



北京大学博古睿
研究中心

Berggruen Research Center
Peking University

天下会议 2022

行星秩序下 的最小限度道德

多元文化的视角



WeChat



Weibo



Bilibili



Channels

Facebook: @BerggruenInst

Twitter: @berggruenInst

Instagram: berggrueninst

LinkedIn: Berggruen Institute

YouTube: Berggruen Institute

Berggruen.org

Berggruen.org.cn

第二页
关于“天下”项目

第四页
会议报告

第二十一页
“天下”团队

关于 “天下” 项目

“天下”在英文中被译为“all-under-Heaven”，这是中文日常语境中的一个常见用词，也就是“世界”的意思。但是“天下”也是一个地缘政治术语，贯穿于中国古代典籍之中，有着更深层次的哲学和历史意义。在过去几十年里，不断有学者在论著中讨论这一术语——有时也称其为“天下体系”，认为它是中国人思考新兴的、不断发展的世界秩序和世界治理模式的一个可能性框架。

为了寻求解决东亚快速崛起对世界政治经济秩序的影响问题，博古睿研究院中国中心2018年3月召开了题为“什么是天下：东亚语境”的学术会议。这次会议的核心受邀者主要是东亚儒家文化的学者代表。学者们对“天下”这一共同概念有着重要的不同理解。该会议论文集的繁体字版《重思中国：何为天下？》将由香港城市大学出版社出版。

第二届“天下”会议2021年4月通过Zoom在线召开，主题是“比较视角下的天下：地缘政治秩序的替代模式”。这次会议增补了我们最初的东亚学者，同时也加入了一组代表不同文化传统的国际学者，他们正在研究地缘政治秩序的替代模式，而“天下”体系正是其中之一。这次会议的主题是：

1. 在其他主要文化传统的背景下，有哪些与“天下”类似的思想 / 理念？
2. 启发西方、印度、伊斯兰、佛教以及非洲文化传统的多元世界正义是什么？
3. “天下” 是中国的世界主义模式之一吗？

2022 年 8 月，我们举办了第三届“天下”会议，主题为“行星秩序下的最小限度道德：多元文化的视角”，会议的灵感来源于主讲人迈克尔·沃尔泽（Michael Walzer）的著作《厚与薄：国内外道德论争》（*Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*）。所谓“薄的道德”并不意味着它是一种次要的或情感肤浅的道德；相反，单薄性和强度结合在一起，才能够成为一种“接近实质的道德”。我们从自由主义对最小限度道德的思考，又转而涵括其他文化传统——佛教、印度、伊斯兰、班图精神、日本、欧洲、犹太、儒教等等——他们将如何应对破碎而溃败的威斯特伐利亚“国际性”这一当代难题，从而重新审视作为“天下”的世界呢？

目前，我们正在筹划 2023 年第四届“天下”会议，其主题是“作为参与行星秩序之框架的文明对话”。比民族国家及其装配的抽象的二阶概念更为根本的是世界各国人民共同生活，它们覆盖在各种相互渗透的活动中：政治、经济、文化、技术、环境、宗教、安全、健康等等。在超越于民族国家的生态层面上，我们生活在一个聚合且相互作用的文明世界里。这些文明具有不断变化的视域，而非固守于自身的边界，它们更多地以共同的价值观和历史而非国家认同来定义。在文化认同的最高层面上进行文明对话，而不是以民族国家的方式处理地缘政治话语，这能否改变参与的框架，并使我们更接近共同的行星秩序？

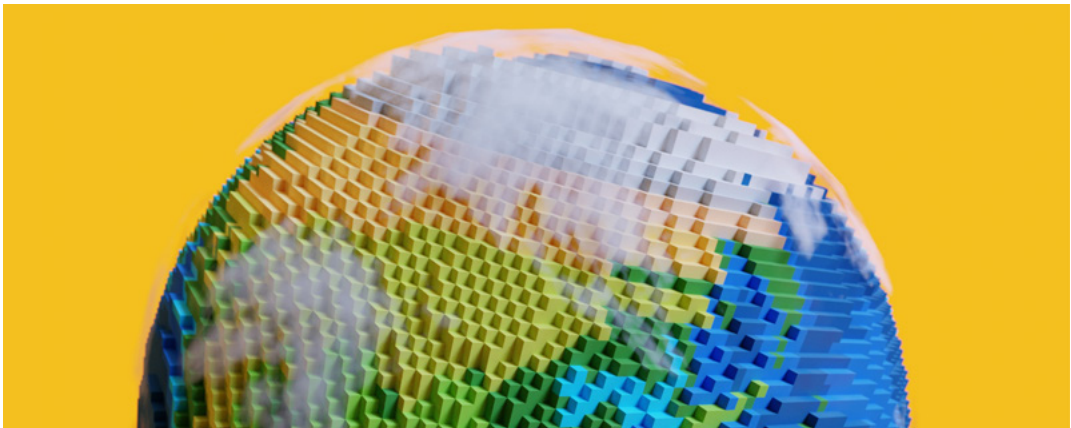


Image credit: simon-lee-sWl76WS6OMc-unsplash

会议报告

行星秩序下的最小限度道德： 多元文化的视角

在当下，世界所面临的大流行病、经济、地缘政治以及技术力量罕见地交织在一起，这引发了大量悲观的叙事。国际货币基金组织首席经济学家皮埃尔·奥利维尔·古林查斯（Pierre-Olivier Gourinchas）警告称，世界将分裂成“不同的经济集团，它们各自有不同的意识形态、政治制度、技术标准、跨境支付和贸易体系以及储备货币。”¹新加坡国务资政尚达曼（Tharman Shanmugaratnam）也持有了同样的悲观态度。他认为，目前的困境是“地缘政治、经济和生存等方面的长期不安全因素交织叠加”，也正因如此，我们进入了一个“漫长的完美风暴”。²

不过，希望仍在。历史学家帕特里夏·卡尔文（Patricia Calvin）曾提醒我们，混乱也会“催生创造性、多元化和有活力的主张，带来新型的合作模式，这通常发生在历史最黑暗的时刻”³。然而，单靠希望并不能带来更美好的未来。在我们的政治话语中塑造叙事至关重要，因为

¹Gourinchas, Pierre-Olivier. “Shifting Geopolitical Tectonic Plates.” International Monetary Fund, International Monetary Fund, June 2022, <https://www.imf.org/en/Publications/fandd/issues/2022/06/Shifting-geopolitical-tectonic-plates-straight-talk..>

²Shanmugaratnam, Tharman. “Confronting a Perfect Long Storm.” International Monetary Fund, International Monetary Fund, June 2022, <https://www.imf.org/en/Publications/fandd/issues/2022/06/confronting-a-perfect-long-storm-tharman-shanmugaratnam.>

³Clavin, Patricia. “Turbulence and The Lessons of History.” International Monetary Fund, International Monetary Fund, June 2022, <https://www.imf.org/en/Publications/fandd/issues/2022/06/turbulence-and-the-lessons-of-history-patricia-clavin.>

在我们这个超级互联的世界里，叙事对公众舆论具有超乎寻常的影响力。在学术界，罗伯特席勒 (Robert Shiller) 的“叙事经济学”研究表明，“叙事可能形成对整体经济重要的外生冲击。”⁴ 故事讲述为传统学科提供了一个强大的工具，并为我们变动不居的世界提供了耳目一新的视角。在世界分崩离析的黯淡背景下，当下学术界有道德责任去想象、设计和倡导一个促进世界和平与和谐的叙事。

但这种叙事是什么，又该如何叙述它？最近北京大学博古睿研究中心召集的“天下”系列会议，即是为了想象此类替代性叙事。威斯特伐利亚式的现代国家体系，是对当今国际关系的主流理解。在当代哲学家赵汀阳看来，威斯特伐利亚模式随着民族国家的诞生而出现，它不算真正的“世界秩序”。相反，它是一个民族国家相互竞争的全球体系，每个国家都在寻求自己的利益，从而将世界推向无序状态。在这样的世界里，一些国家支配着另一些国家。由威斯特伐利亚模式而诞生的民族主义、霸权及种族主义等观念使得这种支配成为可能，并有愈演愈烈之势。

事实证明，这种国际层面的零和博弈不足以解决我们这个时代的紧迫问题，这场新冠疫情大流行只是许多危机中的一个。全球变暖、环境恶化、收入不平等、粮食和水资源短缺、大规模物种灭绝、代理人战争、全球饥饿等问题，也不容小觑。造成人类这一困境的诸多问题本身就是有机联系在一起的，若不能通盘考虑，就不可能找到有效的解决方案。这场“完美风暴”超越了所有国家、种族和宗教的界限。只有全球村的所有成员戮力同心，为世界共同体的整体福祉而努力，才能有效应对和抵御这场风暴。

区别于威斯特伐利亚模式，赵汀阳从中国典籍及历史研究中汲取灵感，以“天下”作为思考世界的起点，他以这个词指称整个世界，从而为“以世界为世界”提供了一个有利的切入点。赵汀阳认为，我们应当从“行星”而不是“国际性”的角度去审视国际关系，由此才能够发展出一种“世界性”的意义，从而产生一个更趋和谐的世界秩序。前两次“天下”会议中，学者们对赵汀阳“天下”理论的批评主要集中在两点：（1）其所谓的“天下”体系有意趋近于纯粹理论的方向，没有考虑其在现实世界中的实践；2）作为一种政治经济学，它明显又刻意避免与非功利主义伦理发生关系。

⁴ 罗伯特·席勒《叙事经济学》，考尔斯基基金会讨论文件第 2069 号，2017 年 1 月，DOI:10.3386/W23075，第 3 页；2017 年 1 月 7 日，伊利诺伊州芝加哥，在美国经济协会第 129 届年会上发表的主席报告。

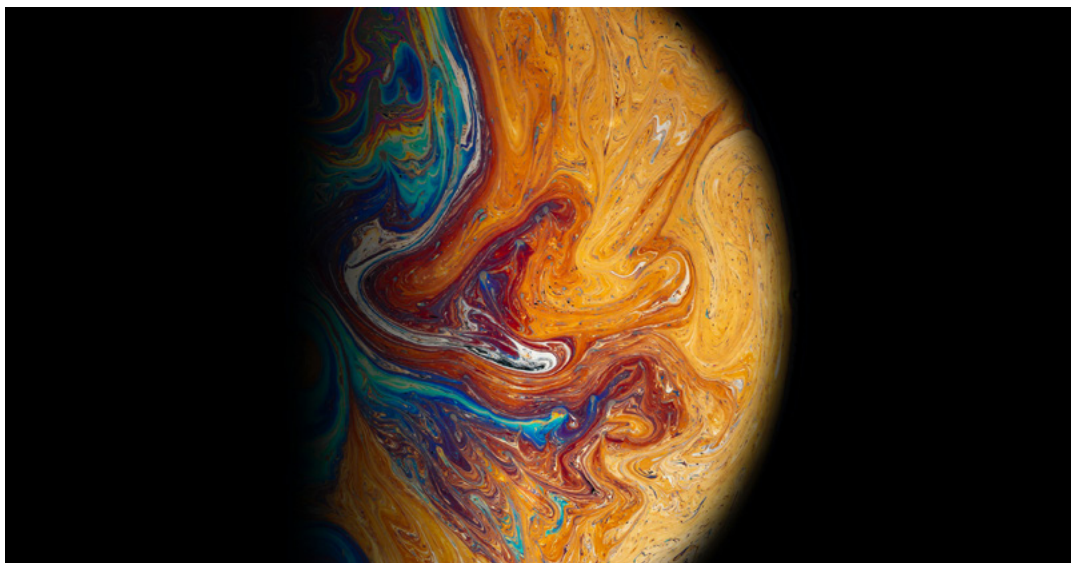


Image credit: simon-lee-M-6QQXJ8AG4-unsplash

考虑到这类批评，博古睿研究院中国中心“天下”项目第三届会议的主要目标是，寻找可能的实践战略和伦理洞见，并以赵汀阳关于“天下”的理论工作为基础，将其作为一种“世界性”的行星意义。这里的基本前提是，为了“天下”体系在我们的未来世界愿景中仍然具有价值和意义，它必须承认界定世界文化中的多元道德理想，同时寻求切实可行的方法形成一种共同的道德，从而将世界人民团结在一起。本着这种精神，著名政治哲学家迈克尔·沃尔泽在其著作《厚与薄：国内外道德论争》一书中“支持差异政治，同时描述和捍卫某种普世主义。”沃尔泽的研究正是这次“天下”第三届会议灵感来源。

第一部分： 阐述沃尔泽的最小限度道德观



Conference keynote speech by Prof. Walzer, Aug 18, 2022.

所谓厚的道德，在沃尔泽这里指的是自由主义、伊斯兰教、佛教、印度教、基督教、犹太教、撒哈拉以南地区的班图精神以及儒教等等。沃尔泽坚信，“极简主义的意义植于最高道德之中，用同样的术语表达，分享相同的（历史、文化、宗教、政治）取向。”他主张，“在每一种厚重而特殊的道德中，都蕴含着一种单薄而普遍的道德特质。”他提出了一个很好的论点，即在形成所有厚的道德时，最低限度的道德并不是基础性的“一个共同的想法或原则或一套想法和原则”，因此并非放诸四海而皆准。它也不是文化差异尽头的某种共同性，不能简化为普遍的程序或交流的生成性规则。对沃尔泽来说重要的是，这种极简主义并不意味着它是一种次要的或情感肤浅的道德；相反，单薄性和强度结合在一起，成为一种“接近实质的道德”。

沃尔泽自称为自由主义者，他认为最小限度的道德可能来源是“一种共同且普遍的正义”，尽管他认为在其内容上的任何共识都是相互承认的问题，而不是说服的问题，但它的共同性似乎来源于不同历史文化在各个时空内嵌入的价值观中。也许沃尔泽的思想中最

接近这种薄的道德的明确陈述，就是他提出我们要尽最大努力同情不公正的受害者，就需要“……所有社会达成一套可遵守的标准——消极的禁制令，比如反对谋杀、欺诈、酷刑、压迫和暴政等不平现象的规诫。这些标准将可能以人权的语言表达，这是我们道德最大化的语言。但不是谈论任何人都应该忍受伤害和不公的糟糕方式，我认为它是可转译的。”⁵

在其主旨演讲中，沃尔泽再次提及此前关于薄的道德观念的论点，然后提出了几个更好的观点。首先，厚的道德不是世界的产物，而是产生于共享同一历史、文化、语言和地域的人们当中。此类道德有其独特性，但又并非泾渭分明，因为它们不仅有重叠的内容，同时通过跨文化交流中的承认和批评而相互影响。产生一个拥有全球性权力的主体，其命令所到之处无不遵从，这绝非是一个可行的选项。世界不是一个单一政治场所，因人口日益重叠和混合，各种政治场所也不再彼此孤立。我们今天面临的许多全球问题必须在国际主义的全球政治框架中加以解决，有效应对这一严肃任务取决于某种最小限度的道德。那么，是否有可能想象出一种可以跨越政治和文化边界，同时被共同认可的最小限度道德呢？

⁵ Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1994, p. 10.

第二部分： 其他自由主义者的声音

沃尔泽并不是唯一一个提出，在自由主义这一“厚的道德”中，能够以人权语言来表达最小限度道德的学者。例如，欧文·弗拉纳根（Owen Flanagan）借用约翰·罗尔斯的“交

叠共识”（overlapping consensus）和查尔斯·泰勒（Charles Taylor）的“非强迫共识”（unforced consensus）概念，认为联合国批准的正式文件，如《世界人权宣言》（1948年）和可持续发展目标（2015年），已经提供了一个具有普遍指导意义的道德基础。它们经过审慎考虑，来之不易。与此同时，弗拉纳根批评《幸福作为共同发展目标》



United Nations 17 Sustainable Development Goals

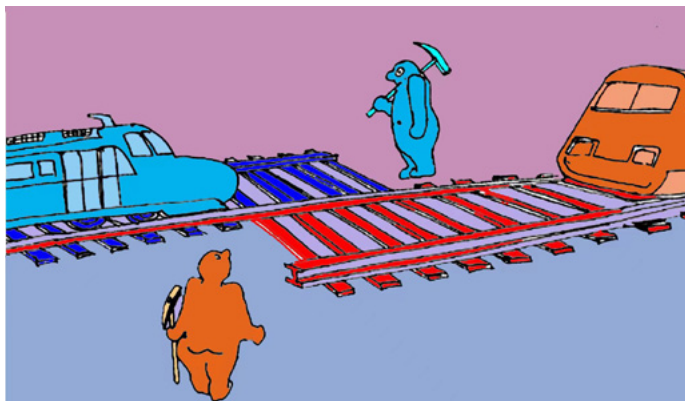
（*Happiness as the Universal Goal of Development*, 2011年），它试图就文化和亚文化的情感心理问题达成全球协议，而这些问题与人权和可持续发展不同，似乎不是最小限度协议的备选内容。

还有学者认为，自由主义和其他厚的道德不一定相互排斥，实际上，它们之间可以找

到共通之处。我们从自由主义对最小限度道德的思考，又转而涵括其他文化传统——佛教、印度、伊斯兰、班图精神、日本、欧洲、犹太、儒教等等——它们将如何应对破碎而溃败的威斯特伐利亚“国际性”这一当代难题，从而重新审视作为“天下”的世界？它们会提供什么样的切实可行且为这个行星迫切需要的共同道德观？

魏雅博（Albert Welter）首先质疑“辞旧迎新”（out with the old, in with the new）思想中蕴含的智慧。他认为，创新往往是一个长期的过程，需要不断试错。因此，魏雅博没有采用“白板”法，而是向中国历史求索。在思想史中，宋代新儒学思想曾经也备受质疑，但后来通过与佛道两家哲学的接触而得到完善。事实上，“新儒学”在回应佛教和道家玄学的问题时，融合了后两者的某些因素而实现了蜕变；当然，其追随者也在严肃批判这些其他传统。同样，自由主义提供的进步及其复杂的现代性，已经受到当代儒学倡导者的严厉批评，在此基础上，我们可以将今天狭隘和衰落的儒学转变为更强大的“具有自由特征的儒学”。

张峰将“天下”解读为一个地理上有界限、政治上有组织、道德上受约束的国际社会。因此，这个概念就有可能识别历史上不同类型的“天下”秩序，它们具有不同地理范围、政治安排和道德体现，并使得“天下”具有变通性、适应性。对于张峰来说，公平是一个普世的正义原则，尽管它在不同文化中有不同的发展和表达。而且，中国人和自由主义者的公平观有惊人的相似之处，两者都将地位、美德和功绩作为公平的关键标准，以及反对简单的平等价值观。同样，出于大致相同的原因，这两种传统都诉诸公平，以证明等级制度的合理性，并坚称它对所有人有利。这些相似之处不仅让人们确信公平是一种普遍的最小限度道德，而且采取公平原则有助于缓解中美之间日益加剧的竞争。



Illustrated by Zhao Tingyang: International Cooperation.

何包钢从古典儒家政治哲学出发，质疑在没有经济福利的情况下拥有公民权利和政治权利的可能性，因此他想提出发展权可能是一种最低限度的道德的概念。他将阿玛蒂亚·森（Amartya Sen）和玛莎·努斯

鲍姆（Martha Nussbaum）等学者倡导的基于人权的发展路径与中国在联合国人权理事会倡导的基于发展的人权路径进行对比。美国一贯否认中国的人权路径，而中国则以发展中国家领袖的姿态强调发展权的重要性，这使得联合国人权理事会出现了两极分化的局面。何包钢认为，基于发展和自由主义的人权路径都不完美，两者也不应该被视为不可调和的关系或者说其组成要素互不相容。

朴真暎（Jin Y. Park）认为，自由民主以其平等、公平、自由和宪政的理念，即使不算完美，也接近完美的社会组织形式。不幸的是，我们生活在一个并不理想的世界里。佛法讲有无量众苦，提出以般若（智慧）来理解现世本质，从而克服各种苦的能力。万物不是通过自性而存在，而是通过相互依存的多层原因和条件而存在。因此，在这样的世界，最小限度道德要求我们认识到，一切行为皆有果，无论这些影响可能多么微不足道，仍然会使一个人的行为具有全球性，并确认他或她在国际社会中的公民身份。**更重要的是，佛教的慈悲伦理不是一种理论，而是行动理念，因此，众苦 - 般若 - 慈悲的性情作为最小限度道德，只有在实践中才能激活。**



Buddhist statue. Image credit: racim-amr-6bQVJI-gr5E-unsplash

第三部分： 自由主义之外的多元文化视角

有两个相关联的章节试图通过挑战最小限度道德（或最高道德）的基本前提，即最小限度道德秩序要么是自然的、要么可期的，继而颠转最小限度道德探讨的方向。对于吕晓宇来说，在“秩序”的观念中始终存在着所有权之争。关于是谁的秩序和谁的共识的问题，



The Three Purities of Daoism. Image credit: <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=36287&page=15>

很容易陷入冲突和争执，因而破坏秩序的稳定基础。概念化的道德秩序漂浮在日常生活之上，而无论是否存在所谓的全球秩序，跨境活动与交流都在发生。过渡期不是一种需要克服的例外状态，而是一种正常状态，它捕捉到了现代生活的临界及不稳定状况。换句话说，在转变和生成的过程中，我们总是生活在过渡期。我们的“生活”处于分歧之中，这种生活也为无序的伦理和欢乐的实践打开了空间，而这些伦理和实践不需要预设行星秩序的存在。

尽管是从道家视角出发，汉斯 - 格奥尔

格·梅勒（Hans-Georg Moeller）却以类似的方式认为，道德首先是一种与权力的行使、维护和合法化直接相关的交流。事实上，人类的大多数冲突都在道德的名义下爆发。非道德可以减轻道德上的压力。它可以缓解怀着不相容道德信念的双方在沟通中的敌对情绪。双方若悬置各自的道德信仰和道德交往模式，就可能在道德空间之外找到共同点。**尤其在爆发危机和战争时期，共同的非道德因素——如求同存异——似乎比共同的道德更容易实现，从而为实现和解与和平找到一条更光明的道路。**

《德性政治》一书的作者詹姆斯·汉金斯（James Hankins）认为，寻求最小限度道德，对我们为重建国际关系领域的道德以及缓和民族国家的暴力对抗而开展的任何计划，都至关重要。现在我们身处全球化的世界，但这个世界甚至无法建立一个致力于促进和平和全人类繁荣的普遍道德秩序，从而实现一个“生生”的世界。“兼容性普遍主义”只有在文明传统中才成为可能，**这些文明传统不是教导普遍的道德法则或单一的世界哲学，而是教人们善意和公平的品性，向人们灌输对侵略和破坏性竞争形式的恐惧。**具体而言，欧盟模式可能会继续扩张，形成汉金斯所说的两极世界。两极格局是一种双重权力，较高的权力和较低的权力，在这种权力结构下，较高的权力授予较低的权力很大程度的自治，而不强迫对方在政治或意识形态上服从。这种结构将给予普通民众以和平与秩序，维护世界上所有文明的完整性，包括东亚和南亚的文明，以及伊斯兰和斯拉夫世界的文明。

弗闰达·达米亚（Vrinda Dalmiya）向南亚传统资源挖掘，从梵文叙事诗《摩诃婆罗多》中的一段故事展开思考，倡导将“认知脆弱性”——对我们自身局限性的反身性认识——作为符合道德生活的先决条件。这种脆弱性是认知谦逊和优柔寡断的产物。她认为，没有认知正义，就不可能有全球正义；不能解决各种形式的认知非正义问题，就不可能有认知正义。认知非正义的形式包括：1) 证词非正义；2) 解释非正义（导致无知的代理性和结构性支配模式）；3) 故意无知（通过“元无知”（meta-blindness）使非支配的认识框架隐形，并使这种删除规范化）。认知非正义通过成为一个令人钦佩的主体或“以某



Siddhartha's life as King Sibi (Sibi Jataka). Mural Painting from Dunhuang. Image credit: <https://doi.org/10.3390/ref13080740>

种方式”而传播。我们可以效仿《摩诃婆罗多》中的尸毗王，从而掌握认识方面的脆弱性。

两千五百多年来，印度人的生活方式一直受两套道德义务的支配，这两套道德义务记录在古印度人的道德准则汇编，即各种法论（Dharmaśāstra）中。其中一套关涉一个人在生活中所处的地位带来的道德义务；另一套包括一些普遍的道德戒律，这对所有人都有约束力，不分种姓和信仰。阿米塔·查特吉（Amita Chatterjee）在这一传统中搜寻最小限度道德时发现，印度教、佛教和耆那教经书都承认五项义务，不管以积极的还是消极的禁令形式。它们是：非暴力（Ahimsā）、真诚（Satya）、不偷盗（Asteya）、梵行期（Brahmacarya，思想、言行上节制）和不贪（Aparigraha）。**甘地对“非暴力”的解释强调了这五项义务之间的相互关系，即其他四个原则可并入“非暴力”原则，因为它们的基本原则是避免在言行上伤害自己和他人。**查特吉认为，甘地的这一至简原则“不让任何人受苦”，比 J.S. 密尔的最小限度道德唯一原则（只要不伤害他人，就可以随心所欲过自己的人生）要更丰富，因为它除了强调对他人的责任，还包含了对自身负责的积极内涵。

柯倍德（Baird Callicott）采用比较解释学的研究方法，通过西方哲学叙事中个人主义式“自我”概念的演变，突显日本人关于自我关系的另类观念。日本人作为道德“主体”的自我，实际上是“真无场所”；它不是真正主语，而全部由谓词组成。**要发现自身，不是向内看，而是向外看。要确定一个人的自身存在，需要审视他或她的 basho（位置），这里的“位置”取最宽泛的意义：出生地、父母、家庭所在地、社会地位、环境生态中的位置等等。**人出生在家庭之中，在接受教化之前，纯真的自我意识超越自己的躯体，与亲密的家庭关系融为一体。这种自我关系是自然且普遍的，也是任何最小限度道德的组成部分。也就是说，保持这种家庭自我感及后来的生态自我感，再将其扩展到家庭以外的所有地方，直至地球村和整个生物圈，将促进一种亲属关系感，并认识到个人不能在破碎和功能失常的社会环境连续体中幸福成长。

沃基内·凯尔贝萨（Workineh Kelbessa）试图重新定义全球关系，塑造一个更具可持续性和包容性的世界。他的发声不仅是为了非洲，也是为了全世界大多数人。这与何包钢关注的问题相呼应，即推动基于发展的人权话语，服务广泛的发展中国家，也与弗闰达·达米亚的“认知非正义”有相似之处，即欧洲中心概念框架下的霸权遮蔽了其他的经验知识传统。例如，非洲各种文化群体发展了一种环境友好的世界观，提出班图精神和 saffuu 等概念，可作为道德主题话语的更具包容性的资源。班图精神与柯倍德关于日本人“谓词

自我”的解释发生共振，认为人只有在与他人的关系中才真正成为自身。Saffuu 是埃塞俄比亚最大的民族奥罗莫人遵从的道德原则，认为剥削同胞和过度利用自然环境是错误的。非洲本土哲学起源于人类、非人类和生态系统之间的相互联系。

奥利弗·利曼（Oliver Leaman）反思了各种仪式实践在任何共同最小限度道德和行星秩序的愿景的中心地位。**在我们与社会中其他人的充分合作中，仪式扮演着重要的角色，它与道德联系在一起，并定义了我们道德发展的范围。**利曼借鉴犹太传统资源，也参考儒家文化，从而获得自己的洞见。他认为，虽然我们倾向于认为仪式是宗教传统连续性的例证，但仪式本质上与变化有关，是人们理解发生周遭世界以及如何适应形势变化的方式之一。仪式的一个显著特点是，它能够让不同群体的人们有同样的归属感，这是形成和支持社会的一个重要方面。**仪式的仪规对我们有一种社会要求，因此有助于将我们团结在同一群体中，其效果如同使用同一种语言或穿着同样独特的服饰。**

约翰·罗尔斯的《正义论》问世之后，许多学者发表了不计其数的文章做出回应，其中包括迈克尔·沃尔泽、罗伯特·所罗门、伊丽莎白·沃尔加斯特和阿玛蒂亚·森等人。许多批评认为罗尔斯的原则性、理性、契约论——阿玛蒂亚·森称之为罗尔斯的超验论——脱离了普通人的生活。所罗门和沃尔加斯特批评道，我们不是从运用某种已有的原则或理想而发展出自己的道德感，而是从童年开始，我们在对感知到的不道德事例做出反应并与家庭共享某种感情时，在实践中逐渐形成自己的道德感。沃尔泽认为，道德意义、语言与行为在家庭和社区的生态中同步发展。**这种对语言和正义本质的重新定义，将其定位于人类的“生命形式”中，使得自由主义传统向东亚哲学的方向倾斜。**与所罗门和沃尔加斯特的方向相同，儒家伦理思想围绕“孝”生发出一系列术语，以其作为基本的道德责任，使得家庭不仅是统治文化隐喻，而且是现存的儒家社会、政治和全球秩序的根源和实质。

安乐哲观察到，如果考虑到中国人口几乎是东西欧人口总和的两倍，我们就可以理解到数千年来人们在如此多不同的民族、语言、生活方式和治理模式等方面所追求的多样性规模。这种多样性固然复杂，但似乎共同的最小限度道德足以将中国凝聚成一个持续五千年的文明与历史。赵汀阳以其令人赞赏的“旋涡故事”解释中国历史和文明的起源与发展，但缺少了对最小限度道德的描述，其实它不仅在典籍中得到明确表述，而且被实践了数千年。**自古以来，中国人独有的政治观念就是家国天下同构，国、天下都是家的拟像。**安乐哲认为，儒家中国是最小限度道德的一个实际案例，表现在“孝”、“亲亲”等概念中。值得注意的是，

其他厚的道德并非必须服膺儒学，通过反思自身厚的道德观和价值观，便能够找到与儒家思想的“共识”或“共同感受”。



Manifestation of "qinqin": hands of a family intertwined. Image credit: liv-bruce-odlhQypCuUk-unsplash

与柯倍德一样，孙向晨在阐述儒家的最小限度道德时，从比较文化解释学的角度，对比西方本体论思维叙事中“为自我”的主体论和中国坚持“生生”思想谱系“为亲亲”的主体论。它不是男女之间的情爱，也不是上帝与人类之间的圣爱，而是世代之间的亲人之爱（亲亲）。它世代相传，所以能赋予生活价值感和连续性。主体的道德责任来自于他们对“亲亲”之爱的意识。“仁”之德性被认为是人最本质的属性，“亲亲”之爱是其源头。这样的“生生”揭示了“存在”的另一个方面，即“为子孙后代存在”。人类在为生存而进行的斗争中，不仅需要面对自己的死亡，而且需要面对下一代的成长。它是基于生命延续的“希望哲学”。从这个意义上说，养育孩子不仅是为了自我满足，而是赋予“存在”以新生命，一个既同一又是他者的生命。

黄百锐为中国社会和道德生活中异质性与趋同性之间的复杂关系提供了一种认识论。他赞同一个强有力的文化多元化概念，但是又担心，仅仅找到某些“最小限度道德”，可能不足以处理那些复杂的问题。这些问题迫使成长于不同传统下的人们在难以抗拒的各种价值观之间难以做出选择。因此，黄百锐引入儒家的“和”观念，它既符合多元主义，也适用解决分歧。“和”的观念关涉“共识”，至少要求价值观上达成部分一致，但也需要求助于调适或适应（accommodation）的价值。因为在一阶问题上普遍存在道德分歧，**调适作为一种二阶道德价值，是所有适当道德的必要因素。**作为对“和”的补充，黄百锐引入“义”的观念，后者可称为“情势的适当性”。在复杂情势下的挑战是，如何超越标准道德规范，权衡相互竞



Illustration by Zhao Tingyang: Equality of Dialogue

争的利益，以努力调和明显冲突的价值观，并在可能的情况下，找到一种可以在某种程度上满足所有相关价值观的方法。

沈美华 (May Sim) 认为，儒释两家都认为圣人不同于常人。圣人具备按道德行事的德行，而常人最好由圣人来治理。圣人通过悟道而睿智，反过来道使得圣人在任何情况下都能做正确的事情，按最高道德行事。道家 and 儒家差不多都认可，只要统治者有德行，常人的行为就会符合道德；而且常人不完美，若不能生活在英明君主治下，就不能抵达“道”。尽管儒道两家对常人与圣人的划分相似，并且一致认可圣人统治者对常人德性的重要性，但他们却对圣人产生影响的原因有不同看法。如果要问两个传统中哪一个道德视角更低，对人民的要求更少，但又塑造了他们相应的道德行为，我们可以看到：一方面，老子的观点是，所有的责任都在圣人统治者，取决于他们是否避免人民被不同价值观的传统知识引入歧途；另一方面，儒家的道德要求更高，为生活在礼崩乐坏世界的普通人提供道德资源。

任博克 (Brook Ziporyn) 的讨论从赵汀阳描述最小限度道德如何完成其实现“多元统一”和“统一多元”任务所用的语言开始。他采用了“变通”的表达，更确切地说是“化通”。这是赵汀阳从《周易》借用的概念，作为以世界为世界的前瞻性路径。“变通”不是假定存在一个统一的善的概念，而只是在寻求共性，以这种共性作为内在多样甚至冲突欲望的共享结构。正因为这个原因，我们才能够为全球道德最小限度找到一条出路，这种最小限度道德能够在平衡状态下同时保持多样性和统一性。但这种思维最彻底、最纯粹的形式可在道家经典中找到，比如《庄子》，特别是其对“物化”的探索，具体说就是“大通”或甚至更早的表述“化通”（出自《淮南子》）。它就是简单概念“通”本身以及密切相关的其他术语，如“达”和“能”。它们指向开放和无滞，并建立一种联系以超越任何术语与其对立面之间的任何界限，从而成为任何价值体系的最终术语。这种语言甚至而且尤其在建立限定和限制的过程中，作为一种驱动力，表达了对界限的克服。



Excerpt from the Book of Changes, Yijing. Image credit: https://new.shuge.org/view/zhou_yi_ji_zhu/

第四部分： 文明对话的“理念”

有人可能会说，一个会议系列成功与否，不一定在于它能否为既定问题提供了一些答案，更重要的是它是否厘清了学术对话的方向。汪晖的发言《作为一个跨体系社会的“天下”》提供了一个新词汇，在一个新的方向上塑造了行星秩序的叙事。与沃尔泽一样，他的出发点也是承认道德和政治文化都是地方性的。与民族国家及其配套因素的二阶和抽象概念相比，更根本的是世界人民的共同生活，因为他们在各种政治、经济、文化、技术、环境、宗教、安全、健康等相互渗透的活动中交叠。在比民族国家更深的层面上，我们生活在一个某种文明占主导地位但众多文明相互影响的世界中，文明的范围不断变化，没有固定的边界。区别文明更多是所根据的共同价值观和历史，而不是其民族身份。

汪晖在定义“跨体系社会”时指出，分布在一个地区的家庭、村庄和城乡社区，无论是在民族、宗教、语言、社会习俗等方面，往往包含着不同的社会制度，以至于我们可以说这些不同的体系嵌入到社会、村庄、家庭甚至个人。作为跨体系社会，中国是一个不断新生的跨文明的文明，它内化和接受了其他文化的痕迹，同时又保持自己独特的生命力。但费孝通先生提出的“多元一体”格局是一种全球现象，并不仅限于中国，这一概念本身不足以解释什么使中国成为“中国”、什么使印度成为“印度”，或什么使欧洲成为“欧洲”。

汪晖认为，就中国而言，如果我们不能超越“汉化”和“胡化”二元历史观，将中国化作为一个历史过程进行新的解读，就不可能得出有意义的结论。在“中国化”进程中，各民族逐渐成为中国的有机成分，它们之间是异质性和趋同性之间的动态关系。虽然华、夏、汉的历史概念包含着民族、文化和政治共同体的含义，但它们经历的长期而复杂的变化，最终导致它们汇聚在一起，形成了现代中国。外来王朝被“中国化”的故事不是被动的同化，同时它们也参与中国化的改造进程之中。

承认一种文明和文化的政治话语模式，能改变对位政治关系的形成方式吗？也许我们可以理解中国在经济政治上的急速崛起，撼动了由自由主义制度及价值观主导的世界政治。然而，将中西关系简单解析为“专制”与“民主”的关系，已被证明是双方对抗升级和不信任加剧的一个根本原因，尤其是在自由民主致力于建立别无选择的世界普遍秩序的情况下。这种秩序没有考虑中国视角。与此同时，亨利·基辛格多年来一再明确表示，当今西方尤其是美国的核心问题是他们与中国的关系。鉴于中国目前的发展态势和影响力，这样一种不符合所有人利益的日趋恶化和对抗的关系，是我们最好的选择吗？最近，葡萄牙政治家布鲁诺·马赛什（Bruno Maçães）指出，“中国作为一个文明型国家，是围绕文化而不是政治而组织起来的。当国家与某种文明相联系，其首要任务是保护特定的文化传统”。观察到中国“影响范围包括该文明占主导地位的所有地区”，马赛什提出了这样一个观点，即在广大海外华人心中，文化纽带可能比单纯公民身份的法律地位更为重要。⁶

赵汀阳还反思了中国和西方之间这种就是不算危险也是于双方无益的关系，同时他也期待中西方学者竭力重塑这种叙事而重思中国。⁷ 对外界而言，重思中国需要“与中国一起思考”，引入中国的视角，让它参与进来。对中国而言，它需要“与世界一起思考”，努力与世界同步，容纳世界上许多不同的观点，作为其自我理解的组成部分。而马赛什的观点则是，从中国的角度来看待中国，我们需要承认，中国将被西方民族国家体系的政治观念所同化的迷失已经幻灭。文明作为自然的政治结构，是在西方自由主义的抽象和普遍主义的假设之外的多元选择。

⁶ Bruno Maçães, "The Attack of the Civilization-State," *Noëma* June 15, 2020. <https://www.noemamag.com/the-attack-of-the-civilization-state/>

⁷ 赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》，北京：中国人民大学出版社，2011年，第1页。

西方自由主义现代国家体系主导的政治话语要接受文明对话，我们可能需要思考下列问题：

1. 与自由主义西方追求的一个世界秩序相比，富有政治生气的各种文明生活方式观念是什么？
2. 文明对话为其他形式的地缘政治话语和分析带来哪些新的维度和深度？
3. 作为一种世界秩序的自由主义，被认为是文明思维的对照，但如果自由主义西方的普世主义只是出于其种族中心主义，那么它是否也可以从文明的角度理解呢？
4. 中国、印度、伊朗和俄罗斯作为文明型文化，对彼此的漠视似乎不可克服，这只是例外的历史案例，抑或反映出文明关系模式的某些真正局限性？
5. 具有讽刺意味的是，简单而独断的“民主与专制”之分，是否反而强化了这种陌生同床异梦者的冷漠关系？
6. 我们能想象并倡导当前地缘政治叙事发生转变，从而让中国能立足自己的情况，以文明型国家的身份参与进来吗？
7. 既然在一阶问题上普遍存在道德分歧，“调适”作为二阶道德价值，是所有适当道德的必要因素。在重新形成对中国的理解时，黄百锐的“调适”观念作为二阶道德价值是否有用？
8. 文明对话能否推动中美从只在基本问题（气候、环境和大流行病）上合作的不断升级的对抗性伙伴关系向在根本性分歧上“求同存异”的“竞争性伙伴关系”转变？
9. 考虑到中国一直存在异质性与趋同性动态交集的“中国化”融合模式，这种替代性文明关系对中国和美国意味着什么？

“天下”团队

报告作者和编校

安乐哲 (Roger T. AMES)

北京大学人文讲席教授、北京大学博古睿研究中心学术委员会联席主席

杨月恒 (Steve Yue Heng YANG)

北京大学博古睿研究中心独立顾问

潘涛 (PAN Tao)

北京大学博古睿研究中心顾问

李贺 (Li He)

北京大学博古睿研究中心中文内容总监

孙飞 (SUN Fei)

中国社会科学院哲学研究所助理研究员

蔡心仪 (Shirley CAI)

芝加哥大学社会科学硕士
Berggruen Intern 2022—2023

与会学者

迈克尔·沃尔泽 (Michael WALZER)

荣休教授
普林斯顿高等研究院

黄百锐 (David B. WONG)

荣誉教授
哲学系
杜克大学

弗闰达·达米亚 (Vrinda DALMIYA)

教授
哲学系
夏威夷大学

吕晓宇 (LV Xiaoyu)

助理教授
国际关系学院
北京大学

张锋 (ZHANG Feng)

教授、执行院长
公共政策研究院
华南理工大学

汉斯·格奥尔格·梅勒 (Hans-Georg MOELLER)

教授
哲学系
澳门大学

孙向晨 (SUN Xiangcheng)

教授、院长
哲学学院
复旦大学

柯倍德 (J. Baird CALLICOTT)

荣誉教授
哲学系
北德克萨斯州大学

欧文·弗拉纳根 (Owen FLANAGAN)

荣誉教授
哲学系
杜克大学

阿米塔·查特吉 (Amita CHATTERJEE)

荣休教授
哲学系
贾达普大学

詹姆斯·汉金斯 (James HANKINS)

教授
历史系
哈佛大学

魏雅博 (Albert WELTER)

教授、院长
东亚研究系
亚利桑那大学

汪晖 (WANG Hui)

资深文科教授
人文与社会科学高等研究所所长
清华大学

何包钢 (HE Baogang)

教授、学者
迪肯大学
澳洲社会科学院

朴真曠 (Jin Y. PARK)

教授
哲学宗教学系
美利坚大学

沃基内·凯尔贝萨 (Workineh Kelbessa)

教授
哲学系
亚的斯亚贝巴大学

奥利弗·利曼 (Oliver LEAMAN)

教授
哲学系
肯塔基大学

沈美华 (May SIM)

教授、院长
哲学系、亚洲研究院
圣十字学院

安乐哲 (Roger T. AMES)

人文讲席教授
博古睿研究中心学术委员会联席主席
北京大学

任博克 (Brook A. ZIPORYN)

荣誉教授
神学院
芝加哥大学

“天下”会议组委会

安乐哲 (Roger T. AMES)

北京大学人文讲席教授、北京大学博古睿研究中心学术委员会联席主席

宋冰 (SONG Bing)

博古睿研究院副院长、北京大学博古睿研究中心联席主任

刘哲 (LIU Zhe)

北京大学博古睿研究中心联席主任

赵汀阳 (ZHAO Tingyang)

中国社会科学院学部委员、2018-2023 博古睿学者

干春松 (GAN Chunsong)

北京大学教授、2018-2019 博古睿学者

贝淡宁 (Daniel A. BELL)

山东大学教授、博古睿委员会顾问

慕唯仁 (Viren MURTHY)

威斯康星大学副教授、2016-2018 博古睿学者

孙昕炜 (SUN Xinwei)

“天下”项目负责人、北京大学博古睿研究中心项目协理

林仁阳 (LIM Jinyoung)

北京大学博古睿研究中心项目协理

免责声明

本次会议所使用的名称和介绍的材料并不直接代表博古睿研究院及其中国中心。博古睿研究院及其中国中心对任何国家、领土、城市或地区的地位、名称或主权，或对其当局对边界的划分，不表示任何意见。未经博古睿研究院中国中心书面同意，请勿传播、转载任何演讲和报告内容。



北京大学博古睿
研究中心

Berggruen Research Center
Peking University