

中华民族共同体意识的思想根基论析*

段金生 蒋正虎

【提要】 中华民族共同体意识是一个历史与现实、理念与具体实践结合而形成的复杂概念。先秦时期夷、夏的对峙及“相争相灭”,彼此之间又不断交融,逐渐演化形成了更大、更稳固的结合体,这是中华民族共同体的历史形态。先秦时期产生的“天下”观念是中华民族共同体及中华民族共同体意识形成的思想根基。“天下”观念是由多层复杂内容构成的抽象认识,在中华民族共同体及其意识的形成、巩固和发展过程中,在不同维度上发挥着“统合”功能。先秦以前与先秦之后两个阶段的联系及分野,既是“天下”体系对象及表现内容的变化,也是“天下”体系的主要构成华夏族群及“四夷”族群相互影响的过程。在这两个阶段,“天下”观念对华夷秩序或关系的阐释具有“牵引”作用。

【关键词】 中华民族共同体意识 “天下”观念 华夷

“共同体”是一个十分复杂的范畴,人类学、社会学、政治学和历史学对于“共同体”的解读各有侧重。按照社会学家的理解,“共同体”的本质是人基于“肯定的关系形成的群体”,这是一种结合,但也强调人虽然“可以自由地结成社会”,却不能因此而“任意地为他人提供共同体”。“共同体”是“从‘人类意志的完美统一’这一设定出发的”,是一种“人类原始的或者自然的状态”。在现实中,这种“原始的、自然的状态形成了各式各样的形式”。^①根据这一理解,中华民族共同体就是生活在中国广阔大地上各民族共同意志“完美统一”的结合。钱穆认为“‘民族’‘文化’‘历史’,这三个名词,却是同一个实质。民族并不是自然存在的,自然只能生育有人类,不能生育有民族。中国人必然得在其心灵上,精神上,真切感觉到‘我是一个中国人’。这一观念,由于中国民族的历史文化所陶冶而成,却不是自然产生的。所以‘民族精神’,乃是‘自然人’和‘文化意识’融合而始有的一种精神”;“只有中国历史文化的精神,才能孕育出世界上最悠久、最伟大的中国民族来。”^②此处的“中国民族”就是我们现在所说的中华民族,是各民族融合形成的共同体。王柯说“在中国最古老的民族思想中,‘民族’,首先是一种文化的共同体。”^③社会学、历史学的表述虽有差别,但都强调要成为“共同体”,是“自然人”与“意识”的结合,不同的客观条件会产生不同的“形式”。

中华民族共同体意识可以从两个维度思考:一是从中华民族共同体的维度,二是从中华民族共同体意识的维度。中华民族共同体是一种“状态”及“形式”,是人的“意识”在社会发展过程中形成的一种结合。中华民族共同体意识是一种“精神”,但又是基于一定客观条件或客观实在产生的。这

* 本文是国家社会科学基金重点项目“清末新政在云贵的实践与近代边疆治理转型研究”(项目编号:20AZS010)的阶段性成果。

① 斐迪南·滕尼斯《共同体与社会——纯粹社会学的基本概念》张巍卓译,商务印书馆2019年版,第67—69、76页。

② 钱穆《中国历史精神》九州出版社2016年版,第10—11页。

③ 王柯《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,上海人民出版社2020年版,第28页。

个客观就是生活在中国大地上的各民族人民的结合,这一结合的过程又不断促使人们产生共同意识并巩固这种结合。中华民族共同体及中华民族共同体意识,既不能简单地谓之先有意识而后有共同体,也不能说先有共同体而后有意识,因为二者是一体互动产生的,将其分解为两个维度进行阐述,只是为了方便认识的深化。目前,历史学、民族学、社会学、政治学等学科均关注中华民族共同体意识的研究,或从不同维度阐发铸牢中华民族共同体意识的路径,或从理论的宏观视角阐述中华民族共同体意识的内涵,这些研究为认识和理解中华民族共同体意识提供了多元的思路和诸多有益启示。不同学科的研究,都观察到中华民族共同体是在漫长的历史发展过程中自然形成的统一有机体,中华民族共同体意识有着深厚的历史文化根基。中华民族共同体及中华民族共同体意识的产生、形成及发展,与中国多民族统一国家的形成、发展密切相联。笔者不揣浅陋,拟在既有研究的基础上,就中华民族共同体意识形成、发展的源流与变化阐述自己的粗浅认识。

—

中华民族共同体意识是一个历史与现实、理念与具体实践结合而形成的概念。要明确此点,需明晰“中华民族”由何而来,如何而成。“中华民族”是历史上中华大地上各族群不断交融凝聚形成的“具有自我意识的语言文化共同体”。^①这些族群经历了复杂演变,但总的趋势是在演化中形成“夏夷交胜”的情境,华夏及“四夷”族群的交往交流交融是中华民族共同体形成的主要历史线索。《尚书·虞书·舜典》有言“蛮夷猾夏,寇贼奸宄。汝(指皋陶——引者注)作士,五刑有服,五服三就,五流有宅,五宅三居。惟明克允”“猾,乱也;夏,华夏。群行攻劫曰寇,杀人曰贼,在外曰奸,在内曰宄。言无教所致。”“士”则“理官也”,“惟明克允”系言“皋陶能明信五刑,施之远近,蛮夷猾夏,使咸信服”。^②《尚书·牧誓》还提到庸、蜀、羌、髳等族群,说明以上各族群已经共同接受周的领导。《左传》中也有多处提及华夏与“四夷”杂处之局面。所引叙述虽然简单,但过程却是非常复杂而漫长的。许倬云指出,“在‘中国’这个观念还未形成前,人类早已在中国这块大地上活动……发展出多元的地区文化。经过分分合合,这些地区文化逐渐聚合为几个主要的文化系统,成了日后中华文明建构的基础。”^③这个过程就是华夏及“四夷”族群不断凝聚的过程。

对夷、夏起源,学界已多有讨论。傅斯年在1934年对此的研究十分有见地。他说,在“三代及近于三代之前期,大体上有东西不同的两个系统”,他们“因对峙而生争斗,因争斗而起混合,因混合而文化进展”。其中,“夷与商属于东系”,其发展轨迹是“自东徂西”;“夏与周属于西系”,其发展路线则自西向东。夷本身并不是“一个民族”,“实包括若干族类”;“夏”亦如是,“诸夏之部落本甚多”。三代时“因地形的差别”,形成“不同的经济生活,不同的政治组织”,夷、夏就是东、西地望上各族群的称呼,当然夷、夏也并不包括全部族群。^④这一东西二元局势,“非混合不可,于是起于东者,逆流压迫西方。起

① 贺国安《关于人们共同体与民族共同体的思考》,《民族研究》1988年第5期。

② 《尚书正义》,上海古籍出版社编《十三经注疏》(上),上海古籍出版社1997年版,第130页。

③ 许倬云《万古江河:中国历史文化的转折与开展》,湖南人民出版社2017年版,第2页。

④ 傅斯年认为,“同在东区之中,殷与夷又不同。诸夷似乎以淮济间为本土,殷人却是自北而南的”;“殷人是不是东方土著,或是从东北来的”,但“抚有夷之人民土地”,而“同在西系之中,诸夏与周又不尽在一处”。参见傅斯年《傅斯年说中国史》,万卷出版公司2017年版,第66、67、70页。

于西者,逆流压迫东方”。^①林惠祥认为“中国之民族虽多,然有日趋混合而成一族之势”;“中国民族之同化次序如波澜状,一起一落”;“中国之主干系即华夏系,其初亦非大族,由屡次加入异系之成分而逐次扩大其内容”;“今日之汉族实为各族所共同构成,不能自诩为古华夏系之纯种”;“其他各族亦皆含有别系之成分”。^②无论傅斯年的“混合”,还是林惠祥的“同化”,实质都是各族群的共同体化。在傅氏关于夷夏东西分布及对峙的论述基础上,王震中在最近的研究中认为,“中原地区的华夏族正是因四夷在中原的汇聚、相互融会而形成”,东夷与华夏的关系既有“嵌入式”的融合,也有战争冲撞或兼并后发生的融合。^③夷、夏均是各族群交融而形成,这种观念是近代以来学界所普遍认可的。顾颉刚也说,“中华民族不建立在血统上”,“也不组织在同文化上”,“在我们中国的历史里,只有民族的伟大胸怀而没种族的狭隘观念!”^④成书于西汉的《礼记·王制》说“凡四海之内九州,州方千里”,因居处环境不同,九州中人群的风俗也并不相同。根据不同风俗,生活在不同环境的人群,被称为“中国戎夷,五方之民”。“五方之民,言语不通,嗜欲不同。”^⑤此处之“中国”主要指中原,周边四方之族群则称为蛮夷戎狄,共同形成了五方关系。五帝时代的族邦联盟使各人群产生超越部族血缘及部族意识的某些新文化因素,使之走向“文化的民族”,在多元一体的复合制王朝国家体制下,夏朝开始出现了“血缘之根与文化之根相交织的以大文化为纽带的华夏民族”。^⑥“中国”与四方之间一直是互动交融的。

在长期的历史演变中,尤其是春秋以降,生活在中原地区的族群逐渐被统称为华夏,四方的蛮夷戎狄则被视为“四夷”,华夷关系成为其后历史学家论述中原与周边各族群关系的主要范式。李大龙总结称,先秦时期以文化来区分中华大地上的族群,在此基础上形成的夷夏观具有鲜明的文化特色,也催生了华夏、蛮、夷、戎、狄这样具有鲜明文化特点的族群名称,“进而形成了贯穿多数古代典籍的按照这一传统话语体系书写的中华大地上族群凝聚融合历史的话语体系,而且也为后代处理族群之间的关系乃至中华大地上族群的凝聚与融合提供了理论基础”。^⑦

华夏与“四夷”本身自始就非单一的血缘族群,而是超越血缘之上的文化、政治共同体。毋宁说,历史上中华民族的形成和发展,就是这样一个“共同体化”的过程。“同化”“融合”“混合”等表述均不能完全展示中华民族的形成和发展之内在核心和本质。先秦时期夷、夏的对峙及“相争相灭”,彼此之间又不断交融,逐渐演化形成了更大、更加稳固的结合体,这就是中华民族共同体的根源与早期历史形态。在秦实现大一统后直至清朝,华夷秩序结构中“华夷一体”及“华夷之辨”话语的交替,也成为这两千余年“华夷”因互相认同而“共同体化”的主要阐述路径。

学界普遍认为,“中华民族”这一概念是清末时由梁启超首先使用的。梁启超“中华民族”概念的提出,经历了“中国”“中华”“中国民族”“中华民族”等词语的复杂交汇使用过程。梁启超于1901年发表《中国史叙论》,在阐述国名使用问题时,思考了以下问题。一是国名的确定应综合考虑历史、现实交织的多重因素。二是“中国”这一国名是出于抵御外敌侵逼的现实需要。三是“中国”之名是

① 傅斯年《傅斯年说中国史》,第4、29—30、39—40、51、70—71页。

② 林惠祥《中国民族史》,商务印书馆1936年版,第39—40页。

③ 王震中《夷夏互化融合说》,《中国社会科学》2022年第1期。

④ 顾颉刚《中华民族是一个》,《顾颉刚全集·宝树园文存》卷4,中华书局2011年版,第96、105页。

⑤ 《礼记正义》,上海古籍出版社编《十三经注疏》(上),第1323、1338页。

⑥ 王震中《夷夏互化融合说》,《中国社会科学》2022年第1期。

⑦ 李大龙《政权与族群:中国边疆学基础理论研究》,人民出版社2021年版,第121页。

“民族之各自尊其国”的表现,是各民族共同认同的国名。转变观察的维度,可谓各“民族”的认同是“中国”成为国家的基础,“中国”也是统合各民族的载体。四是确定“中国”这一国名是唤起民族精神的一种途径。^①1902年,梁启超使用了“中华民族”这一概念,称“立于五洲中之最大洲而为其洲中之最大国者谁乎?我中华也。”从人口、历史、语言文字、史书传统、列强称呼等方面,解释了“中华”的含义:“我中华也”,人口“居全地球三分之一者”,历史“未尝一中断者”,语言文字“有四百兆人公用”,是西方列强所称“世界文明之祖国有五”中的一国。他在论述中提出了“中华民族”的概念:“上古时代,我中华民族之有海思想者厥惟齐,故于其间产出两种观念焉:一曰国家观,二曰世界观。”^②由“中国”“中华”的交互使用,到“中华民族”的提出,其指向有相同者,但亦有差别。“中国”明确作为国名使用,“中华”既是国名,但又表达出一种民族感情,与“民族”同用,形成“中华民族”的概念。梁启超此时虽然提出“中华民族”概念,但其内涵尚未完全明晰。在1905年发表的《历史上中国民族之观察》中,他就“中华民族”的指向提出了一些相互矛盾而又彼此联系的概念,认为民族研究之目的是“唤起我民族共同之情感”。矛盾在于其所用“中华民族”“中国主族”等概念指向的交叉及含混,联系是其“中华民族”系由“多数民族混合而成”。其背后隐含着这样的逻辑:广义的“中华民族”包括“中国主族”,但混合了“苗蛮”等“多数民族”。狭义的“中华民族”指“中国主族”,是“炎、黄遗胄”,即“所谓汉族者”。^③这一叙事的脉络是“中华民族”的形成路径是“混合”,基础是有“共同之情感”。“唤起我民族共同之情感”或可以理解为近代中华民族共同体意识的一种早期朦胧表述。

近代“民族”概念是清末时期才由西方传入的,与中国古代之民族或族群不尽相同,清末以来国人也在这不断地探索这一西方输入的概念与中国实际情况结合的问题。在这一复杂的探索及演变过程中,“中华民族”的内涵指向具有不确定性,但总体而言,清末以来勃兴的“中华民族”一词的内涵一直包括以下基本特征:一是其指向是历史上生活在中国大地上的各民族或族群;二是其形成路径是彼此之间不断的“共同体化”。前者是中华民族共同体形成的主体,后者则是中华民族共同体形成的主要路径或线索脉络。

二

在历史发展过程中,“中华民族”为什么能“混合”各族结合成一种“共同体”,为什么又能产生“共同体”意识,这些复杂变化过程的理论依据何在?某种程度而言,这是一个根本性问题。笔者以为,中华民族共同体及中华民族共同体意识形成的思想根基,是先秦时代产生的“天下”观念。要厘清中华民族共同体及其意识形成的源流与路径,必须深刻理解中国多民族统一国家的形成与发展历程,需要充分、全面认识先秦时代形成的“天下”观念。

“天”在古代中国虽然是一个自然哲学的范畴,但它又同时具有道德哲学或人生哲学的内涵。张岱年说“古代哲学中所谓天是有歧义的,或以指主宰之天,或以指自然之天,或以指义理之天。”他还指出古代先贤中,孔子、墨子、孟子及董仲舒都认为天是“有意志的,是世界的最高主宰”。^④宋明理

① 梁启超《中国史叙述》,梁启超《饮冰室文集》第3集,吴松等点校,云南教育出版社2001年版,第1621页。

② 梁启超《论中国学术思想变迁之大势》,梁启超《饮冰室文集》第1集,吴松等点校,云南教育出版社2001年版,第215、228页。

③ 梁启超《历史上中国民族之观察》,梁启超《饮冰室文集》第3集,第1678、1680、1685页。

④ 张岱年《中国古典哲学概念范畴要论》,《张岱年全集》第4卷,河北人民出版社2007年版,第466、472页。

学或讲天即理,或认为心即天,其要义都在强调天的独一无二和绝对。就是说,遵从“天”是对绝对客观外在的承认,也是一种道德上的必然要求。

先秦时代由于自然知识的局限,“中国人”对空间、时间及人类社会形成了一种朴素的概括性想象,即“人间与天、地相联”,人类世界是“人类与天、地共存的空间”,还“体现了天、地的意志”,形成了影响深远的“天下”观念,这就是“天”的范畴在当时政治领域的某种实践。^①王柯将“天下”观念的形成脉络总结为“从‘天’的思想出发,产生‘天下’的思想,最后再衍生出‘天子’的思想”;“天下”观念的基本原理,就是“‘天下’万物都反映着并且要服从于‘天’的意志”及“世界上只能有一个‘天下’”。《诗经·商颂·殷武》中所言“昔有成汤,自彼氐羌,莫敢不来享,莫敢不来王,曰商是常”,就是讲“中国”周边的其他民族集团都认可作为正统王朝的商王朝的统治,形成了“中国周边地域的人类共同体集团”。换言之,中国多民族统一国家的思想根源,是先秦“天下”观念中所表现的“周边民族集团与中原王朝同属一个‘天下’的认识”。^②这是“天”作为最高主宰的外在表现。但笔者认为,由于“天”在道德上的内涵,“天下”观念还有另外一层道德上的必然,亦即“四夷”尊崇中原,具有道德上的合法性和优先性。甚至可以说,“天下”观念在早期中国首先是作为一种道德价值而存在的。当然,早期中国相对周边高度发达的文明,是“天”的外延和内涵被普遍认同的客观原因。这既是中华民族共同体及其意识形成的思想脉络根源,也是多民族统一国家形成、发展的思想根基。

在论述古代民族与国家关系时,王震中说“王朝国家是民族的框架。”^③中国多民族统一国家的形成、发展,是中华民族共同体意识形成的场域。“天下”观念的产生,为多民族统一国家的形成与发展奠定了思想基础;在多民族统一国家形成的实践进程中,中华民族共同体及其意识也日益发展。钱穆说“中国政治,是一个‘一统’的政治……中国史上虽在多统时期,还有它一统的精神。”^④这是中国政治的重要特质。中国政治的“一统”,促进了多民族的统一,促进了多民族统一国家疆域的稳定;中国统一多民族国家及其疆域的不断巩固,促进中华民族共同体及其意识不断发展。中华民族共同体能够形成,中华民族共同体意识能够在不同时期均得到发展,既是中国统一多民族国家发展的重要促进因素,也是统一多民族国家发展的自然结果。中华民族共同体是统一多民族国家内部不同民族对“统一”这一共同文化理念、政治形态的认同,它促进了统一多民族国家的形成、发展与巩固。反之,统一多民族国家的发展与巩固,也增进了各民族之间更广泛的交往交流交融,为中华民族共同体的形成、壮大提供了具体的实践场域。而“天下”观念,就是贯穿其中的思想脉络与理论谱系。

“天下”观念是一个抽象的理念,但在高度一致的思维下亦有不同层面的表述。王柯将“天下”观念理解为“三重的天下”。其一,理论与现实的“天下”。^⑤《尚书·夏书·禹贡》中有这样的表述:“九州攸同……四海会同。”^⑥“四海之内”与“九州”均代表了“天下”,表现了不同的维度。四海之内是一种“理想化、理论化出来的‘天下’”。“九州”是一个地理概念,但可“从政治共同体的层次上进

① 王柯《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,第7—10页。

② 王柯《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,第12—13页。

③ 王震中《夷夏互化融合说》,《中国社会科学》2022年第1期。

④ 钱穆《中国历史精神》,第24页。

⑤ 王柯《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,第8页。

⑥ 《尚书正义》,上海古籍出版社编《十三经注疏》(上),第152页。

行解读”。^①《尚书·虞书·尧典》中有言“九族既睦,平章百姓,百姓昭明,协和万邦。”^②王柯认为,虽然无法做出“‘九族’与‘九州’有关的结论”,“州”也没有成为“一个实在的地域政治单位”,但当时“以‘州’为部族或部族联合体单位的可能性极大”。各种文献中“九州”的名称、地域虽有不同,但它是王朝政治权力实际上达到的或者“被认为应该达到而事实上没有达到的领域”,是现实的“天下”。^③其二,阶级制的“天下”。中国传统的“五服制说”(包括“九服”),开始是通过血缘的亲疏以表现“天下”内部政治秩序关系的理论,但“内服”“外服”的区别,使“五服”(“九服”)的性质逐渐由原来的血缘亲疏关系完全蜕变为政治关系,使“天下”秩序成为“一种阶级秩序”。^④其三,由“中国”与“四夷”有机构成的统一之“天下”。“中国”与“四夷”虽有中心与边缘的区别,但均是正统王朝思想理论化“天下”的组成部分。^⑤《诗经·大雅·民劳》所谓“惠此中国,以绥四方”,^⑥即是此意。虽然“‘四夷’可能当时不在‘中国’王朝的政治势力范围之内”,但“迟早总会、或者是应该进入由正统王朝领导的‘天下’体系”。^⑦“三重的天下”使“天下”观念在不同历史情境下有了合理的话语实践逻辑,成为历代王朝或各族群政治体都坚持的理念。

王柯对“三重的天下”的揭示当然有其道理,但笔者认为,古代中国对于“天下”的叙述,也可以理解为道德与制度的系统构建。早期中国的“五服”及周的封建与宗法制,秦汉之后的羁縻、土司制度乃至宗藩制度,都是对于“天下”的制度构建。除了原本具有的道德属性之外,“天下”观念亦成为一种维护秩序和安全的手段而被实用化。可以说,“天下”思想兼具道德与实用之二者,是一种意识形态,也是一种制度化的安排。由多层复杂内容构成抽象一体的“天下”观念,在中华民族共同体及其意识的形成、发展、巩固过程中,发挥着不同维度的“统合”功能。

一是“天下”观念使“华夷一体”思想有了理论根基。傅斯年、顾颉刚都阐述了华夷内部或彼此之间的融合关系。不同时期的政治形势及立场,会使华夷之间既合又分。华夏及“四夷”族群,既彼此融合,又存在客观差别。当强调彼此融合时,即所谓“华夷一体”,是“合”的表现。当注重他们之间的差异时,就会存在“华夷之辨”的分野。需要指出的是,“华夷一体”及“华夷之辨”在中国历史发展过程中一直存在。“天下”既是华夏族群为中心的中原王朝与“四夷”为主体的边疆各民族或族群政权彼此交往交流交融实践的场域,也是历代王朝孜孜不倦地谋求统一“中国”与四夷的政治动机与行为追求。无论华夏族群这一早期形成的民族共同体,^⑧还是秦以后华夏族群与周边“四夷”族群不断交融形成的更加稳固和广泛的民族共同体,“天下”观念在意识、思维方面都起到了引导功能,是不同民族或族群政权具体行为、实践活动的追求目标。

二是“天下”观念推动了各区域族群或族群联盟的不断融合与统一,促进了各民族之间的交往交流交融,为中华民族共同体的形成及发展提供了条件。赵汀阳认为,虽然古代文献将天下体系追溯

① 王柯《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,第15页。

② 《尚书正义》,上海古籍出版社编《十三经注疏》(上),第119页。

③ 王柯《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,第19页。

④ 王柯《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,第19—27页。

⑤ 王柯《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,第27—28页。

⑥ 《毛诗正义》,上海古籍出版社编《十三经注疏》(上),第548页。

⑦ 王柯《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,第30—37页。

⑧ 王震中认为“华夏民族的形成始于夏代”,但它是在夏代之前“尧舜禹时期的民族融合的基础上进行的”,包含“不同时期融入的四夷之民”。王震中《夷夏互化融合说》,《中国社会科学》2022年第1期。

至尧舜汤时代,但“制度化的天下体系是从周朝开始的”。^①西周实行宗法制及分封制,使“天下”观念有了制度化的实践。冯天瑜强调,分封制的要旨在“分”,通过分封子弟及功臣而达到“分治领土、屏卫王室”的功效;宗法制的要旨则在“合”,旨在通过血缘纽带达到“合族目标”。二者彼此相表里,成为西周政治稳固的基石。^②吴其昌认为,周朝因其力量不能直接控制广大区域,故实行“封建”,随之产生“华戎杂居”的现象,经过文化的力量使双方“同化融结,合为一体,铸为一族,更后遂无可分别矣”。^③两者论述侧重虽有差异,但皆强调了“合族”。钱穆说,西周时期的“中国”在理论上“已是一个统一国家,不过只是一种‘封建式’的统一”。^④笔者以为,西周之所以能达成“统一”形态,是“天下”观念的影响及目标追求所致,反过来又使“天下”观念更加稳固。钱穆所说的“‘封建’式的统一”形态的政治秩序发展,推动了各区域及各族群的交往与融合。“天下”观念不仅“促使了王朝直辖地域与诸侯国地域之间文化的统一”,而且“由此推动了王朝统治领域内统一民族的形成”。^⑤受“天下”观念影响形成的“天下一统”政治目标追求,有助于各区域内部及区域之间不同族群的交往交流交融,推进民族共同体的形成,促使中华民族共同体由小而大地不断滚雪球式的发展。

当然,“天下”观念虽使中国多民族统一国家的形态不断发展,中华民族共同体及其意识不断巩固,但理想与现实的割裂、不同区域族群在文化及经济等方面表现的客观差异、“中国”与“四夷”既统一又对立的形态,使多民族统一国家的发展在不同时期呈现极大的差别,使中华民族共同体的形成经历了复杂变化。但不可否认,如果缺乏“天下”观念,则“华夷一体”将没有适宜的理论阐释空间。“天下”观念使华夷之间的转化、结合有了理论谱系,成为维系各族群不断融合的思想根基。中华民族共同体及其意识是一个在发展中不断明晰的过程。中华民族共同体的历史形态既是一种客观过程,也是一种基于共同的认同而产生形成的族群政治形态。中华民族共同体意识,是中华民族共同体形成过程中,人们在政治、经济、文化生活的实践中共同培育出来的一种精神或文化依托,对中华民族共同体的形成产生了凝聚作用。而统一多民族国家的形成与发展,既是中华民族共同体及其意识发展的政治实践产物,也为中华民族共同体及其意识的形成、完善提供了实践保障。

三

在人类社会的实践中,思想认识是一种理念或理想,现实社会政治环境会产生各种不同的对某一思想认识的理解或阐释方式。“天下”观念作为历史上中华民族共同体意识的思想根基,在复杂的社会政治形态中表现出多元性、开放性、复合性,对华夷秩序或关系的阐述具有“牵引”作用。

“天下”观念及依此形成的天下体系,既是一个抽象概念,也是现实政治形态在理论层面的表现。“天下”是一种文化、思想上的理念,在思维世界可以无远弗届。如何在现实世界中对其进行合理阐述,是历代王朝均面临的议题,关于华夷的态度就是其中的关键内容。“天下”观念并不能解决现实社会中的一切问题,在中华民族共同体意识形成、发展的实践过程中,“华夷一体”及“华夷之辨”这一华夷秩序或关系的不同阐述形式一直存在,在不同时期表现出不同的内容。清人赵翼就说“义理

① 赵汀阳《天下的当代性:世界秩序的理论与实践》,中信出版集团2016年版,第50—52页。

② 冯天瑜《“封建”考论》,湖北人民出版社2018年版,第20页。

③ 吴其昌《秦以前华族与边裔民族关系的借鉴》,《边政公论》第1卷第1期,1941年8月。

④ 钱穆《中国文化史导论》,商务印书馆1994年版,第8页。

⑤ 王柯《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,第27页。

之说与时势之论往往不能相符,则有不可全执义理者。盖义理必参之以时势。”^①按照赵汀阳的理解,尧舜禹汤时代“天子统领‘天下万国’的政治合作”仅是传说,或可能开始“有了关于天下的想象,有了一种‘世界性的’政治视野”,但并未“建立法定的政治制度”,周朝才实现了天下体系的构建。^②王柯提出的“三重的天下”为我们提供了一种厘清“天下”观念多元性的理解途径,但“天下”观念在不同时期不同场景中的具体呈现相当复杂,这是我们理解多民族统一国家形成、发展的关键,也是理解中华民族共同体意识的要点。杨联陞言“讨论中国的世界秩序,尽可能分清神话与事实是很重要的,两者都可彼此影响。”^③“五服”(“九服”)是一种文化或理想上的空间分野,也是“中国”及“四夷”族群集团或政权活动的空间。在某种程度上,“中国”及“四夷”族群集团或政权既是一种实在形态,也是一种理念或理想的存在。它们在生产生活过程中既会有想象的“神话”,也会有现实的“认知”,彼此既有统一,也存在差别,而又相互影响,致使对“天下”的理解产生不同的解释路径,也使“华夷一体”或“华夷之辨”在不同时势下伸缩不一。如何理解这个过程,要认清历史上“天下”与“中国”的表现形态。

关于历史上的“天下”体系与“中国”,赵汀阳的阐述颇为深刻。他认为1911年以前的“天下”与“中国”有两个发展阶段。一是先秦时期的“属于中国的天下时代”。周朝形成的天下体系“衰于春秋而亡于秦”,此时“天下中有国,国中有家,天下制度为世界秩序,各国传统为各地规则”。这既是中国史,也是“世界史”,是“一统中国的准备阶段”。二是秦至清朝的“内含天下结构”的“中国”。秦始皇开创了“行政一统的郡县制度,化海内众国为一国”,这既“奠定了‘大一统’的国家传统”,也使“天下理想收缩为中国概念”,是“一种以有限的国家格局表达无外天下理念的政治形式”。^④萧公权则从政治思想变化的视角,称先秦“商周之际,部落社会渐进而成封建天下”为一大变化,秦并六国且“划天下为郡县,定君主专制之制”又为一大变化。^⑤二者的观察视角虽有差别,但两个时代划分的时间脉络大致相同,共同依据是政治格局由西周的“封建”式天下向“郡县”式天下转变。

先秦前后两个阶段的联系及分野,既是“天下”体系对象及表现内容的变化,也是“天下”体系的主要构成华夏族群及“四夷”族群关系演变的具体情境。在这两个阶段中,华夷秩序或关系的阐述是观察历史上中华民族共同体意识发展变化的主要线索。“华夷一体”的表现形态及其话语逻辑,是观察先秦夏商周时期华夷关系的主流认识,但在春秋战国时期,华夷分野的思维也逐渐形成。前述赵汀阳所言先秦“天下中有国”里的国,并非当今意义的国家。梁启超就说“世界之有完全国家也,自近世始也。前者曷为无完全国家?以其国家思想不完全也。”^⑥葛剑雄认为,“国”在最开始是“一个部落或一个宗族的聚居地”。^⑦许倬云则强调,先秦时期与“华夏”相对应使用的是“中国”,此处的“国”所指为“范围”,“中国”一词所指为“中央地区”的意义远比“中心国家”的意义更常见。西周何尊铭文中的“中国”一词就是说明西周以中原为本土。新石器时代各族群不断分合,尧舜禹时代的政

① 赵翼《廿二史札记》,曹光甫校点,上海古籍出版社2011年版,第489页。

② 赵汀阳《天下的当代性:世界秩序的实践与想象》,第50—52页。

③ 杨联陞《从历史看中国的世界秩序》,费正清编《中国的世界秩序:传统中国的对外关系》,杜继东译,中国社会科学出版社2010年版,第20页。

④ 赵汀阳《惠此中国:作为一个神性概念的中国》,中信出版集团2016年版,第21—23页。

⑤ 萧公权《中国政治思想史》上册,商务印书馆2011年版,第16页。

⑥ 梁启超《国家思想变迁异同论》,梁启超《饮冰室文集》第2集,吴松等点校,云南教育出版社2001年版,第761页。

⑦ 葛剑雄《统一与分裂:中国历史的启示》,商务印书馆2013年版,第19页。

治经济重心“从渤海周围转移到黄河三角洲的顶端”,夏商周这三个“复杂共同体”的发展也以这一地区为基地,此即中原,并且这一范围一直在不断扩大。所谓“华夏”,“华”为美,“夏”则大,是“当时中原自以为是优越文化的宣传”。中原地区的人群来源复杂,经过不断混合“熔铸为一个人数众多的文化、经济、政治共同体”。^①张荫麟亦言,夏商周的递嬗,代表了三个民族的迁徙和发展,他们“相交错、相覆盖、相同化”,经过发展“团结成一大民族”,“对于异族,自觉为一整体,自称为‘诸夏’”。^②诸家所言虽各有侧重,但都强调夏商周“三个复杂共同体的连续发展”是一个华夏及“四夷”交融的过程。在这个话语逻辑下,“华夷一体”就是观察华夷融合的主流认识。

夏商周时期华夏族群的不断发展,是在与“四夷”持续交融的过程中完成的。同时,因冲突、战争等,彼此之间也产生隔阂。春秋以后,这种隔阂更深。“夷夏互化融合之过程,从五帝时代开始,经历夏商西周,一直到春秋战国。”^③以春秋战国为先秦历史的分隔点是有缘由的。赵汀阳观察到,夷、夏在开始仅是地望及文化的不同称呼,但伴随中原地区不断发达并成为“天下”的核心后,中原成为各族群“共同竞争之地”,“四夷”则被发达的中原地区所轻视,视为边缘。^④王柯则言,春秋时代出现了“‘中国’以与周王朝的血缘关系为标准强调阶级等级关系的情况”,而在军事上“中国”与“四夷”也成为突出的问题,加剧了夷、夏之间的分野进程。夷、夏也由春秋前的地望、文化之别,发展为具有“礼”的差别的歧视之义。^⑤在这样的过程中,“华夷之辨”思维日益突出。

需要指出的是,春秋时期华夏与“四夷”之间虽时有矛盾,但主流仍然是融合。“夫礼者,所以定亲疏,决嫌疑,别同异,明是非也。”^⑥华夏与“四夷”之间,随着“礼”的获得或丧失,彼此之间可以发生转换,“四夷”可以通过移居中原接受中原文化而成为华夏。^⑦因为先秦时期认为“天下”这个世界“都是内部而无外部”,故虽然有华夏和“四夷”之别,但“蛮夷戎狄仍在五服之内,四海远邦也在天下之内”,任何“民族都有可能成为天下秩序的主持者”。^⑧孔子曾言“蛮夷、诸夏虽衣冠不同,言语不合,莫不来至,朝觐于王。”^⑨即,夷、夏均为“天下”之构成。傅斯年就说,夏商周三代的传承各有地望及脉络谱系,彼此“争斗而起混合”,但至春秋战国时期形成了“大一统”观念,则将这些本来是“互相斗争的部落和不同时的酋长或宗神”造成“一个全神堂”,使之“同列在一个朝廷中”。^⑩

秦汉以降,华夷互动关系在不同王朝时期表现了不同的形式及内容。葛剑雄指出,中国的历史“不应该只是王朝的历史”,更不应该“只是中原王朝或汉族王朝的历史”,应该客观看待历史上的“一切政权和它们之间的关系”。^⑪从族群政权的视角来审视秦汉以降中国的王朝或政权形态,秦至清朝时期主要存在三种政治形态,即农耕族群(汉族)在中原地区建立的“大一统”政权形态、农耕族群政权与周边少数民族政权共存的多政权并立形态、周边“四夷”少数民族入主中原建立的统一政权

① 许倬云《说中国:一个不断变化的复杂共同体》,广西师范大学出版社2015年版,第35—37、47、51、53页。

② 张荫麟《中国史纲》,民主与建设出版社2015年版,第18页。

③ 王震中《夷夏互化融合说》,《中国社会科学》2022年第1期。

④ 赵汀阳《天下的当代性:世界秩序的实践与想象》,第78页。

⑤ 王柯《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,第44页。

⑥ 王文锦译解《礼记译解》,中华书局2016年版,第2页。

⑦ 王柯《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,第50、59页。

⑧ 赵汀阳《天下的当代性:世界秩序的实践与想象》,第75—80页。

⑨ 孔广森《大戴礼记补注》,王丰先点校,中华书局2013年版,第4页。

⑩ 傅斯年《傅斯年说中国史》,第4、67页。

⑪ 葛剑雄《统一与分裂:中国历史的启示》,第68页。

形态。在不同的政治形态下,华夷关系的阐述表现了不同的理念及内容。

秦并六国为中国“政治史上空前之巨变”,政制由“分割之封建而归于一郡县”,政体则由“贵族之分权而改为君主之专制”。^①在这个变动背景下,赵汀阳认为“天下理想收缩为中国概念”,经营天下的最终目的是“使整个世界实现内部化”,经营中国的主要意图是“让具有天下性质的中国万世长存”,秦汉后“国家的‘内外’问题成为了焦点”。^②李大龙强调,秦汉统一中原后的“天下”是夏与夷或“中国”与“夷狄”两大族群构成的“二元”社会,并且中原农耕地区和农耕族群为“天下”核心理念及制度日益成为主导思想。^③赵汀阳所言的“内含天下结构”的“中国”的内、外问题,在某种程度上,也就是李大龙所言的“中国”与“夷狄”两大族群关系问题。尹建东认为,春秋时期在对待“四夷”族群认识上,已产生了“严华夷之别”和“用夏变夷”两种不同的阐释观点。秦汉后因政治图景的巨大变化,在以华夏为中心的前提下,是将周边“四夷”统摄于理想化的“天下”,使“德化被于四海”,还是以现实地域为“天下”空间范围,在华夷之间明确边界,这两种认识在不同场景下都经人为的取舍组合而发生角色转变。^④不同的政治格局使这两种认识的组合时常发展变化。

关于农耕族群在中原地区建立的“大一统”政权对华夷关系的认识,李大龙认为随着秦对中原农耕地区的“统一”,加之汉朝持续四个世纪的“大一统”,发展至唐代已经构建完成以中原农耕地区为核心的“天下”体系。“中国”及“四夷”虽然有主次之别,但是一个整体。秦汉及隋唐“大一统”的中原王朝政权在积极防御周边尤其是北部游牧族群对中原政治、军事及经济秩序干扰的同时,也将之视为“天下”的组成。^⑤这表现了“天下”观念对华夷二元关系的统合作用。

中国历史上除出现秦汉、隋唐等统一中原的“大一统”王朝外,也出现了三国两晋南北朝、五代十国、宋辽金夏及大理诸政权并存的政治格局。在这样的格局中,无论中原地区的农耕族群政权还是周边的民族或族群政权,要巩固其统治,都须回应华夷秩序。学界对此已有充分阐述,此处限于篇幅,仅以两宋时期为例进行说明。北宋及南宋周边均面临不同的民族或族群政权,两宋如何对华夷秩序进行诠释,在不同的政治格局中经历了复杂变化。总体上,两宋将汉儒强调的“阳尊阴卑”与华夷秩序对应的观念,根据“有阴则有阳”“阴阳消息”“孤阳不生”的理念,衍生出夷夏相对、“重内轻外”、夷夏不可相无三种诠释。^⑥两宋因要解释王朝政权的合理性,于“夷夏之辨十分认真”,^⑦但又事实上承认华夷之间同属于一个“天下”。不仅两宋如此,辽、金、夏及大理等政权,都认同与宋同属于“天下”。例如,辽与宋双方尽管存在“正统”之争,但又都认为双方之间是“兄弟之邦”,并存于“天下”。^⑧这表现了“天下”观念具有理想与现实之间的弹性空间,可融合华夷。

在中国历史传统或官方文献中,周边“四夷”成立的政权或王朝,往往被视为另类,即使入主中原,也面临“华夷之辨”的考验。诚如李大龙所言,先秦时期形成的“华夷之辨”观念的存在产生着双向影响,一方面制约中原王朝对边疆经营的积极性,另一方面在某种程度上也为“中原地区和边疆族群地区

① 萧公权《中国政治思想史》上册,第257页。

② 赵汀阳《惠此中国:作为一个神性概念的中国》,第21—24页。

③ 李大龙《从“天下”到“中国”:多民族国家疆域理论解构》,人民出版社2015年版,第16页。

④ 尹建东《天下观念与华夷边界:从先秦到秦汉的认识转变》,《云南民族大学学报》2011年第4期。

⑤ 李大龙《政权与族群:中国边疆学基础理论研究》,第83—84页。

⑥ 钱云《夷夏与阴阳:两宋思想、政治转型与夷夏观的重构》,《复旦学报》2021年第3期。

⑦ 许倬云《万古江河:中国历史文化的转折与开展》,第252页。

⑧ 李大龙《政权与族群:中国边疆学基础理论研究》,第51页。

融为一体设置了一个人为的障碍”。^①元、清两朝作为周边“四夷”入主中原建立的政权,如何对待“华夷之辨”是两朝统治者思考的重要问题。有学者认为,蒙古贵族在入主中原并建立空前统一的王朝政权过程中,为了获得中原汉族尤其是南宋旧地儒士的认同,主动“用夏变夷”,促使中原地区的儒生们跳出“夷夏之辨”观念的束缚。^②但是,元朝统治者一方面推行“汉法”,一方面又保留了不少蒙古制度,两种制度的矛盾与冲突,使“采用‘汉法’的进程”时起时落并不断反复,影响了元朝政权统治的稳固。^③孟森认为,清朝历代君主虽然以“淳朴旧制”为表,尊重满族习俗与特权,但内里却“渐习汉俗”,所行“皆合中国旧来崇尚,无复夷风”。清军入关后,顺治就“自认继明统治,与天下共遵明之祖训”。此举“不因袭前代为嫌,反有收拾人心之用”,并“能用中国贤明之君为法,定天下固自有气度”。^④终清一朝,“华夷之辨”一直存在,但在清朝前期较为突出。雍正任《大义觉迷录》中称华夷仅是对居住在不同地理区域或方位的人群的不同称谓,并非族群文化上的歧视或差别,“不知本朝之为满洲,犹中国之有籍贯。舜为东夷之人,文王为西夷之人,曾何损于圣德乎?”他还强调“自古中国一统之世……何得尚有华夷中外之分论哉!”^⑤这一方面表现了当时“华夷之辨”的激烈色彩,另一方面也表现了清朝统治者对融合各族群差别的态度。虽然《大义觉迷录》后来被乾隆列为禁书,但其对清代族群融合尤其是对满、汉融合的影响显著;乾隆强调“国语骑射,乃满洲之根本,旗人之要务”,则从反面说明了清朝时期华夷融合进程的加快。^⑥孟森谓“正、嘉以后,童昏操切之习略无存者,天下忘其为夷狄之君焉”,^⑦这虽系称赞清朝前期统治者“渐习汉俗”并行开明之制的功效,但也说明各民族融合达到了新的高度。

总之,“天下”观念形成于先秦,其影响及于中国的各个历史时期。虽然“天下”的抽象空间与具体经纬一直都在变化,但这一思想为阐释华夷关系提供了理论谱系及弹性空间,为各民族之间交流交往交融而“混合”为“一体”提供了思想根基,成为历史上中华民族共同体意识的思想根源。需要强调的是,因为“天下”观念的存在,才有春秋战国时期产生的“天下定于一”的“大一统”理念,故其也是“大一统”理念的理论基础,多民族统一国家发展的思想根脉。华夷关系在历史上经历了复杂进程,产生了“用夏变夷”与“严华夷之别”两种不同路径的思维认识,但因为“天下”观念的存在,使华夷可统合于“天下”而成为一体。因此,“天下”观念使“华夷一体”有了持久的理论来源,历史上虽产生了“华夷之辨”的阐述路径,但“天下”观念使“分久必合”成为历史演进逻辑,使中华民族共同体及其意识得到不断发展。

(作者段金生,云南民族大学科技处教授;

蒋正虎,云南民族大学民族学与历史学学院副教授;邮编:650504)

(责任编辑:尹媛萍)

(责任校对:敖凯)

① 李大龙《从“天下”到“中国”:多民族国家疆域理论解构》,第315—316页。

② 姜海军《蒙元“用夏变夷”与汉儒的文化认同》,《北京大学学报》2012年第6期。

③ 白至德编著《白寿彝史学二十讲》第7册《大融合·中古时代·元》,红旗出版社2017年版,第96—97页。

④ 孟森《明清史讲义》下册,商务印书馆2011年版,第507、511、512、523页。

⑤ 雍正《大义觉迷录》,沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第36辑,文海出版社1966年版,第4—5、9—10页。

⑥ 李大龙《从“天下”到“中国”:多民族国家疆域理论解构》,第151页。

⑦ 孟森《明清史讲义》下册,第511页。

An Analysis of the Ideological Foundation of the Consciousness of the Chinese Nation as One United Community // Duan Jinsheng , Jiang Zhenghu

The consciousness of the Chinese nation as one united community is a complex concept formed by the combination of history and reality , ideas and practices. The confrontation and “competition to annihilate” between the Yi (ethnic groups) and the Xia (Han people) in the pre-Qin period evolved into interaction and integration between the two , and eventually formed a larger and more stable union. The pre-Qin concept of “Tianxia” (all under heaven) was a root in forming the ideological foundation for the Chinese nation and the belief of the Chinese nation as one united community. The changes in its manifestations and meaning underwent two stages before and after the Qin demarcation. In this process , it evolved into an order that included and integrated both the Huaxia people (Han) and the Siyi (ethnic groups) . To fully understand the social order between Hua and Yi in the transition of the two stages before and after the Qin , one needs to focus on the guiding role of the concept of Tianxia.

Engaging in the Medieval Sensory History: Theory , Practice , and Perspective // Dong Ziyun

Since the 1980s , the study of sensory history , or history of the senses , has increasingly attracted much attention in the international scholarly community. Thanks to the efforts of scholars such as David Howes and Constance Classen , sensory history is now grounded with a theoretical foundation. According to their theoretical framework , sensory history is essentially a sociocultural approach to the senses and sensoria in history. Sensory history focuses on the changes and diversities of emotional models and emotional orders , with a special emphasis on multi-sensoriality rather than single sensory. Specifically with regard to the history of medieval Western Europe , the theme of the five senses in theology and literature has been under intensive study. At present , the practice of medieval sensory history has been productive , but there is also the risk of its “etiolation”. To avoid potential pitfalls and to deepen our understanding of the social and cultural significance of the senses , future researchers may need to combine sensory history with socio-economic history , history of political culture , and history of legal culture.

Historical Universality in Microhistorical Studies: Rethinking Carlo Ginzburg ' s Theories on Microhistory // Li Gen

Based on the conceptual approaches of “normal exceptions” and “evidential paradigms” , Carlo Ginzburg has demonstrated the rationality of revealing historical universality from abnormal exceptions. In view of the signs of coercion and inducement in judicial files , he infers that abnormal cases may imply a general phenomenon deliberately suppressed , i. e. , “normal exceptions” . The concept of “normal exceptions” contains speculative elements , but Ginzburg reinforces the reliability of such speculation with the concept of “evidential paradigm” . These two concepts allow Ginzburg to work on microhistory without excessive reliance on anthropological models and to focus more on the “historian’ s craft” . However , the method of conjecture contradicts the positivist principle of historiography , and its rationality remains to be debated. Microhistory has not yet achieved the task of discussing the universal question on its own. The combination of micro and macro remains the most feasible strategy to tackle this issue.

Beyond the Dichotomy of Eastern and Western Cultures: Koji Iizuka ' s Theory on World History // Tu Jiexin

Koji Iizuka started his theoretical work on world history in the context of rising conflicts between Eastern and Western cultures in Japan during World War II. His theory further developed into maturity in the post-war times. He based his inquiry in the perspective of geography and he took the concepts of the “Orient” and the “Occident” back into the historical context. In trying to overcome the “Western Centricism” , he also went beyond the theoretical framework of cultural dichotomy between the East and the West , providing a new perspective for post-war Japan to understand world history. In addition , Koji Iizuka ' s exploration of world history theory from the perspective of geography also contains distinct interdisciplinary characteristics.