

【传媒观察】

世界公民交往理念的历史演进及其矛盾性

单波 叶琼

【摘要】世界公民交往理念在历史层面表现为希腊化悖论、文明化悖论、精英化悖论,演绎出不断超越地方性边界同时又建构某种边界化世界的交往历史,构成跨文化传播领域具有反思意义的问题。从希腊化时代到全球化时代,世界公民的交往世界一直是一个存有边界的世界,难以触及完整而多样的世界。世界公民只能用希腊化的方式、文明化的方式以及精英化的方式去想象世界公民所生存的世界以及交往状态,想象一个完美的自我。其“未思之处”在于:在理解他人之前首先得理解自己;边界与整体是相辅相成的,构成自我的有限性和无限发展的可能性,也构成世界的多样性与统一性;道德自我是不完满的,是在交往实践中发展的;世界公民的交往理念包含一种建构的交往理性,而非在交往关系中生成的演化的交往理性。

【关键词】世界公民交往理念;希腊化;文明化;精英化;边界

【作者简介】单波,武汉大学媒体发展研究中心研究员,武汉大学新闻与传播学院教授;叶琼,武汉大学新闻与传播学院博士生。

【原文出处】《新闻与传播研究》(京),2023.8.29~45

【基金项目】本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大攻关项目“互惠性理解:网络社会跨文化对话理论与方法创新研究”(项目编号:22JJD860007)的阶段性研究成果。

世界公民始于人对自我的地方性存在的否定,在否定性的世界获得肯定性的自我世界。西塞罗笔下的苏格拉底曾称自己“属于世界”^①,他认为地域性的价值教条和行为准则无法通过理性的审视,必须跳出城邦用理性审视自己,过有价值的生活。第欧根尼(Diogenēs o Sinopeus)接着说,做城邦人太虚伪,应该遵从自己的理性^②,做一个不臣服于地方性权威和教条的世界公民^③,在世界中在家^④。这里的“世界”是可能的生活世界,不被地方性所定义;“在家”是自我的自然状态;按照自然生活就是按照理想而自足地生活。他们都通过否定性的世界主义展现自我生活世界的可能性,同时又建构一个经受理性检验的自我生活世界。到头来,世界公民的“世界”落入斯多葛学派(Stoicism)所想象的一个以自我为中心的同心圆世界。在这个世界,每个人都面对如何与自我相处和如何与他人共处的问题,在建构“自我与

外部世界关系”的过程中延伸人类交往的历史。

斯多葛学派的同心圆结构设定自我通向人类世界,成为宇宙/世界这个更广大的共同体的一员,也可以由人类世界收缩回来,在“自我”与“世界”之间形成心灵摆动。其悖论在于:世界公民可以让自由开放的自我在世界中在家,而实际上始终居于自我心灵世界,划定了自我与外部世界的流动边界。

由于世界公民的发展始终与斯多葛学派保持或明或暗的思想关联,这一悖论也因此保留下来,构成世界公民交往理念的矛盾性。一方面,基于抽象的理性、人性想象超越地方性的普遍交往世界;另一方面,又以“普遍交往”特殊化自己的交往世界,建构交往中心,以致所谓的“全球人类社区”不过是某种地方性力量获得全球支配力量的结果。正是这种矛盾性推动了世界公民交往理念的历史演进,演绎出不断超越地方性边界同时又建构某种边界化世界的交

往历史,构成跨文化传播领域具有反思意义的问题。

这种矛盾性的交往观念的历史演进始于希腊化时代,在欧洲近代特别是启蒙运动时期的文明化进程中获得发展,再到二战后的全球化进程中生成精英化的形态。在每个阶段,世界公民悖论如影随形。这使得共同理解、共情、共同体变得可疑,因此,本文认为有必要考察世界公民交往理念的历史演进,重思其悖论的意义。

一、世界即城邦:世界公民的希腊化

根据荷马史诗的记载,在城邦还未形成之前,希腊人对于边境以外的土地知之甚少,甚至一无所知。他们眼中的非希腊人要么像希腊人一样,要么属于一个想象的社会,失去自身的特征。荷马史诗中的“他人”,根据情况的不同,可以得到热情的或充满敌意的接待。这种看待他人的方式,投射在“xénos”一词中。xénos意为客人,同时还含有外人、陌生人、不属于某个特定的社团的人的意思。陌生人来到当地,向主人表明他们属于同一社会,有共同的价值观,获得认可后,他才会被当做客人对待^⑤。实际上,这样的待客之道维护的是自身的特性,即自我认同的独一性(uniqueness)和一致性(unity)。

这种交流特性对应于特定的交流空间。古希腊有少数几处平原,差不多所有的平原都因山地而与大海隔绝。约在公元前8世纪,这些内陆平原建立了一个个相互间独立的小型社会集团,即城邦;同时,海湾与海岸线又延伸了古希腊的对外交流。那时,希腊人开始对外殖民,在殖民地再现母城邦的模式,建有同样的公共场所、同样的规章制度、同样的生活方式^⑥。希腊人与非希腊人真正开始交流后,他们看待非希腊人的态度才真实地展现出来,“barbarian”一词的使用颇能管窥一二。最初希腊人用“barbarian”一词表示那些不说希腊语而只发出“巴巴”(barbar)这种噪音的人。荷马在使用时没有附带任何贬义色彩,“barbarian”和“野蛮”之间没有内在联系。到公元前6、7世纪,将“barbarian”等同于“野蛮人”或“低等人”“奴隶”的过程也并不明显^⑦。从希波战争(公元前499-449年)开始,为了加强内部团结,希腊人开始大肆渲染自己与波斯人的差别,强调希腊人

在血统和文化上的优越感^⑧,语言(即“逻各斯”)的不同变成了推理能力(理性,同样是“逻各斯”)的不同。“barbarian”这个词语自此有了轻蔑意味的“蛮族”“异邦人”的涵义。古典时期的希腊人习惯于将人类大家庭区分为希腊人(hellenes)和蛮族(barbarians)。这里的“希腊人”之名并不指种族,而是指文明。苏格拉底认为他们“不完全是与我们同根同源的人,更应该是参与我们教育的人”^⑨。在苏格拉底和第欧根尼宣布自己是“世界公民”之前,希腊人一直生活在城邦的世界里,认为个人的幸福要安顿在所生活的共同体之内,因而城邦生活是幸福的首要因素。

雅典在伯罗奔尼撒战争(公元前431-404年)中战败之后,希腊城邦制度由盛转衰,人与城邦之间的紧密关系出现松动。从锡诺帕(Sinopeus)来到雅典的第欧根尼以“怪异”的面目出现在雅典人面前,成为外在于他们的陌生人。他以身体为媒介,通过令人震惊的行为来展示何为自然与自然之为,挑战雅典习俗偏见,劝告人们与自然相一致地生活,而他所说的“自然”在某种程度上又与古希腊哲学的自然概念相一致。在这个意义上,他宣称自己是“不属于任何一个城邦的人,一个无家可归者,一个世界公民(κοσμοπολίτης, cosmopolitan)”^⑩。他所说的世界公民就是一个按照自然而生活亦即按照理性而自足生活的“自由的人”,这个自由的人不受城邦物理边界的限制,拒绝被本地出生和本地社会属性所定义,以大自然为家,和所有人都亲如兄弟,过着简朴而理性的生活。

那么,世界公民的话语为何又与城邦紧密关联在一起呢?从词源上看,“cosmopolitan”源于希腊语中的κοσμοπολίτης(kosmou politês),来自“世界”(κοσμος, cosmos)和“城邦”(πόλις, polis)两个单词。κοσμος在希腊语中除了表示世界以外,至少有三个层面的含义:“宇宙”“秩序”和“美好的布置、装置”^⑪。对于古希腊人来说,宇宙是一个与神明有关的、很有秩序的地方。πόλις是一个独立自主的城市国家,在斯多葛学派的理解中还有一种以共同接受社会规范为基础的共同体观念^⑫。

随着来自马其顿王国的亚历山大征服希腊,希

希腊文明也在与东方文明相融合的进程中走向一个希腊化(Hellenism)世界^③,从爱琴海地区来的移民潮推动了希腊化国家在东方的扩张,一些历史学家把希腊化时代的城市看做是“熔炉”^④,在这里,希腊文化和非希腊文化、希腊人和非希腊人相遇了。为了适应这种融合,希腊文化摆脱地方性就成了某种现实需要。整个雅典统治时期,城邦之间受困于强权的正义,即强者的强权正义性越大,弱者反抗的正义性就越强。为此,每个人都以服从城邦的利益为正义,每个城邦都害怕其他城邦威胁自己的地位,充满地方间的怀疑与敌视。根据斯多葛学派创始人芝诺的分析,雅典城邦失败的根本原因在于,苟安于民族城邦,以各自的正义原则而彼此划定界线,以致人类陷入分裂且纷争不已^⑤,本来,柏拉图把雅典用“民意”打造的民主视为“洞穴”,试图用人的理性为自然立法的知识王国取代基于“囚徒共识”的民意。但在芝诺看来,柏拉图的这个理想国建基于“哲学王”的完美理性统治,需要转向基于人类普遍的自然本性的世界城邦,使人们超越诸城邦和民族的藩篱,从民族性转向人类性,从城邦公民转向世界公民。

这一转向意味着突破城邦的界限,进入更大的共同体中生活,参与多种文明融合的进程。每一个人都基于人之为人的普遍的理性在一起,就像牧群同牧一处;在道德上良善的人被视为公民、朋友、亲人和自由人,非良善的人被视为仇人、敌人、奴隶和异邦人^⑥。道德上良善的人面向自己的内心世界,关注如何获得幸福的问题,主要考虑如何安排自己的生活,以及如何建立同其他个人的关系。由此转向希腊人与蛮族人和谐共处,形成有关四海之内皆兄弟的世界公民交往理念。

亚里士多德曾把人的幸福主要寄托在城邦生活之中,而在城邦衰弱的过程中,希腊人失去了这一重要因素。面对文化融合的进程,如何重建希腊人的幸福观?如何在混乱和复杂中重建新的交流秩序?斯多葛哲学的创始人芝诺试图为希腊人的心灵重建一种生活方式和一种秩序,它是城邦幸福观的某种投射,人的目的就是要与自然相一致地生活,即依照德性而生活,依照理性生活^⑦。希腊化时代结束后,

古罗马吸收了希腊化的希腊文化,斯多葛主义依然流行。

第一个将斯多葛哲学引入罗马社会的人是西塞罗。执政官出身的西塞罗热心于罗马共和国的事业。他窥见人的天性不好孤独,喜好共处和联盟。这种天生的聚合性让人们联合起来组成国家,人对美德最好的运用也在于管理国家^⑧,因此,人们应当遵从“自然”的旨意,彼此关爱,为公众利益献出自己的一份力量。面对不断扩张的国家疆土,在他的思想中出现了人与外部世界关系的亲密关系结构,即人与人之间基本的联系纽带是夫妻,其次是父母与子女,然后是一切共有共享的家庭。在感情上喜爱自己的同胞甚于喜爱外国人,喜爱自己的亲戚甚于喜爱陌生人^⑨。奴隶出生的爱比克泰德从人与神的关系出发来理解人与他人的关系。人由于分有神理性而与神相通,由此,人与神组成了“人类最伟大、最崇高的、最广阔的共同体”,即世界城邦。人因分有神的理性而成为世界公民,世界公民的义务就是不要把任何事情当作是个人私利的事情;思考问题的时候,不要把自己当作一个独立存在的个体来进行思考,而要考虑作为整体的宇宙(世界),整体高于部分,国家高于公民^⑩。公元2世纪,罗马哲学家希罗克洛斯(Hierocles)进一步整合了斯多葛学派世界公民交往的观点,将人与外部世界的关系理解为一系列同心圆结构。我们每个人都许多个圆圈所包围,位于中心的是他自己,围绕所有圆圈的最远和最大的是整个人类^⑪。我们与外部世界的人相处实际上是自我世界的扩展,因此世界公民免不了在自我与外部世界之间摆动。

斯多葛学派超越具体的城邦来谈人与外部世界的关系,试图让自我超脱于城邦之外,在世界(宇宙)之中想象自我与外部世界的关系。因为城邦是道德上良善的事物,也是人们组成的组织结构或群体,受文雅的法律规制^⑫,因此,希腊化时代的斯多葛哲学家以城邦为原型想象了一个世界城邦。当世界主义的交往进入古罗马社会语境中,它一方面承认追求美德都可以成为世界城邦中的世界公民,但另一方面又声称美德只存在于少数人身上,而且只有少数

人能够认识和评鉴它^②。甚至于罗马时期的斯多葛派用一个由区域、地方以及家庭的次级共同体组成的总括性的人类理想,代替了早期斯多葛学派的世界城邦。在罗马共和国末期,广泛流传的“人类”(humanitas)概念常常与学识、“良好的教养”,以及高雅的品味相联系^③。流行于希腊化时代与罗马时代的斯多葛哲学宣扬世界公民的交往,但在那个时代的世界观里,普遍的宇宙理性和遥远但不可消除的蛮族形象可以同时存在古罗马人继承和延续了希腊人对待其他地区人们的看法,将罗马文化区域之外的人叫做“蛮族”。

在城邦逐渐衰落、帝国扩张的过程中,第欧根尼第一个否定城邦,斯多葛学派尝试超越城邦来定义自身与外部世界的关系,他们想象了一个诸神与人类共同存在的世界城邦与生活其间的世界公民,试图用世界公民的概念一统希腊人与非希腊人、本邦人与外邦人,但世界公民已由希腊理性所形塑,归入希腊化世界。到罗马时代,斯多葛派用同心圆构建人与外部世界的关系来回应当不断扩张的国家,自我世界已由不断扩张的疆土所占据,排斥非希腊人和非罗马人的“蛮族”和非理性的“愚人”,违背按照自然而生活的理性。

二、由野蛮走向文明:世界公民的文明化

公元15-17世纪的地理大发现开辟了世界联系之路,世界公民在经历中世纪的沉寂之后又重新回到欧洲视野。在17世纪40年代的英语中,“cosmopolitan”意味着认同超越国家的人,而法语中的世界公民则以“全世界的常客”(habitué of all the world)出现^④,cosmopolite指一个在多样性中自如行动的人^⑤。在1751年狄德罗(Denis Diderot)出版的百科全书中,世界公民是“在任何地方都不是陌生人的人”^⑥,他们好客地接受外国的东西,但不一定同意或实践与之相关的每一种文化价值;他们喜欢与自己不同的人在一起生活,或者恭敬地与他们进行社交和贸易;他们带有对抗专制主义、推行政治改革的冲动。而在那些自称为“世界公民”的欧洲作家和知识分子看来,跨国“文人共和国”中的成员身份比他们自己所在的特定政治国家的成员身份更为重要^⑦。同时,世

界公民也因为不够认同自己的国家而遭遇批评。18世纪70年代,荷兰出版《世界公民》(De Kosmopoliet of Waereldburger)杂志,把任何外来的或奇怪的东西都视为不可知的或可鄙的,讽刺与世界公民相关的新社交。

17世纪,弗雷德里希·冯·洛高(Friedrich von Logau)的短诗《一个世界公民》开启了一种浪漫叙事:“谁想要投身大城市,投身这个世界/就必须在所有地方在家,并成为所有人的一切”,直到黑格尔《法哲学原理》导论那里发展出一个哲学命题:当我知道这个世界,尤其是当我理解了这个世界的时候,我就在世界中在家(in der Welt zuHause)^⑧。

在这个语境中,康德把自己看作是一个世界公民,而非普鲁士人,其反差在于,他一生未曾离开哥尼斯堡这座海港城市,且独自生活。虽然他和那个时代的人一样根本无法获得实践世界公民身份的机会,但哥尼斯堡与世界连通的交往环境激发了他对于世界公民社会的想象,奠定了欧洲近代世界公民交往理念。

康德对人与外部世界的关系的理解是斯多葛式的,认同人与外部世界的“同心圆”结构,认为每个人都应该把自己划入世界公民意向的圆圈^⑨;特别倾向于斯多葛学派代表性人物西塞罗的观点,即自然以理性的力量把人与人凝聚在一起,形成语言和生命的共同体,我们需要他人,不仅仅出于生存的目的,更是因为我们需要同伴,并追求更好的生活^⑩。康德由此阐发“交往的德性”(virtutes homileticae),即人以其道德的完善性彼此间推进交往,不把自己孤立起来,不仅是对自己的义务,而且是对他人的义务^⑪。为此,康德把易于交往、健谈、礼貌、好客、婉转这些品质视作美德。

康德本人显然是践行这些美德的“社交达人”,在日常社交生活中始终保持优雅、健谈、好客、幽默的风度。他在《判断力批判》(1790年)中确立的人类知性三准则,其实也是与人交往的道德法则:第一,自己思考;第二,在每个别人的地位上思考;第三,任何时候都与自己一致地思考。他相信只有遵循三个准则,才能帮助人克服自身的局限,并从一个普通的

立场来对自己的判断进行反思^③。在致马库斯·赫茨的信中,康德强调了提升判断力的需要,也就是通过从他人的立场出发,无偏见地考察我自己的判断,从而创造出某种比我原来的判断更好的东西^④。显然,站在他人的立场上思考既是一种知性的准则,也是一种与人交往的法则。

我们何以能站在他人的立场上思考?康德认为缘于普遍存在于人类个体之中的共通感(*gemeinschaft*)^⑤。正是由于共通感的存在,情感的普遍传达是可能的。因此,我们可以设身处地思考,相信人同此心,心同此理,我们可以站在每一个人的地位上思考,可以把自己想成每一个人。共通感的发展也提供了人类改善的可能。内在于共同体中的人将会有更多的良好行为,更少的诉讼纠纷,这些终将拓展到各民族相互之间的外部关系上,直至走向世界公民社会^⑥。在世界公民社会,人类物种的全部禀赋都将得到发展,每个个体都依存于整体的存在,世界便处于永久和平状态中。

为了使永久和平在实践上行得通,康德设置了限定条件:世界公民、普遍友好、共和制。在这里,他设定那些充分发展人类物种禀赋的人构成世界公民社会,而公民又是有限定的:不得是儿童、不得是妇女,还必须在法理意义上是其自身的主人,享有某些财产可以养活自己^⑦。像手工艺人的帮工、家仆这类依附别人生存的人,就没有公民的人格性。同时设想成为公民的人可以站在三种立场上思考:即个别公民的立场、国家人的立场、世界人(世界公民)的立场。要实现世界公民社会,我们就必须站在世界人(世界公民)的立场上来思考,着眼于人类整体的福利^⑧。公民在此意义上也就进一步发展为世界公民,秉持普遍的理性,属于其所在的国家,同时又超越包括国家在内的所有社群界限,属于整个世界。康德为这样的人设立了以友好(好客)原则为核心的世界公民权利,即一个陌生者并不会由于自己来到另一个土地上而受到敌视的那种权利。其逻辑在于,自然已经设定了我们居住地的界限,一切民族都先天处于一种土地的共联性(*communio*)中,处在自然可能的交互作用之中,亦即处于一个人与其他所有人

自愿相互交往的普遍关系之中,并拥有尝试交往的法权,外人没有权利把他当作一个敌人来对待^⑨。如果世界各地相距遥远的人都能够遵循好客原则,那么,世界各部分就可以以这种方式彼此进入和平的关系,就有可能把人类引向不断地接近于一种世界公民体制^⑩。而现实的情况远远不能满足世界公民权利,为此,康德又进一步把共和制作为永久和平的第一项正式条款。假定共和国家自然地具有和平的天性,必定会倾向于永久和平^⑪。共和制从政治体制上来说行政权力与立法权力相分离的国家原则,是现代意义上的民主法治国家。更深层次上,它要求人从自然状态中走出来,进入民主—法治状态^⑫。康德指向的是处于心脏地带的欧洲,最文明的那些国家^⑬。其“世界”的边界就是欧洲文明国家的边界。然而,即便在这个“世界”,他也能看到“目中无人的粗野”行为,比如他批评英国和法国这两个“世界上最文明的民族”对一切外来者的执拗态度,以及他们对别人的不友好行为^⑭。

作为来自“文明世界”的人,康德的内心也是矛盾的。一方面,他认为美洲人和黑人的自然禀赋与其他世界居民是相等的^⑮。另一方面又克服不了欧洲中心主义的思维,其世界公民眼光是以历史从野蛮到文明的发展为线索的。启蒙运动是人类通过自身努力摆脱不成熟状态,对于康德来说,不成熟状态即是一种有罪的状态。对于康德来说,美洲印第安人、非洲人、印度人由于他们都接近自然状态,他们都缺乏道德成熟的能力^⑯。从野蛮走向文明需要教化,需要勇敢运用自己的理性,获得启蒙。在启蒙时代,几乎所有的启蒙运动者都将自己定位为理性的独特的宣教师。亚当·斯密、伏尔泰及其他哲学家曾提出了激励人类道德进步的教育、政治和经济计划,决意要提升全社会的文化水平、文明程度^⑰。在欧洲知识分子身上,欧洲中心主义,或者说文明国家中心主义的倾向十分明显。通行的表述是,文明属于欧洲,野蛮属于其他地方。对当时的学者、作家来说,西方优越于东方这一观点是不容辩驳的抽象真理。经济学家亚当·斯密一方面流露出他对于欧洲人奴役黑人的极大愤慨;另一方面,他又说文明社会更注

重“以仁慈为基础的”的美德的培养,而相对地忽略了“克己和禁欲为基础”的美德,但是在“未开化的野蛮民族”中,情形刚好相反^⑧。在亚当·斯密这里,“文明社会”和“未开化的野蛮民族”本就是两个不同的族群。当时的一些文化人类学家见过了世界上其他地方的人的生活方式,他们抱以同情的理解,却也免不了以文明与野蛮这样的二元思维来思考,常常使用“文明人”与“蒙昧人”的划分方式^⑨,将其兑换成“我们”与“他们”。

当使用“文明—野蛮”“西方—非西方”“白人—其他人种”“欧洲—其他民族”这种对立思维的时候,康德的世界限于“文明的文明世界”,带有极强的自夸味道,他还认为“相对于邻近的各个民族而言,我们德意志民族有权在这个世界舞台上争取一个杰出的地位。”“我们这个国家未来将很有可能为所有别的国家立法。”^⑩显然,在这种矛盾民族中心话语中,所谓的普遍友好是令人生疑的。

康德的崇拜者费希特(J.G.Fichte)试图协调世界主义和爱国主义,认为任何一个世界主义者都会借助于民族给他设置的限制,势必成为爱国主义者;任何一个在自己的民族中是极其有力、极其活跃的爱国主义者的人,也是极其活跃的世界公民,因为一切民族文明的最终目的都在于这种文明传遍全人类^⑪。显然,这种协调的目的不过是将理性推至一个更为崇高的位置,为理性的全球扩张提供合法性。然而,在拿破仑对外扩张之后,他对法兰西建立理性王国的希望落空了,便将这份希望放到了德意志身上^⑫。在拿破仑入侵欧洲的过程中,他成为了坚定的德意志民族主义者。世界公民因其普遍的理性理想,蜷缩为民族主义的对外扩张观念。马克思作了更为精辟的总结:“德国人的虚假的普遍主义和世界主义是以狭隘的民族世界观为基础的。”^⑬在费希特之后,民族主义、国家主义话语逐渐取代了世界公民的理念。

这种取代是必然的。近代世界范围内联系的加强是以欧洲对外殖民扩张为底色的。康德虽然没有离开过哥尼斯堡,但被这座处于世界交往地带的海港城市打开了世界视野,继承并发展了斯多葛学派

的世界公民交往思想,由自我的世界公民意识向外推扩,体验人类自然禀赋中存在的共通感以及对邻人之爱,进而认同人类共同占有地球的平等权利,建构世界公民社会交往的友好原则。但是康德的世界意识是由理性所推动的,也由理性所限定,设定拥有一定财产、处于共和体制之中且拥有理性的人才拥有公民人格,把没有理性的野蛮人、蒙昧人排斥在外。由此,康德通过理性为世界公民划定了文明世界的边界,而在费希特建立理性王国的实用主义路径中,德意志被挑选出来成为传播理性于世界的民族,自此,世界公民的文明化最终导向民族主义,走向了分裂的世界,背离了其普遍交往的初衷。

三、跨越民族国家:世界公民的精英化

19世纪70年代,新康德主义开始流行,而那时的全球流动也逐步加速,世界公民的理念再次被唤醒。西梅尔(Georg Simmel)在1881年撰写的博士论文中通过批评康德对物质的假定^⑭,走向新康德主义,认为物质和产生它的力量并不是分开的,而是明显地相互折叠,指向“现实—动态”(realistisch-dynamisch)理念,这一新理念导引了西梅尔的“社会化”(vergesellschaftung)思维,即社会既不是一个具有自身属性的自我存在的实体,也不仅仅是一个个人集合体的名称,而是指向互动关系的现实;人与人之间的联系是不间断地折叠、展开和再折叠的,它是一种永恒的流动和脉动。在这一视野里,西梅尔发明了在社会流动中居间的陌生人(in-between stranger),即被接受为一个群体的成员,但他仍然与这个群体保持距离,成为“我们”与“他们”之间的第三方。相对于排斥与同化,这种居间的陌生人具有世界公民潜质,很自然地发展为“世界公民陌生人”(cosmopolitan stranger)和“世界公民个人”(cosmopolitan individual)“世界公民自我”(cosmopolitan self)^⑮。虽说找不到西梅尔引用康德“世界公民”概念的证据,但实际上陌生人与世界公民产生了互文性关系:康德把对陌生人的好客视为世界公民行为的明显标志,确立了普遍的世界公民美德;而西梅尔通过把陌生人的存在抽象为主体和他人的社会形式,也就是说,陌生人不是一个人,而是一种关系,是“亲密与距离的统一”的

关系形式,从而在社会交往层面对东道主群体和自己的文化采取批判和“客观”的立场,成为具有认识论优势的世界公民。

20世纪初,在芝加哥做移民研究的帕克(R.E. Park)进一步确认了这种优势,认为边缘人的混合自我具有世界公民倾向,能够更清楚、客观地看待事物^⑤。虽然他同时体验到,由于在首属群体(primary group)与东道主群体之间存在着激烈的内在冲突,混合自我也意味着分裂的自我,边缘人因而成为精神上无家可归的人。但混合自我的分裂马上转化为一种混合性的优势:相对于他的文化环境,边缘人采取世界公民视角,具有更广泛的视野、更敏锐的智慧、更超脱和理性的观点,比如相对于贫民区的民族弃儿所代表的非理性和“被压抑的冲动”,“边缘人”则是智识和理性的典范,与“自然区”的民族和种族他者相比,边缘人总是“更文明的人”^⑥。帕克由此落入迷恋的陷阱,放大边缘人在不同群体间保持“适当距离”的优势,而隐藏他们是如何嵌入权力关系之中的;肯定边缘人的双重视角和包容人格,而忽略交往关系中的矛盾性;最终免不了把边缘人推向极致,既代表现代性又是现代性最严厉的批判者,混合主体变成圆融主体,成为跨越边界的世界公民。显然,帕克为世界公民的赋权埋下了伏笔。

1947年,在社会学家默顿(R.K. Merton)的研究中,世界公民直接转向“有影响力的人”。在针对新泽西州多佛小镇有影响力的人进行调查时,他从拉扎斯菲尔德的“意见领袖”出发,提炼出“本土型有影响力的人物”和“世界型有影响力的人物”^⑦。前者的兴趣主要限于他所在的社区;后者则与社区保持联系,同时密切关注社区以外的世界,把自己视为外部世界的主要部分,与大世界共命运。这种追求影响力的世界公民指向精英化的世界公民意识,即人在其自身系统之外具有相对较高的沟通程度。显然,这样的人脱离不了民族国家形式的公民身份,表现为世界主义和地方主义的混合。

世界公民由此超越陌生人的无根状态,也不再以无家可归定义自我,而是认为自己可以居住在全世界不同的地方,同时成为不同地方的人^⑧;也不再

认为文化以绝对方式塑造自我观念,而是放弃自我的坚固性、同一性和实质性,将自我想象为一个“混合体”,即多重身份的自我^⑨。但是,在社群主义者看来,这种世界公民自我是对“根”的异化,只留下空虚的承诺;一个人无法拥有对地方的基本依恋,就不是一个理想的自由、理性的代理人,而是一个没有品格,没有道德深度的人^⑩。世界公民转而以斯多葛的“在世界中在家”的方式阐释自我,即与那些对你寄予厚望并支持你的人保持联系,而不是在世界中自由漂泊的无根自我。这导致一种富有弹性的世界公民自我,强调世界主义和地方性不是相互排斥、非此即彼的概念,而是相互联系的,这些联系让我们成为具体的社会存在^⑪。世界公民不是自由漂浮的单子生物,他不可避免地与地方联系在一起,在某种意义上嵌入到当地的社会结构和制度中,转向“有根的世界主义(rooted cosmopolitanism)”^⑫,既与特定的人和地方建立联系,又对其他可能性持开放态度。世界公民主体自认为可以采取普遍的立场,同时融入和理解地方身份,可以自如地在特殊和普遍之间移动,而很少考虑自我的连续性,以及如何应对自我的冲突与分裂。

这种“有根的世界主义”给世界公民自我抹上了地方性色彩,似乎可以应对二战后民族国家认同不断强化的持续压力,特别是柏林墙倒塌后的民族自豪感和国家认同感的压力。1994年,努斯鲍姆(Martha C. Nussbaum)注意到美国知识界在爱国主义呼吁背后潜藏的道德危险,她重新回到斯多葛学派和康德的世界公民理念,在《波士顿评论》(Boston Review)撰文强调应该忠于人类共同体,试图唤醒世界公民的传统,即用斯多葛学派的规范来证明国内和国际政治行为的某些准则,其中包括:放弃侵略战争,限制在战时使用谎言,绝对禁止灭绝战争,以及对战俘和战败者的人道待遇,对外国人友好的义务^⑬。这在美国知识界引起热烈讨论。质疑世界主义的人或者纯粹捍卫美国价值观和爱国主义的地位^⑭,或者强调美国的国家认同从一开始就是世界主义和狭隘主义的混合,反过来探讨修正世界主义的可能性^⑮。居中者试图探索爱国主义与世界主义调和的可能,提出世界

主义爱国者(Cosmopolitan Patriot),即一个人可以既是国家公民又是世界公民^⑥。在这些观念的裹挟之中,努斯鲍姆无形之中由“忠于人类共同体”转向“如何真正爱美国”,即如果真的爱美国,就要摆脱狭隘的民族主义,通过推行世界主义了解其他国家,以便在那些需要国际合作的问题上,帮助美国“取得更多进展”,“通过了解非美国人的生活来滋养和扩大我们的想象”。很明显,她的世界公民交往理念与美国国家认同糅合在一起,变成“真正爱美国”的世界公民,

这一想法遗失了古希腊斯多葛学派站在城邦外反思城邦的精神,但回到了古罗马斯多葛学派的共和传统,认为“爱国”“参与公共事务”是作为良善之人的世界公民最应该做的事。问题在于,如何在爱国与人类共同体的认同感之间取得平衡呢?为此,流动的世界公民的普遍道德转向在与他者的道德关系情境中建构世界公民美德,主要包括:尊重其他文化,保护全球共同体文化的多样性;采取“更高的非道德性”(higher amorality)的道德立场,否认自己的道德优越性,对不同的道德观持开放态度;与自己的文化保持一定的反身距离,以开辟理解他者文化的路径;对宏大的叙事持怀疑态度,与当地文化保持距离,尊重和关心其他文化价值观,尤其是土著文化,顺应文化混杂性,并普遍致力于跨文化对话^⑦。在这里,世界公民美德话语建构了一个圆融无碍的跨文化主体,一方面否认自己的道德优越性,一方面又赋予世界公民自我无限的开放性与对话性,划定世界公民自我与封闭的他者的界限,实际上回到了自己否定的道德优越感,投入启蒙的怀抱,把他者视为被动的行动者。

这就隐含了一种不平等的道德关系,世界公民美德被认定来源于并存在于他者的他性之中,他者的目的是促进自身的世界公民美德发展。本来,列维纳斯(Emmanuel Lévinas)设定了道德平等的逻辑,把存在不同社会距离的他者都“平等”地视为一个抽象的陌生人^⑧,从而启发人们思考,既然每个人对于自我来说都是陌生人,那还有什么必要将“一些陌生人”排除在外呢?由自我走向他者是一个不可避免的方向,我们对异于自己的他者有无限的“好客”责

任。但这一逻辑不过是满足了世界公民的道德需要,即把道德自我建立在与抽象的他者交往的基础上,用“好客”代替具体的道德关系情境,追求美好的道德感觉,忽略社会距离所带来的交往的烦恼。贝克(Ulrich Beck)试图通过承认他性(otherness)来发展世界公民美德,即承认自然的他性、其他文明和其他现代性的他性、未来的他性、客体的他性,以及克服其他合理化的认知^⑨。但是,仅仅承认他性是不够的,只能维持某种与他者的礼貌关系,无法真正培养对他者的关怀与责任。世界公民还必须把自己放在他者的位置上,并把自己的道德经验与这个他者主体相联系,才可能产生主体间共同的道德意义以及平等的道德关系。

然而,斯多葛派和康德所建构的世界公民身份框架实在让人迷恋,尤其在一个流动的、动荡的全球化世界,“在世界中在家”不仅给人美好的想象,而且还会使人摆脱没有历史的陌生人状态,活在世界公民建构的历史之中。在斯多葛智慧的指引下,人们赋予世界公民以某种迷人的气质,诸如中间性、自反性、开放性和批判性等^⑩,区别于被地方性(诸如国家、种族、族群和文化群体等)所限定的单一视角。世界公民追求与他者的平等关系,但这种平等关系是基于自我意识的,通过把他者视为自我的一部分来想象的,而非现实的。就像克里斯蒂娃(J.Kristeva)那样,在面对如何与他者共存的问题时,强调通过承认我们内在的他性,学会与外部的他者发生联系^⑪。至于我们作为他者所经历的政治、经济和社会不平等,则被解释为源于我们无意识的欲望和焦虑,不再思考我们是如何嵌入不平等关系之中的。

事实上,仅仅在世界公民的构成中就可以看见不平等。贝克眼中的两类世界公民,明显存在阶层的不平等:一类是普通移民,包括频繁乘飞机旅行的经理、从事小型贸易的跨国移民以及跨国劳工;另一类是全球文明社会的倡导者,即全球公共福利的企业家^⑫。有人把世界公民分为全球商业精英、难民和外籍人士^⑬,实际上可以概括为处于上层的全球商业精英、活跃于跨国公共领域的世界公民与处于中下层的移民、跨国劳工和难民。

移民所经历的不平等状况首先是公民身份文化(culturalization of citizenship)。一直以来,公民身份更多地被看做一种政治身份或社会权利,而现在成为某国的公民更强调其价值观和文化实践^⑥。如,成为荷兰的公民必须通过语言测试,必须了解荷兰的制度、风俗习惯以及社会价值观。他们被迫卷入一种“新同化主义”(neo-assimilationist),文化同化力正在剥夺其文化差异权和选择权,消解其世界公民的道德能力。而在伦敦建筑工地的跨国劳工被“世界主义的好奇心(cosmopolitan curiosity)”驱使,有强烈的与他者交往的意愿,但是由于缺少文化资本,其好奇心并无法付诸实践^⑦。在英国工作的波兰人将自己定位为旅行者,某种无根的世界公民,但是这种流动并非现代世界主义学者所描述的自由状态,而是在自身经济困难的情况下进入全球劳动力和资本市场的无奈选择。这些都表明,一种无根的世界公民自我,或是一种有根的混合身份都难以在跨国劳工身上实现。与跨国劳工的命运类似,难民也难以灵活调整自己,以便“在世界中在家”,他们没有别的命运,只能被迫搬家^⑧。他们深深嵌入不平等关系之中,甚至在世界公民叙事中成了被怜悯、包容的对象,需要帮助恢复平等交往的能力。

移民、跨国劳工和难民被“地方性”收编之后,世界公民自身的多样性便开始消失。当代世界主义者口中的世界公民指向那些跨国精英。他们要么活跃在跨国经济领域,要么活跃于跨国公共领域、全球公共领域、世界公民公共领域(cosmopolitan public spheres)^⑨,远离传统社区,创建各种跨国社区,诸如国际金融社区、世界人权社区、女权社区、技术社区、科学社区和艺术社区。诸多信息表明,活跃在跨国公共领域的世界公民主要是北半球的、讲英语的城市精英。这些跨国精英世界公民可以自由地在全球游走,富有三个“C”(即概念、能力和联系)^⑩。也因此,一些父母将世界主义视作文化和社会资本,而并非出于对他者的好奇心。他们让孩子接受国际化教育,获得实践世界主义的能力,以更好地适应全球化进程^⑪。世界投资大师吉米·罗杰斯(Jim Roger)在给女儿的信中也提到,应将自己视为世界公民,而不是

自己所在的城镇、城市或国家的公民^⑫。如此能更好地实现他的全球投资和资本布局。因为“货币本身是世界主义的”^⑬，“当资本家发现资本在国外能够比国内增值得更快,资本家也和货币本身一样,是世界公民。”^⑭跨国经济领域与跨国政治领域的世界公民在解决全球问题的过程中进一步获得文化资本和社会资本,进一步促进世界公民的精英化,也更可能产生伪善的世界公民:标榜自由,却不是人的自由,而是资本的自由^⑮。

显然,全球化时代的世界公民被嵌入到全球与地方、地方与地方权力关系之中,这成为世界公民交往理念的矛盾之源。一方面要建构基于平等、自由的普遍交往理念,以及超越“我们”与“他们”二元对立关系的混合主体;另一方面又在与封闭的他者的对照中确立混合主体的认识论优势、理性与智慧优势,使自己扮演启蒙者、领导者角色,他者变成被动的行动者。最终把世界公民引向精英化,在自我意识层面迷恋开放而超越的自我,毫无反思地保持对世界公民美德的美好感觉,同时在交往关系层面争夺社会资本和文化资本,解构平等、自由交往理念。

四、重思世界公民的悖论

在世界公民的历史演进过程中,这种悖论在历史层面表现为希腊化悖论、文明化悖论、精英化悖论,构成跨文化传播领域具有反思意义的问题。在希腊化悖论中,世界公民以理性想象了一个人与神共存的共同体,作为“智者”的世界公民生活在世界城邦中,“愚人”和“蛮族”被抛弃在外。在文明化悖论中,世界公民拓展普遍交往的文明世界,同时把文明世界限定在欧洲的发达国家,文明化的界限将“野蛮人”排除在世界之外。在精英化悖论中,全球化时代不断构建着世界公民陌生人、世界公民个人以及世界公民自我,他们都指向商业精英与政治精英,精英化的界限将难民、跨国劳工等底层群体排除在外。

可以说,世界公民所承诺的世界普遍交往从未实现,从希腊化时代到全球化时代,世界公民一直是一个存有边界的世界,从未触及完整而多样的世界。他们只能用希腊化的方式、文明化的方式以及精英化的方式去想象世界公民所生存的世界以及交

往状态,想象一个完美的自我,但从不反思世界公民的“未思之处”:

其一,在理解他人之前首先得理解自己,通过反思自己的“未思之处”拓展更宽广的理解视阈。世界公民强调“共情”,即鼓励人们尝试转换立场,主动学习对方文化,进而将以我为中心的主/客位关系,转向跨文化交往中的多元主体互动。世界公民的悖论源于自我中心主义的虚假前提,即将人构建为以自我为中心的以同心圆方式向外推扩的状态,沿着这种前提,世界公民可以由自我,到城邦的公民,文明世界的公民,到全球的精英公民。从地理条件上来说,世界公民的边界是不断向外延展的,但是他们却始终被困在自我为中心的主体性思维里。也因此,很容易陷入一种以自我为中心的普遍主义的思维怪圈中,这种思维的目标是影响他者、同化他者,构建一个普遍相同或相似的社会,而不是一个普遍交往的社会。以自我为中心同化他者是不可取的,走入一个共生的交流世界似乎是更可行的办法。共生关系的领域总是比那些由交流引发的亲密的、私人的和道德关系的领域更具包容性,也更能迅速地扩展^⑤。

其二,边界与整体是相辅相成的,构成自我的有限性和无限发展的可能性,也构成世界的多样性与统一性。Cosmopolitan是由“cosmos”和“polis”这两个词组成的,它本身就代表着一种全宇宙(全世界)与地方(城邦)的结合。自我边界、地方边界会一直伴随着世界公民而存在。但世界公民假定人可以超越边界感,认为每一种界限的存在就意味着一种超越,我们觉察到这些界限时,就已经超出了它们。这导致一种超越边界感的“自负”,失去对难以超越的自我局限的反思。因此,当世界公民偏向于看见“人类之网”的普遍世界时,便假定世界可以理解为一个整体,边界可以消解于这个整体;而当他们遇见“文化网格”的分割世界,便假定可以通过建构共同体弥合无限分割的世界。这样一来,便失去了对世界多样性的理解。

其三,道德自我是不完满的,是在交往实践中发展的,不能根据交往实践目的预设道德自我的完满

性。世界公民交往理念追求四海为家的普遍性交往,因而预设一种跨文化、混合、跨国和越界的主体性,一种能够在普遍性和特殊性之间移动的主体性,它一方面试图消解道德优越感,另一方面又通过所谓世界公民美德融合自由、平等、好客、和谐、超然、尊重、包容等道德品质,从而使世界公民精英化、神圣化,建构自身的道德优越感,为世界公民赋权。这样一来,所谓的普遍性交往就成为一种空洞的说教,普遍的跨文化交流也不复存在。

其四,世界公民的交往理念包含一种建构的交往理性,而非在交往关系中生成的演化的交往理性。在建构的交往理性中,主体间遵循有效性规范,达成主体间的理解和一致,保持世界的完整秩序,构建稳定可信的共存性。这种基于主观直觉的假定,往往忽略了交往关系的复杂性和情境性,及其不断生成的演化的交往理性,热衷于以共同价值观统合人类交往实践,但由于人的有限性,共同价值往往基于特定的文化、文明及关系,从而形成权力关系的边界。

反思这些“未思之处”意味着世界公民交往理念的可能走向:由斯多葛主义所谓人与外部世界关系的同心圆结构,转向人与人互动互惠的星丛(constellations)模式,以感知星空格局的方式,把世界还原为各自独立的多元地方元素构成的动态连接世界,超越康德的文明的边界与理性的边界,进而由迷恋世界公民混合主体,转向关注主体间的社会互动形式,直面全球权力关系,创造平等、自由交流的契机。

注释:

①[法]伊夫—夏尔·扎尔卡:《重建世界主义》,赵靛译,福州:福建教育出版社,2005年,第22页。

②这里的“理性”指向斯多葛哲学中的理性概念。犬儒学派强调奠基基于理性和自然的理性秩序。第欧根尼以及犬儒学派影响了之后的斯多葛学派。斯多葛哲学中理性、自然、德性三位一体(见陈思贤:《近代自由主义政治的古典前驱:希腊化时代反城邦政治与自然法的兴起》,《政治科学论丛》1999年第

10期)。依据理性来生活,即依据自然而生活,与自然相一致地生活。

③ Brunschwig, Jacques, and Geoffrey E. R. Lloyd, *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*, trans. by Catherine Porter, Cambridge, MA; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000, p.851.

④“在世界中在家”的说法来源于德国诗人弗雷德里希·冯·洛高的短诗:谁想要投身大城市,投身这个世界,就必须在所有地方在家。

⑤[法]克琳娜·库:《古希腊的交流》,邓丽丹译,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第25、27页。

⑥[法]克琳娜·库:《古希腊的交流》,邓丽丹译,桂林:广西师范大学出版社,2005年。第33、162页。

⑦陈铭:《文明与帝国》,成都:四川大学出版社,2019年,第58页。

⑧崔丽娜:《跨文化互动与希腊化文明》,北京:中央民族大学出版社,2015年,第57页。

⑨ Baslez, Marie-Françoise, *L'étranger Dana La Grèce Antique*, Paris: Les Belles Lettres, 1984, p.199.

⑩ Brunschwig, Jacques, and Geoffrey E. R. Lloyd, eds., *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*, trans. by Catherine Porter, Cambridge, MA; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000, p.851.

⑪雷立柏:《古希腊语入门教程》,北京:北京联合出版公司,2014年,第120页。

⑫[英]马尔科姆·斯科菲尔德:《廊下派的城邦观》,徐健、刘敏译,北京:华夏出版社,2016年,第104页。

⑬陈恒:《希腊化研究》,北京:商务印书馆,2006年,第5页。

⑭ Ehrenberg, Victor, *The Greek State*, New York: W. W. Norton & Company, 1964, pp.191-194.

⑮[美]维尔德特:《芝诺〈政制〉与自然法起源》,徐健译,程志敏、徐健选编:《廊下派的苏格拉底》,北京:华夏出版社,2020年,第16页。

⑯[美]维尔德特:《芝诺〈政制〉与自然法起源》,徐健译,程志敏、徐健选编:《廊下派的苏格拉底》,北京:华夏出版社,2020年,第22页。

⑰[古希腊]第欧根尼·拉尔修:《名哲言行录》,徐开来、溥林译,桂林:广西师范大学出版社,2010年,第340页。芝诺是第一个提出该观念的人,其他的斯多葛哲学家,如西塞罗、塞涅卡、爱比克泰德、马可·奥勒留等都有这样的共识。参见[古

罗马]西塞罗:《西塞罗三论:老年·友谊·责任》,徐奕春译,北京:商务印书馆,1998年,第53页;[古罗马]塞涅卡:《哲学的治疗:塞涅卡伦理文选之二》,吴欲波译,北京:中国社会科学出版社,2007年,第71-73页;[古罗马]塞涅卡:《论幸福生活》,包利民译,《强者的温柔:塞涅卡伦理文选》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第347页;[古罗马]爱比克泰德:《爱比克泰德论说集》,王文华译,北京:商务印书馆,2009年,第45页。

⑱[古罗马]西塞罗:《论共和国》,王焕生译,上海:上海人民出版社,2006年,第19页,第75-77页。

⑲[古罗马]西塞罗:《论友谊》,《西塞罗三论:老年·友谊·责任》,徐奕春译,北京:商务印书馆,1998年,第53、115页。

⑳[古罗马]爱比克泰德:《爱比克泰德论说集》,王文华译,北京:商务印书馆,2009年,第28-29页、第58页、第201-202页。

㉑ Hierocles, Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts, Ilaria Ramelli and David Konstan eds., Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009, pp.61-62.

㉒[英]马尔科姆·斯科菲尔德:《廊下派的城邦观》,徐健、刘敏译,北京:华夏出版社,2016年,第104页。

㉓[古罗马]西塞罗:《论共和国》,王焕生译,上海:上海人民出版社,2006年,第91页。

㉔[荷]西佩·斯图尔曼:《发明人类:平等与文化差异的全球观念史》,许双如译,桂林:广西师范大学出版社,2022年,第61-62页。

㉕ Jacob, Margaret C., *Strangers Nowhere in the World: The Rise of Cosmopolitanism in Early Modern Europe*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2006, pp.10-11.

㉖ Sennett, Richard, *The Fall of Public Man*, London: Penguin Group, 2002, p.17.

㉗ Diderot, Denis, and Jean Le Rond d'Alembert, eds., "Cosmopolitain, Ou Cosmopolite," in *Encyclopédie Ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences, Des Arts, et Des Métiers*, Paris, 1751, p.4: 297b.

㉘ Metaphysics Research Lab of Stanford University: *Cosmopolitanism*, 2019年10月17日, <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/cosmopolitanism/>, 2022年3月19日。

㉙王广州:《“在家”:一段德国思想史》,《读书》2020年第8期。

㉚[德]康德:《道德形而上学》,李秋零主编:《康德道德哲学文集》,北京:中国人民大学出版社,2016年,第621页。

⑪[美]曼弗雷德·库恩:《康德传(第2版)》,黄添盛译,上海:上海人民出版社,2014年,第319-320页。

⑫[德]康德:《道德形而上学》,李秋零主编:《康德道德哲学文集》,北京:中国人民大学出版社,2016年,第621页。

⑬[德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2017年,第104-105页。

⑭[德]康德:《康德书信选》,李秋零译,北京:中华工商联合出版社,2018年,第36页。

⑮[德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2017年,第57-59页。

⑯[德]康德:《重提这个问题:人类是在不断朝着改善前进吗?》,《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,2020年,第164页。

⑰参见[德]康德:《论通常的说法:这在理论上可能是正确的,但在实践上是行不通的》,《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,2020年,第192-193页;[德]康德:《道德形而上学》,李秋零主编:《康德道德哲学文集》,北京:中国人民大学出版社,2016年,第493页。

⑱[德]康德:《论通常的说法:这在理论上可能是正确的,但在实践上是行不通的》,《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,2020年,第171-172页。

⑲[德]康德:《道德形而上学》,李秋零主编:《康德道德哲学文集》,北京:中国人民大学出版社,2016年,第524页。

⑳[德]康德:《永久和平论》,《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,1996年,第115-116页。

㉑[德]康德:《永久和平论》,《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,1996年,第105页。

㉒这与康德在《道德形而上学》中的观点相呼应,自然状态中的人是没有法律的野蛮人。国家公民与他们不同。“国家公民并不自甘下贱地与在他们之外愿意生活在自然状态的人混杂。”见[德]康德:《道德形而上学》,李秋零主编:《康德道德哲学文集》,北京:中国人民大学出版社,2016年,第516-517页。

㉓Mignolo, W. D., "The Many Faces of Cosmopolis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism," Public Culture, 2000, vol.12, no.3, pp.721-48.

㉔[德]康德:《实用人类学(第2版)》,邓晓芒译,上海:上海世纪出版集团,2012年,第189-190页。

㉕[德]康德:《评赫德尔〈人类历史哲学的观念〉》,《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,2020年,第54-55页。

㉖Dussel, E., "Eurocentrism and modernity(Introduction to the Frankfurt lectures)," in J. Beverley, J. Oviedo, and M. Arona. Durham, eds., Postmodernism in Latin America, N. C.: Duke University Press, p.68.

㉗[英]罗伯特·沃克勒:《卢梭》,刘嘉译,南京:译林出版社,2020年,第71页。

㉘[英]伊安·罗斯:《亚当·斯密传》,张亚萍译,杭州:浙江大学出版社,2013年,第276页。

㉙参见[英]爱德华·B.泰勒:《人类学:人及其文化研究》,连树声译,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第388-389页、第404页;[英]詹姆斯·乔治·弗雷泽:《永生的信仰和对死者的崇拜》,李新萍、郭于华译,北京:中国文联出版公司,1992年,第182页。

㉚先刚:《黑格尔和谢林论中国在“普遍历史”中的地位》,《云南大学学报(社会科学版)》2011年第4期。

㉛Fichte, Johann Gottlieb, "Der Patriotismus, Und Sein Gegentheile," Reinhard Lauth and Hans Gliwitzky, eds., Johann Gottlieb Fichte: Band II, 9: Nachgelassene Schriften 1805-1807, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1993, p.400.

㉜[德]费希特:《对德意志民族的演讲》,梁志学、沈真、李理译,北京:商务印书馆,2010年,第1-35页。

㉝马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》(第3卷),北京:人民出版社,1998年,第554页。

㉞在康德看来,物质没有属性,它本身就是以“物自体”的形式存在着。但是人类并不能直接感受到物自体,只能通过感官简单地摄取其中的感觉材料,这些感觉材料被意识二次加工便呈现出颜色、味道、触觉等直观信息。

㉟Marotta, V., Theories of the Stranger: Debates on Cosmopolitanism, Identity and Cross-Cultural Encounters, New York: Routledge, 2017, pp.79-86.

㊱Park, Robert E., "Race Relations and Certain Frontiers," E. C. Hughes, C. S. Johnson, J. Masuoka, R. Redfield and L. Wirth, eds., The Collected Papers of Robert Ezra Park: Volume I, New York: Arno Press, 1974, pp.117-137.

㊲Park, Robert E., "Cultural Conflict and the Marginal Man," in E. C. Hughes, C. S. Johnson, J. Masuoka, R. Redfield and L. Wirth, eds., The Collected Papers of Robert Ezra Park: Volume I, New York: Arno Press, 1974, pp.372-376.

㊳[美]罗伯特·K.默顿:《社会理论和社会结构》,唐少杰、齐心译,南京:译林出版社,2008年,第447、516页。

⑤⑨ Pollock, S., Homi K. B., Carol A. B., & Dipesh C., "Cosmopolitanisms," *Public Culture*, vol.12, no.3, 2000, pp.577-589.

⑥⑩ George, Siby K., "The Cosmopolitan Self and the Fetishism of Identity," in Stan Van Hooft and Wim Vandekerckhove, eds., *Questioning Cosmopolitanism*, Dordrecht: Springer Netherlands, 2010, pp.63-82.

⑦⑪ Sandel, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, New York: Cambridge University Press, 1982, p.179.

⑧⑫ Kendall, Gavin, Ian Woodward, and Zlatko Skrbis, *The Sociology of Cosmopolitanism: Globalization, Identity, Culture and Government*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009, pp.37-38.

⑨⑬ Cohen, M., "Rooted Cosmopolitanism: Thoughts on the Left, Nationalism and Multiculturalism," *Dissent*, vol.39, no.4, 1992, pp.478-483.

⑩⑭ Nussbaum, Martha C., *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston: Beacon Press, 1996, pp.2-20.

⑪⑮ Barber, Benjamin R., *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston: Beacon Press, 1996, pp.30-37.

⑫⑯ Falk, Richard, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston: Beacon Press, 1996, pp.53-60.

⑬⑰ Appiah, Kwame Anthony, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston: Beacon Press, 1996, pp.21-29.

⑭⑱ Turner, Bryan S., *Democracy, Citizenship and the Global City*, London: Routledge, 2000, pp.129-147; Turner, B. S., "Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age," *European Journal of Social Theory*, vol.4, no.2, pp.131-152; Turner, Bryan S., "Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism," *Culture & Society*, 2002, vol.19, no.1-2, pp.45-63.

⑮⑲ Levinas, Emmanuel, *Otherwise than Being: Or, Beyond Essence*, trans. by Alphonso Lingis, Boston, MA: Kluwer, 1981, p.91.

⑯⑳ Beck, Ulrich, "The Cosmopolitan Society and Its Enemies," *Theory, Culture and Society*, vol.19, no.1, 2002, pp.17-44.

㉑ Beck, Ulrich, "Cosmopolitical Realism: On the Distinction between Cosmopolitanism in Philosophy and the Social Sciences," *Global Networks*, vol.4, no.2, 2004, pp.131-156.

㉒ Kristeva, Julia, *Strangers to Ourselves*, New York: Wheat-

sheaf, 1991, pp.183-192.

㉓ [德] 乌尔里希·贝克:《世界主义的观点》,杨祖群译,上海:华东师范大学出版社,2008年,第134-138页。

㉔ Kendall, Gavin, Ian Woodward, and Zlatko Skrbis, *The Sociology of Cosmopolitanism: Globalization, Identity, Culture and Government*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009, p.16.

㉕ Duyvendak, Jan Willem, Peter Geschiere, and Evelien Tonkens, eds., *The Culturalization of Citizenship*, London: Palgrave Macmillan UK, 2016. p.2.

㉖ Datta, Ayona, "Places of Everyday Cosmopolitanisms: East European Construction Workers in London," *Environment and Planning A: Economy and Space*, vol.41, no.2, 2009, pp.353-370.

㉗ Derrida, Jacques, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, trans. by Mark Dooley and Michael Hughes, Hoboken: Taylor and Francis, 2013, p.6.

㉘ Bohman, James, "The Globalization of the Public Sphere: Cosmopolitan Publicity and the Problem of Cultural Pluralism," *Philosophy and Social Criticism*, vol.24, no.24, 1998, pp.199-216.

㉙ Kanter, Rosabeth Moss, *World Class: Thriving Locally in the Global Economy*, New York: Simon & Schuster, 1995, pp.22-23.

㉚ Weenink, Don, "Cosmopolitanism as a Form of Capital: Parents Preparing Their Children for a Globalizing World," *Sociology*, vol.42, no.6, 2008, pp.1089-1106.

㉛ Rogers, Jim, *A Gift to My Children: A Father's Lessons for Life and Investing*, New York: Random House, 2009, p.35.

㉜ 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》(第31卷),1998年,北京:人民出版社,第321页。

㉝ 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》(第50卷),1998年,北京:人民出版社,第23页。

㉞ 丰子义:《马克思视野中的“世界主义”》,《哲学研究》2013年第1期。

㉟ Park, Robert E., "Reflections on Communication and Culture," *American Journal of Sociology*, vol.44, no.2, 1938, pp.187-205.