

# 現代中國代表的是何種文明？ ——從亨廷頓的「文明衝突論」說起

彭國新

## 一 引言

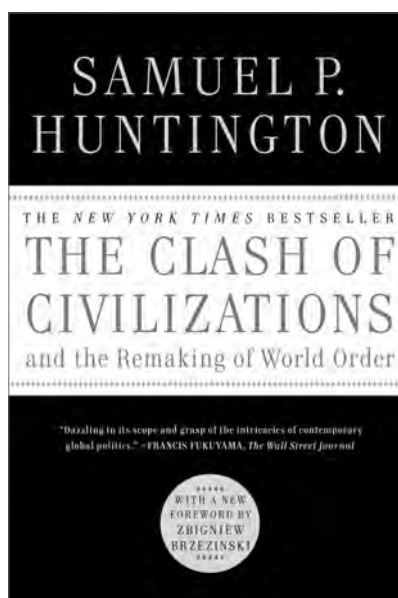
自從1993年在《外交》(*Foreign Affairs*)雜誌發表〈文明的衝突？〉(“The Clash of Civilizations?”)和1996年出版《文明的衝突與世界秩序的重建》(*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*)以來，亨廷頓(Samuel P. Huntington)的「文明衝突論」不斷遭到批評。然而，到了二十一世紀的第二十個年頭，亨廷頓的許多觀察和論斷——例如，1997年12月他在《文明的衝突與世界秩序的重建》中文版序言中，論及中美關係時所說，「未來的世界和平在相當大的程度上依賴於中國和美國的領導人協調它們各自的利益及避免緊張狀態和對抗升級為更為激烈的衝突甚至暴力衝突的能力，而這些緊張狀態和對抗將不可避免地存在」<sup>①</sup>——不得不說在事實的層面上得到了支持和驗證。當然，所謂「文明衝突」並不是亨廷頓的一種主張，而只是他對於世界秩序的一種描述。如果要說他的主張，反而恰恰是許多批評亨廷頓的人士所祭出的「文明對話」。換言之，亨廷頓非但不是提倡「文明衝突」，反倒正是由於憂心其所觀察到的處在文明衝突之中的世界，主張通過「文明對話」來消除「文明衝突」，或至少將衝突控制在不致危及人類生存的範圍之內。如果連這一點都不明確的話，我們只能對那些批評者是否正確解讀了亨廷頓的著作表示懷疑。《詩經·國風》中「知我者謂我心憂，不知我者謂我何求」的老話，批評環伺的亨廷頓泉下有知，想必會感到「於我心有戚戚焉」。

不過，世界局勢從二十世紀90年代發展至今，雖然愈益表明亨廷頓的諸多觀察和判斷都是準確的，可惜白璧微瑕，他對於現代中國的觀察<sup>②</sup>，尤其是從作為一種文明或文化實體的角度對現代中國的判斷，卻可以說是失之毫釐、謬以千里。在西方許多知識人的觀念世界裏，這一點恐怕具有相當的普遍性，並且根深蒂固。然而，如果對現代中國的理解不能夠如其真實和恰如

其分，建立在這一似是而非的理解基礎之上的所有判斷，無論是屬於實然層面的描述，還是屬於應然層面的主張，都不免會由於前提的問題而產生失誤。本文的工作，固然是要對亨廷頓在現代中國問題上的誤解作出澄清，但重點與其說是指出亨廷頓的問題，不如說是由釐清其問題出發，對目前正處於衝突的世界秩序之中的現代中國究竟是一種怎樣的「文明」作出分析。或者說，對於究竟應當如何理解作為一種文明或文化實體的現代中國，提出我的觀察和看法。

## 二 「國家的衝突」與「文明的衝突」

亨廷頓在最初發表的〈文明的衝突？〉一文中，是用「儒教文明」(Confucian Civilization)來界定中國的。這裏的中國，不僅是指傳統的中國，更是指二十世紀以來的現代中國<sup>③</sup>。雖然在後來的《文明的衝突與世界秩序的重建》中，亨廷頓更多地改用「中華文明」來指代中國，但是，這並不意味着他不再認為構成中國文明的主體是「儒家」(Confucianism)<sup>④</sup>，而是因為他意識到儒家不僅是中國文明的主體，同時也是整個東亞意識(East Asian Consciousness)的主體；儒家不僅是中國的文明，也是東亞一些國家(包括韓國、越南、新加坡等在內)的文明。亨廷頓這一修正的認識，不知是否得益於像狄培理(Wm. Theodore de Bary)這樣畢生研究中國和東亞文化的美國資深學者<sup>⑤</sup>。當然，正如我曾經指出的，事實上，除了儒家之外，世界上最為主要的幾大宗教傳統，包括基督教、伊斯蘭教和佛教，都早已成為中國文化的有機組成部分<sup>⑥</sup>。不過，儘管如此，我們同時必須看到，就二十世紀以前的中國來說，或者更為準確而言，在中華人民共和國成立之前，雖然中國的「文明」早已是多元的構成，但主體或主導(用如今流行的話語來說即「主旋律」)仍然可以說是儒家傳統的核心價值。恰如以美國為代表的西方主要國家雖然同樣是多元的文化構成，但居於主導地位的宗教和精神性(spirituality)傳統仍然可以說是基督教一樣。也正是在這個意義上，儘管亨廷頓改用「中華文明」而非「儒教文明」來指稱中國的文明，在他的心目中，「儒教文明」依然是「中華文明」最為核心的部分。也正是因此，在《文明的衝突與世界秩序的重建》中，他有時又沿用了「儒教文明」這一最初的使用法。也就是說，他仍然用「儒教文明」來指稱中國的文明。這無疑表明，在亨



所謂「文明衝突」並不是亨廷頓的一種主張，而只是他對於世界秩序的一種描述。(資料圖片)

廷頓的心目中，儒家依舊是現代中國文化的主導部分。不過，正是在這一點上，需要追問和辨析的是：以中華人民共和國為代表的現代中國，從文化實體的角度來看，其文明的主體仍像歷史上的中國一樣是儒家嗎？這是一個亨廷頓未加深思而我們必須反省和明確的問題。

白魯恂 (Lucian W. Pye) 曾經有所謂中國是「一個偽裝成國家的文明」(a civilization pretending to be a state) 的說法<sup>⑦</sup>。雖然該說法如今似乎在中文世界日益為人所知，但其涵義究竟如何，那些引用者恐怕未必清楚。不過，白氏自己的意思如何是一回事，該表述所產生的理解與後果往往是另外一回事。就後者而言，在中國畢竟已經步入現代國家百年有餘的情況下，如果根據這句話來判斷現代中國，認為中國仍然不構成作為一個政治實體的現代國家形態，而只能作為一種文化實體來看待，就未免似是而非了。至少自辛亥革命以來，中國在作為一個傳統文明的同時，也早已形成了作為一個現代國家的政治實體，這顯然是毋庸置疑的。

文明是文化實體，國家是政治實體。作為文化實體的文明與作為政治實體的國家，並不是完全可以彼此相互替代的所指與概念。如果說「文明」主要是就文化尤其是界定文化核心部分的宗教與精神性而言，那麼「國家」則主要是一個政治學的概念<sup>⑧</sup>。因此，「國家的衝突」和「文明的衝突」應該有所區別。雖然一般情況下一個文明往往包括多個國家，如基督教文明和伊斯蘭文明中的各個國家(現代世界尤其如此)，不過，作為文化實體的文明與作為政治實體的國家也有可能恰好重合。在亨廷頓看來，日本和中國就是如此。也正是在這個意義上，儘管亨廷頓明白「文明是文化實體而不是政治實體」<sup>⑨</sup>，但他在描述世界範圍內「文明的衝突」並談及中國這樣一個在他看來文化實體和政治實體彼此重合的國家時，便不再對文明和國家加以區分了。換言之，當他觀察中國與其他文明之間在當今世界的關係時，作為一個文明的中國，在他的筆下無形中是以作為一個政治實體的中國來代表的。

同樣，既然一個文明之下可以有好幾個不同的國家，例如，基督教文明包括西方主要國家，伊斯蘭文明則有中東的伊拉克、土耳其、沙特阿拉伯以及南亞的巴基斯坦等國家，那麼從「文明衝突」的角度來觀察和分析國際政治中這些國家之間的衝突，也顯然並不缺乏現實的基礎。之所以可以用基督教文明來界定西方主要國家，原因在於：儘管這一文明內部的文化因素或者說宗教和精神性並非單一的基督教，也有其他文化因素和宗教傳統，但基督教的傳統顯然居於主流。同樣，伊斯蘭文明之下的諸多國家雖然彼此之間存在着廣泛的政治、經濟等方面的差異甚至衝突，伊斯蘭教內部也有不同教派之間的對立，但這些國家所構成的政治實體，較之由基督教文明所界定的西方主要國家，在整體上的確可以透過伊斯蘭文明這一文化實體來獲得自我認同，並由此與西方主要國家區分開來。亨廷頓把伊斯蘭國家與西方主要國家之間的衝突概括為伊斯蘭文明與基督教文明之間的衝突，正是在這個意義上而言的。

當亨廷頓描述伊斯蘭文明和基督教文明的時候，是以伊斯蘭國家和西方主要國家這些政治實體為代表的。由於伊斯蘭國家政教合一的性質以及基督教在西方主要國家中長期居於宗教和精神性的主流，所以亨廷頓這種以國家之間關係的描述來代表文明之間關係的做法，雖然未必能解釋所有個案，但應該說大體是站得住腳的。在這個意義上，將西方主要國家與伊斯蘭國家之間的衝突表述為基督教和伊斯蘭教這兩種文明之間的衝突，也可以說是順理成章的。因此，我們可以說，在一定的歷史時期和條件下，亨廷頓將作為政治實體的國家與作為文化實體的文明等同起來，將「國家的衝突」與「文明的衝突」等而視之，乃是基於歷史的實際，未嘗不是一個「雖不中不遠矣」的正確觀察。當然，正如他很清楚文化實體與政治實體的不同一樣，亨廷頓並未將「國家的衝突」與「文明的衝突」在一般意義上完全等同。對於國際政治和國際關係的變動不居，例如伊斯蘭教文明內部不同國家之間基於實際利益而產生的錯綜複雜的關係，非伊斯蘭教國家因政治、經濟利益而與不同伊斯蘭國家之間合縱連橫的離合關係，亨廷頓並非沒有相當的了解。他之所以提出文化的觀察視角，正是要在以往國際政治研究側重的根據政治、經濟、軍事等實際利益來觀察和分析國際關係之外，強調文化因素的重要性。在他看來，對於國家之間的關係來說，文明是一個在更長的歷史時段發揮更為基礎作用的因素。

不過，需要指出的是，如果將作為政治實體的現代中國和作為文化實體的儒家文化（或者叫「儒教」）合二為一，並由此將二十世紀下半葉以來中國與西方主要國家之間的衝突判斷為「儒教文明」與基督教文明之間的衝突，將現代中國仍然理解為一個「儒教中國」（Confucian China），亨廷頓的理解和判斷便與實際相去甚遠了。那麼，亨廷頓的問題出在哪裏呢？簡單來說，作為政治實體的現代中國與作為文化實體的「儒教文明」，已經不再像歷史上的中國那樣可以二者彼此合一了。或者說，「儒教文明」已經無法成為界定現代中國的主導性文化因素了。較之二十世紀中葉以往數千年來的中國（無論是否能夠稱得上是一種現代意義上的國家）通常可以由儒家文化來界定（儘管歷史上中國的文化構成從來不是單一的儒家），這一點可以說是最大的不同。如此一來，我們現在需要思考的問題便是：作為一個政治實體的現代中國，其文明特徵是甚麼？或者說，在當今世界範圍內「文明衝突」中的中國，代表的是怎樣一種文明呢？

### 三 「儒教文明」與「現代中國」

如前所述，以「文明衝突」來觀察當今的世界格局，亨廷頓的看法不斷在國際政治的現實層面得到了印證，他當年的很多觀察甚至顯示出預言式的特徵。尤其是他關於伊斯蘭文明和基督教文明之間衝突的判斷，更是不斷獲得現實世界的一再支持，儘管那些例證也如他當初的預見一樣，往往伴隨着血

腥與暴力，因而不是那麼令人愉快的。而最近幾年世界格局的最新發展，似乎也進一步證實了亨廷頓的另一個預言式觀察：以伊斯蘭國家為代表的伊斯蘭文明與以中國為代表的「儒教文明」正在日益聯起手來，共同對抗以西方主要國家為代表的基督教文明<sup>10</sup>：

伊斯蘭文明和中華文明在宗教、文化、社會結構、傳統、政治和植根於其生活方式的基本觀念上，存在着根本的不同。從根本上來說，這兩者之間具有的共性可能還不及它們各自與西方文明之間的共性。但是在政治上，共同的敵人將產生共同的利益。伊斯蘭社會和華人社會都視西方為對手，因此它們有理由彼此合作來反對西方，甚至會像同盟國和斯大林聯手對付希特勒一般行事。它們可能在一些不同的問題上進行合作，包括人權和經濟問題，但最值得注意的還是從屬於這兩個文明的國家攜手發展其軍事能力，特別是大規模殺傷性武器及其運載火箭，以此來抗衡西方在常規武器方面的優勢。到90年代初，出現了以中國和北朝鮮為一方，在不同程度上以巴基斯坦、伊朗、伊拉克、敘利亞、利比亞和阿爾及利亞為另一方的「儒教—伊斯蘭教聯盟」(Confucian-Islamic connection)，它們在上述問題上聯合起來對抗西方。

如果說亨廷頓的判斷嚴格地限於這樣的表述：作為一個政治實體的中國似乎正在與某些伊斯蘭國家聯手對抗以美國為代表的西方主要國家，這一觀察仍然可以說是不失其準確性的。事實上，晚近中國與一些伊斯蘭國家的關係發展，尤其是2020年中國與伊朗簽訂的《全面合作25年計劃》，可以說恰恰為這一論斷提供了背書。不過，這一觀察的正確是否意味着亨廷頓所謂的「儒教文明」與伊斯蘭文明正在日益聯手對抗基督教文明呢？「儒教—伊斯蘭教聯盟」是否存在呢？答案是否定的。

亨廷頓將「國家」等同於「文明」、將「國家衝突」視為「文明衝突」的看法，之所以在現代中國和「儒教文明」的問題上無法成立，其原因在於：當一個國家發生劇烈的變動，長期以來界定該國家作為一個文化實體的主流傳統被解構，原本界定其文明的宗教與精神性發生了巨大的變化而形成了遠為複雜的新結構。在這種情況下，該國家與其原先所代表和體現的文明之間，便不再是彼此對應、可以互換的了。如果發生了這種情況，當我們在觀察不同國家的衝突時，就不能再輕易地在「國家」與「文明」之間劃上等號，再從國家之間的衝突直接推演為文明之間的衝突了。或者說，由於國家所代表和體現的文明不復往昔，我們如果再從原先國家和文明合一的立場出發，將「國家的衝突」以「文明的衝突」來加以概括，便會產生實際所指與其文化象徵符號之間脫節的問題。

在「中國與伊朗聯手對抗以美國為代表的西方主要國家」以及「儒教文明與伊斯蘭文明聯手對抗基督教文明」這一對命題中，伊朗與伊斯蘭文明之間的對

應以及以美國為代表的西方主要國家與基督教文明之間的對應，是沒有問題的；有問題的是中國與「儒教文明」之間的對應。換言之，如果我們借用國家與文明這兩個不同概念之間的離合關係來說，對於亨廷頓的「文明衝突論」而言，如今恰恰是中國與「儒教文明」之間發生了偏離，不再構成彼此對應、可以互換的關係了。

我這樣說，乍一看未免啟人疑竇，難道儒家不是中國長期以來作為一種文明最為突出的一個文化意義上的定義性因素 (defining factor) 嗎？事實上，「儒教中國」的確是長期以來中國作為一種文明的定義<sup>①</sup>，這一定義並不是一種西方視角外部觀察的結果。前文已經提及，從中國漫長的歷史傳統來看，儒家並不是中國文化的全部，除了儒家和同樣作為本土文化的道家、道教之外，中國早就將佛教、基督教以及伊斯蘭教吸納到自身的文化整體之中，將其作為自身文化的有機組成部分了。但是，從基本的社會倫理和生活方式來看，儒家的核心價值如仁、義、禮、智、信，也的確成為中國人價值系統和日常信守中最為重要的部分。換言之，就支配中國人日常生活的價值觀來說，儒學的確提供了最為重要的觀念資源。這一特點甚至早已不限於中國，而是擴展到了整個東亞。正如狄培理所說，儒家早已成為東亞意識的最為重要的定義性部分<sup>②</sup>。也正是在這個意義上，我們說「儒教中國」不失為一種正確的觀察。我相信，作為並非中國學專家的亨廷頓，也正是由於接受了這樣一個在西方世界耳熟能詳的對於中國的判斷，才很自然地將作為國家的「中國」與作為文明的「儒教」等同起來。如果我們觀察和分析的對象是二十世紀上半葉之前的中國，將兩者等同起來，並無多大的問題；然而，二十世紀下半葉以來的中國是否仍然可以「儒教中國」來概括，卻不能不構成一個很大的問題。

晚清以來中國知識界對於儒家傳統的不斷批判，尚不足以解構「儒教中國」。但是，隨着新中國的建立，「儒教中國」則實實在在地成為了一個歷史概念。列文森 (Joseph R. Levenson) 曾以「博物館化的保存」來形容儒家近代以來的命運<sup>③</sup>，但只有到了1949年之後，其比喻才真正成為現實。從二十世紀60年代的「破四舊」到70年代的「批林批孔」，再到80年代的《河殤》，作為文化實體的儒家在新的國家意識形態與全民動員的一再重擊之下，即便沒有完全「魂飛魄散」，卻也毫無疑問地「灰飛煙滅」了。當1966年北京師範大學的「調幹生」、紅衛兵小將譚厚蘭等人在中央文革小組的許可下，搗毀孔廟、孔林，甚至挖掘了孔子墓時，「儒教中國」的壽終正寢，便在那樣一場浩劫中鮮明地成為了定格。雖然儒家的因素在人們的心理積澱中不可能立刻蕩然無存，但是作為一個政治實體的現代中國，毫無疑問無法再用作為一種文化實體的「儒教文明」來界定了。

也許有人會說，隨着二十世紀80年代的改革開放政策，激烈反傳統的時代已經過去。90年代以來已經出現的「儒學熱」、「國學熱」，似乎足以證明中國已然回歸傳統。甚至「儒學復興」之說，晚近在海內外也獲得了不少擁躉<sup>④</sup>。顯然，亨廷頓對此也早有了解，所以他在書中有這樣的表述：「20世紀初的

中國知識份子獨立地得出了與韋伯類似的結論，把儒教看作是中國落後的根源。20世紀末中國的政治領袖像西方的社會學家一樣，讚美儒教是中國進步的根源。80年代中國政府開始提倡對儒教的興趣，黨的領導人宣稱它是中國文化的『主流』。」<sup>⑮</sup>不過，亨廷頓的看法和諸多認為儒學已經重新成為當今中國文化主體的判斷，都只不過是現象上的觀察，不免霧裏看花。

關於「儒學復興」，我在二十一世紀初即做出了觀察和判斷，而且看法至今未變<sup>⑯</sup>。這裏我想說的是，即便我們暫且把政治化與商業化對於真正「儒學復興」的雙重挑戰擱置一旁，充分肯定在中國無論是官方還是民間（民間多半是對官方的呼應）對於儒學的正面作用，我們也必須看到，從馬克思列寧主義、毛澤東思想到目前的「新時代中國特色社會主義理論」，不僅是新中國建立以來的國家意識形態或者說政體的理論基礎，也始終是作為文化實體的中國的主導與核心構成。無論中國如何回歸儒家，這一主導與核心構成並未產生根本性的改變。對此，「四項基本原則」便是最好的說明。換言之，在中國共產黨作為執政黨的中國，無論就政治還是文化而言，共產主義及其在中國形成的思想譜系始終扮演着主導性的角色。即便改革開放以來的中國，仍然是「共產中國」（Communist China）而非「儒教中國」。這一點從最近十年來中國政治文化的走勢來看，顯得益發明確。就此而言，那種所謂改革開放迄今的中國已經不再是一個共產主義國家的觀察，不能不說是似是而非的。

有一個事例很能說明問題。2011年1月，一座高達9.5米的孔子雕像在天安門廣場東側的中國國家博物館北門前落成。但時隔不久，該塑像便被遷入了博物館內的庭院之中<sup>⑰</sup>。這一事件頗能說明，對於當今中國作為一種文化實體來說，居於主導地位的仍然是「共產中國」而非「儒教中國」。事實上，博物館門前的孔子塑像已經印證了列文森的比喻，意味着儒家已成歷史的陳迹，充其量是一些人心頭揮之不去的陰影。但是，即便如此，孔子塑像還是被遷入了博物館內的庭院之中。顯然，這是由於天安門廣場具有高度的政治敏感性和象徵意義。門前的孔子塑像畢竟位於天安門廣場，很容易讓人認為是政治權威對於儒學的官方認可；而遷入博物館院內，自然可以消解這一可能的理解。這一變動的象徵意義顯而易見，不是各種有意淡化的說辭所能掩飾的。而天安門廣場之上的雕塑和博物館院內的孔子塑像之間的對照，無疑彰顯着不同的文化符號在國家意識形態和政治文化中各自的地位。

當然，從當今中國作為一個文明或文化實體的構成來看，不能不說儒學仍然是其中一個組成部分。而較之二十世紀50至80年代，自90年代以來，儒學在中國的文明構成中所佔的比重也的確有顯著的增加。在這個意義上，未嘗不可以說是回歸儒家、回歸傳統。事實上，除了儒家之外，中國的文明構成中還有除了作為國家意識形態的馬克思主義（共產主義、社會主義）傳統之外的其他部分。就中國的傳統文化而言，儒學之外還有佛教以及道家、道教。此外，基督教和伊斯蘭教也在歷史上很早就傳入中國並擁有了不少的信眾。而西方林林總總的各種思想、主義和價值，也早已進入中國且仍在不斷湧

入。因此，當今中國的文明構成，絕不是單一的。二十世紀晚期以來，學界以馬克思主義、中國傳統文化以及自由主義為主的西方思潮，作為現代中國文明或文化實體的三大部分，應該說是大致準確的觀察。

不過，自從新中國建立以來，無論以儒學為代表的中國傳統經歷了怎樣的從解構到肯定的變化，也無論對待以肯定自由、民主為基調的種種西方思潮經歷了哪些鬆緊張弛的曲折，馬克思主義作為國家意識形態的主導地位，並未有過改變。正是在這個意義上，亨廷頓以「儒教」來界定現代中國的文明屬性和基調，便是不符合實際的。同樣，目前正在與伊斯蘭文明聯手對抗基督教文明的中國，也只能說是「共產中國」而不是「儒教中國」。就此而言，只有「共產主義—伊斯蘭教聯盟」(Communist-Islamic connection)這一結合，並不存在所謂的「儒教—伊斯蘭教聯盟」。當然，所謂「共產主義—伊斯蘭教聯盟」，並不意味着中國與所有伊斯蘭教國家結成了同盟。目前來看，與中國結盟的主要是伊朗、巴基斯坦和敘利亞等國家，像沙特阿拉伯這樣與美國利益密切的國家自然不會完全和伊朗一樣。事實上，儘管亨廷頓的「儒教—伊斯蘭教聯盟」誤判了中國，但他在使用這一概念時，也同樣並未將所有伊斯蘭教國家視為鐵板一塊而全部囊括。此外，中國目前在新疆地區實施的有關政策，引發了西方國家從官方到民間的廣泛攻擊。與之相較，來自伊斯蘭世界的批評卻溫和很多，這在無形中恰好印證了中國與一些伊斯蘭國家目前相對於西方世界這一共同的外部對手所形成的某種「統一戰線」關係。就在我撰寫這篇文章的時候，阿聯酋衛生部在12月9日宣布，中國研發的新型冠狀病毒(COVID-19)滅活疫苗在該國獲得官方註冊，阿聯酋似乎隨之成為中國之外正式認可中國研發的新冠疫苗的第一個國家<sup>⑩</sup>。這一消息未嘗不可以視為中國與伊斯蘭國家之間結盟的一個最新例證。

前美國總統尼克松(Richard M. Nixon)在其生命的最後一年曾經滿懷信心地表示過所謂「和平演變」的看法，即認為中國隨着經濟的發展會逐漸融入到西方民主制的懷抱之中<sup>⑪</sup>。顯然，他是過於樂觀了。最近十年中國發展的事實證明，中國不僅沒有被「和平演變」為一個趨向民主政體的國家，相反，中國正在借助自身經濟方面的成績，試圖將其政治體制樹立為一種模範並推向世界。「中國模式」(China Model)一說的興起，正是這一最近動態的反映。亨廷頓沒有認為中國會被美國「和平演變」，而是認為在世界「文明衝突」的大格局下中美之間會走向對抗，即以「儒教—伊斯蘭教聯盟」的方式對抗基督教文明。他認為，「伊斯蘭教和基督教(不論是東正教，還是天主教和新教)的關係經常充滿風暴，彼此將對方視為外人。自由民主主義和馬克思列寧主義在20世紀的衝突，與伊斯蘭教和基督教之間持續的、深刻的衝突關係相比較，不過是一種短暫和表面的歷史現象」<sup>⑫</sup>。但是，亨廷頓同樣低估了馬克思主義在現代中國政治與文化兩方面的主導力量。他以「儒教文明」來界定1949年之後的現代中國，就是沒有充分意識到：首先，現代中國作為一個文明實體，其構成的主導從來都是馬克思主義；其次，蘇聯解體之後，中國更是承擔起



了國際共產主義運動領導的角色。並且，由於伴隨着強烈的民族復興的色彩，這種新世紀的國際共產主義運動讓人難以辨識。和亨廷頓一樣，西方很多觀察家都覺得中國不再是一個共產主義國家了。然而，最近十年的事實進一步證明，共產主義無論作為中國的國家政體與意識形態，還是作為二十世紀中葉以來中國人文化心理結構不可或缺的重要組成部分，不僅從未消解，作為現代中國文明或文化的「主旋律」，反而益發強化了。

亨廷頓曾經列出他所理解的幾大文明聯盟尤其是「儒家—伊斯蘭教聯盟」的構成：「歐洲和北美國家形成一方，由大約50個非西方國家組成的集團形成為另一方，後者中最活躍的15個成員國包括1個拉丁美洲國家（古巴），1個佛教國家（緬甸），4個政治意識形態、經濟制度和發展水平差異極大的儒教國家（新加坡、越南、北朝鮮和中國），9個穆斯林國家（馬來西亞、印度尼西亞、巴基斯坦、伊朗、伊拉克、敘利亞、也門、蘇丹和利比亞）的政府。這個亞洲—伊斯蘭集團的領袖是中國、敘利亞和伊朗。處於這兩個集團之間的是除古巴以外的拉丁美洲國家，它們經常支持西方；還有非洲和東正教國家，它們有時支持西方，但更經常的是持反對西方的立場。」<sup>②</sup>這裏，除了將中國作為「儒教國家」的問題之外，將北朝鮮作為「儒教國家」也是不合適的。儒家文化的因素當然在北朝鮮民眾的文化心理結構中有其殘留，但無論作為一個政治實體還是文化實體，北朝鮮目前顯然是共產主義主導的；而將古巴僅僅作為「拉丁美洲國家」，也同樣忽視了共產主義在古巴的政治和文化中所扮演的角色。不過，如果將「儒教」置換為「共產主義」的話，亨廷頓的觀察是合乎實際的。對此，亨廷頓所說也足以為證：「在德黑蘭，人們認為，『當代世界的獨特性』要求伊朗、中國、巴基斯坦和哈薩克斯坦進行『緊密和持續的合作』。至90年代中期，一個近乎於事實上的聯盟已經在這三個國家中間存在，該聯盟的基礎是反對西方、在安全問題上對印度的關注以及抗衡土耳其和俄羅斯在中亞的影響。」<sup>②</sup>總之，亨廷頓對這一聯盟的判斷是準確的，只是對作為其中一方的中國文明的性質理解有問題。「儒教」和「共產主義」在其論述中的錯置，反映了他對二十世紀90年代以後共產主義全球影響力的嚴重低估。

#### 四 結語

必須說明的是，以上對於現代中國作為一種文明或文化實體的觀察和分析，完全屬於客觀的「描述」而非主觀的「評價」。換言之，這是就實然層面的「是甚麼」這一意義而言，並不涉及應然層面的價值判斷。正如開頭所言，本文的工作是要從亨廷頓的「文明衝突論」中對於中國作為一種「文明」的判斷出發，來考察現代中國究竟代表的是怎樣一種文明，以及這種文明有哪些構成要素。至於對二十世紀中葉以來現代中國代表的文明如何評價，採取何種主

張，雖然未必言人人殊，卻無疑是一個見仁見智的問題，難免主觀上的異趣。不過，任何主觀的評價都必須建立在對實際客觀了解的基礎之上，這一點恐怕是不會有爭議的。而在本文最後的結語部分，我想對與「文明」有關的兩個問題略作說明，以結束這篇文章。

首先，如何理解現代中國的文明構成？現代中國文明的基本結構雖然以馬克思主義為主，以儒家為代表的中國傳統文化以及西方的各種思想文化為輔，但是需要指出的是，這三個方面都不只是靜態的結構 (static structure)，而是動態的過程 (dynamic process)。馬克思主義在中國一直存在着「中國化」的問題。「十月革命一聲炮響」給中國送來的馬克思列寧主義，從毛澤東思想、鄧小平理論直到如今的「新時代中國特色社會主義理論」，一直面對如何有效地解釋和處理中國的實際，以及在此過程中如何不斷調整自身話語表述的問題。儒家傳統也早已不再是必須附着於數千年君主制的思想與實踐，諸如民主、自由、科學一類的價值，自晚清以降已被絕大部分的現代儒家人物接納，成為儒學義理內在的有機組成部分<sup>23</sup>。至於西方的各種思潮和觀念，則不斷地被中國的知識人和社會大眾快速吸收，其光譜之廣泛與更新之迅速，用「兵無常勢」和「城頭變幻大王旗」來形容毫不為過。並且，這三個方面在自身不斷因革損益的同時，彼此之間也不是涇渭分明，而是相互交涉，既有衝突，也有融合。就此而言，現代中國文明在構成上雖然可以說「一元主導，三分天下」，馬克思主義為主、中國傳統和西方文化為輔的整體格局相對穩定，但各自內部以及彼此的邊界處，又充滿着錯綜複雜的交匯與變奏。至於這一文明結構未來的發展前景如何，不同立場的觀察者各有自己的判斷和期許。我的看法有兩點：其一，多種文化要素的「和而不同」對於一個健全的文明而言不可或缺，不應也很難長期保持「罷黜百家，獨尊某術」的狀態；其二，不同要素之間的主次地位如何配置，取決於歷史發展的運會與諸多合力，不會以個人或某一群體的意志為轉移。

其次，如何理解「普世文明」與「多元文明」之間的關係？亨廷頓說：「在未來的歲月裏，世界上將不會出現一個單一的普世文化，而是將有許多不同的文化和文明相互並存。」<sup>24</sup>這當然是不錯的判斷，而且不必等到未來的歲月，無論歷史還是當今世界，都已經顯示了這一點。不過，這裏的關鍵在於：許多不同的文化和文明多元並存，並不意味着它們無法共享一些基本的價值，哪怕這些基本價值的具體表現方式可以而且需要有所不同。事實上，所謂的「普世文明」，所指應當是那些人類「心同理同」的基本價值<sup>25</sup>。因此，在這個意義上，「普世文明」和「多元文明」並不是兩個彼此互斥、不能並存的概念。世界上多元文明之間彼此共享的那些人類「心同理同」的基本價值，便是普世文明的意涵所在。也正因此，肯定普世文明，並不意味着取消和取代多元文明。如果說亨廷頓所要否定的是這個意義上的普世文明，認為「普世主義是西方對付非西方社會的意識形態」<sup>26</sup>，這就如同把現代中國簡單地視為「儒

教中國」一樣，可以說同樣是誤判。所不同者，認為現代中國仍是「儒教中國」的誤判是對現代中國與儒家傳統兩方面都缺乏足夠深入與全面的了解所致；而將普世主義說成是「西方對付非西方社會的意識形態」，恐怕更多地是源於亨廷頓本人身在西方社會的自我批判意識與政治正確的「心靈積習」(habits of the heart) 這兩者的混合。而根據我們這裏對於普世文明和多元文明的理解，回到中國文明的問題，可以說，作為世界多元文明之一的中華文明，無論其過去、現在還是未來，當然不應也不會被同化為西方基督教文明的一種，事實上西方基督教文明也並非鐵板一塊；但與此同時，不應也不能將普世文明視為西方文明的專有，而應充分意識到普世文明提倡的那些人類「心同理同」的價值，原本內在於中華文明，體現在中華民族的日用常行之中。只有將普世文明的基本價值通過自身文明的特定方式切實和充分地體現出來，而不是試圖將其排斥在外，才能真正突顯和發揚自身文明的特色。在多元文明的整體格局之中與世界上其他文明以「和而不同」的方式彼此相處，以「對話」而非「對抗」的方式彼此互動，中華文明才能真正源遠流長、返本開新。當然，這一點並不只是對於中華文明才有意義。只有世界上各個文明對此都有足夠的自覺，尤其是如今那些在政治、經濟和軍事方面掌握優勢資源的國家，「人類命運共同體」的美好理念，才能真正落實。

### 註釋

- ①② 亨廷頓 (Samuel P. Huntington)：〈中文版序言〉，載亨廷頓著，周琪等譯：《文明的衝突與世界秩序的重建》(北京：新華出版社，1998)，頁 2-3。
- ③ 本文所謂的「現代中國」，指的是 1949 年以來的中華人民共和國，特此說明。
- ④ 亨廷頓在《文明的衝突與世界秩序的重建》中認為，「文明」和「文化」是兩個難以區分的概念，在使用上也的確對二者未加嚴格的區分。在本文的敘述中，對「文明」和「文化」的看法和亨廷頓一致。
- ⑤ 本文中「儒教」和「儒家」是同一個所指，即“Confucianism”，二者可以互換。
- ⑥⑦ Wm. Theodore de Bary, preface to *East Asian Civilizations: A Dialogue in Five Stages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), vii-xi.
- ⑧ 彭國翔：《儒家傳統：宗教與人文主義之間》，增訂版(北京：北京大學出版社，2019)，第八、九章，頁 193-243。
- ⑨ Lucian W. Pye, “China: Erratic State, Frustrated Society”, *Foreign Affairs* 69, no. 4 (1990): 58.
- ⑩ 順帶一提，就政治學而言，「國家」和「政府」也不是一個概念。這一點中國大多數民眾往往也缺乏清楚的認識和自覺。
- ⑪ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), 44；亨廷頓：《文明的衝突與世界秩序的重建》，頁 28。
- ⑫ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 185；亨廷頓：《文明的衝突與世界秩序的重建》，頁 202。
- ⑬ 作為一個數千年的傳統，儒家內部包含不同的方面和層次，光譜非常廣泛甚至不乏歧異。但儒家的複雜構成和歷史演變是另外一個問題，不在本文所要討論

的範圍之內。總體而言，在社會倫理而非政治現實的意義上，將漢代以後直到二十世紀中葉以前的中國界定為「儒教中國」，大體無誤。

⑬ Joseph R. Levenson, "The Place of Confucius in Communist China", in *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, vol. 3 (Berkeley, CA: University of California Press, 1972), 76-82.

⑭ 參見Sébastien Billioud and Joël Thoraval, *The Sage and the People: The Confucian Revival in China* (Oxford: Oxford University Press, 2015)。雖然此書出版時亨廷頓已經過世多年，但「儒學復興」作為一種現象在二十世紀90年代已經出現，在撰寫有關「文明衝突」的論文與著作時，敏銳和信息靈通(well-informed)如亨廷頓，想必對當時中國的政治與文化動態至少在現象上有相當的了解。

⑮ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 106；亨廷頓：《文明的衝突與世界秩序的重建》，頁106-107。

⑯ Guoxiang Peng, "Inside the Revival of Confucianism in Mainland China: The Vicissitudes of Confucian Classics in Contemporary China as an Example", *Oriens Extremus*, vol. 49 (2010): 225-35；亦載於*Confucianism, A Habit of the Heart: Bellah, Civil Religion, and East Asia*, ed. Philip J. Ivanhoe and Sungmoom Kim (Albany, NY: State University of New York Press, 2016), 71-84。最初的中文版參見彭國翔：〈儒學復興的省思〉，《21世紀經濟報導》，2006年12月18日，第35版，後收入彭國翔：《重建斯文：儒學與當今世界》（北京：北京大學出版社，2013），頁3-9。

⑰ 〈孔子像為何只在天安門廣場待了100天？〉（2011年4月25日），新浪網，<http://news.sina.com.cn/o/2011-04-25/041022350951.shtml>。

⑱ 〈阿聯酋正式批准中國新冠疫苗投入使用〉（2020年12月10日），央視網，<https://news.cctv.com/2020/12/10/ARTIU6E5QZp0NOWz8TMZLmjk201210.shtml>。

⑲ 尼克松(Richard M. Nixon)著，范建民等譯：《超越和平》（北京：世界知識出版社，1995），頁101-12。

⑳ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 209；亨廷頓：《文明的衝突與世界秩序的重建》，頁230-31。

㉑ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 195-96；亨廷頓：《文明的衝突與世界秩序的重建》，頁214。

㉒ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 239；亨廷頓：《文明的衝突與世界秩序的重建》，頁267。

㉓ 參見彭國翔：《智者的現世關懷：牟宗三的政治與社會思想》（台北：聯經出版事業股份有限公司，2016）。對於像牟宗三這樣公認的現代新儒家代表人物，自由、民主這些在發生學的意義上被視為源於西方的價值，與儒家原本並非難以相容。並且，在其現代新儒學的話語建構之中，自由和民主顯然已經成為內在的有機組成部分。而並不以現代新儒家自居的余英時，在這個問題上也和牟宗三所異不勝其同；甚至像胡適這樣中國現代第一批自由主義的代表人物，在這個問題上態度也是一樣。

㉔ 例如，森(Amartya Sen)便曾經論證指出「民主」不是僅屬於西方文化的價值，而是在印度傳統中淵源有自。參見Amartya Sen, *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity* (London: Penguin Books, 2005), 13-16。

㉕ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 66；亨廷頓：《文明的衝突與世界秩序的重建》，頁56。