

【历史理论】

正统论：中国文明的一个关键概念

江 湄

【作者简介】江湄，首都师范大学历史学院。

【原文出处】《开放时代》(广州),2021.1.58~66

新冠疫情期间，我在线参加了韩国延世大学主办的东亚历史研究论坛，在会上大家都要汇报本地区近两年内史学研究的热点问题，日本、韩国及中国台湾等地学者报告的热点问题都很像欧美尤其是欧洲知识分子关心的问题，比如疫情期间使用大数据进行社会控制和管理，这将对个人自由和社会空间造成怎样的威胁，而近几年中国史学界关注的热点，总结一下的话，则比较集中于“重新认识中国”这一问题。^①我感触很深地意识到，在当今世界，中国成了唯一一个相对于西方来说巨大的异己的存在，这种存在状态使得中国的史学家们对“中国是什么”感到焦虑，可以说，近几年的史学热点基本上都围绕着这一焦虑，而这种有关自我确认、自我意识的焦虑又与西方学界对于中国之整体性、中国历史之连续性的质疑和批判是相应的。

2020年11月召开的第十八届开放时代论坛，主题是“作为中国研究方法的文史哲传统”，我认为，其中应该蕴含这样一种问题意识：撇开现有学科分野造成的切割和遮蔽，回到中国文明和思想发展的内在脉络，找到一些具有贯通性的思路、概念、视角，从而能主体性、整体性地理解和解释中国文明的历史发展及其现实存在，更有想象力地规划未来。

中国史学上的“正统论”，正是这样一个理解中国文明的关键概念。正统论，简单地说，就是在历

史编纂中，怎样纪年以叙事？用什么标准来标记历史时间？这其实是一个如何为历史立法，从而为人类立法，也是为宇宙天地立法的大问题，所以说，正统论具有中国文明的“元叙事”的意义，它是用一套历史哲学来讲的政治哲学，又安置于一套宇宙论中，其中蕴含着一整套文化价值原理，承载着中国文明的基本精神结构，关乎中国文明整体性的自我认识、自我想象和自我意义赋予。

1977年出版的饶宗颐的《中国史学上之正统论》是一部史学名著，书中搜集了历代关于正统论的论述，还作《通论》考证并阐述正统论的源流演变及其与历史编纂的关系。饶宗颐认为，正统论的精义在于持一超历史的道义立场而对历史上的成败盛衰之迹，尤其是帝王功业进行道德评判，即“据德以衡史”，这既是中国的良史传统，又应是当今史学之通义。^②然而，饶宗颐对正统论的阐发和表彰，囿于正统论的逻辑，未能分析正统论内在的思想结构和逻辑。

一、大一统与正闰说：神圣的“天下”

20世纪初，梁启超树起“新史学”的大旗，把批判矛盾首先指向正统论，他准确地指出，“正统”论滥觞于春秋公羊学“大一统”义，“昉于晋而盛于宋”。^③两汉魏晋南北朝的正闰说，其实就是正统论。

汉承秦制，然而它所面临的历史任务却是前无

古人的,如陈苏镇所论,汉帝国的真正巩固,其实是要探索出并最终建成在千差万别的民间社会、地域文化之上,实行文化和政治统合的基本模式与机制。^④就是在这样一个历史过程中,以董仲舒为代表的西汉儒家继承发展战国中叶以来的思潮,广采先秦学术思想,依托春秋公羊学,形成了一整套文化价值原理的论述,也是一套历史哲学与政治哲学,其核心观念即“大一统”。

“大一统”说,首先可以看成西汉儒家对以往历史的一次神学的理论重构。在战国至于汉代的历史记忆中,夏商周三代已经是以中国为中心的天下王朝,居于中国的王即天子是天下诸侯之共主。据考古学家的研究,“中国”的最初含义是地中、土中所建之都,它对应着天之中极,可以实现王与上帝之间的沟通。早在陶寺文化时期,就已经有物证表明,存在着“王者居中以绍上帝”的意识形态。^⑤按照董仲舒所说,居于中国的王者,在整个气化宇宙系统之中是连接天与人的枢机,他通过政治使人间参与并影响天道运行,王的天职就是继天理物,使百姓遂生成性,使万物各适其宜,从而真正地完成天道。王者要秉承天道来治理人间,天道覆载万物,以生成为本,王道则应溥爱无私,任德教不任刑法。^⑥

“大一统”一词,出于《春秋公羊传》。《春秋》首书“元年春王正月”,《公羊传》解释道:“元年者何?君之始年也。春者何?岁之始也。王者孰谓?谓文王也。曷为先言王而后言正月?王正月也。何言乎王正月?大一统也。”何休注曰:“统者,始也,总系之辞。夫王者,始受命改制,布政施教于天下,自公侯至于庶人,自山川至于草木昆虫,莫不一一系于正月,故云政教之始。”^⑦董仲舒对“大一统”的解释与何休一致:“何以谓之王正月?曰:王者必受命而后王。王者必改正朔,易服色,制礼乐,一统于天下,所以明易姓,非继人,通以己受之于天也。王者受命而王,制此月以应变,故作科以奉天地”。^⑧

董仲舒、何休均训“统”为“始”,所谓“大一统”,即以“一统”为大,就是说,接受天命的王者,布政施教于天下,头一件大事就是重建正朔,重新确定正月初一,这就是重新给时间一个标准,与之相应,要易服色、制礼乐。“一统”即建正朔何以为大?按照天人一气相感、天道王道相应的宇宙观,创立新王朝的王必须通过重建正朔来响应他所接受的新的天命,给天地、百姓、万物一个新的至正的开端,开辟人间历史的新时代,也开辟宇宙气运的新纪元,从而使天道流行贯通,整个宇宙的气化运动达到和谐通泰即“太平”之境。王居于中国,受命于天,统系万物万民,是人间秩序和价值的根源,是天下的根本和纲纪。所以,《史记》之序帝王叫做“本纪”。本、统、始、纪,是一个意思,可以互训。天下政教号令应该统一于王,于是,从时间上讲的“大一统”义就逻辑地导出从空间上讲的“统一”义。在“王-天子”的统系下,以中国为中心,天下成为一个具有宇宙论意义的神圣共同体。

“大一统”作为历史时间观,与“天下-中国”的空间观,以及以祭天礼仪为中心的国家祭祀礼制,都大致形成于西汉中期至末期,彼此之间有密切关系。渡边信一郎的研究表明,以九州为中国,加上四夷而为天下的古典空间观,出现于《周礼·职方氏》,应与西汉末年王莽执政时期古文经学地位的上升有关。而以郊祀礼为中心的各种礼乐典章制度,即中国的“古典国制”则完成于西汉末年到东汉初年这一时期。^⑨甘怀真根据对西汉晚期郊祀礼的研究指出,汉朝的天下型政体和皇帝制度是具有宗教性的,这意味着,“天下”是一个具有神圣性的合理的生存空间,能够安顿和提供人生意义。汉儒认为,要达成这样的目的,需要通过政治的建构,需要由天子带领百官建立一个合理的“天下”,使它成为每一个人的安身立命之所。“天下-中国”的空间,以及“天子-百官-万民”的政治系统,其宗教性质应置于天人合一的气化宇宙观中加以论断。“天下”是一

个既实然又应然的政体,也是理想人间的范畴。^⑩

“通三统”是“大一统”说的题中应有之义。董仲舒结合以《礼记·表记》为代表的“三统说”和以邹衍为代表的“五德终始说”,讲出一套“通三统”说。历史上盛衰兴亡之变的实质是黑、白、赤三统的转易循环。夏“正黑统”,其德为“忠”;商“正白统”,其德为“敬”;周“正赤统”,其德为“文”。忠、敬、文三统各得“天道-王道”之一端,道正是在“三统”的因革损益、承敝通变中得其大全。^⑪那么,历史上的改朝换代、兴亡更迭就绝不是无意义的幻象,而是“道”的鼎故纳新、穷变通久,也正是要保证道的常新常在。当“三代”成为“三统”,成为天道在变化中的完整体现,中国文明的价值根基、根本定向也就成形了。

自汉初以来,公孙臣、贾谊、倪宽、司马迁都主张汉为土德,以代秦之水德,其根据的是邹衍“土-木-金-火-水”的五德相胜说。西汉后期,刘向、刘歆父子创五德相生说,以“木-火-土-金-水”五行相生的宇宙气运规律来解说历史变迁,他们认为秦虽得水德,但气运正从木德向火德转移,故秦不得天道之序,处于“闰位”。^⑫据饶宗颐考证,这是以“五德”论“正闰”之始。事实上,在董仲舒的三统说中,秦承文敝之世而不改其政,反而一任苛法,已不能成一“统”。无“道”之秦的存在,虽然是实然的历史,但它不在“正”统相继,作为道之展开实现的应然历史之中。

“大一统”“三统”及其“正闰”说,是一整套文化统合原理,它使“天下-中国”及其历史从时间上和空间上成为系于“统”、贯穿“道”的一大整体,一大具有宇宙论意义的神圣共同体。从此,历史有了根本定向,不再是无常的命运,而是展开、呈现“天道-王道”的必然历程,是自觉形成的有意义的传“统”。而一代王朝只有在不同的历史条件下承担起落实“道”、传承“统”的神圣责任,其政权才具有正当性、合法性。

在董仲舒的同时代,司马迁撰述《史记》,以“大一统”观念为指导,“通古今之变”:文明源自一“统”,所有民族皆起源于共同的祖先黄帝,然后代代相传、承敝通变,历五帝、三代,经秦、楚以至汉,构成了“本纪”,这是历史时间的“统”,也是天下空间的“统”。司马迁的历史眼光遍及天下包含四夷而成一“世界史”。这就把当时人所知之世界及其历史,把全部的空间和时间整合成为一大整体,这正是“通史”之“通”义。

两汉的正闰之论,意味着要以应然的历史范导、指引实然的历史,所以,正闰之别、正统之确定,乃是最大的春秋大义。魏晋南北朝时期,记载历史首先要明正朔,就是首先要明确用哪一个王朝的年号来纪年,这就是要确定天下、历史之正“统”,从而使历史成为正统之相承相继,成为“道”在时间中的展开。尽管对正统的标准莫衷一是,但这样一种以明正统为头等大事的历史叙事意味着,人们总是要确定,使得中国之所以为中国而天下之所以为天下的那个“根本”是什么,历史只有遵循这个根本,被这个根本引导着,中国才是中国,天下才是天下,才是生民万物的安身立命之所。所以说,“正统”相继的历史时间观和“天下-中国”空间观关系极为密切,使得整个存在——全部的空间、无尽的时间——成为一大具有神圣意义的整体,当然,这就是“天人合一”的世界,是“天地万物一体之仁”的世界。

二、道统与正统:“中国”的原理

汉、宋两代,在中国文明史上都是有“创生”意义的历史时期。建立在五德相生说基础上的正闰说真正破产,具有新的思想面貌的正统论兴起,是伴随着唐宋之际文化转型而发生的重大思想史事件。

新的正统论的兴起,首先要从“天”观的变化说起。沟口雄三指出,唐宋之际,中国的天观发生了一个巨大的变化,那就是从天谴的“天”转化为天理

的“天”，从主宰者的“天”转化为理法的“天”。汉儒所说的那个能发谴告、降灾异以保障人间合理秩序的“天”，日益丧失信服力，天降符瑞、天命所归的德运说，在魏晋南北朝的频繁鼎革中被滥用，成了粉饰现实的神话。中唐时期，柳宗元、刘禹锡等人已经提出天人分裂的思想主张，要求人间世界为自身立法，而无关乎天道。一种现代精神似乎呼之欲出了，然而，思想发展的趋势终究走向了新的天人合一，当二程（程颢、程颐）提出“天即理也”，一种新的天人合一的理一元论宇宙观成熟起来了。^⑬贯通天人的“道”、阴阳五行的气运法则，不再是主宰性、意志性的“天命”，而是抽象的、原理性的“天理”，“天”具有了以前无法想象的抽象性与合理性。天人之间仍然能够感应，但这是形而下层面的“理”，不必也不可推求此理以测天意。“天理”内具于人的道德本性，人只需向内自求道德完善则“天理”呈现，社会、政治秩序也就循理自正了。

北宋前期仍流行天命正闰之说，有司推五德相生之运，以宋为火德。^⑭而欧阳修在仁宗康定元年（1040年）所著《正统论》则完全否定以“五德终始”论正统，斥之为“昧者之论”。他说，“帝王之兴，必乘五运”乃一派“怪奇放诞”之论，背离了王道之实在于仁德的孔子之教；改正朔以应天命那一套，不过是“更易虚名”，没把重点放在修德上，为孔子所不言。所以，他为正统下的新定义，唯据“治乱之迹”和“功业之实”，而非虚幻难凭的“天命”。这一新定义是：“《传》曰：君子大居正。又曰：王者大一统。正者，所以正天下之不正也；统者，所以合天下之不一也。”^⑮《公羊传》“大居正”的意思是“都天地之中”，在此被转化为得天下治天下是否合乎道德，“大一统”的本义是“改正朔以一天下”，在此被转化为统一天下的功业，从此“一统”就从时间之开始义转成空间之统一义。欧阳修的“正统”论是一个二元论的标准，那么，使得天下成为一个共同体，标志着道之在历史中呈现的“正统”，它的标准到底是

“正”还是“统”呢？到底是道德还是政治呢？欧阳修自己也很矛盾，但最终落在了“统”上。^⑯欧阳修的正统论一提出来，立刻引发了思想史上一场有名的“正统之辨”。

而新的正统论的兴起和论争，又要和道统论的兴起合观。中唐时代的韩愈首倡“道统”说，而他的《原道》和《师说》是一体之两面，这两篇文章表明，新兴的科举士大夫知识分子具有了一种任“道”传“道”的“师”的自觉意识。^⑰从此，“道”的承担者从“王”和“君”转移到了“士”和“师”。

在北宋道学最重要的代表人物二程那里，“道”有了分殊，外王之道、治国平天下之道和内圣之道、修身之道有了一定的分化，也就是说，政治和道德有了一定的分化，而且重心有所转移。程颢曾说：“太山为高矣，然太山顶上已不属太山。虽尧舜之事亦只是如太虚中一点浮云过目。”^⑱又说：“立人之道曰仁与义。据今日合人道废则是，今尚不废者，犹只是有那些秉彝卒殄灭不得。”^⑲“那些秉彝”“立人之道”乃是最高最根本的“道”，是价值自身，而治国平天下，建立伟大国家一统天下，哪怕做到了“尧舜之事”，皆因体现、承载“立人之道”而获得意义，其本身并无真实的意义。二程又大讲“王霸之辨”，所谓“王道”即最高的政治理想，也是最根本的政治原理，就是王者体天之道，诚心实意以行仁政；而如果把仁政当作维护自己统治的手段，“假之而霸”，那就是“霸道”了。^⑳可见，“立人之道”即道德本身，要居于王者、政治之上来指导王者和政治。而且，“立人之道”是由士大夫知识分子即士与师来承担的。

不过，道虽有了一定的分殊，但终究归于“理一”。程颐在《明道先生墓表》中说：“周公没，圣人之道不行；孟轲死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。无善治，士犹得以明夫善治之道，以淑诸人，以传诸后；无真儒，天下贸贸焉莫知所之，人欲肆而天理灭矣。”^㉑世上没有王来

施行“道”，“天下”还是“天下”，但如果没有了师，没有了“道”的传承即“道统”，那“天理”灭矣，“天下”就没有了。只要有了士和师，他们就能推明王道，用王道来教育指导君主，从而使王道成为现实。外王之道与内圣之道，治国平天下之道和立人之道，虽有分殊，但终究是“理一”，终究归于“立人之道”。

二程没有参与正统之辨，但他们也有正统论，程颐主张在三国时代以蜀汉为正统，其实就是以行王道还是霸道来判别正统的。^②在正统之辨中，受道学影响的儒者章望之，就是要以王道作为正统的标准，并强烈批评欧阳修将正统给予以“霸道”得天下者，实“非正名之道”。^③而司马光、苏轼等人皆主张以政治功业即是否统一天下为正统之标准。尤其是苏轼，他曾著《正统论》三篇与章望之辩论，在理论上很值得注意。和二程一样，他对政治之道和道德之道进行了分殊，认为政治的原则仅在于“天下有君”，即建立统一而强大的中央政权，使天下有法有制，生民免于战争与暴乱，这是历史存在发展的基本条件，所以说，“夫所谓正统者，犹曰有天下云尔”。然而，在“天下有君”的政治原则之上，还有更高的价值，所谓“圣人之盛节”。他认为有必要在政治与道德之间划出一个基本的分际，政治在价值等级上低于道德，“贵之不如贤”，但政治自有功用，道德并不能取代之，“贤之不能夺贵”。^④在苏轼这里，出现了一种很有现代精神的思想的可能性：既然君主、王者不再担负“立人之道”的传承维系，那么，现实政权之正当性合法性的评判标准，是不是可以有别于道德之道？更进一步，政治之道是不是可以和道德之道相分离？政治领域是否能够独立于道德领域？

作为道学之集大成者的南宋大儒朱熹，他的正统论与二程不同，却与苏轼颇有一致之处。根据赵金刚的研究，朱熹继承二程之说，以“王霸义利之辨”将历史断为“三代”和“三代之下”：三代之时，圣人在位，“以德行仁”，“王道”大行；三代以后，圣人

不在位，以传道为事，王者“以力假仁”，“霸道”大行。他从不以“王道”冠之于三代以后的任何君主，所以，他论“正统”并不以“王道”为标准，而是以统一天下的政治功业为“正统”的标准，作为统一天下之王朝的合法继承人，则是“正统之余”，可以算是分裂时代的正统所在。^⑤朱熹就是在这个意义上以东周、东晋和蜀汉为正统的，而这也正是南宋之为正统的理由。也就是说，三代之时，“道统”与“正统”合一，三代以后，“道统”和“正统”乃是两码事，“正统”的标准，现实政权之正当性合法性在于统一天下的政治功业。他说：“只天下为一，诸侯朝觐狱讼皆归，便是得正统。其有正不正，又是随他做，如何恁地论！”^⑥

对于朱熹来说，南宋之所以还是唯一的“中国”，是天下的“本纪”所在，而据有中土的金朝绝不是“中国”，其原因，一是道统在南宋，他写了《伊洛渊源录》《近思录》来讲明这一点；二是正统在南宋，金朝并未一统天下，而南宋是正统王朝大宋的合法继承人，他写了《资治通鉴纲目》《宋名臣言行录》来讲明这一点。而道统之在南宋，是尤其重要、根本重要的。尽管三代以后，王道再也没有成为现实，但道统还肩负着王道理想，王道理想靠着道统的存续而存续。所以，朱熹不以王道判别正统，并不意味着他像苏轼那样，有可能使政治领域和道德领域相对独立，对于他来说，理一而分殊，外王事业仍然要以内圣之道作为根本，政治终究以道德为旨归，而道德终究不能脱离政治而自立。

在朱熹这里，我们看到，“中国”所以为“中国”的原理变成了道统和正统双线，贯通天下及其历史的“道”变成了“道统”和“正统”双线，二者理一而分殊。这就是说，南宋朱子在汉族政权恢复中原基本无望之际，构建出了一套以道统、正统双线整合天下、整合中国文明的思想体系，给出了一套继承汉朝“大一统”而有所变化的“中国”原理，于是，道统、正统所在的南宋虽偏安于天下一隅，但仍是唯一的

“中国”，使天下仍然是一个具有神圣性的整体。朱子将“中国”浓缩、抽象为两大精神原则即道统和正统，只要这两大精神原则在学说中，在人心里，中国就在，天下就有恢复其本来应然状态的希望。也可以说，朱子埋下了使天下得以恢复其本来应然状态的种子，这个种子就是道统和正统。

南宋人的民族意识的确很强，南宋人大讲的华夏之辨，确实已经有民族主义的意味。但是，正如我们从朱子思想中看到的，在他们的心目中，中国仍然不可能成为一个民族国家，奉行民族主义；在他们的心目中，“中国”仍然是那个使天下成为一大神圣共同体，使历史成为道之呈现的“中国”。

三、我们住在叫做“中国”的神庙²⁷

为什么中国历史具有一种持续的向心力，而有着合久必分、分久必合的大势？表现于正统论中的文化价值——将合天下于一的“中国”的绵延永续作为神圣信仰，应该是一个观念上的关键性原因。

20世纪以来，儒学不断哲学化，尤其是新儒家，把宋明理学哲学化，并将之作为儒学最高、最主要的思想形态，作为中国文化的最高精神表达。哲学逐渐取代经学成为中国学术史之主脉，成为中国儒家文化之核心，进而完成了中国学术和文化的现代转化。钱穆在20世纪50年代于新亚书院所作的《孔子与春秋》，针对的正是这样一种将儒学进行哲学化解释和改造的大趋势。他指出，中国儒学的核心性学术是孔子作《春秋》所代表的经史之学，经史传统才是中国儒家文化的主干。²⁸古文经学家经常讲“六经皆史”，的确，六经本来都是三代政教文献，经过孔子删述而成为“六经”，六经就是孔子对三代政教文献从而也是对三代历史的经典化和原理化。在经学中，尧舜三代之史，作为根源性的原型历史，天理呈现，王道大行，是历史永远要回归、复返的本来和应然，对于历史起着范导和定向的作用；而史学，作为孔子《春秋》的继承者，则要以六经垂示之“道”，导引、规范当代历史，使历史的每一次

变化和转折都是对根源的回归，都成为一次回到根源处的再出发。“道统”相传、“正统”相继的历史叙事，意味着我们总是要回到根源处，去确定历史演变的方向，使历史的演化总是成为对根源的再次自觉、确认、肯定和浚发。正是经史之学、经史传统，将随时有可能断裂破碎的历史“抟成”一种从尧舜三代而来的“中国”之“通史”。如张志强所说，这正是经史传统为我们提供的“中国”观。²⁹

道统相传、正统相继的历史就是“道”，整个天下—中国的历史，就是我们的“神庙”，我们就生活在“中国”这个神庙之中。赵汀阳说得好：“中国的存在是历史性与精神性合一。”“中国构成了中国自身的存在论依据、目的论依据和方法论依据：中国的存在方式解释了中国是什么，从哪里来，如何生长，何以长存，也可以说，中国的存在方式构成了对中国的自证，这种自相关性就意味着神性。所有神性的存在都是自证的。”³⁰

20世纪初，梁启超倡导“新史学”，批判“旧史学”，将矛头集中于正统论，从此，正统论成了历代统治者为维护专制权力而发明的一套思想迷信，判断“统”之正与不正，其根本逻辑在于“成则王侯败则贼”，不足与论。³¹当中国不再是合天下为一的“中国”，而成了世界万国之一国，当中国的立国原理不再是天下为公的天下主义，而是追求富强的民族主义，当中国历史不再是“道”在时间中的呈现和展开，而是一场进化进步的演进历程，正统论所蕴含的合天下于一的中国及其历史的神圣性也就消失了，合天下于一的中国的绵延永续，也就不再成为中国人的信仰，正统论也就成了“成者王侯败者贼”的幻灭的神话。

然而，正统论作为中国文明的元叙事，作为一种历史哲学，我总认为，它还是有思想生命力的。一个使种种差异和不同兼容共在的天下共同体——中国，就是这样一个内含“天下”的国家，它的持续存在，克服、连接了所有断裂的持续存在，其本身就是

“道”，中国历史本身就是“道”的展开和呈现，可以叫做“中国之道”。这个“中国之道”，未必不能对当今之世人类文明的持盈保泰之道有所启发，有所提示。

注释：

①《南国学术》编辑部自2017年以来每年组织评选“中国历史学研究十大热点”，参见《南国学术》2018年第2期、2019年第2期、2020年第2期。

②饶宗颐：《中国史学上之正统论》，上海远东出版社1996年版，第74-80页。

③梁启超：《新史学》，载梁启超：《饮冰室合集》第1册(文集1-9)，北京：中华书局1989年版，第20-21页。

④陈苏镇：《汉代政治与〈春秋〉学》，北京：中国广播电视出版社2001年版，第449页。

⑤何弩：《怎探古人何所思——精神文化考古理论与实践探索》，北京：科学出版社2015年版，第207-208页。

⑥班固：《汉书》第8册，卷五十六“董仲舒传第二十六”，北京：中华书局1962年版，第2495-2523页。

⑦公羊寿(传)、何休(解诂)、徐彦(疏)：《春秋公羊传注疏》，卷一“隐公元年”，北京大学出版社1999年版，第6-12页。

⑧苏舆(撰)、钟哲(点校)：《春秋繁露义证》，卷七“三代改制质文第二十三”，北京：中华书局1992年版，第185页。

⑨[日]渡边信一郎：《中国古代的王权与天下秩序：从日中比较史的视角出发》，第3章“天下观念与中国古典国制的成立”，徐冲译，北京：中华书局2008年版，第77-96页。

⑩甘怀真：《秦汉的“天下”政体：以郊祀礼改革为中心》，载甘怀真(编)：《东亚历史上的天下与中国概念》，台北：台湾大学出版社2009年版，第125页。

⑪同注⑧，第186-187页。

⑫班固：《汉书》第4册，卷二十一“律历志第一”，第1012页。

⑬[日]沟口雄三：《中国的天》(上、下)，载[日]沟口雄三：《中国的思维世界》，刁榴、牟坚等译，北京：生活·读书·新知三联书店2014年版，第1-64页。

⑭脱脱等：《宋史》第5册，卷七十“律历志三”，北京：中华

书局1985年版，第1596-1600页。

⑮欧阳修：《欧阳居士集》，卷十六“正统论”，载《欧阳修全集》，北京：中国书店1986年版，第115-116页。

⑯同上，第118页。

⑰吕正惠：《韩愈〈师说〉在文化史上的意义》，载《文学与文化》2011年第1期。

⑱《谢显道记忆平日语》，载程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局1981年版，第61页。

⑲《元丰己未吕与叔东见二先生语》，载程颢、程颐：《二程集》，第25页。

⑳程颢：《论王霸劄子》，载程颢、程颐：《二程集》，第451页。

㉑程颐：《明道先生墓表》，载程颢、程颐：《二程集》，第640页。

㉒《圣贤篇》，载程颢、程颐：《二程集》，第1235页。

㉓其观点见苏轼《正统论三首》所引，载《苏轼文集》，北京：中华书局1986年版，第120-124页。

㉔同上。

㉕赵金刚：《朱熹的历史观：天理视域下的历史世界》，北京：三联书店2018年版，第416-430页。

㉖黎靖德(编)：《朱子语类》第7册，卷一百五，北京：中华书局1999年版，第2636页。

㉗赵汀阳在“世界秩序与中国角色——2015京城国际论坛”上发言说：“从某种意义上来说，历史学就是中国的宗教。也可以换一个角度，中国存在的时空，中国的整体性，整个都是中国的神庙。”“我们认识中国，为什么总走不出西方的框架”，微信公众号“侠客岛”，2015年11月1日，https://mp.weixin.qq.com/s/RNz3W1yQrX2Yi66p_qMxTw。赵汀阳的《天下体系——世界制度哲学导论》(南京：江苏教育出版社2005年版)和《惠此中国：作为一个神性概念的中国》(北京：中信出版社2016年版)，可以视为对中国文明原理的哲学提炼。

㉘钱穆：《孔子与春秋》，载钱穆：《两汉经学今古文平议》，北京：商务印书馆2001年版，第263-317页。

㉙张志强：《“三代”与中国文明政教传统的形成》，载《文化纵横》2019年第6期。

㉚赵汀阳：《“中国”就是中国人的信仰》，载赵汀阳：《没有答案：多种可能世界》，南京：江苏凤凰文艺出版社2020年版，第279页。

㉛同注③，第23-25页。