

中国政治哲学中的“天道仁礼” 与中国外交战略*

徐雨飞

内容提要：中国外交有必要建立自己的话语体系。中国的关系性思维与西方政治哲学的思维方式迥异。中国古典政治哲学以先秦诸子为源流，有“天道仁礼”的通贯系统。“天”是中国人心中万事万物的本原和统摄；自“天”下降有“道”、“仁”和“礼”的范畴，它们开始关乎人间秩序。通过系统整理以“仁”为核心的关系性政治哲学，文章进而为汇通中国传统和现有国际体系的话语打下基础，为中国外交的顶层、观念设计，甚至为世界政治和全球治理提供智力支持。以中国上升的物质实力为依托，沟通西方社会哲学思潮的语言学、存在主义、关系和实践等本体论转向，这一顶层设计可以通过系统性反思现有国际社会话语体系来突破中国软实力建设的瓶颈。中国理应在关键大国关系的构建、区域合作和全球治理的世界秩序想象中创造性地运用这一政治哲学体系。

关键词：中国外交 政治哲学 天道仁礼 顶层设计

作者简介：徐雨飞，华中师范大学政治学研究院博士研究生

经过十八、十九世纪以来中西文明之间、传统与现代性之间的遭遇和碰

* 本文为2010年度国家社科基金重点项目“我国积极参与国际体系变革进程并推动其和谐发展研究”（项目批准号：10AZD029）的阶段性研究成果。本文的核心论点已于2013年7月在中国政治学和国际关系学术共同体“中国古代历史与西方国际关系理论”小组发言中阐述。感谢中国社会科学院亚太与全球战略研究院周方银老师、中国社会科学院世界经济与政治研究所徐进老师、河北大学杨倩如老师、清华大学王铭老师的提问与建议，感谢华中师范大学政治学研究院韦红老师的指导；同时感谢《当代亚太》杂志匿名评审专家提出的宝贵意见和建议。文责自负。

《当代亚太》2014年第1期，第124~153页。

Journal of Contemporary Asia-Pacific Studies (Bimonthly)

撞，以及 20 世纪几十年的孤立隔绝，中国在冷战结束前开始试探性地融入国际社会，并且在自身经济发展、政治制度建设和文化身份探寻的基础上，逐渐被视为一个积极的现代国际社会成员。当中国在世界政治经济运行、区域秩序建设上发挥越来越大的作用时，中国外交的顶层设计和相关理论话语（权）的缺失显得尤为明显。这促使我们思考这样一些问题：中国的文化身份是什么？中国有什么形而上的、具有普遍价值的精神产品可以向世界提供？外交的本质是交换，那我们拿什么去交换？怎样交换？中国外交战略的顶层设计需要挖掘自身独具特色的政治哲学资源，使之成为今后确立中国的国际地位，甚至是参与建设一个“非西方中心”的世界秩序的认识和实践起点。

将中国自 19 世纪 40 年代遭遇现代国际体系的过程看成一个超稳定结构对文明挑战做出的应变，更有助于我们理解什么是中国的政治思维，以及现代中国外交为何强调独立自主、“进入”国际社会、然后获得某种地位。从“天道仁礼”的关系性思维来看，中国人眼中的天下秩序是无外通贯的：中国可以不是“中央之国”，但其他社会既然以主权国家的方式组织和行动，那么中国也要求被同等对待、同样行动——这是“仁”的主体间性基本原理，它解释了中国近代国家形成的主观机制。既然“天”、“道”已经有所不同，中国人明白自己应该做出调整，顺应整个世界的通贯体系，起码“认为现代世界具有通贯体系”是中国自己的思维。可是，现代国际社会真正的通贯体系是什么？是否存在某种体系的通贯？还是一个谜。这解释了中国面对异质文明入侵和世纪文明碰撞所做出的反应、近代中国思想变动以及建国以来外交战略的形成和演变。在一切能够以“天道仁礼”的通贯思维思考和理解之处，中国完全接受甚至支持现代国际体系和国际社会的运行，因它也许体现一种“天”命，是现代世界诸社会生存发展的“道”，其中的国际规则和规范是一种“礼”。由于这一体系本身还十分幼稚，加之西方的思维缺陷表现为行动及话语上的霸权主义和强权政治，这个国际社会还缺乏关系性思维要求的“仁”的精神。中国同这一国际社会存在的紧张关系，始终基于双方生活世界和长久观念上的间隙与隔阂。^①

中国外交的话语体系必须基于自己的传统资源。本文拟揭示中西方社会

^① 关于中国社会的“超稳定结构”的论述，参见金观涛、刘青峰：《中国现代思想的起源：超稳定结构与中国政治文化的演变》，法律出版社 2011 年版；关于“历史是文明对挑战做出应对的过程”这一论断，参见汤因比：《历史研究》，曹未风译，上海人民出版社 1997 年版。

思维方式之迥异，并梳理作为中国政治文化源流的先秦诸子文本，发现“天道仁礼”的通贯作为中国的独特政治哲学，为中国提出自己的国际关系话语，进行中国外交的观念设计，从而为成为一个更加公正合理的国际秩序的积极建设者提供思路、奠定观念和话语基础。

一、国际关系对中国传统资源的挖掘：现状与问题

中国国际关系研究者已经意识到，基于欧洲近代历史经验的理论建构甚至历史叙事在有关中国问题的研究上几乎是不可复制的。从问题意识到概念提炼，再到规律发现，中国和西方的国际关系研究始终存在隔膜。在中国国力上升和学科发展的基础上，阎学通教授带领的清华团队和其他研究者开始从梳理先秦国际政治思想，^① 挖掘古代东亚国际体系的历史^②等方面入手，试图利用中国自身传统资源，把中国国际关系研究和外交研究置于一个更合适的位置和更坚实的基础上。观念的研究是解读历史的先决条件。在这方面，清华团队完成了第一阶段的梳理工作，接下来需要寻找思想结合历史案例的途径、开发自己的核心概念和形成自成一体的研究方法。^③ 深化研究的困难在于，如果没有找到中国在观念和思维方式上与西方政治哲学或国际关系理论的根本差异，那么研究成果的独特性就不够明显。比如“道义现实主义”的概念，^④ 虽然同时强调了道义和权力政治，但不能解决西方思想长

^① Yan Xuetong, *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2011; 阎学通、徐进编：《中国先秦国家间政治思想选读》，复旦大学出版社2008年版。

^② Adam Watson, *The Evolution of International Society*, London: Routledge, 1992, pp. 85-93; Yongjin Zhang, "System, Empire and State in Chinese International Relations", in Michael Cox, et al., eds., *Empires, Systems and States: Great Transformations in International Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 43-63; Yongjin Zhang and Barry Buzan, "The Tributary System as International Society in Theory and Practice", *The Chinese Journal of International Politics*, Vol. 5, No. 1, 2012, pp. 3-36; Fangyin Zhou, "Equilibrium Analysis of the Tributary System", *The Chinese Journal of International Politics*, Vol. 4, No. 2, 2012, pp. 147-178; 杨倩如：《双重视野下的古代东亚国际体系研究：在中外关系史与国际政治学之间》，载《当代亚太》2013年第2期，第22~49页。

^③ 参见徐进、孙学锋：《清华路径与中国国际关系研究的发展方向》，“*The Chinese School of International Relations and Its Critics Conference*”会议论文，北京，2013年7月8~9日。

^④ Feng Zhang, "The Tsinghua Approach and the Inception of Chinese Theories of International Relations", *The Chinese Journal of International Politics*, Vol. 5, No. 1, 2012, p. 75.

久以来也重视道义和德性的问题。深入比较这些更基本的观念，需要同时具备哲学素养和国际关系研究方面的知识。

有一种看法是，中国传统的政治实践和问题与现代世界尤其是西方社会的完全异质，双方政治哲学无法比较。^① 西方近代以来的政治实践以民主、人权和自由平等为价值导向，总体上以服务于最大范围的市场经济运行为目标；^② 而中国传统的政治实践则是以在一个几乎亘古不变的范围内实现稳定的农耕经济存在为目标，“治一乱”规律通贯历史，只求君仁民心，稳定有序。中国人既不研究纷繁多样的政制，也不把自然、理性和统治技术割裂开来认识。当然，在统治正当性的论证、社会正义与道德、理想政治的设计等方面依然能找到中西之间的近似之处，学者们也比较了双方一些明显的差异，比如人治与法治、^③ 法自然（道）与自然法、^④ 和平与战争、无限君权与受宗教约束、仅仅是改朝换代与多种政体的复杂政权形式改变、从上至下赋权与由下而上争权、治理术与正德教化、^⑤ 天下与世界主义、^⑥ 和合与永久和平。^⑦ 张翰书认为，中国政治哲学的根本是“恕道”，西方是强权；中国讲民本，西方讲民主；中国政治哲学讲“正名”，西方则有等级制社会分工。^⑧

① 张翰书：《比较中西政治思想》，吉林出版集团 2009 年版，前言。

② 姚大志：《当代西方政治哲学》，北京大学出版社 2011 年版；蒲薛凤：《西洋近代政治思潮》，北京大学出版社 2007 年版，第 13 页。

③ 这一结论值得推敲。中西经典中并没有专门论证最高权力的“决断”，而实际政治操作中两种情况都存在。中国“法治”最盛的秦朝与当今法治国家相比，对法的绝对尊崇和守卫并没有更弱；彼时，王子犯法与庶民同罪。西方近代才确定法律（宪法）的最高地位，之前更多的是自然法和神法的思想，这其实不是法治而是权力政治；此“法最高”的信念本质上是主客二分的认识论、目的论思维。柏拉图起初也推崇哲学王统治，只是在后期的《政治家篇》中开始反思人治，最后的《法篇》才为城邦的治理详尽规定各种善的法律，但仍断言“法在理想国中是不会产生的……需要用法来统治的地方必定有不正义的现象存在……法的统治无论如何是第二流的”。其后，亚里士多德认为法是客观标准，来自不受情欲影响的理智，经过罗马法的实践、西塞罗的论述、基督教神法和日耳曼族契约论继承发展为近代契约论和自然法学说，实质上一脉相承了西方思维的主客分离和目的论思维。参见《柏拉图全集》（第 3 卷），王晓朝译，人民出版社 2002 年版，第 364 页。

④ 还有学者比较了孔子与洛克的政治正当性观念的形而上学依据——分别是“道”与“自然法”，呈现出“天命”与“契约”作为二者政治正当性观念的根本不同。参见武汉大学中西比较哲学研究中心编：《比较哲学与比较文化论丛》（第 2 辑），武汉大学出版社 2010 年版，第 51 页。

⑤ 指柏拉图之“智”与孔子之“仁德”。

⑥ 中国是一统文化，虽矮化异族但和平不侵略；西方则倾向于武力整合、全盘吞噬异质文化。

⑦ 张明贵：《比较中西政治思想》，五南图书出版公司 2003 年版。

⑧ 张翰书：《比较中西政治思想》。

已有研究注意到了中西方政治哲学源头思想的关键，比较了儒家社会秩序规划和亚里士多德的政制设计，以及孔子和柏拉图在理想执政者问题上的论点。中国对君子和明君治国的设计与柏拉图的“哲学王”设计几乎都强调道德治理。^① 笔者认为，虽有上述近似，但双方政治哲学在具体的论证方式上迥异。张书翰对“恕道”的把握切中中国政治哲学思维的关系性本质；但西方是否就偏爱战争武力，则值得商榷，似乎也不是同一层次的对等比较。依笔者之见，西方崇尚武力，其主观根源在于背后的目的论思想和主客二分思维。至于二者都强调的“道德”的内涵和价值指向差别何在，更是需要放在双方社会思维的大传统中才能明了。

中西方的社会思维之区别可看作是“分—合”与“和”的根本区别。西方思维从进行“分”^② 开始，把世界分为实体（原子个体），^③ 彼此区别；一个实体是它本身（a 是 a），这个实体不是那个实体（a 不是 b），实体的关系同

① 甚至柏拉图和孔子两人都认为当时统治者素质太低，两人都在各自的乱世奔走述作，又都不受当权者重视；他们都重视教育的作用，倡导作为实践技能知识的美德或仁礼自修的明君、哲学王统治。

② 例如，西方文化的一个重要特征就是分工，不论在生产上、技术上还是语言上均如此。参见武汉大学中西比较哲学研究中心编：《比较哲学与比较文化论丛》（第2辑），第11页。按照亚里士多德的说法，希腊的智慧起源于人对世界的“惊诧”，在文明伊始就走上了主体的“我”与外界分离、双方颇有距离感的“不归路”。在西方人的思维里，主客体明确区分，主体对其对象的“认识”成为一个永恒的任务。米利都的自然哲学家认为世界是由水、气等物质元素的“实在”构成的；柏拉图要把自然哲学的追问引入社会生活领域，寻找精神世界中起决定作用的终极因；哲人大谈共相与殊相的分别，在万物的同一性和主客体的区分上竖起了思维方式决定的永恒割裂，在沉思中把握事物的本源和理型，从而成为古希腊世界的最高德性。在这一根本性区分之下，认识过程主要依靠追问因果关系来完成主客体结合的任务，任何企图把握世界的此类尝试都使 What、主体、实体、谁等事项成为第一性和最重要的，世界的流变被这种思维无视进而遗忘了。

③ 与“分”的思维一起的是源于德谟克里特、之后在罗马共和国末期被卢克莱修进一步阐述并在文艺复兴时期拿来当作社会秩序哲学的原子论。它把世界看成是由内部不可分的坚实的原子所塑造。近代以来，国内社会中的个人、国际社会中的国家，在政治和法权上的自主性具有本体论意义；布丹的绝对主权说，自由主义原子式的个人及其不可侵犯的权利，成为西方社会结构和政治实践的基石，国内与国际皆然。中世纪混合产权制度的社会转变为了主权和人权的“占有的复合个体主义”社会。它实质上是在文艺复兴和近代欧洲地缘战争塑造下，对基督教整体主义、宇宙主义的逆反和矫正过正，重新把源于城邦生活的政治哲学移植到现代世界。从人道主义干涉、全球治理机制建设等理论困境中仍能感受到这一思维模式对世界秩序构思进行的殖民。参见 Richard J. Harknett and Hasan B. Yalcin, “The Struggle for Autonomy: A Realist Structural Theory of International Relations”, *International Studies Review*, Vol. 14, No. 4, 2012, pp. 499-521; 金观涛：《探索现代社会的起源》，社会科学文献出版社2010年版；John Gerard Ruggie, “Continuity and Transformation in the World Polity: Toward a Neorealist Synthesis”, *World Politics*, Vol. 35, No. 2, 1983, pp. 261-285.

一排中；实体处在因果关系中，因果链条有始有终（本体论十目的论^①）。近代西方继承了由这一思维发展而来的“力法”和“契约”思维，进而对其社会意识，以及处理人与自然的关系和社会关系都产生了深远影响。^②这种“智力理性”或“逻辑理性”与中国的实践或常识理性完全异质，^③也与中国古典政治哲学强调的“德行”风马牛不相及。如，亚里士多德对“德性”的解释，^④

① 一旦以“分”为起点，世界就被建构成孤立的“原子”的聚合物，如果“人”也被原子化，就只能通过追求两个实体间的先后因果关系来理解这个世界。于是，西方思维将这种原子式的“二分关系”推至世界的做法就产生了以因果律为表达的目的论。这一目的论思维是斯多葛的世界主义、基督教上帝之城、黑格尔的国家学说以及康德的永久和平论的内在支撑。其结果就是，人类社会一定处在迈向某个积极状态或超越阶段的追求中，而这一追求的终极形式往往又只能以西方社会的“理型”作为唯一蓝本。例如，在思考世界秩序的主题上，亚历山大·温特以目的论为线索雄辩地提出了世界国家不可避免的观点，参见 Alexander Wendt, “Why a World State is Inevitable”, *European Journal of International Relations*, Vol. 9, No. 4, 2003, pp. 491-542.

② 当自我主体对外界产生“惊诧”后，主体最常感受到的就是外界无法抗拒的“力”。它产生于其对象向自我的根本反对。这种“力”表达为法则、法律和自然规律，也表现为西方国内国际政治实践中“权力”及其等同于“自然法则”的运用。可以从崇尚权力的政治学和国际关系经典中捕捉到这种力法思维。从汉斯·摩根索到阿诺德·沃尔弗斯再到约翰·米尔斯海默皆是典型。及至马基雅维利和霍布斯将人完全物理化、机械化，在政治中摒弃一切道德因素，将“力”、“权力”的外在控制提高到整个政治世界的根源位置，洛克等人结合原子论的思维，以契约论补全了机械观指导下的政治哲学，从此，“分”、目的论、原子论和力法思维导引了整个近现代西方政治实践和政治学说的的发展。主权概念、国际条约、科学技术对自然的滥用、武力殖民与全面战争、基于条约的国际机制以及上述政治哲学所诞生的一系列意识形态，包括自由宪政、多党民主、人权，在全世界范围内为西方的统治辩护。

③ 金观涛、刘青峰：《中国现代政治思想的起源：超稳定结构与中国政治文化的演变》，第46、93、114页。

④ 亚里士多德把灵魂分为两个部分：有逻各斯（logos）的部分和无逻各斯部分。“（1102a10~15）在无逻各斯的部分，又有一个子部分是普遍享有的，植物性的。我指的是造成营养和生长的那个部分。灵魂在无逻各斯的部分还有另一个因素，它虽然是无逻各斯的，却在某种意义上分有逻各斯。这个部分促使他们做正确的事和追求最好的东西。这个无逻各斯的部分就是两重性的。因为，那个植物性的部分不分有逻各斯，另一个部分即欲望的部分则在某种意义上，即在听从（实际上不是在考虑父亲和朋友的意见的意义上，而是在服从数学定理的意义上听从）逻各斯的意义上分有逻各斯。它在一定程度上可以受到逻各斯的部分的影响。灵魂的逻各斯的部分就是分两个部分的：一个部分是在严格意义上具有逻各斯，另一个部分则是在听从逻各斯的意义上分有逻各斯。德性的区分也是同灵魂的划分相应的。因为我们把一部分德性称为理智德性，把另一些称为道德德性。”亚里士多德把有逻各斯的部分再区分于两个部分：一个部分思考其始因不变的那些事物，另一部分思考可变的事物。也就是说，人的理性具有两个部分：一个是理论理性，而它的研究对象是始因不变的第一原理或者说一切必然的事物；另一个部分是实践理性，而它的对象就是可变的事物，具体的事物或者说一切可以考虑和推理的事物。理论理性的最高的善是理论理性的智慧（sophia），而实践理性的最高善是实践智慧（phronesis）。参见亚里士多德：《尼各马可伦理学》（II），廖申白译注，商务印书馆2003年版。

东方人看后并不会认为这种“解释”是清楚的。相比之下，孔子所说的“仁者，爱人”，意味着“爱”这样一个行动是界定人之最完满状态的不断追求。这是中国的关系性思维和该思维强调主体间性、实践性的典型例子。在希腊人看来，概念的定义泛滥，不同的定义又不存在明晰的界限，一部《论语》涉及到“仁”的意思有几十处，太不严谨，自相矛盾的情况也大量存在。两者思维方式大相径庭，进而映射到社会生活的组织形态上。^①

另一个问题在于现有研究不成体系，对中国政治哲学的阐释仍很零碎，而且多着眼于国家问题和国内治理，以国内统治的理解或辩护为任务。只有在国际事务中系统地批判思维上的“西方中心主义”，中国人才能在当今国际秩序的顶层设计、亚太区域领导权和国际关系理论的话语转向等问题上拿出创造性的成果。这是中国外交大战略的重要一环。徐建新在赵汀阳教授观点的基础上，论述了中西政治哲学在国际关系研究上的区别：（1）周朝与维斯特伐里亚；（2）家天下原则与民族国家；（3）无外原则与分裂意识；（4）礼不往教与征服世界使命；（5）教化感化（大度）与宗教（宽容）。^② 本文基于哲学方法把握中西政治思想的异同，通过梳理中国先秦经典这类古代文本，^③ 发现中国政治哲学“天道仁礼”的通贯，深化了上述研究，进而为中西当代国际关系研究和外交对话、构建中国外交的顶层设计和观念设计进行初步的探讨。

① 例如费孝通对中西社会形态的比喻：“西洋的社会有些像我们在田里捆柴，几根稻草束成一把，几把束成一扎，几扎束成一捆，几捆束成一挑。每一根柴在整个挑里都属于一定的捆、扎、把。每一根柴也都可以找到同把、同扎、同捆的柴，分扎得清楚不会乱的。在社会，这些单位就是团体。我说西洋社会组织像捆柴就是想指明，他们常常由若干人组成一个个的团体，团体是有一定界限的，谁是团体里的人，谁是团体外的人，不能模糊，一定得分清楚。”“我们的社会结构本身和西洋的格局是不相同的，我们的格局不是一捆一捆的柴，而是好像把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。每个人都是他社会影响所推出去的圈子的中心。被圈子的波纹所推及的就发生联系。”费孝通：《乡土中国》，上海人民出版社2006年版，第21页。

② 徐建新：《天下体系与世界制度：评〈天下体系：世界制度哲学导论〉》，载《国际政治科学》2007年第2期，第124页。

③ 之所以选取先秦时期的思想，是同本文的问题意识紧密挂钩的。赵汀阳和中国政治思想史的多数研究者已经达成共识，认为秦汉以后的中国政治实践退化成“统治术”，政治思想基本上是通过先秦时期文本的解读进行王权护持。而近代以来中国经历的强烈社会动荡的理论理解，又最好是以原汁原味的传统政治哲学和西方思想的关系作为先决条件。参见萧公权：《中国政治思想史》，新星出版社2005年，绪论，第7页；蒲薛凤：《西洋近代政治思潮》；赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》，中国人民大学出版社2011年版；萨孟武：《中国政治思想史》，东方出版社2008年版；林可济：《“天人合一”与“主客二分”：中西哲学比较的重要视角》，社会科学文献出版社2010年版，第171页。

二、中国政治哲学“天道仁礼”的通贯

中国传统政治哲学建立在关系性思维的基础上，形成了“天道礼仁”的通贯体系。在这一体系中，政治统治的合法性、国家起源和理想政制等政治的根本问题与中国人的存在方式形成了一个自洽的整体，每一部分都得到连贯理性地论证和说明。

“天道仁礼”是“天”、“道”、“仁”、“礼”四个政治哲学要素的统称。它们及其先后顺序构成中国传统政治哲学的基本范畴和命题，一以贯之，互为整全。^① 有学者概括道：“中国古代政治哲学中四大显学派‘儒墨道法’殊

^① 例如，《中庸》二十六：天地之道，可一言而尽也。其为物不二，则其生物不测。《管子·心术上》：惠施：至大无外，谓之大一，至小无内，谓之小一。《朱文公文集》卷七十二：道器一也，示人以器，则道在其中。《朱子语类》卷六十二：形而下之器之中便有那形而上之道；道在天地之间也，其大无外，其小无内。这是说“道”是天地的本原，因为是“一”，故统摄万物。《庄子·天道疏》：夫尊卑先后，天地之行也，天地虽大，尚有尊卑，况在人伦，而无先后，是以圣人象二仪之造化，观四序之自然，故能笃君臣大义，正父子之要道也。这是说人伦来自“自然”、来自“天”之“道”。《老子》十六：知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。《管子·四时》：道生天地，德出贤人，道生德，德生正，正（政）生事。《尚书·盘庚中》：予迓续乃命于天。《论语·泰伯》：惟天为大，惟尧则之。董仲舒《春秋繁露·郊义》：“君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道”，“是故仁义制度之数，尽取之天。天为君而覆露之，地为臣而持载之；阳为夫而生之，阴为妇而助之，春为父而生之，夏为子而养之；秋为死而棺之，冬为痛而丧之。王道之三纲，可求于天”。《春秋繁露·基义》：天动而施曰仁，地动而理曰义。仁成而上，义成而下，上者专制，下者顺从。正形于人，则道德立而尊卑定矣。这是说天赋予殷商王朝政治合法性。总之，万物有本原，人间秩序则处于这一本原，在中国传统政治哲学中，“天道仁礼”自我生生，彼此联通甚至等同，贯通了从自然到社会的一切事物、事务和关系。下文主要通过十三经原文阐释先秦思想，这些文本皆为古籍，在此主要使用通行本十三经注疏中文本，辅以个别其他作者的考证，它们是王弼：《十三经注疏》（石印本），脉望仙馆，光绪十三年（1887）版；《十三经注疏》（影印本），阮元校刊，中华书局1957年版；《唐宋注疏十三经》，中华书局1998年版；陈鹤龄辑：《十三经字辨》，道光庚寅（1830）年版；何晏注、李学勤主编：《十三经注疏》，北京大学出版社1999年版；朱熹：《四书五经》，天津古籍书店1988年版。《老子》与《庄子》的一部分在郭店楚简处与长沙马王堆帛书、目前通行本差异较大，故结合参考了各家说法，包括高明：《帛书老子校注》，中华书局1996年版；《老子道德经河上公章句》，中华书局1993年版；蒋锡昌：《老子校诂》，商务印书馆1937年版；朱谦之：《老子校释》，中华书局1984年版；魏启鹏：《楚简〈老子〉东释》，台北万卷楼图书有限公司1999年版；池田知久：《郭店楚简老子的新研究》，汲古书院平成二十三年版；郭庆藩：《庄子集释》，中华书局1961年版；焦竑：《庄子翼》，台湾广文书局1979年版；王夫之：《庄子解》，中华书局2009年版；陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版；以及诸篇论文。下文中出现的古文出处如无必要单独列出，则只写到篇章，不再一一注明字句来源。

途同归，集注于天人、人我、我之身心之三际精神关怀和超凡脱俗。”^①可以说，诸子百家的重要思想都是以“天道仁礼”的关系为核心的，各派只是在论域上有所侧重。^②本文以关系性通贯的思维提取诸子思想，强调它们提供了一个自成一体的政治哲学和话语体系。

“天”^③是指万事万物、尤其是人间^④社会的本原，^⑤是中国传统政治哲学的最高范畴，具有统摄性，^⑥接近希腊化时期斯多亚学派的“宇宙”、“神”、“火”、“自然”和“理性”的叠加概念，但绝对不是任何意义上的

① 唐德先：《中国古典政治哲学论略》，中国人民大学出版社2012年版，序言，第3页。

② 例如，墨家虽不强调“仁”的概念，但仍根据“天道”提出了类似的人间交往关系性理想，即“兼爱”。在笔者看来，“兼爱”与“仁”的含义没有本质区别。也就是说，除了以道家和儒家为典型的在论域上的差别，其他多是名称上的不同，所表达的哲学理念和政治学原理几乎完全一样。

③ “天”与古代文本中的“天地”以及“道”的关系有待辨析，如果认为“天”只是“天地”的一部分，会出现诸子文本是否确定“道”先于“天地（阴阳）”的问题。因为，涉及到作为具体事物的“天”和“地”似乎不能当作一个哲学本原的概念，只能说“天地”的使用更偏向于西方“客观自然”的概念。笔者认为，“天”者，应该去掉这一形而下意义。然而，中国传统哲学是否在“天”和“道”之间没有严肃的分别尚需进一步论证。此处笔者倾向于《中庸》说法，认为道出于天（“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”）。根据通贯和不分的中国传统思维，这种考据辨析意义不大，只需言明以免混淆。比如《易传·说卦》：立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。此句可以表示为“天=道=阴阳，地=道=柔刚，人=道=仁义”，以关联性语言理解它们的过程关系（“立”与等同）更准确。另，《老子》二十二章：人法地，地法天，天法道，道法自然。这里的“自然”=“天”，是本原概念，而前面的“天地”中的“天”则是具体事物。应该注意的是，先秦古典文本中这些概念并不严谨，是在于它们的运用需要理解者用心体悟，而非用脑思维，所以先贤很可能也不在意到底“天”是具体还是抽象概念，也不在意“天”与“道”是否存在先后关系（不然则变成希腊的“终极因”思维）。笔者从现有认识出发，认为“道”的确已经有人类实践的特点，所以不完全是那个自在自然的“天”了，而是开始联系自在自然与人类社会性存在的重要之物。

④ “人间”也是一个中国式词汇，在相对于外部自然界的意义上它与西方的“社会”概念接近，也更符合“仁”的意义，它承认人类社会的本质是主体间性，是关系。

⑤ 比如，《易传·序卦》：有天地然后有万物，有万物然后有男女。有男女然后有夫妇。有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下。有上下然后礼义有所错。《易经》：大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。《庄子》：天地与我并生，万物与我为一。《礼记》：所谓圣人，知通乎天道，应变而不穷，能测万物之情性者也。《孟子·尽心上》：尽其心者知其性也，知其性则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。

⑥ 雅斯贝尔斯提出了“统摄”概念。参见雅斯贝尔斯：《存在与超越》，余灵灵、徐信华译，上海三联书店1988年版；雅斯贝尔斯：《大哲学家》，李雪涛主译，社会科学文献出版社2009年版。

“终极因”或“本体”，不能以线性的、目的论式的思维去理解“天”的概念。^① 在中国的政治哲学里，“天”是弥漫充斥的，无处不在又无法找到。与之最贴近的政治哲学范畴包括“天下”、^②“自然”和“天意”。尤其“天下”是在“天”的概念下的人间政治秩序，所以天下秩序和天下的政治也是“无外”和一体通贯的。^③ 在政治哲学中，“天”的概念于是多用来论证政治正当性或政治组织的缘起。^④

① 古希腊的哲学在政治哲学之前。荷马在《奥德赛》第十书中首次提到这一文明心中的“自然”(nature)概念，它对立干“由人造就的技艺产品”，本质上是一种“从无到有的生长”，所有自然的东西都生发于自然生发之中。可见，作为古希腊哲学和政治哲学缘起的“自然”概念是很接近“天”、“道”概念的。只是正如中国在统治实践中逐渐把本是“下降之物”的礼、法、利当作重要的根本，西方哲学在原初智慧的下降过程中也逐渐把这种浑然天成生生不息的“自然”形而上学化，变成了“第一因”、“终极因”，造成了西方哲学更大程度上的泰洛斯(telos)气质。这一下降过程的扭曲可资进一步讨论中西政治哲学汇通的其他方面。关于“自然”的荷马出处及解释，参见 Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987, Introduction, p. 3.

② “汤武非取天下也。修其道。行其义。兴天下之同利。除天下之同害。而天下归之也。”参见《诸子集成》卷二：《荀子集解·卷十二·正论篇第十八》，上海书店出版社1986年版，第216页。在梁启超看来，“天下”是人类全体，代表世界主义的思想，参见梁启超：《先秦政治思想史》，中华书局和上海书店联合出版社1986年版，第155~156页。

③ 参见赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》；赵汀阳：《坏世界研究》，中国人民大学出版社2009年版。

④ 最早的政治天命论出现在《诗·大雅·文王之什·文王》：文王在上，于昭于天，周虽旧部，其命维新……假载天命……上帝即命，侯于周服。侯服于周，天命靡常。孔子则提出君王有三畏，《论语·季氏》：畏天命、畏大人、畏圣人之言。还有如《孟子·万章上》论证舜接尧位是天命所归，“舜相尧二十有八载，非人之所能为也，天也。尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南，天下诸侯朝觐者，不之尧之子而之舜；讼狱者，不之尧之子而之舜；讴歌者，不讴歌尧之子而讴歌舜，故曰，天也。夫然后之中国，践天子位焉。而居尧之宫，逼尧之子，是篡也，非天与也。尺泰誓今日，‘天视自我民视天听自我民听’，此之谓也。”另外，《墨子·天志·中》：观其刑政，顺天之意谓之善刑政；《墨子·天志·下》：我有天志譬若轮人之有规，匠人之有矩，轮执其规矩以度天下之方圆，曰中者是也，不中者非也；《康诰》、《召诰》和《酒诰》中这一现象甚多。夏商周三代政治变迁的终极原因都被归因于天命，如《尚书·汤誓》：有夏多罪，天命殛之；《尚书·多士》：非我小国敢弑殷命，维天不畀……我乃明致天罚。所以荀子（《天论》）说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，养备而动时，则天不病，修道而不一，则天不能祸。本荒而用侈，则天不能使之富；兼略而动罕，则天不能使之全；信道而妄行，则天不能使之吉。……故明于天人之分，则可谓至人矣。”汉后董仲舒更是提出天人感应的复杂学说。唐代刘禹锡的《天伦》为秦始皇、韩非子、李斯反对天命论折中。宋代程朱理学则提出“天理”说。关于“天是孔子哲学中的最高范畴”、“天命之于人事即按照天意行天下治理”的具体论述，参见武汉大学中西比较哲学研究中心编：《比较哲学与比较文化论丛》（第2辑），第182~195、56~58页。

道是天的下降,^① 开始关涉人间,^② 但仍然保留了几近全部的本原性质。^③ 道的逻辑来源就是天。但道与其原出的差别还是存在的。比如,《老子》第七十九章有“天道无亲,常与善人”,说明道作为本源并不直接是人伦或政治。反而是贯穿于人际关系的“亲”,从道——仁——礼的下降中紧密结合宗法社会的家族性而来,才属于纯粹人伦的范畴。《老子》中的“天地不仁,以万物为刍狗,圣人不仁,以百姓为刍狗”的哲学意义在于,作为本原的“天”和“道”跟“仁”有距离,圣人应该行“仁”,不然百姓就失去依托,暴露在万物原始的赤裸残酷中。

从根本上来说,“道”表示一种行动或运动,是万物关系性和过程性的概括。《说文》注释“道”：“所行道也,从走、首,一达谓之道。”《义疏》释《论语·阳货》中的“道听途说”句,简明地说：“道,道路也。”“首”指人头,代表人这一行为主体,人走到一定的目的地,主体、行为和目标统一合成一个过程,即“道”的始初本义。^④ 老子说“道”是宇宙本体,也就是诸家所接受的在人类世界之外存在的天道——自然之道。它在客观上是规律,在主观上是去适应道,具体化为应遵循的行为规则。

可见,“道”是统摄概念,在它运化生生之下产生万物秩序,其从根本上

^① 《老子》二十五章：道之大原出于天；《中庸》：天命之谓性，率性之为道，修道之谓教。可见“道”与“天”的关系。

^② 这四者都是下降的关系，参见刘泽华主编：《中国传统政治哲学与社会整合》，中国社会科学出版社2000年版，第100页。天道乃是一种绝对的道德律令。而天道总是关乎人，它在流行中向下贯注，赋予人以道德禀性，所谓“天命之谓性”。人各循天道所赋予的自然之道德禀性，便建立起人道，所谓“率性之谓道”。个体率性而为，更加之以道德修持，即是修道；人间君王崇尚德政，大兴礼乐，施行教化，亦是修道。比如《易传·系辞上》：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”，是典型的拿“道”来规定人间德性。

^③ 《老子》二十五章：有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道；《老子》四十二章：道生一，一生二，二生三，三生万物；《庄子·天地》：夫道，覆载万物者也；《庄子·知北游》：万物皆往资焉而不匮，此其道与。

^④ 唐德先：《中国古典政治哲学论略》，序言，第155页。

来讲是“无定形的”、流变的。^①“道”在客观上表示没有什么事物是永恒常在的，一切都经由其逻辑发生变化；主观上则强调人的实践行为，在与万物和社会的关系与过程中符合这一本原的逻辑。人间秩序若遵行得好便是遵道有道，否则便是无道，无道也就是逆天。而如何将这一非常抽象的本原概念进一步具体化，构造一个在人间社会便于操作和把握的观念？儒家学说中的“仁”和“礼”完成了中国传统政治哲学的这一体系贯通。

要让“道”的概念被人间把握，根据先秦时期家族王朝的社会结构，儒家明确提出“仁”作为人间原则。中国古典政治哲学从此以人际关系的“推”（开），即“忠恕”，来理解任何层次的群体关系。在“天道仁礼”的通贯体系中，“仁”是“道”的下降，^②它从根本上表达的是主体间性，亦是关系性、过程性的概念，^③它纯粹关乎人间事务，^④成为中国古典政治哲学的中心概念。作为中国古典政治哲学主流的儒家认为，实现善治和理想政治，论证统治合

① 道带有神秘色彩，一般人不好把握。《老子》有“道可道，非常道，名可名，非常名”一说；赫拉克利特在其残篇一开头有几乎一模一样的话：“（DK22B1）人们经常听到逻各斯（道）却总不能理解”，参见汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚：《希腊哲学史》（第一卷），人民出版社1988年版，第455页；庄子的“大块”是类似的比喻，《庄子·齐物论》：夫大块噫气，其名为风，是唯无作，作则万窍怒号……夫天籁者，吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁耶？物无非彼，物无非是……彼是莫得其偶，谓之道枢。夫道未始有封，言未始有常，为是而有咻也（此处与前面重复）；还有《易经》：一阴一阳谓之道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。

② 比如《春秋繁露·王道通三》：仁之美者在于天，天仁也，察于天意，无穷极之仁也。

③ 《说文解字·人部》云：“仁，亲也。从人从二”。《中庸》云：“仁者人也”，郑注：“人也，读如相遇之人，以人意相存问之言”。可见，“仁”的概念是与二人世界相关的，是从属于“相偶”的主体间领域的。又有孟子云：“强恕而行，求仁莫近焉”（《孟子·尽心上》），而“恕”字从“如”从“心”，“如”即往也，“恕”即心的交往。这进而清楚地表明“仁”的概念，实际上关乎主体间意识的交往。故孔子以“爱人”释仁，孟子以“恻隐之心”释仁，焦里堂以“旁通之情”释仁，戴东原以“通天下之欲之欲”释仁。而梁启超则将“仁”概括为破世间对待的“通”，称“仁以通为第一义”，提出“中外通”、“上下通”、“男女通”、“人我通”这一“四通说”，参见梁启超：《先秦政治思想史》，东方出版社1996年版，第82~83页；张再林：《交往理性与仁学》，载《陕西师范大学学报（哲学社会科学版）》1997年第3期，第46页；王恩来：《人性的寻找：孔子思想研究》，中华书局2005年版，第7页。伍晓明先生说：“没有作为人我之间的这一‘之间’本身的仁就不可能有任何真正的对于我的伦理要求，而没有我之致力于实现仁这一伦理要求也不能有真正的仁或者仁之作为人我伦理关系的维持。”参见伍晓明：《吾道一以贯之：重读孔子》，北京大学出版社2003年版，第78~79页。

④ 《孟子·尽心上》：仁也者，人也。合而言之，道也。

法性与合理性，从国内到“天下”实践任何政治行动，依靠此一字足矣。^①

作为人间之缘起和一切政治的合法性皈依，天、道在形式上并非仅为中国的政治哲学所独享。^② 但为何天、道能与仁、礼贯通？为何根本上表达人际法则的“仁”恰恰成为中国古典政治哲学的核心甚至唯一要点？这就体现出了中西政治哲学是如何分道扬镳的。根据赵汀阳的论证，中西都拿“天”作为政治合法性的形式象征，但其实质则是要归于真正受到统治的那个群体。如何从受统治者中获取这种正当性，西方靠民主，中国靠民心。要民心都正当、真正有益于整个政治共同体，就必须以各种方式引导和再造“民心”，而不是完全任由和听从民心。^③ 再造所运用的路径不同，古希腊诉诸理性智思，即原子论和本体思辨的“分”之思的传统；古代中国则从关系性思维出发，借助主体间力量的帮助。于是中国创造了“仁”的政治世界：任何一种可能生活都表现为自己与他人的关系，没有他人就没有生活。道德问题就是寻找最优人际关系，就是追问我和他人如何互相正确对待。孔子所讲的“仁义忠恕”，无非是他认定的最优人际关系：一种行为必须有益于他人或者

① 子曰：“文武之政，布在方策。其人存，则其政举，其人亡，则政息。人道敏政，地道敏树。夫政也者，蒲卢也。故为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，亲亲为大。义者，宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。故君子不可以不修身；思修身，不可以不事亲；思事亲，不可以不知人；思知人，不可以不知天。天下之达道五，所以行之者三。曰：君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也；五者，天下之达道也。知、仁、勇三者，天下之达德也。好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。知斯三者，则知所以修身；知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣。”（《中庸》第二十章：哀公问政）这一段话全面阐述了“天道仁礼”通贯的理想政治的要素、结构及它们的关系，也就是通常所说的儒家“内圣外王”的政治理想或道德与政治的统一，参见朴柄久：《〈礼记〉中的和谐世界思想》，载阎学通主编：《王霸天下思想及启迪》，世界知识出版社2009年版；徐进：《孟子的仁政天下思想》，载阎学通主编：《王霸天下思想及启迪》；杨传辉：《孔子的仁德取天下思想》，载阎学通主编：《王霸天下思想及启迪》。孟子进一步展开论述了如何以“仁”定义“政”。《孟子·梁惠王上》：王如施仁政于民，省刑罚、薄税敛，深耕易耨，壮者以暇日修其梯孝忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挾秦楚之坚甲利兵；《梁惠王下》：君行仁政，斯民亲其上，死其长矣。孔子赞武王德行，见《论语·尧曰》：周有大赉，善人是富。虽有周亲，不如仁人。百姓有过，在予一人。谨权量，审法度，修废官，四方之政行焉。兴灭国，继绝世，举逸民，天下之民归心焉。所重：民，食，丧，祭。宽则得众，信则民任焉，敏则有功，公则说。国际关系方面有：《孟子·梁惠王上》的“仁者无敌”；《左传·隐公六年》中的“亲仁善邻，国之宝也”。

② 例如《苏美尔王表》上最早记录了“王权下降自天”。

③ 为的是防止负面人性的自毁灭性和诸如“多数的暴政”这样的集体无意识悲剧。

无害于他人，才可能为他人所接受，如果他人不接受，便成不了仁。^①以主体间性构成的“仁”成为中国政治文明最独特和先进的核心。

对于中国古人来说，“仁”是双向交往，即交互性的，这是中国传统政治哲学与当代西方社会思想汇通的关键，也是“仁”的政治世界穿透力之所在。它体现在两个方面。首先，中国古人认为，在交往活动中“你”与“我”之间存在互为前提。既然中国古人以“二”释人，这表明“我”不能离开“你”独存，“我”只有置身于和“你”的关联域中才能获致对自身存在的肯定。故中国古人提出“毋我”、“克己”而反对封闭的自我中心，反对任何“中心”。^②“在世”即意味着与他人相处的“共在”。其次，中国古人不仅认为实体存在互为前提，而且坚持实体之间的行为互为因果，从根本上是一种互推过程。^③此所谓君惠才能臣忠，父慈才能子孝，兄友才能弟恭；反之亦然。对于古人来说，如果我们背离“以你释我”的逻辑而把他人视为需要加以克服的“我”之对立物的话，那么就会如孟子所言，“君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”，^④人际关系就会由一种交互因果有机的良性“负反馈”急转直下为一种线性因果、无序的恶性“正反馈”，陷入以怨构怨、纷争不已的“天下无道”的极度混乱。^⑤

从本原“天”得万物“道”，行人间“道”即为“仁”，为政治。良好的政治就是“亲亲”关系。中国传统的政治哲学逻辑一体通贯。正如《道德

① “仁者，爱人”，“爱人”的方式又有二。一个是积极原则，“己欲立而立人，己欲达而达人”；一个是消极原则，“己所不欲勿施于人”。后者等同于基督教的金规则，前者则胜出金规则很远，因为它强调了社会互助和成功相互性。董仲舒对“仁”的发挥使之接近于列维纳斯的“他人为尊”原则，其《春秋繁露·仁义法》云：春秋之所治，人与我也；所以治人与我者，仁与义也；以仁安人，以义正我；是故春秋为仁义法，仁之法在爱人，不在爱我；义之法在正我，不在正人。参见赵汀阳：《坏世界研究》，第101~102页。

② 这意味着研究古代东亚国际体系、朝贡体制的学者从历史的角度得出“华夏中心论”或“中央王国”是值得进一步阐释的。因为以“仁”作为中国精神便不存在任何“中心”说法，从而也就与“西方中心论”、“人类中心论”从根本上区别开来，这就意味着中华文明能提供全新的、独特的价值。

③ 比如，“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）；“爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之”（《孟子·离娄下》）；“爱人不亲，反其仁；治人不治，反其智；礼人不答，反其敬”（《孟子·离娄上》）。

④ 《孟子·离娄下》。

⑤ 张再林、燕连福：《理性之治与德性之治：中西政治哲学的歧异与会通》，载《天津社会科学》2004年第1期，第34~38页；张再林：《中西哲学的歧异与会通》，人民出版社2004年版；张再林：《“交往理性”与仁学》，载《陕西师范大学学报（哲学社会科学版）》1997年第3期，第46页。

经·五十四章》所言：“以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。”用“天道仁礼”去理解中国政治哲学的一体通贯才是准确完整的。相比之下，西方强调的人与人之间的关系仅有“友谊”，^①乃是一种很弱的联系，基于这一关系的共和主义学说在世界秩序上强调民主国家的安全共同体，本身漏洞亦多。如何找到当代“天下一家”的道理，是提出基于中国传统政治哲学的国际关系理论、设计中国外交的基本观念之关键。

作为古典政治秩序的最后设计，“礼”成为“天道仁礼”这一通贯下降的制度规定和落脚点。为了把观念性的“仁”贯彻到日常的治理活动中，^②必须在技术细节处做出繁杂的规定。“礼”的僵化和烦琐是中国政治哲学最受人诟病之处。^③笔者认为，这并非“天”、“道”、“仁”的原则和哲学存在问题，^④

① 古典希腊对待“友谊”的伦理态度恰恰是其目的论哲学在社会关系应用上的反映，并且从一开始就存在着内部的紧张，参见亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田译，中国人民大学出版社2003年版，第八、九卷；包利民、张波波：《柏拉图的“第一朋友”：试析古典目的论的自我质疑》，载《哲学研究》2013年第10期，第64~72页。这一伦理观念又在汉娜·阿伦特对古典共和传统的呼唤中成为当代西方政治哲学的重要内容，对国际研究和国际政治思想产生着持续影响，值得这一领域的学者进行跨学科的探讨，参见汉娜·阿伦特：《黑暗时代的人们》，王凌云译，江苏教育出版社2006年版；汉娜·阿伦特：《论革命》，陈周旺译，译林出版社2011年版。

② 如，《管子·大匡》：君不高仁，则国不相被；君不高慈孝，则民简其亲而轻过。此乱之至也。则君请以国策十分之一者树表置高，乡之孝子聘之币，孝子兄弟众寡不与师旅之事。《左传·昭公二十六年》：礼之可以为国也久已，与天地并。君令臣共，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听，礼也。君令而不违，臣共而不二，父慈而孝，子孝而箴……礼之善物也。

③ 例如，有关“天下体系”为何在当代国际社会是不可欲的，一个很常识性的理由就是历史上的朝贡体制和华夏中心主义具有强烈的等级性。在笔者看来，这一担忧和批评完全没有切中中国古典政治哲学的要害。

④ 《礼记·礼运》：是故夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。《八佾》：子曰：“人而不仁如礼何！人而不仁如乐何！”“仁”比“礼”更加根本，如果仅仅是守礼而失去了人际关系中“亲亲”的原则，则为本末倒置，是对礼的误用。

任何形而下的事物必然是极端现实的，中西方在这个方面没有差别。^①

作为人之为人的准则，^②“礼”也是治国的手段，^③由于一体通贯，“礼”所处的状态（是否受到推崇和维护、表达为何种形式和通贯另外三者的质量等）反向可推导整个人间秩序。^④既然“礼”出自“天”、“道”、“仁”，“礼”的这些上位概念自然规定了其精髓。相反，对“礼”的形式主义地遵守并未切中要害：“礼”不是填鸭式的，也不是通过武力征服和文化侵略实现的。它依靠自身的吸引力，根本上是因为它遵循互推的人际原则。^⑤在“礼”中，人的一举一动、一心一思，完全是自然的、对等的。^⑥如果能促成和谐的人际关系，“礼”便是好的，反之则是滥用。^⑦“礼尚往来”说明“礼”本身应该从关系的角度去理解，具体的服饰、肢体动作、言语用词等都是形而下的

① 比如，柏拉图认为城邦的善包括实施社会分工，公民参与公共领域的辩论和哲学王的统治。在社会分工上，柏拉图强调奴隶、自由人、城邦守护者和贵族、哲人有不同的功能。这与“礼”所强调的“名分”几近全等。《资治通鉴》云：“天子之职莫大于礼，礼莫大于分，分莫大于名，何为礼，纪纲是也，何谓分，君臣是也，何谓名，公侯卿大夫是也。夫以四海之广，兆民之众，受制于一人，虽有绝伦之力，高世之智，莫不奔走而服役者，岂非以礼为纪纲哉！是故贵以临贱，贱以承贵，上之使下犹心腹之运手足，根本之制枝叶，然而能上下相保而国治安。”中西在此的区别不在于现实中各个不同的社会地位的人有相应的位置、作用和工作，而在于柏拉图以城邦的善为目的，以区分把握理念与经验世界为高低贵贱，更是以“分”来确定“自我”和“他者”，双方总是存在割裂对立的关系。更深层的是这种划分作为思维结构起到定义自我之存在的作用。在这一思维和政治哲学的指导下，革命与战争成为西方社会和国际关系永恒的主题。

② 《左传·昭公七年》：礼，人之干也；无礼，无以立。

③ 《左传·桓公二年》：礼以体政。《左传·僖公十一年》：礼，国之干也。《左传·隐公十一年》：礼，经国家，定社稷，序民人，利而后嗣也。《礼记·经解》：礼之于正国也尤衡之于轻重也绳墨之于曲直也规矩之于方圆也。《礼记·礼运》：是故礼者，君之大柄也，所以别嫌明微，俟鬼神，考制度，别仁义，所以治政安君也。故政不正则君位危，君位微则大臣倍，小臣窃。可见礼成为治理国家的基本原则，相当于各国宪法。《论语·为政》：为政以德。道（导）之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。《礼记·缙衣》：夫教之以德，齐之以礼，则民有格心。教之以政，齐之以刑，则民有遁心。故君民者子以爱之，则民亲之；信以结之，则民不倍（背）；恭以莅之，则民有孙心。《礼记·经解》：礼至于正国也，犹衡之于轻重也，绳墨之于曲直也，规矩之于方圆也……。《礼记·礼运》：故坏国丧家亡人，必先去其礼。《礼记·乐记·乐论》：礼者，天地之序也。序，故群物皆别。……中正无邪，礼之质也。

④ 《荀子·礼论篇第十九》：天地以和，日月以明，四时依序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以解，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明，万变不乱，贰之则丧也。礼岂不至矣哉！……天下从之者治，不从者乱，从之者安，不从者危，从之者存，不从者亡。礼也是当时国际关系应遵守的原则，如《左传·僖公元年》云：凡侯伯救患分灾讨罪，礼也。

⑤ 即“仁”的原则。如《礼记》：利，闻取于人，不闻取人；礼，闻来学，不闻往教。

⑥ 所谓“礼尚往来”。

⑦ 《论语·学而》：礼之用，和为贵；《论语·八佾》：子曰：“人而不仁如礼何！人而不仁如乐何”。

规定，是一种能指符号。反驳对朝贡体制“不平等”的非难是一个合适的思路：如果中国所倡导的国际体系在形式上不平等，不能说它就是不可欲的；当等级制能更好地服务于治理和社会关系的和谐时，这种等级制就是一种实质平等，它倒置了西方国际秩序的逻辑，可能是一种更好的选择。更何况当前国际秩序连形式平等也非常薄弱，等级制已经是国际关系的现实。^①

故孔子言“为仁由己”、“有耻且格”，孟子称“礼义之悦我心，犹刍豢之悦我口”、“君子欲其自得”，《中庸》认为“发而皆中节谓之和”，宋儒云“盖仁者，人所自在而自为之”。在中国古代的仁学里，人的自由与伦理的必然已成为并行不悖、相契如一的整体。道德的善，亦即孔子所谓的人生最高境界表现在“从心所欲不逾矩”。在这一整体里，“礼”既维护社会的一致又“和而不同”地给个人意志留有余地，既坚持一定的规范机制又不失其“游戏”的生趣。^②

表 1 概念总结

天	道	仁 ^③	礼	(法)	(利)	……
涵义 ^④						
自然/存在 [宗教] 义理(理性)本源 万物终始	人的实践本质 义理本源(理念) 万物规律法则	社会关系建构(主体 间性) 亲亲 方法:中、和、忠恕	制度:仪式能指 ^⑤ 亲亲 方法:中、和、忠恕			

① 参见 David Lake, “Rightful Rules-Authority, Order, and the Foundation of Global Governance”, *International Studies Quarterly*, Vol. 54, No. 3, 2010, pp. 587-613; David Lake, “Relational Authority and Legitimacy in IR”, *American Behavioral Scientist*, Vol. 53, No. 3, 2009, pp. 331-353; David Lake, “Escape from the State of Nature: Authority and Hierarchy in World Politics”, *International Security*, Vol. 32, No. 1, 2007, pp. 47-79.

② 张再林:《“交往理性”与仁学》,第 46~47 页。

③ 与其说道家对“仁”的概念嗤之以鼻,不如以演绎下降的关系理解,道家只是不在“人间社会”的论域中。这跟儒家对“道”的拿来主义态度其实没有本质区别,“天道仁礼”在诸子作为中华政治哲学和社会思维的通贯处是一体的。比如,《老子》说“大道废,有仁义”,不应看作仁义与道是冲突的,而是说“道”失去了的功能,仁义作为“次之”过来充塞,虽有惋惜之意,但也不是说二者非此即彼。《庄子》中对“仁”的不屑其实是一种植物性的、极端的哲学观,对“仁”和社会秩序的态度实则酸涩,也不脱离上述分析。所以,“天道仁礼”在道家处的断裂最为明显,要使这一古典智慧发挥作用,本文认为,取道家关系性思维模式即可。

④ 此处很多涉及使用现代惯常的语汇和概念(多由西方哲学和社会思维沁透)来理解“天道仁礼”的概念,这本身是很成问题的,也是有悖本文宗旨的。但鉴于以纯正的中国传统社会思维去建构学术和外交语汇仍然处在初开阶段,此处为了读者理解便利,所举的乃不够优良的例子。

⑤ 索绪尔对能指与所指的符号学区分。参见索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆 1980 年版,第 100~107 页。

实践意义			
人类环境观 政治合法性 规范渊源 社会秩序渊源 [个人境界]	政治合法性 规范理型：美德 正义 统治规律理型 [社会秩序] 个人境界	政治合法性 规范：美德正义统治 规律 社会秩序 人际/家庭关系 个人境界/生活言行	政治合法性 规范：美德正义 社会秩序（治乱标准） 统治规律 政治程序（政体） 政策工具 人际/家庭关系 个人境界/生活言行
关系	一体通贯 ^① 演绎下降 ^②		

用“天道仁礼”观照国际关系和世界秩序，具有实现个人、国际、地区 and 全球层面所有因素的可逆式逻辑链条以及形成逻辑网络通贯无外的潜力。如果要实现天下的和平与善治，那么个人修习诚心正意、“仁”者大兴礼乐教化、全世界力行“忠恕”、“亲亲”等就是互为因果，更是超越因果的建构关系和共生关系，“世界”才能全整地提供自身有序、和谐的必要和充分条件。^③ 由于西方根本上是分析和原子思维，不存在类似的通贯体系，其世界秩序设计就存在逻辑或道德上的空白。相反，中国以“天”、“道”统摄人类社会，于天下行仁道，即使迫不得已实施“礼”的社会分化和等级制，也是以互通互推的关系性去实现“忠恕”、“亲亲”之后的“仁”这一和谐状态。以“礼”建设世界秩序，强调“贵和”、“尚往来”、“不往教”，从根本上反对任何文化中心主义和霸权话语及行为。

^① 比较关键的是儒家与道家对“道”的看法的区别。从一体通贯的视角理解，儒、道都谈“道”，只是在彼此的话语体系里有不同偏重，基本上是抽象与具体、规律与社会应用的区别。道家重视玄思，儒家只把“道”当作人间秩序的一个终极所在而不过多考虑，完全是实用和拿来主义的。两者的关系可描述为：道家完成了中国思维的终极论述，儒家信手拈来地当作自己建构社会秩序的语汇。

^② 参考“降于”、“次之”的意义，集中体现这一演绎下降关系的可参见《礼记·礼运》：是故夫政必本于天，黻以降命。命降于社之谓黻地，降于祖庙之谓仁义，降于山川之谓兴作，降于五祀之谓制度；《庄子·天地》：是故古之明大道者，先明天，而道德次之；道德已明，而仁义次之；仁义已明，而分守次之；分守已明，而形名次之；形名已明，而因任次之；因任已明，而原省次之；原省已明，而是非次之；是非已明，而赏罚次之，……。一种理解可以说在“天道仁礼”的通贯里，“天”是“道”的方法论，“道”是“天”的方法；同样，“道”是“仁”的方法论，而“仁”是“道”（在人间社会）的方法；“礼”和“仁”的关系亦如此，从抽象到具体、理念到实践、神秘到人间。

^③ 相反，如果不以通贯的关系性理解中国古典的“和谐世界”思想，就仍然没有抓住中国和西方政治思想和社会思维方式的关键异同。参见朴炳久：《〈礼记〉中的和谐世界思想》，第62页。

三、“天道仁礼”哲学与中国外交战略的观念和顶层设计

当今中国外交的战略设计包括建设和谐世界、成为负责任的大国，今后还可能成为更积极的国际社会成员。笔者不想直接挑战“韬光养晦，有所作为，决不当头”的智慧，只是通过深入梳理并总结中国自身源远流长的政治智慧和社会思维，发现与西方迥异的关系性思维和“天道仁礼”的一体贯通的政治哲学，它们内在地为中国外交战略提供了如下启示：

中国外交的一大部分，连同国际关系的一部分要说中文。“说中文”的意思不仅仅是指外交语言和翻译，而是表示“语言=存在”，语言即人的存在方式。这一西方哲学从弗雷格开始的语言学转向，几近达成与儒家“说即是做”、甚至“思考即行动”的汇通。伽达默尔认为，语言是理解的完成形式，意义即使用，语言观就是世界观，是人拥有世界的方式。^① 中国的外对话语代表我们长久以来的生活经验，它以中国社会的思维特色为基础，基于我们的价值认识提出所关心的问题，并用我们的概念和理性去思考总结。传统上，中国对世界的看法是“天”与“道”的统摄，我们对人世的看法是“仁”的忠恕、亲亲、无外，我们的具体制度可以求诸任一形式的“礼”，而非拘泥于是否穿汉服、拜祖先。

这意味着中国外交要从“天道仁礼”的智慧去审视西方的国际社会建构，进而积极参与甚至改善这种主流的建构。“天道仁礼”的政治哲学涉及对人类存在环境的认识（天）、对本体和认识论的东方式创新（道）、对社会秩序、政治治理、制度设计、社会团体融合以及个人心理人身的贯通设计（仁、礼）。这些应该被用来服务于塑造公平正义甚至民主的国际政治经济和文明秩序，更应该以试验示范的方式运用到区域国际秩序与合作的实践中，运用到处理地区冲突和热点、发展与社会稳定等全球治理的难题中。

英国学派研究发现，国际社会的首要制度（primary institutions）^② 和基础制度（fundamental institutions）^③，包括主权、外交制度、战争、国际法和人权等，都是可以反思和重构的。如果人道主义干涉的观念认为紧急情况

① 伽达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征》，洪汉鼎译，上海译文出版社2004年版。

② Barry Buzan, *From International to World Society?* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

③ Chris Reus-Smit, *The Moral Purpose of the State*, Princeton: Princeton University Press, 1999.

下人权可以高于主权，中国人大可以认为天下一家、亲亲忠恕——如一旦发生重大自然灾害，我们不必获得美国政府同意，可直接进入佛罗里达州的受灾地区，用救援行动赢得受灾地区的民心，然后救助人员全部撤出，留下当地灾区居民变成心理上的“中国人”。此时，政治的主权和法律的程序都无需考虑。将心比心，行的是“天道”，遵循的是“天命”，实现的是人类彼此的身心体会。逐渐地，世界各地“心理上的中国人”越来越多，那就意味着实现了“礼闻来学，不闻往教”。这看起来是精神错乱的，但不会比目前西方在国际事务和世界秩序中施行的传教精神、双重标准和虚伪更糟糕。^① 现代国际社会处处沁透着西方地域性的思维习惯，但一个真正多元化的世界无法容忍这一伪装成普遍性的地方性。国际社会的基础制度既然建立在体现某些更高的秩序价值和元价值（metavalues）的本质性结构（constitutional structures）上，^② “天道仁礼”和关系性思维就具有塑造完全不同的国际社会的潜力。

笔者认为，按这一思维以及可能产生的话语体系来设计中国外交战略，是中国以负责任的大国身份参与到国际社会建设、构建和谐世界的当务之急。

中国的复兴为一个更多元、更动态均衡的世界提供了可行性，其实现方式就是拿出自己的外交设计。这一设计从观念入手，是顶层设计。在国际政治中，最终起作用的不是物质，而是物质被表现出来的方式。^③ 事物“实在”都是一样的，只有主观意识上对事物的思考方式，各个社会大相径庭。比如，西方人的思维是自下而上的，而东方人则是自上而下的。在西方人看来，任何秩序都建立在武力、权力和权威的确定性上，物质的力最根本。东方人不否认这一“确定性”本身，它们否认的是“建立在……之上”。在东方人看来，情况完全是倒置的：秩序的确要有强力维持，但真正长久可欲的

① 其中迥异于西方国际社会规范的道理，好比当中国因为自身的振兴而达成某种足可成为范式的境界，并透过无私无我的展示吸引各国的推崇和临摹时，这一境界成为其他成员自我砥砺的范本，国际社会能弥漫一种“人皆可为尧舜”的崭新气氛。参见石之瑜：《中国崛起的认识论及其叙事衍生》，载《世界经济与政治》2010年第1期，第41页。

② Yongjin Zhang and Barry Buzan, “The Tributary System as International Society in Theory and Practice”, p. 11.

③ 伊弗·B·诺伊曼、奥勒·韦弗尔主编：《未来国际思想大师》，肖峰、石泉译，北京大学出版社2003年版，第293页。

秩序只能由每个人“心”的通顺与持中，从而由每一种人间关系的通达合理（礼）来保证。这是基于关系性思维的“天道仁礼”政治哲学的追求。

张勇进和巴里·布赞（Barry Buzan）对“作为国际社会”的古代东亚体系的历史研究也表明，即便该体系出于“中央王朝”的自我想象，在历史上经常受到抗拒、质疑和挑战，但其总体上仍表现出强大的韧性和一致性（consistency）。即使在南宋国力和军队极端孱弱的情况下，仍未出现其他的地区体系来替代之。其最主要原因在于，比起世界上其他任何体系，这一体系在其“本质性结构”上强调“国家道德目的”要素。儒家思想和文化统合了体系的制度选择，强化了制度的合法性，使得任何周围的挑战最后都融入到其中。^① 这也就证实了东西方建构社会现实的路径存在根本差异。只有以关系性作为思维基础的政治秩序，在根基上才会是不可挑战的。在这种“天道仁礼”的一体通贯中，关系不在乎实体，朝贡方向不重要。古代东亚体制就是基于这一思维的一种优质国际社会，它整体表现出“仁者无敌”的气质：不是说“仁”者每战必胜，而是“仁”者永远在关系中和而不同，这种关系永不破裂。因此，不可能发展出更优秀的体系替代品。

西方思想体系中固有的赫拉克利特传统、哲学思维的语言学和现象学转向以及政治哲学领域对“关系性”的强调，为我们实现与西方世界的交流、融会创新外交话语体系提供了智力条件。赫拉克利特强调的流变和无定形的思维与老子和孔子精神如出一辙。这一哲学传统在后来的斯多葛学派、黑格尔辩证法和克尔凯郭尔反对西方思维“或此或彼”中得以重述。犹太哲学家马丁·布博（Martin Buber）强调以“我一你”关系替代“我一他”关系，也是希望超越主客二分的思维传统，构建一种新型的亲密人际关系。^② 伯格森、维特根斯坦等人对西方语言及其意义承载机制的反思，胡塞尔以来的先验现象学，海德格尔对存在概念的重新发现，德里达和福柯等人对西方形而

^① Yongjin Zhang and Barry Buzan, “The Tributary System as International Society in Theory and Practice”, pp. 32-33.

^② 参见孙向晨：《马丁·布博的“关系本体论”》，载《复旦学报（社会科学版）》1998年第4期，第91~97页；王晓东、刘松：《人类生存关系的诗意反思——论马丁·布博的“我一你”哲学对近代主体哲学的批判》，载《求是学刊》2002年第4期，第38~42页。

上学的解构,以及视域融合、^①生活世界、^②实践等概念和学说,无不是对西方原子论和目的论的智力局限的深刻反省。^③怀特海的《过程与实在》以及哈贝马斯的“交往理性理论”在政治实践上的倡议,可看作是在中国话语和西方现有秩序之间进行衔接的桥梁。经过两次世界大战,西方文明进行整体反思,主流秩序与世界多元文明之间的双重供需关系已经形成。西方需要全新的社会思维来“再造文明”,中国的思维和智力贡献应运而生,恰逢其时。另外,中国自身经济实力的增长和政治稳定,伴随社会建设的进程,一旦与坚实的物质手段、行政效率和科技应用结合起来,充满自觉的中国话语就会充满自信和活力。^④因此,从观念和话语体系上精心设计的这一中国外交战略在现实中也具有很强的可行性。

要推动这种基于中国独特政治哲学的外交,在战略的实施上可以从塑造相应气质的公共外交、构筑软实力,建设以这一哲学为基础的大国关系和地区合作,以及在国际关系的理论研究中结合具体问题创造实质性理论成果来

① 在《真理与方法》中,伽达默尔从美学真理——历史真理——语言学真理的路径论证了这一哲学转向:艺术审美上主体性的消弭,例如游戏,摆脱目的意识与紧张情绪,忘我,游戏本身才是“主体”。绘画不同于对原型的摹本(柏拉图),而是原型的自身存在和“在的扩充”。艺术的真理既不在作品也不在观者,而在二者的存在关系上,在中间。在精神科学领域,理解历史流传物的活动,要依靠“视域融合”(horizontverschmelzung),来达成历史性通贯共时性,其中包括了历史—现在、自我—他者、主体—客体的无界限统一整体、关系。

② 维特根斯坦、胡塞尔、海德格尔、哈贝马斯、列夫斐尔等思想大师从20世纪人类生存价值的探索中建构了生活世界的理论。这一概念最先由胡塞尔在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》中提出。“生活世界”针对人类忘却自己诗意的流变的本性,在现代科技和启蒙运动的形而上学中深受异化的折磨和精神扭曲,认为必须通过现象还原、重返“存在”。其中对古希腊智慧的回归和重述,对当前西方社会、精神顽疾的处方,某种程度上都是向东方关系性秩序和哲学的靠拢。

③ 参见陈晏清、赵前苗:《后形而上学转向与政治思维方式的变更》,载陈晏清等:《政治哲学的当代复兴》,中国社会科学出版社2011年版,第483~489页;张汝伦:《现代西方哲学十五讲》,北京大学出版社2003年版。国际关系领域的批判学派和后现代主义是这一社会思潮的零散表达,他们也提出了近似“关系性转向”的命题,但角度各异,参见James der Derian and Michael J. Shapiro, eds., *International Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics*, New York: Macmillan, 1989; Shannon Brincat, “Towards a Social-Relational Dialectic for World Politics”, *European Journal of International Relations*, Vol. 17, No. 4, 2010, pp. 679-703.

④ 这并不必然与中国铺展开的地缘政治利益攸关,也非直接出自反对西方霸权的必需,它更多的是知识的生长规律、社会环境提供支持增加的结果,是官方与民间、国家与社会协调作用的结果。参见Peter M. Kristensen and Ras T. Nielsen, “Constructing a Chinese International Relations Theory: A Sociological Approach to Intellectual Innovation”, *International Political Sociology*, Vol. 7, Issue 1, 2013, pp. 19-40.

着手推动。

缺乏文化自觉和宣传空洞化已经成为中国构建软实力的瓶颈。基于中西社会思维方式的比较所发现的政治哲学通贯是中国的一个优质资源，可以帮助我们在对外交流和宣传，制定中国文化嵌入西方社会的策略时达到深入浅出的效果。^① 孔子学院也可以从“汉语文学”主导的语言培训班走向更深广的角色和功能定位。

国际政治中很早就存在国家试图转变他国信念、让自己的想象成为塑造世界真正力量的强烈冲动。其实，外交的很大一部分功能就在于此。这种观念扭转既发生在宗教信仰上，也发生在法西斯、资本主义和民主等世俗信念上。^② 绝大多数国家所进行的外交都是非强制性的，而其中的绝大多数又是用说服和哄欺等方式让别国接受某种事实、数据、论断、规范和在事件发生上的某种因果关系，并期望他国能将其内化。^③ 宣传、口号和舆论即使在摩根索和卡尔这些经典现实主义那里，也被认为是权力的重要组成部分。^④

以“仁”、“忠恕”、“亲亲”为本质和特点的中国传统政治伦理由于是以“心”去体悟，所以才具有个体体会主体间性的敏感。这种敏感在很大程度上是以中国的文字和语言为载体的，它们成为构筑中国外交软实力的基本理念性材料。中国话是心的语言和孩童的语言，中国文字是一目了然的象形图画字。^⑤ 在语言和行动之间没有人造的割裂，自然达到了哈贝马斯所设想的“沟通行动”。中国软实力建设可以通过发觉和使用这些文化特质来领导构建

① 参见北京外国语大学公共外交研究中心编：《中国公共外交研究报告（2011/2012）》，时事出版社 2012 年版；中华人民共和国外交部政策规划司编：《中国外交（2012 年版）》，世界知识出版社 2012 年版；贾庆国主编：《公共外交：理论与实践》，新华出版社 2012 年版；Daniel A. Bell, “War, Peace, and China’s Soft Power: A Confucian Approach”, *Diogenes*, Vol. 56, No. 26, 2009, pp. 26-40; Mingjiang Li. Lanham, *Soft Power: China’s Emerging Strategy in International Politics*, MD: Lexington Books, 2009.

② Ethan A. Nadelmann, “Global Prohibition Regimes: The Evolution of Norms in International Society”, *International Organization*, Vol. 44, No. 4, 1990, p. 481.

③ Alastair Iain Johnston, “Treating International Institutions as Social Environments”, *International Studies Quarterly*, Vol. 45, Issue 4, 2001, p. 489.

④ 爱德华·卡尔：《二十年危机（1919~1939）：国际关系研究导论》，秦亚青译，世界知识出版社 2005 年版，第 3 章中“舆论的神话”一节；汉斯·摩根索：《国际纵横策论：争强权 求和平》，卢明华等译，上海译文出版社 1995 年版，第七章。

⑤ Hung-Ming Ku, *Spirit of the Chinese People: With an Essay on “The War and the Way out”*, Peking: The Peking Daily News, 1915.

国际合作，使国际秩序沁润在独特的中国文化气质里。中国需要广泛利用各种符号表征的公共外交和网络媒体政治，甚至让作为政治理解与沟通平台的全球公共空间，成为建构和创新上述观念性社会力量的隐形战场。^①

例如，“亲亲”是儒家在“仁”的社会伦理方法下推行的人间秩序法则。整个人间从二人关系的交互性出发，二人关系可以是敌人，彼此要消灭对方；也可以是朋友，彼此互帮互助；可以熙熙攘攘皆为利往，也可以因为彼此德性或气质吸引在一起。^② 儒家所提倡的二人关系的规范源自家庭关系。^③ 中国关系性的社会秩序倾向的方法认为，政治的观念最好是“以天下为一家，以中国为一国者”^④，把社会关系和国际关系系统还原成一种具有家庭色彩的感情联系。人们向往“四海之内皆兄弟”，天下一家。这种“天下”不仅是个人修养的场所，也是在道德基础上实现“世界和谐”的场所。“仁”即是政治，良好的政治就是“亲亲”。这是一种“以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下”方法下的世界政治设计。在全球治理的时代，人类面对共同的环境问题、跨国犯罪、恐怖主义和核扩散，它们同时威胁着所有人类的福祉和安全。面对同样的全球性问题，世界市场和通信又前所未有地把全球联络起来，我们看到了在国家层次以上促成一个全球共同

① 对于主体的身份认同对国际关系行为的决定作用，贾尼丝·马特恩（Janice Mattern）用“表征”的概念解释了其中的机制。福柯说知识和话语就是权力，马特恩认为其道理在于“表征”通过言语达到欺骗性“威压”。其中一个策略是，通过揭示或放大用来定义某个“自我”的主体性本身的观念、意识或这种描绘本身的矛盾，使之威胁到实际中这一主体的利益或本体安全。比如，一个女性的母亲角色与作为女强人的工作角色间是有龃龉的，如果这其中的矛盾被放大到让这位女性感觉快要垮掉，或重新思考两种角色的任意一个，那么这种对主体性定义内在矛盾的夸张实际上就对她处理现实产生了负面影响。此处提倡以“天道仁礼”的哲学建设中国软实力，对实现“本体安全”到“负责任大国”皆是关键。参见 Janice Bially Mattern, “Why ‘Soft Power’ Isn’t So Soft: Representational Force and the Sociolinguistic Construction of Attraction in World Politics”, *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 33, No. 3, 2005, pp. 602-604.

② 友谊关系在中西政治哲学中都占有重要地位，但在西方长久以来并不受重视。西方古典的态度可参见亚里士多德《尼各马可伦理学》中“论友谊”两章，在当代，阿伦特则复兴了这种平等公民之间的友谊政治，企图以友谊实现公共领域的共和主义重建，这为西方思想通过哈贝马斯的交往理性达到中国古典时期的“仁”的概念提供了条件。

③ 子曰：“文武之政，布在方策。其人存，则其政举，其人亡，则政息。人道敏政，地道敏树。夫政也者，蒲卢也。故为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，亲亲为大。”（《中庸》第二十章；哀公问政）《论语》云：“孝悌也者，其为仁之本与”。“亲亲”是“仁者爱人”的具体方法和操作化。

④ 《礼记·礼运》。

体的可能。于是，不仅在国家间提倡“天道仁礼”这一政治规范和追求极有必要，其更有可能成为实现中国式“多层治理”的一个新路径，赋予世界政治一种“天下”合法性和政治效率。论证“天道仁礼”的终极价值优于世界主义与民主和平，成为中国外交顶层设计和软实力建设的现实突破口。

卢曼（Niklas Luhmann）把社会定义为不是由个体组成而是由沟通过程组成。^①“社会性”这一词语代表了最为接近关系性和主体间性的世界。哈贝马斯的沟通交往哲学代表了话语和文本在人类社会或政治秩序中的核心地位。在国际关系领域，一大批学者进而研究了如何通过沟通和说服完成社会化。^②作为一种典型的关系性文本和话语，中文和汉语通过心身体悟产生说理力量，而不是依靠清晰的逻辑划定和范畴划分，因此成为一种新的、独具特色的国际社会设计资源。一种不区分的语言能被用来进行主体间性的体悟和建构，而西方分析性的、逻辑性强的语言只能用来争论。争论是基于个体/主体的一种互动行为，距离沟通和实现主体间性非常遥远。“认识到某个‘东西/事物’需要以划分界限为前提，而‘划分’和‘界限’本身不是客观世界的一部分，它更多是在意义的复杂链接中为了从一个沟通到下一个沟通而人为设立的规则。”^③比如，政治制度和国籍是一种划界，它往往是为了某个沟通领域内的便利，但在不停的沟通之流中，这种划分更多地成为掣肘。

一旦把全球化的社会经济联系考虑进去，19世纪基于“划分”的西方语

^① Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriss Einer Allgemeinen Theorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984, quoted from Oliver Kessler, “Toward a Sociology of the International? International Relations between Anarchy and World Society”, *International Political Sociology*, Vol. 3, Issue 1, 2009, p. 95.

^② Thomas Risse, “Let’s Talk”, paper delivered to the American Political Science Association Annual Conference, Washington, D. C., August 1997; Thomas Risse, “Let’s Argue: Communicative Action in World Politics”, *International Organization*, Vol. 54, No. 1, 2000, pp. 1-39; Thomas Risse and Kathryn Sikkink, “The Socialization of International Human Rights Norms into Domestic Practices: Introduction”, in Thomas Risse and Kathryn Sikkink, eds., *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 13; David Black, “The Long and Winding Road: International Norms and Domestic Political Change in South Africa”, in Thomas Risse and Kathryn Sikkink, eds., *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change*, pp. 102-103; M. R. James, “Communicative Action and the Logics of Group Conflict”, paper prepared for the American Political Science Association Annual Meeting, Boston, September 1998.

^③ Oliver Kessler, “Toward a Sociology of the International? International Relations between Anarchy and World Society”, p. 95.

义体系就变得不合时宜。^① 中国外交挖掘“天道仁礼”的哲学思想，运用软实力符号进行国际关系本体和方法论上的变革，最终目的是重塑国际社会的“元价值”和“本质性结构”，使其能达到公平正义与和谐天下，而不仅仅服务于霸权或西方“主流国际社会”。

构建中美新型大国关系是一个建设中国外交新话语的契机。基于“天道仁礼”政治哲学的外交理念如果能得到详尽阐述，必将在消除美国抵触情绪、构建两国深度互信、建设双方对共同生活的世界和彼此行为模式的理解、避免美国单方面设置议程等关键问题上取得实质性进展。^② 这会进一步缓解亚太地区二元格局的内在紧张，地区合作机制和区域秩序的建设也将受到新观念的理性推进和形塑。

近来，关于身份认同和文明关系的研究大大丰富了人们对国家间关系的认识。说到底，国家间关系在很大程度上是一个认识、知识和心理问题。在微观层面上，赫尔曼（Benedikt Herrmann）对15个国家的大学生进行了“陌生人公共产品投资博弈”试验，发现存在“反社会惩罚”（antisocial punishment）的机制，使得在社会道德氛围良好的国家中，人们出于害怕受到道德谴责而非经济利益驱动，自动增强了社会合作水平。^③ 这表明，合作的“固有亲社会倾向性”是人们长期内化的社会道德的结果，非常稳定。^④ 因此，国际关系理论中的建构主义强调了规范的内化对塑造国家间关系的根本作用。不过，究竟哪种“规范”被行为体内化从而增强某种特定气质的亲社会性倾向，成为实现国际合作与国家间友好关系建构的一个自然的问题。克劳托赫威尔（Kratochwil）和鲁杰（Ruggie）认为，这一规范内化的实质是

^① 最典型的“划分”体现在当前西方社会对“个体主义”的价值诉求上，反映在当代国际关系中，主流“国际社会”规范中主权和人权始终处于无法和解的紧张关系。凡是从中引发的讨论都未能仔细研究拉格所说的“占有的复合个体主义”这一主流国际社会的根本特性。“天道仁礼”表达的关系性思维方法是一个通过挖掘中国历史的跨社会特性来解决当前世界政治难题的有益思路。参见 John Gerard Ruggie, “Continuity and Transformation in the World Polity: Toward a Neorealist Synthesis”, *World Politics*, Vol. 35, No. 2, 1983, pp. 261-285; Xiaoming Huang and Robert G. Patman, *China and the International System: Becoming a World Power*, London: Routledge, 2013.

^② 相关讨论参见袁鹏：《关于构建中美新型大国关系的战略思考》，载《现代国际关系》2012年第5期，第1~8页；周方银：《中美新型大国关系的动力、路径与前景》，载《当代亚太》2013年第2期，第4~21页。

^③ Benedikt Herrmann, et al., “Antisocial Punishment across Societies”, *Science*, Vol. 319, No. 5868, 2008, pp. 1362-1367.

^④ 黄少安、张苏：《人类的合作及其演进研究》，载《中国社会科学》2013年第7期，第82~83页。

行为体期望交汇的主体间过程。^①可见,一个真正有利于新型大国关系建构的共有规范最好就是关系性和过程交互本身。目前,以“后实体”的关系性为指导的政治理论似乎已成为全球风险社会治理的唯一可行的解决方案。^②“天道仁礼”代表的中国政治哲学和社会伦理又在关系性上处于成熟和领先地位。^③以“仁”为原理的中国社会秩序方法为新型大国关系的塑造提供了从方法论到实质内容的可行性论证。

在“天道仁礼”的政治哲学看来,国际关系甚至应该寻找一个比康德文化更和谐的文化来塑造国家行为体的“心”,实现以“心”体会的“仁”。这个文化以“亲亲”、“忠恕”的政治程序和方法来设计国际制度、指导中美双边互动。按照温特的观点,即“天地不仁是国家造就的”,“天道仁礼”也由国家造就。否则,温特的“康德文化”就无法解决“初次相遇”的非敌情景如何确立,从而也是一种建立在西方哲学目的论上的空想。既然“天道仁礼”与其思维方式代表从人类生存的自然环境到政治合法性、社会秩序、个体行为标准的整体贯通,代表一种优于西方个体主义、契约型社会的政治秩序设想,在建设新型大国关系的过程中,只有中方坚持“天道仁礼”的话语体系并积极地接触美国,在中美互动中通过悦纳双方相互依存的安全和经济利益、改善认知与相互认知、有效管理分歧以及通过“一报还一报”等长时段战术互信建设,^④从

^① Friedrich V. Kratochwil and John G. Ruggie, “International Organization: A State of the Art on an Art of the State”, *International Organization*, Vol. 40, No. 4, 1986, pp. 753-775.

^② 关于风险社会里人类面临的挑战,参见 Ulrich Beck, *Risk Society: Toward a New Modernity*, London: Sage Publications, 1992; 乌里希·贝克:《世界风险社会》,吴英姿、孙淑敏译,南京大学出版社2004年版;安东尼·吉登斯:《失控的世界:全球化如何重塑我们的生活》,周红云译,江西人民出版社2001年版;安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,译林出版社2011年版。关于“潜在的关系性社会思想作为解决方案”的论述,参见 Shannon Brincat, “Towards a Social-relational Dialectic for World Politics”, *European Journal of International Relations*, Vol. 17, No. 4, 2010, pp. 679-703; James der Derian and Michael J. Shapiro, eds., *International Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics*, New York: Macmillan, 1989; 孙向晨:《马丁·布博的“关系本体论”》,第91~97页;王晓东、刘松:《人类生存关系的诗意反思——论马丁·布博的“我—你”哲学对近代主体哲学的批判》,第38~42页;陈晏清、赵前苗:《后形而上学转向与政治思维方式的变更》,第483~489页;伽达默尔:《真理与方法:哲学诠释学的基本特征》,第445页。

^③ 参见安乐哲:《和而不同:中西哲学的汇通》,北京大学出版社2009年版;郝大维、安乐哲:《汉哲学思维的文化探源》,江苏人民出版社1999年版;David L. Hall, “Logos, Mythos, Chaos: Metaphysics as the Quest for Diversity”, in R. Neville, ed., *New Essays in Metaphysics*, Albany: State University of New York Press, 1987, p. 13.

^④ 吴心伯:《促进中美在亚太地区的良性互动》,载《国际问题研究》2011年第5期,第56~66页。

而寻找双方秉持的政治文化之共同理解、翻译、观念和思维的创新，才能达成以“关系性思维”帮助双方秉承“仁心”的实践要求，达到消除彼此的抵触情绪、建立彼此政府和社会层次上的深度互信。双方以利益为基础，即便没有共同利益的基础，只要有利益的交往和交流，就能达成互信合作的新型大国关系。

国际关系理论里中国人的角色和作用也在显现。所谓的“中国学派”已经有了丰富的智力探究历史。理论创新包括秦亚青、^① 凌焕铭、^② 石之瑜^③和

① 秦亚青从发掘中西思维差异入手，进而提出关系建构主义的理论。通过改造温特为主流国际关系理论所作的本体论和方法论的划分，秦亚青将这一中国特色的理论路径嵌入到高度相关的理论争鸣中，然后着眼于东亚地区一体化合作进程进行了解释。其理论建构基本覆盖了中国思维的重要方面和主要的相关成果，对关系性思维的把握比其他研究者更为准确。但由于篇幅限制，他并未完成此处的论述。参见秦亚青：《关系与过程：中国国际关系理论的文化建构》，上海人民出版社2012年版。

② 凌焕铭通过比较一部近代西方政治哲学经典和一部描述中国三国时期国际关系的文学作品中表达出的政治理论，得出了中国学派为国际关系所能做出的根本突破：在本体论上中国古代政治哲学提供的不是关于国家间政治的启示，“道家”、“法家”和“儒家”的政治哲学也不能归到同一个国际关系学派下。她根据上述古典政治哲学总结的国家间关系的本质、国家的本质、分析视角和行动策略分别涉及到了“道”的辩证、“亲亲”的家庭关系、“义”，以及一些不属于中国古典政治哲学核心，但在实际政治统治中频繁运用的计策手段。但是，她并未深入论证中西方政治哲学背后体现的社会思维模式。另外，如果西方思维的“分”和目的论导致了近代政治著作对权力均势和方法论的个体主义特别倚重，从古希腊的米利都到斯多亚学派、古罗马和日耳曼人对契约的运用以及近代为了反对基督教所矫正的人本主义，都是这种目的论和原子方法得以成为现代国际关系逻辑之基础所必需阐述的，否则中西在政治哲学上的根本差异就容易当成只是近代发生的一种偶然。对中国古典政治思维来说也是如此。只有追根溯源进行比较和分析，才能真正在当代国际关系中实现求同存异、和而不同，也才能实现中国学派的真正贡献。参见 L. H. M. Ling and Ginger Hwang, “What is in a Name? A Critical Interrogation of the Chinese School of IR”, paper delivered to The Chinese School of International Relations and Its Critics Conference, Beijing, July 8-9, 2013; L. H. M. Ling, *The Dao of World Politics: Towards a Post-Westphalian, Worldist International Relations*, London: Routledge, 2013.

③ 石之瑜由于其之前诠释性、知识学、甚至颇有些后现代方法的研究进路，在运用理性主义方法构建“关系均势”的尝试上受到了一些讥讽。其对双边关系的看重似乎忽视了当今多边关系更加重要和区域一体化的复杂网络建设的大趋势。“关系均势”这一概念的构思可能基于对儒家“仁”这一重要概念的创造性再理论化。正如本文指出的，权力均势根植于西方社会思维的原子论和力法思想，而“关系”的概念根本上是通贯的，在国际关系中是“主体间性”概念，所以，如果说有“关系均势”，的确应该从双边关系推开。重要的是如何理解从二人关系推开到整个社会网络的机制。这必须从理解“忠恕”或“亲亲”的概念入手。解决了关系普遍化的机制，“关系均势”对儒家思想的评论和借用就更加准确，对于国际关系来说也更具有启发意义。石之瑜原文为“balance of relationships”，笔者译为“关系均势”，参见 Shi Chih-Yu and Huang Chung-Chiu, “Balance of Relationships: Accessing International Relations System from China”, paper delivered to The Chinese School of International Relations and Its Critics Conference; 石之瑜：《中国崛起的认识论及其叙事衍生》，载《世界经济与政治》2010年第1期，第37~51页。他在中国研究的方法和知识学上的思考对相关研究也有裨益，参见石之瑜：《知识观光：中国研究的知识伦理框架》，载《社会科学》2006年第2期，第166~179页。

其他跨学科的年轻学者的探索，其中孕育着对主流的、西方的国际关系理论的突破力量。基于关系性思维的中国政治哲学能够厘清西方政治和国际理论的局限，对人道主义干涉、全球气候环境治理等具体问题领域提出优于西方的解决思路。一旦实现理论上与西方国际研究的良性互动和深度交融，中国外交的政策和战略制定将更具科学性，也更容易得到国内和国际社会的认同。中国就能凭借这一话语和行动进入并塑造国际社会，使其向更加理性、多元和公正的方向发展，同时成为这一体系实质性的成员。^①

四、结 语

全球化和西方科技作为人类生活的新特点，使得整个世界兼具开放性和封闭性。一方面，全球地域限制每天都在消失；另一方面，地球却是一个高度封闭和具有一体化特征的空间。碎片化使得西方思维是合适的，一体化则使中国的关系性、一体通贯的思维必不可少。西方世界找不到“仁”的概念，因其生活的世界没有为这种人类秩序的建构和相应的政治哲学提供条件。“仁”代表的关系性通贯所追求的人间秩序可能成为中国转身国际社会积极建设者的逻辑起点。

由于地理、气候等环境的塑造，西方文明一直以来的问题意识与中国人完全不同。海陆破碎、狭长分割、海难频发使得文明数次重来。^②每一次重来，有闲暇的贵族智者都会研究自然变换和城邦分立的世界。对过去知识的彻底遗忘和城邦的散落分离就成为“分”和原子论思维的来源。到希腊化三王时期、罗马帝国以及基督教大一统时期，斯多葛学派的统摄性学说在某种程度上取代了这种传统，于是其逻辑也呈现出与“天道仁礼”的极为接近。只是这种讲求流变和贯通的赫拉克利特传统，在现代的历史进程中又被搁置起来。在现代社会中，对自然法、世界主义和人间关系的强调，反而比不上对权力控制、实体权利、敌友划分和科学精神等的推崇。中国历史上由于存在一个封闭稳定的海

^① David Shambaugh, *China Goes Global: The Partial Power*, Oxford: Oxford University Press, 2013. 关于国际社会的成员资格的讨论，参见 Ian Clark, *International Legitimacy and World Society*, Oxford: Oxford University Press, 2007; Ian Clark, *Legitimacy in International Society*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

^② 柏拉图在《大西洲》和《米诺斯》中借埃及远人的口提醒苏格拉底从前的文明有他们遗忘的英雄，暗示了大西洋和地中海文明其实有过数次“史前文明”，但都完全被忘却了。

陆环境，沟通便利，传统文化得以继承，社会结构超稳定，^① 人间关系通畅，这是中华文明自从遭遇西方、变革自身以来仍不能回避或遗忘的。

“天道仁礼”作为对中国政治哲学从原理到制度层面的概括，在构建中国特色的外交设计时提出这样一个关键问题：如果一群国家拥有自己在文化价值上的终极特色，它们就构成一个“国际社会”，那么，中国所塑造的潜在的国际社会想象又是怎样的？^② 从历史经验看，东亚朝贡体系是一个以中国文明为核心的等级体系，是不平等的，^③ 这表面上是与现代国际社会或主流国际体系的原则深刻龃龉的。但“天道仁礼”揭示的政治哲学在原理上没有支持一个“同心圆”的结构，它要求的是“仁”的对等关系。一个猜测是，在“天道”的下降过程中，古代的社会技术水平和物质条件只能满足一种家族式的（父子、君臣、孝悌的）等级治理。同心圆的结构是历史性的，其现代化需要从更原理性的哲学的现代化，也就是“天道”的现代化谈起。这将涉及到全球治理以及现代社会的科技水平和经济基础——它们如何为新的治理方式、政治组织的合法性、社会秩序建构、生活世界和精神道德等提供新的内涵甚至是解放的可能性。在一个全球化、现代化、信息化和资本化的当今时代，中国政治哲学及其文化气质是否、以及在何种程度、何种情况下依然具有中心性的强烈吸引力？“天道仁礼”要如何创新才能真正取得国际关系实践的成效？

如何准确发现当代世界的真正“世情”和相应的问题，考验着人类整体运用智力资源进行创新的能力。在此之前，中国作为负责任的大国，作为国际社会的积极成员，也作为一个自身稳定性颇强的社会，尽早确定自身的文化观念自觉，并在对外交往中贡献自己的政治哲学通贯，当属应有之义。从中国自身的角度来说，就是要通过中国外交的观念和顶层设计，将“天道仁礼”的政治哲学贯通至软实力建设、处理新型大国关系和构建区域国际关系上层建筑的逻辑整体，构建一个和谐世界、和谐地区以及和谐的国际关系理论与实践。

① 金观涛、刘青峰：《中国现代思想的起源：超稳定结构与中国政治文化的演变》。

② 主要是英国学派等的研究支持了这一思路。参见 Yongjin Zhang and Barry Buzan, “The Tributary System as International Society in Theory and Practice”, pp. 3-36; Chris Reus-Smit, *The Moral Purpose of the State*, Princeton: Princeton University Press, 1999; Yang Lien-sheng, “Historical Notes on the Chinese World Order”, in John King Fairbank, ed., *The Chinese World Order*, Cambridge: Harvard University Press, 1986.

③ David Kang, *East Asia Before the West: Five Centuries of Trade and Tribute*, New York: Columbia University Press, 2010.