

· 专题研究 ·

从华夷之辨到价值认同：重审儒家天下观^{*}

曾振宇 刘飞飞

【摘要】华夷之辨以进退于礼乐文明为转化机制，侧重于“中国”的准入性。由此形成的“多元一体”格局，促使学者在民族国家叙事面前坚持“文明国家论”，但这难以构成对民族国家叙事的真正批判。中国古代秉持的是不同于国家叙事的天下观念。儒家的天下观把仁义视为华夷共同认可的价值理念，强调通过文德双修、爱人正我而使远人慕义来朝，希望通过施行仁政获得民心，维系天下，克服“国家”的强力色彩。宋人基于华夷之辨努力塑造“中国观”，对于“天下认同”已无多奢求。天下的价值认同维度得以可能，须经公私之辨的转化，其对身份、人格、权利的触及是对“天下为天下人之天下”的重申和证成。对于古人而言，“天下”与“国家”是两个根本对立的价值体，混同二者甚至产生了王朝倾覆的后果；对于今人而言，“天下”与“国家”代表了两种文明与历史形态，能否实现从“天下”到“国家”的观念转变，是一个古今交接的问题。

【关键词】天下观；华夷之辨；仁义；民族国家；文明国家论

【中图分类号】K203 【文献标识码】A 【文章编号】0583-0214(2022)06-0005-15

中国古代的天下观代表了古人对于人类社会的整体性认知。天下则是承载这一认知的最大观念单位。它涉及人伦、制度、族群、版图等多个方面的问题。从以往的研究来看，学者在考察天下观时常常把华夷之辨的问题纳入其中。何休在解释《公羊传》时，把理想的天下表述为不辨华夷、“远近小大若一”^①的无内外情形，亦即在一个长期的历史进程中通过对夷狄进行逐步地教化、治理而最终形成一个太平天下。但诸多史实表明，华夏对夷狄^②的教化并未形成一个完全同质化的群体。这使得中国历史上多元一体的帝国模式在今日西方“民族国家”叙事面前显得扞格不入。面对这一情形，“文明国家论”的提出虽然代表着学者试图摆脱民族国家叙事框架的努力，但对于文明国家本身何以可能、如何形塑等问题的讨论尚需深入。职是之故，本文将以前学界对天下的讨论为切入点，通过辨析天下观与华夷之辨的关系，并结合具体事例，指出“文明国家论”在应对“民族国家论”时的无力，继而尝试梳理、讨论儒家天下观念的几个构成部分，以此作为反观天下与国家张力的思想资源。学界对儒家的天下观已做了较为充分、详细的考察，但笔者仍希望对此再作审视，厘定其眉目及内涵，并提供一些新的看法。还需指出的是，本文对“天下”的论述是一种观念层面的考察，指涉的是古人关于天下的所思所论。自觉界定观念与事实之间的界限，是观念史研究中非常必要的一步。

一 天下观与华夷之辨关系辨析

虽然学者在讨论天下观时常常侧重于言说华夷之辨，但天下观与华夷之辨之间的关系并未被作出清晰的界定。比较常见的现象是，学者把华夷问题作为天下问题的内核或骨干，甚至以华夷关系问题取代天下观念本身，使古代中国的天下观成为民族问题的抽象化表达，而对天下观所涉及的心理机制、道德基础、价值认同等问题缺少关注。其结果便是，华夷问题逐渐脱离天下观的原生语境，成为一种与天下观相对等的具体的民族交往现象，从而不再是一种对天下的观念史考察。

* 基金项目：教育部哲学社会科学研究重大委托项目“儒家思想的当代诠释”(20JZDW010)。

① 阮元校刻：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》隐公元年冬何休注，北京：中华书局1980年影印本，第2200页。

② 本文仅是在阐述历史的意义上使用“夷狄”一词，并不带有某种价值判断的色彩，更无意于把古人对“夷狄”的价值判断带入当下，特此说明。

在思想史上,无论是《周礼·夏官·职方氏》中的“九服说”,还是《尚书·禹贡》中的“五服说”,都把夷狄的居住区作为天下的最外围。这体现了一种以自我为中心,根据地缘判定文化、规定族群的观念。在这样的观念中,夷狄与华夏因其距离王畿的远近之别而有着文化上的先进与落后之分。同时,在现实层面上,华夷问题还是一个关乎版图形塑与社会治理的问题,其典型表述是公羊家所谓《春秋》“内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄”^①的治理策略。以上两个层面都把天下作为包纳华夏与夷狄的空间,而华夷之别在于文明程度的不同。天下与华夷之间的这种原生关系,奠定了后来对于天下的以下论述方式:天下主义、天下秩序。

作为一个政治、文化观念,“天下”需要在现实中意识形态化、制度化、体系化地呈现出来。学者所谓的“天下主义”“天下秩序”等,都是“天下”观念之力量的产物。但是,由观念而现实的进程并非完全顺应着精神世界的理路自动开展,而总是已经被这个观念之外的其他因素所影响。辨清这一点,会使我们避免许多不必要的争论。

“天下主义”是一种根据情势变化而采取的涉外理念,以华夷关系为内核,也可称为华夷观念。华夷观念以王朝是否奉行天下主义而分为“开放”和“封闭”两类,“历代凡盛朝则多发挥其开放性之正面。到夷夏势均力敌或夷盛于夏时,士人则往往强调其封闭性的负面”^②。学者曾指出,这种根据时势而变化的华夷观念“是中原皇朝处理国家政治和族群关系的一种工具”^③。不过,仅仅着眼于华夷关系来考察“天下”会把“天下”狭隘化,会接受一些未经反思的成说,忽略对伦理、制度、心态等方面的考察。在华夷问题上,儒家内部曾长期存在这样一股声音:接受礼乐文明的便是华夏,不具备礼乐文明的就是夷狄。在孔子和后来的韩愈那里,我们都可以找到相应的表述(参看下文)。儒家的这一华夷观念被今日的学者概述为“没有绝对的‘他者’,只有相对的‘我人’。几千年来,所谓‘天下’,并不是中国自以为‘世界只有如此大’,而是以为,光天化日之下,只有同一人文的伦理秩序”^④。天下主义就是文化上的普遍主义,但如果因此而认为天下观念只是一套文化观念,就未免偏颇了。因为,儒家的礼乐文明之所以被华夏用为“审查”“判定”夷狄进于华夏的准入资格,是因为“审查”“判定”这一行为本身已经预设了某种“我一他”的分别,否则就根本没有必要这样做。这种根源性的差异不是文明,而是种族,文明是对种族的“改进”。这个隐微的预设长期被礼乐文明覆盖着,以至于学者谈到天下主义时,会产生这样一种感觉:“夷夏之间,虽然有血缘和种族的区别,但最大的不同乃是是否有文明,是否接受了中原的礼教秩序。”^⑤但是当我们面对历史上诸多中原士人对南下的异族政权进行的激烈指控时,就不得不反思“礼乐文明”对于天下观念有多大的解释力。即便那些南下的夷狄政权曾衷心服膺礼乐文明,也仍未免于因进入“正统”而颇费心机。

“天下秩序”则是一个经常在对外关系史领域使用的概念。关于“天下秩序”的研究牵涉到列国战争、文化交流、贸易往来等多个领域。这类研究可归为中国传统涉外制度研究的范畴。在此范畴中,“天下”是一套等级性的“中国秩序”^⑥,册封一朝贡体系是“中国秩序”的基本运作形态^⑦。此外,也有

① 阮元校刻:《十三经注疏·春秋公羊传注疏》成公十五年冬,第2297页。

② 罗志田:《夷夏之辨的开放与封闭》,《中国文化》1996年第2期,第222页。

③ 李鸿宾:《〈徙戎论〉的命运与“天下一家”的格局》,《河北学刊》2005年第3期,第78页。

④ 许倬云:《我者与他者:中国历史上的内外分际》,北京:生活·读书·新知三联书店2010年版,第20页。

⑤ 许纪霖:《家国天下:现代中国的个人、国家与世界认同》,上海:上海人民出版社2016年版,第56页。另可参看孙向晨的论述:“中国古代确实讲夷夏之辨,但更强调‘夷狄而中国,则中国之;中国而夷狄,则夷狄之’,丝毫没有褊狭的种族意思,更没有强烈的排外情绪,看重的是道德教化和文明程度。这是一种非常珍贵的传统。”(氏著:《民族国家、文明国家与天下意识》,《探索与争鸣》2014年第9期,第65页)

⑥ 参看费正清:《中国的世界秩序:传统中国的对外关系》(*The Chinese Order: Traditional China's Foreign Relations*),剑桥:哈佛大学出版社1968年版。提出这一概念的费正清把该秩序概括为三层:第一,在地缘上最近和文化上相近的朝贡国,包括朝鲜、越南的一部分、琉球,在很短一段时间内还包括日本;第二,内亚地带的一些游牧民族或半游牧民族的附属部落或国家;第三,外夷,包括西南和南亚的遥远的海岛国家以及前来朝贡的欧洲国家(参见该书第2页)

⑦ 西嶋定生提出了“册封体制”的说法(西嶋定生著,高明士译:《东亚世界的形成》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第2卷,北京:中华书局1993年版,第88~103页)。按照费正清的说法,“古代中国与周边国家传统关系的主要形态”可称为“朝贡制度”(Tributary System,或译为“朝贡体系”),它是“近代以前中国为中心之整个东亚地区的一种基本国际关系形态”[费正清、邓嗣禹:《论清代朝贡制度》(*On the Ch'ing Tributary System*),《哈佛亚洲研究杂志》(*Harvard Journal of Asiatic Studies*)第6卷第2期(1941年),第135~264页]。

学者把由册封一朝贡体系所维系的“天下秩序”称为“天朝礼治体系”^①，这一称谓突出了“天下秩序”的内核——礼。然而据学者研究，礼只是一种外交筹码，礼仪的背后有着复杂的经济、军事考量^②。列文森(Joseph R. Levenson)提出的从“天下”到“国家”论述^③，其实是把“天下”视作一种国际秩序体系。以列文森为代表的“天下秩序”论者把古代人无条件地置入“天下”这个外在框架中，而未注意到天下的观念形态，忽略了这一秩序体系得以产生的内在缘由，故而无法把天下秩序的变异回归到中国人的价值取向、心理认知等精神层面展开考察。在“天下秩序”叙事中，华夷之辨给予了天朝开展前现代外交活动时的充分自信。此外，华夏文化的优越性还被认为体现在超越政治单位的“儒家文化圈”“汉字文化圈”上。但这是否就足以说明华夏就是天下的中心？华夏是否建立了一个令夷狄心悦诚服、心向往之的“天下体系”^④？并且，这一自以为处于天下中心的观念本身，就很有深入探讨的必要。

笔者以为，在观念层面对天下的考察不能仅仅局限于“天下是什么”，还应当深入考察天下是如何被形塑的，进而探求天下被认为“应当如何”。进一步而言，华夏应当如何让不同的族群产生一种彼此的认同与凝聚力？应该如何维系人们的认同感？早在20世纪90年代，就有学者指出，学界在讨论华夷之别时，对于民族凝聚力问题较少涉及^⑤。若对这一问题进行考察，可以通过民族史、民族关系史的研究来阐述、呈现某些相关的史事；也可以在言论、思想、观念层面考察认同问题本身^⑥。本文选择的是后一条进路。

二 对“民族国家”叙事的应对及困境：文明国家论与相对主义

认同问题的提出意味着对天下的考察应关注其形塑的过程，而对形塑过程的考察应立足于多重身份、多个角度。认同与形塑涉及“大一统”问题。在中国古代的政治思想史上，大一统是一个终极政治目标，被视为“天地之常经，古今之通谊”^⑦。并且，大一统乃王者之职事，它与王权如影随形地被述说，“苟不能使九州合为一统，皆有天子之名而无其实者也”^⑧。不过，近来也有学者站在周边民族集团的角度，指出少数民族集团在塑造多民族统一国家的过程中所表现出的主动姿态和发挥的积极作用，强调“周边的民族集团也是让中国走向多民族统一国家的主体”^⑨。这一视角的转换马上使得以下问题触目于前：为何中国历史上会频繁地出现“逐鹿中原”的现象？表面看来，这是一种“正统”之争。但“正统”究竟是什么，为何要争夺“正统”仍是需要被考察的课题。“正统”是一个史学书写的问题，带有追认和重构的成分。饶宗颐指出，中国史学上的正统论之主要根据有二：一为邹衍的五德运转说，二为《公羊传》中的大一统思想^⑩。史家对“正统”的强调，是“明人事之真是非，而折中于正(Justice)”^⑪的工作，所以对史家来说，“正”比“统”更重要。据此而言，得“正”者方可入“统”。但作为历史的当事人，参与王朝创建的华夏或夷狄的君主均希求入“正统”，甚至史家的书写也是这些当事人授意

① 提出这一说法的黄枝连为此撰写了三部著作，分别是：《天朝礼治体系研究》上卷《亚洲的华夏秩序——中国与亚洲国家关系形态论》（北京：中国人民大学出版社1992年版）、《天朝礼治体系研究》中卷《东亚的礼义世界——中国封建王朝与朝鲜半岛关系形态论》（北京：中国人民大学出版社1994年版）、《天朝礼治体系研究》下卷《朝鲜的儒化情境构造——朝鲜王朝与满清王朝的关系形态论》（北京：中国人民大学出版社1995年版）。

② 参看夫马进著，伍跃、凌鹏译：《朝鲜燕行使与朝鲜通信使》第二章《明清时期中国对朝鲜外交中的“礼”和“问罪”》，北京：商务印书馆2020年版，第47~79页。另外，岩井茂树以明朝为例，对“礼”所构造的东亚秩序体系进行了详细论述，他把明朝通过礼制维系“天下秩序”称为“象征性帝国主义行为”“假想的帝国主义理念”[参看岩井茂树著，伍跃译：《明代中国的礼制霸权主义与东亚的国际秩序》，《日本中国史研究年刊（2006年度）》，上海：上海古籍出版社2008年版，第230~266页]。

③ 列文森说：“近代中国思想史的大部分时期，是一个使‘天下’成为‘国家’的过程。”（约瑟夫·列文森著，郑大华、任菁译：《儒教中国及其现代命运》，北京：中国社会科学出版社2000年版，第87页）

④ “天下体系”是近年来由赵汀阳提出并进行阐述、建构的学说，他认为西周建立了真正意义上的“天下体系”，其中所涉及的话题涵盖了历史、政治、哲学等领域。笔者已另撰文讨论，这里不再展开。

⑤ 林甘泉：《夷夏之辨与文化认同》，《传统文化与现代化》1995年第3期，第26页。

⑥ 参阅瞿林东主编：《历史文化认同与中国统一多民族国家·代序》，石家庄：河北人民出版社2013年版，第13页。

⑦ 班固：《汉书》卷五六《董仲舒传》，北京：中华书局1962年版，第2523页。

⑧ 《资治通鉴》卷六九《魏纪一》“文帝黄初二年”条，北京：中华书局1956年版，第2231页。

⑨ 王柯：《从“天下”国家到民族国家：历史中国的认知与实践》，上海：上海人民出版社2020年版，第2页。

⑩⑪ 饶宗颐：《中国史学上之正统论》，北京：中华书局2015年版，第81、85页。

而为之,这说明,“逐鹿中原”的华夏、夷狄隐然皆以某种价值理念为是非标准。所以,有学者在论述“逐鹿中原”时指出,“中原最具特殊性的资源应该就是以汉字为载体的精神世界,这个无形资产比地理中心或物质资源更为显著也更重要”^①。循此论述,生产知识、解释历史的资源往往是中原文化。或者说,新的王朝常常通过重新诠释中原文化资源而为王朝合法性提供支持。在这方面,元清两代统治者的做法均有代表性。

近些年来,在拓宽历史视野、转换史学视角的过程中,游牧民族因其迁徙而造成的东西连贯性及所涉族群、地域之复杂性,日益成为不少域外学者着力强调元朝非中国王朝、元史非中国正史的理由。一部元史被视为世界史的开端,而大清则呼应、承续着元朝之事业^②。对此,葛兆光在最近发表的文章中指出,蒙古时代之后,世界史再度出现东西分离,即便亚洲东部的中国、朝鲜和日本,也都开始致力于政治与文化的重建,“这个横跨欧亚的世界历史,在蒙古时代刚刚翻开第一页,就遭遇剧烈变化”^③。这一从全球史或世界史角度对日本学者的回应,侧重于对时段的重新界定。就元朝自身的机理而言,笔者也希望指出,元朝统治者对中原王朝文化、制度的采纳同样史有明文。许衡、郝经等汉族士人都谏言忽必烈参“汉法”,这是塑造忽必烈正统观念的重要因素^④。许衡:“考之前代,北方奄有中夏,必行汉法,可以长久。”^⑤又,郝经说:“昔元魏始有代地,便参用汉法。至孝文迁都洛阳,一以汉法为政,典章文物灿然与前代比隆。”^⑥不过,曾参“汉法”的蒙元统治者也绝不泯平蒙古人与汉人之间的差异,并在军事、科举等诸多方面予以区分,这同样是不容忽视的事实^⑦。

类似的现象还存在于清朝。刘浦江在考察中国历史上的“正统论”时发现,清以前的少数民族统治者常通过强调德运、礼教等因素刻画本王朝的历史正统形象,但乾隆帝却不行此道。当四库馆臣将杨维桢旨在尊宋而抑辽金的《正统论》删去并撰文批驳时,乾隆帝却并不以四库馆臣的做法为然。乾隆对“正统”作了新的理解、阐发,盖“到了乾隆时代,清朝统治者的正统观念已经发生蜕变,他们从北方民族王朝的立场彻底转向了中国大一统王朝的立场,因此高宗才会如此高调地捍卫‘中华正统’”^⑧。但即便如此,清朝统治者也没有忘记满汉之别。钱穆先生说:“清室对待汉人,无论其为怀柔或高压,要之十分防猜。”^⑨魏特夫(Karl A. Wittfogel)则基于清朝推行八旗制度、控制官僚组织、禁止满汉通婚、提倡满洲语文、保持发式衣冠等举措而提出清朝“社会文化二元性”的学说,这一学说被后来的“新清史”学者罗友枝(Evelyn S. Rawski)“扩大与深化”^⑩。继而出现的情形是众所周知的“汉化”说与“新清史”之争。以旁观者身份对此争论予以评判的学术著作大都指出争论双方执守一端,各有偏颇。葛兆光认为,两者之争“多少有些‘失焦’”,“汉化”说是站在文化史或社会史角度而言的,而

① 赵汀阳:《天下的当代性:世界秩序的实践与想象》,北京:中信出版社2016年版,第184页。

② 请参看杉山正明著,周俊宇译:《忽必烈的挑战:蒙古帝国与世界历史的大转向》,北京:社会科学文献出版社2013年版;冈田英弘著,陈心慧译:《世界史的诞生:蒙古的发展与传统》,新北:广场出版(远足文化出版事业有限公司)2013年版;冈田英弘著,陈心慧、罗盛吉译:《从蒙古到大清:游牧帝国的崛起与承续》,新北:台湾商务印书馆2016年版。连类而及,对清帝国之“内亚性”或“世界性”的论述,则有“新清史”系列论著。

③ 葛兆光:《蒙古时代之后——东亚海域的一个历史关键时期(1368—1420)》,《清华大学学报》2021年第4期,第13页。

④ 罗新曾提到,忽必烈对北魏历史颇有兴致,他把元朝接续在宋金的历史脉络上,并仿效北魏太武帝拓跋珪的做法,将鲜卑拓跋诃汾、拓跋力微父子的谥号施用于也速该·把阿秃儿、成吉思汗父子。对于这一现象,罗新指出,“他(忽必烈)显然把草原时代的历史与入主中原的历史分成了截然不同的阶段。成吉思汗只是草原创业时代的英雄,而蒙古最伟大的事业还有待元朝的建立与传承”(参看氏著:《忽必烈的历史挑战——读杉山正明〈忽必烈的挑战〉》,《有所不为的反叛者:批判、怀疑与想象力》,上海:生活·读书·新知三联书店2019年版,第199~210页)。

⑤ 许衡著,毛瑞芳等校点:《许衡集·鲁斋遗书》卷七《时务五事·立国规摹》,长春:吉林文史出版社2010年版,第111页。

⑥ 郝经:《陵川集》,台湾商务印书馆影印文渊阁四库全书本,第1192册,第361d页。

⑦ 参阅钱穆对元朝军队、科举制度的论述(见于钱穆:《国史大纲》,北京:商务印书馆1996年版,第648、661页)。但须指出,“四等人制”从未作为一种正式的制度被颁布过,它只是体现在元朝一些具体的政策中,详细论述见《张帆谈元朝对中国历史的影响》(《东方早报·上海书评》编辑部编:《殊方未远:古代中国的疆域、民族与认同》,北京:中华书局2016年版,第198~199页)。

⑧ 刘浦江:《南北朝的历史遗产与隋唐时代的正统论》,《文史》2013年第2辑,第151页。

⑨ 钱穆:《国史大纲》,第830页。

⑩ 叶高树:《“参汉酌金”:清朝统治中国成功原因的再思考》,《台湾师大历史学报》第36期(2006年12月),第157、161页。

罗友枝的说法在政治史或制度史的范围内同样有道理,所以“部分同意”双方的观点^①。笔者赞同“失焦”这一评判,但与从专门史角度审视以上争论不同,笔者以为从“事实—观念”的角度看待二者之争也似无可。无论是在蒙古人治下的元朝,还是在满族人治下的清朝,“汉化”“参汉法”都以事实(制度、事件)的形态载诸史册;而从观念角度看,对中原文化(汉法)的认可并不意味着元、清统治者对民族观念的淡薄。相反,一个多元的大帝国甚至通过认可“汉法”来保持乃至强化各民族身份的差异。与近代西方通过共同的语言、文化等要素塑造单一民族国家不同,古代中国的统治者并不回避民族身份、文化的差别问题。他们在蒙、回、藏区域从俗而治,而自身又通过吸收“汉法”、树立“正统”等方式塑造“华夷一家”的帝国认同。

据上可见,中国的王朝历史与西方的民族国家叙事并不合谐,民族国家叙事无法容纳、解说中国的王朝历史。背负着历史的现代中国也不时受到这一叙事方式的挑战。当西方学者强调“从民族国家拯救历史”时,中国学者也在做着“从文明国家拯救中国历史”的努力,“中国是文明国家”的说法成为区隔东西方历史叙事方式的理由^②。而在学术表达上,“民族主义”(nationalism)、“民族国家”(nation state)、“主权对等”(sovereign equality)等西方概念被拒绝用来解析历史上的中国,“中华世界帝国”“中华世界秩序原理”“东方国际秩序原理”“东方国际法”则是一套为传统中国乃至东方历史文化价值量身打造的称谓^③。中国学者在另立标准,“民族国家论”鼓吹者的自信却分毫未减。即便在面美国学者列文森的“文化主义”与“民族主义”的区分时,杜赞奇(Prasenjit Duara)也不甘示弱地批评列氏“把文化主义看成一种与族群或民族身份认同完全不同的认同形式”^④。笔者理解为,杜氏是在避免相对主义造成的西方话语在中国的失效。民族国家论者不希望看到自身标准在中国变得无效,而中国的文明国家论只能在民族国家论的标准之外顽强地声称自身历史的独特性。“中国是一个佯装成国家的文明”^⑤,这个经由白鲁恂(Lucian W. Pye)提出的中性论断,在日后被学者扩而充之,他们用“文明”这个概念“解释中国的独特与成功”^⑥。不过,这仍然难以构成对民族国家叙事的真正批判。附带指出,若循“民族国家”之名责今日各国之实可以发现,由单一民族构成的标准型“民族国家”是一个不易企及的目标,中西双方的遭遇并无二致:英国在建构民族国家的过程中饱受身份认同问题的困扰,以至于无法迎合欧洲一体化进程的潮流^⑦;俄罗斯对自己民族国家身份的识别始终未能达成一致,具有严重的两极化倾向^⑧;20世纪末,德国的施罗德政府“力图摆脱历史给德国国家和人民所带来的思想重负,努力树立开放与宽容的对外形象”^⑨,于是自2000年1月1日起颁布施行新的《国籍法》,“解除身份认同与‘血统—文化—语言’之间的关联”,人们可根据政治意愿加入德国国籍^⑩。但诸如此类的现象并未撼动“民族国家”理论本身。随着世界一体化进程的加剧,人们更热衷于讨论“民族国家”与“世界主义”的关系问题了。

三 聚焦“天下”——兼论“华夷之辨”的阐述脉络

针对西方“民族国家”话语而提出的“文明国家论”,虽然导致一定程度上的相对主义,但它对“民族国家论”的时代背景、用意乃至弊端、困境的剖析却是发人深省的。王柯还通过辨析“民族主义”的

① 葛兆光:《名实之间——有关“汉化”、“殖民”与“帝国”的争论》,《复旦学报》2016年第6期,第2~5页。

② 参阅甘阳:《从“民族—国家”走向“文明—国家”》,《书城》2004年第2期,第35~40页;孙向晨:《民族国家、文明国家与天下意识》,《探索与争鸣》2014年第9期,第64~71页。

③ 参看张启雄:《超越—熔合与扩大下的“中华世界秩序原理”》,王元周主编:《中华秩序的理想、事实与想象》,南京:江苏人民出版社2017年版,第1~25页。

④ 杜赞奇著,王宪明译:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,北京:社会科学文献出版社2003年版,第45页。

⑤ 白鲁恂:《中国政治的精髓》(Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics*),剑桥:哈佛大学出版社1992年版,第235页。

⑥ 梁治平:《“文明”面临考验——当代中国文明话语流变》,《浙江社会科学》2020年第4期,第6页。

⑦ 于春洋:《英国民族国家的历史建构与身份认同困境》,《西北师大学报》2016年第2期,第72~78页。

⑧ 陈新明:《俄罗斯关于民族国家身份识别的误区》,《俄罗斯中亚东欧研究》2004年第1期,第14~17页。

⑨ 《德国新〈国籍法〉引人注目》,新浪新闻中心网站: <http://news.sina.com.cn/world/2000-1-4/48785.html>,2000年1月4日。

⑩ 梁雪村:《欧盟为什么需要民族国家?——兼论欧洲一体化的理论误读》,《欧洲研究》2020年第1期,第7页。

具体内涵来澄清近代以来中国革命派对西欧民族主义的误读,指出西欧的民族主义是“地域型的民族主义”,强调共同的生活地域和共同的文化,而中国近代的反清革命派却持“民族型的民族主义”,只着眼于血统^①。可见,当人们使用这种被误读的标准来解读自身的历史,甚至采取改造现实的行动时,不仅未能预新话语之流,而且致使本国历史面目全非,甚或引发重大后果。古代中国能够在多民族的互动过程中凝聚成一个年代、规模、内涵都极为可观的共同体,这并非偶然。也毋庸讳言,这一共同体于名于实都不是西方意义上的民族国家。这警示我们,对历史的考察需要首先检验我们的立场和方法本身,自觉意识到,“从民族国家拯救历史”的方法和立场“也未必完全是根据历史资料的判断,有可能只是来自某种西方时尚理论的后设观察”^②。

我们现在需要反思的问题便是:面对中国历史,我们是否只能在国家的框架内审视它?中国古代“家—国—天下”结构中的“国”能否对应今天的“国家”?为什么在“国”之上还有“天下”?

1. 为政以德:“平天下”的伦理价值面向

《礼记·礼运》在对家、国、天下进行论述时,明确地展示了三个范畴所包含的不同内容:

父子笃,兄弟睦,夫妇和,家之肥也;大臣法,小臣廉,官职相序,君臣相正,国之肥也;天子以德为车,以乐为御,诸侯以礼相与,大夫以法相序,士以信相考,百姓以睦相守,天下之肥也^③。

家包括了父子、兄弟、夫妇等伦理关系;国则包含君臣、官职等体制化要素^④;天下将天子、诸侯、大夫、士、百姓纳入其中。据王国维所述,早期基于分封制度的天下与还包含着与异姓之国“以婚媾甥舅之谊通之”^⑤的亲缘建构,即借助血缘亲情增强政权组织的凝聚力,扩大共同体的规模。周天子的王命、政令在这样一个伦理结构中下达。“天下”并非众分封国的简单相加,而且在观念世界超越了崇尚工具理性的“国”。“平天下”即在伦理价值的观照下行为行政之事。“为政”属治国范畴,但若“为政以德”,其效果却超出国家、面向天下。《礼记·大学》强调“平天下在治其国”,其意为“上老老而民兴孝,上长长而民兴弟,上恤孤而民不倍”^⑥。依其所论,在治国的过程中带有“老老”“长长”“恤孤”也即某种伦理价值的关怀便谓“平天下”。事实上,儒家“修(身)—齐(家)—治(国)—平(天下)”这一结构中的次序已然说明作为终极抱负的“平天下”须基于个人良好的德行修养。在考察天下观时揭示出天下的伦理价值面向,意味着这样的考察进路有别于在华夷之辨的框架内强调以礼乐文明对华夷身份进行判定的“准入制”研究路向。

2. “华夷之辨”的两条阐述脉络

在华夷之辨的框架内讨论天下,会过于强调“中国”的准入性,也即把天下看作某种文野混杂、未臻太平的格局。在传统儒家看来,只有王者教化、以夏变夷的事业充分完成,天下才是一个真正意义上的人类文明共同体。在儒家思想史上,由礼乐文明判定华夷身份的论述,是一个被学者不断强调以至于固化的不刊之论,华夷关系逐渐成为天下问题中的应有之义。历代学者的相关阐述大致可分为以下两类:

第一是基于华夏礼乐文明优越感的攘夷论。这种论调对夷狄保持警惕。《论语·八佾》:“夷狄之有君,不如诸夏之亡也。”对此,皇侃云:“此章重中国,贱蛮夷也……言夷狄虽有君主,而不及中国无君

① 参阅王柯:《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,第330~331页。

② 葛兆光:《宅兹中国:重建有关“中国”的历史论述》,北京:中华书局2011年版,第5页。

③⑥ 阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》,第1427、1674页。

④ 甘怀真指出,中国古代的“民”不具有与“君”和“国”的一体性,“民”处于国家的外部,只有“臣”才能和“君”形成共同体。但尾形勇通过考证指出民可称臣,臣是一个公领域的身份,臣在皇帝面前不称姓氏意味着君臣共在的场域是一个废弃“私家”的世界。甘怀真与尾形氏皆立足于制度而成论,但观点截然相左。甘氏的考察可以归入尾形氏所着力克服的“游离论”,即把国家与社会二元化。尾形氏的考察则是对其师西嶋定生所提出的秦汉时代“个别的人身统治体制论”的补证与强化(分别参看甘怀真:《从天下国家到人民国家:参加“什么是天下”工作坊杂感》,“甘怀真的历史教学与研究”网站: <https://homepage.ntu.edu.tw/~kan/tianxiaworkshop.html>,2022年1月4日;尾形勇著,张鹤泉译:《中国古代的“家”与国家》,北京:中华书局2010年版,第164~177页)。在这里需要说明,《礼记·礼运》是一篇带有浓厚想象色彩的文献,它对于家国天下的表述不能代替学者对制度、人事的考察,而是仅可作为探究古时家国天下思想观念的文本。

⑤ 王国维:《殷周制度论》,《观堂集林》,北京:中华书局1959年版,第474页。

也。”^①礼乐文明是分辨华夷的重要指标,它可以使中国即使在没有君主时也能不失其对于夷狄的优越感。程颐则说:“夷狄且有君,不如诸夏之僭乱、无上下之分也。”^②程氏认为,孔子是在感叹中国没有君长,失去了上下之分。程颐仍未脱中国优于夷狄的偏见,但现状却是夷狄的等级秩序比中国更完善,其据现状承认中国不如夷狄,希望中国能够建立起尊王秩序。在古人看来,无君长、无上下的失序现象意味着礼的缺失。程颐此处释“不如”为“不像”,与前引皇侃释“不如”为“不及”有所区别,但二人均强调礼对于诸夏的必要性。他们认为,礼之于华夷是一道门槛。又,《论语·宪问》中子曰:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也,自经于沟渎而莫之知也。”“匡”即“正”。马融释“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐”为“天子微弱,桓公率诸侯以尊周室,一正天下”,释“微管仲,吾其被发左衽矣”为“无管仲则君不君,臣不臣,皆为夷狄”^③。马融着眼于纲常名分、等级秩序,以此来判定华夷,认为所谓“一匡天下”即是“正名分”,即维护了礼制的尊严。东汉的马融在春秋时代“尊王攘夷”的语境中诠释孔子所谓的“一匡天下”,但是一旦离开“周天子—诸侯—卿大夫—士”的秩序时代,这种以礼义秩序、礼乐文明来分辨华夷进而强调“尊王攘夷”的解释还具有多少普遍性则很成问题。它不仅难以说明秦汉大一统以来的帝国华夷观念,更是前述元清君主不愿提及的话题。对于帝国的君主来说,“大一统”比“华夷之辨”更有说服力。与马融不同的是,顾炎武从孔子对管仲的评价中看到了“华裔之防”比“君臣之分”更重要,因为“华裔之防,所系者在天下”^④。在此不能不提的还有韩愈的《原道》。把仁义道德作为先王之道的韩愈尝谓:“诸侯用夷礼,则夷之;进于中国,则中国之。”反之,“举夷狄之法,而加之先王之教之上,几何其不胥而为夷也”^⑤。另外,宋人石介的《中国论》、胡安国的《春秋传》也是精心阐述华夷之辨的力作。这种夹杂着种族和文化立场的华夷之辨,在明清鼎革之际曾风行于东亚世界。中国域内有王夫之等人详加论述。域外则出现了以下情形:朝鲜王朝将清代中国讥为腥膻之地,并强化其自身的“小中华”正统地位;日本有“华夷变态”之论^⑥。这类华夷之辨至多是“血统加文化的双重论证”^⑦,是经学华夷之辨被工具化以后的产物,更是对文明论华夷观之前提的彻底暴露。

第二类是以《春秋公羊传》为代表的治夷论(但是治夷之前有一个不治夷狄的阶段,详后)。《公羊传》提供给世人的三世异治说,包括“张三世”与“异外内”两个部分。是否内外有别,取决于天下处于“三世”中的哪一个阶段。根据何休的解释,在衰乱世,“王者不治夷狄,录戎者,来者勿拒,去者勿追”^⑧。在这一阶段,王者需要通过治理京师的“大恶”先使自身得以正,进而治京师的小恶和诸夏的大恶。夷狄之所以未被纳入考虑范围,是因为王者的教化无法越过尚存大恶的诸夏而感化夷狄。在升平世,则“内诸夏而详录之,殊夷狄也”^⑨。此时强调华夷有别,王者采取的办法是治理诸夏的小恶和夷狄的大恶。在这个环节中,要“治小如大”^⑩,应像治理诸夏的大恶一样严格治理诸夏的小恶,同时还不能对夷狄“纯以中国礼责之”^⑪。因为以现成的中国之礼要求习俗、性情有别于中国的夷狄,容易引起后者的反叛。王者解决这一问题的办法是,在第一阶段中留下诸夏的小恶而不治,在第二阶段以治理华夏自身——诸夏小恶为华夷交往的缓冲。如此一来,夷狄面对华夏的严格“自正”才会有归附之心。到了太平世,则“百蛮贡职,夷狄皆进至其爵”^⑫。这时不再有京师、诸夏、夷狄的区分,天下

① 何晏注,皇侃疏:《论语集解义疏·八佾》,上海:商务印书馆1937年版,第30页。

② 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集·论语解》,北京:中华书局1981年版,第1136页。

③ 阮元校刻:《十三经注疏·论语注疏》,第2512页。

④ 黄汝成:《日知录集释·管仲不死子纠》,石家庄:花山文艺出版社1990年版,第317页。

⑤ 两处引文均见马其昶:《韩昌黎文集校注·原道》,上海:上海古籍出版社1986年版,第17页。

⑥ 近人萧公权简要列举了秦汉以来承续《公羊传》文化主义华夷之辨的例子,涉及王通、许衡、凌廷堪、康有为等人,亦可参阅(见氏著:《中国政治思想史》上册,北京:商务印书馆2018年版,第20页)。

⑦ 张佳:《元代的夷夏观念潜流》,《“中研院”史语所集刊》第92本第1分(2021年3月),第130页。

⑧ 阮元校刻:《十三经注疏·春秋公羊传注疏》隐公二年春何休注,第2202页。

⑨ 阮元校刻:《十三经注疏·春秋公羊传注疏》宣公十一年秋何休注,第2284页。

⑩ 阮元校刻:《十三经注疏·春秋公羊传注疏》襄公二十三年春何休注,第2309页。

⑪ 阮元校刻:《十三经注疏·春秋公羊传注疏》文公九年冬何休注,第2270页。

⑫ 阮元校刻:《十三经注疏·春秋公羊传注疏》昭公十六年春何休注,第2324页。

已经从“内—外”结构转向“内而不外”^①,华夷之辨不复存在。由上可见,华夷之辨并非一条亘古不变的准则,而是与社会历史的发展阶段有关。但后世持守华夷之辨的学者往往把这一原则从其语境、条件中抽离出来,随着现实的政治情形随意启用这一原则,界定当下,将华夷之辨作为一条区隔身份的绝对标准。对此,皮锡瑞已指出:“以《春秋》为攘夷,圣人非无此意,特是升平主义,而非太平主义。言岂一端而已,夫各有所当也。”^②言外之意,本应与“三世说”相配套的华夷观被狭隘化地当作华夷之辨。其说甚是。

学者曾认为,以文化论华夷的原则是古代大一统的保证,是“中国古代处理民族关系的最好方针”^③。但这一论述基本上是站在华夏的角度而言的,它尚缺少一个“夷狄”的视角。问题在于,一种文化何以被华夏、夷狄共同认可?

四 “修文德以来之”:儒家天下观对价值认同的强调

1. 仁义:儒家观念中的人类共同价值

强调“礼有损益”的孔子,有着“欲居九夷”的想法。《论语·子罕》:“子欲居九夷。或曰:‘陋,如之何!’子曰:‘君子居之,何陋之有?’”在孔子看来,君子去了夷狄居住的地方,会给此地带来新的气象。何为君子?《论语·雍也》中曾有这样一种说法:“质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。”文言礼,质言性,更新九夷气象的君子应当文质兼备。可见,天下系于文明,也系于道德。所以,孔夫子的天下观并非只有礼乐文明这一项要素,而是强调文明与道德缺一不可。若无道德价值,天下将蜕变为国(参看本节第三部分)。对天下的形塑有待于文德双修:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。”“故远人不服,则修文德以来之。既来之,则安之。”^④

按孔子所言,华夏和夷狄存在共同的价值,即文德,其内涵是恭敬、忠信,或谓之“仁”。《论语·子路》:“樊迟问仁。子曰:‘居处恭,执事敬,与人忠。虽之夷狄,不可弃也。’”又,《论语·卫灵公》:“子张问行。子曰:‘言忠信,行笃敬,虽蛮貊之邦行矣;言不忠信,行不笃敬,虽州里行乎哉?’”^⑤。后来,荀子在孔子恭敬、忠信的基础上再做补充:“体恭敬而心忠信,术礼义而情爱人,横行天下,虽困四夷,人莫不贵。劳苦之事则争先,饶乐之事则能让,端悫诚信,拘守而详,横行天下,虽困四夷,人莫不任。”^⑥荀子以为,恭敬、忠信、礼义、爱人、辞让、厚道、本分这些价值是华夷共同承认的。这些价值共同凝结于儒家的核心价值仁义之中。

由以上二人的论述可见,先秦儒家观念中的天下已表现为以仁义为基础的文明共同体面相。西汉初年,儒生陆贾撰《新语》指出:“大舜生于东夷,大禹出于西羌,世殊而地绝,法合而度同。”^⑦法度即仁义^⑧。陆贾之说表明,先秦儒家对人类共同价值的申述并非偶发之论,非一时一己之见。

2. “闻盛德而皆徯臣”:详己略人、以德化民的施政方略

“仁”曾被学者阐述为一种人性论上的本源价值,而古人对它的频频表述也表明,仁也被认为是一种在人际交往中应当奉行的基本价值,并且儒家相信人能够在交往中自觉地奉行它。孔子谓:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。”又云“己所不欲,勿施于人”^⑨。孔子的说法侧重于从己出发体察他人。但由于“仁”与“义”各有所涉,且不无张力,所以当“仁义”作为一套整体性的价值而出现时,就需要在己之间确立一种宽人律己的交往规则。汉儒董仲舒所谓的“以仁安人,以义正我”^⑩即是仁义价值在交往过程中的规则化体现,它不仅适用于个人,而且适用于国家、天下。作为公羊家的董仲

① 《春秋繁露·奉本》:“远夷之君,内而不外。”(苏舆:《春秋繁露义证》,北京:中华书局1992年版,第281页)

② 皮锡瑞著,吴仰湘点校:《经学通论》,北京:中华书局2018年版,第376页。

③ 杨向奎:《大一统与儒家思想》,北京:北京出版社2011年版,第134页。

④⑤⑥ 阮元校刻:《十三经注疏·论语注疏》,第2491、2479、2461、2520、2507、2517、2479、2502页。

⑦ 王先谦:《荀子集解》,北京:中华书局2012年版,第28页。

⑧ 王利器:《新语校注·术事》,北京:中华书局1986年版,第43页。“大舜”原文作“文王”,今据王利器之说改。

⑨ 参陈苏镇:《论陆贾》,《两汉魏晋南北朝史探幽》,北京:北京大学出版社2013年版,第221页。

⑩ 董仲舒的详细论述见于苏舆:《春秋繁露义证·仁义法》,第249~251页。

舒虽然指出《春秋》是“礼义之大宗”^①，但他并未止步于以《春秋》礼义精神苛责诸夷，而是进一步推重《春秋》“详己略人”之道，强调王者应奉行“亲近以来远，因其国而容天下”^②的理念。苏舆曰：“略人容天下，所谓恕也。详己而先治其国，自厚之谓也。己不自治，则无以治人，何容之有？”^③苏舆注意到董仲舒正人先正己的公羊家理念，这一理念被董仲舒通过“仁者爱人，义者正我”的阐述而接引至经纬天下的问题上。

董仲舒认为，受天命之王应当行教化之事，“古之王者……南面而治天下，莫不以教化为大务”，“古者修教训之官，务以德善化民”。他相信，教化应当是上行下效，“尔（案君王）好谊，则民向仁而俗善；尔好利，则民好邪而俗败”。王者要修饬自身，举仁义礼智信“五常之道”，尤其注重“以义正我”，以身作则，“尧舜行德则民仁寿，桀纣行暴则民鄙夭。夫上之化下，下之从上，犹泥之在钧，唯甄者之所为；犹金之在镕，唯冶者之所铸。”“以德化民”的结果是，“天下之人同心归之，若归父母”，“四海之内闻盛德而皆徯臣”^④，作为理想的天下一家局面最终实现，天下从此太平。董仲舒的论述是一个理想化的方案，在实际层面不易实现，但是他对仁义价值的阐述，使得这一理念成为一个与王者治天下息息相关的课题，这在先秦儒家揭举价值理念本身的基础上更进一步，其中涉及的王者素质、治理阶段、民众认同、政治原则、奋斗目标等，成为儒家天下观念的必要构成部分^⑤。

3. 仁人之政，天下归之：论国与天下之分别

在规范层面上，仁义是一种详己略人、律己宽人的交往理念，是天下时代怀柔远人、协和万邦的行为原则。基于“修文德以来之”的理念，儒生在称颂先王及当世之君时不约而同地使用“德被四夷”“众心所归”之类的赞辞。《汉书·贾谊传》：“汤武置天下于仁义礼乐，而德泽洽，禽兽草木广裕，德被蛮貊四夷，累子孙数十世，此天下所共闻也。”^⑥董仲舒则谓周文王及其贤臣“爱施兆民，天下归之”^⑦。司马相如以华丽的辞藻为汉武帝征西南夷制造舆论，“宣其使指，令百姓知天子之意”，其辞有云：“今封疆之内，冠带之伦，咸获嘉祉，靡有阙遗矣。而夷狄殊俗之国……举踵思慕，若枯旱之望雨。鳖夫为之垂涕，况乎上圣，又恶能已？”^⑧儒生的赞誉，溢美与想象的成分较多，但他们一致认为天下太平与君王的德行有关，太平是民心所向，把天下与民心关联起来。这一观念由来有自。最著名者，是孟子对天下与民心之关系的论述。

孟子是一个坚守华夷之辨的学者，他常常站在先王之道的高度表达其华夏优越感，“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。陈良，楚产也，悦周公、仲尼之道，北学于中国”，称“南蛮馱舌之人，非先王之道”^⑨。但是孟子也意识到，他所生活的战国时代不能再倡导尊王攘夷，因为周天子连形式上的共主地位也没有了。孔子时代华夷之辨的尊王攘夷语境已无存于战国，故孟子“所尊者非将覆之周王而为未出之新王”^⑩，而在尊新王的孟子看来，“诸侯行仁政者可以当新王”^⑪。所以，“仁政”是孟子天下观的另一重要内容。战国时期各诸侯国已经失去了“共主”，各国希望凭借武力称霸。孟子理想的天下即是指结束分裂，统一之后的情形。但孟子并不主张国君通过行霸术来实现统一，而是希望国君通过施行仁政以得民心，获得民众的支持，使“邻国之民仰之若父母”。孟子认为，得天下之“道”在于得民

① 司马迁引董仲舒语（见司马迁：《史记》卷一三〇《太史公自序》，北京：中华书局1959年版，第3298页）。

② 苏舆：《春秋繁露义证·盟会要》，第142页。又，《春秋繁露·俞序》：“故世子曰：‘功及子孙，光辉百世，圣人之德，莫美于恕。’故予先言《春秋》详己而略人，因其国而容天下。”（第161页）

③ 苏舆：《春秋繁露义证·俞序》，第161页。

④⑦ 班固：《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2503、2515、2521、2501、2500、2503、2509页。

⑤ 关于董仲舒天下观念中的王者素质、治理阶段、民众认同问题，笔者已另撰文进行讨论，限于篇幅，这里不再详述。关于董仲舒的政治哲学，可以简要地表述为：政治的长效运作以为政者自身的德行修养为根基，“以是否‘爱民’作为政治原则，以是否顺民心、是否符合仁义作为社会政治最高圭臬与终极奋斗目标”（曾振宇：《民心即天命：董仲舒政治哲学的内在逻辑与人文关怀》，《哲学与文化》2017年第12期，第124~125页）。

⑥ 班固：《汉书》卷四八《贾谊传》，第2253页。

⑧ 司马迁：《史记》卷一一七《司马相如列传》，第3048、3051页。

⑨ 阮元校刻：《十三经注疏·孟子注疏》，第2706页。

⑩ 萧公权：《中国政治思想史》上册，第103页。

⑪ 杨向奎：《大一统与儒家思想》，第23页。

心。所谓“得道者多助，失道者寡助”之“道”包括两方面的涵义：第一，从正面来说，是指国君要施行仁政，获得民心，“得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施尔也。”第二，从反面来说，是指“得天下”本身也需要获得正当性、合法性，这就排除了“得天下”时诉诸的不义之举，“行一不义、杀一不辜而得天下，皆不为也”。以上两项原则统合于“道”则意味着，政权的正当性理应关乎、尊重人的生命价值，所以孟子说：“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。”^①

这里还要再提在为学意趣上与孟子迥异的荀子。在天下问题上，荀子和孟子几无对立。上文曾提到，荀子在孔子的基础上丰富了华夏、夷狄都认可的某些共同价值，即仁义。职是之故，“修其道，行其义，兴天下之同利，除天下之同害，而天下归之也。”在荀子看来，国可以被窃取、争夺，但是天下不可被窃夺。天下至大，“非圣人莫之能有也”。圣人即仁人，“治万变，材万物，养万民，兼制天下者，为莫若仁人之善也夫！”圣人能有天下的原因在于，圣人以仁义治天下，能够“服人之心”^②。

《白虎通》卷二《号》篇：“仁义合者称王。”同篇又云：“王者，往也。天下所归往。”^③按孟荀对天下的论述，二人都倾向于凸显天下之于国的道德价值色彩，强调霸者以力得国，王者以道得天下，王霸之间的分际即在于是否修文德，行仁义。这与本文前面所提出的“国之上何以有天下”这一问题有关。根据《左传》《孟子》等文献的论述，国是一个应对外患、带有防御考量的共同体^④。《左传》昭公四年：“多难以固其国，启其疆土”^⑤；《孟子·告子下》：“入则无法家拂士，出则无敌国外患者，国恒亡。”^⑥荀子则说，即使一个国家依靠强兵之术而获得暂时的壮大，但当它奉行武力、霸权的外交政策时，其实是“忧患不可胜校”，处于“謏謏然常恐天下之一合而轧己”^⑦的状态中。强国终究不是天下，反而可能是天下的对立面。先秦时代天下与国所代表的两套政治理念，可分别概括为“天下、文、德、王”与“国、武、力、霸”^⑧。在“家一国一天下”的序列中，虽然“国”与“天下”是前后相续的，但这种看似紧密的关系无碍于人们更多地注意到并强调“国”与“天下”之间的异质性^⑨。国与天下之间的转换不在于人口体量、土地面积的增减，而在于基于何种价值所带来的属性变化。

五 作为区别特征的礼义：宋代天下观念的“中国”性

学者曾指出，宋代是一个“中国”意识凸显的时代^⑩。在实际层面，宋朝还开展了一系列勘界活动，旨在形塑一个纯粹的“中国”共同体^⑪。宋以前的儒家天下观念，曾把价值认同作为形塑天下的一

①⑥ 阮元校刻：《十三经注疏·孟子注疏》，第2690、2693、2721、2686、2718、2762页。

②⑦ 王先谦：《荀子集解》，第316、318、178、202、295页。

③ 陈立著，吴则虞点校：《白虎通疏证》，北京：中华书局1994年版，第43、45页。

④ 中国古代的“国”虽然不同于今日西方的“民族国家”，但也毋庸讳言，两种“国家意识”的形成存在相似之处，即都以外患为重要背景。19世纪的西班牙人在反抗拿破仑入侵的过程中，其民族意识开始觉醒，“向现代民族国家，迈出了至关重要的第一步”（吴延民：《西班牙：从天主教帝国到现代民族国家》，《经济观察报》，2011年9月26日，第050版）；日本人的国家意识、身份认同是在19世纪以后与俄、英、美等西方列强的频繁交往中逐渐凸显出来的，国家意识同样是危机意识（徐静波：《日本近代民族国家意识的形成及其缺陷》，《东北亚学刊》2015年第1期，第51~55页）；韩国人的现代民族国家观念则直接源自近代日本的殖民侵略，他们对日本的激烈情绪延续到了本世纪（史哲：《东北亚格局中的韩国：现代民族国家的重构》，《21世纪经济报道》，2005年5月19日，第4版）。俄罗斯人的民族国家意识虽然不是源自外敌入侵，但与18世纪初彼得大帝采取强制手段进行欧化改革有直接关系（陈新明：《俄罗斯关于民族国家身份识别的误区》，《俄罗斯中亚东欧研究》2004年第1期，第14~15页）。

⑤ 阮元校刻：《十三经注疏·春秋左传正义》，第2033页。

⑧ 埃里克·沃格林著，叶颖译：《秩序与历史》卷四《天下时代》，南京：译林出版社2018年版，第395页。

⑨ 列文森虽然也指出“在早期，‘国’是一个权力体，与此相比较，‘天下’则是一个价值体”，但他认为天下的价值是绝对的，它甚至要求人们以双性的方式崇敬其价值。列氏之所以这样认为，是因为他把“天下”等同于“帝国”（约瑟夫·列文森著，郑大华、任菁译：《儒教中国及其现代命运》，第84页）。列氏理解的“帝国天下”只是一个披着价值外衣的权力体，即伪装之“国”，这样的天下未涉及观念层面，因而价值是次生物。

⑩ 葛兆光：《“中国”意识在宋代的凸显——关于近世民族主义思想的一个远源》，《宅兹中国——重建有关“中国”的历史论述》，第41~65页。

⑪ 谭凯著，殷守甫译：《肇造区夏：宋代中国与东亚国际秩序的建立》第三章《政权间的共同边界》，北京：社会科学文献出版社2020年版，第116~154页。

个要件,宋以后的天下观则把价值作为一种区别条件,把某种价值视为中国所独有。

宋人重申“中国”的涵义,以德治、礼乐、纲常为区别于夷狄的精神内核,以士农工商作为区别于夷狄的社会结构,也即,他们把价值观念和生活方式作为审视华夷之别的着眼点。石介曾说:“夫中国,圣人之所常治也,四民之所常居也,衣冠之所常聚也,而髡发左衽,不士不农,不工不商,为夷者半中国,可怪也。夫中国,道德之所治也,礼乐之所施也,五常之所被也,而汗漫不经之教行焉,妖诞幻惑之说满焉,可怪也。”^①按石介所述,华夷之别可以归结为是否符合儒家圣人之道:“夫尧、舜、禹、汤、文王、武王、周、孔之道,万世常行不可易之道也。佛、老以妖妄怪诞之教坏乱之,杨亿以淫巧浮伪之言破碎之,吾以攻乎坏乱破碎我圣人之道者,吾非攻佛、老与杨亿也。吾学圣人之道,有攻我圣人之道者,吾不可不反攻彼也。”^②“夫不以尧、舜、禹、汤、文、武、周公之道事其君者,皆左道也。”^③“由是道,则中国之人矣;离是道,不夷则狄矣,不佛则老矣,不庄则韩矣。”^④不难发现,石介原本强调“中国性”是相对于夷狄而言的,但是当他把具体的价值观念、生活方式上升到儒家圣人之道的高度时,这套至高的判定标准将连同“中国”之内的“异端邪说”一并被予以排斥,这种原本对外的自我强调亦逐渐展露为对内的自我纯化。在石介看来,强调“中国”就是对君臣、父子、夫妇、兄弟、宾客、朋友之位等“人道”进行维护,只要是破坏了“人道”,即便这类学说滥觞、发展于九州之内,也一概拒斥^⑤。当石介阐述的华夷之辨渐渐成为一种思想正统之辨时,也意味着他对古时儒家经纬天下的理想仍抱有复活的企盼。然而在如何处理中国与四夷关系的问题上,石介转向了“守国”,他指出以往“守国”的策略不出以下三种:“上策以仁义,天下无能敌;其次树屏翰(案,指凭借国家重臣),相维如磐石;最下恃险固,弃德任智力。”^⑥在石介看来,“修道德”是最佳策略,但是为了保持道德风俗、价值观念的统一性,有必要“取天下轻险、怪放、逸奇之民,投诸四裔,绝其本源,以长君子名教,以厚天下风俗。”^⑦这样,华夷可以各自安守其风俗,互不干涉。所以,石介并没有主张向四夷传播儒家圣人之道,他只是希望“各人其人,各俗其俗,各教其教,各礼其礼,各衣服其衣服,各居庐其居庐,四夷处四夷,中国处中国,各不相乱,如斯而已矣”^⑧。

像石介这样对夷狄采取守势,是宋朝士人的普遍倾向。苏轼曾将何休所谓的“王者不治夷狄”抽离于具体时段,视之为普遍原则。在苏轼看来,夷狄“不可以化诲怀服”,所以只能希望他们不启边衅,“彼其不悍然执兵,以与我从事于边鄙,则已幸矣,又况乎知有所谓会者,而欲行之,是岂不足以深嘉其意乎?不然,将深责其礼,彼将有所不堪,而发其愤怒,则其祸大矣”^⑨。

相比于石介在华夷问题上的严肃凛然,南宋心学家陆九渊曾提出一种“共进乎仁”^⑩的主张。所谓“共进乎仁”,就是希望同天下之人共同实现人自身本有的可能性,而“仁”就被认为是天下人普遍认同,应共同实现的价值。陆九渊此论建立在其“心同理同”^⑪的思想基础上。但是这种尽可能从“同”的角度阐述天下人的论调,仍然秉持着华夷之辨,仍把礼义视为中国贵于夷狄的内里,“圣人贵中国,贱夷狄,非私中国也。中国得天地中和之气,固礼义之所在。贵中国者,非贵中国也,贵礼义也”。“中国之所以可贵者,以其有礼义也。”^⑫一种经由宇宙论、心性论改造的华夷之辨,使入宋之后的天下观念已转化为中国观。

六 从“天下为公”到“寓私于公”:公私之辨与“天下”的具体化

在早期儒家的天下观念中,就有对“公”的诉求,是谓“天下为公”^⑬。关于公私问题,沟口雄三曾

①②③④⑤⑥⑦⑧ 石介著,陈植锷点校:《徂徕石先生文集》,北京:中华书局1984年版,第60、63、71、189、116~117、31、175、117页。

⑨ 苏轼:《苏轼文集·王者不治夷狄论》,北京:中华书局1986年版,第44页。

⑩ “仁也者,固人之所自为者也。然吾之独仁,不若与人焉而共进乎仁,与一二人焉而共进乎仁,孰若与众人而共进乎仁……故一人之仁,不若一家之仁之为美;一家之仁,不若邻焉皆仁之为美;其邻之仁,不若里焉皆仁之为美也。”(陆九渊著,钟哲点校:《陆九渊集·拾遗》,北京:中华书局1980年版,第377~378页)

⑪ 陆九渊:“千万世之前,有圣人出焉,同此心同此理也。千万世之后,有圣人出焉,同此心同此理也。东南西北海有圣人出焉,同此心同此理也。”(陆九渊著,钟哲点校:《陆九渊集·杂著》,第273页)

⑫ 陆九渊著,钟哲点校:《陆九渊集·讲义》,第277、281页。

⑬ 阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》,第1414页。

指出,天、天命的观念与“天无私覆”的观念相结合,使公私问题扩展到天所覆盖的“天下”领域,“公”概念获得了某种普遍性^①。根据黄俊杰的研究,从西周到战国晚期,“公”和“私”经历了一个由具体到抽象的过程,并且“在抽象化的过程中,‘公’‘私’概念也取得价值判断之意涵,‘公’先于‘私’是战国晚期思想家的共识”^②。沟口与黄俊杰在公私之价值地位的确立时间上有分歧。黄氏把时段确定为从西周到战国晚期,沟口则定为“从战国时期到汉代”^③。笔者以为,沟口指出了“公”之普遍性确立的时间大致在西周至战国(准确而言是战国)并无问题,在这一点上,他和黄俊杰的记述基本一致,但沟口无必要顺延“公”之价值地位确立的时间至汉代,因为当“公”获得其普遍性时,必然同时伴随着“公”与“私”的价值地位的确立。“公”的普遍性之确立恰恰在于其价值性。“私”概念亦然。

孔子的“大同”理想是“货恶其弃于地也,不必藏于己,力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭”。它强调了理想的社会是一个公共性社会,人在这个社会中将一己之所有贡献于公共世界,每个人同时被公共世界所吸纳。这种对理想社会的描绘,多着眼于有形的财产福利,强调资源的共同占有。其代价是让人放弃私领域。按照儒家的社会发展阶段论,“各亲其亲,各子其子,货力为己”^④的社会只是小康之世,人们之间仍然存在界限,容易滋生争斗。这样一重隐患使儒家在公私次序上把公放在首位,孟子甚至说:“公事毕,然后敢治私事,所以别野人也。”^⑤在理念上如何安置公私次序,甚至成为文野之分际。

近世以来,士人在“公—私”“君—民”两个交互框架内进行阐述,通过“寓私于公”把天下的兴亡系于具体的生民。黄宗羲说:“古者以天下为主,君为客,凡君之所毕世而经营者,为天下也。”^⑥他把“君主—天下”作为不可还原的对子,甚至愤斥“为天下之大害者,君而已矣。向使无君,人各得自私也,人各得自利也”^⑦。黄宗羲把君主的一己之私视为儒家“天下为公”理想的对立面。“天下为公”不仅是一套理想,也是一套对于君主而言的规范。郭店楚简中就已有意思大致相同的论述。郭店楚简《唐虞之道》:“尧舜之王,利天下而弗利也。”^⑧作为王者的尧舜之所以成为后世君王的典范,原因之一便是他们“利天下”,而“利天下”同时意味着他们不利己。以君民关系视角论述公私问题,可以把先前简单地提倡由私入公的倾向,转化为对民众之私的承认与保障^⑨。为此,黄宗羲还希望建立一种“天下之法”,取代随着帝王的更换而更改、满足君主之私欲的“一家之法”。“天下之法”体现的是天下生民的利益追求^⑩,因为“天下之治乱,不在一姓之兴亡,而在万民之忧乐”^⑪。

儒家由公而私的论调还体现于一些士人对封建制的提倡。郡县制与封建制不仅是两种制度,而且代表了两种意识形态,体现了不同的政治追求。儒家历来对封建制情有独钟,其中的原因,或有儒者追慕三代之治的情结,而封建制的私有色彩更容易塑造家国同构,更利于儒家“仁政”的实施。郡县制通过编户齐民实现王朝对其治理范围内的直接、全面、统一控制。按照当代学者的说法,“政府按户登录人口,谓之‘编户’。理论上,凡编户之民皆脱离封建时代各级贵族特权的束缚或压迫,是国君统治下的平等人民,故曰‘齐民’。”^⑫而封建制则是“分土而治,家传世守。民之服食日用,悉仰给于公上,而上之人所以治其民者,不啻如祖父之于其子孙,家主之于其臧获”^⑬。当代学者指出的封建时代之“束缚”“压迫”,在古代的士人眼中却是一种积极可用的伦理秩序。马端临将三代君民关系拟为祖

①③ 沟口雄三著,郑静译,孙歌校:《中国的公与私·公私》,北京:生活·读书·新知三联书店2011年版,第254~255、252页。
② 黄俊杰:《东亚近世儒者对“公”“私”领域分际的思考:从孟子与桃应的对话出发》,黄俊杰、江宜桦主编:《公私领域新探:东亚与西方的观点之比较》,上海:华东师范大学出版社2008年版,第97页。
④ 阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》,第1414页。
⑤ 阮元校刻:《十三经注疏·孟子注疏》,第2703页。
⑥⑦ 黄宗羲:《明夷待访录·原君》,《黄宗羲全集》第1册,杭州:浙江古籍出版社1985年版,第2、3页。
⑧ 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社1998年版,第157页。
⑨ 梁治平已注意到,黄氏论述君道时虽多言“公”,“但是他对君民公私诸观念的辨析,却隐含以满足民(人或天下之人)之‘自私’‘自利’为正当的判断”(氏著:《为政——古代中国的致治理念》,第121~122页)。
⑩ 黄宗羲:《明夷待访录·原法》,《黄宗羲全集》第1册,第6~7页。
⑪ 黄宗羲:《明夷待访录·原臣》,《黄宗羲全集》第1册,第5页。
⑫ 杜正胜:《编户齐民——传统政治社会结构之形成》,台北:联经出版事业股份有限公司1990年版,第1页。
⑬ 马端临:《文献通考》卷一八〇《经籍考七》,北京:中华书局2011年版,第5344页。

父与其子孙,顾炎武则设想“夫使县令得私其百里之地,则县之人民皆其子姓……为子姓,则必爱之而勿伤”^①。提倡封建论的学者看到,在一个家族化的封土内,一种伦理化的政治运作、家长主义的治理方式可以最大限度地“把‘仁者人也,亲亲为大’^②与政治结合起来。封建制的优越性根植于人的‘私心’,‘以私土子人,痛痒常相关,脉络常相属,虽其时所谓诸侯卿大夫者,未必皆贤,然既世守其地,世抚其民,则自不容不视为一体;既视为一体,则奸弊无由生,而良法可以世守矣’^③。由私心而成就‘一体’,看似一个兼顾公私、两全其美的方案,但公私是分别针对不同的群体而言的,‘合天下之私以成天下之公,此所以为王政也’^④。甚至,‘寓封建之意于郡县’的设想所能满足的未必是‘天下之私’,而只是封建主之私。在这其中,天下人何以能够自觉地投向这个虚拟家长的怀抱?上述公私和解不过是字面上的‘公’‘私’并存,其背后总有一部分人的迁就与不甘。

实现“公”与“私”在字面上的和解并非难事,问题在于,现实中“公”“私”所分别针对的群体(至少有一方)是否甘心做出让步?在君民关系视角下看公私问题,“公”是天下的价值,“私”则是民众的利益,君主的私心、私利则不容许掺入其中。阎步克在考察“中国专制主义”问题时,揭举了“专制主义”的三个方面,分别是“高度集中化的单一君主权力”“全体臣民对单一君主的人格依附与单一君主对全体臣民的人身支配,君臣间无条件的统治权力与效忠义务”“财富、资源与声望高度集中于君主个人及其家族”^⑤。就第三个方面而言,上文所述针对专制君主的公私之辨,首先是对财富、资源的重新归置,也是对民众“自私”“自利”之权利的申述。

《史记·货殖列传》曾云:“‘天下熙熙,皆为利来;天下攘攘,皆为利往。’夫千乘之王,万家之侯,百室之君,尚犹患贫,而况匹夫编户之民乎!”^⑥一旦涉及“利”的话题,“天下”就不能是一个含糊的抽象物,而是必须表现为某类或者几类群体。无论王侯还是民众,追求利益均无可厚非,但是利益的分配却关乎身份高下、人格贵贱。孔子说:“丘也闻有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安。盖均无贫,和无寡,安无倾。”^⑦人们能够从财富的分配中直接感受到自身人格的被尊重与否。在财富、利益的问题上,当抽象的天下具体化为天下人,当对财富的分配关涉到天下人的人格时,一种旨在保护天下人之私的学说就显得弥足珍贵。因为这种学说不仅把儒家天下观念中诸如仁、义、公等价值和天下人的生存、命运关联起来,而且在这种具体化的关联中重申了天下的公共性,他们联袂上演的公私之辨,是对“天下为天下人之天下”这一古训的重申与证成。

儒家天下观念中所重视的价值认同,只有和每一具体的天下人发生关联,才有实现的可能,否则就沦为空想无征。汉武帝时,徐乐曾上书曰“天下之患,在于土崩,不在瓦解”,土崩指底层民众的群起反抗,瓦解则是诸侯贵族的谋逆叛乱。徐乐继而指出,陈胜反秦,“天下从风”,原因在于“民困而主不恤,下怨而上不知,俗已乱而政不修”^⑧。徐乐的归结,对于解释历史上天下的兴衰存亡具有相当的适用性,它看到了天下应是“君一民”“政一俗”之间的结构性稳定状态。治天下不是君主一厢情愿的事情,亦非政治可独当。在儒家的天下观念中,处理君民关系、政俗关系以维系天下安定,是一个比基于文化乃至种族偏见的华夷之辨更为深长、久远,也更具时代价值的课题。

七 国家与天下:从价值对立到古今之辨

现在可以反观“民族国家”与“文明国家”两种论说,进而讨论这种对立现象的历史意味了。二者的争论主要在于,采用何种标准来定义“国家”。但二者拥有共同的设定,即“国家”是一个业已存在的

① 顾炎武:《顾亭林诗文集·郡县论五》,北京:中华书局1983年版,第14~15页。

② 阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》,第1629页。

③ 马端临:《文献通考》卷一八〇《经籍考七》,第5344~5345页。

④ 黄汝成:《日知录集释·言私其糞》,第120页。

⑤ 阎步克:《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报》2012年第6期,第33页。

⑥ 司马迁:《史记》卷一二九《货殖列传》,第3256页。

⑦ 阮元校刻:《十三经注疏·论语注疏》,第2520页。

⑧ 班固:《汉书》卷六四《徐乐传》,第2804~2805页。

实体,民族、文明不过是判定该实体属性的不同标准而已。表面看来,双方在述说同一个概念——国,但其所指涉的内容多不相及。这种相持不下的状况之所以产生,不只在双方循“国家”之名而责不同历史之实,更在于双方缺少对“国家”之名本身的反思、界定^①。

中国古代的“国”不能对应现代民族国家,并且它在古人的观念世界中亦非最大的观念单位。如上文所指出的,当“国”与“天下”在文献中一并出现时,“国”常常是被否定的一端,它与分裂、武力、霸术、权谋联系在一起,天下则与统一、文德、仁义、伦理紧密相关。从理论上说,“天下”是广袤无垠、包纳一切的,然而在现实中,历代王朝均未真正拥有过整个天下,“天下”毋宁是一个观念化的存在物;相比而言,“国”却容易膨胀为帝国,帝国的规模、力量皆有形可见。那么,文明国家论者所取资的古代帝国模式是否是天下观念的产物呢?

今日所谓历史上的帝国,在古代常常被认为是天下。以秦帝国为例,秦始皇声称自己“兴兵诛暴乱,赖宗庙之灵,六王咸伏其辜,天下大定”^②,却又绝不否认“平定天下”即王绾、冯劫、李斯所谓的“海内为郡县,法令由一统”^③。因为在秦人看来,结束了列国分立、战争连年的局面,代之以“一法度衡石丈尺”“车同轨,书同文字”^④的制度一体化便是“天下一家”的表现。秦始皇峰山刻石云:“乃今皇帝,一家天下,兵不复起。”琅琊刻石云:“普天之下,转心揖志。器械一量,同书文字。”^⑤与分封制下“未有过封内千里”^⑥的情形相比,秦人更重视法令制度所延伸的范围之大小^⑦。而法令制度的普遍性能否带来“黔首改化,远迩同度”^⑧的风俗生活的同一性,进而使得人心一致所向?秦朝当政者对此缺乏深入思考。秦朝最终因推行法令制度操之过急而引起楚地之人的强烈反感,以至于二世而亡^⑨。针对上文提出的问题,可以这样回答:历史上常常出现“帝国”与“天下”相混同的现象,混同二者的帝国统治者多以“天下”为彰显自身功业的门面之词,帝国是一个被天下观念包装起来的假想天下,而帝国自身的治理逻辑与天下观念中标举的仁义价值在一定程度上是相悖的。这种混同的危险性在于,当帝国的统治者真正面对天下时,他仍然以为那是自己的帝国。那个本应考虑君与民,政与俗的关系的价值体——天下,将化为一个“无限扩张但缺乏精神意义的权力组织”^⑩。在这个意义上,老子的“以邦观邦,以天下观天下”^⑪和管子的“以国为天下,天下不可为”^⑫都是发人深思的。

梁启超曾痛苦地指出国人没有国家思想:“一曰知有天下而不知有国家,二曰知有一己而不知有国家”^⑬。梁启超之所以批评国人国家观念的后知后觉,是因为当时的中国在面对“世界万国”的国际局面时显得格格不入。梁启超所说的“国家”不是中国古代“家—国—天下”序列中的“国家”,而是西方意义上的民族国家。其时的民众,理应从—个悠久的天下观念转变为西方意义上的“现代国家”观念。先秦儒家阐述的“天下一国家”张力在于王霸、文武,首先是两类价值理念的区别;近代以来如梁启超揭举的“天下一国家”张力,虽也代表着价值理念的对立,但更直接地表现为传统与现代的区别,落后与先进的差距,而其时的走向现代,首先是拥抱西方,融入“世界万国”的潮流。不过,其时的“世界万国”是强力竞争的产物,在威斯特伐利亚条约所确立的世界秩序中,国际法“几乎不存在对武力运

① 有学者已指出,“真正关键的问题不是承认还是否认中国的历史中是否存在‘国家’,而在于重新澄清不同的政治体的概念、不同的政治体的类型,而不至让国家概念完全被近代欧洲资本主义和民族国家的历史所笼罩”(汪晖:《如何诠释“中国”及其“现代”》,《现代中国思想的兴起·重印本前言》,北京:生活·读书·新知三联书店2015年版,第12页)。

②③④ 司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪》,第236、236、239页。

⑤ 峰山刻石与琅琊刻石文分别引自容庚:《秦始皇刻石考》第三部分《刻辞之校释》,《燕京学报》第17期(1935年),第132、138页。另,琅琊刻石文辞亦见于《史记·秦始皇本纪》。

⑥ 王先谦:《荀子集解》,第294页。

⑦ 秦始皇琅琊刻石也有“古之帝者,地不过千里”语(司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪》,第246页)。

⑧ 司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪》,第250页。

⑨ 参阅陈苏镇:《〈春秋〉与“汉道”——两汉政治与政治文化研究》,北京:中华书局2011年版,第28~37页。

⑩ 埃里克·沃格林著,叶颖译:《秩序与历史》卷四《天下时代》,第219页。

⑪ 朱谦之:《老子校释》,北京:中华书局2000年版,第216页。

⑫ 黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》,北京:中华书局2004年版,第16页。

⑬ 梁启超:《新民说》,北京:商务印书馆2016年版,第60页。

用的限制”^①,包括欧洲之外的万国人民也尚不具备共同的价值理念。在这一局面中,儒家的仁义道德是一个与国家兴衰相去甚远的话题。历来坚信文德可以怀柔远人,使四夷慕义而至的国人,转而面对着多股力量的汹涌来袭。纷至沓来的西人并非仰慕天朝的道德与文化,也非为了建立一个替代性政权。相反,西人承认中国的主权。但是,承认主权是为了建立一种不平等、主客化、持久性的掠夺、宰治、瓜分机制,“是以契约形式合法地剥夺边缘地区的资源和劳动力的合法条件”^②。这是近代西力东渐相比于历史上多次胡人乱华的异样之处,也是华夷之辨无法解释的现象^③。当国人被卷入这场天崩地解、价值分裂的风暴时,要立刻完成从天下观念到国家观念的转变,当然殊非易事。

收稿日期 2021-03-11

作者曾振宇,历史学博士,山东大学儒学高等研究院教授;刘飞飞,山东大学儒学高等研究院博士研究生。山东,济南,250100。

From the Debates About Hua and Yi to the Identification of Values: Re-examining the Confucian View of Tianxia

Zeng Zhenyu and Liu Feifei

Abstract: The debates about Hua(华)and Yi(夷)resorted to ritual civilization as the mechanism of transformation and emphasized on the accessibility of China. The resulting pattern of “pluralistic integration” induced the scholars to insist on the “theory of civilized nation” in response to the western nation-state narrative. But it couldn’t be regarded as the real criticism against the nation-state narrative. In ancient China, people upheld the view of Tianxia (all-under-heaven), which was different from the state narrative. The Confucian view of Tianxia regarded benevolence and justice as values recognized by both Hua and Yi. It emphasized the pursuit of righteousness by advocating virtue and morality and loving others. It hoped the government would win the hearts and minds of people, and overcome the intimidating hue of the state by implementing a benevolent policy. Based on the debate about Hua and Yi, people of the Song dynasty made great efforts to shape the “view of China”. They held little expectation for the identification of values of all-under-heaven. The dimension of the value identification of Tianxia was made possible only through the transformation of the public-private distinction. Its touch on identity, personality and rights was the reaffirmation and proof of “Tianxia belongs to everyone under heaven”. For the ancients, “Tianxia” and “state” were two fundamentally opposite values, and confusion of them even brought about the overthrow of dynasty. For modern people, “Tianxia” and “state” represent two civilizations and historical forms. Whether the concept of “Tianxia” can be changed to the concept of “nation state” is a matter of transition from ancient to modern times.

Keywords: View of Tianxia; Debates about Hua and Yi; Benevolence and Justice; Nation State; Theory of Civilized State

【责任编辑 徐莹】

-
- ① 来自英国学者戴维·赫尔德(David Held)等人的概括,引文见李强:《全球化、主权国家与世界政治秩序》,《战略与管理》2001年第2期,第14页。
- ② 汪晖:《现代中国思想的兴起》上卷第二部《帝国与国家》,第703页。
- ③ 徐中约认为,受“王者不治夷狄”(何休语)这一理念的影响,中国缺乏主动治夷的传统,因而在19世纪遭遇西方“夷人”的挑战时毫无防备(徐中约著,屈文生译:《中国进入国际大家庭:1858—1880年间的外交》,北京:商务印书馆2018年版,第17、22页)。笔者以为,徐中约的论述对于“中国进入国际大家庭”这一事件的解释力是有限的,因为它无法对历史上多次发生的胡人乱华与近代的西力东渐做出根本性的区分。