

“入关学”与古今“华夷”“天下”之辨

薛成

“入关学”是对“键政”界推出的一套攻略的戏称，并成功出圈，引起全网热议。作者以明末的形势比附当下的国际秩序，将西方比作大明、中国比作建州女真、马六甲海峡比作山海关。

“网红”理论总是呼应时代心理。“入关学”包括对其的批评，实际上基于这样的世界想象：以西方为“华夏”，自居“夷狄”。

这是古代天下观的倒置，那时中原以“天朝上国”自居。这种颠倒当然不是从“入关学”才开始，自居“夷狄”的心态在日常生活中常常不经意地流露出来。“入关学”其实是旧问题遇到新形势，现在出现某种回归“中原”的时机。有必要回顾当初又是如何“出关”，窜入“夷狄”的。

一、道术将为天下裂

先民将生存的空间想象成天井式的结构，帝居于上天，与下土之神相对，下通夏，即夏后。^①在传世文献中，“天下”有时泛指已知的人类全体，有时仅指王朝国家。《礼记·礼运》“天下为公”与“天下为家”的对立，又代表公共性与公权力的私人化之间的对立。

近代，随着中国卷入西方世界，“天下”逐渐摆脱原先的语境。直至近年，经赵汀阳重新阐述，进入学界的视野。在中间这段时间，其实是“大一统”的概念顶替“天下”，然而却饱受批判，指其要对中国近代的失败负责。如今对“天下”概念也有同样的批评。这个问题不是非此即彼，而是掺杂了两种相互矛盾的世界想象。

《公羊传》将历史想象成三世的循环，据乱世“内其国外诸夏”，升平世“内诸夏外夷狄”，太平世“夷狄进至于爵，天下远近大小若一”。时间和空间都呈线性递进。想象的内容总是来自现实，当然不可能如此整齐，实际上只有两世：太平世以西周的世界秩序为原型，^②春秋失序，诸夏各内其国，互相征伐而“外夷狄”是对乱世的补救。

周人曾窜入“夷狄”，迁徙到岐山下，始加入殷商世界秩序，时战时和，为商的方伯。“翦

^① 杨宽：《中国上古史导论》，上海：上海人民出版社，2016年，第63页。

^② 李峰：《西周的政体》，吴敏娜译，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年，第52页。封建包括建制与授土两方面，封本义为植树封疆。文献将西周封建描述为一种周王中心的人身关系的制度，即宗法，并且视所有封建的对象为同一性质，尽管提到畿内、畿外诸侯，仅仅是地域的划分，提到“以藩屏周”，同样适用于全体。经对西周青铜器铭文的研究，对上述概念都有所修正。“邦内甸服，邦外侯服”，“王畿”是后世才出现的概念，位于关中盆地的所谓“王畿”，至少已包括邦内的大部。邦内外实为两种不同功能的建制。“大邦周”内存在次级的诸邦，甸服提供经济资源。严格意义的诸侯均建于邦外，称国，“国”字形为由城墙环绕的武装。侯服提供军事义务，“为王斥侯”，与作为中央军的王师，共同构成国防体系。在邦国内部确实施行宗法，问题在于各自与“大邦周”的关系。铭文中对“公”与“私”、“臣”与“小臣”、“公家”与“王家”的区分，来自不同邦的官员在王朝官员主持下交换土地，等等，都显示了超越人身关系的公共性。诸侯的军队受王廷派出的官员指挥，或在异地作战，显示了诸侯为统一的整体，而非宗法论理解的独立主体，这也符合军事的逻辑。邦的土地相接壤，而国悬于“蛮族”的海洋，授土是为了自存，有如后世屯田。与之形势最接近的是北魏六镇拱卫魏都所在的大同盆地，次之汉唐都护府。亦可参考现代英美霸权遍布全球的基地网。只有当关中的王廷亡于犬戎，诸侯才变成“宗法封建”。但这始终是一种例外状态，并非建制的初衷。或许正是中心的崩坏，造成诸侯某种“宪制危机”，以“内诸夏外夷狄”作为补偿。

商”以后，接纳殷商的遗民，封帝辛的庶兄微子于宋，传至宋襄公，参与春秋争霸。孔夫子也是殷人的后裔，他们都将周视为“自己”的秩序，而不是征服者。这是开放的秩序，存在中心，但也是多元的，中心的权威得到边缘认可。两者的地位亦可互换。

“天下远近大小若一”是理想，周人只占据华北的一部，不时与四方“夷狄”交战，最终亡于犬戎。“外夷狄”是西周的地缘现实，但不将其作为立国的依据。春秋的危机在于内部的诸夏分崩离析，但无力恢复西周秩序，只能通过树立外部公敌凝聚内部，补偿丧失的公共性。这是保守的秩序。

然而只能部分补偿。现实运作仍然依赖武力，这就是霸的含义，也是宋襄公被人耻笑的原因。由于没有一个大国拥有压倒性实力，且各国内部也不稳定，霸政总是随着人身消长，相继而有五霸之多，霸权更替免不了争斗。虽然至春秋末年达成“弭兵”，终究堕入战国，以及更加残酷的兼并战争。“华夷”之辨到北宋形成相对稳定的秩序，但依然保守，靖康之耻显示其稳定也很有限。

两者的对立，正如尼采《论道德的谱系》所言：“所有高贵的道德都产生于一种凯旋式的自我肯定，奴隶道德则起始于对外界、对他人、对非我的否定。”“华夷”之辨其实背离“天下”的精神，已不是完整的“天下”，但人们已习惯混淆，为表述方便，下面分别称为“肯定之天下”和“否定之天下”。

两种“天下”自此流传后世，大体上与现实共进退，达则兼济天下，穷则“华夷”之辨。一般呈历时性交替，至清代却发生共时性的对立，并影响至今，包括“入关学”的讨论。

北宋即有“南人”与“北人”的对立。历明清两朝，江南始终与中枢疏离。朱元璋憎恨拥护张士诚的士民，有明一代对江南重税，晚明东林与“阉党”斗争，明末的混战，剃发易服，等等，愈发地刺激江南士林的对抗意识。武力抗清失败以后，蛰伏民间，沉潜学术，理路为之一变。

征服者的外族身份成为焦点。清廷援引大一统自我辩护。这里存在灰色地带：春秋世界有很多君，也承认“夷狄”有君的事实，但是天子只有一个。理论上可以“进夷狄”，但未提及“夷狄”能否做天子，这在北朝以前不可想象。“超纲”的形势下，清廷对义理作了发挥。

即使义理能圆融，且包含肯定的因素，但满人从上到下为封闭的特权集团，八旗兵未能如北朝的府兵——对汉人开放，且兵农一体——北朝府兵的这一转变对隋唐国家的形成至关重要。^①制度既普遍排他，逆向的“华夷”之辨，自然不能服众，给明遗民的否定以口实。

遗民则针锋相对，强调“华夷”之辨到极端的地步。《春秋》的体例还相对弱排外，主要依据礼，诸夏的君若行不义，也等同“夷狄”。实际上清代诸帝皈依儒教表现得十分虔诚，但正因为如此，遗民态度决绝，已近乎种族主义。

双方各有偏正，相比之下遗民离经叛道多一些，最终甚至倾向于否定皇权。既持此立场，清朝虽然历史地统一中国，反清并不会随着明朝及其遗民的寿命而终结，反而将世代代传下去。由此清朝在价值上并没有统一。这种隐形且更加深刻的分裂，可以称为“精神的南北朝”。

“康乾盛世”下暗流涌动，不时以文字狱、雍正“大义觉迷”的“神操作”等形式显露出来。随着历史周期律起作用，清朝的统治日渐腐败。如果任其发展下去，早晚有一天南

^①〔日〕谷川道雄：《隋唐帝国形成史论》，李济沧译，上海：上海古籍出版社，2018年，第364页。

方会打起“复明”的旗帜。

但西方来袭，且江南首当其冲，斗争的双方随时运流转，各取所需，都进入新的轨道。

二、千年未有之变局

之前清廷对“夷狄”的字眼十分敏感，如今移用来指代西方，自然松弛了禁令。这是传统“华夷”之辨顺势的延伸，如同楚人长期被诸夏视为“蛮夷”，至春秋末年，“更野蛮的”吴越也加入争霸的“游戏”，楚就无疑属于华夏了。

太平天国虽然借用基督教的形式，仍然是一场传统内乱：边缘知识分子与流民的结合。“中国有中国之制度，今满洲造为妖魔条律，使我中国之人无能脱其网罗”之语，显示受“华夷”之辨影响。利用宗教造反也颇有先例，只是这一次借用了基督教的形式。“天国”上层正是被表面的共相迷惑，一度称英国使者“西洋番弟”，然而“番弟”很快站在清廷一边了。类似的情形今后还会反复上演。

湘淮军以镇压“天国”上位，实际上已经是半藩镇，较中央的官僚开明，在地方办洋务，其角色与春秋的诸侯相通。很自然，学习西方始于军事技术，然后是配套的经济建设。

当魏源于1842年提出“师夷长技以制夷”，可谓先知先觉；而到运动的晚期，张之洞《劝学篇》重申“旧学为体，西学为用”，已经成了悖论，自我设限。承认西方工具理性更优，是为了维持“天朝”价值的优越。“体”和“用”现实中也不可能分得如此清楚，早晚会触及器物后面的制度和观念。

甲午惨败，这一套就维持不下去了。日本西化的步子更大，中国既是间接败于西方，也是败于一个“旧天下”的边缘国家。康有为阐发孔子“托古改制”，所谋不在学术，而是现实的政治。他始终是改良者，不是革命家。那么，要做出更大的改变，必须更用力地“六经注我”，在传统里陷得更深。尽管维新派和洋务派辩论，其实一脉相承，精神分裂也更严重了。

革命党整体比维新派年轻。既选择革命，不用考虑怎么应付保守派，后者仍然受制于自己脑袋里的传统。维新派还算古人，革命党是新旧交替的一代，对世界了解更多，部分也得益于维新派的教育。时代的危机唤起士大夫济世的责任，而在年轻人那里，只有自居“天朝”在现实中幻灭的创伤。

正是这种精神创伤，激活了蛰伏的“南朝”。革命党大力宣传排满，继承明遗民的话术，包括赴日搜集遗民的著作。底层民众正是这样看待辛亥——“替崇祯皇帝报仇”（《阿Q正传》）。这不只是民众，也是革命者的局限。

当时的西方，列强忙着瓜分世界，鼓吹种族主义、社会达尔文、“黄祸”，等等。传到国内，再被精神创伤放大，呈现一片光怪陆离。当时的国人，对种族灭绝的危险过于狂热，很多人着迷“黄种”与白种大决战的图景，各种“精神胜利法”“黄祸”亦被引用来支持民族自豪感，论证中国文明起源于西方。^①这些都是创伤的表现。

在维新派那里，西方之于中国，还是某种含糊的分庭抗礼，现在则彻底翻转。对于这一代人，“天朝梦”虽然幻灭了，评价倒向另一个极端，但仍然只会用“华夷内外”的框架看世界，自然

^① 冯客：《近代中国之种族观念》，南京：江苏人民出版社，1999年，第109页。

用西方占据“天朝”的位置。

当时一位作家将初民和灵长类的差异，与“文明民族”和“劣等游牧民族”的差异类比，号召中国人向着“净土”进步，远离“劣等种族”，加入到“文明民族”中去。^①革命党的世界观就是这样一种传统与现代、意识激进与行动保守的怪异组合。

随着清朝的倒台，国人很快将满人遗忘，实际上他们早已融入当地生活。世界图景就只剩下内西方外中国。基于这一新的坐标系，维新派与革命党重现了“旧天下”的对立。改制是肯定，只是为“托古”所局限，而排满是否定。

“五四”一代基本是新人，在新式学堂中接触西学，而不用出国留学。民初的时局比清末更混乱，一战结束后，国人憧憬作为战胜国被西方接纳，遭到巴黎和会羞辱。但同样是惨淡的现实和幻灭，“五四”一代并没有像上一代一样满怀怨恨，而是转化为建设性。

这就回到洋务—维新的延长线，深入改制，但不受限于古人。先是新文化运动，学术更成体系，不像上一代更多地出于情绪、宣传、猎奇。随后孕育出两个新型的革命政党。黄埔军校成立，吸引全国的热血青年报效，都是“五四”的孩子。

尽管“五四”以反传统著称，迄今为止的史书仍然是这样评价，但对比其他文明，摆脱殖民以后，总是陷于创伤不能自拔，既无法回归传统，也不能进至现代化，“五四”的建设性显得非常独特。其深层心理结构仍然延续了“肯定之天下”，有如周人从岐山出发。

排满静悄悄地破产，孙中山仍然是世人公认的革命领袖。在上一阶段对立的两种世界观，这种对立可以追溯到明末，现在汇聚在孙的旗帜下，发动北伐。然而孙未能建立超越人身关系的组织，在他死后不久，国民党政权就蜕变为“南朝”，对革命同志举起屠刀。

蒋介石以“攘外必先安内”的口号著称，听其言观其行，这不只是具体事务的权衡，而是自觉地以西方为内，自居“外藩”，维护这一秩序，不可逾越。1937年英美在东方自身难保，蒋仍指望其解救。蒋的政治盟友多有亲日分子，对日本也以“华夏”视之，遂有汪精卫叛国之举。

合流再度分流，共产党人经过二十余年艰苦奋斗，统一中国大陆。又奋战二十年，与两个超级大国达成制衡。1972年尼克松访华，标志着西方接纳中国为对等的棋手，一雪巴黎和会的前耻。中国通过改革开放又加入西方的经济秩序。

需要指出，西方秩序是一个“否定之天下”，中国不属于西方“诸夏”，能被接纳，是出于冷战地缘的需要。因此随着苏联自我否定，合作的前提就存疑。只是当时中国还很弱小，西方志得意满，正如福山的《历史的终结》书名所显示的，旨在维持现状。随着力量此长彼消，如今再度爆发冲突。

可叹的是，当国家已摆脱“十年浩劫”，思想界却陷于精神创伤，至今未能恢复。加之改革开放之初，目睹中外物质差距，倍感幻灭。其世界观也再度退回到逆向“华夷”之辨，并有随着现实成就越大越排斥现实的倾向。

中国经济经过40年高速增长，如今已与美欧鼎足而三。同期西方却每况愈下。“9·11”是边缘对中心的怨恨，而不是所谓的“文明冲突”。文明冲突不能解释世界，但能解释美国人如

^①《人祖》，《江苏》（3），1903年6月，第141—143页。

何看世界。

实际上亨廷顿本人的另一部著作《变化社会中的政治秩序》更有说服力。该书提出一个模型：后发国家的政治稳定，取决于群众动员和制度化的参与两个维度的平衡。当今世界的危机，正是经济和技术的全球化急剧提升动员，压倒政治秩序的参与不足。

特朗普的当选标志着转向。“美国优先”的口号，意味着从自由主义流于表面的“天下远近大小若一”收缩，并且跨过西方“诸夏”，直接收缩回“内其国外诸夏”。而中国靠实力当选为美国的“他者/外夷”。

三、“入关学”的否定

将马六甲海峡比作山海关，“入关学”实际上是个岛链攻略。对“键政”稍有了解，就知道这是老生常谈的话题，从网络“上古”的天涯论坛时代就有了。“入关学”并没谈出什么新花样。形式有创新，借用一段国人熟知的历史，通俗易懂，似乎也不能完全解释其走红。

时机很重要，这是民众对近年美国反复施压的反弹。作为情绪可以理解，但不具可行性。攘外为了安内，决定形式大于内容，并不会马上你死我活。采取攻势反而正合其心意。更明智的策略是遏制，等待对方内部起变化。

“入关学”的文眼，也是真正具现实意义的是，“入关前不要抱着圣贤书胡思乱想，入关后自有大儒为我所用”。这里的“圣贤书”是比附西学。但其实不是中国，而是西方/“大明”死抱“圣贤书”，坚持用价值观批判我们。

时至今日，西方硬实力的优势已不明显，软实力仍然拥有压倒的优势，一枝独秀。西谚有云：“如果你只有锤子，把所有的东西都当成钉子。”价值观就是他们的“锤子”。“入关学”真正想说的，也是超越“键政”前辈的，是用地缘斗争回避意识形态斗争。

为我所用，反映非我所出，自然是出自西方，外来的和尚会念经。对自己的“软实力”缺乏信心，所以才要“霸王硬上弓”，用“武器的批判”对抗“批判的武器”。“用大儒”意味着，真有那么一天，对旧秩序全盘接收，继承西方的道统。所以“入关”不过是重新分配全球利益存量。

比作“夷狄”，不代表就是自我矮化的心态，却会坐实“夷狄”。西方秩序是“否定之天下”，“入关学”是“否定之否定”，不会自动变成肯定。

现代世界至少有两个源头：一是宗教改革，世俗领主意欲摆脱教会的大一统秩序；二是圈地运动，士绅圈占公地，消灭碍事的王权。两者都属于边缘拒斥中心，在内部进行排斥，分配旧秩序的存量。“华夷”之辨虽然也由边缘推动，却是为了补偿失落的中心，用排外维系内部秩序。在这个意义上，西方现代性是比“华夷”之辨更偏执的否定。难怪现代性传入中国以后，与明遗民产生共鸣。

再向上追溯，亚伯拉罕宗教绑定族群身份，向下梳理，经济学等号称普世价值，但考其源流，是对西方特殊历史的量身定制，不用种族主义的框架，也能达成种族主义的效果。

所以这套价值观，和中国的历史现实不匹配，“大儒”能否为我所用，也很成问题。真有那么一天，他们恐怕会像明遗民一样顽抗下去。

“大儒”为我所用，只是套用中国自己的历史经验。“入关学”没有检讨，是否适用西方。这样的误会显然不是第一次。转化为自我提升的动力没有问题。但今天中国的外部性已遍及全球，必须有换位思考的意识。这也正是现秩序的短板。

思想建设是绕不开的，意识形态斗争还在其次，首先要自我肯定。是时候破除以西方为“华夏”，自居“夷狄”的迷信，问题是用什么替代？需要拿出一个比现秩序更具包容性的方案。

中国有丰富的历史资源可供借鉴，“入关学”只取一勺，传播便有奇效。但首先要重新评估历史。

以近代为例，目前的叙事以 1840 年为界，呈现断裂，而忽视连续性。相应将之后的历史表述为单线直线，有目的的现代化进程，将中国视为一个同质的整体，忽视其中不同主体对于西方选择性的接受。如果将来要回归某种“天下”秩序，那么发掘还原历史的连续性，有助于平稳过渡。

对“大一统”及“天下”的阐发及批评，往往基于传统文献理想化的表述，或者排他性的建制。我们也需要还原历史，分离包容和排他的因素，才能对当下的现实有指导意义。西方素有超越性和建制宗教的传统，较容易区分，而中国所谓“弥散性宗教”，使得想象与历史紧密贴合，这会是个有挑战性的工作。

作者系长江商学院领导力研究中心助理研究员