# **赵汀阳：“中国”作为一个政治神学概念**

<http://www.sohu.com/a/135875913_720102>

中国作为一个政治神学概念



导 读

作者简介：赵汀阳，1961年生，中国社会科学院哲学所研究员。

来源：《江海学刊》(南京)2015年第5期 第12-30页

内容提要：任何文化都有某种宗教信仰，这是一种文化的安身之处，或者说是自身确认的恒定依据。可是，通常认为中国缺乏一个总体性的宗教，而只有一些地方性的民间宗教，那么，如何能够解释中国的整体性以及安身立命的稳定依据?这是一直未能被解释之谜题。事实上，中国是一个神学概念，因此，中国就是中国人的信仰，或者说，中国本身的存在方式就是中国的神学信念。长期以来，中国被认为具有“包容性”。可是，为什么具有这种广泛的包容性?这又是一个问题。中国之所以形成中国是因其独特的“漩涡”动力模式，漩涡一旦形成就具有必然的向心力和自身强化的力量。中国漩涡的形成一方面与早期中国的政治行为有关，另一方面与早期中国发展出来的天下观有关，于是形成了“内含天下的中国”，中国也因此具有天下概念的无限兼容能力和无限内部化能力。这个“内含天下的中国”是一个神性存在，不能被削足适履地归入民族国家、文明国家或者帝国之类的政治概念或社会学概念。

叙述中国难于叙述天下。天下中有国，国中有家，这个体系层次分明，结构有序，而中国是一个内含天下结构的国家，以天下之意而行一国之实，那么，国家结构与天下结构如何得以结合?又如何形成?

在分析中国的生成与持续的动力结构之前，首先需要明确几个概念：周朝的天下体系衰于春秋而亡于秦，先秦属于前中国的天下时代。



秦始皇开创行政一统的郡县制度①，使天下收缩为中国，自此天下故事转变为中国故事，因此，自秦至清是为古代中国。

虽然秦制度终结了天下体系，但天下概念仍作为政治基因存在于中国实体里，使中国成为一个内含天下性之国家。尽管秦汉以来的中国不再经营世界，却试图把中国经营为一个天下的缩版。这两种政治各有其志：经营天下之最终目的是使整个世界实现内部化(internalization of the world)，使世界成为一个再无任何外部性(externalities)的万民共享社会，使一切政治实体得以协和共在，所谓“协和万邦”②；经营中国之主要意图是让中国万世长存，不再操心世界内部化，于是，外部世界变成了威胁和挑战。在周朝时，“荒服者不至”被认为是周穆王错误所导致的失序问题③，秦汉之后，如果“荒服”族群不与中原王朝为敌，就是岁月静好，国之洪福了。随着天下“无外”问题的退场，国家“内外”成了焦点问题。经营中国的注意力便集中于建构长治久安的内部秩序，同时试图使中国成为一个能够经得起任何外部博弈的国家。天下无外的理想本是“以天下为一家，以中国为一人”④，随着天下体系的终结，无外的理想便收缩为后半句，化为中国内部的多元兼容原则，而正是这个原则使内含天下结构的中国具有政治现实性。

中国的双重性质注定了古代中国始终是一个未完成状态的概念，也是一个始终具有开放性的实体存在，就是说，中国存在于连续演变中，以“易”为其存在方式——“易”意味着表现为万变的不变之道，是变与不变的同体存在。因此，中国表现为一种生长方式，而其实体规模变化不定，时为秦之中土，时为唐元清之广域，或为十六国、南北朝、五代十国或宋辽金西夏之裂土。秦汉以来的中国作为裂土的时间甚至长过一统的时间，但大一统却始终是个政治神学信念。



从历史形态上说，中国是一个分与合的动态过程，尽管分合不断循环，但合是其内在目的。大一统不仅是权力追求，也是和平生息的需要。根据《周易》的存在论原则，“生生”乃是存在之根本目的，有利于万物万民“生生”的政治状态就是合理的存在状态。信念虽然重要，但终究还需具有决定性作用的客观动力。仅有大一统的信念仍然不足以必然解释中国的连续性和凝聚性，必定还存在某种势不可挡的客观动力，这正是需要分析的问题。

当代人的历史叙事难免暗含着当代思维的倒叙理解。虽然此时之当代性可以对彼时之当代性提出问题，却不能把此时之当代性倒置为彼时之当代性。假如把当代概念倒映并追认为古代事实，这种“逆向建构”会切断历史自身的筋脉，使一种历史变成了无线索的情节组合，失去自身连贯的历史性(historicity)。比如，来自西方历史线索的民族国家、民族主义、征服王朝、帝国主义等等现代学术概念对于西方历史是自然连贯的，而用于解释中国历史则造成历史线索的断裂。尽管1911年之后的中国故事在很大程度上变成了西方主导的历史的一部分(或许当代中国在断裂后又以某种方式重新生长)，但假如把古代中国故事按照西方线索去逆向建构，终归是以鹿代马。

中国的精神世界发生于巫术而成熟于历史意识，如陈梦家所描述，是一个“由巫而史”⑤之发展过程。据张光直所考，中国文明之初，拥有精神解释力的“巫”与政治首领“王”是合一的，这意味着精神权力对于政治权力的重要性，而当文字出现，“史”具有了更强的精神解释力，于是史官与巫师曾经集于一身。⑥李泽厚认为由“巫”化出了“史”而终于形成以历史意识为主导的精神传统是中国文明之关键，他称之为“巫史传统”。⑦在历史取得了对存在的解释权以来，中国关于存在的反思形式就是历史性的，存在(being)被理解为变在(becoming)。与之相比，西方思想对存在的反思形式从希腊以来就是概念性的，存在必依永恒概念而在。中国的精神世界以历史为刻度，一切存在的意义都在历史性中展开，所谓“六经皆史”便是此意。

孔子理解的“春秋”必须表达大义，即存在之应在之道。各种叙事所理解之正统大义或有不同，每种关于正统的解释皆可用以支持一种叙事，但何为正统的论证却不能是一种自我叙事，否则就变成自相关的无效论证。微言虽达大义，大义却难自证。司马迁的“通变”意识似乎更接近历史变化本身，更接近存在之变在之道。在此，我不准备征引任何一种叙事之正统观念，而只限于分析中国是通过什么样的集体行动而被塑造的，就是说，不以历史叙述者的价值观点去理解中国是什么样的，而从历史行动者的博弈选择去理解中国如何是这样的。于是，中国的生成过程可以被理解为一个长期的博弈游戏，对其中变迁各家自有不同的价值看法，但形成中国的关键在于行动者的理性做法，正是行动者的做法定义了一个博弈游戏的问题、目的和性质。与历史行动者的视野相关，有两个问题是这里的关注焦点：(1)中国是个连续存在，那么，什么是形成中国连续性的动力结构?(2)对生存最有利的优势基因就会被不断重复，那么，什么是中国在历史中被不断重复的生存基因?

由于历史机缘不同，早期中国政治始于世界政治，即以天下体系为政治框架而建国建家；西方政治却始于城邦国家。这两种政治基因相异而或可互补，却不是能够合并的同类项。秦汉以来中国转为国家政治，但却不能等同于西方的国家概念，因为中国既不是城邦，也不是民族国家，甚至不是西方政治概念的帝国——尽管古代中国与帝国有某些外在相似处(比如没有法定边界)，其实貌合而神异。貌似“帝国”的古代中国缺乏帝国主义性质，虽然并非从不扩张，但扩张不作为中国之立国意图，也不是国家行为的动力。也许可将中国勉强称为“大国”(great power)，但这种说法没有表达出国家的政治性质。另有一种看法认为中国是有别于民族国家的“文明国家”⑧，时下在西方和中国都颇为流行。中国肯定不是民族国家，但把中国定位为“文明国家”，却也有令人迷惑之处。如果文明可以定义中国，为什么文明不能定义别的国家?难道别的文明缺乏特点以至于不能定义身份?同为多民族多文化的俄罗斯、印度、美国应该如何理解?另外，以民族定义国家有其明确的政治性质，而以文明定义国家却难以表达同等明确的政治性质。国家是个政治存在，对国家的定义终究需要表达其政治性质。如果仅仅从人类学性质去理解中国，那么王铭铭的“文明体”概念也比文明国家更恰当。⑨

使中国区别于民族国家的性质必是中国的政治概念或原则，即作为中国政治起始基因的天下概念及其“无外”和“协和”原则。在这个意义上，中国是天下的缩版(microcosm)，是个以天下为内在结构的国家(a world-pattern state)。或者，如果以民族国家作为对应概念，则中国似可称为“万民国家”(inclusive state)。以上概念只适用于古代中国。至于现代中国，也有双重性质：传统中国性质加上现代国家性质。现代中国在古代中国的基因上引入现代国家的性质而成为一个现代主权国家，却仍然不是民族国家。关于现代中国性质的争议基于对现代国家概念的一个狭隘理解，即现代国家必是民族国家。实际情况是，现代主权国家至少有两个基本型：民族国家(例如欧洲各国)和合众国(例如美国、中国、俄罗斯、印度)。合众国同样具有法定边界和法定主权等现代国家性质，只是以多民族多文化而区别于民族国家。就目前趋势来看，越来越多的民族国家正在慢慢演变成合众国，欧洲多国之阿拉伯人、非洲人、东欧人和东亚人的人口增长迅速，已很难说是原本意义的民族国家了。因此，合众国有可能将会发展为现代国家的主要类型。

中国政治中一直内含天下基因，即使天下已收缩为中国，同时古代中国也缺乏民族国家和民族主义的诉求。中国直到清末遇到西方现代民族国家的挑战才对民族国家和民族主义产生思齐之意，梁启超大概最早提倡学习西方的民族主义和民族国家以便转型为现代国家⑩。古代中国没有主权概念，只有政权，没有法定边界，所谓领土，只是实力变化的函数。古代战争也不是民族战争，而是政权之间的战争。与宋作战的辽军统帅韩德让是汉人，灭宋的元军统帅张弘范也是汉人。如果按照现代民族主义概念，他们会被追认为汉奸，但在历史语境里，他们是出生并生活在北朝的居民，而北朝也是中国，正如宋是南朝之中国。只是张弘范相信天命在元，而文天祥相信正统在宋。

既然与民族冲动无关，那么古代中国的分合动力是什么?这种历史动力是如何形成的?中国是“万民”(现代的说法是“多民族”)汇集之地，中国历史也是万民合力之作，是一个多线索交织而成的故事。每一种具有连续性的历史都会有某类事件或问题不断重复出现，那么，什么原因或理由使得相似的事情不断发生?最简便的解释是将其归结为“传统”。中国连续不断的存在就经常被归功于中国文化传统，进而又通常被归结为儒家传统，儒家传统又被认为具有显著的道德性。这个文化神话实有若干疑点：首先，以什么历史事实来证明中国人在道德上更为高尚?这是个问题。我们恐怕不能忽视实际行为与道德教义之间的差距(11)，因此需要意识到，实际上构成历史的行为另有更强的理由和动力。其次，儒家观念只是在宋以后具有最高权威地位，而那时中国存在模式早已形成，这意味着中国概念另有成形的道理。儒家肯定是中国最重要的传统，但中国传统之多样性也是显然事实。更进一步的问题是，即使传统对历史具有足够大的解释力，传统也还不是落实到底的解释，我们仍然需要追问，为什么会形成如此这般的传统?这种传统的吸引力到底在哪里?一种传统为什么有其传播限度或文化边界?

历史事件只是故事，故事背后总有其历史内在动力结构。什么是使得某种事情不断重复发生的动力?这是需要解释的问题。历史事件无疑具有创造性而千变万化，而历史性却隐藏在千变万化的故事不断重复的动力结构里，这种内在动力结构定义了一种历史是什么样的博弈游戏，并且不断诱发前仆后继的行为。由于历史性并不直接体现在历史的故事性之中，而是隐藏在历史故事性之中的反故事性，是贯穿在不可重复的事件中的重复性，因此，历史性具有形而上的意义而能够解释一种存在之所以存在。当一种存在的时间性具有了自觉的动力结构就形成了历史性，历史就占有了时间。理解历史性的方式各有不同，或为超验神学，或为自然神学：如果历史被理解为有其终极目标，历史性就是一种使命；如果历史被理解为无限展开过程，历史性就是一种存在寻求自身永在的生长方式。后者正是中国历史之取向，即生生而日新之意。

存在的直接动力是寻找生存资源，这是自然状态；当存在试图谋求稳定可信的继续存在，或者说，当一种存在谋求占有未来，就必须寻找政治资源，于是就进入了政治状态。或可以说，追求存在一开始只是经济问题，但追求不被他人劫走的未来，就变成了政治问题。维持生存的单纯经济活动只是人与自然的关系，属于自然过程而尚未构成历史。一旦利益关系产生出权力问题，就进入了人与人的博弈游戏，所以历史总是从政治开始。权力意味着建立秩序，把可资利用的资源(available resources)变成所支配资源(controlled resources)，以此使继续存在变成可信的预期。在这个意义上，政治就是试图以秩序去占有未来。当一种秩序试图规定未来必须如此发生，秩序就是在创造历史。由此可以理解沃格林所谓“历史的秩序来自秩序的历史”(12)。

如果一种历史秩序成为众所追求的政治资源，就会形成一个共同参与的博弈游戏，并且由此展开为一种共同的历史。对于中国，是什么样的历史秩序，什么样的博弈游戏，使中国历史成为万民的共同历史?当一种历史秩序或一种博弈游戏成为万民之共同兴趣，它就成为一个“聚点”(focal point)。这是借用谢林(Thomas C.Schelling)的一个博弈论概念，“聚点”指的是人们未经事先商量却不约而同的选择(13)。在这里，聚点可用于解释共同历史的形成。

曾经有一个实为假定的共识(难以考证这个看法的起源)：中国是中原文化不断向周围“扩展”或“辐射”而形成的。张光直认为中原向外扩展的看法是个错觉，事实应该是各地文明的“相互交流”，而形成这个错觉的一个原因是，考古的兴趣一度集中在中原“支持了中原核心地位的错觉”(14)。鉴于新石器时期的中国存在着水平相当的多处文明及其互动，张光直的看法对于夏商周以前的早期中国可能是更准确的，但夏商周以来的中原事实上变成了中国之核心，如何理解这个核心的性质以及核心与周围的关系才是根本问题，或者说，如何解释中国成为一个包含了中原和“各地”的整体存在才是根本问题。中国的形成过程中的确存在着文化的互相交流和中心扩展的情况，但这两种现象仍然不足以构成必然解释：互相交流模式不能必然地解释中国整体性的形成，因为文化间的互相交流并不必然导致合一，还有各取所需而维持独立性的可能；中心向外扩展辐射模式也不能必然地解释中国整体性的形成，因为周围族群不断涌入中原也是一个不容忽视的历史事实，而更重要的是，扩展未必能够保证合一，有可能被抵制，甚至有可能竞争失败。在理论上说，能够确保形成大规模的政治与文化存在的根本原因是吸引力，也就是孔子所谓“近者悦，远者来”的原则(15)。这正是我选择“聚点模式”来解释中国的理由，即必定存在某种吸引力导致中国成为一个共同选择。

中国历史自有诸多需要研究的聚点，我们在这里要分析的是贯穿中国古代历史的一个政治博弈聚点，即以中原为核心的“天下逐鹿”博弈游戏，其动力结构是一个有着强大向心力的漩涡模式，众多相关者抵抗不住漩涡的诱惑而前仆后继地“主动”加入游戏成为竞争者，也有许多相关者被动地卷入到游戏中，博弈漩涡逐步扩大，终于达到稳定而形成了一个广域的中国。

在地理上，从漠北到江南，从东海到西域之间的广大地面形成一个无分割的逐鹿空间，这个广域的核心地区，通常称为中原，是早期中国的发达地区(与地理条件、气候条件、交通条件都有关系)，不仅是最早的经济中心和政治中心，也是文化中心，它意味着逐鹿游戏所能达到的权力极限而成为天下逐鹿的必争之地。“逐鹿中原”这个成语如此生动地概括了中国历史的博弈游戏，因此赵辉认为这个成语有效反映了以中原为核心的中国历史主流发展趋势(16)。假定所有具备实力的竞争者都对逐鹿中原感兴趣，需要进一步解释的问题就是：为什么逐鹿中原的游戏会形成“漩涡”模式，以至于欲罢不能地形成了中国历史的连续性?为什么逐鹿中原会形成追求大一统的向心力，而不是多方满足于各自割据的均衡?说到底，中原有什么不可替代而非争不可的特殊资源?

张光直相信，中国的“文明动力是政治与财富的结合”(17)。政治追逐财富是常理，但这里的问题是，作为古中原的黄河中段流域在物质文明上虽有相对的综合优势，却并无压倒优势，也并非每种技术都是最优。考古证据表明，北自内蒙古和辽宁一带，南至长江流域的早期中国，相当密集地分布着众多的文明产地，资源条件各有所长，技术能力大致接近，生活水平相差不远，却为何不满足于各安其所，而要逐鹿中原呢?即使中原的物质财富略有相对优势，也尚不足以解释中原必然成为众望所归的逐鹿之地，尤其难以解释为什么中原是个值得不断前仆后继的逐鹿之地。什么才真正是中原的决定性优势，这还需要进一步追问。物质财富和交通枢纽无疑都是重要因素，但似乎仍然不是最具决定性的因素。或许我们应该在物质条件之外去分析其他的诱惑。与消耗性的物质世界不同，精神世界是增值性的，精神世界越被使用就会凝聚更多的附加值和魔力，就越能够吸引更多的心灵。因此有理由相信，中原的特殊地位必定在于中原拥有一个值得争夺的精神世界，一个人人都可以加以利用去获得并保有权力的精神世界。

中原精神世界之所以具有号召力和普遍可分享性，至少在于以下几个决定性的因素：(1)汉字。这是早期中原形成的书写文字，在当时是中国地区能够记录和储存大量信息的大数据系统，是能够承载复杂思想和丰富叙事的书面载体，因此，以汉字为载体的精神世界是早期中国最具大规模传播能力的信息和知识(18)；(2)思想系统。中原文化是当时具有最大容量的解释能力和反思能力的思想系统，具有反思人类行为和解释万物的世界观和历史观，集中表达在《周易》、《尚书》、《周礼》、《诗经》、《春秋》等早期文献里。这意味着中原的思想系统具备了组织空间和占有时间的能力，既占有历史性，又占有公共性，也就具备了组织大规模社会的能力和创造制度的能力，同时具有对历史、社会、制度和权力的正当性的自我解释能力，因此成为当时中国最具优势的精神资源；(3)周朝创制的天下观念也是一个决定性的因素。天下概念的“无外”原则意味着最大限度的兼容性，不拒绝任何人的参与，也就预先承诺了一个任何人都可参加的博弈模式，也因此成为对所有人具有同等吸引力并且可加以同等利用的政治资源。与此相配合，周朝的天命观念以有德为得天下之理由，这等于论证了革命的合法性，逐鹿也就师出有名。天下观是一个化特殊性为普遍性的有效例子：天下概念虽是周朝的特殊发明，但天下概念的内容却具有其普遍意义，因此能够被普遍接受而成为一个政治神学资源(19)；(4)政治神学的雪球效应。逐鹿的胜利者们为了保有对优势资源的合法利用和稳定占用，几乎都选择了周朝创作的天命传承故事，把自己的王朝加入到悠久的政治传承叙事中去成为这个长篇故事之一章节，以此解释其政治合法性。于是，不断丰富的历史本身变成了一个政治神话，几乎无人会拒绝利用这种现成的优势资源。

或许还有更多因素，但这几个决定性的因素已经足以形成逐鹿中原的漩涡模式。漩涡效应在于它的持续向心力，历史表明，最初一些政治势力为了夺取优势资源而主动卷入逐鹿中原的博弈，从而制造了漩涡，而随着更多政治势力的卷入，这个漩涡的体量不断扩大，优势资源和政治意义不断累积，因此进一步增强了漩涡的向心力效应。正是天下逐鹿游戏持续不断的漩涡效应创造了中国，而这个漩涡游戏的开放性——归功于天下观念——决定了中国是一个不断生长的概念。

天下之缩版

考古学通常把新石器时期看做是文明形成期。相对于中东两河流域和埃及文明，中国文明的形成或许不算早(20)，但目前出土文物的技术风格显示中国文明应为独立发生。新石器中期，中原地区已开始农业生产，但仍属于农耕、游牧和渔猎混合经济，手工技术已能够制作陶器和玉器，有了原始饲养业。(21)新石器晚期出现丝织品和青铜器，特别是出现了大规模聚居地，有了城。山西南部临汾盆地的陶寺遗址有个面积达280万平方米的大城(22)，如此规模的大城被认为或许是个王城(此时尚早于夏朝，或许属于传说的某个圣王)，其中还出土了疑似初始文字的符号(23)。据张光直，新石器末期的中原已具有“中国”文化基本特征，他相信当时已经出现的小米、水稻、高粱的种植、猪狗牛羊马的豢养、夯土建筑、蚕丝与麻、陶器、木雕和铜器、饕餮纹饰、甲骨占卜和象形文字，这些特征大概定义了以黄河流域为核心的早期中国文化(24)。另外，仰韶、大溪和红山出土文物说明，从蒙古、中原到长江流域都有龙的形象(蒙古红山的玉龙是目前发现的最早的龙形象)，这意味着如此广域已有了大跨度的文化共通性(25)。张光直推测，自公元前4000年左右，华北华南等地的文化“已经互相连锁成为一个更大的文化相互作用圈(sphere of interaction)”(26)。

按照传说，公元前2000年左右开始了中国的王朝时代，但第一个王朝夏朝长期缺乏实证。1960年开始发掘的二里头遗址被认为说明了夏文化的存在(碳十四测定为公元前1900至1500年，正是传说的夏朝时期)(27)。夏文化的存在是否能够证明夏王朝的存在，仍有待更多证据(28)。二里头遗址位于洛阳平原，自古被认为是天下中心，包括夏商周三代在内的中国半数王朝都建都于此。在二里头文化之前，洛阳地区及其周边是新石器时期的中原核心文化区，是仰韶和龙山文化所在地，从中可见文化之连续性。在许宏看来，二里头遗址应该就是中国的原型，是最早的“中国”(29)。一个重要证据是，二里头遗址核心区有个规模巨大的疑似王宫，面积达10万平方米，主宫殿面积达1万平方米，其建筑布局一眼可见出与紫禁城的概念相似性(30)，尽管比紫禁城要简单得多。1963年陕西出土一件称为“何尊”的青铜器上有周成王建造东都的诰命铭文，其中有“余其宅兹中国”之语，这是最早见于文字的“中国”。何尊上的中国所指就是二里头遗址所在的洛阳盆地(31)。

二里头遗址文物的丰富性说明二里头政权(是否夏朝政府有待证实)已经控制了大量资源和技术，拥有农业、畜牧业和渔猎的混合经济，玉石、陶器、漆器、青铜器、丝织品、酒器等等礼器或生活用品，甚至已经有了双轮车。遗址中发现的许多海贝意味着中原与远处沿海已有往来(32)(二里头遗址与最近海岸之间直线距离约600公里)。二里头文化中最具意义也是最有争议的是：刻在陶器上的符号是不是初始文字?那些符号看上去很像文字，但无法解读。新石器的符号可能是后来文字的部分来源，张光直认为那些“零星出现的”符号大概尚未形成系统文字(33)。晚于二里头文化数百年的殷商文化确定有了成熟的文字，有甲骨文为证，也有古书记载：“惟殷先人有册有典”(34)，说明殷商文字已经成熟到足以清楚记录制度规则和描述事件。文字的成熟需要足够长时间的过程，因此考古学家推测“不能设想夏王朝却还未曾使用文字”(35)。早时陈梦家推断，汉字之兴起“约当去今三千五百年，最早不得过于四千年以上”，应属于“商民族特有的文化”(36)。此说大致不差，或需略加修正。

可以说，二里头文化已包含了中原文化的最基本基因。虽难以罗列早期中原文化的基因图谱，但可选择几个基因作为示例。二里头的王宫初步表现了延续数千年的“中轴线”概念。



作为一个神学性质的隐喻，中轴线概念贯穿在中国的大多数空间布局中，从房屋、庭院、宫殿到城市，甚至推广到对国家乃至天下的理解。具有中轴线对称格局的房屋既是家，也是国之微观模型，进一步也是天下之极小模型。另外，二里头的建筑结构也初步具备中国数千年传统建筑的基本样式。据梁思成的概括，中国的梁柱式建筑具有特异的外部轮廓，上有“翼展之屋顶”，下有“崇厚阶基之衬托”(37)。如此建筑格式也具有形而上学的隐喻性质：四周伸展的屋盖象征着天，厚实的基座象征着地，而人居于天地之间，寓意“天地人”的关系结构。对于人，天地本是最大的房屋，而房屋乃最小之天地，尽收天地之意于所居，正应“配天”原则(语出《中庸》)。

中原文化没有超越性的宗教，却对自然有着神学理解。自然是万物之道的最终标准，而自然之道以自身为准，即老子所谓“道法自然”。能以自身为准，正是神圣存在的本质指标，因此可以说，自然便是中国的一个神学概念。与自然一致(所谓配天)就是衡量人的世界的神学标准。把天地复制为家，便是象征性的配天之意，也是敬天之礼。可以推想，中国的“家”不仅是个家庭概念，同时也是一个自然神学概念。天地无穷伸延并且兼容万物，以天地为准之家同构地复制了天地的无穷兼容性，天地也被复制为不同规模而同构的家园：家庭是最小规模的家，国家是较大规模的家，天下是所有人的家。这种以天地为本的同构复制也同时复制了天地的神学性质，因此，“天下—国—家—国—天下”的双向循环复制，进一步构成了中国概念的神性，使其具有政治神学的意义。

宗教感或神学性是人类几乎没有例外的自然情感。宗教感来自某种免于质疑的神性信念，往往是一种文化的稳定性之所在，因此很难想象一种稳定连续的文化没有宗教感——虽不一定表现为有组织有教规之宗教。最容易理解的神性是超越性，因此，多数宗教都假定了一个超越性的至上存在。令人疑惑的是，连续稳定的中国本土文化竟没有原生一个超越性的宗教，学者们一直试图解释这个费解的事实，如“道德代替宗教”(梁漱溟)或“美育代替宗教”(蔡元培)的说法。道德与诗文在中国文化中确实被安置在高位，但仍然并不具有至上神性。与自然之道不同，道德与诗文无法以自身为绝对标准，也就不是终极标准，因此缺乏神性，也因此缺乏一致的判断标准(伦理和审美标准乃争议之地)，也就不可能真正代替宗教。对于古代中国人，真正具有神性的概念首推“自然之道”，其次是最接近自然之道的“天下”，接下来应该是象征性复制了天地秩序因而复制了天地神性的“中国”。如果说古代中国的道德信念被赋予神性表现，也是因为人道被认为符合天道：自然是神性所在，道德只是自然神性的转现；同样，诗词也为自然之道之印证，其所赞美的日月、河山或草木也意不在风景之美学效果，而在于自然神性，或者在于带有自然神性负荷的生命、家国、故土。

中国概念的神学性质或可解释“中的国”(middle kingdom)的概念何以引来质疑之深层原因。假如中国的概念仅仅意味着地理意义上的世界中心位置，那么只是世界各地常见的主观感觉，不值得当真拒斥。正因为中国概念具有神学意义，所以对于一神教才是一个值得严肃对待的异教概念。儒家以为道德观念是中国文化区别于其他文化之根本，其实儒家道德并不被识别为特殊伦理观。这正是明末利玛窦的中国经验，他发现儒家道德与基督教道德可谓大同小异，因此相信中国是传播基督教之大好之地。传教士在中国遭遇的传教困难与伦理差异基本无关，而是因为思维方式的严重差异。当时中国的基督教“信徒们”同时继续信仰儒家、佛家、道家、祖先以及财神等神灵，传教士难以接受此种“不诚”。事实上各处的生活基本问题相类，道德也相差不远。因此，伦理道德恐怕难以说明中国的本质特殊性。

中国概念的神学化自有其线索。按照古代中国的想象，天下之中是中国。这个想象或许起源于地理感觉，如上所述，最早的“中国”在洛阳平原，稍后扩大为从西安、晋南到洛阳一带，也就是后来被称为“中原”的地方。这个位置四通八达，具有地理中心的作用。尽管中国概念已经借助关于天地空间格局的想象表达了自然神性，但在夏商时应该尚未成为一个政治神学概念。周朝建立了“世界性”的天下体系，天下体系中有千邦，中国居中而为宗主国，而天下体系每个层次都是同构的。当天下收敛为中国，中国继承了天下的基因而成为内含世界结构的国家，这种天下性质的负荷使中国从一个复制了天地秩序的自然神学概念同时成为一个复制了天下秩序的政治神学概念。

中国的空间演化同时也是空间概念的演化。国之本义是都城，字形示意为武器守卫着城墙所围之地。一国所辖地面不仅有都城，还有“郊”和“野”。都城近旁之周边地区为郊，包括诸多小城和“乡”，是有政治权利和义务的国人居住地；野乃是郊之外的大片农业地区，是没有政治权利的庶人或野人居住地(38)。中国是宗主国的首都，也就是王朝首都。周成王宣告建新都城：“余其宅兹中国”(把家安在中国)，这个“中国”就在洛阳。随后中国的概念由宗主国的首都扩大为整个宗主国(王畿)，继而大概在春秋时期，中国已可用于指称中原地区，周朝体系里有着宗亲关系和礼乐文化的众多诸侯国都在中国之中，包括黄河流域的河南、陕西、山西、山东、河北，以区别于南方和漠北的蛮夷文化地区。这意味着中国在地理意义之外又附加了文化意义。当长江流域的蛮夷诸侯(荆楚吴越等国)的文化与中原变得更相似，且有实力卷入中原争霸，中国概念就进一步扩大到长江流域，随着更多地区卷入到逐鹿中原的博弈游戏中，中国的概念也随之不断扩大，曾经扩大到比今天的中国大得多的地域：极致广域是元朝之地，西越葱岭，东临日本海，北纳西伯利亚，南至南海；其次的广域，也是长期稳定的疆域，是清朝之地，同样西越葱岭，东临日本海，南至南海，北有蒙古和小部分西伯利亚。中国概念取决于天下逐鹿的漩涡效应，也就是说，中国的规模取决于逐鹿游戏卷入多少参与者，同时，逐鹿的漩涡效应也使中国拥有多样综合的文化。

中国综合文化的形成方式，称之为“化”。化是变易，不是一方之改变而总是互化。因此，化区别于宗教的皈依(converting)，而是多种文化对存在秩序的合力重构。也许最接近“化”的变易形式是基因变异或基因重组。在这个意义上也许可以说，善于化的中国概念具有某种“生物性”，或者借用塔勒布的概念，具有拒绝固守原状而善于变异的“反脆弱性”(anti-fragile)(39)。中国的善化能力与天下之信念有关。唯有天下原则能给予互化以合理合法的解释，这正是天下基因在中国概念里的功效之一。

在多族群多文化的互化过程中，中原文化一直是互化的主要资源。尽管进入中原的游牧族群通常部分保持着原有的文化(北魏孝文帝的全盘汉化运动是个例外)，但由于缺乏中原拥有的高度成熟的知识生产系统(大量而全面的文献图书、教育系统和学术系统)，于是几乎都理性地接受了中原业已高度发达的现成文化资源，进而也同样成为中原文化的拥有者和推进者。科举制被认为是中国文化一大发明，便为鲜卑血统的隋文帝一朝所创。入主中原的游牧王朝推进儒学的积极性不亚于汉人王朝，游牧王朝给予孔子的封号便至少与汉人王朝的封号平级，其中，汉朝追封孔子为公爵，唐朝追封为王，明朝追封为先师(精神领袖)，而西夏(藏族)追封孔子为皇帝(最高封号了)，元朝(蒙古)追封为王，清(满族)追封为先师。另一个意味深长的事例是，元朝首次把程朱理学定为科举考试标准答案，而宋朝自身却未曾给予程朱理学如此地位(40)。文化原产地并不能独占其文化解释权，一种文化一旦被分享就成为共同资源。众多族群分享中原文化的现象类似于欧洲各国分享来自希腊罗马和耶路撒冷的文化。

互化乃是不争之历史事实，谁主导互化，却是关涉到谁代表中国正统的敏感问题。这个问题的敏感性实为历史语境所造成。在多数情况下，逐鹿漩涡不断卷入的大多数竞争者都化为中国人，竞争者的原住地也因为卷入逐鹿中原的漩涡而合入中国，匈奴、鲜卑、突厥、契丹、女真、蒙古、满族等等，尽皆如此。宋朝之前，进入中原的北方竞争者的胜利都比较短暂，在宋朝时期却形成了长达300年的割据格局：辽(契丹)占据北部中国，地域大过宋，西夏(藏族)占据西北，宋占据中原和南方，当金(女真)取代了辽，把领地扩大到淮河一带，更占有了中原的大半部分。于是，谁代表中国“正统”就成为问题了。

辽与宋对峙，就权力主导而言，宋处于弱势，甚至为了和平而向辽纳贡，因此辽当仁不让地自视为中国之正统，但在外交措辞时则温和地说成平等之割据：“境分二国”但“两朝事同一家”(辽兴宗和辽道宗写给宋仁宗和宋神宗的国书如是说)。最有趣的是，辽太宗灭后晋时获得了据说是秦始皇为“万世”中国所制之传国玉玺，传国玉玺一直被神化为天命的物证，因此获得传国玉玺便被认为是正统的一个象征。辽兴宗曾经为科举命题为“有传国宝为正统赋”(41)。宋时处弱势，便采取与辽相反之理据而强调华夷之辨。王桐龄认为，正因宋朝幅员偏小，武力衰弱，对辽夏金元应付维艰，于是“尊王攘夷学说成为天经地义”(42)；又据葛兆光，宋与辽金西夏的并立状态使宋陷于“从所未有的关于中国的焦虑”(43)。此种焦虑迫使宋朝的政治叙事从天命的普遍性退缩为特殊性，把“天下人的天下”观念替换为汉人的中国，这等于背离了周朝开创的普遍关怀之天命传统，而把天命理解为族群之私产或类似于殷商想象的上天特殊眷顾。此种退缩叙事虽有内部凝聚之效，其代价是失去了政治叙事的广泛容量。

南北朝之分通常被认为是临时状态，因此虽各执一词而未及根本。元朝和清朝皆为非汉人主政整个中国，尽管元朝和清朝不同程度地接受了中原文化，且与中原文化有着深入互化，但元朝和清朝的性质超出了宋代以来儒家叙事的限度，于是不得不重新解释正统。其中尤以元朝最难解释，元朝推行不平等的民族政策，基本国策是突出蒙古人的地位和传统，只因统治之需而部分采用了中原制度和文化，但在决策机构中蒙古人的人数超过半数，色目人也多于汉人(44)。元朝还放弃使用秦始皇传国玉玺的传统，另制材质规制不同之帝玺(45)，此举或暗示元试图开启新统。

如何解释元朝的历史位置，据张兆裕的分析，这是朱元璋建立明朝后所遇到的“前人未遇之难题”。朱元璋给出了一个两面解释：蒙古皇帝几乎征服了整个天下，前无古人，必是天命所授，否则不能成功。既然蒙古受天命而主政整个天下，那么蒙古主政中国也是天意。然而，蒙古终究不适合治理中国，所以天命必然要回归中土，轮到他来做皇帝(46)。因此，朱元璋在象征正统传承的历代帝王庙里将元世祖忽必烈列入中国正统皇帝之序列。朱元璋对正统的新解并非全新，只是否定了宋朝的华夷之辨，回归周朝传统的天命解释，而周朝思想在中国传统中有着至高地位，其权威性远超宋儒，朱元璋的解释也就不难成立。宋明儒家的华夷之辨虽然引经据典于先秦，托词于孔子春秋大义之“攘夷”原则，实则有悖于周朝传统的天下和天命概念。翟式榖曾经指出华夷之辨乃是附会误读，“吾夫子作春秋，攘夷狄，亦谓吴楚实周之臣而首奸王号，故斥而弗与，非谓凡在遐荒尽可夷狄檳之”(47)。翟式榖的解读更符合周朝之天下古义。元朝虽然武功显赫，但在文化上除了个别突出成就，与宋朝相比有着大幅度的下滑，因此难言文治。元朝选择了以大一统作为合法性定位，所谓“自古帝王非四海一家不为正统”(48)。于是，天命的证据收缩到只剩下地理指标：完成大一统。民心问题隐去了。

至于清朝，满族所居之东北属于明朝辖地，清朝主政中国也大体继承明朝制度，疆域远超明朝，民生状况良好，清朝前中期近150年的“盛世”在历史上罕有其匹，因此在正统性上的疑义远不及元朝。但在清初的明朝儒家遗民看来，清朝仍然有正统的疑问，王夫之借讨论宋朝之亡以喻明朝之亡：“宋亡，则举黄帝、尧、舜以来道法相传之天下而亡之也”(49)。“亡天下”是来自顾炎武的概念，顾炎武有言“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”(50)。王夫之的用法似乎偏离了顾炎武的原意。顾炎武虽怀故国，亡天下之论却非针对清朝，他在文中所举“仁义充塞”的例子是晋朝，而晋朝却非夷狄。王夫之另加解释的“亡天下”似乎意指中原文化传承之断裂，这一点恐与事实不符。清朝对中原文化的推崇应无疑义，清朝所沿用的世界观、历史观和伦理秩序都属于中原传统。

元朝和清朝正统性的真正疑点在于，元朝和清朝皇帝都保留了大汗身份，这一点被用来说明元朝和清朝并不属于中国传承线索中的王朝，而是征服了中国的外国。关于这个疑点，当代人无法完全接近历史真实，只能寻找最合理的解释。以当代理论去逆向建构古代事实，符合历史真实的概率恐怕要小一些，而以符合古人最大利益的理性理由去推测古人的选择，就更可能接近历史真实。按照“最大利益”(主要包括政治利益和经济利益)去推想，摆脱中国王朝线索而定位为入侵者的征服王朝，这样的身份选择恐怕不符合元朝或清朝的最大利益，显然不可能是元或清的理性选择。元清皆保持其双重身份，是因为需要得到两种传统的一致支持，以便控制生活与生产方式都不同的两大区域。元朝和清朝都认为自己完成了前所未有的大一统伟业，并没有把所辖之地分开看做是两个国家，因为中原传统的天命观和大一统概念对于元朝或清朝都是最有利的政治神学叙事：只有成为大一统中国的合法传承之主，才能有效征用最大资源、最大权力和最大利益。既然加入中国历史线索符合元朝或清朝的最大利益，就很难想象元朝或清朝会拒绝对自身如此有利的政治和历史资源。在与明朝逐鹿中原之前，努尔哈赤在写给明朝万历帝的信中已经征用天下概念解释了满族主政中原的合法性：“天地之间，上自人类下至昆虫，天生天养之也，是你南朝之养之乎?……普养万物之天至公无私，不以南朝为大国容情。……天命归之，遂有天下”。(51)

据实言之，中国的概念始终是多文化的互化与共同建构的结果，既不是表现为汉化的同化，也不是不同文化之间的互相拒斥与分隔，但在混成的中国文化中，由于以汉字为载体的精神世界更为丰富深厚，中原文化的基因始终起着主导作用，这也是无需回避的事实。即使北方族群(特别是蒙古和满族)入主中原，中原文化仍然是文化互化的主要资源，如前所述，嵌入中国的历史线索正是入主中原的北方族群的最大利益之所在，因此势在必然。无论元朝还是清朝，其政治合法性都仍然在中国思想中能够被解释，至少在周朝传统里能够被解释，也就是说，作为内含天下结构的国家，中国汇万民于一体并非难题。

直到清末，中国才真正遇到了无法自圆其说的身份难题：不仅中国在地理上并非天下之中心，在政治权力上也不是天下中心，甚至在知识生产上也并非天下中心。如果逻辑一致地根据天下概念去理解世界，清末以来的中国不再是天下概念里的那个“中国”，而只是一方“诸侯”。同时，古代中国的自身叙事也遭到外部世界的质疑，来自他者的叙事也带来了属于另一个世界的逻辑，也因此产生了语境错位的解释和跨文化理解的困难。

一个典型的例子是，汉朝以来(特别是明清时期)的朝贡制度被看做是中国强加给世界的一种等级制。费正清称之为“朝贡体系”(52)，他把朝贡制度解释为“中国的世界秩序，是一整套思想和做法。千百年来中国统治者们不断将这套东西加以发展，使之永久保存下来”(53)。然而，把朝贡制度理解为朝贡体系恐怕是言过其实的过度诠释。汉朝以来的“朝贡”虽保留了周朝的朝贡名称，却已无实质支配权力，基本上有名无实。周朝的朝贡是诸侯对天下体系的一种政治和经济义务，诸侯提交的贡赋虽不等于税收(弱于税收)，但也是对周朝维护天下体系的成本费用分担。可是汉朝以来的朝贡制度只是一种政治想象，除了少数与中国王朝关系密切的藩属国(朝鲜、越南、琉球等)，大多数朝贡国并没有承认对中国王朝的附属关系，中国王朝对朝贡国也没有政治和经济的支配关系。因此，汉以来的朝贡只是一种涉外制度而已，远够不上支配性的“体系”或者“秩序”。自汉唐至明清，朝贡关系采取厚往薄来政策，对朝贡者优厚赏赐、高价回赠，绝大多数朝贡国利用朝贡的优惠政策进行利好贸易，乃至争相朝贡，使朝贡贸易造成中国的巨大逆差，中国王朝甚至不得不限制朝贡的次数和货物数量(54)。由此可见周边国家所理解的朝贡之经济含义远多于政治含义。

我们还需要注意到反向朝贡的现象。汉武帝之前，西汉苦于与匈奴的长期竞争，为求得和平而“岁奉”匈奴许多财物，恰如李云泉所说的，这表明汉朝反向匈奴朝贡(55)。中原王朝对强势竞争者的反向朝贡并非特例，两宋对辽金也是反向朝贡。反向朝贡的现象说明，朝贡是一种通用的政治策略，并非单方专用，总是强势一方受贡。

中原王朝的涉外政策也不止朝贡一途，事实是朝贡与和亲两种策略长期并存兼用，虽然朝贡为主和亲为辅，但不能因此把中原王朝与周围政权的关系简单归结为朝贡。据阎明恕，和亲的作用在现代史学中被明显低估。和亲策略自商周至清朝一直运行，并非偶然事件，也并非总是迫于压力的权宜之计，而是长期策略，既有中原王朝处于被动地位的“消极和亲”，也有处于主动地位的“积极和亲”(56)。

朝贡关系中稍有实质政治意义的是册封和奉正朔：受册封意味着比较亲近的关系，在国事危急之时可以求助于中国；奉正朔则是使用中国皇帝的纪年来标记时间，如果朝贡国奉行中国王朝的纪年，就意味着承认中国的历史叙事是通用历史。按照这个逻辑，如今中国以及世界上多数国家都采用西方纪年，不知道算不算奉行西方之正朔?

逐鹿中原

天下逐鹿的说法最早见于《史记》：“秦失其鹿，天下共逐之”。(57)在此，鹿代表最高权力。为什么以鹿代表权力?此事似无确知。权力是政治博弈的“猎物”，以动物象征权力并不难理解，但古中原猎物甚多，与鹿相较而更强更大或更有气势的动物并不少有，中原初兴之时正值全新世大暖期(58)，气候温润，植被良好，不仅有牛有熊有虎有豹，甚至有大象和犀牛，为何选中鹿来代表权力?似乎有点费解。鹿的最早文献形象见于《诗经·小雅·鹿鸣》，“呦呦鹿鸣”所描绘的鹿是祥和温暖的形象，似与权力无关。张光直有个猜测：在古代遗址中可见鹿肩胛骨用于占卜，因此可能有“仪式意义”，或与逐鹿的含义有关(59)。不过这似乎不足为证。鹿肩胛骨固然可作为占卜的仪式用品，但古代占卜用品更多是牛肩胛骨，尤以龟壳为贵，这似乎暗示着，牛骨和龟壳的“仪式意义”超过鹿骨。我们或可另外推想：在早期中原，老虎大象虽更能代表力量，但过于凶猛，并非单纯的被动猎物，而是搏斗对象。只有单纯猎物才适合作为竞赛性的狩猎对象，而在单纯猎物里，鹿是具有“典型形象”的猎物，华美胜过野猪山羊狐兔，且有“王冠般”的鹿角，适合用于象征权力。对此有个旁证，《周易》有“即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍”(60)之语，说的是，由于没有得到山林管理官的指导，鹿躲入密林，君子不应穷追。这暗示着，在那时，猎鹿已成为在专业官员指导下为王公贵族准备的竞赛游戏。鹿或可因此成为权力象征。

逐鹿游戏的关键在于存在着难以抗拒的诱惑。逐鹿中原是政治权力的竞争，在以中原为核心地区的广域空间里，众多政治势力争夺最大权力以图控制最大资源。有些势力是主动参与者，也有因为连锁关系而被卷入的被动参与者。如前所述，逐鹿游戏的特性在于它具有漩涡效应，一旦被卷入就难以全身而退，除非放弃一切利益和土地而彻底出局(如部分匈奴和突厥之远遁)。成败兴衰只是一时之情节，却不是逐鹿游戏的历史性结构。前面我们概括地分析过中原成为权力聚点的逻辑推想，这里需要进一步理解中原成为聚点的历史语境与演变。

逐鹿为什么在中原?许宏推荐了两种有助于理解的解释。一种是卡内罗的“限制理论”：条件优越的地方有着集中的资源，众人纷至而使人口密度增大，中心区域的居住者便处于被包围的状态，于是不得不加强力量，扩大据点规模，以便自保或击败竞争者，结果在这个地区形成密集据点和激烈冲突。许宏相信远古中原可能存在着这种情形；另一种解释是赵辉的“中心理论”：中原地处广域的中心，因此成为交通、物流和情报中心，中原又因此汇集了最多的政治经验而变得更加成熟，而边缘地区由于缺少学习机会而竞争不利。赵辉试图说明，中原的成功与交通条件更有关系，而与经济实力没有必然关系(61)。这两种理论看来都能够部分地解释中原成为中心的历史条件，但仍有一些疑点。长江流域的自然资源和人口不少于黄河流域，文明兴起也不晚于(或稍晚于)中原，物质技术和交通条件也不弱于中原，为什么没有成为中心而直到春秋时代还被视为蛮夷?另外，假如交通物流是决定性因素，那么为什么西域没有成为中心?从更大空间的流通来看，西域更是四通八达的物流和信息中心，东接中原，西连中亚和中东，自有条件可以兼备东西方的物质和技术之长，事实上经西域传入中原或传入西方的物资和技术很多，以至于形成丝绸之路，可为什么西域的地位不如中原?

奥尔森的国家理论提供了另一种相关解释(62)。一个国家的成功必须具有强大的集体行动能力。可是奥尔森定理表明：小集团比较容易形成集体行动，而大集团总是存在严重的搭便车问题而往往导致集体行动的流产，因此，作为大集团的成功国家必定至少满足两个能够超越搭便车困境的特殊条件：(1)能够形成普遍共享利益，类似于儒家想象的“有德之邦”；(2)具有选择性激励的制度，类似于法家推崇的赏罚分明制度。根据历史及传说，在中原兴起的核心王朝都兼备圣王之德治传统和赏罚制度，大概符合奥尔森条件。奥尔森的理论或可解释成为逐鹿胜利者的条件，却无法用于解释中原成为逐鹿空间的必然性和持续性：为什么中原成为人们欲罢不能的逐鹿之地?我们一直在追问的是：中原究竟有什么非争不可的特殊资源?中原在交通上、经济上和政治上的社会发展综合指标足以让众多势力前仆后继地卷入争夺游戏——可这已经是中原故事的后半部，问题在于中原故事的前半部。

中原成为聚点，肯定与资源有关，而同样不可忽视的另一个原因可能是：与其他同样富有资源的地区相比，中原相对容易攻占，战争成本比较低。这个缺乏传奇色彩的原因听起来令人失望，但或许也是一个助长积极性的因素。经济条件、交通条件或战争成本等等因素或能解释逐鹿中原的偶然性，却仍然不足以解释逐鹿中原的必然性。我们真正需要理解的并非逐鹿中原事件之偶然发生，而是逐鹿游戏的持续性或一贯性，确切地说，需要解释逐鹿游戏为什么会成为一个漩涡。到底是什么原因形成了逐鹿游戏的漩涡模式?是什么因素维持了中原的漩涡向心力?只要形成了漩涡模式，逐鹿中原就不再是偶然行为而是必然的博弈了。

在人类发展出种种“征服自然”的技术之前，世界是一个无法支配而不可测的存在，因此，人类通向存在之谜的途径是“魔法”。占卜是最早的一种魔法，而后起的书写文字是使一切魔法失色的最大魔法。文字把一切事物保存在人可占有的形式里，既保住过去又预设未来，把属于自然的时间性变成属于人的历史性。文字因此创造了一个唯心主义的世界，而这个唯心主义的世界又以“摄魂”的方式去叙述客观存在的唯物主义世界。这就是最大的魔法。人借助文字而具有神力，所以仓颉造字而鬼神夜哭。



在人类无法以唯物主义的方式占有世界时，就以唯心主义的方式去占有世界，创作或虚构了一个能够解释一切事物的精神世界，从而使生活超越一时一地之羁縻而“唯心地”存在于整个世界和所有时间维度之中。魔法就是力量，于是先民必争魔法。中原远古的“绝地天通”事件就是争夺魔法之役，圣王将巫术权力从民间收归国有，意味着唯有王者方可占有世界。与巫术不同，文字这个最大魔法天然具有普遍可分享性质而无法为任何权力所独占，于是，争相分享文字魔法所开拓的精神世界便成为生存之普遍行为。

既然中原最早发明了书写文字并且发展了以汉字为载体的精神世界，这个捷足先登的精神世界所占有的就不止是对世界的解释权，而且占有了中国这个存在的历史性，从而形成一种精神的路径依赖：分享这个精神世界就等于分享了历史，分享这个为更多人所分享的精神世界就能够获得更大的政治伸延幅度，也就分享了对存在最有利的更大可能世界。在这个意义上，中原最具特殊性的资源应该就是以汉字为载体的精神世界，这个无形资产比地理中心或物质资源更为显著也更重要。逐鹿中原的漩涡模式或由多种原因合力形成，但其中最具决定性的动力非常可能就在于争夺中原精神世界及其传统的分享权，也就是争夺知识生产能力和历史解释权。

当然，这只是一个基于合理的政治理由的推想。假定这个推想成立，下面的故事就大致顺理成章了。在历史上争夺中原的精神世界最为成功的例子当属以周公为首的西周政治家集团。周偏居西北而近西戎，在周朝攻取中原取代殷商之后，周公集团通过“德”的概念重新定义了天命的归属理由，修改了殷商独占天命的祖神与天帝合一传统，把天命概念转化成为惟德是辅的无私普遍天道。“德”必须落实为“行”方能得证，而行为构成历史意义。由此可推，应该是周确立了中原精神世界的历史性。此举成功地把周的新观念接续到了夏商传统上，合法地占有了中原的精神世界和历史的解释权，进而，周创制了天下观念而把中原的精神世界推向空间极致。可以说，周公思想是在时间和空间概念上的政治神学革命，时间转为历史，世界化为天下，并以此为中国的存在方式展开了大容量的历史性和世界性：与天之无穷相配而具有不绝之历史性；与地之广大相配而具有无外的世界性。这个精神世界的可能容量几近极致，由此可以大概解释中国文化之早熟，也可解释此后历代不断沿用的理由。

周朝衰落使列强再次有了逐鹿机会，数百年的春秋战国基本上奠定了逐鹿中原的漩涡模式，形成了逐鹿中原的稳定向心力。此后历代王朝不断加强这个漩涡效应。这个漩涡并没有始终固定在中原，无论漩涡中心如何游离中原核心地区，逐鹿游戏却没有偏离中原的精神世界而始终保持其漩涡模式。当漠北势力逐步成为逐鹿中原的最强竞争者，与中原势力大致势均力敌，时常还强于中原政权，逐鹿游戏的漩涡中心便由中原位移至幽燕一带，与此一致，中国王朝的首都也从西安洛阳移到北京。据周振鹤，金朝和元朝的建都理由已经言明了对天下之中之新解释，金朝建都北京并称为“中都”，最早明确表达了北京成为中国核心的理由：“唯燕京乃天地之中”；元朝建都北京也有同样的解释：“天子必居中”，于是“非燕不可”(63)。自宋朝以来，中国经济中心移到了江南。这说明政治博弈的漩涡中心未必总与经济中心一致。

逐鹿游戏的消长与进攻者或防守者的经济学考虑之间有着明显相关性。在经济和军事能力范围内，竞争各方可承受成本的最大值与收益最大值的比例决定了是否进行军事冒险，进攻或防御都发展到控制了最优之可及资源为止。这或可解释，为什么即使在中原王朝的实力明显强于漠北游牧族群时，也并不试图征服草原而满足于威慑漠北草原，反过来也可解释，漠北草原一旦势力明显强于中原，就必然南下建立自己的中原王朝，因为最优资源在中原。《盐铁论》中记录了汉朝关于是否应该武力征服匈奴的辩论，主和派点明了中原王朝不合适武力征服游牧部族的秘密：“匈奴之地广大，而戎马之足轻利，其势易骚动也。少发则不足以更适，多发则民不堪其役。役烦则力罢，用多则财乏”(64)，即使用兵也追不到匈奴：“匈奴牧于无穷之泽，东西南北，不可穷极，虽轻车利马，不能得也”(65)，所以对游牧部族作战以自卫反击为宜：“非贪壤土之利，救民之患也”(66)。相反，漠北进攻和统治中原的成本都相对低得多，而收益很大，一旦控制了中原，就不仅拥有充足的经济保障，而且获得最大的精神资源和政治资源。李鸿宾的研究说明，由于东北族群与中原来往密切，有更多的互相了解，对逐鹿中原最有兴趣，也最具入主中原的条件(67)。事实确乎如此，除了蒙古，成功入主中原的北方族群多为东北部族(鲜卑、契丹、女真、满族等)。

逐鹿游戏各方势力的消长也导致了中国式的“分合”问题。欧洲历史上也曾有分合，合的一个理由是帝国，分的主要理由是民族和宗教教派，欧洲对分的兴趣胜过合的动力，原因之一便是民族和宗教的精神向心力强于帝国。古代中国没有一神教，因此各种信仰缺乏强势要求而可兼容存在；也没有民族主义或种族主义，文化差异或隔阂在精神力量上弱于天下一家的信念，因此也容易接受兼容存在。不过，精神理由还只是合的必要条件，却不是充分条件，终究需要能够推动“合”的实际行动，逐鹿游戏的漩涡向心力正是导致合的动力因素。当逐鹿游戏的向心力强度发展到一旦卷入漩涡就成为漩涡的一部分而把中国变成一个漩涡式存在，其漩涡效应就使“合”成为必然之势。对于每个竞争者而言，“分”都不是最大利益之所在，只是竞争能力不足时的自保策略，或者说，“合”乃是漩涡本身之大势，而“分”只是力抗漩涡而陷入僵局状态的权宜之计。

以秦朝算起，中国的南北朝状态或多方割据状态甚至长过大一统的时间，包括匈奴、鲜卑、突厥、契丹、女真、蒙古和满族在内的北方族群割据半壁中国的时间占中国历史过半，主政整体中国的时间也有三百多年(元朝加清朝)，另有西南族群的长期割据。漩涡模式使竞争失利者难以全身而退，竞争失利而拒绝“合”，就将因完全出局而失去一切利益，甚至失去家园而远遁。中国的漩涡式存在不断卷入众多族群，必定形成多民族多文化的共存局面。多民族多文化如何共存，或者说，如何在“合”中有“分”，就成为任何一个王朝必须解决的问题。这个万民共在的事实导致中国一直实行混合制度，一国两制或一国多制。

是谁发明了一国多制?是周朝吗?周朝的天下体系虽然兼容并蓄，各有其俗，但天下体系不是一国秩序，而是世界性的秩序，并非一国多制，而是多文化体系。秦朝改制才使中国成为一个国家，但天下的兼容基因使中国历代都大致奉行周朝的“不求变俗”原则的政治遗产(68)。事实上并非完全不变其俗，各族群在共存中互化之事一直存在。

当汉朝与匈奴卷入漩涡式博弈，继而开通西域后，便开始直面众多族群如何共处的问题。汉承秦制，以“一统”制度取代了周朝的“协和”秩序，然而，一统制度只是解决了直辖地域的“同”问题，却不能解决“不同”之族群之间的“和”问题。对于军事实力与汉朝相当或虽略逊却难以平定的匈奴，汉朝试图通过和亲方式将其纳入朝贡概念，但匈奴与汉朝是竞争对手，并不是汉朝的加盟者，朝贡实为名不副实的概念挪用。汉朝的政治新经验来自开通西域，西域存在众多小规模部族，缺乏统一性，众多部族之间有冲突，与匈奴也有冲突，而又居于丝绸之路一带，与汉朝分享着丝绸之路的贸易利益，因此有与汉朝合作并寻求汉朝保护的积极性，“西域思汉威德，咸乐内属”(69)。当汉朝的统治延伸至西域，就面临文化差异问题。郡县制的直接统治并不适宜加盟的西域族群，汉朝发明了一种秩序延伸制度，称为“都护”(70)，即监护官制度。汉朝设立的西域都护府，相当于郡的地位，却不是郡。都护府没有太守(行政主官)，而只设都尉或校尉(军事主官)。这意味着，都护府是个军事监护单位，而不是社会管理单位。都护府的主要功能是军事据点，驻军屯田，看护西域，所看护的西域小国最多时达50个(71)。由于不具行政管理功能，都护府意味着不干涉西域各族的自治秩序，只维护西域与中央王朝的合作关系。都护府大概是中国最早的“一国多制”秩序，其“羁縻”原则成为后来隋唐羁縻制度的基础。

十六国时期北方游牧族群进入中原建立了并立割据的多个政权，治下汉人众多，因此实行“胡汉分治”制度。匈奴刘渊的汉国最早建立胡汉分治，皇帝身兼胡汉两族之共主，下辖两套官员，分管胡人和汉人。基本格局是胡人当兵汉人种田，胡官统辖军队，而汉官负责管理经济和社会，因此，胡汉分治同时就是兵民分治(72)，这样就把国家划分为“军队”和“社会”两个空间，虽是两制，却不是政治上的一国两制，更像是社会分隔制度。唐朝的羁縻制度则具有真正的政治性。唐朝地域广大，族群众多，设立羁縻州作为中原以外地区的行政单位，其辖区内的制度依照该地区民俗而定，具有很大程度的自治权。羁縻州的自治程度各有不同，其中自治程度最高的是完全维持民族传统制度，从行政主官到各级官员都由本族人担任；自治程度其次的是中央派驻监督官员；自治程度稍弱的是中央派驻官员与本地官员联合管理(73)。后世的土司制度可以理解为羁縻制度的衍生版本。辽代实行蕃汉分治，北枢密院以契丹老法管理契丹人，南枢密院以汉法管理汉人(74)。蕃汉分治没有民族隔离的含义，并非胡汉分治的翻版，只是依俗而治。在辽朝高层中多有汉人官居宰相、枢密使、元帅、尚书、节度使、大将军等等，如韩德让官至大宰相、总南北二枢密，封晋王，已经位极人臣(75)。元朝制度尤为复杂，大体上以蒙古制度为尊，同时附会汉法，多制并举。例如法律是蒙古法、汉法以及回回法的多元联合体(76)。元朝地域极其广阔，大多数地区的情况对于元朝都是新经验，而元朝尚未形成稳定成熟的制度就衰落了。在总体上说，元朝在军事统治下基本上维持各地传统习惯，类似于军人政权。明朝大致沿袭唐朝的一国多制，边疆地区维持各族群的传统制度，其中，元朝为西南民族发明的自治土司制度在明朝发展成为成熟制度。清朝继承了明朝的成熟制度，在中原地区采用高度汉化的治理，在边疆各地实行自治与中央监管的混合制度而多有改进。大概言之，中国一直是内含多种制度的政治秩序：在先秦的天下时代，是多文化体系；自汉以来，是一国多制。

逐鹿的漩涡模式所形成的中国是个多文化多族群混合体，其中多文化的互化是一方面，而多族群的融合又是一个问题。虽是互相同化融合，但所谓的“汉人”或“汉文化”终究是主干，因此经常被认为其实是汉化。这是个相当混乱的问题。“汉”这个概念不仅自身具有复杂性，而且经常与“中国”概念混为一谈。汉族是现代概念所追认的界定，可问题是，中国从来不是民族国家，而是不断生长的弹性存在，其伸展度取决于逐鹿游戏的规模，凡是进入游戏漩涡的地区和族群都是中国的创造者。黄帝炎帝是西戎或东夷，商源于东夷，周源于西戎与夏之混合，隋唐皇族血统以鲜卑居多，更不用说元与清。古中原族群(夏商周等)与不断进入中原的周边族群(匈奴、突厥、鲜卑、羌人、藏族、契丹、女真、蒙古、满族、苗族等)一直在融合中成为新中原人，其多族混成的结果才是现代所命名的汉族。更准确地说，早期中国并无汉人族群与非汉人族群之分。在夏商周时期，一些北方或西北族群本来也居住在中原深处。据王桐龄(77)，直到春秋时期仍有许多北方或西北族群的诸侯国位于中原，分布在陕西、山西、宁夏、河北、山东、河南等地，在逐鹿博弈中失利才退向漠北，最后一个北狄强国中山国(河北中部)直到战国中期才被赵国攻灭。自汉朝开始，漠北势力增强，又纷纷加入逐鹿游戏。加入较晚的是吐蕃藏族，而居于青海、甘肃的藏族则更早就加入了逐鹿并多次割据于中原。公元763年，吐蕃曾一鸣惊人地攻陷中原首都长安。

从逐鹿漩涡可见，“中国”是一个远大于“汉”的概念。任何一种价值观叙事与中国的概念都有所偏差，只能由逐鹿漩涡的动力结构和生长方式之历史事实去界定。史书中所见之“历史事实”往往为历史叙事所建构。以最为复杂的元朝为例，明朝对元朝的叙事、元朝的官方叙事、蒙古的传统叙事以及西域关于元朝的叙事所理解的元朝性质各有差异，皆为价值观叙事。这里只是采用了最为收敛的可公度事实(the commensurable facts)，即前文所定义的只以政治和经济利益为准的“最大利益”所能够解释的事实。以此观之，元朝虽以蒙古为尊，其最大利益却在中原，故忽必烈决定成为中国皇帝实为理性选择。这同样也可解释元顺帝兵败退至漠北而仍自认是元朝皇帝，史称北元，后只因反攻无望才瓦解。

王桐龄所著《中国民族史》以几近完美的详细材料描述了中国众多族群的互相同化过程。按照他的考证，以秦朝成为中国以来，历代王朝分别为众多民族所建立：金和清为满族所创，前赵、后赵、夏、北凉、元为蒙古族所创，前燕、后燕、西燕、南燕、西秦、南凉、北魏、北周、北齐、辽为满蒙混血民族(鲜卑、契丹等)所创，后唐、后晋、后汉为回族所创，前秦、后秦、后凉、西夏为藏族所创，而在号称汉人的国家中，齐国实为汉人与东夷混合，秦国为汉人与西戎混合，晋国和燕国为汉人与北狄混合，大理为汉人与苗族混合，同样，在号称汉人的大一统王朝中，秦汉晋隋唐宋明都是各族混合(78)。

无论古代中国各族是否有天然的自我中心意识，重要的是，外族并不被理解为必须回避的禁忌，少有不可逾越的民族界限。对于一个政权，政治权力是最要紧的利益。一个王朝是否拒绝其他民族分享政治权力，就是对民族意识的最好检验。王桐龄发现，无论谁主政中国，政治权力或统治阶层都向所有民族开放。他罗列了极其详细的证据说明每个王朝的高层官员分别来自众多民族。例如，在以汉人为主的朝代中，见于史册的非汉人官员在隋朝有匈奴、鲜卑以及其他胡人共51人，在唐朝有鲜卑、突厥、高丽、吐蕃、契丹、回纥、日本、印度等民族共122人(多有名将名臣，尉迟敬德是鲜卑人，哥舒翰是突厥人，高仙芝是高丽人，元稹是鲜卑人，李克用是沙陀人)，在宋朝有鲜卑、匈奴、突厥、党项、阿拉伯等民族共34人(名将呼延赞是匈奴人)，在明朝有蒙古、女真、回鹘等民族共174人；反过来，在以非汉人为主的朝代中，见于史册的汉人官员在辽朝有68人(包括位极人臣的韩德让和赵延寿)，在金朝多达277人，在元朝，因功而被赐予蒙古名字的汉人官员有37人(包括名将史天泽、张柔、张弘范)(79)，至于清朝，汉人官员远多于满族官员，多到难以统计，不乏名将重臣。另一个重要的检验标准是通婚，中国各族通婚(包括皇族宗室与外族通婚)历来十分普遍，并无禁忌，唯独宋与元有所顾忌，以宋朝最为极端，皇族完全不与外族通婚；元朝宗室很少与汉人通婚，汉人女子入宫也仅有9人，公主则不与汉人通婚(80)。

至于所谓汉文化，也是众多文化混成的结果。如果需要对汉文化给出一个最具特征性的描述，也许可以说，那是一个以汉字为载体而开放的精神世界。这个精神世界一直在生长过程中，历史上已经吸纳了众多文化的信息，在与多种文化的互化过程中，制度、服饰、美术、音乐、饮食、工具、语音、习俗皆多有变化，唯有作为精神世界载体之汉字保持其超稳定性，而汉字承载着汉文化最为基本的基因。

汉字的超稳定性或与汉字本身的图像性有关。一方面，作为媒介的汉字表达外在世界而建构了一个对象世界；另一方面，作为图像的汉字自身却又构成一个具有自足意义的图像世界。图像汉字的这种特殊性使汉字超越了作为能指(signifier)的符号而具有独立意义。语言的语音意义在于意指(the signified)或所指(referent)，也就是说，语音符号的意义即指示(reference)，这意味着，符号本身并无独立意义，若失去与所指的约定关系，符号的意义为空。作为图像的汉字却具有双重意义：所指意义和显现意义。公孙龙的费解名言“物莫非指，而指非指”(81)很可能针对的正是汉字的特殊性：事物皆为文字的所指对象，而文字自身的意义不等于指示。汉字作为“指”，当然具有符号的指示功能，但汉字这种“指”本身是图像，也就建构了一个“天下之所无”(82)而独立于对象世界的精神世界。

汉字图像所构成的还不仅是一个精神世界，同时又是一个自身具有建构功能的精神主体，兼备所思(cogitatum)与我思(cogito)之功能，当然那是一个匿名的主体，一个文化主体。因此，一个中国人的思想总是具有双重主体，个人心灵主体和通用的汉字主体，并且以双重主体同时凝视世界：心灵在看世界的同时，汉字也在“看”世界。典型情况如古典诗词，一方面表达的是诗人看到的外在世界，另一方面又是诗人以汉字组成的一个自足的图像世界，这使诗词具有自然世界与图像世界的视界叠合效果。汉字图像是体现精神之“形”，是“形而上”和“形而下”的汇合处，因此使特殊性具有普遍性，使过去始终在场，使历史性具有当代性，这种意义的厚度无疑是一种精神吸引力。

中国的汉化固然与汉文化的精神吸引力有关，但汉文化之所以成为众多逐鹿势力的共同选择之聚点，应该还与逐鹿者的理性选择有关。所谓理性选择，首先追求最大安全，其次追求最大资源。混成的“汉人”占中国人口大多数，因此，对于有能力入主中原(无论半壁还是全境)的其他族群，征用汉文化是一种占优策略(dominating strategy)，不仅利于保证政治安全和经济利益，而且可以借助汉文化的精神解释力和知识生产力而获得政治的最大持续力。既然以汉字为载体的精神世界具有最大的信息储存空间和最大的信息生产能力，也就是具有最大的信息输入和输出能力，这对于建构政治神学和历史叙事，对于建立制度和组织社会都是不可或缺的资源。在西方精神世界进入东半部亚洲之前，以汉字为载体的精神世界是这个广域里无可匹敌的精神资源，于是，汉文化才能成为一种众所征用的共同资源。

中国作为众多族群逐鹿之地，胜负之事并无定数，关键在于，逐鹿游戏的漩涡有多大，中国就有多大，进入逐鹿游戏之中的地方就成为中国内部，而与逐鹿游戏无涉的地方便是中国外部。关于中国之内外，这是一个容易被误读的概念。在先秦的天下时代，根据天下无外的原则，天下是无界的，但地方政权所辖之地是有界的，因此，相对于政权辖地来说，就存在着内外之别。对于周朝宗主国的王畿来说，所有诸侯国都是外部，而诸侯国之间也互为外部；对于有着宗亲关系的分封诸侯国(所谓诸夏)来说，四方之东夷北狄西戎南蛮的加盟诸侯国是外部；对于天下体系内部的所有诸侯国来说，尚未进入天下体系的远方四海之地就是外部。天下体系终结之后，整个中原成为秦朝的直辖地(类似于王畿地区是周王的直辖地)，而中原以外地区是尚未治理之外部，但有别于外国。秦汉之后，天下不再是政治制度，却仍然是一个知识视野。因此，内外并非指中国之内外，而是治理之地与未治之地之别，是以政权为界之内外概念，非以国家为界之内外概念。

这里不得不提到经常被误读的长城。早在秦长城之前，中国已经建造了多条长城，遗迹尚在。春秋战国时期，诸侯争霸或兼并的战争频发，各国为了自保开始各自修建长城，即在各国的军事前沿地带上根据地形的合理性所建造的军事工事。齐国最早修建长城，在其南部修建了长达千里的长城，其中西南段长城用于防御晋国，而正南、东南段长城用于防御楚国和越国(83)。虽然齐国与楚国和越国并不接壤，其间分布着众多小国，但作为大国的楚越经常跨国征战。楚、鲁、魏、秦、燕、赵、中山诸国随后也都修建了各自的长城。这些长城多半用于防御或进攻中原的其他诸侯国，只有一部分是用于防御漠北游牧族群。如齐国长城全部是防御中原诸侯国的。燕和赵都各有北长城和南长城，北长城用于防御漠北游牧族群，南长城用于防御中原诸国。中山国(游牧白狄)的长城却是朝西的，是为了防御赵国(84)。楚国的长城则北向而用于防御或进攻中原，如此等等。显然，各国的长城之修建取决于竞争者所在方向。秦朝长城则只是为了防御游牧族群，因为秦朝一统中原之后，竞争对手只剩下漠北势力了，而西域在那时尚未卷入逐鹿游戏。秦以后历代修建的多条长城同样说明了长城的意义取决于谁是竞争者。如北魏王朝在内蒙古地区修建长城是为了抵御同为游牧民族的柔然(85)，高句丽修建长城是为了防御中原唐朝的进攻(86)，辽在黑龙江、辽宁到内蒙古一带建有漫长的长城，值得注意的是，辽长城以外地区(远至俄罗斯部分地区和整个东北以及部分东西伯利亚)是辽的辖地，不是外国，就是说，辽长城完全是在辽的内地，几乎居中，显然与国界毫无关系，而是预防女真和室韦等部族的可能反叛(87)。

多数长城之所以位于与秦长城或明长城之重合地带或南北相去不远的位置，是因为这一带几乎就是古代中国两大经济区的分界线，即游牧(渔猎)经济和农耕经济的分界线，同时几乎就是中国东部季风区与西北干旱区的分界线，也是中国的400毫米等降水量线，即半湿润和半干旱地区的分界线，大致符合“胡焕庸线”(88)：自黑河至腾冲一线。这条斜切线不是标准直线，而是依地形变化而弯曲、偏离或犬牙交错的连线。



胡焕庸最早通过统计数字证明了中国的地形图、雨量图和人口分布图三者的大概一致性。这条线具有如此多层重叠一致的含义，在很大程度上影响了逐鹿游戏的博弈状态，大概把古代中国分成了游牧(渔猎)势力和农业势力两个大区域，也通常是一国两制(或一国多制)的分界线。当然，这种划界只是大概模样，在长城外部也有农业存在。

从长时段来看，这两大区域的军事力量大致势均力敌，各有兴衰之时，但经济生产方式以及生活方式的差异使长城一线最容易成为两大势力的博弈均衡线，两大势力博弈力竭休战或理性言和之时，往往就停止在长城一线。当然，每次的博弈均衡都有所出入，如河套地区，虽属干旱区，却有良好的灌溉条件，可农可牧，自战国以来，河套地区便反复易手(89)。大概言之，自从中国博弈由东西争胜转为南北争胜(90)，长城一带就是典型的博弈均衡线，除非某一方拥有势不可挡的实力而实现大一统。当然，长城并非唯一的博弈均衡线，在南北争胜中，北方胜过南方的时候较多，除了长城一带，其次的博弈均衡线便是淮河秦岭一带，再次是长江。总之，长城不仅不是边界，而且是逐鹿博弈的中心地区，是中国的南北中线。这也能够解释为什么中国的核心随着博弈漩涡的变化而从中原位移到了北京。北京位于这条博弈均衡线附近，最利于同时控制南北中国，因此，有能力同时控制南北中国的王朝都选择了定都北京。

补语：以变而在

中国的源流和成分如此复杂多变，又万变不离其宗。张光直称之为中国文明之“连续性形态”(91)。中国连续存在之原因当在于中国本身是一种生长方法。《周易》的形而上学是中国思维方式之本。存在之目的是永在。何以永在?在于变易，在于“生生”和“日新”。这意味着周易的形而上学不是一种关于“在而不变”的存在论(ontology of being)，而是一种关于“以变而在”的存在论(ontology of becoming)。《周易》的存在论化成中国存在之方法论：一切皆在变易中，而变数不可知，存在之道便在于变通，也就是始终保持与变化同步协调。变通不仅是为了继续存在，也为了使存在变得更有容量，以至于能够应付“万变”，而能应付万变，存在才得以不变。老子在《道德经》中以“水”为隐喻阐述了应变性的思维方式：效果最优的存在方式就是如水一般随形而成，随机而遇。这种“水的方法论”或能解释中国何以善变而善存。作为生长方法而存在的中国具有“以变而在”的无限性，是以中国能够像一个“世界”那样存在，具有“世界性”容纳能力，能以“不是之是”的方式生长。孟子曰：“所过者化，所存者神”(92)，或可注解中国持续的历史性。

一个称为“忒修斯之船”(The Ship of These us)的希腊故事说，一条木船有的木板破旧了，就置换了新木板，如此不断置换下去，终于这条木船的每块木板都更换过了，可是这条木船看上去还是原来的那条木船……