

【论 文】

对“天下”的想象

——一个乌托邦想象背后的政治、思想与学术¹

葛兆光²

一种思想状况如果与它所处的现实状况不一致，则这种思想状况就是乌托邦。

——《意识形态与乌托邦》(中译本, 196页)

一个关于未来世界的乌托邦想象，近十几年来，趁着当代中国膨胀的势头，借着西方新理论的潮流，穿着传统中国文化的外衣，在中国大陆被反复叙说，这个乌托邦叫作“天下”^[1]。

虽然我用“想象”这个词形容“天下”，多少有点儿无视它在论说者那里已然影响到实际的政治领域和制度层面，但我仍然觉得，当它还没有真的成为国际关系原则或外交事务政策的时候，我宁可在讨论中暂且把它当成是学者的想象。当然我知道，这种有关“天下”的想象，近年来从哲学式的“天下体系”、政治化的“天下秩序”，到观念中的“天下主义”，先不说它背后是什么，至少它的左边有来自西方的新帝国批判理论加持，显得政治正确而义正辞严，右边有来自传统的公羊“三世说”护佑，看上去言之有据而历史悠久。特别是它隐含的指向始终是要成为政府的、政治的和政策的依据，因此，在当今对美国主导现行国际秩序的质疑声浪越来越高涨的情势下，一个作为现行国际秩序替代方案的天下秩序，好像真的可以给我们的未来，带来一个更加公正、平等与和平的世界。

真的是这样吗？无论是与不是，这种满怀期待使得有关“天下”的乌托邦想象，似乎真的有了所谓“从空想到科学”的可能。伴随着所谓“中国崛起”，一些学界朋友已经迫不及待地讨论“世界历史的中国时刻”^[2]。什么是“世界历史的中国时刻”？言下之意，自然是十九世纪是英国世纪，二十世纪是美国世纪，二十一世纪呢？当然就是中国世纪。既然二十一世纪是中国的世纪，就应当由中国主导世界秩序。这个由中国主导的世界新秩序，按照他们的说法就是重建古代中国的“天下”。他们兴奋地发现，古代中国所描述的“天下”，不仅是地理意义上的“世界”，还是心理意义上的“民心”，更重要的它还是“伦理学/政治学”意义上的“一种‘世界一家’的理想或乌托邦(所谓四海一家)”。

不过，千万不要以为这些乐观的学者愿意把“天下”仅仅当做一个乌托邦；正如曼海姆所说，“当它(乌托邦)转化为行动时，倾向于局部或全部地打破当时占优势的事物的秩序”^[3]，他们更愿意打破现行国际秩序，让这个“乌托邦”成为一种“世界制度”，以及由这一“世界制度”建立一个“世界政府”。

一、历史中的“天下”：内外、华夷与尊卑

习惯于凭证据说话的历史学家，并不太愿意预测未来，为什么？因为未来仿佛“天有不测风云”。过去已经留下证据，论述容易言之有据，而未来口说无凭，存在太多的变量。不过奇怪的是，说未来的人却特别喜欢绑架过去，总是试图让有据的历史为无凭的未来背书，借过去的理想支持未来的想象。本来，我并不想讨论“天下”观念的历史，因为在历史学界，这是一个讨论得相当成熟的话题，并不值得在这里重复。不过，由于想象“天下”的学者，一面引经据典地叙说

¹ 本文刊载于《思想》第29期(2015-10-9) http://blog.sina.com.cn/s/blog_87bd2dbd0102vyyu0.html

² 作者为复旦大学文史研究院及历史系资深特聘教授。



历史上中国的“天下”如何如何，一面却总是无视这些历史学家的论著，因而使得我只好也来讨论历史，看看这些对于“天下”的所谓新说，是一种什么样的“非历史的历史”。

对于“天下”，有一种最具想象力的说法是，古代中国的“天下”给现代世界提供了历史经验，因为那曾是一个万邦协和的大世界。据说，“天下”就是一个没有“内”和“外”，没有“我”和“你”之分，所有的人都被平等对待的世界。“如果想在政治上和文化上实现真正的稳定统一，就必须采用儒家的天下主义立场，推行王道政治，实施天下方案”^[4]。

这一说法究竟有多少历史证据？当代论述“天下”的人毫不在意。他们常常在历史资料中挑拣拣，选出符合自己口味的东西拼凑装盘，显得好像很有依据。可是作为历史学者，不能不重新回到故纸堆中让证据说话。前面说过，古代中国的所谓“天下”观念，在历史学界早已是旧话题，相关的历史数据和学术讨论已经相当丰富，只是现代重提“天下”的学者，急于表达他们的新见解，而根本不看或者不愿意看而已。我想不必学究气地一一罗列，仅举其大者，二战前就有小川琢治“战国以前の地理智识の限界”，讨论古代中国的“天下”，收在他的《支那历史地理研究》之中；战后则如日本安部健夫的《古代中国的天下观》长篇论文，就收在1956年哈佛燕京学社与同志社大学合作的“东方文化讲座”系列出版物中。1982年台湾学者邢义田撰写的“天下一家——中国人的天下观”，也收在当年台北联经出版公司出版的《中国文化新论》之中；而说到大陆学者，则有罗志田的“先秦的五服制与古代的天下中国观”，收在他1998年在台北东大图书公司出版的《民族主义与近代中国思想》一书中^[5]。

在以上这些论著里，讨论“天下”观念的历史学者，好像和现在试图以“天下”当新世界观的学者相反，他们都会强调一个关键，即古代中国人心目中的“天下”往往涉及“我”/“他”、“内”/“外”、“华”/“夷”，也就是“中国”与“四方”。以商代为例，无论是陈梦家、胡厚宣还是张光直，在讨论商代甲骨文字数据以及考古发现的“亚”形墓葬或建筑时，都指出古人以“自我”为中心产生出“周边”（五方或四方）的观念，因而常常有“四土（社）”、“四风”、“四方”的说法。这时的“我者”是殷商，“他者”是诸如羌、孟、周、御、鬼等等方国，“这些方国及其包围的豫北、冀南、鲁西、皖北和江苏的西北，也就是商王声威所及的‘天下’了”^[6]。很显然，这一“天下”里非常重要的一项是：地理意义上必然有中心与四方，在族群意识中就分“我”（中心）与“他”（边缘），在文化意味上就是“华”（文明）与“夷”（野蛮），在政治地位上就有“尊”（统治）与“卑”（服从）。

“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”，古代儒家论述的“天下”，其实往往关键在“以天下之大，四海之内，所共尊者一人耳”^[7]。现代人看重的“天下远近小大若一”，只是后来尤其是汉代公羊学家提出的理想。其实，如果稍稍看一看古典文献就可以知道，三代以来，王所控制的“中国”之外，还有鞭长莫及的“四裔”，大凡言及“天下”，多会涉及“中国”和“四方”。众所周知，最早“中国”可能只是河洛一带（如“宅兹中国”），只是中原族群渐渐扩张，它成为这一核心文明与核心族群对于自我疆域的称呼。因此，在早期古文献中，虽然有时候“天下”只是“中国”^[8]，不过，随着核心区域逐渐扩大，对外部世界知识也在增长，一些原本四夷的渐渐融入中国，而渐渐膨胀的中国拥有了更遥远的四夷，人们口中的“天下”，有时候指的是“中国”，有时候则包括了“中国”和“四夷”^[9]。前者如《战国策·秦策三》里范雎说的，“今韩、魏，中国之处，天下之枢也，王若欲霸，必亲中国而以为天下枢，以威齐、赵”^[10]，这里以“天下”与“中国”对举，大概“天下”只是“中国”，周边异族和异文明就是与“中国”相对的“四夷”，就像《史记·秦始皇本纪》里面秦二世诏书说的，“天下已立，外攘四夷”^[11]。后者则如《礼记·礼运》里面常常被引用的那一句“以天下为一家，以中国为一人”^[12]，这里“天下”比“中国”要大，后来《白虎通·号篇》所谓“天子至尊，即备有天下之号，而兼万国矣”，“天下”就包容了万国，不仅是中国，也包容了四夷^[13]。



汉代之后特别是到了隋唐，“天下”越来越兼带“中国”与“四夷”^[14]。原本，这种“天下”在古代有各种称呼，比如《禹贡》、《国语·周语上》、《周礼·职方氏》里面的“五服(王畿与甸、侯、宾、要、荒服)”或“九服”(王畿与侯服、甸服、男服、采服、卫服、蛮服、夷服、镇服、藩服)。但无论如何，内外、华夷、尊卑都是分得很清楚的。所以，汉初人撰写《王制》，为大一统的“天下”立规矩，就说“中国、戎夷、五方之民，皆有性也，不可推移”^[15]。此后，无论如何变化，在这些想象和观念中，一个极为重要的判断始终贯穿其中，这就是在这个“天下”里：

(一)有“内”与“外”的区别。大地仿佛一个棋盘，或者像一个回字形，由中心向四边不断延伸，“内”是以“九州岛”(冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、梁、雍)为核心的，这就是后来“中国”的基础。而“外”则是所谓“四裔”，即《周礼·大行人》里的“九州岛之外，谓之藩国，世一见，各以其所宝贵为挚”，就是一个世代才带了各自宝物来中国朝见一次的“东夷、北狄、西戎、南蛮”^[16]。

(二)有“华”与“夷”的不同。自己所在的地方，是“天下”的中心，也是“华夏”即文明的中心，中央的文明程度远远高于四裔(也就是“蛮夷”)的文明程度^[17]。在这个文明格局中，文明程度与空间远近有关，地理空间越靠外缘，就越荒芜，住在那里的民族也就越野蛮，文明的等级也越低，

(三)有“尊”和“卑”的差异。文明等级低的四裔应当服从中国，四裔仅仅可以得到较低的爵位或称号，享受比较简陋的礼仪服饰，其政治上的合法性，要得到中央(皇帝)的承认(册封)，并且要向中央王朝称臣纳贡，用《国语·周语上》中祭公谋父的说法，“甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者王”，如果不按照这种要求侍奉中央，“于是乎有刑不祭，伐不祀，征不享，让不贡，告不王。于是乎有刑罚之辟，有攻伐之兵，有征讨之备，有威让之令，有文告之辞”^[18]。

我想特别强调一点，尽管把只言词组“选出而叙述之”来进行“抽象继承”或“创造诠释”，也是一种哲学史式的传统^[19]，但是从历史学角度看，古代词语的解读需要有具体语境和历史背景，而且古代中国的观念也往往不是一个放诸四海而皆准的“硬道理”，它要放在相近的观念群中一起理解。比如“大一统”的政治理想，要和“华夷之辨”的差序秩序放在一起，你才能知道这个“大一统”中，并不是“若一”而是有内外远近之差异的；“有教无类”这样的教育理念，要和“君子野人”的等级秩序和“劳心劳力”的社会分工联系起来，你才能体会到看似无差别的教育理念，恰恰是以古代中国等级差别制度为基础的；“夷狄则夷狄之，中国则中国之”这种泛文化的民族观念，也要和“怀柔远人”这样的世界理想放在一起，你才能知道这种看似平等的文化理念，其实背后也有有用有力量的文明“说服”较弱小的野蛮的意思；同样，“万邦大同”这样的遥远愿景，也要与“天下归心”这样的世界雄心连在一起，没有“周公吐哺”的气派和“称雄一代”的实力，你只能成为“万邦”中的“一邦”，却成不了“天下”皆归于我的英雄。单纯抽出“天下”二字来，认为这是一种充满“平等”和“和谐”的世界观，恐怕不仅是反历史的历史想象，充其量只是表现一种浪漫情怀和崇高理想，难免这样的讽刺，即“拔着自己的头发离开大地”或“乘着概念的纸飞机在空中飞”。

有没有“远近小大若一”，既相容又和谐，能和平共处的“天下”呢^[20]？也许，除了《礼记·礼运》之外，还可以举出《墨子·法仪》中的“今天下无大小国，皆天之邑也”和《荀子·儒效》中的“四海之内若一家”作为证据，说这就是古代中国人的思想。其实，说“思想”当然可以，说“理想”或许更加合适。过去，钱穆在《中国文化史导论》中也曾经说过，“当时所谓‘王天下’，实即等于现代人理想中的创建世界政府。凡属世界人类文化照耀的地方，都统属于唯一政府之下，受同一的统治”。他把这个天下统一的状况，用《中庸》里的“今天下车同轨，书同文，

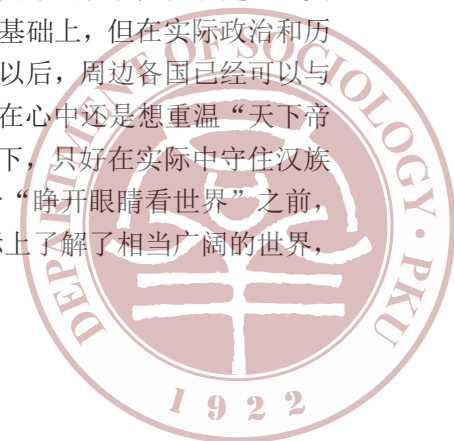


行同伦，舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所坠，凡有血气者，莫不尊亲”来证明，认为这就是“全世界人类都融凝成一个文化团体”^[21]。现在提倡“天下主义”的学者，其实只是当年钱穆先生的旧调重弹。

但是，容我坦率地说，这种理想的“天下”充其量只是古代学者的思想著作，却不是历史中的政治现实^[22]。就连《荀子·正论》也说，无论如何还是要分诸夏和夷狄的，“诸夏之国，同服同仪，蛮夷戎狄之国，同服不同制。封内甸服，封外侯服，侯卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者王”，这叫做“视形势而制械用，称远近而等贡献，是王者之至也”^[23]。如果不纳贡不臣服，怎么办呢？那当然只好用武力解决。《伪古文尚书·武成》有一句话叫作“一戎衣，天下大定”。可见，没有超迈群伦的军事实力，就没有大国定天下的权威^[24]，所以杜甫《重经昭陵》才说唐太宗李世民，是“风尘三尺剑，社稷一戎衣”。传说中，古代夏禹大会天下，虽说百兽率舞，万邦协和，但防风氏的部族首领迟到，就要被杀掉。更不要说对于周边的蛮族，《左传》里面这类例子很多，如“晋侯曰：戎狄无亲而贪，不如伐之。……戎，禽兽也。获戎失华，无乃不可乎”（襄公四年）；“梁由靡曰：狄无耻，从之，必大克”（僖公八年）；“蛮夷戎狄，不式王命，淫湎毁常，王命伐之，则又献捷”（成公二年）。你可以看到，整个春秋战国，一会儿是“南蛮北狄交错”，一会儿是“王命征伐，靡有孑遗”。

中国历史上的“天下”何尝是德化广被、四裔大同？“华夏-中国”的诞生，何尝是协和万邦、和合万国？就连提倡“天下体系”的学者，也不能不承认“事实上的古代中国帝国的确与『天下/帝国』理想有相当的距离，以至于在许多方面只不过是个普通的帝国”。但奇怪的是，他们仍然坚持这一乌托邦想象，说这个古代帝国“在文化追求上一一直试图按照‘天下/帝国’的文化标准去行事”，没有异端、天下为公、世界是一个完整的政治单位、优先考虑的不是领土开拓而是持久性问题、朝贡只是自愿的系统^[25]。可是，真的是这样吗？以现代某些学者标榜的“结束战国时代，建立起天下主义文化的文明”或者“终结了中古混乱，建立起天下帝国”的汉、唐盛世为例罢。汉武帝时代，中国强盛，便多次征伐匈奴，五道进击南越，同时攻打西羌、平定西南夷、远征车师、灭掉朝鲜^[26]，一方面用策略，即所谓“东拔秽貉、朝鲜以为郡，而西置酒泉郡以隔绝胡与羌通之路”，一方面用武力，“斩首虏（匈奴）三万二百级，获五王，五王母”，“诛且兰、邛君，并杀笮侯”，“攻败越人，纵火烧城”^[27]，这才造成大汉帝国无远弗届的天下；同样强盛起来的唐太宗时代，先攻打突厥，开党项之地为十六州，四十七县，再进击吐谷浑，征讨高句丽，远征焉耆、龟兹^[28]；正如古人所说，中外大势就是“我衰则彼盛，我盛则彼衰，盛则侵我郊圻，衰则服我声教”，一旦外族“兵马强盛，有凭陵中国之志”，而中国始终相信蛮夷是“人面兽心，非我族类，强必寇盗，弱则卑服，不顾恩义，其天性也”，唐太宗赢得所谓“天可汗”之称，还是因为打遍天下的武力，平定突厥，打败薛延陀，收复回纥，镇压高句丽。战争中的情形不用多说，总之是“从军士卒，骸骨相望，遍于原野，良可哀叹”^[29]。

有人觉得，古代天下之间以礼往来，“强调心之间的互惠，即心灵的互相尊重和应答”，这恐怕只是想象。其实，就连汉宣帝都懂得，不能纯任儒家德教，要霸王道杂之^[30]。政治秩序的达成和学者书斋里的想象，真是差距太大^[31]。通过感化或教化，用文明说服世界，在典籍文献中可能有，但真正历史上看到的，更多的却是霍去病墓前的马踏匈奴。英雄出现和大国崛起，主要靠的是血与火。尽管我们也希望国际秩序建立在道德、仁爱和理智的基础上，但在实际政治和历史中，秩序却总是要依靠力量和利益。这是没有办法的，就算是唐宋以后，周边各国已经可以与中国相颉抗，中国已经从“八尺大床”变成了“三尺行军床”，但是在心中还是想重温“天下帝国”的旧梦，“未离海底千山黑，月到中天万国明”，但一败再败之下，只好在实际中守住汉族中国那一片疆土，在想象中做一做“万邦朝天”的大梦。在中国终于“睁开眼睛看世界”之前，尽管在实际知识上，古代中国至少从张骞出使西域起，就已经在实际上了解了相当广阔的世界，



尽管在国家处境上，已经处在列国并峙的国际环境之中，但有趣的是，在观念世界里，中国始终相信一种《王制》里面描述的“天下”，把它当成“理想国”^[32]。一旦有了机会，他们常常还是想回到汉唐时代。现在提倡“天下”的学者，也许还是在这种追忆和想象的延长线上。

汉唐就不必再说，不妨再看较晚的历史。十四、十五世纪之交，在蒙古天下帝国之后重建的汉族大明王朝，其基本疆域只是“十五省”，在北元仍有势力，大明自顾不暇的帝国初期即洪武、永乐时代，他们也曾列出若干“不征之国”，试图对于鞭长莫及的异邦不闻不问，免得招惹太多麻烦。但当王朝内部逐渐稳定，他们就想到“天无二日”，希望重回“天下秩序”和“朝贡体制”。可是，中国这时已经不复汉唐。首先，日本就不乐意了，像怀良亲王(1329-1383)，就在给明朝皇帝的信里说，虽然你很强大，但“犹有不足之心，常起灭绝之意”，但是你有兴战之心，我有抵抗之法，“水来土掩，将至兵迎，岂肯跪途而奉之”^[33]。接着，传统属国朝鲜也不乐意了，说你用吓唬小孩子的方法威胁我，其实，你自己滥用武力，根本就不能以德服人，于是，便采取在朝贡圈子里虚与委蛇的方法^[34]。再接下去，安南也不愿意服从这个“天下”，尽管洪武年间安南曾经遣使寻求册封，可安南的国内事务却不希望明朝插手，尽管明朝皇帝威胁以“十万大军，水陆并进，正名致讨，以昭示四夷”，但他们始终对明朝阳奉阴违。永乐年间，明朝军队南下征讨，试图并安南入版图，便遭到他们的殊死抵抗，因为他们认为这是中国“假仁义，荼毒生灵，则是一残贼耳”。明朝虽然总是自称仁义之师，但在安南看来就是“入寇”，因为在他们心里，中国是中国，安南是安南，“天地既定，南北分治，北虽强大，不能轧南”^[35]。

明朝永乐皇帝说过这样一段话：“帝王居中，抚驭万国，当如天地之大，无不覆载。远人来归者，悉抚绥之，俾各遂所欲”^[36]，仔细体会，这就是“欲远方万国，无不臣服”的意思^[37]。日本限山隔海，有些无奈，只好把它当作“荒服”，听之任之；朝鲜相对臣服，也不成为肘腋之患。但如果可以剑及履及，就会动用武力。例如郑和下西洋，本身就是“耀兵异域，示中国富强”，并不像“宣德化而柔远人”那么和谐温柔，所以《明史》里面说，“宣天子诏，因给赐其君长，不服则以武摄之”^[38]，而郑和自己也说，“番王之不恭者，生擒之；蛮寇之侵掠者，剿灭之”^[39]。从这种角度看，你才能理解永乐一朝有关“天下秩序”的逻辑，为什么会先兴“问罪之师”，试图平定安南归入明朝版图，再以“安南之鉴”震慑南海^[40]，然后派宝船南下，沿途有擒杀旧港酋长、俘虏锡兰国王、生擒苏门答腊伪王等等使用武力的举动^[41]。

可能，这会让人想到弱肉强食的“丛林法则”。这确实不那么美妙，可如果仅仅从文本上认为，古代中国的天下“指向一种世界一家的理想或乌托邦(四海一家)”，说它是“中国思想里不会产生类似西方的‘异端’观念的原因，同样，它也不会产生西方那样界限清晰、斩钉截铁的民族主义”，因而“天下”超越了国家，“堪称完美世界制度之先声”^[42]，甚至还越界说到古代中国史，把册封/朝贡体系说成是以“礼制”来处理国家与国家事务，并不强调“政治认同”而是凸显“文化认同”，恐怕这都只是一厢情愿。回看历史，历史并不这样温柔与和睦。虽然“丛林规则”是现代列强主导世界时常有的现象，使得 power 决定分配和秩序，但我们看东亚历史，在所谓“朝贡体系”或者“天下体系”之中，何尝不也是强者在制定游戏规则，弱国不服从规则，就会引发血与火呢？某些学者说古代中国的“天下”是一个没有边界的世界，是一个没有“内”和“外”，没有“我们”和“你们”之分，所有的人都被平等对待的世界，虽然用心良苦，出自善意，不太好说是痴人说梦，但它也一定不是历史。

所以，我们说它是“乌托邦”。

二、崛起到梦乡：有关“天下想象”的政治背景



尽管关于“天下”的讨论，在1990年代中期就已经开始^[43]，但我仍然打算用2005年出版的《天下体系：世界制度哲学导论》一书作为讨论的起点^[44]。这不仅是因为这部哲学著作，是比较全面讨论“天下”的著作，而且因为此书透露不少有关“天下”讨论的政治背景与思想脉络，其中有三点格外值得注意。（一）《导论》一开头提到“重思中国”是因为“中国经济上的成功”，这种成功使得“中国成为世界级的课题”，这说明，“天下”作为一个重要话题，与1995年之后特别是21世纪以来的“中国崛起”有很大关系，这是“天下”想象的政治大背景。（二）在讨论“天下”之前，此书特别醒目地引述萨义德有关“文化帝国主义”和哈特和尼格瑞有关“帝国”的语录，这透露了中国有关“天下”的新见解，与国际理论界有关“帝国”的讨论，可能有某种连带关系。（三）此书在讨论“天下”的时候，特别强调“无外”，并且引述从先秦到明清的中国论述，认为在“天下”里，文化或者文明是主要的基础，“天下体系”中没有“异端意识”和“敌对关系”；“天下”抑制了军事化帝国的发展趋势，设想了一个世界制度；在“天下”中，“领土占有”不再重要而是帝国持久性重要；它是一个世界性单位而各个民族国家只是地方性单位，“礼”成为自愿朝贡国与中央王朝的基本原则等等^[45]。这也让我们看到，这些所谓“天下”的新论述，往往来自一些对传统儒家尤其是公羊学说的现代版解读，这些解读把古代理念加以现代化诠释，并且与现代世界秩序和国家关系的论述挂钩。因此，我们下面需要逐一讨论。

首先，我们来看“中国崛起”作为“天下”理论风行的背景。最初，“天下主义”可能只是作为“民族主义”的对立面，即“世界主义”的同义词被提出来的^[46]，但非常吊诡的却是，“天下主义”很快成为“（现行）国际秩序”的批判性概念和“世界主义”的替代性方案。1996年，一位学者发表论文，讨论中国是否应当从民族主义走向到天下主义，正式提出这一有关“天下主义”的概念，但这时被浓墨重彩凸显的，却是“向西方主导的国际秩序的公平与道德合法性发起挑战”。虽然应当说，这位作者未必认同民族主义，但有趣的是，他对中国的民族主义的不满，却是因为中国的民族主义“是一种成色不足的民族主义”^[47]，更因为“近代以来，中国采取民族主义，只是一种道德上的让步”^[48]，本质上就像土耳其的“自宫式现代化”，因此，中国应当由让步和退守的民族主义，转向笼罩和进取的天下主义^[49]。

是什么原因使得“天下主义”会在世纪之交的中国大陆学界，从世界主义转化为“伪装成世界主义的民族主义”，并且希望这种主义从想象变成制度化的政治秩序？简单地说，当然是所谓“中国崛起”引起的兴奋和刺激^[50]。从1990年代中期的“中国可以说不”、“中国仍然可以说不”、“中国为什么说不”、“中国何以说不”到2000年代的“中国不高兴”，再到2010年的“中国站起来”^[51]，在一种历史悲情加上现实亢奋的情绪刺激下，一些沉湎于“天下想象”的学者们觉得，现在中国经济持续高速增长，中国物质力量有极大发展，为了捍卫中国在全球的利益，不仅应当“持剑经商”，而且还要在世界上“除暴安良”，更要“管理比现在中国所具有的更大更多的资源”，这才是“大国崛起的制胜之道”^[52]。他们认为，中国在过去190年来“从弱变强，硬实力持续提升的大趋势所带来的，不仅仅是国族世界地位的上升直至世界秩序的重构，同样深刻地影响着每个自觉国人的心理、观念、视野和行为”^[53]。因此，意图反抗美国霸权的学者和试图复兴被压抑的儒家学说的学者，便刚好找到契合点，不约而同地提出在这个全球治理呼声愈来愈高的时代，“国力日益强大的中国，应当接续道统，重拾儒家『以天下为一家』式的世界观念。这一观念体系，更宜于在一个冲突四起而又利益粘连的世界中维持公义与和平”^[54]。他们宣称，“中国不能不承担起世界历史责任，这是中国的『天命』所在”，因为世界在这个时代出现了新问题，他们追问：“这是一个世界，还是两个世界？中国与美国能否共同治理世界？中国处于上升阶段，一旦超过美国，世界将会怎样？”^[55]

很有趣，“天命”这个古代论证皇权神圣性的老词儿，最近，竟然异乎寻常地屡屡出现在中国现代学者口中，不仅仅是正面提倡“天下”的新儒家学者。先是被称为“中国民族主义旗手”



的王小东，他在 2008 年出版了一本题为《天命所归是大国》的书，书的中心意思在副标题里很清楚，就叫“要做英雄国家和世界领导者”^[56]。一位社会学家，最近也在《红旗文摘》上就中国共产党的“天命”发表了谈话，认为这个天命包括“恢复和我们的人口、国土以及我们的历史记忆相称的亚洲大国”、“唤起一种近代百年的屈辱意识，以及加快追赶的要求”即“中华民族伟大复兴的命题”^[57]。还有一个学者说的很清楚，就是中国一旦取代了美国，将如何安排这个国际的秩序？他的回答是，在内，由儒家守护中国价值，对外，以中国人的世界秩序安排天下。他认为，这就是“世界历史的中国时刻”，而“这个时刻将会持续一代人或者半个世纪”^[58]。就在本文写作的 2015 年初，这位学者再次发表文章谈“中国的天命”，因为“只有中国人能阻止历史终结，也即文明普遍死亡的悲剧”，为什么？就是因为各个文明中，只有“中国人最有可能带给世界以真正文明的天下秩序”^[59]。

这种让人心情澎湃的说法，在另一个由自由主义转向国家主义的学者那里说得更加悲情和激动。他说，一百多年来西方对于中国，就是掠夺、压迫、阴谋，现在，他们已经出现危机，而中国正在强大起来，中国就要拯救西方，结果是“未来时代，将会由中国人从政治上统一全人类，建立世界政府”^[60]。坦率地说，已经转向国家主义的这位学者说这种话，并不让我吃惊，让我吃惊的是，恰恰尖锐批判过他的国家主义倾向的一位学者竟然也觉得，现在就应该是“新天下主义”。他虽然很客气地说，“中国步入全球的经济中心，但尚未成为国际事务的政治中心……在文明的意义，中国并没有准备好担当一个世界性帝国的角色”。可是，为什么中国可以充当“世界性帝国的角色”？他给出的解释是白鲁恂（Lucian W. Pye）的，因为中国原来就是一个“伪装成民族国家的文明国家”（a civilization-state pretending to be a nation-state），而中国“忘记了自己的文明本性。文明国家考虑的是天下，而民族国家想的只是主权；文明国家追求的是普世之理，而民族国家在意的只是一己之势”^[61]。

其实，“天下主义”的政治背景很清楚，只要看看在这十几年间中国大陆主流政治意识形态的变迁，就可以看到从“大国崛起”到“复兴之路”，都体现了一种在经济实力上升的时代，中国逐渐放弃了改革开放初期“韬光养晦”或“不争论”的策略，开始追求作为“世界大国”的所谓“中国梦”。如果再联系到军方一些强硬路线的学者，他们提出的一系列争霸战略与超限战法^[62]，以及近年来媒体上连篇累牍的炫耀军事力量和先进武器的做法，就可以知道，学界这种所谓“天下主义”，实在有着非常现实的政治背景。应该说，思想世界总是很悲哀也很吊诡，人们一面在批判由于“中国特殊性”鼓动的“中国崛起”和“中国模式”，一面也依靠“中国特殊性”，试图“重新定义并改变世界历史本身”，在世界历史的中国时刻，迎来一个由天下主义为基础的“后轴心文明时代的降临”^[63]。

三、“帝国”抑或“文明国家”：一种现代批判理论如何呼应传统天下想象？

接下来，我们再来看有关“天下”的新见解，如何与国际理论界有关“帝国”的讨论，以及把中国特殊化的“文明国家”论相关。

前面说到，赵汀阳的《天下体系》在正式讨论“天下”的上编开头，就以萨义德《文化与帝国主义》与哈特和尼格瑞《帝国》的语录作为引子。这并不奇怪，萨义德的“东方主义”理论和“文化帝国主义”批判，以及哈特和尼格瑞的“帝国”论，在 20 世纪后期到 21 世纪之初在中国影响很深^[64]，这些学者都是值得尊敬的批判者。不过，有时候新理论的移植，由于郢书燕说，不免会“橘逾淮则为枳”。他们对西方主流思想与观念的批判，有时会激起非西方世界情感上的同仇敌忾和自我认同，这种同仇敌忾和自我认同，又会激起对抗普遍价值和现行秩序的偏激国族主义。



世纪之交，这种对于西方尤其是美国主导的世界秩序的批判，在中国学界渐渐脱离了它原本的语境，启动了潜藏在中国知识界心底很久的民族主义或国家主义，也呼应了现代中国的某些思潮，因而相当流行。原本，这种充满了正义感和同情心的新理论，是在西方批判西方，一方面在政治上激烈抨击近代以来帝国主义的政治霸权，一方面从文化上反省西方帝国主义的话语霸权，这使得“帝国”成为被热烈讨论的概念。八十年代以来，不少在西方批判西方的思潮被引进，比如后现代、后殖民、后结构理论，一些有关“帝国”和“文化帝国”的西文书籍也被翻译成汉语，前者如哈特和尼格瑞《帝国》(2008)和弗格森《帝国》(2012)，后者如汤林森《文化帝国主义》(1999)和萨义德的《文化与帝国主义》(2003)。

坦率地说，这些有关“帝国”的论说，原本取向并不一致。有的是在批判全球化时代西方发达国家通过金融资本和大众传播、思想艺术，导致贫弱国家的文化失语，威胁到第三世界的文化认同；有的是在说明全球化与现代性本身的文化扩散，使得这个世界趋向同一化，文化多元主义受到挑战；有的则是在讨论曾经的帝国主义如何建立了现代世界的秩序，而这种帝国的消失如何导致了一个没有秩序的世界；还有的则是在批判前近代通过殖民和掠夺建立的帝国消失之后，全球化与国际资本重新建立了隐秘和可怕的控制世界的新帝国主义。在这些种种取向不一的理论中，唯一共同的，就是强调“帝国”超越了“国家”，无论是在前现代的老帝国，还是在后现代的新帝国，“帝国的概念的基本特征是没有边境，它的规则是没有规则”^[65]。但是，“帝国”却在中国钩沉出消失已久的“天下”，而这种批判的理论或理论的批判，则由于它对全球化、现代性以及当今世界秩序的批判，启动了清算“百年屈辱”的情感、批判“现代性”的思潮和重建“天下”体系的雄心。

正如哈特和尼格瑞在《帝国》序言一开头就宣称的，“帝国正在我们的眼前出现”，因为“伴随着全球市场和生产的全球流水线的形成，全球化的秩序、一种新的规则的逻辑和结构，简单地说，一种新的主权形式正在出现。帝国是一个整治对象，它有效地控制着这些全球交流，它是统治世界的最高权力”^[66]。可是，这个“帝国”的中心在哪里？“19世纪是英国的世纪，那么，20世纪是美国的世纪，或者说，现代是英国的，后现代是美国的”，哈特和尼格瑞剑指美国，可是21世纪呢？他们并没有说。是崛起的中国吗？美国帝国之后呢？有趣的是，在我所看到的各种天下理论论著中，很多学者把“天下”与“帝国”并列(如赵汀阳的“天下/帝国”)，不约而同的是，论者都热衷于把“天下”当作“帝国”的替代性方案，暗示美国主宰二十世纪的“帝国”和中国建立二十一世纪的“天下”即将构成序列，尽管“帝国”和“天下”都是“一种以建立新秩序之名而得到认可的权力观，这种权力观包容它认定的文明世界的每一寸土地，包容一个无边无际、四海如一的空间”，但是，在某些学者的说法中，“天下”就是比“帝国”更加公平、仁慈和善良。

先不必急着分析为什么“天下”就比“帝国”好，我们不妨看另外一种同样启动了“天下”议论的说法，这就是把传统中国界定为“文明国家”的说法。我在《宅兹中国》一书中曾反复强调，我不否认古代中国的国家形态确实与欧洲甚至亚洲其他国家不同，在《何为中国》一书中我也通过晚清到民国的历史说到，中国从传统帝国向现代国家转型的过程，既有“从天下到万国”，也有“纳四裔入中华”，与近代欧洲以及亚洲其他国家不同，这使得现代中国相当复杂。我赞成挣脱“帝国”与“民族国家”两分这种来自欧洲近代的国家观念^[67]。但是，这并不能引出中国自古以来是一个“既非帝国，也非国家”的结论，更不赞成中国始终就是一个“文明国家”这种没有历史感的说法。

所谓“文明国家”(civilization-state)的说法，正如前面曾提及可能源自白鲁恂所谓“伪装成民族国家的文明国家”，国内如甘阳等学者也特别热心提倡这一说法，试图从“国家”这个维度支持“中国特殊论”^[68]。但问题是，白鲁恂并没有对“文明国家”的中国进行深入的历史分析，



也没有进一步仔细论证“文明国家”这一类型究竟应当具备什么特征，更没有对“文明国家”在现代世界秩序中应当如何自处提出明确看法。倒是近年来一些努力提倡“中国模式”或“中国特殊论”的学者，借着西洋一些非历史学家比如基辛格《论中国》和马丁雅克《当中国统治世界》的鼓吹^[69]，重新使用这一似是而非的概念，把历史上的中国特殊化，一方面试图把古代中国的朝贡体系打扮得很文明，一方面让现代中国免于接受现代制度之约束^[70]，这迫使很多学者不得不开始重新讨论“传统中国”的性质。

我们知道，按照最一般的定义，现代国家与传统帝国的区别有若干方面，一是有明确的国境存在(国民国家以国境线划分政治的、经济的、文化的空间，而古代或中世国家虽然也存在中心性的政治权力和政治机构，但是没有明确的划定国家主权的国境)，二是国家主权意识(国民国家的政治空间原则上就是国家主权的范围，拥有国家自主权不容他国干涉的国家主权和民族自决理念)，三是国民概念的形成与整合国民的意识形态支配，即以国家为空间单位的民族主义(不止是由宪法、民法与国籍法规定的国民，而且由爱国心、文化、历史、神话等等建构起来的意识形态)，四是控制政治、经济、文化空间的国家机构和制度(不仅仅是帝王或君主的权力)，五是由各国构成的国际关系(国际关系的存在表明民族国家之主权独立与空间有限性)^[71]。

那么，什么是“文明国家”？也许它既没有国境划定的边界，也没有明确的国家主权；也许它的国民意识只是对传统的文化认同而不是对国家的制度认同；也许是控制国家的并不是现代政府而是传统皇权；也许它与四邻异国的关系并不是国与国对等关系而只是一种文化联系。可是，中国真的是这样的国家吗？如果是，那么它与“帝国”的区别何在？如果它也是超越了国家，用文化笼罩四方，那么，它与现代批判理论所说的“文化帝国主义”或“新帝国主义”区别何在？似乎什么都不清楚，但不清楚的概念却被普遍使用。可是，由于这个说法呼应了过去很多中国学者有关“天下”的“文化主义”，即中国不曾用武力而是通过礼仪来建立东亚朝贡体系这一说法^[72]，因此它很受欢迎^[73]。

可是，真的是这样吗？按照哈特和尼格瑞的说法，帝国是“一种以建立新秩序为名而得到认可的权力观，这种权力观包容它认定的文明世界的每一寸土地，包容一个无边无际、四海如一的空间”^[74]。那么，“天下”是什么？它不是也和这个建立新秩序、包容每一寸土地、四海如一的空间的“帝国”一样吗？在这个“帝国/天下”的背后，不也是有一个世界制度的制定者吗？它凭什么可以自认是“文明”而别人是“野蛮”，如果大家都要遵循它的文化和制度，那么，不是又要回到古代中国区分华夷的传统秩序？有趣的是，法国人德布雷在与“天下体系”的提出者赵汀阳讨论的时候，已经指出这个天下体系“过分的统一，均匀和模糊”，他追问一系列尖锐的问题：作为“大家长”的核心国将由谁选出，如何选出？它对什么人负责？它的法律怎样制定？它对人民的宣言将用拉丁字母还是用汉字？据说，“对此，赵汀阳坦言自己只是在哲学意义上论证了“天下体系”的政治原则和普遍价值观，而对于具体的政治权力机构就很难提前想象，也一直没有想出很好的办法来解决大家长的问题”^[75]。

确实，谁是“大家长”？谁制定这个“天下”的规则？谁来制定这个世界制度并且仲裁其合理性？这是决定“天下”比“帝国”更好的关键所在。如果这一问题没有解决，“天下”将会重新变回“帝国”。对此，我们不妨看一个非中国学者的说法，来自韩国的白永瑞在一篇题为“中华帝国论在东亚的意义”的论文中提出一个问题，即现在的中国是否仍是“帝国”？它是否还是古代尤其是清帝国的延续？他相当客气地指出，“帝国”由于统治领域广泛，因此具有多种异质性的宽容原理，但他也不无担心说到，作为帝国的现代中国，不仅应该成为有利于中国的帝国，而且应当成为有利于世界的“好帝国”，这才是“自我实现的诺言”，因为除了“宽容”原理之外，“帝国”还具有“膨胀”因素^[76]。



“膨胀”的结果是什么？这位来自中国邻国的学者，恐怕担心的正是马丁·雅克说的，“中国越来越有可能按朝贡体系，而不是民族国家体系构想与东亚的关系”吗^[77]？那么，这种超越民族和国家的世界体系叫作“天下”或者叫作“帝国”，有区别吗^[78]？

四、旁行斜出的诠释：《春秋公羊传》与董仲舒、何休到庄存与、刘逢禄

现在，我们要讨论最核心的问题，即传统儒家文献中有关“天下”的一些理想型论述，是如何一步一步被诠释为现代版的“天下主义”的。

古代中国的“天下”论述可以追溯到很早，如果仅仅依赖字面检索，儒道墨各家文献中都有“天下”一词，这不必细说。即使在早期儒家文献中，最重要的如《论语·颜渊》里的“天下归仁”、《孟子·离娄》里的“天下无敌”、《礼记·礼运》里的“天下为公”等等，也出现得也很频繁^[79]。不过，这里并不想用这种寻章摘句的方式（这在现代网络时代是很容易做到的），而是想从历史角度（尤其是从思想史的脉络），讨论一下最能刺激现代“天下”想象的那一脉思想，尤其是公羊学一系的来龙去脉。

现代学者论述“天下”的时候，最经常引述的，当然是《春秋公羊传》。《春秋公羊传》隐公元年记载“公子益师卒”，由于《春秋》没有特别记载他卒于那一天，《公羊传》就引申和解释，这是因为时代遥远，《春秋》记载事情有“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”。东汉的注释者何休，先把这一说法，解释成三个历史记忆不同的时代，即春秋鲁国十二代诸侯中，“昭、定、哀”三代是孔子的父亲与孔子自己“所见”（即亲眼所见）的时代，“文、宣、成、襄”四代，是其父亲“所闻”（即听到传闻）的时代，“隐、桓、庄、闵、僖”五代，是高祖、曾祖“所传闻”（即所听说的传闻）的时代，由于时代不同，加上每个人境遇、立场、观念不同，所以《春秋》的记载会有“异词”。仅仅到此为止的话，本来并没有什么奇怪，但接下去，何休又作了进一步发挥，就把这三个记忆不同的时代，转化为政治制度和道德状态不同的时代：一个是“内其国而外诸夏”、一个是“内诸夏而外夷狄”、最后一个“天下远近小大若一”的三种不同时代。有趣的是，恰恰是这种转了一个方向的解释，后来被所谓“今文学者”大加发挥，成了对于现实的和理想的“天下秩序”的重要论述^[80]。

“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”的说法，原本就来自《公羊传》。《春秋》成公十五年冬十一月记载了叔孙侨如会见晋士燮、齐高无咎、宋华元、卫孙林父以及郑、邾各国大夫，可是，接下来又单独写了一句“会吴于钟离”。为什么不把吴国代表也和晋、齐等国人物一气写下来？于是，《公羊传》就从这一蛛丝马迹中揣测，这是因为《春秋》对吴国另眼相看，因为吴是“外”而不是齐、晋、郑等“内”，内外有别，所以说，“曷为外也？《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”^[81]。这是不是过度穿凿？我们且不必深究。但是，第一步跨出边界加以更深解释的，是西汉的董仲舒。董仲舒在其《春秋繁露·王道第六》中想象上古帝王“治天下，不敢有君民之心”，不仅要爱惜人民，要和睦社会，而且要祭祀以时，因此，上古的“天下”很接近一个理想世界^[82]。可是不幸的是，历史每下愈况，由于后世帝王“骄溢妄行”，政治却越变越坏，最终只好依赖如齐桓、晋文之类来“救中国、攘夷狄，卒服楚，至为王者事”。不得已之下，孔子作《春秋》就只好确立原则（春秋立义），让天子、诸侯、大夫以及更远的夷狄，要遵循明确的等秩（如天子祭祀天地，诸侯祭祀社稷，诸山川不在封地之内不能祭祀；又如诸侯不能专封，也不能用天子的乐舞，大夫不能享受诸侯一样的世袭禄位，夷狄就更不消说），这就叫“自近者始”即远近不同，有了这种远近或者是内外的等差，才能“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”，在天下浊乱的时候建立起普遍秩序^[83]。



需要指出的是，董仲舒这种把天下的“国”、“诸夏”和“夷狄”分成自近及远、从内到外的不同等级，区别加以对待的方式，与现在天下主义提倡者理想中和谐而平等（“天下远近小大若一”）的“天下”还是不尽相同的。应当注意，董仲舒（前 179-前 104）的时代，正是前面说过的极力开疆拓土征伐四方的汉武帝时代，董仲舒为大汉王朝提出的理想虽然是“四海一家”，但“四海一家”必须是在大汉天子统御威光下的大一统，在这个“天下”中，各国分夷夏远近，是有等级秩序的，因此三十年间，汉武帝征朝鲜、伐闽越、灭南越、经营西南，攻伐匈奴，恢复甚至扩大了秦帝国的疆土，纳四夷入大汉之天下^[84]。这才符合后来所谓《公羊》“三科九旨”中的“张三世”、“存三统”和“异外内”。然而，到了东汉，何休用了董仲舒的话语，却改变了董仲舒的意思，只是在经典中想象这种原本“不一”的天下，逐渐变成“若一”的天下，借用了古代中国有关“上古黄金时代”和“历史不断倒退”的观念，倒着构想未来会有一个逐渐蜕皮重生、回向上古的天下诞生^[85]。

不过，何休的这个说法虽然在后世被放大提升，但在古代中国，很长时期内，却只是一个经书解释者的理想，这个连何休自己都说是“非常异义可怪之论”的理想，在很长时间内，并没有特别受到重视，正如梁启超所说，“自魏晋以还，莫敢道焉……公羊之成为绝学，垂二千年矣”^[86]。

它重新回到传统中国的思想世界并成为议论的焦点，据一些学者说，是在清代中期常州公羊学重兴的时代。关于常州公羊学，较早的现代论述，在 1920 年梁启超撰《清代学术概论》和 1929 年梁启超去世后出版的《中国近三百年学术史》。自认属于公羊学一脉中的梁启超说，“今文学启蒙大师”，先是庄存与及其《春秋正辞》，他专门发掘《春秋公羊传》的微言大义，然后是刘逢禄及其《春秋公羊经传何氏释例》，特别发掘“张三世”和“通三统”、“绌周王鲁”、“受命改制”。这一思想启发了龚自珍和魏源^[87]，“在干嘉考据学的基础之上，建设顺、康间『经世致用』之学”^[88]。

古代中国思想史上一个常见而且重要的现象，就是新见解常常依傍对旧经典的解释，靠正经典的权威支持异端思想的合法。因此，规规矩矩寻章摘句的注疏往往并不能掀起波澜，倒是旁行斜出歪打正着的“误解”常常推动着新思想的出现，特别是这种“误解”如果可以“发挥”，它就会移形换位或者移花接木，把后见之明的现代思想安放在传统基座上，并且就像钱穆说的那样，“推之愈崇，辩之愈畅”^[89]。可是，如果回到当时的历史语境中，而我们又没有用“后见之明”来反观前人的话，从现存庄存与和刘逢禄的各种数据中，大概可以看到的只是两点：一是他们对于历史以来经学中阐发“微言大义”传统消失的忧虑，二是对当代即乾隆时代那种凭借史学原则来理解经学意义的批判^[90]。

前一点就像庄存与《春秋正辞》的“叙”中说的，东汉之后的“贾、郑之徒，已缘隙奋笔，相与为难”，“魏晋而下，经学破碎，降及唐宋，师儒偏蔽”，搞得“《春秋》之义几废”^[91]；刘逢禄《谷梁废疾申何》“叙”中说，“郑众、贾逵之徒，曲学阿世，扇中垒之毒焰，鼓图讖之妖氛”，“天不佑汉，晋戎乱德，儒风不振，异学争鸣”^[92]。显然，他们针对的是历史上，传统经学家不能阐发“微言大义”的解经之法，试图把公羊学传统重新恢复起来；后一点则像庄存与《春秋正辞》“叙”中所谓《春秋》“人事浹，王道备”，是“矫枉拨乱”的著作，而不是“纪事之书”，决不能用文字音韵训诂的考据方法，简单看待经典的意义^[93]；而刘逢禄则说得更清楚，他在《春秋公羊经释例》中说，“大清……人耻向壁虚造，竟守汉师家法”，但对《公羊传》的意义，却追随东汉贾逵、郑玄的路数，不能真正理解《公羊传》的“经宜权变，损益制作”^[94]。所以，他的《春秋论》就针对钱大昕，说他轻视《公羊》崇尚《左传》，是“不懂得经、史有异，也不知道‘左氏详于事，而《春秋》重义不重事’，如果要用历史学方法来评价《公羊》，‘如第执一例以绳《春秋》，则且不如画一之良史，何必非断烂之朝报也’”^[95]。



庄存与和刘逢禄阐发的《春秋》公羊学观念，一是在阐发“王天下”（即“讥世卿”，寻求国家在政治上的同一性），二是在追求“大一统”（古往今来中国一直追求，而大清王朝也希望的统一王朝），三是在想象大一统之后的“六合同风，九州岛共贯”（古人一直期待的所谓“一道德，同风俗”境界）。这是汉唐宋明儒家学者的共识，就算是把它放在清干嘉时代的政治语境中看，究竟有多少“现代”的意味？就是在已经预感时代变化，所谓“睁开眼睛看世界”的魏源和龚自珍那里，我们也没有看到清代公羊学说有那么自觉“现代”的意义。龚自珍〈资政大夫礼部侍郎武进庄公神道碑铭〉中对庄存与的学术宗旨有一个回顾，我们能看到，他重视的是经学的微言大义，批判的主要是当时的考据风气；在魏源〈两汉经师今古文家法考叙〉对清代经学路数的总结中，也可以看到清代公羊学只是一种以“复古”为“革新”，从东汉上溯西汉的途径，“由诂训、声音以进于东京典章制度，此齐一变至鲁也；由典章、制度以进于西汉微言大义，贯经术、故事、文章于一，此鲁一变至道也”^[96]。

显然，这并不意味着庄存与、刘逢禄阐发的微言大义中，已经有现代（国家制度、国际秩序）观念的痕迹，其实，清代公羊家说经的所谓现代意义，往往是一波又一波诠释出来的，正如萧一山《清代通史》引钱穆的话说，从阮元〈庄方耕宗伯经说序〉、董士锡〈庄氏易说序〉到魏源〈武进庄少宗伯遗书序〉，“三家之序，愈后者推之愈崇，辩之愈畅”^[97]。正是这种由于时代变迁情势转移所造成的过度诠释，才把清代公羊学的意义一步一步剥离了“历史”，提升到“现代”。已经有学者针对清代公羊学“被现代化”的弊病指出，“常州学派在学术史上的意义，是属于清中叶，而不是晚清的，是面向传统，而不是面向现代的”^[98]。我很同意这个看法，脱离开十八至十九世纪之间的学术与思想语境，把庄存与和刘逢禄的公羊之学说成是“为中国重新寻找认同，为未来世界立法”，恐怕只是后代人在时局焦虑下的越解越深。他们在当时是否有这样明确的新意识？那时的“微言大义”里是否有关于未来世界的新设计？其实，梁启超并没有进一步的说明。

很长时间里，学界还是把从传统资源到现代思想的传承关节点，放在龚自珍和魏源身上，庄存与和刘逢禄并不在历史舞台的中心。

五、面对西潮的想象：晚清康有为以及当下学者的郢书燕说

庄存与和刘逢禄等清代公羊学被重新翻检出来，放在近代思想史的中心位置加以现代诠释，其最重要契机，依我的粗浅观察有二：首先是在一百多年前的晚清，康有为面对汹涌而来的西潮，试图挽狂澜于既倒，借用古代中国资源进行“托古改制”，因而延续公羊之学，拿“微言大义”来加以发挥；然后是一百年之后的二十世纪末年，一个中国本土的儒学学者和一个来自美国的历史学者的著作，给学界带来的刺激。

把“三世说”当作未来世界设计蓝图的看法，是在晚清康有为那里横空出世的。读他的《春秋董氏学》、《孔子改制考》、《大同书》等著作，这种把古代学说政治化和现代化的色彩非常浓重。正如很多学者（如萧公权、朱维铮）早就指出的，经由廖平到康有为，晚清的一些学者试图以传统经学资源，来回应变大了的世界特别是来自西方的冲击。在廖平那里，还只是半只脚踏出经学家的边界，在光绪十年至十二年（1884-1886）他连续撰写的三篇《何氏公羊春秋十论》、《续十论》、《再续十论》中，他只是阐发“孔子作春秋，存王制……复作此篇，以明礼制，故所言莫不合于《春秋》”^[99]。但是，康有为却两只脚都已经站在经学门坎之外，他只是在借用《春秋公羊传》以及注释中有关“三世”、“内外”的说法，应对当时新的国际秩序笼罩下，中国国内大清王朝的危机和中国之外华夷秩序的崩溃。他一方面承认这种新的国际秩序，使得“中国”不再是天朝，时代已经退居“内其国而外诸夏”或“内诸夏而外夷狄”，另一方面则力图以“远近大小若一”的天下大同，作为“中国”通过文明（孔教）重新笼罩世界的努力远景，恢复中国的



信心。这个时候，《春秋公羊传》和那些被诠释出来的“微言大义”，才似乎开始具有了为现代世界和政治制度提供资源的意义。

据朱维铮的研究，1885年到1890年那几年，是康有为思想定型的几年。前些年他应乡试落榜后游历江南，“尽购江南制造局及西教会所译出各书尽读之”，这几年开始撰写《人类公理》和《内外篇》^[100]，据他自己说，这时他就已经在用孔子的“据乱、升平、太平之理，以论地球”，设想“地球万音院”和“地球公议院”，以及“养公兵以去不会之国，以为合地球之计”^[101]。1890年，他见到廖平，开始接受公羊学，第二年，建立万木草堂，开始传授这种“非常异义可怪之论”。在《教学通议》中，他先是把“三世”用于中国历史的分期，“自晋到六朝”为大臣专权，世臣在位的乱世，“自唐至宋”为阴阳分、君臣定的升平世，把“自明至本朝”当作“普天率土，一命之微，一钱之小，皆决于天子”的太平盛世，这时士人“以激励气节忠君爱国为上”、百姓“老死不见兵革，不知力役”^[102]。到了《春秋董氏学》，他强调这个“三世说”是“孔子非常大义，托之《春秋》以明之……此为《春秋》第一大义”^[103]。而在《孔子改制考》中，他才真正正面地提出，孔子作《春秋》，是在“据乱世而立三世之法”、“因其所生之国而立三世之义，而注意于大地远近小大若一之大一统”^[104]。稍后几年中他写的《大同书》，就是根据《春秋公羊传》以及他对孔子理想的理解，想象“四海如一”、“天下一家”的大同世界的著作^[105]。

问题是，康有为对“三世说”尤其是“大同”的说法，是否可以成为一种未来世界的制度，就像当下提倡“天下主义”或“天下体系”的学者们所说的那样？有学者对此作了相当现代的和理论的阐发，他说，康有为“在中国从帝国到主权国家的自我转变中”充当了一个“立法者”的作用。为什么？因为首先，康有为用“列国并争”说明当前世界大势，主张将“帝国体制改造成国家体制”；其次，他又重新解释了“中国”的意义，排除了种族因素，从文化上为“中国”寻找认同根源，在政治上为“中国”发现一种反民族主义的国家建设理论；再次，康有为把儒学普遍主义视野与西方知识政治结合，构想了大乌托邦的大同远景；最后，这个乌托邦远景与国家主义、孔教主义结合，形成宗教改革的色彩。于是，“近代国家主义也是以一种准宗教革命形式出现的，它注定地与超越国家的普遍主义密切相关”^[106]。其实，说得简单一些，就是康有为承认当下中国处在乱世，原本只能“内其国而外诸夏”；但由于大清帝国是多民族国家，因此必须在文化认同的基础上，超越民族界线，“内诸夏而外夷狄”地形成一个统一国家，达到升平时代；然后更“远近小大若一”地构想一个乌托邦式的太平盛世和大同世界，而这个大同世界，则是建立在中国孔教笼罩所有空间的基础上的。

康有为真的是这样伟大的现代立法者吗^[107]？尽管现代学者萧公权也曾认为，康有为“除了界定中国在现代世界中的地位外，更界定一种理想的新世界”^[108]，但我始终怀疑这一点。正如梁启超后来批评老师康有为时说的，当时呼吁“保教”的学者常常“取近世新学新理而缘附之，曰：某某孔子所已知也，某某孔子所曾言也。……然则非以此新学新理厘然有当于吾心而从之也，不过以其暗合于我孔子而从之耳”^[109]。康有为把公羊学的概念现代化，通过比附古代经典来构拟自己想象中的未来世界，这在晚清语境中无可厚非，很多人都会这样做^[110]。但是，现在的论说者仍把康有为先知化，把他那些模棱两可似是而非的大言，用现代理论和现代概念再发挥一番，或许正如陈寅恪所说，“其言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远”^[111]。他们虽然“依其自身所遭际之时代，所居处之环境，所熏染之学说，以推测解释古人之意志”，但可能恰恰忽略了康有为身处的历史语境：作为大清帝国长期治下的汉族士人，作为要“保大清江山”的政治领袖，康有为在设计新国家时，他不能不意识到他的身份/角色，受限于他所处的族群/国家。

大凡研究清史的学者都知道，大清帝国在王朝政治合法性上，一直会强调三条原则，一是不分华夷，“我朝既仰承天命，为中外臣民之主”，所以“不得以华夷而有异心”，二是“大德者必受命”，要根据道德即“天心之取舍，政治之得失”，决定谁来执掌天下，三是以文明论族群，



这就是“中国而夷狄也则夷狄之，夷狄而中国也则中国之”。所以，雍正正在《大义觉迷录》中说，“自我朝入主中土，君临天下，并蒙古极边诸部落俱归版图，是中国之疆土开拓广远，乃中国臣民之大幸，何得有华夷中外之分”^[112]。这种大清帝国的原则，既有不分种族的平等，也有天下一家的包容，如果把它现代诠释，难道雍正皇帝也是在“替未来设计”和“为现代立法”？

显然，作为大清帝国内部变法的呼吁者，康有为对大清帝国有着认同，对大清王朝疆域、族群、制度的捍卫，使他不可能像章太炎、孙中山那样，赞成激烈的“严分华夷”或“中外有别”^[113]。他的政治理想是在19世纪末20世纪初国内外新形势下“保国”（大清帝国）、“保种”（大清帝国治下的满汉各族）、“保教”（孔子为教主的儒教），因此他的策略只能是：首先，采用公羊学的观念，对多民族帝国进行妥协的解释，大概只是唯一的途径；其次，日本明治维新重塑天皇权威，对于康有为等人的变法策略，有相当大的刺激和启迪。特别是甲午一役，证明“尊王攘夷”的策略之有效，恰恰与《春秋公羊传》中的“大一统”的说法相吻合；再次，儒家的“远近小大若一”的天下，是包装成世界主义的自我中心主义，当这个“天下”要经由孔教的“准宗教革命”来实现的时候，康有有这个为试图通过仿效欧洲新教革命，建立近代民族国家，形成现代国际秩序的路线图，就成了一个现代世界秩序的替代性方案，这并不是一个简单的“超越国家的普遍主义”。可是，当康有为从《春秋公羊传》里诠释和发挥出来的这些想象，被后来的学者当做替现代世界的新秩序以及现代中国国家制度的预言或立法时，康有为就真的成了“南海圣人”^[114]。

有趣的是，最近中国有一批学者在呼吁，现在中国要“回到康有为”，他们说，由于康有为提出大同世界和孔教国教论，所以，“康有为是现代中国的立法者。既不是孙中山，不是毛泽东，也不是章太炎，康有为才是现代中国的立法者……在我看来，目前中国思想界最重要的一件事是把康有为作为现代中国立法者的地位给确定下来，其他问题才可以高水平地展开讨论”^[115]。

康有为很自负，诚如萧公权所说，“强烈的自信心，几近乎自夸，是康有为性格最显著的特征”^[116]，在他的著作中不仅不大提庄存与和刘逢禄，甚至也不提启发他接受公羊学的廖平^[117]。不过，由于在他的手中，公羊学开始成为显学，“三科九旨”之类的观念在现代解释之下具有了新的意义，因此在思想史上溯其学术和思想渊源时，常州公羊学就开始一点一点地被纳入研究者的视野，成为思想史研究的一个热点。可是即使这样，二十世纪的很长时间里，在学术史上，庄存与和刘逢禄还是不那么引人瞩目，比起顾炎武、黄宗羲、王夫之，比起戴震、章学诚，甚至比起同时代的凌廷堪、阮元来，他们一直很暗淡^[118]。在思想史上，康有为也没有“现代中国立法者”那么高的地位，也不太像现代甚至未来世界的预言者，倒是常常被视为现代中国的保守思想代表。正如前面所说，只是他的学生梁启超在《清代学术概论》中回溯这一现代思想兴起的时候，才自然地顺藤摸瓜，从康有为追溯到了魏源和龚自珍，从魏源和龚自珍追溯到了庄存与和刘逢禄。

但是，为什么在二十世纪末，公羊学说却成了启迪现代的伟大学说？庄存与和刘逢禄成了现代中国思想的一个源头？康有为怎么就成了弥赛亚一样的先知？这也许与前面提到的二十世纪末年一个中国本土儒学学者和一个美国历史学者的两部著作有关。

1995年，立志要推动政治儒学的蒋庆出版了《公羊学引论》，他对《春秋公羊传》的解释进路非常明确，就是把公羊学的“微言大义”，从单纯的思想学说引向政治领域，他“相信人心系于制度，对于社会问题之解决，典章制度具有不可替代之功效”^[119]，因此，他认为清代常州公羊学派“庄、刘、宋、孔呼其前，凌、龚、魏、陈涌其后，千年古义，复明其时，元学奥旨，大畅人间”^[120]。和蒋庆不同，美国学者艾尔曼（Benjamin A. Elman）则是从清代政治与思想变化脉络的梳理中，给庄存与和刘逢禄重新回到思想舞台的中央，提供了历史的解释。他的《经学、政治与宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》一书英文本于1990年出版，此书的一些观点引起很大震荡，他特别强调了庄存与和刘逢禄的重要性，“庄存与曾置身于中华帝国政治舞台的



中心位置，相形之下，龚(自珍)、魏(源)尽管被 20 世纪的历史学者一致赋予重要位置，但在当时不过是位处政治边缘的小人物”^[121]。

这两个研究受到两方面中国学者的关注，蒋庆的著作是要把公羊学的政治意义阐发出来，说明公羊学是“区别于心性儒学的政治儒学”，是“区别于内圣儒学的外王儒学”，是“在黑暗时代提供希望的实践儒学”。他强调“太平大同的理想世界就是公羊学为生活在乱世的人们提供的希望”^[122]。这一公羊学理想不仅有著名法律史学者梁治平的推荐，他关于“公羊学夷夏之辩说建立在文化本位上的民族主义，正是健康正当的民族主义”等说法^[123]，恐怕在某种程度上也启发了后来极力倡导“天下主义”的盛洪^[124]。艾尔曼的著作不仅 1998 年被翻译成中文出版，受到广泛好评，他关于“今文经学代表着一个充满政治、社会、经济动乱的时代的新信仰，它倡导经世致用和必要的改革”，“从庄存与、刘逢禄起，今文经学家求助于古典的重构，为将来立法”的说法，恐怕也对一些学者将现代中国思想的兴起的渊源和脉络，追溯到清代公羊学家有所启迪^[125]。

由于这些在中国学界有影响的学者，同时开始关注并且发掘清代公羊学的现代意义，于是，庄存与和刘逢禄以及他们有关《春秋公羊传》的片言只语，逐渐成为被诠释的热点，那些“非常异义可怪之论”再一次成了对未来世界的预言或者箴言^[126]。不过需要指出的是，蒋庆虽然其论述之政治意味非常明确，总是试图推动儒学进入实际政治制度领域，但他在自序中已经率先声明，自己的书“为公羊学著作，而非客观研究公羊学之著作，公羊学为今文经学，故是书亦为今文经学”，这清清楚楚地警示读者，这只是自己的一种信仰，目的在发挥公羊学“微言大义”，不必尽合文献与历史^[127]。而作为历史学家的艾尔曼，尽管强调“今文经学兴起的政治时势是和珅事件”，而庄存与的《春秋正辞》主要是“假借经典的外衣，表达对和珅擅权的不满”，特别是“借助经典的神秘色彩抵制汉学扩张及其存在的琐碎考证的流弊”^[128]。但是，对于公羊学的现代政治意义，他只是非常简略地提及常州学派有“求助于古典的重构为现代授权，为将来立法”^[129]，但他仍然小心翼翼地说明，常州学派“还未达到政治革命的高度，也还未完全理解社会进步的程度”。

蒋庆无疑是在对公羊学作现代诠释，这不必多说。艾尔曼的历史梳理多少也有一些个人推测，庄存与撰《春秋正辞》与反抗和珅相关这一说法，已经被人质疑，而刘逢禄撰《春秋论》以圣人之说为朝贡体系之合法性论证的说法，恐怕也缺少直接证据^[130]，且不论在大清王朝为官的刘逢禄，是否敢有异族皇帝逐渐被中国王道“同化”这样大胆的说法。但艾尔曼指出的一点很重要，即刘逢禄作为一个少数民族统治下的王朝官员，所以只能同意“《春秋》以文化特征而非种族特征确定政治地位，从夷狄之君转化为中国之主，是一个接受中国王道范式的文化同化过程”。他十分谨慎地指出，这是由于刘逢禄是“一个少数民族征服者所建立的王朝的官员，其(有关华夷的)论点就(比宋代儒家)温和宽容得多”^[131]。这一点毫无疑问，刘逢禄身处异族统治之下，不能不淡化《春秋》中原有的华夷界线。这才是清代公羊学的现实语境，只要联系到清代文字狱严酷而惨烈的历史，对刘逢禄等人淡化华夷的解释，更合理的解释应当是一种经师说经的权宜策略，每一个清代经学家遇到棘手的华夷胡汉问题，可能都会有这种暧昧态度。因此，如果像斯金纳(Quentin Skinner)所说，“把思想放回语境中去理解”，这些有关《春秋公羊传》的解说，本身未必那么有“先见之明”，清代公羊学者未必能未卜先知地为未来泯灭种族界线的大同世界作提前设计。

那么，它是否可以被解释为，“从清代中期开始，庄存与、刘逢禄、魏源、龚自珍等人不断地在夷夏、内外以及三统、三世等范畴中讨论王朝的合法性问题，并在礼和法的基础上，重建关于‘中国’的理解。今文经学者在经学的视野内发展了一系列处理王朝内部与外部关系的礼仪和法律思想，从而为新的历史实践——殖民主义时代条件下的变法改革——提供了理论前提和思想



视野”^[132]？有的学者认为，古代中国儒家的“天下”，可以批判英国主导的殖民时代世界体系、美国主导的现代世界秩序，可以成为未来更合理世界的替代性方案。他们说，这种替代性方案是来自董仲舒、何休到庄存与、刘逢禄，再到康有为的这些公羊学说，这是“为一种以大同为导向的世界管理（the world governance）提供价值和规范”，据说，“从这一重构世界图景的活动中逐渐展开的‘大同’构想，对资本主义世界关系的分析，尤其是这一世界关系所依赖的国家、边界、阶级、性别等等级关系的尖锐批判，却带有深刻的预见性和洞察力”^[133]。

真的是这样吗？这恐怕有些现代人的过度诠释。

结语：“天下”：想象和诠释出来的乌托邦

从先秦诸子对于上古黄金时代的想象，到秦汉之后儒家面对现实提出的理想，从清代公羊学家抵抗干嘉时代考据学和历史学的经典诠释，康有为面对变局时想象出来的大同世界构想，一直到二十世纪末二十一世纪初的政治儒学以及“天下体系”和“天下主义”。一种试图作为现行世界秩序替代方案的“天下”，在“大国崛起”要重新安排世界的心情，和欧美有关“新帝国”的批判理论刺激和鼓舞下，以重新诠释中国古典的方式，出现在当代中国思想舞台上。尽管，我有时也尽可能同情地理解这一有关“天下”论说的背后心情，但作为一个历史学者，我实在不能赞同这种一步一步旁行斜出的过度诠释，也不能赞同这种将概念抽离历史语境的想象。

现在一些学者是这样想的。他们把古代中国想象的“天下”改造成针对现代世界秩序的“天下主义”，觉得这个“天下主义”能够使世界从乱世、升平世到太平世（三世说），并且认为它已经设计了一个“不再有大国小国的区别，也不再有文明落后的区别，即消除了国界与种界”的世界制度（远近小大若一），因而它不仅为现代中国奠定基础，而且为世界的未来立法。这些想法无论其动机如何，从学术角度看，都是构造了一个非历史的历史。正如我一开始所说，如果它还没有进入实际的政治领域和制度层面，而只是学者再翻阅古典时的想象或者憧憬，只是书斋中的学术和思想，也许它并不会造成很大的麻烦。但问题是，这种天下主义论说总是试图“成为政府的、政治的和政策的依据”，那么就不能不让人担心，古代中国“天下”秩序中原本就隐含的华夷之分、内外之别、尊卑之异等因素，以及通过血与火达成“天下归王”的策略，是否会在“清洗百年屈辱”的情感和“弘扬中华文明”的名义下，把“天下主义”伪装成世界主义旗号下的民族主义，在中国崛起的背景下做一个“当中国统治世界”的“大梦”？我不知道。但可以看到的是，“天下主义”的讨论已经开始越过历史、文献和思想，进入中国政治、外交甚至军事战略领域，一些非历史学者开始接过“天下主义”的口号，积极地向官方提出了“从空想到现实”的战略路线图，这就是中国要从中心主义、孤立主义，走到开放主义和天下主义，为什么？据说，这是因为中国文明与西方文明中的“世界主义是迥然不同的”，西方的世界主义是以扩张为主要特征的，中国的天下主义是以和平和守成为取向的，所以，他们这样建议“新天下主义”要成为“中国独有的外交资产，以取代当代世界民族国家体系”^[134]。

我没有能力对未来成为政治制度的“天下主义”作善恶是非的判断，我只是从历史角度分析这一观念背后的政治、思想与学术。现在，提倡“天下主义”或“天下体系”的学者，对这个叫做“天下”的古代概念表现了异乎寻常的热情，总在宣称它可以拯救世界的未来。可是，真的是这样吗？历史也好，文献也好，现实也好，似乎都并不能给这种说法作证。在我即将写完这篇论文的时候，我看到一部还算新出的著作，叫《重回王道：儒家与世界秩序》^[135]，也在讨论“何为天下”、“天下与王道”和“王者无外”和“万物一体”。坦率地说，这部书的书名很好，如果真的能够依靠一种“王道”给这个不太好的世界提供新秩序，那么自然非常好，但必要的前提是，为什么现代西方思想提供的是“霸道”，古代中国儒家提供的是“王道”？凭什么你提供的



方案是“王道”，而别人的却是“霸道”^[136]？这使我们不得不再回到问题的起点：谁是世界制度的制定者？谁来判断这个制度的合理性？

这才是需要讨论的真问题。

2015年2月2日初稿于上海

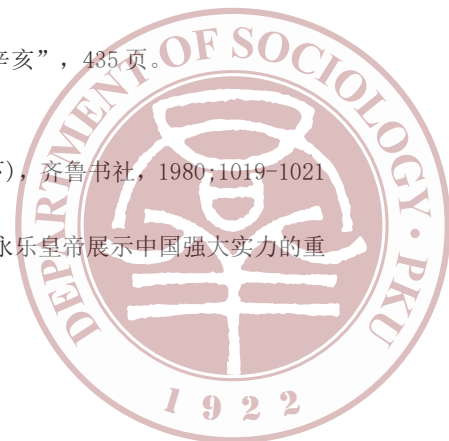
注释：

- (1) 这类论著相当多，兹举几个重要的例子：盛洪《为万世开太平》（北京：北京大学出版社，1999；增订本，中国发展出版社，2010）；赵汀阳《天下体系：世界制度哲学导论》（南京：江苏教育出版社，2005）；姚中秋《华夏秩序治理史》卷一（海口：海南出版社，2012）；李扬帆《涌动的天下：中国世界观变迁史论（1500-1911）》（北京：知识产权出版社，2012）等等。
- (2) 2012年12月，在北京召开了一次讨论会，会议的讨论记录发表在《开放时代》（广州）2013年2期，题目就是“世界历史的中国时刻”。这个说法大概非常被发明者珍爱，因此，《文化纵横》（北京）2013年6月号也发表了参与者大体相同的学者题为“世界秩序的中国想象”的笔谈（这里恰好用了“中国想象”这个词），而其中第一篇就是署名“秋风”，即发起者姚中秋的文章，题目就是“世界历史的中国时刻”。顺便可以提及的是，这一期中，另两篇文章题目颇耸人听闻，一篇即欧树军的“重回世界权力中心的中国”，另一篇是施展的“超越民族主义”，其副标题为“世界领导性国家的历史经验”。
- (3) 卡尔·曼海姆《意识形态与乌托邦》（黎鸣等译，北京：商务印书馆，2000）第四章，196页。
- (4) 郭沂《天下主义：世界秩序重建的儒家方案》，载《人民日报·学术前沿》（北京）2013年3月（下），35页。
- (5) 邢义田“天下一家——中国人的天下观”，载《中国文化的源与流》（《中国文化新论》之一，原为台北联经出版事业公司1982年版，此处用大陆版：合肥：黄山书社，2012年新版）；罗志田：“先秦的五服制与古代的天下中国观”，载其《民族主义与近代中国思想》（台北：东大图书公司，1998）1-34页。此外，可参看葛兆光：“天下、中国与四夷”，载王元化主编《学术集林》（上海远东出版社，1999）第十六卷。
- (6) 前引邢义田《天下一家——中国人的天下观》，289页。
- (7) 陈立《白虎通疏证》（北京：中华书局，1994）卷二，47页。
- (8) 渡边信一郎《中国古代的王权与天下秩序》（徐冲中译本，北京：中华书局，2008）引韩国学者金翰奎说。13页。
- (9) 前引渡边信一郎《中国古代的王权与天下秩序》在讨论围绕“天下”的学说史时，就在日韩学者里面，一种意见是“天下”乃是超越了民族、地域并呈同心圆状扩展的世界，或将其理解为世界秩序、帝国概念之类（如田崎仁义、平冈武夫、金翰奎），一种意见是“天下就是中国-九州岛，将其理解为处于强力统治权下的国民国家概念”（如山田统、安部健夫）。9-15页。
- [10] 《战国策》（上海：上海古籍出版社，1978）卷五《秦三》，190页。
- [11] 《史记·天官书》里面也说“秦以兵灭六王，并中国，攘四夷”。
- [12] 《礼记正义》卷二十二，《十三经注疏》，1422页。
- [13] 陈立《白虎通疏证》卷二，57页。
- [14] 前引渡边信一郎书也引用历史学者高明士的说法，指出到了隋唐时代，“天下”就往往是象征“自中国向东亚至于全世界，呈同心圆状扩展的结构”。13页。
- [15] 《礼记正义》卷十二，《十三经注疏》影印本，1338页。
- [16] 《周礼注疏》卷三十七，《十三经注疏》892页。
- [17] 民族学家马戎也指出，传统中国的族群观念中，一是以东亚大陆的“中原地区”为世界文化、政治人口核心区域，形成“天下观”，二是给“天下”族群分类时，以中原文化作为核心，构筑起“夷夏观”，三是以华夏文化教化四裔蛮狄戎夷，有教无类的“一统观”，这三个观念很有趣地交融在一起。见氏著“中国传统‘族群观’与先秦文献‘族’字使用浅析”，收入关世杰主编《世界文化的东亚视角》（北京：北京大学出版社，2004），390页。
- [18] 《国语·周语上》（上海：上海古籍出版社，1988），4页。这里可以补充一点，日本学者尾形勇《汉代における“天下一家”について》中指出，“天下一家”的说法，有三个层次，一是以“家”的内部秩序扩大为国家秩序，二是政权归于一姓，天下一统，三是帝王权力之外，抑制所有的私家，在这个意味上实现天下一家。在以上三个层次中，第一个是从儒家思想的立场陈述理想的国家秩序，因此与现实国家秩序应当



有所区别，对此，第二和第三个则应当理解为反映了汉帝国的国家秩序和权力构造的重要侧面。载《榎博士还历纪念东洋史论丛》（东京：山川出版社，1975），151-152页。

- [19] 这是冯友兰的方法，参见《中国哲学史》（北京：中华书局重印本，1984）第一章，1页。
- [20] 赵汀阳在一次与韩国学者题为“天下体系论——超越华夷秩序，走向乌托邦”的访谈中，说到“天下体系论的两个核心原则，一是兼容，另一个是和谐”。见【韩】文正仁《中国崛起大战略与中国知识精英的深层对话》（北京：世界知识出版社，2011），33页。
- [21] 钱穆《中国文化史导论（修订本）》（重印本，北京：商务印书馆，1994）第二章，37页。
- (22) 已经有人指出，“天下”观念本身隐含着整体主义、华夏中心主义和伦理中心主义，自从秦汉统一以来，天下主义就面临着理想与现实、政治认同与文化认同的纠缠，包含着两种解释的可能。见朱其永“天下主义的困境及其近代遭遇”，原载《学术月刊》（上海）2010年第1期，49-54页。
- [23] 王先谦《荀子集解》（北京：中华书局重印“诸子集成”本）卷十二，220页。前面所引《荀子·儒效》中的“四海之内若一家”一句，后面紧接着的两句，就是“通达之属，莫不服从”，还是强调有主从之分。同上卷四，77页。
- [24] 《尚书·武成》：“一戎衣，天下大定”（注：衣，服也。一着戎服而灭纣，言与众同心，动有成功）。虽然《武成》一篇是伪古文，但汉代以后作为经典，它的思想一样具有经典和权威的意义。见《十三经注疏》，185页。
- [25] 赵汀阳“天下体系：帝国与世界制度”，先发表在《世界哲学》2003年第5期，20页，后收入其《没有世界的世界观》（北京：中国人民大学出版社，2005）；33页；然后再作为其《天下体系》一书的部分，77页。
- [26] 汉武帝时代征伐匈奴，置武威、酒泉、敦煌、张掖四郡，在元鼎六年（-111），五道进击南越，设南海、苍梧、郁林、合浦、交趾、九真、日南、珠厓、儋耳九郡，攻打西羌，也在元鼎六年（-111），平定西南夷，并置牂柯、越嶲、沈黎、汶山、武都等郡，仍是元鼎六年（-111），接着远征车师，俘楼兰王，在元封三年（-108），同时，又派遣大军攻打朝鲜，最终朝鲜大臣杀国王卫右渠，卫氏朝鲜灭亡，汉置乐浪、临屯、玄菟、真番四郡。
- [27] 分别参见《史记》卷一百十《匈奴列传》，卷一百一十一《卫将军骠骑列传》，卷一百一十六《西南夷列传》，卷一百一十三《南越列传》。
- [28] 唐太宗时期，李靖、侯君集等多次攻打突厥（629-630，640-641），开党项之地为州县（631-632，十六州，四十七县），李靖进击吐谷浑（634-635），大军几度征讨高句丽（644-646，647-648），阿史那社尔远征焉耆、龟兹（648）。
- [29] 以上分别参见《旧唐书》卷一九六下《吐蕃下》，5266页，卷一九四《突厥上》，5155页；魏征语，见卷一九四《突厥上》，5162页；卷一九九上《东夷》引唐太宗诏书，5323页。
- [30] 汉宣帝语，见《汉书》卷九《元帝纪》：“宣帝作色曰：汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎？”这实际上指出了古代中国政治制度，并非单纯用儒家学说和道德教化的实际情况。277页。
- [31] 可以注意徐建新“天下体系与世界制度——评《天下体系：世界制度哲学导论》”，见《国际政治科学》（北京）2007年第2期（总10期），113-142页。这篇文章的网络版有一个很有意思的题目，叫“最坏的国际关系理论与最好的天下理论”。
- [32] 据说，某学者重新翻译和解说柏拉图《理想国》，认为应当易名为《王制》。
- [33] 这封信虽然不见于《明实录》，但收在明严从简编《殊域周知录》卷三中，应当可信。《续修四库全书》（上海：上海古籍出版社影印本）史部735册，509页。
- [34] 洪武二十六年（1393），李朝太祖对左右说，明太祖以为自己“兵甲众多，刑政严峻，遂有天下”，但是他“杀戮过当，元勋硕辅，多不保全”，反而总是来责备我们朝鲜，“诛求无厌”，现在又来加上罪名，要来打我，真像是在恐吓小孩子。见吴晗编《李朝实录中的中国史料》（北京：中华书局，1980）第一册，115页。
- [35] 【越】吴士连《大越史记全书》卷十，497页，550页。
- [36] 见《明太宗实录》（台北：中研院史语所，1962）卷二十四“永乐元年十月辛亥”，435页。
- [37] 《明史》（中华书局，1974）卷三三二《西域传四·于阗》，8614页。
- [38] 《明史》卷三〇四《宦官一·郑和》，7766页。
- [39] 郑和等《天妃之神灵应记》，载郑鹤声等编《郑和下西洋资料汇编》中册（下），齐鲁书社，1980；1019-1021页。
- [40] 参看王赓武《永乐年间（1402-1424）中国的海上世界》指出，“派使出海是永乐皇帝展示中国强大实力的重



要手段”，“运用入侵越南这一事例警示其他国家”，载《华人与中国：王赓武自选集》（上海人民出版社，2013），177页。

- [41] 参看杨永康、张佳玮“论永乐‘郡县安南’对‘郑和下西洋’之影响”，《文史哲》2014年5期，106-114页。
- [42] 赵汀阳《天下体系：世界制度哲学导论》（南京：江苏教育出版社，2005），41页，51页及〈前言〉。
- [43] 像盛洪“从民族主义到天下主义”一文，1996年就提出“天下主义”，原载《战略与管理》1996年1期，14-19页（后收入盛洪《为万世开太平》）。第二年即1997年，盛洪还与张宇燕对话，讨论到这些有关天下主义的问题。见盛洪《旧邦新命：两位读书人漫谈中国与世界》（上海：上海三联书店，2004），16页。
- [44] 赵汀阳的论文“天下体系：帝国与世界制度”发表较早，见《世界哲学》2003年第5期。据此文第一个注释说明，文章最初写于2002年。后来便成为《天下体系：世界制度哲学导论》一书的基本部分。
- [45] 赵汀阳《天下体系》，77-80页。
- [46] 比如被认为是自由主义学者的李慎之1994年在〈全球化与中国文化〉一文中说“在这个加速全球化的时代，在中国复兴而取得与世界各国平等地位后，中国的文化应该还是回复到文化主义和天下主义——在今天说也就是全球主义”。载《太平洋学报》1994年2期，28页。
- [47] 盛洪“从民族主义到天下主义”，收入其《为万世开太平》，45页。
- [48] 盛洪语，非常奇怪的是，他把这种民族主义作为“道德上的让步”与新儒家所谓“道德坎陷”联在一起，也见于上引《为万世开太平》45页；这一段概括的总结，来自江西元“从天下主义到和谐世界：中国外交哲学选择及其实践意义”，载《外交评论》2007年8月（总97期），46页。
- [49] 《文化纵横》原本有一个“世界观”栏目，讨论诸如外交与国际关系等问题，比如2013年2月号的《民族主义与超大规模国家的视野》讨论中国外交；但到2014年，则特别设立了“天下”栏目，以讨论中国与中国之外的世界之关系。如2014年2月号谈的是菲律宾民主政治，8月号讨论中国资本在柬埔寨；10月号两篇文章分别讨论中国资本在缅甸与南苏丹的问题等等。
- [50] 王小东在《中国的民族主义与中国的未来》中说，中国在克服了1980年代自我贬低的“逆向民族主义”之后，1990年代开始出现“正态民族主义”，他提到一个很有意思的现象，即中国民族主义的一个重要来源，是海外经验的刺激。许多被列为“中国的民族主义者”的人是曾在西方留学过的中国人。如张宽，他因对西方持批判态度而被“自由派”知识分子愤怒地形容为因个人在西方境遇不佳而怨恨西方的人；盛洪，他到美国访问了一年后写了一篇“什么是文明”，认为中国文明优于西方文明，从而掀起了一场讨论；张承志，在国外转了一圈后写了“神不在异国”及其他许多文章，因其原有的知名度及文笔的优美，掀起了中国思想界的一场更大的讨论。因此，才有“中国命运不能交由别人掌握”的强烈想法以及“美国要把中国踩在脚下”的深切感觉，特别是，在中国崛起背景下，中国已经不能满足于“发展中国家”这样的地位。
- [51] 关于这方面的著作很多，如马立诚《当代中国八种社会思潮》（北京：社会科学文献出版社，2012）第一部分第六章；以及黄煜、李金铨“90年代中国大陆民族主义的媒体建构”，载《台湾社会研究季刊》第五十期（2003年6月），49-79页。
- [52] 王小东语，见宋晓军、王小东、黄纪苏、宋强、刘仰等《中国不高兴》（南京：江苏人民出版社，2009）；99页。据策划者张小波说，“它是1996年出版的《中国可以说不》一书的升级版，在过去的12年里，中国国内外的形势发生了巨大的变化，但有一点没有变，那就是中国和西方摊牌”。
- [53] 欧树军“重回世界权力中心的中国”，《文化纵横》（北京）2013年6月号，95页。
- [54] 这种论述，近年来在中国学术界和思想界相当流行，见《封面选题：反思中国外交哲学》之“编者按”，以及盛洪“儒家的外交原则及其当代意义”，载《文化纵横》2012年第8期。17页，45页。
- [55] 姚中秋（秋风）“世界历史的中国时刻”，载《文化纵横》2013年6月号，78页。
- [56] 王小东《天命所归是大国：要做英雄国家和世界领导者》（南京：江苏人民出版社，2008）。
- [57] “中国共产党今天还在引领这个民族，完成社会转型这样一个历史重任，这个历史重任还在，也就是‘天命’还在”。见曹锦清、玛雅“百年复兴：关于中国共产党的‘天命’的对话”，载《红旗文摘》2013年7月9日。
- [58] 同前引姚中秋（秋风）“世界历史的中国时刻”，载《文化纵横》2013年6月号，78页。
- [59] 姚中秋（秋风）“中国的天命”，载“爱思想”网，<http://www.aisixiang.com/data/82361.html>
- [60] 摩罗语，见其所著《中国站起来》（武汉：长江文艺出版社，2010），255页。参看此书的第二十二章论述“中国文化必将拯救西方病”、第二十四章“中国将统一世界吗”，关于摩罗思想从自由主义向国家主义的



- 转变，可参看许纪霖“走向国家祭台之路——从摩罗的转向看当代中国的虚无主义”，载《读书》（北京：三联书店，2010）8-9期。
- [61] 许纪霖“多元文明时代的中国使命”，同上《文化纵横》2013年6月号，87页。
- [62] “超限”一词来自乔良、王湘穗《超限战：对全球化时代战争与战法想法》（北京：解放军文艺出版社，1999），这本书提出了一旦中美冲突，中国可以采取无疆界、无节制、部分军民的全方位回击，并采取类似恐怖战、网络战、生态战等等应付美国较为强大的军事力量的办法。
- [63] 特别是最近的“一带一路”的宏大计划，更引起周边的警觉。按：台湾一家报纸指出“‘一带一路’是中国版的马歇尔计划，它同时要复兴的，是横亘于欧亚之间的陆块，中亚、东欧、中东，以及马六甲、锡兰、印度洋，也可说是亚洲的另一次西征”（台湾《联合晚报》2015年1月28日）。
- [64] 赵汀阳在中央电视台题为“以天下观世界”的“百家讲坛”中，一开头就讲到1999年哈特和尼格瑞的《帝国》中有关传统帝国、新帝国以及“开始寻找另外一种政治体系”的观点，让他“吃了一惊”。陈晓明和韩毓海，也在北京大学与研究生进行过“何为帝国，帝国何为——关于《帝国》的一次座谈”；2004年，两个作者来到中国，由当时《读书》杂志的主编汪晖主持，在清华大学做了演讲，在《读书》杂志进行了座谈。
- [65] 哈特与尼格瑞《帝国》（南京：江苏人民出版社，2003），“序言”，4页。
- [66] 哈特和尼格瑞《帝国》“序言”，1页，3页。
- [67] 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）；《何为中国？——疆域、民族、文化与历史》（香港：牛津大学出版社，2014）。
- [68] 甘阳这一说法，最早见于2003年12月29日《21世纪经济报导》吴铭的访谈“甘阳：从‘民族-国家’走向‘文明-国家’”，他或许觉得，中国的问题就在于20世纪中国要走入现代世界体系成为民族国家，这是走了偏路，因为中国原本是文明国家，未来也应当走向文明国家；参看其《文明·国家·大学》（北京：三联书店，2012）。
- [69] 基辛格《论中国》（胡利平等译，中信出版社，2012）；见《后记》，517页；马丁·雅克《当中国统治世界》（张莉等译，中信出版社，2010），332页。
- [70] 比如张维为《中国震撼：一个“文明型国家”的崛起》（上海人民出版社，2011）第三章就认为，作为“文明型国家”的中国有八大特征，比如超大型人口规模、超广阔疆域国土、超悠久历史传统，超深厚文化积淀，独特的语言，独特的政治，独特的社会，独特的经济。坦率说，这八大特征都无法证明中国在历史上就是一个“文明型国家”，只能说明现在的中国是一个特别的国家。57-90页。
- [71] 西川长夫：“国民国家论から見た‘战后’”，载其《国民国家论の射程》（东京：柏书房，1998）256-286页。需要说明的是，关于现代民族国家的各种论著已经非常多，我这里只是取其方便，采用了西川氏简明而清晰的定义。
- [72] 一直到最近，仍有人把“绥靖”当做传统中国文明的扩展方式，而把“征服”当做环地中海欧洲文明的扩展方式。见林岗“征服与绥靖——文明扩展的观察与比较”，《北京大学学报》2012年第5期，68-78页。
- [73] 当然，过去这种说法的代表人物多数是对于传统有着“温情和敬意”的学者，比如前引钱穆《中国文化史导论》中就说，“中国人常把民族观念消融在人类观念里，也常把国家观念消融在天下或世界的观念里。他们只把民族和国家当作一个文化机体，并不存有狭义的民族观与狭义的国家观，‘民族’和‘国家’都只为文化而存在”前引钱穆《中国文化史导论（修订本）》第二章，23页。
- [74] 哈特与尼格瑞《帝国》，中译本，8页。
- [75] 参看【法】德布雷、【中】赵汀阳《两面之词——关于革命问题的通信》，此处文字引自周仍乐对此书的评论“关于革命——读德布雷和赵汀阳的《两面之词》”，载《文化纵横》2014年10期，112页。又，William A. Callahan 对于赵汀阳的“天下体系”提出了与德布雷相同的质疑，见 William A. Callahan: *Tianxia, Empire and the World*, 参见白永瑞下引文。
- [76] 白永瑞“中华帝国论在东亚的意义”，这篇文章提出这样一个问题“中国会成为顺应世界体制逻辑的帝国（换句话说，成为继承美国的霸权国家），还是成为违背世界体制逻辑的帝国，亦或者，中国的选择会超出以上两种道路”，见《开放时代》（广州）2014年第1期，93页。还可以参看同作者的“东亚地域秩序：超越帝国，走向东亚共同体”，载《思想》（台北：联经出版公司，2006年10月）第三期，129-150页。
- [77] 马丁·雅克《当中国统治世界》（张莉中译本，中信出版社，2010），333页。
- [78] 不止是赵汀阳，有的学者也把“天下”和“帝国”并举，如许纪霖就曾经以“新天下主义：中国如何成为一个文明帝国”为题，来讨论中国如何成为大国，他虽然用了“文明”二字来修饰或限定“帝国”，但是这



个“天下”与“帝国”显然有很多重迭性。见《世界历史的中国时刻》讨论记录，《开放时代》(广州)2013年第2期，46-47页。

- [79] 《论语·尧曰》“兴灭国，继绝世，举逸民，天下之民归心焉。所重，民食丧祭”；《十三经注疏》2535页；《论语·八佾》“二三子何患于丧乎，天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎”；《十三经注疏》2468页；《左传》成十二年“天下有道，则公侯能为民干城，而制其腹心，乱则反之”（正义曰：天下有道之时，则公侯能为捍城御难，而使武夫从己腹心，不侵犯他国也。乱则反之，不复捍蔽己民，乃以武夫从己腹心，将武夫为股肱爪牙，以侵害他国，是反治世也）。《十三经注疏》本，1911页。
- [80] 《春秋公羊传注疏》卷一，见《十三经注疏》(北京：中华书局，1980)2200页。最近，朱圣明《现实与思想：再论春秋“华夷之辨”》一文很细心地指出，春秋公羊学有关华夷的论述其实是有内在矛盾的，虽然它有时按文明原则判定“华夷”（即韩愈《原道》所谓“诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之”），但对华夷界限仍有明显界分，并不全然按照文明原则；虽然董仲舒等也有改变“华夷二分”的意思，但他仍然区分“中国”、“大夷”和“小夷”，在华夷问题上依然恪守“必也正名乎”的传统，这叫“《春秋》谨辞，谨于名伦等物也”。他提醒说，不应当忽略这一论述中间，“春秋华夷之辩的断裂性及‘华夷之间’的存在”。显然，公羊学有关华夷之辨逻辑上的一致性，其实是后人诠释出来的。载《学术月刊》第47卷第5期(2015年5月)，159-167页。
- [81] 《春秋公羊传注疏》卷十八，《十三经注疏》2297页。
- [82] 董仲舒说，本来“王者，民之所往”（按照《春秋元命苞》的说法，“王者，往也，神之所输向，人之所乐归”），能“使万民往之，而得天下之群者，无敌于天下”。见苏舆《春秋繁露义证》(北京，中华书局，1992)卷四至卷五，113-116页。
- [83] 苏舆《春秋繁露义证》卷四至卷五，101页，133页。
- [84] 研究汉代政治与《春秋》关系的陈苏镇在《〈春秋〉与“汉道”——两汉政治与政治文化研究》(修订本，北京：中华书局，2011)中指出，“汉武决策，将帅出力，《公羊》家则以其特有的‘太平’世理论制造舆论，营造气氛，甚至直接参与决策，从而推进了此项事业(指开疆拓土)的发展”。所以，公羊三世说中有关“太平世”的理想，并不是那么和平与温柔的。250页。还应当补充一点的是，在这样的天下中，就连思想学说，也是要按照皇权来统一的，任凭“师异道，人异论，百家殊方，指意不同”是不行的，所以，董仲舒才要“皆绝其道，勿使并进”。见《汉书》卷五十六《董仲舒传》，2523页。
- [85] 古代中国各家思想都有这样的想象，无论是想象尧舜禹汤文武、推崇五帝还是崇尚更早的神话人物，正如顾颉刚说的，都把古代想象成黄金时代，连建议法后王、立足现实的学者也不例外，像《韩非子·五蠹》中就说，各家都相信“上古竞于道德，中世竞于智谋，当今争于气力”，好像历史越来越糟糕，因此要回到三代，甚至五帝时代。《二十二子》(上海古籍出版社影印光绪浙江书局版，1985)，1183页。
- [86] 梁启超《清代学术概论》(朱维铮校注《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社，1985)第二十二，61页。
- [87] 同上梁启超《清代学术概论》第二十二，61-62页。
- [88] 梁启超《中国近三百年学术史》(朱维铮校注《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社，1985)。但是他也指出，“这派学风，在嘉、道年间，不过一支‘别动队’，学界的大势力仍在‘考证学正统派’手中。这支别动队的成绩，也幼稚得很”，119页。
- [89] 正如钱穆在《中国近三百年学术史》(北京：中华书局重印本，1986)第十一章中所说，“愈后者推之愈崇，辩之愈畅，庄氏之学犹是也”。524页。
- [90] 关于清代中期公羊学的最近研究，可以参看：陈其泰《庄存与：清代公羊学的开山》、冯晓庭《庄存与的春秋学述论》等论文，均载林庆彰等编《晚清常州地区的经学》(台北：学生书局，2009)。
- [91] 庄存与《春秋正辞》“叙”，《续修四库全书》(上海古籍出版社影印本)经部141册，1-2页。有人指出，这只不过是庄存与教授皇子的讲义。
- [92] 刘逢禄《谷梁废疾申何》“叙”《续修四库全书》(上海古籍出版社影印本)经部132册，1页。
- [93] 庄存与《春秋正辞》“叙”，1-2页。此书主要就是在分成九部分，阐发董仲舒、何休所谓“三科九旨之义”。
- [94] 刘逢禄《春秋公羊经释例》，《续修四库全书》经部129册，458-459页。
- [95] 刘逢禄《刘礼部集》卷三《春秋论》上，《续修四库全书》(上海古籍出版社影印本)1501册，57页上。蔡长林也指出，“刘逢禄与钱大昕之所论，既是公羊学与左传学的对立，也是经学与史学的对立，从当时学术大环境的角度看，既是庄氏家族学术观点与当代考据学家治学观点的对立，也是学术圈中的主流与非主流的



- 对立”，见蔡长林《从文士到经生——考据学风潮下的常州学派》（台北：中央研究院·中国文哲研究所，2010），351页。
- [96] 龚自珍“资政大夫礼部侍郎武进庄公神道碑铭”，载《龚定盦全集类编》（北京：中国书店，1991），295页。魏源“两汉经师今古文家法考叙”，《魏源集》（北京：中华书局，1976），152页。
- [97] 萧一山《清代通史》（上海，华东师范大学出版社，2006）第四册第五篇，315页。
- [98] 蔡长林《从文士到经生——考据学风潮下的常州学派》“结论”，511-512页。
- [99] 廖平《何氏公羊春秋十论》及《续十论》、《再续十论》，见《续修四库全书》经部131册，351页以下。
- [100] 参看朱维铮“康有为先生小传”，载朱维铮校注《中国现代学术经典·康有为卷》（河北教育出版社，6-7页）。
- [101] 康有为《康南海自编年谱》（即《我史》，北京：中华书局，1992）光绪十三年（1887）条，14页。
- [102] 康有为《教学通议》，前引朱维铮校注《中国现代学术经典·康有为卷》，70-71页。
- [103] 康有为《春秋董氏学》，前引朱维铮校注《中国现代学术经典·康有为卷》，137页。
- [104] 康有为《孔子改制考》“叙”，前引朱维铮校注《中国现代学术经典·康有为卷》，341页。
- [105] 这种想象，在康有为的弟子如谭嗣同那里也有，并不是他一个人的专利。如《仁学》四十七“地球之治也，以有天下而无国也。庄曰：‘闻在宥天下，不闻治天下’。治者，有国之义也；在宥者，无国之义也。□□□曰：‘在宥’，盖‘自由’之转音。旨哉言乎！人人能自由，是必为无国之民。无国则畛域化、战争息、猜忌绝、权谋弃、彼我亡、平等出，且虽有天下，若无天下矣。君主废，则贵贱平，公理明，则贫富均。千里万里，一家一人”。蔡尚思、方行等编《谭嗣同全集》（北京：中华书局，1998增订本），367页。
- [106] 参看汪晖《现代中国思想的兴起》（北京：三联书店，2003）上卷第二部《帝国与国家》，821-828页。
- [107] 关于康有为力图使孔教国教化，并通过这一途径来建立现代国家的问题，萧公权《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》（汪荣祖中译本，南京：江苏人民出版社，1997，2007）有一些讨论，可能是某些学者的灵感来源之一。
- [108] 萧公权《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，530页。
- [109] 梁启超《清代学术概论》（朱维铮校注本《梁启超论清学史二种》），71页。
- [110] 古人如董仲舒、何休。萧公权指出，康有为重新诠释公羊学并没有什么特别了不起的地方，“康有为的确说了董仲舒没有说过的话，但此乃因他生活在不同的时代以及遭遇到不同的政治问题，可以想象到，假如董仲舒和何休生于19世纪，他们不会反对孔子改制以及用三统来肯定制度的变更”。《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，65页。近人如皮锡瑞，他在《师伏堂春秋讲义》（《续修四库全书》经部148册，上海古籍出版社影印本）借助《春秋》的华夷、天下、中国观念，对《万国公法》、中国统一、东西各国竞争、文明野蛮所发的议论。466-482页。参看书后皮锡瑞之子皮嘉佑识语，494页。
- [111] 陈寅恪《审查报告一》，载冯友兰《中国哲学史》（北京：中华书局重印本，1984）下册，附录，2页。
- [112] 《大义觉迷录》卷一“上谕”（附录于《“大义觉迷”谈》一书中，上海书店出版社，1999），135页。后来的乾隆皇帝也同样有很多这类“去华夷”、“致大同”、“尊孔孟”的说法，这是清王朝的主流政治意识形态。
- [113] 章太炎曾经说，康有为对北美洲华商说“中国只可立宪，不能革命”的话，不是说给华商听的，而是说给满人听的，只是一方面“尊称圣人，自谓教主”，一方面“为满洲谋其帝王万世，祈天永命之计”。这话当然说得太偏，但是，可以用来说明康有为有关“改制”、“大同”等等言论，背后有一个大清帝国的情节。见《驳康有为论革命书》，《太炎文录初编》卷二，《康有为全集》本，176-178页。
- [114] 其实，梁启超在致康有为书信中，就已经直言不讳地说道，“大同之说，在中国固由先生精思独辟，而在泰西实已久为陈言”。《梁启超致康有为》（1902年5月），载张荣华编校《康有为往来书信集》（北京：中国人民大学出版社，2012），591页。
- [115] 这是唐文明的意见。当然，在同样立场的学者中也有不同意见，如甘阳认为张之洞才是现代中国的立法者，而姚中秋认为曾国藩才是“让中国做好了现代化的道德和政治准备”的先行者，而康有为的国教受基督教影响很大，是比附基督教，因此是自降格，应当提倡儒教为“文教”，超越各种宗教之上。见《康有为与制度化儒学》中的专题讨论，载《开放时代》（广州）2014年5期；16页以下；秋风《儒家作为现代中国之构建者》，载《文化纵横》（北京）2014年2月号，68-73页。
- [116] 萧公权《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》第二章《生平》，15页。
- [117] 直到民国六年（1917）重印《新学伪经考》的时候，康有为才称赞了刘逢禄、龚自珍和魏源一下，但仍不提



及廖平，更没有提到庄存与。

- [118] 1928年，陈柱撰《公羊家哲学》（上海：中华书局聚珍版，1929）一书，在其讨论公羊学源流的《撰述考》那一章中，只是提及孔广森，对于庄存与、庄述祖、刘逢禄、宋翔凤、陈立，只说了“均以公羊学家”七个字，而说到廖平和康有为，则说“尤奇诡。公羊学之流派，至是益失其本真”。页十五至十六。
- [119] 蒋庆《公羊学引论》（沈阳：辽宁教育出版社，1995），梁治平序，2页。
- [120] 蒋庆《公羊学引论》，自序，1页。
- [121] 艾尔曼《经学、政治与宗族——中华帝国晚起常州今文学派研究》（赵刚中译本，江苏人民出版社，1998）。
- [122] 蒋庆《公羊学引论》第一章，47页。蒋庆认为，乱世中，“应内外有别，详内略外，即应把负有治理责任乱世使命的国家，即代表王道王化的国家（鲁）与其他衰乱的国家（诸夏）区别开来，先提高自己的道德水平”，“在升平世，推行王道之国（鲁）与其他国家（诸夏）之间，不再有区别，王化已经普及到周围许多国家，只是未开化的边远民族（夷狄）还没有被王化，与鲁和诸夏有区别”，太平世“天下不再有大国小国的区别，也不再文明落后的区别，即消除了国界与种界，天下一家，中国一人”，253-257页。
- [123] 蒋庆《公羊学引论》第四章，231页。
- [124] 盛洪与蒋庆2002年曾经就天下主义等问题有长篇对话，以《以善致善》（上海：三联书店，2004）为编辑成书出版。其序言《在儒学中发现永久和平之道》，载《读书》2004年第4期，又收入盛洪《为万世开太平》（增订版）280-286页。
- [125] 汪晖在1993年访问加州大学洛杉矶分校时，与艾尔曼有一篇后来题为《谁的思想史》的对话，艾尔曼就向汪晖提到，他把“庄存与、刘逢禄置于今文经学复兴的中心地位，这只是一种历史的重构，这是一幅与以康、梁为中心的历时图像不同的图像”。载《读书》（北京）1994年第2期。
- [126] 我说“再一次”是因为在晚清康有为那里，它已经充当了一次“预言”或“箴言”的角色。
- [127] 蒋庆《公羊学引论》自序，2页。我还记得，1990年代，在北京学界一个小范围研究班里，蒋庆应邀作公羊学的报告时，率先告知听众，不要用历史和文献来质疑他，因为他是信仰，不是学术。
- [128] 艾尔曼《经学、政治与宗族——中华帝国晚起常州今文学派研究》“代序：中国文化史的新方向”，16页，“序论”，6页。
- [129] 艾尔曼《经学、政治与宗族——中华帝国晚起常州今文学派研究》225页；又，他在第七章中曾经提到，由于刘逢禄处理对越南外交事务，所以《春秋》里面那种“安排内外不同人群的文化理论，它导致朝贡制度的形成……今文经学的外交观念成为刘逢禄处理对越外交争执的基本框架”。164页。
- [130] 刘逢禄《春秋论》上、下，见前引《刘礼部集》卷三。上篇主要在反驳钱大昕所说的“春秋之法，直书其事，使善恶无所隐而已”，下篇主要是说《公羊传》有微言大义（如张三世和通三统），比《谷梁传》好。56-58页。
- [131] 艾尔曼《经学、政治与宗族——中华帝国晚起常州今文学派研究》，164页。
- [132] 汪晖《现代中国思想的兴起》上卷第二部《帝国与国家》，490页。他把清代公羊学说成是“一种适应王朝体制的历史变化而不断完善的历史观与世界观的建构”。
- [133] 汪晖《现代中国思想的兴起》上卷第二部《帝国与国家》，735页。
- [134] 参看叶自成《中国大战略：中国成为世界大国的主要问题及战略选择》（北京：中国社会科学出版社，2003），145页；李少军主编《国际战略报告：理论体系、现实挑战与中国的选择》（中国社会科学出版社，2005）第十章《中国的战略文化传统》；郭树勇《中国软实力战略》（北京：时事出版社，2012）第六章，122页。江西元《大国关系与文化本原》（北京：中央编译出版社，2011）第五章《中国外交文化本原》，285页。
- [135] 干春松《重回王道——儒家与世界秩序》（华东师范大学出版社，2012）。
- [136] 比如，康德《世界公民观点之下的普遍历史观念》（《历史理性批判》，何兆武中译本，商务印书馆，1997）中提出，“尽管这一国家共同体目前还只是处在很粗糙的轮廓里，可是每个成员却好像都已经受到了一种感觉的震动，即他们每一个人都依存于整体的安全。这就使人可以希望，在经过许多次改造性的革命之后，大自然以之为最高目标的东西——那就是作为一个基地而使人类物种的全部原始禀赋都将在它那里得到发展的一种普遍的世界公民状态——终将有朝一日会成为现实”（18页）。这是不是也可以解释为西方也有“王道”？

