

民族社会学研究通讯

普 亨 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 412 期

2024 年 11 月 30 日

目 录

【论 文】

中国“天下观”与西方“国际观”

——兼论人类文明新形态的世界观

杨光斌

“大一统”学说的构建与中华民族形成进程中的观念认同

晁福林

春秋时期诸侯国是独立主权国家吗？

——与叶自成先生商榷

杨 恕、王 欢

☆☆

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China

Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

【论 文】

中国“天下观”与西方“国际观”¹

——兼论人类文明新形态的世界观

杨光斌²

摘要: 中国关于人类文明新形态的一系列倡议,意味着中国的角色从“国家”转变为“全球”,那么“谁是中国”这个根本性问题就需要得到回答。历史政治学有助于解释中国身份问题。比较文明发现,作为延续了几千年的中华文明的最高政治目标是“人”,在起点性结构上是形成于轴心文明时期的天下主义大一统对“万邦”的伦理论,在过程性结构上是“华夏”对“四夷”的以文化人而化成天下,在结果性结构上追求治平论。与此相对,西方国际观虽然有希腊—罗马的历史背景,但其城邦国家—帝国—神权政体—封建政体—绝对主义国家—民族国家的多重巨变,决定了其国际观主要形成于民族国家形成时期,民族论是其起点性结构,在对外关系中信奉实力政治,结果性结构必然是帝国论。百年未有之大变局也避免不了两种文明观之间的纠缠,文明之间不存在替代论,但中国天下观应该为人类文明新形态注入活力。

关键词: 天下观; 国际观; 世界秩序; 人类文明新形态; 历史政治学

中国提出人类文明新形态命题,其意义尚未被充分认知。我认为,“三大倡议”构筑了作为新世界秩序的人类文明新形态的轮廓:《全球发展倡议》主张的是共同发展共同富裕而非赢者通吃,《全球安全倡议》主张的是共同安全而非“安全悖论”,《全球文明倡议》主张的是文明互鉴而非文明冲突。要更好地理解基于共同发展-共同安全-文明互鉴的人类文明新形态,有两个根本性问题必须得到回答:一是中国的身份问题,即中国是谁,这个问题关系到中国为什么提出人类文明新形态;二是中国在世界中的位置,这关系到中国倡导人类文明新形态的资格或条件,因为弱者的声音是不被倾听的。本文试图回答第一个问题,第二个问题需要另文专论。

人类文明新形态完全不同于基于“修昔底德陷阱”游戏而导致的丛林法则。“修昔底德陷阱”假设显然不能用来分析中国的对外关系和中美关系,原因在于“修昔底德陷阱”是民族国家的行为逻辑而中国是文明史观塑造的国家,行为原则与民族国家非常不同,中西方关于世界秩序的观念有着巨大差异。不同于西方以民族国家为主体而构成的国际秩序,中华文明构想的共同体秩序是指向“人”而非基于“区域”,即由修身齐家治国最终能平天下的伦理秩序。³由此决定了不同的世界观。钱穆认为,中国与西方之间是“天下观”与“国际观”的差异:“西方人仅知有国际,不知有天下。”⁴所谓“天下”,处理的是基于权力一统性的整体秩序;所谓“国际”,处理的是基于权力多统性的国家间秩序。这种区分绝对不是西方流行的二元对立方法论,而是说这种巨大的差异确实是一种不能忽视的历史存在。因为不是二元对立的历史存在,近代之后的中国才吸收了民族国家理论和西方国际关系理论的一些要素而进行国家建构并开展对外关系。但是,这依然不能消弭东西方对外观念的根本性差异,中华文明中对外关系的基本观念,即天下观依然如故。那么,天下观和国际观的差异怎么来的?又到底有哪些差异?

对于这样一个无比宏大、无比重要的问题,任何单项研究都不可能给人满意的回答,但

¹ 本文刊载于《社会科学》2013年第11期,第5-24页。

² 作者为中国人民大学国际关系学院教授。

³ 干春松:《王道理想与儒家世界秩序观的建构》,《开放时代》2011年第6期。

⁴ 钱穆:《现代中国学术论衡》,北京:九州出版社2012年,第209页。

又不能回避这个约束着我们思想和行为方式的结构性问题，如一位智者所言，对约束人类的结构问题的富有启示的探究，才是社会科学研究的最高追求。更重要的是，对世界政治学的核心问题的世界秩序的认知，根本离不开在轴心文明时期就已经形成的直接制约着当下世界秩序的世界观。为此，笔者冒着智识性风险去探讨这一深层结构性问题，以图抛砖引玉。至少，对“天下观”和“国际观”的研究有助于理解为什么中国倡导“人类文明新形态”而西人信奉“修昔底德陷阱”。历史政治学为讨论这个世界秩序的重大问题提供了一种研究方法。

历史政治学认为，历史属性（历史本体论）决定了制度变迁的方式并由此产生历史政治理论。¹历史有两个面向，即社会的和政治的。中国以大一统为支点的政治史或国家史的历史属性已经长达二千多年，对外一直奉行天下观。政治史属性意味着历史主体的一统性，为此必须使得政治共同体得到有效治理（“致治”）而收获民心。²大一统的天下观为政治史的发展提供了思想条件，政治史的发展又巩固了大一统的天下观。社会史属性意味着历史主体的多统性，为生存需要而进行竞争性、对抗性资源分配，最终建立以民族为基础的国家，国际关系就是民族国家之间的对抗性竞争。社会史塑造了以民族国家为行为单元的国际观，欧洲多统社会中多元权力的斗争呼唤民族性的支持，民族分化产生的民族国家塑造了国家对立的国际观。

在比较文明意义上，中国“天下观”中的伦理论对应的是西方“国际观”中的民族论，文化认同对应的是实力政治，治平论对应的是帝国论。

一、起点性结构：伦理论的天下与民族论的国际

虽然东西方都有一个大致时段相同的“轴心文明”时期，但是中国的轴心文明塑造的政治秩序经基于伦理的大一统思想而绵延不绝地延续下来，中华文明的“不变性”决定了对外关系上的伦理论。古希腊文明虽经“文艺复兴”而接续下来，碎片化的社会史属性不变，但历史主体已经从城邦国家、帝国、神权政体、封建政体、绝对主义国家（王权政体）而演变为以民族为单位的国家，即民族国家，因此今天西方的国际关系的起点是民族国家。这样，中国的起点是基于伦理的大一统秩序，西方的起点是基于民族的多统秩序。

中国伦理论。因为儒家政治构想的最高目标是旨在修身齐家治国平天下的“人”，人与人之间伦理认同即是根本和逻辑起点。这种伦理的内涵，有着更为普遍和更为基础的对天下之“人”的论述。先秦时期的中国，以最为根本性的孝、仁来建构人与人的认同，来建构自己与“他者”共在的联系，即天下。

周朝的天下，以宗法制为联结，宗法制的伦理根基是“孝”。³家庭共同体有了孝的概念，孝的延伸就是天下共同体之“仁”。郑玄讲“仁”，说是“相人偶”，即两个人才是仁。仁不是与他者的对立，而是与他者的共生共通。“仁”即是处理人与人关系的概念，处理人与人之间关系，逻辑上首先要处理与亲人的关系。因为人在家庭中生长起来，随后才要处理与社会中其他人的关系。这种面向家庭之外人际关系的处理，就成了家庭关系的逻辑延伸，即“仁者，人也，亲亲为大”。⁴只有实现家庭内部的“亲亲”，才能实现向外的“爱人”。人与家庭共生，通过“仁”的概念转向了人与天下共生。因此理想的天下就是“不独亲其亲，不独子其子”。⁵天下大同，是仁孝概念的逻辑必然，也是伦理化天下的根本内涵。换句话说，天下

¹ 杨光斌：《历史政治理论序论》，《社会科学》2022年第9期。

² 杨光斌、李欢：《政治的概念：我们时代性困境的政治起源》，《社会科学研究》2023年第3期。

³ 《礼记·中庸》：“凡有血气者莫不尊亲。”

⁴ 《礼记·中庸》。

⁵ 《礼记·礼运》。

其实就是人类的伦理共同体，因此在这个共同体之内，就不可能有民族歧视。王柯说：“先秦时代的‘中国’人并没有认为‘蛮’‘夷’‘戎’字等就是带有民族歧视意识的表现。”¹周朝基于礼制的天下秩序，处处渗透着家庭的伦理。天子与诸侯之间，就是亲人的关系。这种关系体现在天子对诸侯的称呼上，例如《曲礼》讲：“天子同姓谓之叔父，异姓谓之叔舅。”²《觐礼》讲得更为细致：“同姓大国则曰伯父，其异姓则曰伯舅；同姓小邦则曰叔父，其异姓则曰叔舅。”³因此我们会在《左传》中看到，周天子称呼齐国为“甥舅之国”。⁴而这种天下的伦理关系影响深远，例如唐朝也称吐蕃为“甥舅之国”。⁵

天下为一家，意味着“他者”的取消，即不以政体或民族区分敌我，而是在伦理关系中确证对方的独立性，并与对方共生共在。天下一家的秩序展现在现实中，就是以伦理关系为核心的礼制。凡天下之人，皆需仁孝，而仁孝就要服从礼制，服从礼制就要服从天子。因此，家与天下就在政治秩序层面实现了同构，尾形勇说：“所谓‘天下一家’这句话，实际通常理解为暗示了性质与‘家’内秩序相同的国家秩序以及‘家’内的统治构造，被拟制地扩大而建立起国家机构。”⁶随着大一统的实现，天下之内没有了其他的国，国家秩序也就成了天下秩序。这种伦理化的天下秩序不断将边缘的地域和人民纳入天下中来，荀子说：“四海之内若一家，通达之属莫不从服。”⁷

伦理化的天下在政治层面自然而然地要追求以仁为核心的“王道”。作为个体的人力量弱小，只能依赖群体的力量生存，因此荀子说“人生不能无群”，而君主的主要任务，就是要能够团结群体“君者，善群也”。⁸群体延展的极致，就是天下，其政治的领袖，就是天子。天子的首要任务是维持天下的共生，其方法是要发挥伦理天下的共同精神“孝”“仁”，即王道。能够彰扬王道的人，也被称为圣人，圣人也是为了共生的天下，即“圣人深虑天下，莫贵于生。”⁹圣人有着超拔的人性，天下受其感召，自然而然地围绕圣人凝聚为一：“汤武非取天下也……而天下归之也。”¹⁰以这种形式取得天下，才是王道：“以德兼人者王。”¹¹王者的人格凝聚力要远远重于其外在的军事力量：“以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也。”¹²天下根植于人类的伦理情感，人们也只有在这种情感的感召下，才能实现真正的团结。同时，这种“德”的影响力无远弗届，正对应了天下的广大无边：“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦，行矣。”¹³凡有人类生存的地方，只要受到这种伦理情感的影响，就可以纳入天下之中，因此天下的边界无限扩展。这种王道的形式，就是后世儒家所提倡的“德治”：“季康子问政于孔子曰：‘如杀无道以就有道，何如？’孔子对曰：‘子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。’”¹⁴统治者以人格感召百姓，是一种更为恰当的治理模式。

伦理关系与王道的长期互动，形成了独特的天下认同。后世的中国人，往往不是以民族或者国家来定义中国，而是以文化或文明定义中国。葛兆光认为：“古代中国人的‘中国’

¹ 王柯：《从“天下”国家到民族国家：历史中国的认知与实践》，上海：上海人民出版社2020年，第39页。

² 《礼记·曲礼下》。《诗·伐木》篇毛传曰：“天子谓同姓诸侯，诸侯谓同姓大夫，皆曰父，异姓则称舅。”

³ 《仪礼·觐礼》。

⁴ 《左传·成公二年》。

⁵ 《旧唐书·吐蕃传》。

⁶ 尾形勇：《中国古代的“家”与国家》，张鹤泉译，北京：中华书局2010年，第182页。

⁷ 《荀子·儒效》。

⁸ 《荀子·王制》。

⁹ 《吕氏春秋·贵生》。

¹⁰ 《荀子·正论》。

¹¹ 《荀子·议兵》。

¹² 《孟子·公孙丑上》。

¹³ 《论语·卫灵公》。

¹⁴ 《论语·颜渊》。

常常是一个文明的空间观念，而不是一个有明确国界的地理观念。”¹ 正是因为中国概念的文明内涵，才导致中国可以消弭地理边界，逐渐与天下趋同。天下以天子为中心，囊括了整个世界：“‘天下思想’，无疑是一种以自我为中心的思想。但是应该注意的是，这个‘中心’不是与‘四夷’相对的‘中国’，而是与包括‘中国’在内的全世界相对的‘天子’，而‘天下’的结合原理是一个以‘礼’为中心的文化的结合原理。”² 中国与四夷的对立是一个伪命题，因为就天下的概念来说，中国和四夷都在天下之内，所谓“天下无外”，这种“无外”主要是一种文化、文明的无外，不是政权或治理的无外。钱穆先生说道：“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’与‘国家’都只为文化而存在。”³ 这种天下的文化和价值长久地影响着中国的国家建构，并通过一系列的政治制度和治理方式不断地影响着中国人的生存和生活方式，塑造和强化着人们对天下的整体认知：“天下代表了至真、至美、至善的最高价值，这一价值要在人间实现，必须通过宗法家族和王朝国家的制度肉身，这些制度是由将伦理与政治合为一体的名教、典章制度和风俗组成，由此，天下价值不远人，就在人间的礼法秩序与日常生活之中。”⁴

这种伦理的、文化的天下观念在宋朝受到了某种程度的挑战。宋朝地域褊狭，为了与北方政权争夺话语权，形成了一种新的民族认同：“它有自己的族群文化，还有固定的地理范围；这种观念与过往的种种天下观并存。”⁵ 由于宋朝儒家文化的巨大影响力，这种民族认同强化了中国后来的“正统论”“华夷之辨”等一系列论述。在王赓武看来，虽然宋朝的民族感日益强烈，“但士大夫、思想家的理念中仍旧维持着、发展着天下观。所以变成天下、民族两层。天下观可能影响了民族感的发展，限制它只能发展到某个程度”。⁶ 几千年的天下观仍然是中国人国家认同的主流，并持续约束和限制着民族偏见的发展。

西方民族论。政体的多重巨变使得欧洲人的身份意识从最初的文化意义上的宗教观念，即教徒，经连绵不断的战争而催生出地理意义上的地区意识和民族意识，最后是政治意义上的民族国家意识。在走向现代国家的过程中，为了实现国家内部多元权力的团结统一，需要一种强有力的共同体意识，于是“民族”就被发明了出来，并与“国家”相联结，成为民族一国家。民族概念的发明，依赖于外部战争或对外殖民，在这个过程中树立起一个“他者”，并在对“他者”的污蔑和摒弃过程中，达成民族的自我确证。

对于前现代国家来说，要达到现代意义上的民族认同极其困难，因为对社会中多元权力主体而言，它们都有各自独特的认同意识。尤其当面对多个封建邦国时，要达到共同的民族认同更是难上加难：“在几百年的邦国分立时代中，各邦国已经形成了各自独特的政治民族特性。假如人们没有将邦国民族特性同其他民族价值联系起来的话，那么他们必然否定这种根深蒂固的情感。”⁷ 为了凸显本民族的特质，就需要树立一个敌对的“他者”，使共同的民族特质不断得到认知和巩固：“它如同个性那样，通过与邻人的争执与交流才能形成它的特质。”⁸ 民族共同体的特质，就是在与“他者”的争执和交流中不断形成。

因此创造民族认同的关键，在于树立一个“他者”，依靠对他者的想象进行自我建构。正如科利所说：“人们根据他们不是谁和什么，来决定他们是谁。一旦遇到一个显然异己的

¹ 葛兆光：《古代中国文化讲义》，上海：复旦大学出版社 2006 年，第 9 页。

² 王柯：《从“天下”国家到民族国家：历史中国的认知与实践》，第 323-324 页。

³ 钱穆：《中国文化史导论》，北京：九州出版社 2011 年，第 21-22 页。

⁴ 许纪霖：《家国天下：现代中国的个人、国家与世界认同》，上海：上海人民出版社 2016 年，第 4 页。

⁵ 谭凯：《肇造区夏：宋代中国与东亚国际秩序的建立》，殷守甫译，北京：社会科学文献出版社 2020 年，第 171 页。

⁶ 王赓武：《更新中国：国家与新全球史》，杭州：浙江人民出版社 2018 年，第 131-132 页。

⁷ 弗里德里希·梅尼克：《世界主义与民族国家》，孟钟捷译，上海：上海三联书店 2007 年，第 224 页。

⁸ 弗里德里希·梅尼克：《世界主义与民族国家》，第 11 页。

‘他们’，一个在此前分歧很大的社群，就可以成为一个令人放心或纯粹不顾一切的‘我们’。”

¹ 欧洲人对他者的想象最初是宗教性的，即异教徒：“在中世纪范式中，救世的时间是作为内置的、合并的部分而被设想出来的：他者、异教徒和无信仰的人（而非野蛮人和原始人），都被视为可拯救的对象。”² 这种对宗教性的他者的想象，也渗透到了民族想象之中，例如新教的“他者”即天主教。近代欧洲国家一般通过两种方式树立“他者”，即战争和殖民。

所谓“战争制造国家”，不仅是蒂利所说的制造现代国家的国家结构，同时也制造现代国家的民族认同。对于英国人来说，这个敌对的“他者”就是法国：“英国国家的形成首先是通过战争。与法国的战争，一次又一次让英国人（不管来自威尔士、苏格兰还是英格兰）直接面对一个显然敌对的异己，并激励他们集体以反抗法国来界定自身。”³ 与拿破仑帝国的战争，极大地刺激了欧洲各封建国家内部的危机感，使它们形成了超常的民族认同意识，并在这种认同中塑造和强化着民族概念，在德国经知识界的“狂飙运动”而形成了“民族国家”概念。

这样的一种依赖对外战争塑造民族国家认同的过程，在黑格尔看来是不可避免的，因为这是国家的个体性所决定的：“国家是个体，而个体性本质上是含有否定性的。纵使一批国家组成一个家庭，作为个体性，这种结合必然会产生一个对立面和创造一个敌人。由于战争的结果，不但人民加强起来，而且本身争吵不休的各民族，通过对外战争也获得了内部安宁。”⁴ 国家只有创造一个敌人，才能实现内部多元权力的和谐稳定，才能最大程度地实现内部民族的认同。因此哈特直截了当地说民族国家就是“一部制造他者的机器”：“它创造出种族差异，划定疆界，以支持主权的现代主体，去除统治的限制。”⁵ “他者”的存在，是实现内部权力统一的绝佳理由，创造“他者”，也是西方长期来自我认同的重要手段。

民族认同依赖于树立一个“他者”，这种民族认同的实现方式，就必然导致对“他者”的污名化，即民族歧视。殖民统治的扩大，使欧洲人认识到越来越多的“他者”。非洲和亚洲的民族在文化、宗教、肤色等方面与欧洲人有着明显的差别，因此就成了天然的、绝对的“他者”。欧洲人就被殖民者作为对立面，来界定自己的独特性：“欧洲自我的同一性正是在这一辩证阶段中被制造出来。一旦被殖民者塑造成绝对的他者，它就能反过来融入更高一层的统一之中，绝对他者反射到自我之中。”⁶ 面对这些非欧洲人的“他者”，殖民者展现出巨大的力量优势，这成为欧洲人优越论的重要证明。通过殖民所建构的“他者”，一方面为欧洲人的自我同一性提供证明，另一方面也为殖民统治的合法性提供支撑。以道德或种族的名义实施残酷的帝国侵略，这种欧洲人在殖民时期发明出来的帝国逻辑，终于在二战时期使整个欧洲尝到了恶果。

以种族征服理论为道德根基的殖民统治，在另一个层面上，又促进了殖民地民族国家观念的觉醒。在殖民者将被殖民者塑造成“他者”的同时，殖民者也成为被殖民者的“他者”。面对拥有强大军事实力的欧洲人，非洲和亚洲的各殖民地地区也逐渐开始形成自己的民族认同，并仿照西方民族国家进行自我建构，追求本土国家的独立主权。哈特认为，正是在殖民地人民的反抗中，主权成为一个世界范围内普遍认可的概念：“尽管现代主权概念诞生于欧洲，它在很大程度上是在欧洲与欧洲以外世界的交往中发展起来的，尤其是在欧洲的殖民工

¹ 琳达·科利：《英国人：国家的形成，1707-1837年》，周玉鹏、刘耀辉译，北京：商务印书馆2017年，第31页。

² 约翰尼斯·费边：《时间与他者：人类学如何制作其对象》，马健雄、林珠云译，北京：北京师范大学出版社2018年，第33页。

³ 琳达·科利：《英国人：国家的形成，1707-1837年》，第30页。

⁴ 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆1961年，第388页。

⁵ 迈克尔·哈特、安东尼奥·奈格里：《帝国——全球化的政治秩序》，杨建国等译，南京：江苏人民出版社2003年，第121页。

⁶ 迈克尔·哈特、安东尼奥·奈格里：《帝国——全球化的政治秩序》，第132页。

程和殖民地人民的反抗中。”¹ 这一过程在 20 世纪迅猛发展，发轫于欧洲的民族和主权国家，就此成为国际社会的主体要素。民族平等和主权平等的观念相互勾连，使得每一个民族国家都成为理论上平等的主体，得以站上丛林化的国际舞台。

西方社会史的逻辑告诉我们，民族国家的形成有两方面的原因，其一是国家内部多元权力的统合压力，其二是国际竞争的压力。民族国家的建构既是国内政治统一的要求，又是国外权力斗争的结果。主权国家的发展逻辑，使得创造“他者”与创造“敌人”成为同义词。赵汀阳总结道：“现代政治为了保护一切边界而专注于寻找外部敌人，没有敌人也要创造敌人，这种分裂的政治处处可见，从异教徒意识到种族主义，从热战到冷战，从殖民主义到人权干涉，从经济和军事霸权到文化霸权，甚至在星球大战之类的幻想中也可以看出寻找敌人的冲动。”² 西方国家为了平衡内在多元权力的冲突和应对资本主义全球竞争，无时无刻不在寻找“他者”，寻找“敌人”，这是其社会史属性的宿命。

二、过程性结构：文化认同的天下与实力政治的国际

起点的差异性决定了国家间关系的差异性，伦理的天下观追求的是文化认同，即化成天下，而民族的国际观信仰的是实力政治，即对抗性资源分配。

认同论的天下。作为王朝核心统治区域的天下和无限延展的伦理天下是共同存在的。核心统治区域一般有着高度发达的文化、繁荣的经济，并不断地向外辐射其影响力。周边国家或地区在其影响下，不断内化。只要他们承认“仁孝”这种最低限度的天下认同，就可以变成天下的一分子，所以《周易》讲“观乎人文，以化成天下”。而天下的概念也永远呈现出一种过程性的样态，即天下始终是在形成的过程之中，没有边界，没有终结。这就是《礼记》所说的：“柔远人则四方归之。”³ 不是对周边民族的征服创造了多民族国家，而是周边多种民族的华夏化创造了天下国家。

天下的文化（伦理）认同具有过程性。天下首先是伦理化的天下，而非种族的、疆域的、政治的天下。因此，只要接受仁爱的人性观念，就可以成为伦理天下的一分子。这种天下国家的构成形态，使得边缘地区和民族很容易形成文化和伦理认同。许倬云谈到：“中国是个天下国家，所以没有什么认同的问题，只有等到另一种文化到来时，才会产生认同的观念。中国人的忠贞是对于文化而言的。中国文化的差序格局可以扩大，所以‘民吾同胞，物吾与也’超越了差序格局，而与宇宙合一，是个体与全体之间的关系，这更没有认同的问题了。”⁴ 所谓“民吾同胞，物吾与也”，其实就表明了伦理天下的广泛包容性，这种包容性在历史的发展中，就呈现为过程性，即天下永远在形成之中。

认同的过程性体现在民族观念上。古代中国很少以血统来区分民族，而更多以文化来区分，因此中国少有种族的歧视，而且不同民族之间可以转换、融合。春秋以前，由于交通不便以及生产方式的差别，“各农业居民区的居民就共同自称为华夏人，而把山林、草莱地带过游牧或是渔猎生活的居民称为‘蛮’‘夷’‘戎’‘狄’。农业居民区和山林、草莱地带是错综地分布着的，因而华夏人和‘蛮’‘夷’‘戎’‘狄’人也是交织地居住着的”。⁵随着生产力的发展，山林草莱被开垦打通，不同族群紧密地联结起来，华夏人也逐渐与蛮夷戎狄融为一体。这种多民族融合为天下的历史事实，使得中国天然地具有多民族统一体的国家认知。正如王柯所说：“‘天下思想’中关于多民族国家、多民族天下的思想，不过是忠实地反映了

¹ 迈克尔·哈特、安东尼奥·奈格里：《帝国——全球化的政治秩序》，第 75 页。

² 赵汀阳：《以天下重新定义政治概念：问题、条件和方法》，《世界经济与政治》2015 年第 6 期。

³ 《礼记·中庸》。

⁴ 许倬云：《中国古代文化的特质》，厦门：鹭江出版社 2016 年，第 49 页。

⁵ 汪篔：《汪篔汉唐史论稿》，北京：北京大学出版社 2017 年，第 130 页。

中国从先秦时代就是一个多民族国家的历史事实；而构成‘天下’的主体民族——‘华夏’自身，就是在‘中国’从部族联合体社会向初期国家社会过渡的过程中，由众多的部族和民族通过‘中原化’‘华夏化’而共同形成的。”¹这种开放的民族观念大大促进了后世的民族融合，也在不断重塑着作为天下核心的“汉民族”：“汉民族通过与其他民族接触、交流而受到异文化的刺激，或者通过吸收异文化而创造出新的文化，进而民族本身产生融合，汉民族自身得以重构再生，像这样的文化、民族融合的局面在中国历史上始终存在着。”²正是在这种民族的重构过程中，天下的范围不断扩大，新的“天下”也日益形成。

传统中国各个王朝的统治者对待周边民族或邦国，一般也都采用文化同化的政策。这种文化同化的政策体现在两个方面，首先是承认其独立性，其次是非暴力的文化吸引。王朝的统治者大多不会追求对周边民族或邦国的直接统治，即“王者不治夷狄。录戎来者不拒，去者不追也”。³承认周边邦国的独立性，并不意味着把它们排斥在“天下”之外，而是将它们当作天下的一部分：“中国历代王朝和政权都将周边民族视为‘天下’不可或缺的部分，几乎所有的王朝都采取‘羁縻政策’，欢迎周边民族与‘中国’的政治、经济、文化交流，欢迎并承认它的‘中国化’。”⁴各个王朝欢迎并承认周边民族中国化的原则，就是孔子所说的“远人不服，则修文德以来之”。⁵“文德”本身就是一种文化、文明的吸引，王朝的君主也往往以能够做到“修文德以来之”而自傲，如唐太宗说：“魏征劝朕‘偃革兴文，布德施惠，中国既安，远人自服’。朕从其语，天下大宁。”⁶所谓“偃革兴文”就是放弃暴力征服，采取文化影响的方式治理天下，只有这样，才能够达到“天下大宁”。文化的广泛影响，进一步促进了大唐盛世“天下”之形成，扩大了中国人对天下的现实认知。

这种非暴力的同化方式，反映在现实政治上，形成了一整套完善的制度：“国内的中央—地方关系中以地方统治为核心，在周边通过土司、土官使异族秩序化，以羁縻、朝贡等方式统治其他地区，通过互市关系维持着与他国的交往关系，进而再通过以上这些形态把周围世界包容进来。”⁷异质性的周边邦国在系统的文化治理政策下，不断被纳入天下之中，成为天下的一部分。

以中朝关系为例，我们可以看到这种文化认同政策广泛而深远的影响。中国和朝鲜之间在明朝时就依照礼制原则，建立了宗藩封贡关系：“它在政治上，表现为两国地位具有宗藩、君臣之别；在经济上，表现为经贸活动成为中国羁縻朝鲜的主要方略；在军事上，中国则具有保护属国的义务；在司法地位和外交主权上，表现出朝鲜既受制于中国又相对独立的两重性。”⁸这种礼制关系，既保障了两国之间的和平，同时又增强了朝鲜的文化自觉。朝鲜在接受明朝为中心的天下体系之后，一直以“小中华”自居，并在明亡之后设坛祭祀明朝皇帝，直到1908年才被迫撤销：“建于朝鲜昌德宫后苑的大报坛自1704年设立以后，一直到1908年迫于日本人的压力被迫撤祀之前，几百年来，朝鲜国王风雨无阻，虔诚地祭奠着明朝三位皇帝（明太祖、明神宗、明毅宗），既报答壬辰战争时，明朝出兵拯救朝鲜于水火、‘再造藩邦’的恩情，又从中寻找着民族的归依。”⁹可以说，正是对中华文化的认同，使朝鲜产生了天下的自觉意识。

这种自觉的天下观念，是中国国家认同的核心内容。姚大力认为，中国的国家认同早在

¹ 王柯：《从“天下”国家到民族国家：历史中国的认知与实践》，第66页。

² 石见清裕：《唐代北方问题与国际秩序》，胡鸿译，上海：复旦大学出版社2019年，第114页。

³ 《春秋公羊传·隐公二年》。

⁴ 王柯：《从“天下”国家到民族国家：历史中国的认知与实践》，第36页。

⁵ 《论语·季氏》。

⁶ 《旧唐书·魏征传》。

⁷ 滨下武志：《近代中国的国际契机：朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈》，朱荫贵、欧阳菲译，北京：中国社会科学出版社1999年，第35页。

⁸ 徐东日：《朝鲜朝使臣眼中的中国形象》，北京：中华书局2010年，第246页。

⁹ 孙卫国：《大明旗号与小中华意识》，北京：商务印书馆2007年，第12页。

民族国家意识出现之前就已经有了。对于中国来说，“王朝总是有兴有灭。但它们在时间上前后相连续，于是出现了超越这个或那个具体王朝而始终存在的一个政治共同体的观念。这个历时性的政治共同体就叫作‘中国’。王朝可能结束，中国却没有结束”。¹这种超越具体王朝的政治共同体，就是天下。正因为天下是一个边界模糊的概念，所以才能够不断向外延展，容纳新的族群和疆域。尤其汉唐全盛时期，统一的政治体系几乎囊括了整个东亚，这时的天下思想更占主导地位。直到地域褊狭的宋朝，才出现了以民族为特征的中国意识：“宋朝以前对种族关系的理解更接近于‘天下’观念，不太突出‘中国’的含义。因为在不同族群的眼里，华夏的边界一直在不断游移迁徙，不一定总是处于一个固定地点。统治者只是在无法形成疆域一统的情况下，才会强调‘中国’与汉人在诸民族中的核心位置，并对种族界限严加区隔。”²宋朝产生的以汉人为中心的国家意识并没有成为主流。

由于天下意识的强大影响，在宋朝之后，对民族的认同又被压抑下去。尤其在“异族”统治的元朝和清朝更是如此：“中原王朝的天下观以华夏—汉民族的文明与空间为中心，但在元代和清朝这些征服王朝那里，天下的内涵发生了相当大的变化，排斥了以中原为尺度的夷夏之别，突出了以王朝认同为核心的疆域大一统。”³排斥夷夏之别，其实正是回归天下认同的本意。人们对天下的认同，更多的是疆域和文化的认同，而不是狭隘的民族认同。钱穆曾读明初士大夫的诗文，发现当时的士大夫有着很强的对元朝的怀念：“知当时士大夫，方以元之一统与汉、唐、宋争盛；至于其为胡虏入主，非我族类，则似已浑焉忘之矣。”⁴若以现代的民族观念看来，“明初诸臣之不忘胡元，真属不可思议之尤矣。”⁴钱穆所感到不可思议的事情，正是天下认同的本意。天下观使他们不在乎种族的差异，而关注天下秩序的建构与维持。

而中国历史上出现的夷夏之别的呼声，多出于临时性的政治目的。如朱元璋在反元的时候，喊出的口号是：“驱除胡虏，恢复中华；立纲陈纪，救济斯民。”但是建立明朝之后，又说：“元虽夷狄，然君主中国且将百年，君与卿等父母皆赖其生养。元之兴亡，自是气运，于朕何预？”近代革命党人在推翻了清朝统治之后，也将“驱除鞑虏”变成了“五族共和”。这证明了中国的政治认同的支配地位：“在传统中国，与族裔认同相比，政治认同更占支配地位。二者之间可能存在张力，但并不相互颠覆。其中占第一位的是政治认同，也就是王朝国家认同。”⁵事实上，这种王朝国家的政治认同，其实就是对建构天下秩序的认同。凡能够建构统一秩序，维持天下稳定的王朝，都能获得合法性认同。而由于作为过程性的“天下”的不断扩展，人们对一统疆域的要求也越来越高。

实力政治的国际。民族国家内在的竞争性和外在的竞争性有着某种程度的一致，即都是自治性多元权力追求主体利益的结果，因此自古至今奉行的都是实力政治原则。正如摩根索所说：“国内政治和国际政治不过是权力斗争这一现象的两种不同表现。”⁶因此，西方竞争性的国际秩序可以说是国内秩序的延伸，这种国际秩序的最好结果是均势，正如国内秩序的最好结果是分权制衡。然而由于民族国家之间力量的不确定性，使得稳定的均衡难以实现，权力论的国际秩序往往导向霸权和帝国。

近代西方国际秩序习惯上被认为起源于威斯特伐利亚体系确立的主权国家。主权国家的出现使得欧洲呈现出一对根本的矛盾：“一方面是以制度密度、等级关系、共享利益和强有

¹ 姚大力：《追寻“我们”的根源：中国历史上的民族与国家意识》，北京：生活·读书·新知三联书店 2018 年，第 18 页。

² 杨念群：《“大一统”与“中国”“天下”观比较论纲》，《史学理论研究》2021 年第 2 期。

³ 许纪霖：《家国天下：现代中国的个人、国家与世界认同》，第 28 页。

⁴ 钱穆：《读明初开国诸臣诗文集》，《钱宾四先生全集》第 20 册，台北：联经出版公司 1998 年，第 107、131 页。

⁵ 姚大力：《追寻“我们”的根源：中国历史上的民族与国家意识》，第 40、43 页。

⁶ 汉斯·摩根索：《国家间政治：权力斗争与和平》，徐昕等译，北京：北京大学出版社 2012 年，第 69 页。

力的集体认同为特征的国内政治范围,另一方面则是以缺乏强有力的制度和规则、利益冲突、认同相悖为特征的国际政治范围。”¹尤其在拿破仑战争的威胁下,欧洲民族国家逐渐成型,国家主权和国家利益成为国民的普遍追求:“拿破仑战争开始了国家外交政策和战争的时代;也就是说,国家众多的公民对国家权力和国家政策的认同取代了对王朝利益的认同。”²国内政治的高度统一与国际政治的丛林状态形成了鲜明的对比。事实上,正是国内政治的高度统一,才导致了国际政治的丛林状态:国内政治的统一意味着利益的一致性以及国家力量的提升,利益一致的民族国家纷纷向外寻求个体性利益的扩张,并以其强大的武力造成了国际政治的丛林状态。

基于民族国家的普遍竞争,西方产生了不同类型的国际关系理论。温特提出国际社会的三种文化:以战争、杀戮为特点的霍布斯文化;以规则竞争为特点的洛克文化;以合作、友谊为特点的康德文化。³这三种文化意味着不同的发展次序:“霍布斯文化的高死亡率使人们有了创造洛克文化的动机,洛克文化表现出来的持续暴力,尤其是当为了适应竞争逻辑的需要,毁灭性力量得以发展的时候,又使人们有了向康德文化发展的动机。”⁴

事实上这三种文化在本质上是一致的,洛克文化和康德文化拥有共同的霍布斯预设。霍布斯强调人与人在丛林状态下的相互斗争,而洛克文化所表现出来的秩序只是斗争的短暂平衡。国家内的个体为应对来自国际的威胁,可以在民族的概念下团结起来。但是民族国家作为个体,拥有极强的主权原则,其力量的强大以及国际生存的需要使得它们只能够在斗争中求取短暂的均势和平。由于民族国家数量少且差异性极大,平衡和均势秩序是不稳定的,最终要被打破,重回霍布斯状态。康德的著作也有着深刻的霍布斯背景,正如塔克所说:“在康德所有成熟的著作中,他都强调霍布斯对自然状态的描述是正确的,并且认为因而人的基本道德责任就是离弃自然状态而进入公民社会。”法国大革命之后,康德永久和平的观点在法国流行起来,法国的革命者认为:“康德所设想的正是当革命越过莱茵河时,法国与其他共和国之间似乎就要出现的那种关系。”⁵然而现实是,革命带来了拿破仑帝国,而非欧洲永久和平。

西方意义上的国际,是拥有主权的个体,在法理平等的意义上展开竞争。这种竞争最好的结果,是像国内政治一样达到权力平衡,并建构起一套竞争的体系框架。华尔兹为建构这种国际平衡体系做出了努力。在华尔兹看来,两个大国之间的均衡更容易避免结构的巨大变化,因此也是最具稳定性的,因为“如果彼此竞争的集团实力十分相近,而竞争又是围绕重大利益展开的,那么一方实力的衰落将可能导致自身的毁灭”。⁶两个竞争性的大国为了避免自身的毁灭,就会努力维系系统结构的稳定。

华尔兹看到了主权国家竞争性的现实,但却建构了一个非现实性的国际政治体系。若我们将视野投入历史,就会发现华尔兹的国际政治结构从未实现。因为民族国家的力量并非一成不变的,尤其对于强大的国家来说,对权力和利益的追求使它们拥有强烈的破坏平衡的冲动。斯奈德说:“均势是不起作用的,对于自己的对手而言,只有当它们的至关重要的利益受到威胁时,它们才会变得更为驯从。”⁷均势的破坏往往意味着全球性霸权的诞生。所以对于西方的国际社会来说,均势是短暂的,霸权是永恒的。亨廷顿说得一针见血:“西方的

¹ 彼得·卡赞斯坦、罗伯特·基欧汉、斯蒂芬·克拉斯纳编:《世界政治理论的探索与争鸣》,秦亚青等译,上海:上海人民出版社2018年,第362页。

² 汉斯·摩根索:《国家间政治:权力斗争与和平》,第161页。

³ 亚历山大·温特:《国际政治的社会理论》,秦亚青译,上海:上海人民出版社2014年,第255-297页。

⁴ 亚历山大·温特:《国际政治的社会理论》,第300-301页。

⁵ 理查德·塔克:《战争与和平的权利:从格劳秀斯到康德的政治思想与国际秩序》,罗炯等译,南京:译林出版社2009年,第248、267页。

⁶ 肯尼迪·尔兹:《国际政治理论》,信强译,上海:上海人民出版社2008年,第179页。

⁷ 杰克·斯奈德:《帝国的迷思:国内政治与对外扩张》,于铁军等译,北京:北京大学出版社2007年,第3页。

文明史是一部兴起和衰落的国家之间的‘霸权战争’史。”¹有鉴于此，杨光斌称华尔兹的结构现实主义理论为“去帝国主义化的非历史的国际政治理论”。²

随着资本主义世界市场的发展，主权国家间的竞争又与经济的竞争紧密联系起来。布哈林认为：“资本的‘国际化’和‘民族化’，一方面是世界经济不断增加的相互依赖性，而另一方面是它分裂为各个国家集团。这两种相反趋势之间的矛盾促使体系陷入战争和崩溃。”³资本的国际化与民族化之间的张力，正对应了民族国家的矛盾状态。由于国际分工，民族国家前所未有地依赖其他国家，与此同时，它们又要追求自己经济利益的扩张。卢森堡指出，资本主义世界市场的扩张必然要依赖武力：“武力是资本可以使用的解决问题的唯一方法：被视为一种历史过程的资本积累把武力不仅当作它的根源，而且当作一种永恒的武器来使用，几乎进一步延续到了今天。”⁴资本的矛盾需要武力解决，而武力的背后是民族国家。因此我们经常会看到，宣扬自由市场的国家往往以武力开拓“自由市场”。

鉴于历史，美国政治思想史家塔克评价欧洲自由主义理论说：“它们最深层的主题是暴力，个人对个人、国家对国家的暴力。”⁵自由意味着个体性的凸显，个体性与他者不可避免地会产生竞争和冲突，而冲突的最终解决依靠暴力。因此对于西方国家而言，国内政治的核心是国家对合法性暴力的垄断，国际政治的核心是帝国对强制性暴力的垄断的竞逐。

三、目的性结构：治平论的天下与帝国论的国际

从伦理出发的经由文化认同而形成的结果必然是“国治”“天下平”的治平论的世界观，从民族国家出发而追求实力政治的结果必然是帝国论的世界观。

治平论的天下。天下观念在先秦时期成为古代中国的普遍共识，使得人们天然地将政治共同体与天下对等起来。《诗经》讲：“皇矣上帝，临下有赫，监观四方，求民之莫。”⁶“上帝”即“上天”，四方之民都在“监观”之下，政治秩序的现实空间，就是“天下”。周天子曾建立过一个弱势的天下秩序，随着周天子权威的衰落，邦国林立。虽然许多诸侯国的实力十分强大，甚至称霸一方，成为“方伯”，但是“没有任何一个知名的思想家或政治家，认为多国制度是合法的、值得追求的”。⁷这种要消灭多国政权的理想，就称为“王天下”。钱穆说：“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。”⁸在实现统一的“王天下”之后，就要高扬人道的伦理秩序，使天下成为理想的天下，即从“治天下”到“平天下”：“中国政治不专为治国，亦求平天下。同此人，能尽人道，同为一国，斯其国治，同在天下，斯天下亦自平矣。”⁹“王天下”“平天下”意味着天下的概念本身，就蕴含着两层政治逻辑：第一，维持天下一统；第二，天下的人道治理。维持天下一统，是天下所以为天下的现实基础；对天下进行人道治理，是天下所以为天下的价值追求。

这种天下观使得中国形成了极具特色的政治概念：“中国政治概念是社会性的而不是国

¹ 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，北京：新华出版社 2010 年，第 185 页。

² 杨光斌：《重新解释现实主义国际政治理论——历史本体论、国家性假设与弱理论禀赋》，《中国人民大学学报》2018 年第 4 期。

³ 布鲁厄：《马克思主义的帝国主义理论：一个批判性的考察》，陆俊译，重庆：重庆出版社 2003 年，第 113 页。

⁴ 转引自布鲁厄：《马克思主义的帝国主义理论：一个批判性的考察》，第 71 页。

⁵ 理查德·塔克：《战争与和平的权利：从格劳秀斯到康德的政治思想与国际秩序》，第 277 页。

⁶ 《诗经·皇矣》。

⁷ 尤锐：《展望永恒帝国：战国时代的中国政治思想》，孙英刚译，上海：上海古籍出版社 2013 年，第 37 页。

⁸ 钱穆：《中国文化史导论》，第 35 页。

⁹ 钱穆：《现代中国学术论衡》，第 202 页。

家性的，中国哲学家普遍相信政治的目标是形成‘治世’而避免‘乱世’。”¹这种人道天下的主要表征，就是对暴力和战争的厌弃。例如秦国在一统秩序建立后，“大酺，收天下兵，聚之咸阳，销以为钟鐻，金人十二，重各千石，置廷宫中。”²“收天下兵”意味着天下的初步完成，也是历史上所有一统王朝的基本国策。然而这样一种对天下的秩序追求，却蕴含着崩解的因素，雷海宗痛斥之为“无兵文化”：“太平时代，一般所谓好人都不会当兵；天下一旦混乱，少数流氓与多数饥民就成为土匪，只能扰乱社会秩序，并不能卫国卫民。”³天下之和平，反而造就了天下之衰弱。广大如唐，繁荣如宋，都难逃被武力击垮的结局。为应对天下的外部挑战，传统中国形成了“守在四夷”的政治策略。

所谓守在四夷，即在四夷边境布置防守力量，并将四夷纳入天下的治理范围之内。守在四夷的说法起源很早，如《左传》“古者，天子守在四夷”，⁴《淮南子》“天子得道，守在四夷”。⁵“四夷”构成了天下的边境防御阵地。天下是一个内在自足的共同体，因此其对外多呈现防守的态势。这一点在中国的历史上多有体现。王赓武认为班固是第一个实际地构建中国对外关系理论的人，班固认为“把匈奴当作‘客’（客臣）对待，同时常备不懈，做好准备以应付他们的袭扰。……中国与‘外’夷之间不存在正常的关系，也不应该对他们发动侵略战争。应在这些夷狄接近中国边疆时设法控制他们，当他们离去时，保持警戒就可以了”。⁶所谓的等级制度的天下体系，最根本的目标是要保证天下的安全，因而多是防守政策。即“来则惩而御之，去则备而守之。其慕义而贡献，则接之以礼让，羁靡不绝，使曲在彼，盖圣王制御蛮夷之常道也”。⁷这种以防御为主的“守在四夷”思想尤其体现在唐代：“唐的羁靡地带中，内附民族形成部落而生活，其君长屡屡从唐获得身份保障，并作为武将担当了唐朝军事力量的重要一翼。”⁸天下边缘的羁靡地带即是保卫中国安全的防护带，这一地区往往夷夏杂处，同时也是天下治理所能延展的最远地区。但这并不是说要对羁靡地区分而治之，而是要把它们纳入天下的治理系统之内：羁靡州可以升格为正州，羁靡州的居民也需要纳税，并逐渐被编入户籍之内。⁹羁靡州被升格为正州，其实也是天下不断容纳新的民族，向外扩展的过程。

明清时期，这种守在四夷的策略转变成了以礼制为内核的朝贡体系。朝贡体系的首要目标仍然是防御性的，是要保障中国的内部安全，而不是向外殖民掠夺。朱元璋说：“海外蛮夷之国，有为患于中国者，不可不讨；不为中国患者，不可辄自兴兵。古人有言，地广非久安之计，民劳乃易乱之源……彼不为中国患者，朕决不讨之。”¹⁰向外兴兵只针对特殊的，为患中国的情况，基本策略仍然是以防御为主。因此朝贡体系也会被认为是在建构一个地缘防御体系的政治联盟，清朝就是典型代表：“与周边国家建立了松散的政治联盟，确立了‘以琉球守东南，以高丽守东北，以蒙古守西北，以越南守西南’的所谓‘天子守在四夷’的地缘防御体系。”¹¹但事实上，所谓的守在四夷也好，朝贡体系也好，都是天下治理逻辑的向往延伸，正如费正清所说：“帝国政府的对外关系只不过是内政的外延，因此每一个同中国接触的国家，都在中国的世界秩序中占有一席之地。这种观点以文化为根据，以政治为

¹ 赵汀阳：《天下体系的一个简要表述》，《世界经济与政治》2008年第10期。

² 《史记·秦始皇本纪》。

³ 雷海宗：《中国文化与中国的兵》，北京：商务印书馆2014年，第41页。

⁴ 《左传·昭公二十三年》。

⁵ 《淮南子·泰族训》。

⁶ 王赓武：《明初中国与东南亚的关系：背景分析》，费正清编：《中国的世界秩序——传统中国的对外关系》，杜继东译，北京：中国社会科学出版社2010年，第35页。

⁷ 《汉书·匈奴传》。

⁸ 石见清裕：《唐代北方问题与国际秩序》，第427页。

⁹ 石见清裕：《唐代北方问题与国际秩序》，第121页。

¹⁰ 《明太祖实录》卷六十八。

¹¹ 叶自成主编：《地缘政治与中国外交》，北京：北京出版社1998年，第264页。

指针。”¹ 将所有同中国接触的国家纳入中国的世界秩序之中，这本就是天下概念的应有之义。滨下武志认为，朝贡体制其实就是把周边国家纳入国内统治逻辑的产物：“它是国内基本统治关系即地方分权在对外关系上的延续和应用。将中央—各省的关系延续扩大到外国和周边，将中央—各省—藩部（土司、土官）—朝贡诸国—互市诸国作为一个有机的体制来把握。”² 就历史事实来说，对于国内和朝贡国的具体治理方式肯定是不同的，但“天下”特有的治理精神或者说治理观念却是贯穿始终的。

朝贡体系体现着礼制治理的精神内涵，即“王者无求”。王者为天下之主，为公而不为私，因此不应当向诸侯国求取私财。这一观念突出体现在春秋时期，有一次天子派“家父”到鲁国去索要车马，《左传》评价说：“非礼也。诸侯不贡车服，天子不私求财。”³ 《公羊传》评价说：“王者无求，求车，非礼也。”⁴ 后世儒者大多也以此要求统治者，这一观念延续到清朝，就是雍正所说：“天朝岂宜与小邦争利。”⁵ 天子为天下之主，其主要的作用在于道德的感召，使百姓向化，而不是向人民和邦国求取私利。而周边的国家也应当怀抱一种人道的、向化的态度：“在天下秩序中，中国和周边的国家之间的关系应该是以臣事君、以小事大的关系，对中华文明抱持一种‘向化’心理。说到底，朝贡关系是国内秩序的一种扩展，而并非是针对异类的征服。”⁶ 朝贡关系将周边国家纳入天下之中，其实也是完善了天下一家的治理体系。

天下的伦理认同需要中央国家担负起伦理的责任。荀悦说“天下国家一体也”，⁷ 朝贡各国共成一家，那么中央国家自然要担负起“大家长”的责任，为周边小国提供公共物品，如安全保障、经济利益和文化提升。中国需要在周边国家受到入侵的时候无偿提供安全保障，因此明朝时期中国协助朝鲜击退日本的入侵，清朝时期协助安南反抗殖民统治。进行朝贡贸易的时候，也是坚持“厚往薄来”的原则，嘉庆奉太上皇敕谕：“国家厚往薄来，字小柔远，自有定制。”⁸ 较少的朝贡物品往往能够换来大量的经济回报。这种伦理化的天下逻辑，自然也会形成不同的亲缘等级。尚会鹏引入与“个人”相对的“伦人”，即伦理化的人的概念，以“角色原理”来阐述东亚朝贡体系的基本逻辑。中央王朝基于行为体亲属集团内角色的自然差别，发展出适用于国际行为体之间关系的三种文化，亲人文化、熟人文化、生人文化。⁹ 这种等级秩序并不意味着对边缘国家的疏离，而正是将边缘国家纳入天下之中的表现；也不意味着国家之间的不平等，因为在家庭秩序中，没有剥削和索取，只有共生和帮助。

帝国论的国际。基于民族国家的竞争性秩序，国家间理论上的平等反而导致最大的不平等——帝国的诞生。社会史的发展逻辑构成了西方“国家性”的根基，作为主权个体的民族国家在丛林状态的国际体系中斗争求存，并最终发展为扩张性的帝国主义，正如哈特所说：“帝国主义是欧洲民族—国家的主权超出它们自身疆域的扩张。”¹⁰ 以民族国家为基础的国际秩序因此就展现为帝国秩序，杨光斌在考察西方现实主义国际关系理论之后认为，其理论的历史本体论就是帝国主义。¹¹ 随着社会化大生产，或者说资本主义世界市场的发展，前现

¹ 费正清编：《中国的世界秩序——传统中国的对外关系》，第10页。

² 滨下武志：《近代中国的国际契机：朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈》，第31页。

³ 《左传·桓公十五年》。

⁴ 《春秋公羊传·桓公十五年》。

⁵ 《清世宗实录》卷三十一。

⁶ 干春松：《重回王道：儒家与世界秩序》，上海：华东师范大学出版社2012年，第44页。

⁷ 《申鉴·政体》。

⁸ 《清仁宗实录》卷二十六。

⁹ 尚会鹏：《“伦人”与“天下”——解读以朝贡体系为核心的古代东亚国际秩序》，《国际政治研究》2009年第2期。

¹⁰ 迈克尔·哈特、安东尼奥·奈格里：《帝国——全球化的政治秩序》，第2页。

¹¹ 杨光斌：《重新解释现实主义国际政治理论——历史本体论、国家性假设与弱理论禀赋》，《中国人民大学学报》2018年第4期。

代区域性的帝国逐渐发展为全球性的帝国。现代帝国以普世性的文明话语为外衣，以强大的军事力量为后盾，追求其权力和利益的无限扩张。

这是因为民族国家的诞生伴随着资本主义全球市场的形成，在竞争性秩序和资本利益的诱惑下，拥有独立主权的民族国家必然要进行扩张，正如杨光斌所说：“民族国家是一种具有天然的民族主义诉求的现代国家，具有与生俱来的扩张性或帝国主义性。”¹ 这种扩张往往展现为暴力形式的资本扩张。随着资本主义世界市场的形成，对世界市场剩余产品的绝对占有，构成了资本主义现代帝国的基础。工业巨头作为民族国家经济利益的代表，成为帝国主义政策的主要推动者。英帝国的东印度公司就充当了这样一个开拓国际市场的角色，并对英国的国家政策有着重大影响。东印度公司以其私有的武装力量摧毁了印度原有的统治秩序，彻底实现了对印度的殖民统治，并以印度为支撑，入侵东亚市场。因此列宁称帝国主义为资本主义发展的最高阶段。民族国家的性质，决定了其在资本主义世界体系中，要么成为帝国，要么成为被帝国剥削的对象。

现代帝国通过创造普世性的意识形态来维持其帝国统治。这种普世性的观念最开始是宗教，后来则是种族进化论、文明进化论、资本主义论等更为学理化的意识形态。在帝国主义者看来，白人对低等种族的消灭，是种族进化论的自然结果。

与此同时，帝国也将其他非欧洲的国家当作文明进化论中的原始人，对他们的侵略意味着对他们文明水平的提升。这种普世文明的概念影响深远，正如亨廷顿所说：“普世文明的概念是西方文明的独特产物。19世纪，‘白人的责任’的思想有助于为西方扩大对非西方社会的政治经济统治作辩护。20世纪末，普世文明的概念有助于为西方对其他社会的文化统治和那些社会模仿西方的实践和体制的需要作辩护。普世主义是西方对付非西方社会的意识形态。”² 普世主义，或者说文明进化论的终点，当然是资本主义世界市场。西方普世主义的意识形态内含着帝国主义的扩张企图，杨光斌总结道：“无论是资本主义还是‘白人优越论’，都是典型的扩张性或为扩张鸣锣开道的历史与理论，具有经济和文化上的双重不平等性。”³

现代帝国源起于民族国家的国际体系，民族国家是近代欧洲的产物，欧洲内部国家力量的变化，也就意味着世界帝国的变化。因此哈特说：“帝国的谱系学是欧洲中心论的……在某种意义上，起源于欧洲和美国的规则逻辑现在在全球进行着统治的实践。”⁴ 这种帝国逻辑直到今天仍然发挥着强大的统治力。帝国强大的意识形态力量，往往使得被创造出来的“他者”自我对象化，主动地将自己贬低为种族或文明的“原始人”，并热烈地迎接帝国主义对他的“解放”。普世主义像一个帝国主义的幽灵，仍然高悬在人类社会上空。

四、天下观与国际观的比较

王柯谈到，“中国传统的多民族统一国家思想与来自西方的近代民族国家思想之间存在一个巨大的鸿沟”。⁵ 由于历史属性的差异，中西方国家形态有着重大的差别，由此延伸而来的世界秩序观也有着明显的不同。中国的世界秩序观主要体现为以大一统国家为主体的“天下观”，西方的世界秩序观主要体现为以民族国家为主体的“国际观”。回顾历史我们会发现，“天下观”并非绝对的温情脉脉，而有武力后盾；“国际观”也并非处处主张战争手段，而有契约平衡。但不同的是，“天下观”的武力多用于防御和治理，“国际观”的平衡总要被帝

¹ 杨光斌：《世界政治理论》，北京：中国社会科学出版社2021年，第27页。

² 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，第45页。

³ 杨光斌：《世界政治理论》，第97页。

⁴ 迈克尔·哈特、安东尼奥·奈格里：《帝国——全球化的政治秩序》，第5页。

⁵ 王柯：《从“天下”国家到民族国家：历史中国的认知与实践》，第4页。

国打破。今天的中国既拥有“天下观”的传统禀赋，又身处“国际观”的竞争秩序，认清两者的不同，才能更好地应对当下的世界。

前文我们已经从三个不同层面阐述了天下观和国际观的内涵，接下来我们将从“世界政治的根基”“世界政治的行为”“世界政治的未来”三个方面对中西方的世界秩序进行对比。

（一）世界政治的根基：伦理或民族

伦理化的天下认为，人根本地处于伦理关系之中，人因为其伦理的属性获得成为天下一员的资格。民族化的国际认为，人根本地属于一定的民族国家，人首先是民族国家的一分子，才能在国际社会中找到自己的归属。伦理化的天下是比民族、民主、宗教更具基础性、团结性的内容。不论国家是否民主，不论宗教信仰如何，只要你是个“孝”“仁”之人，就可以在“天下”中找到自己的位置。仁孝的概念并非是说强求人们符合儒家的思想，而是说只要其承认个体与家、社会的根本性联结，就可以被认为是“天下”的一员。

相较于伦理化的天下，前现代的西方将个体投入到宗教之中：“上帝就是人的本质，被看作最高的真理。”¹ 凡是不信仰基督教的，都是异教徒，都被排除在“上帝之城”的外面。近代宗教改革之后，基督教产生了实质性的分裂，这种宗教的自我认知有所减弱，民族精神成了新的“上帝”。为应对国内多元权力的不稳定和丛林化的国际竞争，民族与主权国家联结起来，构成了具有鲜明独特性和排他性的民族—国家。由于社会史属性的影响，西方国家内部多元权力始终难以统一，即使到了20世纪初，梅尼克仍然担忧地说道：“新建筑的外貌看上去是大一统式的，然而其核心却仍然隐藏着地方主义的权力。”² 而民族主义的出现，很好地弥合了国内多元权力的冲突，在一定程度上建构起了中央集权的现代国家：“现代民族主义是建立在专制政体的中央集权论的、等级制的、国家主权论的原则的基础上的，并结合了以领土为基础的民族同一性的新趋势。”³ 民族化的自我认同意味着在国际社会中，人与人之间具有根本性的差异。民族的差异融入主权国家这个利益实体之中，为对抗性的国际秩序提供强大的意识形态支持。

相较于对抗性的民族国家，伦理化的天下具有强包容性的特征。许倬云谈到：“中国的历史，不是一个主权国家的历史而已；中国文化系统也不是单一文化系统的观念足以涵盖。不论是作为政治性的共同体，抑或文化性的综合体，‘中国’是不断变化的系统，不断发展的秩序。”⁴ 伦理化的天下观念使得“中国”可以无碍地吸收“四夷”，不断地将所认知到的人类边界纳入一个整全的、和谐的秩序之中。也正是这种逻辑，使得中国在先秦时期就建构起了现实的天下：“天下主义观念和大一统理论主导下的华夏文化的无限延伸与超地域扩展，为中国早期四土经营与民族整合奠定了广袤的地域基础。”⁵ 可以说，伦理化的天下观一直影响着中国，并奠定了现代中国多民族大一统国家的基础。

民族化的秩序天然地具有塑造敌对的“他者”的冲动。“他者”作为丑恶的对立面，既唤起了民族自豪，又加强了民族团结。这种民族认同的逻辑与宗教的分裂相结合，构成了现代西方基本的精神特质。首先，民族国家互为“他者”：英国在英法战争中确定自己的民族性，并唤起了国民对新教国家的强烈认同；美国建国之初将英国和欧洲视为“他者”，建立起“美国特殊论”的民族认同，并认为美国就是“千年王国”降临人间。其次，民族国家在塑造共同的“他者”的过程中，构建一定限度的国家联盟：欧洲在长期对外殖民的过程中将非欧洲人确立为“他者”，非欧洲人低劣的民族性和落后的文明，确证了欧洲人种族和文明的优越，“白人至上论”也由此形成；在欧洲爆发大战的时期，民主国将专制国塑造为“他

¹ 费尔巴哈：《基督教的本质》，荣震华译，北京：商务印书馆1984年，第26页。

² 弗里德里希·梅尼克：《世界主义与民族国家》，第386页。

³ 丹尼尔·伊拉扎：《联邦主义探索》，彭利平译，上海：上海三联书店2003年，第153页。

⁴ 许倬云：《我者与他者：中国历史上的内外分际》，北京：生活·读书·新知三联书店2010年，第2页。

⁵ 周书灿：《文化认同在中国早期国家经略与民族整合过程中的功能》，《河北师范大学学报（哲学社会科学版）》2011年第4期。

者”、协约国将同盟国塑造为“他者”。可以说，“他者”永远随着民族国家利益的变化而转变，并成为唤起国际战争的最佳意识形态。在民族化的国际社会，几乎不可能形成具有建设性的人类认同。

人们对伦理化天下的指责主要集中在它具有等级性的内涵。在他们看来，个体的家庭性—社会性的自我认知，不可避免地要区分关系的亲疏，因此也就带来等级化的关系，这种等级化的关系若延展到“天下”，就意味着天下的不平等。但事实上，天下的等级秩序并不意味着不平等。我们要清楚的是，天下的等级秩序，主要是认同秩序、利益秩序，而不是纯粹的政治等级。伦理化的天下意味着每个主体都有其独特的亲疏关系，这种亲疏关系建立在个体认知能力的有限性和个体利益独特性的基础之上。在伦理化的天下之中，个体不可能实现对每一个个体的彻底了解，也不可能与每一个个体的利益同等攸关，因而形成了等级化的秩序。可以说，伦理天下的等级化，反而证明其是一个充分考虑了现实的秩序。伦理的天下不是理想主义的，而是极具现实性的。所谓的等级，不如说是信任的等级、团结的等级。这种等级，反而对天下认同的明证，因为在现实考量中渗透了更加广泛的伦理认同。这种伦理性的认同甚至高出于具体的政府之上：“言天下，即犹言社会，其地位尚远高出政府之上，而一士人一匹夫可以直接负其责，而政府之事，可置之于不问。”¹ 这就是古人讲的“天下兴亡，匹夫有责”。

伦理化的天下观念，使得中国作为一个文明国家具有极强的包容性，可以长久存续而不至于一朝灭亡，“因为它能经受与其他民族的融合”。²同时也使得中国可以与其他国家构建非侵略性的共生关系，人类命运共同体的提出正是这一逻辑的现代展现。相较而言，西方民族化的国际观，则一方面在国内肢解着多民族的国家统一体，形成国内社会的分裂力量，另一方面在国际上造成无序竞争，形成新的世界帝国，帝国以普世主义的名义干预他国内政、攫取全球利益。

（二）世界政治的行为：治理或对抗

治平论的天下强调天下的可治理性，对抗性的国际则立基于剥削和战争。对于治平论的天下来说，治理的边界是防御性，即“守在四夷”，以防止边缘地区的战争为主。治平论的天下并非是要否认其他国家的存在，而是坚持一种内在自足的观点，即非侵略性的观点。张载讲：“吾道自足，何事旁求。”这种自足的特性被钱穆认为是中国农业文明的特色，也被汤因比称赞。天下的各个部分相互关联又保持着内在稳定，在一个整全的伦理框架内获得自己必要的生存条件，而不必向外侵略。对于西方来说，民族国家本身就是在对抗竞争性的秩序中建构起来，在对外战争中确证自己的特殊性。民族国家之间的独立性、异质性，在资本主义世界市场的刺激下，发展为更加激烈的国家战争。这种对抗竞争性的国际秩序最佳的出路是大国间的力量均衡，但这种均衡往往很容易就被打破，并导致世界性帝国的出现。

先秦时期对天下的论述大多都与“王道”相连，以王道的方式治理天下，称为“王天下”。王道与霸道不同：“霸诸侯是‘完成国际联盟’的时期，王天下是‘创建世界政府’的时期。”³“世界政府”意味着“可治理的天下”。施行王道，才能创建世界政府；创建世界政府，是为了施行王道。西周建立了最初的“天下”，“西周诸侯国的建立并不是一个王室随意赐予其亲属和地方首领以土地的过程，而是西周国家精心建构其地缘空间，并从而巩固其政治基础的过程。”⁴这种分封制的安排，事实上就是在维护周天子的权威，提高其对天下的治理能力。周天子治理天下的边界，即防御性的“守在四夷”。这种治平论的天下在明清时期表现

¹ 钱穆：《现代中国学术论衡》，第 208 页。

² 埃里·凯杜里：《民族主义》，张明明译，北京：中央编译出版社 2002 年，第 52 页。

³ 钱穆：《中国文化史导论》，第 31 页。

⁴ 李峰：《西周的灭亡：中国早期国家的地理和政治危机》，徐峰译，上海：上海古籍出版社 2016 年，第 98 页。

为“朝贡体系”，而当朝贡体系与西方民族国家所形成的竞争性国际秩序相遇时，两者的区别表现得更加明显：“朝贡关系是一种保守型的国际秩序，其目的主要在于维护中国自身安全，而不是从他国攫取利益，尤其是与借助或诉诸暴力的巧取豪夺截然不同。与此不同，条约关系则是‘进取’（即侵略）性的国际秩序，其目的主要在于提供维护列强在华权益的法制保障。”¹ 民族国家之间以契约维持秩序，这种表面上以主权国家为主体的契约关系，实质上是为剥削和极度的不平等提供合法性证明。因此冯维江说，天下体系是合作本位的制度遗产，相较于西方的竞争本位，是一个演化稳定策略。²

西方现代国家诞生于战争，现代民族国家在竞争性的国际秩序中成为发动战争的机器。对于现代西方国家来说，即使是好的制度，也要依靠战争的塑造：“在大不列颠，民族国家比其他任何东西都更多地通过军事努力来打造，更为激进的宪制和社会改革的胜利同样也与战争的影响紧密相连。”³ 英国的女性投票权和男性普选权是在第一次世界大战结束的那一年实现，残酷的第二次世界大战又直接形塑了战后的福利国家。对于西方国家来说，制度建构依赖于民族国家间的战争，民族国家间的竞争性关系也必然会爆发战争。可以说，战争是竞争性国际秩序的最高体现，也是竞争性国际秩序的最终解决。雷海宗以中国历史的视角评价说：“西洋现在正发展到中国古代战国中期的阶段。今日少数列强的激烈竞争与雄霸世界，与多数弱小国家的完全失去自主的情形，显然是一个扩大的战国。”⁴ 雷海宗基于中国政治史的发展，为西方设想的出路是统一，但是社会史的史观使他们必然要坚持民族国家的独立性。对西方来说，多种自治主体所构成的竞争性的世界，才是“合理的”世界；民族国家之间互相隔绝，并为争夺资源展开竞争，才是国际社会的应有之义。这种竞争性的国际秩序，在现实中就表现为少数大国的扩张和侵略。少数大国在扩张的过程中产生利益冲突，并在进行一段时间的博弈之后达成某种程度的“均势”，此时签订的契约就成为“国际法”，国际法象征着稳定的国际秩序。然而由于民族国家扩张性的本质，大国力量的变化必然要突破旧有的均势格局，形成全球性帝国。

治平论的天下与对抗性的国际之间的区别，在两千年前就有所展现。诺瑞纳将罗马与汉的国家治理进行对比：“作为其依赖城市及地方贵胄的结果，罗马帝国既没有基础设施能力，又没有在全帝国规模内直接塑造城市化和城市生活所必要的组织架构，相比于汉帝国对其帝国范围内社会权力分配的控制，罗马帝国的控制较少。”⁵ 在这里诺瑞纳看到汉朝的国家结构，是要对其所统治的“天下”实现平等的治理，而罗马帝国则没有均衡治理的能力，依赖于地方贵族的相当程度的自治，追求对地方资源的汲取。自治地方的强势贵族，可以在拥有强大军事实力的情况下，角逐罗马帝国的统治权。帝国皇帝为了证明自己资源掠夺能力的强大并扩充军事实力，开启了长期的对外侵略战争。这一差别在双方同时期的历史中有着明确的记载。

德国汉学家穆启乐曾对罗马史学和《史记》做过一个有趣的对比。他发现罗马的史学家更感兴趣的是冲突和权力结构的变化，而非国家的日常治理。这与《史记》的关注点有着根本性的区别：“在《史记》中，记叙的兴趣点主要在内政，史家对政府的良好运行也极为关心。因此，对历史人物的评价也主要集中在内政实践上的成就。”是否能够很好地治理国家，是《史记》对政治人物评价的核心标准。通过对比可以看出，对中国来说，“善政的目标最终并不表现为通过军事征服以及武力维持来创造一个帝国（imperium），而是通过审慎的治

¹ 李育民：《晚清中外条约关系与朝贡关系的主要区别》，《历史研究》2018年第5期。

² 冯维江：《试论“天下体系”的秩序特征、存亡原理及制度遗产》，《世界经济与政治》2011年第8期。

³ 琳达·科利：《英国人：国家的形成，1707—1837年》，第433页。

⁴ 雷海宗：《中国文化与中国的兵》，北京：商务印书馆2014年，第148页。

⁵ 卡洛斯·诺瑞纳：《汉朝和罗马帝国中的城市系统：国家权力与社会控制》，沃尔特·沙伊德尔编：《古代中国与罗马的国家权力》，杨砚等译，北京：生活·读书·新知三联书店2020年，第312页。

理来构建一个和谐的‘天下’”。¹

治平论的天下观，要求中国通过“善治”的治理逻辑向外延展，最终达到“天下太平”的和谐秩序；竞争性的国际观，使得西方国家追求在竞争性世界中的生存和扩张，并通过战争和侵略最终成长为帝国。

（三）世界政治的未来：天下或帝国

作为一个过程性的概念，天下本身就意味着天下的不断生成。这种天下的不断生成在古代展现为地域性的“中国”范围的不断扩大，以及将视域中新出现的边缘地域不断纳入天下之内的过程。在现代则展现为世界联结的不断扩大和深入，即人类命运共同体的不断生成。天下不是一个结果，而是一个我们可以不断促进其形成的过程。帝国则是一个结果性的概念，是民族国家的国际秩序发展的终点。或者说西方国际秩序的“历史的终结”，就是旧帝国的衰落和新帝国的兴起，即“大国政治的悲剧”。

一般而言，传统的大一统中国是“天下”的中心区域，而天下的过程性，就意味着天下之外的人们不断被吸纳到天下之内，“各种原来是‘他者’的外族，陆续为中国系统吸纳”。²由此形成的天下体系，就呈现出一种外部区域不断内部化的过程。赵汀阳将理想的天下解释为“世界内部化”的体系：“天下体系是世界内部化的体系（an internalized world-system），完全不同于帝国主义的支配性世界体系（a dominating world-system）。”³彻底的“世界内部化”在现代国际政治中只是一个理想，但我们仍能看到不同国家之间日益加深的强关联性，天下在不断的生成。天下不断生成的基础是伦理认同，在中国古代就是教化：“天下揭示出的是一个教化领域，它被儒家思想家和官僚提升为一种普遍价值，作为区分文明与野蛮的标准。”⁴天下的教化，即是一种伦理化的治理逻辑，这种治理模式保持了天下的开放性，可以不断吸纳边缘地域的“外族”。

作为民族国家间国际关系发展的结果，帝国一定要区分“我者”和“他者”，区分中心和边缘。他者和边缘，标识了征服和掠夺的对象；我者和中心，则是帝国利益的核心。古代帝国一般都是区域性的，在一定的区域内，中心国家面对其他国家和民族展现出压倒性的力量优势，并以对外侵略的方式试图保持自己的帝国地位。帝国作为竞争性国际关系的终点，并不意味着帝国本身不会改变。每一个帝国的兴起，都面临着巨大的国际竞争的压力。竞争性的国际秩序意味着帝国“与世界为敌”，一切可能性的边缘都在试图瓦解旧的帝国秩序，而旧帝国则会不断地创造“他者”以团结国内国际力量，倾尽一切努力压制可能出现的帝国挑战者。近代以来对世界市场的争夺，使得民族国家间的竞争更加白热化，并导致了数次西方国家的大规模战争。随着资本主义世界市场的形成，西方民族国家之间的战争又蔓延到世界的其他地区，形成世界大战。

天下与帝国呈现出两种完全不同的历史面貌。中国早在秦朝时期就完成了天下一统，并在之后的历史中不断实现天下的重组和扩充。相较于秦国的统一来说，罗马帝国虽然统治着众多的民族，但是却没有共同的文化基础，完全建立在武力的征服之上。中国则早就实现了文化统一：“在公元前 221 年政治统一之前，中国早已实现了文化统一。”⁵对于中国人来说，这种文化统一就是基于伦理理念的天下认同，因此钱穆说：“秦国的统一，只能算是当时中国人‘天下太平’‘世界一统’的观念之实现，而并不是某一国家战胜而毁灭了另外的某几个国家。”⁶天下的伦理观念导致天下的不断生成，同时又塑造了和谐的世界秩序；帝

¹ 穆启乐：《古代希腊罗马和古代中国史学：比较视野下的研究》，北京：北京大学出版社 2018 年，第 131-132 页。

² 许倬云：《我者与他者：中国历史上的内外分际》，第 56 页。

³ 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，第 129 页。

⁴ 王赓武：《更新中国：国家与新全球史》，第 110 页。

⁵ 阿诺德·汤因比：《历史研究》，刘北成、郭小凌译，上海：上海人民出版社 2005 年，第 37 页。

⁶ 钱穆：《中国文化史导论》，第 47 页。

国的竞争性观念则要求其持续地发动战争，在掠夺和侵略中保证自己的优势地位。这种差别在塔西佗和司马迁的描述中清晰可见：“在塔西佗一面津津乐道于描述罗马帝国在德意志地区由日耳曼尼库斯领导的战役，一面指责提比略没有积极扩展罗马的统治版图时，司马迁的叙事却紧扣文帝即便是在与最凶残外敌反复的较量中，仍然试图保持与重建世界的和平与和谐的政策。”¹ 作为过程性的天下，追求的是天下的和谐秩序；作为结果性的帝国，追求的是帝国统治力的永久保持。

五、进一步的讨论：天下观的理论与实践

为了理解的方便，我们分别将天下观和国际观区分出了三个不同的层面，但事实上天下观和国际观是两个独立的、整全的概念，都由其独特的史观塑造。政治史的一统性权力塑造了天下观，社会史的封建性权力塑造了国际观。目前的世界秩序依然是西方塑造和主导的，但中国以发展自己而改变着世界，中国人的世界观必然会影响世界秩序，因此需要进一步讨论理论上的天下观在实践中的矛盾性。

我们发现了一个吊诡的现象：西方民族国家的主权平等反而造成了帝国主义的剥削和侵略，中国大一统国家的伦理等级反而导致了天下主义的善治秩序；国际观理论上的平等对应着现实的不平等，天下观理论上的不平等对应着现实的平等。事实上这表明了天下观是一种更具现实性的世界秩序。

现实中的世界永远都是不平等的：“不仅古代社会都是等级制的，今天的世界在实质上也是等级制的。这说明，尽管等级制有悖平等之价值，却仍然是社会运作之所需。”² 尤其在资本主义世界市场已经形成的现代世界，每一个国家都不可能摆脱其他国家的影响。由于经济结构或国家制度的不同，民族国家之间会产生不同程度的依赖关系：“一国越是依赖于其他国家，它对别国的权力就越小，它就必须更多地考虑其政策对获取国外供给和市场的影响，因为这将关系到它的国计民生。这表明，与他国相比，某些国家的生存状况是不平等的。”³ 这种不平等是切实存在的，而社会化大生产、世界市场的存在，以及资源、环境的全球影响，必然要在不同程度上侵蚀民族国家的独立性。天下观所内含的等级秩序，正是这样一种国家间关系的反映。毛泽东曾提出基于国际等级秩序的三个世界理论，从理论上确立了国际社会的联系原则，同时又有明晰的战略导向，可以说是天下观念的现代转化。只有在等级化的天下秩序中，我们才明白自己所处的位置。与天下观相对，民族国家追求个体性权力和利益的扩张，这种扩张的终点是帝国。帝国为了给自己的侵略性行为赋予合法性，极力主张普世性的价值观念，它们一边高扬主权平等的概念，一边以人权的名义干涉他国的主权。因此民族国家在概念上的平等，在现实中就意味着平等地遭受帝国的侵害。

两种世界秩序的观念显示出极大的不同，因而许多学者想要从中国的传统观念中汲取资源，以调和现代西方的国际观。有人倾向于价值的调和，如蒋庆认为，“国际间的状态不外三种：王道、霸道、无道”，西方的国际秩序为霸道，中国的是王道。⁴ 他主张用中国的王道思想化解西方的霸道，从而提升西方。王庆新主张对儒家王道精神、天下秩序与西方国际关系原则进行调和，寻找中西方的契合点，把儒家思想融入国际主流价值。⁵ 我们则希望通过不同史观的对比，澄清中西方世界观念的现实和理论根源，对两者进行更加切实的讨论。

近代以来，西方的崛起使得国际观成为唯一的世界秩序来源，也正是这种秩序导致了世

¹ 穆启乐：《古代希腊罗马和古代中国史学：比较视野下的研究》，第 89 页。

² 赵汀阳：《天下的当代性：世界秩序的实践与想象》，第 70 页。

³ 肯尼迪·华尔兹：《国际政治理论》，第 164 页。

⁴ 蒋庆、盛洪：《以善致善：蒋庆与盛洪对话》，福州：福建教育出版社 2014 年，第 79 页。

⁵ 王庆新：《儒家王道理想、天下主义与现代国际秩序的未来》，《外交评论（外交学院学报）》2016 年第 3 期。

界的混乱：“造成当前全球治理失灵的根源，在于西方中心思维下的一元治理模式。局限于西方思维框架与治理模式，既难以有效应对新全球性问题，也难以适应新世界格局。”¹ 我们并不是要彻底颠覆现有的国际秩序，必须认识到，现代世界仍然是西方史观所主导，世界秩序的主体仍然是民族国家。但是，人类需要新世界秩序，世界呼唤新文明形态，而天下观正是一种因时因地的世界观。

当然，历史和现实都告诉我们，不能对天下观做浪漫主义的想象。伦理化的天下虽然强调德治和礼治，但这种伦理化的治理模式需要强大的武力支撑。一旦丧失武力的威慑力，天下秩序就有可能受到挑战，天下的中心也将面临转移的危机。对待周边国家和民族的朝贡体系，其实也是考虑治理成本的结果。理论上的天下是没有边界的，但在历史中我们往往将拥有特定疆域的大一统的国家与天下对等起来。事实上，理想中的天下秩序在历史中从未实现。

天下秩序的实现和维持需要一个统治者，即天子。理论上天子应该是圣人，具有完满的人性，并作为道德化的统治者贯彻王道。天子不应该执着于权势，即“天下神器，不可为也，不可执也。为者败之，执者失之”。²而应该以其德行贯彻天下：“修之于邦，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。”³但现实总会出现德治不能解决的问题，有时要使用权术，有时则必须诉诸武力。德治往往要与权术并用，才能发挥其最大的效果：“夫欲用天下之权者，必先布德诸侯。是故先王有所取，有所与，有所诎，有所信，然后能用天下之权。”⁴权术仍不能解决的问题，就需要武力讨伐。周天子统治力下降的一个重要拐点，就是周昭王南征失败，丧失了“西六师”的军事主力部队。⁵这也意味着，天子一旦丧失军事实力的绝对优势，天下的中心也就随之转移。例如西汉初期，由于国家羸弱，其与匈奴的贸易关系实质就是向匈奴“朝贡”；北宋时期，宋辽以兄弟相称；南宋由于军事力量弱小，更称金帝为叔。

历史地看，天下并非是一个单纯依赖伦理道德联结的共同体，这种既强调天下的伦理内涵，又关注军事力量的政治思想在先秦时期十分丰富。当时的政治家和思想家面对天下秩序崩解的困境，往往强调道义与实力的结合，阎学通称之为“道义现实主义”。⁶与之类似，江忆恩通过对《武经七书》的研究，揭露了中国传统战略文化中极具现实性的一面。他认为《武经七书》展现出一种权变的，不被政治道德束缚的战略文化，与西方的权力思想没什么不同：“《武经七书》的深层结构反映了备战性战略文化。但是居于这一深层结构之上并笼罩它的是与孔孟战略文化相一致的另外一套语言、逻辑与决策原则。”通过对明朝战略选择的历史事实分析，江忆恩认为道德化的符号性语言只是“用来赋予战略选择以优先的合法性”。⁷江忆恩点出了温情脉脉的天下秩序之下的现实性特征。

理论上天下可以无限延展，但历史中的天下总是有界限的，人们也往往把大一统国家的边界当作天下的界限：“如果将天下理解为无限延展的世界，那是完全错误的。至少古代中国的人们并不如此认为。天下是对一定的有限领域施行实体统治的国家，是在基于郡县制对百姓（齐民）的实际支配的贯彻之中，拥有所谓帝国型面貌与国民国家型面貌两张面孔且相互转化的政治社会。”⁸对大一统国家的实体统治依赖于以儒家文化为内核的意识形态：“传统中国只能作为一个国家—文化统一实体加以统治。换言之，政治权力在相当大的程度上是依靠文化手段来维持的；社会—政治秩序主要依赖意识形态——如通过能够塑造地方精英或

¹ 薛澜、关婷：《多元国家治理模式下的全球治理——理想与现实》，《政治学研究》2021年第3期。

² 《老子》第二十九章。

³ 《老子》第五十四章。

⁴ 《管子·霸言》。

⁵ 李峰：《西周的灭亡：中国早期国家的地理和政治危机》，第101页。

⁶ 阎学通：《先秦国家间政治思想的异同及其启示》，《中国社会科学》2009年第3期。

⁷ 江忆恩：《文化现实主义：中国历史上的战略文化与大战略》，朱中博、郭树勇译，北京：人民出版社2015年，第151、238页。

⁸ 渡边信一郎：《中国古代的王权与天下秩序：从日中比较史的视角出发》，徐冲译，北京：中华书局2008年，第65页。

‘士绅’的科举考试而被不断强调的儒家学说等——来维持。”¹ 在这种儒家的伦理意识形态中，中国处于天下的中心地位。而中国之所以能够保持这样自我为中心的天下观念，现实的原因在于没有受到其他文明大国的挑战：“在整个历史长河中，中国没有遭到周边任何一个普天大国的挑战，没有任何一个国家的主张让中国感到有必要在文化方面给予严肃对待。”² 到了近代，一旦受到文明大国的挑战，这样的天下秩序就会全面崩溃。从“守在四夷”到“朝贡制度”，不仅是道德治理的体现，更是兼顾现实统治成本的策略选择。夷狄多生活在大一统王朝的边缘地区，若要对其进行直接统治，将极大地增加治理成本，而所获得的经济收益相比之下就小得多。因此只要不威胁到中央王朝的统治，一般都可以实行以金钱换和平的策略。“朝贡制度”虽然是创造出来的概念，³ 但却很好地描述了儒家社会对于边疆地区治理的现实思路。朝贡体系的首要目标是为了实现“四夷”的稳定，防止周边国家和民族对中央王朝的侵扰。其所设定的藩部一朝贡国一互市国的等级化秩序，也正对应着不同的统治成本。这种等级化的秩序，以文化道德的名义，在实现边疆稳定的同时，最大程度地节约了统治成本。现实中的朝贡体系也不是一成不变的，而是随着时势的变化，在中国和周边国家呈现多变的动机和策略。⁴ 这种兼顾现实统治成本的、防御型的策略在现实中就呈现出一种文化主义的样貌，“中国的进贡体制具有大国主义倾向，但它主要是一种文化上的大国主义，在地缘政治中体现为对周边国家的和平、友好，给以优惠，不以扩张土地为目的”。⁵

在思想家的论述中，“天下体系”被认为是一种有现实可能性的理想：“作为理想的现实主义或现实的理想主义，天下体系试图发现对于政治冲突的一个理性化最优解，但不能许诺人人幸福的终极世界，只是设想了一个和平、普遍安全、有着文明活力的可能世界。”⁶ 然而，有现实可能性并不代表必然能够实现，也并不是说这个天下曾经实现。因此，思想家们所展现的伦理天下，往往被指责为乌托邦。葛兆光认为，儒家所谓和谐平等的天下秩序从未在历史中实现，只是儒家的想象，维护天下稳定的关键从来都是“血与火”的武力，在武力之下又隐藏着“华夷之分、内外之别、尊卑之异”等不平等的因素。⁷ 美国的柯岚安甚至认为，所谓的天下体系是将中国特定的世界观普遍化，只是证明了他们的爱国主义：“中国内部有一种以中国方式解决世界问题的渴望，特别是当他们提倡一种爱国主义形式的普世主义时尤为如此。”⁸

然而我们若对天下做全面的考察，就可以发现这些指责不尽合理。首先，天下的现实一统虽然需要铁血的武力，但它作为一种伦理观念，在儒家教育的长期影响下已经深入人心，这是一种比宗教、民主更具普遍性的人类认同基础；其次，天下作为一种治理方式，虽然常常以军事实力为后盾，但其制度仍是以德治为核心的礼制，策略目标是防御性的“守在四夷”，基于文化治理的逻辑，小国仍然可以产生天下层面的影响力，如“汤以七十里，文王以百里”；天下的过程性意味着天下永远处在生成之中，天下并非是一个过去已经实现或未来将要实现的、有着明确形态的结果，而是一个不断向外扩展、不断实现人类融合的过程。正因如此，王赓武才认为现在联合国的理想秩序，“跟古代中国向来有的天下观有很多可以结合起来”。

¹ 费正清编：《中国的世界秩序——传统中国的对外关系》，第 292 页。

² 史华慈：《中国的世界秩序观：过去与现在》，费正清编：《中国的世界秩序——传统中国的对外关系》，第 298 页。

³ “‘朝贡制度’这个概念是为便于描述而创设的一个词。中国的士大夫不认为朝贡制度（汉语中原本没有对应词）是自成一体或者有别于儒家社会其他制度的一种综合性制度。”详见马克·曼考尔：《清代朝贡制度新解》，费正清编：《中国的世界秩序——传统中国的对外关系》，第 58 页。

⁴ 张锋：《解构朝贡体系》，《国际政治科学》2010 年第 2 期。

⁵ 叶自成主编：《地缘政治与中国外交》，北京：北京出版社 1998 年，第 254 页。

⁶ 赵汀阳：《天下：在理想主义和现实主义之间》，《探索与争鸣》2019 年第 9 期。

⁷ 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》，《思想》2015 年总第 29 期。

⁸ 柯岚安：《中国视野下的世界秩序：天下、帝国和世界》，《世界经济与政治》2008 年第 10 期。

天下观的理想与现实导向一种和合的天下观。和合并不是否认冲突而是要涵摄并超越冲突，在冲突的过程中看到融合，在冲突的过程中促进融合。²我们不能期待一个彻底的世界政府，但同时要认识到天下是一个不断融合、不断深化的过程。和合的天下观意味着，要在保持民族国家间平衡稳定的情况下，促进国际社会的紧密联结与普遍认同，这种认同的基础是社会化大生产中各链条的相对平等，认同的过程则是人类命运共同体的建构，即“远人不服，则修文德以来之”。

【论 文】

“大一统”学说的构建与中华民族形成进程中的观念认同³

晁福林⁴

摘要：国家统一、民族交流与融汇是历代人们赞颂的社会局面。这种局面与“大一统”理念有密切关系。汉儒所提出的“大一统”学说适应时代的需求，泽后世于久远。“大一统”之说源起于《春秋公羊传》，是汉代公羊学家的释经之语。其本义只是指出《春秋》所言“春王正月”，即王所颁行的历法的春季之正月。董仲舒将传统的“天命观”予以新的诠释。“大一统”被董仲舒说成是“天地之常经，古今之通谊”的根本大法。认为“大一统”是天地间最寻常的规律，是古往今来皆通用的矩矱。这个学说的构建对于国家统一、民族团结和政治稳固发展都有巨大的积极意义。

关键词：《春秋》；“大一统”；董仲舒；民族交融

凝聚力是任何文明、国家与民族形成和发展的必不可少的动力。汉儒所提出的“大一统”学说在社会历史中所形成的凝聚力，对于中华民族的形成和发展至关重要。研究它的构建与理论的发展，有重要的学术意义。关于“大一统”学说，不少专家有深入研究，发表了许多精到的意见。但有些问题尚有继续探讨的余地。今不揣浅陋，提出一些拙见，供专家参考。

一、“大一统”学说的构建及其意义

“大一统”理念并非一蹴而就，而是经历了漫长时段的酝酿而逐渐完备起来的。有些学者将它构建完成的时代提得过早，甚至将其提早到荀子、孟子抑或是孔子的时代，还有的推向周代以至五帝时代，这些认识可能需要调整。愚以为不仅在先秦时期没有“大一统”学说的完备构建，就是到了汉初这个构建也还没有完成。“大一统”学说不仅《春秋》一书里没有出现，就是《公羊传》里也止是露出了一点端倪。今试缕析“大一统”学说从起源到完备的几个发展阶段，以便认识其构建过程。

¹ 王赓武：《更新中国：国家与新全球史》，第135页。

² “和合是指自然、社会、人际、心灵、文明中诸多形相和无形相的相互冲突、融合，与在冲突、融合的动态变易过程中诸多

形相和无形相和合为新结构方式、新事物、新生命的总和。”详见张立文：《和合学：21世纪文化战略的构想》，北京：中国人民大学出版社2016年，第49页。

³ 本文刊载于《北京师范大学学报》2024年第1期，第19-29页。

⁴ 作者为北京师范大学史学理论与史学史研究中心教授。

（一）《春秋》的“春王正月”止是记时之辞

《春秋》一书载鲁隐公元年之记时，辞语颇为简明，只谓“元年春王正月”，晋儒杜预释此语谓“隐公之始年，周王之正月也”¹，将其作为记时之辞，这个说法完全符合《春秋》经旨，也符合周代记时用语的惯例。西周时期的记时用语较齐备者是由王、年、月相、月、日（干支）等组成，省略“王”称而只言年、月数者，亦是某王之年、月。春秋时期彝铭载王年数者虽然甚少，但也保存了西周时期的惯例。特别要强调的是西周春秋时期彝铭的记时之辞所言的“王”皆指时王。

《春秋》所言“春王正月”，指时王（即周王）所颁历法的正月，即周历之正月。在历法用语里，“朔”指每月首日，亦指历法。周有“颁朔”之礼，此礼由“大史”执掌。《周礼》云“大史”之职守之一是“颁告朔于邦国”，意即颁布是年的历法给天下的诸侯国。郑玄注说：“天子颁朔于诸侯，藏之祖庙。至朔，朝于庙，告而受行之。”²颁朔，即颁布历法，亦称“告朔”，诸侯接受王朝所颁历法，称为“听朔”，听朔礼毕，诸侯出而主持此月之政，称为“视朔”。《春秋》襄公二十九年载“春王正月，公在楚”，《左传》解释其意谓“释不朝正于庙也”，意即因鲁襄公此时在楚，没有办法到鲁国祖庙行听朔、视朔之礼。其可证此时尚行周历，尚行颁朔之礼³。“历”为当时的周王所颁。春秋末年，周王朝衰甚之时，颁朔之礼渐废，但孔子有“爱其礼”⁴的说法，表示孔子敬爱“告朔”之礼，这说明其时可能还有“告朔”礼的孑遗。鲁隐公与周桓王并时，此时周王朝尚有较强之力量，告朔之礼尚在施行。《春秋》隐公元年所记“王正月”，必当为周桓王时王朝所颁周历之正月，“王正月”之“王”必当为周桓王。“元年春王正月”的“元年”指鲁隐公元年，所以才将表示周桓王之“王”放在“元年春”的后面。否则的话，就会写作“王元年春正月”。《春秋》所载“春王正月”这个简明的记时之语，被公羊学家们过度阐释，不合《春秋》本义。

（二）公羊学家改变了“春王正月”的“王”的旨意

《春秋》所载“春王正月”的含意，到了公羊学家那里有一个重要转变。《公羊传》解释《春秋》所载鲁隐公元年记时之语，说道：

“元年春王正月”。元年者何？君之始年也。春者何？岁之始也。王者孰谓？谓文王也。

5

这里解释“元年”，即鲁隐公继位之始年。“春”指一年四季的开始之季。“王”指周文王。我们可以看出此处有一个重大转变，即将此“王”，变更为周文王⁶。这一变更采用了偷天换日的手法，改变了《春秋》记时之语中的“王”的实际所指。这种变更的意图在于周文王是周王朝的受命之君，周文王接受天命，即成为接受“天命”的君主的代表。将《春秋》记时之辞中的时王，变更为周文王，就将《春秋》一书笼罩上了天命的外衣。由此便可将许多难以解释的问题推置到天命，公羊家们所提出的三统说、三世说、大一统说，其理论的始点，多在于这个“王”指的变更。

（三）董仲舒将“天命”普遍化

¹ 《左传》隐公元年，阮元校刻：《十三经注疏·春秋左传正义》卷二，北京：中华书局，1980年，第1713页。

² 《周礼·春官·大史》，阮元校刻：《十三经注疏·周礼注疏》卷二十六，北京：中华书局1980年，第817页。

³ 关于“颁朔”之礼，《汉书·律历志》云“周道既衰，幽王既丧，天子不能班朔”（班固：《汉书》卷二十一上《律历志》，北京：中华书局1962年，第980页），或当指两周之际数年间事，平王东迁之后，“班（颁）朔”仍当继续进行。

⁴ 《论语·八佾》，阮元校刻：《十三经注疏·论语注疏》卷三，北京：中华书局1980年，第2467页。

⁵ 《公羊传》隐公元年，阮元校刻：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》卷一，北京：中华书局1980年，第2196页。

⁶ 熊十力先生说：“此云文王，实非主为周昌，乃假以明含育天下万世之仁道。”（《读经示要》，萧蓬父主编：《熊十力全集》第三卷，武汉：湖北教育出版社2001年，第1012页）按，此说较迂曲，难以取信。

公羊学家的这个变更并不高明。明明是“时王”，偏偏说是作为先王的周文王，总是有些别扭。这个矛盾是由董仲舒解决的。他一方面肯定“受命”说的重要性，指出唯有王受天命，才会达到“天下之人同心归之，若归父母”¹的效果。另一方面，董仲舒又将“王”的所指作了重要改动，他强调此处的“王”非特指周文王，而是每一个登上大位的君王，在具体解释公羊学家的“大一统”理论时，董仲舒说：

何以谓之王正月，曰：王者必受命而后王。王必改正朔、易服色、制礼乐、一统於天下，所以明易姓非继人，通以己受之於天也。王者受命而王，制此月以应变，故作科以奉天地，故谓之王正月也。²

和公羊家们的解释相比，董仲舒所言，为继位之君王提供了登上王位的合法性依据，那就是君主继承大位，非是继自某个人，而是受之于天，也就是董仲舒所说的“王者必受命而后王”。所谓“改正朔、易服色、制礼乐”都是受命于天这一主旨的外在表现。《公羊传》说的受天命而王者只是周文王，董仲舒则把“天命”这项帽子普遍化，每一位继位的君王皆可有的，其君王之位皆天命授之。此种神化君主的理论显然十分符合王朝君主的需要。这样一来，“天命”这项神圣的帽子便可使每一位登上大位者皆可拥有，他登上大位就意味着他已经接受了天命。

（四）公羊学家所言“大一统”的“大”意指张大

我们再来看《公羊传》对于“王正月”三字的排列所捻出的精义。《公羊传》特意说道：曷为先言王而后言正月，王正月也。何言乎王正月？大一统也。³

其所言“王正月”三字如此排列的原因是“大一统”。《公羊传》于此所言“一统”之意是受命之王要统一年、月之序。所言的“大”，意思是张大、宏扬⁴，这里的“大”，是动词，而非形容词。《公羊传》所言“大一统”之意本来是将周王所颁历法推而广之，宏而扬之。从《公羊传》的解说里看不出将“一统”的历法张大到历法以外的意蕴。唐儒颜师古释“大一统”之意，谓“此言诸侯皆系统天子，不得自专”⁵，其说已经超出了《公羊传》的本意。若是说“一统”之意指诸侯之历法皆统系于天子，就符合《公羊传》之义了。清儒刘逢禄说：“‘大一统’者，通三统为一统。”⁶公羊学家所说的“三统”指建子之月为岁首的历法，称为“天统”，殷商以建丑之月为岁首的历法，称为“地统”，夏以建寅之月为岁首的历法，称为“人统”。刘逢禄说春秋时期“监商周而建人统”，这就将“天统”、“地统”、“人统”三种历法统一起来，将三统变成为一统，即“通三统为一统”。他将“大一统”归之于历法的统一，是一个正确的认识。

（五）董仲舒是完备的“大一统”学说的构建者

董仲舒的解释与《公羊传》有一个不同之处，那就是他全面地增加了《公羊传》所说的“大一统”的内容，把“大一统”的意义推向极至。他还说道：

《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意

¹ 班固：《汉书》卷五十六《董仲舒传》，北京：中华书局1962年，第2500页。

² 董仲舒：《春秋繁露·三代改制质文》，苏舆《春秋繁露义证》卷七，北京：中华书局1992年，第185页。

³ 董仲舒：《春秋繁露·三代改制质文》，苏舆《春秋繁露义证》卷七，北京：中华书局1992年，第185页。

⁴ “大一统”的“大”字，或有专家释为“重大”之重，似不妥。“重”字本有读若“厚重”之重和读若“重复”之重两种读法，“大一统”之“大”当读若“重复”之重。重复为之，义犹张大、宏扬。或有学者将这里的“大”用作形容词，意谓以“一统”为大；或有学者以“大”为尊崇之意。这些解释虽然都不为错，但从《公羊传》之语“何言乎王正月，大一统也”看，“大一统”本为对于写“王正月”原因的回答之辞，其原意就是张大周王历法。春秋时期各国历法不一，大致来说，秦用颛顼历，晋用夏历，鲁多用周历（参见张培瑜：《中国先秦史历表》，济南：齐鲁书社1987年，前言，第1-6页）。另有学者指出，春秋各国建子者较多，建丑者次之，还有一些为建寅者（陈美东：《鲁国历谱及春秋、西周历法》，《自然科学史研究》2000年第2期，第140页）。要之，各国历法之不一，乃是肯定的事实。《春秋》言“王正月”，意即张大周王所颁历法，使天下历法一统于周历。

⁵ 班固：《汉书》卷五十六《董仲舒传》颜师古注，第2523页。

⁶ 刘逢禄：《公羊春秋何氏解诂笺》，阮元：《皇清经解》第七册，上海：上海书店1988年，第419页。

不同，是以上亡以持一统；法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。¹

唐儒颜师古注谓：“一统者，万物之统皆归于一也。《春秋公羊传》：‘隐公元年，春王正月。何言乎王正月？大一统也。’此言诸侯皆系统天子，不得自专也。”²综合以上两处董仲舒所说的“大一统”的内容及意义，可以说他的说法的关键是《春秋》一书所体现的天下万事万物应当一统于天子，认为这种一统于天子乃是穿越古今、贯行天地之间的根本大法。董仲舒此说的直接目的是为汉武帝强化中央集权的大业服务，他上疏言“大一统”的这段话之后，紧接着就是被汉武帝认可的“不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”的建议。董仲舒所宏扬的“一统”，首先是理论、认识、舆论、文化学术的统一，然后是法度的统一，最终达到国家的统一。

在“大一统”学说里，董仲舒把“一”与“天”相系连，他说：“天之常道，相反之物也，不得两起，故谓之一；一而不二者，天之行也。……天之道，有一出一入，一休一伏，其度一也。”³在此之后，董仲舒就将“元”替代了“一”，具体解释“元年春王正月”的“元”字之意。他认为君主继位首年不称“一年”

而谓“元年”，亦有深意在焉。他说：

谓一元者，大始也。……惟圣人能属万物於一，而系之“元”也。……《春秋》变一谓之“元”。元，犹原也。其义以随天地终始也。

《春秋》之道，以元之深，正天之端，以天之端，正王之政，以王之政，正诸侯之即位，以诸侯之即位，正竟内之治，五者俱正，而化大行。⁴

在董仲舒那里，“元”有推本溯源之义，它是王者之政的开始，是王化大行的端绪。董仲舒十分准确地将《春秋》之道与“天”系连为一体。儒家所言“天命谓之性，率性之谓道，修道之谓教”⁵被他完全融入了“大一统”的理念。能够“大一统”者必然是受天命之王，此“王”之本性里已经融入了“天命”，受命之王即代表了天命之“道”。由此，“王道”、“王化”不仅有了“天命”之外衣，亦有“天命”之实质。

在“大一统”的理念里，董仲舒还提出了君民、天君关系的基本原则。他说：“屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大义也。”⁶“屈民伸君，对于中央集权来说，是一个有积极意义的命题。民众的意志、行为一统于君而受到约束，君主权威得以伸展张扬，正是“大一统”观念里的要义。和屈君伸天说相配套的有董仲舒提出的“天谴”说，董仲舒认为君主若有恶行败德，上天就会降灾示警，予以谴责。由此得出的结论，就是天子需恪守天命、恪守天子的本分，受到上天的约束。“屈民而伸君”、“屈君而伸天”命题提出的意义，正如专家所指出，“体现出儒家士大夫与汉代帝王合作的政治智慧”⁷。不仅如此，此命题的提出，也丰富了“大一统”理念的内涵。

总结董仲舒所言“大一统”之旨，可以概括为：一，王者皆受天命而为王。二，王者须重“始”守“正”。王者继位之始就要守“正”。他说：“《春秋》谓一元之意，一者万物之所从始。”又说：“《春秋》之文，求王道之端，得之於正。”⁸他强调王者之政须重文德⁹。三，

¹ 班固：《汉书》卷五十六《董仲舒传》，第2523页。

² 班固：《汉书》卷五十六《董仲舒传》，第2523页。

³ 董仲舒：《春秋繁露·天道无二》，苏舆：《春秋繁露义证》卷十二，北京：中华书局1992年，第345页。

⁴ 董仲舒：《春秋繁露·玉英》，苏舆：《春秋繁露义证》卷三，北京：中华书局1992年，第67-70页。

⁵ 《礼记·中庸》，阮元校刻：《十三经注疏·礼记正义》卷五十二，北京：中华书局1980年，第1625页。

⁶ 董仲舒：《春秋繁露·玉杯》，苏舆：《春秋繁露义证》卷一，北京：中华书局1992年，第32页。

⁷ 朱汉民：《“屈民而伸君”与“屈君而伸天”——董仲舒〈春秋〉大义的政治智慧》，《天津社会科学》，2018年第2期，第155页。

⁸ 班固：《汉书》卷五十六《董仲舒传》，第2501-2502页。董仲舒说：“春秋之道，以元之深，正天之端，以天之端，正王之政，以王之政，正诸侯之即位，以诸侯之即位，正竟内之治，五者俱正，而化大行。”（《春秋繁露·玉英》，苏舆：《春秋繁露义证》卷三，第70页）他指出王者从继位开始即行“王道”正途

王者继位后要改变历法、服色、制定新的礼乐，并将这些实行于天下¹。四，王者之政须统一思想、理论、学术、法度。五，王者虽在大位，但也要恪守天命，为上天所约束。总之，“大一统”的学说，到了董仲舒那里已经完备，后来的解释大体不出其藩篱²，至多是其学说某一方面的发挥。例如，东汉时期的公羊学家何休指出：

统者，始也，捻系之辞。天王者，始受命改制，布政施教于天下，自公侯至于庶人，自山川至于草木昆虫，莫不一一系于正月，故云政教之始。³

在何休的解释里，“一统”，就是将社会与自然界的一切都总系于“一”。由于“统”又有“统绪”、“开始”之义，所以，《春秋》所言的“元年春王正月”的本意，到了何休又释之为“政教之始”。但其说并未超出董仲舒的理论体系⁴。

综合以上的讨论，可以将“大一统”学说的构建过程大致概括如下。

《春秋》一书没有“大一统”之说。《春秋》所言“春王正月”，只是周代记时之辞的惯常用语，与“大一统”之说并无关系。或有学者认为《春秋》一书始终贯穿着“大一统”的思想，恐怕是将董仲舒、何休所抉发出的思想当作《春秋》的思想。虽然不能说《春秋》一书与“大一统”学说毫无关系，但若说它已经贯穿着“大一统”思想，亦不妥当。《春秋》所载鲁隐公元年的记时之语“元年春王正月”之“王”，指时王，即周桓王。《公羊传》将其改变为周文王，目的在于通过此改动，将《春秋》所载之王，与“天命”系连。

“大一统”之说源起于《春秋公羊传》，是汉代公羊学家的释经之语。其本义只是指出《春秋》所言“春王正月”，即王所颁行的历法的春季之正月。如此记载，只是要张大“天子”统一天下历法之义。

汉儒董仲舒将“大一统”之义完备和发挥到极至，“大一统”被说成是“天地之常经，古今之通谊”的根本大法。认为“大一统”是天地间最寻常的规律，是古往今来皆通用的矩矱。这个说法，深度密合了汉武帝加强中央集权的政治需要。任何一种学术理念，都必须适应时代的需求。春秋公羊学是战国时期开始的释解《春秋》的诸学派之一⁵。战国时期虽然

的重要。实际上是在强调王者从一开始就必须有正确的治国路线。董仲舒的这个思想，何休亦有所论。何休说：“即位者，一国之始，政莫大于正始，故《春秋》以元之气，正天之端；以天之端，正王之政；以王之政，正诸侯之即位；以诸侯之即位，正竟（境）内之治。”（《公羊传》隐公元年，阮元校刻：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》卷一，第2196页）

⁹ 董仲舒强调王者当以文德服天下，他说：“《诗》云：‘弛其文德，洽此四国。’此《春秋》之所善也。夫德不足以亲近，而文不足以来远，而断断以战伐为之者，此固《春秋》所甚疾已，皆非义也。”（《春秋繁露·竹林》，苏舆：《春秋繁露义证》卷二，北京：中华书局1992年，第48-49页）

¹ 战国时人或认为“悬象著明，莫大乎日月”（《周易·系辞》上，阮元校刻：《十三经注疏·周易正义》卷七，北京：中华书局1980年，第82页），所言“日月”即历法，颁布历法要悬之象魏，遍告于民。清儒章学诚说：“悬象设教与治历授时，天道也。”（《文史通义》卷一，叶瑛：《文史通义校注》，北京：中华书局2004年，第2页）将这颂历行为说成是对于“天道”的认识。

² 关于此点，学者已经指出，如陈静、朱雷两先生说何休的理论“就思想创发而言，所论不出董子范围。他的大一统思想，亦不出董子范围”（《一统与正统》，《中国哲学史》2020年第6期，第20页），是很正确的说法。

³ 《公羊传》隐公元年，阮元校刻：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》卷一，第2196页。

⁴ 何休释《公羊传》“何言乎王正月？大一统也”句的解释，引向“政教之始”，是一个正确的发挥，但他又由此引入“王鲁”之说，谓“惟王者然后改元立号。《春秋》托新王受命于鲁”（《公羊传》隐公元年，阮元校刻：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》卷一，第2196页），其“王鲁”之说，完全违背史实，实属非常怪异之论。清代公羊学大师刘逢禄就曾指出，鲁国十二公无一可免于“宜诛”、“宜绝”者，十二公无一可称为王业之主，这样的君主如何能够受天命、承继“周统”，从而“王鲁”了呢？就依公羊学家的逻辑而言，“王鲁”也是大谬之说（见刘逢禄：《公羊何氏释例·王鲁例》，阮元：《皇清经解》第七册，第396页）。再者，何休所言“政教之始”并未超出董仲舒所说的“王道之端”（班固：《汉书》卷五十六《董仲舒传》，第2502页）。

⁵ 何休撰《春秋公羊传解诂序》说孔子之后“传《春秋》者非一”，唐儒徐彦疏引汉儒戴宏说：“子夏传与公羊高，高传与其子平，平传与其子地，地传与其子敢，敢传与其子寿。至汉景帝时，寿乃其弟子齐人胡毋子都著于竹帛。”（徐彦：《春秋公羊传解诂序》疏，阮元校刻：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》，北京：中华书局1980年，第2190页）此说虽然将《公羊传》传承上推至子夏，证据不足，但戴宏所言公

有天下一统的趋势，但尚无强化中央集权一类的理论需求。职是之故，董仲舒所阐释的“大一统”之义不可能出现于战国时期。就是汉景帝时期成书的《公羊传》里也无此类理念¹。它只能出现于汉武帝时期。“大一统”的理论既是应时运而生，又是公羊学家理念积淀和发展的硕果。“大一统”的理念由对于《春秋》所载“元年春王正月”的解释所滥觞，经由《公羊传》的解释，再到董仲舒的《春秋繁露》和《天人三策》才逐渐完备。从其源起到完备，经历了数百年之久。其发展过程中不断转换字义，增添内容，完备学理，是为传统文化中有重要意义的理论构建形成过程的一个典范。“大一统”学说不仅不是孔子或者《春秋》的学说，而且也不是《公羊传》的学说，而只是董仲舒发挥《公羊传》的意蕴，所创建的学说²。

“大一统”学说对于国家的统一，民族团结和政治的稳固皆有巨大的积极意义。可是，它也有着一些缺陷和不足。那就是其理论过分强调了事物的一致性而忽视了事物的特殊性。文化与学术的发展是多方面的。非必强调完全一致。例如尊崇儒术是可以的，但将其“独尊”则大可不必，“不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道”的建议则更属短见³。又如天下之风俗固然需要倡导优良风俗，但不同地区、不同民族的风俗也应当予以重视，并且保留，不必强求一律。宋儒陈经主张“大一统”须统一风俗，“家殊俗者，流放窜殛贬削之，以刑随其后，此国政之归一也”⁴，就是主张实行“大一统”要以严刑统一风俗的偏颇之说。要之，“大一统”学说的进步意义应当被充分肯定，但需实事求是，不可过度放大。

二、历史与思想：“大一统”学说的准备

汉王朝建立以前的长期历史进程为构建“大一统”学说提供了直接的参照模板和准确的历史记忆。早在王朝国家出现之前的“五帝”时代，就形成了以黄帝族为核心的中心权力，这个中心以其强大的凝聚力，形成了较长时段的天下诸族的初步交流与交融，为进入夏、商、周三代中央王朝奠定了坚实基础。五帝在传说中虽然还带有一些神性，如谓黄帝“生而神灵”，谓颛顼“依鬼神以制义”，谓帝喾“生而神灵，自言其名”，谓帝尧“其知如神”⁵，但传说中他们皆为人之子，而非神灵下凡。他们的行事，皆为人主之明而确之的言行，而非神灵意旨之莫测。

以五帝为首的中心权力已经初步有了天下一家的观念，他们关注与影响的范围在逐渐扩

羊高以下的传承则莘莘有序，无法否认。《公羊传》中引述的学者有“子沈子”、“子司马子”、“子女子”、“子北宫子”等，学者推测“其中或有居于子夏与公羊高之间的人物”（赵伯雄：《春秋学史》，济南：山东教育出版社2004年，第36页）是有道理的。这些都说明《春秋公羊传》虽然晚至汉景帝时的胡子都才“著于竹帛”，但解释《春秋》的公羊学在战国时期已经流传。《公羊传》的文体，自设问答，层层深入，连续发问又连续回答，有很明显的经师口述经意的特点。这应当是自战国以降历代经师口授《公羊传》的结果。

¹ 关于《春秋公羊传》的成书，段熙仲先生说“《公羊》之著于竹帛不在孝景六年后”（段熙仲：《春秋公羊学讲疏》，南京：南京师范大学出版社2002年，第9-10页）是大家较为认可的说法。

² 例如，《春秋》所载“春王正月”的“正月”，只是指首月，即一月、元月。但董仲舒却解释说：“《春秋》之文，求王道之端，得之於正。正次王，王次春。春者，天之所为也，正者，王之所为也。其意曰，上承天之所为，而下以正其所为，正王道之端云尔。”（班固：《汉书》卷五十六《董仲舒传》，第2502页）本来一个历法用词，被董仲舒发挥成“王道之端”，因勾连而造出新意，董氏可谓高手。他造出新意，还不要发明权，而是附会到《春秋》一书，以增其新意之权威性。其心思缜密、手法高明于此可见。专家指出“大一统”学说的构建，是“政治家与思想家的契合”（周桂钿、李祥俊：《中国学术通史·秦汉卷》，北京：人民出版社2004年，第84页），甚是。

³ 董仲舒“大一统”理念提出之前，淮南王等诸侯王聚集士人为谋篡位而大造舆论，“大一统”理念为回击这种分裂倾向提供了理论武器，这是其积极意义的一面，但也有“一竿子打翻一船人”的倾向，其负面影响也是不应忽视的。有学者指出清代的文字狱，“完全可以看作是‘大一统’文化建设中的配套行为”（杨念群：《我看“大一统”历史观》，《读书》2009年第4期，第24页）。其说良是。

⁴ 陈经：《尚书详解》卷二，武英殿聚珍版本。

⁵ 《大戴礼记·五帝德》，王聘珍：《大戴礼记解诂》卷七，北京：中华书局1983年，第117-123页。

大。相传黄帝“抚万民，度四方”，颛顼的影响到达“四海”之域，“北至于幽陵，南至于交趾，西济于流沙，东至于蟠木。动静之物，大小之神，日月所照，莫不祗励”，帝喾经营四方，“流共工於幽州，以变北狄，放兜于崇山，以变南蛮，杀三苗于三危，以变西戎，殛鲧于羽山，以变东夷”，帝舜“南抚交趾、大教、鲜支、渠度、氐、羌，北山戎、发、息慎，东长、鸟夷、羽民”¹。古史渺茫，尽管传说中的这些地名难以确考，但我们还是可以推知五帝所影响的区域已经较为广大，并非偏居一隅的小邦小族。

在古史的叙事系统里，黄帝族与蚩尤族之间有着特别激烈的战争，说是“与蚩尤战於涿鹿之野，遂禽杀蚩尤”²，但在另外的叙事系统里，蚩尤不仅没有被杀掉，而且成了黄帝治理天下的助手，《管子》书说道：

昔者黄帝得蚩尤而明於天道，得大常而察於地利，得奢龙而辨於东方，得祝融而辨於南方，得大封而辨於西方，得后土而辨於北方。黄帝得六相而天地治，神明至。蚩尤明乎天道，故使为当（尚）时。³

在这个叙事系统里，蚩尤为黄帝所任命的主管天时之官。上古部落之间，虽然有征伐战争之事，但主流还是相互交流与认同。黄帝与蚩尤两大部落的关系，也应作如是观。黄帝族与蚩尤族之间的战争事，当有之，杀蚩尤之事亦当有之，但两族之间的相互认同与交流，则当为常态。古史叙事系统里两种不同的说法，也许正是两个部落之间常态与非常态两种情况的反映。

夏王朝时期，保持了五帝以来的传统，其所治理的范围已经是“九州攸同，四奥既居”⁴，商汤灭夏之后“诸侯毕服”、“平定海内”⁵，扩大了夏王朝的控制范围。殷商时期，对于天下的治理主要采取了“内服”、“外服”的制度。古史传说，商汤时期，天下有三千余国，可见当时邦国部族之多。直接管理的王畿地区以外者，商王朝皆以外服的方式进行交往交融，这些外服邦国，依周公所言，即“侯、甸、男、卫邦伯”⁶，这些邦君的数量，见于殷商甲骨文记载的就有140余国⁷。商王朝对于这些邦国虽然亦有征伐，但主要是采取“服”的策略，通过怀柔招徕让其认同商王朝，服从王朝的领导和管理。不少邦国，原来对于商王朝时服时叛，其中有不少则逐渐转变为长期与商王朝交好，成为商王朝的与国或外服国。

周王朝时期，继续实行“服”制，由近及远地设置甸服、侯服、宾服、要服、荒服等五服，达到了天下“近无不听，远不服”⁸的局面。在周代分封制度下，天下统一的局面比之于殷商时代有了长足进展，这主要表现在，王朝之君主由原来的“诸侯之长”变成了“诸侯之君”。正如王国维所说，“自殷以前，天子诸侯君臣之分未定”，在历经周代分封与宗法之制的实行之后，“由是天子之尊非复诸侯之长而为诸侯之君”⁹。周代的天下邦国纳入王服系统中，与王朝有了更多的联系，王朝对于天下的管理进一步强化。商周两代的服制，得以实行并取得巨大成就，关键在于采取了不同的方式，让天下邦国对于中央王朝逐渐有了更多的认同，有了日益强化的认同，也就有了更多的经济与文化的交流，统一之局面，才有了坚实的基础。

¹ 《大戴礼记·五帝德》，王聘珍：《大戴礼记解诂》卷七，北京：中华书局1983年，第117-123页。

² 司马迁：《史记》卷一《五帝本纪》，北京：中华书局1959年，第3页。

³ 《管子·五行》，宋翔凤：《管子校注》卷十四，北京：中华书局，第865页。按，依《管子·五行》篇之说，蚩尤为黄帝“六相”之一，主管“当（尚）时”，宋翔凤采刘师培说，读当为“尚”，意为主。其说与上文“蚩尤明於天道”相合，甚是。

⁴ 司马迁：《史记》卷二《夏本纪》，北京：中华书局1959年，第75页。

⁵ 司马迁：《史记》卷三《殷本纪》，北京：中华书局1959年，第96页。

⁶ 《尚书·酒诰》，阮元校刻：《十三经注疏·尚书正义》卷十四，北京：中华书局1980年，第207页。

⁷ 宋镇豪主编，孙亚冰、林欢著：《商代史·卷十：商代地理与方国》，北京：社会科学出版社2011年，第253-258页。

⁸ 司马迁：《史记》卷四《周本纪》，北京：中华书局1959年，第136页。

⁹ 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》卷十，北京：中华书局，第466-467页。

秦始皇统一天下，是开天辟地的大事件。到了西汉前期，汉武帝登泰山刻石铭功，说当时的天下大势：“四守之内莫不为郡县，四夷八蛮咸来贡职，与天无极。人民番息，天禄永得。”¹这种政治统一的局面给汉儒留下了很深的印象，继承夏商周三代的统一局面是创建“大一统”理念的一个重要底色。

董仲舒提出“三统说”，认为：“三统五端，化四方之本也，天始废始施，地必待中，是故三代必居中国，法天奉本，执端要以统天下、朝诸侯也。”²他所说的“三代”，即夏商周三代王朝。“统天下”的三代王朝是董仲舒提出“大一统”理念的直接参照。幅员广大的汉王朝的九州一统，使人们有“廓然见四海”³的宏大观感。这种观感显然有利于“大一统”学说建构者的疏朗心情和广阔视域。汉武帝时终军上疏颂扬当时的天下形势谓“六合同风，九州共贯”⁴。后来，汉宣帝时期的大臣王吉曾经把这种天下大势作为“大一统”学说构建的时代因素，他说：“《春秋》所以大一统者，六合同风，九州共贯也。”⁵在王吉看来，天下的政治统一，九州的共贯，正是“大一统”学说的前提。

汉以前的历史积淀与丰富的思想、学术资源，为其建构新的学说与理论提供了充足的材料和发展空间。这些丰富的资源，仅就最高统治者的称谓来看，也是极有意义的理念。由“天子”、“王”、“帝”等作为最高统治者的代称，这就表示他是全社会的代表，是最高权力的拥有者，是天下统一的象征，《诗经》所言“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”⁶，孔子所云“礼乐征伐自天子出”⁷。天下一切权力最终要归之于“天子”或者“王”、“帝”。战国时人屡言“天无二日，土无二王，家无二主，尊无二上”⁸。其思想指向就是天下应当统一，而不是分裂。

春秋战国时期的儒家坚称“四海之内皆兄弟也”⁹、“四海之内若一家”¹⁰，战国时人不断有“以天下为一家”¹¹的呼声，战国前期的孟子所言天下当“定于一”¹²，战国后期的荀子所言“齐一天下”¹³是时代呼声的代表。那个时代的社会舆论重视行“王道”，施仁义，反对暴政。虽然诸学派的理解各有侧重而不尽相同，但赞赏“王道”则是一样的。不仅儒家学派对于“施仁义”的“王道”赞不绝口，就连法家学派的翘楚韩非子也说“王道”，即“立国用民之道”¹⁴。对于秦政有重大影响的法家中坚人物商鞅也主张“王道有绳”¹⁵，认为“王道”要以当代的社会需求为准绳。“仁义”是儒家思想的主旋律，道家虽持反对态度，但也说“大道废，焉有仁义”¹⁶，认为“仁义”与“大道”有密切关系。韩非子虽然坚决反对以“仁义”

¹ 班固：《汉书》卷六《武帝纪》注引应劭注，北京：中华书局1962年，第191页。

² 董仲舒：《春秋繁露·三代改制质文》，苏舆：《春秋繁露义证》卷七，第196页。

³ 扬雄：《法言·问道》，汪荣宝：《法言义疏》卷六，北京：中华书局1987年，第115页。

⁴ 班固：《汉书》卷六十四下《终军传》，北京：中华书局1962年，第2816页。

⁵ 班固：《汉书》卷七十二《王吉传》，北京：中华书局1962年，第3064页。

⁶ 《诗经·小雅·北山》，阮元校刻：《十三经注疏·毛诗正义》卷十三，北京：中华书局1980年，第463页。按，王当统治天下之土、统治天下之民，此意先见于此诗，《春秋公羊传》将其意概括为“王者无外”，《公羊传》隐公元年、桓公七年、僖公二四年、成公十二年（见阮元校刻：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》卷一、五、十二、十八，北京：中华书局1980年，第2199、2219、2259、2295页），皆用此语释经。

⁷ 《论语·季氏》，阮元校刻：《十三经注疏·论语注疏》卷十六，北京：中华书局1980年，第2521页。

⁸ 《礼记·坊记》，阮元校刻：《十三经注疏·礼记正义》卷五十一，第1619页。又，《礼记·曾子问》，阮元校刻：《十三经注疏·礼记正义》卷十八，第1392页。

⁹ 《论语·颜渊》，阮元校刻：《十三经注疏·论语注疏》卷十二，北京：中华书局1980年，第2503页。

¹⁰ 《荀子·儒效》，梁启雄：《荀子简释》，北京：中华书局1983年，第81-82页。

¹¹ 《礼记·礼运》，阮元校刻：《十三经注疏·礼记正义》卷二十二，北京：中华书局1980年，第1422页。又，《尉缭子·治本》，李解民：《尉缭子译注》，石家庄：河北人民出版社1995年，第87页。

¹² 《孟子·梁惠王》下，阮元校刻：《十三经注疏·孟子注疏》卷一下，第2670页。

¹³ 《荀子·儒效》，梁启雄：《荀子简释》，北京：中华书局1983年，第91页。

¹⁴ 《韩非子·心度》，陈奇猷：《韩非子新校注》卷二十，上海：上海古籍出版社2000年，第1181页。

¹⁵ 《商君书·开塞》，蒋礼鸿：《商君书锥指》卷二，北京：中华书局1986年，第53页。

¹⁶ 郭店楚简《老子·丙本》，荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社1998年，第121页。

治国，但他也知道“今世皆曰：‘尊主安国者，必以仁义智能’”¹。汉学家尤锐指出春秋战国时期的诸子思想，“有效地塑造了大一统王朝基本的政治信念，为大一统王朝输送了持久有效的意识形态”²，这是一个十分深刻的认识。春秋战国时期的思想潮流为“大一统”学说的构建提供了丰富的思想与理论资源。

三、观念认同：“大一统”学说的关键

西汉前期，对于秦王朝短祚原因及汉王朝治国之路的探讨，是当时王朝上下关注的大问题，亦是当时政治哲学探讨的一大主题。早在刘邦时期陆贾即当刘邦面直言“居马上得之，宁可以马上治之乎？且汤、武逆取而以顺守之，文武并用，长久之术也”³。陆贾献策于刘邦，后集为《新语》一书，陆贾所献言的“王道”，就是以仁义为核心的统治之道。他说：“知有父子之亲、君臣之义、夫妇之别、长幼之序，於是百官立，王道乃生”，“仁者道之纪，义者圣之学。学之者明，失之者昏，背之者亡。”⁴其说虽然正确，但却由于不合汉初局势而未被采用。

尽管如此，陆贾所提出的“王道”说，依然是汉初的一个重要理念。后来，董仲舒强调王朝更迭、历史代兴的根本原因在于以“有道”伐“无道”，以及是否“有道”，乃是王朝国家长治久安的根本。他说：

夏无道而殷伐之，殷无道而周伐之，周无道而秦伐之，秦无道而汉伐之，有道伐无道，此天理也，所从来久矣。⁵

将“道”作为国祚之本，是为战国秦汉时期习常的社会观念。陈涉起义时即以“伐无道，诛暴秦”⁶为口号，可见此种观念之深入人心。那么，作为国祚根本的“道”，在秦汉之际是怎样的认识呢？从陈涉起义时所举起义的理由看，秦王朝对于民众的残暴即为无道，反过来说若行仁政就是有道，贾谊总结秦王朝短祚覆灭的根本原因就是“仁义不施”⁷。由此可见，秦汉兴亡的关键就在于一个“道”字。

然而，秦汉两代对于“道”的理解又是多么不同啊！秦始皇的治国之道在他多次的泰山刻石中表达得甚为清楚。今可试举其中两块刻石文字以明其意图。他在首次刻石里就指出：

皇帝临位，作制明法，臣下修饬。……诸产得宜，皆有法式。大义休明，垂于后世，顺承勿革。……施于后嗣，化及无穷，遵奉遗诏，永承重戒。⁸

细绎刻石文字，可知其主旨的关键就是“明法”。大臣们的手笔，准确地表达了这位始皇帝的意思。观点明晰，毫不含糊。秦始皇的为人与为文尽皆如此。观他开宗明义地强调“作制明法”就能够知道他的主题了。他要臣下和天下之民念念不忘的就是他所规定的“法式”，并且保证这些“法式”垂之永久不会改变，直到“无穷”。秦始皇要天下之民永远记住他惇惇诰诫的“法式”，必须“永承重戒”，世代永远牢记他的郑重告诫。为告诫万民遵守“法式”而刻石勒铭，这是秦统一天下第三年的事。

还是在这一年，秦始皇觉得关于“法式”，还有话要说，于是在首次刻石后，隔了几个

¹ 《韩非子·说疑》，陈奇猷：《韩非子新校注》卷十七，上海：上海古籍出版社2000年，第965页。

² 尤锐：《展望永恒帝国：战国时代的中国政治思想》，孙英刚译，王宇校，上海：上海古籍出版社2013年，第5页。

³ 司马迁：《史记》卷九十七《陆贾传》，北京：中华书局1959年，第2699页。

⁴ 陆贾：《新语·道基》，王利器：《新语校注》卷上，北京：中华书局1986年，第9、34页。

⁵ 《春秋繁露·尧舜不擅移、汤武不专杀》，苏舆：《春秋繁露义证》卷七，第220页。

⁶ 司马迁：《史记》卷四十八《陈涉世家》，北京：中华书局1959年，第1952页。按，关于秦末农民大起义口号问题，愚曾有小文（晁福林：《关于“王侯将相宁有种乎”》，《历史研究》1978年第5期）讨论，敬请参阅。

⁷ 贾谊：《过秦论》，司马迁：《史记》卷六《秦始皇本纪》引，北京：中华书局1959年，第282页。

⁸ 司马迁：《史记》卷六《秦始皇本纪》，北京：中华书局1959年，第243页。

月又再次刻石明志，说道：

皇帝作始，端平法度，万物之纪。……皇帝之功，勤劳本事。日月所照，舟舆所载，皆终其命，莫不得意。……除疑定法，咸知所辟。……欢欣奉教，尽知法式。皇帝之明临察四方。……

皇帝之德，存定四极。……六合之内，皇帝之土。……人迹所至，无不臣者。功盖五帝，泽及牛马。莫不受德，各安其宇。¹

这一次除了开宗明义地讲他的“法度”之外，还特别展示了“皇帝之功”、“皇帝之明”、“皇帝之德”、“皇帝之土”。自殷周以来，最高统治者所谦称的“予一人”之深层本义，被秦始皇阐发得一览无遗，一切“伟大”之辞都可以加在他的身上。至伟、至大、至高、至尚之人，秦始皇“一人”而已。“五帝”（即黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜），是那个时代社会人们普遍认可的伟大人物，可是，他们的功劳无法与秦始皇相比拟。所以刻石明言秦始皇“功盖五帝”。这次，秦始皇没有忘记讲“德”，然而他讲的“德”，并非人的德操，而是他赐予天下的恩德，连牛马都得到恩泽了呢。人之“伟大”，还能“伟大”到什么地步呢，秦始皇已经达到至高点了呀。也许这些由大臣们所商定的刻石的文稿送到眼前时，还会被秦始皇批评，以示他本人的“谦虚”。然而，这些肉麻的吹嘘文字虽然出自大臣们之手，但却是说到秦始皇心坎里了，于是这些文字，终究还是被勒于金石，永传后世。请记住，秦始皇所强调的依然是他的“端平法度”、“除疑定法”。秦始皇也许以为，他的伟大，正“伟大”于此。

秦始皇的如意算盘并不神秘，也没有秘而不宣，他认为只要他的“法式”、“法度”悬之于象魏，布之于天下，天下万民就会“莫不得意”，欢呼雀跃，齐集响应。然而，现实并不如此。“得意”的仅仅是秦始皇和撰写吹嘘文字的那些大臣而已，天下之人并不“得意”。就连秦始皇的长子扶苏都看到了危机，也不“得意”，而是进谏说：“天下初定，远方黔首未集，诸生皆诵法孔子，今上皆重法绳之，臣恐天下不安。”²危机的重点是知识界中人皆信服孔子开创的儒家学说，对于秦始皇醉心的“法式”则不感兴趣。

正如丞相李斯所言“诸生不师今而学古，以非当世，惑乱黔首，……私学而相与非法教，人闻令下则各以其学议之，入则心非，出则巷议，夸主以为名，异取以为高，率群下以造谤”³。这些现象的关键词

是“未集”、“不安”、“心非”、“造谤”，总之是对于秦政的不认同。观念上的不认同导致行动上的抗拒。观念上的离异，便是不满秦政的火药桶的集聚，大泽乡起义只不过是引爆了这些火药桶而已。

秦始皇顺应历史发展大势统一天下的时候，“履至尊而制六合，执棰拊以鞭笞天下，威振四海”⁴，其威望达到了顶点。然而，不数年间，他却落了个“七庙堕，身死人手，为天下笑”⁵的下场。原因何在呢？关键在于天下之人对于秦王朝暴政理念的不认同，天下之人盼望仁政，他却一厢情愿地施之以残苛的“法式”、“法度”。

董仲舒向汉武帝进献天人三策之时所言当时社会的情况，亦有秦代那样舆论多歧的苗头。他所说的“今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡（无）以持一统”⁶，明谓社会舆论并没有统一。

西汉前期和秦王朝在社会舆论方面的不统一，虽然程度上颇不相同，但确有些相似之处，当时的政治上的统一，国家的统一，官制的统一等等，都取得了很大成就，但并没有做到社会舆论的统一。儒家所提倡的“车同轨，书同文，行同伦”的统一态势，秦王朝只完成了前

¹ 司马迁：《史记》卷六《秦始皇本纪》，北京：中华书局1959年，第245页。

² 司马迁：《史记》卷六《秦始皇本纪》，第258页。

³ 司马迁：《史记》卷六《秦始皇本纪》，第255页。

⁴ 贾谊：《过秦论》，司马迁：《史记》卷六《秦始皇本纪》引，第280页。

⁵ 贾谊：《过秦论》，司马迁：《史记》卷六《秦始皇本纪》引，第282页。

⁶ 班固：《汉书》卷五十六《董仲舒传》，第2523页。

两者，“行同伦”一项，则还远未实现¹。在一般的理解中，“统一”主要表示政治的、国家的统一，而“一统”则除了政治的国家的统一之外，还须包括文化、思想、习俗、法制等方面的统一。由此而言，我们可以说，秦王朝虽然实现了“统一”，但并没有实现“一统”。秦王朝虽然力图以“法式”、“法度”一统天下，但却归之于失败，进而引起了王朝的分崩离析。董仲舒总结了历史经验，提出以统一舆论为要点的“大一统”学说，就政治与社会发展的需要而言，可以说是十分精准而高明的。

用诠释经典的做法展示自己的观念，从而让自己的思想披上经典的外衣。这种古代学问家们习用的法宝，可谓“旧瓶装新酒”。“大一统”学说就是公羊学家首创，董仲舒最终完成的所酿造的新酒，《春秋》这部经典就是装这新酒的旧瓶子。这个旧酒瓶所散发出来的酒香醇正浓厚，历久不衰。

结 语

古代中国的高光时段，人们常用“汉唐气象”作为其具体内容。汉唐两代皆以政治的高度统一，经济与文化的高度繁荣，由此而形成的王朝国家的恢宏气度、社会人们的昂扬精神，是为汉唐气象的主流。汉唐气象以“大一统”为开端，又以“大一统”学说为国家建构的旋律主旨。古代中国的历代王朝，无论是以汉族为主导的王朝，抑或是以“五胡”、蒙、满等少数民族为主导的王朝，对于“大一统”学说尽皆喜爱有加。这个理念是天下诸族普遍认可的共同理念，在多元一体中，它正显示了天下精神的一体。它为王朝国家提供了可以涵盖一切的理论框架，正确地指出了王朝国家的历史走向。历代王朝国家所普及的“大一统”理念中的“忠君”、“爱国”等思想，成为社会人们非常认可的理念。中华传统文化里社会人们无不以生活在“大一统”时代为荣幸，并且甘愿为之奋斗牺牲，反映了“大一统”学说之深入人心。历代人们对于“大一统”的社会局面欣然欢呼，喜不自胜，每每赋诗赞颂。如唐代诗人王昌龄诗云：

明堂坐天子，月朔朝诸侯。清乐动千门，皇风被九州。²

清代诗人那逊兰保诗云：

幸逢大一统，中外无边防。带刀入宿卫，列爵袭冠裳。³

这些诗句都表达了“大一统”局面下人们的喜悦心情。

要之，这个由汉儒提出的“大一统”学说，经过理论家和学问家历久不衰的诠释，渐至成为中华民族生存和发展的一块牢固基石。“大一统”学说在古代中国政治哲学中占有极重要的地位。“大一统”学说与古代中国政治历史发展的深度适应是其亘古弥新的生命力的保证。此学说的构建，对于中华文明、中华民族的发展产生了巨大凝聚力。这种力量对于中华民族历来的要统一、不要分裂的理念和互相包容的民族性格的形成，起到了积极的推动作用。它对于建设国家统一的政治局面，保证广大疆域内诸族的交往与交融，经济与文化的发展和良风善俗的形成等，都是核心理念支柱。这个学说是中华传统文化的瑰宝，直到当代还有巨大的影响存在。

¹ 关于“一统”，李斯曾向秦王政进言要他“灭诸侯，成帝业，为天下一统”（司马迁：《史记》卷九十七《李斯传》，北京：中华书局1959年，第2540页），秦统天下以后，李斯等大臣们说统一之后：“法令由一统”（司马迁：《史记》卷六《秦始皇本纪》，第236页），但此两处所说的“一统”乃是灭天下诸侯，实现政治、法制上的统一，与后世所言“大一统”的“一统”并不相同。

² 王昌龄：《相和歌辞：放歌行》，《全唐诗》（第一册）卷二十，北京：中华书局1999年，第242页。

³ 徐世昌辑：《清诗汇》卷一九〇，民国十八年，退耕堂刻本。

【论 文】

春秋时期诸侯国是独立主权国家吗？¹

——与叶自成先生商榷

杨 恕、王 欢²

提要:叶自成先生于近期发表的《中国外交的起源——试论春秋时期周王室和诸侯国的性质》一文提出了春秋时期诸侯国是独立主权国家的理论。本文认为，诸侯国无论对内还是对外都要尊天子、循周礼，因此不拥有主权。对中国这样一个多民族国家来说，不能简单地用中央政权对割据政权制约能力的强弱来确定这些政权是否为国家。统一的政治-文化空间和大一统的国家认同是更重要的因素。

关键词: 春秋；诸侯国；主权；大一统；国家认同

北京大学《国际政治研究》2005年第1期刊登了北京大学国际关系学院叶自成教授的文章《中国外交的起源——试论春秋时期周王室和诸侯国的性质》（以下简称叶文）。叶文的主要目的是要从中国传统文化中寻求一些思路来指导中国的外交实践、构建中国自己的国际关系理论。其主要观点是：（1）军队的衰落、周天子会盟影响力的减弱、王畿面积和各国对周朝职责的减少成为东周时期周王室权威下降的标志，因此，周王室与诸侯国的关系已发生质变，周王室已从天下共主衰落成普通国家。（2）承认春秋时期的周王室具有强大的文化影响力，但是认为它没有经济基础、丧失军事能力、没有人财物权，因此至多是一个带有特殊性的普通国家，由此推导出东周时期的周王室已不是天下共主，整个春秋中后期的华夏社会是一个典型的无政府状态。（3）春秋中后期，周朝体系中的齐、晋、郑等国到楚、秦、吴、越等蛮戎之邦已逐渐摆脱对周王室的附属关系，开始了各自的独立发展进程。（4）认为春秋时期的国家已经有大体界限分明的领土、大体固定的居民、能对内对外行使独立主权的国家权力机构，因此与1648年威斯特伐利亚和约后产生的近代独立主权国家已无本质上的区别。这样，叶文从春秋中后期周王室对诸侯国控制力减弱的形势出发，认定周王室已不是“天下共主”，进而从近代西方民族国家理论出发，认为诸侯国因为具有固定的领土、居民以及有独立的国家权力机构等要素而具备了近代国家的基本性质，是独立主权国家，诸侯国之间的关系是国家关系，周朝不是一国（天下），而是一个国际体系。由此可以将中国国际关系学、外交学、国际政治学的历史一下子提前到春秋时期，这大大超过了西方相关学科的历史。尽管叶文引征了丰富翔实的史料对其理论做了系统的阐述和论证，但我们认为，叶文的立论基础是有很大疑问的，得出的结论也是值得商榷的，因此写此文与叶自成先生探讨。在我们看来，叶文的不妥之处有如下几点。

一、简单地以实际统治权或控制权来确定分封国的地位 忽视了分封制的实质以及宗法制的作用

¹ 本文刊载于《中国边疆史地研究》2005年（第15卷）第4期，第1-9页。

² 作者：杨恕，兰州大学中亚研究所教授；王欢，兰州大学中亚研究所研究生。

分封制是中国古代历史上长期实行的一种制度。大规模的分封始于西周时期，它是适应当时社会历史环境的需要，具有客观必然性。

首先，西周初立国时，北面的北狄和东面的东夷、淮夷、徐夷随时威胁着周室的安全，在无力建设常备军的情况下，只有分封建国，把最得力的辅臣分封到战略要地，从而在周室和戎夷之间建立屏障以抵御异族的侵扰。其次，实行分封又是奖赏开国功臣、制衡各种政治势力之间矛盾的需要。由于当时周王室缺乏一个统治广袤疆土的经济和技术力量，实行分封，通过“分而治之”的方式治理国家，是巩固新生政权的客观需要。

正是在这种思想的指导下，周初大肆分封同姓子弟和亲戚，把王畿以外的土地和臣民分封给诸侯，诸侯再将其封国内的土地和臣民封赐给卿大夫，卿大夫再将土地和臣民分封给士，形成层层分封的现象。由此可见，分封制从形式而言，是“授民”、“授疆土”；从性质而言，是一种授权管理制度。因此，“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”并非像叶文所说的那样，“表达的是一种观念，而非实际存在的景象”。¹相反，它具有实际的内容，而非只有象征意义。因为，作为诸侯，是以承认周天子作为“天下共主”的统治权为受封条件的，受封的诸侯都是替周天子保管财产、维护其统治的，不承认这个前提，就没有所谓的分封制。

当然，基于分封制下的国家“统一”是比较有限的，因为它没有从根本上改变从奴隶时代遗留下来的以分散和割据为特征的众邦林立的局面。尽管如此，分封制所规定的天子和诸侯之间的统属关系却是十分明确的，诸侯的合法性不是基于他们的控制力和影响力，而是来源于周王室的分封，诸侯虽然享有很大的地方管理权，但他们和周王的关系仍是君臣关系；这些封国也不是独立的主权国家，而是周王册封的诸侯受命统治的地区。这种授权关系直到诸侯混战的战国时期依然存在，这从分封中颁布册命可以看出。如韩、赵、魏三家早已瓜分了晋国，但它们还需要周王的一纸“命书”。周威烈王二十三年（前403年），赐赵、魏、韩为诸侯，直到此时三家分晋才算“合法”。²齐国的田氏在国内早已取代了姜氏的地位，但它未被承认为诸侯，后来还是通过魏国的帮助才实现的。

宗法制显示了天子的权威，在分封制日渐衰落的情况下，它是联系天子和诸侯之间一根牢固的纽带。

对于分封制可能存在的弊端，西周的统治者十分清醒。特别是管蔡叛乱使西周的统治者，意识到光有分封制并不足以维护国家的长治久安，同姓内部、同一宗族以及家庭成员之间也会出现因权力争夺而产生的纠纷和混乱，因此，必须使统治阶级内部各成员、各阶层遵守严格的权利、义务、等级的规定和限制。这种规定统治阶级内部各阶层、各成员的权利、义务和等级关系的制度在周代就是宗法制度。宗法制度是以天子为中心，按照大宗和小宗组织建立起来的统治体系。它使国家关系和亲缘关系交织起来，周王室具有宗主的崇高地位，诸侯国则拱卫周王室。

如果说先秦古代国家的外延是分封基础上分散并立的诸侯国，则其内涵是糅合了尊卑、等级和亲属观念的宗法制度。分封制和宗法制互为表里，共同构筑了先秦社会主要的政治结构形式，成为西周乃至东周时期社会发展的核心。分封制到春秋后期日趋衰落，而宗法制却逐渐内化为意识形态并持续地对社会发生作用。相对于分封制，宗法制显得更为牢固。春秋时期，社会依然重视宗法关系，把它作为周王朝与诸侯国以及诸侯国之间相互交往中的准则。比如诸侯国直到战国时期还必须实行嫡长子继承制，爵位和谥号不得违制，等等。日益强大的诸侯，谁也不愿冒天下之大不韪，背灭周之名而成为众矢之的。

西周在建立宗法制和分封制的同时，还创设了另一制度，即所谓的“周礼”。它以“尊卑有序”作为政治行为上的追求，成为规范和指导人们思想精神的工具。进入春秋以后，随着

¹ 叶自成：《中国外交的起源——试论春秋时期周王室和诸侯国的性质》《国际政治研究》2005年第1期。

² 周武王去世后，其子周成王继位，其叔周公旦摄政。因管叔、蔡叔、霍叔等人素与周公旦不和，便与武庚等联合发动叛乱，史称“管蔡之乱”，但叛乱不久就被镇压，邯国的封号被取消，邯国又划归卫国管辖。

周王室衰微，虽然社会上“非礼”的行为越来越多，但是一般来说，这时人们“犹尊礼重信”、“犹宗周王”。在诸侯中，无论哪个层次，都十分尊崇“礼”，至少在口头上都不敢亵渎礼仪，都把“礼”作为巩固自己的地位或图谋发展的重要手段。这突出地表现在诸侯国之间在交往中表面上还不得不“尊王”、不得不顾及礼仪。大国违“礼”将失去道义，受到各国舆论的谴责；小国失“礼”，会成为招致讨伐的口实。所以，用传统的“王命”、“礼”来进行征战，往往成为大国控制小国、联合抵御外族侵扰的一种方式，即所谓的“尊王攘夷”，这是对外关系的实质。“尊王”就是尊崇周天子的权威，维护周天子下的宗法制度和礼制；“攘夷”就是抵御游牧于长城外的狄、戎对中原诸侯的侵扰。

从“尊王”的客观结果来看，周天子即使在春秋战国时期，仍不失其传统影响力。典型的例子是，齐桓公把“尊王”作为其政治战略的核心内容之一，因而齐桓公取得了号令华夏诸侯的一面大旗。齐桓公三十一年（前655年），齐军与诸侯军伐楚，迫使楚王向周王室贡送蚕丝。二十五年（前661年），齐桓公邀鲁、宋、卫、许、郑、曹等国在葵丘会盟时，周襄王对齐桓公说：“以伯舅耄老，加劳，赐一级，无下拜。”而齐桓公却答道：“天威不违颜咫尺，小白余敢贪天子之命无下拜？恐陨越于下，以遗天子羞。敢不下拜。”¹于是齐桓公先跪拜，再接受王赐。齐桓公的这一行动，正是以身作则，使诸侯注重君臣间礼制的表现。“尊王攘夷”不管是争霸权术也好，是权宜之计也罢，事实都证明了其有效性，它使齐桓公在中原诸侯中树立了很高的威望，从一个侧面说明了齐桓公的“尊王”策略得到了其他侯国的倾心依附，齐桓公也借此维持了霸主地位。因此，春秋战国时期周天子的地位不应该从主观心理层面上看是不是出于“对周天子的敬畏”，²或者是不是为了“得到更多的利益”³来判断，而是应该从该政策实施的客观结果来看。也就是说，“尊王”策略既然得到了众侯的响应，齐桓公“以伐无道 以屏周室”的战略目标也得以贯彻，那就说明了周天子在当时仍不失其传统影响力，争取和维持霸主地位必须以德、威、信并重。

从“攘夷”的客观需要来看，春秋战国时期的诸侯国还不具备独立建立主权国家的条件。春秋初期，北方的狄、戎等蛮夷势力逐渐强大起来，频频侵扰中原，严重威胁了诸侯国的安全。被周人称为南蛮的楚国，在征服江汉流域姬姓诸侯之后也乘势向北推进，形成“南夷与北狄交，中国不绝若线”⁴的局势。从当时形势来看，一方面是分封制下的诸侯国不能自安其位，内部缺乏统一和安定；另一方面则是狄、戎和强楚的交侵之势，“攘夷”已刻不容缓，但是“攘夷”必先团结中原内部而中原内部要团结，又必须依靠周王室的权威，不管此时的周王室是否衰弱，诸侯国在维护其秩序的时候，只能打出周王的名号，因为还没有新的名号能够代替它。

可以看到，不仅在整個西周时期，由周天子直接分封同姓或异姓诸侯基本上未出现过叛周的现象，即使到了春秋礼崩乐坏的时候，齐桓公等也不得不打着“尊王攘夷”的旗号以争取人心，进而达到自己称霸的目的。这说明，尽管西周末年至东周时期，周天子的地位呈日益下滑之势，但他一直是最高权力的象征，“天下为一家，中国为一人”已成为不容争辩的事实，诸侯国不是独立的主权国家。

二、简单套用基于《威斯特伐利亚条约》而建立的单一民族国家理论来判断诸侯国的地位，没有认识到中国古代历史天下“定于一”的客观规律

从西欧和中国的历史走向来看，那种基于《威斯特伐利亚条约》而建立的单一民族国家

¹ 《春秋左传》卷2。

² 叶自成：《中国外交的起源——试论春秋时期周王室和诸侯国的性质》《国际政治研究》2005年第1期。

³ 叶自成：《中国外交的起源——试论春秋时期周王室和诸侯国的性质》《国际政治研究》2005年第1期。

⁴ 《公羊传》僖公四年。

的理论不适宜多民族国家的中国。

从西欧的历史走向看，虽然也出现过大帝国的政治结构，但持续时间相对短暂，比如，最为强大的罗马帝国也只维持了 200 余年的历史。尽管之后的欧洲统治者充满了重建帝国的欲望和幻想，但事实证明，中世纪的查理曼帝国、神圣罗马帝国，以及近代早期的“哈布斯堡王朝联合体”，只是徒有虚名，它们虽保持了帝国的称号，但其松散的邦联性质已与帝国结构难以同日而语。随着新的日耳曼语和罗曼语取代拉丁语，新兴的基督教接替古罗马诸神，帝国体制已经一去不复返了，在帝国废墟上兴起的是多元分散的社会结构和国家体制，有其深刻的历史背景和政治文化原因：

第一，由于不断的战乱、入侵的冲击，西欧的文明结构总是新质大于旧质，并愈来愈具有多元分散的性质。公元 4-5 世纪，在日耳曼民族大迁徙的冲击波流向欧洲各个地区的情况下，西罗马帝国灭亡，大大小小的日耳曼王国布满了欧洲大地，西欧进入了中世纪时代，也因此开始了几个世纪的封建化过程。此后，随着日耳曼人入侵浪潮的不断冲击，旧有的文明结构不是得以恢复、重建，而是逐步走向崩溃。这一方面是由于当时的日耳曼民族与部落首先要争取生存和立足，缺乏建立一个统一多民族国家的意念和实力；另一方面是由于从西欧封建化时期一开始，统一国家的理念就受到了多方面的挑战，首先便是要受到林林总总的民族特性的排斥。当时西欧各地的民族差异是很明显的，表现之一是在语言方面。自从外族入侵之后，西欧的语言状况便呈现了五花八门的色彩，尽管在教士们的努力下，拉丁语曾在某一时期成为各处通行的语言，但它更主要的是属于依附于教会的一小群学者阶层的语言，而且在每个地方都不同程度地伴随着语言的变异，这一切都妨碍了统一文化的形成。另外在法律制度上也不尽相同，导致了西欧中世纪的国家形态中，不同民族以相互征服和并存共生为主要特征。在这种缺乏亲和性和凝聚力的情形下，自然不存在使整个西欧发展为统一国家的可能。

第二，在外族不断入侵的压力下，以土地分封为军功酬赏的封建制度开始取代国家权力。西欧分封制的性质决定了它只能形成多元并立的局面。封主与封臣之间的契约关系以权利和义务的形式，使受封者的地产具有私人领地性质。查理曼帝国解体以后，封臣们的地产已经变得不可剥夺。强有力的领主再将土地分成更小的封地，分给依靠他们而不是依靠国王的追随着——“亚”封臣。循此层层分封形成状若“金字塔”般的社会结构。金字塔的顶端是国王，以下分为公、侯、伯、子、男等，同时作为封主和封臣的等级化结构。由于以土地分封契约为纽带的关系仅发生在相邻两个等级之间，所以这种貌似东方“大一统”体制的金字塔结构，实际上是分散的多元集合体。因此，西欧的分封制只形成了相邻两个层次的封君和封臣才互有权利和义务关系，即封臣只效忠其直接封主，在多数场合就使得土地的终极来源——作为“国家”象征的国王，没有成为多数领主效忠的对象。所以，西欧分封制下的王权大大弱于中国西周时期，再加上西欧国王和封臣之间的权利和义务缺少类似于中国西周的宗法制度和礼制那样牢固的纽带起固定作用，因此双方这种仅靠契约订立的关系是十分松散的。对于广大人民来说，国家是一个意义模糊的概念，不值得他们去效力、去认可。很明显，在这样一种分封制下，西欧的版图只可能是一系列并立的单一民族国家。

第三，教俗两界的不断斗争进一步加强了社会的分散性。罗马教皇和神圣罗马帝国的皇帝虽也秉持着“大一统”的观念，希望在全欧范围内建立多民族的大帝国，但他们之间斗争力量涣散，难以形成一个强大的力量中心。与此相反，在层层分封的封建政治经济制度下的诸侯、城市和王国的势力不断地上升，他们具有独立的信仰体系以及社会政治结构，出于从精神和世俗两个层面上反抗教皇和神圣罗马帝国的权威的动机和需要，西欧形成的是许许多多多元并立的单一民族国家，支离破碎的欧洲就像是“杂色布片补缀起来的被单”。¹

¹ [美] 保罗·肯尼迪著、王保存等译：《大国的兴衰》，求实出版社 1988 年版，第 23 页。

在这样的背景下，经历三十年战争（1618-1648）之后，1648年签订的《威斯特伐利亚条约》第一次用国际条约的形式承认了欧洲近代国家的产生，宣告了神圣罗马帝国皇帝和罗马教廷统治的终结。值得注意的是，在西欧，民族的形成和国家的形成是大体同步的，此时形成的是民族国家（Nation-State），确切说是单一民族国家。它是西欧族际互动关系和族际政治经验的产物。它来源于民族与国家的古典主义理论。该理论依据下述认识：民族是自然的，国家是人工的。两者不相符是当时政治问题的关键，只有国家边界符合民族边界，才能避免民族之间的暴力冲突。由此，在这种民族与国家互为一体的理念的指导下，西欧在《威斯特伐利亚条约》后形成的是单一民族国家，其国家的边界与民族的边界大体保持一致。正是在形成单一民族国家的这一时期，欧洲国家逐渐形成了主权观念，因此，这些新兴的单一民族国家又被称为独立主权国家。由此可见，在西欧，“独立主权国家”的概念是以单一民族国家的形成作为其深刻的历史背景的，基于此，提出了独立主权国家形成的三要素：固定领土、固定居民和独立主权。这是以西欧单一民族国家的格局为依据的，这种概念不够完整，它没有将“多民族国家”的历史基础包含进去。

从早期历史看，中国和西欧国家的国家形成走向有很大的差异，除了在分封性质上的不同而外，关键一点在于，中国自西周时期便形成了多元一体的民族共同体，除了有作为主体民族的华夏族之外，还包括了许多习华夏礼仪文化、与华夏有不同亲缘性的其他族群。这种多元一体共同体民族的形成是由于西周王朝在经济、文化方面的先进性，因而对其他民族具有较大的影响力和吸引力，更为重要的是西周王朝为了增强民族和国家的凝聚力而推行的一系列包容性的措施，从而不断扩大了华夏民族的影响和共同体的范围。因此，从民族结构上分析，与西欧那种以一个民族为基础来建立单一民族国家不同，在中国，从西周开始，经过不同民族的长期相互交往和政治联合形成的是多民族国家的格局。在这两种不同的民族结构下，国家和社会的维系力量以及人们所奉行的民族哲学和政治哲学差异很大，那种基于《威斯特伐利亚条约》而建立的单一民族国家的理论不适宜多民族国家的中国。

相对于西欧多元分散条件下政治力量的横向流动，东方的中国更多是在“大一统”帝国结构中的纵向流动。在有四千多年明晰纪年的古代中国，虽然经历了聚散离合、战和交替，但是天下“定于一”的“大一统”却始终历史发展的主旋律。这种基于“天下观”的大一统要求“天无二日，土（民）无二王，家无二主，尊无二上”。¹也就是说，要杜绝任何除“王”之外的权力中心。这种“大一统”的观念像一根坚韧的纽带将中国境内的各民族紧密团结在一起，在这种“大一统”文化观念的潜移默化作用之下，统一成为人们普遍认同的理想政治秩序。

纵观自王朝国家至民族国家的四千多年古代中国的中华文明史，其中有四个大统一时期，即夏商周（前2070年至前771年），秦汉（前221年至220年），隋唐（589年至907年），元明清（1279年至1840年）。统一时间近两千七百年，三分之二略强。有三个分裂的时期，即春秋战国（前770年至前221年），三国两晋南北朝（220年至589年），五代十国（907年至979年）。分裂时间约900年，四分之一弱。可以说，中国古代历史“合”是主流、常态；“分”是支流，是暂时的。

这种以统一为主流的史实不是偶然的，其思想渊源早在先秦时期就初见端倪。《诗经·小雅·北山》中的“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”，就表达了这种思想倾向和价值取舍。而战国时代“九州说”与“五服说”的盛行，则反映出人们的“大一统”观念进一步走向成熟。

在春秋战国时期出现这种追求统一的思想趋向不是偶然的，而是有其历史必然性。当时，西周社会创立的礼乐文明遭遇到根本性的冲击，早期初始形态的“一统”格局趋于瓦解，天下

¹ 《礼记·坊记》

缺乏合法“一统”的政治秩序，结果导致诸侯争霸，混战绵延，因而人们渴望重新实现政治上的统一，建立起合理合法的政治秩序。这一点在当时大多数思想家的学说中都得到了充分的反映。虽然他们在追求统一的方式上存有歧见，但天下必须“定于一”则是普遍的共识。譬如：法家主张“事在四方 要在中央”¹；墨家提倡“尚同”，“天子唯能一同天下之义，是以天下治也”²；儒家强调“礼乐征伐自天子出”³，并憧憬着“四海之内若一家”⁴的局面。这些思想充分反映了“大一统”观念已成为人们普遍的精神寄托和政治信仰，并发展成为中国传统文化观念的一个重要内容。正是具备着这样的思想基础，当统一条件基本具备时，才会由秦国通过战争的手段，横扫六合，鲸吞六国，使这种政治理想变成了现实，“车同轨，书同文”，建立起多民族的统一的中央集权国家；才会有继秦而起的两汉大统一，出现汉武帝在“泰山刻石文”中所描绘的那幅国家“大一统”的理想图画：“四海之内，莫不为郡县，四夷八蛮，咸来贡职。与天无极，人民蕃息，天禄永得。”⁵

由于具有如此牢固的统一观念和有效的统一制度，中国历史在统一破裂之后，无一例外都能够在或短或长的时间之内回归统一。分裂往往是重建统一的过渡，大分裂走向局部统一，局部统一再走向大一统，这已是不可抗拒的历史规律。

例如，虽然春秋时期出现了诸侯分争的局面，但春秋时各霸主的重要工作，是纠合诸侯；战国时各国王侯所努力的，是如何建立统一的大帝国，他们所走的路是向心的，而不是离心的。

东汉以后，虽然有时出现几个政权并存的局面，但无论是汉族还是少数民族建立的政权，没有一个自裂于中华“大一统”之外。他们或臣服于一个强大的政权，承认了“大一统”；或以“中国”自居，力图统一天下，同样也承认了“大一统”。

元是我国历史上第一个由少数民族建立的“大一统”王朝。元统治者不仅入主中原君临天下，还把西藏等地方正式归入中国版图，使“大一统”的中华民族的疆域基本确立了下来。随着“大一统”疆域的确立，“大一统”思想也日趋成熟。忽必烈下诏云：“我太祖圣武皇帝，握乾坤而起朔土，以神武而膺帝图，四震天声，大恢土宇，舆图之广，历古所无。”⁶全国各族都向往“大一统”。在当时的国人看来，由中国的哪一个民族的人称帝并不重要，重要的是在于是否“行中国之道”；而蒙古贵族为了维持对全国的统治，很快决定“帝中国当行中国事”。这样 无论蒙古族，还是汉族或其他民族，都在“行中国之道”、“行中国之事”的前提下，共同承认了新的“大一统”。

由此可见，中国历史上的各民族都是要求统一而不希望分裂的，分歧不过是由谁来当家而已，也就是说“分”、“合”都是一国之内的事。所谓的分裂，其实只是政权上的分裂，民间的交流始终是密切的，文化和法律制度也始终是延续统一的。“地无四方，民无异国”。⁷ 李斯当年提出的观点，对于分析春秋战国时期周王室和诸侯国的关系乃至整个中国历史都有非常重要的意义。

叶文把西方的单一民族国家理论套用在多民族国家的中国是欠考虑的，忽视了多民族国家统一的社会-文化空间的实质作用。对于多民族国家的中国而言，国家统一的维系很大程度上正是依靠基于文化认同上的国家认同，它“具有物质力量无法替代的‘软实力’，是一种更为基础性、稳定性、深层次的战略要素”。⁸ 中国自西周时期即形成了基于宗法制的家族

¹ 《韩非子·扬权》。

² 《墨子·尚同上》。

³ 《孟子·梁惠王上》。

⁴ 《荀子·王制》。

⁵ 《后汉书·祭礼志》注引《风俗通》。

⁶ 《元史》卷7《世祖纪四》。

⁷ 《史记》卷87《李斯列传》。

⁸ 杨玉玲：《文化认同：最坚固的国防》《光明日报》2005年4月20日第九版。

文化。维护家族，就是维护国家，亦即维护个人，爱国、爱家、爱己之情不可分地融为一体，其基本维系因素是血缘归属意识。这种血统和族源上的同源性成为民族凝聚力的基质，并导致政治上的共主意识和文化上的一体化取向。“炎黄子孙”这种近乎形而上的说法，其血缘认同意味是明白无误的，它所造成的文化认同甚至在今天的华人社会里依然是无可置疑的。中国早期的国家主义理念，涵盖了华夏文明的归属感和多民族的认同感，它把共同的文明和历史当作最终的依归。以皇权为中心的国家组织形式，既是公认的道德模式，又是价值的物质承担。基于文化认同上的国家认同不仅为人民对自己国家的忠诚提供了伦理主义的基础，而且通过界定国家在文明结构中的主导地位，强化了各民族间的凝聚力。

商周以来，“天下”无论是分是合，统一的社会文化空间都在发展、巩固。诸侯国基本使用相同的文字，有基本一致的生产和生活方式，特别是共同的礼、法等国家制度，有共同的价值观和文化认同。在这个统一的社会-文化空间里，有相同的“天下”意识（对国家的自我认同）。诸侯即使完全不受天子节制，甚至与天子分庭抗礼，也不能自称“天子”，只能以改朝换代的方式另立“天下”。也就是说“天子”可变，而“天下”不能变。如按照叶文的逻辑，完全不考虑相同的国家认同意识，不考虑社会-文化空间的一致性和传统型，仅仅考虑领土、居民和独立的管理权力，那么周而外的其他时期，如三国、十六国、五代十国等更是独立的主权国家，因为它们连名义上的共主都没有。另外，在中国历史上，一些边疆地区的少数民族政权虽承认中原王朝形式上的管辖和具有共同的国家认同感，但由于国家能力的限制，中央政府无力对其进行全面管理，使它们与中央政府的联系比周代诸侯国与周王室的关系还少，我们不能因此而认为这些政权是独立的主权国家。实际上，正是依靠多民族国家这种形式上的统属关系和理念上的文化认同、国家认同，在更多的时间里维系了国家的统一，这也正是我们当前反分裂斗争的政治-文化基础。

三、如果承认叶文的观点，随之而来的问题就是如何定位秦以及后来的其他朝代以武力统一天下的行为

如果春秋时期的诸侯国如叶文所说是独立主权国家，那么秦国便侵犯和践踏了他国的主权，秦就应该是侵略国家，楚、赵六国就应该被看成被侵略国家。这样，秦统一中国就应该被看作不幸的偶然事件，是罪恶的产物。这是一个令人无法接受的理论。事实上，战国时代所谓列国并峙只不过是当时一定历史阶段的封建领主的割据状态，由于秦代表了七国地主势力的要求，其政治、经济制度具有历史的进步性，体现着当时社会发展的趋势，秦统一中国在我国历史上就应具有划时代的进步意义。而按叶文的观点，则必须做出相反的评价。可以发现，如果把近代西方观点拿来生套于两千年前的中国，所引出的荒谬结果决不仅是这一个。

此外，叶文的论述对主权这一概念疏于重视。探讨春秋时期诸侯国是否为独立主权国家，不可回避地要谈到主权的问题。主权之所以是国家最主要的标志，就在于它是判断国家身份的重要组成要素和法律基础。学术界公认的作为国家法基本准则之一的现代意义的主权概念，是由法国古典法学家博丹提出的。他首先把“主权”和“国家”联系起来，把主权定义为“超乎于公民和臣民之上，不受法律限制的最高权力”。¹ 博丹的主权概念，是为了解决法国国内的政治问题。随后，荷兰法学家格劳秀斯丰富了主权的对外独立的性质，他认为“所谓主权，就是说它的行为不受另外一个权力的限制，所以它的行为不是其他任何人类意志可以任意视为无效的”。² 由此可见，主权是国家固有的独立自主处理对内对外事务的权力。简言之，对内是最高的，对外是独立的。法泰尔说：“不论以什么方式进行治理而不从属于

¹ 转引自徐大同主编：《西方政治思想史》，天津人民出版社 2000 年版，第 111 页。

² 《西方法律思想史资料选编》，北京大学出版社 1983 年版，第 145 页。

任何外国人的民族就是主权国家。完全自治构成国家主权的内侧，而独立则构成它的外侧。”¹ “当不存在任何凌驾于‘国家’之上的权威，因此外部行动者无权干预它的内部事务时，这个国家就拥有主权”。² 以这个标准去检视春秋时期的诸侯国，可以发现它们并不拥有这一概念下的主权，诸侯国无论对内还是对外都要尊天子、循周礼。也就是说对内有上，对外受限，诸侯国不是不受外部世界影响的独立空间，因此它们不具备现代概念的主权，而只享有治权，并且这个治权不论有多充分、多完整，其合法性终究来源于周王室的授权和认可，诸侯国只能在其领地中行使管理的权力而不能宣称对该领地拥有绝对的支配权力。虽然，叶文依稀谈到了主权问题，但他片面地认为在对外权力方面，只要不受周王朝的实际统治或霸主国的支配，就算是能对外行使独立主权的权力机构。这种仅仅以实际统治权来定位诸侯国地位的观点，忽视了多民族国家统一的社会—文化空间的实质作用，也与目前国际社会许多国家内部的既存事实不相符。

综合以上，无论从春秋战国时期分封制所决定的周王室和诸侯国的统属关系来讲，还是从维系多民族国家的统一社会文化空间以及中国历史大一统的客观规律来分析，叶文所提出的春秋战国时期诸侯国是独立主权国家的理论都是有悖中国历史的客观事实的。诚然，当代中国研究国际问题的学者能从广博的中国古代历史中寻求思路对国际关系理论进行新的探索是值得鼓励和提倡的，但是万不可曲解和否定历史事实，尤其是对于中国这样一个拥有悠久历史和复杂国情的国家，在引进西方理论进行相关研究时更应持谨慎态度，并且必须以全面深刻认识中国的文化传统和当代国情为基础，以国家的重大需求为目的，否则就会给国家、给正处于发展中的中国特色的国际关系理论研究带来难以预计的负面影响。我们撰写本文的目的，正是希望与叶自成先生在这方面进行学术探讨，也希望能够引起学术界的广泛重视和思考。

《民族社会学研究通讯》第1期-第414期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：
<http://www.shehui.pku.edu.cn/second/index.aspx?nodeid=1820>
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、王娟
邮编： 100871
电子邮件： marong@pku.edu.cn

¹ [奥] 菲得罗斯等著：《国际法》，中译本（上册），商务印书馆 1981 年版，第 12 页。
² [奥] 菲得罗斯等著：《国际法》，中译本（上册），商务印书馆 1981 年版，第 12 页。