



孟子的“中原中心”观念及其思想史语境探析*

王德华

摘要:从中原政治文化中心的角度看待孟子的言论,孟子正是以推行和恢复中原文化的核心地位为己任的。孟子“莅中国而抚四夷”包含着大一统天下版图的构想;孟子用心阐述的“圣人谱系”是以北方中原作为依托的;他的天命论也是以重建中原政治文化中心作为指归的。孟子时代,“中国”中心在保持它特有的战略地位的同时,也受到思想界不同声音的挑战。孟子对中原政治文化中心的维护与强化,与孟子推行王道仁政密切相关,孟子提出“用夏变夷”,以文化区分夷夏,仍然基于他对“中国”的地理认知。在民族融合的历史进程中,孟子“莅中国而抚四夷”及“用夏变夷”的思想对后世产生了深远的影响。

关键词:孟子;中原中心;“中国”;用夏变夷

中图分类号:B222.5

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2026)01-0036-11

据汉赵岐《孟子题辞》,孟子为邹(今山东邹城市)人。邹本春秋时邾子之国,孟子时已改为邹,国近鲁^{[1]4}。孟子师从孔子之孙子思,通《五经》,尤长于《诗》《书》^{[1]7}。孟子生逢乱世,“闵悼尧、舜、汤、文、周、孔之业将遂湮微,正涂壅底,仁义荒怠,佞伪驰骋,红紫乱朱”^{[1]10},即是深悼尧舜之道、三代之政以及周公建立的以礼乐文明为核心的中原文化的衰微。因而,孟子以继承“尧、舜、汤、文、周、孔之业”为己任,虽知“进不得佐兴唐虞雍熙之和,退不能信三代之余风”^{[1]10-11},己之思想不被用于当世,被急功近利的统治者看作“迂阔”之言,但孟子以“孔子自卫返鲁,然后乐正,《雅》《颂》各得其所,乃删《诗》定《书》,系《周易》,作《春秋》”^{[1]13}自励,“退自齐、梁,述尧、舜之道而著作焉,此大贤拟圣而作者也”^{[1]13}。

施行仁政、实现王道一统是孟子政治与学术思想的核心。宋代孙奭解释《孟子》七篇次序

及大意时说:“其次第盖以圣王之盛,唯有尧舜,尧舜之道,仁义为首,故以梁惠王问利国,对以仁义为七篇之首也。”^{[2]2665}孟子极力维护与说明的尧舜之道与三代之政,正是西周以来形成的政治与文化的核心,也是中原政治文化的核心与根本。因而,我们从中原政治文化中心的角度看待孟子的言论,孟子正是以推行和恢复中原文化的核心地位为己任的。

一、“莅中国而抚四夷”:孟子王道仁政的天下版图

《孟子·梁惠王上》记载了孟子与齐宣王论述霸道与王道一事。孟子避言“齐桓晋文之事”,声称孔子之徒无有道者,想要把齐宣王引上王道之境。孟子从性善是仁政之端说起,一步步引导出齐宣王的大欲:“然则王之所大欲可知已,欲辟土地,朝秦楚,莅中国而抚四夷也。”^{[1]90}

收稿日期:2025-01-20

*基金项目:教育部哲学社会科学研究重大专项“中华文明与早期书写研究”(2022JZDZ025)子课题。

作者简介:王德华,女,浙江大学文学院教授、博士生导师(浙江杭州 310058),主要从事周秦汉魏晋南北朝文学研究。

“莅中国而抚四夷”，是孟子所说的齐宣王的“大欲”，而“辟土地，朝秦楚”是实现大欲的手段。“辟土地，朝秦楚”包含的以武力开拓疆土、威服诸侯的霸道手段与“莅中国而抚四夷”的王道境界有明显的区别。这里的“中国”系指中原。“中国”一词大约在春秋时期，成为中原的代指。如《左传》载：“（庄公）三十一年，夏，六月，齐侯来献戎捷，非礼也。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。”^{[3]1783}这里很明显地将“中国”与“夷狄”对举，则“中国”代指中原。“中原”也是“中土之原”，主要是指黄河中下游地区。随着“中国”一词所指含义的不断丰富，中原的含义也逐渐扩大，成为华夏（诸夏）、中土、中州、中国的代指。关于“中原”的地域范围，段宏振认为，从地域上讲，狭义的中原，指今河南一带的黄河两岸地区；而广义的中原，指以河南为中心的周边邻近地区，大致包括鲁西、冀南、晋南和关中东部地区，其范围基本在黄河中下游地区^①。“抚四夷”之“抚”，安也；“抚四夷”，具体就是指王者施行仁政所达到的“德徕远人”的王道政治境界。以霸道力政的手段来实现“莅中国而抚四夷”的王者之境，譬如“缘木求鱼”。从地理空间上看，孟子这里所说的“莅中国而抚四夷”是其王道仁政地理空间叙事的表达。

通观《孟子》一书，孟子思想中有着“中国”与“四夷”这样的五方空间的天下图景。《孟子·离娄下》说：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也。文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。地之相去也，千有余里，世之相后也，千有余岁，得志行乎中国，若合符节。先圣后圣，其揆一也。”^{[2]2725}这里“中国”与“东夷”“西夷”相对为文，也是指中原地带。孟子在《滕文公上》“有为神农之言者许行章”中视南楚为“南蛮”，他批评陈良时说：“陈良，楚产也，悦周公、仲尼之道，北学于中国，北方之学者，未能或之先也。”^{[2]2706}这里，孟子将“中国”“北方”与“南楚”相对，“中国”显然也指中原，把楚视作与中国相对的“蛮夷”。《孟子·告子下》载，白圭，周人，欲采取二十税一的税收制度。孟子认为二十税一是“貉道”也^{[2]2760}，貉是指北方荒服之地^②，故与中原十一税不同。这里以貉代指北狄，故与之

相对的“中国”也是指中原。

“莅中国而抚四夷”的王道仁政地理空间有着对先王之制的继承。《国语·周语上》曰：“夫先王之制，邦内甸服，邦外侯服，侯、卫宾服，蛮、夷要服，戎、狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者王。日祭、月祀、时享、岁贡、终王，先王之训也。有不祭则修意，有不祀则修言，有不享则修文，有不贡则修名，有不王则修德，序成而有不至则修刑。于是乎有刑不祭，伐不祀，征不享，让不贡，告不王。于是乎有刑罚之辟，有攻伐之兵，有征讨之备，有威让之令，有文告之辞。布令陈辞而又不至，则增修于德，而无勤民于远，是以近无不听，远无不服。”^[4]这里讲的先王之制，就是在处理与四夷关系上的根本制度，这里提到的甸、侯、卫、要、荒五服，缘自《尚书·禹贡》的五服制。而孟子在“中国—四夷”的天下结构中，正体现了先王之制对待四夷的思想精髓，即“近无不听，远无不服”。孟子正是以“莅中国而抚四夷”王道仁政的天下模式对答齐宣王所问齐桓晋文之事，其以仁政代替武力，崇王道黜霸道的目的十分明显。孟子的思想有着很明显的复古色彩，其王道仁政的天下格局，是对先王之训的继承。

战国时代，周室虽然衰微，但河洛地区仍未失去它固有的“天下之中”的政治战略地位，故孟子“莅中国而抚四夷”的天下版图的构建与河洛地区乃“天下之中”的战略地位有着现实的关联。《战国策·秦策一》“司马错与张仪争论于秦惠王前章”载司马错主张先出兵伐蜀，而张仪主张先伐韩，言：“亲魏善楚，下兵三川，塞轘辕、缙氏之口，当屯留之道，魏绝南阳，楚临南郑，秦攻新城、宜阳，以临二周之郊，诛周主之罪，侵楚魏之地。周自知不救，九鼎宝器必出。据九鼎，按图籍，挟天子以令天下，天下莫敢不听。此王业也。夫蜀，西辟之国，而戎狄之伦也，弊兵劳众，不足以成名；得其地不足以为利。臣闻‘争名者于朝，争利者于市’。今三川、周室，天下之市朝也，而王不争焉，顾争于戎狄，去王业远矣。”^③虽然秦惠王最后采纳了司马错出兵攻蜀的战略，但张仪建议兵出三川有三个方面值得注意：其一，张仪提出了攻打位于黄河、伊水、洛水之间的韩与二周之地，有着挟天子以令诸侯的政治

战略图谋；其二，张仪还看到了兵出三川有着“据九鼎、按图籍”的政治与现实利益；其三，将三川中原腹地与西蜀戎狄僻远之地相比，足见张仪有着突出中原政治文化中心的导向。此外，《战国策·秦策三》“范雎至秦章”载秦昭王三十六年（公元前271年），范雎至秦，为秦昭王谋划“远交而近攻”对付六国之计，其中言“今韩、魏中国之处，而天下之枢也。王若欲霸，必亲中国而以为天下枢，以威楚、赵。赵强则楚附，楚强则赵附，楚、赵附则齐必惧，惧，必卑辞重币以事秦，齐附，而韩、魏可虚也”^[5]，由此可见韩、魏处于天下之中的枢纽地位以及这一中心地位对其他诸侯国的威慑作用。从以上说士的说辞可以看到，以洛邑为中心的中原地带在战国时仍占据天下的核心地位。

王子今通过对战国时期会盟次数的统计和会盟地点的考察，指出战国时河洛地区仍为“天下之中”及其所具有的重要战略意义。战国时各国之间的会盟共有19例，其地属于河洛周边地区者有9例，其地属于河洛中心地区者有7例，与河洛地区距离较远者只有3例。这说明战国晚期河洛地区已成为会盟中心。而这19次会盟中，有17次都是秦王与其他国君的会盟^④。这不仅改变了“秦穆公辟远，不与中国会盟”^[6]的传统观点，而且说明作为天下之中的河洛地区在政治、经济、文化、军事战略上的重要性，使得这一地区在秦人东进，吞灭六国、经营天下的格局中占有重要的地位。不唯如此，王子今还指出，战国时期最为强盛的主要大国均处于中原外围，“战国时期多数强国都有都城迁徙的历史”，却与这种强国皆在中原外围的现象呈现反向的趋势，即向中原靠拢。比如以楚国初都郢（今湖北江陵）为例，楚顷襄王迁都陈（今河南周口市淮阳区），后又迁至巨阳（今安徽阜阳），楚考烈王时迁都寿春（今安徽寿县）。楚沿淮河向东迁都的动向非常明显。又如“赵国都城从晋阳南移，魏都由安邑迁至大梁，秦都自雍城移至咸阳。燕国在蓟都之后，燕下都成为国家行政中心，也体现出往中原移动的趋向。趋向中原迁都幅度最大的，是越国自山阴迁都至琅琊。有学者指出，这一举措，与‘勾践灭吴后急于争霸关东的心态’有关。历史文献的相关遗存，有

《吴越春秋》卷六《越王伐吴外传》：“越王既已诛忠臣，霸于关东，从琅琊起观台，周七里，以望东海。”《越绝书》卷八《外传记地传》：“勾践伐吴，霸关东，从琅琊起观台，台周七里，以望东海。”《水经注·潍水》：“琅琊，山名也，越王勾践之故国也。勾践并吴，欲霸中国，徙都琅琊。”^⑤秦、楚、魏、燕、越等国的迁都均趋向中原，反映了河洛为天下之中独有的政治地位，那就是处于“地中”的政权合法性地理自证对于各国迁都所产生的共向性的巨大作用。因此，孟子所说的舜生于东夷，文王出于西羌，将尧舜至西周皆都于“中国”联系起来，言“先圣后圣，其揆一也”，可见孟子对中原地理空间的看重。尽管孟子“莅中国而抚四夷”可能是基于当时普遍的地理观念的修辞性表达，但是此种表达，既反映了孟子对西周时已形成的“中国—诸侯—四夷”天下版图观念的继承，也与战国时河洛地区仍是天下之战略中心有着现实的关联。

二、孟子“圣人”谱系及“天命论”对中原政治文化中心的强化

“中国”在《孟子》中不仅是指地理上的中原，而且是以中原为依托的华夏政统谱系存在的地理空间。“中国”是圣人为政代代相继之地，即一个政治文化中心，从尧始历舜、禹及三代，都城均在中原。《孟子》一书反复论述了这一圣王谱系及其存在的地理空间。

《孟子·滕文公上》云“孟子道性善，言必称尧、舜”^{[2]2701}，故《孟子》上承《尚书》，把尧视作上古时代圣人政治的开端。《孟子·万章上》言，“尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南”，但是天下诸侯朝觐者、讼狱者、讴歌者，“不之尧之子而之舜”，所以尧将天下禅让给舜。舜“夫然后之中国，践天子位焉”^{[2]2737}。同样，舜禅让天下于禹，“舜崩，三年之丧毕，禹避舜之子于阳城，天下之民从之，若尧崩之后不从尧之子而从舜也”，孔颖达正义引《史记》裴驷集解云：“刘熙曰：阳城是今之颍川也；箕山，嵩高之北是也。”^{[2]2737-2738}《尔雅·释地》：“两河间曰冀州。”邢昺疏曰：“《周礼·职方氏》云：‘河内曰冀州。’《禹贡》不说境界。孔安国云：‘此州帝都，不说境界。’”^[7]顾炎武

《历代宅京记》载“尧都平阳(今山西平阳县)”、“舜都蒲坂(今山西平陆县)”、“禹都安邑(今山西平陆县)”^[8],皆在冀州,为中原之地。禹同样也想把天下让位给益,但天下之朝觐者、讼狱者、讴歌者皆奔赴禹之子启去而不往益来,于是禹建立的夏王朝,开启了夏商周三代政治。禹建立夏后,圣人继作,《孟子·离娄下》言,“禹恶旨酒而好善言”,商汤能够“执中,立贤无方”,周文王“视民如伤,望道而未之见”,周武王“不泄迩,不忘远”,周公“思兼三王,以施四事”,即参酌三代之王所行之事,“其有不合者,仰而思之,夜以继日;幸而得之,坐以待旦”^{[2]2727}。尧舜之后,世间虽暴虐四起,但所幸尚有禹、商汤、周文王、周武王及周公赓续,使政统得以延续。

孟子在与弟子万章的交谈中,将这一“政统”予以“天命”化,以“天命”来说明尧舜禹汤文武周公孔子孟子这一政统兼学统的“正统性”,主要表现在以下两个层面。

其一,在从尧舜禹的禅让制到禹的传子制的政权更替形式的重大改变上,孟子巧妙地以“天命”予以阐释。关于“天命”,孟子的解释是:“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也。”^{[2]2738}在孟子看来,存在着一个可以左右人类行事与愿望的客观存在,表现在尧舜禅让问题上,贵为天子的尧也没有权力决定把天下禅让给舜,决定权乃在“天”,这就是孟子所说的天命的典型实例。虽然万章通过五问才弄清楚“舜有天”,“天与之”的道理,即“使之主祭而百神享之,是天受之;使之主事而事治,百姓安之,是民受之也。天与之,人之之,故曰:天子不能以天下与人”^{[2]2737},就是指继位者敬天保民所达到的天意与民意的认可。在孟子看来,舜能做到两事,都是天意的安排:为相二十八年,尽臣道;尧崩,三年丧毕,避尧之子,是尽人伦也。所以,舜才受百姓爱戴。这一切都是天意。在上天、天子与下民三者之间,天子只有“荐”的权力而没有“与”的权力,即使上天的决定也要来自民意,即“天视自我民视,天听自我民听”^{[2]2737}。孟子将三者相互关联而又设置了一个具有最高主宰权的“天”,即天命。

禹将天下传给启,在常人看来,这是对天命

的颠覆,也是对孟子所说的尧舜之道与三代之政的圣人谱系的质疑,出现常人无法理解的裂痕,孟子也用“天命”加以解说与弥合。对此万章问道:“人有言:‘至于禹而德衰,不传于贤,而传于子。’有诸?”与回答尧舜禅让一样,孟子言:“否,不然也。天与贤则与贤;天与子则与子。”然后举出禹与舜行事极为相同的两点来说明禹“德”:禹佐舜十七年,尽臣道;而舜崩之后禹也避其子于阳城,尽人伦也。而禹也曾荐益于天,因益辅佐禹只有七年,所以禹崩,益三年之丧毕,也“避禹之子于箕山之阴”,但是天下之民皆从禹之子而非益。在孟子看来,禹荐益于天,而天没有采纳,是因益与舜相尧二十八年、禹佐舜十七年“施泽于民久”相比,益“历年少,施泽于民未久”,而“启贤,能敬承继禹之道”,所以禹虽未荐启于天,天视民意,最终将天下予启。那么,在益与启的选择上,就体现了启与禹的血缘关系的重要性。所以,孟子说“舜禹益相去久远,其子之贤不肖,皆天也,非人之所能为也”,言下之意是说,尧舜之子有若启之贤的话,或许天也会把天下给予他们的儿子,而益则刚好遇上禹之子启贤,所以益虽有禹之荐而未能成为天子。孟子认为这一切都是天命:“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也。”^{[2]2738}孟子还引孔子曰:“唐虞禅,夏后、殷、周继,其义一也。”孔颖达正义:“孔子曰:唐、虞二帝,禅让其位,夏禹、殷汤、周武继父之位,其义则一,更无二也。谓其义则一无二者,盖唐与贤,夏后、殷、周与子,天与贤则与贤,天与子则与子,其为顺天则一而已,故曰其义则一也。”^{[2]2738}这样尧舜的禅让制与三代传子制政统就得到了对接,从而更加系统地阐述了中原尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公的圣人谱系与政统乃是天命所为,并不是人们所认为的“舜居尧宫”逼尧禅位于己以及至禹德衰传子而不传贤,突出了“天命”在尧舜、三代政统相接中的决定性作用。

其二,孟子对夏商周三代一治一乱的政权更替给予天命的阐释,并丰富和发展了乱世圣人谱系,即以学统继政统,说明王道仁政乃是天命攸归的核心价值,论证了天命“政统”及“学统”的“正统”性,从而强化了中原政治文化中心的地位。

孟子言“天下之生久矣,一治一乱”。上述

从“治世”角度阐明尧舜禹汤文武王道政治的延续,而孟子言“尧、舜既没,圣人之道衰,暴君代作”,则是从“乱世”角度,来谈尧舜之后的朝代更迭。孟子举殷周革命为例,特别强调了周公助武王伐纣,平定天下之功:“及纣之身,天下又大乱。周公相武王,诛纣伐奄,三年讨其君,驱飞廉于海隅而戮之,灭国者五十,驱虎、豹、犀、象而远之,天下大悦。”^{[2]2714}周公是圣人而不是圣王,为何列于圣王谱系之中?孟子在解释禹荐益于天,天则把天下给了启时已有说明,周公之所以没有成为圣王,并不是因为周公不是圣人,而是天命所致,即周公辅佐的是既贤如启又能悔过自新如太甲的成王,所以孟子认为周公继众王之后,也是天命。

周公之后,《孟子》一书多次以孔子接续周公:“世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之。孔子惧,作《春秋》。《春秋》,天子之事也。是故孔子曰:‘知我者,其惟《春秋》乎!罪我者,其惟《春秋》乎!’”^{[2]2714}又如“昔者禹抑洪水,而天下平,周公兼夷狄,驱猛兽,而百姓宁,孔子成《春秋》,而乱臣贼子惧”^{[2]2715},将禹、周公、孔子并称为“三圣”。

在征战不断的战国,孟子表现了舍我其谁的担当精神,把自己推行的王道仁政放在政统下加以论述。孟子言“君子之泽,五世而斩”,“予未得为孔子徒也,予私淑诸人也”^{[2]2728},表示了对孔门的服膺。又言“人伦明于上,小民亲于下。有王者起,必来取法,是为王者师也”^{[2]2702},表现了以“圣人之徒”自许的孟子,意欲继孔子之后为“王者师”的政治理想。而在“圣王不作,诸侯放恣”的战国,“处士横议,杨朱、墨翟之言盈天下”,思想界处于“无父无君”纲常人伦混乱的状态,所以孟子认为“孔子之道不著”,仁义之路不显,孟子说“我亦欲正人心,息邪说,距跛行,放淫辞”^{[2]2714-2715},踵武禹、周公、孔子三圣。

孟子在“圣王不作”的乱世,以学统继政统,建立了尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公、孔子、圣人之徒孟子这样一种圣人谱系,且孟子认为中原圣人政统谱系之所以赓续,就在于施行仁政,所谓“尧、舜之道,不以仁政,不能平治天下”,尧舜之后的三代,孟子说“三代之得天下也以仁,其失天下也以不仁”^{[2]2717-2718}。孟子建立的由学

统继政统、由圣人继圣王的谱系,贯穿其中的核心思想即是王道仁政,因此,也就给予了继“政统”的“学统”以“天命”的论证。

但是由于“圣王不作”,“为王者师”的愿望也就成空,所以孟子又说:

由尧、舜至于汤,五百有余岁。若禹、皋陶,则见而知之;若汤,则闻而知之。由汤至于文王,五百有余岁。若伊尹、莱朱,则见而知之;若文王,则闻而知之。由文王至于孔子,五百有余岁。若太公望、散宜生,则见而知之;若孔子,则闻而知之。由孔子而来至于今,百有余岁,去圣人之世,若此其未远也,近圣人之居,若此其甚也,然而无有乎尔,则亦无有乎尔。^{[2]2780}

孟子将尧舜到孟子时代的“政统”按五百岁划分为五个时段,每个时段又分“见而知之”与“闻而知之”两个阶段,以此推论,孟子认为在自己的时代,应是“见而知之”阶段,即圣王出却至今未见的阶段。这并不是对天命的怀疑,而是对至今未见圣王出的深深遗憾。因为孟子认为自己去孔子时代不远,所居邹地距孔子之邦鲁国也近,然而圣王“无有乎尔”,那么可能真的是“亦无有乎尔”了。这种深深的遗憾见诸《孟子》末章,孔颖达正义谓其意同于孔子著《春秋》止于获麟之叹。在表示遗憾的同时,孟子又言“五百年必有王者兴,其间必有名世者”。但是“由周而来,七百有余岁矣”,故孟子认为“以其数则过矣,以其时考之,则可矣”,这里孟子说明自己的学说未能实行的主要原因,即是“天命”:“夫天未欲平治天下也,如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也?”^{[2]2699}这种“舍我其谁”的口气包含着孟子对其应天命而生的学统并由学统接续政统的合天命性的体认。若从孟子王道仁政的空间叙事角度来看,“舍我其谁”的“天命”含有一种中原文化正统的学术自证。

《尚书》是现存中国第一部政书与史书,作为儒家的一部经典,已开始对尧舜三代政治文化进行反思与总结,给后世留下了丰富的政治文化遗产。《尚书》不仅建立了尧舜禹汤文王武王的圣王谱系,而且总结出了圣王尤其是夏商周三代所以代兴的“三代天命论”。在《尚书》诸篇的叙事话语中,三代政治的兴衰及演替总是有

一个无形且具有人格意志的“天”在主宰,虽然“天意”是以在位者之德和民心向背作为准绳的。三代都宣称是受天命革故鼎新的,如《商书·汤誓》言“有夏多罪,天命殛之”^{[9]160},《商书·仲虺之诰》言“肇我邦予有夏,若苗之有莠,若粟之有秕”^{[9]161},《周书·武成》言“我文考文王克成厥勋,诞膺天命,以抚方夏”^{[9]184},《周书·立政》言“帝钦罚之,乃俘我有夏,式商受命,奄甸万姓”^{[9]231},从这些记载可以看出,三代革命乃是天的意志,即天命;新王朝必又居夏地。《左传·闵公元年》载狄人伐邢,邢乃姬姓小国,管仲主张出兵救邢的理由是“诸夏亲昵,不可弃也”,杜预注曰:“诸夏,中国也。”孔颖达认为“诸夏”意同“诸华”,“华、夏,皆谓中国也。中国而谓之华夏者,夏,大也,言有礼仪之大,有文章之华也”^{[3]1786}。“诞膺天命”而又居于中国,这就包含着三代政权更迭的天命史观,同时又包含着地理空间史观的丰富内涵。所以“中国”乃是集华夏族、文化、地理于一体的“天命”政统之所在,正如班固《典引》所云:“盖以膺当天之正统,受克让之归运。”^[10]班固运用了《尚书》中“诞膺天命”的典故,“膺当天之正统”,即天命乃正统也。

孟子在《尚书》三代“天命论”基础上构建的“政统”观,也是以中原作为依托的,王道仁政代表着春秋战国时期中原儒家思想核心理念。孟子心目中的圣王并不以地大为准则,而是以“仁政德治”为标准,达到文化上的地域传播,所谓“仁者无外”“仁者无敌”。而文化中心的依托也就是尧舜夏商周时的中原,可见孟子心目中的“中国”是尧舜禹汤文武圣王代兴的政统之地理空间。值得注意的是,孟子更将周公、孔子接在周公、文王、武王之后,而把自己接续在孔子之后,以学统继政统,不仅赋予自己的学说以政治价值,而且以“天命”论证了以中原王道仁政学说为核心的“政统”乃天命攸归的“正统”。

三、用夏变夷:孟子的“中国”与“南楚”“北貉”

傅斯年在《战国诸子之地方性》一文中认为:“近人有以南北混分诸子者,其说极不可通。盖春秋时所谓‘南’者,在文化史的意义上

与楚全不相同(傅按:详拙论《南国》),而中原诸国与其以南北分,毋宁以东西分,虽不中,犹差近。在永嘉丧乱之前,中国固只有东西之争,无南北之争(晋楚之争而不决为一例外)。所以现在论到诸子之地方性,但以国别为限不以南北西东等泛词为别。”^{[11]270-271}傅斯年在论“南国”时又云:“‘南国’和‘楚’两个名辞断不混的。‘南国’包陈、蔡、许、邓、息、申一带楚北夏南之地,其地在西周晚季文物殷盛,在春秋时已经好多部分入楚,在战国时全入楚境之内了。现在论列战国事自然要把南国这个名词放宽些,以括楚吴新兴之人众。但我们终不要忘记楚之人文是受自上文所举固有之南国的。”^{[11]277}傅斯年上述论断之失是明显的,理由如下:其一,如果说“南国”与“楚”在西周之季至春秋前期,断不可混,还有一定道理的话,那么从春秋中期始,楚国不断地北上东拓,以上所谓夏南楚北之地的小国,已为楚国所灭或在楚的势力范围之内,因而,西周以来国家地理意义上的南国不复存在,其时以楚代指南方大国,不仅突出时代的发展,而且与实情相符。其二,傅斯年又说即使到了战国,以上诸小国全为楚有,“但我们终不要忘记楚之人文是受自上文所举固有之南国的”,这一论断则没有看到楚文化的独特性,忽视了楚国作为相对独立的诸侯国与以上诸国文化精神之不同。其三,傅斯年既然不以南北西东泛词来论诸子的地域性,那么应以诸侯国名以别,但在论及夏南楚北陈蔡许邓息申等一些小国时,竟用“南国”来包含,却没有用楚国,明显地表现出对楚国的偏见。在“南国”条下列有“厌世达观者:如孔子适陈蔡一带所遇之接舆、长沮、桀溺、荷蓀丈人等”“独行之士:许行等”^{[11]277},这里的接舆号称“楚狂”,许行也由楚之滕,却列于傅斯年所认为断然不能与“楚”相混的“南国”,其矛盾如此明显。其四,在以上基础之上推断出来的“在永嘉丧乱之前,中国固只有东西之争,无南北之争”,与事实不符。中国的南北之争固不待永嘉南渡,近则源于春秋时盛行的夷夏之别,远则实源于北方中原中心的五方地理空间构想。从文化角度来看,中原中心视域下的五方空间,唯有南方文化能与中原文化中心相抗衡。春秋战国时代的“南北”“南国”“南方”与“北方”,已有专

指意义上的含义,并非泛词。如《左传·成公十六年》记载的晋楚鄢陵之战前夕,晋国战前占卜时说“南国蹙,射其元王中厥目”^{[3]1918},此“南国”就是指楚国。故屈原《橘颂》曰“后皇嘉树,橘徕服兮。受命不迁,生南国兮”^[12],良有以也。又《左传·昭公十九年》载费无极言于楚子曰:“晋之伯也,迺于诸夏,而楚辟陋,故弗能与争。若大城城父,而置大子焉,以通北方,王收南方,是得天下也。”^{[3]2087}《左传·文公九年》载范山言于楚子曰:“晋君少,不在诸侯,北方可图也。”^{[3]1847}《左传·成公七年》载:“楚围宋之役,师还,子重请取于申、吕以为赏田,王许之。申公巫臣曰:‘不可。此申、吕所以邑也,是以为赋,以御北方。若取之,是无申、吕也。晋、郑必至于汉。’”^{[3]1903}以上诸例中的“北方”均指北方中原诸侯,可见,春秋中后期“南国”“南方”“北方”等词语已经产生,以“南国”“南方”代指楚国,以“北方”代指中原诸侯国。孟子的夷夏之别正是在“中国—诸侯—四夷”的天下版图基础之上变化而来的,“中国”与相对的“南楚”,其实际含义等同南北,只不过此篇中的“南北”更带有夷夏之防的意味。傅斯年所说的“战国诸子之地方性”不以南北泛词论,忽视了楚国作为南方大国的实际,立论是难以成立的。

滕国,姬姓,位于今山东省滕州市,是齐楚之间的一个小国。在孟子推行自己学术主张的过程中,滕文公是唯一一位接纳孟子学说的国君。滕文公为太子时,曾去过楚国,途中拜望过孟子。他即位后,继续接受孟子的主张,施行仁政。于是在处于南北之交的滕国,就发生了一场著名的辩论。这可以看作代表两种思想倾向、分属于南北不同学派的学者之间的交锋^⑥。

陈相与陈辛兄弟,皆是楚人,本在楚国师从儒家学者陈良。二人听说滕文公行仁政,故来到滕国为民。陈相兄弟见到南楚神农学派的许行而悦之,皆弃其所学而学焉。南楚神农学派的重要观点即是“贤者与民并耕而食,饗飧而治”^{[1]367},即认为贤者应该自食其力,与民共同劳动,同时治理国家。孟子对此观点的批评有以下两个层面值得注意。

其一,以上古尧舜的治世作为说例,以尧舜为主,旁及尧舜时代的圣贤人物,如禹、皋陶、后

稷、契,这是孟子圣王“政统”中的治世。从孟子所论可知,尧舜治世,功绩可观者主要有三:一是给先民创造了一个相对安逸、没有自然灾害相逼的生存环境。孟子首先强调的是生存的自然环境,一方面是因为尧舜时代可能有过洪水泛滥的自然灾害以及给后世留下的深刻记忆;另一方面是针对许行所说的“贤者与民并耕而食,饗飧而治”这一观点的,因为“贤者与民并耕而食,饗飧而治”需要有一个相对安宁的自然环境。孟子叙说天下洪水滔滔、鸟兽之迹交于“中国”的现实,其实就从自然环境层面直指“贤者与民并耕而食,饗飧而治”的不可能。尧舜禹这样的圣人都要为治水付出心血,他们“虽欲耕,得乎”^{[2]2705}?二是南楚神农学派与北方儒家都重视农耕,只不过尧舜让后稷教民稼穡的同时,又使契为司徒,教以人伦,使“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有叙,朋友有信”^{[2]2705},让民知人伦与纲常,而这是神农学派的思想所无甚至不主张的,神农学派“贤者与民并耕而食,饗飧而治”就被班固认为是“鄙者为之,以为无所事圣王,欲使君臣并耕,悖上下之序”^[13]。所以,孟子说“人之有道也,饱食暖衣,逸居而无教,则近于禽兽”^{[2]2705}。在他看来,如果圣贤只知“与民并耕而食,饗飧而治”,而不知教化百姓,则是没有建立人道,是近于禽兽的。这也许透露了许行所奉行的神农学派的社会理想,正如《庄子》中的“神农之世”,是一个“卧则居居,起则于于,民知其母,不知其父,与麋鹿共处”的含朴抱真的时代,也是一个“耕而食,织而衣,无有相害之心”的“至德”之世^[14]。在孟子看来,尧使中国文明产生了质的飞跃,有了人伦秩序及圣人的伦理教化。三是孟子主张举贤授能,与贤人共治天下。所谓“尧以不得舜为己忧,舜以不得禹、皋陶为己忧”,“为天下得人者谓之仁”,“为天下得人难”^{[2]2706},而贤才各有专长,比如禹长于治水,后稷知农事,契懂教化,皋陶熟知法律,如果贤人都去“与民并耕”,天下就没有专才尽心治理,就谈不上发展与进步。可以说,以上三个方面都是孟子针对许行“贤者与民并耕而食,饗飧而治”的神农学派背景而进行的批评。如果单从社会分工角度说明孟子观点的正确性,则还没有触及孟子驳正南楚神农学说的针对性。

其二,孟子在以上论述的基础上,从文化地理角度提出了对后世影响极大的“用夏变夷”理论:

吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也。陈良,楚产也。悦周公仲尼之道,北学于中国,北方之学者,未能或之先也。彼所谓豪杰之士也。子之兄弟事之数十年,师死而遂倍之。昔者孔子没,三年之外,门人治任将归,入揖于子贡,相向而哭,皆失声,然后归。子贡反,筑室于场,独居三年,然后归。他日,子夏、子张、子游以有若似圣人,欲以所事孔子事之。强曾子,曾子曰:“不可,江汉以濯之,秋阳以暴之,皓皓乎不可尚已!”今也南蛮馐舌之人,非先王之道,子倍子之师而学之,亦异于曾子矣。吾闻出于幽谷,迁于乔木者;未闻下乔木而入于幽谷者。《鲁颂》曰:“戎狄是膺,荆舒是惩。”周公方且膺之,子是之学,亦为不善变矣!^{[1]393-397}

孟子为了说明“用夏变夷”的观点,首先赞扬了陈良,说其虽是楚人,但能“悦周公仲尼之道,北学于中国,北方之学者,未能或之先也。彼所谓豪杰之士也”,在孟子看来,楚人出身的陈良,无疑是“用夏变夷”的典范。其次,孟子主要批评的陈相兄弟背陈良之说改师许行,是“用夷变夏”的代表,因为在孟子看来,许行是“南蛮馐舌之人,非先王之道”,对此,赵岐注曰:“今此许行乃南楚蛮夷,其舌之恶如馐鸟耳。馐,博劳也。《诗》云:‘七月鸣馐。’应阴而杀物者也。许子托于大古,非先圣王尧舜之道。不务仁义,而欲使君臣并耕,伤害道德,恶如馐舌,与曾子之心亦异远也。人当出深谷,上乔木;今子反下乔木,入深谷。”^{[1]396}孟子以孔子的弟子在孔子去世后对孔子的深厚感情,批评陈相兄弟在老师陈良死后即背叛师说的做法。孟子又以“乔木”与“幽谷”来比喻夏与夷的文化高下。用夏变夷即是从幽谷迁于乔木。最后,孟子引经据典增强论说的说服力。孟子引《诗经·鲁颂》曰:“戎狄是膺,荆舒是惩。”言:“周公方且膺之,子是之学,亦为不善变矣!”

虽然将孟子“以夏变夷”放入具体的文本语境中加以分析,可以得出孟子以文化而不是以地域作为“变”的标准,但是从孟子讥评许行“南

蛮馐舌之人,非先王之道”可以看出,孟子仍然着眼于南北地域性文化差异,并把这种差异与经典对接,言“吾闻用夏变夷,未闻变于夷者也”,包含着“中国”文化优先下的“中国”至上的地理观念。孟子以舜、周文王分别为东夷与西羌之人,但最终“得志行乎中国”,来说明中原、中国对舜、文王成就帝业圣王的影响。清华简《保训》说舜、文王对“中”的执着,就反映了这一地理空间的神圣性与无可替代性。可以说,在孟子的思想世界中,如果解构了中原地理中心,那么文化中心也就不复存在,用夏变夷也就成为空论。因此,孟子的“用夏变夷”恰恰反映了孟子对中原政治文化中心的强化。

如果说孟子与南楚神农学派的争论,反映了孟子“以夏变夷”的思想,那么,《孟子·告子下》所载白圭与孟子关于税收的讨论,则是对周人白圭欲“用夷变夏”的批评:

白圭曰:“吾欲二十而取一,何如?”孟子曰:“子之道,貉道也。万室之国一人陶,则可乎?”曰:“不可,器不足用也。”曰:“夫貉,五谷不生,惟黍生之。无城郭宫室宗庙祭祀之礼,无诸侯币帛饗飧,无百官有司,故二十取一而足也。今居中国,去人伦,无君子,如之何其可也?陶以寡且不可以为国,况无君子乎?欲轻之于尧舜之道者,大貉小貉也。欲重之于尧舜之道者,大桀小桀也。”^{[1]855-858}

白圭是周人,不想用十一税,而欲行二十取一之低税收,被孟子批评为“貉道”。但是孟子并不是出于经济学上的考量,而是基于中原中心的论证。十一税是夏商周三代都实行的税收制度,《孟子·滕文公上》言:“夏后氏五十而贡,殷人七十而助,周人百亩而彻,其实皆什一也。”^{[2]2702}更为重要的是这一税收制度体现了执中的为政思想。焦循正义云:“宣公十五年《公羊传》云:‘古者什一而籍。古者何为什一而籍?什一者,天下之中正也,多乎什一,大桀小桀。寡乎什一,大貉小貉。’^{[1]858}赋税重于十一,则如同桀,即‘大桀小桀’也;赋税轻于十一,则如同‘大貉小貉’,所以说‘什一者,天下之中正也’。所谓‘天下之中正也;’包含以下两个层面的含义:一方面十一税是最佳税率,税负不轻不重,合乎中正;另一方

面通过税收制度体现社会的伦理和义利关系,所以“十一行,而颂声作矣”^[15]。

从孟子的税收言论可以看到孟子对“中国”的认知。首先,孟子云“夫貉,五谷不生,惟黍生之”,通过北貉只能种“黍”而不能种“五谷”,说明北貉乃寒苦之地,因此,五谷等植物在这里所起到的隐喻作用,是中国不仅是适合“五谷”生长之地,具有温和的自然环境,而且适合人居。这正如《礼记·王制》所说:“中国戎夷,五方之民,皆有性也,不可推移。东方曰夷,被发文身,有不火食者矣。南方曰蛮,雕题交趾,有不火食者矣。西方曰戎,被发衣皮,有不粒食者矣。北方曰狄,衣羽毛穴居,有不粒食者矣。”郑玄注:“不火食,地气暖,不为病……不粒食,地气寒,少五谷。”^[16]《礼记·王制》在看似客观的记述中,虽是讲四方之民不火食、不粒食的状况,其实隐喻着中心“中国”之民的火食与粒食的生活习惯,也隐喻着中心是适合人居之地。其次,通过“无城郭宫室宗庙祭祀之礼,无诸侯币帛饔飧,无百官有司”三句说明北貉缺少的正是各种祭祀礼仪制度,国家祭祀、礼仪制度的完备,正是中原与四夷区隔的重要原因。最后,孟子指出中国乃是一个讲究人伦的君子国度,而白圭却欲实行“二十而税一”,在孟子看来这就是使中国变成“去人伦”“无君子”的国度。孟子对“中国”的认知,用文化作为“用夏变夷”的标准,最终没有脱离地理因素的制约。孟子的“用夏变夷”或“用夷变夏”的论述,明显带有中原政治文化优于四夷文化的地域区分。孟子以推行王道仁政为己任,所以孟子的“用夏变夷”思想起到了强化中原政治文化中心的作用。

四、孟子时代对中原中心的反思与质疑、颠覆与强化

孟子对中原政治文化中心的维护与强化,虽有着中原为“天下之中”的思想文化背景,但是这一地理思想观点在诸侯力政、诸子蜂起的战国时代也遭受了思想界不同声音的挑战。

公元前403年,韩、赵、魏三家分晋。为了拓边,占有胡地、中山之国,赵武灵王十九年(公元前307年)推行胡服骑射,率先从服饰上打破观

念上的束缚。虽然服饰只是日常生活习俗的一种表现,但是赵武灵王的这次改革仍然遭到了一些大臣、同姓宗族的反对。反对的理由便是以中原礼仪为上,如公子成言:“中国者,聪明睿智之所居也,万物财用之所聚也,圣贤之所教也,仁义之所施也,诗书礼乐之所用也,异敏技艺之所试也,远方之所观赴也,蛮夷之所义行也。今王释此,而袭远方之服,变古之教,易古之道,逆人之心,畔学者,离中国,臣愿大王图之。”在公子成的眼里,中原之所居、所聚、所教、所施、所用都优于远方四夷,是蛮夷戎狄观摩、学习的榜样,所以他认为赵武灵王改穿胡服是“离中国”之行。此后赵文、赵造也有大致类似的观点,如赵造云:“莅国者,不袭奇辟之服,中国不近蛮夷之行。”赵武灵王认为圣人制教与礼,以利民便事为主,不要为了“顺中国之俗”,而忘了发展壮大的机会^⑦。可以看到,赵武灵王胡服骑射的改革涉及两种思想意识的碰撞,一种是“中国不近蛮夷之行”的以中原礼义为上的思想,另一种是顺时制宜的变革意识。很显然,赵武灵王的改革主要是改变以中原为上、唯中原是瞻的思想观念。从孔子所说的“微管仲,吾其被发左衽矣”^[17]到赵武灵王的“胡服骑射”,生动形象地说明了战国时的变法思想对尧舜三代以来形成的中原政治文化中心论产生的冲击。

孟子与赵武灵王基本处于同时代,思想领域对中原中心论的反思、质疑乃至颠覆,主要体现在与孟子基本同时或稍后的庄子寓言与屈原的诗篇中。屈原的两篇巨制《离骚》与《天问》,表现出他对中原儒家政治文化两种不同的态度:《离骚》祖述尧舜、宪章文武,说明屈原对中原圣人谱系王道仁政核心思想的认同;《天问》却表现出对“三代”天命论的质疑。春秋时楚国“抚有蛮夷”“以属诸夏”^{[3]1955}的政治追求体现在楚民族跋涉山林的行为与励精图治的精神。这对屈原影响深刻,表现为屈原在南楚的集体记忆基础之上对三代天命论提出质疑,进而将战国时楚国的政治目标进行提升,形成自己的理想抱负。屈原立足南楚,实现王道一统的“美政”理想,和他对南北政治文化的取舍与融合,呈现出与孟子“用夏变夷”思想不同的熔铸南北的政治文化取向^⑧。《庄子》内篇的最后一篇是

《应帝王》，其中“浑沌之死”的故事最为人们所熟知：“南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德，曰：‘人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。’日凿一窍，七日而浑沌死。”^[18]浑沌之死的寓言，是《庄子》以道为中心对中原政治文化中心的颠覆。我们可以从两个层面来看这则故事的寓意。一是这则故事暗含五方地理空间，中央之帝很明显地指向中原中心。二是中原之地，如果是三皇五帝及三王的布政场所，在三皇五帝及三王的发展链条中，却暗含着礼乐文化对上古德性政治的破坏。浑沌之死寓言的“背景视域是中国中心主义的天下观”^[19]，这是庄子以寓言的形式对中原政治文化中心的解构和颠覆。

结 语

综上所述，孟子“莅中国而抚四夷”包含着天下版图的构想，孟子用心阐述的“圣人谱系”是以北方中原作为依托的，孟子的天命论也是以重建中原政治文化中心作为指归的。孟子对中原政治文化中心的维护与强化，根基于他对“中国”的理解。正如赵国的公子成所说：“中国者，聪明睿智之所居也，万物财用之所聚也，贤圣之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，异敏技艺之所试也，远方之所观赴也，蛮夷之所义行也。”公子成认知的中国已经不是单纯地理意义上的中国，而是包含着人文内涵的“中国”。从上述孟子与白圭之间的对话可以看出，孟子对“中国”的理解与公子成类似，这也决定了孟子“用夏变夷”很难真正以文化作为标准而摆脱中原地理中心的制约。尧舜以来对“天下之中”的孜孜以求，决定了人与“地中”（中国、中原）的关联，体现在与“北极”相应的“地中”所具有的王道一统政权合法性的地理自证、中和的礼乐文化等诸多人文因素的叠加，是“地中”与“地中”的人及文化相互定义的结果。“莅中国而抚四夷”是孟子构想的王道仁政的地理空间，“中国”与四方边夷存在着中心与边缘的区隔，“地中”的文化影响，是“四夷”与“中国”共同作用的结果。

战国三子（指孟子、庄子和屈子）对北方中原文化中心的不同态度，不仅是三子个人的言论，同时还包含着战国时南北地域文化差别以及不同学派之间的思想争鸣，反映了思想界对这一地理思想观念的重视。孟子对中原政治文化中心的维护，既与孟子推行王道仁政密切相关，也植根于孟子对“中国”的认知。“用夏变夷”的思想观念，进一步强化了中原政治文化中心的地位。在民族融合的历史进程中，孟子“莅中国而抚四夷”及“用夏变夷”的思想对后世产生了深远的影响。

注释

①具体参见段宏振：《中原核心文化区的形成与早期中国》，载北京联合大学考古学研究中心编：《早期中国研究》（第1辑），文物出版社2013年版，第97—105页。②段玉裁《说文解字》注曰：“（貉）北方貉。各本夺貉字。今补。此与西方羌从羊、北方狄从犬、南方蛮从虫、东南闽越从虫、东方夷从大、参合观之。郑司农云，北方曰貉、曰狄。”许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，中州古籍出版社2006年版，第458页。③顾观光《战国策编年》、于鬯《战国策年表》并系此策于周慎靓王五年（公元前316年）。详见何建章：《战国策注释》，中华书局1990年版，第102—103页。④⑤王子今：《战国秦汉交通格局与区域行政》，中国社会科学出版社2015年版，第4—5页，第21—22页。⑥一般认为“有为神农之言”的许行属于农家学派，但笔者以为称其为南楚神农学派可能更符合实际，理由如下，其一，这一学派依托神农，以自食其力的农耕为主。其二，从《论语》记载的孔子所遇到的南楚道家人物接舆、长沮、桀溺、荷蓀丈人来看，他们是隐者，过着自食其力的生活，也非常注重农耕，如长沮、桀溺耦而耕，即两人并耕；又比如荷蓀丈人，也是肩上担着耘田工具，责备孔子“四体不勤、五谷不分，孰为夫子”（阮元校刻：《十三经注疏·论语注疏》，中华书局1980年版，第2529页），反对孔子不耕而食，这与“贤者与民并耕而食，饔飧而治”（焦循：《孟子正义》卷十一，中华书局1987年版，第367页）的思想十分接近。其三，神农在《庄子》一书中就是尧舜之前上古众多帝王中的一位，与孟子强调的圣王谱系相较，“神农之世”是一个“卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处”，含朴抱真的时代；是一个“耕而食，织而衣，无有相害之心”的“至德”之世（《庄子·盗跖》，见王先谦：《庄子集解》，中华书局1987年版，第995页）。其四，从篇中的许行学派言论看：“滕君则诚贤君也。虽然，未闻道也。贤者与民并耕而食，饔飧而治。今也滕有仓廩府库，则是厉民而

以自养也,恶得贤?”(阮元校刻:《十三经注疏·孟子注疏》,中华书局1980年版,第2705页)许行学派主要观点也与上述隐者荷篠丈人的观点接近。许行学派的言论与农家、道家等派都有某些联系,本文称之为南楚神农学派。文中的论辩可以看作战国时南楚神农学派与中原儒家之间的论辩。⑦本节所引赵武灵王胡服之事,见何建章:《战国策注释》卷十九《赵策二·武灵王平昼闲居章》,第677—680页。⑧王德华:《屈原对中原儒家政治文化的认同与质疑》,《长江论丛》2022年第1期。

参考文献

- [1]焦循.孟子正义[M].沈文倬,点校.北京:中华书局,1987.
- [2]十三经注疏:孟子注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
- [3]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
- [4]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002:6-8.
- [5]何建章.战国策注释[M].北京:中华书局,1990:172.
- [6]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982:1491.
- [7]十三经注疏:尔雅注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980:2614.
- [8]顾炎武.历代宅京记[M].北京:中华书局,1984:2.
- [9]十三经注疏:尚书正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980.
- [10]萧统.文选[M].北京:中华书局,1977:683.
- [11]傅斯年.傅斯年全集:第2卷[M].长沙:湖南教育出版社,2003.
- [12]洪兴祖.楚辞补注[M].白化文,许德楠,李如鸾,等点校.北京:中华书局,1983:153.
- [13]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:1743.
- [14]王先谦.庄子集解[M].北京:中华书局,1987:262.
- [15]十三经注疏:春秋公羊传注疏[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980:2287.
- [16]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,1980:1338.
- [17]刘宝楠.论语正义[M].高流水,点校.北京:中华书局,1990:577.
- [18]郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,1961:309.
- [19]陈赞.“混沌之死”与中国中心主义天下观之解构[J].社会科学,2010(6):108.

An Analysis of Mencius's "Central Plains Centrism" Concept and Its Context in Intellectual History

Wang Dehua

Abstract: Viewing Mencius' discourses from the perspective of the Central Plains as the political and cultural center reveals his mission to promote and restore the core position of Central Plains culture. His idea of "governing Zhongguo and pacifying the four barbarians" reflects the vision of a unified territory under heaven. The "genealogy of sages" that Mencius meticulously elaborated was rooted in the Northern Central Plains. His theory of the Mandate of Heaven also aimed at rebuilding the Central Plains as the political and cultural core. By Mencius' time, the centrality of the "Zhongguo" maintained its unique strategic significance while their authority faced growing intellectual challenges. His effort to reinforce the centrality in politics and culture in the Central Plains was closely tied to his promotion of the Kingly Way and benevolent governance. He advocated "using the ways of Xia to transform the Yi", distinguishing Yi and Xia based on cultural criteria, which still grounded in his geographical perception of "Zhongguo". In the historical process of ethnic integration, Mencius' ideas of "governing Zhongguo and pacifying the four barbarians" and "using Xia to transform Yi" exerted a profound influence on later generations.

Key words: Mencius; centrality of the Central Plains; "Zhongguo"; using the ways of Xia to transform the Yi

[责任编辑/启 轩]