

天下体系与世界制度

——评《天下体系：世界制度哲学导论》

徐建新

一、引言

现代世界的几百年历史深深受制于西方列强的权力政治和现实主义传统。权力政治导致了无穷无尽的冲突与灾难，现实主义似乎是在为权力政治推波助澜，故而，我们不时听到对权力政治和现实主义的批评，具体到中国，诸多批评常常要借助于至少有三千年历史的天下观念。

天下观念所要解决的问题在很大程度上也是今天中西方的世界政治和国际关系学者感兴趣的问题。中国先秦的诸子百家主张天下应该归属于一个等

本文按照行文方便使用理论、哲学、思想、观念等词语，不对这些词做细微的区别，这些词大致相当于中国国际关系学者时殷弘所说的“理论思想”。文中“理念”一词是柏拉图意义上的，与赵汀阳保持一致，“理想类型”一词是马克斯·韦伯意义上的。

《国际政治科学》2007/2（总第10期），第113—142页。

Quarterly Journal of International Politics

级制的中央权力之下。但是，对于具体的权力归属方式，诸子百家的主张不尽相同。自明末中西接触以后特别是第一次世界大战以来，中国许多著名的学人认为，中国的天下观念比西方的国际观念要合理得多、优越得多。而哲学学者赵汀阳 2005 年出版的《天下体系：世界制度哲学导论》是近期在这方面最具代表性的作品。

赵汀阳在书中鲜明地表达了其理论创新的抱负。当前，中国正在成为一个世界性的大国，有关“中国崛起”和“中国威胁”的说法在全球甚为流行。实际上，“崛起说”和“威胁说”是对同一现象的两种看法，只不过前者更为积极些，后者更为消极些。赵汀阳认为，当前更应该思考的不是“中国崛起”和“中国威胁”这样的问题，“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。……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”。（第 3 页）

国际关系学者秦亚青也肯定了赵汀阳的“创新”工作。他指出，所谓天下体系，就是“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”。他认为，这并不是在提倡理论的融合，而是从新的角度探讨理论的创新。以中国的天下理念思考天下秩序，

其中最为突出的是哲学家梁漱溟的一系列著述。参见《中国现代学术经典·梁漱溟卷》，石家庄，河北教育出版社 1996 年版。对中国古代和平色彩浓重的天下观念持严厉批评态度的知名学者也不乏其人，比如历史学家雷海宗。参见雷海宗：《中国的文化与中国的兵》，北京，商务印书馆 2001 年版。

赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》，南京，江苏教育出版社 2005 年版。此外，近年来代表性的人物还有被称大儒的蒋庆。相关论点散见于蒋庆：《公羊学引论》，沈阳，辽宁教育出版社 1997 年版；《政治儒学：当代儒学的转向、特质与发展》，北京，三联书店 2003 年版；《以善致善：与中国知名经济学家盛洪先生的对话》，上海三联书店 2004 年版。

以下括号中的页码均为赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》一书中的页码。

彼得·卡赞斯坦等编：《世界政治理论的探索与争鸣》（秦亚青等译），上海人民出版社 2006 年版，译者前言，第 3 页。

并不是一件容易的事情；但也不是一个异想天开的梦想。毕竟，全球治理需要具有全球关照的天下学问。

不过，仅仅从天下体系这个概念，我们还很难看出赵汀阳的创新何在。声称要以“世界”作为思考单位去分析问题、要超越西方的民族/国家思维方式等等，这样的主张并不新鲜，西方历史上也不乏其人，赵汀阳书中提到的就有但丁、康德、马克思等。这样的主张如果说在一战之前还不是很明显的话，那么在一战以后至少可以说是无法忽视的。西方有没有具备世界政治理念的理论家？与中国相比，这样的理论家是多还是少？此外，更重要的是，有了世界政治理念，是否就能有一个好的世界？或者更准确地说，哪一种理念能够更好地解决世界政治问题？本文将从这些方面，讨论赵汀阳提出的天下体系的理论内容本身。

二、对现代西方国际关系理论的批评

既然赵汀阳的理论建立在对现代西方国际关系理论的批评之上，那么，对赵汀阳的天下秩序的分析也应从这里开始。

（一）对西方国际关系理论内在逻辑的批评

近代西方国际关系秩序始于1648年威斯特伐利亚体系的建立。《威斯特伐利亚条约》确认了国家主权平等原则，从此国家成为最高权威，西方人不

西方历史上关于世界政府的观念并不少见，英国学者赫德利·布尔即指出：“迄今还没有产生过一个世界政府，但在历史上，经常出现一个在那些统治者所能够知道的世界中处于最高地位的政府。在整个现代国家体系的历史中，一直存在着有关世界政府的观念：它或者表现为一种向后看的学说，即主张世界回到罗马帝国的统一体中去，或者表现为一种向前看的学说，即认为世界是必然向前发展的。”赫德利·布尔：《无政府社会：世界政治秩序研究》（张小明译），北京，世界知识出版社2003年版，第203页。但赵汀阳可能辩驳说，这只是关于（of）世界的观念，而非为了（for）世界的观念。其实再好的for观念，一旦变成实际行动，也会变成普普通通的of观念。

这里的理论线索是笔者从赵汀阳的著作中归纳出来的。赵汀阳的《天下体系》一书分三个部分：《导论：为什么要讨论中国的世界观》、《上篇：“天下体系”——帝国与世界制度》和《下篇：“天下”概念与世界制度的哲学分析》。它们是在不同的时间、为不同的学术媒介写成的，所以书中有不少内容重复，前后论证也有所不同（甚至有互相矛盾之处）。

再承认有任何超越国家之上的统治权威，世界因而不但在实际上而且在价值理想上处于无政府状态。赵汀阳对现代西方国际关系背后的内在逻辑有许多批评，这些逐层深入的批评大约有五个方面。

其一，国际关系理论以及民族/国家意识形态造就了一个混乱的、充满冲突与战争的世界。赵汀阳认为，“国际理论以及民族/国家意识形态都是建立在《威斯特伐利亚条约》的精神上的。这一精神决定了在它的视野中不存在任何高于或者大于民族/国家的政治单位和政治利益，国家的政治至上性使世界变成非政治性的存在，变成一个自由争夺的生存空间。”（第139页）在他看来，由西方政治哲学所主导的世界必然是一个乱世，世界有可能在无法无天中毁灭。

其二，西方主导的现代世界之所以混乱，源于霍布斯式“自然状态”假定或者施米特的“划分敌友”问题。基于霍布斯的“自然状态”假定，“政治问题就被理解为如何达成协议以避免无法无天的丛林危险，进而是如何能够最大限度地保护给定的政治实体的权利（从最小单位的个人权利到国家主权），以及如何在给定的秩序下使自己的利益最大化”。（第21页）

其三，国际冲突的根源可以追溯到“分裂的政治”意识。赵汀阳认为，如果个人权利至上，在逻辑上就不可能达到一致的政治世界整体，不会有为世界利益着想的世界制度，世界一定是分裂的。在他看来，把自己和他人对立起来，把信徒与异教徒对立起来，把西方和东方对立起来，把所有这些并不对立的事情对立起来，这是西方的基本政治意识。（第25页）

其四，“分裂的政治”意识激发了将发动战争、征服世界视为克服分裂的使命意识。假如把世界看作是既定的分裂模式，那么世界的完整性就只能通过征服他者或者“普遍化”自己来获得，而这样做的代价是取消了作为生态活力必要条件的多样性。（第52页）赵汀阳认为，在西方的理解中，世界是分裂的，世界的完整性尚未完成。在这样的观念下，西方会不可避免地为了克服想象中的分裂而发动战争，以便进行殖民，从事政治、经济和文化的征服。（第74-75页）

其五，“分裂的政治”意识可以上溯到基督教、上溯到绝对存在的假定。赵汀阳认为，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。从个人主义、异教徒到“自然状态”假定以及民族/国家的国际政治理论等等把世界推向冲突和混乱的观念，都与承认超越者概念有关。(第14-15页)在他看来，“宗教的真正危害并不在于无神论所批判的虚妄上(幻想是无所谓的)，而在于它理解世界的分裂性方式，它把世界划分为神圣的和异端的，而这种分裂性的理解是几乎所有无法调和或解决的冲突和战争、迫害和征服的思想根源”。(第49页)

熟悉现代西方国际关系史与国际关系理论的人可能很容易就能对这些论点提出诸多反驳。比如，不少人可能反驳说，威斯特伐利亚体系的精神不是霍布斯式的“自然状态”假定，而是洛克式的“自然状态”假定。再者，按照亚历山大·温特的说法，至少可能存在三种无政府文化，即霍布斯文化、洛克文化、康德文化。在洛克文化中，“国家的相互定位是竞争对手的角色，竞争对手是有着生存和自由权利的，但是不具有免于暴力的权利，结果就出现军事竞争，有时也会爆发战争，但战争会被控制在有限范围内”；在康德文化中，“国家的相互定位是朋友角色，朋友之间相互承担义务：不使用暴力解决争端，在出现侵略的情况下相互帮助。结果就是多元安全共同体和集体安全”。这似乎意味着现实的国际生活没有那么糟糕。不过，从赵汀阳可能的反应来说，即便威斯特伐利亚精神是洛克式的，但一方面，洛克式的理念并没有占据排他性的地位，而霍布斯式的理念却一直潜伏着，并且不乏爆发出来的机会，比如两次世界大战、巴以矛盾、恐怖主义与反恐战争等；另一方面，既然无法否认处于洛克文化中的国际体系会产生战争，那么“洛克其实与霍布斯相同，竞争也是冲突”，世界仍然是混乱不堪的、有严重缺陷的。

我们可以从理论上做进一步的分析。对权力和利益的自由竞争至少可以划分为两种“理想类型”，一种是有秩序的、有节制的、相互承认最低程度生存权与平等权的自由竞争，另一种是无序的、你死我活的争夺。前者基于洛克式的“自然状态”假定，后者基于霍布斯式的“自然状态”假定。既然威斯

亚历山大·温特：《国际政治的社会理论》(秦亚青译)，上海人民出版社2000年版，中文版前言。

这句话是2007年5月7日赵汀阳给笔者的信件中提及的，下文笔者还引用了他信中的学术观点作为佐证。

特伐利亚体系的逻辑是基于洛克式假定，那么人们似乎有理由期待，如果这种假定的逻辑能够贯彻到底，世界虽然还不能成为赵汀阳所谓的政治世界，经常还有国家间、族裔间的冲突，但冲突毕竟是有节制的，世界还不算太坏。然而，问题是，主权平等仅仅是一种思想文化观念，并非一种受到政府有效保护的制度，因为没有一个世界政府式的中央权威来保证国家间平等的权利，主权国家的生存与平等需要通过主权国家的“自助”来实现。由此可见，洛克的自由竞争还可以分出两种“理想类型”，一种是通过建立政府摆脱了“自然状态”，生存权与平等权得到政府强力保护。由于最高权力的取得是基本有序的，并且其职位是有限的，而财富的机会是无限的，这种自由竞争的重点因而在于获取经济利益。另一种是在无法建立起政府前提下的自助型自由竞争。既然不能指望建立政府来保护自己，那么参加者就倾向于通过自身的实力来保护自己，故而这种竞争的重点在于争夺不确定的权力优势。这样的竞争容易变得血腥，仇恨由此滋生并不断加强，洛克式的自由竞争就很容易变成霍布斯式的冲突。

此外，赵汀阳还多次提到自由市场、民主选举等西方国家政治制度的严重缺陷。一般说来，西方国家的市场经济和民主法治是和洛克精神相通的。假如洛克精神在国内都有严重缺陷，我们怎么能期望将洛克精神应用到国际领域中而不会导致一个混乱、无序的世界呢？由此，我们就不难理解，虽然西方现代国际关系秩序以威斯特伐利亚精神为标榜，但实际上往往会导致你死我活的霍布斯式的丛林战争。因此，赵汀阳先生看起来颇为耸人听闻的论断确实有些道理。

当然也有例外，比如“民主和平论”所论述的“完善的民主国家之间互不打仗”的逻辑；比如深受“礼不往教”原则、“王者不治夷狄”原则等天下主义观念影响的帝制时期的中国，就有比较浓厚的和平主义倾向。

参见后文的“民心论证”以及“对民主在国际领域中应用的批评”。

(二) 对民主在国际领域中应用的批评

对于康德文化，赵汀阳的语气稍微缓和了一点，但还是以批评为主。康德想到了应该把国际法发展成为世界法，于是每个人不仅具有各自国家的公民权，同时还具有世界联邦的公民权，并成为所谓的“世界公民”。不过，康德又认为这个想法没有保证（比如说可能会导致独裁统治），于是他转而主张，主权国家的自由联邦才是真正好的制度。（第 24 页）赵汀阳认为，康德对于比国家更大的政治单位的想象并不认真，在论文中只是被草草提及。“康德认为比较现实的想象应该是弱一些的自由国家的联盟制度，其潜台词是不能超越民族/国家体系（这个理由在当代自由主义政治理论中终于变得直截了当了）。”（第 45 页）

赵汀阳承认康德存在着比国家更大的关于政治单位的想象、有所谓世界共和国的想象。但是，赵汀阳对康德的两种思路都给予了批评。当代不少自由主义者、理想主义者沿着康德的两种思路有所推进，自然也免不了受到赵汀阳的批评。“关于整体世界的制度构筑，目前看起来有两种现成的可能模式：一是建构一个世界/帝国，另一个则是建构一个众多甚至全部国家的国际联盟。可是不幸的是，这两种模式都遇到了大量的尚未被驯服的困难。”（第 111 页）

赵汀阳对于第一种思路（或第一种模式）的批评是民主制度不能用来解决世界问题。他认为，民主、自由、平等和公正等观念实际上只在国内社会中有效，而不是在世界范围内普遍有效。它们从来都不被应用于国际关系中，而且它们只要一进入国际领域就立刻化为乌有。（第 94 - 95 页）

赵汀阳认为，民主制度不能用来解决世界问题，是因为它在理论上的不协调会导致实践上的困难。他就此指出：

赵汀阳对康德相当重视，但他书中没有提及康德《论永久和平》中的一个著名论述：“但自然的目的是恰恰在于通过战争、通过极度紧张而永远不松弛的备战活动、通过每个国家因此之故哪怕是在和平时期也终于必定会在其内部深刻感受到的那种困境而做出种种尝试，以便在经历了多次惨痛教训之后，终究能够倾听理性的告知——脱离野蛮人的没有法律状态而走向各民族的联盟。”如果赵汀阳认真对待康德的这一论述，他对康德的评价可能会有所改变。

内政理论的宗旨是关于社会治理的合作思想，而到了国际理论那里，却变成了关于敌友问题的斗争哲学……这种不协调必定导致许多难以克服的实践性困难。例如，民主在内政理论中通常都视为当然，而一进入国际理论，国际民主（或者说全球民主）却往往被认为是不可接受的。（第 140 - 141 页）

对于这一论断需要仔细分析。这个“不可克服的困难”和“实践可能性的问题”从根本上说应该不是民主制度的理论出了问题，而是因为任何制度及其理论都有其适用范围。如果不考虑到世界上各政治群体的情感隔阂和认同障碍，想象将民主制度的决策程序用于世界问题，不是一件什么困难的事情。全球 60 亿人按“人人平等、一人一票”的原则（或者所有国家按“国家平等、一国一票”的原则）在某一段时间内就某件议题进行投票表决，产生出一个合乎程序的多数决议并不是不可想象的事情，困难在于这一个多数决议根本就无法执行。民主制度无法消除各政治群体之间原有的、根深蒂固的情感隔阂和认同障碍，而且，如果要在没有相互认同感的政治群体之间实行民主投票，只会加剧原来的矛盾。可见，存在一个相互认同的政治群体、或者政治群体间相互认同为一个更大的政治群体，是实行民主投票的前提条件。要在世界范围内实行民主，其前提条件是要有一个有强烈相互认同的政治共同体，但目前人类还没有产生这样一种认同。

在世界范围内实现法治也面临着与在世界范围内实行民主类似的困难。从理论上说，建立一个世界最高法院并不困难，困难仍然存在于裁决的执行。与民主一样，法治往往也无法消除群体之间根深蒂固的疏离和对立。因此，

张宇燕和盛洪认为，“国家是先于国家理论的”、“社会契约论已经假定大家同意是某一个国家的国民，在认同一个社会以后是建立一个政府的问题。所以国家的形成和国家规模的大小不是投票决定的，而是在投票之前决定的。”这个道理也适用于世界共同体的问题。见张宇燕、盛洪：《旧邦新命：两位读书人漫谈中国与世界》，上海三联书店 2004 年版。

赵汀阳几乎没有提到现代制度及其理论中的共和主义，笔者将在下文讨论共和制度及其理论对解决世界问题的积极意义。

西方的主流思想中没有如何将民主、法制等现代制度推广到世界的设想，也没有多少关于世界制度、世界政府的内容，不是因为理论的不协调和理论能力的缺乏，而是因为制度及其理论有其适用范围。

民主、法治等不适用于解决政治群体之间的冲突，不适合作为想象中的世界政治共同体的基本制度，因而不是普遍的；但民主制度、法治制度等对于每一个政治群体解决自己内部的问题都是适用的，它们又是普遍的。赵汀阳显然混淆了“普遍性”一词的两种不同含义：一种是遍及上中下所有层次的普遍适用性；另一种是遍及同一层次内所有单位的普遍适用性。赵汀阳似乎认为，当且仅当一种制度同时具有这两种普遍适用性时，我们才能够说它是普遍适用的。

赵汀阳对于第二种思路，即“国家的国际联盟”的思路的批评是，现代制度的有效范围或约束条件是民族/国家的内部社会，而不是世界或国际社会。即使每一个国家都成为民族/国家并且建立了标准的现代制度，在国家之间也仍然是无制度的。（第37页）他认为，现在世界上的社会运动和人们的行为基本上都是趋向于个人利益和国家利益，而很少去发现和发展世界共同利益。在这种情况下，许多人追求世界各国或各地在政治社会制度的同质性，这种做法很可能无助于解决任何冲突，因为政治制度的同质并不逻辑地蕴涵实际利益的对等和公正。（第108页）他认为，把好的国家加在一起并不一定就有好的世界，所以只能优先创造一个好的世界制度。（第143页）

对此，熟悉民主和平论的人可能会提出反驳。民主和平论认为，虽然不能说民主国家比非民主国家的冲突倾向更弱，但民主国家之间不会相互开战，

下面这段论述，非常典型地表明了他的混淆：“中国政治哲学所想象的政治制度可以保证从政治基层单位一直到国家到天下都维持同样结构的一贯的政治游戏，这样，政治制度才有一致的连续性，其中所定义的规则或者政治游戏才是普遍有效的和可信的。假如国内民主制度不能发展成为全球民主制度，那么民主就是个谎言；如果有的国家主权可以不被尊重，那么国家主权制度就是个谎言；如果人权只能由某些国家来定义而不能由别的国家去定义，或者，有的国家的人权需要受到保护而另一些国家的人权可以忽视，那么人权就是个谎言。”这里，“中国政治哲学”至“民主就是个谎言”说是遍及上下各层次的普遍适用性，“如果有的国家主权”至“人权就是个谎言”说是遍及同一层次的所有单位的普遍适用性。这段论述还混淆了一个制度的适用问题与制定问题。“如果人权只能由某些国家来定义而不能由别的国家去定义，那么人权就是个谎言”这句话涉及的是人权由谁来定义（制定、立法）的问题。一种制度是否具有普遍适用性的问题与该制度应该由谁来立法的问题是不同的。

特别是完善的民主国家之间从来没有爆发过战争。这基于两个理由：其一，从结构上看，宪法限制、需要国内政治支持以及向选民负责，限制了领导人把民主国家引向战争的能力；其二，规范标准反对诉诸战争，尤其反对拥有相同道德标准的民族之间诉诸战争，这些规范标准使民主国家都认为对方具有和平性。当然，这只是一种经验解释，并非不可置疑的必然规律。可是，在社会科学领域，追求完全的必然性规律并不现实。社会中的任何制度、任何事态如果想要长久持续下去，总是需要人的思想、情感与行为的充分支持。我们很难发现可以自动维持下去的制度与人事。如果我们在很大程度上承认完善的民主国家之间有很强烈的不互相开战趋势，那么，倘若世界上的所有国家都成为完善的民主国家，或者世界上的大国都成为完善的民主国家，世界的总体秩序、总体和平就有了比较坚实的保证——尽管可能还有一些其他性质的战争，如完善的民主国家与其他国家的战争等等。不过，需要指出的是，完善的民主国家并不能直接从“民主和平论”获得理论上的支持去发动针对其他国家的战争，否则，民主和平论就从经验归纳变成意识形态教条了，民主国家对非民主国家的战争也就变成了“圣战”。可见，这里的“民主和平论”需要加上中国天下观念中的“礼不往教”、“王者不治夷狄”的精神。

另外，赵汀阳对欧盟的看法在相当大的程度上削弱了他对康德第二种思路的批评力度。一方面，他承认，欧洲试图发展成更大规模的统一的政治共同体，尽管这个共同体在地理上只局限在欧洲，但其政治制度的性质却表达了世界性原则。这是在康德的政治共同体想象之上的发展。它是一种超越民族/国家体系的努力。另一方面，他又认为，这个可能真正联合起来的欧洲到底要变成什么样子现在仍然不清楚，甚至其可能性仍然是个问题。有意思的

詹姆斯·多尔蒂、小罗伯特·普法尔茨格拉夫：《争论中的国际关系理论》（阎学通、陈寒溪等译），北京，世界知识出版社2003年版，第345-348页。此书还提到：“即便我们承认统计资料证明了民主国家在过去一个半世纪里没有彼此开战，人们对这种趋势能否在21世纪里维持下去有所怀疑也是合理的。如果我们因稀缺资源或贸易、货币、环境问题以及其他经济政策问题而发生冲突，这种怀疑尤其合理。”第348页。

苏轼在《王者不治夷狄论》中指出：“夷狄不可以中国之治也。求其大治，必至于大乱。先王知其然，是故以不治治之。治之以不治者，乃所以深治之也。”

是，赵汀阳不再认为欧盟内部以及欧盟与其他国家之间存在霍布斯式的冲突，而是说欧盟模式不如天下理论那么逻辑自治，没有超出现代性的关于新社会和生活方式的理念，还没有准备好很清楚明确的想法。（第 33、115、157 页）这样的批评正好彰显了西方政治哲学或国际关系理论有可能克服霍布斯的丛林假定。天下理论与国际关系理论之别，就其理论所能蕴涵的最高意蕴而言，顶多只能是最优与次优的不同，而不是好与坏的不同。赵汀阳最在乎的并不是实际政治实践中的经验与直觉，而是建立一个逻辑自治的理论，经过他重构的天下理论似乎就是这样的理论。

三、重构天下理论

（一）对古代中国天下理论的肯定

在赵汀阳看来，“天下”概念有三层意义：（1）地理学意义上天底下的所有土地；（2）所有土地上生活的所有人的心思，即民心；（3）最重要的是它的伦理学/政治学意义，它指向一种世界一家的理想或乌托邦（所谓四海一家）。这一关于世界的伦理/政治理想的突出意义在于，它想象了并且试图追求某种“世界制度”以及由世界制度所保证的世界政府。它至少是地理、心理和社会制度三者合一的“世界”，这三者有着不可分割的结构，如果把它们分割开来则破坏了天下的存在形式。（第 41 - 42 页）

对于天下观念的肯定，是通过对比西方观念的比较得出来的，对此，我们也可以从《天下体系》一书中归纳出逐层深入的五点。

其一，周朝体制与威斯特伐利亚体系的对比。赵汀阳认为，周朝体制较多地表现了想象的世界制度的基本精神，某些方面比较符合天下制度的理论构思，并有一些制度安排上的优势。总之，周朝体制为天下理论的政治合理性给出了基本论证（第 134 - 135、第 145 - 146 页）。

在给笔者的信中，赵汀阳先生说：“康德是和平主义的，但没有超越国家利益，所以康德的当代产品，联合国和欧盟，同样没有超越国家观点，康德对冲突的合作解释很重要，但非最优。”

其二，家庭 - 天下原则与个人 - 民族国家原则的对比。赵汀阳指出，传统中国的价值重心落在“家”和“天下”上，其中极端重心是“家”。当需要最后解释时，问题就还原到家。中国人认为国是家的扩大，天下是最大的家。在这个思维模式中，天下各国以及各民族之间的冲突实质上只是各个地方之间的矛盾，而不是国际关系理论所认为的国际矛盾。（第 64 页）他认为，家庭性所意味的幸福必定基于它的完整性与和谐性，家庭的完整性与和谐性是每个成员各自幸福的共同条件，因此，任何不利于完整性和和谐性的事情将被先验地定义为不可接受的事情。（第 69 页）

其三，无外原则与分裂意识的对比。“天下为家而无外”的观点，使得中国思想里不会产生类似西方的“异端”观念，不会产生类似西方那样界限清晰、斩钉截铁的民族主义。世界无外意味着只有内部而没有不可兼容的外部。与本土不同的他乡只是陌生的、遥远的或疏离的，但并非对立的、不可容忍的和需要征服的。由于无外原则是世界尺度的原则，因此，它意味着在整个世界范围内都不包含任何歧视性或拒绝性原则来否定某些人参与天下公共事务的权利。换言之，天下的执政权利是对世界上任何民族开放着的。作者认为，天下模式没有把握消除国家之间的政治和经济矛盾，但至少可以消除文化冲突。天下模式否认把任何特殊价值观强加于人的合法性（所谓“礼不往教”原则），否认把特定价值观普遍化的合法性，从而认可了各种文化的自由存在和自然存亡。（第 51、58、149 页）

其四，“礼不往教”原则与征服世界的使命感的对比。天下/帝国的理想追求不是征服性的军事帝国，而是文化帝国，而且这个文化帝国也不是致力于普遍化自身的统治性文化帝国。中国伦理强调的是“以身作则”，而不是把自己的价值观加之于人。中国哲学显然考虑到了他者心灵，并在与他者的关系中引入了自愿性原则。正如《礼记》所说：“礼，闻取于人，不闻取人；礼，闻来学，不闻往教。”这段话的意思是，不管自己认为自己的文化多么优越，也不能因此认为自己的文化有强制普遍化的权利。（第 78、第 83 - 84 页）

参见下文的“家庭性论证”。

其五，非宗教的教化、感化与严格意义上的宗教的对比。赵汀阳认为，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强忍而已。中国的基本精神在于“化”，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。作者认为，天下理论是一种“化敌为友”理论，它主张的“化”是要吸引人而非征服人，所谓“礼不往教”原则。中国思想中不承认绝对外在的超越存在，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。而宗教本身，则被作者视为形成所有不可调和的冲突的根源。（第 13 - 14、33、67 - 68 页）

对天下观念的这五点逐层深入的肯定，前人的论述中也有所涉及，但大都比不上赵汀阳论述的丰富、深刻与新颖，更没有成为一种理论。应该说，赵汀阳对中国古代天下观念的重述也是某种创新，即在中国古代天下观念的基础上重构了形而上学的世界制度。这里先简略讨论两个问题：宗教真的有害于世界和平吗？中国文化真的没有边界吗？

赵汀阳对宗教的看法大可讨论。他说，基督教的真正危害在于它以分裂性方式来理解世界，中国不可能有宗教也不可能绝对不可化解的敌人。赵汀阳先生实际上无法证明上帝（超越者）存在或不存在，更无法证明上帝是什么或不是什么。如此一来，信仰某个上帝或假定有某种绝对存在就完全可以成为某些人自己的事情。他们可能有强烈的反对异教徒的圣战意识，也可能具有强烈的和平意识，但具备哪种意识是与具体的历史情景有关，而不是因为与何种宗教教义有关。任何宗教都是由世人、特别是由其信徒诠释的，

在第 68 页的注解里，他说道：“假如我们盲目地相信某种所不知道的东西，那么，在逻辑上说，我们被正确地引导或被误导的机会相等。”他在成名著《论可能生活》中说：“任何一种存在都是被创造出来的，存在实际上就是一个作品，其中包括自然存在（或曰上帝的作品）和非自然存在（人类的作品）。对于自然作品，我们只能去看它，即只能解释它，甚至‘科学地’说明它，关于自然存在的知识无论多么精细，永远是一种旁观解释，而自然存在永远是客观的对象，我们只不过是主观地解释它并利用它……我们能够获得关于自身的存在论真理，而关于世界则只能获得知识论的解释。世界的真理在上帝手里，而人的真理在人手里。”（第 59 页）。张志扬也认为，理性无法证明上帝或世界本质的存在，也无法证明上帝或世界的本质不存在，我们只能自律。参见张志扬：《偶在论》，上海三联书店 2000 年版。

不同的诠释方法有不同的政治含义，即使是赵汀阳所认为的在历史上颇为好斗的基督教，最近几十年也被它的信徒诠释成较具宽容精神（虽然还是谈不上具有包容精神的）的宗教。中国古代宗教较多，但它们之间并没有发生严重的暴力冲突，这应当归功于古代中国的主流精神文化，特别是儒家文化所具有的天人和合、诸教和合的精神。应当指出的是，儒家经典《论语》明确否认宗教的价值、否认神的存在，没有排他性地认同于某一宗教或某一神灵，而且《论语》中提到的宗教观念总是与礼治观念相互交融、相互支持的。所以，对于解决世界问题而言，我们只要摒弃圣战意识即可，不需要在理论上刻意反对宗教，更不需要刻意反对某种宗教。实际上，这种态度才是中国古代天下观念中处理宗教问题时最常见的智慧。

宗教观念是任何文化（至少是古代）的核心部分。古代中国的宗教观念尽管非常包容，但不合礼治精神的教义是受到限制的，中国文化实际上也是有边界的。说中国文化没有边界，是一种过于夸张的哲学诠释，而且与赵汀阳自己的如下表述有矛盾：“天下理想在可能生活上并非完全没有限制，凡是与天下理想得以成立的条件互相冲突的生活方式就被认为是不可接受的。”

（二）世界制度形而上学

赵汀阳试图证明，“天下理论是任何可能的世界制度的形而上学”，（第 39 页）又称“天下理论是典型的世界理念，以至于可以成为判断一个理论是否具有世界理念的结构标准，就是说，具有不同的价值观的其他世界理念也许是可能的，但任何一种可能的世界理念在逻辑结构上应该与天下理念是同构的。”（第 47 页）那么，这个作为标准的世界制度形而上学是什么呢？

笔者曾粗略统计过《论语》中与宗教、与神有关的段落，至少有 23 处。最重要的几处是：

1. 曾子曰：“慎终追远，民德归厚矣。”2. 季氏旅于泰山。子谓冉有曰：“女弗能救与？”对曰：“不能。”子曰：“呜呼！曾谓泰山，不如林放乎？”3. 或问吴之说。子曰：“不知也。知其说者之于天下也，其如示诸斯乎！”指其掌。4. 祭如在，祭神如神在。子曰：“吾不与祭，如不祭。”5. 樊迟问知。子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”6. 子不语怪，力，乱，神。7. 子曰：“天生德于予，桓魋其如予何？”8. 子疾病，子路请祷。子曰：“有诸？”子路对曰：“有之。谏曰：‘祷尔于上下神祇。’”子曰：“丘之祷久矣。”9. 子曰：“禹，吾无间然矣。菲饮食，而致孝乎鬼神……。”10. 季路问事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”敢问死。曰：“未知生，焉知死？”

《天下体系》中有如下的表述：

天下理论……的哲学原则，无论是明确表述的还是隐含其中的，可以概括如下：（1）世界必须成为一个政治存在，否则不存在一个完整的政治体系；（2）世界的治理需要一个世界制度；（3）如果一个政治体系由多个层次所组成，那么世界制度必须是这个系统中的最高政治权力制度；（4）不同层次上的政治制度必须在本质上相同，或者说，政治治理原则必须在各个政治层次上具有普遍性和传递性；（5）政治制度必须具有伦理合法性；（6）政治制度的伦理合法性在于符合全体人民的公意。（第 150 页）

这六点其实可分为三类：前三点是制度有效性理论，第四点是赵汀阳独创的“普遍性和传递性”理论，最后两点是伦理合法性理论。其中“普遍性和传递性”理论实际上是对制度有效性理论和伦理合法性理论的加固论证。

先看制度有效性理论。该理论至少分为两种角度：一种是从必要性、功利性角度的论证，也是普通人和把国家拟人化后考虑问题时的最重要倾向。赵汀阳认为，一个事情要有秩序，就需要所有事情都有秩序；部分要有秩序，就需要整体有秩序。如果不能有效地分析和解决世界性的问题，也就不可能充分有效地分析国内社会制度问题，因为世界问题是任何国家的必要约束条件。另一方面，他又认为，假如存在着一个有效的世界，那么，即使出现了某些失效国家也仍然是有救的；如果世界是一个无效世界，那么任何国家都不可能获得长久的成功。从“长时段”的尺度去看，人类公共利益的最大化必定与每个国家或地方利益的最大化是一致的。（第 31、39、48、112 页）

我们或许可以很快指出这个论证的缺陷。即使他人的生活是痛苦不堪的，不少人仍然能够生活得有滋有味；即使世界是无序的，有些国家仍然有着良好的国内政治秩序。对这些个人与国家来说，“为什么部分的有秩序必须以总体有秩序为前提？”也许赵汀阳的反应是，长此以往，这些走好运的个人与国家终将失去好运。不过，人们可以这样反诘，再坏的世界中也会有人能够一直保持不错的个人收益；再好的世界中也会有人遇到不幸。如果总存在

着好世界不能解决的个人苦难，那么与其变坏世界为好世界，不如顺应坏世界的逻辑去寻找个人的好处。国家问题也是如此。再者，即使人们都承认需要世界秩序和世界制度，它们也未必就能建立起来。仅有共同利益的存在，或者仅有问题的“公共性”，并不能保证国际合作会自动生成。公共问题的不可分性，使得它们不同程度地具有公共物品的特性，从而每个国家在对待全球公共问题的态度上，都可能是潜在的“观望者”或“搭便车者”。因此，笔者认为，赵汀阳关于必要性、功利性角度的论证是不充分的。

不过，赵汀阳更看重的似乎是制度与理论的最大化、充分有效、逻辑一致、自身协调和先验完美，这是他作为哲学学者所给出的另一种论证。他认为，制度最大化和普遍化是指，如果一个社会制度是最好的，那么它必须能够成为一个普遍有效的社会制度，以至于能够尽可能地扩展成为任何一个政治/社会单位上有效的社会制度，否则它就是不彻底的社会制度。西方政治理论的核心是内政理论，国际关系理论则是附属性理论。赵汀阳由此认为，这种政治理论体系自身是不协调的，它没有一贯的逻辑，内政理论和国际关系理论之间具有不一致甚至互相矛盾的缺陷。西方内政理论的宗旨是关于社会治理的合作思想，而到了国际关系理论那里，却变成了关于敌友问题的斗争哲学。（第 73、140 页）

与此相反，中国政治哲学的理论逻辑是，世界理论被视为政治理论的核心理论，内政理论和国际关系理论都被看成是世界理论的亚理论，或者说，以天下原则为政治总原则，再以此去理解和分析各种具体的政治问题。赵汀阳认为，这一模式在建构政治一致性和世界和平上具有明显优势。（第 144 页）

这里体现了赵汀阳的一个信念，即如果一个政治制度的确是充分有效的，那么它就必须能够覆盖整个政治空间。只要存在着部分逃逸在外或者说无法治理的政治空间，那么，这个政治制度就是有漏洞的，这即是一切混乱和无序的根源。换句话说，这意味着最好的政治制度应该只有内部制度而不再有

苏长和：《全球公共问题与国际合作：一种制度分析》，上海人民出版社 2000 年版，第 8 页。
苏长和主张通过建立国际制度、改善国际制度来解决全球公共问题，参见该书第 6 - 7 章和尾章。

任何外部制度。(第 19、133 页) 这一论证和他前面功利性的论证是完全不同的。功利性的论证似乎带着现实主义的精神，而这里的论证则带着哲学家对完美理论的偏好，带有乌托邦精神。

不过，赵汀阳的论述存在着一个悖论：如果这样的世界制度以及世界政府能够形成，且其前提是世界各国能够足够长久地相互信任；可问题是，假如各国能够这样相互信任，世界制度以及世界政府就似乎没有必要了，而且相互信任的国际秩序无疑更能够保证政治自由与文化的多样性。

另一种是伦理合法性理论。退一步说，满足有效性要求的世界制度，就是一个好制度吗？赵汀阳考虑到了这个问题，因此引入了伦理合法性理论，认为天下理论就其理论逻辑来说，除了政治合理性论证，它还必须拥有道德有效性的论证。(第 145 页) 对于天下理论的伦理合法性，他分别从民心和家庭的角度进行了论证。

(1) 民心论证

现代人习惯于认为，“一个制度是合法的，当且仅当，它是所有人都同意的制度”，或者“一个制度是合法的，当且仅当，它是多数人都同意的制度”。赵汀阳对此提出了一个改进后的表述：“一个制度是合法的，当且仅当，它是多数人都同意的制度，并且，多数人至少包含了多数精英”。这里的精英简单地指指的是具有美德的人。但是，这个改进后的表述在他看来并不完美，因为对于制度合法性的证明来说，民心比民主更正确。制度的合法性在于民心，民主是人们采用的一种衡量民心的方式或技术手段，但它常常表现为对民心的歪曲，即代表的是人民并不想要却被误导以为自己想要的东西。(第 28 页)

对此，笔者虽无异议。然而，除了民主以外，我们还有什么更有效的手段来反映民心呢？对于这个问题，赵汀阳首先对民心给出了一个特别的定义，

赵汀阳关于“精英”的含义可参照书中的论述：“贵族所反对的堕落之路与民主所反对的奴役之路一样都是不能接受的。一个社会不可以是个对骗子、小人、奸人、庸人和无赖更有利的社会，否则这个社会就没有合法性，也就是中国说的没有天理公道。自古以来，无论世界上什么地方，勤劳、智慧、勇敢、慷慨和见义勇为等质量都被视为人性的最高境界，具有这些美德的人就是‘精英’。”(这里的“精英”是由人所敬仰的美德所定义的，与社会地位、职务和财富无关)。(第 27 页)

即民心是经过理性分析而产生的有利于人类普遍利益和幸福的共享观念。民心不等于大众的欲望，而是为公而思的思想。民心的表达依靠自然产生而且经过考验的公论。（第 29 页）至于什么是符合民心的事情，除了利益和幸福之外，他特别强调了自由（他认为这是西方哲学发现的）和秩序（他认为这是中国哲学发现的），并认为在逻辑上秩序比自由更为基本且是自由的先决条件。（第 30 - 31 页）

总之，在赵汀阳那里，天下制度的伦理合法性条件有三个：美德、秩序与自由。其中，秩序条件是制度有效性理论应有的内容。而把美德（可以理解为对天下所有人或对他族他国的尊重与适当的关照）与自由（可以理解为政治的自主和文化的多样性）作为世界秩序的伦理合法性条件，似乎也没有问题。

（2）家庭性论证

赵汀阳认为，儒家学者的贡献在于为天下理论补充了道德有效性理论，这“使得天下理论具有结构上的完全性”。他认为，普适性政治制度的政治合法性必须源于其伦理合法性。并且，由伦理来论证政治显然使得政治更接近民心。（第 146 页）赵汀阳认为，一个完美的共同体必须满足以下两个条件：（1）这个共同体的完整性是任何一个成员的幸福或利益的共同条件。（2）这个共同体的总体利益与其成员的个体利益成正比，因此任何一个成员都没有反对另一个成员的积极性。按照这一标准，家庭性模式是最合格的。因此，如果我们追求世界的幸福、和谐或和平，那么，在理论上就有理由把家庭性原则推广应用到整个世界。（第 69 页）他认为，家庭性几乎穷尽了人道的本

“人类普遍利益”的含义参照赵汀阳的论述：“世界性利益并不是指其他国家利益（如果要求首先考虑其他国家的利益，未免要求太高，也不合理，但相互尊重各方利益是必须的），尽管世界性利益的具体内容还需要讨论和分析，但至少可以抽象地说，它是指与各国都有关的人类公共利益，既包括物质方面也包括精神方面，它是保证人类总体生活质量的必要条件。”（第 48 页）

请参阅赵汀阳的有关论述：“从纯粹理论上讲，世界制度既然是世界性的，或者说是被承诺为普遍的，它就不可以拥护某种意识形态，无论是宗教的还是什么主义。只有天下理论在这一点上才真正是彻底的，它把制度的合法性仅仅落实在人民共同意愿和普遍人性上，而与特定价值观无关。”（第 145 页）“天下是天下人的天下，天下的选择必须是天下所有人的人性选择，而不可以是某种意识形态、宗教和文化或者某个国家和民族的选择。”（第 159 页）

质，家庭性论证的力量在于，在这个共同体内，对他者的爱和义务的最大化碰巧最有可能与自身利益的最大化达成一致，从而最有可能形成人性的最好发挥和最好循环。另外，家庭在这里既是一个真实的生活模式又是一个理想的象征性模型，家庭关系作为一个最优伦理范本被认为可以普遍地应用于社会的各个层次，从家庭到家乡到国家一直贯彻到世界。不过，赵汀阳在下面的一段话中发生了逻辑跳跃：“按照管理家事的原理来管理国事和天下事，这在中国是被普遍认可的原则。而这意味着，除非天下能按照家庭的模式进行治理，否则它将不能得到和平与和谐，因为家庭被看成是整个社会的基础版本。”（第 146 - 148 页）显然，后面的这个反向推理在逻辑上是不能得到保证的。

必须指出，民心论证（美德、自由与秩序）与家庭性论证（美德与秩序）之间存在着相当大程度的不协调。家庭性原则（美德与秩序）对美德有过高的要求，“对他者的爱与义务的最大化”要求参与者牺牲自身的自由，如果家庭内人人都强调个体自由，那么家庭要么发生解体，要么退化成契约型组织。身处当代社会，我们难以想象这种契约型的家庭是如何一方面强调个人自由，另一方面如何试图挽留住对家人的爱与义务的。在赵汀阳那里，恰恰是这种契约型的家庭才能同时拥抱自由、美德与秩序，才与民心论证相符。但是，既然天下一家只能是契约型的家庭，那么，从完美的家庭到契约型的家庭，其间贯彻的显然不是完全的传递性，而是递减的、淡化的、等级化的传递性。

值得注意的是，民心论证是在后写成的“导论”中出现的，“家庭性论证”是在先发表的正文上、下篇出现的，并且上、下篇的家庭性论证几乎是相同的，并且“民心论证”与“传递性理论”没有什么内在的联系，而家庭性论证与传递性理论有内在联系，笔者因此推想，在赵汀阳的天下理论中，家庭性论证更为重要。

（3）普遍性与传递性理论

最能体现赵汀阳对完美理论的偏好、体现他的乌托邦精神的莫过于他的

赵汀阳“民心论证”的直接结论是符合民心的事情是自由和秩序，是我帮他补上美德的，如果去掉美德，那么“民心论证”（自由与秩序）与“家庭性论证”（美德与秩序）的冲突将更厉害。

普遍性与传递性主张，这一主张可能是《天下体系》中最有创新意义的论述之一，但似乎也是问题最多的论述之一。赵汀阳认为：

秩序必须有一贯性，这是秩序的逻辑要求。于是，一个政治制度，一种政治秩序，如果是彻底有效的，就必须具有普遍性和传递性，能够成为遍及天下的制度。（第 31 页）

……

因此，一个有效的政治制度必须具有充满整个可能的政治空间的普遍有效性和通达每个可能的政治层次的完全传递性。简单地说，一个政治制度必须在所有地方（比如说每个国家和地区）都同样可行，同时，必须在每个政治层次上（比如从社会基层单位到国家直到世界）都具有同构性，否则就总会出现该制度无法控制和处理的致命困难。（第 19 页）

他认为，政治制度的普遍性和传递性问题的重要性在以前的世界中没有充分显示出来，因为那时国家是足够大的政治实体。但是，当政治问题的规模发展到了以世界为单位时，情况就发生了变化，政治制度系统的普遍有效性和完全传递性就成为一个不得不考虑的问题。在他看来，任意给定一种政治制度，无论它是民主的还是专制的（至于民主好还是专制好，则是另一个问题），假如它要具有理论上的一致性从而经得起理论质疑的话，那么它必须能够在任何政治层次上被普遍化，也就是说，能够被普遍地贯彻应用于所有的政治单位，并且在给定的政治系统中的各个层次之间具有传递性。如果没有一个能够满足普遍有效性和完全传递性的政治制度，政治意义上的世界就不会存在，世界就只不过是个乱世。（第 20、141 页）

在这里，一种政治制度不具有普遍有效性或者普遍可贯彻性，被视为一个理论上的致命错误和实践上的无解困难。（第 141 页）在赵汀阳看来，中国的政治理想是建立从最高层次（天下）到中层（国家）到草根层次（家庭）传递着的普遍有效治理，这一路径试图消除各政治层次之间的冲突和不协调，从而可能建立一种具有普遍性和传递性的世界制度。

传递性实际上是指上文提到的“遍及上中下所有层次的普遍适用性”。实际上，普遍性与传递性理论是对制度有效性理论的加固论证。赵汀阳说，“只有自上而下的政治治理传递性才是创造有效世界的根本条件。墨子理论看起来是对国际联盟、联合国或者类似的政治体系的反论。”（第144页）他在同一页注释中摘引了《墨子·尚同》：“一人则一义，二人则二义，十人则十义……人是其义以非人之义……天下所以乱者，生于无政长……天子三公既以立，以天下为博大……故画分万国……以尚同一义为政……一同天下之义，是以天下治也。”他在给笔者的信件中说：“实际上墨子的天下观点发挥得比儒家更彻底。”这似乎让人有理由推论，赵汀阳的天下理论中的普遍性和传递性理论、特别是传递性理论，是以墨子为基础的。但墨子的理论与儒、道、法、兵诸家相比，与周朝的精神离得最远，在两千多年的中华帝国时期也最受冷落。建立在墨子思想基础上的天下理论，能否说就是对中国古代天下思想的最好发挥呢？要求一个制度具有如此严格的普遍性与传递性，会不会导致政治的专制与文化的单调呢？更重要的是，能否与赵汀阳对中国古代天下理念五点逐层深入的肯定相容呢？比如，如果严格贯彻“以身作则、礼不往教”的原则，那么就无法保证某一政治制度在世界各个地方、在除世界制度这一级别之外的各个层次都能贯彻下去。

另一方面，历史上的任何政权，特别是帝国，要治理的大都是复杂的、不同群体、不同文化的社会政治问题，从来都没有追求过其制度达到如此严格的普遍性与传递性，甚至有时候还有意追求制度的非普遍性与非传递性。世界上较为单一的且发达的民族国家，比如日本，都在国内实行地方自治，而地方自治总是会带来制度上的一定差异，从而造成非普遍性和非传递性。在其他环境下，我们更没有理由指望这个形象中的世界政治制度能够如此严格地满足普遍性与传递性要求（即双重严格普遍性的要求）。

在某种意义上，普遍性与传递性主张也是对伦理合法性理论的加固论证。由家庭而国家而天下的逻辑诸子百家大多有所论述，但要求具有完全的传递

儒家天下观念中似乎也有某种传递性理论，但是与墨子 - 赵汀阳的传递性有实质性的不同，参见下文。

性的似乎只有主张兼爱的墨子学派。反对兼爱、主张推己及人的儒家要求的是一种不完全的传递性。赵汀阳在“家庭性论证”中大力借助儒家的论述，这似乎说明，他的伦理合法性理论建立在儒家的基础上，而上面已经指出他的制度有效性理论建立在墨子学派的基础上，这就不能不让人感到在这两种论证之间存在着不协调。

四、研究方式的局限性

哲学学者的论证中出现如此多内在的逻辑不协调，是一件让人感到意外的事情。笔者不怀疑赵汀阳的研究能力和创新能力，但有必要讨论这些不协调的论证因何而来。笔者认为，这与赵汀阳使用的哲学研究方式有关。

（一）化道德 - 政治问题为知识论 - 方法论问题

赵汀阳在书中多处提及，中西方学者在理解政治问题时采取了不同的知识论 - 方法论。他认为，真正重要的差异是理解政治制度的方法论上的差异，而不是道德水平方面的问题。赋予某些概念或思考单位以更大的解释权力是思考社会生活问题的一个必要的简约思维策略，是在思考上的一种节约。这样，优先被选择或被考虑的东西就具有更大的支配性权力或话语权。在这样的路径下，于是，无论从国家看世界，还是从世界看世界，都不是一个价值问题，而是对事情的理解是否充分的知识论问题。（第 23、64、121 页）

在赵汀阳看来，西方概念体系中有一种偏好，即总是以诸如“个体”和“民族/国家”这样的实体作为决定性的计算单位，这种计算单位隐藏着一个内在的秘密：它的利益是独立的，不必与他者的利益挂钩。如果生活的目的是利益，那么这种个体存在论是合适的；但如果生活的目的是幸福，那么那种个体存在论是不成功的，因为幸福只能在成功的关系中产生。这里，正好体现出中国哲学的长处，因为中国哲学所偏好的“计算单位”往往强调一种存在单位的关系结构，典型的如家庭与天下。（第 107 页）

可以看出，赵汀阳试图克服道德批评、克服将各思想家与各个国家区分为善恶的冲动，试图将现实世界中的政治问题转化为可以客观讨论的知识

论 - 方法论问题。我们看到了不同的知识论 - 方法论能够导致不同的道德 - 政治实践。赵汀阳这里实际上触及了建构主义学派所关注的问题：不同的观念、文化、制度对国家体系和国家的行为有不同的作用。中国古代的天下观念，可以对建构主义有极大的启发、补充已有建构主义理论的不足，甚至可以超越建构主义、超越现代世界，为包容古今中西的全新的世界政治理论提供不竭的智慧。这方面，赵汀阳的努力值得赞赏，但他的哲学研究方式本身不无值得斟酌之处。

(二) 对等性比较方法

尽管赵汀阳对中西方世界政治观念及其实践的几乎全然相反的描述（如对西方的五点逐层深入的批评与对中国的五点逐层深入的肯定）是以知识论 - 方法论的形态出现，但我们还是能够感到其中强烈的道德激情。对此，我们可以再摘录书中的两段话：

可以说，西方政治哲学从基本上就错了，它的基本方法论本来就成问题。“丛林假定”（或者按照荀子，可以说是“争而乱假定”）可能是个普遍承认的事实，可是对于事实提出的所需要解决的问题和解决问题的方法论，西方哲学的理解却是非常可疑的。虽然无论是中国哲学还是西方哲学都是试图修正那个危险的丛林事实，但是各自的修正方法却很是不同。西方哲学不想修改丛林事实的内在逻辑（即私欲至上的逻辑），而只想修改这种逻辑的表现方式，只想把那种无规则的野蛮争夺方式修改为有规则的市场争夺方式，而又默许只要一旦有条件超越规则就可以恢复无规则的争夺（例如在拥有明显暴力优势时就超越国家之间的协议、国际法或联合国）。与此不同，中国哲学要修改的正是丛林事实的内在逻辑，它试图通过创造一种新的人际逻辑（比如由道德和礼制所定义的人际逻辑关系）以替代自发自生的丛林逻辑。（第 22 - 23 页）

……

关于“谁是敌人谁是朋友”的知识可能对于卡尔·施米特是政

治学的根本，但这种知识对于中国政治理论与其说是根本的知识还不如说是初始问题，因为中国政治理论所假定的任务是寻找“化敌为友”的方法而不是获得“区分敌友”的知识。中国政治理论和西方政治理论所承认的给定事实似乎是相似的，即都承认“资源稀缺，所以人们争权夺利”这个基本前提，但是所选择的解决方案却南辕北辙。（第 130 页）

西方是“自然状态”假定、是“区分敌友”，而中国是创造“由道德和礼制所定义的人际逻辑关系”、是“化敌为友”，其间的道德境界之高低是不言而喻的，但赵汀阳说“这样的理解恐怕不太正确……我们不需要这种文化论争。”（第 23 页）在笔者看来，保持正常的道德情感未尝不是一件好事，至少有助于我们去反思赵汀阳提供的中西知识论 - 方法论之不同或者相反的论述是否有点离谱了？

把中西相比较，很多人（包括笔者）和赵汀阳一样都认为，中国传统文化内部保持了很大程度的稳定、对待他族他国时则表现出较多的和平倾向，而现代西方文明是内部有较多冲突倾向、与其他文明也冲突不断。面对这个事实，可以有两种分析方法：一种是寻找事实背后的哲学观念，一种是对事实做历史社会学的考察。赵汀阳更倾向于使用的是前一种方法，在前言中他表示：“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。”他正文中更清楚地指出，“我试图论证，天下理论是任何可能的世界制度的形而上学。所以在这里使用哲学来分析世界政治问题，是因为哲学是分析任何理念的方法。”（第 39 页）显然，他的研究方法不是一种研究事实的方法，而是一种研究理想的方法，即柏拉图的理念方法：“在柏拉图的意义，理念总是在本质上使得某个东西成为这个东西。于是这就逻辑地蕴含着，理念又是为某个东西成为所可能设想的完美化概念。因此理念就必定意味着理想。”（第 40 页）现实中有诸多好观念，他要寻找在他看来最好的观念，并将其往更好的方向诠释，即比现实中最好的观念还要好。比如，他写道：“与西方语境中的帝国概念不同，‘天下’这一中国传统概念表达的与其说是帝国的概念，还不如说是关于帝国的理念……天下要表达的正是关于帝国的一种理想或者说完美概念（尽管具体制度和实践

永远是个难题)。”(第 40 - 41 页)他又说:“在分析中国理念时当然就有所发挥,并不拘泥于古代的有限意义,但所发挥的新思想仍然是中国思路所蕴涵的可能性,仍然是在中国思想框架中能够生长出来的思想。这样就能够超越历史的限制而深入到普遍的哲学问题中。哲学感兴趣的不是历史事实是什么样的,而是最好的理论可能性是什么样的。”(第 16 页)

借助历史上的观念提出一种更好的理想,是一种很自然的选择。但是问题是,赵汀阳把他更好的理想建立在对中西观念的比较上。然而,任何比较需要注意可比较性、注意对等性。假如我们要比较中国的天下观念与西方的世界/国际观念,那么就要把道德上最“好”的与最“好”的比(比如孔子对康德)、道德上最“坏”的与最“坏”的进行比较(比如商鞅、韩非子对马基雅维利、霍布斯),或是把各自的实际影响进行比较(儒、墨、道、法的实际影响对霍布斯、洛克、康德的实际影响),把理想的国际秩序与理想的天下秩序相比,把现实的国际秩序与现实的天下秩序相比。如果这样比较,就不会得出赵汀阳式的意味着中西道德境界迥然不同的鲜明结论。赵汀阳把中国最好(儒家)的、中等(道家、墨家)的观念与西方最差(霍布斯)的、中等(斯密、洛克)的相比,违反了对等性原则,从而给我们呈现出一种反差极大的图景。当他拿天下观念与康德理论、欧盟观念相比较时,他实际上只能得出中西之别顶多是最优与次优的区别。或者,拿实际的天下/帝国实践与西方相比时,他就不得不承认:“事实上的古代中国帝国的确与天下/帝国理想有相当的距离,以至于在许多方面只不过是寻常模式的帝国。”(第 77 页)

(三) 理念哲学的局限性

当然,赵汀阳不可能是有意在犯不对等性比较的错误,笔者推想可能是理念型知识论 - 方法论误导了他。他的推论是这样的:中国观念的实践效果较好,西方观念的实践效果不如中国好,这与中西观念之别有关系。中国背后必有好观念,中国的观念没有在具体的历史情景中充分展开,那么哲学研究就是要把好观念实现到极致(即最好);西方背后必有不如中国好的观念,这个不好的观念没有在历史中尽情地演绎出来,哲学研究就是要把这不好的观念追根究底到极致(即最坏)。这样比较的结果,自然就有了世界上最坏的

国际关系理论与最好的天下理论。这种研究方法在哲学上是否合理，笔者不好评论，但无疑这是一个有趣的思想实验，可能也会使人感到理智上的快乐。但是，一旦把哲学的思想实验用来解释历史与现实，其合法性就值得怀疑。笔者可以大胆地说，它不会比历史和现实给人的经验教训更有合法性。不过，赵汀阳没有真正意识到哲学的局限性，而是极力推崇哲学的作用，贬低了历史与现实。

他认为，通过理论分析而发现对于人类生活最适宜的社会制度是人类心智的精明之处，也最符合经济学，因为通过实践经验来选择很可能是不能承受的代价。（第 72 页）他承认，“尽管古代中国通过‘天下’这一概念去想象世界制度时很可能主要是出于哲学的直观和理想化的想象，而与当时的实际历史需要没有必然的关系（这一点当然可以讨论）”，天下概念在古代应该是个信仰或者纯粹的哲学而不是经验知识（第 46 页），但他仍然认为，“……没有必要卷入历史分析，因为中国古代的制度安排只是天下理论在特定历史条件下的一种应用，并非永远的典范，……天下制度留给我们的主要是理论意义和理论创新的基础。”（第 134 - 135 页）

可以说，赵汀阳的天下理论不是建立在对中国古代天下观及其实践的严谨的历史考察之上，这导致他颇为自信地对他感兴趣的不同思想家的观念片断进行了整合性的思想实验。比如，墨子的尚同论证和儒家的家庭性论证，这两个观念本来不在一个体系中，并不是相互支持、相互协调的观念，赵汀阳却试图用他的理念型哲学将这些观念编织为一个逻辑一致的整体。

在政治领域过于偏重哲学理念，往往容易导致乌托邦的思想。赵汀阳一方面表示“天下是危险性最低的世界制度理念”（第 100 页），一方面也坦率承认，“天下也是个乌托邦，不管什么样的乌托邦都不同程度地有它不现实的方面。”（第 39 页）

赵汀阳认为，“以人类本性和生活欲望作为约束条件，我们所能够设想的社会制度的花样并不多。”（第 72 页）与此同时，他又轻易地否定了西方国际理论解决世界问题的重要意义，否定了民主等现代制度作为世界制度的内容的资格。既然如此，我们只有转向由他提供的天下理论了。但是，关于天下理论，他也承认，“传统天下理论还只是关于世界制度的初步理论准备，仍然

有大量疑难问题存在，尤其是目前缺乏足够的实际条件来实现一种世界共同认可的世界制度”。对于未来可能的世界制度模式，他认为这是一个非常复杂的实践问题，并不是哲学分析所能够预言的。（第 109、160 页）

其实，满足他那种尚同原则与家庭性原则相互支持要求的、满足双重完全普遍性（普遍性与传递性）要求的世界制度不但是不现实的，甚至还是逻辑上不可能的。这就难怪他既不能有效地解释历史上发生的事情，也不能对未来选择有个明确的建议。因此，我们似乎有理由质疑他的“天下理论”是否是他所主张的“对社会负责任的知识”，也可以怀疑他最终追求的是真理而不是生活。

五、建设世界制度的可行路径

最后，笔者尝试提出一些能够更好地解释历史与选择未来的初步观点，这些初步观点都与前面讨论过的问题有关系，但是又不便充分展开论述，故作为余论。

（一）西周天下观的兴起

以赵汀阳所说的人类本性和生活欲望作为约束条件，加上特定历史记载和普通经验知识，天下观念在西周的兴起可以从几个不同角度来进行解释。笔者曾在一篇论文中从“竞于道德”的角度作了初步的解释。所谓“竞于道德”，出自《韩非子·五蠹》：“事异则备变。上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”儒、墨、道、法对上古的论述虽然颇有些差异，但都肯定

赵汀阳认为，关于真理的知识必须同时是对社会负责任的知识，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，因为人类最终需要的是生活而不是真理。（第 5 页）

徐建新：《从天下和谐迈向天下共和：儒家传统天下和平观念的当代创造性转化》。该文在 2006 年 9 月 26 - 27 日澳门理工学院主办的“第三届儒学国际学术研讨会（儒家文化的价值观与现代意义）”上宣读。余论中的另外两个问题也曾在该文中探讨过，本文对那两个问题的论述做了一些改进。

“上古”的德治传统，其中儒、墨、道都羡慕上古的德治，法家则主张“事变则备异”，可是儒、墨、道的论述可能反而不如法家准确到位。

从文明前夜到今天不过几千年，与人类几百万年的进化史相比，实在太短，人之本性不可能有什么明显的变化，人类社会无论多好多坏，变化的不是人之本性，而是人之本性的表现形式。因此，儒、墨、道对“上古”德治的论述，更多的是一种美妙的想象，是一种托古改制。而法家则认为上古之人是竞于道德，这个竞字颇有现实主义学派的神韵。中国古人的本性也许并不特别好，但他们当时生活的天下环境使得他们中的许多人表现出最有道德的样子，这是他们竞逐天下之最高权力诸多有效方式中的一种。当时的天下环境一方面存在着“万国”，这是天下中事实上的相互间权力制约；另一方面，各“国”内部还处于较为原始的、血缘关系密切的时代，内部的人际关系颇有道德的色彩。在这样的天下环境中，对外采取赤裸裸的权力政治手段并不能总是有效加强本“国”以及君主的权力，兼用道德的政策可能更能达到这个目的。而三代君臣沿用了这种“竞于道德”的手段，使之成为一种强有力的政治文化传统。对此我们还可以更微观地从商周宗教观念的不同、从周初“封建亲戚”等角度来探讨。赵汀阳先生过于看重“天下制度”在思想逻辑上的魅力，所以才说不知道当年周公思考天下制度的原因，才会觉得有些难以置信。其实，周公首先是个政治家，考虑天下制度时离不开传统资源、离不开权力政治的谋划，无论是尊天、敬德、保民、慎罚，还是宗法封建制，都是在竞于道德的政治文化传统中的现实举措。按照韩非子的说法，周公在相当大的程度上是“逐于智谋”的。

（二）周代天下体制中的双重台阶式等级制与不完全传递性

赵汀阳非常看重天下理论的“普遍性与传递性”（即双重完全普遍性），笔者以为这是源于他对周代思想制度中的双重台阶式等级体制的误解。实际

姜广辉主编：《中国经学思想史》第一卷，北京，中国社会科学出版社2003年版，第710-717页。

“虽然今天已经不可能知道当年周公们思考天下制度的原因（在3000年前如此深谋远虑的，确有些难以置信），但从思想逻辑上却是可以理解的。”（第32-33页）

上，“天下”是“天子”（君主）治理下的等级体制，中国古人无法想象出不同于君主政体的其他政体。在古希腊，在近代西方，重要的社会问题可以在争论的过程中通过设计不同的制度安排来解决；而在古代中国，争论中的社会问题是在君主政体框架内以不同的治理方式来解决。君主政体的本质是等级体制，不同的君主治理方式常常意味着不同模式的等级体制，其中有不同的价值意蕴。打个比方说，法家追求的是绝对等级制，是上下楼层叠加式的等级制，上一层楼对下一层楼的优越高尚是绝对性的、权力压制性的，主要的政治原则是秩序。而儒家追求的是相对等级制，是台阶左右式的等级制，上一台阶对下一台阶的优越高尚是相对性的、权威礼法性的，秩序、自由、美德三种政治原则都体现在台阶式等级制中。天下政制在后世历史上有诸多不同的模式，但无论它们如何不同，经过儒家修饰过的周朝体制都最受重视，这种体制是两种台阶式等级制的契合：其一，从周朝天子到各级卿大夫到各级士、庶人等的台阶式等级制；其二，从周天子到诸夏各诸侯再到各夷狄的台阶式等级制。两种台阶式等级体制上各等级的权利义务都依据理论上的文明程度而逐级递变。这两者看起来非常相似：如果把台阶式等级制简化为斜线，则以周朝为中心形成了两条“大斜线”，又以各级诸侯、卿大夫为中心形成很多两两相交的“小斜线”。越靠近每一条斜线上端，代表越高的政治权力与越重的政治义务，其中的传递性是递减的，不是完全的、严格的。在天下体制中，无论是国内还是国际都不奉行上下绝对等级制和左右前后的平等制，奉行的是相对等级制。因此，天下体制是介于世界政府与国际秩序中间的一种政治安排，天下观不一定必然与世界政府理论兼容，也未必与国际关系理论一定不兼容。赵汀阳似乎把两条大斜线和许多两两相交的小斜线（看起来许多等边三角形）变成了一条上中下的与另一条左中右的（看起来像十字型或 T 字型），只有这样，才能使得某一制度满足他的严格的双重普遍性要求。经过这一转变就把天下体制变成了世界政府体制，使得天下理论因而变成与国际理论不相兼容的东西。

（三）家庭和谐、国内共和与国际共和

赵汀阳讨论了现代制度中的民主以及法治、人权、主权等，但对现代制

度中的奠基性制度即权力分立制衡制只字不提，让人觉得奇怪。权力分立制衡即共和制度，而共和制度总是伴随着妥协、共识、相互承认等美德，两者合起来即是共和主义。共和主义对国际问题有没有解决能力呢？前面笔者讨论“完善的民主国家互不打仗”这一经验理论。实际上，完善的民主国家就是共和主义的国家，它限制了大众民主（投票、舆论等）的应用场合，又突出了公民美德。所以，准确地说，是共和国家互不打仗。如果世界上所有的大国和强国都成为共和国家，共和的大国和强国之间相互制约保证了国际和平与人类的根本利益。因此，共和国家内部的权力制衡与共和国家互不打仗（国际共和或天下共和）这两种理论之间，实际上存在着明显的逻辑联系，即都强调权力制衡和共识的美德。前文讨论的契约型家庭（美德和自由）和完美型家庭（美德），完美家庭、契约家庭、国内共和、国际共和之间存在着爱意递减和制衡递增的不完全传递性。因此，笔者进一步认为，古代中国的天下理论与其转换成某种乌托邦式的世界政府理论，不如转换成一种更具现实性且含有较高道德意味的国际共和（天下共和）理论。

既然世界政府是不可能的和不可取的，国际秩序、国际共识、相互承认就无法依靠世界政府来保证，而必须通过诸共和大国强国的制衡来实现，这在古代天下观念来看未免功利色彩浓厚，缺乏内在和谐的道德诉求。但是，如果共和大国和强国的制衡能够维持足够长的时间，各国通过社会化的学习而自我约束和自我升华，进而弱化均势本身的利害关系，由利害的公开竞争演变为竞于道德（即竞于民主共和、竞于人权保护），并在竞于道德的社会化进程中来维护国家利益。如此，天下一家、国际共和或许能真正建构起来。

均势问题因此不应被如此草率地对待。赵汀阳在书中只在夹注中提到一次均势：“如果有时候幸免于战争，那是因为碰巧形成了国际理论最喜欢讨论的均势。”（第18页）

作者简介

赵通 北京市政府外事办公室研究人员。2005年在清华大学获物理学学士学位，2007年在清华大学国际问题研究所获国际关系专业硕士学位。

电子邮件：zhaot@mails.tsinghua.edu.cn

李彬 清华大学国际问题研究所教授。1988年在北京大学获技术物理专业硕士学位，1993年在中国工程物理研究院获理学博士学位。1993至1999年7月在北京应用物理与计算数学研究所从事军控研究，最新著作为：《军备控制理论与分析》（2006年）。

电子邮箱：libin@mail.tsinghua.edu.cn

李盟 (Alexander Liebman) 哈佛大学政府系博士候选人。2001年在耶鲁大学获历史学专业学士学位，2006年在哈佛大学获政治学专业硕士学位。代表论文有：“Trickle Down Hegemony? China's 'Peaceful Rise' and Dam Building on the Mekong,” *Contemporary Southeast Asia*, Vol. 27, No. 2, 2005。

电子信箱：alexander.liebman@gmail.com

庞珣 华盛顿大学（圣路易斯）政治学系博士候选人。2000年在北京大学获国际政治专业和经济学专业双学士学位，2003年在北京大学获外交学专业硕士学位。研究兴趣为国际制度和能源外交。

电子信箱：pangxunhelen@vip.sina.com

余建军 中国浦东干部学院教学研究部讲师。2002年在江西师范大学获得英语语言文学专业硕士学位。2006年在复旦大学获国际政治专业博士学位。主要研究方向为国际关系理论、中美关系和亚太安全。在《美国研究》、《欧洲研究》、《现代国际关系》等学术刊物上发表多篇学术论文。

电子信箱：yujianjun777@hotmail.com

徐建新 山东大学历史文化学院博士候选人。1997年在南京大学获历史学（国际事务方向）学士学位。2005年在山东大学历史文化学院获历史学硕士学位。研究兴趣为中国政治思想史、世界政治理论。

电子邮箱：xujianxin93@sina.com