

唐文明◎著

精神与制度：落实的困难

夷夏之辨与现代中国国家建构中的正当性问题

——“根本智”与“后得智”——

——梁漱溟思想中的世界历史观念

五伦观念的再检讨

——再读贺麟《五伦观念的新检讨》——

中国历史文化之精神生命与中国之政治前途

——《为中国文化敬告世界人士宣言》检视

哲学与宗教：命名的尴尬

中国思想的隐秘渴望

古典教化思想的现代命运

——以冯友兰为例看中国哲学的诠释学意义

中国文化的苦恼意识与现代中国哲学

中国思想的转向与经学问题

历史的任务与儒教的自我主张

中国语境中的儒教与世俗化问题

治统与教统

左右与内外：划界的紧张

究竟什么是无产阶级？

宽容的局限与自由主义的文化政治

宽恕的困难

文化政治与中国的未来

——对《中国崛起》的哲学审视——

近忧： 文化政治与中国的未来

近忧：

文化政治与中国的未来

唐文明◎著



华东师范大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

近忧：文化政治与中国的未来 / 唐文明著. —上海：华东师范大学出版社, 2010. 9

(中国思想丛书)

ISBN 978-7-5617-8085-5

I. ①近… II. ①唐… III. ①思想史—研究—中国
IV. ①B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 183067 号

本书由上海文化发展基金会图书出版专项基金资助出版

近忧：文化政治与中国的未来

著 者 唐文明
项目编辑 陈庆生
审读编辑 路 程
责任校对 赖芳斌
装帧设计 卢晓红

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887
地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 店 <http://ecnup.taobao.com/>

印 刷 者 上海商务联西印刷有限公司
开 本 787×1092 16 开
印 张 15
字 数 265 千字
版 次 2010 年 10 月第 1 版
印 次 2011 年 5 月第 2 次
书 号 ISBN 978-7-5617-8085-5/B·585
定 价 29.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

一个民族如长期不自知其精神生命之方向，不自知其文化创造之真实动力，则此民族即无真实生命之可言，只在停滞推移中与俗浮沉，此则大可哀怜者也。而浮沉既久，则畏见赫日之明，而自甘于卑下。

——牟宗三《心体与性体》

目录

精神与制度：落实的困难 / 1

夷夏之辨与现代中国国家建构中的正当性问题 / 3

“根本智”与“后得智”

——梁漱溟思想中的世界历史观念 / 41

五伦观念的再检讨

——再读贺麟《五伦观念的新检讨》 / 67

中国历史文化之精神生命与中国之政治前途

——《为中国文化敬告世界人士宣言》检视 / 81

哲学与宗教：命名的尴尬 / 93

中国思想的隐秘渴望 / 95

古典教化思想的现代命运

——以冯友兰为例看中国哲学的诠释学意义 / 104

中国文化的苦恼意识与现代中国哲学 / 115

中国思想的转向与经学问题 / 123

历史的任务与儒教的自我主张 / 130

中国语境中的儒教与世俗化问题 / 140

治统与教统 / 149

左右与内外：划界的紧张 / 165

究竟什么是无产阶级？ / 167

宽容的局限与自由主义的文化政治 / 197

宽恕的困难 / 205

文化政治与中国的未来

——对“中国崛起”的哲学审视 / 219

后 记 / 232

精神与制度：落实的困难

夷夏之辨与现代中国国家建构中的正当性问题

一、国家建构与正当性基础：从政治社会学到政治哲学

首先需要对国家与正当性的概念做必要的阐述。在政治社会学的领域中,对国家概念的基本界定一般认为是由马克斯·韦伯给出的:“国家是那种在特定的领土之内成功地拥有正当使用暴力之垄断权的人类共同体形式。‘领土’的理念是界定国家概念的一个基本特征。就目前而言还需特别强调,只有在国家允许的情况下,使用暴力的权利才能归诸其他机构或个人。国家被看作是使用暴力之权利的唯一来源。”^①如果说正当性(legitimacy)、领土与使用暴力的垄断权这三者共同构成韦伯对国家概念的基本界定的话,那么,在其中,正当性居于核心地位,领土构成国家正当行使权力的范围,而使用暴力的垄断权当然只能建立在正当性的基础之上。韦伯对正当性概念的理解在政治社会学领域中也是常被引述的典范。韦伯基本上是以经验为出发点来刻画正当性问题的:“所有经验都充分表明,……任何一种统治都试图唤醒和培养人们对其正当性的信念。”^②简而言之,统治的正当性问题就是关于统治——作为支配的一种类型——之权威是否被承认、如何被承认的问题。众所周知,韦伯将统治的正当性基础划分为三种不同类型:传统型、魅力型和法理型。这三种不同类型的划分与韦伯从信念的进路理解正当性有密切关系。作为一种经验现象的信念具有明显的主观性,就此而言,魅力型统治的心理基础是人的情感,法理型统治的心理基础则是人的理性。传统型统治与前二者不在同一个划分标准之下,而是可以被进一步分析,尽管韦伯坚持说这三种统治类型都是“纯粹的”。传统型统治依赖于过去的权威和习惯的力量,其心理基础可以笼统地称之为一种记忆的伦理。对过去的认可或是出于情感,或是出于理性,或是二者兼而有之,总之构成一种记忆的伦理,从而为传统型的统治提供正当性的基础。

在此,一个必须指出的问题是,在韦伯将统治之正当性基础划分为三种不同类型

① Max Weber, “Politics as a Vocation”, in *The Vocation Lectures*, edited and with an Introduction by David Owen and Tracy B. Strong, translated by Rodney Livingstone, Hackett Publishing Company 2004, p33.

② Max Weber, *Economy and Society*, Vol. 1, University of California Press, 1978, p213.

的时候,他闭口不谈对于统治赖以建立的价值和理想的认知。对于信念的构成而言,认知往往起到决定性的作用。一种统治赖以建立的价值和理想在何种程度上、以何种方式被认知对于统治的权威在何种程度上、以何种方式被承认有密切关系。从认识论的角度看,无论是理性还是情感,往往都包含着认知——关联于这里所考虑的问题,既包括对手段的认知,也包括对目的的认知,只不过前者表现为概念之知,后者表现为直觉之知。韦伯在正当性信念问题上对价值的回避与他所标榜的价值中立的方法论有关,也与他现代世界在价值领域中呈现为诸神之争的判断以及因此判断而将价值与根本选择直接挂钩有关。但是,即使在韦伯自己的思想脉络里,这个解释也没有穷尽这一现象的全部意义。

韦伯对统治权威之正当性基础的著名分类来源于他对社会行动赖以正当化之方式的分类,这是在引述韦伯对统治权威之正当性基础的分类时常常被忽略的一点。根据社会行动之取向的不同,韦伯将社会行动赖以正当化的方式分为四类:(1)传统;(2)情感;(3)对绝对价值的理性信念;(4)程序合法(或曰工具理性)。^①统治权威之正当性基础的分类正是以社会行动之正当化的分类为基础的。于是问题就是,为什么在社会行动的正当化分类中是四种,而在统治权威之正当性基础的分类中是三种?很显然,社会行动正当化方式中的传统型、情感型与合法程序型分别对应于统治权威之正当性基础分类中的传统型、魅力型和法理型。如果对绝对价值的理性信念这一社会行动之正当化方式也能诉诸政治行动——也就是建立国家——的话,那么,也应当有其对应的统治权威之正当性基础,我们可以称之为绝对价值型。韦伯之所以将之排除在统治权威之正当性基础的分类之外,是因为国家的暴力本性与这一正当性的类型从根本上来说相违背。^②换言之,国家的暴力本性使得其不可能建立在对绝对价值的理性信念上,试图将统治之正当性建立在对绝对价值的理性信念上是与统治的概念本身相矛盾的。进一步推论,既然对绝对价值的理性信念无法成为统治的正当性基础,那么,一个建立在绝对价值基础之上的国家在理论上就是不可能的,在实践上就是荒谬的。质言之,绝对价值型的国家只能是一种矛盾修辞法(Oxymoron)。在此将韦伯与马克思做一简单对照是有意义的。在马克思那里,以政治经济学为基础的科学社会主义和共产主义信仰就意味着对绝对价值的理性信念,国家作为阶级统治的工具也以暴

① Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, trans. by A. M. Henderson and Talcott Parsons, ed. with an introduction by Talcott parsons, The Free Press, 1947, p 130.

② 相关讨论参见 Martin Barker, "Kant as a Problem for Weber", in *The British Journal of Sociology*, Vol. 31, No. 2 (Jun., 1980), pp. 224—245.

力为其本性,而共产主义的实现意味着国家的消亡也表明国家不可能建立在绝对价值的基础之上。如果再联系到与马克思密切相关的黑格尔,这种对照就更加有意思了。在黑格尔那里,国家恰恰是“地上的圣物”,是维护永恒正义的技艺,是承担至善使命的暴力,换言之,国家并不因其暴力性质而缺乏神圣的光环。于是,历史的终结只能以战争的方式,只能表现为一系列“正义的暴力行为”,只能在最后审判的基督教神学意义上被理解。质言之,国家就是伪装成世俗组织的隐秘的教会,是以至善之名义将世界带入纷争的道成肉身。

不消说,韦伯不承认对绝对价值的理性信念可以构成统治的正当性基础,并不意味着他认为统治的正当性基础即使在规范性的意义上也与价值理性无关。无论是在传统型、情感型还是在合法程序型的正当性信念中,都可能隐含着对价值的理性信念——而且最好隐含着对价值的理性信念。韦伯仅从心理的意义上刻画正当性信念,从而使他在这一问题上表现为对价值的回避,这主要是出于他在社会科学研究中主张“价值中立”的方法论自觉。但是,尽管如此,尤根·哈贝马斯仍然表达了他的不满。统治之权威被承认的根本理由往往与这种统治所构想的秩序的实质价值——我将之称为统治的理想——有关,换言之,统治的理想对于统治的正当性而言才是根本性的,在很多情况下其重要性远远超过程序的合法性(legality),遑论被统治者的心理因素。哈贝马斯明确强调了统治及其所涵摄的政治秩序得以被承认的价值对于统治之正当性的意义。统治能够被承认,是因为统治得以建立的规则和基础能够被承认,而统治的理想,也就是统治赖以被构想的价值,恰恰就构成统治的基础。哈贝马斯认为韦伯关于统治的正当性概念是“模糊不清的”,而且正是由韦伯的“理性统治的模糊概念”引发了社会学界关于正当性是否依赖于真理的争论:“如果正当性信念被视为一种同真理没有内在联系的经验现象,那么,它的外在基础也就只有心理学意义。至于这些基础是否足以稳定住既有的正当性信念,则取决于有关集团的先见机制以及可以观察到的行为倾向。但是,如果每一种有效的正当性信念都被视为同真理有一种内在联系,那么,它的外在基础就包含着一种合理的有效性要求,这种有效性要求可以在不考虑这些基础的心理作用的情况下接受批判和检验。在第一种情况下,只有论证理由的动机功能可以成为研究的对象。在第二种情况下,对动机功能的考察不能脱离这些基础的逻辑状况,也就是说,不能脱离可以批判的合理动机要求。即便这种要求以虚假方式提出,并且因此而确定下来,情况也必须如此。”^①尽管与真理的内在联系还不

① 哈贝马斯:《合法化危机》,刘北成、曹卫东译,上海人民出版社2000年版,第127—128页。

一定等同于对真理的直接认知,但是,对真理的认知作为正当性信念的一个来源却是再正当不过的了。

由此我们可以得出一个规范性的理解:合理的价值与合法的程序共同构成理性统治的正当性基础,关联于韦伯的术语,这两个方面正好对应于价值理性与工具理性。正当性危机也由此而得到更为明确的刻画:要么是单纯的价值危机,要么是单纯的程序危机,要么是二者兼有的全盘性危机。如果要问什么才是真正构成理性统治之正当性基础的合理价值和合法程序,我们就从政治社会学的领域转到了政治哲学的领域。对于这一包含着两个方面的问题,西方主流的政治哲学给出的答案是民主。比如因写作《历史的终结》而声名鹊起的福山在近作中以不容置疑的口吻说:“尽管从历史上看存在着许多的正当性形式,但是,在今天的世界,正当性的唯一严肃的来源是民主。”^①在此,民主既意味着程序的合法性,也意味着价值的合理性。如果民主不仅是一种选举方式,不能完全等同于投票(比如像熊彼特所说的那样),而且还是一个道德理念,那么,民主当然具有价值合理性的意涵。但是,这并不是这里的要点。基督教世界发展出来的国家理论是将价值问题化约为程序问题,是将价值理想国化约为程序共和国。这一点非常明显地表现在哈贝马斯关于理想言谈情境的“普遍语用学”理论中,究其实乃在于通过商谈的伦理概念建立起民主与真理的联系,强烈地表达了对民主时代之求真意志的坚定信念。^②韦伯对此当然也非常清楚,他对诸神之争的阐述、对价值理性与工具理性的刻画都表明了这一点,只不过他的心情更为晦暗、更为悲观而已。具体而言,这种化约主义的观点将政治社会的合理边界问题与共同美善问题都寄望于民主程序。就前者而言,流行的观点是关联于民主的民族-国家理念;就后者而言,流行的观点是关联于民主的自由理念。但是,无论是在民主与民族之间,还是在民主与自由之间,都存在很大的张力,换言之,民主与二者之间的关系都是或然的,民主并不一定能够恰当地解决政治社会的合理边界问题与共同美善问题。对于这些关系的理顺——意味着以民主为基础的民族-国家理念和自由-民主的理念——我们只能归功于特殊的文化与历史,或者更好地说是某种意义上的幸运,如果以此为放之四海皆准的公理,则是完全错误的。比如说,显而易见的是,在一些没有那种幸运的地方,仅仅

① Francis Fukuyama, *State-Building: Governance and World Order in the 21st Century*, Cornell University Press, 2004, p. 26.

② 在《理性公共运用下的调解》一文中,哈贝马斯对罗尔斯的《政治自由主义》展开了“家族内部的争论”,一个要点就在于他担心罗尔斯在真理问题上的退却会超出底线。该文见万俊人主编:《政治自由主义:批评与辩护》,广东人民出版社2003年版,唐文明译。

建立在民主基础之上的统治常常表现为一种正当性基础非常脆弱的统治，常常建构出一些脆弱的民主国家。^①

二、夷夏之辨与中国古代文教传统中的正当性观念

众所周知，中国古代文教传统的基本精神和理念，定型于商周之际的巨大变革。而正当性观念从一开始就是其中最重要的内容之一。商周之际的巨大变革，虽然不同于后世所谓的朝代更替，但是其政教革命的意义不容置疑。商人精神世界里的正当性观念，建立在他们对上帝与祖先之间的独特交往的宗教性信念之上。商人相信他们的“先公先王”可以“宾于帝”，在帝左右，从而保证了他们作为子孙后代在人间的统治能够得到上帝的青睐。换言之，上帝的青睐是正当性的终极基础，而祖先的保佑则是正当性的根本保证。但是，周革商命，对商人的正当性观念提出了挑战，最终代之以“以德配天”、“敬德保民”。这就是说，“上帝的青睐”（周人称之为天命）作为正当性之终极基础的观念基本上没有变，而只是以“敬德保民”的新观念颠覆了原来作为正当性之根本保证的“祖先的保佑”的旧观念。周人的正当性观念就建立在天命、敬德与保民之间所构成的意义关联或诠释循环之中，质言之，统治之正当性的终极基础在于天命，而天命落实于主观层面则在于敬德（“皇天无亲，惟德是辅”），落实于客观层面则在于保民（“天视自我民视，天听自我民听”）。《周易》革卦的彖辞说：“汤武革命，顺乎天而应乎人。”这是以周人的观念解释夏商周的政教变革，“顺天应人”说的是一回事，也是正当性观念的一种表达。在以世袭制为政教权力继承之核心制度的情况下，通过对革命的合理解释而建立起来的正当性观念其首要的作用在于获得一个正当统治的起点，而世袭的正当最终也能归于起点的正当。于是，政教权力的“或禅、或继、或革”都能够归于正当性观念的名下。

周人通过“以德配天”和“敬德保民”来解释“天命”之所归（即所谓“周虽旧邦，其命维新”），确立了古代中国文教传统中意义最大、影响最广的正当性观念。必须指出的是，在政教不分的情况下，统治的正当性直接地关联于教化的正当性。这就意味着，周人“顺天应人”的正当性观念因其内在于经周人而基本定型的古代中国文教传统，从而也成为这一文教传统本身的正当性观念。在这个意义上，天命所归，不仅在于“以德配

① 在我看来，正是因为福山将民主作为正当性唯一严肃的来源，所以他对国家脆弱（state weakness）的研究明显地遗漏了这个因素。一个已经实行了民主的国家其脆弱有时候仍然是因为正当性基础的脆弱所造成的。福山对国家脆弱与国家能力的论述见上引书。

天”和“敬德保民”，而且也在于作为周人文教之基本内容的“亲亲、尊尊、贤贤”。章学诚说，“三代以上，治教不二”，所以，治统的正当确立也就意味着教统的正当确立，总而言之则为道统的正当确立。正如正当性观念恰恰是在对政教革命的解釋中得以定型一样，正当性观念显著地表现为文教的自我确证恰恰是在文教难以客观地落实于实际生活而遭受“断湮绝港”的命运的时候。孔子所处的就是这样——一个“礼坏乐崩”的时代，于是，文教的自我肯定、自我确证就成了一个非常紧要的政治议题。实际上，作为《春秋》大义的夷夏之辨就是孔子针对“礼坏乐崩”的极限处境经重新刻画而来的一个有关政教之正当性的观念。

另一个与政教之正当性问题有关的是古代中国史学传统中的正统观念。正如程学霖所指出的，虽然正统观念亦被溯源于《春秋》，尤其是《公羊传》，但“正统”一词最早出现是在汉代晚期，意指“血统之正”以及建立在“血统之正”基础之上的“继统之正”。^① 正统问题在朝代更替的古代中国至关重要，首先是因为一个新的朝代必须通过阐述一种历史的继承关系来证明自己的正当性。饶宗颐曾解释说：“春秋言‘统’之义，原本于时间，即继承以前之系绪之谓。……其争论的焦点，即在于承接之间是否为正与不正之问题”。^② 在这个意义上，正统问题与一般所谓政教之正当性问题虽不是同一个问题，但仍可归于其名下。此外，谈到对朝代更替现象在理论层面的描述与解释，还必须回溯战国时期邹衍的“五德终始说”。与周人通过人事来理解天命的思路形成鲜明对比的是，这一学说是通过超越人事的“运会”的概念来理解变动的“天命”，具体来说就是将金、木、水、火、土五行的循环与朝代的更替对应起来，由此形成一个既有描述性意味又有规范性意味的理论框架。^③ 正统观念与政教之正当性观念的进一步合流，是在经过欧阳修的重新解释之后。在《正统论》一文中，欧阳修直截了当地阐述了正统观念的思想渊源和正统论兴起的历史语境：

传曰：“君之大居正。”又曰：“王者大一统。”正者，所以正天下之不正也。统者，所以合天下之不一也。由不正与不一，然后正统之论作。尧舜之相传，

① Hok-lam Chan, *Legitimation in Imperial China: Discussion under the Jurchen-Chin Dynasty (1115—1234)*, University of Washington Press, 1984, p22.

② 饶宗颐：《中国史学上之正统论》，香港：龙门书店 1977 年版，第 56 页。

③ 饶宗颐和程学霖在上引各自的专著中都在正统问题的主题下对“五德终始说”进行了说明，而且，二人都注意到了古代中国史学传统中正统观念的复杂性。饶著所附资料翔实，虽叙述有当，但间或有驳杂，程著则以分析见长，惟有时太过执着于西人之正当性观念。

三代之相代，或以至公，或以大义，皆得天下之正，合天下于一，是以君子不论也，其帝王之理得而始终之分明故也。及后世之乱，僭伪兴而盗窃作。由是有居其正而不能合天下于一者，周平王之有吴徐是也；有合天下于一而不得居其正者，前世谓秦为闰是也。由是正统之论兴焉。^①

《春秋》“大居正”、“大一统”的话语是在论述一种王道理想，至于此王道理想究竟如何并没有抽象的论述，而是诉诸典范或义例，在此即为三代之治。没有抽象的论述并不意味着可以随意附会，否则典范或义例将失去意义。实际上，结合前面的分析，我们可以说，《春秋》“大居正”、“大一统”的王道理想，以夷夏之辨为其要义。首先，夷夏之辨是“大居正”观念的主要关切，尽管“正”之含义在不同语境中可能被灵活解释，质言之，严夷夏之辨就意味着大居正。其次，夷夏之辨也是“大一统”观念的理论基础，换言之，只有严夷夏之辨，才有可能达到大一统。需要说明的是，这里的“大一统”并不能简单地等同于“一统”，因为单纯的一统可能来自于强力，而大一统则来自文教秩序和王道理想。这一点也表明，这个文教意义上的王道理想必须具备足够的规模，不仅要有其明确的立场和原则，而且也要具备充分的开放性和极强的融合力。从另外一个角度说，居正与一统之间的关系是或然的，尽管大居正是大一统的前提。能居正者未必能一统，能一统者未必能居正，此亦前引欧阳修之言所含之义。

对于夷夏之辨的涵义，如果考虑到其不断被诠释的历史，会发现也是众说纷纭。不过，简其明扼其要则有以下三义。第一是种族意义。现在人们一听到夷夏之辨的说法，可能首先想到的就是其种族意义。华夏本来就是族称，与华夏相对的夷蛮戎狄也是族称，于是夷夏之辨就是一种种族之辨。种族的形成当然也为文化政教所塑造，当然也受地缘关系所影响，但其概念更多地强调种族形成的血缘关系。如果想要将夷夏之辨作为确立王道政治典范之基础，就必须直面血统或种族意义对于夷夏之辨是否根本的问题，换言之，夷夏之辨是否有种族主义的嫌疑。对此，尽管大多数人都能做出正确的回答——夷夏之辨根本不是种族主义，但往往对其既不是种族主义又有其种族意义感到困惑且不易说清楚。这里的关键是要问，应当在何种意义上理解夷夏之辨的种族意义？换言之，夷夏之辨的种族意义在何种情况下才突显出来？这种设问是有意义的，因为在夷夏之辨的观念被实际运用的时候，其种族意义是否突显出来是与将该观念运用于其中的实际情况密切相关的。比如说，如果是华夏族政权以背离华夏文教理

① 饶宗颐在《中国史学上之正统论》一书中附录了相关资料，这里的引文见该书第81—82页。

想的方式建立其统治,那么,夷夏之辨运用于这种情况是有效的,但夷夏之辨的种族意义在此运用中却不会被突显出来。实际上只有在一种情况下,夷夏之辨的种族意义才可能被突显出来。这就是异族入主华夏,但以背离华夏文教理想的方式建立其统治。在这种情况下,文教之辨与种族之辨是重叠的。借用现代以来对文化民族主义和政治民族主义的区分,可以说,这时候夷夏之辨既表现为文化民族主义,又表现为政治民族主义。特别是,当这种异族统治推行明显的种族主义政策、对华夏族采取制度性歧视的时候,夷夏之辨的种族意义就可能以更极端的方式突显出来,表现为一种具有强烈种族意义的政治民族主义。很显然,这种政治民族主义是反抗性的民族主义,其背后实际上是以反种族主义为基础的。一旦种族压制的制度性外力解除,这种具有强烈种族意义的政治民族主义也就完成了其历史使命。所以,所谓的华夏中心主义,实际上意味着一个在实际地缘关系中由华夏族开创、发展起来因而也是以华夏族为主体的文教理想,而华夏族的族群认同也正是在这一文教理想的发展过程中逐渐形成的。只有当这一文教理想因异族的侵略受到威胁的时候,华夏中心主义才表现为一种民族主义,且这种华夏民族主义要么是一种文化民族主义,要么是一种反抗性的政治民族主义,或者说是一种反种族主义的民族主义。

第二是地理意义。众所周知,华夏族所居之地被称为中国,而中国的概念又与四方的概念相对而成立,因此,这个概念构成了王道政治的地缘关系,或者说,在这个意义上,“中国”是一个政治地理学概念。比如在《诗经·大雅·民劳》中有这样的说法:“惠此中国,以绥四方……柔远能迩,以定我王”。以四方与中国区分夷夏的直接解释可见于《礼记·王制》:“东方曰夷,南方曰蛮,西方曰戎,北方曰狄。”夷夏之辨的地理意义在其诠释史上至关重要,因为这涉及《春秋》大义中的内外之别。比如丘濬《世史正纲序》一文说:“夫华夷之分,其界限在疆域。”^①胡翰《正纪》一文甚至在“地纪”的论述中明确指出了夷夏之辨的具体地理范围:“六合之大,万民之众,有纪焉而后持之。何纪也?曰:天纪也,地纪也,人纪也。天纪不正,不足以为君;地纪不正,不足以为国;人纪不正,不足以为天下。……何谓地纪?中国之与夷狄,内外之辨也。以中国治中国,以夷狄治夷狄,势至顺也。自三危、积石、负终南地络之阴,抵太华,而北逾大河,并太行,抵恒山之右,循赛垣至于为潞、胡、鲜,是谓北纪,胡门也。自岷山、蟠冢、负地络之阳,并商山抵上洛,而南逾江汉,至于荆衡,循嶺徼至于百粤,是谓南纪,越门也。”^②

① 见饶宗颐《中国史学上之正统论》所附资料,该书第154页。

② 见饶宗颐《中国史学上之正统论》所附资料,该书第140页。

不过,在“中”的概念之下,内外之别又是相对的,实际上是通过远近来区别内外的。《公羊传·成公十五年》解释内外之别的时候说:“《春秋》内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄。王者欲一乎天下,曷为以外内之辞言之?言自近者始也。”换言之,王道政治只有中心,没有边界,居正的一个含义其实就是居中。总之,夷夏之辨的地理意义依赖于“中”的观念,或者更具体一点说,依赖于由中央与四方相对而构成的地理观念,不管在实际历史经验层面夷夏之间的地理边界如何被确定。

第三是文教意义。在这个意义上,夷夏之辨就是君子小人之辨。孔子于乱世作《春秋》,就是要通过对历史的微言大义的独特书写充分展现华夏文明的王道理想,因而《春秋》不仅成为六经之一,而且与《周易》一道,成为六经中级别最高的经。夷夏之辨正是《春秋》大义中的一个要点。这一点在《公羊传》中得到了充分的发挥:在其中可以多次看到“不与夷狄之执中国也”、“不与夷狄之获中国也”、“不与夷狄之主中国也”的说法,其要旨在于维护由华夏族开展起来的、以文教为基础的王道理想。直面礼坏乐崩的实际状况,孔子曾有“夷狄之有君,不如诸夏之无也”(《论语·八佾》)的感叹。也正因为如此,孔子盛赞管仲相齐桓公的“尊王攘夷”活动,以至于说:“微管仲,吾其被发左衽矣。”(《论语·宪问》)《公羊传·僖公四年》叙述说:“夷狄也,而亟病中国,南夷与北狄交,中国不绝若线,桓公救中国,而攘夷狄,卒怙荆,以此为王者之事也。”但是,正如我们前面已经提到过的,夷夏之辨的第一要点不在于其种族意义。这一点明确表现在孔子认为夷狄与中国可以互相转化的看法上,即所谓“夷狄入中国则中国之,中国人夷狄则夷狄之”的看法。《论语·子罕》中说:“子欲居九夷,或曰:‘陋,如之何?’子曰:‘君子居之,何陋之有?’”朱子《四书集注》解释说:“君子所居则化,何陋之有?”可谓神解。这种看法也见于孟子的思想。孟子在谈到楚人陈良“悦周公、仲尼之道”时说:“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也。”(《孟子·滕文公上》)但是他亦明确指出,在华夏文教传统中被尊为圣人的舜与文王皆为东西夷人:“舜生于诸冯,迁于负夏,卒于鸣条,东夷之人也。文王生于岐周,卒于毕郢,西夷之人也。地之相去也,千有余里;世之相后也,千有余岁。得志行乎中国,若合符节。先圣后圣,其揆一也。”(《孟子·离娄下》)舜与文王虽出生不同,种族不同,但他们“得志行乎中国”却是“若合符节”,这是因为他们心仪同样的文教传统和王道理想。夷狄与中国互相转化的看法也见于《公羊传·昭公二十三年》:“曷为以诈战之辞言之?不与夷狄之主中国也。然则曷为不使中国主之?中国亦新夷狄也。”质言之,针对不同民族之间的文明程度的不同而主张一种有利于民族融合的文明同化论,乃是夷夏之辨的一个重要内容。

那么,孔子夷夏之辨所蕴含的文教传统与王道理想究竟是什么样的呢?这就涉及

对三代之治的理解。三代之治以礼乐为其本，而孔子“郁郁乎文哉”的赞叹正是对周礼而发，孔子一生以恢复周礼为理想正是有鉴于礼坏乐崩的实际处境。从抽象的宇宙论立场上来看，礼乐文明的终极理想可用《易传》解释乾卦的“各正性命，保合太和”一语概括，意思是说，万物都能够各安其性，各得其所，而且这种安其性、得其所的过程同时也是宇宙的和谐过程，可简称为“正性和合”。“正性和合”就是天道，这一方面意味着“正性和合”的终极基础是天地，另一方面也意味着在天道之展开中人的作用不可谓不大，由此而言天、地、人三才之道。因此，在“正性和合”的王道理想中，人文的意义至关重要，《易传》所谓“赞天地之化育”，可简称为“人文化成”。就人类的存在而言，人文化成的主要内容是规范、理顺人伦秩序，从家庭到社会到国家到天下。质言之，礼乐文明的根本原则就是孟子所概括的“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”的五常之伦观念再加上“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”的推己及人思想。因此，夷夏之辨的文教意义简而言之就是父子、君臣之道，父子对应于家，为文教之根本，君臣对应于天下，为文教之极致。至于家与天下之间的客观建构，比如社会与国家的建构，则可依据责任的考量随时权变损益，或宗法，或宗族，或封建，或郡县。就此而言，王国维在《殷周制度论》中以“亲亲、尊尊、贤贤”为理解礼乐文明之要义实为洞见。尽管在礼乐文明的根本原则与终极理想之间存在着很大的距离，但二者的一致性断不可否认。《中庸》中说：“君子之道，造端乎夫妇；及其至矣，察乎天地。”就是对二者之间关联的一种提示。《礼记·礼运》中大同小康的对比说也可作为理解二者之间关系的一个参照。^①

总之，夷夏之辨显著地表现为古代中国文教传统内在的自我肯定和自我确证，因而也就构成古代中国文教传统中关于政教之正当性问题的一个最具概括性的观念。夷夏之辨首重其文教意义，种族意义和地理意义则相对比较松动，且在观念的实际运用中三者之间往往会构成张力。在此有必要指出的是，将夷夏之辨彻底简化为文教之

① “孔子曰：大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养，男有分，女有归，货恶其弃于地也，不必藏于己，力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。今大道既隐，天下为家。各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也，以着其义，以考其信，着有过，刑仁讲让，示民有常，如有不由此者，在执者去，众以为殃。是谓小康。”注意这里对大同的叙述中虽然说“不独亲其亲，不独子其子”，但并没有打破“家”的概念，而且说“男有分，女有归”。