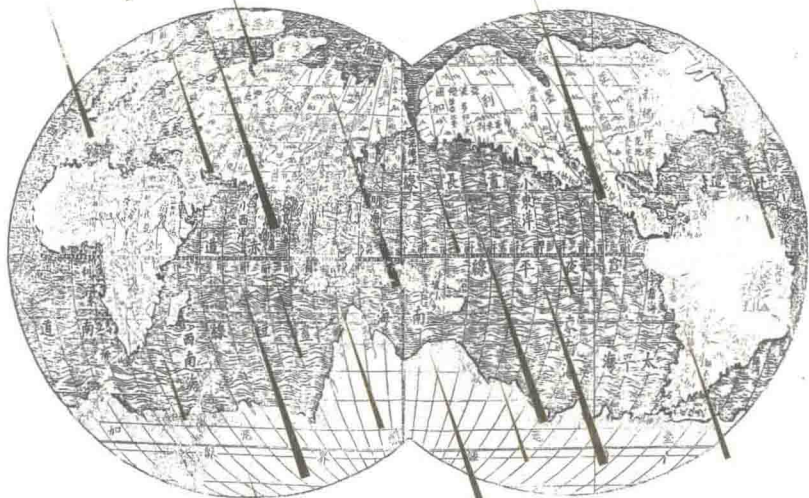


许纪霖 刘 擎

／主编

新天下主义

中国作为有
世界影响的大国，
在今天要实现的
不仅是民族与
国家的复兴梦想，
还应包括民族
精神的世界转向。



· 许纪霖 / 新天下主义与中国的内外秩序 · 李永晶 / 从“天下”到“世界”——东亚儒学秩序原理的过去与未来 · 崇明 / 民族国家、天下与普遍主义 · 刘擎 / 寻求共建的普遍性——从天下理想到新世界主义 · 秋风 任峰 周濂 崇明 / 国家的精神维度：宪法爱国主义与公民宗教 · 王汎森 / “烦闷”的本质是什么——“主义”与中国近代私人领域的政治化

文
景

第 13 辑

许纪霖 刘 擎
/ 主编

新天下主义

图书在版编目(CIP)数据

新天下主义 / 许纪霖, 刘擎主编. —上海: 上海
人民出版社, 2014
(知识分子论丛)
ISBN 978-7-208-12756-2

I. ①新… II. ①许… ②刘… III. ①政治文化—研
究 IV. ①D0

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第006312号

责任编辑 廖志辉
封面设计 褚平
版式设计 廖峰韵



新天下主义

许纪霖 刘 擎 主编

出 版 世纪出版集团 上海 人民出版社
(200001 上海福建中路193号 www.ewen.co)
出 品 世纪出版股份有限公司 北京世纪文景文化传播有限责任公司
(100013 北京朝阳区东土城路8号林达大厦A座4A)
发 行 世纪出版股份有限公司发行中心
刷 浙江新华数码印务有限公司
开 本 720 × 1000 毫米 1/16
印 张 22.5
插 页 2
字 数 259,000
版 次 2015年2月第1版
印 次 2015年2月第1次印刷
I S B N 978-7-208-12756-2/D · 2614
定 价 39.00元

目 录

新天下主义在当代世界

- 3 许纪霖：新天下主义与中国的内外秩序
- 26 李永晶：从“天下”到“世界”
——东亚儒学秩序原理的过去与未来
- 40 崇 明：民族国家、天下与普遍主义
- 54 刘 擎：寻求共建的普遍性
——从天下理想到新世界主义

现场 国家的精神维度：宪法爱国主义与公民宗教

- 68 秋风 任锋 刘擎 许纪霖 等：道统与儒家公民
- 93 周濂 崇明 邱立波 刘擎 等：公民宗教与国家精神

西方思想中的自由观念

- 125 马西娅·科利什：马基雅维利的自由观
- 165 特里·平卡德：黑格尔伦理学中的自由与社会范畴

- 192 曹 钦：托马斯·潘恩与左翼自由至上主义
- 213 陈肖生：尊重公民要求什么
——对自由主义一项内部争论的考察
- 247 葛耘娜：自由与分权制衡
——从洛克到孟德斯鸠

中国思想史研究

- 263 王汎森：“烦闷”的本质是什么
——“主义”与中国近代私人领域的政治化
- 305 符 鹏：进化论与近代人道观念的重构
——以严复和康有为的人性论比较为例
- 332 于海兵：“小我”与“大我”
——“愚公移山”的近代再阐释

新天下主义在当代世界

新天下主义与中国的内外秩序

许纪霖

在 21 世纪影响世界最大的事件，可能是中国的崛起。但伴随着国家实力的扩大，中国的内部秩序与外部秩序却出现了严峻的紧张局势。在国内，边疆所发生的民族与宗教冲突没有解决，甚至出现了极端的分离主义和恐怖活动。在东亚，中国的崛起让周边有些国家惴惴不安，东海、南海的海岛之争令东亚上空战争的乌云密布，随时有擦枪走火的危险。不仅是中国，整个东亚各国的民族主义意识都空前高涨，呈相互刺激之势。犹如 19 世纪的欧洲，局部战争的可能性正在增加。

危机的脚步临近家门，我们有化解危机的方案吗？治标的国策固然可以开列一张清单，但重要的乃是根除危机之本。这一本源不是别的，正是自 19 世纪末引入中国的民族国家至上意识，这一意识如今已经成为社会从上至下的宰制性思维。民族主义本是现代性的内在要求，然而一旦成为君临天下的最高价值，将会给世界带来毁灭性的灾难，就像曾经在欧洲发生过的世界大战一样。

真正的治本之方，在于一种与民族国家意识对冲的思维。这一思维，我称之为“新天下主义”，一种来自古代传统，又重新加以现代性解释的轴心文明智慧。

“天下主义”的普世性价值

何谓“天下主义”？在中国传统之中，“天下”具有双重内涵，既指理想的文明秩序，又是对以中原为中心的世界空间的想象。

列文森指出：在古代中国，“早期的‘国’是一个权力体，与此相比较，天下则是一个价值体”。^①作为价值体的天下，乃是一套文明的价值以及相应的典章制度。顾炎武有“亡国亡天下”之说，国不过是王朝的权力秩序，但天下乃是放之四海而皆准的文明秩序，不仅适用于一朝一国，而且是永恒的、绝对的和普世的，国家可亡，但天下不能亡，否则将人人相食，成为霍布斯式的丛林世界。

中国的文明传统不是民族主义，而是天下主义。天下的价值是普世的、人类主义的，而不是特殊的，不是某个具体的民族或国家的。无论是儒家、道家，还是佛教，都是雅斯贝尔斯所说的古代世界的轴心文明，就像基督教、古希腊—罗马文明一样，中华文明也是以全人类的普世关怀作为自己的出发点，以人类的价值来自我衡量的。当近代中国从欧洲引入民族主义之后，中国人的胸怀从此狭隘了许多，文明也因此而萎缩，从“人同此心、心同此理”的天下气魄，矮化为“那是西方的、这是中国的”小家子气。

固然，古代中国人除了讲天下，还讲“夷夏之辨”，然而，古代的夷夏，与今天挂在极端民族主义者嘴边的中国/西方、我们/他们的二分思维是完全不同的。今人的二分思维受到近代种族主义、族群主义和国家主义的影响，夷夏之间、他者与我们之间是绝对的敌我关系，毫无通约、融合之余地；而古代中国人的夷夏之辨不是固态化的种族概念，

^① [美] 列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华译，北京：中国社会科学出版社，2000年，第84页。

而是一个相对的、可打通、可转化的文化概念。夷夏之间，所区别的只是与天下价值相联系的文明之有无。天下是绝对的，夷夏却是相对的；血缘和种族是先天的、不可改变的，但文明却可以学习和模仿。诚如许倬云先生所说：在中国文化之中，“没有绝对的‘他者’，只有相对的‘我者’”。^② 历史上有许多以夏变夷、同化蛮族的例子，同样也有以夷变夏、化胡为华的反向过程。汉人本身是农耕民族，而胡人多为草原民族，农耕中国和草原中国经过六朝、隋唐和元清的双向融合，许多胡人的文化已经渗透进华夏文化，比如佛教原来就是胡人的宗教；同时，汉族的血统里面也掺杂了众多蛮夷的成分，从服饰到起居，中原的汉族无不受到北方胡人的影响，比如汉人最初的习惯是席地而坐，后来喜欢上了胡人的马扎，从马扎发展为椅子，最后改变了自己的习惯。

中华文明之所以历经五千年而不衰，不是因为其封闭、狭窄，而是得益于其开放和包容，不断将外来的文明化为自身的传统，以天下主义的普世胸怀，只关心其价值之好坏，不问种族意义上的“我的”、“你的”，只要是“好的”，通通拿来将你我打通，融为一体，化为“我们的”文明。

文明与文化不同，文明关心的是“什么是好的”，而文化只关注“什么是我们的”。文化是将“我们”与“他者”区别开来，解决自我的文化认同；而文明不一样，文明要从超越一国一族的普遍视野回答“什么是好的”，这个“好”不仅对“我们”是好的，而且对“他们”也同样是好的，是全人类普遍之好。在普世文明之中，没有“我们”与“他者”之分，只有放之四海而皆准的人类价值。

中国的目标如果不是只停留在民族国家建构，而是要重建一个对全

^② 许倬云：《我者与他者：中国历史上的内外分布》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年，第20页。

球事务有重大影响的文明大国，那么她的一言一行、所作所为就必须以普世文明为出发点，在全球对话之中有自己对普世文明的独特理解。这一理解不是文化性的，不能用“这是中国的特殊国情”来自我辩护，而是要用普遍的文明标准来说服世界，证明自己的合理性。中国作为一个有世界影响的大国，在今天要实现的不仅是民族与国家的复兴梦想，而且还应包括民族精神的世界转向。中国所要重建的不是适合于一国一族的特殊文化，而是对人类具有普遍价值的文明。对中国“好的”价值，特别是涉及普遍人性的核心价值，也同样应该对全人类有普遍之“好”。中华文明的普世性，只能建立在全人类的视野之上，而不是以中国特殊的价值与利益为皈依。中华文明在历史上曾经是天下主义，到了今天这个全球化时代，天下主义如何转型为与普世文明相结合的世界主义，这应是一个文明大国的目标所在。

中国是一个世界性大国，是黑格尔所说的负有“世界精神”的世界民族，理应对世界承担责任，对传承“世界精神”承担责任，而这个“世界精神”，就是以普世价值形态出现的“新天下主义”。

去中心、去等级化的新普遍性

谈到天下主义，有些周边国家总会闻虎色变，担心随着中国的崛起，昔日那个骄傲自大、威震四方的中华帝国会起死回生，卷土重来。这样的担心并非没有缘由。传统的天下主义除了普世性价值之外，还有地理空间的含义，即以中原为中心的“差序格局”。天下由三个同心圆组成：第一个是内圈，是皇帝通过郡县制直接统治的中心区域；第二个是中圈，是帝国通过册封、羁縻和土司制度间接加以控制的边疆；第三个是由朝贡制度所形成的万邦来朝的国际等级秩序。从中心到边缘、从化内到化外，传统的天下主义想象和建构了一个以华夏为中心、蛮夷臣

服于中央的三个同心圆世界。

在中国历史上，无论是汉、唐、宋、明的中原汉族王朝，还是辽、金、元、清的边疆民族王朝，其空间扩张的过程，既给周边地域和国家带来了高级的宗教和文明，同时也充满了暴力、征服和柔性奴役。在今日这个尊重民族平等、独立主权的民族国家时代，如果有谁还试图重新回到以华夏为中心的等级性天下秩序，不仅意味着对历史的反动，而且也只能是一厢情愿的梦呓而已。因此，天下主义需要在现代性的脉络之中予以扬弃和更新，发展为天下主义的 2.0 版。

“新天下主义”新在何处？与传统天下主义相比，新天下主义有两个特点：一是去中心、去等级化，二是创造一个新的普遍性之天下。

传统的天下主义，乃是以华夏为核心的同心圆等级性权力 / 文明秩序，而新天下主义首先要割弃的，便是这一中心和等级化秩序。新天下主义的所谓“新”，乃是加入了民族国家主权平等的原则。在新天下秩序之中，没有中心，只有相互尊重独立和平等的民族与国家，也不再是支配与被奴役、保护与臣服的等级性权力安排，而是去权力、去宰制的平等相处的和平秩序。更重要的乃是新天下秩序的主体发生了变化，没有华夏与蛮夷之分，不再有主体与客体的区别，诚如古人所云：“天下乃天下人之天下”。在新天下主义的内部秩序之中，汉族与其他少数民族在法律和身份上相互平等，尊重和保护不同民族的文化独特性与多样性；而在国际的外部秩序之中，中国与周边及世界各国不分大国、小国，均相互承认与尊重独立的主权，平等对待，和平共处。

民族国家主权平等的原则，乃是一种“承认的政治”，相互承认彼此的自主性与独特性，承认各自民族的本真性。以“承认的政治”为基础的新天下主义与传统的天下主义不同，传统的天下主义之所以有中心，乃是相信处于中心的华夏民族秉承天命，其统治天下的合法性来自超越的天之意志，因此有中心与边缘之分。在今天这个世俗化的时代，

每个民族与国家的合法性源头不再来自那个普世的超越世界（无论是“神”还是“天”），而是自身的本真性。各民族国家的本真性各有其独特的价值，一个良善的国际秩序首先需要各国相互尊重与承认。如果说传统天下主义是建立在以天命为核心的中心/边缘的等级性关系基础上的话，那么，新天下主义就是世俗化时代以“承认的政治”为原则的各民族国家的主权平等与相互尊重。

新天下主义，是传统天下主义与民族国家的双重超克。一方面，超克传统天下主义的中心观，保持其普遍主义的属性；另一方面，吸取民族国家的主权平等原则，但克服其民族国家利益至上的狭隘立场，以普世主义平衡特殊主义。民族国家的本真性与主权并非绝对的，而是有外在限制的。这个限制，就是新天下主义的普世文明原则。去中心、去等级化只是新天下主义的消极面，从积极面而言，乃是要建立一种新的天下之普遍性，这就是共享的普遍性。

传统的天下主义虽然是一种全人类的普世文明，然而就像犹太教—基督教、伊斯兰教、印度教和古希腊—罗马等其他轴心文明一样，其文明的普遍性格乃是通过轴心时期某个特定民族，以“天将降大任于斯人也”的神圣使命感，出来拯救堕落的世界，从而将民族的特殊文化上升为普世性的人类文明。古代文明的普世性来源于特殊的民族与地域，又高于各种特殊性，其与超越世界的神圣之源（神或者天）相通，形成一种超越的、形而上的普世性。古代中国天下主义所体现的普遍性价值，其源头乃是超越世界中普世性的天命、天道与天理，只是中国文明与西洋不同，神圣与世俗、超越与现实之间没有绝对的界限，神圣的天下普遍性在现实世界之中通过世俗的民意呈现出来。即便如此，中国的天下主义与其他轴心文明一样，皆是以某个天赋民族为中心，然后完成民族精神的世界化转向，向周边和更大的领域扩张，从而建立起天下的普遍性。而被艾森斯塔特称为“第二次轴心文明”的现代性文明，最初发生

在西欧，然后向全世界扩张，同样具有由中心向边缘、由核心民族推向全球各个角落的轴心文明性格。

然而，新天下主义要消解的，正是传统天下主义与各种轴心文明的这种从核心民族向全球、从中心向边缘、从单一特殊性上升为同质普遍性的文明构成。新天下主义所追求的普世价值，乃是一种新的普世文明。这种普世文明，不是从某个特殊的文明变异而来，而是各种不同文明所共同分享的普世文明。

现代性文明发生于西欧，但在其向全球的扩张过程之中，自身也发生了分化，刺激了各大轴心文明和各民族的文化向现代的转化，到了20世纪下半叶，随着东亚的崛起、印度的发展和中东的革命和南美的现代化，现代文明的各种变种出现了，现代性不再属于基督教文明，而呈现出可以与各种不同的轴心文明乃至地方文化相结合的多元现代性。而新天下主义所追求的普世文明，乃是为不同国家与民族所共同分享的现代文明。亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》中，明确区分了对普世文明的两种阐释：一种是在意识形态“冷战”或者二元式的“传统与现代”分析框架之中，将普世文明解释为以西方为典范的、值得各非西方国家共同仿效的文明；另外一种是在多元文明的理解框架之中，认为普世文明乃是指各文明实体和文化共同体共同认可的某些公共价值以及相互共享与重叠的那部分社会文化建制。^③这种新的普世文明以共享为特征，它与西方文明有着历史的渊源关系，但发展至今又与之分离，超越于西方，为全球所共享。

新天下主义所追求的新的普遍性，正是与传统轴心文明所不同的分享普遍性。传统的天下主义和轴心文明之普遍性是从某个民族的特殊性升华而来，并与各自的超越世界相通，但新天下主义的普世性格，不在某种特

^③ [美] 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪译，北京：新华出版社，1998年，第43—45页。

殊性之上，而在众多的特殊性之中，因此它不再具有传统的天下主义那种超越性格，也不再需要天命、神意或道德形而上学的背书。新天下主义的普遍性以各种文明与文化的“重叠共识”为其特征，从某种意义上，回到了儒家理想的君子世界：“君子和而不同”，不同价值观与利益诉求的文明与文化以和谐的方式共处于同一个世界，并分享最基本的价值共识。

新天下主义所追求的新普遍性，是对各种各样的华夏中心论、欧洲中心论的突破和超越，它并不试图在各大轴心文明和民族文化之上建立一个庞大的文明霸权，它不预设任何一种文明代表 21 世纪，更不用说代表人类的长久未来。新天下主义理性地意识到各种文明与文化内在的有限性，无论从文明秩序还是政治轴心来说，当今世界都是一个多元的和多极化的世界，虽然有强势话语、有帝国的霸权，但人类真正的希望，不是某种文明或者制度的独大，哪怕它再理想、再伟大。科耶夫所说的“普遍同质化”的世界，总是很可怕，只有赫尔德所赞赏的有着各种花朵竞相芬芳的世界，才是最美好的世界。但一个多元文明和文化的世界，为避免文明与国家之间的残杀，需要一个康德式的普遍、永久的和平秩序与世界秩序之普遍规则，不能以西方文明的游戏规则为准则，更不能从对抗性的反西方逻辑之中获得，新的普遍性应该是天下人所共享的普遍性，是不同文明与文化之间所获得的“重叠共识”。

钱永祥在“主体如何面对他者”一文中，区别了三种不同的普遍性：一是强调支配与被支配的生死之争，通过征服他者而实现主体的“否定他者的普遍性”；二是用回避的方式超越他者，追求一种对自身和他者都中立的“超越他者的普遍性”；第三种是通过我者与他者相互承认、尊重差异又积极寻求对话与共识的“承认他者的普遍性”。^④ 无论

^④ 钱永祥：“主体如何面对他者：普遍主义的三种类型”，载钱永祥主编：《普遍与特殊的辩证：政治思想的发掘》，台北：台湾“中研院”人文社会科学研究中心，2012年，第30—31页。

是以西方还是以中国为中心的普遍性显然都属于第一种支配性的“否定他者的普遍性”；而自由主义所主张的“普世价值”，是无视各种文明与文化的内在差异，企图以“价值中立”的方式超越他者与我者的特殊性，建立“超越的普遍性”。然而，无论是支配还是超越，其背后都缺乏对各种他者独特性、多样性的尊重和承认。新天下主义的“共享的普遍性”类似钱永祥所欣赏的“承认他者的普遍性”，在各种不同的文明、文化、民族与国家之间，既不追求某个特殊文明的支配性地位，也不轻视各大文明的特殊趋向，而是在各大文明之间寻求对话，通过平等的互动获得共享的普遍。

罗尔斯曾经设想过宪政国家的普遍正义秩序和全球的万民法秩序。他论证了宪政国家内部通过在不同宗教、哲学和道德体系之间的“重叠共识”，建立政治自由主义的内部秩序；而在国际事务中，则以普遍的人权法则建立全球的正义秩序。在这里，罗尔斯或许犯了一个“途径倒置”的错误。一个国家内部的正义秩序，需要一个强势的、有实质内容的公共价值，而不能以权宜性的“重叠共识”为基础。但在多种轴心文明、民族文化并存的国际社会，以西方文明的人权标准作为万民法的核心价值，又显得过于实质。民族国家内部需要厚的公共理性，而国际社会只能建立薄的底线伦理，而这种底线伦理只能以不同文明和文化的“重叠共识”为基础，这就是新天下主义所追求的去中心、去等级化的分享普遍性。

天下的内部秩序：多元一体的国家治理

天下主义是古代中国的灵魂，这一灵魂的制度性肉身，乃是与今天的民族国家形态大为不同的中华帝国。民族国家的制度形态是一个国家、一个民族，建立民族国家内部统一的市场与制度、同一的国民身份

和国族文化。而帝国的治理方式具有更大的多元性和灵活性，它不要求帝国统治的疆域内部整齐划一，在保持对中央政权臣服的前提下，容许帝国内部的各个民族和地域保持自己的宗教与文化，并且在政治上有相当的自主性。历史上古今中外那些成功的帝国，无论是马其顿帝国、罗马帝国、波斯帝国、伊斯兰帝国，还是近代的大英帝国，在治理上都具有类似的特点。而自秦汉至清朝的中华帝国的两千多年历史，更留下了值得回味的治理智慧。

晚清之后的中国虽然转型为欧洲式的近代民族国家，但其治理下的庞大人口，横跨平原、高原、草原和森林的辽阔疆域和众多具有不同宗教与文化的民族/族群，使得中国在国家形态上依然是一个具有民族国家制度形态的帝国，从中华民国到中华人民共和国，几代中央政府都努力建立高度统一的制度与文化结构，打造同一化的国族中华民族，然而一百年过去了，制度、文化与国族的同一化仍没有完全实现。为什么在传统的帝国形态里面边疆与少数民族能够相安无事，而在近代民族国家治理框架之中反而问题严重？帝国的治理经验对于今天的民族国家有无令人可受启示的经验？

天下主义在空间概念上乃是一个以中原为中心的差序格局，中华帝国采取的是一种相应的同心圆治理方式：在其统治的内圈汉人居住地区，采用的是自秦始皇开始的郡县制；而在其统治的外圈边疆少数民族的居住地区，根据不同的历史传统、民族特点和区域状况，分别采取分封、羁縻和土司等地方治理制度，只须在名义上承认中央王朝的统治权威，而让少数民族拥有充分的自治，延续历史上遗留的地方政治、文化风俗和宗教信仰。邓小平 1980 年代提出的对港澳台地区实行“一国两制”的设想，就是来源于帝国传统的多元治理智慧。

在中国历史上存在过两种不同的中央王朝，一种是汉、唐、宋、明的汉民族中原王朝，另一种是辽、金、元、清的边疆民族王朝。汉民族