

在中华民族悠悠历史长河中，“夷夏之辨”（或称“华夷之辨”）素为儒家王道传统的核心命题之一，是中华民族塑造民族精神、安顿天下秩序、构建文明世界的重要理论工具。正是在对“华夏”“夷狄”“内外”等诸核心概念及其关系的不断诠释上，中华民族共同体意识不断得以强化，最终形成了多元一体的民族国家。

（一）

“华夏”“夷狄”“中国”等概念，可以在多个层面上去理解和诠释。其本身就具有一定的动态性和历史性，故而又具有较大的包容性。

最初的“华”“夷”，基本上是一个地理概念，不涉及名教伦常、道德水准或者文明发达程度，“华”“夏”实为一义。而华夏在地理上的意义，则是处于“中国”，这在1963年出土于陕西宝鸡西周成王时代的青铜“何尊”铭文上表达得至为清楚：“余其宅兹中国，自之义民。”这里的“中国”，只是表明相对于其他部落，特别是夷狄而言，其位于中央。而夷狄，亦复如此，古籍中又有“四夷”“九夷”之说。夷狄乃居于华夏四周的部族，其中最大的，莫如最初居于海滨的“东夷”。

与地理概念相联系，夷夏又是一个族群或者说是种族部落概念。“四夷”“九夷”都可以说是夷狄部落的概称或统称，而“华夏”也是一个逐渐汇集起诸部落的部落联盟，最初也不一定居于“中国”，而是与夷狄杂处，后来因其文明程度逐渐提高，占有了“中国”之地，逐渐形成“华夏居中国，四夷处四裔”的局面。当华夏世居“中国”之后，华夏共同体意识自然更为深化，于是“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”的秩序观念也应运而生。乃至严夷夏大防，真正的“夷夏之辨”就此产生，这个秩序观要求夷夏各守彼此地域和部落疆界，这就是所谓“裔不谋夏，夷不乱华。”

一旦此疆彼界相对固定下来，夷夏之辨就逐渐逸出地域与族群范围，在彼此的生存竞争和部族斗争中，“夷”“夏”二词，就带上了强烈的政治和伦理色彩。特别是在春秋战国，因为夷狄乘着诸夏礼崩乐坏之际，交相侵扰华夏。由此，夷夏之别，乃成了文明与野蛮、进步与落后，乃至善

从“华夷之辨”到“天下一家”

□ 宋 玲

良与邪恶之分了。对于诸夏而言，虽然因国有大小强弱，存在“事大字小”的差别，弱小的国家对大国需要“事大”，而强大的国家对小国怀柔保护“字小”，但这样的关系，仅存在于“诸夏”之中，对夷狄则不适用，因为夷狄是不在“文明圈”之内的。所以公元前587年，鲁成公访问晋国，未获礼遇，归来怒而欲和楚国交好时，其正卿季文子就劝阻成公“非我族类，其心必异。楚虽大，非吾族也，其肯字我乎？”这就很明显地看出，在当时的诸夏之一鲁人看来，楚国虽强大，但依旧是夷狄，即便诸夏再弱，也是不能与楚国这样的夷狄“主中国”的。

“华夷之辨”最初是不带情感色彩的地理和种族部落的区分，但随着诸夏内部的礼崩乐坏和夷狄的不断入侵，为保存华夏文明，诸夏刻意提出带有伦理道德含义的“华夷之辨”，于是最初不带感情色彩的区分，逐渐具有了道德和政治的含义，乃至这种含义最终掩盖了“华夷之辨”的本义。不过也正因为如此，使得“华夷之辨”带上了可变的、相对的色彩，成为一种关涉理想秩序的经典言说。

（二）

夷狄固然与华夏有诸多不同，如种族、血缘、语言、地域、风俗、习惯等，但严格地讲，除了种族与血缘乃先天不变之外，其余一切，都是处在变动中的。而华夏引以为傲的礼乐文明，恰恰与种族、血缘没有必然的联系，是以华夷的关系也不可能一成不变。即便“严夷夏大防”最有力的《公羊传》，也依旧关注华夷转变的问题，

在秉持“内诸夏而外夷狄”的立场下，它赞许、褒扬夷狄之邦的点滴进步。

公元前519年吴国打败楚国和六国联军的鸡父之战，在申明“不与夷狄主中国”之义后，《公羊传》紧接着又提到“然则曷为不使中国主之？中国亦新夷狄也”。作者此语无疑是沉痛的。他固然想以诸夏“中国”为本位，但是现实情形恰恰是作为“中国”的顿、胡、沈、陈、蔡、许之师，无力抵御吴师来袭，他们必得依附于同样被视为“夷狄”的楚国且得接受其指挥，方才能与吴一战。即便如此，在此战中，依旧不堪一击。这六国实力既不足，道义亦有亏（背王附楚），于是便有“中国亦新夷狄”之论。东汉何休同样是从纲常伦教角度来探讨华夷之变的，“中国所以异乎夷狄者，以其能尊尊也。王室乱莫肯救，君臣上下败坏，亦新夷狄之行。”

由此可见，华夏并不永远是华夏，夷狄也不是永远为夷狄。判断华夷的标准，早就不是血缘和种族，而是看其是否能推行道义，是否恪守君臣父子这一套西周以来已经成为共识的“亲亲尊尊”的伦常秩序。吴国虽然在这次战争中依然被视为“夷狄”之邦，但在《春秋》中，仍能作为主语，且以主角的身份，出现在了这一条历史记录中，原因就在于“吴少进也”。所谓“少进”，就是说吴国比起野蛮的夷狄，已经稍有进步。它已经略懂君臣上下之分别，光明正大地宣战和媾和，向善驱恶，进于由夷向夏的转变过程中了。

其后的孔子，同样在礼乐教化这个层面上来区分华夷。他哀叹华夏诸国礼崩乐坏的局面，感慨道：“夷狄之

有君，不如诸夏之亡也。”就是说连夷狄这样文化落后的国家还有君君臣臣父父子子的样子，而中原诸国反而君不君臣不臣父不父子不子。实际上是对华夏文明“倒退”发出的忧愤之辞。而观“孔子欲居九夷……君子居之，何陋之有？”在孔子那里，“夷”已经不再是鄙陋野蛮之谓，该句中的“君子”，固然可以理解为夫子之道，但释为九夷之地有君子，也未尝不可。总之在道德层面上，夷狄是可以转化为中华的。

孟子接续了孔子“华夷之变”的观念，他说过一句名言：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。”华夷之别终究有道德礼教和文明程度之别，而其发展的最终趋势，只能是文明战胜野蛮，道义战胜强力。孟子身处战国之际，他岂能不知多少文明国家沦丧于夷狄之手？但是他说的“用夏变夷”，不是一个历史或者现实判断，而是一个价值判断，“夷”“夏”纯粹是从价值观上说的。

因此，春秋战国之后，人们再谈到夷夏之辨，极少是从血缘与部族着眼的，且通常都持一种动态的眼光来对待。但凡以茹毛饮血、腥膻污秽等词目夷狄者，基本上都是在民族矛盾非常尖锐之际、服务于政治军事斗争之需，才祭起“严夷夏大防”之旗。一旦形势缓和，“夷夏之辨”也就自然归于岑寂。

夷夏之别不构成中华各民族内部的矛盾，其理论内涵早在秦始皇统一六国之前，即已经由种族转向了文化，且夷夏总是在变化中存在的。唐代韩愈对此归纳得最为清晰，他说：“夷狄入中国，则中国之，中国入夷

狄，则夷狄之。”再一次重申，华夷之辨绝非血统上的区别，而是文化上的差异。即便血缘上并非华夏一族者，若能讲求礼义，践行文明，能成为中华，反之亦然。

（三）

既然华夷的区分并不绝对化，且时刻处于变动当中，这就意味着华夷融合，乃是历史的必然。按照这样的发展逻辑，最后就是“著治太平，夷狄进至于爵，天下远近大小若一”。所谓“进至于爵”，即是说夷狄和华夏一样，都平等共享文明的成果，华夷秩序晏然。而所谓“天下远近大小若一”，就是超越了一种一族的界限，而成就民族大团结，天下一家。应当说，这是传统“公羊三世说”构建的理想秩序观，并非历史实况，但此理论却深刻影响了中华民族共同体意识的形成。此后历朝历代治国理政者，对待“华夷之辨”，总体的倾向是搁置争辩而提倡“天下一家”，并且认为只有秉持此种观念者，方能彰显圣人之治。《礼记·礼运》有言：“故圣人耐以天下为一家，以中国为一人之者，非意之也。”亦意在消弭民族畛域。

故古往今来，善于治国理政者，皆能善用“夷夏之辨”，担任好“夷夏共主”的角色。如唐太宗即宣称：“自古皆贵中华，贱夷狄，朕独爱之如一。”正是在这种天下一家的夷夏观的指引之下，唐朝实行了颇为开明的民族政策与法制，唐太宗本人也不仅仅把华夏之人奉为天子，同样为四夷藩部奉为“天可汗”。此后的辽金元等少数民族建立的政权，其天子同样注意

平衡华夷，即便未必能够取得成功，但是从未停止在这方向上的努力。

至明清，治国理政者更是将“天下一家”“王者无外”这种精神意识发挥到极致，统治者不仅要担任本部族的首领，还要当天下人的“共主”。明朝建立的东亚朝贡体系，即是这种意识的产物。而清朝虽以居于一隅的地方部落取代明朝入居中华，但同样继承了明代的天下观。当汉人以狭隘的“华夷之辨”来质疑清朝统治的合法性时，清朝皇帝不惜对整个历史上的“华夷之辨”进行细致检讨来反驳之，这在雍正皇帝的《大义觉迷录》一书中表现得最为明显。针对汉人提出的“夷狄为禽兽，满洲为夷狄，明亡清兴乃夷狄篡窃”等一系列论点，《大义觉迷录》的主要结论就是：夷狄只是地理籍贯，版图决定了华夷分野；华夷之别最根本在于人伦、在君臣大义，而不在于种族部族；华夷同秉阴阳之气，皆得应运而兴；为政之本在德，不在华夷之别，得民心者得天下，明亡清兴，在于明之失民心，并非夷狄篡窃，相反清作为夷狄，得华夏之民心，方能得天下。应该说，雍正皇帝在《大义觉迷录》中对论者针对其私德和私生活的指摘，虽有强词夺理欲盖弥彰之嫌，但是就“华夷之辨”这个问题，回答得可谓有理有据、晓畅明白。事实上，雍正皇帝的这些结论，都不是他个人的创造，而是“华夷之辨”在历史长河的发展过程中，形成的为广人民普遍接受的主流观念，雍正皇帝只不过是把这些观念集中表达出来，并无新意。

清朝统治者深知，论血缘、种族，他们自然难以“中华”自居，唯有诉诸伦理道德、文化因素，方能消弭狭隘“华夷之辨”给他们带来的困扰，故而他们有意识地用夏变夷，最终成为天下的共主。也正因为如此，清代在开疆拓土、团结部族，塑造中华民族共同体意识上，作出了历史性贡献。可以说，从“华夷之辨”到“天下一家”，再到中华民族共同体意识的演进，乃是历史的归宿和必然。



“苟利社稷，死生以之”

□ 李 娟

历史上有诸多仁人志士为了国家民族利益抛却个人生死祸福，视国家民族利益为己任，在大事难事面前知难而进、迎头向前，于国家兴亡之际勇挑重担，争当国家民族的护盾。《左传》中以浓重笔墨记载的郑国贤相子产（约公元前582—前522年）便是这样一个人，“苟利社稷，死生以之”语出子产，亦是子产为相执政形象的最佳写照。

春秋之局，兼强弱削，纷争不已。郑国地处中原，属南北要冲，北接强晋，南临霸楚，这两个大国不仅索取贡赋，还时常派军队侵犯，使郑国腹背受敌，进退维谷，稍有不慎便有亡国之祸。春秋中晚期，郑国内忧外患，局势艰难。子产临危受命，迎难而上，秉持“苟利社稷，死生以之”的信念，对内平息内乱，对外斡旋于大国之间。这一过程虽历经艰难险阻，子产亦多次身陷囹圄，但其始终为国难精竭虑，成为郑国存亡之际的关键人物。《史记·郑世家》记载：“郑所以存者，子产也。”

田制改革。公元前543年，子产执政，在整顿国内秩序，使国都乡野均有章法，尊卑上下各司其责之后，便着手进行田制改革，使“田有封洫，庐井有伍”。勘定田亩，划清田界，将被侵占的土地归还原主；整顿水利渠道，将农户按什伍加以编制；承认私田的合法性，并向私田征税。这项改革虽有利于国计民生，但因对原有的占田越界者进行了限制，触动了既得利益者，也增加了原本无需缴税的私田开垦者的税赋，故而导致议论纷纷。

郑国大夫丰卷为发泄心中不满挑起事端，借祭祀之名要求田猎。子产出于礼制予以否决，丰卷征伐欲攻打子产，子产只好递交辞呈准备逃亡，后被子皮挽回局面。这是子产执政后与国内强族势力的首次正面交锋，险遭败局。

子产明知推行此项改革的艰险，仍义无反顾。公元前563年，执掌国政的子产因修筑水沟田廛使贵族利益集团司

氏、堵氏、侯氏、子师氏的田地均受损，后爆发五族之乱，子舆、子产之父子国、子耳皆因此丧命。即便如此，子产深知内外交困中的郑国“改则国兴，不改则国亡”，依然冒着极大的压力和风险推行改革，将生民置之度外，三年之后终见成效，赢得了百姓好评。

赋役改革。“小国忘守则危。”公元前538年，子产于“作封洫”五年之后又推行了与之配套的“作丘赋”，进行赋役改革，以增强国家军力，防范兵祸再起。遂按丘为单位重新分派军赋，丘中人须按各自所占土地的多少进行分摊。这一政策不仅拓展了兵源，还扩大了军赋的征收范围，“作封洫”中新产生的私田拥有者亦须贡赋军赋。此项改革一经推行便反对之声四起，甚至咒骂子产。子产闻之凛然道：“何害？苟利社稷，死生以之。”意思是说，咒骂又有何妨？只要于国有利，我不会计较生死。子产又说：《诗经》讲过，只要在礼法道义上没有过错，何必忧虑闲言碎语。我不会动摇的。子产认为，既然施行有利于国家的举措，必须久久为功才能见其成效。即便在此过程中遭人误解及非议也必须保持定力，竭忠尽智，毫不退缩。

法制改革。为了巩固自执政以来的诸项改革成果，以安民政、稳固社稷，公元前536年，“郑人铸刑书”，将法令条文公之于众，一举打破“先王议事以制，不为刑辟”的古制，约束了宗法贵族阶层生杀予夺的特权，也冲破了“刑不可知，则威不可测”，一时间引发轩然大波。晋国大夫叔向痛心于子产对宗法制礼的破坏，通过书信表达了对子产的失望：以前我还对你寄予厚望，现在我不这么想了。并认为将法令条文公之于众，不仅会使民众对上不恭，还会导致民众钻法律的空子，最终致使国家出现“乱狱滋丰，贿赂并行”的乱象。对于叔向的质疑和警告，子产回复说“吾以救世也”，不受其言，依然坚持己见。最终因为社会治理的透明度增加，

郑国的犯罪率降低了。春秋季世，礼崩乐坏，宗法礼制已然失去约束力，子产祭出法的大旗，敢为天下先，实为“救世”之举。然而，即便是时隔二十三年之后的晋国“铸刑鼎”，依然引发舆论哗然并招致孔子的激烈批判，认为这样做失了法度。可见子产当时面临的压力和为社稷着想而义无反顾的改革气魄有多大。

邦交贡献。在对外邦交中，子产亦为了国家利益而大胆斡旋，不卑不亢，据理力争。在与春秋盟主晋国的多次交锋中以公理催强权，保全了郑国的尊严和利益，化干戈为玉帛。

公元前549年，因晋国所定贡赋很重，郑国感到难以负担。子产写信给晋国执政范宣子，力陈晋国只顾敛财而不顾名声的弊端，劝晋国念及德行名声而减轻贡赋。后晋国减轻了各诸侯国的贡赋，各国均受益。

公元前548年，因年前陈国会同楚国攻打郑国，导致郑国水井被填埋、树木被砍伐，郑国人因此怨气很大。子产、子展遂率战车七百乘突袭陈国。盟主晋国要求郑国做出解释。子产身着军服前去会见，不仅通过历数历史和陈述事实来证明出兵陈国的正当性和必要性，以应对晋国的责问，还从侧面指出正是由于晋国的不作为才助长了陈国的气焰。最终，晋国因子产的言辞合乎情理而谅解了郑国。

子产执政尽忠职守，公而忘私，不计生死，尽己所能为国解忧，把郑国治理得“国无盗贼，道不拾遗，……民无饥也”。公元前522年，子产相郑二十余载后去世，后人悲恸之心如同丧失亲人，“丁壮号哭，老人儿啼，曰：‘子产去我死乎，民将安归？’”孔子闻之亦流泪道“古之遗爱也”，认为子产具有古人仁爱之遗风。



“道统论”是中国传统思想的关键问题之一，自中唐韩愈以来，论者纷起。道，关乎思想的正统，站在不同立场会有不同解读。统，说文化思想流传的正脉、正统，也是言人人殊。最近读蔡晓所著《中国道统论》一书，对探讨中国传统思想的现代化问题，梳理中国传统思想发展的脉络，读懂中国人的文化基因图谱，从而为当代思想文化构建引来源头活水有所感悟。

超越“道统即正统”的传统观念。超越传统“道统论”的藩篱，不是要归复某种正统，而是要追溯中华精神文化和制度文化至今仍保持旺盛活力的那一脉清流，研究的核心落在“活的民族之文化生命、文化精神”上。《中国道统论》致力于挖掘“纵贯三千年来的绵延不绝的思想观点、思维模式”的内在因缘，“弄清楚当代中国主流思想、思维方式到底从何而来，治国理念和治国模式到底从哪传承”的思想源流，还要弄清中国当代文化“所追求的社会理想和价值观”是如何形成的内在肌理。这样的“道统论”，与其说是为了弘扬传统思想的正统，倒不如说是站在当代思想文化构建的基点上，探讨中华思想文化形成的“传统基因”。它所说的“道”，是中国人的思想之道、生存之道；它所说的“统”，是中国人的精神血脉，是保持中华文化绵延发展的内在精神动力，反映的是中国人的主流价值观。这种“道统”追溯，负载着当代文化建设的使命感。

超越“道统即儒家正统”的观念。历史上影响较大的有关道统的讨论有三次，一是韩愈力求恢复以孔孟为代表的先王之道；二是北宋以来延续近千年的理学（包括心学）归复儒家正统的努力；三是20世纪以来在中西文化冲突大背景下，现代新儒家复兴儒学的努力。这种种“道统”观，有一个基本前提，都是归复圣贤之道，以儒学为正宗，为终

极价值标准，存在着明显的学派的眼光。然而，《中国道统论》用“中国道统”代替“儒家道统”，目的要追溯中国思想文化的精神血脉，而不是确立儒学的正宗。作者说，他“采用一种新的叙事方式”，其实是建立中国文化的通观的眼光。《中国道统论》的观点认为，儒家在传统思想文化发展中居核心地位，但道家、佛家思想等同样有不可忽视的作用。从中华文明的主流价值传承上来看，“道统”，在更广阔的视域中来审视中华精神文化和制度文化发展的思想原由，力求在传统思想文化的全幅波动中，寻找统贯中国历史的核心价值观念，这是一种无学派眼光的“道统论”。

超越西方文化的纠结来看“道统”。当代的一些文化研究，已经有“一套有别于西方的话语体系来表达自己对民主、自由、法治的看法。已经不再急着去证明中华文化与现代性不矛盾，更不会焦虑于中华文化如何攀上西方文明这班快车，而是在考虑中华文化之所以是中华文化的特质，中华民族之所以是中华民族的特征”的角度来看中国文化。今天要建立一种“大历史”的眼光，恢复一种客观、理性的学术态度，如庄子所说的“因其固然”，从中国文化的内在逻辑中，去追寻中华文化的历史起点、思维逻辑、生命精神，讨论中国文化所赋予的生生不已的活力。

中华文化的精神血脉，一言以蔽之，即：以天道观为核心标志，形成独特的道统，在生生不息的传承中赋予中华文化以独特的品貌。《中国道统论》从历史和逻辑的结合中来讨论这一核心问题。这种天道，不是上帝，不是独立于宇宙之外的最高实体，而是在宇宙之内、居自心之中、融万物为一体的存在。中国文化的几乎全部秘密就包括在“天人合一”的观念中。天道是一个不断演化发展的体系，中华民族的思维逻辑建立在人与天互通、主体

怎样看待中国道统

□ 朱良志

和客体统一的思维框架之中。人与天地万物同源同根，人能感悟天道，做到自强不息，也能如大地般容纳万物，厚德载物。天人相通、民本为上、以仁为本位的天道观念，是中华文化生生不息的源头。

天人一体的道统论具有重要理论价值。天人关系是中国美学的关节点，中国美学关心的不是“美的知识”，而是生命体验的事实。中国人将宇宙和人生视为一大生命，生命之间彼摄互荡，浑然一体，人超越外在物质世界，体验万物，通于天地，融自我和万物为一体，从而获得灵魂的适意，这是中国美学论述的中心，亦是中国文化主导精神在审美领域的体现。