

【编者按】自鸦片战争以来的一个半世纪里，中国人一直纠结于自身千年的历史传统与西方列强凭借“船坚炮利”输入中国的西方政治秩序和社会伦理之间。一些人鼓吹“回到传统”，一些人强调“全盘西化”。随着近些年西方各国在政治制度、经济增长、族群冲突、外交政策等方面出现的各种问题和中国经济的强劲发展，如何理解中国的政治史、文明史和价值体系，探讨在21世纪中国应走的道路，开始成为学术界讨论的热点话题。其中，中国传统的“天下观”和族群观更是讨论话题之一。

本期《通讯》介绍了赵汀阳和葛兆光两位著名学者的文章与专访，还收入了《南风窗》对复旦大学丁耘教授的访谈，其中谈到儒家提倡的“天下”观在今日世界是否现实可行的观点。希望大家也来了解和关注这一议题。何谓“天下”？何谓“中国”？何谓“边疆”？在中国各群体的传统观念中，中原王朝如何看待周边的政权？周边群体如何看待中原王朝？中原民众如何看待周边群体的“入主中原”？中原王朝统治集团如何看待下辖的周边“蛮夷”臣民？其治理理念与西方各帝国的统治集团有什么差别？鸦片战争后，中国今天的“汉族”和“少数民族”在自我意识和族际交往中的观念与历史上相比出现了哪些变化？这些变化与西方（包括苏俄）对中国的影响之间存在何种关系？这些都是研究今天中国族群关系的人必须思考的。

偏重田野调查和实证研究的社会学家，在面对社会现实、脚踏实地的同时，还必须了解历史，了解社会变迁的宏观脉络，这样才能做到“高屋建瓴”。否则，“只见树木，不见森林”，我们就无法把握宏观的社会变迁历史走向。费孝通先生晚年一再告诫我们，在重视实地调查之外，要特别关注历史学 and 心理学，这是非常有道理的。（马戎）

【专 访】

“中国”就是中国人的信仰¹

赵汀阳

人总是无法忘记自己从哪里走来。中国人对“中国”这一延续了几千年的存在，始终具有难以形容的情感牵连，其中甚至有神秘主义的因素。“中国”何以如此具有魅力，有如一个人存在的母体？

而随着中国在国际事务上发挥越来越重要的作用，对自身，对世界的认知模式、关系模式也随之变化，我们正在返回古代的“中国”去寻找文化、精神的资源，甚至政治资源，并带到现在，参与构造我们和世界的未来。

2005年，著名哲学家赵汀阳的书《天下体系》出版，在国际上引起广泛讨论，这是用中国的方式对世界说话，表明“中国”具有为新的世界秩序建构提供思路的能力。10年后，他继续进行广度和深度思考的两本新书《中国作为一个神性概念》和《天下的当代性》也将出版。面对今天中国和世界的一些问题，我们将倾听到来自哲学家和古代中国的声音。

近日，《南风窗》记者对赵汀阳先生进行了专访。

“中国”一直在生长

《南风窗》：2015年11月7日，两岸领导人习近平、马英九在新加坡会面，这是1949年以来的两岸领导人首次会面，翻开了两岸历史新的一页。两位领导人都谈到了“九二共识”，“九二共识”的核心就是坚持“一个中国”原则。

¹ 本文刊载于《南风窗》2015年12月2日-15日（第25期）第85-88页。



“中国”这个概念，超越了制度和意识形态的分歧，甚至曾经的敌对，具有无法抗拒的巨大合法性和感召力，就像你所说的是一个“神性概念”。为什么会如此呢？你很快就会出版两本书《中国作为一个神性概念》、《天下的当代性》，能不能“揭秘”一下？

赵汀阳：在新书里我试图对中国的概念给出一种解释，但中国这个概念对我仍然具有需要不断思考和体会的神秘性，事实上也正是这种神秘性诱导我去研究中国的存在方式。

不过，“合法性”的提法却使我有些犹豫，因为我所试图解释的中国是一个具有历史性的存在概念，并不是一个政权的概念，与中国的存在方式相应的是可能性、必然性、合理性、有效性之类的历史哲学、存在论、甚至博弈论的问题，并不涉及合法性之类的政治学概念。

《南风窗》：作为哲学家，你是从哲学上而不是政治上去分析“中国”这个存在。但如果“中国”是一个神性概念，面对这个存在，显然在国家统一中可以成为合法性资源，这是很自然的事情。

当然，它属于“中国”这个存在“可以用来干什么”的范畴，而不是“本身是什么”的范畴。我们返回关于中国存在的哲学问题。

赵汀阳：一种存在自身的有效性就是这种存在的存在论证明，或者说，存在的证明在于它的自明证据（self-evidence），而不需要相对于某种外在的或主观标准而被评判。这就像，太阳的存在证明就是“太阳存在着”的事实，并不需要根据我们的观点去判断它为合法事实，假如说，“太阳是个合法的存在”，这句话恐怕有些好笑。

我试图研究的是，什么是中国历史的历史性？或者说，什么是中国的“存在秩序”（order of being）？有点绕，允许我稍加解释：一个存在的历程有其历史（history），或可能只是一些过眼云烟的兴衰成败或快意恩仇故事，并非所有的历史过程都具有为时间塑形的历史性（historicity），即一种存在的历史过程不仅仅存在并流失于“时间之中”，而同时是一种对时间格局的建构而存在于“时间之上”，因而形成一种重新定义时间的存在秩序，也就变成了一个永恒的概念，这种超越了流失的时间性的存在秩序就是历史性。

也许还可以说，历史性就是不能还原为时间刻度的历史刻度，是时间之流无法磨灭的存在秩序。这样的解释仍然还是比较抽象，也许可以不太准确地比方说，项羽之勇，韩信之智，西施之美，都已消失而不可见，但其勇其智其美却已经成为概念。

中国的历史性建构了一种存在秩序的概念，更重要的是，中国的存在本身并没有消失，而仍然在生长过程中，因此，中国的存在方式不仅是个概念，也是一种天命的实践。

《南风窗》：比如？我们可以举些例子。

赵汀阳：大例子说来话长，还是举个小例子。曾经遇到过不少好几代人以前就移民的华裔，有的甚至没有来过中国也不会汉语，对于他们，中国已经有些抽象了，但按照其说法，始终心系中国。我问过中国对于他们意味着什么，一种比较典型的回答是：中国是他们的一个永在的家园，就像一个想回就可以回去的家。

我能够感觉得到，中国是一个具有“精神粘性”的概念，一个具有存在论力量的概念，这种存在论的力量超过了知识的或伦理的认同（我注意到许多华裔关于中国的知识并不多，而生活规则也已经西化）。

我想，中国的精神性就隐藏在其不会在时间中流失的历史性中，就在其存在方式本身。当一种存在本身具有精神性，那就是神性的存在。

“中国旋涡”

《南风窗》：《三国演义》说，“天下大势，分久必合，合久必分”。这看上去首先是一种事实判断，“肯定是这样”。但好像又是一种价值判断，“应该这样”。为什么在人们心中，“分”久了就应该“合”，就应该“统一”呢？



赵汀阳：从状态上看，合是统一；如果从动态上看，合是一种向心力之大势。“势”的概念具有深意，是一个历史动力学概念，而不是一种主观计划。人们为什么有着支持“合”的集体心理，或许更应该请教历史学家和心理学家。也许与历史经验有关，统一王朝之岁月静好时间通常似乎较长，或许，“合”在心理上更接近一个完满结局的感觉？

即使在西周分封时期，众多诸侯之“分”仍然从属于一个“合”的天下体系，如此等等，相信原因多多。关键在于，为什么中国具有一种持续向心力而在客观上形成合之大势？这才是我试图解释的，我将其理解为，大概自夏商周三代以来经过秦汉而形成的一个具有强大向心力的“中国旋涡”。其中细节还请看书里的叙述。

《南风窗》：书里肯定很精彩。但“中国”这个神性概念的发生逻辑是什么，是怎么形成的？我想很多还没看过书的人，都想听一听你来描述一下，让我们了解了解。

赵汀阳：具体的演化细节只能看书了，这里无法复述，只能非常简练概括地说，中国作为一个神性概念具有其互相作保的两面，即中国存在的历史性与精神性合一模式：一方面，早期中国多地的互动关系形成了天下逐鹿的博弈游戏，游戏之始或可追溯至龙山文化时期，经过夏商周三代和春秋战国，天下逐鹿的游戏逐步形成了逐鹿中原模式，后经秦汉定型，又经过历代的强化，中国大地上四方之民莫不俱至，众多部族纷纷加入或被卷入逐鹿游戏，于是形成了越来越大的“中国旋涡”。

《南风窗》：“中国旋涡”，这是一个非常有意思的提法，或许可以揭开一些秘密。

赵汀阳：中国旋涡是一个向心卷入的运动，而非向外的扩张运动，卷入的博弈参赛者越多，中国旋涡就越变越大，这一点似乎可以有效解释为什么中国是非扩张型的国家却得以越变越大。

另一方面的问题是，古代中原有什么特殊的吸引力以至于众多部族非加入逐鹿博弈不可？我相信，其根本动力学原因并不是通常认为的物质财富之争，而是各地政权争夺中原所建构的精神世界的使用权。

财富之争夺只能解释洗劫或占领中原的兴趣，却无法解释众多部族都乐于将自己加入中原“正统”的叙事动力，也就是证明自己是“天下共主”的历史叙事动力。

解释力的限度意味着统治或支配能力的限度，处理或管理能力的限度意味着实际控制力的限度，因此，具有普遍解释力的叙事传统和具有大规模管理能力的制度就是最大的政治资源。

《南风窗》：“秦失其鹿，天下共逐之”。所以政权的更迭，预设“入主中原”最大的政治资源的一种转移。有哪些概念最具有吸引力？

赵汀阳：古中原所建构的精神世界是古代中国大地上具有最大解释力和最大知识生产能力的思想系统和制度系统，其中，“配天”和“天下”的概念最具吸引力，因为这两个原则都是向一切人开放的普遍原则，显然，没有比“天”和“天下”尺度更大的普遍性了，也就蕴含着最大的政治解释力和建构秩序的能力，因此就是具有最大能力的政治资源，可想而知，中原所建构的精神世界就是众多博弈者必争之最大资源，它能够保证规模最大的统治方式以及长治久安的秩序。

每个强大的竞争者都愿意加入天下政治的叙事去建立最大规模的统治，不仅中原政权如此，四方众多政权也是如此，例如从鲜卑、契丹、女真到蒙古和满洲，包括其他未能成功入主中原的政权也尽皆如此。

“中国”的存在方式就解释了自己

《南风窗》：“西方话语”现在好像在中国属于被“警惕”的对象。一种话语就是按他们的说法中国没有“宗教”，所以很多人说中国社会有一些突破了道德底线的坏事，之所以发生，是因为中国人没有“信仰”，缺乏敬畏之心。这个说法不对，我们都喜欢说“头上三尺有神明”。可没有一个像上帝一样的存在看着我们，是一个事实。



而说到“中国”，你说，中国的存在是一种另外的神圣性，是不需要表达为宗教的。中国信仰就是中国本身，这个巨大的时空存在，就是中国的信仰。“也可以换一个角度，中国存在的时空，中国的整体性，就是中国的神庙—我们都住在中国的神庙里面。”我想很多人并不是很懂这是什么意思。这是什么意思呢？这种信仰，好像跟人们日常所说的宗教信仰没什么关系？

赵汀阳：中国本身作为中国之信仰，当然不是通常所说的宗教，除非在广义上或在比喻上使用宗教这个概念。我们可以说，宗教是一种信仰，却不能反过来说，信仰都必须是宗教。认为信仰必须是宗教，而宗教必须是一神教，这是一神教的独家想象，不是普遍事实。

《南风窗》：非常有道理！而懂得这个道理，仅仅需要诉诸于简单的逻辑。

赵汀阳：不仅多神论是信仰，甚至无神论也可以是一种信仰，比如说有些人相信科学能够解决一切问题，这种对科学的无条件崇拜也就是信仰了；或者，佛教是宗教，却是无神论。所谓中国是中国自身的信仰，意思是，中国构成了中国自身的存在论依据、目的论依据和方法论依据：中国的存在方式解释了中国是什么、从哪里来、如何生长、何以长存，也可以说，中国的存在方式构成了对中国的自证，这种自相关性就意味着神性。所有神性的存在都是自证的。

如何去尊重“他者”

《南风窗》：从逻辑上来说，有“中国”，就必然预设了有“四方”。所以在古代，“中国”这个概念，好像还和“东夷西戎南蛮北狄”这些说法没有歧视估计都没多少人信的概念有所联系。说明古代的“中国”还是有“自我-他者”意识的，也许这个“他者”面目还不好看。

所以葛兆光先生对你提出了质疑，认为你哲学上的“天下体系”只是一种乌托邦想象，真实的历史并不是这样的。他举的例子是以汉唐为例，到处攻打周边少数民族政权和古代意义上的“国家”，而不是“一直试图按照‘天下/帝国’的文化标准去行事”。你打算怎么回应这类批评？

赵汀阳：那种所谓“歧视”的说法是现代广为流传的对古代中国的误读。中国最早的意思是建于“地中”之都城，后来才演变为指称中原，再后来指称整个中国大地。

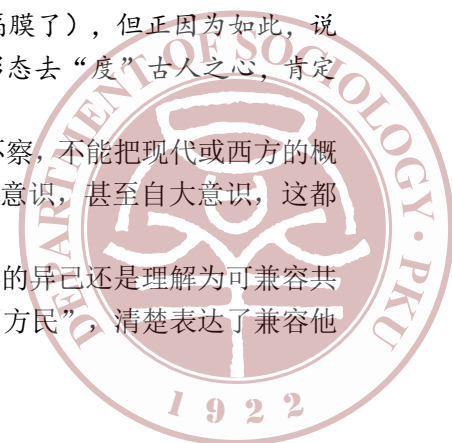
对于远古农耕社会，最重要的权威知识是服务于农业的天文学和地理学（冯时有专著论述了这个问题），因此，早期中国对生活的理解以及对人的理解都建立在天文地理的概念上，诸如四时四方之类，于是，各地的人只是分别居住在地中或四方之人，没有种族或民族概念，只有空间方位概念，各地的人都是天下四方之人。

春秋战国开始流行的西戎北狄东夷南蛮说法也是《山海经》式的人类学描述，并非种族或民族歧视。古代各地之间的冲突主要是利益与权力之争，尚未形成现代的那种“文明的冲突”，正如司马迁所概括的：“天下熙熙皆为利来，天下攘攘皆为利往”。在利益冲突时，互相贬低对手也属人之常情，但决非意识形态意义上的歧视和对立。

《南风窗》：是我们按现在的心理模式、观念模式，去理解古代的语言结构而形成的“认知幻象”吗？我们确实已经不知道古代人是怎么想的（哪怕有语言留了下来可供语言分析，但要进行心理分析，确实缺了一个情境—我们跟那样一个情境在心理上太隔膜了），但正因为如此，说“肯定是这样”或“肯定不是那样”在认知上都有点冒险。按意识形态去“度”古人之心，肯定没意思，但对他们最合理的理解，应该是什么呢？

赵汀阳：意识形态是基督教的发明而成熟于现代，这一点不可不察，不能把现代或西方的概念倒映为古代中国，那样就变成伪造事实了。至于自身-他者的差异意识，甚至自大意识，这都是自然人情，人皆如此，连夜郎都有自大之心。

这一点根本不成其为问题，真正的问题是把他者理解为不可兼容的异己还是理解为可兼容共在的别人，或者说，是不共戴天还是共享天道。《尚书》谓“和恒四方民”，清楚表达了兼容他



者的原则，而且还清楚说明了，人是以空间地理去定位的，所谓“四方”，而不是以种族去定义的。兼容他者而不以普世原则去统一他者，才是对他者的真正尊重。

《南风窗》：既然如此，如何解释汉唐（其实从秦就开始了）等并不是按“兼容他者”去行事，而是对“四方”有攻打杀伐之举？这是你的“天下体系”被认为不符合历史事实，在直觉上通不过检验的一个重要原因。

赵汀阳：天下概念本来就是一个理想，即使周朝的天下体系也只是天下理想的一种不充分实践。何况秦汉改制以来，天下体系已经结束了，因此，秦汉之后的大一统中国不能与先秦的天下体系混为一谈，更不能用秦汉之后的历史去解释先秦的历史，那是“关公战秦琼”了，甚至是指鹿为马。混同不同性质不同时代的事情恐怕无益于思想和知识生产。

古代中国是个非扩张型的国家，这是众所周知的事实。经常有人举出唐朝的进攻行为作为反例，可这是一种历史误读。

需要提醒几个事实：首先，古代中国大地上的博弈是政权之争，而非现代意义的国家之争。匈奴、突厥、鲜卑、契丹、女真都是中国的一部分，是中国的四方之民，它们时而入主中原就像中原时而控制漠北或东北一样，都是政权兴衰成败之天命，决计不能单方面地认为，只有中原可以统治漠北而漠北就不能统治中原。那才真是帝国主义的单边霸权观念。

其次，唐朝的进攻实乃防守反击。唐朝初年，突厥曾经攻入中原，并且长期侵扰，才使唐朝在实力壮大时反击而获胜。假如防守反击都能被定义为侵略，那真是无理可讲了。顺便提醒，唐朝皇家实为鲜卑，唐朝的高官大将中，非汉人的比例很大。如果实事求是地给予定位，唐朝应是一个以鲜卑为主导而万民一体的伟大王朝，决非儒生们一厢情愿想象的汉人王朝。

《南风窗》：这是一个历史事实。跟我们按现在的心理想要它是什么无关。

赵汀阳：唐朝确实也以各种纠纷为名攻打过一些边缘政权，但问题在于，我们不能把现代民族国家以及民族概念倒映为古代，因为古人不是那样思考和理解的。在唐朝眼里，边缘政权都是地方割据而不服管理的政权而已，决非拥有主权的国家。实事求是的史学恐怕比蒙太奇的甚至时空穿越的史学更可信一些。

现在世界正是一个“改制的天时”

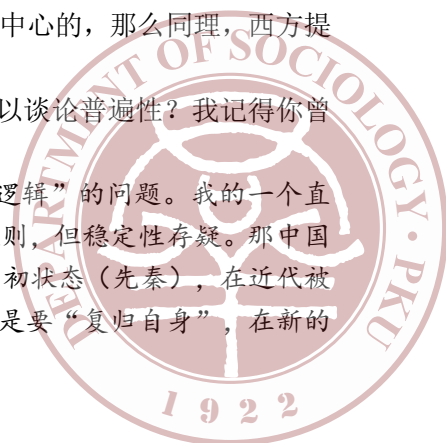
《南风窗》：假设有人指控，“中国”、“天下体系”这些概念其实较自我中心主义，较自恋，而这也是中国近代以来止步不前，被人打痛的原因，打痛后才痛感要去拥抱现代的民族-国家体系（比如提出了“中华民族”概念），你会怎么评价？

赵汀阳：假如谈论中国就是自我中心，那么谈论美国就是美国中心，谈论法国就是法国中心，如此类推，结果就无法谈论任何问题了。这是当代的“政治正确”陷阱，“政治正确”的结果就是限制了思想和学术的自由。

至于天下的概念，就更不是自我中心了，天下是关于世界无外的概念，所有地方、所有人都属于天下而拥有天下，《吕氏春秋》和《六韬》等古书都清楚定义了无外之天下：天下乃天下人之天下。假如说，天下是一个由中国提出的普遍概念，所以就是自我中心的，那么同理，西方提出的自由民主法治也是自我中心的了。

逻辑具有最严格意义上的普遍性，如果在逻辑上都通不过，又何以谈论普遍性？我记得你曾经和我讨论过国人经常不讲逻辑的问题。

《南风窗》：是，我们讨论过作为一种现象的“中国人不讲逻辑”的问题。我的一个直观感觉是，现代的民族国家采用了和“天下体系”不太一样的游戏规则，但稳定性存疑。那中国会不会要经历一个类似于“异化规律”的路径，开始是自身的某种原初状态（先秦），在近代被迫按民族国家的游戏来博弈，然后在现在发展壮大了自己，最终，还是要“复归自身”，在新的“天下”（全球体系）中起“负责任的重要作用”？



赵汀阳：先秦是“中国的天下”，即中国的世界秩序，秦汉至清是“内含天下结构的中国”，即以世界性为其内在结构的国家，传统的说法是大一统国家，现代中国只是“天下中之一国”，即世界中的一个主权国家。

不过，现代主权国家并非必须是民族国家，事实上，现代主权国家有两个主要类型：以欧洲各国为代表的民族国家类型；还有以美国、中国、俄罗斯、印度为代表的多民族合众国类型。如此显眼的现代事实却长期被民族国家概念所遮蔽，倒是怪事一桩。难怪维特根斯坦提醒说，要看，不要想。

民国学者们提出的“中华民族”概念，确实与西方的游戏规则有关。现代中国加入了西方主导的现代游戏，自然就要采用现代游戏规则，中国以清朝之遗产而改制成为现代主权国家，而当时的现代国家理论以民族国家为准，于是中国必须解释其多民族一体的问题。

中华民族这个概念既承认中国作为民族国家，又试图消解狭义的民族概念，不失为一个可行概念。不过，中国人本就来自五湖四海、四面八方，“中国人”这个概念更接近“中国”这个存在的含义。

未来如何，谁也不知。全球化正在改变世界的游戏规则，这又是一个改制的天时。正如博尔赫斯所言，未来是时间之分叉，就是说，存在多种可能性。我所讨论的新天下体系只是理论上的一种可能性。我只是猜想，天意应在于能够配天之天下。敬天而行吧。

（本文链接：http://www.globalview.cn/html/culture/info_7825.html）

【论 文】

何谓中国——中国的生长方式¹

赵汀阳²

各位朋友好，刚才黄平说我有一本新书（《中国作为一个神性概念》）即将由中信出版，所以特别期待能够得到各位朋友的批评和建议，以便能够不断地推进。说实话中国是一个最难的话题，在做中国研究之前我曾经做过一个关于天下的理论。然后再重新做回中国，这个故事很长。

在1993年之前，我基本是研究西方哲学的，在这之后我主要转向研究中国的思想。1995年北大的朱苏力教授说，我们确实应该思考一下，中国到底有什么东西是能够提供给世界的？我觉得这个问题很有意思，所以当时给我印象很深刻，因为在研究中国的时候，很容易变成研究中国的土特产。朱苏力这个问题其实想问，中国有没有一些能够提供给世界的普遍性的东西？

我首先要感谢黄平，认识他之后我关注到社会学，也认识到社会学很多大师的著作。同时认识了王铭铭，从他那里知道了人类学的知识，包括他喜欢的格尔兹，这些方法对我非常有益。到后来认识更多的学者，包括今天这几位好朋友，我从他们那学到非常多的东西，我不断的骚扰他们，经常向他们提问题。应该说从我转向中国研究以来，一个基本的方法就是以朋友为师，因为中国是一个综合的存在，我必须了解各个方面的知识，不管是社会学、人类学、经济学、考古学、古文献学、历史学，诸如此类，所以所有的朋友都是我的老师。我从他们身上学到很多东西，所以借这个机会我向他们表示感谢。

¹ 2015 京城国际论坛分论坛二，共识网 <http://www.21ccom.net/articles/culture/pinglun/20151104130235.html>。

² 作者为中国社会科学院 哲学研究所 研究员。



我们回归主话题，中国到底是什么？有过西方解释也有中国人自己的解释。但是大多数的解释，我觉得都是一个描述，描述中国到底是长什么样的，没有解释说中国为什么长成这个样子？简单用一句话来说，我这本书的中心想法就是中国是一个有着强大的向心力的漩涡，不断把周边各个地方的文化卷到一起。形成一个极其丰富的巨大的时空存在。这个漩涡的特点就是一旦卷进来无法脱身。所以在这个意义上来说，中国这样一个巨大遗产，就是我们祖先留给我们的最大的遗产。

我把我所做的试图重构中国历史性的工作，理解为一个祭祖行为。也许我们需要解释一下，为什么中国需要重构它的历史性？在古代没有这个问题。这个问题是现代产生的，中国已经失去了以自身逻辑来讲述自身故事的能力。客观原因应该这么说，在现代之前中国是一个独立发展的历史，但是现代以来中国的历史已经萎缩、蜕化为西方现代史的一个附属或者分支。也就是说现代的中国史其实是西方史的一部分，它失去了自己讲述自己的这样一种可能性。

当然我们肯定都会意识到这个情况正在改变，中国逐渐重新拥有了自己生长的能力和方式。这是不久以前的事情，应该也就是不超过十年时间，我们一般都认为它是改革带来的成果。这个时候我们非常需要理解我们的祖先，理解他们留给我们的遗产。关于古代中国，一般来说有三个共识，一个是中国是一个连续不断的文明，第二是中国具有无所不包的兼容性，第三，中国是一个非神性的国家。这三个共识，前面两个我认为是正确的，第三个假设，我觉得是有问题的。这主要是一个来自西方的看法，他们认为如果你没有一种宗教，或者没有有神教就是没有神圣性。这一点我深表怀疑，中国存在另外一种神圣性，这是不需要表达为宗教的，这也是我试图论证的一个问题。

自现代以来，包括我自己在内，有时候潜意识会被迫地使用一些由西方知识生产提供给我们概念和知识，用这些东西来分析中国，比如过去曾经一度很流行的一个说法，认为中国古代是封建社会，这是完全牛头不对马嘴，中国根本没有西方意义上的中世纪的封建社会。我们的封建指的是先秦的分封制，那个跟西方封建社会完全不是一回事。同样流行的理论还有说历史是阶级斗争史，这也是完全不靠谱。说我们小时候读的历史都是农民起义，其实农民起义是中国历史上非常重要的部分，并且不一定是真正的纯朴农民，而是流民。这些都是西方推销给我们的观念。

今天仍然发挥作用的一些概念，比如**帝国、朝贡体系、东亚、民族主义、殖民主义**，这些都是西方用来解释中国的东西，在我看来都不符合事实，和中国对不上。这些概念不仅误导事实，还有政治的附加值，把中国历史描述成一个很丑恶的故事，这都是我们需要注意的。当年我写《天下体系》这本书，我就用过帝国这个概念。过了好几年，突然有一天我觉得不对。中国是帝国吗？帝国的标志就是迷信武力的征服，并且是向外看，是一个向外拓展的国家，那才是帝国，而中国不是这样的，中国缺乏以上的两个性质。其实古代中国只不过是君主制，所以我后来在新的书里面进行了纠正。当然没有纠正过来的还有很多，因为这一百年来我们已被西方重新塑造，如果有这些不靠谱的概念，也请大家原谅，我一个一个地改掉。

另外一个要注意的偏见，就是我们在理解古代历史的时候，非常容易以现代的事实倒映为古代的事实，比如说我们今天的国家是有主权的民族国家，而中国古代没有民族这个概念，只不过就是你是山东人，他是山西人而已。只不过就是不同地方的人，在今天都给搞成民族，搞成民族之后告诉你，你一定就有民族主义，中国古代变成民族之间的竞争。事实上中国这片土地上只发生过政权之间的战争，各个英雄都是忠于自己的朝廷和君主，而不是民族主义、爱国主义。

还有一个偏见，我管它叫地方主义的偏见，包括目前流行的汉族观点，汉人观点，儒家观点等等。因为中国人数最多的就是汉人，儒家文化是主体文化，所以我们很多时候都是习惯于站在中原，以汉人的身份来看中国。这其实就跟西方人把长城看做是中国的边界一样。这样是不公平的，如果我是一个蒙古人，我会怎么想？我难道不能认为中原应该归我统治？当然可以。当年忽必烈就是这么想的，皇太极也是这么想的。所以不能够局限地站在一个地方去看问题，我们要站

在中国的任何一点来看中国。

排除这些偏见之后，我理解的中国就是一个自古以来连续动态的一个博弈游戏。大家为什么有热情要参加这样一个博弈游戏？这些是值得研究的。如果各个地方的人都愿意来参加这样一个比赛，那么这个游戏它在运动方向上是一个由内向外走的向度，还是由外向里走的向度？我觉得这是一个很关键的问题。就像我刚才说的，我们总忍不住从汉族的角度、从儒家的角度看问题，认为中国的文明一定是由中原这个地方向外扩张的。

这个情况比较复杂，如果具体说的话，我认为在远古中国，漩涡形成之前，是从中原往外传播的。但关键是那个时候，中国还不是中国，所谓中国就是中原那点地方，其他地方就是天下。在先秦时代，应该说是一个中国管理下的天下。在我看来是秦朝奠定了中国，从春秋战国起已形成一个无法脱身的漩涡，这个漩涡的原因要往上追溯。一旦漩涡形成，中国就变成一个各方力量由外向中间走的这么一个路径，这样形成了向心力，所以中国才会越变越大。但是为什么几千年下来，中国不去侵略却越变越大，这样一个悖论如何解释？

我认为，这个漩涡之所以有吸引力，是因为中原地带拥有当时最好的物质条件，还拥有最丰富的精神世界。各个部族到中原来逐鹿，抢的不仅仅是土地，更主要的是抢夺物质生产的能力以及知识生产的能力。拥有了知识生产力就可以把自己合法化，并且能够支配整个中国，所以漩涡的吸引力就来自于此。

精神世界为什么有如此大的吸引力？这就要解释中国的神性问题。在中原发展伊始已经奠定了天下的基础。天下是以天对应，天是神圣的，模仿天的天下也因此具有神性。所以中国的神性是这么来的，我书中讨论了很多具体细节，比如中国的房子为什么盖成这样？下面有一个底座，底座就是大地，上面这个盖就是天，我们的房子本身就是天地。诸如此类所有的细节都表明了，中国文化的运动方式就是要把中国塑造成一个配天的存在，所以它是神圣的，尽管它不是一个宗教。

我经历了一个骑驴找驴的过程。我们过去总把中国当成一个不加思索的东西，而去寻找其他的事情。所以过去一直没想通，中国的信仰是什么？一个民族不可能没有信仰，可中国的确没有一神论的宗教，这一点使我迷惑了很长时间。最后我发现，中国的信仰就是中国本身，这个巨大的时空存在就是中国的信仰，某种意义上来说历史学就是中国的宗教，中国存在的时空就是中国的神庙，我们就住在神庙里面。中国历史性的演变，我可以概括为先秦阶段，中国地面叫做中国的天下，也就是说中国所建立的世界秩序。从秦汉到清末这一段，我把它说成一个内涵天下结构的中国，中国是一个以天下为结构的国家，或者说以世界为模型的国家，这才是中国真正的性质。到了清末，从民国以来的现代中国就非常萎缩了，已经萎缩为天下里面的中国，也就是世界里面的一个普通国家。

这是已经发生过的事情，中国未来的命运是什么？这是我们需要思考的。也许下一步当中国重新进入青春期、生长期，是否能够由天下里面的中国，重新生长为一个内涵天下结构的中国？我觉得是非常可能的。接下来是不是还能够进一步发展成为一个中国的天下，由中国来建立一个世界的秩序？我想引用一下吕不韦曾经说过的一句话：天下是天下人的天下。那么世界就是世界所有人的世界。谢谢大家。



【论 文】

什么才是“中国的”文化¹

葛兆光²

现代中国是五方杂糅形成的，就连汉族本身，也是五方杂糅的。从秦汉到隋唐，其实不断有外族进来，汉族也是逐渐吸纳、融合、杂糅了其他民族才形成的。中国文化是复数的文化，不是单数的文化。如果没有这个观念，可能成为盲目的文化自大。

“文化”使各个民族不一样，“文明”使各个民族越来越接近。我们不必对全球化和现代秩序恐惧，也不必担心我们的文化会被侵蚀掉，问题在于，我们如何在普遍的文明和规则中，守护好独特的文化和传统

我今天讲的这个题目，是一个很普通的题目——什么才是“中国的”文化。略微有一点特别的是，我把“中国的”这三个字加了引号，因为我主要讨论的是，究竟什么才能算中国的文化。

为什么要讨论这个问题

大家都知道，从晚清以来，一直到现在，关于中国文化的讨论是非常多的，从林则徐、魏源“睁开眼睛看世界”，到“五四”新文化运动，一直到上世纪80年代的“文化热”，我们一直在讨论这个问题。为什么我们今天还要来讨论这个问题呢？这是因为我有以下几个特别的考虑，先向大家“从实招来”。

第一，是我们过去对中国文化的讨论，或者给中国文化的界定，往往是大而化之、似是而非的。我们有一些高度概括的形容词，可是说实话，你听完了，不知道他在说什么，这不符合一个历史学者的习惯。我今天要给大家讲得具体一点，就是什么才能算“中国的”文化。

第二，我也有我的担忧。最近这些年，很多人热衷于谈论中国文化，诸如“中国文化走出去”、“中国文化在世界上有多大的意义”，等等。可是，很多人在谈论“中国文化”的时候，首先会把它“窄化”。大家都知道，现在的中国是一个多民族国家，可是有人却把中国文化窄化为汉族文化，然后又窄化为汉族里面的儒家文化，然后再窄化为他认为是正统、经典的儒家文化，这样就使得我们对什么是中国文化产生误解。

第三，我现在非常担心的是，当我们讨论“中国文化”的时候，有一些人带着一种很奇怪的、不知道从哪儿来的文化优越感。因此，在所谓“中国崛起”的大背景下，很多人就会有一种错觉，觉得我们中国文化优于其他文化。其实，文化是一种现象、一种特征，文化无高低，民族无贵贱。因此，我们现在需要理性地、历史地、自觉地认识中国文化，这样才能够和各种民族、各种文化有互相交往、互相理解与平等的态度。

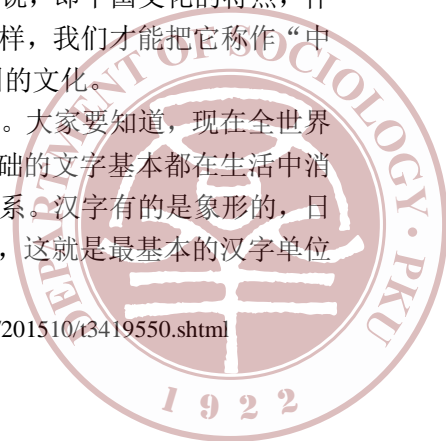
中国文化典型的五个特点

我今天希望能够讲清楚的是，什么才是典型的中国文化。换句话说，即中国文化的特点，什么在中国比较明显，在外国不太明显，什么在中国有，外国没有，这样，我们才能把它称作“中国文化”。但是，我这里还要作一个界定，下面讲的主要是汉族中国的文化。

第一个是汉字的阅读、书写和通过汉字思维，这个是非常重要的。大家要知道，现在全世界除了极少数，像中国云南纳西族的东巴文字以外，所有的以象形为基础的文字基本都在生活中消失了，只有汉字仍然和它最起初的象形性、原初性，保持着直接的联系。汉字有的是象形的，日月木水火手口刀等等，这个在古代中国叫作“文”，用章太炎的说法，这就是最基本的汉字单位

¹ 《解放日报》2015年10月19日，<http://www.cnhubei.com/xwzt/2012/cfqy/tpqh/201510/t3419550.shtml>

² 作者为复旦大学文史研究院和历史系教授。



“初文”。这是古人通过图像，直接描绘他所看到的事物。但是，这些字不够，就加上会意，就是在一些象形的文字上，加上一些标志意义的符号。比如说刀口上加上一点，就是“刃”；爪放在树上，就是“采”；牛被关在圈里面，就是“牢”。会意还是不够用，就加上声音，成为形声字，比如说江河松柏等等。基础的汉字主要是这三类，当然六书有六种，但主要的是这三类。大家可以看到这三类，基础都是形。因此，用汉字来说话、思考、阅读、书写，就会带来很多特征，可能会有一些重感觉重联想、但语法相对简单的特点。

我经常举一个例子，中国人对于“文”和“字”，有一种自然的感受和联想。古代的“人”字，一看就是人。如果这个人嘴巴朝天，就是“兄”，兄原本不是兄弟的兄，是庆祝的“祝”，人的口朝天是向天“祝”和“咒”的意思。人的嘴巴朝前，又是什么？是哈欠的“欠”。但这个嘴巴如果掉到后面呢？就是既然的“既”，这是吃完了不吃了，所以是“既”，即已经结束了的意思。汉字都非常有意思，它形成了中国文化很多特点。简单地说，汉字的使用带来了书法的发达、诗歌声律的发展，比如对偶、平仄等，这些都是单音节的汉字才有的。在古代中国，汉字这种以象形为基础的文字，历史上没有中断，延续到现在，它对我们的思维、阅读和书写，都有很大的影响，甚至影响到了东亚，形成了所谓的“汉字文化圈”。

第二个特点，是“家、家族、家国以及在这一社会结构中产生的儒家学说”，这是非常有影响的。我上课的时候，尤其是给外国学生上课的时候，要出一个题，这个题就是，贾宝玉应该管林黛玉、薛宝钗、史湘云叫什么？外国人总搞不清楚，他们说 sister，我说，没那么简单，用中国话来说，是表姐、表妹，但是，还是没那么简单。严格说，林黛玉是贾宝玉的姑表妹，薛宝钗是贾宝玉的姨表妹，史湘云隔了两代了，更远的表妹。为什么中国称谓这么复杂呢？这是因为中国的家、家族、家族共同体，要想有秩序，必须把远近亲疏关系界定得非常清楚，这就涉及到中国伦理原则和等级秩序。简单地说，这里其实就是两个原则，一个是“内外有别”，父母夫妻之间，分内和外，也就是说，女性的亲族和男性的亲族，等级远近是不一样的，比如说，叔叔、伯伯，那是你的父党，同姓；但是，舅舅、阿姨，那是母党，不同姓。所以，外公外婆是外，爷爷奶奶是内，在古代中国，是分得很清楚的。第二个原则就是“上下有序”，必须讲清楚上下，伯仲季叔，分得清清楚楚，不能乱。这两个原则，在丧服制度上表现得最明显。一个人死了之后，在这个人的丧礼上穿什么衣服，一方面表示你和死者关系远近如何，一方面通过丧服，把一个大的家庭、放大的家族、更大的家族共同体联结起来。而中国的家庭、家族、家族共同体再放大，就是国家。西方不论是 country、state 都没有“家”的意思，中国偏偏有“国家”和“家国”，因为在中国观念世界里面，国就是放大的家，家就是缩小的国，上下有序、内外有别的伦理在国家层面上也是非常严格的。正是在这个基础上，才有了儒家学说。

第三个，汉族中国文化里面一个很重要的特点就是“三教合一”的信仰世界。宋孝宗、永乐皇帝、雍正皇帝不约而同讲过几乎相同的话，叫“儒家治世、佛教治心、道教治身”。也就是说，儒家管社会治理，佛教管精神修养，道教管身体修炼，三教看起来蛮融洽的。其实从历史上看，这个道理很简单，在中国，佛教道教没有绝对性和神圣性，所以很难看到宗教之间的辩论，也不大会有宗教之间的战争。这是中国的一个特色。

第四个特点，是中国最有趣的阴阳五行。阴阳不说了，五行有两大原则。一个是相生相克，金生水、水生木、木生火、火生土、土生金，这是相生的轮回；金克木、木克土、土克水、水克火、火克金，这是相克的轮转。第二个原则是，五行可以串联万事万物，比方说，五行可以配五方，东南西北中；可以配五色，青白赤黑黄；可以配五声，宫商角徵羽；还可以配五味，酸甜苦辣咸，等等。把万事万物连成一个大网络，这是我们先人对宇宙万事万物认识的知识基础，大家现在学了科学，对这个有怀疑，但是在古代，这就是我们理解世界最关键的基础，在这个基础上还产生了一整套知识和技术。



第五个，是中国的“天下”观念，用我们现代的话来说，中国古代的世界观，跟其他国家和民族很不一样。古代中国人有一个宇宙想象叫做天圆地方，就是天圆如倚盖，地方如棋局。即天是圆的，像斗笠一样，地像围棋棋盘一样。天的中心在哪里呢？古人想象在北极。古人夜观天象，视觉里天在转，地不转，因此“天道左旋”，当你面朝北的时候，天是朝左转的，你会感觉有一个地方始终不动，这就是北极，就是我们现在讲的极点。古人认为大地的中心在哪儿呢？“洛者，天之中也”，洛阳是大地的中心。这是因为这套观念形成的时候，大概是东周，那时候王都在洛阳。洛阳最了不起，特别是到了夏至那天，“日下无影”。所以，古代中国人以洛阳为中心。想象中一圈圈放大，这就是大地的形状，所以有“九服”或者“五服”的说法，每服五百里，两边各有五百里，就是一千里，“五服”就是五千里，大地就是这么方方的。但是，从这里形成的一个观念很重要，就是越在中心的人，文明程度就越高，越在边儿上的人，文明程度越低，这就是南蛮、北狄、东夷、西戎，中国很早形成了“华夷观念”，认为中国人是文明人，周围人是野蛮人，野蛮人要接受文明人的教化，就形成了一套“天下”观念，即以我为中心来想象世界。这个想象和观念逐渐发展，不仅成为一种民族志、地理志里面的文化观念，也形成了政治制度即“朝贡体系”。

这五个方面如果结合在一起，就构成了非常明显的属于汉族中国的文化。可是，需要再次强调的是，现代中国是五方杂糅形成的，就连汉族本身，也是五方杂糅的。从秦汉到隋唐，其实不断有外族进来，汉族也是逐渐吸纳、融合、杂糅了其他民族才形成的。

我一直在讲，中国文化是复数的文化，不是单数的文化。如果你没有这个观念，可能成为盲目的文化自大。

不同以往的文化转型

历史上，中国在很长时间，总是“在传统内变”，主流文化始终还是在汉族文化传统系统里面作调整，这是因为在古代中国，无论是佛教、三夷教、伊斯兰教，还是明清天主教，始终没有任何文化可以挑战和改变这个汉族中国文化，所以，变化都是在传统内部的调整、适应、改革、变化。但是，到了晚清，由于坚船利炮、西力东渐的原因，中国不得不“在传统外变”，不得不越出传统，文化就面临危机。

从1895年到1919年，这是中国思想和文化转型最重要的时段，在这个时段你会看到很多变化，比如说皇帝变成了总统，满清帝国变成了五族共和的民国，传统帝国不得不变成现代国家；废除科举，兴办学校；开设议会，建立政党；剪去辫子，穿上洋装；不再叩拜，改成握手；妇女解放，男女平等；破除迷信，崇尚科学；解开束缚，走出家庭。以前所谓的“三纲五常”变了，变得很彻底很厉害。面对西洋和东洋列强，中国人处于一种焦虑和紧张的心态中。以前那种很自信、很安定的样子已经很难看到了，优雅、宽宏和从容，变得越来越不合时宜。

相应地，刚刚我们讲的汉族中国的文化的五方面也出现了变化。

虽然大多数中国人仍然在用汉字，但现代汉语发生了很大的变化。第一，“五四”新文化运动提倡白话文。提倡白话文无疑是非常正确的，因为要普及识字率，提高国民的文化程度。但是，也出现了一个新旧文化断裂的问题。以前的书面语言，也就是文言，它代表典雅、礼貌和尊严，也代表着有教养、有文化，现在不再有了。当以前的口语变成书面语言之后，使得雅言和俗语失去等秩，同时也使雅、俗不再有分别。我不知道大家现在有没有这种感觉，自从白话文成为主流之后，写信已经不再有典雅方式了，电脑普及，网络流行，语言和文化的格调都没了。比如说，学生给我写信也不署名了，最后来一个“呵呵”，雅俗之间已经没有区别了。第二，现代汉语掺入了太多现代的或西方的新词汇，这些词汇进来以后，使得我们通过语言感知的世界已经变了。第三，特别是上世纪50年代以后，中国提倡简体字，使得文字和原来的形象之间的距离更拉大了。简体字虽然方便学习，但是离开原来的“形”，越来越像抽象符号，传统汉文化里面，通过形象的文字思考、书写和表达的这个因素，就发生了问题。

第二个，家、家族、家国，以及儒家学说，也出现了问题。虽然现代中国尤其是乡村仍然保持着一些传统家庭、家族组织，中国人至今还是相当看重家庭、看重亲情、服从长上，但是，城市化、小家庭化、人口流动，使得家庭、社会和国家的结构关系发生了变化。过去那种密切的、彼此依赖的邻里、乡党、家族关系，已经在现代化过程中逐渐消失了。因此，儒家家族伦理与国家学说，也逐渐失去了原来的社会基础。

第三个是信仰世界。自从晚清以来，儒家在西洋民主思想的冲击下，渐渐不再能够承担政治意识形态的重任，佛教与道教也在西洋科学思想的冲击下，受到“破除迷信”的牵累，逐渐退出真正的精神、知识和信仰世界，越来越世俗化、体制化和旅游化。因此，传统的信仰世界也在危机之中。

第四个是阴阳五行，在科学的冲击下也越来越难以维持，它在现在已经不能完整地解释世界万事万物了。阴阳五行学说，现在基本只在中医、风水、食补等领域里面还保存着。在整个现代的知识系统里面，它已经到了很边缘的地方。

第五个是“从天下到万国”，基本的世界观念变了。随着晚清以后西洋进入东方，不仅摧毁了原来中国的天下观念和朝贡体制，也重新界定了中国与各国的关系。古代传统里面的宇宙观、世界观、朝贡或册封体系，已完全不现实了。

上述变化说明，中国文化——尤其是汉族中国文化——已经处在一个需要重新认识和重新理解、重新更新的时代。

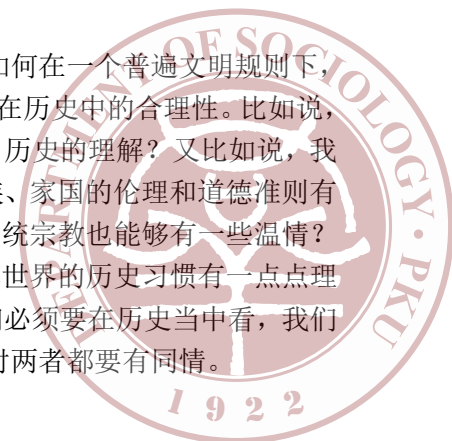
“文化”与“文明”有何区别

我今天一再强调，各种文化没有高低，只有文明是程度不同的。在这样一个理解的基础上，我们可能才会缓解长期以来的焦虑和紧张。我这里想引用一位德国学者伊里亚斯的见解，他在《文明的进程》这本书中提出，可以把“文化”和“文明”做一个界定和区分，即“文化”是使民族之间表现出差异性的东西，它时时表现着一个民族的自我和特色，因此，它没有高低之分。而“文明”是使各个民族差异性逐渐减少的那些东西，表现着人类的普遍的行为和成就。换句话说，就是“文化”使各个民族不一样，“文明”使各个民族越来越接近。

接下来伊里亚斯又指出，“文化”是一种不必特意传授，由于耳濡目染就会获得的性格特征和精神气质，而“文明”则常常是一种需要学习才能获得的东西，因而它总是和“有教养”、“有知识”、“有规则”等词语相连。就好像说，我们经常拿着球来玩，这没问题，但是对不起，一旦你上了篮球场就不能用脚随便踢，上了足球场就不可以用手抱（除了守门员），很多人在一起玩，就要有规则。虽然“文化”是让你随心所欲表现自己特色的，但“文明”是给你一些限制和规则的。如果这样理解“文明”和“文化”，我们就不必对全球化和现代秩序恐惧，也不必担心我们的文化会被侵蚀掉，问题在于，我们如何在普遍的文明和规则中，守护好独特的文化和传统。

再接下去，我还必须说明，各个民族的“文化”往往是固守的，它表现出一种对异质“文明”的抗拒。毫无疑问，文明始终是在不断侵蚀文化，我们承认这一点，因为“文明”常常是在前进的，时时表现着殖民和扩张的倾向。也就是说，“文化”与传统有关，它是特殊的，而“文明”与未来有关，它是普遍的。这两者怎么协调？

我们今天讲汉族中国文化的特点，那么，我们需要考虑的是，如何在一个普遍文明规则下，能够保存好特别的文化，同时，在现代文明的时代，能够理解这些文化在历史中的合理性。比如说，我们在接受和赞美科学的同时，对于阴阳五行能不能有一些同情的、历史的理解？又比如说，我们在接受普遍的法律和制度的时候，能不能对传统中国的家、家族、家国的伦理和道德准则有一点历史的理解？再比如，我们能不能在接受新的文明的时候，对传统宗教也能够有一些温情？同样，我们能不能在接受万国平等原则的同时，也能对中国人理解世界的历史习惯有一点点理解？我本人是研究历史的，我一直认为，无论是文化还是文明，我们必须要在历史当中看，我们承认历史是变动不居的，我们回过头去看文化，面向未来看文明，对两者都要有同情。



【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

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”²。

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”³。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”⁴，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”。

¹ 本文发表在《思想》29期。<http://www.douban.com/note/519732099/>

² 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。

³ 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”。

⁴ 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。



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，存在太多的变数。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，一面引经据典地叙述历史上中国的“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就是，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”¹。

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，相关的历史资料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。而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²。

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资料以及考古发现的“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”³。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”⁴。现代人看重的“天下远近小大若一”，只是后来

¹ 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。

² 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。

³ 前引邢义田《天下一家——中国人的天下观》，289页。

⁴ 陈立《白虎通疏证》（北京：中华书局，1994）卷二，47页。



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”。因此大凡言及“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”），但中原族群渐渐扩张，它成为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”¹，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”²。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”³，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”⁴。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”⁵，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⁶。

汉代之后特别是到了隋唐，“天下”越来越兼带“中国”与“四夷”⁷。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”⁸，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，或者象一个回字形，由中心向四边不断延伸，“内”是以“九州”（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”⁹。

（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¹⁰。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，

¹ 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。

² 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（如山田仁义、平冈武夫、金翰奎），一种意见是“天下就是中国-九州，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。

³ 《战国策》（上海：上海古籍出版社，1978）卷五《秦策》，190页。

⁴ 《史记·天官书》里面也说“秦以兵灭六王，并中国，攘四夷”。

⁵ 《礼记正义》卷二十二，《十三经注疏》，1422页。

⁶ 陈立《白虎通疏证》卷二，57页。

⁷ 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。

⁸ 《礼记正义》卷十二，《十三经注疏》影印本，1338页。

⁹ 《周礼注疏》卷三十七，《十三经注疏》892页。

¹⁰ 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。



(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”¹。

我想特别强调一点，尽管把只言片语“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取向²，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”，它往往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”这种汎文化的民族观念，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，其实背后也有用文明说服野蛮的意思；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“周公吐脯”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像，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”，既兼容又和谐，能和平共处的“天下”呢³？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”⁴。现在提倡“天下主义”的学者，其实只是当年钱穆先生的重弹旧调。

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”⁵。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，

¹ 《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，二是政权归于一家一姓，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。

² 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。

³ 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。

⁴ 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。

⁵ 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。见宋其永《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。

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”¹。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²，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³。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⁴，一方面用策略，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，并杀荼侯”，“攻败越人，纵火烧城”⁵，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⁶；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”⁷。

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

¹ 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。

² 《尚书·武成》：“一戎衣，天下大定”（注：衣，服也。一著戎服而灭纣，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。

³ 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。

⁴ 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、越巂、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。

⁵ 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》。

⁶ 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）。

⁷ 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。

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¹。政治秩序的达成和学者书斋里的想象，真是差距太大²。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”³。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”⁴。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⁵。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”⁶。

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，无不复载。远人来归者，悉抚绥之，俾各遂所欲”⁷，仔细体会，这就是“欲远方万国，无不臣服”的意思⁸。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，原本就是“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，

¹ 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。

² 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”。

³ 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》。

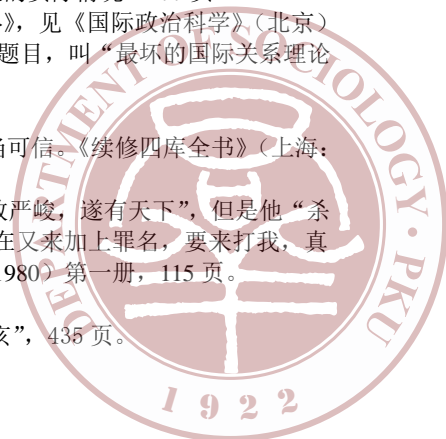
⁴ 这封信虽然不见于《明实录》，但收在明严从简编《殊域周知录》卷三中，应当可信。《续修四库全书》（上海：上海古籍出版社影印本）史部735册，509页。

⁵ 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。

⁶ 【越】吴士连《大越史记全书》卷十，497页，550页。

⁷ 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。

⁸ 《明史》（中华书局，1974）卷三三二《西域传四·于阗》，8614页。



不服则以武摄之”¹，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”²。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³，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⁴。

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”⁵，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⁶，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⁷。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（Michael Hardt）和尼格瑞（Antonio Negri）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

¹ 《明史》卷三〇四《宦官一·郑和》，7766 页。

² 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。

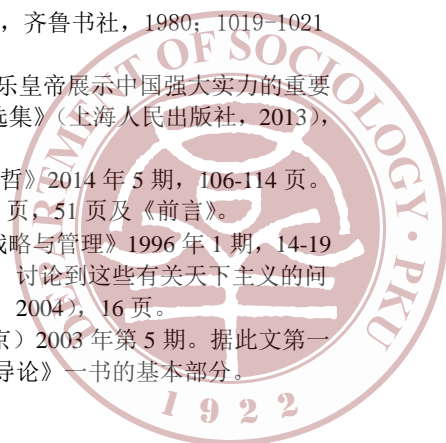
³ 参看王赓武《永乐年间（1402-1424）中国的海上世界》指出，“派使出海是永乐皇帝展示中国强大实力的重要手段”，“运用入侵越南这一事例警示其他国家”，载《华人与中国：王赓武自选集》（上海人民出版社，2013），177 页。

⁴ 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。

⁵ 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》。

⁶ 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。

⁷ 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》（北京）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。



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¹。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²，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”³，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”⁴，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⁵。

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⁶。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”⁷，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”⁸。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

¹ 赵汀阳《天下体系》，77-80页。

² 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。

³ 盛洪《从民族主义到天下主义》，收入其《为万世开太平》，45页。

⁴ 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。

⁵ 《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。

⁶ 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。

⁷ 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。

⁸ 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”。

个自觉国人的心理、观念、视野和行为”¹。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”²。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？”³

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”⁴。最近一位社会学家，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”⁵。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”⁶。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”⁷。

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”⁸。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“由民族国家伪装的文明国家”，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”⁹。

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

¹ 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。

² 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。

³ 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。

⁴ 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）。

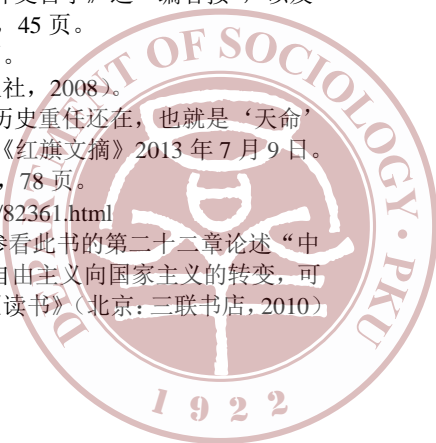
⁵ “中国共产党今天还在引领这个民族，完成社会转型这样一个历史重任，这个历史重任还在，也就是‘天命’还在”。见曹锦清、玛雅《百年复兴：关于中国共产党的“天命”的对话》，载《红旗文摘》2013年7月9日。

⁶ 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。

⁷ 姚中秋（秋风）《中国的天命》，载“爱思想”网，<http://www.aisixiang.com/data/82361.html>

⁸ 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。

⁹ 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。



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¹，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”²。

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³，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，激活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（Michael Hardt）和尼格瑞（Antonio Negri）《帝国》（杨建国、范一亭译，江苏人民出版社，2008）和弗格森（Niall Ferguson）《帝国》（雨珂译，中信出版社，2012），后者如汤姆林森（John Tomlinson）《文化帝国主义》（冯建三译，上海人民出版社，1999）和萨义德（Edward W.Said）的《文化与帝国主义》（李琨译，三联书店，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

¹ “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的想法》（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。

² 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）。

³ 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。



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”¹。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，激活了中国清算“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”²。可是，这个“帝国”的中心在哪里？“19世纪是英国的世纪，那么，20世纪九十美国的世纪，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闻名世界的每一寸土地，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激活了“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³。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“由民族国家伪装的文明国家”（a civilization-state pretending to be a state），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”⁴。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⁵，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

¹ 哈特与尼格瑞《帝国》（南京：江苏人民出版社，2003），“序言”，4页。

² 哈特和尼格瑞《帝国》“序言”，1页，3页。

³ 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）。

⁴ 甘阳这一说法，最早见于2003年12月29日《21世纪经济报道》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）。

⁵ 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。



代制度之约束¹，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）²。

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³，因此它很受欢迎⁴。

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”⁵。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”⁶。

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

¹ 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。

² 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。

³ 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。

⁴ 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。

⁵ 哈特与尼格瑞《帝国》，中译本，8页。

⁶ 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*,

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（heterogeneity）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¹。

“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²？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³？

四. 传统儒家资源的过度诠释：早期文献、董仲舒与何休

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⁴。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，当然是儒家里面公羊家的说法。《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”、最后一个是“天下远近小大若一”的三种不同时代。有趣

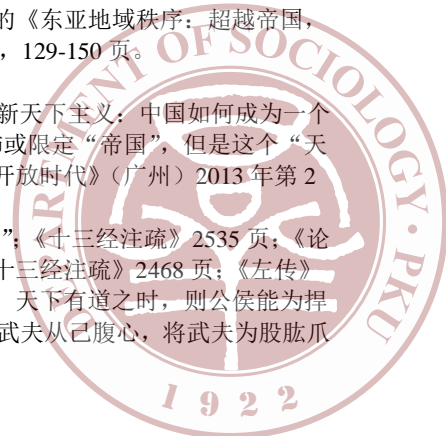
参见白永瑞上引文。

¹ 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。

² 马丁·雅克《当中国统治世界》（张莉中译本，中信出版社，2010），333页。

³ 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”显然有很多重叠性。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

⁴ 《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。



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¹。

“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”²。这是否过度穿凿？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³。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，诸侯祭祀涉及，诸山川不再封地之内不能祭祀；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⁴。

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⁵。这才符合所谓《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⁶。

¹ 《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“华夷之辩”》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，公羊学有关华夷之辩逻辑上的一致性，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。

² 《春秋公羊传注疏》卷十八，《十三经注疏》2297页。

³ 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，神之所趋向，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。

⁴ 苏舆《春秋繁露义证》卷四至卷五，101页，133页。

⁵ 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。

⁶ 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

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”¹。

五. 面对西潮的想象：康有为以及当下学者的郢书燕说

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”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²，“在乾嘉考据学的基础之上，建设顺、康间‘经世致用’之学”³。

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，靠正统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，安放在它的传统基座上，并且就像钱穆说的那样，“推之愈崇，辩之愈畅”⁴。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，从现存各种庄存与和刘逢禄的各种资料中，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⁵。

前者像庄存与《春秋正辞》的“叙”中说，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”⁶；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”，“天不祐汉，晋戎乱德，儒风不振，异学争鸣”⁷。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；后者则像庄存与《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⁸；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、

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。

¹ 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。

² 同上梁启超《清代学术概论》第二十二，61-62页。

³ 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。

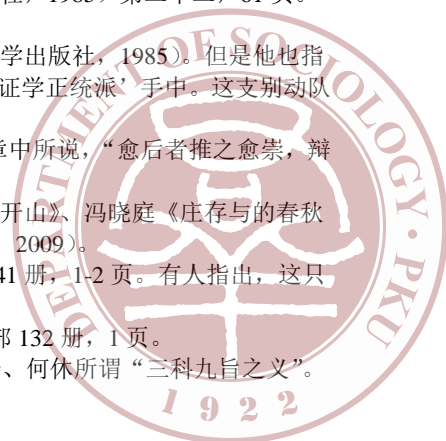
⁴ 正如钱穆在《中国近三百年学术史》（北京：中华书局重印本，1986）第十一章中所说，“愈后者推之愈崇，辩之愈畅，庄氏之学犹是也”。524页。

⁵ 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）。

⁶ 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。

⁷ 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。

⁸ 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”。



郑玄的路数，不能真正理解《公羊传》的“经宜权变，损益制作”¹。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”²。

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，就算是把它放在清乾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，“由训诂、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，此一变至道也”³。

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”⁴。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”⁵。我很同意这个看法，脱离开十八至十九世纪之间的学术语思想语境，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。

庄存与和刘逢禄等清代公羊学被重新翻检出来，被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说法，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。

¹ 刘逢禄《春秋公羊经释例》，《续修四库全书》经部 129 册，458-459 页。

² 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。

³ 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。

⁴ 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。

⁵ 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。



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》”¹。但是，康有为却两只脚都已经站在经学门槛之外，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》²，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”³。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”⁴。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”⁵，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”⁶。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⁷。

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”⁸。其实，说得简单一些，就是康有为承认当

¹ 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。

² 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）。

³ 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。

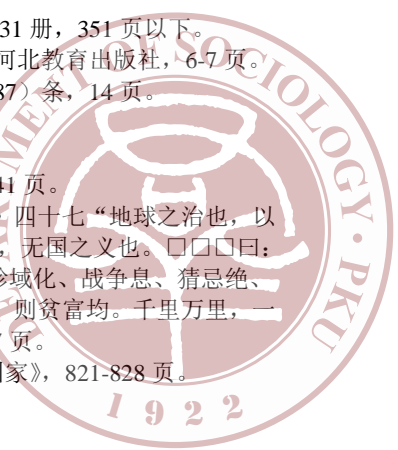
⁴ 康有为《教学通议》，前引朱维铮校注《中国现代学术经典·康有为卷》，70-71页。

⁵ 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。

⁶ 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。

⁷ 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。

⁸ 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。



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，超越民族界限，“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？¹ 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”²，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”³。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⁴。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”⁵。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所处的历史语境：作为长期大清帝国治下的汉族士人，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”，受限于是他所处的“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”⁶。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，这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”⁷。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，特别经过甲午一役之后，这恰恰与《春

¹ 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。

² 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。

³ 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。

⁴ 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，“康有为进一步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，加入董仲舒和何休生于 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。

⁵ 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。

⁶ 《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。

⁷ 章太炎曾经说，康有为对南北美洲华商说“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。

秋公羊传》中的“大一统”和“王”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，这个康有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”¹。

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”²。

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”³，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⁴。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⁵。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”⁶，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”⁷。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——中华帝国晚起常州今文学派研究》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

¹ 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。

² 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，因此是自降教格，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。

³ 萧公权《近代中国与世界：康有为变法与大同思想研究》第二章《生平》，15页。

⁴ 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。

⁵ 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“均以公羊学名家”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。

⁶ 蒋庆《公羊学引论》（沈阳：辽宁教育出版社，1995），梁治平序，2页。

⁷ 蒋庆《公羊学引论》，自序，1页。



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”¹。

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”²。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³，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⁴。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⁵。

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⁶。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⁷。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”⁸。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”⁹，但它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¹⁰，且不论在大清王朝为官的刘逢禄，

¹ 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）。

² 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。

³ 蒋庆《公羊学引论》第四章，231 页。

⁴ 盛洪与蒋庆 2002 年曾经就天下主义等等问题有长篇对话，以《以善致善》（上海：三联书店，2004）为名编辑成书出版。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。

⁵ 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。

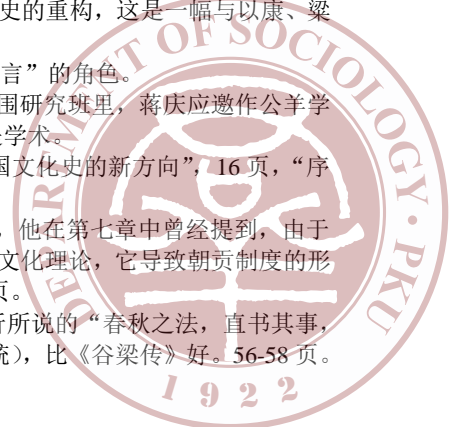
⁶ 我说“再一次”是因为在晚清康有为那里，它已经充当了一次“预言”或“箴言”的角色。

⁷ 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。

⁸ 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。

⁹ 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，由于刘逢禄处理过对越南外交事务，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。

¹⁰ 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。



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”¹。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》中原有的华夷界限。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限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”²？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”³。

真的是这样吗？这恐怕有些现代人的过度诠释。

结语：乌托邦：想象和诠释出来的“天下”

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乾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

¹ 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。

² 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”。

³ 汪晖《现代中国思想的兴起》上卷第二部《帝国与国家》，735页。



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”¹。

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》²，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”³？这使我们不得不一再地回到问题的起点：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

¹ 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。

² 干春松《重回王道——儒家与世界秩序》（华东师范大学出版社，2012）。

³ 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”？



【访谈】

儒家传统的历史作用与未来¹

——专访复旦大学哲学系丁耘教授

近日到国家博物馆参观，在一楼大厅北侧，透过玻璃窗，看到了那尊曾被放置于国博门前的高7.9米、由17吨青铜铸成的孔子像。它仅在天安门广场边待了100天，就被挪到了角落，它不再是众人视线的中心，被国博北配楼挡住了，但又没有远离中心——这似乎是某种隐喻。

今天的儒家是尴尬的，那些自命为儒家的知识分子，一方面对中国革命和建设的历程保持沉默，另一方面却一刻不停地勾画着自己的理想社会组织方式，希望中国按照他们的设计走。其实，儒家要想参与中国的未来，首先要搞清楚自己跟历史的关系。关于儒家的过去与未来，本刊专访了复旦大学哲学系丁耘教授。

儒家的一支与中国革命

《南风窗》：首先我想请你谈谈儒家的传统在中国革命中，实际上起到的是一个什么样作用。正统的解释强调革命跟马克思主义的联系，认为毛泽东思想是马克思主义的中国化，同时有一些人从传统的角度进行解释，把毛泽东思想视为中国传统文化的集大成。中国的革命成功靠流血牺牲，马克思主义没有教给人杀身成仁的道理，这部分肯定得益于中国的传统。

丁耘：国民党在五四运动的时候还没有特别打出传统的旗号，那时候孙中山还在，他晚年是主张联共的，但他去世以后，国民党右派硬把他跟儒家的道统联在一起，戴季陶写了《孙文主义之哲学的基础》，把孙中山作了非常儒家化的解释。蒋介石崇拜王阳明和曾国藩。这都是用兵的人，特别是王阳明在军事上非常成功，蒋又是留日的，明治维新一代日本人特别崇拜王阳明。

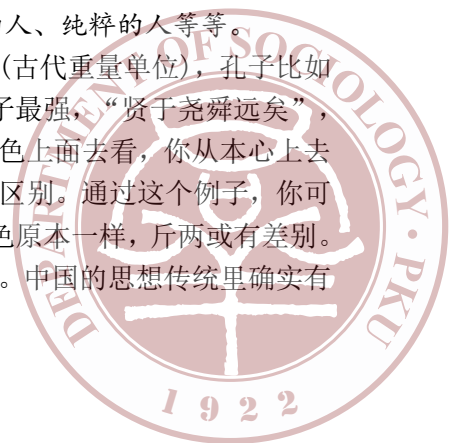
毛泽东古书是读得很多的，比蒋多、宽且深，五四运动的时候，他做了件看似很奇怪的事情，他南下，从北京一路到上海，中间到曲阜看了一下。这个行动是意味深长的，但是他没就此发表过什么东西。毛泽东原来是船山学社的，他跟王船山这一脉的思想有千丝万缕的联系，我看他读书时候的作文，动辄引用船山的话。延安时期，陈伯达表现出对中国传统思想的兴趣，毛主席跟他有过讨论，对孔夫子的一些思想，从辩证法的角度是认同的。

中国革命主要依靠农民。中国最熟悉农民，自己又不是农民的，只能是儒家士大夫，因为他自己本来就是农民，通过科举到了士这个阶层。问题的复杂性在于，儒家传统非常丰富，儒家内部也大不一样。例如，阳明学在几传之后，有一些派别是非常左的，非常接地气，跟贩夫走卒混在一起，觉得人人都可以做圣贤，不读书也能做圣人。阳明学派的成员相互之间的切磋、会讲，跟批评和自我批评是非常相似的。比如我这个功夫做得有什么东西不对，你们讲，其他同志就会讲。而且阳明学是讲人人是平等的。儒家里边有一支实际上是可以跟中国革命的一些传统接上的。

《南风窗》：我翻过王阳明的《传习录》，就看到那么一段，他讲的就是人人可以是圣贤的道理，每个人的心都好比一块纯金，区别只是有大有小。这就跟“老三篇”里的话很像了，毛主席说一个人的能力有大小，但只要有为人们服务的精神，就是个高尚的人、纯粹的人等等。

丁耘：对。阳明随口举过的一个例子，他说尧舜比如说是一万镒（古代重量单位），孔子比如说九千镒，他接下来要讲道理，但学生听不下去了，因为理学说孔子最强，“贤于尧舜远矣”，老师你怎么这样讲呢？阳明说，你这样提问题是从形骸着眼，不从成色上面去看，你从本心上去看，孔子的九千镒就是尧舜的，尧舜的一万镒就是孔子的，没有什么区别。通过这个例子，你可以说尧舜跟孔子的差别，就是孔子跟老百姓的差别，一样的道理。成色原本一样，斤两或有差别。德性一样，分工不同。毛主席说，六亿神州尽舜尧，也就是这个意思。中国的思想传统里确实有

¹ 本文刊载于《南风窗》2016年1月13日-1月26日第2期，第58-87页。



这样的一脉。

在革命的时候打不打儒家的旗号，和有没有自觉地或者半自觉甚至是下意识地用这个传统去发动群众，去跟群众沟通，是两回事。但是对国外的研究者来说，中国革命和俄国革命有什么区别，这时候就会发现中国革命有非常鲜明的儒家特点。特别是在发动群众的时候，访贫问苦，土改让农民翻身，但翻身之前要翻心，因为农民是不敢动的，如果仅仅触动土地关系，农民晚上会把东西给地主送回去。

《南风窗》：姜文的电影《让子弹飞》里面用漫画化的方式表现过这样的事情，你应该有印象。

丁耘：对，电影里的子弹是先打断了马拉列车的那条绳子才开始了张麻子的革命。干革命要先做思想工作，讲你这么穷这么苦，想想原因是什么。这就是阶级意识。思想工作立竿见影，非常有效果。这种方式特别像阳明学，再往远了说像禅宗。农民都是大字不识的，你不可能给他讲书上有什么大道理，只能直指人心，就是抓住你生活中最痛的那一点做工作，马上就想通。包括改造国民党军的俘虏，也是这样，在国民党军队里面很怂的人，一个星期之后在战场上就嗷嗷叫得像老虎一样，还出了很多战斗英雄。我觉得这个气质，可能做思想工作的人自己都不知道，他自己没读过什么书，但不意味着他没有接上这个传统。

再打一个比方，在井冈山时期毛主席的军事才能就显出来了，大家就觉得很奇怪，因为这个人原来就是个书生，人家蒋介石才是军校出来的。后来好像是“二十八个半布尔什维克”里有人说，你懂什么马克思主义，你顶多读过点《孙子兵法》。因为他会打仗，所以觉得他懂《孙子兵法》。后来毛主席说，我还真没读过《孙子兵法》，我就看过《水浒传》、《三国演义》。这跟共产党和儒家的关系一样，毛主席没有读《孙子兵法》，但是他用兵的方式合乎《孙子兵法》的道理，他没有有意识地运用儒家的东西，但是实际上他也可以是合乎这个道理的。

《南风窗》：对，这并不是理论问题，不是强调学习，而是强调领悟力的。这也是传统思维方式的特点。

丁耘：你要跟大多数人站在一起，而且要知道变通、知道情势、知道权变。毛泽东的思维方式里面有很强的《周易》色彩，《周易》里讲，一阴一阳之为道，讲任何事物都是变的，变是有变数的，这个变数是可以研究的，就像辩证唯物主义说事物都是运动的，运动是有规律的。《周易》讲阴阳，实际上用辩证唯物主义说就是矛盾。毛主席特别会分析这个东西，他的气质上跟这个是一脉相承的。

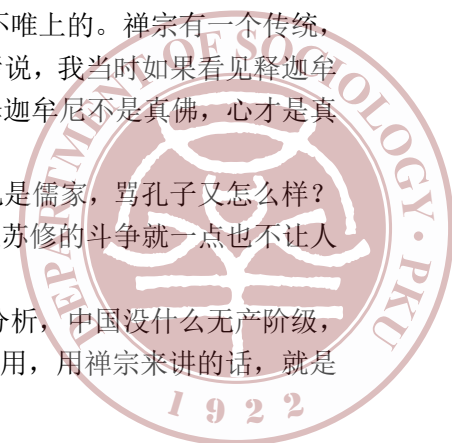
平等化的三阶段

《南风窗》：中国传统并不限于儒家，毛主席在回忆中讲到过他母亲的影响，他母亲是信佛的，这对他的思想也是有影响的吧？

丁耘：我看过毛主席读书生活的记录，发现他经常要抽空读一读《六祖坛经》。毛主席有一些话都可以从里边找到线索，比如他说“卑贱者最聪明，高贵者最愚蠢”，这个话就脱胎于《六祖坛经》里的“下下人有上上智，上上人有没意智”。禅宗和尚基本上是文盲，你给他讲道理，要抓住最根本的东西，明心见性，直指人心。他是不唯书的，也是不唯上的。禅宗有一个传统，就是开悟以后可以呵佛骂祖，有的话说得很夸张，有个和尚开悟以后说，我当时如果看见释迦牟尼出生，就一棒子打死喂狗。这叫呵佛骂祖。他明白佛不在外面，释迦牟尼不是真佛，心才是真佛。

这个特点也有助于理解中国革命。就像他否定儒家，如果他底色是儒家，骂孔子又怎么样？打碎孔家店又怎么样？对西方的祖师，对马列主义也可以不恭敬，跟苏修的斗争就一点也不让人意外了。

你要让欧洲或者苏联人来讲，中国革命不该成功。唯物主义地分析，中国没什么无产阶级，生产力水平又低，怎么可能有社会主义革命的胜利？但毛主席讲反作用，用禅宗来讲的话，就是



强调心的作用，强调心能转境、转经典。有了无产阶级意识才有无产阶级，才有无产阶级政党，党里边很多人出身不是无产阶级，那么凭什么说他是无产阶级先锋队呢？因为他有这个意识。

禅宗跟儒家的关系正是所谓斩不断、理还乱。说没有嘛肯定不对，说确切有哪些联系又说不清楚的。很多儒家学禅宗学得很多，像阳明学，按儒家理学正统来讲就是异端；反过来也有人说禅宗实际上本身就是一个中国化的、儒家化的佛教。佛教在印度呆不下去就是因为佛教其实是真正地、彻底地讲平等的，讲人人都能成佛，人人都有佛陀的种性。

《南风窗》：为什么中国的土壤能接受佛教呢？

丁耘：因为中国的土壤儒家已经耕过一遍了。陈胜吴广起义的时候，陈胜就说，帝王将相宁有种乎？这和印度马上区别开来了，帝王将相在印度当然有种，就是刹帝利嘛。陈胜的话也合乎儒家讲的，圣贤君子宁有种乎？帝王将相没有种，圣人也没有种。舜原来是种地的，是泥腿子，但可以做圣人，那谁不能做圣人呢？

我一直说中国的平等化有三个里程碑，一波接一波，首先是儒家，然后是佛教，最后是毛泽东思想。

今天没有儒家

《南风窗》：既然毛泽东思想，共产党的实践跟儒家有这样的联系，那为什么有些儒家会不认同中国革命呢？把毛泽东思想解释为中国传统文化集大成的人，并不是今天所谓的儒家啊。我记得你在文章中指出过，当前儒家的代表人物蒋庆就对近代革命的历史保持了“惊人的沉默”。儒家的立场仅仅是对反儒家立场的反弹吗？

丁耘：儒家作为一个历史群体，其传承早就断了。今天所有的知识分子都是现代大学的产物，都是“五四”之后，包括叫嚷否定“五四”、要接续大清的。因为中国的革命摧毁了原来的正统儒家的阶级基础，即乡绅阶级，也就是地主阶级。这是儒家的身体，身体没有了，所以儒家成为幽魂了。儒家可以是活生生的精神，也可以是幽魂。古为今用的当前主体可以吸收的，是儒家的精神；要让它全面破瓦夺舍、占据自己身体的，那是把儒家当成附体的幽魂了。没有什么可以否定当下的主体，主体即使再自我否定，也不是儒家的自然延续。认清这一点，反而有助于儒家的复兴。

《南风窗》：这么说来，今日所谓儒家对革命历史的立场，就不仅仅是思想的问题。

丁耘：也是思想的问题，儒家没办法解释中国革命，中国革命一直到改革开放这 100 多年的历史，他没办法解释，他是只能认为这是歧出，是走弯路了，现在回到正路了。就是这么一个简单的幼儿园水平的解释方式，原来错了，现在对，现在上正轨了，民族复兴了，不讲阶级斗争了，而且儒家也受重视了。

儒家早就断掉了，现在这些儒家都是忽然冒出来的。他们有对现实和对未来的主张，但最大的问题就是他不能解释中国革命，不能解释世界革命，也不能解释整个现代。他们要的就是儒家这个名，很多认识和思想方法都未必是儒家的，有些人是自觉的，有些人是不自觉的，在思想里塞了很多自由派的东西，或者是极端保守主义、原教旨主义的东西。

《南风窗》：当年“四小龙”比较火的时候，海外有一批人讲儒家资本主义，把资本主义和儒家嫁接在一起，那个时候国内的所谓的儒家们在干吗？

丁耘：那时候没有儒家，那时候港台有儒家，大陆只有研究中国哲学的，研究中国思想的。现在大陆的儒家都尊重蒋庆，觉得蒋庆是开山的，他出来那会儿是在 1980 年代末，但关键就他一个人。后来跟他的人就比较多了。

《南风窗》：你有文章评论过蒋庆的思想。我简单看过他的一些东西，发现他对一些概念的使用跟别人不一样，比如他谈公民社会，但是他讲的公民社会跟别人说的根本不是一个意思。像这样的人，没法跟他聊天啊。

丁耘：对。蒋庆很多的底色是基督教和保守主义的政治神学，他其实就是翻译过来，人家讲



政治神学，他就翻译一下，讲政治儒学。他翻译过英国保守主义思想家柏克的作品，柏克对他影响很大。他的底子还是西学里的某些东西，包括基督教。

《南风窗》：其他的许多所谓儒家，也是把西方的那套东西搬过来，无非是要用儒学替代基督教的位置，但思想体系还是西方那套。

丁耘：他们没看到中西的差异。一神教的宗教跟儒家有很大的不同，中国原来起到公民宗教作用的绝对不是儒家一家，三教合一嘛。儒家的道理，比如孝顺父母，忠君爱国，这些佛道两家也讲，特别是佛家。精英可以学理学，他不用信因果报应，凭自己的良心办就行了，但是对于大多数老百姓来说，用劝善书去讲因果报应，来调整民风。中国的宗教各有分工，结合在一起，合力干一个事情。

儒家的未来

《南风窗》：未来的思想交汇中，儒家可能会起到什么样的作用？

丁耘：儒家传统和其他中国传统对这个革命和大国崛起都是有贡献的，但这种贡献很少通过“儒家团体”落实。儒家传统超乎儒家团体发挥作用，这正是儒家传统最伟大的地方。而现在许多自封的儒家基于狭隘的立场看不到这点，无法给予理性的解释。他们现在仍然重视立场和宣言超过重视方法和解释。他们的意思就是说，马上可以打天下，不能马上治天下。虽然打天下我们没有出过什么力，现在到了治天下的时代就要用我们。他们甚至提出要立儒家为“国教”。

我跟一些儒家的朋友讲过，中国是民族国家，而“天下”是没有敌国的状态，我们还有敌国。从全世界看，现在也不是汉代，更像战国。我跟他们讲，如果中国是世界老大了，也没联合国了，中国就相当于联合国，管着全世界，我第一个赞成全面用儒家，但是这怎么可能呢？战国应该用法家，不是用儒家。更不要说中国内部现在还有非常复杂的一面，这么复杂的民族关系，你怎么能把儒家做“国教”呢？

儒家真要立起来，说白了得能把古今中外全解释了。以前的儒家为什么牛？就是能历史、天文、地理、人事、政治都给你解释了，后来是马克思主义把古今中外都解释了。儒家现在真正要立足还是需要这样一个东西。儒家也必须经历一个类似“从空想到科学”的转折，这才是儒家当前的头号任务。

【书讯】

《21世纪中国民族问题丛书》

《肯定性行动——美国族群政策的沿革与社会影响》

（社会科学文献出版社 2015 年 12 月，59.9 万字）

王凡妹 著

目录

- 第一章 导论
- 第二章 “肯定性行动”的缘起与出台
- 第三章 “肯定性行动”的发展与变迁
- 第四章 “肯定性行动”的实施效果
- 第五章 “肯定性行动”的社会影响
- 第六章 “肯定性行动”的启示



【书讯】

《21世纪中国民族问题丛书》

《西藏唐卡艺人：职业行为变迁与多元平衡策略》

(社会科学文献出版社 2016 年 1 月, 44.6 万字)

李健著

目录

- 第一章 导论
- 第二章 背景：从历史到当下的唐卡艺人
- 第三章 多重行动逻辑：宗教、艺术与市场
- 第四章 宗教与艺术之间：唐卡艺人的循旧与创新
- 第五章 宗教与市场之间：非商业化与商业化的冲突与平衡
- 第六章 艺术市场的实践：文化产业与个人探索
- 第七章 巧妙的平衡：行走在多重逻辑之间的唐卡艺人
- 第八章 讨论与结论：唐卡艺人群体与西藏社会变迁

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 204 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：
<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.
也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>
在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。
《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

中国社会与发展研究中心
北京大学 社会学人类学研究所
中国社会学会 民族社会学专业委员会

本期责任编辑：马戎、玉娟
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn

