

民族社会学研究通讯

普 考 通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位:

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

第 255 期

2018年 5月 15日

目 录

【论 文】

- | | |
|-------------------------------|-----|
| 中华文明的基本特质 | 马 戎 |
| 天下究竟是什么？——兼回应塞尔瓦托·巴博纳斯的“美式天下” | 赵汀阳 |
| 传统与现代：民族政治的中国语境 | 关 凯 |
| 从“夷夏”到“中华”：“中华民族”观念形成时期的思想转化 | 李 晶 |

☆☆

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China
Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

【论 文】

中华文明的基本特质¹

马 戎

摘要：我们研究和讨论中国历史，离不开对中国传统文化体系的性质与特征的思考，正是在中华传统文化体系的基础上逐步形成了历史上不同时期的“中国”，并在近代反对外国侵略者的艰苦斗争中最终演化成为今天的“中国”。几千年来中原文化始终是中华文明体系的主脉，它不仅包括发源于中原地区的华夏文明，也包括中原周边曾被称为“夷狄”的各群体的传统文明，呈现出动态交融和周期扩展态势的“多元一体”结构性特征。本文认为中华文明体系最重要的基本特质是非无神论的世俗性，并由此产生中华文明共同体的内部凝聚力、地区多样化和对外来文化的罕见包容度。在此基础上，本文进一步讨论中华文明在跨文化交流中的核心理念及其与西方民族主义思想传统之间的本质差异。

关键词：中华文明、世俗性、地区多样性

我们讨论中国历史时，离不开对中国传统文化体系性质与特征的思考，正是在这样一个传统文化体系的形成、演变与发展进程中，演化出历史上和今天的“中国”²。中华文明的核心部分发源于黄河中下游中原地区，这里的平原河流和充沛雨水为农业文明提供了优越的地理气候条件和自然资源，孕育出早期的中原华夏文明，并逐步向周边区域扩展。无论从人口还是政治经济文化活动的重心几个维度来看，中原文化几千年来一直是中华文明主脉，甚至一度成为东亚大陆文明中心。中华文明在结构上不仅包括作为其主脉的中原华夏文明，也包括中原地区周边曾被称为“夷狄”的各文化群体，换言之，即包括今天的“汉文化”和中国境内的蒙古、藏、维吾尔族、满、苗、瑶、彝等少数民族的文化，它们在几千年混杂共存和交往交流交融进程中最终形成了一个“多元一体”的中华文化。

如果从有文字可考的商代算起，中华文明三千多年的演变虽然历经风云变幻和朝代更替，仍然为我们留下一部主脉贯通的中国二十五史，其展现的中华文化核心内涵、叙事结构和基本话语始终未变，这一现象在人类文明史和政治史上绝无仅有。与其他古文明体系相比，中华文明有其特殊文化内涵和内在生命力。“在这样的一个延续性大于断裂性（与欧洲相比）的古老文明笼罩下，中国的空间虽然边缘比较模糊和移动，但中心始终相对清晰和稳定，中国的政治王朝虽然变更盛衰起伏，但历史始终有一个清晰延续的脉络，中国的文化虽然也经受各种外来文明的挑战，但是始终有一个相当稳定、层层积累的传统”（葛兆光，2011：26）。这里说的“中心”指的就是中原地区，“脉络”是中原文化，而传统则是中原文明主线的儒家思想。

作为一个结构复杂而丰富的文明体系，中华文化强韧的生命力是独一无二的，“中国人”作为共享这一文明的一个多元复合型人群在世界上是独一无二的，“中国”作为一个政治实体其特征在世界历史中也是独一无二的。因此，我们讨论中国的历史，分析历史上和今天“中国”的“内”与“外”，就不能不关注中华文明特别是作为其主脉的中原文化的基本特质，甚至可以说，正是中华文明的基本特质决定了历代的政体、中国人的“内”、“外”观和中国疆域的历史发展轨迹。即使在近代受到西方文明的强力冲击，中华文明体系及其特质必然会持续深刻影响中国的文化与社会演变，包括价值伦理的演化、话语体系的转变和国家体制的重新构建。

¹ 本文刊载于《学术月刊》2018年第1期，第 页。

² “中国”这一概念虽然很早就见于古代文物和汉文文献古籍，但直至近代，对其定义和内涵仍有争议。

一、中华文明体系的世俗性

中华文明是在几千年历史长河中发展出来的。在这一过程中，形成了一个独特的文化思想体系，同时也产生了一个以中原皇朝¹为主干的政治-文化共同体。这一文化体系核心思想的主脉发源于春秋战国时期的儒学和其他思想流派（诸子百家），是在各学派相互辩论与竞争中发展出来的一个具有独特宇宙观和社会伦理规范的思想体系。与世界上许多以宗教为核心的文明体系相比，中华文明体系最重要的基本特征就是其世俗性。

孔子不谈鬼神，主张“未能事人，焉能事鬼”，“未知生，焉知死”（《论语·先进》），“不语怪、力、乱、神”（《论语·述而》），“敬鬼神而远之”（《论语·雍也》），认为世人应“畏天命”（《论语·季氏》），对天道、祖先有诚敬之心。以儒家为代表的诸子百家学说都没有对人死后“天堂”、“地狱”及“最后审判日”的描述。但是，儒家学说坚持的世俗性并不是站在无神论立场上反对所有鬼神信仰，而是以一种宽容态度对其“敬而远之”，既不排斥内部不同地区、不同人群的民间信仰，也不排斥源自其他文明体系的外来宗教流派。钱穆先生认为：“孔子对于人世与天国，现实界与永生界，并已有一种开明近情而合理之解答也”（钱穆，1994a：99）。²

牟钟鉴先生认为“中华文化是人本主义，西方文化是神本主义”（牟钟鉴，2017）。中国人尊崇的是人世间的圣贤先哲，祖先崇拜的实质是先贤崇拜，流传于基层社会的各种民间信仰（城隍、龙王、土地、山神等各路神仙）则是这一主流文化的草根性补充。中国的民间信仰也是高度世俗化的，并且与民众日常生活生产、人生礼仪、节日庆典密切结合，强调行善戒恶和因果报应，警示世人遵守社会伦理行为规范，可以被视为人间秩序在鬼神世界的投影。这些民间信仰倡导的伦理必须符合“天道”，否则就会被视为“邪神”被主流社会禁止。

苏秉琦先生认为：“中国除了有些政教合一的少数民族以外，从来没有高于王权的宗教，也就是没有国教。一些外国人不能理解，于是想出来一个中国人自己并不认可的宗教——‘儒教’，没有教主，没有教规，没有教仪，也没有宗教意义上的经典。但是在中国传统文化中确有最高崇拜的对象，这就是‘天、地、君、师、亲’”（苏秉琦，2013：136）³。春秋时代的孔孟以及后世的二程、朱熹被后世视为尘世的先师先贤，而不是天上的神或教主，其性质与基督教的上帝与基督、伊斯兰教的真主与穆罕穆德、佛教的如来佛祖等全然不同。无神论和一神教宗教都是西方文化的产物⁴。不是对超越凡世的“造物者”崇拜和对“末日审判”的恐惧，而是人间尘世中的社会秩序和人际伦理（三纲五常、忠孝仁义礼智信等）⁵构成儒学和中华文明的宇宙观和基本社会伦理结构⁶。所以，中原皇朝大多数皇帝不把中华文明体系与任何具体宗教对立起来¹，也不把自

¹ 自秦朝开始，中国历史上各朝代的君王都自称“皇帝”，所以把这些朝代称为“皇朝”，应该是适宜的。

² 任继愈先生指出：“宋明理学……虽然它不讲出世，不主张有一个来世的天国，但是却把圣人的主观精神状态当作彼岸世界来追求，这和禅宗主张在尘世之中成佛是完全相同的”（任继愈，1980：68）。而禅宗则是“本土化”了的中国佛教流派。

³ “我国古人对‘天、地’赋予了超自然的属性。这里的‘天’，是一种抽象的权威象征，一种不可抗拒的超自然正义力量。……对于‘地’的崇拜，反映了追求人与自然的协调。至于对‘君’的崇拜，则反映着对社会秩序化即国泰民安的追求。对于‘亲’的崇拜，我看至少包括‘祖先崇拜’以来至现实生活中的‘父慈子孝’、‘兄友弟恭’等内容，是维系、协调人际关系的重要纽带。对‘师’的崇拜，则是要求对文化、知识的尊重与继承”（苏秉琦，2013：136）。

⁴ 尽管近代以来西方社会把伊斯兰教“东方化”，但是从本源上看伊斯兰教继承了希伯来文明，是希伯来宗教的变体，从本质上依然可视为西方古代文明的一部分。

⁵ 孔子曰：“知（智）、仁、勇三者，天下之达德也”（《中庸》）。“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧”（《论语》）。“吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？……信近于义，言可复也”（《论语·学而》）。孟子曰：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也”（《孟子·公孙丑上》）。董仲舒：“仁义礼智信五常之道”（《贤良对策》）。

⁶ 在分析“中国社会超稳定结构”时，金观涛、刘青峰系统讨论了儒家、墨家、道家学说的社会观、价值观、哲学观结构及其内在和谐（金观涛、刘青峰，2011：271-283）。

身的宗教倾向强加给臣民。宋真宗和宋徽宗崇信道教，清雍正帝笃信藏传佛教，但没有在全国强力推广，明崇祯帝与大臣徐光启等信仰天主教²，也没有利用权势加以推行。作为中华文明主脉的儒家学说，把鬼神宗教信仰看作是皇帝和臣民们的个人私事，只要信仰者的行为不违反“天道”，不触犯国家法律，不影响社会与经济活动的正常运行，就不主张强制干预，体现出“政教分离”的世俗化特质。

在中华文化的传统中，“儒学是不是宗教，这是一个古老的问题”（列文森，2009：307）。钱穆先生认为：“宗教为西方文化体系中重要一项目。中国文化中，则不自产宗教。凡属宗教，皆外来，并仅占次要地位。其与中国文化之传统精神，亦均各有不相融洽处”（钱穆，2001：1）。似乎中国传统的儒学很难被纳入西方文明的“宗教”范畴。

但是，一个高度发展的文明需要有一个自己的信仰体系来保持自身凝聚力并得以持续发展，否则不可能维系一个有着几千年文明史的政治-文化共同体。从这个角度来看，在中华传统里似乎也应当有自己的“宗教”。所以钱穆先生说：“则果谓中国亦有宗教，宜称为孔教，亦无疑”（钱穆，2001：11）。任继愈先生认为“儒教的教主是孔子。……儒教虽然缺少一般宗教的外在特征，却具有宗教的一切本质属性”（任继愈，1980：70）³。钱穆先生在另一篇文章中这样论及中国的“宗教”：“或疑中国民族乃一无宗教无信仰之民族，是殊不然。中国自有其宗教，自有其信仰，特其宗教信仰之发展，亦别自有其蹊径。……中国古代宗教，有两大特点：一则政治与宗教平行合流，宗教着眼于大群全体，而不落于小我私祈求、私吁请之范围，因此而遂得搏成大社会，建立大统一之国家。……中国宗教因早与政治合流，故其神与神之间，乃亦秩然有序，肃然有制。既不如耶教、回教之单一而具不容忍性，亦不如印度希腊神话之离奇而有散漫性”（钱穆，2004：22-24）。这表明钱穆先生认为中华文化共同体还是有自己的信仰，但中华传统的信仰与其他宗教相比具有不同特点，因此他将之归为不同于基督教、伊斯兰教的另类“宗教”。葛剑雄先生认为“儒教具有准宗教的性质，……我认为在中国社会真正起作用的并不是儒学，而是儒教”（葛剑雄，2016：60）。刘小枫则指出：“儒家在品质上是政治哲学，儒家与儒教的关系如何，取决于儒生自己心里清楚自己与宗教的关系以及宗教与其他两种类型的灵魂的关系”（刘小枫，2007：5）。

在韦伯的宗教研究著作《宗教社会学论文集》中，有一篇的英文译名为 *Confucianism and Taoism*，该篇的中文篇名被译为《儒教与道教》⁴。中文“儒教”这一概念的流行，可能与该文题目的译法有关。由于中文的“儒学”也被译为 *Confucianism*，英文中的 *Confucianism* 似乎也可以译为“儒学”。在这篇文章中，韦伯认为“儒教纯粹是俗世内部一种俗人道德。与佛教形式更加显明对比的是，儒教所要求的是对俗世及其秩序与习俗的适应，归根结底，它只不过是受过教育的世人确立政治准则与社会礼仪的一部大法典”（韦伯，1995：178）。这段话里的“儒教”（*Confucianism*），完全可以换做“儒学”，而且韦伯指出的恰恰是儒学的世俗性。

今天国内学者们使用的许多概念均是近代从西方社会传入的意识形态和话语体系。中国传统讲的“教”、“族”、“国”与今天我们所使用的、源自西方“普世概念”的“宗教”（*religion*）、“民族”（*nation*）、“国”（*state*）很不一样。作为一个延续几千年的政治-文明共同体，中国人当然有自己的思想信仰体系，但正如苏秉琦和钱穆两位先生所言，中国人的传统信仰自有其特质，就像中国的文字¹不同于其他文明所创造的文字一样。人类历史上出现的信仰种类很多，古代的自然崇拜，近代的马克思主义、自由主义、无神论、法西斯主义等等都可以视为信仰，但未必都可以

¹ 三千年中国历史中有寿命可考的有 559 个皇帝，打击佛教的只有 4 个（北魏太武帝、北周武帝、唐武宗、周世宗），历时很短，且与当时的佛道之争和土地税收相关（<http://baike.so.com/doc/6612896-6826688.html>）。

² http://bbs.tiexue.net/post2_4103846_1.html

³ 有学者曾系统论述“儒教”的基本理论（李申，1995，1999），也有学者坚持理学是哲理而非宗教（参看张荣明，2001：25-28）。

⁴ Max Weber, *Konfuzianismus und Taoismus* (Tübingen: Mohr, 1978)。

被归类为“宗教”。中华文化体系里的儒学是不是一定要纳入西方文明中的“宗教”(religion)范畴?是否需要在儒学之外再析出一个“儒教”?学者们对于这些议题所表达的不同观点,在很大程度上取决于各自对“宗教”概念的认识与定义。由于对“宗教”的概念定义与评判标准不同,各自得出的结论自然也不同。

但是我们必须承认,中原皇朝历史上从未发生真正意义上的宗教战争,中原地区也从未出现“政教合一”政权²。赵鼎新先生认为西汉之后中国成为“儒法国家”,创造出一种“以帝国儒学思想作为官方统治意识形态和合法性基础,同时运用法家手段对国家进行实质性管理的国家模式”(赵鼎新,2011:7)。这与欧洲历史形成强烈反差。相比之下,宗教战争几乎贯穿基督教诞生后两千多年的欧洲和中东历史。这是中华文明与西方文明的重大差别之一。虽然欧洲国家在宗教改革后推行“政教分离”,但是直至今日,西方国家的文化基调和道德基石仍是基督教。对于大多数西方人而言,没有宗教的道德是不可想象的。中国传统文化的基础是世俗性,这一点恐难否认。“大多数文明以宗教和法律作为政治及社会制度正当性根据,唯有中华文明历史上以道德作为政治制度和社会行动正当性的最终根据。可见中国文化历史有多么独特。这是中西方文化产生差异的源头”(金观涛、刘青峰,2015:5-6)。

二、中华文明追求的最高境界是“天道”而不是宗教情怀或个人主义

中华传统文化崇尚的是包括天下万物运行规则在内的“天道”,也被有些学者概括地表述为“天、地、君、亲、师”,这就是中国人的传统信仰。孔子曰:“大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者皆有所养,男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭,是谓大同”(《礼记·礼运篇》)。几千年来,历代中国人理想中的“大同世界”,就是这样一幅尘世间人尽其才、遵守公德、各得其所、和谐有序的社会图景。

中国人坚信“天下大同”的人类理想与“天道秩序”的终极力量,认为人应“畏天命”(《礼记·季氏》),而在“有教无类”(《论语·卫灵公第十五》)宗旨指导下的“教化”过程则是“天下”人类各群体感悟并接受“天道”的过程,而且坚信所有的人群迟早都应能接受这一“天道”。“中国文化大统,乃常以教育第一,政治次之,宗教又次之,其事实大定于儒家之教义也”(钱穆,2004:26)。这就是钱穆先生心目中“宗教”在中国文化传统中的地位,也体现出中华文明对“宗教”的理解。中华文明可以包容外来的宗教,但其自身的土壤却无法产生西方一神教性质的宗教。“中国思想中不承认绝对在外的超越存在,也就是那种无论如何也‘化’不进来的存在。这样,中国就不可能有宗教,也不可能有绝对不可化解的敌人。……承认超越存在的理论后果就是宗教以及与人为敌的政治理论。这是西方思想的底牌。从个人主义、异教徒到丛林假定以及民族/国家的国际政治理论等等陷世界于冲突和混乱的观念都与承认超越者概念有关”(赵汀阳,2005:14-15)。

与西方文明不同,中华文明不提倡个人主义,强调的是社会公德和万物众生都应遵循的“天道”,这是另一种道德伦理体系。“对于制度的合法性的证明来说,‘民心’比‘民主’更为正确。……因为大众的选择缺乏稳定性,随着宣传、时尚和错误信息而变化无常,只是反映暂时偶然的心态,而不是由理性分析所控制的恒心,……因此,民心并不就是大众的欲望,而是出于公心而为公而思的思想”(赵汀阳,2005:28-29)。中国人所说的“得民心者得天下”,讲的决不是

¹ 这里指的是中原群体使用的方块字,不包括中国边疆地区其他族群的传统文字。

² 西藏地区1751年出现藏传佛教的“政教合一”政权(王辅仁,1982:226)。但这只是西藏地区性政体。

西方式“民主选举”中的多数，而是顺应天理、符合“为公而思”的公心，这种“公心”所考虑的是天下之人，不是某个宗教派别的信众，不是某个政权下辖的国民，也不是某个小群体或个人。

中华传统文化虽然强调社会公德和集体伦理¹，不强调个人权利，但并非没有平等观念。中国人的“平等”观念，既体现在与异文化异群体的交流中，体现在尊重境内不同族群传统和地方文化的多样性，也体现在财产继承制度中。中原地区的财产继承是男性子嗣均分制，而不是欧洲或日本社会的长子继承制。中国人没有欧洲社会的家族“世袭”概念²，不仅皇朝世系可以“改朝换代”³，民众和士人可以接受那些尊崇并继承中华文化的异族统治者（亡国而不亡天下）；贵胄世家也是“君子之泽，五世而斩”（《孟子·离娄章句下》），“王侯将相，宁有种乎？”（《史记·陈涉世家》）中原皇朝历代选拔贤能的主要渠道是面向全体臣民的科举制。法国启蒙思想家伏尔泰曾十分赞赏中国的科举制⁴，认为比欧洲各国的爵位领地世袭制更加体现出平等精神。1721年英国哈雷大学副校长沃尔夫在演讲中宣称：“在中国的典籍里，没有提到上帝和对他的信仰，也没有提到对上帝的爱与恨，更谈不上对上帝的信心。”他告诉听众，孔子创立的儒家思想集理性、道德、传统、常识于一体，影响了中国上至皇帝下至百姓近两千年，这足以证明没有神权，人类依靠自己理性的力量也可以建立一套完整的伦理、道德体系。“世界上所有其他不相信上帝的民族都堕入偶像的崇拜，中国人惟一保持了自然所赋予人的力量。”不仅如此，古老的中华文明和伦理哲学比《圣经》和西方的基督教更古老，而且完全可以与之媲美，甚至更优越（书云，2012）。

在这种“天道”秩序中的中国皇帝，其角色与社会功能自然也不同于西方国家的帝王。在对《社会通论》译本所做的评议中，19世纪70年代曾留学英国的严复先生把中国帝王与欧洲帝王进行了比较：“读此则知东西立国之相异，而国民资格，亦由是而大不同也。盖西国之王者，其事专于作君而已。而中国帝王，作君而外，兼以作师，且其社会，固宗法之社会也，故又曰，元后作民父母。夫彼专为君，故所重在兵刑，而礼乐、宗教、营造、树畜、工商乃至教育、文字之事，皆可放任其民，使自为之。中国帝王，下至守宰，皆以其身兼天、地、君、亲、师之众责，兵刑二者，不足以尽之也”（严复，1904：133）。直至今日，国家官员们在中国社会仍在一定程度上被视为“父母官”，在国内任何地区如果在经济财政、民生就业、物资供应、抢险救灾、基础设施建设、医疗保健、教育质量、宗教管理、社会保障、道德治安甚至环境生态等方面出现任何问题，中国国民都会指责政府部门的失职，而政府官员也会被问责，似乎官员们仍然“身兼天、地、君、亲、师之众责”。在西方国家中的政府，主要责任限于国防（“兵”）和执法（“刑”）⁵。中华传统文化中的“天道”观和民众对执政者角色功能的期望完全不同于西方社会，我们在理解古代甚至今天的中国社会时，要认识到中国政府与西方国家政府之间的本质性差别。

三、中华文明共同体的内部凝聚力、地区多样化和对外来文化的罕见包容度

正因为中华文明的基本特征是非有神论的世俗性，既没有一神教文明那种强烈的“零和结构”的排他性，没有严格有神论的反宗教性，也没有基于体质差异的西方种族主义观念，对于人们在相貌、语言、服饰、习俗等方面的差异也表现出不同于西方文明的宽容心态，甚至所谓的“华夷

¹ 孔子曰：“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》）。“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）。

² 中国各朝代有不同的爵位“世袭”制度，如清朝的“世袭罔替”可保持原爵位，“世袭”类则爵位品级递减。这与欧洲封建制度中的爵位、领地、特权世袭制度并不一样。

³ “孔子曰：‘夫君者舟也，人者水也。水可载舟，亦可覆舟’”（《后汉书·皇甫规传》注引《孔子家语》），

⁴ 伏尔泰曾这样评价中国的科举制度：“通过层层严格考试的人才能进入……衙门任职……人们全然不可能设想一个比这更好的政府……。” <http://www.mofangge.com/html/qDetail/07/g1/201408/cqk3g107258243.html>

⁵ 香港特别行政区前行政长官曾荫权竞选时的口号是“做好这份工”，这或许可以代表西方文明体系中政府官员的心态与责任心。

之辨”也仅仅是文化观念的差异，而不是本质性的区隔，所以，中华文明对于内部文化多样性和各种外部文明都表现出罕见的包容态度，但也恰恰是这种宽松的包容态度，客观上降低了周边群体的心理距离感，增强了周边群体潜在的情感向心力和凝聚力。

梁启超先生指出，关于中国传统中的“夷夏之辨”，完全不同于近代的“种族”（race）、“民族”（nation）或“族群”（ethnicity）概念。“春秋（指孔子的儒家经典）之号夷狄也，与后世特异。后世之号夷狄，谓其地与其种族，春秋之号夷狄，谓其政俗与其行事。……春秋之中国夷狄，本无定名，其有夷狄之行者，虽中国人，颯然而夷狄矣。其无夷狄之行者，虽夷狄也，彬然而君子矣”。那么什么是“中国”？什么是“夷狄”？“春秋之治天下也，天下为公，选贤与能，讲信修睦，禁攻寝兵，勤政爱民，劝商惠工，土地辟，田野治，学校昌，人伦明，道路修，游民少，废疾养，盗贼息，由乎此者，谓之中国。反乎此者，谓之夷狄”（梁启超，1897：48-49）。

就社会内部而言，这种宽松的包容度为中国古代知识分子思想的活跃和民间创造力的萌发提供了空间，使春秋战国时期中原地区的哲学、史学、文学、医学、兵法、天文、科技、建筑、农耕、陶瓷、冶炼、丝绸纺织等领域出现了后世鲜见的“百花齐放”盛况。从中原各诸侯国“诸子百家”中衍生出儒学、老庄、法家、墨家等许多流派，许多学者跨流派互为师生，在交流与竞争中彼此借鉴、相互包容而不是强求同一，其结果反而促进了事实上的相互融合，这就是历史演进的辩证法。儒学通常被认为是中华文明的思想主脉，需要注意的是，儒学在其后续发展中不断吸收融汇其他学派的思想，始终处于演变过程之中。

秦统一中国后，建立了一个空前统一、涵盖辽阔地域的政治体系。为了推动管辖区域内的行政体制和文化体系的同质性，秦朝设立郡县，推行“书同文”，加快中原各地域之间的文化融合，逐步形成以统一文字为工具载体的中华文明体系。“由于表意性的文字书写系统能够脱离语音而使用，这极大地便利了使用不同方言乃至不同语言的人群之间的交流。春秋-战国时代之后的中国历史表明，虽然是帝国儒教为精英文化的统一提供了基础，但为这种文化的传布和绵延提供物质基础条件的却是表意性的汉语文字”（赵鼎新，2011：36-37）。在秦代，“以形、意为主义适应各地方言的方块字被大家所接受，成为其后数千年间维系民族共同体的文化纽带，产生了极强的凝聚力”（苏秉琦，2013：135）。欧洲和世界一些地区发明了拼音字母，用以发展书写文字。由于各地区存在不同的语言发音，因此各地语音的差异在拼写中构成了今天许多不同文字的基础。虽然与拼音文字相比，中国的方块字较难记忆和书写，但是各地人群一旦学习使用方块字，便能够克服语音差异而相互交流，并很容易被吸收进中华文化体系和进入中国的经济贸易体系。同时，中原社会的繁荣发展也对这些地区的经济、文化发展起到促进作用。“象形表意的中国方块字，有利于克服由于地域辽阔所带来的方言繁杂的障碍，成为几千年来始终畅通的思想文化交流的工具。只有具备这种重要的通讯工具，才有可能建立一种跨地域的文化联系”（金观涛、刘青峰，2011：30）。

与此同时，秦朝推行“车同轨”，统一货币与度量衡，有效地促进了地区间的贸易往来和统一经济体系的形成，秦朝的这些规范化的措施符合当时东亚大陆的社会发展趋势，推广传播了中原地区的思想体系、工艺技术、社会组织形式与文化艺术活动。汉代印刷术的出现和隋朝创立的科举制进一步推进中原皇朝管辖地域内各地区之间的文化统合。凡是实行了科举制的地区，不论其存在哪些族属语言差异，当地的精英人士都逐步融入中华文化圈¹。“科举制更使‘书同文’制度化为一种统一的全国性思想意识市场，恰起着类似近代西方全国性经济市场所起的维系作用”。“科举制的社会功能并不止教育。它在整个传统中国社会结构中起着重要的联系和中介作用”（罗志田，2011：55，172）。中原文明的传播地域逐步从黄河和长江流域扩展到珠江流域和周边

¹ 今天我国西南地区（云南、贵州、广西等地）的民族关系相对比较和谐稳定，这与元朝以来历代中央政权在这些地区长期推行儒学教育和科举制度有关。

其他地区¹。但是由于中国地域辽阔，交通不便，各地区地理自然风貌存在很大差异，因此春秋战国时期形成的齐鲁、燕赵、吴越、秦、楚等不同区域的地方性传统文化长期以来依然得以保留特色。共性与特性并存，一体与多元并存，这就是中华文明的另一个特质。

在中华文明发展的漫长历史过程中，作为东亚大陆人口与经济核心区的中原地区始终与周边地区保持密切与深入的文化互动，不仅中原地区的文化与科学技术被传播到周边地区，同时中原人群也积极学习和吸收周边地区的传统文化和科学技术，地区之间的贸易、迁移与通婚（和亲）成为传统交流方式，从而逐步形成了以中原地区为核心区，以漠北草原、西域戈壁、青藏高原、云贵高原等周边地区为区域性文化中心的“大中华文化圈”。顾颉刚先生认为中国在发展过程中形成三大文化集团：汉文化集团、信仰伊斯兰教的“回文化集团”和信仰藏传佛教的“藏文化集团”（顾颉刚，1939b）。这几个“文化集团”在长期互相交往中彼此影响、相互交融，既有共性又保留特性，许多文化元素以共生的方式渗透到各地民众的思想观念和日常生活中。费孝通先生认为，在战国和秦代，在中原地区和北方草原形成了农牧两大统一体，也就是“南有大汉，北有强胡”，两大统一体对峙拉锯了上千年，长城便是这两大统一体相互征战的结果。最后清朝才真正把南农、北牧两大统一体聚合在一起，完成了中华民族真正意义上的统一（费孝通，1989）。无论是三大文化集团，还是南北两大统一体，在古代中国人的观念中，都属于“四海之内”的“天下”，也都在这个“东亚大陆生态区”和中华文化圈的涵盖范围之内。

与此同时，在与来自“中华文化圈”之外其他文化的交流过程中，中华文明先后容纳了外部传入的佛教、伊斯兰教、萨满教、基督教等宗教及教派，吸收了外来宗教的许多文化元素，包括哲学思想、话语体系、制度形式和文学艺术。在文化和思想交流中，孔子主张“中庸之道”²，不偏狭不极端。中华文明的另一个代表人物老子则说：“上善若水，水善利万物而不争”（《老子·道德经》）。正是这种主张“和而不同”和“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》）的思想使中华文化对于内部多样化和外来异文化具有举世罕见的文化包容度和融合力。

在这样一个文化氛围中，我们可以看到外来宗教进入中原地区后出现不同程度的“中国化”现象。例如元代的回回穆斯林已在一些礼俗上接受汉人影响，如（1）取表字、采汉姓；（2）冠居名、堂号；（3）遵丁忧、汉丧之制；（4）行节义之礼（《回族简史》编写组，2009：104-107）。元代的“三掌教制”和伊玛目制“是中国伊斯兰教的一种创制，在一般伊斯兰国家和地区尚属少见”（高占福、敏俊卿，2017）。中原地区清真寺在建筑风格上普遍采用了汉地的砖混结构、四合院形制和殿堂式建筑。明朝颁布法令推动穆斯林与本地人通婚³，促进族群交融，中原地区的汉语⁴成为回回的通用语言。明代穆斯林学者胡登洲精通儒学、阿拉伯语和波斯语，认为“回儒两教，道本同源，初无二理”。清代穆斯林学者王岱舆运用儒学思想诠释《古兰经》，提出：“夫忠于真主，更忠于君父，方为正道”（王岱舆，1988：88），刘智认为“天方之经，大同孔孟之旨”（丁俊，2017：54），“王者，代真主以治世者也”（高占福、敏俊卿，2017）。广大中国穆斯林不仅在政治上认同中国，在伊斯兰教与中华文化之间的相互交融中也出现文化上的“二元认同”现象（既认同伊斯兰教，也认同中华文化）。到了民国时期，中国化的伊斯兰教已成为中华文化的重要组成部分。

佛教在东汉时期自印度传入中土，中原学者高僧用《老子》《庄子》及《论语》语义来解读印度佛学义理，出现“格义佛学”。葛兆光先生认为：“人们借助老庄对佛教进行解释，佛教也是

¹ 汉字及它承载的中华文化（如儒学和大乘佛教）也一度传入邻近的朝鲜半岛、越南、琉球和日本等地。

² “中庸之为德也，其至矣乎”（《论语·雍也》）。

³ 如《大明律》卷六规定：“凡禁蒙古、色目人听与中国人婚嫁，不许本类自相嫁娶。违者杖八十，男女入官为奴”（《回族简史》编写组，2009：144）。

⁴ 其实“汉语”一词也是近代出现的。清末才确立“汉语”作为超越单一族群、地区的帝国语言的法定地位。1911年7月，《学部中央教育会议议决统一国语办法案》确立“以京音为主，审定标准音；以官话为主，审定标准

在不断翻译和解释之中，加入了这一思想系统，并使之开始彰显它的系统性，在这个意义上，中国也征服了佛教”（引自义广，2017）。“唐朝佛教中国化，即佛教玄学化，这是化的第一步。……佛教儒学化，是化的第二步”（范文澜，1965：614）。“佛教……到了中国之后，出家众的生活来源发生了变化，由托钵化缘式改变为坐拥土地及寺产的安居受供式。……中国式的祖师清规就出现了，……这在印度佛陀时代是未曾有的事”（义广，2017），这就是佛教教仪和教制的中国化。同时，佛教传入西藏后，在与当地苯教交融中形成今天的藏传佛教。源自印度的佛教由此转化成为本土化的中华宗教，包括流传于中原地区的禅宗等流派和流传于蒙藏地区的藏传佛教各流派，发展成为中华文明的重要组成部分。

唐代天主教即以“景教”之名传入中土，元代方济各会修士曾来中国传教，明、清时期利玛窦、汤若望等先后来华传教，“努力将天主教教义解释成与儒家义理完全相合的价值系统”，1700年清朝的天主教徒达到30万人（赵士林、段琦，2009：5）。19世纪初，基督教新教传入中原地区。20世纪20年代中国的“基督教新思潮运动”推动中国基督教学者“将基督教伦理化并与中国传统文化相对接”，“主张基督教徒和教会要关心国家的命运和建设”，积极投身于当时的平民教育与抗日救亡运动（赵士林、段琦，2009：10-13）。这些活动不仅推动几百万中国基督教众融入中国社会发展演变的大潮，也使基督教文化成为今天中华文明的重要组成部分。

从以上几个例子中，我们可以感受到中华文化对外来宗教与文化的强大包容力，感受到中华文明“海纳百川”、积极吸收和容纳外来文明的文化心态。“汉族以文化根柢之深，……用克兼容并包，同仁一视，所吸收之民族愈众，斯国家之疆域愈恢”（吕思勉，1934：8）。

四、中华文明开展跨文化交流的核心理念是“和而不同”和“有教无类”

中华文明之所以对外来文明与宗教表现出十分罕见的包容度，这与其世俗性的本质和文化自信密切相关。中华文明自认是各方面比较发达、在“天下”体系中居于核心的地位，对周边群体负有“教化”的责任与功能。在汉代成为中华文明主脉的儒学是一套有关世俗社会伦理秩序的价值体系和行为规范，接受这套文明规范的群体被视为“华夏”，尚未接受的群体被视为“蛮夷”，二者之间仅为“文明程度”的差异。

“中国的夷夏之辨……对外却有开放与封闭的两面，而且是以开放的一面为主流。夷夏之辨是以文野之分为基础的。……故夷夏也应该是可以互变的”（罗志田，2011：37）。在与其他群体交流过程中，中华文明所持的是“有教无类”的立场，采用“教化”的方法来“化夷为夏”，而不是简单地排斥其他信仰与学说，因此中国人从来没有“异教徒”的概念。由于在孔子的年代，中原地区居民的人种成分十分复杂，“所以，‘有教无类’主要不是指社会贫富等级差别，而是种族特征差别”（苏秉琦，2013：2），表示对不同祖先血缘及语言文化群体施以教化时应一视同仁。在对人类群体进行划分时，中华文明注重的是可涵盖“天下”所有人群、具有“普世性”的社会秩序与伦理规范，而不是其他文明所强调的体质、语言、宗教信仰差异等族群特征。在与异族交往中推行“教化”的方法是“施仁政”，“远人不服，则修文德以来之”（《论语·季氏》，主张以自身较高的文化修养和德行来对蛮夷进行感召，而不是使用武力手段强迫其他群体接受自己的文化。这种政策的前提是对中华文明优越性的高度自信。“行仁政而王，莫之能御也”，“万乘之国行仁政，民之悦之，犹解倒悬也”（《孟子·公孙丑上》）。甚至连中国传统军事思想也强调“天子”的军队应为“仁义之师”，“不战而屈人之兵，善之善者也”（《孙子》谋攻篇第三）。

因为不同文明之间可以相互学习和传播，所以中国传统思想认为“夷夏之辨”中的“化内”和“化外”可以相互转化。“‘天下’是绝对的，夷夏却是相对的，所需要辨别的，只是中原文明

语”的国语标准（湛晓白，2016）。

而已。血缘和种族是先天的、不可改变的，但文明却可以学习和模仿。因此，以华变夷，化狄为夏，不仅在中国历史中为常态，也是中华帝国文明扩张的使命所在”（许纪霖，2014）。“在古代观念上，四夷与诸夏实在有一个分别的标准，这个标准，不是‘血统’而是‘文化’。所谓‘诸侯用夷礼则夷之，夷狄进于中国则中国之’，此即是以文化为华夷分别之明证，这里所谓文化，具体言之，则只是一种‘生活习惯与政治方式’”（钱穆，1994b：41）。夷夏之间存在的是一种动态与辩证的关系。“春秋之法，中国而用夷之道，即夷之，……以此见中国夷狄之判，圣人以其行，不限以地明矣”（苏舆，1992：46）。因为中华传统的基本观念认为四周“蛮夷”与中原群体（“华夏”）同属一个“天下”且具有可被“教化”的前提，所以儒家提出“四海之内，皆兄弟也”（《论语·颜渊》）的观念，明确淡化“天下”各群体之间在体质、族源、语言、宗教、习俗等文化领域差异的意义，强调不同人类群体在基本伦理和互动规则方面存在重要共性并完全能够做到“和而不同”与和睦共处¹。

儒学发源于中原地区并在后世以汉人为人口主体的中原皇朝占据主导地位，这一观点得到普遍接受。但是在中原地区与周边地区几千年持续的文化与政治互动中，儒学就完全没有吸收周边群体的文化元素而有所变化吗？孔子的思想本身就是春秋时期“华夏”与“蛮夷”的文化与政治互动中产生的，这种文化互动自孔孟之后应当仍在延续，二程和朱熹的理学思想就明显受到外来佛教的影响²。换言之，后世的儒学已不能被简单地视为“汉人之学”，而应当看作以中原地区文化传统为核心并吸收周边其他文化因素的“中华之学”。所以，如果把边疆政权在“入主中原”后对儒学思想的吸收和尊崇（“儒家化”）等同于“汉化”³，这样的观点就把中国历史上复杂的文化互动关系看得过于简单了。首先，我们不能把“儒学”简单地等同于“汉人文化”；其次，周边政权（包括“入主中原”的异族政权）吸收以儒学为主脉的中华文化传统的过程也包含了两个方面：一方面是一个动态的吸收过程，周边政权在不同时期对于中原文化有着不同的接纳态度和不同的吸收程度；另一方面周边政权必然努力保持自身原有文化传统和群体认同意识。这是两种努力同时并行并相互影响的文化互动策略和文化交融模式。

五、中华文明的群体认同核心是“天道”而不是西方文明的“民族主义”

与欧洲的文化传统全然不同，中华文明强调的是“天道”中的社会伦理与政治秩序，主张“和而不同”，领悟并遵从“天道”的群体即是享有文化素质的人，其他人群尚有待“教化”。孔子说：“裔不谋夏，夷不乱华”（《左传·定公十年》，“中国、夏、华三个名称，最基本的涵义还是在于文化。文化高的地区即周礼地区称为夏，文化高的人或族称为华，华夏合起来称为中国。对文化低即不遵守周礼的人或族称为蛮、夷、戎、狄”（范文澜，1964a：180）。

“在儒家思想中，‘华’与‘夷’主要是一个文化、礼仪上的分野而不是种族、民族上的界限。……华夷之辨并不含有种族或民族上的排他性，而是对一个社会文化发展水平的认识和区分”（张磊、孔庆榕，1999：285）。王韬在《华夷辨》中指出：“华夷之辨其不在地之内，而系于礼之有无也明矣。苟有礼也，夷可进为华；苟无礼也，华则变为夷”（王韬，2002：245）。因此，在中华文明的这种具有高度包容性、动态化和辩证思维的认同体系中，不可能产生西方式的僵化“民族”（nation）概念。

¹ 引用较多的是唐太宗李世民的两段话：“自古皆贵中华，贱夷狄，朕独爱之如一，故其种落皆依朕如父母”（《资治通鉴》卷198，太宗贞观21年）。“夷狄亦人耳，其情与中夏不殊。人主患德泽不加，不必猜忌异类。盖德泽洽，则四夷可使如一家；猜忌多，则骨肉不免为仇敌”（《资治通鉴》卷197，太宗贞观18年）。

² 程朱理学是儒学发展的重要阶段，以儒学为宗，吸收佛、道，将天理、仁政、人伦、人欲内在统一起来，使儒学走向政治哲学化。

³ 如何炳棣与罗友枝之争（参见葛兆光，2011：22）。

金耀基先生认为，作为一个政治实体，中国不同于近代任何其他的“民族-国家”（nation-state），而“是一个以文化而非种族为华夷区别的独立发展的政治文化体，有者称之为‘文明体国家’（Civilizational state），它有一独特的文明秩序”（金耀基，1999：614）。白鲁恂（Lucian Pye）则径直把中国称为“一个伪装成民族国家的文明体系”（Pye, 1992: 235）。即使晚清政府在某些形式上、特别是在与西方列强交往中表现得像是一个现代“民族国家”，如建立“总理各国事务衙门”（外交部），与各国互派公使并建使馆，设定国旗国歌，翻译《万国公法》，签订国际条约、设立海关等，但是在中国社会的基层组织中始终是一套传统的中华文明体系在发挥作用。民国时期学者在讨论“民族主义”概念时，曾努力从中国文化传统中加以发掘，如熊十力先生认为：“民族思想之启发，自孔子作春秋，倡言民族主义，即内诸夏而外夷狄。但其诸夏夷狄之分，确非种界之狭隘观念，而实以文野与礼义之有无为判断标准”（熊十力，1973：130）。刘小枫进而认为“儒教不是种族区分的民族主义，而是文化区分的民族主义”（刘小枫，2007：144）。孔子的群体分野确实没有西方文明中的种族主义观念，但中国文化传统中的“夷夏之辨”与源自西方现代观念中的“民族主义”应分属不同的思想体系，很难进行这样的概念比较。

列文森（Joseph Levenson）认为中国传统族群观念中的实质是“中国文化主义”，“文化主义是一种明显不同于民族主义的意识形态。……文化主义指的是一种自然而然的对于文化自身优越感的信仰，而无需在文化之外寻求合法性或辩护词”。“士大夫阶层的文化、意识形态、身份认同主要是文化主义的形式，是对于一种普遍文明的道德目标和价值观念的认同”（杜赞奇，2003：44-45）。杜赞奇认为这种文化主义“把文化——帝国独特的文化和儒家正统——看作一种界定群体的标准。群体中的成员身份取决于是否接受象征着效忠于中国观念和价值的礼制”（杜赞奇，2003：46-47）。

中国传统认同体系的核心是文化认同，对“天道”和儒家道德伦理的崇敬就是中国人的信仰体系。所以费正清特别指出，“毫无疑问，这种认为孔孟之道放之四海皆准的思想，意味着中国的文化（生活方式）是比民族主义更为基本的东西。……一个人只要他熟习经书并能照此办理，他的肤色和语言是无关紧要的”（费正清，1987：73-74）。这就是中国历史发展中以“文化”确定群体认同和“有教无类”的主导思想。在面对内部多样性和与外部文明相接触时，“‘不拒他者’是中国的传统精神，而民族主义之类才是西方的思维”（赵汀阳，2005：13）。民族主义是具有某种具有“零和结构”和强烈排他性的群体认同意识形态，在中华文明的土壤中不可能出现类似西方话语中“nation”的“民族”概念，也不可能滋生出西方式的“民族主义”（nationalism）思想体系。

结束语

中华文化延续了三千多年，这在人类文明史上十分罕见，这与作为中华文化主脉的中原文化的基本特质密切相关。起源于黄河流域的中原文化传统，在发展中演化出独特的语言文字体系，孕育出有特色的农耕文明和与之相关的社会组织，发展出非有神论的世俗性文明和与之相关的非体质血缘的群体认同体系。这一特质使得中华文明体系既可包容内部的文化多样性，在对外交流中也以“和而不同”和“有教无类”的精神呈现出对于外部文化的罕见包容性。在历史演变过程中，中华文明的群体认同体系逐渐发展出一种动态与辩证的立场与视角。概而言之，中华文明的这些特质与西方以一神论为主流的宗教特质以及僵化地看待体质-语言差异的民族主义之间，具有本质性的区别。这是我们今天在加强中华民族凝聚力、构建中华民族“多元一体”文化体系和政治格局时需要关注与继承的宝贵历史遗产。

近代以来，欧美帝国主义在对外关系中践行的是“以强凌弱”的丛林法则，地缘政治中的“霸权”理念和“修昔底斯法则”至今仍然主导着某些国家的外交思路。在今天的国际交往中，中华

文明与外部文明-政体交往中遵循的“己所不欲，勿施于人”和“求同存异”的基本思路构成了中国外交活动的文化底色，使其具有不同于欧美国家外交的文化风格，赢得许多发展中国家的真诚友谊，也为 21 世纪的国际关系大格局注入新的元素。

参考书目：

- 《回族简史》修订本编写组，2009，《回族简史》，北京：民族出版社。
- Pye, Lucian W. 1992. *The Spirit of Chinese Politics*. Cambridge, MS: Harvard University Press.
- 丁俊，2017，“多重维度中的伊斯兰教中国化问题”，《西北民族大学学报》2017 年第 1 期，第 53-58 页。
- 杜赞奇，《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，北京：社会科学文献出版社 2003 年版。
- 范文澜，1964a，《中国通史简编》修订本第一编，北京：人民出版社。
- 范文澜，1964b，《中国通史简编》修订本第二编，北京：人民出版社。
- 范文澜，1965，《中国通史简编》修订本第三编，北京：人民出版社。
- 费孝通，1989，“中华民族多元一体格局”，《北京大学学报》1989 年第 4 期，第 1-19 页。
- 费正清，《美国与中国》（第四版），张理京译，北京：商务印书馆 1987 年版。
- 高占福、敏俊卿，2017，“我国内地伊斯兰教中国化的历史经验”（上）（下），《中国民族报》2017 年 8 月 15 日、8 月 22 日第 7 版。
- 葛剑雄，2016，“中国人有没有宗教？”《民族宗教研究动态》2016 年第 5 期，第 59-60 页。
- 葛兆光，2011，《宅兹中国——重建有关“中国”的历史叙述》，北京：中华书局。
- 顾颉刚，1939a，“‘中国本部’一名亟应废弃”，《益世报》1939 年 1 月 1 日《星期评论》。
- 顾颉刚，1939b，“中华民族是一个”，《益世报》1939 年 2 月 13 日《边疆周刊》第 9 期
- 金观涛、刘青峰，2011，《兴盛与危机：论中国社会超稳定结构》，北京：法律出版社。
- 金观涛、刘青峰，2015，《中国思想史十讲》，北京：法律出版社。
- 金耀基，1997，《中国政治与文化》，香港：Oxford University Press.
- 梁启超，1897，“春秋中国夷狄辨序”，《饮冰室合集》第 1 册，文集之二，北京：中华书局 1989 年版，第 48--49 页。
- 李申，1995，“关于儒教的几个问题”，《世界宗教研究》1995 年第 5 期。
- 李申，1999，《中国儒教史》，上海：上海人民出版社。
- 列文森，《儒教中国及其现代命运》，郑大华译，桂林：广西师范大学出版社 2009 年版。
- 刘小枫，2007，《儒教与民族国家》，北京：华夏出版社。
- 罗志田，2011，《民族主义与近代中国思想》（第二版），台北：三民书局。
- 吕思勉，1934，《中国民族史》，上海：世界书局。
- 马克斯·韦伯，《儒教与道教》，洪天富译，南京：江苏人民出版社 1995 年版。
- 牟钟鉴，2017，“中华文化是人本主义，西方文化是神本主义”，《中国民族报》2017 年 1 月 17 日第 7 版。
- 钱穆，1994a，《国史大纲》（修订本），北京：商务印书馆。
- 钱穆，1994b，《中国文化史导论》，北京：商务印书馆。
- 钱穆，2001，《现代中国学术论衡》，北京：三联书店。
- 钱穆，2004，《灵魂与心》，桂林：广西师范大学出版社。
- 任继愈，1980，“论儒教的形成”，《中国社会科学》1980 年第 1 期，第 61-74 页。
- 书云，2012，“他们的胡子、眼睛、鼻子、耳朵及思维方式都不同于我们：欧洲启蒙时代的‘中国’论”，《南方周末》2011 年 5 月 19 日第 E23 版。

- 苏秉琦, 2013, 《中国文明起源新探》, 沈阳: 辽宁人民出版社。
- 苏舆, 1992, 《春秋繁露义证》卷二, 北京: 中华书局 1992 年版。
- 王岱舆, 1988, 《正教真诠清真大学希真正答》, 余振贵点校, 银川: 宁夏人民出版社。
- 王辅仁, 1982, 《西藏佛教史略》, 西宁: 青海人民出版社。
- 王韬, 2002, “华夷辨”, 《弢园文录外编》第十卷, 上海: 上海书店。
- 熊十力, 1973, 《读经示要》, 台北: 乐天图书集团。
- 许纪霖, 2014, “多元脉络中的‘中国’”, 《上海书评》2014 年 4 月 27 日。
- 严复译, 1904, 《社会通论》(甄克思原著), 北京: 商务印书馆 1981 年版。
- 义广, 2017, “佛教中国化的历史经验与现代实践”, 《中国民族报》2017 年 1 月 10 日第 6 版。
- 湛晓白, 2016, “拼写方言: 民国时期汉字拉丁化运动与国语运动之离合”, 《学术月刊》2016 年第 11 期。
- 张磊、孔庆榕主编, 1999, 《中华民族凝聚力学》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 张荣明, 2001, 《中国的国教: 从上古到东汉》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 赵鼎新, 《东周战争与儒法国家的诞生》, 夏江旗译, 上海: 华东师大出版社 2011 年版。
- 赵士林、段琦主编, 2009, 《基督教在中国——处境化的智慧》, 北京: 宗教文化出版社。
- 赵汀阳, 2005, 《天下体系》, 南京: 江苏教育出版社。
- 赵汀阳, 2011, 《天下体系——世界制度哲学导论》, 北京: 中国人民大学出版社。

【论 文】

天下究竟是什么？¹

——兼回应塞尔瓦托·巴博纳斯的“美式天下”

赵汀阳²

提要: 天下不仅是一个概念, 也是一个方法论, 可以用于分析世界政治。2017 年, 塞尔瓦托·巴博纳斯 (Salvatore Babones) 出版的《美式天下》一书以天下为方法论分析了当今世界政治问题, 他同意未来世界应该是一个天下体系, 但存在着“美式天下”与“中式天下”的竞争, 他相信“美式天下”将胜过“中式天下”。文章回应了巴博纳斯的问题, 并进一步分析了天下概念的要义。文章认为, 美国体系几乎不可能转化为一个天下体系, 因为美国体系的原则是单边主义的帝国主义, 同时以个体理性为其方法论, 这与天下概念的要义正好相反。天下概念的基础原则是共在的存在论和关系理性。考虑到未来世界的技术条件前景, 只有关系理性和共在方式才适合万物互联的未来技术, 所以未来的天下体系只能以关系理性和共在理论为基础。

关键词: 天下体系; “美式天下”; “中式天下”; 关系理性; 个体理性; 共在理论

一、天下逐鹿: “美式天下”对“中式天下”?

世界会出现“美式天下”和“中式天下”的竞争吗? 这是塞尔瓦托·巴博纳斯 (Salvatore Babones) 的问题, 却是我的疑问。要进入这个政治实践问题, 先要回到一个基本理论问题: 天

¹ 本文刊载于《西南民族大学学报》2018 年第 1 期, 第 7-14 页。

² 作者为中国社会科学院哲学研究所研究员, 研究方向: 政治哲学、存在论、伦理学。

下究竟是什么？我希望在此能给出一个比先前更清楚而又足够简练的解释。

鉴于不可能逆转的全球化和互联网事实，尤其是人工智能技术的普遍化前景，可以看出，在未来，链接世界各地的技术系统所拥有的权力将明显大于国家拥有的权力，因此，政治核心问题将由国家内政以及国际格局转向作为全球共同问题的世界格局，同时，政治制度建构也将由主权国家逐步转向天下体系，即一种在多文化条件下保证世界和平及万民共享利益的世界制度，或者说一种世界宪法（world constitution）。其基本特性是：一个“无外”（all-inclusive）的互联世界，在其中不存在排他性（non-exclusive）的资源、技术和知识的制度安排。简单地说，一个非排他性的制度所定义的全外世界就是天下。

我对天下体系的设想始于两个难题：康德的永久和平和亨廷顿的文明冲突。康德和平方案只限于文化与政治上具有相似性的国家之间有效，而在不同文化之间就失效了；亨廷顿的文明冲突正是康德方案失效的现实表现，每种文化不可让渡的主体性使文明冲突无望解决。其实，康德方案的局限性和亨廷顿问题的不可解性有着一个共同的方法论原因：现代理性，即每个独立自主的主体谋求自身利益最大化的个体理性（individual rationality）。个体理性方法论不仅应用于个人，也应用于公司乃至国家。个体理性不是谬误（事实上个体理性是现代得以繁荣发展的方法论），而是有着局限性，它不足以解决全球尺度和世界网络化条件下所产生的新问题。因此，要解决世界级别的共同问题或整体问题，就需要一个尺度与世界规模相称的概念框架，还需要一种与网络化生存相称的理性方法论，这就是“天下体系”和“关系理性”（relational rationality）。细节参见我在《天下的当代性》一书中的论证¹。

目前对天下体系主要有两类批评。一种意见认为天下体系过于理想化，只不过是一种想象。例如历史学家葛兆光就认为天下理想只存在于儒家文本中，并非历史事实²。对此，我部分同意，或者说，部分不同意。周朝无疑是天下体系的一种实践，因此不能说天下只存在于文本。由于历史条件所限，周朝的实践未能完全实现天下概念，然而周朝的制度“立意”表明了天下之意图。另外，理想不是缺点，反而是人类思想之必需。理想为实践提供了标准，假如没有理想标准，也就无从理解实践的局限性。理想正如尺子，乃一切营构之所必需，但建造出来的是房子，却不是尺子。这意味着，理想是创造现实的方法论，却不是现实的模板。儒家文本里的天下理想就像柏拉图文本里的理想国一样都是重要的思想资源。因此，这种历史学质疑对于哲学理论是一种无效批评。

另一种意见以政治学家柯岚安（William A. Callahan）为代表，他似乎同意天下概念的理论意义，却质疑天下的实践可信性：“虽然赵汀阳对西方以其他地方的损失为代价去推广其世界的做法提出了合理的批评，可是他的想法真的不同吗？难道他不想把中国的天下概念强加于世界吗？他试图解决世界的不宽容问题，可是‘中国治下之和平秩序’就无此风险吗？中国中心主义（Sinocentrism）会好过欧洲中心主义（Eurocentrism）吗？天下概念真的能够创造后霸权的世界秩序而不是一种新霸权吗？”³ 柯岚安的担心颇具代表性，可是他所担心的危险对于天下体系来说是指鹿为马。表面上看，此种担心与中国的发展改变了世界格局有关，但在其深处，也与理论框架有关。在欧洲的理论框架里，用于表达世界秩序的最大规模概念是帝国，因此人们很容易对号入座地把天下理解为一种帝国。问题是，天下概念在广度和深度上都超出了帝国概念。尽管帝国与天下有某些重叠的相似性，比如说都试图建立世界秩序，但天下体系并不包含帝国的征服性、霸权性特别是敌对性（hostility）；相反，天下体系具有自愿性、共享性和友善性（hospitality），

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

² 葛兆光，“对‘天下’的想象——一个乌托邦想象背后的政治、思想与学术”，
[EB/OL].<http://www.aisixiang.com/data/92884.html>.

³ William A Callahan. “Tianxia, Empire and the World”, in Callahan and Barabantseve eds., *China Orders the World*. Washington, D.C. : Woodrow Wilson Center Press, p.105.

而且天下概念指向“一个体系，多种制度”的兼容体系，其兼容性建立在关系理性所建构的共在关系上，而不是建立在统一的宗教或意识形态之上。因此，天下体系是普遍共在关系所定义的秩序而不是某个国家的统治，共在关系为王，而不是某个国家为王，其预期的效果是，天下体系的任何成员都不可能达到自私利益的最大化，但可指望达到共同安全和共享利益的最大化。

近来塞尔瓦托·巴博纳斯的《美式天下》（简称 AT）提出了一个富有想象力的挑战，他试图超越帝国概念而采用天下概念来解释世界体系，尤其是美国的世界体系。这表明他意识到，对于未来可能的世界秩序来说，帝国概念已经属于过去时，而天下属于将来时。巴博纳斯相信天下是一个关于世界体系的具有普遍意义的理论概念，并不专属于关于中国的历史描述，于是他别出心裁地认为，新世纪以来的美国不再是帝国，而正在转型成为一个天下体系，他称之为“美式天下”（American Tianxia）。尽管天下是来自中国的思想概念，但在实践上，“美式天下”将胜过“中式天下”。就是说，巴博纳斯试图论证中国不是能够实现天下体系的最合适国家，而美国才是那个能够实现天下体系的对口国家。正如第一章题目的有趣措辞：天下是个“合式概念”（right concept），可是中国却是一个“不合式国家”（wrong country），所以应该由美国来实现天下体系。这就是巴博纳斯的核心论点。¹

巴博纳斯试图论证，中国受制于有限能力而难以建构天下体系，而只有美国才具备建立天下体系的充足能力。他承认中国正在变得强大，但不相信西方流行的关于中国将会超越美国的神话。具体地说，尽管在不远的将来，中国的经济总量会超过美国，但在以科学技术为代表的知识生产上，中国不太可能超越美国，而且在价值观上，美国的个人主义也比中国价值观更具吸引力。有趣的是，他没有采取流行的“政治正确”论证，而是相信个人主义与人们自私之心更为吻合。因此，巴博纳斯料定美国主导的世界秩序难以撼动，更重要的是，美国秩序正在自己转型为更加稳定的天下体系。正如他自己所概括的：“美式天下是一个极其稳固的世界体系构造。它所以如此稳固，是因为世界人民使然——不是众多国家而是人民使之稳固。美国立于个人主义，而越来越多的人民将其个人利益置于其祖国之上，他们各自与美式天下建立了联盟。于是，并非福山的自由民主模式，而是自由个人主义正在成为最终的自由意识形态而通向历史的终结。”²

巴博纳斯试图解释个人主义的优势：“美式个人主义是个作为空集的意识形态，即个人主义是一个没有教义的意识形态。”³这里触及一个深层的问题：什么算是“教义”（tenets）？个人主义的一个宣传口号是“每个人可以追求各自理解的幸福”，仅就此而言，这个教义倒是很像个“空集”，其所指似乎可以代入任何内容（各人想象的幸福）。但如果来考察个人主义的学术版原则，即“追求自身利益的最大化”，情况就非常不同了。显然，利益不是空集。也许每个人想象的幸福各有不同（其实也大同小异），但几乎任何一种幸福所必需的物质利益和生存资源几乎完全相同。幸福的主观想象也许不存在政治学 and 经济学意义上的“分配问题”。各自的幸福想象貌似互不冲突，但实现任何一种幸福所必需的物质利益或生存资源却必定存在着严重的“分配问题”，在生存资源和物质利益上很难避免形成零和博弈以及不公正和不平等。这意味着，追求各自幸福的自由不是空集而是空话，而实现幸福的必要条件即利益和资源才是真问题。个人主义或个体理性方法论显然无力在世界规模上解决合理分配的难题，因为以“自身利益最大化”为宗旨的个人主义或个体理性所决定的非合作博弈正是导致各种冲突（从人际冲突、国际冲突到文明的冲突）的根本原因。解铃还须系铃人，只有当人类理性由个体理性为主导转向以关系理性为主导，才有希望解决世界性的共同安全和利益合理分配问题。就是说，只有以关系理性为主导的世界秩序才

¹ Salvatore Babones, 2017, *American Tianxia: Chinese Money, American Power and the End of History*, UK: Policy Press.

² Salvatore Babones, 2017, *American Tianxia: Chinese Money, American Power and the End of History*, UK: Policy Press, pp. 18-19.

³ Salvatore Babones, 2017, *American Tianxia: Chinese Money, American Power and the End of History*, UK: Policy Press, p. 22.

有可能实现一个众望所归的天下体系。

不过，巴博纳斯显然宁愿坚持认为个人主义有着最大诱惑力，因而美国能够以个人主义为基础来建立天下体系。在他看来，个人主义的成功在于其难以抵制的“私利诱惑”有效地吸引其他国家的人为了更优报酬而为美国服务。不仅有赏，还有罚，在美国秩序里，那些不愿意“拥抱个人主义”的人就“没有机会获得成功”（这个论证几乎接近商鞅-韩非的赏罚理论）。由于人心自私，因此，“针对个人”的个人主义策略“在挑战其他社会的价值观上”比起“针对他国”策略有效得多¹。这个论证真是坦率。可是，这种拒绝利益共享的零和博弈思维反而暴露出“美式天下”的帝国主义底牌，即“美式天下”仍然在敌对思维的框架里去思考世界秩序，因此在实质上追求的还是帝国主义而不是天下体系。美国确有新帝国主义的优势，却不是“美式天下”的优势，因为敌对思维正是天下概念的反面，天下体系的一个基本策略或技艺就是通过创造可以共享的新关系而达到化敌为友。凡是拒绝化敌为友策略的体系都不属于天下体系。毫无疑问，帝国模式也有能力建构世界秩序，问题是，那不是天下体系。

也许美帝国在帝国概念上有许多创新，并非传统帝国主义，正如巴博纳斯所强调的，美国成功地使个人主义生活方式成为一种普遍诱惑，并且不再追求领土扩张而追求世界领导权，这与传统帝国确实有所不同，因此巴博纳斯认为美国秩序越来越接近天下体系：“美式天下是一个后帝国主义的天下。它无须通过征服外部领土来获得更多的金钱和人力资源，因为金钱和人力资源都自动流进美国。”²这一点在表面上有些接近天下的自愿加入原则。事实上，美国也曾经从别国手里夺得大量土地，美国的转变只是因为攻城略地的策略过时了，在管理上和道义上的代价得不偿失，因此转而采取更高明的统治世界策略，即通过支配控制世界的金融资本、高新技术和资源命脉而以极小成本达到统治世界。这是非常高明的策略，但未必是可持续策略。别人会一直同意美国这样的统治吗？别人不同意，怎么办？“别人不同意”是所有一直无法解决的社会问题的缩影。

关于“美式天下”，巴博纳斯还有许多有趣的见解。他相信天下需要一个主导世界秩序的中心国，即化为一般理论概念的“中国”。就当下世界而言，美国就是决定世界秩序的中心之国，因此，按照天下概念，美国才是当今世界的“中国”³，而中国反倒不是“中国”。据说当今世界“可识别等级制”中的“顶峰”都位于美国，他列举了纽约作为金融、传媒、艺术、时尚顶峰，波士顿作为教育中心顶峰，硅谷作为信息技术顶峰，好莱坞作为电影顶峰，巴尔的摩作为医药顶峰⁴，所以美国是“中国”。这些证据显然夸大了，顶峰与众多“次峰”之间的差距并不大，顶峰并无一览众山小的效果。英国和欧盟的金融决不可低估，巴黎和米兰的时尚或高过纽约，伦敦和德国的当代艺术与纽约一时瑜亮，英国和德国的教育是否不如美国也未见分晓，如此等等。当真要说美国有哪些顶峰，恐怕应该是先进武器、美元霸权、信息技术、人工智能，基本上都属于统治他人的武器概念，可见美国的顶峰都是武器性质的。巴博纳斯没有提及美国武器，而这是唯一不可不提的美国顶峰。美国武器不仅在技术高于其他国家，在数量上也恐怕超过其他所有国家先进武器的总和，美国发展了如此不对称的军事力量，足以消灭全人类多遍，对此唯一有效解释是：美国建立的是帝国体系，所以需要压倒性的军事优势来控制世界秩序，而不是共享安全和利益的天下体系。

巴博纳斯关于“美式天下”的论点还基于明朝与当下美国的比较。巴博纳斯对我（和秦亚青

¹ Salvatore Babones, 2017, *American Tianxia: Chinese Money, American Power and the End of History*, UK: Policy Press, pp. 22-23.

² Salvatore Babones, 2017, *American Tianxia: Chinese Money, American Power and the End of History*, UK: Policy Press, p. 25.

³ Salvatore Babones, 2017, *American Tianxia: Chinese Money, American Power and the End of History*, UK: Policy Press, p. 26.

⁴ Salvatore Babones, 2017, *American Tianxia: Chinese Money, American Power and the End of History*, UK: Policy Press, p. 17.

等)不使用明朝作为天下体系的例子感到不解¹。可为什么是明朝呢?假如要为天下体系提供例证,明朝是一个比较奇怪的选择,因为明朝决不是好例子。在中国历史上,唯一的天下体系是周朝。如前所言,尽管周朝天下未及世界规模,但其制度立意是以天下概念为准。自秦汉终结了天下制度,中国转型为大一统国家,其国家性质比较复杂,既不是帝国,也不是民族国家,按照我在《惠此中国》中的分析,秦汉至清朝的大一统中国是一个“内含天下的国家”,其根本特性是,大一统国家继承了天下观念的精神遗产,却又放弃了天下体系制度,于是把天下的世界性结构转化为国家的内部结构,把天下观念用于国家建构而发明了“一国多制”的大一统。因此,秦汉以来的中国不再是天下,而是以天下为内在结构的国家。除了周朝,任何朝代都不是天下体系的实例。

进一步说,即使把“内含天下的中国”理解为天下观念的应用,那么,比较成功地应用了天下观念的朝代也应该是汉朝、唐朝和清朝。天下观念的应用标志是“一国多制”,从发明权来看,汉朝是一国多制的发明者;以兼主长城内外而论,唐朝当为首创;以版图言之,当属元代或清朝,清朝虽不及元朝广大,但制度完善,实际控制程度更高。相比之下,明朝在“一国多制”上并无突出成就,至多是完善了元朝的土司制度,所以明朝绝非天下之例子。即使不论天下之世界精神,而只论中国的本土成就,明朝也不是中国的模范朝代。按照传统理解,夏商周三代是模范朝代,尤以周朝“郁郁乎文哉”为代表,所以孔子“从周”(《论语·八佾》);其次的模范朝代为汉唐与清,为大一统之代表;若以文化水平为准,模范朝代则是唐宋;若以政治治理而论,宋为模范,其时天子与士大夫共治天下;若以版图而言,当属唐、元、清;若论及对外关系,朝贡制度自古有之,明朝只是沿袭而已。就综合指标而言,在中国历代大一统王朝之中,明朝位置不是很高,就专项而言,明朝也无优势,反而政治以昏庸为主,否定共治传统,建立了绝对专制;文化趋于平庸,思想不及先秦,诗词不及唐宋,绘画不及宋元。虽有郑和航海(后来禁止了)、比较发达之工商业(有争议)以及通俗小说,但这些优点实不如缺点那么突出。总而言之,明朝并非一个代表性的朝代。欧美学者之所以特别重视明朝和清朝,是因为欧洲真正开始直接接触中国是在明朝,因此对明清的了解较多。除了极少数专家,多数欧美学者对宋朝之前的中国缺乏足够了解,这意味着他们难以理解明清制度的历史线索,不容易确定明清的历史地位,因而导致了对明清的误读。

尽管巴博纳斯把明朝看作天下体系是个错误,但如果把明朝和美国看作是超级大国,那么它们之间的比较就非常有趣而且有所启示。他给出了以下对比性的表格²:

	明朝天下	美国天下
意识形态	儒家	个人主义
关联制式	国与国关系	个人为本
态势	自卫型	扩张型
顺从	强制的	自愿的
顺差流向	流出	流入
人才流向	流出	流入
五服	皇权辖地; 附属辖地; 内部蛮夷; 以上为内部朝贡国; 落荒蛮夷	华盛顿特区-纽约-波士顿轴心; 美国其他地区; 盎格鲁撒克逊联盟; 以上为内部其他盟友国; 非盟友国和敌国

¹ Salvatore Babones, 2017, *American Tianxia: Chinese Money, American Power and the End of History*, UK: Policy Press, pp. 8-9.

² Salvatore Babones, 2017, *American Tianxia: Chinese Money, American Power and the End of History*, UK: Policy Press, p. 22.

巴博纳斯总结的明朝与美国的差异以及美国体系的优势基本如实，他发现美国也有“五服”，这一点确有创意，但也有一些不准确或疑问之处。首先，他把英国、加拿大、澳大利亚等国都看作是美国体系的内部地区，与明朝的“内部蛮夷”地位相等¹，不知道英国等国是否同意这种美式自大。其次，明朝的绝大多数朝贡国并非被强制而成为朝贡国的。明朝的朝贡国情况多样，有一些高度分享着中国文化的国家，比如朝鲜和越南，与中国有着特别密切的关系。就这些关系特别密切的国家来说，它们成为明朝的朝贡国，一方面来自明朝的威势，另一方面也因为依附大国的的好处，很难说是全然被迫，因为“事大”是一个保证安全和利益的理性选择；另有许多小国，与明朝既无竞争关系也无依附的必要，但在朝贡中能够获得“顺差”的经济回报，因此乐于成为朝贡国，这属于实用主义选择；还有一些小国与明朝往来不多，成为朝贡国或因潜在利益或是趋炎附势，属于机会主义选择。按照巴博纳斯的标准，后两种情况，即实用主义和机会主义选择，显然属于“自愿”。正如在美国体系里，自愿依附美国的大多数国家也是出于实用主义或机会主义。是否有超越实用目的而一心热爱美国的国家？这是个疑问，一般来说，国家之间的“爱情”恐怕难得一见。毫无疑问，美国不仅在总体上胜过明朝，而且几乎在每个方面都远远强过明朝。可是美国体系和明朝体系都不是天下体系，这才是问题所在。

美国体系在未来是否能够转化为天下体系？这是真正有趣的问题。美国体系在文化传统上存在着两个反天下的基因：（1）单边普世主义。这是来自基督教模板的一神教基因，它不考虑其他文化也有普遍化的要求以及值得被普遍化的成就，而天下体系只能建立在兼容普遍主义（compatible universalism）的基础上；（2）以个体理性去追求排他利益的最大化。这势必产生“他者不同意”或“他者不合作”的问题，进而导致冲突。单边普世主义和个体理性正是冲突的原因而不可能成为冲突的解药。在我看来，“美式天下”不是未来的一个可能世界，而是一个不可能世界，除非美国发生改变思维的文化大革命。

二、中国的历史性

在许多中国人的看法里，西方各国一样都是西方。这是一种共时性的误读，其实英国、美国、法国、德国、意大利等等各国非常不同，不能简单还原为一个西方。同样，在许多欧美人的想象中，中国从来都是一样的国家，并无实质变化。这是一种历时性的误读。无论何种误读，实质上都是将需要理解的对象加以简单化，将其纳入自己熟知的知识体系，消除需要深入研究的陌生特性，以便容易解释，并按照自己所乐见的结果去解释。可是这种理解同时正是误解，反而导致知识交流和知识生产的许多错误。有个成语适合这种情况：削足适履。

这里只限于讨论几个与我们的主题密切相关的误读。首先是关于中国制度性质的历时性误读。中国经常被看作是一个自古以来的专制帝国，只有朝代变化，而在政治实质上无变化。这种误读完全忽视了中国历史上的三次制度革命，其变化深度并不亚于欧洲政治的变化。第一次制度革命是周朝创建了天下体系。在此之前的中国并无成熟的政治制度，大概属于“酋邦”盟约体系。周朝通过创造天下体系而把酋邦格局变成万国封建制度；第二次制度革命是秦汉终结了天下体系，创建大一统国家。自秦汉以来，中国不再自认为本身即世界，但仍然自认是世界的中心。在很长时间里，大一统中国被似是而非地认为属于帝国类型的国家，但真正的本质在于它将天下的观念遗产转化为国家内部结构而成为一个“内含天下的中国”，即一个将世界结构化为国内结构的国家，可称为“世界模板国家”（a world-pattern country）。显然，继承历史遗产不等于没有实质变化，正如英国和法国虽然不再是帝国，但明显有着帝国遗产；第三次制度革命属于清朝终结之后的现代中国，它接受了现代国际秩序而成为一个现代主权国家。现代中国也继承了大一统的

¹ Salvatore Babones, 2017, *American Tianxia: Chinese Money, American Power and the End of History*, UK: Policy

遗产，因此不属于欧洲式民族国家，而是一个“合众国”类型的主权国家。合众国是与民族国家并列存在的另一类现代国家——这一点往往被忽视——事实上，现代大国几乎都是合众国类型，包括美国、中国、俄罗斯、印度等。由于移民问题，许多民族国家将来也有可能变成合众国类型，因此，在未来，民族国家或许不再是国家的主要形式。

另外，天下概念也很容易被误读，因为天下概念有其理论用法和文学用法。作为理论用法，天下指的是世界、万民和普遍制度构成的三位一体，即地理学、心理学和政治学三层合一的世界。当然，这只是我的理论化概括，来源于早期中国关于天下的几种各有偏重的理解，其中周公倾向于把天下理解为普遍制度，孔孟倾向于理解为万民之心，老子倾向于理解为世界万事的集合。在天下的理论意义里，天下的幅度包括整个世界。常见的一种误读是把“五服”等同于天下，其实，五服之外的“四海”（不是海，而是远不可及而尚未接触的地方）也属于天下，虽然四海尚未进入天下体系，但四海仍在天下眼界之内。理论上说，天有多大，天下作为“天之所覆”就有多大，因此，天下体系是无限开放的，决不是一个封闭的有限体系。假如作为文学用法，天下往往指的是所控制或统治的领域，常用于夸张表述，比如说“一统天下”通常指一统中国，甚至只是中国之一隅。如果把历史文献中的文学用法当成理论所指，那是学术失范。

另一个常见的误读是所谓朝贡体系。这个误读与费正清的影响力有关。“体系”意味着对体系内的成员有着政治、经济、外交甚至军事上的支配或控制。据此来看，古代中国只有朝贡制度，远远没有达到朝贡体系，因为古代中国对周边国家的影响力主要在文化方面，虽有政治册封之名，却无政权与军事支配之实；虽有朝贡经济交易，实为怀柔抚远之举而承受逆差之亏，因此，朝贡制度实在配不上朝贡“体系”之称。问题在于，大一统国家与帝国虽貌合而神离，并不追求对远方的控制，只求边疆安定，无须举兵劳民。不过，巴博纳斯倒是看出了这一点，他认为明朝的对外消极策略不及美国的“扩张性”策略多矣，美国积极的朝贡策略通过向多国征收加入美式天下的“会员费”或“租金”而为美国获取了巨大利益¹。

还有一个对中国历史的误读是所谓外族统治问题（比如美国的“新清史”）。既然不能因为有的英国国王来自法国或德国就把英国看作是法国或德国的一部分，那么中国也一样。中国历史上非汉人统治者几乎占到一半。更重要的是，中国从来都由各地人民混成，在远古中国（新石器时代到夏商西周），所有部落都属于农耕、渔猎和放牧的混合经济，当时既无铁犁牛耕也无驯马，故而不可能依靠单纯经济而存活，也就无所谓农耕民族和游牧民族之分。被追认为中国始祖的黄帝所部就过的是放牧、打猎和农耕的混合生活，根据所居地理以及偏重游牧不断移营的特点，黄帝所部更有可能属于后世所称之蒙古族，可见游牧部族实乃中国的起源之一。春秋战国之后生产技术的发展才使中国分化为农耕社会和游牧社会。因此，任何部族都有逐鹿天下问鼎中原的合法性。蒙古（包括匈奴、突厥等）、鲜卑（含拓跋部等）、契丹、女真、满族、藏族都不是外族，都参与了逐鹿中原，也几度入主中原或半有中国。所以，蒙古、契丹、女真、满族和汉人等各族人民都是中国历史的创造者。

理解一个国家的本质关键在于理解其长时段的生长方式，尤其是理解决定其连续历史性的动力型。至于那些偶然事件或一时之现象，都只能说明“事件性”而不能解释“历史性”，而事件性只是说明了无影无踪的消失，历史性才贮存长久常在的问题。在前中国时代里，从蒙古地区到广大南方，从辽河流域到西域，都有文明发生，多达数十处，形成苏秉琦先生所称之“满天星斗”格局。苏秉琦先生认为，其中对形成中原核心文化最为重要的是从辽西至蒙古中部，经山西而南达晋南河洛地区的 y 型的文明交汇通道。我愿意补充一点：在 y 型通道的同时或稍后时期又形成

Press, pp. 26-29.

¹ Salvatore Babones, 2017, *American Tianxia: Chinese Money, American Power and the End of History*, UK: Policy Press, pp. 18-19.

了自山东过河南而通陕甘的文明交汇通道，同时还有自西南而达河南，自江南而上中原的文明交汇通道，与y型通道合起来形成“天”字形文明网络。尧舜时代之后，中原逐步成为中心，形成了许宏所称之“最早的中国”。接下来是“模范”三代，其中由周朝创造了天下体系。周朝式微时，各国为了问鼎中原而逐鹿中原，终于形成了连续不断两千多年的“向心漩涡”生长模式。我相信“漩涡模式”能够有效解释中国的连续生长方式以及多样一体的格局：无论文化成分多么复杂，都卷入在向心的漩涡中，汇合而成中国。中原文化所以为主，所以能够形成漩涡的向心力，则是因为中原最早拥有成熟的文字和政治制度，因而形成领先的知识生产；能够建构具有时间优势而连续不断的历史叙事，因而能够建立政治正统标准。同时，天下观念所主导的政治制度具有最大容量和最广泛的亲和力，使得任何地区的人民都有合法理由参与中国的建构，因此，舟车所至之处，万民尽皆主动卷入到“中国漩涡”之中。汉字、历史叙事和天下观念互相促成而形成以历史为知识之本、以天下为精神之维的意识世界。可以说，在中国的精神世界里，基本信念不是宗教，而是历史；基本视野不是民族，而是天下。

概括地说，中国由“满天星斗”格局逐步生长出网络式的天下格局，而天下观念和中国观念的结合又形成逐鹿中原的旋涡模式，向心运动的旋涡模式所产生的结果是大一统中国，即一个内含天下的中国。只有发现大一统中国的内在结构是一个容纳万民的天下结构，才能够解释为什么古代中国既不是帝国，也不是宗教国家，更不是民族国家，也因此能够解释为什么古代中国是内敛而非扩张的，却得以吸收众多文化和卷入多地各部而变成一个大国。这是一个最简练理论版的中国故事，它表明了天下观念在应用上的演变，即由世界性的天下体系建构转而内化为国家内在结构的建构，同时表明，对于大一统中国而言，朝贡制度早已退化为一个中心国家的象征，而无支配性的“系统”之实。在这里讲述这个中国故事是希望能够有助于对中国有一个合理的想象，并且消除一些削足适履的误读，然后才能够去想象和分析未来世界的多种可能性。

三、复习“天下”的新词典

巴博纳斯的“美式天下”提出了天下的概念与实践关系问题。天下是一个理论概念，那么，是否存在实现天下体系的多种可能实践？是否可能有多种天下体系？理论上说，这是可能的。我们知道，未来总是呈现为博尔赫斯所说的“时间分叉”，即存在着同等可能的多种可能性。那么，对于一个具有未来性的概念，比如天下，理当也存在着“时间的分叉”。

一个概念的意义或为开放的或为封闭的。数学和科学的概念通常有着确定而封闭的意义，比如说，我们不能把“平行线”的概念修改为“能够在远处相交的两条直线”（在非欧几何学里，我们只能说不存在真正的平行线）。属于生活领域的概念，有的有着确定含义，有的则有着开放性的用法，不能一概而论。比如说，“船”的概念是确定的，指能够在水面上航行的载体，而“飞船”只是一个比喻，其实不是船，而是空间里的飞行器。但那些表示生活方式的大概念，尤其是属于政治、伦理和文化的概念，却多数有着开放的意义空间。洛克、休谟、黑格尔、马克思所理解的自由就非常不同；柏拉图、孔子、罗尔斯所理解的公正也非常不同；希腊人和现代人所理解的民主也非常不同，如此等等。天下概念也同样有着开放的意义空间，可以通向多种不同的天下体系，但概念的开放性不等于任何一种意义都是合适的。每个概念都具有一种目的论的（teleological）限制——当然是人设的目的而不是神的目的——或者说，一个概念意味着一种事物的存在论（ontological）意图，一个事物至少要达到某种标准才是其概念所指的“这种事物”。一个完全无限制的概念就不再是概念了，而是一个完全被解构了的能指。我愿意举出“艺术”的概念。如果任何东西包括垃圾都算艺术，那么就没有任何一种东西是艺术或不是艺术（不难看出，这个艺术悖论模仿了维特根斯坦的规则悖论）。那么，就天下概念而言，要证明一种天下体系确实属于天下概念所承诺的天下体系，就需要分析天下概念所蕴含的意图。

毫无疑问，天下体系的实践实例（周朝的天下体系）只是理解天下概念的一种参考，并不等于天下概念本身。正如希腊城邦实践的希腊民主并非现代民主的模板而只是一种历史参考资料，周朝的天下实践也不是未来天下的模板而只是历史参考资料。那么，天下的本意是什么？其一，“协和万邦”（《尚书·尧典》），类似于世界永久和平，但比康德方案的尺度大得多；其二，“生生”（《周易·系辞上》）而达到“大同”（《礼记·礼运》），使世界万民过上有意义的生活，因此万民和睦如家庭（大同的意思不是统一价值观，而是多样一体，和睦如家）；其三，“以天下为天下”（《管子·牧民》）或“天下为公”（《礼记·礼运》），即世界成为万民共享的政治主体，成为世界公器。如果从天下的否定性含义来看，天下体系拒绝任何一种帝国主义体系，拒绝通过征收霸权“租金”而肥私。

天下的意图是抽象的，而实现天下体系的制度必是具体的，需要根据实际条件而定。根据未来世界的可能条件，特别是技术条件，未来新天下体系有可能将以世界规模的漩涡模式和网络模式相结合的方式而形成。人工智能、互联网、万物网、生物技术、量子技术等“技术化存在”将成为未来世界的存在方式，因此，以个体为主体的个体理性思维方式将不得不服从世界万物互联的存在方式，必须转向与互联存在更为相配的关系理性思维方式，即“共在先于存在”的思维方式，否则很可能出现无法控制的灾难。特别需要注意的是，个体理性的加总无法必然形成集体理性，因此个体理性不具备应对大规模危机的能力。显然，只有关系理性有可能建构集体理性。

新天下体系虽然必定与古代天下体系有诸多不同，但其制度精神上仍然相通。天下概念在古代过于前卫，而对于未来世界却很契合。我在《天下的当代性》中举出了新天下体系所需“词典”里的一些关键词，它们包括一些长久有效的方法论和原则。请允许我在此复述其中部分关键词：

1. 配天。天道是万物运行的条件，从属于天道的人道就必须符合天道，此即所谓配天。配天意味着自然是自由的限度，万物是人的尺度。如果与此相反，人被理解为可以任意征服自然的绝对主体而成为万物的尺度，就是逆天。逆天将会制造无法补救的自然失衡而自取灭亡，因此，天道是人的绝对限度，人只能在天道界限内进行自由创作。比如说，试图创造不死的超人或人机一体的新物种，恐怕就是逆天。天下体系首先需要以制度权力去限制人类无法承担后果的逆天行为，特别是不可控制的技术冒险或政治冒险，这是为了保证人类的生存安全。

（1）生生。既然自然产生万物，自然之本意就是让一切存在继续存在，让一切生命繁衍生息。天意如此，天下体系之意图也必当如此，必以万民普遍受益的制度去维护世界多样性，并以共在原则去建构相辅相成的存在关系，使世界的共在利益大于每个国家之私利。

（2）无外。天无外，所以天下无外。人类普遍安全或永久和平的一个关键条件是世界内部化，使世界成为一个不再有外部性的无外世界。世界内部化是长久维持所有国家共在关系的条件。天下体系将成为一种无外的监护制度而维护世界的普遍秩序，这是一种反帝国主义制度。天下体系属于世界而不属于任何国家，即“以天下为天下”之意，也是“天下为公”之义。简单地说，“无外”的世界就是世界的内部化。

2. 关系理性。关系理性实乃人道之基本原则。人道必以普遍安全或永久和平为第一要义，因此，人道的理性首先考虑互相安全，以排除战争为基本要求，并把竞争限制在互相伤害最小化的范围内。天下体系的制度理性必以关系理性为其原则，以保证天下成为非排他性的存在，或者说最大规模的共在方式。于是有：

（1）互相伤害最小化。这是生生原则的一个直接运用。互相伤害最小化是共在关系的必要条件，满足了理性的最大限度风险规避，是最彻底的理性原则。根据理性要求，互相伤害最小化优先于自身利益最大化。

（2）相互利益最大化。即普遍受益策略与利益互补策略。相互利益最大化是一个比互相伤害最小化更为积极的理性运用。既然天下以全球互联和互相依存状态作为条件，那么，在无外的天下里，相互利益最大化比起自身利益最大化更能够在实际效果上保证每个人或每个国家的利

益。因此，相互利益最大化也优先于自身利益最大化。具体落实为：

孔子改善。相互利益最大化的基本含义源于孔子原则“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）。孔子原则是一个广义的普遍原则，具有政治、经济和伦理的多面意义。这里在政治经济学的意义上把孔子原则解释为“孔子改善”，基本含义是：如果一种制度是普遍正当的，当且仅当，这种制度能够保证，只要社会总体利益得到改善，每一个人的利益就都必须得到帕累托改善。相当于说，社会总体的帕累托改善必须同时落实为每一个人的帕累托改善。

损补之道。源于老子“天之道，损有余而补不足”的自然平衡调节原理（《道德经·第七十七章》）。老子相信，如果某种事物过度发展，或者某些人的利益过度增长，必定导致失衡，而失衡必定导致灾难，因此必须限制失衡，如果已经失衡则必须恢复平衡。老子原则与罗尔斯的劫富济贫“有别原则”（difference principle）有部分相通之处，但罗尔斯原则的根据是平等价值观；老子原则与平等毫无关系，而是基于存在论的理由，即一切事物只有处于动态平衡关系中才能够良好存在，而失衡会导致任何事物失去活力，因此，减少强者的利益也是保护强者的长久存在。可见，老子原则不等于偏心弱者的罗尔斯原则，而是以平衡去保证所有人的生存活力。这种平衡原理很可能来自《周易》的阴阳平衡概念，而“阴阳”是形成平衡的功能性隐喻。

3. 兼容普遍主义。世界上每种文化本来各美其美，相安无事。真正的冲突来自一神论的思想模式，它不仅把自己的价值观看作是普遍的，同时要求成为唯一的，不允许各美其美就必然导致文明的冲突。假如承认每种文化的主体性，就无法以一神论方式去定义普遍价值。在普遍价值的理解中存在着一个隐秘错误，即把普遍价值默认为“可用于每个人”（applied to every individual）的价值，这是一神论的理解方式，可是这种理解必定导致一个悖论：既然某一种文化可以把自己的价值理解理解为适用于每个人，那么，每种文化都可以把自己的价值理解理解为适用于每个人。可见，一神论的单边普遍主义是逻辑无效的。与此不同，兼容普遍主义将普遍价值理解为“可用于每种关系”（applied to every relation），即普遍价值落实在对称的“关系”上而不是落实在单边的“个体”上，这样就能够避免一神论悖论。兼容普遍主义的基本原则是：凡是能够以对称关系去定义的价值就是普遍价值，因为只有对称关系的合理性能够获得普遍必然的证明；凡是不能以对称关系去定义的价值就仅仅表达了某个集体偏好的特殊价值。

不难看出，“美式天下”尚未满足新天下词典，也就难以成为一种天下体系，而仍然属于霸权体系。当然，霸权体系也能够建立世界秩序，正如美国体系的现实（可参考“王霸”之论）。本来，世界秩序就有两个传统：帝国传统和天下传统。帝国传统是霸权体系，意味着向外辐射力，向外征服或向外扩展而单边支配世界；天下传统是共享体系，意味着内卷向心力，向内汇合纳入而生成共享世界。从短时段和中时段来看，霸权体系对世界的统治更为成功（例如英帝国体系，还有美帝国体系），但从长时段和超长时段来看，天下体系很可能更为可信和可靠。世界霸权体系对权力、技术和金融资本的垄断很难持续，因为别人不同意。这里存在着一条我称之为“模仿测试”的定理：假定人是理性的，那么，在竞争博弈里，人人都会模仿别人更为成功的策略，而策略模仿的速度高于策略创新的速度，于是，在互相模仿中，最后会达到各方策略相等的“集体黔驴技穷”状态。对此僵局，有两个解：如果各方都采取敌对策略（hostile strategy），那么互相模仿的结果只能是共同承担灾难；如果各方都采取善对策略（hospitable strategy），那么互相模仿的结果将是共在共享。

目前世界仍然属于现代主权国家的国际游戏，但正在转型，已经出现一些“后帝国状况”、“后国际政治”或者“后威斯特伐利亚状况”，但这些变化目前只是导致了有目共睹的乱局，尚无能力建立一个全新游戏。可以说，目前世界尚未达到能够建立新天下体系的条件，恐怕要到以万联网（the network of everything）、人工智能、生物技术和量子技术为代表的“技术化存在”覆盖世界，才有足够的物质条件建立天下体系，而天下不会属于某个国家而将属于世界，简单地，系统为王。也许值得担心的是：技术系统会倾向于支持一个好天下还是坏天下？

【论 文】

传统与现代：民族政治的中国语境¹

关 凯²

[提要] 在国家形态上，现代中国并不是典型的民族国家，立国的根基也并非彻底的社会契约论式的现代政治哲学原理，而是混合了文明传统与 20 世纪国家政治实践的结果，特别是共产主义革命的影响。对于现代中国来说，民族问题实际上仍可被视为中华文明传统与现代性文化碰撞之后的一种后果，亦在今日语境下包含着对现代性危机的应对。因此，如果仅仅从民族、族群和民族主义理论视野出发，并不能完整解释当代中国的多样性与民族政治的现实，而是需要将文明传统、现代性及二者之间的互动关系作为变量代入对于当代中国民族问题的分析之中，从而发现隐藏在民族政治背后的历史、社会与文化决定因素。

[关键词] 文明；传统；现代性；现代性危机；民族问题

国家是文明演进的产物。近代以来，中华文明传统受到西方现代性文明的强烈冲击，特别是 1911 年辛亥革命后，中国经历了一场剧烈的暴力革命，最终由中国共产党重新整合国家，初步完成了由文明天下向民族国家的转型，重获完整主权，并卓有成效地走上现代化发展的道路。中国也由此成为当今世界上唯一以民族国家形式延续古代文明的政治体。

然而，在国家形态上，现代中国并不是典型的民族国家，不仅国家内部包含着丰富的族群与文化多样性，而且立国的根基也并非彻底的现代性，同时混合了历史、文明传统与 20 世纪的共产主义革命等诸多因素。对于现代中国来说，民族问题仍然是国家建设面临的战略性挑战之一。在这一点上，仅仅从民族、族群和民族主义理论视野出发，并不能完整解释当代中国的多样性现实。隐藏在有中国特色的民族问题背后的历史、社会与文化决定因素，需要被重新发现。

一、中华文明传统与整体性秩序的构建

“国家是一种古老的人类制度，起源于一万年前在美索不达米亚建立的第一个农业社会。在中国，等级森严的官僚机构组成的国家已有几千年历史。在欧洲，拥有大规模军队、征税能力和一套有能力对辽阔的领土行使主权的中央集权官僚机构的现代国家，其历史要近得多，至今只能追溯到四五百年前的法兰西、西班牙和瑞典三个君主国的建立。这些国家的兴起，凭借它们提供秩序、安全、法律和财产权的能力，构成了现代经济世界的萌生基础。”（福山，2007：1）沿福山此论，在整体性的、国家化的政治秩序的构建上，古代中国可说是“早熟的文明”。中华文明传统的世界观是“天下观”，在政治哲学意义上，“天下观”是一种放大的家庭伦理。基于家庭这种血缘组织的等级秩序，经由儒家的文化创造，血缘关系中的纲常伦理进而成为一种普遍制度——礼制。礼制作为一种普遍性的制度规范，由此超越家庭以至国家，构成作为整体性政治秩序的天下体系在价值观上的合法性基础。

虽然儒家思想因其不具备超验性而通常不被视为一种宗教，但它同样具有神圣性。其神圣性来自于日常的伦理实践，即芬格莱特所谓的“即凡而圣”（the secular as sacred），通过实践“礼”

¹ 本文刊载于《西南民族大学学报》2018 年第 1 期，地 15-21 页。

² 作者为中央民族大学民族学与社会学学院教授，研究方向：族群政治、民族区域自治、政治人类学、民族社会学。

而使凡俗之人成为道德高尚的圣人，从而使“礼”被推到信仰的高度¹。在儒家学说之中，尊卑长幼各有其位，“仁”与“义”的规范具有终极意义。“己所不欲，勿施于人”之“仁”，“君子喻于义，小人喻于利”之“义”，都是超越个体利益的价值关怀，而君子为追求“仁义”，必要时甚至不惜“杀身”，儒家的此种倡导恰如宗教牺牲，从而使“仁义”规范内在化。

在社会整体秩序上，儒家倡导的乌托邦愿景是“大同”世界。在政治形态上，“天下为公，选贤与能，讲信修睦”；在社会制度上，“老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废疾者皆有所养”；在生活形态上，“谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭”。（《礼记·礼运》）这种描述，直到今天，仍是所有国度里政治家们的慷慨承诺。

千百年来，中华文明世代求索实现“天下大同”之路。生活在春秋时代的孔子，和古希腊的柏拉图一样，认为“理想国”之产生，并不需要颠覆社会等级制度，只要将君主培养成道德高尚的哲学家就可以了。同时，尽管儒家秉持性善论，但仍对人的自私本性予以承认。在孔子看来，即使人们自私自利，但以礼治国的核心，仍然是他平生最为推崇的禹、汤、文、武、成王、周公之辈“圣人王”的出现。因此，礼制下的“圣人王”与柏拉图所言之“哲学王”不同，“哲学王”是理念先行²，而“圣人王”则是实践为纲。“圣人王”通过政治统治，“正君臣、笃父子、睦兄弟、和夫妇”，“着义考信”，“示民有常”，使“不谨于礼者”“在执政者去”（干部任免的道德标准），从而达到“小康”。（《礼记·礼运》）

在实践层面，儒家提倡以“克己复礼”的方式构造与维持社会秩序，要求个体节欲、节俭、勤勉、遵从纲常礼制，为此需要一个“为人师表”的“先进群体”作为道德楷模和社会管理者，于是产生了“士绅”阶层。如费孝通分析的那样，临近公元前3世纪时封建制度解体之后，在由中央集权一统天下的帝国时期，国家政权集中在最高统治者一人手里，而辅佐皇权实施社会管理的就是“士绅”阶层。这个阶层是“士”（儒学学者）与“绅”（共同体领袖）两个身份的结合体，也是统治集团的一部分，由此奠定了古代中国官僚制度和官民二元结构的社会基础。³

对于古代中华文明来说，其构建政治共同体的基本出发点，并非仅仅构造一个皇权政治体（现实的），同时还要构建一种整体性世界秩序（想象的）——天下并非一国，而是整个世界，是一个具有神圣性和乌托邦性质的世界体系。在这个世界中，“普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣”。从战国时孟子预言“天下定于一”，到秦统一中国之后“大一统”格局的出现，特别是汉武帝后儒家思想作为皇权正统意识形态的确立，中华文明的政治思想体系始终是在“天下观”的哲学框架下发展演化。这种思想对现代中国的影响，仍然可能是构成一个“内含天下”的现代中国，“中国区分于民族国家的理由必须是中国的政治概念或原则，即作为中国政治基因的天下概念及其‘配天’、‘无外’和‘协和’等根本原则”（赵汀阳，2016：32）。

礼制天下对于多样性的哲学理解与制度安排，与一神论宗教社会有天壤之别。一神论宗教纵有其破解血缘组织建立更大规模社会的长处，但其弊端在于必须生产出异教徒式的观念上的“敌人”，否则无法维护信仰的绝对性和权威性，因而远不及“天下观”的包容性。天下体系将整个世界视为一个普天之下生灵共有的家园，其普遍意义上的道德性的基础，是基于家庭伦理的“公共的善”。

当然，儒家社会对自身共同体确实怀有“华夷之辨”式的强烈的文化优越感，但“己所不欲勿施于人”（与古典自由主义原理相类似）的观念却符合人性的普遍价值；天下体系也存在事实上的边界，但这种边界是文明的地理界限，灵活而不断变化，不需要凭借暴力维持，而非今日民族国家体制下国境线式的被严格管控的政治地理边界；在社会分类上，天下体系是“有教无类”

¹ 参见[美]赫伯特·芬格莱特《孔子——即凡而圣》，彭国翔、张华译，南京：凤凰出版传媒集团·江苏人民出版社，2010年版。

² 参见[古希腊]柏拉图《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆1986年版。

³ 参见费孝通《中国士绅——城乡关系论集》，赵旭东、秦志杰译，北京：外语教学与研究出版社，2011年版。

的，区分群体只涉及文明的分类（“化内”与“化外”），而不以种族为最高标准。事实上，“教化”与“非教化”社会共同构成了整个天下体系，而这个体系的形成是自愿的，而非强制的¹。这使中华文明具备一种海纳百川的包容性，能够将丰富的多样性包含在自身的文明系统之中。

在“天下观”的价值指引之下，中华文明始终具备一种强大的政治能力，从而构造出一个从未发生过宗教战争的、“有教无类”的、普遍的前现代天下秩序。历史上中华文明创造的整体性秩序，虽以儒家社会为中心，却并非单一社群的历史创造，而是始终表现为费孝通所言的“多元一体格局”。无论是有鲜卑血统的太原李家创立的唐朝，还是疆域扩张最为显著的元清两季，即使政治体分合反复，统治集团来自华夏之外，无论夷夏，“承天命”即为天子，政权本身的“民族性”对于整体秩序并不具有决定性意义。

基于中华文明的特性，历代王朝政治的核心在于维持文明秩序，区分人口与社会的标准是“教化”，而非血统。这种“教化”，亦非文化上的同一性，而是保有共同的、普遍的、基于人性与家庭的道德与伦理。自秦及清，中国历代王朝在统治过程中，形成了一个以儒家文明为中心、尊重差异的治理机制。与政治上的“大一统”相配合的，是“远人不服，修文德以来之”（《论语·季氏》）的文化自信，以及羁縻、招抚、册封、和亲、互市等多元化的统治形式。正如《礼记·王制》所言，“中国戎夷五方之民皆有性也，不可推移”，因而需要“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”。

然而，不能不察的是，尽管中华文明始终保有追求普遍秩序的道德理想，“天下观”也是一种具有超越性的政治哲学，但“华夷之辨”式的中心/边缘二元结构，儒家之“礼”所包含的纲常伦理的等级秩序及个体意义上的不平等，都与现代性文化观念有诸多相悖之处。

二、现代性的挑战与中华文明的政治应对

近代以后，中国始终面临着现代性文明的诸多挑战。在意识形态上，“天赋人权”的自然权利观念，破解了君权天授的政治合法性；在认识论上，理性主义、科学主义的思想力量从根本上颠覆了农耕与游牧社会的传统知识体系；在物质生产上，资本主义经济制度将全球变成一个共同市场，工业化生产方式侵蚀了儒家文明的基于农业社会结构的物质性基础。

在民族问题上，现代性对于中国传统的天下体系产生的三重打击，分别来自威斯特伐利亚条约体系、民族国家体制和民族主义。

（一）威斯特伐利亚条约体系

欧洲宗教改革之后，经历了残酷的三十年战争，最终在 1648 年签订《威斯特伐利亚条约》构造出一个新的世界体系规则，即威斯特伐利亚条约体系。威斯特伐利亚条约体系和“天下观”在理念上是背反的。天下体系的原则是“普天之下莫非王土”，中心是唯一的；但是威斯特伐利亚条约是多中心的，每一个政体都是一个中心，国家不分大小，一律平等，互相尊重主权。这也使每个政体之间的边境变得非常清晰，而天下帝国的边境是流动的、不确定的。

1689 年中俄《尼布楚条约》是中国历史上第一个由中央政府签订的国际条约，其主要内容就是规定国界。但显然，当时的大清王朝尚未理解世界体系已经发生的变化，直到 1842 年签订第二个国际条约——《南京条约》之后，才渐渐被动地融入威斯特伐利亚国际体系。对于中国来说，这个适应与调整的过程是痛苦的百年耻辱的历史经历。19 世纪，威斯特伐利亚条约体系不仅没有保障中国的国家主权，相反，恰是帝国主义逼迫中国丧失部分主权的工具。

在威斯特伐利亚条约体系的冲击之下，中国人开始转变观念：世界并非“天下”，而中国只是众多国家中的一个；“华夷之辨”并非教化与野蛮的文化分类，而是“民族”的区分。到由南

¹ 参见赵汀阳《天下体系》，北京：中国人民大学出版社，2011 年版。

部斯拉夫民族问题引爆的第一次世界大战发生之后，列宁和威尔逊分别提出民族自决权，其背后的原理皆来自威斯特伐利亚条约所体现的价值立场：“民族”(nation)理应享有“主权”。这一思想随后传播至中国，既在外侮深重的压力之下促进了中华民族共同体意识的生成与强化，也在外侮消失之后刺激了各种类型的族群民族主义意识与社会运动。今日所有民族问题的最高指向，都是民族自决。

(二) 民族国家体制

18 世纪后期，法国大革命和美国独立战争开启了建立现代民族国家的历史之门。民族国家是一种理性化制度，合法性来源是社会契约，因此强调“人民主权说”，即国家的权力来自于“人民”对自身个体自然权利的整体让渡。为此，民族国家不仅需要以保障个体公民权为制度基础，也需要在政治、经济和文化上引导一国内部走向一体化，从而使其所有社会成员彼此结为一个忠诚于国家并共享情感联系的政治共同体，此亦为“人民”(people)、“民族”(nation)等现代概念以及“国族建构”(nation-building)政治工程的历史缘起。

对于中国来说，民族国家体制并非内生的制度，而是舶来品，中华文明传统与民族国家体制有诸多不兼容之处，关键在于两点：

首先，在政治哲学上，欧洲的“君权神授”与中国的“君权天授”并不在同一条逻辑轨道上。在儒家思想传统中，“君权天授”中的“天”，并非基督教上帝那般是一种具有绝对的、超验的意志性存在，而是混杂了“意志性存在”(“天即理”)和“无意志的自然之物”(即自然秩序的普遍规律)两种涵义，而对于后者的要求(“天命”)可以通过人的道德实践予以在整体意义上实现(沟口雄三，2014：22-34)。因此，与基督教(特别是新教)社会不同，中华文明传统中的个体从来不可脱离于整体而直接面对“天命”(意义类似基督教徒之于“上帝的启示”)，因而中国的“国家”是内化于社会整体秩序之中的一种道德化的权力结构，而不是欧洲传统社会中那种与教权共生并相对应的、世俗的、独立的、外在于其他制度的“国家”制度。

其次，作为一个在“天下观”映照之下的文明国家，中华文明建设政治共同体的价值立场，与民族国家在个体主义原则之上构建排他性“国族”(nation)的思想背道而驰。“天下观”解决普遍秩序问题的路径是“天下为公，四海一家”，即依据家庭伦理确立价值坐标，从而努力建构“其大无外，其小无内”(《吕氏春秋·下贤》)的全人类共同体。而民族国家的价值核心在于“人以民族分”，将人群之间的文化与种族边界固化为政治体之间的边界。显然，中华文明试图“教化普遍”，将身(个体)、家、国、天下(世界)纳入普遍道德秩序之中，因而包容万象、善待差异；而民族国家却是致力于以“民族”为单位建构“国家”(事实上更多是以“国家”为单位建构“民族”)，致力于创建内部共同体的个体化同一，消灭差异。因此，近代之后，欧洲造民族国家易，中国造民族国家难。

(三) 民族主义

民族主义是一种现代政治的衍生物。近代以前的人类社会虽有不同种族，但在基于“神(或天)的旨意”或通过武力征服而建立起来的传统类型的政治国家之中，并不存在今日意义上所谓的“民族问题”。只有在法国大革命之后，“社会契约论”的政治哲学假说深入人心，民族国家才成为“对于整个西欧，甚至对于整个文明世界，都是资本主义时期典型的正常的国家形式”(列宁，1995：371)。在意识形态上，民族主义是用“民族”共同体的神圣性，来替代原来附着在君主和宗教上的神性，因此民族主义就成为了一种世俗的宗教。

然而，正如凯杜里所说，“民族主义是 19 世纪产生于欧洲的一种学说。它自称要为适当的人口单位作出独立地享有一个自己的政府的决定、为在国家内合法地行使权力、为国际社会中的权利组织等，提供一个标准。简言之，该学说认为，人类自然地划分为不同的民族，这些民族由于某些可以证实的特性而能被人认识，政府的唯一合法形式是民族自治政府”(凯杜里，2002：13)。在凯杜里看来，民族主义作为一种意识形态，反映出人类对美好生活的向往与追求，也因此带来

复杂的后果：“意识形态的政治将不可避免地陷入在目的和手段之间出现的具有永久灾难性和自我破坏性的紧张状态之中”（凯杜里，2002：6），“企图按照民族方法来改变世界的广大面貌的作法并未带来更加持久的和平与稳定。相反，它导致了新的冲突，恶化了紧张局势，为无数对政治一无所知的人们带来了巨大的灾难”（凯杜里，2002：132）。

近代以来，民族主义思潮对中国影响甚巨。清末民初，一大批当时思想进步的知识分子深受其累。如钱穆就从来不信满洲这种“狭义的部族政权”真正具备征服中原的政治与文化能力，他们侥幸得手，实得益于“汉奸之助”，其结论是“明清之际的转变，大部分是明代内部自身的政治问题，说不上民族的衰老”（钱穆，1996：826-827）。钱穆历清末民初之变，大汉民族主义情绪甚炽，其见解反不如历明末清初之变的黄宗羲关怀更高，“盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐。”（黄宗羲，2011：16）

与“天下观”的普世关怀相比，民族主义无疑是狭隘的。正如安德森所讨论的那样，“民族被想象为有限的……即使最富于救世主精神的民族主义者也不会像这些基督徒一样梦想有朝一日，全人类都会成为他们民族的一员”（安德森，2004：6-7）。然而，和所有第三世界国家一样，为挣脱殖民主义、帝国主义力量的欺侮与压迫，中国也必须运用民族主义作为思想武器以寻求主权完整与国家独立。因此，当民族主义的政治哲学光谱在西方社会始终停留在右翼的一端时，在中国，民族主义却始终与左翼的社会革命学说如影相随。

清朝覆灭之后，现代中国的国家秩序重建在1949年之后由中国共产党人完成。中华人民共和国成立之后，国家直接从基层动员开始，传播国家理念，推动社会改造，用马克思主义理论塑造社会成员的价值观，打碎原有的社会结构，终使中断近百年的“大一统”格局得以重现。此成就之取得，在于中国共产党拥有两个强大优势——意识形态与组织。作为一个意识形态型、革命型、军事型政党，浴血奋战的革命经历，造就了中国共产党的坚强组织形态；在意识形态上，儒家思想与马克思主义的选择性契合，是新中国国家建设最重要的文化助力之一。

在儒家思想和马克思主义理论之间，存在一种选择性契合¹，主要表现为二者都强调价值理性优先于工具理性，且试图以价值理性统摄工具理性；儒家的“性善论”及马克思的“人性的条件论”都认为人性可以改造，即人的可完善性；儒家和马克思主义的最高社会理想——“大同”与“共产主义社会”是性质相似的乌托邦；儒家的“家庭公有制”与马克思主义的“全社会公有制”都强调共同体优先，集体主义高于个体主义；儒家思想与马克思主义都反对神学信仰与功利主义。

当然，儒家思想和马克思主义理论的选择性契合并不意味着二者没有差异，相反，二者之间亦有极强的张力，主要表现为四点：一是儒家思想不具备马克思主义的现代性前提，即物质决定论中的工业化生产方式；二是马克思主义是一种进步论史观，主张有目的地促进社会变迁，而儒家是一种循环史观，主张维护传统秩序；三是马克思主义认为社会的本质是冲突，“迄今所有一切社会的历史都是阶级斗争的历史”（马克思、恩格斯，2016：170），而儒家提倡中庸守成，“顺乎天命”，社会的本质是秩序；第四，也是最为重要的，马克思主义强调社会平等的价值，而儒家则维护纲常等级。

在民族问题上，马克思主义作为新中国的国家意识形态，对重塑中国社会关于民族问题的思考影响颇著。马克思主义定义了民族主义的资产阶级阶级属性，民族被认为是一种阶级现象，将最终消失在无差别的共产主义社会。这种超越民族主义的思想在一定程度上契合了儒家“有教无类”式的天下主义想法，尽管此“教”非彼“教”，区分阶级的是经济产权，而区分夷夏的是文化。

马克思认为，“现存的所有制关系是造成一些民族剥削另一些民族的原因”（马克思、恩格

¹ 参见刘易平《论儒家思想与马克思主义的选择性契合》，《科技创业月刊》，2011年第16期。

斯, 1995: 287), 消灭剥削制度意味着消灭所有人对人的剥削, 其中包括民族对民族的剥削。因此, 消除民族内部的阶级对立, 即可消除民族之间的敌对关系。在《共产党宣言》中, 马克思和恩格斯提出国际主义原则, 号召全世界无产者联合起来, 推翻资产阶级统治。《共产党宣言》应该说是迄今为止世界上最有影响力的“反民族主义宣言”之一, 否定民族之永久存续的历史可能, 从而使“民族问题”成为“阶级问题”的一部分, 并不具备本质性意义。

20 世纪上半叶在中国发生的共产主义革命是中华文明应对现代性挑战的一个历史选择, 是中西文明碰撞的一个历史结果。在革命的年代, 无论是民族主义还是共产主义, 指导革命运动的理论来源都不在中国, 而是在西方。但同时, 这些西方思想也都深深嵌入中国社会的历史文化传统与现实语境, 使其在中国的理论应用, 与其在欧洲起源地相比, 在意义上发生了许多重大的改变。缺少个体主义传统的儒家文明, 显然更容易与强调集体主义精神的马克思主义相互契合。而在这一点上, 新中国的民族理论与民族政策, 实际上正是文明传统与现代性结合的一个显例。

三、现代性危机与当代社会的民族问题

20 世纪剧烈的政治与社会革命, 在重造了现代中国社会的意识形态和组织之后, 也在革命时代逝去之后, 渐渐显露出其复杂的历史影响。在传统与现代的不断纠结之中, 特别是在由革命塑造的政治权力与人的精神世界的联系纽带褪色之后, 中国既无法退回到“传统”, 亦没有真正地拥抱“现代”。同时, 历史发展到今天, 中国不仅要面对文明传统与现代性兼容不足的问题, 还需同时面对现代性本身带来的各种危机。

从理论上讲, 现代性危机主要表现为三点:

一是韦伯所谓的“脱魅”¹。现代化过程是去神秘化和去神圣化的过程, “脱魅”所指即现代社会的理性化, 人们不再相信巫术魔法而相信自己的理智, 但其代价是个体失去和共同体的情感联系。

二是波兰尼所谓的“脱嵌”²。在资本主义阶段之前, 市场、经济只是社会系统的一个有机组成部分, 是“嵌入”在整体社会关系之中的。但随着资本主义市场经济体系的建立, 长期稳定的社会结构被打破, “脱嵌”的市场脱离乃至凌驾于社会之上。被市场支配的社会出现混乱甚至有解体的危险。

三是吉登斯所谓的“脱域”³。“脱域”是指社会关系从彼此互动的地域性关联中脱离出来, 社会知识的生产从其再生产的传统的恒定状态里脱离出来, 被反思性运用, 从而使知识成为制度构成及转型的一种建构要素。

在当下全球化进程空前深入的时代, 现代性危机的直接后果, 就是在世界范围内造成民族主义和宗教运动的复兴。现代性带给人类社会的巨大压力, 集中表现于脱魅、脱嵌和脱域, 在此条件之下, 自然形成的社会组织和社会网络被打破, 孤单的个体进入市场参与社会竞争, 因而更为急切地寻找归属与身份认同, 由此造成族群与宗教运动的复兴。

族群通常被想象为一种“自然形成的”社会组织, 关于族群共同祖先、族群历史的连续性以及群体成员间的文化同质性也并非随意的社会知识建构, 来源有自, 尽管可能是一种“传统的发明”。当族群以符号的形式建立起自己的社会边界之后, 任何企图强制性消除这种边界的公共政策, 反而易将族群之间的历史仇恨、现实利益冲突和社会不满放大, 从而刺激或强化族群民族主义运动。

¹ 参见[德]韦伯《学术与政治》, 钱永祥等译, 桂林: 广西师范大学出版社, 2010年版。

² 参见[匈牙利]卡尔·波兰尼《巨变当代政治与经济的起源》, 黄树民译, 北京: 社会科学文献出版社, 2013年版。

³ 参见[英]安东尼·吉登斯《现代性的后果》, 田禾译, 北京: 译林出版社, 2000年版。

在国家层面，民族主义作为现代意识形态，在民族国家完成建国任务之后，其功能主要服务于将内部社会凝聚为一个整体，因而倾向于支持公民民族主义；而从社会的立场出发，社会成员需要依托族群情感解决自己的身份认同问题，加上族群精英可能利用这一点开展族群动员，因而至少倾向于同情族群民族主义。20世纪70年代之后，随着去殖民化的民族解放运动的终结，“外族欺侮”的直接压力消失，民族主义开始成为主权国家的分裂威胁。特别是冷战结束后，族群冲突成为国际与国内社会冲突的关键因素。

苏联解体使族群民族主义失去意识形态冷战的压制，声名狼藉的种族屠杀在前南斯拉夫和卢旺达死灰复燃；大量的移民涌入欧洲和北美，这些族群缺少对于移入国家的认同，给移民社会在文化、政治、身份认同等方面带来诸多难题；保护文化多样性等文化运动也可能演变为族群民族主义运动，维护本族群权利的要求可能演变为民族意识的自我觉醒；以族群为单位，那些在民族国家架构内被忽视或被边缘化的族群要求拥有更大的力量和利益机会，甚至要求民族自决。诸如此类，当代的民族问题，不仅以族群民族主义为意识形态工具整合外部资源，也包括利用人权和文化多样性保护这样的价值资源，并在全球化背景下得以跨越国家主权的边界，成为一种国际化的社会运动，因而具有更为纷纭复杂的性质和结构。

当今世界绝大多数国家都是多民族国家，显然民族主义既可能支持国家（公民民族主义），亦可能反对国家（族群民族主义）。而国家用一种（公民）民族主义反对另一种（族群）民族主义，注定是行不通的。正如安东尼·史密斯所言：“在某些政治哲学家的眼里，公民的民族主义与自由主义相连并且因此而得到相当的尊重，而族群的‘鲜血与土地’的民族主义形式则充满越轨行为；族群民族主义不改变信仰的排他主义使他们无法与‘主流’政治意识形态相结合……公民的民族主义没有给予少数民族以权利可能符合自由的个人主义以及个人的人权，但是却实用主义地不计较给予多数（主导）民族以群体权利……公民的民族主义因此很难容纳不同文化的群体诉求”（史密斯，2006：42）。这是一种深刻的洞见，在制度上尊重和容纳多样性，恰是国家抑制或消解族群民族主义的良方，而不是相反。

从这个意义上说，新中国民族政策对内部多样性的承认和接纳，并以优惠政策善待少数民族的做法，恰是新中国国家建构成功的法宝之一。然而，改革开放之后，民族问题以相当显著的方式重现于中国社会，并逐渐显示出其对国家建构的潜在威胁。此现象成因复杂，但现代性与现代性危机对中国的浸染更深，却是关键因素之一。

今日中国的民族问题，具有两个显著的特征：一是政治共同体的精神危机，在国家政治语境与社会成员的精神世界之间，彼此的联系弱化甚至断裂。这种危机不仅影响到少数民族（在这个意义上，一些少数民族因其“传统性”可能具有比汉族更为强大的应对危机的文化资源），也影响到汉族（如汉族的族群民族主义运动的出现），因而是一种以“民族问题”的形式表现出来的社会整体性文化危机；二是族群民族主义运动显示出精神活力。当下中国，经过40年市场经济的改造，社会语境已今非昔比。贫富差距以及城乡、区域差距的扩大，社会不平等的制度生产，个体主义意识形态与工具理性的观念内在化，都为族群民族主义提供了新的社会根基与营养根基。在各种物质性的与象征性的社会竞争加剧的现实环境之下，这种运动在相当大的程度上已是现代性的产物，是一种新物而非旧物，其社会本质是追逐个体利益以及以群体利益形式表现出来的个体利益。需要强调的是，在工具理性意义上，族群认同是一种适应性的观念结构，因此族群可能成为一种可以被操纵、可以被工具性利用的社会和文化资源，是族群精英为争夺权力、财富和资源而调动的情感化武器。

归根结底，就今日中国之民族问题而言，这无疑是现代中国和中华文明在遭遇现代性和现代性危机的共同挑战时发生的社会问题之一。对这一问题的反思，首先需要从现代性和现代性危机这两个文化面向入手。

在现代性问题上，现代性的基础是个体主义，而民族国家体制的基础是个体公民权。在这一

点上，中华文明传统与现代性的关系仍然存在文化与政治张力。

在西方一些老一辈汉学家眼里，儒家文化是无法与现代性兼容的¹。费正清认为：“中国之所以不能像日本那样实现现代化是因为：中国社会十分庞大，其组织亦极其稳固，因而无法迅速转化为西方的组织模式。照此说来，若不彻底摧毁旧的社会结构，就无法实现现代化的中国”（费正清，2002：349）。这种看法虽然散发着浓郁的西方中心主义气息，但也指出了儒家社会面对现代化转型的困境。从历史上看，中国的国家形成与文明延续皆得益于“天下观”。然而，自1840年鸦片战争始，面对来自西方的现代性的政治、经济与文化冲击，中国社会的整体性秩序渐渐解体，直到中国共产党人兼容“天下观”和马克思主义思想重建之。从这个经验出发，当下中国的国家建设应是更好地兼容现代性。其中的首要之举，是完善对个体公民权的保护，从而使法治成为可能。而唯有法治，才能在现代社会构建持久的政治秩序²。

在应对现代性危机的问题上，中华文明传统是一种重要的精神资源。今日的全球化世界，各种文化相互交融、相互塑造，无论是国家还是族群，皆无孤立发展的可能性。而以中华文明传统积淀之深、价值关怀之高，恰可为当今世界贡献自己的创造力与想象力。当下的中华文明已不是一个与现代性对立的文明体系，也并非如亨廷顿所预言的那样，是不可避免的“文明冲突”中的一个角色。相反，中华文明恰是构建和谐世界、维护世界和平的一种强大的思想资源。“己所不欲，勿施于人”的朴素关怀，以德报怨的修养与境界，都是物欲纵横、极端理性主义的现代世界所强烈需要的价值观。在处理多样性问题上，也许唯有美美与共、多元一体的中华民族历史发展经验，能提供一种超越民族国家体制和民族主义的现代国家建设方案。

四、结论

中华文明始终有一种中庸式的内在调和机制，能够在文化差异之上构建出一种普遍性的、整体性的秩序。历史上的泱泱文明帝国，若无政治上的万象归一，何以能在民族主义滥觞全球的时代以民族国家的形式存续下来？这是中国的命运，也是中华文明的力量所在。由是观之，无论是前现代时期儒释道三位一体的文化交融，还是吸纳现代性文明的国家重造，中华文明的生命力历久弥新。特别是今日世界面对现代性的复杂后果，种种文化与政治危机浮现，实需在脱胎于基督教文明的现代性之外，探寻人类社会走向更美好未来的多种可能性。

在民族政治上，中华文明传统的政治哲学，其原理首先是承认多样性，其次是规定多样性的极限，即多样而不相对，一元而不绝对，此即“有教无类”之真谛。从这个意义上说，中华文明与现代性的文化碰撞，具有远超民族主义意涵的历史意义。而发现这种意义的途径之一，就是反思现代中国解决民族问题的政治实践及其经验，这种经验里所包含的成功与失败，其意义都不仅仅是中国的，而必然是世界的。

参考文献：

[美]费正清，2002，《中国：传统与变迁》，张沛译，北京：世界知识出版社。

[美]弗朗西斯·福山，2007，《国家构建——21世纪的国家治理与世界秩序》，黄胜强、许铭原译，北京：中国社会科学出版社。

¹ 典型者如[美]列文森《儒教中国及其现代命运》，郑大华译，桂林：广西师范大学出版社，2009年版。

² 福山将政治秩序归结为三个要素：国家、法治和负责任政府，而中国的薄弱环节是法治。沿福山之论，中国国家不仅历史基础雄厚，中国共产党的现代国家建设也成效显著，当前的中国政府也是效率很高的负责任政府，问题在于法治。参见[美]弗朗西斯·福山：《政治秩序的起源——从前人类时代到法国大革命》，毛俊杰译，桂林：广西师范大学出版社，2012年版。

- [日]沟口雄三, 2014, 《中国思想史——宋代至近代》, 龚颖、赵士林等译, 北京: 三联书店。
- [英]安东尼·史密斯, 2006, 《民族主义: 理论, 意识形态, 历史》, 叶江译, 上海: 上海世纪出版集团。
- [英]本尼迪克特·安德森, 2004, 《想象的共同体——民族主义的起源与散布》, 吴叡人译, 上海: 上海人民出版社。
- [英]凯杜里, 2002, 《民族主义》, 张明明译, 北京: 中央编译出版社。
- 黄宗羲, 2011, 《明夷待访录》, 北京: 中华书局 2011 年版。
- 列宁, 《列宁选集》(第 2 卷), 北京: 人民出版社 1995 年版。
- 马克思、恩格斯, “论波兰”, 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局, 《马克思恩格斯选集》(第 1 卷), 北京: 中华书局 1995 年版。
- 马克思、恩格斯, 《共产党宣言》, 中国社会科学院民族学与人类学研究所民族理论室编, 《马克思主义经典作家民族问题文选》(马克思恩格斯卷上册), 北京: 社会科学文献出版社 2016 年版。
- 钱穆, 1996, 《国史大纲》(下), 北京: 商务印书馆。
- 赵汀阳, 2016, 《惠此中国》, 北京: 中信出版社。

【论 文】

从“夷夏”到“中华”：¹ “中华民族”观念形成时期的思想转化

李 晶²

[提要] 晚清的“夷夏之辨”被认为是某种民族主义, 这种看法本身就是民族主义的产物, 这有其历史原因。在戊戌变法前后, “夷夏之辨”的内涵在守旧派和革命派之间发生分化, 守旧派以“防夷变夏”为目标, 守护的是名教和皇权, 革命派则以民族革命为导向。1900 年后, 种族论和民族主义先后主导思想舆论, “夷夏之辨”因缺乏革命学理而被舍弃。在民族主义的影响下, “中华”取代“夷夏”成为中国人的身份符号, 尽管维新派(立宪派)和革命派对“中华”内涵的理解有差异, 但经过 1905-1907 年间的民族主义争论, “中华”内涵渐趋一致, 成为不同派别共同的话语基础, 在此基础上, “中华民族”成为构建“中国”的主体表达。

[关键词] 夷夏; 民族主义; 中华; 中华民族

“中华民族”观念自 20 世纪初形成以来一直是现代中国最重要的思想观念(或理念)之一, 有着丰富的思想内涵和实践经验。“中华民族”观念形成之时, 正值中国社会从传统向现代转变, 其中至少包含三大转变: 从“天朝”(西方学者称之为“帝国”)到“国家”(或“民族国家”)的转变, 从“君主”到“共和”的转变, 从“夷夏”到“中华”(或“中华民族”)的转变。这三大转变都发生在戊戌变法到辛亥革命十余年间。^①本文在既有研究成果基础上, 拟考察这十余年间中国从“夷夏”到“中华”转变的思想轨迹。

¹ 本文刊载于《西南民族大学学报》2018 年第 1 期, 第 22-27 页。

² 作者为辽宁师范大学政治与行政学院讲师, 博士, 研究方向: 中国近代思想史、民族理论与政策、政治学理论。

一、“夷夏之辨”的分化与消退

辛亥革命的成功让革命变得正当，革命宣扬的民族主义也变得当然，“夷夏之辨”作为民族革命的思想源头被确认下来，与民族主义同义相连。然而细究史实不难发现，这是一种用后来的观念覆盖之前史实的结果，即存在着观念的“遮蔽”。

1900年之前“夷夏之辨”观念的演变情况已有学者做了梳理，^②人们在概念上的疑难基本消除，但守旧派、维新派和革命派对“夷夏”观念的不同理解和演变轨迹却没有被清晰地揭示出来。究其原因有二：一是革命成功使明清之际的“夷夏之辨”在甲午战败后被放大，似乎19世纪后半期的中国到处充满此种“民族意识”，造成了人们在观念上的错觉；二是20世纪末全球化浪潮使民族主义在近代中国研究中被广泛挖掘，与“观念错觉”合一，使人们形成“19世纪中国就有民族主义”的观念假象，进而将“夷夏之辨”与民族主义同义化，不少研究者甚至把这种同义化向历史方向无限扩张，造成人们对“夷夏”的误读。

在戊戌变法前后，维新派是政治舆论的主角，变法失败前维新派与守旧派（俗称顽固派）是争论对手，在变法与否这一核心争论之外，有一点常被辛亥革命前夕发生的改良与革命之争遮蔽，即守旧派和维新派对“夷夏之辨”的理解存有异同。守旧派代表人物如学者朱一新、叶德辉等，大臣如徐桐、倭仁等，“防夷变夏”既是其核心主张，又是其攻击维新派变法主张的主要武器。^③而维新派代表人物康有为和梁启超对“夷夏之辨”的理解与守旧派有相同之处，即赞成儒学传统中“夷夏之辨”类似“人禽之辨”、“文野之分”等基本内涵；在对待满汉问题上，主张“满汉一体”、“华夷一家”。不同的是，维新派并不以“夷夏之辨”作为变法维新的思想资源，其变法主张来自严复从西方引入的进化论和种族论，而守旧派认为以西法主导的变法就是“以夷变夏”。

较早对“夷夏之辨”产生质疑的晚清士人王韬、郭嵩焘、冯桂芬等人，从文明的角度发现西方列强非“夷”，而相比较为“落后”的清朝政治社会更似夷，故而对“夷夏”观念有所动摇（王、郭是通过实地考察经验得出的认识，这种体验认知经过数十年的观念纷争才为诸多士人接受，维新派的“夷夏”观念就是此类认知的发展）。维新派则是在接受进化论和种族论后舍弃传统的“夷夏”观念，代之以“黄种”而主张“满汉一体”。

满汉问题是改良派（维新派的演变）与革命派争论的焦点之一。梁启超在《变法通议》中主张“变法必自平满汉之界始”，因清朝二百多年在政治上一直实行满汉分治，导致权力和利益严重不平等，这已成为体制痼疾。在满汉问题上，革命派代表人物孙中山等人主张“驱除鞑虏，恢复中华”，其思想资源主要源自明末清初的“夷夏之辨”，这一思想资源在雍正时期被强力打压，戊戌变法之后被革命者重新激发。

从思想史角度看，戊戌变法前后既是“夷夏之辨”思想的分化期，也是民族主义的生发之时，但二者并非单一直线。戊戌变法失败前，维新派一面主张“维新变法”以对抗守旧派的“防夷变夏”，一面又主张“满汉一体”以应对革命派的“排满”主张。不难看出，守旧派的思想资源是乾隆嘉庆以来的“夷夏之辨”，革命派的思想资源是明清之际的“夷夏之辨”（核心是“去夷”，还包括民间会门的“反清复明”思想），^④而维新派的思想资源则是基于进化论的“种族”竞争观，即黄种人对白种人之种族竞存。“种族”观成为革命派观念资源则是1900年之后的事情。

综上，在1894-1900年之间，守旧派和革命派都主张“夷夏之辨”，但出现了内涵上的分化，一种是以“大清即中国”的“夷夏之辨”，核心主张是“防夷变夏”；^⑤一种是以大清为异族统治并以满为“夷”，将大清定为革命对象的“夷夏之辨”，核心主张是“排满”。清末民初“夷夏”内涵的分化，也是其消退的表征。严复从西方引入的“种族”观既是维新变法的重要观念动力，也是“夷夏之辨”消退的开端，1900年后梁启超、章太炎等人从日本引进的种族或民族主义思想则是“夷夏之辨”消退的最终原因，正如章太炎先生所说，“夷夏之辨”缺乏现代“学理”，所

以也到了退出历史舞台之时。

二、学理的过渡：“种族”与“民族”论

戊戌变法失败后，中国思想界开始发生重大变化，诸重要人物如康有为、梁启超、章太炎等人在 1898-1899 年间奔走日本，在日本逗留期间转介和吸纳了当时流行的“种族”和“民族”论。尽管在 1895 至 1898 年间，严复从西方引入了进化论和社会达尔文主义，在国内形成了“种族竞争”的观念舆论，但将“种族”和“民族”论转变成“学理”则是在 1899 年之后，其中 1903 年和 1907 年是两个分水线。1903 年，“种族”观和“民族”论成为革命“学理”，“夷夏之辨”渐被舍弃，同时梁启超舍弃“种族革命”而从革命立场回转到君主立宪；1907 年的分水线源自 1903 年，这年杨度发表了《金铁主义说》，章太炎因之而成《中华民国解》，二者立场虽有分歧，但“中华”之含义却渐趋合一。故这一时期的思想史可分为两个阶段，1899-1903 年为“种族”论主导学理时段，1903-1907 年为“民族”论主导学理时期。探究思想演变的真相，依“事有始终，知所先后”则庶几能免“后见之明”的妄言。不以 1903 年后的“民族主义”来解说 1903 年之前的“种族”论，是消除对“夷夏之辨”的民族主义误读并解开“民族主义”进入中国后引起思想界转变的关键。

“黄种”是“种族”论引申而来的重要观念，严复 1895 年所发表的《原强》引社会达尔文主义的人种论述，认为“满、蒙、汉人是黄种”，在“合群”以“保国”的主张下，“严复的意识中的清朝的全体臣民是‘单一的黄种’”^{[1](P.42)}。1899 年后康有为、梁启超、孙中山、章太炎、陈天华、邹容等人所论述的“种族”观中的“黄种”，则是受当时由日本学者转介的社会达尔文主义之影响，指“亚洲的黄种”，即人种意义上无国界的“黄种”。在这一“黄种”观的影响下，产生了两种“理论”——在后世看来则是两种“畸见”。

其一是康有为的“大同论”，这在本质上是天下主义的近代变形。如果说郑观应 1894 年发表的《盛世危言》中的“天下主义”是延续传统的“王霸”话语，^[2]那么康有为在 1902 年前后成稿的《大同书》则是借“种族”进化论东风而成的天下主义变形。^{[3](P.215-245)}一方面，康有为借助“黄种论”解决了“满汉之争”中满汉分裂的理论危机，“满汉不分”（同是黄种）成为君主立宪主张的一个基调；另一方面，以种族论加上“天然民族”论，康有为将“黄种论”引发的“黄、白竞争”等观念，通过其改造的春秋三世说转变成了“合种论”，“以太平之理、大同之道言之，无论黄、白、棕、黑之种，同为天生，皆为兄弟，并宜亲爱之。”^{[4](P.291-319)}日本学者板元指出，康有为的理论有很多是“合种”的思想，因为他被依靠“黄种人和白种人的通婚”来造就“心身都优秀的子孙”的优生思想所影响。^{[1](P.45)}这种“大同”观念，是否受日本早期的亚洲主义影响不得而知，但其超越亚洲主义而变成世界主义、从理论走向“乌托邦”是毫无疑问的。在这一点上，梁启超则走向了不同的方向，1902 年是梁启超与革命派最为契近的一年，而这一时期革命派的观念在“种族论”影响下也处于“畸见”中。

其二是革命派的“种族复仇主义”。1905 年前后，革命派更多地停留在口号和“起义”上面，缺乏革命理论的指导。在以“逐满”为目标的“夷夏之辨”观念中，“汉人”和“满人”是关键概念；在“种族”进化舆论中，“汉种”成为“黄色人种”下的概念，革命的目的是“救亡”，“从种的灭亡中自救”^{[1](P.57)}，自救的主体是“汉种”，但“排满”目标未变。然此“种族”观时期的“排满”与 1907 年后的革命“民族主义”，有一重要差异，就是种族“复仇”主义。1903 年孙中山发表的《支那保全分割合论》和章太炎的《驳康有为论革命书》，都强调“汉人失国二百六十余年”，“满人窃据中国”，对满人则主张“汉族之仇满则当仇其全部”^{[5](P.754)}，“将满洲鞑子从我们的国土上驱逐出去”^{[6](P.248)}，将“满族”作为一个“种族”整体加以仇恨并排斥在“中国”之外。孙中山和章太炎等都受邹容《革命军》（发行量超百万的畅销册子）的影响，此前的满人

和汉人之争，在《革命军》中成为了“满种”和“汉种”之争，不仅“满种”在种族论下被细分为“西伯利亚种”而排斥在黄种之外，而且利用进化论定位了“神圣的”、“文明的”“汉种”优越于“野蛮的”“满种”^{[7](P.321-347)}。这种“复仇主义”在1905年后被“民族主义”矫正，但不可忽略的是这样的“种族复仇”与利用“夷夏之辨”“排满”观念是相连和一致的。

梁启超对“种族”论影响下的两种“畸见”均加以反对。在民族观念方面，梁启超最先引入“民族”、“民族主义”并最先提出“中华民族”观念，并以区分大、小民族主义而成为近代中国民族主义思想的重要代表人物，“从历史观点来看，梁（启超）无疑代表了中国民族主义的主流。”^{[8](P.167)}其思想在1902-1903年间有一个重要转变，研究者对此转变进行了分析，^⑥因涉及到“中华民族”观念的出现和内涵问题，笔者将换个角度重新分析这一转变。

梁启超在1899-1902年间从变法时期的“满汉不分”立场转变为靠近“种族革命”，不能仅从学术角度理解，因为当时的梁启超并非一个纯粹的学者，而更多的是一个政治人物，他对“民族”、“种族革命”和“民族主义”的阐发及观念转变与其政治现实实际遇相关。一方面，戊戌变法失败后，日本当局方面通过东亚同文会协助康、梁东渡日本，但“随着山县组阁，政府和外务省改变方针，同意北京政府驱逐康梁的要求，结果康有为被迫‘自发’离开日本”^{[9](P.158)}，梁启超留在日本继续办报。另一方面，日本同时让康、梁和孙中山避难，“目的就是为了促成孙康两派合作”，孙、康两派在“日本朝野人士一手牵线搭桥”的作用下，的确进行了谈判，康有为离开日本后，“合作”主要由梁启超和孙中山进行^{[10](P.86-101)}，这是梁启超在思想上靠近“种族革命”的现实基础。

在思想观念上另有基础，一是据梁启超在《清代学术概论》中的“回忆性”自述，1897年前后他与谭嗣同、唐才常等人偷偷印发具有反清性质的《明夷待访录》和《扬州十日记》等，这些资料后来成为革命派初期的思想动员资源，梁启超的思想与之有亲缘性，或者说表有同情与理解，而非如康有为持坚决的保皇立场；二是十九世纪末日本也激烈讨论社会达尔文主义，“‘民族为何’的讨论盛行于1890年教育敕语发布前后，当时日本的民族论的主流观点认为日本民族因为有着共同祖先的血缘关系，即皇室是日本民族的始祖和民族的宗室，只有这样的疑似血缘关系的单一的日本‘民族’，依靠基于西欧社会契约说的‘民族国家’，才能创立坚固的‘民族国家’。”^{[11](P.46)}梁启超和革命派人士均受此观念的影响。另外，对梁启超思想转变产生重要影响的《国家学》，也是善邻协会下属善邻译书馆最早推出的四部书之一。^{[9](P.127-131)}

由此可知，1899-1902年间梁启超的民族思想，均是受日本当时流行的民族论的影响，一个是单一“民族”成“民族国家”的观念，正是受此影响，所以发出“革命”之声的梁启超受到了乃师康有为的责备，梁启超的解释是“今日民族主义最发达之时代，非由此精神，决不能立国”，“所以唤起民族精神者，势不得不攻满洲。日本以讨幕为最适宜之主义，中国以讨满为最适宜之主义”^{[11](P.5937)}；另一个是“国民”的国家观念，^⑦此观念在1903年前后发生了变化，之前“民族”、“国家”、“国民的国家”几乎被梁启超互换着使用^{[8](P.153)}，而受伯伦知理《国家学》观点的影响，“民族”和“国民（等同于国家）”二者之间有了重大区别，这个区别的要点在于国家和民族之间有一个转换，单一民族并非唯一方式，国家可以是多民族共同形成的。^[12]

这两种观念在梁启超思想中历来被作为“转变”处理，而非从二者的平行与矛盾及最终不得不取舍分析。1902年梁启超初次提出和使用“中华民族”（“中国民族”），类似于“日本民族”，更多的是基于民族主义的单一民族观念的产物，故而能与革命派“驱除鞑虏、恢复中华”的种族革命观念在单一中国民族（同1904年前后出现的“汉族”概念）上有所契合，所不同的是梁启超的“民族主义”伴随着社会契约论，因而与“立宪”主张紧密相连。在不变的“立宪”立场上，1903年梁启超找到伯伦知理的学说作为思想支撑后，即舍弃了单一民族的民族主义与种族革命论，回到君主立宪和“满汉一体”的民族观念上，1905年《开明专制论》、《申论种族革命与政治革命之得失》等文章的发表表明其明确放弃了“排满”主张和民族主义，而同年发表的《历史

上中国民族之观察》持“中华民族（通常所说的汉族）自始并非一族，实由多民族混合而成”的观点，与章太炎主张的“汉族”是历史民族的内涵一致，所不同的是梁启超放弃了民族主义来论述“民族”，即“中华民族”在内涵上的张力最初在梁启超思想中显露。

这段时期，这两种观念的张力不仅在梁启超身上展开，而且还在1903-1907年期间诸多重要人物身上展开，从而激发“中华”和“中华民族”成为革命派和改良派的共同观念基础。

三、共同的观念基础：“中华”与“中华民族”

1900年康有为在《清议报》上发表了《诸夏音转为诸华、诸华音转为支那考》一文，提出称国名为“诸华”或“中华”的构想，并欲以“中华”来音译“支那”，“国名称诸华，既为四千年之古名，又为《春秋》经之定名，与外人之音既相接，与古人之音义相接，与今人之俗称亦相接，为最宜矣。若以国既合一，不必称诸，则中、诸音相近，亦可与外音相承，或名中华亦可。……今海外会馆皆号中华，合中国、诸华、中夏而为一，古今中外皆通，义亦宜也。若既考定，上自国书官书，下及著书属文，皆定于一，皆不秩然哉？”^{[4](P248)}今日China统一译成“中国”，“中华民族”成为共同的称号，但在1900至1911年间并非如此，国号依然是大清，革命者要恢复的“中华”是仅包含“汉种”或“汉族”的“中国”，非革命者则将大清、中国、中华、华夏、诸夏、诸华、中夏等通用，故康有为的这一构想需要重新放回历史中考察。

清廷固然坚持乾隆以来“大清即天下中国”的思想，尽管维新变法时满人守旧者担忧变法只是“保中国而不保大清”，但维新派在满汉之争的立场上终归是主张“满汉一体”、“大清即中国”，引入进化论和种族观的严复亦如此。然而思想的分歧不在于满人有所谓“满族意识”而与维新派存在根本差异，^⑤而在于革命派通过溯源明朝的“中华”观念，制造了排除满人的“汉人中国”观念，从而导致“中华”指“大清”所有人民还是仅指同于明朝之“汉人”的内涵张力，革命派和维新派在“种族”观和“民族”观思想资源上均未达成一致。

如上所说，两种观念最初的转变来自梁启超，当然还有一个重要人物就是严复。1904年4月严复在《大公报》连载发表《读新译甄克思〈社会通论〉》，对“民族主义”加以批评，引发了一场关于“民族主义”的论战（1905-1907）。最初是汪精卫、胡汉民等在《民报》上为“民族主义”辩护，1906年梁启超《新民丛报》也加入争论反驳“种族革命”，1907年章太炎发文“商兑”严复。1907年杨度发表《金铁主义说》，激发章太炎发表《中华民国解》，到1908年虽然章太炎、朱执信等继续为“排满”民族主义辩护，但因清廷预备立宪和光绪、西太后相继去世等重大事件发生，论战才算消停。^⑥这场论战涉及“民族主义”的诸多方面，在此只择取与“中华”和“中华民族”观念相关的内容进行论析。

这场论战在民族观念上产生了两个最重要的后果，概言之，一是经过论战（在论战中和论战后），革命派的“民族主义”内涵发生了转变，受严复和梁启超的影响，“民族主义”的种族复仇内涵消退，“同化论”和“历史民族”（文化是核心要素）成为主要内涵；二是立宪派如严复、梁启超等均明确舍弃民族主义，而采取国家主义观念和立场，“立宪”成为他们的核心主张。二者在“民族主义”上转向的结果使“中华”和“中华民族”的张力得以凸显，经过论战，“张力”变为“合力”，革命派和立宪派在对“中华”和“中华民族”观念的内涵理解上逐渐达成一致。

从革命派方面看，被影响的核心有两个：一是舍弃种族复仇论，二是以民族主义修正“种族革命”论，进而对中华民族的内涵进行完善。1903年在《苏报》上即有人试图将“仇满”之名从革命派身上移去，《释仇满》将“仇满”视为“昔日种族之见”，革命派之“理想所及不免自混于昔日种族之见，且适闻西方民族主义之说，而触其格致古微孔教大同之故习，则以仇满之说附丽之，故虽明揭其并非昔日种族之见，而亦不承认也。然吾为细剖解之，而见其重心，乃全在政略上”^{[5](P.679)}。以“民族主义”不同于“昔日种族之见”为革命派摘掉“仇满”帽子的逻辑套路

为其后的革命派干将承袭，1905年汪精卫在《民报》头两期上发表的《民族的国民》即通过阐发“民族主义”来驳严复、梁启超，并申言“故吾之言排满也，非‘狭隘的民族复仇主义’也，劝我民族自审民族同化公例上之位置，以求自处也”^{[13](P.100)}。对于汪精卫的主张，当从两面来看，一则根据《释仇满》作者的定义，“要之，无满不仇，无汉不亲。事之有利于满人者虽善亦恶，而事之有害于满人者虽凶亦吉，此则纯乎种族之见者也。”^{[5](P.680)}尽管汪精卫的“排满”论基于民族主义不再言仇，但依然是整体的排满，“仇满”之意十足；二则“排满”革命的意义通过民族主义的“同化公例”而阐发为民族革命与政治革命合一，“同化”论取代了“种族革命”论，革命派对汉族及汉族与其他民族的关系进行了重新定位。对此从“学理”上做更深入阐发的是章太炎。

对“仇满”问题，1908年章太炎发表的《排满平议》是对1901年的《正仇满论》和1903年的《驳康有为书》中主张的自我修正，当然也是对革命派“排满”之义的修正，“是故复仇者，私言也，非公理也。今以强权凌轹吾民者，非独满人，虽汉人为满洲官吏者，其暴横复与满人无异，徒戮满人，可乎？”“或曰父子兄弟，罪不相及，今侵略汉族之满人，已下世为枯腊，而复仇于其子孙，则为无义。”故排满复仇为不正当，而揭排满革命正当之义，“是故排满洲者，排其皇室也，排其官吏也，排其士卒也。若夫列为编氓，相从耕牧，是满人者，则岂欲俾刃其腹哉？或曰，若是，则言排政府足矣，言排满何为者？应之曰，吾侪所执守者，非排一切政府，非排一切满人，所欲排者，为满人在汉之政府，而今之政府，为满洲所窃据，人所共知，不烦别为标目。”^{[14](P.45-51)}

革命派的民族主义修正之后，其民族革命的主张必须面对一个现实问题，即汉族和满族的关系必然被延伸到汉族和大清境内其他民族之关系。简言之，革命派要面对其主张的“单一民族建国”理论上的汉族“中国”与大清“中国”的不完全等同问题，也即“中华”的内涵和外延问题。

很显然，康有为、梁启超、严复等思想和主张中的“中华”是延续大清领土上全部民族共同组成的“中国”，特别是1905年论战后，梁启超等以历史演变揭示本无所谓“汉族”单一民族，此下通称的“汉族”“实由多民族混合而成”，故“汉族”之名不可取，而以“中华民族”更恰当。成问题的是梁启超的论析中采用的是当时流行的民族主义“同化”论，故汪精卫以“同化之公例”来驳斥梁说，力主“同化”乃汉族主导势力同化他族为汉族，从而维持革命派的根本主张“吾愿我民族实行民族主义，以一民族为一国民”^{[13](P.100)}。

对于革命派民族主义的主张，最有力的回应是杨度的《金铁主义说》，在《社会通论》及严复解读的基础上，根据政治现实与“建设主义”，不仅回应了民族主义革命主张，而且对“中国”何以是“中国”进行了回答。尽管杨度对汉、满、蒙、回、藏等“民族”的分析依然以“进化”和“同化”说为依据，但对当时各族之关系及其与“中国”之关系的阐发，较严复和梁启超的论说更为清晰明确且更为合理。约半年后章太炎以《中华民国解》作出回应，其实与其说是回应，不如说是对民族主义的修补与辩护。

从“中华”和“中华民族”内涵角度看，《金铁主义说》和《中华民国解》是对梁启超早期思想中生发的两种张力的深化与展开，即一个人立场转变前后的思想张力演变成了立宪派和革命派在“中国”问题上的观念交锋。在“世界的国家主义”与“经济的军国主义”基本主张下（实则就是国家主义与资本主义的西方现代化之路），杨度对“中国”进行了合乎历史与现实的界定：“故中国之在今日世界，汉、满、蒙、回、藏之土地，不可失其一部，汉、满、蒙、回、藏之人民，不可失其一种，必使土地如故，人民如故，统治权如故。三者之中，不可使其一焉有所变动，一有变动，则国亡矣。”^{[15](P.133)}而对“中华”的界定，则主张“文化说”，“中华之名词，不仅非一地域之国名，亦非一血统之种名，乃为一文化之族名”，“故欲知中华民族为何等民族，则于其民族命名之顷，而已含定义于其中。与西人学说拟之，实采合于文化说，而背于血统说。”^{[15](P.182-183)}尽管杨度的主张在论证理论基础上有拼凑之感（混合了当时流行的“国民的国家”、“历史民

族”论、民族主义主张的汉族“同化”论、甄克思的国家三阶段论、国家主义等),但其主张有一个重要的闪光点,即数年后被人们称为“五族共和”的思想。其实杨度的核心主张是君主立宪,故仅用“五族共和”概括其主张并不恰当,反而有遮蔽其“中国”乃“合五族而一”思想价值之嫌。

对比《中华民国解》对《金铁主义说》的回应就更清晰,虽然章太炎对杨度的“中华”和“中华民族”的界定不满而进行了辩驳,但基于革命的民族主义,章太炎其实只申论了一个要点,即“所以容异族之同化者,以其主权在我,而足以翕受彼也”^{[14](P.737)}乃是“以一民族为一国民”的革命立场的直接主张,即“汉族”掌握国家主权。除此之外,在汉、满、蒙、藏、回等民族论析方面,章太炎其实接受了杨度的主张,即“合五族”才是“中国”,仅以汉族建国家无以自存。就政治的理论和实质而言,无论是君主制还是民主制,主权都不以“民族”掌握,故主张“主权”在“汉族”,不过是民族革命和政治革命合一的一种畸形观点。故当革命真成功之时,革命派不得不舍弃“单一民族”论,而采杨度之说成“五族共和”。

结语

戊戌变法失败后,思想界诸多重要人物东渡日本甚至远走美欧,十来年间引发了思想的大变动,先后经历了基于社会达尔文主义的“种族”论,基于“历史民族”的民族主义,主张单一民族建国的民族主义等,这些新“学理”,淘汰了原有的“夷夏之辨”话语,先后主导了包括维新派、立宪派和革命派在内人士的政治观念。辛亥革命的成功,使得革命道路和革命的民族主义等诸主张获得了前所未有的合法性与话语权,曾经与之对立的思想观念被“胜利”所遮蔽。虽然立宪失败而革命成功了,但立宪派舍弃民族主义所形成的新的民族观念(五族共存与基于此的中华民族观)却在革命成功后成为中华民国“民族国家”的思想基础,而革命派早期坚持的单一民族的民族主义不得被“中华民族”观念所替代。^⑩辛亥革命后,“中华”不仅成为近代中国政治领域的共同话语,也成为中国人自我身份标识的共同符号;“中华民族”作为包含中国领土上所有人民的主体身份表达,成为建构新“中国”的主体。

注释:

- ①参见杨国强《论清末知识人的反满意识》,《史林》,2004年第3期。如果从排满和“保满”、排满的破坏与目标建设、保满士人的内部差异与康梁等保清士人的目标建设等方面来考察,显然十年间的思想纷争并非仅是一地碎散的文辞,而是思想变迁和观念嬗变最为重要的证据。
- ②参见罗志田《“夷夏之辨”的开放与封闭》,《中国文化》,1996年第14期;贾小叶《1840-1900年间国人“夷夏之辨”观念的演变》,《史学月刊》,2007年第10期。从近代民族主义的来源考察的代表论文有:冯天瑜《中国近世民族主义的历史渊源》,《湖北大学学报》,1994年第4期;朱文哲《“夷”与“满汉”:晚清民族主义起源探微》,《北方民族大学学报(哲学社会科学版)》,2012年第1期。
- ③关于雍正、乾隆的夷夏观念,参见中国社会科学院历史研究所清史研究室编《大义觉迷录》,载《清史资料》第4辑,中华书局,1983版;郭成康《清朝皇帝的中国观》,《清史研究》,2005年第4期;王汎森《从曾静案看18世纪前期的社会心态》,《权力的毛细管作用》(修订版),北京大学出版社,2015年版等。
- ④关于孙中山等革命人士“驱除鞑虏,恢复中华”的思想资源源于朱元璋的反元口号,参见刘浦江《元明革命的民族主义想象》,《中国史研究》,2014年第3期。
- ⑤对守旧派“防夷变夏”观念要点的陈述,参见朱义禄“夷夏之辨与近代中国的顽固派”,《同济大学学报(社会科学版)》,2001年第5期;黄庆林“论清末守旧派的‘夷夏观’”,《社会科学

家》，2010年第4期。

- ⑥参见王春霞《排满与民族主义》，北京：社科文献出版社，2005年版；李喜所“中国现代民族观念初步确立的历史考察——以梁启超为中心的文本梳理”，《学术月刊》，2006年第2期。
- ⑦“国民的国家”观是梁启超舍弃康有为“天下主义”大同观的重要原因，从“天下”转向“国家”，正是梁启超和康有为思想逐渐分道的关键；另外，受日本民族论的影响，梁启超反思“黄种”论，转向“华种”，从“种族”转向“民族”观念，与其“国民的国家”观念同步，这也是其与康有为不同的重要方面。
- ⑧如路康乐等新清史学者强调满人的“族群意识”和满族特殊性，本质上也是一种基于族群主义（民族主义的变形）的臆想，尽管他们声称反对汉族中心主义，但转入的满洲中心主义而怀揣的“民族主义思维”更类似于无本之木，而非民族情感的同情与理解。参见[美]路康乐著，王琴、刘润堂译，《满与汉：清末民初的族群关系与政治权力（1861-1928）》，北京：中国人民大学出版社，2010年版。
- ⑨论战的相关文章大都被收入张枏、王忍之主编《辛亥革命前十年时论选集》（共三卷五册），北京：三联书店，1977年版。关于这场论战的部分分析，参见干春松“民族主义与现代中国的政治秩序——章太炎与严复围绕〈社会通论〉的争论”，《开放时代》，2014年第6期；崔志海“辛亥时期满汉关系问题的论争的再考察”，《史林》，2011年第4期；孙宏云“汪精卫、梁启超革命论战的政治学背景”，《历史研究》，2004年第5期等文章。
- ⑩关于孙中山对五族共和的异议态度与对“同化”的汉族民族主义的坚持，参见[日]村田雄二郎《孙中山与辛亥革命时期的“五族共和”论》，《广东社会科学》，2004年第5期。

参考文献：

- [1] [日]松本真澄，《中国民族政策之研究：以清末至1945年的民族论为中心》，鲁忠慧译，北京：民族出版社，2003。
- [2] 孙隆基，“清季民族主义与皇帝崇拜之发明”，《历史研究》2000(3)。
- [3] 朱维铮，《近代学术导论》，北京：中华书局2013。
- [4] 张荣华编，《康有为卷》，北京：中国人民大学出版社2015。
- [5] 张枏、王忍之主编，《辛亥革命前十年时论选集》（第1卷），北京：三联书店，1977。
- [6] 中国社科院近代史研究所编，《孙中山全集》（第1卷），北京：中华书局，1981。
- [7] 严昌洪、何广编，《邹容、陈天华、杨毓麟卷》，北京：中国人民大学出版社，2014。
- [8] 张灏，《梁启超与中国思想的过渡》（1890-1907），崔志海、葛夫平译，南京：江苏人民出版社，1995。
- [9] [日]狭间直树，《日本早期的亚洲主义》，张雯译，北京：北京大学出版社，2017。
- [10] 沈渭滨，《孙中山与辛亥革命》，上海：上海人民出版社，2016。
- [11] 杨品兴主编，《梁启超全集》（第十册），北京：北京出版社，1999。
- [12] [法]巴斯蒂，“中国近代国家观念溯源——关于伯伦知理《国家论》的翻译”，《近代史研究》1997（4）。
- [13] 张枏、王忍之主编，《辛亥革命前十年时论选集》（第2卷），北京：三联书店，1977。
- [14] 张枏、王忍之主编，《辛亥革命前十年时论选集》（第3卷），北京：三联书店，1977。
- [15] 左玉河编，《杨度卷》，北京：中国人民大学出版社，2015。

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、王娟
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn