

# 秩序与历史：文明的视野

常安 欧树军 刘晨光 阎天 潘妮妮 咎涛 丁耘 宋念申

## 常安：在历史视野中理解现行宪法

2022年12月4日，我国现行宪法颁布实施40周年，宪法学界有一些围绕现行宪法文本的讨论。我们惯常的宪法文本阅读方法是将重点放在权利与权力的关系上，认为宪法是公民基本权利的“赋权法”和国家机构的“组织法”，在此基础上讨论宪法的可诉性或司法审查问题。可能被上述研究传统遮蔽的问题是，如何理解现行宪法的诞生与发展？如何在历史-文明的视野中理解近代以来中国的宪法与国家建设？如何看待现行宪法文本中的时间叙事？以及在回答前述问题的基础上，如何理解特定宪法条款的含义？这些问题将我们阅读宪法文本的视角聚焦于历史视野上。

回到历史视野，首先需要回顾一下中国宪法的时间线。现行宪法在1982年公布后，分别于1988年、1993年、1999年、2004年、2018年进行了修改。在此之前，我们还有1949年的《共同纲领》、1954年宪法、1975年宪法、1978年宪法。将时间线进一步向前延伸，我们还会关注到《钦定宪法大纲》（1908年）、《中华民国临时约法》（1912年）、《中华民国宪法》（1923年，史称“贿选宪法”）、《中华苏维埃共和国宪法大纲》（1931年）、《中华民国宪法》（1947年）。理解现行宪法，需要将上述时间线上的所有宪法性文件都纳入我们的思考范畴。

我们再看现行宪法序言中关于历史和时间的表述。宪法序言从第一段便展开了历史视野：“中国是世界上历史最悠久的国家之一。中国各族人民共同创造了光辉灿烂的文化，具有光荣的革命传统。”从第二段到第五段展开了“革命中国”的历史，提到了几个重要的时间点，包括1840年、1911年、1949年。从第六段开始讲社会主义，首先是新中国头30年的成就。在此之后，第七段提到了诸如“长期处于社会主义初级阶段”“新时代”“贯彻新发展理念”“中华民族伟大复兴”，第十、十二段提到“在长期的革命、建设、改革过程中”，“中国革命、建设、改革的成就是同世界人民的支持分不开的”。以上这些概念或重要提法都是时间范畴，我们可以将之进一步归纳为“历史中国”“革命中国”“社会主义中国”这三个基本范畴，这也是我们以历史视野解读成文宪法的基本进路。

### （一）作为民族史诗的成文宪法

以“历史中国”“革命中国”“社会主义中国”这三个基本范畴或三重叙事为出发点会发现，我国的宪法发展史是中国近现代史的缩影，而近代以来的各类宪法性文件呈现的都是不同的国家建设方案。宪法序言将1840年、1911年作为两个重要的时间点，体现了宪法上近代中国的历史叙事。虽然新中国成立之前宪法文件频发，但这些都没有解决“如何组织起来”这样一个国家建设的核心问题，国家始终处于半殖民地半封建状态。所谓半殖民地半封建社会，从宪法

学来看就是对内对外的主权问题。过往近代宪法史研究的一个很重要的不足就是缺少对国家建设“试验”失败的关注。

在1949年的《中国人民政治协商会议第一届全体会议宣言》里有这样一段话：“我们应当将全中国绝大多数人组织在政治、军事、经济、文化及其他各种组织里，克服旧中国散漫无组织的状态，用伟大的人民群众的集体力量，拥护人民政府和人民解放军，建设独立民主和平统一富强的新中国。”<sup>①</sup>这里的“组织起来”，就包括诉诸成文宪法。现行宪法序言提到，“一九四九年，以毛泽东主席为领袖的中国共产党领导中国各族人民，在经历了长期的艰难曲折的武装斗争和其他形式的斗争以后，终于推翻了帝国主义、封建主义和官僚资本主义的统治，取得了新民主主义革命的伟大胜利，建立了中华人民共和国。从此，中国人民掌握了国家的权力，成为国家的主人。”这便是典型的“组织起来”的国家建设叙事。

## （二）宪法解释的历史面向

我们首先以现行宪法上的宗教条款为例。现行宪法第36条第4款规定，“宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配”，即独立办教原则。这一条经常被认为是多余的，或者妨碍了宗教的国际交流。但只要了解一下鸦片战争至新中国成立以来西方天主教、基督教大规模传入中国的历史，就不会得出这种结论。在历史上，各国传教士不仅在中国建造教堂、发展教徒，而且不少传教士参与贩卖鸦片、侵华战争、掠夺抢劫和签订不平等条约。同时，中国教会依附外国教会，受外国教会的控制进而受帝国主义的控制，不仅成为帝国主义侵略中国、干涉中国事务的工具，也成为控制和压迫中国天主教、基督教信徒的精神工具。比如在抗日战争期间，罗马教廷即与日本帝国主义勾结，公然承认伪满洲国，甚至要求中国天主教信徒对日本帝国主义的侵略行径持超然中立的态度，罗马教廷与日本建交也早于与当时的中华民国政府建交。当时中国的基督教、天主教信徒要想真正实现宗教信仰自由，首先要做的就是割断基督教、天主教与帝国主义的联系。正如周恩来总理在与基督教人士座谈中所指出的，“中国基督教会要成为中国自己的基督教会，必须肃清其内部的帝国主义的影响与力量，依照三自（自治、自养、自传）的精神，提高民族自觉、恢复宗教团体的本来面目”<sup>②</sup>。

实际上，在新中国成立之前，基督教、天主教中的爱国人士也试图摆脱对帝国主义在组织和经济上的依赖性，但这一愿望只有在新中国真正实现了国家独立、人民民主、民族解放，并有了国家这样一个强大和坚实的后盾后才能实现。可以看到，现行宪法中关于“宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配”的规定，是对近代以来中国宗教界爱国人士试图摆脱帝国主义者束缚、真正实现宗教信仰自由的宗教革新愿望的一种宪法确认，也是对近代以来中国饱经各种民族苦难后对于宗教发展必须在一个独立、和平、安定的大环境基础上的政治认识，而远非一条可有可无的空头具文。

我们再以现行宪法上的外交政策条款为例。纵观世界立宪史，在近代宪法时代，立宪主要还是被视为处理一国的内部政治秩序建构和政治共同体整合问题，即宪法的空间维度之“内”的一面。外交政策、外交理念在一国宪法文本中的大范围出现，或者说宪法的空间维度之“外”

① 《毛泽东文集》第5卷，人民出版社1996年版，第348页。

② 中共中央文献研究室编：《建国以来重要文献选编》第1册，中央文献出版社1992年版，第222页。

的一面的呈现，实际上已到了二战之后。外交政策在我国现行宪法序言的第十二段里有完整的表述，笔者将其概括为：独立自主是我国外交政策的逻辑起点，和平共处五项原则是我国处理国与国关系的基本准则，“推动构建人类命运共同体”是我国为世界未来和国际治理提出的中国方案。而要推动构建人类命运共同体，我们就必须在全球治理中坚持国际事务处理民主化的原则，弘扬共商共建共享的理念，且对威胁世界和平与人类进步事业的“帝国主义、霸权主义、殖民主义”进行坚决斗争；同时，要充分发挥广大发展中国家在国家政治、经济秩序建构中的作用，要“加强同世界各国人民的团结，支持被压迫民族和发展中国家争取和维护民族独立、发展民族经济的正义斗争”<sup>①</sup>。正如彭真同志所言，独立自主的外交政策，“是由我国的国家和社会性质所决定的……社会主义制度的建立，从根本上消灭了我国屈服于任何外国压迫的社会根源，也从根本上消除了以任何形式对外实行侵略的社会根源”<sup>②</sup>。

有学者认为，宪法上诸如独立自主和反对帝国主义、霸权主义、殖民主义的表述已经过时了。问题是，真的过时了吗？这同样需要历史解释。在近代史上，从李鸿章当年的“以夷制夷”，到孙中山全面承认不平等条约，从北洋政府的修约，再到蒋介石的废约，都是缺乏独立自主的表现。正是因为近代以来幻想依靠单纯的外交努力改变半殖民地半封建格局，甚至幻想“以夷制夷”或者对西方列强主持公理抱有希望后的一次次失望，注定了新中国成立后必须采取和旧中国完全不同的独立自主的外交政策。在新中国成立后，我们确立了“另起炉灶”“打扫干净屋子再请客”“一边倒”的外交政策。其中，“一边倒”的政策是指“联合苏联，联合各人民民主国家，联合其他各国的无产阶级和广大人民，结成国际的统一战线”<sup>③</sup>，这仍然是新中国以独立自主为原则的外交决策，维护国家主权和国家核心利益是新中国外交政策制定始终不渝的出发点。在苏联走上霸权主义全球扩张之路后，毛泽东主席针对国际政治格局的变化、坚决反对任何形式的霸权主义，提出了对中国外交局面拓展和改变地缘政治格局具有突破性意义、并对世界和平与发展大局具有深远影响的“三个世界”划分的理论。

我们宪法中的外交条款，实际上关系到世界和平和人类进步何以可能，关系到一种新的世界秩序的理解。如何推动全球治理体系朝着更加公正合理的方向发展？如何改变国际关系中的不公正不平等现象，增进广大发展中国家在国际政治、经济秩序塑造中的话语权？国际上有些人担心中国会走“国强必霸”的路子，或者渲染“中国威胁论”，正是建立在这样一种种族中心主义、文明等级论、霸权政治正当论的旧的世界秩序理解基础上。而我们宪法外交条款所包含的新世界秩序的理解，和传统国际政治讲的“帝国治下的和平”“霸权稳定论”是截然相反的。我们宪法序言里提到的“加强同世界各国人民的团结”和我们天安门城楼上的“中华人民共和国万岁”“世界人民大团结万岁”标语仍然是有积极意义的。

### （三）理解现行宪法文本的材料与线索

将历史视野用于现行宪法的研读，首先需要拓展研究素材。学界在讨论现行宪法的诞生和发展时，援引较多的是几位宪法学界老前辈的宪法学著作，比如许崇德先生的《中华人民共和

① 《中华人民共和国宪法》（1982年），载肖蔚云等编：《宪法学参考资料》（上），北京大学出版社2003年版，第70页。

② 全国人民代表大会常务委员会法制工作委员会编：《中华人民共和国法制及有关法规汇编》（1979—1984年），法律出版社1986年版，第802页。

③ 《毛泽东选集》第4卷，人民出版社1991年版，第1472页。

国宪法史》、肖蔚云先生的《我国现行宪法的诞生》，以及蔡定剑先生的《宪法精解》。但除此之外，我们还应当拓宽材料视野。比如，有两份对于现行宪法影响非常大的文献，即彭真于1982年11月26日在第五届全国人民代表大会第五次会议上所做的《关于中华人民共和国宪法修改草案的报告》，以及1981年6月27日中国共产党第十一届中央委员会第六次全体会议一致通过的《关于建国以来党的若干历史问题的决议》（以下简称《决议》）。如果我们对一国政治秩序影响、塑造角度来讲的话，《决议》的宪制意义则更为深远。可以说，《决议》为现行宪法奠定了基调与历史叙述，包括领导核心、指导思想、根本制度、国家根本任务、民族关系、台湾问题、对外政策、国体、政体、民主集中制，等等，两者具有高度相似性，我们需要重视它们的内在关联。在政治家的文献中，《邓小平文选》和《彭真年谱》非常值得关注，例如，《彭真年谱》对现行宪法制定过程中一些争议性的问题有非常细致的讨论。

从新中国成立以来的宪制变迁的角度讲，我们在讨论现行宪法的时候，还应当注意到1978—1982年现行宪法酝酿阶段的相关文献，它们被收录进《十一届三中全会以来重要文献选读》里。我们国家的一些基本政治制度，比如人民代表大会、民族区域自治、多党合作与政治协商制度，并不是在现行宪法中才开始确立的，它们在《共同纲领》和“五四宪法”中就已经存在了。新中国成立之初所面临的功能关系、边疆问题、东西部关系等基本宪制命题，在毛泽东的《论十大关系》中已经有所讨论，这样的文献也值得我们关注。在理解新中国宪制方面，还有一些流行影视作品可以关注，比如近年热播的《山海情》，里面提到了脱贫攻坚、对口支援，也触及了《论十大关系》里提到的我国东西部关系问题。若将时间线再向前延伸，我们会发现，宪法与国家建设的关系问题是近代以来无数仁人志士讨论过的主题，比如孙中山的《建国大纲》、杨度的《金铁主义说》。而我们今天所讲的“中国式现代化”，一定程度上是在讲中国的国家建设问题，这就需要把握历史线索，将时间线延长，并在此基础上拓展材料。

如果我们想真正理解现行宪法，就需要在历史视野和材料上同时扩展。现行宪法颁布实施40周年之际，要理解其意义，我们也许需要一种更具政治高度的研究视野、更具本土意识的理论自觉和更为开阔的宪法学研究素材意识，而历史视野无疑应该是理解成文宪法的方法之一。

（作者系西北政法大学人权研究中心教授）

### 欧树军：历史终结、文明冲突与政治学的涅槃

我们仍然处在后冷战时代的精神焦虑之中。这个时代究竟是历史终结别无选择，还是文明冲突诸神之争，这场亨廷顿与福山的师徒之辩，成了整个时代精神分歧的缩影。历史的终结就是文明的终结，文明的冲突就是普适历史、普世文明与反普适历史、反普世文明之间的双向运动。<sup>①</sup>历史终结论与文明冲突论的辩论广为人知，但对于理解政治学的命运而言，另一场同样重要的辩论却几乎被人遗忘了。1987年，哈佛大学政治学家亨廷顿申请成为美国国家科学院院士，遭遇耶鲁大学数学家塞尔朗（Serge Lang）的强烈反对，由此引发一场巨大争论。成立于1863年的美国国家科学院，成员一直是来自自然科学的硬科学家，1970年代初期才开始吸收软科学家。1987年4月，美国国家科学院共有1462名成员，只有177名软科学家，其中41名是

<sup>①</sup> 参见强世功：《文明终结与世界帝国：美国建构的全球法秩序》，生活·读书·新知三联书店（香港）2021年版。

社会学家和政治学家。塞尔朗指控亨廷顿滥用数学，亨廷顿的政治学是伪科学，但亨廷顿的支持者认为，软科学经常比硬科学还硬，<sup>①</sup>说这话的人是贾雷德·戴蒙德（Jared Diamond），《枪炮、病菌与钢铁》的作者。

### （一）“走进科学”的政治学

尽管政治学的根源可以追溯至西方文明的摇篮时代（亚里士多德的《政治学》），但现代政治学诞生于19世纪末20世纪初“以德为师”的美国，而且是在“没有规律”的历史学中诞生的。美国学者认为，走出历史学，走向社会科学，政治学才能成为一门学科。

在过去的一百多年中，政治学家把不同学科的概念、理论和方法相继引入政治学，包括：1920年代，以罗伯特·罗维（Robert Lowie）《国家的起源》为代表的人类学；1930年代，以哈罗德·拉斯韦尔（Harold Lasswell）《精神病理学与政治学》为代表的心理学；1940年代，以大卫·杜鲁门（David Truman）为代表的社会心理学；1950年代，以塔尔科特·帕森斯（Talcott Parsons）《社会系统》为代表的社会学；1960年代，以均衡理论、投入-产出、运筹学为代表的经济学；<sup>②</sup>以及1970年代的后现代主义理论、法兰克福学派的批判理论。1970—1990年代，经济学取代法律，成为国家的语言，舆论学、政策学、公共选择成为繁荣的政治学子学科。

政治学借助制度主义、结构主义、行为主义、理性选择、文化阐释等五大研究视角，探究政治现象的社会、心理、经济和文化根源。通过与历史学脱钩、与社会科学挂钩，美国政治学努力走进科学，建立了本国政治、比较政治、政治理论、政治经济、国际关系、行政管理、研究方法七大分支，形成了几大重镇。19世纪末的中心在哥伦比亚大学，弗朗西斯·黎白（Francis Lieber）于1857—1875年担任历史与政治学教授，1876年，这一教席由约翰·伯吉斯（John Burgess）接任，他于1880年创立了由政治学系、历史学系和政治哲学系组成的政治学研究院。1920年代的中心在芝加哥大学，领军人物是查尔斯·梅莱姆（Charles Merriam），芝加哥学派的影响直至1960年代。1930年代的中心在耶鲁大学，耶鲁大学从此成为美国国际关系、比较政治研究的重镇，代表人物包括加布里埃尔·阿尔蒙德（Gabriel Almond）等人。1940年代中期之后的中心在哈佛大学，这所大学的盎格鲁-撒克逊主义在美国最为强烈。从黎白到伯吉斯、从伯吉斯到梅莱姆、从梅莱姆到阿尔蒙德之间存在明确的师承关系，这么看，美国政治学，只有四代人。

### （二）政治学的“三体运动”：国家的科学、民主的科学、帝国的科学

政治学的主题有三个：国家的科学、民主的科学、帝国的科学。

1776—1919年是美国“以德为师”的143年，政治学就是“国家的科学”。这个时代又分为两段：1776—1875年是第一段，此时的美国深受英国、法国和德国政治理论的影响，没有自己的政治理论，也没有政治学；1876—1919年是第二段，美国走向科学主义的新政治学，政治学成为受达尔文进化论支配的“政治生物学”，成为功能主义的“政治生理学”，成为意欲探寻上帝法则的“政治物理学”。

1920—1989年是美国开始走向并创立自主的人文社会科学知识体系的70年，政治学成了

<sup>①</sup> Jared Diamond, “Soft Sciences Are Often Harder than Hard Sciences”, *Discover*, 1987, Vol.8, No. 8, pp.34-39.

<sup>②</sup> Samuel Huntington, “The Change to Change: Modernization, Development, and Politics”, *Comparative Politics*, 1971, Vol.3, No.3, pp.283-322.

“民主的科学”。这个时代也可以分为两段。第一段是1920—1944年，整个西方文明处于从19世纪文明向20世纪文明的大转型之中，美国意识到自己无法摆脱工业革命之后阶级冲突的欧洲道路，开始意识到经济学、社会学、政治学等社会科学对于现代社会的意义，美国社会科学应运而生。<sup>①</sup>第二段是1945—1989年，作为西方文明的领导国家，并形成与苏联的相互确保毁灭的核威慑和平格局之后，美国政治学首先是一种“冷战的科学”。在苏联共产主义阵营的压力下，在风起云涌的民权运动的推动下，在托克维尔为“新世界”带来民主的新政治科学110多年之后，美国政治学开始走向“民主的科学”。自由主义随之成为美国叙述的主轴，自由主义就是多元主义，多元主义就是利益集团自由主义，美国学术界开始用自由主义重写美国历史。

后冷战时代的30年（1990—2022年），美国政治学变成了“帝国的科学”。这个时代，可以分为三段。第一段是困惑的十年，即1990—2000年，美国外交与战略思想界在这十年中反复讨论帝国的敌人是谁。第二段是2001—2016年，美国这个全球性帝国在内外两个层面都陷入了“文明的冲突”——对外发动的全球性反恐战争，成了基督教文明与伊斯兰文明之间的冲突；内部所遭遇的“我们是谁”之身份、认同分歧，成了美国文明（及其所代表的欧洲文明、西方文明）与非美国文明之间的冲突。科学主义、自由主义、相对主义、历史主义与反科学主义、保守主义、反相对主义、反历史主义之间的分歧、冲突、斗争，持续影响着美国政治学的问题意识。2016年至今可称为第三段，“新冷战”思维的影响愈来愈大。

### （三）政治实践的技艺与政治知识的科学

美国政治学始终存在某种主张“回到起源，越老越好”的条顿传统。特朗普主义在政治学上的本质，就是让美国政治学回归条顿传统，回到“以德为师”的时代，回到国家的科学。1893年，在美国第一部政治科学、政治经济学与政治史百科全书中，“政治哲学”词条为法国哲学家所撰写，“政治科学”词条为瑞士公法与政治学家伯伦知理（Bluntschli）所撰写。<sup>②</sup>伯伦知理和黎白一样，都信奉黑格尔的伦理国家哲学，他们都把政治的科学视为国家的科学，既包含政治实践的技艺，又包括政治知识的科学，两者在目标与手段上的差异就是政治家与政治学家的差异。

首先，在伯伦知理看来，现实主义政治与理想主义政治之间是并存共生而非相互排斥的关系。对现实主义政治而言，政治源于人民的实际而非想象的需要，正确估计力量和手段，认真计算敌我力量，只追求可以实现的目标，只有这种政治才有可能成功。有能力的政治家总是现实主义的。对理想主义政治而言，起决定和指引作用的是理念，旨在发展、完善现存制度，实现适应时代的实际理想，所有国家、一切时代的伟大政治家，也都是理想主义的政治家。

其次，伯伦知理将利益政治与浪漫政治、情感政治都视为错误的政治观念。在他看来，单向的现实主义政治是毁灭性的，依赖暴力或金钱，缺乏更高的理念，死气沉沉，只有物质利益有价值。自私是所有行为的主要动力，因此政治就变得粗俗、卑鄙、不道德、不人道。欧洲早期殖民政策也主要是为了母国而剥削殖民地，因此失去了领导权，丧失了民族的高尚本能，压制所有真正的自由，关注人性中动物的一面而忽略了智识的一面。彻底的利益政治将一切从属

<sup>①</sup> 参见[美]多萝西·罗斯：《美国社会科学的起源》，王楠等译，生活·读书·新知三联书店2019年版。

<sup>②</sup> 参见John Joseph Lalor, *Cyclopaedia of Political Science, Political Economy, and of the Political History of the United States*, Vol.3, CE Merrill & Company, 1893。

于物质和自私的利益，就是单向的现实主义政治。浪漫政治同样不对，甚至更愚蠢，它很少成功，它不考虑地基和道路。因此，它是在黑暗中行走并坠落，它错误地估计实际的力量和权力的状况，它追求无法实现的偶像、目标，最终成为晦涩难懂的牺牲品。情感政治是另一种错误的理想主义政治。政治属于理性、智慧和男子气概，当政治允许自己受制于激情、狂喜、爱恨、恐惧、复仇，就非常危险，脱轨注定更糟糕。因此，正确的做法不是分离现实主义与理想主义政治，而是融合两者，现实主义的一面构成理想政治的基础，理想主义的一面是现实主义的指南。前者主要处理手段，后者主要处理目的。在这个意义上，政治也是艺术，“治大国若烹小鲜”。

再次，伯伦知理认为，作为国家的科学，政治学既是政治实践的技艺，也是政治知识的科学。前者意味着根据不同时刻的需求，有特定的外在目标，追求某个外在的结果，比如，为人民和社会建立更好的制度、克敌制胜、确保增加国家的力量。后者不追求外在的目标，不由外在的成功评判，没有目标只有真理知识，其荣耀在于消除错误，发现永恒的法则，探寻正确的、适当的统治原则。伯伦知理进一步主张，政治实践的技艺属于政治家，政治知识的科学属于政治学家。两者的思维方式也不同，政治家要灵活，不僵化，必要时妥协；政治学家探寻知识，发展纯粹的原则，要符合逻辑，不受干扰，不被迫妥协。政治家的心理是洞察、判断、利用现实；政治学家的心理是基于人类本性的一般法则做出判断。两者都需要理解国家生活的真实状况，正确判断国家的利益，才能相互助益。由于两者的差异，一个人很难既是政治家又是政治学家，但是历史上最伟大的政治家如果不是政治学家或政治智者，至少也是一个政治思考能力高超的人。

#### （四）结语

通过上述概要梳理，我们发现，将政治知识的科学与政治实践的技艺结合起来，可以说是政治学兴起的美国经验。那么，诞生于一百多年前国际格局、世界秩序和西方文明大转型进程之中的政治学，长期陷入科学主义与反科学主义之争的政治学，能否在关乎国际格局、世界秩序和人类社会走向的大国竞争中浴火重生？

（作者系中国人民大学政治学系副教授）

#### 刘晨光：政治的文明观抑或文明的政治观——重读《政治的概念》

中国道路植根于中华文明的丰沃土壤中，越来越深刻地展现出一种不同于西方资本主义现代化道路的文明意蕴。因此，认识中国道路，越来越需要一种比较文明的视野。然而，对于文明间关系的理解，中西文明本身即显示出巨大差异。就西方而言，亨廷顿在“冷战”结束后提出的“文明冲突论”极具代表性，似乎各个文明根本无法和平共存，并且他站在美国本位，主要操心的是美国国民特性或“美国性”问题，反映了西方保守主义文明观。就中国而言，同时期的费孝通忧虑的恰恰是全球一体化时代的到来对人类文明多样性的威胁以及如何实现人类文明的多样共生，反映的是中华文明一贯的天下情怀。观诸人类文明史尤其是西方文明史，文明的冲突是事实，而且还是经常的事实，但怎么看待和对待文明冲突，也就是采取什么样的文明观，同样会对文明间关系的发展产生重大影响。大体说来，西方文明采取的是一种冲突型文明观，这种文明观本身会更大可能导致文明的冲突成为事实。而西方文明之所以持有这样一种观念，与其持有的基本政治观有关。在这个意义上，我们可以把西方的冲突型文明观称为“政治

的文明观”。

西方文明观的根底在西方政治观。卡尔·施米特(Carl Schmitt)《政治的概念》很能反映西方政治观。21世纪初,学界引入《政治的概念》并非偶然。学界一开始阅读施米特著作尤其是《政治的概念》,主要源于对自由主义政治理论的反思,后又在此基础上走向保守主义的古典政治哲学。然而,中国学界通过施米特以及列奥·施特劳斯(Leo Strauss)进行的反思与探寻,如果仅仅停留在西方文明内部,哪怕更深刻细密地进入西方文明的大传统,也无法对其政治观和文明观本身有问题的“西方文明”进行外部反思,更难以回归中华文明的大道,激活与发扬“文明以止”的文明观和“政者正也”的政治观。因此,为了理解西方政治观以及政治的文明观,重读《政治的概念》很有必要;为了重建文明的政治观,重读《政治的概念》更有必要。

### (一)《政治的概念》的结构与读法

施米特给出的经典命题是“政治就是决断敌友”。他对政治的理解乃是基于“敌对”的无限可能性。而施米特被誉为“罗马人”“20世纪的马基雅维利”,同时也被毁誉为“纳粹法学家”——这意味着他本人也被深深打上他所理解的“政治”的烙印。

《政治的概念》是施米特的重要代表作,是施米特文本中最具基础性的文本之一。该书底稿是1927年施米特在柏林政治学院的讲演稿,初版于1932年,附有1929年的论文《中立化和非政治化时代》,第二年即出新版,去掉了附录论文,后又在1963年重印1932年版而非1933年版的修订版,撰写了新序,增加了不少补充性注释。全书完成,前后跨度近40年。

从篇章结构来看,《政治的概念》主体部分共有八节,依次为“一、国家的和政治的”“二、划分敌友是政治的标准”“三、战争是敌对性的显现形式”“四、国家是政治的统一体,因多元论而出问题”“五、决断战争和敌人”“六、世界并非政治的统一体,而是政治的多样体”“七、政治理论的人类学始基”“八、伦理与经济的两极导致的非政治化”。阅读《政治的概念》,可以正着读,也可以倒着读。正着读,是先立后破。倒着读,是先破后立。破的是什么呢?是中立化和非政治化的自由主义政治观。最后三节的针对性显然很强。立的是什么呢?是施米特的,也是西方正统的政治观。不管正着读还是倒着读,第四、第五节都处于中间位置,也是核心位置,连接着前三节与后三节,表达了施米特的核心观点。

当然,完整的《政治的概念》还包括1963年重版序和1932年初版跋、1929年附录论文以及1963年增加的三篇“增补附论”。此外,施米特在重版《政治的概念》同年出版《游击队理论——“政治的概念”附识》,从其副标题来看,也可视为《政治的概念》的有益补充甚或有机组成部分。

### (二)《政治的概念》的三个贡献

重读《政治的概念》(包括《游击队理论——“政治的概念”附识》),总体来看,它至少有以下三个方面的重要贡献。笔者试扼要梳理如下。

#### 1. 构建西方文明对政治的正统理解

施米特的政治观,很能代表西方文明的政治观。施米特并没有系统详尽地列出西方政治观的代表性思想人物,但从施米特的论述中,包括一些很重要的注释中,我们可以大致勾勒出一个纵贯西方文明古今的思想谱系。这意味着,施米特关于政治观的论述构建了西方文明对政治的正统理解。



在第三节的一个注释中，施米特指出：“对柏拉图而言，真正的战争只发生在希腊人与野蛮人（他们是‘天生的敌人’）之间，在他看来，希腊人中间的冲突则只是一些分歧而已。”<sup>①</sup>施米特特别强调，柏拉图严格区分了“公敌”和“私敌”。把希腊文明之外的人称为“野蛮人”，并视为天生的（自然的）敌人，当然是指“公敌”。在西方文明传统中，“政治”就其词根而言源于“城邦”。以柏拉图式政治哲学为代表的西方古典政治哲学，一般所论更是只限于城邦的城墙之内。城邦之外，非神即兽。城邦间关系，更不用说希腊文明与非希腊文明（被视为“野蛮”）间的关系，被认为属于必然性的领域。对其的论述，事实上也是受到一种没有明言的马基雅维利主义的支配，这在很大程度上也反映在有关城邦政体如何更好应对外来侵犯的考虑中——此为政体设计的基本前设。

近代开端处，施米特最为看重的是让·博丹（Jean Bodin）。博丹所处的时代是西方文明进入近现代的重要转折期，施米特把它称为“国家性时期”，也是一般所说的绝对主义国家时期。施米特强调：“欧洲国家法和国际法之父博丹，就是这个时代（国家性时期、国家的古典模式）典型的政治家。”<sup>②</sup>在施米特看来，所谓的“国家性”，特别是绝对主义的国家观，蕴含着对于政治的真正理解。在后来的社会契约论思想家中，比如霍布斯和卢梭那里，“主权”观念仍得到保留。施米特深刻地指出：“通过‘所有不受主权保护的人都是敌人’这一表述，卢梭和霍布斯在建构国家方面显出了一致性。”<sup>③</sup>黑格尔也是施米特比较看重的政治理论家。施米特特别强调“黑格尔习惯上将 Polis 译为民族（Volk）”<sup>④</sup>，着意突出的正是把城邦或国家理解为一种有机的政治统一体。

《政治的概念》带有一定的政论色彩，但通过字里行间阅读，我们仍可梳理出一条西方政治观的脉络。西方文明对政治的正统理解，实际上就是把“战争”作为政治生活的前提。正如施米特所言：“作为一种始终存在的可能性，战争（作为最极端的政治手段）乃是典型地决定着人类活动与思想并造成特定政治行为的首要前提。”<sup>⑤</sup>如果战争不再可能，也就没有了敌我之分，也就意味着政治的终结。反过来讲，只要战争仍是一种现实的可能性，“只要一个民族尚存在于这个政治世界中，这个民族就必须——即使只是在最极端的情况下——是否到了最极端的情况仍须由它自己来决定——自己决定谁是朋友，谁是敌人。这乃是一个民族政治生存的本质所在”<sup>⑥</sup>。政治就是决断敌友，是因为要面对战争的可能性。

## 2. 揭示自由主义中立化政治的实质

《政治的概念》对自由主义政治观的批判并没有止于批判，而是进一步深刻揭示了这种中立化和非政治化的政治观的实质。也就是说，虽然自由主义政治以一种中立化和非政治化的方式展现出来，但这只是表面，其骨子里更具实质性的东西，恰恰是非常政治的东西。这正是自由

① [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，刘宗坤等译，上海人民出版社 2003 年版，第 148—149 页。

② [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第 116 页。

③ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第 170—171 页。

④ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第 126 页。

⑤ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第 146 页。

⑥ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第 166 页。

主义政治的狡猾隐秘之处。很大程度上，其中也正隐藏着现代帝国主义的秘密。

自由主义政治哲学的理论基石是自然权利学说，也就是现代自然法理论。施米特指出：“根据自然法以及自由主义-个人主义的学说，人类指的是一个普世的，亦即包容一切的社会理想，一种个体间相互关系的系统。”<sup>①</sup>只有当战争的现实可能性被排除，这样囊括全人类的“普世社会”才是可能的。“普世性必然意味着彻底的非政治化，尤其是随之而来的国家的消亡。”<sup>②</sup>然而，施米特十分敏锐地看到：“自由主义对国家和政治的否定，它的中立性、非政治性以及对于自由的主张，同样具有某种政治含义，在具体情况下，这一切便会导致激烈地反对特定的国家及其政治权力。”<sup>③</sup>说白了，“世界上总是存在着某些人类群体以‘权利’‘人类’‘秩序’和‘和平’的名义与另外一些人类群体进行斗争”<sup>④</sup>。故而，问题不在于政治是不是会消失，而在于政治权力会以什么样的新方式存在。施米特指出：“在自由主义学说中，中立化进程找到了自己的经典表达，因为它同时抓住了那种最根本性的东西，即政治权力。但是，在这一辩证发展过程中，人们恰恰通过中心领域的转换创造了一个新的斗争领域。”<sup>⑤</sup>这个新的斗争领域是什么呢？施米特的回答是：“在自由主义思想中，斗争这个政治概念变成了经济领域的竞争以及‘精神’领域的论争。”<sup>⑥</sup>

可以说，自由主义想要建立的“普世社会”不过是基于经济霸权和技术统治的现代帝国主义。“一个以经济为基础的帝国主义当然力求造成掠夺状态，在此状态下，它能够不受阻碍地使用其经济权力手段，如信贷领域、原材料领域、敌国货币制度的破坏等，而且拥有它们就足够了。”<sup>⑦</sup>同时，“人们在技术中已经找到了绝对的、最终的中立性基础，因为显然没有比技术更中立的东西了”<sup>⑧</sup>。更关键的是，在技术已成为时代精神甚至新的宗教信仰的时代，“它（技术性精神）是一种对积极形而上学的信念——相信人类的无限力量以及对自然，甚至对人性的控制，相信‘自然之边界的消退’是有限度的，相信人类社会能够不断改变，永远繁荣下去”<sup>⑨</sup>。在技术性精神的驱动下，现代帝国主义的扩张也便是没有边界与限度的。由此，我们可以更好地理解施米特何以提出这样一个重大的政治问题：“关键在于，这样一个囊括了全世界的经济和技术组织所具有的令人惊恐的权力会落到哪些人的手中。”<sup>⑩</sup>

施米特通过揭示自由主义政治的实质，阐释了自称中立化和非政治化的自由主义政治话语不过是现代帝国主义的意识形态工具。施米特无情地指出：“‘人类’这个概念尤其是帝国主义用以扩张的得力意识形态工具，在其伦理-人道主义形态中，它则成为经济帝国主义的特殊工

① [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第174页。

② [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第175页。

③ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第182页。

④ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第175页。

⑤ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第237页。

⑥ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第197页。

⑦ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第203页。

⑧ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第238页。

⑨ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第241页。

⑩ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第177页。

具。”<sup>①</sup>就此而言，现代帝国主义除了经济-技术-军事的支撑，还有文化-意识形态的支撑。并且，后者因伪装成中立化和非政治化的普遍话语而更具隐秘性和危险性。由此我们也能更好理解施米特的如下论断：“自由主义以相当系统的方式逃避或忽略国家和政治，并且总是摇摆于两个不同领域的两极之间，即伦理与经济、文化与贸易、教育与财产之间。”<sup>②</sup>

### 3. 发掘“游击战”“依托乡土”的伟大意义

施米特的“游击队理论”所论述的实际上是对“普世帝国”的反抗。德国的“抗争”以失败告终，最终也沦为“普世帝国”的一部分。施米特在反帝反殖的游击战中发现了新的希望：“只要我们的地球上还可能存在着反殖民主义战争，游击队员就仍将是陆战为特点的积极斗士。”<sup>③</sup>在他看来，游击战具有四个标准，即非正规性、高度灵活性、强烈的政治责任感和依托乡土的品格。他特别突出了“依托乡土”这一品格的伟大意义。

施米特指出：“尽管具有种种战术上的机动灵活性，游击队员原则上仍处守势，依托大地的品格对于这种状况至关重要，如果游击队员认同一种世界革命或者一种技术至上论的意识形态的绝对攻击性，他们便会改变自己的本质……游击队员立足于大地的品格非常必要，由此才能证明自己在空间上处于守势——限制敌对性，从而防止一种抽象正义的绝对诉求。”<sup>④</sup>这里所谓的“守势”，即指面对以经济-技术-军事霸权和文化-意识形态霸权为支撑的现代“普世帝国”的全球扩张，游击队的抗争旨在保家卫国，是一种自卫性的正义行动。这样的“守势”使其敌对性受到了限制，不致沦为自已讨厌的敌人的样子，而“普世帝国”正是出于“一种抽象正义的绝对诉求”而显露出毫无节制的攻击性。

很有意思的是，施米特在论述游击战时对毛泽东和列宁进行了比较。他强调：“毛泽东还有一个具体的因素使他比列宁更接近事物最深层的内核，获得最大限度地完成其思想的可能性，一言以蔽之，毛泽东的革命比列宁的革命更植根于本土。”<sup>⑤</sup>在另一处，他还认为：“与中国游击队具体的依托乡土的现实相比，列宁对敌人的规定有着某些抽象-理智性的成分。莫斯科与北京之间自1962年以来日益明显地表露出来的意识形态冲突，最深层的起因便在于真正的游击战观念的这一有具体差异的现实。”<sup>⑥</sup>这里所说的核心意思实际上就是中国革命更加“依托乡土”。之所以如此，用我们熟悉的话来讲，是因为它从中国具体实际出发来探索中国自己的道路。现实政治，不管是国内的革命战争还是世界政治，因此也并非某种抽象理论的演绎，而是表现为实际的敌对关系。“问题只在于，敌对关系是否可能受到限制和规范，即敌对关系是相对的还是绝对的。这只能由战争指挥者本人自己冒险作出决断。”<sup>⑦</sup>

### （三）《政治的概念》中的两个问题

重读《政治的概念》（包括《游击队理论——“政治的概念”附识》），深感有两个最为基本

① [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第174页。

② [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第196页。

③ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第364页。

④ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第363页。

⑤ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第399页。

⑥ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第402页。

⑦ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第401页。

而关键的问题值得深思。

### 1. “战争的可能性/绝对性”与“实际/绝对的敌人”问题

这里涉及的是政治观问题。施米特把战争也就是敌对性作为政治生活的基本前提。问题在于，敌对关系的存在只是一种现实的可能性。如果从理论上把战争或敌对关系视为一种绝对性，进而把政治生活建基于这种抽象的绝对性之上，那么也会歪曲或偏离对于政治生活的真正理解。这本该是对“抽象正义”不感兴趣的施米特不愿看到的。然而，在他的政治论述中，显然存在混淆战争可能性与绝对性的情况，正如他的宪法理论中被议论最多的问题之一大概是把例外状态混为日常状态。

“战争、战士之随时准备赴死，以及从肉体上消灭属于那些敌人阵营的人——所有这一切均没有什么合乎规范的意义，只有生存的意义而已，尤其是在与真正的敌人进行面对面的战斗时更是如此。这里决不存在什么理性的目的和规范，遑论真假，决不存在什么纲领，更遑论可否值得效法，也根本没有什么社会理想，更遑论其是否美好，这里既没有什么正当性也没有什么合法性能证明人类相互杀戮是出于某种正当的理由。”<sup>①</sup>施米特的这段论述，主要是反对打着某种抽象正义的幌子发动战争，以此观之，也可说无可厚非。然而，如果认为战争仅在生存论上具有意义，那么当然也可以基于这样的论调为帝国主义扩张进行辩护。而在去除任何规范意义，把战争视为一种纯粹的自然必然性的情况下，这样的论述离虚无主义也只是一步之遥。

实际上，施米特的论述中本就有暧昧含糊之处。他在《游击队理论——“政治的概念”附识》中明确认为：“政治的核心并非绝对的敌对关系，而是区分敌与友，并以此二者（敌与友）为前提。”<sup>②</sup>这一论述无疑更为中肯。他还强调：“游击队员有实际的敌人，却没有绝对的敌人……基于这种原则上的守势，其敌对性也随之有原则上的局限。实际的敌人并不会被宣布为绝对的敌人，更不会被称为人类的最后敌人。”<sup>③</sup>施米特关于游击队的思考，大概有助于清除其政治观中的形而上学残余，也可使其理论更为严谨周密。

### 2. “人性恶”与“政治神学”问题

这里涉及的是人性观，或政治观的人性论基础问题。在这方面，施米特的观点非常明确。他认为：“所有真正的政治理论均假定人性‘邪恶’，也就是说，人决不是一种没有问题的生物，而是一种‘危险的’动态生物。”<sup>④</sup>进而，他还把这种基于“人性恶”的政治理论与神学教义联系起来。施米特指出：“世界和人是邪恶的基本神学教义，正如朋友和敌人的划分一样，导致了对人的分类，并使得那种普遍的人的概念所表现的毫无差别的乐观主义无法成立。在一个善的世界上，置身于善良人群之中，只有和平、安全与和谐占据主流。神甫、神学家与政治家、政客一样纯属多余。”<sup>⑤</sup>不过，施米特也看到：“神学的参与一般会混淆政治概念，因为它把敌友划分转移到道德神学领域。”<sup>⑥</sup>因此，他更愿意从一种悲观主义的具体政治哲学的基本假定来看待

① [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第166页。

② [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第433—434页。

③ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第434页。

④ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第182页。

⑤ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第185页。

⑥ [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第185页。

“人性恶”。在这方面，他引为同类的政治思想家包括马基雅维利、霍布斯等。

总之，施米特的政治理论终究还是带有浓厚的政治神学色彩——他只是更愿意相信“人性恶”。

#### （四）什么是文明的政治观？

施米特《政治的概念》所论述的政治观很具有代表性，很大程度上也正是西方文明的正统政治观。战争发生的现实可能性是政治的基本前提，因此政治的首要问题就是决断敌友。在这一政治观的主导下，西方的文明观可以说是一种政治的文明观，即把敌对或冲突的现实可能性作为思考文明间关系的基本前提。这实际上是把文明给政治化了。等而下之，则将取消文明与野蛮的分别。正如仅仅从生存竞争来理解战争难免跌入虚无主义（比如“德意志虚无主义”）一样，如果仅仅从生存竞争来理解文明，那么文明本身也将可能失去任何客观的判定标准。当然，就像自由主义“普世社会”以抽象的“人类”“正义”之名追求现代帝国主义统治一样，西方发明的“文明等级论”不过是打着“文明”的幌子行“野蛮”之实。但这并不意味着我们应该废弃一切文明标准，而是意味着我们应该重新思考新的文明标准。

人类文明的多样性，无论是过去、现在还是将来，都是不容抹杀的事实。各种文明之间可能会有冲突，但并非必然会走向冲突。把文明间的关系政治化，把文明间的冲突视为自然的、必然的，只能导致冲突更快地变成现实。政治的文明现实不足取。而在根本上，这是因为把政治简单地理解为“决断敌友”是有问题的。进而言之，问题源于对“战争”绝对性及“性恶论”的假定。在此基础上建立的政治观，恰恰是有违“文明”标准而更近于“野蛮”的。重新思考新的文明标准，首先要重新思考什么是文明的政治观。

中华文明的政治观特别是战争观，可谓正大平实。一方面，强调“国之大事，在祀与戎”“天下虽安，忘战必危”；另一方面，也强调“兵者不祥之器，非君子之器”“国虽大，好战必亡”。中华文明强调的“大一统”也与施米特强调的“国家是政治的统一体”多有不同。“大一统”对外并没有排他性或明确边界，而是极具包容性，对内也不消除差异性，并且内外是相对的、动态变化的。古代中国从来没有西方意义上的“国家”。在封建制的宗法天下成为历史之后，郡县制的中央集权王朝仍然“内天下于中国”“寓封建于郡县”，保持多元一体的基本格局。现代中国虽不得不进入西方帝国主义主导的现代世界体系，但仍从未成为现代西方意义上的“民族国家”。当然，现代中国也要适应西方帝国主义主导的现代世界体系，甚至要学习西方的政治观，但自身的文明视野从来没有被其所扭曲，更没有丧失自己的文明根基。

《毛泽东选集》第1卷第1篇《中国社会各阶级的分析》第一句就是：“谁是我们的敌人？谁是我们的朋友？这个问题是革命的首要问题。”<sup>①</sup>该文写于1925年，比施米特发表“政治的概念”讲演还要早两年。施米特在《游击队理论——“政治的概念”附识》中最为赞叹毛泽东之处就是他在中国革命中对“敌对关系”深刻而精彩的具体动态把握。当“鬼子来了”，“中华民族到了最危险的时候”，古老的中国在中国共产党的领导下实现了“政治化”，经过团结斗争，再造了国体与政体，成为一个现代国家。不过，现代中国仍葆有中华文明的鲜明特性，既没有成为西方资本主义列强，也不像苏联那样陷入“社会帝国主义”，现代中国走出了自己的道路。正像施米特看到“游击战”“依托乡土”具有的伟大意义一样，现代中国在西方国家主导的现代

<sup>①</sup>《毛泽东选集》第1卷，人民出版社1991年版，第3页。

世界体系中一直都像是一名光荣的游击队员，她依托中华大地、人民与文明，在“保家卫国”的同时反抗着一切外来压迫与不合理现实，这愈加显示出非凡的政治意义与文明意义。

施米特在《游击队理论——“政治的概念”附识》中简要论述了“以陆地和海洋为标志的空间视角”，同时在谈技术进步时又扩展到“宇宙空间”。对此，他以一贯的悲观主义给出明确的论断：“在当今东西方对立的情况下，尤其在争夺无限广阔的新空间的激烈竞赛中，首要的问题仍然是在我们地球上建立政治权力，尽管这星球现在看起来如此之小。只有控制了那个变得看似渺小的地球的人，才会取得和利用新领域。因此，这些无限广阔的领域也无非是潜在的角逐空间，即一场为争夺我们这个地球上的统治而斗争的角逐空间。”<sup>①</sup>美苏争霸早已成为往事，它并没有为我们理解“政治的概念”增添新东西。即便人类未来可能去开发浩瀚无垠的太空，如果继续沿用旧的政治观，那么太空也称不上是新空间。世易时移的今天，也许更有必要重温施米特对毛泽东《念奴娇·昆仑》一词的评价：它“表达了对一个新的大地法的多元论观念”<sup>②</sup>。这首词提供了一种新的“政治的概念”，一种新的政治观，一种植根中华文明沃土的新的政治想象——“多元共生”。写这首词的毛泽东，刚与战友一起经历过无比艰辛的长征，心胸却如此开阔包容。这里有新的大地法，有新的文明秩序。

（作者系中共中央党校科学社会主义教研部教授）

### 阎天：政治、法治与文明——中美强迫劳动之争的三个层次\*

所谓“强迫劳动”问题是近年中美斗争，特别是涉疆斗争的一个焦点。议题本身由美方炮制，而斗争在所谓的“2020年维吾尔人权政策法案”和“2021年维吾尔强迫劳动预防法案”出笼后更为激化，迄今尚无缓和迹象。如何理解中美强迫劳动之争？文明研究的视角有什么作用？本文认为，对于中美强迫劳动之争的理解应当步步深入，从政治的讨论进入法治层面，再由法治层面进入文明层面。对法治的研究有助于更好地理解政治，而对文明的研究有助于更好地理解法治。

#### （一）政治层面的中美强迫劳动之争

中美强迫劳动之争首先是政治性的，它反映了中国发展遭到美国打压的基本逻辑。这在我国有关部门的发声中已经阐释得很明白。2020年9月，国务院新闻办公室发布《新疆的劳动就业保障》白皮书，其中指出：“一段时间以来，国际上一些势力出于意识形态偏见和反华需要，无视新疆为保障人权所做的巨大努力，搞人权双重标准。他们罔顾事实，颠倒黑白，肆意炒作所谓新疆‘强迫劳动’问题……”<sup>③</sup>美国造谣不奇怪，为什么偏要编造强迫劳动的谣言呢？原因有些是经济层面的，主要还是政治层面的。经济层面如：以强迫劳动问题干扰中国与其他国家和

① [德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第424—425页。

② 施米特引用了《念奴娇·昆仑》中的如下几句：“安得倚天抽宝剑，把汝裁为三截？一截遗欧，一截赠美，一截还东国。太平世界，环球同此凉热。”施米特对这首词的评价详见[德] 卡尔·施米特：《政治的概念》，第400页。全文及解读，可参看周振甫：《毛泽东诗词欣赏》，中华书局2010年版，第73—77页。这首词的主题思想是反对帝国主义，但并未限于“民族主义”，而是胸怀世界。“一截还东国”，原来是“一截留中国”。“东国”指东亚，包括了日本。毛泽东自言：“忘记了日本是不对的。这样，英、美、日都涉及了。”

\* 本文写作承左亦鲁、林佳雯等学友赐正，特致谢忱。

③ 《新疆的劳动就业保障》白皮书，中华人民共和国国务院新闻办公室网站，<http://www.scio.gov.cn/zfbps/32832/Document/1687588/1687588.htm>，最后浏览日期：2023年2月27日。

地区缔结自由贸易协定，甚至实施道德绑架，逼迫相关国家对华搞贸易“脱钩”；打击某些涉疆商品在国际市场上的竞争力，例如用新疆原料生产的光伏产品等。政治层面的原因，除了某些政客特别是国会议员刻意立“人设”、搏“出位”以外，关键是为反华政策做道德动员。由于美国自身蓄奴的历史，也由于法西斯国家大量使用奴工的集体记忆，“强迫劳动”在美国公共话语中是最为严重的道德指控之一，是极难洗脱、近乎绝对的恶。以美国当下反华政策之全面和偏激，恐怕也只有这样一项指控能够提供道德背书——哪怕是用谎言编织的背书。中美强迫劳动之争不是什么道德之争、善恶之争，而是具有政治斗争的性质，这一点已经可以看得很清楚。

## （二）法治层面的中美强迫劳动之争

但是，政治并不能解释这场争论中的所有现象。当我国反击美国关于强迫劳动的指控时，我国所说的强迫劳动与美国所理解的强迫劳动，其实是很不同的，这导致双方难以形成交锋。为什么会出现这种现象？政治是受到法治约束和塑造的，答案可以到法治层面去找：对强迫劳动的不同理解根源于中美两国的法律制度。我国法律的强迫劳动是“个体的不自由”，法律以维护劳动自由，特别是劳动者的自由意志为核心，针对的是作为个体的劳动者；而美国法律的强迫劳动是“群体的不平等”，指的是针对某一群体，特别是某一种族和民族的大规模歧视。强迫劳动定义上的自由与平等之别、个体与群体之别，不仅存在于中美两国法律之间，而且存在于美国宪法不同条款之间，还存在于多个国际劳工公约之间。下面展开分析这种区别。

我国法律上的强迫劳动主要是一种侵犯个人自由的行为。2021年12月21日，新疆维吾尔自治区召开驳斥强迫劳动专场新闻发布会，指出“新疆始终把尊重劳动者意愿作为拓宽就业渠道、开展就业培训的重要依据”，就反映了这种理解。将强迫劳动理解为自由的剥夺，而非身份的歧视，是舆论和法律的一贯认识，并不是从本次斗争才开始的。例如，21世纪初个别地方曝光的“黑砖窑”丑闻，属于典型的强迫劳动现象，有关报道间接加快了劳动合同法的出台。媒体关注的焦点始终是被强迫者遭到窑主挟持甚至绑架，失去了人身自由，而很少将他们受强迫的原因归结于残疾人的身份。有鉴于此，法律针对强迫劳动的首要救济，就是伸张被强迫者的自由意志。《中华人民共和国劳动法》第32条规定：用人单位以暴力、威胁或者非法限制人身自由的手段强迫劳动的，劳动者可以“随时通知”用人单位解除劳动合同。《中华人民共和国劳动合同法》进一步规定，遭遇强迫劳动的劳动者可以立即解除劳动合同，“不需事先告知”用人单位。《新疆的劳动就业保障》白皮书指出，强迫劳动还可能触犯《中华人民共和国刑法》《中华人民共和国治安管理处罚法》，受到严厉禁止。在媒体看来，如果某些健全人也像残疾人一样弱势，那么窑主同样会把他们当成目标；法律并不因为强迫的对象是健全人还是残疾人而做区别处理，“残疾人”这一群体身份并非法律在打击强迫劳动时所考虑的因素。可见，我国法律禁止强迫劳动，所保护的自由是个体而非群体的。

相比之下，美国法律上的强迫劳动主要是一种侵犯群体平等的行为。这种理解显然脱胎于西方历史：美国内战前的蓄奴制主要是白人对黑人的奴役，具有再鲜明不过的群体属性；第二次世界大战期间，德国法西斯将一些族裔投入集中营，实施大规模的强迫劳动乃至肉体消灭，这就进一步将“强迫劳动”与“群体歧视”联系起来。群体固然是由个体组成的，而在美国法律看来，个体所具有的特定群体身份，才是他遭受强迫劳动的原因，这与我国的看法很不同。既然强迫劳动之恶在于不平等而非不自由，那么，法律在界定强迫劳动时，就无需考虑被强迫

者的意志是否自由。简而言之，“自愿为奴”虽然具有自由意志的表象，但是法律仍然将其视为奴隶制的一种，定性为强迫劳动加以打击。所谓的“2020 年维吾尔人权政策法案”诬称我国政府侵犯了“超过百万”新疆各少数民族的人权；即使我国举证每位少数民族个人都是出于自愿而劳动的，但在美国法律的框架下，仍然可以认定存在针对少数民族群体的强迫劳动。这种看似吊诡的现象，反映了中美两国强迫劳动观念的重大差别。

问题至此就比较清楚了：美国“以己度人”，把自身对强迫劳动的理解硬套到我国身上；而我国根据自身对强迫劳动的理解加以反驳，所以与美方未能充分对线交火。从美国宪法的角度来看，我国所说的强迫劳动，涉及的主要是第 14 修正案正当程序条款（Due Process Clause）的问题，焦点在于劳动自由是否受到宪法保护；而美国所说的强迫劳动，涉及的主要是第 14 修正案平等保护条款（Equal Protection Clause）的问题，焦点在于特定群体是否受到宪法保护。宪法基础都不同，如何能够交锋？类似现象也存在于国际劳工公约之中。《1930 年强迫劳动公约》规定：“为本公约目的，‘强迫或强制劳动’一词指以惩罚相威胁，强使任何人从事其本人不曾表示自愿从事的所有工作和劳务。”<sup>①</sup>这是从个体自由角度理解强迫劳动的。而《1957 年废止强迫劳动公约》就转向从群体平等角度理解强迫劳动，特别禁止将强迫劳动“作为实行种族、社会、民族或宗教歧视的工具”。

### （三）文明层面的中美强迫劳动之争

既然中美两国对于强迫劳动的理解不同，那么怎样进一步展开斗争？我国完全可以立足己方认知，强调符合这种认知的公约，但是难以达到反击的效果。出路在于兵来将挡，更多从平等的角度去反驳美国关于强迫劳动的指责。为此，一方面要充分论证我国宪法上讲的“平等团结互助和谐的社会主义民族关系已经确立”，这令强迫劳动没有生存空间；另一方面也要独辟蹊径，即可不可以从自由的角度寻找交锋点、开辟新战场？这个问题的答案在法律里就不好找了，要深入到法治的深层结构，也就是文明的层次来讨论。

每个文明都有自己的劳动观，也都有自己的自由观，从而回答“什么是劳动自由”的问题。那么，我国所理解的劳动自由是什么意思？早在近 70 年前，新中国的第一代劳动法学者就给出过答案。当时朝鲜战争刚刚结束，中美两国剑拔弩张。1954 年，联合国大会通过所谓“谴责强迫劳动”的决议，矛头直指我国；国际劳工局随即提出污蔑我国有所谓“奴隶劳动”的报告，联合国经济及社会理事会也就该问题举行讨论。作为这一系列动作的背后操纵者，美国对我国打强迫劳动牌的策略与今天高度相似。我国学者的反驳一言以蔽之，就是“剥削之下无自由”。<sup>②</sup>如果把劳动自由理解成一项单纯的“消极自由”，那么只要国家和他人不强迫劳动者出让劳动，这项自由就获得了保障。然而，这种理解因为过分肤浅而与实际相脱节。在资本主义制度下，基于“资本雇佣劳动”的权力结构，劳动者如果不出卖劳动，就无法换取起码的生计，那么剥削就成为必然，劳动就必定带有被强迫的因素，作为“消极自由”的劳动自由就缺乏真实性。相反，真正的劳动自由是一种“积极自由”，国家需要采取措施减缓乃至消灭剥削，才能够为这一自由的实现创造条件。

<sup>①</sup> 《1930 年强迫劳动公约》，国际劳工组织网站，[www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/-ed\\_norm/-normes/documents/normativeinstrument/wcms\\_c029\\_zh.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/-ed_norm/-normes/documents/normativeinstrument/wcms_c029_zh.pdf)，最后浏览日期：2023 年 2 月 27 日。

<sup>②</sup> 关怀：《新中国是真正自由劳动的国家》，《教学与研究》1955 年第 6 期。



作为积极自由的劳动自由是我国宪法的追求。我国虽然尚处于社会主义初级阶段，但是现行宪法仍然对剥削做出了明确的限制。其一，“人剥削人的制度已经消灭”，即剥削只能在个案而非制度层面存在；其二，“剥削阶级作为阶级已经消灭”，即剥削者只能在个体而非阶级层面存在；其三，“社会主义公有制消灭人剥削人的制度”，即剥削只能在非公有制经济而不在公有制经济之中存在。通过这些限制，剥削在我国的存在空间大为收窄。正如邓小平所言：“社会主义的本质，是解放生产力，发展生产力，消灭剥削，消除两极分化，最终达到共同富裕。”<sup>①</sup>消灭剥削是一个漫长的历史过程，但是作为社会主义制度的奋斗方向，在社会主义还处在初级阶段时就已明确，并且以根本法的形式迈出了重要一步。只有消灭剥削，才能根除劳动的强迫性。积极的劳动自由远比消极的劳动自由更加真实和彻底。

相反，在美利坚文明的发展历程中，消灭剥削或者积极的劳动自由从来都不是选项。作为美国黑人的“解放者”，林肯在《解放黑人奴隶宣言》中说：“我特命令被宣告自由的人们禁绝一切暴力，除非为自卫之需；我劝告他们，在一切可能的情况下，他们都应当为合理的工资而忠实劳动。”换言之，他将劳动自由局限在自由出卖劳力，并不反对剥削。在内战后的“镀金时代”，林肯所承诺的劳动自由演化为“自由劳动”（free labor）的意识形态，沿着两条光怪陆离的道路发展。在一条路上，劳动自由的形式性被推向极致，只要劳动的出卖装上了契约的外壳，国家就不得出手干预。1905年最高法院判决的洛克纳诉纽约州案（*Lochner vs. New York*）确立了这个原则，开启了所谓的“洛克纳时代”，即自由放任时代。在另一条路上，即使如此肤浅的劳动自由都遭到了南方原蓄奴州的抵制。随着种族隔离制度的建立，黑人在相当程度上被剥夺了出卖劳动的机会。而1896年最高法院判决的普莱西诉弗格森案（*Plessy vs. Ferguson*）认为，种族隔离仍然可能符合宪法。后来，绝对的自由放任被罗斯福新政否定，美国也出台了《公平劳动基准法》《职业安全与健康法》等一系列保护劳工、限制剥削的立法；种族隔离制则在布朗诉教育委员会案（*Brown vs. Board of Education*）中被否定，继之而起的民权运动催生了《1964年民权法》等保护黑人自由出卖劳动的立法。然而，时至今日，美国职场上的种族隔离并未完全消除，劳动保护立法的力度和广度远逊于欧陆，而消灭剥削更是位于话语禁区，更不可能成为宪法愿景。与我国相比，美国的劳动自由要肤浅和脆弱得多，强迫色彩也要浓厚得多。

#### （四）余论

今后在围绕强迫劳动问题的对美斗争中，如能借鉴新中国第一代劳动法学者的智慧，强调劳动自由定义的中美之别，揭露美国强迫劳动观的肤浅乃至虚伪，未尝不是一种新的思路。这个思路是将思考从政治层面推到法治层面，再推进至文明层面的成果。人们对“文明”的定义必然是多样的，但是这种多样性不应当成为引入文明思考的障碍。只要承认文明是位于政治和法治之下的深层结构，是“根本法的根本法”，文明的思考就是可能的，文明的对话就是有益的。在法学领域，特定的文明长期被当作法治的必要条件，仿佛文明不“换血”，法治就不可能。近年逐步有学者认识到，不同的文明土壤会生长出不同的法治形态，刘晗教授的《合众为一：美国宪法的深层结构》就是这方面的代表作。当然这并不是说不同文明之间不能相互比较、取长补短，但是将某种文明公理化，进而将其上的特定法治形态普遍化，用作推广全球霸权的

<sup>①</sup>《邓小平文选》第3卷，人民出版社1993年版，第373页。

意识形态工具，则是应当予以坚决反对的。

最后还要指出，从本文可以得出明确的结论：无论在政治、法治还是文明层面，所谓中国的“强迫劳动”问题都只是一个 question 而非 issue。它的答案是明确的，操弄的空间是应当消除的。

（作者系北京大学法学院院长聘副教授）

### 潘妮妮：亚文化的文明论

今天给发言想的一个题目是“亚文化的文明论”。这个组合怎么看上去都像是“胡说八道”，因为一般而言，“文明”无论怎样具体解释，都应该含有一种“沉淀”与“规范”的语言感觉。而“亚文化”无论怎样具体解释，都应该含有一种“浮游/逍遥”与“反叛”的语言感觉。

就理论而言，青年娱乐亚文化很难被有意识地与“文明”的视野联系起来。但有意思的是，当发达国家的保守主义者看到本国的青年娱乐时，会将其视为“文明”的破坏物，但在面对它们对海外的传播时，论者却又会有意无意地为其赋予“文明传播”的意义。当然，这种看似矛盾的态度，实际也是同一种实践立场的一体两面。当源自日本的“宠物小精灵”动画和游戏在欧洲青年消费者群体中流行的时候，社会中坚人士很难不把“普遍价值观”衰退的忧虑投射在那只黄色生灵身上。但是，当欧美的娱乐产品向“非西方”世界传播时，人们也同样会坚信，这些产品内含着“普遍价值观”，能够以“非暴力”的“正确”方式改变一个国家的社会与政治。20世纪冷战的突然终结，留下了“可口可乐和金属摇滚乐征服苏联青年”的神话，青年娱乐亚文化也被纳入“软权力”的范畴。尽管在传统上，娱乐文化并非“软权力”的关键要素，但也许是“娱乐文化=软权力”的等式更加富有大众言说的魅力，从而越来越形成了一个重要的真命题。一个典型的例子就是对日本ACG（漫画、动画、游戏）文化“软权力”的重视。2002年，一位美国研究者提出了“酷日本”（cool Japan）和“国民酷总值”（general national cool）的概念。这个概念的确非常生动地体现了日本娱乐文化在欧美青年亚文化领域的强势地位——以日本娱乐文化，尤其是ACG文化为“酷”，这的确是客观事实。但是，对“酷”的追求，能否实际上升到“（国家级）外交影响”，甚至是“文明”的层面，就是一个更复杂的问题了。不过，从日本政府对“酷日本”概念的接纳与推崇来看，他们已经把“酷日本”上升到了国家政策的高度，并注入了“文明”的意义。而一个更为有趣的矛盾现象是：在“酷日本”上升到日本国家政策之前，ACG文化尽管是日本的“国民娱乐”，在“公共领域”是边缘化的事物，是决策者要回避的文化；但在对外输出时，“酷日本”又突然被视为“文明”的代表。这种矛盾的出现，原因恐怕不在ACG这种“青年（亚）文化”本身，而在于“文明”在近现代历史实践中的矛盾。

#### （一）作为“传播”的“文明”

从历史上看，“文明”代表的语义与实践，似乎也同时具备两个相互背离的方向。一方面，“文明”被用于描述一种高于惯例的、内向的共同体存在，换言之，当“文明”一词被使用时，它即暗示着更强烈的普遍与包容的意义——相对于惯例的共同体“规则”。另一方面，也是因为这样的一种意义，使得“文明”在实践中难以被静态地感知，而是要在“传播”的过程中才会被凸显出来。而在这种历史性的、具体的“文明传播”实践中，“文明”当然会被注入工具性意义，这种工具性意义又是被特定的权力关系所框定的。正是由于“文明”天然具有这种

“传播”的属性，就使得实践中的“文明”不可避免地会背离其庄严合理的美感。但是反过来说，如果没有“传播”，那么“文明”概念又无法孤立地存在，其再多的美感也失去了意义。

这种“文明”内在的奇怪矛盾，在日本近代的“文明论”中，被展现得淋漓尽致。日本的近代化充溢着把“文明”作为具象化的“传播”政策与行为的执着。日本在面临幕府末年“民族危机”之时，没有拘泥于思辨，而是对“西方文明”做出了迅速而高度实用化的理解与实践。“文明开化”就是“明治维新”的同义词，而随着战后日本经济社会发展重回巅峰，明治的“文明开化”再度成为官方与民间普遍认可的“日本精神”。“文明”在明治日本是庄严与绝对的。一方面，它向内传播，是明治政府与近代化政策的重要合法性来源，超越于一切旧的与新的社会矛盾；另一方面，以“文明”概念为中心，明治日本把自己定位在世界体系中的“中间人”位置，作为“文明”的接受者与西方国家在“和平的文明规则”层面相处，但同时在被它视为“不文明”的亚洲国家面前，它自居为“文明”的传播者，使用的是“暴力的文明规则”。这种工具化、实用化的“文明”概念在近代日本各式各样的具体实践中，发挥了引导、教育、说服、诱骗以及威慑的作用。

当然，尽管“文明”概念的工具化在明治日本的实践中颇为突出，但并不意味着它不曾发生在西方列强扩张的实践中，无论是对外的布道，还是对内部选民的宣传，“文明人”的形象在帝国主义历史中不曾缺位。或许正因为如此，在二战后的历史中，“文明”概念也遭遇了尴尬，在有些场合下，不只是被视为帝国主义的工具，甚至被当作帝国主义的本质。但是，仅仅屏蔽“文明”一词，似乎并不能屏蔽掉历史上“文明”工具化现象背后的真实权力机制。“文明”在“青年（亚）文化”上的奇妙寄托，就体现出这一点。

## （二）把“亚文化传播”与“文明”相联系的逻辑

“可口可乐征服苏联”，或是“叶利钦说人民需要摇滚乐”的传说故事，成为人们冷战记忆的重要组成部分。也许相对于其他一些复杂，或者说“冷酷”的论述，娱乐文化影响年轻人的故事，可以被讲述得包容而明快，更加适应我们今天温暖并柔和的心灵。从某种意义上说，在人们因为过去的历史而对“文明”概念保持警惕的同时，属于年轻人的娱乐文化可以在形式上看起来比任何的“文明”都显得更加“普遍”和“文明”。由于这种神话是如此地沁人心脾，以至于它可以把西方国家相互冲突的理论观点整合起来。简单来说，在西方发达国家的内部，如果出现了一种与“主流”相冲突的娱乐亚文化，那么，从理性启蒙主义的角度出发，人们多半会表示焦虑，担心维持社会稳定的“传统价值观”遭受动摇。与此同时，市场资本主义会嘲笑理性启蒙主义的“保守”，并积极地行动起来，对这种娱乐亚文化进行规范和收编。而后现代主义会寄希望于亚文化能“变革”资本主义社会的文化霸权，激烈地批判市场资本主义的收编行为。

换言之，对于“亚文化”与“文明”的关系，发达国家内部是存在根本上的争议的。正如本文开头所言，推行“酷日本”战略的日本中坚精英，又有多少人不是ACG文化的鄙视者呢？但是，当在探讨亚文化的“对外传播”时，处在不同层面上的、相互冲突的理性启蒙主义、市场资本主义，以及批判性的后现代主义三种视角却可以完美地统合起来。需要说明的是，这里所说的“理论视角”并不是指严谨的学术讨论，而主要是指在舆论传播与政治言说时采用的框架。首先，从理性启蒙主义想象的角度，它满足了“更新”某个群体价值观的需求。青年的行为被认为是受到了某种价值观，或者说思想的感召，而且这种价值观可以被解读为是青年通过

自愿的消费行为来自发接受的，从而反证其内在价值的“普遍”性和“包容”性。其次，从市场资本主义伦理的角度，它实现了“自由市场”和商业主义对“封闭的生产消费体系”的征服；它同时也“验证”了“现代化”理论，即把异域娱乐文化的年轻消费者视为一种崛起的现代化“中产阶级”的象征。最后，从批判性的后现代主义伦理的角度，如果接受“软权力”的言说，把某种政治后果视为娱乐亚文化对共同体主流文化的颠覆，似乎在某种程度上算是验证了亚文化的“抵抗”假说：从边缘的“游牧”状态中形成新的身份认同，从而背离主流体系。

在亚文化的“国内传播”问题上存在三种相互冲突的舆论框架，在其“对外传播”上，却又能够从不同的角度给予积极的评价与期待。这种差异的背后，恐怕只能认为存在一种更高层次的“文明”的自信与“文明传播”的意识。它凌驾于理论分歧之上，是真正的同时又难以言说的深层逻辑。

### （三）“文明传播”与亚文化主体的关系：日本能复制美国吗？

在上述的矛盾下，一个有趣的问题就是，在被注入隐性的“文明传播”期待之后，亚文化——或者说广义上的青年娱乐文化——的生产者与爱好者本身会如何看待与回应这种“文明传播”意识呢？“亚文化（群体）”，取其本来字面之义，原本就是本“文明”边缘的游牧者与对抗者，甚至是部分意义上的“革命者”，那么对自身被用作“文明传播”的要素持何种态度呢？假设他们仍然会持“对抗”的态度，那么这种对抗的态度是否能够表现在现实中，还是被“文明”的深层意识所吞没呢？

20 世纪的冷战尽管对我们而言也许太过遥远，但是恐怕也不难得出一个结论，就是“娱乐（亚）文化”在冷战中的确扮演了重要的作用，但这绝不是“西方青年”与“东方青年”的“自发”的价值观交融，而是仍然复制了传统意义上的“文明传播”的路线。从“传播者”美国的角度，娱乐文化之所以能成为美国“文化霸权”的组成部分，离不开娱乐生产工业与大众传媒的资本性和集中性。娱乐文化在对外传播之前，已经在美国国内的政治社会进程中被“规范”与“收编”，被赋予了强调美利坚主体性的“文明”色彩。那些在好莱坞电影中力挽狂澜的基层中年男子，以及那些在金属摇滚中情绪的释放与批判，一方面可以被本国的文明规则精致地规范着，另一方面则让另一个国家的规则措手不及。这些内容在本国文明规范下作为一种“争议”的观点而存在，而在对外“传播”时，却带着不容置疑的“文明”象征姿态。

但是，这种效果建立在冷战时一些特定条件基础上。首先，美国在娱乐文化“工业”能力上，以及大众传媒组织能力上的碾压之姿，内可以收编亚文化，外可以形成传播优势。其次，美苏对峙，以及双方文化生产思路上的根本差异，导致苏联在“意识形态斗争”上缺乏灵活性。最后，美式娱乐文化对社会主义阵营的传播并不是全民性的，而是针对性的。这些条件就决定了，所谓娱乐（亚）文化的“文明”，本质上仍然是一种传统意义的“文明传播”或者说“文明扩张”，而不是更“普遍”与“和平”的新文化。

然而，这些条件能够适用于日本的“酷日本”传播吗？恐怕要打一个问号。在进入互联网时代后，例如日本的 ACG 文化，它是否能承受起日本国家所期待的“文明传播”之重呢？因为日本的 ACG 文化原本就与主流文化存在若即若离的复杂关系，它既曾经担当过战后“革命”意识的载体，又扮演过战后“和平”思想的教化渠道，还能展现出与现代性切割的“动物化”与

“清高主义”意识。而在互联网环境下，最后一种倾向无疑会有更显著的进展。而当这样一种文化，被主流机构和人士用作“文明传播”的载体时，这其中将展现出何种复杂的权力关系，也是一个相当有趣的问题。不过有一点可以肯定的是，这种权力关系与“文明传播”的影响，应该不会是美国对苏联“文化胜利”的简单复制，而会出现更加复杂的面向。

（作者系华东师范大学传播学院新闻学系副教授）

### 笞涛：地缘—文明视野下的奥斯曼—土耳其与中亚关系\*

近些年，土耳其在国际舞台上的表现十分抢眼。<sup>①</sup>远的不说，仅就2022年来看，举世瞩目的俄乌冲突<sup>②</sup>发生后，在欧亚（Eurasia）<sup>③</sup>的地缘政治风云变幻中，土耳其的表现极为突出，比如，是土耳其促成了2022年3月10日的俄罗斯和乌克兰之间的外长级会谈，<sup>④</sup>也是土耳其与联合国一道成功协调了黑海粮食倡议（Black Sea Grain Initiative），<sup>⑤</sup>开通了粮食走廊（Tahil Koridoru）。在俄罗斯面临西方日益严峻制裁的局面下，在土耳其建设新的能源中心的图景也显现了出来。<sup>⑥</sup>对这些现象，笔者还是延续长期的判断，即土耳其利用了其独特的地缘政治位置和历史机缘，采取了积极务实主义态度的结果。<sup>⑦</sup>除了这些在其周边地缘政治上的操作，土耳其还长期积极推动讲突厥语的不同民族和国家之间的合作，<sup>⑧</sup>这其中比较重要的进展是2021年11月，通过更名的方式将2009年成立的讲突厥语国家合作委员会（Cooperation Council of Turkic Speaking States）升格为突厥语国家组织（Organization of Turkic States），<sup>⑨</sup>考虑到俄乌冲突引发欧亚地缘政治变动的时代背景，土耳其在中亚—高加索地区的种种积极表现，就更加值得玩

\* 本文是国家社科基金一般项目“全球史视野下的土耳其革命与变革研究”（项目编号：19BSS039）的阶段性成果。

① 笞涛：《从历史角度看土耳其的多边主义战略》，《阿拉伯世界研究》2015年第1期。

② Eugene Rumer, “Putin’s War Against Ukraine: The End of the Beginning” (February 17, 2023), Carnegie Endowment for International Peace, <https://carnegieendowment.org/2023/02/17/putin-s-war-against-ukraine-end-of-beginning-pub-89071>, retrieved February 19, 2023.

③ 在本文中，“欧亚”（Eurasia）不是简单地将欧洲与亚洲加起来，也就是说，欧亚不是指整个的欧亚大陆，我们更多遵从了俄国政治学者的用法，也就是说，欧亚包括了俄罗斯的中部和西部、乌克兰、白俄罗斯、中亚五国（哈萨克斯坦、吉尔吉斯斯坦、塔吉克斯坦、土库曼斯坦、乌兹别克斯坦）和高加索的一部分。东欧、土耳其、伊朗的部分地方也可以被包含在欧亚的范畴内。详见 <https://www.britannica.com/place/Eurasia>, retrieved February 19, 2023.

④ “Türkiye-Russia-Ukraine Trilateral Foreign Ministers Meeting”, Republic of Türkiye Ministry of Foreign Affairs, <https://www.mfa.gov.tr/turkiye-rusya-ukrayna-uclu-disisleri-bakanlari-toplantisi-10-mart-2022.en.mfa>, retrieved February 8, 2023.

⑤ “Joint Coordination Centre Opens in Istanbul to Facilitate Safe Export of Commercial Foodstuffs and Fertilizers from Ukrainian Ports”, OCHA Relief Web, <https://reliefweb.int/report/turkiye/joint-coordination-centre-opens-istanbul-facilitate-safe-export-commercial-foodstuffs-and-fertilizers-ukrainian-ports>, retrieved February 8, 2023.

⑥ “Turkey Can Become an Energy Hub—But Not by Going All-in on Russian Gas”, Atlantic Council, <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/turkeysources/turkey-can-become-an-energy-hub-but-not-by-going-all-in-on-russian-gas/>, retrieved February 19, 2023.

⑦ 笞涛：《从巴格达到伊斯坦布尔——历史视野下的中东大变局》，中信出版集团2022年，第356页。

⑧ Jacob M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey: From Irredentism to Cooperation*, second edition, Hurst & Company, 1995, pp.194–224.

⑨ 2021年11月12日，土耳其、哈萨克斯坦、土库曼斯坦、乌兹别克斯坦、吉尔吉斯斯坦、阿塞拜疆六国领导人在伊斯坦布尔的“讲突厥语国家合作委员会”（Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi）第八届峰会上，宣布将“讲突厥语国家合作委员会”改名为“突厥语国家组织”（土耳其文：Türk Devletleri Teşkilatı）。这次更名的原因，据相关方自称，是近些年来它们的合作已经深化和扩展，在世界局势、地缘政治和新冠疫情的背景下，地区层面的国际组织应该发挥更大的作用，而更名是对这一现实的反映，也就是说，相关方希望提升国家间合作的层次。它们还发布了两个重要文件——《突厥语国家组织第八次峰会宣言》（Declaration of the Eighth Summit of the Organization of Turkic States）和《突厥语世界2040年愿景》（Turkic World Vision-2040）。

味了。<sup>①</sup>

对于土耳其的上述表现，汉语舆论领域往往将其视为某种不自量力，或归结为某些领导人物的个性使然。但是，从历史的长时段来看，对土耳其在地缘政治尤其是它在中亚地区的种种表现，我们是否可以提出某种更为宏观层面的结构性解释，而不仅仅局限于对一些新闻信息的简单分析？这是本文尝试的一个方向。简言之，本文认为，无论是在历史上，还是在当下，从历史的长时段与结构性的视角来说，土耳其在欧亚地区能够扮演的角色，主要是因为其所处的地跨欧亚的特殊地理位置对欧亚地缘政治结构的变化特别敏感，这是一个横向的观察，另外，历史地看，还有一个地缘-文明的（geo-civilizational）<sup>②</sup>分析视角，也就是说，不能只是把国家作为地理的有机体或一个空间现象来认识（地缘政治），也需要重视长时段历史视野下文明-地理空间关系的演变，后者在很大程度上界定了很多国家的文明归属与认同，进而影响其在地缘结构中的行为。对土耳其来说，具体表现就是可以追溯到奥斯曼帝国时代的某些行为特征，比如，它在地缘-文明意义上的国家起源问题，奥斯曼帝国自 1453 年后即定都伊斯坦布尔，1517 年后的长达 400 年里，奥斯曼帝国的统治者作为麦加和麦地那两座圣城的保护者，同时也是全世界逊尼派穆斯林的哈里发，共和国建立后又将国民身份和民族身份都界定为土耳其人（Türk），不管其主观意愿如何，它使土耳其人在建构论的意义上认同于古代突厥，并使其潜在地具备了在这个方面伸张的主体性与主导性的可能。这些都是文明论意义上土耳其与中亚关系里不得不考虑的长时段因素。

### （一）奥斯曼-土耳其的起源与文明属性

公元 1055 年，有一支从中亚来的塞尔柱人，他们是操突厥语的游牧部族，一度控制了当时还是阿拉伯-阿巴斯帝国首都的巴格达，并获得了“苏丹”（sultan，阿拉伯语，本意为“力量”“治权”“裁决权”，后来有“权力”“统治”的意思）的称号。16 年后，也就是公元 1071 年，在今天的土耳其东部，发生了曼齐凯特战役，当时的东罗马帝国跟塞尔柱人打了一仗，结果是东罗马帝国战败，皇帝还被俘虏了。这开启了一个很重要的历史进程，就是早期土耳其民族的形成，因为，有大量从内陆亚洲来的游牧民族进入小亚细亚地区，开启了一个新的民族融合的历史进程。后来被称为奥斯曼人（Osmanlı）的群体，最初就是源于这其中一支讲突厥语的部落。他们吸纳了大量当地元素，在小亚细亚的西北地区，慢慢从一个小的诸侯国发展成了一个强大的帝国——奥斯曼帝国（1299—1922 年）。

法国学者库伯更为详细地解释了土耳其文明归属的复杂性：“历史上，从阿尔泰到维也纳，土耳其人所见到的是其祖先在一条绵延长远的迁徙之路上不断前进。在半路上，他们皈依了伊斯兰教，与之相互融合。他们成为伊斯兰教的携带者与传播者，伊斯兰教也给了他们一份中东遗产。以前定居在安纳托利亚，后来又到过巴尔干的土耳其人，与这片土地的过去以及在其上所生活之人民必定延续着一种复杂的关系。这种关系在 20 世纪初便上演了一系列悲喜剧。在这

<sup>①</sup> 短期来看，土耳其在周边和欧亚的战略与行动，取决于国际形势和地区形势的变化，以及土耳其实力的改变。冷战结束后，土耳其对外走向多元主义；苏联解体后中亚-高加索地区出现多个讲突厥语的独立国家，使土耳其有了向这些地区拓展的空间、机会和动力。在俄乌冲突背景下，土耳其和中亚-高加索地区的互动与主动作为，大概率与对俄罗斯影响力下降的预判有关。

<sup>②</sup> 本文不对文明做特殊的界定，当然，笔者也没有像亨廷顿那样直接将宗教作为文明的本质和标准。笼统地说，本文更多的是在历史的和生产-生活方式的意义上以及在主观认同的意义上使用文明这个术语的。

种情况下，各种混乱的土地关系（这一关系自身成为了历史故事的基础），在这一过程中，必然出现一个认同的问题，而在历史教科书里，也有义务去面对这个问题。”<sup>③</sup>

库伯表达了对土耳其文明属性的复杂性的理解，其实也是讲出了土耳其历史文化遗产的复杂性。他把土耳其的历史文明属性追溯到来自阿尔泰的游牧民族，然后，他们有一个漫长的从东向西迁移的过程，以奥斯曼帝国的历史来说，在16世纪和17世纪，这个帝国曾经两次围攻维也纳，这也是他们向西到达的最远点。在这样一个漫长的路线上，土耳其的文明和文化属性经历了一些变迁，但我们必须说，这些变迁并不是丢掉一个旧的再换一个的，而是一个不断累积、融合的过程。在原有的起源之地，他们带有的是内陆亚洲<sup>④</sup>文明的属性，即便是在今天，土耳其已经没有什么显在的游牧文明和文化的遗存，但仍有残留，并对此保留着深刻的记忆。历史记忆当然也是他们的文明归属多样性的一部分。另外，就是皈依伊斯兰教，操突厥语的游牧人群皈依伊斯兰教的时间相对比较晚（10—11世纪），我们都知道，阿拉伯人和波斯人当然要早一些。但不管如何，操突厥语的游牧群体最终有了一个伊斯兰之根，从而成为中东文明的一部分。在迁徙到小亚细亚后，操突厥语的游牧群体就把这里作为根据地，并初步奠定了后世土耳其的初步基础，当然，他们又往西到了巴尔干，再以巴尔干为根据地，建立了一个伟大的奥斯曼帝国，这样，历史地看，土耳其人的文明属性当然非常复杂。

大体上可以说，1923年建立的土耳其共和国就是曾经伟大的奥斯曼帝国的继承者。虽然，从版图上来说，土耳其显然不是奥斯曼帝国的唯一继承者，但从主观意愿和他者视角来看，土耳其共和国是奥斯曼帝国最直接的继承者。毕竟，帝国的官方语言就是奥斯曼—土耳其语，帝国的首都伊斯坦布尔还留在土耳其境内，<sup>⑤</sup>小亚细亚是奥斯曼王朝的发源之地，这些因素都使现代土耳其不同于其他曾作为奥斯曼帝国一部分的地区和国家（阿拉伯、巴尔干），后者的主流民族叙事都是把奥斯曼帝国时代视为异族统治下的黑暗时代。胜利者书写的历史往往是话语权更大的，在奥斯曼帝国晚期，民族（分离）主义战胜了力主帝国统一的奥斯曼主义时代，因此，后世的历史解释也就只能在这个前提下进行了。

奥斯曼帝国的建立，是来自内陆亚洲的游牧者持续向西、向南运动的结果之一。大体上可以说，在火器普及之前，欧亚大陆历史的一个重要的主轴，就是内陆亚洲以游牧为主的北方部落社会和南方的定居农业社会的互动关系。这一关系在中国历史上也非常突出。奥斯曼—土耳其是内陆亚洲腹地的游牧人民/文明与其“南方”定居社会互动与融合的产物。这样的互动绵延甚久，其他的例子有匈奴/匈人、突厥汗国、蒙古帝国等。不同之处在于，就奥斯曼人的源头来说，讲突厥语的不同群体已经在大约10—11世纪皈依了兴起于7世纪的伊斯兰教，这就使他们进入“圣经”文明体系，从而有了更强的文明同化能力。我们都知道一个历史命题，就是蛮族的征服者往往是被那些被征服者的更高级文明所征服的。但接纳了伊斯兰文明的游牧人群是不一样的，奥斯曼—土耳其人不但没有被周边定居的基督教社会同化，而且还有较强的同

<sup>③</sup> Étienne Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında (1931–1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, p.7.

<sup>④</sup> 中央欧亚（Central Eurasia）与内陆亚洲（Inner Asia）可以被视为同义词。这个地理单元的最重要的生产和生活方式是游牧文明的。详见 Denis Sinor, ed., *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge University Press, 1990, “Introduction”。

<sup>⑤</sup> 在伊斯坦布尔之前，奥斯曼帝国的政治中心分别是布尔萨和埃迪尔内，这两个地方也在土耳其共和国境内。反而是国父穆斯塔法·凯末尔·阿塔图尔克的老家（萨洛尼卡）还在希腊境内。

化能力，他们不光靠军事征服了大片领土，而且，在他们占领和长期统治的东欧-巴尔干地区，按照学者的研究，历史上的高峰期大概有近 20% 的人口是穆斯林，<sup>①</sup>这是奥斯曼-土耳其人统治的一个结果，也就是造成了当地某种程度的伊斯兰化。即便是今天，尽管有历史上的悲剧性冲突和民族迁徙，当地仍然有为数不少的穆斯林。可以说，从土耳其到东欧巴尔干地区，伊斯兰文明的存在，主要就是奥斯曼-土耳其人留下的历史遗产。笼统地说，这都是内陆亚洲文明与欧洲-地中海文明互动关系的产物。

自奥斯曼时代至今，土耳其人保留了自己的语言和宗教，这本身也成为其现代民族身份的重要特征。由此出发，每当他们转向中亚的时候，当地不同民族在语言、宗教方面和土耳其人的接近，是可以被感知的，当然，也是可以被利用的。这是土耳其发展与中亚的关系时非常愿意强调的。虽然当代的基因测序并未在人种谱系的意义上支持土耳其人的宣称，甚至在很大程度上得出了相反的结论，<sup>②</sup>但在社会现实层面，我们可以发现，伊斯兰文明和现代政治的塑造与建构是强大的，土耳其人的主观认同已经是文明归属意义上的，短期内是难以改变的。

从内陆亚洲的视角看，塞尔柱人和奥斯曼人都是往西走、向西看的，他们的政治中心在往西移动，但在文明和文化上，他们仍然与欧亚腹地保持着不同的关系。历史地看，塞尔柱人和奥斯曼人与内陆亚洲的关系，以及这一关系对欧亚大陆地缘政治的影响，是有典型性的，对我们理解当代的土耳其在欧亚大陆地缘政治的位置是有参考意义的。塞尔柱人的政治中心仍然在内陆亚洲，统治范畴一度涵盖了中东与内陆亚洲。作为塞尔柱人的后继者，奥斯曼人再也没有将内陆亚洲纳入自己的直接统治范围之内，奥斯曼人的政治中心已经进入欧洲，定都伊斯坦布尔，统治匈牙利一个半世纪，两度兵临维也纳。奥斯曼帝国在陆上和海上的版图是巨大的，长期坐落在欧亚非大陆和海洋贸易网络的中心。黑海沿岸成为奥斯曼人相对安全的边疆，在此防线之外，长期没有出现能够威胁奥斯曼人的国家，直到 16 世纪俄国崛起。长期以来，奥斯曼人的重心是在西方，而不是在东方——在东边，奥斯曼人的边疆最远到达阿塞拜疆，但在西边，他们曾比较长时间地深入中欧。

与现代土耳其不同，奥斯曼人长期是不认同古代突厥的。不过，在文明的意义上，奥斯曼依然长期保留着对中央欧亚的记忆，那可以说是对一种比任何族群都更大的草原-游牧文明的记忆。比如，可汗（hakan）这个源于中央欧亚的称号，在奥斯曼帝国的帝王身上就始终在使用；还有学者指出，奥斯曼人曾经给予成吉思汗的儿子术赤这一系的后裔——克里米亚汗国的吉莱家族——以更大的荣耀和尊重，甚至认为他们有对奥斯曼王朝的继承权。<sup>③</sup>应该说，这些都是主观认同意义上奥斯曼人与内陆亚洲之间的文明关联。

不过，整体而言，内陆亚洲（特别是今天的中亚地区）对奥斯曼人来说，一直处在边缘的

① 咎涛主编：《奥斯曼-土耳其研究：学术史的回顾与展望》，江苏人民出版社 2022 年版，第 161 页。

② “Turkish DNA Project Calls for Boycott after Ancestry.com Highlights Many Greeks Were Turkified” (June 1, 2021), Greek City Times, <https://greekcitytimes.com/2021/06/01/turkish-dna-project-greeks-turkified/>, retrieved February 19, 2023; “Turks Enraged as Ancestry.com Reveals the Truth: Most of Them Are Greeks” (June 11, 2021), First Channel News, <https://www.1lurer.am/en/2021/06/11/Turks-Enraged-as-Ancestry-com-Reveals-the-Truth-Most-of-Them-Are-Greeks/493494>, retrieved February 19, 2023.

③ Dariusz Kołodziejczyk, “Khan, Caliph, Tsar and Emperor: the Multiple Identities of the Ottoman Sultan”, in Peter Fibiger Bang and Dariusz Kołodziejczyk, eds., *Universal Empire: A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasia History*, Cambridge University Press, 2012, pp.177-178. 关于“hakan”的意思，可以参看 Midhat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lügatı*, Kurtuba Kitap, 2015, p.205.



位置，他们间的联系是松散的，更多地是与穆斯林朝觐等宗教事务有关的精神性联系，当地对奥斯曼人并没有直接的利益，直到奥斯曼人越来越多地失去其在西方的领土和臣民，他们才不得不日益重视东方的穆斯林社会。

## （二）距离、能力与精神联系

16世纪初，奥斯曼帝国第九任苏丹塞里姆一世（Selim I，1512—1520年在位）击败了刚刚崛起的什叶派萨法维王朝（Safavid Dynasty，1501—1722年），然后又征服了阿拉伯地区。对什叶派萨法维王朝的胜利，使同属逊尼派并面临萨法维王朝压力的中亚地区更加崇敬奥斯曼帝国；对阿拉伯地区的征服，尤其是穆斯林的圣城麦加和麦地那进入奥斯曼版图，也提高了奥斯曼帝国在伊斯兰世界的威望，塞里姆一世获得了“两禁地之仆”（Khadim al-Haramayn）的称号。<sup>①</sup>在这之前，奥斯曼帝国的主要人口是基督徒，而现在穆斯林的元素和比重迅速上升了。<sup>②</sup>奥斯曼帝国成为伊斯兰世界首屈一指的中心。1517年后，奥斯曼人的功业使其统治者更加心安理得地接受了哈里发这个头衔。

16—17世纪，奥斯曼帝国与中亚的关系，主要与萨法维人的威胁有关。在对抗萨法维王朝的过程中，奥斯曼人和中亚地区的穆斯林[尤其是他们的伊斯兰知识阶层——乌莱玛（ulema）]基于同属逊尼派的理由而相互支持。<sup>③</sup>中亚地区的逊尼派穆斯林愿意与被视为穆斯林领袖的奥斯曼帝国寻求联合。<sup>④</sup>面对萨法维王朝的威胁，塞里姆一世曾给乌兹别克人的乌拜德·安拉汗（Ubayd Allah Khan）写信，建议共同出兵，钳击萨法维人。面对共同的敌人，奥斯曼帝国与中亚的乌兹别克人似有联合之势。不过，乌兹别克人因忙于自身事务未能出兵。<sup>⑤</sup>

1517年后，管理朝觐工作成为奥斯曼帝国的重要事务。作为哈里发和“两禁地之仆”，需要确保每年一次的朝觐能顺利进行，否则，就会有损奥斯曼人的威望。但日益激烈的地缘政治斗争对朝觐造成了困难。对中亚地区的穆斯林来说，奥斯曼人和伊朗人及俄国人之间的斗争，经常使朝觐路线不畅。<sup>⑥</sup>布哈拉的一位可汗在1789年给奥斯曼苏丹写了一封信，其中强调了两点：一是当地的哈萨克和吉尔吉斯人与俄国人的激烈斗争之真相与朝觐有关；二是他提到1789年以前大约130年里，当地人民因为萨法维人的阻挡，没法进行朝觐。<sup>⑦</sup>当然这种说法其实是夸张的。

16世纪，崛起不久的俄国人占领了里海北部的阿斯特拉罕，这对中亚穆斯林的朝觐造成了很大的困难，中亚的一些穆斯林领袖就请求奥斯曼苏丹塞里姆二世（Selim II，1566—1574年在位）帮助解决这个问题。花拉子模的可汗也给塞里姆二世写信，称其为“全世界的哈里发、

① 这个称号最初是十字军时期的萨拉丁·阿尤布（An-Nasir Salah ad-Din Yusuf ibn Ayyub，1137—1193年）使用的。详见[土]易卜拉欣·卡伦：《认识镜中的自我——伊斯兰与西方关系史入门》，夏勇敏等译，新世界出版社2018年版，第74页。

② 笞涛：《全球史视野下的土耳其革命与变革——以民族主义、独立革命与世俗化为例》，《社会科学战线》2019年第3期。

③ Ali Merthan Dündar, *Pan-İslamizm'den Büyük Asyacılığa: Osmanlı İmparatorluğu, Japonya ve Orta Asya*, Ötüken, 2006, p.26.

④ 乌兹别克人最初是与“冷酷的”（Yavuz）苏丹塞里姆一世建立了正式的联系。详见 Yusuf Küçükdağ, “Osmanlı İmparatorluğu'nun şah İsmail'in Anadolu'yu Şiileştirme Çalışmalarını Engellemeye Yönelik Önlemleri”, in *Osmanlı 2, Yeni Türkiye Yayınları*, 1999, p.275.

⑤ Alan Mikhail, *God's Shadow: Sultan Selim, His Ottoman Empire and the Making of the Modern World*, Liveright Publishing Corporation, 2020, pp.255-256.

⑥ Mustafa Güler, “XIX. Asırdan Günümüze Kırgızistan'da Hac Olgusu ve Osmanlı Devleti'nin Bölge Hacılarına Yaklaşımı”, in *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 18, Sayı 1, 2016, p.3.

⑦ Mustafa Güler, “XIX. Asırdan Günümüze Kırgızistan'da Hac Olgusu ve Osmanlı Devleti'nin Bölge Hacılarına Yaklaşımı”, p.4.

麦加和麦地那的仆人、朝觐路线的保护者”，他首先介绍了在阿斯特拉罕被占领之前通过俄国和伊朗的朝觐路线的情况，他说：“只要一进入他们的领地，伊朗的沙就会逮捕我们的朝觐者；而夺取了阿斯特拉罕的俄国人更是不让通过，这都增加了朝觐的困难。”<sup>①</sup>可见，中亚的教俗精英都对奥斯曼帝国抱有期待。

在这种情况下，为了自身的威望，奥斯曼帝国的苏丹就不能不有所作为。苏雷曼大帝就曾禁止伊朗的朝觐者通过奥斯曼领土去麦加。1569年，塞里姆二世进军阿斯特拉罕，目的就是确保朝觐路线的安全。在进军失败后，奥斯曼人又努力通过外交的手段来达成目标。<sup>②</sup>在伊朗处于纳迪尔沙（Nader Shah，1736—1747年在位）统治时期，奥斯曼帝国曾与其达成协议，其基本内容之一就是确保中亚朝觐者经过伊朗到达巴格达的朝觐路线之安全。不过，该协议并未达到预期效果。<sup>③</sup>

18世纪，在中亚地区，俄国与清王朝的影响增大，英国也在南亚建立了殖民地，为了确保自己的殖民利益，英国还入侵了阿富汗。这时的奥斯曼人也开始强化与中亚汗国的关系。18世纪初，布哈拉的汗给奥斯曼苏丹艾哈迈德三世（Ahmad III，1703—1730年在位）写信说：“诚如陛下所知，解决一些‘图兰领土（Turan Ülkesi）’上的问题，是仰赖您的支持的，因为您是我们的哈里发。”<sup>④</sup>

进入19世纪，俄国在中亚地区大举推进，而奥斯曼帝国明显是收缩的，<sup>⑤</sup>直到奥斯曼帝国解体，它都没有解决自身的地缘政治安全问题。<sup>⑥</sup>来自中亚的朝觐者成为奥斯曼人了解中亚情况的重要信息源。中亚的汗国们也经常写信向奥斯曼人求救，希望能够联合对抗俄国。无奈的是，此时的奥斯曼帝国已经衰落，在多次俄土战争中失败，也没有能力去援助中亚汗国。奥斯曼人在俄土之争中也曾向布哈拉汗国请求配合，但也被拒绝了。一些已经刊布的奥斯曼档案真切地反映出1870年代的这种现实状况。<sup>⑦</sup>虽然奥斯曼帝国和布哈拉汗国的关系已经不再紧密，但双方仍然有联系，而朝觐就是这其中的精神桥梁。<sup>⑧</sup>

在奥斯曼帝国与中亚的关系中，我们可以看到很多后世不断出现的规律性现象。简单地说，

① Mehmet Alpargu, Serkan Yazici, and Fikretin Yavuz, “Arduous Journey to Hedjaz: Turkestani Pilgrims, the Caliph and Istanbul (16th–20th Centuries)”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 2014, 54(1), p.407. 引文中的“沙”是古代波斯民族君主的称号。

② 阿斯特拉罕在17世纪发展成为俄国进入东方的门户。这里商业发达，来自波斯、印度和中亚的商人们往来贸易，使此地成为多元文化并存的城市。

③ Mustafa Güler, “XIX. Asırdan Günümüze Kırgızistan’da Hac Olgusu ve Osmanlı Devleti’nin Bölge Hacılarına Yaklaşımı”, p.3.

④ 转引自 Mehmet Saray, *Ruslaşmalı Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler, 1775–1875*, Ankara, 2000, p.15.

⑤ Ali Merthan Dündar, *İslamizm’den Büyük Asyacılığa: Osmanlı İmparatorluğu, Japonya ve Orta Asya*, p.38.

⑥ 18—19世纪，欧陆强国法国在竞争中失败（七年战争之败及之后拿破仑帝国的覆灭），使得欧亚大陆的地缘政治格局发生改变，主要体现为英国的全球扩张和俄国在欧亚大陆上的扩张，以及随之而来的“大博弈”（Great Game）。波兰失去法国的支持，多次被俄、普、奥瓜分；法国也长期是奥斯曼帝国的盟友，法国的衰落、俄国的强大，使本来可以支撑得住的奥斯曼帝国失去了地缘政治的优势；1768—1774年的第五次俄土战争，奥斯曼惨败，失去了克里米亚（1783年被俄国吞并）和黑海屏障，从此北方再无安全感；巴尔干地区的基督教各民族在奥斯曼帝国战败和境外势力的不断干预下，掀起了民族革命，直到1912—1913年爆发巴尔干战争，这给奥斯曼帝国带来了长达百年的分离主义挑战，极大地消耗了帝国的精力。

⑦ Ali Merthan Dündar, *Pan-İslamizm’den Büyük Asyacılığa: Osmanlı İmparatorluğu, Japonya ve Orta Asya*, pp.38–39.

⑧ Ali Merthan Dündar, *Pan-İslamizm’den Büyük Asyacılığa: Osmanlı İmparatorluğu, Japonya ve Orta Asya*, pp.41–42.

就是地缘政治、地缘-文明与奥斯曼-土耳其自身能力之间的复杂关系。奥斯曼人能力强的时候，能够在高加索与伊朗、俄国进行竞争，并一度将势力范围扩大到巴库。而与伊朗和俄国的地缘政治竞争，也使奥斯曼人更加关注中亚，只是地理上的遥远距离、自身的能力有限，又使奥斯曼人无法直接经营中亚，也很难获得中亚对它的策应。更不用说，到奥斯曼帝国晚期，奥斯曼人只能在与中亚统治者的通信中直接说因为距离、经济、军事等方面的限制，无法给予面临俄国殖民的当地人以任何实质性帮助。这里面既有地缘政治的结构因素，又有能力和资源限制的问题。在文明的意义上，作为“两圣地之仆”和哈里发，又与中亚存在某种精神性的联系，甚至与自身的威望关系密切，奥斯曼人又不能不去关照中亚。在20世纪末，亨廷顿提到，土耳其发展与中亚国家的关系也面临自身能力的限制，但又能够通过文化来加强双方的联系：“土耳其与突厥语族各共和国的活动的最初浪潮在1993年受到了较大的抑制，原因在于土耳其的资源有限……然而，土耳其继续努力用文化亲缘关系来扩大他们之间的经济和政治联系，在他们最重要的活动中，他们与有关政府的石油公司达成了协议，修建一条把中亚和阿塞拜疆的石油通过土耳其境内运到地中海的输油管道。”<sup>①</sup>这与历史上的情形何其相似乃尔！

### （三）余论

在俄乌冲突引发欧亚大陆地缘政治重大变动的今天，理解土耳其的角色，尤其是它与中亚地区的关系，除了上述的历史视角外，我们还可以把一些思想家的洞见作为旁证。笔者认为，有几个研究地缘政治的学者能够给我们很多启发：20世纪初期的英国地缘政治学家哈尔福德·麦金德（Halford Mackinder）的“历史的地理枢纽”理论、20世纪晚期波兰裔美国地缘政治学家兹比格纽·布热津斯基（Zbigniew Brzezinski）的“大棋局”理论、亨廷顿的“文明冲突”理论，以及当代土耳其学者和政治家阿合迈特·达乌特奥卢（Ahmet Davutoğlu）的“战略纵深”理论（Stratejik Derinlik）。

20世纪初（从1904年到1920年代），麦金德提出了被称为“历史的地理枢纽”的政治地理学理论，麦金德的理论当时的海权与陆权理论的争论有关。麦金德把欧亚大陆视为世界岛，并将从东欧到中亚的欧亚腹地称为枢纽地带，他最著名的表述就是：“谁统治了东欧，谁就统治了欧亚大陆腹地；谁统治了欧亚大陆腹地，谁就统治了世界岛；谁统治了世界岛，谁就能统治世界。”<sup>②</sup>实际上，麦金德有一个非常宏观的历史视野。他是从古代斯基泰人、匈奴人、突厥人、蒙古人等中央欧亚的游牧民族与欧亚大陆的历史关系来阐发自己的理论的，<sup>③</sup>所以，他对我们理解奥斯曼-土耳其与中亚的关系，有重要的参考意义。但是，麦金德并没有提到奥斯曼-土耳其。很重要的一个原因，是当时奥斯曼帝国正在没落之中，即便是后来有了个新生的土耳其共和国，它最初也没有在欧洲的地缘政治中起到很重要的作用，这是可以理解的。但麦金德的历史视角，实际上给我们指明了一个方向，也就是说，如果我们要从文明的角度来理解土耳其的地缘政治，就需要接着麦金德所讲的，将其放在内陆亚洲游牧文明与地中海世界的互动中进行考察。

布热津斯基认为，土耳其由于具备特殊的地理位置，起着地缘政治支轴的作用。他认为，

① [美] 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，新华出版社1998年版，第157页。

② Sir Halford J. Mackinder, *Democratic Ideals and Reality: A Study in the Politics of Reconstruction*, Henry Holt and Company, 1919, p.186.

③ 参见 [英] 哈·麦金德：《历史的地理枢纽》，林尔蔚、陈江译，商务印书馆2007年版。

土耳其向欧亚大陆的发展主要考虑的是里海能源，若要伸向更远的中亚地区，则需借助精神纽带，比如语言、宗教、民族的联系。布热津斯基预言，土耳其有成为地缘政治战略棋手的潜力。这一论说的背景是，苏联解体后中亚-高加索地区出现了数个讲突厥语的新兴民族国家。布热津斯基已经提到，基于土耳其与中亚各国在种族和语言上的认同感，这种联系的发展，使土耳其可能成为一个松散的突厥语大家庭的潜在领袖。<sup>①</sup>

布热津斯基的观察和前文我们已经引述过的亨廷顿的分析是一致的，若说区别，布热津斯基更多是在传统地缘政治学的横向结构中看问题的，对欧亚大陆的定位，他也是更多地继承了麦金德的思想。而亨廷顿更多也是更自觉地以文明作为分析问题的范式，他把土耳其、俄罗斯、墨西哥等国视为“无所适从的国家”(torn country)。他发现这些国家对于文明的定位并不清晰。在《文明的冲突与世界秩序的重建》一书中，他着重探讨了土耳其的情况，这经常被用来说明土耳其在文明认同上的某种撕裂特征，尤其是1923年土耳其建国以来，国家主导下的世俗化运动使得土耳其在所谓伊斯兰世界没有什么软实力可言。<sup>②</sup>在提到土耳其与中亚的关系时，他也提到了土耳其更多是利用“文化亲缘关系”。

“战略纵深”理论有时也被外界称为“新奥斯曼主义”。<sup>③</sup>此说更关注土耳其与周边国家的关系，并整合了以往学者的智慧和观点。这一理论的提出者阿合迈特·达乌特奥卢曾经做过土耳其高官(总理的外交总顾问、外交部部长、总理)，现在是一个新政党的领导人，他已经比较多使用了“地缘-文化”的概念。与亨廷顿不一样的是，那些被亨廷顿视为文明定位模糊的现象，在达乌特奥卢那里则被视为优势。比如，谈及中亚地区在冷战后新兴的突厥语国家，达乌特奥卢主张土耳其应该主动复兴历史和地缘-文化身份，同时利用其伊斯兰身份，去建立自身的势力范围。<sup>④</sup>

在亨廷顿和布热津斯基发表他们的著作的时代(1990年代末)，他们更多的是看到了土耳其面临的问题，比如资源的有限性、软实力的匮乏，等等，同时，他们也提到了土耳其的潜力，以及在发展与中亚国家的关系时的特殊文化亲缘关系。不过，时代变化很快，进入21世纪以来，土耳其经历了一个重新崛起的过程。随着自身力量和定位的变化，土耳其在中亚和高加索地区建立了更为强大的影响力，并谋求在国际事务中发挥更为积极的作用。俄乌冲突引发的地缘政治变动，更是突出了土耳其的地位。透过突厥语国家组织发展的历史脉络，以及它们共同编写历史的种种努力，<sup>⑤</sup>我们或许可以接续布热津斯基的分析，在当今欧亚大陆地缘政治的变动中，可能也需要将土耳其同时作为一个重要的“地缘战略棋手”进行分析了。进一步说，在进行地缘政治的结构分析时，我们需要同时重视历史长时段视野下土耳其的地缘-文明角色，

① [美] 兹比格纽·布热津斯基：《大棋局：美国的首要地位及其地缘战略》，中国国际问题研究所译，上海人民出版社1998年版，第63、117、176—177、196—199页。

② [美] 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，第153—160页。

③ Alexander Murinson, "The Strategic Depth Doctrine of Turkish Foreign Policy", *Middle Eastern Studies*, 2006, 42(6), pp.945-964.

④ Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, Kure Yayınları, 2009, pp.486-500.

⑤ 国内学界已经注意到的《突厥通史》，但这个书名的翻译可能不太准确，按照土耳其语的字面意思，应该是《共同突厥历史》(*Ortak Türk Tarihi*)。相关报道详见 Ruslan Rehimov, ve Bahtiyar Abdülkerimov, "Ortak Türk Tarihi ders kitabı okutulmaya başlandı" (February 21, 2020), AA, <https://www.aa.com.tr/tr/egitim/ortak-turk-tarihi-ders-kitabi-okutulmaya-baslandi/1740358>, retrieved February 19, 2023.

因为它具有弹性很大的可外溢性。由此，对土耳其的某种欧亚主义（Avrasyacılık），就应该得到相应的重视。从区域国别研究的角度来说，对土耳其这个案例的分析，可以促使我们尝试一种可能性，即通过文明视野/范式去探讨如何进行区域国别研究。

（作者系北京大学历史学系教授）

### 丁耘：文明史观时代的唯物史观（评论与回应）

感谢永乐，感谢主办方邀请。这也是我2023年参加的第一次学术活动。感谢各位发言人的精彩、深入的发言。他们共同展示了文明问题的各个侧面。法学与诸社会科学（例如区域研究、政治学甚至传媒学）讨论的文明侧面非常重要。文明在那里首先是一个事实性（如果不说是实证性的）的研究范畴。而人文学界，一般倾向于首先在规范性的层面——通常用对传统经典的解释支持这种规范——去讨论文明。社会科学的研究当然不可能无视文明的规范性（这也是法的正当性的基础），但这种规范性恰恰是作为基本的事实性起作用的。文化论导向的区域研究、法的社会学研究与法的历史学研究充分揭示了这一点。

#### （一）

时间仓促，未能事先看到全部文稿或PPT，我今天只能从梳理刘晨光、欧树军、常安三位老师的发言开始。

晨光通过对卡尔·施米特的解释，强调了文明的政治性、政治的斗争性。政治的斗争性在施米特那里是内外统一、以内为主的。非常状态是外部状态激发的内部状态。城邦政治本来如此，哪怕是柏拉图的理想国，城邦也起源于对外战争的需要。城邦的统治者就是战士及其首领。但城邦建成之后的大事，与灵魂一样，是内部统治。城邦、灵魂是同构的。灵魂和身体都有对外关系。灵魂的对外关系和身体有所不同。城邦的外部相当于身体的对外关系。而灵魂的对外关系归根结底是城邦的上部——这也是沃格林那里超历史的秩序这一基本观点的古典来源。

树军通过对亨廷顿的解释，强调了文明体的斗争性。这个斗争性主要是内外斗争。特别适合现代的全球化时代，外部的斗争——未必是战争或热战形态——本质性地决定内部。文明之争完全可以出现在一个文明体之内。实际上全球化为文明体带来的最大改变就是这点。每一个单一的文明体都像全球那样“冲突”起来。发生的与其说是“全球内战”，不如说是“国族内的文明冲突”。这在当前，特别是这几年越来越清楚了。如果说文明体的“灵魂”方面是“文明冲突”（至少是柏拉图所谓音乐风格的冲突）的话，文明体所属的政治体的斗争则更多地是身体性的对外斗争。这是与地缘政治、阶级政治高度交织、不可割裂的。

常安强调了宪法序言的社会主义性。可以对照的是强世功老师对宪法序言的著名解读。但世功认为序言主要表达了历史必然性或天命性。常安则注重天命的内容。“天命无常，惟德是辅”。社会主义这个“德”才是天命所归的根据。

如何理解“宪法序言”的一般地位呢？

法在其最广泛的意义上，在nomos的意义上就是文明的同义语。而序言是哲学。一种特定的序言如果是关乎历史必然性的，那么这里看起来是提出了法哲学与历史哲学的关系。或者说，文明论及其历史哲学根基的关系。问题在于，作为法的正当性基础的“自然性”与历史性是不可割裂的。在近代历史哲学的创立者维科（Vico）那里，历史是作为对自然的解释而非否定被提出

的。历史本身必须作为大全哲学而非区域哲学来理解。这样才可能避免自然法则与人类 *nomos* 的断裂。

黑格尔历史哲学属于法哲学的终结部分。《中华人民共和国宪法》将对近现代史的叙述（当然基于某种哲学）作为法的开始部分。这显示的是天命与政体的基本法制的关系。正如常安强调的那样，不是抽象的天命，而是天命的内容，也就是社会主义才是中华人民共和国宪法的基础。历史的变化性、给予性与给予的内容的区别，对于文明和 *nomos* 绝非可有可无的。

本次论坛的关键词是文明、秩序与历史。在精心撰写的主旨说明中，对根本问题的揭示拥有双重渊源。一是“六经”中，特别是《周易》经传与《尚书》中的“文明”。二是来自沃格林的《秩序与历史》。这种双重表述恰当地显示了，不仅是单纯的文明，而是文明与历史的关系，才是本次讨论问题的兴趣所在。

“文明”在《易传》中的出典清楚显示了人文与天文的关系。人文就是表达在宪法中的人类世界的各文明形态；天文就是可以被写入宪法序言的自然本性。看看《系辞》的开篇就知道，中国古代礼制的序言就在《易传》之中。天文与天象不等于天命。当这种天文被顺理成章地理解为天命时，就可以将自然本性与历史融合为一。

然而，从文明与历史的关系看待历史，并非必然蕴含文明史观。看起来，文明史观是一种对历史的目的论解释，是用法（不是自然法，而是历史中成熟的法权体系及其合法化过程）解释历史。无论怎么文饰，文明史观——至少在其当前形态中——肯定是一种唯心史观。但这种唯心史观的兴起恰恰是因为唯物史观的传统版本的不足。观念的东西（唯心主义的词根就是观念或者说心念）非但有实在的根据，而且必定有实在的力量。在有些时刻（如果不是持续时间更长的话），对文明、传统、民族或者公平、大同的信念比提高物质生活水平这个目的能够产生更强大的物质性力量，例如军事力量、经济力量与组织力量。

## （二）

很多情况要追溯才看得清楚。这里我想利用有限的时间简单检讨几种文明观背后的哲学原理。看一下如何理解文明与历史，或者秩序与历史的关系。我先就文明史观讲三层意思，然后讨论唯物史观。

第一层意思要注意沃格林的偏见，要注意对秩序与历史这个沃格林式问题的非沃格林式理解。

秩序与历史这个沃格林式标题割裂了两者，暗示历史没有自己的固有秩序，秩序是外在于人类历史的东西在历史中的显示。这一显示有各种符号形态。中国式的宇宙论史学也是这一种形态——这就是这一两年活跃的大陆新儒家思潮的底牌。我想指出，这是沃格林对莱布尼茨（Leibniz）《基于理性的自然与神恩的原则》（简称“《原则》”）这个文本的片面解读。这一解读及其相关解读是全部《秩序与历史》的哲学出发点，在《天下时代》（《秩序与历史》第四卷）第一章中，沃格林说：

莱布尼茨在他的《基于理性的自然与神恩的原则》（1714年）中表述了形而上学家必须回答的两个问题，事关万物构成的宇宙的充足理由：（1）为什么有事物存在而非一无所有？（2）为什么万物必须是它们所是的那样，而非与此不同……在现代哲学中，它们已成为激发思考的最主要问题……无论古代人和现代人在各自内部和彼此之间可能就这些问

题给出多么不同的回答，莱布尼茨的回答是：“万物的这个终极理由被称为神。”……我现在不加区别地列出回答，并不是因为它们都一样地好，而是为了表明，对它们加以相互比较……并不能带来什么收获。这是因为，这些回答只有在与它们所回答的问题相联系时，才是有意义的；而且，这些问题来自对实在的具体经验，它们只有在与这些经验相联系时才是有意义的；最后，这些具体经验，连同对它们的语言阐述，只有在对可知的分化方向和范围设定了限制的那种文化语境中，才是有意义的。由经验、问题和回答构成的这个作为整体的复合体，才是意识的一种常态。<sup>①</sup>

沃格林试图在《原则》这个文本中抓住超历史的秩序起源，依据的是充足理由律的激进化。他又将这种追问追溯到了具体历史世界的意识整体中。他的所有解读都因为撇开了《原则》这个文本的第一部分（自然原则的部分）及其与第二部分（神恩原则的部分）的断裂和张力，亦即谈论“自然”的部分。意识或统觉的理由恰恰属于“自然”的原则，既非来自神这个终极理由，亦非来自“历史世界”。换言之，第一部分不是超自然的秩序，而是内在于实在的原则，自然的原则。这就是我们熟知的单子论。换言之，单子论可以下行。根本不需要超越的第一根据，也能解释历史的秩序。这是单子论的真正出发点。（因为莱布尼茨的道路，哪怕沃格林暗袭的胡塞尔的意识哲学与生活世界哲学的道路，都不像他所做的历史相对主义暗示，将对历史秩序的一切解释又追溯到某种历史世界。）这里不是清算沃格林，而是试图指出，“探索寓于历史之内的秩序”这样一种努力是有意义的，且在相当大的程度上仍然可依赖莱布尼茨。那种无视哲学家具体方案差别的观点始终是外在的，而且是自相矛盾的。

### （三）

我暂不阐发莱布尼茨自己的解释，先来整理一下本次讲座的发言人以不同方式涉及的文明观。我试图证明，这些文明观全都可以基于找到历史之内的秩序这样一个信念。换言之，全都是单子论不同方面的变体。当然，这一秩序是否如莱布尼茨所云进一步具有超历史的终极理由，则另当别论。因而在第二层意思中，我想分析一下在当前讨论中扮演主要角色的文明论说，讲三点。

首先，文明论说与文明史观要区别开。唯物史观同样可以有文明论说，如将文明理解为上层建筑。作为文明史观的文明论，是用文明为基准叙述历史。其中最突出的一种形态的原型就是黑格尔式的历史哲学，用东方世界、希腊罗马世界、日耳曼世界、现代世界等不同形态的民族精神的辩证关系梳理全部历史。黑格尔历史哲学的具体观点一直不断被批判，但这不能掩盖其民族精神与时代精神合一的基本思路的广泛影响。这个影响迄今为止都没有遭到全盘清算。文明等级论和历史终结论的总根源不在别处，就在黑格尔历史哲学。

其次，文明史观也有其他形态，这取决于对历史的理解是目的论的、物种演进论的还是单纯动力学斗争式的。例如在考察不同文明体的历史实际时，得出的结论未必是文明等级论、辩证进化论、历史终结论，也可以是文明冲突论。文明史观如果把对文明的政治理解（施米特式的，或古典城邦式的文明观）与对历史的斗争式理解或者非目的论的动力学式理解结合起来，

<sup>①</sup> [美] 埃里克·沃格林：《天下时代：秩序与历史 卷四》，叶颖译，译林出版社2018年版，第1133—135页。译文有改动。

就可得到文明冲突论；与庸俗的黑格尔主义的历史哲学发展论结合起来，就得到历史终结论。

最后，很有意思的是，本次论坛的主旨说明专门论及弗洛伊德。弗洛伊德主义的精义是对文明的压抑性理解。这看起来是站在自然的立场批判 nomos，是对古典政治哲学基本争论的某种回应。但弗洛伊德主义对自然的理解同样是政治性的，是对传统灵魂论——这属于自然研究而非律法研究——的统治、主导原理的继承与转化。弗洛伊德的问题并不出在对灵魂论的政治理解，而在于对灵魂中的政治关系的僭政式理解。把理性的统治（情形不能一概而论，被统治的部分没有逻各斯，要么可以听从逻各斯，要么从不听从逻各斯）与爱欲的压制混为一谈。在《理想国》第九卷已经可以看到弗洛伊德学说的基本原理。灵魂与城邦是同构的，因而灵魂同样是统治。与好城邦（好文明；或文明的文化，而非野蛮的文化）对应的统治关系是有逻各斯的部分，理性部分的统治。但在睡梦中这个部分昏沉，动物灵魂特别是爱欲通过梦境中的图像表达自己。再次强调一下，目前这个对弗洛伊德学说的简释无非说明两点。第一，文明或城邦与灵魂的同构；第二，灵魂中各部分的统治与被统治关系（也就是灵魂的政制，politeia）这个古老的政治哲学观点在其文明学说中起了作用，这个观点的实质是把灵魂的统治关系变成力量的压制关系。结论为：弗洛伊德主义的文明观是泛政治化的，既是人的自然的政治化，更是文明观的政治化；而对政治则做僭政、压制的理解。

第三层意思——因之，一方面，文明史观的对立面并非一般理解的革命史观（某种版本的文明史观也可主张某种革命史观，终极性的革命），而是唯物史观；另一方面，唯物史观与通俗版本的黑格尔主义，也就是基于发展论的文明等级论，也有镜像对映或头足颠倒的关系。海德格尔说过，颠倒了形而上学仍然是形而上学。那么我们也可以说：颠倒了的黑格尔主义仍然是某种黑格尔主义。唯物史观一方面包含了建筑物隐喻——基础与上层建筑（超结构）的隐喻，另一方面仍有种子隐喻，一种发展的有机体隐喻。如果黑格尔式历史哲学包含了文明等级论的话，那么唯物史观就包含了社会形态等级论。

#### （四）

综上所述，有三重基本的文明论述。

第一重是力量论式。其中，第一亚种是统治——城邦统治与灵魂统治。这是古典政治哲学。理性的统治、最好的统治仍然是统治。所有政体都以“力”为后缀。区别是力量起用的方式。统治不是僭政与压制。第二亚种的力量论式才是压制。这是对古典政治哲学的现代转化。第三亚种的力量论式是斗争与冲突。在这种论式下，文明体是力量体：对内压制，对外斗争。前者是灵魂论的力量学说转化，后者是自然学的力量学说转化。要点都是力量或者权力（dynamis, potentia, power, Macht）。和自然的根本特点一样，没有什么占据、斗争与主导之外的目的。在这个意义上，力量学说的文明论述是不会承认历史终结的。

第二重是文明的有机体论式。更确切地说，文明体的物种等级论述，既有有机体的合目的性，更有其演化性。有机体学说是万物等级学说的最关键部分。这一论述一方面服务于征服者或殖民者的文明等级论，另一方面也可用于殖民地解放的自强与发展运动。一切“发展”“展开”的逻辑都是以某种方式从有机性中推出的。

第三重论式就是唯物史观。首先，唯物史观是对唯心主义式最终充足理由的倒转。一般的唯物史观的表述就是经济基础与上层建筑，其背后是阿尔都塞（Althusser）所谓的建筑物隐喻。



其次，唯物史观作为社会发展史也承认有机体或物种演化论述的统一。最后，唯物史观的基础，不是精神，而是力。不是权力（Macht），而是力（Kraft）。或者说，如果对权力做狭义的理解，那么建筑隐喻所包含的乃是力与权力的关系。在唯物史观中，文明体虽然无法提供终极理由（终极理由的基础、根据是生产力），但仍然可以在一定程度上进行自我解释。用斯宾诺莎式的方式说，文明体既是物质生产力这个实体的属性，也是自我规定、自类无限的东西。

可以看到，唯物史观包含了——虽然未必以融贯的方式——最丰富的层次。既没有陷入单纯的、无身体的灵魂统治式文明观，也保留了力量学说的维度。唯物史观的矛盾是关于历史本身的矛盾——这就是历史是否会终结。什么叫终结？终结必定终结于文明体的既定形态、确定形态。历史终结论在黑格尔那里是某种特定的国家形态，在通常理解的唯物史观那里是某种特定的社会形态。但唯物史观的基础是生产力，力作为终极根据、作为实体性的东西，归根结底只有量的规定。力只有增长，且会幂次性地增长，而没有终结。文明体、国家形态或社会形态是活生生的形式或无所不包的形式，但仍然是形式。力量归根结底是非形式的东西。因此，终结只能在上层建筑意义上谈论。

在当代世界中，中国思想界面临的问题是最复杂的，遗产也是最丰富的。在讨论文明时，绝不能忘记当代中国思想的底本是唯物史观的中国化。各种文明论的活跃，说明了唯物史观旧版本的没落。但出路可能不在于放弃唯物史观，而在于改善或推进唯物史观。这要求我们，既要面对文明论包含的真问题，又要摆脱单纯倒转黑格尔的做法。阿尔都塞开启了斯宾诺莎式的唯物史观，对黑格尔主义镜像版本的唯物史观做了改造，但在法国很快被尼采主义取代了。阿尔都塞的真正复兴可能要在到达中国之后，且后于20世纪末以来的福柯热。我们后续的工作是把唯物史观从唯心主义那里真正解脱出来，放到力量学说的整个传统中去再解释。这个传统中除了斯宾诺莎与尼采，还有莱布尼茨与谢林。

### （五）

回到沃格林无视的《基于理性的自然与神恩的原则》的前半部分。那里的主旨是：单子自己就是自然变化和运动的内在原则和充足理由。用同样的思路可以演绎出内在于历史的原则。这就是用莱布尼茨单子论激活唯物史观的道路。我下面给出三条基本的东西（都是基于对单子论的转化，但具体文本这里无法引用和解释了）。第一，历史本身，而非任何超越者，是其变化的内在充足原则。第二，历史的变化原则是欲望或不满足，这就是生产性本身。生产性与生产力要区分。第三，历史的变化者原则是作为力的样态的生产力，是对全部外部世界和自身的复杂化。这三条原理的关键概念：内在充足根据、欲望、变化原则与变化者原则，都严格出自莱布尼茨。

基于以上三点，我给出今天发言的匆忙结论，作为今天对各位发言的最后回应。

文明体是观念力与实在力的活生生的统一过程。文明只是文明体这一历史有形实体的观念力量的表达。文明是天文与人文的双重关系。天文就是通过“天象”体现的自然法和作为历史规律的自然法则。文明体一定包含天文，文明体是居于一地的人对全部天地和全宇宙的筹划；是单子式的存在，在单一中包含大全的存在。文明的等级只是单子的醒觉也就是表象范围与透彻程度的状态阶次，而不是本质上的东西。传统是文明的过去性，但过去必定也是在未来被遭遇和更新的。与一切活体一样，活的文明体一定包含为了表象大全的努力，也包含对自身全部

物质力量的聚合、生产与再生产。历史是有机性与无机性的活生生的统一化过程。人类历史的倒退就是某一阶次的无机化。与一切复合实体一样，这也是必然出现的。只有在诉诸终极理由时才会被赋予意义。但这种意义本身只能出现在面临无机、混乱与怀疑时追问终极理由的文明之内。沃格林没有掌握莱布尼茨的意图：终极理由的被追问和“被给予”不是什么相对的意识现象与历史经验，而是为了解释恶或混乱。某个阶次的恶与混乱是普遍的。终极理由本身就是被普遍的混乱所期待的。文明的冲突既是文明体（文明的肉身）的冲突，也是终极理由的冲突。换言之，世界越是混乱与失去意义，终极理由就越有可能在冲突中现身。文明自身就是观念性的力量，与一切力量一样，既会彼此聚合，也会彼此阻碍。终极理由就是终极力量。

（作者系复旦大学哲学学院教授）

### 宋念申：文明的多样性与新的普遍性（评论与回应）

我所谓的回应，是把今天学习到的一些命题粗浅地串联一下。不当之处，还望大家多批评。今天的发言者来自各个学科，话题非常不同，但都体现出一个讨论难点：我们现在使用的语汇、概念，甚至整个学科，都带有非常强的文明框架。这种框架是西方从 16 世纪以来，以殖民现代性完成其建构的。而我们今天讨论“文明”，是在努力跳出这些框架。

咎涛老师的发言非常有意思。虽然他讲的只是土耳其学者达乌特奥卢的地缘思维，但把它放在了和麦金德、布热津斯基及亨廷顿的比较脉络中。达乌特奥卢把人（突厥语人群）作为想象地缘的特征。这体现的一种根本思维方式，就是“地缘”（Geo，来自 geography）的概念。我们今天从“地缘”视角衍生出一系列概念，比如地缘政治、地缘经济、地缘文化，等等，它们都建立在一个基本的地理假想之上。其前提是全球空间的可测量、可掌控、可占有。它构成大航海时代以来对全球权力布局的想象。这和中国的“天下”假想很不同：“天下”的权力布局是以我为中心发散的，从中心到边缘逐渐弱化。而不管是麦金德、布热津斯基还是马汉等，都是把整个欧亚大陆（有的时候是把欧亚非大陆）当作一个权力的地理容器。这种想象方式有非常强的现代性。大航海发生的背景，是托勒密科学主义地理学的引进。托勒密地理学的根本特征是对地球空间的数学性、抽象性的认知。随之而来的，是对地球空间的抽象分割。大航海之后，全球资本主义网络逐渐形成，各个地方成了资本主义体系下的功能性空间，比如原料产地、市场、交通节点等，所谓地缘战略也就在资本与帝国竞争的背景下形成了。达乌特奥卢的地缘思维，其实并没有摆脱这种基本的地理想象方式。

地缘政治的另一种基本想象，是把世界描述成不同政治体的拼贴，每个实体是本质性的，因而它们之间的关系是排他性的。这就是刘晨光老师所指出的：在西方想象里，文明是绝对的、本质性的、排他的。自由主义的这种表面中立化的政治想象和政治批判，就成了一种“非政治化的政治”。他揭示了帝国主义的隐秘进程，就是把政治的相对敌友关系，变成文明的绝对冲突关系。这就像是把地球空间想象成排他性拼贴关系一样，每一个国家，或每一个文明体，如果都是排他式的，那么它们之间的关系一定是冲突的。在欧洲的现代文明想象里，总是需要树立一个他者，来完成自身的建构。欧洲没有办法独立于亚洲、非洲或者美洲，来建立欧洲这个概念。这和我们中国的政治文明想象非常不同。东亚并不需要以一个他者来建立自身，这是“天下”想象和欧洲地缘想象一个很大的不同。刘老师讲的“文明的政治观和政治的文明观”，和

咎涛老师讲的地缘，有很强的内在联系。

引入托勒密的地理学后，西欧科学主义想象也从地理学延展到几乎所有的社会科学。这也就是欧树军老师提到的政治学的无限科学化。在梳理了美国政治学一百多年来的发展轨迹后，他的落脚点是“政治学的涅槃”——是不是政治学已经走入死胡同、需要浴火重生？美国的政治学界，也有很多这样的讨论。无限科学化的政治学，日益脱离历史情境，也脱离政治实践，日益抽象和“理性化”，以至于政治学变成了统计学的一个分支，至今主导了美国政治研究的走向。如果说在亨廷顿时代，政治学是不是科学，还是一个有争议的问题，那么到今天似乎这种争议在美国主流政治学界越来越小了。政治学越来越不关注真正重要的政治问题，而把严肃的问题变成统计数据。我们需要严肃思考政治学的发展和走向。现代社会科学——不只是政治学，也包括经济学、（量化的）社会学等，都存在类似的问题，即对重大问题思考的缺位。

潘妮妮老师的发言特别有趣，如果用我自己的话来重新理解她的主题，就是“‘文明’可不可以作为动词”？我们知道，“文明”这个词是福泽谕吉最早翻译成汉字的。福泽以此对译 civilization 这个概念。他当初翻译的是一对概念：“文明”和“开化”，“开化”对应的是 enlightenment。有学者讨论，其实两个词译颠倒了。“文明”是以文化来照亮黑暗，是 enlighten。而“开化”是开民智于蒙昧，恰恰是 civilize 的意思。这也说明，最早福泽谕吉在讨论“文明”“开化”这对概念的时候，它们具有很强的动态感。“文明”本身和“开化”这个行为是分不开的。潘老师从亚文化的视角探讨“文明”背后的权力动作，生动地说明，在讨论“文明”时，不要把它看成是静态的，它本身就是一个权力的动作。文明就是开化，开化就是传播。这是我从她的发言里得到的一个启发。另外她也讲到了日本陷入的思维困境，即如何能创造又民族又普遍的文明标准。日本精英的意识是，要作为一种文明体存在，就必须得是普遍的；而要做到普遍，就不能够局限于主体的特殊性。我要把我的文化特性塑造成普遍，要和已有的文明标准不断对接。到最后，日本要么丧失自我，要么强调特殊性，好像不存在第三条道路。

常安老师讲的宪法话题，是我完全不熟悉的领域。但是他的取径非常值得鼓励，他把法学讨论，从抽象的法理、法条和法学原则里面抽离出来，强调法律的历史脉络。他告诉我们，宪法文本并不单纯是法理原则文本，它也是个历史文本，是一种叙事。把历史性视角带入中国宪法的文本讨论的话，我们会发现：宪法不是一个文明观念的产物，不像某些法律基本教义派认为的，是不可改动的意识形态标杆。从他梳理的宪法叙事中，我得到的启发是：每一部宪法和它前后的文本系统间，都存在很强的呼应关系。常老师尤其强调宪法和国家建设之间的关系，宪法尤其是历史和动态的，它也是非本质的。每一部宪法都有它针对的具体问题，也就是当时国家建设中面临的矛盾。随着矛盾的变化，宪法文本也一直在变化。所以在我国宪法史中，变是一种常态，不变则是一种非常态。从具体矛盾出发，而不是从抽象原则出发，这和前面刘晨光老师讲的“政治要区分敌友，但对立不应绝对”这点很像。毛主席《矛盾论》的基本观点，就是主要矛盾和矛盾的主要方面一直是在变化的，要针对变化来改变政治判断，而不是用抽象原则去区分敌友。

最后，阎天老师讲到中美对强迫劳动的不同定义。在事实层面，我觉得没有任何问题，而且他从法律视角引入讨论，指出两国法律对“劳动自由”的概念存在不同，将差异放在历史脉络中认知，我觉得这是非常有意义的，也是我本人在思考这个问题的时候没有关注的一个方面。

作为一个历史学者，我对阎天的回应是：当我们在说美国定义“劳动自由”的出发点是“平等”的时候，这个“平等”要打上引号。它是什么意义上的平等？是劳动权利意义上的平等，还是政治正确意义上的、一种表面和抽象的平等？我们知道，美国对“平等”强调的越多，越说明它实际上根本就不平等。除了阎老师指出的，美国的劳动自由并不反对剥削这点，还有一个谁有权声称自己是自由劳工的问题。比如，美国内战之后创造出自由劳工的话语逻辑，但是马上就有另外一套表述，那就是形成法律文本的《排华法案》。它也是基于自由劳动的假设，但前提是排除了华人作为自由人的定义，说他们是奴隶，不是可以在市场上自由出卖劳力的人，理由不过是他们太能吃苦又来自一个“专制”国家。所以，奴隶和自由人并不是一个事实性的描述，而是一个观念性的描述。美国的“平等”逻辑，最后引出的却是剥夺劳动权利。也就是说，美国不认为劳动权利是基本人权之一。从劳动权利角度看中美对于强迫劳动的不同表述，实际反映的是社会主义逻辑和资本主义逻辑的差异。只是在新冷战背景下，美国将其置换成中国和美国的差异，然后又置换成了文明和野蛮的差异、合法和非法的差异。

归结起来，我觉得今天所有的发言，都是一种对于“文明”多样性的呼吁。我们能不能想象把多样性作为新的普遍性？文明不是单数，复数文明间的差异不是本质性的，它们也不是排他和冲突的关系。这需要从话语和实践两方面去完成。比如回到咎涛老师的地缘话题：我们的“一带一路”从来不是一种地缘战略，它是利用基础建设的扩展，在不同国家和地区间做更有效的联结。但是在特朗普政府白宫顾问史蒂夫·班农（Steve Bannon）这样的人看来，“一带一路”就是“麦金德+马汉+斯皮尔曼”的地缘霸权争夺。这就是完全不同的地理文明想象。如果我们坚持认为，文明并不必然是冲突的话，就要思考，作为多元性的人类文明——以及这种文明下的思想、学术、法律、亚文化等——应如何被放到具体时空背景下认知。文明随时随地根据人类生产生活模式的变化而变化。它以不排他的多元性为根本特征，又不试图把所有的多元抽象为一。也许在这种视角下，我们才不会面临日本思想者所面临的、不停在独特性和普遍性之间犹疑困惑的问题。我的回应就到这里，谢谢大家。

（作者系清华大学人文与社会科学高等研究所教授）