

中国文化传统与世界主义

安希孟

(山西大学)

摘要：世界主义乃一种理想，而不是现实。它是分散的理论，而非系统学说。它有许多异名。它从古代到近现代不断趋于完善，也不断接近实现，已经在国际上部分实现。孔子曾倡“大同世界”。孙中山发扬了“天下为公”的观念，他吸收了西方社会主义者的“普世观念”。“世界政府”的观念乃形成于近代。组织“主权国家联盟”，共同维护和平，消除战争，这是先哲的理想。本文只是就世界统一的理念加以梳理，并无任何实际可行建议。这是理论观念，不是实际操作。中国近代学人学了西方思想，然后用以检视华夏典籍，从中寻觅新思想，乱故纸堆，精神诚可嘉，收获亦丰，颇能启发民智。我们应当视野恢宏，面向世界更具先进博大精神的思想家。

关键词：国际主义；大同世界；世界政府；法制；民主；世界公民

作者：安希孟，1945年10月生于山西省翼城县，北京师范大学外语系1969年毕业于，南京大学1982年毕业于哲学硕士，现为山西大学哲学系教授，邮编：03006，山西太原·山西大学·16-15 邮箱：482497661@qq.com·电话：86-13293915565

世界主义 (cosmopolitanism) 是一种很古老的哲学理念和社会学说。世界主义是市民社会、航海工商文明、私有财产制度的产物。它通往市场自由经济。它主张全世界、全人类乃一国际大家庭，此种共同利益高于家族、民族、国家的利益。国际公准应以世界人类利益为旨归。它反对民族利己主义，并主张设立世界政府以约束地方政府的行为，同时亦保护种族群、团体、个人的利益不受伤害。这些都类似于“发挥联合国的作用”的理想。国际维和部队、国际红十字会以及无国籍者的行动、跨国市民社会运动，均与此种理念有关。吾人应遵守成文与不成文的国际章程，把自己纳入先进法制民主国家行列，成为世界大家庭的一员，而非游离于先进文明法制之外。如今，“天下主义”等语词已被淘汰，但它的思想精髓实质仍存在。名称可以与时俱进，但名实相符，实质一样。大家所讨论的，都是名词与概念。但这些讨论，却关乎现实，改造现实。

古往今来，不少优秀学者曾提倡“四海一家”、“大同世界”的理念。“国家主义”则被斥为一种狭隘的民族主义思潮，它强调国家至上。国家主义通过灌输抽象的国家观念和“爱国”精神，以维护狭隘的民族利益。人类三大联合形式—家庭、部落、国家—自古被认为是自然的，但自从社会契约论以来，国家便被认为不过是约定的。

一 马克思主义者与世界主义

拉斯基理论概述

英国工党“民主社会主义”理论家拉斯基[1] (H.J. Laski, 1893-1950) 说:共产主义 (communism) 要靠全世界各地同时爆发革命，才能成功。他认为，在马克思主义 (Marxism) 看来，民族主义 (nationalism) 是资产阶级堡垒的一部分。共产主义者主张“必须克服爱国主义 (patriotism)”，因为，工人的真正祖国是他们的阶级。国家政治组织是剥削的机器。第一次世界大战中，许多国家的工人以“保卫祖国”的

名义参战，背离了共产主义初衷。可是，俄国的工人却掉转枪口，推翻本国统治者。拉斯基说：“服从民族主义，就是对工人阶级的最大不忠。” [2]不忠，就是背叛。

英国马克思主义者拉斯基的话乃是对国家主义 (nationalism) 面孔的勾勒：“现代国家是一种主权国家；其意义就是国家除了自身的意志之外，没有其他意志可以束缚它的目的。主权在法律上的意义就是完全的权能。国家可以随它的意愿媾和或作战。国家可以建立自己的关税、限制移民入境、决定国境内的外国人的权利，不必和它的邻国协商，也不必理会什么公道的原则。这一切，许多国家都做到了。为了保卫或扩展自己的权力，没有一种罪恶它们是不准备去犯的。”他又说：“承认民族统一为国家，就意味着个人自由的破坏和对国际正义的违背，除非我们能够找出限制民族国家行使权力的方法。” [3]因此，国家主义的基础就是排他性，也就是在国际关系中丧失道德品质。这在第一次世界大战中为自己国家呐喊助威声中可以听到。国家主义的恶果是个人自由丧失殆尽，国际正义遭到践踏。

作为共产主义的信奉者，拉斯基预言：民族国家的主权终将消失，而这意味着人类的协调一致。他说：“放弃民族国家的主权，就是放弃侵略的权力” [4]。他预言：“世界不同民族的人们，都能在伟大的共同事业之前消释偏狭的成见，通力合作，以从事于国际政府的工作”（这里，“国际政府” (International government) 类似于联合国 (United Nations) ），他认为，这个政府是国际的真正领导者。这使人想到美国 (the United States · United States of America) 。合众国，这个名称就不是原来意义的国家，而是超国家，世界国家。因此拉斯基说，一个英国人会由于他是“世界公民” (citizen of the world) 而更完善。因而他认为，一个“世界国家”的概念正在形成，尽管是缓慢的。他看到，原来的民族国家的主权，同国际社会是势不两立的。世界正朝着“国际政府”的出现发展。他认为“国际联盟 (League of Nations ” [5]就是对无限地行使民族国家主权的限制 [6] 。

第一次世界大战以后，斯堪的纳维亚 (Scandinavia) 各国放弃自己的主权，拉斯基认为，他们的国际地位并没有丝毫屈辱，因为拉斯基认为，那里的人民是世界上最幸福的人民。拉斯基说：“承认一个国家，假使主权也包含在内，那是和一种公正的国际关系体系不相容的，并且，这也和被认为对于国际社会中各成员国都有约束力的那种国际法的观念不相容” [7]。他甚至说：“民族国家主权的全部含义，就是容许破坏文明的胡作妄为”。他认为，国家的目的，应当是为着全人类的目的，应当是为其成员谋福利。然而，他认为，国家主权的概念，却违反了国际幸福的需要。世界需要高于民族国家的权力机构。当一个民族国家的行为牵涉到别的国家时，民族国家便无权成为自己行为的仲裁者。

当前，随着全球化的发展而兴起的全球市民社会运动 (Global Civil Society) ，方兴未艾。德国马克思主义哲学家哈贝马斯 (Jürgen Habermas · 1929-) 说：“世界公民权利必须加以制度化，并对所有政府都具有约束力，国家共同体 (例如国际社会——本文引者) 必须以制裁作为威胁，至少能够督促他的成员做出合法行为。” [8]康德认为，国家主权不可逾越。但哈贝马斯认为，世界公民权利的实质是：它超越一切国际法主体，深入到个别法律主体。哈贝马斯认为，我们正走向全球一体化，超乎国家民族之上的机构正在增加。

中国较早接受马克思主义的文化人大都采取世界主义观念。这与后来的国际主义、国际共运异曲而同工。世界主义与共产主义有相近之处。二者都倡导“世界一家”、“万民同体”，全人类走共同道路。共产主义相信国家将最后消失，但对将来是否还有政府并未给予否定。可以肯定，人类的演进不可能彻底消灭政府。因而世界政府的存在是必要的。各国政府将成为它的地方政府。共产主义主张通过暴力革命推翻旧的国家机器，并在社会主义这个过渡阶段实行专政。然而从社会主义到共产主义将是平和的演进，是自行过渡的。总之，暴力将最终消失。从世界主义观点看，在一个世界国家中，犯罪仍将存在，因而世界法庭不会消失。世界主义的目的乃在以国际大家庭制止国家的犯罪行为。

20世纪初期中国马克思主义者的世界主义

中国早期的马克思主义者都奉行世界主义观念，因为这和共产主义、国际工人运动、国际工人协会(International Workers Association)、“全世界无产者”、英特那雄纳尔(internationalism)、共产主义在各国同时实现有关。资本主义使各国人民命运与共，这必然导致世界主义。不过初期所谓共产主义“在各国同时发生”，仅限于欧洲，甚至是西欧，并不包括落伍的俄国和我们挚爱的清王朝大帝国。

秦邦宪(Qin Bangxian, 1907-1946, 又名博古, Bo Gu)在“国际主义和革命的民族主义”中引述“革命的民族主义者”孙中山(Sun Yat-sen, 1866-1925)的话：“我们要知道世界主义是从什么地方发生的呢？是从民族主义发生出来的。我们要发达世界主义，先要民族主义巩固才行。如果民族主义不能巩固，世界主义也就不能发达。因此便可知，世界主义实藏于民族主义之内。”秦邦宪认为，这说明在孙中山那里，民族主义包含了国际主义(即世界主义)。由此可知，中国初期的马克思主义者把国际主义等同于世界主义。但是，事实上，民族主义与世界主义二者并无因果关系。从民族主义之土壤上断乎生长不出世界主义之参天树。而且，二者成对立之势。

20世纪初期中国思想家蔡鼎成(Cai Dingcheng)在《社会主义的进行，以国家主义为手续，以世界主义为目的》(Socialism with nationalism as its formalities and cosmopolitanism as its purpose)中说：国家主义和世界主义两派“聚讼纷纭”。蔡鼎成说：“我国政治革命既成，共和之建设伊始，欲行社会主义，以国家为之引导，以世界为之极则，共产为其实行，大同为其结果。”他折衷地说：“陆行者必宜车骑，水行者必宜舟楫。国家社会主义为实行之基础，非实行之终极，而为世界社会主义的媒介物也。名称虽异，性质则同。国家主义与社会主义，前者为手段，为基础，后者为目的，为结果。”[9]然而，我们知道，国家主义与社会主义南辕北辙，由国家主义断难达到世界主义。国家社会主义以纳粹为代表，征服世界可也，遑论谋世界福利乎？这种调和主义同样难奏效果。这种调和折衷，也具有中国哲学未能彻底的特色。然而，以国家为导引，断难达到世界主义的极则(目标)。他认为，共产为其实行，大同为其结果。经过共产主义，可以从民族主义达到世界主义。用心可谓良苦。这说明，世界主义传入中国，引起共鸣，而不是反感。借他人之酒杯，浇自己之块垒，发思古之幽情，展未来之宏图，良有以也。凡此，足见中国传统文化中家国意识甚强。

马克思提出“世界历史”的思想。他认为随着世界历史的形成，过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守的状态被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替。共产主义同世界历史紧密联系在一起。离开了世界历史，共产主义就只能作为某种地域性的事物存在。狭隘的民族历史必将走向广阔的世界历史。科学与生产的发展，使世界各民族不能不卷入世界历史的巨流。世界市场把世界联为一个整体。各民族和国家不再是封闭的、孤立的。“各个单独的个人摆脱各种不同的民族局限和地域局限，而同整个世界……发生实际联系。”[10]从这个意义上说，中国古代缺乏世界主义的基础。世界主义乃商业市场经济和环球航海的产物。

青年毛泽东(Mao Zedong, 1893-1976)说过：“以我的接洽和观察，我们多数的会友(指“新民学会”(the Institute of New Citizens会友)都倾向于世界主义。试看多数人都鄙弃爱国；多数人都鄙弃一部分、一国家的私利而忘却人类全体的幸福之事；多数人都觉得自己是人类的一员而不愿意更繁复的隶属于无意义的某一国家、某一家庭、或某一宗教而为其奴隶；就可以知道了。这种世界主义，就是四海同胞主义，就是愿意自己好，也愿意别人好的主义，也就是所谓社会主义。凡是社会主义，都是国际的，都是不应该带有爱国的色彩的。”[11]这里的社会主义，实指共产主义。蔡和森(Cai Hesen, 1895-1931)也提出“万国一致”，“不要带爱国的色彩”[12]。

“五四”时期，在中国讨论世界主义的，有两种人：早期的马克思主义者和教会神学者。“五四”前后，与马克思主义传入中国的同时，西方世界主义文化观念也如惠风拂面，从开放的国门吹进华夏。与此同时，中国一些护国保家、救亡图存心切的人却抛出“国家主义”实即民族主义的诱饵。这受到马克思主义者的批评。中国早期的马克思主义者以海纳百川的胸襟，以开放的眼光看世界，促使中国人从王朝顺民向“世界公民”的观念转化，这使“睁眼看世界”的中国人心怀更加广大。

中华民国以三民主义立国，民族主义是基石，故世界主义在民族主义者眼中乃尤物。追随孙中山的人，首先以批评的态度介绍过世界主义。从民族主义出发反对世界主义的，在中国有国民党的周佛海(Zhou Fohai, 1897-1948)。周佛海认为有两种“世界主义”释义：一、征服别国的帝国主义论，二、主张各民族平等的世界联邦论。不过我们今天知道，自古至今，世界主义乃取第二种意义。世界霸权主义不是任何意义上的世界主义。世界主义不含霸权主义与奴役弱小民族的成分。周佛海此论，取法乎孙中山：“因为世界上的国家，拿帝国主义把人征服了，要想保全他的特殊地位，做全世界的主人翁，总是站在万国之上，便提倡世界主义。”这是对世界主义的莫大曲解。因之，当时的国民党把这种世界主义等同于共产主义而加以反对。

不过孙中山、周佛海对世界主义的认识包含了极大矛盾。周佛海又表示不反对本来意义上的世界主义：表示拥护“民族主义者所主张的世界主义。这种世界主义，不仅不和民族相冲突，而且须以民族主义为基础才能实现。”我们今天知道，世界主义断不能和民族主义相调和，断不能以民族主义为基础。从民族主义断难达到世界主义的结论。周佛海又说：实行民族主义“就是实行世界主义的第一步”。真不知道这结论缘何而生。周佛海激愤地说：“如果自己民族还在别的民族宰割之下，就大谈世界主义，那不仅是民族主义的罪人，而且是世界主义的罪人。”这真是一种自相矛盾。然而我们知道，列宁和斯大林都对民族主义持批评态度。今天，民族主义也不在被宣扬之列。民族主义不包含世界主义观念。

因而孙中山并不笼统反对世界主义，更提倡别一种世界主义：“必须把我们民族自由平等的地位恢复起来之后，才配讲世界主义。”周佛海因而认为民族独立乃实行世界主义的起点。结论：“世界主义是民族主义的理想，民族主义是世界主义的实行（基石、起点——引者）。”[13]可见，世界主义同国民革命并不矛盾。“五四”时期，民主主义革命者、孙中山的追随者朱执信曾撰文介绍“超国家主义”(Supranationalism)实即世界主义。这可以帮助当时的人认识世界思潮。

瞿秋白的世界主义观念

中国早期的马克思主义者瞿秋白(Qu Qiubai, 1899-1935)则大力提倡世界主义。因为共产主义本身就意味着人类共同体和共同命运。这时在人们心目中，世界主义同共产主义是一而二、二而一的。瞿秋白对所谓“爱国者”多所微词。他恰恰批评下述观念：“中国国富而兵强之后，才能实行世界主义”。他讽刺地说：这样的世界主义，李鸿章、张之洞、康有为也会举双手赞成的。这样的世界主义，乃指望国家富强之后再举兵扫六合！

瞿秋白站在马克思主义立场上，公开批评孙中山(大意)：他要恢复民族主义，便以为民族主义与世界主义是不共戴天的。在孙中山以为世界主义不可抗拒时，乃认为世界主义与三民主义大同小异。孙中山曾说，有些新青年(他指的是“五四”后接受马克思主义的《新青年》，New Youth)以为，三民主义不合世界新潮流，世界上最好的主义是世界主义。瞿秋白说，孙中山没有勇气反对这种世界主义，而是“胡缠一顿”，说什么“康熙是讲世界主义的，因他说夷狄都可以做皇帝”。然而，皇权能属于世界主义吗？在世界主义的世界里，还容得下皇帝吗？康熙那样说，乃因为满清原是汉人眼中的“夷狄”。孙中山显然弄错了。瞿秋白又引孙中山的话：“帝国主义天天鼓吹世界主义。”不过，我们今天知

道，帝国主义鼓吹征服，并不属于世界主义范畴。掠夺他人，乃是真正的狭隘民族主义。孙中山却因此批评“新青年”是“变相的帝国主义”。

中国民主革命先行者孙中山吸收了西方学说。他说，世界主义在欧洲是近世才发表出来的，我们要保守这种精神，扩充这种精神。世界主义之输入中国，乃欧风美雨浸润之结果。然而，必须指出，世界主义乃马克思主义题中应有之义。以西方文化为背景的马克思主义、社会主义及共产主义势必同世界主义联系在一起。孙中山是旧式民族革命代表：提倡“民族主义”等三大主义。1924年，他说，英、苏俄及“五四”新文化运动反对民族主义提倡三民主义(Three Principles of the People)，认为不合世界新潮流。孙中山认为，“世界主义”在中国古已有之，即二千年前的“天下主义”。他又说，康熙是“世界主义者”。“近日中国的新青年，主张新文化，反对民族主义，就是被这种(世界主义)道理所迷惑。”但他认为，如果民族主义不巩固，世界主义也就不能发达。世界主义隐含在民族主义之中[14]。

孙中山打了个比方：一个苦力，终日在码头劳碌，一日忽中彩，兴奋之余，以为从此告别苦力，乃将竹竿连同藏在竹竿内的彩票扔到水中，彩票因而打了水漂。这好比“一个鸡蛋的家当”。彩票代表世界主义，竹竿代表卖苦力的民族主义。孙中山认为不应当以虚幻彩票(世界主义)而扔掉民族主义的竹竿。瞿秋白批评孙中山是“希望苦力最好永久用竹竿”为他们挑行李。这批评当然有些激愤。不过，在我看来，如果中了大彩(20万，即世界主义)，何必再去卖苦力(死守民族主义)呢？瞿秋白毫不留情地说，孙中山是用“宗法封建的办法，结合豪绅地主阶级的利益，以图建立豪绅的民族及其主义。”瞿秋白自己则主张“建设联邦国家(federal state)，进入无国界、无阶级的共产主义”[15]。

周恩来(Zhou Enlai,1898-1976)说：“狭义的爱国主义运动的流弊，至少对内会造成法西斯。”[16]中国自周武王大封诸侯，地方观念开始得到强化。“五四”时期，费觉天(Fei Juetian)[17]提出“国界是变的”。“世界纷争”起源于国界之划分。他认为社会主义革命要打破“国家”，达到“大同世界”。费觉天呼吁“改造国家”，进入“大同世界”。“国家底国界，一进到职业为界，就等于没有国界……打破血统的地方的界限，那世界就缚成一体，就大同了。”[18]初期社会主义者都认为在大同世界中，血统、血缘、地缘关系将被打破。中国较早接受马克思主义的文化人，大都采取世界主义。这与后来的国际主义、国际共运异曲而同工。

“五四”时期，马克思主义者李大钊(Li Dazhao, 1889-1927)提倡“人类一体的生活，世界一家的社会”，“从前家族主义、国家主义的道德”，因为是家庭经济(中国至今仍如此——本文引者)和国家经济，“断不能存在于世界经济时代”[19]。中国近代史上优秀思想家大都发扬世界主义观念。几乎所有西方空想社会主义者，都预言“国家消亡”，都倾向于世界主义，因而一般说来，世界主义在目前仍是一种理想状态。我们正全力以赴之。李大钊说：“试看将来的环球，必是赤旗的世界。”[20]

马克思主义者李大钊提倡“人类一体的生活，世界一家的社会”，“从前家族主义、国家主义的道德”，因为是家庭经济和国家经济，“断不能存在于世界经济时代”[21]。中国近代史上优秀思想家大都发扬世界主义观念。李大钊作为早期马克思主义者，曾号召打破“国家界限”。“不要常备军”、“要欧洲联邦，做世界联邦的基础”。[22]这也就是瞿秋白说的“从劳动者的联邦国家……进于无国界、无阶级的共产主义社会”[23]。中国早期的马克思主义者们大都不怀抱民族主义歧见，而是以天下为己任，对世界共产主义怀抱必胜信念。李大钊讨论了未来的世界组织和联合主义。他说：“全世界人类组织一个人类的联合，把种界、国界完全打破。这就是我们人类全体所馨香祷祝的世界大同！”[24]中国的马克思主义者从民族国家的观念下解放出来，欢迎世界历史的新时代的到来。他预言将来的环球如何如何，肯定是世界主义在激励他。

中国早期卓越的马克思主义者均反对国家主义，倡导“世界一家主义”、“世界大同主义”。这与共产主义的初衷甚相吻合。陈独秀(Chen Duxiu,1879-1942)说：“我们不是国家主义者。”他说无产

阶级本来没有祖国。孙中山指责现在提倡世界主义和大同主义为时尚早，但他从中国古书中寻找大同主义的根据。陈独秀因而说，他断不是国家主义者或民族主义者。陈独秀阐释“工人无祖国”的三层含义是：一、现今之国家不保护工人；二、全世界工人不分国界地联合起来；三、各国工人不应借“保卫祖国”的名义为本国政府卖命[25]。中国共产党内具有世界眼光的人物陈独秀热烈欢迎“世界语”。陈独秀说：“世界语之成立，非即为世界主义之实现，且世界主义未完全实现以前，世界语亦未能完全成立。然世界人类交通，无共同（公同）语言为之交通情愫，未始非世界主义之障碍。”[26]值得提出的是，抗战爆发后，陈独秀转而批评“世界大同主义”，这与当时“一切经过国民政府”，“一切服从国民政府”的政治主张一致。“五四”时期的陈嘉异（Chen Jiayi, 生卒不详）自称是东方文化崇拜者。他认为，由国家主义而至世界主义，是东方文化的精髓，然而，他反对欧化，反对吸收西方文化，认为这乃是“愧对先人”[27]。这怎么能叫世界主义呢？而陈独秀却毫不含糊地尊敬西方文化，反对“尊国”，因为这会“堵塞民智”[28]。

共产主义者萧楚女(Xiao Chunv, 1893-1927)区分了两种世界主义：基督教的世界主义（一切国、族皆驯服于上帝）和唯物主义社会主义的世界主义（不承认国家、阶级、种族）。他认为，这两种世界主义，实质上都是个人主义。社会主义的世界主义以每个具体的个人为单位，体现了人类“抽象的平等精神”。我们今天的人，千万别一提到抽象的“平等”便生反感。难道我们的哲学家们不正是以抽象的概念为研究对象吗？抽象能力不正是人的知性和理性能力吗？萧楚女认为，在“消灭国界”这一点上，两种世界主义相同。萧楚女对“少年中国学会”余家菊(Yu Jiaju, 1898-1976)⁽¹⁾因反对基督教而反对世界主义提出批评，说他们是株连以人类统治人类的真世界主义，因为“谈社会主义的人那一方面所主张的人本位的世界主义确乎与基督教底神中心的世界主义不同。”[30]

伟大的东方诗人泰戈尔(Rabindranath Tagore, 1861-1941)批评西方思想是国家主义。他说，我们东方人素来不知国家为何物。他认为自己肩负“世界主义使命”。看来，“世界主义”有了版权之争。然而，实情是：世界主义绝非起源于东方。泰戈尔批评国家主义。他疾呼“不要政治，不要国家”。然而，单单否认国家，并不就是世界主义。不过，世界主义在古希腊却是年湮代远之事。世界主义一开始就同国家主义成对立之势。印度哲人泰戈尔宣传世界主义甚力。他对国家主义的批评亦不遗余力：近代科学卵的“孵”出的是国家主义。他认为当下之急务是抛弃国家主义，“各民族大联邦不久就要开始了”。与这联邦精神相悖的倾向却“不合于将来的世界的潮流”。他相信世界“合一”，“在那万物和一旦合一的地方，愚昧和顽梗是不能存在的。”“和平是在那善在的地方；善是在那合一在的地方”（Shantam, Shivam, Advaitam, 合一就是和平，因为合一就是善）[31]。泰戈尔虽是印度人，却无意之中加入了“五四”文化运动的合唱团，占据了中國思想史的一页。他受到瞿秋白的欢迎。但如何达到世界主义的“无国家”的理想社会，马克思主义者瞿秋白认为泰戈尔语焉未详。瞿秋白还批评他向一群劫贼宣传仁爱。不过，瞿秋白仍旧对泰戈尔表示“谢谢”[32]。瞿秋白认为单对国家不在意，并不是世界主义。世界主义提倡只有消灭阶级，才能消灭国家，建立共产主义大同世界。瞿秋白提倡的是无国界、无阶级，但不是无政府！这是世界主义不同于无政府主义之处。共产主义预言国家消亡，但不准备消灭政府。世界主义提倡世界政府，这政府不是霸权政府，不是征服、掠夺、奴役，不是以大欺小，磨灭各族人民的特色。同时世界主义也不是提倡无国家政府。原有的国家政府仍存在，担负地方政府的职能（相对于世界政府而言）。原来的国家将部分职能转让给世界政府，正如国民个人组建政府时，将一部分权利转让给政府，而并不丧失基本人权一样。

(1) 余家菊，字景陶，又字子渊，湖北黄陂人。中国近代著名的教育家、思想家、社会活动家

二 中国文化与世界主义

世界主义乃西方舶来品，主张以世界政府和法律约束各国政府。世界主义不是皇恩浩荡，怀柔远人，泽被万邦，法外施恩。近代中国学人自西方引进世界主义，又从华夏古籍引经据典，弘扬中国古代思想，误以为春秋战国秦汉之际就有世界主义。我们当从世界卓越思想家那里汲取新养分。

世界主义 (Cosmopolitanism) 中的cosmos乃指宇宙，且指秩序井然的亘古荒冷的宇宙。politan指都市市民。世界主义指摆脱狭小地方民族偏见，由诸多民族和语言构成的大都市。都市居民与乡下居民不同。小农经济下耕者有其田，子其子、父其父、亲其亲，至多可以老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，然而却缺乏世界主义和宇宙公民的观念。说孔孟老庄、秦皇汉武是世界主义者，有时令人奇怪。近代中国学人从古籍中阐扬世界主义，表明了“六经注我”的治学传统。这是向西方学习的结果，摆脱了狭小的地域和种族观念。但古代中国的观念其实依然是天地人不分。

近代中国学人自西方引进世界主义之后，又从华夏古籍引经据典，弘扬中国古代思想，误以为春秋战国秦汉之际就有世界主义。然而，修筑长城同“和亲”政策一样，都不是世界主义。相信中国先秦诸子之“天下”观念是一种世界主义、大同主义或天下一家主义，乃是谬见。近代康有为 (1858-1927)、梁启超(1873-1929)、钱穆从中国故纸堆中翻找世界主义词句，目的仍在发扬西方世界主义，并非引人怀旧。我们当从世界卓越思想家那里汲取新养分。一个农业宗法制的民族，不可能有“市民” (即“公民”) 的观念。

20世纪初期的中国乃文化开放时代。西方思潮蜂拥而至，世界主义传入中国。中国学人开始以西方思想观念审视中国传统学说，从古书中推陈出新，寻觅适合自己观念的事物，研究中国古代哲学的讨论中始有“唯物”、“唯心”、“辩证”、“形上”、“世界主义”、“爱国主义”等观念蓬勃出现。受近代西学影响，许多学者以世界主义眼光看待中国传统哲学，从中推导出“世界主义”观念。他们的要旨并非宣扬上古思潮，乃在推行现代思想。古为今用，颂古厚今，穿古人服，为今人计，借鉴既往，前瞻未来，此之谓也。西方学说传入中土华夏，国人从故纸堆中找到根据，探赜索隐、钩深致远，说中国“古已有之”。然而世界主义毕竟不是中国的“特产”。

康有为与梁启超

中国近代改良主义者康有为(Kang Youwei, 1858-1927)受西方空想社会主义影响，曾大力提倡大同主义即世界主义：一、没有国家，全世界设一公政府；二、没有家族，男女同栖不得逾一年，届期须易人；三、儿童公育公养公教。他甚至提出“胎教”、“火葬”；四、他提议设立公共食堂、公共宿舍、公共澡塘 (近代“公厕”、“公交”、“公共旅舍”……也来自西洋)。这里一方面可以看出西方思想的影响，另一方面也可以看出近代学人对西方典籍的阐释。从西方思想出发阐释世界主义，可以也。但若说世界主义是中国古已有之，则过也。

康有为自己则提出理想的世界：入世界，观众苦，这是谋大同之道的原因；去国界，合大地，这是谋大同之道的步骤；目的是去级界，平民族，去种界，同人类，去家界，为天民，去类界，爱众生 [33]。这显然是受到佛教的影响。他提出全世界只有一个公政府，无帝王、君长，亦无统领。他提出在“大同世界”中，不许私人经商，所有商业贸易均由政府统管。这很类似于计划经济体制。不过他提倡“全世界人类皆为平等”，仍不失为极睿智的念头。

戊戌变法失败后，康有为出洋十二年，思想发生极大变化。他认为美国、瑞士接近于“大同之世”。他的《大同书》推崇联邦制，显系受到西方影响。1891年以后，传教士在《万国公报》

(Multinational Communiqu) 上连载空想社会主义小说《回头看纪略》，描述波士顿一青年人从1887年昏睡到2000年，醒来一看，世界面貌全新，已实现电气化、自动化。康有为也受到这种空想社会主义和傅立叶 (Charles Fourier, 1772-1837) 的影响。康有为的《大同书》表达了他的世界大同的理想。这一大同理想基于他关于“人性皆善”的理念。然而，断言人性本善或恶，其实皆无道理。基督教认为人在伊甸乐园 (Garden of Eden) 里原本没有善与恶，是一张白纸，类如洛克 (John Locke, 1632- 1704) 的“白板” (tabula rasa) 处于无原罪状态。这似乎有些道理。人的犯罪乃后来的事。不过，康有为的大同理想乃起源于人性本善说，因为有此本性，我们才可以对人类未来抱乐观态度。一切对人性悲观的态度，不会导致世界主义。

据说，康有为在构想大同世界时，哀物悼世，居家作长夜坐。然而世界主义并非面壁虚构空想之产物，也不是悲天悯人、怜物伤情的结果。这种专讲仁爱之心的社会主义，早受到《共产党宣言》的批评。据说康有为一天忽“思苍生困苦则闷 (闷)，然后哭” (这比“不哭苍生哭鬼神”强一些)，“天与我聪明才力拯救之”。一副救苦救难的菩萨心肠。但世界主义并不期待有一个救世主救民出于水火。世界主义基于“人性论”，但并不基于“佛性论”(狗子也有佛性)。康氏的心胸与佛教的西方极乐净土理想一致，但与未来世界主义并无共同之处。“凡民有难，匍匐救之”。然而，世界主义者不是救世主。《大同书》开篇便说：“入世界，观众苦”，可见他是现世悲观主义者。一个悲观主义，断难成为世界主义者。世界主义者也绝不是悲观厌世主义者。康有为忘记了各国明达之士及政府的共同努力是世界主义的基石。“国家自行消亡”——其含义乃各国地方政府会自动缩小其权限。康有为的“世界大同”源于其佛教悲悯情怀。他认为应当去除九界，其中之一是“类界”，即去除人与鸟兽虫鱼的区别。这简直不是世界主义，而是兽道主义、生物主义了。《大同书》(Great Harmony) 写毕，康有为秘不示人，以为天机不可泄，其神秘如此，断非真世界主义。

梁启超(Liang Qichao, 1873-1929)在概括康有为的思想时说：其哲学为博爱派、主乐派、进化派、社会主义派。所谓社会主义派，即指他的大同思想[34]。康有为是极反传统的。他认为将来社会“婚姻之事不复名为夫妇，只许订岁月交好之和约而已”，因而家庭必须消亡。“若其农田、工厂、商资皆归之公，即可至大同之世矣。全世界之人皆无家，则去国而至大同易易矣” [35]。他提倡“自去人之家始”，即，首先破除宗法制度。他认为大同世界是极乐世界。可是我认为世界主义之下的世界并非佛教的极乐境界。

康有为的思想仍停留比他早几个世纪的欧洲空想共产主义上。在中国农业宗法制度土壤上生长不出世界主义的树木。黄见德认为，中国文化的主流是“天下主义”(即世界主义)，而不是孙中山的民族主义。他很欣赏顾炎武 (Gu Yanwu, 1613-1682)把“国”与“天下”区别开来[36]。中国古人目力所及仅包括天下，而不如西方人放眼“宇宙”(cosmos)。不过，我不认为中国古人有“环球”意识。中国皇帝固然心忧天下，但他们大都以救世主和真命天子自居，缺乏平等意识——而平等观念恰是世界主义精髓。

近代以来，中国人睁眼看世界，开始向西方学习。但奇怪的是，学生从老师那里学到知识，反过来又说这些知识是东方“古已有之”的。这恐怕是近代思想史上的常例。诚如有人指出的：“《大同书》(Great Unity) 中的思想与中国社会的传统价值观念几乎无不相反。‘大同’的传统与原意已面目全非。” [37]例如，康有为提出“世界大同而无界限的原则”，即世界合并为一国，此时，所有的人都成为“世界公民”，选“世界议会”。他认为，必须取消国家，进入大同，使各国的权力逐渐式微。他说：“今欲至大同，先自弥兵 (即“无武器、无军队、无战争”的三无世界) 倡之，次以联盟伟之，继以公议会导之，次第以赴，盖有必至大同之一日焉。” [38]显然，这是西学之结晶，非从古书中可导引出来的。中国人具有世界主义眼光，这未尝不是一件大快人心事。毛泽东说：“康有为写了《大同书》，他没有也不可能找到一条到达大同的路。” [39]可见，毛泽东认为人类将走大同之路——经由无产阶级革命。但康有为认为世界主义下不置私产，没有法律，恐怕就谬以千里了。

早年的梁启超是忠于清王室的民族主义者、国家主义者。他曾反对世界主义。梁启超阐述国家观念时说：“宗教家之说，动言天国，动言大同，言一切众生，所谓博爱主义，世界主义，抑岂不至德而深仁哉？虽然，此等主义，其脱离理想界而入于现实界也，果可期乎？此其事或待至万数千年后吾不敢知，若今日将安取之？……若曰并国界而破之……即成矣，而竞争绝，毋乃文明亦与之俱绝乎？”1902年的梁启超大概仍站在清王朝立场上看世界主义。

梁启超认为，国家思想有四种表现：反对世界主义，即其一也。梁启超认为：“今世之学界，非不知此主义之为美也，然以其心界之美，而非历史之美，故定案以国家为最上之团体，而不以世界为最上之团体，盖有以也。”梁启超认为，“知天下而不知有国家，此不过一时之谬见。”[40]他要求国民“真利己国”，“惟兹国家，吾侪父母兮！”

早期的梁启超是国家主义者和保守党人。1911年辛亥革命后，他仍反对把整个世界看成单一之国。“我国人爱国心之久不发达，则世界主义为之梗也。有世界主义作祟便不会有爱国心。”[41]但他在《先秦政治思想史》（A History of political thought of the pre-Qin period, 1921年）中又转变立场，肯定了世界主义。这与他1918年底旅欧有关。他从先秦典籍中寻觅世界主义的根据。这是他晚年的新思想。他说：“我国先哲之言政治，皆以天下为对象，此国家之所同也……天下云者，即人类全体之谓，当时所谓全体者，未必为全体，固无待言，但其鹄的，常向于其所及知之人类全体以行，而不以一部分自划，此即世界主义之真精神也。”[42]他认为，“先秦诸国并亡之时，其环境与世界主义似相反，然其学说皆共向此鹄的，无异同，而且积极地发表其学理上的意见，成为一个时期的运动。”[43]我奇怪：纵横捭阖，春秋无义战，怎么能叫世界主义！

梁启超说，中国元、清欢迎“外族入主而爱之者，等是以天下人治天下事而已”。我们今天不再宣传抗清、抗金等“民族”英雄，是肯定周边少数民族亦是同胞。不过，上述论点显然也是受到近代西方思潮影响，并非说古之人就有如此博大襟抱。世界主义也不是说对异族入侵袖手旁观。若吴三桂（1608-1678）者，绝非世界主义者也。梁启超说：“国家主义与吾人夙不相习，则彰彰甚也。此种反国家主义或超国家主义，深入人心。”他甚至认为，欧洲迄今大小数十国，而我则久成一体，显然中国得大于失[44]。欧洲国家小而呈多元态势，自有其优越性，不可以之与华夏大一统帝国相比。一统天下，政出一门，有时也可能扼杀多样化。大一统帝国未必会生产出世界观念。

梁启超又认为，孔子（Confucius，前551-前479作《春秋》，第一句常是“元年春王正月”，乃表示大一统。然而孔子梦想恢复周初封建制，乃开历史倒车，算不得世界主义。大封诸侯，以国土资源为私产，封赏子嗣，也能算世界主义吗？他认为，“正月”前冠以“王”字，就表示“超国家”。但我认为这有些牵强。“礼乐征伐自天子出”，把天下万民和锦绣江山装入皇家私囊，以五湖四海为皇家园林，“尽入我彀中”，不能算“超国家主义”。周室乃极具强烈的国家色彩的组织。梁启超说：在古书中“太平之世，非惟无复国家之见存，抑亦无复种族之见存。”[45]他特别引述“四海之内皆兄弟也”，说明这是“将自己所有文化扩大以被于全人类而共立于平等之地位”。然而，“四海”究竟指什么，都很值得商榷。把自己的价值观念强加于世界，并非世界主义。周朝的分封制乃以天下为私产，私相授受，不可能有丝毫世界主义。梁启超以为“据乱世”、“升平世”、“太平世”、“天下远近大小若一，夷狄进至于爵”。然而，同世界主义相比，这些观念还真有些“兴灭国，继绝世，举逸民”的味道，其实质根本不是向前看，而乃复辟。这同世界主义向前看，面对未来，判若天壤，势同水火。

梁启超更认为，道家以自然为宗，气象博大，“以天下观天下”、“以天事治天下”、“抱一为天下式”，是“超国家主义”（supranationalism）[46]。这就根本不成话了。他认为墨家（Mohist School）言“兼爱”（universal love）、“非攻”（non-attack）、“尚同”，是“超国家主义”。他又认为“天志”是世界主义，认为天之视万国兆民，其爱之如一，故凡人类之爱覆育于天者，皆当体天之志以兼相爱而交相利，故曰“视人之国若其国”。如此，则“国家观念，根本消灭”。他认为“天子一

同(一统)天下之义,其世界主义色彩最明了矣”[47]。然而,东西南北,上下四方受一人领导,天子主政,一统天下,帝王思想,家长制,人莫予毒,不是世界主义。如此热切地颂古,其实也包含了一种自大的民族主义。

梁启超认为法家是国家主义,儒墨是主张联邦的统一,平和的统一。梁启超喜欢拿欧洲与中国相比,比来比去,“中国世界第一”便油然而生。不过我以为,一个无远弗届的大帝国,因言论不合当局而无所逃遁,恰恰会窒息生机。这样的大国,反难以萌生人类一体主义。梁启超认为,世界主义乃中国“古已有之”。这不符合史实。他认为自春秋战国以降,凡百家言中,即有世界主义(他错误地称为“平民主义”、“民本主义”),他又称世界主义为“超国家主义”、“反国家主义”、“平天下主义”。他认为近世西方国家主义以仇嫉外人为奖励“爱国冲动”之手段[48]。“五四”新文化运动使中国人大大见识了一下世界主义。梁启超说:我们须知“世界大同”,因而不能将“国际联盟”看得“无足轻重”,而且要促进其发展。国际联盟使“国际互助”深入人心,使人知道,国家意志决非绝对无限,还须“受外部节制”。他主张建立“世界主义国家”。“国是要爱的,但不能把顽固偏狭的旧思想当成爱国”。“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”[49]。

梁启超认为中国古代先秦之长处,有“世界主义光大”一说。他认为,希腊人,岛民也,虚想能穷宇宙之本原,其实不脱市府(城邦)的根性,故对人类全体团结之业、统治之法、幸福之原,未有留意者。他认为,中国人以“平天下”为一大问题:孔子言大同,墨子(前476-前390或420)禁攻寝兵,老子(春秋末期人,生卒年不详)抱一为式,邹衍倡终始五德……其理想皆以全世界为鹄的,此即“世界主义”的光大[50]。然而,我们认为,世界主义断不是五德始终说式历史循环论——似乎世界主义实现之后又回到邦国、战争、私有、专权阶段。世界主义不笼统地否认军队与战争,至少在相当一段时间内,战争仍是政治的延伸。中国之重国家,当然与现代世界主义精神相悖。

中国学者从中国典籍找出世界主义大义,梁漱溟可谓独树一帜。他的《中国文化要义》即其显例。他赞颂中国古代广土众民大单元之特质,认为这是“基于文化的统一而政治的统一随之以天下而兼国际”。我却认为世界主义与“天下一统”毫无共同之处。世界主义并不包含用什么观念来统一天下,世界主义不是世袭王权、传之子孙。多样化恰是世界主义的特征。梁漱溟引梁启超的“我族夙以天下为最高理想,非唯古代部落在所鄙夷,即近代国家观念亦甚淡泊。怀远之教胜,而排外之习少,故不以固有之民族自囿而欢迎新分子之加入”[51]以张杨世界主义。然而,皇帝招安,怀柔异己,乃居高临下,并非证明人人享有其基本权利,乃“皇赋人权”。梁漱溟甚至认为,中国人缺乏集团生活,唯重家庭,“政简刑轻”,故中国不像个国家。然而我以为“政简刑轻”可能倒是一个上乘之国。他认为中国人有“天下观念”,“天下”即指世界人类或国际[52]。他说,西洋人反倒轻天下,重团体。我觉得这有点弄错了。西方中古时代即有“出国”留学——当然不是“出洋”——家国观念淡薄。他却认为“天下”指的是关系普及,不分畛域。我认为,世界主义实现之日,国际关系和国家疆域犹存。

梁漱溟意在宏扬“世界天下一家”的观念。这实际上也开阔了中国人的眼光与胸襟。不过梁漱溟赞扬方块汉字象形文字,认为这是人类文化统一的一大助力,这我们实不敢赞同。毛泽东认为中国应放弃方块文字,走世界拼音文字大道。但梁漱溟认为方块字有助于人类统一,恐怕就有些不妥。梁漱溟认为中国传统观念中极度缺乏国家观念,而总爱说“天下”,更见其缺少国际对抗性[53]。但我认为,缺少国际对抗性,同时也可能缺乏国际交流,怎么能是世界主义呢?自我封闭,小农经济,拒绝通商,不是世界主义。梁漱溟又引顾炎武的“天下兴亡,匹夫有责”,说顾氏恰恰没有今日之“国家观念”,他倒发扬了“超国家主义”[54]。他说,这有点“像共产党为了争求一种理想文化,不惜打破国界,其精神倒不无共同之处。”[55]他这样瞩目共产党,不意竟遭不公平待遇。但共产主义从一开始就具有世

界性、国际性，则人人可得而知。梁漱溟说，梁启超在《先秦政治思想史》中“言政治莫不抱世界主义，以天下为对象”[56]。这很打动梁漱溟的心：“孟子时，排斥国家主义也亦更力……凡儒家王霸之辨，皆世界主义与国家主义之辨也”[57]。似乎王道即世界主义。难道王道乐土能等于世界主义吗？明君贤相，熏风和畅，天子亲耕，与民同乐，居高临下，不是世界主义的人人平等。梁漱溟说：“像西洋人那样明且强的国家意识……民族意识……在我们都没有。中国人心目中所有者，近则身家，远则天下。”[58]不错，中国人能放眼世界，甘愿热血，“解救受苦受难之人”，但中国人也胸怀祖国。说中国人没有国家意识，由我的经验看，这根本不对。梁漱溟引述林语堂的话：“历史上中国的发展，是作为一世界以发展的，而不是作为一个国家。”[59]梁漱溟认为这话是不错的。他又说“中国无民主”、“人权之不见”、“民主制度之不见”，是因为中国文化“早熟”，这看法却未必恰当。也许中国文化是“晚熟”，也说不定。

钱穆的观点

20世纪30年代，钱穆(Qian Mu, 1895-1990)著《中国文化史导论》⁽²⁾

(Introduction to Chinese Cultural History) [60]。他认为，中国古人的终极理想是“天下太平与世界大同”。这结论固然值得商榷，但钱穆实借此宣扬一种与中国传统素昧平生的主义与学说，其用心可谓良苦。他从古书中追寻微言大义，借古喻今。钱穆反反复复地说：“中国民族是个趋向和平的民族”。当然，世界主义者肯定是向往和平、拒斥战争的，因为追求一个兵荒马乱、纷争不息的“共同世界”乃是自相矛盾。不过中国历史上战乱频仍，这恰好反驳了钱穆上述乐观看法。毛泽东就认为中国农战频繁，乃中国不屈不挠的优良传统。钱穆却说，西方传统是向外征服，中国是向心凝结。然而，认为中国人是“一盘散沙”，的确也是不少学者的一贯见解。钱穆处处称颂先秦儒家“天下太平、世界大同”的理想。但古人于中国以外的事素来感到陌生，实在难以使人联想到“世界主义”。中国古代的封闭是举世皆知的，“天朝上国”论与“世界主义”难以调和。钱穆正确地说，古人讲“修齐治平”，实则重视“修齐”，忽视“治平”。

钱穆因而否认自秦汉以下中国是“帝王专制的政府”。这观点颇难以为人接受。他甚至毫无根据地说：“将来世界若有真的世界国出现，恐怕决不是帝国式的，也不是联邦式的，而该是效法中国的郡县国的体制。”[61]这可能过于牵强。也许，世界主义理想中的世界乃“联邦式”吧。但钱穆下述一段话却至为精当：“要建立理想的世界政府，便决不是周代般的贵族政府，决不是汉初般的军人政府，一定应该是一种平民政府，由一辈在平民中有知识有修养的贤人（即文人）组织与领导的政府”[62]。钱穆说，纪元前246年东方世界出现了一个“世界政府”[63]。这是指“秦皇汉武”时期。不过，我们很难把修筑万里长城联想为“世界政府”所为。长城乃封闭抗敌的标志，秦皇汉武，略输文采，断不是任何意义上的世界主义者。

钱穆认为，中国古人不存在极为清晰的民族界限。这种说法不确切——恰恰相反，夷狄蛮戎乃汉语特色。他说，相信有一位昭赫在上的上帝关心整个下界，整个人类的大群全体不为部一族所私有[64]。这似乎是中国古代天下万邦一家的观念的根据。不过，拿宗教史的观念来看，这说法很难成立。世界三大宗教中并不含有中国传统宗教。中国传统宗教乃民族主义之神鬼崇拜，民族上帝并不为普天下万民所共同敬仰之。钱穆由此认为，中国古人对国家观念平淡或薄弱。然而，对列国（东周列国、诸侯国）观念的淡化，并不是世界天下主义思想。天子的观念与世界政府的观念难以适应。周天子的观念实难与世界政府相伴。因此像钱穆说的春秋时代就有关心国际的“和平运动”，实乃以今人之心，度古人

(2) 钱穆·《中国文化史导论》，1994年，商务印书馆。

之腹。“春秋无义战”才是正当的结论。钱穆把周天子的观念说成是“超越国家(诸侯国)的国际观念,是世界观念,天下观念”[65],并把这观念与秦王联系起来,这乃是以今村古,滥用现代国际政治与国际外交术语。

中国直至明代,中央王朝仍奉行“控驭八荒”、“怀柔万国”、“四夷宾服”、“万方来朝”。“天朝主义”是其处理外交的原则。“中国是世界的中心”乃其基本看法。“天朝居中驭外”、“王者无外”。除了“朝贡”以外,他们不承认任何别的形式的外交。受西方思想影响,中国近代学人力图从中国古籍中阐发世界主义。这并非说古代中国就有世界主义。自然农耕文明土壤上长不出世界主义。近代中国学人的世界主义乃从西洋“进口”。近代中国启蒙思想家往往追求世界主义的理想。他们一面忧虑民族危机,另一面又向往全球性人类秩序。王韬(Wang Tao,1828-1897)提出“大同”观念,陈炽(Chen Chi,1855-1900),清末维新派,他在《庸书》中提出学习西法,发展资本主义,主张学习西方以求自强。陈虬(Chen Chi,1851-1904)创办我国近代第一所新式的中医学校——利济医学堂。他提出人类“同轨同伦”。

三 汤因比和池田大作对中国的探讨

第二次世界大战后,国家的威信逐渐丧失。在国家形态高度发达完备的国家里,这种情况尤其普遍。人类终于认识到,以国家为中心的国家主义是有害的。国家主义,即崇拜地方民族国家集团力量,在西方是晚近的事。人们奉自己的国家为神明,认为它享有神圣的权利,可以不受法律约束。这种情况,自第二次世界大战后便有了改变。造成这一变化的原因乃在于国际交流的增加。作为个人活动的基层单位的地方民族国家,被视为国际交流的障碍。国家变得越来越小,越来越多,其职能受到限制。大一统的国家观念被削弱。本来意义上的国家于是趋于消亡。国家日益成为代表社会文化的地区单位。这对于抵御国君的残暴和强权极有意义。汤因比(Arnold Joseph Toynbee,1889-1975)因而认为,必须剥夺地方国家的主权,一切都要服从于全球的“世界政府”的主权。地方国家作为行政单位,行使地方自治任务,这同联邦国家中成员国一样。各地方国家的权限于是逐渐转移到“世界政府”手中。这就是为什么我们重视联合国的原因。

对于故乡山水的热爱,使人类把自己的邦国凌驾于别的邦国之上,以为在所有的方面,本国都比别的国家优越。在这种国家主义影响下,许多纯真的爱邦国之心被利用,变成了对其他国家的憎恨。两次世界大战中,许多青年人被邦国精神逼迫到悲惨境地。汤因比认为这是一种古老宗教,是丧失了基督教(Christianity)信仰的结果。“前基督教”的宗教被恢复——此即古代苏美尔(Sumer)人和希腊(Greece)城邦(city-states)国家公民的宗教。基督教在本质上是世界大同主义。它并不去煽动民族主义烈焰。基督教曾反对罗马帝国的皇帝崇拜和民族宗教。这一态度受到汤因比的欢迎。汤因比认为所谓国家,不论是地方国家还是世界国家,都仅仅是公共设施。

现代人的生活基础已经扩大到世界规模,把人类禁锢在国家框架中的作法,已经过时。现代的爱心应当是把世界看成“我的祖国”,提倡人类之爱、世界之爱。现代人生活在一个整体之中。过去只向其政府和居民献身的政治热情,现在则必须奉献给全人类、全世界、全宇宙。人类的远大目标是建立“世界政府”。自古以来,人们都以国家的名义建立武装,使用武力,对外发动战争,表明忠君报国的气节。然而,这一切在现代已失去根据。汤因比认为,应当放弃为防备其它地方主权国家的攻击而建立的常备军,同时要放弃伤害别的国家的行为。人类的信念是废除一切军备,建立一个三无世界(无阶级、无军队、无战争)的最高境界。在一个世界政府领导下,各地方国家将不再彼此动武。当然,一个没有战争与军队的世界,并不彻底排除竞争,相反,竞争还是存在的。这指的是开发宇宙的竞争。这一竞争的目的仅仅在于消除贫困。汤因比因此设想,不能让地方国家永远作为一个有权发动战争,有权最终决

定各种民事的政治单位保存下去[66]。这样，国家就被看作只是供应自来水、煤气和电气的公共事业集团。在这种情况下，将不会有在战场上牺牲自己的生命这种事。最大的忠诚便是献给全人类，而不是献给自己所属的地方国家及其体制。对国家的忠诚便被削弱。“国家的神圣地位要否定，而应恢复纯粹大自然的唯一神圣地位。” [67] 现在人类所居住的整个地区，在技术上已经统一为一个整体，因此在精神上也需要统一为一个整体。

汤因比和池田大作 (Daisaku Ikeda, 1928-) 探讨过世界主义与古代中国思想的关系。汤因比说：“罗马帝国解体后，西方的政治传统是民族主义的，而不是世界主义的。” [68] 因为欧洲处于分裂状态。汤因比的这种说法不妥当。欧洲之分为众多小国，不足以说明他们是狭小的民族主义者。世界眼光与国土面积不成正比。希腊城邦虽小，但希腊人的世界观并不狭小。雅典和耶路撒冷弹丸之地，孕育出的是世界思想与世界宗教。世界主义孕育于希腊，绝非偶然。汤因比不恰当地说：“汉代的刘邦从地方分权主义持久地引向世界主义（即天下主义）。” [69] 他认为秦皇汉武、汉唐雄风有世界主义气度。

鉴于两次世界大战的教训，有识之士都希望对现行国家进行改革，实现“世界联邦”。现代意义上的国家将消失。池田大作认为应当控制国家的残暴。汤因比甚至提出“剥夺地方权力的主权，一切都要服从于全球的世界政府的主权” [70]。他引用程颢说：“仁者以天地万物为一体，莫非己也。” “仁者浑然与万物同体”。汤因比又引用王阳明的话：“大人者，以天地万物为一体也，其天下犹一家也” [71]。似乎这与斯多葛派一致。然而，天人不分，世界如混沌，物我两忘，同基于人类平等的世界主义并非一回事。汤因比认为，罗马帝国解体后，西方政治传统是民族主义，而不是世界主义。他把世界主义理解为“全世界的政治统一”。然而，池田大作认为这种政治上的成功的另一面，却是禁锢人民的创造精神与自由，闭关锁国，固步自封。他说：“中国式的统一也许是有意义的，但是如果自此个人被禁锢在社会里”，那就是一个很大的问题[72]。我觉得池田大作的看法似乎处处比汤因比更洞察玄机。问题因而就是在政治稳定与和平中，同时保证个人能力的自由发展与创造精神，以及为此而建立的体制。这是池田大作与汤因比的深刻分歧。他们二人都认为，中国近代人由原来的世界主义转入民族主义。不过，假如中国古籍中并没有世界主义，何以有“转变”之说呢？

汤因比认为“世界被统一在一个政府之下”，应以中国统治为动力，以中国为核心。他以为应当“以儒家哲学为基础，在一个皇帝统治下，壮大永存的中华帝国的形象与典范。” [73] 对此，池田大作不同意：“在现代世界，使人们接受一人统治的想法有些过于困难。这是因为现代人反对由一个人进行统治和领导的作法，即或作为今天从混乱中产生的一种反动而要求独裁，那就更加危险。” [74] 独裁者认为，为了制止混乱，独裁是必要的。其实这不过是一种借口。其实，独裁恰恰带来混乱。因而，欧洲的统一会是世界统一的样板。地方国家保持其个性与不同背景，在平等的基础上形成联合体，这种西欧式的方式会成为将来世界统一的基础。汤因比似乎被说服：“武力统一世界的尝试，只能是自取灭亡，达不到统一的目的” [75]。然而他又说，没有武力，很难实现世界政治统一。池田大作认为还是要靠宗教。不过我认为用宗教统一世界，是不可能的。

汤因比惋惜地说：“今后西方也不能完成全世界的政治统一……将来统一世界的大概……是中国。” [76] 我身为中国人并不因此就颜面有光。世界主义谈不到自上而下，自外而内的统一，好像始皇大帝们。世界主义不是由谁来统一世界，由谁来领导世界。他又说：“正因为中国有担任这样的未来政治任务的征兆，所以今天中国在这个世界上才有令人惊叹的威望。” [77] 他又说：“将来统一世界的人，要像中国这位第二个取得更大成功的统治者（刘邦），要具有世界主义思想。” 这是以好心的态度把中国涂抹成“恶人”。相反，池田大作的说法就比较科学合理：“今后世界统一应走的方向，不是像中国那样采取中央极权的作法，可能是采取各国以平等的立场和资格进行协商这种联合的方式。” 在这种意义上，与其说哪里是中心，不如说哪里表现出模范作用[78]。他认为，欧共体堪称样板。

结语

中国与欧洲面积相近，但中国自秦以后鲜有“分裂”局面出现。欧洲则长期处在“分裂”状态，多国林立。然而大一统的同质观念阻碍了文明的巨大进步，而多国林立异质交融却造就了“跨国”、“国际”观念。中国人相信：“天无二日，民无二王”。孟子说：“天下恶乎定……定于一”。“天下一家”由此而来。可见，“家天下”不是什么宽容异见的世界主义。千万不要以为大一统的“中央集权”就是世界主义。不要以为地大物博会长出世界主义。中国天下一统来源于周初天神崇拜，从自然的“天”出发，仍停留在自然宗教与自然哲学阶段，与西方历史哲学及人性的观念大不一样。大一统的特点是文化同质性。这种同质性妨碍了中国文化的进步。“天下一家”观念与宗族观念是联系在一起的。这与商业资本主义平等竞争观念有所扞格。世界主义中的个人主义者不会很容易地成为大一统之下的“顺民”。

秦灭六国书同文，车同轨，统一度量衡，如今，世界有公尺、公斤、公里、公分，有共用语言和国际学术刊物。医药标准趋于国际统一标准。国际会议、国际组织、国际科学奖、国际法、国际合作，这和马克思的天下一家、共产国际、国际工人协会的观念，是一致的。在国际领域中，当前正兴起“跨国公司”。“跨国公司”追求“超国家水平的最大经济目标”，而传统民族国家追求的是“本国的最大利益”。“跨国公司”成为“无国界公司”（试比较“无国籍（stateless）护士”），实行“无国界管理”，破除国家观念。这就是打破了主权国家观念的全球主义立场。现代西方学者主张通过“跨国市民社会运动”。

在中国，家与国是密切联系着的。家是国的基础，国乃家的放大。古汉语中“国家”即指帝王。个人价值微小，其价值在于保国卫家，为国杀敌——不论这国是否能保护个人利益，是否正义。传统宗法农耕社会，一家一户为耕作单位，故缺乏世界眼光，家国主义浓厚。热爱人类，尊重一切生命，请从树立世界主义观念开始。我们时代远远超出古代思想家和早期共产主义者的理念。环球一家、宪政共和、人类一体、普世价值，是早期思想家的梦想，是世界主义理念。温故而知新，对于今日思考，大有好处。解放全人类，而不是狭隘民族沙文主义和扩张主义，就是世界主义的理念。市场经济，把中国拉进世界市场和国际社会，闭关自守的狭隘胸襟让位于世界共同价值和国际规则。当今世界，和平而非武力，对接而不对抗，合作而不合谋。世界主义关注世界和平与发展，和平共处世界主义主题中之义。对内对外，诉诸武力，被认为不可取。⁽³⁾

(3) 本刊编辑部附注：列宁关于爱国主义的论述。“爱国主义，这正是小私有者的经济生活条件造成的一种情感。”（《列宁全集》第三十六卷第121页，人民出版社）。“如果你是一个社会主义者，你就应当为了国际革命而牺牲自己的一切爱国主义情感。”（《列宁全集》第三十五卷第208页，人民出版社）。“承认保卫祖国实际上就是支持帝国主义的掠夺成性的资产阶级，就是完全叛变社会主义。”（《列宁全集》第三卷第640页，人民出版社）“我国无产阶级革命的一个特别巨大的、可以说是绝无仅有的困难，就是它不得不经过一个同爱国主义断然决裂的时期。”（《列宁全集》第三卷第580页，人民出版社）。“在1914-1915年的战争中赞成‘保卫祖国’的社会党人，只在口头上是社会主义者，实际上是沙文主义者，他们是社会沙文主义者！”列宁对他们的评价是“社会沙文主义者就是熟透了的机会主义者。”（《列宁全集》第三卷第650页，人民出版社）。“小资产阶级的民族主义，只是把承认民族平等宣布为国际主义，把民族的利己主义仍然神圣地保存起来。但无产阶级的国际主义则要求：第一、一国的无产阶级斗争的利益，须服从于全世界范围内的这一斗争的利益。”（列宁《民族和殖民地问题提纲初稿》）。“资产阶级的民族主义和无产阶级的国际主义——这是两个不可调和的敌对的口号，它们同整个资本主义世界的两大阶级营垒相适应，代表着民族问题上的两种政策（也是两种世界观）。”（《列宁全集》第二十卷第9页）。“谁采取了民族主义立场，他自然就会希望在本民族、在本民族工人运动的周围筑起一道万里长城，甚至明知城墙就得分别筑在每个城镇和村庄的周围，明知他的分崩离析的策略会把关于让一切民族、一切种族、操各种语言的无产者接近和团结起来的伟大遗训化为乌有，也并不感到不安。资产阶级的民族主义和无产阶级的国际主义——这是两个不可调和的敌对的口号，它们同整个资本主义世界的两大阶级营垒相适应，代表着民族问题上的两种政策（也是两种世界观）。崩得分子维护民族文化这一口号，并且根据这个口号制定出所谓‘民族文化自治’的一揽子计划和实施纲。资产阶级的民族主义和无产阶级的国际主义——这是两个不可调和的敌对的口号，它们同整个资本主义世界的两大阶级营垒相适应，代表着民族问题上的两种政策（也是两种世界观）。崩得分子维护民族文化这一口号，并且根据这个口号制定出所谓‘民族文化自治’的一揽子计划和实施纲领，因此，他们实际充当了向工人传播资产阶级民族主义的人。”（《列宁全集》第24卷，人民出版社1990年版，第128页）。

2023年3月15日

- [1] (英) H.J.拉斯基 (Harold Joseph Laski · 1893-1950) 英国工党领导人·政治学家·费边主义者·民主社会主义理论家。拉斯基终生是一个社会主义者·自称马克思主义者·主张变私有制为公有制·暴力革命是不可避免的。
- [2] (英) H.J.拉斯基:《我所了解的共产主义》·H.J. Laski: *The Communism I Know*, 第39页·齐力译·商务印书馆,1961年。
- [3] (英) H.J.拉斯基著·何子恒译·《现代国家中的自由权》H. j. Laski, *The Right to Freedom in a Modern State*·第147页·1938年·伦敦·商务印书馆·1959年。
- [4] (英) H.J.拉斯基:《现代国家中的自由权》·H. j. Laski, *The Right to Freedom in a Modern State*·第155页·1938年伦敦·何子恒译·商务印书馆,1959年。
- [5] 国际联盟 (League of Nations · 1920-1946) ·简称“国联”·第一次世界大战后建立的国际组织。
- [6] (英) H.J.拉斯基:《现代国家中的自由权》·H. j. Laski, *The Right to Freedom in a Modern State*·第152页·1938年伦敦·何子恒译·商务印书馆,1959年。
- [7] (英) H.J.拉斯基:《现代国家中的自由权》·H. j. Laski, *The Right to Freedom in a Modern State*·第150页·1938年伦敦·何子恒译·商务印书馆,1959年。
- [8] (德) 于根·哈贝马斯:“论康德的永久和平观念”·*On Kant's concept of permanent peace*,曹卫东译·《世纪中国》*Century China*第三部分。
- [9] 蔡鼎成:“社会主义之进行·以国家社会主义为手续(手段)·以世界主义为目的”,*The Practise of socialism, socialism as the procedure (means) and cosmopolitanism as the purpose*·《社会世界》·*Society World*·第三十一期·1912年6月15日。
- [10] 马克思恩格斯:“德意志意识形态”,*the German Ideology*·《马克思恩格斯选集》·*Selected Works of Marx and Engels*·第一卷·第42页·人民出版社·1974年。
- [11] 毛泽东:“给萧旭东、蔡林彬并在法诸会友”·载《蔡和森文集》·*Collected Works of Cai Hesen*, 第56页·人民出版社·1980年。
- [12] 蔡和森:《蔡和森文集》,*Collected Works of Cai Hesen*, (上)·第26页·湖南人民出版社·1978年
- [13] 以上皆引自周佛海:“民族主义之科学的说明”·《新生命》*New Life*·第一卷第3号·1928年。
- [14] 孙中山:《三民主义》·1924年。《孙中山选集》*Selected Works of Sun Yat-sen* (下)·第622·632页·人民出版社·1950年。
- [15] 瞿秋白:“世界革命中的民族主义”·《布尔塞维克》·*Bolshevik*·第一卷·第17、18期·1928年13-20期。
- [16] 伍豪:“救国运动与爱国主义”·《赤光》·*Red light*,第3期·1924年。他在《救国运动与爱国主义》中说:“我们心中不容丝毫忘掉与我们受同样苦痛的全世界无产阶级和弱小民族,亦即全世界的被压迫阶级”。
- [17] 费觉天·生卒不详。1920年李大钊、费觉天等九人发起成立“北京大学社会主义研究会”。1921年·费觉天在《改造》*Reform*上发表《对于社会主义争论问题提出两大关键》。
- [18] 费觉天:“从国家改造到世界改造”·《评论之评论》*Remark on Remarks*·第一卷,第1号·1920年12月15日。
- [19] 李大钊:“物质变动与道德变动”·《新潮》*New Tide*,第2卷·第2号·1919年12月。转引自《“五四”前后东西方文化问题论战文选》(增订本)·陈崧编·第243页·中国社会科学出版社·1989年。

- [20] 李大钊,《Bolshevism的胜利》,(1918),1918年11月15日《新青年》New Youth第五卷第五号。《李大钊文集》Collected Works of Li Dazhao(上),人民出版社,1984年。中国共产党党史学会编,“中国共产党历史系列辞典”Dictionaries of the History of Communist Party of China(CPC):中共党史出版社、党建读物出版社,2019年。
- [21] 李大钊:“物质变动与道德变动”,《新潮》New Tide,第2卷,第2号,1919年12月。转引自《“五四”前后东西方文化问题论战文选》(增订本),陈崧编,第243页。中国社会科学出版社,1989年。
- [22] 李大钊:“新纪元”,《每周评论》Weekly Review,第3号,1919年1月5日。
- [23] 瞿秋白:“世界革命中的民族主义”,《布尔塞维克》Bolshevik,第一卷,第17、18期,1928年13-20。
- [24] 《李大钊文集》Collected Works of Li Dazhao,上,第625-626页,人民出版社,1984年。
- [25] 陈独秀:“究竟是谁无祖国?”《向导》Guide,第187期。《陈独秀语萃》Saying of Chen Duxiu,唐宝林编,华夏出版社,1993年。
- [26] 《新青年》New Youth,第三卷第6号。《陈独秀语萃》Saying of Chen Duxiu,唐宝林编,华夏出版社,1993年。
- [27] 陈嘉异:“东方文化与吾人之大任”Oriental Culture and Our Mission,《东方杂志》Eastern Miscellany,第18卷,第1、2号,1921年1月。转引自《“五四”前后东西方文化问题论战文选》(增订本),陈崧编,第294-331页。中国社会科学出版社,1989年。
- [28] 陈独秀:“随感录Random Thoughts(一)”,《新青年》New Youth,第四卷,第4号,1918年4月。转引自《“五四”前后东西方文化问题论战文选》A selection of essays on the debate between Eastern and Western Culture before and after the May Fourth Movement,(增订本),陈崧编。中国社会科学出版社,1989年。
- [29] 陈嘉异,“东方文化与吾人之大任”Oriental Culture and Our Mission,《东方杂志》Eastern Miscellany,第18卷,第1、2号,1921年1月。
- [30] 楚女:“上帝底世界和人类的世界”God’s world and human world,《中国青年Chinese youth》,第18期,1924年2月16日。
- [31] 泰戈尔:(台莪尔):“东西文化的结合”Combination of Eastern and Western Cultures,子贻译,原载《东方杂志》Eastern Miscellany,第十九卷第10号,1922年5月25日。
- [32] 瞿秋白:《泰戈尔的国家观念与东方》Tagore’s National Concept and the East,原载《向导》Guide,第61期,1924年4月16日。
- [33] 康有为:《大同书》Great Harmony(an ideal or perfect society)(1901-1905),古籍出版社,1956年8月,第91-92页。
- [34] (民)张伯桢辑,《南海康先生传》biography of Kang Youwei,沧海丛书,民国二十一年至二十五年,东莞张氏刻本。北京市东城区书林古籍。
- [35] 康有为:《大同书》Great Harmony(an ideal or perfect society)庚部第十章,古籍出版社,1956年。
- [36] 黄见德:《20世纪西方哲学东渐问题》On the eastward spread of western philosophy in the 20th century,湖南教育出版社,1998年,第369页。
- [37] 王处辉:《中国社会思想史》(下),第396页。南开大学出版社,2001年。
- [38] 康有为:《大同书》Great Harmony第112页。上海人民出版社。1885年开始撰写,初名《人类公理》,秘不示人。1901年至1902年,书定稿,1913年在《不忍》杂志发表,1919年始印单行本,1935年由中华书局出版。

- [39] 《毛泽东选集》，第四卷，Selected Works of Mao Zedong, Volume IV.第1476页，人民出版社，1964年。
- [40] 梁启超：《论国家思想》On State Thought·《新民说》new people (1902-1903)，李华兴等编《梁启超选集》selected works of Liang Qichao，第219页，上海人民出版社，1984年。
- [41] 梁启超：《中国前途之希望与国民责任》，《饮冰室文集》Collection of Ice Drinking Joseph Richmond Room，第18卷第49页。转引自《梁启超与中国近代思想》Liang Qichao and Modern Chinese Levenson; Thoma Thought，第151页，(美)勒文森 Thomas Levenson著，四川人民出版社，1986年。
- [42] 梁启超：《先秦政治思想史》(A History of political thought of the pre-Qin period,1921年)，第154页。上海书店、中华书局，1986年。
- [43] 梁启超：《先秦政治思想史》(A History of political thought of the pre-Qin period,1921年)，第154页。上海书店、中华书局，1986年。
- [44] 梁启超：《先秦政治思想史》(A History of political thought of the pre-Qin period,1921年)，第一章，上海书店、中华书局，1986年。
- [45] 梁启超：《先秦政治思想史》(A History of political thought of the pre-Qin period,1921年)，第154页。上海书店、中华书局，1986年。
- [46] 梁启超：《先秦政治思想史》(A History of political thought of the pre-Qin period,1921年)，第155页。上海书店、中华书局，1986年。
- [47] 梁启超：《先秦政治思想史》(A History of political thought of the pre-Qin period,1921年)，第155页。上海书店、中华书局，1986年。
- [48] 梁启超：“先秦政治思想史”(A History of political thought of the pre-Qin period)，1922年12月，载《饮冰室合集》Compilations of Ice house专集第13册。转引自《“五四”前后东西方文化问题论战文选》the East-West Cultural Debate during the May 4th Movement (增订本)，陈崧编，第494-495页。中国社会科学出版社，1989年。
- [49] 梁启超：“欧游心影录”，《晨报》morning paper，副刊，1920年3月2日--8月17日。转引自《“五四”前后东西方文化问题论战文选》East-West Cultural Debate during the May 4th Movement (增订本)，陈崧编，第371-2页。中国社会科学出版社，1989年。
- [50] 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》On the general trend of the change of Chinese academic thought，夏晓虹导读(上海古籍出版社，2001年)。
- [51] 忻剑飞等编：《中国古代哲学原著选》Selected Works of Ancient Chinese Philosophy，第117页，复旦大学出版社，1985年。
- [52] 梁漱溟：《中国文化要义》Essentials of Chinese culture，·《梁漱溟全集》Complete Works of Liang Shuming，第三卷，第164页，山东人民出版社，1990年。
- [53] 梁漱溟：《梁漱溟全集》Complete Works of Liang Shuming，第三卷，第160页，山东人民出版社，1990年。
- [54] 梁漱溟：《梁漱溟全集》Complete Works of Liang Shuming，第三卷，第162页，山东人民出版社，1990年。
- [55] 梁漱溟：《梁漱溟全集》Complete Works of Liang Shuming，第三卷，第162页，山东人民出版社，1990年。
- [56] 梁漱溟：《梁漱溟全集》Complete Works of Liang Shuming，第三卷，第162页，山东人民出版社，1990年。
- [57] 梁启超：《先秦政治思想史》History of Political Thought in the Pre-Qin Period (1921年)第265页，上海书店，中华书局，1986年。
- [58] 梁漱溟：《中国文化要义》Essentials of Chinese culture，·《梁漱溟全集》Complete Works of Liang Shuming，第三卷，第163页，山东人民出版社，1990年。
- [59] 林语堂：《中国文化之精神》。转引自梁漱溟《中国文化要义》Essentials of Chinese culture。《梁漱溟全集》Complete Works of Liang Shuming，第三卷，第164页，山东人民出版社，1990年。

- [60] 钱穆·《中国文化史导论》Introduction to the History of Chinese Culture·商务印书馆·1994年。
- [61] 钱穆:《中国文化史导论》Introduction to the History of Chinese Culture·第90页·1988年·上海三联书店。
- [62] 钱穆:《中国文化史导论》·第82页·1988年·上海三联书店。
- [63] 钱穆:《中国文化史导论》Introduction to the History of Chinese Culture·第76页·1988年·上海三联书店。
- [64] 钱穆:《中国文化史导论》Introduction to the History of Chinese Culture·第40页·1988年·上海三联书店。
- [65] 钱穆:《中国文化史导论》Introduction to the History of Chinese Culture·第41页·1988年·上海三联书店。
- [66] 汤因比、池田大作:《展望二十一世纪》(Forecast 21st Century)·荀春生等译·第218页·国际文化出版公司·1985年。
- [67] 汤因比、池田大作:《展望二十一世纪》(Forecast 21st Century)·荀春生等译·第218页·国际文化出版公司·1985年。
- [68] 汤因比、池田大作:《展望二十一世纪》(Forecast 21st Century)·第283页·国际文化出版公司·1985年。
- [69] 汤因比、池田大作:《展望二十一世纪》(Forecast 21st Century)·第295页·国际文化出版公司·1985年。
- [70] 汤因比、池田大作:《展望二十一世纪》(Forecast 21st Century)·第217页·国际文化出版公司·1985年。
- [71] 汤因比、池田大作:《展望二十一世纪》(Forecast 21st Century)·第217页·国际文化出版公司·1985年。
- [72] 汤因比、池田大作:《展望二十一世纪》(Forecast 21st Century)·第289页·国际文化出版公司·1985年。
- [73] 汤因比、池田大作:《展望二十一世纪》(Forecast 21st Century)是根据英国著名历史学家阿诺德·约瑟夫·汤因比和日本宗教文化界著名人士、社会活动家池田大作关于人类社会和当代世界问题的谈话记录整理而成·第304页·国际文化出版公司·1985年。
- [74] 汤因比、池田大作:《展望二十一世纪》(Forecast 21st Century)·第304页·国际文化出版公司·1985年。
- [75] 汤因比、池田大作:《展望二十一世纪》(Forecast 21st Century)·第305页·国际文化出版公司·1985年。
- [76] 汤因比、池田大作:《展望二十一世纪》(Forecast 21st Century)·第289页·国际文化出版公司·1985年。
- [77] 汤因比、池田大作:《展望二十一世纪》(Forecast 21st Century)·第289页·国际文化出版公司·1985年。
- [78] 汤因比、池田大作:《展望二十一世纪》(Forecast 21st Century)·第296页·国际文化出版公司·1985年。

English Title:

Chinese Cultural Tradition and Cosmopolitanism

AN Ximeng

Professor, Department of Philosophy, Shanxi University, 03006 Taiyuan, Shanxi Province, P. R. China. Email(482497661@qq.com)
tel:13293915565.

Abstract: Cosmopolitanism is an ideal, not a reality. It's a decentralized theory, not a systematic theory. It has many different names. From the ancient to the modern times, it has been increasingly perfect and close to realization. It has been partially fulfilled in the world. Confucius once advocated "great harmony with the world". Sun Yat-sen carried forward the concept of "the world for the common good", and he absorbed the "universal ideas" of Western socialists. The idea of "world government" was formed in recent times. It was the ideal of our sages to organize a "union of sovereign states" to jointly maintain peace and eliminate war. This article is just to sort out the idea of the unity of the world, without any practical suggestions. This is a theoretical idea, not a practical one. Chinese scholars in modern times studied western ideas and then used them to examine Chinese classics to find new ideas. By combing through old papers, they gained a lot and were able to enlighten the people. We should have a grand vision, facing the world more advanced thinkers broad spirit.

Keywords: Internationalism; stateless world; World government; The legal system; Democracy; Citizens of the world