

走出「中心論」的藩籬

◎ 王立椿

近幾年來，弗蘭克（Andre Gunder Frank）的《白銀資本》（*Reorient: global economy in the Asian Age*）在中國學術界引發了很大反響，不同學術背景的學者或高度褒揚或大加貶抑，爭論得沸沸揚揚。弗蘭克之所以獨具如此的沖擊力，除其以「顛覆」為己任的「革命」氣魄外，或許更是因為他的作品觸及到了潛於國人意識深處的那根敏感的神經——對中華文明璀璨過去的追念以及對輝煌未來的期許。對於這場論爭，筆者無意介入，本文的內容也只是略陳由弗蘭克而觸發的一些思考。

一 「種族中心論」的多元表現

作為西方批判理論的一個有機組成，《白銀資本》是對「顛覆歐洲中心論」這一歷史使命的延續。事實上，學術界對這種「中心論」的質疑與解構在西方已是由來已久。正如「歐洲中心論」¹盛行的年代其他文明、民族被邊緣化相類似，在解構這種霸權「中心論」的同時，其他「種族中心論」被弱化是否也為一種歷史的真實，人們或不屑或故意忽視它們的客觀存在呢？

舉出實據並不困難。散見於各種文獻、著作中的「中國中心論」、「非洲中心論」等各種「非歐洲中心論」雖無「歐洲中心論」的顯赫，卻也是有跡可尋。當然，中國學者由於獲益於深刻的歷史體驗對於「中國中心論」的感知或許會更為強烈和真實。

然而，「中國中心論」在很大程度上更多地表現為一種民族的內在心態，與「歐洲中心論」所營造的文本和話語霸權迥然相異。所以，要想在綿延幾千年的歷史長河中勾勒一幅「中國中心論」的全息式圖景也絕非易事。為了闡述的方便，讓我們從中國人自居世界中心觀念和心態的第一次被撼動開始。明季末葉，來華傳播福音的耶穌會士利瑪竇（1552-1610）在接待中國士人的客廳裏懸掛著一幅「萬國全圖」，這張反映歐洲文藝復興晚期地理學成就的地圖傳播的「新」地理概念給當時中國人造成的心靈地震應不在今日弗蘭克《白銀資本》之下。成書於清代乾隆年間的《明史》載及此事時仍然固持「其說荒渺莫考」²，國人自認世界主體和世界中心意識之根深蒂固可見一斑，這也表現了直至十八世紀，中國朝野仍沉溺於對外部世界的蒙昧無知中。

冰凍三尺非一日之寒。十八世紀的荒謬卻源於幾千年的歷史沉積。這是否也是布羅代爾的「長時段」所形成的一種「結構」呢？一種心理的結構，一種「光被四表」³的信心。在古代，中國人數千年的長時段中養成的世界中心意識，就其本質而論又有地理與文化兩個層面。地理的「中心」是由於古代華夏族及後來的漢族多建都於黃河南北，「外薄四海」⁴，

處「四夷」之中，故稱「中國」，與「四方」相對。三千年前的殷人便以自己的居處為中（中商），將中商的左右前後分為東西南北。於此而後，「中國」的觀念在先秦典籍中又得以進一步的充實。「皇天既付中國民越厥疆土於先王」⁵，「惠此中國，以綏四方。」⁶前面提及的利瑪竇是否讀過此類的典籍，我不得而知，但此公所發的感慨卻是實有所指：「中國人認為他們的遼闊領土的範圍實際上是與宇宙的邊緣接壤的。」⁷戰國以降，中國人的「九州」觀、「天下」觀、「四海」觀漸次擴充，直至十九世紀中葉「天朝的崩潰」（茅海建語）之前，把自己看作世界的主體和「天朝上國」，外域不過羅列著若干「蕞爾小國」、「蠻夷之邦」的心態無疑一直充塞著中國人的整個心靈。

地理層面的「世界中心」是在特定時代中國人觀察所處世界的一種心理鏡像。文化則是這種投影的進一步升華與提煉。漢代揚雄（前53-18）在界定「中國」這一概念時，便兼顧文化地域兩層含義。「或曰，孰為中國？曰，王政之所加，土賦之所養，中於天地者為中國。」⁸這就把「中國」視為文明的淵藪，世界的中心。此種意識在國人心中是毋庸置疑的。以前所津津樂道的鄭和下西洋，其遠航的始基也無外乎「居中夏而治四方」自以「帝王居中，撫馭萬國，當如天地之大，無不覆載」。古代中原人一向以「聲明文物之邦」、「禮儀之邦」自居，甚至認定「人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎。」⁹在他們看來，一切不知「禮」，也即沒有文化的外域人都算不上真正的人，理應如眾星拱月百川歸海地聚向「中華」。「萬國來朝」正是自認居於世界文化中心的中國人的理想境界，「是以聲名，洋溢於中國，施及蠻貊。」¹⁰這表明我們（？）樂於以文化布道者身份將其充溢於海內，進而澤及野蠻無文化的四野八荒。

如果說地理層面的「世界中心」的錯覺，由於人們對地理知識的認知復歸於真實而喪失了滋生的土壤和存在的空間，文化方面的中心優越感卻憑借其特有的慣性與想象而繼續。直至今日，只要出現某種適宜的條件，中國人「世界文化中心」的幻覺便會再次沖破堅冰。二十世紀70、80年代，隨東亞經濟的騰飛，「四小龍」的出現，尤其是中國大陸的改革開放，經濟持續增長所造成的「亞洲奇跡」、「中國奇跡」，一種久受壓抑的情緒便油然而生：「21世紀，東方文化將逐漸取代西方文化，正確的做法是繼承西方文化在百年內所取得的一切光輝燦爛的業績，以東方文化的綜合思維融西方文化分析思維之長，把人類的文化提高到一個更高更新的階段。」¹¹

顯而易見，這種認識依然是強調中華文化對其他文化的支配地位，而無視人和文化的多樣性，不承認現實世界的經濟文化等多方面的和合發展，依然是祖先「唯我獨尊」單線思維的現代表述。尤令人驚心的是這種思維模式與其所詬病的「歐洲中心論」也並無二致。

讓我們的視野擴展到域外，再聽聽外邦人對中國人這種心態的觀察：「在中國，是否還殘存著包容其周邊各國的華夷秩序呢？華人經濟圈就是這樣一種現實中擴展起來的，例如在泰國的華僑報紙中有一份《中原報》，他們雖不在中原，但有一種不是在泰國這樣一個外國而是在中國周邊的意識。」¹²

其實，自認本民族居世界中心的「自我中心感」是人類歷史發展過程中的一種普遍現象，絕非哪一民族所獨具。古代的法顯在《佛國記》中就曾提及，印度人自認本國為「中國」（即世界中心之國）而將包括中國在內的東亞諸國視為「邊地」。此外，希臘人、羅馬人、阿拉伯人都曾將自己的國度視為世界中心。

當然，這些陳年的往事在「歐洲中心論」的強勢之下，已遁化為歷史的陳跡，除了供人把玩追念之外已無任何實際的意義。不過，一種所謂的「新非洲中心論」卻在其他「中心論」或歸隱或被人解構的亂世中頗有「蒼天已死，黃天當立」的抱負。與以往的「中心論」的源遠流長不同，這是一門新興的學問，即「非裔美國學」或「非裔美國人研究」（African-American Studies），它祭出「非洲中心論」作為自己鮮明的旗幟。坦普大學非裔美國學系主任莫勒菲·凱特·阿桑特（Molifi Kete Aante）1988年出版的專著《非洲中心論》

（*Afrocentricity*），康奈爾大學的馬丁·伯納爾（Maitin Bernd）的長篇巨著《黑人雅典娜》（*Blank Athena*）無疑都處於「非洲中心論」的風口浪尖，他們也確實提出了一系列令人耳目一新頗具原創性的觀點。諸如斷言歐洲文明源出非洲（根據是埃及就在非洲）只因十九世紀歐洲學者出於偏見，故意割斷了愛琴文明對埃及傳統的繼承關係，創造了「雅利安模式」的近代神話，從而在近兩百年的時間裏維持了「歐洲中心論」的虛假歷史觀。在他們看來，所謂歐洲文明只是非洲黑人古代偉大創造部分的向歐洲、中東擴張的橋頭堡。因而，不但古埃及法老們和「艷後」克利奧帕特拉（Green Cleopatra）是黑人，就連歐幾里德、荷馬、蘇格拉底、甚至基督耶穌都是黑人！不僅作為現代歐洲文明基石的西方哲學、政治學、法學和倫理學的起源都可追溯到非洲，而且像造紙術、指南針、圓周率、杠桿原理這些科學技術上的發明創造也是非洲聖賢對人類的卓越貢獻。紐約市立大學的利奧納德·杰弗里斯（Leonard Jeffries）更是宏揚一個人種學的高見，即整個人類可分為「冰人」（Ice People）和「太陽人」（Sun People）兩大類。地球北部的「冰人」生性好戰，「太陽人」則天然的樂善好施。杰弗里斯所說的「冰人」、「太陽人」無非就是指白人與黑人。他宣稱，從生物學的觀點來看，白人要比黑人低劣，白人價值觀發展到頂峰就是因名臭而昭著的納粹主義；白人的基因在冰川時代遭到毀壞，而同期的黑人基因卻因被「太陽價值系」所強化。如若再考慮到整個人類的起源都可追溯到東非，我們可否斷言，「非洲中心論」較之於其他的「中心論」有著更為堅實的「科學」依據呢？

至此，我們可以作一小結：在人類歷史的發展過程中「自我中心論（感）」是一種普遍的歷史現象，絕非近代以來一直困擾我們的「歐洲中心論」一脈獨延。就其本質而言，這是一種心理現象，一種對自己存在肯定性的感知與認同，一種被心理學家稱之為「自我價值感」的內在的自然需求。「自我價值感是內在的，以自尊需要表現出來。也就是自尊需要是內在的自我價值感的外在體現。」¹³若是，一個問題便會凸顯且不容規避——既然是一種普遍存在的現象，那「歐洲中心論」又是如何「木秀於林」的呢？

二 凝望歐洲的路燈

弗蘭克為我們提供了一個堪稱經典的「具象」——「歐洲的路燈」。然而，在這一隱喻之後人們所聽到的卻是弗氏自己滿腹的牢騷和對於正義之不舉的刻骨憤懣，「這種方法將會摧毀馬克思、韋伯、湯因比、波拉尼、沃勒斯坦以及其他許多現代社會理論家的反歷史的——科學——其實是意識形態的——歐洲中心論的歷史根基」。¹⁴箇中原因，無非是這些人都無一例外地站在「歐洲路燈」下觀望。

其實，史學界甚至整個知識界對於「歐洲中心論」的解構與破除也早已不是甚麼新鮮的話題。即使在歐美（一個擴大的泛化歐洲）也歷經了20多年批判之風的洗禮。人們不僅要問：今日如此狼狽的「歐洲中心論」在昔日又是如何營建自己的霸權體系的？作出回答之前，我們不妨對所謂的「歐洲中心論」的發展作一個簡疏的回顧：

「歐洲中心論」作為一種史學理論，在十九世紀德國古典哲學的集大成者——黑格爾的《歷史哲學》得到系統的闡述：「只有歐洲民族才是『世界歷史的中心』和『歷史上光芒的焦點』，甚至『是歷史的終點』」。¹⁵隨後，這一理論又得到進一步的引申，把「一切其他文明的歐洲化」說成有「絕對的世界意義」。¹⁶在具體的史學作品中，蘭克、威廉、海斯等人的《世界史》都是其中的「典範」之作。

學界對此「中心論」的種種流弊，應當說有著相當清醒的認識。「『歐洲中心論』的偏頗，就在於抹煞歷史的個性，把某種發展模式的普適性看得過死，因而無以面對『資本主義』在歐洲、亞洲和美洲所產生的極端多樣的『反應』。成功者不少，但也有許多的不成功，『嫁接』失敗抑或激起逆反的事例也不勝枚舉。即使最成功者如美國，它與其『母國』英國政治、經濟、文化方面的差異，也證明『體系』的『塑造』決非只是簡單的『翻砂』功能。所謂『趨同』不僅不可能消滅差異，而且在主體意識強化的情況下，各國的社會結構與社會運行將更趨個性化和多元化；國與國爭取在『體系』中分享份額，使各種形式的摩擦和衝突難以避免。」¹⁷

事實上，歷史上任何一種「以自我為中心」的霸權心徑，都是無視人的多樣性，文化的多樣性，無視現實世界的多樣性的和合發展。其最終的命運都無法逃脫遭人質疑並激起反感，「『歐洲中心論』之被質疑並激起反感，除了對歐洲經驗本身的總結歸納仍存在許多的異議，有待進一步研究外，很大程度應歸咎於某些人的『西方自大』的情結。致命的錯誤發生在把歐洲經驗加以普遍化和絕對化，並試圖以強力推行這種經驗。無端的傲慢和粗暴的干預更使『歐洲中心論』聲名狼藉，甚至敗壞了自身本引以驕傲的自由主義真諦：每個人都有選擇的自由每個人都必須為自己的選擇負責。民族和國家亦然如此。」¹⁸甚至連身為歐洲人的榮格也捫心自問，他在論及「現代人的心靈問題」時，為我們描述了西方人自身思想上的混亂與困惑，「……中國人或印度人對我們將有何觀感呢？我們在黑人之中引起了怎樣的感想呢？那些我們侵佔了他們領土，用甜酒和性病（對付中國人用鴉片）去消滅他們的人對我們會有甚麼樣的想法？」¹⁹

現在是回答「歐洲中心論」如何「暫時勝出」這一問題的時候了。在解答過程中，我們不應忘記的是，在「自我中心論」作為一種普遍現象的前提下，「歐洲中心論」是如何從「中國中心論」、「印度中心論」、「阿拉伯中心論」等一大堆「中心論」中脫穎而出並營造自己的霸權體系的。同一性質的歷史現象，命運是如此的不同，不能不令人深思。

首先，這兩類不同命運的「中心論」的一個差異我們不能不察：「歐洲中心論」是在近代人類世界由過去的孤立、隔絕狀態向世界走向一體的過程中產生並形成氣候的，而諸如「中國中心論」的「古代類型」更多是活躍在世界各部分彼此獨絕的古代。於此，我們不妨分別作以個案的研究。以中國為例，「中華文化雖然與中亞、西亞的草原-綠洲文化進行過卓有成效的交流，並在相當的深度和廣度上採納南亞次大陸佛教文化的精華，明清之際又與歐洲近代早期文化有所溝通，但截至鴉片戰爭之前，中華文化並未經受外來文化的根本挑戰，從而一直保存著自身的風格與統系。」²⁰由此可見，「古代型中心論」的滋生土壤正是人類各部族之間相互接觸、碰撞、交流的缺乏。這種「中心論」實質為一種「閉塞論」。至於「非洲中心論」，在我看來，只是黑人在長期受歧視受壓迫之後的一種過激的自我解放與聲張。我們注意到這種「非洲中心論」的聲音正是從有著深刻種族歧視淵源的美國傳來。客觀的講，它的實效影響也只不過在流行的「多元文化」的七彩光譜中增添了一抹個性十足的色彩而已。

反觀「歐洲中心論」的成長環境：新航路的開闢、新世界的被發現、殖民主義、工業革命、世界市場的形成乃至愈演愈烈的全球化進程，是無論誰都無法否定（非否認）的事實。正是這些事實搭建了「現代世界體系」的平台，一個「歐洲中心論」興起、傳播並營築話語霸權的平台。「現代世界體系的特點是在全球範圍內分析資本主義實際的展開過程，尤其側重於考慮現代世界是如何圍繞資本主義中心地帶編織到一個共同的互相聯繫的不平等的體系之中的。」²¹是不是這種體系中的「不平等」構成了「歐洲中心論」這種心態的物質基礎？

當然，這種沃勒斯坦的「現代世界體系」在弗蘭克看來並不令人滿意，在弗氏心目中自有一個更宏偉的「五千年的全球大體系」的存在。果真如此，上面所論的「古代型中心論」的成長環境之孤立隔絕就失去了憑藉，但是弗蘭克的「五千年大體系」是一種存在上的真實還是一種主觀的想象，卻是可以討論的。「其實，弗蘭克對證明世界經濟/體系的長期存在並沒有著力太多，多少有點默認的意味。」²²「五千年世界體系的存在是弗蘭克書中的要害，但同時也是他展開論述的基礎，可想而知，在一個並不鞏固的地基上搭建高樓，觀者自是疑竇叢生。」²³其實弗蘭克在敘述（非論證）他的「體系」時，也不是無所作為，畢竟他還抓住了「全球貿易」的稻草。但是萊頓大學的皮爾·弗瑞斯（Peer Vries）對此並不以為然，「他首先區分『體系』與『聯繫』，指出洲際的往來交通不足以論證『全球』經濟的存在，在各地區經濟上的依賴程度完全沒有弗蘭克所說的那麼大，從可獲得的運輸與交通方式以及洲際依賴與競爭並不足以用世界經濟的內在關係與競爭來解釋。總之，前近現代世界尚沒有一種任何地區可以被有意義的從宏觀經濟角度被稱為『中心』的全球經濟。」²⁴

那麼，在「現代世界體系」的平台之上，「歐洲的路燈」是否為一種真實的存在呢？陳燕谷在〈重構全球主義的圖景〉一文中也生發出這樣的感慨（非困惑）：「超越種族中心論的全球視野是否必然要否認現代世界的『現代性』？資本主義是一個歐洲中心主義的神話還是現代世界的基本現實？」

毋庸置疑，在「中心論」的放大鏡下，各種歷史事實都有失真的可能性，其存在甚至成為史學研究中的一種障眼物。但是，如果假破除「中心論」之名而行歪曲重構歷史之實，也未必能在陽光下長久。即使出於學術研究之必須而對「歐洲中心論」進行清算，也應保持心態的平衡以避免濫殺無辜。比如，「西方」就是一個和「西方中心論」不同質的概念。我認為，應該對「西方」在近代所意味的先進、文明與發達給予足夠的肯定與尊重。正如王岳川所說：「『西方』這一概念本身的複雜性不易把握。一方面，『西方』是一個歷史文化概念，指從古希臘、希伯萊、古羅馬、文藝復興，一直到現代和後現代的歐美文化；另一方面，『西方』是一個非常複雜的政治地理概念，指不同於東方地域的歐美地區即發達的『第一世界』國家。」²⁵所以，我們在破除「歐洲中心論」的過程中，既要堅決反對那種「種族中心論」的心態，又要客觀評價歐洲在近代以來的在「世界體系」中的首要位置，承認它是推動人類從「原始、孤立、分散」走向「密切聯繫整體」的現代引擎。同時，在歷史的每一時段都存在屬於自己的中心也是不爭的事實。「那麼，人類歷史的發展究竟有沒有『中心』呢？歷史發展的實踐證明：『中心』始終是存在的，不過在不同的時期和地域有著不同的表現形式罷了。人類歷史發展的『中心』是指代表歷史發展潮流和方向的先進地區與國家的歷史示範的作用與地位。決定『中心』存在的因素有兩個：一是人類文明發展的共性和規律性。如果人類文明的發展沒有共性和規律性，即無可比性，也就沒有中心可言；二是人類文明發展的不平衡性。只要人類的文明還不能消除不平衡性，也就不能沒有歷史發展的中心。」²⁶

就某種意義而言，「歐洲中心論」之所以能泛濫霸權，正是因為在人類歷史的發展過程中，

歐洲在某一個時期佔據了事實上的「領跑」地位，而成為這一特定時代人類文明的中心。這能不能看作馬克思的物質與意識、經濟基礎和上層建築間辨證關係對歐洲在近現代中心地位的一種另類表達呢？

行文至此，自感澄清了諸多疑惑。但是，當我再次直面弗蘭克，仍有所不解——儘管眾評家對《白銀資本》的批評涵蓋了方方面面，但對他秉持的「人類中心論」的號召卻無半點的逆言。攻勢犀利的王家范於此也露出了言和的笑臉：「當歷史學家要架構『世界體系』時，『人類中心論』是一塊不可撼動的基石。」²⁷然而，「人類中心論」與「種族中心論」的區別在哪裏呢？我認為，「人類中心論」和「種族中心論」都還未逃脫「我」的束縛，其實質都為一種「自我中心論」。二者的分野在實質上也無非「大我」與「小我」之境界高低而已。按理說，「人人為己」也是人性的一種常態，但問題在於這種「自我中心論」的指引之下，我們人類的實際生活如何？是不是能讓人滿意呢？

三 尋找新的坐標

為了與人類文明中心的親近（我認為這絕非一種「擬人」的修辭）沙漠那難以阻抑的擴張，空氣與氣候越來越怪戾的脾性，波及甚廣的「物種危機」……這一切令「萬物之靈長」陷入深深的疑惑和迷茫：我們美好的明天在哪裏呢？應該是醒來的時候了。人類在今天必須自問：我們為甚麼就是這顆行星的主人？或者，我們究竟是不是這顆行星的主人？我們感覺中的動物、植物、土壤、水以及其他存在的「失語狀態」是一種生態事實，還是我們自己虛妄的想象？

「正值五月午後，蘋果花開，野蜂飛舞——他²⁸發現自己在想，人在花園裏到底跟野蜂有甚麼不同呢？我們一直認為我們是花園中的控制一切的主體。甚至我們的語法也清楚的表明著這種關係：我們選擇植物，我們鏟除雜草，我們收穫果實。可是，那個午後波倫走了神，他想，如果那種語法錯了呢？野蜂可能也認為它是花園的主體，可是，事實上，是花朵聰明的引誘了野蜂，讓它在花蕊與花蕊之間飛舞，為花朵承擔繁殖的工作。」²⁹野蜂與植物的關係需要重新考慮，植物與人的關係是否也有此必要？「波倫把這四種植物與人類的四種欲望聯繫起來：蘋果——對甜味的欲望，郁金香——對美的欲望，大麻——對迷醉與改變情緒的欲望，馬鈴薯——對控制的欲望。人類自認是萬物之靈，應該是這些植物命運的操縱者，但是波倫以植物的角度來重看歷史，人類為自己的欲望牽引，給了這些植物可乘之機，他們的特性正好可滿足人類對甜蜜、對美、對迷醉、對控制的欲望，所以在社會發展舞台上都扮演了重要的角色。是人在操縱它們，還是它們操縱人類？」³⁰讀到此處，你或許認為這只不過是一種思維方式的轉變，一種視角的洗禮。沒錯。「是我選擇了播種馬鈴薯，還是馬鈴薯讓我做這件事？波倫認為二者都有。在那個野蜂飛舞的五月午後，波倫在他的花園經歷了一次視角的洗禮。所有那些他視為欲望客體的植物，他突然意識到，同時也是可以操縱人類命運的主體。」³¹

其實，視角受洗的並非波倫一人。讓我們聽聽賈雷德·戴蒙德³²的聲音：「和其他動物（包括人）一樣，植物必須將其子代向它們能過茁壯成長的地區擴散，並傳遞其親代的基因。……有幾種植物的種子生得便於被風吹走或在水上漂流，而其他許多植物則把種子包在好吃的果子裏並用顏色和氣味來宣告果子的成熟，從而哄騙動物把種子帶走。……種子可以用這

種辦法被帶到幾千英里之外。」此外，賈雷德·戴蒙德還向我們展現了另外一個世界：「從我們的角度來看，得了由梅毒之類性病引起的外露的生殖器潰瘍是一種極不光彩的事。然而，從病菌的觀點看，它們只是一種有用的手段，用以獲得宿主的幫助把病菌移入新宿主的體腔。天花造成的皮膚損傷同樣是通過直接或間接的身體接觸來傳播的，……流行性感
冒、普通感冒和百日咳病菌所運用的策略就更厲害了，他們誘使受害者咳嗽，把一群病菌向未來的新宿主噴射出去。同樣，霍亂病菌促使它的受害者大量腹瀉，把病菌送入潛在的受害者飲用的水源，引起朝鮮出血熱的病菌通過鼠尿來傳播。在改變宿主的行為方面，再沒有甚麼能和狂犬病相比了，這種病菌不但進入受到感染的狗的唾液中，而且還驅使這只狗瘋狂的亂咬……」³⁴

長期以來，在人們的意識裏，我們的幸福把握在自己手中，文明的昌盛也構築於人類各民族的互動框架之內，「自我」之外的其他存在則無關宏旨。事實又是怎麼回事呢？如果說上面的引述還距離「文明」、「歷史」「遠」了一點，那麼就讓我們再次潛入歷史的深處，「1982年美國著名亞述學家亞各布森在《古代的鹽化地和灌溉農業》一書中論述了兩河流域南部蘇美爾地區灌溉農業和地鹽化的關係，並指出這是蘇美爾人退出歷史舞台的重要原因。」³⁵

人類文明的第一縷曙光（第一盞「路燈」！）竟亡於人與生態環境的惡性互動！這不能不迫使我們正視長期處於「失語狀態」的生態與自然，進而在我們的心靈深處重構「人」與「非人」的關係，重新確立自己在一個真實坐標中的位置。「無論是在麥當勞吃炸薯條，還是在情人節送玫瑰，我們都在扮演著進化中的一個角色，選擇著基因與改變。自然，不是他者，我們就是其中之一部分。」³⁶加利福尼亞大學洛杉磯分校美國史教授克里斯托弗·埃雷特在評價《槍炮、病菌與鋼鐵》一書時也指向了這一坐標，「一本精彩紛呈、引人入勝的書……帶領我們參加了一次令人興奮的世界史之旅，使我們重新思考有關我們自己和其他人以及我們在整個格局中的地位的種種想法。」

「人是萬物的尺度，是存在事物存在的尺度，也是不存在事物不存在的尺度。」普羅太哥拉良好的自我感覺是否太過分，我們對他的追隨是否又太盲目了呢？各種災異的頻仍，或許還有人類的思維之混亂，是否可視為其他「非人」存在的某種警示抑或譴責：從一開始，「我們」與「你們」就平等地共處於一種「生態的多極構架」的格局之中！

或許，你認為這毫無新鮮可言。西彥的「自然主義」，中土的「天人合一」不是早已搔到了癢處？但是「回歸自然」在今天也只能存活在我們的想象中，「我們不可能逃避文明，也無回歸自然可言——自從人類誕生，那個野生的原始意義上的自然早已不存在了。」³⁷在這個意義上，人類自身的命運都取決於「生態多極構架」的體系力量，又遑論「世界的主人」！我們的「天人合一」呢？「在道家思想中沒有神創論，世界並不是神創造的。『道』才是宇宙的本源；也沒有人類中心論，人類只是屬於自然；萬物都是陰陽和合，對應的統一。『禍兮福所依，福兮禍所伏』，人應看作事物的限度，並節制自己的欲望。」³⁸

即使再娓娓動聽，我們也不得不面對一個如此的現實（有一點殘酷）——擁有「天人合一」這種思想資源的中國卻面臨著更為嚴重的生態惡化（危機？）！癥結在哪裏呢？「中國精神首先缺乏一種檢審真理（無論道德原則還是科學真理）之基礎的內在反思批判。『天人合一』或天道本體所謂的『天』究竟是甚麼？是倫理化的自然抑或自然本體化的倫理實在？這裏有沒有西方思想自我批判過的謬誤？所謂大義玄言、漢儒宇宙論、宋儒天理論、明儒心性

論可以不經過內在的批判就改頭換面一番接受下來？連神聖的天父也靠懷疑的信仰來得到，又何況『天』！」³⁹罷了。既然所謂的傳統不能給我們以慰藉和領引，我們又何苦枉費心機地於此糾纏！布羅代爾說：「傳統既是美德，又是牢籠。」⁴⁰我們是否能夠為贏美德之名而置自己於牢籠之中？我們以自己的未來與希望作注的這場賭博是否過於瘋狂與荒唐？

當然，我們應該看到，不管是種族中心論還是人類中心論都是歷史發展過程中的一種必然現象，是「自我價值感」作用於人類心理時，不同的外在顯現。更不容抹殺的是，從種族中心論到人類中心論，這一過程本身也在標識著人類的進步與成長。所以，當我們有所警覺，認識到自我中心論對於我們的前進構成某種羈絆時，需要我們做的絕不僅僅是批判與解構（更不應對其中一種猛殺猛打），最為迫切的，多做一些建設性的工作——從這種自我中心論的自我禁閉中擺脫。

走出藩籬。從中國中心論的虛驕自戀裏走出，從非洲中心論的意氣用事裏走出，從歐洲中心論的偏執莽撞裏走出，也從人類中心論的浪漫天真裏走出。走出的本質是一個成長的過程，是一個重新檢視自己走過的歷史，重新確認自己的位置，重拾對未來信心的三位一體組合。整個過程需要的絕不僅僅是一種視角的轉變與洗禮，而是重新開始的真誠與勇氣。我們要坦率地承認：我和他人之間，人與非人之間，在生態的坐標中，大家共處在一個互動的框架之內，其中，沒有王者，也沒有奴隸。托爾斯泰曾經說過：「一個人為他自己有意識地生活著，但他是全人類達到歷史目的的一種無意識工具。」⁴¹於此，不妨套用一下：我們為自己有意識地生活著，但人類又是實現萬物的歷史目的的一種無意識工具。鑒於邁克爾·波倫觀察世界的植物視角，我們是否有理由相信，將這個句型中的「人類」換成「萬物」中的任何一種，它都有可能成立呢？

註釋

- 1 「歐洲中心論」本身也是一個持續發展的概念，經歷了西歐中心論、歐洲中心論、歐美中心論再到西方中心論的不斷演變，但其霸權的心態是一致的，揚己 貶人、以己代人的內在邏輯亦同。
- 2 明史卷三百二十六·列傳二百十四·外國七（北京：中華書局，1974）。
- 3 江灝、錢宗武：《今古尚書全譯》（貴陽：貴州人民出版社，1990），頁14。
- 4 同註3書，頁63。
- 5 同註3書，頁299。
- 6 蘇東天：《詩經辯義》（杭州：浙江古籍出版社，1992），頁304。
- 7 利瑪竇、金尼閣著：《利瑪竇中國札記（上）》（北京：中華書局，1983），頁6。
- 8 楊雄：《法言注》（北京：中華書局，1992），頁81。
- 9 王文錦：《禮記譯解》（北京：中華書局，2001），頁3。
- 10 註9書，頁797。
- 11 金哲：《21世紀世界預測》（上海：上海文化出版社，1996），頁459。
- 12 愛知大學現代中國學會：《中國「21」：1998》（北京：中國社會科學出版社，1999），頁109。
- 13 時蓉華：《社會心理學》（杭州：浙江教育出版社，1998），頁155。

- 14 弗蘭克 (Andre Gunder Frank) 著，劉北成譯：《白銀資本》（北京：中央編譯出版社，2000），頁2。
- 15 黑格爾：《歷史哲學》（北京：商務印書館，1963），頁131、148。
- 16 胡塞爾著，張慶熊譯：《歐洲科學危機和超驗現象學》（上海：上海譯文出版社，1988），頁16。
- 17 王家范：〈解讀歷史的沉重——評弗蘭克《白銀資本》〉，《史林》，2000（4）。
- 18 同上。
- 19 榮格 (C. G. Jung) 著，黃奇銘譯：《現代靈魂的自我拯救》（北京：人民出版社，1987），頁319。
- 20 馮天瑜、何曉明、周積明：《中華文明史》（上海：上海人民出版社，1990），頁86。
- 21 張國剛、吳莉葦：〈西方理論與中國研究——從《白銀資本》談幾點看待西方理論構架的意見〉，《史學月刊》2002（4）。
- 22 同註21。
- 23 同註21。
- 24 同註21。
- 25 劉隱霞、鄧小南：《鄧廣銘學術文化隨筆（總序）》（北京：中國青年出版社，1998）。
- 26 馬世力：《世界史綱（導言）》（上海：上海人民出版社，1999）。
- 27 王家范：〈解讀歷史的沉重——評弗蘭克《白銀資本》〉，《史林》，2000（4）。
- 28 邁克?爾·波倫，《紐約時報雜誌》撰稿作家。本文涉及到他的新作《欲望植物學：植物眼中看世界》。
- 29 娜斯：〈當欲望遭遇植物〉，《讀書》，2002（12）。
- 30 同註29。
- 31 同註29。
- 32 加利福尼亞大學洛杉磯分校醫學院生理學教授，本文涉及到他榮獲1998年美國普利策獎和英國科普書獎的歷史著作《槍炮、病菌與鋼鐵——人類社會的命運》，謝廷光譯，上海譯文出版社2000年版。
- 33 戴蒙德 (Jared M. Diamond) 著，謝廷光譯：《槍炮、病菌與鋼鐵》（上海：上海譯文出版社，2000），頁103。
- 34 註33書，頁204-205。
- 35 劉宇虹：〈生態環境的歷史破壞和蘇美爾文明的滅亡〉，《世界歷史》，2001年3期。
- 36 同註29。
- 37 同註29。
- 38 閻純德：《漢學研究》（上）（北京：中國和平出版社，1996），頁190-91。
- 39 劉小楓：《拯救與逍遙》（修訂本）（上海：上海三聯書店，2000），頁8。
- 40 托爾斯泰 (Leo Tolstoy)：《戰爭與和平》第三卷（上海：上海譯文出版社，1981），頁382。
- 41 註40書，頁864。

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第二十六期（2004年5月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。