


天下体系

对世界负责任，而不是仅仅对自己的国家负责任，这在理论上是一个中国哲学视界，在实践中则是全新的可能性，即以“天下”作为关于政治/经济利益的优先分析单位，从天下去理解世界，也就是要以“世界”作为思考单位去分析问题，超越西方的民族/国家思维方式，就是要以世界责任为己任，创造世界新理念和世界制度。

世界制度哲学导论

赵汀阳 著

 江苏教育出版社

目 录

前言	(员)
导论为什么要讨论中国的世界观?	(员)
上篇“天下体系”：帝国与世界制度	(獭)
下篇“天下”概念与世界制度的哲学分析	(獭)

前摇摇言

今日世界 乱世已成 究其原因 窃以为人类有世界而无天下 世无良序久矣 一乱生百乱 小乱成大乱 势所难免也。所谓天下兴亡之事理 以今日之说法 便是世界政治哲学问题。古人深谋远见 早有天下之论 堪称完美世界制度之先声 进可经营世界而成天下 退可保守中华于乱世 故不可不思。思之经年 虽未透彻 或略有尺寸可取 故抛砖就教于高明 以求日后或能磨砖成玉 由导论而成理论。所营造之问题框架 兼取中西 尤以中国传统架构为主 曰天下 曰治乱 曰形势。所采用之分析方法 亦兼有中西 而偏重西式以取其逻辑论证之长。天下之论 虽为古人天才高见 然时事演化 社会变迁 天已自变 道亦自新 自当度量形势而修正之 未敢拘泥于老法也。而所作发挥 无非一己之管见 或仁或智 或当或不当 惟望于问题有所推进。天之道 万物之本 至大而不可知之 故孔子曰天道远矣。天下之理 身在其中 心所能及 行之可成 故曰天下之理 万事之本。

赵汀阳

圆年 圆月 圆日

导论

为什么要讨论中国的世界观？

“重思中国”或者“重构中国”的意义

近年来,中国在经济上的成功已经使中国成为一个世界级别的课题,尽管中国要真正成为大国还有很长的路要走,前途虽然光明,道路还是曲折。问题不仅仅是中国还没有真正成为经济生产大国,尤其是现代中国已经不是知识生产大国。尽管多年来许多人喜欢“文化中国”之类的说法,但假如我们愿意直面真实问题的话,就不得不承认这种说法只不过是说法而已,一个怀念古代伟大思想的说法。

很久以来,中国问题已经不成为世界问题,而今天的中国问题开始重新成为世界问题,这就是现在思想的一个最重要的背景,也是一个全新的思想背景,如果不在这个背景下去思考,就不可能有新的宏大思想。当然,在数百年前,中国曾经是世界最重要的国家,甚至是头号大国,但却也不构成世界问题,因为古代世界的各个地区虽有交往,但远不像现

在这样从经济、政治到文化都紧密地联系在一起,所以尽管古代也有各种交往和冲突,但从来都不曾把各地的整个生活画面卷入在一个共同运动之中。可以说,在古代,各个国家、各个地区、各种文化都只以“体表”或外围在与他者进行交往或冲突,而各个实体的“体内”或内部都仍然能够保持各自的稳定性和独立性。今天的这个世界共同运动和共同生活画面就是所谓的全球化。人们都不得不讨论全球化,就是因为全球化是个使所有事情全方位卷入的运动,再也没有能够逍遥“在外”的存在了。因此,今天中国正在重新成为大国决不是重温古代模式的大国之梦,而是在进入一种新的政治经验。今天,属于中国的就是属于世界的,这是一个事实。经济的重量决定了政治、文化和思想的重量,经济的问题带动了政治、文化和思想的问题(马克思的“经济基础”理论仍然有效)。当中国成为世界的一个重要部分,我们就必须讨论中国的文化和思想对于世界的意义。如果中国的知识体系不能参与世界的知识体系的建构而因此产生新的世界普遍知识体系,不能成为知识生产大国,那么,即使有了巨大的经济规模,即使是个物质生产大国,还将仍然是个小国。这一点不可不思。显然,当中国要思考整个世界的问题,要对世界负责任,就不能对世界无话可说,就必须能够给出关于世界的思想,中国的世界观就成了首当其冲的问题。已经在舞台上,就不能不说话。这就是中国现在的思想任务和必然逻辑。

目前仍然在流行或者前不久还在流行的“中国威胁”和“中国崛起”的说法代表着关于“中国”这个概念的典型误解。“威胁”和“崛起”本质上是同样的或者说对应的说法，只不过“威胁”是他者的一种缺乏善意的消极看法，而“崛起”是自己的一种积极看法。当然，不管是“威胁”还是“崛起”，其所指是个客观事实，但说出这样的事实陈述没有很大意义，因为，如果按照这个逻辑，我们似乎应该说，世界上所有发达国家或者比较大的国家个个都是威胁，都消耗了太多的资源，都对世界形成了太大的压力，如此等等。可是这样说是什么意思呢？又是个什么问题？或者说这样说有什么思想意义？显然这不是个问题。这决不是“中国”这个概念所能够和所应该开发出来的问题和意义。现在需要思考和讨论的是中国对世界的可能创造和对世界的责任，简单地说，要讨论的是“中国”这个概念的积极意义。无论是“威胁”还是“崛起”都提错了问题，因为抱怨或炫耀一个事实并不是一个问题。

对于世界来说，中国所能够贡献的积极意义是成为一个新型大国，一个对世界负责任的大国，一个有别于世界历史上各种帝国的大国。对世界负责任，而不是仅仅对自己的国家负责任，这在理论上是一个中国哲学视界，在实践上则是全新的可能性，即以“天下”作为关于政治经济利益的优先分析单位，从天下去理解世界，也就是要以“世界”作为思考单位去分析问题，超越西方的民族国家思维方式，就是要以世界责任为己任，创造世界新理念和世界制度。世界理念和

世界制度就是这个世界在历史上一直缺乏的价值观和秩序。曾经支配世界的英国和正在支配世界的美国从来都只有国家理念,从来都只考虑了自己的国家利益,它们在管理世界方面从来都没有政治上的合法性,更没有哲学上的合法性,因为它们的“世界思维”只不过是推广自己的特殊价值观,把自己的价值观给予普遍化,而既然它们无法证明为什么他者是不值得考虑的,就从根本上失去了合法性。问题不在于西方国家不思考世界,事实上它们总是在思考世界,但是,“思考世界”与“从世界去思考”是完全不同的思想境界。在关于世界政治的问题上,中国的世界观,即天下理论,是唯一考虑到了世界秩序和世界制度的合法性的理论,因为只有中国的 worldview 拥有“天下”这个在级别上高于基于“国家”的分析角度。因此,我们真正的问题应该是,中国对世界准备承担起什么样的责任,准备为世界创造什么样的理念。

1990年前后,人们似乎突然普遍意识到了中国的迅速发展,一时间“中国”成了一个流行词汇,许多人纷纷从正面的而非批评的角度去谈论中国。而在 20世纪 80年代之前,人们更多地是在谈论西方多么优越,同时不假思索地批评中国如何落后(当然,即使在今天,不断谈论中国如何落后,仍然大有人在,只不过已经成为陈词滥调)。毫无疑问,中国有许多弊端,甚至是令人绝望的弊端,所以当然应该检讨中国,可是检讨了中国之后又怎么办?这是中国近百年来一直存在的一个不可回避的根本问题。鲁迅大概是 20世纪检讨中国

的一个最重要的代表，他对中国的批判如此生动深刻，令人难忘，尽管鲁迅非常热爱中国，念念不忘中国的前途，可是他对中国的希望是抽象而模糊的，并不能够指出中国的希望是什么样的，不能够指出中国有什么样的优越性，不能够指出中国的可能贡献，那么，这样的检讨又有什么积极意义？

指出错的，却说不出对的，这种流行的批评模式深刻地影响了人们的正确思维。尤其是自 20 世纪 80 年代以来，大量的批评者把中国自身描述成一个不可救药的存在，尽管其中许多批判的确指出了某些方面的社会真相，揭了社会和历史的底，但那些完全负面的批判无疑加重了灾难深重的社会现实，它以釜底抽薪的方式打击了人们对国家、社会和文化的自信心，从而助长了社会的集体性堕落、集体性腐败和集体性的道德沦丧，这可以概括为对国家、社会和文化的集体性不负责任。令人绝望的是，很少有人去反思那些“揭老底”的批判所造成的社会心理损失，很少有人去想到那些“揭老底”的批判与社会精神崩溃之间看不见的关系，很少有人去思考关于真相的知识必须同时是对社会负责任的知识。这是一个特殊的知识论问题，福柯曾经揭示了“知识权力”的关系，这是知识的政治学意义，同样，我们还必须注意到“知识责任”的关系，这是知识的伦理学意义。无论是福柯的知识政治学还是我在这里讨论的知识伦理学都试图指出，知识不能被简单地理解为一个单纯的认识活动，真理并不是

一个最高的判断,真理必须是好的,真理必须负责任^①,因为人类最终需要的是生活而不是真理。

如果把百年来中国人从负面出发的严重自我批评看做是一个“检讨中国”的运动的的话,那么就可以把对中国的正面反思看做是一个“重思中国”的运动——同时也可以理解为“重构中国”的运动。“重思中国”可以看做是 20 世纪 80 年代中期以来最重要的思想运动,它比起其他同时的各种文化运动在思想问题上要厚重得多,在学理上要深刻得多。其他运动主要有“新左派与自由主义”之争、“现代化与现代化”讨论以及后来被传媒称为“公共知识分子”运动的社会批判运动等等。这些文化运动或者由于所关心的问题比较通俗,或者因为言辞激烈,或者因为涉及人们痛心疾首的短期利益,或者更接近流行时尚而更令人注意。可是这些在传媒中更引人注意的文化运动至少在理论观念上并非中国本地生产,而是舶来品,是西方流行观念的复制。必须说,那些舶来观念本身没有出问题,而且对于西方本地而言也完全顺理成章,它们是别处的成熟观念,但是当移植到中国就难免出问题,因为我们不能移植别处的整个存在,于是那些移植过来的观念就失去了原有的历史背景、社会逻辑和整体效果,变

^① 有许多科学技术发明就缺乏伦理学价值,包括一些物理学、化学和生物学的成就,例如核武器、化学武器、各种先进武器以及污染性工业技术等等,这些科学技术使人类陷入危险和混乱。

成了一些思想碎片,甚至形成一些矫揉造作的错觉^①。思想不接地气是不行的。中国现在不再缺乏西方的各种观念,所缺乏的是自己的大局思维和整体理念。现代中国自己不思想,这是个后患无穷的问题,如果不能解决就会成为悔之莫及的事情。“重思中国”的历史意义就在于试图恢复中国自己的思想能力,让中国重新开始思想,重新建立自己的思想框架和基本观念,重新创造自己的世界观、价值观和方法论,重新思考自身与世界,也就是去思考中国的前途、未来理念以及在世界中的作用和责任。这既是基本思想问题又是宏观战略问题。这决定了“中国问题”首先是个哲学问题和政治学问题。

当然,“重思中国”并不是在 20 世纪 80 年代才开始的事情,只是在当时才得到特别迅速的发展而成为运动。事实上这种思考自从百年前中国受到外部世界的严重挑战时就开始了,梁漱溟应该是“重思中国”运动早期最具思想力度的人物^②,他甚至相信中国文化的复兴的重要性类似于西方的文艺复兴,不仅对中国有意义,而且将决定世界未来的命运。梁漱溟如此骄傲的观点显然有些夸张,至少是不太谦虚,而

^① 近 100 年来在中国特别有影响的西方思想家有萨特、海德格尔、波普尔、柏林、海耶克、福柯、萨义德、马克斯·韦伯等,这些思想家各有自己的独到成就,但随便用于中国问题,难免水土不服。例如萨特曾经在 20 世纪 80 年代使许多人发现了生活的“荒谬”,于是很多人刻意去寻找荒谬的感觉,可是中国的生活是非常讲究实际的,离奇荒诞的事情虽多,但从来就不荒谬(荒谬是精神性的,是对存在的莫名其妙的迷惑)结果那些不接地气的模仿式的荒谬感觉很快就坚持不下去了,这可以解释为什么 20 世纪 80 年代的那些先锋文学很快就失去了市场。

^② 梁漱溟:《中国现代学术经典·梁漱溟卷》,河北教育出版社,1998 年。

且思想问题还不够深入,论证不充分,也不严格,但他仍然成功地表明了中国文化光明正大的一面。梁漱溟往往被认为是新儒家,但其实他比新儒家在思想上要广阔得多。

后来的现代新儒家运动也力推中国思想,但是现代新儒家团体^①在理解中国思想上视野过于狭隘,几乎就是“独尊儒术”,甚至独尊心性之学,虽然也表达了中国文化的某些特点,但显然不能表达中国思想的完整性。这一点从根本上使现代新儒家失去了反思中国的能力。因为,中国思想的基本特色就是它的完整性,其中的每一种思想都是在中国思想的整体效果中才获得意义的;或者说,中国思想中的某个“部分”不可能独立地具有思想的力量,每种思想都具有开放性,都从其他思想那里借力,都依赖着“中国思想”这个整体结构,所以必须从“整体”去理解才是有意义的。事实上中国各个思想流派之间的配合和协调远比冲突重要得多,中国从来都是综合地使用各种思想,从来都不单独地使用某种思想,比如说,在价值观方面以儒家为主,但在方法论上则主要是道家和兵家,在制度技术上又很重视法家,如此等等,从而形成系统性。中国思想只有一个系统,思维的综合性和整体性正是中国思想的突出优势,不理解这一点就不能表达完整的中国思维,就是个根本性的失败。现代新儒家虽然有些社会

^① 现代新儒家团体人数众多,主要在海外,但在大陆有相当影响,其中以牟宗三的观点最为典型。

影响,但在理论上是失败的。

在 20 世纪 80 年代,背景兼有儒家和马克思主义的李泽厚代表着“重思中国”运动中的另一个方向,他对中国思想虽然充满热情,但却没有梁漱溟那样的文化优越感。在中国拼命要实现现代化的时代背景中,李泽厚也非常推崇现代化,承认物质生活的第一地位^①,于是李泽厚试图把“中体西用”的模式颠倒地修改为“西体中用”^②,也就是承认现代性在社会建构中的基础地位,而又要求按照中国文化去重新理解 and 实践,也就是在西方的框架里开展中国实践的问题。李泽厚考虑到了时代的需要,要求按照时代的需要去调整问题,这一点完全符合中国思维的灵活性和历史感,但这只对了一半。“以西为体”,以西方思想框架为普遍标准,这一点在我看来却是个失误,因为“以西为体”就必然人为地限制了中国思想的创造性和自由发展潜力,导致对中国思想的优越性的忽视,显然,“中用”毕竟在地位上不如“西体”,这样的话,“中用”就不可能消化“西体”,中国知识就难免慢慢变成对西方观念的一种地方性解释。如果中国思想不再能够“化”任何其他思想,就不再是中国思想了。中国思想的基本能力不仅仅在于它能够因时而“变”,更在于它什么都能够“化”之。

“重思中国”这一思考方式在 20 世纪 80 年代中期发展

^① 李泽厚甚至故意选择了“吃饭哲学”这个很粗俗的概念来表达物质生活的首要地位,他相信人民最喜欢物质生活,这不是任何夸夸其谈能够超越的。

^② 李泽厚:《中国现代思想史论》,东方出版社,1988年。

成为一个思想运动,显然与中国经济的发展有着最大的关系。在中国如此大的时空存在中发生的经济发展是最重要的中国新经验,在“重思中国”的运动中,大多数著名的中国经济学家都卷入到这一反思中去。从经济学角度去思考中国的比例如此之大,以至于使得“重思中国”的运动具有很强的经济学背景,并且使这一到 20 世纪 80 年代还主要属于思想史和文化反思的冷活动变成了一个热运动。随着反思的进一步发展,人们又从社会学、人类学、法学、哲学、政治学以及文化理论等角度全面地展开了“重思中国”的运动,这种反思已经远远超出了文化趣味而开始了精神重构,也就是说,人们希望能够给中国创造一种新的精神结构和理念,“重思中国”的运动终于深入到了哲学问题上。还值得注意的是,“重思中国”的运动不仅与学界有关,同时也是来自民间的思考,这表现了人民对时代形势和根本问题的敏感。在这个社会变迁的时代,人民需要知道和想像世界和国家的命运。当时的《中国可以说不》之类的畅销书以及大量分析中国前途和战略的图书,表明了这一思想运动的普遍性。人们似乎回想起当年梁漱溟的豪言壮语,其中不少人相信中国文化是世界未来的救星或者未来的“中国世纪”之类,当然,这些夸张的话语是华而不实和令人担心的,其中还有民族主义的过激态度。但无论如何,关于中国的严肃思想研究在混乱的社会背景中开始生长起来。

从哲学上说,“重思中国”的运动的思考对象是“未来”,

是关于未来的各种方面的可能性。这一点决定了它与以前的检讨中国的运动有着完全不同的气质和志向。检讨中国的运动的思考对象是“过去”，因此具有历史批判和社会批判的气质，而“重思中国”运动则有更多的哲学分析气质。或者说，如果说检讨中国所感兴趣的是“错误”，那么，“重思中国”关心的则是“创造”。批评过去和想像未来可以说是同样重要的两项研究，但决不是可以互相替代的研究。当中国发展成为一个在世界上必须说话的大国，一个必须做事的大国，一个必须为世界负责的大国，就不得不在思想上有所创造，不能无话可说，不能无所作为，不能随波逐流。在这里别无选择，因为这不是一个愿意不愿意的问题，而是所处地位和形势所迫的事情。因此，建设性的思想比以往任何时候都显得更加重要。可以借用朱苏力的一个非常率真的表述：“在借鉴了一切外来的知识之后，在经济发展的同时或之后，世界也许会发问，以理论、思想和学术表现出来的对于世界的解说，什么是你——中国——的贡献？”^①

这个思想运动由于问题重大，显然将是长期的工作，今天仍然只是开始。可以看到，“重思中国”思想运动并不是一个学派，而是中国思想总体发展过程中的一个必然步骤。那些似乎可以看做属于这个思想运动的各种观点并没有统一性，甚至互相矛盾，这些都不重要。重要的是要以中国为根

^① 苏力：《法治及其本土资源·自序》，中国政法大学出版社，页33。

据去思、去说、去做。虽然“重思中国”似乎是对 20 世纪初期以来对中国的大检讨、大批判运动的“拨乱反正”，但如果没有能够形成谨慎严密的思考，不进入深刻的理论分析，而仅仅满足于写作另一种叙事，就非常容易变成肤浅的话语，因为“叙事”总是包含大量有趣的材料，像故事一样引导着人们不去思想。不思想的叙事学术产生了不负责任的话语，例如激进主义、民族主义话语和后殖民文化批判话语。激进主义的中国话语一方面表达了新兴的民族主义情绪，但又采用了西方的达尔文主义的强硬逻辑，从“说不”到“崛起”都可以看到这一危险的逻辑，于是又落入了本来需要批判的观念和话语圈套中去。这样的话语对世界对中国都是不妥当的诱导。同样，后殖民文化批判话语也是西方套路，用它去重新叙述中国自己的历史虽然有某种反东方主义的积极意义，但这种反东方主义的意义是很有限的，现实问题和思想问题都没有因此而改变，一切仍然是在西方给定了的框架中去叙事。于是，这种假装把中国看成是个“他者”而以西方套路去重写中国社会和中国历史与其说是中国的新叙事，还不如说是非常类似于西方汉学家关于中国的叙事。可以说，目前的“重思中国”的思想运动还只是个开始，不管表面上是什么样的姿态（即使是反抗西方的），本质上主要还是按照西方在理解中国。至少数十年来，“西方”已经变成中国的普遍潜意识，一种想要中国变成“西方”的欲望。按照西方的“春秋笔法”所书写的中国历史是值得警惕的。

特别需要注意的是,中国不需要反对西方,需要的是以中国为根据去理解西方。如果拒绝西方思想,那就反而不是中国的精神风格了。这听起来有些悖谬,但这正是中国的思维特色。在原则上说,中国思想不准备拒绝任何“他者”(除非是与重大利益有关而采取的特定策略)。“不拒他者”是中国的传统精神,而民族主义之类才是西方的思维。“他山之石”之类的说法,就是对中国思维比较简单的描述。来者可以不拒,甚至多多益善,但这不是所谓的“宽容”。宽容是西方说法。中国并不宽容。什么情况下才能说到“宽容”?只有当根据自己的价值观非常反感某种事情而又出于某种信念决心容忍那种事情时,才是所谓的宽容,或者按照德里达的说法,是对不可宽容的东西的宽容才称得上是“宽容”。中国并非没有宽容这一态度,只是说,宽容不是中国的思维方式,不是中国的方法论,中国可以有宽容之心,但没有宽容之思。中国的思想方式是“大度”而非“宽容”。大度是不讨厌他者,宽容则是讨厌他者但是忍着。如果把中国式的大度说成“开放”,似乎要稍微接近一些,但仍然不能准确对应。开放往往意味着多样化以及对多样价值的尊重,这与中国态度虽不矛盾,但在基本理由上有所不同。中国的基本精神在于“化”,并且关键是要以己化他而达到化他为己,这当然意味着要接受多样化,但这个“多”却是由“一”所容纳的。多样性必须在某种总框架的控制中才是多样性,否则,失控的多样性就只不过是混乱。老子曰:道生一,一生二,二生三,三生

万物。那么,当“万物”中有了许多新事物,当然就需要对“一”进行创新,使之能够继续容纳万物的更新,于是,“多”和“一”之间也存在着互动关系,当“多”变得出格了,“一”就必须相应变得更加大度以增加容量。“化”是为了追求“大”,有容乃大,以至无边。当这一基本精神落实在关于世界的问题上,就是天下无外,而当表现在思想问题中,就是思想无外。思想也是“天下”,是观念的天下,因此,天下至大无边,思想也至大无边,或者反过来看,思想至大无边,所以天下也必须至大无边。

“无外”原则意味着,至少在理论上说,一切事情都有可能被“化”入某个总的框架,在外的总能够化入而成为在内的,于是,不存在什么事物是绝对在外的。这是中国特有的思维框架,而且是百家思想共有的思想方法论,并非某个流派专有的观点。它决定了中国思想从根本上有别于西方思想,简单地说,它注定了中国思想中不承认绝对在外的超越存在(臆象翻译臆世臆),也就是那种无论如何也“化”不进来的存在。这样,中国就不可能有宗教,也不可能有绝对不可化解的敌人。严格意义上的宗教,例如基督教,都要假定有个绝对存在,即上帝,同时又要假定作为死敌的异教徒。这样的假定并非文学想像,而是有着思想根源的。西方思想框架是人(主体)在“看”世界,在这个知识论框架中,凡是主观性所“化”不进来的东西就是绝对在外的超越存在(按照康德的说法,就是主观性不能为之立法的东西),这种绝对逃逸在