

学术月刊 丛书
Academic Monthly

重绘世界政治 的知识图景

刘 擎 等著 张洪彬 选编

上海人民出版社

学术月刊 丛书

Academic Monthly

金福林 主编

重绘世界政治 的知识图景

刘 擎 等著 张洪彬 选编

 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

重绘世界政治的知识图景/刘擎等著;张洪彬选编.

—上海:上海人民出版社,2015

(学术月刊丛书/金福林主编)

ISBN 978-7-208-13527-7

I. ①重… II. ①刘… ②张… III. ①国际政治-研究 IV. ①D5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 312099 号

责任编辑 鲍 静

封面设计 肖晋兴

· 学术月刊丛书 ·

重绘世界政治的知识图景

刘 擎 等著 张洪彬 选编

世 纪 出 版 集 团

上 海 人 民 出 版 社 出 版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 720×1000 1/16 印张 17 插页 2 字数 244,000

2015 年 12 月第 1 版 2015 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-13527-7/D·2791

定价 48.00 元

序

《学术月刊》创于1957年1月，作为当时国内屈指可数的几家综合性人文社科期刊之一，其于我国学术思想文化界的影响一直延续至20世纪八九十年代。时过境迁，今天的同类期刊多以数千计，《学术月刊》依然能够保持其原有的办刊传统并在同类学术期刊中居于领先地位，这既得益于学术界的长期支持，也是编辑部同仁长期坚守的结果。

毋庸置疑，传统纸质学术期刊出版事业正面临移动互联网技术革命带来的诸多影响，内容生产、制作、传播的数字化正在消解和改变学术传统生产和出版的样式乃至生态，信息获取的即时化和阅读的碎片化、娱乐化，更是直接分流了固有偏好严肃内容阅读的大量读者，人们似乎不再像印刷传播时代那样渴求深邃的思想和系统的知识，而诸如原创乏力、考评重量轻质等学术生产本身存在的问题也大大削弱了学术期刊应有的影响力。

近几年来学术期刊发行或订阅数的萎缩与停滞已成无法反转的趋势，同时一些商业或公益性数字化平台正式发挥其数字化传播的优势，以替代传统的纸质阅读和检索，这大大便利了数字化时代的学术传播与阅读。但这种趋势提醒我们，必须充分认识学术期刊出版的公益化趋势，即对学术期刊出版的评价不能再囿于发行数等经营指标，而应在内容的阅读和影响等方面建立起新的评价体系。

如此,如何放大、提升学术期刊优秀内容的传播力和影响力,就成为了学术期刊在今天与未来要有价值地生存下去所必然要去破解的或着力去做的重要工作方向。

《学术月刊丛书》的编辑出版,即旨在精选历年所刊优秀论文,以专题的形式呈现,弥补刊发时序的零星,俾使不掩当代学人的经年累积,以利于人文社会科学相关学科的专业教学和研究者参阅,收其优秀学术成果嘉惠后学的应有功德。

是为序。

《学术月刊》总编辑 金福林

目 录

序 I

- 重建全球想象:从“天下”理想走向新世界主义 刘 擎 1
- 在自然与历史之间:“自然状态”与现代政治理解的历史化 李 猛 21
- 社会正义论纲 姚大志 36
- 西洋正义战争学说简述——从奥古斯丁到维多利亚 林国华 48
- 创造必然、管理激情和操纵认知——重思马基雅维里的“统治术” 周保巍 63
- 对表象的统治:马基雅维里的新君主及其限制 周林刚 87
- 自然法、财产权与上帝:论洛克的正义观 霍伟岸 103
- 洛克政治哲学中的自然法与政治义务的根基 陈肖生 128
- 从国家理性到公共理性——康德政治哲学的革命 许小亮 146
- 托克维尔论革命与自由 崇 明 169
- 多元主义与相对主义:伯林与施特劳斯的思想争论 马华灵 189
- 例外状态与自然正当——论施特劳斯与施密特的一次交锋 李明坤 204
- 罗尔斯政治哲学的使命——兼回应阿伦·布鲁姆的批评 张国清 222
- 当代共和主义者对罗尔斯自由观的误读 曹 钦 237
- 论哈贝马斯的世界市民社会理论 李佃来 251

重建全球想象： 从“天下”理想走向新世界主义

刘 擎*

一种侵蚀民族情感的世界主义倾向,是与德国的民族性不可分割的。人们可能必须失掉他们的德国性,为的是找到他们的德国性。

——托马斯·曼(《一个不问政治者的反思》)①

中国的迅速崛起是 21 世纪举世注目的现象,它不仅深刻地改变了世界经济的格局,也在全球政治、安全和文化等多个方面产生越来越重要的影响。近年来,中国在外交与国际事务领域中的努力,既别开生面也面临困难,而国际舆论对中国日益剧增的影响力,既有乐观的期待也有疑虑和担忧。这些事实表明,中国的崛起是一个正在展开的、尚未完成的历史进程,面临着许多新的机遇和挑战,也在理论上提出了许多需要深入探索的重大问题,要求中国学者突破传统的概念与理论框架,在世界政治的研究中寻求理论创新。

在过去几年中,“大观学术群组”的学者紧密合作,展开了关于世界政治的多

* 作者为华东师范大学政治学系教授。

① Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt am Main: S.Fischer, 1974, p.71.

方位研究。^①在这一群体的激励与启发下,本文作者开始探索发展中国学派的新世界主义理论的可能。我们的研究旨在对中国崛起的世界性影响提出系统性的学说与论证,阐明中国发展对塑造世界秩序的巨大潜力与文明意义,并诉诸一种明确的价值立场:中国应当为人类和平与共同繁荣做出新的贡献,其理想目标不是重建往昔的“中华帝国”,也不是在霸权轮替的角逐中跻身新的“霸主”之列,而是在根本上改变霸权结构本身,最终促进人类走向公正与和平的“后霸权世界秩序”(post-hegemonic world order)。新世界主义的核心议题之一,是为后霸权的世界秩序奠定理论基础。在方法上,我们的研究注重发掘中国传统思想的理论潜力,同时深度介入与西方学术传统和前沿发展的对话,以实现“中国传统的创造性转变”,为塑造未来的新世界秩序做出理论贡献。

本文的主旨是初步勾勒中国新世界主义论述的轮廓框架,通过发掘中国传统的“天下”观念的智慧与理想,并借鉴西方学术界相关前沿研究,阐明新世界主义的主要理论特征,试图在中西思想的对话中重建一种新的全球想象。本文由三个主要部分构成。首先,我们将考察天下观的历史衰落及其当代复兴的困难与潜力,解释现代性冲击下华夏中心主义的破灭以及由此导致的中国世界图景的转变和民族意识的兴起,认为中国传统的世界主义理想虽一度受挫,却有可能在当代条件下以新的形态复兴。第二,我们通过对文明中心论的批判,讨论天下理想转向新世界主义的必要性,并借鉴中国传统思想的“关系性”视角,来阐释新世界主义所强调的“文化遭遇”的视野,及其对理解文化转变的重要性。第三,新世界主义的核心论题是,为后霸权的世界秩序奠定一种跨文化的普遍主义规范基础,通过对“和而不同”、“华夷之辨”和“求同存异”等观念的再阐释,探讨中国传统思想对构想跨文化普遍主义的重要启发意义。最后,本文在结语中辨析全球化时代文化遭遇的特征,由此阐明将“一个共建的世界”作为新的全球想象的必要性,并思考中国崛起对重建世界秩序的可能前景。

① “大观学术群组”成形于上海世界观察研究院组织的定期系列学术会议,包括来自京沪高校中从事政治学、法学、历史学、哲学和思想史研究的十多位中青年学者,逐渐发展为一个跨学科的合作研究团队。主要成果发表于《大观》丛刊以及“大观”丛书。

一、天下观的历史衰落与当代复兴的难题

在中国崛起的背景下,许多中国学者努力在社会科学研究中体现中国自身的立场和观念,积极发掘传统文化思想的当代意义。关于“天下观”的讨论近年来成为一个焦点议题,其中赵汀阳对“天下体系”的研究格外引人注目。^①他将“天下”视为中国独特的世界观念,论证它比西方以民族国家和国家间关系为核心的世界观念更具开放性和包容性,在道德意义上也是最为优越的世界观念的范式。赵汀阳的论述在国内外学术界得到相当热烈的回应,其中有尖锐的批评,也有同情的理解。^②此后对这一主题的研究持续展开,比如许纪霖提出“新天下主义”的论述,主张对传统天下主义进行“去中心”和“去等级化”的扬弃,在人类共享的普遍文明基础上寻求新的普遍性。^③任晓则通过观念与历史的梳理,将天下思想理解为“中国的世界主义”,并阐释了其重要特征。^④论者对“天下”这一概念的界定与理解未必完全一致,但大多同意,天下思想是中华文明最为悠久的历史传统之一。在观念意义上,天下体现了一种开放、和平、包容他者、兼容并蓄的卓越理想;在实践中,天下秩序擅长于安置、吸纳、收编和同化“外部”,将外部纳入华夏文明结构之内,或吸收融合,或置于华夷之辨的差异而一体化的秩序格局

① 赵汀阳:《天下体系:世界制度哲学导论》,江苏教育出版社2005年版;中国人民大学出版社2011年版。更晚近的英文表述见:Zhao Tingyang, “Imagining a Game on an unlimited Chessboard”, a paper for conference on “Global Justice: China’s Moral Leadership Role in the 21st Century”, Beijing, May 31—June 2, 2013.

② 在英语学术界,批评意见的主要代表见 William A.Callahan, “Chinese Visions of World Order: Post-hegemonic or a New Hegemony?” *International Studies Review*, 2008, 10, pp.749—761。赞许和同情的解读见童世骏的论文:Tong Shijun, “Chinese Thought and Dialogical Universalism,” in Gerard Delanty ed., *Europe and Asia beyond East and West*, Routledge, 2006, pp.305—315。论文被译作中文,《中国思想与对话普遍主义》,《世界哲学》2006年第4期。

③ 许纪霖关于新天下主义较早的表述出现在一篇访谈中,参见黄晓峰、丁雄飞:《许纪霖谈新天下主义》,《东方早报·上海书评》2012年1月14日。晚近的论文见许纪霖:《新天下主义与中国的内外秩序》,许纪霖、刘擎编《新天下主义》(知识分子论丛第13辑),上海人民出版社2015年版,第3—25页。

④ 任晓:《论中国的世界主义:对外关系思想和制度研究之二》,《世界经济与政治》2014年第8期。

中,这也是中国传统政治的生机所在。

然而,天下观作为思想资源所富有的启发性,并不意味着在当代条件下寻求天下理想的复兴具有现实可能。一个明显的难题在于,天下思想不只对于西方世界是陌生异己的,对于当代中国人也是相当隔膜的。在今天中国人的世界想象中,占据支配地位的意识并不是“天下”而是“民族国家”,甚至还存在着某些不可忽视的激进民族主义倾向:伸张中国文化的特殊性,鄙薄人类价值的共同性,渴望以新兴的经济和军事力量来对抗并最终取代西方大国的霸主地位。在这种论述中,“天下复兴”并非指向和平崛起与合作共赢的目标,而是期望再造一个具有扩张性的“中华帝国”。这也很容易被“中国威胁论”的制造者所利用。

可以想见,作为中国思想传统的天下观念,如果不能彰显为当今中国人自己的生机勃勃的“活的传统”,那么无论“在义理上”对它赋予多么理想化的哲学阐释,它对外部世界的吸引力和感召力是大可置疑的,对于重建未来世界秩序的作用和意义也将相当渺茫。在此,我们需要诚实地面对这样一个事实:传统中国的天下理想——坚持“兼容并蓄”、“和而不同”与“求同存异”等卓越的理念,深具文化开放性和包容性的精神——已经被强势的民族主义意识所压倒,甚至时而被排外主义、敌视他者以及复仇主义的情绪所劫持。那种经由“理想化重构”的天下主义几乎缺乏与之对应的实践形态。实际上,正是天下观“衰落”的事实才构成了探讨其“复兴”的前提。因此,在对天下思想可能产生的巨大贡献展开热烈的憧憬之前,我们首先需要回答一个前提性的问题:传统的天下理想为什么会在现代中国衰落?

对此,一个教科书式的答案是:这是近代以来西方(以及日本)帝国主义野蛮入侵造成的。列强的坚船利炮摧毁了中国的传统社会结构,也瓦解了“天下”这一中国的世界想象。这个解释当然包含着真相,但仍然有一个未解之谜:在中国漫长的历史上,西方既不是第一个,也不是最强大的入侵者(就占领的幅员广度而言),为什么在元朝和清朝的“异族”统治下,中国文明仍然能保持自身的完整性,天下想象与华夷之辨仍然能支持中国人的自我理解和世界想象?而到了晚清,西方对中国文明的冲击却是如此深刻与久远,以至于被视为“三千年

未有之变局”？

晚清的一些洋务派儒士当时就提出了一种见解：现代西方是一个全新的“外来者”，它不是以往为华夏所熟知的“蛮夷”，而是另一种不同的文明，并且是天下秩序难以同化的文明。郭嵩焘是持这种观点的代表人物之一，他在出访欧洲的见闻中体会到，“西洋立国二千年，政教修明”，欧洲民族“具有本末”。^①他甚至痛心疾首地哀叹：“三代以前，独中国有教化耳，故有要服、荒服之名，一皆远之于中国而名曰夷狄。自汉以来，中国教化日益微灭，而政教风俗，欧洲各国乃独擅其胜。其视中国，亦犹三代盛时之视夷狄也。中国士大夫知此义者尚无其人，伤哉。”^②佛罗德斯汉姆(J.D.Frodsham)评论道，郭嵩焘的观点“具有一种革命性的涵义，因为它断言，存在着一种与中国在道德上相当的文明，由此完全颠覆了中国文明优越的主张……赞赏西方文明的根基，就敲响了儒家世界秩序的丧钟”。^③

由此可见，天下体系的包容性不是无条件的，而是依赖于以华夏为中心的文明差异秩序，其中有核心与边缘，有远近尊卑的等级，却无法想象一个真正的“外部”。“天下无外”(All Under Heaven)，应当无所不包，一旦出现了足以在文明意义上与华夏中心相对峙的外部，“天就塌了”。对传统中国而言，近代西方文明恰恰作为一个真正的外部闯入了中国，导致了天下观的崩溃，这是“三千年未有之变局”的深层含义。此后，中国进入了被西方列强主导的“民族国家体现的世界秩序”，被迫接受这个秩序的界定和改造。白鲁恂(Lucian Pye)有一句名言：“中国不只是民族家园中的又一个民族国家。中国是一个伪装成国家的文明。”^④但历经了一个半世纪的“伪装”，或许就弄假成真了，中国似乎已经转变为一个现代民族国家，忘记了自己曾是一个无所不包的天下文明。或者，虽然仍然记得，但

① 《郭嵩焘日记》第3册，湖南人民出版社1982年版，第124页。

② 《郭嵩焘日记》第3册，第439页。对郭嵩焘这段日记的写作背景与心态的解释，参见 Shogo Suzuki, *Civilization and Empire: China and Japan's Encounter with European International Society*, London: Routledge, 2009, pp.92—95。

③ J.D.Frodsham, "Introduction," in *The First Chinese Embassy to the West*, Oxford: Clarendon Press, 1974, p.xlii. Quoted from Shogo Suzuki, *Civilization and Empire*, p.95.

④ Lucian W.Pye, *The Spirit of Chinese Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, p.235.

我们必须抛弃那个前现代的天下乌托邦，因为无论天下理想多么美好，首先需要—个承载道统的“肉身”，必须立足于一个强健的国家。在由“民族间的政治”（摩根索名著的标题）所确立的国际秩序中，放弃或弱化民族国家的立足点就等于自废武功，若“人为刀俎”的规则不变，则“我为鱼肉”的忧患挥之不去。

近代以来，中国深切地感受到外部世界的“霸道”，不得不“以其人之道还治其人之身”。华夏文明被迫穿上了民族国家的“紧身衣”，并开始学习现代化的“舞蹈”，试图成为一个强大的民族国家，但也因此受到弱肉强食的霸道逻辑的深刻塑造。当今中国人的世界图景在相当大的程度上受到民族国家和民族主义思想框架的制约，有时甚至比西方人更敏感于“国家利益”，更相信“实力政治”（realpolitik）。“以夷制夷”的现代化历史，似乎使中国人变得更像自己的对手而不是自己的祖先。倘若如此，我们就面临着一个悖谬性的现实：中国越是崛起，国力越是强大，就越是远离天下主义的传统，就越是“非中国化”。如果被这种逻辑决定，中国崛起的前景至多是在旧有的世界霸权秩序中成为新的霸权者，而难以改变这个霸权秩序本身。

但是，从天下文明蜕变为民族国家，并不是中国现代性历史的全部故事，也并不是其最后的结局。早在近半个世纪之前，列文森（Joseph R. Levenson）极富洞见地察觉到中国历史性变迁的复杂性。他并不像流行的阐释所认为的那样，只是简单地认定“儒家中国”衰落的“现代命运”，而是敏感地意识到，中国的世界主义想象并未完全逝去，只是转化为另一种不同的形态。在他英年早逝之前的两年，列文森发表过一篇才华横溢却略嫌晦涩的文章《地方、民族与世界：中国认同的难题》，在其中他对近代中国的地方性、民族性和世界性三者之间的关系提出了相当复杂的分析思考。在文章的结尾，他格外纠结地写道：

在晚清和民国，早期的中国民族主义者……在智识上将文人中国的自满嘲讽为某种令人窒息的和狭隘的东西。那些清朝的、帝国的世界主义者，变成了这个民国的、国族的地方人士。……总之（局部地），现代中国历史即是如此：这是一部运动的历史，从儒家的派系政治，转向一种新世界的政治（the politics of a

new world),一种依据阶级来构想的国际性政治。地方、民族与世界,依次而结合,全部都进入了中国人的视野——地方性的、民族主义的、世界主义的——关于“中国,Erbe, und Aufgabe”的视野:“中国,它的遗产和任务。”^①

在列文森看来,中国在遭遇西方的外部冲击下,形成了自己独特的民族主义,并取代天下主义,成为主导性的政治想象。传统文人的世界主义在这种新的民族意识中“塌陷”为地方性,但现代中国的历史运动并没有完全收敛于民族主义,同时也生成了一种以阶级构想的“新世界的政治”。由此,民族意识对天下观的克服并不是在普遍主义意义上的退缩,而是超越那种被视为“地方性”的传统帝国的世界主义。中国复杂的现代思想发展,在根本上是一个吐故纳新的辩证运动,民族主义完全可能是一种转变的阶段,由此开启了“新世界的政治”,成为重建普遍性之升华过程中的一个环节。

在这个意义上,中华文明并没有彻底断裂,没有简单地放弃普遍性或被迫收缩为地方性,而是在应对强大外部的处境中寻找重振天下的道路。实际上,毛泽东时代的社会主义中国并不完全受制于民族国家的思想框架,“世界革命”的理想与“三个世界理论”都蕴涵着明显的世界主义品格。当然,在“文革”结束之后,尤其在进入20世纪90年代之后,世界革命的政治想象(“新世界的政治”)再度受到严重的挫折而隐退。改革时代的当务之急(硬道理)是发展,致力于建设一个强大的现代国家,新一轮的民族主义思潮也因此在中国人的世界想象中占据了主导地位。

然而,这一阶段性的历史目标并不能穷尽中国现代思想的发展空间,也不意味着“寻求富强”将注定成为“中国,它的遗产和任务”的全部可能。幸运的是,在三十多年改革开放的创造性学习中,中国已经成为强国屹立于世界民族之林。这开启了新的历史契机,有可能缓解民族主义意识的紧迫感,使我们更为从容地反思民族国家思维的局限性,重新探究中国传统思想中的世界主义内涵,并开掘

^① Joseph R. Levenson, “The Province, the Nation, and the World: The Problem of Chinese Identity,” in Joseph R. Levenson, ed. *Modern China: An Interpretive Anthology*, New York: Macmillan, 1971, p.68.

其在当代条件下重建全球想象的理论潜力。

二、新世界主义的转向与文化遭遇论的视野

17世纪伊始,万历皇帝见识了利玛窦带来的《万国輿图》。至少从那时开始,中国的统治者已经意识到存在着一个比原先想象的更广大的世界。而直到晚清,中国才真正遭遇西方现代文明,这是一种不可同化也难以征服的另一种文明,它造成的冲击导致了以华夏为中心的世界图景的破灭,天下观也随之衰落。但这并不意味着西方现代文明具有永久的优越性,将永久性地保持其世界性的支配地位。从更开阔的历史视野来看,帝国的兴衰、霸权的轮替以及全球中心的多次转移恰恰表明,各种版本的文明中心论或自我优越论都具有内在的傲慢与偏见。人类历史的许多经验显示,任何一种由文明中心论所主导的世界想象与帝国抱负,虽然有可能建立主宰世界的霸权,却隐含着深刻的自我颠覆倾向。它在实践中必将遭到新崛起势力的不断挑战,在道德上则会抵触和瓦解自身文明中最可辩护的理想,因而都难以永久持续。天下秩序的式微与历史上许多帝国的衰败或许有各自特殊的缘由,却共享了某种相似的重要教训:文明中心论往往导致自我覆灭,这是历史留给人类的共同遗产。

这些历史经验引导我们去探索一种新的全球想象:告别文明中心论,终结霸权轮替的历史,走向一种基于跨文明对话与合作的世界秩序。当然,对文明中心论的批判并不否认每一种文化都有其特殊的优势,都可能对世界文明做出独特的贡献。我们相信,一个更好的未来世界秩序,将是世界各个民族共同建立的,其基础性的共同价值规范不是先在的、不是现成的,也不是由某个“强国”或某种“优越文化”单独界定或强加的,而是在各种文化之间彼此影响与学习、相互竞争与对话的过程中共同创造并不断再造的。这样一种视野将会转变对世界秩序构成的传统思维方式,吸引我们再次思考“世界主义”所蕴含的理论潜力。

就词源学意义而言,“cosmopolitanism”(世界主义)这个词,由“cosmos”和

“polis”两个词根组成：“cosmos”意指“宇宙”整体的和谐秩序（不仅存于自然世界，也存于人的内心），是一种普遍的秩序；但“polis”所指的城邦政治是地方性或区域性的。所以，“cosmopolitan”的含义既是普遍的又是地域性的。世界主义是由“普遍宇宙”（cosmos）和“地方性政体”（polis）共同构成的概念。^①由此，我们可以构想一种后启蒙的新世界主义：它抛弃了传统的目的论和形而上学的假设，将普遍性理解为一种跨文化的规范建构，由各种源自地方性的“普遍主义”论述在彼此的学习与对话过程中“汇聚而成”，同时又受到地方相对性的约束。中国的文化与思想，如果汇入这种学习和对话的过程，将会对新的全球想象和世界秩序做出重要贡献。

正是在这个意义上，我们得以更为恰当地探讨复兴天下理想的确切含义及其可欲性与可能性。“复兴”往往诉诸“正本清源”，几乎总是与对传统的反思与改造密切相关。因此，复兴绝不等同于“复辟”，不是朝向过去的简单回归，而是与时俱进的转变与再造。旧有的天下观念必须面对其历史没落的命运及其教训，获得创造性的转化以适应新的世界格局。在当代寻求天下主义的复兴，应当拒绝重返往昔“中华帝国”的幻想，致力于从华夏中心主义的幻灭中拯救天下理想——在扬弃华夏中心论的同时，去阐发天下理想中最值得继承的思想遗产。出于摆脱华夏中心主义的诉求，我们在术语上选择“新世界主义”而不是“新天下主义”。我们相信，转向新世界主义或许是天下理想在当代获得复兴的一种最可期许的希望。

我们构想的新世界主义，旨在寻求一种更可欲的未来世界秩序，并为此奠定认知的与规范的理论基础。新世界主义的理论仍然处在探索和发展过程之中，尚未形成完整的系统性论述，但可以大致勾勒其基本的轮廓特征。首先，在价值立场上，新世界主义秉持人类和平、合作共赢与共同发展的理想，寻求根本改变国际政治的霸权结构，建立一个公正的“后霸权世界秩序”；其次，在认识论层面上，新世界主义理论主张一种“关系性的文化观念”，强调文化共同体之间的相互

^① 参见 Gerard Delanty, “The Cosmopolitan Imagination: Critical Cosmopolitanism and Social Theory,” *The British Journal of Sociology* (2006) Volume 57 Issue 1, p.26.

影响,并揭示其在文化本身的构成、演进与变化中的至关重要作用;第三,在规范意义上,新世界主义试图重新阐释文化的特殊性与普遍性,主张一种后形而上学的普遍主义理论:作为世界秩序之规范性基础的普遍性原则,既不是先验给定的,也不是由某种强势文明单独界定的,而是在各民族文化之间的相互对话中建构的。这种“对话”既是彼此学习的过程,也包含着争议、竞争甚至思想对抗,以及在遵循平等与尊重原则的前提下的妥协与协调机制。新世界主义倡导的这种对话取向的跨文明普遍主义,是一种可欲的理想,同时也是一个极为艰难的实践过程。我们强调,普遍性原则不是“现成的”而是“建成的”,这一建构过程并不只是在各种既存的文化价值之间找到“重叠共识”,而是在更为积极的相互介入中引导达成共识所必要的文化转变。

我们相信,中国的传统文化,尤其是儒家的天下观念,蕴含着丰富的思想智慧和潜力,经过批判性反思和创造性转化,能够与西方思想展开有效的建设性对话,对新世界主义的发展做出重要而独特的贡献。在此,我们将着眼于讨论两个相关的重要议题。本节的后续部分试图阐明,中国传统思想的“关系性”视角对于阐释新世界主义的文化观念具有借鉴作用;在下一节中,我们将分析天下思想的核心观念对达成一种尊重差异的跨文明普遍主义具有深刻的启发意义。

中国传统的儒家思想重视人类生活的关系性特征,借助这种视角来理解文化,我们可以与西方学界晚近关于“文化遭遇”的论述展开有意义的对话。儒家思想强调人之存在的关系性维度,主张单独的个体无法成为一个完整意义上的人,而必须通过与他人的互动与学习来完成。童世骏将此阐释为一种“主体间性”的观念:“一个个体要想成为充分意义上的人,只有通过与其他人的互动;在这个意义上,‘主体间性’先于‘主体性’。而与他人的互动首先就意味着成为一个成熟的人,或者说,意味着一个学习的过程,一个学习成为充分意义上的人的过程。”^①这种关系性的视野不仅适用于个人之间,也完全可以延伸到文化之间,形成一种“关系性的文化观念”(the relational conception of culture),将关系性视

① 童世骏:《中国思想与对话普遍主义》,《世界哲学》2006年第4期。

为文化在“本体论”意义上的基本事实：对人类而言，是相互联系的“人们”（而不是单独的“原子化个人”）存在于社会；同样，是彼此影响的“诸文化”（而不是封闭单一的文化）存在于世界。一个单独的个人无法构成有意义的自我，也无法真正认识自身；而在某种与世隔绝的环境中，一个文化共同体不可能形成真实的世界图景和对自身丰富的理解。

如果我们在“本体论”意义上将各种文化（文明）看作是关系性的，那就意味着每一种文化的发展和演变都不是孤立的，而总是不可避免地处在此相互遭遇的情景之中，我们称之为“遭遇论”（encounterism）的视野。^①正如德朗迪（Gerard Delanty）所指出的那样，“文化差异观念的背后是一个更深刻的文化遭遇的观念”。^②文化只有在与外部的相逢遭遇中，通过发现相似与差异，并反思这些发现，才可能自觉地展开认识自己的过程，获得自我理解，并在不断澄清和调整内部的过程中达成自我同一性（认同）。实际上，中国文化的形成及其一体多元的丰富性，本身就是各种（亚）文化在历史上不断发生遭遇的结果，其中有中原文化与其他区域文化的互动与融合，也有内陆文化与边缘或外部的中亚、南亚以及西方文化的碰撞与吸纳。当前中国的崛起带动了新一轮全球性文化遭遇的过程，蕴含着丰富的可能前景。

遭遇论为新世界主义的全球想象提供了关于文化的认知框架。在这种视野中，无论是民族文化还是全球文化，都既是关系性的又是动态变化的。遭遇论不以本质主义的方式来理解文化，突出文化的建构主义特征，文化的特殊性和普遍性都不是封闭孤立的，也不是凝固不变的。遭遇是一个动态的过程，“通过此过程，某些社会行动者之间的关系生成了持久的文化规则”，而且，“正是在这种关系中，文化现象（诸如认同、记忆、价值、信念以及信任等等）才会被生成”。而种种社会关系的特性在于，“它们不是静止的，而是流动的，易变的，受到竞争的。

① 文化遭遇的论述，最初是由社会理论家奈尔森（Benjamin Nelson）开启的理论传统，近年来通过英国社会学家德朗迪（Gerard Delanty）等学者的努力获得复兴。

② Gerard Delanty, “Cultural Diversity, Democracy and the Prospects of Cosmopolitanism: A Theory of Cultural Encounters”, *The British Journal of Sociology* (2011) Volume 62 Issue 4, p.636.