

【论 文】

清代时宪书与中国现代统一多民族国家的形成¹

王元崇²

摘要：清入关后开始颁行以西洋历算方法编制的时宪历（乾隆朝改称“时宪书”），直到清亡为止，其与国家典礼及生民日常生活密切相关。时宪书自颁行之时起，就在京师一地之外，加入了各直省的日出入昼夜及节气时刻列表，为以前历朝历书所无，堪称一大创举。随着清朝的开疆拓土，这一部分内容具有了强烈的政治意义。在康雍乾时期，时刻列表内陆续增入各蒙古、回疆部落以及大小金川土司等政治单元，体现了清代中国领土的演变、多民族的不断融合以及现代统一多民族国家的逐步形成。

清入关以后，开始颁行由钦天监根据西洋天文知识和历算方法编制的新式历书，并取名“时宪”，除康熙初年历狱期间外，年年颁行，直迄清亡。学界有关清钦天监和时宪书的研究，仍主要归属自然科学技术史分野，但从相关的人文角度进行观察亦方兴未艾。^[1]本文试从清代政治史的角度，通过对时宪书内时刻列表的多角度分析，展示清代中国的时间、主权、领土和礼仪是如何紧密结合在一起，同时探究清代中央与各省暨边疆各部之间是如何通过颁正朔来由上而下、由内而外地维系政治秩序，以期窥察时宪书所发挥的体现与强化国家政权的合法性、延伸国家行政统治力，以及加强对统一多民族国家的身份认同和共同记忆的重要作用。

一、宪天义民：时宪书的出现及基本内容

历法事关天文地理，与中国帝制时代的君权天授有着密切关联，故历代均对历算之学严加控制，确保其术不出皇家司天机构，更不能为一般官僚及庶民接触和研习。明洪武三年（1370）将司天监改为钦天监，进一步强化对天文历算的控制。六年，又规定该监人员“永远不许迁动，子孙只习天文历算，不许习他业，其不习学者发海南充军”。^[2]《大明律》也禁止私习天文，导致该监之外极少有人懂得历算知识。明代历书名曰《大统历》，系采用元郭守敬等于至元十八年（1281）编成的《授时历》。《授时历》精确度较高，但在大德三年（1299）和六年出现过明显误差，明“成化以后，交食往往不验，议改历者纷纷”。^[3]明末，欧洲耶稣会士将当时欧洲的天文历算知识介绍到中国，正好满足了这一改革需要。崇祯二年（1629），钦天监推算当年五月初一日的日食时刻再度出现失误，时任礼部左侍郎的徐光启使用西洋新法推算无误，礼部也列出了《大统历》、《回回历》和新历三种历法推算的日食时刻，证明新法最为精确。这年九月，徐光启即领衔在宣武门之东开设历局，延揽耶稣会士邓玉函（Johann Schreck）、罗雅谷（Giacomo Rho）、汤若望（Johann Adam Schall von Bell）等入局，以新法编纂历书。他们采用了丹麦天文学家第谷（Tycho Brahe）的天文学说，以崇祯元年为历元进行推算，于1635年修成《崇祯历书》，凡137卷，却因种种原因未能颁行新历。1644年夏清军入关，留在北京的汤若望将这部历书加以重订，命之曰《西洋新法历书》，凡103卷，呈递摄政王多尔袞，迅速获得认可，汤氏本人也以治理历法之名行管理监务之实。当年七月，多尔袞命名新历为“时宪”：“用称朝廷宪天义民至意，颁行天下，以明年为顺治二年。”^[4]“时宪历”的名目就此确立，至乾隆元年（1736）

¹ 本文刊载于《中国社会科学》2018年第5期。

² 作者单位：美国特拉华大学历史学系。

为避帝讳改称“时宪书”，简称“宪书”。又因作为皇历的宪书在颁发时多裹以黄绫，故民众常以“黄历”称之。^{【6】}

清入关前在盛京(沈阳)所推行的历书以《大统历》为基础。1637年(清崇德二年、明崇祯十年)即成为清属国的朝鲜，曾获得过清廷颁给的与《大统历》“大概相同”的历书。^{【6】}历书对朝廷而言，最重要的功能是每年的颁正朔，授民以时。清入关伊始，即获前明积十余年之功编成之新式历书，使颁朔这一至关重要的国家大典变得轻而易举，对清政权的后续稳定有着不可小觑的作用。^{【7】}《清史稿·时宪志》就此评论曰：“光启等断断辩论，当时格而不行，乃为新朝改宪之资，岂非天意哉！”^{【8】}此外，负责编制历书的钦天监，作为一个技术化程度很高的衙门在1644年整体上由明入清，使得徐光启开设历局以来融汇的中欧历算知识得到了极好的保存和传承。^{【9】}钦天监以外，其他机构或个人不得私编或伪造历书。自顺治二年，时宪历封面上即印有“钦天监依西洋新法印造时宪历日颁行天下，伪造者一律处斩，有能告捕者，官给赏银五十两，如无本监历日印信，即同私历”的字样。^{【10】}在康雍乾三朝，这段文字几经改易，但都旨在强调钦天监所颁历日的权威地位。^{【11】}

顺治以降，宪书总体分为御览时宪书和通用时宪书两种。御览时宪书供内廷使用，钦天监颁发各省的是通用时宪书，亦称民用时宪书。两种宪书在内容结构上基本一致，均首列都城节气时刻、次列太岁干支年神九宫等。最重要的差别有两处：第一，御览时宪书内有关祭祀、祈福等铺注内容多达67项，通用时宪书内只有37项；第二，通用时宪书内包括了各省、各蒙古和回疆部落以及大小金川土司等地区的日出入昼夜和节气时刻表，而御览时宪书不列此表。^{【12】}至于铺注宜忌，在华教士多视之为中国迷信，但在中国历代历日中铺注都是必不可少的一项内容，时宪历亦概莫能外。汤若望曾在《新历晓或》中特别解释说，时宪历在推步方面采用西法，但“该监铺注，尚仍旧例，非西洋天文实用之铺注也”。^{【13】}为了梳理教会内外人士对铺注一事的意见，汤若望还在康熙元年(1662)专门写过《民历铺注解惑》加以论说。^{【14】}在实际生活中，通用民历恰因铺注宜忌充当了很多人趋吉避凶的指南，更有将历日变成日历者，把走亲访友、邻里借贷、雨雪时刻、家人诞辰忌辰等都记诸历书。^{【15】}

二、尽入版图：时宪书、舆图测绘及清代领土的文本呈现

将时间规范与政治艺术完美结合在一起的，恰是通用时宪书中各直省、蒙古和回疆部落以及大小金川土司等地的日出入昼夜时刻和二十四节气时刻列表。明《大统历》只是沿袭旧例推算京师一地的日出入时刻和节气时刻，而清时宪书则将此扩大至各省、各蒙疆和西南地域。^{【16】}这一部分是清以前历朝历书所没有的一项内容，那么这一创举是如何出现的？细推各地时刻究竟有无必要？早在新法历书刚颁行之时，就有人对此新增之连篇时刻表表示了异议。汤若望在《新历晓或》中用自问自答的方式解释了增加此种表格的动机：

或问：旧法节气时刻唯一，新法诸方不同，篇首赘附数页，未解也。

晓之曰：国家治历，敬授民时，岂可蒙混苟图塞责而已。夫大地浑圆，居天之中，昔人所为譬之卵黄也。地既浑圆，则是太阳每日环绕一周，出没早晏，处处不同，因而节气时刻互异。此系天度地里远近各有相当，岂可概而同之乎？旧历不知此理，强执一方以概诸方，遂令诸方节气皆不得真正时刻，为误匪小，其去敬授之旨远矣。新历用是，详列首篇，随地晓示，以著天行。而前民用奈何以为赘也。^{【17】}

汤氏认为《大统历》中强行以北京一地的时刻“以概诸方”的做法是不正确的，故时宪书内增添了各地日出入时刻表和节气时刻表。顺治朝历书的各地列表名称首揭“依新法推算”五字，至康熙历狱后删掉了这些字，但各地列表一直保留到清末。至迟自顺治十五年以降，各时刻表后均有小注曰：“每岁太阳出入昼夜刻分，前后各有相同之日，而天体浑圆，诸方太阳出入昼夜刻

分，又自不同。”^{【18】}这种时刻表最初应和明钦天监推算的日月食分秒时刻，以及徐光启等曾任本职的礼部所题奏的各省日月食救护列表，有密切的承袭关系。故推算并增加各地日出和节气时刻表，乃是对既定交食推算时刻表的扩大，而这恰是最能体现耶稣会士所掌握的、相对技高一筹的近代欧洲测量与推步算术的一环。

细推各地时刻究竟有何意义呢？如黄一农教授所言，日常生活中人们对节气的精确度仅要求至日，且置闰必以京师为准，“新历细推各地的节气时刻，对当时中国社会而言，并无太大的实质意义”。^{【19】}以生民日常生活绳之，的确如此，然而时刻表的设置却随着清代国家的开疆拓土，具有了十分强烈的政治表征意义。虽然在汤若望生活的时代，这一影响尚未充分彰显，但在汤氏作古后的百余年间，时刻表所囊括的政治单元越来越多，最后包括了各个直省、各蒙古和回疆部落以及大小金川土司，新增版图、民族部落及相关属国充分体现了清代中国领土的逐步扩大与多民族不断融合的过程。

从世界史的角度进行观察，在王朝历日中载有地方时刻并非中国清朝所独有，如伊斯兰世界中与清朝在时间维度上有所重合的伊朗萨菲王朝(1501—1722)、印度莫卧儿王朝(1526—1739)及土耳其奥斯曼王朝(1300—1923)，其天文书籍中亦包括一些城市的日影长短列表，例如巴格达、开罗和大马士革等，有的也列有附近城镇的经纬度。^{【20】}但只有清朝时宪书把这一部分体现得最为详细和系统化，且与宗教信仰无关。时宪书以文本的形式，将中央王朝自上而下的政治统驭及各地自下而上的政治从属意义表达得淋漓尽致，充当了一个相当清晰的中国现代统一多民族国家逐步形成的里程碑。以下分两部分详论宪书中时刻表的变化及其意义。

(一) 直省与属国列表

笔者所见最早的清代历书，是中国国家图书馆所藏顺治三年时宪历。该历首列“都城顺天府依新法推算节气时刻”，下列每月节气，继之年神方位图，然后是“各省直依新法推算丙戌岁太阳出入昼夜时刻”列表，并注曰“其省直序次悉依北极高度定纬所列”，即以省治纬度为序。所谓“省直”，即直省，系因袭前明用法，指山东、山西等驻承宣布政使司的省份。该表从先而后，列有12组总计16个省，包括：(1)盛京；(2)山西；(3)高丽；(4)山东；(5)陕西；(6)河南；(7)南直；(8)湖广；(9)四川；(10)浙江；(11)江西；(12)广西；(13)福建；(14)贵州；(15)云南；(16)广东。表末注明编纂原则暨使用方法：“每岁太阳出入昼夜刻分，前后各有相同之日，而天体浑圆，诸方太阳出入昼夜刻分，又自有不同，故将刻分相同之日对书于格之上下，以便省览，而又明列各省直于首行，欲知某省某月时刻，纵横查之即得真正时刻。”此表之后是名为“各省直依新法推算丙戌岁节气时刻”的节气列表，并注“其省直序次悉依地之经度所列”。该表以高丽为各省之首，盛京次之，亦分12组列上述16省，表末注云：“右节气各有诸方不同之数，横列于上，欲知某省某节时刻，纵横查之，即得真正时刻。每十五分为一刻，其省直俱依省城所定。”^{【21】}

两表所列省直布局，系因袭前明两京十三布政司之结构，但包括了盛京及自1637年就与清朝建立宗藩关系的朝鲜（即列表中之“高丽”）。此外，清入关后着手废除明朝的南北直隶，顺治二年在南直隶设置江南承宣布政使司，顺治三年时宪书是二年所编，故列表中仍有南直隶之谓，但随后为江南省取代。直到乾隆前期，历书中的各省时刻表均列17个单元，朝鲜之外，就是两京14省：京师、盛京、浙江、福建、江南、山东、江西、河南、湖广、广东、山西、广西、陕西、贵州、四川、云南。其中京师囊括了北京和到康熙乾隆时正式成为一省的直隶地面，所以“直隶”这一名称直到光绪朝都未出现在宪书各省列表中。

乾隆四十年正月，江西布政使李翰奏请观测从原江南、湖广、陕西三省内分化出来的安徽、江苏、湖北、湖南、陕西、甘肃六省的经纬度，添入宪书，取代已经不存在的省份。^{【22】}该奏获准后，自乾隆四十一年开始时刻表内就出现了两京十七省的布局：京师、盛京、浙江、福建、江苏、山东、安徽、江西、河南、湖北、湖南、山西、陕西、四川、甘肃、云南、广东、广西、贵

州，最后加上朝鲜，凡 20 个单元。^{【23】}在乾隆后期，东三省和属国越南也被陆续添入直省列表。以嘉庆元年宪书为例，各省列表中包括：盛京、雅克萨、黑龙江、三姓、伯都讷、吉林、山西、朝鲜、山东、甘肃、河南、陕西、江苏、四川、安徽、湖北、浙江、江西、湖南、贵州、福建、广西、云南、广东、安南，总计 25 个单元。^{【24】}如果从时宪书的角度来看，清朝直到 1911 年也没有十八省之说，且自乾隆四十一年以降实际上多于 18 省。不过，光绪二十五年（1899）重修的《大清会典》中，宪书颁发给直省的数目明确记载为“十八省”，包括山东、山西、河南、江苏、安徽、江西、福建、浙江、湖北、湖南、陕西、甘肃、新疆、四川、广东、广西、云南、贵州。^{【25】}内中包括 1884 年建省的新疆，却没有包括自乾隆朝以来被列入直省的东北三省，也未包括 1885 年建省的台湾。然而，光绪《大清会典》内的这一列表和同期宪书内的列表是不一致的，后者因沿袭康乾时代之布局，未加损益。因此，由明入清，如何理解“省”（满文罗马化音转：golo）、^{【26】}“省直”或“直省”的演化，以及这些词汇在不同官方文书内的使用和表述，进而观察清代中国对天下观念和所属邦土的认知，均值得进一步研究。

朝鲜虽系属国，但直到宣统元年（1909），在时宪书、钦天监有关推算日月食分秒时刻的题本以及礼部关于日月食救护的题本之中，仍位列直省。^{【27】}清人缪之晋曾在《大清时宪书笺释》一书中解释说：“两京十四省之外，朝鲜亦在同文之内，故与焉。”并附按语：“朝鲜，周为箕子所封之国，即高丽也，属辽东外徼。”^{【28】}此系缪氏一家之言，据笔者所见，清朝官方并未解释过为何朝鲜位列直省。根据目前所查阅的清宫档案，朝鲜进入各省列表应与两重因素颇有关系：第一，朝鲜在清入关之前就已成为其属国，在“两国为一家”的背景下被清廷视作邦土之一部；第二，明清交替之际，钦天监在推算日月交食列表中就已包括朝鲜，清入关后继承明制并加以常规化，而且这一常规化是通过汤若望等人完成的。第一重因素在中朝交际中十分明显，到 19 世纪后半期更是中国同英、法、美、日等国交涉中朝关系的实质及朝鲜国际地位的核心所系。^{【29】}笔者在此侧重解释第二重因素。

明季纂修新历，盖因交食推算屡屡不验，钦天监对崇祯二年五月日食推算的失误，更是建历局编新历的直接原因。当时礼部徐光启等人在致钦天监的揭帖中，一共列出了根据《大统历》、《回回历》和西洋新法所推算的日食食限和初亏、食甚、复圆时刻及食甚日躔黄道位置，但和《大统历》与《回回历》不同的是，新法推算项下首列顺天府食限，后列应天府、杭州府、广州府、琼州府、大宁、开平等处食限或不食的信息。^{【30】}此种分组逐地罗列之法，当系礼部题奏日月食的基本格式，但在三历对比之下体现出了西洋算法的精密。徐光启的历局主要是和礼部发生关系，和钦天监是合作而非从属关系，而历局正是沿着这个精密的路数，推算各省直的交食分秒时刻并题奏皇帝的。例如在崇祯五年三月十六日的月食推算上，历局就在“各省直初亏时刻”下，列出了京师顺天府、南京应天府、福建福州府、山东济南府、山西太原府、湖广武昌府、河南开封府、陕西西安府、广西桂林府、浙江杭州府、江西南昌府、广东广州府、四川成都府、贵州贵阳府、云南云南府，总计两京十三省。^{【31】}此举目的之一是让各省官员届时现场观测并报告北京，两相对照以清除误差。历局和钦天监也遣员携带仪器去相关省份实地观测，例如为了观测崇祯九年正月十五日的月食，历局和钦天监于八年十二月遣历局供事官陈应登和钦天监天文生朱光大去山西、历局知历儒生黄宏宪和钦天监春官正潘国祥去河南，进行实地观测。^{【32】}据《治历缘起》所收档案，朝鲜最早被列入各省直交食表，是在负责督修历法的山东布政使李天经于崇祯九年九月十六日所上有关十年正月初一日日食分秒时刻的题本中。李氏将“朝鲜都城”添在云南府之后，位列各省直之末。^{【33】}崇祯九年正值明清战争关键的一年，这一年春皇太极已在盛京称帝并改国号为大清，且试图强迫明朝属国朝鲜承认其帝号。李天经在此时将朝鲜添入省直列表，或许与时局有关，但也可能是一种公文习惯，只是尚未格式化和常规化，所以此后这种做法也并未成为一个传统，例如李本人在崇祯十二年、十四年和十六年的交食题本中就未列朝鲜。

清入关后，汤若望于顺治元年六月二十二日所上的同年八月初一日日食的奏文中，就各省直食甚时刻分秒，首列明季两京十三省，但在末尾特别添入沈阳与高丽二处。^{【34】}汤氏的动机虽不能从现存清宫档案中看到，但应和他对清曾定都沈阳且朝鲜已臣服于清的认知大有关系。钦天监当时尚未实测到朝鲜都城的经纬度，且这一测量直到1713年穆克登为中朝图们江划界出使朝鲜时才完成。^{【35】}但自汤氏这一奏文以降，朝鲜在钦天监日月食题本里的各省列表、礼部有关日月食救护题本里的各省列表以及宪书内各省列表中，都同盛京一样开始常态化，而且在乾隆朝明确将盛京置于列表之首以前，朝鲜经常位列各省之首。在钦天监和礼部有关宪书或日月交食等满汉合璧的题本中，满文部分也清楚地界定朝鲜为一个省。如乾隆二十四年，钦天监正勒尔森在有关月食的奏报中，提到了不见月食的“京师、盛京、浙江、江南、山东、朝鲜等六省”。这六省在满文部分明确写为“Gemun hecen, Mukden, Jegiyang, Giyangnan, andung, Solho ere ninggun golo”。^{【36】}嘉庆十六年，管理钦天监事务的绵恩在有关月食的题本中奏报说“盛京、朝鲜二省不见食”，其对应的满文部分亦写为“Mukden, Solho i juwe golode jetere be saburakū”。^{【37】}清朝虽在公文书中常称朝鲜为“朝鲜国”（满文：Solho gurun 或者 Coohiyan gurun），但在涉及日月交食和宪书内省直列表时用辞不同。^{【38】}仿照朝鲜之例，宪书的省直时刻表内于乾隆五十四年添入属国安南（嘉庆七年改称“越南”），嘉庆十四年后增入琉球，使直省数达到22个。

琉球添入直省时刻表的经过也很有代表性。嘉庆十四年，前赴琉球册封琉球国王尚灏的册封正使、工部掌印给事中费锡章，回京后上奏嘉庆帝：

该国自我朝定鼎之初，即乘奉正朔，与朝鲜、越南等国同隶版图。今每年钦天监颁行时宪书内，开载各直省暨外藩诸属国太阳出入度数及节气时刻表内，朝鲜、越南并皆列入，独遗琉球一处，似于体制未昭划一。臣查该国分野，曾于康熙五十八年仰蒙圣祖仁皇帝遣八品官平安前往测量，与吴越同度，星躔牛女之次，俱在丑宫，则其划度节候，当与闽浙等省不甚相悬。臣愚昧之见，可否敕下钦天监详加推算，将琉球星度节候，照朝鲜、越南之例，一体列入表内？似于时宪，益昭详备。^{【39】}

在费氏眼中，朝鲜、越南、琉球三国都是“同隶版图”的属国，王化所及，理应悉数列入宪书。费氏建言获用，直省时刻表很快增入琉球，且一如费氏建议，该国与福建并列一栏。^{【40】}此后直到清朝覆亡，琉球均一直留在直省列表内，并未因1879年日本吞并琉球改设冲绳而变更，而这又恰与清朝反对日本吞并琉球的政策相呼应。事实上，甲午战后，钦天监和礼部题本中的省份列表中一直列有朝鲜、越南和琉球三个清朝已相继失去的属国。从中可以看到，明清以降的宗藩关系与天下观念，并未因近代条约体系的出现与近代主权国家在这一地域的相继成立而彻底消失。

（二）蒙古、回部与大小金川土司列表

康熙朝以降，宪书时刻表内的地名开始添入清治下的各蒙古、回部和金川土司，反映了版图的不断扩大和多民族融合日渐增强的历史进程，更展现了在领土一统的基础上逐步实现的由中央垂直管理的时间上的统一。康熙三十二年，钦天监测算出科尔沁等24处蒙古部落的经纬度之后，进一步据此测算出各地太阳出入时刻和节气时刻，然后载入历书，这是蒙古部落添入宪书之始。在此过程中，清朝有效使用了耶稣会士引进中国的新式地理测量和舆图绘制技术，因此时刻表内所列各地实是清朝版图的文字坐标体现。

明清测绘均以经过北京某点的经线为子午线，各地经度以此为中而称“东西偏度”，其纬度以赤道起算，称“北极高度”。^{【41】}1693年增入宪书的24处蒙古部落，按照纬度由高到低排列包括：（1）归化城；（2）科尔沁；（3）杜尔伯特；（4）扎赖特；（5）郭尔罗斯；（6）巴林；（7）奈曼；（8）敖汉；（9）阿禄科尔沁；（10）扎鲁特；（11）翁牛特；（12）喀尔喀；（13）克西克腾；（14）喀喇沁；（15）土默特；（16）乌朱穆沁；（17）阿霸垓；（18）苏厄特；（19）阿霸哈纳尔；（20）蒿齐忒；（21）四子部落；（22）毛明安；（23）吴喇忒；（24）鄂尔多斯。^{【42】}因是以汉字

写蒙音，所以后来一些部落的汉字名与此不尽一致。这些蒙古部落此时添入时宪书，盖因清军于1690年在乌兰布通大败准噶尔部，并于1691年设置了土谢图汗部，封王公贝子等爵号，在这一地区全面推行扎萨克制度，使其开始融入清朝行政管理体制。康熙四十三年，清廷又将“久经内附”的东自野索、西至雅尔坚之间即北纬44度巴尔古河到北纬68度的武定河之间的蒙古诸部，“俱照盛京之例，增衍列表”，即宪书内的时刻表。^{【43】}随着清朝对噶尔丹的军事胜利，到五十二年，时刻表内又增入“新向化”的厄鲁特、喀尔喀等诸部以及哈密等15处地方，按纬度高低排列包括：(1) 布隆堪布尔嘎苏泰；(2) 厄格塞楞格；(3) 桑金答赖湖；(4) 肯忒山；(5) 克尔伦河巴拉斯城；(6) 图拉河韩山；(7) 喀尔喀河克勒和邵；(8) 鄂尔昆河厄尔德尼招；(9) 空格衣扎布韩河；(10) 推河；(11) 翁机河；(12) 萨克萨图古里克；(13) 固尔班赛堪；(14) 阿兰善山；(15) 哈密城。^{【44】}

蒙古地域广袤，钦天监无力全部派员实测，故大部分地区的经纬度需要靠地图进行推算。中国传统的计里画方之法所绘舆图，地理位置精确度不足，而耶稣会士带来的经纬度和梯形投影绘图法有效解决了这一问题。自康熙四十七年开始，雷孝思 (Jean-Baptiste Régis)、白晋 (Joachim Bouvet) 和巴多明 (Dominique Parrenin) 等几位传教士，连同理藩院的胜住、钦天监的何国柱等人，开始在康熙帝的支持下展开全国地理测绘工作，并将测量结果反映到了1718年初步绘成的《皇舆全览图》中。^{【45】}康熙三十二年钦天监添入各蒙古部落时，仍是根据旧地图进行推算的，但五十二年添入科尔沁等部之时已有新图可用，并利用新的测量成果校正了三十二年所添各部的坐标，所谓“各省及口外经纬度数，丝毫不爽，迥非旧图可比”。^{【46】}与此相关，《皇舆全览图》中除了各直省和属国朝鲜外，喀尔喀蒙古等使用新法测算了坐标的地区也都有了明确的边界线。如果说《皇舆全览图》是以直观的图像形式呈现出清代领土的话，那么时宪书地名列表内各直省和蒙疆部落等政治单元，可谓此种呈现的文字版本。《清史稿·天文志》录有康熙朝56处实测地方及其经纬度。^{【47】}

乾隆年间，由于对准噶尔部的胜利及平定回部和大小金川，时宪书时刻表内的政治单元再度大幅增加。例如，在出兵伊犁击败准噶尔之后的乾隆二十二年正月，和硕庄亲王允禄上奏，建议趁着“今伊犁一带尽入版图”、并派遣礼部尚书监管钦天监监事何国宗前往测量伊犁北极高度和东西偏度并载入时宪书的机会，应该将东三省地方的宁古塔、黑龙江、伯都讷、三姓、尼扑杵（即尼布楚）等处一并载入时宪书。^{【48】}二月初一日，监管钦天监正事务觉罗勒尔森，在进呈来年时宪书式样的题本中再度强调说：“其应添新入版图及东三省日出入昼夜节气时刻，臣等推算完日另行缮写式样进呈，恭候钦定，统俟命下之日，一并刊刻，颁布各省。”^{【49】}“新入版图”一语，对应的满语系“ice undehen nirugan de dosimbumbi”，即“将新地方载入舆图”之意，尤能体现地理测量和舆图绘制及将之同步载入宪书内然后颁发全国的重大政治意义。

允禄和勒尔森的奏请获准后，自乾隆二十三年起，宪书时刻表内增入黑龙江、吉林、伯都讷、三姓、尼布楚城五处，并添入伊犁、乌鲁木齐等处蒙古部落与巴里坤、吐鲁番等20处。乾隆二十五年，增入布尔古、库车、叶尔羌、喀什噶尔等回部26处。三十七年，添入土尔扈特、乌里雅苏台、科布多等24处。三十八年，钦天监遵照《钦定清汉对音字式》，改正了宪书列表内蒙古诸部和回部等地方总计47处，这是该年前后宪书内相关部落名称不甚一致的主要原因。这次改变最重要的是将布隆堪布尔嘎苏泰等9处各分为两处，比如将布隆堪布尔嘎苏泰（满语：Burung kan i burgasutai）分成布隆堪 (Burung kan) 和布尔嘎苏泰 (Burgasutai)，将布鲁特安集延 (Burut i anjiyan) 分为布鲁特 (Burut) 和安集延 (Anjiyan)，等等，这就在时宪书内又增加了9个单元，且如此分化而成的每一组实质上享有一致的经纬坐标。四十二年，进一步添入大小金川土司13处。到了乾隆末年，时刻表新增政治单元囊括了东三省、各蒙古和回疆部落、大小两金川土司以及越南。《清史稿·天文志》曾按先直省而后他地的顺序，以纬度高低罗列出了乾隆年间新增的93处实测地点。^{【50】}

这些新增加的单元中，绝大部分位于乌里雅苏台将军（1733年设）、伊犁将军（1762年设）和西南土司的辖区，是朝廷平定西北和西南诸地的结果。需要说明的是，其中的哈萨克、塔什干、布鲁特、安集延、霍罕（浩罕、敖罕）、巴达克山等，并非直接进入清朝行政管辖体系，其大部分位于今天的乌兹别克斯坦、阿富汗和克什米尔，清代视之为外藩或藩属，旨在“昭环拱之盛”。^{【51】}

乾隆朝开疆拓土的规模达到了元代以降的顶峰，各个民族的很多地域性政治单元纷纷变成中国之一部。作为对位于北京的皇权的一致承认，各直省和各蒙疆部落都必须接受北京颁发的时宪书，而宪书内的各地时刻列表又清楚地反映了大一统的多民族国家，并勾勒出清代整体的行政体系和宗藩体系。以嘉庆六年宪书为例，其各蒙古回部列表中有122个单元，两金川土司表包括13个单元，加上各省列表中的25个单元与京师，共161个单元。^{【52】}这种排列方式经过了一百多年基本保持一致。如宣统元年的时刻列表，囊括了除北京之外的26个直省（包括朝鲜、琉球、越南，以及雅克萨城、三姓、伯都讷）、121个蒙古和回疆部落、13个金川土司地方，总共仍是161个单元。^{【53】}因此，从乾隆末期到宣统时期，时宪书内所规范的中国领土及其所反映的传统的天下观念可谓一以贯之，并未因同光年间与别国签订不平等条约及割让土地等而作出根本调整。

从康熙朝到乾隆朝，清朝领土大幅增加，而通过每年的颁朔，从东三省到广州府，从济南府到伊犁将军府，以及朝鲜、越南、琉球等属国，在官方奉行的正朔、日出入时刻、节气时刻上已经做到了同出一源，成为维系清代大一统及上下、内外政治秩序的关键一环。《清史稿·天文志》在综述康雍乾时期天文历法成绩时，特别强调了天文历法与领土之关系：

有清统一区夏，圣圣相承。圣祖亲厘象数，究极精微，前后制新仪七，测日月星辰，则穷极分秒；度舆图经纬，则遍历幅陨。世宗以岁久积差，准监臣改用椭圆术。高宗又以旧记星纪，间有疏漏，御制玑衡抚辰仪，重加测候。迨平定回疆及两金川，复令重度里差，增入时宪。理明数确，器精法密，自古以来，所未有也。^{【54】}

与时宪书这一动态变化相表里的，是同期通过耶稣会士引进的欧洲地理测量和绘图法所制的新式舆图，新历书和新地图两者共同呈现了一个统一的多民族国家。到乾隆末期，清代舆图已在蒙古、新疆、西藏、西南等地有了明确边界线，此后的一统舆图所呈现的都是这种大一统的面貌。例如道光二十二年（1842）编成的《皇朝一统舆地全图》及其附带的小图《皇朝舆地总图》，所呈现的就是大一统的多民族的中国，新疆的伊犁、叶尔羌，以及西藏的拉萨、阿里等地区，均覆盖无遗，甚至连属国朝鲜也囊括其中。^{【55】}

在这一过程中，进入清朝版图但未同步增入宪书时刻表的唯一地区是西藏。这一方面是因为自顺治帝在北京接见五世达赖以来，清廷世俗的驻藏大臣到雍正年间才正式设立，但更重要的还是另两个原因。首先，因为藏传佛教的关系，藏区喇嘛和民众认为日月交食是很好的修炼时机，和中原各地例行救护的传统完全不同，且藏历与藏传医药知识也紧密联系在一起，所以北京既没有往西藏颁发时宪书的传统，也没有将宪书翻译为藏文的传统。其次，西藏一直有时轮历等多种藏历存在，且自顺治朝以来就一直在寻求历法改革，但贯通钦天监新式西洋推步算法并用藏语解之，技术上颇为不易。因此，时宪书虽早在乾隆初期即通过雍和宫蒙古喇嘛传到甘肃马杨寺一带并形成了《马杨汉历要旨》，但并未进一步西传入藏。一直到19世纪60年代，才最终通过雍和宫蒙古喇嘛，将以同治甲子（1864）为历元的时宪书的算法贯通并引入西藏，完成藏历的重大改革，实现了时宪历与藏历的整合。^{【56】}

三、授民以时：时宪书的刊行、颁布与统一多民族国家的维系

清制，每年二月初一，钦天监进呈来岁时宪书式，俟皇帝御览毕，即行翻译刻印。所谓翻译，即由该监满洲五官正和蒙古五官正将汉字宪书译成清字和蒙字宪书。钦天监通过礼部颁给各省布政使（即藩司或藩台）一颗满汉合璧的印，印文为“钦天监时宪书之印”（乾隆朝之前为“钦天监时宪历之印”）。每年四月初一，该监通过兵部由驿递颁给每省藩司两本汉字宪书，一本钤监印，一本不钤印。各省藩司以未钤印之本为底本，以钤印者为参照，于本省翻刻后加盖监印，预备届期颁行本省官民。诸如云南等较远的省份，例由提塘自京转发，五六月之间到达后即行翻印。咸丰四年（1854）七月，云南巡抚吴振械上奏，因滇省未像往年按期收到提塘转递的宪书样本，为了不贻误颁朔授时，咨商四川督抚转饬该省藩司于钦天监二份样本中择一本发到云南，以便及时刊印颁发。^{【57】}十月初一是颁历之日，钦天监负责颁给内廷、在京王公贝勒贝子、内务府、在京八旗和各部院衙门、守陵官员、东三省和盛京衙门、直隶九府以及大兴、宛平、承德、广昌诸处，理藩院负责将宪书转发各蒙古外藩，礼部负责转发朝鲜、越南等各朝贡外藩。^{【58】}各省之内由布政使将宪书转交本省督抚衙门，后者再陆续转发所属州府县，完成宪书“颁布于民间”的过程。^{【59】}

各省驻防的八旗官兵，也一体从本省藩司衙门领取汉字宪书。乾隆三十一年，乍浦副都统书景阿提出异议，奏请改颁清字宪书：

满洲官兵内识汉字者甚少，每年乍浦颁给御制时宪书，俱由布政使衙门分给汉字时宪书。

奴才伏思御制时宪书系官私日办大小事件之要书，若应奏应行事件，如遇有时宪书内字句，奴才处即看汉字翻译，具奏行文，难免错误，关系甚重。奴才叩乞天恩，满营应颁给汉字时宪书内赏给清字时宪书二十本，分给各旗，公私一切事件俱有裨益，而满洲奴才逐日家诵户晓，得受皇上教育深恩，各效旧例，清话亦得渐次有进。^{【60】}

乾隆帝一向很重视满洲骑射和清语学习，且钦天监的满名恰是在乾隆十三年五月由之前顺治以来的“kin tiyan giyan”这一汉音拼写，改成了满文“abka be ginggulere yamun”（意为“敬天衙门”），并沿用至清末。^{【61】}书景阿特别提到了要利用清字宪书学习清语，本来非常符合乾隆帝的国语骑射政策，但同样满洲出身的礼部尚书阿里衮则认为：

各省驻防官兵，向俱用汉字时宪书，并无颁发清字之例。且清字时宪书刻版俱在京师，每岁颁给之时，惟陵寝官员照八旗京官之例给与清字，东三省驻防系奉旨给发清字，其余皆系布政使转给汉字。若外省满洲驻防一概由驿递给与清字时宪书，未免更张成例。况授时课吉等事，汉字时宪书尽足办理。至学习清语翻译，并不专在时宪一书。^{【62】}

乾隆帝就此否定了书景阿的要求。此事虽小，却是清代民族和文化融合的一个很好的例证，而在其中起作用的正是常为人们忽视的宪书。

钦天监虽主要负责内廷和中央机构的宪书刷印、颁发，但每年所印数量已相当庞大。根据乾隆三十年军机处奏文，仅就台连纸小板汉字宪书而言，每年内阁、翰林院、詹事府、宗人府、六部、理藩院、都察院、钦天监、銮仪卫、太仆寺以及其他在京衙门，总计 20997 本；再加上清字、汉字、蒙古字等各种文字的大小宪书，总数高达 62167 本。由于军机处和钦天监的奏请，当年宪书总额削减到 41131 本。^{【63】}据乾隆四十九年八月兵部致军机处的咨文可知，这一削减得到了落实。兵部提到，自乾隆三十年开始，由钦天监通过兵部向乌里雅苏台发送 20 本蒙古字宪书、乌里洋海（即唐努乌梁海）1 本蒙古字宪书即可。新疆南部各回城方面，喀什噶尔、英吉沙尔两城获颁 25 本清字宪书、10 本汉字宪书和 10 本批红汉字宪书；叶尔羌、和阗两处颁 15 本清字宪书和 15 本批红汉字宪书；乌什、阿克苏两处颁 10 本清字宪书、10 本汉字宪书和 10 本批红汉字宪书；库车颁 2 本清字宪书、10 本汉字宪书和 10 本批红汉字宪书；喀喇沙尔颁 1 本清字宪书、7 本批红汉字宪书和 6 本蒙古字宪书；吐鲁番颁 2 本清字宪书、8 本汉字宪书、8 本批红汉字宪书以及 4 本蒙古字宪书。土尔扈特部郡王颁 12 本蒙古字宪书，贝子沙拉扣肯处 7 本蒙古字宪书。按照这一安排，钦天监每年要向乌里雅苏台以西直到吐鲁番和喀什噶尔地区的军营驻扎大臣官员

等，颁发总计 50 本蒙古字宪书、55 本清字宪书、38 本汉字宪书、60 本批红汉字宪书，共 203 本。^{【64】}实际上，钦天监颁往西北各地的非汉字宪书数量在 1000 本左右。根据乾隆六十年六月理藩院柔远清吏司的咨文，钦天监每年颁发给喀尔喀蒙古四爱曼（即部落）宪书 780 余本，杜尔伯特 102 本，土尔扈特 18 本，乌梁海 14 本，总计在 914 本以上，且这些宪书应都是蒙古字宪书，由钦天监在京行文工部领取夹板、毡包等物后，用厚毡包裹坚本夹板并用粗壮麻绳封缚送兵部清点，然后由兵部转发。^{【65】}这虽然只涉及宪书数量，但也反映了当时中国在蒙疆的疆域所及。

对于分布在广袤中亚地域的蒙疆各部而言，钦天监推算的日出入和节气时刻的实际参考价值十分有限，且从佛教的角度，蒙古更倾向于采用在清朝兴起以前就使用的纪年方式。^{【66】}然而，他们必须接受来自北京的时宪书以及其中的时刻列表，因为重要的不是这些具体的技术参数，而是其背后至高无上的皇权和主权，所谓普天之下莫非王土。无论是吉林、湖北、广东，抑或尼布楚、喀尔喀、四子部落、科布多、叶尔羌、喀什噶尔、英吉沙尔，还是党壩、小金川美诺，其地方的日出入昼夜和节气时刻，均由北京推算与规范，正是大一统政治的表现。宪书内所载的朔望节日和当朝诞辰忌辰等，也使全国上下在祭祀、庆祝等礼仪方面形成同步。例如，乾隆五十年，定边左副将军（乌里雅苏台将军）复兴请旨发给乌里雅苏台、科布多时宪书。^{【67】}到了 80 年后的同治三年，伊犁将军明绪咨呈军机处称：

窃查伊犁地处极边，为新疆总汇，凡有祭祀典礼，不容稍缺。现在军务殷繁，选择行军日期甚关紧要。凡此二者，非有时宪书，不知朔望，无从遵循。惟驿路梗阻，数月以来未接部文一纸，为此转烦贵处知照钦天监、礼部等衙门，迅速将时宪书祭祀单呈送贵处，遇有廷寄之便，附入印封夹板，递至伊犁。事关国家典礼，不胜冒渎。^{【68】}

经驻藏大臣文硕奏请，北京自光绪十四年始，颁给驻藏大臣及所属文武各衙门清字宪书 5 本、汉字宪书 45 本及《修造吉方立成》50 本。^{【69】}光绪二十七年年底，兵部武选司咨会军机处，已将钦天监转来的用毡包夹板封固的二十八年宪书，照例转发定边左副将军、伊犁将军、分防塔尔巴哈台、乌里雅苏台、乌里洋海、土尔扈特郡王贝子等。^{【70】}这些例子均表明，朝廷与各省以及边疆各部之间，以时宪书为载体，从时间角度维系大一统的政治秩序，也就是维系着一种对清代中国的国家认同。^{【71】}

到乾隆末期，清朝已完成了全国范围内的节气时间以及相关礼仪的划一，而这种划一到 19 世纪，随着中外交流的扩大，也扩及到海外华人群体。光绪十四年正月二十四日，出使美国大臣、太仆寺卿张荫桓奏请自次年起让钦天监颁发 60 本时宪书，通过总理各国事务衙门转寄到美国。张氏曰：

臣奉命出使美、日、秘三国，使领六署各岛华人垂三十万，每当冬腊之交，望宪书如望岁，间由上海文报局寄送数本，不敷分派，且系坊肆通行之本。朝鲜近设使馆于美，各日报颇述该使员夸大之词。臣权就沪局所寄光绪十四年时宪书，将神诞不经各页剔去，用朱笔照会，给发该使员一本，俾知遵守，犹是总理衙门电寄务存接待属国体制之意。敬维颁朔授时，圣朝盛典，臣奉使远历三洲，近且羁縻藩属，与驻藏情事略同，拟自钦颁光绪十五年正朔为始，请旨飭下钦天监颁给时宪书六十本，移送总理衙门，于封篆前寄美，并恳敕部将封开印信日期照例行文，一体遵奉。^{【72】}

光绪皇帝批准了这一请求，因此从 1889 年开始，钦天监时宪书要通过中国外交渠道邮寄到美国 60 本，以充样本，由在美华人于当地印售。这不仅为这批人数达 30 万之众的欧美华人移民群体在节气时刻等方面同本土保持一致提供了官方依据和支持，更对海外移民群体保持对中国文化的认同发挥了重要作用。另外也可看到，当时中朝之间正因朝鲜派遣赴美使节朴定阳一事争执不下，张荫桓从中看到了时宪书与中朝宗藩关系之间的联系，所以要将宪书作为一种保存属国体制和“羁縻藩属”的工具。就此而言，19 世纪后半期的历史表明，清朝的藩属国转变为近代主

权国家的过程，也正是这些国家从时间角度脱离接受清朝时宪书和北京规范的地方节气时刻的过程。^{【73】}

清代时宪书内各地时刻列表与皇权、主权和领土的合法性的关系，还可以在清亡后两次帝制复辟中看到。1912年中华民国成立后所发行的宪书，如《中华民国三年阴阳合历时宪书》，虽然基本格式和清代时宪书并无根本不同，但取消了各地日出入昼夜和节气时刻列表。^{【74】}1915年袁世凯决定复辟帝制，定次年为“洪宪元年”。为了给复辟做准备，袁氏旗下的教育部中央气象台特意制作了《洪宪元年历书》一份以及《中华帝国洪宪元年历书》一份。^{【75】}《洪宪元年历书》的凡例中有一条曰：“各省如印简单之本，可于十二月历后检印本省节气太阳出入时分表及交食图表，余悉从删，但十二月历眉端所注之节气，其日期须照本省节气表改定之。”可见是遵照前清钦天监颁发各省加以翻印的传统。这本历书不同于民国历书的最大特点，恰在于它所列的各地太阳出入时分和二十四节气时分表。这些地区包括北京和其余30个省级行政单元：京兆（按北京城经纬度推算）、直隶省（天津）、奉天省（沈阳）、吉林省（吉林）、黑龙江省（龙江）、江苏省（江宁）、安徽省（怀宁）、江西省（南昌）、浙江省（杭县）、福建省（闽侯）、湖北省（武昌）、湖南省（长沙）、山东省（历城）、河南省（开封）、山西省（阳曲）、陕西省（长安）、甘肃省（皋兰）、新疆省（迪化）、四川省（成都）、广东省（番禺）、广西省（桂林）、云南省（昆明）、贵州省（贵阳）、内蒙古（沙喇木伦）、外蒙古（库伦）、前藏（布达拉）、后藏（扎什伦布）、青海（青海）、热河（承德）、察哈尔（张北）、绥远（归绥）。这份宪书充分暴露了袁氏试图上承前清历书传统，以寻求复辟帝制政治合法性的强烈政治目的，但其中规范的中国国土明确包括内外蒙古、西藏、新疆等在内，这在清灭亡后中国面临深刻的边疆危机之时，就维系和推进统一的多民族国家而言，则具有积极的意义。

清朝末代皇帝溥仪后来成立的伪满洲国，从反面提供了另一例证。袁世凯复辟帝制失败后，民国各种中央和省区的时宪书、各地的通书等纷纷涌现，其中并没有具体列出各地日出入时刻和节气时刻。然而，溥仪在日本扶植之下于1934年3月1日在长春（当时改称“新京”）称帝，成立傀儡政权“满洲帝国”以后，其“国务院”也同步颁行了由旗下的“中央气象台”编纂的第一份时宪书。这份阴阳合历的《康德元年时宪书》的一大特点，就是遵循清代宪书传统增加了“各地之日出入时刻及方位表”，按照先后顺序列出其统治下的11个地区：新京、奉天、吉林、哈尔滨、齐齐哈尔、大连、承德、安东、满洲里、黑河、绥芬河。^{【76】}1935年添入海拉尔和富锦；^{【77】}1941年添入白城子、佳木斯、东安和牡丹江。^{【78】}这种恢复治下各地时刻表的做法，正是这一傀儡政权试图从清朝传统中寻求皇权正统性、政治合法性的一个体现，同时也是向不承认其地位的中华民国政府宣示其所管辖地区的政治性行为。二战结束以后，这一傀儡政权所控制的地区重新纳入中国中央政府管辖的主权领土之内。这个案例，从反面说明了清朝将治下各政治单元纳入时宪书这一举措具有宣示君权、主权、领土与边疆等政治信息的强大作用和深远历史影响。

结 语

有清一代，时宪书内新创之各直省、各蒙古和回部部落暨大小金川土司等地方的日出入和节气时刻表，既是对明末钦天监和礼部相关传统的继承和演进，又是当时明清鼎革与中西交通的产物。随着清朝的开疆拓土，这些时刻表丰富地展现出中央行政权力的延伸和版图特别是边疆的变化，充当了中国现代统一多民族国家逐步形成的一个非常清晰的文本里程碑。时宪书使大一统的中国各地逐步完成了时间上及相关礼仪上的整合与同步，更完成了直省以及新拓展的边疆地区对中央权力的拱卫、认可和强化，也维系、增进了多民族群体对国家的共同记忆，同时在19世纪后期发挥了加强海外华人移民群体的中国文化认同的积极作用。就此而言，时宪书为我们提供了一个观察和理解中国现代统一多民族国家形成的独特视角。

注释:

- 【1】在自然科学史领域, 最具代表性的当属李约瑟 (Joseph Needham) 的 *Science and Civilization in China*, vol.3, “Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth,” Cambridge: Cambridge University Press, 1959; 其余的诸如 Keizo Hashimoto (桥本敬造), *HsüKuangCh'i and Astronomical Reform: The Process of the Chinese Acceptance of Western Astronomy, 1629-1635*, Osaka: Kansai University Press, 1988; Jean-Claude Martzloff, “Space and Time in Chinese Texts of Astronomy and of Mathematical Astronomy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, *Chinese Science*, vol. 11, 1993-1994, pp. 66-92; Catherine Jami and Han Qi (韩琦), “The Reconstruction of Imperial Mathematics in China during the Kangxi Reign (1662-1722)”, *Early Science and Medicine*, Vol. 8, No. 2, 2003, pp. 88-110。从人文角度加以探究的著作, 例如黄一农: 《汤若望与清初西历之正统化》, 吴嘉丽、叶鸿酒编: 《新编中国科技史》, 台北: 银禾文化事业公司, 1990年, 下册, 第465-490页; 黄一农: 《中西文化在清初的冲突与妥协: 以汤若望所编民历为个案研究》, Roman Malek, ed., *Western Learning and Christianity in China: The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592-1666)*, Sankt Augustin: China-Zentrum and the Monumenta Serica Institute, 1998, vol.1, pp. 431-473; Ping-yi Chu (祝平一), “Scientific Dispute in the Imperial Court: The 1664 Calendar Case,” *Chinese Science*, vol. 14, 1997, pp. 7-34; 史玉民: 《清钦天监研究》, 博士学位论文, 中国科学技术大学, 2001年; Benjamin Elman, *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005, pp. 65-221; 《黄明信藏学文集》第23册《藏历研究》, 北京: 中国藏学出版社, 2007年; 韩琦: 《科学、知识与权力: 日影观测与康熙在历法改革中的作用》, 《自然科学史研究》2011年第1期。与本文相关的探讨时宪书内时刻表变化的先行研究, 可参见春花: 《论清代颁行历“时刻表”内的地名特点》, 《明清论丛》第15辑, 北京: 紫禁城出版社, 2015年, 第447-458页。
- 【2】《大明会典》卷223《钦天监》, 台北: 东南书报社, 1964年, 第2959页。
- 【3】《明史》卷31《历志一》, 北京: 中华书局, 1974年, 第517-530页; 《治历缘起》卷1, 第7-8页, 徐光启编纂, 潘鼎汇编: 《崇祯历书·附西洋新法历书增刊十种》(以下简称《崇祯历书》), 上海: 上海古籍出版社, 2009年, 第1550页。
- 【4】《清世祖实录》, 北京: 中华书局, 1985年影印本, 第5册, 第66页; 《崇祯历书》, 第2049-2051页。
- 【5】清代据西洋新法所编之汉字、满字、蒙古字宪书, 共274种, 可参见春花: 《论清代颁行历“时刻表”内的地名特点》, 《明清论丛》第15辑, 第448页。
- 【6】《朝鲜王朝实录(仁祖)》, 首尔: 国史编纂委员会, 1981年影印本, 第35册, 第321页。有关朝鲜接受明朝所颁历日, 参见汪小虎: 《明朝颁历朝鲜及其影响》, 《史学月刊》2014年第7期。有关朝鲜接受清时宪历算法之过程, 参见全勇勳: 《17-18世纪西洋科学的引入及冲突: 以时宪历的施行与节气配置法的争论为中心》, 《东方学志》(延世大学) 总第117期, 2002年, 第1-49页。
- 【7】黄一农教授据《汉书·律历志第一上》中“周道既衰, 幽王既丧, 天子不能班朔, 鲁历不正”, 指出颁历“是治理一个大一统的帝国所不可或缺的”, 故历代“逐渐将其升华成拥有最高统治权的具体表征”。(《中西文化在清初的冲突与妥协: 以汤若望所编民历为个案研究》, Roman Malek, ed., *Western Learning and Christianity in China*, vol.1, p. 432)
- 【8】《清史稿》卷45《时宪志一》, 北京: 中华书局, 1976年, 第1657页。
- 【9】钦天监整体由明入清, 可从顺治三年(1646)时宪历上的监官列表找到绝好例证。该表包括自钦天监掌管印务汤若望以下共17名人员, 其中13人是有据可查的在前明就供职本监的资深人员, 参见《大清顺治三年时宪历》1卷, 顺治刻本, 藏书号2573, 中国国家图书馆藏,

原书无页码；《治历缘起》卷6，第284-287页，《崇祯历书》，第1687-1688页；汤若望顺治元年五月二十三日奏疏与十一月初四日呈礼部文，《崇祯历书》，第2046-2047、2072-2073页。

- 【10】这一封面警告亦是沿袭大统历，参见《大明永乐十五年大统历》，编号EA-F522(5896)，美国明尼苏达大学图书馆馆藏胶片。
- 【11】按《大清律例》卷32《刑律·诈伪》，伪造时宪书者，主犯斩监候，从犯减一等、杖一百、流三千里（《大清律例》，田涛、郑秦点校，北京：法律出版社，1998年，第510页）。但以笔者在中国第一历史档案馆（以下简称“一档馆”）内所阅乾隆朝以降的盗印宪书案中，并无真遭处斩或重罚者。例如乾隆元年直隶毕建等盗印时宪书一案，刑部判两名主犯“斩流”，从犯“照不应重律各杖八十折责三十板”，又均以登基恩诏从轻发落（刑部同年九月十一日题本，编号02-1-7-14044-9，军机处录副奏折）。嘉庆年间更形涣散，例如二十一年（1816）发生的牵涉直隶、山东两省以及钦天监印刷人员在内的张继子盗印贩卖宪书一案中，管理钦天监事务的奕绍在奏折中直言宪书封面上的警告“实属虚设”，建议删除。（参见奕绍同年十一月十七日奏折，编号049616，军机处档折件，台北“故宫博物院”藏）笔者特别感谢华东师范大学李文杰教授在获取台北相关资料上的襄助。
- 【12】《钦天监则例》，乾隆内府抄本，藏书号03575，中国国家图书馆藏，第10-12页。
- 【13】汤若望：《新历晓或》，第5页b，《崇祯历书》，第1773页。
- 【14】有关耶稣会士对历日铺注事宜的态度，参见黄一农：《耶稣会士对中国传统星占术数的态度》，《九州学刊》1992年第3期，第5-23页。
- 【15】例如《道光十年时宪书》，原书编号06368，美国普林斯顿大学图书馆馆藏胶片（以下简称“普大胶片”）。
- 【16】有关明代大统历日的情形，可参见《国家图书馆藏明代大统历日汇编》，北京：北京图书馆出版社，2007年影印本。
- 【17】汤若望：《新历晓或》，第5页b，《崇祯历书》，第1771-1772页。
- 【18】《大清顺治十五年时宪历》，原书编号06339，普大胶片。
- 【19】黄一农：《中西文化在清初的冲突与妥协：以汤若望所编民历为个案研究》，Roman Malek, ed., *Western Learning and Christianity in China*, vol.1, p.445.
- 【20】参见 Stephen P. Blake, *Time in Early Modern Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 4, 18.
- 【21】参见《大清顺治三年时宪历》。
- 【22】李翰奏折，乾隆四十年正月十九日，编号04-01-341-6，宫中朱批奏折，一档馆藏。
- 【23】相关档案可参见一档馆缩微胶片《钦天监题本专题史料》，收有自乾隆到光绪年间的满汉题本。另见中国第一历史档案馆、北京天文馆古观象台编：《清代天文档案史料汇编》，郑州：大象出版社，1997年，第189-215、240-400页。
- 【24】《大清嘉庆元年时宪书》，原书无编号，普大胶片。
- 【25】《大清会典》第77卷《钦天监》，北京，光绪二十五年重修本，第2页a。
- 【26】本文中满文的罗马转写根据的是穆麟德（M911endorff）体系。
- 【27】参见《大清光绪三十五年时宪书》，原书编号06376，普大胶片。此历书是光绪三十四年即1908年初编的，但光绪帝于当年十月二十一日（11月14日）病逝，事发十月一日颁朔后，所以才有“光绪三十五年”之名；1909年实已改元宣统。
- 【28】缪之晋：《大清时宪书笺释》，《续修四库全书》，上海：上海古籍出版社，2002年影印本，第1040册，第676-677页。
- 【29】有关早期中朝关系中清廷对朝鲜的地位的理解，可参见拙文：“Civilizing the Great Qing: Manchu-Korean Relations and the Reconstruction of the Chinese Empire, 1644-1761,” *Late Imperial China*, vol. 38, no.1, 2017, pp. 113-154; 丘凡真：《清国：嵌合体的帝国》，首尔：民

- 音社, 2012年。有关19世纪后期中国与其他国家就朝鲜地位展开交涉的研究, 可参见冈本隆司:《属国と自主のあいだ:近代清韩関と东アジアの命运》, 名古屋:名古屋大出版全, 2004年; Kirk W. Larsen, *Tradition, Treaties, and Trade: Qing Imperialism and Chosŏn Korea, 1850-1910*, Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2008.
- 【30】《治历缘起》卷1, 第4-5页,《崇祯历书》, 第1548-1549页。
- 【31】《治历缘起》卷2, 第74-75页,《崇祯历书》, 第1583-1584页。
- 【32】《治历缘起》卷5, 第235-238页,《崇祯历书》, 第1662-1664页。
- 【33】《治历缘起》卷5, 第247-250页,《崇祯历书》, 第1669-1671页。
- 【34】汤若望顺治元年六月二十二日奏疏,《崇祯历书》, 第2048-2049页。
- 【35】参见张存武:《清代中韩边务问题探源》,《中央研究院近代史研究所集刊》1971年第2期, 第463-503页; Gari Ledyard, “Cartography in Korea,” in J. B. Harley, David Woodward and Mark S. Monmonier, eds., *The History of Cartography*, Chicago: Chicago University Press, vol. 2, 1987, pp. 235-345; 《朝鲜王朝实录(肃宗)》, 首尔: 国史编纂委员会, 1984年, 第40册, 第506页。
- 【36】勒尔森题本, 乾隆二十四年十月二十八日, 编号04-1378,《钦天监题本专题史料》。
- 【37】绵恩题本, 嘉庆十六年三月十六日, 编号05-1170-1203,《钦天监题本专题史料》。
- 【38】笔者在《钦天监题本专题史料》所收录的自康熙至光绪朝的档案中, 只见到1例在题本汉文部分的各省列表中将朝鲜写为“朝鲜国”的, 即礼部尚书永贵乾隆三十七年二月十九日的题本, 编号04-2277, 但其满文部分仍写为“Solho”(即朝鲜)而非“Solho gurun”(gurun在此作国解)。
- 【39】费锡章奏折, 嘉庆十四年三月二十三日, 编号013667, 台北军机处档折件。
- 【40】参见《大清嘉庆十八年时宪书》, 原书无编号, 普大胶片。
- 【41】《明史》卷25《天文志一》记曰:“以京师子午线为中, 而较各地所偏经度。”(第364页)从康熙乾隆三朝所绘内府舆图的细节来看, 这条子午线应是穿过北京中轴线的经线, 参见汪前进、刘若芳编:《清廷三大实测全图集: 雍正十排图》, 北京: 外文出版社, 2007年, 地图编号六排东一(无具体页码)。
- 【42】《钦天监则例》, 第12-13页。
- 【43】《大清会典事例》卷1104《钦天监》, 北京: 光绪二十五年重印本, 第1b-2a页。
- 【44】《钦天监则例》, 第13页; 庄亲王奏折, 乾隆二十二年正月二十六日, 档案号05-0152-030-34, 军机处录副。有关各蒙古日出入昼夜和节气时刻表, 见《大清康熙五十三年时宪历》, 原书无编号, 普大胶片。
- 【45】有关此次全国测绘, 参见李孝聪:《记康熙〈皇舆全览图〉的测绘及其版本》,《故宫学术季刊》2012年第1期, 第55-85页; Roberto M. Ribeiro and John W. O’Malley, eds., *Jesuit Mapmaking in China: D’Anville’s Nouvelle atlas de la Chine (1737)*, Philadelphia: Saint Joseph’s University Press, 2014.
- 【46】《大清会典事例》卷1103《钦天监》, 第9a-9b页。
- 【47】《清史稿》卷26《天文志一》, 第1013-1017页。
- 【48】庄亲王奏折, 乾隆二十二年正月二十六日, 档案号05-0152-030-34, 军机处录副。
- 【49】勒尔森题本, 乾隆二十二年二月初一日, 编号04-1188-1197,《钦天监题本专题史料》。
- 【50】《清史稿》卷26《天文志一》, 第1017-1023页。
- 【51】钟兴麟、王豪、韩慧校注,《〈西域图志〉校注》, 乌鲁木齐: 新疆人民出版社, 2002年, 第57页。
- 【52】《大清嘉庆六年时宪书》, 原书无编号, 普大胶片。
- 【53】《大清光绪三十五年时宪书》; 同年的蒙字宪书, 见内蒙古自治区四子王旗档案馆藏本, 笔者在此感谢内蒙古大学李治国教授提供的资料帮助。

- 【54】《清史稿》卷26《天文志一》，第1007页。
- 【55】《皇朝舆地总图》，道光二十二年刻本，编号 gm71005054，美国国会图书馆地理地图中心藏。
- 【56】有关这一过程，参见黄明信、陈久金：《藏历的原理与实践》，《西藏研究》1984年第2期；另见黄明信，《藏传时宪历源流述略》，《黄明信藏学文集》第23册，第72-97页。
- 【57】吴振械奏折，咸丰四年七月二十八日，编号 04-01-38-0026-049，军机处录副。
- 【58】《钦天监则例》，第7-8页。
- 【59】《大清通礼》卷29，台北：台湾商务印书馆，1978年影印本，第3-4页。
- 【60】阿里袞题本，乾隆三十一年六月，编号 04-1910-1915，《钦天监题本专题史料》；亦见《清代天文档案史料汇编》，第193-194页。
- 【61】自乾隆十四年正月，钦天监之印开始用满汉合璧的篆文，直至清末，参见《钦天监题本专题史料》，胶片第2盒。
- 【62】上揭阿里袞题本。到晚清时候，钦天监满洲官吏翻译的清字宪书已大不如前，例如同治十三年，管理钦天监事务宗人府宗令和硕惇亲王奕谿咨报吏部，其领到的满字宪书内“草率处所甚多”，要求将钦天监负责满字宪书的各官交吏部议处。最后，承办司员五官正瑞恒和瑞纯罚俸六个月，和硕惇亲王、监正恩明、左监副玉禄等三人本营罚俸三个月，以光绪元年正月二十日恩诏而俱得宽免。事见宝璽奏折，光绪元年十一月初八日，编号 02-01-03-11755-044，军机处录副。
- 【63】钦天监致军机处呈文，乾隆三十年十一月，编号 03-181-2173-57，军机处录副。
- 【64】兵部至军机处咨文，乾隆四十九年八月，编号 03-0191-3035-040，军机处录副。
- 【65】理藩院柔远清吏司呈文，乾隆六十年六月十七日，编号 03-0195-3507-029，军机处满文录副。
- 【66】从佛教角度梳理蒙古进入清朝时间体系的研究，可参见 Johan Elverskog, “Mongol Time Enters a Qing World”, in Lynn A. Struve, ed., *Time, Temporality, and Imperial Transition: East Asia from Ming to Qing*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2005, pp.142-178.
- 【67】复兴致军机处咨文，乾隆五十年六月，编号 03-0192-3163-033，军机处满文录副。
- 【68】明绪致军机处咨文，同治三年十二月二日，编号 03-4681-043，军机处录副。
- 【69】文硕奏折，光绪十三年八月初三日，编号 04-01-14-0083-126，军机处录副。
- 【70】兵部致军机处咨文，光绪十二年十二月十三日，编号 147417，台北军机处档折件。
- 【71】有关清代对类似共同记忆的建设，一个很典型的例子是纪功碑，可参见朱玉麒：《从告于庙社到告成天下：清代西北边疆平定的礼仪重建》，《高田时雄教授退休纪念东方学研究论集（中文分册）》，京都：临川书店，2014年，第397-411页。
- 【72】张荫桓奏折，编号 03-5700-043，军机处录副。张所谓的“美、日、秘三国”分别指美国、日斯巴尼亚（即西班牙）、秘鲁。
- 【73】有关19世纪以来世界各国对统一的世界时间的接受，参见 Vanessa Ogle, *The Global Transformation of Time, 1870-1950*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015.
- 【74】《中华民国三年阴阳合历时宪书》，原书无编号，普大胶片。
- 【75】《洪宪元年历书》、《中华帝国洪宪元年历书》，原书编号 06381、06382，普大胶片。
- 【76】《康德元年时宪书》，哈佛大学哈佛燕京学社图书馆藏，第9-11页。
- 【77】《康德二年时宪书》，哈佛大学哈佛燕京学社图书馆藏，第5-8页。
- 【78】《康德八年时宪书》，哈佛大学哈佛燕京学社图书馆藏，第7-11页。

【论 文】

对“天下”的想象

——一个乌托邦想象背后的政治、思想与学术¹

葛兆光²

一种思想状况如果与它所处的现实状况不一致，则这种思想状况就是乌托邦。

——《意识形态与乌托邦》(中译本, 196页)

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

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

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

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

一、历史中的“天下”：内外、华夷与尊卑

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

¹ 本文刊载于《思想》第29期(2015-10-9) http://blog.sina.com.cn/s/blog_87bd2dbd0102vyu0.html

² 作者为复旦大学文史研究院及历史系资深特聘教授。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

所以，我们说它是“乌托邦”。

二、崛起到梦乡：有关“天下想象”的政治背景

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

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

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

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

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

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

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

三、“帝国”抑或“文明国家”：一种现代批判理论如何呼应传统天下想象？

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

四、旁行斜出的诠释：《春秋公羊传》与董仲舒、何休到庄存与、刘逢禄

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

五、面对西潮的想象：晚清康有为以及当下学者的郢书燕说

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

真的是这样吗？这恐怕有些现代人的过度诠释。

结语：“天下”：想象和诠释出来的乌托邦

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

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

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

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

这才是需要讨论的真问题。

2015年2月2日初稿于上海

注释：

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

- 有所区别，对此，第二和第三个则应当理解为反映了汉帝国的国家秩序和权力构造的重要侧面。载《榎博士还历纪念东洋史论丛》（东京：山川出版社，1975），151-152页。
- [19] 这是冯友兰的方法，参见《中国哲学史》（北京：中华书局重印本，1984）第一章，1页。
- [20] 赵汀阳在一次与韩国学者题为“天下体系论——超越华夷秩序，走向乌托邦”的访谈中，说到“天下体系论的两个核心原则，一是兼容，另一个是和谐”。见【韩】文正仁《中国崛起大战略与中国知识精英的深层对话》（北京：世界知识出版社，2011），33页。
- [21] 钱穆《中国文化史导论（修订本）》（重印本，北京：商务印书馆，1994）第二章，37页。
- (22) 已经有人指出，“天下”观念本身隐含着整体主义、华夏中心主义和伦理中心主义，自从秦汉统一以来，天下主义就面临着理想与现实、政治认同与文化认同的纠缠，包含着两种解释的可能。见朱其永“天下主义的困境及其近代遭遇”，原载《学术月刊》（上海）2010年第1期，49-54页。
- [23] 王先谦《荀子集解》（北京：中华书局重印“诸子集成”本）卷十二，220页。前面所引《荀子·儒效》中的“四海之内若一家”一句，后面紧接着的两句，就是“通达之属，莫不服从”，还是强调有主从之分。同上卷四，77页。
- [24] 《尚书·武成》：“一戎衣，天下大定”（注：衣，服也。一着戎服而灭纣，言与众同心，动有成功）。虽然《武成》一篇是伪古文，但汉代以后作为经典，它的思想一样具有经典和权威的意义。见《十三经注疏》，185页。
- [25] 赵汀阳“天下体系：帝国与世界制度”，先发表在《世界哲学》2003年第5期，20页，后收入其《没有世界的世界观》（北京：中国人民大学出版社，2005）；33页；然后再作为其《天下体系》一书的部分，77页。
- [26] 汉武帝时代征伐匈奴，置武威、酒泉、敦煌、张掖四郡，在元鼎六年（-111），五道进击南越，设南海、苍梧、郁林、合浦、交趾、九真、日南、珠厓、儋耳九郡，攻打西羌，也在元鼎六年（-111），平定西南夷，并置牂柯、越巂、沈黎、汶山、武都等郡，仍是元鼎六年（-111），接着远征车师，俘楼兰王，在元封三年（-108），同时，又派遣大军攻打朝鲜，最终朝鲜大臣杀国王卫右渠，卫氏朝鲜灭亡，汉置乐浪、临屯、玄菟、真番四郡。
- [27] 分别参见《史记》卷一百十《匈奴列传》，卷一百一十一《卫将军骠骑列传》，卷一百一十六《西南夷列传》，卷一百一十三《南越列传》。
- [28] 唐太宗时期，李靖、侯君集等多次攻打突厥（629-630，640-641），开党项之地为州县（631-632，十六州，四十七县），李靖进击吐谷浑（634-635），大军几度征讨高句丽（644-646，647-648），阿史那社尔远征焉耆、龟兹（648）。
- [29] 以上分别参见《旧唐书》卷一九六下《吐蕃下》，5266页，卷一九四《突厥上》，5155页；魏征语，见卷一九四《突厥上》，5162页；卷一九九上《东夷》引唐太宗诏书，5323页。
- [30] 汉宣帝语，见《汉书》卷九《元帝纪》：“宣帝作色曰：汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎？”这实际上指出了古代中国政治制度，并非单纯用儒家学说和道德教化的实际情况。277页。
- [31] 可以注意徐建新“天下体系与世界制度——评《天下体系：世界制度哲学导论》”，见《国际政治科学》（北京）2007年第2期（总10期），113-142页。这篇文章的网络版有一个很有意思的题目，叫“最坏的国际关系理论与最好的天下理论”。
- [32] 据说，某学者重新翻译和解说柏拉图《理想国》，认为应当易名为《王制》。
- [33] 这封信虽然不见于《明实录》，但收在明严从简编《殊域周知录》卷三中，应当可信。《续修四库全书》（上海：上海古籍出版社影印本）史部735册，509页。
- [34] 洪武二十六年（1393），李朝太祖对左右说，明太祖以为自己“兵甲众多，刑政严峻，遂有天下”，但是他“杀戮过当，元勋硕辅，多不保全”，反而总是来责备我们朝鲜，“诛求无厌”，现在又来加上罪名，要来打我，真像是在恐吓小孩子。见吴晗编《李朝实录中的中国史料》（北京：中华书局，1980）第一册，115页。
- [35] 【越】吴士连《大越史记全书》卷十，497页，550页。
- [36] 见《明太宗实录》（台北：中研院史语所，1962）卷二十四“永乐元年十月辛亥”，435页。
- [37] 《明史》（中华书局，1974）卷三三二《西域传四·于阗》，8614页。
- [38] 《明史》卷三〇四《宦官一·郑和》，7766页。
- [39] 郑和等《天妃之神灵应记》，载郑鹤声等编《郑和下西洋资料汇编》中册（下），齐鲁书社，1980；1019-1021页。
- [40] 参看王赓武《永乐年间（1402-1424）中国的海上世界》指出，“派使出海是永乐皇帝展示中国强大实力的重

- 要手段”，“运用入侵越南这一事例警示其他国家”，载《华人与中国：王赓武自选集》（上海人民出版社，2013），177页。
- [41] 参看杨永康、张佳玮“论永乐‘郡县安南’对‘郑和下西洋’之影响”，《文史哲》2014年5期，106-114页。
- [42] 赵汀阳《天下体系：世界制度哲学导论》（南京：江苏教育出版社，2005），41页，51页及〈前言〉。
- [43] 像盛洪“从民族主义到天下主义”一文，1996年就提出“天下主义”，原载《战略与管理》1996年1期，14-19页（后收入盛洪《为万世开太平》）。第二年即1997年，盛洪还与张宇燕对话，讨论到这些有关天下主义的问题。见盛洪《旧邦新命：两位读书人漫谈中国与世界》（上海：上海三联书店，2004），16页。
- [44] 赵汀阳的论文“天下体系：帝国与世界制度”发表较早，见《世界哲学》2003年第5期。据此文第一个注释说明，文章最初写于2002年。后来便成为《天下体系：世界制度哲学导论》一书的基本部分。
- [45] 赵汀阳《天下体系》，77-80页。
- [46] 比如被认为是自由主义学者的李慎之1994年在〈全球化与中国文化〉一文中说“在这个加速全球化的时代，在中国复兴而取得与世界各国平等地位后，中国的文化应该还是回复到文化主义和天下主义——在今天说也就是全球主义”。载《太平洋学报》1994年2期，28页。
- [47] 盛洪“从民族主义到天下主义”，收入其《为万世开太平》，45页。
- [48] 盛洪语，非常奇怪的是，他把这种民族主义作为“道德上的让步”与新儒家所谓“道德坎陷”联在一起，也见于上引《为万世开太平》45页；这一段概括的总结，来自江西元“从天下主义到和谐世界：中国外交哲学选择及其实践意义”，载《外交评论》2007年8月（总97期），46页。
- [49] 《文化纵横》原本有一个“世界观”栏目，讨论诸如外交与国际关系等问题，比如2013年2月号的《民族主义与超大规模国家的视野》讨论中国外交；但到2014年，则特别设立了“天下”栏目，以讨论中国与中国之外的世界之关系。如2014年2月号谈的是菲律宾民主政治，8月号讨论中国资本在柬埔寨；10月号两篇文章分别讨论中国资本在缅甸与南苏丹的问题等等。
- [50] 王小东在《中国的民族主义与中国的未来》中说，中国在克服了1980年代自我贬低的“逆向民族主义”之后，1990年代开始出现“正态民族主义”，他提到一个很有意思的现象，即中国民族主义的一个重要来源，是海外经验的刺激。许多被列为“中国的民族主义者”的人是曾在西方留学过的中国人。如张宽，他因对西方持批判态度而被“自由派”知识分子愤怒地形容为因个人在西方境遇不佳而怨恨西方的人；盛洪，他到美国访问了一年后写了一篇“什么是文明”，认为中国文明优于西方文明，从而掀起了一场讨论；张承志，在国外转了一圈后写了“神不在异国”及其他许多文章，因其原有的知名度及文笔的优美，掀起了中国思想界的一场更大的讨论。因此，才有“中国命运不能交由别人掌握”的强烈想法以及“美国要把中国踩在脚下”的深切感觉，特别是，在中国崛起背景下，中国已经不能满足于“发展中国家”这样的地位。
- [51] 关于这方面的著作很多，如马立诚《当代中国八种社会思潮》（北京：社会科学文献出版社，2012）第一部分第六章；以及黄煜、李金铨“90年代中国大陆民族主义的媒体建构”，载《台湾社会研究季刊》第五十期（2003年6月），49-79页。
- [52] 王小东语，见宋晓军、王小东、黄纪苏、宋强、刘仰等《中国不高兴》（南京：江苏人民出版社，2009）；99页。据策划者张小波说，“它是1996年出版的《中国可以说不》一书的升级版，在过去的12年里，中国国内外的形势发生了巨大的变化，但有一点没有变，那就是中国和西方摊牌”。
- [53] 欧树军“重回世界权力中心的中国”，《文化纵横》（北京）2013年6月号，95页。
- [54] 这种论述，近年来在中国学术界和思想界相当流行，见《封面选题：反思中国外交哲学》之“编者按”，以及盛洪“儒家的外交原则及其当代意义”，载《文化纵横》2012年第8期，17页，45页。
- [55] 姚中秋（秋风）“世界历史的中国时刻”，载《文化纵横》2013年6月号，78页。
- [56] 王小东《天命所归是大国：要做英雄国家和世界领导者》（南京：江苏人民出版社，2008）。
- [57] “中国共产党今天还在引领这个民族，完成社会转型这样一个历史重任，这个历史重任还在，也就是‘天命’还在”。见曹锦清、玛雅“百年复兴：关于中国共产党的‘天命’的对话”，载《红旗文摘》2013年7月9日。
- [58] 同前引姚中秋（秋风）“世界历史的中国时刻”，载《文化纵横》2013年6月号，78页。
- [59] 姚中秋（秋风）“中国的天命”，载“爱思想”网，<http://www.aisixiang.com/data/82361.html>
- [60] 摩罗语，见其所著《中国站起来》（武汉：长江文艺出版社，2010），255页。参看此书的第二十二章论述“中国文化必将拯救西方病”、第二十四章“中国将统一世界吗”，关于摩罗思想从自由主义向国家主义的

- 转变，可参看许纪霖“走向国家祭台之路——从摩罗的转向看当代中国的虚无主义”，载《读书》（北京：三联书店，2010）8-9期。
- [61] 许纪霖“多元文明时代的中国使命”，同上《文化纵横》2013年6月号，87页。
- [62] “超限”一词来自乔良、王湘穗《超限战：对全球化时代战争与战法想法》（北京：解放军文艺出版社，1999），这本书提出了一旦中美冲突，中国可以采取无疆界、无节制、部分军民的全方位回击，并采取类似恐怖战、网络战、生态战等等应付美国较为强大的军事力量的办法。
- [63] 特别是最近的“一带一路”的宏大计划，更引起周边的警觉。按：台湾一家报纸指出“‘一带一路’是中国版的马歇尔计划，它同时要复兴的，是横亘于欧亚之间的陆块，中亚、东欧、中东，以及马六甲、锡兰、印度洋，也可说是亚洲的另一次西征”（台湾《联合晚报》2015年1月28日）。
- [64] 赵汀阳在中央电视台题为“以天下观世界”的“百家讲坛”中，一开头就讲到1999年哈特和尼格瑞的《帝国》中有关传统帝国、新帝国以及“开始寻找另外一种政治体系”的观点，让他“吃了一惊”。陈晓明和韩毓海，也在北京大学与研究生进行过“何为帝国，帝国何为——关于《帝国》的一次座谈”；2004年，两个作者来到中国，由当时《读书》杂志的主编汪晖主持，在清华大学做了演讲，在《读书》杂志进行了座谈。
- [65] 哈特与尼格瑞《帝国》（南京：江苏人民出版社，2003），“序言”，4页。
- [66] 哈特和尼格瑞《帝国》“序言”，1页，3页。
- [67] 葛兆光《宅兹中国：重建有关“中国”的历史论述》（北京：中华书局，2011）；《何为中国？——疆域、民族、文化与历史》（香港：牛津大学出版社，2014）。
- [68] 甘阳这一说法，最早见于2003年12月29日《21世纪经济报导》吴铭的访谈“甘阳：从‘民族-国家’走向‘文明-国家’”，他或许觉得，中国的问题就在于20世纪中国要走入现代世界体系成为民族国家，这是走了偏路，因为中国原本是文明国家，未来也应当走向文明国家；参看其《文明·国家·大学》（北京：三联书店，2012）。
- [69] 基辛格《论中国》（胡利平等译，中信出版社，2012）；见《后记》，517页；马丁·雅克《当中国统治世界》（张莉等译，中信出版社，2010），332页。
- [70] 比如张维为《中国震撼：一个“文明型国家”的崛起》（上海人民出版社，2011）第三章就认为，作为“文明型国家”的中国有八大特征，比如超大型人口规模、超广阔疆域国土、超悠久历史传统，超深厚文化积淀，独特的语言，独特的政治，独特的社会，独特的经济。坦率说，这八大特征都无法证明中国在历史上就是一个“文明型国家”，只能说明现在的中国是一个特别的国家。57-90页。
- [71] 西川长夫：“国民国家论から見た‘战后’”，载其《国民国家论の射程》（东京：柏书房，1998）256-286页。需要说明的是，关于现代民族国家的各种论著已经非常多，我这里只是取其方便，采用了西川氏简明而清晰的定义。
- [72] 一直到最近，仍有人把“绥靖”当做传统中国文明的扩展方式，而把“征服”当做环地中海欧洲文明的扩展方式。见林岗“征服与绥靖——文明扩展的观察与比较”，《北京大学学报》2012年第5期，68-78页。
- [73] 当然，过去这种说法的代表人物多数是对于传统有着“温情和敬意”的学者，比如前引钱穆《中国文化史导论》中就说，“中国人常把民族观念消融在人类观念里，也常把国家观念消融在天下或世界的观念里。他们只把民族和国家当作一个文化机体，并不存有狭义的民族观与狭义的国家观，‘民族’和‘国家’都只为文化而存在”前引钱穆《中国文化史导论（修订本）》第二章，23页。
- [74] 哈特与尼格瑞《帝国》，中译本，8页。
- [75] 参看【法】德布雷、【中】赵汀阳《两面之词——关于革命问题的通信》，此处文字引自周仍乐对此书的评论“关于革命——读德布雷和赵汀阳的《两面之词》”，载《文化纵横》2014年10期，112页。又，William A. Callahan 对于赵汀阳的“天下体系”提出了与德布雷相同的质疑，见 William A. Callahan: *Tianxia, Empire and the World*, 参见白永瑞下引文。
- [76] 白永瑞“中华帝国论在东亚的意义”，这篇文章提出这样一个问题“中国会成为顺应世界体制逻辑的帝国（换句话说，成为继承美国的霸权国家），还是成为违背世界体制逻辑的帝国，亦或者，中国的选择会超出以上两种道路”，见《开放时代》（广州）2014年第1期，93页。还可以参看同作者的“东亚地域秩序：超越帝国，走向东亚共同体”，载《思想》（台北：联经出版公司，2006年10月）第三期，129-150页。
- [77] 马丁·雅克《当中国统治世界》（张莉中译本，中信出版社，2010），333页。
- [78] 不止是赵汀阳，有的学者也把“天下”和“帝国”并举，如许纪霖就曾经以“新天下主义：中国如何成为一个文明帝国”为题，来讨论中国如何成为大国，他虽然用了“文明”二字来修饰或限定“帝国”，但是这

- 个“天下”与“帝国”显然有很多重迭性。见《世界历史的中国时刻》讨论记录，《开放时代》(广州)2013年第2期，46-47页。
- [79] 《论语·尧曰》“兴灭国，继绝世，举逸民，天下之民归心焉。所重，民食丧祭”；《十三经注疏》2535页；《论语·八佾》“二三子何患于丧乎，天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎”；《十三经注疏》2468页；《左传》成十二年“天下有道，则公侯能为民干城，而制其腹心，乱则反之”（正义曰：天下有道之时，则公侯能为捍城御难，而使武夫从己腹心，不侵犯他国也。乱则反之，不复捍蔽己民，乃以武夫从己腹心，将武夫为股肱爪牙，以侵害他国，是反治世也）。《十三经注疏》本，1911页。
- [80] 《春秋公羊传注疏》卷一，见《十三经注疏》(北京：中华书局，1980)2200页。最近，朱圣明〈现实与思想：再论春秋“华夷之辨”〉一文很细心地指出，春秋公羊学有关华夷的论述其实是有内在矛盾的，虽然它有时按文明原则判定“华夷”（即韩愈《原道》所谓“诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之”），但对华夷界限仍有明显界分，并不全然按照文明原则；虽然董仲舒等也有改变“华夷二分”的意思，但他仍然区分“中国”、“大夷”和“小夷”，在华夷问题上依然恪守“必也正名乎”的传统，这叫“《春秋》谨辞，谨于名伦等物也”。他提醒说，不应当忽略这一论述中间，“春秋华夷之辩的断裂性及‘华夷之间’的存在”。显然，公羊学有关华夷之辨逻辑上的一致性，其实是后人诠释出来的。载《学术月刊》第47卷第5期(2015年5月)，159-167页。
- [81] 《春秋公羊传注疏》卷十八，《十三经注疏》2297页。
- [82] 董仲舒说，本来“王者，民之所往”（按照《春秋元命苞》的说法，“王者，往也，神之所输向，人之所乐归”），能“使万民往之，而得天下之群者，无敌于天下”。见苏舆《春秋繁露义证》(北京，中华书局，1992)卷四至卷五，113-116页。
- [83] 苏舆《春秋繁露义证》卷四至卷五，101页，133页。
- [84] 研究汉代政治与《春秋》关系的陈苏镇在《〈春秋〉与“汉道”——两汉政治与政治文化研究》(修订本，北京：中华书局，2011)中指出，“汉武决策，将帅出力，《公羊》家则以其特有的‘太平’世理论制造舆论，营造气氛，甚至直接参与决策，从而推进了此项事业(指开疆拓土)的发展”。所以，公羊三世说中有关“太平世”的理想，并不是那么和平与温柔的。250页。还应当补充一点的是，在这样的天下中，就连思想学说，也是要按照皇权来统一的，任凭“师异道，人异论，百家殊方，指意不同”是不行的，所以，董仲舒才要“皆绝其道，勿使并进”。见《汉书》卷五十六《董仲舒传》，2523页。
- [85] 古代中国各家思想都有这样的想象，无论是想象尧舜禹汤文武、推崇五帝还是崇尚更早的神话人物，正如顾颉刚说的，都把古代想象成黄金时代，连建议法后王、立足现实的学者也不例外，像《韩非子·五蠹》中就说，各家都相信“上古竞于道德，中世竞于智谋，当今争于气力”，好像历史越来越糟糕，因此要回到三代，甚至五帝时代。《二十二子》(上海古籍出版社影印光绪浙江书局版，1985)，1183页。
- [86] 梁启超《清代学术概论》(朱维铮校注《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社，1985)第二十二，61页。
- [87] 同上梁启超《清代学术概论》第二十二，61-62页。
- [88] 梁启超《中国近三百年学术史》(朱维铮校注《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社，1985)。但是他也指出，“这派学风，在嘉、道年间，不过一支‘别动队’，学界的大势力仍在‘考证学正统派’手中。这支别动队的成绩，也幼稚得很”，119页。
- [89] 正如钱穆在《中国近三百年学术史》(北京：中华书局重印本，1986)第十一章中所说，“愈后者推之愈崇，辩之愈畅，庄氏之学犹是也”。524页。
- [90] 关于清代中期公羊学的最近研究，可以参看：陈其泰《庄存与：清代公羊学的开山》、冯晓庭《庄存与的春秋学述论》等论文，均载林庆彰等编《晚清常州地区的经学》(台北：学生书局，2009)。
- [91] 庄存与《春秋正辞》“叙”，《续修四库全书》(上海古籍出版社影印本)经部141册，1-2页。有人指出，这只不过是庄存与教授皇子的讲义。
- [92] 刘逢禄《谷梁废疾申何》“叙”《续修四库全书》(上海古籍出版社影印本)经部132册，1页。
- [93] 庄存与《春秋正辞》“叙”，1-2页。此书主要就是在分成九部分，阐发董仲舒、何休所谓“三科九旨之义”。
- [94] 刘逢禄《春秋公羊经释例》，《续修四库全书》经部129册，458-459页。
- [95] 刘逢禄《刘礼部集》卷三《春秋论》上，《续修四库全书》(上海古籍出版社影印本)1501册，57页上。蔡长林也指出，“刘逢禄与钱大昕之所论，既是公羊学与左传学的对立，也是经学与史学的对立，从当时学术大环境的角度看，既是庄氏家族学术观点与当代考据学家治学观点的对立，也是学术圈中的主流与非主流的

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

及廖平，更没有提到庄存与。

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

【论 文】

苗疆：“国家化”视阈下的西南少数民族社会¹

杨志强²

一、中央王朝与西南边疆

提起“苗疆”，许多人并不陌生。无论是清代小说《说岳全传》、金庸武侠小说《笑傲江湖》，还是现今网络上人气爆棚的动漫《不良人》、小说《苗疆蛊事》，甚至网络游戏《轩辕剑》、《天龙八部》等，都有对“苗疆”人物描述或场景设置。在这些作品中，来自“苗疆”者的一颦一笑、举手投足间仿佛都散发着神秘和异样。对“苗疆”的这种“异质化”想象其实早已渗入到主流文化中，因此它也成为中华大地上的一块充满神秘感和“蛊毒”想象的神奇之地。

明清时期，“苗疆”是构成中国疆域版图的重要组成部分，几乎涵盖了整个云贵高原地区。这里所说的“苗”是个泛称，“疆”则具有王朝国家治下的民族地区的含义，相当于今天所说的“民族地区”，现今的苗族聚居地区只是这一广阔地域的一小部分。当前的学者一般把历史上的“苗疆”分为广义和狭义两个层面，广义的“苗疆”以云贵高原为中心，包括周边少数民族分布的西南山区；狭义的“苗疆”主要指现今苗族聚居地区，一是在今贵州省黔东南苗族侗族自治州境内，称为“贵州苗疆”；二是黔东北与湘西交界地，即现贵州省松桃苗族自治县和湖南省湘西土家族苗族自治州一带，是为“湖南苗疆”。这种划分恰恰反映出“苗疆”动态变迁的历史过程。在近代中国国民国家体制建立之后，“苗疆”作为地域概念不再使用，其广义所指已为当前文化地理意义上的“西南”概念所取代。这一区域，自古以来就是少数民族栖息分布之地，现今除汉族外，仍有苗、侗、布依、彝、水、土家、瑶等近 20 个世居民族，是中国民族种类最多、文化最多样的区域。

“苗疆”字样初现于明代，但作为一个有特定范围的地域概念形成于清雍正年间以后。明王朝建立后，国家首次以组织化移民的方式，从内地调遣大量汉人以“军屯”“民屯”“商屯”等形式移入西南民族地区，由此深刻地改变了西南民族地区社会历史的发展进程。在这一过程中，“苗”开始取代过去的“蛮”，成为中国南方非汉族群的泛称之一；而“苗”与“苗疆”的出现与元、明、清时期中国的王朝国家政权在西南地区推行“国家化”政策，即自上而下进行政治、经济和文化整合的过程有密切关联。在展开这些问题以前，有必要对西南边疆与中原的互动历史进行若干回顾和梳理。

云贵高原地形呈西高东低走势，西接青藏高原横断山脉，北临四川盆地，东连东南丘陵，南出东南亚和南亚诸国，总面积约 50 余万平方公里；境内群山连绵，河流纵横，温暖潮湿。历史上，云贵地区在中央王朝国家的地缘政治格局中的位置十分重要：对中国的整个西南地区而言，云贵高原紧邻最富庶的、素有“天府之国”之称的四川盆地，构成一道天然的地理屏障，云贵宁则川蜀安；云贵高原是中国南出西向东南亚、南亚地区陆路通道的必经之地，在北方“丝绸之路”开通之前，四川就与云南及东南亚等地频繁发生了民间商贸往来。秦汉时期，中原王朝征服了云贵高原上的“西南夷”，进行政治经营。此后一千多年间，云贵高原地区虽然大部分时期属于中原王朝的势力范围，但关系一直不太稳定，直到元王朝于至元十三年（1276 年）设立了云南行省，才实现了政治上的统一。

总的来说，影响云贵地区与中央王朝政治关系发展的原因是复杂的，如中央王朝的朝代更迭、

¹ 原载《中国民族报》2018 年 1 月 5 日理论版，因系报刊文章，注引从略，本文有重要修改。

² 作者为日本东京大学学术博士，贵州大学历史与民族文化学院教授。

割据与统一等等，但其中一个至关重要的因素是交通。由于云贵高原地区地形地貌多变，群山连绵，域内族群众多，自然地理和社会状况都十分复杂。每当国家的力量尝试进入这一区域，必然要耗费庞大的资源来疏通和维护交通线。唐宋以前，中原王朝主要是通过“五尺道”“灵关道”等，依托四川的资源来控制云贵地区。然唐宋以后，中国政治中心东移、经济中心南下，江浙和湖广地区经济崛起，至元代时，“湖广熟，天下足”之谚已流传四海。而此前被视为“天府之国”的巴蜀之地，在元与南宋的战争中首当其冲，人口剧减。直到清朝中后期出现史称“湖广填四川”的大规模移民后，四川的人口和经济才逐渐恢复。这一变迁过程深刻地影响了云贵高原与中央王朝的互动关系。

元朝十分重视对云南边疆的经营，在民族地区广泛推行“土司制度”。但由于上述中国整体地缘政治经济格局的变化，依托四川已无力支撑对西南边疆的治理。在这种状况下，至元二十八年(1291年)，元王朝新开辟了“普安道”(明称“东路”“一线路”)，这条道路打通后，云南与湖广内地的往来不再绕道四川或广西，而是取直线东西横跨贵州，缩短了千余公里的路程。建省前，贵州地区是大小土司割据和苗瑶、壮侗、藏缅语族各少数民族的分布地域，境内苗岭山脉是长江和珠江两大水系的分水岭，地表切割严重，环境封闭，资源匮乏，素有“八山一水一分田”之说。自“普安道”开通后，贵州的地缘重要性急剧上升，由数省包夹下的“蛮荒之地”一跃成为湖广内地进入西南边疆的门户。道路开通后的第二年(1292年)，元王朝便整合贵州各地的大小土司设立了“八番顺元宣慰司”，成为后来贵州建省的肇始。

明王朝建立后，更加重视对西南边疆的经营。1382年朱元璋征服云南后，为防止土司和少数民族的反抗，将大批军队部署在内地进入云贵地区的交通线上，设置卫所屯兵驻扎。卫所是明代独创的军事制度，按定制每卫兵额为5600人，下设若干千户所、百户所；士兵逢战事调发从征，无事则务农自养。一些学者认为，云贵地区卫所的兵员数实际远超定额，有的达数万人之多。这些士兵都携带家属，还有大量汉人移民以“民屯”“商屯”等形式进入西南边疆，以致在云贵两省，汉人的人口均达百万以上。

汉人移民进入西南地域后，基本沿着明王朝布防驻守的三条“官道”分布：一是由昆明北上经四川会理和大小凉山地区至四川成都的“建昌道”，明代在这条线上建立了5个卫，8个所，俗称“五卫八所”，并专设“四川行都护使司”管理；二是从昆明东向至曲靖，北上经现威宁、毕节、赤水至四川泸州的“乌撒道”，亦称“入滇西路”，这条线上设置了4个卫，为“西四卫”；三是由昆明经曲靖、富源，一直向东横跨贵州境内进入湖广地区的元代“旧普安路”，或称“东路”，这条线路因连接云南与湖广，明王朝沿路重兵布防，仅贵州境内就有18个卫部署在这条驿道上。

这三条通道中，由湖广经贵州入云南的“东路”尤为关键，甚至贵州行省就是为了保障这一条进西南的交通线而设置的。为统一管理部署在贵州境内的卫所及军队，1382年，明太祖朱元璋刚一征服云南后就先于云南成立了省级军事机构“贵州都护使司”，为贵州置省做好铺垫；永乐十一年(1413年)，明成祖以镇压黔东思州、思南田氏土司叛乱为契机，设立“贵州承宣布政使司”。由此贵州正式进入明朝的行省行列。如此一国政府因保障交通线而专置一省级机构，即使在世界历史上也是非常罕见的。明中期以后，昆明至成都的“建昌道”因“夷患”猖獗发生阻塞；云南至四川泸州的“乌撒道”虽然通畅，但进入湖广走长江水道，顺水行疾而逆流至难；另两条道路，即至广西道和旧五尺道，因无兵驻守，“匪盗成群”，无法畅通，致使朝廷只能通过“东路”驿道来维持对云南的控制；因这条道路在贵州境内所经区域皆为土司或“生苗”所控制，即所谓的“两岸皆苗”，当时文献中常以“千里一线孤悬”来加以形容，故明代亦称之为“一线路”。

清朝对西南边疆的治理基本沿袭了明朝奠定的格局并大力强化，并依托这条线路对周边少数民族地区实施“改土归流”，普遍推行府、州、县的“流官”统治体制，至雍正朝达到高峰期；

而对一些不服“王化”、亦无土司管束的“生苗”地区，清廷则用兵强制征服，这就是所谓的“开辟苗疆”。这一系列措施为清中后期大量内地汉人移民进入西南奠定了重要的政治基础。在这一背景下，“苗疆”开始作为一个具有特定内涵的地域概念出现在官方文献中。

二、“苗”与“苗疆”：“国家化”进程中建构的“他者”

“苗”，与“蛮”“夷”类似，是近代以前中国主流社会对南方少数民族的泛称之一，今天的苗族只是其中一小部分。一般认为，除上古传说中的“三苗”外，与现今的苗族有关的“苗”字样最早出现于唐代樊绰的《蛮书》。其后南宋的朱熹在《三苗记》中也曾记录了湖南西南一带的“猫”及“苗人”的活动情况。到了元代，正史中开始出现“苗”的记录，从地域上来看主要指今湖南西部及西南部一带的少数民族。元末，在各地掀起的反元起义中，一支活跃在江浙地区号称“苗军”的勤王队伍引发了关注。其首领为湖南城步土司杨完者，士兵都是来自湘西南一带的“苗蛮”。这支“苗军”的战力极彪悍，曾屡次大败张士诚等部，最盛时曾达20万人，一时在元廷内部甚至引发了“不可使苗蛮窥中国”的议论，成为朱元璋等部反元义军的心腹大患。《明太祖实录》中关于这一时期的记载，就频频涉及到“苗军”，“苗”从明朝开始成为南方少数民族的泛称，可能也与明初统治者的这段历史记忆有关。

明朝统一西南后，沿湖广至云南的“旧普安路”（一线路）密集建立卫所，屯兵守卫。由于这条线路在贵州境内所经之地都是土司或少数民族区域，内地来的汉人屯军面对陌生的异文化环境，就开始用“苗”来统称周边的少数民族。明代王士性在《广志绎》中就明确写道：“从沅陵至普安（今贵州安顺）两千里，总称曰苗”。到了清代，“苗”的指称范围进一步扩大到贵州全省及周边地区，区域内大多数少数民族的称谓以“苗”作为后缀，如“仲苗”（布依族）、“水家苗”（水族）、“洞苗”（侗族）等，故贵州省境内有“百苗”之说。近代以后，“苗”进而取代“蛮”涵盖了中国的南方少数民族。著名学者梁启超甚至将中南半岛上的越南、缅甸、老挝也纳入到“苗”的统称范围。直至新中国进行民族识别以后，“苗”才成为今天苗族的专称。

为何“苗”会取代“蛮”成为南方非汉族群的泛称？其在汉文化语境中的内涵又是什么？晚清学者魏源试图解答这一问题。他认为，“蛮”和“苗”的区别，主要是由其社会组织结构差异造成的一一即称“蛮”者内部有明确的上下尊卑关系，能称雄一方；称“苗”者内部则无贵贱贫富、无君长，互不统属；过去官府主要是通过安抚“蛮”来压制“苗”，但后来“蛮酋”安于现状不思进取，才导致“苗患”日增，以至“苗”最终取“蛮”而代之。在这里，魏源显然是站在传统中原王朝的“夏夷观”立场来解释这一问题。在这一视野下，“蛮”的内部有等级结构，有君长，有上下尊卑关系，而被视为“苗”的群体，内部无贫富等级，没有明显的层级结构，所以比“蛮”更落后和野蛮。魏源的这种看法固然是站在儒家价值立场上作出的判断，但其实也受到当时现实因素的影响。

至清雍正时期，中央王朝自明清以来在云贵等地陆续实施的“改土归流”进入了高潮。在这一过程中，对土司地区的“改土归流”总体上较为顺利，因为对广大“土民”而言，“改土归流”只不过把“土司”换成了“官府”，交税的对象变了，但其社会结构并未受到太大冲击；但在若干既无官府治理、又无土司约束的“生苗地界”，如黔东南及与湘西交界处的腊尔山周边地区、黔东南境内的清水江和都柳江流域等地，情况就不一样了。这些地区各村寨互不统属，社会分层不甚明显（即所谓的“平权社会”），国家进入这些区域缺乏关键的中介力量，无法像土司辖区那样通过层级进行治理，结果往往“按下葫芦浮起瓢”，这个村寨臣服了那个村寨又起来闹事，叛服不常，最后只能采取军事手段逐一征服各个村寨。这一武力征服过程被称之为“开辟苗疆”。后来的“苗民”反抗也主要起自这些区域，且持续不断，以至有“三十年一小反，六十年一大反”之说。因而，随着“苗患”日增，“苗”的问题越来越受到王朝统治者的关注，“苗”的指称范

围也随之不断扩大。换言之，如果从国家治理层面看，这些被视为“化外之地”的区域由于缺乏社会层级结构，反而不利于治理。因此清乾隆时期在镇压了这些“苗民”叛乱后，官府一方面承认其有限自治，规定“嗣后苗众一切自相争讼之事，俱照苗例归结，不必绳以官法”，另一方面反而在这些区域新设了许多小土司，试图培育出新的社会层级关系。在这一过程中，“苗疆”字样开始频繁出现在官方文献中。

从现有的文献可见，“苗疆”一词在明代就已出现，但使用频率极低，内涵也很模糊。在明代，对于上述“化外之地”多称之为“苗界”“生界”或“生苗地界”，用“界”而不用“疆”来指称这些地域。进入清代后，清王朝在云贵地区逐渐推行府、州、县“流官”治理体制，需从内地派遣大量官员赴云贵任职。然西南少数民族地区山高路远，条件艰苦，被视为畏途，屡屡出现官员不愿就任，甚至弃官举家潜逃的事件。为解决这一问题，康熙、雍正年间，朝廷在推行“改土归流”措施的同时，还制定了“苗疆缺”“烟瘴缺”“沿河缺”“沿海缺”等赴边远地区任职的官员待遇及考评制度。

从现有资料看，清王朝在云贵高原地区设置官员岗位主要有两种：一是“烟瘴缺”，主要指广西南部 and 云南部分区域等炎热潮湿，易生瘴气的山区；二是“苗疆缺”，主要是指少数民族分布地区，涵盖的地域很广。从《清实录》的记载可见，乾隆早期属“苗疆”的地理范围，除贵州全省及云南的大部分地域外，西至四川西部的大小凉山地区，北到湖北湖南的武陵山区，含现恩施、襄阳、汉阳、宜昌等地，东至湖南中部，包括岳阳、长沙、湘潭、常德、邵阳、永州等地，南到广西中部和北部山区，包括河池、桂林、柳州、龙胜等地。大体上云南、贵州、四川、广西、湖南、湖北诸省，凡少数民族地区基本都划入“苗疆缺”范围。按清朝官制，凡赴“苗疆”任职者，享受“边俸”待遇，任期考评缩短，“俱三年俸满，有政绩无差忒者，例即升用”。相比之下，内地为“腹俸”待遇，任期要满五年才能进行考评，或升迁，或调动。当然这也不是一成不变的，如乾隆时期有官员奏报，许多至“苗疆”赴任的官员，刚熟悉情况就被调离，不利于地方长治久安，于是出现了在“苗疆”岗位上任期至八年者。此外，根据自然条件、地理位置、风土人情、经济状况等，“苗疆”属地还被划分为若干类型，官员的品级、待遇亦与之相应，各不相同。

上述事实表明，“苗疆”一词在清代的频繁出现，是与这一时期王朝国家在西南边疆少数民族地区推行的一系列“国家化”整合措施密切相关的。这里所谓的“国家化”，指的是中原国家自上而下进行的政治、经济和文化整合的一体化过程；仅从语义上看，清代的“苗疆”，指的就是纳入国家府、州、县体制治理范围的少数民族地区，但这并不意味着在“苗疆”出现以前，这些区域不属于“中国”的范围，而主要指的是统治方式的变化，即由“羁縻”控制变更为直接治理的府、州、县体制。正是这一变化，使得“苗疆”在特定的历史背景下成为具有特定所指的地域称谓。尤为重要的一点是，由于这项制度与官员个人前途息息相关，哪些地区属于“苗疆”，哪些地区属于“内地”，自然是很清楚的。所以清代文献中经常出现的“苗疆”，如“云贵川广等省苗疆地方”“云贵两省均属苗疆”“楚黔均为苗疆”等记载，其所指就是享受“苗疆缺”待遇的区域，“苗疆”因此成为一个“国家化”进程中具有特定内涵的地域概念。

另一方面，“苗疆”的范围在不同历史时期亦有变化，整体上呈现不断递减之趋势。清乾隆中期以后，随着汉人移民不断进入西南民族地区，云贵高原的人口从“夷多汉少”逐步变成“汉多夷少”，加上各少数民族社会普遍出现了汉化趋向，“苗疆”便随着汉区的不断扩展而收缩。查阅《清实录》可见，自乾隆二十二年(1757年)以后，湖南、湖北、广西等省便陆续上呈要求某辖内地方“删去苗疆字样”的奏本，如“思恩一府(今广西武鸣等地)……所辖猺獞，与齐民无异，请删去苗疆字样”“永州府同知(今湖南永州市)……今已将苗疆字样删除”“桑植(今湖南桑植县)删去苗疆字样”“宝庆府(今湖南邵阳市)……与内地人民无异，请删去苗疆字样”等等。即使被视为“苗疆腹地”的贵州省，一些汉民比较集中的州县也申请删除“苗疆”字样。至晚清

时，“苗疆”范围便基本收束至贵州及周边地区。而在原属“化外之地”的“湖南苗疆”和“贵州苗疆”，其地方文化保存得相对完整，反抗斗争仍持续不断。晚清时期的一些文献，如徐家干所著《苗疆闻见录》、严如煜所著《苗防备览》《苗疆村寨考》等，其所言“苗疆”便集中在上述地区，由于这些地区基本上是苗族聚居区，如此便逐步形成了“苗疆”等同于苗族聚居区的狭义范畴。

总体而言，明清时期，由中央王朝自上而下推进的“国家化”进程，成为了引发云贵高原各少数民族社会发生剧烈变迁的主要原因和整体背景，而进入西南边疆地区的汉人移民事实上成为支撑这一进程的政治基础和依靠力量。“苗”作为非汉族群的泛称，以及“苗疆”作为地域概念，正是在这样的历史大背景中出现的。另一方面，国家权力和汉人移民进入西南边疆地区的重要历史进程，主要是通过湖广连接贵州和云南的“东路”驿道实现的，且整体上呈现出由东向西渐入和扩展的趋势。

2012年，笔者基于十余年的研究和思考，将湖广经贵州至云南的这条重要通道冠名为“苗疆走廊”。现研究表明，“苗疆走廊”初为明清时期国家赖以控制西南边疆的首选、甚而一度是唯一的通道，继而又发展成一条贯通长江、珠江两大水系，勾连周边诸省的“陆路经济走廊带”。“苗疆走廊”沿线，城镇密集、人口集中、民族众多，对明清时期中国南方区域市场的一体化进程产生了重要影响。同时，“苗疆走廊”是一条藉由国家力量开辟的汉人移民文化走廊，是一个具有浓厚的“国家化”特点、儒家文化与各少数民族文化交相辉映的“线性文化空间”。尤为重要的是，这是一条“活态的”文化走廊，历史上汉人移民的后裔至今仍分布在线路周边地区，有的融入到苗族社会中，有的形成了独特的地方性汉文化，如“屯堡人”文化等等；因“苗疆走廊”对于中国南方区域市场的贯通整合、地缘政治和经济格局的重组、民族交融及共生格局的生成等都产生了深远影响，其功能和意义早已超出线路本身，且延续至今。笔者认为，通过上文对“苗疆”的讲述，再以“苗疆走廊”为抓手切入，这一思考路径对重构中国西南边疆史、理解中国“一体多元”格局的形成机制和历史过程，将提供一个难得的范本。

三、“双重华夷体系”：“历史中国”的立体呈现

纵观中国历史，如果说中原农业民族与北方游牧民族间的对抗和互构是贯穿了中国数千年历史的主旋律，那么，“河西走廊”“南岭走廊”“辽西走廊”“苗疆走廊”则是深入理解中国历史疆域变化及“夏夷”关系的基本四维。其间，明清时期，王朝国家沿“苗疆走廊”自东向西往云贵高原地区推进的一系列“国家化”措施、大量汉人移民向西南迁徙引发的剧烈社会变迁等，因其时间晚近、状况复杂、文献丰富、活态文化可循，对于我们深入理解中国历史疆域的发展过程、重新审视传统的“夏夷观”等，都将提供内涵极为丰富的素材。目前，在中国学术界，对于“何谓中国？”、中国的历史疆域变化、边疆治理、“夏夷观”等问题的讨论成为热点。但笔者注意到，这些讨论聚焦的区域大多为北方游牧地区，对西南地区的关注则多限于云南省，贵州省在很大程度上被排除在边疆学者的视野之外。

历史上的中国是一个整体，“中国”不仅是具有多重含义的复合概念，同时“历史中国”所呈现出的景象也是一种世界秩序或观念体系。这就好比我们看美国，如果只把眼光集中在它的领土范围，不谈其主导的美元体系、军事存在和全球秩序，实际上是看不清楚的。中华文化之所以历经数千年绵延至今，正是基于某种相对稳定的、超越民族和国家存在的结构性体系。近代“金铁主义”倡导者杨度就从文化共同体的视角来理解“中华”，认为“中国可以退为夷狄，夷狄可以进为中国，专以礼教为标准，而无有亲疏之别”。也就是说，这一观念体系以注重等级次序的儒家“礼教”为核心，在东亚文明圈内具有某种普世性，是不可简单地还原到某个民族或国家身上的。否则，我们很难解释明末清初朝鲜半岛上兴起的“小中华思想”、日本列岛上幕府将军自

封为“征夷大将军”、明治维新早期发生的“尊王攘夷”运动等。换言之，中国传统的“天下观”“夏夷观”等，本身就内隐着“一体多元”的政治理想与追求，它不仅为中原汉民族所有，同样也内化到周边民族和国家中。所以，历史上即使外族入主中原，其传统的“延续性”也不会因之发生断裂。

就西南地区与中央政权的互动关系而言，元、明、清时期，无论由哪个民族主导中央王朝，都展示出这种“延续性”的清晰脉络。也就是说，元、明、清时期，王朝国家治理西南边疆地区的总体趋势是一个由间接统治转化为直接统治的“国家化”过程。这里所谓的“国家化”，主要指的是中央王朝在政治、经济、文化诸领域自上而下地对边疆地区进行的“一体化”整合过程。在这一进程中其实有两条不同的“华夷之辨”界线交织在一起，笔者称之为“双重华夷体系”。

这里所说的“双重华夷体系”，指的是构成传统中华世界的两条重要边界及其互动的弹性体系。这两条边界一是“王化”边界，也可称为构成中华世界的政治边界或外边界，主要指的是以皇权为顶点，由中央王朝直接或间接控制的区域，其构成了广袤的“疆域”和“版图”的空间。二是“教化”边界，也可称为文化边界或内边界，主要指以汉人为主体的内地。历史上中原王朝对周边地区的整合，往往先是通过“王化”构建其模糊的政治空间，形成外边界，再通过“教化”徐徐扩展其内边界范围。

换言之，由“天下观”彰显出的传统“大一统”思想，其政治秩序与意识形态既建构在“文明”与“野蛮”对置的“华夷之辨”的基础上，但同时其疆域又包容不同生态、不同文化的族群，形成了政治上“一体”、文化上“多元”的共生形态。每当王朝国家的势力强盛之时，往往通过武力征服、羁縻制度、朝贡关系等手段，可以把外边界范围扩展得很大，构建起“一体多元”的中华世界。然而当中原王朝国家势力衰退之际，外边界范围可以不断收缩，有时甚至退至内边界内。所以，在中国历史的变迁过程中，往往外边界，即政治边界受势力兴衰、朝代更迭的影响比较模糊且流动性较大；相对而言，以定居农业为主的“内地”农耕地区，即内边界区域，无论哪个朝代，都是提供赋税劳役等的税收来源地，域内的户口、土地，理论上都要经过调查统计以确定每户承担的税额和劳役，所以农耕区与非农耕区（通俗而言，相当于今天的征税区和免税区）的界限是相对明晰和稳定的。从这一意义上说，所谓的汉人，并非是当今意义上基于血缘世系想象的“民族”，而是深受儒家观念熏染（即“教化”），接受皇权统治（即“王化”），并自觉为国家提供赋税劳役的群体。即使是主要由少数民族治理的元王朝或清王朝，支撑其统治的经济、政治基础，一样是由内边界界定的农耕区。中华文明之所以数千年来延绵不绝，我认为相当程度上正得益于这一极富弹性的结构体系。

从这一视角看，早从秦汉时期开始，中央王朝就对以云贵高原为中心的中国西南边疆实施了一系列的政治开发措施，这些都可理解为一种“国家化”过程。但由于没有汉人移民的大规模流动，其政治和经济都以四川盆地为支撑点，实施的是“以夷制夷”的羁縻治策，所以整体上的治理是不稳定的。元代在征服云南大理政权之后推行“土司制度”，虽然控制力度大大加强，但本质上仍与历代的羁縻治理方式一脉相承。

明清时期，西南边疆最值得关注的就是汉人移民大规模进入云贵高原地区，使得上述“双重华夷体系”的两条边界在这一区域发生交织，呈现出极为复杂的状况。首先，云贵高原地区虽然在行政区划上是属于行省范围，即所谓的“本部”，但其域内既有沿交通线分布的“汉区”，又有土司控制的区域，间有不服“王化”的“生苗地界”。笔者将此称为“内地化边疆”现象，这显然很难用通常的“本部/藩部”或“内地/边疆”这种二分法来予以区分和说明的；其次，明初朱元璋针对云贵地区发布的上谕中，虽然屡屡使用“中国”一词，但显然指的是驿道沿线的汉人移民分布地区，进而洪武二十七年（1394年），元朝廷在制定各藩国朝贡礼仪之际，把云贵等地的土司辖区与日本、朝鲜等同列，统统将其纳入“朝贡”对象中。也就是说，云贵地区在行政区划上属于行省范围，但文化观念上既是“内地”又有“边疆”，民国年间编辑出版的《清史稿》

中，就把湘黔交界处腊尔山周边的“苗疆”列入“边防志”中，因此有关云贵高原上的“苗疆”“生界”“化外之地”“边防”等表述，其实都是基于“教化”之层面，反映出“历史中国”概念的多重性和丰富内涵。

晚清以后，在西方民族国家理念的影响下，中华帝国模糊的疆域范围开始固化为清晰的领土边界，但“历史中国”所内隐的“一体多元”结构仍然被近代中国所继承，统一的多民族国家体制是现代中国的基本国情和最重要的特征。这种“各民族像石榴籽一样紧紧抱在一起”的共生结构依然是中华民族和中华文化最具生命力的部分，也是近代中国在经历了内忧外患后仍然维系着国家统一的内在冲动和重要基础。

自近代以来，“历史中国”的这种整体性便不断受到西方民族国家话语的肢解和割裂。在强势的西方话语的压迫下，谈“疆”色变，强调“自古以来”等也成为缺乏话语权、缺乏文化自信的“弱者”的自我保护之策。事实上，“本部/藩部”“疆域/版图”“内地/边疆”等概念是果肉与果核的关系，是“历史中国”整体性的一种立体呈现，构成了古代中国的多样性、丰富性、连续性和具有一整套内在解释体系的世界观。自笔者2012年首次提出“苗疆走廊”以来，这几年间深切体会到，不仅许多政府官员避讳谈“疆”，甚至一些学者都避之而唯恐不及，害怕犯错误，但在边疆学者中却从来不是问题。这种自设藩篱的作法，诸不知实际上掉入了西方话语割裂“历史中国”的整体性的陷阱，等于暗通款曲认同了西方认为中国只限于汉族地区的观点；许多人之所以避讳谈“疆”，是因为就会联想到“新疆”等问题，觉得很敏感，难道新疆建省以前就不是中国的领土？之所以称之为“新疆”，其实指的是国家对边疆少数民族地区治理方式从间接控制向直接统治（即所谓的一体化）的一种变更。旁观近年来有关“内亚视角”“新清史”的争论，笔者认为：无论研究主体、研究视野、研究史料如何变换，但有一点是不可否认的，那就是历史上的中国本身是一个不可分割的、丰富多彩的世界性体系，中华文化主导东亚文明是一个客观存在的事实。学者可以“横看成岭侧成峰”，可以从多个视角切入进行历史阐释，但如果连既存的事实也否认，以“主体置换”来切割“历史中国”的整体性，其所罗列的材料作为“历史的碎片”无论多么的真实有据，结果也只不过是“盲人摸象”罢了。

“苗疆”作为一个在特定历史语境中具有特定内涵的地域概念，虽已离我们远去，但其意义并非仅存于故纸堆中。今天的“苗疆”仍被视为中国大地上的一块神奇之地，经由诸多文学艺术作品的描述，散发着异样的芬芳，悄然拨动着我们的心弦。重返“苗疆走廊”，对我们深入理解西南地区各民族“一体多元”共生格局形成的过程，推动地方经济和文化的发展，仍具有重要的现实意义。

【访谈】

马戎：构建“中华民族共同体”的话语体系¹

长江日报记者 黄亚婷

“五十六族兄弟姐妹是一家，五十六种语言汇成一句话……”一首《爱我中华》几乎是央视春晚的常驻曲目，还是“嫦娥一号”卫星搭载的歌曲之一。歌里唱的，是各族人民团结统一、共建祖国的美好祝愿，表达着强烈的民族自豪与热爱。

在学术上，“中华民族共同体”成为近年热议问题。北京大学社会学系教授马戎，先后担任北京大学社会学人类学研究所所长、社会学系主任。曾获得美国布朗大学社会学博士并在哈佛大学费正清东亚研究中心从事博士后研究。在民族问题研究领域，马戎教授是国内最权威的学者之一。我们今天为什么要探讨和强调“中华民族共同体”？长江日报读十就此专访了马戎教授。

“四海之内皆兄弟”的文化解读

在中国话语体系中，“中华民族”一词并非自古有之。只是在鸦片战争后，西方话语的“nation”被译成汉文的“民族”，这一具有现代政治意涵的词汇才开始被引入中国。1902年，梁启超在其著作《论中国学术思想变迁之大势》中首次提出“中华民族”的概念。那么，在此之前，中国人是如何认识自己的国家，如何看待国内有不同语言和文化传统的各个群体？

马戎教授特别提到费孝通教授的“中华民族多元一体格局”理论，认为这是引导我们理解中华民族演变历史的重要理论框架。费先生指出：“任何民族的生息繁殖都有其具体的生存空间”，东亚大陆的中原地区土地肥沃、雨水充沛、河流纵横，地理气候条件十分适合农耕文明发展。环顾周边，北方是冻土地带，西方是青藏高原，东方为大海，南方则是热带丛林。受周边地域自然环境的限制，中华文明诞生在水土富饶的中原地带，黄河流域孕育出了古老的夏商周文明，随后又发展到长江流域和华南地区。

随后他话锋一转，“夏商周三朝各地仍是大小不同的诸侯国，到秦朝才实行郡县制。如果看春秋时期的地图，可以看到在中原各诸侯国之间还有很多由夷、狄群体建立的小国。再看战国地图，春秋时期的这些夷、狄小国在地图上就看不到了，说明这些少数民族建立的小国到战国时代已被几大国吞并和同化。在这个兼并过程和族群融合的客观结果中，我们可以看到中华文明传统的群体认同核心是‘文化认同’。华夏群体由于在农耕经济、城镇建设、政治体制、文化发展等领域处于强势，因此在交融过程中占有主导地位，在族群交流中更重视社会伦理的认同，而不是体质和语言差异，构建群体认同时所持的标准是‘夷夏之辨’，那些接受中原价值伦理的被视为‘华夏’即文明人，而那些尚未接受的是‘夷狄’即野蛮人。在‘华夏’与‘夷狄’交往进程中，中国历史的主流是‘以夏变夷’和推动族群融合。这一过程至少在春秋时期就已开启，以相对发达的中原地区为核心，四方的异族被笼统称做北狄、西戎、东夷、南蛮。中原华夏群体看待周边人群时，强调‘有教无类’，具有一种阶梯式的文明发展观。”

尽管认识到群体之间存在各种差别，中华文明历来强调的是彼此交流与融合。马戎说，“其实，早在春秋战国时期，各族就彼此通婚，连周天子也会娶蛮夷女子。西周时期，中原华夏诸国看不起南边的楚、西边的秦，分封时它们得到的爵位都很低。但到了战国时期，周边的秦、楚、吴、越等诸侯国都与中原深度融合。秦朝统一六国，推行郡县制，书同文，车轨通，统一度量衡和货币，把六国贵族迁居到秦都城，形成一个大一统的天下体系，这使东亚大陆的群体融合前进一大步。根据中原皇朝的军力，这个大一统天下体系所涵盖的地理范围有时扩展，有时收缩，这

¹ 本文刊载于《长江日报》2018年10月16日，第17版。

个多元一体的多族群统一体一直延续到清朝。”

兼容并包、和而不同、有教无类的思想，可以说是中华传统文化的灵魂。马戎举例，“以儒家文化来说，孔子讲‘四海之内皆兄弟’，认为普天下之人在血缘上都有相通之处，都有对于社会伦理的共同追求，主张有教无类，认为文化差异能够通过教化实现彼此融合。体现出中国人对待不同文明所展现出的罕见包容胸怀。中原皇朝与周边群体之间的交往主要凭靠文化感召，而不是武力征服。中华文明在春秋战国时期大致定型，之后凭靠各方面的发展优势，不断吸引周边群体学习中原文化，中国人处理与周边群体互动的基本态度是‘和而不同’，‘远人不服，则修文德以来之’。即使是由周边族群入主中原后建立的北魏、元朝和清朝等政权，中华文明传统也得到认同和推广。”根据王桐龄先生对二十四史资料的梳理，各朝皇室都普遍存在族际通婚现象。按照国学大师陈寅恪先生的考证，隋唐两代皇室都有鲜卑血统。历朝历代，上至皇族，下至百姓，族际通婚十分常见。

中原皇朝对于周边群体的文化感召，也体现在与其他国家的交往中。“在唐朝，各国遣唐使是可以在朝廷担任官职的。”马戎说，“按照费正清在《美国与中国》中的观点，‘这种认为孔孟之道放之四海皆准的思想，意味着中国文化（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’。所以，中华文明传统上并不像西方文明那样强调血统和语言，而是强调伦理道德”。

外国的“民族”概念让近现代中国走了弯路

然而，这种依托中原文明而发展出来的群体观和“天下”观，在延续几千年后，终于在与西方工业文明的碰撞中面临危机。西方列强并不承认中国的“天下体系”，中国在鸦片战争中被坚船利炮打败后，被迫与列强签订各种不平等条约，被迫按照西方国家制定的规则交往，被迫接受西方话语体系。在这个过程中，中国知识分子把西方的思想观念翻译过来，汉语中出现具有西方意涵的“民族”（nation）、“国家”（state）这些词汇和概念，开始接受外来的民族观和国家观。

在两种文明交锋中，中国人的大刀长矛敌不过洋枪洋炮，体现的是中国在科学技术领域落后于西方。但是在文化上，几千年历史的中国是否也真的不如西方国家？当时的知识分子们的确一度深陷怀疑，连鲁迅先生都说过“汉字不灭，中国必亡”，钱穆先生提到那时人们呼吁“把线装书扔进茅厕”。但在马戎看来，那是中国人在“亡国灭种”的世纪危机中“情急所致”。他分析，“那时中国人受到西方文明的冲击，开始是学技术，师夷长技以制夷，后来学制度，推动变法，但是到了甲午战争，看到日本维新取得的巨大变化，最后感到需要彻底改变思想观念，提出全盘西化的口号，主张系统吸收西方所有的东西，同时否认中国自己的传统文化。回顾这段历史，我们可以认识到中国全盘西化其实并不理智，而且事实证明，这条路也是走不通的。”

在与西方文明交往的过程中，中国人对“民族”这个概念的认知也在变化，起初跟着西方人和日本人把中国的藏人、满人、蒙古人、汉人都叫做“民族”，后来发现列强鼓动这些“民族”自治和独立。为了防止中国出现分裂，梁启超先生提出“中华民族”、“国族”、“国民”这几个密切相关的概念，强调中国人的民族主义应以国家而不是族群为载体。马戎释疑，“因为当时中国是以国家形态受到列强的侵略冲击，是以大清国为单元抵抗列强的侵略。在鸦片战争后的历次反对列强的战争中，全国各族军民是一个整体。西方列强的打击对象并不区分汉族还是满族，而是整体的大清国，逼迫大清国割地赔款，不管国内属于哪个族群，大家共同承担后果。这就是当时的世界局势，国与国之间的交往就是如此。法国对外称法兰西民族，其实法国内部也有布列塔尼、科西嘉等不同群体，日本对外称大和民族，内部也有北海道的阿伊努人、冲绳的琉球人等群体。”

在这一时期，中国人并不是没有走过弯路。民主革命的先行者孙中山先生最初提出的口号叫

“驱除鞑虏、恢复中华”，这是一个狭隘的汉民族主义口号。马戎解释，“这个口号起初源自日本，是日本极右翼黑龙会下属玄洋社向孙中山建议的，当时很多留日知识分子把日本视为学习榜样，这个口号是日本帝国主义分裂中国的阴谋。日本一直致力于挑拨满汉关系，许多反满组织和个体得到日本朝野共同资助和保护，直至1931年建立‘伪满洲国’。梁启超当时就不赞同‘驱除鞑虏’的口号。孙中山在辛亥革命后改变了立场，他就任临时大总统时，提出‘合汉满蒙回藏诸地为一国，则合汉满蒙回藏诸族为一族，是曰民族之统一’，努力构建全体中国人为成员的中华民族和现代国家。”

访谈：中华民族的核心认同是国家 当今和历史的大趋势是各族交流交往交融

读+：梁启超先生提出的“民族主义”以国家而不是族群为载体，您也主张“公民模式的民族主义”。在身份认同方面强调国家和公民，其原因是什么？

马戎：梁启超之所以强调全体中国人的核心认同应该是国家，这是因为当时清朝是以国家整体对抗极富侵略性的列强。我现在强调要加强全体中国人对中华民族的政治认同和文化认同，也是因为我们今天面对的严峻的国际形势。在现代国际秩序中，中国是以国家为政治、经济单元，与美国、俄罗斯、印度等世界其他民族国家开展外交和贸易。美国人的核心认同身份是美利坚民族，作为一个移民国家，美利坚民族内部族群繁多，它靠什么整合成为一个统一的民族国家？靠的是宪法和公民权，所有美国人都把“美国公民”作为自己最重要的身份。苏联之所以在1991年以加盟共和国为单位解体，这与当年斯大林提出的民族理论、苏联民族制度建设有直接关系。这也是为什么俄罗斯联邦在深刻反思后，于1997年正式取消公民身份证的“民族”一栏，强调加强全体国民的公民身份认同。英国、法国则是最早的公民制民族国家。所以，在这种现代国家都以公民模式建国的世界局势下，中国近期也把“中华民族”正式写入宪法，开始以公民认同为核心构建中国人的身份认同体系。

民国时期是讲“国族”概念的，强调全体国民的公民权。新中国成立后，废除了“国族”的提法，并在斯大林民族理论影响下开展“民族识别”，把识别出来的56个民族都叫“民族”。这就使中国人的认同体系出现变化，在民族识别工作和实行民族区域自治制度的过程中突出了56个民族的“民族”意识，客观上淡化了作为一个整体的“中华民族”。

我们应该尊重各民族的文化传统和生活习惯，同时还应尊重每个公民个体的选择。目前的民族制度和相关政策实际上给各族成员个体设立很多限定，例如某些民族“全民信教”的提法。为每个公民确定民族身份导致各族人口边界清晰化，民族区域自治制度把各族居住区的行政边界清晰化。这些效仿苏联的做法，其结果是凸显出民族差异，构建各民族的领土意识，加深民族隔阂。从长远来说，这与几千年来中华各族交流、交往、交融的历史大趋势相逆反，也与当代世界以国家为单元构建现代民族国家的大方向相逆反。正因为如此，2014年中央第四次民族工作会议后，中央一再强调民族发展的大方向是要加强交流交往交融，要构建中华民族共同体。

读+：民族融合一直面临着求同存异的问题，各民族之间的共性和个性如何平衡？

马戎：谈到各民族传统文化的继承保护，我认为最重要的就是尊重个人选择。例如，有些人希望继承和发展本民族的语言文字和传统文化，重视母语教育，这个愿望应当得到尊重。但同时应该提醒他们，如果不掌握国家通用语言，在社会发展、社会融合的大环境下，他的生活、就业和个人事业发展可能会面临诸多不便。不论个体做出任何选择，社会都应予以尊重，但是这些个人也应该承受这种选择带来的客观后果。

掌握国家通用语言文字，是任何一个人在现代社会生存和发展的重要条件。同时，中国为了

在科技和经济发展领域跟上世界发展步伐，需要大力推动外语学习。现在英语已成为国际通用的世界性工具语言，所以中国各级学校都开设英语课，入学考试考英语，这是全世界外语学习的大潮流。如果有人选择不学外语，就无法进入公立学校，如果学的外语不是英语，他会在就业、个人发展等方面面临限制。但与此同时，我们必须尊重个人在语言学习方面的选择权。

推动中华民族现代化

读+：在“中华民族共同体”的概念下，中华民族由56个民族共同组成这一传统说法是否已经不再恰当？

马戎：我觉得仍然可以提。新中国成立后政府媒体和教科书一直讲中国有56个民族，它们共同组成中华民族，是一个大家庭中的兄弟姐妹。作为研究民族问题的学者，我本人曾建议保持“中华民族”的提法，同时把56个民族改称“族群”。但是很多人不赞同。又如民族区域自治制度，1984年正式颁布《民族区域自治法》后，许多相关的制度和政策已经实行了几十年，涉及到各种权利和利益，必须慎重对待。大的制度和方针政策不能搞一百八十度的大转弯，否则没有不跌跟头的。

目前更紧迫的是，我们应当如何普及和加强“中华民族共同体”概念。这个概念包含两个层次，一是对外，全体中国人是统一的中华民族共同体，是一个大家庭；二是对内，在国家内部存在具有差异性的多个族群，需要尊重各族群的文化差别。这个世界并不太平，中国快速发展不可避免地引发外部反弹。在这样的严峻形势下，应当强调全体中国人的共同利益和共同命运，强调56个民族荣辱与共。重视中华各族几千年互相交流交往交融的历史，这个大趋势在新的历史条件下必须坚持下去，这符合全体中国人的长远利益和根本利益。

要真正在全民中普及“中华民族共同体”这个核心认同，还需要一代人的努力。因为上世纪50、60年代苏联的民族理论今天仍然是各学校“民族理论”教材的主要内容，介绍斯大林的“民族”定义，介绍列宁的“论民族自决权”，基本上不提中华民族，这些教材影响了几代人。教育部近期出台相关文件，要求重新审定和编辑涉及民族理论和民族政策的教材，强调中华民族交往交流交融的历史，强调中华民族共同体。我相信新教材使用后，新一代人成长起来，情况会有所转变。

读+：中华民族“现代化”，具体应该怎么做？

在鸦片战争后，中国人面临“亡国灭种”困境，情急中提出“全盘西化”。事实证明这是不可能的。中国人还是中国人，变不成美国人。现在我们的经济和科技有了一定基础，中国人应当重拾文化自信，努力发掘自身文化的精华。中华文明如果没有自己的文化精华，怎么能绵延五千年历史而不中断？

在新的历史和国际环境下，我们不仅需要重新构建中华民族共同文化，在中华民族内部，各族群也要努力挖掘自身传统文化的精华，为构建整体的中华文化做出贡献。而且再进一步，各族内部也有差异，闽南、湖广、吴越各地区的汉族文化也不一样，藏区中的卫藏、康巴、安多地区也各有差异。不管是大民族、小民族，还是各族内部的区域分支，全体中国人拥有的传统文化，都需要过去伪存真、去粗取精的过程，其优秀的精华部分，都应当发掘、保护和发扬。**弘扬和保护各民族传统文化，要推陈出新，努力实现创造性转化和创新性发展。**

现代化就是发展科学技术和生产力，它本身也不是只有一种模式。英国的现代化跟美国、德国不太一样，各国的工业化都带有本国的文化底蕴和特色。所以，我们提出中国特色的现代化道路。在这个大前提之下，我们要推动藏族的现代化，维吾尔族的现代化，汉族的现代化……各有特点，共同组成一个百花齐放的中华民族现代化模式。

今天的这个世界是以国家为单位构成的

读+：您最近提出了“重建中国的民族话语体系”，它的核心观点是什么？

马戎：在抗日战争期间，我们有一套努力凝聚中华民族全体成员共同抗击外敌的话语体系，我们的国歌《义勇军进行曲》唱的是“中华民族到了最危险的时候”。在抗日战争时期，不管汉族、满族、蒙族，大家都积极投身于抗日，那时候不分族群，大家都是中华民族，反对“伪满洲国”，反对“内蒙古自治”，反对汪精卫汉人伪政权。抗日战争是中华民族凝聚力发展形成的一个重要历史时期。

我提出“重建中国的民族话语体系”，就是希望大家回顾近百年中国走过的道路，吸取苏联教训，调整话语体系，在新的历史时期共同构建中华民族共同体和中华民族的文化认同。

大家想想，如果这个国家垮了，经济和财政体系崩溃，不管汉族、藏族、维吾尔族，大家的银行存款都归零，大家预期的退休金、公费医疗、养老金、低保等统统没有了，城市管理、交通、能源、公立医院和学校等依靠国家财政运行的公共基础设施全盘崩溃，那时大家的生活、就业将会是怎样一个局面？苏联解体后，各国民众的艰难处境就是一个榜样。今天，不管你属于哪个民族，我们的生活、就业、养老能不能正常运行和维持，全靠国家来保障，而这个国家也要靠我们全体国民来共同维护，在这个意义上讲，国家就是我们的母亲。今天的这个世界是以国家为单位构成的，我们必须认同自己的国家，维护国家利益，我们每个人的命运是和国家的命运紧密联系在一起。皮之不存，毛将焉附？在民族问题上，我们千万不能短视。

【国际信息】

美国加大对新疆问题的干涉

兰州大学中亚研究所¹

2018年11月2日

近日，美国国会、媒体、学术界等对我新疆问题做出了诸多表态，其中有一些观点及活动我们应予以高度关注，最重要的是美国“国会及行政当局中国委员会”（Congressional Executive Commission on China, CECC，下称中国委员会）出台了“新疆人权法案”（详见附件），并已完成二读（三读之后将提交国会）。一旦该法案通过，将成为美国干预新疆问题的系统性纲领，并以此对中国施压。此外，该委员会已于10月26日将关于中国人权的年度报告递交外交事务委员会。

我们认为，法案有如下要点：

第一，法案第五款（3）明确指出，“**国务卿应考虑在国务院增设一个新职位：美国新疆问题特别协调员。**”这反映了美国国会对新疆问题的高度关注，如运作成功，将是首次在政府内部设立针对新疆问题的职务，也意味着美国国会及政府多个部门将会参与干涉新疆，包括外交、商务、财政、文化艺术等部门，这将对中美政治、经贸、科技、安全、文化教育等多个领域产生影响。

第二，法案第五款（8）、（10）强调，“**美国商务部部长应当审查并考虑禁止向新疆的任何国**

¹ 执笔人：兰州大学中亚研究所所长（原兰州大学副书记、副校长）杨恕，中亚研究所研究生杨双梅。

家机构出售或提供美国制造的商品及服务”，“……美国公司和个人……（应）公开说明其从事的商业活动不会助长新疆或中国其他地方的侵犯人权行为”。这是美国在经济领域采取的重要措施，这一措施的实质是利用人权问题对中国经济和某些技术出口施行限制。据了解，涉及监控等方面的高端技术产品中国目前尚不能全部自主生产。

第三，法案第五款（9）明确指出“**建立一个自愿的数据库，以便美国公民或散居（中国）海外的维吾尔人能够提供其家庭成员消失的情况……同时要加快受理维吾尔族、哈萨克族和其他少数民族的庇护申请**”。事实上，美国已经建立了中国在押政治犯的数据库，这一数据库内容较为翔实，且可以自由查阅。尽管目前这一提案尚未实施，但境外维吾尔人已经做出积极响应，向美国政府、媒体等提供其家庭成员的详细信息。此外，一旦美国加速批准相关人员的庇护申请，将激化境内极端-暴恐分子的活动强度，并使中国面临更大的国际舆论压力。

第四，法案第八款（1）要求美国新闻署“**提出详细的技术和财政要求，以在全球范围内增加广播和其他媒体对这些群体的报道**”。这表明美国将加大对传媒领域的投入，扩大对新疆问题的宣传，更广泛地制造舆论，以推进新疆问题国际化。

第五，法案第九款要求“**美国国务卿与有关民间社会组织协商之后，向相应的国会委员会提交一份机构报告，并在国务院网站上公布**”。这一报告要列出“**政治再教育营**”拘留的人数，采取的措施，中国当局采取的限制政策，负责“再教育营”工作的官员名单等。报告一旦出台，会在美国及其盟国和有关国家产生一定影响，也会成为美国进一步利用新疆问题干预中国内政的政策基础。

还需注意的是，美国国会中国委员会主席马克·卢比奥（Marco Rubio，参议院，共和党，2016年曾参加总统选举）在2018年10月10日《中国人权报告2018》发布会上的讲话中，提名伊力哈木·托乎提为2019年诺贝尔和平奖获得者，并且呼吁其他国家的议会共同参与这一提名。10月26日，中国委员会再次重申了这一提名，而一旦这一提议被接受，会使中国的人权政策遭遇更多指责，无疑会鼓励“疆独”、“藏独”等分裂势力加强对我制度、政策的攻击。

目前，美国国会中国委员会主席马克·卢比奥及共同主席克里斯托弗·史密斯（Christopher Smith，众议院，共和党）已向相关国际组织提交了关于中国新疆问题的报告，其中包括国际奥委会。在给国际奥委会的信件中，妄言中国政府在新疆维吾尔自治区拘留超过百万名维吾尔人及其他穆斯林少数民族，且采取了其他侵犯人权的措施，进而要求奥委会重新考虑2022年冬奥会举办地。同时申明，若奥委会致力于维护中国的主办权，美国国会中国委员会将与联合国一起要求中国政府解除对外交人员进入新疆的限制，尤其是进入“政治再教育营”。报告还要求释放关押人员，永久关闭所有的“政治再教育营”。此外，该委员会还说，将向国际奥委会提供有关新疆当前形势的信息，并给予最大支持，以帮助重新分配冬奥会举办权。冬奥会是世界关注的热点，把它与新疆问题捆绑在一起，会大大增加新疆问题的扩散范围，对我造成更多的负面影响。

尽管美国政府目前尚未针对新疆问题采取实质性措施，但是国会已经向联邦调查局提交相关报告，并要求其回答多个问题，包括是否增加对新疆问题的报道，是否拒签相关人员，是否与中国方面讨论，等。同时要求联邦调查局与国会中国委员会对外采取一致行动，建立针对中国政府的匿名举报热线。

除了上述国会报告，美国及西方也出现了诸多针对新疆的反华活动。如：10月4日，美国副总统迈克·彭斯在哈德逊研究所关于中国政策的公开演讲中，公然指责中国共产党在新疆拘留约百万名维吾尔人。10月27日（国际宗教自由日），美国国际宗教自由事务无任所大使布朗巴克（Sam Brownback）发表讲话时说，“在中国，宗教迫害在上升，波及所有信仰……新疆的情况非常糟糕。”10月9日，哈佛大学于举办“新疆的最新进展”讨论会。10月29日，纽约大学举办圆桌论坛“新疆与当今中国的维吾尔人问题”；同一天，美国重要民间组织亚洲协会也在youtube上直播了中参馆（ChinaFile）关于“新疆地区现状”的讨论；此前，中参馆也曾组织了关于新疆

的讨论，特别邀请了美国新闻网站 Buzzfeed 驻中国记者李香梅（Megha Rajagopalam）做报告。9月28日，欧盟代表在联合国人权委员会第39次会议上发言，要求中国批准并遵守《公民权利和政治权利国际公约》，并呼吁中国释放关押人员，尊重宗教信仰自由和少数民族权利；10月26日，欧盟驻华代表团声明，中国政府对《新疆维吾尔自治区去除极端化条例》的修订，凸显了新疆人权状况的恶化，要求中国改变政策。

据悉，11月6日，乌拉圭、英国及北爱尔兰、新西兰、瑞典、美国、葡萄牙、澳大利亚、挪威、加拿大、德国、比利时、巴基斯坦、玻利维亚、白俄罗斯、瑞士等国已提出了拟在会议讨论的关于新疆的问题，但立场与态度不同，将在联合国人权事务高级专员办公室按照普遍定期审议机制审查中国人权状况。上述国家中，有八个国家针对新疆问题明确指责中国。其中，美国较为关注的是：中国在新疆拘留的人口数量、拘留范围及拘留人员状况；负责“政治再教育营”的中国官方部门信息；中国是否会对联合国调查员进入新疆、西藏等地区提供便利等。“世维会”也计划在会议当天于联合国人权理事会总部所在地日内瓦举行大型抗议活动，并要求中国关闭拘留营，释放所有被任意拘留的人员；公布所有在中国无故失踪人员的姓名、下落和现状；停止强迫少数民族（维族、藏族、蒙古族及其他）文化同化和社会改造的政策；向新疆地区派遣独立调查员；追究中国侵犯人权的责任，中国应尊重所有人民的基本权利。

基于以上，我们认为，美国国会极有可能通过关于新疆的法案，使新疆问题成为中美关系中的一个固化的障碍。美国将以此为基础，联合一些西方国家利用新疆问题更多地干涉中国内政，包括在经贸、科技、文化等领域加大向中国施压的力度。该法案通过后，境内外“疆独”势力及其它反华势力必然会利用这次机会加强对我的攻击。对于以上问题，我们应密切跟踪，认真分析，制定对策。

附件：

国会第 115 届会议第 2 次会议 DAV18G70 新疆维吾尔族人权法案

美国参议院

鲁比奥先生(代表他本人、梅内德斯先生、加德纳先生、金先生、科顿先生、范霍伦先生、格拉斯利先生、布朗先生、科宁先生、默克利先生、戴恩斯先生、马基先生、图梅尼先生和布卢门塔尔先生)介绍了下列法案：目前该法案已宣读两次，并已转交给委员会。

法案

我们谴责新疆境内发生的对突厥穆斯林的粗暴侵犯人权行为，并呼吁中国政府停止对这些群体（包括中国境内及境外）的任意拘留、酷刑和骚扰。

这一法案由美国国会参、众议院议员共同制定。

第一款 简称

该法案可以被引称为“2018年新疆维吾尔族人权法案”。

第二款 目的声明

该法案的目的是为美国处理严重侵犯普遍公认的人权问题提供依据，包括中国大规模拘留 100 多万维吾尔族人和其他穆斯林少数民族，以及美国公民和合法永久居民所面临的威胁与恐吓。

第三款 国会委员会的适用性

在本节中，“国会委员会”一词是指：

(1) 参议院 对外关系委员会，武装部队委员会，情报特别委员会，银行、住房和城市事务委员会，司法委员会和参议院拨款委员会；以及

(2) 众议院 外交事务委员会，武装部队委员会，情报常设委员会，融资服务委员会，司法委员会和众议院拨款委员会。

第四款 调查结果

国会发现以下调查结果：

(1) 中华人民共和国政府长期以来在名义上自治的新疆地区镇压了大约 1300 万名突厥人、温和的逊尼派穆斯林，尤其是维吾尔族。这些行为违反了中华人民共和国加入的国际条约和公约，包括《联合国人权公约》和《公民权利和政治权利国际公约》；

(2) 近几十年来，中国中央和地区政府的政策系统地歧视新疆的维吾尔族、哈萨克族和其他穆斯林，剥夺了他们的一系列公民权利和政治权利，包括言论自由、宗教自由、行动自由和公正审判等。

(3) 由于中央政府的严厉镇压，新疆地区动乱加剧，中华人民共和国政府以奥威尔的方式作为“恐怖主义”和“分裂主义”的证据，并以此作为采取进一步措施的借口。

(4) 2014 年，中国当局发起了最新的“严厉打击暴力极端主义”运动，以大规模的国际恐怖主义威胁为由，证明对新疆少数民族采取的普遍限制和严重侵犯人权行为是正当的。

(5) (中国在新疆采取的) 这些政策包括：

A. 在整个地区普遍进行高技术监测，包括任意收集生物数据，如在不知情或未经儿童同意的情况下从儿童身上提取 DNA 样本；

B. 在家庭外围使用 QR 码（二维码）收集个人祈祷次数的信息；

C. 使用面部和语音识别软件，建立“预警”数据库；

D. 严格限制该地区的行动自由。

(6) A. 2016 年 8 月，原西藏自治区党委书记陈全国调任新疆维吾尔自治区党委书记，加快了该地区打击行动的步伐。

B. 新疆当地官员使用令人毛骨悚然的政治言论来描述政府的政策目的，如：在庄稼上“消灭肿瘤”和“喷洒化学药品”以杀死“杂草”（原文是：“eradicating tumors” and “spray[ing] chemicals” on crops to kill the “weeds”，疑是中文原文的错误翻译）。

C. 维吾尔族人被迫庆祝中国的传统文化，如中国的新年。由于国家对维吾尔文化遗产的控制，如木卡姆和麦西来普，同时取消维吾尔语在中小学和大学作为教学语言，这些都使得独特的维吾尔文化正面临绝灭。

(7) 2017 年，据可靠报告，中国境外维吾尔人在国内的家庭成员失踪，与此同时，中国当局向国外的人员施加压力，要求他们返回，并有大量人员遭到任意拘留。

(8) 学者、人权组织、记者及智库都提供了大量可靠的证据，证明中国当局已经建立了“政治再教育营”。

(9) 中国安全部门从未拥有关于以下大规模枪击事件的可信报告：阿拉哈格（2014）、罕南力克（2013）、色力布亚（2013），但却违法处决了阿卜都巴西提·阿布力米提（Abdulbasit Ablimit, 2013）和罗兹·奥斯曼（Rozi Osman, 2014）。

(10) 独立组织进行了采访，包括凯拉提·萨马尔干（Kayrat Samarkan）和（奥米尔·贝卡利（Omir Bekali）以及其他被拘留的人的证词，他们描述了被迫进行政治灌输、酷刑、拘留时限任意、剥夺宗教、文化及语言自由。警卫告诉他们，确保安全释放的唯一方法是表现出足够的政治忠诚。维吾尔斯·穆哈迈德·萨利赫·哈基姆（Uyghurs Muhammed Salih Hajim, 2018），雅库布江·纳曼（Yaqupjan Naman, 2018），阿卜都哈帕尔·阿布都亚帕尔（Abdughappar Abdujappar, 2018），阿伊汗·买买提（Ayhan Memet, 2018），阿布都热西提·塞列伊·哈基姆（Abdulreshit Seley Hajim, 2018），努力曼古尔·买买提（Nurimangul Memet, 2018），阿达列特·太伊普（Adalet Teyip, 2018），阿布都涅西德·买合苏木（Abdulnehed Mehsum, 2017），海森·伊敏（Hesen Imin, 2017），萨乌提·拉赫曼（Sawut Raxman, 2017），土尔孙古尔（Tursungul, 2015），买买提·伊布拉西姆（Memet Ibrahim, 2015）和别拉提·毛拉洪（Perhat Mollahun, 2013）在中国当局羁押期间死亡，

但并未对案情进行应有的调查。

(11) 目前已在其他国家获得永久居留权或公民身份的维吾尔族和哈萨克族证明，已经受到中国官员的威胁和骚扰。

(12) 在中国政府的压力之下，出于担心迫害的恐惧，一些国家违反“不遣返原则”，将那些维吾尔人遣送回中国。这些遣返国家包括：埃及（2017），阿拉伯联合酋长国（2017），马来西亚（2011，2013），泰国（2011，2015），老挝（2010），缅甸（2010），柬埔寨（2009），越南（2014），哈萨克斯坦（1999，2001，2003，2006），乌兹别克斯坦（2007），塔吉克斯坦（2011），巴基斯坦（2003，2009，2011），尼泊尔（2002），印度（2016），一组 11 个维吾尔人仍在马来西亚被移民局拘留。

(13) 自由亚洲电台-维吾尔语服务机构的 6 名记者公开详细描述了他们在新疆的家人所遭受的虐待行为，这一工作揭露了该地区的虐待政策。

(14) 一些美国公司正在与新疆当局开展业务，但是没有进行充分的尽职调查，也没有采取防护措施，以确保其业务活动不会造成或助长侵犯人权的行为。

(15) 中华人民共和国政府对覆盖新疆和整个中亚的“一带一路”倡议的投资日益增长，通过上海合作组织等组织扩大其影响力，而不考虑少数民族的政治、文化或语言权利。

(16) 国务卿、国会-中国行政委员会、汤姆·兰托斯人权委员会以及行政部门和国会的部分成员都对新疆各地普遍存在的“侵犯人权行为”和“政治再教育营”表示了越来越多的关注。

(17) 2018 年 8 月，联合国消除种族歧视委员会就新疆的虐待行为，包括建立大规模的任意拘留营，对中华人民共和国政府提出指责。

(18) 2018 年 9 月，新任命的联合国人权事务高级专员米歇尔·巴切莱特在首次讲话中指出，“有关新疆各地的再教育营大规模拘留维吾尔人和其他穆斯林的指控，令人深感不安。”

(19) 2018 年 8 月-9 月，中国当局针对这些指控，要么断然予以否认，要么坚持声称这些设施是“职业技术培训中心”。

(20) 2018 年 9 月 18 日，华盛顿邮报曾指出，“在命运攸关的时刻，这不仅仅关系到维吾尔人的福祉，还涉及到 21 世纪的技术是否会被用来扼杀人类的自由。”

(21) 专家将新疆地区描述为“一个可以与北朝鲜相提并论的警察国家，是与南非种族隔离相类似的一种正式的种族主义。”中国对新疆的镇压是一种“天安门事件的慢动作”。

第五款 国会意见

国会的意见如下：

(1) 我们的总统应该谴责中国当局在新疆对突厥穆斯林的虐待，呼吁中国国家主席习近平承认中国现行政策的严重滥用及可能的持续损害，并应即刻关闭“政治再教育营”，解除对该地区的所有限制，并确保在整个地区尊重国际社会保证的人权，并允许在中国境内外的突厥穆斯林重新建立联系；

(2) 美国政府应该制定一项战略，支持联合国人权事务高级专员和其他联合国特别报告员的紧急呼吁，支持他们立即且不受限制地进入新疆，包括那些“政治再教育营”。

(3) 国务卿应考虑在国务院增设一个新职位，即：美国新疆问题特派调查员，负责协调美国政府内的外交、政治、公共外交、财政援助、制裁、反恐与安全资源，以应对新疆地区普遍存在的严重侵犯国际社会公认的人权行为，包括处理大规模拘留维吾尔族和其他穆斯林少数民族，部署技术先进的监视系统，采取警察侦查方法，以此甄别中国以“反恐”和“反激进主义”为由为它在新疆的政策进行辩护的正当性。

(4) 如果第(3)款所述特别协调员一职的目标得以完成，国务卿可终止该职位，但必须在终止前 45 天通知相关的国会委员会。

(5) 在任命特别协调员之前，国务卿必须与相关的国会委员会主席和少数族裔高级成员协商。

(6) 国务卿应当考虑对中国当局的制裁，包括“全球马格尼茨基法案”(F 款第 114-328 条)的适用性，以便对中华人民共和国政府成员、中国共产党和国家安全机构成员实施有针对性的制裁，包括新疆自治区党委书记陈全国和其他官员。关于他们应该对新疆和其他地区的侵犯人权行为负责的指控是十分可信的。

(7) 国务卿应充分执行“富兰克·沃尔夫国际宗教自由法案”(公法第 114-281 条)，并考虑

根据该法案（22 U.S.C 6401 及其后）战略性地采取制裁或是其他方式，并采取必要的措施，将中华人民共和国政府列入“特别关注国家”，直接处理其严重侵犯宗教自由的行为。

(8) 商务部部长应当审查并考虑禁止向新疆的任何国家机构出售或提供美国制造的商品及服务，并将中国共产党在新疆的分支机构、新疆安全厅、新疆统战部等列入商务部管理的“实体”(entities)名单；

(9) 国务卿应尝试探索合适的机制，建立一个自愿的数据库，以便美国公民或散居国外的维吾尔人能够提供其家庭成员消失的详细情况，以追究责任。同时要采取适当的措施加快受理维吾尔族、哈萨克族和其他穆斯林少数民族的庇护申请。

(10) 在新疆销售商品或服务、或以其他方式经营的美国公司和个人应采取措施，包括在任何公开或采取申报中，公开说明其从事的商业活动并不会助长新疆或中国其他地方的侵犯人权行为。

(11) 美国联邦调查局和相关的美国执法机构应追踪并采取措​​施，追究中国官员的责任，他们骚扰、威胁或恐吓美国公民和其他在美合法永久居民，包括突厥穆斯林、维吾尔裔美国人，以及在美国合法学习或工作的中国公民。

(12) 国务卿应与美国传统盟友和伙伴进行合作，采取类似措施，密切协调实施针对性的制裁和签证限制。

(13) 自由亚洲电台维吾尔语服务机构的工作应当予以赞赏。尽管中华人民共和国政府威胁并拘留其工作人员居住在中国的家庭成员以恐吓，但他们依旧详细、准确地叙述了中国维吾尔族和其他少数民族当前所面临的状况。

第六款 国家安全报告

(a) 一般而言，在本法案颁布之日起 180 天之内，国家情报局局长应与国务卿协调，向适当的国会委员会提供机密和非机密报告，以评估新疆各地的镇压行动对该地区安全构成的威胁，以及中亚和东南亚政府强行遣返突厥穆斯林难民和寻求庇护者的数量。

(b) 附件：根据 (a) 款要求提交的报告应包括一份附件，其中列有参与新疆“政治再教育营”建设或运营、或提供监视技术或其他作业服务的所有中国公司的名单。

第七款 关于停止恐吓美国公民和常住居民的报告

在本法案颁布之日起 90 天内，联邦调查局局长应与国务卿协商，向相应的国会委员会提交一份报告，概述向美国公民和居民提供信息和保护所作出的努力，包括那些在美国合法学习或临时工作的维吾尔人和中国公民，如前第五款 (9) 所述，他们也曾遭受骚扰。

第八款 公共外交报告

在本法案颁布之日起 120 天内，美国新闻署首席执行官应向适当的国会委员会提交一份报告：

(1) 说明美国向新疆地区和全球维吾尔语群体广播的现状和影响，新闻和信息自由传播所面临的障碍，如有必要，还需提出详细的技术和财政要求，以在全球范围内增加广播和其他媒体对这些群体的报道。

(2) 说明自由亚洲电台和美国之音记者为报道中国人权问题所作出的努力。

(3) 与全球接触中心协商，描述和评估中华人民共和国政府或上海合作组织其他成员国在全球维吾尔族社区的虚假宣传，以及他们为淡化严重侵犯新疆地区人权行为的努力。

第九款 年度报告

一般情况下——在本法案颁布之日起 180 天内，此后的每一年，国务卿应与有关民间社会组织协商之后，向适当的国会委员会提交一份机构报告，并在国务院网站上公布，其中包括：

(1) 评估“政治再教育营”所拘留的人数，以及新疆地区营地实施拘留的状况，包括被拘留者是否遭受酷刑、被迫放弃信仰或遭受其他虐待。

(2) 尽可能地描述中华人民共和国当局用于受“再教育”的维吾尔族被拘留者的方法，以及中华人民共和国再教育机构所采用的方法。

(3) 评估被任意拘留的人数，包括在审前拘留中心和监狱中的人数。

(4) 评估中华人民共和国当局准许外交官、记者和其他人进入新疆地区的可能性，并说明当局为阻碍监测新疆地区人权状况所采取的措施。

(5) 评估中华人民共和国当局在新疆地区使用的镇压监视、侦查和控制方法，担任高级领导

职务并负责“高技术”警务、大规模监禁，以及针对新疆地区维吾尔族和其他穆斯林少数民族进行再教育工作的个人名单。

(6) 描述美国为解决新疆地区严重侵犯人权问题所作的外交努力，包括在多边机构中的努力，通过与中华人民共和国、伊斯兰合作组织成员国和其他国家在双边层面的努力。

(b) 终止——如果国务卿可以向适当的国会委员会证明，新疆地区对普遍公认的人权的严重侵犯已经结束，以及对维吾尔族和其他穆斯林少数民族的大规模拘留已经停止，则国务卿可终止 (a) 所要求的报告。



《民族社会学研究通讯》公众号，欢迎加入并转发

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 268 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：

<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.

也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>

在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。

《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

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

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