

【编者按】中华文化是世界四大古文明之一，具有自己相对独立的源头和发展轨迹，在几千年演变进程中逐步形成东亚文化体系和政治体系，形成以东亚大陆中原地区为中心的“天下”体系和以“华夷之辨”为等级的差序格局，以儒家世界观与伦理思想为核心和极富包容性的中华文化也在不断吸收来自外部文明元素（印度的佛教、中东的伊斯兰教、欧洲的基督教、草原萨满教等）的过程中不断丰富起来。这一文明体系的政治伦理与西方基督教世界、中东伊斯兰世界的政治伦理很不相同，例如我们在欧洲、中东等古文明发源地就找不到“入主中原”的概念，这样的概念只能产生于中华文明圈内，产生于“中原华夏”与“周边蛮夷”的政治互动之中。同时，这一文化圈中的“君父-子民”“家-国”模式、“民本”“礼治”“仁孝”理念也不存在于其他文明的政治格局中。

但是自鸦片战争后，中华文明体系被西方列强的“坚船利炮”和工业商品倾销所摧毁，“nation（民族）”、“state（国家）”、“citizen（公民）”、“class（阶级）”等一系列新型群体认同概念开始渗透进东亚地区，清朝和东亚各群体开始被西方人重新命名为“帝国”、“民族”、“部落”等等，并与西方定义的“language 语言”（根据西方语言分类学）、“territory（领土）”、“sovereignty（主权）”、“right of citizen（公民权）”等挂起钩来，并引入了新的社会运动类型如“民族独立”、“民主运动”、“阶级革命”等等。在这两个文明体系和两大政治传统的交锋中，败下阵来的自然是东亚的传统，走投无路的东亚精英们感到“救亡图存”也必须“脱亚入欧”，放下身段向西方列强学习。在这些群体中，原来的文化积淀越深厚，这一文化和政治转型就越艰难。

但是，这些在近代被贴上“民族”标签的东亚各群体，非但没有像西欧国家那样迅速实现工业化而称雄世界，在获得政治独立后反而陷入彼此之间无尽的对立与战火之中。“天下”不再，“差序”无存。各政治实体内部各“民族”在外部势力和内部“民族启蒙”活动的互动中也出现了“独立运动”和分裂主义倾向。

在抗日战争最艰苦的年代，中国的历史学家们喊出了“中华民族是一个”的团结救亡口号。但是 1949 年后，随着斯大林主义对新中国民族理论的垄断地位，中华民族被“识别”为 56 个“民族”。“共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质”（斯大林）成为公认的“民族”定义和各“民族”要求本族成员必须具有的文化特质和认同规范，并且通过几十年“马列主义民族理论教育”已深深渗透入几代人的精神世界。文化大革命后，革命年代的“阶级认同”迅速淡化，56 个民族各自的“民族认同”在很大程度上已经成为包括汉族在内的各民族精英的核心认同。在今天，无论是想要重新唤起“有教无类”、“和而不同”的古代族群认同与互动理念，还是要想以西方“公民”身份来重新建构中华“民族国家”，似乎都是极难实现的政治目标。需要注意的是，时代在变，不同时代的人的观念也不同，理解清末民国人物要注意他们的传统思维，理解和展望 21 世纪的一代要更加注意他们所接受的现代观念和国际通用话语。

但是，无论在理论和实践方面我们要付出多少艰辛、漫长和曲折的探索，为了中国的 13 亿各族民众的长远利益和根本利益，我们必须要走出一条在维护国家统一的前提下各民族共同发展繁荣的新路。这将是与世界其他国家所走过的完全不同的一条新路，因为它既根植于与世界其他国家完全不同的历史积淀与文化土壤中，同时又深受世界思想思潮和现代话语体系的影响。

面对当前国内的族群矛盾和中国与周边国家的利益冲突，中国当代的历史学家们提出了“新天下主义”的药方。有关的学术讨论虽然集中于历史学和哲学思想界，但是我国的民族问题研究者也需要给予关注，这些从中国古代智慧和历史实践中总结提炼出来的新思路，可为我们的思考提供一些启发。本期《通讯》向大家介绍了华东师范大学许纪霖先生谈“新天下主义”的一篇文章和一个访谈，同时介绍了韩国延世大学白永瑞教授所发表的与这一主题相关的三篇文章。白教授的文章可以帮助我们了解传统东亚文化圈中边缘群体对中国古代政治秩序和政治伦理的观点，以及境外学者如何看待“新天下主义”。

现代“民族”概念和“民族主义”思潮不仅流行于中国国内群体，也早已渗透入周边国家民众的骨髓。要想改善国内族群关系，改善中国与周边国家的关系，人们能够在何种程度接受“天下主义”思维，古代药方究竟能够对今天的族群关系、国际关系发挥怎样的作用，这是只能由历史实践来检验的。

（马戎）

【论 文】

新天下主义：重建中国的内外秩序¹

许纪霖²

民族主义本是现代性的内在要求，然而一旦成为君临天下的最高价值，将会给世界带来毁灭性的灾难，就像曾经在欧洲发生过的世界大战一样。真正的治本之方，需要一种与民族国家意识对冲的思维。这一思维，我称之为新天下主义。

影响 21 世纪世界最大的事件，可能是中国的崛起。伴随着国家实力的扩大，中国的内部秩序与外部秩序却出现了日趋严峻的紧张局势。在国内，国家的强大没有吸引边疆各少数民族对中央的向心力，反而在西藏、新疆不断发生民族与宗教冲突，甚至出现了极端的分离主义和恐怖活动。而在国际关系领域，中国的崛起让周边国家惴惴不安，东海、南海的海岛之争令东亚上空战争的乌云密布，随时有擦枪走火的危险。不仅是中国，整个东亚各国的民族主义意识都空前高涨，呈相互刺激之势。犹如 19 世纪的欧洲，局部战争的可能性正在增加。

危机的脚步临近家门，我们有化解危机的方案吗？治标的国策固然可以开列一张清单，但重要的乃是根除危机之本。这一本源不是别的，而是自 19 世纪末引入中国的民族国家至上意识，这一意识如今已经成为从官方到民间的宰制性思维。民族主义本是现代性的内在要求，然而一旦成为君临天下的最高价值，将会给世界带来毁灭性的灾难，就像曾经在欧洲发生过的世界大战一样。

真正的治本之方，需要一种与民族国家意识对冲的思维。这一思维，我称之为新天下主义，一种来自于古代传统、又重新加以现代性解释的轴心文明智慧。

一、天下主义的普世性价值

何谓天下主义？在中国传统之中，天下具有双重内涵，既指理想的文明秩序，又是对以中原为中心的世界空间的想象。

列文森指出：在古代中国，“早期的‘国’是一个权力体，与此相比较，天下则是一个价值体”。^[1] 作为价值体的天下，乃是一套文明的价值以及相应的典章制度。顾炎武有“亡国亡天下”之说，国不过是王朝的权力秩序，但天下乃是放之四海而皆准的文明秩序，不仅适用于一朝一国，而且是永恒的、绝对的和普世的，国家可亡，但天下不能亡，否则将人人相食，成为霍布斯式的丛林世界。

当今中国民族主义、国家主义思潮如此高涨，背后乃是一种“中国特殊论”的价值观。似乎西方有西方的价值，中国有中国的价值，所以中国不能走西方的邪路，要走中国特殊的现代化道路。这种论调，看起来很爱国，很民族本位，却是最不“中国”，最反传统的。因为中国的文明传统不是民族主义，而是天下主义。天下的价值是普世的，人类主义的，而不是特殊的，某个具体的民族或国家的。无论是儒家、道家，还是佛教，都是雅斯贝尔斯所说的古代世界的轴心文明，就像基督教、古希腊罗马文明一样，中华文明也是以全人类的普世关怀作为自己的出发点，以人类的价值来自我衡量。当近代之后中国从欧洲引入民族主义之后，中国人的胸怀从此狭隘了许多，

¹ 本文刊载于《知识分子论丛》第 13 辑，上海人民出版社 2015 年出版。

² 作者为华东师范大学历史系教授。



文明也因此而萎缩，从“人同此心、心同此理”的天下气魄，矮化为“那是西方的、这是中国的”小家子气。毛泽东当年还讲“中国要为人类作出更大的贡献”，“无产阶级只有解放了全人类，才能最后解放自己”，民族主义的背后有国际主义的大视野。而如今的中国梦，只剩下一个中华民族的伟大复兴了。

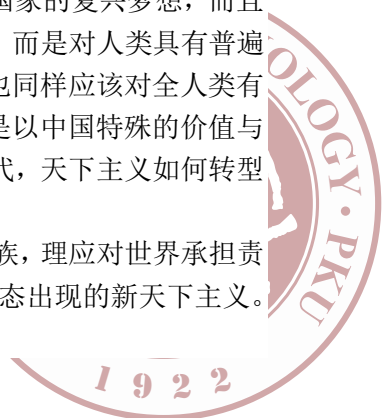
固然，古代中国人除了讲天下，还讲“夷夏之辨”，然而，古代的夷夏，与今天挂在极端民族主义者嘴边的中国/西方、我们/他们的二分思维是完全不同的，今人的二分思维受到近代种族主义、族群主义和国家主义的影响，夷夏之间、他者与我们之间是绝对的敌我关系，毫无通约、融合之余地；而古代中国人的夷夏之辨不是固态化的种族概念，而是一个相对的、可打通、可转化的文化概念。夷夏之间，所区别的只是与天下价值相联系的文明之有无。天下是绝对的，夷夏却是相对的，血缘和种族是先天的、不可改变的，但文明却可以学习和模仿。诚如许倬云先生所说：在中国文化之中，“没有绝对的‘他者’，只有相对的‘我者’。”^[2] 历史上有许多以夏变夷，同化蛮族的例子，同样也有以夷变夏、化胡为华的反向过程。汉人本身是农耕民族，而胡人多为草原民族，农耕中国和草原中国经过六朝、隋唐和元清的双向融合，华夏文化已经渗透进许多胡人的文化，比如佛教原来就是胡人的宗教，汉族的血统里面也掺杂了众多蛮夷的成分，从服饰到起居，中原的汉族无不受北方胡人的影响，比如汉人最初的习惯是席地而坐，后来喜欢上了胡人的马扎，从马扎发展为椅子，最后改变了自己的习惯。

中华文明之所以历经五千年而不衰，不是因为其封闭、狭窄，而是得益其开放和包容，不断将外来的文明化为自身的传统，以天下主义的普世胸怀，只关心其价值之好坏，不问种族意义上的“我的”、“你的”，只要是“好的”，通通拿来将你我打通，融为一体，化为“我们的”文明。

然而，今日极端之民族主义者，视中国与西方为绝对的天敌，以种族和民族的绝对分野抗拒外来的文明，甚至连学术界里面，也流行着一种“西学原罪论”，只要是洋人的东西，就一概拒绝。不必讨论。他们判断是非、善恶和美丑的标准，不再有古人的普世尺度，只剩下“我的”狭隘立场，似乎只要是“我的”，就必定是“好的”，只要是“中国的”，就是无须证明的绝对之善。这种“政治正确”的民族主义，看起来在弘扬中华文明，实质是将普世的中华文明贬低为一国一族之特殊文化。文明与文化不同，文明关心的是“什么是好的”，而文化只关注“什么是我们的”？文化是将“我们”与“他者”区别开来，解决自我的文化认同，而文明不一样，文明要从超越一国一族的普遍视野回答“什么是好的”，这个“好”不仅对“我们”是好的，而且对“他们”也同样是好的，是全人类普遍之好。在普世文明之中，没有“我们”与“他者”之分，只有放之四海而皆准的人类价值。

中国的目标如果不是停留在民族国家建构，而是重建一个对全球事务有重大影响的文明大国，那么她的一言一行、所作所为就必须以普世文明为出发点，在全球对话之中有自己对普世文明的独特理解。这一理解不是文化性的，不能用“这是中国的特殊国情”、“这是中国的主权，不容别人来说三道四”这类惯常语自我辩护，而是要用普遍的文明标准来说服世界，证明自己的合理性。中国作为一个有世界影响的大国，在今天要实现的不仅是民族与国家的复兴梦想，而且是民族精神的世界转向。中国所要重建的不是适合于一国一族的特殊文化，而是对人类具有普遍价值的文明。对中国“好的”价值，特别是涉及到普遍人性的核心价值，也同样应该对全人类有普遍之“好”。中华文明的普世性，只能建立在全人类的视野之上，而不是以中国特殊的价值与利益为皈依。中国文明在历史上曾经是天下主义，到了今天这个全球化时代，天下主义如何转型为与普世文明相结合的世界主义，这是一个文明大国的目标所在。

中国是一个世界性大国，是黑格尔所说的负有“世界精神”的世界民族，理应对世界承担责任，对传承“世界精神”承认责任，这个“世界精神”，就是在普世价值形态出现的新天下主义。



二、去中心、去等级化的新普遍性

谈到天下主义，周边国家的总会谈虎色变，担心随着中国的崛起，昔日那个骄傲自大、威震四方的中华帝国会起死回生，卷土重来。这样的担心不是没有缘由的。传统的天下主义除了普世性价值之外，还有地理空间的含义，即以中原为中心的“差序格局”。天下由三个同心圆组成：第一个是内圈，是皇帝通过郡县制直接统治的中心区域；第二个是中圈，是帝国通过册封、羁縻和土司制度间接加以控制的边疆，第三个是由朝贡制度所形成的万邦来朝的国际等级秩序。从中心到边缘，从化内到化外，传统的天下主义想象和建构了一个以华夏为中心、蛮夷臣服于中央的三个同心圆世界。

在中国历史上，无论是汉唐宋明的中原汉族王朝，还是蒙元满清的边疆民族王朝，在其空间扩张的过程之中，既给周边地域和国家带来了高级的宗教和文明，同时也充满了暴力、征服和柔性奴役。在今日这个尊重民族平等、独立主权的民族国家时代，如果有谁还试图重新回到以华夏为中心的等级性天下秩序，不仅意味着对历史的反动，也只是一厢情愿的梦呓而已。因此，天下主义需要在现代性的脉络之中予以扬弃和更新，发展为天下主义的2.0新版。

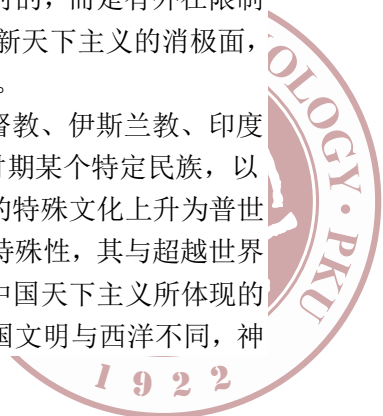
新天下主义新在何处？与传统天下主义相比，新天下主义有两个特点，一是去中心、去等级化，二是创造一个新的普遍性之天下。

传统的天下主义，乃是以华夏为核心的同心圆等级性权力/文明秩序，新天下主义首先要割弃的，是这一中心和等级化秩序。新天下主义的所谓“新”，乃是加入了民族国家主权平等的原则。在新天下秩序之中，没有中心，只有相互尊重独立和平等的民族与国家，也不再是支配与被奴役、保护与臣服的等级性权力安排，而是去权力、去宰制的平等相处的和平秩序。更重要的乃是新天下秩序的主体发生了变化，没有华夏与蛮夷之分，不再有主体与客体的区别，诚如古人所云：“天下乃天下人之天下”。在新天下主义的内部秩序之中，汉族与其他少数民族在法律和身份上相互平等，尊重和保护不同民族的文化独特性与多样性；而在国际的外部秩序之中，中国与周边及世界各国不分大国、小国，相互承认与尊重独立的主权，平等对待，和平共处。

民族国家主权平等的原则，乃是一种“承认的政治”，相互承认彼此的自主性与独特性，承认各自民族的本真性。以“承认的政治”为基础的新天下主义与传统的天下主义不同，传统的天下主义之所以有中心，乃是相信处于中心的华夏民族秉承天命，其统治天下的合法性来自超越的天之意志，因此有中心与边缘之分。在今天这个世俗化的时代，每个民族与国家的合法性源头不再来自那个普世的超越世界（无论是“神”还是“天”），而是自身的本真性。各民族国家的本真性各有其独特的价值，一个良善的国际秩序首先需要各国相互尊重与承认。如果说传统天下主义是建立在天命为核心的中心/边缘的等级性关系基础上的话，那么，新天下主义就是世俗化时代以“承认的政治”为原则的各民族国家的主权平等与相互尊重。

新天下主义，是传统天下主义与民族国家的双重超克。一方面，超克传统天下主义的中心观，保持其普遍主义的属性；另一方面，吸取民族国家的主权平等原则，但克服其民族国家利益至上的狭隘立场，以普世主义平衡特殊主义。民族国家的本真性与主权并非绝对的，而是有外在限制的。这个限制，就是新天下主义的普世文明原则。去中心、去等级化只是新天下主义的消极面，从积极面而言，乃是要建立一种新的天下之普遍性，这就是共享的普遍性。

传统的天下主义虽然是一种全人类的普世文明，然而就像犹太教-基督教、伊斯兰教、印度教和古希腊-罗马等其他轴心文明一样，其文明的普遍性格乃是通过轴心时期某个特定民族，以“天将大任于斯人也”的神圣使命感，出来拯救堕落的世界，从而将民族的特殊文化上升为普世性的人类文明。古代文明的普世性来源于特殊的民族与地域，又高于各种特殊性，其与超越世界的神圣之源（神或者天）相通，形成一种超越的、形而上的普世性。古代中国天下主义所体现的普遍性价值，其源头乃是超越世界中普世性的天命、天道与天理，只是中国文明与西洋不同，神



圣与世俗、超越与现实之间没有绝对的界限，神圣的天下普遍性在现实世界之中通过世俗的民意呈现出来。即便如此，中国的天下主义与其他轴心文明一样，皆是以某个天赋民族为中心，然后完成民族精神的世界化转向，向周边和更大的领域扩张，从而建立起天下的普遍性。而被艾森斯塔特所称之为“第二次轴心文明”的现代性文明，最初发生在西欧，然后向全世界扩张，同样具有由中心向边缘、由核心民族推向全球各个角落的轴心文明性格。

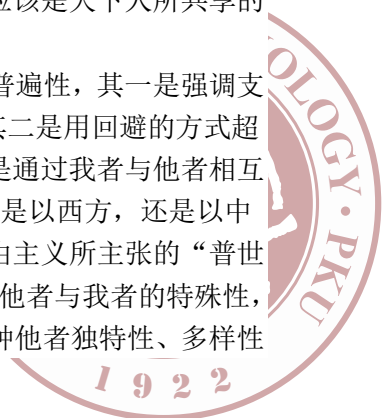
然而，新天下主义要消解的，正是传统天下主义与各种轴心文明的这种从核心民族向全球、从中心向边缘、从单一特殊性上升为同质普遍性的文明构成。新天下主义所追求的普遍价值，乃是一种新的普世文明。这种普世文明，不是从某个特殊的文明变异而来，而是各种不同文明所共同分享的普世文明。

现代性文明发生于西欧，但在其向全球的扩张过程之中，自身也发生了分化，刺激了各大轴心文明和各民族的文化向现代的转化，到了20世纪下半叶，随着东亚的崛起、印度的发展和中东的革命和南美的现代化，现代文明的各种变种出现了，现代性不再属于基督教文明，而呈现出可以与各种不同的轴心文明、乃至地方文化相结合的多元现代性。而新天下主义所追求的普世文明，乃是为不同国家与民族所共同分享的现代文明。亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》中，明确区分了两种对普世文明的阐释：一种是在意识形态冷战或者二元式的“传统与现代”分析框架之中，将普世文明解释为以西方为典范的、值得各非西方国家共同仿效的文明，另外一种是在多元文明的理解框架之中，普世文明乃是指各文明实体和文化共同体共同认可的某些公共价值以及相互共享与重叠的那部分社会文化建制。^[3] 这种新的普世文明以共享为特征，它与西方文明有着历史的渊源关系，但发展至今又与之分离，超越于西方，为全球所共享。

新天下主义所追求的新的普遍性，正是与传统轴心文明不同的分享普遍性。传统的天下主义和轴心文明之普遍性从某个民族的特殊性升华而来，并与各自的超越世界相通，但新天下主义的普世性格，不在某种特殊性之上，而在众多的特殊性之中，因此它不再具有传统的天下主义那种超越性格，也不再需要天命、神意或道德形而上学的背书。新天下主义的普遍性以各种文明与文化的“重叠共识”为其特征，从某种意义上，回到了儒家理想的君子世界：“君子和而不同”，不同价值观与利益诉求的文明与文化以和谐的方式共处于同一个世界，并分享最基本的价值共识。

新天下主义所追求的新普遍性，是对各种各样的华夏中心论、欧洲中心论的突破和超越，它并不试图在各大轴心文明和民族文化之上建立一个庞大的文明霸权，它不预设任何一种文明代表21世纪，更不用说代表人类的长久未来。新天下主义理性地意识到各种文明与文化内在的有限性，当无论从文明秩序还是政治轴心来说，当今世界都是一个多元的和多级化的世界，虽然有强势话语、有帝国的霸权，但人类真正的希望，不是某种文明或者制度的独大，哪怕它再理想、再伟大，一个科耶夫所说的“普遍同质化”的世界，总是很可怕，只有赫尔德所赞赏的一个有着各种花朵竞相芬芳的世界，才是最美好的世界。但一个多元文明和文化的世界，为避免文明与国家之间的残杀，需要一个康德式的普遍、永久的和平秩序、世界秩序之普遍规则，不能以西方文明的游戏规则为准则，更不能从对抗性的反西方逻辑之中获得，新的普遍性应该是天下人所共享的普遍性，是不同文明与文化之间所获得的“重叠共识”。

台湾学者钱永祥在《主体如何面对他者》一文中，区别了三种不同的普遍性，其一是强调支配与被支配生死之争、通过征服他者而实现主体的“否定他者的普遍性”；其二是用回避的方式超越他者、追求一种对自身和他者都中立的“超越他者的普遍性”，第三种是通过我者与他者相互承认、尊重差异又积极寻求对话与共识的“承认他者的普遍性”。^[4] 无论是以西方，还是以中国为中心的普遍性显然属于第一种支配性的“否定他者的普遍性”，而自由主义所主张的“普世价值”，无视各种文明与文化的内在差异，企图以“价值中立”的方式超越他者与我者的特殊性，建立“超越的普遍性”。然而，无论是支配还是超越，其背后都缺乏对各种他者独特性、多样性



的尊重和承认。新天下主义的“共享的普遍性”类似钱永祥所欣赏的“承认他者的普遍性”，在各种不同的文明、文化、民族与国家之间，既不追求以某个特殊文明的支配性地位，也不轻视各大文明的特殊趋向，而是在各大文明之间寻求对话，通过平等的互动获得共享的普遍。

罗尔斯曾经设想过宪政国家的普遍正义秩序和全球的万民法秩序。他论证了宪政国家内部通过在不同宗教、哲学和道德体系之间的“重叠共识”，建立政治自由主义的内部秩序；而在国际事务中，则以普遍的人权法则建立全球的正义秩序。在这里，罗尔斯或许犯了一个“途径倒置”的错误。一个国家内部的正义秩序，需要一个强势的、有实质内容的公共价值，而不能以权宜性的“重叠共识”为基础。而在多种轴心文明、民族文化并存的国际社会，以西方文明的人权标准作为万民法的核心价值，又显得过于实质。民族国家内部需要厚的公共理性，而国际社会只能建立薄的底线伦理，而这种底线伦理只能以不同文明和文化的“重叠共识”为基础，这就是新天下主义所追求的去中心、去等级化的分享普遍性。

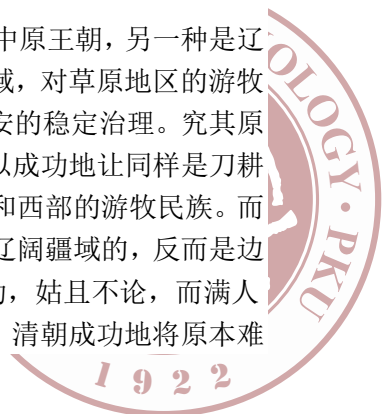
三、天下的内部秩序：多元一体的国家治理

天下主义是古代中国的灵魂，这一灵魂的制度性肉身，乃是与今天的民族国家形态大为不同的中华帝国。民族国家的制度形态是一个国家、一个民族，建立民族国家内部统一的市场与制度、同一的国民身份和国族文化。而帝国的治理方式具有更大的多元性和灵活性，它不要求帝国统治的疆域内部整齐划一，在保持对中央政权臣服的前提下，容许帝国内部的各个民族和地域保持自己的宗教与文化，并且在政治上有相当的自主性。历史上古今中外那些成功的帝国，无论是马其顿帝国、罗马帝国、波斯帝国、伊斯兰帝国，还是近代的大英帝国，在治理上都具有类似的特点。而自秦汉至满清的中华帝国二千多年的历史，更留下了值得回味的治理智慧。

晚清之后的中国虽然转型为欧洲式的近代民族国家，但其所治理下的庞大的人口、横跨平原、高原、草原和森林的辽阔疆域和众多具有不同宗教与文化的民族/族群，使得中国在国家形态上依然是一个具有民族国家制度形态的帝国，从中华民国到中华人民共和国，几代中央政府都努力建立高度统一的制度与文化结构，打造同一化的国族中华民族，然而一百年过去了，不仅制度、文化与国族的同一化没有完全实现，而且近十年来西藏、新疆等边疆区域的宗教、民族问题越来越严重，甚至出现了分离主义、恐怖主义，问题究竟出在哪里？为什么在传统的帝国形态里面边疆与少数民族能够相安无事，而在近代民族国家治理框架之中反而危机重重？帝国的治理经验对于今天的民族国家有无令人启示的经验？

天下主义在空间概念上乃是一个以中原为中心的差序格局，中华帝国采取的是一种相应的同心圆治理方式：在其统治的内圈汉人居住地区，采用的是自秦始皇开始的郡县制，而在其统治的外圈边疆少数民族的居住地区，根据不同的历史传统、民族特点和区域状况，分别采取分封、羁縻和土司等地方治理制度，只须在名义上承认中央王朝的统治权威，而让少数民族拥有充分的自治，延续历史上遗留的地方政治、文化风俗和宗教信仰。邓小平 1980 年代提出的对港澳台实行“一国两制”的设想，就是来源于帝国传统的多元治理智慧。

在中国历史上存在过两种不同的中央王朝，一种是汉唐宋明的汉民族中原王朝，另一种是辽金元清的边疆民族王朝。汉民族是农耕民族，其统治的疆域基本在农业区域，对草原地区的游牧民族，虽然在西汉和盛唐年间，曾有过短暂的征服，但从来没有过长治久安的稳定治理。究其原因，主要是农业民族与游牧民族的生活方式与宗教信仰差异悬殊，汉族可以成功地让同样是刀耕火种的南方族群改土归流，却无法以中原文明的魅力彻底同化和征服北方和西部的游牧民族。而在历史上将农业区与游牧区真正统一在同一个帝国之中，形成今天中国之辽阔疆域的，反而是边疆民族所建立的中央王朝。蒙元帝国仅仅持续了不到 90 年，统治不算成功，姑且不论，而满人所建立的大清王朝，是一个与中原王朝不同的多中心、多民族的统一帝国。清朝成功地将原本难



以和平共存的农耕民族与草原民族整合进同一个帝国秩序之中，中央政权的权力范围第一次有效地深入到北方的森林、草原和西部的高原、盆地，形成前所未有的统一格局。

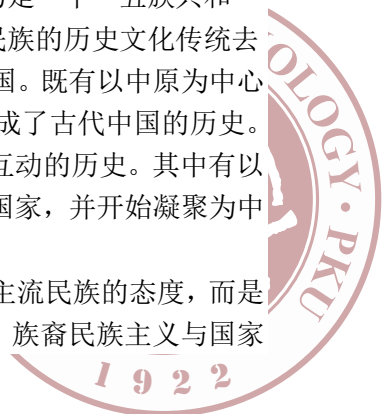
满人虽然来自大兴安岭的密林深处，却是一个具有一流政治智慧的民族。在历史上他们长期在农耕民族和草原民族的夹缝之中求生存谋发展，曾经被征服过，也征服过别人。他们深谙两种不同文明的差异与不可调和，一旦入主中原，获得中央政权，重建大一统帝国，历史上积累的生存经验便转化为治理天下的政治智慧。清朝建立的大一统，与秦始皇建立的大一统不一样，不再是“车同轨、书同文、行同伦”，而是在一个多民族的帝国内部创造了一个双元的政教制度。在汉人地区的本部十八省，清朝继承了历代的儒家礼乐制度，以华夏文明治理华夏，而在满蒙藏边疆地区，乃以喇嘛教为共同的精神纽带，而在治理方式上更具有多元、弹性和灵活性，以保持历史的延续性。于是，从蒙元到大清所呈现的征服王朝帝国，就与中原王朝的汉唐不同，不是宗教、文化、政治上的一统天下，而是文化多样性的和谐、双重体制的并存。

农耕民族与游牧民族之间生存方式与宗教信仰不可调和的差异性，在清代帝国的统治经验之中，通过双重体制的方式解决了。在今天的中国，无论是作为农耕民族的汉民族，还是游牧民族的边疆少数民族，都遭遇到一种更强势、更世俗化的工业文明，它由欧洲的海洋民族通过经济和军事的双重征服带入中国，从根本上改变了汉人为核心的农耕民族，使得今日之汉人像 19 世纪的欧洲人一样，激发起对物质财富无穷的欲望、对世俗幸福的终极性追求和强烈的竞争动力，并且随着对西部和北部游牧区的大开发，将这一极具颠覆性的世俗主义带入草原和高原，就像当年的帝国列强带入中国一样。然而，我们偏偏忘记了，游牧民族和高原民族与农业民族不一样，何谓幸福的理解与世俗化的汉人完全不一样。对于一个有着深刻宗教信仰的民族来说，真正的幸福，不在于物质欲望的满足和世俗生活的享乐，而是得到神灵的护佑和灵魂的超越。当中央政府以民族国家的同一性思维将市场经济的普遍法则、齐整化的官僚管理和世俗主义的文化推广到边疆地区的时候，便会遭遇到顽强抗拒世俗化的少数民族中一部分人的强烈反弹，就像在西亚和北非伊斯兰世界所发生的那样。

另一方面，近代的民族国家与传统的中华帝国不同，它要打造一个统一的国族：中华民族。人口占 90% 以上的汉族是支配性主流民族，因而常常会自觉或不直觉地以汉民族的历史与文化传统想象中华民族，而且主流民族以国家或国族的名义去同化融合其他民族。然而，近代意义上的 nation，不是一般意义上的有着自然风俗习惯和宗教传统的民族，比如汉族、满族、藏族、维吾尔族、蒙古族、苗族、傣族等等，而是与国家紧密相关的、与国家合二为一的民族。这种意义上的民族，一方面具有自然的历史文化传统，另一方面又具有强烈的人为建构因素，与近代的国家同时出现和打造，这就是近代的国族与历史上的民族不同的地方。

中华民族不是一般意义上的民族，它像美利坚民族一样，是与近代国家一起出现和打造的国族（state-nation）。虽然中华民族以华夏-汉民族为主体，但华夏-汉民族不等同于中华民族。古代中国有华夏-汉民族，却没有国族意义上的中华民族。清朝建立了一个与现代中国版图基本吻合的多民族国家，但清朝并没有试图打造一个具有同一性的中华民族。中华民族这一概念的出现还是晚清之后，由杨度和梁启超最早提出，而 1911 年建立的中华民国，乃是一个“五族共和”的民族国家。这意味着中华民族不是仅仅汉民族一族，也不能用华夏-汉民族的历史文化传统去阐释和想象作为国族的中华民族的过去与未来。古代中国是一个复线的中国。既有以中原为中心的汉族文明的中国，也有草原、森林和高原少数民族的中国。他们共同构成了古代中国的历史。一部上下五千年中国的历史，就是一部中原与边疆、农耕民族与游牧民族互动的历史。其中有以夏变夷，也有以夷变夏。最后夷夏合流，到了晚清之后转型为近代的民族国家，并开始凝聚为中华民族的国族整体。

一个多民族的国族打造，要比建构一个现代国家困难得多，其不在于主流民族的态度，而是取决于少数族群对这一国族的认同程度。姚大力教授指出：“从表面上看，族裔民族主义与国家



民族主义两者的极端主张似乎是正相反对的，然而事实上，它们很可能就是一回事。历史反复提醒我们，掩盖在国家民族主义外衣之下的，经常就是一国之内主体人群的族裔民族主义”。^[5]从晚清打造国族至今，汉族与中华民族常常被划上等号，黄帝被想象为中华民族的共同祖先，国族民族主义的背后遮蔽着一张族群民族主义的真实面孔。这种以单一族群为基础的国族建构注定是脆弱的，一旦国家发生政治危机，其他被压抑的少数民族群就会发生反弹，制造分离的麻烦。苏联帝国的解体就是一个近例。

费孝通先生对中华民族有一个经典的观点，称之为“多元一体”。所谓“一体”，便是作为国族的中华民族的同一性，所谓“多元”，乃是意味着各少数民族和族群有相互承认的文化自主性和政治自治权。满清帝国虽然没有试图打造一个统一的国族，但其在维持“多元一体”方面却有成功之处：以宗教和治理的双重体制方式实现“多元”，以多民族共同的王朝认同方式实现“一体”。这个“一体”，不是对国族的认同，而是普世性的王朝认同。无论是汉人士大夫、蒙古大公、还是西藏活佛、西南土司，都认同一个满清君主。而作为国家的唯一象征符号，清帝在不同的民族那里的称呼是不一样的，在汉人这里是皇帝，在蒙古大公那里是草原盟主大可汗，而在藏人那里则是文殊活菩萨。清朝帝国的国家认同，核心是以王权为象征的政治认同，王权的背后不仅有暴力，也有文化，但这个文化却是多义的，一个王权，各自表述。

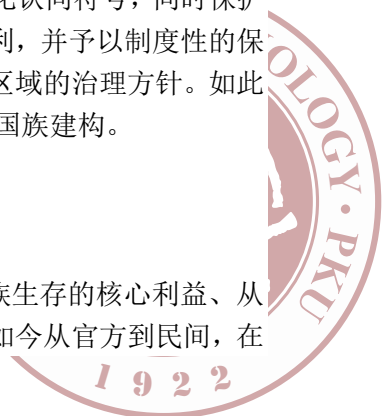
满清帝国通过王朝认同建立中国之“一体”已不适应民族国家之时代，今日中国则需要一个具有同一性的国族认同。但边疆地区和少数民族所出现的各种问题，乃是没有恰当地处理好多元与一体之间的分界和平衡，在需要“同一”的层面过于“多元”，比如在适用法律领域，涉及到少数民族的案件因为维稳的需要却网开一面，因而引起边疆汉人的不满和反弹；而在需要“多元”的层面又过于“同一”，比如对少数民族独特的宗教信仰和文化传统缺少尊重，对民族区域自治权的落实等，都存在着大汉族主义倾向。

多元性与同一性之间所存在的内在紧张，是当代世界多民族国家所面临的普遍困境。民族问题具有其自身的复杂性，无法通过民主制度就可以简单解决。在有些自由主义者看来，所谓民族问题是一个虚假的问题，他们以为只要真正实现普遍的地方自治，并且以联邦制代替中央集权制，民族问题便会迎刃而解，化为无形。然而，古今中外的历史不止一次地表明，对于一个高度中央集权的国家来说，一旦发生革命，进入民主化进程，随着中央权力的式微，被长期压抑的边疆民族会释放出要求独立的强烈欲望，统一的国家将会面临解体的危险。近代的奥斯曼帝国、当代的苏联帝国都是在这样的背景下崩溃的。

如何在推进民主化的同时一方面防止民族分离主义所导致的国家解体，另一方面又切实落实少数民族的文化与政治的自治权？显然，过于强调经济政治文化同一性的民族国家一体化治理模式很难解开这个死结，而传统帝国多元宗教与治理体制的成功经验，反而会给我们以历史的智慧与启示。在今日之中国，一方面通过“宪法爱国主义”在法律上给以不同民族和区域的个人以国民的平等身份和同等的尊重，强化各民族和族群的个人在公民身份上的国族认同，而需要改变的，则是将传统帝国以君主为象征符号的王朝认同，转变为现代民族国家以宪法为核心的国家认同；另一方面则借鉴传统帝国的多元宗教与治理体制，让儒家成为汉民族的文化认同符号，同时保护各少数民族宗教、语言和文化的独特性，承认他们作为少数民族的集体权利，并予以制度性的保障。“一国两制”不仅是运用于港澳台的国策，也应该扩大为对边疆自治区域的治理方针。如此才能造就新天下主义的内部秩序，实现中华民族既“一体”又“多元”的国族建构。

四、天下的外部秩序：超越民族国家主权观念

从19世纪至今之世界，是民族国家分立之时代。国家主权至上、民族生存的核心利益、从陆地到海洋明确的领地疆域，这些迥异于传统天下主义的民族国家意识，如今从官方到民间，在



中国已经深入人心。当最早的始作俑者欧洲人从两次大战中吸取血的教训，开始淡化国家主义、走向欧洲联盟、强调世界主义的时候，包括中国在内的东亚世界，民族主义、国家主义却空前膨胀，军事冲突有一触即发之势。

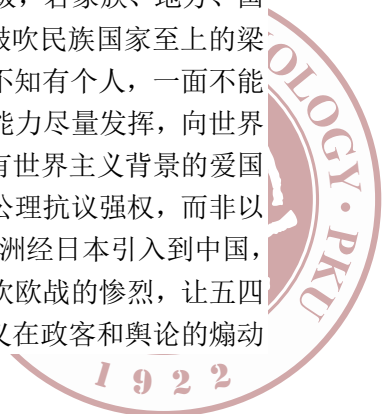
对于畸形膨胀的国家主义，新天下主义可以是一剂解药吗？

白鲁恂曾经指出中国是一个伪装成民族国家的文明帝国，如果说这个判断正确的话，仅仅是指多元的疆域与众多的民族而言，今日之中国与其说是一个欧洲式单一民族的国家，不如说还是一个传统的王朝帝国。然而，如果换一个角度观察，也可以说今日之中国，实际是一个伪装成文明帝国的民族国家，因为它是以民族国家的方式治理着一个庞大的帝国，而且以民族国家至上的思维处理国际事务和调整利益冲突。

中国的崛起让周边国家感觉不安，恐惧中华帝国会借尸还魂，甚至提出要将世界帝国中的老大美国引入东亚，平衡中国势力的扩张。最近韩国的白永瑞教授在一篇题为《中华帝国论在东亚的意义》中如此写道：“中国的前近代帝国没有分解成多个国民国家，至今还维持着中世纪帝国的性格，这种特殊性决定着现今中国的存在方式，同时，如果说现代是从国民国家的时代飞速转变为‘帝国’的时代，那么从某种意义上，中国原有的帝国的性格不但不会消失，反而会进一步加强。”^[6]为什么中国一再声称自己是和平崛起，却无法令邻居相信？其中很重要的原因，乃是因为中国具有令人恐惧的帝国身躯，且内藏着一个民族国家至上的可怕灵魂，它是一个没有天下意识的帝国。

传统的中华帝国背后，乃是有一个人类的天下意识，一套超越王朝利益之上的普遍性价值，这些来自于天的伦理之道，作为天下之是非标准，制约了统治者行为，决定了王朝统治是否具有合法性。然而，一个没有天下意识的帝国，意味着在帝国的肉身之中，不再拥有普世性的价值尺度和令人心安的文明之魂，取而代之的，只是民族国家自家利益的考量。来自欧洲的现代性观念，有以国家强盛为诉求的技术性层面，也有以自由、法治和民主为核心的价值性层面，前者为富强，后者为文明，然而，一个半世纪效仿欧洲之后中国所拿出的成绩单，在富强的技术性层面获得了满分，学成了人精，而在文明的价值性层面却是不及格。不要说现代普世文明的话语，甚至连传统中国的天下主义语言，也忘记得干干净净。外交部发言人经常以这样的句式表白中国的国家意志：“这是中国的内政，不容外人说三道四”、“这是中国的主权与核心利益，岂容他国干预”等等。在一个已经建立了普遍价值尺度的国际社会，中国却生疏了普世文明的语言，只会用生硬的民族国家主权作自我辩护。传统的中华帝国之所以有万国来朝的盛况，重要的不是周边国家恐惧帝国的武力征服，而是为其先进的文明与制度所吸引，这种文明的吸引力就是一个国家的软实力。

国家利益至上，永远只能说服“我者”中的利益中人，而无法让“他者”心悦诚服。儒家之所以博大，乃是越一身一己之“小我”、一家一姓之王朝之利益，家国之上，有天下之普世价值，这是一个最大的“大我”，人类的“大我”。五四的中国知识分子也以现代的世界主义精神，继承了将个人与人类打通的天下主义精神。傅斯年有段名言足以代表五四人的心理：“我只承认大的方面有人类，小的方面有‘我’是真实的，‘我’和人类中间的一切阶级，若家族、地方、国家等等，都是偶像。”^[7]连最早将民族国家观念引入中国、在晚清狂热鼓吹民族国家至上的梁启超，到了五四的时候，也幡然解悟：“我们的爱国，一面不能知有国家不知有个人，一面不能知有国家不知有世界。我们是要托庇在这国家底下，将国内各个人的天赋能力尽量发挥，向世界人类全体文明大大的有所贡献”。^[8]于是，五四的爱国运动成为了一场具有世界主义背景的爱国运动，学生上街争的不仅是狭隘的国家权益，而且是国际社会的公理。以公理抗议强权，而非以强权对抗强权，这就是五四爱国者们新天下主义的胸怀。民族国家观念从欧洲经日本引入到中国，配合弱肉强食、适者生存的会达尔文，到清末民初已经深入人心。但第一次欧战的惨烈，让五四知识分子对此有所警惕，遂以世界主义予以解毒。今天当东亚各国民族主义在政客和舆论的煽动



下再次高涨之际，如何超越克服民族国家至上，寻求东亚和世界的新普遍性，成为东亚社会有识之士共同关心的话题。21 世纪的世界重心已经从大西洋转移到太平洋，处于太平洋西岸的东亚不该是对抗的东亚，而应是一个命运共同体。

东亚的命运共同体，在 15-18 世纪曾经以中国为中心的朝贡体系的方式出现过，按照贡德·弗兰克在《白银资本》中的说法，那是欧洲工业革命之前的“亚洲时代”，是全球经济体系的中心。等级性的朝贡体系是传统天下主义的外部秩序，也是中华帝国同心圆秩序的对外延伸，在 21 世纪这个新天下主义时代，要去中心、去等级化，建立分享的新普遍性，朝贡体系自然不再适合，然而，去中心、去等级化之后，朝贡体系的若干要素可以整合到新天下主义的国家关系框架之中。比如，朝贡体系作为一种复合型的伦理、政治和贸易交往网络，其与欧洲殖民时代的奴役与被奴役、剥削与被剥削、掠夺与被掠夺的单向宰制模式不同，朝贡体系更注重各国之间的互惠与互利，不仅注重商业的“利”，而且贸易的往来也要服从于伦理上的“义”，通过商品、资源和金融的贸易，建立睦邻友好关系，从而形成东亚的命运共同体。

中华帝国在历史上通过朝贡体系中的互惠共享到处结交盟友，甚至化敌为友，维护了与周边国家的长期安定，天下主义有自己的文明，有对普世伦理秩序的理解和追求，中华帝国不需要敌人，其现实目标是化敌为友，将对抗性的敌我关系转变为平等对待、互通有无的互市关系，而最高理想是怀柔天下，建立普世性的世界伦理共同体。过去的中华帝国到处都是朋友，而今日刚刚崛起之中国却周边都是敌人，甚至鹰派军人惊呼“中国处于 C 型包围”之中。这些敌人究竟是真实的还是想象的，尚可推敲，但民族国家至上的国际思维最容易制造敌人，甚至没有敌人也会制造出敌人。另一方面，虽然“民族国家至上”成为从官方到民间的普遍思维，内部危机之严重也急需建立万众一心的国家认同，然而如今中国的民族主义因为被掏空了文明的内涵，只剩下一个巨大而空洞的符号。为了填补这个内在的空白，就需要制造外部的敌人，没有敌人也要想象几个仇敌、天敌出来，通过对抗性的“他者”维护脆弱的“我们”，建立民族与国家认同。这就使得中国与周边、中国与世界的关系越发紧张。过去毛泽东曾经自傲地说：“我们的朋友遍天下”，但今天的中国似乎变成了我们的敌人遍天下。

在今日之东亚社会，包括中国、日本在内的许多国家民族主义情绪高涨，特别是东海、南海的岛屿之争，更是成为一触即发的战争导火线。海洋及其岛屿是否具有明确的主权归属？这在传统的东亚世界并不成为问题。研究朝贡体系的日本权威日本学者滨下武志教授指出：“从区域合作来看，海洋在东亚历史上是共同使用的，海洋是不能切断的，海洋是所有人使用的。但西方对海洋的看法并不是这样。海洋是陆地延伸，这是肇始于葡萄牙、西班牙的西方传统。但西方的规则不是唯一的规则，反而在近代以来带来很多争夺，东亚海洋的争端也正是这一西方规则的产物”。^[9] 在历史上的东亚，海洋将各个国家隔离，但大海是公共的、共享的，海洋及其岛屿是各国共同拥有、共享的区域。这是农耕民族所理解的海洋。只有到了近代，欧洲新崛起的海洋民族为了商业的需要、控制海洋资源并且建立全球霸权，才将海洋视为大陆土地的延伸，是国家主权拥有的一部分。于是，公享的海洋被瓜分了，每一个小小的岛屿也成为寸土必争之地。在一个主权国家的时代，对国家秩序的印象与国家关系的游戏规则都是按照海洋民族的思维确立的，然而，当对海洋及其岛屿发生主权争议的时候，海洋民族的主权观念，如果要回溯“自古以来”，并无历史的合法性，因为历史上的海洋并没有近代的主权界限，如果要看见现实状态究竟谁实际控制，这种国际法分明又是强权的逻辑，而且默许与鼓励争夺实际控制权的暴力与战争。如果换一种思维，以传统的天下主义中对海洋的共享之观念来解决争端，“落伍的”农耕民族之智慧反而可以为“先进的”海洋民族所制定的规则提供一个全新的方案。在 1980 年代邓小平提出解决钓鱼岛之争的八字方针“搁置争议、共同开发”，就是古代天下主义智慧在当代国际社会的出色运用，然而至今为止，人们只注意到其策略性的意义，而对其背后所蕴含的国际海洋游戏新规则的东方智慧则缺乏深切的认识。

五、东亚命运共同体如何可能

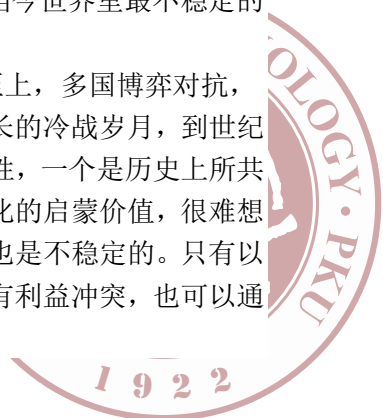
中国的文明国家建设与东亚的秩序密切相关。白永瑞教授指出：“若中国不是立足于民主主义，而是藉由复兴大一统的历史记忆来追求权力的正当性，走的是以民族主义为动力的近代化模式，并未能新创出克服其弊端的独特发展模式，即使中国有意要主导东亚秩序，也不容易让周边国家自发地参与其中。”^[10] 不过，假如中国成功地实现了民主与法治，成为像英美那样的文明国家，是否周边国家就此放心了呢？中国按照其国力、规模和人口来说，一旦崛起，就是一个具有支配力的大国，即使成为一个“自由帝国”，也会令周边国家、特别周边小国产生恐惧，特别对于韩国、越南来说，都是从历史上的中华帝国朝贡体系中分离出来的独立国家，因此对历史上的宗主国有非常的警惕，无论从哪个意义上说，也不愿成为再次成为中国的藩属国，哪怕中国已经变成一个文明的国家。

这意味着，东亚和平秩序的重建，不能像中国某些自由派那样，简单地化约为一个中国内政的改革问题。东亚和平秩序的重建，有其独立的问题价值。东亚和平秩序的重建，其前提并非取决于非中国成为西方式的民主国家不可，即使中国是一个非民主的良序国家，能够内部有法治秩序、外部遵守一般的国际法则，也是有可能介入到东亚秩序的重建中来。

白永瑞教授在《东亚地域秩序：超越帝国，走向东亚共同体》一文中指出，从历史到今天，东亚有过三个帝国的秩序，第一个是古代以朝贡体系为核心的中华帝国秩序，第二个是20世纪上半叶取代中国成为东亚霸主的日本大东亚共荣圈秩序，第三个是二次大战之后美国和苏联对抗为主导的东亚冷战秩序。^[11] 近年来，随着中国的崛起、美国重返亚洲和日本试图重新成为正常国家，一场帝国的争霸战重新出现在东亚，这是东亚处于战争边缘、随时可能擦枪周火的渊源所在。因此，正如白永瑞教授所思考的那样，如何去帝国的中心化，建立一个平等的东亚命运共同体，成为东亚各国共同面临的使命，以民族国家利益至上、主权压倒一切的现代帝国，是一种将自身视为唯一的主体、而将对方和周边国家都视为客体的霸道逻辑，而如何学会和平相处、承认互为主体，是新天下主义的目标所在，而这个目标，也是东亚命运共同体所赖以建构的新世界主义。

一种新的东亚和平秩序，需要以一种东亚普遍性价值。从历史上来看，东亚曾经出现过三种不同的普遍性形态，一种是古代世界以中华帝国为中心的天下普遍性；第二种是近代之后的以日本为中心的“大东亚共荣”的普遍性。第三种是二战之后西方自由世界与社会主义阵营分断体制下所产生的对抗性二元普遍性。冷战结束之后，东亚失去了普遍性价值，哪怕是对抗的普遍性。东亚各国之间只剩下利益的结合或对抗，结合只是短暂的权宜之计，其背后缺乏更深厚的价值共识；对抗也是利益的冲突，为了争夺资源、海岛和贸易主导权。因为东亚世界不再有价值的普遍性，因而无论是结盟还是对抗，皆呈现出某种无序、多变和不稳定状态，今天的敌人就是昨天的盟友，而今天的盟友很有可能就是明天的敌人。从利益而言，没有永恒敌人，也没有永恒的朋友，这种瞬息万变的三国演义、多边博弈，加剧了战争的危险性，使得东亚成为当今世界上最不稳定的地区之一。

20世纪上半叶的欧洲，曾经像今日的东亚世界，也是民族国家利益至上，多国博弈对抗，最后爆发了二次世界大战。二战后的欧洲，首先是法德和解，然后经过漫长的冷战岁月，到世纪之交实现了欧洲的一体化。欧洲共同体的建立，其背后有双重的价值普遍性，一个是历史上所共享的基督教文明，另一个是近代之后的启蒙价值。没有基督教文明和普世化的启蒙价值，很难想象会有一个稳定的欧洲共同体。但以利益为背景的共同体是总是短暂的，也是不稳定的。只有以普遍性的价值作为共识基础所建立的共同体，才是持久的、稳定的，即使有利益冲突，也可以通过谈判获得妥协和交易。



东亚作为一个真实的命运共同体之存在，不能以利益的暂时捆绑而成，也不应将西方视为他者而自我确认，她应该是历史的，也是建构的。从历史角度而言，东亚共同体并非一凭空虚构的想象共同体，历史上的朝贡体系、密切的人员流动、汉文字文化圈以及遍及东亚的儒家、佛教文明，都为东亚命运共同体提供了历史的合法性。柄谷行人指出：“一个世界帝国派生出来的各国虽然相互对立，但仍拥有文化和宗教上的共同性。所以，一般来说，现代国家均是以从旧有的世界帝国分离出来的形式而得以产生的。为此，从同当受到其他世界帝国威胁时，他们会努力维持旧有的世界帝国的同一性。即向‘帝国’回归。”^[12]但这一回归不是简单的回归，在民族国家的时代，势必带有新的创造性元素，即试图建立一个去中心化的、甚至去帝国化的平等国家共同体。东亚的普遍性需要在历史遗产的基础上重新建构和创造，而新天下主义，就是对历史既有继承、又有超克的新普世性方案，它从帝国传统发展而来，具有同一性、普世性的文化特征，同时剔除帝国的中心化与等级化，保留其内部的多元宗教、多元体制和多元文化，无宁说，这是一个去帝国化的帝国再世，一个内部平等的跨民族、跨国家的共同体。

东亚的命运共同体需要有灵魂，一个有待创造的新的普遍性价值，也要有其制度形态的肉身。东亚共同体的建立不仅有赖于国家间的结盟，形成超越民族国家的平等联盟，而且更需要东亚各国知识分子与民间的交往，形成“民间的东亚”，而“民间的东亚”将比国家更能超克民族国家的藩篱，超越各种版本的中心化、等级性，具有天然的平等性，成为东亚新的普遍性价值的深厚的社会土壤。

新天下主义来自于中国古代的历史智慧，又通过传统天下主义的扬弃，去中心。去等级化，以平等的共享为核心，在普世文明的基础上，试图建立一个新的普遍性，所谓“分享的普遍性”。历史上的天下主义以帝国的治理方式作为其制度的肉身，传统帝国与追求同质化、一体化的现代民族国家不同，其内部存在着多元的宗教和治理体制，而其外部秩序则是以朝贡体系为中心的互惠、分享的国际贸易、政治与伦理复合型网络。这一传统帝国的天下主义智慧，给今天的启示在于：过于单一和齐整化的民族国家思维对内无法化解边疆与民族问题，对外无助于缓和与周边国家的主权争端。在民族国家同一性思维之外，应该补充帝国富有弹性的多样性和多重体制予以平衡。具体而言，在核心区域，要施行“一个制度，不同模式”；在边疆区域，要实现“一个国家，不同文化”；在港澳台地区，要试验“一个文明，不同制度”；在东亚社会，要承认“一个地区，不同利益”，在国际社会，要适应“一个世界，不同文明”。如此乃能建立新天下主义的内部秩序与外部秩序，创造中华内部各民族、东亚社会各国家的并存共赢局面，并且为未来的国际秩序创造一个新的普遍性。

注释：

- [1] 列文森：《儒家中国及其现代命运》，郑大华译，中国社会科学出版社 2000 年版，第 84 页。
- [2] 许倬云：《我者与他者：中国历史上的内外分布》，三联书店(北京)2010 年版，第 20 页。
- [3] 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社 1998 年版，第 43-45 页。
- [4] 钱永祥：《主体如何面对他者：普遍主义的三种类型》，载钱永祥主编：《普遍与特殊的辩证：政治思想的发掘》，台湾中研院人文社会科学研究中心政治思想研究专题中心 2012 年出版，第 30-31 页。
- [5] 黄晓峰：《姚大力谈民族关系和中国认同》，《东方早报·上海书评》，2011 年 12 月 4 日。
- [6] 白永瑞：《中华帝国论在东亚的意义》，《开放时代》2014 年第 1 期。
- [7] 傅斯年：《<新潮>之回顾与前瞻》，《傅斯年全集》第 1 卷，湖南教育出版社 2003 年版，第 297 页。
- [8] 梁启超：《欧游心影录》，《梁启超全集》第 5 册，北京出版社 1999 年版，第 2978 页。
- [9] 《滨下武志谈从朝贡体系到东亚一体化》，再葛剑雄等：《谁来决定我们是谁》译林出版社(南京)2013 年版，第 124 页。



[10] 白永瑞：《东亚地域秩序：超越帝国、走向东亚共同体》，《思想》杂志第3期，台湾联经出版公司，2006年。

[11] 白永瑞：《东亚地域秩序：超越帝国，走向东亚共同体》，载《思想》杂志第3期。台北联经出版公司2006年版。

[12] 柄谷行人在上海大学的演讲《世界史之结构性反复》，2012年11月8日。

【论 文】

许纪霖论新天下主义¹

近代以来，随着西方民族国家以及民族主义观念传入中国，传统的天下观和夷夏之辨是崩塌了，还是以新的方式进行回应。在挑战与回应的过程中，近代以来的夷夏之辨出现了哪些复杂的变化，华东师范大学历史系许纪霖教授认为，一个更开放的新天下主义，对解决现代民族国家形成过程中的困惑具有启发意义。

作为西方的话语系统，民族国家等一系列概念，在建构中国这个“想象的共同体”时，遇到了怎样的挑战？

许纪霖：过去的中国研究，有一个基本的预设，即古代中国是一个中华帝国，到了近代面临着向民族国家的转型。这个帝国 / 民族国家的二分，是一个从欧洲历史当中提炼出来的历史模式。葛兆光教授在《宅兹中国》中试图做的工作，与汪晖教授在《现代中国思想的兴起》中的努力，在这个领域是相似的，即破除帝国 / 民族国家二分法。

汪晖是从解构欧洲的知识谱系着手，分析在以黑格尔为中心的近代欧洲话语之中，东方如何被想象为帝国，欧洲如何为描绘为国家，全球的历史最后如何从帝国走向现代的民族国家。而葛兆光针对的是这样一种观点，即按照本尼迪克·安德森的理论，将中国民族主义的产生，描述为是一个近代以后被话语建构的过程，是一个想象的共同体。葛兆光以实证历史学的方法，批评这种“共同体想象论”，证明中国的民族主义有实体的依据，早在宋代，中国已经具有现代民族国家的若干特征。葛兆光的“民族国家实有论”与安德森的“共同体想象论”，真正的分歧是二者的后设立场，是实证历史学与后现代史学（包括受其影响的新文化史研究）不同的历史观所致。

从后现代的话语分析和文化建构来说，不是历史创造了文化和意识，而是话语建构了现实，文化生产了历史。真正的问题不在于民族国家的“事实”如何在历史中“客观”呈现，而是民族主义的“话语”或者“文化实践”如何“生产”和“建构”了民族国家的“事实”。而实证主义历史学，一如既往地注重历史上曾经发生过的“客观史实”，并将之视为终极性的史学依据。历史学的终极依据究竟是客观的“史实”还是主观的“话语”？一旦涉及史学理论的后设立场，在我看来就不是一个对与错的问题，而是一个谁更好的问题。历史学既是一个“求真”的技艺，更是一个“求解”的学科。在个别性的史实上有客观的对错之分，但在整体性的理解上，从不同的后设立场出发提出的各种理论和观点，所能比较的只能是“好”与“更好”（当然也有罔顾事实的“不好”论点）。历史学作为一门阐释性的人文学科，与客观的自然科学不同，其魅力就在于无法用某些史实或理论作终极性判决，总是处于不同解释模式的永恒竞争之中。在中国近代民族

¹ 《上海书评》2012-1，http://www.21ccom.net/articles/sxwh/shsc/article_2012011652063_2.html