

国家社科基金资助期刊

ISSN 1006-9550
CN 11-1343/F

世界经济与政治

WORLD ECONOMICS AND POLITICS

中国的周边区域观回归与新秩序构建

张蕴岭

世界秩序之争中的“一”与“和”

苏长和

定性比较分析与国际关系研究

刘 丰



中国社会科学院
世界经济与政治研究所

主办

2015

1

总第413期

世界经济与政治

(月 刊)

2015 年第 1 期(总第 413 期)

目 录

卷首语

- 1 美元、石油与制裁

张宇燕

世界政治

- 5 中国的周边区域观回归与新秩序构建

张蕴岭

- 26 世界秩序之争中的“一”与“和”

苏长和

- 40 地区战略与大国崛起时对周边小国的争夺

——俄罗斯的经验教训及其对中国的启迪

顾 炜

- 61 不同国家在“保护的责任”适用问题上的立场分析

曾向红 王慧婷

世界秩序之争中的 “一”与“和”*

苏长和

【内容提要】“一”是一个包含许多政治秩序信息的汉字,它有普遍性、正统性、统一法则的含义。一种政治秩序的形成是以统一的价值体系、一致自洽的制度等为标志的,或者说,政治秩序经常围绕着代表“一”的普遍性、正统性、统一法则的建构来实现。有了“一”,共同体内则可以实现“共一为和”的秩序状态。在文明史和世界政治范围内,文明之间和大国之间经常在世界秩序问题上围绕“一”的问题展开争论或妥协。作者阐述了“一”“和”问题在历史和当代世界秩序之争中的意义,指出按照一种地方的政治秩序经验作为普遍主义原理来组织世界秩序,难以走出历史上国际秩序建设的局限。在一个多样多元世界中,可以在各方普遍联系和相互依存的普遍主义原则下,寻找组织秩序的共同规范和规则。

【关键词】 世界秩序;共一为和;关系;共生;两种普遍主义

【作者简介】 苏长和,复旦大学国际关系与公共事务学院外交学系教授,博士生导师。(上海 邮编:200433)

【中图分类号】 D815 【文献标识码】 A 【文章编号】 1006-9550(2015)01-0026-14

* 本文初稿曾在2012年5月22日复旦大学国际关系与公共事务学院校庆报告会上作汇报,感谢陈玉刚教授、郑长忠博士的评论和建议。本文为2008年金融危机以来笔者撰写的“国际政治生态观察笔记”的一部分,也是为复旦大学本科生所授《国际关系导论》课程的一部分。本文写作得到陈玉刚教授主持的2011年度教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“国际体系变革与中国国际秩序观研究”(项目批准号:11JZD047)子项目的资助。感谢《世界经济与政治》杂志匿名审稿人的意见和建议,文中疏漏由笔者承担。

“一”是一个包含许多政治秩序信息的汉字,它有普遍性、正统性、统一法则和真理的含义。一种政治秩序的形成是以统一的价值体系、一致自治的制度等为标志的,或者说,政治秩序经常围绕着代表“一”的普遍性、正统性、统一法则的建构来实现。有了这样的“一”,共同体内则可以实现“共一为和”的秩序状态。在文明史和世界政治范围内,文明之间和大国之间经常在世界秩序问题上围绕“一”的问题展开争论或妥协,本文对此进行考察,阐述世界秩序之争中的“一”与“和”问题。进入21世纪以来,秩序之争再次成为国际关系变革的突出问题之一,在一个多极世界日益明朗的时代,每个大国及其所依托的地区都可能为世界秩序的组织提供自身“一”的精神和物质资源。然而如果主要大国在世界秩序基本价值、运行原理等核心的“一”的问题上达不成共识,历史很可能又退回到过去国际政治中围绕“一”展开的激烈争夺之中,本文在对既有的普遍主义秩序观进行反思的基础上,提出新的思路,尝试回答秩序之争的一大难题。

一 “一”“统”“和”三个汉字的政治秩序信息

作为一种象形表意文字,每一个汉字都包含着丰富的信息,而汉字的相互组合形成的词意变化更是奥妙无穷,这是表音的字母文字所不具有的特性和优点。外人若要理解中国政治以及中国人的世界观,只借助翻译的汉语经典而不从了解汉语字词入手,常常会一知半解;中国学术要构建中国人的政治文明观和世界观,如只顾从近代西人政治经验和生活中拿来概念,而不从中国政治生活中的核心字词的释义及其延伸着手,最后形成的政治学仍然只是别人体系的一部分,没有自己政治经验和政治生活的灵魂。作为政治秩序的一部分,世界秩序问题历来是人类历史进入转折关口时代思想界必然面对的一个话题。关于这个话题的讨论,我们不妨从汉语中的三个字所包含的政治秩序信息释义开始,这三个字是“一”“统”“和”。

《辞海》中关于“一”的解释有很多,大致有以下三种:第一,“一”为大,为始,为不杂,为全,所以才有“六王毕,四海一”。“一也者,万物之本也,无敌之道也。”“圣人抱一为天下式。”第二,在对立对称中求得“一”,所谓“不有两则无一”。第三,“一”有法则和标准的含义。^①

与“一”有关的另一个字是“统”。“统”为纲领、纲纪,有了“一”,则可一脉相承,一以贯之,以一统之,进而有大一统之说。无论是国内政治秩序还是国际政治秩序,往

^① 关于“一”和“统”的解释来自辞海编辑委员会编:《辞海》,上海:上海辞书出版社2000年版,第1、1420页。

往都围绕“一”的建构来展开。中国古人云：“国之大事，在祀与戎。”“祀”在古今表达方式不一，但内涵在几千年来来的中外政治中一直未变，所谓同义异名而已。在古代，“祀”表现为祭天、祭神、祭祖；在当代政治学中，“祀”的名经过转化后变为核心价值、文化认同、政治意识形态或者政治仪式，无论在古今还是中外，国之大事所谓在“祀”，无非是指通过一定的宗教仪式或者政治仪式来构建秩序维系必要的信仰、价值或者制度上的“一”或者“统”。因此，古人说的“祀”并没有从当代政治中消失，变化的只是词语名而已。同样，西人的政治学体系中是不是不讲“一”和“统”呢？当然也讲，但它们用的词语是“合法性”、“正统性”、“意识形态”等，名不一样，但义是一样的。当然，在海外许多神学政治中，更重视“一”和“统”的问题。近代资产阶级革命以后，西方出现政教分离的趋势，西方政治学开始将自由民主建构为新的意识形态或者核心价值体系，从而在国家内部秩序中逐步完成“一”的建构，而在国家间关系中，则又巧妙地通过民主-专制、自由-独裁的二元对立叙事，在对立中求得西方与世界关系“一”的秩序。但是有一点应该注意，对“一”“祀”“统”的解释权以及对别人是否符合自己标准的承认权必须牢牢掌握在自己手中，因此，至于究竟什么是自由民主的标准，其解释权则牢牢控制在士的阶层和媒体手中。总之，政治秩序意义上的“一”与正统性休戚相关，谁掌握了“一”的定义权和解释权，谁就拥有了“统”，也即“正统”，从而在其内外政治秩序中也便有了“和”。从这个意义上说，任何政治学理论都重视“一”“祀”“统”问题。

缅甸国史《琉璃宫史》中曾提及克敌制胜的五种办法，其中首要的就是诵念咒语。^① 对方一旦承认了“我”这个“一”，或者在价值、制度、意识形态、观念上认同“我”，也就意味着“我”可以通过对经典或者“一”的解释而调动对方。因此，我们发现在古代政治中，僧侣、士、教皇、教士阶层、哈里发等牢牢掌握着对经典的解释权；反之，经典的解释权一旦出现旁落的趋势，既有的政治秩序就会出现危机。因此，对任何政治体来说，用一整套知识体系（无论是神学知识还是世俗知识）来塑造自身的“一”“统”，既是政治学的不变任务，也是政治秩序构建的重要内涵。

在对外关系上，一种政治秩序在构建起内部的一统秩序以后，大抵都会有将这种政治秩序向外延伸或扩张的倾向，表现形式就是以同化异，实现途径往往通过两种方式：一是与军事威胁紧密结合在一起，让外部地区接受一种基准货币。在古代，帝国的扩张总是与自身货币使用的推广以及税收权范围的扩大结合在一起。二是文化和精神生活中让外部地区的人们不知不觉地接受“我”的评判标准，完成以同化异的规训

^① 另外四种办法是智者共议、言辞动听、馈赠礼品、联姻结亲。参见李谋等译：《琉璃宫史》（上卷），北京：商务印书馆2010年版，第60-61页。

过程。因此,在自古以来的政治单位竞争中,“异”被化为“一”的标志总是万变不离其宗,也即分别交出货币铸币权、税收权以及文化解释权。《汉书·匈奴传》记载了匈奴不愿意移风易俗归化于汉,也就是匈奴担心“引弓之国”被“冠带之室”同化,背后关涉的是“一”“统”之争。^①匈奴之例久远,眼前的例子是美国想方设法要将更多地区纳入其秩序中,以及这一进程中出现的越来越多的抵触和抵制。上述两个事例的时代背景不一样,但背后的道理相似。

可见,只要有了“一”、掌握了“正统”,就意味着拥有了一种秩序建构的思想伦理资源,进而有“天得一以清,地得一以宁”^②之说。所谓“共一为和”,也即国家内部成员共同遵循一种规范、观念、价值、制度或者意识形态,这时候才会有内部秩序与和平;而在不同国家之间,要形成一种秩序,或者以一国之价值、观念、意识形态同化他国,让他国接受和认同,从而形成一种秩序,或者大家共同遵循一种价值、观念、规范,达到一种秩序状态。在古代东亚中国秩序下面,只要各国对中国皇帝和中华“统”给予承认,大家都可以相安无事,实现一种和平。这一点与当代国际政治中的美国秩序不乏类似之处,一些中小国家只要认了美国的“一”“统”或霸权统治,它们之间往往就有了“和”。

二 文明史与国家间关系中的“一”与“和”

一种政治秩序其内部形成“一”“统”并不一定就是行之有效的,同时还在于其面临外部世界不同的“一”“统”竞争时,是否能够屹立不动。因此,当我们考察国际关系尤其是文明间关系时,会发现文明之间、国家之间达成一种和平共处、和谐共生的秩序往往并不容易,其中很重要的一个原因在于文明之间或者国家之间由于对“一”的相争而充满着不和。假设“一”代表绝对真理或普遍法则,那么“一”的所有对立面应该是谬误或者虚假;这个时候,在多个政治秩序的正当性“一”之间,就会因为不兼容或者排他,而必然出现水火不容的关系。人类文明和国际关系冲突很多是因此而产生的,为此,很有必要按照“一”与“和”的叙事逻辑,对此进行梳理,并在此基础上,提出为什么一种新的文明秩序或者国际秩序亟待形成思维突破,才能形成和平共处、和谐共生局面的道理所在。

^① 《汉书·匈奴传》记载,单于好汉缯絮食物,中行说曰:“匈奴人众不能当汉之一郡,然所以强之者,以衣食异,无仰于汉。今单于变俗好汉物,汉物不过什二,则匈奴尽归于汉矣。其得汉絮缯,以驰草棘中,衣裤皆裂弊,以视不如旃裘坚善也;得汉食物皆去之,以视不如重酪之便美也。”于是说教单于左右疏记,以计识其人众畜牧。参见班固:《汉书》第11册,北京:中华书局2009年版,第3759页。

^② 《道德经》第三十九章。

人类文明的发源地或者各个独立的文明体,必以“一”“统”为核心来缔造精神和世俗秩序。说到围绕“一”之争,不能不提到历史上一神教之间以及一神教内部的争论和冲突。宗教派别之间以及宗教内部的争论和冲突,常常是为“一”的解释和正统性而产生的。在几大著名的一神教历史中,例如犹太教、基督教、伊斯兰教,其形成既表现为在内部以“一”来巩固一种政治秩序,达到一种和平,同时也表现为在外部关系上与其他一神教的冲突上。按照西元纪年的第一个千年是基督教和伊斯兰教产生和分裂的一千年,从而为后来各个教派争夺正统性埋下了种子。一神教文明内部以及文明之间的宗教冲突和战争赓续不绝,我们熟知的近代欧洲宗教战争、多次十字军东征以及当今世界伊斯兰世界内部的冲突,都涉及“一”的解释和认定问题。比较而言,东亚政治较为幸运的是,没有产生支配性的一神教,且宗教较早实现了从政治中的剥离,比西方更早地形成了适应世俗社会治理的政教关系模式,至少在中国政治传统中,政治绝大多数情况下高于宗教,宗教是社会的一部分,而非政治是宗教的一部分。^① 这是中国先人治国的智慧,使得中国和东亚避免了宗教战争的悲剧,维持着东亚漫长的和平。但这并不意味着中国在政治秩序问题上就不重视“一”,大一统的政治叙事贯穿在整部中国历史之中,“一”体现在历史、文化、伦理的认同上,体现在对自己“一”以贯之的历史的认识中。^② 也由于史学在中国承担着对“一”的承续效应,从而有了龚自珍“灭人之国,必先去其史”^③的说法。

由此可见,西方文明史中贯穿着对“一”和“统”的争夺。西方经历宗教改革以后,对“一”的争夺从宗教转向世俗,世俗政治中对“一”的争夺从未停止过。认识这个问题要把握两点:一是如何塑造世俗政治的“一”,二是在西方世界国际关系内部,对“一”的垄断是随着中心的转移而不断转移的,转换成国际关系术语来说,就是通过西方国际关系理论中权力转移理论或者霸权转移理论来实现的。

近代主权国家兴起以后,随着宗教逐步退出政治生活,西方世俗政治世界亟须塑造一个“一”的价值体系或者意识形态,这个“一”就是自由民主意识形态或者价值体系。历经宗教改革以后,神学知识体系开始让位于近代国家知识体系,这个知识体系的核心表现为自由民主价值体系与民族国家意识的塑造。在主流的西方人文社会科学知识中,自由民主成为其人文社会科学知识体系中最核心、最关键的符号,这塑造了其内部

① 张践:《中国古代政教关系史》(上下),北京:中国社会科学出版社2012年版。

② 罗志田:《守先待后——史学在中国之一》,载《文汇报》,2013年12月28日。作者在文中说:“在很长的时间里,史学承担的责任,就是通过历史记载和叙述,来说明并论证关于天道、人世以及文化和政治认同等各项基本理念,具有特殊的文化地位。”

③ 《古史钩沉论二》,载《龚自珍全集》(上册),上海:上海古籍出版社1975年版,第22页。

秩序的核心认同。而在对外关系上,西方知识阶层牢牢控制着对自由民主知识的解释权,其他国家或民族一旦对自由民主不敬,即被刻画为反民主的,其罪恶如同反上帝一样。对自由民主,你只有认同的义务,没有质疑的权利。自由民主被塑造成全能全善的,所有好的东西都和自由民主等同起来,所有恶的东西都与自由民主无关。此时,自由民主已经不再是一种分析和认识世界的概念,而是具有了神学色彩。假如用“国之大事,在祀与戎”叙述西方世界国际关系史,这个“祀”其实就是自由民主知识体系。当然,自由民主的解释权掌握在由特定知识集团组成的现代“祭祀”阶层手中。

对世俗政治来说,“一”代表着意识形态,代表着价值体系,以聚拢人心;人心散,礼崩乐坏,道统失,国危也,中外概莫能外。这是对国内政治来说的。对国际政治而言,至少就历史经验来说,但凡成为国际政治中领袖的那些国家,无不树立了“一”的意识形态和价值体系,而要想成为国际政治中的领袖国家,往往都要争“一”。文艺复兴以来,西方世界内部对“一”“统”的垄断是存在接力性的转移的。西学所以言必称希腊,无非是续古代希腊的“统”,为其现实政治寻找合法性支撑;文艺复兴时期意大利代表着新兴工商阶层的“统”,菲利浦二世统治时代的西班牙一度领欧洲风气之先;法国大革命及拿破仑战争后,法国试图将欧洲的“一”“统”聚拢到法国;英美与欧洲大陆要争正统,德国与英法在两次世界大战中也要争夺欧洲的正统。二战以后,资本主义道统转到美国,通过1956年苏伊士运河危机,美国完成了这一继承。战后欧洲的一体化历程也是要形成一种“一”下的地区秩序,也就是欧盟政治秩序。总的来说,在西方世界内部,世俗的“一”“统”是存在接力转移的,这个转移过程充斥着无休止的战争,每次“一”“统”的转移都伴随着西方国际关系教科书上所说的霸权战争。至于在冷战时期,美国和西欧世界与苏联所争夺的也是“一”和“统”,具体表现为资本主义和社会主义意识形态之争。需要提及的是,在当时的社会主义阵营内部,还发生了中国与苏联围绕社会主义正统性的论战,双方都将各自视为世界革命的中心。

可见,在内部世界塑造“一”和“统”的国家,往往也有很强的冲动将其从特殊上升为一般,转化为组织世界秩序的“一”。为此,这种国家除了拥有强大的生产能力、军事能力以外,还必须垄断文化解释权以及一系列政治礼仪。^①但是在国际政治中,大

① 从这个意义上讲,当费正清用朝贡体系研究中国的世界秩序时,人们也可以反过来用“朝贡体系”这个词及其政治礼仪含义来研究美国的世界秩序。它也说明,一种地区秩序或者世界秩序的形成,往往以一套具有较广泛吸引力、感召力的价值体系为支撑。有些经济大国纵有强大的物力,但是没有价值体系支撑,很难成为地区性或世界性强国,例如过去的日本以及今日的俄罗斯。可以说,过去的苏联所以强大,并非仅为其物力之强大,也在于其拥有一套共产主义价值体系和意识形态;俄罗斯振兴如果没有一套价值体系为支撑,则很难成为世界性大国。

国围绕“一”的争夺常常是零和式的,对“一”的争夺充满着不和,这在上面叙述的西方内部国际关系以及西方与世界的关系中表现得特别明显,这是镜鉴之一。

三 中西之间与东亚政治内部的“一”与“和”

“一”与“和”的问题并非仅表现在西方内部国际关系以及西方与世界的关系中,实际上,中西关系也存在“一”与“和”的问题。近代以来,中国对外关系展开的轴心从几千年农耕文明与游牧文明的互动让位于中国与西方之间的互动。中西之间出现的礼仪之争,争的也是“一”。利玛窦(Matteo Ricci)来中国传教的时候,中西之间尚有和平的文化交流,在当时中强西弱的力量对比格局下,利玛窦还能遵从“以儒释耶、容忍敬孔尊祖”的传教规则,也即只有服从中国的“一”,从而其传教行为才为中国所接受。^①后来,罗马天主教廷及其他教派不能容忍“利玛窦规则”,反对在中国的传教士敬孔尊祖。到1704年,教皇禁止中国教徒敬孔尊祖,从而最终导致1720年康熙的全面禁教。1792年英使乔治·马嘎尔尼(George Macartney)来华,在向中国皇帝磕头这个问题上起了外交争议,史称“礼仪之争”。这个时候,欧洲新兴工商、军事力量日益强大,来华者慢慢开始不认中国的“一”,彼此之间的纷争出现了。至19世纪晚期,像李提摩太(Timothy Richard)这些传教士,早已放弃了安文思(Gabriel de Magalhães)、利玛窦等传教士在中国的传教原则,即不在儒学体系下讲授西学,而是想方设法将中学纳入西教之中,从“以儒释耶”策略转变为“以耶释儒”策略。^②这时,中西之间的和平没有了。中国内部则出现了“中体西用”和“中用西体”之间的辩论。以前中国在中西力量对比中处于上风的时候,一度想将西方规训在中国的“一”下,或者根本就不认同西方的“一”。但之后两百多年,随着物力对比的变化,西方又一直要将中国规训在其“一”之下,可以说,这一竞争直到今天仍然没有停止。^③

几乎在中西政治之间出现“一”的争端的同时,在东亚内部政治中,由中国长期维

① 也即利用儒学帮助基督教在中国传播的策略,参见金尼阁著,何高济等译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局1997年版。

② 李提摩太当时已经有强烈的自主、自觉意识,在介绍儒学和佛学著作时,有意识地将儒学和佛学中的概念与现象转化到基督教话语中。在读《大乘起信论》的时候,他说:“听着,这是一本基督教的经典!尽管所用的术语是佛教的,但它的思想是基督教的。”甚至他在翻译《西游记》时,竟然声称“这本书具有深奥的基督教哲学基础”。参见李提摩太著,李宪堂等译:《亲历晚晴四十五年——李提摩太在华回忆录》,北京:人民出版社2011年版,尤其是第177、334页。

③ 关于19世纪晚期中英文化关系中英国通过各种方式规训中国的方法和步骤,详细的分析参见何伟亚著,刘天路等译:《英国的课业:19世纪中国的帝国主义教程》,北京:社会科学文献出版社2007年版。

持和解释的“一”也面临危机。正如何芳川所说,华夷秩序是“一”与“和”的体现。^①但鸦片战争以后,这个“一”逐渐出现分裂,“和”出现危机。“一”“统”同时受到东亚外部和内部力量的挑战。就外部来说,如上所述,西制、西学、西力全面挑战中国的“统”,战场和外交上的失败导致国人从怀疑器物到怀疑自己制度直到怀疑自己的文明,对自己的“一”和“统”产生巨大的认同危机,直至出现文明自信的危机。与此同时,中国在东亚的“一”“统”还受到来自东亚其他国家的挑战和争夺,表现最为突出的就是日本加入到东亚政治“一”与“统”的竞争。日本“脱亚入欧”后,在物力上迅速跃居亚洲国家的顶端,并力图确立自己在东亚文化和物质上的正统地位,从而试图冲击或者替代过去长期由中国主导的东亚秩序。但是日本一直没有处理好自身与世界的关系,具体表现在以下两个方面:其一,如孙中山所说,日本弃王道行霸道,必然脱离亚洲主流国际政治文化,对亚洲国家可能是个灾难。孙中山早就预言:“你们日本民族既得到了欧美的霸道的文化,又有亚洲王道文化的本质,从今以后对于世界文化的前途,究竟是做西方霸道的鹰犬,或是做东方王道的干城,就在你们日本国民去详审慎择。”^②其二,“脱亚入欧”使日本失去了在国际政治中的主体性。现代日本人的困境就是进入了西方或者美国的“统”以后,发现主体性丢失了。内田树(Uchida Tatsuru)在《日本边境论》一书中反思日本一直想处于中心但又进不了中心,只能居于边缘思考的边民心理:日本“可以遵照世界标准说话做事,但却不会为世界标准进行新的设定”。^③因此,日本因为“脱亚入美”,带来外交和内政上身份的焦虑,尤其是世界政治经济中心向亚洲转移的21世纪,其终将回避不了“脱美回亚”的问题。

可见,“一”“和”的逻辑并不仅仅适用于西方内部国际关系以及西方与世界的关系,其同样适用于解释中西关系以及东亚世界内部的关系,这是关于世界秩序之争的问题为我们提供的第二个镜鉴。

四 中美关系中的“一”与“和”

所谓普遍主义,转化为数字符号,也就是“一”,意为有一样东西可以放之四海而

① 何芳川指出,历史上,中华帝国在处理对外关系上确实做到了有“一”就有“和”,凡是承认中华帝国为核心并进入华夷秩序圈的国家,中华帝国均以“和为贵”的态度对待之。只有在否认“一”的情况下,才有不“和”。参见何芳川:《古今东西之间》,北京:北京大学出版社2008年版,第87-93页。

② 孙中山:《对神户商业会议所等团体的演说》,载《孙中山全集》第11卷,北京:中华书局2006年版,第409页。

③ 参见内田树著,郭勇译:《日本边境论》,上海:上海文化出版社2012年版,第65页。

皆准。比较来说,中国在文明观上讲“多”,鼓励和支持世界力量的多极化、文明的多元化、发展道路的多样化。

中美是当今世界的两个强国,这两个国家在不同时期都是具有普遍主义叙事传统的国家,也就是它们在国内都确立了牢固的“一”“统”,同时对外都认为自己的模式具有一定的普遍性意义,或者至少认为自己的模式对当下世界具有可选择性意义。两国同是都保持一定的特殊主义叙事传统的国家,美国表现为“美国例外论”,使得美国在世界有时看上去像个“另类”,中国则始终强调坚持中国特色社会主义发展道路。

美国真正确立了其在资本主义世界中“一”和“统”的地位,是第二次世界大战以后的事情。美国模式的价值和制度被奉为资本主义甚至人类社会的典范,按照历史目的论叙事结构,其被史学描述为代表着人类唯一的终极追求目标。在美国外交词语中,美国很重视讲“一”,宣传美国价值观和制度的普遍主义意义,个别中小国家一旦接受了美国的“一”,其与美国的关系就被认为出现了和平。在美国政治学话语体系中,这种理论被称为“民主和平论”。所谓美国治下的和平,前提是盟国接受美国的“一”和“统”,然后在这个“一”下享有和平。问题是,进入 21 世纪以来,尤其是 2008 年国际金融危机以来,美国的“一”与“统”出现巨大危机,越来越多的人开始怀疑美国道路是不是标杆,这正是美国霸权或者任何霸权秩序最为担忧的。美国树立的自由民主政治的“一”和“统”的标杆,面临从神坛上走下来的危机,人们开始认为其宣扬的自由、民主、法治不再那么神圣。这种现象的出现反映了美国霸权的意识形态危机。

新中国成立以后,中国以新的价值体系、制度模式、发展道路屹立在东方世界。经过一个甲子的时间,中国在内部巩固了“一”“统”的价值体系、制度模式和发展道路。中国共产党在其治国理政话语体系中,始终坚持将马克思主义普遍原理与中国具体国情结合起来,探索出中国特色社会主义道路,强调继承了孙中山先生提出但没有完成的中华民族伟大复兴事业,重视发扬中华优秀传统文化传统,提倡以包容谦虚心态学习人类一切先进且对自己也是合理的文明;在对外关系中,则始终坚决反对“一中一台”、“两国论”。这些表述都体现了中国这样的历史大国重视“一”“统”在国内政治秩序巩固中的重要意义。

显然,随着中国的崛起,中美之间在世界秩序问题上出现了“一”的理解问题。战后美国的世界秩序观被命名为自由世界秩序,这个世界秩序假设世界存在自由世界与非自由世界两种状态,其演进逻辑按照自由世界的正当性叙事,是以逐步改造、吸纳、同化、必要时通过干涉非自由世界为步骤的。在发展对华关系上,对华接触战略被认为是将中国吸纳进美国主导的世界秩序的一个重要环节。在学术和舆论的反面塑造

中,中国形象有意无意地被塑造成“另类”或“异类”,是一个有待同化为符合美国价值和制度标准的新兴大国,且唯有如此,中国与美国之间才能实现和平相处。

然而从中国的角度看,良好的世界秩序不可能按照美国组织世界秩序的“一”的普遍主义原则来实现。作为一个新兴大国,中国更不可能在国内政治秩序和世界秩序组织问题上,直接去接美国的“一”与“统”,这就是为什么中国国内政治话语体系强调“不走邪路”的一个原因。熟谙“一”“统”政治的大国都很清楚,在价值观政治和大国政治中,一旦全盘接到其他大国的“一”“统”上,无异于思想缴械。对于这一点,美国保持着清醒的认识。近年来,中国提出与美国共同发展新型大国关系。美国在对待这个由中国提出的并不带多少价值色彩的国际关系概念上表现得很慎重,但也很尴尬。所谓慎重,是因为美国认为一旦接受了这个概念,在话语政治中会陷入被动,毕竟关于新型大国关系概念的解释权在提出者口中;所谓尴尬,是因为新型大国关系是一个蕴含战略思维的创新,如果不接受这个概念,美国会陷入不义境地。

有关中国对世界秩序略带普遍主义的叙事中,如天下大同、协和万邦、和谐世界、和平共处、和谐共生等,这些词都具有“一”的含义。中国目前并没有一个明确的、清晰的特别是政策和理论上自洽的有关世界秩序的概念。很显然,从外交上考虑,中国不会反对美国的自由国际秩序理念,但是从大国政治考虑,中国不可能像美国所认为的那样会“融入”美国的自由国际秩序中,放弃以自己的智慧和方式为世界秩序发展提供新的可能。因此,在中国的崛起过程中,美国的秩序模式和中国的秩序模式自然会相遇,中美之间围绕世界秩序“一”的问题的处理,就成为当代国际关系演变中的一个重要问题。前述历史经验显示,围绕“一”的竞争常常是零和式的,那么这次会有所不同吗?这是关于世界秩序问题上的镜鉴之三。

五 两种普遍主义与世界秩序

至此,我们扼要考察了文明史和国家间关系中围绕“一”的争论对国际政治秩序构建的影响。我们大致可以得出以下三个结论:第一,任何独立自主的政治单位都需要在内部树立“一”“统”,以确立内部政治秩序,这个“一”既是价值体系或意识形态,也是指货币、税收、法律的统一。按照这个标准,现代世界中的许多国家尽管在国际关系中取得名义的主权地位,但是其内部政治秩序实际上还没有完成“一统”的建构,在内部动荡和秩序之间摇摆。第二,在国家间关系中,强大的国家时常有动机和倾向,在完成内部秩序巩固的同时,将自己的“一”塑造成普遍适用的,以自己的“一”同化、消

灭异己,求得自身秩序的扩张。也就是说,“一”对内具有政治秩序整合的意义,对外一般也被塑造成普遍适用的。第三,问题在于,在一个多极世界中,尤其是在单极世界向多极世界过渡的阶段,出现几个主要的大国对内保持“一”、对外也推广自己的“一”的时候,像西方国际关系历史经验所显示的,自然会出现围绕“一”的争端。这是西方与世界关系中未曾处理好的一个难题,并一度给文明带来很大的灾难。如果循着这一逻辑,国际关系将永远陷入历史的循环之中。

问题不在于世界上所有地区都遵照西方的“一”,变成同西方一样,世界就会有和平,而是在于大国之间如何能够在国际秩序的基本问题上形成共同的认识。因此,新型国际关系或者新的世界秩序的出现,如果仍然按照最强大国家内部秩序的原理来改造世界的话——正如历次西方大国交替崛起对世界的影响一样,仍然还是在走历史的老路。对一个日益明朗的多极世界来说,主要大国如果不能在多极世界规范和规则上形成统一的认识,也即“共一为和”的局面,或者形成中国外交话语常说的新型大国关系,国际关系很可能又会倒退到以前的历史之中。

那么对于世界秩序来说,这个构成世界秩序普遍法则的“一”究竟是什么呢?如果前面所说的“祀”“礼制”“价值观”“认同”“意识形态”等在不同时代、不同国家存在同义不同名现象,那么这里所说的“一”则属于同名不同义现象。如前所述,“普遍主义”这个词如果简化为符号,也就是汉字“一”;如果我们赋予世界秩序的“一”以新的解释,也就是从其他含义上理解“普遍主义”这个词,这可能恰恰为我们思考世界秩序的出路提供新的知识资源。

至少过去两百多年来,关于世界秩序构建的政治哲学资源大多来自西方近代知识体系,支配这一知识系统的一个逻辑基础是因果理性,表现在世界秩序问题的认识上,会出现一种简单化的逻辑,也就是当世界都按照某一国家或地区的秩序原则——一种普遍主义——来进行组织的时候,世界会自然到达一种秩序状态。于是,在一神教神学政治中,假设世界都皈依其宗教,这个世界会出现某种一神教下的和平的理论;而在西方自由民主普遍主义学说中,又会出现假设世界都采纳西方自由民主理念和制度的时候,这个世界也会进入一种秩序状态。这种观点听上去是不无道理的,且不乏迷惑性,但是很显然,一旦一个强国或者国际关系的政治实践为这种普遍主义思维支配时,我们会发现该普遍主义(以及其包含的自由民主理念)与国际秩序最基本的互不干涉内政原则出现极大的矛盾,因为没有任何人或者任何国家有权利使用武力或者威胁使用武力,强制别人或者别国选择他者的生活方式、价值观念和发展道路,更遑论这种普遍主义观念与特定国家利益结合起来,在对外强推过程中可能给中小国家的国内治理

带来混乱和动荡。

在世界秩序构建问题上,人们越来越多地在两个前提状态下形成了共同的认识:第一,人们对世界是多样的、文化是多元的、发展道路是多条的这一事实是并不怀疑的,即便西方自由民主理论对此也不敢否认,因为一旦否认这个事实,就等于否定了其自身理论所竭力主张的基本观念。而中国先贤早就洞察了这一事实,因而早有“夫物之不齐,物之性也”^①这样的描述。第二,人们对万物并育共生比万物千篇一律更符合世界本来状态这一事实也并不怀疑,西方自由主义理论一旦否定这一前提,无异于站到自由的对立面独裁一边。而中国先贤就此则指出“万物并育而不相害,道并行而不相悖”^②的互不干涉思想。显然,关于世界秩序构建的上述两个共识基础越广泛,以自己的“一”改造世界的“多”的普遍主义就会愈益没落,陷入此路不通的尴尬境地。这也是为什么包括西方学者在内的越来越多的人开始反思西式普遍主义理念指导下对外干涉给他国政治所造成的危害性,以及以西式普遍主义理念为基础构建世界秩序的虚幻性的原因所在。

假如接受以上两个关于世界秩序构建的前提条件,我们就不能仅仅停留在“以一改造多”的普遍主义知识资源下,而应该以一种新的普遍主义知识资源来探究国际关系的前途和世界秩序的可能。在因果理性下,人们容易将对自己恰当的特殊主义秩序逻辑提升到普遍适用的层面来发展与他者的关系上。而一旦转换到近年来国际关系学界流行的“关系逻辑”^③下,人们更容易意识到万物之间存在普遍联系的共生特征。事物之间并不是互不相干的,而是普遍联系的,存在于一个疏密不等、彼此共生的关系之中。这种尊重差异同时又承认差异之间存在可联系性、可通性的认识,或许恰恰是长期被压抑却亟待挖掘和复兴的普遍主义秩序观。若要构建新型国际关系和新的世界秩序,本文认为需要复兴后一种普遍主义知识。这种普遍主义首先承认万物有别,但同时认为万物存在普遍关系性,彼此之间存在共通的可能;这种普遍主义反对干涉,但是又主张互不干涉并不意味着互不来往,万物存在普遍联系性和关系性,彼此之间所以出现许多“不通”而产生冲突,是因为缺少沟通、商量,或者不沟通、不商量。第一种普遍主义在二元对抗中求“一”,第二种普遍主义从多元共生关系中求“一”。第一种普遍主义着重“同化”,要将万物变成相同,必然造成无休止的抵制和抵抗,这已经被反复证明为失败的外交政策和国际秩序建构途径;第二种普遍主义却强调“通化”,

① 《孟子·滕文公上》。原文为“夫物之不齐,物之情也”。

② 《礼记·中庸》。

③ 关于“关系”这一概念,系统的阐述参见秦亚青:《关系与过程》,上海:上海人民出版社2012年版。“关系”这个汉语词汇,正在以拼音“guanxi”的方式,逐步进入英语社会的科学概念体系中。

也即“求通存异”,从对话、商量、相互尊重中寻求共通共鸣的地方,从而相互融合,形成国家间交往和文明间交往模式的突破以及世界秩序建构的另一种可能。

因此,按照第二种普遍主义,我们大致可以得出形成“共一为和”世界秩序的基本原理。这里的“一”并非某个国家或者文明所主张的“一”,而是不同但又处于关系之中的各国,达成秩序状态所共同遵循的原则和准则。第二种普遍主义所包含的一些原理,既可能为组织世界秩序提供新的知识资源,也更与中国外交哲学和实践以及世界本来的多样性存在自洽的地方。例如,在任何秩序中,行为体都应该坚持审慎和克制的原则,将互不干涉作为共同遵守的原则。如上所述,第一种普遍主义所声称的自由民主在实践中恰恰与互不干涉原则是冲突的。同样,互相联系中的国家处于一种共生的关系之中,这种关系不是相互对抗的,而是相互依存的。第一种普遍主义以二元对立中求“一”的方式,在外交上会倾向于以结盟对立的方式构造秩序;第二种普遍主义则以多元共生中求“一”的方式,在外交上致力于扩大“结伴不结盟”的伙伴关系。再如,假如“关系”而不是“干涉”成为秩序组织的原则,不同行为体之间各个层面的互联互通就应该成为秩序建设的重要内涵之一。^①

一旦把思维逻辑从第一种普遍主义切换到第二种普遍主义,我们就容易更清楚地认识中国崛起的理论逻辑。那种认为中国崛起必然像过去大国崛起那样会给世界带来冲突的观点,主要受到第一种普遍主义认识论的影响,因为第一种普遍主义恰恰主张将对自己恰当的逻辑强加到他者身上,这是国强必霸的逻辑。受到第一种普遍主义思想影响的国内外学者,很自然地认为一旦中国强大了,中国道路、中国制度应该成为全世界普遍适用的原理,推及他国,而这种思维本质上恰恰背离了中国外交的主流哲学,是中国外交经常批判且引以为戒的。

六 结论

本文概要地论述了文明之间和国家之间围绕秩序组织的普遍原则“一”的争端而产生的不和现象。在宗教关系中,在西方世界内部国际关系以及西方与世界的关系中,在中西关系以及东亚内部国际关系中,在当代国际秩序转型时期的中美关系中,均能发现国家在世界秩序问题上围绕“一”的竞争经常导致冲突或者潜在不和的

^① 这需要国与国、文明与文明之间发展求“通”存异、在求通中兼容包容的能力。冷战结束以来,与“文明冲突论”对抗思维相对的是,越来越多的学者开始从共通性来寻找文明与文明对话兼容的可能。对此论述可参见苏长和:《共生型国际体系的可能——在一个多极世界中如何构建新型大国关系》,载《世界经济与政治》,2013年第9期,第12-14页。

后果。究其根源,一个重要因素即在于人们倾向于将自己内部秩序的组织原则转化为一种带有扩张和干涉色彩的普遍主义原则,去组织自身与外部世界的关系。本文认为,多样多元世界的现实决定任何一种特定秩序的组织经验都不足以扩大和应用到构造更大规模以及更为多样的世界之中,这也是西方理想的秩序在对外扩张中受挫和停滞的原因之一。真正的普遍主义秩序原则并不在于将一种小范围的秩序经验放大到放之四海而皆准,而是在尊重差异以及互不干涉前提下,逐步扩大更为紧密的互联互通关系。为此,各方应致力于探讨共同的规范和规则,在类似于和平共处这样的规范上形成对秩序的“一”的理解,才可能逐步摆脱以往秩序组织的经验约束。未来的世界不在于是按照美国的规则还是按照中国的规则打交道,世界就有“和”,而是在于各国能否共同遵循和平共处的基本原则。因此,认为中国的一些秩序组织理念和经验也会像过去美国那样,按照第一种普遍主义逻辑推广出去的想法和做法应该格外慎重。在世界秩序组织问题上,中国的优势可能不在于第一种普遍主义,而在于第二种普遍主义及其实践,这也正是和平共处、和谐共生原则的普遍主义意义所在。

中国外交哲学和实践其实一直在第二种普遍主义中寻求与世界关系的和谐共生。按照第一种普遍主义理解中国外交,逻辑结论一定是中国强大了会输出自己的模式和对外干涉,即所谓国强必霸。按照第二种普遍主义理解中国外交,就很容易解释为什么中国反复强调互不干涉内政、文明互鉴、互联互通、对话合作等协商民主理念。以一个国家的政治思想来规划世界秩序的想法和做法总是力有不逮的。人类文明要向更高阶段迈进,需要逐步摒弃第一种普遍主义,更多地回到第二种普遍主义原则下,探索形成和谐共生的新世界秩序。^①

(截稿:2014年12月 责任编辑:主父笑飞)

^① 对第二种普遍主义的探讨,可参见苏长和:《以新普遍主义建构世界秩序》,载《探索与争鸣》,2014年第11期,第35-38页。