

论中国的世界主义^{*}

——对外关系思想和制度研究之二

任 晓

【内容提要】 作者探讨了经过创造性转化的天下主义即中国的新世界主义可以提供给世界什么样的建设性思想资源问题。中国的世界主义发端于周朝,嬗变发展于自秦汉至明清的漫长历史时期,具有深邃的内涵和深远的影响。构成其内核的要素包括对外关系中可无限外推的同心圆、内外同构的名分秩序观、自信而又内省的文化构造,在此构造下,行为主体的身份是可变的,没有绝对的他者,只有相对的“我人”,最终天下可以和为一家。这一世界主义,剔除其中上下尊卑的成分,经由转化性的创造,可以成为未来世界极为重要的思想资源,是中华文化可贡献于世界的建设性的思想理念。其中的五个特性尤为重要,即中国的世界主义是包容的,而非排斥的;关系具有可转化性;转化的路径是文化的,而非武力的,依靠的是吸引力和感召力;转变的方式是自愿的,而非强制的;天下可以和为一家,这是中国的世界主义的最终理想。

【关键词】 世界主义;天下主义;中国传统文化;儒家思想;中国对外关系

【作者简介】 任晓,复旦大学教授,中国外交研究中心主任,博士生导师。(上海邮编:200433)

【中图分类号】 D815 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1006-9550(2014)08-0030-16

^{*} 感谢《世界经济与政治》杂志匿名评审专家提出的修改意见和建议,文中错漏由笔者负责。

一 引言

一般而言,“世界主义”是以世界公民身份看待问题的观念。世界主义在西方即 cosmopolitanism。从语源看,cosmo 表示“世界”、“宇宙”,cosmos 是被视作和谐体系的宇宙。它在西方源于希腊和罗马的思想。据称当苏格拉底(Socrates)被问及他来自何处时,他的回答不是“雅典”而是“世界”。古希腊斯多葛主义的秩序观念,是超越不同地方人世间法律的差异,而植根于理性可以理解的自然秩序。在以后几个世纪中,它与基督教的普遍平等教义合到一处。斯多葛主义的自然法学说激发了基督教的上帝之城理想,最终演进为近代政治学说中的自然法理论。一个世界主义者是在思想或实践中与他所处政治单位的习俗或法律保持距离,并从一个更高的位置上加以评判之人。^①有学者说,西方哲学史上的世界主义是指建立一个在政治、经济和文化上具有包容性的、单一的共同体,其中所有的民族和个体成员平等相待。^②这样界定是否准确或可讨论,但世界主义作为一种“胸怀”世界并整体地看待世界的思想理念应是无疑义的。

从这个意义上看,中国人有自己的世界主义。这种世界主义也源远流长,它集中地体现为中国人的天下观念。因此,中国的世界主义大致也就是天下主义。

“天下”是一个人们耳熟能详的语词,其使用也相当广泛。正像不少其他术语一样,人们并非是在他们共同认知和一致理解的基础上使用“天下”一语的。它是多义的,因而需要研究者仔细辨析。在相当程度上,由于哲学家赵汀阳 2005 年出版的《天下体系——世界制度哲学导论》一书^③及其对天下理论的阐发,“天下”问题在国际关系学界得到了极高的关注,引起了颇为热烈的讨论。较少受注意的是历史学家王赓武次年在哈佛大学所做的蔡氏讲座,讨论了类似的问题。^④此后,中国学界出现了多篇论文讨论相关的问题,^⑤其中,冯维江的论文运用了经济学的竞争与合作视角探讨“天

① Seyla Benhabib, “Cosmopolitanism and Democracy: Affinities and Tensions,” *The Hedgehog Review*, 2009, pp. 30–41.

② 江宁康:《天下与帝国》,南京:南京大学出版社 2010 年版,第 14 页注释 2。

③ 赵汀阳:《天下体系——世界制度哲学导论》,南京:江苏教育出版社 2005 年版。

④ Wang Gungwu, “Tianxia and Empire: External Chinese Perspective,” Inaugural Tsai Lecture, Harvard University, May 4, 2006.

⑤ 这些论文比较集中地发表于近年的《世界经济与政治》杂志上,按发表时间先后,包括赵汀阳:《天下体系的一个简要表述》,载《世界经济与政治》,2008 年第 10 期,第 57–65 页;冯维江:《试论“天下体系”的秩序特征、存亡原理及制度遗产》,载《世界经济与政治》,2011 年第 8 期,第 4–29 页;李明明:《论天下思想中的政道与治道》,载《世界经济与政治》,2011 年第 12 期,第 109–125 页。

下体系”,但其不足是对“天下”本身缺乏历史和思想的讨论,对“天下体系”也缺乏界定。也有人(主要是国外学者)对该问题的讨论存有严重的误解,把这一学术上的发展与官方政策思想联系起来,误以为对“天下”的讨论表明中国试图谋求霸权。^① 赵汀阳对“天下”所做阐释的不足,是只在哲学和思想层面上进行重新阐释,而未能落实到史实层面,于是被批评为“理想式”的。尽管如此,这项工作的意义仍受到广泛肯定。

这些思考源于人们对当今世界重大问题的反思。世事纷乱,不一而足。面对世界上的种种问题,西方思想捉襟见肘,遭遇到严重的瓶颈。冷战走向终结之时,弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama)宣布历史已终结于自由民主,^②似乎结论已经得出,将来就是如此。不几年,塞缪尔·亨廷顿(Samuel P. Huntington)便观察到世界政治中出现了文明间冲突的魔影。^③ 2001年,九一一事件震惊世界,文明间冲突似乎成真了。此后,美国发动对阿富汗和伊拉克两场战争,然而其结果均非如当初所愿,以至于黯然收场。面对复杂的伊斯兰世界,美国和西方苦无良策。2014年上半年,乌克兰危机爆发,引起世界瞩目。乌克兰东西部之间原本存在一个脆弱平衡,也是俄与西方的脆弱平衡。当亚努科维奇被推翻,这一平衡被打破。俄迅即采取行动,把克里米亚收入“囊”中,基辅的乌政府在西方支持下对东部用兵。西方式的“自由民主”没有解决世界的问题,在很多情况下反而愈发混乱。种种事实表明,用西方式的、简单化的思路无法解决世界上的复杂问题。妥善处理世界的各种问题,从而使世界更和谐有序,需要新的思维。

在这一情境下,中国思想应该对世界做出自己的贡献,也能够做出这样的贡献,这一点已为很多思想界人士所认同。费孝通的“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同”十六字箴言开其先声,^④回响不绝。问题是,这方面的思想资源需要深入的开掘和创造性的转化,如旅美学者林毓生曾指出的那样,“我们必须重新界定中国人文传统的优美质素的现代意义”。^⑤ 有关“天下”的思想,就蕴藏着这样的“优美质素”。它也是深刻厚重的,具有丰富的内涵。它是中国式的,产生于中国的文化土壤和悠长历史,

① William A. Callahan, “Chinese Visions of World Order: Post-hegemonic or a New Hegemony?” *International Studies Review*, Vol. 10, No. 4, 2008, pp. 749–761.

② Francis Fukuyama, “The End of History?” in *Foreign Affairs Agenda*, *The New Shape of World Politics: Contending Paradigms in International Relations*, New York: Council on Foreign Relations, 1997, pp. 1–25.

③ Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilizations?” *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, 1993, pp. 22–49.

④ 据费孝通本人的叙述,此十六字箴言形成于1990年12月出席在东京举行的“东亚社会研究国际研讨会”前后。参见费孝通:《人的研究在中国——个人的经历》,载北京大学社会学人类学研究所编:《东亚社会研究》,北京:北京大学出版社1993年版,第10–19页;费孝通:《再谈人的研究在中国》,载北京大学社会学人类学研究所编:《东亚社会研究》,第161–165页。

⑤ 林毓生:《中国传统的创造性转化》,北京:生活·读书·新知三联书店1988年版,“自序”。

绵延久远。本文认为,经由创造性的转化抑或转化性的创造,以天下主义为表征的中国的世界主义有可能为未来世界提供另一种选项,展示一种建设性的场景。本文首先从思想的历史发展探讨“天下”和天下观,阐明“天下”是什么,接着探讨中国世界主义的主要理念即“天下主义”,然后试图在比较中考察天下主义可能具有的世界意义。

二 “天下”是什么

“天下”由“天”而来。对于中国的先人来说,“天”是一种遥远、不可知但又分明存在的东西,它使人敬畏,因而也显得神圣。农耕文明期待风调雨顺、五谷丰登,于是就有了祭天之举,祈天保佑。“天”似乎是无形的,可是在中国人的理念之中,它又是无所不在的,它是有生命、有判断力的,而且维护我们的自然及生活的秩序。因此,天灾的发生往往被解释成为政权更替的前兆。^①统治者为了树立自己的权威,也往往假天之名,于是皇帝自称为“天子”,他的朝廷是“天朝”等。

而“天下”,是由周朝发展起来的一种理想和理念。被本杰明·史华兹(Benjamin I. Schwartz)称为漫长的“周朝治下的和平(Pax Chou-ica)”,^②在周朝相当长的一个时期内,在一片广大的“文明”世界里创造了相对的秩序和稳定。

据有关学者考证,“中国”和“天下”这两个重要的名词正式出现于周朝初年。“天下”首见于《周书·召诰》:“用于天下,越王显”,意思是说用此道于天下,王乃光显也。此处天下指向天子纳贡的四方。到了西周末,“天下”一词有了广义和狭义之分,广义是指日月所照、人迹所至的普天之下,狭义是指四方之内的“中国”。^③周人继承自殷商的一个重要观念是由服制而来的内外层次观念。“服”意为“事”,包括外服的诸侯和内服的臣僚。这便出现了一种结构,也即由天子居中,诸侯环绕于外。于是,逐渐地,天下理想的结构就形成一个理论上以天子为中心,诸侯为外围,四夷为更外围的层状防卫结构。^④这便是中国人天下观的雏形,也是其基本形态。其中有方位的观念,也有层次观念。

然而,比方位和层次更为重要、其影响也更为深刻的观念是文化上的。这种观念的一个重要表征,是周朝人以夏、诸夏自称,而以夷、蛮、戎、狄来指称文化上较为低贱、

① 林碧焰:《国际政治与外交政策》,台北:五南图书出版公司2013年版,第195页。

② 本杰明·史华兹著,程钢译:《古代中国的思想世界》,南京:江苏人民出版社2008年版,第59页。

③ 邢义田:《天下一家——中国人的天下观》,载刘岱主编:《永恒的巨流》,台北:联经出版事业公司1983年版,第441-442页。

④ 邢义田:《天下一家——中国人的天下观》,载刘岱主编:《永恒的巨流》,第443-445页。

不如自身发达的四方。尤有进者,周人为了形容自己又高又华美的文化,又造出了“华夏”一名。据《左传》定公十年,“中国有礼仪之大故称夏,有服章之美故称华”。^①这样,天下就带有了文化意涵,由文化较高的华夏地区和文化较低的蛮夷所组成。

也就是说,周朝时人们已经确立起了一种文化自信,并以这种文化上的差别来区分自我与他者。古代希腊人也曾把周边的人们视为“野蛮人”,^②在这一点上,文化早熟的“轴心”文明有相似处。史华兹认为,“文化”是一种把生来是人(man)的尚未定型的个体有机体转化为人类的一员(a human being)的独立而自主的领域。^③

这种差别自然是来自生产力发展水平的高低以及生活方式的差异,使周人产生了华夏文化的优越意识。《礼记·王制篇》反映了这种意识,也反映了一种颇为齐整的天下观:“中国戎夷五方之名,皆有性也,不可推移;东方曰夷,被发文身,有不火食者矣;南方曰蛮,雕题交趾,有不火食者矣;西方曰戎,被发衣皮,有不粒食者矣;北方曰狄,衣羽毛穴居,有不粒食者矣。”^④由此可以看到,“不火食”、“不粒食”、“衣羽毛穴居”,显然是“饮食衣服,不与华同”的夷狄,文化上不如华夏。中国是“以诗书礼乐法度为政”,因而“戎夷无比”。可见,中国的先人们很早就将自身视为一个文化体,拥有一套身体力行的礼仪体系是文明的标志,而政治疆域的观念相比之下似乎要淡薄一些。

很重要的一点是,夷夏文化有别,发展程度不同,但它们不是截然二分的,而是可以吸纳转变的。夷狄固然文化上不如华夏,但可经由教化而从华夏习得文明。华夏固然文明程度较高,但并不排斥向他者学习,后来的胡服骑射就是如此,佛学东来中国亦然,而且经过改造,成为中国化的佛学和信仰。

历史学家邢义田将“天下”概括为“一个方位、层次和文化交织的框框”,指出“从春秋到战国,中国人的天下观逐步成熟,许多过去零星的概念或名词,在先秦诸子的脑中,或者结合成一套系统,或者激发出更多的想象”。^⑤这个框框由本不相干的方位观、层次观和文化的夷夏观交织而成。天下由诸夏及蛮夷戎狄组成,中国即诸夏,为诗书礼乐之邦,在层次上居内服,在方位上是中心。蛮夷戎狄在层次上属外服,在方位上是四裔。方位和层次可以以中国为中心,无限地延伸,诗书礼乐的华夏文化也可以无

① 李一氓:《存在集续编》,北京:生活·读书·新知三联书店1998年版,第2页。

② Robert N. Berki, *The History of Political Thought: A Short Introduction*, London and Melbourne: Dent, 1977, p.42.

③ 本杰明·史华兹:《古代中国的思想世界》,第361页。

④ 参见王文锦译解:《礼记译解》,北京:中华书局2001年版,第176页。

⑤ 邢义田:《天下一家——中国人的天下观》,载刘岱主编:《永恒的巨流》,第453页。

限地扩展。最后的理想是王者无外,和天下为一家,进世界于大同。^①这一精辟见解是我们进一步探究天下主义的重要基础。

根据陈来对周朝思想及其转变的研究,中国人文思想的起源是西周的礼乐文化,在春秋时期进一步成长。中国思想文化在春秋时期的特色是神本观念的明显衰落和人本思潮的广泛兴起。西周的礼乐文化在本质上已不是神的他律,而是立足于人的组织结构的礼的他律。在这个距今如此遥远的文明时代中所发生的精神活动,影响着后来成为我们出发点的传统。^②春秋近三百年历史的中后期所发生的社会变化,强化了西周以来的实践理性的发展,促使礼乐文化向新的精神世界(政治的、道德的、宇宙的)转变。春秋时期,对礼的关注从形式性转到合理性,形式性的仪典体系仍然要保留,但贤大夫们更为关心的是礼作为合理性原则的实践体现。贤大夫们都视礼的政治、行政意义过于礼的礼宾、仪式意义,这使得礼文化的重点由“礼乐”向“礼政”转变。礼的意义的这种变化极为重要,从此,礼不再主要被视作制度、仪式的文化总体,被突出出来的是礼作为政治秩序的核心原则、作为伦理规范的原则的意义。^③礼文化的发展使礼成为规范和体现中国天下主义的重要形式。

台湾学者林碧炤指出,从中国的哲学去了解,天下代表一种大同思想,没有国界,由文化及文明来主导。^④这一点十分紧要,因为它原本就是一种“先进文化”的意识,并由内而外地展开自身对外的关系,由近及远,可以无限地伸展。由于它是从自身出发向外看,因而是把自己放在中心位置,以此来看与他者的关系。在这种观念下,“内”与“外”是相对的、可伸缩的,好比一块石头丢进池塘后产生的涟漪那样。于是,“天下一家”便成为可能。当然,波纹由内而外,由强变弱,对内的“君要臣死臣不得不死”那样的君臣关系,在对外事务中就不现实了,或者鞭长莫及。因此,若论“天下一统”,或者是王朝建立者在翦灭群雄统一国家后的一种志得意满,或者只是一种理念上的存在。更值得今人重视的,是“天下一家”的思想。

这仍是一种基于文化的观念,即孟子所说的“以夏变夷”。《孟子·滕文公》说:“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也。陈良,楚产也,悦周公仲尼之道,北学于中国。”也就是不以周公仲尼之道不行的楚为中国。但华夷并不是一成不变的,而是可变的。《论语·子罕》记述孔子“欲居九夷”。有人说:“陋,如之何?”孔子回答:“君子居之,

① 邢义田:《天下一家——中国人的天下观》,载刘岱主编:《永恒的巨流》,第454-455页。

② 陈来:《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》,北京:生活·读书·新知三联书店2002年版,第9-10页。

③ 陈来:《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》,第15页。

④ 林碧炤:《国际政治与外交政策》,第197页。

何陋之有？”也就是说，当有君子生活于其间，夷就转化、转变了。华夷之辨，决定于文化而非决定于族群。周灭殷，箕子不忍为新朝之臣，所以就到了朝鲜，周武王“封箕子于朝鲜而不臣也”。箕子到朝鲜后，“教民八条，变夷为夏”。^① 在赵汀阳看来，“一般地说，盛行天下观念时，华夷观念就比较淡化；盛行华夷观念时，天下观念就被削弱。进一步说，天下观念本来就意味着反对华夷观念”。^② 这个说法颇有可疑之处，天下观念与华夷观念虽然不是一回事，但二者也是不可分的，我们实可不必“为天下讳”。以文化差别区分华夷，原本就是天下主义的内在组成部分，但却是可以被今人扬弃的，我们应重视的是其中包含的可转化性。

思想史家史华兹认为，“在整个历史长河中，中国没有遭到周边任何一个普天大国的挑战，没有任何一个国家的主张让中国感到有必要在文化方面给予严肃对待”。^③ 这一判断的前一半与事实有出入，比如，汉朝就受到匈奴实实在在的 challenge，宋就受到辽的巨大挑战，以致被迫订立城下之盟，后来只能偏安一隅，即南宋。以后又有蒙元帝国的建立等。后一半则是确实的。这种文化上的自信，一直持续到近代西方列强挟坚船利炮强加以武力和战争之后才发生了动摇。史华兹注意到，“中国人在下面一点上与其他农耕文化始终没有区别：把自己的文化视为最优秀的文化。因此，中国人没有考虑匈奴单于或突厥可汗的普遍性主张，并不表明中国人特别傲慢自大”。^④ 在世界其他地方可以看到类似的情况，“对希腊人而言，波斯人和埃及人是‘蛮夷’，而希腊城邦是人类最高级的组织形式”。^⑤ 这是颇有意思的现象，古代人的这种优越感和中心观可能是普遍的，因为囿于十分有限的地理及其他方面知识。文化早熟或发达的民族，就更容易产生这种中心观。从这个意义上可说不足为奇。但随着时间的推移，始终抱持这一中心观，就成为抱残守缺了，从中可能产生自大，一种虚幻的、想象的和自以为世界中心的“天朝上国”心态，这显然是一种消极的东西。

在天下观念下，内与外不是截然划分的。对“外”关系的处理，是国内社会政治原则和秩序的延伸，具有很强的伦理性，如梁漱溟所说的“伦理本位的社会”。^⑥ 伦理关系的特点，是在这种关系中，有等差和秩序，同时有情义和情分。因此，在这种关系的

① 《朝鲜半岛汉籍里的中国——张伯伟在“上图讲座·章培恒讲座”的讲演》，载《文汇报》，2014年1月27日。

② 赵汀阳：《天下体系的一个简要表述》，载《世界经济与政治》，2008年第10期，第58页。

③ 本杰明·史华兹：《中国的世界秩序观》，载费正清编，杜继东译：《中国的世界秩序》，北京：中国社会科学出版社2010年版，第298-299页。

④ 本杰明·史华兹：《中国的世界秩序观》，载费正清编：《中国的世界秩序》，第298-299页。

⑤ 本杰明·史华兹：《中国的世界秩序观》，载费正清编：《中国的世界秩序》，第300页。

⑥ 梁漱溟：《中国文化要义》，上海：学林出版社1987年版，第五章。

社会中,主导的原则不是法律而是情义,重义务而不重权利。^① 中国对内和对外都是伦理本位的,其因在于对外关系本来就是对内事务的延长。对外的伦理本位反映在外方的“慕义贡献”和“称臣”,体现为礼仪及行礼,如此便心满意足,因而向来没有产生欧洲的国际法那一套法律性的做法,原因在于中国的这种天下秩序本来就不是法律性的,而是伦理性的。黄枝连认为,“天朝礼治体系”之下的“华夏和平”不是用武力、靠武功建立起来的,^②而是靠对方在文化上的认同和对德化的接受,故王赓武说,“天下”是儒家思想家和官员的理想世界观,是一个普遍价值的领域,它确定何者文明化了而何者不是。^③

接受和鼓励外国“入贡”,并对外国君王进行册封的活动,是当时中国人“一”、“归一”、“一统”以及“清”、“平”、“和”等思想意识之下所产生的事物,是一定的世界观及宇宙观维系不坠所需要的东西。这种宇宙观和世界观就是在“昊天上帝”之下,有一个相当广阔的“宇宙体系”是以这位“天生圣人”为中心的,是要依靠他来维持局面的。^④ 由此而发展出进一步的对待“远人”之道,尤其是怀柔 and 羁縻。天下秩序一向强调要“怀柔远人”或“柔远”,那究竟什么是“怀柔”呢? 主要不外乎给以政治上的认可和经济上的好处,以彰显中国皇帝的恩德并让对方感念这种恩德。至于“羁縻”,释为“笼络、收买藩属,使其不生异心”,大体应成立。

这里可以看到,中国的天下观颇具自省的精神,“远人不服则修文德以来之”,“既来之,则安之”(《论语·季氏》)。这里的“来”,意为使对方来,对方的“来”便表示一种接受和认同,即对中国的礼制文化和中国天子地位的接受和认同(至于究竟是不是这样,则是另一回事)。对方来了,就要经由一套安排,显示自身文化先进、物产富足、“皇恩浩荡”等。这类思想也反映在中国不少借历史而发挥演绎、为人们津津乐道的文艺作品中,如七擒孟获,诸葛亮对于南蛮之地的头领孟获,七擒七纵,直到对方“服”了为止。^⑤

所有这些,都是在这个“天下”的系统之内的。

① 陈来:《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》,第3-4页。

② 黄枝连:《天朝礼治体系研究》上卷《亚洲的华夏秩序:中国与亚洲国家关系形态论》,北京:中国人民大学出版社1992年版,第297页。

③ Wang Gungwu, "Tianxia and Empire: External Chinese Perspective," Inaugural Tsai Lecture, Harvard University, May 4, 2006.

④ 黄枝连:《天朝礼治体系研究》上卷《亚洲的华夏秩序:中国与亚洲国家关系形态论》,第223-225页。

⑤ 1962年中印边境战争后对遭到败绩的印度官兵和武器的处置以及作为战场上的胜利者却反而还从战争爆发前原先的实际控制线再后撤20公里,从中我们隐约可以看到类似的思维在起作用。

三 “天下主义”要义

天下主义的思想主流是儒家的。儒家思想归根结底是面向俗世和人世的,宗教的根源性影响不强。儒家的一套思想是儒学还是儒教?是否存在可称为“儒教”的东西?这个问题一向颇有争议。当年马克斯·韦伯(Max Weber)撰《儒教与道教》,似乎也并没有清楚说明为何称为“儒教”。实际上,韦伯认为,“儒教(按其意图)是一种理性的伦理,它将与这世界的紧张性——无论是从宗教上贬斥此世,还是实际上拒绝它——减至绝对低弱的程度。在儒家看来,这个世界是所有可能的世界中最好的一个;人的本性与气质,从伦理上看是善的。人与人之间以及事物与事物之间,尽管程度上有别,但原则上都具有相同的本性,都具有能达到无限完美的能力,都能充分地实行道德法则”^①。可见,韦伯也认为“儒教”根本上是伦理性的,而非神性的。它是公共性的社会教化,而不是以神为本位的宗教。

相比之下,西方思想受宗教影响极深。基督教为一神教,德行高尚的进入天堂,德行卑劣的进入地狱,对人的行为产生着约束作用。但问题的解决也归于一元,即其他都是异教,属于异端邪说。中国的情形与此非常不同,中国人和中国思想一向是现世的,并不信奉一个人格神,甚至都“不语怪力乱神”,因为它是俗世的,关心的是人世间的。自称“一生四洋”^②的辜鸿铭指出,在儒家学说里,敬奉祖先的祭仪和忠诚的神圣责任一起,在中国人活着的时候给予了他们同样的生存的永恒感,在他们死时给予了他们同样的慰藉,这和其他国家对来生的宗教信仰给予众生的慰藉一样。^③也就是说,在中西方产生相同的给人慰藉功能的,是不同的精神支柱。辜鸿铭把这种力量称为“良民的信仰”。“在中国,这种良民的信仰是一种不必借助牧师和警察或军人就能使国家的百姓有秩序的信仰。”^④“中国人实际上使亚洲大陆的大部分人口在一个庞大的帝国统治下维持了和平与秩序。”^⑤辜鸿铭称此为中国“标志性的成功”。相比之下,欧洲人赖以维持文明秩序的两个武器是宗教和法律。

在中国,并不缺少对“天”的敬畏之心,统治者也以之为合法性的来源,有“天意”一说。至于“天”究竟是什么,似乎可意会而不可言传,它部分来自古时人对自然的敬

① 马克斯·韦伯著,洪天富译:《儒教与道教》,南京:江苏人民出版社1995年版,第257页。

② 即所谓“生在南洋,学在西洋,婚在东洋,仕在北洋”。

③ 辜鸿铭著,李晨曦译:《中国人的精神》,南京:译林出版社2012年版,第32页。

④ 辜鸿铭:《中国人的精神》,第6页。

⑤ 辜鸿铭:《中国人的精神》,第9页。

畏。《诗经·大雅·文王》称“天命靡常”，即“天命是不会永久的”。从长远来看，天的意志不会固着于某一个朝代。天对待君主们的态度建立在客观的、“普遍性的”行为标准之上。商朝之所以丧失天命，乃是因为它在礼制和道义上的总体失败。^①周取代商朝，它从商朝之亡中吸取了经验教训，是“天”有意把支持转向周王室，因为周王室在尚未建立王朝的年代里凭自己的德行证明了自己有权来统治“世界”（天下）。无论如何，天是一种令人敬畏的东西，具有神圣的意味，是不可违逆的，只能顺其意志，甚至起兵造反也是替“天”行道，用它来合法化自身的行为。

天底下的事物当然是无所不包的，它们又必须是有秩序的，确立起秩序必须有一定的原则。这种原则就是由血缘和“家”开始的由内而外推的秩序，由家至国再至天下，所谓“修身齐家治国平天下”。中国思想又是兼容的，于是，佛教由印度而来，也能在经过改造后被接受。以后，儒、道、释能够并存不悖。在西方，始终有一个无所不能的、终极的神存在着，中国则“仅仅从人之间的共存关系去发现普遍原理……人的问题只能在人间得到解决，而不可能在上帝那里或者在自然权利那里得到解决”。^②因此之故，中国的“天下”归根结底也是现世的、人间的，它决定着天下主义的内涵和性质。

仔细辨析，“天下主义”的秩序观具有四个要素，即同心圆关系结构、名分定秩序、文化别远近以及天下和为一家。

第一，同心圆关系结构。中国的天下主义是伦理本位的同心圆结构。这种同心圆结构是由血缘出发的，形成一种类似家的结构。按费孝通《乡土中国》一书中的说法，“家”字在中国很能伸缩自如。“家里的”可以指自己的太太一个人，“家门”可以指伯伯侄子一大批，“自家人”可以包罗任何要拉入自己的圈子，表示亲热的人物。自家人的范围是因时因地可伸缩的，大到数不清，真是天下可成一家。^③这就如一块石头丢进水中产生的波纹，成为一个一个的同心圆，一圈一圈地推出去，愈推愈远，也愈推愈薄，形成费孝通所称的“差序格局”。许倬云也认为，儒家的社会关系圈，是由己及人、由亲及疏的同心圆。“这一社会关系圈，投射于中国对四邻的关系，遂是理想中‘近者悦，远者来’（《论语·子路》）的‘向化’，没有绝对的‘他者’，只有相对的‘我人’。”^④这点十分重要。在中国思想中没有绝对的他者，是因为“我”与他者的关系是可以转换的。转换的方式是对方的接受，而不是被迫接受。这反映了一种中国文化的自信。投射到实践中，

① 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，第60页。

② 赵汀阳：《天下体系的一个简要表述》，载《世界经济与政治》，2008年第10期，第60页。

③ 费孝通：《乡土中国》，北京：生活·读书·新知三联书店1985年版，第23页。

④ 许倬云：《我者与他者——中国历史上的内外分际》，北京：生活·读书·新知三联书店2010年版，第20页。

表现为只要对方归顺或被认为“恭顺”，那就什么都好说。历史上的中国也曾为此付出代价。

基于对隋唐的研究，高明士提出的看法是三层同心圆结构，即内臣、外臣、暂不臣地区。内臣地区指中国本土，外臣地区分为羁縻州府地区和慕义地区。前者有封有贡，后者有贡无封，史书列传上所见诸外藩，除已册封外，其余都是属于后者。中国皇帝并不直接统治其人民，外臣地区人民也就没有承担租税徭役等义务。至于暂不臣地区，包括兄弟关系地区、敌国地区和荒远地区。^① 中国的天下秩序就是这样，由内而外，由近而远，层层推展，五服之分是如此，内臣、外臣和不臣地区的划分也是。滨下武志(Takeshi Hamashita)的《近代中国的国际契机》一书也作如是观，^②但没有揭示缘由。这缘由，其实就是由血缘关系开始的家-国结构。更明白地讲，就是一种伦理关系及由此形成的相应结构。于是就有亲疏远近之别，也就划分为一层一层的结构，由内而外，由亲而疏。这样来处理一层一层的结构，就是天下秩序，它是伦理本位的。

这一秩序在政治上体现为君臣关系，孔子谓，“君君，臣臣，父父，子子”（《论语·颜渊》）。自称为“天子”的统治者试图以君臣之道来规范其与边陲或远方地区的关系。只要对方视中国统治者为君，而视自己为臣，表示恭顺，就建立起了一种适当的关系，就万事大吉了，不需要行征服之事。“俯首称臣”一词也是由此而来，“俯首”是行礼，“称臣”是顺从的表示，是国内君臣关系在对外关系中的延长和扩展。究其实，中方要的是面子，他方要的是里子。

在“天子”及其朝廷看来，外方遣使朝贡即是这种关系的体现，“朝”是朝觐，“贡”是纳贡，是臣服和恭顺的表示。然而，关键问题在于，双方对同一件事的理解有很大不同。在“天子”看来是朝贡，而在外方看来则多半是可从中获取政治或经济利益或二者兼具的外交往来。因此，在一方看来是“朝贡”的行为实际上要打很大折扣，成为一种以存在上下尊卑的不平等的关系为表而以实质性的平等交往和外方实际获利为里的关系。从这一意义上说，当时的中国提供了地区性的公共物品，只不过大都是以双边的方式提供的。^③

① 高明士：《天下秩序与文化圈的探索》，上海：上海古籍出版社2008年版，第22-23页。

② 滨下武志著，朱荫贵、欧阳非译：《近代中国的国际契机》，北京：中国社会科学出版社1999年版，第35页。

③ 有众多的材料可以证明这一点。例如，日本室町幕府统治者足利义满改变过去的游离状态而对明朝皇帝称臣，是想通过明朝承认日本国王，使原先在逐步推进中的篡位路线得以完成，确立其在国内的权威地位，这是其一。其二是经济上的。货币是君权的象征，接受作为赏赐品的货币就是臣属关系的证明。然而这不过是形式，实际上等于是明朝向臣属国家购买贡品，只不过这种交易在明朝皇帝和臣属国统治者之间是不被承认的。而由于明朝往往按超过贡品价值支付货币，故对卖方来说是非常合算的交易。这就是朝贡贸易的实质。参见田中健夫：《东亚国际交往关系格局的形成和发展》，载中外关系史学会编：《中外关系史译丛》（第二辑），上海：上海译文出版社1985年版。

因此,当中国的国力难以支撑这种提供时,中国朝廷不得已会向对方建议减少来“贡”的频率和次数。这从反面印证了朝贡关系的实质。

正因为如此,有学者指出,天下体制下国与国之间的关系基本上不是竞争性的,因而也不是奴役与被奴役的关系。当然,也不是基于平等的契约关系,而是一种角色伦理关系。^①这是颇有见地的。根本上,这是一种伦理性的关系,其关键在于各自找到在这种有差等的关系结构中的适当角色。“伦理”中的“伦”重在分别,是有差等的秩序,君臣、父子、贵贱、长幼、亲疏等都是差等。它是从俗世中来的,反映的也是人间的情形。也正因为这种秩序是伦理性的,因而也是基本和平的,行为主体之间形成一种共生关系。

第二,名分定秩序。伦理关系一定是重名分的,天下主义也是重名分的。“名”是名称,“分”是身份,君臣父子各有身份,因而也各有其适当位置。中国的天下秩序讲究名正言顺,“名不正则言不顺,言不顺则事不成”。在天下秩序中,臣属国的统治者在表文中只能称王,对中国皇帝要称皇。在少数情况下,中国皇帝也曾对外称臣。位居“上”位者要显示其德隆,赏赐是一种重要方式,薄来厚往,以显示“皇恩浩荡”。名分在天下秩序中绝非可有可无,而是大事,因为名分是据以确定秩序的依据,名分定了,秩序也就定了。在上呈中国皇帝的表文中,使用他的年号,就是名分的表示。至于“朝贡”的一方转过身去又对其他小国称皇,使用它自己的历法,则中国统治者又睁只眼闭只眼,如安南对占城、真腊等国,就是如此。

在天下主义中,名分不正,秩序也就坏了。正名分甚至可能导致征伐之事。臣属国发生弑君之事,是对名分秩序的破坏。旧朝廷的世子或官员可能请求中国皇帝干预。这时候中国统治者会试图弄清究竟发生了什么事,也不排除干预作为一个选项,但多半会采取谨慎态度,更多的时候是承认既成事实。

这就颇有异于西方的关系原理。西方的秩序是法律秩序,依照法律来规范主体之间的关系和行为。于是,在这一秩序下,主体之间自然就是平等的,因为所依据的是契约,契约面前人人平等,以至西方社会日后还发展出婚前契约。契约是否得到了遵守由法院依据法律规定来确定和判决,它具有清晰性,也是刚性的。无论个人之间的关系多么紧密,在合约面前是不容半点含糊的。相应地,西方秩序在政治上也讲究平等。英王派出使华的乔治·马夏尔尼(George Macartney)勋爵坚拒在乾隆皇帝面前双膝跪地行礼,自有其“理”,是基于作为其基础的文化原理。马夏尔尼提出要他向中国皇帝跪拜的先决条件,是中国的大臣必须对着英王的肖像跪拜,如此才是平等的。正如科学史家李约瑟

^① 尚会鹏:《“伦人”与“天下”——解读以朝贡体系为核心的古代东亚国际秩序》,载《国际政治研究》,2009年第2期,第33页。

(Joseph Needham)曾指出的,“欧洲人的精神优越感突出地表现在法律和法理方面……在整个中国历史上有一种反对法典化的倾向;审理案件坚持就事论事,强调妥协与和谐”。^①

名分秩序与契约秩序的不同是明显的。名分秩序讲究“名”,在这一点上它具有清晰性。然而对于关系的实质究竟怎样,并不去深究,在这个意义上,它又具有模糊性。这种模糊,使得各主体之间相安无事,通常情况下各自管各自的事,互不干预。较之法律秩序,它更讲究人情。^②而人情来自关系,关系越是紧密的,与之相应的人情也会越大,因此弹性也越大。这便是文化间微妙而又深刻的不同。

体现名分秩序的是“礼”,礼是礼仪和仪式制度。天下制度中有基本的仪轨体现君臣关系,体现外方的“臣服”。双方的往来文书也体现礼仪。礼仪还体现在外方使节朝觐中国皇帝,由此而发展出一套制度。对于中国朝廷来说,“礼”很重要,原因在于“礼”体现了它心目中的关系,反映了中国统治者眼里外方的敬服。这种关系是国内君臣关系的延伸,其构成原理是相通甚至相同的,即“臣”对君的“忠”和“敬”,君对臣的关怀体贴;经济上厚往薄来,给以实际利益,并且羁縻不绝,使对方常怀感恩之心,常念中方之德高和慷慨,从而不生异心。于是,一切也就到此为止。名分正了,似乎一切也都顺了。通常“天子”并不干涉来“朝”一方的事务,对方则在获得实利的同时享有事实的独立和自主,这便是名分秩序的实相。

第三,文化“化”人。天下主义中的夷夏之别在于文化的发展程度不同,而不在于其他。在华服冠盖的诸夏看来,茹毛饮血的民族(蛮夷)还没有开化,还没有经过“先进文化”的熏陶,未被这先进文化所“化”,而诸夏自己则属于这先进的、发达的文化,是走在前面的。

然而,天下秩序的奥妙在于这种区分不是绝对的,而是可转化的。蛮夷经由熏陶,习得礼仪制度,可以趋近华夏,或与诸夏建立起适当的关系。于是,对天下秩序来说,“态度”便很重要,有“正确”的态度就不愁文化上有分别。只要“向化”即对诸夏文化心向往之就是值得肯定的,“倾心向化”当然就更上层楼了。这种转化又是自愿的。天下主义持“礼不往教”理念,不是“往”而加之,把制度和观念加给对方或他人,而是通过自身及文化的吸引力“来之”,让他人自愿接受。这是一种文化的“路径”。

与之相比,西方基督教文化是专心“往教”,使人接受基督教教义,这便是传教。传教士漂洋过海前往异乡是有明确使命的,可谓虔诚以赴,希望所有人一夜之间都变

^① 李约瑟著,劳陇译:《四海之内》,北京:生活·读书·新知三联书店1987年版,第13-14页。

^② 参见黄光国、胡先缙等:《人情与面子——中国人的权力游戏》,北京:中国人民大学出版社2010年版。该书对于人情问题有较为深刻的揭示。

成基督徒。这也体现为基督教对外的进攻性,史上的十字军东征是其典型表现,美发动伊拉克战争则使世人联想起当年的十字军东征。

与之相反,“礼不往教”不具进攻性,而是防卫性的。如果“远人不来”,那不是远人的不好或不恭,而是反求诸己,是否自身没有做好,因此须“修文德以来之”。对方“来”了以后要“安之”,即安抚对方。安抚的方式多半是示以“天朝”的无所不有,礼制昌盛,加以经济笼络,使对方“畏威怀德”。朱熹对此确认道,“内治修,然后远人服。有不服,则修德以来之,亦不当勤兵于远”。^①可见,天下主义对于“德”是非常重要的。“德”既是一个“个人”的也是“社会”的概念。对于个人,“德”是一种优良品质;对国家社稷来说,修德能够德化天下,“为政以德”,就是要把自己内在的良好品质外化到政治实践中。“德”所指向的是人的内心,而与鬼神无关。

第四,天下和为一家。天下秩序是“无外”的。“王者无外”一语首见于《春秋公羊传》。《公羊传》说:“王者欲一乎天下,曷为以外内之辞言之?言自近者始也。”对于“王者”,也即道德崇高、威加海内的君主,内外是一体的。以礼乐教化所及而言,是由近而远,终致遐迩一体,天下一家。^②所谓“以天下为一家”,其根本性质是文化的,远近各组成部分都经过了礼乐教化的熏陶,又以“家”来比拟自我与他者的各安其位,各得其所,达到终极理想中的其乐融融。这一天主义观念在中国人的思想中源远流长。《论语·颜渊》说:“君子敬而无失,与人恭而有礼,四海之内,皆兄弟也。”可见,中国的先人们早就是由自身出发,从血缘亲情扩大至家国天下。

重要的是,“天下一家”是经由“和”来实现的。“和”是什么?春秋时,晏子以做羹为例分析“和”与“同”之异。“同”是简单的同样事物的叠加,而“和”像做羹一样,是各种不同的材料、调料经过调理之后而成的,人能用之而达到一种和谐的状态。“和”是各种不同的因素、事物之间的相互作用、相互补足和相互限制,是冲突和对立的融合。“同”是排斥差异的简单的同一,若只是讲同,则事物难以生存和持续。这样来看,差异实为生命力的来源。事物因差分而和合,无差分则无和合。草木等自然之物如此,社会亦然。^③

这样,“和”就不仅不是消灭差异,而且是承认差异的存在,甚至是颂扬差异的存在。如杜维明所指出的,“‘大同(great unity)’以差异的谐和为先决条件。在经典的儒家表述中,‘君子和而不同’(《论语·子路第十三》)。在这层意义上,一统或不如

① 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局1983年版,第170页。

② 《礼记·王制篇》:“以天下为一家。”参见邢义田:《天下一家——中国人的天下观》,载刘岱主编:《永恒的巨流》,第459页。

③ 陆玉林:《传统和合思想的现代性转生》,载张立文:《和合与东亚意识》,上海:华东师范大学出版社2001年版,“附录三”,第234-235页。

说‘大同’颂扬差异而且努力寻求重叠共识,以此作为调和有分歧的趋势的起点。尽管和谐承认冲突和矛盾的存在,它试图将破坏性的压力转化为建设性的张力,以便激发充满压力的关系达到更高的融合度”。^①

这固然是一种理想境界,却不无它的可取之处。经过创造性的转化,它可以成为人类思考未来世界的思想资源,因为它处理的是关系,而且不是用征服和消灭差异的办法,相反是采取文化的途径,因而根本上是和平的,是经由各种文化或主体共生的方式寻求一种和谐的局面。这正是契合未来世界需要的。

四 中国世界主义对于未来的意义

中国的世界主义发端于周朝,嬗变发展于自秦汉至明清的漫长历史时期,其内涵深邃,影响深远。构成并作为其内核的要素,包括对外关系中可无限外推的同心圆、内外同构的名分秩序观、自信而又内省的文化构造,在此构造下,行为主体的身份是可变的,没有绝对的他者,只有相对的“我人”,最终天下可以和为一家。这一世界主义,剔除其中上下尊卑的成分,经由转化性的创造,可以成为未来世界极为重要的思想资源,是中华文化可贡献于世界的建设性的思想理念。

数百年来,西方思想因西方力量的强势而流行于世。然而,现在人们已经看到,西方思想在处理世界的问题时,虽不无其可取之处,但却捉襟见肘,甚至常常走向良好愿望的反面,已是不可否认的事实。西方思想“一边倒”的强势地位和世界其他地区的边缘化,并不是一种健康的状态,它需要补益、平衡,需要树立可供选择的其他方案和路径。在西方思想的内部,固然也不乏批判的声音,如对“东方主义”和一元价值论的质疑等。问题在于,这些声音在批判之后,并没有提供可供选择的方案或选项,因而仍然缺乏建设性的意义。中国的世界主义及其所包含的思想,其重要意义正在于提供了这样一种选项。中国世界主义的以下五个特性,对于未来世界的塑造,对于减少纷争和增加和谐,具有极为重要和不可忽视的建设性意义。

第一,中国的世界主义是包容的,而非排斥的。西方基督教的世界主义总是不忘改造他者,总是要使世界成为一个服膺基督教义和信仰的世界。与此不同,对于中国的世界主义而言,存在差异是自然而然的,差异甚至是事物发展具有生命力的条件。任何信仰、任何人都不是被排斥的对象,而是可交往的远人。中国的世界主义不排斥

^① 杜维明:《儒家人文主义中的社会性、个性与天人和谐观》,载王荣华主编:《多元视野下的中国》,上海:学林出版社2006年版,第156页。

等差,而认为等差本来就是自然秩序的一部分,因而,人世间的等差是顺事物之理而来的适当安排,关键在于行为主体找到各自的恰当角色,于是天下乃安。

第二,对中国的世界主义而言,关系具有可转化性。没有绝对的自我与他者,没有截然的“敌”“我”二分。“无外”原则有助于消除西方思想中的一个顽疾,即基于宗教非理性的“异教徒意识”而发展出来的“敌人假设”。^①即使存在“敌我”,也是可以转变、转化的。这就很不同于善恶二元、光明与黑暗二分的思想哲学理念,因而是一种深刻而高明的世界主义,值得世人反复把玩和消化吸收,从而成为转折性的思想变轨。

第三,对于中国的世界主义来说,无论是何者,转化的路径是文化的,而非武力的。中国的世界主义注重自身的“德”,总是试图通过德化的力量展示自己,使人心悦诚服,因此,它依靠的是吸引力和感召力。它的出现远远早于当今时代“软实力”的提出,也比后者要深刻得多。

第四,在中国的世界主义中,转变的方式是自愿的,而非强制的。西方式思维中有“如果对方不要自由,那就强迫他自由”。这显然是一种“霸道”而非“王道”。中国思想没有这种思维,而是重视对方的接受,因而愿意等待也能够等待。在这种思维下,不大可能出现发动对伊拉克的战争那样的行为。发动那场战争的恶果今天已经昭然若揭,再次表明以恶除恶无法为善,无法带来一个良善的世界,必须改弦更张,另寻出路。

第五,天下可以和为一家。这是中国的世界主义的最终理想。它的路径不是机械的“合”,而是你中有我、我中有你的“和”;不是绝对的好坏优劣,而是平等的融合转化。文化之间是平等的。行为主体间谦卑地相互包容,在对视中相互欣赏,明了他者可能是,自己可能非;反之亦然,他者可能非,自己可能是。重要的是不能通过力量大小来加以证明,而只能经由某种互动实践让时间来证明。在此基础上和平共存,进而前进至和谐共生。

王赓武曾指出:“从中国的观点看,谈论‘和平崛起’表明,未来一个富裕和强大的中国可能寻求提供一种更为现代的天下观。这一新的天下将不是作为中国的帝国观念的天下一统。相反,中国应是接受基于今天国际体系中平等和主权规则的现代天下框架的一个巨大的多民族国家。”^②究其实,现今的中国已经是这样一个国家。重要的是,经过创造性转化的天下主义即中国的新世界主义将提供给世界什么样的建设性思想资源,这正是本文的主旨所在,它或许也启示人们未来的研究议程。

(截稿:2014年7月 责任编辑:主父笑飞)

① 赵汀阳:《天下体系——世界制度哲学导论》,第33页。

② Wang Gungwu, “Tianxia and Empire: External Chinese Perspective,” Inaugural Tsai Lecture, Harvard University, May 4, 2006.