

欧洲中心论与中国天下观*

〔比〕巴得胜 撰 董晓萍 译

摘要：在“中国学”方兴未艾之时，需要将海外汉学、哲学、史学与跨文化学等相结合，从一个全新的角度研究中国文化传统与社会思想，分析中国为现代化奋斗的百年历程，解释中欧社会的互相影响与各种差异，阐释中国人的“天下”“和而不同”“兼容并包”等概念的历史意义、现代作用和未来价值。

关键词：跨文化 中国学 欧洲史 中国史 研究视角

中国学作为一种方法论的概念，在中国已有悠久的历史传统。中国知识分子的“他者”观是以此为基础展开的。为了了解这一点，我们也需要了解欧洲对应的思想史和知识史，与欧洲人当时看待中国的方式和态度。跨文化学的研究有助于改变双方的视角和思想方法。

一、从“欧洲中心论”到跨文化研究

在欧洲，跨文化研究属于人文社会科学研究范畴，对它的认识，应该说，从19世纪就开始了。当时欧洲科技取得了很大进步，人文科学也有长足发展，同时也在向亚洲和非洲扩张，在这种背景下，产生了“跨文化”和“跨文化研究”等新提法。

欧洲这种变化的根源，要追溯到欧洲文艺复兴运动和启蒙主义运

* 本文是作者原著《跨文化研究新模式》中的导言和第一章中关于中国人的“天下”观的两部分，旨在帮助中西学者掌握作者的思想要点，因为字数限制，本次刊出对部分译文做了压缩。

动，由此欧洲的神学与哲学发生了分离。神学地位下降，哲学卓然而立。欧洲的神学原来是权威的学问，直到中世纪，都依傍基督教支配欧洲人的思想。经过欧洲的两次思想革命运动，直到启蒙主义运动，神学走下了神坛，哲学登上了令人瞩目的地位，甚至有些欧洲思想家认为，哲学是欧洲发明的，在欧洲之外没有哲学。

在非欧洲国家，只有本土文化，其思想精华可称为“智慧”（wisdom），但不是哲学。哲学是一种特殊的高级思维活动，有一套理论、逻辑和方法，要比“智慧”更高明。在欧洲19世纪扩张时，还产生了另一个概念——“世界宗教”（world religions）。至此开始，欧洲有了三种概念，即智慧、哲学与世界宗教，以及与此相关的三个分类，这在欧洲从前是没有的。三个分类的用意是在欧亚之间划边界，并且以此为思想工具，指导学术活动，开展理性分析。这种分类的结果是什么呢？宽泛地说，是赋予自然界、人类和人与自然界的关系以新的含义；狭义地说，是形成“欧洲中心论”，即对正在认识的欧洲以外的文化对象做出某种限定，并在这种限定的框架内进行研究。19世纪之后，世界发生了很多变化，但“欧洲中心论”的影响却长期存在，乃至欧洲的哲学、宗教学，甚至整个人文社会科学的研究模式都受此局限。在欧洲以外的其他国家，其哲学、政治学、历史学乃至语言文学的研究也在某种程度上追随欧洲模式，未免造成认知范畴和研究结论上的一些偏差。这种状况，可视为早期的跨文化现象。

欧洲早期的“现代化”理念与19世纪欧洲的经济和军事发展有关。当时欧洲在这两个领域里一度领先，于是欧洲人认为，他们拥有世界范围内的领先优势，整个世界都在围绕欧洲这个中心发展。但实际上，欧洲人对欧洲以外的世界所知甚少，掌握的亚非文化及其多元知识也寥寥无几，史书美称之为“不对称的世界主义”：

使用“世界主义”概念的各方，其实并不对等，因为这要取决于所涉及主体的位置。第三世界的知识分子在使用这个概念时，

意味着他们每个人都具备理解世界（或可读作“西方”）的广泛知识；但反躬自问，西方大城市的知识分子，对西方以外的世界却几乎一无所知。^①

欧洲中心论衍生出西方主导的世界观。一些欧洲人还有另一种错觉，即亚非文化是被19世纪西方强盛文化改造过的本土文化。然而，随着殖民主义的衰落，反殖民主义运动的兴起，来自亚非地区的声音日益增多，亚非地区的经济、政治和文化也迅速崛起。欧洲与外部世界的关系变了，其跨文化的观念和方法也相应发生了变化。杜克·埃灵顿（1899—1974年）提供了一个例子。他有一张唱片专辑叫《非洲—欧亚大陆》，在他身后的1975年发行。在这张唱片中提到了“中国风”：

去年，我们首次推出了一套新专辑，叫《非洲—欧亚大陆》，这个名字的由来，受到加拿大多伦多大学马歇尔·麦克卢汉^②先生演讲的启发。他在讲演中说，这个世界正在转向东方，没有哪位他或她，能够待在以往的认同中一成不变，东方人自己也如此。是的，我们经常环游世界，但在过去的五六年中，我们意识到了这个事实。……女士们，先生们，我们在这张专辑中改变了角度，接上了地气，不然就要被淘汰。现在谁都无法确定到底是谁影响了谁。^③

20世纪和21世纪出现的“跨文化”概念和“跨文化研究模式”，

① Shih Shu-mei, *The Lure of the Modern, Writing Modernism in Semicolonial China, 1917–1937*, Berkeley: University of California Press, 2001, p.97.

② 马歇尔·麦克卢汉（Marshall McLuhan, 1911—1980年），加拿大哲学家与社会学家，最早提出“地球村”的概念。

③ Duke Ellington, “The Afro-Eurasian Eclipse”, *Fantasy Records*, 1975, OJCCD-645-2 (F-9498). Recorded in 1971 and released on the Fantasy label in 1975. Text in Giddins 1998: 499.

与19世纪的欧洲研究的最大不同是，欧洲以外的其他各国都在逐步摆脱欧洲中心论的影响，不再对19世纪的欧洲人文科学和自然科学亦步亦趋，而是开始使用自己的方法做研究。欧洲内部的思想聚焦也在变化，从对他者文化的不屑一顾，转为“与他者文化一起交谈”，甚至希望从他者文化的角度了解他者文化。

欧洲的国际关系政策也在调整。原来欧洲以单边文化为主，现在出现了换位思考。在法国出生的美国文化史学家雅克·巴尊（1907—2012年）说：

从他者的角度观察自己，无疑是一种少见的、却十分有价值的礼物。但从国际关系上看，真正能从他者的角度看待他者的做法，现在还不多。^①

英国科技史家李约瑟（1900—1995年）更早提出这种观点。1955年，在出任英中友好协会主席就职典礼时，他发表了题为《东西方对话》的演说，指出：

三千年来，在传统世界的两端，一直存在着某种对话，双方相互产生了巨大的影响，也彼此奉献了十分不同的文化。现在，我们已经有足够理由去思考，这个世界存在着纷繁复杂的问题，未必都用欧洲人的思想观念去解决。我们还要用更为宏观的人类视野去看待这个世界，也用欧洲以外的观点去观察自身的欧洲史，思考欧洲的成败得失。我们由此可以发现，亚洲人民（当然也还要加上非洲人民）业已取得的成就，其实并不亚于欧洲。^②

① Jacques Barzun, "The Man in the American Mask", *Foreign Affairs*, 1965, 43 (3), p.426.

② Joseph Needham, "The Dialogue of East and West", *Within the Four Seas*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1969, pp.11-30.

我们需要仔细阐述跨文化研究模式的变化。中国作为一种文化的概念，以及中国研究作为一种方法论的概念，已有自己悠久的历史传统，并在中国发展至今。欧洲资本主义的兴起和第一次工业革命的历史进程，影响了欧洲人的学术规范。两次世界大战改变了跨文化研究的模式。中国人按欧洲的启示建设国家，同时也在按中国传统文化和历史认知走自己的道路。中国在当代世界越来越重要，为此我们必须注意跨文化研究模式的变化。

二、中国对“自我”与“他者”的认知

在讨论了欧洲之后，我们再来看中国，先看中国的农民社会。

（一）农民社会与儒家社会的同一性

什么是“农民社会”？伊利克·沃尔夫认为，中国的“农民”，应该是“在经济意义上劳作的人们，而不是指企业经营；是经营一个家庭，而不是从事某种商业活动”^①。我们如果同意他的观点，那么我们在以上讨论的儒家中国，同时也是“农民社会”^②。

伊利克·沃尔夫认为，决定中国的“农民社会”的性质，有三个“基本面”：

- 赈金
- 租金
- 礼金

赈金，指农民自养和养活家庭所需要的食物、金钱和其他物质物品的总量。农民为了获得一小块可租赁土地的耕种权，就需要从事相关的经济活动。这是农民需要获得的最基础的资本，也可称“替代性基金”。

① Eric R. Wolf, *Peasants*. Foundations of Modern Anthropology Series, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966, p.2.

② Ibid., pp.5-9.

租金，指在有人对农民实行强制性权力，要求农民支付租金（实物、金钱或劳力）时，农民就要被迫支付这种资本。农民支付的对象是直接权力者。在农民与直接权力者之间的经济活动就是“租金”。是否支付租金是鉴定农夫还是“农民”的重要区别。

礼金，指农民为社区仪式支付的花费。在中国农业社会中，农民需要通过传统仪式，与其赖以生存的村社维持关系，表达对社区的忠诚。举办这种仪式，农民需要依靠本人和直系亲属的支持，此外并无其他中介或机构给予的支持。农民维持“礼金”的多少，取决于支付其他两项“资金”之后所留下的农业收入的盈余。中国农民非常重视通过传统仪式维护家庭与周围世界的关系。

中国农民通过支付“赈金”“租金”和“礼金”保持奋斗精神的内驱力是什么？伊利克·沃尔夫有以下论断：

对农民来说，他的最低限度驱动力和他的替代资金是首要的，其次重要的则是礼金，那是他维持那个狭隘的农民世界的社会秩序所必须支付的报酬。^①

那么农民的基本需求是什么？伊利克·沃尔夫认为：

在外在世界的需求与农民养家糊口的内需之间维持平衡。^②

在家庭内外两需求之间会发生冲突。一方面，农民需要利用“礼金”，维护自身需求、家庭需求和社会需求，用马克斯·韦伯的话说，是参与到“礼俗社会”之中；另一方面，农民需要应付“赈金”和“租金”带来的压力，这是“法理社会”的规则。两相比较，从农民生存的基本需求说，“礼俗社会”比“法理社会”更实在，因为“礼俗社会”涉

^① Eric R. Wolf, *Peasants*, p.13.

^② Ibid., p.15.

及对农民本人和社会对农民的保护。这就能解释为什么农民在他感受到“礼俗社会”和“法理社会”的关系失衡时，他在理智上会采取两种策略给予应对：

1. 加倍从事耕种劳作（指在租金方面）
2. 缩减开支以压缩消费（指在赈金和礼金两方面）

第一种选择，增加土地耕种。这是短期内不可能实现的做法。农民在一块有限的土地上不能简单地扩大耕种，增加土地面积在通常情况下也是不可能的。因为增地就要增加租金，而即使出现“法理”权力真空，即使增地无需“租金”，农民任意扩大自己的耕地也会对邻地农民造成侵害，使其在社区集体中的社会地位下降。

第二种选择，缩减消费。这是农民更愿意采取的选择。但压缩开支也不能超过底线，不然农民就会滑向饥饿和家庭赈金崩溃的边缘。为了避免此风险，农民会适当放弃他承担的社区仪式的义务（礼金），不过此举的代价是他会与其社区疏离，使其社区保护减少或消失。这时农民不得不在自我、社区保护与国家的法理权力三者之间，做出他认为合适的选择。他们一般都会避免走极端。其实除了起义，农民往往无路可走。但起义又会与会道门等民间宗教团体发生联系，被儒家视为“（犯上）作乱”，乃至以被镇压告终。

儒家认为，动乱是朝廷的失职，是统治者未能完美地履行天子天职的结果。天子没有维护好上下和谐，就没有给普通人（小人）做出榜样，因此无法实现天下大同，这也能解释为什么孟子声称成功（或革命）的结果，往往是使起义者本身做出合法化选择。

贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。^①

^① 《孟子·梁惠王下》1B8。https://ctext.org/mengzi/liang-hui-wang-ii/zhs, 2020年1月4日查阅。

中国农业社会的性质及其替代性政治方案的缺失，导致任何起义或革命的成功，都不会从根本上改变中国社会政治经济结构。农民在重大动荡的前前后后，都必须依靠核心家庭作为唯一可靠的安全保障，以对抗其他家庭需求和国家权力需求带来的压力。了解了这一点，就能解释为什么核心家庭大多关心自己的事，也能解释为什么儒家思想的本质是一个价值体系，重点是限制个人欲望，以及对有限资源进行社会等级分配，并由此维护国家意识形态，如《论语》说：

礼，与其奢也，宁俭。^①

在儒家思想体系中，国家把本应支配的社会福利留给核心家庭，这样农民忠于核心家庭就等于忠于国家。家庭的稳定是国家稳定的基础。儒家还在社会实践中提高了孝悌文化的地位，并将孝道与敬祀祖先相联系，从而使祖先崇拜的概念镶嵌在核心家庭的日常实践中，这样一来，家庭成员中的生者群体就能超越现世，与逝者保持社会关系，逝者仍能庇佑现世家庭，或者对现世家庭施加干预。此类观念和行為都是中国人整体世界观的一部分，并能解释儒家的怀旧取向的由来。

儒家中国，在思想形态的发展上，形成一种不干涉国家组织的状态。从哲学上说，其社会等级化属于伦理道德层面的等级化，可以保障社会制度的运行，维护国家的政治经济秩序^②。从以上引述的孟子著作中，我们已能看到这种观点。儒家中国的社会网络带有明确的基层功能，同时能呈现国家的政治经济结构。陈汉生说，中国社会正是

① 《论语·八佾》。实际上，这种观点，在《墨子》中也间接提到过。

② Derk Bodde, "The Idea of Social Classes in Han and Pre-Han China", *Thought and Law in Qin and Han China. Studies dedicated to Anthony Hulsewé on the occasion of his eightieth birthday*, ed. by W. L. Idema and E. Zürcher, Leiden: E. J. Brill, 1990, p.33.

这样一个“局部-整体结构”^①。按照他的描述，“局部”指个体单元；“整体”指存在于个体之上的更广泛的网络结构，及其整体与个体之间相互维系的网络关系。无论是严格意义上的核心家庭，还是宽泛意义上的扩大家庭，或是全社会，在这种“局部-整体结构”的定义中，都是个体单元与相关的其他单元的关系。每个单元都从属于“其他单元”，“其他单元”也都是个体单元的放大部分。就“整体”而言，每个单元与整体的关系，不是简单的集合关系，而是相互关联的整合关系。同时各种关系也都是具体的，各有具体行为规则的，也都是彼此相连的。^②这符合“生存网络”的特点，它的发展的结果是，不存在独立于网络之外的任何个体单元。^③

在经济方面，每种“单元关系”的出现，都由增加和保护家庭财富的需求而产生。^④任何个体单元的劳作目的，都是为了核心家庭增添财富和提高社会声望。个体成员对家庭财富的贡献是整个家庭成就的组成部分。^⑤每个家庭财富的积累，也可能威胁另一个核心家庭，因此个体单元需要合理利用“生存网络”，并忠实地维护“生存网络”。如果发生为了扩大个体家庭财富而排斥其他家庭财富的现象，就被视为“极端自私”或“自我膨胀”的不当行为^⑥，折损个体单元的社会名声。“中国式的信任”是建立在社区名声基础上的，这与西方社会以法治为基础的“信任”类型完全不同。

① Chad Hansen, “Individualism in Chinese Thought”, *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, ed. D. J. Munro, Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1985, pp.35-55.

② Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris: Seuil, 1997, p.37.

③ Gordon S. Redding, *The Spirit of Chinese Capitalism*, de Gruyter Studies in Organization 22, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1993, p.62.

④ Ibid., p.67.

⑤ Wilson Richard W. and Anne W. Pusey, “Achievement motivation and small business relationship patterns in Chinese society”, *Social Interaction in Chinese Society*, ed. by Sidney L. Greenblatt, Richard W. Wilson and Amy A. Wilson, New York: Praeger, 1982, p.199.

⑥ Yutang Lin, *My Country, My People*, Hong Kong: Heinemann, 1977, p.164.

社会学家费孝通曾使用“差序格局”的概念界定中国式信任的性质。他用投石击水打比方说，石落水面激起层层涟漪，涟漪向外圈圈扩散，形成对石子反应后的差别。^① 每圈涟漪的运动，都会在差异的时间内，与其他圈层的涟漪相遇和穿越。圈层彼此互动，就形成了新格局和各种关系的准则。中国社会并没有一成不变的整体道德规则，但也从未打破具体的道德关系准则，整体道德规则与具体道德关系准则总是联系在一起的。^②

个人名声的同义词是个人的社会声望，这与个体能否自主控制自我道德声誉的可能性有关。当个体可以控制并发展这种可能性时，个体就能获得社会声望，并增加其社会价值。信广来将个人名声与社会价值的关系分为四层：

1. 他了解社会差序；
2. 他尊重与特殊社会地位有关的传统社会行为规范；
3. 他以某种社会秩序中的人士为参照；
4. 他的培养方式对其他个体产生了影响，进而变成一种培养标准。^③

就个人价值而言，社会价值既是激励的来源，也是存在的目的。这会导致一种结果，即个人价值根据他对社会的价值来衡量，更高的社会地位带来更高的责任，人们也更加关注个体成为“榜样”的作用。

（二）法与德

在儒家中国的社会结构中，国家不是中介的或普遍的权力机构，因为中介或普遍的权力结构可以赋予个体或一般社会成员以法律权利，

① Xiaotong Fei, *From the Soil. The foundations of Chinese Society*, Berkeley: University of California Press, 1992, pp.62-63.

② Ibid., p.74.

③ Kwong-loi Shun, "Conception of the Person in Early Confucian Thought", *Confucian ethics: a comparative study of self, autonomy, and community*, ed. by K. Shun and David B. Wong, Cambridge MA: Cambridge University Press, 2004, p.113

在中国传统社会，法律权利属于另一个特殊的类别，即社会关系，连司法审判都不能不关注社会关系，其实质是伦理道德。

对儒家来说，刑法的惩罚只是治病救人的手段。刑法要在道德训诫不足并酿成犯罪事实的前提下才会动用。“法”是人治的工具，只能辅助政府管理。“法”的威慑力远不如中国古代贤达创造的“礼”。“礼”才具有永恒的价值，能长久地深入人心。在中国传统社会中，维护社会公正的根本目的，是保证个体正确地履行对国家的责任，正所谓“天下兴亡，匹夫有责”。个体为国家尽职尽责，才能得到礼制的庇佑和法律的保护，反之就不能得到礼法的支持。人人要以江山社稷为重，为维护国家和社会稳定做出贡献。这种对社会公正观的理解，与现代西方的个人主义社会崇尚的“个人幸福至上”是完全不同的^①，甚至可以说，两者形成了鲜明对比。费正清和梅尔·戈德曼对现代西方个人主义社会有如下描述：

在西方社会，人们的政治行为动机就是利益，从国王到猪倌无不如此。政府就是执行利益竞争与妥协的程序的代言人而已。^②

我们不妨再看看费正清和梅尔·戈德曼对“公民社会”概念的看法：

在西欧兴起的民主社会，开始于封建制度之后所谓独立制的兴起……这种独立有多种分支的取向，如教堂独立于国家、宗教独立于政府、法律独立于政权等。公民自由（近年延伸为人权）

① Derk Bodde and Clarence Morris, *Law in Imperial China. Exemplified by 190 Ch'ing Dynasty Cases (Translated from the Hsing-an hui-lan). With Historical, Social, and Juridical Commentaries.*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1967, p.4.

② John King Fairbank, and Merle Goldman, *China A New History*, Second Enlarged Edition, Cambridge MA and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, pp.258-259.

是至高无上的产物。^①

儒家中国不存在西方“公民社会”的发展环境。中国是一个传统农业国家，其基本社会功能是解决粮食资源等长期短缺的威胁，流动谋生是大多数人的命运。儒家精英与民众在严格的等级社会中共存，儒家的民本观是儒家意识形态中的重要原则。这也能解释为什么中国传统社会的统治者要在可控范围内进行社会管理，要加强伦理道德训诫而不是西式的法律。^②

儒家也许在很古老的传说时代就不赞成编纂法典。他们始终强调把司法建立在“道德典范”观念的基础上，这就使法律的系统往往被道德规范替代。中国的执法者更看重推行善政，重视对人的善良本性的培养。《荀子·大略》中讲得很清楚：“先王以礼义表天下之乱；今废礼者，是弃表也，故民迷惑而陷祸患，此刑罚之所以繁也。”^③

三、中国文化的他者认知

在中国的传统文化认知中，“上天”感应人事，圣俗两界互通，而这种概念主要是通过家庭形式呈现的。家国一体观是中国人认识他者的思想基础。

（一）“天下”的概念

中国传统政府治理范围和社会功能不局限于“家事”，迈克尔·尼兰认为，其覆盖面更广，也指向儒家所致力恢复周礼的礼仪统治，

① John King Fairbank and Merle Goldman, *China A New History*, Second Enlarged Edition, Cambridge MA and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, p.257.

② C. K. Yang, “Some characteristics of Chinese bureaucratic behavior”, *Confucianism in Action*, ed. by David S. Nivison and Arthur F. Wright, Stanford: Stanford University Press, 1959, p.164. John C. H. Wu, “The status of the individual in the political and legal traditions of old and new China”, *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, ed. by Alexander Moore, Honolulu: East-West Center Press, 1967, p.344.

③ <https://cctext.org/xunzi/da-lve/zh.>, 2020年1月4日查阅。

儒家提倡“对这一‘想象的社区’和古老文明主体的最高归属感”^①。儒家以《诗经》的颂诗《生民》中天神感孕的情节，与生成“中国人”的叙事结合，创造了统治性的政治意识形态，也创造了另一种可能性，即早期的中原定居者是优越的人群，在他们中间，无论精英和平民，都生活在王道乐土中，与其他各地的居民存在高下差别。中原的精神信仰和风土民情是“中国”的天命文化。中原的经济模式决定了其他各地对中原的向心力与思维方式，即“天下”观。西汉淮南王刘安主持编撰的《淮南子》对此做了简要描述：

羌、氏、翟，婴儿生皆同声，及其长也，虽重象狄骥，不能通其言，教俗殊也。^②

孟子更早就谈过这个观点：

文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。^③

所谓“天下”，就是中原人从自我角度出发看待中原以外的聚落群体的认识，是一种“自我”对待“他者”的观点。这是“自我”观，将中原的政治经济运行方式和范围看作是“中心”，是“天下”的所在地。由这种“天下”观所产生的“他者”观，是由内而外观察事物的方法。现在我们可以进一步了解汉代重编的“春秋三传”提出的“一统天下”的内涵。所谓“一统天下”，正是指由中原指代的“中国”；“一统”，是对中原以外的“中国”其他地区的统一。在“春秋三传”中，影响最大的是《春秋左氏传》，此书记载了春秋战国时期鲁国的历

① Michael Nylan, “The Rhetoric of ‘Empire’ in the Classical Era in China”, *Conceiving the Empire. China and Rome Compared*, ed. by Fritz-Heiner Mutschler and Achim Mittag, Oxford: Oxford University Press, [2008] 2009, p.61.

② 《淮南子·齐俗训》。https://ctext.org/huainanzi/qi-su-xun/zhs., 2020年2月4日查阅。

③ 《孟子》IVB1.

史（前722—前468年），其中就有对很多“统一”过程中的故事的描述。汉代统治者的“一统天下”观，还决定了一个思想倾向，就是中国社会政治的性质，在某种意义上，始终是内部政治。^①

在儒家经典中提到的“国家”一词，与现在指的“民族国家”不同。儒家经典的“国家”更倾向于“文化化”的定义。从儒家的观念理解，国家，相对于大农业共同体来说是“国”，相对于个体来说是“家”；个体与农业共同体的整体结构才是国家。在中国的内部政治中，家，也是一种文化认同与共同体认同的共同符号。^②国家，是建立在个体团结感之上的大农业共同体的符号，即马克斯·韦伯所说的“礼俗社会（Gemeinschaft）”。^③从对外的“国际”层面看，家，指远离侵略者的地方；国，指“抵抗外辱，创造出世界所看到的众志成城的感知”。^④儒家的“国家”的概念，完美诠释了“文”与“国”的联系，如卡塔琳娜·金瓦尔所说，通过附加“本体安全”和“存在最小焦虑化的现实”的两种概念。“创造”了以家为基础的最强国家认同的概念。在汉元帝（前49—前22年在位）的一段话中，具体表达了“国家”和以中原古老文明为“天下”中心的概念：

因尝所亲以立宗庙，盖建威销萌，一民之至权也。^⑤

迈克尔·尼兰也从这个角度评价“天下”：

① Mittag and Mutschler, [2008] 2009, p.440.

② Van Dyke, 1995, p.32 defines an ethnic community as “a group of persons, predominantly of common descent, who think of themselves as collectively possessing a separate identity based on race or on shared characteristics, usually language and religion.” Smith, 1991, p.14 defines a “nation” as “a named human population sharing a historic territory, common myths and historical memories, a mass, public culture, a common economy and common legal rights and duties for all members”.

③ Max Weber, 1978, pp.40–41.

④ Catarina Kinnvall, 2004, p.763.

⑤ 《汉书》卷七十三《韦贤传》，[1962] 1975, p. 3116.

最初指家族先祖庇佑下的土地和人为活动，……后来稍加扩展，暗示想象中的共同体所依赖的道德统治者的意识，道德统治者再把土地托付给已故先祖和后代子嗣。^①

经儒家的创造，在一统中国的内部，以“天下”命名，这在《毛诗序》中已见端倪。《毛诗序》非一时一人之作，大约自先秦至两汉形成，至少在西汉向东汉的转折时期（前50—50年）又做了修订。此书将《诗经》描绘的周代，解释为单一文化的历史，认为在公元前11世纪至公元前599年之间，形成了“中国”人的历史。“中国”人就居住在周代的土地上。按照这种历史化的说法，在秦统一前的《诗经》或《春秋》文本中，就已经形成一种较为成熟的政治—宗教叙事。这种叙事从传说中的黄帝时代开始，就不是只讲一国之穷通，而是讲述普天下之哀乐，是将领土统一与建立儒家统治地位联系在一起叙事。阿希姆·米塔格和弗里茨-海纳·穆施勒概括这种叙事的特征为：

在中国人的思想中，文明的开端与共同体政治的出现相一致，即将“天下”或“普天下”相联系。据说黄帝就曾称智慧的圣主明君尧帝为“有”天下。尧禅让于舜，舜传给半人半神的夏禹，此后再传位至商周，就是天下的传递。可以肯定的是，早期中国的政治文化精英很清楚，“天下”并未覆盖已知的“世界”，但他们已经建立了一个“普天下”的秩序。它的开基者是三皇五帝，它的继任者是历代帝王。历代君王建立“普天下”的社会。^②

如何实现“普天下”的理想？马丁·克恩认为：

① Michael Nylan, “The Rhetoric of ‘Empire’ in the Classical Era in China”, *Conceiving the Empire, China and Rome Compared*, ed. by Fritz-Heiner Mutschler and Achim Mittag, pp. 42–43.

② Ibid., p. 439.

通过记忆的方法，让神话变成历史，它也许不那么不真实，但也许唯其如此，才能使一种逐渐形成的力量与不断形成的规范变成现实。^①

概言之，在这种“中国”观看来，“天下”的出现，约在黄帝、西周时期，是人类文明的开端。“天下”历史的正统叙事模式，是自“一统中国”后的汉代起，在重新解释想象中的领土（圣土或王土）后，得到确立的。“天下”的统治者是“天子”或皇帝。在皇帝管辖的土地上，建立了中原的“中国”文化化的居民区，这里被认为是“天下”治理的样板，其他各地的地方文化都要效仿天子脚下的“中国”文化区，进行各地的治理，并共同建成一个“大家”（汉语中的“大家”指“大家庭”）。统治者的最终目标，是维护一统天下。这种概念也被描述为“中国”与周边邻邦相处的思想准则。

（二）“天下”观与“他者”观的关系

中国历史上不乏儒家精英受朝廷的派遣，赴西南或西北地区任封疆大吏。他们在当地奉命躬行，与边疆人民同甘共苦，发展地方经济，间或开展外交活动，提高了中国政治的内聚力。他们著书立说，传播中国的价值观，也将中国的影响力辐射到四方邻邦国家和其他地区，扩大了中国古老的“天下”观的内涵。汉代封建盛世的政治文化模式，在后世延续，已将中华民族共源论逐渐稳定下来，“天下”观中的“他者”观的兼容并包含义，也日益明晰。

在中国封建王朝的迭代传统的过程中，在某些短暂分裂的年代，边疆地方政府及周边地区与中央政府的联系发生松动，儒家精英不再是朝廷的信使，边疆与周边邻邦不再享有中央提供的最惠政治经济待遇。在远离中央权力中心的地方，在那些较晚被中国文化化的地方，

^① Martin Kern, “Announcements from the Mountains: The Stele Inscriptions of the Qin First Emperor”, *Conceiving the Empire. China and Rome Compared*, p.226.

某些中国文化要素也会淡化。从这类历史现象看，中国的“天下”史是一个缓慢起伏和中国文化辐射的涟漪圈缓慢变化的过程。

但是，我们要知道，中国的“天下”观的文化影响，从来就不是单向的，而是多向的。而且，中国历史上也接受外来文化的影响，就像中国文化影响他者文化一样。从这个层面看，中国的“天下”观不是一成不变的概念，而是处于动态的变化中。在这些变化中，中国对自我的认知和对他者的认知也在发生变化。一个合乎逻辑的结果是，中国的“天下”观的概念和论证，已成为一种历史叙事，不断被再解释和再界定。在国际学术界，对中国的“天下观中的“自我想象”和“他者想象”，也在增加讨论。艾米廉认为：

各种国际因素不是在真空世界中各自孤立的流动的，相反，它们在不同时空环境中相遇，在各种关系中互相纠缠。^①

对中国来说，更重要的是，在儒家思想起支配作用的国家秩序中，在精英与民众的二元结构中，精英对“天下”观的解释与历史叙事占有话语权，所以，在这方面的研究上，也要重点对历史上儒家精英的“天下”观做考察，才能对中国的“天下”观与“他者”观的关系有更为深入的认识。

唐朝上层社会和文人学士通过波斯和阿拉伯的商人获得外部世界的知识。唐代人段成式（803—863年）在《酉阳杂俎》中，记载了一个“拔拔力国”的商人，段成式从他口中听说了一个很远的地方，可能是北非索马里的柏培拉（Berbera）。到了宋代，广东海关官员周去非的《岭外代答》于1178年问世，书中记录了他搜集的海外传闻，

^① Emilian Kavalski, *The Guanxi of Relational International Theory*, London and New York: Routledge, 2018, p.90.

里面提到马达加斯加。^①

大概从南宋（1127—1279年）开始，中国把目光转向大海。南方商人阶层在多年缺少严格政治控制的情况下，此时已获得很大的发展。南方繁荣的港口城市、高超的造船技术和活跃的沿海贸易都已大大超过北方。国际贸易由阿拉伯人牵线，后来也成为宋朝国库的大宗资源。^② 总体来说，中国在宋代既是一个内陆发达国家，也是一个海事兴盛和商业实力雄厚的国家。^③ 直至元朝建立（1279—1368年），才出现了对传统中国“天下”概念第一次重大挑战，但是，历史发展的事实证明，在中国人的整体世界观中，“自我”与“他者”的二分法不是截然对立的，随后出现的明代（1368—1644年）郑和船队七次下西洋的壮举就充分证明了这一点，这是明代中国走向世界的和平之旅，真正实现了中国与南亚、非洲和阿拉伯国家的直接接触。

1405年，受永乐皇帝的派遣，郑和率队正式启航。那是15世纪早期，为郑和建造船队的是位于南京近郊的宝船厂。宝船厂共建造了2000多艘“宝船”。这些船从龙江关出水，在那里举行隆重的祭祀海神天妃的仪式，待仪式完成后，把船只推进江苏太仓或福建长乐港下水，在那里等待有利的季风。待冬季来临后，风从东北吹来，船只被推入南部沿海，然后出使远方。郑和船队到达了东亚和南亚的30多个国家，还曾穿越“西海”（Western Sea，欧洲人称为“印度洋”），沿着从阿拉伯商人那里听说的海上贸易路线航行，到达波斯湾和非洲东海岸的多个国家。非洲各国首脑也早已从阿拉伯商人口中听说中国，将郑和船队的到来视为“国事访问”，给予高规格的欢迎。1405—1433年，郑和率队出海七次，在汪洋大海中打造了一个令人惊叹的中国“宝船”时代。

① [宋]周去非：《岭外代答》卷四，第29页。<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=711480&remap=gb>，2020年2月4日查阅。

② Teobaldo Filesi, *China and Africa in the Middle Ages*, trans. David L. Morison, London: Frank Cass, 1962, p.8.

③ John V. Mills, “Notes on early Chinese voyages”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1951, p.8.

现在需要正确理解郑和航行的性质。大卫·希恩和约书亚·艾森曼指出，中国儒家精英是十分轻视商业交易或经济活动的。他们从不认为与非洲的往来是“交易”，郑和的远航象征着统一的明帝国恢复了国际地位，也是对儒家“天下”思想的舍生忘死的探险实践。此次远航的政治文化价值和官方性质可从双方互赠礼品和接待仪式中看出。郑和和他的船员带去的礼品都是中国高档丝绸和瓷器等奢侈品，带回的礼品都是长颈鹿、斑马、狮子、老虎、犀牛和鸵鸟等当地珍稀动物，船队将之视为“贡品”。^①在第五次航行（1417—1419年）中，郑和船队历尽风险到达摩加迪沙、布拉马瓦和基斯马尤的索马里海岸，也可能行驶到了马林迪的肯尼亚海岸，或者是到达了蒙巴萨的肯尼亚海岸和坦桑尼亚海岸。1419年7月15日，郑和船队返回。据记载，当时有盛大的欢迎场面和隆重的接待仪式，明朝皇帝亲自向郑和本人和所有船员颁赏。1419年8月8日，明朝皇帝在宫廷中接见了郑和船队访问国家的外国使节。非洲使节展览他们进献的动物，金幼孜（1368—1431年）写道：

群臣莫不引领快睹。顿足骇愕，以为希世之罕闻，中国所未见。^②

一只从亚丁湾带回的独角兽（麒麟）让金幼孜大开眼界。他以儒家思维解释说，麒麟的出现，象征着天下祥瑞之兆来临，彰显了“帝王之德”。据说他还撰写了《瑞应赞》：

臣闻麒麟，天下之大端也。帝王之德，上及太清，下及大宁，

① David Hamilton Shinn and Joshua Eisenman, *China and Africa: a century of engagement*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012, p.18.

② [明]严从简：《殊域周咨录》卷九“苏门答刺”，网址：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=48191&remap=gb#p37>，2020年1月7日查阅。另见《明史》列传卷二二〇《西域四》，1974，p.63；Duyvendak, 1939, pp.282-283.

中及万灵，则麒麟见。^①

也许这些中外资料都能证明，中国对外部世界的“他者”观发生了转向。这些转变的驱动力是政治愿景，而不是经济目的。

清朝（1644—1911年）建立后，出现中国历史第二个像元朝一样兼容“非中国”因素的多元治理的帝国。王夫之（1619—1692年）曾严格地划分了中国与“非中国”的文化范畴，其中涉及“天下”的概念，但在清朝的特定历史条件下，“天下”的概念向更为兼容的另一个方向发展。清代政府积极地学习汉族的儒学，维护儒家的理想，将儒家的价值观合法化，把“德”的含义扩展为国内多民族共存的理念。^②他们任用汉族和多民族精英，允许使用各自的传统和语言，整理和弘扬儒学典籍，为清代的政治、文化和宗教需求服务。清代的“天下”概念被重新解释为多民族文化领域内的不同民族共处的概念，清代皇室世袭系统也成为基于儒家原则的传承体系。1729年9月12日，雍正皇帝（1723—1736年在位）宣布他的帝国超过以往历朝历代，昭示了天命降给具有最高美德的皇帝，而不以民族出身作为选择。在清乾隆皇帝（1736—1796年在位）执政期间，“普天下”的概念进一步强化。

乾隆年间编订的《皇清职贡图》，由傅恒与董诰编订，1757年刻印，对“普天下”的概念更加彰显，书中还提到欧洲多国，包括英国、法国、瑞士、瑞典、荷兰、俄罗斯、匈牙利和波兰。^③清代学者章学诚（1738—1801年）的《原道》一书，对“普天下”的概念也做了类似的解释，认为所有人都是可以被教化的。王夫之仍在谈“他者”观，还认为“他者”仍将保留“他者”自己的东西。章学诚认为，当时所

① [明]严从简：《殊域周咨录》卷九“苏门答刺”，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=48191&remap=gb#p37>，2020年1月7日查阅。

② Henrietta Harrison, *China. Inventing the Nation*, London: Arnold, 2001, pp.36-38.

③ 《皇清职贡图》卷一，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=583795&remap=gb>，2020年1月9日查阅。

说的中国也未必都是“中国”。^①但可以看出，这些清代学者还都是依据儒家学说解释外部的世界，其对人类文明的描述也都是在“天下”叙事的框架中构建的。约瑟夫·R. 利文森指出，儒家精英成功地在各种情况下协调儒家原则，证明维护儒家原则的合理性，强化了中国文化中的“普天下”的信念。^②对于“普世化”信念的特征，杜赞奇概括为，增加了接受非“中国”因素的可能性^③，主要是经过教育和竞争的过程，使其共享某些“中国”的价值观，成为共同体（或韦伯所说的“礼俗社会”）的一部分。中国人认为“他者”可以被培养出来。需要注意的是，这里所说的“转化”并不意味着消极或对抗，而是指和谐的融合。^④上述所讨论的都是儒家学说中的重要思想。

19世纪末至20世纪初，中国儒家的“自我”与“他者”二分法、“天下”与“普天下”的包容性解释，以及“转化”的信念，都遭遇了严峻的挑战。“中国模式”，体现了中国通过为现代化奋斗赢得的自尊，以及中国以自己的方式在世界舞台上创立的另一种叙事模式。2004年，约瑟夫·库珀·拉莫曾创新使用“北京共识”的术语表达自己的观点：

我们很容易理解，为什么在全球化被质疑的时代，一个讲述平衡增长和自力更生发展的模式，对其他国家更有吸引力。^⑤

① Thomas Göller, and Achim Mittag, *Geschichtsdenken in Europa und China. Selbstdeutung und Deutung des Fremden in historischen Kontexten*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008, pp.105–111.

② Joseph R. Levenson, *Modern China and Its Confucian Past: The Problem of Intellectual Continuity*, Berkeley: University of California Press, 1964.

③ Prasenjit Duara, “Provincial narratives of the nation: centralism and federalism in Republican China”, *Cultural Nationalism in East Asia-Representation and Identity*, ed. by Harumi Befu, Research Papers and Policy Studies, Institute of East Asian Studies, Berkeley CA: University of California, 1993, p.787.

④ Sebastian Harnisch, “China’s historical self and its international role”, *China’s International Roles. Challenging or supporting international order?*, ed. by Sebastian Harnisch, Sebastian Bersick and Jörn-Carsten Gotwald, Role Theory and International Relations, New York and London: Routledge, 2016, p.40.

⑤ Joshua Cooper Ramo, *The Beijing Consensus*, London: The Foreign Policy Centre, 2004, p.25.

在世界舞台上，中国以主动进取精神和和平发展，从根本上改变了19世纪欧洲的维也纳会议与两次世界大战之后确定的世界秩序，以及对这种世界秩序的认知方式，这是一个不可否认的事实。中国在当今世界舞台上的崛起，从根本上来说，已经产生了跨文化研究和跨文化对话的新模式。