

“大一统”与“中国”“天下”观比较论纲^{*}

杨念群

【提要】“大一统”“中国”“天下”是中国史学界持续瞩目的研究课题,三者之间既有联系亦有区别。通过比较与分析这三个概念的内涵及其在具体历史研究中所发挥的作用,可知“中国”概念比较强调华夏文明起源及其作为中心对周边民族的辐射与涵化意义,“天下”观更偏重中心与边缘之间的整体政治治理关系,“大一统”则兼顾一个王朝如何在思想与实践两个方面确立其正统性的过程。因此,只有把三个概念配合起来加以观察与辨析,才能全面把握中国历史的整体走向和特点。

【关键词】大一统 中国 天下 诸夏 夷狄

近年来,“大一统”“中国”“天下”这三个概念在中国历史研究中备受瞩目。如果从内涵与外延加以观察,三者既有联系又有区别。一般而言,对“中国”涵义的阐释多从追溯文明起源的角度入手,结合考古新发现,阐释华夏民族的诞生和迁徙发展的过程,以及少数族群逐渐融进以华夏为核心的多元民族共同体的历史轨迹。对“天下”观的研究,则多集中在古人对周边世界的想象与构造。相较而言,“中国”与“天下”这两个概念很难对应于一种具体的实践行为。而“大一统”观在其发明之初就是为帝王获取“正统”地位服务的,其中包含着更为复杂的思想与行动内涵。换言之,“大一统”不仅是一种思想形态,更是一种具体的政治实践活动。因此,理解“大一统”“中国”“天下”这三个观念的异同,理应成为当前历史研究的核心议题。本文拟以此为切入点,作一些初步分析。

一、界定“中国”不易

“中国”和“天下”无疑是近年来学术界热议频度最高的两个概念,特别是有关“中国”的讨论,近期出现了大量的相关研究著作,从最原始的考古发现到近代有关“中华民族”观念的分析,都与“何谓中国”这个议题相关。^① 尽管各种观点众说纷纭,但是“中国”这个概念似乎并未清晰可见,反而更加模糊难辨。这其中的道理何在?

先秦时代的“中国”大致是一个依靠地理方位和礼仪文化区分族群边界的概念。其范围指的是以周王室为核心的“诸夏”侯国及其活动区域,那些地处偏远地带的诸侯如楚、越、吴,只能算是“蛮夷”。在不同历史时期,“中国”特性的某一面相就会凸显出来。比如在西周早期,王室往往强调以

^{*} 本文曾提交2020年10月在北京召开的由中国社会科学院历史理论研究所中华文明史研究室主办之“文明视域下的中国治理——以礼治与法治及其相互关系为主轴”学术讨论会,特此说明。

^① 主要研究成果有:葛兆光《宅兹中国:重建有关“中国”的历史论述》(中华书局2011年版)、许倬云《说中国:一个不断变化的复杂共同体》(广西师范大学出版社2015年版)、许宏《何以中国:公元前2000年的中原图景》(生活·读书·新知三联书店2016年版)、黄兴涛《重塑中华:近代中国“中华民族”观念研究》(北京师范大学出版社2017年版)。

姬姓宗族关系的远近为标准,来确认诸侯的“中国”身份;而在战国晚期,则又相对突出以遵守文化礼仪的程度,而不是族群差异来辨析其“中国”身份。不过,在先秦大多数情况下,“诸夏”只有在与“蛮夷”对峙之时,才能凸显其代表“中国”的意义。

检视先秦典籍,每当搜索到“中国”时,大多与“蛮夷”或相关词语成双成对混搭在一起同时出现,这是因为“中国”多指诸夏人群分布的地区。秦以前,“中国”范围基本限于黄河与淮河流域大部,秦、楚、吴、越并不在“中国”范围之内。在空间分布上,“诸夏”代表的“中国”与周边分布的“夷狄”多呈地理对峙格局。由此可知,“中国”主要指称诸夏列邦及其活动范围。据学者统计,先秦典籍中关于中国的称谓,即谓“诸夏”之领域,凡145次,远远超过标举其他涵义的次数。在文化意义上,“中国”的形成源自与异族文化的对立,由此才相对构成了对自我的认同,确立本族之文化特色。^①

易言之,“夷狄”就像“诸夏”的一面镜子,没有它作参照,就无法显现“中国”的形象,二者互为镜像。以下几段著名言论,均可证明“诸夏”只有在与“夷狄”对照时才能彰显“中国”的涵义。如《论语·八佾》云“子曰‘夷狄之有君,不如诸夏之亡也。’”^②这是明确以“诸夏”和“夷狄”相对峙。又如《论语·卫灵公篇》所云“言忠信,行笃敬,虽蛮貊之邦,行矣。言不忠信,行不笃敬,虽州里,行乎哉?”^③这里把“州里”与“蛮貊”置于内外对立的地位,喻示的是“诸夏”之区与“蛮夷”之域的差异。《孟子·梁惠王章句上》云“然则王之所大欲可知已。欲辟土地,朝秦楚,莅中国而抚四夷也。”^④《左传》云“德以柔中国,刑以威四夷。”^⑤《史记·魏世家》云“其后绝封,为庶人,或在中国,或在夷狄。”^⑥《史记·楚世家》中楚君熊渠说“我蛮夷也,不与中国之号谥。”^⑦这样的言论可谓数不胜数。

如果参照中国古代周天星区与地理区域相互对应的天文分野学说来观察“中国”观念的变化,就更加明晰可辨。源起自《周礼》的星占理论构造出的“在天成象,在地成形”的宇宙观,天地之间互为映像,地理区域与星宿分布一一对应。因此,与星宿对应的区域大小反映的不仅是古人地理世界的认知状况,更是一种政治观念的表达。正是这种相互映照的认知框架,使得古人对“中国”的理解长期限于相对狭小的空间之内。汉代自《淮南子·天文训》及《史记·天官书》始将二十八宿分别对应东周十三国及汉武帝十二州地理系统,此说逐渐风靡,成为影响深远的经典分野体系。

然而,无论是十三国还是十二州地理系统,就整体格局而言,传统分野体系所涵盖的区域范围基本限于“诸夏”规定范围内的“中国”,并不包括周边四夷及邻近国家。

“分野止系中国”的概念一直延续至唐宋时期,反映的是“中国即世界”甚至“中国即天下”的理念。即使具有恢宏开放气度的唐代,仍有士人如李淳风认为周边四夷乃人面兽心之辈,不可与华夏同日而语。真正把星野学说扩及边疆地区如朝鲜、安南等国家还要迟至明清时期。^⑧

“诸夏”与“夷狄”的对峙既然成为界定“中国”概念的一个前提条件,那么就存在一个地理空间

① 王尔敏《中国近代思想史论》,社会科学文献出版社2003年版,第371—372页。

② 杨伯峻译注《论语译注》,中华书局1980年版,第24页。

③ 杨伯峻译注《论语译注》,第162页。

④ 杨伯峻译注《孟子译注》,中华书局2010年版,第15页。

⑤ 杨伯峻编著《春秋左传注》(修订本),中华书局2009年版,第434页。

⑥ 《史记》卷44《魏世家》,中华书局1959年点校本,第1835页。

⑦ 《史记》卷40《楚世家》,第1692页。

⑧ 邱靖嘉《“普天之下”:传统天文分野说中的世界图景与政治涵义》,《中国史研究》2017年第3期。

伸缩性大小的问题。在先秦,这个伸缩标准可以灵活变通,对此认识孔孟之间有较大差异。孔子主张淡化二者界线,夷夏可以互通互变,夷狄可进为中国,中国亦可退为夷狄。孟子则坚持夷狄大多冥顽不化,必须实施单向的灌输教化,才能改变其气质,这就是所谓的“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也。”^①梁启超曾明言“故言史学者,当从孔子之义,不当从孟子之义。”^②孔孟夷夏观的分歧,说明“中国”概念经常处于自我封闭和多元开放的交替演化状态。汉唐曾展示了包容宏大的帝国气象,孟子自闭式的夷夏观自然被边缘化,宋代严厉识别种族界线,“夷夏之辨”占据上风,刻意把少数民族群贬斥为需要汉人教化的野蛮对象,孟子夷夏观随此风气之转移渐有复兴迹象。^③

宋代以后,“用夏变夷”的思想慢慢演化为“汉化论”。从文献学的角度看,先秦和宋明时期,凡是谈论“中国”的言论基本上都把少数民族群排斥在外。因为除了汉唐及元清这几个朝代外,有关“中国”的主流舆论都没有跳脱“夷夏”对立的视角,“中国”就是一个理学士人集中进行“种族主义”想象的概念,比较容易给人造成“种族优越论”的极端印象。“汉化论”只是该传统思路的现代变种而已。

“汉化论”以汉人历史为中心的解释模式,基本来源于孟子的“夷夏观”,认定文明的吸纳和传播只具有单向传播的性能。具体而言,只能借助“诸夏”礼仪文明去改造落后的“蛮夷”,绝不可能出现倒置的情况。孟子的这个观点往往容易被现代民族主义者所继承和利用。

美国“新清史”的某些学者把清朝与“中国”区别开来,就是借用了宋明时期“夷夏”互不通融的思维方法。部分“新清史”学者指出,“满洲”统治东北与西北的模式与汉人王朝迥然不同,宋明因与辽金和“满洲”长期敌对,根本没有实际统治过关外的北方地区。在某种意义上,这些区域不属于“中国”的确是一个历史事实。据此,他们提出了以下颇具冲击力的疑问:可否不经质疑地直接将清朝等同于“中国”?难道不该将其视为一个“满洲帝国”,而“中国”仅是其中的一部分?这是从狭义上理解“何谓中国”的一个有名例子。不应否认的是,这种对清朝的认识恰恰根源于宋明儒学的“中国观”。

受宋明夷夏之辨的影响,一些当代中国学者仍然沿用“汉化论”裁量历史,经常不假思索地为自己挖掘逻辑陷阱,贸然跃入其中,反而给论辩对手的批评制造了口实。宋明时期,因为受到北方异族军事力量的持续压迫,并未实现地理与政治疆域的真正“大一统”,理学士大夫阶层不得已才转而强调对“中国”身份的认同,作为号召抗拒北方异族的旗帜。他们只是在心理上通过把异族妖魔化获得某种满足和自尊。夷夏对立观念在晚清一度被革命党当作反满的思想利器,在当代则为清朝不是“中国”的观点提供了历史依据。

夷夏之间相互仇视所造成的心理困境,最终还是因为清朝皇帝的介入才得以化解。清帝在论述华夏与夷狄关系时仍然尊奉先秦古义,如雍正引孟子“舜为东夷之人,文王为西夷之人”这句经典语录作为满人入主大统的根据。区别在于,清帝辨析“夷夏”之别,并非在意其是否为“中国”身份,而是喜欢从“大一统”的角度论证清朝夺取天下的理由。值得注意的是,清帝很少使用“中国”这个概念,即便在官方文书中偶尔出现“中国”字样,也多是“统一”疆域的角度谨慎加以表述,如雍正比较“满洲”与“中国”的关系时就称“不知本朝之为满洲,犹中国之有籍贯。”^④

籍贯是统一的地域性概念,而非区分夷夏的种族记号。清帝使用“中国”这个名称,并非是为了

① 杨伯峻译注《孟子译注》,第114页。

② 梁启超《新史学》,汤志钧、汤仁泽编《梁启超全集》第2集,中国人民大学出版社2018年版,第503页。

③ 参见罗志田《夷夏之辨与道治之分》,王守常、汪晖、陈平原主编《学人》第11辑,江苏文艺出版社1997年版,第75—106页。

④ 《大义觉迷录》,中国社会科学院历史研究所清史研究室编《清史资料》第4辑,中华书局1983年版,第4页。

论证自己拥有像宋明士人那样的“中国”身份,而是要突出满人所扮演的天下一统角色。在汉人经典中,“中国”身份往往代表着某种特定的种族优越感,而清帝在颁布谕旨时使用更为频繁的是“大一统”而非“中国”,其深层考量是通过标示“中国”的“地区性”,而非特指汉人的单一聚居地,借此抗拒和修正宋明以来的“夷夏观”。即使像《大义觉迷录》这样的官方文本,雍正虽然在多处提到“中国”,但恰恰是在与“大一统”对立的层面上加以表述的。由于曾静刻意以“中国人”自居,斥满人为“夷狄”,采用的还是宋明的夷夏之辨思想。故雍正每次提到“中国”,语气中总流露出把它当作负面概念加以批评的意思。

乾隆亦和雍正一样,当他强调“东夷西戎,南蛮北狄,因地而名,与江南河北,山左关右何异?孟子云,舜为东夷之人,文王为西夷之人。此无可讳,亦不必讳”时,仍不忘针对汉人“未闻以夷狄居中国治天下者”的偏见发出批评的声音,他直接用“夫天下者,天下人之天下也,非南北中外所得而私”表达对汉人私占“中国”解释涵义的不满。^①从其语气可大致推知,“中国”身份被汉人有意垄断而残留下心理阴影,在清帝的头脑中似乎仍挥之不去。

这里还可举两个例子说明清帝心目中的“中国”仍与汉人生活的地域密切相关,如皇太极曾指责明朝不秉公办事时说“明既为中国,则当秉公持平,乃他国侵我,则置若罔闻。”^②这显然还是把自己摆在与代表“中国”的明朝为敌的“夷狄”位置上。其中仍隐含着对汉人使用“中国”概念时所表达的优越心理的反感,流露出与之对抗的微妙情绪。

即使入主中原后,清帝仍然沿袭宋明“中国”仍指中原地区的基本定位。如雍正说“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。”^③这里的“中国”范围指的是满人入关前汉人统治区域,所以他才夸耀清朝把“中国”的原有版图扩及蒙古等明朝无法统治之地,基本采取的仍是“中国”与“夷狄”对立的旧思路。“新清史”正是在这条思维延长线上判断“清朝”不是“中国”,其观点并非空穴来风。

大体而言,清朝初期官书里的“中国”一词往往更多出现在与外国谈判边界、拟定条约的时候。康熙朝与俄国签订《尼布楚条约》时,条约文本中凡与俄国对称,一律用“中国”表述,以表明清朝拥有正统主权。但对内标榜治国武功时,清帝更喜用“大一统”这个概念,明显区别于宋明士人的表达习惯。鸦片战争以后,当清帝与外国交涉时,也会偶尔使用“中国”一词,其意与康熙时的语气相近,都是为了显示自己对于广袤疆域拥有绝对主权。这里所指的“中国”更像是“大一统”的另外一种表达形式。^④

正是因为“中国”自带特定的种族对抗蕴义,如果作为研究历代王朝演化的基本分析“单元”,往往会受到某个特殊群体(主要是宋明理学士人)思想视野的制约,也许只适用于某个特殊历史阶段的解释,却难以说明清朝作为异族何以能入主大统的复杂历史原因。近世学人对此有近似的看法,如梁启超就直接批评宋代的“夷夏观”,认为“后世之号夷狄,谓其地与其种族,《春秋》之号夷狄,谓其政俗与行事”,宋学解《春秋》之义为“攘夷”是错误的读法,主张回到孔子有关夷夏相互可以进退的原始态度。他说“然则《春秋》之中国夷狄,本无定名,其有夷狄之行者,虽中国也,视然而夷狄矣;其无夷狄之行者,虽夷狄也,彬然而君子矣。然则藉曰攘夷焉云尔,其必攘其有夷狄之行者,而不得以

① 郭成康《清朝皇帝的中国观》,刘凤云、刘文鹏编《清朝的国家认同——“新清史”研究与争鸣》,中国人民大学出版社2010年版,第236—237页。

② 《清太宗实录》卷18,天聪八年三月,中华书局1985年版,第235页。

③ 《清世宗实录》卷86,雍正七年九月癸未,中华书局1985年版,第148—149页。

④ 郭成康《清朝皇帝的中国观》,刘凤云、刘文鹏编《清朝的国家认同——“新清史”研究与争鸣》,第222页。

其号为中国而怨之,号为夷狄而弃之,昭昭然矣!”^①

不少研究者业已指出,因为“中国”的边界一直在不断发生移动,难以确定其准确范围,且这种移动性不仅体现在地理空间方面,而且涉及文化心理的变迁和适应问题,不易笼统而言。^②近年中国学界陆续出现几种新的诠释方法,这些方法并非纠缠于“何谓中国”这个话题,而是另辟蹊径,试图绕开“内涵分析”的陈旧框架,尝试变换出新的解释角度。其中,比较有影响的大致包括以下几种观点:“从周边看中国”“华夏边缘说”和“东亚连带论”。

“从周边看中国”的主要倡导者葛兆光坚持认为,“中国”作为“民族国家”的形成进程,在宋代就已经开始启动。由于受到北方异族的挤压,宋代士人逐渐形成了明晰的边界意识和内聚式的“文化认同感”。正是因为有异族作为“他者”式的参照,宋代已经初步构成了具有现代民族国家观念的空间主体性,这种类似国际关系意识的形成并不一定与西方的“近代性”有关。^③

这种论述表面上是想把宋朝的“中国观”赋予类似“民族国家”的性质,其潜藏的用意是与西方争夺现代国家诞生的东方话语权。这种通过明晰界定与异族边界的关系,以凸显宋代作为“中国”主体的思路,与宋朝士人的“夷夏观”其实并无根本区别。宋儒亦是迫于北方外部压力才主张夷夏不可通约、相互隔绝,进而确立疆域边界的,这完全是被迫无奈的选择,并非主动构造的结果。通过周边异族的存在和不断与之发生对抗来定义宋朝的“国家”性质,难以避免一个问题,那就是夷夏之争并不是一种现代民族意义上的冲突,如果把古代族群拥有的边界意识完全等同于现代民族自觉意义上的国家观念,显然有时代错位的感觉。

王明珂提出,要准确回答“何谓中国”问题,就必须深入研究异民族的“历史心性”。他试图以羌族为例,重构华夏边缘族群的历史记忆与自我认同。具体而言,就是通过追溯弟兄与祖先神话的传播方式,探讨“中国”在周边族群记忆中的蕴意。广义上讲,这也是“从周边看中国”的观察视角。

王明珂曾经形容,一个“圆圈”之所以成立,正是因为观察者首先看到的是圆形的边界,才最终形成了一个“圆圈”的印象和认识。他进一步以凹凸镜作比喻称,移动此透镜,观察镜面上的表相变化,发现其变化规则,以此我们就能知道此镜的性质(如凹镜或凸镜),以及约略知道镜下之物的状貌。^④凹凸镜的观察方法有助于理解“华夏边缘”的形成历史,却终究无法替代对“中国”内部自身历史特质的把握和认知。他讲述的边缘人群华夏化的经历,如吴太伯故事在羌族地区的播散,恰恰说明对华夏中心在边缘地区传播样态的把握,仍取决于我们对中国历史核心问题的认识程度。^⑤

另一个观察“中国”的视角可以称之为“东亚论”或“东亚连带论”,这种观点大致表现为三种类型。一是儒学的视角,以高度抽象的方式把中国、朝鲜半岛和日本通过“儒学”的框架统一为一个整体,突出论证儒学中最基本的抽象价值在上述地区拥有的普遍性。20世纪80年代流行的“儒家第三期发展说”与“东亚四小龙”崛起源于儒学价值的论断,就基本源于这个理论假设。其最大问题是把儒学价值从历史脉络中完全抽离,试图延续中国作为东亚文明领袖的历史幻觉,似乎朝贡体系的幽灵仍然会以儒教的形式继续在当代东亚地区游荡不息,并发挥至关重要的主导作用。德里克对此

① 梁启超《春秋中国夷狄辨》序,汤志钧、汤仁泽编《梁启超全集》第1册,第251页。

② 罗志田《夷夏之辨的开放与封闭》,《中国文化》1996年第14期。

③ 葛兆光《宅兹中国:重建有关“中国”的历史论述》,第25—26页。

④ 王明珂《反思史学与史学反思:文本与表征分析》,上海人民出版社2016年版,第288—289页。

⑤ 王明珂《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,社会科学文献出版社2006年版,第163—184页。

曾有精彩的批评,他形容这套理论是“制造儒学”。^①

第二种类型是把东亚视为一个赶超和对抗西方以求实现现代化的特殊区域,这是日本在明治以后一直以曲折方式追求的思路。在这个思路中,“中国”作为一个落后国家被纳入到以日本为领袖的“东亚现代化”秩序之中,成为东亚整体对抗西方的一个“地区性单元”。“中国”叙述就这样被“东亚”概念消解掉。孙歌曾经指出,日本通过论述东亚,为现代化在东亚的形态找到某种表现形式,进而形成了潜在的共识,但也面临着谁代表东亚的问题,其中蕴藏着争夺东亚现代化主导权的思想暗战,同时也容易唤醒中国人对日本侵华时期推行“大东亚共荣圈”理论的惨痛记忆。^②

与之相关,“东亚论”的第三种类型就是关于战争的创伤记忆,这构成了东亚整体论述的心理背景。由于这个“战争记忆”视角建立于中、日、韩(朝鲜半岛)三个民族国家的组合框架之内,如何诠释和消解战争的痛苦常常演变成为一种政治博弈,或者强化了“东亚视角的抽象性”,使得本来与“中国”历史最为贴近的“东亚”在我们的精神与思想世界中无法找到确切位置,从而导致大量具体个案研究缺乏有效转化为中国知识界思想资源的媒介。^③

二、论述“天下”之难

与“中国”不同,“天下”在源起时就是一个广义上的空间概念。在金文和《诗经》《尚书》中,“天下”与“四方”是可以相互替代的,而“中国”更倾向于突出其“中心”的意思。《诗经》云“民亦劳止,汙可小康;惠此中国,以绥四方。”“中国”与“四方”并列而书,“中国”指王都与诸夏国,“四方”相当于殷商、东夷和原来宗周的同盟国。^④胡厚宣发现,“四方”的涵义就是中国四周诸国的总称。而作为“四方”中心的“中国”,在殷代是商邑,在周代是镐京或者洛邑,即首都的意思,至多意味着王畿附近的地方。^⑤若从空间立论,“天下”的涵盖范围广于“中国”,但“中国”作为中心确有统摄“四方”,吸纳天下资源的意思。今人赵汀阳将“天下观”概括为一种“旋涡模式”,大致与此古义相合。^⑥

“天下”大于“中国”在邹衍发明“九州”之义时已经说得十分明白,如《史记·孟子荀卿列传》所引称“以为儒者所谓中国者,于天下乃八十一分居其一分耳……中国外如赤县神州者九,乃所谓九州也。于是有裨海环之,人民禽兽莫能相通者,如一区中者,乃为一州。如此者九,乃有大瀛海环其外,天地之际焉。”^⑦这是司马迁较早转述的邹衍“九州论”大义。

有学者认为“九州”应该是“四方”(五方)结合体的别名,或者是“四方”观念的直接残存形态。汉武帝时期的“天下观”是一个“中国+蛮夷”的世界。^⑧无独有偶,我们在雍正的表述中发现一段话,它与邹衍对“天下”与“中国”关系的理解非常相近,都判定“天下”大于“中国”。雍正说“九州

① 参见阿里夫·德里克《后革命氛围》,王宁等译,中国社会科学出版社1999年版,第227—262页。

② 孙歌《东亚视角的认识论意义》,孙歌《我们为什么要谈东亚:状况中的政治与历史》,生活·读书·新知三联书店2011年版,第19—20、24—25页。

③ 孙歌《东亚视角的认识论意义》,孙歌《我们为什么要谈东亚:状况中的政治与历史》,第18—23页。

④ 杨向奎《大一统与儒家思想》,北京出版社2016年版,第6—7页。

⑤ 胡厚宣《论殷代五方观念及中国称谓之起源》,《甲骨学商史论丛初集》,河北教育出版社2002年版,第280—281页;安部健夫:《中国人的天下观念——政治思想史试论》,宋文杰译,《西北民族论丛》第15辑,社会科学文献出版社2017年版,第183页。

⑥ 赵汀阳《天下的当代性:世界秩序的实践与想象》,中信出版社2016年版,第73—88页。

⑦ 《史记》卷74《孟子荀卿列传》,第2344页。

⑧ 安部健夫《中国人之天下观念:政治思想史试论》,宋文杰译,《西北民族论丛》第15辑,第209—210页。

四海之广,中华处百分之一,其外东西南朔,同在天覆地载之中者,即是一理一气。”^①

这从侧面印证,清帝并不认为“中国”是描述“大一统”最合适的地理和政治文化单位。对比明太祖即位前的檄文和即位后的诏敕所称“自古帝王临御天下,中国居内以制夷狄,夷狄居外以奉中国,未闻以夷狄居中国治天下者也。”^②就会明白,明太祖的“天下”范围仅指排斥异族的“中国”,与汉朝初年包容夷狄的“天下观”截然不同。清帝对“天下”的认识反而更加接近汉朝对“大一统”的解释。

我们通常所说的“天下”,实际源起于《禹贡》中的地理观。《禹贡》有“九州”“五服”的划分,“九州”分区偏于自然地理的格局,以名山大川为标志,划天下为九大区域,即冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、梁、雍九州,详载各州物产与到达王都的路线,叙述多偏于自然环境和条件的描述。汪之昌有言:“《禹贡》特《尚书》百篇之一……则以大书山川为各州标识,使人一望而知也。”^③“五服”以王都四面五百里为甸服,每隔五百里,往外增扩一个圈层,形成甸服(中心统治区)、侯服(诸侯统治区)、绥服(绥抚地区)、要服(边远地区)、荒服(蛮荒地区)。^④

由于《禹贡》成书年代在战国时期,各国分裂割据,每个诸侯都不可能实际控制自身境外的广大领土。九州制的布局基本上是南三北六,说明北方政治单位多于南方,这与当时南方尚处于蛮荒状态有关。有人已提出疑问《禹贡》对南海的地理“载之甚略”,“岂非以其阔远而不胜纪乎?抑其无与中国生民之休戚而略之乎?”^⑤

故而,以“九州”为基础的天下观仅仅是士人对周边世界的想象。“五服制”则像是一种政治隐喻。随着秦朝建立郡县制,历代王朝不断开疆拓土,“九州”版图所设计的想象世界也在逐步演变为现实。不过有一点必须澄清,地理版图的扩张与对其实施的控制程度并不是一回事,中央对边远地带的占有往往采取羁縻形式,而不是复制内地的郡县制行政管理。圈层内外的区分基本上是以向中央交纳赋税还是仅纳贡品划界。譬如说“九州各则其壤之高下以制国用,为赋入之多少,中邦诸夏也,贡篚有及于四夷者,而赋止于诸夏也。”^⑥

《禹贡》只记载中央诸夏的赋税收入,忽略其他诸服的情况。在这点上,“九州”概念与“中国”略为相近,如《法言·问道》称“或曰‘孰为中国?’曰‘五政之所加,七赋之所养,中于天地者为中国。’”^⑦这句话是想说明,“中国”不仅居于天地的中心,而且还应该以财赋收入的范围作为边界。至于“五政之所加”与政治实际控制能力所及到底有多大关系,表达较为模糊。

我们只有领会“五服制”圈层图景中包涵的文化意涵,才能理解九州地理版图背后的深意。如《国语》中谈“五服制”基本上还是一种诸夏与夷狄共享空间的叙说框架。《国语·周语》云“夫先王之制,邦内甸服,邦外侯服,侯、卫宾服,夷、蛮要服,戎、狄荒服。甸服者祭,侯服者祀,宾服者享,要服者贡,荒服者王。”^⑧意在强调统治秩序应该由王都一层层往外推展。显然,这里谈论的不是实际控制,而是按文化传播的程度划分亲疏。

① 《大义觉迷录》,中国社会科学院历史研究所清史研究室编《清史资料》第4辑,第55页。

② 《明太祖实录》卷26,吴元年十月丙寅条,中研院历史语言研究所1962年影印本,第402页。

③ 汪之昌《禹分九州以山川为疆界论》,谭其骥主编《清人文集地理类汇编》第2册,浙江人民出版社1986年版,第155页。

④ 周振鹤《中国历史政治地理十六讲》,中华书局2013年版,第78页。

⑤ 毛昉《禹贡指南》,李勇先主编《禹贡集成》第1册,上海交通大学出版社2009年版,第31页。

⑥ 傅寅《禹贡集解》,李勇先主编《禹贡集成》第1册,第283页。

⑦ 转引自钱钟书《管锥编》第4册,生活·读书·新知三联书店2001年版,第465页。

⑧ 尚学锋、夏德靠译注《国语》,中华书局2007年版,第5页。

还有一种说法是按流放人犯的远近判断五服的距离。有记载云“中国之人有积恶罪大而先王不忍杀之者,则投之于最远之地,故于要荒二服取其最远者言之,以见流放罪人于此者,其为蛮夷之地。”按流罪远近测量蛮夷教化的程度也是一种地理观。按此估计,有人认为五服之名与其每服之内远近详略的安排都是“天下之实迹也”,“故于侯服则言其建国小大之制,至于要荒则言其蛮夷远近之辨,与夫流放轻重之差,皆所以纪其实也”。^①

“九州”疆域观也是一种经学意义上的想象设计,古文经学与今文经学的理解颇有差异。两者比较,今文经学展示的疆土范围只有方三千里,基本与古“中国”的地境叠合,古文经学则把四夷的地盘也包括在内,标识的是方万里的范围。^②与“中国”相比较,“九州”“五服”更关注层序格局下的共容共处,而不是对峙抗衡。“天下”观有时也与“中国”的涵义重叠,韩国学者金翰奎曾统计《史记》《汉书》《后汉书》三史中所列“天下”总数为3375例;单指中国的有2801例,达83%;指中国加上其他异民族之“天下”的有64例,只占1.9%。^③

需要说明的是,最早的“天下”表述也蕴涵着排斥夷狄的意思,只是表达得不明显也不坚决。如,司马迁在《史记·天官书》中就有“内冠带,外夷狄,分中国为十有二州”的说法,把夷狄与十二州的范围关联在一起观察。^④拒斥夷狄的意思并不明显。有人认为在《禹贡》中,蛮夷或戎狄并没有方向感,《禹贡》之蛮,似为外族的通称,故五服之中,四方皆有之,非专指某地之人。两汉以后典籍,逐渐以蛮夷戎狄严整地分配至四方,以后多沿两汉旧说,而掩盖了古义。^⑤

居于“中国”范围之外的“夷狄”如果渐染文风,亦可转变为“华”,不是那么严格地按地域划分文化与种族的优劣,更不是那么规整地筑起一个中央的圈子,四周围绕着蛮夷戎狄,两者截然对峙,老死不相往来。特别是魏晋至宋朝这段时期,钱钟书曾云,汉人自称“华”而把鲜卑视为“胡虏”,魏鲜卑又自称“华”,把柔然看作“夷虏”,先登之齐鲜卑又视晚起之周鲜卑是“夷狄”,北齐人自称“华”,目南朝为“夷”,后来南宋时北方的金人对蒙古,俨然自命“汉节”“华风”等都是例子。^⑥

宋朝以前对种族关系的理解更接近于“天下”观念,不太突出“中国”的涵义。因为在不同族群的眼里,华夏的边界一直在不断游移迁徙,不一定总是处于一个固定地点。统治者只是在无法形成疆域一统的情况下,才会强调“中国”与汉人在诸民族中的核心位置,并对种族界限严加区隔。马端临《文献通考》坚持《禹贡》规定的九州范围就在长城以内地区,目的是区别于元朝的“大一统”观念,其实是暗中为宋朝虽疆域狭小却拥有德性之正统的困局辩护。明代张志复的《皇輿考》,万历时王士性的《广志绎》,顾炎武的《天下郡国利病书》《肇域志》,顾祖禹的《读史方輿纪要》均持以上观点。

到清朝乾隆年间,随着清军击败准噶尔,版图归于一统,“九州”范围开始重新加以设定。乾隆在《题毛晃《禹贡指南》六韵》的“自注”里说“今十二州皆中国之地,岂中国以外,不在此昭昭之内乎?……而今拓地远至伊犁、叶尔羌、喀什噶尔,较《禹贡》方隅几倍。徙其地,皆在甘肃之外,将以雍州两星概之乎?抑别有所分属乎?”^⑦乾隆认为,那些“境为亘古所未通,事属生民所未有”的地界,并不

① 傅寅《禹贡集解》,李勇先主编《禹贡集成》第1册,第292页。

② 渡边信一郎《中国古代的王权与天下秩序——从日中比较史的视角出发》,徐冲译,中华书局2008年版,第52页。

③ 渡边信一郎《中国古代的王权与天下秩序——从日中比较史的视角出发》,徐冲译,第13页。

④ 《史记》卷27《天官书》,第1342页。

⑤ 袁钟姒《自《禹贡》至两汉对于异民族之观念》,《禹贡半月刊》第1卷第3期,1934年2月。

⑥ 钱钟书《管锥编》第4册,第464页。

⑦ 董诰等编《御制诗四集》卷17,文渊阁《四库全书》总第1307册,北京出版社2012年版,第533页。

在古九州的想法范围之内,但在清朝应有所修正。因为“自昔所称今有龙堆,远则葱岭,无所以界别区域者,今则建官授职,因地屯田,耕牧方兴,边氓乐业。其境且远及两万余里”。在这种情况下,如果还坚持宋明以来的“九州观”,“仍以九州为纲,则是赢出之地,多于正数,转失分纲之本意矣”。^①

这样看来,“天下”比“中国”应该具有更为广阔的空间延展性,然而“天下”作为一种分析单位也是有其一定局限性的,主要是因为它基本上仍属于一个士人想象的政治地理概念,与实际历史图景尚有相当大的距离。

三、“大一统”观之重要性何在?

与“中国”“天下”持续被关注的热度相比,“大一统”在历史研究中一度处于缺席状态。以往对“大一统”个别零星的研究主要集中于经书诠释和思想史的脉络梳理,很少把它当作一种统治思想和治理实践相结合的古代政治文化现象予以全面分析,观察视野受到严重阻碍。^②

“大一统”与“中国”“天下”的区别在于,它不像“夷夏观”这般强调“诸夏”与“四夷”之间的对立,也不像“九州”“五服”那样局限在想象古代王朝的统治秩序,而更多是把疆域治理与政教关系的构造结合起来,形成了更为细密深邃的政治主张。

“大一统”思想较为晚出,孔子言及天子和诸侯的关系时,声明礼乐征伐如果出自天子,则属“天下有道”;如果礼乐征伐之权落入诸侯甚至大夫陪臣之手,则会陷入天下无道的状态。^③这种判断已经初步蕴含了“大一统”思想。战国晚期《春秋公羊传》正式揭橥“大一统”之义云:“(隐公)元年,春,王正月。元年者何?君之始年也……王者孰谓?谓文王也。曷为先言王而后言正月?王正月也。何言乎王正月?大一统也!”^④明确把“大一统”当作王者获取“正统性”的思想与实践基础。鲁隐公作为鲁国国君,其记载继位年号需将“王”字冠于月份之前,“王”即指周文王,这是奉周王为“大一统”之主,昭示自己为其诸侯之意。

“正统”顾名思义是帝王专享的概念,历代帝王无论出身贵族还是平民,在登基之初必须勉力论证自身权力获得了天意的支持,同时还要经受世人对其执政得失的评价,以检验其统治是否具有足够的世俗正当性,否则就难逃王朝解体的命运。秦朝建立后不久迅速走向溃灭,就被后世史家看作是“正统性”缺失的典型表现。

天意影响和人心规训相互角力,考验着中国帝王是否具备均衡治理王朝的能力。从西汉开始直到明代,“正统论”的主题和内涵发生了从依赖外力支配逐渐转入内心自省的剧烈变化,深刻影响了中国传统政治的特性。

“正统”之义取天地事物归于一,本于“一统”的观念。但“一统”有大小之别,“正统”首先描摹出的是一个空间疆域不断扩张延展的状态。孟子、荀子都表达过“天下”定于“一”的思想。当梁襄王召见孟子时曾突然发问“天下恶乎定?”孟子的回答是“定于一。”朱熹将其解释成“必合于一,

① 《皇朝文献通考》卷269《舆地考一》,转引自赵刚《早期全球化背景下盛清多民族帝国的大一统话语重构——以〈皇朝文献通考·舆地考、四裔考、象纬考〉的几个问题为中心》,杨念群主编《新史学》第5卷,中华书局2011年版,第32页。

② 比如杨向奎先生曾撰写过《大一统与儒家思想》,从先秦儒家一统思想的源起一直叙述到康有为的今文经学及其大同思想,并对大一统观念与儒学各家各派之间的关系作了细致的梳理和分析。

③ 杨伯峻译注《论语译注》,第174页。

④ 十三经注疏整理委员会整理《春秋公羊传注疏》,北京大学出版社2000年版,第6—12页。

然后定也。”^①《荀子·仲尼篇》说“文王载百里地而天下一。”^②明确指出“天下一”是地理空间的范围。

至秦汉时期,论者更明确以“大一统”说“正统”,李斯称誉秦始皇“足以灭诸侯,成帝业,为天下一统,此万世之一时也”。^③秦始皇召集群臣“海内为郡县,法令由一统”,李斯即以“郡县”这个政治地理概念回答说“今海内赖陛下神灵一统,皆为郡县。”^④这也是从疆域治理的角度立论。饶宗颐认为“夫一统之事,始于秦,而从空间以言‘天下一统之称,恐亦导源于此。’”^⑤王吉上汉宣帝疏,更是把“一统”所包含的空间扩展这层意思升格为“大一统”之义,说“《春秋》所以大一统者,六合同风,九州共贯也。”^⑥

同样是诠释《春秋》大义,董仲舒强调,《春秋》“谓一元之意,一者万物之所从始也,元者辞之所谓大也。谓一为元者,视大始而欲正本也”。^⑦这段话释“元”为“一”,“一”即为“大”,还是从空间看正统的意义。再如,他向汉武帝申说一系列建议,包括正君心、正朝廷、正百官、正万民,落脚点仍是“正四方”,表示“四方正,远近莫敢不一于正,而亡有邪气奸其间者”。^⑧意即所有的政治道德教化问题都必须在四方归一的基础上才能得到解决,故颜师古注说“一统者,万物之统皆归于一也。”^⑨

汉代纬书同样把疆域归属作为“一统”的前提,帝王从上天得到的神秘“符验”,需对应于获取的地理区域以为验证。《春秋感精符》云“地为山川,山川之精上为星,各应其州城分野为国,作精神符验也。”^⑩《易纬乾凿度》则说“王者,天下所归,四海之内,曰天下。”又说“统者在上,方物常在五位,应时群物遂性。”^⑪圣王受命时得到的“河图”,上面显示出的其实也是一幅地图,意指新王应该拥有天下的地理疆域方位。《春秋命历序》云“河图,帝王之阶图,载江河山川州界之分野。后尧坛于河,作握河记。逮虞舜、夏、商,咸亦受焉。”^⑫

“正统”的另一个要义是时间的“一统”,这点在《春秋公羊传》中表达得十分清楚。如前所引该书“隐公元年”一段话云“元年,春,王正月。元年者何?君之始年也……曷为先言王而后言正月?王正月也。何言乎王正月?大一统也!”^⑬它主要想表达的意思是时间统一于王者。

董仲舒进一步发挥此义说“正者,正也,统致其气,万物皆应,而正统正,其余皆正,凡岁之要在正月也。”^⑭其阐明的是,“正月”这个时间点是“正统”之始。

“大一统”至少在以下几个方面为帝王君临天下制定规则:

第一,“大一统”是中国古代政教关系形成的起点,也可以说是中国“正统论”发明的首义。真正的“大一统”是空间与时间的完美结合,东汉何休注《春秋公羊传》就把这层意思表达了出来,他说:

① 杨向奎《大一统与儒家思想》,第69页。

② 王先谦《荀子集解》,中华书局1988年版,第109页。

③ 《史记》卷87《李斯列传》,第2540页。

④ 《史记》卷6《秦始皇本纪》,第236、239页。

⑤ 饶宗颐《中国史学上之正统论》,上海远东出版社1996年版,第4页。

⑥ 《汉书》卷72《王贡两龚鲍传》,中华书局1962年点校本,第3063页。

⑦ 《汉书》卷56《董仲舒传》,第2502页。

⑧ 《汉书》卷56《董仲舒传》,第2502—2503页。

⑨ 《汉书》卷56《董仲舒传》,第2523页。

⑩ 《春秋感精符》,安居香山、中村璋八辑《纬书集成》,河北人民出版社1994年版,第739页。

⑪ 《易纬乾凿度》,安居香山、中村璋八辑《纬书集成》,第60页。

⑫ 《春秋命历序》,安居香山、中村璋八辑《纬书集成》,第886页。

⑬ 十三经注疏整理委员会整理《春秋公羊传注疏》,第6—12页。

⑭ 苏舆撰、钟哲点校《春秋繁露义证》,中华书局1992年版,第197页。

“统者,始也。搃系之词。夫王者,始受命改制,布政施教于天下,自公侯至于庶人,自山川至于草木昆虫,莫不一一系于正月,故云政教之始。”^①

“统”有开始之意,何休所说山川草木与正月的关系指的就是时间与空间开始有效地结合了起来。董仲舒概括“大一统”之义时说“春秋大一统者,天地之常经,古今之通谊也。”^②“大一统”分别包含了“空间”(天地)和“时间”(古今)两个维度。帝王不但统领着广大的自然地理疆域,同样也统治着人间社会,通过规定时间起始及其运行准则建构出一套政教秩序。

第二,“大一统”倡言“王者无外”的理想,通过创制“三世说”把“诸夏”与“夷狄”置于一种动态演变的论说框架之中,突破了“华夷之辨”限定的种族区隔界线。《春秋公羊传》继承的是孔子“夷夏可以互变”的思想,与孟子严分夷夏的主张有别。故《春秋公羊传》虽诞生于战国乱世,却为未来世界构造了一统天下的未来图景。这一构想经何休对“公羊三世说”的发挥得以发扬光大。

何休“三世说”以“传闻世”为“据乱世”,“所闻世”为“升平世”,“所见世”为“太平世”。通过这三个阶段的递进演化,“诸夏”与“夷狄”之关系慢慢呈现出开放交融的态势。据乱世“内其国而外诸夏”,这是周王室处理内部事务的时期;升平世“内诸夏而外夷狄”,这时候“中国”与“夷狄”严分界线,处于敌对状态;太平世则达到了王者无外而夷狄进于爵的阶段,最终实现了大同理想境界。正如杨向奎所言“三世有别,所传闻世,虽主一统而实不一统,夷夏有别,保卫中国乃是大一统的先决条件,以‘中国为中心,而诸夏而夷狄,然后完成大一统的事业。”^③

在某些论述中,“大一统”的论述是与“天下观”重叠在一起的。根据“三世说”的安排,未来大同天下的远景就是“大一统”实现的表现。梁启超阐述的“大三世”与“小三世”的划分就是从“大一统”向“天下”大同的方向转换的一种看法,“小三世”中的“太平世”就相当于“大一统”的实现,因为清朝“北尽蒙古,西尽西藏,南尽交阯,皆定于一”。这只是在“中国”范围内底定“大一统”空间规模,所以只能称“小三世”中的“太平世”。与“大三世”相比,这种“大一统”仍属于“据乱世”阶段,只有从中国乃至亚洲一隅放大扩及五大洲,才算是实现了真正的太平盛世。正所谓“必越千数百年后地球五洲皆合为一,然后‘大一统局乃成,此谓之‘大三世’。”^④

“大一统”观突破了“中国”与“夷狄”相对峙的诠释理路,“三世说”体现出的历史规划图景,其宏阔深邃远超“中国”论述的想象力。与此同时,凡是有关“中国”的政治文化构想也被容纳进了“大一统”的阐释框架,成为讨论政教关系的起点和前提。

第三,“大一统”观念既包含着空间与疆域拓展的意蕴,同时也强调任何军事扩张行动都必须具备足够的道德合法性。借此昭示“大一统”与“大统一”之差异,界分“王道”与“霸道”之别。

秦朝虽然在整合广大疆域方面实现了“大统一”目标,却因缺乏德性支持而迅速败亡,故不时被摒除出“正统”之列,后人阐述“大一统”的性质时经常引以为戒。如,明朝人张志淳曾区分“大统”“一统”“正统”之义云“能合天下于一,谓之大统;合而有道,谓之正统;虽能合天下,而不以道,若秦、晋、隋,只谓之大统、一统可也。”^⑤按此标准,秦朝自然不可视之为“大一统”,类推下去,元朝应承

① 十三经注疏整理委员会整理《春秋公羊传注疏》,第11—12页。

② 《汉书》卷56《董仲舒传》,第2523页。

③ 杨向奎《大一统与儒家思想》,第73页。

④ 《湖南时务学堂答问》,汤志钧、汤仁泽编《梁启超全集》第1册,第339—340页。

⑤ 张志淳《正统》,陈福康辑录、整理、标点《历代正统论百篇:饶宗颐《国史上之正统论》史料部分增补》,商务印书馆2020年版,第44页。

“大统”之名,却难入“正统”之序,理由是“彼于道甚逆,而以势一之故也”,意思是单靠疆域一统的暴力强势占据天下,是不足以称“正统”的。^①

还有人区分出有正统而不必一统者、有一统而不必正统者,以及既非正统亦非一统者等若干不同情况。与此相对应,明代加上汉唐是“一统而兼正统”,其他政权如元代只有“一统”而非“正统”,坚持“一统”之说者往往凭借“势”,强调“正统”之义者大多依据“理”。一般来说,“理定可以胜势,势定不可以胜理”。结论当然是“主于理而已矣,势云乎哉”,其基本态度还是以是否拥有“正统”之“理”为“大一统”最终成立与否的判定标准。^②

当然,对“大一统”内涵的理解在各朝各代均有不同,所持标准也常有变化,如有人习惯以族群认同划分“一统”与“分裂”之局,有人则更看重疆域扩张与维系的完整性,以之作为“一统”的首要条件。还有人强调道德涵育对于“大一统”形成的关键性作用。更有人把“统”细分为“正统”“霸统”“僭统”“余统”“变统”五种,分别指认汉、唐、明为正统,秦为霸统,晋、隋、宋为僭统,后汉、东晋、南宋为余统,元为变统。其他分裂各朝均不入此“五统”之列。^③

还有人否定把宋人“道统”作为衡量正统与否的观点,认为朱熹之后“道统”已无人继承,许衡仕元“欲以明道,不免枉寻直尺之讥”,难以承担“万世之道统”的责任。^④

宋元以后,以华夏为中心区分内外正统的观点时刻弥漫在一些明朝士人的议论当中,如王廷相就把宋元明的“正统性”进行了分类。在他看来,统一华夷或可称为“大统”,但有“正”“变”之分。只有如三代、汉唐和明代这样的王朝,因为“居中国而统及四夷”才当得起“顺也,正也”的名号。至于元朝,因为是从北方之地“入中国而统及四夷”,则属于“逆也”,理应归之于“变统”。还有一种情况是宋朝与辽金等夷狄共处同一空间,“统中国不尽而与夷狄并长”,所以可称之为“小正统”。^⑤

另一位明代文人钟羽正则只认汉唐宋为正统,在他的眼里,东周君、蜀汉刘备、晋元帝、宋高宗是“正而不统”。秦始皇、晋武帝、隋文帝,是“统而不正”。他的看法是,即使“统而不正”,但欲天下太平无论如何都需要有一个皇帝,不能虚而不设,这些非正统的帝王也就自然有其存在合理性了。^⑥ 以此标准类推,蜀汉、东晋、南宋均属“正而不统”,西晋、隋朝则属“统而不正”。^⑦

与明人相比,清朝帝王与士人均特别强调混一天下为“正统”成立的第一要素,而相对忽略“正”“偏”对峙的蕴意。如有人认为,“一统”的含义乃是“已混天下于一,而无正、偏之可言也”。^⑧ 在该含义下,该作者罗列出唐、虞、夏、商、周、秦、西汉、东汉、晋、隋、唐、宋、元、明和清等数朝。清代是最后一个拥有“一统”资格的朝代。

与“一统”相对照,为什么会出现“正统”与“偏统”之别?那是因为“正”是与“偏”相比较而言,在蜀汉、前五代、后五代这些天下分裂的时刻,无疑需要甄别“正统”“偏统”,而在“大一统”时期如清朝,就不存在“正统”还是“非正统”的问题。所以,当论及帝王之统时,应采取论“位”不论“德”的态

① 张志淳《正统》,陈福康辑录、整理、标点《历代正统论百篇:饶宗颐〈国史上之正统论〉史料部分别增补》,第44页。

② 文德翼《正统论》,陈福康辑录、整理、标点《历代正统论百篇:饶宗颐〈国史上之正统论〉史料部分别增补》,第70页。

③ 徐师曾《世统纪年序》,陈福康辑录、整理、标点《历代正统论百篇:饶宗颐〈国史上之正统论〉史料部分别增补》,第55页。

④ 方凤《读三史正统辨》,陈福康辑录、整理、标点《历代正统论百篇:饶宗颐〈国史上之正统论〉史料部分别增补》,第51页。

⑤ 王廷相《慎言》,陈福康辑录、整理、标点《历代正统论百篇:饶宗颐〈国史上之正统论〉史料部分别增补》,第50页。

⑥ 钟羽正《正统论》,陈福康辑录、整理、标点《历代正统论百篇:饶宗颐〈国史上之正统论〉史料部分别增补》,第63页。

⑦ 郑郊《正统论》,陈福康辑录、整理、标点《历代正统论百篇:饶宗颐〈国史上之正统论〉史料部分别增补》,第84页。

⑧ 廖燕《三统辨》,陈福康辑录、整理、标点《历代正统论百篇:饶宗颐〈国史上之正统论〉史料部分别增补》,第132页。

度,以避免对“正统”的论述聚讼纷纭。^①

清人倾向于在“一统”规模的大小上做文章,故有如下议论云:“夫正统者,所以正天下之位,一天下之心也。一则无取偏安,正则深恶僭窃,故其为说也,上有所承、下有所受,为一例;居中夏,为一例;有道德,为一例。”并引司马光之言为佐证云:“苟未能混一天下,此三端者皆不可承统也。”这是明显以“一统”为首要标准。^②

以是否占据广大空间为“正统”基本原则,在清朝士人的言论中相当普遍,如有人云:“举中国之大全而受之,堂堂乎得之正而享之久者,乃可以奉为‘正统’而无疑矣。其余,凡偏安之朝,虽蜀汉之正,仅称三国;割据之国,虽元嘉之始,终等齐、梁。皆谓之余分闰位可也。”这明显是把南宋作为偏统,与清朝的“大一统”相对照比拟。^③

还有一种说法更直截了当,认为只要是偏安的政权都无“正统”可言,批评朱熹以蜀汉刘备为“正统”的目的是为了维护南宋偏安格局的合理性,譬如说:“紫阳生南宋之世,高宗南渡中兴与蜀同,故其书宗习凿齿。平心论之,似均未协于史法也。”真正实现“大一统”的理由只有一个,那就是:“夫必合万国而君之,乃得谓之王。王者大一统,反是则皆为割据,皆为偏安也。”所以历史上符合“大一统”要求的只有周、秦、汉、晋、隋、唐、宋、元、明、清这几个朝代。^④

还有人直接认为,“统”是不言而喻的,因为“统之为言,犹曰有天下而能一云尔。有天下而一,与有天下而不能一”这样的论述在史书中记载得很明确,不言自明,而“正”则众说纷纭,不可轻易论定。^⑤

在此值得辨析的是,强调空间疆域的“一统”并不意味着清帝忽略对“道统”的继承性,如有一段清人所引乾隆帝谕旨云:“天之生人,贤愚不分畛域,惟有德可主天下。如嫡子不堪承位,则以支庶之贤者入继正统。中国,天之嫡子;外夷,天之庶子。我朝有德,当为天下主。本奋迹于东胡,而又何讳哉?”^⑥这段话明显是说满人帝王虽为夷狄,与汉地君主相比,其身份犹如一家之内的嫡庶之别,并非势不两立的异族仇人,故满人同样有资格继承大统。

第四,“大一统”不仅是思想意识的单纯呈现和表达,也是复杂的政治践履过程,还是一整套治理技术和统治经验的实施方式。故不可局限于思想史内在意义的讨论,必须同时深入探究其具体的外化实践活动及其表现形态。

“大一统”是个“动词”,与之相比,无论“天下”还是“中国”都像是“名词”。梁启超在讲“天下”这个词时,一定要在前面加个“治”字,他解释道:“《春秋》之治天下也,天下为公,选贤与能,讲信修睦,禁攻寝兵,勤政爱民,劝商惠工,土地辟,田野治,学校昌,人伦明,道路修,游民少,废疾养,盗贼息。”^⑦这里的“天下”就是被当作“名词”使用的,而前面的“治”字是“动词”,后面的那些经世内容必须靠“治天下”才能真正实现。所谓“治天下”就是“大一统”作为践履行动的动态表现。

以清朝为例,清朝皇帝说“君临天下”时,总会接着阐述一些具体的事实予以说明,往往排在第一位的就是不厌其烦地述说清朝实现了前古未有的“大一统”业绩。“天下”只是一种构想,一种美好

① 廖燕《三统辨》,陈福康辑录、整理、标点《历代正统论百篇:饶宗颐〈国史上之正统论〉史料部分别增补》,第132页。

② 胡承诺《兼采篇》,陈福康辑录、整理、标点《历代正统论百篇:饶宗颐〈国史上之正统论〉史料部分别增补》,第104页。

③ 王汝骥《读魏叔子正统论》,陈福康辑录、整理、标点《历代正统论百篇:饶宗颐〈国史上之正统论〉史料部分别增补》,第123页。

④ 方澹颐《三国编年问答》,陈福康辑录、整理、标点《历代正统论百篇:饶宗颐〈国史上之正统论〉史料部分别增补》,第199页。

⑤ 储欣《正统论》,陈福康辑录、整理、标点《历代正统论百篇:饶宗颐〈国史上之正统论〉史料部分别增补》,第107页。

⑥ 许起《圣襟开豁》,陈福康辑录、整理、标点《历代正统论百篇:饶宗颐〈国史上之正统论〉史料部分别增补》,第256页。

⑦ 梁启超《〈春秋中国夷狄辨〉序》,汤志钧、汤仁泽编《梁启超全集》第1册,第251页。

的象征,必须通过“大一统”实践才能真正实现。

清朝最为引人注目的思想变动,在于提出了一种新的地缘政治构想方案。一个突出的例子是,清朝在真正实现了疆域“大一统”后,清帝虽继承了以往的星象分野学说,但开始突破“诸夏”“中国”的地域限制,把星象与地理的对应范围延伸到了更为广大的边疆地区。

明代虽已有“分野既明,疆域乃奠”的说法,亦有“画分野以正疆域”的意识,清代因为疆域拓展到了东北、西北、西南更为广大的地区,故星象分野的格局自然大有变化。邱靖嘉发现,东北方向,传统星野分区只及于辽东,清朝疆域已达松花江、黑龙江流域及库页岛等地,《大清一统志》即以之划归燕—幽州分野区。北部蒙古原非中国之地,故长期不在分野之内,清朝蒙古51旗则被纳入了赵—冀州及燕—幽州分野区;西藏、新疆则属秦—雍州分野区,甚至台湾也被划入到扬州分野区。因此,只有到了清代,传统的星象分野地理与真正的疆域一统格局才最终达致高度契合。^①

清朝统治集团通过军事征伐和羁縻控制相结合的手段,实现了南北疆域统一,他们对“大一统”内涵的理解已经完全不同于汉人王朝。到了乾隆时代,清朝对疆域面积的占有和实际控驭展现出了一种前所未有的“绩效”特点,乾隆帝曾经得意地概括为“十全武功”。

后人对这些战争的评价有高有低,如平准之役就被公认为是成本低廉的高效军事行动,清军采取“因粮于敌”的策略,进兵途中就地取材,以免消耗太多军粮,使得进军速度不因粮草的供给而受到耽搁。乾隆帝也曾多次表示,平准战争规模虽大,但还是尽量做到不增加民众的赋役负担,给这场战争赋予了为和平而战的道德意义。

相反,在川藏交界处进行的大小金川之役则被史家讥讽为劳师糜饷,得不偿失,如狮子搏兔。从边疆一统的角度评估其战略选择,屡次凭数万之师累年攻打一个弹丸之地,似有失策的嫌疑。然而从边疆一统版图的奠定这个角度观察,却又可能得出另一番评价,这次战役至少基本底定了西南边陲,为推进当地与内地的融合开辟了道路。

清朝的疆域治理成就一直为前代所不及,但清朝对边疆地区的征伐显然不同于西方帝国主义的殖民征服,在完成土地占领后,清廷采取行政渗透与尊崇地方习俗相混合的统治方略,在许多方面继承了辽金元时期的“二元治理模式”。清朝皇帝一身兼有多重世俗和宗教身份,建立了年班朝觐等具有文化象征意义的多样化交往机制。

紫禁城曾是汉人王朝的首都,清帝登基并理政其中,表示与汉人政权之间保持着连续继承关系,在避暑山庄接受蒙古王公和藏区喇嘛的朝贡膜拜,又喻示着清朝皇帝与关外其他少数民族群频繁发生着亲密互动,彰显了前朝从未有过的“宫廷—园林二元理政”制度,这显然是紫禁城相对单一的功能所无法替代和涵盖的。如果把皇帝假设成一名不断操演宫廷礼仪戏剧的顶级演员,那么清帝则扮演着历朝皇帝所欠缺的多元象征角色。^②

从治理实践的角度观察,“大一统”还是一套文本建构和历史书写技术,是清廷“阐教同文”政策的有机组成部分。

康雍乾时期,清朝通过一系列方志典籍等编纂活动,如《盛京通志》《皇清开国方略》《满洲源流考》《满洲实录》等,从文本纂修上刻意塑造“大一统”的政治书写规范。特别是通过对地方志编纂意

① 邱靖嘉《“普天之下”:传统天文分野说中的世界图景与政治涵义》,《中国史研究》2017年第3期。

② 关于清朝园林理政模式与传统宫廷理政的区别,参见杨念群《南海子:清朝园林理政模式的起点》,《中国社会科学报》2020年8月31日。

义的转换,把属于局部历史风貌和记载的文献,转化成符合“大一统”话语表达架构的全局性文献。《盛京通志》的编纂就是个鲜明的例子。在康熙时期,《盛京通志》主要是为纂修《大清一统志》收集东北地区的史料,因为盛京与东北是清朝统治的发祥之地,编修一部地方志似乎理所当然。但是,乾隆时期对《盛京通志》的定位,其意义却升格到了塑造清朝“法祖”政治理念和开国历史的共同记忆的高度。“盛京”不再是一种单纯的地理区域概念,而被转化为政治概念上的一个象征符号,赋予了更加厚重的文化涵义。《盛京通志》也不再是一方风土文献的存留,而是关乎一朝统胤所系的“钜典”。^①

乾隆帝汇集全国精英文人编纂《四库全书》,同时把卷帙浩繁的《大藏经》翻译成满文,这项工程几乎与《四库全书》的纂修同步进行。《四库全书》的编纂与《大藏经》的满语翻译均是从整体上构建多民族政治文化共同体的尝试,昭示着内地与藩部“正统观”的树立基本同步。

除此以外,乾隆帝还亲自撰写《御批通鉴纲目》,评点各类史事人物,树立统一的历史评判标准,各地的地方志纂修在内容和体例上也逐渐趋于一体化,这些举措都是实施“大一统”文治政策的重要步骤。与之相配合,《四库全书》对违碍书籍的甄别删选,完全可以看作是一套文化意识形态地图的精心绘制过程。清代文字狱的频繁发生,不可归结为一般性的舆论控制,而是清朝试图建立起一套兼容不同族群的“大一统”文化认知体系。

与清朝“大一统观”相比较,宋明士人热衷于鼓吹以汉人为中心的“夷夏之辨”历史观,实际上是在疆域狭小状态下作出的无奈反应,这种历史观极端崇奉种族对立原则,违背夷夏之间可以相互转换的先秦古训,如此表述并不符合“正统观”的常态,只能视之为暂时和局部的变态表现。至少汉唐“正统观”并未有明显排斥异族的倾向,唐代帝王血统里就掺杂着夷狄的成分,在此开放语境中谈论夷夏之辨显然是荒诞的。清朝奄有最广大的疆土,为避免被讥讽为蛮武有力却缺乏教养,就必须彻底清除汉人通过南宋或晚明历史记忆重构身份认同的文化心理优势。

需要注意的是,清帝以“大一统”之名不断整合异见的同时,其荼毒压抑私言的情形日趋峻烈。比如在编纂《四库全书》过程中对“夷”“虏”“胡”等字样的删改,大规模波及对多元文化论点的剿杀,许多优秀的著述作品从此湮灭无闻,遂造成长时间万马齐喑的黑暗局面。

清代“大一统”观念不仅具有其独特性,而且犹如一个巨大的磁场,几乎具有收编删改知识界各类异见的超强吸纳能力。它不但构造出清朝上层政治秩序和地方治理模式,而且也形塑着中国人的日常心理状态。这种影响虽经过晚清革命的剧烈冲击却至今犹存不灭。

“大一统”观不但锻造了中国人对整体政治稳定性的需要远大于追求个人心灵自由的认知心态,而且成为近代民族主义者抵抗西方最值得信赖的思想资源。令人深思的是,为什么只有“大一统”具有如此超强的制度、身体和心理规训能力?而其他的思想观念却没有或者只具备相对孱弱的规范力?直到今天,“大一统”仍是中国人凝聚民族向心力或进行社会动员的最实用口号,这与西方民族主义社会动员所依据的思想模式颇为不同,其成败得失确实需要我们认真加以反省。

(作者杨念群,中国人民大学清史研究所教授;邮编:100872)

(责任编辑:敖凯)

(责任校对:尹媛萍)

^① 张一弛、刘凤云《清代“大一统”政治文化的构建——以〈盛京通志〉的纂修与传播为例》,《中国人民大学学报》2018年第6期。