

# 中国之“中”与中国外交的尚“中”特色

潘忠岐

(复旦大学国际关系与公共事务学院, 上海 200433)

**摘要:**“中”作为中华经典概念既指方位,也指可取的行为方式,具有平衡、和谐、合度等涵义。在西方国际关系理论中,“平衡”“稳定”和“理性选择”分别与“中”的三重内涵较为接近,但严格来说其间都存在根本性的差异。中国人把“中”看作天下之大本和可常行之至德,并因此形成独特的尚“中”文化。从“中”的视角来看,国际政治发展变化的基本规律是“中道”,国际体系稳定的基本形态是“中和”,国际行为体相互间交往的基本原则是“中庸”。由于中国外交强调守“中道”、致“中和”、行“中庸”,因此处处体现“中”的精神,具有鲜明的尚“中”特色。“中”是观察、思考和研究国际政治与中国外交的独特视角,既有助于我们在理论上弥补既有西方国际关系理论的不足,甚至克服其缺陷,还有助于我们在实践上发展新型国际关系,使之更为健全和成熟。

**关键词:**中;中道;中和;中庸;尚中;中国;中国外交;国际政治

**中图分类号:**D82 **文献标志码:**A **DOI:**10.3969/j.issn.1009-3699.2021.02.001

作为国名的“中国”以“中”字为核心概念,“中”对于中国人的思维方式和行为风格显然具有异乎寻常的深刻寓意。但究竟什么是“中”,为什么中国人把自己的国家叫做“中国”,似乎并不是不言自明的,甚至很多中国人对此也不甚了了。追根溯源,我们会发现,“中国”在很大程度上是先秦时期中国人用来与其他族群进行区隔的概念,具有地理方位和族群边界的涵义。例如,《春秋公羊传·僖公四年》说:“桓公救中国,而攘夷狄”<sup>①</sup>。《春秋公羊传·宣公十五年》说:“离于夷狄,而未能合于中国,晋师伐之,中国不救,狄人不可,是以亡也。”<sup>②</sup>显然,这里的“中国”跟“夷狄”相对,因此,我们会说“中国”之“中”首先是个地理概念、方位概念,用“中国”来为自己的国家命名或许就是旨在指明本国所处之地或本国与邻国的地理关系。

在同西方世界交往的过程中,“中国”有时会在字面意义上被翻译为“中央之国”(The Middle Kingdom),尽管标准的国名翻译是 China。因此,很多人会从“中央之国”的角度认识“中国”,“中国”之“中”,于是就变成了“中央”之“中”。进而,“中”除了指代地理方位,还有了自我中心主义的涵义,意味着中国处于世界或天下的中心,具有至高无上的地位。如果说历史上的中国一直至少是东亚世界的中心,那么如今重新崛起的中国自

然会想成为整个世界的中心。因此,通过这样的类比推理,西方政界和学界认为他们有理由担心中国会在崛起后致力于重建以“中国”为中心的具有等级特征的世界秩序。

然而,“中”字除了用来指代“中国”,还用来指代“中道”“中和”“中庸”等。在汉语中,以“中”字为核心概念的术语数不胜数。而在大多数以“中”字为核心概念的术语中,“中”都不具有地理涵义,也不具有等级涵义。因此,仅从地理和等级角度来诠释“中国”在很大程度上是一种对“中”字的误读。这种误读不仅普遍存在于外国人当中,在中国人内部也广泛存在<sup>③</sup>。尽管中国人有着数千年的尚“中”文化,以“中”字为自己的国家命名,但其中所蕴含的“立中”“执中”“用中”“致中”的理念和精神却鲜被正确理解。本文接下来所要做的,就是要厘清“中”字的涵义,探讨“中”与中国人思维方式和行为风格的内在关联,并将其与西方国际关系理论中的“平衡”“稳定”“理性选择”等概念进行比较,分析“中”对于解释国际政治和中国外交的独特价值。

## 一、何为“中”?从方位指向到行为取向

就字本身而言,“中”不算繁复难懂,但“中”字的涵义很多、使用极广,因此想要言简意赅地把这

收稿日期:2020-09-01

基金项目:上海市高峰学科建设研究项目。

作者简介:潘忠岐,复旦大学国际关系与公共事务学院教授,博士生导师,主要从事国际关系研究。

个字的意思说清楚却并不容易,甚至在何为“中”的本义这个问题上都存在分歧。在《康熙字典》中,“中”的释义包括中央、正、心、内、半、成、满、穿、盛算器、姓、其中、要、应、合等<sup>①</sup>。在俚语中,“中”指可为,“不中”指不可为。许慎在《说文解字》中把“中”的本义解释为:“内也。从口。丨,上下通。”<sup>②</sup>这种解释遭到一些人诟病,有学者认为它至少不够准确<sup>③</sup>。

“中”的本义或原义在很大程度上跟这个字的构造有关。按照雷庆翼的解释,在甲骨文和金文中,“中”都“很明显是一个指事字,与上下、左右为同一类字”。他根据中国古人结绳记事的习惯认为,“中”就是指一根绳索的中部。在甲骨文和金文中,“中”字一个相似的写法是一条不规则的竖线穿过一个不规则的“0”,其中竖线代表“绳”,“0”则标示“中部”。由于“中”字在古代常常与上下、左右连用,变成“上中下”或“左中右”,因此,他认为:“‘中’字的本义应是事物的中点或中部,推而广之则为中央、中间”。鉴于古人造字总是首先用来指代具体事务而不是抽象事务,他还对唐兰的“建旗立中”说提出质疑<sup>④⑤</sup>。

“中”字除了指示方位,与上下、左右、前后相对,具有“居间”的涵义,还在人的行为方式上引申为某种应然取向,如平衡、和谐、合度等。也就是说,“中”不仅有方位上居中、居要位的内涵,还有行为处事恰到好处之意蕴<sup>⑥</sup>。

从国际政治和中国外交的角度来看,作为中华经典概念之一,“中”首先意味着平衡。按照雷庆翼对“中”字结构的解读,“中”本身就意味着上下平衡。在与左右或前后相对时,“中”则意味着左右平衡、前后平衡。“由于‘中’的重要特点是平衡,于是有了‘正’的意思,正则不偏不倚,故常常‘正中连言’<sup>⑦</sup>。除了“正中”连言,还有“中正”连言。孔子曾说,君子“中立而不倚,强哉矫!”<sup>⑧</sup>按照孔颖达的注疏,“中立”即“中正独立”。他的解释是:“中正独立而不偏倚,志意强哉,形貌矫然”<sup>⑨</sup>。《管子》更是认为:“中正者,治之本也”<sup>⑩</sup>。由于中国人认为“中则正”,因此只有坚持“中道”,即中正之道,才能实现天下之治<sup>⑪</sup>,而坚持中道的根本,在于不走极端,维持平衡。《礼记·中庸》说:“隐恶而扬善,执其两端,用其中于民”<sup>⑫</sup>。郑玄的解释是:“‘两端’,过与不及也。‘用其中于民’,贤与不肖皆能行之也”<sup>⑬</sup>。

《礼记·中庸》中唯一一处对“中”的界定是:“喜怒哀乐之未发谓之中”<sup>⑭</sup>。“喜怒哀乐”都是人的情感,“未发”就是没有爆发,不是变成要么喜要

么怒,或者要么哀要么乐,而是在“喜怒”之间、“哀乐”之间维持一种调和、平衡的状态。《礼记·中庸》对“中”的界定与中医的思想体系之间似乎有着某种内在的一致性。中医认为,人生病的主要根源就在于人体内各种力量的动态关系失去了平衡,因此,医治的主要思路就是让人体内失去的平衡重新恢复。《礼记·中庸》讲的是“喜怒哀乐”的平衡,中医讲的是人体内“阴阳表里寒热虚实”的平衡。因此,用“中”字给“中医”命名,一如“中国”,是再恰当不过的了。

其次,“中”意味着和谐。《礼记·中庸》在解释完什么是“中”之后,马上就解释什么是“和”:“喜怒哀乐之未发谓之中;发而皆中节谓之和”。所谓“发而皆中节谓之和”,是说“喜怒哀乐”虽已发,但没有走向极端,而是保持在适度的范围内。这种状态之为“和”,是因为“喜怒”之间或“哀乐”之间的平衡虽然发生了变动,但还没有被打破,并且随之实现了新的平衡,也就是变动之后重新回到“中”的状态。

《礼记·中庸》将“中”与“和”关联在一起,并且都用人的情感进行解释,说明“和”在很大程度上是“中”的一种结果。或许正是因为如此,古今很多学者都把“中”界定为“和”,甚至等同于“和”。朱熹说:“中庸之中,实兼中和之义”<sup>⑮</sup>。王夫之在《说文广义》中对“中”的解释是:“其字从口,而上下贯通,调和而无偏胜,适与相宜,故周子曰:‘中也者,和也。酌之以中,所以和顺义理,而苟得其中,自无乖戾也。中为体,和为用,用者即用其体,故中、和一也’”<sup>⑯</sup>。廖名春在仔细研究清华简《保训》篇之后,认为“中”的义涵当为“和”。他说:“治理国家最好的方法‘中’,内涵就是和,就是和谐之道。”<sup>⑰</sup>

但把“中”等同于“和”,显然忽视了二者的差异,或许更准确地说,“中”是“和”的前提,有“中”才能有“和”,没有“中”就不能有“和”。“和”是“中”的理想境界,是走向更高层次的“中”或新“中”的必经阶段,有“和”才能有新“中”,没有“和”就不能产生新“中”。因此,“中”与“和”实不可分,二者都以承认和接受事物的多样性为前提,“中”之为“中”以及“和”之为“和”,都是因为任何事物内部尽管充满了差异、矛盾甚至对立的方面,但都能按照一定秩序维持某种平衡。正因为“和”是“中”的题中应有之义,因此中国人在尚“中”的同时,提倡“和而不同”。《国语》中史伯说:“夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之,若以同裨同,尽乃弃矣。”<sup>⑱</sup>

再次,“中”意味着合度。雷庆翼从“中”字构造的角度认为,用来指示“中”的标识,不是在竖线上加一个小点,而是加一个圆圈,这说明“它表示具有一定的‘范围’,具有‘量’和‘度’的内容”<sup>②</sup>。“中”往往既不是绝对的,也不是固定不变的,而是存在一个变动的区间,只要不超出这个区间,尽管有波动但没有打破平衡,事物就仍然处于“中”的状态,确切的“中”叫“中点”,模糊的“中”叫“中间”。《礼记·中庸》讲喜怒哀乐“发而皆中节”,其中的“节”就是度,只要合度,就达到了“和”,反之,失度就会失和。朱熹认为:“中者,不偏不倚,无过不及之名。”<sup>③</sup>不偏不倚、无过不及,就是适当,就是合度,因此有“适中”一词。

度的存在决定“中”会因事、因地、因时的不同而变化,因此,“中”所要求的合度既在于“恰如其分”,也在于“适当其时”。正是看到“中”的动态性,孔子创造性地提出了“时中”概念,认为“君子之中庸也,君子而时中”<sup>④</sup>。朱熹的注疏是:“君子之所以为中庸者,以其有君子之德,而又能随时以处中也”。他还说:“中无定体,随时而在,是乃平常之理也。君子知其在我,故能戒谨不睹、恐惧不闻,而无时不中”<sup>⑤</sup>。除了君子要时时用中,“时中”或许还意味着君子要“据时而中”,因时制宜,即根据时间、时机不同而采取合度的做法,不能教条。孟子用形象的比喻说明什么是“时中”:“嫂溺不援,是豺狼也。男女授受不亲,礼也;嫂溺,援之以手者,权也”<sup>⑥</sup>。因此,孟子提出“执中用权”的思想。他说:“执中无权,犹执一也。所恶执一者,为其贼道也,举一而废百也”<sup>⑦</sup>。

尽管作为合度的“中”存在变通的空间,但要真正做到“中”却绝非易事。《礼记·中庸》引用孔子的话说:“道之不行也,我知之矣;知者过之,愚者不及也。道之不明也,我知之矣;贤者过之,不肖者不及也”<sup>⑧</sup>。尽管孔子盛赞中庸之道,但他认为很多人要么太过,要么不及,因此很少真正能做到中庸。王夫之在诠释“中”的时候说:“不偏而和,则与事物恰合,故又为当也,‘发而皆中节’,当其节也。俗有‘中用’之语,意正如此”<sup>⑨</sup>。但这并不意味着只要做事避开过与不及两个极端,便始得中道<sup>⑩</sup>。诚如王夫之所强调的,“‘中庸’二字,必不可与过、不及相参立而言”“尤不得谓两者之外别有中庸,两者之间不前不后之为中庸也”<sup>⑪</sup>。之所以“执中”,“乃自己用中后见得恰好如此,非天下事理本有此三条路,一过、一中、一不及,却撒下两头,拿住中间做之谓”<sup>⑫</sup>。

## 二、为何“中”?从天下之大本到可常行之至德

中国人自古就喜欢“中”,以“中”为治世之道、修身之道,并因此形成独特的尚“中”文化。《逸周书·卷三·武顺解》有言:“天道尚左,日月西移;地道尚右,水道东流;人道尚中,耳目役心”<sup>⑬</sup>。这句话通过取类比象说明,人道尚“中”,就像天道尚“左”、地道尚“右”一样自然而然,而人道之所以尚“中”,是因为“耳目为心所役”。但除了这种生理的或自然的原因,更主要的还在于,中国人认为“中”既是天下之大本,也是可常行之至德。恰恰是这种对“中”的独特推崇,使中国人的思维方式和行为风格深深地打上了尚“中”的烙印。

《礼记·中庸》在界定完什么是“中”、什么是“和”之后,马上强调:“中也者,天下之大本也,和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉”<sup>⑭</sup>。“大本”,就是根本,就是“道”。因此,由“中”到“和”,就是“达道”,而只要“致中和”,就可以使天地实现和谐,使万物得到生长。“中和”是修身齐家治国平天下的最高境界,而要达到“中和”,就必须以“中”为根本,通过“中”来求“和”,并在更高层次上回到新的“中”。因此,儒家非常强调“中和”之道、“中庸”之道、“中行”之道。

“中”在很大程度上被中国人看作客观事物存在、发展、变化的基本规律,因此“中”本身就是“道”。程颐明确表示:“中即道也”<sup>⑮</sup>。他对“中庸”的解释是:“不偏之谓中,不易之谓庸。中者,天下之正道,庸者,天下之定理”<sup>⑯</sup>。在他看来,“中”不仅是道,而且是天下的正道。董仲舒认为:“阳之行,始于北方之中,而止于南方之中;阴之行,始于南方之中,而止于北方之中。阴阳之道不同,至于盛而皆止于中,其所始起皆必于中。中者,天地之太极也”<sup>⑰</sup>。世间万事万物始于“中”,止于“中”,“中”因此是决定事物性质、特点和发展变化的根本,即“太极”。由于“天地之道,虽有不和者,必归之于和,而所为有功;虽有不中者,必止之于中,而所为不失”,因此董仲舒十分推崇中和。他强调:“中者天之用也,和者天之功也”;“夫德莫大于和,而道莫正于中”;“能以中和理天下者,其德大盛;能以中和养其身者,其寿极命”<sup>⑱</sup>。

如果说“中和”是一种理想的和谐境界,那么“中庸”就是走向“中和”的必经之路。所谓“致中和”,靠的就是中庸之道,偏离中庸之道,“中和”的境界就无法达成和维系。因此,孔子才认为“中庸”是一种“至德”。他说:“中庸其至矣乎,民鲜能

久矣”<sup>③</sup>。郑玄对《礼记·中庸》篇题的解释是：“名曰中庸者，以其记中和之为用也。庸，用也”<sup>④</sup>。他还说：“庸，常也。用中为常，道也”<sup>⑤</sup>。何晏对此的解释也是：“庸，常也。中和可常行之德也”<sup>⑥</sup>。尽管不同学者对“中庸”的具体涵义提出了各种解释，但显然鲜有人质疑“中庸”的要旨就在于行中、用中、执中，在于不走极端<sup>⑦</sup>。经过详细的考证，庞朴提出，儒家典籍赋予“中庸”的全部含义涉及三层互相关联的意思，即“执两用中，用中为常道，中和可常行”<sup>⑧</sup>。他还由此提出“中庸”的四种形态：A而B、A而不A、不A不B、亦A亦B，这四种形态的共同特点就是不走极端，坚持中道。鉴于“中庸”在整个儒家学说中的重要地位，庞朴强调：“中庸不仅是儒家学派的伦理学说，更是他们对待整个世界的一种看法，是他们处理事物的基本原则或方法论”<sup>⑨</sup>。

进而，儒家学者提出，要通过“中行”将中庸之道付诸实践。所谓“中行”，就是行为要合乎“中庸”之道，做到行中、用中、执中，坚持中立、中正、中道。《礼记·中庸》明确强调：“执其两端，用其中于民”<sup>⑩</sup>。《中庸》通篇所讲的都是如何在实践中用“中”。《论语·子路》也说：“不得中行而与之，必也狂狷乎！”<sup>⑪</sup>不论对于统治者还是对于普通民众来说，“中行”都是难能可贵的美德，“难能”在某种程度上似乎又进一步佐证了“中行”的可贵。这里，值得一提的是，尽管儒家学说中的“中行”思想有别于老子的用弱和韩非子的用强，但对中行的肯定和赞誉在先秦思想家中却是非常普遍的。根据庞朴的研究，《易经》六十四卦每卦中爻的爻辞很能体现“尚中观念”<sup>⑫</sup>。《周易》中已有“中行”“中道”“得中”“中正”“正中”等观念，并明确提出：“得尚于中行，以光大也”<sup>⑬</sup>。《荀子·劝学》说：“君子居必择乡，游必就士，所以防邪僻而近中正也”<sup>⑭</sup>。

对“中行”的强调还体现在历代统治者的相传之道中。根据《论语·尧曰》，尧在传位给舜的时候说：“天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终”<sup>⑮</sup>。该篇还指出，舜亦以“中”授禹。根据伪古文《尚书·大禹谟》，舜传位给禹时说了十六字真经：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”<sup>⑯</sup>。根据清华简《保训》篇记载，文王在弥留之际要求武王以“中”为处世之道、治国之道。因该篇在很短的篇幅中多次提到“中”，包括“求中”“得中”“假中”“归中”，因此李学勤认为：“‘中的观念，或称中道，是《保训》全篇的中心”<sup>⑰</sup>。根据《逸周书·五权解》记载，武王在临终前要求即将继位

的成王也要做到“中行”。武王对辅佐成王的周公说：“维中是以，以长小子于位，实维永宁”<sup>⑱</sup>。不论“允执其中”，还是“允执厥中”，亦或是“维中是以”，都是在任者要求继任者奉行“中行”之道的谆谆告诫。对此，王夫之大加赞赏，他说：“其云中道者，即尧、舜以来相传之极致，《大学》所谓至善也”<sup>⑲</sup>。

然而，要真正做到“中和”“中庸”“中行”，不论对于统治者来说，还是对于普通民众来说，都是非常困难的。因此，孔子一方面强调“中庸”之为德的重要性，另一方面又说“民鲜能久矣”。他还说：“君子中庸，小人反中庸”<sup>⑳</sup>；“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也”<sup>㉑</sup>。如果“中庸”不可能，那么“中和”“中行”也同样不可能，因为“中和”“中庸”“中行”都是“至德”，需要持久的修炼和漫长的坚守，即“常行”。

要让人们尽可能地做到“中”，最重要的就是要“以礼制中”。孔子说：“礼乎礼！夫礼，所以制中也”<sup>㉒</sup>。在他看来，“以礼制中”就是通过礼来节制人的行为，使之符合“中和”之道、“中庸”之道、“中行”之道。郑玄注《中庸》篇认为：“过与不及，使道不行，唯礼能为之中”<sup>㉓</sup>。也就是说，只有礼，才能“制中”，达到“中”的要求。因为“中”一定合乎“礼”，即符合天理，顺乎人情，合于人心，因此通过“礼”的教化，人们可以“行中”“守中”。所谓礼，也就是“理”。孔子说：“夫礼者，理也”<sup>㉔</sup>。荀子也说：“曷谓中？曰：礼义是也”<sup>㉕</sup>。只有“合理”的才是“合礼”的。因此，荀子说：“凡事行，有益于理者立之，无益于理者废之，夫是之谓中事。凡知说，有益于理者为之，无益于理者舍之，夫是之谓中说。事行失中谓之奸事，知说失中谓之奸道”<sup>㉖</sup>。在很大程度上，“礼”或“理”就是“中”的标准，尚“中”，也就是尚“礼”、尚“理”，而对于那些不从礼教的人，则只能以法治之，“以刑教中”。因此，《周礼》强调：“以五礼防万民之伪而教之中，以六乐防万民之情而教之和”“以乐德教国子中、和、祗、庸、孝、友”“以刑教中”<sup>㉗</sup>。

### 三、“中”与西方国际关系理论中的“平衡”“稳定”“理性选择”

在西方文化中，与“中”最为接近的概念，当属亚里士多德在《尼各马可伦理学》中提出的“中庸”（另译“中道”或“适度”）<sup>㉘</sup>。希腊文 mesotetes 本意为居中、适中或中间，因此中国学者把它翻译为“中庸”“中道”或“适度”，并将其与儒家的“中庸”思想相提并论<sup>㉙</sup>，是有道理的。亚里士多德从伦

理学的角度提出,“事物分过度、不及和适中。德性的本性就是适中”,“德性就是中庸之道,是最高的善和非常的正确”,“过度和不及都属于恶,中庸才是德性”<sup>⑥</sup>。他所说的“中庸”,也是相对的,是因时因地而异的适度,而不是两个极端之间的绝对“中点”,因此,“中庸”难求。要接近“中庸”,需要遵从理性的行为准则,“要避免与中间对立较大的那个极端,命中中间”,做到“两恶相权取其轻”“矫枉过正”“适度节制”等<sup>⑦</sup>。

然而,亚里士多德和其他古希腊哲学家提出的“中庸”概念与儒家和其他先秦思想家提出的“中庸”概念之间却存在根本的区别。最主要的不同在于,前者仅从伦理学的角度说明为何以及如何行“中庸”,而后者从本体论的角度,从万事万物发展规律的高度,说明为何以及如何行“中庸”。虽然亚里士多德提出一些接近“中庸”的办法,并与孔子的“以礼制中”思想有相通之处,但他把行“中庸”只是看作获得德性的必由之路,而儒家却把行“中庸”本身看作可常行之“至德”,而不是走向“至德”的一种方式。因此,尽管亚里士多德认为“中庸之道有助于政治的安定”<sup>⑧</sup>,但他强调“中庸”追求的是“公正”,公正是一种中庸之道<sup>⑨</sup>,这与儒家提出的“致中和”的目标明显有别。他说:“关于公正,我们应该研究它……为什么是中庸”;“公正是做不公正的事情与受不公正的待遇的中间。一方面是所有的过多,另一方面是所有的过少,公正却是一种中庸,而不公正就是两个极端”<sup>⑩</sup>。或许也正因为如此,亚里士多德提出的“中庸”思想没有在西方思想史中传承下来,他的“中庸”路径后来被“法则”路径所取代。既然人们追求的目标是德性和公正,那么“中庸”就不是唯一选择,甚至不是最佳选择。例如,康德提出,“德性与恶习的区别决不能在遵循某些准则的程度中去寻找,而是必须仅仅在这些准则特殊的质(与法则的关系)中去寻找。换句话说,(亚里士多德的)备受称赞的原理,即把德性设定为两种恶习之间的中道,是错误的”<sup>⑪</sup>。在康德看来,一个真正有德性的人必须从原则上敬重法则,而不是在两恶之间去进行折中的选择。只有出于法则并合乎法则,人的行为才算得上合乎德性,合乎公正<sup>⑫</sup>。这大概是在西方国际关系理论中我们很难找到与“中”相近概念的原因之一。

为了更好地说明“中”对于理解国际政治的意义和价值,我们姑且将它与西方国际关系理论中比较相关的概念“平衡”“稳定”和“理性选择”进行比较。尽管这三个概念在一定程度上与“中”的三

层基本涵义都具有比较大的可比性和相关性,但严格来说,其间都存在根本性的差异,因此无法等同。

“平衡”在西方国际关系理论中主要关涉三个基本概念:“权力平衡”(balance of power,常译为“均势”)“威胁平衡”(balance of threats)和“利益平衡”(balance of interests),是指国际体系中主要行为体之间的权力分配、威胁分配或利益分配呈现为一种大致均衡的状态,很多学者都把其中的某种平衡状态跟国际体系的稳定与否关联起来。例如,摩根索认为,权力平衡,即均势,具有两种形式和两方面功能:一是直接对抗型均势,它有利于维护国际体系和世界秩序的稳定;二是竞争型均势,它有利于保护国家的独立性。在摩根索看来,均势是维持和平的有效手段和主权国家间必不可少的稳定因素<sup>⑬</sup>。沃尔特认为,国家想要均衡的不是权力,而是威胁,确保国际体系稳定的主要因素不是权力平衡,而是威胁平衡<sup>⑭</sup>。施韦勒则认为,比权力平衡和威胁平衡更重要的是利益平衡,即在单元层次上国家的成本-收益权衡和在体系层次上现状国与修正国之间的力量对比。他说:“体系的稳定取决于修正势力与守成势力之间的平衡”<sup>⑮</sup>。另外,这三种平衡也指国际行为体为实现权力均衡、威胁均衡或利益均衡的状态而采取的行为或战略,即“制衡”。

然而,不论作为某种均衡状态,还是作为某种制衡行为,西方国际关系理论中的“权力平衡”“威胁平衡”或“利益平衡”都与作为平衡的“中”有所不同。在一定程度上,国家间权力对比、威胁对比或利益对比因没有发生剧变而呈现出大致均衡的状态,与作为“喜怒哀乐之未发”的“中”有异曲同工之处。一旦权力均衡、威胁均衡或利益均衡的状态被打破,国际体系就不再稳定,就像人的“喜怒哀乐”爆发之后,“中”的状态难以为继。但是,“中”可以指单个行为体的平衡状态,也可以指不同行为体之间的平衡状态,而“权力平衡”“威胁平衡”或“利益平衡”却主要发生在两个以上的行为体之间,极少指称单个行为体。更主要的是,“权力平衡”“威胁平衡”或“利益平衡”不是指在两个极端之间行“中道”,不具有“中”之不走极端的内涵。国家的制衡行为,不论“权力制衡”“威胁制衡”还是“利益制衡”,都几乎跟“中”所要求的“中正”没有关系。有时候,一国为了制衡其他国家反倒需要采取有违“中道”“中正”的措施,如制裁、联盟或战争。根据权力转移理论,在权力转移的过程中,既可能发生由崛起国发起的旨在争夺主导

权的修正主义战争,也可能发生由霸权国发起的旨在消灭或削弱新兴挑战者的防御性战争。为了解决国际行为体之间权力分配的不平衡,把战争作为主要手段的做法显然与“中”的精神背道而驰。

“稳定”概念在西方国际关系理论中主要从体系的角度进行界定,并常常与某种结构挂钩。多极稳定论代表多伊奇和辛格认为,体系是否稳定取决于“体系维持自身所有主要特征,没有任何单一国家占支配地位,大多数成员国持续生存和没有发生大规模战争的概率”<sup>⑥</sup>。两极稳定论代表华尔兹认为,衡量体系稳定的标准,一是“国际体系内调整的和平性”,二是“体系本身的持久性”<sup>⑦</sup>。前者提出的四个指标与后者提出的两个指标,并无实质性差异。多伊奇和辛格所说的“没有发生大规模战争”和华尔兹所说的“国际体系内调整的和平性”其实是一回事。在多伊奇和辛格的概念中,“体系维持自身所有主要特征”“没有任何单一国家占支配地位”和“大多数成员国持续生存”,可以理解为华尔兹所说的“体系本身的持久性”。因此,他们对稳定的界定常常被其他学者或部分或全部地借鉴和使用。如,米尔斯海默认为,“稳定可以简单地界定为没有战争或大的危机”<sup>⑧</sup>。加迪斯认为,稳定的体系就是能够保持该体系的基本特征,避免任何一个国家支配该体系,同时能够保证体系成员的生存,并能够防止大规模战争爆发的国际体系<sup>⑨</sup>。但是,有所不同的是,多伊奇和辛格的界定明确把“没有任何单一国家占支配地位”列为体系稳定的特征,而华尔兹的界定在这方面并没有说的如此具体,并因此留下了足够、必要的灵活空间。也正是这点区别使多伊奇和辛格的稳定概念无法适用于探讨单极霸权体系是否稳定的问题,而华尔兹的界定可以。因此,沃尔弗斯在论证其单极稳定论时,直接沿袭华尔兹的做法,把稳定界定为“和平与持久”<sup>⑩</sup>。“和平”即大国之间没有爆发大规模战争,“持久”即国际体系没有发生根本性变革。他们争论的焦点问题不在于什么是稳定,而在于哪种体系结构更有利于稳定,也就是如何才能实现稳定。

“稳定”的“和平性”在一定程度上与“发而皆中节”的“和”相似。国际体系内主要行为体之间的矛盾发展到一定程度,使原有的平衡状态发生了变动,但还没有被打破,因此“没有发生大规模战争”,并且随之实现了新的平衡。“国际体系内调整的和平性”就像是国家间关系在矛盾发作之后重新回到某种“中”的状态。但与“中”所代表的

和谐状态不同的是,“稳定”的“和平性”并不是“中”的结果,而是制衡的结果,且这种制衡无法在“和”的基础上产生新的“中”。在很大程度上,“稳定”所代表的“和平”只是一种消极和平,“中”所代表的“和平”才是积极和平。“稳定”的“持久性”与确保“天地位焉,万物育焉”的“中和”状态相似,“致中和”,使天地实现和谐,万物得到生长。与此相似,有了体系的持久稳定,才能确保“大多数成员国持续生存”,“体系维持自身所有主要特征”以及“体系本身的持久性”,尽管未必意味着“没有任何单一国家占支配地位”。然而,与“中和”状态迥异的是,“稳定”的“持久性”更为脆弱。就像吉尔平在批判两极稳定论时所说的,暂时找到平衡的鸡蛋很容易被微风吹倒,以制衡为主要机制的体系结构很容易受到微小变化的干扰和破坏。因此,体系是否稳定还要看“在一系列特殊条件下,一个体系中较小的原因引起与其不相称的巨大影响的倾向”<sup>⑪</sup>。相比而言,“中和”状态体现的是“中”与“和”的良性循环,依托的是更为可靠的中庸之道,因此更为牢固。另外,“稳定”的“和平性”与“持久性”之间往往存在某种张力,甚至互为代价,但“中”所代表的“和平”“和谐”“中和”状态却是相互一致的,互为依托。

“理性选择”作为博弈论的重要概念,是指行为体经过成本-收益分析选择对自己最有利的行动方案,以最小成本获取最大收益。该理论认为,国家在进行外交决策时会根据理性选择模型在诸多可能的选项中选择对其最有利的方案。理性选择概念的核心是假定行为主体是理性的。所谓理性,华尔兹认为,是指某种行为<sup>⑫</sup>其结果从长远来看是好的;<sup>⑬</sup>是在计算各种因素,包括他国行为的基础上做出的。他认为,在这个意义上,理性是一种思想过程。一种行为可能事实上是错误的(即没能为实现目标而进行正确计算),但却未必是非理性的<sup>⑭</sup>。但在博弈论中,理性假定却主要从经济学角度被更为片面地界定为个体致力于以尽可能小的耗费来换取最大或最令人满意的某种价值。冯·诺伊曼与摩根斯顿在他们合著的博弈论奠基之作《博弈论与经济行为》中,就将理性假定简化为“最小化-最大化准则”,即每个博弈者都尽力确保自己的最小收益最大化,或者把必须承担的最大损失最小化<sup>⑮</sup>。因此,在沃尔特看来,理性选择理论分析的是,“面对外生的、无法审慎计算的环境”,行为体如何实现效应最大化<sup>⑯</sup>。他由此从安全研究的角度对理性选择理论进行批判,认为该理论不精确、逻辑不连贯、缺少原创性,也

经不起事实的检验。西蒙则强调,我们生活在一个“有限理性”的世界,国家追求的往往不是效应最大化,而是满足最低要求。因此我们无法严格依照完全理性模式来分析和预测国家行为,而应依据有限理性模式,即“满意”模式,用“满意”取代“最佳”来评判外交决策的结果<sup>⑧</sup>。

“理性选择”跟“中”一样都是在考虑多种选项的情况下作出某种选择,且都有别于利己主义。诚如基欧汉所说,“理性的假定是说,行为者‘寻求在一系列连贯排序的目标中实现价值最大化’”。但理性不等于利己主义,因为“利己主义的假设意味着世界政治中的行为者偏好是基于它们对自己福利的估算而不是对他者福利的估算”<sup>⑨</sup>。“理性选择”在很大程度上与“中”的合度内涵相去甚远。“理性选择”是指行为体主观上追求收益最大化,因此在很大程度上是一种极端思维,跟“中”的本意,即不偏不倚、无过不及,是截然相反的。“理性选择”推导出来的最佳选择往往只有一个,追求的是某种唯一性,而“中”强调的是合度及其所蕴含的灵活性,因此结果一定是多元的,且因事、因地、因时的不同而有别。“理性选择”的结果常常会使得不同行为体陷入冲突,如“囚徒困境”,跟“中”形成的“和”背道而驰。“理性选择”未必是正确选择,就像华尔兹所说的,但“中”一定是合理的选择,正确的选择。甚至个人的“理性选择”会导致集体的不理性,就像奥尔森通过集体行动的难题所说明的<sup>⑩</sup>,而“中”不仅确保个体行为的合理,也确保集体结果的实现。吉尔平认为,“理性仅应用于动机,而不是结果”<sup>⑪</sup>,但“中”既适用于动机,也适用于结果。或许,“中”的合度内涵与西方文化中的“合理性的”(reasonable)而不是“理性的”(rational)更为接近,因为“合理性的”是指从他者的视角来看待事务,发现每个相关方会如何受各种可能行为的影响,更重要的是根据对可能结果的评估来改变自己的决策<sup>⑫</sup>。

“中”的三重内涵:平衡、和谐、合度,分别与西方国际关系理论中的“平衡”“稳定”和“理性选择”较为接近,但至少在规范性上,“中”要优于这些概念;而且在很大程度上,“中”能够超越既有西方国际关系理论在何种平衡更有利于体系稳定和国家如何进行理性选择等问题上展开的无谓争论。因此,“中”之于国际政治的意义不可不察。

#### 四、“中”之于国际政治

尽管既有西方国际关系理论没有也不可能提出“中”的概念,但在国际政治的现实中却大量存

在“中”的表现。在很大程度上,如果“中”的三重内涵——平衡、和谐、合度,分别用以“中”字为核心的三个概念“中道”“中和”“中庸”来表达,那么我们可以说,“中道”是国际政治发展变化的基本规律;“中和”是国际稳定的基本形态;“中庸”是国际行为体相互间交往的基本原则。与此相关,“中行”则是对国家对外行为的基本要求。因此,“中”的确是我们观察、思考和研究国际政治的重要视角。

首先,“中道”是国际政治发展变化的基本规律。华尔兹在阐释其国际政治理论时非常深入地讨论过理论与规律的关系,并把理论看作对规律的解释<sup>⑬</sup>。但是,他在随后展开其国际政治理论的过程中其实并没有告诉我们到底什么是国际政治的一般规律。而且,他以及其他绝大多数西方学者所理解的规律仅限于因果规律,即某种原因导致某种结果的重复性现象,而不是一般意义上国际政治发展所具有的内在的、本质的、必然的联系。对于华尔兹来说,无政府结构使国家选择均势行为就是一种规律<sup>⑭</sup>。对于吉尔平来说,主要大国通过霸权战争实现世界政治的变革就是一种规律<sup>⑮</sup>。但是,国际政治作为一个整体究竟是如何发展变化的,国际体系和世界秩序的变迁有何规律,其内在的、本质的、必然的联系是什么,既有国际关系理论却缺少深入讨论。施韦勒对此的解释是:“国际秩序的形成和变迁问题在国际关系的研究中得到的待遇是不够的。造成这种漠视的最重要的原因在于,揭示世界秩序变迁规律的努力需要研究动力学。而动力学对于仍旧相对年轻的政治学领域而言是一个难以应对的挑战”<sup>⑯</sup>。

其实,中国先秦思想家提出的“中道”,与马克思主义所揭示的世界发展三大普遍规律(对立统一、质量互变、否定之否定)是一致的,非常适合于解释国际政治发展的一般规律。所谓“中道”,就是事物发展在内部矛盾推动下由一种“中”的状态,经过从量变到质变和否定之否定的过程,发展到一种新“中”所呈现的规律。孔子把“中”看作“天下之大本”,程颐把“中”看作“天下之正道”,董仲舒把“中”看作“天地之太极”。他们之所以认为“中”是万事万物存在、发展、变化的基本规律,是因为“中”所蕴含的内在矛盾会推动事物走向“和”,也就是达成某种对立统一的平衡与和谐。在国际政治中,国家间尽管有矛盾但仍能和平相处,从而形成比较稳定的国际体系和世界秩序,就是一种由“中”致“和”的过程,“和”即“天下之达道”。当然,“中”并不必然也不会自然而然地走向

“和”,当“中”所蕴含的内在矛盾走向极端对抗时,就会造成“不和”。在国际政治中,国家间因矛盾不可调和而爆发战争,就是一种由“中”到“不和”的表现。“不和”是一种“背道”。但是,矛盾的解决又会使事物重新回到某种“中”的状态,就像战争结束之后国家间解决了原有矛盾,又在新的矛盾中形成某种平衡一样。世间万事万物总是始于“中”,止于“中”,在偏离之后不断趋向“中”,就是其发展变化的“中道”规律。国际政治在各种内部矛盾的推动下,由有序稳定的“中”,经过“和”或“不和”,进而发展到新的有序稳定的“中”,就是国际政治发展的“中道”规律。

其次,“中和”是国际稳定的基本形态。如前所述,西方国际关系学者主要从“和平性”和“持久性”的角度界定国际体系的稳定,并把“权力平衡”“威胁平衡”或“利益平衡”看作确保体系稳定的根本。但是,由于国家之间为了维持某种平衡而不得不采取制衡行为,有时甚至包括战争,跟“中”所要求的不走极端的做法南辕北辙,因此,由此形成的平衡跟以“中”为基础的平衡不可同日而语,在此基础上形成的体系稳定则是脆弱的,是一种消极稳定。与之相比,由“中”形成的体系稳定才是牢固的,才是积极稳定。历史上,冷战期间通过美苏相互制衡而形成的体系稳定,就是一种消极稳定,既可以看作一种长和平,也可以看作一种长对抗。欧洲自拿破仑战争结束到第一次世界大战爆发能够维持“百年和平”,既跟多极均势有关,也跟主要大国在相互交往的过程中坚持不走极端的做法有关。东亚从清朝统一中国到西方列强入侵,其间也维持了八十多年的和平与稳定,而它的实现显然跟均势的制衡逻辑无关,而是主要跟礼治因素有关,因此是一种以“中”为基础的积极稳定,即“中和”<sup>⑧</sup>。

所谓“中和”,就是由“中”致“和”形成的稳定状态,是一种“和而不同”,即能够容忍不同,提倡多样性。《礼记·中庸》把“和”看作“中”的结果,而不是制衡的产物。尽管有“中”并不必然就有“和”,但“中”显然是“和”的前提,有“中”才能有“和”,没有“中”就不能有“和”。在国际政治中,“中和”状态意味着体系内的国家尽管彼此之间有矛盾和分歧,但它们都对和平相处有可靠的预期,都不会把战争作为解决其矛盾和分歧的重要手段并主动为此做准备。冷战秩序维持的是美苏时刻有可能开战的“稳定”,是通过相互确保摧毁来避免热战的“和平”,因此不是“中和”稳定。欧洲和东亚的长和平在一定程度上是以“中”为前提的,

各国都不以直接开战作为解决矛盾的手段,因此为“中和”稳定提供了有力的例证。“中和”作为国际体系的积极稳定状态,不仅意味着国家之间“没有发生大规模战争”以及“国际体系内调整的和平性”,而且意味着“大多数成员国持续生存”,“体系维持自身所有主要特征”以及“体系本身的持久性”,尽管未必意味着“没有任何单一国家占支配地位”。因此,“中和”既具有“和平性”,也具有“持久性”,是国际体系稳定的基本形态,是确保“天地位焉,万物育焉”的根本。

再次,“中庸”是国际行为体相互间交往的基本原则。西方国际关系学者认为国家是理性行为体,都追求自身利益的最大化,因此必须通过彼此制衡才能实现体系稳定。尽管他们也从不同视角提出很多国家间交往应该遵循的规范,但这些规范在国家利益面前常常是第二位的。因此,在他们看来,最能实现国家利益最大化的理性选择事实上是国家间交往的第一原则。既然国家间存在利益冲突,那么要实现稳定就必须借助制衡机制。然而,从“中”的视角来看,要实现稳定的“中和”,就必须依靠中庸之道。正如前文所述,由“中”到“和”的过程并不是自然而然的,也不是必然发生的,而是由“中”既可能走向“和”,也可能走向“不和”,就像国际政治中,国家间矛盾的发展既有可能走向和平,也有可能走向冲突甚至战争。而决定走向“和”还是“不和”的关键在于,国家是否遵循“中庸”的交往原则。“中庸”是走向“中和”的必经之路,偏离中庸之道,“中和”的境界就无法达成,更难以维系。诚如叶自成指出的,实现和平与和谐的方法之一是发扬中庸之道,用中庸之法处理国与国之间的关系,就是“不偏不倚,持中道”<sup>⑨</sup>。

所谓“中庸”,就是不偏不倚、无过不及,就是适当、合度。在国际政治中,“中庸”之道要求国际行为体在处理各类国际问题时尽可能找到恰到好处的解决方案,关照各方的合理关切,且能做到因时因地因事而异,而不是走极端。“中庸”作为国际交往的基本原则,不是把国家假定为追求自我利益最大化的理性行为体,而是假定为在预期对方会如何行事和关照到己方行为会对他方产生何种影响的基础上选择自己行动方案的合理性行为体<sup>⑩</sup>。“中庸”之所以优于“理性选择”,就在于它认为国家的行为选择会尽可能地合目的、合规律、合规范,而不是单纯的合利益。因此,“中庸”原则意味着国际行为体在相互交往的过程中,都不追求自我利益的最大化,而是合理、合度地关照各方利



益,尤其是确保集体利益的维护。“中庸”原则还意味着国际行为体在行为选择时都维持一定的灵活性,即“时中”,而不是一味地坚持对自己有利的所谓最佳选项。“中庸”原则更意味着国际行为体在相互交往的过程中都以“和”为目的,把是否导致冲突看作行为选择是否适当的标准。因此,中庸之道既是人生和谐之道,也是世界和谐之道。

综上,国际政治的发展遵循由“中”经“和”或“不和”到新“中”螺旋上升、循环往复的“中道”规律,其中“中和”是国际体系最稳定的形态,兼具“和平性”与“持久性”特征,既使国际社会稳定有序,又为世界各国长足发展提供可靠保障。而要成就和维系“中和”体系,国际行为体应以“中庸”为交往原则,而不是在理性选择的基础上进行彼此制衡。坚持中庸之道的关键则在于“中行”,即做到行中、用中、执中,坚持中立、中正、中道,因此,“中行”应是国家对外行为的基本规范。“中行”跟“中和”“中庸”一样都是国际行为体可常行之“至德”。“中”的视角不仅有助于我们在理论上弥补既有西方国际关系理论的不足,甚至克服其缺陷,还有助于我们在实践上发展新型国际关系,使之更为健全和成熟,并在此基础上构建以“中和”为常态的“和谐世界”和“人类命运共同体”。

## 五、“中”之于中国外交

“中”的概念源于中国,“中”的思想和精神深刻影响着中国人的思维方式和行为方式。“中道”“中和”“中庸”“中行”既是中国人千百年来的处世哲学,也是历代王朝在内政和外交中一贯奉行的治世之道。中华人民共和国成立以来对外政策的制定和推行继续深受“中”之思想的影响,处处体现“中”的精神。在很大程度上,中国外交是一种尚“中”外交,强调守“中道”、致“中和”、行“中庸”。“中”对于中国外交具有非常独特的意义,并因此成为理解中国外交不可或缺的视角。

守“中道”是中国外交的核心轴线。中国外交发展的一个主轴就是根据国际关系发展的客观规律确定对外交往的原则和思路,坚持走符合历史发展潮流的“中正之道”,而不是大幅度地摇摆于各种极端选项之间。

中国外交守“中道”的表现之一,就是奉行独立自主的和平外交政策,坚持不结盟、不称霸、不当头。早在1949年6月,毛泽东《在新政治协商会议筹备会上的讲话》中就强调:“中国必须独立,中国必须解放,中国的事情必须由中国人民自己作主张,自己来处理,不容许任何帝国主义国家再

有一丝一毫的干涉。”<sup>⑩</sup>但面对各种外部威胁,中华人民共和国成立后不得不选择“一边倒”“一条线”“一大片”“两个拳头打人”等偏离“中道”的战略,以确保国家生存和主权独立,直到改革开放后,中国才真正逐步做到了独立自主。1985年6月,邓小平在中央军委扩大会议的讲话中明确表示:“过去有一段时间,针对苏联霸权主义的威胁,我们搞了‘一条线’的战略,就是从日本到欧洲一直到美国这样的‘一条线’。现在我们改变了这个战略,这是一个重大的转变”,“我们奉行独立自主的正确的对外路线和对外政策”<sup>⑪</sup>。邓小平还强调:“中国的对外政策是独立自主的,是真正的不结盟。中国不打美国牌,也不打苏联牌,中国也不允许别人打中国牌。”<sup>⑫</sup>由此,坚持独立自主的和平外交政策成为中国对外交往的重要方针。走独立自主的“中正之道”,就要不结盟、不称霸、不当头。因为结盟就会走向对抗,就会偏离“中道”,因此中国积极倡导走“对话而不对抗”“结伴而不结盟”的国与国交往新路,同时,中国还郑重承诺,绝不走“国强必霸”的路子。对于中国来说,“无论国际形势如何变化,无论自身如何发展,中国永不称霸、永不扩张、永不谋求势力范围”<sup>⑬</sup>。就像邓小平早在1990年就明确指出的,“中国永远不称霸,中国也永远不当头”<sup>⑭</sup>。

中国外交守“中道”的另一重要表现,就是坚持走和平发展道路。鉴于“道路决定命运,发展道路的选择对一个国家的兴衰成败至关重要”,中国对内选择了一条“符合中国国情、适应时代要求”的中国特色社会主义发展道路,对外选择了一条跟西方一些国家发展逻辑截然不同的“和平发展道路”。从2005年《中国的和平发展道路》白皮书,到2011年《中国的和平发展》白皮书,再到2019年《新时代的中国与世界》白皮书,中国政府一再承诺并反复阐释坚持走和平发展道路的决心<sup>⑮</sup>。中国强调:“中华民族历来就是热爱和平的民族。中华文化是一种和平的文化”。因此,“中国坚定不移地走和平发展道路,是基于中国历史文化传统的必然选择”<sup>⑯</sup>。同时,“中国走和平发展道路,来源于对世界发展大势的深刻把握”<sup>⑰</sup>。国际政治发展的“中道”规律告诉我们,和平、发展、合作、共赢是当今世界的时代潮流,只有在平等、互利、共赢的基础上参与国际合作,才能实现持续发展;反之,追逐霸权、穷兵黩武,只会消耗国力、走向衰亡。“要和平不要战争,要发展不要贫穷,要稳定不要混乱,是各国人民朴素而真实的共同愿望”。因此,“中国走和平发展道路,符合历史

潮流,顺应世界大势”<sup>⑧</sup>。

致“中和”是中国外交的独特导向。中国外交一向高举和平大旗,把促进和维护国际和平作为外交政策的核心目标,这与世界上很多国家以捍卫国家利益为外交第一原则是非常不同的。而中国外交之所以强调以有利于国际体系维持长期稳定的“中和”形态为导向,不仅在于和平的国际环境有利于中国发展,而且在于中国传统文化非常尚“中”、尚“和”,以“中和”为最高价值,认为只有由“中”到“和”,才能实现人与自然、人与人、国与国之间的和谐相处。因此,中国不仅主张“和为贵”,并为此积极参与国际维和行动,劝和促谈,而且积极倡导国际关系民主化,致力于构建“和谐世界”“新型国际关系”和“人类命运共同体”,以实现天下大治。

维护世界和平一直是中国外交政策的根本宗旨和主要目标。早在1945年4月,毛泽东在党的七大的政治报告中就明确指出:“中国共产党的外交政策的基本原则,是在彻底打倒日本侵略者,保持世界和平,互相尊重国家的独立和平等地位,互相增进国家和人民的利益及友谊这些基础之上,同各国建立并巩固邦交,解决一切相互关系问题”<sup>⑨</sup>。在邓小平开创性地提出“和平与发展是时代主题”之后,中国进一步形成了独立自主的和平外交政策以及走和平发展道路的战略选择。正是基于“和平与发展是当今时代主题”,邓小平明确指出:“中国对外政策的目标是争取世界和平。在争取和平的前提下,一心一意搞现代化建设,发展自己的国家,建设具有中国特色的社会主义”<sup>⑩</sup>。在2019年《新时代的中国与世界》白皮书中,中国政府郑重承诺:“中国始终把自身发展置于人类发展的坐标系中,始终把自身命运与世界各国人民命运紧密相连,始终把中国人民利益同各国人民共同利益结合起来,始终做世界和平的建设者、全球发展的贡献者、国际秩序的维护者,为构建人类命运共同体、建设更加美好的世界贡献智慧和力量”。就像该白皮书所说的,“中国以实际行动维护世界和平。70年来,中国没有主动挑起过任何一场战争和冲突,没有侵占过别国一寸土地”<sup>⑪</sup>。

中国外交致力于实现的“中和”状态,是一种世界各国都用和平手段通过协商和互谅互让解决彼此间分歧,不以武力相威胁,从而对持久和平有稳定预期的状态。因此,中国积极倡导国际关系民主化,提出构建“和谐世界”“新型国际关系”和“人类命运共同体”的理念。中国主张国际关系民主化,用江泽民的话说,就是“全球性问题需要各

国共同解决,全球性挑战需要各国合作应对。任何一个国家和一种力量,都不可能也没有能力独自完成这个任务。各国的事情要由各国人民作主,国际上的事情要由各国平等协商。在事关世界和地区和平的重大问题上,应该按照联合国宪章的宗旨和原则以及公认的国际关系基本准则,坚持通过协商谈判和平解决争端”<sup>⑫</sup>。因此,江泽民提倡:“无论是维护世界和平,还是促进共同发展,都要在国际事务中提倡和贯彻民主原则”<sup>⑬</sup>。进而,胡锦涛呼吁:“让我们携手合作,共同为建设一个持久和平、共同繁荣的和谐世界而努力!”<sup>⑭</sup>习近平提出要“构建以合作共赢为核心的新型国际关系,打造人类命运共同体”<sup>⑮</sup>。要建设“和谐世界”“新型国际关系”和“人类命运共同体”,让不同文明共存和发展,归根到底在于“中和”。在很大程度上,正是中国人自古就有的天下主义情怀,使中国外交常常以天下为己任,以“致中和”为重要目标和导向。

行“中庸”是中国外交的基本指针。在与他国交往的过程中,中国总是能够关照到对方的关切,强调以两国关系的大局和国际稳定的大局为重,面对问题和争端,总是致力于找到合情合理的解决方案,强调要讲公道话、办公道事,反对说过头的话、做过头的事。鉴于国与国之间总会存在这样那样的不同,中国外交强调以“和平共处”“和而不同”“求同存异”为原则处理国际关系。即使外交关系有时难免会陷入斗争格局,中国也反对走极端,而是主张“有理”“有利”“有节”,坚持原则性与灵活性的统一,不偏离“中庸”之道。

中国创造性提出的“和平共处五项原则”最能体现“中庸”精神,因此成为指导中国外交的重要原则,且被中国明确倡导为世界各国发展国际关系的一般指导原则。毛泽东说:“应当把五项原则推广到所有国家的关系中去”<sup>⑯</sup>。周恩来提出:“五项原则完全可以成为在我们(亚非国家)中间建立友好合作和亲善睦邻关系的基础”<sup>⑰</sup>。邓小平认为:“处理国与国之间的关系,和平共处五项原则是最好的方式。……总结国际关系的实践,最具有强大生命力的就是和平共处五项原则”<sup>⑱</sup>。冷战后,针对西方质疑和平共处五项原则是否依然有效的各种论调,江泽民反驳说:“只有遵循互相尊重主权和领土完整、互不侵犯、互不干涉内政、平等互利、和平共处五项原则,严格遵行联合国宪章的宗旨和原则,世界各国才能真正和睦相处”<sup>⑲</sup>。胡锦涛也表示:“半个世纪以来,和平共处五项原则经受了历史的考验,得到了国际社会的

广泛认同,已经成为处理国与国关系的重要准则。在人类社会进入新世纪的今天,和平共处五项原则对于维护世界和平、促进共同发展,仍然具有重大的现实指导意义”<sup>⑩</sup>。习近平更是强调:“和平共处五项原则精辟体现了新型国际关系的本质特征,是一个相互联系、相辅相成、不可分割的统一体,适用于各种社会制度、发展水平、体量规模国家之间的关系”<sup>⑪</sup>。

中国人具有非常悠久的“和而不同”的思想传统,认为在尊重差异甚至矛盾的前提下,达到某种“中和”状态,实现和谐,是处理人与人之间关系和国与国之间关系的应然之道。因此,中国外交在面对矛盾和分歧时倾向于按照“求同存异”的原则来处理。江泽民特别强调“和而不同”“求同存异”作为指导国家间关系基本原则的重要性。2002年10月,他在访美期间说:“两千多年前,中国先秦思想家孔子就提出了‘君子和而不同’的思想。和谐而又不千篇一律,不同而又不相互冲突。和谐以共生共长,不同以相辅相成。和而不同,是社会事物和社会关系发展的一条重要规律,也是人们处事行事应该遵循的准则,是人类各种文明协调发展的真谛”<sup>⑫</sup>。他还说:“各国文明的多样性,是人类社会的基本特征,也是人类文明进步的动力。我们应该尊重各国的历史文化、社会制度和发展模式,承认世界多样性的现实。世界各种文明和社会制度应该而且可以长期共存,在竞争比较中取长补短,在求同存异中共同发展”<sup>⑬</sup>。习近平也强调:“文明相处需要和而不同的精神。只有在多样中相互尊重、彼此借鉴、和谐共存,这个世界才能丰富多彩、欣欣向荣”<sup>⑭</sup>。在很大程度上,中国外交强调“和而不同”“求同存异”,并不是用来反对中国威胁论以及为中国崛起营造空间的权宜之计,而是中国人笃行“中庸”之道的体现,因为中国认为,各国不仅不应因差异性的存在而使国家间关系陷入敌对,而且应通过发展友好关系来妥善处理差异和分歧。因此,中国在《中国的和平发展》白皮书中明确强调:“坚持在和平共处五项原则基础上,同所有国家发展友好合作,不同任何国家和国家集团结盟,不以社会制度和意识形态异同决定国家关系的亲疏。……坚持通过求同存异、对话协商解决矛盾分歧,不把自己的意志强加于人”<sup>⑮</sup>。

中国外交行“中庸”之道,还在于只有在非常必要的时候才进行外交斗争,且遵循“有理”“有利”“有节”的原则。邓小平曾强调:“(我们)不随便批评别人、指责别人,过头的话不要讲,过头的

事不要做。”<sup>⑯</sup>但在必要的时候,该斗还得斗,就像江泽民在谈到中美关系时所说的,“该顶的地方仍然要顶,对美国的一些无理做法不能迁就,否则它就会认为你软弱可欺,就会得寸进尺,这样反而影响中美关系的稳定和发展”。他还指出:“如何同美国打交道,是我们外交工作的一个重要课题。简要地说,既要有斗争也要有妥协,既要有斗争的勇气也要有斗争的艺术,要坚持有理、有利、有节,把维护我国的根本利益作为首要目标”<sup>⑰</sup>。坚持“有理”“有利”“有节”,是毛泽东提出的非常重要的斗争原则,就是当斗则斗,对我有利,但斗而不破。因此,中国的外交斗争一向重视对“度”的把握,既坚持原则,又保持灵活,即便在矛盾难以调和时,解决方式也尽可能地不偏离“中庸”之道。

总之,中国是“中道”“中和”“中庸”思想的孕育者,也是躬行者,这些“优良的思想原则在当代中国外交中有生动的体现”<sup>⑱</sup>,从而使中国外交具有鲜明的尚“中”特色。诚如《礼记·中庸》所说,“万物并育而不相害,道并行而不相悖,小德川流,大德敦化,此天地之所以为大也”<sup>⑲</sup>。或许可以说,只有中国这样的尚“中”外交,才称得上真正的大国外交。

## 六、结论

作为中华经典概念,“中”不仅可以用来指示方位,具有地理涵义,并进而具有等级涵义,而且还常常用来指示可取的行为方式,具有平衡、和谐、合度等涵义。中国人之所以喜欢“中”,以“中”为修身之道、治世之道,并因此形成独特的尚“中”文化,在很大程度上是因为中国人认为“中”既是天下之大本,也是可常行之至德。

“中”是中华文化特有的概念。尽管亚里士多德提出的“中庸”概念与之相似,但它只具有伦理学意义,不具有“中”的本体论意义,并且没能在西方思想史中传承和发展。因此,在西方国际关系理论中找不到与“中”相近的概念。虽然“平衡”“稳定”和“理性选择”与“中”的三重内涵:平衡、和谐、合度较为接近,但至少在规范性上,“中”要优于这些概念,并且能够超越西方学者在究竟哪种平衡更有利于体系稳定和国家如何进行理性选择等问题上的无谓争论。

由于既有西方国际关系理论没有也不可能提出“中”的概念,因此国际政治中大量存在的“中”的现实很难得到合理解释。在很大程度上,国际政治发展变化的基本规律就是“中道”,国际体系稳定的基本形态就是“中和”,国际行为体相互间

交往的基本原则就是“中庸”。如果从“中”的视角来观察、思考和研究国际政治,我们或许能够在理论上弥补既有西方国际关系理论的不足,甚至克服其缺陷,还有助于我们在实践上发展新型国际关系,使之更为健全和成熟。

“中”的概念源于中国,“中”的思想和精神深刻影响着中国人的思维方式和行为方式,从而使中国外交打上了鲜明的尚“中”特色。中国外交强调守“中道”、致“中和”、行“中庸”,处处体现“中”的精神,“中”因此对于中国外交具有非常独特的意义,是理解中国外交不可或缺的视角。

注释:

①参见公羊寿传、何休解诂、徐彦疏:《春秋公羊传注疏》(北京大学出版社,2000年版,第249页)。

②同①,第371页。

③参见邹吉忠:《从中央之国到天下世界——如何在西方主导的世界上进行中国思考》(《学术界》,2009年第5期)。

④参见:中的康熙字典解释(<https://www.taichangle.com/zd/kangxizidian/14.html>)。

⑤参见许慎撰、段玉裁注:《说文解字注》(上海古籍出版社,1981年版,第20页)。

⑥参见雷庆翼:《“中”、“中庸”、“中和”平议》(《孔子研究》,2000年第3期)。

⑦同⑥

⑧参见唐兰:《殷墟文字记》(中华书局,1981年版,第52-54页)。

⑨参见王喆、袁莹:《读汉字,识中国——中:中央之国?尚中之国!》(《国学》,2011年第4期)。

⑩同⑥

⑪参见郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》(北京大学出版社,1999年版,第1667页)。

⑫同⑪,第1668页。

⑬参见黎翔凤:《管子校注》(中华书局,2004年版,第230页)。

⑭参见陈跃文:《论中道——中庸思想的起源》(《孔子研究》,1993年第3期)。

⑮同⑪,第1665页。

⑯同⑪,第1665页。

⑰同⑪,第1661页。

⑱参见朱熹:《四书章句集注》(中华书局,1983年版,第19页)。

⑲参见王夫之:《船山全书(第9册)》(岳麓书社,1996年版,第240页)。

他》(《孔子研究》,2011年第2期)。

⑳参见徐元诰:《国语集解》(中华书局,2002年版,第470、472页)。

㉑同⑥

㉒同⑱,第17页。

㉓同⑪,第1664页。

㉔同⑱,第19页。

㉕参见杨伯峻:《孟子译注》(中华书局,1960年版,第177页)。

㉖同㉕,第313页。

㉗同⑪,第1664页。

㉘同⑱,第240页。

㉙参见庞朴:《中庸与三分》(《文史哲》,2000年第4期)。

㉚参见王夫之:《读四书大全说》(中华书局,1975年版,第365、366页)。

㉛同⑳,第497页。

㉜参见黄怀信、张懋镛、田旭东:《逸周书汇校集注》(上海古籍出版社,1995年版,第326页)。

㉝同⑪,第1661-1662页。

㉞参见程颢、程颐:《二程集》(中华书局,1981年版,第1182页)。

㉟同㉞,第100页。

㊱参见苏舆:《春秋繁露义证》(中华书局,1992年版,第447页)。

㊲同㊱,第447、444-445页。

㊳同⑪,第1664页。

㊴同⑪,第1661页。

㊵同⑪,第1664页。

㊶参见何晏集解、皇侃义疏:《论语集解义疏》(商务印书馆,1937年版,第82页)。

㊷参见王岳川:《“中庸”的超越性思想与普世性价值》(《社会科学战线》,2009年第5期)。

㊸参见庞朴:《“中庸”平议》(《中国社会科学》,1980年第1期)。

㊹同④

㊺同⑪,第1665页。

㊻参见程树德:《论语集释》(中华书局,1990年版,第931页)。

㊼同④

㊽参见周振甫:《周易译注》(中华书局,1991年版,第47页)。

㊾参见王先谦:《荀子集解》(中华书局,1988年版,第6页)。

㊿同④,第1345页。

㊿参见廖名春:《清华简〈保训〉篇“中”字释义及其

古籍出版社,1990年版,第53页)。

③参见李学勤:《论清华简〈保训〉的几个问题》(《文物》,2009年第6期)。

④同③,第530页。

⑤参见王夫之:《张子正蒙注》(中华书局,1975年版,第133页)。

⑥同①,第1664页。

⑦同①,第1666页。

⑧同①,第1615页。

⑨同①,第1664页。

⑩参见王国轩、王秀梅:《孔子家语》(中华书局,2009年版,第221页)。

⑪同⑩,第122页。

⑫同⑩,第124页。

⑬参见杨天宇:《周礼译注》(上海古籍出版社,2004年版,第157、326、148页)。

⑭三种译法分别参见亚里士多德:《尼各马科伦理学》(中国社会出版社,1999年版);亚里士多德:《尼各马科伦理学》(中国人民大学出版社,2003年版);亚里士多德:《尼各马科伦理学》(商务印书馆,2003年版)。

⑮参见余仕麟:《孔子“中庸”思想与亚里士多德“中道”思想之比较》(《北京大学学报(哲学社会科学版)》,2003年第S1期)。

⑯参见亚里士多德:《尼各马科伦理学》(中国社会出版社,1999年版,第36、36、38页)。

⑰同⑯,第43页。

⑱参见亚里士多德:《政治学》(商务印书馆,1965年版,第207页)。

⑲参见黄显中:《公正的中间——亚里士多德公正德性的中道秉性探究》(《广东社会科学》,2007年第6期)。

⑳同⑲,第90、100-101页。

㉑参见康德:《康德著作全集(第6卷)》(中国人民大学出版社,2007年版,第416页)。

㉒参见张永刚、刘卓红:《中道与法则:亚里士多德与康德德性思想比较》(《学术研究》,2012年第11期)。

㉓参见汉斯·J·摩根索:《国家间政治——寻求权力与和平的斗争》(中国人民公安大学出版社,1990年版,第229页)。

㉔参见Stephen M Walt: *The Origins of Alliances* (Cornell University Press, 1987)。

㉕参见Randall L Schweller: *Bandwagoning for Profit: Bringing the Revisionist State Back in* (*International Security*, 1994, Vol.19, No.1)。

㉖参见Karl W Deutsch and David Singer J: *Multipolar Power Systems and International Stability* (*World Politics*, 1964, Vol.16, No.3)。

㉗参见Kenneth N Waltz: *The Emerging Structure of International Politics* (*International Security*, 1993, Vol.18, No.2)。

㉘参见John J Mearsheimer: *Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War* (*International Security*, 1990, Vol.15, No.1)。

㉙参见John Lewis Gaddis: *The Long Peace: Inquiries into the History of the Cold War* (Oxford University Press, 1989, p.218)。

㉚参见William C Wohlforth: *The Stability of a Unipolar World* (*International Security*, 1999, Vol.24, No.1)。

㉛参见Robert Gilpin: *War and Change in World Politics* (Cambridge University Press, 1983, p.91)。

㉜参见Kenneth N Waltz: *Man, the State, and War: A Theoretical Analysis* (Columbia University Press, 1959, pp.192-193)。

㉝参见冯·诺伊曼、摩根斯顿:《博弈论与经济行为》(生活·读书·新知三联出版社,2004年版)。

㉞参见Stephen M Walt: *Rigor or Rigor Mortis: Rational Choice and Security Studies* (*International Security*, 1999, Vol.23, No.4)。

㉟参见Herbert Alexander Simon: *Models of Bounded Rationality* (MIT Press, 1982)。

㊱参见Robert O Keohane: *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy* (Princeton University Press, 1984, p.66)。

㊲参见Mancur Olson: *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups* (Harvard University Press, 1965)。

㊳参见罗伯特·吉尔平:《国际关系政治经济学》(上海人民出版社,2006年版,第36页)。

㊴参见Sibley W M: *The Rational Versus the Reasonable* (*Philosophical Review*, 1953, Vol.62, No.4)。

㊵参见Kenneth N Waltz: *Theory of International Politics* (McGraw-Hill, 1979)。

㊶同㊵

㊷参见罗伯特·吉尔平:《世界政治中的战争与变革》(中国人民大学出版社,1994年版);George Modelski: *Long Cycles in World Politics* (University of Washington Press, 1987)。

㊸参见Randall L Schweller: *The Problem of International Order Revisited: A Review Essay* (*International Security*, 2001, Vol.26, No.1)。

㊹参见陈康令:《礼和天下:传统东亚秩序的长稳定》(复旦大学出版社,2017年版)。

㊺参见叶自成:《春秋战国时期的中国外交思想》(香

港社会科学出版社,2003年版,第156页)。

⑨⑥参见潘忠岐:《针锋未必相对:战略思维与中美互动的对弈逻辑》(上海人民出版社,2018年版,第27-34页)。

⑨⑦参见毛泽东:《毛泽东选集(第4卷)》(人民出版社,1991年版,第1465页)。

⑨⑧参见邓小平:《邓小平文选(第3卷)》(人民出版社,1993年版,第127-128页)。

⑨⑨同⑨⑧,第57页。

⑩⑩参见国务院新闻办公室:《新时代的中国与世界》白皮书(2019年9月27日)。

⑩⑪同⑩⑩,第363页。

⑩⑫参见国务院新闻办公室:《中国的和平发展道路》白皮书(2005年12月22日);国务院新闻办公室:《中国的和平发展》白皮书(2011年9月6日);国务院新闻办公室:《新时代的中国与世界》白皮书(2019年9月27日)。

⑩⑬参见国务院新闻办公室:《中国的和平发展》白皮书(2011年9月6日)。

⑩⑭同⑩⑬

⑩⑮同⑩⑭

⑩⑯参见毛泽东:《毛泽东外交文选》(中央文献出版社、世界知识出版社,1994年版,第43页)。

⑩⑰同⑩⑯,第57页。

⑩⑱同⑩⑰

⑩⑲参见江泽民:《江泽民文选(第3卷)》(人民出版社,2006年版,第474页)。

⑩⑳同上⑩⑲,第110页。

⑩㉑参见胡锦涛:《努力建设持久和平、共同繁荣的和谐世界——在联合国成立60周年首脑会议上的讲话》

《《人民日报》,2005年9月16日)。

⑩㉒参见习近平:《携手构建合作共赢新伙伴 同心打造人类命运共同体——在第七十届联合国大会一般性辩论时的讲话》《《人民日报》,2015年9月29日)。

⑩㉓同⑩㉒,第165页。

⑩㉔参见周恩来:《周恩来外交文选》(中央文献出版社,1990年版,第122页)。

⑩㉕同⑩㉔,第96页。

⑩㉖同⑩㉕,第108页。

⑩㉗参见《胡锦涛主席和温家宝总理就和平共处五项原则创立50周年分别同印度总统和总理互致贺电》《《人民日报》,2004年6月29日)。

⑩㉘参见习近平:《弘扬和平共处五项原则 建设合作共赢美好世界——在和平共处五项原则发表60周年纪念大会上的讲话》《《人民日报》,2014年6月29日)。

⑩㉙同⑩㉘,第522页。

⑩㉚同⑩㉙,第523-524页。

⑩㉛参见习近平:《习近平谈治国理政(第2卷)》(外文出版社,2017年版,第524页)。

⑩㉜同⑩㉛

⑩㉝同⑩㉜,第320页。

⑩㉞参见江泽民:《江泽民文选(第1卷)》(人民出版社,2006年版,第313页)。

⑩㉟参见丁孝文:《“中和”思想与中国外交》《《国际问题研究》,2005年第5期)。

⑩㊱同⑩㉟,第1704页。

[责任编辑 勇 慧]