

中国的世界主义话语体系建构

——“对内”与“对外”的分野和融通

李秋祺

【内容摘要】 面对逆全球化的挑战，中国的世界主义行动亟须系统的话语支撑。然而，中国的世界主义话语面临着两大难题。对此，目前需要建构一种“可欲的”中国世界主义话语，并应遵循三个标准：“个体关涉”、国家内部“普遍性”和跨文化“普遍性”。以这三个标准为基础，可以发现中国学界建构世界主义的几条进路之间存在着理论上的矛盾。解决的关键是建构“面向国内的世界主义话语”和“面向国际的世界主义话语”这两个相互区别又共属一体的话语形式。

【关键词】 世界主义 话语体系 可欲性 面向国内 面向国际

【作者】 李秋祺，华东理工大学人文科学研究院讲师。（上海 200237）

【基金项目】 上海市哲学社会科学规划青年课题“从理论到话语体系：中国的世界主义研究”（2019EZ20026）；中国博士后科学基金面上资助项目

在学理上，世界主义（cosmopolitanism）一词具有丰富的意蕴。从建构主体来看，世界主义本身就意味着各个文化主体共同参与，是一种从地方性视野审视世界的理论构想。^①从政治伦理来看，世界主义强调的是个人既要履行自己对国家的政治义务，也要履行自己作为世界公民的义务。从制度建构来说，世界主义主张所有国家同属一个国际共同体，需受到同一套规范原则的制约。

回顾建国 70 周年的历程，中国在国际领域的影响力和政治参与度的增长超过了任何一个“第三世界”国家，“大国崛起”的问题也在国内外学界引起了持续的关注。但是，随着冷战意识形态的终结，中国在外交、经济、军事等领域的行动不能再建立于“世界革命”的理念之上，而单纯的经济利益计算也无法为中国提供一个具有内在连续性的行动指南，中国的世界主义行动亟须系统的话语体系支撑。同时，在 2016 年英国脱欧公投以及特朗普当选美国总统以后，西方国家

① 李永晶：《新世界主义：破解民族精神的时代困境》，《探索与争鸣》2016 年第 2 期。





基于民族国家、自由市场等原则建立起的世界体系在一定程度上陷入了危机。面对逆全球化的挑战，中共十九大报告中所强调的“人类命运共同体”和“中国特色大国外交”等理念，从理论上赋予了中国维护全球化体系、改革国际制度的世界主义责任。然而，要建构一个实用、可实践的世界主义话语体系，首先就要考虑到两种客观的社会困境。

第一，中国社会个体对国家的世界主义行动存在一些认知偏差。中国在国家层面需要更多介入到国际社会的事务中，这一点在学界并未引起过多争议，因为客观上中国改革开放 40 年来的经济发展和全球化体系息息相关。问题是，这样一种以国家为主体的论述，遮蔽了中国在不断开放自身的过程中，个体诉求层面的各种变化。以一种更直白的方式来说，中国在国际领域获得了更多的话语权，甚至介入到和中国并不直接相关的事务中，这些对社会中的个体来说是否可欲？对照美国的例子来看，工人阶层在经济危机中遭遇到的失业、收入下滑和社会保障缺失等问题，导致美国愈加保守的国际政策。虽然中国和美国的情况并不相同，美国的例子至少可以说明，国家的世界主义行动并不总能获得个体的认同。

第二，其他文化群体、国家、地域不一定接纳中国的世界主义构想。如果中国的世界主义理念在其他文化群体或国家看来是陌生的，那么国家的世界主义行动就面临正当性的难题，甚至这种行动的意义会被曲解。为了克服这两种困境，笔者试图将“可欲性”作为建构中国世界主义话语体系的目标。“可欲性”意味着这种世界主义话语既能被中国社会个体所普遍认可、支持，也能被其他文化群体所普遍理解、接纳。为了进行更细致的讨论，笔者将“可欲性”目标剖析为三个标准：

(a) 个体关涉：“我”是否能够超越个人私利的界限，支持自己的国家去帮助另一个国家，即使这个国家以及它的国民跟“我”的生活完全无关；(b) 国家内部“普遍性”：我们希望一种世界主义对中国大多数人、甚至所有人都是可欲的，而不希望它仅仅是少数人接受的“亚文化”；(c) 跨文化“普遍性”：在跨文化的层面上，我们需要建构一种“对话式”的世界主义，而非中国文化“独白式”的世界主义。

以这三个标准为基础，可以发现中国学界建构世界主义的几种进路均存在着理论上的利弊。建构系统的中国世界主义话语体系，需要在总结这些利弊的基础上，提出统摄性的命题。^①

以儒家文化为核心的世界主义

从一个宽泛意义上的“儒家文化”范畴中，是否能够引申出一种世界主义伦理呢？对这个问题最有代表性的批评观点来自费孝通。一种基于现代个人本位的“世界主义”实践，要求在“公”和“私”之间划分出明确的界限，以及澄清如何从“私”向超越性的“公”过渡。费孝通却提出，受到儒家文化的影响，中国文化中“群己”“人我”的界限是模糊的：“一说是公家的，差不多就是说大家可以占一点便宜的意思，有权利而没有义务了。”他认为，在西方文化中，个人所归属的团体构成了一个界限分明的社会实体。在这个实体之内，人人平等；在实体之外，便有另一套权利义务的相互关系。而在儒家文化中，这种相互关系并不来源于“个人”和“团体”之间的明确界定，它是以“个人”为中心的一个“差序格局”。^②在这里，费孝通并没有说儒家文化不可能产生世界主义精神。恰恰相反，他认为在理论上儒学中存在着一种从“个人”向“天下”逐层递进的理想。

① 如何处理基于个体关怀的世界主义与国家主义、文化“特殊性”的关系，一直是学界悬而未决的争论。参见蔡拓：《世界主义的新视角——从个体主义走向全球主义》，《世界经济与政治》2017年第9期。因此，笔者提出，世界主义既蕴含了陌生个体之间的友爱精神（个体关涉），也要兼顾国家内部多数原则（国家内部“普遍性”）和文化包容性（跨文化“普遍性”）的要求。

② 费孝通：《乡土中国》，北京：北京大学出版社，2012年，第25页。

孔子最注重的就是水纹波浪向外扩张的“推”字。他先承认一个“己”，推己及人的“己”，对于“己”，得加以克服于“礼”，克己就是修身。顺着这同心圆的伦常，就可向外“推”了。“本立而道生”，“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也”。《论语·学而》从己到家，由家到国，由国到天下，是一条通路。《中庸》里把五伦作为天下之达道。因为在这种社会结构里，从己到天下是一圈一圈推出去的，所以孟子说他“善推而已矣”。^①

那么，费孝通对儒家文化的不满之处究竟是什么？在他看来，现代社会的核心价值在于“群己”之间的绝对不可通性。正是存在一种相对团体来说可以独立存在的个人，个人的权利才不受国家的侵犯。同样，由于团体相对于个人来说，也是一种独立存在的实体，作为“公”的国家不能受到个人利益的左右。然而，儒家文化始终代表的是一种前现代的社会形态。在儒家文化中，个人和团体之间界限的模糊，导致了“公”与“私”的相对性。

如果说世界主义突破了国家之间的利益冲突，是比国家主义更高级别的文明形态，那么儒家文化尚未达到国家主义的初级形态，也就更谈不上直接引申出世界主义的可能了。但是，在 20 世纪 80 年代以后，费孝通的批评得以成立的语境改变了。随着西方社会矛盾的日益加深，西方学界以“社群主义”为代表的思想流派对极端个人本位的观念提出了尖锐的批评。^②同时，一部分学者也尝试着在其他文化的思想资源中找寻克服极端个人主义的解决之道。在这个背景下，儒家文化重新进入了中西学界建构世界主义的视野。

比如，杜维明认为，儒家文化将人的本质放在社会中来理解，打破了个人主义框架下人为己的伦理困境，因此更适合发展出具有世界主义倾向的文化氛围。儒家文化所强调的社会关系，正如哈贝马斯所说的“生活世界”一样，构成了每个人不可消解的存在条件。“儒家不是损己损人，也不是利己损人，而能够利己不损人本身就有一定的价值，如果利己利人价值更高。比如说你只爱自己的孩子，这也是价值，但这个价值是可以外推的，可以推到全家、社会。”^③立足于西方个人主义，“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）体现了利他主义的精神。然而，在儒家文化中，人的本质离不开他的社会属性，因此“立己”和“立人”、“达己”和“达人”之间并不存在明确的界限。^④另外，在杜维明看来，儒家伦理的优势在于它是从人和人之间的关系出发，对每个人来说明白易懂，而且易于实践。相比较而言，不管是墨子的“兼爱”，还是基督教的“兄弟姐妹之爱”，都给世界主义的伦理实践设置了很高的标准，却没有充分考虑到这种标准如何植根于人的日常生活中。

另外，儒家外推式的世界主义立场可以帮助解决当今西方国家的外交困境。比如，在 2015 年欧洲难民危机中，欧盟国家在国内外道德责难的压力下，承诺实行宽松的移民政策。2015 年，一共有 240 万移民被欧盟接纳，仅德国就接收了 150 万移民，比 2014 年（88 万）多了近一倍。^⑤移民的激增给当地社会经济造成了严重的负担，也加剧了社会分裂的状况。白彤东认为，儒家的世界主义立场不会赞成欧盟完全开放边境，因为政府首先要保证自己的国民能够享有安全、富裕的生活条件；同时，儒家也不会支持彻底关闭边境。^⑥从“达则兼善天下”的角度来看，国家在有余力的情况下，有一种道德义务去帮助其他国家处于困境的人。

那么，从儒家文化出发，是否有可能产生一种可欲的世界主义形式呢？笔者认为，一种经过了现代性转化的儒家文化，确实可以满足“个体关涉”的要求。这个论断面临的质疑是来自费孝通等学者对儒家“群己”问题的批评，即儒家所强调的“家文化”如何能够和世界主义相兼容。这个质疑可以从两个方面来回应。一方面，这里所谈论的儒家世界主义，来源于一种在现代性框

① 费孝通：《乡土中国》，第 26 页。

② 查尔斯·泰勒：《现代性之隐忧》，程炼译，北京：中央编译出版社，2001 年。

③ 杜维明：《21 世纪儒学面临的五大挑战（上）》，《探索与争鸣》2011 年第 10 期。

④ Tu Weiming, "A Confucian Perspective on Human Rights," in Wong Sin Kiong (ed.), *Confucianism, Chinese History and Society*, Singapore: World Scientific Publishing, 2012, p.15.

⑤ 数据来源：Eurostat。

⑥ Bai Tongdong, *Against Political Equality—The Confucian Case*, Princeton: Princeton University Press, 2019, pp.203-207.

架内得到重新阐述的儒家文化。这就是说，儒家文化对世界主义的建构，需要建立在人权、国家中立性、民主政治等基本理念之上。这种世界主义形式是对现代社会极端个人本位弊端的一个补充方案，而不是试图推翻现代社会的基本原则。

另一方面，即使我们承认儒学中“家文化”的意义，一种世界主义的伦理形式依然是可能的。^①“仁者爱人”，儒学中“仁”的概念包含了对全社会的博爱精神。儒学之所以会提出“仁爱自亲始”，乃是出于实践性的考量。王阳明对这个问题就有一段精彩的阐述：“问：程子云‘仁者以天地万物为一体’，何墨氏‘兼爱’反不得谓之仁？先生曰：此亦甚难言，须是诸君自体认出来始得。仁是造化生生不息之理，虽弥漫周遍，无处不是，然其流行发生，亦只有个渐，所以生生不息。”^②这就是说，“仁”是一个生成发展的过程，而不是如康德的“绝对律令”一样静止不变的概念。正因为“仁”是生成性的，它需要一个可以助其“生生不息”的原动力，即“等差之爱”。程颐则进一步说明了“兼爱”的弊端：“无别而迷兼爱，至于无父之极，义之贼也。子比而同之，过矣。且谓言体而不及用。彼欲使人推而行之，本为用也，反谓不及，不亦异乎？”^③既然以“兼爱”为代表的理想标准不具有实践性，“仁爱自亲始”就成了退而求其次的最佳选择。

那么，儒家文化是否符合国家内部“普遍性”要求呢？从新文化运动开始，反儒家构成了中国现代性转型不可忽视的一条线索。至今，现代社会的“平等”诉求和儒家“礼”的规范依然是相对立的。但是，从二十世纪中国的反儒家运动，就推论出儒家文化不可能成为世界主义的普遍基础，这个观点和文化本质主义同样武断。首先，由于儒家经典依然广泛存在于中国的义务教育内容中，可以说儒家文化对中国大多数人来说是可理解的。其次，在中国近年来的“国学热”以及儒家思想的“商品化”趋势中，可以看到儒家文化至少满足了一部分人在文化认同或文化教育方面的追求。就如鲍曼指出的，在全球化所创造的均质化社会中，对文化“特殊性”的寻求成了“自然的家园”没落的替代品。^④最后，在原始儒学中有许多生活化、易于传播的内容，是导致儒家文化在快节奏、碎片化的现代生活中能够保持其吸引力的重要原因。比如，普通人可能对世界主义的概念感到陌生，但是他们却能理解什么是“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”。从这个角度来说，儒家文化能够成为可欲的世界主义来源，不是因为它具有“自在”的价值，而是因为它将人们“本真性”的价值观念以一种更为精致的方式表达出来。以这种形式理解的儒家文化在较弱的意义上可以满足国家内部“普遍性”要求。

但是，儒家文化在任何意义上都无法满足跨文化“普遍性”的要求。在理论上，中国学者早在19世纪末、20世纪初，就开始努力将儒学建构为跨文化的普遍主义理论，如康有为的儒学“万世法”和牟宗三的“新外王”。面对西方文化的普遍主义压力，这些理论试图避免让儒学退化成为一种文化“特殊性”。问题是，这些理论上的演绎难以被转化为其他文化群体能够理解的语言，因此无法作为哈贝马斯所言意义上跨文化“商谈”的有效媒介。如果说儒家文化因为符合人们的“本真性”价值观念，才具备了它的可欲性。那么，直接将这些“本真性”价值观念作为世界主义伦理的来源，即可以避免儒家文化和其他文化无法通约的困境，进而让中国的价值认同参与到跨文化规范的建构中来。

以规范原则为核心的世界主义

自西方启蒙运动开始，康德以普遍“理性”作为人类为自身立法的依据，一种超越文化、宗

① Yudan Chen, "Two Roads to a World Community: Comparing Stoic and Confucian Cosmopolitanism," *Chinese Political Science Review*, 2016, vol.1, no. 2.

② 王阳明：《传习录全鉴》（第二版），北京：中国纺织出版社，2014年，第80页。

③ 程颢、程颐：《河南程氏文集》卷九，《二程集》，北京：中华书局，1981年，第609页。

④ 鲍曼：《个体化社会》，范祥涛译，上海：上海三联书店，2002年，第175—194页。

教信仰、族群的规范原则成了政治哲学上可能的路径。从儒家文化出发,世界主义是一种主观的、相对的、“差序”结构的伦理。与此相对,康德式的普遍规范强调的是一种客观的、绝对的、无差别的世界主义伦理。在后启蒙的视阈下,以康德为代表的启蒙理性主义受到了西方学界广泛的质疑。如尼采所说,康德的“绝对律令”由于“不可达到,无法证明,不可许诺”,它已经无法作为普遍义务的基础。^①麦金太尔则认为,由于目的论在现代社会的世俗化进程中逐渐失去了其影响力,启蒙理性主义的根基也被抽空。如果不能在新的基础上澄清普遍伦理的意义,现代社会就有可能滑入由欲望和利益支配的民族主义世界。^②因此,如何能够在维护康德绝对律令普遍意义的同时,架空“理性”概念的目的论和西方中心主义因素,就成了现代中西学者共同关注的议题。比如,赵汀阳认为,康德虽然敏锐地观察到了世界主义的必要性,但是由于他受到西方思想框架的限制——将主观性不能为之立法的存在看作是绝对外在的“超越者”,就未能成功设想一种“无他”的世界主义哲学基础。^③

在赵汀阳看来,西方政治哲学的困境在于,民族/国家被建构为最高的政治单位,一切价值、利益分配原则都不会优先于此。在20世纪以前,社会生活、经济活动的主要组织者依然是国家,因此以国家为最高政治单位的世界秩序并不会陷入根本的危机。随着全球化进程的深入,国家之间的经济、贸易往来日趋密切,国家之间形成了一种相互依赖又不断产生摩擦冲突的紧张关系。涂尔干在19世纪末就看到了这一趋势,他认为传统价值衰落引起的社会“失范”并不可能由某一个国家解决。只有世界各个地区的人们接受同一套社会规范的制约时,各种利益冲突才有可能得到安置,从而人类的博爱精神才有可能自然生长。^④

从赵汀阳的“天下主义”出发,建构一种公正的、合法的世界政治制度,首先需要考虑到它是否具备跨文化的“普遍性”。在全球化的压力下,西方政治哲学虽然已经建构了诸多安排世界秩序的理论体系,但是它们只是作为国家政治原则的附庸。在中国传统的政治哲学中,跨文化“普遍性”被“天下”概念的先验完整性所保障。“天下”体系并不存在外部和内部,因为它已经是所有地方关系的总和。各个地方之间可以有亲疏远近,但是不存在绝对的、不能内化的“他者”。作为最高统治者的“天子”本来和被统治的一方是对立的关系,然而在理论上“天子”以“天下”为家,其统治的合法性先验地被“无他”的思想所确保。“天子”自我目的的实现不在于控制、征服异己,而在于一种不分彼此的普遍关照,在于一切秩序安排要从整体出发。相比之下,西方政治哲学不仅没有预先设定整体性的重要意义,还将“主体”/“他者”、内部/外部的对立作为世界秩序构成的出发点。在这个意义上,政治上世界主义的形成就在于某个或某几个国家对其他地区的征服,哲学上则体现为某一种文化的自我普遍化倾向。通过消除差异、压制“他者”,这种形式的世界主义满足不了跨文化的“普遍性”的条件,而“天下”体系恰恰解决了这个困境。^⑤

然而,在“天下主义”视野下,世界制度的建构既不需要考虑到个体关涉原则以及国家内部“普遍性”,也几乎不可能满足这两者的要求。在最严格的意义上,一种世界主义制度的合法性意味着“当且仅当(if),它是所有人都同意的制度”。他提出,在理论和事实上,这个标准都无法达到。即使退而求其次,将此合法性定义为“当且仅当(if),它是多数人都同意的制度”,世界主义制度依然无法实现。在他的意义上,这个命题的困境不在于单纯的数量计算,比如多数是80%还是70%。更重要的问题是,要求个体突破欲望、私利和情绪来支持一种世界主义的理念,这本身就有悖于情理,即个体关涉原则是反事实的。进而,在国家层面,所谓的大多数人都同意,只

① 尼采:《偶像的黄昏》,李超杰译,北京:商务印书馆,2009年,第63页。

② A. 麦金太尔:《追寻美德:伦理理论研究》,宋继杰译,南京:译林出版社,2003年,第79页。

③⑤ 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,第24页,第34—56页。

④ 埃米尔·涂尔干:《社会分工论》,渠东译,北京:生活·读书·新知三联书店,2000年,第363页。



①⑥ 赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》，第26—27页，第107页。

② 孙国东：《迈向“基于民族国家的世界主义”》，《探索与争鸣》2018年第1期。

③ 任晓：《论中国的世界主义》，《世界经济与政治》2014年第8期。

④ Allison, G. *Destined for War: Can America and China Escape Thucydides's Trap?* New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2017.

⑤ 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，童世骏译，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年，第1—20页。

⑦ 刘擎：《重建全球想象：从“天下”理想走向新世界主义》，《学术月刊》2015年第8期。

能是各种欲望、私利和情绪的加总，它并不带有规范性的内涵。^①由此，赵汀阳在其特定的人性论基础上，解构了“个体关涉”和国家内部“普遍性”的重要性。

那么，赵汀阳对世界主义成立条件的判断是否正确？在他看来，“天下主义”的优越性在于，它超越了民族国家框架下规范原则的单一性视角。这种单一性很容易导向排他性，进而成为某个强权国家的霸权话语。问题是，如果我们要承认“天下主义”的正当性，也必须用赵汀阳预先设定好的视角来看待世界制度。比如，我们必须预先认定人性的本质是自私的。如果人不完全是“精致的利己主义者”，他就有可能出于道德直觉、荣誉感、义务感，做出支持世界主义的决定。在这种条件下，摒弃个体关涉原则、直接诉诸一个所谓“整体性”的视角，是一种不必要的牺牲。^②因为，缺少个体自发的支持与认可，乃至缺少国家内部“普遍性”，就难以使世界主义的理念进入国家制度层面的建设中，进而只能成为一种空泛的乌托邦。在这个意义上，赵汀阳的“天下主义”也是一种单一的视角，而非他所提出的“整体性”视角。和赵汀阳判断的不同，世界主义成立的条件“个体关涉”和国家内部“普遍性”依然是可能的，因此我们也就没有理由直接拒绝这两种要求。

^③在当下的国际背景下，“天下主义”有力回应了 Allison Gram 的“修昔底德”陷阱，这或许是“天下主义”的实际贡献。^④

以“对话”为核心的世界主义

在西方后启蒙时代的背景之下，康德以人类主体为基础提出的“理性主义”一方面被尼采、麦金泰尔等思想家作为无用的概念所摒弃，另一方面经过哈贝马斯的重新阐释，成为了世界主义伦理中最具启发性的理论来源。在哈贝马斯看来，尽管我们生活在一个事实上的多元文化世界中，仍然有一种微弱的理性，在塑造着社会的整体意识，使“普遍性”的规范不至于在各种价值冲突中彻底失败。这种理性“同一性”在生活世界中体现为各个主体之间的“对话”关系，即“主体间性”。在具体的情境中，人们通过特定的商谈程序，能够实现从一种语言向另一种语言的转换，从而达到相互理解。^⑤赵汀阳认为，在世界主义的问题上，哈贝马斯的设想有两个关键缺陷：一是主体之间的相互理解并不能保证共识的达成。在某些议题上，特别是涉及信仰、身份、福利分配的时候，人们倾向于维护自己的立场而不是寻求妥协；二是世界政治形势瞬息万变，有时候需要人们立刻做出决断，而无法承担漫长“对话”过程的时间成本。赵汀阳将这两大缺陷概括为“对话哲学的破产”。^⑥但是，“对话哲学”是否破产最终取决于建构世界主义的目的。在一部分中国学者看来，与其寻找一种“天下主义”的激进视角，并对各个国家的政治义务提出很高的要求，不如先尝试着在一个价值对立、利益冲突的世界中，找到暂时的、有潜力的、基于具体情境的合作立足点，而哈贝马斯的“对话”理论恰好可以帮助提供一种“薄”的世界主义。

首先，在“对话”的基础上，我们反而更能维系国族认同的连续性。一种强调本国文化优越性的民族认同，在面对其他国家、民族的强大和超越时，必然会在现实的落差下自我瓦解。但是，一旦各个国家、民族都以平等的身份加入世界秩序的建构中，它们就能在彼此的“差异性”中不断修正、重构民族的自我认同。^⑦在各个国家实力此消彼长的必然形势下，它们可以跳出谁强大就强调自身优越性的逻辑闭环。由此，社会个体的国族认同更易延续其历史的建构，这种韧性可以帮助避免认同危机带来的社会分裂。

其次,“对话”不仅是国家内部“普遍性”的自我巩固方式,也是跨文化“普遍性”的建构途径。随着世界各国都卷入全球化的进程,将不同文化形态的国家排斥在外,或是强迫这些国家接受某些价值,并不能形成正当的跨文化普遍规范。比如,在全球市场一体化的背景下,许多落后、弱势国家也参与到了全球生产和消费的环节中。我们没有理由认为,发达国家可以从这些国家谋取经济上的利益,同时将它们排斥在世界普遍规范的建构中。更可取的方法在于,将各个国家纳入平等“对话”的轨道上。不管是发达国家还是发展中国家,都不能单独决定跨文化规范的形式和内容,而需要将自身的话语融入“对话”之中。^①在这个意义上,民族国家和世界主义不再是对立的一组概念,因为跨文化规范的正当性,取决于“世界地看民族”和“民族地看世界”两方面要求。同时,“对话”不满足于国家之间的相互理解,甚至机械的“重叠共识”,它要求各个国家在“对话”的过程中逐渐改变自己原来的文化观念,共建一个正当的世界主义理念,由此符合跨文化“普遍性”的要求。

最后,基于“对话”的世界主义强调个体之间、国家之间的关系性维度,认为关系性存在先于个体存在,由此建构了一条从个体到国家,再到国际共同体的通路。童世骏提出:“在我们的时代,所谓一个成熟的人,是那种学会了从所有人的角度去看问题的人。”^②通过个体中心视角的突破,一个国家可随之克服狭隘的民族中心视角,以更加包容、温和的心态加入世界主义的建构中。刘擎则提出,哈贝马斯的“对话”哲学和中国儒家从“关系性”维度理解人,本来就是相同的思考方式。在儒家看来,一个“原子化”的个体不能构成有意义的自我,这个关系性的视野上升到文化之间的关系,就成了“关系性的文化观念”,它实现了一个文化群体最具潜力的自我认知和最成熟的世界主义理念。^③在关系性的维度上,社会个体就不需要在国族认同和世界公民之间做非此即彼的选择。

但是,基于“对话”的世界主义,在理论上很难符合个体关涉的要求。支持自己国家的世界主义行动,需要个体超越私利的界限,而这种超越性必须来自一个人和其他个体的“对话”吗?如前文所述,儒家文化能够作为一种世界主义的思想来源,原因是它符合人们本真性的道德直觉。以此类推,在能够支持世界主义的“对话”发生之前,个体就已经具有了超越私利的道德直觉。比如,当新闻上出现某个遥远国家发生严重自然灾害的时候,大部分人都会认为自己的国家对其进行援助是一种正当的行为,只有少数人依然会计算国家税收使用的性价比。即使没有个体之间的“对话”,个体依然有可能超越私利去支持世界主义理念。反过来说,“对话”对个体的影响是不确定的,它既有可能唤醒或加强个体的道德直觉,也有可能使个体在决策中倾向于维护自身私利。

① 童世骏:《没有“主体间性”就没有“规则”——论哈贝马斯的规则观》,《复旦学报》(社会科学版)2002年第5期。

② 童世骏:《中国思想与对话普遍主义》,《世界哲学》2006年第4期。

③ 刘擎:《重建全球想象:从“天下”理想走向新世界主义》,《学术月刊》2015年第8期。

类别	以儒家文化为核心的世界主义	以规范原则为核心的世界主义	以“对话”为核心的世界主义
个体关涉	√	×	×
国家内部“普遍性”	√	×	√
跨文化“普遍性”	×	√	√

中国世界主义话语建构的双重性

以“可欲性”的三个标准来看,以儒家文化为核心的世界主义、以规范原则为核心的世界主



义、以“对话”为核心的世界主义，皆存在着自身的优势和劣势。当中国的世界主义话语适当汲取了儒家文化中“仁”对普遍之爱的内在要求，以及“善推”对普遍之爱的独特实践方法，它就为个体突破私利提供了一个富养的思想来源，并且为中国个体提供了具有文化连续性的国族认同。当中国的世界主义话语奠基于“普遍性”的规范原则，如中国学界讨论已久的“天下主义”，它就具备了超越文化、国家、族群的话语形式，而“天下主义”的“无他”设想也使中国的世界主义具备了不同于西方传统政治哲学的理论进路。当中国的世界主义话语建立在哈贝马斯的“对话”哲学与现实的商谈程序之上，它一方面使国族认同在易变的国际形势中维系了自身的同一性，另一方面则预先保证了所有文化主体共建世界规范和世界制度，是一种真正具有“世界性”的世界主义话语。问题是，中国世界主义话语体系的建构，需要系统的理论论述和对于“可欲性”一以贯之的表述，而不能建立在这三种世界主义理论相互杂糅的基础之上。这就是说，从理论到话语体系的跨越，既不能将已有的几种世界主义理论进行“切割”，仅仅取其优势，也不能让几种理论以互补的形式并列于话语体系之内。

同时，从“可欲性”的三种标准出发，也可以看到，以儒家文化为核心、以规范原则为核心、以“对话”为核心的三种世界主义理论之间，确实存在着难以兼容的矛盾，而这种矛盾破坏了世界主义话语自身的“可欲性”目标。其中，最主要的矛盾体现在“个体关涉”原则和跨文化“普遍性”这两种要求之间。一方面，在“个体关涉”原则的观照下，个体支持世界主义的理由带有较多的文化色彩和地方性特征，比如儒家文化就为个体突破个人私利提供了一个有力的理由。另一方面，要满足跨文化“普遍性”的要求，世界主义理论反而不能建立在传统文化观念的基础之上，因为这种做法容易引起其他文化群体的排斥。为了调和“个体关涉”原则和跨文化“普遍性”之间的矛盾，中国的世界主义话语可以在对内和对外两个层面分别进行理论建构，即形成“面向国内的世界主义话语”和“面向国际的世界主义话语”这两个相互区别又共属一体的话语形式。

第一，面向国内的世界主义话语主要考虑的是“个体关涉”与国家内部“普遍性”要求。在这个层面上，儒家文化所一贯主张的“仁者爱人”“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”等观念，使个体更容易选择突破私利、支持国家的世界主义行动。与此同时，儒家“仁爱自亲始”“爱有等差”等观念，又使中国的世界主义话语避免流于空泛、无根，提供了一种实用、可实践的话语形式。在这个意义上，中国的世界主义话语主张国家应先保证自身社会的正常运转与民众的基本福利，在有余力的情况下再实行援助其他国家的世界主义行动，而不是将世界主义理念看作无条件的、康德式的“绝对律令”。如果仅仅将儒家文化作为面向国内的世界主义话语的核心要素，就存在着一种转向文化保守主义的潜在危险。毕竟，儒家文化中既包含着倡导普遍之爱的教化功能，也在儒学漫长的发展过程中形成了“三纲五常”等和现代文明不相容的观念。因此，面向国内的世界主义话语也需要将哈贝马斯的“对话”哲学作为其建构的思想来源。在中国社会内部，以“对话”为理论根据的协商程序使中国社会个体能够结合中国在现代性转型中生成的文明观念，有选择地吸收儒家文化中的要素。

第二，面向国际的世界主义话语则主要考虑跨文化“普遍性”的要求。当中国作为一个整体对外进行世界主义行动的时候，“个体关涉”原则与国家内部“普遍性”所要求的内容已经体现在决策之前的论证程序中，不再参与到世界主义行动具体发生的情境里，因此在建构面向国际的世界主义话语时可以忽略不计。在中国学界已有的世界主义理论中，赵汀阳的“天下主义”

以跨文化“普遍性”作为理论建构的目标，同时兼顾了中国文化的独特视野，是面向国际的世界主义话语的主要来源。在近二十年来，“天下主义”在西方学界引起了持续而广泛的讨论，尽管评价褒贬不一，这个现象依然可以说明“天下主义”对于非中国文化来说是可理解的，符合中国世界主义话语的“可欲性”要求。并且，“天下主义”另辟蹊径，在民族国家框架以外找到了一种能够解决国际纷争的理论设想，体现了中国世界主义话语自身的优越性。但是，与儒家文化中潜藏着文化保守主义危机相类似，“天下主义”并不能独立构成面向国际的世界主义话语。随着中国国力的增强，“中国威胁论”的声音依旧在国际上盛行不衰。在这个背景之下，一部分中国学者已经意识到，哈贝马斯的“对话”哲学可以弥补“天下主义”的“独白”色彩，使“天下主义”成为中国和其他国家共同建构世界主义的思想来源，而非中国重复西方霸权主义的话语根据。

第三，“面向国内的世界主义话语”和“面向国际的世界主义话语”各有侧重，却不是相互割裂的两种话语体系，它们以“对话”哲学为媒介，形成了一个动态的整体。对于面向国内的世界主义话语来说，“对话”哲学既满足了国家内部“普遍性”要求，也使国内建构的世界主义更易于向其他文化传播。以美国为例，在20世纪60年代的平权运动以后，支持世界主义的激进主义思潮在近半个世纪以来，逐渐蜕变为大学内部和知识精英阶层的思想理念。在缺少有效协商渠道的情况下，广大的民众与其愈行愈远，转而开始支持排斥移民、种族歧视的政策，而其他国家自然不会接受一种已经失败了的世界主义小众文化。以“对话”哲学的角度来看，如果社会中所有个体都被允许参与到世界主义的建构中，那么这种世界主义方案本身就包含了一个国家应对若干重大社会问题的共识。在现代性转型的过程中，世界上各个国家所面临的困境有诸多相似之处，那么一个国家的世界主义方案必然会对其他国家的社会建设有所助益，从而具有了面向国际的“可欲性”特征。

“对话”哲学在国际社会的应用，既可以使各个国家达成共识，也使各个国家愈加明确彼此间的差异，由此形成了基于世界主义内部差异的国族认同。随着现代社会的发展，个体的原子化特征愈来愈明显，社会内部可能就世界主义达成共识的难度也越来越大。在这个问题上，面向国际的世界主义话语在与其他文化、国家、地域的不断对话当中，逐渐形成了自身的边界与特征，使得这种世界主义形式在世界共同体中具有更多的辨识度。如查尔斯·泰勒所说，现代社会的个体具有一种对于认同的强烈需求，而这种认同很大程度上是建立在群体之间的差异性上面的。具有民族特征的中国世界主义话语可以满足个体在国族认同上的需求，反过来成为增加社会凝聚力、促进社会团结的积极因素，从而具有了面向国内的“可欲性”特征。

综上所述，以“对话”为媒介，“面向国内的世界主义话语”和“面向国际的世界主义话语”这两种体系不再具有绝对性的边界，它们能够相互影响，并且在一定程度上能够促进对方内在的“可欲性”目标。在世界主义理念的建构过程中，国家同时为个体间的协商与社会间的协商提供了基本的建制。因此，对于个体来说，支持一种世界主义理念和国族认同之间不应当是矛盾的，而是相互促进的。

编辑 张 蕾 孙冠豪