

从春秋公羊学的夷夏之辨看儒家的民族关系理论

郭晓东

夷夏之辨儒家思想的一个重要面向，在《论语》、《孟子》、《荀子》、《礼记》等先秦儒家典籍中都有涉及夷夏关系的讨论，¹不过，最为集中论述夷夏之辨的则当属《春秋》学，尤其是《公羊》学。

春秋之际，夷狄之为祸中国犹烈，所谓“南夷与北狄交，中国不绝若线”，（《公羊传》僖公四年）故孔子著《春秋》，特严夷夏之防。《左传》成公四年说：“非我族类，其心必异，楚虽大，非吾族也。”即将作为夷狄之一的楚视为“非我族类”。《公羊传》则有所谓“内诸夏而外夷狄”之说，鲁成公十五年，《春秋》记载曰：“冬，十有一月，叔孙侨如会晋士燮、齐高无咎、宋华元、卫孙林父、郑公子鳅、邾娄人，会吴于钟离。”按经文所记，鲁大夫叔孙侨如会诸侯之大夫，然后再书会吴，似乎是先会诸夏之大夫，然后再单独会吴。然而，事实上是同一次盟会，但问题是，为什么经文单独将吴单列，而不是与前面的齐、晋等国并列呢？《公羊传》说：

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

也就是说，因为吴是“夷狄”，所以对它要与诸夏区别对待，这即所谓的“外夷狄”的态度。职是之故，《公羊传》有“不与夷狄之执中国”之说，隐公七年，“冬，天王使凡伯来聘。戎伐凡伯于楚丘以归。”《公羊传》曰：

凡伯者何？天子之大夫也。此聘也，其言伐之何？执之也。执之则其言伐之何？大之也。曷为大之？不与夷狄之执中国也。其地何？大之也。

¹ 如《论语》中说：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”《孟子·滕文公上》说：“吾闻用夏变夷者，未闻变於夷者也。”《荀子·正论》曰：“故诸夏之国同服同仪，蛮、夷、戎、狄之国同服不同制。”《礼记·王制》云：“中国戎夷，五方之民，皆有其性也，不可推移。”

又有“不与夷狄之获中国”的说法。庄公十年，“秋，九月，荆败蔡师于莘以蔡侯献舞归。”《公羊传》曰：

蔡侯献舞何以名？绝。曷为绝之？获也。曷为不言其获？不与夷狄之获中国也。

所谓“不与夷狄之执中国”，“不与夷狄之获中国”，云云诸说，皆不与夷狄之得志于中国，从中可见夷夏之间森然有别。故《春秋》之高度评价齐桓、晋文，主要原因之一就是其能攘夷狄、救中国，如《公羊传》曾表彰齐桓公说：

桓公救中国，而攘夷狄，卒怙荆，以此为王者之事也。（《公羊传》僖公四年）

《公羊传》以齐桓之能服楚为“王者”之事业，可见对其评价之高。《论语》中孔子说，假如没有管仲，那我们就得披发左衽了，其意亦同。

《春秋》严夷夏之防，不仅于人如此，于禽兽亦然。昭公二十五年，“有鸛鹤来巢。”《公羊传》曰：“何以书？记异也。何异尔？非中国之禽也。”徐彦疏曰：“非中国之禽也者，谓是夷狄之鸟。”（《春秋公羊传注疏》卷九）故段熙仲先生评论说：“呜呼！禽兽之微犹以非中国之产而外之，而书以记异，《春秋》二百四十二年之中，所可书之事亦多矣，所书之事亦仅矣。一禽一兽非中国之产也，君子必谨而书之，则其明夷夏之防亦严矣。元、清之世，彼事夷狄以祸中国者，曾禽兽之不如。世有君子，所当殊而外之必矣。”²事实上，每当中国历史上面对异族的威胁时，夷夏大防往往成为一种主流的话语论述，如西晋时江统作《徙戎论》，即以发挥《春秋》此义曰：

夫夷蛮戎狄，谓之四夷，九服之制，地在要荒。《春秋》之义，内诸夏而外夷狄。以其言语不通，货币不同，法俗诡异，种类乖殊；或居绝域之外，山河之表崎岖川谷阻险之地，与中国壤断土隔，不相侵涉，赋役不及，正朔不加，故曰“天子有道，守在四夷”。（《晋书·江统传》）

² 段熙仲：《春秋公羊学讲疏》，南京：南京师大出版社，2002年，第527—528页。

其又曰：

非我族类，其心必异，戎狄志态，不与华同。（《晋书·江统传》）

江统之说颇具代表性。其后赵宋一朝，始有契丹，中有女真，后有蒙古，故《春秋》家特著攘夷大义，如胡安国曰：

圣人谨华夷之辨，所以明族类，别内外也。（《春秋传》卷十四）

又宋元之际的家铉翁曰：

戎狄以号举，示不得与中国均也。……故自周公以来，惩荆舒，斥徐戎，截淮浦，不使之得以污染中夏，其为后世之虑深矣。（《春秋详说》卷一）

满清入主中国之后，顺、康、雍之际，自认是前明遗民者，多张此夷夏之说甚至有认为华夷之分大于君臣之伦者，如雍正年间的曾静在《知新录》里说：

华夷之分，大于君臣之伦。华之与夷，乃人与物之分界，为域中第一义。（《大义觉迷录》卷二引）

如此种种论述，多将《春秋》所谓夷夏之辨，视之作为一种氏族血缘之分别，所谓族类殊别是也。然此说实未能全尽《春秋》之义。《春秋》所谓“夷”与“夏”的区别，事实上并不能简单地等同于现代民族学意义上的所谓少数族裔与主流民族的区别。例如，《春秋》中被认为猾夏最甚之夷狄，即楚、吴等国，严格上讲，其血缘上并不能说“非我族类”。楚之先人芊姓，熊氏，据说是出自帝颛顼高阳氏。高阳者，黄帝之孙，是以楚人当为正宗之炎黄子孙。而吴更是与周天子为同姓之国。众所周知的是，吴国开国之君太伯，本为周太王长子。太王欲传位季历及其子姬昌，太伯与仲雍为让位三弟季历而出逃至吴地。由此可见，《春秋》中所

谓的“夷”，显然不能视为在人种学意义上不同于华夏主流民族的少数族裔。然而，我们何以区别夷夏呢？

《公羊传》隐公七年，“不与夷狄之执中国”，何休注曰：

中国者，礼义之国也。执者，治文也。君子不使无礼义制治有礼义。（《春秋公羊传注疏》卷一）

按何休此说，所谓“中国”，即为“礼义之国”。何氏以“君子不使无礼义制治有礼义”来解释“不与夷狄之执中国”，则“夷狄”者，即所谓“无礼义”之国。昭公二十三年，何休又说，“中国所以异乎夷狄者，以其能尊尊也。”（《春秋公羊传注疏》卷九）而所谓“尊尊”者，亦是宗周社会礼义之大也³由此可见，所谓夷夏之分野，既不在于种族，亦不在于地域，而在于是否有“礼义”。也就是说，夷夏之辨的关键在于一种价值与文化上的认同。华夏之所以为华夏，中国之所以为中国，不在别的，就在于“中国者，礼义之国也”。唐代经学家孔颖达在注释《左传》时说：“中国有礼义之大，故称夏；有服章之美谓之华。”（《左传正义》卷五十六）虽然孔氏并非公羊学者，但其说则与公羊家如出一辙。⁴也就是说，对于公羊学来说，正是诸夏有一套西周以来共同尊奉的礼乐文化与价值观念，诸夏才成其为诸夏。而夷狄所以为夷狄，则因为其不守这一套宗周社会所共尊的礼乐文化。

正因为如此，在公羊家看来，夷夏关系不是绝对化的。当所谓的夷狄认同诸夏的价值与文化的时候，那么夷狄又可以进于诸夏。《公羊传》以七等进退夷狄，⁵夷狄最高可称为“子”，“子”即位于周之五等爵序列中，也就意味着其从夷狄进为中国了。宣公十五年，“晋师灭赤狄潞氏，以潞子婴儿归。”《公羊传》曰：

³ 《礼记·丧服小记》：“亲亲，尊尊，长长，男女之有别，人道之大者也。”王国维于《殷周制度论》中说：“然尊尊、亲亲、贤贤，此三者治天下之通义也。周人以尊尊、亲亲二义，上治祖祢，下治子孙，旁治昆弟，而以贤贤之义治官。”见陈其泰等编：《二十世纪中国礼学研究论集》，北京：学苑出版社，1998年版，第298页。

⁴ 从某种意义上讲，《左传》亦是以是否能行中国之礼义来判分夷夏，如僖公二十三年，“杞子卒。”《左传》曰：“杞成公卒，书曰子，杞，夷也。”杜预注曰：“成公始行夷礼以终其身，故於卒贬之。”

⁵ 《公羊传》庄公十年曰：“州不若国，国不若氏，氏不若人，人不若名，名不若字，字不若子。”此即进退夷狄的七个等级。

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。

按潞子有向中国之心，欲“离于夷狄”，即何休所谓“疾夷狄之俗而去离之”，故进而称“子”。当然，《公羊传》同时以为，潞子婴儿还不能完全与中国合同礼义，故又系之“赤狄”。

定公四年，“蔡侯以吴子及楚人战于柏莒”，《公羊传》曰：

吴何以称子？夷狄也，而忧中国。

吴亦夷狄，本不当书“吴子”，然以其能忧中国，故进而称“子”，如何休注曰：“言子，起忧中国。”故徐彦又曰：“然则夷狄之人，能忧中国也，皆进之。”（《春秋公羊传注疏》卷十一）反之，当中国不守中国本应该有的礼义与文化时，则可以视同为夷狄。桓公十五年，“邾娄人、牟人、葛人来朝。”《公羊传》曰：“皆何以称人？夷狄之也。”董仲舒《春秋繁露》曰：“夷狄邾娄人、牟人、葛人，为其天王崩而相朝聘也。”（《春秋繁露·王道》）何休《解诂》曰：“桓公行恶，而三人俱朝事之。三人为众，众足责，故夷狄之。”（《春秋公羊传注疏》卷二）按董、何二说虽异，然均认为邾娄、牟、葛三国背离诸夏之礼义，故视之为夷狄。故《公羊传》又有“中国亦新夷狄也”之说，（昭公二十三年）其所以然者何休云：“王室乱莫肯救，君臣上下坏败，亦新有夷狄之行。”（《春秋公羊传注疏》卷九）

因此，在春秋的后半期，晋国虽然是诸夏之领袖，但《春秋》也屡屡以晋为狄。例如，宣公十二年，邲之战，《春秋》经文说：“晋荀林父帅师及楚子战于邲”。《公羊传》以为这一书法是“不与晋而与楚子为礼”。徐彦疏曰：

内诸夏以外夷狄，《春秋》之常。今叙晋于楚子之上，正是其例。而知其恶晋者，但楚庄德进行修，同於诸夏，讨陈之贼，不利其土，入郑皇门，而不取其地，既卓然有君子之信，宁得殊之？既不合殊，即是晋侯之匹，林父人臣，何得序於其上？既序人君之上，无臣子之礼明矣。臣而不臣，故知恶晋也。（《春秋

从严夷夏之辨的角度来讲，序晋于楚之上，这是《春秋》之常例。然而，其时楚庄王“德进行修”，“卓然有君子之信”，故当进之为中国。而楚若进为中国则经文所书“晋荀林父帅师及楚子战于邲”，即是意味着大夫序于国君之上，是无礼之极，是以如董仲舒所说：“今晋变而为夷狄，楚变而为君子”。（《春秋繁露·竹林》）这是一个相当经典的例子，这里夷夏双方的关系被彻底地颠倒了过来。原是诸夏的晋成了夷狄，原本是夷狄的楚则被称为楚子，从而进为诸夏就此而言，我们可以说，《春秋》所谓夷夏关系，并不是可以简单地视同于现代意义上的民族与种族关系，而毋宁是一种文化关系，这正如韩愈所说的：“孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼，则夷之，进于中国，则中国之。”（《原道》）其后清帝雍正《大义觉迷录》则将韩愈的话理解为“中国而夷狄也，则夷狄之；夷狄而中国也，则中国之。”（卷一）按雍正之说虽然有其夷狄可承中国大统之特定政治诉求，然就《公羊》学之学理而言，却是成立的。

这样，由《春秋》所展现出来的夷夏观，事实上就有了两个面向，其一是从严夷夏大防上说，其二是从夷夏进退上说。从某种意义上讲，对夷夏之防的强调往往与某一特定的历史时期相关联，具有强烈的时代性与政治性。故春秋时因夷狄之猾夏而攘夷之说，汉晋时因有匈奴、氐、羌之患而有徙戎之论。两宋有靖康之耻，晚明因煤山之祸，故其时学者皆特著此义。然而，就夷夏关系而言，我们恐怕应该更重视的是它的第二个面向，即视之为一种文化的关系。虽然这样的一种夷夏关系观，曾经被满州君臣用来论证“满汉一体”之说，从而确立其以夷狄之身份来统治中国的合法性。⁶然而，从另外一个视角来说，这样的一种理论，在中国两千多年的历史进程中，为中华民族的不断融合与最终形成，却是一种最好的理论说明。从一种历史的大视野来看，虽然《春秋》有夷夏之辨，但最终的目的却不是为了区别而区别，而最终是为了使夷狄之进于中国而作出一种理论

⁶ 如雍正正在《大义觉迷录》卷一中说：“夫我朝仰承天命，为中外臣民之主，则所以蒙抚绥爱育者，何得以华夷而有殊视。”又曰：“在逆贼等之意，徒谓本朝以满州之君入为中国之主，妄生此疆彼界之私，遂为訛谤诋毁之说耳。不知本朝之为满州，犹中国之有籍贯，舜为东夷之人，文王为西夷之人，何曾损于圣德乎？”又雍正十一年，下谕士民刊写书籍不必避讳夷虏等字，其曰：“我朝正位建极，百年于兹，列圣抚育中外，廓然大公之圣心，犹泥于满汉之形迹，于文艺记载间删改夷虏诸字，以避忌讳。将以此为臣子之尊敬君父乎？不知即此一念，已犯大不敬之罪矣。”（《世宗宪皇帝实录》卷一百三十）

上的说明。也就是说，夷夏之辨的精义，不仅仅在于强调夷夏之间的张力，虽然这种张力也是存在的，但更重要的是可以通过这种理论来不断地消解这种张力。因此，在春秋时期，尽管被视为对中国危害最大的夷狄之国，即楚国，最后也成为中国的一员，按现代意义之民族来划分，吴、楚之后裔，亦是当然之汉族耳。其后犯汉之匈奴，乱华之五胡，胁宋之契丹、女真，乃至入主中国之蒙元、满清，虽然当其时而颇残酷中国，然而既经历历史之长河，又何曾不是在不断地融入中华民族一体之中？根据《春秋》这样的夷夏理论，人不分东西，地不分南北，只要认同一个共同的文化与价值，那么，就是中华民族当然之一员。就这个意义来讲，中华民族的民族性，便不在于人类学意义上的以血缘为基础的种族性，而是决定中华民族之为中华民族的文化性。或者说，中华民族之为中华民族，不是由其人种决定的，而是中华文化所决定的，由中华文化中所的忠孝仁义礼义廉耻所决定的，中华民族之区别于其他民族，便是由王霸、义利之辨等等所决定的。就此而言，我们讲中华民族之复兴，恐怕首先必须有中华文化之复兴，舍此无所谓民族之复兴。

这样一种观念，对于我们今天重新思考民族关系，或许也会具有借鉴的意义。今天中国的民族问题，固然有近几十年来国内国际环境的变化有关，但不能不说也与我们的民族政策有着相当大的关系。我们在制定民族政策时，是否可以反思一下，是否过于从现代民族这一观念出来，过于强调所谓少数民族的殊异性。然而，从儒家的民族观出发，既然五十六个民族都认同我们这个共同的国家共同的意识形态，那么，我们为什么还那么强调其血缘与种族之殊异性呢？