

## 以“复数性”为中心的世界图景——汉娜·阿伦特世界主义思想新探

周毅

**【摘要】** 汉娜·阿伦特的世界主义思想以人的“复数性”为核心，通过重构政治的概念、厘清权力与暴力的关系，反思了战争和民族国家体系非政治性。在此基础上，她主张以沟通替代暴力、以共存存在论替代个体存在论、以存在主义替代本质主义，提出了“联邦体系”的世界国家构想。

**【关键词】** 汉娜·阿伦特；世界主义；复数性；联邦体系

**【作者简介】** 周毅，华南农业大学公共管理学院助教，地址：广东省广州市天河区华南农业大学公共管理学院，邮编 510642，电话 18819805903，电子邮箱 zhouyi@scau.edu.cn。

### The Plurality-centered Cosmopolitanism: A New Analysis on Hannah Arendt's Cosmopolitanism

Zhou Yi

**Abstract:** Arendt's cosmopolitanism is centered on the "plurality" of human beings, reflecting on the non-political nature of war and nation-state system by reconstructing the concept of politics and clarifying the relationship between power and violence. On this basis, she advocates the substitution of violence with communication, individual ontology with ontology of coexistence, and essentialism with existentialism. She puts forward the idea of a "federal system" as a world state.

**Keywords:** Hannah Arendt; Cosmopolitanism; Plurality; Federal System

**Author:** Zhou Yi, Counselor/Assistant, School of Public Administration of South China Agricultural University, Tianhe District, Guangzhou city, Guangdong Province, 510642, Tel: 18819805903, email: zhouyi@scau.edu.cn.

汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）是 20 世纪最有影响力的政治思想家之一，犹太人的身份是她学术思考与政治实践的起点和中心。阿伦特对极权主义的反思、对现代性的追问，以及对人精神生活

的关照，使之极负盛名。作为政治学家、哲学家的阿伦特广为人知，而阿伦特关于国际关系的理论贡献却鲜人问津。

恰如她在《政治入门》中所指出：“自从原子弹发明以来，我们时代首要的政治议题就是：武力在国际事务中应该扮演何种角色？以及(或者)如何能够在国际事务中排除对武力手段(force)的使用？”<sup>①</sup>诚然，作为一个学者，她究其一生也从未写过哪怕一本专著详细探讨她眼中的“首要问题”，即“武力在国际事务中的角色”问题。阿伦特也从未以国际关系学者的身份进行过研究，但从她的作品中，却可以还原出她对一问题的回应。

阿伦特对于理想国际社会的想象、对于国际冲突问题的回应，多散见于其自由政治理论的相关讨论中。具体到西方国际政治思想史中，阿伦特大多被视为一个世界主义者。虽然大致判断相似，但对于其世界主义理论的理解和评价则各有不同。比如帕特里克·海登(Patrick Hayden)通过对阿伦特主要作品的诠释，围绕种族灭绝与反人类罪、全球贫困问题、无国籍者问题以及新自由主义全球化这四项“政治之恶”，重建了阿伦特的国际政治理论，并将其归纳为“现实世界主义”(realistic cosmopolitanism)。<sup>②</sup>安娜贝尔·赫尔佐克(Annabel Herzog)将之命名为“无政府主义的世界主义(anarchic cosmopolitanism)”，认为去权威化是阿伦特国际政治思想最重要的特征。<sup>③</sup>克里斯蒂安·克洛卡(Kristian Klockars)认为阿伦特世界主义中的复数性(plurality)想象可以通过“无限交往”(limitless communication)的方式实现，因而是一种较为贴近现实、有操作性的世界主义设计。<sup>④</sup>罗兰·阿克斯特曼(Roland Axtmann)基于全球化的视角，重构了阿伦特的政治自由理论，认为这是后极权主义时代公民政治自由的保障。<sup>⑤</sup>彼得·维罗妮卡(Peter J. Verovšek)将阿伦特视作欧洲一体化的支持者，认为欧盟的经验可以验证阿伦特的世界主义理想。<sup>⑥</sup>扫罗·托拜阿斯(Saul Tobias)则将阿伦特的世界主义描述为一种“实用主义多元主义(Pragmatic Pluralism)”，引入阿伦特的早期作品《爱与奥古斯丁》，将阿伦特的世界主义运用于国际宗教团体的互动关系的分析上。<sup>⑦</sup>

上述学者对阿伦特的世界主义观点持赞赏态度，也有学者持相反意见，比如安东尼·布鲁克(Anthony Burke)在欧文斯研究的基础上，认为阿伦特的人权观存在内在的矛盾：她一方面要求以

<sup>①</sup> 汉娜·阿伦特：《政治的应许》，杰罗姆·科恩编，张琳译，上海：上海人民出版社2016年版，第130页。

<sup>②</sup> Patrick Hayden, *Political Evil in a Global Age: Hannah Arendt and International Theory*, New York: Routledge, 2009.

<sup>③</sup> Annabel Herzog, "Political itineraries and anarchic cosmopolitanism in the thought of Hannah Arendt", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 47, No.1, 2004, pp.20-41.

<sup>④</sup> Kristian Klockars, "Cosmopolitan plurality in Arendt's political philosophy", *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network* 15, No.2, 2008, pp.193-211.

<sup>⑤</sup> Roland Axtmann, "Globality, Plurality and Freedom: The Arendtian Perspective", *Review of International Studies*, Vol. 32, No. 1, January 2006, pp. 93-117; Roland Axtmann, "Cosmopolitanism and Globality: Kant, Arendt, and Beck on the Global Condition", *German Politics and Society*, Issue 100, Vol. 29, No. 3, Autumn 2011, pp.20-37.

<sup>⑥</sup> Peter J. Verovšek, "Unexpected Support for European Integration: Memory, Rupture, and Totalitarianism in Arendt's Political Theory", *The Review of Politics*, Vol. 76, No. 3, Summer 2014, pp.389-413.

<sup>⑦</sup> Saul Tobias, "Pragmatic Pluralism: Arendt, Cosmopolitanism, and Religion", *Sophia*, No. 50, 2011, pp.73-89.

去国家化的视角看待人权问题，另一方面又要求国家保障人民“拥有权利的权利”；一方面反对世界政府，另一方面要求通过完善国际法以解决国际争端，因此她的世界主义是一种糟糕的世界主义（troubled Cosmopolitan）。<sup>①</sup>

总体而言，前人的研究共同建构了一种以“复数性”为中心的国际观察视角，这为我们理解阿伦特的哲学思想和世界主义观点提供了清晰的路径。然而值得注意的是，阿伦特的世界主义观点不止于观察视角，还提供了一种新的世界国家想象，也就是“联邦体系”（Federal System）。在过往研究中，以卡诺凡为代表的解释者们，往往将阿伦特的“联邦体系”和“议事会体系”视作其“新共和主义”的理论主张，将之放置于国内政治的维度进行讨论。<sup>②</sup>但本文认为，阿伦特提出“联邦体系”时，所讨论的国内政治与世界政治，在理论上是同构的，这在存在论的意义上拓展了传统的政治世界主义观点，是既有研究中值得补充的部分。

## 一、阿伦特的“政治”概念：以“复数性”为中心的考察

王阳明说，“知乃行之始，行乃知之成”，意思是一个主体但凡有意识地行动，必有一套知识、理论或观念为导引——此谓人的行动逻辑。而组成理论与观念的基础，便是概念。同样的，国际关系理论所讨论的，是国际关系行为体在国际社会中所持之行动逻辑，其中最基本的概念，就是“政治”的概念。人们对“政治”的不同理解，决定了人们不同的政治行为逻辑，它在规范性的维度决定了政治行为的价值取向。

阿伦特的世界主义思想，就源自其对政治概念的理解，这便是我们考察其世界主义思想的逻辑起点。政治学中的政治概念常与国家治理相关，但作为跨国移民，以及一位曾经的无国籍者，阿伦特意识到全球化对于公民概念的解构意义，于是她开始追问：“不属于任何政治体的生活何以可能？在无政治体或者是今天称之为无国家状态下生活何以可能？”<sup>③</sup>换言之，如果脱离了民族，摆脱名为国家的政治共同体，那么人们该如何界定自身？对于跨国移民和无国籍者而言，什么是政治？

在《政治入门》的开头，她指出：“政治（politics）建立在人的复数性（plurality<sup>④</sup>）这一事实上。上帝创造了单数的人（man），但只有复数的人（men）才是人类（human），才是尘世的产物、

<sup>①</sup> Anthony Burke, “Recovering Humanity from Man: Hannah Arendt’s Troubled Cosmopolitanism”, *International Politics*, No.45, 2008, pp. 514–521.

<sup>②</sup> 玛格丽特·卡诺凡：《阿伦特政治思想再释》，陈高华译，北京：人民出版社2012年版。

<sup>③</sup> 汉娜·阿伦特著：《政治的应许》，张琳译，上海：上海人民出版社2016年版，第26页。

<sup>④</sup> Plurality 是阿伦特作品中的一个核心概念，国内主流的译法是“复数性”，也有学者将之翻译为“多元性”或“多样性”、“复多性”等其他表述。本文取用“复数性”的译法，是因为阿伦特的这一概念是对“单数的人（man）”的反思而来，所以复数性较为准确。

人性的产物。”<sup>①</sup>这里的单数、复数形式，意指理解人类存在方式的两种不同视角：单数的人，意味着将人类视为同质化的存在，用一种标准化的眼光审视作为群体的人类；而复数的人，则着眼于人类的差异性，通过考察主体间的结合与互动关系来理解人类群体。由于“政治”要处理不同的人之间的共存与联合<sup>②</sup>，所以只有理解人的复数性，以复数的眼光理解人类，才能理解政治的概念。

“复数性”作为人类存在条件之一，它天然地具有平等的特性。若以复数性的视角观察世界，世界就像一张不可见的圆桌，人们围桌而坐，虽视角迥异，却共同地面对这张桌子，就如盲人摸象一般。我们这里谈论的“世界”，就是阿伦特所指称的公共领域（The public realm）。她认为，公共领域代表两个彼此相连又有所不同的现象：第一，“它意味着任何在公共场合出现的东西能被所有人看到和听到，有最大程度的公开性”；第二，“公共一词表示世界本身，就世界对我们所有人来说是共同的，并且有别于我们在它里面拥有的一个私人住处而言”。<sup>③</sup>简言之，同一个世界向每一个人敞开，人们也共同经验着同一个世界。尽管由于位置不同，人们眼中的世界看似各不相同，但无疑它们都是同一个世界，因此它们也都是真实的。各人眼中的真实各异，它往往被视作个人的“意见（opinion）”，但其真实性又意味着意见中蕴含“真理（doxa）”。<sup>④</sup>在这个推论中，我们不难想象阿伦特眼中的世界景象：一个大体共通，却又充斥着不同意见，而这些意见又能得到平等对待的世界。

此外，言说和行动使人们走出孤立状态，建立起彼此间的关系，公共空间由此显现，于是权力（power）的概念便产生了。用阿伦特的话说，“权力是使公共领域——行动和言说的人们之间潜在的显现空间——得以存在的东西。”<sup>⑤</sup>人们的共在状态，是政治权力得以存在的基础，即政治权力能且只能存在于复数性的人类境况之中。

可见，政治依赖于复数性，存在于公共空间，通过行动和言说的方式得以表现，与权力共生，并最终指向平等与自由。这种阿伦特式的政治理解方式，是我们思考其世界主义思想的逻辑基础。

## 二、作为权力对立面的暴力：反战思想的逻辑推论

回到我们最初的问题：如何能够在国际事务中排除对武力手段的使用？如克莱尔·托马斯（Claire Tomas）的评论，尽管国际关系不常使用“暴力”这一表述，但国际关系学又总是围绕国家间的暴力问题而展开<sup>⑥</sup>。笔者以为，回答这一问题首先需涉及战争、暴力与权力的关系。

<sup>①</sup> Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, New York: Schocken Books, 2005, p93.

<sup>②</sup> Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, New York: Schocken Books, 2005, p93.

<sup>③</sup> 汉娜·阿伦特：《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社2017年版，第32-34页。

<sup>④</sup> Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, New York: Schocken Books, 2005, pp.14-15.

<sup>⑤</sup> 汉娜·阿伦特：《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社2017年版，第159页。

<sup>⑥</sup> Claire Thomas, "Why Don't We Talk About 'Violence' in International Relations?," *Review of International Studies*, Vol. 37, No. 4, October 2011, pp.1815-1836.

克劳塞维茨（Carl Von Clausewitz）将战争视为政治的延续<sup>①</sup>，根据他的经典定义，战争是“迫使敌人服从我们意志的一种暴力行为”。<sup>②</sup>而另一方面，在人们关于权力现象的讨论中，暴力常常被视为权力最明显的表现形式，恰如赖特·米尔斯（C. Wright Mills）的说法，“一切政治均为权力之争，而终极的权力便是暴力”<sup>③</sup>。由此可见，如果政治与复数性的人类境况必然相伴相生，而战争又并非必然之事，那么我们就需要澄清权力与暴力的关系，进而分析战争的非政治性，以作为克劳塞维茨这一经典命题的理论回应。

作为西方政治思想中最具典型性的公民案例，苏格拉底的言行在政治传统中具有开创性的意义。所以我们关于权力概念的讨论，就从苏格拉底与克力同（Kriton）的狱中对话<sup>④</sup>开始。面对不公的死刑判决，苏格拉底坚持留狱赴死而不愿逃亡，是因为他将雅典城邦的法律视作众人彼此协定的契约。他身为雅典公民，既享受了城邦的福祉，便理应承担相应的义务。从苏格拉底的审判中，我们可以窥见两种政治意涵：一方面，城邦的法律审判具有规训和教化的功能，当公民大会以蛊惑青年之罪论处苏格拉底死刑时，实则是以一种有组织的暴力迫使民众规避苏格拉底的行为；另一方面，苏格拉底对城邦法律的服从，则是基于公民共同体的承诺所为，是一种平等原则下的政治行动。这两个方面，在政治思想史中演化出两种对立的政治传统：前者，是以“命令-服从”关系界定的支配性权力概念<sup>⑤</sup>，这是一种纵向的权力观念，其本质就具有暴力的属性；后者，是以群体的政治承诺为中心的权力概念，是一种横向的权力观念，这也是阿伦特所主张的非暴力的权力观念。

纵向的权力观念是将权力与暴力相混淆的产物。在古希腊城邦开创的传统中，政治及其共生的权力只存在于共同体内部，暴力只发生于国与国（或城邦与城邦）之间，作为国际关系的最后手段而存在。<sup>⑥</sup>而城邦内的暴力则是最羞耻的手段，被视为暴政最显著的特征。<sup>⑦</sup>古希腊城邦的这一传统，自15世纪开始，渐次受到一系列挑战，其中以马基雅维利（Niccolò Machiavelli）、霍布斯（Thomas Hobbes）、马克思（Karl Heinrich Marx）和施米特（Carl Schmitt）最具代表性——他们将暴力融入权力的本质，这种现实主义传统，就是阿伦特所批判的对象。

《理想国》中记录了苏格拉底与色拉叙马霍斯（Thrasymachus）关于正义的讨论<sup>⑧</sup>，后者认为正义就是强者的利益，这是最早将权力与暴力联系起来讨论的经典文本，但这一观念以谬误的角色出

<sup>①</sup> 克劳塞维茨：《战争论》，中国解放军军事科学院译，北京：商务印书馆1978年版，第43页。

<sup>②</sup> 克劳塞维茨：《战争论》，中国解放军军事科学院译，北京：商务印书馆1978年版，第26页。

<sup>③</sup> C. Wright Mills, *The Power Elite*, New York, 1956, p60, cited in Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1972, p134.

<sup>④</sup> 柏拉图：《游叙弗伦、苏格拉底的申辩、克力同》，严群译，北京：商务印书馆1999年版，第81-94页。

<sup>⑤</sup> 理查德·J·伯恩斯坦：《暴力：思无所限》，李元来译，南京：译林出版社2019年版，第97页。

<sup>⑥</sup> 汉娜·阿伦特：《在过去与未来之间》，王寅丽、张立立译，南京：译林出版社2011年版，第18页。

<sup>⑦</sup> 历史上，苏格拉底之死也常常被认为是雅典民主中“多数人暴政”的典型案列。

<sup>⑧</sup> 参见柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆1986年版，第18页。

现在苏格拉底的对话中，并未形成政治传统。马基雅维利将政治从伦理学和哲学的规范维度拉向现实，他极力怂恿君主以暴力手段夺取对国家的支配权，以此强化统治<sup>①</sup>，这是纵向的权力观念之开端。

在霍布斯的论述中，弱肉强食是社会的常态，人们为了抵抗“所有人反对所有人”的原初状态，选择向“利维坦（Leviathan）”让渡自身权利，缔结社会契约以求自保。强大的利维坦对于共同体内部而言是安全的保障，但对于外部而言，“所有人反对所有人”的战争仍在持续，国家间依然维持着对峙状态。这意味着，国际政治被排除在社会契约之外，民族国家成为相互区隔的部落，用阿伦特的话说，这就陷入了“部落民族主义”的逻辑中。<sup>②</sup>在这套论述下，国家就是一种至高的暴力化身，民众的服从性与国家施予的安全保障都来自于国家暴力的运用。

对马克思来说，国家的本质被描述为统治阶级进行阶级统治的工具，而暴力以及暴力手段的占有，则是政府的重要构成要素。阿伦特认为，马克思的学说<sup>③</sup>进一步加强了暴力与权力的联系，而马克思关于“暴力是所有孕育着新社会的旧社会的助产士”即“暴力是历史的助产士”的命题，是对古希腊以降的西方政治传统构成的一项根本性的挑战。<sup>④</sup>

施密特更进一步，他从政治本体论的角度，将政治概念建立在诉诸对立性的基础上，直接将冲突对立的概念赋予政治本身。他认为一个独立的领域必然内在地存在某种对立关系，比如审美领域的美丑对立、道德领域的善恶对立、经济领域的利害对立，据此推论，敌友对立，就是政治的内在本质——此所谓“划分敌友是政治的标准”。他声称只要存在他者，就必然面临敌我划分的问题，二元对立的境况普遍地内在于多元化的世界，这是政治本质之规定。既然敌对性是政治的内在属性，而战争又是敌对性的显性形式，那么战争的合理性自然不言而喻了。<sup>⑤</sup>

以上将暴力与权力相混淆的传统，隐含着一种坚定的信念，即“政治的核心问题就是，而且永远是谁统治谁的问题”<sup>⑥</sup>，这引出了一个显而易见的推论：“战争表现为一种国家符合其本质的行为。”<sup>⑦</sup>在这种观念下，战争仿佛不再是一种需要规避的事物，甚至成为具有规范性的应当之事。这正是阿伦特所希望纠正的问题。

<sup>①</sup> 参见尼科洛·马基雅维利：《君主论》，潘汉典译，北京：商务印书馆1985年版。

<sup>②</sup> 汉娜·阿伦特：《极权主义的起源（第二版）》，林骧华译，上海：三联书店2014年版，第223-224页。

<sup>③</sup> 需要说明的是，马克思主义是阿伦特思想生成的重要来源。她的一系列作品，包括《人的境况》、《论革命》、《论暴力》以及未完成的《马克思主义中的极权要素》等等，都是基于对马克思主义的研读而来的成果。但阿伦特对马克思主义的理解是否准确，学界多有争论，本文无意探讨。本文只讨论阿伦特文本中的马克思主义，以此交代阿伦特世界主义思想的生成。

<sup>④</sup> 参见汉娜·阿伦特：《在过去与未来之间》，王寅丽、张立立译，南京：译林出版社2011年版，第18页；Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1972, p113; Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, New York: Schocken Books, 2005, pp.14-15.

<sup>⑤</sup> 卡尔·施密特：《政治的概念》，刘宗坤、朱雁冰等译，上海：上海人民出版社2018年版，第32-46页。

<sup>⑥</sup> 汉娜·阿伦特：《共和的危机》，郑辟瑞译，上海：上海人民出版社2013年版，第106页。

<sup>⑦</sup> Bertrand de Jouvenel, *Power: The Natural History of Its Growth*, London, 1952, p122, cited in Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1972, p134.

为了澄明暴力与权力的关系，阿伦特细致地区分了“权力（power）”、“强力（strength）”、“武力（force）”、“权威（authority）”以及“暴力（violence）”等关键词<sup>①</sup>。在“谁统治谁”的问题上，这些词汇具有近乎相同的功能，也就是迫使人服从支配的功能，因而被误认为同义词。她对权力的定义是这样的：“权力对应于人类不仅行动而且一致行动的能力。权力绝非个体的性质；它属于某个群体，并且只有群体聚集在一起，它才依旧存在。当我们说某人有权力时，我们实际上指的是他被一定数目的人授权以他们的名义来行动。”<sup>②</sup>由此可见，根据阿伦特的理解，权力以人类的复数性为前提，它代表着人们授权的结果，并伴随政治行动而存在，是共同体所固有的，于是权力构成了一切政府的本质。但暴力不同，暴力总是根据不同的目的而被使用，具有鲜明的工具性，换言之，暴力的合法性需由其目的进行指导和证明。“如果一个东西由别的东西来证明，它就不可能是任何事情的本质”<sup>③</sup>，所以作为工具的暴力绝非政府的本质特征。

进一步说，由于暴力是通过外部力量强迫服从，而权力来自于共同体内部平等自愿的结合，于是“权力的极端形式是所有人反对一个人，而暴力的极端形式是一个人反对所有人”<sup>④</sup>，权力和暴力便构成了一组相对立的概念。同样的，由于战争所具有的强迫性，使落败方向获胜方屈服，其本质是破坏两方共存的公共领域，取缔他们共同建立的复数性。所以在阿伦特的语境下，战争不但不是政治的延续，甚至是非政治的。以上推论，从哲学上挑战了战争在政治领域的合理性。

### 三、走向一种横向的权力结构：阿伦特对民族主义的省思

战争的非政治性可以为反战思想提供逻辑依据，但依旧无法回应无国籍者在全球化时代所面临的窘境。对此，我们从民族主义与反犹太主义、无国籍者的关系开始讨论。

民族主义（nationalism）的概念既复杂又简单，说它复杂是因为历史上的民族主义不断地与不同的意识形态相结合，以工具性的姿态依附于不同的利益诉求，因而具有多种多样的定义方式；说它简单，是因为不论以何种形式出现，民族主义总是对人们共有身份的建构。<sup>⑤</sup>

16世纪，在民族主义浪潮的影响下，人们以民族自决为口号，要求依据民族身份建立国家，于是“这些政府在世纪演变过程中使民族性（nationality）成为公民的先决条件，使全体居民的同质性

<sup>①</sup> 阿伦特对五个词语的具体分析，可参见 Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1972, pp.142-152.

<sup>②</sup> 汉娜·阿伦特：《共和的危机》，郑辟瑞译，上海：上海人民出版社2013年版，第107页。

<sup>③</sup> 汉娜·阿伦特：《共和的危机》，郑辟瑞译，上海：上海人民出版社2013年版，第112页。

<sup>④</sup> 汉娜·阿伦特：《共和的危机》，郑辟瑞译，上海：上海人民出版社2013年版，第105页。

<sup>⑤</sup> 关于民族主义的这一观点，来自赵鼎新于2021年1月10日在广州“海国图志”研究院所作的《帝国政治和民族主义——民族主义的起源、发展和未来》的演讲。

成为政体的显著特点。”<sup>①</sup>这宣告着“民族对国家的征服”，因为当民族身份成为公民身份的前置条件时，就意味着“国家从法律的执行者转变成了民族的工具”<sup>②</sup>，民族主义成为国家建构的重要方式。

以此方式建构国家的结果，是国家内部呈现出民族层面的同质性。如果人只有在民族国家中才能获得完全的人权，无国籍者就无法保障自己的人权，进而少数民族就只能算是“半无国籍”——他们在法律上拥有权利，但又有可能被取缔公民身份。<sup>③</sup>公民身份是一个人拥有人权的前提和基础，也就是阿伦特所谈论的“拥有权利的权利（A right to have right）”<sup>④</sup>。人自出生起，便有其所在的民族，因其具有公民身份，而受国家庇佑，承担作为公民的应尽之责，并得到公民应有的权利，这是人之境况的常态。这些基于公民身份产生的权利与义务，都约束在法律的限度内。法律限定了公民身份，也保护了公民权利。同样的，当公民身份被撤销，人随即失去法律状态的保护，也就失去了人权的根基。所以在《极权主义的起源》中，阿伦特就将通往极权政治的路径概括为三个步骤，其中第一个步骤就是“取消人的法律人格”<sup>⑤</sup>，也就是通过取消被迫害者公民身份的方式，剥夺其获取人权的基础条件——这就是无国籍者所面临的困境。

阿甘本（Giorgio Agamben）进一步发展了阿伦特的理论<sup>⑥</sup>，他的工作也有助于我们更清晰地理解无国籍者的困境。如果我们将政治共同体内的法律状态视作人类社会的常态，那么阿甘本所关注的，就是非常态的状况，即所谓“例外状态（state of exception）”。例外状态，本质上就是对法律状态的暂时性悬置。阿甘本的“例外状态”涉及两个主体：至高权力（sovereign power）和神圣人（homo sacer）。“至高权力”就是主权者，因为“拥有悬置法律之有效性的法定权力，主权者乃合法地将他自己置于法律之外”<sup>⑦</sup>，主权者就是决定法律边界者。“神圣人”是阿甘本从罗马法中继承而来的概念，指的是在古罗马被神圣领域和世俗双重排除的人，他们“不能被祭祀，但可以被杀死”<sup>⑧</sup>，因其失去了国家的庇佑，而被视作“赤裸生命（bare life）”。因此一旦进入例外状态，常态下的法律随之失去效力，这使人普遍性地沦为“赤裸生命”，陷入一种相对的无权利境况——用阿伦特的术语讲，此时他们失去了“拥有权利的权利”。

由此可见，民族国家的同质性具有二重性：它一方面增强了同民族的共同体意识，另一方面却也使民族国家内部的少数民族在政治待遇上陷入窘境。最有代表性的案例，就是欧洲犹太人。犹太

<sup>①</sup> 汉娜·阿伦特：《极权主义的起源（第二版）》，林骧华译，上海：三联书店2014年版，第46页。

<sup>②</sup> 汉娜·阿伦特：《极权主义的起源（第二版）》，林骧华译，上海：三联书店2014年版，第313页。

<sup>③</sup> 汉娜·阿伦特：《极权主义的起源（第二版）》，林骧华译，上海：三联书店2014年版，第366页。

<sup>④</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace, 1973, p.296.

<sup>⑤</sup> 汉娜·阿伦特：《极权主义的起源（第二版）》，林骧华译，上海：三联书店2014年版，第572页。

<sup>⑥</sup> 阿甘本称自己关于神圣人和赤裸生命的思考，是从福柯的生命政治问题与阿伦特关于极权主义的研究发展而来，参见吉奥乔·阿甘本：《神圣人：至高权力与赤裸生命》，吴冠军译，北京：中央编译出版社2016年版，第164页。

<sup>⑦</sup> 吉奥乔·阿甘本：《神圣人：至高权力与赤裸生命》，吴冠军译，北京：中央编译出版社2016年版，第21页。

<sup>⑧</sup> 吉奥乔·阿甘本：《神圣人：至高权力与赤裸生命》，吴冠军译，北京：中央编译出版社2016年版，第117页。



民族历经多次大流散，早已成为一个遍布世界的流动民族。作为唯一一个非国家的欧洲民族，当欧洲诸国在民族主义浪潮下，以民族自决为原则建立民族国家时，犹太人便自动地居于尴尬的“民族中的民族”<sup>①</sup>之境地了。当国家成为民族的共同体，而犹太人作为“民族中的民族”，则成为了同质性的民族国家中的异质性残渣。由此可见，民族主义的国家建构方式，蕴含着主流族群与少数民族的紧张关系，这是反犹主义诞生的一项重要历史要素。

除了国家内部的族群问题外，民族国家体系在国与国之间也存在一种紧张关系。阿伦特曾在一次访谈中指出，“主权意味着一件事，即国际间的冲突最终只能通过战争而得以解决，没有其他余地”<sup>②</sup>，这一判断与国际关系的现实主义理论是一致的——民族国家的主权与国际社会的无政府状态是一体两面的，主权的边界仅限于本国之内，一旦国际冲突无法通过协商处理，战争无疑是最终且唯一的解决方案。而且，民族主义以自我为中心的狭隘立场<sup>③</sup>，在全球交往日益繁密的当代，也加剧了国际冲突的风险。

依据前文，政治总存在于复数的人所形成的公共空间中，只有当人们共同行动、彼此言说时，政治才得以显露出来，而试图取消人的复数性，以暴力破坏公共空间的事物，本质上便是非政治的。如果我们将民族视作一种人的存在单位，那么主流民族与少数民族在民族国家内部的紧张关系，以及不同民族国家之间的紧张关系，都对人的复数性境况构成了威胁。所以，在阿伦特以“复数性”为中心的政治概念下，民族国家体系是非政治的。

经过上述讨论可知，国家暴力与民族国家体系都因其对人复数性境况的伤害，被阿伦特归之于非政治的范畴，这是用哲学分析的方式解构战争的正当性。这些批判性的话语，也为其世界主义观念的建构提供了理论基础。为了反抗国家间的暴力行动、突破民族国家体系的局限性，阿伦特提出了“联邦体系”的制度构想，这既是其世界主义思想的重要组成部分，也是她继续深入批判民族主义的产物。

#### 四、“联邦体系”：阿伦特世界主义的制度构想

阿伦特的世界政治构想，是基于民族国家体系与犹太复国主义的批判性产物。所以我们还原她的世界主义思想，便从犹太复国主义及其替代方案开始讨论。

在巴勒斯坦问题上，阿伦特赞同马格尼斯（Judah Magnes）关于建立联邦国家（federated state）的替代方案，期望通过一个建立在犹太-阿拉伯议事会（Jewish-Arab community councils）基础上的

<sup>①</sup> 汉娜·阿伦特：《极权主义的起源（第二版）》，林骧华译，上海：三联书店2014年版，第46页。

<sup>②</sup> 汉娜·阿伦特：《共和的危机》，郑辟瑞译，上海：上海人民出版社2013年版，第176页。

<sup>③</sup> Hannah Arendt, *Thinking without Banister: Essays in Understanding, 1953-1975*, New York: Schocken Books, 2018, p272.

联邦结构，使犹太族群和阿拉伯族群得以在平等的权力关系中进行对话，以此避免主流族群与少数族群间的权力失衡，进而化解冲突。<sup>①</sup>阿伦特认为，联邦主义不仅是解决巴勒斯坦问题的唯一有效路径<sup>②</sup>，而且也是有望成为后民族国家体系时代的世界秩序形态。她设想“在一个联邦（federation）内，旧有的少数民族问题都将不复存在”<sup>③</sup>，而且随着联邦制在巴勒斯坦的推行，“最终，一个联邦制国家可能会成为日后在近东和地中海地区建立更大联邦制结构的天然跳板。”<sup>④</sup>由此可见，阿伦特所谈论的联邦制国家不止局限于特定的领土范围，而是一个在地球上无限延展可能的区域性共同体，其最理想的形态便是一个世界性的国家。因此，阿伦特对世界共同体的理解，与对作为公民共同体的国家的理解，是同构的。

对于国家而言，政治权力往往呈现一种垂直的金字塔结构，人数众多的公民位于金字塔底，而政府权力则居于塔尖。这种垂直性的政治权力结构大体有两种生成方式：自上而下的威权制度，或自下而上的代议制民主制度。然而，无论自上而下抑或自下而上，权力的垂直分层总是存在的，这意味着政治空间的不同个体居于不平等的境况，而且在凝聚个体意志的过程中，最终呈现的是一种协调一致的公共意见。然而，阿伦特认为，“一种一致持有的公共意见的统治，与意见自由之间，定然是不相容的。……因为在多数人势不可挡的权力下，少数的声音丧失了一切力量和一切说服力。”<sup>⑤</sup>换言之，阿伦特眼中的公共意见总具有“多数人暴政”的性质，它伴随着垂直性的权力而存在，决定了后者并非善政。

同样的，一个全球性的政治制度想象，若要应对无政府状态的困境，往往需要设定一个全球性权力的所有者，然而如果此权力归之于某一个体（或国家、民族、文明）手中，以垂直的权力结构整合国际社会，就有可能出现某一种标准或意志凌驾于其他所有主体之上的情况，这就与政治的“复数性”相悖了。为了保护多样性意见，捍卫人的复数性，阿伦特选择探索一种水平性的权力结构，也就是联邦体系。

阿伦特在接受采访时曾提到，面对国际冲突，“在主权国家之间，除了战争别无选择，如若战争不再能解决问题，那就说明我们必须建立一个新的国家概念。……联邦体系（the federal system）是我目力所及唯一的新的国家概念之雏形。……这一新的政府形式就是议事会体系（the council system）。”<sup>⑥</sup>阿伦特所谈论的联邦体系/议事会体系，就是一个依赖人们平等承诺所形成的政治共同

<sup>①</sup> Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, New York: Schocken Books, 2007, p400.

<sup>②</sup> Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, New York: Schocken Books, 2007, p401.

<sup>③</sup> Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, New York: Schocken Books, 2007, p336.

<sup>④</sup> Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, New York: Schocken Books, 2007, p400.

<sup>⑤</sup> 汉娜·阿伦特：《论革命》，陈周旺译，南京：译林出版社 2011 年版，第 211 页。

<sup>⑥</sup> Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1972, p230.

体，本质上是一种水平的权力结构。在这一制度想象中，“联邦体系”的至高权力不是超国家的（**supernational**），而是国家间的（**international**）。<sup>①</sup>

然而，恰如摩根索（Hans J. Morgenthau）指出的，诸如美国和瑞士等联邦制国家的案例，都建基于“共同的语言、共同的文化、共同的民族遗产、共同的道德信念和共同政治利益”<sup>②</sup>，所以联邦制的适用范围是有限度的。阿伦特也认为，基于全球公共风险所凝聚成的全球共同体并不牢靠，因为“这种共同的、实际的现在，却并非建立在一个共同的过去之上，也无法保证一个共同的未来”<sup>③</sup>，各民族异质化的民族特性似乎阻碍了联邦体系的理想。对此，雅思贝尔斯的历史哲学与交往理论，为突破困局提供了可能。

雅思贝尔斯的历史哲学始于对基督教历史哲学的反思。在传统的基督教观念中，人类的历史总是始于神明的眷顾，而末日审判则成为历史的必然结局。然而，世界历史的传统不止一种，以基督教历史哲学为代表的历史决定论，构成了对其他历史观念的竞争性假说，换言之，它是一种拒绝与异质文明对话的历史哲学。对此，雅思贝尔斯考察了中国、印度和欧洲的历史传统，提出了著名的“轴心时代”论。<sup>④</sup>他认为，在公元前500年左右，东西方不同的古老文明同时萌发了哲学反思的冲动，各种经典的哲学流派喷涌而出，这意味着人类文明“无论从何种意义上讲，都走出了迈向普遍性的一步。”<sup>⑤</sup>雅思贝尔斯的“轴心时代”在历史事实方面，提供了异质文明对话的可能性。

“无限交往”（**limitless communication**）也是一个雅思贝尔斯的哲学术语，阿伦特对它的解释是“对所有真理的可理解性的信念，以及作为一切人类对话的首要条件的展示与倾听的善良意愿”<sup>⑥</sup>，这一概念为人们相互理解、异质文明相互对话的意愿提供了哲学依据。至此，通过吸纳雅思贝尔斯的历史哲学与交往理论，阿伦特的“联邦体系”至少在哲学意义上获得了实践的可能。

客观地说，“联邦体系”并不足以称作一套完整的政治制度设计。回望文本：在阿伦特回应犹太复国主义的系列文章中，主要篇幅用于批判犹太国家的困境，而并未给出可操作性的论证。尽管她声称联邦体系是解决巴勒斯坦问题的唯一可行路径，但在文章中更多地是一种理想的倡导。在《论革命》（*On Revolution*）和《共和的危机》（*Crises of Republic*）中，阿伦特不断强调联邦体系/议会体系的价值，将其视作后民族国家体系时代的希望，但她自己也承认，“这一体系是不是纯粹的乌托

<sup>①</sup> Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1972, p230.

<sup>②</sup> 汉斯·摩根索：《国家间政治：权力、斗争与和平（第七版）》，徐昕、郝望、李保平译，北京大学出版社2006年版，第542页。

<sup>③</sup> 汉娜·阿伦特：《黑暗时代的人们》，王凌云译，南京：江苏教育出版社2006年版，第74页。

<sup>④</sup> 卡尔·雅思贝尔斯：《论历史的起源与目标》，李雪涛译，上海：华东师范大学出版社2016年版，第8页。

<sup>⑤</sup> 卡尔·雅思贝尔斯：《论历史的起源与目标》，李雪涛译，上海：华东师范大学出版社2016年版，第9页。

<sup>⑥</sup> 汉娜·阿伦特：《黑暗时代的人们》，王凌云译，南京：江苏教育出版社2006年版，第77页。

邦——无论如何，它会是人民的乌托邦，而非理论家和意识形态的乌托邦——我还说不准。”<sup>①</sup>说明阿伦特本人对于一个世界性联邦国家的可行性，也持怀疑态度。

在此，笔者希望提请读者注意的是，正如赵汀阳对“天下体系”的辩护，政治理想不在现实中，而在概念里。和“天下体系”类似，阿伦特的“联邦体系”也只是讨论了“理想的可能生活所需要的可能世界的存在论条件。”<sup>②</sup>所以，对于“联邦体系”而言，相比于现实的实践性，其对于世界国家的水平权力结构观念，更具有启发意义。

## 五、“联邦体系”在世界主义思想谱系中的位置

世界主义（cosmopolitanism）是一个希腊语词，本意为世界公民，后被引申为一种哲学理念，与民族主义或国家主义相对。作为一个渊源深远的概念，世界主义一词在不同历史时期、不同学科语境的用法都不一样，但所有世界主义观点共有的一个模糊的核心思想是，“所有人，无论他们政治背景如何，都是（或能够是或应该是）一个共同体的公民”<sup>③</sup>。世界主义的谱系与理路极为繁杂，据蔡拓的总结，仅从领域的视角划分，就有多达十余种分类方式<sup>④</sup>。本文探讨的世界主义，属于“政治世界主义”（political cosmopolitanism），关注的核心是具有超国家权威的政治模式的设计与构建，由此“保障个体在全球享有平等道德地位和权利义务的全球秩序”。<sup>⑤</sup>总体而言，形态各异的政治世界主义可以归之于两种世界想象，即世界国家与世界联盟：前者试图建立超国家的世界主权，将异质化的政治体统摄在同一个共同体中，以此实现世界的内部化；后者则试图通过国家联盟的方式，使世界各国处于稳定的合作状态，以此避免国家间的纷争。令人意外的是，尽管阿伦特秉持联邦体系的主张，但她对上述两种世界想象都持怀疑态度。

在西方世界主义思想的谱系中，阿伦特的观点总是有些格格不入。根据博格（Tomas Pogge）对世界主义的著名定义，西方世界主义有三个要素：一是个体主义（individualism），即以个人而非任何形式的社群作为世界主义理论的价值主体；二是普世性（universality），即强调所有个体的平等地位，不因其身份差异而不同；三是普遍性（generality），即强调个体间平等地位在全球范围的适用性。<sup>⑥</sup>博格的三要素说常被认为是对世界主义的经典定义<sup>⑦</sup>，但个体主义的观点不适用于阿伦特，因为复数性的概念并不着眼于个体，而是着眼于复数个体共同存在的状态，以及主体间的关系。阿伦特对

<sup>①</sup> 汉娜·阿伦特：《共和的危机》，郑辟瑞译，上海：上海人民出版社2013年版，第178页。

<sup>②</sup> 赵汀阳：“天下体系的未来可能性——对当前一些质疑的回应”，《探索与争鸣》，2016年第5期，第52页。

<sup>③</sup> 波琳·克莱因盖尔德、埃里克·布朗：“西方世界主义思想”，《国际研究参考》，2019年第8期，第19页。

<sup>④</sup> 蔡拓：“世界主义的新视角：从个体主义走向全球主义”，《世界经济与政治》，2017年第9期，第19页。

<sup>⑤</sup> 蔡拓：“世界主义的新视角：从个体主义走向全球主义”，《世界经济与政治》，2017年第9期，第19页。

<sup>⑥</sup> Tomas Pogge, “Cosmopolitanism and Sovereignty”, *Ethics*, Vol.103, No.1, 1992, pp.48-49.

<sup>⑦</sup> 比如：高景柱：“世界主义的三次浪潮：一个观念史的考察”，《东方论坛》，2017年第4期，第60页；蔡拓：“世界主义的新视角：从个体主义走向全球主义”，《世界经济与政治》，2017年第9期，第17页。

于传统世界主义理想的批评，也以此为前提。

阿伦特对世界联盟的怀疑态度，主要源自对国际社会无政府状态的提防。在1970年的访谈中，她曾表示：“我们必须有一个新的国家概念，当然，这一新的国家概念不会来自新的国际法庭的建立——这法庭或许会比海牙的国际法庭运作得更好——或者一个新的国家联盟，因为主权或者貌似主权政府间的冲突只会在那里一再重演。”<sup>①</sup>由此可见，阿伦特认为，国际联盟与国际法仍停留在民族国家体系的窠臼里，国家的权力无法在国际社会得到有效的限制，所以国家联盟的方案难有成效。

论及世界国家，则可分为竞争性与非竞争性的两种类型。竞争性的世界国家想象，是以民族国家的同质化逻辑组织世界政府，希望用某种单一的“普世价值”引导世界秩序。亨廷顿（Samuel P. Huntington）的《文明冲突论》是分析普世价值破坏性后果的精彩作品<sup>②</sup>。具体到政治实践中，新保守主义的对外政策与新自由主义的全球化市场皆属此类。新保守主义以民主和平论和自然权利学说为基础，对“非自由国家”抱有强烈的敌意，期望通过积极的人道主义干预（如反恐战争）以输出“民主价值观”。<sup>③</sup>新自由主义的全球化市场经济，则可视作资本主义经济在世界范围的传播，其对非市场的经济模式报以敌意，一定程度上可以视作冷战思维的延续。<sup>④</sup>

无论竞争性的世界国家想象，抑或以国家联盟呈现的世界秩序设计，都以主权国家自身利益最大化为外交政策的首要考量，于存在论的层面属于个体存在论，在异质文明的冲突中仍难摆脱囚徒困境。而非竞争性的世界国家想象，则以世界的内部化为己任，期望通过共在存在论的方式重构世界秩序，最有代表性的主张就是中国的“天下”理想，而这一想象与阿伦特的观点最为相近。

“天下”是一种传统中国的世界想象，也是中国版本的世界主义观点。许多中国学者都曾以“天下”的概念为中心阐发中国式的世界想象，比如赵汀阳的“天下体系”<sup>⑤</sup>、崇明的“天下主义”<sup>⑥</sup>、许纪霖的“新天下主义”<sup>⑦</sup>、刘擎的“新世界主义”<sup>⑧</sup>、陈玉聘的“天下为公的政治哲学”<sup>⑨</sup>等等，这些学者选择的术语或有不同。比如刘擎就认为“天下”的表达具有一种以华夏为中心的文明差异秩

<sup>①</sup> 汉娜·阿伦特：《共和的危机》，郑辟瑞译，上海：上海人民出版社2013年版，第177页。

<sup>②</sup> 参见：塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪、刘绯、张立平、王圆译，北京：新华出版社2010年版，第161-163页。

<sup>③</sup> 关于阿伦特思想对新保守主义的批判，参见：伊莉莎白·扬-布鲁尔：《阿伦特为什么重要》，刘北成、刘小鸥译，译林出版社，2008年。以及 Patricia Owens, *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, New York: Oxford University Press, 2007, pp.111-128.

<sup>④</sup> 关于阿伦特思想对新自由主义全球化的批判，参见：Patrick Hayden, *Political Evil in a Global Age: Hannah Arendt and International Theory*, New York: Routledge, 2009., pp.92-122.

<sup>⑤</sup> 参见：赵汀阳：《天下体系》，北京：中国人民大学出版社，2011年；赵汀阳：《天下的当代性：世界秩序的实践与想象》，北京：中信出版集团，2016年。

<sup>⑥</sup> 崇明：“民族国家、天下与普遍主义”，《知识分子论丛》，2015年第1期，第40-53页。

<sup>⑦</sup> 许纪霖：“新天下主义与中国的内外秩序”，《知识分子论丛》，2015年第1期，第3-25页。

<sup>⑧</sup> 刘擎：“重建全球想象：从“天下”理想走向新世界主义”，《学术月刊》，2015年第8期，第5-15页。

<sup>⑨</sup> 陈玉聘、王欣：“天下为公的政治哲学：一种中国式的世界主义理念”，《复旦国际关系评论第十二辑》，2011年，第12-34页。

序，此中有中心-边缘之分、远近尊卑之别，于是他选用“新世界主义”的表述。但这些不同版本的“天下”观，都同时包含“四海一家”的普遍主义与“和而不同”的多元主义，期望建立一种“后民族国家体系”的世界秩序——它们的要旨是极为相近的。笔者认为，在众多设计中，对天下概念挖掘最深入、讨论最全面的，是赵汀阳的“天下体系”，所以我们下面以赵汀阳的论述为例讨论“天下”理想与阿伦特的世界主义理想之异同。

根据赵汀阳的观察，“民族国家体系、帝国主义、争霸模式所定义的国际政治概念，正逐渐与全球化的事实失去对应性”<sup>①</sup>，因为现代政治框架由“个人-共同体-民族国家”所构成，此结构以个人为最小的政治单位，由此定义了“个人利益、个人权利、排他的利益结算方式以及相关的政治问题”。<sup>②</sup>其结果是国际无政府状态成为常态，排他性利益冲突成为政治的主题，民族国家间的竞争逻辑无力应对全球时代的新问题。为此，赵汀阳提出了“世界内部化”的问题，期望通过重新定义政治概念的方式，化解国家间看似不可协调的竞争状态。他借用老子“以天下观天下”（《道德经·第五十四章》）的认识论和管仲“以天下为天下”（《管子·牧民》）的方法论，期望以“天下”的概念兼容世界的一切关系，因而开拓了分析世界问题的尺度。这里的“以天下观天下”是站在天下的立场看待天下的事物，“以天下为天下”则是站在天下的立场处理天下的问题。这时，国家间的分歧都统一于天下的视角，因而能实现“天下的内部化”。

赵汀阳称天下体系的存在论为“共在存在论（ontology of coexistence）”。<sup>③</sup>区别于一般存在论，共在存在论主张“共在先于存在”<sup>④</sup>，意即“我”与他者的关系先于“我”自身的存在。在赵汀阳看来，人的意义不在于其存在本身，而在于人的行动以及行动之于他者的影响——只有存在于关系之中，人才能是其所是。一旦关系置于个体存在之上，人们便会将人际的共同价值置于自身私利之上，便突破了个体存在论的局限性。

不难发现，阿伦特的“联邦体系”与赵汀阳的“天下体系”所面对的理论问题是极为相似的：他们的反思都针对民族国家体系的限度展开，将民族国家的症结归之于存在论问题，并以各自的方式重构政治的概念，最终选择了共在存在论的政治诠释路径。但不同的是，阿伦特的共在存在论将人的存在本身视作“二而一”的产物，以复数性作为人的存在条件，即人的存在先于本质，且人与关系在概念上是合一的。而赵汀阳则将二者分开，认为人们的关系先于人的存在。在这里，赵汀阳的关系理性将人的关系性存在凌驾于人的个体存在之上，具有一种社群主义的色彩，这是阿伦特所

<sup>①</sup> 赵汀阳：《天下的当代性：世界秩序的实践与想象》，北京：中信出版集团，2016年，第2页。

<sup>②</sup> 赵汀阳：《天下的当代性：世界秩序的实践与想象》，北京：中信出版集团，2016年，第12页。

<sup>③</sup> 赵汀阳、H. 费格、S. 戈思帕、L. 缪勒、王惠民：“柏林论辩：天下制度的存在论论证及疑问”，《世界哲学》，2020年第3期，第90页。

<sup>④</sup> 王路阳：“共在存在论：一个中国哲学的新解法”，《哲学动态》，2018年第12期，第43页。

不能接受的。可以说，赵汀阳与阿伦特的共在存在论，分别对应着社群主义和自由主义两种不同的价值取向，自由主义的共在存在论观点，也可视作阿伦特的“联邦体系”在世界主义理论中的一项创见。