

· 重识中国与世界(四十一) ·

多元一体：古典思想视域下 中华民族的立身基础

陈 赟

【内容摘要】 费孝通以“多元一体”理解“中华民族”的格局，“中华民族”在“名”上是现代的发明，在“实”上却与中华文明同样悠久，西方族裔民族主义视角不但不能理解它，反而会解构它。当代学术界倾向于以“多元性”解构族裔民族主义在民族与国家之间的单一对应原则，而对“一体性”不够重视。然而，正是这种“多元”中的“一体性”，才是中华民族在有实而无名的漫长历史过程中始终具有凝聚性与向心力的奥秘所在，也是中华民族立身的基础。可以从以下四项内容理解这种“一体性”：一是“中国”认同，构成多个具体民族的凝聚中心；二是礼义，一种基于华夷之辨的文明论归属；三是斯文，一种超越具体族群及其社会的文化宇宙；四是经史，一种在民族混杂流变中的处变贞常之道。

【关键词】 中华民族 多元一体 立身基础 中国 经史 礼制

【作者】 陈赟，华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授。（上海 200241）

【基金项目】 江苏省公民道德与社会风尚协同中心和智库建设项目

问题：“中华民族”何以成为问题

在数千年的传统中国时代，“中华”与“民族”^①是两个不同的词，两者合成“中华民族”是近代的事情。^②现代中国发现自己处在列国并峙的“大战国”^③的世界体系中，不得不以现代民族国家的身份重新确立自己，而“中华民族”的概念也因之而起。本来以世界历史民族自期，同时也承担世界历史民族角色的中国，现在要进入一个由其他世界历史民族主导的现代世界体系，也就是列文森所谓中国之现代是从天下到民族国家这一表述的实质。^④如果没有进入中国内部的西方文明的压力，中国未必要求以“中华民族”来进行自我识别。在列国以国家理性（reason of



微信公众号

Apr. 2023 163



state)^⑤竞强的时代背景下,西方流行的具有理想类型意义的族裔民族主义原则,意在将民族单位与政治单位的一致性作为主流意识形态,它以独特的族群、语言、宗教和文化等的逻辑,追求国界与民族及语言疆域的重合。一旦此种民族叙事成为前提,那么对于“作为多民族国家的中国”的民族认同或作为族群的自我识别,反而会成为问题。更何况从战略性视角来看,这一族裔民族主义本身就具有瓦解或肢解中华民族的功能。

在西方的想象里,如果说帝国是前现代的,民族国家是现代的,那么中国就会被想象为伪装成现代国家的帝国:既然缺乏内在的统一,因而就只能是集权的力量维持着脆弱的稳定,这就是典型的西方对中国的想象,因为中国超出了族裔(民族)原则与政治原则的欧洲版本的一致性,就连白鲁恂(Lucian W. Pye)也断言中国不是一个正常的民族国家,^⑥因而有人想当然地认为中国处在总体危机之中。^⑦本来是人类历史上最正常状态的多民族在同一个政治共同体(或文明共同体)内部的共存,是正常的混杂性和多样性的共在,一旦从西方那种民族原则与国家的一致性观念出发去理解,反而会被扭曲。在西方世界殖民扩张(从领土殖民到价值殖民)与全球支配的语境中,西方民族与国家的单一对应原则反而造成多民族共同体自我理解的困境,甚至是一种解构性或破坏性因素。正是在上述语境中,我们看到晚晴民国时期民族问题上的结构性张力:一方面是所谓“民族自决”的意识;另一方面则是基于外部或边界概念去构建中华民族的观念性努力。

上述复杂的脉络决定了民族问题在中国语境中的双重负载:一方面,多民族共存的中国在成为现代民族国家过程中需要“中华民族”的族群认同,这是在民族问题上从“多”到“一”的路径;另一方面,作为多民族的共同体,“中华民族”之“一”与多民族之“多”在历史中形成的结构,很容易被西方的民族与国家一致性的化约性想象所侵蚀,“多”与“一”的共存成为问题。正是因为以上吊诡语境,故而关于“中华民族”的讨论自民国以来就始终是一个重大课题。

费孝通先生曾经给出了中华民族这一概念的最经典表述,其使用了“多元一体”来解决上述的“一”与“多”的关系。他反复强调,中华民族作为一个自觉的民族实体,是在近百年来中国和西方列强对抗中出现的,但作为一个自在的民族实体则是在几千年的历史过程中所形成的。^⑧正如民族—国家是一个具有对外性的概念一样,中华民族也是在非中华民族的边界外部达到自我确认的自觉,在现代世界体系的“大战国”时代,中国的民族建国就是要激发促动这种民族自觉。这个意义上的民族乃至中华民族的概念都是建构性的,而且是在列国体系的国内外张力的结构性背景下被建构起来的。这就是“中华民族”作为一个现代概念的合理性所在。然而,费孝通同时也强调了作为自发的民族实体的中华民族早已历经数千载之演进。其言外之意是传统中国虽无中华民族之“名”,却有中华民族之“实”,而“名”的自觉不过是基于“实”的历史过程。

此一“中华民族”在秦汉大一统之前以华夏族团来表述自身,在此后则以汉族(南北朝时期由于多民族交往混杂的背景,汉人概念才始得流行)自命。对这一自发性的概念而言,似乎又不完全是一个基于内外界限而建立的概念,即不是以相对于外部的“非中华民族”(即“非华夏族”或“非汉族”)而自我界定的归属或认同形式。的确,仅仅从自觉的建构层面来看,“中华民族”的历史极为短暂,大概可以推到近代西人入侵,而到了抗日战争时期这个概念达到了成熟。但这种自觉的建构并不能解释何以在数千年的历史中,不以中华民族之名来达成的民族认同既久且固。更重要的是,如果说中华文明的历史就是在中华民族的生存空间中各具体民族交互融合的历史,何以不是中华民族被融合进其他民族而自我消解,而是如费孝通所说的那样,中华民族自身如滚雪球般越滚越大。费孝通指出,秦以后的中国历史,政治统一时期占三分之二,分裂时期占三分

之一，但从民族的视角来看，分裂时期并不意味着汉族的解体，相反，该时期成了民族间杂居、混合、相融的时期，从而给了汉族以新的“血液”。^⑨可以说，中华民族在传统中国时代，政治上不仅治世时在扩展，而且乱世时也没有停止扩大。究竟是什么原因造成了这种状况？

与中华民族具有可比性的欧洲，在拉丁帝国解体后，欧洲分裂成诸多民族/国家，即便在民族国家内部，也存在着难以统合的因素。欧盟作为未完成的共同体，至今依然面临着来自内部的重重问题。西方人常说，不用高谈欧洲的统一，先将德国内部的东德与西德统一起来，先让意大利内部的南意大利与北意大利统一起来。只有将中国与欧洲作为对照，而不是与欧洲的某一个部分进行对照的时候，才能理解中华民族的统一性与凝聚力何以如此不受时间等因素的影响而绵延不绝。这就要求我们追问，中华民族得以立身的基础何在？

必须指出，今天讨论中华民族的语境已经发生了巨大变化。从“三千年未有之大变局”的视角讨论中华民族，其核心是古今之争的背景下中国进入现代世界体系内部的民族建国问题；从“百年未有之大变局”的视角切入，本质性问题则是中华民族伟大复兴及其所关联着的现代世界体系的文明论变革问题，这关涉中国对世界或人类文明的可能贡献。打破民族与国家的单一的化约性想象本身就已经构成这种可能贡献，只有中华民族伟大复兴的世界历史意义获得世界范围内的理解与承认的时候，这一点才能被认可。中华民族的建构问题本身就是中华民族复兴的一个内在课题。一方面，中国内部的多民族团结仍然是中华民族复兴的担纲主体；另一方面，中国外部的华裔华侨，同样是中华文明认同需要进一步统合的对象，尤其是在今日的“大战国”背景下，这种统合具有全球战略层面的意义。但当代学者对于中华民族问题给出的各种回答，更多强调杂居、混杂、异质的“多元性”，其目的在于削弱族裔民族主义的根基，从而使得“多元”“互渗”等成为民族问题的本体论意义上的原初事实。^⑩但由于“一体性”并没有被突出，那真正使得中华民族在费孝通所谓的有实无名状态仍然能够具有强大聚合力的东西，反而没有得到呈现的机会，如果要关注这种五十六个具体民族得以作为一体化之中华民族的聚合力的东西，那就必须追溯将多元混杂性统合起来的“一体性”，然而，这恰恰是当代学术界与思想界所忽略的。本文将从四个层面聚焦这种内在于“多元性”中的“一体性”：一是“中国”认同，在方国林立的“三代”以上的背景下，认同作为凝聚中心的“共识中国”，此“中国”是一个以帝王为中心的沟通天人的神圣空间；二是礼义，夏商周三代“中国”的核心是礼义，即华夷之辩中以先进礼法秩序呈现出来的先进文明秩序，对礼义的归属即是对文明的归属；三是斯文，在现实失序的情况下，以经典书写建构一个文化宇宙意义上的“中国”，以使人们可以“与于斯文”的方式保持天人的沟通，并使得这种沟通超越特定的具体社会；四是经史，文化宇宙的建构需要通过经史书写来展开，中华民族作为“历史民族”，是通过历史书写，将不同的王朝统一起来并以之承载“中国”的文明论内涵，其实质是“斯文”的传承。

中国：不同文化族群的共同凝聚中心

费孝通曾指出，并不存在一种体质人类学或生物种族学意义上的中华民族。中华民族在其漫长的有实无名的状态中，始终是一个文化概念。“从生物基础，或所谓‘血统’上讲，可以说中华民族这个一体中经常在发生混合、交杂的作用，没有哪一个民族在血统上可说是‘纯种’。”^⑪在中华民族的形成中，秦汉以后的汉族与作为其前身的春秋战国时期的华夏族是两个关键。而这



两个意义上的民族，都是在文化与文明的层面展开自我界定的，因而它具有文明论的内涵。理解这两个文化民族的自我形构，就可以理解中华民族得以立身的基础。

华夏族是汉族的前身，在春秋战国时期其势力东到海滨，南到长江中下游，西到黄土高原。然而华夏族并非单一的民族集团，而是多民族的复合体。杨向奎指出，作为一个多民族的复合体，它不仅包含了炎、黄、夏、周，还包括东夷集团，特别是虞与殷商。周代实际上承袭了夷夏两系的文明，而夷夏两系都不是孤立的封闭系统，它们在彼此交往和融合的过程中相互渗透。^⑫这个融合的过程实际上是以主干族群为中心向外扩展，对周围其他民族，即夷蛮戎狄，采取的政策一是包进来“以夏变夷”，二是逐出去，赶到更远的地方。^⑬追溯华夏族的形成，则会发现它是以三代文明为基础的。

“三代”指的是夏、商、周三个王朝，通常被理解为华夏民族先后相继的不同历史阶段。其实夏、商、周三者之间还有着更为复杂的关联形式。其一，在纵向的时间轴线上，三代作为先后相继的王朝，也就是作为“有天下”的王国或中国，而不同于被王国或中国统治的邦国/方国，它们具有先后相继的历程，商代夏而有天下、周代商而有天下，作为中国历史进程的“三代”，着眼的是“有天下”的“中国”或“王国”，而不是被中国统治下的“邦国”或“方国”，只有作为“有天下”的“中国”，通常所谓的“三代”才是先后相继的纵向历程的不同时段。其二，在横向共时性空间轴线上，它们又都有作为邦国或方国的历史阶段，作为三个不同族群，它们作为“有天下”的“中国”的历史时期短暂，而作为“方国”的历史漫长。在天下的治权问题上，夏被商取代、商被周取代之后，曾经的“中国”或“王国”又成了“邦国”或“方国”，作为“方国”，它们曾经处于多元平行的横向时间中，它们都曾地区范围内的凝聚中心。夏、商、周三个族群既具有历时性，又具有共时性。它们作为“中国”与“方国”的角色，以“不同时代的时代性”（借用德国历史哲人科泽勒克的术语）方式分别进入同一个横向时间里，历史与未来也都交织在当下。

夏、商、周作为三个不同的族群，各有自己的始祖，作为自身族群凝聚力的神圣开端。这些始祖具有神话时代的糅合人神的特征，在其作为“中国”统治天下的正当性被溯及天神上帝的时代，始祖的感生神话成为族群统治正当性的来源。契与后稷分别是商周的始祖，王者祭祀时禘其祖之所自出，则上溯到无父而感应天神而诞生的始祖，由此家族整体都具有了来自天命的神圣性，这种神圣性构成其权威性的根源，始祖感生与受命王的受命，刻画了一个族群在其世代性的持续经营中积累的集体品质——作为王朝政治得以正当化，同时又关联着神圣家族集体生活风尚的“德”，为其赢得了天命的垂青。但问题是，三个逐鹿并先后统治中原的族群何以被纳入同一个华夏族群之中？这构成认识中华民族早期自我理解的关键。

与此不无关系的问题也曾发生在钱穆那里。元、明的易代被明代的人视为一次改朝换代，钱穆对此大为惊讶。“胡元入主，最为中国史上惊心动魄一大变，元人用兵得国之残暴，其立制行政之多所剧变，而中国全境沦于异族统治之下，亦为前史所未遇”，这明明就是不同族群的统治，尤其是在现代民族主义的眼光看来，从元到明的易代显然是结束异族统治、重光中华的伟大事业。然而，明初的人们何以“不曰驱除胡虏，重光中华”，而更多是“仅言开国”而“不及攘夷”，甚至一些汉人甘愿以胜朝遗老身份而不参与明朝政府。^⑭姚大力指出，从文化至上主义给出的回答固然能够解释一部分现象，但它似乎默许了现代语境中人们无法接受的东西，即无论是何种异族的统治都是可以接受的，只要它采用中华的文明或文化，也就是说，这样的解释预设了汉文化传统中缺少它理应具有的对本民族的政治忠诚和国家观念。^⑮姚大力将对此现象的解释一部分指向

传统的“天下中国观”，这无疑是正确的。这一天中国观的核心是：“王朝可能结束，中国却没有结束。它的生命会以下一个王朝为形式而生存下去。”^⑩这种“天下中国观”在不同时期有不同表现，譬如在三代以上以“治出于一”的宇宙论帝国的形式存在，而在三代以下则以“治出于二”的“天下型国家”的形式存在。^⑪在前者华夏族得以形成，在后者华夏族扩展为汉族。

夏、商、周三者之所以是连续性的，在于它们都是在方国时代以“有天下”的“中国”作为自己的认同。何谓“中国”？一方面，宇宙论帝国中的最高统治者所在的中心——帝、王之都就是“中国”，所谓“帝王所都曰中”。^⑫这个“中国”是与天下的“四方”（各邦国）对照而言的，中国（中央之国）与四方（四海）构成的五方世界中，存在着一个华夷之辨。《尔雅·释地》解释四海云：“九夷、八狄、七戎、六蛮，谓之四海。”这一解释提醒人们注意，不要单单从纯粹的自然地理现象来理解四海。三国经学家孙炎曾经指出：“海之言晦，晦闇（暗）于礼义。”^⑬“中国”之所以不同于周围的夷狄邦国，在于其礼义之治的文明与先进。礼秩序的核心是敬天与法祖的统一，敬天使得三代文明在西周时代彻底摆脱了殷商具有的特殊恩宠论的取向而走向普遍主义与伦理取向的天命思想。五帝时代就已经有一个共识的凝聚中心（中国），只是那时候并没有以礼制的方式体制化。

三代王者所在的地方即“地中”或“土中”，它被视为“宇宙的脐点”，王者在此定都，并垄断“通天”的特权，作为双重代表而存在，在人类社会面前代表上天，在上天那里代表人类社会，从而形成“天上之神”与“地上之王”的紧凑对应关系，这种关系是其统治正当性的源泉。王者并不是以人之身份，而是作为社会的代表出现的，其神性之显现也扩展到整个社会中，整个社会都会分享王者的神性。通过分享王者所显现之神性的方式，整个社会的所有成员都完全融入社会，因而造就了一种以民族为单位的集体性生存样式，宇宙论帝国秩序就与这样一种生存方式关联在一起，由于个人没有从社会成员的归属身份中独立，因而在其中生存的真理无法呈现为个体灵魂的真理，对存在的参与在那里意味着以具体民族或社会为中心的集体性生存的参与。因而宇宙论秩序中的神性并非对个体灵魂显现，而是对集体生存显现，它与尊王紧密地联系在一起，宇宙秩序与社会秩序被视为同质性的，王者的社会秩序与神创世界的秩序在本质上是相同的，因为王者就体现了创造神性本身。王者的秩序来自永恒的宇宙秩序之连续不断的更新和重新展现。^⑭

“中国”作为神圣的空间，其最初含义是由圭表测定的地中或土中所建之都、所立之国。其物化标志是在陶寺文化遗址中发现的大型观象台和圭表，后者是“以绍上帝唯一通道、故而王者居中”的观念的物证。^⑮授命之帝居于天之中央——北极，则人王治民作邑“其惟依天”（《逸周书·度邑》），必须居于地之中央，以通天命。故王庭的选址必以圭表测地中，从而形成以地中为中心的中域、中土、中国、中原的政治地理学概念，以及相应的居中而治的天人政治观。^⑯居于土中者，才能观象授时，而在远古的氏族社会，一年的绝收能决定整个氏族的命运，因此掌握天时的人便被视为了解天意的人，或者可以通天的人，谁掌握了天文学，谁就具有了统治的资格，而天文学乃是古代政教合一的帝王所掌握的神秘知识。^⑰帝王会将这种垄断以礼制的方式确定下来，由此就有了地上的权力等级。

中国与其说是天下的一个神圣空间，毋宁说是统治天下的帝王通天的一个神圣通道。《何尊铭文》中的“宅兹中国”可证“地中”的古老观念与国家社会的“中国”结合，苏秉琦提出的尧舜时代的“共识的中国”^⑱在三代演进为礼义论建制化的“中国”。“中国”的形成由此就被推至尧舜时期，先于三代，陶寺遗址可以作为其标志，虽然陶寺文化所具有的从燕山北侧到长江以南



广大地域的综合性性质与《尧典》南及南交、北及幽都以及《五帝本纪》舜南抚交阯的记载暗合，但陶寺文化实际上还远谈不上是当时辐射朔方、交阯、流沙、东海文化区的核心文化，陶寺成为最初的“中国”，其文化魅力可能并不是最主要的吸引力。而这也表明“中国”的概念自诞生起就是一种“地中”或“土中”意识的形态，统治者以中相承，承接的就是这样一种意识之形态。^⑤“在所谓的尧舜禹时期甚至到西周时期，政权的交替甚或都城的变化都伴随着圭表‘中’的交接或‘地中’夏至影长标准的改变，充分说明‘帝王所都曰中’源自‘王者居中’的意识形态，更确切地说应是‘王者逐中’，此中既是圭表之‘中’又是‘地中’之‘中’。其中最关键的是地中，因为地中是求中的目的，圭表之‘中’则是求中的工具。”^⑥赵家璧以为，上古盛行盖天说，以为大地是平坦的，普天之下最高的“天顶”即“天之中极”只有一个，对应“天之中极”的极下之域就是“土中”或“地中”。“王来绍上帝，自服于土中”（《书·昭诰》）。于土中建都（建都），称为“中国”。^⑦中国即神圣的地中，即《周礼·地官·司徒》所谓的共同天人的神圣中心：“日至之景，尺有五寸，谓之地中。天地之所合也，四时之所交也，风雨之所会也，阴阳之所合也，然则百物阜安。乃建王国焉，制其畿方千里而封树之。”

何弩指出：“王者热衷逐中，就是因为古人的认知里，地中与天极是对应的，唯有这里才是人间与皇天上帝交通的孔道，正所谓‘绍上帝’‘上下通也’。王者独占地中，实质上就是绝他人天地通的权利，垄断与上帝沟通的宗教特权，从而达到‘独授天命’‘君权神授’合法化和正统化的政治目的，将宗教意识形态转化成王权政治意识形态，后来发展成为所谓的‘中道’。王者只有逐中、求中、得中、（独）居中，在地中建都立国，才能名正言顺地受天命，得帝佑，延国祚，固国统。无怪乎地中或中土成为群雄逐鹿、八方向往的中心，这里是王基所在，国祚之源。至此我们可以回答‘何谓中国’？‘中国’的最初含义是‘在由圭表测定的地中或中土所建之都、所立之国’。中国的出现或形成的物化标志应当是陶寺的圭尺‘中’的出现，因为它是在‘独占地中以绍上帝’的意识形态指导下，通过圭表测影‘立中’建都立国的最直接物证，它既标志着控制农业社会命脉的历法作为王权的一部分，又依据其大地测量功能称为国家控制领土的象征。这种国家意识形态及其特殊的圭表物化表征，是我们区别于世界其他各国的最大特征。”^⑧因此，所谓王者居中，“择天下之中而立国，择国之中而立宫，择宫之中而立庙”（《吕氏春秋·慎势》），庙是沟通先祖与天道的神圣焦点空间，其宫室体制是宫庙一体，以庙为主，而居中的意义便在于依据天之道建立天下秩序。三天的天命信仰与政权正当性关联在一起，能够绍述天道的就是居中治理天下的王者。对于农业社会而言，这首先意味着授时的历法，但以王者为中心圆点向外扩展，根据天下人与王化关系的内外远近而建立一套等级性的礼乐社会体制（譬如五服制度），任德而不任刑，则是中国作为文明与教养的中心的具體表现，也是其王化的凝聚力的根源。^⑨

礼义：华夷之辨中的文明论归属

夏、殷、周虽经易代，但对“中国”的认同却保持了连续性，易代本身也是取其天下而不取其国。顾炎武云：“武王伐商杀纣，而立其子武庚，宗庙不毁，社稷不迁，时殷未尝亡也。所以异乎曩日者，不朝诸侯，不有天下而已……武王克商，天下大定，裂土奠国，乃不以其故都封周之臣，而仍以封武庚，降在侯国，而犹得守先人之故土。武王无富天下之心，而不以叛逆之事疑其子孙，所以

异乎后世之篡弑其君者，于此可见矣。乃武庚既畔，乃命微子启代殷，而必于宋焉。谓大火之祀，商人是因，弗迁其地也。是以知古圣王之征诛也，取天下而不取其国，诛其君，吊其民，而存先世之宗祀焉，斯已矣。武王岂不知商之臣民，其不愿为周者，皆故都之人，公族世家之所萃，流风善政之所存，一有不靖，易为摇动。而必以卦其遗胤，盖不以畔逆疑其子孙，而明告万世以取天下者，无灭国之义也。故宋公朝周，则曰臣也；周人待之，则曰客也。自天下言之，则侯服于周也；自其国人言之，则以商之臣，事商之君，无变于其初也。”^⑧《礼记·乐记》云：“武王克殷反商。未及下车而封黄帝之后于蓟，封帝尧之后于祝，封帝舜之后于陈。下车而封夏后氏之后于杞，投殷之后于宋，封王子比干之墓，释箕子之囚，使之行商容而复其位。”这种“存亡继绝”的祭祀制度，是在不能完全通过政治与军事控制诸方国的情况下，给诸方国一定的自主权，从而使天下归心，所谓“使各居其宅，田其田；无变于旧，唯仁是亲”（《说苑·贵德》）。因而，我们看到《淮南子·本经训》高诱注曰：“天子不灭国，诸侯不灭姓，古之政也。”不是灭国，不是灭姓，而是保留方国，万邦协和、百姓和睦，才有天下。与此相应，文献所见的，西周以后，灭亡人国只毁宗庙，不毁社稷。因为宗庙是统治贵族的，社属于人民。天无二日，故必毁宗庙；人民却还要留在原来的土地上侍奉新统治者，故社仍然存在。鲁之殷遗保有亳社，《公羊》《谷梁》解释亳社曰“亡国之社也”。^⑨换言之，天下之转移，社会的构成基础（具有氏族共同体遗制性质的农庄村落，社、邑与国）并不改变，改变的只是最高的主导权。但它将四夷以层级性的方式最大限度地纳入天下一中国的体系中。

夏、商、周作为不同族群在相继占有天下的时候无不认同“中国”，使得其国家具有“天下之中”的神圣化意义，而围绕着沟通天神上帝的礼仪组建地上的秩序，以礼仪、礼数等确定人们在社会中的不同位置，由此形成了至文的礼乐秩序，这就是华夏族得以持续地作为一种具有向心力的文化体系的根源，它是一种统一的凝聚力，而不是一种狭隘的民族/种族意识，它是民族意识的升华，被作为一种标准用于衡量各族，达于标准者为中国、为华夏，落伍者为夷狄、为野蛮。中国既可以退而为夷狄，夷狄也可进而为中国。^⑩可以说，作为中国，三代是连续性的；作为方国，夏商周则是平行性的。华夏族并不是指作为方国的三个族群，而是达到中国层次上的文明形态。在这个意义上，华夏族的自我认同与归属，是一种文明论的归属。这就好像在传统中国时代，并不存在做种族意义上的中国人的问题，只有做君子大人与不做小人的问题。^⑪

中国在尧舜时代以“共识的中国”出现，到三代则以“礼义论的中国”出现。从族群的角度可谓代代不同，但如果从文化民族或文明论民族的视角来看，华夏族就必须被视为一个动态的历史性的概念，它当然有华夷之辨所承载的边界，但这其中包含了开放性、包容性与动态性，即华夷是变动的，因而它并不仅仅只是一个主观性的认同问题，而是在文明与落后（甚至野蛮）之间对文明的自觉归属问题。华夷之辨本身包含了由近而远、由现实而理想的三个层次：内中国而外诸夏，内华夏而外夷狄，天下一家。其建制化表现是以王国为中心不断向外扩展的畿服制，畿服制展现的是天子的有限支配与无限支配的统一，是大一统在方国时代的最大化形式。五服体制的原型无疑是由作为神圣中心的“地中”（中国）与周围关系（四方与邦国）构成的神圣政治地理空间，这个空间并非自我封闭、自我中心的，而是神圣性从中心向外以层级方式扩展并递减。中国代表根基于天命的最高层次的普遍性，因而也是距离四方最近的中心，《荀子·大略》所谓“欲近四旁，莫如中央，故王者必居天下之中，礼也”。华夏之辨在空间层级上被五服体制化，成为一种政治哲学，而在时间上则与“三世说”结合起来，成为一种历史哲学。历史哲学与政治哲学统合在华夏之辨中，



华夷观遂构成一种文明论。由此，以华夷之辨支撑的中国—四方—天下的体系，构筑了一种文明论中国的认同，正是这一认同达成了超越族群的凝聚性，与其说它是一种非民族根基的民族归属感，毋宁说是以文化与文明充实了民族或族群的自我界定。

王珂已经认识到：“‘天下思想’中关于多民族国家、多民族天下的思想，不过是忠实地反映了中国从先秦时代就是一个多民族国家的历史事实；而构成‘天下’的主体民族——‘华夏’自身，就是在‘中国’从部族联合体社会向初期国家社会过渡的过程中，由众多部族和民族通过‘中原化’‘华夏化’而共同形成的。换言之，不是以多民族共存为前提的‘天下思想’带来了‘中国’的多民族性质和‘华夏’的多民族来源，而是‘中国’的多民族性质和‘华夏’的多民族来源带来了以多民族共存为前提的‘天下思想’……中国最初的民族思想，注重的既不是种族，也不是地域，而是以生活方式、生产方式及以此为基础形成的行为方式、价值观为代表的文明方式。先秦时代的中国人所认识的民族集团，实际上仅仅是一种文明共同体。”^④

但“三代”乃至“三代以上”对中国的认同并不以华夏的名义出现，华夏族的自觉意识其实是在三代秩序解体以后的春秋战国时代出现的，彼时“南夷与北狄交，中国不绝若线”（《春秋公羊传》），诸夏的认同归属在当时语境中具有重要意义。春秋战国时代对三代及三代以上的文化记忆成为塑造华夏我族意识的重要工作，它使得华夏族的自我认同采用了共同性的文明论归属的方式。日本学者贝冢茂树认为，“到了春秋末期，曾经构成了夏、商、周的各个部族的子孙之国，已经超越了各自民族的差异，而形成了被称为诸夏的同一个中国民族”。^⑤如果说春秋时代居于外服的各诸侯国都已经通过联姻的方式联结在一起，整个所谓“中国”的所有诸侯国都可以通过血缘关系别于夷狄，但实质上起决定的作用的是周礼，《礼记·曲礼》有谓：“九州之长，入天子之国曰牧。天子同姓谓之叔父，异姓谓之叔舅。于外曰侯，于其国曰君。其在东夷北狄西戎南蛮者，虽大曰子。”礼制将中国与四夷结合在礼义论的天下体制中，合于礼者为华夏，不合于礼者为夷狄。没有天生就是蛮夷的民族，也没有被给定的中国。“素夷狄，行乎夷狄”（《礼记·大学》），“居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，积靡使然也”（《荀子·儒效》），五方之民因为风土习惯生活方式的不同，各有其民性，中国则以最大的普遍性使得天下各自安定，王制的核心就是尊重这些风俗差异，将夷狄与华夏纳入统一而有差别的秩序中，使得天下渐进文明，而不是以武力征服，这就是王制（礼）所以文明的实质。最值得重视的是，中国之治虽然尊重诸邦国各自地方性的差异，但“道一同风”的理想却从未放弃，因而在现实中必须充分尊重差异，又自觉地以柔性方式推行以“中国”文明为内涵的王化，这就如同中国在尊重其民族差异的同时，还必须从教化层面以积渐方式为“道一同风”创造前提条件，如推行汉语教育。^⑥

王者居中以治天下，实质上就是最早的多民族国家，而在人类历史上的部族与酋邦时代，所有的国家都必然是多民族的国家。族裔民族主义只是一种化约主义的抽象与简化。种族的融合、转化与提升才是中国思想对民族的构成性的理解原则。舜本东夷之人，禹来自西羌，都非生活在地理上的“中国”，他们是在民族交融过程中华夏化（中国化）了。这种中国化的实质就是接受当时历史条件下更先进的文明来转化自己，使之从种族意义上的民族或地方性的邦国上升到文明意义上的民族或居天下之中的中国。华夏民族成为能以礼自化并化他的民族，而夷狄也在归化华夏族的过程中扩展了华夏的范围。来自中国的王者居中介天下，代表的是最高的普遍性，具有那种能够将天下所有地区都最大化纳入秩序的普遍视野。孔子对天道的认识是：“天无私覆，地无私载，日月无私照。”（《礼记·孔子闲居》）公天下者必绍述天之德，君子所以贵乎天

道，在贵其不已。《礼记·哀公问》但在“治出于一”的时代，天德与帝王关联起来，受命在某种意义上即受德。“惟天若元德，永不忘在王家。”（《尚书·周书·酒诰》）王珂指出：“在将诸多的部族即民族集团融合为同一个中国和中国民族形成的过程中发挥了巨大作用的，就是西周时代时‘天’这个绝对权威的诞生，以及在这样的‘天下’的思想体系中存在着的视各族民族集团一律平等的‘德治’的政治伦理。”^⑥

斯文：超越具体社会的文化宇宙

然而，在礼崩乐坏的春秋时代，天命之“德”逐渐下移到每个人那里。在王者之能力于“实”不能绍天以礼的情况下，士阶层则接续之，在“文”上绍天与礼，历史书写本身就成为以文与礼的方式参与秩序的方式，譬如《春秋》的书写以及六经的删定。如果说夏商周三个统治天下的族群均以中国自命，而六经则是使得这种以中国为中心的自我认同在历时性延续中得以经典化的方式。不同的是，三代以上以“中国”由德、礼而通达天命进而领导天下的担纲主体是帝王，而三代以下，“治出于二”，中国的担纲主体不再是掌握治权的王者，而是掌握教化权力的圣贤士人阶层，孔子及其弟子述作六经的实践成为华夏族的文明论归属意识自觉确立的一桩大事因缘。事实上，六经是在圣统的地基上统合帝王之统，即以三代以下的圣贤之统整合三代以上的帝王之统。^⑦在这个过程中，孔子及其弟子通过对王官学档案的整理，而建立以“中”的原理为核心的道统谱系则是关键。中国不再是一种族群，不再是一个族邦，而是成为一种绵延着的文化意识“宇宙”，它将对华夏族乃至对人类文明具有推动作用的帝王英雄纳入圣贤之统中。于是，尧、舜、禹、汤、文、武、周公通过孔子及其弟子的工作而得以纳入中道的谱系化环节，而孔子则成为这一完整谱系的集大成者。这是一种基于中道的历史书写，其核心是华夏文化与文明围绕着中道的演进历程，因而内蕴着一种文明论。

孔子去世后的四百多年里，司马迁的父亲司马谈临终告诫司马迁的正是继承孔子的这一事业：“自周公卒五百岁而有孔子。孔子卒后至于今五百岁，有能绍明世，正《易传》，继《春秋》，本《诗》《书》《礼》《乐》之际？”^⑧接续六经的历史书写就成为承载“斯文”的方式，在参与当代政治生活之外，它开辟了一种自我确证方式，即参与接续华夏这一文明论族群的历史文化宇宙。无论王朝如何更替代谢，这一通过历史书写而赓续经典所确立的道统世界的方式却被延续下来，由此建构的历史文化宇宙成为中华民族的不朽的神圣性居所。而由历代圣贤所具体展现的道统本身，就是这一居所中不断被激活着的理想，它为现实政治的评判提供了超越现实的尺度。

费孝通指出，道统这个观念成立的前提就是“治出于二”的情境下，没有政治权力的士大夫阶层用文字构成理论，从而对政治产生影响，“不从占有政权来保障自己的利益，而用理论规范的社会威望来影响政治，以达到相同的目的。这种被认为维持政治规范的系列就是道统。道统并不是实际政治的主流，而是由士大夫阶层所维护的政治规范的体系”，而“传说中的孔子身世正可以看成这道统和政统分离的象征”。因为有了道统进行自我确证，所以儒士阶层可以与皇权保持一定的距离，“皇权和道接近时，师儒出而仕，皇权和道分离时，师儒退而守”。^⑨退而修身载道，进而以道化民，措之天下，构成了儒士阶层的出处进退的两极，在此两极之间的平衡就构成了中华民族士大夫阶层的生活方式。但费孝通只是强调理论对政治的影响，并没有注意到儒士阶层注疏经典、发明道义本身就是“与于斯文”、参与历史文化的方式，而“与于斯文”具有独立于参



与政治社会的自足意义。

将历史与神话中作为地区性凝聚力中心的帝王，如尧、舜、禹、汤、文、物、周公等，汇编为中国一统天下体系中的谱系，实质上是把非历史性的东西纳入历史性的脉络中，建构并不断确认在这历史性脉络中显现但又超出历史性脉络的东西，这就是文化民族之凝聚力的核心，也是历史深处的东西。孔子称之为“斯文”，^④将自己的平生活动尤其是晚年整理六经、作春秋，视为“与于斯文”的伟大政治和文化活动，而这一活动的意义就是在礼坏乐崩的“大战国”状况下保持民族文化的精神命脉。费孝通指出：“在春秋战国的五百多年里，各地人口的流动，各族文化的交流，各国的互相争雄，出现了中国历史上的一个文化高峰。这五百年也是汉族作为一个民族实体的育成时期。”^⑤而这些与孔子及其弟子们“与于斯文”的经典书写不可分离。

孔子参与的斯文世界，如同修身足以解蔽生存之惑那样，“穷而不困，忧而意不衰也，知祸福始终而心不惑也”（《荀子·宥坐》），具有在现实政治生活之外建构文化宇宙的独立意义。一个典型的例子是东汉末年的管宁，之所以被船山、钱穆等所重视，就是因为他将“与于斯文”看得比从政更为重要。管宁在辽东一带专讲诗书、修习礼乐，外地来访者非学者不见，有人以为管宁是在修乱世全身之术，而不知其所存者道：“天下不可一日废者，道也；天下废之，而存之者在我。故君子一日不可废者，学也；舜、禹不以三苗为忧，而急于传精一；周公不以商、奄为忧，而慎于践筮豆。见之功业者，虽广而短；存之人心风俗者，虽狭而长。一日行之习之，而天地之心，昭垂于一日；一人闻之信之，而人禽之辨，立达于一人。”^⑥周公并不担心商、奄的叛乱，所忧者在礼；管宁在战乱时期不是去参与或建立政治的伟业，而是自竭其才以尽人道之极致，即建立道德人格，承担斯文延续。以至于船山感慨系之：“汉末三国之天下，非刘（备）、孙（权）、曹氏（操）之所能持，亦非荀悦、诸葛孔明之所能持，而宁（管宁）持之也。宁之自命大矣，岂仅以此为祸福所不及而利用乎！邴原持清议，而宁戒之曰，‘潜龙以不见成德’。不见而德成，有密用也；区区当世之得失，其所矜而不忍责，略而不足论者也。白日之耀，非镫烛之光也。宁诚潜而有龙德矣，岂仅曰全身而已乎！”^⑦管宁是真正具有龙德的人，在那个斯文扫地、仁天下之道几穷的战乱时代里，他以一人之身维系斯文于不坠，所以从文明史观来看，其意义远远大于刘备、孙权和曹操，更非荀悦、诸葛亮所能比。如果说刘备等是上天借以实现其“意图”（“天心”）的假借之工具，那么管宁则以其生命上达“天心”，并以此“天心”内化于己而成就其历史性生存。由于当时的时势，“终不能善魏之俗”，^⑧然而管宁却竭尽心力，道穷于时而不穷于己，以己之一身存斯道。“若夫抱独立之素者，则无闷以自安。必将远而不与之迹，别而不与之同，离乎险以全乎己，而后闷不足以加之。闷不足以加，则离人珍独，亦足以伸正气而为流俗之砥柱。”^⑨管宁之所以独立不倚地屹立于历史的滚滚洪流中，而为向上者之中流砥柱者，盖在此也。即便在世乱无道之时，“天心”仍能在一二人物之生命人格中彰显。

管宁的生命形态即以“与于斯文”为中心。参与向历史开放的文化意识的宇宙，对于生活在具体的政治社会中的人而言，本身就具有自足的意义。这已经是使得其在历史的衰变中“与于斯文”、参与道统的历史文化宇宙的构建方式。借此方式，道即便不能达于天下，但可行于一身，更重要的是，在人的心灵秩序中建立绍述天道的方式。对天道的绍述，固然是向着尽可能多的个人与民族开放，但最终指向的却是“道一同风”“夷狄进爵”“天下一家”的大一统理念。如果说在三代以上帝王在当时邦国林立的条件下通过天而实现了当时条件下的有限的大一统，那么经史书写的道统世界则可以建立超出社会历史条件的大一统理念。

经史：历史民族的处变贞常之道

天下一中国意识中内蕴着一种超出人类学的族群与政治上的王朝的视野，正是这种视野主导了传统中国对现在所谓民族问题的理解，或者说将个人与民族的问题置于历史性的视域中。之所以基于中道而建立道统，是因为中道本身就是人与天相沟通之道。纯粹的天道（上帝或天神）自身无所谓历史，但人与神（天）的关系却作为人的经验的一部分而系属于历史。历史的主体不是超越时间与历史的神，而是生活在时间与历史之中并且在时间与历史中与天（神）发生关系的人；而一切人类文明的成就最终都会化归于历史，即构成人类置身其中的“现在”之背景。中国知识谱系中的经、史、子的知识分类，同出于古史，都是从“原史”这一原初的符号化表达方式衍生出来的。刘师培在《古学出于史官论》中指出：不仅六艺出于史，九流（百家）出于史，而且术数、方技之学亦出于“史”。^⑦学术形式是经验符号化表达的类型，史是人类生存经验符号化表达的最原初形式，一切其他表达方式皆从史的符号化形式中分殊出来，如经（六艺学）与子（百家学）。唐君毅正确地指出：“人之一切学术，始于历史之记载……故历史学初即一切学术之全体，一切学术皆出于史。”^⑧

经与史亦有区别，经源自史而上出于史。史是由中国思想率先揭示的原初的符号化形式，而经则是从史的符号化形式中分殊出来的，是另一个具有中国文明印记的符号化类型。^⑨在本然意义上，经史一体；对史作为一种原初符号化形式的认识，是中国文明的特有贡献。梁启超曾云：“中国于各种学问中，惟史学最发达。史学在各国中，惟中国为最发达。”^⑩李约瑟也云：“在中国传统文化中，史学是万学之母。”^⑪史的经验的基础是时变，它包含着一种向着时间中的形势、情境等变化而开放的意识，但并非拒绝普遍性，普遍性本身被纳入时与史之中，所谓不变者，即隐身于变者之中，因而在中国思想中几何化非时间性的均质空间并没有得到鼓励，应对时变的方式不是逃离时变，而是与时俱进、与化为体，投身于大化之流，在化之中并与化融为一体，这就是参与时变、引导时间、转化时变，并通过时变而存续，在时变中生生不息。这不是对时间与历史的克服，而是融入、打开会通古今往来的生存论视野，以文化生命参与个人在世间的生存，以成就承担时间与变化的历史性生存方式。这或许可以视为章太炎以“历史民族”来刻画中华民族^⑫以及钱穆把中国视为“史学国家”或“史学民族”的深层原因。^⑬

“历史民族”的民族精神建基于历史，历史意识又位于人文意识的核心。它并非理论性的本质化或现成化民族，不受基础主义神话的左右，也非神教民族，将启示建基于人文的初始之处，而是基于历史性意识，与时俱进，自我更新，开放包容，随时更新，在对现成性与凝固性乃至一切执着与固化的否定中，呈现流动性、开放性、变易性的世界历史图景。回到中华民族的自我理解中，这就意味着并不预设一个固定现成的中国，也没有凝固化了的中华民族（华夏族或汉族），而是民族自身在时变与新语境中的不断生成着的过程，其本质是一民族在与其他民族冲突与融合的张力中从文化层面上不断自我提升的过程。历史书写所建构的文化意识的宇宙，在孔子之后，即以周孔或孔孟的斯文所化的人文世界，乃是这一民族永恒的变化之流中自我贞定的常经，不同的王朝及其历史最终都通过历史书写而会归于这一“斯文”宇宙，从而被纳入有实无名的中华民族的绵延过程。因而，文明论意义上的“中华民族”不会为自己划定僵硬的空间边界，一切地理与种族的界限都无以封闭它在文化宇宙中的展开。

夏、商、周三代通过历史书写而得以成为华夏族的连续的历史过程，与元明易代后明代仍然



将元代书写为中国历史的一个阶段而不是将其作为异族历史，这两者之间有着根本上的联系。这里的考量标准并不是君主的种族与姓氏，而是经史书写传统所建立的道统世界，即面向一切天下人开放的天下。从华夏族到将华夏与被华化了的四夷形成汉族的关键，一方面是邦国时代的终结，郡县制国家对封建制王朝的取代，天下的范围得以极大扩张，“车同轨，书同文，行同伦”，另一方面则是历史书写所承担的人文化成功能。随着秦汉帝国的崛起，原有的华夷之辨已经不再能充分地提供帝国在族群上的凝聚与团结基础，而且华夏区域的民族整合已经达到一定程度，三代及其后继者作为不同族群的融合，就需要一个更高的始源性象征符号，这就是黄帝符号的发明。它由司马迁在《五帝本纪》中得以完成，其实质是在各个区域性的族群（政治与文化）之上构建共同的起源象征。

但司马迁对于始祖黄帝的建构，也极大地改变了始祖本身的定义。黄帝不再是政治上或族群上的先祖，而是“文明论始祖”。无疑，司马迁深受西周宗法体制及其思想的启发，按照宗法理念，当同父的兄弟在宗子的带领下共同侍奉父亲，因而达到了一定范围的团结，但同祖、同曾祖、同高祖的兄弟在共同祖先的名义下可以将兄弟圈进行更大规模的扩展。当祖先达到始祖的层次时，可以扩展到整个族群。^④当不同血缘的族群需要以此方式达到最大限度的团结时，则需要超出血缘论的始祖，黄帝就是作为中国人的文明论始祖而被建构的。经学家主张尧舜禹禅让的时候，就暗含了一个主张，尧、舜、禹并不是来自同一个家族内部，但司马迁却将他们全部纳入黄帝的后裔，而黄帝本身作为一个象征符号，则只能理解为文明论的始祖。在晚清民国以来的中华民族叙事，譬如在夏曾佑等人那里，还在继续使用作为人文始祖的黄帝的符号，这个构思就来自司马迁。^⑤由此，《五帝本纪》是重建中华民族的“宗法树”或“宗法网”，这个宗法树建立的核心是将黄帝视为中华民族的共同始祖。这里面包含着司马迁在“三代以下”礼坏乐崩的处境下，在西周具有鲜明的政治—伦理性质的宗法（其核心是大小宗礼制）解体条件下，司马迁在汉王朝的社会政治前提下重建文化上的“宗法树”。这是为中华民族确立一个共同的文化始祖，从而使得汉王朝中的各族人民能够在一脉同源、一干百枝的结构图谱中找到自己的位置，也就有了藩卫中华文明的意味。司马迁对夏商周三个本纪的书写，延续着孔子的事业：三个在邦国上是同时代性的多元并存民族，同时又是历时性的支配其他民族的不同“中国”，即统治民族，被司马迁整述成一个历史上的中华礼乐文明的先后损益过程，正是历史书写使之成为文明自身演化的纵向历程。

司马迁的历史书写上继孔子著述六经的事业，这使得他超出了自己的时代，历史书写对他而言成为参与天道、见证天心、赓续往圣道统世界的中道实践。这就是将其“一人之正义”与“一时之大义”“古今之通义”结合起来，“合则亘千古、通天下、而协于一人之正，则以一人之义裁之，而古今天下不能越”。^⑥尽管具体社会的现实层面不能达到“道一同风”的大一统，但古今之通义本身，就是一种在“文”而不是在“实”中可以参与其中的“大一统”。即便在社会无序的状况下，也可以此“文”上的“大一统”进行自我贞定，这就是历史民族在历史河流中屹立千载绵延不绝的根本原因，而以时变体验为指向的“史”在这里也就超出了“史”而上达于“经”。“史”的意义并不因此消解，因为它将不同时代的人文化成的实践，以“不同时代的同时代性”的时间结构，带入了当下情境的地质褶皱式的层级性背景，从而形成与当下情境的互动和交构。正是在这一经史书写所展开的人文“宇宙”中，中华民族成为一个自身携带着历史与文化的文明论民族，在流变的沧桑感中贞立于常，以贞常的方式参与、回应不测之时变。

注释：

- ①“民族”一词是近代以来的词汇。关于其使用历史，参见方维规：《概念的历史分量：近代中国思想的概念史研究》，北京：北京大学出版社，2018年，第111—125页。
- ②最早提出“中华民族”的是梁启超，用于指源自黄帝的汉族，即所谓“中国主族”，“今之中华民族，即通俗称所谓汉族”，但他又强调其他各族已经融入华夏族，所以中华民族是多民族混合的产物，“现今之中华民族，自始本非一族，实由多民族混合而成”。参见梁启超：《历史上中国民族之观察》，《梁启超全集》第5集，北京：中国人民大学出版社，2018年，第76—78页。
- ③费孝通1989年的演讲《从小培养21世纪的人》中指出，“20世纪是世界范围的战国时代”。参见费孝通：《论人类学与文化自觉》，北京：华夏出版社，2004年，第168页。
- ④列文森：《儒家中国及其现代命运》，郑大华等译，北京：中国社会科学出版社，2000年，第87页。
- ⑤国家理性指的是国家、国家的性质以及它自身的合理性，它把治理的目的设定为强化国家本身，国家的终极目的变成了国家力量的保持、增强和发展，个人及其生活都被纳入这一架构，成为治安的对象，治安的管理手段不是法律，而是对个人行为的独特、永恒和肯定性的干预，个体由此被造就成国家的一个重要因素，政治也因此成为生命政治。福柯的国家理性概念解释了国家权力的不断扩大与个体化的增加这两者之间的同步与共构性的关系。参见福柯：《个体的政治技术》，汪民安编，载《什么是批判：福柯文选Ⅱ》，北京：北京大学出版社，2016年，第358—383页。
- ⑥白鲁恂说：“以西方标准看，现在的中国仿佛罗罗马帝国或查理曼时代的欧洲一直持续到当下，且其正在竭力行使着单一的民族国家的功能。”参见Lucian W. Pye, “China: Erratic State, Frustrated Society,” *Foreign Affairs*, vol.69, no.4, 1990, pp.56-74. 白鲁恂曾指出：“作为一个集体，中国不是一个正常的民族国家，它是一个硬将自己挤入现代国家形式的文明。在个人层面，没有一个社会如中国那样更加重视将孩子们塑造成人民，鼓励其思想与行为的正确性。”参见Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, p.ix.
- ⑦当代学者中，汪晖对西方民族与国家的单一性对应及其给中国的自我理解带来的困难有着深切的感受。参见汪晖：《东西之间的“西藏问题”》，北京：生活·读书·新知三联书店，2011年，第52—53页。
- ⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿ 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，见费孝通：《论人类学与文化自觉》，北京：华夏出版社，2004年，第121—122页、第145页、第141页、第138页、第138页、第127页。
- ⑩在这方面，汪晖先生与王铭铭先生的研究可谓典范，

他们都强调费孝通先生的“藏彝走廊”对于民族共生性、混杂性与多元性理解所具有的原型意义。

- ⑫⑬ 杨向奎：《大一统与儒家思想》，北京：北京出版社，2011年，第2—3页，第6页。
- ⑭ 钱穆：《读明初开国诸臣诗文集》，载《中国学术思想史论丛（六）》，合肥：安徽教育出版社，2004年，第77页、第117—119页。
- ⑮⑯ 姚大力：《追寻“我们”的根源：中国历史上的民族与国家意识》，北京：生活·读书·新知三联书店，2018年，第8页，第18页。
- ⑰ 对此的讨论，参见陈赞：《“治出于二”与先秦儒学的理路》，《哲学动态》2021年第1期。
- ⑱ 《史记》卷一《五帝本纪》言舜“而后之中国而践天子位焉”，《集解》引刘熙曰：“帝王所都曰中，故曰中国。”见泂川资言：《史记会注考证》，太原：北岳文艺出版社，1998年，第44页。
- ⑲ 郑玄注、孔颖达疏：《礼记正义》卷十一《王制》，见《十三经注疏（整理本）》第12册，北京：北京大学出版社，2000年，第398页。
- ⑳ 沃格林：《秩序与历史》卷一《以色列与启示》，霍伟岸、叶颖译，南京：译林出版社，2010年，第135页。
- ㉑㉒㉓㉔㉕ 何弩：《怎探古人何所思——精神文化考古理论与实践探索》，北京：科学出版社，2015年，第225—229页，第227页，第229页，第229页。古人通过立表（表的不同名称有“髡”“祖臬”）至少可以上溯到距今8000年的新石器时代，安徽蚌埠双墩新石器时代陶器刻画图像已有方位资料，而距今6500年的河南濮阳西水坡原始宗教遗存则发现了最早的周髡遗存，证明这种臬表的存在。陶寺遗址出土了夏代或先夏的主表。对于中国的神圣内涵的论述，本文也受惠于张志强教授下文的启发，即《“三代”与中国文明政教传统的形成》，《文化纵横》2019年第6期。
- ㉖㉗ 冯时：《文明以止：上古的天文、思想与制度》，北京：中国社会科学出版社，2018年，第11页，第33页。冯时指出：王者祖先的灵魂在天，恭敬地侍奉于天帝周围，这些思想在甲骨文、今文与传世文献中记载足够详尽，但早期考古学证据却很难再有比西水坡壮丽遗址更说明问题。而灵魂升天并非每个人都能享有的特权，只是那些以现象授时为其权力基础的人——统治者——才能获得这样的资格。参见该书第31—32页。
- ㉘ 苏秉琦：《中国文明起源新探》，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年，第161页。
- ㉙ 武家璧：《读清华简〈保训〉（续）》，《古代文明研究通讯》2009年第42期。
- ㉚ 这一点与三代以上祭政一体、治出于一有关，两者统一于礼。



- ⑩ 顾炎武著、陈垣校注：《日知录校注》，合肥：安徽大学出版社，2007年，第77—80页。
- ⑪ 杜正胜：《周代城邦》，台湾：联经出版事业公司，1985年，第59页。
- ⑫ 陈赞：《天下观视野下的民族-国家认同》，《世界经济与政治论坛》2005年第6期。
- ⑬⑭ 王珂：《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，第66—67页，第65页。
- ⑮ 贝冢茂树：《中国的古代国家》，转引自王珂：《从“天下”国家到民族国家：历史中国的认知与实践》，第26—27页。
- ⑯ 钱穆的一个判断可以参考：西方人的文化与区域相连，各地的风俗和语言就标志着各种文化，但在中国思想中，文化则是宇宙性的，所谓乡俗、风情和方言只代表某一地区。要理解这一地区必须理解“礼”这个概念。礼是普遍的标准，无论是在家庭还是国家，都无法脱离礼。当礼被延伸的时候，家族就形成了，礼的适用范围再扩大，就成了民族。“中国人之所以成为民族就因为‘礼’为全中国人民树立了社会关系准则。当实践与‘礼’不同之时，便要归咎于当地的风俗或经济，它们才是被改变的对象。”邓尔麟：《钱穆与七房桥世界》，北京：社会科学文献出版社，1998年，第8—9页。
- ⑰ 参见陈赞：《从帝王之统到圣人之统》，见庞朴主编：《儒林》第五辑，济南：山东大学出版社，2011年。
- ⑱ 司马迁：《史记》卷一百三十《太史公自序》第2版，北京：中华书局，2003年，第3296页。
- ⑲ 费孝通：《费孝通文集》，第5卷《皇权与绅权》，北京：群言出版社，1999年，第487页、第491页。
- ⑳ 《论语·子罕》：“子畏于匡。曰：‘文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？’”
- ㉑⑳ 王夫之：《船山全书》，长沙：岳麓书社，2011年，第10册《读通鉴论》卷九《后汉献帝》，第346页，第346页。
- ㉒ 船山云：“呜呼！不得之于君，可得之于友，而又不可得矣；不得之荐绅，可得之于乡党，而又不可得矣；不得之父老，可得之童蒙，而又不可得矣；此则君子之抱志以没身，而深其悲闷者也。友之不得，君锢之；乡党之不得，荐绅荧之；童蒙之不得，父老蔽之；故宁之仁，终不能善
- 魏之俗。君也，荐绅也，父老也，君子之无可如何者也。吾尽吾仁焉，而道穷于时，不穷于己，亦奚忍为焦先、孙登、朱桃椎之孤傲哉？”（《船山全书》第10册《读通鉴论》，第404页）
- ㉓ 王夫之：《船山全书》第1册《周易外传》，第952页。
- ㉔ 刘师培：《仪征刘申叔遗书》第10册《古学出于王官论》，江苏扬州：广陵书社，2014年，第4486—4494页；又见刘师培：《补古学出于史官论》，同前，第4494—4503页。
- ㉕ 唐君毅：《唐君毅全集》第13卷《中华人文与当今世界》（上），北京：九州出版社，2016年，第299页。具体的讨论参见陈赞：《“原史”：中国思想传统中的原初符号形式》，《船山学刊》2022年第6期；陈赞：《“治出于二”与中国知识谱系的创建》，《江苏社会科学》2022年第6期。
- ㉖ 相比之下，无论是古希腊，还是古犹太人，或古印度人，史作为原初经验符号化表达形式的意识都不可能被给出。这里只要提及哈利卡纳苏的狄奥尼修斯（Dionysius of Halicarnassus）著名的修辞学规则——“历史是哲学教导的实例”——就可以看出，史的经验被做了工具化的理解。
- ㉗ 梁启超著：《梁启超全集》第11集《中国历史研究法》，汤志钧、汤仁泽编，北京：中国人民大学出版社，2018年，第265页。
- ㉘ Joseph Needham, *Time and Eastern Man*, London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1965, p.9.
- ㉙ 章太炎著、徐复注：《馥书详注》，上海：上海古籍出版社，2000年，第216页、第223页。
- ㉚ 钱穆：《中国学术通义》，见刘梦溪主编：《中国现代学术经典·钱宾四卷》，郭齐勇、汪学群编校，石家庄：河北教育出版社，1999年，第1035页、第1040页。
- ㉛ 关于宗法的详尽探讨，参见陈赞：《周礼与“家天下”的王制：以〈殷周制度论〉为中心》，北京：中国人民大学出版社，2019年，第113—205页。
- ㉜ 夏曾佑编辑的历史教科书将黄帝作为文明之祖，以为今日中国所有文化都是黄帝发明的，天文、井田、文字、衣裳、岁名、律吕、医经等皆如此。《史记》中的华夏共同攀附为黄帝后代，华夏首足，共同构筑汉族的“大身体”。
- ㉝ 王夫之：《船山全书》第10册《读通鉴论》卷十四，第535页。

编辑 张蕾 特约编辑 阮凯

regional advantages. In the new round of regional economic restructuring and competition, local governments in underdeveloped western regions should focus on constructing livable, business-friendly, and education-friendly cities, deepening market-oriented reforms, optimizing the market environment for the survival and development of regional economic entities, promoting local participation in the new round of regional economic competition and restructuring, propelling high-quality development in regional competition and economic restructuring, and ultimately moving towards shared prosperity, thereby promoting national strategies in the opposite direction.

Keywords: national strategies; underdeveloped western region; regional competition; high-quality development; common prosperity

Values, Interests, and Party Politics: The Triple Tensions Behind the Evolution of US Immigration Policy Zhou Dujun & Bao Gangsheng

Abstract: In recent decades, immigration has become a central issue in American politics. Looking back on history, American immigration policy has shown periodic swings between openness and restriction, with the fluctuation of policy being influenced by the triple tensions embedded in American society. Specifically, with regards to values, the ideals of liberal democracy require the United States to accept more immigrants, but this may lead to a decline in American identity. In terms of economic benefits, immigrants are both welcomed as a source of prosperity and ostracized as a burden on society. In terms of party politics, the immigration debate is further intensified by the different positions of the two major political parties on this issue. By examining and analyzing the historical changes in American immigration policy, it can be seen that it is the competition and combination of the triple tensions in different periods that have influenced the swings of American immigration policy between openness and restriction.

Keywords: immigration politics; American politics; ethnic politics; political identity; party politics

The Knowledge Politics of Disease Naming: Rethinking the Difficulties of Global Health Governance Zhang Yongan

Abstract: The naming of the four major flu pandemics in the history of global public health has been heavily influenced by specific actors who reproduce knowledge based on their scientific practices, political positions, interests, and behavioral logic. However, the scientific names of these pandemics are often superseded by widely circulated but less scientifically rigorous “common names”. The latter intentionally or unintentionally associate the pandemic with specific regions, groups, organisms, cultures, habits, industries, or professions, and often use terms that cause excessive fear. Certain actors use these names to mobilize knowledge and public opinion to promote disease prevention and control, while the associated objects are inevitably stigmatized, leading to a series of spillover effects that have a variety of negative impacts on global politics, economics, society, culture, and disease prevention and control. An analysis of the knowledge politics of disease naming sheds light on the key causes and solutions to the current challenges of global health governance.

Keywords: disease naming; knowledge politics; global health governance

Pluralistic Integration: The Foundation of the Chinese Nation from the Perspective of Classical Thought Chen Yun

Abstract: The “pluralistic integration” is the mystery of the cohesion and centripetal force of the Chinese nation in the long historical process, which is real but unknown. It is also the foundation of the Chinese nation. “Integration” can be understood from the following four aspects. First, “China” identity constitutes the cohesion center of many specific nationalities. Secondly propriety and righteousness means a kind of belonging of civilization theory based on the debate between China and foreigners. Thirdly, gentle, which is a cultural universe transcends specific ethnic groups and their societies. Fourthly, classics and history is the construction of the cultural universe that needs to be carried out through the writing of classics and history.

Keywords: Chinese nation; pluralistic integration; foundation; China; classics and history; ritual system