

文明的冲突,或无知的冲突?

——一个基督教务实论的评论

罗秉祥

一、文明的冲突说的原初语境

全球化与地域化之间的张力,其表征之一,是文明的冲突这个现象。很多人都把“文明的冲突”这一讨论视为美国政治学学者亨廷顿所创,其实真正的始作俑者是一位著名的中东学者刘易斯。为要澄清环绕着文明的冲突的有关争论,有必要先简介刘易斯的观点。

伯纳德·刘易斯(Bernard Lewis)是英美两地的知名伊斯兰研究学者,于1974年前任教于伦敦大学,其后则任教于普林斯顿大学,现已退休,但仍著述不断。于1990年他于《大西洋月刊》发表了一篇引起很多争议的文章,题目为《穆斯林愤怒的根源》。^①在此文章

^① Bernard Lewis, "The Root of Muslim Rage," *The Atlantic Monthly*, 266: 3 (Sept 1990): 47 - 60. 在互联网上可找到此文的网上版本。

中刘易斯尝试去回答一个问题:为什么有许多穆斯林深深痛恨西方,而且他们的愤怒不容易平息?首先,刘易斯把问题溯源至伊斯兰信仰中的“汉贼不两立”世界观——把世界二分为“伊斯兰之家”与“不信之家”的对立。在晚近三百年,西方这个不信之家扭转千年逆势,使伊斯兰之家在以下三方面节节败退:(一)国际政治军事版图,(二)国内思想文化,(三)家庭中的秩序(妇女、孩子)。尤其第二及第三方面,无疑成为一种文化颠覆;所以许多穆斯林对西方文化深恶痛绝地排斥。^①至于第一方面,其事实本身(帝国主义、霸权)不足以解释穆斯林反西方的情绪,因为伊斯兰世界(如奥托曼帝国)也于13-20世纪期间在各处建立霸权,性质相同。然而,这个事实经过伊斯兰世界观的诠释就意义不同。真主人民可以征伐及统治其他民族,但是异教徒及离经叛道者则绝不可以支配真主人民。^②

以上只是一个初步分析,更深入的原因仍不止于此。刘易斯认为,很多穆斯林原教旨主义者之深感愤怒,是因为他们意识到西方思想文化(主要是资本主义、消费文化、民主、世俗主义等)对伊斯兰社会文化而言,构成最大的吸引力,最能吸引穆斯林背离传统生活方式,及动摇传统社会的秩序。因此,使原教旨主义者觉得威胁最大的,是西方社会的现代性及世俗性。^③美国作为欧洲文化的当代传人,作为西方社会之领袖,便首当其冲被敌视及针对。^④因此,刘易斯结论说:

现在应当清楚的是,我们正面临着一种情绪和一个运动,它远远超出了问题和政策,以及推行它们的政府的

① Lewis, "The Root of Muslim Rage," p.49。

② Lewis, "The Root of Muslim Rage," p.53-54。

③ Lewis, "The Root of Muslim Rage," p.56,59。

④ Lewis, "The Root of Muslim Rage," p.59-60。

层面。除了文明的冲突,它不会是别的——它或许是不理智的,然而却肯定是一个古老对手对我们的犹太教—基督教传统、我们世俗的现在,以及这两者在世界范围的扩张所做出的具有历史意义的反应。^①

伊斯兰世界与西方世界之间的“文明的冲突”,便是在上述语境中所提出。值得注意的是,亨廷顿于1993年的文章及1996年的书中,都引用了这段刘易斯的话。^②自此以后,每谈到文明的冲突,大家都只想起亨廷顿,而忘记了刘易斯。

为了避免这个文明的冲突升级成为新时代的宗教战争,刘易斯于文末指出,西方世界及伊斯兰世界皆需要致力去了解及欣赏对方的宗教及政治文化,寻求谅解,达致和而不同。^③

换言之,文明冲突说之提出,是描述性,而不是规范性。这说法是尝试去解释穆斯林原教旨主义者对西方文化的态度;这是“实然”的,而非“应然”(非刘易斯的主张或呼吁),也非“必然”(这并非不可改变的趋势)。正如上述,刘易斯是主张以文明的对话,来抵消文明的冲突。

① Lewis, "The Root of Muslim Rage," p. 60. 中译是引用下述《文明的冲突与世界秩序的重建》中的引文。

② Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, 72:3 (Summer 1993): 32. 此文英文原文有不少网上版本。中文译本可见于《二十一世纪双月刊》,第十九期,1993年10月号,页5-21;刘易斯引文见于10-11页。The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (New York: Simon & Schuster, 1996), p. 213. 塞缪尔·亨廷顿著,周琪等译,《文明的冲突与世界秩序的重建》,北京,新华出版社,1998,页235。

③ Lewis, "The Root of Muslim Rage," p. 60.

二、文明的冲突与冲突的解决

塞缪尔·亨廷顿(Samuel P. Huntington)是美国著名政治学学者,任教哈佛大学政府系,同时兼任该校国防和地区问题研究所所长。他于1993年夏美国《外交》期刊发表了题为《文明的冲突?》的论文,引起全球关注及议论。于1996年他把思考与研究扩大为一部巨著,题为《文明的冲突与世界秩序的重建》,更清晰及深入地提出他的理论。

表面上亨廷顿好像是承继了刘易斯的文明冲突说而发扬光大,但他们两人的论点有明显不同:(一)亨廷顿是从国际政治视野来看问题;(二)亨廷顿把文明的冲突从伊斯兰文明与西方文明,扩大至全球七或八个主要文明。

亨廷顿的出发点是国际政治,他的学术关怀是,于后冷战时期如何去解释及诠释全球政治?他的研究目的是希望提供一个新框架、范式、或模式,让我们更准确掌握国际政治之晚近发展及主要趋势,使政府对国际事件作适当评估、预测及制订适当政策。自冷战结束后,迄今为止亨廷顿认为有4个诠释全球政治的范式:(一)一个世界:欢欣而和谐;(二)两个世界:我们和他们;(三)或多或少184个国家;(四)完全的混乱。^①亨氏认为这4个范式的解释力皆不足,所以便提出了他的文明冲突范式。简言之,他认为现今最广泛及最危险的国际政治冲突,并非源于阶级冲突、贫富冲突、或意识形态冲突,而是文化及文化身份所促使的冲突。他把后冷战时期的世界分为7或8个主要文明:西方文明、伊斯兰文明、中国文明、印度文明、日本文明、俄罗斯文明、拉丁美洲文明及可能的

^① 亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,页11-17。

非洲文明。于后冷战时期,世界舞台出现新的合纵连横;国际关系的主要演员不是民族国家,而是不同文明中的核心国家。文明之间的分界线,就是未来战争的战线。^①

因此,亨氏的文明冲突说原是一个假设(hypothesis),^②继而发展为一个有时效限制的理论;^③它的性质是描述性,而不是规范性,也没有必然性(所谓自我实现的预言)。文明冲突说只是诊断,不是治疗。因此,亨氏于1996年出版的题为《文明的冲突与世界秩序的重建》的书,既把问题根源点出,也提出解决问题的办法。

简言之,亨廷顿接受全球文明多元论,也就是一种规范性的文明相对主义;文明无绝对高下优劣之分,任何文明都不应尝试去改变别的文明,以一己文明去化成天下。我们应尊重别的民族的自决,而不强把自己文明输出到别处,放下一己文化可放之四海而皆准之优越心态。在全书最后一部分(题为“文明的未来”),最后一章(题为“西方、各种文明及全球文明”)中,亨氏说:

文化和文明的多样性对西方,特别是对美国的西方文化普世信念形成了挑战。这一信念是以诠释和规范的方式来表达的。用诠释的方式说,它认为所有社会的所有人民都想接受西方的价值观、体制和实践。如果他们

① 参本书页274中的诸文明冲突关系图。

② 亨氏抱怨很多读者都忽略了这篇论文题目是以一问号结束;亨廷顿,《文明的冲突与世界秩序的重建》,“前言”,页1。

③ “这本书不是也并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的事情,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的和更有用的观察国际发展的视角。此外,没有一个范式是永久有效的。虽然文明的研究方法可能有助于理解20世纪末和21世纪初的全球政治,但并不意味着它同样有助于理解20世纪中叶和21世纪中叶的全球政治。”亨廷顿,《文明的冲突与世界秩序的重建》,“前言”,页2。

没有这种愿望并坚持自己的传统文化,那他们便成为“错误意识”的牺牲品,这与马克思主义者在那些支持资本主义的无产阶级中发现的“错误意识”相类似。用规范方式说,西方的普世主义信念断定全世界人民都应当信奉西方的价值观、体制和文化,因为它们包含了人类最高级、最进步、最自由、最理性、最现代和最文明的思想。^①

亨氏继而斩钉截铁地解释,这种西方文化的普世观念“是错误的;它是不道德的;它是危险的”。^②它是错误的,因为西方文化(其特征是基督教、多元主义、个人主义、法治、自由、民主、私有产权),^③并非普世民心之所向。它是不道德的,因为文化普世主义会导向帝国主义,有权力才能改变他人文化。它是危险的,因为美国的军事扩张会为美国带来军事挫败。

因此,尽管这是一个全球化的年代,各文明仍应固守其地域,不作全球拓张。亨氏反对美国霸权及西方文明霸权,认为美国的任务只是巩固北大西洋两岸,保存及更新西方文明,既无须、也无力去把西方文明扩张到全世界。在他看来,伊斯兰世界与西方世界之冲突正源于错误的文明优越感及文明扩张欲:

西方面临的根本问题不是伊斯兰原教旨主义,而是一个不同的文明——伊斯兰,它的人民坚信自身文化的优越性,并担心自己的力量处于劣势。伊斯兰面临的问题不是美国中央情报局和国防部,而是一个不同的文明——西方,它的人民确信自身文化的普遍性,而且确信,尽管他们的优势正在下降,但这一优势仍然使他们有义务把他们的文化扩展到全世界。这些是造成伊斯兰和西

① 亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,页 358。

② 亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,页 358。

③ 亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,页 352,360。

方冲突的根本因素。^①

亨廷顿甚至很“不爱国”地提出警告：“西方对其他文明事务的干预可能是造成多文明世界中的不稳定和潜在全球冲突的惟一最危险的因素！”^②

在这个多极及多元文化的世界中寻求和平，亨廷顿认为世界各政府应遵守以下三个规则：避免规则(abstention rule)、共同调停规则(joint mediation rule)、及求同规则(commonalities rule)。最后的规则实际上就是中国人常讲的“求同存异”原则，世界各文明虽多元，但也有某些共同的价值观。为要促进世界和平，“各文明的人民应当寻求和扩大与其他文明共有的价值观、制度和实践”。^③为要寻求这个全球伦理的共识，文明的对话当然是不可或缺！在《文明的冲突与世界秩序的重建》的“中文版序言”，亨廷顿说：“我所期望的是，我唤起人们对文明冲突的危机性的注意，将有助于促进整个世界上‘文明的对话’。”^④

作为一个政治学者，亨廷顿当然不会停留在“多对话”、“求同存异”这些道德老生常谈层次。在他提出的共同调停规则中，亨氏提出联合国安全理事会常任理事国的改组问题，及核子武器拥有国问题。若要共同调停国际纷争及冲突，国际舞台的主要成员必须拥有相若的权力，以权力制衡权力。联合国安全理事会于二战结束后成立，迄今仍只有五个永久理事国，并且西方国家(英、美、法)就占去三席。亨氏大胆提出永久理事国应扩大为八席，除了西方世界占两席外，其他六大文明也应该由其核心国各占一席。^⑤在

① 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，页 241。

② 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，页 361。

③ 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，页 370。

④ 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，“中文版序言”，页 3。

⑤ 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，页 367。

核武的问题也如此,尽管亨氏也同意核武扩散带有危险性,但权衡整体得失,他认为“各主要文明的一个或两个核心国家拥有核武器而其他国家不拥有核武器的世界,可能是适度稳定的世界”。^①

换言之,为了要控制文明的冲突,不让其发展为不可收拾的文明战争,亨廷顿呼吁西方国家向霸权告别,甚至要壮士断臂,削减权力,与世界其他文明同起同坐。

三、萨义德对亨廷顿的批判

爱德华·萨义德(Edward W. Said)最近(2003年9月24日)去世,大陆、香港、台湾的知识界皆有颇多悼念他的文章发表。他是巴勒斯坦人,基督徒,大半生长居美国,逝世时仍任教于美国哥伦比亚大学英语及比较文学系。与刘易斯、亨廷顿不同,他对文明冲突的发言不是基于他的学术专业,而是他的实存感受,及一个公共知识分子的观察。

亨廷顿的文明冲突说在90年代经过多年的热烈讨论,本有降温的趋势,岂料美国“9·11”惨剧的发生,使一个学术讨论迅间成为传媒的头条,而亨廷顿的名字也走入寻常百姓家。其实“9·11”惨剧与刘易斯的文明冲突说更有关系,但绝大部分人都不甚了了,只把焦点放在亨廷顿的理论上,误以为他为时代先知,正确预言到西方世界与穆斯林世界的无可避免的冲突终于发生了。

在这个氛围中,萨义德于“9·11”后一个月发表了《无知的冲突》一文,批驳亨氏的文明冲突说。^② 萨义德认为亨廷顿和刘易斯

① 亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,页367。

② Edward W. Said, “The Clash of Ignorance,” *The Nation*, 273:12 (Oct 22, 2001), p. 11-13. 此文也在同年的 *New Statesman* 杂志中转载;笔者中译。

都有一个共同错误,就是把不同文明及文明身份对立起来,好像一个文明都是单一、大一统、向外封闭,彼此隔绝的绝缘体一般。其实,每一个文化都带有多元性,有内在变动力。在人类历史中除了有征伐及战事外,也有宗教及文化间的交流,相互吸收。因此每一个文化都有其复杂的历史,不能加以化约,而不同文化之间的楚河汉界正逐渐消失。所以,萨义德认为“伊斯兰”及“西方”都是误导人的卷标。事实上世界并非如此条理井然,可以把人放进不同的文化分类架(pigeonhole)之内。他举例说,作为一个巴勒斯坦人,并不因为穿西装而表示他思想西化。此外,伊斯兰原教旨主义者常被视为活于前现代时期,但“9·11”的凶徒却是用现代科技(飞机及精密的飞行科技)来行凶。

萨义德强调,现代人是生活在一个相互连接(interconnected)的世界,不同文明之间也有紧密的关系,不应泾渭分明地对立起来。以伊斯兰世界与西方世界来说,现在已有不少穆斯林群体居于欧美各国,所以,伊斯兰不是在西方的边陲,而是在西方的中央。再者,于历史中,西方在伊斯兰文明中吸取了不少养分(人文精神、科学、哲学、社会学、史学),因此,伊斯兰老早就在西方的心脏中。因此之故,“不管是西方人、穆斯林或其他人民,我们都同游于一个海域当中。由于那里的海水又是历史这大海洋的一部分,尝试在那海域中划分界限及建立屏障将会无功而还”。^①

在这动荡的时代,如要对世人作划分的话,应作有权势的人与弱势群体之分,世俗及理性的政治与无知的政治之分,及普世正义原则与不正义之分。萨义德认为,“诸文明的冲突”论旨,就好像“诸世界的战争”一样,并不具有分析力,它只有助于加强自大感的自我防卫,但却无助于对这个相互依赖的时代作批判性理解。

^① Said, "The Clash of Ignorance," p. 13.

四、一个尼布尔式的基督教务实论评论

笔者认为,萨义德的批判尽管用心良苦,但是对亨廷顿却是不公允的。再者,我们若用上一世纪美国神学家尼布尔的政治理想主义及政治务实主义区分来看,萨氏属前者,亨氏则属后者。

萨义德反对强调文化的差异,原因有二。实然上,不同文化之间已是“你泥中有我,我泥中有你”,差异是不重大的。应然上,我们应发扬天下一家,四海之内皆兄弟之精神,无谓再分彼此。以下先讨论其实然论旨,然后再讨论其应然论旨。

我们常把文化或文明分作三个不同层面:器物科技、风俗制度、精神理念。没错,透过历代文化交流,不同文化互相吸收养分,诸文化之间在器物科技方面已不再有楚河汉界,泾渭分明(例如服饰、饮食、科技、武器等)。然而,在风俗制度方面,伊斯兰社会与西方社会仍有严重分歧(如政教关系、男女关系、群己关系等)。到了精神理念层面,不同文明之间的差异就更显著了。十八世纪英国文学家约翰逊(Samuel Johnson)曾有一名言:“虽有黎明与黄昏,但不表示我们不能分辨昼夜。”^①世界诸文明的分界线虽非泾渭分明,而是模糊难分,但在这模糊区域两面,仍是极不同的文明世界。萨义德个人兼具巴勒斯坦人、基督徒、西方文学研究者、及美国公民这多重身份,他本人就是多元文化大熔炉。世界的诸文明是否如他本人一样,是兼容并蓄的大熔炉,则甚值得商榷。

^① 转引自 G. E. M. Anscombe, “War and Murder,” in her *Ethics, Religion and Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), p. 59.

现在再评论萨义德的应然论旨。萨氏反对以文化分彼此,用心良苦。他以绝对道德标准(理性、正义、平等)来批判一切事物,不问东西方,也有其道理。人类要进步,便不能动辄分华夷,问姓“社”还是姓“资”,以狭隘的文化本位使自己固步自封。文化地域观念过重,是进步的阻力,因此更应强调天下一家的全球化思维。动辄以文化差异定彼此,民族自大思想便有机可乘,以自己文化为优,他人文化为劣,当冲突发生时,便自以为是代表文明,妖化对方为野蛮。

以一个绝对及普世的道德批判,去制约民族及文化的自我中心倾向,是有必要的。事实上,亨廷顿于《文明的冲突与世界秩序的重建》一书之末了,也放下了政治家的外袍,戴上道德先知的帽子发出警告:“在世界范围内,文明似乎在许多方面都正在让位于野蛮状态,它导致了一个前所未有的现象,一个全球的‘黑暗时代’也许正在降临人类。”^①面对这个真正的敌人,文明之间应更多互相了解及合作,建立一个不分东西方的全人类文明;“这样的文明可能是更高层次的道德、宗教、知识、艺术、哲学、技术、物质等等的混合体。”^②诸文明之间的冲突只是表面,文明与野蛮之间的冲突才是更大的冲突,是全球性的“真正的冲突”!^③

亨廷顿在这段话所流露的忧患意识,与萨义德的实在不遑不让。有些人也可能会问亨氏,既然你也知道“真正的冲突”是什么,为何还用整本书去讨论次等的冲突?在这里,笔者认为尼布尔对政治乐观精神与政治务实精神的区分,有助我们明白亨廷顿与萨义德的分歧。

莱茵霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr)是上一世纪美国最出

① 亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,页 372。

② 亨廷顿,《文明的冲突与世界秩序的重建》,页 370-371。

③ 亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,页 372。

色的神学家,长期任教于纽约协和神学院。他影响力最深远之处是他的政治伦理学,美国教会及美国政府很多要人都服膺其“基督教务实论”或“政治务实论”。

按尼布尔自己的解释,政治务实论是相对于政治理想论而言。政治理想主义者强调绝对的道德规范及理想,不容妥协;无论个人或群体,都得依从最高的道德标准;任何政治(无论是国内或国际)安排,都得充分表达道德向往,不容退让。政治务实论则不如此严格,承认政治安排不能有绝对的正义,因为群体的自利之心根深蒂固,不可能根绝(这是人类罪的表现之一)。因此,一个政治务实者并不要求一个群体放弃一己利益,而只要求其能自利兼利他,人己一视同仁。^①

尼布尔这种思维方式最早出现于其《道德的人与不道德的社会》(1932),^②这是尼布尔思想由一个乐观的自由主义转变为务实论的名作,其论点在此书的绪言便已清晰说明。正如这本书略带夸张的题目所暗示,这本书的中心思想是论说一个个人和一个群体(经济、种族、国家)的道德性质差异:后者的内在道德资源较少,道德成就的限制较大。如尼布尔说:

个人们在某种意义上可以说是道德的,他们在决定行为的问题时,能够为别人的利益着想,有时且能把别人的利益放在自己的利益之前。他们天生成就有些对同类的同情心,并且愿意为他们设想,这种本质是可以聪明远见的社会教育去发展的。他们有理解的才力,因之他们也有对于正义的感觉,只要有了教育的训练,就不难陶

^① 参 *Christian Realism and Political Problems* (New York: Charles Scribner's Sons, 1953), pp. 119 - 120.

^② 这本书有两个中文译本:杨缤译,台北,永望文化,1982;蒋庆等译,贵阳,贵州人民出版社,1998。笔者认为第一译本较流畅,下文引文皆引此中译本。

炼和湮尽那些自我主义的质素,使他们在观察一种利害当前的社会形势的时候,能够运用很多的客观性。可是这一切成就要在人类社会的集团中实现,虽不是绝对无可能性的,也是比较的困难的。在每个人类的集体中,那种克制和引导感情的理智,比较的缺乏,那种自我超拔的能力,比较的不多,了解别人的需要的能力,也比较的少些,因之一种比构成团体的个人们更放纵一些的自我主义,就在人和人的关系之间表现出来。①

一个群体的道德限制较大,因为群体的自我中心力(collective egoism)极顽强,难以削弱(这是源于人的罪性)。因此,“社会冲突在人类历史上成为不可免的事,也许到它的末日都是如此”。② 所以,

在人类的历史中,无论社会的智识与精神的善意增加到什么地步;无论这种增加能怎样调解社会冲突中的残暴性,但它终不能消灭冲突的本身。要消灭冲突的本身,必须假定人类的集体——种族的也好,民族的也好——能得到某种程度的理智和同情,使他们能够鲜明地看出和了解别人的利益,如同他们知道自己的一样,同时也要有一种精神上的善意,使他们能够竭力地承认别人的权力,像承认自己的一样。设使人性免不了的受着限制,而人类的想象和智识又都有限,那么这种理想虽在个人可以达到,但绝不是集体的能力所能及的。③

基于上述这种对人性的分析,尼布尔认为一个道德的解决群

① 尼布尔:《道德的人与不道德的社会》,页1。

② 尼布尔:《道德的人与不道德的社会》,页8。

③ 尼布尔:《道德的人与不道德的社会》,页10。

体冲突的方案或政治安排,并不是要求群体自我约束,扬弃其自我中心(因为这是缘木求鱼),而是以权力制约权力,寻找一种权力的安排,使有压迫他人倾向的群体在权力上受到制衡,难以损人利己。^①化解群体冲突,缔造和平,其道德要务不是在呼吁及游说群体自发地“去我”,而是要让他们逐其自利,但却安排用权力去制衡权力,外在地约束他们。

笔者认为亨廷顿的文明冲突说正反映出尼布尔的务实政治精神。按亨氏所说,当前国际间的冲突是以文明为冲突单位,而不是以民族国家为单位,正反映出群体自我中心力量的庞大。按亨氏之说,国际社会一定有合纵连横,因为团结才是力量。在后冷战社会,文化成为一个新的凝聚力,促使国际社会有新的合纵连横:

在冷战后的世界,文化既是分裂的力量,又是统一的力量。人民被意识形态所分离,却又被文化统一在一起,如两个德国所经历的,又如朝鲜半岛和中国正开始经历的。社会被意识形态或历史环境统一在一起,却又被文明所分裂,它们或者像苏联、南斯拉夫和波斯尼亚那样分裂开来,或者像乌克兰、尼日利亚、苏丹、印度、斯里兰卡和许多其他国家的情况那样,陷于激烈的紧张状态。具有文化亲缘关系的国家在经济上和政治上互相合作。建立在具有文化共同性的国家基础之上的国际组织,如欧洲联盟,远比那些试图超越文化的国际组织成功。^②

文化之所以会成为一股新的国际政治力量,促使国际政治有新的结合、分裂和冲突,是因为文化能提供一个身份认同,透过文化,人能找到“大我”。亨氏对世局的洞见,就是指出当今世界,是

① 尼布尔:《道德的人与不道德的社会》,页4。

② 亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,页7。

“一个以文化认同——种族的、民族的、文明的认同——为中心,按照文化的相似和差异来塑造联盟、对抗关系和国家政策的世界”。^①文化身份的执著其实是一种文化民族主义(cultural nationalism),文化民族主义虽比国族或种族民族主义宽广,始终仍是一种狭隘的“我执”。亨氏虽然知道“真正的冲突”或“更大的冲突”是普遍文明与野蛮的冲突,但他并没有呼吁人放下文化的我执。相反地,他容许这个文化的我执,这个群体的自我中心的存在,接受群体的道德限制,而把心思放在如何让这些众多的文化我执和平共存,保持一个勉强的多极平衡。因此,他呼吁西方放弃“西方文化放之四海而皆准”的心态,联合国安全理事会永久会员国的改组,及某一程度的核武扩散;这就是以权力制冲权力。

相反地,萨义德虽然悲天悯人,但却有迈向政治理想主义的倾向。他认为亨氏的文化冲突说毫无建树,并无新意。他强调文化间的同,而不是异;文化间的融通,而不是冲突。他担心以文明作单位,会加强人自大感的自我防卫。他宁愿把世界作有权势的人与弱势群体之分,世俗及理性的政治与无知的政治之分及普世正义原则与不正义之分。这些观点,都显示出萨义德“天下一家”、“四海之内皆兄弟”的抱负及文明上“去我执”的坚持。萨氏的苦心是要打破文化民族主义的狭隘视域,鼓吹以普遍文明(而不是特定文明)身份看问题;破除特定文化身份,鼓励建立世界公民身份;破地域,立全球。这些都是可贵的先知道德批判,但却不能落实为国际政治政策。

其实萨义德的观点与亨廷顿的观点并不必然互相排斥;正如前述,亨氏在《文明的冲突与世界秩序的重建》一书末了一段,也同样发出先知式的道德呼吁。所以,亨氏虽以政治眼光看世事,但却没有忘怀道德视野。相反地,萨义德却坚持绝对的最高道德标准

^① 亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,页 356。

(铲除一切“我执”)，对亨廷顿狠狠批判，则显示一种政治上的道德理想主义，漠视罪的顽强力量，陈义过高了。^①

① 政治现实主义与政治理想主义的分别，可如此理解。政治现实主义以政治眼光看问题；政治任务只是治标，只防止罪恶的泛滥(而不求用政治手段消灭罪恶)，因此国际问题上可以容许文化我执，但要以权力对付权力。政治理想主义则以道德眼光看问题；道德务求治本，要彻底消灭罪恶，因此政治也必以此为目标，在国际政治中也必要求铲除文化我执，以便彻底解决国际问题。