

柏林论辩：天下制度的存在论论证及疑问

Berlin debates: an ontological argument for Tianxia system and its problems

赵汀阳、汉斯·费格、斯蒂凡·戈思帕、露易丝·缪勒等
王惠民译 赵汀阳校

编者按：

2019年11月4日，柏林自由大学哲学系举办关于赵汀阳《天下的当代性》德文版（Suhrkamp出版社）的讨论会，汉斯·费格教授主持，约定赵汀阳对每个发言人的问题做出回应。讨论涉及天下体系的基本原则和逻辑基础、应然与实然、平等和民主、人权和义务、博弈论应用等问题。由于篇幅所限，在此只选取了发言人的部分论点以及赵汀阳的回应。本文作者包括：赵汀阳（中国社会科学院哲学所研究员）；汉斯·费格（Hans Feger，柏林自由大学哲学系主任，教授）；斯蒂凡·戈思帕（Stefan Gosepath，柏林自由大学哲学系教授）；安乐哲（Roger Ames，北京大学哲学教授）；拉夫·韦伯（Ralph Weber，巴塞尔大学教授）；孙向晨（复旦大学哲学教授）；露易丝·缪勒（Luise Müller，德累斯顿工业大学法学教授）；沃尔特·范库和（Walter Pfannkuche，卡塞尔大学哲学系主任，教授）；格拉汉姆·帕克斯（Graham Parkes，维也纳大学教授）；克莉丝汀·纽豪泽尔（Christian Neuhäuser，多特蒙德工业大学教授）；罗宾·西利凯特斯（Robin Celikates，柏林自由大学哲学教授）。在此感谢作者们提供了文本，同时感谢菲利普·布伦诺齐（Philippe Brunozzi，卡塞尔大学教授）和汉宁·哈恩（Henning Hahn，柏林自由大学教授）组织了会议并收集了论文。

开场发言

赵汀阳：一个宪法性的天下

我先要感谢你们每一个人来参加讨论。除了书中的观点，我想补充介绍一个近来的想法，即对未来天下体系或可能有意义的“智慧民主”（smart democracy）设想。

我重构的天下概念试图论证一个为了所有人并属于所有人的世界秩序。它不是一个乌托邦，而是一个可能实现的共享世界，可称为共托邦（contopia）。天下作为3000年前中国的政治起点，与欧洲的作为政治起点的古希腊城邦形成鲜明对比。天下概念表明了中国的政治思维始于“世界”问题而不是“国家”，这是一种早熟的世界治理政治想象。当今世界的全球性的政治局势与技术条件已经与民族国家体系不相适应，因此有必要重启天下概念来思考未来的世界治理。

我对天下概念的再发明缘于两个理由：第一，我曾长期信任康德的和平理论，后来发现它经不起亨廷顿的文明冲突理论的挑战。康德式和平只适用于具有相似价值观、宗教与政治体制的国家之间，而文明冲突是落在这些条件之外的严重问题；第二

个理由是，对于处理世界政治，国际政治是失效的。国际政治不过是由威慑、制裁、干涉、平衡、冷战与战争等敌对策略组成的无效博弈，从未解决过任何深刻的冲突。

与误导性的流行理解不同，真正的政治不是寻找敌人，战争也不是政治的延续，事实上，制造敌人和发动战争正是政治失败的证明。政治必须是化敌为友的艺术，否则无所取材。我试图回归超越对立的天下概念，重新思考一个在世界宪法保证下的和平世界体系。直到今天，世界仍是一个停留在“原初状态”下的非世界，与霍布斯的自然状态相去不远，其间充满对抗、敌意与文明的冲突，在其中，无政府状态的世界与组织良好的国家极为不协调。这是一个缺乏世界性的失效世界。天下体系意图构建一个政治世界，从而有效解决世界规模的问题，包括科技、经济、气候与文明等领域。可以看到，产生于 17 至 19 世纪的现代理论已经计穷力竭，难以应对当今及未来的新问题。

天下体系建立在共在存在论 (ontology of coexistence) 的基础之上，包含三个宪法性的概念：(1) 世界的内部化，即所有人和所有国家都内含在一个共享体系内，使整个世界都变成内部而不再有负面外部性；(2) 关系理性，即相互敌对的最小化优先于排他利益的最大化的理性思维方式，因此与追求个人利益最大化的个人理性形成反差；(3) 孔子改善 (Confucian Improvement)，即任何一个人的利益得到改善，当且仅当，其他所有人也必然获得利益改善。这是对一切人无例外的利益改善，因此优于帕累托改进。也可以表达为，孔子改善等价于每个人同时实现帕累托改进。

未来的天下政治需要“智慧的民主” (smart democracy) 的助力，那是一种基于筮子思想的民主模式。伟大的政治家筮子曾为周朝的天下体系提出过一种民主“决疑”方案，虽从未在历史中得到实施，却留下关于智慧民主的初始构思。筮子的方案要点在于寻求人心与天意的一致同意。其投票方案设定了 5 票，其中 3 票代表了人心，包括君主意见 1 票，多数大臣意见 1 票，多数民意 1 票，另有 2 个加权票，由两种占卜代表天意。在文明早期，占卜被视为可信知识，类似今天我们对科学的信任，尚未被认为是迷信。在当代语境下，占卜的加权票自当替换为科学的加权票。筮子方案的要点是，集体决疑的可信性在于民主制度本身必须自带智慧，而能够自带智慧的民主必须是一种**知识加权**的民主。

筮子的富有启发意义的投票规则大致如下：

R1: 如君主、大臣、民众以及两种占卜一致同意某项提案，意味着它是最优选择；

R2: 如果提案只得到 1 张人心票，无论来自君主、大臣或百姓，而同时得到 2 张占卜票的支持，那么这项提案是有条件合理的；

R3: 如有 1 张占卜票不支持提案，即使得到人心票的全数支持，也只适用于可控的国内环境，而不支持任何对外的冒险行动；

R4: 如果 2 张占卜票都反对提案，即使获得人心票的全数支持，也断不可行。

显而易见，知识的加权票被赋予了比人的意愿票更大的权重。这意味着，知识加权民主的目的是让知识引导民主，以帮助人们做出更加理性的决策。经过优化的知识加权民主可以用于新的天下。在非君主制的条件下，5 票可缩减为 3 票，只留下 1 张人心票来代表多数民众的意愿，如同现代民主所为，保留 2 张知识加权票，由两个知识委员会来决定，即科学委员会和人文委员会。知识委员会的成员从德高望重的科学家和人文学者中选拔出来，代表了免于政府和政党控制的**可信知识选票**。投票程序包含两个步骤：首先，人民按照意愿选出预选的选项；然后，知识委员会给出知识加权票，赞同或否决预选的选项。因此，它定义了分立的权力：人民决定什么是可欲的，

知识委员会决定什么是可行的。如果民主被如此设计，民主便似乎具备了属于制度自身的智慧，而将人心的盲目性降至最低，仅凭制度本身便可有效避免非理性的选择。

汉斯·费格 (Hans Feger, 柏林自由大学哲学系主任, 教授)

普遍主义 vs. 天下 – 中国的康德

在讨论对普遍主义的不同理解时很容易陷入文化相对主义。我不打算寻找康德传统中的“西方”普遍主义与儒家传统的“东方”普遍主义（天下）之间的相似性，而准备尽可能尖锐地展现两者的差异。在《真理与方法》中，伽达默尔曾说：“向他者开放就意味着承认我必须去接受某些反对我自己的东西，即使没有任何他人要求我这样做。”¹

康德以个人作为起始点来实现自由的普遍化，并将道德原则——绝对命令——视为决定一个人行为的意志准则。有人可能会为其贴上“无约束的自我”（unencumbered self）的标签，就像桑德尔就曾如此批评过罗尔斯。但道德原则绝不仅仅是一个私人的操作，并非限于为了个人行为的自我决定。在康德的语境下，自我规定的道德理论同时也是政治自由概念的基础。不论是康德的道德法则，还是他的法律原则或政治正义的策略，都必须通过自我规定的道德理论来获得在其背后的人类意志自由的理解。甚至一个行为的可归责性（imputability）以及法律的能力也都必须奠基在行为的自由性之上。缺少了可归责性，一个做出“行为”的人永远不能“被视为一个后果的事主”²。

与之形成明显对比，中国传统思想不将个人视为自我规定而自治自律（autonomous）的人，而是作为“关系系统”中的一员，通过责任与关心来定义其自身。“ethics”（伦理）在汉语中的意思就是“人际关系的准则”。由于每个人生来就被社会赋予了责任和义务，他因此无法通过“无知之幕”（罗尔斯）来实现正义。根据新儒家杜维明的解析，中国的个人位于人际关系构成的同心圆的中心，圆圈之间相互产生影响和交集。人际关系圈从家庭开始，扩展到工作和生活中接触到的老老少少，到朋友，到共同体，到国家，最终到整个宇宙³。这些关系所遵循的规则不是法则（laws），而是以关系为指向的基于特定社会条件下的伦理准则和礼仪（rituals），它们表达了人们的互相关心、善意和同情、感激以及社会和谐的状态。儒家伦理的普遍性假设是无边界的，它要“关照天下一切事物”（大概是“以天下为己任”——范仲淹）。这个目标不是去实现一种具有普遍性的合体（unity），而是世界的整全性（wholeness of the world）。康德意义上的普遍性在中国从未被提及过。

如果将中国式的“天下体系”与康德的普遍主义做比较，不仅矛盾和差别变得显著，原则之间的对立也凸显出来。康德的道德哲学建立在作为“一切道德法则和责任的唯一原则”的意志自主自律性之上。这个自主自律性不是善良行为的规范的根源；它仅仅是规范得以具有约束力的内在本性，但康德不是“意愿道德”（morality of intention）的理论家。传统中国的道德理想却基于共情、利他主义的规范和礼仪，目标是培养和实现至高美德——仁，一种经验性的目标。其中，道德模范即是处于国家等级制中最高位置上的人。正是通过这种方式，儒家的伦理价值成为了独裁统治借以维持自身的手段。

¹ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr, 1975), p. 343. 中译文摘自[德]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：上海译文出版社，1994年版，第464页。

² Kant *Metaphysics of Morals* VI, 227. 中译文参考《康德著作全集》第6卷，第249页。

³ Tu Weiming: *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany 1985.

赵汀阳：

关于中欧思想的路径区别，您的讨论富有深度。我将接着展开讨论。

哲学观点通常受到所使用的存在论“单位”的影响和导向，那些类似基因的基本单位决定了什么被定义为最重要的事情，并暗示哪些是值得思考的问题。欧洲现代哲学以个人为基本单位，中国哲学则常因个人概念的缺失而被诟病。中国传统哲学确实缺少作为政治单位的个人概念，但如果说中国概念里没有个人的位置，则恐怕言过其实。在中国传统语境中，一个人不被称作个人，而是把“己”定位为“身”。老子根据生活形式将基本分析单位依次列为“身，家，乡，邦，天下”，这与现代欧洲的“个人，共同体，民族国家”系列形成错层对比，可见关注点之不同。身不是政治单位，而是生命单位。政治单位是政治权利的载体，而生命单位则是经验与道德的载体。缺乏个人概念解释了为什么中国哲学也缺少自主自律性（autonomy）的概念。如果我没记错，定义了绝对个人的自主自律性概念在欧洲也并非十分古老，它的定位多半要归功于康德，也许可以追溯到笛卡尔、路德或更早哲学家那里。对此您必定比我更了解。自主自律性的缺席确实曾为中国带来很多灾难，我很同意应该将个人自主自律的概念移植到中国哲学中来，因为它是一个好社会不可或缺的一个因素。

不过，某物的缺失并不都是文化弱点。您对伽达默尔的引用很说明问题，它反映了西方思维中对他者的根深蒂固恐惧。如以福柯的知识考古学眼光来看，这应该是基督教异教徒概念的遗产。很庆幸中国文化中缺少异教徒概念。对他者的恐惧决定了基督教式的普遍主义是单边普遍主义，它助长了文化自闭，拒绝接纳其他文化的思想，这比意识形态对立的“柏林墙”还要严重。我之所以主张兼容性普遍主义（compatible universalism），就是试图论证，最好的可能世界应当像莱布尼兹所认为的那样，由“最丰富的事物集合”组成。兼容普遍主义不是价值观而是方法论，用于建构最丰富的事物共在关系与共可能关系，以及发展各种哲学与价值观的兼容关系，同时否认任何特殊价值观的独断地位。

关于康德的绝对命令，称得上是一个伟大智慧之作。但康德忽视了主体性之外的可能性。如果可以的话，我愿意将绝对命令扩充为三个种类，以便容纳不同情境的问题。第一种绝对命令，当然是康德版的个人绝对命令，基于主体性的自主自律性；第二种绝对命令，则涉及主体间的共同知识，即考虑到其他主体的一致同意。比如，“在交流中不要使用私人语言”就可能是一条主体间的绝对命令。哈贝马斯为他的“理想言说条件”定义了若干此类绝对命令，尽管他没有使用这个概念；第三种绝对命令，是以逻辑互蕴关系（iff）为形式的关系绝对命令，处理的是共在关系。“存在即与他人共在”是一条关于人类存在的先验真理，由此我提出了一条道德的新金规则：人所不欲，勿施于人。这与传统的金规则相比有着微小而重要的改进。能否说，改进版的金规则也算是一条绝对命令？我想强调的是，如果个人自主自律性的绝对命令是合理必要的，那么人与人关系的绝对命令同样是合理必要的。最符合关系绝对命令的逻辑形式是互蕴关系， p 当且仅当（iff） q 。其伦理法则相当于孔子的“仁”原则，即任意二人一致同意的最优相互关系。仁的关系与互蕴关系具有同构性，因此仁可以理解为伦理性的互蕴关系。天下体系的伦理性就建立在关系绝对命令之上。

您很正确地指出罗尔斯的“无知之幕”在儒家社会中不存在。其实，作为一个实验性的理论情境，无知之幕从未在任何现存社会或历史中存在过。这个理论影响广泛，但并未令我信服。且不说博弈论在解释人类社会时并不需要无知之幕的假设，即便按

照罗尔斯自己的规则，无知之幕的逻辑结果也很可能背离罗尔斯的初衷，引向始料未及的结论。依据罗尔斯条件和博弈论算法，至少有两种可能结果都是合理的：一个是罗尔斯自己的结论，包括著名的“有差别原则”（principle of difference）；另一个更合理的解却是彻底平等——每个人都获得相等报酬或分配份额，几近共产主义社会。这对罗尔斯来说是个坏消息，他显然不要共产主义。可正是在他的“无知之幕”条件下，如果严格遵循博弈论的风险规避原则，“每人都获得相等份额”才是每个人的占优策略，于是“共产主义解”才是更有可能的逻辑结果。我有点疑心罗尔斯为了给自由主义辩护而故意“误算”自己提出的问题，就是说，他暗中默认了加入“无知之幕”博弈的各方人士都是自由主义者，他们事先对自由主义深有了了解。不幸的是，这将意味着罗尔斯理论是自我挫败的，因为违背了所有参与者“对一切无知”的理论约定。

安乐哲（Roger. Ames，北京大学教授）

天下提出的问题

天下是中国人的常用词，日常用来表示“世界”。同时，天下也是中国传统经学中的地缘政治概念，有着深刻的历史和哲学意蕴。现在这个技术性术语被认为是用来思考正在演变中的新世界秩序与世界治理模式的中国式框架——称为“天下体系”——它的意义得到了广泛讨论。尽管对天下概念有多种阐释，但可以确定的是，在中国的过程宇宙论中，这个概念缘起于中国对国际关系的生态化理解，它承认在一切经济与政治活动中各国之间有着相互性和互相依存性。作为“世界”的天下将“活力关系”（vital relationship）置于首要地位，而将民族国家这种分离的主权实体当成是活力有机关系的次级分化（second-order abstraction）。

以天下为结构的中国来自哪里？这个问题吸引了中国历史学家们的关注。现在摆在我们面前的这本专著里有当代哲学家赵汀阳给出的一个答案。赵汀阳敏锐地注意到，那些最具影响力的解释中国的理论不仅将中国硬装进西方的概念和范畴中，还不乏刻板成见。因此，他同时向中西方学者发出“重思中国”的挑战⁴，并提出了独具一格的中国“旋涡”模式来诠释天下的身份认同在中国的中原大地上逐渐被建构起来的历史过程。

天下认同的形成是由一系列相互关联的“文化诱惑”所驱动的，其中最重要的因素是中国的书写文字，还包括承载着可共享文化的经学文本，以及从核心文化中发展出来的政治神学。正是这些具有号召力的因素将中原以及周边地区的不同族群卷入到了旋涡之中。旋涡模式早在 3000 年前的夏商周时期便开始成型，接着以不同形式延续，直到清朝结束。赵汀阳在书中提出的新颖而令人信服的论点，不仅告诉我们该如何理解中国，也帮助中国来更好地理解自己。

将中国视为无外天下的旋涡模式，赵汀阳的理论当然激发了我们去重思经学文本中的关键哲学概念，并以此来读懂不断演变的中国文化传统。我们或许还可以在更广泛的领域应用这个理论，将它作为理解我们这个时代的地缘政治格局的一种新的视角，进而预见未来的可能性。这个有着文化诱惑力的旋涡模式将如何来帮助我们去思考有着崇高目标但又令人忧虑的欧盟？欧洲，在当今时代苦苦寻求自我改变却带着顽固的、具有分裂性的威斯特伐利亚思维背景的欧洲，将如何才能形成一个在经济、政治和文化秩序上的“欧洲特色”天下？

⁴ 赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》，北京：人民出版社，2011，第 1 页。

赵汀阳：

感谢您对旋涡模式的分析。您的问题难度很高但很吸引人：欧洲是否可以发展出一个欧洲特色的天下？我恐怕没有足够的智慧来回答您的这个问题。在我看来——不知是否可以坦率地讲？——欧洲曾经错失了本可以成为巨大旋涡的两次机会：第一次是拿破仑时代的法国，如果当时法国能够组织起类似于欧盟的组织，而不是忙着向其他欧洲国家开战的话；第二次是一战之前如日中天的德国，但前提是它需要实行民主改革。当时的英国更有实力和影响力，但英国与欧陆似乎在某些方面很难协调。不知道我说的对不对？我也许想多了。

对于当代欧盟来讲，旋涡式的机会似乎已经失去了，它的集合力过于薄弱，又如您所言，有着包括威斯特伐利亚思维在内的很多老难题。欧盟略为有点类似于周朝天下体系之前的松散邦国联盟。在中国的首邦时代晚期（尧舜夏商），各地都有相似的上天信仰，有着各不相同的地域文化，相互间建立了密切交流，人群在其间自由迁徙或移居，但在经济和军队上是独立的，在那时，盟主是众小邦共同推尊的最大酋邦。当然与欧盟有着更多不同之处，欧盟是建立在高度发达的民族国家之上的现代体系，有着严格的契约关系。无意冒犯地说，在国家级别的问题上，比如说如何建立良好治理的国家，以及如何以帝国主义手段在国际博弈中谋取国家利益，欧洲都有着最成熟和完善的政治思想。但在对世界级别的政治理解上，欧洲思想走入了误区，试图用国家尺度来丈量整个世界，将国际政治混同于世界政治。其中一个原因就是缺少像天下这样具有世界性的（world-ness）的概念，因此未能以世界看世界、以世界为世界，未能超越国家视角而形成一种理解世界共同利益的世界概念（worldism）——有别于推广自身的世界主义。欧洲帝国主义的失败正是因为试图以治理国家的手段来统治整个世界，这与世界规模的问题格格不入。请允许我重提天下概念的一个特点，即古中国试图以治理世界的方式来治理国家。周朝发明了天下体系，理由是天下应当是天下所有人得以共在的“共可能”世界（借用莱布尼兹概念），这样才能够“配天”——这是一种不能得到科学证明但具有先验合理性的政治神学。周朝的成功在于它能够容纳多文化，吸收前朝的经验和遗产，因此造就了“郁郁乎文哉”的周文明——这总让我想起莱布尼兹所说的表现为“最丰富集合的共可能存在”的最好可能世界。我不确定未来欧洲是否会成为一个政治天下，但至少建立一个“文化天下”应该很有机会，因为欧洲在知识、思想和艺术等领域依然具有优势地位。

至于现代中国，我认为它与欧洲之间已经不再有对立性的差别。现代中国已经成为一个跨文化文明，部分地含有西方文化，西方文化已经被植入为中国的内部要素。如果依旧以传统中国的模样来看中国，恐怕会产生误解。当然，某些显眼的“中国特色”依旧存在，尤其在方法论和哲学中。比如，中国的形而上学认为一个事物宁可保持不完美的状态，才有更多空间来应对不可预料的变化，而完美的事物由于没有变化余地而变得脆弱，往往难以长久。我称之为“不完美主义”；另外还有应变性的思维方法论，如老子所言，应当永远像“水”一样随形而成，才有最大的生存机会；还有中国人对众多神明的同等敬仰，这与西方的一神教传统形成对比。我在《一神论的影子》这本与法国人类学家阿兰·乐比雄（Alain Le Pichon）合著的书中，讨论了一种“扩展版的帕斯卡赌注”，意思是，在风险规避的理性考量下，如果帕斯卡给出的信仰上帝的理由是正确的，那么就有同样的理由敬畏所有神。这能够解释为什么中国不难接纳其他宗教和别处的哲学。不过，乐比雄告诉我，他一点都不欣赏帕斯卡“像商人一样精于算计”的赌注。

拉夫·韦伯 (Ralph Weber, 巴塞尔大学教授)

对《天下的当代性》的几点评论

我的关注点或有点奇怪。这与对周朝至战国时期的天下体系论述有关。在本书中，赵汀阳出色地引用了西方各种理论（从霍布斯到沃勒斯坦），但当他反复强调那个几无中断贯穿于先秦乃至整个皇朝历史的大一统传统 (monolithic tradition) 时，或为至少存在于精神中的天下理念提供历史证词时，赵几乎只引用了中国学术成果。事实上，欧美汉学界也有大量研究成果。尤其在许多新的出土文献被发掘之后，一些专家甚至建议应当彻底重写中国的早期历史。赵似乎不在意这些西方研究，而更愿意引用老一辈大师以及中国大陆的新近学者。

其中的原因可能是因为非大陆的学者对中国大一统传统持有更多的批判态度。当赵汀阳引用大量古籍来描绘周天下时（包括儒家、道家、法家以及墨家），他最终的落脚点是一幅大一统的图景。当某些文本在观点上出现不一致时，他常常将争论视为补充：孔子没能达到的，老子能补充上；韩非子不足的地方，《管子》能补全。当然，根据出土文献，将战国时期各家进行区分的传统做法是有问题的，但从不尽相同的各家学说推断出它们共享了相同的问题和理论，这也不妥当。在我看来，赵汀阳为了能够最终得出一个涵纳一切的天下体系，有意略过了差异。尽管援引了很多历史材料，但书中的历史似乎是“非历史的” (a-historical)。赵不信任对经典文本的流行阐释，而是不断地告诉读者《道德经》或《荀子》中的某句话的真实意思是什么，好像它们全都能被解释为有利于大一统世界观的理论证明。

对天下理论的构想，我有一个与之相关的哲学问题想要讨论，关于 *is* (是，实际) 与 *ought* (应是，应然) 之间的关系。赵汀阳似乎试图以某种方式消解 *is* 与 *ought* 的区分。一方面，天下体系是 (*is*) 很重要的，并能有效地抵御西方的国家体系，后者在赵看来是经不起当今世界问题的挑战的；另一方面，当代中国应当成为 (*ought to be*) 天下的新核心，并引领未来的世界秩序。这层含义没有被直白地表露出来，但全书的设定以及对儒家的引用（比如，“孔子改善”）都暗指了这个方向。不过，对 *is* 和 *ought* 之分的最明显消解还是体现在天下概念本身中。虽然天下体系存在于周朝，但“天下”的含义就是天空下的一切，即整个世界，因此这个世界依旧有待成为天下，因为天下的品格是无外的，它的目标被设定为兼容性的最大化与一切人的可共在性 (co-existentiality)。在赵的概念化天下中，存在着一种完美主义倾向，使得天下体系的历史版本（比如周的实例）与未来的可能形式（比如赵构想的未来世界秩序）看起来都还不够完美。这种介于 *is* 与 *ought* 之间的概念不仅在许多方面都很有吸引力，还提供了一个在理论上进可攻、退可守的回旋空间。

赵汀阳：

感谢您提出了富有建设性的批评。可以看出您阅读了很多中国经典。我首先要解释关于出土文献的事情，您似乎认为它们代表了更加真实的中国。的确，新发掘的文献揭示了一些长久以来未知的真相。比如，一篇出土的早期文献显示，儒家与道家之间对立原本不像人们以为的那样严重——尽管两者在主要观点上依然有分歧。不过，我不认为出土文献比传世文献更重要，因为历史本身是被历史性地建构出来的，历史不断在自我发展、自我创造，就像一个人不断被自己的言行所重构。埋藏了 2000 多年的早期文献确实讲述了某些失落的真相，但长久以来广为人知的流行文本同样存活

了 2000 多年，这意味着中国人的思维方式早已在传世文献的影响下被塑造成形，就是说，中国思想的格局不是被遗失的文本而是被一直在世的文本所定型的，正是传世文献决定了中国的结构和精神。所以我更多地参考传世文献，以及物质性的考古发现，比如被发掘的遗迹（城市、建筑和甲骨等），来解释动态历史的中国。并且直到今天也没有任何证据证明传世文献的真实性不如出土文献，一些早期的历史记录反而证实了传世文献至少与出土文献同样古老。对于两者产生差异的原因，一个较为合理的猜想是，当年原始文献在传播的时候，不同的手抄副本就出现了些许差异。正如我们看到的，两种文本间只有少量字句不同，估计是抄写者添加或删减了某些内容。我当然不是贬低出土文献的价值，它们毕竟让我们认识到中国被遗忘的部分，但必须承认，它们无力说明在长久历史中形成的中国。

另外，我之所以没有多引西方汉学家的学术资源——对此要表示歉意——是因为我试图建立一种基于中国原版概念的独立理解，而不想纠缠于西方语境下被重构的中国概念的失真解释，后者不仅不太符合中国思想，还忽视了其中很多理论意义——很抱歉，说的过于直白了。例如，天下体系曾被费正清诠释为“帝国朝贡体系”，这与事实出入比较大。天下体系终结于公元前 221 年，远早于所谓“帝国朝贡体系”的明代和清代。西方学者对早期中国的认识比较模糊而对明清比较熟悉，因此更愿意用它们来比附天下体系。还有，大一统君主制的中国（前 221 年-公元 1911），甚至包括现代中国，常常按照西方概念被似是而非地描述为“帝国”。此类套用如果玩笑地说就是“指鹿为马”。事实上中国是一个无法用西方帝国或民族国家概念来定义的大国，如何定义中国对于中国人自己也是个未决问题，我试图以“内含世界结构的国家”来理解中国。一个便于西方人理解的中国简化形象或许无伤大雅，但对于学术研究却无所裨益。当然，有些西方学者对中国的理解是深刻的，比如 Hans Feger 教授准确地发现了中国文化中缺少自主自律性的概念，这的确是中国思维中的严重缺陷。坦率地讲，西方哲学给我的教益要远多于西方的中国研究。

除了差异，中西思想之间也有些具有学术意义的巧合事例。比如，一位早期中国的“智者”公孙龙，他对政治哲学不感兴趣，在那个时代是个怪人。在《指物论》开篇，他写道：“物莫非指，而指非指”。听上去像是分析哲学的序曲。还有一位早期战略思想家孙子，分析了“知己知彼”问题，这似乎是最早意识到“共同知识”概念的博弈论理解。遗憾的是，此类有学术价值的问题反倒几乎从未被引入到“中国研究”中。我疑心“中国研究”有意无意地将中国之“足”适进了东方主义（Orientalism）之“履”中了。

现在来回答您最强劲的问题，即关于天下理论中“*is* 与 *ought* 之分的消解”。从休谟那里，我们了解到应然（*ought to be*）无法从实然（*to be*）中推导出来。我非常喜欢这个观点，但它仅仅对知识论或科学问题有效，而对形而上问题恐怕无效。至少有两个事例超越了这个区分：一个例子是上帝，他创造了自然（*physis*）或万物，对上帝的来说，*is* 与 *ought* 是同一的，他仅凭绝对意志即可创造实在，于是，他思想中的伦理学、美学、逻辑和知识都是同一的，一切都等同于他的意志；第二个例子是人类，尽管人的创造与上帝的创造相比微不足道，但人在历史和文明的创造上分享了上帝的创造性光辉，与其所为具有某种同构性，即 *is* 与 *ought* 在人类发明的制度、伦理、政治和历史中同样合二为一。当然，人类的意志不能直接化为实在，但有能力选择那些确实是（*is*）可能的应然选项（*ought*）。因此，一种能够解释人类行为的存在论必须同时是“创世论”（*creationology*）——请原谅我生造了这个奇怪的术语——意思是，*is* 与 *ought* 在人为创造中是同一的，只是在知识论中才分裂为两个问题，因为知识遇到

了主观性之外的实在。能否说，存在论与形而上学总是赋魅的（enchanted），而知识论和科学则是祛魅的（disenchanted）？两者都是必要的，但要根据问题的性质来决定选择使用知识还是形而上学。

孙向晨（复旦大学教授，柏林自由大学客座教授）

关于赵汀阳的“天下”问题

从历史角度看，“天下”是一个未被实现的理念。从春秋时期开始，中国才出现比较清楚的历史记录，那时周朝已经式微，变成了东周。在那段时间里，诸侯国之间发生了数不清的战争。事实上我们没有足够史料来重构“天下”时代，更多地像是儒家的一个理想。西周的历史或许是天下时期，但太模糊了，而且时间也不长，仅持续了275年。“天下”的理想太过脆弱，很快就崩溃了。如以持续时间而论，罗马帝国与天下相比更为持久，治理更有成效。春秋战国时期可以视为天下走向衰败，同时也是更稳固的国家逐渐被建立的过程。正如赵汀阳所讲，秦汉时期实行的是“国家政治”，是借“天下”之名的专制主义⁵。古典天下思想的逻辑残余保存在中国经典之中，尤其在孔子对周礼的推崇的文本中，但儒家的理想从未实现过。“天下”只是一个传说，尽管历史中不乏以之为名的口实。

即便在古代相对独立且封闭的环境中，“天下”也没能实现。“天下”虽然在本性上具有无外的品格，但实际上反映的依旧是个体与整体的关系。古代世界虽然不存在现代意义上的个体，但每个诸侯国都可以被视为一个独立的“单元”（unit）。现代的“individual”的逻辑同样可以适用于古代诸侯国。每一个“individual”都有独立且分离的自然倾向，以至于霍布斯在构建基于个人的国家之后，不得不在《利维坦》的结论处附加一条自然法：由于主权在和平时期保卫了您的权利，那么在战争时，您也必须保卫您的国家。这是“霍布斯困境”，也是现代个人主义的困境。像荀子一样，斯宾诺莎认为虽然合作对人类来说是“生就的”（genetic），但人们却很难成为一个“整体”；接着，卢梭的“公意”出现了，提供了一种整体维度。然而，“公意”不久便成为了现代专制主义的温床，这实际与秦朝的统治逻辑不谋而合。在接下来的2000年，秦汉的“天下”（同时也是国家），就如赵汀阳在书中反复分析过的，暗合了“专制主义”的冲动。因此，尽管“天下”有其理想主义的维度，但它的现实恐怕却是更为专制的。

赵汀阳：

感谢您的内容丰富的点评。周朝是否可以作为天下体系的范例，尚无定论，但肯定是个实例。在进一步解释之前，我想说，周朝的历史究竟是怎样的，对于天下理论并不那么重要。哲学的意义在于传承和发展伟大的概念和原理，而非考证历史真相，那是历史学家的工作。

我信任古代文献所记载的周朝历史，因为那是认识那段古史的唯一资源。周朝的历史已被证实是从周创立之初便开始记录的，虽然在其后几百年间经历了丢失、修改和编纂，但所剩下的文献肯定是超过了2000年的古文献。有一件事毋庸置疑，周朝发明了无外的天下概念，这个理论概念为政治设定了世界秩序的目标；另一个事实

⁵ 书中并没有将秦汉称为“专制主义”，原话是“秦始皇建国是中国政治的一个分界线：告别天下体系和世界政治，开始了以国家作为绝对权力的国家政治”。相反，书中部分质疑了“专制”的说法。参见赵汀阳：《天下的当代性：世界秩序的实践与想象》，北京：中信出版社，2016年版，第125页、第136页脚注。——译者注。

是，周朝设计了与天下概念相配的世界系统，由一个世界中心（王畿）与许多附属国（诸侯）共同组成的网络结构。这是一个天才的发明，虽然不完善，显然需要重大改进才能适用于未来世界。我必须承认，天下理论的许多观念是我的再发明，与古代情况有差距，但无论如何，周的天下概念是理论起点，给了我关键启发。但天下理论本来就不是历史论述，只是有史料的理论而已。有的西方学者质疑周朝人是否真的想出过如此先进、如此现代的理论时，我实话告诉他们，天下理论是我的发明，但天下概念的确是周的创造，是事实而非文学。当然，您可以说周朝从未实现过它提出的天下理念，因为它的统治区域甚至小于现代中国。但天下概念所蕴含的原则、目标和结构，比它的实践成就重要得多。

关于周朝天下究竟持续了多久，我与您的看法有点不同。虽然周的实际统治仅维持了 275 年，但天下的政治模式却延续了 800 年，直到秦始皇建立了新体制才算结束。春秋战国时期，那些强盛的诸侯国成为一时之霸主，但它们都未曾想过要建立新制度，反而只是试图成为天下之新主，尽管都没有成功。它们的失败缘于缺乏获得普遍民心的“盛德”。早期中国有一个政治传统，天命的资格要由伟大德行来确认。贝淡宁（Daniel Bell）将这种政治机制总结为“贤能政治”（meritocracy），不同于民众政治（democracy）。有一点值得一提，最重要的德行还不是个人品德，而是对社会与文明做出意义重大的创制，前者只达到仁，后者才达到圣。传说中的上古圣王和名臣，要么是发明了政治制度或礼乐，要么教会人们使用火、建造房屋、耕种、造船、编织渔网，要么创造了文字系统、书籍、历法等重要事物。天下的故事走向终结时，秦始皇本来也想要重建天下体系，大臣李斯最终用一个无法抗拒的理由改变了他的想法：一个强大的集权国家虽然比无外天下要小，但统治者实际上掌控的权力却比天下之主更大，因此能够避免重蹈诸侯分裂争战的覆辙。

露易丝·缪勒（Luise Müller，德累斯顿工业大学法学教授）

天下与游戏规则

我的第一个问题是关于关系理性和“孔子改善”（Confucian Improvement），或者说孔子最优（Confucian Optimum），以这些理念为指导的社会合作如何能够产生并保持稳定。在赵汀阳看来，完整的理性有两个组成部分：个人理性和关系理性。关系理性意图将共在置于首位，将共同利益置于优先地位，它与报复性相反，试图寻求相互伤害的最小化，以及彼此间利益与合作的最大化。我认为将它称作一种合作博弈的策略是恰当的。合作的理念是，通过与他人合作，我们可以获得比自己独自行动所能争取到的更好结果。比方卢梭曾举的例子，猎鹿博弈：几个人去打猎，每个人都能独自打到一只兔子，但如果想打到一只鹿，他们必须合作，因为谁也不能独自捕获到一头鹿。在博弈论中存在的一个最大问题是，对于个人的最好选择与对于所有人的最好选择如何才能合并在一起？它们究竟是否是可兼容的目标？如果不是，如何能将两者兼容起来？换句话说，如何能够建立最优的合作博弈，使得所有人从中受益？

“孔子改善”本身恐怕难以解决确保合作的问题：虽然它承诺了好结果的最大化，但为了有效地运行，我们还需要确保所有他人都能遵照关系理性的策略行事。因此，我的问题是，一个基于关系理性的合作系统将如何产生并保持稳定？有人或许会认为，有助于保持互利合作体系的唯一方式是构建一个中央政权来保证规则的有效性。比如说，中央政权会惩罚每一个拒绝选择“孔子改善”策略的人。“孔子改善”是否需要通过这种方式来获得稳定性？类似于中央政权的東西是否是必需的？

不过，我感觉赵汀阳在书中试图通过其他办法来解决相互保证的问题。比如，他认为“互相拯救最为积极地表达了相互利益最大化原则”⁶。这是否说，集中控制并无必要，我们可以依靠非强迫性的动机，比如利他主义？或者，我们是否应该以集中控制为起始条件，之后寄希望于演化为利他主义？或者是否存在某种机制——比如对关系理性策略的自发性靠拢——来保证每个人的合作行为？总结一下，我的第一个问题是：“孔子改善”需要什么条件才能得以出现并保持稳定？是否需要政治权力的干预？还是某种心理禀赋？如果脱离了外在强制与利他主义，稳定的合作是否能自发产生？

第二个问题是关于包容性（inclusion）与共存（coexistence）如何公平实现的条件。天下的一个主要理论发明是无外原则，一切都被包含在内。假定它已经被我们所接受——我甚至敢于说，很多来自广义的自由主义传统中的哲学家和政治理论家实际都会同意不同版本的无外原则，并且我们都同意追求互利的全球合作是必要而且重要的。那么，最为紧要的问题不再是全球合作是否是可欲的，而是在什么条件下，它是可欲的？合作的公平条款是什么？令人心生敬意的共存到底有什么规定？

一些抽象的原则，比如互惠效用的最大化、“孔子改善”等，并未让我们对共存的具体实质条件有足够的了解。这恰恰是关键所在：我们如何断定何种条件具有实质上的公平性？其中一个问题是，好处（advantage）该如何定义？我们以什么作为基准线来定义什么是好处？我很想知道赵汀阳对这些问题是怎么看的。是否存在一些公平共存所需的必要条件（在“孔子改善”之外的）——物质上的、制度上的或其他方面的？如果有，它们是什么？概括地说，第二个问题就是：什么是公平的一体化或共存的必要条件？这些必要条件是否能够从合作的逻辑中推理出来？或是否需要通过民主程序来选定？

赵汀阳：

我很喜欢您提出的这些富有挑战的难题，它们让我意识到自己的局限。在此，我可能不得求助一些纸上谈兵的哲学“花招”来回答您的问题，而您的一些涉及实践细节的问题可能终究难以回答。

关于您的第一个问题。如您所知，稳定的社会规则要么来自于高度成熟的自发习俗，要么来自于强大权威所制定的秩序或法律。前者基于人们的默认共通意识（tacit consensus），后者源于支配性的权力，两者皆属人类社会的“自然”发展结果。与之相比，现代性却是极不寻常的冒险，现代性试图将社会、人类、文明全部纳入到人造的“非自然”计划之中，让启蒙了的自主性掌控一切。这种“觉醒的”反思主体将一切自然生长的事物都视为是反人类的、不合理的、不公正或不公平的，于是现代性成为一个持续的革命活动，在这个意义上，现代性可谓重新定义了人的概念和生活。但是，现代性在取得巨大成功的同时，也引发了同样严重的副作用。当每个人的主体性被赋予同等的绝对权利时，一切问题都变得不可解了。如果我的理解没有错的话，现代性并没有向上帝告别，也没有废除独裁性，而是将每个人都塑造为神，并将“独裁制”转移到了每个人的权利之中。这对个人是好事，却为社会和集体行动制造了无法解决的矛盾。有一个现代悖论：我们都讨厌加诸于自己头上的独裁统治，却很乐意在个人权利所定义的边界内成为一个小独裁者。如今，互相竞争的权力和权利、诉求和需求以及自以为是的话语体系已经让割裂的、破碎的社会不堪重负。我不是在批评个人权利—

⁶ 赵汀阳：《天下的当代性：世界秩序的实践与想象》，德文版，第 276 页。

——事实上个人权利对我们每个人都很重要——而是为现代性的自我挫败困境感到忧虑。

现代人对政治权威有着强烈的恐惧感，担心失去主体性的自由。政治权威有可能做出最坏的事情，但令人尴尬的是，民众也没有好到哪里去，其实政治威权人物在成为统治者之前就是民众的一员，而许多民众的愿望就是成为威权人物，他们是同一种人。孔子和柏拉图的观点在今天肯定不受欢迎（两人如果能见面，很可能会成为挚友）。我提起这一点并不是支持等级制社会，而是说需要反思还有什么更好的选项？在现代条件下，我们不会再祈盼来自专制权力的善治。但问题在于，同样不能寄希望于大众自发的结果（比如“真正有效”的市场），也难以寄希望于民主程序（不论是代议制还是全民公投制），因为自私的众人同样危险——我想提醒一点：欧洲民主制之所以有着良治效果，是基于欧洲国家都是高度发达的国家。

另外，寄希望于利他主义恐怕也不可靠，这种品质不仅罕见，还缺乏足够的韧性（robust）来应对各种挑战。利他主义者恐怕永远无法形成一个稳定的社会秩序所需的足够规模人群。您的问题涉及了一个几乎无解的现代问题，即，现代解构了传统社会，却没能建立起足够稳定的新社会。当然，现代社会在开始时还不错，但随着时间推移，它的内在矛盾愈加成为自身发展的阻碍，而恶化的市场与败坏的民主却无法自救。毁灭旧制度比建立新秩序要容易得多，伟大的创造需要有上帝的智慧。幸亏我只是一个纸上谈兵的哲学研究者，如果我是负责建立好社会的政治家，恐怕会被急死。对于实践上的问题，我并无足够的智慧来提供具体实施策略。

就理论而言，我想再次强调的是，哲学理论应该将一切可能世界纳入思考范围，至少要包含最好与最坏的境况。这个标准让我们看清楚为什么有些著名的理论，比如罗尔斯理论，并没有普遍有效性，因为它只适用于自由主义者组成的发达社会，却没有能力去解决较差可能世界中的问题。我不信任政治权威，因为它蕴含着独裁的危险，但也不信任民主，因为民主已被充满谎言与欺骗的公共意见所裹挟而沦为了“代主”（publicracy）。所以我期望一种能够达到“孔子改善”并且基于关系理性的制度安排，并期望一种基于“自带智慧的民主”（smart democracy）的世界宪法。所谓自带智慧的民主即“知识加权民主”，它让知识而不仅是大众来参与投票，让理性知识（episteme）而不是意见（doxa）来决定宪法。请不要忘了，至今尚无任何一个现存宪法是经过一切人同意而决定的。我的理解是，宪法应当是政府与一切人以及一切人与一切人订立的契约。由此来看，没有任何一个宪法获得了完美的合法性证明。100%的同意是几乎不可能的，因此，最接近普遍同意的制度应该是理性决定的制度。

您所提的第二个问题十分深刻。请允许我给出一个相对抽象的形而上论证。我的确试图从人类的存在论“语法”中演绎出共在的必要条件。简单地说，我的第一步论证是：一切问题都始于思想的“否定”功能，归功于语言中否定词“不”的发明。Being（存在）是一切问题的前提，但 Being 本身不构成哲学问题，因为关于 Being 的唯一分析命题是“Being is Being”（存在即存在），这是一切问题出现之前的纯粹必然性，但它本身不是问题。关于 Being，如果试图说出任何超出这个分析命题的内容，必定是虚构了一个“综合命题”或小说，所以研究 Being 的形而上学是说不通的，因为除了 Being 本身，就说不出的任何事情。真正的问题是从 *Becoming*（变在）开始的，有变化才有了问题。所以，当人学会说“不”的时候，哲学才得以出现。通过否定词，人类发明了“可能性”，进而发展出关于选择、自由与未来的意识，于是人类为自己制造了“这样

去在还是那样去在” (to be this or to be that) 的选择难题，因此才将“如何存在” (to-be) 变成存在论问题，其极端表现形式是“生存还是毁灭” (to be or not to be)。

我的第二步论证转向了实存 (existence)，即 Being 在场的实际可能性。海德格尔很正确地将 Dasein (此在) 视为在世之在 (being-in-the-world)，而不是胡塞尔式的处于世界之外的纯粹我思。当人意识到了自身的存在，去在 (to be) 就是为了永在 (to be for long)。我将其视为一个“准”分析命题 (因为考虑到了生命有限性的存在论条件)。进而，去在 (to be) 意味着与他人共在 (to be with others)，这是自明的事实。因此，在存在论上讲，人的存在 (existence) 是以共在 (co-existence) 为前提的，或者说，共在先于存在。

第三步论证是共在的最佳策略。显然，为了在与他人共在的条件下永在，确保相互安全的风险规避原则就在理性的价值排序中占有首要地位。这就必然需要““孔子改善””原则，即任何人的利益改善必须同时必然地导致每一个人的帕累托改进。这种基于关系理性的思考方式将相互敌对最小化的努力置于个人利益最大化的追求之上。

但这只是一个纯理论论证，仅仅确定了理论上的出发点，并不能必然推出什么是最有效的实践策略。“合作逻辑”只是纯理论上的理性原则，我愿意承认是脱离实际的。其实我怀疑是否存在一个对实践必然有效的理论，因为人性和生活情境都太复杂，变量多到无法理论化，预测社会变化的难度恐怕超过预测地震和传染病。

您的建议和批评正是我非常需要的。

沃尔特·范库和 (Walter Pfannkuche, 卡塞尔大学哲学系教授)

若干技术性的疑问

关于个人理性的局限性，好像不很清楚。一方面，书中宣称，如果理性以追求个人利益最大化为目标，个人之间就难以建立相互信任和稳定共识；另一方面，书中也承认——由于优势策略是有限的——当聪明才智被用尽时，博弈就会达到稳定的策略均衡。这意味着，即便缺乏信任，稳定性也可以存在。另外，个人理性为什么就不能产生信任呢？我想到了麦基 (Mackie, *Ethics*, Ch. 5.4) 和高梯尔 (Gauthier, *Morals by Agreement*, p.183) 说过：为了克服囚徒困境以及避免在合作中被排除出局，对于每个人来说，最优的理性选择是采取有节制的最大化 (constrained maximization) 策略。有节制的最大化者为了获得他人的信任，就只好让自己遵守基本的行为法则，而如果这样的行为是有利可图的，那么，以这种理论为首要教育内容的社会就能够基于个人理性而被组织起来。如果以上论证是成立的，那为什么还需要额外增加关系理性？究竟什么是关系理性能做而个人理性做不到的事情？

还有就是关于合法性的三个层次，似乎存在着循环论证。大概是这样：

L-1: 一种规则体系是合法的，如果每个人都同意。

但由于这是不可能的，因此⇒

L-2: 一种规则体系是合法的，如果大多数人都同意。

但由于民主程序并不能保证最符合大众和个人利益的选项被选出，因此⇒

L-3: 一种规则体系是合法的，仅当它能表达民心⁷。

可是，民心意味着对每个人都有利的律法或伦理准则，因而会被所有人接受。这样的话就回到了 L-1，并再次面临一致同意的不可能性问题。

在我看来，从中可以引出四个推论：

⁷ 赵汀阳：《天下的当代性：世界秩序的实践与想象》，德文版，第 41 页。

1. 在大多数情况下，我们只能满足于多数人支持的规则。
2. 为了使多数人暴政的风险降至最低，每个人必须有参与决策制定过程的兴趣。
3. 在大规模共同体中建立参与机制的合适方式是商议民主，它能保证每个人在经典意义上的政治自由。
4. 在大型社会中（在一个无外的世界国家中更是如此）总有一些少数群体，他们的目标和信仰会被多数人的民主所无视。为了不让少数群体被社会抛弃，有必要允许移民（或在世界国家中自由移动），同时允许在一个国家内部实行地域化的法律，就是说，当不同地区的人们在某些事情上的目标和信仰存在不一致时，一个地区用一套规则，另一个地区用另一套规则。

最后，您的正义概念是什么？在“新天下的词典”一节的 2.2.1，正义概念似乎与“孔子改善”有关。它声称：一个系统得到帕累托改进的同时，也必须保证每个人都实现帕累托改进。对此我有一些疑问：帕累托改进不能代表正义标准，因为甚至奴隶制也可以有帕累托改进。每个人都实现帕累托改进又意味着什么？其次，孔子的口号“己欲立而立人，己欲达而达人”也不能必然导出正义。一个资本家也可以通过为别人提供就业和收入来实现他的目标，但这没有使资本主义社会变得公正。还有，对孔子的正义原则的证明是什么？其基本观点似乎是，每种事物都通过保持一定的平衡才得以存在。照这样说，照顾弱者的原因并不是出于平等理念，而是为了建立互利系统来维持平衡，以使每个人都得以生存⁸。然而，生存、相互利益以及系统稳定性似乎是很弱也很模糊的标准，它们可以通过不同的途径得到满足。作为存在论原理的平衡概念是否足以限定地给出特定的分配秩序？

赵汀阳：

我喜欢您直奔要点又充满挑战的问题。我来试着解释。

关于个人理性的弱点。让我们来分析一下，个人理性可能带来三种结果：（1） $1+1=2$ 。意思是，每个参与者都得到了公平公正的利益分配。虽然好，但几乎不可能，因为没有哪个游戏规则对每个人都是完全公平公正的；（2） $1-1=0$ 。这意味着同归于尽或两败俱伤的敌对行为；（3） $2+0=2$ 。意思是赢者通吃（通吃有点夸张了，实际上可能是大吃，比如 $1.8+0.2=2$ ）。与之不同，关系理性试图实现 $1+1=3$ 。这在数学上当然是荒谬的，但在存在论中却是可能的——或许上帝除了数学之外还拥有其他神秘力量。它说明的是，如果能将个人理性难以达到的共享幸福最大化，这种积极的关系就能够创造超出个人所得的额外受惠。比如说，相爱所带来的共享幸福明显超出了“公平公正”的利益分配。这个例子有点讨巧，可能真爱过于罕见，不能作为典型，那么可以换成常见的友谊或互惠合作，比如充分互信的合作不仅能够把交易成本减低到几乎为零，还可通过互助而获得更多发展机会。更重要的是，关系理性排除 $1-1=0$ 或者 $2+0=2$ 这类令人失望的分配情形。在关系理性中，每个人的幸福都是关系的函数值。比较乐观的设想是，通过“孔子改善”的制度安排，每个人都将会比单纯使用个人理性获得更多幸福，至少更多受益。简单总结一下，首先，关系理性的最大优势是排除战争和冲突，也就排除了最坏可能性；其次，互惠关系可以发展出循环性的“礼物”制度，包括物质上或精神上的礼物。基于关系理性的“礼物”并非出于慈悲或怜悯的慈善行为，而是考虑到最优结果和最小交易成本而做出的互惠“鼓励”或及时的互相帮助。格雷伯（David Graeber）在《债：第一个 5000 年》一书中讨论到，作为循环“债”

⁸ 这其实是老子的原则。详见《天下的当代性：世界秩序的实践与想象》第 275 页。——译者注。

的礼物关系最早建立了文明与人文制度的核心要素。这个人类学的发现与孔子主张的作为人性基础的仁-义循环相呼应。仁通常被粗心地翻译为 benevolence (仁慈)，实际上仁的理论意义是：(任意两人之间的) 互相关切。而义的理论意义是“人的义务”(human obligations)，而不是通常译成的“righteousness” (正直)。

我来试举一些关系理性的例子，但临时想到的也许不是最佳例子：(1) 在传统中国的乡村社会中，邻里会彼此帮着建造房屋的结构和屋盖而不索取费用；(2) 当农作物成熟时，为了不误时节，邻居会轮流互相帮忙收割，同样不计报酬，也不计较谁受益多了还是少了；(3) 年轻人结婚，朋友们会以随礼方式给新人钱，资助他们购买生活必需的物品。不过这些是过去时的事情，自从上世纪 90 年代资本主义开始在中国盛行，循环礼物的传统已逐渐消失，或被认为是个人自由的负担。循环礼物的重点是，它不见得是对称或均衡的，回礼未必有同等价值，可多可少，无论多少都表达了心意，因为礼物的目的是建构亲密关系，而不是完成一项经济交易。这些互惠关系显然有助于降低每个人的做事成本。循环礼物基于“人义”(与保证自己利益的人权形成对比)，意味着，做人即分享(与分割形成对比⁹)。这说明了在形而上学基本设定上的差异：人是由关系所塑造的，而不是各自独立的个人自己决定的。

现在回答您的第二个问题。我必须承认，我的基本假设的确存在着循环论证。以前我迷信逻辑，很怕陷入循环论证，后来不怕了，因为发现循环论证可能是一切哲学理论都难以避免的现象，而且未必是错误。循环论证在逻辑中肯定不能接受，然而现实不是由逻辑组成的。逻辑是数学的法则，却不是生活的法则。逻辑只有一维时间，而现实则有多维度的时间，就像博尔赫斯所形容的“时间的分叉”。如果一个哲学理论忠实于现实，那么很可能在基本观点即前提、假设或定义中存在着循环论证。其实即便是一个数学系统也可以在基础概念上存在循环解释，比如希尔伯特(David Hilbert)精妙的几何学理论，据说他的系统基于循环定义的基本概念因此摆脱了欧几里得传统所依赖的不完美直观解释。

您说的没错，民心的确是个问题，是个未被清晰界定的传统概念，它的涵义像卢梭的公意一样模糊。在我的语境中，民心意味着那些对人们普遍有好处的事物获得普遍接受。很抱歉，这仍然是模糊的。但有一点可以明确，民心所向与人们所欲有所不同。比如教师试图传授给学生好的知识，却未必是学生想学的。显然，欲求(wants)有可能背离需要(needs)。我对民主的疑虑也在此，民主基于人们之所欲，可是“好事物”的数量很有限，远少于人们的欲求，根本满足不了人们以权利之名提出的合法诉求。如果跟随大多数人的欲望和意见，世界终将陷入枯竭与毁灭。能够拯救世界并且保证所有人生存的是理性，而不是公众意见。民主如今退化为“代主”(publicracy)，不再是真的民主了，所以我试图寻找一种有足够能力防止集体非理性的“自带智慧的民主”，时间有限就不多说了。

关于您的第三个问题。对孔子原则的理解容易被流行的译法所误导，更准确的翻译应当是“to be established iff let others established, to be improved iff let others improved”(己欲立而立人，己欲达而达人)。我将这个原则进一步演化为“孔子改善”。您很正确地指出，即便是“每个人都获得帕累托改进”，也未必能够保证一个完全公正的社会。我猜您想到了平等问题。许多当代哲学家给平等概念添加了太多内容，平等概念已经过于臃肿，现在似乎已经不敢说哪一种事情可以不平等了，但这反而把

⁹ 英语“个人”(individual)以“分割”(to divide)为词根，即“不(in-) + 可分割(divisible)”。——译者注。

平等变成了多种互相冲突的目标。现在恐怕需要把平等从相互矛盾因而难以实现的大量诉求中拯救出来，否则反而哪一种平等都实现不了。我们不必期望“孔子改善”能够产生一个完美公正或全面平等的社会，“孔子改善”没有那么大的能量，不过我坚持认为，比较而言，“孔子改善”好过其他各种福利改进方案，无论是帕累托改进还是卡尔多-希克斯效率（Kaldor-Hicks efficiency）。

令我感到担忧的是，当代理论沉溺于政治正确，而沉浸在现代性的“蜜糖”中的我们恐怕难以意识到它所蕴含的问题与潜在威胁的严重性。自我宠溺（self-spoiled）的现代理论缺乏广谱的适应性，没有考虑足够多的可能世界，难以胜任未来的挑战。一件好事如果太好就有可能好到不现实，比如，平等只有在合乎理性并且可行的前提下才会成为真正的好事，就是说，平等不能只考虑伦理要求，还需要考虑世界的存在论状态，包括经济条件。顺便一说，上帝恐怕不需要伦理学，他只凭借想象力和美学就可以创造世界，或者他另有一套我们不能理解的超验伦理学，而他的超验伦理学很可能与美学是同一的，如同维特根斯坦所说的。

斯蒂凡·戈思帕（Stefan Gosepath，柏林自由大学哲学系杰出教授）

对天下理论的评论

赵汀阳论证说，关系理性不仅是我们的需求，而且在理性上也是生存需要。赵声称，以私利最大化为内涵的个人理性观念不足以解释理性概念。一个行为，如果仅仅对个人利益的最大化进行理性算计，并不能被证明是理性的，相反，只有把他人的理性回应纳入计算，他的行为才称得上是理性的。无人能在这个世界上独存，每个行为都会影响到他人，被影响的利益相关者会以这样或那样的方式做出回应。既然所有行为都在一方面影响到他人，另一方面也承受着对影响的回应，因此双方都要考虑行为的后果。仅当没有他人干涉并改变其可能结果的危险时，一个行为才被视为是最为理想的理性行为，因而行为者需要在一开始便将所有受影响的人的利益考虑在内，只有这样，个人行为才是充分理性的。因此，赵的结论是，个人理性只有当它能够必然导出集体理性才是真正理性的¹⁰。一个人必须理性地考虑个人与他人之间的交互关系，个人理性在逻辑上要求转变和发展为集体理性。根据赵的说法，只有借助能够在交互关系中依然普遍有效的广义上的集体理性观念，人类作为一个整体才能够解决合作中的挑战。这个重要的洞见——在我看来——与广义上的理性选择理论是一致的。由于赵将我们的同时作为个人和集体的生活看作是“重复博弈”（iterative games），个人理性的确能够导向集体理性。然而赵又认为哈贝马斯的交往理性过于理想化了。这就有了一个疑问：赵设想的理性到底怎样才能具有集体性的？理性考量究竟是从个人视角出发，还是像集体代理人那样从整体考虑的集体视角出发？

赵的“孔子改善”很好，可是同样也很理想化。假设所有的参与者都能展现出足够长时段的理性思考，他们确实会寻求一种与所有相关人一致同意的契约。但这仍然不会自然而然地关切到所有参与者的平等和互相尊重。如果实力不均，以至于一个成员可以在相当长时间内统治和支配其他成员，那么，维持这种统治关系就会成为那个优势成员的理性选择。如果这种统治关系被高效的意识形态用似是而非的正当性加以掩盖，那么精明的统治者就对那些为讨得自己的一点利益而屈从统治者的人拥有着不平等的支配权。这种情形就恐怕很难说是完全普遍令人满意地改进了所有人的利益。“孔子改善”无疑是对帕累托改进的一种改进，后者的要求太弱了，具有普遍性的“孔子改

¹⁰ 赵汀阳：《天下的当代性：世界秩序的实践与想象》，德文版，第34页。

善”确实更优，但与帕累托改进一样有个类似问题，它同样缺少道义上的必然条件来确保它要么是对所有人的平等改善，要么能够将所有人改善到平等的福祉水平。

不论作为政治概念的“天下”看上去多么诱人，我们都不应当在政治上过于天真。天下是追溯至孔子思想的古老概念，建立在美德伦理的基础上。孔子的美德伦理有个一般性的疑点，它的等级制假定了：父亲最清楚怎样做是对家族最好的事情，类似地，政治权威最清楚怎样做是对百姓最好的事情。于是儒家要求统治者应当将百姓的愿望考虑在内，并且满足它们，可是就像对待家族中的小孩。我们很难确定那些服从者是否有足够的思想水平和实践上的独立认识来判断父亲是否是一个好的领导者。然而另一方面，如果人民真的有足够的知识，从一开始还有什么必要去服从政治权威？孔子思想中的等级制元素预设了在知识和美德上的不平等，它是蕴含在儒家思维方式中的一个至关重要的组成部分——对我来说，这同时也是十分严重的问题。

赵汀阳：

非常感谢您富有启发的评论和问题。

我并不主张将个人理性转化为关系理性，或用关系理性来替代个人理性，而是试图将关系理性作为一个新元素纳入到理性的范畴之中，使得关系理性与个人理性在理性的列表中并置存在，两者都不可或缺。康德定义了理性（reason）的两个组成部分：纯粹理性与实践理性。在此之后，经济学、政治学以及博弈论却将实践理性窄化在个人理性（individual rationality）范围内，而且把道德因素从中剥离出来，变成单纯算计性的个人理性。这样的理论不足以建立一个好社会，因此我试图重新定义实践理性，但不是回到康德。道德化的实践理性力量太弱，难以对付大多数的实际场景，包括政治的、经济的以及日常生活的问题。

首先，康德所要求的无条件的道德理性是不切实际的，在社会的大多数情况下都难以为真，所以需要转而重新考虑有条件的理性。其次，完整的实践理性概念至少包含三种理性：个人理性、集体理性、关系理性。也许还可以加上哈贝马斯提出的交往理性，但交往理性似乎只是个人理性在交往情景约束下的应用，缺乏独立意义，暂且不算在内。三种理性彼此独立，无法相互还原或被替代，所以我不会用关系理性来替换个人理性，也不是让个人理性变成集体理性。但我确实认为，个人理性远不足给出生活问题的答案，集体理性是我们在共同体做决策时所必需的，而关系理性则是解决冲突或敌对行为所必需的理性，用来平衡个人理性的自私。

您很正确地指出集体理性是从未解决的问题，它不是公意，也不是团体的观点。在经济学和政治学中，集体理性被认为是个人理性的加总。但令人失望的事实是，个人理性的加总不能必然产生集体理性——不仅未必是理性的，甚至往往是非理性的。另外，怀着敬意地说，即便是哈贝马斯的理性商议也仅能摆平微小的误解和矛盾，而难以解决文明冲突或宗教对立之类的大问题，因为严重冲突暴露的不是思（minds）的分歧，而是心（hearts）的鸿沟。人心问题表明了个人理性和理性商议的局限性。简言之，个人理性的弱点源自它的自我主义和个人主体性所限定的狭小视野。我很赞同古希腊人信任知识胜过意见的做法，可是现代思想常常混淆知识与政治或知识与权利的问题。关系理性应该有助于跳出自我主义和大众主义的陷阱。关系理性意味着我们需要将事情放置在与一切人的一切可能关系中来看待。比如说，爱是一种关系而不是一个意见，就是说，任何可能生活都只能存在于关系之中。

您提到支配性权力可能采取的理性策略所蕴含的危险，我完全同意您的看法。一位出色的中国作家，刘慈欣，在他的科幻小说《三体》中提出一个令人不安的问题：如果充满外星文明的宇宙是一个零道德的社会，即一个极端的霍布斯情境，我们该如何应对？我想说，道德和伦理是人间奇迹，它们只存在于人人是弱者的社会中。尼采说得对，只有弱者才需要道德。感谢上帝让人人都是弱者，这是人类的“存在论运气”。正缘于此，人类才能发展出文明，特别是理性，来对抗专制强权。

“孔子改善”对每个人都有益，但不意味着它能使每个人都达到“相同水平的福祉”这样的高要求。而且一切人在一切事情上的平等可能会导致“文明的热寂”——尽管宇宙热寂说尚未获得最终的证明，但它在理论上是个警示，提醒我们不要对平等怀有过分的热情，它就像甜蜜的毒药，在满足每个人的同时也可能毁灭文明。中国有个古训说：“维齐非齐”。我担心今日世人对平等的过分热衷已经逐渐走向极端，走向一些不切实际也无法完成的目标，将超出整个世界的承载能力而变质为难以忍受的重负。更具现实感的“孔子改善”只是有希望避免个人主义造成的问题，包括囚徒困境、搭便车问题、公地悲剧以及反公地悲剧，但它不能保证每个人都得到同等的幸福。天下体系并不许诺一个所有人走向至福的乌托邦，而是期望一个可实现的充满和平与共享的共托邦世界。这当然不是完美的世界，但完美本身就是一种危险。根据“不完美主义”，一个完美的事物会因为完美而脆弱。

我还想说，我很同意您指出的儒家伦理中存在的严重问题，尤其是等级制。我在重新构思天下体系时的目标之一便是剔除旧天下理论中的糟粕，尤其是等级制与中心霸权。并且也试图避免让理论沦为道德主张，因为天下终究是个政治概念而独立于伦理判断。

格拉汉姆·帕克斯(Graham Parkes, 维也纳大学教授)

世界的世界性

读到你说天下是“一个具有世界性的世界”(a world of worldness)还有“世界的世界性”(a worldization of the world)，我就在想，这与海德格尔在《存在与时间》中提出的“世界的世界性”(Weltlichkeit der Welt)这个存在论观念之间可以如何联系起来。海德格尔的理论在现代西方哲学传统中很有独创性，当他说到对特殊事物的加总将永远无法达到对“世界”的完整理解时，他的进路就与天下理论的假设颇为亲近。他认为，理解世界必须从生成意义的“参照语境”(Verweisungszusammenhang)整体出发，从完整的“关系系统”(Relationssystem)出发。在我看来，这似乎与作为政治领域的思想出发点的天下理念不谋而合。

赵汀阳：

感谢您提及海德格尔的创见。我在《第一哲学的支点》这本关于形而上学的书中讨论过他的思想。我很同意他将存在论焦点落在作为“在世之在”(being-in-the-world)的“此在”(Dasein)之上，这不同于在世界之外来观察世界的胡塞尔式自我。我也同意您说海德格尔将世界视为“关系系统”(relational system)的理解方式与中国的形而上学产生了很好的呼应。不过，我们要处理的问题不同。海德格尔哲学成功地解释了个人的在世之在，却未能有效地用于解释政治与社会性的共在(coexistence)。关于个人的在世之在的理论至多只能说明私人经验，却无力解答人类社会的共同问题。因此，我试图理解政治的存在论问题，通过共在问题去发现“无

外”与“普遍共可能性”原则的存在论合理性，所以我是在“为世界而世界”（a world for the world）的意义上理解的世界的世界性。

克莉丝汀·纽豪泽尔（Christian Neuhäuser，多特蒙德工业大学教授）

启蒙、民心和尊重

在对现代性的单面性进行批判时，赵汀阳的观点似乎与霍克海默及阿多诺的《启蒙辩证法》颇为相近，比如，他同样批评了无脑的消费主义与精神性的缺失。在我的理解中，霍克海默和阿多诺着重从两个方面批判了启蒙运动。为了实现其宏伟计划，扫清所有恐惧背后的理由，启蒙运动试图彻底摧毁所有神话，其中包括那些本应当保留的，即对不可控制的、不可理解的、不可名状而只能敬畏的事物的感觉。另外，他们认为启蒙运动只是一个智识上的运动（intellectual movement），忽略了真正有效的启蒙所需要的物质前提和必要的社会结构。

所以我想问的是：首先，如果需要的话，天下是要建立某种全球性的神话，还是仅仅一个本地化的神话？是否需要某种手段来确保它本身所具有的理性不是单面性的实证主义理性？其次，天下的物质前提到底是什么？谁会拥有这个世界？生产手段将如何分配？收入会怎样变得平等？

赵提到的“民心”，我不是很清楚究竟是什么，又如何在全球层面获得民心。它似乎对天下的实现至关重要，因为它能够让一个政治制度在民众心中具有合法性。有时候赵将它与公意联系起来——这就意味着一种对各种基本价值具有极强包容性的话语体系。那么，什么样的结构，怎样的行动者能够推行这样的话语？它是否由区别于英语统治下的哲学的另一种全球性哲学所构成？赵还说，民心是一个普遍性的价值体系，因而会得到普遍接受。但是，什么样的价值可以做到不仅被理性接纳，还能够被所有人的民心所接受？人权大概可以是一个候选项，但在现实层面上，赵很正确地指出当前的人权系统已被滥用，它对于许多国家来说并不适用（不过赵对罗尔斯的理解有点粗鲁了，罗尔斯毕竟还是区别了流氓国家和受难社会）。那么，何种程序能将人权转化为民心，或至少接近民心，进而使其成为天下的坚实基础？

还有关于尊重的问题。相互尊重似乎是天下的组成因素，其中包括对文化与宗教多样性的尊重。这里存在一个大问题，对我来说不太清楚的是，每个人应得的平等道德地位（moral standing）在天下体系中将如何获得认定？并且，这种道德地位包含多少内容？是否包含了每个人的平等权利？如果是的话，究竟是哪些权利？明确了这一点就能够为宗教与文化多样性的内涵划定界限，这件事情如今常与某些当代实践混为一谈，比如性别歧视、宗教自大与文化势利眼（cultural snobbism）。

当代天下区别于古代天下的一个前提条件是，人们要求被视为社会中的或至少是他们自己的社会圈子中的平等成员。数字化交往导致了社会比较与社会区分的全球化。由于这个原因，小范围社群内的尊重，比如家族的或国家的，已经不再能满足人们对平等尊重的需求。在这样的情形下，天下将如何确保每个人都能够得到平等的尊重？在我看来，这似乎是民心的一个重要方面，对天下的建立十分必要。

还想提起一个关于商业公司的问题。赵在书中多处批判了技术权力的兴起，可是却从未提及过商业公司。在我的理解中，公司是我们这个时代最强大的行为主体之一。在 200 个最大经济体中，超过 2/3 是公司。公司是最完美地表现了在竞争环境中寻求自私利益的主体结构，似乎应该是天下体系的对立面。因此，存在两个问题：1. 天下体系将如何在商业公司的阻力下被推行出来？或者公司能否被转变为天下体系的

助推器？2. 公司能否在天下体系中存在？如果是的话，它们将如何被安排和加以控制？在天下-国-家的结构中似乎没有找到它们的位置。如果公司不被容许存在，大型的经济事业又将如何被有效地组织起来？

赵汀阳：

非常感谢您提出的这些关键问题。

关于前两个问题，我想说的是，天下体系是为了解决世界级的问题而设想的。如您所知，没有哪个世界级或全球性的问题能够在本地层面获得有效的控制和解决。无论是核武器、气候变化还是全球经济危机和尖端科技（人工智能和基因工程等）。因此，天下旨在创造一个世界身份，而不是属于中国的地方性身份。天下理论是一个容纳整个世界与所有人的普遍兼容理论，目标是要达到类似于康德理论设想的普遍性。的确，天下是一个取自于中国哲学的概念，但不意味着它应当为中国所专有，提出这个理论的人可以偶然地来自世界的任何地区，列支敦士登、瑞士、巴西诸如此类。如果天下能够实现，必须是所有人共同拥有的世界，不能被谁占有。我希望“孔子改善”能够有助天下发展出一个更合理、更公正的分配方式，不过在可见的未来，实现全球同一水平的收入似乎不太可能。

我完全同意您说的启蒙不应仅限于智识层面的运动，其实启蒙运动以来的思想资源也已经枯竭了，难以回应当代问题。关于天下体系所需的必要物质前提，我相信至少会包括多种新兴科技，即互联网、人工智能、量子技术、可控核聚变、以及全球通用货币（可能是数字的）等等。这些技术会对整个世界而非某个国家或地区带来全面的改变。一般认为科技会造福于所有人，但也可能带来严重危害，所以我们既需要技术，又必须保持警惕。人没有预见未来的智慧，总会有意外。比如，与早先的估计不同，互联网并没有成为一个充分民主和自由的虚拟社会，相反，它重复甚至放大了社会偏见、隔阂、谣言、仇恨以及对抗，制造了一个后真相的世界，让人们的隐私和自由处于时刻可以被侵犯的境地。如今我们又怀着巨大的期许和深深的忧虑在等待人工智能、量子计算机与基因编辑的时代来临，这些技术创造福利的能量巨大，但我也听到了以技术统治为其手段的新专制到来的脚步声。我们当今身处于这样的境况：技术越来越新，而政治秩序、制度或体制却相对落后，难以应对新技术带来的挑战。因此我相信，技术越是发展，就越需要一个新的天下体系来解决世界规模的问题，就是说，需要一个与新的挑战具有同等规模的世界体系。天下体系无意取消民族国家，而是在已有的国家体系之上加上一个更高的系统，包括世界宪法及其制度安排。需要说明的是，像联合国这样的组织并不是更高的体系，它的权力没有高过民族国家。未来世界需要重构，而不是将旧事物进行简单的“组合”。

用卢梭的公意来类比民心确实不恰当，我很后悔引用卢梭。民心概念本来就缺乏定义，大概是指能够满足所有人的必需因而获得普遍同意。民心是符合理性的，必需的范围明显小于人们的欲望所求。过多的免费午餐会使人们被惯坏。上帝从未提供过免费午餐，人类也不该如此，就是说，劳动应当得到尊重。免费午餐似乎与人权存在某种关联，可是人权不足以支撑起一个好社会。一个良好社会需要平衡权利与义务之间的关系，就像财务收支需要保持平衡。不劳而获的制度安排终将会给所有人带来灾难，因为世界承载不了人的欲望。可以说，人权肯定是必要的价值，人的义务也同样必要的价值，我们需要以人义来平衡人权。

请允许我就人权问题多解释几句。无论理论上还是实践上，天赋人权的观念都蕴含可能发生的灾难性后果。如果杀人犯被判处 7 年徒刑，这是道德灾难而不是人权的胜利，因为这意味着我们要接受 7 年牢狱=1 辈子生命这样荒唐的算法。我虽然支持废除死刑，但同时坚持认为对罪犯的惩罚应当充分考虑到无辜受害者的损失。因此，我主张以“预付人权”替代有理论漏洞的天赋人权，或可改进人权概念使之更为健全。简单地说，预付人权意味着：（1）用有条件权利替代无条件权利；（2）每个人出生就被预付了一切人权；（3）如果某人侵犯到别人的人权，他的相应人权就失效，或者说，如果某人放弃了尊重他人的人权的义务，就视同自动放弃他自己的相应人权。您应该不难看出，预付人权的重点在于恢复权利与义务的平衡关系。我相信义务甚至是更关键因素，因为义务在逻辑上可以必然导出（entail）人权，但反过来则不行，权利仅在弱的意义上蕴含（imply）义务，即只在“实质蕴含”（material implication）意义上有效，因此权利不能必然推出义务。在义务和权利的关系中，义务是主位，人义才是人权的逻辑基础。

关于您担心的在天下体系中的权利平等问题，我想，在个人层面上，天下体系必须尊重每个人的预付人权；在文化层面上，天下体系必须为一切文化保留充分发展的空间。但平等概念也是一个不清楚的概念，隐含的可能性太多而缺乏限制。比如说，以反歧视为名的政治正确暗中赋予了一切事物以相同的价值，但在实际生活中，没有人会取消价值排序。我们痛恨歧视，可是价值排序已经意味着某种歧视。如果取消价值排序，将一切事物视为具有同等价值，文明将恐怕失去任何意义和创造力。所以，平等概念依然是个疑问。

您在最后提出的关于公司的问题最有趣，也特别重要。很惭愧，我对公司缺乏研究，但同意您对公司的深刻理解。我没有足够的智慧来预见资本主义的未来，但对未来有个想象——不是预言——所有在历史中高度发展的文明基因很可能都会在未来得到继承或复兴，而且很可能相互补充而创造一种混合性的文明，就是说，无论资本主义、社会主义或其他主义，其基因都不会完全消失。不知道会不会这样？

罗宾·西利凯特斯（Robin Celikates，柏林自由大学哲学教授） 三种世界主义？自由主义，民主和天下

对世界主义（Cosmopolitanism）的解释有着许多相异的理论进路。众所周知，它的原义是“世界/宇宙的公民”（源于κόσμος/kosmos，即世界或宇宙，以及πολίτης/politês，即公民）。第一种政治性的世界主义是全球正义世界主义（Global Justice Cosmopolitanism）。它是自由主义的世界主义理论的中心论点。卡尼（Simon Caney）将它称为“司法性的世界主义”（juridical cosmopolitanism），定义为：“我们都是同一世界的公民，因此都应该被包含在一个共同的分配正义体系中”¹¹。至于为什么如此，通常有两种答案。第一种指出全球交互系统已经让所有人参与其中并形成了相互依赖。第二个答案强调一切人作为人本身的平等尊严，而民族、阶级与种族都被视为偶然特征，从分配正义的角度来看都是无关变量。另有一种政治性世界主义，称为全球民主世界主义（Global Democracy Cosmopolitanism）。这个理论认为世界需要某种全球政治体系，可能需要一个世界政府，世界议会和世界法庭。全球民主世界

¹¹ Caney, Simon: *Cosmopolitanism and Justice*, in: *Contemporary Debates in Political Philosophy*, ed. Thomas Christiano & John Philip Christman, Wiley-Blackwell 2009, p. 389.

主义通常主张联邦制，有着非等级制的分散政权的政治模式，而不是中央化统治的“全球主义”（globalism）¹²，从而可以避免康德担心的“最可怕的独裁统治”。

以我的理解，赵汀阳的天下理论展现了一个真正的世界主义理想，它主张一种全球性的秩序模式，既不是源于民族国家，也不是源于作为权利主体的孤立个人（这是西方传统下的世界主义进路的起点，在西方传统中，要么是国家中心主义，要么是个人主义）。不过，还存在一些基础性的问题需要讨论。在我看来，天下的鲜明政治特征凸显了两个问题：第一，政治合法性（political legitimacy）和伦理正当性（ethical rightness）之间到底是什么关系？假如前者追随后者，政治合法性就不能算作一个有着独立规范和程序的范畴，那么天下将因此是一个道德理想而不是政治理想了。借助“民心”来论证反而进一步强化了这个疑问，而不是给出了令人信服的解决方案；第二，伦理正当性、和谐以及人类共同利益等概念到底是由谁以何种方式来做最后的界定？进行界定难道不是一项政治活动吗？也就是说，当今世界的伦理正当性、和谐以及人类共同利益应该是什么——这是真正政治性的世界主义的核心问题——难道不正是一个有待解决的政治问题？赵汀阳认同“多元化的现实”——天下既是多族群又是多文化的共存——这意味着他的理论进路必定面临由“深度多元性”（deep pluralism）带来的潜在政治冲突。这种冲突无法通过求助于规范性的参照标准来获得解决，比如伦理正当性、和谐、共同利益等等，因为它们都是事先（ex ante）被定义的而独立于冲突的事件，而正是可能发生的政治冲突削弱并阻碍了多元化现实的发展。求助于儒家的等级制与精英统治的观念——基于卓越的知识 and 美德——或许能够为赵汀阳所用的理论和历史框架提供自我说明，但这种说明会再一次让他的抱负——即提供一个真正政治性的无外秩序愿景——大打折扣。尽管天下概念有助于引导我们发展出一种多样性而非同质性的世界主义，天下理论在重思世界主义的过程中依然面临许多难题。

赵汀阳：

感谢您提出了深入要点的问题。

首先我认为天下体系似乎不能被视同为世界主义（cosmopolitanism）的同类项，尽管两者不无关联，也有部分重叠的想象或目标，天下可以与世界主义进行互有收获的比较，但有两个关键差异：（1）天下不是一个为世界公民准备的乌托邦，天下没有假设仅仅属于世界而失去地方认同或单纯以人为身份的“世界公民”。我认为世界公民是个虚构概念，在存在世界之前不存在世界公民。天下也不是超越实际的理想世界，而是一个可以达到的和平与共享世界的务实目标；（2）天下也不试图建立一个无国家的世界，不是创立一个世界国家，而是将一个新世界加在旧世界之上，旨在添加一个覆盖性的新体系。可以说，天下超出了现代思路，不是一个背离传统、历史与过去的现代计划，也不是后现代式的解构多于建构的批判。天下体系预期的未来世界将由两个政治层面构成：天下体系和国家体系。关键在于，天下体系是一个网络架构，以关系而不是以个体来定义政治单位，并且试图解决和控制世界规模的问题，比如世界和平、文明冲突、核武器、气候变化、能源问题、人工智能、基因科技、互联网、全球金融问题、义务与人权问题等一切世界级别的议题，而各个国家依旧保留对国内事务的裁定权。

¹² Walzer, Michael: International Society: What is the Best We Can Do?, *Ethical Perspectives*, 6 (1999), 3-4, 201-210.

关于政治合法性与伦理正当性之间的关系，我不否认天下的伦理正当性，但更强调天下的政治合理性，尤其考虑到世界和平与稳定、世界规模的经济体系和技术效率。这意味着政治理性是天下体系的首要特征，而伦理价值只是它的副产品。我完全同意您说的伦理推不出政治合法性。事实上，天下的三个“宪法性”概念，即世界的内部化、关系理性和“孔子改善”，都是政治性的，甚至包括了经济学的考虑，完全独立于伦理诉求。伦理虽然重要，但如您所说，伦理价值不足以论证政治合法性。

您提到和谐概念。将“harmony”作为“和”的翻译广为流行，但其实是个误导性的译法。中国早期政治文献中的“和”，意思是“协和”，即兼容性（compatibility），主要涉及所有人或一切邦国在政治上的兼容关系。另外，在形而上学上，“和”指的是不同事物在存在上的兼容性。我个人愿意借用莱布尼兹的概念将其译为“compossibility”（共可能性），这个词清楚表达了人或事物的共在可能性。以兼容性或共可能性来定义的和的概念所表达的是存在论上的状态，因此是一个单纯的理论概念，并不代表特定文化的特殊价值。我相信无论政治还是伦理的价值都不能由某种政治或伦理来定义，而最好能够根据存在论的理由来定义，否则如您所说的，本身又变成一种政治。

最后我想再次感谢你们每个人的深刻讨论。很抱歉我没有足够的智慧来回应你们的每一个问题。