

【国家理论】

中国“天下观”与西方“国际观”

——兼论人类文明新形态的世界观

杨光斌

【摘要】中国关于人类文明新形态的一系列倡议,意味着中国的角色从“国家”转变为“全球”,那么“谁是中国”这个根本性问题就需要得到回答。历史政治学有助于解释中国身份问题。比较文明发现,作为延续了几千年的中华文明的最高政治目标是“人”,在起点性结构上是形成于轴心文明时期的天下主义大一统对“万邦”的伦理论,在过程性结构上是“华夏”对“四夷”的以文化人而化成天下,在结果性结构上追求治平论。与此相对,西方国际观虽然有希腊—罗马的历史背景,但其城邦国家—帝国—神权政体—封建政体—绝对主义国家—民族国家的多重巨变,决定了其国际观主要形成于民族国家形成时期,民族论是其起点性结构,在对外关系中信奉实力政治,结果性结构必然是帝国论。百年未有之大变局也避免不了两种文明观之间的纠缠,文明之间不存在替代论,但中国天下观应该为人类文明新形态注入活力。

【关键词】天下观;国际观;世界秩序;人类文明新形态;历史政治学

【作者简介】杨光斌,中国人民大学国际关系学院教授。

【原文出处】《社会科学》(沪),2023.11.5~24

中国提出人类文明新形态命题,其意义尚未被充分认知。我认为,“三大倡议”构筑了作为新世界秩序的人类文明新形态的轮廓:《全球发展倡议》主张的是共同发展共同富裕而非赢者通吃,《全球安全倡议》主张的是共同安全而非“安全悖论”,《全球文明倡议》主张的是文明互鉴而非文明冲突。要更好地理解基于共同发展—共同安全—文明互鉴的人类文明新形态,有两个根本性问题必须得到回答:一是中国的身份问题,即中国是谁,这个问题关系到中国为什么提出人类文明新形态;二是中国在世界中的位置,这关系到中国倡导人类文明新形态的资格或条件,因为弱者的声音是不被倾听的。本文试图回答第一个问题,第二个问题需要另文专论。

人类文明新形态完全不同于基于“修昔底德陷阱”游戏而导致的丛林法则。“修昔底德陷阱”假设显然不能用来分析中国的对外关系和中美关系,原因在于“修昔底德陷阱”是民族国家的行为逻辑而中国是文明史观塑造的国家,行为原则与民族国家非常不同,中西方关于世界秩序的观念有着巨大差异。

不同于西方以民族国家为主体而构成的国际秩序,中华文明构想的共同体秩序是指向“人”而非基于“区域”,即由修身齐家治国最终能平天下的伦理秩序。^①由此决定了不同的世界观。钱穆认为,中国与西方之间是“天下观”与“国际观”的差异:“西方人仅知有国际,不知有天下。”^②所谓“天下”,处理的是基于权力一统性的整体秩序;所谓“国际”,处理的是基于权力多统性的国家间秩序。这种区分绝对不是西方流行的二元对立方法论,而是说这种巨大的差异确实是一种不能忽视的历史存在。因为不是二元对立的历史存在,近代之后的中国才吸收了民族国家理论和西方国际关系理论的一些要素而进行国家建构并开展对外关系。但是,这依然不能消弭东西方对外观念的根本性差异,中华文明中对外关系的基本观念,即天下观依然如故。那么,天下观和国际观的差异怎么来的?又到底有哪些差异?

对于这样一个无比宏大、无比重要的问题,任何单项研究都不可能给人满意的回答,但又不能回避这个约束着我们思想和行为方式的结构性问题,如

一位智者所言,对约束人类的结构性问题的富有启示的探究,才是社会科学研究最高追求。更重要的是,对世界政治学的核心问题的世界秩序的认知,根本离不开在轴心文明时期就已经形成的直接制约着当下世界秩序的世界观。为此,笔者冒着智识性风险去探讨这一深层结构性问题,以图抛砖引玉。至少,对“天下观”和“国际观”的研究有助于理解为什么中国倡导“人类文明新形态”而西人信奉“修昔底德陷阱”。历史政治学为讨论这个世界秩序的重大问题提供了一种研究方法。

历史政治学认为,历史属性(历史本体论)决定了制度变迁的方式并由此产生历史政治理论。^③历史有两个面向,即社会的和政治的。中国以大一统为支点的政治史或国家史的历史属性已经长达二千多年,对外一直奉行天下观。政治史属性意味着历史主体的一统性,为此必须使得政治共同体得到有效治理(“致治”)而收获民心。^④大一统的天下观为政治史的发展提供了思想条件,政治史的发展又巩固了大一统的天下观。社会史属性意味着历史主体的多统性,为生存需要而进行竞争性、对抗性资源分配,最终建立以民族为基础的国家,国际关系就是民族国家之间的对抗性竞争。社会史塑造了以民族国家为行为单元的国际观,欧洲多统社会中多元权力的斗争呼唤民族性的支持,民族分化产生的民族国家塑造了国家对立的国际观。

在比较文明意义上,中国“天下观”中的伦理论对应的是西方“国际观”中的民族论,文化认同对应的是实力政治,治平论对应的是帝国论。

一、起点性结构:伦理论的天下与民族论的国际

虽然东西方都有一个大致时段相同的“轴心文明”时期,但是中国的轴心文明塑造的政治秩序经基于伦理的大一统思想而绵延不绝地延续下来,中华文明的“不变性”决定了对外关系上的伦理论。古希腊文明虽经“文艺复兴”而接续下来,碎片化的社会史属性不变,但历史主体已经从城邦国家、帝国、神权政体、封建政体、绝对主义国家(王权政体)而演变为以民族为单位的国家,即民族国家,因此今天西方的国际关系的起点是民族国家。这样,中国的起点是基于伦理的大一统秩序,西方的起点是基于民族的多统秩序。

中国伦理论。因为儒家政治构想的最高目标是旨在修身齐家治国平天下的“人”,人与人之间伦理认同即是根本和逻辑起点。这种伦理的内涵,有着更为普遍和更为基础的对天下之“人”的论述。先秦时期的中国,以最为根本性的孝、仁来建构人与人的认同,来建构自己与“他者”共在的联系,即天下。

周朝的天下,以宗法制为联结,宗法制的伦理根基是“孝”。^⑤家庭共同体有了孝的概念,孝的延伸就是天下共同体之“仁”。郑玄讲“仁”,说是“相人偶”,即两个人才是仁。仁不是与他者的对立,而是与他者的共生共通。“仁”即是处理人与人关系的概念,处理人与人之间关系,逻辑上首先要处理与亲人的关系。因为人在家庭中生长起来,随后才要处理与社会中其他人的关系。这种面向家庭之外人际关系的处理,就成了家庭关系的逻辑延伸,即“仁者,人也,亲亲为大”。^⑥只有实现家庭内部的“亲亲”,才能实现向外的“爱人”。人与家庭共生,通过“仁”的概念转向了人与天下共生。因此理想的天下就是“不独亲其亲,不独子其子”。^⑦天下大同,是仁孝概念的逻辑必然,也是伦理化天下的根本内涵。换句话说,天下其实就是人类的伦理共同体,因此在这个共同体之内,就不可能有民族歧视。王柯说:“先秦时代的‘中国’人并没有认为‘蛮’‘夷’‘戎’字等就是带有民族歧视意识的表现。”^⑧周朝基于礼制的天下秩序,处处渗透着家庭的伦理。天子与诸侯之间,就是亲人的关系。这种关系体现在天子对诸侯的称呼上,例如《曲礼》讲:“天子同姓谓之叔父,异姓谓之叔舅。”^⑨《觐礼》讲得更为细致:“同姓大国则曰伯父,其异姓则曰伯舅;同姓小邦则曰叔父,其异姓则曰叔舅。”^⑩因此我们会在《左传》中看到,周天子称呼齐国为“甥舅之国”。^⑪而这种天下的伦理关系影响深远,例如唐朝也称吐蕃为“甥舅之国”。^⑫

天下为一家,意味着“他者”的取消,即不以政体或民族区分敌我,而是在伦理关系中确证对方的独立性,并与对方共生共在。天下一家的秩序展现在现实中,就是以伦理关系为核心的礼制。凡天下之人,皆需仁孝,而仁孝就要服从礼制,服从礼制就要服从天子。因此,家与天下就在政治秩序层面实现了同构,尾形勇说:“所谓‘天下一家’这句话,实际通常理解为暗示了性质与‘家’内秩

序相同的国家秩序以及‘家’内的统治构造,被拟制地扩大而建立起国家机构。”^⑬随着大一统的实现,天下之内没有了其他的国,国家秩序也就成了天下秩序。这种伦理化的天下秩序不断将边缘的地域和人民纳入天下中来,荀子说:“四海之内若一家,通达之属莫不从服。”^⑭

伦理化的天下在政治层面自然而然地要追求以仁为核心的“王道”。作为个体的人力量弱小,只能依赖群体的力量生存,因此荀子说“人生不能无群”,而君主的主要任务,就是要能够团结群体“君者,善群也”。^⑮群体延展的极致,就是天下,其政治的领袖,就是天子。天子的首要任务是维持天下的共生,其方法是要发挥伦理天下的共同精神“孝”“仁”,即王道。能够彰扬王道的人,也被称为圣人,圣人也是为了共生的天下,即“圣人深虑天下,莫贵于生。”^⑯圣人有着超拔的人性,天下受其感召,自然而然地围绕圣人凝聚为一:“汤武非取天下也……而天下归之也。”^⑰以这种形式取得天下,才是王道:“以德兼人者王。”^⑱王者的人格凝聚力要远远重于其外在的军事力量:“以力服人者,非心服也,力不赡也;以德服人者,中心悦而诚服也。”^⑲天下根植于人类的伦理情感,人们也只有在这种情感的感召下,才能实现真正的团结。同时,这种“德”的影响力无远弗届,正对应了天下的广大无边:“言忠信,行笃敬,虽蛮貊之邦,行矣。”^⑳凡有人类生存的地方,只要受到这种伦理情感的影响,就可以纳入天下之中,因此天下的边界无限扩展。这种王道的形式,就是后世儒家所提倡的“德治”:“季康子问政于孔子曰:‘如杀无道以就有道,何如?’孔子对曰:‘子为政,焉用杀?子欲善而民善矣。君子之德风,小人之德草,草上之风必偃。’”^㉑统治者以人格感召百姓,是一种更为恰当的治理模式。

伦理关系与王道的长期互动,形成了独特的天下认同。后世的中国人,往往不是以民族或者国家来定义中国,而是以文化或文明定义中国。葛兆光认为:“古代中国人的‘中国’常常是一个文明的空间观念,而不是一个有明确国界的地理观念。”^㉒正是因为中国概念的文明内涵,才导致中国可以消弭地理边界,逐渐与天下趋同。天下以天子为中心,囊括了整个世界:“‘天下思想’,无疑是一种以自我为中心

的思想。但是应该注意的是,这个‘中心’不是与‘四夷’相对的‘中国’,而是与包括‘中国’在内的全世界相对的‘天子’,而‘天下’的结合原理是一个以‘礼’为中心的文化的结合原理。”^㉓中国与四夷的对立是一个伪命题,因为就天下的概念来说,中国和四夷都在天下之内,所谓“天下无外”,这种“无外”主要是一种文化、文明的无外,不是政权或治理的无外。钱穆先生说道:“中国人常把‘民族’观念消融在‘人类’观念里,也常把‘国家’观念消融在‘天下’或‘世界’的观念里。他们只把民族和国家当作一个文化机体,并不存有狭义的民族观与狭义的国家观,‘民族’与‘国家’都只为文化而存在。”^㉔这种天下的文化和价值长久地影响着中国的国家建构,并通过一系列的政治制度和治理方式不断地影响着中国人的生存和生活方式,塑造和强化着人们对天下的整体认知:“天下代表了至真、至美、至善的最高价值,这一价值要在人间实现,必须通过宗法家族和王朝国家的制度肉身,这些制度是由将伦理与政治合为一体的名教、典章制度和风俗组成,由此,天下价值不远人,就在人间的礼法秩序与日常生活之中。”^㉕

这种伦理的、文化的天下观念在宋朝受到了某种程度的挑战。宋朝地域褊狭,为了与北方政权争夺话语权,形成了一种新的民族认同:“它有自己的族群文化,还有固定的地理范围;这种观念与过往的种种天下观并存。”^㉖由于宋朝儒家文化的巨大影响力,这种民族认同强化了中国后来的“正统论”“华夷之辨”等一系列论述。在王赓武看来,虽然宋朝的民族感日益强烈,“但士大夫、思想家的理念中仍旧维持着、发展着天下观。所以变成天下、民族两层。天下观可能影响了民族感的发展,限制它只能发展到某个程度”。^㉗几千年的天下观仍然是中国人国家认同的主流,并持续约束和限制着民族偏见的发展。

西方民族论。政体的多重巨变使得欧洲人的身份意识从最初的文化意义上的宗教观念,即教徒,经连绵不断的战争而催生出地理意义上的地区意识和民族意识,最后是政治意义上的民族国家意识。在走向现代国家的过程中,为了实现国家内部多元权力的团结统一,需要一种强有力的共同体意识,于是

“民族”就被发明了出来,并与“国家”相联结,成为民族-国家。民族概念的发明,依赖于外部战争或对外殖民,在这个过程中树立起一个“他者”,并在对“他者”的污蔑和摒弃过程中,达成民族的自我确证。

对于前现代国家来说,要达到现代意义上的民族认同极其困难,因为对社会中多元权力主体而言,它们都有各自独特的认同意识。尤其当面对多个封建邦国时,要达到共同的民族认同更是难上加难:“在几百年的邦国分立时代中,各邦国已经形成了各自独特的政治民族特性。假如人们没有将邦国民族特性同其他民族价值联系起来的话,那么他们必然否定这种根深蒂固的情感。”^⑧为了凸显本民族的特质,就需要树立一个敌对的“他者”,使共同的民族特质不断得到认知和巩固:“它如同个性那样,通过与邻人的争执与交流才能形成它的特质。”^⑨民族共同体的特质,就是在与“他者”的争执和交流中不断形成。

因此创造民族认同的关键,在于树立一个“他者”,依靠对他者的想象进行自我建构。正如科利所说:“人们根据他们不是谁和什么,来决定他们是谁。一旦遇到一个显然异己的‘他们’,一个在此前分歧很大的社群,就可以成为一个令人放心或纯粹不顾一切的‘我们’。”^⑩欧洲人对他者的想象最初是宗教性的,即异教徒:“在中世纪范式中,救世的时间是作为内置的、合并的部分而被设想出来的:他者、异教徒和无信仰的人(而非野蛮人和原始人),都被视为可拯救的对象。”^⑪这种对宗教性的他者的想象,也渗透到了民族想象之中,例如新教的“他者”即天主教。近代欧洲国家一般通过两种方式树立“他者”,即战争和殖民。

所谓“战争制造国家”,不仅是蒂利所说的制造现代国家的国家结构,同时也制造现代国家的民族认同。对于英国人来说,这个敌对的“他者”就是法国:“英国国家的形成首先是通过战争。与法国的战争,一次又一次让英国人(不管来自威尔士、苏格兰还是英格兰)直接面对一个显然敌对的异己,并激励他们集体以反抗法国来界定自身。”^⑫与拿破仑帝国的战争,极大地刺激了欧洲各封建国家内部的危机感,使它们形成了超常的民族认同意识,并在这种认

同中塑造和强化着民族概念,在德国经知识界的“狂飙运动”而形成了“民族国家”概念。

这样的一种依赖对外战争塑造民族国家认同的过程,在黑格尔看来是不可避免的,因为这是国家的个体性所决定的:“国家是个体,而个体性本质上是含有否定性的。纵使一批国家组成一个家庭,作为个体性,这种结合必然会产生一个对立面和创造一个敌人。由于战争的结果,不但人民加强起来,而且本身争吵不休的各民族,通过对外战争也获得了内部安宁。”^⑬国家只有创造一个敌人,才能实现内部多元权力的和谐稳定,才能最大程度地实现内部民族的认同。因此哈特直截了当地说民族国家就是“一部制造他者的机器”:“它创造出种族差异,划定疆界,以支持主权的现代主体,去除统治的限制。”^⑭“他者”的存在,是实现内部权力统一的绝佳理由,创造“他者”,也是西方长期来自我认同的重要手段。

民族认同依赖于树立一个“他者”,这种民族认同的实现方式,就必然导致对“他者”的污名化,即民族歧视。殖民统治的扩大,使欧洲人认识到越来越多的“他者”。非洲和亚洲的民族在文化、宗教、肤色等方面与欧洲人有着明显的差别,因此就成了天然的、绝对的“他者”。欧洲人就被殖民者作为对立面,来界定自己的独特性:“欧洲自我的同一性正是在这一辩证阶段中被制造出来。一旦被殖民者塑造成为绝对的他者,它就能反过来融入更高一层的统一之中,绝对他者反射到自我之中。”^⑮面对这些非欧洲人的“他者”,殖民者展现出巨大的力量优势,这成为欧洲人种族优越论的重要证明。通过殖民所建构的“他者”,一方面为欧洲人的自我同一性提供证明,另一方面也为殖民统治的合法性提供支撑。以道德或种族的名义实施残酷的帝国侵略,这种欧洲人在殖民时期发明出来的帝国逻辑,终于在二战时期使整个欧洲尝到了恶果。

以种族征服理论为道德根基的殖民统治,在另一个层面上,又促进了殖民地民族国家观念的觉醒。在殖民者将被殖民者塑造成“他者”的同时,殖民者也成为被殖民者的“他者”。面对拥有强大军事实力的欧洲人,非洲和亚洲的各殖民地地区也逐渐开始形成自己的民族认同,并仿照西方民族国家进行

自我建构,追求本土国家的独立主权。哈特认为,正是在殖民地人民的反抗中,主权成为一个世界范围内普遍认可的概念:“尽管现代主权概念诞生于欧洲,它在很大程度上是在欧洲与欧洲以外世界的交往中发展起来的,尤其是在欧洲的殖民工程和殖民地人民的反抗中。”^⑧这一过程在20世纪迅猛发展,发轫于欧洲的民族和主权国家,就此成为国际社会的主体要素。民族平等和主权平等的观念相互勾连,使得每一个民族国家都成为理论上平等的主体,得以站上丛林化的国际舞台。

西方社会史的逻辑告诉我们,民族国家的形成有两方面的原因,其一是国家内部多元权力的统合压力,其二是国际竞争的压力。民族国家的建构既是国内政治统一的要求,又是国外权力斗争的结果。主权国家的发展逻辑,使得创造“他者”与创造“敌人”成为同义词。赵汀阳总结道:“现代政治为了保护一切边界而专注于寻找外部敌人,没有敌人也要创造敌人,这种分裂的政治处处可见,从异教徒意识到种族主义,从热战到冷战,从殖民主义到人权干涉,从经济和军事霸权到文化霸权,甚至在星球大战之类的幻想中也可以看出寻找敌人的冲动。”^⑨西方国家为了平衡内在多元权力的冲突和应对资本主义全球竞争,无时无刻不在寻找“他者”,寻找“敌人”,这是其社会史属性的宿命。

二、过程性结构:文化认同的天下与实力政治的国际

起点的差异性决定了国家间关系的差异性,伦理的天下观追求的是文化认同,即化成天下,而民族的国际观信仰的是实力政治,即对抗性资源分配。

认同论的天下。作为王朝核心统治区域的天下和无限延展的伦理天下是共同存在的。核心统治区域一般有着高度发达的文化、繁荣的经济,并不断地向外辐射其影响力。周边国家或地区在其影响下,不断内化。只要他们承认“仁孝”这种最低限度的天下认同,就可以变成天下的一分子,所以《周易》讲“观乎人文,以化成天下”。而天下的概念也永远呈现出一种过程性的样态,即天下始终是在形成的过程之中,没有边界,没有终结。这就是《礼记》所说的:“柔远人则四方归之。”^⑩不是对周边民族的征服创造了多民族国家,而是周边多种民族的华夏化创

造了天下国家。

天下的文化(伦理)认同具有过程性。天下首先是伦理化的天下,而非种族的、疆域的、政治的天下。因此,只要接受仁爱的人性观念,就可以成为伦理天下的一分子。这种天下国家的构成形态,使得边缘地区和民族很容易形成文化和伦理认同。许倬云谈道:“中国是个天下国家,所以没有什么认同的问题,只有等到另一种文化到来时,才会产生认同的观念。中国人的忠贞是对于文化而言的。中国文化的差序格局可以扩大,所以‘民吾同胞,物吾与也’超越了差序格局,而与宇宙合一,是个体与全体之间的关系,这更没有认同的问题了。”^⑪所谓“民吾同胞,物吾与也”,其实就表明了伦理天下的广泛包容性,这种包容性在历史的发展中,就呈现为过程性,即天下永远在形成之中。

认同的过程性体现在民族观念上。古代中国很少以血统来区分民族,而更多以文化来区分,因此中国少有种族的歧视,而且不同民族之间可以转换、融合。春秋以前,由于交通不便以及生产方式的差别,“各农业居民区的居民就共同自称为华夏人,而把山林、草莱地带过游牧或是渔猎生活的居民称为‘蛮’‘夷’‘戎’‘狄’。农业居民区和山林、草莱地带是错综地分布着的,因而华夏人和‘蛮’‘夷’‘戎’‘狄’人也是交织地居住着的”。^⑫随着生产力的发展,山林草莱被开垦打通,不同族群紧密地联结起来,华夏人也逐渐与蛮夷戎狄融为一体。这种多民族融合为天下的历史事实,使得中国天然地具有多民族统一体的国家认知。正如王柯所说:“‘天下思想’中关于多民族国家、多民族天下的思想,不过是忠实地反映了中国从先秦时代就是一个多民族国家的历史事实;而构成‘天下’的主体民族——‘华夏’自身,就是在‘中国’从部族联合体社会向初期国家社会过渡的过程中,由众多的部族和民族通过‘中原化’‘华夏化’而共同形成的。”^⑬这种开放的民族观念大大促进了后世的民族融合,也在不断重塑着作为天下核心的“汉民族”:“汉民族通过与其他民族接触、交流而受到异文化的刺激,或者通过吸收异文化而创造出新的文化,进而民族本身产生融合,汉民族自身得以重构再生,像这样的文化、民族融合的局面在中国历史上始终存在着。”^⑭正是在这种民族的重构过程中,天

下的范围不断扩大,新的“天下”也日益形成。

传统中国各个王朝的统治者对待周边民族或邦国,一般也都采用文化同化的政策。这种文化同化的政策体现在两个方面,首先是承认其独立性,其次是非暴力的文化吸引。王朝的统治者大多不会追求对周边民族或邦国的直接统治,即“王者不治夷狄。录戎来者不拒,去者不迫也”。^④承认周边邦国的独立性,并不意味着把它们排斥在“天下”之外,而是将它们当作天下的一部分:“中国历代王朝和政权都将周边民族视为‘天下’不可或缺的部分,几乎所有的王朝都采取‘羁縻政策’,欢迎周边民族与‘中国’的政治、经济、文化交流,欢迎并承认它的‘中国化’。”^⑤各个王朝欢迎并承认周边民族中国化的原则,就是孔子所说的“远人不服,则修文德以来之”。^⑥“文德”本身就是一种文化、文明的吸引,王朝的君主也往往以能够做到“修文德以来之”而自傲,如唐太宗说:“魏征劝朕‘偃革兴文,布德施惠,中国既安,远人自服’。朕从其语,天下大宁。”^⑦所谓“偃革兴文”就是放弃暴力征服,采取文化影响的方式治理天下,只有这样,才能够达到“天下大宁”。文化的广泛影响,进一步促进了大唐盛世“天下”之形成,扩大了中国人对天下的现实认知。

这种非暴力的同化方式,反映在现实政治上,形成了一整套完善的制度:“国内的中央—地方关系中以地方统治为核心,在周边通过土司、土官使异族秩序化,以羁縻、朝贡等方式统治其他地区,通过互市关系维持着与他国的交往关系,进而再通过以上这些形态把周围世界包容进来。”^⑧异质性的周边邦国在系统的文化治理政策下,不断被纳入天下之中,成为天下的一部分。

以中朝关系为例,我们可以看到这种文化认同政策广泛而深远的影响。中国和朝鲜之间在明朝时就依照礼制原则,建立了宗藩封贡关系:“它在政治上,表现为两国地位具有宗藩、君臣之别;在经济上,表现为经贸活动成为中国羁縻朝鲜的主要方略;在军事上,中国则具有保护属国的义务;在司法地位和外交主权上,表现出朝鲜既受制于中国又相对独立的两重性。”^⑨这种礼制关系,既保障了两国之间的和平,同时又增强了朝鲜的文化自觉。朝鲜在接受明朝为中心的天下体系之后,一直以“小中华”自居,并

在明亡之后设坛祭祀明朝皇帝,直到1908年才被迫撤销:“建于朝鲜昌德宫后苑的大报坛自1704年设立以后,一直到1908年迫于日本人的压力被迫撤销之前,几百年来,朝鲜国王风雨无阻,虔诚地祭奠着明朝三位皇帝(明太祖、明神宗、明毅宗),既报答壬辰战争时,明朝出兵拯救朝鲜于水火、‘再造藩邦’的恩情,又从中寻找着民族的归依。”^⑩可以说,正是对中华文化的认同,使朝鲜产生了天下的自觉意识。

这种自觉的天下观念,是中国国家认同的核心内容。姚大力认为,中国的国家认同早在民族国家意识出现之前就已经有了。对于中国来说,“王朝总是有兴有灭。但它们在时间上前后相连续,于是出现了超越这个或那个具体王朝而始终存在的一个政治共同体的观念。这个历时性的政治共同体就叫作‘中国’。王朝可能结束,中国却没有结束”。^⑪这种超越具体王朝的政治共同体,就是天下。正因为天下是一个边界模糊的概念,所以才能够不断向外延展,容纳新的族群和疆域。尤其汉唐全盛时期,统一的政治体系几乎囊括了整个东亚,这时的天下思想更占主导地位。直到地域褊狭的宋朝,才出现了以民族为特征的中国意识:“宋朝以前对种族关系的理解更接近于‘天下’观念,不太突出‘中国’的含义。因为在不同族群的眼里,华夏的边界一直在不断游移迁徙,不一定总是处于一个固定地点。统治者只是在无法形成疆域一统的情况下,才会强调‘中国’与汉人在诸民族中的核心位置,并对种族界限严加区隔。”^⑫宋朝产生的以汉人为中心的国家意识并没有成为主流。

由于天下意识的强大影响,在宋朝之后,对民族的认同又被压抑下去。尤其在“异族”统治的元朝和清朝更是如此:“中原王朝的天下观以华夏—汉民族的文明与空间为中心,但在元代和清朝这些征服王朝那里,天下的内涵发生了相当大的变化,排斥了以中原为尺度的夷夏之别,突出了以王朝认同为核心的疆域大一统。”^⑬排斥夷夏之别,其实正是回归天下认同的本意。人们对天下的认同,更多的是疆域和文化的认同,而不是狭隘的民族认同。钱穆曾读明初士大夫的诗文,发现当时的士大夫有着很强的对元朝的怀念:“知当时士大夫,方以元之一统与汉、

唐、宋争盛；至于其为胡虏入主，非我族类，则似已浑焉忘之矣。”若以现代的民族观念看来，“明初诸臣之不忘胡元，真属不可思议之尤矣。”^⑤钱穆所感到不可思议的事情，正是天下认同的本意。天下观使他们不在乎种族的差异，而关注天下秩序的建构与维持。

而中国历史上出现的夷夏之别的呼声，多出于临时性的政治目的。如朱元璋在反元的时候，喊出的口号是：“驱除胡虏，恢复中华；立纲陈纪，救济斯民。”但是建立明朝之后，又说：“元虽夷狄，然君主中国且将百年，君与卿等父母皆赖其生养。元之兴亡，自是气运，于朕何预？”近代革命党人在推翻了清朝统治之后，也将“驱除鞑虏”变成了“五族共和”。这证明了中国的政治认同的支配地位：“在传统中国，与族裔认同相比，政治认同更占支配地位。二者之间可能存在张力，但并不相互颠覆。其中占第一位的是政治认同，也就是王朝国家认同。”^⑥事实上，这种王朝国家的政治认同，其实就是对建构天下秩序的认同。凡能够建构统一秩序，维持天下稳定的王朝，都能获得合法性认同。而由于作为过程性的“天下”的不断扩展，人们对一统疆域的要求也越来越高。

实力政治的国际。民族国家内在的竞争性和外在的竞争性有着某种程度的一致，即都是自治性多元权力追求主体利益的结果，因此自古至今奉行的都是实力政治原则。正如摩根索所说：“国内政治和国际政治不过是权力斗争这一现象的两种不同表现。”^⑦因此，西方竞争性的国际秩序可以说是国内秩序的延伸，这种国际秩序的最好结果是均势，正如国内秩序的最好结果是分权制衡。然而由于民族国家之间力量的不确定性，使得稳定的均衡难以实现，权力论的国际秩序往往导向霸权和帝国。

近代西方国际秩序习惯上被认为起源于威斯特伐利亚体系确立的主权国家。主权国家的出现使得欧洲呈现出一对根本的矛盾：“一方面是以制度密度、等级关系、共享利益和强有力的集体认同为特征的国内政治范围，另一方面则是以缺乏强有力的制度和规则、利益冲突、认同相悖为特征的国际政治范围。”^⑧尤其在拿破仑战争的威胁下，欧洲民族国家逐渐成形，国家主权和国家利益成为国民的普遍追求：

“拿破仑战争开始了国家外交政策和战争的时代；也就是说，国家众多的公民对国家权力和国家政策的认同取代了对王朝利益的认同。”^⑨国内政治的高度统一与国际政治的丛林状态形成了鲜明的对比。事实上，正是国内政治的高度统一，才导致了国际政治的丛林状态；国内政治的统一意味着利益的一致性以及国家力量的提升，利益一致的民族国家纷纷向外寻求个体性利益的扩张，并以其强大的武力造成了国际政治的丛林状态。

基于民族国家的普遍竞争，西方产生了不同类型的国际关系理论。温特提出国际社会的三种文化：以战争、杀戮为特点的霍布斯文化；以规则竞争为特点的洛克文化；以合作、友谊为特点的康德文化。^⑩这三种文化意味着不同的发展次序：“霍布斯文化的高死亡率使人们有了创造洛克文化的动机，洛克文化表现出来的持续暴力，尤其是当为了适应竞争逻辑的需要，毁灭性力量得以发展的时候，又使人们有了向康德文化发展的动机。”^⑪

事实上这三种文化在本质上是一致的，洛克文化和康德文化拥有共同的霍布斯预设。霍布斯强调人与人在丛林状态下的相互斗争，而洛克文化所表现出来的秩序只是斗争的短暂平衡。国家内的个体为应对来自国际的威胁，可以在民族的概念下团结起来。但是民族国家作为个体，拥有极强的主权原则，其力量的强大以及国际生存的需要使得它们只能够在斗争中求取短暂的均势和平。由于民族国家数量少且差异性极大，平衡和均势秩序是不稳定的，最终要被打破，重回霍布斯状态。康德的著作也有着深刻的霍布斯背景，正如塔克所说：“在康德所有成熟的著作中，他都强调霍布斯对自然状态的描述是正确的，并且认为因而人的基本道德责任就是离弃自然状态而进入公民社会。”法国大革命之后，康德永久和平的观点在法国流行起来，法国的革命者认为：“康德所设想的正是当革命越过莱茵河时，法国与其他共和国之间似乎就要出现的那种关系。”^⑫然而现实是，革命带来了拿破仑帝国，而非欧洲的永久和平。

西方意义上的国际，是拥有主权的个体，在法理平等的意义上展开竞争。这种竞争最好的结果，是像国内政治一样达到权力平衡，并建构起一套竞争

的体系框架。华尔兹为建构这种国际平衡体系做出了努力。在华尔兹看来,两个大国之间的均衡更容易避免结构的巨大变化,因此也是最具稳定性的,因为“如果彼此竞争的集团实力十分相近,而竞争又是围绕重大利益展开的,那么一方实力的衰落将可能导致自身的毁灭”。^④两个竞争性的大国为了避免自身的毁灭,就会努力维系系统结构的稳定。

华尔兹看到了主权国家竞争性的现实,但却建构了一个非现实性的国际政治体系。若我们将视野投入历史,就会发现华尔兹的国际政治结构从未实现。因为民族国家的力量并非一成不变的,尤其对于强大的国家来说,对权力和利益的追求使它们拥有强烈的破坏平衡的冲动。斯奈德说:“均势是不起作用的,对于自己的对手而言,只有当它们的至关重要的利益受到威胁时,它们才会变得更为驯从。”^⑤均势的破坏往往意味着全球性霸权的诞生。所以对于西方的国际社会来说,均势是短暂的,霸权是永恒的。亨廷顿说得一针见血:“西方的文明史是一部兴起和衰落的国家之间的‘霸权战争’史。”^⑥有鉴于此,杨光斌称华尔兹的结构现实主义理论为“去帝国主义化的非历史的国际政治理论”。^⑦

随着资本主义世界市场的发展,主权国家间的竞争又与经济的竞争紧密联系起来。布哈林认为:“资本的‘国际化’和‘民族化’,一方面是世界经济不断增加的相互依赖性,而另一方面是它分裂为各个国家集团。这两种相反趋势之间的矛盾促使体系陷入战争和崩溃。”^⑧资本的国际化 and 民族化之间的张力,正对应了民族国家的矛盾状态。由于国际分工,民族国家前所未有地依赖其他国家,与此同时,它们又要追求自己经济利益的扩张。卢森堡指出,资本主义世界市场的扩张必然要依赖武力:“武力是资本可以使用的解决问题的唯一方法:被视为一种历史过程的资本积累把武力不仅当作它的根源,而且当作一种永恒的武器来使用,几乎进一步延续到了今天。”^⑨资本的矛盾需要武力解决,而武力的背后是民族国家。因此我们经常会看到,宣扬自由市场的国家往往以武力开拓“自由市场”。

鉴于历史,美国政治思想史家塔克评价欧洲自由主义理论说:“它们最深层的主题是暴力,个人对个人、国家对国家的暴力。”^⑩自由意味着个体性的凸

显,个体性与他者不可避免地会产生竞争和冲突,而冲突的最终解决依靠暴力。因此对于西方国家而言,国内政治的核心是国家对合法性暴力的垄断,国际政治的核心是帝国对强制性暴力的垄断的竞逐。

三、目的性结构:治平论的天下与帝国论的国际

从伦理出发的经由文化认同而形成的结果必然是“国治”“天下平”的治平论的世界观,从民族国家出发而追求实力政治的结果必然是帝国论的世界观。

治平论的天下。天下观念在先秦时期成为古代中国的普遍共识,使得人们天然地将政治共同体与天下对等起来。《诗经》讲:“皇矣上帝,临下有赫,监观四方,求民之莫。”^⑪“上帝”即“上天”,四方之民都在“监观”之下,政治秩序的现实空间,就是“天下”。周天子曾建立过一个弱势的天下秩序,随着周天子权威的衰落,邦国林立。虽然许多诸侯国的实力十分强大,甚至称霸一方,成为“方伯”,但是“没有任何一个知名的思想家或政治家,认为多国制度是合法的、值得追求的”。^⑫这种要消灭多国政权的理想,就称为“王天下”。钱穆说:“当时所谓‘王天下’,实即等于现代人理想中的创建世界政府。凡属世界人类文化照耀的地方,都统属于唯一政府之下,受同一的统治。”^⑬在实现统一的“王天下”之后,就要高扬人道的伦理秩序,使天下成为理想的天下,即从“治天下”到“平天下”:“中国政治不专为治国,亦求平天下。同此人,能尽人道,同为一国,斯其国治,同在天下,斯天下亦自平矣。”^⑭“王天下”“平天下”意味着天下的概念本身,就蕴含着两层政治逻辑:第一,维持天下一统;第二,天下的人道治理。维持天下一统,是天下所以为天下的现实基础;对天下进行人道治理,是天下所以为天下的价值追求。

这种天下观使得中国形成了极具特色的政治概念:“中国政治概念是社会性的而不是国家性的,中国哲学家普遍相信政治的目标是形成‘治世’而避免‘乱世’。”^⑮这种人道天下的主要表征,就是对暴力和战争的厌弃。例如秦国在一统秩序建立后,“大酺,收天下兵,聚之咸阳,销以为钟鐻,金人十二,重各千石,置廷宫中。”^⑯“收天下兵”意味着天下的初步完成,也是历史上所有一统王朝的基本国策。然而这

样一种对天下的秩序追求,却蕴含着崩解的因素,雷海宗痛斥之为“无兵文化”：“太平时代,一般所谓好人都不肯当兵;天下一旦混乱,少数流氓与多数饥民就成为土匪,只能扰乱社会秩序,并不能卫国卫民。”^④天下之和平,反而造就了天下之衰弱。广大如唐,繁荣如宋,都难逃被武力击垮的结局。为应对天下的外部挑战,传统中国形成了“守在四夷”的政治策略。

所谓守在四夷,即在四夷边境布置防守力量,并将四夷纳入天下的治理范围之内。守在四夷的说法起源很早,如《左传》“古者,天子守在四夷”,^⑤《淮南子》“天子得道,守在四夷”。^⑥“四夷”构成了天下的边境防御阵地。天下是一个内在自足的共同体,因此其对外多呈现防守的态势。这一点在中国的历史上多有体现。王赓武认为班固是第一个实际地构建中国对外关系理论的人,班固认为“把匈奴当作‘客’(客臣)对待,同时常备不懈,做好准备以应付他们的袭扰。……中国与‘外’夷之间不存在正常的关系,也不应该对他们发动侵略战争。应在这些夷狄接近中国边疆时设法控制他们,当他们离去时,保持警戒就可以了”。^⑦所谓的等级制度的天下体系,最根本的目标是要保证天下的安全,因而多是防守政策。即“来则惩而御之,去则备而守之。其慕义而贡献,则接之以礼让,羁縻不绝,使曲在彼,盖圣王制御蛮夷之常道也”。^⑧这种以防御为主的“守在四夷”思想尤其体现在唐代:“唐的羁縻地带中,内附民族形成部落而生活,其君长屡屡从唐获得身份保障,并作为武将担当了唐朝军事力量的重要一翼。”^⑨天下边缘的羁縻地带即是保卫中国安全的防护带,这一地区往往夷夏杂处,同时也是天下治理所能延展的最远地区。但这并不是说要对羁縻地区分而治之,而是要把它们纳入天下的治理系统之内:羁縻州可以升格为正州,羁縻州的居民也需要纳税,并逐渐被编入户籍之内。^⑩羁縻州被升格为正州,其实也是天下不断容纳新的民族,向外扩展的过程。

明清时期,这种守在四夷的策略转变成了以礼制为内核的朝贡体系。朝贡体系的首要目标仍然是防御性的,是要保障中国的内部安全,而不是向外殖民掠夺。朱元璋说:“海外蛮夷之国,有为患于中国者,不可不讨;不为中国患者,不可辄自兴兵。古人

有言,地广非久安之计,民劳乃易乱之源……彼不为中国患者,朕决不讨之。”^⑪向外兴兵只针对特殊的,为患中国的情况,基本策略仍然是以防御为主。因此朝贡体系也会被认为是在建构一个地缘防御体系的政治联盟,清朝就是典型代表:“与周边国家建立了松散的政治联盟,确立了‘以琉球守东南,以高丽守东北,以蒙古守西北,以越南守西南’的所谓‘天子守在四夷’的地缘防御体系。”^⑫但事实上,所谓的守在四夷也好,朝贡体系也好,都是天下治理逻辑的向往延伸,正如费正清所说:“帝国政府的对外关系只不过是中國内政的外延,因此每一个同中国接触的国家,都在中国的世界秩序中占有一席之地。这种观点以文化为根据,以政治为指针。”^⑬将所有同中国接触的国家纳入中国的世界秩序之中,这本就是天下概念的应有之义。滨下武志认为,朝贡体制其实就是把周边国家纳入国内统治逻辑的产物:“它是国内基本统治关系即地方分权在对外关系上的延续和应用。将中央—各省的关系延续扩大到外国和周边,将中央—各省—藩部(土司、土官)—朝贡诸国—互市诸国作为一个有机的体制来把握。”^⑭就历史事实来说,对于国内和朝贡国的具体治理方式肯定是不一样的,但“天下”特有的治理精神或者说治理观念却是贯穿始终的。

朝贡体系体现着礼制治理的精神内涵,即“王者无求”。王者为天下之主,为公而不为私,因此不当向诸侯国求取私财。这一观念突出体现在春秋时期,有一次天子派“家父”到鲁国去索要车马,《左传》评价说:“非礼也。诸侯不贡车服,天子不私求财。”^⑮《公羊传》评价说:“王者无求,求车,非礼也。”^⑯后世儒者大多也以此要求统治者,这一观念延续到清朝,就是雍正所说:“天朝岂宜与小邦争利。”^⑰天子为天下之主,其主要的的作用在于道德的感召,使百姓向化,而不是向人民和邦国求取私利。而周边的国家也应当怀抱一种人道的、向化的态度:“在天下秩序中,中国和周边的国家之间的关系应该是以臣事君、以小事大的关系,对中华文明抱持一种‘向化’心理。说到底,朝贡关系是国内秩序的一种扩展,而并非对于异类的征服。”^⑱朝贡关系将周边国家纳入天下之中,其实也是完善了天下一家的治理体系。

天下的伦理认同需要中央国家担负起伦理的责任。荀悦说“天下国家一体也”，^⑧朝贡各国共成一家，那么中央国家自然要担负起“大家长”的责任，为周边小国提供公共物品，如安全保障、经济利益和文化提升。中国需要在周边国家受到入侵的时候无偿提供安全保障，因此明朝时期中国协助朝鲜击退日本的入侵，清朝时期协助安南反抗殖民统治。进行朝贡贸易的时候，也是坚持“厚往薄来”的原则，嘉庆奉太上皇敕谕：“国家厚往薄来，字小柔远，自有定制。”^⑨较少的朝贡物品往往能够换来大量的经济回报。这种伦理化的天下逻辑，自然也会形成不同的亲缘等级。尚会鹏引入与“个人”相对的“伦人”，即伦理化的人的概念，以“角色原理”来阐述东亚朝贡体系的基本逻辑。中央王朝基于行为体亲属集团内角色的自然差别，发展出适用于国际行为体之间关系的三种文化，亲人文化、熟人文化、生人文化。^⑩这种等级秩序并不意味着对边缘国家的疏离，而正是将边缘国家纳入天下之中的表现；也不意味着国家之间的不平等，因为在家庭秩序中，没有剥削和索取，只有共生和帮助。

帝国论的国际。基于民族国家的竞争性秩序，国家间理论上的平等反而导致最大的不平等——帝国的诞生。社会史的发展逻辑构成了西方“国家性”的根基，作为主权个体的民族国家在丛林状态的国际体系中斗争求存，并最终发展为扩张性的帝国主义，正如哈特所说：“帝国主义是欧洲民族-国家的主权超出它们自身疆域的扩张。”^⑪以民族国家为基础的国际秩序因此就展现为帝国秩序，杨光斌在考察西方现实主义国际关系理论之后认为，其理论的历史本体论就是帝国主义。^⑫随着社会化大生产，或者说资本主义世界市场的发展，前现代区域性的帝国逐渐发展为全球性的帝国。现代帝国以普世性的文明话语为外衣，以强大的军事力量为后盾，追求其权力和利益的无限扩张。

这是因为民族国家的诞生伴随着资本主义全球市场的形成，在竞争性秩序和资本利益的诱惑下，拥有独立主权的民族国家必然要进行扩张，正如杨光斌所说：“民族国家是一种具有天然的民族主义诉求的现代国家，具有与生俱来的扩张性或帝国主义性。”^⑬这种扩张往往展现为暴力形式的资本扩张。

随着资本主义世界市场的形成，对世界市场剩余产品的绝对占有，构成了资本主义现代帝国的基础。工业巨头作为民族国家经济利益的代表，成为帝国主义政策的主要推动者。英帝国的东印度公司就充当了这样一个开拓国际市场的角色，并对英国的国家政策有着重大影响。东印度公司以其私有的武装力量摧毁了印度原有的统治秩序，彻底实现了对印度的殖民统治，并以印度为支撑，入侵东亚市场。因此列宁称帝国主义为资本主义发展的最高阶段。民族国家的性质，决定了其在资本主义世界体系中，要么成为帝国，要么成为被帝国剥削的对象。

现代帝国通过创造普世性的意识形态来维持其帝国统治。这种普世性的观念最开始是宗教，后来则是种族进化论、文明进化论、资本主义论等更为学理化的意识形态。在帝国主义者看来，白人对低等种族的消灭，是种族进化论的自然结果。

与此同时，帝国也将其他非欧洲的国家当作文明进化论中的原始人，对他们的侵略意味着对他们文明水平的提升。这种普世文明的概念影响深远，正如亨廷顿所说：“普世文明的概念是西方文明的独特产物。19世纪，‘白人的责任’的思想有助于为西方扩大对非西方社会的政治经济统治作辩护。20世纪末，普世文明的概念有助于为西方对其他社会的文化统治和那些社会模仿西方的实践和体制的需要作辩护。普世主义是西方对付非西方社会的意识形态。”^⑭普世主义，或者说文明进化论的终点，当然是资本主义世界市场。西方普世主义的意识形态内含着帝国主义的扩张企图，杨光斌总结道：“无论是资本主义还是‘白人优越论’，都是典型的扩张性或为扩张鸣锣开道的历史与理论，具有经济和文化上的双重不平等性。”^⑮

现代帝国源起于民族国家的国际体系，民族国家是近代欧洲的产物，欧洲内部国家力量的变化，也就意味着世界帝国的变化。因此哈特说：“帝国的谱系学是欧洲中心论的……在某种意义上，起源于欧洲和美国的规则逻辑现在在全球进行着统治的实践。”^⑯这种帝国逻辑直到今天仍然发挥着强大的统治力。帝国强大的意识形态力量，往往使得被创造出来的“他者”自我对象化，主动地将自己贬低为种

族或文明的“原始人”，并热烈地迎接帝国主义对他的“解放”。普世主义像一个帝国主义的幽灵，仍然高悬在人类社会上空。

四、天下观与国际观的比较

王柯谈到，“中国传统的多民族统一国家思想与来自西方的近代民族国家思想之间存在一个巨大的鸿沟”。^⑨由于历史属性的差异，中西方国家形态有着重大的差别，由此延伸而来的世界秩序观也有着明显的不同。中国的世界秩序观主要体现为以大一统国家为主体的“天下观”，西方的世界秩序观主要体现为以民族国家为主体的“国际观”。回顾历史我们会发现，“天下观”并非绝对的温情脉脉，而有武力后盾；“国际观”也并非处处主张战争手段，而有契约平衡。但不同的是，“天下观”的武力多用于防御和治理，“国际观”的平衡总要被帝国打破。今天的中国既拥有“天下观”的传统禀赋，又身处“国际观”的竞争秩序，认清两者的不同，才能更好地应对当下的世界。

前文我们已经从三个不同层面阐述了天下观和国际观的内涵，接下来我们将从“世界政治的根基”“世界政治的行为”“世界政治的未来”三个方面对中西方的世界秩序进行对比。

（一）世界政治的根基：伦理或民族

伦理化的天下认为，人根本地处于伦理关系之中，人因为其伦理的属性获得成为天下一员的资格。民族化的国际认为，人根本地属于一定的民族国家，人首先是民族国家的一分子，才能在国际社会中找到自己的归属。伦理化的天下是比民族、民主、宗教更具基础性、团结性的内容。不论国家是否民主，不论宗教信仰如何，只要你是个“孝”“仁”之人，就可以在中国的“天下”中找到自己的位置。仁孝的概念并非是说强求人们符合儒家的思想，而是说只要其承认个体与家、社会的根本性联结，就可以被认为是“天下”的一员。

相较于伦理化的天下，前现代的西方将个体投入到宗教之中：“上帝就是人的本质，被看作最高的真理。”^⑩凡是不信仰基督教的，都是异教徒，都被排除在“上帝之城”的外面。近代宗教改革之后，基督教产生了实质性的分裂，这种宗教的自我认知有所减弱，民族精神成了新的“上帝”。为应对国内多元

权力的不稳定和丛林化的国际竞争，民族与主权国家联结起来，构成了具有鲜明独特性和排他性的民族—国家。由于社会史属性的影响，西方国家内部多元权力始终难以统一，即使到了20世纪初，梅尼克仍然担忧地说道：“新建筑的外貌看上去是大一统式的，然而其核心却仍然隐藏着地方主义的权力。”^⑪而民族主义的出现，很好地弥合了国内多元权力的冲突，在一定程度上建构起了中央集权的现代国家：“现代民族主义是建立在专制政体的中央集权论的、等级制的、国家主权论的原则的基础上的，并结合了以领土为基础的民族同一性的新趋势。”^⑫民族化的自我认同意味着在国际社会中，人与人之间具有根本性的差异。民族的差异融入主权国家这个利益实体之中，为对抗性的国际秩序提供强大的意识形态支持。

相较于对抗性的民族国家，伦理化的天下具有强包容性的特征。许倬云谈道：“中国的历史，不是一个主权国家的历史而已；中国文化系统也不是单一文化系统的观念足以涵盖。不论是作为政治性的共同体，抑或文化性的综合体，‘中国’是不断变化的系统，不断发展的秩序。”^⑬伦理化的天下观念使得“中国”可以无碍地吸收“四夷”，不断地将所认知到的人类边界纳入一个整全的、和谐的秩序之中。也正是这种逻辑，使得中国在先秦时期就建构起了现实的天下：“天下主义观念和大一统理论主导下的华夏文化的无限延伸与超地域扩展，为中国早期四土经营与民族整合奠定了广袤的地域基础。”^⑭可以说，伦理化的天下观一直影响着中国，并奠定了现代中国多民族大一统国家的基础。

民族化的秩序天然地具有塑造敌对的“他者”的冲动。“他者”作为丑恶的对立面，既唤起了民族自豪，又加强了民族团结。这种民族认同的逻辑与宗教的分裂相结合，构成了现代西方基本的精神特质。首先，民族国家互为“他者”：英国在英法战争中确定自己的民族性，并唤起了国民对新教国家的强烈认同；美国建国之初将英国和欧洲视为“他者”，建立起“美国特殊论”的民族认同，并认为美国就是“千年王国”降临人间。其次，民族国家在塑造共同的“他者”的过程中，构建一定限度的国家联盟：欧洲在长期对外殖民的过程中将非欧洲人确立为“他者”，

非欧洲人低劣的民族性和落后的文明,确证了欧洲人种族和文明的优越,“白人至上论”也由此形成;在欧洲爆发大战的时期,民主国将专制国塑造为“他者”、协约国将同盟国塑造为“他者”。可以说,“他者”永远随着民族国家利益的变化而转变,并成为唤起国际战争的最佳意识形态。在民族化的国际社会,几乎不可能形成具有建设性的人类认同。

人们对伦理化天下的指责主要集中在它具有等级性的内涵。在他们看来,个体的家庭性—社会性的自我认知,不可避免地要区分关系的亲疏,因此也就带来等级化的关系,这种等级化的关系若延展到“天下”,就意味着天下的不平等。但事实上,天下的等级秩序并不意味着不平等。我们要清楚的是,天下的等级秩序,主要是认同秩序、利益秩序,而不是纯粹的政治等级。伦理化的天下意味着每个主体都有其独特的亲疏关系,这种亲疏关系建立在个体认知能力的有限性和个体利益独特性的基础之上。在伦理化的天下之中,个体不可能实现对每一个个体的彻底了解,也不可能与每一个个体的利益同等攸关,因而形成了等级化的秩序。可以说,伦理天下的等级化,反而证明其是一个充分考虑了现实的秩序。伦理的天下不是理想主义的,而是极具现实性的。所谓的等级,不如说是信任的等级、团结的等级。这种等级,反而是对天下认同的明证,因为在现实考量中渗透了更加广泛的伦理认同。这种伦理性的认同甚至高出于具体的政府之上:“言天下,即犹言社会,其地位尚远高出于政府之上,而一士人一匹夫可以直接负其责,而政府之事,可置之于不问。”^⑩这就是古人讲的“天下兴亡,匹夫有责”。

伦理化的天下观念,使得中国作为一个文明国家具有极强的包容性,可以长久存续而不至于一朝灭亡,“因为它能经受与其他民族的融合”。^⑪同时也使得中国可以与其他国家构建非侵略性的共生关系,人类命运共同体的提出正是这一逻辑的现代展现。相较而言,西方民族化的国际观,则一方面在国内肢解着多民族的国家统一体,形成国内社会的分裂力量,另一方面在国际上造成无序竞争,形成新的世界帝国,帝国以普世主义的名义干预他国内政、攫

取全球利益。

(二)世界政治的行为:治理或对抗

治平论的天下强调天下的可治理性,对抗性的国际则立基于剥削和战争。对于治平论的天下来说,治理的边界是防御性,即“守在四夷”,以防止边缘地区的战争为主。治平论的天下并非是要否认其他国家的存在,而是坚持一种内在自足的观点,即非侵略性的观点。张载讲:“吾道自足,何事旁求。”这种自足的特性被钱穆认为是中国农业文明的特色,也被汤因比称赞。天下的各个部分相互关联又保持着内在稳定,在一个整全的伦理框架内获得自己必要的生存条件,而不必向外侵略。对于西方来说,民族国家本身就是在对抗竞争性的秩序中建构起来,在对外战争中确证自己的特殊性。民族国家之间的独立性、异质性,在资本主义世界市场的刺激下,发展为更加激烈的国家战争。这种对抗竞争性的国际秩序最佳的出路是大国间的力量均衡,但这种均衡往往很容易就被打破,并导致世界性帝国的出现。

先秦时期对天下的论述大多都与“王道”相连,以王道的方式治理天下,称为“王天下”。王道与霸道不同:“霸诸侯是‘完成国际联盟’的时期,王天下是‘创建世界政府’的时期。”^⑫“世界政府”意味着“可治理的天下”。施行王道,才能创建世界政府;创建世界政府,是为了施行王道。西周建立了最初的“天下”,“西周诸侯国的建立并不是一个王室随意赐予其亲属和地方首领以土地的过程,而是西周国家精心建构其地缘空间,并从而巩固其政治基础的过程。”^⑬这种分封制的安排,事实上就是在维护周天子的权威,提高其对天下的治理能力。周天子治理天下的边界,即防御性的“守在四夷”。这种治平论的天下在明清时期表现为“朝贡体系”,而当朝贡体系与西方民族国家所形成的竞争性国际秩序相遇时,两者的区别表现得更加明显:“朝贡关系是一种保守型的国际秩序,其目的主要在于维护中国自身安全,而不是从他国攫取利益,尤其是与借助或诉诸暴力的巧取豪夺截然不同。与此不同,条约关系则是‘进取’(即侵略)性的国际秩序,其目的主要在于提供维护列强在华权益的法制保障。”^⑭民族国家之间以契约维持秩序,这种表面上以主权国家为主体的契约

关系,实质上是为剥削和极度的不平等提供合法性证明。因此冯维江说,天下体系是合作本位的制度遗产,相较于西方的竞争本位,是一个演化稳定策略。^⑩

西方现代国家诞生于战争,现代民族国家在竞争性的国际秩序中成为发动战争的机器。对于现代西方国家来说,即使是好的制度,也要依靠战争的塑造:“在大不列颠,民族国家比其他任何一样东西都更多地通过军事努力来打造,更为激进的宪制和社会改革的胜利同样也与战争的影响紧密相连。”^⑪英国的女性投票权和男性普选权是在第一次世界大战结束的那一年实现,残酷的第二次世界大战又直接形塑了战后的福利国家。对于西方国家来说,制度建构依赖于民族国家间的战争,民族国家间的竞争性关系也必然会爆发战争。可以说,战争是竞争性国际秩序的最高体现,也是竞争性国际秩序的最终解决。雷海宗以中国历史的视角评价说:“西洋现在正发展到中国古代战国中期的阶段。今日少数列强的激烈竞争与雄霸世界,与多数弱小国家的完全失去自主的情形,显然是一个扩大的战国。”^⑫雷海宗基于中国政治史的发展,为西方设想的出路是统一,但是社会史的史观使他们必然要坚持民族国家的独立性。对西方来说,多种自治主体所构成的竞争性的世界,才是“合理的”世界;民族国家之间互相隔绝,并为争夺资源展开竞争,才是国际社会的应有之义。这种竞争性的国际秩序,在现实中就表现为少数大国的扩张和侵略。少数大国在扩张的过程中产生利益冲突,并在进行一段时间的博弈之后达成某种程度的“均势”,此时签订的契约就成为“国际法”,国际法象征着稳定的国际秩序。然而由于民族国家扩张性的本质,大国力量的变化必然要突破旧有的均势格局,形成全球性帝国。

治平论的天下与对抗性的国际之间的区别,在两千年前就有所展现。诺瑞纳将罗马与汉的国家治理进行对比:“作为其依赖城市及地方贵胄的结果,罗马帝国既没有基础设施能力,又没有在全帝国规模内直接塑造城市化和城市生活所必要的组织架构,相比于汉帝国对其帝国范围内社会权力分配的控制,罗马帝国的控制较少。”^⑬在这里诺瑞纳看到汉朝的国家结构,是要对其所统治的“天下”实现平等

的治理,而罗马帝国则没有均衡治理的能力,依赖于地方贵族的相当程度的自治,追求对地方资源的汲取。自治地方的强势贵族,可以在拥有强大军事实力的情况下,角逐罗马帝国的统治权。帝国皇帝为了证明自己资源掠夺能力的强大并扩充军事实力,开启了长期的对外侵略战争。这一差别在双方同时期的历史中有着明确的记载。

德国汉学家穆启乐曾对罗马史学和《史记》做过一个有趣的对比。他发现罗马的史学家更感兴趣的是冲突和权力结构的变化,而非国家的日常治理。这与《史记》的关注点有着根本性的区别:“在《史记》中,记叙的兴趣点主要在内政,史家对政府的良好运行也极为关心。因此,对历史人物的评价也主要集中在内政实践上的成就。”是否能够很好地治理国家,是《史记》对政治人物评价的核心标准。通过对比可以看出,对中国来说,“善政的目标最终并不表现为通过军事征服以及武力维持来创造一个帝国(imperium),而是通过审慎的治理来构建一个和谐的‘天下’”。^⑭

治平论的天下观,要求中国通过“善治”的治理逻辑向外延展,最终达到“天下太平”的和谐秩序;竞争性的国际观,使得西方国家追求在竞争性世界中的生存和扩张,并通过战争和侵略最终成长为帝国。

(三)世界政治的未来:天下或帝国

作为一个过程性的概念,天下本身就意味着天下的不断生成。这种天下的不断生成在古代展现为地域性的“中国”范围的不断扩大,以及将视域中新出现的边缘地域不断纳入天下之内的过程。在现代则展现为世界联结的不断扩大和深入,即人类命运共同体不断生成。天下不是一个结果,而是一个我们可以不断促进其形成的过程。帝国则是一个结果性的概念,是民族国家的国际秩序发展的终点。或者说西方国际秩序的“历史的终结”,就是旧帝国的衰落和新帝国的兴起,即“大国政治的悲剧”。

一般而言,传统的大一统中国是“天下”的中心区域,而天下的过程性,就意味着天下之外的人们不断被吸纳到天下之内,“各种原来是‘他者’的外族,陆续为中国系统吸纳”。^⑮由此形成的天下体系,就呈现出一种外部区域不断内部化的过程。赵汀阳将理想的天下解释为“世界内部化”的体系:“天下体系

是世界内部化的体系(an internalized world-system),完全不同于帝国主义的支配性世界体系(a dominating world-system)。”^⑩彻底的“世界内部化”在现代国际政治中只是一个理想,但我们仍能看到不同国家之间日益加深的强关联性,天下在不断地生成。天下不断生成的基础是伦理认同,在中国古代就是教化:“天下揭示出的是一个教化领域,它被儒家思想家和官僚提升为一种普遍价值,作为区分文明与野蛮的标准。”^⑪天下的教化,即是一种伦理化的治理逻辑,这种治理模式保持了天下的开放性,可以不断吸纳边缘地域的“外族”。

作为民族国家间国际关系发展的结果,帝国一定要区分“我者”和“他者”,区分中心和边缘。他者和边缘,标识了征服和掠夺的对象;我者和中心,则是帝国利益的核心。古代帝国一般都是区域性的,在一定的区域内,中心国家面对其他国家和民族展现出压倒性的力量优势,并以对外侵略的方式试图保持自己的帝国地位。帝国作为竞争性国际关系的终点,并不意味着帝国本身不会改变。每一个帝国的兴起,都面临着巨大的国际竞争的压力。竞争性的国际秩序意味着帝国“与世界为敌”,一切可能性的边缘都在试图瓦解旧的帝国秩序,而旧帝国则会不断地创造“他者”以团结国内国际力量,倾尽一切努力压制可能出现的帝国挑战者。近代以来对世界市场的争夺,使得民族国家间的竞争更加白热化,并导致了数次西方国家的大规模战争。随着资本主义世界市场的形成,西方民族国家之间的战争又蔓延到世界的其他地区,形成世界大战。

天下与帝国呈现出两种完全不同的历史面貌。中国早在秦朝时期就完成了天下一统,并在之后的历史中不断实现天下的重组和扩充。相较于秦国的统一来说,罗马帝国虽然统治着众多的民族,但是却没有共同的文化基础,完全建立在武力的征服之上。中国则早就实现了文化统一:“在公元前221年政治统一之前,中国早已实现了文化统一。”^⑫对于中国人来说,这种文化统一就是基于伦理理念的天下认同,因此钱穆说:“秦国的统一,只能算是当时中国人‘天下太平’‘世界一统’的观念之实现,而并不是某一国家战胜而毁灭了另外的某几个国家。”^⑬天下

的伦理观念导致天下的不断生成,同时又塑造了和谐的世界秩序;帝国的竞争性观念则要求其持续地发动战争,在掠夺和侵略中保证自己的优势地位。这种差别在塔西佗和司马迁的描述中清晰可见:“在塔西佗一面津津乐道于描述罗马帝国在德意志地区由日耳曼尼库斯领导的战役,一面指责提比略没有积极扩展罗马的统治版图时,司马迁的叙事却紧扣文帝即便是在与最凶残外敌反复的较量中,仍然试图保持与重建世界的和平与和谐的政策。”^⑭作为过程性的天下,追求的是天下的和谐秩序;作为结果性的帝国,追求的是帝国统治力的永久保持。

五、进一步的讨论:天下观的理论与实践

为了理解的方便,我们分别将天下观和国际观区分出了三个不同的层面,但事实上天下观和国际观是两个独立的、整全的概念,都由其独特的史观塑造。政治史的一统性权力塑造了天下观,社会史的封建性权力塑造了国际观。目前的世界秩序依然是西方塑造和主导的,但中国以发展自己而改变着世界,中国人的世界观必然会影响世界秩序,因此需要进一步讨论理论上的天下观在实践中的矛盾性。

我们发现了一个吊诡的现象:西方民族国家的主权平等反而造成了帝国主义的剥削和侵略,中国大一统国家的伦理等级反而导致了天下主义的善治秩序;国际观理论上的平等对应着现实的不平等,天下观理论上的不平等对应着现实的平等。事实上这表明了天下观是一种更具现实性的世界秩序。

现实中的世界永远都是不平等的:“不仅古代社会都是等级制的,今天的世界在实质上也是等级制的。这说明,尽管等级制有悖平等之价值,却仍然是社会运作之所需。”^⑮尤其在资本主义世界市场已经形成的现代世界,每一个国家都不可能摆脱其他国家的影响。由于经济结构或国家制度的不同,民族国家之间会产生不同程度的依赖关系:“一国越是依赖于其他国家,它对别国的权力就越小,它就必须更多地考虑其政策对获取国外供给和市场的影响,因为这将关系到它的国计民生。这表明,与他国相比,某些国家的生存状况是不平等的。”^⑯这种不平等是切实存在的,而社会化大生产、世界市场的存在,以

及资源、环境的全球影响,必然要在不同程度上侵蚀民族国家的独立性。天下观所内含的等级秩序,正是这样一种国家间关系的反映。毛泽东曾提出基于国际等级秩序的三个世界理论,从理论上确立了国际社会的联系原则,同时又有明晰的战略导向,可以说是天下观念的现代转化。只有在等级化的天下秩序中,我们才明白自己所处的位置。与天下观相对,民族国家追求个体性权力和利益的扩张,这种扩张的终点是帝国。帝国为了给自己的侵略性行为赋予合法性,极力主张普世性的价值观念,它们一边高扬主权平等的概念,一边以人权的名义干涉他国的主权。因此民族国家在概念上的平等,在现实中就意味着平等地遭受帝国的侵害。

两种世界秩序的观念显示出极大的不同,因而许多学者想要从中国的传统观念中汲取资源,以调和现代西方的国际观。有人倾向于价值的调和,如蒋庆认为,“国际间的状态不外三种:王道、霸道、无道”,西方的国际秩序为霸道,中国的是王道。^②他主张用中国的王道思想化解西方的霸道,从而提升西方。王庆新主张对儒家王道精神、天下秩序与西方国际关系原则进行调和,寻找中西方的契合点,把儒家思想融入国际主流价值。^③我们则希望通过不同史观的对比,澄清中西方世界观念的现实和理论根源,对两者进行更加切实的讨论。

近代以来,西方的崛起使得国际观成为唯一的世界秩序来源,也正是这种秩序导致了世界的混乱:“造成当前全球治理失灵的根源,在于西方中心思维下的一元治理模式。局限于西方思维框架与治理模式,既难以有效应对新全球性问题,也难以适应新世界格局。”^④我们并不是要彻底颠覆现有的国际秩序,必须认识到,现代世界仍然是西方史观所主导,世界秩序的主体仍然是民族国家。但是,人类需要新世界秩序,世界呼唤新文明形态,而天下观正是一种因时因地的世界观。

当然,历史和现实都告诉我们,不能对天下观做浪漫主义的想象。伦理化的天下虽然强调德治和礼治,但这种伦理化的治理模式需要强大的武力支撑。一旦丧失武力的威慑力,天下秩序就有可能受到挑战,天下的中心也将面临转移的危机。对待周

边国家和民族的朝贡体系,其实也是考虑治理成本的结果。理论上的天下是没有边界的,但在历史中我们往往将拥有特定疆域的大一统的国家与天下对等起来。事实上,理想中的天下秩序在历史中从未实现。

天下秩序的实现和维持需要一个统治者,即天子。理论上天子应该是圣人,具有完满的人性,并作为道德化的统治者贯彻王道。天子不应该执着于权势,即“天下神器,不可为也,不可执也。为者败之,执者失之”。^⑤而应该以其德行贯彻天下:“修之于邦,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。”^⑥但现实总会出现德治不能解决的问题,有时要使用权术,有时则必须诉诸武力。德治往往要与权术并用,才能发挥其最大的效果:“夫欲用天下之权者,必先布德诸侯。是故先王有所取,有所与,有所诎,有所信,然后能用天下之权。”^⑦权术仍不能解决的问题,就需要武力讨伐。周天子统治力下降的一个重要拐点,就是周昭王南征失败,丧失了“西六师”的军事主力部队。^⑧这也意味着,天子一旦丧失军事实力的绝对优势,天下的中心也就随之转移。例如西汉初期,由于国家羸弱,其与匈奴的贸易关系实质就是向匈奴“朝贡”;北宋时期,宋辽以兄弟相称;南宋由于军事力量弱小,更称金帝为叔。

历史地看,天下并非是一个单纯依赖伦理道德联结的共同体,这种既强调天下的伦理内涵,又关注军事力量的政治思想在先秦时期十分丰富。当时的政治家和思想家面对天下秩序崩解的困境,往往强调道义与实力的结合,阎学通称之为“道义现实主义”。^⑨与之类似,江忆恩通过对《武经七书》的研究,揭露了中国传统战略文化中极具现实性的一面。他认为《武经七书》展现出一种权变的,不被政治道德束缚的战略文化,与西方的权力思想没什么不同:“《武经七书》的深层结构反映了备战性战略文化。但是居于这一深层结构之上并笼罩它的是与孔孟战略文化相一致的另外一套语言、逻辑与决策原则。”通过对明朝战略选择的历史事实分析,江忆恩认为道德化的符号性语言只是“用来赋予战略选择以优先的合法性”。^⑩江忆恩点出了温情脉脉的天下秩序之下的现实性特征。

理论上天下可以无限延展,但历史中的天下总是有界限的,人们也往往把大一统国家的边界当作天下的界限:“如果将天下理解为无限延展的世界,那是完全错误的。至少古代中国的人们并不如此认为。天下是对一定的有限领域施行实体统治的国家,是在基于郡县制对百姓(齐民)的实际支配的贯彻之中,拥有所谓帝国型面貌与国民国家型面貌两张面孔且相互转化的政治社会。”^⑧对大一统国家的实体统治依赖于以儒家文化为内核的意识形态:“传统中国只能作为一个国家—文化统一实体加以统治。换言之,政治权力在相当大的程度上是依靠文化手段来维持的;社会—政治秩序主要依赖意识形态——如通过能够塑造地方精英或‘士绅’的科举考试而被不断强调的儒家学说等——来维持。”^⑨在这种儒家的伦理意识形态中,中国处于天下的中心地位。而中国之所以能够保持这样自我为中心的天下观念,现实的原因在于没有受到其他文明大国的挑战:“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。”^⑩到了近代,一旦受到文明大国的挑战,这样的天下秩序就会全面崩溃。

从“守在四夷”到“朝贡制度”,不仅是道德治理的体现,更是兼顾现实统治成本的策略选择。夷狄多生活在大一统王朝的边缘地区,若要对其进行直接统治,将极大地增加治理成本,而所获得的经济收益相比之下就小得多。因此只要不威胁到中央王朝的统治,一般都可以实行以金钱换和平的策略。“朝贡制度”虽然是创造出来的概念,^⑪但却很好地描述了儒家社会对于边疆地区治理的现实思路。朝贡体系的首要目标是为了实现“四夷”的稳定,防止周边国家和民族对中央王朝的侵扰。其所设定的藩部一朝贡国—互市国的等级化秩序,也正对应着不同的统治成本。这种等级化的秩序,以文化道德的名义,在实现边疆稳定的同时,最大程度地节约了统治成本。现实中的朝贡体系也不是一成不变的,而是随着时势的变化,在中国和周边国家呈现多变的动机和策略。^⑫这种兼顾现实统治成本的、防御型的策略在现实中就呈现出一种文化主义的样貌,“中国的进

贡体制具有大国主义倾向,但它主要是一种文化上的大国主义,在地缘政治中体现为对周边国家的和平、友好,给以优惠,不以扩张土地为目的”。^⑬

在思想家的论述中,“天下体系”被认为是一种有现实可能性的理想:“作为理想的现实主义或现实的理想主义,天下体系试图发现对于政治冲突的一个理性化最优解,但不能许诺人人幸福的终极世界,只是设想了一个和平、普遍安全、有着文明活力的可能世界。”^⑭然而,有现实可能性并不代表必然能够实现,也并不是说这个天下曾经实现。因此,思想家们所展现的伦理天下,往往被指责为乌托邦。葛兆光认为,儒家所谓和谐平等的天下秩序从未在历史中实现,只是儒家的想象,维护天下稳定的关键从来都是“血与火”的武力,在武力之下又隐藏着“华夷之分、内外之别、尊卑之异”等不平等的因素。^⑮美国的柯岚安甚至认为,所谓的天下体系是将中国特定的世界观普遍化,只是证明了他们的爱国主义:“中国内部有一种以中国方式解决世界问题的渴望,特别是当他们提倡一种爱国主义形式的普世主义时尤为如此。”^⑯

然而我们若对天下做全面的考察,就可以发现这些指责不尽合理。首先,天下的现实一统虽然需要铁血的武力,但它作为一种伦理观念,在儒家教育的长期影响下已经深入人心,这是一种比宗教、民主更具普遍性的人类认同基础;其次,天下作为一种治理方式,虽然常常以军事实力为后盾,但其制度仍是以德治为核心的礼制,策略目标是防御性的“守在四夷”,基于文化治理的逻辑,小国仍然可以产生天下层面的影响力,如“汤以七十里,文王以百里”;天下的过程性意味着天下永远处在生成之中,天下并非是一个过去已经实现或未来将要实现的、有着明确形态的结果,而是一个不断向外扩展、不断实现人类融合的过程。正因如此,王赓武才认为现在联合国的理想秩序,“跟古代中国向来有的天下观有很多可以结合起来”。^⑰

天下观的理想与现实导向一种和合的天下观。和合并不是否认冲突而是要涵摄并超越冲突,在冲突的过程中看到融合,在冲突的过程中促进融合。^⑱我们不能期待一个彻底的世界政府,但同时要认识

到天下是一个不断融合、不断深化的过程。和合的天下观意味着,要在保持民族国家间平衡稳定的情况下,促进国际社会的紧密联结与普遍认同,这种认同的基础是社会化大生产中各链条的相对平等,认同的过程则是人类命运共同体的建构,即“远人不服,则修文德以来之”。

*感谢中国人民大学国际关系学院博士生李欢、何相冬对本课题的贡献,他们整理了有关素材,也提出了有价值的建议。

注释:

①干春松:《王道理想与儒家世界秩序观的建构》,《开放时代》2011年第6期。

②钱穆:《现代中国学术论衡》,北京:九州出版社2012年,第209页。

③杨光斌:《历史政治理论论》,《社会科学》2022年第9期。

④杨光斌、李欢:《政治的概念:我们时代性困境的政治起源》,《社会科学研究》2023年第3期。

⑤《礼记·中庸》:“凡有血气者莫不尊亲。”

⑥《礼记·中庸》。

⑦《礼记·礼运》。

⑧王柯:《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,上海:上海人民出版社2020年,第39页。

⑨《礼记·曲礼下》。《诗·伐木》篇毛传曰:“天子谓同姓诸侯,诸侯谓同姓大夫,皆曰父,异姓则称舅。”

⑩《仪礼·觐礼》。

⑪《左传·成公二年》。

⑫《旧唐书·吐蕃传》。

⑬尾形勇:《中国古代的“家”与国家》,张鹤泉译,北京:中华书局2010年,第182页。

⑭《荀子·儒效》。

⑮《荀子·王制》。

⑯《吕氏春秋·贵生》。

⑰《荀子·正论》。

⑱《荀子·议兵》。

⑲《孟子·公孙丑上》。

⑳《论语·卫灵公》。

㉑《论语·颜渊》。

㉒葛兆光:《古代中国文化讲义》,上海:复旦大学出版社2006年,第9页。

㉓王柯:《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,第323-324页。

㉔钱穆:《中国文化史导论》,北京:九州出版社2011年,第21-22页。

㉕许纪霖:《家国天下:现代中国的个人、国家与世界认同》,上海:上海人民出版社2016年,第4页。

㉖谭凯:《肇造区夏:宋代中国与东亚国际秩序的建立》,殷守甫译,北京:社会科学文献出版社2020年,第171页。

㉗王赓武:《更新中国:国家与新全球史》,杭州:浙江人民出版社2018年,第131-132页。

㉘弗里德里希·梅尼克:《世界主义与民族国家》,孟钟捷译,上海:上海三联书店2007年,第224页。

㉙弗里德里希·梅尼克:《世界主义与民族国家》,第11页。

㉚琳达·科利:《英国人:国家的形成,1707—1837年》,周玉鹏、刘耀辉译,北京:商务印书馆2017年,第31页。

㉛约翰尼斯·费边:《时间与他者:人类学如何制作其对象》,马健雄、林珠云译,北京:北京师范大学出版社2018年,第33页。

㉜琳达·科利:《英国人:国家的形成,1707—1837年》,第30页。

㉝黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆1961年,第388页。

㉞迈克尔·哈特、安东尼奥·奈格里:《帝国——全球化的政治秩序》,杨建国等译,南京:江苏人民出版社2003年,第121页。

㉟迈克尔·哈特、安东尼奥·奈格里:《帝国——全球化的政治秩序》,第132页。

㊱迈克尔·哈特、安东尼奥·奈格里:《帝国——全球化的政治秩序》,第75页。

㊲赵汀阳:《以天下重新定义政治概念:问题、条件和方法》,《世界经济与政治》2015年第6期。

㊳《礼记·中庸》。

㊴许倬云:《中国古代文化的特质》,厦门:鹭江出版社2016年,第49页。

㊵汪钱:《汪钱汉唐史论稿》,北京:北京大学出版社2017年,第130页。

㊶王柯:《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,第66页。

㊷石见清裕:《唐代北方问题与国际秩序》,胡鸿译,上海:复旦大学出版社2019年,第114页。

㊸《春秋公羊传·隐公二年》。

㊹王柯:《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,第36页。

㊺《论语·季氏》。

㊻《旧唐书·魏征传》。

㊼滨下武志:《近代中国的国际契机:朝贡贸易体系与近

代亚洲经济圈》,朱荫贵、欧阳菲译,北京:中国社会科学出版社1999年,第35页。

④徐东日:《朝鲜朝使臣眼中的中国形象》,北京:中华书局2010年,第246页。

④孙卫国:《大明旗号与小中华意识》,北京:商务印书馆2007年,第12页。

⑤姚大力:《追寻“我们”的根源:中国历史上的民族与国家意识》,北京:生活·读书·新知三联书店2018年,第18页。

⑤杨念群:《“大一统”与“中国”“天下”观比较论纲》,《史学理论研究》2021年第2期。

⑤许纪霖:《家国天下:现代中国的个人、国家与世界认同》,第28页。

⑤钱穆:《读明初开国诸臣诗文集》,《钱宾四先生全集》第20册,台北:联经出版公司1998年,第107、131页。

⑤姚大力:《追寻“我们”的根源:中国历史上的民族与国家意识》,第40、43页。

⑤汉斯·摩根索:《国家间政治:权力斗争与和平》,徐昕等译,北京:北京大学出版社2012年,第69页。

⑤彼得·卡赞斯坦、罗伯特·基欧汉、斯蒂芬·克拉斯纳编:《世界政治理论的探索与争鸣》,秦亚青等译,上海:上海人民出版社2018年,第362页。

⑤汉斯·摩根索:《国家间政治:权力斗争与和平》,第161页。

⑤亚历山大·温特:《国际政治的社会理论》,秦亚青译,上海:上海人民出版社2014年,第255-297页。

⑤亚历山大·温特:《国际政治的社会理论》,第300-301页。

⑥理查德·塔克:《战争与和平的权利:从格劳秀斯到康德的政治思想与国际秩序》,罗炯等译,南京:译林出版社2009年,第248、267页。

⑥肯尼迪·华尔兹:《国际政治理论》,信强译,上海:上海人民出版社2008年,第179页。

⑥杰克·斯奈德:《帝国的迷思:国内政治与对外扩张》,于铁军等译,北京:北京大学出版社2007年,第3页。

⑥塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,周琪等译,北京:新华出版社2010年,第185页。

⑥杨光斌:《重新解释现实主义国际政治理论——历史本体论、国家性假设与弱理论禀赋》,《中国人民大学学报》2018年第4期。

⑥布鲁厄:《马克思主义的帝国主义理论:一个批判性的考察》,陆俊译,重庆:重庆出版社2003年,第113页。

⑥转引自布鲁厄:《马克思主义的帝国主义理论:一个批判性的考察》,第71页。

⑥理查德·塔克:《战争与和平的权利:从格劳秀斯到康德的政治思想与国际秩序》,第277页。

⑥《诗经·皇矣》。

⑥尤锐:《展望永恒帝国:战国时代的中国政治思想》,孙英刚译,上海:上海古籍出版社2013年,第37页。

⑦钱穆:《中国文化史导论》,第35页。

⑦钱穆:《现代中国学术论衡》,第202页。

⑦赵汀阳:《天下体系的一个简要表述》,《世界经济与政治》2008年第10期。

⑦《史记·秦始皇本纪》。

⑦雷海宗:《中国文化与中国的兵》,北京:商务印书馆2014年,第41页。

⑦《左传·昭公二十三年》。

⑦《淮南子·泰族训》。

⑦王赓武:《明初中国与东南亚的关系:背景分析》,费正清编:《中国的世界秩序——传统中国的对外关系》,杜继东译,北京:中国社会科学出版社2010年,第35页。

⑦《汉书·匈奴传》。

⑦石见清裕:《唐代北方问题与国际秩序》,第427页。

⑦石见清裕:《唐代北方问题与国际秩序》,第121页。

⑦《明太祖实录》卷六十八。

⑦叶自成主编:《地缘政治与中国外交》,北京:北京出版社1998年,第264页。

⑦费正清编:《中国的世界秩序——传统中国的对外关系》,第10页。

⑦滨下武志:《近代中国的国际契机:朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈》,第31页。

⑦《左传·桓公十五年》。

⑦《春秋公羊传·桓公十五年》。

⑦《清世宗实录》卷三十一。

⑦干春松:《重回王道:儒家与世界秩序》,上海:华东师范大学出版社2012年,第44页。

⑦《申鉴·政体》。

⑦《清仁宗实录》卷二十六。

⑦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》,《国际政治研究》2009年第2期。

⑦迈克尔·哈特、安东尼奥·奈格里:《帝国——全球化的政治秩序》,第2页。

⑦杨光斌:《重新解释现实主义国际政治理论——历史本体论、国家性假设与弱理论禀赋》,《中国人民大学学报》2018年第4期。

⑦杨光斌:《世界政治理论》,北京:中国社会科学出版社2021年,第27页。

⑦塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,第45页。

⑦杨光斌:《世界政治理论》,第97页。

⑦迈克尔·哈特、安东尼奥·奈格里:《帝国——全球化的

政治秩序》，第5页。

⑧王柯：《从“天下”国家到民族国家：历史中国的认知与实践》，第4页。

⑨费尔巴哈：《基督教的本质》，荣震华译，北京：商务印书馆1984年，第26页。

⑩弗里德里希·梅尼克：《世界主义与民族国家》，第386页。

⑪丹尼尔·伊拉扎：《联邦主义探索》，彭利平译，上海：上海三联书店2003年，第153页。

⑫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，第2页。

⑬周书灿：《文化认同在中国早期国家经略与民族整合过程中的功能》，《河北师范大学学报(哲学社会科学版)》2011年第4期。

⑭钱穆：《现代中国学术论衡》，第208页。

⑮埃里·凯杜里：《民族主义》，张明明译，北京：中央编译出版社2002年，第52页。

⑯钱穆：《中国文化史导论》，第31页。

⑰李峰：《西周的灭亡：中国早期国家的地理和政治危机》，徐峰译，上海：上海古籍出版社2016年，第98页。

⑱李育民：《晚清中外条约关系与朝贡关系的主要区别》，《历史研究》2018年第5期。

⑲冯维江：《试论“天下体系”的秩序特征、存亡原理及制度遗产》，《世界经济与政治》2011年第8期。

⑳琳达·科利：《英国人：国家的形成，1707—1837年》，第433页。

㉑雷海宗：《中国文化与中国的兵》，北京：商务印书馆2014年，第148页。

㉒卡洛希·诺瑞纳：《汉朝和罗马帝国中的城市系统：国家权力与社会控制》，沃尔特·沙伊德尔编：《古代中国与罗马的国家权力》，杨砚等译，北京：生活·读书·新知三联书店2020年，第312页。

㉓穆启乐：《古代希腊罗马和古代中国史学：比较视野下的研究》，北京：北京大学出版社2018年，第131—132页。

㉔许倬云：《我者与他者：中国历史上的内外分际》，第56页。

㉕赵汀阳：《天下的当代性：世界秩序的实践与想象》，北京：中信出版社2016年，第129页。

㉖王赓武：《更新中国：国家与新全球史》，第110页。

㉗阿诺德·汤因比：《历史研究》，刘北成、郭小凌译，上海：上海人民出版社2005年，第37页。

㉘钱穆：《中国文化史导论》，第47页。

㉙穆启乐：《古代希腊罗马和古代中国史学：比较视野下的研究》，第89页。

㉚赵汀阳：《天下的当代性：世界秩序的实践与想象》，第70页。

㉛肯尼迪·华尔兹：《国际政治理论》，第164页。

㉜蒋庆、盛洪：《以善致善：蒋庆与盛洪对话》，福州：福建教育出版社2014年，第79页。

㉝王庆新：《儒家王道理想、天下主义与现代国际秩序的未来》，《外交评论(外交学院学报)》2016年第3期。

㉞薛澜、关婷：《多元国家治理模式下的全球治理——理想与现实》，《政治学研究》2021年第3期。

㉟《老子》第二十九章。

㊱《老子》第五十四章。

㊲《管子·霸言》。

㊳李峰：《西周的灭亡：中国早期国家的地理和政治危机》，第101页。

㊴阎学通：《先秦国家间政治思想的异同及其启示》，《中国社会科学》2009年第3期。

㊵江忆恩：《文化现实主义：中国历史上的战略文化与大战略》，朱中博、郭树勇译，北京：人民出版社2015年，第151、238页。

㊶渡边信一郎：《中国古代的王权与天下秩序：从日中比较史的视角出发》，徐冲译，北京：中华书局2008年，第65页。

㊷费正清编：《中国的世界秩序——传统中国的对外关系》，第292页。

㊸史华慈：《中国的世界秩序观：过去与现在》，费正清编：《中国的世界秩序——传统中国的对外关系》，第298页。

㊹“‘朝贡制度’这个概念是为便于描述而创设的一个词。中国的士大夫不认为朝贡制度(汉语中原本没有对应词)是自成一体或者有别于儒家社会其他制度的一种综合性制度。”详见马克·曼考尔：《清代朝贡制度新解》，费正清编：《中国的世界秩序——传统中国的对外关系》，第58页。

㊺张锋：《解构朝贡体系》，《国际政治科学》2010年第2期。

㊻叶自成主编：《地缘政治与中国外交》，北京：北京出版社1998年，第254页。

㊼赵汀阳：《天下：在理想主义和现实主义之间》，《探索与争鸣》2019年第9期。

㊽葛兆光：《对“天下”的想象——一个乌托邦想象背后的政治、思想与学术》，《思想》2015年总第29期。

㊾柯岚安：《中国视野下的世界秩序：天下、帝国和世界》，《世界经济与政治》2008年第10期。

㊿王赓武：《更新中国：国家与新全球史》，第135页。

①“和合是指自然、社会、人际、心灵、文明中诸多形相和无形相的相互冲突、融合，与在冲突、融合的动态变易过程中诸多形相和无形相和合为新结构方式、新事物、新生命的总和。”详见张立文：《和合学：21世纪文化战略的构想》，北京：中国人民大学出版社2016年，第49页。