

17世纪中期以降中日韩(朝)诸国“华夷观”衍变与“华夷秩序”再构筑

于逢春^{1,2}

(1.上海大学,上海 200444; 2.中国社会科学院 中国边疆研究所,北京 100005)

摘要: 文本旨在探讨以“华夷之辨”为理论基础的“中华主义”在东亚诸国的流播、衍变,以及由此带来的“华夷秩序”再构筑议题,希冀为今后进一步剖析影响“东北亚共同体”构建进程的“历史认识”问题、岛屿所属之争内在机理等提供参照。为此,文本首先对明清鼎革以降朝鲜王国形成的“小中华主义”、日本形成的“日本中心主义”、清朝再诠释“华夷之辨”及“天下与国家关系”问题予以探讨。其次,考察近代以来中日韩(朝)三国的“华夷秩序”再构筑路径,梳理东亚式民族主义生成的思想源头。

关键词: 史观新探; 疆域理论; 中日韩(朝); 华夷观; 华夷秩序; 衍变

中图分类号: K3

文献标识码: A

文章编号: 1005-9245(2015)06-0011-16

一、“华夷观”的基本脉络

当今世界除了中日韩(朝)所在的东北亚之外,所有地区都有区域共同体,如东盟、阿盟、加勒比海区域共同体等,连武力冲突连连的南亚都有区域经济共同体,唯独“东北亚共同体”的构建还停留在纸面上或尚在人们的想象之中。令人难以置信的是,世界上任何一个区域共同体内部各国,都没有中日韩(朝)之间文字、文化底色、历史乃至族群更加相近或相似。妨碍东北亚共同体构筑的因素固然很多,但东北亚诸国自近代以来形成的具有强烈性格的民族主义以及为该主义形成提供理论武器的“中华主义”(中国“大中华主义”、日本“东中华主义”、

韩半岛“小中华主义”)可能是障碍之一。

生成于春秋战国时期的华夷观,主要基于“内诸夏而外夷狄”的“夷夏之辨”而立论,但到了秦始皇一统中原,特别是汉武帝将农耕文明区拓展到极致时,便涉及到如何处置进入该农耕区或毗邻该农耕区的非华夏族群问题。于是,何休、董仲舒等“春秋公羊学派”与史学家司马迁等先后登场,在他们的诠释下,在以往的单极的“夷夏之辨”之外,又增加了“王者无外”思想。其中,前者在两千多年时间里先后影响了数十代中原王朝士大夫与儒士;后者则在无形中给后人增添了许多想象的空间以及再诠释策略。正如“春秋公羊学派”在不同时代对华夷观有“从权而变”诠释策略一样,在嗣后的两千多年时间里,中原王朝的士大夫与儒士在不同的朝代,面对不同的社会背景,每每会对

收稿日期: 2015-05-12

基金项目: 本文系国家社科基金项目“近代中国民族国家构筑视域下的朝鲜族国民教育研究”(14BZS087)的阶段性成果。

作者简介: 于逢春,上海大学特聘教授,中国社会科学院中国边疆研究所研究员。

华夷观提出差异较大乃至迥然不同的解释。

于是,在华夏帝国的开国者获取政权手段正当、帝国执政者们充满自信时,当权者及儒士们往往会站在“王者无外”的立场上看待周边少数民族群。而某些帝国的建立者通过不正当手段获取宝座,或出身极其低下,加之帝国执政者们没有自信时,儒士们往往会从“严华夷之辨”的视角来诠释夷夏关系。如西晋的江统、南宋的胡安国、明朝的王夫之等,均在王朝衰弱、政治腐败或倾覆之际,强化华夷之辨。如王夫之就直白地提出了“天下之大防二:中国、夷狄也,君子、小人也”^①的观点。

囊者,朱元璋曾高举“驱除鞑虏,恢复中华”招牌而北上中原,但因北元王朝的存在并携带着传国玉玺雄踞大漠,加之明朝疆域逼仄,使得朱氏王朝始终没有获得统治“天下”的“正统”权。特别是明朝先是与北元及瓦剌长期争斗,不但明帝被俘虏,而且京师被围困。后来,明朝与后金缠斗更是屡屡败北,鲜有胜者,故为了保全颜面,始终过度强调“华夷之辨”,对蒙古-北元、女真-后金与清朝,极尽口头辱骂之能事。但值得人们玩味的是,“夷狄”之清朝最终定鼎燕京,进于“中华”,而汉族士大夫、儒士却鲜有为朱氏明朝尽忠殉节者。

再看朝鲜王国,上自国王,下自士人,面对着以往曾给自己“进贡”的女真人坐上了中华帝国皇帝龙椅的现实,可谓羡慕、嫉妒、恨。于是,“尊周而思明”等口号被纷纷抛出,“大明旗帜”被高高举起。经过儒士们在理论上诠释、将箕子与朝鲜连接,再通过国家建立大报坛与祭祀明朝皇帝、儒林设立万东庙以祭祀明帝等仪式,朝鲜王国的“小中华”意识被构建了出来。所谓的“尊周而思明”,实际上暗含着大明在时,“中国”是大中华,而今“中国”已经“陆沉”,沦为“腥膻”之域,朝鲜王国何止仅仅是个“小中华”,已经无愧于“中华”之话语。

日本认为明清鼎革是“华夷变态”,而“崇祯殒天,弘光陷虏,唐鲁仅保南隅,而鞑虏横行中原,是华变于夷之态也”^②,即中国已变成夷狄之邦,日本才是真正的“中华”与“中国”。

迨及近代,中日韩(朝)三国相继以“华夷之辨”伦理为武器,又一次诠释“华夷秩序”——纷纷将西

方列强填充到“夷狄”位置上,或高举“尊王攘夷”大旗,或高呼“卫正斥邪”口号。

关于明清鼎革所带来的中日韩(朝)三国华夷观衍变、西方列强刺激所带来的上述诸国民族主义建构等问题,已有许多研究成果面世。其中,罗志田、严绍璁、郭丽、郑传斌、廖建林、王元周、向卿、贾小叶、孙卫国、韩东育、翟意安、葛兆光、信夫清三郎、远山茂树、丸山真男、川岛真、吴瑛燮、白永瑞^③等中日韩(朝)三国学者,就相关问题都曾给予较深入的研究。但相对而言,从疆域理论视角,特别是从“华夷之辨”理论对今日中日韩(朝)三国“历史认识”及“领土观”影响角度予以考察者则不多。另外,对中日韩(朝)三国在西方列强东来、西学东渐之际,如何利用“华夷之辨”伦理再次构建“华夷秩序”及如何建构近代民族主义问题的研究亦较少。

为此,本文拟在参考先行研究成果基础上,以明清鼎革以降朝鲜王国形成的“小中华主义”、日本形成的“中华主义-日本中心主义”、清朝士大夫儒士再诠释“华夷之辨”及“天下与国家关系”等问题为中心予以再探讨,藉此探寻“东亚式”民族主义生成的思想源头。同时,通过简要考察近代以降中日韩(朝)三国的“华夷秩序”再构筑过程,以期为人们今后进一步探讨影响“东北亚共同体”构建进程的“历史认识”问题、岛屿所属之争内在机理等提供参照。

二、朝鲜:“今天下中华制度,独存于我国”

(一)李朝与女真人的关系

今日之朝鲜半岛至少从春秋战国后期开始,以今韩国的汉江为界限大体上可分为南北两个文化体系,以大同江为中心的为古朝鲜系统,该地最先出现的政权为箕子朝鲜,尔后为卫氏朝鲜、汉晋“朝鲜四郡”故地;后来是高句丽国、渤海国、辽朝、金朝疆域的一部分;有元一代,为辽阳行省所在地。此处长时段为秽貉人、华夏(汉)人、渤海人与女真人的世居之地。以汉江以南为中心的则为三韩系统,后来形成新罗与百济等国,以及继承该诸国而来的王氏高丽、李氏朝鲜均属该文化系统。

进入唐代以后,新罗、高丽不间断地实施“北

进”政策,先后从汉江流域北进到大同江以南地区。高丽对付位于今韩半岛中北部的女真人的办法就是兼并其土地,然后在该地上筑城,最后将这些城堡或城栅用墙体连接起来,形成了西起鸭绿江入海口,向东抵今永兴地区,延伸到定州海岸的都连浦(广浦),绵延一千多里的“千里长城”。取代高丽的朝鲜王国也是通过屠杀、驱赶女真人并强占其祖居土地,逐步获得了鸭绿江与图们江流域的土地。

明朝取代元朝进入辽东后,朱元璋曾想恢复元朝在朝鲜半岛中部北部的统治权。朱棣篡位后,为了施展“以夷制夷”之策,不但放任李朝对女真人各个击破,而且旋即以“朝鲜之地,亦朕度内,朕何争焉”^④为说辞,将三散等十一处女真之地(今朝鲜咸镜道等地)赐给朝鲜王国。

明永乐八年,朝鲜诱杀位于今朝鲜庆兴至吉州一带的明朝毛怜卫首领把儿逊;宣德八年(1433),位于今图们江流域的明朝建州左卫都指挥使猛哥帖木儿因内争被杀,建州左卫遭受毁灭性重创,朝鲜借机出兵图们江流域,先后设置了六个镇。

女真人主力被迫迁徙到鸭绿江流域避祸。百年之后,出身于建州左卫的努尔哈赤崛起,在先后完成对建州各部统一、对鸭绿江、图们江流域女真各部统一后,建立后金政权。1627年,皇太极出兵征讨半岛。朝鲜战败求和,成为清朝的属国并称臣纳贡。1627年之败,对朝鲜官民的精神打击,不啻为晴天霹雳,乾坤倒转。在此之前,女真人作为高丽与朝鲜王国的征服、蔑视乃至虐杀对象,已垂垂700余年,而今竟被其一战而胜,其焦虑之心、失衡之态、羞愤之情,不言自明。为此,李坤痛心疾首地说:“大抵元氏虽入帝中国,天下犹未剃发,今则四海之内,皆是胡服,百年陆沉,中华文物荡然无余,先王法服,今尽为戏子军玩笑之具,随意改易,皇明古制日远而日亡,将不得复见。”^⑤

李朝因被后金—清朝征服而产生了心理失衡、焦虑及替代支撑意识。于是,将“小中华”意识构建作为李朝官民、儒士心理失衡的补偿机制与替代支撑之物,随之而生,并愈益被强化。

(二)朝鲜“小中华”意识的建构路径

女真人以边鄙“胡人”“鞑虏”入主中原,不但在

中国历史上是翻天覆地的大事,对于以儒教为中心的东亚世界也是一个巨大的震荡。朝鲜半岛中部北部女真人在接受明朝统治的同时,也向李朝进贡并接受李朝的册封,而今这些女真人不但建立了清朝,并且成为中华帝国的主宰者,这是李朝士大夫与儒士无论如何都难以一下子逾越的心理困境、难以一下子迈过的精神沟坎。但李朝虽然自诩自己的文明程度高于女真人,但对于中原王朝士大夫及儒士而言,朝鲜与女真均为夷狄,并无二致。朝鲜为了表示自己高于女真人,找到了“尊周思明”这杆大旗,通过思明以宣示自己为明朝,即中华文明的正统继承者,通过思明以泄厌清、反清之情,进而舒缓愤懑之心。

正因为如此,明朝灭亡多年后,李朝士大夫及儒士已清楚地知道明朝复辟的可能几近于零,但仍以“大义即明,则覆亡何愧?亦有光于天下万世也”^⑥“明必兴,胡必亡”^⑦来自我安慰。那么,明朝亡后“中华”何在?宋时烈认为唯独朝鲜保有“大明天地,崇祯日月”^⑧。郭钟锡进而认为朝鲜乃“天地为大明天地,日月为大明日月,山河区域为大明山河区域”。这是因为朝鲜已“皇猷御极,车书礼乐,典章文物,固已协万邦、光四表而格上下矣。天地所囿,日月所悬,山河区域之所包,被服谣俗之所及,动植物生之所自乐,夫何往而非大明也!”^⑨朝鲜之所以能够承继大明正统,是因为“我邦之于明室,君臣之义,父子之恩,盖二百有余年”^⑩。

反观明朝遗老遗少,鲜有真正的忠臣义士抗议树节者,其与朝鲜士大夫的思明祀明,实在是不可同日而语。既然本土遗老遗少已抛弃了大明,那么,就由东国李朝来承担“中华”大义吧!因此之故,成大中认为“尊攘大义,属国反为之主,而周之史无与也。如其周也,尊王之义安所施哉?吾故曰《春秋》幸在鲁也。明之于我,即周之于鲁也”,故“明虽亡,赖我而犹不亡也!”^⑪李朝“独持天下正,宗周幸鲁中”^⑫。

李朝“小中华”意识的构建,主要是通过士大夫与儒士在理论上阐述,通过李朝肃宗建大报坛与崇祀明朝皇帝、通过李朝儒林建万东庙以崇祀明神宗与崇祯二帝、李朝暗地里遵用崇祯与永历年号等仪式,逐步完成的。另外,将箕子与朝鲜联系起来是李朝士大夫及儒士建构“小中华”意识时借用的另一

个“坚实支柱”。

在中原,将朝鲜之地与箕子连接起来当在秦汉以降。成书于西汉初年的《尚书大传》记曰:“武王胜殷,释箕子之囚,箕子不忍周之释,走之朝鲜,武王闻之,因以朝鲜封之,箕子既受周之封不得无臣礼,故于十三祀来朝。”《汉书·地理志》有“殷道衰,箕子去之朝鲜,教其民以礼义,田蚕织作,乐浪朝鲜民禁八条(后略)”^⑬的记载。

至于箕氏朝鲜的地位,鱼豢《魏略》说:“昔箕子之后朝鲜侯,见周衰,燕自尊为王,欲东略地。朝鲜亦自称为王,欲兴兵逆击燕,以尊周室。”^⑭按照鱼豢的说法,朝鲜侯与燕侯一样,一直作为周朝的侯国以不同方式维系与周朝的关系。但不知鱼豢之纪录出之何典。金毓黻更进一步发挥说:“吾谓周武王封箕子于朝鲜,以开拓东北之疆土,一如太公之封于齐,召公之封于燕,盖当时之一藩国也。”^⑮

固然《尚书大传》与《魏略》以及战国中后期史籍所记箕氏朝鲜之事目前尚未得到考古的支撑,但传说与神话对人类建构历史体系有着不可估量的价值。因此,李种徽(1731-1797)借箕子适朝之传说,强调说朝鲜人本为殷人之裔^⑯,朝鲜之地本为“东夏”^⑰。其后虽然新罗、高丽又沦为夷狄,但“罗丽之间,世变而俗稍陵夷,此犹春秋、战国、六朝、五季乱极之会,固不害于中国之为中国”^⑱。所以,待李“朝启运,而上接箕圣之统,又如中国复为中国之治于汉、唐、宋、明之时,此我所有而人不及知者也”^⑲。而朝鲜国王英祖在祭祀箕子时则直接用“噫!箕圣非徒孔圣称仁,我东礼乐文物,倖拟中华者,寔箕圣之遗泽也”^⑳为祭辞。韩元震则强调说,“天之所生,地之所养,可谓独厚于东方,而人之作圣贤,治之做雍熙,皆不难矣。箕圣之东来,想亦有见于此,凡我东人,其可昧于自贵而怠于自勉也哉?”^㉑

经过上述多方构建,朝鲜文人、士大夫均以“小中华”自居,深信不疑。如李奎报《题华夷图长短句》:“万国森罗数幅笺,三韩限若一微块。观者莫小之,我眼谓差大。今古才贤究究生,较之中夏毋多愧。有人曰国无则非,胡戎虽大犹如芥。君不见华人谓我小中华,此语真堪采。”赵龟命《贯月帖序》:“我东之称小中华,旧矣。人徒知其与中华相类也,而不知其

相类之中又有不相类者存。”书状官赵文命曾就服饰重要性向英宗上书:“衣冠制度重大,而员役辈嫌其添卜冠服,不为持去。入彼中后,贯着戏子所用高丽样式帽带,所见骇然,故胡人亦指点侮笑。今天下中华制度,独存于我国,彼人之尊敬我,以有华制也”^㉒。尹愔(1741-1826)曾撰写一篇《东方疆域》,专门论述如何区分疆域大小问题。他说:方今天下“惟东方疆域最大”。何故?因为放眼环宇,“惟此环东土数千里疆域,独保崇祯后日月,则其山川之秀丽,风俗之美好,殆同金瓯之无一欠缺,宛然有大明天地之气象矣,此岂非宇宙间好个大疆域耶!”以往“东方之称小中华者,以其有大中华也,而今其大者,非复旧时疆域矣,地维沦陷,山川变易,曾无一片读春秋之地,而吾东方三百六十州之疆域,盖无非中华之衣冠谣俗,则优优乎大哉,奚可以小云乎哉?”^㉓

(三)朝鲜“小中华”意识建构的理论根据及特质

李朝“小中华”意识之建构,既与“夷夏之防”“王者无外”理论有关,更与春秋公羊学派“从变而移”诠释策略密切相连。

李氏朝鲜的文人士大夫就是通过这种“通权达变”诠释策略,构建了朝鲜的“小中华”意识框架。如申维翰认为“中国有圣人,礼乐征伐自天子出,不然者,天下以春秋之柄不与中国而与东方也,章章哉”^㉔。

宋时烈更进一步阐释道:“中原人指我为夷狄,号名虽不雅,亦在作与之何耳。孟子曰:舜,东夷之人也;文王,西夷之人也。苟为圣人贤人,其我东不患不为邹鲁矣。昔七闽实南夷区数,而自朱子崛起于此地之后,中华礼乐文物之地,或反逊焉。土地之昔夷而今夏,惟在变化而已。”^㉕表现了李朝文人士大夫要变“夷狄朝鲜”为“中华朝鲜”的强烈愿望。

李朝“小中华”意识建构有一个逐步深化的过程。首先,李朝追求的是由“夷狄朝鲜”变为“中华朝鲜”,一俟这个过程完成,便追求“进于中国”,即北伐清朝并取而代之。一般认为较为完整提出“北伐论”的是宋时烈。基于宋氏强调“夷狄而不得入于中国,禽兽而不得伦于人类为第一义,为明复仇为第二义”^㉖,王元周认为宋氏的“尊周大义论”的核心内容就是在一般人所讲的北伐,目的是为朝鲜本国雪

耻和为皇明复仇之外,提出北伐的更为核心价值是维护春秋大义”。^{②7}

但实际情况是,“维护春秋大义”只是个幌子,更多的是为李朝进入中原寻求合法性。对此,金平默(1819-1891)的主张可谓一语道破天机:朝鲜如果北伐清朝成功的话,“则天命人心当归李氏,无归于朱氏之理”^{②8}。

值得一提的是,轰轰烈烈的“北伐论”提倡者、鼓吹者与景从者们,即使在清朝南部“三藩之乱”骤起、北部蒙古察哈尔部叛乱、海上郑氏集团割据、清廷政权摇摇欲坠之际,也没有一个提出或率一旅偏师讨伐清朝。

可见,“尊周大义论”也好,“北伐论”也罢,其特质只是流于口头,而不是为了应用于实践。

对此,柳重教(1821-1893)表述得非常清楚:“我国士大夫至今以皇明为本朝,以俟天下义主之兴”^{②9};柳麟锡进一步阐述说:“天下不可无帝,又不可以夷虜为帝,则只得谨守华法,以帝先王先祖所帝之皇明,为待天下真主之作而已”^{③0}。也就是说,李朝士大夫与儒士们只是坐等真主出现而跟从之,绝非真的诉诸武力或献出生命为已灭亡的朱明朝廷复仇。当然,也有真的信以为真者,譬如金若行便于1768年上疏建议朝鲜国王称帝建元、用天子礼乐,以取代清朝而为天下共主。结果,李朝以“托以尊周,欲启邦衅”^{③1}之罪名削去其仕籍,发配到海岛。

上述可见,所谓“尊周思明”,更多的是坐而论道之谈。朝鲜士大夫与儒士高举“大明旗号”之目的更多的是对中原王朝周边鲜卑、突厥、蒙古、女真等夷狄均能入主中原,唯独朝鲜不能,只能甘居藩属地位的反弹。

(四)近代朝鲜“华夷秩序”的转圜

虽然朝鲜王国高举“大明旗号”200多年,热闹非常,但也有冷静思考者。朝鲜杰出学者李洱在《贡路策》中便指出:“天无二日,民无二主,惟我东方,邀在海表,虽若别为一区,而九畴之教,礼乐之俗不让华夏,则终不可限以一带之水,而自为异域,故修贡中国。”^{③2}强调朝鲜王国不能自决于中国之外。李洪则依据春秋公羊学派之“从变而移”诠释策略,认为“今长城以外,其大不啻中国,其中岂无素夷狄行夷

狄者,如圣人所指者也?”^{③3}反对被许多儒者与士大夫不断提起的北伐主张。18世纪后半期兴起于朝鲜的“北学派”,已经逐步祛除“排清观”,主张“学习中国发达的产业技术,发展农业、开发手工业、商业,达到强国富民的目标”^{③4}。

进入近代以后,李氏朝鲜儒者及士大夫原来对清朝坚守的“华夷之辨”,转而形成对西方列强及日本的“尊华攘夷”观,维护中华道统。如著名儒者李恒老就认为“西洋乱道最为可忧,天地间一脉阳气在吾东,若并此被坏,天心岂忍如此。吾人正当为天地立心,以明此道,汲汲如救焚,国之存亡犹是第二事”^{③5}。这与顾炎武倡导的“亡国亡天下”观,倒是异曲同工之妙:儒者所追求的最高境界,不是一个国家之兴亡或一家一姓之改朝换代与否,而是维护中华道统,确保“天地间一脉阳气”于不坠。当然,这个命题不在本文探讨之列,恕不赘述。

三、日本:“我国之神道,乃中华之道也”

(一)“日本式中华世界”的形成

进入元末明初以降,儒家“大义名分”思想已渗入日本社会。以统治九州地区的“征西将军”怀良亲王为例,他于1369年斩杀朱明王朝派来的要求日本“奉表来庭”的5名使者,不承认明朝自诩的正统地位。1381年朱元璋“命礼官移书责其王,并责其征夷将军,示以欲征之意”。怀良亲王并不买账,上书羞辱了朱元璋一番。“帝得表愠甚,终鉴蒙古之辙,不加兵也”^{③6}。

但此时的怀良亲王仍认同儒教的天下理念,用“孔孟道德之文章”而非日本独有的文化来否定朱明王朝的正统地位,且否认中国为“大中华”之域。即使到了德川幕府建立初期也是如此。德川家康(1543-1616)曾令幕府儒官林罗山(1583-1657)起草“致大明国”国书。在该书中,德川将军首先向明朝说明德川幕府的诞生及合法性,接着标榜其治下的日本“教化之所及,朝鲜入贡,琉球称臣,安南、交趾、占城、暹罗、吕宋、西洋、柬埔寨等蛮夷之君长酋帅,各无不上书输贡”的场景。以及“由是益慕中华(此“中华”指日本——引者注),而求和平之意,无

忘于怀”^⑧的日本式“中华世界”。说明当时的日本还自认为是“东中华”，还不是“大中华”。因为江户幕府前朝，日本对中国文化一直是以“敬畏”之心来看待。严绍璁将这种在日本社会中占主导地位的对中国“敬畏”的社会意识，称为“一元论中国观”^⑨。

进入江户幕府初中期，即1644年清朝定鼎燕京后，日本认为中国已经变成“夷狄”之邦，日本才是真正的“中华”。日本称明清易代是“华夷变态”，日本学者林春胜(1618-1680)、林信笃为此特著《华夷变态》一书，专论此事。在该书“自序”中，作者慨然曰：“崇祯殒天，弘光陷虏，唐鲁仅保南隅，而鞑虏横行中原，是华变于夷之态也。”^⑩“华夷变态”的提出，表明以中原王朝为中心的一元化“大一统”体系的传统认同开始瓦解，日本及朝鲜、越南等儒教文化圈诸国已不再承认清王朝基于儒教“大义名分”构建的“华夷秩序”，“陆沉”之后的中原已丧失了“中华”的资格与“合法性”。

首先，日本从清朝官民的服饰、礼乐等方面窥出端倪，开始蔑视中国。当时，东亚诸国之间对各方的海难者有相互救助的义务。日本称流落到其国的中朝琉等国的海难者为“漂流民”或简称“漂人”。一般情况下，日本相关官员对这些漂流民的情况进行了解并记录在案后，便予以送还。当时日本官民对中国漂流民的服饰与发式非常感兴趣，譬如对南京船元顺号的海难者是这样记述的：

漂人良贱皆髡形，顶上圆，存发少许，辮而结束，覆以小帽，形如此方小笠，若不截帽者，编其发，缠以下垂背后。良人概必戴帽，色皆缙，上施金，稍饰以绛线，足不着袜，而趺无跟丝履，岂草鞋欤？其服窄袖无袂，邪幅为袴，以穿圆领衣，制如本邦被襖，不设袂，长才至髀，而无裳。良贱不异制，但贱者皆用黑色木棉布，全身纯色，徒跣不履，良人用素，绸袴同色，衣用黑绞，圆领下皆以珠玉金银之纽扣，絨束两襟，顾有官君子别必有制。^⑪

但在这种记录之后，均经常会加上一句，“大清太祖皇帝自鞑鞑统一华夏，帝中国而制胡服，盖是矣”^⑫，以示对中国“华夷变态”的蔑视。

儒教界普遍认为周文王、周公所制的先王礼乐为中华文化的标志性事物，是否将先王礼乐运用到

国家祭祀等典礼之上是衡量一个政权正闰与否的根据。以下是一个日本土佐藩医官秦和鼎询问一艘漂流到日本土佐藩的中国安利船船员余三光的问答记录：

秦和鼎稟：清朝时序之礼如何？

余三光复：逢年、逢五月端午节、每月初二、十六即诣礼。

秦和鼎稟：先王之乐其亡也久矣，清朝祭祀之乐所用如何？

余三光复：此刻祭祀与文王一般。

秦和鼎稟：文王之乐如何？

余三光复：此文王古圣也，皆礼乐自造。

秦和鼎复：如谕则不佞亦知之，但其乐亡而不传后世。今足下何以知文王之乐而谓与清乐一般乎？

余三光复：已今清此乐皆由翰林院所制(名梁上国)。

秦和鼎复：诺诺，但足下谓之为文王之乐不佞未能之信也，虽然更仆移时姑置之可也。

余三光稟：朱紫阳乃是宋朝大贤，四书改注皆出此手，文王之乐可知也！

秦和鼎复：不待足下之教。《四书集注》不佞初读之，疑理学非孔子之意，已而广涉诸家，未尝知有谓古之乐犹存焉者矣。盖贵邦今上，由贵典以新制清乐邪？

余三光复：今清亦读孔孟之书，达周公之礼，新制未之有也。

秦和鼎复：先王礼乐布在方策，乐亡乐亡，岂钟鼓之谓哉？唯如器物乐曲其亡也久矣。后世莫由观之，何得谓文王之乐而非新制乎？亦且视贵邦之俗，剃头发，衣冠异古，此何得谓周公之礼而新制未有之？足下之言，似有径庭，如何？

余三光复：仆粗以见识，自幼出外为商，其诗书礼乐无识矣，恕罪恕罪。^⑬

从上述对话可知，日本人根本就不相信已经“陆沉”于“蛮夷”的中国还能有正宗的先王礼乐，尽管余三光一直坚持说清朝祭祀仍用文王古乐，并引朱熹改注四书作证，但秦和鼎根本不信，不耐烦地说：“不待足下之教。”但余三光再度申明“清亦读孔孟之书，达周公之礼，新制未之有”时，秦和鼎毫不客

气地反唇相讥:“贵邦之俗,剃头发,衣冠异古,此何得谓周公之礼,而新制未有之?”所以,“足下之言,似有径庭,如何?”逼得余三光只好以自己“自幼出外为商,其诗书礼乐无识矣”退守。

明清鼎革后,否定中国为“大中华”的思潮兴起于日本。其中,日本著名儒学家山鹿素行(1622-1685)的思想转变比较有代表性。山鹿系德川幕府时期的学者,早年修习朱子学,后从“华夷之辨”与“王者无外”之间相互转寰的“权变诠释”中顿悟出一套尊奉日本国粹的日本式“中华主义”。山鹿认为明辨华夷、区分内外的最根本标准是“礼”,故“盖人之为人,本朝之为中华^③由此礼也。夷狄亦人,而其国亦治。禽兽亦物,而其群亦类。然所以为其夷狄也,为其禽兽也,不由礼而行之也。人而无礼,则不异于禽兽,中华而无礼,则不异于夷狄”^④。山鹿逐步否定中国式“华夷之辨”而成长为日本式“中华主义”开创者之一的心路历程与思想,集中体现在《配所残笔》《谪居童问》《中朝事实》等论著中。关于他为什么从朱子学者转化为日本中心主义者,他在《配所残笔》中写道:“我等以前喜读异朝^⑤书籍,日夜不辍,(中略)不觉间以异朝诸事为好,本国系小国,以为万事均不及异朝,且圣人亦只能出自异朝。此种情况不仅限于我等,古今之学者亦复如此,羡慕并学习中国。近来始有人以此为错误。信耳而不信目,舍近而求远,不及是非,实学者之大病也”^⑥。关于究竟谁应该为“中国”“中华”的问题,山鹿认为唯独日本位处“中天之正道,得地之中国,正南面之位,背北阴之险,上西下东,前拥数州,有河海之利;后据绝壁,濒临大洋,每州皆可漕运。故四海之广,犹如一家之约;万国之化育,同天地之正位,竟无长城之劳,无戎狄之膺”。“则本朝之为中国,天地自然之势也”^⑦。反观“外朝”,四周没有天然屏障,导致戎狄袭扰,只好戍边塞、修长城,劳民伤财,难于统一。尤为重要是,“外朝易姓,殆三十姓,戎狄入王者数世”,而日本“自人皇迄于今日,经二千三百年,而天神之皇统竟不违”。另外,山鹿氏认为日本自“外夷投化之始”,“虾夷朝贡不怠,教化大行于东方”;自神功皇后“亲征三韩”后,“三韩面缚而服从,武德炫耀于外”;同时,神功皇后又荡平南方七国,使得“中国^⑧之

武德至此大盛矣”^⑨。

鉴于此,日本开始重新确定自己在东亚世界秩序中的位置,认为自己成为“中华”“中国”的机会已然到来,并以汉唐正统自居,开始构建以日本为中心的“华夷秩序”,构建一个基于儒教伦理的“日本式中华世界”,即日本版“大一统”体系。嗣后,儒家的“礼”便成为日本国学者、水户学者等诠释“中华世界体系”的基准,日本被置于该体系的最高最核心位置上。日本学者根据“王者无外”思想及“春秋公羊派”诠释策略,认为“华”与“夷”之别不是先天的、绝对的,而是可变的。山鹿素行之后,太宰春台(1688-1747)提出:“四夷之所以被称为夷狄,受中华贱视,无礼仪之故也。然若中华之人不知礼仪,则与夷狄同。反之,四夷之人若知礼仪,则与中华之人无异”^⑩。伊藤东涯(1670-1738)则进而提出了“中国,不过既开化之蛮夷”,“蛮夷,未开化之中国也”“圣人无华夷之辨。为华夷之辨者,后儒之偏见也”^⑪等见解。

嗣后,本居宣长(1730-1801)、会泽正志斋(1782-1863)、藤田幽谷(1774-1826)等均加入到日本式“中华主义”理论框架的建构队伍之中。

(二)近代日本的“尊王攘夷”

日本与欧美接触始于1543年葡萄牙人通过种子岛将火器传来。嗣后,天主教及葡萄牙商船进入日本港口。1614年,幕府开始发布禁(天主)教令。1600年,一艘荷兰船舶漂流到日本,嗣后,荷兰得到了在日本平户开设商馆的权利,并逐渐取代了葡萄牙人,垄断了对日贸易。1641年,幕府将荷兰商馆迁移到长崎的出岛。此后至1853年的200多年间,出岛便成为日本对欧美贸易的唯一窗口。但日本与欧美、中国之间的平等交易很快被1778年南下日本的国后岛要求同幕府松前藩通商的俄罗斯舰船所打破。兹后,伴随着俄罗斯侵略中国的库页岛及鄂霍次克海、染指日本的捉择岛等千岛群岛,日本有识之士深深感受到了远比西欧诸国凶恶数倍的俄罗斯的威胁。于是,日本先是兴起了具有初期民族主义性质的“海防论”,不久后又因国内社会的结构性矛盾凸现,该论转变为既要排除沙俄等外来威胁,又要求改革国内体制的“富国强兵论”。但当幕府主导下的日本社会呈现出多极性分裂,幕府政权面临着

欧俄列强侵略显现出软弱无力状态时,从“富国强兵论”内部便胎生出“尊王攘夷论”来。这里的“王”又称“皇”,系指“天皇”;“夷”则指欧美俄列强。

一般认为,近代日本“尊王攘夷论”肇始于藤田幽谷(1774-1826),但将该论体系化的是其弟子会泽正志(1782-1863)。会泽于1825年完成的《新论》一书曾在一时间被幕末维新志士奉为“圣典”,对幕末思想界产生过巨大的影响。该书开篇便说:

神州^⑤者太阳之所出,元气之所始也。天日之嗣,世馭宸极,亘古不易,乃大地之元首,万国纲纪。诚宜照临宇内,皇化远近。而今西荒蛮夷^⑥,以胥足之贱,奔走四海,蹂躏诸国,蔑视跛履,意欲凌驾上国。^⑦

但会泽正志与他的老师藤田幽谷一样,其“尊王攘夷论”主要着眼于否定“富国强兵论”:

论者言计策,富国、强兵,守边之急务也。今敌虜乘民心无主,阴诱边民暗移其心。民心一移,则未战,天下既为夷虜所有。所谓富强者,既非我有,适足以借兵于贼,运粮资盗。劳心竭虑,富强其国,一旦以尽资于寇贼,亦惜之而已。^⑧

上述文字充满了对下层社会民众深深的不信任,以及害怕下层民众依恃外国势力动摇幕府统治的恐惧。在这种逻辑下,藤田与会泽师徒等所提出的“尊王”往往伴随着“敬幕(府)”,希冀依靠幕府力量维护社会秩序。所以,他们一方面主张“天朝自开辟以来,皇统一姓,传之无穷。拥神器握宝图,礼乐旧章,率由不改。天皇之尊,宇内无二,则崇而事之”;另一方面,则鼓吹“幕府尊皇室,则诸侯崇幕府;诸侯崇幕府,则卿大夫敬诸侯。夫然后上下相保,万邦协和”^⑨。

首先对藤田、会泽式的“尊王-敬幕-攘夷论”予以改造并将其引入“尊王-倒幕-攘夷论”论域者,乃吉田松阴(1830-1859)也。吉田氏起初鼓吹“尊王攘夷论”时也主张保留幕府,希冀通过幕府势力来攘夷,但随着1858年幕府与美国签订《日美修好通商条约》而并没有得到朝廷的批准,他的立场陡变:

美夷之谋,必为神州之患。美使之辞,定为之辱。以此震怒天子,下敕绝美使。是幕府宜缩蹙,无暇尊奉之。今则不然,傲然自得,以谄事美夷为天下至计。不思国患,不顾国辱,而不奉天敕。是征夷之

罪,天地不容,神人皆愤。准此于大义,讨灭诛戮,然后可也。不可稍宥之。^⑩

这里,吉田氏的“尊王攘夷”已明确地号召大家先推翻幕府统治,尔后在天皇领导下“攘夷”。但无论是水户学派藤田幽谷、会泽正志的“尊攘论”,还是吉田松阴的“尊攘论”,虽然不少学者将其视为日本“民族主义思想的形成上迈出了第一步”^⑪或日本“早期民族主义”^⑫,却都不能否认“尊攘论”的思想源头出于儒家的“华夷之辨”。即便是最激进的“尊攘论”者吉田松阴亦如是。譬如吉田于1856年曾为其开设的村塾专门撰写了《松下村塾记》,他在文中说:“人之所最重者,君臣之义也。国之所最大者,华夷之辨也”^⑬。正因为如此,远山茂树认为“幕末攘夷论否定国家间的平等关系,不外乎是以‘夷狄的征服’为理想的封建专制统治者的对外观念,所以它是与近代的国民主义(Nationalism)无缘的思想”^⑭。

四、中国:“亡国与亡天下”之别

(一)“华夷之辨”与“王者无外”

“夷夏之防”出现于周平王东迁以降,伴随着东周域内及周边“夷狄”族群相继内徙,或攻伐关中平原与伊洛地带的一些华夏小国,华夏族群强烈地感受到了威胁。于是,“尊王攘夷”成为春秋列国争霸的招牌。如管仲有“戎狄豺狼,不可厌也;诸夏亲昵,不可弃也”^⑮之说;晋厉公有“戎狄无亲而贪,不如伐之”^⑯之评;孔子竟有“夷狄之有君,不如诸夏之亡也”^⑰之论。到了东汉时代,班固建构了一个比较完整的、对后世影响深远的“夷夏之防”理论:

《春秋》内诸夏而外夷狄。夷狄之人贪而好利,被发左衽,人面兽心,其与中国殊章服,异习俗,饮食不同,言语不通,僻居北垂寒露之野,逐草随畜,射猎为生,隔以山谷,雍以沙幕,天地所以绝外内也。是故圣王禽兽畜之,不与约誓,不就攻伐。约之则费赂而见欺,攻之则劳师而招寇。其地不可耕而食也,其民不可臣而畜也,是以外而不内,疏而不戚,政教不及其人,正朔不加其国;来则惩而御之,去则备而守之。其慕义而贡献,则接之以礼让,羁縻不绝,使曲在彼,盖圣王制御蛮夷之常道也。^⑱

“夷夏之防”“华夷之辨”理论被此后的中原王朝广泛地运用到对边疆及周边地域、对边疆及周边少数民族的政策之中,形成了所谓的“羁縻政策”与朝贡体系等。

当然,这只是儒家学说的一个方面,与“夷夏之防”“华夷之辨”相对应的还有“王者无外”理论与“大一统”理念。该理论与理念脱胎于“春秋公羊学派”的“三世说”。该学说认为社会发展需要经历“所传闻之世”“所闻之世”与“所见之世”而最终臻于最高境界。在“所传闻之世”,是“见治起于衰乱之中,用心尚粗,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”;在“所闻之世”,则“见治升平,内诸夏而外夷狄,书外离会,小国有大夫”;在“所见之世”,则达到了“著治大平,夷狄进至于爵,天下远近小大若一”^⑥的境界。

对于“王者无外”理论与“大一统”理念,西汉董仲舒有过精辟的阐释。董氏认为真正的王者,不但应该“知明先,以仁厚远,远而愈贤,近而愈不肖者,爱也”,而且要“爱及四夷”^⑦。对此,董氏阐释道:“春秋之常辞也,不予夷狄,而予中国为礼。至邲之战,偏然反之,何也?曰:春秋无通辞,从变而移。今晋变而为夷狄,楚变而为君子,故移其辞以从其事。夫庄王之舍郑,有可贵之美。晋人不知其善而欲击之。所救已解,如挑与之战,此无善善之心,而轻救民之意也。是以贱之,而不使得与贤者为礼”^⑧。在这里,衡量“夷狄”与“华夏”之区别,既不是地域,也不在于种族,而在于“礼”本身。

“通权达变”诠释策略是“春秋公羊学派”经学的核心理论。儒家对“夷夏关系”之所以会出现“夷夏之防”与“王者无外”——看似矛盾的交替阐释,是因为“当中国国力丰厚,充满自信的时代,如汉、唐、明、清之盛世,以天下为一家的理想往往抬头,使中国文化或政治力量有向外扩张的倾向;当中国国力不振或遭受外来的威胁,如唐安史之乱以后,两宋以及明清易代之时,闭关自守、间隔华夷的论调又会转盛”^⑨。不消说,这种诠释策略所带来的内在困境在于过度强调“通权”,但会无形中危及“经义”的至上性。但也因此会为社会与个人在历史转

折中赢得转圜时间与腾挪空间。

(二)清朝士大夫与儒士对“华夷之辨”的再诠释

元顺帝北狩草原后的几十年间,中原的人们对元朝的态度是前朝比较少见的,也是明朝基本上没有的。姚大力认为至少有三个方面值得引起注意:“一是明初甘为元遗民者为数众多”,“并且绝大多数自然是汉族”;“二是遗民心态的泛化”,使“元明之际的遗民心态突出表现在对改仕新朝的人们非常不以为然的舆论中间”;“三是明朝推翻元朝而统治中国,这件事在明初的人们看来,它的意义不过是实现了一次改朝换代而已”^⑩。

反观明朝,朱元璋曾以“驱除鞑虏,恢复中华”之名占据中原,并以汉族代言人自居。但经过朱元璋的屠戮功臣、朱棣灭人“十族”,朱氏子孙高居皇位时或残暴或数十年不上朝或千刀万剐忠臣,加之朱氏皇室成员对百姓敲骨吸髓般的剥削,朱明王朝逐渐失去了人心。仅以皇室经济盘剥为例,到了万历四十年(1612)宗室人数突破了60万^⑪,有学者认为百姓供养皇室成员及相关人员俸禄开支一项便超过了全国的税收总额。另外,全国每年向京师运送粮食400万石,而按规定标准计算,仅在京王府所需的禄米就高达850万石^⑫。再以四川为例,该省皇室人数较少,但该省可耕地的70%掌握在诸王手中,20%为军屯,仅10%左右属于平民,还需负担赋税^⑬。加之有明一代党争连连、特务横行、宦官擅权,整个社会笼罩在恐怖之中,朱明王朝实际上失去了合法性。

因此,清朝进军北京时,据当时在京的朝鲜人李滉记载,当时北京城:

都民处处屯聚,以迎军兵。或持名帖来呈者有之。或门外瓶花焚香以迎者亦有之。入城之日,都人见之,或有叩马而流涕者。^⑭

相关记载还有很多,如晚明汉人刘尚友记录说:

次早,乃五月初一日也。耆老相率出郭外数十里迎视,见大军拥一人至,导之入,将抵东华门,所司具卤簿。一人者舍骑登车语百姓曰:“我摄政王也,太子随后至,尔辈许我为主否?”众皆愕目而不能解,姑应之曰:诺。众或称为英宗之后,百姓惶惑无措。于是摄政遂入朝。^⑮

多尔袞于1644年6月初率领八旗进入北京伊始,便于6月7日下令,对于迎降之城市、军镇、要塞等实行赦免。并特别向地方官员保证,一俟剃发投诚,不仅可以官复原职,甚至还将官升一级^⑦。多尔袞还代表清廷承诺:“各衙门官员,俱照旧录用”^⑧。于是,绝大部分官员纷纷响应,立即纳名投诚^⑨。致使前明留下的“整个政府都投降了,并且没有一个人因为忠于明朝而自杀殉节”^⑩。

在朝鲜的相关记载中,类似上述事项也比比皆是:

上引见大臣及备局堂上、三司长官,谓曰:“今观大明之事,不胜痛叹。人有自北京来者,皆云无一人为国家死节者。岂有二百年礼仪之天朝,一朝覆亡,而无一死节之理乎?至如宋朝寄寓于岛屿之间,而犹有忠臣义士抗义树节者,国家虽亡,而声名闻于千古,以此观之,人才岂不重欤!右议政徐景雨曰:“圣教诚然,岂知大明天下会无一个男子,提一旅奉朱氏耶?试以宁锦之事观之,如祖大寿、洪承畴辈亦皆甘心屈膝,其余不难知也。”上曰:“大明立国,最为正大,建文之时,死节者甚多,而今乃不然,良可怪也。”^⑪

实际上,清朝进入北京时,整个清廷军队也就十几万人,还要留下一部分人镇守老家盛京,而他们的对手:西方有大顺军余部35万多人、西南部有张献忠军队25万人、南京周围有近50万明军^⑫,尚不计算存留在各地的大量明军与郑芝龙数万海上军事力量。但清军所到之处,几乎都是不战而胜。南明官员与军队殊死抵抗者,凤毛麟角。

往事回溯到明初,朱元璋曾对元朝遗民之多表示不解与妒恨,也有不少人因为被明朝强迫出来做官而自杀以表明忠于前朝之心。郑玉、王翰等名士就是如此离世的。未曾想,到了朱明王朝落幕时,“岂知大明天下会无一个男子,提一旅奉朱氏耶”。

为了遮掩明朝士大夫及儒士们气节之“缺乏”,需要重新创造出一些说辞。对此,顾炎武诠释了一套“国”与“天下”之别的说法:

有亡国,有亡天下。亡国与亡天下奚辨?曰:易姓改号,谓之亡国;仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下。(前略)保国者,其君其臣,肉食者谋之。保天下者,匹夫之贱,与有责焉耳矣。^⑬

也就是说,朱氏明朝之亡,只是亡国,而非亡天下,士人们大可不必为此如伤考妣,明清易代,只是改朝换代而已,应由“肉食者”为此负责,与匹夫无关。

遥想当年,张居正以“秉政”首辅之身《陈六事疏》以表明其治理边疆的办法,特别是“华夷观”。对于女真人,他认为“迩年以来,虏患日深,边事久废。然臣以为虏如禽兽然,不一创之,其患不止”^⑭;对于蒙古部,则认为其为“犬摇尾乞怜,固可投之以骨,如其狂噬,则大杖加焉”^⑮;对于兀良哈三卫的策略是“譬之于犬,摇尾则投之以骨,狂吠则击之以槌,既槌而复服,则复投之,投而复吠,则击之”^⑯。这些看法无疑代表了明朝士大夫与儒士的主流见解。

当时,明朝士大夫与儒士们将努尔哈赤比喻成“性狡脍无常,俄而人,俄而犬羊,俄而豺狼,俄而蜂虿”^⑰的禽兽。明廷还炫耀当年明廷辽东守将李成梁无缘无故屠杀当时忠诚明廷且为明朝守边的努尔哈赤父祖,而努尔哈赤忍气吞声、不敢反抗之业绩:“初李宁远诱阿台于城下,袭而杀之,并杀其祖父,而奴酋请死不暇,奴是时一孤豚腐鼠耳。”^⑱明朝士大夫们在军事上屡战屡败或不战而败,但以齷齪恶毒语言辱骂对手而获得心理上的满足之丑态溢于言表。

未曾想,这些将女真人与努尔哈赤漫画成禽兽的人们或其子孙们,不久便匍匐于“禽兽”者脚下,并以“历观古今以来,大抵经时变革,一时贤者不死于忠节,则归于隐遁,其或去而入于空释者,更多有之。然而圣道从此日晦,而世界自此日坏矣”^⑲来遮掩。看来,这些满口“华夷之辨”、声称誓死“不食周黍”者流,关键时刻只是耍耍嘴皮子而已。

对于明末清初士大夫及儒士的“华夷观”转圜缘由,清人张履祥有过解释:“方昔陆沉之初,人怀愤愤,不必稍知义理者,堕堕避之,自非寡廉之尤,靡不有不屑就去之志。既无六年于兹,真气渐平,新亦渐改,虽以向之较然,自异人安,流辈之人,皆将襁臂下车,似奏技于火烈。”^⑳于是乎,晚明鸿儒黄宗羲也经历了从反清到称清帝为“圣主”的心路历程^㉑;晚明巨儒顾炎武竟然鼓励外甥“以道事君”^㉒。更有甚者,黄宗羲之子黄百家快步搭上“举业”这班车、以“反清复明”邀名于后世的名儒吕留良之子更是发迹于仕途之上,“此类例子不胜枚举”^㉓。

(三)近代中国民族主义的生成路径

19世纪中叶以降,晚清中国在西方以坚船利炮为后盾的优势文化的反复冲击下,不得不俯首下心,逐步放弃传统天朝中心的世界秩序,转而以西方“民族国家”(Nation-State)为典范,着手从事中国“民族”(国族)的塑造。但中国近代的民族主义形成之路却充满了荆棘与挫折,因为在其形成过程中,传统的“华夷之辨”思想始终干扰着这个过程。遥想1840年,当英国人已打上门来之际,中国朝野还用固有的华夷观来分析这场战争。林则徐在给英国国王的信中直接称呼英国为“夷”：“该国夷商,欲图长久贸易,必当慎遵宪典,将鸦片永断来源,切勿以身试法。”^⑤鸦片战争败北后,中国士大夫中的有识之士普遍承认夷人之长但又不屑于师事夷人。唯有魏源通过对“华夷之辨”的策略性诠释,才得以提出“师夷长技以制夷”的口号。他认为：“夫蛮狄羌夷之名,专指残虐性情之民,未知王化者言之。故曰先王之待夷狄,如禽兽然,以不治治之,非谓本国而外,凡有教化之国,皆谓之夷狄也。(中略)诚知远客之中,有明礼行义,上通天象,下察地理,旁彻物情,贯串今古者,是瀛寰之奇士,域外之良友,尚可称之为夷狄乎?”^⑥即便如此,许多士大夫同样运用“华夷之辨”伦理来反对“师夷长技以制夷”。如梁廷枏说：“彼之火炮,始自明初。大率因中国地雷飞炮之旧而推广之。夹板舟亦郑和所图而予之者。即其算学所称东来之借根法,亦得诸中国。但能实事求是,先为不可胜,夷将如我何?不然反求胜夷之道于夷也,古今无是理也。”这种“西学中源”说,读者应该比较熟悉,今日儒教圈国家经常有人将世界上主要发明都囊括到自己祖先名下,可谓其来有自。

第二次鸦片战争再次败绩后,中国有识之士痛感自己的落后,倡议建立同文馆并招聘洋教习以培养西学人才。但此举立即遭到众多保守派士大夫的强烈反对。如大学士倭仁说：“如以天文、算学必须讲习,博采旁求,必有精其术者,何必夷人,何必师事夷人?(中略)变而从夷,正气为之不伸,邪气因而弥炽,数年之后,不尽驱中国之众咸归于夷不止。”^⑦杨廷熙更进而认为：“夫洋人之与中国,敌国也”,“无论偏长薄技,不足为中国师,即多才多艺,层出不穷,而华夷

之辨,不得不严”^⑧。面对传统士大夫挥舞着“华夷之辨”大棒的激烈反对,洋务派开始重新诠释该理论以对抗。如王韬说：“华夷之辨,其不在地之内外,而系于礼之有无也明矣。苟有礼也,夷可进为华;苟无礼也,华则变为夷,岂可沾沾自喜,厚己薄人哉?”^⑨尽管双方论战数十年,但很难说洋务派以及后来的维新派占了上风。即使到了19世纪末20世纪初,以海外为大本营,浸透欧风美雨的孙文及革命党人却没有脱离“华夷之辨”的羁绊,更有甚者,当举国大都将“夷”由国内少数民族转换为西方列强之际,同盟会的纲领竟然是“驱除鞑虏,恢复中华”——建立一个单一的汉族国家。此时此刻,“华夷之辨”再度作为思想资源被革命党人用来建构近代中国的民族国家与民族主义。只不过这一次革命党人针对的不是侵略中国的欧美日俄列强,而是国内的满、蒙、藏、回等少数民族。后来孙文等革命党人一时间掌握了国家权力,鉴于民族问题涉及国内少数民族对新国家认同度及边疆领土问题,逼得这些“本来不大关心民族融合问题的革命党人”,“不得不思考民族团结和民族平等的问题”^⑩。但一俟孙文及革命党人下野后,他们马上在国内少数民族问题上又基本恢复了以往的观念。对此,罗志田的看法颇为耐人寻味：“对晚清‘收拾西方学理’以发展中国民族主义那一代人来说,占上风的恰是华夷之辨封闭的一面,盖其于西方观念有相通之处也”^⑪。

五、结 语

以“华夷之辨”为理论基础的“中华主义”在东亚诸国的流播及自身衍变的第一次转折点当在明清鼎革以降,第二次改变诠释策略的关节点应在民族主义东渐及其在近代东北亚生成之际。

明清鼎革对儒家世界而言,是一个山崩地裂的巨变,由此带来了华夷衍变及文化转型。有明一代,朝鲜王国贡使到北京进贡,不少使臣将其在贡路及京城见闻记录了下来,名之为“朝天录”。到了清朝,为了表示朝鲜王国不承认清廷皇帝为中华天子,则改称为“燕行录”,但这并不妨碍朝鲜政府持续不断地进贡,并成为模范属国。

耐人寻味的是,想当年面临明朝亡国之君——崇祯帝吊死煤山、大明江山一朝瓦解,当时的“大明天下会无一个男子,提一旅奉朱氏”“没有一个人因为忠于明朝而自杀殉节”。但同样是这个晚明清初的士大夫群体,竟在几十年后的“三藩之乱”中表现出令朝鲜儒士们惊愕不已的一幕:面对吴三桂高喊“恢复汉人天下”口号、高举“复辟大明”旗号,大批中原士人群体非但不响应,恰恰相反,他们义无反顾地参与了此次清廷的平叛行动,而且“三逆难作,投笔从戎者以千数,死难死事者累累。范公以明进士首先殉节,从而死者及百余人。云贵总督甘公死,其幕客及从者俱自杀”^[9]。

由此看来,之所以“没有一个人因为忠于明朝而自杀殉节”,不是因为明朝士大夫们怕死,而是朱明王朝不值得士大夫为其殉葬。而朝鲜“尊周思明”并非多么热爱明朝,主要是由于明朝再也不能死灰复燃了,故朝鲜国君及士大夫祭祀崇祯帝的目的,主要是对清朝入主中原的对冲,至多是一种仪式或做做样子,其祭辞更多的是给自己的臣民们准备的。何以如此说呢?这里有实例为证。却说清廷定鼎燕京后朝鲜曾出现了一个声势浩大的“北伐派”,他们不间断地高喊着“讨伐清朝、恢复中原”口号,大有慷慨赴死之架势。但具有讽刺意味的是,当“三藩之乱”骤起,南中国沦陷、蒙古察哈尔部趁机起兵从背部掎击北京,陕甘等地亦乘势叛乱,清朝摇摇欲坠之际,“北伐派”面对如此千载一遇之良机,竟然没有丝毫动静,假装视而不见。

在近代中国的民族国家被建构以前,尽管中国历史上有儒家的“华夷之辨”,但通过“王者无外”的诠释策略,汉族对于数量极少的边疆民族的征服与统治是能够接受的。这从后人对“大有胡风”唐朝^[10]的追忆或想象、大量中原汉人追随元顺帝北狩与中原士人甘做大元遗民,以及士大夫与士人对初中期清朝的热爱等事项中可窥见一斑。也就是说,无论是士大夫也好,儒士也罢,他们衡量忠诚对象的基准不是族群而是公理,即能否给社会带来安全、温饱与福祉,能否给个人发展带来机会。迄今为止,对上述现象最有影响力的解释,就是所谓的“文化至上主义”(Culturalism)。姚大力将该主义的主要观点概

括如下:

华夏或者后来的汉民族很早就认为,华夏文化是一种普世适应的文化。华夏与周边民族间的文化差异,不是不同种类的文化之间的差异,而是一种普世文明的不同发展阶段之间的差异,也就是文明与半文明,乃至非文明之间的差异。(略)蛮夷如果提高了文明程度就可以变成华夏;相反,华夏的文明如果堕落,他们也会变成夷狄。(略)中国文化至上主义的传统把汉文化,而不是国家或族类(即种族)作为忠诚的对象。^[11]

以明清鼎革为契机,整个东北亚世界于17世纪以降发生了巨变,以儒教与汉字为中心、以中原王朝为主导的东亚文化圈开始解体。伴随着李朝的“小中华”意识的建构,朝鲜士大夫与儒士否定了中国的“大中华”——“天下”文化老大的地位。反映在国家体制上,朝鲜开始放弃以往开放的心态,在否定清朝统治合法性的同时,逐渐用否定的视角来看待东来的欧美传教士、商人及舰船;日本则因“华夷变态”的刺激,构筑了以日本为中心的“中华主义—日本中心主义”理论框架与宗属体系;清朝则因承袭明朝禁海政策,进一步隔绝了与东亚世界的联系。由此而来,东亚世界各国之间的文化一体性日渐断裂、文化联系渐行渐远,愈益自立。

明清鼎革所带来的“华夷”衍变及其被彼此重新诠释的“华夷之辨”思想,为后来的中日韩(朝)三国多方面继承,并在19世纪中后期反抗欧美俄列强侵略,特别是在近代民族主义建构过程中起到了不可替代的作用。19世纪中后期,在西方列强的刺激与示范下,东北亚三国的民族主义渐次登场。值得一提的是,伴随着这种文化转型而来的是东北亚三国都着重强调各自民族的神圣性,强调各自族群血缘的“纯洁”性与文明的高贵性,并以此界定各自民族与他民族的区别,这种民族主义建构手法表现出了与“华夷之辨”相类似的思维定式。应该说,这也是中日韩(朝)三国至今民族主义思潮强劲的一个思想渊源。

近代中日韩(朝)三国在仿照西方国家体制建构民族国家时,其思想源泉都没有脱离儒教的“华夷之辨”,只不过这个“华”是己国,而“夷”无一例外

都变成了欧美俄列强而已。这是因为民族主义作为一种异文化出现于中日韩(朝)三国时,三国的祖传文化并未提供必要的调适手段,他们是在“国民”不在的背景下尝试着建构民族国家,以使它能够达到那些“西方民族主义”所要求的所谓的进步标准。因而,中日韩(朝)三国民族主义的落地生根是伴随着一种从文化上“重新装备”本民族,并使其转型的过程。但是,它不可能通过模仿那种异文化而简单地做到这一点,因为那样的话这个民族就会丧失它的独特性。所以,中日韩(朝)三国民族主义本身,经常有着深刻的矛盾:“它既是模仿性的,又对它所模仿的榜样怀抱敌意。”说它是模仿性的,是因为它接受那种异文化所确立的标准的价值。说它怀有敌意是因为他本身包含着一种排斥:排斥外来入侵者和统治者。然而,它自己的标准又以模仿和超越这些入侵者和统治者为目标;排斥被视为进步的障碍的祖传的方式,却又把这种祖传的方式当作身份的标志而抱持不放。

纵观近代东北亚历史,中日韩(朝)三国的民族主义都渊源于19世纪中期以降的反西方运动,但他们的发展路径有所不同。中国的民族主义旨在通过自立自强来维护自身生存,因而具有典型的“反应-自卫”特征;日本的民族主义从早期的“尊王攘夷”转向宣扬日本民族至尊、国家至上的神国意识,继而演变为“防守-进攻”型的民族扩张主义^③。朝鲜的民族主义意识刚刚生成,国家便被日本合并,民族主义失去了国家的庇佑,最后变成“防守-追求独立-怨恨”特征。

所以“华夷之辨”理论的逐步退场并不意味着东北亚三国从此可以彼此平等相待,该理论的魂灵依然游荡在东北亚的上空,偶尔还会借尸还魂。譬如,“欧盟”在欧亚大陆西部业已登场、各国边界逐渐形同虚设之际,欧亚大陆东部的中日韩(朝)诸国之间不但存在着地理与政治意义上的国界,而且都围着铁丝网或掘成壕沟,岗哨林立。令人痛心的是,各国为了一些无人岛屿,经常在舆论上“大打出手”,在行动上偶有“大打出手”之势。如前所述,妨碍这个东北亚共同体构筑的因素很多,如该地域具有异于他处的地缘政治背景等,但不可否认东北亚三国

历史文化传统,特别是在他们民族国家构建过程中所运用的“华夷之辨”理论,至今仍有较大的影响力,中日韩(朝)三国之间长期存在的历史认识问题、领土纠葛,不能说与此无关。另外,三国不同程度地将本国历史追溯到难以证明的久远年代,对一些文化文明的首发权有时会缺乏根据地揽在自己名下。凡此种种,均能从中看到“华夷之辨”及“中华中心主义”理论基因的影子。

上述可见,研讨“华夷之辨”的流变,无疑可以给东北亚各国各民族提供一面镜子,自照与他照相结合,有利于增进彼此间的相互了解,特别是彼此理解。

注释:

- ①(清)王夫之:《读通鉴论》卷14,“哀帝”篇,北京:中华书局,1975年版,第978页。
- ②③[日]林春胜、林信笃:《华夷变态》“序”,东京:国书刊行会影印本,早稻田大学图书馆藏本。
- ③罗志田:《中国民族主义与近代中国思想》,台北:东大图书公司,1998年版;严绍璁:《20世纪日本人的中国观》,《岱宗学刊》,1999年第2期;郭丽:《日本华夷思想的形成与特点》,《日本研究论集》,天津:天津人民出版社,2003年版;郑传斌:《从思想史角度论明清之际夷夏观念的嬗变》,《河南大学学报》,2003年第6期;廖建林:《锁国时代日本海外扩张思想孕育——从“一元论中国观”到“日本中心主义”》,《求索》,2004年第9期;王元周:《华夷观与朝鲜后期的小中华意识》,《韩国学论文集》第12辑,2004年版、同氏《论“朝鲜中华主义”的实与虚》,《史学集刊》,2009年第3期;向卿:《日本近代民族主义》(1868-1895),北京:社会科学文献出版社,2007年版;贾小叶:《1840-1900年间国人“夷夏之辨”观念的演变》,《中国近代史上的民族主义》,北京:社会科学文献出版社,2007年版;孙卫国:《大明旗号与小中华意识——朝鲜王朝尊周思明问题研究》(1637-1800),北京:商务印书馆,2007年版;韩东育:《“华夷秩序”的东亚构架与自解体内情》,《东北师范大学学报》,2008年第1期;翟意安:《古代至中世纪日本人中华观念的演变》,《青海社会科学》,2009年第3期;葛兆光:《宅兹中国——重建“中国”的有关历史论述》,北京:中华书局,2011年版;[日]信夫清三郎:《日本政治史》第1卷,上海:上海译文出版社,1982年版;[日]远山茂树:《远山茂树著作集》第1卷,东京:岩波书店,1991年版;[日]丸山真男:《日本政治思想史研究》,王中江译,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年版;[日]川岛

- 真:《中国近代外交的形成》,北京:北京大学出版社,2012年版;[韩]吴瑛燮:《华西学派的思想与民族运动》,汉城:国史资料院,1983年版;[韩]白永瑞:《大韩帝国时期韩国言论的中国认识》,《历史学报》,1997年第153期。
- ④《李朝太宗实录》卷35,“太宗十八年五月庚辰”条,汉城:国史编纂委员会,1968年版,第688页。
- ⑤[韩]成均馆大学校大东文化研究所编纂:《燕行纪事·闻见杂记》,收入《燕行录选集》下册,汉城:韩国民族文化推进会刊印,1967年版,第644页。
- ⑥《李朝显宗改修实录》卷23,“显宗十年九月癸亥”条,汉城:国史编纂委员会,1968年版,第426页。
- ⑦《李朝肃宗实录》卷2,“肃宗元年六月甲子”条,汉城:国史编纂委员会,1968年版,第267页。
- ⑧[朝]权尚夏:《寒水斋文集》卷22,“中华阳崖刻后”,收入《标点影印韩国文集丛刊》第150册,汉城:民族文化推进会刊印,1995年版,第404页。
- ⑨[朝]郭钟锡撰:《艸宇先生文集》卷141,“某里纪行录跋”,收入《韩国历代文集丛书》第317册,汉城:韩国文集编纂委员会刊印,1999年版,第645页。
- ⑩[朝]吴庆元:《小华外史》(上册)金炳学“序”,东京:朝鲜研究保护会,1914年版,第202页。
- ⑪[朝]成大中:《青城集》卷7《明隐记》,收入《标点影印韩国文集丛刊》第248册,汉城:民族文化推进会编印,2000年版,第477页。
- ⑫[朝]成大中:《华阳书院二十咏依感兴诗韵·宋子画像》,《青城集》卷4,收入《标点影印韩国文集丛刊》第248册,汉城:民族文化推进会编印,1998年版,第418页。
- ⑬(汉)班固:《汉书》卷28下《地理志》第八下,北京:中华书局,1996年点校本,第1658页。
- ⑭(晋)陈寿:《三国志》卷30《魏书》,北京:中华书局,1982年版。
- ⑮金毓黻:《东北通史》卷2,重庆:五十年代出版社,1943年版,第59页。
- ⑯⑰⑱[朝]李种徽:《修山集》卷1《送某令之燕序》,收入《韩国文集丛刊》247,汉城:民族文化推进会刊印,2000年版,第300页。
- ⑲[朝]李种徽:《修山集》卷11《东史本纪·檀君本纪》,收入《韩国文集丛刊》247,汉城:民族文化推进会刊印,2000年版,第508页。
- ⑳《李朝英祖实录》卷98,“英祖二十七年十二月癸未”条,第44册,汉城:国史编纂委员会,1968年版,第88页。
- ㉑[朝]韩元震:《南塘集》卷38《杂识·外篇下》,收入《韩国文集丛刊》202,汉城:民族文化推进会刊印,2000年版,第311页。
- ㉒吴晗辑:《朝鲜李朝实录中的中国史料》下编卷八,北京:中华书局,1962年版,第4396-4397页。
- ㉓[朝]尹愔:《无名子集》文稿册八《东方疆域》,收入《韩国文集丛刊》256,汉城:民族文化推进会刊印,2000年版,第334-335页。
- ㉔[朝]申维翰:《青泉集》卷4《送李东望柱泰之燕序》,收入《韩国文集丛刊》200,汉城:民族文化推进会刊印,2000年版,第297页。
- ㉕[朝]宋时烈:《宋子大全》卷131《杂录》,收入《韩国文集丛刊》112,汉城:民族文化推进会刊印,1993年版,第439页。
- ㉖[朝]宋时烈:《宋子大全》附录卷19,《记述杂录》之尹凤九《江上语录》,收入《韩国文集丛刊》115,汉城:民族文化推进会刊印,1993年版,第590页。
- ㉗王元周:《论“朝鲜中华主义”的实与虚》,《史学集刊》,2009年第3期。
- ㉘[朝]金平默:《答柳圣一基沫》,乙亥十一月,《重庵先生文集》卷26,“书”,汉城:宇钟社,1975年版,第517页。
- ㉙[朝]柳重教:《书法》,《宋元华东史合编纲目》附录第1,汉城:宇钟社,1976年版,第1196页。
- ㉚[朝]柳麟锡:《穀庵集》卷6《答崔勉庵益铉书》(戊戌11月17日),汉城:景仁文化社,1973年版,第110页。
- ㉛[朝]金平默:《发明》(上),收入[朝]李恒老主编:《宋元华东史合编纲目》附录第1,汉城:国立中央图书馆,2011年影印本,第1230页。
- ㉜[朝]李洱:《贡路策》,《栗谷全书》2,《拾遗》卷4,汉城:民族文化推进会,1989年版,第537页。
- ㉝[朝]李澐:《答安百顺》,《星湖全集》卷27,《书》,汉城:民族文化推进会,1997年版,第539页。
- ㉞姜日天:《朝鲜朝后期北学派实学思想研究》,北京:民族出版社,1999年版,第5页。
- ㉟[朝]李恒老:《华西集》卷5“附录”《语录》卷3“疏札”,《词同副丞旨兼陈所怀疏》,汉城:同文社,1974年版,第128页。
- ㊱(清)张廷玉等:《明史》卷322《日本传》,北京:中华书局,1974年点校本,第8344页。
- ㊲[日]京都史迹会编:《罗山先生文集》1,京都:平安考古学会刊印,1918年版,第130页。
- ㊳严绍瑛:《20世纪日本人的中国观》,《岱宗学刊》,1999年第2期。
- ㊴⑴[日]大庭修编:《安永九年安房千仓漂着南京船元顺号资料》,收入《关西大学东西学术研究所资料集刊》第13-5卷《江户时代漂着唐船资料集五》,大阪:关西大学出版部,1990年版,第29-30、30页。
- ㊵[日]秦和鼎:《二邦达志录》,收入[日]松浦章编:《关西大学东西学术研究所资料集刊》第13-3卷《宽政元年土佐漂着安利船资料——江户时代漂着唐船资料集三》,大阪:关西

大学出版社,1989年版,第351-352页。

④③此“中华”系指日本——引者注。

④④④④[日]山鹿素行:《中朝事实》,收入《山鹿素行全集》第13卷,东京:岩波书店,1940-1942年版,第305,226,226,233-234页。

④⑤此处的“异朝”“外朝”均指中国,“本朝”系指日本——引者注。

④⑥[日]山鹿素行撰:《配所残笔》,收入《山鹿素行全集》第16卷,东京:岩波书店,1940-1942年版,第123页。

④⑦此处的“中国”系指日本——引者注。

⑤⑩[日]太宰春台:《经济录》卷2,收入[日]龙本城一编:《日本经济大典》第九卷,大阪:启明社,1928年版,第432页。

⑤⑪[日]伊藤东涯撰:《圣人无华夷之辩论》,收入[日]关仪一郎编:《日本儒林丛书》第8卷,东京:风出版,1971年复刊,第39页。

⑤⑫此“神州”系指日本——引者注。

⑤⑬此“西荒蛮夷”系指西洋诸国——引者注。

⑤⑭⑤⑮[日]会泽正志:《新论》,收入[日]尾藤正英等校注:《日本思想大系》53《水户学》,东京:岩波书店,1973年版,第381、385页。

⑤⑯[日]高须芳次郎编:《水户学大系》第3卷《藤田幽谷集》,东京:水户学大系刊行会,1942年版,第7页。

⑤⑰[日]吉田松阴撰:《议大义》,收入《吉田松阴全集》第5卷《戊午幽室文稿》,东京:岩波书店,1934年版,第192页。

⑤⑱[日]信夫清三郎:《日本政治史》第一卷,上海:上海译文出版社,1982年版,第149页。

⑤⑲⑩③[日]丸山真男著、王中江译:《日本政治思想史研究》,北京:三联书店,2000年版,第289、280页。

⑥⑩[日]吉田松阴撰:《松下村塾记》,收入[日]玖村敏雄、村上敏治校注:《世界教育宝典》“日本教育篇”之《三鹿素行 吉田松阴集》,东京:玉川大学出版部,1973年版,第254页、255页。

⑥⑪[日]远山茂树:《远山茂树著作集》第1卷,东京:岩波书店,1991年版,第33页。

⑥⑫⑬(周)左丘明、(晋)杜预注、(唐)孔颖达正义:《春秋左传正义》 闰公元年,北京:北京大学出版社,1999年版,第303、835页。

⑥⑭《论语注疏》卷3《八佾》,“十三经注疏本”,北京:中华书局影印本,1980年版,第2466页。

⑥⑮(汉)班固:《汉书》卷94《匈奴传》“赞”,北京:中华书局,1962年标点本,第3830页。

⑥⑯(汉)何休解诂、[唐]徐彦疏:《春秋公羊注疏》隐公元年,“十三经注疏本”,北京:中华书局,1980年版,2200页。

⑥⑰(汉)董仲舒撰、赖炎元注译:《春秋繁露今注今译》卷8《仁义法》,台北:台湾商务印书馆,1984年版,第225页。

⑥⑱(汉)董仲舒撰、赖炎元注译:《春秋繁露今注今译》卷2《竹林》,台北:台湾商务印书馆,1984年版,第46页。

⑥⑲[美]邢义田:《秦汉史论稿》,台北:东大图书公司,1987年版,第1-36页。

⑦⑩⑩⑩姚大力:《北方民族史十论》,桂林:广西师范大学出版社,2007年版,第259-261、262页。

⑦⑪《明神宗实录》,台北:中央研究院历史语言所校印本,1962年版,第9621页。

⑦⑫杜婉言、方志远:《中国政治制度史》第九卷,北京:人民出版社,1992年版,第65页。

⑦⑬李龙潜:《明代庄田的发展和特点》,收入《明清经济探微初编》,台北:稻乡出版社,2002年版,第67页。

⑦⑭(朝)李滉:《沈馆录》,转引自郑克晟:《多尔袞对满族封建化的贡献》,收入《明清史国际学术讨论会论文集》,天津:天津人民出版社,1982年版,第7页。

⑦⑮(清)刘尚友:《定思小记》,上海:上海书店出版社,1994年影印本,第8页。

⑦⑯萧一山:《清代通史》第一卷,北京:中华书局,1986年影印版,第262-263页。

⑦⑰(清)刘尚友:《定思小记》,上海:上海书店出版社,1994年影印本,第8页;(清)徐应芬:《遇变纪略》,收入台湾银行经济研究室辑:《台湾文献丛刊》249,台北:台湾银行排印本,1968年版,第17页。

⑦⑱(清)徐应芬:《遇变纪略》,收入台湾银行经济研究室辑:《台湾文献丛刊》249,台北:台湾银行排印本,1968年版,第18页。

⑦⑲[美]魏斐德著、陈苏镇等译:《洪业:清朝开国史》,南京:江苏人民出版社,1980年版,第137页。

⑧⑩《李朝仁祖实录》卷45,“仁祖二十二年十月丁丑”条,汉城:国史编纂委员会,1968年版,第451页。

⑧⑪林铁钧:《清初的抗清斗争和农民军的联明抗清策略》,《历史研究》,1978年第12期,第40页。

⑧⑫(清)顾炎武撰、(清)黄汝成集释:《日知录》卷13《正始》,石家庄:燕山文艺出版社,1990年版,第590页。

⑧⑬⑭⑮(明)张居正撰:《答吴环洲》,《张文忠公全集》卷8“书牍”,上海:商务印书馆,1920年版,第362、363、363页。

⑧⑯⑰潘喆等辑录:《清入关前史料选辑》(1)卷11,北京:中国人民大学出版社,1984年版,第133、134页。

⑧⑱(清)陆世仪撰:《思辨录辑要》卷20《治平类》,台北:台湾商务印书馆,1986年据文渊阁四库全书本影印。

⑧⑲何冠彪:《明遗民对出处的抉择与回应——陈确个案研究》,《明清人物与著述》,香港:香港教育图书公司,1996年版。

⑧⑳周嘉文:《论黄宗羲四篇陈乾初先生墓志铭》,《晚明学术与知识分子论丛》,台北:大安出版社,1999年版,第137-155页。

- ⑨谢正光:《清初的遗民与贰臣》,《汉学研究》,1999年第2辑。
- ⑩郑传斌:《从思想史角度论明清之际夷夏观念的嬗变》,《河南大学学报》,2003年第6期。
- ⑪(清)林则徐:《致英国王照会底稿》(道光十九年七月),《筹办夷务始末》道光朝,卷7,北京:中华书局,1964年版,第211页。
- ⑫(清)魏源:《海国图志》卷76,《国地总论下·西洋人士玛吉士〈地理备考〉叙》,长沙:岳麓书社,1998年版,第1866页。
- ⑬《洋务运动》(2),上海:上海人民出版社、上海书店,2000年版,第310-311页。
- ⑭《筹办夷务始末》,同治朝,卷49,北京:中华书局,1964年版,第19页。
- ⑮(清)王韬:《华夷辨》,《韬园文录外编》,上海:上海书店出版社,2002年版,第245页。
- ⑯李喜所:《梁启超〈中国史叙论〉最早提出“中华民族”称谓》,《今晚报》,2006年1月11日。
- ⑰罗志田:《中国民族主义与近代中国思想》,台北:东大图书公司,1998年版,第69页。
- ⑱(清)陈鼎:《稽永仁传》,收入《留溪外传》,清康熙37年刻本。
- ⑲开国皇帝李渊之父系为突厥大野氏、母系为鲜卑独孤氏。

Evolution of “Hua and Yi Concept” and Rebuilding of “Hua and Yi System” among China, Japan and South and North Korea since Mid-17th Century

Yu Feng-chun^{1,2}

(1. Shanghai University, Shanghai 200444; 2. Institute of Chinese Borderland Studies, CASS, Beijing 100005)

Abstract: This paper aimed to explore the spread and evolution of Chinese-orientated values in East Asian countries based on the debate of “Hua” and “Yi”, following with rebuilding issues of “Hua and Yi System”, which may provide references for the further analysis of “historical understanding” issue that influenced the construction process of “Northeast Asian Community”, the mechanism of dispute of island belongings, etc.. Therefore, this paper firstly discussed the following issues such as the “Little Chinese doctrine” developed in North Korean kingdom since Ming and Qing reforms, “Japan-centrism” in Japan, reinterpretation of debate of “Hua” and “Yi” in Qing Dynasty and the relationship between “the world and the state”. Secondly, this paper looked into the rebuilding route of “Hua and Yi System” among China, Japan and Korea since modern times, and also hacked the ideological source of East Asian-style nationalism.

Key Words: New View of History; Territorial Theory; China, Japan and South and North Korea; Hua and Yi Concept; Hua and Yi System; Evolution

【责任编辑:李 蕾】