

# 文明衝突論、薩義德集中華文明主義

雷樂天

## 一、導論

在冷戰結束以來圍繞亨廷頓文明衝突論的論爭中，部分由於中文學術與伊斯蘭學術的脫節，薩義德對文明衝突論的反本質主義解構並未在中文學界得到應有重視。亨廷頓的文明衝突論將中華文明與伊斯蘭文明列為對西方文明構成挑戰的兩種文明，薩義德從伊斯蘭學術背景出發對文明衝突論的省思，尤其值得中國學者關注。

應當指出，薩義德在生平背景上與亨廷頓存在諸多相似之處。兩者圍繞文明衝突論的論爭，與其說是一位美國學者與一位伊斯蘭學者的對壘，不如說是美國學術體制內部兩種族裔和文化背景學者的分歧。薩義德和亨廷頓出生於20世紀20-30年代，是同時代人；都在象徵著美國上流社會的私立精英常春藤盟校任教，前者是哈佛大學政府學系政治學教授，而後者則是哥倫比亞大學英語文學教授；兩人都翻出學院高牆，活躍於美國社會的公共領域和政治話語之中。另一方面，兩者家世堪稱美國國家多元性的極端對照。亨廷頓出身於紐約市一個荷蘭裔美國家庭，是出生在美國的美國人，早年

經歷跟那些所謂「真正的」、<sup>1</sup>主流的、典型的美國人無異。所謂白種盎格魯—撒克遜新教徒（White Anglo-Saxon Protestants, WASP）特指壟斷美國金融、政治與慈善事業的一個占據優越地位的文化族群。在公眾用語中，這個詞也外延到非英裔的西北歐如瑞典、荷蘭在東海岸的早期殖民時期的移民。<sup>2</sup>亨廷頓顯然無愧於這一標籤。

巴勒斯坦裔美國人薩義德的美國公民權和國籍並非出身所賦予。與亨廷頓身上的某種同質性和一元性形成鮮明對照的是，薩義德的親屬、族群和文化背景與地中海東岸的後殖民政治動盪糾纏在一起。<sup>3</sup>薩義德的母語是阿拉伯語。在英國對巴勒斯坦地帶的殖民統治下，薩義德的家庭信仰安立甘宗，他在耶路撒冷和開羅的英語中學念書。<sup>4</sup>薩義德回憶起他早年在維多利亞學院埃及校區（Victoria College, Alexandria）的那段經歷：學生中沒有以英語為母語者，倒是幾乎所有人都會說阿拉伯語，但學生不說英語就會受到懲罰。<sup>5</sup>由於法國對黎巴嫩的殖民統治，薩義德的黎巴嫩裔母親教會了他說法

- 1 關於「真正的」美國人一詞所含對少數族裔的隱形偏見（implicit bias）可見K. Yogeeswaran and N. Dasgupta, “Will the ‘Real’ American Please Stand Up? The Effect of Implicit National Prototypes on Discriminatory Behavior and Judgments.” *Personality and Social Psychology Bulletin* 36, no. 10 (October 2010): pp. 1332-1345.
- 2 D. Wilton, “What Do We Mean by Anglo-Saxon? Pre-Conquest to the Present.” *The Journal of English and Germanic Philology* 119, no. 4 (2020): p. 425.
- 3 參見薩義德晚年對其童年經歷的回憶文〈處在兩個世界之間〉（Between Worlds），收錄於《思索流亡及其他散論》（*Reflections on Exile and Other Essays*）。
- 4 E. W. Said, *Interviews with Edward W. Said* (Oxford: University Press of Mississippi, 2004), “Chronology,” xxx.
- 5 E. W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), p. 557.

語。薩義德父母對歐洲殖民主義的宗教、語言、文化、資本與權力的順服態度，極大地塑造了薩義德的早年經歷。如果沒有他父親作為英國巴勒斯坦託管地之本土精英的支持，薩義德無法在沒有財務負擔的情況下接受如此完備的教育。而薩義德的母親給予他「愛德華」的名字，僅僅是出於對愛德華八世<sup>6</sup>的膜拜。薩義德晚年從基督教轉向了不可知論，終其一生從來不是穆斯林。<sup>7</sup>

家世迥異的薩義德與亨廷頓在馬薩諸塞州劍橋市因緣際會。在普林斯頓獲得英語文學學士後，薩義德在1950年代來到哈佛攻讀文學碩士和博士學位。而不久之前，亨廷頓剛在此取得政治學博士學位。哈佛博士是讓薩義德和亨廷頓在後來的幾十年裡，繼續他們的學術研究和職業生涯的共同憑證。亨廷頓生前冠絕國際關係學科領域中地位最高的美國學者，作為文化評論家的薩義德也因其東方主義和後殖民研究的著作，以及對巴以衝突的評論而聞名於世。然而在象牙塔之外，兩位學術巨擘參與政治的方式截然不同。亨廷頓曾擔任卡特政府國家安全委員會的白宮安全規劃協調員，並在種族隔離時代的南非擔任波塔（P. W. Botha）政府的安全部門顧問。亨廷頓的職業生涯與美國的內政外交政策密切相關。薩義德不僅從未為任何官方的政治機構服務，而且是一位直言不諱的巴勒斯坦人返回權（right to return）倡導者，甚至還曾親自向黎巴嫩南部一個廢棄瞭望塔的以色列國防軍哨所投擲鵝卵石。<sup>8</sup>

6 薩義德出生的1935年還是「愛德華王子」。

7 E. W. Said, *Interviews with Edward W. Said*, p. 19.

8 事發於2000年7月3日，被法新社、黎巴嫩報紙《賽菲爾》（*As-Safir*）等國際媒體拍攝報導後，薩義德解釋沒有瞄準任何人，只是為了表達對以色列占領終於結束的喜悅。

## 二、亨廷頓論歷史的終結與文明的衝突

1992年，亨廷頓在美國著名保守派智庫美國企業研究所發表演講。翌年，其內容以〈文明的衝突？〉為題刊於《外交事務》<sup>9</sup>，是為對他從前的學生福山1992年巨著《歷史的終結和最後的人》的回應。福山的論點是，隨著冷戰結束，人類歷史行將結束，世界盡頭是市場經濟和自由民主的結合體。唯一剩下的就是時間：其他所有國家都終將遵循美國的生活方式。福山甚至「能感受到自己和周邊的人對曾經存在過的歷史抱有強烈的懷舊情緒。」<sup>10</sup>亨廷頓批評福山過於樂觀，以至於忽略了文明之間的本質差異，警示文明衝突的可能性。亨廷頓的文明衝突論在1996年出版的《文明的衝突和世界秩序的重建》中又得到了進一步擴展。<sup>11</sup>

亨廷頓預言，人類的文化和宗教身分認同將成為冷戰後世界衝突的主要根源。在此之前，現代世界衝突的意識形態根源都內在西方文明之中，即「西方文明之內的衝突」：三十年戰爭時期宗教與世俗之爭、法國大革命所代表的專制與共和之爭、維也納體系下的封建帝國與民族國家之爭、冷戰期間的資本主義與共產主義之爭，其中對立思想和制度都內生於西方自身。冷戰後，衝突首次擴展

9 S. P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3 (Summer, 1993), pp. 22-49.

10 F. Fukuyama, "The End of History?" *The National Interest*, no. 16 (1989): p. 18.

11 S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996). 中譯本：塞繆爾·亨廷頓《文明的衝突與世界秩序的重建》，周琪、劉緋、張立平、王國等譯（北京：新華出版社，2002年1月）。

到了西方文明以外，形成「不同文明之間的衝突」。亨廷頓承認，冷戰的結束確實標誌著走向一種人類世界普遍性的一座里程碑，但這並不意味著永久和平和世界政府的降臨。更確切的說，冷戰的結束僅在「西方文明」內、而非如福山聲稱的在「世界範圍」內，建立了對「美國生活方式」的共識。

毫無疑問，亨廷頓理論中的關鍵概念是「文明」。但由於他從未明確定義過這個概念，這也成為其「阿克琉斯之踵」。如果能夠解構「文明」概念的方法論或價值論的合法性，就能說明所謂的「文明衝突論」無甚新意。畢竟，人類社會中，民族國家、國家聯盟、軍事同盟等之間發生「衝突」的潛在風險永遠不會被消除的審慎態度，只是既有的國際關係現實主義基本立場，<sup>12</sup>而非亨廷頓的發明。

在「文明」概念意涵未明的情況下，亨廷頓在《文明的衝突與世界秩序的重建》中對世界上各種文明進行了一項直觀的分類，提出八種「主要的」文明和一種「潛在的」文明，即非洲文明。其中兩種文明，即中華（Sinic）文明和伊斯蘭文明，在亨廷頓看來，是對於西方文明而言「具有挑戰性的」文明。

亨廷頓繪製的這幅世界文明地圖，引發了關於其對文明的定義的諸多疑問。如果將「西方文明」定義為自由民主以及其必要條件如政治多元主義、法治與私有制等，亨廷頓似乎在此著於1996年出版時，就已經含蓄地暗示且成功地預言了俄羅斯、白俄羅斯、烏克蘭等東斯拉夫國家的政治轉型試驗<sup>13</sup>注定要以失敗告終，因為它們屬於跟西方文明不兼容的「東正教文明」。相應地，波羅的海三國

12 Robert E. Goodin, *The Oxford Handbook of International Relations* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 132-133.

13 如葉利欽總統第一任期（1991-1996）和舒什克維奇（C. C. Шушкевич）主席任期（1991-1994）。

和維謝格拉德四國<sup>14</sup>屬於「西方文明」，其新生的民主政體必將長存。但這種民主與西方相關聯的邏輯卻不適用於同樣被亨廷頓劃歸「東正教文明」的希臘。希臘的戰後工業獨裁和1970年代中期的民主化都是在冷戰結束之前完成的。民主與「文明」類型的相關性和民主與社會經濟發展水平的相關性哪個更高，就成為了一個問題。鑑於波蘭自2015年以來和匈牙利自2010年以來的民主倒退，<sup>15</sup>亨廷頓賦予兩國的「西方文明」身分似乎無法支撐作為一種相當晚近的現代制度的民主。

而如果將文明與獨特的文化要素如語言、宗教、禮俗等聯繫起來，亨廷頓在書中將「日本文明」列為一種與西方文明、東正教文明、中華文明並列的文明就頗為費解，但與1990年代初期日本的國際經濟地位相匹配。不得而知的是，在日本例外論的神話破滅後，亨廷頓是否還會堅持其原有主張。亨廷頓的「文明」概念似乎與社會生產力水平相關聯，但後者是一個隨著時間推移變動不居的因素，無法與固定的、本質主義的「文明」相容。

亨廷頓在著作中承認文明之間的界線具有模糊性。例如，哈薩克斯坦被歸類為東正教文明，但即使是在1990年代初期哈薩克斯坦的俄羅斯族也並非絕對多數。如果說東正教在哈薩克斯坦的文化主體地位是以「主宰」的形式確立的，種族隔離結束前的南非就應被歸類為西方文明。獨立後的撒哈拉以南非洲，幾乎都被英語—英國

14 波羅的海諸國（Baltic states）指愛沙尼亞、拉脫維亞和立陶宛；維謝格拉德集團（Visegrád Group）指捷克、斯洛伐克、波蘭和匈牙利。

15 參見James Dawson and Seán Hanley, “What’s Wrong with East-Central Europe? The Fading Mirage of the ‘Liberal Consensus’.” *Journal of Democracy* 27, no. 1 (2016): pp. 20-34.

國教和法語—天主教屬性的本土精英統治，是否也歸屬「西方」文明？菲律賓被亨廷頓歸類為「半西方文明」也體現出這種兩難：文化多樣性使得對「文明」的指認走向折衷主義。

亨廷頓的研究背後的主要方法預設是，主權國家的文化可以概括為單一的一種。這種文化通常是政治經濟上占據支配性的，但不一定占人口多數。例如，美國國內雖然存在極其顯在的非洲裔和拉丁裔元素，但仍被描述為「西方」文明，絕非拉美文明或非洲文明。實際上，在2004年出版的《誰是美國人？》中，亨廷頓進一步主張，要防範美國國家的「西方」身分認同隨著未來人口發展趨勢出現褪色和淡化，即白人比例愈低而有色人種比例愈高。<sup>16</sup>

亨廷頓在著作中在外交政策方面給出的規範性建議則是「非西方」世界與西方有著本質區別，西方應避免落入國際關係自由主義的理想主義陷阱，應以實力政治（Realpolitik）和政治現實主義跟非西方打交道。在亨廷頓看來，只有尊重非西方世界堅守其傳統的權利，才能騰出手來做好自己的事情，以保存西方文明的實力地位。如果誤以為其他文明都會接受美國價值，在世界範圍內強行推廣美國生活方式，最終會徒勞無功乃至適得其反，利益受損的會是西方自身，而這也是咎由自取。這一論點早在亨廷頓於1957年發表的〈作為一種意識形態的保守主義〉一文中就可初見端倪：「最需要的不是創造更多的自由主義制度，而是成功地捍衛那些既已存在者。」<sup>17</sup>在其1968年出版的《變化社會中的政治秩序》中關於後發現代化國家政治秩序重要性的觀點中，也可以找到線索。

16 S. P. Huntington, *Who Are We: The Challenges to America's National Identity* (New York: Simon & Schuster, 2004).

17 S. P. Huntington, "Conservatism as an Ideology," *The American Political Science Review* 51, no. 2 (1957): p. 472.

### 三、薩義德對文明衝突論的批判及其「無知衝突論」

薩義德的文章〈無知的衝突〉於2001年10月發表在美國自由派雜誌《國家》（*The Nation*）上。<sup>18</sup>當年九一一事件被美國國內輿論普遍認為驗證了亨廷頓的文明衝突論。早在1996年《文明的衝突與世界秩序的重建》出版當年，薩義德就在馬薩諸塞大學阿默斯特分校作過一場批判文明衝突論的講座，題為〈文明衝突論的神話〉。<sup>19</sup>講座抄本篇幅和分析更為詳盡，惟不及面向普羅大眾的〈無知的衝突〉傳閱之廣。

薩義德對文明衝突論之批判在英語學界並不孤單。森認為，文明衝突論具有非歷史主義特徵，西方文明與民主之聯繫完全站不住腳，「民主實踐在現代西方取得勝利很大程度上是由於自啟蒙運動和工業革命以來、特別是上個世紀出現的思想共識。宣稱西方幾千年來對民主的歷史承諾，然後將這種承諾與非西方傳統——將每個都視為整體——進行對比，會是一個巨大的錯誤。」<sup>20</sup>而喬姆斯基則認為，文明衝突論恐怕是發動「新冷戰」的藉口。<sup>21</sup>薩義德的獨

18 E. W. Said, "The Clash of Ignorance." *The Nation*, New York: Oct 273, no. 12 (2001). 後作為章節收錄於 *Geopolitics* (Routledge, 2014), pp. 191-194. 該文已有多種中譯版，如閻紀宇，《經濟管理文摘》2001年第21期和劉耀輝，《國外理論動態》2002年第12期等。

19 E. W. Said, "The Myth of the Clash of Civilizations." Media Education Foundation, 2002.

20 A. Sen, "Democracy as a Universal Value." *Journal of Democracy* 10, no. 3 (1999): p. 16.

21 N. Chomsky, "Militarism, Democracy and People's Right to Information." Lecture at the National Campaign for the People's Right

到之處在於質疑亨廷頓的文明概念，追溯這種西方學術體系中的「文明類型學（typology）」的譜系，進而發現掩蓋在知識話語背後的權力，才是文明衝突論得以在媒體上大行其道的幕後推手。

薩義德指出，亨廷頓關於伊斯蘭的文明類型學非其本人原創，而是承襲自「一位老牌東方主義者」、專治伊斯蘭研究的猶太裔美國歷史學家劉易斯（B. Lewis）。劉易斯文章〈穆斯林憤怒的根源〉認為，伊斯蘭世界的反西方情緒（anti-Western sentiment）是雙重的，一是中世紀宗教聖戰的延續，二是對世俗主義的抵制。<sup>22</sup>兩者的結合就構成一種文明間的衝突。

如果將這種衝突理解為「伊斯蘭文明」與「西方文明」的衝突，那麼後者顯然蘊含了自相矛盾的兩重意義，聖戰的對象是宗教、前現代的，而現代世俗主義恰恰是反宗教的。這兩種維度不能也不應被混淆。比爾格拉米指出，無論是在西方還是伊斯蘭世界，「在很長一段時間內，我們幾乎不可能在世界任何地方擁有真正的世俗社會」，因為世俗性主要是「程度」而非「有無」問題，在穆斯林保持對伊斯蘭教的虔信同時，「他們也有很大的空間來獲得越來越多的世俗主義」。<sup>23</sup>如此看來，文明「內」的衝突，如不同代際間價值觀的差異，而非文明「間」的衝突，才是矛盾根源。

薩義德質疑文化本質是否存在，認為「亨廷頓稱之為文明的東西」是一個「語義模糊的概念」，亨廷頓的文明類型學以及「七八

（續）

to Information 5 (2001) .

22 B. Lewis, "The Roots of Muslim Rage." *The Atlantic Monthly* 266, no. 3 (1990) : pp. 47-60.

23 Akeel Bilgrami, "The Clash Within Civilizations," *Daedalus* 132, no. 3 (2003) : 88-93.

個<sup>24</sup>主要文明之間的相互作用」，反映了一個「卡通般的世界」，可見亨廷頓對「每個文明內部的動態（dynamics）和多元性」<sup>25</sup>的無知。雖然薩義德沒有提及自己，但他本人顯然就正是這種多元性在美國的絕佳註腳。亨廷頓的論述實際上逾越了未經審視的、對特定文化的定義疑難。人類似乎生來有種傾向，通過貼標籤或者扣帽子來理解無序的、複雜的現實，但這個無序而又複雜的現實，卻不能被輕易地裝進一些預設好的筐子裡。薩義德指出，「像『伊斯蘭』和『西方』這樣的標籤只會讓我們對無序的現實感到更加困惑」。<sup>26</sup>關於何謂「伊斯蘭文明」、何謂「西方文明」的問題，早在《東方主義》中，薩義德就寫道，所謂的「西方文明」，在很大程度上「是一種意識形態的虛構，暗示著一種超然的優越感和一小撮價值與觀念，這些價值和觀念，脫離了……征服、移民、旅行、混居的歷史以外就沒有任何意義。」<sup>27</sup>〈無知的衝突〉對「文明衝突論」所作的批判，只是1978年就橫空出世的東方主義批判範式下的一個實例。

對於「什麼是西方」的難解性，薩義德有過親身體會。1994年他在約旦河西岸地區某所大學的一次演講後，一名男子突然站起來開始攻擊薩義德，說他兜售販賣「西方」思想——即跟這名男子的正統伊斯蘭教義有任何離經叛道之處。薩義德腦海中旋即浮現的念頭是：這名男子為什麼穿西裝、打領帶，難道這些不也都是「西方的」嗎？可見，即使是那些自稱的「敵西方者」，也根本並不真正了解「西方」代表什麼以及他們到底反對什麼。如果連反對的對象這一理性認知的前提都不清楚，敵意和仇恨只能歸結為非理性的

24 原文如此；亨廷頓提出了八種或九種文明。

25 薩義德，〈無知的衝突〉，載《國家》。

26 同上。

27 E. W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1994) , p. 347.

狂熱。

反過來，在西方，代表「西方」（或被「西方」代表）的「西方人」，也不明白他們代表的是什麼，伊斯蘭恐懼症者（Islamophobic）也不知道他們恐懼的是什麼。九一一事件被廣泛描述為伊斯蘭—西方之間的對立，時任意大利總理貝盧斯科尼（S. Berlusconi）認為這起恐怖襲擊說明伊斯蘭無法成為現代性的一部分。薩義德對此回應道，參與襲擊的恐怖分子對飛行和撞擊的技術細節掌握得一清二楚，這些技術並不是「伊斯蘭」的產物，而是西方的現代文明的產物。真正的對立不存在於所謂伊斯蘭和西方之間，而存在於暴力與和平、野蠻與文明、迷信與啟蒙之間。在更深層次上，自殺式襲擊被用作一把無能為力者的寶劍，反映的是現代性中的文明等級制和權力分配的結構性失衡。

在薩義德看來，「西方」和「伊斯蘭」都是泛化概念，由媒體等社會化機構構建，未經推敲又具有誤導性。這些充滿爭議性的本質主義文化概念例如「西方文明」，並非自在即自明。這些概念在公共領域的存在，也不是既定而不可置疑的。文明衝突論引發的軒然大波是由於媒體和政治議程而不是學術界，是由權力而非理性驅動的。因此，文明衝突論只會「強化防衛性的自大感，而不會助益於對我們這個時代令人困惑的相互依存的批判性理解」。<sup>28</sup>

薩義德在〈無知的衝突〉結尾處，提出了自己關於文化差異與共生的主張：與其像炮製文明衝突論那樣，人為地在人類與人類之間樹立起更多藩籬和隔閡，不如「從有權（powerful）和無權（powerless）的社群、理性和無知的世俗政治，以及正義和非正義

28 薩義德，〈無知的衝突〉，載《國家》。

的普遍原則方面進行思考」。<sup>29</sup>薩義德所描繪的，是一幅世俗理性而非狂熱無知、普世正義而非單邊強權、關懷弱勢而非叢林法則的願景，與文明衝突論所暗示的那種充斥著提防意識的世界觀形成鮮明對照。

#### 四、中華文明主義

亨廷頓和薩義德之間方法論和意識形態上的雙重分歧，折射出雙重疑難。第一個疑難涉及本體論和方法論方面。本體論意義上的「他們」——無論是相對於誰，無論是非西方、非伊斯蘭或者非中華——或自洽的文明或文化他者（the Other）是否存在？如果不存在「他們」，就難以定義「我們」。這正是亨廷頓2004年《誰是美國人》一著標題中的疑問——「我們是誰」（Who Are We）？政治學等實證性社會科學和文化研究等理解性人文學科對此可能有截然相反的答案。在以自然為客體的知識探究中，脫離了定義和分類這兩種基本方法，知識生產幾乎是不可能的。但是當涉及到與人有關的問題時，這種適用於自然的定義和分類又似乎不可避免地造成對人的客體化和對文化的簡化。這種對立既是文化本質主義與文化相對主義之爭的回音，也是個體偶然性與整全普遍性之矛盾。薩義德對文明衝突論之批判的工具是反文化本質主義。正是他對文化本質主義的拒斥，使得他對文明衝突論的批判成為一種對文化和文明概念、敘事和話語的解構。

第二個疑難涉及價值論、規範和道德方面，即假如「他們」是確實存在的，那麼應該如何對待「他們」的問題。一系列針鋒相對

29 同上。

的主張應運而生：是恪守威斯特伐利亞式現代民族國家，還是走向一種「後（post）現代」或「超越（beyond）現代性」的文化多元主義國家？是以「文明」為旗幟參與某種單一文化的國家聯盟或樹立一種獨一無二的「文明型國家」，<sup>30</sup>還是融入一種跨文明、跨文化的普世共同體？自冷戰結束以來，這些問題並未隨著思想界的論爭而解決，反而愈加深刻地持續影響著當代世界的地緣政治生態，不僅在理論上值得中華文明——亨廷頓所列另一「具有挑戰性的」文明——深思，事實上也引發了一股中華文明主義的思潮。

近年來，文明主義（civilizationism）成為國際關係中的一門顯學。文明主義被視為後冷戰時代針對自由主義國際秩序及全球化霸權的意識形態反應，通過強調文明自身所具有的獨特歸屬感和價值體系，抵制關於文明的自由主義標準。<sup>31</sup>在關於文明的自由主義標準中，反自由主義被視為不文明的，而文明主義創造出獨立於自由主義的價值判斷標準，將自身放置在自身文明的框架內進行評價，通過相對主義消解自由主義霸權。典型的文明主義的案例包括美國總統特朗普和匈牙利總理歐爾班（V. Orbán）對猶太—基督教西方的捍衛、伊朗總統哈塔米（M. Khatami）和土耳其總統埃爾多安（R. T. Erdoğan）對伊斯蘭世界的理解、俄國總統普京及瓦爾代俱樂部對歐亞文明的定義、<sup>32</sup>印度總理莫迪的印度教文明主義<sup>33</sup>以及中國思

30 參閱甘陽，〈導論：從「民族—國家」走向「文明—國家」〉，《文明·國家·大學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年1月）。

31 Bettiza, Gregorio, Derek Bolton, and David Lewis. "Civilizationism and the Ideological Contestation of the Liberal International Order." *International Studies Review* 25, no. 2 (2023): 1-2.

32 Turoma, Sanna, and Kåre Johan Mjør. "Introduction: Russian Civilizationism in a Global Perspective." In *Russia as Civilization*, pp.

想界關於中國作為「文明—國家」的一系列主張。<sup>34</sup>中華人民共和國主席習近平於2023年提出的全球文明倡議（Global Civilization Initiative）<sup>35</sup>也應歸入此類。

早在2004年，當代中國保守主義巨擘甘陽就開中華文明主義先河，主張以「文明—國家」替代「民族—國家」來定位21世紀的中國，預料到土耳其「自宮式現代化」和俄羅斯「文明換種」的西化努力都將注定失敗、適得其反，給予亨廷頓文明衝突論以極高評價。<sup>36</sup>甘陽相信中國的出路是「現代化但不是西方化」，<sup>37</sup>與2021年習近平在中國共產黨成立100週年講話中提出的「中國式現代化」<sup>38</sup>如出一轍。在甘陽看來，近代中國精英建立民族國家的努力正是與「中華文明」決裂的過程，這種民族主義與傳統文化存在尖銳的對立關係，即只有拒斥傳統、放棄「天下」，才能保種保國。如今，中國要做的恰恰是反其道而行之，回歸梁啟超當年堅持的「大中華文明—國家」。<sup>39</sup>

（續）

1-26. Routledge, 2020.

33 Saleem, Raja M. Ali. "Hindu Civilizationism: Make India Great Again." *Religions* 14, no. 3 (2023): 338.

34 Bettiza, Gregorio, Derek Bolton, and David Lewis. "Civilizationism and the Ideological Contestation of the Liberal International Order," 3.

35 習近平，《攜手同行現代化之路：在中國共產黨與世界政黨高層對話會上的主旨講話》（北京：人民出版社，2023年3月）。

36 甘陽，〈從「民族—國家」走向「文明—國家」〉，《書城》2004年第2期，頁35-40。

37 同上，頁40。

38 「中國式現代化」這一術語首次提出於習近平《在慶祝中國共產黨成立100週年大會上的講話》（2021年7月1日）。習近平在《正確理解和大力推進中國式現代化》（2023年2月7日）進一步闡明：中國式現代化，打破了「現代化=西方化」的迷思。

39 甘陽，〈從「民族—國家」走向「文明—國家」〉，頁35-36。

正是文明衝突論打破了1980年代中國思想界流行的普世主義幻覺。無獨有偶，亨廷頓文明衝突論也是趙汀陽「天下體系」<sup>40</sup>的源頭，在此之前他一直信奉康德式「永久和平論」。<sup>41</sup>以批判「西方民主」、主張「政治學本土化」著稱的王紹光在1990年代就直言：「亨廷頓把話說得這麼明白，如果我們硬要脫離『黃土地』，擁抱『藍色的海洋文化』就顯得自作多情、太不自重了。」<sup>42</sup>對中華文明主義更晚近也更為普及的表述則是雅克（Martin Jacques）和張維為所謂「文明型國家」。<sup>43</sup>

在對自由主義霸權的批評中，不僅有亨廷頓「普世主義必然導致帝國主義」<sup>44</sup>的保守主義主張，還有反對帝國主義的激進普世主義主張。後者之所以反對西方，恰恰在於西方之為西方而非普世的獨特要素，例如亨廷頓所總結的古典遺產、西方基督教和歐洲語言。<sup>45</sup>這種激進普世主義在西方和非西方世界的擁躉主張的是擯棄西方之為西方的文明主義「文明」，擁抱自由主義一類普世文明。照此邏輯，美國不應是亨廷頓式的西方的美國，而是薩義德式的世界的

40 趙汀陽，《天下體系：世界制度哲學導論》（南京：江蘇教育出版社，2005年4月）。

41 段丹潔，〈一位哲學的勞動者——訪中國社會科學院學部委員、哲學研究所研究員趙汀陽〉，《中國社會科學報》，2021年11月1日。

42 王紹光，〈「接軌」還是「拿來」：政治學本土化的思考〉，收錄於《左腦的思考》（天津：天津人民出版社，2002年1月），頁103-104，原文為1999年馬里蘭大學一場學術會議論文。

43 參見張維為，《中國震撼：一個「文明型國家」的崛起》（上海：上海人民出版社，2011年1月）；Martin Jacques，“China Is a Civilization State.” *The Economic Times*, 19<sup>th</sup> July 2012.

44 Huntington, Samuel P. “The West Unique, not Universal.” *Foreign Affairs*, vol. 75, no. 6 (1996) : 41.

45 *Ibid.*, 30-31.

美國；世界不應被文明割裂開來，而應共享普世價值。雖然這種激進普世主義以反帝國主義為旗號，其普世本質跟帝國擴張一脈相承，都是文明主義之敵。

## 五、結語

這場圍繞文化的本質主義與建構主義之爭，可以在亨廷頓和薩義德各自的學科視域和範式中得到理解。作為政治科學家的亨廷頓，運用他一以貫之的國際關係現實主義方法，在工具層面以實證方式感知文化認同，旨在為美國外交、安全、地緣政治及國際事務等方面提供參考意見，服務於公共政策的科學制定。而作為文化批評家的薩義德所採取的方法更多地與為人文學科，尤其是文化研究、文學理論、人文地理學、後殖民研究、族群研究等學科接納。與亨廷頓的實證主義分析相對，薩義德從後實證主義的角度質疑「西方文明是由……組成」（如：「從柏拉圖到北約」的「道統」<sup>46</sup>）這種後設（meta）敘事的可能性和合法性，從本體論層面解構「文明」概念。其貢獻在於挑戰作為「單一（monolithic）實體」的文明概念，強調文明間互動的影響，消解「自我」（self）與「他者」（other）相互對立、「非我族類、其心必異」的觀念。<sup>47</sup>

46 美國高校中關於西方文明與經典著作（Great Books）的必修課程，是思想政治教育社會化的形式，樹立青年一種固定的、西方或歐洲傳統主導的美國國家文化認同，盛行時20世紀70年代以前，如今已式微，參見S. Harten, “Reviewed Work: *From Plato to NATO: The Idea of the West and Its Opponents* by David Gress.” *Journal of World History* 11, no. 2 (2000) : p. 364.

47 K. H. Karim and M. Eid, “Clash of Ignorance.” *Global Media Journal* 5, no. 1 (2012) : p. 7.

兩者的分歧無疑也是意識形態的。並非所有人文學者都站在薩義德一邊，啟迪了亨廷頓的劉易斯即為一例。亨廷頓的文明衝突論體現出他一貫的保守主義立場，無論是在《變化社會中的政治秩序》（1968）<sup>48</sup>中稱種族隔離時代的南非社會令人滿意（satisfied）、《民主的危機》（1976）<sup>49</sup>中稱西方民主國家面臨「民主過剩」、需要民主節制，還是在《誰是美國人？》（2004）中提出警惕美國的「拉美化」，都體現得淋漓盡致。秩序優先政體、統一勝過多元是亨廷頓政治學的核心要義。甘陽評論道：《文明的衝突與世界秩序的重建》「正是從西方保守派的視野出發，駁斥西方自由派和左派學界的種種『西方化普世文明』幻覺」。<sup>50</sup>而無論是在《東方主義》（1978）、<sup>51</sup>《巴勒斯坦問題》（1979）<sup>52</sup>還是在《報導伊斯蘭》（1981）<sup>53</sup>等一系列著作中，薩義德對美國主流學術和媒體的話語和敘事都秉持一貫的批判立場，以人文主義精神倡導構建更具包容性的社群。<sup>54</sup>從後殖民主義的視角來看，薩義德的著作「揭示了知識生產中象徵性

48 S. P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968) .

49 中譯本：《民主的危機：就民主國家的統治能力寫給三邊委員會的報告》，馮殿軍、黃素娟、鄧梅等譯（北京：求實出版社，1989年4月）。

50 甘陽，〈導論：從「民族—國家」走向「文明—國家」〉，《文明·國家·大學》頁12。

51 又譯作《東方學》，已有多種中文版本（王宇根、王志弘、馬雪峰等）。

52 E. W. Said, *The Question of Palestine* (New York: Times Books, 1979) .

53 中譯本：《報導伊斯蘭：媒體與專家如何決定我們觀看世界其他地方的方式》，閻紀宇譯（上海：上海譯文出版社，2009年5月）。

54 參閱《人文主義與民主批評》（2004），其中薩義德闡述了對知識分子之公共責任的看法，認為一種旨在推動融合、解放和啟蒙的更民主的人文主義是可能的。

暴力的本質主義和認知維度」，<sup>55</sup>對文化本質主義的解構也即成為「知識之暴力」的抵消。

然而，薩義德對亨廷頓的詰難也存在方法論上的局限。正如羅秉祥從美國神學家尼布爾（R. Niebuhr）之「務實論」或現實主義立場出發所作的一番評論：「薩義德個人兼具巴勒斯坦人、基督徒、<sup>56</sup>西方文學研究者、及美國公民這多重身分，他本人就是多元文化大熔爐。世界的諸文明是否如他本人一樣，是兼容並蓄的大熔爐，則甚值得商榷。」<sup>57</sup>實際上，薩義德極其獨特的身分多重性，儘管能夠證明對文化的概括或一般化（generalization）存在以普遍壓倒特殊、或曰過度簡化的弊病，但另一方面，也顯然不能以特殊替代普遍，無視主體文化和主體民族在民族國家的普遍存在。在極端的情況下，任何關於伊斯蘭或任何一種特殊文明或文化之本質的思與言，都會面臨一系列嚴重指控：「種族主義、帝國主義、固執己見、無知、傲慢……方法論上的天真、柏拉圖主義關於精神與實在的混亂」<sup>58</sup>等。亨廷頓的本質主義方法取向值得商榷，但不代表宣稱文明不存在或世界上只有一種「人類文明」更符合實際情況。大規模的調研數據證實亨廷頓關於文化具有傳承性和固定性的本質主義論

55 Jeffrey Guhin and Jonathan Wyrzten, "The Violences of Knowledge: Edward Said, Sociology, and Post-orientalist Reflexivity," *Postcolonial Sociology* (Emerald Group Publishing Limited, 2013) , p. 232.

56 原文如此；薩義德晚年轉向不可知論。

57 羅秉祥，〈文明的衝突，或無知的衝突？一個基督教務實論的評論〉，載《基督宗教研究》第七輯（北京：宗教文化出版社，2004），頁33。

58 Irfan Khawaja, "Essentialism, Consistency and Islam: A Critique of Edward Said's *Orientalism*," *Israel Affairs* 13, no. 4 (2007) : p. 690.

點，宗教遺產在當代社會的價值觀中留有獨特印記。<sup>59</sup>

在這場論爭的中國迴響中，同情亨廷頓的文明主義儼然占據上風。反對文化本質主義，可能走向文化虛無主義。即便虛無主義並無價值層面上的先驗缺陷，其在現實中的影響也不可忽視。薩義德提出知識分子必須擺脫「民族國家和國族文化施加的集體重負」，<sup>60</sup>但沒有提出「如何擺脫」的可行方案。薩義德對文明衝突論的批判「都是可貴的先知道德批判，但卻不能落實為國際政治政策。」<sup>61</sup>實際上，就國內政策而言，薩義德的理念也難以實踐。加拿大等移民國家的文化多元主義實踐<sup>62</sup>誠然方興未艾，但完全融解現存的主體文化及民族於某種難以分辨出特性的多元文化及族群也有待時日，遑論占人口絕大多數的世界其他地區。適用於國內政治的多元主義尚且如此，世界政治中的普世主義更難以為繼。如果強行實施，甚或適得其反。支持普世價值的中國自由主義者則以「新天下主義」、<sup>63</sup>「新世界主義」、<sup>64</sup>「文化無高下，制度有優劣」、<sup>65</sup>「共同追求」

59 Ronald Inglehart and Pippa Norris. "The True Clash of Civilizations," *Foreign Policy* (2003): 63-70.

60 E. W. Said, *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), p. 14.

61 羅秉祥，《文明的衝突，或無知的衝突？一個基督教務實論的評論》，頁33。

62 例如加拿大的英、法雙語政策，美國民主黨亦有英、西雙語的政策主張。

63 參見許紀霖，〈新天下主義：對民族主義與傳統天下主義的雙重超越〉，《探索與爭鳴》2016年5期，頁62；〈新天下主義：重建中國的內外秩序〉，《知識分子論叢》第13輯（上海：上海人民出版社，2015年），頁3-25；〈特殊的文化，還是新天下主義？〉，《文化縱橫》2012年第2期，頁20-23。

64 劉擎，〈重建全球想像：從「天下」理想走向新世界主義〉，《學術月刊》2015年第8期，頁5-15。

<sup>66</sup>等等予以回應，不一而足。從晚清以降的中國思想史上看，這不啻為反復浮現的中西文化論爭之最新一幕。

雷樂天，政治學者，研究方向為思想史、政治理論等，近作有〈擷·帕托契卡《歷史哲學與異端論考》中倖存主義〉（《外學哲學》）。

（續）

65 秦暉、韓德強，〈關於中西文化制度比較的對話〉，《社會科學論壇》2006年第8期，頁82-118+2。

66 溫家寶，〈關於社會主義初級階段的歷史任務和我國對外政策的幾個問題〉，新華社，2007年2月26日。「科學、民主、法制、自由、人權，並非資本主義所獨有，而是人類在漫長的歷史進程中共同追求的價值觀和共同創造的文明成果。」