

公羊“异内外”说与文明互鉴

陈徽

(同济大学哲学系, 上海, 200092)

摘要: 作为公羊学的基本理论之一,“异内外”说既预设了实现王道理想的美好愿景,又展现了这一历史过程的阶段性、反复性和艰难性。其关于诸夏内涵的两个界定,一指仅具有地理空间性的、与王畿相对应的“外土诸侯”,一指象征着文明的、与夷狄相对应的诸侯(“中国”),生动地诠释了何谓“中国”及其“中国性”。在公羊家看来,“中国”乃是王化所及(文明)的象征,故“中国”之治必表现为王道政治,“中国性”(文明性)也必以道德性为本质特征。公羊家关于“内外之辨”和“中国”的理论思考不仅寄寓着他们深切的现实关怀和丰富的王道思想,也对如何理解文明互鉴、如何以真正积极的方式参与世界文明的共存发展具有重要的启示意义。

关键词: 公羊学;“异内外”说;“中国”;文明互鉴

中图分类号: B222

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2023)03-0011-11

“异内外”说是公羊学的基本理论之一,它与“大一统”说、“三世”说、“王鲁”说等内在相通、彼此勾连,共同构成了公羊学新王道(“《春秋》之道”)思想的主要内容。“异内外”说既展现了公羊家宏阔的天下视野、殷切的弘道情怀,也深蕴着反躬自成和尊重现实的精神。特别是它关于“中国”何以为“中国”的深刻理解,对于反思何谓文明、文明何去以及如何增进文明互鉴等重要问题,皆具有积极的启示意义。

一、“内外之辨”与王化天下

“异内外”,又称之为“异外内”。之所以有后一说法,乃是源于《公羊传》。鲁成公十五年,冬,十一月,《春秋》载:“叔孙侨如会晋士燮、齐高无咎、宋华元、卫孙林父、郑公子鲡、邾娄人,会吴于钟离。”《公羊传》曰:

曷为殊会吴?外吴也。曷为外也?《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。

据《传》文,吴显因其为夷狄,不得与鲁、晋、齐、宋等诸夏之国等列,故《春秋》“殊”而“外”之。别“外”,既是为了尊“内”,也是为了彰显夷夏之辨。就《传》文“外吴”及“外内之辞”而言,曰“异外内”似乎更合经义。故汉末宋均(或曰宋衷)举其“三科”说时,即以“异外内”为其中一科^{[1](5)}。不过,“异外内”之说似更重在言别“外”。若据《传》文“王者欲一乎天下”“言自近者始也”,结合其他诸说如“大一统”说、“三世”说、“王鲁”说等来看(论见下文),曰“异内外”当更契合公羊家的天下观和王道理想。因为在公羊家那里,王化之成本质上表现为以“内”(意味着开化、文明)化“外”(意味着蒙昧、野蛮)的渐进过程,以至天下皆“内”,故曰“王者无外”(《公羊传·隐公元年》)。因此,董仲舒谓“王者爱及四夷”(《春秋繁露·仁义法》。下引《繁露》之文,皆仅注其所属篇名^①),其思想多发“内外”之论^②。何休也在释《传》

收稿日期: 2022-12-30; 修回日期: 2023-03-16

基金项目: 国家社科基金重大项目“中国经典诠释学基本文献整理与基本问题研究”(21&ZD055)

作者简介: 陈徽,男,安徽凤台人,哲学博士,同济大学哲学系教授、博士生导师,主要研究方向: 经学、道家哲学,联系邮箱: Ch12089@163.com

文“言自近者始也”时指出：“明当先正京师，乃正诸夏；诸夏正，乃正夷狄，以渐治之。”^{[1](401)}至刘逢禄总结何休《解诂》释例，即以“内外例”为其一^{[2](9-11)}。

“内外之辨”并非公羊家所独创，实为儒家的一个基本观念。刘逢禄说：

昔文王系《易》，著君德于乾二，辞与五同，言以下而升上、以内及外也。夫子赞之曰：“庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。”有旨哉！慎言行，辨邪正，著诚去伪，皆所以自治也。由是以善世，则合内外之道也。^{[2](11)}

但是，真正将“内外之辨”的思想意蕴予以全面、系统抉发的，当数公羊家的“异内外”说。关于此说的主要内容，段熙仲概之道：

《春秋》之异内外有三义，其一曰自近者始。……其二曰攘夷狄以救中国。……其三曰夷狄而中国也则进之，其进之也以渐；中国而夷狄也则不与为礼。所以严夷夏之大防，与不用夷以变夏也。孔子曰：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”是其旨也。^{[3](505)}

段说是矣。若进而视之，其第二说亦可归入第三说（“夷夏之辨”说）。因主张“夷夏之辨”，则必“攘夷狄以救中国”。《公羊传·僖公四年》：“夷狄也，而亟病中国。南夷与北狄交，中国不绝若线。”盖鉴于“春秋二百四十二年之中，夷狄之祸中国也亟矣，不绝于书”^{[3](514)}，段氏遂重“攘救”之义，故特以表之。

所以，“攘救”之义可视为“夷夏之辨”的特殊表现。若夷狄未来侵扰，天下尚安，“异内外”则以辨乎夷夏之别且以夏变夷为要务。此“变”又非躐等可至、一蹴而成的，实为一个逐渐浸润、感化的过程，故《公羊传》曰：“《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。王者欲一乎天下，……言自近者始也。”显然，公羊家的“内”“外”之所指是相对的。因孔子修《春秋》，依托鲁史《春秋》以明王道大义如何落实以及太平之治如何实现的过程，故“内”“外”首先指鲁与诸夏（何休：“诸夏，外土诸侯也。”^{[1](400)}），其次谓诸夏与夷狄。董子曰：“亲近以来远，未有

不先近而致远者也，故内其国而外诸夏、内诸夏而外夷狄，言自近者始也。”（《王道》）又云：“故《春秋》之于偏战也，犹其于诸夏也：引之鲁则谓之外，引之夷狄则谓之内。”（《竹林》）这种借事明义、假托王于鲁以彰王化如何实现的“书法”方式，即董子所谓“缘鲁以言王义”。《奉本》曰：

夫至明者其照无疆，至晦者其暗无疆。今《春秋》缘鲁以言王义，杀隐、桓以为远祖，宗定、哀以为考妣，至尊且高，至显且明。其基壤之所加，润泽之所被，条条无疆。……大国齐、宋，离^⑤言“会”；微国之君，卒葬之礼，录而辞繁；远夷之君，内而不外。当此之时，鲁无鄙疆，诸侯之伐哀者皆言“我”。

由是，公羊家便有“王鲁”之说，如董子又曰：“故《春秋》应天作新王之事，时正黑统：王鲁，尚黑，绌夏，亲周故宋。”（《三代改制质文》）所谓“王鲁”不是真以鲁君为王，实为假托。皮锡瑞说：“‘黜周’‘王鲁’，亦是假借。……《春秋》借位于鲁，以托王义。”^{[4](396)④}从隐、桓至定、哀十二公，《春秋》二百四十二年实是一个世道越来越混乱的历史。但在《春秋》的“书法”里，这一历史却表现为天下逐渐得治、王化逐渐得成的过程。故《奉本》谓《春秋》于定、哀之世，有“内”而无“外”：不仅详书诸夏“离会”“卒葬”之事，不嫌于辞繁，其于“远夷之君”亦“内而不外”。董子此说，实已有何休的“三世”说之义，只是未及将其义旨注入仅仅作为“书法”的“三世”说而已^⑤。至何休，方将“三世”说与“内外”“王鲁”等说明地融为一体。其曰：

（三世）异辞者，见恩有厚薄、义有深浅，时恩衰义缺，将以理人伦、序人类，因制治乱之法。……于所传闻之世，见治起于衰乱之中，用心尚粗讷，故内其国而外诸夏，先详内而后治外，录大略小，内小恶书，外小恶不书，大国有大夫，小国略称人，内离会书，外离会不书是也。于所闻之世，见治升平，内诸夏而外夷狄，书外离会，小国有大夫。宣十一年“秋，晋侯会狄于濮”、襄二十三年“邾娄鼻我来奔”是也。至所见之世，著治大平，夷狄进至于爵，天下远近大小若一，用心尤深而详，故崇仁义、讥二名，晋魏曼

多、仲孙何忌是也。^{[1](25-26)}

在此，何休既指出了《春秋》“三世”与“异辞”（“书法”）的不同表现（如“于所传闻之世……先详内而后治外，录大略小，内小恶书，外小恶不书”云云）、所依据的原则（“见恩有厚薄、义有深浅”）以及要达到的目的（“将以理人伦、序人类，因制治乱之法”），也展现了天下之治如何由“衰乱”而“升平”以至“大（太）平”的拨乱反正的历史过程。所以，“三世”之变与“内”“外”之辨是密切相关的：于所传闻世，治起于衰乱，鲁君（假托为王）治己尚不暇，未得兼顾他者，故即便是诸夏之国，于己亦属“外”；至所闻世，不仅王畿（“鲁”之所假托）已得治，礼义也进而行之于诸夏之国，鲁与诸夏皆被王化，合而为一体，总可曰“中国”（何休：“中国者，礼义之国也。”^{[1](57)}），是以“内诸夏而外夷狄”；至所见世，夷狄亦为礼义所化，去野蛮而行文明，其君亦犹“中国”而得爵之（如吴、楚之君皆获称子爵）^⑥，故曰“天下远近大小若一”。何休关于所见世的这种理论想象，与董子的《奉本》“远夷之君，内而不外。当此之时，鲁无鄙疆，诸侯之伐哀者皆言‘我’”之说若合符节，从中可见公羊家在王道理想与社会历史观上的连续性和统一性。

因此，公羊家的“诸夏”概念亦有二义：其一谓与王畿相对应的“外土诸侯”，这一意义的诸夏仅仅具有地理空间性（此是从理论上说，不当拘泥视之），其与王畿之地存在着王治（教化）与否之别；其二谓与夷狄相对应之诸侯，这一意义的诸夏已与王畿同沐王化，具有文明性。故前义之诸夏相对于王畿为“外”，而后义之诸夏相对于夷狄为“内”。所谓的“中国”，即为后义之诸夏与王畿的统称。笼统而言，后义之诸夏亦包含王畿，故段熙仲说：“《春秋》内诸夏之辞，不曰‘诸夏’而曰‘中国’，总下土之辞，合诸夏为一者也。”^{[3](526)}何休曰：“中国所以异乎夷狄者，以其能尊尊也。”^{[1](578)}“尊尊”者，即礼义之象征。所以，夷夏之辨不是从地理或种族上说的，而是从文明与否的角度说的。能奉王道、行礼义，即为诸夏，属于“中国”；反之，则为夷狄。

正因为以文明与否而非以地理空间或种族

为标准来论夏夷，且因人心叵测、遵道行礼不易，诸夏往往有堕入夷狄之虞。对此，《春秋》严夷夏之大防，斥夷狄之行。同时，若夷狄欣慕礼义、务德修行，《春秋》则褒之，乃至进之以“中国”。如由夏而入夷者，郑、晋是也。昭公十二年冬，《春秋》：“晋伐鲜虞。”徐彦曰：“诸夏之称，连国称爵。今单言晋，作夷狄之号。”^{[1](495)}又，成公三年冬十一月，《春秋》：“郑伐许。”“郑”亦“单言”，被斥为夷狄。对于郑、晋何以由夏入夷，董子与何休皆有明释。如董子曰：

《春秋》曰：“郑伐许。”奚恶于郑而夷狄之也？曰：卫侯邀卒，郑师侵之，是伐丧也。郑与诸侯盟于蜀，以盟而归诸侯，于是伐许，是叛盟也。伐丧无义，叛盟无信。无信无义，故大恶之。（《竹林》）^⑦

又如何休曰：

谓之“晋”者，中国以无义，故为夷狄所强。令楚行诈灭陈、蔡，诸夏惧然，去而与晋会于屈银。（晋）不因以大绥诸侯，先之以博爱，而先伐同姓，从亲亲起，欲以立威行霸，故狄。^{[1](495)}

郑、晋皆姬姓，与鲁同种，而《春秋》斥之以夷狄之号，可见其于夷夏之辨的严苛态度。又如由夷入夏者，吴、潞是也。宣公十五年，《春秋》：“六月，癸卯，晋师灭赤狄潞氏，以潞子婴儿归。”《公羊传》曰：“潞何以称子？潞子之为善也，躬足以亡尔。虽然，君子不可不记也。离于夷狄，而未能合于中国，晋师伐之，中国不救，狄人不有，是以亡也。”潞为赤狄，其慕礼义，故弃狄俗而学中国，然志未成而国为晋所灭。虽然如此，《春秋》褒之以“子”。又，定公四年，《春秋》：“冬，十有一月，庚午，蔡侯以吴子及楚人战于柏莒，楚师败绩。”《公羊传》曰：“吴何以称子？夷狄也，而忧中国。”对于吴何以忧中国而《春秋》进之以夏。陈立释云：

《春秋》进吴，闵中国也。楚自熊通僭号，凌轹诸夏二百余年，桓、文亦特小挫其锋。吴能假救蔡入其都、灭其国，实足以张王法。虽其志不必尊王，《春秋》即攘夷大之，亦重义不重事之意也。^{[5](2671)}

然而，十日之后庚辰，《春秋》又载“吴入

楚”，则吴又被斥之为夷狄。《公羊传》释曰：“吴何以不称子？反夷狄也。其反夷狄奈何？君舍于君室，大夫舍于大夫室，盖妻楚王之母也。”如此“舍其舍、因其妇人为妻”（何休语）^{[1](564)}之行，不啻于禽兽，宜乎《春秋》恶之。所以，董子说：“《春秋》无通辞，从变而移。”（《竹林》）“《春秋》无达辞，从变从义。”（《精华》）其谓《春秋》于夷夏之辨，一以从义为上。

总之，“异内外”说寄寓着公羊家深切的现实关怀和丰富的王道思想。它发于混乱、黑暗的春秋末世，却对于人类未来充满了坚定的信心与希望；它既预设了实现王道理想的美好愿景，也展现了这一历史过程的阶段性（如“三世”说之所喻）、反复性与艰难性（“夷夏之辨”之所喻）。而其关于诸夏内涵的不同规定，又使“中国”何以成为“中国”的本质属性凸显了出来。

二、何为“中国”及其“中国性”？

1963年，陕西省宝鸡市贾村镇出土了一件西周早期的青铜尊，此即大名鼎鼎的“何尊”。在尊的内底铭文中，有辞曰：“唯武王……曰：余其宅兹中国，自之乂民。”这是目前所见的最早记载“中国”之说的出土文献，其内容也印证了《尚书·召诰》所述周人营建洛邑之事。此时的“中国”是指王城或京师，《召诰》名之曰“土中”。“土中”义为天下土地之中，它首先意味着地理空间的内涵。《周礼·地官·司徒》又称之为“地中”，认为其乃“天地之所合也，四时之所交也，风雨之所会也，阴阳之所和也”，是“百物阜安”、营建“王国”的好地方。“王国”即王城，也即是“中国”。

其实，周人之所以要营建洛邑，乃因周公平定管、蔡、武庚及东夷之乱后，疆域东扩，亟需确定一个便于王室统治天下之所。今文家认为：以“土中”之地为京师，既有平均四方受教、入贡之道里，亦有惧慎易亡之意^[6](340-341)]。以平均四方受教、入贡之道里来解释“土中”，显见最初的“中国”又不仅仅是纯地理空间性的，亦兼有

王治之所起的义蕴。《诗·大雅·民劳》曰：“惠此中国，以绥四方。”“惠此京师，以绥四国。”《民劳》相传为召穆公刺厉王之作。诗中“中国”与“京师”并言，其义相同；“四方”与“四国”亦同，谓诸夏。郑笺：“惠，爱也。今周民罢劳矣，王畿^⑧可以小安之乎？爱京师之人以安天下，京师者，诸夏之根本。”^[7](1138)]故《民劳》又曰：“柔远能迩，以定我王。”孔疏：“此与上文相成，能迩谓惠中国，柔远即绥四方也。”^[7](1140)]这种由近及远、安“中国”而“四方”（诸夏）乃至天下的治世主张，已初具后世儒家修齐治平的思想意味。

春秋时期，“中国”的外延已由京师拓展至“四方”（诸夏）。如《左传》：

凡诸侯有四夷之功，则献于王，王以警于夷；中国则否。诸侯不相遗俘。（《庄公三十一年》）

德以柔中国，刑以威四夷，宜吾不敢服也。（《僖公二十五年》）

中国不振旅，蛮夷入伐，而莫之或恤。（《成公七年》）

戎有中国，谁之咎也？（《昭公九年》）

此时，“中国”与“夷狄”相对而言，它既有地理空间的内涵，也显然有文明或开化之义。后义之“中国”，无疑是王化所及的象征。左氏关于“中国”的这一看法，《公羊传》亦然。如昭公二十五年，夏，《春秋》记曰：“有鸛鹄来巢。”《公羊传》：“何以书？记异也。何异尔？非中国之禽也，宜穴又巢也。”又如哀公十四年，春，《春秋》记曰：“西狩获麟。”《公羊传》：“何以书？记异也。何异尔？非中国之兽也。”此二处“中国”，皆是合王畿与诸夏而言^⑨。

然相对于左氏，公羊家更加突出“中国”的文明内涵，故《公羊传》屡屡言曰：“不与夷狄之执中国也”（《隐公七年》《僖公二十一年》）、“不与夷狄之获中国也”（《庄公十年》）、“不与夷狄之主中国也”（《哀公十三年》）。诸例之“中国”，皆非地理空间义。特别是庄公十八年，夏，《春秋》曰：“公追戎于济西。”《公羊传》：“此未有言伐者，其言追何？大其为中国追也。”“大”者，即“大一统”“大居正”之“大”，乃尊大、叹美之辞。“为中国追”者，则不仅有驱戎于王

土之义，更有主张捍卫华夏^⑧文明之旨。不同于《公羊传》，《左传》在此唯曰“公追戎于济西。不言其来，讳之也”，则有刺公疏察于戎患之义(如杜预：“戎来侵鲁，鲁人不知，去乃追之，故讳不言其来。”^[8](260)])。又如《穀梁传》，反而谓《春秋》之说乃是美庄公的英武、预知之义，曰：“其不言戎之伐我，何也？以公之追之，不使戎迹于我也。于济西者，大之也。何大焉？为公之追之也。”^⑨三传相参，公羊家的“王鲁”与“攘夷狄以救中国”之意堪为历历分明。其所曰“中国”者，皆王化所及也。

公羊家既以王化视“中国”，后者在地理空间上便是不定的。若据“三世”说视之，“中国”初谓王畿即天子所辖之地(“衰乱世”)，次谓王畿与诸夏(“升平世”)，而终谓天下(“太平世”)。故在“太平世”，因皆被王化之泽、礼义之化，“中国”即天下，天下亦即“中国”，“天下远近大小若一”。生于此世，人人皆有士君子之行，再也无蒙昧之人、野蛮之事。若定要寻其不端者，而唯有若“二名”之小过。公羊家的“三世”说固然难逃空想之讥，它关于“中国”的本质规定却也说明：决定“中国”之为“中国”的内在本质(“中国性”)，乃在于其文明性。且此所谓文明乃“文明以止，人文也”(《易传·彖传上·贲》)之“文明”，其义与野蛮相对，而非文明体(如西方文明、伊斯兰文明、印度文明等)之“文明”。唯有如此，何休的“中国者，礼义之国也”之说才是成立的。

然则，如何理解公羊家所说的这种中国性或文明性？第一，“中国”概念蕴含着公羊家对于人类由愚昧而开化、由野蛮而文明的坚定信念。公羊家认为：尽管过程曲折，乃至可能经历反复，人类社会的前景必然是值得追求和充满希望的。公羊家的这一信念渊源有自，孔孟等原始儒家已有所论及。如孔子曰：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”(《论语·微子》)其人禽之辨的自觉意识、拨乱反正的弘道精神跃然纸上。而当困于匡地，孔子又坦然道：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯

文也，匡人其如予何？”(《子罕》)其道终昌明、“文”^⑩不断绝之自信确然若是。再如孟子，虽云“人之所以异于禽兽者几希”(《孟子·离娄下》)，但又主性善、张教化，坚信“人皆可以为尧舜”(《告子下》)，且谓“以德行仁者王，王不待大，汤以七十里，文王以百里”，其对人性与文明之信心亦岿然如此。同样，面对春秋乱世、夷狄凌轹之状，公羊家坚持高扬“中国”(文明)的尊严及其内在价值，屡屡强调“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”。即使面对现实中已处于最黑暗、混乱的定、哀之世，公羊家仍以“王鲁”(如董仲舒)或“三世”(如何休)等说赋予其太平至治之象(参见前引《奉本》及《解诂》之文)。在貌似迂阔、荒诞的理论下，洋溢着人性自觉和文明自信的乐观精神。

第二，“中国”(文明)之治必然表现为王道政治。在公羊家那里，“中国性”之所以意味着文明性，乃因它是王道之治的象征。王道政治素为儒家论治的理想模式，无论是远古的尧舜之道，还是后来的三王之道，皆为王道的具体呈现。至公羊家，此道又被称为“《春秋》之道”。对于儒家而言，无论表现为何种形式，作为文明之道的王道，其正当性皆是源于上天。孔子尝美尧之功德曰：“大哉！尧之为君也。巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。”(《论语·泰伯》)董仲舒也说：“道之大原出于天，天不变，道亦不变。是以禹继舜、舜继尧，三圣相受而守一道。”(《汉书·董仲舒传》)他还指出：“《春秋》之道，奉天而法古。”(《楚庄王》)“法古”，谓效法古先王之道。古先王之道既源于天，则“法古”本亦与“奉天”不悖。然天毕竟是抽象的，儒家以天作为王道的正当性的来源，不过是为后者确立一个本体论的根据。为了说明这种正当性，《尚书·洪范》将王道表述为“荡荡”“正直”之“中道”(“无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直”)，即王道之为王道(其所以为正当的)，在于其“中道性”。至先秦儒家，王道不仅被理解为“中道”，更常被表述为仁道或德行之道。因治者唯有推行仁政，以德服人，方能实现“近者悦，远者来”(《论语·子路》)或曰“天下之民归心焉”(《尧曰》)的王道理想。以

“归心”或“归往”以释王,乃儒家常训。至于如何践行王道,公羊家提出了“大一统”之说(《公羊传·隐公元年》)。其后,董子与何休皆从“正五始”的角度以论“大一统”的内涵,认为天下一统和至治之成应以政教端正为基本前提。“大一统”说是“《春秋》之道”继天奉元、正道养民精神的集中体现,它贯通形上与形下、心性与政治,展现了公羊学体用一如、内外一体的思想品格。

第三,“中国性”(文明性)必以道德性为本质特征。无论是“夷夏之辨”说对于“夏”之内涵的思想捍卫,还是“大一统”说对于“五始”之“正”的理论强调,皆鲜明地展现了“中国”的道德性的本质。因在公羊家看来,“中国”之为“中国”,王道之为王道,它们之所以是文明的,归根结底是以道德性为本质的。唯有如此,人禽之辨方得成立,人之为人的价值与尊严也方得挺立。故公羊家论治,严辨善恶毫厘之差,善善恶恶,冀为王道的展开奠定一个端正无邪的道德根基。《公羊传》曰:“君子之恶恶也疾始,善善也乐终。”(《僖公十七年》)董子亦曰:“《春秋》纪纤芥之失,反之王道。”(《王道》)

至于如何理解“中国”的这种道德性,或可从以下三个方面以窥其要:其一,王道乃是以善致善之道。公羊家认为,作为道德之道,王道的实现方式或途径也必然是道德的。否则,其在逻辑上便有悖于王道之为王道的本质规定。也正因此之故,《公羊传》论及泓之战,极赞宋襄公“不鼓不成列,临大事而不忘大礼”之“正”,以为“虽文王之战,亦不过此也”(《僖公二十二年》)。后世学者多讥襄公之举为愚行,恰是世道人心败坏的反映。由于恪守以善致善的原则,公羊家极为重视动机的纯正性,辨微明志,拒斥任何伪善之行。然以善致善毕竟为理想状态,难以落实。生活中,动机非正而结果为善的现象则更加常见。为此,公羊家也直面现实,行权变之策,以“实与文不与”的“书法”以彰褒贬之旨、“正经”之义^⑩。其二,尊礼重信。董子说:“《春秋》尊礼而重信,信重于地,礼尊于身。”(《楚庄王》)由此可见礼与信在公羊家心目中的重要地位。因为,礼乃义之体现,信为诚的显露,且践行礼义

亦须以诚信为本,不可流于形式。何休所谓“中国者,礼义之国也”,实已兼诚信而言。故公羊家又常以礼书视《春秋》,谓其严守礼义之辨,褒礼之行、贬礼之失,虽天王失礼亦讥之。同样,对于宋襄公在泓之战、齐桓公在柯之盟的尊礼守信之行,公羊家亦皆大而褒之(桓公事见庄公十三年《传》文)。其三,反躬自正,恕以待人。公羊家秉承孔子的忠恕之道,既以“正五始”为一统天下之正法,其对治者也提出了内治应严、外治宜宽的期望与要求。董仲舒《仁义法》论曰:

《春秋》之所治,人与我也;所以治人与我者,仁与义也。以仁安人,以义正我。……是故《春秋》为仁义法:仁之法在爱人,不在爱我;义之法在正我,不在正人。我不自正,虽能正人,弗予为义;人不被其爱,虽厚自爱,不予为仁。……质于爱民,以下至于鸟兽昆虫莫不爱。不爱,奚足谓仁?仁者,爱人之名也。……故王者爱及四夷,霸者爱及诸侯,安者爱及封内,危者爱及旁侧,亡者爱及独身。独身者,虽立天子诸侯之位,一夫之人耳,无臣民之用矣。如此者,莫之亡而自亡也。……是故内治反理以正身,据礼以劝福;外治推恩以广施,宽制以容众。

董子此说,可谓将“中国”之道反躬自正、仁民爱物的深厚内涵充分地托出。

又,除了道德性,“中国性”(文明性)也具有典型的伦理性特征,即王道之为王道也是以五伦(夫妇、父子、兄弟、君臣、朋友)关系的端正为人伦基础的。为了维护五伦关系的端正性、突出德性之美,相较于其他儒者,公羊家又颇为强调以下几点:强干弱枝、大本小末(重尊尊之道、君臣之分,此虽有张君权之嫌,然公羊家又引天以抑君^⑪)、继位以正(即“大居正”,此为“大一统”说所涵摄)、重亲迎(虽天子亦当亲迎)、贤让国等。在“中国性”的这两个特征中,伦理性与道德性之间也是密切相关的,且道德性往往就体现在伦理性中。

三、从“异内外”说看文明互鉴

以道德性论“中国”,并非意味着公羊家只

知空谈道德，忽视物质生产生活(所谓物质文明)的重要性，而是意味着：决定人之为人的价值和尊严，以及历史之所以为有意义的存在过程的，主要是人的生存的道德性。若人与人、族群与族群之间唯以弱肉强食的丛林法则是从，即便物质生活再优越、器物制作再发达，又何以自别于禽兽？实际上，公羊家并不否认物质文明的存在意义。如以攘夷为例，春秋二百四十二年间，中国屡为夷狄所侵。当时王室衰微，无力讨伐，以齐桓公为代表的霸者于是慨然而起，合诸夏以御夷狄。对于桓公之功，《公羊传》赞道：“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。”(《僖公四年》)桓公之所以能服楚，自然离不开齐国的强盛国力。不过，其攘夷虽是行“王者之事”，终非受王命而为，有专讨之过。故对于霸者的正义之为，《春秋》又不得不予以贬抑，“实与而文不与”。如僖公二年，《公羊传》论桓公“城楚丘”之事曰：

然则孰城之？桓公城之。曷为不言桓公城之？不与诸侯专封也。曷为不与？实与而文不与。文曷为不与？诸侯之义，不得专封。诸侯之义不得专封，则其曰实与之何？上无天子，下无方伯，天下诸侯有相灭亡者，力能救之，则救之可也。

因此，道德生活的保障、文明秩序的维护是离不开强大的物质基础的。倘若王室公庭衰弱不振，面对尚力野蛮的夷狄侵扰，何以能救“中国”(文明)？然董子毕竟又曰：“夫仁人者，正其谊不谋其利，明其道不计其功。是以仲尼之门，五尺之童羞称五伯，为其先诈力而后仁谊也。”(《汉书·董仲舒传》)对于此说，需要善观：董子反对的是“先诈力而后仁谊”之行，认为义利相交时，应当义字为先，以义导利或以义正利。故其“正其谊不谋其利”云云，实谓“正其谊”“明其道”时不以功利得失为念。

“中国”既为王化所及的象征，便不是封闭、狭隘的，而必是开放、包容性的。一方面，作为理想之治的太平世(此时“中国”即天下，天下亦即“中国”)的实现表现为一个永恒的历史过程，

无论个人还是社会，都不可能一蹴而就地达到其圆满境地(如德性之成、礼义之盛、教化之美等)。更何况，因为主客观因素之故，历史还会出现反复乃至倒退。所以，天下的“中国化”(文明化)既需要个人层面的精进有为、反躬自成，也需要社会层面的仁爱相携、成己成物。正是在此过程中，“中国”的文明内涵才不断地得到充实和丰富，实现着自我塑造和自我完善。正如经过一千多年的历史，由夏而商至周，才成就了“优优大哉”(《中庸》)的礼义“中国”一样。另一方面，对于“中国”来说，没有一个因种族、地域、习俗等因素之别而产生的异己的“他者”观念，天下只有文明与野蛮的不同，且野蛮是可以被消除亦即被文明化(“中国化”)的。文明化(“中国化”)即是王化“泽被”天下(董子《奉本》有“润泽之所被”语)的过程，它在逻辑上已蕴含了与野蛮的不相容性，宜乎董子曰“王者爱及四夷”“外治推恩以广施，宽制以容众”(《仁义法》)。上述特点体现在现实中国(如秦汉以来的中央王朝)的历史存在中，则是其高度的文明自信、自觉的弘道意识，以及宽厚的容纳、吸收精神(族群皆可为我所融合，文化皆可为我所融摄。如六朝至隋唐时)。而当处于衰弱的历史时期，面对咄咄逼人的“夷狄”侵扰，“中国”意识又成为凝聚华夏共同体精神、捍卫华夏文明的观念基础(如宋、明之时)。

近代以前，因周边所谓“四夷”的经济社会发展水平不高、文化落后，加之与西方文明体等接触有限，中原王朝向来以天下文明的中心而自居，以至有文明自矜之意。其为甚者，可以著名的1793年乾隆《敕谕英吉利国王书》为标志。在信中，以乾隆为代表的中国君臣那种既无知于外部世界又目空一切的愚昧狂妄之态尽展无余。经历了西方列强的船坚炮利之苦，以及对西方思想文化有所了解后，国人终于认识到近代西方文明的强大性，于是又多丧失了文明自信，怀疑、批判传统思想文化之风盛行，进而激进地自我否定、主张全盘西化者亦不乏其人。今天，随着国力的增强、国际交流的开展以及思想文化视野的打开，人们已能比较从容、客观地审视、评判各

文明体的长短优劣,“文明互鉴”说遂得流行。就概念而言,“文明互鉴”之“文明”应从积极的角度去理解,是指各文明体中的良善、美好的内涵^⑤。否则,所谓“互鉴”即为不经。与“文明互鉴”说相对的,是亨廷顿的“文明的冲突”论。但二处所说的“文明”实有不同:后一“文明”,乃谓文明体(事实上,亨廷顿也是这样规定的^⑥)。任何一个现实的文明体皆非纯粹美善或丑恶的,而是美丑、善恶因素的杂糅为一。从逻辑上看,任何一个文明体中的良善、美好的内涵皆可互补与通融,它们既体现为各族群长期的生存实践积累下来的具有自身特殊性的“好的”观念、思想、制度、技艺、生活方式、物质产品等,又共同构成了文明世界的总体存在,是人之为本质的和丰富性的现实呈现。因此,“文明”之间可以存在差异,但不当有冲突。若说冲突,其主体是各文明体,且引发冲突的是各文明体内部的野蛮因素(如贪婪、蒙昧、狭隘、残暴等)在特定时空情境下“发酵”的结果。亨廷顿的“文明冲突论”混淆了文明与文明体的概念,并因此混淆而只强调各文明体之间的差异性、突出了其中的消极因素,无视各文明体之间存在文明共性^⑦从而可以互鉴共进。根据这种冲突论理解世界,也易引发各文明体彼此误解、猜忌以至冲突。

“文明的冲突”论虽有其弊,文明体之间的竞争倒是存在的。这种竞争既是自然的现象,也有着历史和现实的复杂因素。由于彼此误解、信仰差异,以及利益纠纷等,历史上各文明体因竞争加剧而走向冲突的例子很是常见^⑧。从积极的角度说,在良性竞争中,各文明体可以互相借鉴、融汇彼此积极的因素,孕育、激发出新的生命力。比如,从汉末至隋唐,面对佛教传入的思想挑战,传统的儒道二家皆积极应对。特别是儒家,若无佛教的理论刺激,也就不可能有宋明理学(新儒学)的产生。同样,佛教也在与儒道的思想交锋中实现了自己的中国化。经此历程,华夏文明的内涵与风貌亦为之一变。当今世界已进入“地球村”时代,各文明体的联系愈加紧密,交流更加频繁。虽然如此,价值疏离或相背等现象仍广泛存在。无论如何,各文明体应敞开胸怀,互相包容,彼

此借鉴,协调共进,这是维护世界和平、丰富人类文明内涵的必由途径。至于如何理解文明互鉴,并以真正积极的方式参与世界文明的共存发展,公羊学的“异内外”说仍具有重要的启示意义。

首先,“中国”的文明性意味着现实的中国必定主张文明互鉴。“夷夏之辨”表明:“中国”之为“中国”在于其文明性,文明是与野蛮相对的,二者之间是此消彼长的关系。理论上,凡是有利于一个文明体的文明因素扩充或增长(或曰“文明力”提高)的,皆当予以借鉴、吸纳。公羊家所说的“中国”虽然是一种抽象的文明概念(“单数的文明”),但主要被规定为道德性,这种对文明的理解显然有其狭隘的一面。既然“中国”概念的本质是文明性,从逻辑上说,它就不应排斥其他文明体所展现出的文明内涵(如科学精神、民主观念等)。实际上,作为文明“中国”的现实承载者,历史的中国对于其他文明体也大都持有开放性的包容态度,自觉学习、融摄其文明因素。今天的中华文明体系之所以温厚多元、博大精深,离不开对其他文明的借鉴与融摄。

其次,因为“单数的文明”必以“复数的文明”为载体,坚持中华文明的本位意识是践行文明互鉴的基本前提。在很长的历史时期,由于自身文明发展水平的优势地位,中原王朝都秉持着王化天下的理念来处理与周边族群的关系。相应地,周边族群往往也心悦诚服地接受代表着“中国”的中原王朝所创立的思想体系、礼仪典章和器物形制等。至于北魏孝文帝改革和契丹推行汉制,更是所谓“夷狄”主动学习、融入“中国”之典范。而风化所及,朝鲜、越南等外藩之国以及隔海相望的日本皆被其泽。上述“中国”影响的拓展过程,生动地体现了公羊家由“内”而“外”的王化理想。近代以来,面对强大的西方文明的强势扩张,中华文明一度处于被动的弱势地位。这种强弱对比常被理解为“先进”(意味着文明)与“落后”(意味着愚昧)之别,“中国”也似成了“新夷狄”。这一尴尬局面固然使不少国人丧失了文明自信,但也激起了积极学习以西方文明为代表的其他文明的时代潮流。百余年后,人们已

能更客观地反思各文明体的利弊得失，也对文明互鉴有了更深的理解。从“异内外”说的角度看，文明互鉴的基本前提是坚持中华文明本位意识^⑨，并对自身文明（“内”）的优秀品质和未来发展充满信心。倘失此“内”，面对外来文明的冲击或激荡，则必如无根的浮萍随波逐流，舍己从彼（比如“全盘西化”论），在逻辑上已失去了互鉴的可能性。同时，也应看到：在当今的时代环境下，公羊家所言之“外”已不能再被理解为“夷狄”或野蛮之义，而应被理解为相对于中华文明（“内”）的外来文明。这既为客观条件所决定，也是避免因文明自负而自我封闭、正确认识其他文明所必需的。也许，基于文明互鉴，吸纳融摄其他文明的优秀品质，假以时日，中华文明将焕发出更加蓬勃的生机和活力，实现更富有内涵与深度的发展。

最后，在文明互鉴中，现实中国还肩负着积极展现“中国”的文明品质、推动塑造世界意义的“新王道”的历史使命。这也是从“异内外”说引出的应有之义。当今世界，狭隘民族主义、宗教极端主义和生存虚无主义的普遍流行导致了许多不安定的局面，已经或正在发生的各种分歧或冲突似乎也印证了亨廷顿的“文明的冲突”论。其实，这些现象都是世界范围内文明与野蛮力量对比失衡的表现。任何一个负责任的文明体，都应该为改善世界文明状况、实现人类和谐共存作出自己的贡献。在此方面，公羊家的“异内外”说也具有积极的启示意义。比如，“异内外”说以践行王道为思想宗旨，而王道不过是中正平和之道。此道上承天道，下探物情，倡导礼乐教化、突出人的生存的道德性，反对尚力征服。上承天道，则王道既有天道信仰的根据，又无基督教式的“理解世界的分裂性方式”（见前引赵汀阳语。又，西方传统形而上学主客二分的思维方式亦与此“分裂性方式”相呼应），而是主张尽己知天、万物一体、仁爱忠恕；下探物情，则必尊重现实的流变性和事物的差异性，注重因地、因时、因势而为；倡导礼乐教化、突出人的生存的道德性，则必重人禽之辨、扬君子之风，探索人之为人的存在价值和生存意义；反对尚力征服，

则必遵循柔性拓展的教化方式、强调文明的感召作用（亦如《礼记·曲礼上》曰：“礼闻来学，不闻往教。”）。如此种种，皆展现了儒家思想文化中清明温厚、雍容典雅、谦和包容的文明特点，并塑造了中华文明基本的精神气质。上述品质，不仅历史地影响了中原王朝如何处理“内”“外”关系、彰显“中国”的文明性，也是世界文明体系中的重要内容。展望未来，各文明体齐心协力、构建一个融合各文明优秀品质且为各文明体所接受的“新王道”，是人类和谐相处、共同发展的应有职责。为此，现实的中国一方面应在发扬优秀传统文化思想文化的基础上，积极融摄其他文明因素^⑩，努力开拓文明“中国”的新内涵；另一方面，也应积极地向世界展现“中国”的文明品质和文明高度，拓展自身文明的影响力，为塑造世界意义的“新王道”作出自己的贡献。

注释：

- ① 本文所引《繁露》之文，皆据苏舆撰：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年。
- ② 如“辨乎内外之分”（《仁义法》）、“此其别内外、差贤不肖而等尊卑也”（《楚庄王》）、“正内而外应”（《三代改制质文》）等。
- ③ “离”，原作“离不”，此据苏舆之说正。参见苏舆撰：《春秋繁露义证》，第280—281页。
- ④ 按：关于公羊家的“王鲁”说，可参见郭晓东：《论陈立对〈春秋〉“王鲁”说的发挥》，《同济大学学报（社科版）》，2019年第4期。
- ⑤ 董子论“三世”，见于《楚庄王》，其尚如《公羊传》主要以“书法”视之，未得赋予其拨乱反正之义。参见陈徽：《公羊“三世说”的演进过程及其思想意义》，《孔子研究》，2016年第2期。
- ⑥ 《公羊传·庄公十年》：“州不若国，国不若氏，氏不若人，人不若名，名不若字，字不若子。”何休曰：“爵最尊。《春秋》假行事以见王法，圣人为文辞孙顺，善善恶恶，不可正言其罪。因周本有夺爵称国、氏、人、名、字之科，故加州文，备七等，以进退之。”参见公羊寿传、何休解诂、徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第145页。
- ⑦ 何休亦曰：“谓之郑者，恶郑襄公与楚同心，数侵伐诸夏。自此之后，中国盟会无已，兵革数起，夷狄比周为

党,故夷狄之。”参见公羊寿传、何休解诂、徐彦疏:《春秋公羊传注疏》,第379页。

- ⑧ “王畿”本谓天子直接统辖之域(以“京师”为中心),又可谓“京师”即“中国”。此处“王畿”,当指后者。
- ⑨ 有时为了论说的需要,“中国”也可专指诸侯。如董仲舒曰:“《春秋》慎辞,谨于名伦等物者也。是故小夷言伐而不得言战,大夷言战而不得言获,中国言获而不得言执,各有辞也。有小夷避大夷而不得言战,大夷避中国而不得言获,中国避天子而不得言执。”(《精华》)
- ⑩ 从文明的角度说,“中国”又称之为“华夏”。如《左传·定公十年》曰:“裔不谋夏,夷不乱华。”孔疏:“夏,大也。中国有礼仪之大,故称夏;有服章之美,故谓之华。华、夏一也。……二句其旨大同,各令文相对耳。”参见左丘明传、杜预注、孔颖达疏:《春秋左传正义》,北京:北京大学出版社,1999年,第1587页。
- ⑪ 范宁:“迹犹近也。不使戎得逼近于我,故若入竟望风退走。言戎远来至济西,必大有徒众,以公自追之,知其审然。”参见范宁集解、杨士勋疏:《春秋穀梁传注疏》,北京:北京大学出版社,1999年,第81页。
- ⑫ 朱子曰:“道之显者谓之文,盖礼乐制度之谓。不曰道而曰文,亦谦辞也。”(朱熹撰:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第110页)则夫子之所谓“文”,亦兼道之义。
- ⑬ 见证于《公羊传·宣公十一年》和《春秋繁露·楚庄王》论楚子杀夏征舒事。
- ⑭ 如董子:“屈民而伸君,屈君而伸天,春秋之大义也。”(《玉杯》)
- ⑮ 如汤因比认为:“应在精神的意义上给文明(引按:此即抽象的、所谓‘单数的文明’)一个定义”,“它也许可以称之为创造一种社会状态的努力,在这个社会状态中,整个人类成为一个无所不包的大家庭的成员,将在一起和谐地生活”。并相信:“这就是迄今已知的所有文明(引按:此谓实际存在的各文明体,即‘复数的文明’)一直有意无意追求的目标。”他还以艺术作品为例,指出:艺术作品“仅仅是(其所在)文明的体现,而非文明本身”,“如巴格比所说,他是在思想和价值的意义上分析它们”。参见阿若德·汤因比:《历史研究》(修订插图本),刘北城、郭小凌译,上海:上海人民出版社,2000年,第19页、第22页。
- ⑯ 如他说:“在这个新的世界里,最普遍的、重要的和危险的冲突不是社会阶级之间、富人和穷人之间,或其他以经济来划分的集团之间的冲突,而是属于不同文化实体的人民之间的冲突。部落战争和种族冲突将发生在文明之内。”参见塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩

序的重建》(修订版),周琪、刘绯、张立平、王圆译,北京:新华出版社,2010年,第6页。亨廷顿所说的“文明”,主要指最宏观意义上的文明体(如基督教文明、印度文明等)。除此之外,文明体也可指诸如宗教群体、思想学派或者某种形式的具有共同信仰的生存共同体等。

- ⑰ 如果一个文明体(“xx文明”)中的文明因素“少于”或“弱于”野蛮因素,且前者不足以抑制后者的“扩张”,那么这个文明体主要还处于一种野蛮的状态,也不足以称之为“xx文明”。
- ⑱ 如对于思想或信仰的差异带给西方的不同影响,赵汀阳以希腊哲学的“世界概念”和基督教的胜利为例指出:“希腊哲学虽然没有等价于天下的概念,希腊的世界概念虽然是单薄的而非全方位意义的世界,但它考虑到了chaos必须成为kosmos才能成为世界这样的普遍形而上学问题,因此它有可能在逻辑的路上进一步发现意义饱满的世界概念。但基督教的胜利把分裂的世界概念带进西方思想,它剥夺了关于人间世界的完美的和永恒理想的想象权利,并且都归给了天堂世界。……宗教的真正危害并不在于无神论所批判的虚妄性上(幻想是所谓的),而在于它理解世界的分裂性方式,它把世界划分为神圣的和异端的,而这种分裂性的理解是几乎所有无法调和或解决的冲突和战争、迫害和征服的思想根源。”参见赵汀阳:《天下体系——世界制度哲学导论》,北京:中国人民大学出版社,2011年,第33页。
- ⑲ 既然“单数的文明”必以“复数的文明”为载体,现实中的任何文明互鉴都不免存在各文明体有意无意地以自身文明为基础来吸收、融汇其他文明成果的现象。
- ⑳ 至于如何借鉴其他文明,百余年来学者又是见仁见智的,如:有主“中体西用”论者(张之洞),有主“西体中用”论者(李泽厚),亦有主“综合创新”论者(张岱年),等等。对于各家之说,学界亦是评判不一。或许,这不仅仅是一个理论问题,而更是一个实践问题。

参考文献:

- [1] 公羊寿. 春秋公羊传注疏[M]. 何休解诂, 徐彦疏. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [2] 刘逢禄. 春秋公羊经何氏释例[M]. 北京: 北京大学出版社, 2012.
- [3] 段熙仲. 春秋公羊学讲疏[M]. 南京: 南京师范大学出版社, 2002.
- [4] 皮锡瑞. 经学通论[M]. 北京: 中华书局, 2020.
- [5] 陈立. 公羊义疏[M]. 北京: 中华书局, 2017.

[6] 皮锡瑞. 今文尚书考证[M]. 北京: 中华书局, 1989.
[7] 毛亨. 毛诗正义[M]. 郑玄笺, 孔颖达疏. 北京: 北京大学出版社, 1999.

[8] 左丘明. 春秋左传正义[M]. 杜预注, 孔颖达疏. 北京: 北京大学出版社, 2000.

On Gongyang School's theory of "Distinguishing between the Inside and the Outside" and mutual learning among civilizations

CHEN Hui

(Department of Philosophy, Tongji University, Shanghai 200092, China)

Abstract: As one of the basic theories of Gongyang School, the theory of "Distinguishing between the Inside and the Outside" not only presupposes a beautiful vision of realizing the kingcraft ideality, but also shows the phased, repetitive and difficult nature of this historical process. Its two definitions about the connotations of Zhuxia (诸夏) vividly explains what "Zhongguo" is and its character. That is, one refers to "the states outside Wangji (王畿)" which only have geospatial significance and correspond to Wangji, and the other refers to the "Zhongguo <中国>" which symbolizes civilization and corresponds to the barbarians. In the view of Gongyang scholars, "Zhongguo" is the symbol of Wanghua (i.e. civilization). Therefore, the governance of "Zhongguo" must be in the form of politics of Kingcraft, and the "Zhongguolization" (Civilization) must also be characterized by morality. Gongyang scholars' theoretical thinking on "Distinguishing between the Inside and the Outside" and "Zhongguo" not only contains their deep practical concern and rich kingcraft thought, but also has important enlightening significance on how to understand mutual learning among civilizations and how to participate in the coexistence and development of world civilizations in a truly positive way.

Key Words: Gongyang School; theory of "Distinguishing between the Inside and the Outside"; "Zhongguo" ("中国"); mutual learning among civilizations

[编辑: 胡兴华]