



文明的交流、对话与互鉴

——“文明冲突论”发表30年反思

1993年,美国学者塞缪尔·亨廷顿在《外交》杂志发表《文明的冲突?》一文,正式提出“文明冲突论”。在随后几十年里,这成为一个广泛讨论而又备受争议的话题。立足现实,人类的确分属不同地域、国家、种族,有着各具特色的历史传统、文化特征、生活方式。但文明之间的互动也十分复杂,兼具对话、冲突、彼此吸纳乃至融合等各种形式。因此,30年后的今天,我们重新考量“文明冲突论”,理应保持批判的立场和清醒的认知:将文明之争上升为国际冲突的根源,这一理论框架背后究竟隐藏着何种现实利益考量?人们应该接受某种单一化的文明观念,还是寻求多元文明的并存共生?特别是近年来,面对“百年未有之大变局”,“文明冲突论”的深层逻辑不断引起反思。在批判狭隘西方中心主义论调、扬弃旧有文明形态理论之同时,探索不同文明间合理的相处与互鉴之道,既是重大的理论问题思考,也关系到人类文明新形态的确立。2023年,时值《文明的冲突?》一文发表30周年,人类历史再次面临着多歧的道路抉择。为推进相关讨论,《探索与争鸣》编辑部邀请相关领域学者,举办“文明的交流、对话与互鉴——‘文明冲突论’发表30年反思”专题研讨。

刘德斌教授介绍了“文明冲突论”登场的历史语境,并指出以建设性全球倡议超越“文明冲突论”,引领世界走出二元对抗模式,既是世界前途之所系,也是中国长远的战略利益之所在。仲伟民教授认为,近代以来,宗教与意识形态冲突逐渐成为文明冲突的主要表现形式,制度依赖于文明(文化、传统)并受其深刻影响,在此意义上我们当然可以对“文明冲突论”展开反思和批判,但是“文明冲突论”也触及了历史的实质,任何时候都不能忽视国家发展道路及制度构建深受历史路径或文化传统的影响。李宏图教授指出,文明并非一种本质性的存在,应该从历史演化的视角看到其流动和变化,亨廷顿的文明观实质是一种“文明原教旨主义”。我们要从那些被“文明冲突”话语所遮蔽的表象背后,看到这种冲突的内涵实际上是文明与反文明之间的冲突,并针对亨廷顿所代表的“文明本质主义论”加以反思。俞金尧教授指出,“文明”一词具有复杂内涵,文明是一个缺乏载体的想象共同体而非行为主体。文明冲突论遮蔽了国与国之间的利益纠纷和冲突,掩盖了西方国家于后冷战时期在全世界扩张其利益的实质。曾涛教授从奥斯曼—土耳其历史的角度,分析非西方文明在面对西方文明冲击时的困局和应对经验,为建构一种在保留自身传统基础上实现民族文化与时俱进的现代化路径,提供了世界历史的比较维度。韩东育教授指出,中国从改革开放开始的文明结构改变,为世界提供了一个弥足珍贵的“第三种文明”或曰“新文明体系”,这一体系可以被表述为百余年来形成于中国社会的以熔铸中西文明优长为特征的观念模式、行为模式和制度模式,其将为人类未来带来有意义的解码。瞿骏教授结合中国近代史指出,一部中国现代转型史在很大程度上就是一部文明碰撞冲突的历史,中国人对于文明的碰撞冲突有近二百年的直接感受和持久思考。对于文明冲突的片面夸大,将会对我们今日所实践的文明的真正交流与互鉴产生不利影响。

——主持人 叶祝弟 杨义成

“文明冲突”的预言与国际关系的演变

刘德斌，吉林大学国际关系研究所教授

塞缪尔·亨廷顿 1993 年在《外交》杂志上发表的论文《文明的冲突?》(The Clash of Civilization?) 及 1996 年出版的著作《文明的冲突与世界秩序的重建》(The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order) 是他影响力最大的作品。他被认为是“文明冲突论”的“始作俑者”，不管他自己是否愿意接受这顶“桂冠”，“文明的冲突”早已经与亨廷顿的大名联系在一起了。《文明的冲突?》一文发表已经 30 年了，但其影响力并没有衰减，反而不断地被时代赋予新的反思和批判的意义。^①实际上，它依然是一个我们研究国际关系走势的出发点。

“文明冲突论”的历史背景

今天反思亨廷顿的“文明冲突论”，首先需要结合其产生的历史背景，以及这一历史背景与当今世界的联系，才能看清它的现实价值与意义。“文明冲突论”是在冷战刚刚结束，人们急于预测和判定后冷战时代国际关系走向的背景之下产生的。在当时的诸多预测和判定之中，最先引起轰动的是 1989 年弗朗西斯·福山的“历史终结论”，^②1990 年克劳萨默发表的《单极时刻》(The Unipolar Moment) 也曾引发广泛关注。^③实际上，1991 年亨廷顿也曾就美国冷战后所面临的挑战发表高论，他在《幸存》杂志上发表《美国变化中的战略利益》一文，称美国面临三个方面的挑战：第一是日本经济的挑战。当时的日本经济气势如虹，许多人认为美国的经济大国地位将被日本超越。第二是欧亚大陆可能崛起的强国对美国构成的挑战，其中包括中国。第三是美国在发展中国家的利益可能遭遇的挑战。^④显然，亨廷顿这个时候还没有意识到冷战后的世界将是一个“文明冲突”的世界。《文明的冲突?》一文，也是亨廷顿临时应变的产物。

严格来讲，《文明的冲突?》一文是被“发现”的。

由于福山在《国家利益》杂志上发表的《历史的终结》一文引发了多国学术界的激烈争论，美国《外交》杂志当时的编辑吉姆·霍格 (Jim Hoge) 和执行主编法里德·扎拉卡里亚 (Fareed Zarakaria) 也想要找到议题宏大而有争议的文章，亨廷顿在美国企业研



究所和哈佛大学的学术报告中提出的“文明冲突”观点引起了他们的注意，遂邀其成文，发表在 1993 年《外交》杂志夏季号上，^⑤随后引发了比福山《历史的终结》一文更为强烈、复杂和长远的反响，成了《外交》杂志创刊以来争议最大的文章。在接下来的秋季号上，《外交》杂志就发表了 6 篇批判亨廷顿的文章。紧接着，《外交》由季刊改成双月刊，并立即发表了亨廷顿的反驳文章《如果不是文明冲突，又是什么?》(If Not Civilizations, What?)。^⑥从此，有关文明冲突的辩论“像病毒一样”在全世界传播开来。有鉴于此，亨廷顿又在这篇文章的基础上撰写了《文明的冲突与世界秩序的重建》一书，^⑦出版后立刻成为热销书，被翻译成多国文字，并很快被视为人文社会科学的“经典”之作。

综上，我们可以说，首先，《文明的冲突?》一文应该说是《外交》杂志与亨廷顿这位哈佛大学教授共同推出的；其次，“文明的冲突”并不是亨廷顿在冷战结束之际





即刻产生的判断，同许多其他美国学者一样，他也曾将日本视为对美国世界主导地位最主要的威胁；第三，“文明冲突”的预判是在冷战结束之际世界形势急剧变化的形势下产生的，亨廷顿发表这篇论文时想法还不够成熟，因此文章的标题是带着问号的，但形势催逼他不得不在短时间内把“文明冲突论”搭建起来，这才有了《文明的冲突与世界秩序的重建》的问世。亨廷顿的许多著作都在学术界有广泛影响，如《军人与国家》《变革社会中的政治秩序》《第三波》和《我们是谁？》等，《文明的冲突与世界秩序的重建》一书不是其学术水准最高的，却是影响力最大的。按照亨廷顿在本书序言中的说法：“这本书不是也不打算成为一本社会科学著作，而是要对冷战之后全球政治的演变做出解释。它渴望提出一个对于学者有意义的和对于决策者有用的看待全球政治的框架或范式。对于其意义和有用性的检验不在于看它是否说明了正发生于全球政治中的所有事情，它显然做不到这一点，而在于看它是否比其他任何可供选择的范式提供了一个更有意义和更有用的观察国际发展的视角。”^④

应该说，亨廷顿的目的似乎达到了。尽管他的“文明冲突论”遭到许多学者的口诛笔伐，但依然是人们研判冷战后国际关系走向所绕不开的一种“主流”观点。有些原来对亨廷顿“文明冲突论”持否定态度的人，现在的态度发生了变化。可以说，近年来大国矛盾加剧、地缘冲突频仍，导致了人们“世界观”的改变，也可以说百年变局走势愈益增加的“不确定性”为可以多样化解读的“文明冲突论”制造了新的“生存空间”。实际上，当我们追溯“百年未有之大变局”源头，就会发现它正是起始于冷战终结之时。苏联解体了，欧洲大国主导世界的时代最终结束了，已呈败

象的美国因其“一家独大”地位的突然降临而有些不知所措，但还是以“现代罗马”的身姿开始“君临天下”了。但是，正是在冷战终结、经济全球化和一体化加速的形势下，一批非西方国家通过发挥比较优势，在世界体系中心—外围的结构中实现了地位攀升，逐步在经济和政治上摆脱了单向依附地位，从而使支撑欧洲或西方国家主导世界两个世纪之久的物质基础开始发生变化，并使整个国际关系以“东升西降”的方式表现出变化。现在看来，当年西方学界所有有关“后冷战时代”的推测和判定都可以说是有关百年未有之大变局的预测分析，只是亨廷顿的历史视野更为深远，超越了西方国际关系学囿于国家间关系的理论框架，而非西方世界崛起的大势更为紧密地联系在一起。

何为百年变局之变

百年变局远非尘埃落定，依然处于持续的演化之中。有三个重大变化正在进行，并对国际安全形势乃至整个国际关系格局的演进产生结构性影响。

首先是中美关系的“逆转”、中美长期竞争关系的形成以及中国与其他西方国家关系的变化。尽管美国两党几乎在内政外交的每一方面都针锋相对，但拜登政府上台后不仅继续了特朗普政府的对华“遏制”战略，而且进一步“发扬光大”。从新的美国国家安全战略的阐释，到制度化的设计和行动，再到对华遏制、围堵和打压战略的全方位落实，短时间内形成了一整套比冷战时期遏制苏联战略都更为全面和细致的做法，并逐步把其他西方国家也卷入进来。当然，面对美国来势凶猛的遏制、围堵和打压，中国政府不得不做出反应。中美之间以竞争为主的关系已经成形，并将长期延续下去。由于中美关系是当今世界上最重要的双边关系，中美关系的走向影响甚至左右着国际关系格局的变化，所以这构成了“百年变局”的核心之变。

第二个重要变化是“新西方”的形成。历史地看，“西方”并不是一个固定的存在，而是一直处于演化之中。我们现在所熟悉的“西方”是在二战结束、美苏冷战开启的形势下形成的。实际上，立国之后的美国

长期避免将自己的命运与“旧大陆”纠缠在一起，华盛顿总统等开国元勋所倡导的“孤立主义”在美国的影响根深蒂固。^⑨美国曾参加一战并主导了“国际联盟”的建立，但最终还是撤出，把“领导”世界的责任交还给欧洲国家。但在二战结束之际，面对着满目疮痍的欧洲和崛起的苏联，美国选择留在欧洲，与西欧的战时同盟国家一起“遏制”苏联的战略扩张，承担起“领导”西方世界的责任。而随着苏联解体和冷战结束，美国支配下的“西方”的现实基础发生了变化，有关西方是否继续存在成了学界讨论的一个问题。美国知名学者查尔斯·库普乾 2002 年在《大西洋月刊》上发表了一篇文章，题目就是《西方的终结》(The End of West)，认为随着冷战的终结和欧盟一体化进程的深入，欧洲正成为冷战后国际关系格局中的重要一极，美国对于欧洲的价值已不复存在，西方已经终结。不仅如此，下一次文明冲突将不会发生在西方与其他文明之间，而是发生在美国与欧洲之间，而美国人基本上对此一无所知。^⑩也有学者从其他角度阐释西方的终结，如历史学家尼尔·弗格森认为随着西方领先世界的六个“杀手锏”的传播，西方的优势已经不复存在。^⑪但随着美国及西方国家安全战略的转变，中国被认定为对西方主导的世界秩序的最大、最主要的威胁，已经“终结”的西方正在“卷土重来”。这个“卷土重来”的西方不是原来那个西方的简单回归，而是经过拓展和重塑，展现出一种“新西方”的面孔。原来的西方主要是美国和西欧国家遏制苏联扩张的战略同盟，而“新西方”则是针对中国“威胁”的“统一战线”。俄罗斯依然被西方国家认定为主要安全威胁，俄乌冲突进一步巩固了西方国家的这种认识。但中国的“威胁”则不仅被认定是现实的，更是长期的和根本的，因为中国被认为是唯一有能力也愿意颠覆西方世界主导地位的大国。^⑫原来的西方主要由北美和西欧国家组成，“新西方”则通过各种机制构建，把越来越多非西方国家特别是中国周边的亚洲国家纳入其中，形成了一种机制化的复合网络，对中国形成遏制、围堵和打压之势。原来的西方以军事安全为主要关注点，“新西方”则不仅关注军事安全，更关注它们的经济、科技和金融安全，是一个正在形成中的、以遏制中国为

主要目标的全方位的战略同盟。

但是，“全球南方”的浮现，为美国构建“新西方”的目标增加了新的变数。这是百年变局中国际关系格局的第三个结构性变化。“全球南方”概念出现得很早，但近年来才引起人们的重视，并被赋予了新的时代意义。尽管学界关于“全球南方”的定义各有侧重，但都指的是一批发展中国家，通过在冷战结束后的全球化进程中发挥自己的比较优势，摆脱了作为边缘或半边缘国家在世界体系中对中心国家的单向依附地位，从而在世界舞台上拥有了相对独立的经济和政治地位，并且开始影响大国力量的平衡和国际关系格局的变化。它们还没有像 20 世纪 70—80 年代第三世界国家那样能够在许多重大国际问题上，特别是在联合国体制内用一个声音说话，甚至把建立“世界经济新秩序”的主张写进联合国文件，但是它们比当时的第三世界国家具备更为雄厚的参与国际政治博弈的资本。“全球南方”是一个多样化的世界，也是百年变局中大国竞争的“主阵地”。无疑，“全球南方”已经使冷战终结之时的世界“今非昔比”了。

中美关系的“逆转”和战略竞争的长期化、“新西方”的形成和“全球南方”的浮现，标志着百年变局之中国际安全形势甚至国际关系格局的结构性变化。其“物质基础”就是世界体系中心—外围结构的变化，世界体系的“中心”不再是美国和西方国家的“一统天下”，中国的崛起尤其对世界体系中心—外围结构的稳定发挥了“颠覆性的破坏”的作用。美国急于发起对华“新冷战”，搞“技术脱钩”“友岸外包”，搞所谓的“去风险化”，实质上就是想在世界经济体系中“去中国化”，逆转中国挺进世界体系中心的进程，逆转百年变局的历史进程。



百年变局与“文明冲突”

亨廷顿的“文明冲突”理论一直被一些人视作解读当下国际关系甚至大国国内政治发展变化的“指南”。如杰弗里·海恩斯(Jeffrey Haynes)认为,特朗普和西方国家右翼势力的崛起和壮大,就与欧美国家反移民、反穆斯林的社会倾向有关,与它们坚守“我们是谁”的身份认同有关,是当今世界“文明冲突”的表现形式。^⑮而格雷戈里奥·贝蒂萨(Gregorio Bettiza)和法比奥·佩蒂托(Fabio Petito)则认为文明间的关系已经成为国际政治的核心驱动力,这一理念已成为冷战结束以来国际关系话语和实践的重要特征。俄乌冲突以及亚历山大·杜金(Aleksandr Dugin)的“新欧亚主义”言论,都被他们视作“文明冲突”的佐证。^⑯但是,迄今百年变局的发展变化并不是按照亨廷顿“文明冲突论”的“路线图”行进的。随着冷战终结,国际关系发生了历史性变化,大国之间总体上处于和平状态,核战争的阴影散去,世界经济在经济全球化持续深入的条件下进入高速增长期;尽管从2001年“9·11”事件开始,恐怖袭击遍及欧美,美军也曾先后入侵阿富汗和伊拉克,在中东地区进行了二十多年的“反恐战争”,但美国领导的反恐战争并没有演变成西方国家与伊斯兰世界的全面冲突,更没有出现伊斯兰世界与“儒家文化圈”结成同盟对垒西方国家的图景。世界确实是由几大文明构成的世界,但国家依然是冷战后国际关系最主要的行为体,国家利益依然是各国制定和实行对外政策最重要的考量。冷战结束以来的国际冲突与合作,既发生在奉行不同的经济、政治、社会制度和具有不同文明属性的国家之间,也发生在奉行相同的经济、政治、社会制度和具有相同文明属性的国家之间,这与

近代以来国际关系的发展并没有本质区别。

然而,还不能说“文明冲突论”可以退出历史舞台了。从根本上讲,“百年未有之大变局”是近代以来国际力量对比第一次发生历史性变化的反映,也是近代以来西方世界的主导地位第一次面对来自迅速崛起的非西方世界的挑战。“西方文明”的优势正在丧失,但非西方国家并没有以文明为基础整合起来,依然在国际关系的纵横捭阖中“自行其是”。相反,倒是美国 and 西方国家在国际关系中依然奉行“我者”“他者”之辨的“文明标准”,^⑰依然要按照西方国家所奉行的价值观来“规制”这个已经发生翻天覆地变化的新世界,因而为“文明冲突”的发生创造了条件。^⑱

首先,西方许多战略家认为中国是既有能力又有意愿颠覆西方主导的世界秩序的国家,原因不仅在于中国历史上就是一个大国,更在于中国近代以来遭遇了西方国家强加给它的耻辱,强大起来的中国必然要“雪耻”,要“报复”西方和这个世界。正是这样一种思维逻辑引导了美国及西方国家对认知中国认知的变化,推动了美国及其他西方国家安全战略的转变和对华全面遏制关系的形成。尽管中美关系将来或许会在某个领域或某个时段有所改善,中国与其他西方国家的关系也与中美关系有一定程度的差别,但美国及其他西方国家对中国的认知短期内难以逆转,中国已成为西方国家眼中最强大的“异类”。中国不会按照西方的意愿改变自己,中国与西方国家的关系是否是“文明的冲突”可以见仁见智,但以竞争为主的关系模式将长期延续下去。

第二,美国构建“新西方”的努力实际上就是美国出手“拯救”西方的一种新方式,也是亨廷顿所“建言献策”的举措。亨廷顿指出:“美国人无法回避这样的问题:我们是西方人,还是其他什么人?美国和西方的未来取决于美国人再次确认他们对西方文明的责任。”^⑲尽管亨廷顿所预言的伊斯兰世界与西方世界的缠斗没有发生,按照现代国家形式分化和组合的伊斯兰世界实际上已失去了集体挑战西方世界的凝聚力和战斗力,但“全球南方”的浮现却让西方国家面临一种新的复杂局面。这些按照亨廷顿的说法“要现代化不要西方化”的国家,不仅在文化上已经“觉醒”,

而且在国际政治与经济的博弈中也已逐渐成熟起来，甚至借助地缘和资源优势，在世界舞台上发挥着比西方的欧洲大国更重要的作用。实际上，西方正在丧失与非西方“文明冲突”的资本。

第三，随着冷战后经济全球化和一体化的深入，以及一系列全球问题的涌现，世界各国已如身处同一艘大船之上，构成了事实上的“人类命运共同体”。但西方依然以维持“基于规则的秩序”为借口，力图把非西方国家排除于全球治理体系之外，依然以“西方对非西方”（the West vs the Rest）的视角来看待这个世界，这无疑使正常的国家间的矛盾和冲突带上了“文明冲突”的色彩。这或许是近代以来西方主导世界的惯性使然，或许是西方文明的特性使然。

但世界历史的发展已经进入了多元化和一体化相交织的新时代，“全球南方”国家都在根据自己的国情探索现代化之路。而中国在2021年、2022年和2023年，相继提出全球发展倡议、全球安全倡议、全球文明倡议，超越了西方与非西方文明的分野，弥合了“我者”与“他者”的界限，为消除“文明冲突”、促进文明的交流和融合，展示了一种新的前景。反思和批判亨廷顿“文明的冲突”，并不是简单地验证“文明冲突论”的是非对错，而是要以“文明冲突论”为预警，引领世界走出二元对抗的模式。这既是世界前途之所系，也是中国长远的战略利益之所在。

[本文系国家社科基金中国历史研究院重大历史问题研究专项重大招标项目“大国兴衰的历史逻辑、规律与国际秩序演进研究”（22VLS015）阶段性成果。]

注释：

① 参见 Jeffrey Haynes, *From Huntington to Trump: Thirty Years of the Clash of Civilizations*, Lexington Books, 2019; Jacinta O’Hagan, “Huntington Redux? A New Era of Civilisational Politics,” <https://www.internationalaffairs.org.au/australianoutlook/huntington-redux-civilizational-politics-in-the-era-of-trump-and-isis/>; Carlos Lozada, “Samuel Huntington, a Prophet for the Trump Era,” 18 July, 2017, https://www.washingtonpost.com/people/carlos-lozada/?itid=ai_top_lozadace 等。

② Francis Fukuyama, *The National Interest*, No. 16, Summer 1989. 福山至今依然坚持他的观点，参见 Francis Fukuyama, “More Proof That

This Really Is the End of History,” *The Atlantic*, Oct. 17, 2022。

③ Charles Krauthammer, “The Unipolar Moment,” *Foreign Affairs*, vol.70, no.1, American and the World 1990/91.

④ Samuel P. Huntington, “America’s Changing Strategic Interests,” *Survival*, vol. 33, no. 1, 1991.

⑤ Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilizations?,” *Foreign Affairs*, vol.72, no.3, Summer 1993.

⑥ Samuel P. Huntington, “If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World,” *Foreign Affairs*, vol.72, no.5, Nov.-Dec. 1993.

⑦ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, 1996. 中文版见塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，北京：新华出版社，1998年；2010年（修订版）。

⑧⑩ 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，2010年，第1—2页，第282页。

⑨ 亨廷顿认为美国在历史上长时间把自己看成与欧洲相对立的存在：“美国是一片充满了自由、平等、机会和未来的土地；欧洲则代表了压迫、阶级斗争、等级制和落后。甚至曾有人认为美国是一个独特的文明。”参见塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，第25页。

⑩ Charles A. Kupchan, “The End of the West,” *The Atlantic*, November 2002.

⑪ 尼尔·弗格森：《文明》，曾贤明、唐颖华译，北京：中信出版社，2012年，第V页。

⑫ The White House, *National Security Strategy of the United States of America*, October 2022, p.8.

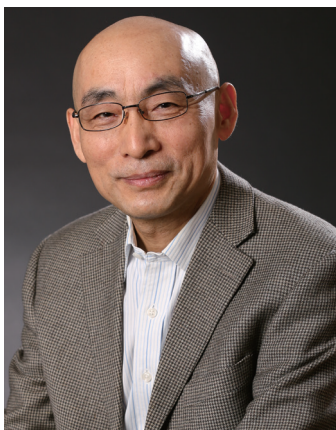
⑬ Jeffrey Haynes, *From Huntington to Trump: Thirty Years of the Clash of Civilizations*, Lexington Books, 2019.

⑭ Gregorio Bettiza and Fabio Petito, “Why (Clash of) Civilizations Discourses Just Won’t Go Away? Understanding the Civilizational Politics of Our Times,” <https://www.e-ir.info/2018/05/01/why-clash-of-civilizations-discourses-just-wont-go-away-understanding-the-civilizational-politicsof-our-times/>.

⑮ 刘德斌、李东琪：《西方“文明标准”演化与新的大国博弈》，《江海学刊》2022年第3期。

⑯ 亨廷顿曾警告“西方的普世主义日益把它引向同其他文明的冲突”，参见塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，第161—164页。

文明史观是理解历史与现实的一个非常有用的观察视角，这个理论自被斯宾格勒和汤因比提出后，迅速得到了广泛认可。尤其是汤因比《历史研究》一书出版后，文明史观更是成为历史研究的一种重要范式。汤因比从长时段考察人



类文明发展史，他发现影响文明进步与发展的主要因素是自然环境，各文明之间虽然也有冲突，有些冲突甚至会带来文明的兴盛或衰亡，但因为前近代社会生产力发展水平的限制，无论是冲突的频次、冲突的规模，还是冲突所造成的影响，都是比较有限的，所以他提出了挑战与应战的理论。换个角度说，在前近代时期，人类主要受制于自然环境，改造环境的能力非常有限。因此这个理论对解释前近代历史上的文明盛衰是说服力的。

而19世纪尤其是20世纪后，随着科学技术的快速进步，全球化的加速，以及冷战、结盟等各种新的政治生态的形成，文明之间的相互影响已经远远大于自然对文明的影响，所以汤因比的文明史观难以再用来解释最近两个世纪所发生的巨大事变，必须有新的理论取而代之。至20世纪末，新理论终于出现，这就是亨廷顿提出的文明冲突论。

文明冲突论在1993年亨廷顿刚刚提出

浅议文明冲突的本质

仲伟民，清华大学历史系教授，《清华大学学报》(哲学社会科学版)

常务副主编

的时候，无论在东西方都颇受质疑，这与当时的国际局势发生突然变化有很大关系，最重要的变化是苏联解体，以及中国全方位的对外开放。这导致刚刚问世不久的文明冲突论大受怀疑，与之形成鲜明对比的是，福山提出的历史终结论大行其道，因为从当时的国际形势看，冷战完全结束，资本主义阵营与社会主义阵营之间的界线不仅日渐模糊，而且似乎有合流的趋势。

但2000年以后风云突变，尤其是2001年“9·11”事件之后，文明冲突论在东西方开始面临巨大分歧，甚至是根本性的裂变：在西方，文明冲突论被广泛接受，并逐渐成为一种共识，不仅如此，它甚至成为美国共和党人执政的理论基础，是他们赢得选票的一个重要理据；而在非西方世界，文明冲突论成为被批判被控诉的对象，非西方世界普遍坚决反对西方文明优越论，反对基督教文明优于伊斯兰教文明、东正教文明、儒教文明，文明冲突论在某种程度上已成为新的历史时期殖民主义的代名词。

由此看来，文明冲突是一个非常复杂的问题，我们需要深刻剖析文明冲突的本质；而要了解文明冲突的本质，又需要首先理解文明的本质。

我们不追究文明过于复杂的定义。我们只需反思：今天讨论“文明冲突”时，到底是在什么意义上理解文明本质的？冷战结束后，世界局势发生了根本性的变化，原来的两极对立，即美苏及其盟国之间的紧张，不再是困扰世界的主要问题，世界文明形态似乎开始发生重大转变，而面对这一变化，国际上还没有任何一种理论能够做出让人信服的解释。亨廷顿《文明的冲突？》一文恰逢其时的发表（1993年），给了人们极大启发。这里需要注意的是，亨廷顿在使用“文明冲突”这一概念时，绝非指一般意义上的“文明”概念。1996年《文明的冲突与世界秩序的重建》一书出版时，他进行了更为详细深入的论述。此书在中国出版时，

他专门为中文版撰写了序言，继续阐述这个问题：

随着冷战的结束，意识形态不再重要，各国开始发展新的对抗和协作模式。为此，人们需要一个新的框架来理解世界政治，而‘文明的冲突’模式似乎满足了这一需要。这一模式强调文化在塑造全球政治中的主要作用，它唤起了人们对文化因素的注意，而文化因素长期以来一直为西方的国际关系学者所忽视。同时在全世界，人们正在根据文化来重新界定自己的认同。文明的分析框架因此提供了一个对正在呈现的现实的洞见……在未来的岁月里，世界上将不会出现一个单一的普世文化，而是将有许多不同的文化和文明相互并存。

文明之间的冲突可能造成灾难，但文明也恰恰是在文明冲突中发展和成熟的。文明冲突不是当今才有的一种现象，自人类文明诞生之日起，就存在文明的冲突，只是那时的冲突是局部的，影响范围有限。比如中国早期历史中的夷夏冲突，实际就是不同文明之间的冲突，后来冲突各方为秦国所统一；清朝疆域内不同文明之间的冲突同样非常激烈，但清朝实行了理性的统治政策，吸收不同文明中的合理成分，如在遵循儒教传统的情况下，允许喇嘛教、伊斯兰教等宗教的存在。但到晚清，因为清朝不能顺应时代潮流，不能吸收借鉴欧美文化，失去了学习和交流的能力，从而导致文明的冲突加剧，最终王朝灭亡。

冲突、交流、融合是人类文明发展的主调，我们只有从历史中汲取经验和智慧，才有可能深入理解文明的本质，也才能获得解决今天文明冲突的密钥。

首先，从历史上看，前现代文明冲突的本质是生存竞争。早期部落之间以及后来国家之间的战争，在很多地方突出表现为农业民族与游牧民族的竞争，比如在中国北方农牧交错带地区，农业民族与游牧民族之间的进退，无一不是因为生存而引起。最有代表性的就是内蒙古的鄂尔多斯地区，这个地区是中华文明的重要起源地之一，拉铁摩尔在《中国的亚洲内陆边疆》一书中就深刻认识到了这个地区的重要性，但目前学术界重视不够。因为当地处于农牧交错带，既适合农耕，也适合游牧，所以这个地区文明起源甚早，也导致农耕人群与游牧人群在此反复争夺，是早期文

明冲突的典型区域。

不仅人类的早期历史如此，甚至后来的农业国家与工商业国家的战争，也主要是因为生存而引起的，只不过因为工商业国家掌握了先进的生产手段以及拥有了先进的武器，战争不再是互有胜负，而是农业民族全面败退。比如，近代中英之间的冲突，英国不仅在军事上全面战胜中国，在商业上也是全面取胜。与军事冲突相比较，商战甚至是影响更为深刻的“战争”，所以欧美学者一般不把中英冲突称为“鸦片战争”，而是称为“通商战争”或“茶叶战争”。表面上看，这似乎仅仅是称呼上的不同，实则大有深意：“鸦片战争”中的“鸦片”较少有商品的属性，而更多包含意识形态色彩，有着对殖民侵略的批评意向，故为中国人所习用；“茶叶战争”中的“茶叶”，则几乎完全为商品属性，西方学者认为这就是一场因商业贸易而引发的战争，其中，茶叶贸易是主角。所以，中西对这次冲突的命名实际各有深意，绝不是简单的名词之争。

其次，近代以来，宗教与意识形态冲突逐渐成为文明冲突的一种主要表现形式，愈到后来，尤其是当前，宗教与文明冲突的意识形态化愈严重。正如亨廷顿所说，“现代全球的政治，应当基于全世界不同宗教与文明间的深刻冲突来理解”，这是很有道理的。英国对印度的统治就比较典型，以1857年为转折点，此后英帝国对印度的意识形态策略发生了重大变化，即从原来顽固的普世主义者（universalist）转向相对灵活的文化主义者（culturalist）的立场。在著名法律史学家亨利·梅因的启发下，英国官员转变了殖民策略，即强调文化、宗教与社会习俗的差异性，认识到英国在印度的统治，应该适当依从印度当地的文化、宗教和社会习俗。事实证明，对印度的成



功统治，是英国当时全球战略不可缺少的一环。

本质上讲，宗教是一种最为典型的意识形态，这是一种相对比较稳固且对人们影响巨大的意识形态；甚至可以认为，文化传统在本质上也是一种意识形态。在这样的认识前提下，有理由认为，尽管目前世界上有各种各样的冲突，但意识形态冲突无疑已成为当今文明冲突最主要的形式，文明冲突的本质其实就是意识形态冲突。意识形态形塑了人们的历史观和世界观，这有时使文明之间的交流变得非常困难。历史观的差异，导致我们对历史的理解和评价产生歧义，使我们的价值观四分五裂；世界观的差异，使我们对现实世界的看法产生巨大分歧，甚至是激烈对立。在很多情况下，国家与国家之间、民族与民族之间的意识形态之争已经超出了生存竞争的基本需要，愈演愈烈，甚至比基本生存还重要。不难观察到，以宗教冲突等为典型的意识形态冲突已经成为当今世界不稳定的根源之一，可能也是未来世界和平的最大威胁。

再次，制度依赖于文明（文化、传统），并受文明（文化、传统）的深刻影响，或者说，制度有历史发展路径的依赖。在此意义上，可以认为文明冲突论在一定程度上触及历史的本质。任何时候都不能忽视国家发展的道路以及国家制度的构建深受历史发展路径或历史文化传统的影响，这就是所谓“路径依赖”。主要文明古国或主要宗教影响下的国家，无不体现出这个特征，而近年的逆全球化趋势更是让我们回头思考历史尤其是制度的路径依赖。以中国为例，作为一个几千年文字记录从未间断的国家，我们有足够的理由充满自信，因为我们的历史遗产、文化遗产、制度遗产之丰厚，是任何一个国家都难以比拟的。比

如，中国自周代以后世俗传统成为文化的主调，各种宗教虽然在历朝历代产生过影响，但始终没有成为意识形态的主流；自秦以后形成的郡县制行政体制，贯穿了中国两千多年历史，至今仍是基层政权的基本框架。但是，可能正是因为我们的历史文化遗产过于丰厚，导致我们在现代化的进程中步履蹒跚，也导致我们在“文明自信”和“文明自卑”中摇摆不定，逡巡徘徊。此点在我们对待儒学的基本态度上就非常典型：五四新文化运动就是建立在对传统文化尤其是对儒学的彻底否定之上，整个20世纪，传统文化都被作为“革命”或“现代化”的反面。但是，经过几十年的改革开放，中国真正摆脱了一穷二白的局面，国力也大大提升，这时我们才发现，传统文化不能丢、儒学不能丢，因为中华优秀传统文化是我们的根和魂，是我们的世界观和价值观的基石。这就体现了典型的“路径依赖”，尤其是对历史路径的依赖。

15世纪以来的世界历史尤其需要重视，因为从大航海时代之后，历史发展出现了前所未有的新特点，即基督教文化背景下的欧洲文明率先起跑并加速，这种文明以经济上的市场化、产权的明晰化和政治上的民主化为主要特点，引起全球格局的重大变化。正是在此意义上，我们认为大航海是全球化的开端，这也是今天研究全球史的要义。直至20世纪，基督教文明都是全球化或者说现代化的主角，欧美由此成为现代化的样本。

20世纪世界格局一度发生重大变化，日渐强大的共产主义成为对抗以欧美为代表的资本主义世界的另一阵营，形成了历史上从未出现过的两极世界。但两极对抗的时间不长，冷战结束后人们感到全球化发展趋势再次加速，欧美现代化模式似将成为世界历史发展的唯一模式，终极世界或一极世界将要到来。福山正是在此形势下提出了“历史终结论”，认为政治上的自由民主制度与经济上的市场资本主义将成为全球模式。而近年来呈现的逆全球化发展趋势，表面上看使福山的理论遇到挑战，他本人也感到尴尬并对理论做出修正。但是，实际情况如何，恐怕只能留给时间了。

反思“文明原教旨主义”

——文明演化与“文明冲突”的思考

李宏图，复旦大学历史学系教授

重读塞缪尔·亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》一书，从国际关系的维度上讲，其对世界秩序构建的思考确有先见之明，很多内容在现实中都得到了应验。但对其“文明的冲突”这一主题，30年后的今天则需要加以重新反思。

我们首先可以对亨廷顿的这本著作有一个定位。从学理上讲，这本书开创了新的范式。目前，关于文明研究大体上有以下两种范式。其一是文明与文化的分野。这是由德意志思想家们所创造的。19世纪初，面对法国文化全面进入德意志，德意志思想家们在思考这样一个问题：当落后的国家面对着法国这样先进的文化并处于不平等地位的时候，应该用什么来应对？当时以赫尔德为代表的一批思想家提出了文明与文化的分野，认为法国先进的只是文明，而我们拥有的则是文化。从法德文明和文化之间较量的角度来讲，德意志思想家们创造出了一种新的概念和范式。其二为文明与野蛮的区分。在19世纪以英国为代表的全球帝国的形成过程中，一些思想家提出并开创了另外一种“思想范式”——文明与野蛮，认为欧洲是文明的，其他非欧洲地区则是野蛮的。由此，帝国的对外殖民是要引领那些野蛮的国家和地区走向文明，这样全球帝国的建立便有了一个非常具有说服力的合法性基础。冷战结束之后，原来作为美国的对手的文明体系解体了，崩溃掉了。因此，西方文明的优势更加凸显，自然出现了一种乐观与自信，如果把它跟福山的历史终结论联系在一起，就能更加清楚地体认到这一点。当然，在充满自信的同时，他们也预见到了后面还会出现一系列新的问题。因此，在这样的背景下，亨廷顿提出了“文明的冲突”，认为此后的世界不再是从前那种文明与文化或文明与野蛮的两分，而是文明与文明之间的冲突，不同的文明体将会产生冲突。正是在

这个意义上讲，亨廷顿给我们提供了一个思考问题的视角与新的研究范式。

当然，我个人不太同意文明间冲突这样的结论和研究范式。问题是，今天如果接续其学理或思路，我们应该提出什么新的思路，进行新的推进，用什么新的话语



来概括出一种新的范式呢？如果用文明与文化的概念，似乎并不贴切；用文明与野蛮也不太妥当，具有19世纪“帝国主义”的色彩。如果带着反思性的视角，在我看来，无论从历史还是从现实来看，现存世界所出现的冲突与对立，不是文明间的冲突，而只能是文明与反文明之间的冲突。因而，我认为，文明与反文明当是理解现今全球冲突对立的一种视角，也是影响今后世界秩序构建的关键性要素。

之所以这样讲，是因为在重读《文明的冲突与世界秩序的重建》一书过程中，我觉得亨廷顿的最大失误就在于，他从文明的不同类型出发，把每种文明类型都看成本质性的存在，将文明视作一种静止和固化的事物。一旦文明的形态定型，似乎就成为一种本质性的存在，而不是从历史演化的视角看到其流动和变化，其会从原先的不文明转化为文明，当然在某一时间段也会从文明倒退回“反文明”。从世界历史进程来看，文明的演化自有其内在动



力和方向，其内容不可能固化不变。而非常遗憾的是，亨廷顿没有看到这一点，仍然站在“本质主义”的立场来理解文明。可以说，亨廷顿的文明观完全是一种“文明原教旨主义”，是一种反历史的逻辑推演，更是秉持着某种意识形态的理论构建。在这一思想支配下，他认为不同的文明体都是既定的存在，因为有差异，那自然可能产生冲突。而假如从文明演化的角度来讲，这显然是不成立的。如果说有冲突，无论是在社会发展阶段上的不对等，还是文明内容上所表现出的种种差异，从本质上来说，这些都是文明与反文明的冲突，而非文明之间的冲突。也就是说，一种文明类型和另外一种类型所产生的对立和冲突，不是来自文明体之间，而是那个文明体内部所出现的反文明的内容所带来的结果。从历史进程来看，这一文明与反文明的冲突，既会发生在不同文明体之间，也自然存在于各类文明体自身之中。例如，西方文明内部就爆发过惨绝人寰的两次世界大战。因此，我们要从那些被“文明冲突”这一话语所遮蔽的表象背后，看到这种冲突的内涵实际上是文明与反文明之间的冲突。

从研究创新性而言，亨廷顿提出问题的视角和开创的研究范式确有意义，但其结论和这种“文明本质主义论”是需要重新加以反思。在历史观上，他还是持有一种旧的历史观，体现在对文明的理解上，他忘记了每一种文明的类型都是处于演化过程中，实际上是变化的、流动的，并且是在和外部世界，或者说不同文明类型的交往中相互吸纳、融合变化。纵观世界历史的进程，每个文明体的形成，特别是现代文明的形成，都是全球性交往和融合的结果。正是在这一流动中，每一种文明的类型，无论是文明的特性与特质，还是文明的表现形式，其实都会发生很大的变化，

它们彼此之间相互形塑，也都为现代文明的成长作出了贡献。例如，就很多国家的现代文明而言，其无论是在生活方式还是在思维方式上，都相比原初形态发生了很大变化。比如说现在乘车上下班等，这些生活方式都是现代文明的产物，跟原来传统的文明形态相差甚远，文明的表现形态很是不同，当然文明特性的内容也都发生了变化。如果说一定存在文明的冲突，那么就需要仔细深入地探寻，不同文明间的什么内容导致了彼此间的冲突，甚至同一种文明内部又如何出现了对立与冲突。例如，即使在西方文明之中，目前也逐渐出现了一些反文明的力量。

从这个意义来讲，亨廷顿在学理上有些不够严谨。他只是从既定的某种理念出发，建立了一个模型或模式，进行理论化推演，这种写作对人的思维冲击力是很强的，但从学理上来讲，其论证不够严密。当然，我认为亨廷顿在后冷战时代显得过于乐观，或者说也过于悲观。因为他在思考，美国在未来如何保持这一主导性地位，它可能遇到的挑战是什么，亨廷顿认为西方文明会遭遇到其他不同文明类型的冲击，因此会有“文明的冲突”。

由此，倒也引申出文明的标准问题。文明的标准究竟是什么？判定“文明的冲突”，文明与反文明之间的冲突，也总是要基于一个公认的标准。其实，近代以来的思想家们一直都在关注这一问题，因为如果没有一个标准，文明性的世界秩序也就无法建立。回顾历史，文明的标准一直和世界秩序的建构如影相随，密不可分。例如作为自由主义思想家的约翰·密尔就在1836年发表了《文明——时代的征兆》一文，在文章中，密尔列举出了判定文明与野蛮的标准，其可以概括为“高度文明状态的特征就是财产与智慧的扩展，以及合作能力”。后来在《政治经济学原理》一书中，他再次重申了判断文明与野蛮的标准。殖民地的居民常常采取野蛮人的生活方式，居住得很分散，以致享受不到商业、市场、分工以及合作的利益。由此可认定，英国已经走在世界文明发展的前列，成为文明的国家，而其他国家和地区还处于野蛮状态。而到了第二次世界大战以后，由于遭受到法西斯极权主义的侵害，战前的世界秩序已经式微，亟须建立新的国际秩序，也

迫切需要找寻到新的建构世界秩序的标准。为此，联合国经过多次讨论，最终通过了《世界人权宣言》这一文件，将确保人的尊严和权利作为战后构建世界秩序的“共同标准”。

回顾这一历史过程，可以看出，文明的内在标准不断在增添，随着时代的需要而发生变化，今天如果要列举文明标准内容的话，性别平等、环境保护、全球移民、人工智能等将会被添加其中，这充分表明文明是一种演化的过程。不仅如此，文明标准的建立也是在全球性交往中，在不同区域的人们相互沟通甚至是论辩中而达成的。例如，1948年在联合国制定《世界人权宣言》的时候，西方一些学者坚持将自然权利作为其理论基础，而中国代表张彭春则认为，不能用这一思想观念作为基础，我们中国有着自己的理解。在这个意义上讲，如果说文明有一个标准，并将其作为建构世界秩序的基础，这个标准看起来表现为同一性和统一性，但其背后隐含着的是论辩性，即成为“共同的标准”是一种协商讨论甚至是论辩的结果。

从参与性出发，当下中国学术界面临的很重要的任务，就是要参与国际学术界，不仅仅是西方学术界，而是全球学术界。从全球思想史的维度来看，我们对全球，对有着不同历史理解和认知方式的区域空间的人民与文化，都需要进行了解研究。因此大学特别是文科需要扩展，就像美国一样，对世界每个空间、每个区域都要展开研究。特别是要对每个民族或者每个国家的思维方式和生活方式，即他们对世界的认知、表达出的思想观点展开研究。在这些方面，我们还有很大的提升空间，例如，现在连思想史研究都缺乏专门性的学术期刊。因此，只有继续努力，参与到全球文明的讨论之中，才能为全球文明标准的形成作出贡献。

回到亨廷顿的这本书来说，尽管亨廷顿所提出的“文明的冲突”这一论断不甚正确，但其论述还是可以为我们带来一些警示。其实，亨廷顿写作此书的主旨也是“唤起人们对文明冲突的危险性的注意”。沿着这一思路，可以踏实地思考今后发生冲突的燃素究竟是什么。在我看来，不是“文明的冲突”，而是“文明”与“反文明”之间的冲突。由此需要思考这一问题：如何在世界秩序急剧转型的时刻，预防反文明力量的

出现。因为某个文明体即使处于文明的阶段，也可能倒退回“反文明”的时刻，要看到文明的脆弱。以近代法国为例，在1789年革命后，法兰西建立起了共和国体制，即第一共和国，迈向了现代文明，但随后又出现了拿破仑的第一帝国和王政复辟；紧随1848年第二共和国建立即为第二帝国；直到1875年第三共和国的建立，法国最终才巩固了现代文明的政治成果。从文明的视角来看，不断上演的这一共和与帝制的更替，实际上意味着文明与反文明的交替。其实，整个欧洲文明的演化和形塑也是通过文明与反文明的不断转化和蜕变而形成的，并不是自动就走向了“文明”。反文明的表现，包括近代早期宗教迫害的暴力杀戮，还有永远不能忘记的两次世界大战。直到现在，欧洲的学者都还在不断地进行反思，思考为什么在一个“文明”的欧洲内部却发生了如此残暴的“反文明”行径。

回顾历史，置身当下，可以更为清楚地看到文明自身所存在的那种内在张力，认识到文明与反文明常会彼此转化，“文明”并非一成不变，人们可以一直坐享其成，成为“文明”既体现为一种演化的过程，也是演化的结果，而这一演进也并非线性过程，相反，其间充满复杂的博弈纠缠。对此，我们必须打破18世纪启蒙思想家建构起来的历史发展的直线阶段论和进步主义观，始终保持一种内在的反省，意识到反文明的力量就在身边，随时可能会降临。如何避免文明的衰败和反文明的降临，从而摆脱文明与反文明不断循环上演的周期率，始终保持文明的稳固发展，确实是摆在我们面前的大问题。因此，我们应当时刻谨记文明的脆弱和保持文明状态的艰难。同样，反文明力量在全球崛起所带来的“冲突”，也将促使人们去深入思考“历史的终结”会在何处。

文明是个美丽的词汇，所有好的东西都可以被归结为文明：小到个人的语言风格和行为方式，有文明和文明之分；大到国家和社会，可以用文明与野蛮、发展与落后来指称。总之，文明是个好东西；不好的，那就是文明的对立面，



是落后或野蛮。文明这个词在我们的生活中和学术语言中几乎无处不在。确实，我们需要文明或野蛮这样一些词汇，来表达我们的思想和观念。

每一种文明产生在特定的时空，发展于特定的人群。可以说，在不同的地方、不同的时代和不同的族群中，都会形成不同的、各有特色的文明。因此文明自然是多元的。文明是个好东西，不同的文明又是各有专长，文明之间随着人流和物流发生接触、交流，人们互相学习和借鉴不同文明的优秀成果也是必然的。

不过，我们应该注意到，“文明”之间似乎也会发生冲突，甚至出现文明被毁灭的情况。历史上经常发生一种“文明”在传播和扩散的过程中毁灭另一种文明的情况，比如印第安文明的消失，就是近代早期西方的扩张所造成的。汤因比说过，历史上曾经存在过几百种文明，后来就只剩下几十个文明。按照亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》一书的划分，当代世

“文明的冲突”是否存在

——文明与文明冲突的话语陷阱

俞金尧，南开大学讲座教授、世界近现代史研究中心研究员

界上只剩下七种主要的文明了：中华文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明、东正教文明、西方文明，以及拉丁美洲文明。虽然他的划分并不一定准确，但很多文明确实已经消失了，有的是因为自然原因而消亡，有的文明的衰亡则是人为造成。全球化广泛深入发展，也会引起文明的新变化，今天我们提倡建立人类文明新形态，说明在新的时代和社会条件下，人类正在思考建立新的文明的可能性和必要性。

这样说来，不同的“文明”在接触和互动的过程当中，不仅仅会交融、互鉴，也有发生冲突甚至造成毁灭的可能。可见，我们讲“文明”这个话题，除了看到它的正面意义——推动文明的交流和互鉴以外，还要问一问：既然文明是个好东西，为什么“文明”相遇时，还会发生冲突和毁灭？为什么如此美丽的话语里包含着毁灭的力量？文明的话语可能比我们所认识到的要更加复杂。

本文所用的文明这个概念，在泛指人类社会，以及在正面意义上使用时，与通常所讲的文明概念一样，不需要特别说明。但是，在不少地方，本文所用的“文明”一词是打上引号的，尤其是在讲到“文明”的冲突、破坏和毁灭时，使用带引号的“文明”，是因为“文明”的话语可能掩盖了冲突、破坏和毁灭之所以发生的真相。在这种情况下，“文明”一词与其说表达了文明的褒义，不如说也往往是野蛮和暴力的遮羞布。

正因文明这个词现在使用有些泛滥，澄清它的复杂内涵是必要的。

文明这一概念的产生有特定背景，它其实是一个相对主义的概念。某一族群，某个组织，或者某个国家，在其讲述文明的时候，实际上都是有立场的，这就是“文明”的相对主义。亨廷顿就说过，文明的观点是“相

对于‘野蛮状态’提出的”。那么,谁来定义文明或野蛮,就是一个与定义文明者的价值观和立场有关的问题。

我们知道,“文明”观念产生于近代早期的欧洲,它对应着落后、愚昧和野蛮。欧洲人踏上美洲、非洲、大洋洲的大陆和岛屿,发现了发展水平远不及欧洲的社会族群,他们就以文明自居,定义自己是“文明”的一方,而他者即为愚昧和野蛮。所以,文明的观念从一开始就是相对的。这种相对性包含着欧洲人对被他们定义为“野蛮”的社会和族群的一种优势感、优越感,当他们定义“文明”的时候,实际上使双方形成了一种不平等的关系。近代以来,随着科技和工业化的发展,加上政治上民主体制的建立,一种现代的文明形态在西方建立起来,这就进一步扩大了西方与非西方的不平等关系。在这样的背景下,文明不仅仅对应了野蛮,而且,文明也被分为不同类型而镶嵌在历史发展的序列中,前现代的各个社会虽然可以被赋予文明的特征,但它们都是过去的文明,或者说,是从过去存续下来的文明。处在农业文明的社会和族群,需要以西方为榜样,使传统的社会形态进化到以工业文明和城市文明为特征的现代文明,这就使得文明在与愚昧、落后和野蛮相对应以外,还有着高低和等级之分。启蒙运动以来,文明与落后、不发达、不发展,形成对立统一的关系。这样就从最初的文明和野蛮、开化与愚昧的关系,进一步扩展为进步与落后、发展与停滞、发达与不发达的关系。文明的话语产生于西方和近代早期这样一个特定的历史语境,不可避免地使“文明”观念带上欧洲中心主义的色彩,种族优越感在欧洲人讲文明话语时就已嵌入其中。“文明”是一个美丽的词汇,但从欧洲人口中说出来,背后实质上包含着欧洲中心主义。

文明这个概念在我们看来应该是个褒义词,但它产生在与他者相关的语境中,自定义的文明人与他者之间产生的不平等关系,造成文明歧视。借用费孝通先生的说法,世界上的文明就像存在一种“差序格局”。作为“文明人”,欧洲人以自己为中心看待外部世界,与外部世界的关系不断扩展,形成差序。西方文明与非西方文明之间一开始就不是平等的关系。我们今天认为文明是多元的,把外部世界当作与自己不同但相

互平等的文明,并且善待其他文明。在这里,文明完全是一个褒义词。但别人在定义文明的时候,可能是以对方的落后或野蛮地位为参照,他们的“文明”话语可能包含了复杂的含义,这是我们涉及文明话题时需要注意的。

若是“文明”之间发生冲突,甚至造成一种文明对另一种文明的毁灭,那么,从词语上来看,冲突和破坏的因子很可能早就埋在西方人的“文明”话语里,欧洲中心主义、种族优越感、不平等关系穿上了“文明”的外衣。

此外,我们也要指出,文明不是一个实体,而只是一个想象的共同体。这意味着,文明不是一个行为主体,不是一个有主动性的、有行动能力的主体。任何一种文明自身不可能具有与另一种文明发生冲突的能力。亨廷顿说,冷战结束以后,“文明的冲突”成为解释全球政治冲突的范式。但我不认为“文明”之间实际上有冲突存在。西方人所说的“文明”是存在差序格局的,近代以来,欧洲人作为西方文明的载体,造成了大量与世界上其他文明及其族群载体的冲突。如果存在所谓的“文明的冲突”,那主要也是文明的载体之间的冲突,而不是“文明”之间的冲突,因为文明不是一个行为主体。

文明需要载体。文明的载体很多,个人、组织、机构、民族和国家都是文明的重要载体,文明的传播、扩大、交融、互鉴、矛盾或冲突,都是通过它的载体来实现的。当这些载体之间发生联系时,其所携带的文明基因就会发生关系,文明的交往、交融、互鉴,发生在其载体产生关系的过程中,而“文明”之间倘若发生冲突,也是由于文明载体之间的冲突。这些载体,无论是个人、族群、组织机构,还是国家,都有各自的利益和利益关系。“文明”的冲突就



是因为载体之间的利益冲突而发生。当然，文明的交往、互鉴也因利益而产生，如历史上的丝绸之路贯通了东西方文明，那就是因为有共同的利益和需要。

为什么文明不具有行动能力？文明与民族一样，是一个想象的共同体，文明本身不是一种实体性的存在。但是，民族与文明不同，民族作为一个想象的共同体，到了近代以后，它跟国家结合在一起了，我们称这样的国家为“民族国家”，国家成为民族的载体。与国家合体的民族，相比缺乏国家支撑的民族，它们的命运大不一样。比如犹太民族长期处在流散状态，在20世纪中叶以前，犹太人一直没有自己的国家，是一个苦难的民族。由于没有国家，民族就没法凝聚，作为一个想象的共同体，缺乏强大的力量。在现代世界，在以民族国家作为基本政治单位的世界格局中，没有国家的民族作为一个实体是难以立足的。但民族一旦跟国家结合在一起，它就会产生强大的力量，即使是在多民族的国家里，每个民族都会因国家的保护和支持而获得强大的力量。所以，民族尽管也是想象的共同体，但因为国家作为载体和依托，它可以成为行动的主体。

但是“文明”不行。在现代世界，一个文明的覆盖范围广泛，往往包括了很多政治实体，很少见到一种文明与一个民族国家完全吻合，多数文明是通过宗教或文化的联系而被想象为一个共同体，但实际上，文明缺少一种可以凝聚的强大力量。在现代世界还没有一个文明获得过像民族那样的实体地位，文明不能充当行为主体。既然如此，所谓“文明的冲突”就是不存在的。如果发生了看似是“文明”之间的冲突，那么，这种冲突实际上是人与人、组织与组织、集团与集团、国家与国家这些文明的载体之间的冲突，而“文明”的冲突只

是表现形式。换句话说，“文明的冲突”在这里只不过是表象而非实质。

亨廷顿提出“文明冲突论”，是因为他认为在冷战结束后，意识形态不再重要，各国开始发展新的对抗和协调模式。在这种情况下，他提出“文明冲突论”作为更好地理解现实世界政治的“一个新的框架”，“这一模式强调文化在塑造全球政治中的主要作用”，唤起西方学者对文化因素的注意。冷战时期的那种以意识形态为特征的冲突不存在了，“文明的冲突”便取而代之。

但是，把一些当代国际政治关系，无论是相互的交往还是冲突，冠以“文明”两字，称其为文明交往或“文明的冲突”，这里就存在一个“文明的”陷阱。换句话说，把国与国（或国家与地区）之间的政治关系说成文明之间的关系，把国家或地区之间的冲突和暴力，包装成文明之间的冲突，不过是一种话术。前文已说过，文明不是一个行为主体，文明之间不会发生冲突，发生冲突的是文明的载体，只有那些具有自身利益的个人、机构和国家（集团）之间，才会发生冲突。但是，在过去的30年里，亨廷顿提出的“文明冲突论”一直盛行，他的理论客观上转移了国际政治问题的方向，掩盖了西方国家（集团）的霸权扩张导致国家之间发生冲突的真相。

首先，亨廷顿对“文明”的划分比较任意。他把世界划分为七个文明区，将日本单独作为一个文明区，就不是一种令人信服的划分。日本文明从大的方面来说也是在东亚文明区或中华文明圈，而不是一个独立的文明。如果日本成为单独的文明，那怎样看待朝鲜半岛？同时，亨廷顿划分的中华文明圈包括东南亚。新加坡理所当然属于中华文明圈，但实际上，新加坡的利益关系和行为倾向更接近美国，或者说它是追随美国的。而在朝鲜半岛，几十年来始终存在着爆发大规模冲突的可能，那么，该怎样划分韩国与朝鲜的文明归属？它们属于同一个文明，还是两个相异文明之间的矛盾和冲突？伊斯兰文明也是这样。亨廷顿所划分的伊斯兰文明区包括伊朗和其他伊斯兰国家。尽管信奉不同的教义，形成不同的派别，但基本上它们信奉同一宗教。可是我们知道，土耳其在1952年就加

入了以美国为首的北约。而伊朗在过去几十年，一直与美国对立。

大家比较认同的可能是亨廷顿关于俄乌冲突的预见。不过，俄乌冲突是亨廷顿写作《文明的冲突?》时已被很多人预见到的，这在他分析可能发生的俄乌冲突的原因时就已经详细讨论过。而且，亨廷顿特意批评了约翰·米尔斯海默所主张的“国家主义范式”。国家主义的研究方法突出了俄罗斯与乌克兰之间发生战争的可能性，而文明的研究方式对发生这种战争的可能性做出了最低程度的估计，强调的是乌克兰一分为二的可能性。文化的因素导致人们的预测有分裂的可能。然而，正在发生着的俄乌冲突，显然是国家利益方面的冲突，是原苏东集团的核心国家俄罗斯，在苏联解体后，以一国之力对抗以美国为核心的、在北约组织基础上进一步扩大的西方国家集团。乌克兰作为以美国为核心的西方国家集团的前方代理人，与俄罗斯发生了正面冲突。从文明的角度讲，乌克兰当然应该属于东正教文明，与俄罗斯有地缘相近、血缘相亲、信仰相同的密切关系。但现在，俄乌发生了激烈而持久的冲突，国家主义的解释显然比文明的解释更能抓住冲突实质。俄乌冲突不是发生在亨廷顿所说的文明的“断层线”上，冲突的要害不是“文明”之间的冲突，而是同一个文明内的两个国家的利益冲突。当然，这种冲突也不是和“文明”毫无关系，例如乌克兰西部曾经与天主教关系密切，这种文化上的差别与俄乌冲突的发生有一定关联。毕竟，文明的意涵广泛而丰富，国家是文明的重要载体，在国家之间发生利益冲突的时候，文明的因素会若隐若现，但根本原因还是国家利益上的冲突。

其次，在当前的国际冲突中，历史的延续性非常明显。在后冷战时代，西方国家集团不仅延续了下来，而且其规模得到扩大，势力向更广泛的地区扩张。冷战虽然结束，但历史没有终结。我们沿着国家利益及其冲突的线索，发现历史并没有发生断裂，苏联集团不存在了，苏联本身也已经解体，但一方的崩溃并没有造成另一方的消失，以美国为首的西方国家集团不仅没有解散，反而在后冷战时期借着资本扩张的力量，向全球扩张其利益。美国一家独大，西方势力在全球

得到前所未有的扩张，不仅北约和欧盟扩容，其政治军事力量得到壮大，而且资本向全球扩张。在后冷战时代发生的这些进程，正是西方国家当初进行冷战想要达到的结果。在冷战和后冷战时期，西方国家始终是在维护和扩大它们的利益，这个过程没有因苏联集团的解体而中断。过去30年世界上所发生的冲突，主要是扩张中的西方国家集团，与妨碍其利益扩张的国家之间的冲突，而不是文明的冲突。

亨廷顿的“文明冲突论”影响很大，他的观点发表以来，学术界一直热烈讨论文明和文明的冲突。不过，人们较少反思文明概念的由来、文明话语所包含的复杂意义、文明话语的相对性，更没有注意到文明作为一个想象的共同体自身不具有行为能力这一情况。这些都是令人遗憾的。特别是，由于文明是一个常用词，人们很容易顺着亨廷顿的话题，熟门熟路地进入“文明的冲突”的话语系统。从这个意义上说，亨廷顿的文明和文明冲突的话语兴盛30年，实际上也是欺骗了世人30年。

文明一词是我们进行理论分析时的一个重要概念。但是，这个词的复杂内涵及其相对主义的意义，使得我们在讨论文明和文明间的冲突时，需要审慎对待和准确把握。而且，文明是一个缺乏载体的想象共同体，不是一个行为主体。所谓“文明的冲突”，不是过去30年全球政治关系的基本事实，不宜用“文明的冲突”话语来取代国家之间利益冲突的事实。文明冲突论遮蔽了国家与国家之间利益纠纷和冲突的事实，掩盖了西方国家于后冷战时期在全世界扩张其利益的实质，美丽的话语里可能存在着陷阱。

①③ 高毅：《浅论“文明”概念的原始内涵及其现实意义》，《全球史评论》第24辑，北京：中国社会科学出版社，2023年，第4—10页。

②④⑥ 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，北京：新华出版社，1997年，第2页，第24页，第24页。

⑤ “在近代早期尚无世界上只有唯一的一个文明标准——欧洲文明——的信念。文明标准的全球化是在漫长的19世纪出现的新生事物。前提是欧洲与其他大陆，尤其是与亚洲间的传统的军事、经济和文化平衡出现了偏差。”于尔根·奥斯特哈默：《世界的演变：19世纪史》，强朝晖、刘凤译，北京：社会科学文献出版社，2014年，第17章。

⑦ Khled Elgindy, “Plus a Change: The 1922 U.S. Congressional Debate on the Balfour Declaration,” *Journal of Palestine Studies*, vol. 47, no. 1 (185), 100 Years Since The Balfour Declaration Special Issue: The Practice of Commemoration (Autumn 2017).

在当下中国,随着“中国式现代化”和“人类文明新形态”论述的

提出,我们似乎正看到某种新的文明自觉意识的初步发展。从学界的情况来看,北京大学历史学系高毅教授曾经挖掘过“文明”概念的原始含义。高毅教授认为,“文



明”的原始内涵具有“民主化”和“社会主义”的特点,因而冒犯了某些既得利益者和更广泛的资本利益,故西方学界长期对“文明”的原始内涵讳莫如深,而更多地其他层面上讨论复数的文明或多元文化;①不过,今天所使用的文明概念,与其具有社会主义色彩的原始内涵相比,已经差距甚远。我们当然需要追索出现这种现象的深层原因,但毕竟,在更为广泛的意义上,文明已经是复数的,是有定语的,也可以是一种话语或范式。②文明这个概念在近代西方出现后,已经逐渐被世界所接受。不过,对近现代欧洲国家来说,“文明”越来越成为西方的专属,随着欧洲的殖民扩张,针对非西方的“文明化”,就成为一种“高等”对“低等”的使命,而对“硬实力”落伍的非西方而言,“文明化”颇类似于晚近所讲的“现代化”。本文欲从奥斯曼—土耳其史的角度切入对相关问题的讨论。

“文明范式”与现代化问题

——土耳其历史的经验

管涛,北京大学历史学系教授

“文明”(la civilisation)一词是法国米拉波侯爵(Victor Riqueti, marquis de Mirabeau, 1715—1789)于1756年首次使用的。按照高毅教授的阐释,米拉波使用文明这个概念时并未给出具体的含义,米拉波的“文明”概念与宗教(在启蒙时代更多是指道德情操)有关,他主张“政府的首要关怀,必须是使社会风气弃绝自私贪婪而崇尚和谐共生”,这与19世纪许多法国人所追求的“社会主义”并无二致。所以,高毅教授指出,米拉波第一次写出“la civilisation”这个词的时候,内心里其实有着某种“社会主义”的冲动。③

学者们往往在更为一般的意义上梳理文明的“概念史”。比如,亨廷顿就笼统地指出,文明的概念是由18世纪法国思想家相对于“野蛮状态”提出的。④笔者认为,这应该是和欧洲人在全球的探险与扩张有关,因为这些活动带来了欧洲人关于“他者”知识的增长,相对于被欧洲人视为原始社会的状况,他们把自身界定为文明社会。⑤文明(开化)成了判断社会的标准。虽然这个时代的欧洲学者也承认复数意义上的文明,但那主要是就古代来说的,对近代开始宰制世界的欧洲人而言,他们当然会自视为唯一的文明代表。在19世纪,欧洲人更是将“文明”作为判断标准,决定非欧洲人的社会是否充分“文明化”、可以被接受为欧洲人所支配的国际体系的成员。⑥随着种族主义在欧洲的发展,文明就不只是被视为欧洲独有的,而成了白人的专利。联合国的前身“国联”更是明确地以文明(开化)作为标准评判不同国家和民族的等级与权利,比如在巴以问题上就是如此。⑦

正是在上述背景下,1830年代,从已经衰落的奥斯曼帝国派往欧洲的外交精英们,开始向其国内推介“文明”,他们最初是使用音译的 sivilizasyon,后

又将其翻译成 *medeniyet* (拉丁语 *civitas* 与阿拉伯语 *madina* 都有城市之意)。^①根据学者对奥斯曼政治思想史的研究,奥斯曼人最初是把文明理解为一种实践 (*usul-i medeniyet*),也就是导向理想社会的一种努力,这颇能反映出这个词内含的过程性,就跟晚近对现代化的理解类似, *modernization* 与 *civilization* 都有进化论意义上的等级跃升/“过程”(化)的意思。但此后,文明在奥斯曼思想家那里经历了一个神圣化的过程,也就是被视为某种理想状态 (*ideal condition*),是值得追求的、能够疗救帝国衰亡之病的良药。不过,第一代奥斯曼近代精英并没有将文明视为欧洲独有的,而是认为文明具有普遍性,是多数人可得的。在欧洲思想的启发下,奥斯曼人发展出了经由理性达致文明的观念,并仍然认为文明是有普遍性的,也就是说,虽然欧洲现在比伊斯兰世界先进,但穆斯林也可以通过改革达到文明状态,甚至还有穆斯林学者发展出了把伊斯兰文明视为欧洲文明之替代物的思想。^②

但也有奥斯曼帝国的穆斯林思想家认为,只有一种文明即西方文明,穆斯林要想避免衰亡的命运,就必须全面采纳西方文明,这可以说是穆斯林世界的全盘西化论的肇端。与这种论调相对的则是全面拒斥论,认为西方文明是基督教的产物,是异教徒的东西。上述两种思想都是少数派,更多的人其实是走向了某种调和论,他们开始把西方文明分为物质的和精神的,认为可以采纳西方的物质—技术文明,但仍需保留自身的传统,如伊斯兰教,^③这颇类于中国近代史上的“中体西用”论。因此,近代奥斯曼知识分子的论述,可以为理解文明与文化、民族认同与现代化的关联,提供另一种非西方的思想资源。

二

在奥斯曼帝国晚期,借助“体用论”探讨文明与现代化的代表人物和集大成者是齐亚·格卡尔普 (*Ziya Gökalp*, 1876—1924)。^④

作为一个民族主义者 (*Turkist*),格卡尔普面对的是一个在民族主义勃兴的时代里日益衰落的旧帝国,不只是面对西方列强节节败退,且内部面临严峻的分

离主义,而信奉伊斯兰教的帝国统治阶层尤其是土耳其语人群,还没有发展出民族意识。格卡尔普思考的三个出发点是:主体民族是土耳其人;帝国的主要人口是穆斯林;必须实现现代化。在格卡尔普看来,要采取民族主义,当然要对民族的传统和文化重新进行深刻的研究,才能够从自己的民族传统里生发出人民内心深处的那种自豪感、自尊心、自信心。

土耳其的知识分子长期受到来自阿拉伯的伊斯兰文明的影响,要想在这样的背景下建立一个土耳其民族的认同,那就要突出自身的独特性。比如,伊斯兰教不是土耳其人创立的;土耳其人有一段来自中亚的历史,是需要去挖掘的,这一历史是活在百姓之中的,活在安纳托利亚的民间大地。

因此,在格卡尔普的思想里有三个传统:“西方的”“土耳其的”和“伊斯兰的”。他要将这些进行逻辑上的排序和组合。土耳其意味着民族认同,主要是语言;伊斯兰是宗教信仰,不可改变,但最终目标是成为一个像欧洲那样先进的文明体系下的民族。

要对上述问题进行理论上的创造,需要有一套自己的体系。格卡尔普是从文化和文明的区分入手的。格卡尔普受德国浪漫主义的影响很大。他提出了一个文明—文化的划分方式:文明是国际性的,而文化是民族性的;文明是可以传递的,但文化是不可以传递的,因为文化涉及人的精神血脉;一个民族可以改变自己的文明,但不能改变自己的文化;文明是由方法和思想这样的媒介创造出来的,而文化是通过灵感与感觉来构成的;文明包含了经济、宗教、法律、道德、思想,文化也包含了部分宗教、道德,但更主要的是一种审美。土耳其裔美国学者德里克 (*Arif Dirlik*) 说,

① ② ③ Mustafa Serdar Palabiyik, “A Genealogy of the Concept of Civilization (*Medeniyet*) in Ottoman Political Thought: A Homegrown Perception?”, *All Azimuth*, vol. 12, no. 1, 2023.

④ 本文关于格卡尔普的论述,曾在已经出版的拙著中进行讨论,后文不再注释。详见管涛:《现代国家与民族建构——20世纪前期土耳其民族主义研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2011年。



格卡尔普所谓的对文明和文化的区分，就类似于近代中国的“体一用论”，文化是“体”，文明就是“用”。

对格卡尔普来说，与建构一个民族有关的实际上就是文化，文化的存在是民族生活潜意识中的东西，是无意识层面的，是一个民族的本质和生命力所在。一个民族根本不可能去学习另一个民族的文化，否则就失去了自己的灵魂。而文明则不同，它的范围广阔，不同的民族可以共享一个文明，属于一个文明中的不同民族，从而可以有不同的文化。

另外，格卡尔普提出一种看法，我们可以总结为“与时俱进”。文明和文化都是与时俱进的，但是真正能够代表历史发展趋势的是文明，而不是文化。文化很难做到与时俱进，尽管它可以改变，但那是非常缓慢的。格卡尔普指出，现代文明的核心本质是科学与技术。现代文明的共性就是所谓的现代科学，表现为实证科学的方法还有技术进步。这就是格卡尔普在1910—1920年代对当时现代文明的认识和理解。

既然文明是可以共享的，在格卡尔普的逻辑来说，拥有不同文化的民族当然都可以学习以科学技术为标志的现代文明，换句话说，要成为现代的民族，就必须向那些在文明上、在科学技术上最先进的民族看齐。在那个时代，科学技术上最先进的民族是欧洲民族，所以就要向欧洲民族看齐。但是，追求现代化、学习欧洲民族的文明，并不意味着削弱本民族的文化，所以他又强调，要学习的是西方的文明而不是文化。因为只有欧洲的文明才是可以共享的，是有国际性的，而欧洲的文化却属于欧洲不同的民族，是没有必要去模仿的，也没有办法模仿。所谓的现代文明不能等同于欧洲文化，而只能等同于欧洲各民族所共同享有的以科学技术为标志的文明。

文化怎样与时俱进呢？简言之，就是宗教也要进步，也要与时俱进，体现为其功能的退化。格卡尔普强调，原始社会一切组织都是源于宗教的，而且是宗教赋予了所有民族以价值和权威，而在现代有机社会，用涂尔干的概念来说，宗教不应该再干预世俗事务，而应受到限制，局限于精神的领域当中。当宗教的影响力扩大到世俗领域的时候，宗教就是一种灾难、一种危害，因为它会妨碍世俗机构与时俱进的发展。格卡尔普把宗教具有的文化和社会功能加以突出，也就是把它原来能够包容一切、囊括一切的那种制度的、律法的功能去除掉。从这个角度来说，宗教将主要发挥如下功能：塑造一个人良好的品格、正直的精神，缓解人的精神压力、心理困惑。也就是说，信仰还是有作用的，但是它的作用只局限于这些领域。这就是伊斯兰教的理性化，它要使宗教符合科学精神。有机社会的生活是一种科学的生活，按照实证主义的原则来进行生活。可见，格卡尔普不是反宗教的，他主张对宗教进行改革，他认为这个改革将有利于土耳其民族的进步并使其达到欧洲文明的高度。格卡尔普想要的是一个适用于土耳其民族的、现代化的、理性的宗教。

从格卡尔普的思想主张可以看出，在文明的意义，他主张学习西方先进文明，但在文化上又要保持土耳其的特色，不只是发掘古代土耳其人的语言与文化，也要在文化意义上保留伊斯兰教的社会功能。这样，在整体的意义上，土耳其社会不可能成为全盘西化的社会，而只能是有土耳其特色的现代社会。在凯末尔主义时代，凯末尔党人实际上更多继承了前述全盘西化的文明观，重视学习西方文明，致力于重构土耳其历史，强调土耳其人的白种属性，这是对西方种族主义文明观的一种反应。更重要的是，伊斯兰教在各个方面被疏离和边缘化了。

2002年，正义与发展党上台后，大力提倡复兴土耳其的传统，这主要是文化意义上的，不是改变国家的体制。“阿拉伯之春”以后，土耳其的领导人也强调土耳其是世俗国家，但主张宗教在人民生活当中发挥着重要的作用，其实就是回到了格卡尔普所设想的道路上来。

三

奥斯曼—土耳其人开始探索文明和现代化问题的时间，比中国人略早，但两者具有相似的历史背景和路径。概言之，在近代以来的非西方社会，所谓的“文明”问题，其实主要是一个追赶西方、实现现代化的问题。在此，我们可以重新回顾中国学者对于现代化的思考。

2023年，有两个“30周年”值得纪念。中、美分别有两位重要的思想家在1993年发表他们的代表作，在美国是亨廷顿，在中国则是罗荣渠。1993年，罗先生出版了他的名作《现代化新论》，而如今我们谈论较多的也仍然是现代化，或者说是“中国式现代化”。^①亨廷顿的重要论辩对手是日裔美国学者福山。针对福山的普世主义论断，亨廷顿进行了批评，并指出文化认同（它在最广泛的意义上是文明认同）在世界上依然广泛且坚固。艾森斯塔特对福山和亨廷顿都进行了批评，并提出了多元现代性的论述，他指出，必须将现代性视为一种文明形态，非西方社会既不会对西方的现代性“照单全收”，也并非只是在延续自身的传统，而是走向或实现了不同于西方版本的复数的现代性。^②不过，艾森斯塔特和亨廷顿类似的地方在于，他们都更多关注文化或认同意义上的文明，而没有做更为精细的政治—经济分析，没有为非西方社会尤其是中国的创造性实践提供社会科学意义上的解释。反而是罗荣渠先生的论述对今天更有启发意义，罗先生的“一元多线”历史发展观，体现了西人所谓多元现代性论述的某些特点，但更强调从历史的、政治—经济学的视角考察中国与世界的现代化进程。同时，罗先生也没有忘记文化的维度：“我们既要树立开放的世界观，认识现代化的世界性；又必须坚持现代化的民族性与自主性。对西方现代化过程已经出现的严重弊端与病态发展更要引以为戒，决不能亦步亦趋，重蹈覆辙。只有发掘本民族的丰富文化资源，走中西结合的创新之路，才可能体现出现代化的中国特色。”^③可以看出，罗荣渠先生的现代化论述，是在整全意义上通盘考虑非西方社会的转型问题，进而言之，就是在更为整全的“文明”意义上进行讨论，对我们

理解世界现代化进程与东西方关系是重要的思想资源。

如果说亨廷顿思考的是世界秩序在后冷战时代的演变，是对权势登顶的美帝国主导的霸权秩序所作的战略性思考，也带有某种“盛世危言”之意。那么罗先生考虑的则是，中国将以什么姿态实现现代化，进入（乃至改变）一个由近代西方所塑造的世界秩序。他不只是把工业化作为中国追求的根本目标来论述，而且，还以此为基准进行了某种预测，他认为，到21世纪前叶，新兴工业国与去工业化的西方将发生激烈的冲突，这种冲突既与工业化进程—“进”—“出”引发的世界政治—经济秩序失衡有关，^④也与社会形态有关：“社会主义运动是落后国家采取非资本主义方式向现代工业社会过渡的特殊方式。在同一性质的生产力下，出现两种不同主导生产方式，出现两种形态的工业社会，相互共存并激烈斗争，在人类历史上是从来没有过的。这预示着现代社会发展形式的多样性，并将影响向现代工业社会过渡的其他国家的发展形式与进程。”^⑤罗先生在1990年代还提示，即使未来中国国家强大了，也不要学习西方“变成新的国际权势支配中心”。^⑥应该说，两位重要思想家考虑的问题，都是从他们脚下的土地出发的，但更重要的是，他们都是带着长时段历史的、全球的视野和世界的眼光进行思考的。综合考察亨廷顿以及土耳其、中国思想者对现代化的论述，可以发现，在文明的意义上来讨论现代化问题，今天仍然有重要的价值。

[本文系国家社科基金中国历史研究院重大研究专项一般委托项目(21@WTA004)阶段性成果。]

① 参见管涛：《现代化研究的宏观历史学洞见——浅论罗荣渠先生的现代化研究》，《国家现代化建设研究》2023年第3期。

② S. N. 艾森斯塔特：《反思现代性》，旷新年、王爱松译，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年。

③④⑤⑥ 罗荣渠：《现代化新论——世界与中国的现代化进程》，北京：商务印书馆，2017年，第448页，第201页，第80页，第448页。

当代世界困局与“文明的冲突”

不同的文明可以创造出相似的现代化成就，甚至这种创造还可以在动荡不安的国际环境下发生。我们今天回顾 30 年前亨廷顿提出的那个著名的自带问



号的话题“文明的冲突”及著作——《文明的冲突与世界秩序的重建》，意义特别重大。近期，国际关系的复杂度远远超出人们的想象。全世界主要国家在冲突中各不相让，当今世界摆在我们面前的，已不仅是百年未有之大变局，而是每天都在翻新的不同样态。一个频繁破碎又频繁重组的格局，使过去的所谓权威主义甚至公信力，好像都面临着被清零的厄运。

在普罗大众看来，美国代表着人类文明进步的最高峰——科学技术鹤立鸡群，军事实力举世无双，并且当年还曾给发展中国家提供过关键的现代化援助。可是最近十几年来，人们发现美国出了问题，特别是道德层面的问题。一个国家特别是“模范国”，可以在物质层面上不再丰足，也可以在冲突调节上力有不赡，但任何情况下都不能不讲信誉，特别是不能抛弃国家和民族所赖以立国立身的“大德”。毫无疑问，当今世界出现了“强强制衡”的格局，由此而形成的国际乱象也更加扑朔迷离。在

“第三种文明”的人类意义

韩东育，东北师范大学东亚研究院院长、教授

这种情况下，30 年前那个自带问号的话题“文明的冲突？”，今天读起来仍能给人以不小的启示。它似乎在说，东西方冷战结束后，“文明的冲突”将成为国际社会矛盾的新的表现形式，尽管亨廷顿声称他的这一新构想恰恰是为了使人类规避这种新冲突。

亨廷顿曾注意到非西方社会在面对西方和现代化时所采取的不同模式，分别是拒绝现代化和西方化、同时接受两者（基马尔主义即凯末尔主义）、接受前者而拒绝后者这三种类型。他并未回避西方社会的整体下滑趋势，但其说辞同样引人关注，即西方力量的上升历史既然长达 400 年之久，那么它的衰退也将需要同样长的时间。亨廷顿认为，欧洲公共产品优势最初不是思想价值观和宗教，而是军事革命下有组织的暴力。这意味着，西方的衰落应伴有间歇和反复，因为它会再次坚持和捍卫自己的权力。并且西方开放的民主社会具有巨大的更新能力。和福山看到东西方冷战结束后曾天真地抛出“历史终结论”不同，亨廷顿认为，历史的走向并没有福山所推导的那般乐观。冷战终结后的历史演进，应该进入他所说的“文明的冲突”模式。以前争斗的双方，这时似乎都应回归到原有的宗教和原来的信仰，包括中国人及其儒教。因为中国给外部世界的印象，乃是一个“儒教文明”的国度。亨廷顿认为，新加坡的李光耀也在那个文化圈里，并曾到处推介过儒教价值。

准确把握传统中国的文明结构

然而，亨廷顿在对“儒教”的理解上显然存在着不小的误读，他以为“儒教文明”与基督教文明、伊斯兰教文明一样，也是一种宗教文明。事实上，儒教的非宗教属性，已经注定了它的世俗性“教化”本质。而且，李光耀所强调的更多也不是儒教，而是法治，其隐形对接者与其说是儒家，不如说是法家。这一点，

他在许多场合也未曾讳言。在儒教特别是孟子、朱子一系的儒教中，现实主义不及理想主义，它是道德观、价值观等方面定性的观念集成，唯其定性，所以常常不如定量的东西好把握。这意味着，亨廷顿对中国的观察，是有问题的。

今天我们提倡中国的事业发展要完成“两个结合”——“与马克思主义相结合”和“与中国优秀传统文化相结合”，即实现马克思主义与中国实践相统一，进而达到“马克思主义中国化”的理想境界。可说到与中国优秀传统文化相结合，应该有一个前提和界定，就是如何“同中华优秀传统文化相结合”。在我看来，中国优秀传统文化是一个璧合了百家思想优长的综合体，而不只是汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”下的“儒术”一门。而且除了生产生活上的不可或缺的阴阳合历、诚信态度上的“轻诺必寡信”（老子），以及在判断好人坏人时所谓“不如乡人之善者好之，其不善者恶之”（孔子）等可以超越时空的生存定律和人性观察智慧外，更多的传统文化起初也只是在农业文明前提下才是优秀的。这意味着，在近现代以来的产业文明、信息文明、人工智能时代尤其是民主法治时代，我们从古代儒教那里，恐怕找不到更多的启示，所能看到的可能多半为“是亦为政，奚其为为政”的政教不分观念和“父为子隐，子为父隐”之类对违法行为的公开包庇等说教。这倒让我们捕捉到一个亨廷顿不可能了解的中国特有的传统文化现象，即发生改变的是制度而非伦理。

古来中国农民的核心伦理指向是“平”。汉末黄巾军的“苍天已死，黄天当立”，透露的是“皇帝轮流做，明年到我家”的政治平衡心态；唐末王仙芝自称“天补平均大将军”，北宋王小波、李顺的“吾疾贫富不均，今为汝均之”，南宋钟相、杨幺的“等贵贱，均贫富”以及明末起义军的“均田免粮”等口号，也都反映了中国农民试图通过暴力手段来实现政治、经济平等的愿望。这种愿望，发展到太平天国阶段，已形成了周密而完备的纲领，即《天朝田亩制度》及其系列文书。它的经济目的很明确：“有田同耕，有饭同食，有衣同穿，有钱同使，无处不均匀，无人不饱暖也”；其政治原则亦至为醒目，即打破所有的尊卑等级，实现

“天下多男子，尽是兄弟之辈；天下多女子，尽是姊妹之群”。而这一切主张，又均未脱出孔子的原初规定：“丘也闻有国有家者，不患贫而患不均，不患寡而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。”结果是，改朝换代后的制度形态，也只能在原地上打转转。

伦理没变，意味着价值观没变。在这种情况下，民众往往看不得其他人更富、更强。问题是，这种心态几乎是“下意识”的。或许，只有那些发生在某个文明和文化肌体上的下意识反应，才是这个文明的真问题，也才会帮助人们去理解延宕至现代社会的那些不易被理解的大事小情。

上演于秦帝国以降两千多年历史中的上述经典情形，制度上屡现于“废分封，立郡县”的政治变革后，价值上却来源于很少为人深思的分封制时代的伦理主义规定。秦朝的二世而亡，是因为它只改变了旧制度而未能建立新伦理；而汉初贾谊“仁义不施而攻守之势异也”的秦亡教训论和董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”这一几乎贯通汉唐以来的意识形态标签，一直影响到清朝落幕，甚至直到今天也不可谓全无一子遗。在“制度改变而伦常不变”情形下发生的“儒术”与“郡县”的奇妙结合，使《论语》所总结的三代旧伦理与秦汉新制度的内在紧张，消弭于观念与行为的相互制约和对立统一中：当伦理价值与社会制度的矛盾步入不可调和的极致时，制度最终往往要屈服于伦理，并且江山易主或王朝换代后，社会价值也无法不回到“己所不欲，勿施于人”的固有伦理和道德金律，哪怕只是形式上如此。

东方社会政治经济领域中周期性发生的“西西弗斯”现象，曾让马克思发出过“东西方国家有不同发展道路”的感慨。马克思未必认可东方传统的社会价值论，至少是没有完全认可。1925年，郭沫若曾写过



一则寓言叫《马克思进文庙》。在这篇文字中，孔子的“不患寡而患不均，不患贫而患不安”的主张，显然已经被马克思给纠正并中和了：马克思和孔夫子开始都为“社会主义”与“大同理想”的相似点而惊叹不已，且频发“不谋而合”之慨。不过很快，马克思就觉得孔子“顶多怕只是一个‘空想的社会主义者’”，针对他的“不患寡而患不均，不患贫而患不安”，提出“我是患寡且患不均，患贫且患不安的……对于私产的集中虽是反对，对于产业的增值却不唯不敢反对，而且还极力提倡”。寓言对儒家原教旨的改变，反映了时代的进化和今人的需求。然而就原理上讲，冯友兰的以下理解似乎又未尝背离《论语》的“祭如也”规定太远：“照儒家所说，行祭礼的原因不再是因为相信鬼神真正存在”，“行礼只是祭祀祖先的人出于孝敬祖先的感情，所以礼的意义是诗的，不是宗教的”。可既然伦理没变，那么传统文化特别是那些被不慎冠以“优秀”二字的旧伦理，就可能变成任何新制度的克星。一部二十四史，就是旧伦理和新制度相摩相克的产物。

冷战前后东西方社会主义国家纷纷解体易帜，给马克思主义理论界带来了前所未有的冲击和影响。“卡夫丁峡谷无法完全跨越”的看法，在一定程度上肯定了马克思早年对社会形态演变规律的科学判断。在这种情况下，有关历史发展的规律问题，开始受到学界的再度关注。我们尽可把“五形态”理论视为一个假说甚至是斯大林的个人意见，但被历史发展进程所日益证明了的马克思早年社会形态论，是否就真的全无根据和意义？如果奴隶制的要义体现为“奴隶制商品经济”，那么，中国历史上这一环节的缺失，是否在文化和心理上就已经埋下了足以导致第二次商品经济大发展阶段即资本主义流产的基因？一度鼎沸

的劳资对立情绪与传统文化中“为富不仁”“不均不安”等强势舆论，是否全无关联？而没有雄厚资本积累为基础的社会主义是否还是马克思经典意义上的社会主义？

实际上，制度化的家长伦理和孝悌伦理在中国社会的崩解，已注定“儒家”或“儒教”与任何形式的建制都不再会也不应该出现曾有的高度契合。开始于20世纪初的中国社会主义运动，是一场用儒家文化无法解释的现代政治革命和社会革命。运动中所发生的问题，虽然与传统文化有这样或那样的关联，却不应简单地把它连接在儒家制度的延长线上。事实是，社会主义意识形态和政治体制的问鼎中原，已使曾经在中国人心目中长期占据统治地位的儒学彻底失去了建制化的可能；而改革开放后对个人利益的承认和保护，又使长于“义利之辨”的儒家说教进一步丧失人情基础。这些都是儒学影响在中国大陆日现局促的现实原因。见到“中华”字样即联想到“儒教”，对于中国传统文化而言已构成了一种冒险；而今日所言之“和谐社会”与儒家所谓“礼之用，和为贵”，毕竟是不同时空的两码事，因为有子曾清楚地告诉我们儒家奉行的是“先王之道”，而且还是有条件的，即“不以礼节之，亦不可行也”；而“礼”的等级性与今日作为“和谐”前提的“平等”原则，也显然不可同日而语。能充分让传统思想资源为今日所用，当然是件好事，但是，如果用一种豪迈的想象即可总括中华文明，那么，历史上恐怕还没有能超过“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”这组伟辞名句；如果以为现在所发生的一切都有“远因”，既有的政治经济行为，无论是理性言动还是意气用事，都好像已按照既定目标事先做了设计，曾经的事件看似白云出岫而实则深藏安排，看似荒唐不稽却旨在逆入顺出，那么，人们的表述大概也无法超过慧远的“三世因果”和“三业报应”论；而如果只是为了使现有的行为获得更加高古的权威性和正当性支撑，那么，孔子攀文王周公、墨子言必称禹、孟子益承尧舜、老庄远绍伏羲神农，这些自崔东壁、顾颉刚来即批判不已的“上古攀附”和“古史层累”现象，就无法不死灰复燃了。

以“第三种文明”助力人类未来

中国文明结构的改变，严格意义上说是从改革开放开始的。“贫穷不是社会主义”和“允许一部分人先富起来”的口号，是思想解放运动中最伟大的部分。它不但扬弃了几千年“不患寡而患不均”的安贫乐道思维，还具有兼容东西方文明的稳健性：既要导入市场经济，又要坚持计划统筹；既允许少部分人先富起来，又要走共同富裕的道路；既要鼓励多劳多得，也要反对分配不公；既要加强宏观调控，又要鼓励局部繁荣；既要激励竞争，又要倡导和谐；既要推进中国的民主化进程，又要强调国内意志统一；既要基层选举，又要上级拔擢；既要推进民族自治，亦需捍卫领土完整；既要强调依法治国，也要提倡道德自律；既要树立共产主义远大理想，又要清醒地面对社会主义初级阶段的具体问题。习近平总书记在庆祝中国共产党成立 100 周年大会上的重要讲话之所以明确将“改革开放”视为“决定当代中国前途命运的关键”，就是因为 40 多年的发展，已使“中国大踏步赶上了时代”！

这其实已为世界提供了一个弥足珍贵的“第三种文明”或曰“新文明体系”。在中西文明的交流碰撞过程中，我们的国民曾长期颠倒于“全盘西化”与“固守国粹”、“中体西用”与“西体中用”等两极对立之间。无论人们是否意识到，中国马克思主义的兼容理论及其长期实践，不但次第排除了二元对立的思想方法，还有力地促进了中西价值在中国的交汇，并成功催生了“第三种文明”或曰“新文明体系”。这一体系可以被表述为百余年来形成于中国社会的以熔铸中西文明优长为特征的观念模式、行为模式和制度模式。它既包含中国的发展论原理，又兼容西方的现代化价值；既能克服自文化中的惰性因素，亦堪抵制异文化的负面影响。它不需要追问纯然的自我，因为自我与外来已无法拆分；也无须苛察体用的畛域，因为体用不二，性相一如。在这样的文明面前，“现代化不等于西方化”无疑也反过来揶揄了亨廷顿所谓中国底色在“儒教文明”的说法。

不管“文明的冲突”理论是试图以预言的方式来抑制所谓新型冲突，还是以必然的走向去提示各国政要，国际安全保障的空前缺失毕竟是今日世界的不争

事实。建立在所谓“实力”而非“伦理”基础上的地缘政治“力学”，在“落差—稳定”装置已不复存在于几个大国之间的情况下，仿佛又一次将人类带入了“物竞天择，适者生存”的“丛林”场域。人们看到，全世界唯一的霸权国家可以通过挑动其他国家和地区同室操戈，利用“同一文明”的内部“冲突”来削弱“他者文明”，进而确保一极独大。此时，“多边主义”或“多极化”的呐喊，或许在某种程度上已被赋予了欧美以外的“他者文明”如何延命的生态意义。问题是，当一个有可能阻止“文明冲突”的“新文明形态”国度——中国在世界舞台上重新现身时，“突兀感”和“违和感”反而成为东西方世界的计较根源并且愈演愈烈，为什么？

前近代和近现代价值遭遇东亚后所形成的两种对立性习惯及后来的集体西化转向，说到底，不过是中西两种文明装置和文化规范的置换反应和结果。然而，东方文明与西方文明的置换形态一直体现为显隐不定、杂糅并存的实际情况表明，两者的置换过程是不彻底的，也不可能彻底。再度挺立的被否定一方如中国，之所以容易成为“文明的冲突”乃至“修昔底德陷阱”等概念操持者的诠释目标，是因为诠释者除了把曾经的世界大战视为唯一能完成时代转换的前提和规律外，几乎很少会想到如何建构和完成“文明融合”——这一与“单向置换”存在着本质差异的“新文明体系”之大课题。也许唯有可以克服各色对立从而有效规避各类“冲突”的“新文明体系”或“第三种文明”，才会给人类未来带来有意义的解码。



中国学者何以关注“文明冲突论”

国际政治学者王缉思曾言：《文明的冲突？》一文“在中国学者中引起的反响如此广泛，如此强烈，使冷战后国际政治领域的任何国外论著望尘



① 王缉思编：《文明与国际政治——中国学者评亨廷顿的文明冲突论》，上海：上海人民出版社，1995年，第393页。

莫及”。^①王氏做此论断的依据是中国学者大量撰写的评论亨廷顿观点的文章。截至1995年12月，仅仅是挑选部分文章就已洋洋洒洒，蔚为大观，足以编出《文明与国际政治——中国学者评亨廷顿的文明冲突论》一书。而在此书收入的28篇文章中，有25篇发表于1994年，分别来自国内发行的14种刊物，足见中国学者对亨廷顿“文明冲突论”的反应之迅速、反应之集中和反应之强烈。而此后中国学者围绕亨廷顿“文明冲突论”展开的讨论仍是层出不穷，据笔者检索中国知网，2021年题目中直接包含“文明冲突论”的文章就有7篇，2022年有4篇，2023年至10月已有5篇。可以说，关于亨廷顿“文明冲突论”方方面面的问题，中国学者都已经讨论过、辨析过、批评过。今天再谈“文明冲突论”，或需暂时离开亨廷顿其人和其理论本身，而是先去思考一个问题：为何中国学者会对“文明冲突论”如此感兴趣？

这个问题当然和现实有着密切关系。

“文明冲突论”反思与近代中国的“看世界”问题

瞿骏，华东师范大学历史学系暨中国思想文化研究所教授

30年前正逢苏联解体、东欧剧变的“历史变局”时期，30年之后则更是一个“百年未有之大变局”时期。在变局时期，除了实际上的政治、经济、社会的巨大变化，更会有林林总总的思想的、观念的、认知的、文化的变化。于是各种关于世界总体格局、世界发展趋势，以及世界演变图景的论述、理论和预测，就会出现得特别多。“文明冲突论”正是其中的一种。它在前一次变局中与弗朗西斯·福山的“历史终结论”形成了相当程度的对比。较之福山对于世界发展趋势的“盲目乐观”，对中国学者来说，亨廷顿的“文明冲突论”虽然问题重重，但偏向于一种相对严肃的悲观，亦带有一些老派学者的“自省”成分，属于尚可与之作讨论的“对象”。而在目前的变局状况中，有些发展趋势和演变图景似也部分被亨廷顿言中（但内中的解释逻辑是否贴切就很难说），遂使学者对其产生持续关注，因此从所谓“范型”建立来讲，能让如此多的学者围绕自己的理论做议论，且时间长达30年，亨廷顿对自己的理论实属推销有术。

“文明冲突论”与中国现代转型的历史

“文明冲突论”这个问题，更是和历史尤其是中国现代转型的历史有着密切关系。在中国现代转型的起点即两次鸦片战争时期，中国人尤其是读书人并不理解何为现代国家，更不要说现代民族国家。因此对他们来说，感受最强烈的或许不是国家之间的冲突，而是文明之间的冲突（至于是不是两种文明的冲突，或可进一步讨论，至少在清末民初之前，国人普遍将冲突视为中华文明与西方文明的冲突）。这具体表现在，两次鸦片战争接连失败后，中国人当然受到了经过工业革命的列强以坚船利炮无理扣关的震撼。但面对这样的震撼，中国人特别关注的不是学习新的技术以强

国，而是如何能阻断和外国人的接触，以保持夷夏之别，遂有广州的反入城斗争；不是建立欧洲式的公法外交关系，以成为列国一员，而是如何杜绝外国公使驻京的企图，继续维持“天朝上国”的地位。这些“错位”的关注都和文明的碰撞、冲突有关联，不宜简单地指责当时的中国人保守、落后、不知世界潮流（这样的解释是容易的，但显然并不深入）。

比如“新的技术”，乃是西人一边和后见之明的提法，当时中国人视此为“奇技淫巧”，在中华文明里属于“本末”中“末”的位置，有之无伤大雅，无之无关紧要。若是这样的“奇技淫巧”还出自蛮夷一方，“慎学”乃至“不学”就都是在自家文明理路中可以理解之事。又比如“公使不能驻京”，实乃自视“天下共主”的清朝皇帝最为看重之事，是关涉清王朝以“理藩”“朝贡”“觐见”等为标志的一整套礼制文明能否立足的重大问题。英法等国原被当作“属国”，或被当作因太过遥远而“存而不论”之国，此等国家之“公使”竟要公然驻京，在咸丰看来是“动摇国本”之事，这亦是当时的文明理路。

从第二次鸦片战争的终点“庚申之变”到中日甲午战争，中国人则是在痛苦的分裂中开始引入“新的技术”，开始学习运用欧洲式的公法外交来和外国人打交道。这种痛苦的分裂同样和文明的碰撞、冲突相关。一言以蔽之，就是当时很多人在说、张之洞最乐道的“中体西用”。“中体”属于“道”的范畴，笼罩天下，无所不在，而非清王朝一国。只不过清王朝人士认为相较蛮夷，自家文明最高，最能体认天下之“道”和圣人之“道”。因此在西潮迫来的时候，张之洞、冯桂芬等人讲“中体”，意味着中国人的文明自信没有全失，依然在坚持和坚守中国之“道”。但另一方面，这样的坚持和坚守从提出“中体西用”那一刻就已处于冲突、溃散直至败退之中，冲突表现在所谓“西用”对于“中体”的不断进逼和不断侵蚀；溃散、败退则表现在随着“中体”与“西用”之间的紧张加深，随着时局的不断恶化，中学已渐渐不能为“体”，一种四不像的所谓“西体”渐渐浮现。于是从20世纪初起，就有了一部分中国人对“西方”的全面崇拜，有了他们要求“全盘西化”的论调，有了他们要将中华文明

连根拔起的鼓吹和行动。这些崇拜、论调、鼓吹和行动，在一段时间内形成了一定的时代风气和时代意见，按照鲁迅的形容就是感到“灵台无计逃神矢”。

综合现实和历史，我们就能初步理解为何中国学者会对“文明冲突论”如此感兴趣，除了学术讨论的兴趣，政治理念的回应，更有来自中华古老而生机不断的文明的促因。这样的文明渲染着中国人的底色，让中国人无论有意还是无意都会以其为根脉，靠其作凭借，来对其他文明的挑战进行回应。更直接地说，一部中国现代转型史在很大程度上就是一部文明碰撞、冲突的历史，其远远早于亨廷顿提出其命题和理论。中国人对于文明的碰撞、冲突有着近两百年的直接感受和持久思考。这种理解方式可不像亨廷顿的理论那般仅是停留在纸面上的文字。它浸润着中国人的血泪和苦难，渗透着中国人的不屈和斗争，联结着中华民族伟大复兴的进程。今日我们当然可以继续关注亨廷顿版本的“文明冲突论”，但更需要关注中国人对于文明冲突的实际感受，其中有大量的问题需要厘清和做进一步的思考。限于篇幅，本文重点只谈一个问题，即中国近代至今的“看世界”问题。

近代中国的“看世界”问题

前文已述，文明的碰撞和冲突是痛苦的，带给了中国人血和泪。但在关于这段历史的叙述和分析中，从民国至今一些学者却显得相当乐观。其突出表现在“开眼看世界”“走向世界”等提法上，也表现在“世界潮流”“世界大势”等流行词汇上。这样的“乐观”在相当程度上会低估文明碰撞和冲突的程度，同时也对我们今日所实践的文明的真正交流与互鉴有较大影响。



先讨论“低估”的问题。这样的“低估”经常表现在两个方面。第一，低估了真正“看世界”的难度。已有学者如张灏特别指出，不要说1840年代，即使到1890年代，如康有为、梁启超这样的“先进知识分子”仍然生活在“经学的世界”里，不宜过高估计他们受西学影响的程度和深度。虽然康有为曾“遍读”当时能帮助“看世界”的江南制造局的译书，但问题在于他即使“遍读”也不过百余册而已，何况康有为能“遍读”的基础是他家境殷实，有钱买书，对大多数读书人来说根本就不具备这样的条件。

而到1895年以后，“先进知识分子”虽然能够渐渐走出“经学的世界”，但他们能“开眼看世界”，主要是凭借报纸、刊物、学校和学会等“制度性媒介”。这些“制度性媒介”在展示“世界”的同时，也可能歪曲“世界”，更可能遮蔽“世界”，以致所谓“看世界”究竟看到了什么，需要深入、细致、辩证的讨论。从既有史料看，当时人们所谓的“看世界”经常不是真正“看世界”，而是经由列强把控的“制度性媒介”，让一部分中国人产生了对其文明的玫瑰色想象，进而有了不切实际的认同和向往。这样“看世界”的结果是让他们离中国人越来越远，离中华文明越来越远。

第二，低估了从“看世界”到真正“走向世界”的难度。除了经由“制度性媒介”来“看世界”，从留美幼童开始，中国人也在不断地“走向世界”，对象包括日本、欧洲、美国等，不一而足。对于中国人不断地“走向世界”，以往的评价往往有些简单，基本是只要能走出国门就给予正面的评价，甚至是非常正面的评价，而忽视了走马观花地“走向世界”和真正地“走向世界”大有区别，甚至是大相径庭。因此考察何为真正的“走向世界”，必须要将留驻当地

时间的短长纳入考察范围，将外语能力是否过关纳入考察范围，将是否与当地人士大量、深入地接触纳入考察范围，将是否离开伦敦、巴黎、纽约、柏林、维也纳等中心城市，进入过各国的“外省风俗”纳入考察范围。以上这些要做到当然是有难度的，但正是这样的难度决定了一个中国人是否真正地“走向世界”，否则在异国走马观花，浅尝辄止，外语水准不够甚至全然不会，只在中心城市游乐打转，则大概无论如何只能叫出国观光，而不能称之为“走向世界”。

从对真正的文明交流和互鉴的影响来说，从“开眼看世界”到“走向世界”，按照罗志田的洞见，内里就包含着主语“中国”不在“世界”之内的意蕴。这当然和前文已经提及的文明自信的低落乃至丧失有关。中国既不在“世界”之内，中华文明也就不值一提，无须关注。这样的意蕴显然不适合于我们今日要推进的真正的文明交流与互鉴。

进一步说，从“开眼看世界”到“走向世界”，“世界”究竟是一个还是多个，成为一个重要问题。其实这在国际政治理论里，本是无须讨论的问题。我们都熟悉“三个世界”的划分，也熟悉“全球北方”和“全球南方”的差异。但到了讨论“看世界”问题时，世界的划分好像没有了，世界的差异好像消失了，“世界”直接和欧美发达国家画上了等号，并且有着鲜明的价值判断。这样的“世界”认识，显然也不适合于我们今日要推进的真正的文明交流与互鉴。

亨廷顿在他的著作的最后一部分谈到了“文明的未来”，谈到了“西方的普世主义对于世界来说是危险的”。这显然是相当清醒的认识。这个世界今日有着多样的文明，能够延续至今日的文明都有她生存、发展的意义，也有其生存、发展的权利。文明的冲突或不可避免，但文明的冲突可以不走向极端化。要使冲突不极端化，就必须从那种唯一的、注定的现代化模式和想象中走出来，“以不齐为齐”，让每一个文明都能有其未来，这个世界才能有其未来。

[本文受中国历史研究院“兰台青年学者计划”项目(2022LTQN606)资助，特此致谢。]