

“华夏中心观”在早期东亚治理实践中的影响与作用

鲍雨

摘要:近代以前,“华夏中心观”深深植根于东亚国家的意识形态中,以此为基础而形成了以中国为主导的朝贡体系,对朝鲜、越南和日本等国的政治实践产生了重大影响。在“天下观”和等级制等观念的影响下,中国长期未能形成正常的对外交往关系,阻碍了早期现代化进程;但是在国力悬殊的情况下,古代中国也未将除遵从形式上的尊卑秩序以外的实质性义务强加于小国之上,其“大而不霸”、“和而不同”等精神对当代国际政治经济新秩序的构建具有启示性意义。

关键词:东亚治理;华夏中心观;夷夏之辨;儒学;朝贡体系

作者简介:鲍雨,北京外国语大学国际关系学院硕士研究生。

中图分类号:D829.12 **文献标识码:**A **Doi:** 10.3969/j.issn.2095-042X.2016.01.008

“华夏中心观”(也称“华夏中心说”“华夏中心主义”等)发源于先秦时期,至鸦片战争后逐渐淡出历史,是在中国历代王朝中长期占据统治性地位的对外关系思想。这种观念认为,华夏族聚居的区域是世界的中心——即“中国”,较为偏远的周边各族则为“蛮夷”“番夷”之列,两者之间存在着文化的高下差异之分,但共同构成“天下”,中国的皇帝因而称为“天子”。古代中国在“华夏中心”思想的影响下,对朝鲜、越南和日本等主要对象国进行了以朝贡体系为主要形式的近代早期^①东亚治理实践。伴随着民族的发现与国家的形成,认为自己属于华夏(或中华)共同体且承认中华文明优越性的观念为东亚文明圈的各个成员提供了文化认同感,并在不同程度上影响了东亚各国的政治实践。

一、“华夏中心观”的历史内涵

华夏中心观的产生有着极为久远的历史背景,甚至可追溯至上古时代:原始公社后期,黄帝统一黄河流域各个氏族部落,华夏族的基础得以奠定^[1]。因此,华夏中心这一观念起初界定的主要是黄河流域、尤其是聚居在黄河中下游地区的华夏族与其他族群之间的差异。在人类生产力水平普遍低下的情况下,华夏族群依靠适宜的水、土壤和气候等得天独厚的条件发展起了以种植和养殖为主的农耕文明,在经济发展、人口扩大的同时文明程度也不断提高,逐渐在与其他族群往来交流的过程中形成了一定的自我优越感和本位意识,甚至对其他尚处蒙昧的民族产生了居高临下的态度:《礼记》中提出了“北狄、南蛮、西戎、东夷”的说法且称之为“四罪”,《孟子》中有“莅中国而抚四夷”、“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者”的言论。由此可以看出,先秦时期的社会精英群体就已经产生了“华夏”与“蛮夷”相对立的观念。秦汉时期,广阔的地域与开放性的民族政策使得大量蛮夷部族和中原地区人民逐渐融合,华夏的地理概念得到了扩大,具体过程不在本文中赘述^[2]。

^① 按照世界史的阶段划分方法,下同。

自孔孟提出儒家夷夏观，汉代儒家学说成为正统以降，建立在地理中心主义上的文化中心主义也成了华夏中心观的重要部分^[3]。“华夏”与“蛮夷”的对立实际上并非以不同的种族为划分基础，而是建立在文明或者说文化的高下之上。华夏族与蛮夷之间存在着源远流长的血统混杂现象，夏商周三代以及战国众多诸侯都有中原子孙杂布夷狄^[4]。韩愈曾对《春秋》笔法进行概括：“孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之，夷而进于中国则中国之。”可以看出，儒家在对待族类时采取实用主义的态度，即以“礼”作为分辨“夷”与“中国”的标准，尊奉周礼或归依儒家正统的夷者亦可被视为华夏的同类，否则则彻底地视之为夷。

在中国的传统文化中，儒家学说始终把道德与伦理混为一谈，又把伦理与政治画上等号，导致了政治上的国家观念与文化上的民族观念长久地杂糅在一起，国家观（更准确地说是“天下观”）甚至往往隐没了民族观。当代学者赵汀阳在《坏世界研究》一书中提到，“由秦汉所奠定的中华帝国结束了天下体系，终结了周朝开创的世界政治思路。……中华帝国在观念上虽沿袭天下概念，仍把中原以外的其他地方看作是天下的一部分，但在实际制度上已经重新理解了天下的内外远近关系从而削弱和修改了天下概念。……汉以来的进贡体系虽仍然体现了天下观念的影响，但天下观念已被歪曲，大一统帝国这一新身份使原来的文化边界变成了政治边界，原来文化性的华夷之别变成了政治性的华夷之别。”^[5]这阐述了秦汉以来“天下”概念发生的嬗变，隐含了华夏中心观念内涵的扩展进程。由于传统社会惯于将儒家的伦理与文化视为最完美的“典范”并以对其的应用作为界定“我族”和“非我族”的标尺，华夏中心观和“中国”的概念难免染上文化民族主义的色彩。这就导致了历代王朝统治者在倡导民族融合与维护民族利益时存有非理性的态度，例如将割地视为对“夷狄”的赏赐等；此外，异族政权入主中原时一旦奉行儒家的礼乐教制，就也能获得文化正统的合理性，巧妙地掩盖住“以夷变夏”的事实。如明代史臣曾对忽必烈作出“（世祖）信用儒术，用能以夏变夷，立经陈纪，所以为一代之制者，规模宏远矣”的积极评价，可见身为汉人的史官不仅不认为宋被少数民族政权所灭是“以夷犯上”，反而因忽必烈采纳儒术而视之为“以夏变夷”，值得嘉奖^[6]。清朝的满族统治者更是身体力行地学习汉族文化，既是出于获得汉族人认可的需要，也带有主动吸收华夏文明的优越性的自觉。这对促进各民族融合、丰富中华文明传统是具有进步意义的。但也不得不承认，随着时间的积淀，华夏中心观中的封闭性和保守性不断得到助长，以至于自视为天下中心的中国与悄悄嬗变中的客观世界逐渐脱节。

华夏中心的观念自然也包含了古代中国对世界秩序的理解。传统的中国政治不具有近代西方民族国家的主权边界概念，也不存在宗教性的边界，社会与政治都可以靠共同的文化来实现无限的延伸。儒家一贯将“家”认定为社会系统的基本构成单位，“国”是“家”的延伸，而“天下”又是“国”的延伸。因此，比照西方形成的“个人—国家—国际”这一政治框架，古代中国将对世界秩序的理解塑造成了“家—国—天下”的结构^[7]。中国式“天下观”虽带有理想主义的色彩，但其政治伸展度与包容性都优于西方政治思想，华夏中心观在这其中起到了不可或缺的独特作用。

二、早期东亚治理实践中的“华夏中心观”

“早期”这一时间概念具有极强的相对性。公元前3世纪，在儒家伦理观的影响下，中国就在东亚、东南亚和中亚地区形成了一种以宗藩朝贡制度为主要特征的政治秩序。尽管古代中国对外交往的实践成果不仅限于朝贡制度，但美国历史学家费正清（John King Fairbank）曾指出：“无论由中国人还是由夷狄统治这个帝国，朝贡一直是中国对外关系的方式”^[8]，并在中华帝国自拟的中心性和优越性——亦即“华夏中心主义”（Sinocentrism）——的假设之上，认为中国和东亚其他政体之间存在着“等级式和不平等”

的地区秩序^[9]。虽然费正清构建的朝贡体系框架在学界具有一定争议性,但朝贡体系无疑最为集中地体现了华夏中心的观念。因此,本文基本按照朝贡制度形成和发展的历史来界定“早期东亚治理”这一概念。

在朝贡制度中,中国居于“天朝上国”的地位,周边各国属于“藩属国”,各国王室需受中国“册封”,由中国赐予印玺等以示正统,并要向中国派遣外交使节及定期纳贡。这种形式上不平等的秩序背后是各藩国实质性的自主权,即可以自愿选择效仿中华文明的程度,保留本土文化传统,也能在承认中国优越身份的前提下保持独立地位,几乎不受到任何政治控制或压迫。这与西方历史中宗主国和殖民地之间剥削和被剥削的关系不可同日而语。

从实用主义的角度出发,“华夏中心观”在不同程度上为东亚国家提供了工具性作用:一方面,“华夏中心观”为各国的国内政治实践提供了便利,无论是借鉴中华帝国相对成功或先进的制度试验,还是利用已经较为成熟的儒学话语体系,都有助于统治精英对自身合法性的维护;另一方面,这些国家更可在东亚国际秩序中以对“华夏中心”的拥护作为与中国交际或博弈的筹码。例如越南通过积极主动的跟随姿态使中国相信其是“文明国家”,从而免于被征伐或排斥的危险;朝鲜也是通过主动且高程度地效仿中国来获取更多的外交红利。日本效仿中国的程度相对较低,但其对中国文化优越性的承认乃至崇拜则是毋庸置疑的。中国的治理经验给日本提供了可参考的范例,尤其对幕府时期的日本产生了深远持久的影响。在此期间,日本学者深入研究中国的法律和制度并有选择地吸收借鉴,更在中国观的影响下形成了“日本是单一国家”的强烈意识^[10]。

华夏中心观深深植根于早期东亚国家的意识形态中,成为东亚朝贡体系得以维系的深层原因。朝鲜王朝建立初期,统治者认为中国(时为明朝)既是军事、政治、经济强国,也拥有先进的文明。为了获取朝鲜王朝的正统性、巩固国内精英的利益,以及出于跟中国进行贸易的目的,统治者选择了儒学治国之路。在此过程中,新王朝的创建者们怀着一种“在朝鲜建立仅次于中原大中华的‘小中华’”之信念,要在朝鲜建设所谓的“东周”^[11]。朝鲜因而成为中国主导下的东亚秩序的最积极建设者,与中国明、清两朝的关系更被视为的“朝贡模范”。朝鲜希望通过与中国趋于同质化来凸显自身与其他周边国家的差距,从而提高朝鲜在东亚秩序中的地位,甚至认为只有在某种程度上符合“文明”标准的国家才拥有对中国例行朝贡的资格。明朝灭亡后,李氏朝鲜自认是中华文明的继承者,视清朝为蛮夷,并希望产生以自己为文明中心的、新的华夏治理秩序。德川幕府时的日本自认为形成了独立于中国朝贡体系的、包括朝鲜和琉球等在内的“日本型华夷秩序观”;越南自独立以后常以“中华”“华夏”自居,打着“以夏变夷”“改土归流”的旗号出兵周边国家和地区,迫使柬埔寨国王接受汉姓并将夷名“柴棍”改名“嘉定”(今胡志明市),甚至视中国为北朝、自称南朝,认为南北“各帝一方”^①。19世纪,阮朝视欧洲人为蛮夷,在英国人请求定居、通商等时,阮世祖以“夏不杂夷”为理由拒绝^②。此“夏”已是越南自指。

当然,朝鲜、越南及当时其他东南亚国家(如老挝等)仍忌惮于中国的现实威胁,出于国家安全的实用考量而不得不安守于中国主导的东亚秩序之内,只有日本始终以相对独立的姿态游离于朝贡体系之外。三国时期,魏帝曹睿封当时日本的女王卑弥呼为“亲魏倭王”,倭王所治的邪马台国也沿承了“倭国”之称直至大化革新。大化革新前,儒学思想传入倭国并对其观念产生了巨大的影响,统治者已经产生了以天皇为中心治理“小天下”的想法。自公元630年起的两个半世纪中,日本在向唐朝派遣了共计十几次遣唐使后,于894年开始拒绝继续履行朝觐的义务。至圣德太子时,尽管实际国力相差悬殊,日本却在中国皇帝前自称起“日出处天子”和“东天皇”,而将隋朝统治者称为“日没处天子”及“西皇

① 出自《平吴大诰》:“自赵、丁、李、陈之肇造我国,与汉、唐、宋、元而各帝一方。”

② 出自《大南实录·正编第一纪·世祖高皇帝纪·卷二十四》:“先王经理天下,夏不杂夷,此诚杜渐防微之意也。红毛人狡而诈,非我族类,其心必异,不可听其居留。”

帝”^[12]。但到了室町幕府时期，出于对华贸易和巩固国内政权合法性的功利目的，日本又开始寻求向明帝国治理下的东亚朝贡体制靠拢，接受中国的册封。丰臣秀吉统一日本后，急切地希望通过和东亚国家（主要是中国）的贸易往来获得国内经济的快速发展，但在明朝海禁限令的压制下选择了侵略朝鲜，试图通过武力来改变自身在东亚秩序中的地位并占领市场。总体来说，日本在朝贡体系中的表现反复无常，对中国的态度往往自相矛盾，但华夏中心观和中华文明的影响已经深入其骨髓。即使在加入以西方国家为中心的国际关系体系之后，日本仍怀有建立以日本为中心、辐射东亚和东南亚地区的“大东亚共荣圈”。日本儒学家内藤湖南曾宣称：“……正如文化中心从黄河流域迁移到江南一样，在现代，文化中心移到了日本，故应将以日本文化为中心的东亚文化作为新的中国文化加以酝酿。”^①

1885年《中法越南条约》的签订终结了中越宗藩关系，1895年《马关条约》的签订宣告了中朝朝贡关系的结束，中国主导的传统东亚秩序走向崩溃，但中华文明给东亚各国带来的政治、文化、社会心理等方面的影响是不可磨灭的。隐藏在早期东亚秩序之下的华夏中心、等级制、事大主义等观念作为一种特殊的地域文化，深深扎根于东亚国际关系中。

三、“华夏中心观”的历史意义及当代启示

华夏中心观是“异源同流”的东亚各国产生文化认同感的来源，为自愿接受中华文明的国家和社会提供了富有凝聚力的精神纽带。但是，华夏中心观却存在着开放和自我封闭并存的内在矛盾性：当中国国力鼎盛时，华夏文明便以超越种族、国界和信仰的姿态辐射并慑服其他国家与社会，在扩展儒家伦理秩序的同时以开阔的胸怀容纳和吸收其他文化；当中原王朝国力衰微时，则倾向于选择闭关自守，以民族意识为防御工事来阻挡外来文化的冲击与碰撞，这时华夏中心观就显出其盲目排外和消极保守的一面。当代学者郭洪纪将这种现象概括为“（华夏中心观存在着）向世界主义扩展和向国家主义退守的两种文化机制的制衡”^[13]。随着时代的发展，这种观念中的保守性逐渐超越了其进步性，明清时期更是对中国历史进程产生了不可磨灭的负面影响。

明代以前，中国的文明显著高于周边各国甚至居于世界领先地位，因此以“天朝上国”自封有其历史合理性，并非夸诞之语。明清时期，朝贡体系开始经历由盛转衰的过程，中国对自身文明优越性的估计没有跟上时代和环境的变化，对华夏中心观的盲目坚持演变成了固步自封乃至夜郎自大，导致了惨痛的历史后果。此外，古代中国没有形成正常的外交关系，这亦与华夏中心观和无限延伸的天下观密不可分。传统中国与周边国家的关系建立在不平等的基础上，忽视藩国主观能动性，与东亚、东南亚和南亚国家之间形成的是等级制政治秩序，通过高高在上的“册封”“羁縻”等手段对别国地位加以承认，认为外国对中国仅是“朝贡”、中国对外仅是“理藩”而已，“无所谓外交”^②。鸦片战争前，清朝统治者认为世界上既没有竞争者，也没有能和中国平起平坐者：“中国统治者的职责是把所有其他统治者当成自己的臣属。”^[14]国家中心主义和等级观念根深蒂固地存在于朝贡体系发展的整个历程中，成为中国历代统治者处理民族和对外关系的重要依据。作为对承认中国强大地位和中华文明优越的国家的嘉奖，古代中国秉承“厚往薄来”“求诚不求利”的原则和心态给予它们丰厚的物质馈赠以示“赏赐”，乐见其对中国心怀崇敬与感恩，不对“藩属国”进行经济剥削或要求其承担何种实际义务。直到鸦片战争，中国人才被迫将防止“以夷变夏”的观念转变为与世界接轨的维护国家主权和捍卫领土完整的思维，也终于在国家安

① 转引自 [日] 沟口雄三：《现阶段及 21 世纪日本的中国研究课题》[A]，21 世纪中国与日本国际学术讨论会论文集 [C]，北京：北京大学出版社，1996：315。

② 出自刘锦藻：《清朝续文献通考》：“迄乾隆五十年，我为上国，率土皆臣，无所谓外交也，理藩而已。”

全受到威胁的情况下用“中外”观念取代了“夷夏”，逐渐接受了适者生存的社会达尔文主义思想。

江泽民曾在《在中央民族工作会议上的讲话》中提出，维系中国各民族统一大家庭而且世代传承的纽带主要有三：“一是国家的长期统一；二是各民族相依共存的经济文化联系；三是近代以来各民族在抵抗外来侵略和长期革命斗争中结成的休戚与共关系。”这段话实际上揭示出了以华夏中心观为代表的传统民族观念纽带具有的双重性特点：一方面，和而不同、相依共存的各民族文化认同超越了中国传统社会中单纯的自然认同（包括血缘认同与乡土认同）的狭隘性^[15]，丰富和充实了中国历史上的民族和国家认同的内涵，有力地促进了民族自豪感和爱国主义情感的形成与增强；另一方面，中国古代社会将政治上的国家观念与文化上的民族观念的混同导致了民族意识中整体利益目标的缺乏，直接后果是对待其他文化和其他民族的非理性态度，而导致的间接后果就是华夏民族对自身身份认同的被动性，即：华夏文明的成员只有在受到外来威胁而危及生存时才会形成强烈的排他性和民族意识。例如清初满族统治者掌权后实行的“剃发易服”政策遭到汉族士子的强烈排斥与抵抗，在加剧满汉民族矛盾的同时，以十分残酷的代价将汉族团结在了一起；同时，统治者很快意识到将儒家伦理道德融入异族政权即可“跻身正统”的现象，用温和的文化手段进行怀柔有利于民族矛盾的化解，实际上还是用借鉴儒学的外衣来掩盖暴力统治的事实，这也不得不说是华夏中心观模糊、消解了国家主权概念带来的消极影响。

儒家国际秩序为东亚文化圈内部带来了长期的高度稳定，而且宗主国越先进，其宗主地位越稳固，国家间关系也越稳定。但在传统国际秩序形成和发展的过程中，“天下”的地理概念逐渐扩大，由中国周边国家、东亚地区发展到全世界范围。在此过程中，以中国为秩序中心的影响逐渐弱化，中国一手打造的垂直型朝贡体系最终为基于国家间平等互利的横向关系所取代，传统中国与东亚各国之间依靠经济或文明认同等维系的松散关系转变为有国际法制约的、属于主权国家间的双边关系。因此，当代中国在参与国际政治经济新秩序时应以世界整体为思考出发点，而非国家中心主义或地区主义^[16]。传统观念中的不合时宜之处必然为时代所淘汰，但中国传统秩序观中有一面对当代国际秩序观的构建同样具有启示性作用，正确评价华夏中心观有助于今日以更长远、更全面的眼光看待西方主导的国际体系。

在近代早期的东亚，中国影响了以朝鲜、越南和日本等为代表的绝大多数国家的国家建设进程和社会实践，并在国际关系领域形成了一种明确的儒家秩序，即“帝王居中，抚驭万国”。最值得肯定的是，中华文明在具备充分的优越性的同时并不施行改造世界、强行输出价值观的理念，而是允许邻国按照自己的需要对中华文明进行修正后的自愿效仿及保留自身的本土文化。这种秩序中除了以儒学为核心的哲学观念，也不难得见道、法、墨等其他中国古代学派思想的影子。例如道家的“以亡（无）事取天下”“清静为天下定”，认为“无为”之治是最高尚的政治，这一理念不仅适用于中国国内政治，更在中国主导的早期东亚社会秩序中打下深刻的烙印；墨家的非暴力论从内政方面强调“兼爱”，从外交方面强调“非攻”，从反对诸侯征战到反对国家间不合乎义的兼并战争，使得近代中国除在平定游牧民族制造的边境冲突时，很少选择发起干涉性战争的方式改变他国实践。“万物并育而不相害，道并行而不相悖”的贵和理念，为中国的和谐思想奠定了深厚的基础。在“中国威胁论”“中国称霸论”等甚嚣尘上的今天，古代及近代中国的“大而不霸”及其在处理与邻国关系时的实用主义无疑具有借鉴意义。

中国曾是近代东亚国际秩序的主宰者，在朝贡体系解体之后的很长一段时间里成为了西方主导的国际秩序的被动参与者。但是，随着当代中国的快速成长，中国将成为国际新秩序越发积极的参与者，并主动成为国际政治经济新秩序的重要构建者之一。和平与发展是当今世界的主题，古代中国对礼仪道德和大国责任的强调无疑是符合时代要求的。作为正在崛起的超级大国，中国不仅会在维护我国国家利益的基础上承担国际道义与责任，更将秉承“和而不同”的和谐世界理念，推动国际秩序向着更加公正合理的方向前进。

参考文献：

- [1] 郭洪纪. 儒家的华夏中心观与文化民族主义 [J]. 历史教学问题, 1994 (5): 1-5.
- [2] 王景义. 论华夏族——汉族的形成和发展 [J]. 绥化师专学报, 1997 (4): 121-126.
- [3] 沈文泰. 华夏中心主义的衰落与中国近代民族主义的兴起 [D]. 昆明: 云南大学, 2014.
- [4] 李云泉. 夏夷分野之分与华夏中心意识 [J]. 山东师范大学学报 (人文社会科学版), 2002 (3): 92-95.
- [5] 赵汀阳. 坏世界研究 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2009: 161-183.
- [6] 马大正. 中国边疆经略史 [M]. 郑州: 中州古籍出版社, 2000.
- [7] 赵汀阳. 天下体系的一个简要表述 [J]. 世界经济与政治, 2008 (10): 15.
- [8] (美) 费正清. 费正清集 [M]. 天津: 天津人民出版社, 1991: 54.
- [9] 张锋. 解构朝贡体系 [J]. 国际政治科学, 2010 (2): 33-62.
- [10] (美) 康灿雄. 中国影响下的文明与国家的形成 [M] // (美) 彼得·卡赞斯坦. 世界政治中的文明: 多元多维的视角, 秦亚青, 译. 上海: 上海人民出版社, 2012: 115.
- [11] (韩) 郑容和. 从周边视角来看朝贡关系——朝鲜王朝对朝贡体系的认识和利用 [J]. 国际政治研究, 2006 (1): 72-87.
- [12] 武心波. 日本与东亚“朝贡体系” [J]. 国际观察, 2003 (6): 60-66.
- [13] 郭洪纪. 儒家的华夏中心观与文化民族主义滥觞 [J]. 河北学刊, 1994 (5): 20-25.
- [14] (美) 费正清. 剑桥中国晚清史 (1800—1911): 上 [M]. 中国社科院历史研究所编译室, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 1985: 34.
- [15] 陈科华. 根源性认同与爱国主义 [C] // 中国伦理学会会员代表大会暨第12届学术讨论会论文汇编. 南昌: 江西师范大学. 2004: 116-120.
- [16] 肖晞, 董贺. 中国传统国际秩序观及其当代启示 [J]. 复旦国际关系评论, 2014 (1): 13.

Huaxia Centralism in the Governance of Ancient East Asian

Bao Yu

Abstract: Huaxia Centralism is deeply rooted in the ideologies of East Asian countries. Based on this, the tributary system led by China had a great effect on political practices in Korea, Vietnam and Japan. Under the influence of “Tianxia view” and other concepts such as hierarchy, China failed to form normal diplomatic relations, hindering the process of early modernization. However, nor did ancient China impose any substantive obligations on small countries, except for respect. Her “seeking harmony but not uniformity” has certain instructive meaning for building a new international political and economic order.

Key words: east Asian regional governance; Huaxia Centralism; the difference between Chinese and barbarians; Confucianism; the tributary system

(收稿日期: 2015-11-20; 责任编辑: 朱世龙)