

?? ? 嵒

?? 乏 ?? ? 咖??

唐君毅說：「我之真實存在的生命，乃存在於我之生為中華民族之一分子，並受中國之語言文化社會風習之教養而成；而此一切教養，與我所自生之中華民族，即與我之生命存在不可分。」¹我之為我，是具體的我，是受到中國文化影響的我，我既已受到影響，則我與中國文化已不可分，中國文化已內在於我之生命。若減去在我生命中的中國文化，則我已非我。

自清末以來，我國之民族自信逐漸失去，從一開始認為西不如中，到中體西用，再到全盤西化，可謂每下愈況。近人大多崇洋媚外，大談西方思想理論，卻對本國文化棄之如敝履。學術成就與國家民族的力量息息相關，一個只會跟隨外國腳步的學術界，是不可能對民族有所貢獻的。吾人閱讀徐復觀、牟宗三與錢穆先生之書，²最受感動的是其愛國愛民之心，影響最大的也在於此。身為中國人，不可不知中國文化，沒有了中國文化，就沒有了中國人，相對的，「沒有了中國人，就沒有中國文化。」³中國文化是中國的根本。顧炎武說天下興亡，匹夫有責，保存中國文化是中國人的第一要緊事，這是身為中國人的責任，也是身為中國人的幸福。不可諱言的，中國文化是生病了，但只是生病，並非死亡，⁴所以依然是存在著的，但又隱而不顯，易為人所忽略。

¹ 唐君毅，《說中華民族之花果飄零》。台北：三民，民 78，頁 11。

² 主要是此三位先生，當然尚有其他身懷愛國意識之前輩學者。

³ 錢穆，《歷史與文化論叢》。台北：東大，民 79，頁 93。

⁴ 牟宗三、徐復觀、張君勱與唐君毅，中國文化與世界，收錄於唐君毅，《說中華民族之花果

有形的科技容易學習，但無形的文化不容易改變。如何發揚中國文化，再作出創造性的轉化，使之適應我國目前的現狀，以對民族、國家作出貢獻，是中國的讀書人不可逃避的任務。中國與西方的環境不同、文化也不同，許多問題無法抄襲西方模式，⁵唯有了解自身的歷史與文化，從自己的本位出發，我們才能有自己的標準，有了自己的標準，方能作出真正屬於自己、適合自己的選擇。從另一方面言，身為中國人而不了解中國文化，那麼也不可能了解西方文化，⁶更不可能為人類創造新文化。⁷沒有屬於自己的看法，在學術界便永遠只是邊陲，不可能成為中心；永遠是外國學術界的殖民地，永遠無法在學術上真正的站起來。學術的確是無國界的，但文化有，沒有了根基的中國人要如何與外國人競爭？只徒師夷長技，怎麼可能制夷呢？徐復觀在紀念羅素的文章中寫著：

當他以熱情與勇氣，去追求知識之真的時候，常常忘記了國家民族這類人倫關係的界限。但當他以充實的人格來直接顯露他的良心時，他的良心必然自覺地或不自覺地，歸結在與自己血肉相連的國家民族之上。⁸

中國人與中國文化是血肉相連的，我們的生命與中國歷史、歷代聖賢、傳統社會是無法一刀劃開的。身在歷史的大流中，「抽刀斷水水更流」，我們無法將古與今、傳統與現代截然劃分。我們始終受著傳統的影響，所以我們能做的，是改變不是創造，是轉化而不是全盤接受。但要講轉化，必先從了解自己做起。要了解中國，「只有從中國之思想或哲學下手，才能照明中國文化歷史中

飄零》。台北：三民，民 78，頁 133。

⁵ 余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》。台北：時報，民 81，頁 43；127-128。

⁶ 牟宗三，徐復觀先生的學術思想，收錄於《徐復觀學術思想國際研討會》。台中：東海大學，民 81，頁 3。

⁷ 同註 1，頁 24。

⁸ 徐復觀，《中國知識份子精神》。上海：華東師範大學，民 93，頁 179。

之精神生命。因而研究中國歷史文化之大路，重要的是由中國之哲學思想之中心，再一層一層的透出去。」⁹先本後末，先從源頭研究起，之後再慢慢的往下走，我們相信這是最適當的方法。張啟雄說：

當今日的全球體系尚未完成之前，中西世界各自為一孤立的獨立國際體系。此時，西洋依其國際秩序原理——西洋近代國際法——來規範其世界秩序；相對的，中華世界也有其獨特的中華世界秩序原理，來規範中華世界秩序。不同的國際體系，因各有不同的文化價值體系，形成各自不同的國際秩序原理。因此企圖用任何一方的國際秩序原理，來規範另一方的國際體系，必然會造成國際的混亂；同樣的，企圖用任何一方的國際秩序原理，來解釋另一方的國際體系，必然也會造成說明的困難與認知的混淆。¹⁰

中西文化各有不同的體系，近代以來由於國力衰頹，造成中華思想的不被重視，學者多以學習西人為榮，欠缺自主意識。與此相關的，學者在研究時，普遍不重歷史與思想，¹¹於是無法妥善解釋中國種種獨特現象。本文試圖在此一不足之處，予以努力。

何謂天下觀呢？本文採用邢義田的看法，他說天下觀就是「人們對這個世界政治秩序的概念。」¹²至於為什麼選擇這個題目呢？

⁹ 同註 4，頁 136。但是要了解中國的思想，又得先了解當時的時代背景。思想尚未成熟時，環境的影響非常大，但是當思想定型了之後，環境的影響就變小。參見許倬雲，《中國古代文化的特質》。台北：聯經，民 77，頁 6。

¹⁰ 張啟雄，中華世界帝國與近代中日紛爭——中華世界秩序原理之一，收錄於蔣永敬等編，《近百年中日關係論文集》。新店：中華民國史料研究中心，民 81，頁 14。

¹¹ 目前的國際政治學大多是「健忘」的，不重視歷史，因此也剝奪了民族主義的歷史內涵。見石之瑜，《文明衝突與中國》。台北：五南，民 89，頁 106-108。

¹² 邢義田，《秦漢史論稿》。台北：東大，民 76，頁 3。趙汀陽說：「天下這一中國傳統概念表達的與其說是帝國的概念，還不如說是關於帝國的理念。概念和理念雖然大體一致，但有一點區別：理念不僅表達了某種東西所以是這種東西的性質，而且表達了這種東西所可能達到的最好狀態。……理念又是為某種東西所可能設想的完美化概念。因此理念就必定意味著理想。」趙汀陽，

本文認為中國傳統的天下觀有其獨特價值之所在。 中國文化宣言 中認為：

西方人應向東方人學習之第五點是天下一家之情懷。我們承認人類現在雖然有許多國家，而凡未能民主建國之國家，皆須一一先走上民主建國之路道。但是人類最後必然歸于天下一家。所以現代人，在其作為一國家公民之外，必須同時兼備一天下人之情懷，而後世界真有天下一家之一日。在這點上說，東方人實更富于天下一家之情懷。中國人自來喜言天下與天下一家。¹³

人類真要有天下一家之情懷，儒家之精神實值得天下人之學習，以為未來世界之天下一家之準備。¹⁴

中國人一向是相信有天下一家的可能，¹⁵對於列國競爭、國家本位、霸權主義等國際現實始終是抱著一個理想，認為這是可以改變、也應該改變的，以後應當慢慢的往世界大同邁進，這才是人類應走的方向。孫文在其《三民主義》中也認為我們應以民族主義為基礎，達到世界主義的目標。¹⁶這樣的看法，在傳統中國人的心中已經變成一種集體的潛意識。

《天下體系：世界制度哲學導論》。南京：江蘇教育，民 94，頁 40。我國談政治往往與道德合看，因此對這個世界的政治「理念」必定有著道德的因素在。

¹³ 同註 4，頁 186。

¹⁴ 同上註，頁 187。

¹⁵ 錢穆說：「孔子、墨子、荀子、莊子、老子，他們的思想對象都是全人類的，把全體人類作為他們思想的對象，那又是極？偉大的。可以說世界上沒有第二個民族產生的文化中間的大理想是以整個世界、整個人類為對象的。」錢穆，《中國文化叢談》。台北：三民，民 90，頁 57。另見錢穆，《國史新論》。台北：東大，民 87，頁 312-313。徐炳昶說：「在我國知識界談起人類世界大同幾乎沒有人覺得這是一個陌生觀念，並且大多數人全相信它早晚總是要達到的。可是，我個人於上次世界大戰時在法國留學，每與人談及此問題，百人中就沒有一個人能相信人類總會有大同之一日。甚至千人中亦還不敢肯定是否有一二人了解此問題！中西人在思想上有這樣大的差別，是頗可詫異的。」轉引自李淵庭、閻秉華整理，《梁漱溟先生講孔孟》。桂林：廣西師範大學，民 92，頁 183。

¹⁶ 例如有名的苦力中彩，把竹竿跟彩券一起丟棄的例子。見孫中山，民族主義第三講，《三民主義》。湖南：岳麓書社，民 89，頁 34-35。

在中國人的心中，世界大同是長久以來的目標，但是目前台灣學界並沒有給予適當的注意，目前已有的論著大多為美國學者與日本學者所為。¹⁷本文之撰述，或可稍補此現象之萬一。另外，目前已有之文獻也大多侷限在描述性的研究，本文除了要研究天下觀「是什麼」之外，更要研究天下觀的「為什麼」，試圖更深入的挖掘出天下觀的思想基礎。本文以為天下觀的出現是「層累地造成的」，由於時代以及思想家的影響而慢慢的被創造出來，經過殷周時期與孔孟兩大思想家的闡述以後，天下觀得以大致成形，有著理論上的依據。因此本文最主要的目標就在於探討天下觀的思想基礎，以及之後的轉變與檢討。

此外，五四以來盲目的、迷信的科學主義「傳統」似仍瀰漫學界。¹⁸曾任美國政治學會會長的道爾對此有一些感想。他總結近五十年來的政治學，並且提出了可貴的意見，他認為因為目前太過重視可檢證性、檢證、可檢驗性和可證偽性，所以當某些問題無法證明時，很多人就認為不可能有滿意的答案。道爾反對這樣的看法，他說：

我認為我們最好不要追隨這種途徑，因為它最終導出的世界論說將是毫

¹⁷ 傅斯年說：「中國人多是不會解決史籍上的四裔問題的。……凡中國人所忽略，如匈奴、鮮卑、突厥、回？、契丹、女真、蒙古、滿州等問題，在歐洲人卻是格外的注意。」轉引自羅志田，譯序，收錄於鄧常春譯，何偉亞著，《懷柔遠人：馬嘎爾尼使華的中英禮儀衝突》。北京：社會科學文獻，民 91，頁 22。或許是時代影響，台灣學者對於中國歷史上的天下觀與對外關係並不太注意，美日兩國學者相關研究甚多，可惜吾人受限於語言因素，無法盡窺。台灣少數幾個研究過朝貢關係的學者大多是從日本留學歸國。本文認為，中國大陸之學者之所以比台灣更加重視，除了國學熱之外，國力上升導致人民的自信增加，也應當是其中一個重要的因素。

¹⁸ 黃光國形容國內之學術研究為 OEM，也就是原裝設備加工，根據國外的需求，而非國內的需求。學者重研究方法而不重方法論，學科學但不學科學哲學，完全沒有創造的原動力，找尋最新的熱門題目，套用西方的流行典範，作後續增補型的研究，自然學術水準低落。最後，他認為要尋求解決之道，就要在文化的層次上努力。見黃光國，文化的反思——典範的重建，《思與言》，第 39 卷，第 4 期，民 90.12，頁 1-30。

無用處的，這種論說不能準確探討知識之本質，在研究事務之終極本性上顯得混亂，沒有絕對的道德意義以致不接受一切倫理準則，最終變得無意義。¹⁹

又說：

我認為政治學的功用，不單是使我們更深入了解政治世界。它應當還能幫助我們在達成我們的目標、結果、希望和意欲時，表現得更睿智。政治活動無可避免地也是一種道德活動。因此，我不認為政治學應當成為一種純粹的經驗科學，它的重要性亦應高於經驗科學。……政治學作為一個學習、研究、教學和寫作的領域，無疑應該致力關心道德倫理問題與所謂的規範問題。²⁰

我們認為，台灣的政治學界，應該更加重視中國的文化、思想與歷史之研究，庶幾可補此一現象之不足。朱高正說：

我們若將民族視為一個文化創造的整體，則民族與個體之間有許多地方可以相提並論。一個民族文化意識的覺醒相當於一個人人格的覺醒。一個民族跟個人一樣，有主體的時間性；即一個民族不再像一般的人類生活在時間之中，而是以全民族為主體賦予時間以意義。在此情況下，依據前面的論述，一個民族將回顧過去對整個民族有意義的事件或決定，並進而予以反省，並對此反省再與以反省，從而產生民族的自覺。再藉著民族自覺的統一性，將此時自覺與彼時自覺貫串起來。此民族自覺的統一性即民族文化主體性之顯現，該文化主體即擁有該民族自有、獨有、固有之歷史的能力，吾人稱之為民族的歷史性。²¹

¹⁹ 道爾，半世紀以來政治學的反思，《二十一世紀》，第35期，民85.6，頁153。

²⁰ 同上註，頁156。

²¹ 朱高正，《現代中國的崛起》。台北：台灣學生，民85，頁56-57。

誠然，沒有歷史的民族就不會有民族的自覺，沒有民族的自覺就沒有民族的主體性，沒有主體性的民族就不是自由的，也將失去創造的能力。即使不談如此高遠的理想，單純就學術研究來看，如果不研究過去的歷史中國，那麼就絕對無法理解當今的中國。²²本文希望可以是一個嘗試的起點。

?? 乏 ??? 兵? 咖棟?

中國的思想家所留下的著作，在根本架構上就與西方不同。中國的哲學是體驗、實踐之學，其哲學上的認識大多是從實際生活中的體驗所提煉出來的，因此其發出的問題、對世界的認識、對人生人性的了解，如果後人沒有實際上類似的感受，是無法切實了解的。中國人的思想，具體性大於抽象性，雖然其中有著一以貫之的邏輯結構，但通常並不明顯，古人所留下的書籍大多並沒有類似西方哲學著作般嚴謹的架構，也因此使得後人不易領悟其內涵。由於西方重思辨、思想的表現，因此其書則相對比較有組織，讀者較容易深入了解。²³就因為中國與西方在思想、寫作方式的不同，所以我們讀不同的書自然要有相應的方法。徐復觀與錢穆在研究方法上的見解，仍然相當值得參考。徐復觀說：

我們所讀的古人的書，積字成句，應由各字以通一句之義；積句成章，應由各句以通一章之義；積章成書，應由各章以通一書之義。這是由局部以積累到全體的工作。在這步工作之中，用得上清人的所謂訓詁之學。

²² 黃自進譯，山田辰雄著，中華民國史研究的展望—山田辰雄教授退休紀念演講，《近代中國》，第148期，民91.04，頁208。

²³ 徐復觀，《中國思想史論集》。上海：上海書店，民93，頁2。

但我們應知道，不通過局部，固然不能了解全體，但這種了解，只是起碼的了解。要做進一步的了解，更須反轉來，由全體來確定局部的意義，即是由一句而確定一字之義，由一章而確定一句之義，由一書而確定一章之義，由一家的思想而確定一書之義。這是由全體以衡定局部的工作，及趙歧所謂“深求其義以解其文”的工作。²⁴

徐復觀認為各個材料的價值，不能單獨的去看，只能從相對關係中去確定，也就是說部份是要放在整體中去研究，即是所謂的由書而見章，但是整體的意義還要在部分中提煉出來，即是所謂由章見書，整體與部分是一種無止境的循環關係。²⁵

為什麼部分與整體之間是無止境的循環關係呢？因為思想的內部必有其一貫的脈絡。徐復觀說：

凡是可成一家之言的思想，必定有他的基本概念以作其出發點與歸結點。此種基本概念，有的是來自實踐，有的是來自觀照，有的是來自解析。儘管其來源不同，性格不同，但只要他實有所得，便可經理智的反省而使其成一種概念。概念一經成立，則概念之本身必有其合理性、自律性。合理性、自律性之大小，乃衡斷一家思想的重要準繩。²⁶

就是因為概念本身有其合理性與自律性，因此我們乃能由書見章、由章見書。如果其書本身無一合理的概念貫穿其中，那麼此人必不成一家之言。我們在研讀典籍，相當參考了此一方法。

除了思想內部的關聯之外，影響思想的背景因素也是非常重

²⁴ 同上註，頁 91。

²⁵ 黃俊傑，徐復觀的思想史方法論及其實踐，收錄於《徐復觀學術思想國際研討會》。台中：東海大學，民 81，頁 16。

²⁶ 同註 23，頁 92。

要的。徐復觀認為思想必須放在時代背景以及思想的發展中去了解，這樣的方法黃俊傑將之比喻為「即社會政治史以論思想」，²⁷胡厚宣也說：「歷史上一切文化制度，皆長期逐漸演化而來，絕無由於一朝一夕之變者。」²⁸總之，除了經典本身以外，我們仍然要觀照整個歷史文化背景，以及政、經、社之系絡的交互影響。

今人過於注重客觀的研究方法，但殊不知研究的態度比研究的方法更重要，如果我們在研究之前就先存著成見，或是不正確的態度，那麼即使我們的方法再怎麼好，依然還是無法真正的切合於古人的思想，反倒變成自己的思想，由自己的主張去臆度古人了。對此，徐氏也談到如何才是正確的研究態度，他說：

研究人文科學，則研究的對象與研究者現實生活的態度常密切關聯，於是在現實生活中的態度，常能直接干涉到研究時的態度。……並且在人文這一方面的證明，常常是間接性的證明，任何簡單明白的道理，也可以容許人的詭辯。……要使我們的現實生活態度能適合於研究時的態度，最低限度，不太干涉到研究時的態度，這恐怕研究者需要對自己的生活習性有一種高度的自覺，而這種自覺的工夫，在中國傳統中即稱之為敬。²⁹

什麼是敬呢？徐氏接著解釋：

敬是一個人的精神的凝斂與集中。精神的凝斂與集中，可以把因發酵而漲大了的自我，回復到原有的份量，於是先前由漲大了的自我而來的主觀成見所結成的薄霧，也自然會隨漲大部分的收縮而煙消雲散，以浮出

²⁷ 同註 25，頁 268。

²⁸ 胡厚宣，《甲骨學商史論叢初集（上）》。台北：大通，無出版年，頁 33。

²⁹ 同註 23，頁 5。

自己所研究的客觀對象，使自己清明的智性直接投射於客觀對象之上，隨工夫之積累而深入到客觀對象之中，即不言科學方法，也常能暗合於科學方法。³⁰

我們採用徐氏之「敬」之說法，以為佐證，在研究古人思想的態度上，應該虛靜自我，而儘量維持客觀，還古人本來面目。

最後，我們當然認為研讀經典，仍必須有讀者主體之呈現，誠為徐氏所言：

讀書真正的目的，有如蜜蜂釀蜜，是要從許多他人的說法中，釀出新的東西來，以求對觀念或現實作新的解釋，因此而形成推動文化的新動力。在此一大過程中，分析與綜合的交互作用，才佔了方法上的主要地位。³¹

?? 乏 ??? ?

就本論文的主題來說，要完全蒐集相關資料與文獻是困難的。要做文獻回顧首先面臨到的是何謂「相關」的資料？因此本文只列入目前可見而且直接相關的書籍與論文。所謂直接相關是指「主題」是儒家或中國人的「天下觀」、「世界觀」或「國家觀」，若是專書中有相關章節也予以納入。歷年來研究儒家哲學 道德發展，或者是有關清末天下觀的轉變者，則不予討論。

顧頡剛在 秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想像 一文中認為春秋初期只有種族觀念，而沒有世界觀念，只覺得最高的

³⁰ 同註 23，頁 6。

³¹ 同註 8，頁 199。

功業是「尊王攘夷」，最不幸的是「蠻夷猾夏」，最好的社會教育是「用夏變夷」。到了後來交通漸漸發展，國家也富裕了，再加上彼此競爭，所以種族觀念漸漸淡了下去，無形中把中國放得很大，凡是七國的疆土都變成中國了。而後來中國之所以能統一，則是建立在九州之說，因為九州之說，所以大家以為華夏和蠻夷本是一家人，只是住得比較遠，因此而生疏罷了。後來因為疆域日大，見聞益廣，便激起了世界的觀念，例如莊子與鄒衍的想像。³²

此篇文章之後附有其他學者對此文的評論。傅斯年認為顧文並未提到統一的由來，有世界觀念並不一定能統一。³³此論極當，顧文重點不明、解說不清，不為無憾。

顧頡剛與童書業兩人另曾合寫一文，認為地理知識隨著經濟、文化與交通的發展而發展，在交通尚未大開之前，人們往往把所居住的地方看作世界。戰國以前中國人的世界觀念非常狹小，只有空泛的九州與四海的世界觀念。戰國後出現具體的九州和四極，戰國後期又產生大九州和大四極說。³⁴

張啟雄認為自西方傳來的國際關係理論無法解釋近代以前的中外關係，因此，試圖以中華世界秩序原理作為分析的架構。³⁵

張文把中華世界秩序體制歸納為：

天下的具體化就是中華世界。中華世界乃是中國勢力所及之處，可分華

³² 顧頡剛，《古史辨第二冊》。香港：太平，民 51，頁 3-6。

³³ 傅斯年，評秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想像，收錄於顧頡剛，《古史辨第二冊》。香港：太平，民 51，頁 10-11。

³⁴ 童書業、顧頡剛，漢代以前中國人的世界觀念與域外交通的故事，收錄於童書業，《童書業歷史地理論集》。北京：中華，民 93，頁 164。

³⁵ 張啟雄，《外蒙主權歸屬交涉：1911-1916》，台北：中研院近史所，民 84，頁 2。

夷二部，華就是王畿，王畿就是中國；夷就是屬藩，也是中國周邊的諸王國。因此，華+夷=王畿+屬藩=中國+諸王國=中華世界帝國。據此，華+夷=中華世界帝國的人民概念，王畿+屬藩=中華世界帝國的領域概念，中國+諸王國=皇帝+國王=中華世界帝國的主屬概念，乃告形成。³⁶

他認為以今日的政治學概念來講的話，中國類似於中央政府，周邊諸國相當於自治性地方政府，而地方政府歸中央政府管轄。³⁷

中華世界帝國以中華世界秩序原理維繫秩序。張文把中華世界秩序原理歸類為 12 點，分別是，一、天朝定制論，二、華夷分治論，三、君臣關係論，四、邦交關係論，五、封貢體制論，六、封正朔論，七、名分秩序論，八、興滅繼絕論，九、重層認同論，十、秩序主體論，十一、王道政治論，十二、爭天下論。³⁸

張啟雄對天下觀的貢獻有目共睹，乃研究此課題所不可忽略的。但其缺點則在於「作者的主要研究興趣不在歷史描述，而在於理論建構。」³⁹本文認為沒有歷史研究作為根基的理論是不穩固的，或許作者所提出十二項原理皆有其歷史根據，但在書中卻無任何歷史上的說明。單單提出理論，其說服力是不足的。

³⁶ 同上註，頁 10。

³⁷ 同上註，頁 10-11。

³⁸ 同上註，頁 11。據本文所知，張啟雄在另一篇文章中，把中華世界秩序原理分為十七點，多出的五點分別是，一、正統原則論，二、大一統論，三、重層政體論，四、華夷可變論，五、王化論。見張啟雄，*琉球棄明投清的認同轉換*，收錄於《東北亞區域研究會會議論文集系列之二》。台北：中研院東北亞區域研究，民 90，頁 13。另請參閱，張啟雄，《海峽兩岸在亞洲開發銀行的中國代表權之爭——名分秩序論觀點的分析》。台北：中研院東北亞區域研究，民 90。張啟雄，《收復外蒙主權 1917-1920》。台北：蒙藏委員會，民 87。同註 10，頁 13-43。張啟雄，*美國戰略布局下的台灣歸屬問題——以中日和約的簽訂過成為焦點*，《近代中國》，第 148 期，民 91.04，頁 82-101。

³⁹ 同註 35，自序頁 1。

梁啟超在《先秦政治思想史》中認為，我國政治思想有三大特色，分別是世界主義、平民主義與社會主義。世界主義是指：

中國人則自有文化以來，始終未嘗認國家為人類最高團體，其政治論常以全人類為其對象，故目的在平天下，而國家不過與家族同為組成天下之一階段。政治之為物，絕不認為專為全人類中某一區域、某一部分人之利益而存在。⁴⁰

而我國抱持世界主義之得失參半，「常被異族蹂躪是其失也。蹂躪我者非久便同化，是其得也。」⁴¹歷史的過程中不斷同化異族，讓「天下」更加廣大。不過到了近代，由於世界主義也可以說是「超國家主義」或「反國家主義」，使得我國向內並不特別團結，無法組織現代國家，以致「逆潮以泳，幾滅頂焉。」⁴²但是並不能因為世界主義無法因應近代西方國家主義的挑戰，而「致怨於先民之詒我感」，⁴³所以我們還不能輕易的斷定世界主義在我國歷史以及人類文化中的地位。

先秦時期儒、墨、道、法家都抱持著世界主義，儒家主張「將自己所有文化，擴大之以被於全人類，而共立於平等的地位。」⁴⁴在孟子之時，由於列國之間戰爭頻仍，導致民不聊生，於是孟子對於國家主義更加排斥。儒家王霸之辨，其實也就是世界主義與國家主義之辨。

邢義田認為天下觀是指「人們對這個世界政治秩序的概念」。

⁴⁰ 梁啟超，《先秦政治思想史》。台北：東大，民 82，頁 2。

⁴¹ 同上註，頁 3。

⁴² 同上註。

⁴³ 同上註。

⁴⁴ 同上註，頁 180。

⁴⁵邢氏從歷史角度探討天下觀的起源與發展的過程。他認為天下觀在殷商時期即有模糊的觀念，不過我們沒有直接的證據可以證明，到了周朝，天下觀有更進一步的發展，除了擴展殷人天下觀中的方位觀與分內外層次的服制外，周人最大的貢獻在於孕育出以文化為內涵的天下觀。⁴⁶後來中國人想像中的世界就由方位觀、層次觀以及文化觀融合而成。中國「為詩書禮樂之邦，在層次上居內服，在方位上是中心。」⁴⁷方位和層次可以一直向外延伸，文化也可以一直向外傳播，理想狀況是天下一家。自漢朝以後，天國人的天下觀隨著國力而改變，盛世時，會希望以天下為一家；國力不振時，則轉為閉關自守、間隔華夷。⁴⁸

殷海光在其《中國文化的展望》一書中，一開始便定義世界觀，他認為：

世界觀是吾人對於生命、社會、及其制度之全部展望。世界觀是一個價值體系。這個價值體系是以全體為對象，或以已知的或可知的東西為對象。世界觀是一個民族或全體所訂的文化公設……世界觀是一個民族或群體當作現成的東西來普遍接受的。於是，它既不能證明，也不需證明。

49

殷氏認為大的文化都有自己的世界觀，例如中國是「天朝型

⁴⁵ 邢義田，《秦漢史論稿》。台北：東大，民 76，頁 3。聯經出版之《中國文化新論》中亦有收錄邢義田所著之「天下一家—中國人的天下觀」一文，《中國文化新論》問世於民國 71 年，兩篇內容雖略有不同，但大同小異，本文主要以後出的《秦漢史論稿》為準。另，邢義田又有一文名為「從古代天下觀看秦漢長城的象徵意義」，收錄於《燕京學報》，新 13 期，民 91.11，頁 15-55。此篇雖最新，但論點多承自前文。

⁴⁶ 商人眼中的天下是四土再加上位於中間的商，也就是五方。另外，「在周人觀念裡，天下就是由文化較高的華夏諸邦和落後的蠻夷所組成。」邢義田文中所稱周人的「文化」是指周人製作禮樂的成就。邢義田，《秦漢史論稿》。台北：東大，民 76，頁 8；21；22

⁴⁷ 同上註，頁 28。

⁴⁸ 同上註，頁 39。

⁴⁹ 殷海光，《中國文化的展望》。上海：上海三聯，民 91，頁 1。

模的世界觀」，西方是「基督教的世界觀」⁵⁰他認為中國的世界觀有以下幾點特色，分別是 1.自我中心的。也就是認為中國是世界的中心。形成的原因是由於歷史因素以及地緣的孤立和地理知識的缺乏。2.不以平等看待外國。⁵¹中國人自認為在文化方面優於其他一切文化，近代以前沒有平等的外交可言，並因此有著向外推廣文明的使命。殷氏認為天朝型模的世界觀是中國文化的核心價值，因此其研究中國文化首先就研究中國人的世界觀。

葛兆光認為「關於世界或者地球的認知，並不僅僅是一個天文學和地理學方面的問題，也是一個關係到民族、國家和文明的觀念的大問題。」⁵²葛兆光討論到天下觀面臨挑戰的問題。當佛教引進中國時，原本可以證明天下中心不在中國，以及中國以外尚有平等的文明存在。不過此衝擊並未帶來根本的改變。到了 16 世紀山海輿地圖的出現，才讓中國人知道地球是圓形的，且中國並不如想像中大，以及中國不是世界的中心。當天下觀被打破，中國的觀念世界也隨之發生大變化。⁵³他把轉變的過程稱之為從天下到萬國。⁵⁴他又認為天下就是只有一個文明中心的中國觀與世界觀。⁵⁵另外，他非常重視古代的中國人對於天的認識，他認為由於中國的思想與文化都是在天圓地方的基礎上所構建出來的，因此當西人傳來新的天文知識時，終究會造成中國思想的毀滅。⁵⁶

⁵⁰ 同上註，頁 19。

⁵¹ 同上註，頁 3-4。

⁵² 葛兆光，《古代中國社會與文化十講》。北京：清華大學，民 91，頁 2。

⁵³ 同上註，頁 22-23。

⁵⁴ 葛兆光，《古代中國文化講義》。台北：三民，民 94，頁 26。

⁵⁵ 同上註，頁 22。

⁵⁶ 葛兆光，《中國思想史第二卷—七世紀至九世紀中國的知識、思想與信仰》。上海：復旦大學，民 89，頁 449-498。

高明士認為以冊封與朝貢稱呼中國的天下秩序太過簡略。⁵⁷他認為中國的天下秩序由以下幾點原理組合而成，分別是一、結合原理，也就是君臣關係加上父子關係。二、統治原理，以禮、刑統治四夷君長與人民。三、親疏原理，以親疏區分蠻夷。四、德化原理，其中包含了王化與教化，但其中尊重個性，並不抹殺一切差異。⁵⁸這樣的天下秩序在周朝就已完備，實際的施行因國力而不同。簡單的講，天下秩序的原理就是一個同心圓。⁵⁹高著接著引證歷史作為其理論的根據，證明中韓關係的確是受中國的天下秩序觀所影響，而這樣的觀念在中國淵源流長，與西方的國際關係不同。

蕭公權在《中國政治思想史》中，將中國思想之歷史背景分為三時期，分別是封建天下之思想、專制天下之思想與近代國家之思想。前兩期共同之特點為均以「天下」為對象。⁶⁰蕭公權認為天下觀念類似歐洲中世初期之世界帝國，天下時期一切政治關係均為內政，而無國際間之外交。天下觀念帶來的後果是缺乏國際觀念之事實，以及屈服於外族入主而毫不悔恨。⁶¹蕭公權後來直接稱儒家天下觀為大漢文化帝國主義。⁶²

梁漱溟在其《中國文化要義》中詳細論述了中國文化與西洋文化的不同處。梁氏認為中國是理性早熟的文化，也因為這樣的特色，而產生了梁氏在書中列舉出的種種特徵。梁氏認為中國是倫理本位的社會，中國人重視家庭，以倫理組織社會，因此消融

⁵⁷ 高明士，從天下秩序看古代的中韓關係，收錄於《中韓關係史論文集》。台北：中華民國韓國研究協會，民 72，頁 1。

⁵⁸ 同上註，頁 1-16。

⁵⁹ 高明士，《中國傳統政治與教育》。台北：文津，民 92，頁 20-21。

⁶⁰ 蕭公權，《中國政治思想史》。台北：聯經，民 71，頁 10。

⁶¹ 同上註，頁 10-11。

⁶² 汪榮祖譯，蕭公權著，《康有為思想研究》。台北：聯經，民 77，頁 563。

了個人與團體。不重團體所以現代國家也無從產生，而倫理組織成的社會與團體組織是不相合的，「它沒有邊界，不形成對抗。恰相反，它由近以及遠，更引遠而入近；泯忘彼此，尚何有於界劃？」⁶³「中國人心目中所有者，近則身家，遠則天下；此外便多半輕忽了。」⁶⁴西洋重視的是個人與團體，中國人幾乎不關心此兩者，重視的是家庭與天下。中國人因為理性的發展以及階級的缺乏，因此沒有國家觀念，在外交上也缺乏國際對抗性，中國是作為一個世界而發展的，而不是作為一個國家。⁶⁵

楊聯陞認為中國的世界秩序有三方面是層級的：中國是內的、大的、高的；而夷狄是外的、小的和低的。但是這個以中國為中心的世界秩序，「是在不同的時間，從許多程度不一，甚至有時幾近於零的事實上，建立起來的一個神話。」⁶⁶他還認為我們不可推定中國毫無其他文明國度存在的觀念，同時根據史料指出中國在西元 1800 年之前就有了國際交往的經驗。⁶⁷楊文主要是討論中國的對外政策，並指出我國古代常用的羈縻政策能否用於塞外或塞內，完全決定於中國的國力強弱。

楊文對中國的世界秩序並沒有深入的探討，其貢獻在於提出一些不同的意見，用史界先前沒有注意到的資料支持自己的看法。然篇幅過少，文章所要討論的主題似乎並不明顯。

羅志田把內外觀念、中央四方論，以及夷夏之辨視為構成古人天下中國觀的基礎。中國的邊緣無限開放，重中央輕邊緣，因

⁶³ 梁漱溟，《中國文化要義》。上海：學林，民 85，頁 81。

⁶⁴ 同上註，頁 169。

⁶⁵ 同上註，頁 167。

⁶⁶ 楊聯陞，《國史探微》。台北：聯經，民 72，頁 1。

⁶⁷ 同上註，頁 2。

此蘊含了開放的可能性。中國人的天下觀之所以詳近略遠，除了地理知識上的限制以外，還有著對文化體系的界定以及對政治秩序的肯定。古人之天下有廣狹兩義，有時等同於中國，有時指天之所覆，地之所載。前者為人為的、政治的天下，後者為自然的、地理的天下。⁶⁸

中國的夷夏之辨有開放與封閉的兩面，開放的一面居於主流，對夷狄不求直接治理，只求其名義上的尊王。王者不治夷狄的觀念似乎與王者無外、天下一家等觀念衝突，這剛好是天下有兩種意思的證據。因為天下有兩種意思，所以王者無外也可以有兩種意思，當天下等同於中國，當然可以說王者無外。秦統一中國之前，天下共主是虛位的，秦統一之後，天下是否真的在天子的治下就成為問題了，原本所說的政教所及之區，從文化上的意義轉變為政治的。中國與夷狄的區分從「內外」轉變為「中外」，原本只需要改變文化認同，後來還得改變政治認同，所以秦漢之後，異族大規模歸附中原變得更困難。⁶⁹

李揚帆認為由於天下觀念的影響，於是中國沒有國名，沒有「對方」的概念，也沒有自我的身分認識。在宋明理學時期，天下觀念趨於完備，從屬於天道和天理命題，在天道和天理之下還有著天人合一的自然律以及天命觀的生活律，而天下觀念主要由國內意義的天子意識和世界意義的大一統觀念構成。天下觀念是禮儀意義和政治理想上的觀念，而不是實際政治統治權力上的天下觀念，因此不同於西方的霸權體制，武力只是最後的手段，而不是優先手段。⁷⁰

⁶⁸ 羅志田，《民族主義與近代中國思想》。台北：東大，民 87，頁 2-31。

⁶⁹ 同上註，頁 26-32。

⁷⁰ 李揚帆，《走出晚清：涉外人物及中國的世界觀念之研究》北京：北京大學，民 94，頁 348-358。

他認為朝貢體制和殖民體制的不同點有四，他說：

首先，中國不謀求對附庸國的直接政治統治，而只是通過冊封實現政治管轄；其次，中國不對附庸國殖民，相反，謀求對他們的文化影響，希望他們認同中國的中心地位和優勢；第三，中國不對附庸國進行經濟剝削，相反，通過薄納厚贈，藩屬國反而在經濟上有利可圖；最後，這種關係是互有所求的：中國獲得心理滿足和邊境安全，而藩屬國則借助中國獲得政治上的支持乃至國防上的安全保障。⁷¹

黃麗生認為中國人常說的天下並不只有政治面的涵義，另外還同時具有兩層意義：「第一、它表示這個世界是由多個、不同層次的、互有關係的單元所構成，但亦有超越各單元界限的共同一體性；第二、它是個人所存在之最高層次的關係處境，也是行動思想的最大範圍。」⁷²另外，其又指出天下可歸納為三大指向：「第一，天下是指人文與自然交會的空間；第二，天下是指中國與四方合一的世界；第三，天下是指實踐自我存有意義的場域。」⁷³黃文即根據上述的三大指向解釋中國的天下思想，並試圖以天下思想解決現代人所面臨的人與自然的衝突、生態環境的破壞以及個人存在意義等問題。

黃文的優點為發掘出天下思想常為人所忽略的形上意義，不只從政治面去看，將天下思想隱而不顯，但又甚為重要的道德義闡發出來。

⁷¹ 同上註，頁 364。

⁷² 黃麗生，*儒家天下思想的內涵及其當代意義*，收錄於黃俊傑主編，《傳統中華文化與現代價值的激盪》。北京：社會科學文獻，民 91，頁 231。

⁷³ 同上註，頁 232。

何新華認為對世界的構想，必然以空間構想為基礎，世界秩序必須落實於地理空間中。天下觀是一個由「天下」與「畿服」等空間概念所構成的理念。畿服理論按照地理距離安排中心與周邊的親疏關係，又按照這樣的親疏關係確定周邊對中心的義務。⁷⁴

天下觀不是對自然地理的論述，而是一套觀念上的建構，所以不能從客觀的角度去看。天下觀表現出幾點意義，一、天下一家、王者無外、天下大同。二、嚴格的等級和尊卑秩序。三、在中心與周邊之間，乃是相容與互利的。⁷⁵

他認為目前雖然有學者主張用天下觀來矯正西方式的國際關係理論，但天下觀必須證明比現有的世界秩序具有更優越的道德內涵，不過由於天下觀所包含的尊卑等級觀念，因此在倫理的意義上處於劣勢，同時由於中國沒有相對應的物質力量，所以中國的天下觀難以成為新的世界秩序。⁷⁶

劉軍平認為天下這個術語有其歷史演變，又有文化哲學的意義，除了有空間義外，還有道德建構意義。華夏民族認為天下是統一的，並常用來表示特定事物的全體。天下的形式表示中國先有文明後有國家，與一般的國家與文明同時出現不同。另外，天下與人及其他事物是密切聯繫且相互依賴的，體現出中國哲學反對形上與形下的割裂。⁷⁷

孫隆基認為中國文化的超穩定型態會努力維持整個結構形態

⁷⁴ 何新華，「天下觀」：一種建構世界秩序的區域性經驗，《二十一世紀網絡版》，<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/>，第32期，民93.11，頁1-3。

⁷⁵ 同上註，頁3-6。

⁷⁶ 同上註，頁7。

⁷⁷ 劉軍平，天下宇宙觀的衍變及其哲學意蘊，《文史哲》，第285期，民93，頁101-105。

之固定與不變，因此新鮮的事物都會從本質上對整個結構造成威脅。於是中國必須相信空間是有限的，即使實際上並不如此，也必須人為的創造一個界限，將自己這個「天下」圈起來。這一點是中國鎖國的內在原因。歷史原因是由於中國四周沒有高級文化，因此中國很自然的自成一個「天下」，處在世界的中間，與四裔的關係是文明與非文明的關係，而不是平等的文化間的關係。⁷⁸ 孫隆基認為中國人把自己圈起來，與外國關係是以各國與自己關係良好與否為標準判定親疏遠近，然後進行不同等級的冊封。也就是先分層次，再以層次分等級。而這，也是一種類型化的過程。⁷⁹最後，孫隆基更主張：「中國的本土精神就是靜態的天下主義。在文革期間，這個天下主義的重現，除了表現為聖王光被四表的德化導致來遠人的現象之外，還表現為朝貢貿易的復活。」⁸⁰

錢穆在其《晚學盲言》中有一文，名為 國與天下。錢氏首先指出「中國人生當分身、家、國、天下四階層，而修齊治平，其道一貫。故自天子至於庶人，一是皆以修身為本。」⁸¹中國歷史之源遠流長，不外兩端。一為個人之上有一家，一為國之上有天下。但此兩者又以個人為中心，於是在修齊治平上復有誠意正心格物致知。錢氏又舉西方之例與中國比較，他說：

西方人主張個人主義，家與國皆受限制，而可謂並不知有天下。希臘人知有城邦，不知有國。羅馬國人，則可分為征服者與被征服者，而雙方對國之觀念自不同。羅馬人亦有家，然其家與中國人之家大不同。亦可謂羅馬人知有天下，然與中國人知有之天下則更不同。直至於今，亦可

⁷⁸ 孫隆基，《中國文化的深層結構》。台北：唐山，民 79，頁 368。

⁷⁹ 孫氏舉例說清朝仍然保留將外界分類的作風，清朝的對外單位有三個，東亞農業國家由禮部負責，可以以禮待之。蒙藏事務歸理藩院，可以當做自己人。西方人則由總理各國事務衙門處理。同上註，頁 372。

⁸⁰ 同上註，頁 473。

⁸¹ 錢穆，《晚學盲言（上）》。台北：東大，民 76，頁 264。

謂西方人仍不知有中國觀念中之家、國與天下。⁸²

錢氏又認為我國之天下觀，在此科學進步之時代，天下與國實息息相關，是以我國平天下之觀念，當可大放異彩。⁸³錢氏又？古人辯解，因為常有人說中國人不知有天下。他認為秦始皇帝的確知道長城之外有天下，但是只求中國自安，不求專制於天下，於是才用長城隔開。自秦以下亦是皆知有天下，終不得謂中國古人不知長城之外有異民族同居此天下。一般人常認為閉關自守是缺點，是自外於世界，但是錢氏也持不同看法。他說：「惟能於天下內閉關自守，則乃中國文化之長處，而非中國文化之短處。豈西方之帝國主義資本主義所能比。」⁸⁴就是因為中國愛和平，不尚征服，所以才能閉關自守，若換成西方帝國主義，則國與國之間相爭、相敵，永無相安並存之日。我國歷史中的土司制度，是西方所無，乃源於我國之天下觀。他說：「西方人視國外盡是敵，亦不許敵我之相安而並存。中國人之天下，則敵我一體，同此天，同在天之下，同為人，不同一政府，此謂小別而大同。」⁸⁵若是西方，其對於血統相異之其他民族，「必加以嚴密之統治，豈許其輕易脫離而去。此見西方帝國主義，必有其一套與中國人相異之觀念。」⁸⁶

張分田反對先人認為中國古代天下凌駕國家，以致國家觀念不強的說法。他主張：「天下，最初屬國家範疇。……天下區別於諸侯的國家，特指天子的國家。天下即王國，王國即天下。天下

⁸² 同上註，頁 264。

⁸³ 錢氏舉例說自周初開始，中國人的天下觀念即超乎國家觀念之上，大部分的學者都是如此，絕少抱著狹義國家觀念。這種情形在平民社會中更是顯著，一國行仁政，別國民眾即相率而往。參見錢穆，《中國文化史導論修訂本》。北京：商務，民 91，頁 47-49。

⁸⁴ 同註 81，頁 266。

⁸⁵ 同上註。

⁸⁶ 同上註。

統攝國與家。」⁸⁷又說：

天下最初是一種常用的國家稱謂，特指天子統轄的區域。當人們談論王天下及打天下、得天下、坐天下的時候，所謂天下顯然系指領土、政權、人民三者一體的國家。這種用法一直是天下的主要含義和最常見的用法。因此，天下觀是中國古代特有的一種國家觀。⁸⁸

也就是說，他認為古人所用的天下是指天子統治的國家，但若是以西方國家理論來看，如果天下指的是一個國家，那諸侯所統治的地方就不算是國家，因為最高主權應當只有一個。天下除了有政治涵義之外，他又認為「天下又有另一層意涵：凡是按照華夏禮儀生活的人與社會，都共處於一個天下。這樣，天下的理念既超越了大大小小的國與家，又把家與國融為一體，成為君、家、國一體社會結構的文化象徵和華夏民族共同體的代表。」⁸⁹

余英時說中國人的價值系統是以個人的自然關係為起點，政治社會的組織是人倫關係的擴大，是以個人為中心而推出去的。「家」是其中最重要的一環，國與天下都是以家為範本。所以有天下一家的觀念。由於人類彼此之間的集合是出於自然關係的不斷擴大，國不能是止境，最後必然推到天下大同。雖然天下觀念的產生跟歷史與地理背景有關，但「大同」顯然是儒家的仁的最高體現。⁹⁰

他曾有一文 漢代中國的世界秩序：理論與實際，在此文中

⁸⁷ 張分田，《中國帝王觀念——社會普遍意識中的尊君—罪君文化范式》。北京：中國人民大學，民 93，頁 415。

⁸⁸ 同上註，頁 410。

⁸⁹ 同上註，頁 416。

⁹⁰ 同註 5，頁 80-81。

他認為中國所常用的「天下」一詞主要是政治領域中的習慣用語，類似於帝國。同時，中國人在漢朝就知道羅馬帝國的存在，也認同他們是個文明國家，文化可和中國相提並論。當時的中國人意圖建立中國式的世界秩序，這不僅是一種思想，還是實際的制度。主要表現在「五服制」以及「貢納制度」上，中國就根據這兩者去理解世界與構成現實。但是漢代的貢納制度在對外關係上比較不穩定，成就有限。雖然如此，但如果不看中國對世界秩序的觀念就無法理解漢代中國的對外關係。⁹¹

趙汀陽致力於以天下觀代替目前的國際關係體制，趙氏首先論述天下概念在時代的必須性。他認為在現今全球化的時代，任何的地方性問題都必須放在世界體系中思考。現代有一個一直隱藏的問題突然變得明顯，現代制度其實只是國內政治制度，而不是一個世界制度。因為現代最大的政治單位是國家，政治事務需要國家合作解決，但因為各國的本位主義，看任何問題都只「以國觀天下」，因此國際社會可以說是處於失控的狀態。中國的天下不僅是地理概念，「而且同時意味著世界社會、世界制度以及關於世界制度的文化理念，因此它是個全方位的完整的世界概念。這一概念的重要性正在於它與世界制度問題的密切關係。」⁹²趙認為世界必須被當作思考和分析的最大單位，唯有如此，國際與國內問題才可能被有效解決。

趙氏認為天下的基本意義有三點：第一，地理學意義上的天底下所有土地。第二，在土地上生活的所有人的心思，也就是民

⁹¹ 余英時，〈漢代中國的世界秩序：理論和實際〉，收錄於楊品泉等譯，崔瑞德、魯惟一編，《劍橋中國秦漢史：公元前 221—公元 220 年》。北京：中國社會科學，民 81，頁 407-413。

⁹² 趙汀陽，《沒有世界觀的世界》。北京：中國人民大學，民 92，頁 7。另參見趙汀陽，《天下體系：世界制度哲學導論》。南京：江蘇教育，民 94，頁 3-4。

心。第三，它指向一種世界一家的理想。⁹³趙氏又說：

天下/帝國根本上就不是個“國家”尤其不是個民族/國家，而是一種政治/文化制度，或者說一個世界社會。……天下理論的重要性在於它把世界看作是一個政治單位，一個最大並且最高的政治單位，同時也就成為一個思考所有社會/生活問題的思想分析單位，也就是最大的情景或解釋條件。⁹⁴

中國人在天下概念的影響下，有以下幾點特點，第一，不會有異端意識，與異民族的衝突不會是不共戴天的性質。第二，抑制了成為軍事化帝國的發展趨勢，而成為文化帝國。第三，天下/帝國設想的是世界制度，它允許各個地方分成許多國，共享天下制度，但是各個地方在經濟、政治和文化上是獨立的。第四，中國王朝重視時間性問題超過空間性問題，也就是說帝國的持久性勝過開拓領土。第五，天下/帝國概念下的國際關係不同於通常意義上的國際關係，天下單位下的國都是地方性統治。⁹⁵

張君勳認為我國只知注重文化，所以對天下觀念與國家觀念並無劃分之界限，而只是以文化為標準。只要異族接受我國文化，就將之視為自己人，這樣哪還有國家觀念呢？在諸子百家中，天下觀念特別發達，例如墨子便希望天下一家。天下為我國士大夫心目中唯一之政治組織，完全想不到類似歐洲國與國對立的情形。⁹⁶

日人安部建夫所著之《中國人？天下觀念》從思想史的角度

⁹³ 趙汀陽，《沒有世界觀的世界》。北京：中國人民大學，民 92，頁 9-10。

⁹⁴ 同上註，頁 11-12。

⁹⁵ 同上註，頁 33-35。

⁹⁶ 張君勳，《立國之道》。台北：中國民主社會黨，民 58，頁 14-15。

出發，詳細的研究了從先秦到漢朝有關天下觀的產生與發展。安氏認為天下觀是因為周德的衰落，新統治者為了取代周朝而創出的新概念。

安部建夫首先指出洪範的王道的天下觀有三個特色，第一是天、君、民三者一體的意義，第二是領土無限的意義，第三是國民無限的意義。⁹⁷作者又統計出天下一詞在文獻中出現的頻率。天下一詞並未在金文中出現，⁹⁸在詩經中出現 16 次，⁹⁹在尚書中出現 19 次，¹⁰⁰在論語中出現 23 次，¹⁰¹在老子的著作中達到高峰，之後慢慢下降。¹⁰²

費正清對中國的世界秩序一直甚感興趣，除了專文之外，更召開了相關的研討會。後來西方學者對中國世界秩序的看法，很大一部分都受到他的影響。

費正清研究的出發點，就是認為今日中國的外交政策依然受到傳統的外交觀念左右，所以要了解中國的現在，一定要了解中國的過去。¹⁰³

他認為中國有著「中國中心主義」，也就是中國優越感，中國的外交關係是層級制的——如同國內關係一般。因為中國的影響力，所以在東亞形成了與歐洲不同的國際秩序，他稱之為「中國

⁹⁷ 安部建夫，《中國人？天下觀念》。京都：弘文堂，頁 4。

⁹⁸ 同上註，頁 16。

⁹⁹ 同上註，頁 19。

¹⁰⁰ 同上註，頁 23。

¹⁰¹ 同上註，頁 25。

¹⁰² 參見同上註，頁 28 之後附圖。作者依據梁啟超以及錢穆之研究，將老子成書之年代放在孔子之後，孟子、莊子、荀子之前。

¹⁰³ 國雄譯，費正清著，中國的世界秩序——論中國外交傳統，《明報月刊》，第 2 卷，第 5 期，民 56.5，頁 7。

的世界秩序」。中國的理想是各國都向中國朝貢，但事實並不如此。中國政權認為對外關係與內部的秩序息息相關，所以一直努力於讓對外關係符合理想。¹⁰⁴

中國世界秩序的錯誤就在於它與中國文化區的範圍並不一致，因此中國必須與不接受中國文化但是強大的遊牧民族妥協。中國之所以不適應以民族國家為基礎的國際秩序，原因就出自中國世界秩序的傳統，因為那是不平等的。他認為中國世界秩序起源於 1.中國從中心慢慢向外擴張。2.中國世界未曾喪失統一和文化的本質。3.中國一開始就是反平等主義和層階制的。4.中國世界的主宰為天子。5.天子以正當行為建立威望與權力。6.依靠經典的教育。7.天子控制法律的獎懲。8.皇帝與其他人的個人關係。9.官僚制度。10.士紳的影響。11.天子的影響力及於天下。12.他國受中國同化。13.中國可以容忍異族的統治。14.天子統治天下。15.納貢制度。中國政府與其他國家是中央與地方的關係。¹⁰⁵

楊志誠認為中國古代所說的國，其涵義是未被征服的獨立政權或是政治實體，當時認為中國就是天下，把文化的認同作為文明的疆域，根本沒有西方認定的國家觀念。西方的國家是為了彼此承認既有的統治領域，確立統治的主權與排他性，因此才創立國家概念。於是我們就可以看出國家概念與天下概念不同的地方了。由於中國與西方的國家概念並不相同，所以我們目前在處理兩岸關係時難怪會有很多西方無法理解的想法了。¹⁰⁶

杜永吉與徐長安說明自中華文明產生之初，中國就逐步的形

¹⁰⁴ 同上註，頁 7-8。

¹⁰⁵ 同上註，頁 8-10。對費正清的解釋與批評可參見註 70，頁 367-375。

¹⁰⁶ 楊志誠，兩岸關係：一國耶！兩國乎？—從中國傳統的「天下觀」看特殊的「國與國」，《海峽評論》，第 105 期，民 88.9，頁 29-32。

成融合宇宙觀、政治觀和文化關於一體的「天下思想」。中國的天下思想的核心理念是「天」與「禮」。天是政權合法性的來源，天下萬物都來自且要服從於天，世界上只有一個天下，天下只有一個天子，天子受命於天，因此有統治全天下的合法性。禮是區別或融合夷夏的標準，通過禮的學習，夷可以變夏，夏喪失了禮，就變成了夷。透過天與禮的理念，天下思想讓少數民族學習認同中華文化，中華民族的血液與文化也都有著其他民族的成分，這些都促成了中華民族的形成與發展。¹⁰⁷

安樹彬同樣主張中國古代只有天下觀念，沒有國家觀念。中國的天下觀把權威的中心稱為「中國」，這種天下觀與華夏文化的長期獨領風騷，反映到民族關係上就是夷夏觀，是文化意義上的民族主義，把是否認同華夏文化視為區別同族與異類的標準。中國傳統天下觀在鴉片戰爭後的半個世紀中被打破，中國知識份子開始接受西方的國家主權平等觀念和民主主義觀念，這兩點代表著近代國家觀念的萌發，基本形成則是在五四運動之後。¹⁰⁸

尤西林認為天下原本泛指空間地理，自殷周天子名份而專有術語化，在先秦儒家的歷史性的闡釋下，天下成為公有與民本的理想社會，從而形上學化為理念。天下代表著儒學的理想社會，因為是理想，因此可以作為後代批判帝王專制的標準，也是社會正義和權威合法性的原初狀態。天下的公有與民本特性後來深入人心，成為中國正義觀的基本準則。

「天下」形上的「道」或理念地位，始終是規範、超越、批

¹⁰⁷ 杜永吉、徐長安，天下觀與文化中國的歷史建構，《河北學刊》，第22卷，第6期，民91.11，頁140-144。

¹⁰⁸ 安樹彬，從傳統天下觀到近代國家觀，《華夏文化》，第1期，民93，頁24-27。

評國家的絕對尺度，與國家確定地區別開來。士慢慢的成為天下的代表者，儒學經典是天下的依據，天下一直保持著儒學道統與君權國家多重關係中對立的一面，這種對立，成為中國古代政治與儒學最深刻的矛盾之一。

但是由於缺乏人民參政法制，中國傳統的天下與國家之間缺少中間轉換環節。少了這個環節，使得國家缺乏有效監督制衡的機制，因此帝王專制一直持續，另一方面又無法使人民意志理性化為建設力量，因此常常成為破壞性的無政府狀態。¹⁰⁹

石之瑜在《人性與中國主權》一書第二章中探討國家觀與天下觀在目前兩岸關係中的運用。¹¹⁰他認為國家主權學說的提出傷害了不受地理空間拘束，放諸天下皆準的普世真理。¹¹¹主權學說的效果在排他與維持現狀，是國家自保的工具，因此當國家希望排除外在干擾時，一定會利用主權學說。但是企圖擴張的人，就不會用主權為理由，而是用天下觀。也就是在自衛的時候用主權，在擴張的時候用天下觀。

中國歷史上無所謂國家觀，中國疆域之擴大與現代之領土擴張無關，而是教化夷民之王道文化。因為天下觀只可以有一種道理，這個道理要保護一種放諸四海皆準的秩序，所以天下觀當中的世界秩序具有侵略性，因為其不承認另外還有與之平等的主權

天下觀與主權觀往往處於矛盾的共生關係，主權者在國內需

¹⁰⁹ 尤西林，有別於「國家」的「天下」——儒學社會哲學的一個理念，《九州學刊》，第6卷，第2期，民83.7，頁105-123。

¹¹⁰ 石之瑜，《人性與中國主權》。台北：世界，民84，頁53-86。石之瑜另有一文「兩岸關係中的國家觀與天下觀」，《東亞季刊》，第26卷，第2期，民83.10，頁37-48。

¹¹¹ 這是石之瑜對天下觀的定義。

要維持秩序，因此成了潛在的天下觀。當前世界只容許用主權觀處理爭議，無法化解因為天下觀導致的問題。因為主權是理性的，而天下觀則是情感的，而人們追求情感歸屬的需要是不能改變的。所以我們應該創造天下公民的概念，跨越主權觀的限制，為天下公民的概念打下基礎。¹¹²

綜合上列所述各書與論文，本文概括前人之論點，一、天下觀中的文化因素是主要特色。二、天下秩序上有高低之分。三、天下觀促進民族融合。四、天下秩序下有著親疏遠近的區別。五、中國在中心，其他國家依照與中國的關係而各自定位。六、王者無外的理想，與其他國家是君臣關係。七、天下秩序主要是和平的。八、中國的方位觀。九、天下觀的邏輯是身、家、國、天下一以貫之。十、禮是理想的標準。十一、天下秩序帶有情感。十二、天下觀與國家觀衝突。十三、天下觀對未來將有所貢獻。

?? 乏 嶸???

第一章交代研究動機、方法、目的、架構。本文認為要深入的研究某個概念，歷史的外緣影響與思想的內緣邏輯是不可或缺的兩個研究方向，本文即試圖以此二者為研究焦點。本文認為天下觀的主要架構有以下幾點，分別為普世王權、夷夏之辨、天下的主體性。恰好可在第三、四、五章分別討論。

第二章討論因天下觀而產生的天下秩序。本文既然試圖找出天下觀的源頭，必然得先了解天下觀是什麼？要了解天下觀，從

¹¹² 石之瑜，《人性與中國主權》。台北：世界，民 84，頁 80。

天下秩序著手可以明白看出實際政治如何受到天下觀的影響，藉此了解觀念如何落實到制度與行為上，如何制約著中國與外國交往的種種判斷。本章之寫作方法乃綜合今人文獻大略描寫天下秩序的概況。

第三章討論普世王權的起源，原因在於中國之天下觀一直主張「溥天之下，莫非王土」。這樣的觀念一直持續到近代才為中國人所放棄。普世王權的觀念產生導致後來的大一統觀，以及中國的長期統一。

中國之所以強調大一統與王者無外，乃在於統治權力的普遍性。之所以強調用夏變夷，原因在於確立普遍的人性以及普遍的人性標準。前者統治上的普遍性乃發生於周人取代殷人之際，後者則由孔子所奠定。

許多人把普遍王權認定為起於公羊學，或者是戰國時期諸子對於統一的追求，本文認為這樣的看法忽略了更早之前的歷史，歷史上的觀念與制度不可能是突然產生的，¹¹³戰國時期普遍追求大一統，雖然有時代的影響，但這樣的觀念可說其來有自，本文試圖從殷周兩代找尋天下觀的思想淵源，討論殷周之際至上神的性質、轉變，以及天子的產生。

殷周之際產生了普世王權的思想，這樣的看法來自實際的政治狀態與宗教信仰，但在理論上的確立則起於天帝與天子兩者的連結上。有普遍性的「天」概念後，還得加上「天子」的概念，因為天是普遍性的、無限的領域，天帝是至上神，管理所有眾神，

¹¹³ 柳詒徵，《中國文化史》。上海：上海書店，出版年不詳，頁 150。

同時也擁有下界的統治權。天子是天的元子，其地位特殊，他可以代表天帝，所以天子除了政治領袖的身分外，同時也是宗教領袖，但其政治領袖的地位主要來自宗教方面。除此之外，周王政治權力之獲得，其中也有著宗法的因素，宗法秩序確立了，天子的地位才能鞏固。因此天子對天下的統治權主要來自宗教以及宗法。

第四章專門討論孔子思想。本文認為孔子奠定了中國文化的方向，其主張為後人所廣為解讀利用，一切保守或激進思想莫不以孔子為後盾，一切制度也常以孔子之言為依靠。因此，本章試圖從孔子的「微言」中，爬疏出「大義」，解釋孔子之天下觀。此章之第一節先以孔子的人性論為基礎，進而討論孔子的教育觀，了解此兩者之後，述明夷夏之辨的意義。在第二節中也顧及孔子對「禮」的看法。此兩者乃後代之夷夏之辨、夷夏可變，以及階層式的國際關係之基礎。第三節討論孔子對實際政治的看法，孔子認為天子制禮作樂，主張舉逸民、興滅繼絕以及有感情的封建制，這些都在後來的中國的天下秩序中發揮作用。

第五章討論孟子。孟子繼承孔子思想，其強調天下之主體性，以及闡發公天下的精神，並身體力行士大夫以天下為己任的胸懷，為天下觀做了最強而有力的後援。孟子的道統觀也可說是華夏中心主義，堅持華夏文明乃惟一的文明。而孟子的人禽之辨，可以說就是孔子夷夏之辨的再發展。據此，進而觸及孟子之義利之辨與王霸之辨，本文認為此三者乃不可分之整體，而以人禽之辨為基礎，天下的主體性就來自於孟子對於人性的看法。

由於天下觀在清末已經為中國人所放棄，雖然偶爾仍迴光返照、曇花一現，但目前中國的外交關係大致上以西方的國際理論

為主。第六章將解釋天下觀轉變之原因，並比較受天下觀影響的中國國家的型態與西方近代國家之不同，最後則為對天下觀的檢討與省思。

第七章為結論。本文將總結前幾章的論點與發現，作出歸納。

?? 乏 ?? 弱?

做研究，最重要的是找問題，能夠提出一個好的問題，對學術就有著非常大的貢獻。但是提出問題，並不見得能夠找到答案，只能盡力而為。本文目前可知的貢獻是為天下觀提出了不同的研究方向與角度，試圖找出傳統的天下秩序與天下觀的思想基礎，並論證天下觀乃基於思想史的演變而成，天下秩序則為天下觀的實踐。此種不同的看法與寫作方法，或許可能完全錯誤，但本文只希望能為研究此論題者提供一些刺激。¹¹⁴

本文之所以一再強調歷史與思想、文化的重要，乃是繼承了儒家以及中國人的傳統。本文認為，欲了解現在，必得了解歷史不可。另外，本文期許在些微的學術價值之外，還盡了一個中國人的道德責任。

¹¹⁴ 徐復觀說：「我們每一個人的努力，都希望對知識的積累，能有一些貢獻。自己的話說對了，這固然是一分貢獻；能證明自己的話說錯了，依然是一分貢獻。」徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》。台北：台灣商務，民 58，序頁 6。

?????? 𠄎???? 115

?? 乏 ??? 𠄎????

天下觀是天下秩序的基礎，天下秩序的形成由天下觀所構成，兩者密不可分。¹¹⁶例如李揚帆說：「朝貢體制建立在天下觀念的基礎之上，相對於朝貢體制而言，天下觀念是一種意識形態、一種理想。朝貢體制在形式上維持和實踐了天下觀念理想。」¹¹⁷本節即試圖指出因天下觀而形成之天下秩序，以此驗證天下觀的實際作用，據以顯示天下觀的影響。藉由此節的描述，本文認為天下秩序之特色皆來自天下觀，而天下觀之特色大部分皆源自孔孟

學界一般都注意到中國的天下秩序是不平等的，也都以此作為中國的天下秩序的重要特色。例如金熙德認為華夷秩序與近代國際秩序相較之下，其特性表現在以下幾點：

一、其基本的構成單位不是近代意義上的主權國家；第二，其基本性質是一種封建等級制的國際體系；第三，其紐帶是德治而非國際法等法律

¹¹⁵ 對於中國與外國的外交關係，學者間有許多不同的用詞，例如有朝貢制度、朝聘制度、封貢體制、冊封體制、宗藩關係、中華帝國世界秩序、天下秩序、天朝禮治體系、華夏秩序等，更有人認為只能稱「關係」，而不能稱「制度」。不過各人所用名詞雖不同，所指內涵則一，即產生於中國的關於世界秩序的制度，在觀念上本文稱之為「天下觀」，而受此天下觀而影響所成的制度稱之為「天下秩序」。與其他用詞相較，天下秩序的範圍較廣，並不專指他國與中國的貿易或政治關係，同時也與天下觀相呼應。在引用他人研究時，如果因此與他人本意有差距，本文自當承擔誤用之責。

¹¹⁶ 萬明，《中國融入世界的步履：明與清前期海外政策比較研究》。北京：社會科學文獻，民 89，頁 36-37。

¹¹⁷ 同註 70，頁 363。余英時在談到漢朝的對外關係時也說：「如果脫離漢代對中國的世界秩序的觀念去看問題，那末，漢代中國的外交關係顯然將是難以講通的。從一開始這種觀念便是外交關係的一個不可分離的特徵。」同註 91，頁 413。

規則；第四，其經濟秩序依賴於朝貢這種政治行為而得到維繫和發展。

118

野正高則把朝貢關係政治上的機能分為五點：一、不平等的國際關係。二、支配的一個方式。三、防禦的一種方式。四、總之作為外交之媒體。五、對朝貢國的入貢之政治上機能及重疊或雙重之朝貢關係。¹¹⁹第五點就是所謂的雙重進貢，表示一個國家對兩個國家進貢。李云泉總結先秦朝貢制度的特徵，分別為：一、朝貢制度處於較原始的狀態，所以關係不穩定，概念也不清楚。二、朝貢關係的非對等性。三、朝貢制度的重視禮儀性與象徵意義。四、朝貢制度成為後代的典範。¹²⁰

三人都強調天下秩序的非對等性，但本文認為不能把不平等視為天下秩序的缺點或錯誤，不應站在近代西方的角度批判之，這是犯了時代的謬誤，無法確切的了解過去的中國人的觀念。在本節中，本文將從歷史的角度討論天下秩序，據以顯示天下秩序的特色，並據以印證前面幾章所言。

天下秩序的理論在周朝就已奠定。當時，周王室並不直接擁有天下所有土地，王室的收入除了直接經營的私有經濟之外，另一個重要來源就是各地向周王室的貢賦。貢賦來自諸侯，而非直接來自土地上的勞動者。諸侯對周王室的貢賦，不只是經濟上的意義，還表示自己對周王室地位的承認。作為天子的臣子，周朝

¹¹⁸ 金熙德，東北亞國際秩序的類型演變，收錄於胡春惠、宋成有編，《東北亞發展的回顧與展望》。台北：正中，民 92，頁 415。

¹¹⁹ 陳鵬仁、劉崇稜譯，野正高著，《近代中國政治外交史》。台北：商務，民 94，頁 65-66。

¹²⁰ 李云泉，五服制與先秦朝貢制度的起源，《山東師範大學學報（人文社會科學版）》，第 49 卷，第 192 期，民 93，頁 84。以上三人所認知的天下秩序的特點，似乎是與近代國際秩序比較得出的，這樣或許能給人更清晰的理解，但也可能忽略了天下秩序真正的特色，或在古人眼中的天下秩序。

諸侯其義務在於繳納職貢，定期到周王室朝覲，以及出兵助周王打仗。周王可以巡視地方，派員監督各邦，徵集各國兵員，以及插手內政。¹²¹諸侯國與王室之間以宗族感情連結，政治體制屬於貴族政治，所以周王的權力與後代帝王相比之下要小的多，諸侯有其獨立的內政，兩者與其說是君臣的關係，不如說是嫡子對其他庶子的關係。周人以宗法倫理規範政治關係，家國同一，此種包含感情的政治制度一直影響著中國。

不過天下秩序的完成要到隋唐時期方才確立，原因在於隋唐平定天下、統一中國。由於國力的強大，天下秩序更加的制度化、一元化，¹²²東亞世界普遍被納入天下秩序中。在天下觀的諸原理中，影響最大的就屬華夷思想與君臣封建制度，¹²³也就是華夷可變以及普世王權的主張。中國與周邊國家的外交關係，大致延襲著先秦時代中央與地方，以及天子與諸侯之間的朝聘制度。例如《尚書 禹貢》中已有了「禹別九州，隨山浚川，任土作貢。」之言，貢就是地方對中央的進獻。據今人的研究，夏朝可能已經有了朝貢制度的存在，同時，夏朝確立的「任土作貢」也一直影響著後代的王朝。¹²⁴隨著時代的發展，到了周朝，產生了五服制。

夫先王之制，邦內甸服，邦外侯服，侯衛賓服，蠻夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，賓服者享，要服者貢，荒服者王。……有不祭則修意，有不祀則修言，有不享則修文，有不貢則修名，有不王則修德，序成而有不至則修刑。於是乎有刑不祭，伐不祀，征不享，讓不貢，告不王。於是乎有刑罰之辟，有攻伐之兵，有征討之備，有威讓之令，有

¹²¹ 沈長云，《上古史探研》。北京：中華，民 91，頁 205-209；348。

¹²² 同註 57，頁 106-108。

¹²³ 西? 定生，東亞世界的形成，收錄於高明士、邱添生與夏日新等譯，劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯第二卷》。北京：中華書局，民 82，頁 93-94。

¹²⁴ 李云泉，《朝貢制度史論—中國對外關係體制研究》。北京：新華，民 93，頁 1-3。

文告之辭。布令陳辭而又不至，則增修於德而無勤民於遠，是以近無不聽，遠無不服。《國語 周語上》

據此來看，朝貢制度已產生且慢慢成熟，同時，由於對貢品的不重視，當時的朝貢制度已具有濃厚的禮儀與象徵意義。不過要注意的是，五服制的區分標準並不是以地理上的遠近，朝貢國與中國的關係類似於同心圓，依照政治與文化上的親疏遠近各自定位，但彼此之間的關係是可以改變的，例如朝鮮與越南就曾因時代的不同而處於不同的位置。¹²⁵由此可見朝貢國與中國的關係並不是因距離的遠近而區分。¹²⁶只是因諸夏逐漸佔領中原，後來周禮所見的六服九服制才演變成以地理遠近劃分。

一般把周朝歸為封建制，秦以後稱之為郡縣制，但其實封建制的成分在漢朝以後仍然存在，只是後來周朝的王畿日後變成中央政府的直轄區，¹²⁷直轄區行郡縣制，而轄外各國則成為了封建國家之列。¹²⁸漢朝將郡縣和封建結合後，才在理論上使東亞世界的形成的開始成為可能，因為這樣一來，中國皇帝可以對周邊國家的君主賜予爵位，藉此將他們納入天下秩序之中。¹²⁹西? 定生說：

前漢時代所標榜的德治主義儒教君主觀與皇帝制度相結合，同時將華夷思想與封建思想予以理想化，並作為模式確立在政治思想內，由此形成

¹²⁵ 朱蔭貴、歐陽菲譯，濱下武志著，《近代中國的國際契機：朝貢貿易體系與近代亞洲經濟圈》。北京：中國社會科學出版社，民 93，頁 35。

¹²⁶ 請參閱黃炫煜，《明帝國與南海諸蕃國關係的演變》。台北：蘭臺，民 84，頁 41。

¹²⁷ 在秦漢的內部，依舊有著分封制的存在，只是其分封與周朝不同，秦朝列侯在封地並沒有行政權，只能「食租稅」，而漢初諸侯王曾經有較大的政經勢力。參見楊寬，《古史論文選集》。上海：上海人民，民 92，頁 130-145。

¹²⁸ 張存武，清韓封貢關係之制度性分析，《食貨》，民 60.7，頁 11。張存武，清代韓中朝貢關係綜考評介，《思與言》，第 5 卷，第 6 期，頁 48。

¹²⁹ 同註 123，頁 95-96。

漢朝對外族的理想方式，中國王朝與外族關係的模式乃成為定型。這個定型，在漢代採用了外臣的關係，後代則包括在與東亞世界政治結構樣式的形成有關的所謂冊封體制內。¹³⁰

這主要是普世王權與華夷思想、封建制度的延續。封貢關係主要在冊封與朝貢，冊封的功能主要在於承認他國統治者的地位，授與中國的爵位，使之成為外臣。在理論上，冊封是朝貢的前提，是維繫與中國關係的基本方式。¹³¹

本文認為東亞自有其經濟網絡，但不認為貿易是使東亞相聯繫的最終原因，東亞世界的形成原因主要在於中國對他國直接或間接的在政治與文化上的影響與控制，主要以政治性結構作為媒介，而這樣的支配，以中國的天下觀為基礎。這樣的制度，可以說是中國式的國際關係制度，直到十九世紀，一直存在於東亞世界。東亞世界有著自律性的歷史，以中國文明為中心與發生、發展的基礎。在東亞世界內部的各國有著共通的文化，彼此之間相互關連，是一個自成體系的歷史的世界，其中包括中國、朝鮮、日本、越南以及蒙古高原與西藏高原中間的河西走廊東部地區。¹³²

?? 乏 ??? 巧? 捷? 標

歷來談論中國對外關係多以冊封或朝貢體制稱之，但學者一般所說的朝貢關係可以說只是天下秩序下的政治與經濟行為，例如濱下武志說：「亞洲區域內的各種關係，是在以中國為中心的朝

¹³⁰ 同註 123，頁 97。

¹³¹ 同註 125，頁 33。

¹³² 同註 123，頁 88-89。但其範圍是流動的，並不固定。

貢關係、朝貢貿易關係中形成的。」¹³³本文反對如此太過簡略的看法，如果只把眼光放在朝貢，便看不出整個體制的全貌。¹³⁴其實，在歷史上，對很多國家來說朝貢常常只是官方的貿易，他們並不認為這是臣服的表示，雖然這與中國的看法不同。更有甚者，看似中國直接統治的羈縻制度可能是以貢代稅，表現為經濟上的交換關係，中國並未直接統治。¹³⁵

張存武曾列舉清朝招降朝鮮時所開的條件，具引如下：

- 一、朝鮮王委身歸命，以王世子與另一世子，即諸大臣之子或弟為質；
 - 二、朝鮮與明朝斷絕關係，納其所賜誥命冊印，不再用其年號；
 - 三、朝鮮奉大清正朔，歲時貢獻、表賀及往來禮儀一如明制；
 - 四、清國如徵調軍兵從事征戰，不得有誤；
 - 五、朝鮮發烏槍弓箭手等兵五十船助攻皮島；
 - 六、清君所俘朝鮮人被帶至清國後逃回者，朝鮮需送還；
 - 七、兩國通婚；
 - 八、朝鮮不得擅修城池；
 - 九、朝鮮可與日本貿易，惟須導日使朝清；
 - 十、居住朝鮮之瓦爾喀女真人須遣送清朝；
 - 十一、朝鮮向清朝納下列歲幣：黃金百兩，白金千兩，水牛角兩百對，豹皮百張，鹿皮百張，茶千包，……
- （以下省略）¹³⁶

我們必須注意的是這是清朝向韓國開出的「投降條件」，由此可見清朝的要求甚少，主要在象徵性的臣服，如奉正朔、質子等，雖然最後一條要求歲幣，但所重視的也不是真正的經濟利益，否

¹³³ 同註 125，中文版前言，頁 5。

¹³⁴ 例如張啟雄把中華世界秩序原理歸納出十二點，封貢體制論只是其中一項。同註 35，頁 11。高明士說：「論及天下秩序，近來常由冊封與朝貢來談，本文以為除了封、貢關係以外，尚含有其他因素，即使由封、貢關係而言，也有其階段性的差異，此事非常複雜。」同註 57，頁 1。

¹³⁵ 同註 124，頁 40。

¹³⁶ 張存武，《清韓宗藩貿易》。台北：中研院，民 67，頁 13-14。以上這些條件，很大一部分都是中國先秦時期以來的傳統，例如質子、通婚、奉正朔、征戰、？幣。

則就不會要求這麼少。若與清末之賠款相較，便可看出差異。¹³⁷

中國本身對通商的態度是消極的，不重視、也不拒絕，只是應付。¹³⁸之所以不注重對外貿易，原因在於中國疆域遼闊，物產豐富，可自給自足而不需仰賴對外貿易，不必汲汲於尋求外國的市場或原料。所以利瑪竇說：「在這個王國的境內都有豐富的出產，無須由外國進口。我甚至願意冒昧說，實際上凡是在歐洲生長的一切都照樣可以在中國找到。」¹³⁹因為中國在經濟上不須仰賴貿易，所以在對外貿易上常常把開放貿易當成是對他國的惠政，而非互利。¹⁴⁰

雖然理論上冊封是決定藩屬能否被納入天下秩序的重要標準，但實際上有朝貢不一定有冊封。¹⁴¹例如全海宗將朝貢關係分為典型的朝貢關係、準朝貢關係、非朝貢關係。典型的朝貢關係包括政治、經濟、軍事三者。準朝貢關係主要是政治、經濟、文化。非朝貢關係意指和平交易及來往。¹⁴²在中國人的觀念中，只有貿易而沒有冊封，屬於不標準的關係，但是，即使沒有冊封也不代表他國不是中國的臣子，因為中國相信天下皆為王臣，因此，他國的不臣或與中國為敵都只是「暫不臣」，是不接受教化的臣子，這樣的國家被中國列入蠻夷之屬，乃是「化外」的。¹⁴³

¹³⁷ 張存武認為清朝非典型的朝貢關係，因為滿清與朝鮮之關係建立在力征上，而非朝鮮之自願。見張存武，〈清代韓中朝貢關係綜考評介〉，《思與言》，第5卷，第6期，頁49。其實元代也是非典型的。參見何芳川，〈華夷秩序論〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》，第35卷，第190期，頁87，頁35。

¹³⁸ 王爾敏，《中國近代思想史論》。北京：社會科學文獻，民92，頁3-4。

¹³⁹ 何高濟、王遵仲與李申譯，利瑪竇著，《利瑪竇中國札記》。北京：中華，民90，頁10。

¹⁴⁰ 馬廉頗，《晚清帝國視野下的英國——以嘉慶、道光兩朝為中心》。北京：人民，民92，頁132。

¹⁴¹ 張啟雄，〈琉球棄明投清的認同轉換〉，收錄於《東北亞區域研究會會議論文集系列之二》。台北：中研院東北亞區域研究，民90，頁37。

¹⁴² 全海宗，〈清代韓中朝貢關係考（上）〉，《食貨》，第6卷，第5期，頁65.8，頁200-201。

¹⁴³ 高明士，〈論倭給隋的無禮國書事件——兼釋隋代的天下秩序〉，收錄於鄭樑生主編，《中國與亞洲國家關係史研討會論文集》。台北：淡江大學歷史系，民82，頁96。

冊封與朝貢兩者相較，朝貢是下對上的承認，冊封則是上對下的承認。¹⁴⁴同時，在政治上必須先經過中國的冊封，才能參與中國所構建出來的天下秩序，從事體制內的外交。¹⁴⁵一般用朝貢體系稱呼缺少了上對下的冊封，應該包含雙向的朝貢與冊封才是，所以有學者指出以封貢體制或宗藩關係稱呼更為恰當。¹⁴⁶但如果我們用傳統中國的用詞，天下秩序更能表現出這一整套觀念與制度，畢竟這整個關係不只是經濟與政治，更包含著文化與理想，天下秩序一語同時更兼顧到中國傳統思想的特色。值得補充的是，在權力不相等的兩個民族之間有著貢納關係，於世界歷史上屢見不鮮。不過雖然權力上不相等，但天下秩序的特色在於這是兩國之間自願的行為，而非屈服於武力。¹⁴⁷

就經濟面來看，貿易是天下秩序下的其中一個重要的功能，通常稱之為朝貢制度。朝貢制度中，中國對於朝貢國的回報通常等於或多於貢品價值。¹⁴⁸進一？看，由於朝貢關係的存在，以朝貢貿易網絡為基礎的貿易網絡才得以產生。¹⁴⁹以中韓兩國的朝貢情形為例，韓國學者全海宗主張清韓的朝貢關係，對朝鮮經濟來說並沒有利益，而且還是莫大的損失。反過來從清朝的角度看，也是如此。因此，他認為如果我們單純的從經濟角度來看朝貢制度的話，此制度根本沒有設立和維持的意義的。¹⁵⁰就前者而言，張存武對此有所反駁，他指出朝鮮對清所納幣物其中含有往來禮

¹⁴⁴ 同註 141，頁 55。

¹⁴⁵ 同註 35，頁 17。

¹⁴⁶ 同註 136，頁 7。

¹⁴⁷ 同註 124，緒論頁 5。

¹⁴⁸ 葛劍雄，天朝心態中的開放觀，《二十一世紀》，第 15 期，民 82.2，頁 15。除了貿易的功能之外，中國皇帝也可以透過朝貢，確認藩屬之忠誠。同註 35，頁 17。

¹⁴⁹ 同註 125，頁 36-42。

¹⁵⁰ 全海宗，清代韓中朝貢關係考（下），《食貨》，第 6 卷，第 6 期，民 65.9，頁 43-44；50。

儀的方物以及戰敗賠償兩種，所以不能以此否定中國厚往薄來的傳統。而且在中韓關係中，封貢貿易對朝鮮的經濟有相當貢獻，朝鮮對此非常依賴，整個朝鮮半島的經濟活動與對華貿易息息相關。¹⁵¹就中國的傳統來看，皇帝對屬國的朝貢必賞以豐厚的回報，所以有很多不肖商人冒充使節向中國進貢，藉以獲取利益。利瑪竇說：「這些為數眾多的來賓並不是以真正的使節資格到中國來的。他們來是為了賺錢，帶來禮物並希望皇帝賞賜。為了不失偉大君主的尊嚴，這些賞賜遠遠超過他所收到的禮物的價值。」¹⁵²除了回報之外，中國更賜外國免稅的朝貢貿易，可以說是以貿易犒賞朝貢，以朝貢換取貿易，這套將朝貢和貿易結合的制度，與西方榨取殖民地的帝國主義完全不同，其中表現了中國的觀念與理想，因為中國乃欲以經濟優惠援助屬國，以培養彼此之間的聯帶感。¹⁵³

在天下秩序中，雖然雙方地位不平等，但朝貢對雙方都有利，不過彼此所追求的利益可能不同。我們不能認為藩屬國對中國的朝貢只是為了經濟利益，甚至是繳交給中國的「保護費」。我們要注意的是，中國認為應當以王道治天下，而非以霸道治天下，強調懷柔遠人、以德服人，而藩屬國之所以願意臣服中國，其中也有著對中國文化的接受與認同，所謂「慕天朝教化」的說法確確實實有著歷史的根據。

?? 乏 ??? 歹??? 咖?? 標

¹⁵¹ 同註 146，頁 223-226。再舉外國為例，中琉的朝貢貿易一樣為琉球帶來甚大的利益，所以琉球才會視朝貢為國家大事。同註 141，頁 45-54。

¹⁵² 同註 139，頁 413。

¹⁵³ 同註 35，頁 18-19。

朝貢關係在兩國之間不是對等的，中國居於優勢，因此朝貢國的義務較多。¹⁵⁴在政治上，天子對他國國王與臣子有賞罰的權力，雙方的司法權也不對等。但隨著權力而來的是義務，中國對屬邦必須負起救濟與保護之責，例如清朝救濟朝鮮災荒，¹⁵⁵出兵協助朝鮮平亂與抵抗日本侵略¹⁵⁶ 雖然說中國保護屬邦從大戰略看也是保護中國，¹⁵⁷但我們不能單看其中一面，畢竟這也是為了藩屬國的安全。¹⁵⁸

雖然從理論上看，中國與他國是君臣關係，中國擁有干涉他國的權力，但中國幾乎沒有干涉藩屬國的內政，只滿足於形式上的關係。¹⁵⁹以清朝來說，雖然清朝把每一個前來尋求貿易的國家都視為朝貢，又把這些國家視為屬臣，但實際上清朝能夠清楚的分辨自己的統治區域，也就是說哪些是哪些不是自己能夠影響的國家，很多時候只追求象徵的「統」，而不追求實際的「治」。¹⁶⁰張存武說：

清皇對屬國雖有調遣賞罰之權，然無更動王位之例，罪止於罰銀；除犯上作亂者外，對該國人事任用略無干涉；無賦稅之徵，只享貢物；更為遣官駐節，直接統治。朝鮮雖成家立國自成一局，然於清皇諭命、事大之禮，均恪守不貳。這些關係與西洋總督殖民之制完全不同，乃純屬中

¹⁵⁴ 同註 142，頁 17。

¹⁵⁵ 康熙三十六年間，朝鮮飢荒，請求清國開放買糧，由其購買。但康熙大行宗主之道，於康熙三十七年，發大小船隻百艘，運糧五萬石，反使韓國一時無法應付。同註 136，頁 49。

¹⁵⁶ 張存武，清韓封貢關係之制度性分析，《食貨》，民 60.7，頁 11-14。

¹⁵⁷ 中國一直有一種看法，就是「天子守在四夷」，《左傳 昭公二十三年》記載：「古者天子守在四夷，天子卑，守在諸侯。」認為為了保護中國的安全，抵禦外敵的入侵，應該把防禦線擴大到鄰國。同註 138，頁 9。

¹⁵⁸ 同註 146，頁 50。但中國保護藩屬國，主要在保護天下秩序，所以是保護藩屬國的政府，因為王朝的統治權力乃是中國所授，臣民對王朝的反叛等於挑戰中國的權威。

¹⁵⁹ 同註 126，頁 2。這不只是中國人主觀的認識，韓國學者也有相同的看法。同註 142，頁 47。

¹⁶⁰ 同註 17，譯序頁 19。

國守在四夷，羈縻屏藩的遺制。¹⁶¹

例如，當清末日本試圖佔領琉球之時，琉球向清請求援軍，清在實力上雖然不足以逐退日本，但仍試著以內地通商權與最惠國待遇換取琉球的存續。表現出中國一貫的「興滅國，繼絕世」的王道思想。¹⁶²中國還扮演國際仲裁的角色，負責「協和萬邦」，維持國際秩序。¹⁶³這樣的行動，淵源於周人代商之後的分封，《論語》曰：「興滅國、繼絕世」，王爾敏稱之為存祀主義。¹⁶⁴

中國的天下秩序除了尊重他國的生存權之外，還有注重文化傳統、尊重文化歷史的精神。¹⁶⁵韓國學者李鉉淙說：

我們對於漢族是認識其在文化上的優越性，甚至發展為親密的政治外交關係。自宋代以後，維持著全然沒有戰爭的友好關係。而且，我們視漢族為中國歷史上居主位的民族。沒有伴隨著武力，互相理解，增進國家利益。我們就是這樣與漢族建立起合作的關係。¹⁶⁶

中國與他國之間的來往在權責分配上主要由禮部負責。王爾敏形容中國說：「雖然沒有發展出外交部，卻也沒轉變為殖民部。」¹⁶⁷天下秩序一言以蔽之即為禮的秩序。¹⁶⁸對儒家而言，禮是宇宙秩序也是社會秩序，中國古籍中多有詳述，例如《左傳 昭公二十五年》子產說：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。」《禮

¹⁶¹ 同註 146，頁 51-52。

¹⁶² 同註 141，頁 16。王爾敏，《中國古先智慧今註》。台北：蘭臺，民 92，頁 164。

¹⁶³ 同註 124，頁 314-316。

¹⁶⁴ 王爾敏，《中國近代思想史論續集》。北京：社會科學文獻，民 94，頁 71。

¹⁶⁵ 錢穆，《民族與文化》。台北：東大，民 78，頁 132-133。

¹⁶⁶ 李鉉淙，韓國歷史文獻中之東亞大陸民族觀，收錄於《中韓關係史國際研討會論文集》。台北：中華民國韓國研究學會，民 72，頁 6。

¹⁶⁷ 同註 138，頁 178。

¹⁶⁸ 黃枝連，《亞洲的華夷秩序—中國與亞洲國家關係型態論》。北京：人民大學，民 81，頁 94-95。

記 樂記》「禮與天地同節」「禮者，天地之序也。」禮的特徵就在於別、分，也就是等級。¹⁶⁹「禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。」《荀子 富國》「人何以能群？曰分。分何以能行？曰義。」「先王惡其亂，故制禮義以分之。」《荀子 王制》

禮從宗法與祭祀制度中演變出來，所以從一開始就是非平等的。¹⁷⁰禮的秩序雖然有等級之分，但實質上，中國並未侵略或掠奪、壓迫他國。¹⁷¹因為「禮」與「道」不止規範外國，也規範中國，中國並不能為所欲為。尤西林說：

君主不能不接受或受制於天下為公觀念，從而影響國體與政體。中央集權的國家官僚系統之所以在中國比特定的統治者更具實質意義，正在於它與公天下位格的一定程度上的對應。中國君主個人獨立自主性意志之所以遠遜於西歐封建領主，中國君主之所以必須恪守君德而以守護人身分對社稷講話，乃至失德及喪君位資格……都不能不說與公天下觀念的制約有關。¹⁷²

溝口雄三也說：「在中國，從天下的角度來看，皇帝、朝廷或國家均被視為一姓一家之私，這一點與日本視國家、天皇為公的最高層次是非常不同的。」¹⁷³中國對藩屬用兵，在理論上而言是為了維持秩序，而不是侵略或搶奪其物質。石之瑜說：

¹⁶⁹ 崔丕，《近代東北亞國際關係史研究》。吉林：華東師範大學，民 81，頁 28。同註 116，頁 41。

¹⁷⁰ 雖然禮的秩序是不平等的，但由於每個人都可以了解自己身處的地位與互動準則，並且可以歸屬於一個更大的群體，從而有著強烈的安全感。參石之瑜，《近代中國對外關係新論-政治文化與心理分析》，台北：國立編譯館，民 84，頁 62-63。

¹⁷¹ 參荀春生等譯，湯因比、池田大作著，《展望二十一世紀—湯因比與池田大作對話錄》。北京：國際文化，民 84，頁 290。從現實看，其中一個很重要的原因就在於中國人堅持自己的文化與生活方式，對於無法耕種的土地，就不願意耗費國力占領。

¹⁷² 同註 109，頁 113。

¹⁷³ 溝口雄三，中日公私觀念之比較，《二十一世紀》，第 21 期，民 83.2，頁 87。

天下觀所要保護的，不是一個有具體領土範圍之內的排他性統治權，而是放諸四海的一種秩序。當擁有名器者進行軍事行動時，他不是擴張領土，而是在懲處不肖之徒。所以，對於習於國家領土觀念的人而言，天下觀當中的世界秩序具有十足的侵略性，因為它不承認在天下另有所謂的分裂的多個主權同時存在。¹⁷⁴

所以只要他國願意認錯，願意接受中國的文化與規範，以禮為交往準則，那麼就算已達到用兵目的，滅人國家當屬例外。¹⁷⁵利瑪竇說：

雖然他們有裝備精良的陸軍和海軍，很容易征服鄰近的國家，但他們的皇上和人民卻從未想過要發動侵略戰爭。他們很滿足於自己已有的東西，沒有征服的野心。在這方面，他們和歐洲人很不相同，歐洲人常常不滿意自己的政府，並貪求別人所享有的東西。¹⁷⁶

在理想上，唯有他國對中國失禮，中國才會對其用兵用刑。《國語 周語上》曰：「讓不貢，告不王。於是乎有刑罰之辟，有攻伐之兵。」可見出兵自有其前提與原則。又如唐朝時突厥大飢，侍臣認為可趁機討之，太宗曰：「朕終示以信，不妄討之，待其無禮，方擒取耳。」¹⁷⁷另，《隋書 東夷百濟傳記》中記載文帝給百濟史的詔書：「往歲為高麗不供職貢，無人臣禮，故命將討之。」¹⁷⁸中國從高麗朝貢所獲取的經濟利益無足輕重，況且中國因此而出兵，花費更大。之所以不顧利害而派兵討伐，原因就在於中國所

¹⁷⁴ 石之瑜，兩岸關係中的國家觀與天下觀，《東亞季刊》，第26卷，第2期，民83.10，頁40。近代最好的例子就是1979年的中越戰爭，中共稱之為懲越戰爭，中國懲罰越南的悖離行為，並在宣布勝利後隨即退兵。表示中國較重視鬥爭行為，更甚於戰爭的結果。同註170，頁341；352。

¹⁷⁵ 同註143，頁75。

¹⁷⁶ 同註139，頁58-59。

¹⁷⁷ 同註143，頁76。

¹⁷⁸ 同上註，頁75。

重視的是禮，是名份，也是天下秩序。王爾敏說：

今後世帝王經常引為天朝意象之信條，實則終是一種信仰觀念。無論其生成背景與實質條件，與西方之殖民主義完全不同。中國帝王志在萬邦宗奉之虛名。而西方殖民主義實在有土有民之實利。中國有史以來，未嘗於其任何藩屬曾有設重兵，置總督，抽人頭稅，搜括財貨之事。其與殖民主義思想大相逕庭，實有天壤之別。¹⁷⁹

與西方殖民體系相較之下，中國的朝貢制度主要是和平的，並且是自守的，同時不干預他國的內政，他國的朝貢與否是自願的行為，中國不會以武力強迫，中國一貫主張以德、禮讓他人來歸，而反對以武力脅迫。而中國的藩屬國之所以願意主動加入中國的世界秩序，除了現實利益的考量之外，更有著保障安全、國際社會生活的必要、文化價值的判斷以及情感的抉擇。¹⁸⁰因為採德、禮的方式，所以對來朝者嘉賞其傾心教化，不朝者也不以武力強之。

天下秩序並不平等，而是等級制的，雖然位置不平等，但國家的地位可以改變。¹⁸¹這一點主要受到傳統的華夷秩序觀影響，認為入於夷狄則夷狄之，入於中國則中國之，同時又有親疏遠近之分。既然在國際關係中等級是不可避免的，那麼在其中加入可變動性，¹⁸²而這變動性又不以經濟力或武力為準，此種理想自有

¹⁷⁹ 同註 164，頁 135。

¹⁸⁰ 參見同註 146，頁 236-237。同註 141，頁 15。胡秋原，《近百年來中外關係》。台北：學術，民 59，頁 26。蔡東杰將他國之所以願意主動朝貢的原因歸類為安全利益、經濟利益、政治利益、文化利益。參見蔡東杰，《中國外交史》。台北：風雲論壇，民 89，頁 45-46。

¹⁸¹ 例如日本與朝鮮在接受中國的觀念以後，由於滿清取代明朝，於是他們因為中國的華夷觀念而認為自己比滿清更能代表中華文化，清朝時期的中國成為了蠻夷。參見葛兆光，《重建中國的歷史論述》，《二十一世紀》，第 90 期，民 94.8，頁 93。

¹⁸² 金觀濤與劉青峰說：「中國是實現儒家道德倫理的禮儀之邦，處於道德的最高等級，是人類社會中心；外國根據道德水平高低，分成夷和藩，處在天朝帝國周圍，他們是接受教化的對象。一

其優越處，不應一筆抹殺。因此若與西方的帝國與殖民主義相較，在同個時代中，天下秩序絕對是更為優越的制度。

?? 乏 ? 俟

綜合先前所言，本文認為天下秩序最主要的原則就是禮制，在禮制之下衍生出其他細則：一、華夷思想：以文化區分我們與他們。二、華夏中心：認為中國文化是所有人類所應遵守的，中國為師，他國為徒。三、國家間有著等級的區分。四、道德秩序。國家的地位隨時變動。五、普世王權與封建制度：中國為君，他國為臣。六、天下秩序下有感情成份，中國與藩屬有似於父子關係。七、不重視貿易，較重視朝貢的象徵意義。八、中國與藩屬國有各自的權利與義務，彼此之間的交往與互動都必須符合禮的規定，中國不可為所欲為。九、和平、非侵略性。十、藩屬國乃是自願的加入。十一、重天下之公利輕國家之私利，重文化不重經濟。

本文以為除了普世王權外，其他特點大部分都是由孔孟兩人所塑造的，將在後面各章詳述之。

般說來，判定各國道德上高下，取決於他們接受儒家道德教化的開化程度。」金觀濤、劉青峰，從天下、萬國到世界—晚清民族主義形成的中間環節，《二十一世紀》，第94期，民95.4，頁42。白永瑞說：「朝鮮人的中國認識的主要特徵是將中國視為上國或大國。這裡所說的大不僅僅是指地理、物質方面的地大物博，也包括文化方面，以中國為文化的中心。但是這種地位不是固定不變的。」白永瑞，便利的誤解的歷史：韓中相互認識的軌跡，《二十一世紀》，第94期，民95.4，頁76。

??? ??屏??? —?????

??乏??咖??

許多人認為天下觀念的成立應當在春秋戰國之際，但起源則可以追溯到殷商時期的方位觀，在此之前則無直接證據。¹⁸³例如邢義田說：「商人的中央與四方之方位觀形成了以後中國人天下觀的一個基本要素。」¹⁸⁴因此我們先討論學界一般所說的方位觀。

卜辭中沒有中國或天下、內服、外服等辭，不過我們也不能就此斷定殷朝沒有類似的觀念。陳夢家指出商人已有了四方的觀念，例如：

于西方東鄉—于東方西鄉

其東鄉—其北鄉

其自東來雨—其自南來雨—其自西來雨—其自北來雨¹⁸⁵

商朝將東西南北稱為四方或四土，相對於四方，商人把自己稱為中商，商朝之所以稱中商，乃是把自己祖先宗廟的所在視為疆土的中心。四方加上中央構成五方，商人眼中的天下就是由五方所構成。¹⁸⁶

¹⁸³ 同註 57，頁 3。

¹⁸⁴ 同註 46，頁 12。

¹⁸⁵ 轉引自陳夢家，《殷虛卜辭綜述》。北京：中華，民 93，頁 584。

¹⁸⁶ 張秉權，卜辭中所見殷商政治統一的力量及其達到的範圍，收錄於中國上古史編輯委員會編，《中國上古史待定稿第二本：殷商編》。台北：中研院史語所，民 74，頁 317。殷周時期，中國乃與四國相對，到了西周晚期與春秋時期，四方與蠻夷之邦相對。同上註，頁 319-320。從與他者差別用語來看，中國與四國之分只是方位上的區別，到了春秋四國幾等同於蠻夷，可見殷周時期對不同的方位尚未賦予價值上的區別。

胡厚宣認為中商的說法可能就是後來中國一辭的起源，因為既然可以稱中商，再加上方、邑與國同義，所以就可以稱商方、中商方、中方、中邑，當然也可以稱中國。¹⁸⁷

地上分為四方，天上也因此有了分處四方的神，商人除了祭拜至上神之外，也祭拜四方神。¹⁸⁸邢義田認為「商人以方位結構了他們的世界，這個方位以東、西、南、北四方為特色。商王在祖宗的護佑下就是這四方的統治者。」¹⁸⁹在商朝，可能已經有了中央統治四方的權威觀念產生，例如《尚書 盤庚上》記載：「天其永我命於茲新邑，紹復先王之大業，底綏四方。」《詩 商頌 玄鳥》曰：「古帝命武湯，正域彼四方。」這樣的觀念更表現在金文的圖記以及殷王室墓葬的結構上，殷代大墓的「亞」形，一般認為就是由五個方塊，也就是東西南北中拼合而成的。¹⁹⁰這樣的結構表示殷王居中並統治四方，象徵其統治威權。¹⁹¹因此可以確定殷商時代已經有了完整的空間觀念，自己處於中間，四夷處於四方，頭頂是天，四方圍繞著天旋轉。¹⁹²雖然說殷代似乎已認為自己擁有統治天下的權力，但自周代開始，才有了「受命說」，把天命與王位聯繫在一起。¹⁹³這一點將留待下節討論。

除了中心與四方的觀念外，在空間上還有對於層次的看法，可以所謂五服制度為代表。我們先談殷代的封建制度。

¹⁸⁷ 同註 28，頁 386。

¹⁸⁸ 陳夢家，商代的神話與巫術，《燕京學報》，第 20 期，民 25.12，頁 543-544。

¹⁸⁹ 同註 46，頁 9。

¹⁹⁰ 張光直，《中國青銅時代第二集》。台北：聯經，民 79，頁 86。

¹⁹¹ 同註 46，頁 11-12。又參王孝廉譯，白川靜著，《中國神話》。台北：長安，民 72，頁 138。

¹⁹² 葛兆光，《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》。上海：復旦，民 90，頁 94。

¹⁹³ 饒宗頤，天神觀與道德思想，收錄於中國上古史編輯委員會編，《中國上古史待定稿第四本：兩周篇之二：思想與文化》。台北：中研院史語所，民 74，頁 9。

從卜辭的資料可以看出，在殷高宗武丁時期已有分封諸婦、諸子、功臣、方國與其他之侯伯之事。¹⁹⁴胡厚宣說：「殷代既有封建之制，則其土地或本為國家所有，經王之分封，乃屬於封建侯白；或土地本為諸部落國族所有，經王之封而承認其為自有之土地。」¹⁹⁵不論是土地國有，或者是諸侯所有但需經過殷王的承認，可能表示當時已有「溥天之下，莫非王土」的概念，但由於沒有確切的資料，只能存疑。胡厚宣曾整理諸侯對殷王的義務，認為：

一曰防邊，遇外寇來侵則走告王朝；二曰征伐，受殷王之指揮以征討叛逆；三曰進貢，或貢龜，或貢牛，或貢珍寶事物，凡王所喜及所用者皆貢焉；四曰納稅，其稅為何，則為農產物品，黍稻最為普通，麥則為稀貴之物；五曰服役，除自耕之外，尚需率領國眾以為王耕。¹⁹⁶

殷代的封建諸侯除了「婦」之外，只有「侯、田」兩種，這可能就是後代畿服說的起源。胡厚宣說：

殷代封建之侯田，至後世亦漸演為畿服之說。在殷代時，只有侯田，田在內，侯在外。至西周侯田之外，又取一男，或又加一衛，同時已有服稱。迄乎東周乃取侯田之名與服相聯，即成所謂畿服之說。至戰國末乃由新儒家造成所謂五服，與五等爵祿大約為同時之物。至於六服九服之說，則又由五服演變，總之，皆為戰國末年之說也。¹⁹⁷

¹⁹⁴ 董作賓，《董作賓先生全集甲編第三冊》。台北：藝文印書館，民 36，頁 889。

¹⁹⁵ 同註 28，頁 88。島邦男甚至舉出了 197 位諸侯。同註 186，頁 297-303。

¹⁹⁶ 同上註，頁 105。雖然島邦男對於諸侯的名稱與胡厚宣不同，但大體上來講，兩人對殷代封建的性質認識相近。島邦男說：「殷配置侯伯於邊境以抵禦外寇，封其同姓於各地以為屏藩，置服於四方以任治安與營田之責，因此殷是個具有分封諸侯以建藩衛意味的封建國家。」島邦男，《殷墟卜辭研究》。台北：鼎文，民 64，頁 455。

¹⁹⁷ 同註 28，頁 106。張秉權認為殷代有侯伯子三種爵位。同註 186，頁 296。

古書中對服制主要有四種不同的說法，分別是《國語 周語上》、《尚書 禹貢》、《周禮 夏官職方氏》與《史記 秦始皇本紀》等。徐旭生總結說：

從現在看起，康誥說與《國語》說來源較早，禹貢說與周禮說是從以上兩說分衍出來的。至於《史記 秦始皇本紀》說雖晚出，並且除分服說與五帝一定無關外，它只分侯服與夷服，說反近古。康誥與《國語》兩說不同的原因，大約是因為康誥是要指明不同的職位，並不要排列遠近的次序。《國語》雖分遠近，但是並不全依遠近的次序，說詳正文。禹貢大致用《國語》說，除一名詞不同外，頂重要的不同，是開始做出來大圈套小圈的格式。它雖然也採用些康誥的說法，可還知道康誥內的次序並不是用來排列遠近的。周禮說當最後出，它採用康誥說的看法有嚴重的錯誤。後人對五服與九服所做出來大圈套小圈的圈式與禹貢及周禮的著作人的原意當無不合。……

秦始皇本紀所說：地方千里，就是邦內甸服說的擴張；侯服與賓服，僅有侯服，恐怕是因為賓服僅為周朝的制度，在商朝後期初有分封制度時，並無此分別。要服與荒服統稱夷服，似乎是因為夷為四夷的統稱，並無必要分那樣清楚。¹⁹⁸

《國語 周語上》記載：

夫先王之制，邦內甸服，邦外侯服，侯衛賓服，蠻夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，賓服者享，要服者貢，荒服者王。……有不祭則修意，有不祀則修言，有不享則修文，有不貢則修名，有不王則修德，序成而有不至則修刑。於是乎有刑不祭，伐不祀，征不享，讓不貢，告不王。於是乎有刑罰之辟，有攻伐之兵，有征討之備，有威讓之令，有

¹⁹⁸ 徐旭生，《中國古史的傳說時代》。桂林：廣西師範，民92，頁44。

文告之辭。布令陳辭而又不至，則增修於德而無勤民於遠，是以近無不聽，遠無不服。

服是職事與職貢之意。服制規定了封君和諸侯對周王的義務，由於服制的不同，諸侯有對周王有不同的職責，也享受不同的禮遇。所以五服的差別在待遇的不同以及與周王的親疏關係，而不是距離的遠近。我們可以說，畿服制的層次觀與五方的方位觀都是中國天下觀成立之前的翦形。不過隨著時間演變，後來的說法越來越誇張，同時也與原本的意義不同，變成紙上的制度。¹⁹⁹

邦畿方千里，其外方五百里，謂之侯服，歲壹見，其貢祀物；又其外方五百里，謂之甸服，二歲壹見，其貢嬪物；又其外方五百里，謂之男服，三歲壹見，其貢器物；又其外方五百里，謂之采服，四歲壹見，其貢服物；又其外方五百里，謂之衛服，五歲壹見，其貢材物；又其外方五百里，謂之要服，六歲壹見，其貢貨物；九州之外，謂之蕃國，世壹見，各以其所貴寶為摯。《周禮 秋官 大行人》

五百里甸服：百里賦納總，二百里納銓，三百里納秸服，四百里粟，五百里米。五百里侯服：百里采，二百里男邦，三百里諸侯。五百里綏服：三百里揆文教，二百里奮武衛。五百里要服：三百里夷，二百里蔡。五百里荒服：三百里蠻，二百里流。《尚書 禹貢》

商人已有內外服的區分，²⁰⁰而周人從殷人的基礎上更進一步，發展出五服制。²⁰¹周人的五服也分內外兩層：邦內與邦外。

¹⁹⁹ 王樹民， 畿服說考略，《文史》，第44輯，民87.9，頁60-69。

²⁰⁰ 周書燦， 商代外服制探討，《河北大學學報（哲學社會科學版）》，第28卷，第112期，民92，頁98。

²⁰¹ 葛志毅， 殷周諸侯體制比較，《學習與探索》，第131期，第6期，民89，頁119。羅志田認為從內外服到五服之間，可能經過了三服的過渡期。同註68，頁12。

五服以對周的義務不同區分，但是到了上引的《周禮》以及 禹貢，則改為以與周王畿的距離決定職貢性質的結構。這樣的看法表示王畿與外國的關係乃是從中心擴散出去的，有如波紋一般逐漸減弱。當時諸侯間已有等級的區分，但並不分做五等，往往概括為兩等或三等。²⁰²所以子產說：「昔天子班貢，輕重以列，列尊貢重，周之制也。」《左傳 昭十三》後來便把地理及文化高低結合起來，離中國越遠等於文化越低，把五方的方位觀與畿服的層次觀、文化上的夷夏觀合在一起。

方位觀與層次觀結合起來，學者認為這是天下觀的基本結構。例如邢義田說：「服制所包含內外層次的觀念配合中央、四方的方位觀形成了此後中國人觀念中天下最基本的結構。」在葛兆光的手中，這些因素變得更为重要，他說：

第一，中國古代思想世界一開始就與天相關，在對天體地形的觀察體驗與認識中，包含了宇宙天地有中心與邊緣的思想，而且潛含了中國古代人們自認為是居於天地中心的想法，這於中國這一名稱的內涵有一定的關係，對天地的感覺與想像也與此後中國人的各種抽象觀念有極深的關係。第二，由天地四方的神秘感覺和思想出發的運思與想像，是中國古代思想的一個原初起點，換句話說，是古代中國人推理和聯想中不證自明的基礎和依據。它通過一系列的隱喻，在思維中由此推彼，人們會產生在空間關係上中央統轄四方、時間順序上中央早於四方、價值等級上中央優先於四方的想法……天如穹蓋的感覺會使人們形成一種天地均有中心和四方的觀念；而這種觀念與神話相遇，就會在人間的意識與儀式中形成中央之帝王與四方之神祇的整齊神譜；當這種觀念延伸到社會領

²⁰² 杜正勝，《古代社會與國家》。台北：允晨，民 94，頁 469-470。殷朝時王公侯伯子男只是古國君之通稱，不一定是爵祿，更不是等級，只是職稱。周代的公侯伯子男才是爵稱。同註 28，頁 99-100。葛志毅，殷周諸侯體制比較，《學習與探索》，第 131 期，民 89，頁 120。

域，就會成為中央帝王領屬四方藩臣的政治結構的神聖性與合理性依據。²⁰³

又說：

作為空間的宇宙，在殷周人心目中投射了一個根深蒂固的深層意識，即以中央為核心，眾星拱北辰，四方環中國的天地差序格局。這種宇宙結構給他們提供的一個價值的本原，就是這種差序格局是天然合理的，因為他是宇宙天地的秩序；也給他們提供了一個觀念的樣式，就是一切天然形成的事物包括社會組織與人類自身，都是與宇宙天地同構的，因為他們來自宇宙天地；也給他們提供了一個行為的依據，就是人類應該按照這種宇宙、社會、人類的一體同構來理解、分析、判斷以及處理現象世界，……這樣，在當時人的思想世界中，就以對天、地、人的體驗與想像，形成了一個整齊不亂的世界，在這一秩序中古代中國確立了自己的價值的本原、觀念的樣式和行為的依據。²⁰⁴

這樣的說法綜括來說就是認為文明等級由地理位置決定，日後種種觀念都來自於對自然的觀察與想像，因此中國文化在「天圓地方」的觀念產生時就已確定大致的路線，葛兆光說明日後中國從天下到萬國的轉變，基本上也是照著這種看法。

本文認為不應太過注重自然、地理的成分，《史記 周本紀》記載：「成王在豐，使召公復營洛邑，如武王之意，周公復卜申視，卒營築，居九鼎焉，曰：「此天下之中，四方入貢道理均。」」從這裡可以看出，周人之所以選擇洛邑，只是因為「四方入貢道理均」，也就是方便他國來朝，或者是方便統治他國而已。處於「天

²⁰³ 同註 192，頁 88。

²⁰⁴ 同上註，頁 130。

下之中」並沒有價值上的崇高意義。²⁰⁵「中國」一詞剛出現時，也只是表示在東土之殷，與西土之周中間的有夏之居而已，是周人的政治宣傳口號。²⁰⁶中國之所以有價值意味，乃是在中國與諸夏意識結合以後，中國成為諸夏集團的總稱，至此中國才從方位義轉成為文化義，而殷商並無華夏的觀念，「後世的華夏觀念，當由周初族群結合而開其端倪。」²⁰⁷而確立於春秋時期。²⁰⁸職是葛兆光的說法，要把這樣的歷史推進到殷商時期，並不恰當。²⁰⁹

對方位的認識只是對「自然世界」的認識，屬於空間的概念，但天下觀是關於「世界秩序」的概念，兩者並不相同。

殷人還沒有賦予方位不同的價值，只能說其自居為中央，這樣的自我中心觀在世界各地非常常見，例如巴比倫人也曾自稱中國，古印度人、古希伯來人、古埃及人也都認為自己處在世界之中。²¹⁰再者，依照距離遠近區分親疏，也是後人的誤解，事實上，

²⁰⁵ 許倬雲認為周人遷居乃是為了把商人的正統接過來，表示自己是中國的合法統治者，因為古人認為天神只能降於在中國的王者。見許倬雲，《西周史》。台北：聯經，民 87，頁 95。王健認為武王建都除了位於天下之中的考量之外，還有從洛邑承接天命之意。參見王健，試論夏商周三代政治疆域的主要特徵，《殷都學刊》，第 4 期，民 91，頁 18。後來中國的正統論似乎把控制漢族的地區，視為構成中國的充足必要條件。同註 146，頁 7。另參龔勝生，試論我國天下之中的歷史源流，《華中師範大學學報（哲社版）》，第 1 期，民 83，頁 93-97。

²⁰⁶ 陳穗錚，「中國」辭稱的起源與原義，《史原》，第 19 期，民 82.10，頁 28。另見陳穗錚，先秦時期「中國」觀念的形成與發展，碩士論文，台灣大學歷史學系，民 81.6，頁 27-66。

²⁰⁷ 許倬雲，《西周史》。台北：聯經，民 87，頁 137。

²⁰⁸ 董書業，「蠻夏」考，《禹貢半月刊》，第 2 卷，第 8 期，民 23.12，頁 306。中國原本是複數的概念，到了夷夏以地分之後，才轉變為單數。同註 68，頁 20。

²⁰⁹ 由於葛氏認為天圓地方的觀念是中國思想的基礎，所以他解釋從天下到萬國主要注重在西方地理新知的傳入，並認為如此一來就打破了中國的優越感。但這與歷史事實並不符合，利瑪竇記載：「中國人認為天圓地方，而中國位於這塊平原的中央。由於有這種看法，所以當他們第一次看到我們的地圖時，發現他們的帝國並不在地圖的中央而在最東的邊緣，不近有點迷惑與不解。……然而，現在中國人大多承認他們以前的錯誤，並引為笑談。」同註 139，頁 6。從葛氏的理論來說，可能無法解決這種情況吧。詳細的討論請見本論文第六章。

²¹⁰ 蔡幸娟，從《小雅北山》談《詩經》雅頌篇章中的「大一統」天下觀的呈現，《東華中國文學研究》，第 2 期，民 92.6，頁 81。古人之所以以自我為中心乃理所當然，王庸說：「蓋古人言地理方位，既無後世記里畫方之法，更無近代所謂經緯度；欲於實際道里之外，更求一直線距離之標準，則惟有以王畿為中心，而以規定距離分為數地帶，是即所謂服也。」王庸，《中國地理學史》。台北：台灣商務，民 75，頁 15。

區分親疏的標準在文化而非距離。下節將接續討論普世王權說的來源。

?? 乏 ??? 咂??

有關中國上古時期宗教與政治關係密切之處，有兩條甚受矚目之資料。《國語 楚語下》曰：

召王問於觀射父曰：周書所謂重黎實使天地不通者何也？若無然，民將能登天乎？對曰：非此之謂也。古者民神不雜，民能精爽不貳者，而又能齊肅衷正，其志能上下比義，其聖能光遠宜朗，其明能光照之，其聰能聽徹之；如是，則明神降之，在男曰覲，在女曰巫。是使制神之處位次主，而為之牲器時服，而後使先聖之後之有光烈，而能知山川之號，高組之主，宗廟之事，昭穆之世，齊敬之勤，禮節之宜，威儀之則，容貌之崇，忠信之質，……是謂絕地天通。

《尚書 呂刑》曰：

苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑曰法，殺戮無辜。爰始淫為劓、刵、椽、黥，越茲麗刑並制，罔差有辭。民興胥漸，泯泯棼棼，罔中於信，以覆詛盟。虐威庶戮，方告無辜於上。上帝監民，罔有馨香德，刑發聞惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。乃命重黎，絕地天通，罔有降格。

商周的巫已經沒有登山通天的記載，這可能是絕地天通之後

的結果。絕地天通之後，統治階級獨佔了公眾的巫術。²¹¹之所以絕地天通，主要是為了維持社會秩序。在上古時期原本是民神雜糅，家家都有巫師，但如此一來每個人所傳達的神意可能都不相同，所以統治者為了秩序起見，必須絕地天之通，獨占某些高山，²¹²因此除了帝顓頊與南正重之外，群巫再也不能升天了。²¹³王健文歸納出絕地天通神話的要素為：「(1)天、地（人間）為分離的兩個不同範疇；(2)分離的兩界需要中介角色聯繫雙方；(3)中介角色具有壟斷性；(4)這神話既是宗教的，同時也是社會政治的。」²¹⁴從此之後，政治領袖與宗教領袖合而為一，統治者成為天帝的代表，政教合一，以教領政，權力更為鞏固。殷周時期的統治者同時也是宗教主。王是以神的代理人的身分君臨地上，他的使命就是作為神與人之間的媒介，所以王除了政治上的身分之外，還是宗教的領袖。²¹⁵但是，宗教領袖的地位勝過政治領袖，由於宗教領袖的身分才導致政治領袖的身分。²¹⁶

由於至上神是統治的正當性的由來，所以殷王必須壟斷與帝的溝通。²¹⁷ 史華慈說：

高高在上的神帝卻似乎的確是這樣生活的，他與其塵世中的對應者——普世性國王——有著緊密的關聯。假如說，周人的天是由周王朝的創建者作為與商朝的帝認同的手段而設想出來的，那麼，這種高高在上的神則是

²¹¹ 陳來，《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》。台北：允晨，民 94，頁 41-66。

²¹² 除了獨占高山之外，統治者還獨占祭祀用的禮器。例如張光直認為玉琮代表天圓地方，同時也是天地貫通的象徵。同註 190，頁 68-73。

²¹³ 同註 198，頁 90-95。

²¹⁴ 王健文，古代中國的「國家」概念及其正當性基礎，博士論文，台灣大學歷史學系，民 80.5，頁 37。

²¹⁵ 溫天河譯，白川靜著，《甲骨文的世界：古殷王朝的締構》。台北：巨流圖書，民 66，頁 36-37。

²¹⁶ 謝忠正，殷周至上神之信仰與祭祀，博士論文，台灣師範大學國文系，民 70.7，頁 18。

²¹⁷ 世界各國的普遍王權也常與宗教有關，例如但丁認為：「整個宇宙為一個上帝統治，整個世界亦應如此，讓天下定於一尊，賦予他最高的超人地位，及最高的權力，抱最公正的態度以統御萬方。」見遼扶東，《西洋政治思想史》。台北：遼扶東發行，民 83，頁 178。

人類秩序中普世性的帝王在宇宙秩序中的對應者；而且，君王與神兩者之間也具有獨一無二的關係。²¹⁸

在《尚書》中，商周之王，往往以「予一人」自稱。

其爾萬方有罪，在予一人；予一人有罪，無以爾萬方。《尚書 湯誥》

一人元良，萬邦以貞。《尚書 太甲下》

各長於厥居，勉出乃力，聽予一人之作猷。無有遠邇，用罪伐厥死，用德彰厥善。邦之臧，惟汝眾；邦之不臧，惟予一人有佚罰。《尚書 盤庚上》

依傅佩榮所見商周兩代君王以此自稱，代表他們自認為處在天人之間的獨特地位。²¹⁹ 又如《尚書 召誥》「王來紹上帝，自服于土中。」《尚書 多士》「我周王丕靈承帝事」這兩句話也都是意指周王代表上帝統治人間的意思。²²⁰ 我們必須先了解這一點才能更加理解殷周兩代的王所處的地位。

殷商在武丁時就有主宰自然和人類的統一之神，在殷人的信仰中，存在著一個至上的人格神，名叫帝或上帝。²²¹ 殷上帝的權能有八，分別為令風、令雨、降禍、降旱、降食、降若、授佑、授年。²²² 上帝可以控制氣象變化、風雲雷雨、農業收成，同時殷人在作邑封邑、征伐軍事時都會先詢問上帝，上帝可以保佑或作

²¹⁸ 程鋼譯，史華慈著，《古代中國的思想世界》。南京：江蘇人民，民 92，頁 30。

²¹⁹ 傅佩榮，詩經書經中的天帝觀研究（下），《哲學與文化》，第 11 卷，第 8 期，民 73.8，頁 43-44。

²²⁰ 張榮明，《殷周政治與宗教》。台北：五南，民 86，頁 157。

²²¹ 胡厚宣、胡振宇，《殷商史》。上海：上海人民，民 92，頁 451。殷之至上神原本稱「帝」，後來稱「上帝」。

²²² 同註 186，頁 285。

害於殷王，掌握殷王的命運，指揮人間的一切。²²³

雖然說上帝的權力很大，但祂仍需要臣子的輔助，也就是帝五臣與帝臣、帝工。如：

秋于帝五工臣，才且乙宗卜

于帝使鳳二犬

王賓帝史

于帝臣，又雨

帝工、帝臣都是上帝的臣子。上帝的臣子各自有其特殊的力量，祂們服從上帝的指揮，聽從上帝的命令。²²⁴除此之外，上帝底下還有四方神與四風神，²²⁵方神與風神都與方向有關，或許這也代表著中央對四方的統治。我們還可以發現，上帝並不是直接統治四方，而是經由方神與風神而行間接的統治，²²⁶主管被分出去的「業務」，因此在相關問題上，殷人占卜時直接卜問其他眾神。這可能也與當時仍舊處於「部落聯盟」的狀態有關，是與地上秩序相應而被想像出來的。²²⁷

如依徐旭生之見，夏朝時，由於大禹是治水的負責人，所以其氏族的所在地自然成為四方來往的都會。朝覲、訟獄慢慢的匯集，政治組織也漸漸固定，但是這樣的轉變不是依靠軍事力量，

²²³ 同註 221，頁 457-483。

²²⁴ 同上註，頁 487。

²²⁵ 同註 215，頁 41。然島邦男認為風沒有被神格化，同時也沒有四方神。見島邦男，《殷墟卜辭研究》。台北：鼎文，民 64，頁 231-233。

²²⁶ 古文的鳳與風同義，表示至上神的使者。見斯維至，《中國古代社會文化論稿》。台北：允晨，民 86，頁 32-33。

²²⁷ 同註 215，頁 47-49。

而是靠著社會事業的努力以及社會景仰，²²⁸不過其他氏族對夏朝並不是臣屬的關係，夏王只是群王中的一王。夏朝與諸侯的關係始終不穩定，諸侯隨時有可能背叛，由此可見夏代仍未有嚴格的君臣關係，權力非常有限。但是夏代的確曾以盟主的身分召喚天下諸侯，夏朝與諸侯確實建立過不穩定的等級從屬關係，也可能有過貢納之制，所以司馬遷才會在《史記 夏本記》中說：「虞、夏之時，貢賦備矣。」²²⁹

商後來代替了夏的地位，成為各國的盟主。商人的諸侯一樣忠誠度不高，因為在卜辭中常可見到諸侯叛逆，殷王因此派兵征伐，²³⁰殷朝的興衰與諸侯的叛服息息相關。²³¹

不過這樣的情形到了周代就改變了，周王與夏商不同，其地位不只是群王中的一王，而是全國最高的宗主。這樣的改變主要歸功於周公。²³²所以夏商兩代只是諸侯與盟主的關係，到了周朝才成為君臣關係，²³³也就是說在商朝當時部落聯盟的色彩仍相當濃厚。誠如《尚書 盤庚中》中記載：

古我先后，既勞乃祖乃父，汝共作我畜民。汝有戕則在乃心，我先后綏乃祖乃父，乃祖乃父乃斷棄汝，不救乃死。茲予有亂政同位，具乃貝玉；乃祖乃父丕乃告我高後曰：「作丕刑於朕孫。」迪高后丕乃崇降弗祥。

²²⁸ 同註 213，頁 9。

²²⁹ 周書燦，夏代早期國家結構探析，《中州學刊》，第 115 期，民 89.1，頁 121-124。

²³⁰ 例如在武丁時期，周人曾不服於殷，經過征伐才又臣服。周人雖臣服於商，但後來又取而代之，殷周關係不能簡單的以敵對或臣屬概括。見張光直，《中國青銅時代》。台北：聯經，民 72，頁 112-118。

²³¹ 同註 186，頁 298-300。另可參見《史記 殷本紀》。

²³² 同註 213，頁 11。

²³³ 王國維，《觀堂集林》。北京：中華書局，民 93，頁 467。

從這一段看來，各族的命運交由各族的祖先掌控，殷先王必須向祂們告狀才能懲罰。殷先王有如部落盟主，其他各族的祖先在死後仍服從於殷先王，前述上帝的臣工可能就是由各大族的族長擔任。²³⁴

殷人已有至上神的觀念，這是為學界所普遍接受的，但我們需要考察的是至上神的性質，也就是其至上神究竟是祖宗神，亦或超氏族神，學界在這個問題上爭論已久。

郭沫若認為殷人的至上神是有意志的人格神，上帝有命令與好惡，能夠呼風喚雨，控制人的吉凶禍福，而這個上帝同時也是殷民族自己的祖宗神。這個祖宗神就是帝俊、帝嚳、帝舜，三人其實是同一人。²³⁵例如《禮記 祭法》曰：「殷人禘嚳而郊冥，祖契而宗湯。周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。」《國語 魯語》記載：「商人禘舜而祖契，郊冥而宗湯。周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。」把兩者相比較。我們可看出周人也祭拜殷人的祖先，並當作自己的至上神。傅斯年說：

周人在這樣的接受殷化中最重要的一件事，是竟自把殷人的祖宗也認成自己的祖宗了。……至於認商的始祖，尤其是中國人宗教信仰之進化上一個大關鍵。……初民的帝天，總是帶個部落性的。……商代的帝必是個宗族性的，這可以歷來的傳說商禘帝嚳為直證，並可以商之宗祀系統中以帝俊（即帝嚳）為高祖為旁證。²³⁶

又說：

²³⁴ 杜正勝，《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》。台北：三民，民 94，頁 191。

²³⁵ 郭沫若，《中國古代社會研究（外二種）》。石家庄：河北教育出版社，民 89，頁 310-313。認為帝嚳與帝俊、帝舜為同一人乃出自王國維之考證。同註 233，頁 412-413；438。

²³⁶ 傅斯年，《傅斯年全集第二冊》。台北：聯經，民 69，頁 599-600。

殷之宗教，……大體是一個祖先教，而在這祖先教的全神堂中，總該有一個加於一切之上的。這一個加於一切之上的，總不免有些超於宗族的意義。所以由宗神的帝譽，變為全民的上帝，在殷商時代當已有相當的發展，而這上帝失去宗神性最好的機會，是在民族變遷中。乙民族用了甲民族的上帝，必不承認這上帝只是甲民族的上帝。周誥周詩是專好講上帝三心二意的，先愛上了夏，後來愛上了殷，現在又愛上了周了。這樣的上帝自然要抽象，要超於部落民族。²³⁷

徐旭生也認為商人的神是殷族專有的，而不是超氏族神²³⁸侯外廬與前兩人相同，認為殷人的神是祖宗一元神，周人把殷人的祖宗神改為主宰之神，再以自己的祖宗神配之，成為至上神與祖宗神的二元。²³⁹

張光直說：「事實上，卜辭中上帝與先祖的分別並無嚴格的界限，而我覺得殷人的帝很可能是先祖的統稱或是先祖觀念的一個抽象。」²⁴⁰又說：「商代的神話以氏族始祖之誕生，及自然神祇之組織為最主要的主題。始祖與神祇的分別並不明確，而其彼此的世界互相重疊。神界的上帝至尊神或為先祖的抽象觀念或與某一個先祖相疊合。」²⁴¹

以上諸說均主張殷代仍為祖宗神，也都肯定周人的神已非祖宗神。

²³⁷ 同上註，頁 602。

²³⁸ 同註 213，頁 235。

²³⁹ 侯外廬，《中國古代社會史論》。石家庄：河北教育，民 89，頁 204-207。侯外廬等著，《中國思想通史第一卷》。北京：人民，民 84，頁 68-70。

²⁴⁰ 同註 230，頁 300。

²⁴¹ 同上註，頁 319。

不過也有許多人反對把殷神的至上神視為祖宗神。例如任繼愈等人認為殷人與周人都信仰天神與祖宗神的二元崇拜，這也是夏商周三代的共同信仰。²⁴²統一的至上神的產生可能與部落聯盟的產生有關，原本各部落所信仰的神隨著聯盟領袖的產生，人們把現實投射於上天，於是有了一個管理所有部落的至上神。

此派認為殷人的至上神不是祖宗神，但也不是全人類都能與之溝通的，殷人不直接向上帝祈求，而透過先祖轉告，這樣可以獨占對上帝的溝通管道。所以在殷之時，祖宗神的作用很大。也許，這樣的看法是繼承了夏人的觀念而來，殷人和夏人爭奪統治權，在宗教上則是搶著當上帝的代言人，殷革夏命後，原本是夏王朝的上帝轉而為殷王朝服務。殷人可能把稱王歸於祖先的庇祐，在民族地位上升的同時，殷的祖宗神地位也隨之上升。²⁴³例如史華慈說：「可以肯定，王家譜系在追求並獲得權力過程中的成功本身就可以證明王家祖先所具有的特殊的超自然的功效。」²⁴⁴而且，隨著殷朝的進？，殷對其祖先能力的肯定也一直增加，在這過程中，祖宗神的地位慢慢走向絕對化。²⁴⁵許倬雲也說：「祖靈祭祀逐漸確立，商人統治群的自我意識漸漸強烈，宗教上有排斥他群的現象。原本是多族群的商王國竟因此而喪失了向心的凝聚力。」²⁴⁶

這樣的說法主要來自陳夢家與胡厚宣對卜辭所做的研究，胡

²⁴² 任繼愈主編，孔繁等撰，《中國哲學發展史：先秦》。北京：人民，民 87，頁 83。傅佩榮也反對商人的至上神與祖宗神為一。參見傅佩榮，《儒道天論發微》。台北：學生，民 74，頁 4-7。

²⁴³ 任繼愈主編，孔繁等撰，《中國哲學發展史：先秦》。北京：人民，民 87，頁 86-87。

²⁴⁴ 同註 218，頁 28。

²⁴⁵ 同上註，頁 36-37。

²⁴⁶ 同註 207，頁 97。商人的祭祀可以分為五期，第一期主要獻於至上神，第二期開始祖先也稱為帝，第三期對先王的祭祀非常頻繁，第五期時確定祭祀祖先的周期。由此可見祖先祭祀地位的增加。傅佩榮，《儒道天論發微》。台北：學生，民 74，頁 21。

厚宣認為在殷人信仰中，王帝並不能直接向上帝祈求，而是必須先禱告於配天的先祖，再由先祖轉請上帝。²⁴⁷

陳夢家認為卜辭中的祭祀可分為三類，天神、地示與人鬼。這樣的分法與《周禮 大宗伯》所記相應。商人尊上帝，但尚無以上帝為高祖的觀念。²⁴⁸他說：

先公先王可以上賓於天，上帝對於時王可以降禍福、示諾否，但上帝與人王並無血統關係。人王通過了先公先王或其他諸神而向上帝求雨祈年，或禱告戰爭的勝利。因此，上帝和人世間的先公先王先祖先妣是不同的：(1)不享受生物或奴隸的犧牲；(2)不是求雨祈年的對象；(3)是惟一令風雨和保佑戰爭的主宰。²⁴⁹

陳氏認為卜辭中並無明顯的祭祀上帝的紀錄，人世不能直接向上帝求雨祈年，必須通過先公先王和神祇轉手才能向上帝祈求。²⁵⁰胡厚宣也說因為上帝的地位特別崇高，不受人間之享祭，因此不能以事祖先之禮事之，所以卜辭中沒有見過祭帝之事。²⁵¹不過同樣研究卜辭的島邦男反對此說，他認為「帝是受享祭祀的，甚或於宗廟受享禘祀，或於四方之郊受享祀。」²⁵²

²⁴⁷ 同註 221，頁 510。

²⁴⁸ 同註 185，頁 562；582。

²⁴⁹ 同上註，頁 580。

²⁵⁰ 同上註，頁 93，頁 577；646。

²⁵¹ 同註 28，頁 328。

²⁵² 島邦男，《殷墟卜辭研究》。台北：鼎文，民 64，頁 197。傅斯年說：「如此重要之上帝，卜辭中並無專祀合祀之記載，是此帝雖有至上之神權，卻似不受人間之享祀者然，固絕無此理也。然則今日所以不見祀此不冠字帝之記載者，必此不冠字之帝即在商人祭祀系統中，祀時著其本名，不關祀事者乃但稱帝。此上帝既應於殷商祭祀系統中求其名稱，自非帝俊無以當之，此帝俊固為商人稱作高祖，亦固即經典中之帝嚳也。」張光直也說：「我們不妨進一步的假說：上帝的觀念是抽象的，而個別的子姓祖先代表其實質。換言之，在商人的世界觀裏，神的世界與祖先的世界之間的差別，幾乎微到不足道的程度。」杜正勝認為陳夢家的幾點看法並不正確，並提出反駁，同時認為殷人的上帝就是帝俊。以上分別參見同註 236，頁 609。同註 230，頁 346。同註 202，頁 82-84。本文認為甚有道理。

殷人對祖先以帝禮祭之，他們似乎把祖先與帝放在同樣的地位上，帝字除了上帝之義外，還可作為先王廟號與禘祭先王先公之義，這兩種用法可以顯示出帝與祖先必然有關係。²⁵³與殷相較，周人的祖先在死亡以後，雖然一樣被奉在廟中，但只把他們看成是「在帝左右」的人神，並不稱他們為帝，這是與殷人不同之處。殷人認為祖先死後可以配天，也可以稱帝，祖先也有不可思議的力量，可以降禍降福。²⁵⁴所以殷人行禘祭的範圍比周人廣，周人只對帝嚳才能舉行禘祭。²⁵⁵後來人間的王也稱帝，為了區分，於是至上神稱為上帝。²⁵⁶這似乎表示上帝與人帝之間的關聯性。

另外，我們從上帝與祖先的力量上看。卜辭中的上帝是自然與下國的主宰，可以控制自然的氣象以及降福降禍、出征等。所降之禍包含天災與人禍，降禍的對象是我、王、邑。

殷人的上帝是不可預測的，與周人不同。這可能與上帝的能力之中有很大一部分是控制自然有關，因為當時的自然知識仍不發達，對於天象的變化還不能了解與預測，因此對於控制自然的上帝也是無法了解的。陳夢家說：

殷人的上帝或帝，是掌管自然天象的主宰，有一個以日月風雨為其臣工使者的帝廷。上帝之令風雨、降禍福是以天象視其恩威，而天象中風雨之調順實為農業生產的條件。所以殷人的上帝雖也保佑戰爭，而其主要

²⁵³ 同註 207，頁 93。

²⁵⁴ 同註 221，頁 500。

²⁵⁵ 同註 213，頁 230。

²⁵⁶ 陳夢家，古文字中之商周祭祀，《燕京學報》，第 19 期，民 25.6，頁 147。不過白川靜認為帝之所以稱上帝，乃是為了與其他眾神區分。同註 227，頁 49。島邦男也如此解釋，但是島邦男認為之所以如此乃是為了「使父尊嚴」，所以才配祀於上帝。見島邦男，《殷墟卜辭研究》。台北：鼎文，民 64，頁 186；195。

的實質是農業生產的神。……殷人的上帝是自然的主宰，尚未賦以人格化的屬性；而殷之先公先王先祖先妣賓天以後則天神化了，而原屬自然諸神則在祭祀上人格化了。²⁵⁷

不過除了帝之外，祖先也可能降禍。帝與祖先同樣可以允諾、受又（授佑）、受年、佐王、降災降禍。²⁵⁸從影響自然現象講，祖宗神也是可以令風雨的。²⁵⁹從戰爭上來講，古代氏族的神全帶有戰神的性質，²⁶⁰如果把上帝視為殷的祖宗神也就不那麼奇怪了。我們從這些地方可以看出上帝與祖先在力量上的相似。

另外，卜辭中常有「我」一詞，如

我受年

我入商

我乍邑

我人

我家

我旅

我多臣

「我」不是單指「王」，而是泛稱商王國，所以我受年為商王國受年之意。上帝對下界可能善也可能惡。陳夢家總結上帝所管事項為年成、戰爭、作邑、王之行動，而上帝的命令所及的對象是天時、王、我、邑。²⁶¹由此可見，上帝似乎僅侷限在殷朝的範

²⁵⁷ 同註 185，頁 580。

²⁵⁸ 同上註，頁 562-569。

²⁵⁹ 同註 202，頁 83。

²⁶⁰ 同註 213，頁 110。

²⁶¹ 同註 185，頁 571。邑指的是殷的都邑。

圍，而非普遍管理天下的神。杜正勝說：

政治社會意識決定宗教意識。在萬國林立的氏族部落時代，人民最尊崇的神是自己部族的祖先，沒有無所不在而遍佈天下之至上神明，因為古人是不祀非族的。由於戰爭，征服者打敗被征服者，同時也是此方之神打敗彼方之神，聖者神靈（祖先）遂凌駕敗者神靈（祖先）之上。社會政治型態的發展，從氏族而部落聯盟，而天下共主，國家機構出現，共主之氏族所祀之神還是他們的祖先，不是超族類的普遍上帝。²⁶²

在部落聯盟的時代，可以說是處在部落不相歸屬，以及統一國家的轉變期。這樣的性質註定了其至上神在氏族神與超氏族神之中搖擺的命運。

但是我們也不能把殷朝的宗教看成鐵板一塊，殷代的宗教思想在幾百年間勢必有所改變，因為如果祖宗神不能成為其他民族的神，那麼在統治的正當性上勢必有所不足。我們在殷代後期可以看出其祖宗神慢慢有了普遍的至上神的性質。

徐旭生說：「凡早期各氏族中所崇拜的神全是屬於本氏族的，沒有超氏族的。超氏族的神或帝的出現是相當晚的。商、周之交恐怕正是氏族神和超氏族神嬗變的時期。」²⁶³所以在《尚書 盤庚》中的上帝，並不清楚是屬於氏族神或超氏族神，但是到了周朝就不一樣了，我們可以確定周人的天帝是超氏族的，但各氏族的神依舊存在。但是，雖然說殷人所祭拜的是自己的祖宗神，不過其祖宗神還是有著超氏族的性質，例如殷代的周人便祭祀殷人

²⁶² 同註 202，頁 82。

²⁶³ 同註 213，頁 235。

的祖先，祈求異族的祖宗神的保佑。²⁶⁴雖說殷代為部落聯盟，因此未有一個統一天下的天神，但也因為殷代的統治範圍包含著許多不同的氏族，這些氏族可能有著自己的祖宗神，所以至上神的存在可以強化王室在信仰上的領導作用，因此獲得統治的正當性。²⁶⁵超氏族神的產生，正是符合殷人統治的需要的。

不過從氏族神到超氏族神的轉變仍有其極限，傳統的祖先神的看法仍然影響著殷人。許倬雲說：

商人神祇系統在早期可以不斷擴大，吸收商人統治下其他族群的守護神。這種廣為包容的能力，使多族群的商王國在精神上可以團結與融合。祖靈祭祀逐漸確立，商人統治群自我意識漸漸強烈，宗教上有排斥他群的現象。原本是多族群的商王國竟因此而喪失了向心的凝聚力。……商末政治與社會織組（筆者按：原文如此）的演變也使上帝的性格收縮為統治族群的祖靈，而並不具有超族群的普遍性。²⁶⁶

或許，殷人的神在轉變為至上神時遭到反對者的抵抗，新派與舊派對神的不同看法讓殷分崩離析。紂王曾說：「我生不有命在天」《尚書 西伯戡黎》或許就表示其自認受到祖宗的眷顧，認為至上神只保佑商人。也因為這樣才導致《左傳 昭公二十四年》所說的：「紂有億兆夷人，亦有離德。余有亂臣十人，同心同德。此周所以興也。」

由於資料的不足以及時代的影響，雖然本文認為殷人為祖宗神至上神一元體系，雖然試著轉變為普遍的至上神，而不只是殷

²⁶⁴ 同註 243，頁 89。

²⁶⁵ 同註 218，頁 32-33。關於正當性，可見石元康，天命與正當性：從韋伯的分類看儒家的政道，《開放時代》，第 6 期，頁 88.6，頁 5-8。

²⁶⁶ 同註 207，頁 96-97。

人的祖宗神，但其中亦有模糊的地帶。日後周人的普遍的天帝觀乃繼承殷人之上帝而成，把殷上帝的模糊的地位確立為統治全天下的天帝，與此相應的，人王的地位也從部落聯盟的「盟主」轉變為君臣關係的「天子」。所以說，殷人的上帝乃是介於部落神與普遍至上神之間的重要環節，也是轉變的重要關鍵。

?? 乏 ??? ? 咖?? ?

殷周之際，由於政治情勢的轉變，天神觀也隨之起了大變化，至上神從模糊不清的氏族神轉變成為超氏族神。

周人取代殷人而稱王，必須建立自己統治的正當性。一種制度要讓大家接受，其中必定需要一套可以說服人的理念，因為這套理念，對於權力或資源的分配才被認為是正當的。²⁶⁷如果說至上神就是殷代的祖宗神，那麼殷人的祖宗神當然比較偏向殷人，因此周人勢必要否定其地位，否則無法解釋為何周人可以代殷而起。所以周人為了說明自身政權的正當性，必定得切斷上帝與祖先的關係，或者是讓自己的祖先與上帝拉上關係。例如商人自認祖先是上帝所生，《商頌 玄鳥》曰：「天命玄鳥，降而生商」殷人的祖先服下了玄鳥的卵，因而懷孕生下契。「玄鳥是天遣下來的，故爾契依然是上帝的兒子。」²⁶⁸但周人的傳說中，祖先是踐跡而生，相較之下，周與帝的關係比較含糊不清。²⁶⁹可見雖然周人嘗試過後者，但主要走分離上帝與祖先的路。²⁷⁰許倬雲說：

²⁶⁷ 石元康，韋伯的比較宗教學：新教、儒教與資本主義，《二十一世紀》，第33期，頁85.2，頁147。

²⁶⁸ 郭沫若，《中國古代社會研究（外二種）》。石家庄：河北教育出版社，民89，頁314。

²⁶⁹ 同註236，頁600。

²⁷⁰ 同註230，頁347-348。

周人以蕞爾小邦，國力遠遜於商，居然在牧野一戰而克商。周人一方面對如此成果有不可思議的感覺，必須以上帝所命為解，另一方面又必須說明商人獨有的上帝居然會放棄對商的護佑，勢須另據血緣及族群關係以外的理由，以說明周之膺受天命。於是上帝賜周以天命，是由於商人失德，而周人的行為卻使周人中選了。²⁷¹

周人認為自己因有德而獲上帝的青睞，取得天下的統治權，此點可屢見於周代的文獻中。例如：

惟乃丕顯考文王，克明德慎罰；不敢侮鰥寡，庸庸，祗祗，威威，顯民，用肇造我區夏，越我一、二邦以修我西土。惟時怙冒，聞於上帝，帝休，天乃大命文王。殪戎殷，誕受厥命越厥邦民，惟時敘，乃寡兄勛。肆汝小子封在茲東土。《尚書 康誥》

周人否定殷人的祖宗神的特殊地位，周人的祖宗神自然也跟著被否定，也就是說天神不再具有祖先的性格。但是周人的祖宗神還是有其能力，祂們可以降福給周人，而不必轉手於天。周朝時，祖先死後可以配天，祖宗神雖然沒有天神那麼有權力，但對子孫來說祖宗神要比大公無私的天神親切多了，所以相較之下，祖宗神比較富有感情，天神則是理性的、不留情面的。何況祭祀天神的權力已被天子獨占，所以祂們一直是子孫祈求的對象。²⁷²

從這一方面來說，殷人的神是一元性的，周人的神是二元性的。因為周人的祖宗神有自己的能力，而與天分開。因此，天是公正的，不偏袒於任何一族，大公無私的。祖宗神與天不同，只

²⁷¹ 同註 207，頁 97。

²⁷² 同註 234，頁 164。

庇祐自己的子孫，祖宗神並不能影響天。²⁷³天命的轉移因為「德」而不因為「親」，所以《尚書 蔡仲之命》曰：「皇天無親，惟德是輔。」《尚書 洪範》曰：「無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。」²⁷⁴從這幾句可以看出，王道應當是無黨無偏，大公無私的。因為上天是公平的，沒有特別親近的人，上天之所以看中周邦，是因為周邦的「德」，所以讓天命轉成為人事，以人事決定天命。傅斯年說的好，他形容周人為：「一切固保天命之方案，皆明言在人事中。……事事托命於天，而無一事捨人事而言天。祈天永命，而以為惟德之用。如是之則天道即人道論。」²⁷⁵

周人對天帝在宗教上的地位作了前所未有的讚揚，在周朝以後，每個王朝的合法性來源都是天帝而不是祖宗神。史華慈說：

天或高高在的神的地位明顯提高了，被提升到了在宇宙論及社會倫理生活中居於中心的而又超越的位置。正如上文提到的那樣，這也許是對於商代晚期一再強調王族崇拜的中心地位的直接回應。……天—上帝處於整個王朝譜系的最高裁判者的位置。天成為王朝延續所依賴的最高道德意志，變成了歷史之神。²⁷⁶

²⁷³ 例如史華慈說：「晚期商王朝試圖—正如某些證據揭示的那樣—將高高在上的神固定不變地與他自身的譜系栓在一起，那麼，周朝初期的創建者們謹慎地斷言，高高在上的神超越於所有這類親緣關係之上。」同註 218，頁 31。

²⁷⁴ 傅佩榮認為這段話應當是西周的觀念。傅佩榮，詩經書經中的天帝觀研究（上），《哲學與文化》，第 11 卷，第 7 期，頁 73.7，頁 469。

²⁷⁵ 同註 236，頁 619。本文認為周人把天視為「大公無私」、「無黨無偏」的看法一直影響著中國的思想界，原本是要要求「天子」則天，後來則成為普遍的要求，所以孟子以「公」說「性」，參見本論文第五章。

²⁷⁶ 同註 218，頁 48。

周人的天與殷人的帝相較之下更為理性的多，²⁷⁷ 也多了道德的屬性。至上神的性質從自然的、農業的轉為社會的、政治的，²⁷⁸ 宗教信仰從殷代的自然宗教，轉變為周代的倫理宗教，人們開始從倫理的角度解釋天命。²⁷⁹ 西方宗教主要是神中心主義式的，神是宇宙的主宰，人是神的工具，並且由神所創造。東方的宗教則為宇宙中心主義式的，最重視的是神聖的宇宙秩序，人是這秩序的一部分，因此必須融入。前者多為他力式的，後者為自力式的。

280

²⁷⁷ 許多人認為天原本只是天空的意思，是非人格化的統一力量。在周朝時，天慢慢的向非人格化演變，天的意志漸漸等同於公共意志。卜辭中用「上」代替天，天帝成為上帝。上帝一詞可能也包含著帝在天上之意。許倬雲認為天的本義中，有自然義與神明義，但其自然義甚重。不過他是從天的自然義的途徑解釋，由於天的不完全人格化，所以周代才能發展出天命論。如果我們從天在卜辭中的意義來看，對於天之本意就會有不同的看法。天在卜辭中並不是作為自然的意思，而是「大」的異體。所以卜辭中的「天邑商」解釋作「大邑商」。王國維釋「天」字時說：「是天本謂人顛頂，故象人形。……卜辭孟鼎之 二字所以獨墳其首者，正特著其所象之處也。殷虛卜辭及齊侯壺又作 ，則別以一畫記其所象之處，古文字多有如此者。」所以天字原本是在人頭頂的意思。上天的意義是後來引申出來的，周初把上帝稱為天，其實是作為殷代上帝的異體字而來，而不是「上天」之意。不過也有可能只是目前還沒發現，畢竟當時的人對於天應當有一定的感受。所以在敬天思想的背後，有對於上帝的信仰支撐著。天字後來引申為天廷，也就是眾神的居地。徐復觀說：「帝與天常互用；然稱帝則表現此至高無上之神的人格性者特重；而天乃此一人格人所居住之世界。」傅斯年說：「既有如許眾多之神，又有其上帝，支配一切自然力及禍福，自當有天之一觀念，以為一切上神先王之綜合名。」張光直說：「西周第一次出現了天的觀念，並將在商代無定所的上帝放到了天上。」陳夢家也認為周人把天神先祖所居者稱為天，以天概括天神。他們都把天與帝區別開來。顧立雅說：「天為多神之公名詞，凡祖先大神皆在其內。此團體可以管理人群一切之事；因此團體之觀念而與人類以最偉大之印象者，即天也。由此多神造成之團體觀念，漸予吾人一意識，天且變為非人格神矣。」張榮明也認為周人的天不是至上神，也不是某個神，而是以至上神為首，包括其他眾神與祖宗神的天國世界。他說：「殷周時期的天觀念，既指自然存在的蒼穹空間，也指以上帝為首的鬼神世界。然而，天觀念與上帝、祖先、自然神觀念不同，它具有一定程度的概括性和抽象性，因而具有一定的理性因素。」但是後來周人與商接觸後，忘了天原有的多數義、集團義，於是上帝與天成為一神之異名。後代的註解也都認為上帝是天之別名。而後來之所以產生「天道」的看法，是天的自然義與天廷觀念兩者互相作用而成。以上分別參見陳夢家，古文字中之商周祭祀，《燕京學報》，第19期，民25.6，頁143-147。同註207，頁100-101。同註233，頁282。同註114，頁18-19。同註236，頁610。同註230，頁348。顧立雅，釋天，《燕京學報》，第18期，民24.12，頁69-71。同註220，頁44；58。

²⁷⁸ 不過也不能完全兩分，殷人的帝還是有非自然的權力。例如殷人認為殷邑的壽命掌控在上帝手中。見島邦男，《殷墟卜辭研究》。台北：鼎文，民64，頁193。不過卜辭中用的是「帝弗終茲邑」，而《尚書 多士》曰：「殷命終于帝」。于省吾說：「甲骨文的帝是否終絕茲邑，實際上是指商邦的存亡言之。到了商代末期和西周，才明顯的以帝和邦國的壽命相連為言。這就不難看出商末和西周時代天命觀的發生和發展的由來。」見于省吾，《甲骨文字釋本》。台北：大通，民70，頁189。前者是指城邦的物質上的興衰，也就是商國，後者指殷，有似於周人的天命，可見周人天命觀乃淵源於殷。

²⁷⁹ 同註211，頁177。

²⁸⁰ 同註267，頁151-152。牟宗三認為中國是自力教，可開出主體實踐之門，基督教是他力教，

雖然天帶有自然的性質，不過對周人來說更重視作為「統治者」的天的政治意義。天對周人來說是可預測的，和殷上帝的喜怒無常不同。所以我們要注意到周代的天子之正當性來自政治的和道德的，而非血緣的。²⁸¹

陳夢家認為西周的天帝觀念與殷商不同之處在於：1.天，殷代的帝是上帝，卜辭的天沒有作上天之義的，所以天的觀念是周人所提出的。2.因為天的觀念才有所謂天命、天子的產生，其興起大約是在西周初期。3.周王為天子，所以配天。以表劃分：

殷 上帝；帝令；賓帝；在帝左右；敬天；王與帝非父子關係

周 帝，天；天令；配天；其嚴在上；畏天；王為天子²⁸²

總結來說，殷周最主要的分別在周有天的觀念而以王為天子，天、天命和天子的觀念的出現是殷周最重要的分別。²⁸³

天命與天子都與政治秩序相關，周天主要是政治上的主宰，與殷帝不同，陳夢家說：

商周並有天神觀念，並同以天神能降喪亂施福佑。然商人之帝為有權勢之大自然，諸凡生活上之供給咸依賴之故。商人之帝為生活上（或生產上）之主宰。周人以天威可畏，恆祈年壽福佑于祖考，而以上帝與天子為統治邦國之兩重元首，視天子受命于天，故周人之天若上帝為政治上

肯定不了主體性。見牟宗三，《寂寞中的獨體》。北京：新星，民 94，頁 292-293。

²⁸¹ 同註 243，頁 94。

²⁸² 同註 185，頁 581。除了把天歸為周人的發明，以及主張殷帝非祖宗神這兩點是我們所無法苟同的，其他項的說明，可以清楚的顯示分別。

²⁸³ 同註 243，頁 81。

之主宰。此理論為周之王者貴族所擁護者。²⁸⁴

周人因為受天命所以擁有「天下」的統治權，可以看出王權的最終來源是「皇天上帝」。²⁸⁵周人並非如後代所強調的那樣理性，除了統治權來源於天之外，在很多地方也依賴巫卜。如：

寧王遺我大寶龜，紹天明。《尚書 大誥》

我有大事休，朕卜並吉。《尚書 大誥》

已，予惟小子，不敢替上帝命。天休於寧王，興我小邦周；寧王惟卜用，克綏受茲命。今天其相民，矧亦惟卜用。嗚呼！天明畏，弼我不丕基。《尚書 大誥》

從這些來看，周人在國家的重要措施上都必須占卜。²⁸⁶

周人的天命觀也不完全是自身的產物，類似的觀念在殷人已可見到。例如卜辭中有帝令，因為當時令命不分，所以可能為後來的天命、帝命之意。在周初的文告中，常有帝命、天命之詞，如果文告的對象，也就是殷遺民沒有類似的看法，他們要如何理解周人的文告？所以據此推測，殷人很可能已有了天命或帝命的觀念。因此殷人可能也認為自己的政治權力來自上帝，依此得以統治天下。其統治的正當性，也建立在神權之上。²⁸⁷

²⁸⁴ 陳夢家，古文字中之商周祭祀，《燕京學報》，第19期，民25.6，頁149。

²⁸⁵ 陳筱芳，春秋天信仰的特點，《史學集刊》，第99期，民94.2，頁26。天命其實是帝命的衍生物，沒有帝命就沒有天命。同註220，頁53。但顧及學界一般習慣，這裡仍用天命。

²⁸⁶ 同註274，頁465。

²⁸⁷ 同註186，頁287。孫廣德，《中國政治思想專題研究集》。台北：桂冠，民88，頁113。周人也承認殷的政權也是由天所命的，我們並不能確定商人有沒有以天為至上神的觀念。郭沫若就認為周人其實是懷疑天的，之所以繼承殷人的天的思想，是為了作為統治的工具使用，而之所以能作為統治的工具，乃是因為殷人仍舊深信不疑。我們不應該以卜辭中沒有而否定殷人有天神觀念，因為沒有發現並不代表不存在，況且也不能認定殷人所有思想都在卜辭之中。參見註211，頁170-171。同註268，頁320。顧立雅，釋天，《燕京學報》，第18期，民24.12，頁62。島邦男，《殷墟卜辭研究》。台北：鼎文，民64，頁213。同註236，頁629。

郭沫若認為殷代的卜辭中稱呼至上神為帝，晚期稱為上帝，但不曾稱之為天。天字原本沒有特殊意義，只是大字的同意語，或者是日月星辰運行的地方。把至上神稱為天的說法是後來才有的，應當在武丁以後才有可能出現。²⁸⁸由於天在武丁前尚無神聖意味，因此有其特有意義的天下一詞自然不會早於殷周之前。²⁸⁹

天命論最重要的地方在於從理論方面鞏固周人的政權，把周王轉化為天子。周人認為天命以德為轉移，天帝原來的元子商王因失德而為周所取代，所以周成王接受天命成為天的新元子。因為是天的嫡子，所以成王為天子，這也是周代嫡長子制度的確立。與天子同時，天下一詞也在成王時期出現，這並非巧合。²⁹⁰

天有了神聖的意味之後，天下才有其特殊的意義。天下一詞因為天的神聖性與天子名份而專有術語化，不再只是泛指自然空間，而是專屬天子的土地，是與天對應的人間下界。天下與國家不同，天下是無限的、至高無上的，國家則是有限的、派生的。²⁹¹《尚書 洪範》曰：「天子作民父母，以為天下王。」董仲舒說：「唯天子受命於天，天下受命於天子。」²⁹²從一般用法來說，天下是與天對應的，有時指著天之下的所有土地，有時又指天之下的所有人。

皇天上帝改厥元子茲大國殷之命。《尚書 召誥》

²⁸⁸ 同註 268，頁 307。

²⁸⁹ 同註 109，頁 107。

²⁹⁰ 何炳棣，天及天命探源：古代史料甄別運用方法示例，《中國哲學史》，第 10 期，民 84.2，頁 46。天下首見於《周書 召誥》：「用於天下，越王顯」中國首見於《周書 梓材》：「皇天既付中國民越厥疆土于先王」不過天下與中國並不常見，周人還是多延襲殷人以四方稱呼天下。參見註 46，頁 14-16。

²⁹¹ 同註 109，頁 105-106。

²⁹² 《春秋繁露 為人者天》。《禮記 表記》也說：「唯天子受命于天。」

我們必須注意在這句非常重要的話中，周王的權力來源於皇天上帝以及元子兩個基礎，何炳棣說：

從此天子在人間至尊的地位取得宗教及政治的雙重合法性。天子制度的確定也就是周代宗法制度的確定，自天子、諸侯、大夫推及最下層的士都籠罩在宗法統治網之內。因此，天子制度之成立代表天命論政治上運用的極限。²⁹³

周代的政治組織與氏族分不開，周王朝與氏族是同一的，政治制度就是血緣、宗法的擴大。由於君統等同於宗統，所以政治上的道德也等同於倫理上的道德，政治上的忠等同於倫理上的孝，也因此王國維說周朝是「納上下於道德，而合天子諸侯卿大夫士庶民以成一道德之團體。」²⁹⁴

周王的統治地位來自宗法與宗教，但這並不代表周王與後代的帝王相同，獨自一人掌握統治權。例如：

殷既墜厥命，我有周既受。《尚書 君奭》

大降喪於殷，我有周佑命。《尚書 多士》

從這幾句話可以看出，承受天命的是「周」，喪失天命的是「殷」，文王與商紂只是作為「周」與「殷」的代表，也就是說，得到天命的是一個「團體」，而不是一個「人」。²⁹⁵既然得到天命

²⁹³ 何炳棣，天及天命探源：古代史料甄別運用方法示例，《中國哲學史》，第10期，民84.2，頁46。可參考註233，頁461-467。

²⁹⁴ 同註233，頁454。

²⁹⁵ 例如張光直說：「其始祖有德之氏族或宗族，當作一個群體籠統言之，是個有德的團體，其成員也就有資格承受天命。」同註230，頁351。另參註234，頁187。

的是周人，也就是周這個宗族，那麼照道理說，不管是不是「元子」，都應該可以分享統治權。實際上也是如此，我們看周初封建，大封同姓諸侯，諸侯被分封以後，就享有相當獨立的權力，周王不能干涉。同族的祖先在死後也可以配天，這些都是因為天命是由整個宗族共同擁有的，²⁹⁶所以分封諸侯有著正當性的依據。

由於家庭內部是不平等的，政治組織當然也是不平等的，政治上的不平等，因此成為天經地義。君主除了扮演族長角色外，更是宗教主。政治、宗教、宗法三者合一造就了君主的地位。²⁹⁷周人大致上繼承了殷人的政治組織，周人的貢獻在於宗法的制度化。與殷人相同的，周人的宗法制將血緣與政權結合起來，宗族中的等級與政治中的等級相同，讓君統與宗統很好的結合起來。而兩者之所以結合，關鍵就在於嫡庶之制，嫡庶之制在周朝才被確立，商朝雖然有大宗小宗之分，但並不能確定其大宗的地位是否能保持不變，商沒有像周一樣的，能夠讓國君固定在同一個直系家族的繼承制度。殷周制度在宗法制上其實是相同的。商人在婚姻制度上常為一夫多妻，因為多妻，所以產生傳子之制、嫡庶之分、宗法之制、封建之制，這些都是周代宗法家族制度的前身。²⁹⁸武丁以後王位傳子的原則已經確定了，也有了大小宗之分，已經存在類似西周的宗法制。殷周二代在宗法制上的不同，只是周朝的宗法制較系統化，並全面推廣到天下。²⁹⁹

但周人之所以可以建立全面性的宗法制度，其先決條件是天子制度的產生，宗法制度與天子制度兩者缺一不可。因此，天子

²⁹⁶ 商人的政治勢力以姓為國家的基礎，再分出氏或族。姓是同祖的血緣集團。同註 207，頁 107-109。也就是說商人也是以「姓」統治天下，但商人沒有如同周人的整套理論。

²⁹⁷ 葉文憲，論商王朝是我國早期的一個部族國家，《殷都學刊》，第 1 期，民 90，頁 30-33。

²⁹⁸ 同註 28，頁 133。

²⁹⁹ 何炳棣，華夏人本主義文化：淵源、特徵及意義（上），《二十一世紀》，第 33 期，民 85.2，頁 96。

制度除了與天神信仰有關之外，更與宗法制度息息相關。何炳棣認為天子之稱始於周成王，並指出天子制度的意義，他說：

- (1)成王是繼承祖德（廣義包括周民族的德）才被皇天指定為新的元子，元子就是嫡子，從此王位（諸侯、大夫等同此）承繼以嫡成為大綱大法。
- (2)天子為人間之至尊，其至尊的地位自此取得宗教及政治的雙重意義。
- (3)天子制度之確定也就是周代宗法制度的確立。天子為天下之大宗，當然是所有姬姓諸侯之大宗，姬姓諸侯對天子而言都是小宗。小宗對大宗必須無條件地臣服。……(4)在各邦國裡，諸侯為大宗，大夫為小宗。按嫡庶而分，層層推廣下去，直到最低士的層面。於是金字塔式的封建社會每層都由大宗控制小宗，這種控制都具有血緣、政治、經濟、宗教、教育、軍事的多重性。³⁰⁰

天子是宗教主，也是宗族之長，同時擁有這兩種身分，周王之所以是政治領袖，乃是因以上兩種身分所致，因此有其正當性。不過這裡要注意的是，天因德之轉移而轉移天命，周成王成為天帝的新元子，在這裡，天與元子的關係與其說是血緣的，不如說是道德的。這與殷人認為帝與王是血緣的關係不同。³⁰¹

天生烝民，有物有則。《詩 大雅 烝民》

天生烝民，其命匪諶。《詩 大雅 盪》

從這兩句話我們可以看出民是由天所生的，既然民與天子都是由天所生，都以天為父母，所以才有後來的四海之內皆兄弟之

³⁰⁰ 何炳棣，《讀史閱世六十年》。桂林：廣西師範大學，民 94，頁 443-444。張光直也說成康以後，金文中的「王」字逐漸改為「天子」。同註 230，頁 348。錢穆說：「故言周公之定宗法，其在中國文化傳統有莫大貢獻者，實不僅在其定五世則遷之小宗，而更要在其定百世不遷之大宗也。蓋必有百世不遷之大宗，而天下始可統於一。」錢穆，《中國學術思想史論叢卷一》。合肥：安徽教育，民 93，頁 87。百世不遷之大宗即為天子。

³⁰¹ 把德與天帝連結起來的思想，或許在殷代末年已有。同註 193，頁 2。

說。同時這也表示天子與民之間的關係是一家人，天子之所以能處高位乃是因為他是天之元子的緣故，所以天子與人民就帶有準血緣關係了。³⁰²但是《尚書 洪範》曰：「天子作民父母，以為天下王。」照如此看來，天子與人民的關係是父母與子女，這樣就與剛才的解釋不合。本文認為，天子作民父母之意乃是從道德教化的角度出發。天子是人民的君、師，因為有德，所以上天派他來教導人民，扮演先覺的角色。例如《詩 大雅 皇矣》曰：「帝謂文王：無然畔援，無然歆羨，誕先登於岸。」文王先登於岸，也就是「先知」，所以上天派他接引其他人渡岸。在家庭中，父母扮演的角色有似於老師，必須教導子女種種事情，因此以父母形容天子，與四海一家的理念並不衝突。

周人以天命建立政權的正當性無疑是成功的，商人雖然武力強盛，但諸侯叛服無常，其維繫國家的方法專靠武力，所以能伐叛而不能柔服，³⁰³與周朝諸侯對周王的忠誠度有明顯之差距。夏殷兩朝多是由諸侯承認天子，周朝則轉為天子封立諸侯。這樣的變化，無形中大大增加了王朝的力量。³⁰⁴除了諸侯對王室的忠誠之外，一般人民也都普遍接受周人的天命觀，例如《詩 小雅 北山》曰：「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」這首詩的本意其實是抱怨勞役不均，但後來皆作為王天下與大一統思想的依據。在整部詩經中時常出現類似的看法，認為天子統治天下、統治四方，只是此詩特別著名而已。《左傳 昭公六年》楚國官員無宇曾經對楚靈王引過此詩，可見楚國也接受天子是天下共主的看法。類似的引用還曾出現在《孟子 萬章上》、《荀子 君

³⁰² 同註 214，頁 31。同註 220，頁 150。

³⁰³ 湯志傑，〈封建帝國的形及其分化〉，《國立政治大學社會學報》，第 36 期，民 93.6，頁 74。

³⁰⁴ 同註 83，頁 31。殷代的諸侯乃原有之氏族，周代封國是人為地建立的，且周人又以宗法維繫諸侯，再加上周人有等級制度，自然較為穩定。見葛志毅，〈殷周諸侯體制比較〉，《學習與探索》，第 131 期，民 89，頁 120-121。

子》以及《韓非子 說林上》中，因此我們可以說當時的人普遍接受天子對天下的普遍王權。³⁰⁵

?? 乏 ? 俟

何炳棣認為，我國古代文化之所以產生人類史上最高度發展的家族制度與祖先崇拜，乃是因為黃土的特殊性能，因為黃土可以自我加肥，所以在那些地區不必採用游耕，只要輪耕即可。因此人民可以一直定居在同一地，長期定居的結果，就是產生前述的強大的家族制度與祖先崇拜。³⁰⁶家族一直深深的影響到現代的中國人。許多人認為對中國人來說，「國」是放大了的家，天下秩序原理等同於家族的秩序原理，這一點我們從宗法制度與天子制度的互相依存即可看出。

本章中，本文試圖從殷周時期之間從部落神到至上神的轉變，周朝時普遍的至上神的產生，天與天子間的連結，再加上宗法制度的鞏固以上幾點說明普世王權的由來。普世王權是中國天下觀中非常重要的一部分，由於普世王權的主張，所以不認為有與中國平等的國家，中國與其他國家都屬於君臣與父子關係，所以有後來「王者無外」以及「大一統」觀念的產生。世界歷史上也有國家如同中國一樣主張擁有對世界的統治權，但只有中國以宗教加上宗法制度論述、實踐這個主張。

³⁰⁵ 蔡幸娟，從 小雅北山 談《詩經》雅頌篇章中的「大一統」天下觀的呈現，《東華中國文學研究》，第2期，民92.6，頁74-78。

³⁰⁶ 何炳棣，《讀史閱世六十年》。桂林：廣西師範大學，民94，頁409-411。

?? ? ? ? 監? ? ? ? 屏? ? 嶠

? ? 乏 嗜? ? 帙? ? ? —? ? ? ? ? 嶠咖

? ? 嶠

夷夏之辨乃天下觀的重要成份，以文化區分夷夏，³⁰⁷而不以種族、國家、血統、語言區分乃是我國各民族得以融合統一的關鍵。但是在孔子之前似乎仍然多以種族區分彼我，孔子可說是闡發夷夏之辨、重視文化傳統的第一人。夷夏之辨的關鍵就在於普遍的人性論，其中以「有教無類」這句話最為關鍵，此節從孔子的人性論開始，接著討論孔子的教化論，據以顯示孔子對夷夏之辨與天下觀的創說。

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」《論語 公治長》在整本論語中直接談及「性」者就只有一句，但這並不能阻止我們了解孔子對人性論的主張。很多學者因為孔子相關的言論太少，而認為孔子對人性並沒有確切的主張，其實只要我們「擴大視野，從孔子的思想整體來考察，研究那些表面雖未談及人性而背後卻預設了某種人性觀點的語句，結果可能是另一番面貌。」³⁰⁸

子曰：「性相近也，習相遠也。」《論語 陽貨》

³⁰⁷ 具體來說就是「禮」。

³⁰⁸ 傅佩榮，解析孔子的人性觀點，《哲學與文化》，第25卷，第2期，民86.2，頁106。

這是在論語中孔子唯一直接提到人性的話，也因為材料稀少、晦暗不明，所以後人的看法差異很大。在此先引前人註釋，以作討論。

《南侃皇疏》曰：「性者，人所稟以生也。習者，謂生後有百儀常所行習之事也。」³⁰⁹準此，性，是指先天具有的本性，習則與性相對，是屬於後天的。朱子注曰：

此所謂性，兼氣質而言者也。氣質之性，固有美惡之不同矣，然以其初而言，則皆不甚相遠也。但習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠。程子曰：此言氣質之性，非言性之本也。若言其本，則性即是理。理無不善，孟子之言性善是也，何相近之有哉？

朱子以性善說解釋，因為他們認為義理之性是人人皆有、人人相同的，所以不得不把相近解釋為氣質之性。不過即使我們接受後人對義理之性與氣質之性的區分，我們也不能接受氣質之性相近的說法。因為在整本論語中，氣質之性的差別甚大，何來相近之有？³¹⁰

朱子在這裡能夠了解相近的意思，知道相近並不是相同，後人有把相近解為相同的。例如蔡仁厚說：

從詞語的含意看，相近和相同自有差別，但古人用辭語未必這樣嚴格。……然則，孔子所謂性相近的相近，和孟子所說的相近，意思應該是一樣的。如此，便不能說性相近之性是氣質之性，而應該是人人皆同

³⁰⁹ 轉引自程樹德，《論語集釋》。北京：中華，民 86，頁 1181。

³¹⁰ 關於這一點的批評請參見註 114，頁 77-79。

的義理之性。³¹¹

蔡仁厚雖然把相近解釋為相同，並認為性是指義理之性，不過也不得不承認，「從詞語的含意看，相近和相同自有差別。」相近雖然不是相同，不過也不是差異很大的意思，而是有異有同、相差不大。例如王弼曰：「孔子曰性相近也，若全同也。相近之辭不生，若全異也，相近之辭亦不得立。今云近者，有同有異。……雖異而未相遠，故曰近也。」³¹²我們研究孔子思想不能以後人的思想來解釋孔子，宋儒以自身以及孟子的思想解釋孔子，常常有違孔子原意。《論語足徵記》曰：「程朱之言性也，援孟子以繩孔子，而性近之旨，不免改頭換面矣。」³¹³因此，我們應該以論語的全部內容為線索，不能做孤立的解釋。本文認為相近是指「生而知之」以及「非生而知之」。孔子說：「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也。困而不學，民斯為下矣。」《論語 季氏》在這裡孔子對人的天性的分類是兩種而非四種，即「生而知之」以及「非生而知之」（包括學而知之、困而學之、困而不學）兩種。學而知之與生而知之的「之」指的是一樣的東西，也就是「仁」。³¹⁴這兩句主要是要強調為學途徑的不同，以及個人先天雖有差異，但可以憑著後天的努力而達到一樣的境界。「生而知之」可以說是性善，因為性本來就是善的，所以只要保持即可。「學而知之」則需要不斷的努力，不斷的往上邁進。孔子說：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」《論語述而》學而知之才能代表孔子的真精神，生而知之就像孔子說的：

³¹¹ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。台北：學生，民 73，頁 105。

³¹² 同註 309，頁 1182。

³¹³ 同上註，頁 1181。陳大齊也說：「後世儒者沉溺於性善主義，必欲將孔子說成性善論者，以坐實該論之為至聖所垂示而異？其價值。其說有甚難令人同意者，如有人釋相近為近於善，釋相遠為遠於善，謂人性本近於善，及遭受習染，始離善而遠去。此一解釋，可謂無視原文而純逞臆測。」陳大齊，《論語選粹今譯》。台北：台灣商務，民 85，頁 200。

³¹⁴ 前面說學是學禮，這裡說知是知仁，並未矛盾，學禮以知仁，乃孔子一貫主張。

「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。」《論語 里仁》一樣，只是說可能有，³¹⁵但是大部分的人都是需要學而知之，也就是後天的學習。既然「生而知之」與「學而知之」的「之」指的都是仁，那麼就表示每個人人生來性中都有「仁端」，只是有些人不用經過學習就能夠感受到性中的「仁」，其他大部分的人則需要經過學習才能感受到。生而知之既然是生而有，那麼當然就表示這裡的人已經不只是「可能性」，而是已顯發了。大部分的人只是「可能性」、是「潛存」的。既然「仁」潛存在性中，那麼當然可以說「我欲仁，斯仁至矣」《論語 述而》、「我未見力不足者」《論語 里仁》。所以我們可以說孔子認為每個人都有成為君子的可能性，只是有些人天生就「知」，大部分的人則需要學而後知。因此，孔子說「性相近也」，指的是「生知」與「學知」的差別，兩者是有異有同的。「習相遠也。」主要是在強調學習的重要，只要經過學習，人人都可以成善。這個「習」應當是學習的意思，也就是說人的本性相差不多，因為學習而不同。學習主要指學禮，也就是學禮以知仁。《中庸》曰：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也；或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。」這給了我們很大的證明，從這句話可以看出「行之」是「知之」的關聯性，「行之」就是「學」，「行之」可「知之」，兩者是不可分的。李澤厚在解釋習相遠時說：「習字頗值討論，此習主要應指習禮。禮必須時習之。此習並非記誦 思考，乃行為 活動。」

³¹⁵ 本文強調孔子思想中學習的重要，但不可避免的要面對孔子為何說「生而知之」這句話？張岱年說孔子「懸生知而標聞見」。認為孔子談生知只是虛懸一格。見張岱年，《張岱年哲學文選》。北京：中國廣播電視，民 88，頁 460。本文認為生知在孔子思想中有其必要性。因為照以上所說，孔子主張學禮知仁，那麼就無法解釋禮為何人所創，荀子的理論也面對這問題，不過孔子巧妙的用承認「生而知之」的可能而解決。生而知之當然是聖人，聖人不必依靠學習就可以了解仁與禮，那麼聖人所發現的禮樂制度當然是後人所需要學習遵從的。所以生知並不只是虛懸。何炳棣說：「遠自傳說時代很多部族都相信他們始祖是上帝派到人間「生而知之」的聖王。」同註 299，頁 96。把聖王視為生知，與孔子若合符節。中國認為文明的起源來自聖王，聖王是先知，所以「作之君作之師」，本文主張孔子也是如此認為。

子曰：「唯上知與下愚不移。」《論語 陽貨》

前文曾提及孔子認為每個人都有成善的可能，但這裡卻說「不移」，看來似有矛盾，我們可進一步討論。朱子引程子注曰：

人性本善，有不可移者何也？語其性則皆善也，語其才則有下愚之不移。所謂下愚有二焉：自暴自棄也。人苟以善自治，則無不可移，雖昏愚之至，皆可漸磨而進也。惟自暴者拒之以不信，自棄者絕之以不為，雖聖人與居，不能化而入也，仲尼之所謂下愚也。然其質非必昏且愚也，往往強戾而才力有過人者，商辛是也。聖人以其自絕於善，謂之下愚，然考其歸則誠愚也。

上知是生而知之，下愚是困而不學。知與愚不是就知識而言，也不是就才性而言，指的是「智慧」。³¹⁷所以《傳習錄》曰：「問：上智下愚如何不可移？先生曰：不是不可移，只是不肯移。」³¹⁸戴震也說：「以不移定為下愚，又往往在知善而不為，知不善而為之者，故曰不移，不曰不可移。雖古今不乏下愚，而其精爽幾與物等者，亦究異於物，無不可移也。」³¹⁹

雖然我們把上知與下愚解釋為不肯移，不過歷來的注疏有很多解釋成不可移，這牽涉到對人性的定義。例如朱子曰：「人之氣質，相近之中，又有美惡一定，而非習之所能移者。」同時又常與人之三品說合為一談。例如《黃氏後案》曰：「天生中人，其常

³¹⁶ 李澤厚，《論語今讀》。安徽：安徽文藝，民 87，頁 471。

³¹⁷ 陳大齊，《論語選粹今譯》。台北：台灣商務，民 85，頁 200-201。

³¹⁸ 同註 309，頁 1188。

³¹⁹ 同上註，頁 1185。

也。生上知下愚，其變也。孟子道其常，孔子道其變。」³²⁰韓文公曰：「孔子性善之說，得上而遺下。」³²¹如此一來，就摧毀了孔子的普遍的人性論，因為這樣的說法等同於認為有人天生就不可能為善，同時也等於是把下愚歸為惡，這其實是不合孔子意思的。³²²孔子只說「下愚不移」，並沒有說「下愚為惡」。³²³

三品的說法來自孔子所說的：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」《論語 雍也》因為在這裡孔子似乎把人分為三等，分別是中人以上、中人、中人以下，一般的解釋也是如此。例如陳大齊解釋說：

中人以上是智慧較高的人，具有領悟高深道理的能力，故應當教以高深的道理，不應當只教以卑淺的道理。中人以下是智慧較低的人，只具領悟卑淺道理的能力，故只應教以卑淺的道理。³²⁴

但是這裡應該要注意，孔子把人分為三等，應該是因「習」而分，而非因「性」而分。也就是說這裡孔子說的是因材施教的意思，是依後天的努力來分等級。以個人的自覺努力為重，而不以天資為限。就如同上面所說過的，不是不可移，而是不肯移，每個人都有移於善的可能。上、中、下人之分並不是孔子對人性的定義，也不能是先天的不同，只能是後天的差異。如果說人一生下來，就被註定了不能與之談論高深的道理，那麼如何能說「我

³²⁰ 同上註，頁 1186。

³²¹ 轉引自劉寶楠，《論語正義》。台北：文史哲，民 79，頁 678。三品說乃分人性為性善、善惡混、性惡三類，分別對應上智、中人、下愚。

³²² 同上註。頁 678。傅斯年把普遍人性論的明確產生歸於墨子、孟子，又說不知如何由類別的人性論進至墨子、孟子之普遍的人性論。同註 236，頁 642-646。本文認為，正是因為孔子已確立了普遍人性論的基礎，後來才有墨子、孟子的明白言論。

³²³ 程石泉，《論語讀訓》。上海：上海古籍，民 94，頁 306。

³²⁴ 陳大齊，《孔子言論貫通集》。台北：台灣商務，民 76，頁 2。

欲仁，斯仁至矣」？如何能說「有教無類」、「人皆可為堯舜」？³²⁵孔子對於學生常常有嚴厲的指責，不過那都是因為學生不知努力上進，從來不會因為學生資質駑鈍而放棄。例如：

子曰：「譬如為山，未成一簣；止，吾止也！譬如平地，雖覆一簣；進，吾往也！」《論語 子罕》

子謂顏淵曰：「惜乎！吾見其進也，吾未見其止也！」《論語 子罕》

子曰：「未之思也，未何遠之有？」《論語 子罕》

宰予晝寢。子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也。於予與何誅？」
《論語 公治長》

子曰：「不憤不啟，不悱不發。舉一隅不以三隅反，則不復也。」《論語 述而》

如果下愚指的是先天的不能改變的人性，那麼在理論上就不可能說每個人都有成為聖人的可能，也不必那麼積極的要人以先賢當楷模。所以本文認為上、中、下人之分這句話只能解釋成依照目前的境界而教導，也就是說孔子要為師者順應學生的程度，而慢慢的引導他上進。對於不肯移的下愚，不必浪費時間跟他講道理。劉開曰：

天下無生而可以語上之人，以夫子之聖，猶必下學而上達，況賢人乎？故即有中人以上之資，必學造乎中人以上，而後可與聞斯道焉。子曰：「我非生而知之者，好古敏以求之也。」故今之所謂中人以上，即昔之不安於中人者也。今之所謂中人以下，即昔之自安於中人者也。然則可以語上者無常，中人能不力乎？不可語上者皆是，中人敢自恃乎？吾故

³²⁵ 《中庸》又曰：「有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗篤弗措也；人一能之己百之，人十能之己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」可見即使天生愚昧，但只要努力一定可以成功。

為之說曰：凡上焉者皆無不可語者也，凡下焉者皆無一可語者也。惟有人中人介乎可與不可語之間，力能上則吾以是啟之，甘於下則吾不能以是教之矣。³²⁶

對於下愚，也就是不願移的人，孔子的態度是「不憤不啟，不悱不發。」《論語 述而》，但如果有心學習，那麼孔子是樂意教導的。而且一旦有心學習，那麼這個人就不能稱作下愚。子曰：「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」《論語 述而》孔子教學首重立志，所以孔子說：「苟志於仁矣，無惡也。」《論語 里仁》「志於道」《論語 述而》同時孔子又把志士與仁人相提並論，子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」《論語 衛靈公》子夏也曰：「博學而篤志，切問而近思；仁在其中矣。」《論語 子張》由此可見立志求道的重要性。

但是前人之所以會有「不可移」的說法，當然是有原因的。

子曰：「民可使由之，不可使知之。」《論語 泰伯》

從這一句話看來，孔子似乎認為人民無法了解高深的道理。一般的注解也是如此，雖然歷年有許多人試圖圓通這一句，但就本文看來似乎都不夠圓滿。在此先回顧之前的解釋。

朱子曰：「民可使之由於是理之當然，而不能使之知其所以然也。」劉寶楠曰：

先王教民，非概不使知者。故家立之塾，黨立之庠，其秀異者，則別為

³²⁶ 同註 309，頁 405-406。

教之，教之而可使知之也。若其愚者，但使由之，俾就於範圍之中，而不可始知其義。故曰君子議道自己，而置法於民。³²⁷

兩者都認為人民不能夠知其所以然，以「不可能」解釋「不可」，認為人民的智慧不夠。這種說法與孟子有關，孟子曰：「行之而不著焉，習焉而不察焉，終身由之而不知其道者，眾也。」《孟子 盡心上》

大部分的說法都與此接近。³²⁸從這些解釋，我們可以了解到由之、知知的「之」，應當指的是禮。³²⁹這裡「由之」的用法與有子曰：「禮之用，和為貴。先王之道，斯為美；小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」《論語 學而》相同。

孔子一生從事於教學，且如上所述認為每個人都有成善的可能，並主張人民可議論政治，孔子會有這種想法嗎？實在令人費解。程子在解釋時終有未安，他說：「聖人設教，非不欲家喻而戶曉也。然不能使之知，但能使之由之爾。若曰聖人不使民知，則是後世朝四暮三之術也。豈聖人之心乎？」³³⁰如果說孔子希望人民可以了解道理，於是「教不倦」，但是這裡卻又說不可使知之，我們要如何處理這矛盾呢？本文認為關鍵就在於學習道理的方法上。錢穆說：

³²⁷ 同註 321。頁 300。

³²⁸ 今人譚承耕整理歷年來的解釋，並將其分為五種，分別是愚民說、知難行易說、民可與樂成說、教育過程說、斷句說。他的解釋是把民釋為無知的人。見譚承耕，〈孔子提倡愚民政策嗎？—民可使由之，不可使知之新解〉，《孔孟月刊》，第 34 卷，第 2 期，民 84.10，頁 3-9。俞志慧的解釋是斷句說。見俞志慧，〈論語泰伯民可使由之不可使知之章心解〉，《孔孟月刊》，第 35 卷，第 5 期，民 86.1，頁 9-16。

³²⁹ 竹添光鴻曰：「之字，指道也。」竹添光鴻，《論語會箋》。台北：廣文，民 50，頁 14。

³³⁰ 朱熹，《四書章句集注》。北京：中華，民 94，頁 105。

民性皆善，故可使由。民性不皆明，有智在中人以下者，故有不可使知者。若在上者每事於使民由之之前，必先家喻戶曉，日用力於語言文字，以務使之知，不惟無效，抑且離析其耳目，盪惑其心思，而天下從此多故。即論教化，詩與禮樂，仍在使由。由之而不知，自然而深入，終可知。不由而使知，知終不真，而相率為欺偽。³³¹

這樣的解釋比上述說法更為接近孔子的思想。「由者，從而行之也。」³³²孔子教學首重「行」。

子貢問君子。子曰：「先行其言，而後從之。」《論語 為政》

子曰：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」《論語 里仁》

子曰：「君子欲訥於言，而敏於行。」《論語 里仁》

子曰：「弟子，入則孝，出則弟，謹而信，凡愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」《論語 學而》

孔門四科以德行為第一，言語、政事、文學居後。可見德行之重要性。行在言的前面，言的地位比較低。例如：

子曰：「予欲無言！」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉！四時行焉，百物生焉；天何言哉？」《論語 陽貨》

朱子注曰：「學者多以言語觀聖人，而不察其天理流行之實

³³¹ 錢穆，《論語新解》。台北：東大，民80，頁284。竹添光鴻曰：「使之由，正所以使之漸而知也。」同註329，頁15。

³³² 簡朝亮，《論語集注補正述疏》。台北：世界，民50，頁104。其又曰：「士能學焉，知然後行，可使知之，而由之者矣。民，非士也，豈可等民於士乎？」同上，頁104-105。又如「視其所以，觀其所由。」《論語 為政》朱子釋「由」，乃從也，行也之意。《論語 為政》曰：「先行其言而後從之。」「從」字為跟隨之意。又如顏淵曰：「雖欲從之，末由也已。」《論語 子罕》俞志慧也認為論語中的「由」大多為「從...而行」。參見俞志慧，論語泰伯民可使由之不可使知之章心解，《孔孟月刊》，第35卷，第5期，民86.1，頁9。

有不待言而著者，是以徒得其言，而不得其所以言。……聖人一動一靜，莫非妙道，精義之發，亦天而已，豈待言而顯哉？」另，《反身錄》曰：「夫子懼學者徒以言語文字求道，故欲無言，使人知真正學道，以心而不以辯，以行而不以言。」³³³學道重要的是力行、實踐，而不是沾沾在言語上面求，道理不能利用知解而得到。所以孔子講為政以「德」為優先。子曰：「為政以德，譬如北辰居其所而眾星共之。」《論語 為政》徐復觀說：「德，乃是內外如一的規範性的行為，為政以德，即是人君以自己內外如一的規範性的行為來從事於政治。」³³⁴子曰：「無為而治者，其舜也與。夫何為哉？恭己正南面而已矣。」《論語 衛靈公》徐復觀解釋說：「德治即是無為而治。但所謂無為，乃是不以自己的私意治人民，不以強制的手段治人民，而要在自己良好的影響之下，鼓勵人民自為，並不是一事不作。」³³⁵此理在論語中所在多有。例如：

子路問「君子」。子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸。」《論語 憲問》

曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風；小人之德草；草上之風必偃。」《論語 顏淵》

季康子問：「使民敬忠以勸，如之何？」子曰：「臨之以莊，則敬。孝慈，則忠。舉善而教不能，則勸。」《論語 為政》

以上幾句全都是孔子認為在上者在正人之前，應該要先正

³³³ 同註 309，頁 1228。

³³⁴ 同註 23，頁 183。

³³⁵ 同上註。

己，如果自己的行為合於禮，那麼人民就會被影響。子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」《論語 為政》如此一來，人民就能學習到道理，而知恥有格了。

綜上所述，本文認為「民可使由之，不可使知之。」的意思是在上者不應該用言語去教導人民，而是要從「正己」做起，讓人民「由之」、「從而行之」，模仿、學習在上者合於禮的行為，雖然說是學習統治者的行為，不過實際上是學習「禮」。³³⁶在實踐力行當中潛移默化，人民自然而然的就會「知之」，而不必依靠統治者的言教了。李中孚說：

性因習遠，誠反其所習而習善，相遠者可使之復近。習之不已，相遠者可知之如初。是習能移性，亦能復性。書曰：「習與性成，惟聖罔念作狂，惟狂罔念作聖。」豈其然乎？問習之之實。曰，親善人，讀善書，講善端，薰陶漸染，惟善事資，存善念，言善言，行善行，動靜食息，惟善是依，始也勉強，久則自然。³³⁷

陳大齊說：「孔子的基本思想，重視行為，甚於重視言論……孔子本此一貫精神，以為德化的效力、出自行為的薰染者大，出於言辭的勸戒者小，用言論來啟發，不如用力行來示範。」³³⁸在論語中的學，雖說也有學習、文學的意義，但主要是講道德的學習與實踐。³³⁹前面強調孔子主張學禮知仁，但是我們要反問，果

³³⁶ 子曰：「上好禮，則民易使也。」《論語 憲問》偃也聞諸夫子曰：『君子學道則愛人；小人學道則易使也。』《論語 陽貨》由此可知學禮就是學道，上好禮等於小人學道。《禮記 禮器》有云：「三代之禮，民共由之。」當為由禮不由人的例證。

³³⁷ 同註 309，頁 1184。

³³⁸ 同註 324，頁 107。

³³⁹ 例如「好知不好學，其蔽也絞。」《論語 陽貨》馮友蘭認為：「學即學禮也。」馮友蘭，《中國哲學史》。台北：台灣商務，民 82，頁 95。

真可以經由後天的學禮而知仁嗎？如果一直強調學習，而忽略了心中的善端，這樣是不是與荀子類似呢？

的確，孔子在這方面就是強調人要經過後天的學禮才能體會到性中的「仁」。後天的學習總歸一句就是「克己復禮為仁」。雖然說孔子認為禮意比禮儀還重要，但這並未減低在孔子思想中禮儀的重要性，孔子仍然在意禮儀。禮儀與禮意應該是合一的，也就是說禮儀之中帶有禮意在，禮儀是因為禮意而發展出來的。禮意就是仁，禮儀是仁的形式化、行為化，兩者沒有分別。³⁴⁰孔子「攝禮歸仁」，給予周禮新的解釋、新的精神，讓禮不再是對人的規範或限制，而是發自人內心中的要求。

周文疲弊的問題就是「禮」的形式化，但是有時沒有禮意而行禮並不是完全無意義的，這裡必須討論我們所欲論證的「學禮知仁」。

我們要研究孔子思想中的禮，不能只注重其消極面、形式面、規範義，而忽略了其中的積極面與教化義。孔子的禮，不只是拿來規範人的，孔子的禮，最終的目的在於讓人於遵行禮儀時，在合理的行為之中，隨著外在的習慣，慢慢的往內心探求，慢慢的體認到「仁」。³⁴¹用現在的話講，也就是要從他律（行禮），轉

³⁴⁰ 禮意指禮的真意，參張端穗，仁與禮—道德自主與社會制約，收錄於黃俊傑編，《中國文化新論思想篇二天道與人道》。台北：聯經，民 71，頁 119。內在的心理情感稱為仁，外在形式稱為禮，兩者是互通的。錢穆說：「內心之情感，外部之禮文，在孔子實認其為一事，而無所軒輊。故孔子之言禮，猶其言仁也。」錢穆，《四書釋義》。台北：素書樓文教基金會，民 89，頁 96。傅佩榮說：「禮絕不只是外在的形式，它更是人心內在的情感」同註 246，頁 101。

³⁴¹ 例如荀子說：「治氣養心之術，莫徑由禮。」《荀子 修身》杜維明說：「一個人如不經過禮儀化的過程而能成為一個真正的人，這是不可想像的。而這個禮儀化在這裡即是人性化。」又說：「儘管仁和禮之間有緊張性，但仁的實現必然地要遵循著禮所規定的路徑。」《禮記 樂記》曰：「是故先王之制禮樂也，非以及口腹耳目之欲也，將以教民平好惡，而反人道之正也。」李澤厚說：「人類的心理、道德是在外在實踐活動基礎之上，才能形成並逐漸的內化、凝聚和積澱的。所以，荀子強調的方面，實際是更為根本的一面。」又說：「人必須經過禮的各種訓練，人只有

到自律（仁禮合一）。學界一般承認，孔子最大的貢獻在於提出仁，並且將之組合成一個體系。但是孔子為什麼能夠體會到仁？或者孔子是經由什麼樣的歷程才發掘了禮的本質？卻常常被研究者所忽略，如果只從結果看孔子，孔子就會變成了生而知之的聖人。若是我們忽略了孔子「學而知之」、「下學上達」的生命過程，那麼我們就無法了解孔子思想的意義。以上這些，我們可以從哪些話看出來呢？

孔子在其有名的自述中提到，「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」《論語 為政》在這段話之中，公認「五十知天命」是關鍵所在。對這段話的解釋以徐復觀的說法最好。他說：

道德乃實現於人類生活經驗之中，所以孔子首先是在經驗界中用力；所謂「多聞」、「多見」、「博學於文」、「好古敏以求之」，這都是他在經驗界的各種相互關係中求道德的標準，以為自身實踐之資。三十而立，四十而不惑，這是取資於經驗界所得之成效。在此一階段中道德的根源是在外面，人是由外面的客觀標準（此就孔子來說，是祖述堯舜、憲章文武）來規律自己的生活。但是孔子在經驗界中追求道德，以如前所述，不是在構成一種有關道德的知識，而是拿在自己身上來實踐；由

在禮中才能建立為人，以獲得人性。」「在孔子看來，便是由禮樂所塑造培育出來以區別於犬馬或區別於對待犬馬的人的情感或人性、人道。雖然它必須以親子這種自然生物性的血緣事實為基礎，但重要的是這種自然生物關係經由禮樂而人性化了，所以才不同於犬馬。」芬格萊特說：「進入到社會之中的人，具有塑造成一個聖賢君子的潛質。一開始，他是一塊原材料，一塊璞玉，必須通過學問的滋養和文化的薰陶才能夠得到精心製作，必須通過禮的型塑和約束。」張端穗也有相同看法，他說：「孔子對禮最深刻的反省是禮可以培養一個人的道德人格。孔子要求人人踐禮，最終目的不在政治、社會、宗教、美學上的原因，而在於藉禮的潛移默化，使人的內在道德理性日漸呈現，最後成就一個完整自主的道德人格。」以上分別參見杜維明，《人性與自我修養》。台北：聯經，民 81，頁 43；47。李澤厚，《中國古代思想史論》。台北：三民，民 89，頁 118。李澤厚，《華夏美學》。台北：三民，民 85，頁 18；46-47。彭國翔、張華譯，芬格萊特著，《孔子：即凡而聖》。南京：江蘇人民，民 91，頁 20。張端穗，《仁與禮—道德自主與社會制約》，收錄於黃俊傑編，《中國文化新論思想篇二天道與人道》。台北：聯經，民 71，頁 127-128。

不斷實踐的結果，客觀的標準與自己不斷的接近、融合，一旦達到內外的轉換點，便覺過去在外的道德根源，並非外來而實從內出。……知天命乃是將外在的他律性的道德，生根於經驗界中的道德，由不斷的努力而將其內在化、自律化，以使其生根於超經驗之上。³⁴²

本文認為，徐復觀這裡所說的外面的客觀標準，應當就是指「禮」。我們可以從孔子的言論中看出禮的重要性，例如孔子對其最得意的學生所指點的話是「克己復禮」。³⁴³

顏淵問「仁」。子曰：「克己復禮，為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由仁乎哉？」顏淵曰：「請問其目？」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣！」
《論語 顏淵》

朱子注曰：「四者身之用也。由乎中而應乎外，制於外所以養其中也。……克己復禮，久則誠矣。」劉寶楠注曰：「凡言克己，皆如約身之訓。法言曰：「勝己之私之謂克」此又一義。」³⁴⁴
《擘經室集 論語孟子仁說》曰：「顏子克己，己字即是自己之己，與下文為仁由己相同。若以克己己字解為私欲，則下文為仁由己之己斷不能再解為私，與上文辭氣不相屬矣。」³⁴⁵本文認為不應將克己解為去私欲，從語言文字的角度來看，還是解釋為約

³⁴² 同註 23，頁 252-253。孔子言「知」命，與西周之言「受命」、「降命」不同，這可能暗示著天命乃普遍的存於人，只是能知或不能知，與西周命在於天，需天降之不同。參侯外廬等著，《中國思想通史第一卷》。北京：人民，民 84，頁 154。

³⁴³ 馬一浮說：「答顏淵曰：一日克己復禮，天下歸仁焉。……顏淵直下承當，便請問其目。孔子拈出視聽言動一於禮，說仁之親切無過于此。顏淵一力擔荷，此是孔門問仁第一等公案。於此透脫，斯可以盡性矣。」馬一浮，《復性書院講錄》。南京：江蘇教育，民 94，頁 56。孔子因材施教，我們應當可以認為這是最高層級的指點，就如同馬一浮說：「於此透脫，斯可以盡性矣。」所以本文對於孔子與其他弟子的言論只用來輔助。

³⁴⁴ 同註 321，頁 484。

³⁴⁵ 同註 309，頁 818。

身為當。傅佩榮說：「我們可以把克己復禮看成一件事：以實踐禮來約束自己。實踐禮與約束自己是一而二，二而一的事情：這是導自己於正途，禮則是所憑藉的規範。」³⁴⁶也就是說克己復禮是自己做主宰，自己約束自己，約束自己的身心，以禮為規範，合理則行。禮不是外在的規範，而是內在仁心的要求。馬一浮說：

行之積也愈厚，則德之進也愈弘。故 大畜 曰：剛健篤實輝光，日新其德。 商頌 曰：湯降不遲，聖敬日躋。言其進也。 乾文言 曰：君子以成德為行，日可見之行也。故行之未成，即德之未裕。 繫辭 曰：默而成之，不言而信，存乎德行。此所以言篤行為進德之要也。³⁴⁷

又說：

故知視有不明，聽有不聰，則是未能踐其形，即未能盡其性。視聽言動皆行也。四者一於禮，則是仁，是德也。人生所日用不離，最切近而最易體認者，孰有過於四事乎？……故顏淵問仁，孔子告以克己復禮為仁。顏子直下承當，便請問其目，只此視聽言動四事。如此便知篤行之道，合下當從非禮勿視、聽、言、動入手。才有非禮，即是不仁。到得四事全是禮，則全體是仁。是故篤行為進德之要，此理決定無可疑也。³⁴⁸

因此依本文先前的敘述來看，孔子應當是要求顏淵以禮為標準約束自己的行為，並且努力讓自己的身、心去符合禮，最後完全的與禮融合在一起，這也就是孔子所說的文（禮）質（仁）彬彬。復禮是要以禮為標準，讓自己的心與禮融合為一。³⁴⁹進而達

³⁴⁶ 同註 246，頁 104。

³⁴⁷ 同註 343，頁 17。

³⁴⁸ 同上註，頁 19。

³⁴⁹ 杜維明有類似的意見，他說：「事實上，復禮是要使人們與禮完全相符，它不是消極的順應而是積極的參與。」杜維明，《人性與自我修養》。台北：聯經，民 81，頁 6。

到成於樂、從心所欲的境界。

如前所說，禮雖然是規範，不過與仁密切相關，可以說禮是仁的形式化，而仁是禮的內容，兩者重疊的，並非內在與外在的對比。³⁵⁰實踐禮之所以能為仁，實在是因為「禮在孔子是已轉化而為人所固有的德性及德性的表徵。」³⁵¹必如此才有可能說實踐禮可以達到仁的境界。否則若禮與仁毫不相干，又如何能學禮知仁？

儒家對於身體的看法非常特別，身體是實踐仁的工具，也就是孟子說的踐形，但身體又不只是工具，我們還可以由身體力行轉而了解到仁的真意。心與身並不對立，而是互相有關聯的。經由身體的了解與概念上的了解不同，這種知是「體知」。³⁵²例如我們可以從閱讀書本了解到打球的方法，甚至只要多看幾本書，就可以說的一口好球。但要是實際下場打球，就不是那麼一回事。看書是概念上的了解，實際作為就屬於行的範圍了。從書上得來的打球的知識，與實際打球後所得到的經驗是完全不同的，後者是體知，是屬於身體的，與腦袋無關。孔子一直強調行的重要性，就是因為如果知而不行，就只是概念上的了解，對儒家來說那不是真知，必定要知行合一，才是真儒家。知可以指導行，行可以體會知，兩者是不可分的。例如子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」《論語 雍也》顏淵曰：「夫子循循然

³⁵⁰ 同註 346，頁 121。

³⁵¹ 徐復觀，《中國學術精神》。上海：華東師範大學，民 93，頁 14。

³⁵² 杜維明，《東亞價值與多元現代性》。北京：中國社會科學，民 90，頁 56。馮耀明曾批評杜維明的體知說，他說：「儒家的德性之知或致知之知乃是道德意志的反思活動所達至的心靈狀態或精神境界，並不是一種認知或知識。」馮耀明，揚棄的超越還是創造的轉化—儒家思想與現代化問題，收錄於陳其南、周英雄主編，《文化中國：理念與實踐》。台北：允晨，民 83，頁 329。德性之知的確不是知識，而本文所要強調的乃是經由身體力行而獲得的領悟，而不是經由理性而獲得的了解，並未與知識混為一談。

善誘人：博我以文，約我以禮。」《論語 子罕》博文為知，約禮為行，朱子曰：「博我以文，約我以禮，聖門教人，只此兩事，須是互相發明：約禮底功夫深，則博文底功夫愈明；博文底功夫至，則約禮底功夫愈密。」³⁵³博文是要了解文獻中與聖賢之教有關的嘉言懿行。博必須反約，反是反求諸己，要讓博文所得，體之於身、用之於行，³⁵⁴這才是約之以禮，也才能立於禮。

比如說儒家講祭禮，不論是祭鬼神或祭祖，重點都在於藉此以培養人的感情。同時人可以藉著實踐禮儀，讓禮所代表的意義內在化。³⁵⁵行禮變成一種藝術，行為人可以從身體筋骨的活動之中體會，這是「體得」、「體驗」、「體知」、「體證」，也就是經由身心而領悟。³⁵⁶情感是關乎感性的，身體的活動也是感性的，孔子的思想從來不離開感性而作形上學的、概念上的討論。禮與仁是內容真理，³⁵⁷這樣的真理不是由概念獲得，不是可以「言教」的。³⁵⁸只有身教，包含外在的耳濡目染，以及自己的身體力行才有可能體會。³⁵⁹例如公孫丑問：「敢問何謂浩然之氣？」孟子曰：「難言也。」《孟子 公孫丑上》朱子注曰：「難言者，蓋其心所獨得，而無形聲之驗，有未易以言語形容者。」

³⁵³ 轉引自韋政通，《孔子》。台北：三民，民 85，頁 264。

³⁵⁴ 同上註，頁 265。

³⁵⁵ 在孔子之前對禮的看法，楊儒賓稱之為「威儀觀」，此時主要重視外在的行為，本文認為孔子正代表了由行為到內心的關鍵。見楊儒賓，*儒家身體觀的原型*，收錄於李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》。台北：中研院文哲所，民 84，頁 200-216。

³⁵⁶ 體得、體驗為明道、伊川語，同註 425，頁 383。體證為牟宗三語，見牟宗三，《*心體與性體第一冊*》。台北：正中，民 79，頁 170。達賴喇嘛建議加強對意識了解的方法，發展適用於主觀親身經歷的研究方法。見達賴喇嘛，《*相對世界的美麗：達賴喇嘛的科學智慧*》。台北：天下遠見，民 95，頁 178。

³⁵⁷ 牟宗三，《*中國哲學十九講*》。台北：台灣學生，民 72，頁 21-26。

³⁵⁸ 同上註，頁 48-49。

³⁵⁹ 牟宗三說：「對於性體心體之體證，或性體心體本身之呈現，不只是隔絕一切經驗而徒為抽象的光板的體證與呈現，而且還需要即在經驗中而為具體的有內容的體證與呈現。……此內容即不是經驗與料本身而待吾人去客觀地了解它以成為「知性之知」的內容，而卻只是在這種知中、行中、乃至一切現實生活中、使性體心體之著見更為具體而真實，因而轉成「德行之知」之內容，亦即是性體心體本身之真實化的內容，……故在此種體證與呈現中，所成的不是知識系統，而是德行人格底真實生命之系統。」牟宗三，《*心體與性體第一冊*》。台北：正中，民 79，頁 170。

因為仁是一種內在於人的精神狀態，所以孔子也很難使用語言跟學生說明那是什麼？只能具體的說出「仁之方」，指點一個方向，真正去做就能體會到。因為不是概念，不是完全的理性，而是理性與感性的融合，所以如果有人問孔子為什麼要守喪三年，孔子其實也沒有辦法用合理的概念解釋，只能舉出個實際生活中的經驗，讓你自己去體會。³⁶⁰就好像藝術一樣，每個人都有自己的審美觀，但有些專家他們對美的領悟力比一般人強，所以他們的判斷有其代表性，不能因為判斷不同就說那是主觀的。³⁶¹主體性跟主觀不一樣，³⁶²主觀與客觀相對，但主體性與客觀並非衝突，其中有普遍性在。你要一個美學專家講出什麼是美、什麼是不美，或是有哪些因素才算美很難，他能做到的是跟你講哪一個

³⁶⁰ 余英時曾經為文批評現代新儒家，認為新儒家重建道統的根據在超理性的証悟上，且太過強調體証、証會的修養工夫，已經不是普通意義的哲學，而是具有宗教性的道體。見余英時，《錢穆與中國文化》。上海：上海遠東，民 85，頁 66-68。本文以為這樣的理解是對的，批評則有問題。因為儒家的心性之學，本來面目就是「德性之知，不由見聞」的。例如杜維明說：「如果我們要驗證儒家的心性之學，我們必須從我們自己的具體性出發，只有這樣才能逐漸展示心性之學的普遍性。」又說：「所謂具體的普遍即指出：儒家心性之學所接觸的是普遍人性的價值問題，但是通向這問題的途徑必須是探索者的自証自驗。」杜維明，《一陽來復》。上海：上海文藝，民 86，頁 218；219。達賴也說佛教認為親自證實、親自體會比辯證和經典的說法還重要。見達賴喇嘛，《相對世界的美麗：達賴喇嘛的科學智慧》。台北：天下遠見，民 95，頁 25。

³⁶¹ 請參閱杜維明，《東亞價值與多元現代性》。北京：中國社會科學，民 90，頁 56-69。博蘭尼說：「我們了解了構成重要的技術過程的技能與行家絕技的各種未被有意識地致知的規則，這些規則幾乎是無法完全被言傳的。」又說：「由於個人致知的每一個行動都評賞著某些細節的連貫性，所以這也就暗示著對某些連貫性標準的服從。作出最佳表現的運動員或舞蹈家是他們自己表演的批評家，而行家也被認為是該類事物之精華的批評家。一切個人致知行動都以自定的標準來鑒定他所致知的東西。」許澤民譯，博蘭尼著，《個人知識》。台北：商周，民 93，頁 80；81。牟宗三也認為道德品鑑是創關心靈的具體解悟，也是一種藝術欣賞，如果沒有真實生命之共鳴，就發不出此品鑑。同註 359，頁 250-255。

³⁶² 牟宗三說：「主觀性原則的主觀，並非別的，只是從主體來觀，詳細一點，即是從自己生命的主體來立言，仁、智、誠都是從自己的主體表現出來的，顯然是屬於主觀性原則。」牟宗三認為儒家思想屬於主觀性原則，但牟氏說的主觀與一般人的主觀不同，可以稱作「主體」。參見牟宗三，《中國哲學的特質》。台北：學生，民 83，頁 57-58。徐復觀說：「人心是價值的根源，心是道德、藝術之主體。但主體不是主觀。普通所說的主觀，是指一個人的知、欲方面而言。而本心之顯現，先要克己，要無知無欲，要寡欲，即是通過一種功夫，把主觀性的束縛克除，心的本性才能顯現。因此心之為價值根源，須在克服主觀性之後才能成立的。此時，客觀的事物不致被主觀的成見與私欲所歪曲，才能以它的本來面目進入於人的心中，客觀才真正與心作純一不二的結合，以作為與客觀相符應的判斷。可以說，人的價值主體呈現時，才能使客觀的事物站在自己應有的地位，得到真正的價值。」同註 23，頁 216。

東西美、哪一個東西不美，利用具體的東西指點，真正要進門只能靠自己的領悟。

不過我們還是要對為何行禮儀可以知禮意的問題作出解答。這個問題在孔子的言論中無法找到足以滿意的說明，我們必須參考其他人的思想。

博蘭尼在其《個人知識》一書中說：

透過示範學習就是投靠權威。你照師傅的樣子作是因為你信任師傅的做事方式，儘管你無法詳細分析和解釋其效力出自何處。在師傅的示範下，透過觀察和模仿，徒弟會在不知不覺中學會了那種技藝的規則，包括那些連師傅本人也不外顯地知道的規則。一個人要想吸收這些隱含的規則，就只能毫無批判地委身於另一個人來進行模仿。一個社會要想把個人知識的資產保留下來，就得服從傳統。³⁶³

他認為知識不是完全客觀的，也不可能是完全客觀的，在致知的過程中，必然有著個人的參與，同時知識必然有著默會的成分，也就是說其中必然有著不可言傳的部分。但他也不認為知識因此而變成是主觀的，因為致知不是一種任意的行動，它是負責的、聲稱具有普遍效力的行動。博蘭尼把個人性和客觀性結合稱之為個人知識，就是要反對客觀主義的科學觀。³⁶⁴

且讓本文引用林毓生對博蘭尼的解釋：

³⁶³ 許澤民譯，博蘭尼著，《個人知識》。台北：商周，民 93，頁 69。孔子也說：「不踐？，亦不入於室。」《論語 先進》

³⁶⁴ 請參閱同上註，一書中的譯者序以及前言。達賴也建議要研究意識應該採取一種融合主觀與客觀的研究方法。達賴喇嘛，《相對世界的美麗：達賴喇嘛的科學智慧》。台北：天下遠見，民 95，頁 148。

一個人在世間生活與從事各項事務時，其關鍵性的資源並不是表面上明說的意圖或關懷，即博蘭尼(Michael Polanyi)所謂「集中意識」(focal awareness)，而是博氏所說的「支援意識」(subsidiary awareness)。「支援意識」提供給一個人在生活與學習過程中所需運用的「未明言(或默會)的知識」(tacit knowledge)。這種「知識」或「意識」，則是他在生活與學習的環境裏，於潛移默化中獲得的。

於潛移默化中形成一個人的「未明言的知識」的最主要資源有兩個：(1) 賴爾(Gilbert Ryle)所謂「如何做的知識」(knowing how)。用海耶克先生的話來說，那是「根據一個人能夠發現——但在願意遵從的時候卻不能明確說明——的規矩(rules)來做事的技能」，而不是表面上聽到或看到的宣傳或教誨。(2) 孔恩(Thomas Kuhn)所謂「實際操作的具體範例」。從這個觀點來看，生活與學習中的實踐技能、獲取這樣實踐技能的心領神會，以及展示這樣實踐技能的具體範例，要比表面上聽到或看到的說教或宣傳更能影響一個人的社會行為與文化活動。上面極為簡略的對於博蘭尼、海耶克等人的理論的說明，足以證實我們常識中所謂「言教不如身教」的正確性。³⁶⁵

³⁶⁵ 林毓生，論台灣民主發展的形式、實質、與前景- 為紀念殷海光先生逝世三十三周年而作，〈二十一世紀網絡版〉，<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/>，民92.1，第10期。除了博藍尼的解釋之外，日本古學派的集大成者荻生徂徠也有類似的看法，本文引用韓東育對荻生徂徠的解釋：「他（筆者按，指荻生徂徠）認為，禮樂的重要性，表現為它不需要議論卻可以解決任何議論都解決不了的問題；不需要刑殺卻可以發揮任何刑殺所難以發揮的作用；不是性善論卻能發揮性善論所無法企及的勸善功能。就形式上看，這些都應歸績於禮樂所具有的外在規約意義。徂徠所謂蓋先王知言語之不足以教人也，故作禮樂以教之。知政刑之不足以安民也，故作禮樂以化之。夫先王之教，詩書禮樂而已矣。禮樂不言，習以成德，豈外此而別有所謂成仁之方乎云者，在明確指出了禮樂的上述特徵外，也透露出公德將對私德發揮浸潤、改造甚至某種程度的統御作用這一發展趨勢。禮樂之教與成仁之方的彼此牽連，證明了這一趨勢的客觀存在。徂徠把它稱之為化。化的特點在於，寓道理於無聲，成德行於儀式。以耳濡目染為要妙，以習慣自然為指歸。用徂徠的話說，就是習以熟之「潛與之化」「不知不識，順帝之則，豈有不善哉！而禮如此重要，卻離不開義。徂徠對義的解釋是：義者先王所以制禮之義也。」韓東育，中日兩國道德文化的形態比較，〈二十一世紀網絡版〉，<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/>，民91.7，第4期。荻生徂徠的主張在歷史上已證明的確有效。

李澤厚的積澱說其實也與此類似。³⁶⁶他在《論語今讀》中處處流露此種觀點，例如他說：

我以為，禮乃人文，仁乃人性，二者實同時並進之歷史成果，人性內容（仁）與人文儀式（禮）在源起上本不可分割：人性情感必須放置於特定形式中才可能鑄成造就，無此形式即無此情感。³⁶⁷

又說：

禮及理正是通過這種種儀文實踐活動而非通過思辨、語言、心性追求而建立。其次，這也說明孔子將實踐外在禮制化作內心欲求，融禮欲於一體而成為情（人性，即仁）的具體過程。仁不是自然人欲，也不是克制或消滅這人欲的天理，而是約束自己，使一切視聽言動都符合禮制，從而產生人性情感（仁）。³⁶⁸

本文之所以舉這些說法是要說明，人在儀式或行為之中的確可以獲得某些不可言傳的知識。雖然說博蘭尼談的是「知識」，這似乎與孔子所要表達的不同，但本文認為兩者類似。因為孔子認為在行為中所要體會的是「仁」，而仁是情感，不過並不只是單純的情感，這其中也包含了對禮的知識。因為真能了解禮的人才能創造禮，創造禮就意味著對人的行為與心作出規範，這當然需要某種不可言傳的知識。所以，心智能力事實上是可訓練的，例

³⁶⁶ 李澤厚後來改以「積澱過程」(sedimentating)取代「積澱」(sedimentation)，強調人的心理是一個不斷展開、不斷推進的過程，「它們指的是文化在人的心裏中所發揮的作用和與個體相衝突和交融的歷程。」李澤厚，關於實用理性，《二十一世紀》，第21期，頁83.2，頁101。這樣的改變也許是對批評的回應，參見夏中義，儒學與李澤厚積澱說，《二十一世紀》，第16期，頁82.4，頁124-132。陳炎，李澤厚與劉曉波的美學歧見，《二十一世紀》，第16期，頁82.4，頁133-138。

³⁶⁷ 同註316，頁85-86。

³⁶⁸ 同上註，頁317。

如以佛學上的思想訓練來說，經過訓練的人，可以培養注意力的持續和穩定，以及心智的清明澄澈，讓意識成為「明亮而清醒」。這已經經過數千位冥想者的證實，而被認定為有效而可靠的。³⁶⁹總而言之，在禮儀之中，由於儀式與環境的影響，人可以從中學習到仁與智。

「禮」在孔子的思想中已經轉化成為德行的外在標準，「禮」的作用以前大多只注重在規範面，尤其是五四時期常說的禮教吃人。縱上所述，在孔子的心目中，「禮」的最重要功能是「教化」。《禮記 曲禮》曰：「是故聖人作禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸。」在上者以自己為楷模，這是以德齊之，也就是身教。禮是外在的客觀標準，也是人心的客觀化。「克己復禮」的主要意義是教育，孔子希望人的行為可以遵循禮，但不能只是如此，行為照著禮的規範時，內心也必須有著與之切實的感受。例如孔子說：「禮云禮云！玉帛云乎哉！樂云樂云！鍾鼓云乎哉！」《論語 陽貨》就是指禮不只是禮儀，不能只重外在的行為，更重要的是內心。

孔子重視後天的「可善」。³⁷⁰也就是我們可以經由教育而成聖。例如：

子路問「成人」。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂；亦可以為成人矣！」曰：「今之成人者，何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言；亦可以為成人矣。」《論語 憲問》

³⁶⁹ 達賴喇嘛，《相對世界的美麗：達賴喇嘛的科學智慧》。台北：天下遠見，民 95，頁 163-176。

³⁷⁰ 牟宗三認為孔子並未把性與仁打成一片，牟氏說：「孔子前性字即已流行，然大體是性者生也，無自超越而言性者。生之謂性是一老傳統。孔子已接觸此問題，然可能一時未能消化澈，猶處於性者生也之老傳統中，故性是性，仁是仁，齊頭並列，一時未能打併為一。」同註 359，頁 25。

子夏問曰：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。何為也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮后乎？」子曰：「起予者商也！始可與言詩矣。」
《論語 八佾》

在前句中，孔子認為光有智、廉、勇、藝還不夠，必須再加上禮樂之文才能算的上是完人，錢穆說：「不有禮樂之文，猶今言無文化修養者，縱是才能超越，亦不成人。」³⁷¹後句認為人之美質需要禮來成就，兩者相得益彰。由此可見孔子不認為人生來就是善的，其注重的是人的可善性。

在孔子或儒家的思想中絕非完全樂觀的看待人性，他們了解人性中可能為惡的那一面，不過重點還是在於強調人有成善的根據。³⁷²這裡他們是用了遮顯的手法。³⁷³也就是說他們是為了突顯人性的可善而一直強調人的善根。舉例來說，如果有個學生他努力的話就可以拿到好成績，但是不努力的話成績就很差，此時成績與努力完全是成正比。這時候我們當然是用鼓勵的方法引導學生向上，而不是用盡各種處罰只為了避免學生成績落後。儒家的看法始終是興利重於防弊，因為人有成聖的可能（雖然也有成惡的可能），所以用盡一切方法，盡一切努力就是要讓人往善的路上走。另外，孟子的性善論是用心善說性善，其實用心善論比較適合，畢竟他也是承認性之中有著與動物相同的那一面。只是在談

³⁷¹ 錢穆，《論語新解》。台北：東大，民 80，頁 501-502。

³⁷² 張灝認為儒家過度強調人的可善性，所以沒有充分發揮幽暗意識，因此開不出民主憲政來。見張灝，《幽暗意識與民主傳統》。台北：聯經，民 89，頁 18-31。雖然他忽略了歷史以及現實的因素，但本文認為這樣的說法是可以接受的。

³⁷³ 此乃根據郭應哲師的看法。曾昭旭也有類似意見，他將此歸類為分解地說性，他說：「所謂分解地說性，就是在具體存在的人性中，提煉出某一通性而強調之、突顯之的意思。」「因為由分解而說，總是會突顯一端而不得不多少遮蔽另一端的。」曾昭旭，呈顯光明、蘊藏奧秘—中國思想中的人性論，收錄於黃俊傑編，《中國文化新論思想篇—理想與現實》。台北：聯經，民 85，頁 12-14。

人性的時候一直強調人與動物不同的那一面，這也就是上面所說的遮顯。本文這裡所說的可善，是從整個人性來說的，³⁷⁴並不是只從「人心」來看人性。或許有人會問，若性是可善，那麼不就是把性歸類為可善可不善那邊，而與一般認為的儒家傳統背離了嗎？猛一看或許如此，但實際上不然。孔子的思想中對於人性的看法只是人性中有著「善端」，並不是圓滿的本體。因為是善端，所以需要人的培養與擴充。培養與擴充是需要人的自覺的。若是人沒有自覺，完全沒有向上努力的心，比如孔子說的「困而不學」，那麼他的善端根本無法顯露出來。孔子教學重視學生的心，對於沒有心學習的人，他是「不復」的。這也就是後來的「禮聞來學，未聞往教」的原則，因此中國雖然是個文化體，士人也帶有教化天下的使命，但中國並不汲汲於傳播文化，主要是被動的給予，這就降低了中國文化的擴張性與侵略性，這一點是與西方的傳教士極為不同之處。

孔子肯定每個人都有可能「下學而上達」，「有教無類」可以總結孔子的教育思想。「有教無類」這句話成立的前提就在於肯定普遍的人性。³⁷⁵要做出這種肯定並不簡單。《左傳 成公四年》季文子曰：「史佚之志有之曰：『非我族類，其心必異。』楚雖大，非吾族也，其肯字我乎？」³⁷⁶孔子因為肯定了普遍的人性，所以對夷狄抱持著可以教化的信念，例如：

子欲居九夷。或曰：「陋，如之何？」子曰：「君子居之，何陋之有。」

³⁷⁴ 也就是曾昭旭所謂的存在地說性。同上註，頁 12。

³⁷⁵ 例如谷瑞照說：「用夏變夷之第一基礎，為人類本性之大同小異。夷夏文化雖大不同，然此為環境與歷史之塑造，並非秉性之絕不相通。夷夏既同屬人類，其間必有相通之處，用其相通之基以化導之，必可漸趨於同化。」谷瑞照，先秦時期的夷夏觀念，《復興岡學報》，第 17 期，民 66.6，頁 167。

³⁷⁶ 《國語 晉語》又曰：「異姓則異德，異德則異類。……同姓則同德，同德則同心。」可見左傳國語時代猶以類別的人性論為主。又例如「人」、「黎」、「民」三字原為部落之類名，非人類之意。同註 236，頁 642-645。

《論語 子罕》

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠；雖之夷狄，不可棄也。」

《論語 子路》

子張問「行」。子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。」《論語 衛靈公》

由於肯定普遍化的人性，才造就了中國幾千年來的華夷可變論。中國人才能以文化區別華夷，而不是以種族。而此文化上的區別就是禮義上的區別，此禮義上的區別是後天的差別而非先天的。所以陸象山說：「貴中國者，非貴中國也，貴禮義也。」³⁷⁷

孔子對君子小人的區分與夷夏之分相同，都是用後天的禮義成就區別，小人能學禮義則為君子，君子廢棄禮義則為小人；夷狄進於中國則中國之，中國進於夷狄則夷狄之。是否進於中國的標準就是是否願意學禮。

在孔子之前已有夷夏之辨，不過那是以種族為標準，孔子的貢獻在於以文化辨夷夏，同時主張華夷可因禮而「變」，因此單指夷夏之辨或許無法看出孔子的主張，若以「華夷可變」稱呼，就比較明白。

?? 乏 ??? 巧???? —??????

仁是內在於人的境界，孔子認為人應當努力讓自己內在的精神境界往上提昇，禮則是外界的規則、義務，兩者雖有內外之分，

³⁷⁷ 同註 375，頁 163。

但彼此之間互相影響，孔子主張以德致位，也就是德位合一，就表示仁與禮應當配合無間，隨著內在精神境界的改變，外在的位置、行為也應該跟著改變。此種看法承襲了周人的天命觀，而在孔子手中成為一套體系。《大學》談修身齊家治國平天下，其中的邏輯一以貫之，身、家、國、天下全都是等級制的，而非平等的，全都是差序格局而非平等格局。因此本文以為天下觀主張天下秩序非平等的國際關係，而為等級性的上下隸屬關係，而國家的地位隨文化而上下，可說是源自孔子的。³⁷⁸

徐復觀認為孔子開闢了內在地人格世界，開啟了人類無限融合及向上之機。而內在地人格世界是人在生命中開闢出來的世界，是質的世界，是層層向上的立體的世界。³⁷⁹人在道德修養的過程中，是慢慢向上的，這是一種境界，沒有辦法量化。³⁸⁰孔子在一些言論中說出了境界的不同。

子曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」《論語 泰伯》

這不是孔子對於學生的「課程大綱」，而是孔子談人生修養境界的功夫論與境界論，類似於孔子的七十自述，以及知之、好之、樂之。

子曰：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」《論語 雍也》

³⁷⁸ 例如濱下武志認為朝貢體制是國內統治關係在對外關係上的延續與應用，應當視為類似於同心圓似的逐步擴大，不能分成國內國外兩部分，同時要做為一個有機的體制來把握。同註 125，頁 29-32。余英時認為「貢」不只限於藩屬，中國內部的地區也必須上貢，所以只是程度上的問題，由此可見中國並無「外交」觀念，與他國之事務也屬於「內政」。同註 91，頁 411。

³⁷⁹ 同註 114，頁 69。

³⁸⁰ 例如牟宗三認為內容的也可以稱作強度的，所以內容真理又可以稱為強度的真理。他說：「強度的真理就不是科學裡面那種量，他不是數學量也不是物理量。它是屬於生命方面的，生命才可以說強度。強度屬於生命，繫屬於主體，生命主體才能表現強度。它不能離開主體；道德、宗教一定要落入主體來呈現。」同註 357，頁 30。

《南侃皇疏》曰：「謂學有深淺也。知之，謂知學問有益者也。好之，謂欲好學之以為好者也。樂，謂歡樂之也。」³⁸¹本文認為知之是知道、了解的意思，從知解的角度是不可能了解孔子所說的道理的。朱子引張敬夫曰：「知而不能好，則是知之未至也。好之而未及於樂，則是好知未至也。」樂之者，類似於從心所欲，情理合一，自自然然的行。

子曰：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」《論語 子罕》

共學、適道、立、權代表四個階段。朱子引程子曰：「可與共學，知所以求之也。可與適道，知所往也。可與立者，篤志固執而不變也。權，稱錘也，所以稱物而知輕重者也。可與權，謂能輕重，使合義也。」另，《反身錄》曰：

蓋天下有一定不易之理，而無一定不易之事，惟意定理明之人，始能就事審幾，惟理是從。孟子謂權然後知輕重，夫輕重靡定，從而權之，則必有極重者，吾從其極重者之謂權，是權之所在，即道之所在也。易傳序謂隨時變異以從道，中庸謂君子而時中，皆能權之謂，則權非義精仁熟者不能。³⁸²

任何一派學問都有常與變，儒家尤其強調此點，子張問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。」《論語 為政》這裡就是強調了儒家的常道，儒家的變道反應在孔子所說

³⁸¹ 同註 309，頁 404。

³⁸² 同上註，頁 625。

的「無可無不可」《論語 衛子》、「子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我。」《論語 子罕》、「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之於比。」《論語 里仁》或是孟子稱孔子的「聖之時者」《孟子 萬章下》，以及《中庸》的「時中」。變是要在常道底下作改變，變不能違背常道，否則就不是正當的、合理的變，也就是蔡仁厚所說的「經須通權，權不離經」。³⁸³但是就如同後代所演變的情形一樣，「禮」常常變成了吃人的禮教，禮所要求的靈活性、情境性不見了，取而代之的是固定性、不變性。³⁸⁴雖說後代的發展自有其歷史因素，但在儒學經典中也自有其原因。我們看孔子把「可與權」放在最後，可見得「權」需要長久的學習，在把握到了「經」之後，才能有符合「經」的「權」。例如上面引文中說「權非義精仁熟者不能」，朱子引洪氏曰：「權者，聖人之大用。」但是把握「經」並不是件容易的事，禮雖說有其靈活性，但亦有其固定性，只是其固定性並非如同法一般的嚴格。但只要有其固定性，那麼就有限制，一般人要他們「立於禮」，遵從外在的標準而行事是比較容易的，但要自己做判斷，並且作出正確的判斷就困難許多。例如有人問孟子：「男女授受不親，禮與？」孟子曰：「禮也。」曰：「嫂溺則援之以手乎？」曰：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」《孟子 離婁上》之前已提及，禮有其規範性，也就是禮儀的部份，人必須在此規範性中學習其中的意義，這也就是禮意。但是由於在學習的過程之中，遵守規範的要求時時提醒著人們，於是容易內化為絕對的守禮的意識，而不是相對的守禮。就如同我們談孝行（非孝心）談久了，孝就容易變成愚孝，或是變

³⁸³ 蔡仁厚，*儒學的變與常—從經權原則看儒家的鮮活之氣*，收錄於杜維明編，《*儒學發展的宏觀透視*》。台北：正中，民 86，頁 85。馬一浮曰：「經權不二。」「唯知常而後能應變，語變乃所以顯常。」同註 343，頁 93；5。

³⁸⁴ 李澤厚認為禮與法相較之下比較重視情境和條件，有更多的靈活性和差異性。李澤厚，*說儒法互用*，收錄於劉述先、林月惠編，《*現代儒家與東亞文明：問題與展望*》。台北：中研院文哲所，民 91，頁 60。

為表面化、形式化的孝。在「可與權」之前的「立」是「立於禮」，可見我們要通權達變之前必定有著向權威學習的階段，³⁸⁵同時也要經過這個階段，經過不停的努力，才有可能慢慢的摸索出常道。就因為這是困難且必經的路，雖說每個人只要努力都有可能，但其實真能做到的人卻不多，這也是為什麼後代會有禮教吃人的言論出現。杜維明說：

仁和禮之間的創造緊張性意味著它們的互相依賴……如果沒有仁，禮就變成空洞的形式主義。進而言之，沒有了仁，禮很容易退化成為不能進行任何自覺改良的社會強制，並可能摧殘人的真實的情感。所謂禮教就是這樣的一個例子。³⁸⁶

一個完全按照禮儀行動的人可能被孔孟稱為鄉愿，因為鄉愿並不是自覺地從事道德實踐，只是一味順從慣例。³⁸⁷孔子早已預見類似情形，所以他說：「文勝質則史。」《論語 雍也》意思就是說，如果外在的禮文勝過了情感，人就會變的呆板。³⁸⁸

綜上所述，孔子思想中的確區分著境界的差異，最高的境界就是成於樂、樂之者、從心所欲、可與權的人。這樣的人是情理合一的，由仁義行，非行仁義也。孔子認為有德者宜在高位，主張德位合一，天子必須制禮作樂，唯有了解常道之人，方能了解變道，因此天子之位應當由上述所說的最高境界的人擔任此一職

³⁸⁵ 林毓生說：「我們只能在學習中找尋轉化與創造的契機；而在學習的過程中，我們必須根據權威才能進行。」林毓生，《中國傳統的創造性轉化》。北京：三聯，民 85，頁 7。

³⁸⁶ 同註 349，頁 17-18。

³⁸⁷ 同上註，頁 19。

³⁸⁸ 朱子引楊氏注曰：「文質不可以相勝。然質之勝文，猶之甘可以受和，白可以受采也。文勝而致於滅質，則其本亡矣。雖有文，將安施乎？然則與其史也，寧野。」李澤厚說：「質，情感也；文，理性也。質勝文，近似動物，但有生命；文勝質如同機器，更為可怖。孔子以禮仁作為中心範疇，其功至偉者，亦在此也：使人不作動物又非機器。」同註 316，頁 175。

位。

禮雖然是規範，不過與仁密切相關，可以說禮是仁的形式化，而仁是禮的內容，兩者是重疊的且互為因果、互相影響的，並非內在與外在的對比。³⁸⁹必如此才有可能說實踐禮可以達到仁的境界。例如勞思光把因守禮而養成求正當之意志的過程稱為「實踐程序」。³⁹⁰實踐禮之所以能為仁，實在是因為「禮在孔子是已轉化而為人所固有的德性及德性的表徵。」³⁹¹錢穆也說：「蓋禮治即仁治，即本乎人心以為治。」³⁹²所以禮的本質就是仁。

禮原本是維繫天下秩序的工具，但在孔子的思想中，除了這一點之外，還是人的德行的表現。依禮而行並不是依照外在的教條而行事，而是依照自己內心之要求而行，是服從自己而非服從外在命令。但是孔子並沒有捨棄上述外在秩序的這一面，禮依舊是維繫秩序的，所以人應該依照自己的身份地位而行禮，不可以僭越。目前大多偏重一邊，我們認為應當兼重。把這兩者連結起來，就可以看出孔子的「正名」以及「以德取位」主張，實在是由禮的這兩點特性而來。禮是仁的表現，又是與身份地位相應的規範，如果只重一方，必定無法解釋另一方。因為如果說天子、諸侯與人民所用的禮不一樣，那麼就一定得同意三者之間的德行不同，否則無法解釋為何禮不同？如果禮只是因為地位而有所不同，那麼如何能說禮是因內心要求而立？如果禮只是因為內心要求而立，那麼為何又因為地位而不同？所以，德行與地位勢必連結在一起，德、禮、位三者一體。故有德者有位，德不同故位不

³⁸⁹ 同註 346，頁 121。

³⁹⁰ 勞思光，《中國哲學史》。台北：三民，民 70，頁 67。

³⁹¹ 同註 351，頁 14。

³⁹² 同註 371，頁 85。

同，位不同故禮不同。³⁹³蕭公權說：

蓋君子在孔子思想中為品行之名，亦為身分之號。德位兼備，乃為君子之極則。孔門之教，意在以德取位。……孔子之目的有二：一曰化德位兩缺之小人為有德無位之君子，二曰致有德無位之君子為德位兼備之君子。³⁹⁴

牟宗三說：

既串於政治等級中，自必有其等級上之限制。凡屬等級，義必如此。……禮用於政治上之尊尊，即等級也。……天子既亦列於政治等級中而有限制，故政治之客觀而公共性乃全顯。政治之客觀而公共性由於政治之有客觀形式也。此客觀形式即彌繪於全政治組織中之政治等級也。此政治等級有客觀實在性。以統體是禮也、義也。有客觀形式，然後有客觀精神。吾故曰：尊尊形式之出現乃人類歷史一大進步。又曰：人惟於尊尊形式下，始可言精神之表現。政治之客觀形式有實在性，固有恆常性。而套於此政治形式中之個人則是變數也。故春秋譏世卿。嚴格言之，推政治之客觀形式而充其極，不但卿不可世，即天子諸侯亦不可世。³⁹⁵

禮制的出現乃是一大進？，從宗法的固定的禮制，進步到道

³⁹³ 孔子主張以賢能取位的言論很多，簡單擇其兩句，例如：子曰：「雍也可使南面。」《論語 雍也》子謂仲弓，曰：「犁牛之子騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸？」《論語 雍也》章炳麟說：「自孔子布文籍，又養徒三千，與之馳騁七十二國。……哲人既萎，曾未百年，六國興而世卿廢。民苟懷術，皆有卿相之資。由是階級盪平，寒素上遂。至於今不廢。」同註60，頁55。徐復觀說：「孔子根本沒有談過無階級的社會。孔子承認階級（名份），但他竭力指出階級所應當憑藉以存在的條件，使人能自由獲得此種條件，因而可自由改變在階級中的位置。人在階級中有自由改變的機會，階級便由人類生命的桎梏而變成為人類生命的鼓勵。孔子在這方面，是從兩方面提出他的主張，一是主張凡有某種地位的人，應該具備與某種地位相適應的德與能，此即他的正名的最根本意義。此一主張的另一意義，即是沒有具備與其地位相稱的德與能的人，即不應保有其地位。」徐復觀，《中國思想史論集續篇》。上海：上海書店，民93，頁261。

³⁹⁴ 同註60，頁57。

³⁹⁵ 牟宗三，《寂寞中的獨體》。北京：新星，民94，頁184-185。

德的、不固定的禮制更是極大的轉變。下文討論孔子理想中的天下秩序，即由此而發。³⁹⁶

?? 乏 ??? ? ? 牙?? ? ?

??????

本章的後半段將以孔子對實際政治的主張為例，以印證前半段的論點，我國士人對於論語所言、所主張常常是奉若神明，對於後人影響甚大，因此本文也必須解釋孔子對於實際政治與封建制度的看法，原因在於雖然自秦以後中國從封建轉變為大一統，但在大一統的政治體制中，封建制的精神卻一直存在。例如西? 定生說：

封建制一般認為成立於周代，是適應當時氏族制社會而採用的政治體制。由此產生的政治理念，後來被理想化而存續著，東亞世界形成之際，成為其世界的秩序理念。這一點，與第一項的華夷思想一起，成為東亞世界規律政治體制的理論。³⁹⁷

西? 定生認為亞洲東亞世界的理論來自於華夷思想與封建理念，本文認為這兩種看法不論後人如何談論，都不能脫離論語的影響，孔子的所定下來的原則制約著後來的中國。高明士在討論

³⁹⁶ 例如費正清說：「中國人總有這樣的傾向，認為外交關係，就是將中國國內所實行的社會秩序之同一原則，對外示範。因此，中國的外交關係，也像中國社會一樣，是層級制的，相當不平等。久而久之，便在東亞形成一個中外關係網，大約相等於歐洲所發展成的國際秩序。」同註 103，頁 8。由此可見中國的國際秩序與國內秩序是相似的。

³⁹⁷ 同註 123，頁 94。高明士也說：「天下秩序由君臣結合原理加上父子結合原理，從制度面而言，是由郡縣制加上封建制的關係；理論上需封建思想存在或復活，始有可能。」同註 57，頁 5。

中國的天下秩序時也認為孔子所提出的德、禮、政、刑四要素足以說明。³⁹⁸因此在本文中討論孔子對於天下秩序的看法，可說是理所當然的。在天下秩序中，天子佔有舉足輕重的地位，因為他是整個天下的領袖，必須負起教化天下百姓的責任，因為德位合一向來是中國的理想，如果天子無德，除了衣食的缺乏之外，天下秩序都會動盪不安。

子曰：「天下有道，則禮樂征伐，自天子出；天下無道，則禮樂征伐，自諸侯出；自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫；天下無道，則庶人不議。」《論語 季氏》

本條孔子之言，禮樂指制度，征伐指軍事。³⁹⁹禮樂征伐自天子出象徵著天下一統。⁴⁰⁰除了象徵天下一統之外，先前提到孔子主張以德取位，天子之位最高，應由最有德之人得之，此人必定「可與權」。制禮作樂就是「權」，因為必須察其損益。所以這應當也是制禮作樂為天子權力的原因之一。

禮樂征伐自天子出則天下有道，禮樂征伐非自天子出則天下無道。天下有道或無道是結果而不是原因，如果天下有道是原因，因為天下有道，所以禮樂征伐自天子出的話，那麼有道無道的決定者在天不在人，似乎變成命定論的主張。孔子講「人能弘道，非道弘人。」《論語 衛靈公》道是客觀的存在，有道或無道的決定在人，而不是靠人以外的事物。孔子認為禮樂征伐應當是天子專屬的權力，其他人不可越權，否則天下就陷入無道的局面。

³⁹⁸ 同註 57，頁 147。

³⁹⁹ 薩孟武，《儒家政論衍義》。台北：東大，民 71，頁 45。

⁴⁰⁰ 同註 371，頁 595。

為什麼禮樂征伐自天子出就是天下有道的象徵呢？這牽涉到孔子「正名」的主張。禮的制度上的精神就在於「別異」、「名分」，確定各人的權利義務。在禮樂制度中，每個人隨著身分、地位、情況的不同都有該遵循的禮，依照井井有條的規劃，每個人都應該各安其位，所以孔子才會說：「不在其位，不謀其政。」《論語 泰伯》曾子也說：「君子思不出其位。」《論語 憲問》如果跨越了自己該有的份際，就是違背了禮。

因為天下的秩序是靠禮而不是靠力維持的，所以孔子對於違禮的事總是非常氣憤。例如孔子稱季氏，「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」《論語 八佾》所以禮樂自天子出，在倫理面代表每個人各安其分，政治面代表天下一統。如此一來就可以保證天下的秩序。因為天子在孔子心目中乃有德有位之聖人方能居之。「子曰：舜其大孝也與。德為聖人，尊為天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。」《中庸》天子因德而致位，是德位兼備的聖人。只有天子才能真正為天下著想，也只有德位兼備的天子才能「經綸天下之大經，立天下之大本。」《中庸》

因此天子的權力是制定天下共通的禮樂制度。⁴⁰¹除了訂定制度外，天子還可以對外患或不服從命令的諸侯發動軍事討伐。天下觀重視禮制更甚於各國的獨立權力，超越國界的限制，因此在後代，只要他國對中國失禮，中國會略加懲罰，但以他國接受禮制為目的。

總歸來講，天子的權力其實不大，孔子不贊成一人總攬大權，在孔子的心目中，天子應該如同天一般無為而治。最重要的責任

⁴⁰¹ 例如《中庸》也說「非天子，不議禮，不制度，不考文」

在教化。

子曰：「大哉堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之，蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章！」《論語 泰伯》

孔子常把天子與天相提並論，認為天子應該效法天。為政以德指的是天子。天子為政主要在以德正人，居其所是不動的意思，不動是指無為而治，無為是不負責實際政務。例如：

巍巍乎，舜禹之有天下也而不與焉。《論語 泰伯》

舜有臣五人而天下治。武王曰：「予有亂臣十人。」孔子曰：「才難，不其然乎？唐虞之際，於斯為盛，有婦人焉，九人而已。三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可謂至德也已矣。」《論語 泰伯》

第一句的「不與」並非朱子所言的「不以位為樂」。黃式三《論語後案》曰：「不與者，得人善任，不身親其事也。」⁴⁰²才合乎孔子本意。

子曰：「禹，吾無間然矣。菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。」《論語 泰伯》

據朱子言，「溝洫」是「田間水道，以正疆界備旱潦者也。」從此句亦可看出天子所為當在主祭祀、行禮儀、立制度。綜合以上三條，我們可以看出天子無為而治，實際政務交給臣子處理，自己的責任在於作人民的典範。子曰：「君子之德風；小人之德草；草上之風必偃。」《論語 顏淵》就是在說明天子以修德為

⁴⁰² 同註 309，頁 547。

要。

就現實而言，「周天子雖為權力最高之統治者，但並非事必躬親，而係將政事委由執政大臣處理。」⁴⁰³周朝初期，王朝的卿士由大諸侯擔任，⁴⁰⁴王畿的政事就交由大諸侯處理，在各諸侯國則多由卿大夫負責處理政務。

陳成子弑簡公。孔子沐浴而朝，告於哀公曰：陳恆弑其君，請討之。公曰：告夫三子。孔子曰：以吾從大夫之後，不敢不告也！君曰：告夫三子者，之三子告，不可。孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也！」
《論語 憲問》

雖然征伐為天子的權力，但這裡孔子請求哀公發兵討伐陳成子，看來似乎矛盾。朱子說這是因為「亂人之大倫則人人可得而誅之」。天子發動的征伐，對外主要是針對夷狄。在內部，主要是針對不服從王命的諸侯。華夏國家內部因為禮的維繫，不應該有戰爭的發生。如果諸侯之間有糾紛，天子必須出面勸阻。⁴⁰⁵孔子請求魯君發兵，與當時的背景比較有關係，畢竟當時的天子已經毫無實力了。因此雖然說人人得而誅之，但還是應該遵循君臣之禮，向諸侯請求發兵。如果有天子在，則必須稟告天子。天子是天下秩序最重要的仲裁者，他負起維護秩序的責任，自然必須公正無私，以天下為重。⁴⁰⁶

⁴⁰³ 李新霖，《從左傳論春秋時代之政治倫理》。台北：文津，民 80，頁 52。

⁴⁰⁴ 許倬雲，《求古篇》。台北：聯經，民 71，頁 359。

⁴⁰⁵ 同註 399，頁 45。

⁴⁰⁶ 本節只引孔子論及有關堯舜部分作為討論，因為本文認為那才是孔子的理想所在，那也才是孔子心目中天下有道的時候。孔子曰：「天下有道，丘不與易也。」《論語 衛子》由此可見當時的局面了。如果從孔子因現實而發之言語來看（比如季康子問政），實在容易混淆。畢竟理想一落到現實必有所窒礙，於是原本對天子與諸侯的不同要求，在天下無道之時只能盡量求政治清明，不可能盼望聖王重現了。

孔子認為道德不是一個人的事，也不是一個人所能完成的。前者表示仁心必然會擴及其他人，「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」《論語 雍也》後者為「君子之德風；小人之德草；草上之風必偃。」《論語 顏淵》綜合這兩者，所以天子應當以天下為重，以道德模範為最重要的教育方法。同時也因為天子對人民的影響力，以及制禮作樂的要求，所以必須德位合一，否則人民會受到不良的影響。例如費正清說：「在中國人觀點看來，天子的德行和智慧具有神秘的影響，不僅及於中原，而且可以超越中國疆界，普及全人類，給人類以和平和秩序。」⁴⁰⁷

我國一直以來都認為道德不只是個人的事，不只是一般常說的內聖外王，更重要的是修養道德的途徑不能也不應只是個人之事。儒家的道德可以說是「感染式的」，⁴⁰⁸也就是所謂的風行草偃。孔子就說過很多次類似的話：

季康子問政於孔子，孔子對曰：「政者，正也，子帥以正，孰敢不正？」

《論語 顏淵》

子曰：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」《論語 子路》

以上是政治上的影響，平時與朋友之間的相處也會受到影響，但影響似乎不如政治方面來的大。

不只是好的會影響到他人，不好的行為也是一樣的效果。惡者常常與惡者同流合污，善人則與善人里仁為美，這不只是說善

⁴⁰⁷ 同註 103，頁 10。

⁴⁰⁸ 一般所用的感通與本文所說的感染不同。感通通常是指相信人同此心、心同此理，因此可以己之心度人之心，也就是強調普遍性。本文所謂的感染則是注重道德或行為的互相影響，感染是以心之感通為基礎，但與感通不同。另外，儒家認為道德可以感染又是道德可從外入的證明，因為我們要能感受到君子的德風，必定是經由其外在的行為所感受，其行可動吾心。孟子曰：「是以惟仁者，宜在高位，不仁而在高位，是播其惡於眾也。」《孟子 離婁上》

與惡會彼此互相吸引，更重要的是環境會影響一個人的道德。常在污泥之中，想要不受污染是困難的。⁴⁰⁹

孔子不只強調「為仁由己」，還有受其他人以及環境影響的這一面。此兩者看似衝突，但其實是相輔相成的，若是只強調「為仁由己」，那麼邏輯上來講就不可能會有風行草偃之類的看法，但若是只注重「風行草偃」、「己正正人」，那麼個人就無所謂道德的主體性。儒家的學問不能離開世間，也就是《中庸》所謂「道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道。」這「感染式」的道德觀是我國倫理學的一大特點。這個感染性讓儒家的主張離不開人間，讓修養道德不能一個人出世修行。但就是因為有著感染性的特點，所以儒家談道德總是希望有個聖君賢王，聖君賢王的責任就是要影響人民、風行草偃，因為聖君賢王的影響力最大，所以要有德者居之，要君師合一，這是理論上不得不然的走向。

張灝認為由於儒家主張人有成聖成賢的可能，因此把政治權力交給聖王，讓德性與智慧駕馭權力，⁴¹⁰但是儒家之所以希望聖王在位，並不只是為了讓道德指導權力，而是要讓每個人都能受德位合一的聖王影響。君師合一、政教（教育）合一，政治的重點不在權力而是教育，「儒家之言政治，其唯一目的與唯一手段，不外將國民人格提高。」⁴¹¹就是因為人與人之間會互相影響，而位處高位的人影響力又更大，所以才需要仁人在高位，以播其善於眾。除了需要人人在高位之外，也需要華夏國家在高位，唯有如此方能以夏變夷，同歸禮義。

⁴⁰⁹ 例如「佛肸召，子欲往。子路曰：「昔者由也聞諸夫子曰：親於其身為不善者，君子不入也。佛肸以中牟畔，子之往也如之何？」子曰：「然，有是言也。不曰堅乎？磨而不磷；不曰白乎？涅而不緇。吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食。」《論語 陽貨》 唯有做到了「堅」，才能不受他人影響。

⁴¹⁰ 同註 372，頁 28。

⁴¹¹ 同註 40，頁 93。

?????? 咖? 攢? 仨

春秋時期的中國（中原）是華夷雜處的局面，諸夏在中原，蠻夷戎狄也在中原。所以華夷之分不在居住地，不應當？後代的把四夷與方位合在一起所誤導。由於華夷通婚以及華夷聯盟都很常見，諸夏與戎狄在種姓上也十分相同，因此諸夏與戎狄的差別只在文化生活上，也就是耕稼城郭與遊牧部落的不同。⁴¹²因為華夏為耕稼，所以有宮室、宗廟、社稷、衣冠、禮樂、車馬，這些是蠻夷所沒有的制度和社會秩序。也因為只是經濟上、文化上的區別，所以是可以學習、改變的，因為可以改變，才能說諸夏用夷禮則夷之，夷狄進中國則中國之。⁴¹³

子曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」《論語 八佾》

此句之義眾說紛紜，但不外兩種。「或釋作中國禮義盛而夷狄無之，故夷狄雖有君長，不如諸夏之偶無。或釋作夷狄且有君，不如諸夏之僭亂，反無上下之分。」⁴¹⁴但孔子之意本於尊中國而外夷狄，且君不過為禮之一部，釋惠琳曰：「有君無禮，不如無禮無君。」⁴¹⁵錢穆《論語新解》曰：「論語言政治，必本人道之大，尊君亦所以尊道，斷無視君位高出於道之意。」⁴¹⁶由此可見，此句當釋為夷狄雖有君主，但無禮義，還是不如華夏雖沒有君主，但有禮義。

⁴¹² 錢穆，《國史大綱》。北京：商務，民91，頁55-56。

⁴¹³ 同上註，頁57。

⁴¹⁴ 同註165，頁6-7。

⁴¹⁵ 同註309，頁148。

⁴¹⁶ 同註371，頁75。

孔子認為周朝的禮樂制度，可以適用於所有人，也可以適用到百世以後。對孔子來說，這樣的信心實在是來自對人性以及文化的肯定。

子曰：「有教無類。」《論語 衛靈公》

子張問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。」《論語 為政》

有教無類是指人經過教育之後，就沒有類別上的差異。這句話明確地表示了人類的平等，以及教育的重要，為後代的教育政策以及外交政策劃下標準。華夏與夷狄的差異在於教育，君子小人的差異也是因為教育。因為造成差別的原因在教育，所以血緣身分、膚色、語言、宗教種種的區分都不再重要。在孔子心中，華夏與夷狄的區分是文化上的區分，而非種族上的區分。或許這句話現在看來不甚起眼，但我們如果與西方的種族歧視歷史相比較，就可以了解這句話的偉大。

第二句，因為九夷無禮義所以稱之陋。陋為簡陋、閉塞、文化落後之意。雖然那裡文明比較落後，但君子居之就可以改變其風俗，由此可見禮樂之普遍性。這也是有教無類的意思。第三句是指禮的精神至久不變。顧炎武《日知錄》曰：

記曰聖人南面而治天下，必自人道始矣。立權度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽號，異器械，別衣服。此其所得與民變革者也。其不可得變革者則有矣，親親也，尊尊也，長長也，男女有別，此其不可得與民變革者也。自春秋之併為七國，七國之併為秦，而大變先王之禮。然其所以辨上下，別親疏，決嫌疑，定是非，則固未嘗有異乎三王也。固曰：

「其或繼周者，雖百世可知也。」⁴¹⁷

孔子對禮樂的自信心在上述言論中歷歷可見，但就實際狀況而言，當時的華夏文化在夷狄的武力威脅以及內部國家的征戰中搖搖欲墜。

子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」
《論語 憲問》

朱子注曰：「不以兵車，言不假威力也。如其仁，言誰如其仁者，又再言以深許之。蓋管仲雖未得為仁人，而其利澤及人則有仁之功矣。」《論語正義》曰：「如其仁者，王氏引之經傳釋詞：如，猶乃也。此訓最當。蓋不直言為仁，而言如其仁，明專據功業言之。」⁴¹⁸管仲相桓公，不靠兵力而維繫了華夏禮樂，即使管仲不知禮，從民族大義來講，仍是功不可沒。

子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆而莫之知也。」
《論語 憲問》

所謂霸，《論語正義》曰：

鄭注云：「天子衰，諸侯興，故曰霸。霸者，把也，言把持王者之政教，故其字作伯，或作霸也。」……白虎通號篇：「霸者，伯也，行方伯之職，會諸侯，朝天子，不失人臣之義，故聖人與之，非明王之法不張。霸由迫也，把也，迫脅諸侯，把持其政。」然則霸者，諸侯之長，所以

⁴¹⁷ 同註 309，頁 128。

⁴¹⁸ 同註 321，頁 576。

為政之名也。把持者，固守之意，固守王者之政教，以令於諸侯。」⁴¹⁹

霸者乃繼王而起，霸者之義有四，尊王、攘夷、禁抑篡弑、裁制兼併。因霸政而封建秩序得以維持。⁴²⁰一匡天下乃匡天下於一，維持一統的意思。雖然把持天子的政教不合乎禮，⁴²¹但若從大節上看，維繫華夏的功勞超過於此。顧炎武說：

君臣之分，所關者在一身。華裔之防，所繫者在天下。故夫子之於管仲，略其不死子糾之罪，而取其一匡九合之功，蓋權衡於大小之間，而以天下為心也。夫以君臣之分，猶不敵華裔之防，而春秋之志可知矣。論至於尊周室，存華夏之大功，則公子與其臣區區一身之名份小矣。⁴²²

顧氏所言實契合於孔子，本文認為顧氏能以公天下之心求孔子之心，才比較能了解孔子思想。若以家天下之心看孔子，就很難了解孔子的言論了。

以當時之情勢，霸者之出現可說是不得不然。薩孟武說：

王室式微，不能保衛諸夏，諸夏各國復內亂頻起，千室之邑欺陵百乘之家，百乘之家欺陵千乘之國。在此形勢之下，王者欲一乎天下，只有自近者始，先內其國而外諸夏，次內諸夏而外夷狄。《公羊傳 成功十六年》換言之，即由一位諸侯先修內政，內政既修，再糾合諸夏各國以攘夷狄。⁴²³

⁴¹⁹ 同上註，頁 578。

⁴²⁰ 同註 412，頁 59-60。

⁴²¹ 蕭公權說：「孔子殆知周禮之不能盡復於一旦，故每求其次，凡對封建制度有利之行為，雖不合於最高標準，亦加以相對之許可。於是諸侯稱霸，大夫執國，亦得蒙實與之辭。」同註 60，頁 75。

⁴²² 同註 309，頁 991。

⁴²³ 同註 399，頁 47。

劉寶楠曰：

傳贊云夷狄之人，貪而好利，被髮左衽，人面獸心，其與中國殊章服，異習俗，飲食不同，言語不通，故之其人君不君、臣不臣也。注言此者，見夷狄入中國，必用夷變夏，中國之人，既習於被髮左衽之俗，必亦滅棄禮義，馴至不君不臣。⁴²⁴

一人之無禮，總勝過天下之無禮。所以即使管仲有一些錯誤，從天下的角度看，還是應當稱許。徐復觀說的好，他說：

要從當時夷狄的欺凌中保存華夏，這是孔子作春秋的一大因緣。管仲一匡天下，免華夏於被髮左衽，這和子貢所說的博施濟眾的架空的話，全不相同，孔子對此，心中是感到萬分的真切。只看他說民到于今受其賜；微管仲，吾其被髮左衽矣的口氣，其真切之情，可以想見。當時一般人對管仲之功，不能像孔子那樣感到真切，乃因為一般人缺少像孔子那樣對華夏的真切責任感，亦即是沒有孔子心中之仁。由孔子心中之仁而來的對管仲事功的真切感，自然非許管仲以仁不可。⁴²⁵

必須結合這兩點才能了解孔子之言。孔子認為人才應為天下所用，又因為對華夏文化的責任感而稱讚管仲為仁。管仲雖不知禮，但我們在《左傳》中可以看到，管仲對於華夏國家之間的感情看得相當重。孔子認為維護自夏商周以來所因革損益的中國文化，是當時華夏子民的責任，這樣的一種歷史意識、文化意識對中國影響很大。這一點我們可以從當時許多人對華夏文化的責任感中看的出來，而這樣的一種對於本國文化的責任感與自信心一

⁴²⁴ 同註 321，頁 580。

⁴²⁵ 徐復觀，《中國思想史論集續篇》。上海：上海書店，民 93，頁 244-245。

直傳承到清末。清末時，我國自許為天朝上國，而視西洋為夷狄，可說是此種心態的延續。我們要注意的是，孔子雖然試圖維護「民族文化」，但認為其文化是「普世」的，並不限於華夏。

不過對於清末的分析就留待末章了。如前文所說，孔子主張以德取位，在國家的地位上也是如此，有德之人為天子、諸侯，有德之國為王、為霸。天下秩序等同於道德秩序，上下的位置等同於道德的高低，⁴²⁶有德的國家以「修文德以來之」為最高標準，同時居於比較高的地位領導其他各國，寡德之國則接受領導。就當時的情勢而言，華夏國家在文化上自然比夷狄更進步，所以應當做夷狄的表率，教化他們而非征服他們。也就是說國際間也應當以禮德維繫天下秩序，各國只在道德上砥礪，不做軍備競賽。除了維繫秩序之外，更重要的是教化夷狄，以夏變夷，⁴²⁷夷狄可以教化的根據就在於人性相同，同時仁者親親而仁民，自然不應放棄夷狄。

子曰：一日克己復禮，天下歸仁焉。《論語 顏淵》

或問禘之說。子曰：「不知也；知其說者之於天下也，其如示諸斯乎！」指其掌。《論語 八佾》

⁴²⁶ 孔子之前的政治秩序是宗法秩序，宗法秩序意指一個宗族成員在政治權力上的地位，是由在宗族中的身分所決定的。張光直，〈中國古代王的興起與城邦的形成〉，《燕京學報》，新3期，民86.8，頁4。陳來說：「春秋中期以前，社會體系是相對穩定的宗法的封建領主制。宗法的是指公、卿、大夫、士之間一般有宗法親屬關係。公在這裡泛指國君，國君這個權力位置是家族世襲的，不管兄終弟及還是長子繼承。卿、大夫的權力位置的繼任更迭一般採取世官制度，也是族內繼任的。……所以政治和經濟資源的占有都是族內繼承。」陳來，《古代思想文化的世界：春秋時代的宗教、倫理與社會思想》。台北：允晨，民95，頁238。孔子則主張道德秩序。主要特徵就在「以德取位」，同時也把國家視為道德教化之團體。孔子的道德秩序乃是可變動，位合一的。宗法秩序的政治階級不可變動，以血緣的親疏遠近為準。因此中國歷史上的朝代，若要取代前朝則須主張道德秩序，鞏固自身則主張宗法秩序。在中國歷史上，宗法秩序與道德秩序的原則一直存在而不可分。也因此中國的政治總是有著血緣與道德的成分在，政治組織是家庭的擴大，重視在上者的教化，以及民心的趨向，這些都是我國的特色所在。

⁴²⁷ 同註60，頁77。

錢穆曰：「蓋報本追遠之義，莫深於禘，此乃斟酌乎人心之同然而始有此禮。」又曰：「孔子畢生崇拜周公，實深有契乎周公制禮以致天下之深旨。蓋禮治即仁治，即本乎人心以為治。」⁴²⁸孔子兩言即在指出若真能體證人心，知仁知禮，真正達到仁者的境界，那麼人民必定主動來歸，也就是「天下歸仁」，重新恢復秩序。

如果我們假定《左傳 昭公十二年》仲尼曰：「古也有志：克己復禮，仁也。信善哉！楚靈王若能如是，豈其辱於乾谿？」真是孔子所說。孔子對楚靈王所說的話，應當是認為他不該以力量強求他國的敬畏，而是要修養道德，修文德以來遠人。這應當可以證實「天下歸仁」是指天下之民歸於克己復禮的仁人。孔子主張國家間的競爭，以仁政吸引他人。⁴²⁹但國家競爭的前提是人民可自由流動，有選擇統治者的自由。

季子然問：「仲由、冉求，可謂大臣與？」子曰：「吾以子為異之問，曾由與求之問？所謂大臣者，以道事君，不可則止；今由與求也，可謂具臣矣。」曰：「然則從之者與？」子曰：「弑父與君，亦不從也。」
《論語 先進》

子貢、子路以具臣之道視管仲，認為管仲應當追隨公子糾一死以報之。但孔子主張的是大臣之道，認為以道事君，不可則止。⁴³⁰人才為天下之人才，應為天下所用，不為一國一君之人才，何必以死報之？

⁴²⁸ 同註 371，頁 84-85。

⁴²⁹ 另參閱王湯尼，中國先秦儒家社會價值塑造之研究- 從背景、人性論與社會約束力析論，碩士論文，東海大學政治學系，民 94，頁 316-317。

⁴³⁰ 「事君，能致其身。」是子夏說的。

據本文之見，以清人俞樾說的最好，具引如下：

恒公殺公子糾，管仲不能死而又相之，此匹夫匹婦之所羞，而孔子顧不之罪，何哉？曰：此三代以上之見，聖人公天下之盛心也。夫古之君臣，非由夫後世之君臣也。天子不能獨治其天下，於是乎有諸侯；諸侯不能獨治其國，於是有大夫。天子之有諸侯，非曰為我屏障也。諸侯之有大夫，非曰為吾臣僕也。自天子諸侯以至一命之士，抱關擊柝之吏，各量其力之所能任，以自事其事，以自食其食，故位曰天位，祿曰天祿，無非天也。天之生管仲，使之匡天下也。天何私於齊而為齊生管仲哉？管仲亦何私於齊而以齊霸哉？使齊不用而魯用之，則以魯霸可也。……至後世則不然，君之視其國如農夫之有田，臣之於君若傭焉而受其直。於是齊王蠋之言，忠臣不事二君，烈女不事二夫，人人奉之為天經地義。一犯此義，則匹夫匹婦皆得而笑之；雖一匡天下，九合諸侯，曾不足贖其豪末之罪，而孔子之言，遂為千古一大疑。嗟乎！此古今之異，古人官天下，後人家天下也。……孔子之言，官天下者也。……程子之言，家天下者也。⁴³¹

目前已進入全球化的時代，由於科技的進步，所以世界的相對距離縮小了，人員的流動非常快速。目前也是知識經濟的年代，人才是經濟成長的基礎，孔子除了主張人才與人民縱的、層級的流動之外，更贊同橫的、空間的流動，只要能為天下人謀福利，何必在意國籍與國家呢？

子曰：「賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。」《論語 憲問》
子曰：「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居，天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也，邦無道，富且貴焉，恥也。」《論

⁴³¹ 同註 309，頁 991-992

第一句的辟世指隱居，辟地是離開沒有秩序的國家，投靠到有秩序的國家。「邦無道則隱」與「賢者闢世」，代表政治力應當容許隱者。由於當時人口稀少，中原並非如現今一般擁擠，人民要脫離政治還有可能，可見辟世應當是完全的遁世，躲到沒有人的地方去，不一定是居於九夷。闢地為去亂國，用今人的話說就是移民。當時沒有國籍概念，人民受到壓迫，生活過不下去的話，跑到其他國家討生活是很有可能。反身錄曰：「問：列國之時，邦域各別，遇邦危固可以不入，邦亂可以不居。若在一統之時，際危亂奈何？」這裡提出了一個好問題，這個問題也是封建天下與秦之後專制天下的一個很大的差別。春秋戰國之時，人民遊士可以自由往來於各邦，各國的諸侯盡力招徠人民，因此人民在政治上的自由比較大，可以有選擇君主的自由。大一統之世則不然，李光地曰：「危邦不入，亂邦不居。是猶有邦可擇也。若夫天下無邦，則惟有隱遯不出而已。」⁴³²孔子支持人民有選擇統治者或是隱居的自由，⁴³³雖然這樣的說法到了孟子才比較明顯，但其實孔子亦有此意。例如葉公問政，子曰：「近者悅，遠者來。」《論語 子路》子曰：「夫如是，則四方之民，負其子而至矣，焉用稼？」《論語 子路》在這樣的競爭下，君主勢必更加重視德行與人民，孟子也才會說保民而王、王者無敵。⁴³⁴

⁴³² 同上註，頁 541。

⁴³³ 孫廣德說：「至於平民，當然還是不能直接參與政治，但他們可以對統治者表示支持或不支持，其辦法就是逃離他所不支持的統治者，而歸向他所支持的統治者。」孫廣德，《中國政治思想專題研究集》。台北：桂冠，民 88，頁 48。另外，子曰：「君子懷德，小人懷土。君子懷刑，小人懷惠。」《論語 里仁》《經平議》釋此句曰：「君子，謂在上者。小人，謂民也。懷者，歸也。……君子懷德，小人懷土者，言君子歸於德，則小人各歸鄉土。……君子懷刑，小人懷惠者，言君子歸於刑，則小人歸於他國慈惠之君。」同註 309，頁 251。《史記 周本記》曰：「百姓懷之，多徙而保歸焉。」《詩經 國風 碩鼠》曰：「逝將去女，適彼樂國。」皆可以為此句注。

⁴³⁴ 徐復觀，《兩漢思想史卷一》。上海：華東師範，民 90，頁 71。

綜上所述，由於孔子所說的夷夏之辨乃在於文化上的差異，而不是國籍上的歸屬或者是其他種種界限，因此孔子沒有狹隘的國籍觀念，當時的人也沒有，所以孔子可以周遊列國，找尋能用他的人。在孔子的思想中，天子與諸侯不當為一家一姓所有，人才不應該只為一國、一人所用，人民也應該有選擇居住地的自由。諸侯的外交以「修文德以來之」為原則，孔子認為國與國之間應當是道德上的競爭，是君子之爭，而不是力量上的競爭。因為是道德上的競爭，所以不應滅人國家，不可以壓迫他人或他國，又因為這是一個可以讓人民以及人才自由流動的社會，所以孔子才會說「天下歸仁」。⁴³⁵孔子的思想中含著階級之間縱的流動，以及各國之間橫的流動，要談孔子的政治思想，必須注意到這兩點，這兩點代表著孔子完全從公天下之心論君臣民三者，因此在政治上，仁政可以說是以普遍性的公心為基礎。

????? 丂械???? 並力??????

子曰：「魯、衛之政，兄弟也。」《論語 子路》

朱子注曰：「魯，周公之後。衛，康叔之後。本兄弟之國。」

⁴³⁵ 南宮适問於孔子曰：「羿善射，奭盪舟，俱不得其死然。禹稷躬稼而有天下。」夫子不答。南宮适出，子曰：「君子哉若人！尚德哉若人！」《論語 憲問》也可從此章中看出天下歸於有德者之意。另本章所言人民的流動與政治思想的關係多受江澄祥師所啟發。參見江澄祥，〈從背景因素探討我國孔、孟與希臘柏拉圖、亞里斯多德主要政治思想之涵義並比較其本質上之基本差異〉，博士論文，政治大學政治學系，民65，頁165-178。另外余英時也曾談及流動的問題，他說：「大一統的政府之不能容忍游士、遊俠過度活動也是完全可以理解的。從社會秩序中游離出去的自由份子無論如何總是一股離心的力量，這和代表法律和秩序的政治權威多少總是處在相對立的位置。社會學家研究古代帝國的政治系統，曾提出自由流動的資源的概念。所謂資源，人力和物力都包括在內。帝國的統治者對自由流動的資源的問題最為敏感。……中國的游士、遊俠之類的人物正好為自由流動的資源的概念提供了具體的例證。」余英時，《中國知識階層史論》。台北：聯經，民69，頁89-90。由此可見孔子思想與後來大一統政權的不相容處。

而是時衰亂，政亦相似，故孔子嘆之。」魯衛兩國的諸侯同為姬姓，因此可說是兄弟。周朝的封建與宗法是一體之兩面，宗法的名份，封建是事實，⁴³⁶即封建制度的基礎是宗法制度。君統是由於宗統而維繫的，而宗法制度中的親親精神，又是維持宗法制度的基礎，因此在制度之外，相應而生的發展出孝悌慈愛等道德，周代政治之所以比後代政治有感情，都是因為宗法中親親的精神而來。⁴³⁷

封建制度以宗法制度為基礎，宗法制度又是以氏族間的情感認同為基礎。所以感情深，封建制度就維持的好，感情薄弱，封建制度自然沒落。⁴³⁸以如今的眼光看來，當時缺少制度以及法律上的制約以維持政治秩序，但周朝靠著宗法而能維持數百年的歷史，現今看來可能覺得不可思議吧。

孔子想要保留宗法制度背後的親親之情，親親之情可以讓國與國、人與人之間相處融洽。畢竟，如果多顧慮到感情，就能多為他人著想，就能禮讓，人與人之間不爭，天下自然和平。

子曰：「晉文公譎而不正；齊桓公正而不譎。」《論語 憲問》

朱子注曰：「雖其以力假仁，心皆不正，然桓公伐楚，仗義執言，不由詭道，猶為彼善於此。文公則伐衛以致楚，而陰謀以取勝，其譎甚矣。」劉寶楠曰：「譎，權也。正，經也。言晉文

⁴³⁶ 童書業，《春秋史》。上海：上海古籍，民 92，頁 7；8；43。

⁴³⁷ 同註 434，頁 20。

⁴³⁸ 例如杜正勝說：「兩周皆有世卿大族之沒落，但春秋巨室一沉淪，貴族政治和氏族社會便崩潰，不再能恢復舊觀。其間因素雖然複雜多端，但論史者若想窮究其故，封建宗法的骨幹—氏族社會和氏族感情—之解體與凋零，恐怕是極具關鍵的因素吧。」同註 202，頁 447。

能行權而不能守經，齊桓能守經而不能行權。」⁴³⁹

歷代注疏大多從經權或存心問題探討，多以為這表示經重於權，桓公合經但不知權，所以雖然不知變通，但是在方向上合乎孔子之道，這樣的解釋應有所曲解，依本文所見，以清人程樹德與杜正勝的看法比較正確。為了能對此言之意以及歷史背景有所了解，在此不避冗長，引之如下。程樹德曰：

潘維城曰：詩曹風下泉序云：思治也。曹人疾共公侵刻，下民不得其所，憂而思明王賢伯也。左傳：曹伯之豎侯孺曰：齊桓公為會而封異姓，今君為會而滅同姓。是明明謂晉文不如齊桓矣。⁴⁴⁰

杜正勝說：

桓公糾合諸侯是要繼承和發揮諸侯子孫「世世無相害」的傳統。這是周成王的盟誡，後來的天子大都抱著這禁令，但東周以下，天子衰了，這個禁令只好請霸主「壹明」之。西元前五六二年范宣子主盟，亦曰：載書曰：「凡我同盟毋蘊年，毋庸利，毋保姦，毋留慝。...」（左襄十一）大概這才是正統的霸政精神，承襲齊桓而來。孔子美桓公「正而不譎」，「正」之涵義亦可三復矣。然而孔子卻批評晉文公「譎而不正」，與齊桓相反，可能也要從霸政精神來領會。晉國霸業自文公以下的一貫精神是摧毀城邦。⁴⁴¹

周代的封建制度主要是由宗法所維繫，孔子不願看見諸侯互相攻伐，而破壞了宗法所由生的親親之情。但就結構上的因素而

⁴³⁹ 同註 321，頁 570

⁴⁴⁰ 同註 309，頁 981。

⁴⁴¹ 杜正勝，《周代城邦》。台北：聯經，民 68，頁 129。

言，封建制度先天就潛藏沒落的種子。周代的拓殖精神先是對付異姓異族，後來也用來對付同姓同族。⁴⁴²隨著傳承，天子與諸侯，諸侯與諸侯間的親戚關係慢慢疏遠，貴族彼此之間的凝聚力也降低了，衝突隨之產生。⁴⁴³

孔子主張以禮維繫天下，擁有權力的諸侯自然更應該合乎禮的要求。在當時，周禮的內容大部分以宗族彼此之間的感情為基礎。雖然孔子賦予禮新的內容，但孔子仍然承襲了周禮親親的精神，注重人們的情感，而秩序的維持就依賴情感的維繫，國與國之間的來往充滿著親愛之情，彼此禮讓而不爭。天下秩序下，各國有如一家，彼此之間如同父子兄弟，避免冷酷的外交計算，這乃是以禮維繫天下的成果。這一點也一直影響著東亞世界，中國與他國彼此往來常有感情的成分在，也常用親屬間的稱謂，與冷酷的現實主義相差甚遠。

堯曰：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中！四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹。曰：「予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝：有罪不敢赦，帝臣不蔽，簡在帝心！朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬。」「周有大賚，善人是富。」「雖有周親，不如仁人；百姓有過，在予一人。謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉。興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。所重民：食、喪、祭。寬則得眾，信則民任焉。敏則有功，公則說。」《論語 堯曰》

這段話前面是堯舜告誡舜禹，接著是湯向天祈求。漢儒認為自「謹權量」以下都是孔子所說的話。⁴⁴⁴「興滅國、繼絕世」，

⁴⁴² 同上註，頁 131。

⁴⁴³ 張蔭麟，《中國史綱》。上海：上海古籍，民 93，頁 58-59。

⁴⁴⁴ 同註 371，頁 704。楊伯峻也認為「興滅國、繼絕世」為孔子所言應當是沒有問題的。見楊伯峻，《論語譯注》。北京：中華，民 93，頁 208。

歷來有很多解釋，我們認為其意義在於維護氏族以及國家生存的權利，注重文化的傳承，保存歷史的教訓，同時反對侵略他國。⁴⁴⁵

「武王追思先聖王，乃褒封神農之後于焦，黃帝之後于祝，帝堯之後于蓊，帝舜之後于陳，大禹之後于杞。」《史記 周本紀》另，《左傳 襄公十年》傳疏曰：「禮，天子不滅國，諸侯不滅姓。其身有罪宜廢者，選其親而賢者更紹立之，論語所謂興滅國，繼絕世者此也。」⁴⁴⁶前者就是興滅繼絕最好的證明，聖人對人民有恩，所以賜予一地與其後人，令祭祀不絕，同時讓王者以此作為自己的借鑑，了解到天命無法長久，必須隨時注意自己的德行。⁴⁴⁷後句是說即使一國的諸侯或是卿大夫有錯，罪是在主政者而不是人民，所以不應該把整個國滅掉，只需要更換作錯事的上位者即可，這表示尊重每個氏族、每個國家生存的權利。

我們再從孔子當時的角度看。因為當時大國侵吞小國所在多有，所以孔子認為除了消極的不滅他人之國外，更應該積極的恢復原有的各國。程樹德曰：

任氏啟運曰：滅國是人無土，興謂續封之也。絕世謂有土無人，繼謂俾其支庶進承大宗也。金澂曰：興者，於有子孫而失其爵土者，立其本支也。繼者，於有爵土而無子孫者，立其旁支也。⁴⁴⁸

對於失去土地的氏族給予土地，對於失去人民的氏族讓小宗

⁴⁴⁵ 「興滅繼絕」的觀念與記載在古書中常見，如《中庸》、《荀子》、《管子》、《左傳》、《國語》、《尚書大傳》、《韓詩外傳》、《戰國策》、《史記》諸書，此種觀念可能起於殷商，在周朝成為一共同信仰，在春秋成為「禮」的要求，明清兩代仍受此觀念影響。見王爾敏，《中國古先智慧今註》。台北：蘭臺，民 92，頁 147-164。另見註 299，頁 90。

⁴⁴⁶ 同註 309，頁 1362

⁴⁴⁷ 錢穆，《中國學術思想史論叢卷一》。合肥：安徽教育，民 93，頁 90。

⁴⁴⁸ 同註 309，頁 1363。

繼承大宗。前者是消極的承認以及維護，在此是積極的扶持。

封建天下的統一與後代的統一完全不同。周朝封建制度呈竇塔狀，就理想而言整個天下都是王土，所有人都是周王的臣民，但實際上周王所能直接統治的只有王畿之地。在承認天子地位的前提下，各國仍然有獨立的內政與外交。

孔子反對滅人國家，可見孔子雖然贊成統一，但是主張分權，試圖維護各國相對獨立的內政。徐復觀說：

王室與各封建侯國的關係，雖然較周以前的王朝加緊了；但若以集權與分權為權力分配的標準的話，封建政治可以說是兩級分權的政治。王室把某一土地人民分封出去了，統治的權力也便分出去了，連對王畿之內的采邑，也是一樣。⁴⁴⁹

《論語 季氏》記載：

季氏將伐顓臾。冉有、季路見於孔子曰：「季氏將有事於顓臾。」孔子曰：「求，無乃爾是過與？夫顓臾，昔者先王以為東蒙主，且在邦域之中矣；是社稷之臣也。何以伐為？」冉有曰：「夫子欲之，吾二臣者皆不欲也。」孔子曰：「求！周任有言曰：『陳力就列，不能者止。』危而不持，顛而不扶，則將焉用彼相矣？且爾言過矣。虎兕出於柙，龜玉毀於櫝中，是誰之過與？」冉有曰：「今夫顓臾，固而近於費。今不取，後世必為子孫憂。」孔子曰：「求！君子疾夫舍曰欲之，而必為之辭。丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安

⁴⁴⁹ 同註 434，頁 19。

之。今由與求也，相夫子，遠人不服而不能來也；邦分崩離析而不能守也，而謀動干戈於邦內。吾恐季孫之憂，不在顓臾，而在蕭牆之內也！」

孔子認為季氏不應當伐顓臾，因為顓臾是先王封國，在魯國的封域之內，加上是公家的臣子，所以季氏不應該侵略顓臾。徐復觀說：

從封建政治的觀點來說，凡是周室所封的，或是前代遺留下來，被周室所承認的各國，也應當流注著親親的精神；並各安於封建中的地位 and 國土，以維持相互間的和平關係。⁴⁵⁰

各國之間應當重視禮更甚於重視利，子曰：「放於利而行，多怨。」《論語 里仁》如果只看到了利，彼此之間就會爭奪。爭與禮的精神——讓是互相衝突的。⁴⁵¹如果各國之間互相爭權奪利，不顧感情與禮儀，那麼也就等於是破壞了整個周代禮制的精神。

諸侯、大夫不應擔心財富以及人民的稀少，真正該在意的應該是國內財富分配的公平以及人民是否不安心、不團結。如果其他國家不願服從自己，不能用力量去鎮壓對方，應該要反省自己，用德行讓他國、他人信服，這樣才是正確的做法。

孔子對於政治問題，不管是內政或者外交，都主張以德服人。季氏的問題在孔子看來，是因為德行不足以吸引對方，自己國內的人民不能團結，以及家臣常叛變、四分公室等。季氏不必擔心顓臾所可能造成的危害，真正應該擔心的是魯君才對。孔子不喜

⁴⁵⁰ 同上註，頁41。

⁴⁵¹ 子曰：「能以禮讓為國乎？何有？不能以禮讓為國，如禮何？」《論語 里仁》

歡依賴武力的態度從他反對刑罰至上就可以看的出來。孔子認為用法律或是力量去壓迫人民，只能讓他們不作壞事。孔子始終重視內心甚於行為，在外交上、內政上，都主張應讓人心悅誠服。真要讓人民向善，君主就該以身作則，同時教以禮樂。禮樂之教才合乎周文的精神，⁴⁵²因為周朝整個封建的精神主要就建立在親親上，制度的維繫也是依靠感情以及禮樂，而不是力量。孔子之所以能真切體會到周文以及周公的精神，除了信而好古之外，本文認為孔子的歷史意識以及仁心為一大關鍵。

天下雖然統一，但並非天子一人之專制天下，而是天子與諸侯共治天下。天子的繼位者應當以禪讓得之，繼位者之選擇以天下人民的奔向為準。人民擁有選擇仁者的權利與能力，政權的轉移是競爭的，不是靠血緣的，同時是和平的、道德的競爭。各國之間有著感情的交流，天下秩序不是現實的計算，而充滿人情味。

?? 乏?? 俟

孔子主張以德取位，在國家的地位上也是如此。有德之人為天子、諸侯，有德之國為王、為霸。天下秩序等同於道德秩序，上下的位置等同於道德的高低，有德的國家以「修文德以來之」為最高標準，同時居於比較高的地位領導其他各國，寡德之國則接受領導。各國只在道德上砥礪，不做軍備競賽。就當時的情勢而言，華夏國家在文化上自然比夷狄更進步，所以應當做夷狄的表率，教化他們而非征服他們。也就是說國際間也應當以禮、德

⁴⁵² 徐復觀說：「在禮樂中可以保持伯叔兄弟甥舅間的血統感情，所以在上面的材料中，他們相互間的集會，都實現或要求一種親族間所流露出的情感的氣氛。統治階級相互間的要求是如此，統治階級對於被統治的人民，也是希望在禮樂之教中達成統治的目的。孔子主張齊之以禮，是有歷史的根據的。」同註 434，頁 19。

維繫天下秩序。

孔子主張以夏變夷，改變的方法就是學習中國的禮，約身行禮就可以知仁，所以夷狄可以變華夏。這一點本文從孔子的修養論出發，探討目的就在於夷狄如何可能變華夏？如何變華夏？本文以為這是以孔子的人性論與修養論為基礎的。孔子又稱讚管仲乃為仁，可見其對華夏文化的高度重視，重視先人所傳承下來的文化，這雖然是「民族」的文化，但同時也是「人類」的文化。孔子又主張以德取位，認為有德者宜在高位，這是在內政的說法，轉到與他國關係上便成了以夏變夷，兩者是相同的，同樣都是主張有德者在高位，只是內政指人，外交指國。也同樣都是主張處高位之人（國）應教化處下位之人（國），位置的不同等同於道德上的區分，而此區分乃是為了教化。所以在國際關係上，中國由於文化上的先進（等同於比較有禮、德），因此應當領導他國、教化他國、以德服人。中國後來的國際交往皆以此為基礎。後人以正名解釋中國的地位，是以政治秩序解釋道德秩序，但孔子所主張的是以道德秩序解釋政治秩序。不論內政或外交，一律皆以道德秩序為準，合成一道德之團體。國家是道德之團體，天下秩序自然就是道德團體之間的秩序。天下秩序等同於國內秩序的擴大，也是家庭的擴大，身、家、國、天下四者的邏輯相同，都是以感情為重，注重教育的作用，也都有著上下的區分。

傳統中國是個文化體而非政治體，⁴⁵³我國之統一在文化而不在政治，在社會而不在國家，在下而不在上。這樣的特色，乃是奠定於周公以及孔子的。⁴⁵⁴孔子思想讓文化的傳播與民族的融合成為可能，奠定了中國統一的文化基礎。這樣的主張，是以孔子

⁴⁵³ 曾昭旭，《儒家傳統與現代生活》。台北：台灣商務，民 92，頁 162。

⁴⁵⁴ 同註 447，頁 86。

的人性論為基礎，所以本文在探討政治秩序之前，先討論孔子的人性論。

孔子繼承了過去的氏族傳統，但又突破之，以親親之情為理論的出發點，把終點定在仁。讓過去只重視氏族，因此重視孝與愛的傳統，轉化成重視天下與仁。從政治面來看，孔子把重視血緣關係轉化成重視文化，讓氏族社會變成倫理社會，使得異族可以順利與中國融合，奠定日後的外交政策。以公天下之心主張天子與諸侯以德取位，人民自由流動，國家不靠力量，而是靠道德吸引人民。這些改變，都是以「仁心」、「公心」為出發點，孔子的理想是要讓天下成為天下人之天下，而非一人一族一國之天下。中國人的天下意識，可以說到了孔子才真正的確定，後文討論孟子以及近代的天下觀，都是承襲自孔子而擴展的。孔子發現了普遍的人間，⁴⁵⁵而本文所要說明的天下觀念，其實就等同於普遍的人間之理念。⁴⁵⁶這樣的看法是超越階級、種族、與國家的。

⁴⁵⁵ 徐復觀說孔子發現了普遍地人間，這句話是指孔子打破了社會上與政治上的階級限制，不承認固定的階級，以品德決定階級，開啟階級流動之路。孔子又主張可以推翻不合理的統治者，把統治者的地位拉下來，主張天下為公、無為而治。第三點是孔子打破了種族之見，對夷狄給予平等的看待，以文化而不以種族為分辨之判準。孔子談政治乃以天下為對象，而這乃是以普遍性的人間為其內容的。同註 114，頁 64-68。

⁴⁵⁶ 同註 311，頁 42。

???? ????屏????

??乏????????????

孟子思想有所謂三辨，分別是人禽、義利與王霸之辨，⁴⁵⁷本文以為此三辨之總源為人禽之辨，且王霸之辨等同於義利之辨。人禽之辨除了繼承儒家的人性論以外，更是孔子的夷夏之辨的再發展。本節試圖討論人禽之辨與夷夏之辨、天下觀的關聯。

戰國時，聚徒講學與著書立說之風盛行，各國由於競爭的需要因此多禮賢下士，有學問的人也到處游說以貢獻一己之長，當時的士可以說是社會上最活躍的階級。⁴⁵⁸由於當時有太多學說，孟子為了說服他人接受儒家思想，必然要與之對抗。孟子曰：

予豈好辯哉？予不得已也。……世衰道微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，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！聖王不作，諸侯放恣。處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也。公明儀曰：庖有肥肉，廄有肥馬；民有飢色，野有餓莩：此率獸而食人也。楊、墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾為此懼。閑先聖之道，距楊、墨；放淫辭，邪說

⁴⁵⁷ 但蔡仁厚歸為人禽、義利與夷夏之辨。同註 311，頁 187。

⁴⁵⁸ 楊寬，《戰國史》。上海：上海人民，民 92，頁 462-465。

者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。昔者禹抑洪水，而天下平；周公兼夷狄，驅猛獸，而百姓寧；孔子成春秋，而亂臣賊子懼。詩云：戎狄是膺，荊、舒是懲，則莫我敢承。無父無君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉！予不得已也。能言距楊、墨者，聖人之徒也。《孟子 滕文公下》

孟子所說的情況在孔子時似乎還不存在。另外，在戰爭上，春秋時華夏諸國發動戰爭的主要目的只是爭奪霸主的地位，戰國時則轉為兼併他國。春秋之時，各國彼此之間尚講禮義，戰國則完全不談。春秋時華夏諸國最大的敵人在夷狄，戰國時最大的敵人在同屬華夏的他國，夷狄問題相對之下較不重要，因此孟子也就不必談夷夏之辨了，反倒必須為了與其他學說抗衡，也為了在華夏內部區分出有道無道，因此夷夏之辨進一步發展成為人禽之辨。與孟子相較，孔子對待異端的態度比較和緩。

子曰：「攻乎異端，斯害也已。」《論語 為政》

竹添光鴻曰：

說文，攻擊也。攻其惡無攻人之惡。光進篇。（筆者按：應為先進篇）小子鳴鼓而攻之可也。皆攻擊之意。……天下無不同之道，而其端起于自異。天下有不必同之端，而其害生於相攻。……夫善養而潛移之，猶可以化異而為同。……小人有才，小道可觀。用之則皆吾資，而攻之則皆吾敵矣。

程樹德曰：「論語中凡用攻字均作攻伐解。……史記載孔子見老聃，歸而有如龍之嘆，則孔子不排集道家甚明，不能以後士門

戶排擠心理推測聖人。」⁴⁵⁹與孔子相較，孟子堅持聖人之道，力斥惡紫。

朱子於《中庸 章句序》中曰：「蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。」又曰：

夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。則天下之理，豈有以加於此哉？自是以來，聖聖相承：若成湯、文、武之為君，皋陶、伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳，若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯舜者。

孟子雖然沒有明確的提出道統之說，⁴⁶⁰但其意與朱子相近。⁴⁶¹孟子曰：

舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條。東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢。西夷之人也。地之相去也，千有餘里；世之相後也，千有餘歲。得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。《孟子 離婁下》

由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶，則見而知之；若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之；若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之；若孔子，則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，亦無有乎爾。《孟子 盡心下》

⁴⁵⁹ 同註 309，頁 108。

⁴⁶⁰ 道統成為專有名詞出現於南宋以後。同註 68，頁 76。

⁴⁶¹ 同註 339，頁 141。

孟子把堯、舜、湯、文王、孔子視為聖聖相傳的道統，並且以繼承道統為己任。聖王之道至此成為中國歷史上一脈相傳的文化傳統。⁴⁶²

要確定道統的範圍，自然必須清楚劃分，把不合道統的排出去，減少了兼容並蓄的精神。孟子只承認周公孔子之道，也就是仁道，因此有所謂道統說。孟子的道有兩種用法，廣義的道包含各家門派的學說，狹義的道只用在聖人之道上。雖然對其他門派也以道稱呼，但其實並不認為他們是可以用於天下的道。孟子曰：

規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲為君盡君道，欲為臣盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也。不以堯之所以治民治民，賊其民者也。孔子曰：道二：仁與不仁而已矣。《孟子 離婁上》

朱子曰：「二端之外，更無他道。出乎此，則入乎彼矣，可不謹哉？」孟子曰：「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。」《孟子 離婁上》又曰：

得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲與之聚之，所惡勿失爾也。《孟子 離婁上》

天下溺，援之以道。《孟子 離婁上》

楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾為此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪

⁴⁶² 王邦雄、曾昭旭與楊祖漢，《孟子義理疏解》。台北：鵝湖，民 93，頁 363。

說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧，孔子成春秋而亂臣賊子懼。詩云：戎狄是膺，荊舒是懲，則莫我敢承。無父無君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。《孟子 滕文公下》

朱子注曰：

蓋邪說橫流，壞人心數，甚於洪水猛獸之災，慘於夷狄篡弑之禍，故孟子深懼而力救之。……蓋邪說害正，人人得而攻之，不必聖賢。……若以此意推之，則不能攻討，而又唱為不必攻討之說者，其為邪詖之徒，亂賊之黨可知矣。

但是楊墨之道自有其道理，自有其主張，祇是其看法與孟子不同而已。例如楊朱「為我」，不是為自己，而是回到自我，不干擾別人、不混亂天下。墨子「兼愛」，是以等同的愛去愛天下人。⁴⁶³孟子所持的其實是文化一元論、思想一元論，不認同與之不同的道理。除了對異端的排斥之外，孟子看待夷狄也是如此，夷狄自有其禮，但孟子不視之為禮。孟子曰：「吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。陳良，楚產也。悅周公、仲尼之道，北學於中國。」《孟子 滕文公上》另，《春秋 魯僖公二十七年》記載：「二十有七年春，杞子來朝。」《左傳》曰：「二十七年春，杞桓公來朝，用夷禮，故曰子。公卑杞，杞不共也。」《左傳 襄公十四年》記載：「我諸戎飲食衣服，不與華同，贄幣不通，言語不達，何惡之能為？」由此可見夷自有其禮。⁴⁶⁴但孟子並不承認。

⁴⁶³ 同上註，頁 341-342。

⁴⁶⁴ 同註 68，頁 43。

夷夏要能辨，自然是有多禮可選擇。是以孔子說夷夏之辨，主要在承認用夏禮則夏，用夷禮則夷，故夷夏可辨也可變，是夷是夏基於自我選擇，當時的人並不會迫使夷狄接受夏禮。也可見夷夏之辨在當時並無後代如此強之價值判斷意味。所以夷夏之辨可說是文化之不同，而不是價值之高低。在孟子，道統之辨與夷夏之辨息息相關，⁴⁶⁵這兩者又是以人禽之辨為主。將夷夏之辨轉化成人禽之辨，等同於不承認除「仁道」之外的其他道理，孟子將不接受先聖之道的人比喻為禽獸，因此，夷狄與接受其他學說的人都成為「非人」。例如孟子曰：

飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。《孟子 滕文公上》

楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也。《孟子 滕文公下》

可見孟子只允許先聖之道為道，除此之外的「道」不是道。先聖之道等於仁道，唯有仁道方能得天下，也就是說人心只歸往仁道，只歸往先聖之道。其他的道只會帶來不良的結果，只要與先聖之道不同的，都必須與之對抗，以維護天下人心。

除此之外，孟子還認為道可以與勢抗衡，孟子曰：

⁴⁶⁵ 同上註，頁 44；73。另可參閱莊佳芳，孔孟政治思想異同之辨，碩士論文，東海大學政治學系，民 93.6，頁 138-141。

古之賢王好善而忘勢，古之賢士何獨不然？樂其道而忘人之勢。故王公不致敬盡禮，則不得亟見之。見且由不得亟，而況得而臣之乎！《孟子 盡心上》⁴⁶⁶

孟子引費惠公之言曰：吾於子思，則師之矣；吾於顏般，則友之矣；王順、長息則事我者也。《孟子 萬章下》

天下有達尊三：爵一，齒一，德一。朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德。惡得有一以慢其二哉？故將大有為之君，必有所不召之臣。《孟子 公孫丑下》

子思之不悅也，豈不曰：以位，則子，君也；我，臣也；何敢與君友也？以德，則子事我者也，奚可以與我友？《孟子 萬章下》

當時正是道統與政統相抗衡的時代，孟子提出了道與勢的問題，認為道在勢之上。⁴⁶⁷道統勝過政統，或者說道統可以與政統抗衡，道統與士有其獨立的地位，不受政治權力的控制。日後道統成為批判政治的價值所在，而且政治的改朝換代不影響道統的延續，道統成為超越現實、批判現實的價值，這樣的價值又常常以「天下」兩字為代表，以上這些，可以說都受到孟子的影響。尤西林說：

作為完美至善的社會，天下是一種永遠高於現實國家的理想範型，因而是規範、超越、批判現實國家的絕對尺度。……天下原初狀態的公有與

⁴⁶⁶ 對士的期望在論語中已有多次言及。如子曰：「士而懷居，不足以為士矣。」《論語 憲問》子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」《論語 里仁》曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」《論語 泰伯》

⁴⁶⁷ 余英時，《士與中國文化》。上海：上海人民，民 92，頁 90-92。

民本特性此後深入人心，成為中國政治文化中社會正義觀的基本準則，同時成為中國歷代國家政府權威合法性的淵源。⁴⁶⁸

蔣慶說：

大一統思想尊孔子為王實是尊中國文化為王，即確立中國文化在政治統治中的主位性、權威性和不可取代性，從而奠定中國政治秩序合法性的歷史文化基礎。也即是說，凡中國的政治秩序，依中國文化統治為合法，不依中國文化統治為不合法，而中國文化的代表則是繼承王道文統的儒家文化，故中國的政治秩序依儒家文化統治為合法，不依儒家文化統治為不合法。⁴⁶⁹

孟子的道統說確立了儒家學說的優越性，也肯定儒家學說對於政治的獨立性與批判性。自此以後，政統反而需要道統的鞏固，道統有著獨立於政統的地位，中國古代君王之所以不像西歐君主那樣極權，有很大一部分就是來自於道統的制衡。

確立道統也就是確立了華夏中心主義，金觀濤說：

中國文化的民族認同中包含著兩極，高度的道德價值一元論組成了世界主義這一極。但是道德又被等同於儒家倫理，它使得中國儒家文化、制度和人倫等級秩序被視為世界第一，遠高於世界各國，它組成了中國人用儒家意識形態認同代替民族認同的另一極。這種兩極統一的民族認同方式導致了中國士大夫獨有的民族主義心態：首先是不能把任何人種、語言文字和習俗上的特徵作為民族認同的最後根據，有一種世界統一的道凌駕於一切其他文化價值之上。同時只有中國的倫常、制度和文化是

⁴⁶⁸ 同註 109，頁 111。

⁴⁶⁹ 蔣慶，《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》。北京：三聯書店，民 92，頁 208-209。

最高道德價值之體現。因此中國是世界的中心，……費正清稱其為華夏中心主義。⁴⁷⁰

「道」是普遍的，也是民族的。「普遍的」是指用文化作為民族認同的根據，進於中國則中國之，把儒家學說視為天下人都應該學習遵從的價值。「民族的」意指以「儒家思想」作為唯一的標準，不承認其他文化。以現代的角度來看，儒家思想只是眾多價值的一種，是中華民族的文化。

那麼，什麼是孟子心目中的道呢？其具體內容是什麼呢？這就得從孟子的人性論說起。孟子認為人性本善、好善。善就是能推己及人，不自私自利。而這樣的善性是人所共有的，孟子曰：

無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。……人之有是四端也，猶其有四體也；有是四端而自謂不能者，自賊者也。《孟子 公孫丑上》

孟子所說的人禽之辨乃是注重在人所共有，同時又為人所獨有的地方。孟子曰：

人之所以異於禽獸者，幾希。庶民去之，君子存之；舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。《孟子 離婁上》

孟子認為人可以由仁義行，而禽獸與庶民只能行仁義，⁴⁷¹這裡把庶民與禽獸合在一起說，隱含著對不存仁義的人的責備，但庶民與禽獸畢竟還是不同，庶民只要由仁義行，便可以成為君子，所以這同時也含有很大的期許。人有「由仁義行」的可能，即表

⁴⁷⁰ 金觀濤、劉青峰，《毛澤東思想和儒學》。台北：風雲時代，民 95，頁 82。

⁴⁷¹ 陳贊，在合理性與可欲性之間：儒家思想中善的觀念，《孔孟月刊》，第 38 卷，第 1 期，民 82.9，頁 32。

示人的性中有仁義。孟子由心善說性善，⁴⁷²不從與禽獸相同的氣性上來說性，由此處著手把人與禽獸的道德價值分開。⁴⁷³

人本性善，惡來自心被外物所遮蔽，只要不被外物引誘，心就可以慢慢的回復本來模樣。而回復本來模樣的心，與他人的好惡相同，因為這是普遍性的義理之心。《禮記 樂記》曰：「夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。」人一但被物所化，天理就被人欲取代了。

孟子認為我們不可因為牛山上面的木頭被人砍伐光了，就誤以為這是牛山的本來模樣。《孟子 告子上》孟子藉此比喻人的本性，說明我們也不可以因為看到惡人因為良心被矇蔽而幹壞事，就誤以為這是那惡人的本性。

孟子曰：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存者寡矣，其為人也多欲，雖有存焉者寡矣。」《孟子 盡心下》養心與寡慾是動詞，孟子的意思是欲養其心則需寡其欲，寡慾就能養心，也就是說心與欲是互相衝突、此消彼長的。欲減少了，心就能得其養，兩者互相排斥。陳大齊稱此為「心欲反比消長論」。也就是一長則一消，一消則一長。⁴⁷⁴他說：

依此說來，欲減一分，則性必增一分，欲增一分，則性必減一分。一盛必一衰，一衰必一盛，決不會俱盛，亦不會俱衰。其兩相抵觸、至為尖

⁴⁷² 同註 114，頁 163。

⁴⁷³ 牟宗三，《圓善論》。台北：台灣學生，民 74，頁 6。

⁴⁷⁴ 陳大齊，《孟子待解錄》。台北：台灣商務，民 80，頁 212。例如朱子說：「人只有個天理人欲。此勝則彼退，彼勝則此退，無中立不進退之理。凡人不進便退也。」轉引自余英時，《儒家倫理與商人精神》。桂林，廣西師範大學，民 93，頁 269。

銳。故若期望性的興盛，寡欲是唯一最好的方法。⁴⁷⁵

孟子主張本善，先天本善的心，不應被後天的欲望給遮蓋，推到極點便容易成為禁慾主義。原因在於既然心與欲是衝突的，那麼欲當然越少越好，既然越少越好，那麼當然以完全沒有最好，所以會發展成禁欲主義。不過孟子的禁欲主張並不是要人不吃不喝，而是維持基本的溫飽就好，不應繼續追求美味、富裕。朱子說：「問：飲食之間，孰為天理，孰為人欲？曰：飲食者，天理也；要求美味，人欲也。」⁴⁷⁶這裡把一般所認為的欲望減到最小的地步，超過了才算是「人欲」，人欲是不應該有的，這樣一來，其實就等於否定了人有「小康」或是「富貴」的權利。而這樣的思想，就是來自孟子。孟子曰：

不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鱉不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣；謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。《孟子 梁惠王上》

是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。是故，明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子；樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贍，奚暇治

⁴⁷⁵ 陳大齊，《孟子待解錄》。台北：台灣商務，民 80，頁 13。

⁴⁷⁶ 轉引自余英時，《儒家倫理與商人精神》。桂林：廣西師範大學，民 93，頁 268。

禮義哉？王欲行之，則盍反其本矣。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無饑矣；謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不饑不寒，然而不王者，未之有也。《孟子 梁惠王上》

由此可見，孟子對於人民的物質生活要求並不高，雖然說可能是因為就當時的情況而言，只要能讓人民維持生命與溫飽就算是王道了，但主要還是由於孟子對人性的主張。

孟子認為基本的經濟生活是道德修養的第一？，但是接下來要反過來抗拒自然生命對於慾望的渴求，要在德性上立足，在德性上立足也就是先立其本心，能立本心，就不會被物欲所操控，此時也就不會汲汲於利益了。由於惡來自慾望對心的遮蔽，因此孟子談養心主要是從消極面去談。例如：

人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿踰之心，而義不可勝用也；人能充無受爾汝之實，無所往而不義也。《孟子 盡心下》
人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。《孟子 公孫丑上》

非其有而取之，非義也。《孟子 盡心上》

夫謂非其有而取之者、盜也，充類至義之盡也。《孟子 萬章下》

非其道，則一簞食不可受於人。《孟子 滕文公下》

人有不為也，而後可以有為。《孟子 離婁上》

無為其所不為，無欲其所不欲，如此而已矣。《孟子 盡心上》

人能充無受爾汝之實，無所往而不為義也。《孟子 盡心下》

牟宗三在談到孟子與告子辯論義內義外時說：「孟子的主要目的是在表明道德意義的仁與義皆是內發，皆是道德理性底事，即使含有情在內，此情也是以理言，不以感性之情言。」⁴⁷⁷ 又說：

心之所同然者（即理與義）之普遍性是嚴格的普遍性，而心之「同然之」之同然之普遍性，即此心覺本身之同能做此肯定之肯定活動之普遍性，亦是嚴格的普遍性。此種心覺當然是超越的義理之心——純理性的心。⁴⁷⁸

牟氏認為此種純理性之心，其好善惡惡當然也是屬於理性的。⁴⁷⁹ 既然義理是理性的，於是遮蔽義理之心的人欲就歸於感性了。牟宗三說：「因為人是有感性的存在，其天心真性常易因感性之逐物而被蒙蔽，是故需時時警覺而不使之消亡。」⁴⁸⁰ 牟氏似乎將理性與感性兩分，認為義理之心純是理性的，同時也是普遍的。人欲則是感性的，感性是特殊的，沒有嚴格的普遍性。例如他說：「一切感性之慾望皆是有偏限而不能通的。」⁴⁸¹

但本文認為就孟子而言並沒有理性感性兩分的看法，其所認定的普遍性與西方標準不同，並非唯有理性才有普遍性，感性也可以有普遍性。也就是說感性之欲望乃是可以通達天下的。孟子曰：

欲貴者人之同心也。《孟子 告子上》

口之於味，有同嗜也。易牙先得我口之所嗜者也。如使口之於味也，其

⁴⁷⁷ 同註 473，頁 15。

⁴⁷⁸ 同上註，頁 30。

⁴⁷⁹ 同上註，頁 41。

⁴⁸⁰ 同上註，頁 135。

⁴⁸¹ 同上註，頁 44。

性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何嗜皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。《孟子 告子上》

由此可見對孟子來說感性、感官有普遍性，雖然這並不是今人認定的嚴格的普遍性，但在孟子心中是可以成立的。孟子又曰：

惻隱之心人皆有之，羞惡之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之。惻隱之心仁也，羞惡之心義也，恭敬之心禮也，是非之心智也。《孟子 告子上》

桀、紂之失天下也，失其民也，失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣。得其民有道：得其心，斯得民矣。得其心有道：所欲與之聚之，所惡勿施爾也。《孟子 離婁上》

其實這仁義禮智與心之所欲所惡脫離不了感性面，並非純理性的判斷。對於惻隱之心有一段話可用來解釋。孟子曰：「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉：是以君子遠庖廚也。」《孟子 梁惠王上》這樣的不忍是具體的、感性的不忍，是關聯著經驗的，是發自人的情感的。

牟宗三說：「惻然有所覺之相同時亦即是所謂仁也。」⁴⁸²此覺此感必然關聯著人的感性，孟子不可能脫離時代太遠，也不可能脫離傳統大講純理性，或者是絕對的普遍性。孟子曰：「仁者愛人。」

⁴⁸² 同上註，頁 24。

《孟子 離婁下》「仁者無不愛也。」《孟子 盡心下》「仁者以其所愛及其所不愛。」《孟子 盡心下》仁者愛人的情感並非一般受生理所蔽的情感，而是需要反省反思之後才能突顯出來的情感，有似於宗教性的悲天憫人的胸懷。孟子認為人由天所生，盡心知性以知天，天人之所以可以通，就在於原初時有其脈絡相承。原初的人與其他萬物原為一體，此一體是從天講不從氣講，後來人受物欲所蔽，才與天下萬物分離。⁴⁸³人的目標既然是復性、事天，那麼當然要重新與萬物一體，所以說「萬物皆備於我。」《孟子 盡心上》這乃是天下與我一體之意，這是最深的宗教性情感。李澤厚解釋的好，他說：

以孟子為代表的中國絕對倫理主義特點卻又在於，一方面它強調道德的先驗的普遍性、絕對性，所以要求無條件地履行倫理義務，在這裡頗有似於康德的絕對命令；而另一方面，它又把這種絕對命令的先驗普遍性與經驗世界的人的情感（主要是所謂惻隱之心實即同情心）直接聯繫起來，並以它（心理情感）為基礎。從而人性善的先驗道德本體便是通過現實人世的心理情感被確認和證實的。超感性的先驗本體混同在感性心理之中。從而普遍的道德理性不離開感性而又超過於感性，它既是先驗本體，同時又是經驗現象。……先驗道德本體竟然可以與感覺、生理、身體、生命相直接溝通聯繫，從而它似乎本身也是感性的或具有感性的成份、性質了。⁴⁸⁴

對此，牟宗三也說：

惻隱、羞惡、辭讓、是非等是心，是情、也是理。理固是超越的，普遍

⁴⁸³ 例如楊氏曰：「所謂率性，循天理是也。外邊用計用數，假饒立得功業，只是人欲之私。與聖賢作處，天地懸隔。」同註 330，孟子序說。可見人一有私心私慾就與他人他物懸隔，聖人只是能通人我。

⁴⁸⁴ 李澤厚，《中國古代思想史論》。台北：三民，民 89，頁 42-43。

的，先天的，但這裡不只是抽象地普遍的，而且即在具體的心與情中見，故為具體的普遍的；而心與情亦因其即為理之具體而真實的表現，故亦上提而為超越的、普遍的，亦主亦客的，不是實然層上的純主觀，其為具體是超越而普遍的具體，其為特殊亦是超越而普遍的特殊，不是實然層上的純具體、純特殊。⁴⁸⁵

但是牟宗三這裡所指的情並非感情，而是道德情感，⁴⁸⁶道德情感是對道德法則的敬畏或愛好之情，⁴⁸⁷而不是對人或物的情感，對人或物的情感有著具體的對象。牟宗三認為有個超越的道德法則存在，稱之為理。理下落到人，則具體化成為心與情。但本文認為孟子雖然情理皆重，卻主要以情為主，以理為輔。⁴⁸⁸孟子思想以仁義為重，仁主要是愛，義主要是知對錯是非，但還有好是惡非。⁴⁸⁹「知是知非」是理，「好是惡非」是情。孟子的善的來源主要來自於情感，而不是道德情感，這是一種對人或物的感覺，這情感的有無強弱可以決定方向。麻木不仁就是說沒有情感，而毫無感覺。行為決定於情感，並不是有個理在那裡做主，而是發自內心中的情感，這可以說是特殊的、感性的。但是孟子又假定情感的有無強弱是被「欲」決定的，欲多則情少，只要每個人的情或心可以顯發出來，那麼其發動的方向與強度就應當一樣，

⁴⁸⁵ 同註 359，頁 127。

⁴⁸⁶ 同上註，頁 126。

⁴⁸⁷ 李明輝也曾指出康德把情感與理性兩分面臨了理論上的困境，孟子則結合情感與理性，打破康德兩分的架構。他說的情感也是道德情感。李明輝，《儒家與康德》。台北：聯經，民 79，頁 38。

⁴⁸⁸ 陳大齊也說：「孟子的仁義說，可謂為主情主義的。……但所謂主情，不過以情為主要，並非完全拒斥智。」陳大齊，《陳百年先生文集：第一輯孔孟荀學說》。台北：台灣商務，民 76，頁 439。錢穆說：「中國人乃本於其情感而生理智。」同註 81，頁 470。

⁴⁸⁹ 例如「羞惡之心，義也。」《孟子 告子上》陳大齊說孟子的義是：「不羞由的正路。」陳大齊，《陳百年先生文集：第一輯孔孟荀學說》。台北：台灣商務，民 76，頁 276。就是這兩種意義的結合。又例如陳贊說：「先秦人道德觀念結構之複雜性表現在道德判斷雖然對他們來說首先是情感判斷，但又絕非僅僅是情感判斷，它還包含著高度智慧的理性內容。當先秦人說某 X 善時，那麼這種判斷由於表達了它對 X 的可欲性情感，因而完全是描述判斷。對先秦人來說，善是一種廣義的好(good)，它既包含著描述性的好(上聲)又包含著情感性的喜好(去聲)。這與宋人所說 X 是善的更多的是一種理性判斷就大為不同。」同註 471，頁 34。

從這裡又表示其普遍性，⁴⁹⁰所以是具體而普遍的。孟子說：「居何在？仁是也。路何在，義是也。」《孟子 盡心上》「仁、人之安宅也，義、人之正路也。」《孟子 離婁上》仁是動力所在，有似於引擎，是動機；義是方向所在，有似於方向盤，決定路徑。這兩者具備了，才能順利到達目的地。

孟子曰：

蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘖之。其類有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目，蓋歸反藁裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。《孟子 滕文公上》

孟子講養心需寡欲，但寡欲不是寡情，情與欲是有分別的。由於對父母的感情，因此才有所謂「葬」，這樣的不忍之情與欲望不同，這樣的感情需要擴大充實，而不應該節制減少。⁴⁹¹例如孟子說：

老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼；天下可運於掌。詩云：刑於寡妻，至於兄弟，以禦於家邦。言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子；古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與？《孟子 梁惠王上》

思天下之民，匹夫匹婦有不被堯、舜之澤者，若已推而內之溝中。《孟子 萬章上》

⁴⁹⁰ 例如孟子說「易地則皆然。」《孟子 離婁下》

⁴⁹¹ 王邦雄等人合寫的《孟子義理疏解》很少提及孟子思想中情的成分，這不得不讓人特別注意。

凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。《孟子 公孫丑上》

孟子說盡性知命以知天，又說萬物皆備於我，擴充與反思是一，而不是二事。只要反思以回歸本心，自然就能充之達於四海。所以與其說心欲相消長，不如說情欲相消長。⁴⁹²重欲者，只看自己，重情者，關切他人，兩者乃是相衝突的。⁴⁹³人皆為天所生，每個人在剛開始時都是一樣的，都來自相同的起源處，但生下之後由於「不思」，因此心慢慢的被矇蔽，因為被矇蔽所以無法與天、天下為一體。孟子的人禽之辨主要就是在指出如果人被物欲所蔽，就顧不到他人，只重一己之利益，這跟禽獸沒兩樣。唯有人，由於心、情的作用，因此可以想到其他人，可以擴及到四海、天下。⁴⁹⁴

孟子講義利之分、王霸之別與夷夏之辨，都是以其人性論為本。概括的說，因為人的心與感性都有普遍性，所以天子才有可能推己及人，所以由上至下的仁政，以民為主的主張才能符合天下人民的需要。⁴⁹⁵

⁴⁹² 例如錢穆說：「孟子曰：養心莫善於寡欲。加重人情，減輕物欲，則庶乎近之。」同註 81，頁 474。

⁴⁹³ 梁漱溟說：「人在情感中，恆只見對方而忘了自己；反之，人在慾望中，卻只知為我而顧不到對方。……凡感情厚底必處處為對方設想，念念以對方為重而把自己看的很輕。」同註 63，頁 89。

⁴⁹⁴ 孟子屬於人性本善論，此種看法乃建立在對先天人性的認知上，但是先天的人性是我們無法證偽的，因此可以說是一種信仰，由於是一種信仰，因此也無法與之辯駁，對其他不同的看法難以接受。

⁴⁹⁵ 如果從個人主義出發，那麼每個人對於幸福的定義各有不同，不可能有一個讓每個人都滿意的政策，只能有「多數」，而沒有「全體」。

?? 乏 券?? ?? ?? ? ? ?

孟子之人性論與義利之辨皆關係到對「普遍性」的看法，孟子的人性論以「同」說性，義利論以「同」說義，以推己及人，顧及天下人的同情同欲為善、為義。中國之天下觀以天下公利為義，不重一家一國之私利，乃是由孟子所確立的。

孟子的義利之辨已經被討論過很多次，在歷史上義與利的關係也一再地被爭論。本文認為義、利的取捨與選擇必定要透過天下這個概念才能了解，也就是說孟子的義利之辨與其天下觀息息相關，同時孟子的義利之辨也影響著後代中國歷史上長期的政策選擇產生影響，最後，其義利之辨與天下觀兩者互相強化，結合成一個融合的整體。因此本文在討論孟子時，以其義利之辨為本文的焦點所在。趙汀陽說：

對世界負責任，而不是僅僅對自己的國家負責任，這在理論上是一個中國哲學視界，在實踐上則是全新的可能性，即以天下作為關於政治/經濟利益的優先分析單位，從天下去理解世界，也就是要以世界作為思考單位去分析問題，超越西方的民族/國家思維方式，就是要以世界責任為己任，創造世界新理念和世界制度。……思考世界與從世界去思考是完全不同的思想境界。在關於世界政治的問題上，中國的世界觀，即天下理論，是唯一考慮到了世界秩序和世界制度的合法性的理論，因為只有中國的世界觀擁有天下這個在級別上高於/大於國家的分析角度。⁴⁹⁶

本文以為孟子的義利之辨正是在討論天下與國家，也就是超國家與國家，王與霸的問題。

⁴⁹⁶ 同註 239，頁 3-4。

《孟子》一書中「天下」一詞出現 172 次，⁴⁹⁷與《論語》中「天下」僅出現 23 次相較，⁴⁹⁸不可謂不頻繁。這樣的差別給了我們一些線索。另外，孟子談仁政時總是連帶論及天下。例如：

今王發政施仁，使天下仕者皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市，行旅皆欲出於王之塗；天下之欲疾其君者，皆欲赴愬於王。其若是，孰能禦之。《孟子 梁惠王上》

老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼；天下可運於掌。《孟子 梁惠王上》

尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而願立於其朝矣。市廛而不征，法而不廛，則天下之商皆悅而願藏於其市矣。關譏而不征，則天下之旅皆悅而願出於其路矣。耕者助而不稅，則天下之農皆悅而願耕於其野矣。廛無夫里之布，則天下之民皆悅而願為之氓矣。信能行此五者，則鄰國之民仰之若父母矣。率其子弟，攻其父母，自生民以來，未有能濟者也。如此，則無敵於天下。無敵於天下者，天吏也。然而不王者，未之有也。
《孟子 公孫丑上》

本文認為孟子把仁政與天下合講有其用意所在，這一點得從當時的時代背景討論。

《史記》記載孟子當時的時代背景：

當是之時，秦用商君，富國彊兵；楚、魏用吳起，戰勝弱敵；齊威王、

⁴⁹⁷ 楊伯峻，《孟子譯注》。北京：中華，民 92，頁 358。

⁴⁹⁸ 楊伯峻，《論語譯注》。北京：中華，民 93，頁 223。

宣王用孫子、田忌之徒，而諸侯東面朝齊。天下方務於合從連衡，以攻伐為賢，而孟軻乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。《史記 孟子荀卿列傳第十四》

劉向曰：

仲尼既末之後，田氏取齊，六卿分晉，道德大廢，上下失序，至秦孝公捐禮讓而貴戰爭，棄仁義而用詐譎，苟以取強而已矣。晚世益盛，萬乘之國七，千乘之國五，敵侔爭權，蓋為戰國爭強，勝者為右，兵革不休，詐偽並起。當此之時，雖有道德不得施謀，故孟子、孫卿，儒數之士，棄捐於世；而遊說權謀之徒，見貴於俗。⁴⁹⁹

戰國時代戰爭頻仍，各國的兵額大量增加，交戰雙方軍隊人數增多，交戰的時間也增加了。⁵⁰⁰由於不斷的戰爭以及兵額的增加，人民因此受難，要求統一成為必然的趨勢，思想家紛紛提出完成統一的辦法。⁵⁰¹我們從天下一詞出現次數的演變就可以清楚的看出，思想家們明確地產生了重視全體的看法，⁵⁰²孟子、墨子、荀子都是如此，法家則是站在國家的角度談如何統一，同樣都為後來的統一奠定理論基礎。

據陳大齊的研究，義利之分不論是指精神與物質之區分，或是以公利與私利，亦或天理與人欲，都有不合之處，所以最後陳大齊以孟子「不執一」作為結論，認為不能把孟子的義或利執著於一事上，若如此則不合孟子之本意。⁵⁰³

⁴⁹⁹ 劉向，《戰國策書路校》，轉引自焦循，《孟子正義》。北京：中華書局，民 93，頁 9。

⁵⁰⁰ 同註 458，頁 309-316。

⁵⁰¹ 同上註，前言頁 5。

⁵⁰² 梁啟超認為先秦政治學說都是世界主義的。同註 40，頁 229。

⁵⁰³ 陳大齊，《陳百年先生文集：第一輯孔孟荀學說》。台北：台灣商務，民 76，頁 271-302。

本文認為陳大齊的說法固然有所見地，但其對於義利的解釋也過於執著，以致不能得出一個令人滿意且明確的解答。

從「公」字解釋義利前人已多，例如朱子在《孟子 王何必曰利之章》即曰：「此章言仁義根於人心之固有，天理之公也。利心生於物我之相形，人欲之私也。」程伊川亦曰：「義與利，只是個公與私也。」⁵⁰⁴由此可見公私與義利關係極為密切。但孟子主要不用「公」，而是「同」。⁵⁰⁵

溝口雄三把中國的「公」分為三種類型，分別為政治性的公、社會性的公、以及倫理性、原理性的公。⁵⁰⁶陳弱水將「公」分為五大類型，分別為政府意義的、普遍全體義的、天理義的、由私組成的、集體事物與行動的。⁵⁰⁷但兩人在討論中國「公」的涵義時都只注重公私在字面上的涵義，因此對於孟子都只有三言兩語。這主要是因為在《孟子》一書中，「公」除了指爵位或人名之外，多指「私之反」，⁵⁰⁸公只是共同的意思，並不像後來發展而成的天理之意。本文想要說明的是，雖然在孟子一書中所用的公字意義不像後來的發展那樣豐富，但如果放大視界，我們可以發現孟子的思想當中已經有了類似於後人所用的「公」的普遍全體義。我們先看一下陳弱水對普遍全體意義的「公」所作的說明。他說：

類型二的公，內涵相當複雜，但核心意義是普遍或全體，換言之，它指的不是朝廷、政府，而及於國家、「天下」，甚至可以是人間宇宙的總合。

⁵⁰⁴ 程顥、程頤，《二程集》。北京：中華，民 93，頁 176。

⁵⁰⁵ 孟子所用的「同」，意義等同於後來的「公」，本文在使用時為顧及習慣常以「公」代替「同」。

⁵⁰⁶ 溝口雄三，「公私」，收錄於賀照田主編，《在歷史的纏繞中解讀知識與思想》。長春：吉林，民 92，頁 558。

⁵⁰⁷ 陳弱水，《公共意識與中國文化》。台北：聯經，民 94，頁 117。

⁵⁰⁸ 同註 497，頁 357。

這層意義的公最突出的特性是，它基本上是規範性的觀念，「公」的範圍如何界定經常不是要點，重要的是人應當具有普遍的關懷。⁵⁰⁹

類型二的公沒有特定的範圍。他可以大到指稱天地所負載的一切，或是「天下為公」、「四海為家」等意念中想像的人類全體，也可以小到戰國法家所指稱的個別邦家或君主的意義與利益。⁵¹⁰

陳弱水認為這種觀念，應當在戰國末年極有力量，為當時的思想界廣泛接受，⁵¹¹他認為公等於天下的說法是正確的。本文認為公的普遍全體義在孟子思想中已經有所闡述，孟子主張人應具有普遍關懷，重視人類全體，並以天下為己任。只是孟子並不是用「公」字，而是「同」。孟子曰：

臣請為王言樂。今王鼓樂於此，百姓聞王鐘鼓之聲，管籥之音，舉疾首蹙頰而相告曰：吾王之好鼓樂，夫何使我至於此極也！父子不相見，兄弟妻子離散。今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉疾首蹙頰而相告曰：吾王之好田獵，夫何使我至於此極也！父子不相見，兄弟妻子離散。此無他，不與民同樂也。今王鼓樂於此，百姓聞王鐘鼓之聲，管籥之音，舉欣欣然有喜色而相告曰：吾王庶幾無疾病與？何以能鼓樂也？今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉欣欣然有喜色而相告曰：吾王庶幾無疾病與？何以能田獵也？此無他，與民同樂也。今王與百姓同樂，則王矣。《孟子 梁惠王下》

齊宣王問曰：「文王之囿，方七十里，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「若是其大乎？」曰：「民猶以為小也。」曰：「寡人之囿，方四十里，

⁵⁰⁹ 同註 597，頁 90。

⁵¹⁰ 同上註，頁 97-98。

⁵¹¹ 同上註，頁 93。

民猶以為大，何也？」曰：「文王之囿，方七十里，芻蕘者往焉，雉兔者往焉，與民同之；民以為小，不亦宜乎！臣始至於境，問國之大禁，然後敢入。臣聞郊關之內，有囿方四十里；殺其麋鹿者，如殺人之罪；則是方四十里，為阱於國中；民以為大，不亦宜乎《孟子 梁惠王下》」

以上兩段都是孟子勸戒齊宣王不應當獨自享樂，而是要與民同樂，統治者不能只顧一己之私欲，更應該顧及人民的利益。方法便如朱子所說的：「與民同樂者，推好樂之心以行仁政，使民各得其所。」⁵¹²能推好樂之心的前提便是人的心、欲、情都是相同的，只要不被後天的慾望所遮蔽，自然可以推己及人。

王曰：「大哉言矣，寡人有疾，寡人好勇。」對曰：「王請無好小勇。夫撫劍疾視曰：彼惡敢當我哉！此匹夫之勇，敵一人者也。王請大之。詩云：王赫斯怒，爰整其旅；以遏徂莒，以篤周祜，以對於天下。此文王之勇也。文王一怒而安天下之民。書曰：天降下民，作之君，作之師：惟曰：「其助上帝，寵之四方；有罪無罪，為我在，天下曷敢有越厥志。」一人橫行於天下，武王恥之；此武王之勇也。而武王亦一怒而安天下之民。今王亦一怒而安天下之民，民惟恐王之不好勇也。《孟子 梁惠王下》」

從這一段我們可以看出匹夫之勇是小勇，文王之勇才是大勇，而大勇又是對應於安天下之民。朱子注曰：「張敬夫曰：小勇者，血氣之怒也。大勇者，理義之怒也。血氣之怒不可有，理義之怒不可無。知此，則可以見性情之正，而識天理人欲之分矣。」可見小勇與大勇就是個私與公之分，也就是人欲與理義之分，也因此人欲與理義就等同於公與私之分。

⁵¹² 同註 330，頁 214。

齊宣王見孟子於雪宮。王曰：「賢者亦有此樂乎？」孟子對曰：「有。人不得，則非其上矣。不得而非上者，非也；為民上而不與民同樂者，亦非也。樂民之樂者，民亦樂其樂，憂民之憂者，民亦憂其憂。樂以天下，憂以天下；然而不王者，未之有也。《孟子 梁惠王下》

孟子的思想有其一貫性，他對君王的勸戒始終就是「與民同之」四個字。從這一段可以看出「民」與「天下」可以互換，君主應該以民之憂為憂，以民之樂為樂，換句話說就是和天下之人同憂同樂。如果可以做到，自然可以為王。君主應當與天下之民同憂樂，不能只顧自己的快樂，只顧自己的快樂就是人欲。孟子對人欲與理義的區別，是從公與私去規定的，不能反過來從人欲與天理去規定公私。換句話說，合乎「公」的、與人相同的就是天理，不合乎「公」的就是人欲，對孟子來說公私是第一義，人欲與天理是第二義，只是用來補充第一義的。戴震說：「心之所同然始謂之理，謂之義；則未至于同然，存乎其人之意見，非理非義也。凡一人以為然，天下萬世皆曰是不可易也，此之謂同然。」

⁵¹³今人陳贊說的更清楚，他說：

在孟子那裡，理義也只有心的同然性上才能獲得自己的規定。這裡的心卻不是某一抽象的觀念的載體，它始終把情、意、欲等作為自己固有的規定，因而，心的同然性可以是情的同然性、意的同然性、欲的同然性等。這些被宋明人視為人欲之私的東西，由於是一種公共的欲求，因而在孟子看來，它們構成了理義的真實的內容。⁵¹⁴

《孟子》一書記載：

⁵¹³ 戴震，《孟子字義疏證 卷上目一》。台北：廣文，民 67，頁 2。

⁵¹⁴ 同註 471，頁 29。

王曰：「寡人有疾：寡人好貨。」對曰：「昔者公劉好貨；詩云：乃積乃食，乃裹餼糧；於橐於囊，思戢用光；弓矢斯張，干戈戚揚：爰方啟行。故居者有積食，行者有裹糧也；然後可以爰方啟行。王如好貨，與百姓同之，於王何有！」王曰：「寡人有疾：寡人好色。」對曰：「昔者大王好色，愛厥妃；詩云：古公亶父，來朝走馬；率西水滸，至於岐下；爰及姜女，聿來胥宇。當是時也，內無怨女，外無曠夫；王如好色，與百姓同之，於王何有！」《孟子 梁惠王下》

孟子談義利之辨，主要就在於公與私之分。如果以天理人欲區分，好貨好色絕對是欲望，應當歸於人欲的範圍，但孟子並不反對，他反對的只是「不與民同」，只要與民同之，就可以得到孟子的贊同，同時也可以得到人民的擁戴，可見孟子並不反對欲望，他所反對的是私欲。如果有某種欲望是每個人都有的，比如說食、色，那麼這就屬於天理，而不是人欲。唯有超過了「同」的界線，沒有普遍性，才算是應當去除的人欲。⁵¹⁵

孟子認為成湯的討伐不是為了佔有天下，而是弔民伐罪，為人民報仇，所以人民普遍歡迎，不論居於何地的人民都盼望成湯的統治，有如久旱盼甘霖，因此成湯可以無敵於天下。我們應該注意的是，之所以會讓天下之民大悅，主要是因為成湯「非富天下也，為匹夫匹婦復讎也。」也就是以天下百姓為重，而不是自利自私。

孟子見梁惠王。王曰：叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？孟子對曰，王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰：何以利吾國？大夫曰：何以

⁵¹⁵ 一般也常把宋明理學所說的克制私欲解為克制人欲，其實他們所說的欲望是指私欲，人欲與私欲不同。參見翟志成，〈宋明理學的公私之辨及其現代意涵〉，收錄於黃克武、張哲嘉編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》。南港：中央研究院近代史研究所，民 89，頁 16。人必定有人欲，但不一定有私欲。上一節認為孟子主張禁欲，所禁之欲是私欲而非人欲。

利吾家？士庶人曰：何以利吾身？上下交征利，而國危矣！萬乘之國弑其君者，必千乘之家；千乘之國，弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣；苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？《孟子 梁惠王上》

趙岐注曰：「孟子知王欲以富國強兵為利。」朱子注曰：「王所謂利，蓋富國強兵之類。」後人有反對此注者，例如王充曰：

夫利有二，有貨財之利，有安吉之利。惠王曰何以利吾國？何以知不欲安吉之利？而孟子徑難以貨財之利也。……如惠王實問貨財，而孟子無以驗效也；如問安吉之利，而孟子答以貨財之利，失對上之指，違道理之實。⁵¹⁶

本文認為這樣的說法已經模糊了焦點。從當時的時代背景看，梁惠王的確是問如何富國強兵。孟子之所以反對梁惠王的說法是因為梁惠王只注重一國的私利，如果每個人都像梁惠王一樣，那麼大夫就只重視一家之利，士庶人只重一人之利，如此一來當然會上下交征利。⁵¹⁷所以孟子所要強調的是不能重視一身一家一國的私利，只能從天下的公利出發，從普遍性出發，從普遍性出發的話個體自然也在其中，如此一來必定合乎眾人的利，由此可見只有合乎天下的利才被允許。

梁惠王曰：寡人之於國也，盡心焉耳矣。河內凶，則移其民於河東，移其粟於河內；河東凶亦然。察鄰國之政，無如寡人之用心者。鄰國之民不加少，寡人之民不加多：何也？孟子對曰：王好戰，請以戰喻。填然

⁵¹⁶ 轉引自江宜芳，〈孟子義利之辨析探〉，《孔孟月刊》，第31卷，第3期，民81.11，頁5。

⁵¹⁷ 蕭公權也認為孟子此段之斥利，乃反對自私交征之意。同註60，頁139。

鼓之，兵刃既接，棄甲曳兵而走，或百步而後止，或五十步而後止；以五十步笑百步，則何如？曰：不可。直不百步耳，是亦走也！曰：王如知此，則無望民之多於鄰國也。不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也；穀與魚鱉不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也；養生喪死無憾，王道之始也。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛以；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪於時，數口之家可以無饑矣；謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣；七十者衣帛食肉，黎民不饑不寒；然而不王者，未之有也！狗彘食人食而不知檢，塗有餓莩而不知發；人死，則曰：非我也，歲也。是何異於刺人而殺之，曰：非我也，兵也。王無罪歲，斯天下之民至焉。《孟子 梁惠王上》

從此段所說，梁惠王對他的國家算是用心了，因此他認為既然如此用心，為什麼其他國家的人民卻沒有來投靠他？孟子回答說他的作為其實跟其他君主沒什麼兩樣，只是程度上的差別而已，如果真的能做到不再發動戰爭，且安頓好人民的經濟生活，讓人民養生送死而毫無遺憾，這樣的話就可以稱王。兩人的差別在梁惠王只重視一國之利，孟子談的則是天下人的公利。如果把孟子所說的義利之分認定為從道義而非公私看，孟子的勸戒絕對不能稱的上是義，而是利。因為孟子是以可以稱王去說服梁惠王行仁政的，這再怎麼樣都不能算是「由仁義行」，而是「行仁義」以求稱王於天下。 孟子曰：

親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。《孟子 盡心上》

孟子講良知良能所重視的就是要達之天下。趙岐曰：「欲為善

者無他，達，通也。但通此親親敬長之心，施之天下人而已。」⁵¹⁸ 朱子曰：「親親敬長，雖一人之私，然達之天下無不同者，所以為仁義也。」⁵¹⁹ 由此可見在孝順的行為上公私並無不同，同樣都是親親敬長，「私」與「公」的判准在是否達之天下，如果可以達之天下就是仁義。因此，孟子講義是從普遍性出發的，也就是以公、天下為主，可以說，「公」、「同」就是普遍性，就是天下。只要合於普遍性，也就是「天下」的要求，就是義。普遍性包括人人具有的心、情、欲，所以孟子並不反對情與欲。「公」的要求只是一種形式，並沒有包含特定的內容。

陳大齊曾為文反對公利與私利的分法，他說：

公利與私利的分界，似乎是很明確的，但有時實亦不甚明確。一件具體的利益之為公為私，時或因觀點不同而可以異其判別。公是積私而成的，一群人的公利是群中各個人私利的集合。故群的公利，在各個人看來，亦未嘗不可謂為其人的私利。公所由以積成的私，其數量多寡不等，因而構成若干高低不同的層級。某一層級的公利，在本層級或其所攝的較低層級看來，固不失為公利，在能攝的較高層級看來，不免祇是私利。故在此可認為公利的，在彼容或祇能認為私利，在此可認為私利的，在彼可能認為公利。⁵²⁰

他認為公是由私所累積而來的，所以公私之分因為觀點不同而變。例如從一個人的角度看來，十個人算是公；但是從一百個人的角度來看，十個人算是私。因為是相對的，所以公利或私利

⁵¹⁸ 趙岐，孟子，收錄於《漢魏古注十三經》。北京：中華，民 87，頁 113。「施之天下人」，焦循引趙岐注為「推之天下人」。同註 499，頁 899。

⁵¹⁹ 同註 330，頁 353。

⁵²⁰ 同註 503，頁 284。積私成公的說法在中國思想史上以顧炎武為提出的第一人，顧炎武說：「建國親侯，胙土命氏，畫井分田，合天下之私以成天下之公，此所以為王政也。」《日知錄 卷三》。孟子並無此種看法。

無法明確區分。

但是，我們要分清楚他所說的公是相對的公，也就是加總的公，以個人為單位的、數量的公，這與孟子心目中的公並不相同。孟子說：「仁不可為眾也」《孟子 離婁上》「以德行仁者王，王不待大。」《孟子 公孫丑上》仁與不仁，不是以數量區分，不是人比較多的國家就代表君主比較有仁義，那邊就比較「仁」。如果公利與私利是以相對數量為計算標準的話，孟子為何要反對「枉尺直尋」，如果可以為了較大的公，犧牲較小的私，孟子為何會說「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也。」《孟子 公孫丑上》由此可見孟子反對以較大數量的公利勝過較小數量的私利，根本來說孟子反對以數量為標準的公私之分。⁵²¹

本文認為孟子的公是整體的公，是絕對性的公，這是與相對的、部分的公不同的。⁵²²就孟子來說，他認為盡心知性則可知天，心、性、天是一，天代表著完全的包容，人如果能盡心，就能與天下萬物為一體，就是在心中收納了天下，人溺己溺、人飢己飢。⁵²³既然如此，孟子當然反對只以一人一家一國為念，而不顧他人他家他國之死活。孟子只肯定天下為公，反對家與國為公。孟子

⁵²¹ 例如李明輝說：「若從利底觀點來衡量所枉與所直，其標準是量的，所考慮者唯在利之有無與多寡而已。但對於孟子而言，見不見諸侯不是利底問題，而是道（義）底問題。」同註 487，頁 151。天下與國、公與私的區分不是數量的不同，而是絕對與相對的不同。同註 429，頁 123-127。

⁵²² 牟宗三說：「凡道德宗教上的絕對都是由慎獨而成的？的絕對，不是由抓緊把持而成的「綜體」(Totality)之絕對。無限是德的圓滿自足，而不是由綜體而成的一個「無限類」。極權主義，集體主義，其為絕對都是綜體的絕對，故抹煞個性，摧殘人性，將個體都納入于一機械系統中，而成為一個物質化的螺絲釘。此純是量的觀點。……量的綜體的絕對只是近代機械文明群眾觀念下的產物。據我所知，中外傳統文化中道德宗教上的絕對無一是此意者。上帝是絕對，但上帝不是綜體。儒家的仁是絕對，但人不是綜體。」牟宗三，《政道與治道》。台北：台灣學生，民 80，頁 31。

⁵²³ 孟子曰：「禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有飢者，由己飢之也。」《孟子 離婁下》「大道之行也，天下為公。……今大道既隱，天下為家……大人世及以為禮，城郭溝池以為國。」《禮記 禮運》可見國家並不屬於「公」的範圍。尤西林認為在儒學中，天下與仁、民、公逐漸凝聚了一種特殊的語義，成為正面的價值。同註 109，頁 110。

乃至後代的儒家之所以重視天下，乃是出自思想內部的必然性，牟宗三說：

儒者所講的本心或良知，都是根據孔子所指點以明之的仁而說的。人心底感通原則上是不能有封限的，因此，其極必與天地萬物為一體。仁心體物而不可遺，即客觀地豎立起來而為萬物之體，無一物或能外，因此名曰仁體，仁即是體。是以仁心不但直接地彰顯之于道德行為之創造，且以其絕對無限的普遍性同時即妙潤一切而為一切存在之源，是以歷年都說仁為一「生道」也。……本心受限制而為有限的，則本心不復是本心，本心轉為習心或成心而受制於感性，……仁體受限制而為有限的，則其感通原則上即受限，原則上受限，則其感通無必然性，無必然性之感通為性癖性好之感通，此則全為氣質之偶然的，其本身就是被動的，如是仁體便不復是仁體。⁵²⁴

普遍性的、絕對的公與個人不相衝突，唯有數量的、相對性的公才與個人衝突。因為天下與公是人之所同然，有絕對的普遍性，所以可符合天下人的利益與欲望，因此任何人都不會受到損失。⁵²⁵例如食色是人之所同欲，所以君王應當顧及到人的食色之欲，因此，當然不可以剝奪任何一個人的需要。是以孟子才會說「置民之產」。從結果談，這樣的利是公利，是天下人的利。從動機談，為民置產是由仁義行，非行仁義，君王本來就應該想到人民的利益，且以之為重。如果我們把義與利嚴格區分，並且認為君主只能因義而行，而不考慮到人民的利，這樣與孟子的思想不合。義與利並不是完全衝突，非此即彼的，所以本文認為孟子是

⁵²⁴ 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》。台北：商務，民 60，頁 191。又如張載在《西銘》中說：「民，吾同胞；物，吾與也。」王陽明在《傳習錄 卷中》中說：「天地萬物，本吾一體者也。……視人猶己，視國猶家，而以天地萬物為一體。」

⁵²⁵ 許雅棠說：「察看孔子論民，就會發現數量最多的民，表現出來的卻最為單純，無論說的是民心、民情或民意，都好像是單獨一人的反應，看不道其中個別之間與多數少數的差異。」許雅棠，常道——《論語》政治思想試說，《東吳政治學報》，第 13 期，民 90.9，頁 214。可供參考。

由公去規定義，由私去規定利。⁵²⁶這樣的公是天下的、整體的、絕對的，在「天下」以下的層級都歸為私，所以君主不能只顧一國的私利。只要從「公」出發，也就是從人心之所同出發，就算是由仁義行。所以屬於動機論，但也不排斥功利，甚至可以說義與利是合一的，義也可以生利。孟子說：「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。」《孟子 梁惠王上》既然是以公為出發點，絕對的普遍性代表著每個人都能從中受益，所以義利合一，義會帶來利。更由於是人之所同然，也代表著不同的人只要德行一樣就會有相同的行為，所以孟子說：「禹、稷、顏子，易地則皆然。」《孟子 離婁下》

儒家主張情感、感性具有普遍性。孟子曰：

三年之喪，齊疏之服，饘粥之食，自天子達於庶人，三代共之。」《孟子 滕文公上》

口之於味，有同耆也，易牙先得我口之所耆者也；如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也；不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。《孟子 告子上》

孟子又常言天下之民所欲所盼，這都是感性的、情感的普遍性。如果情感沒有普遍性的話，儒家的禮根本就不能成為普遍的標準，因為禮不是理性的產物，而是因情感而生，以及限制、規

⁵²⁶ 這樣的說法反對功利主義所主張的以利為最高目的，且功利主義所主張的利是數量的公利而非絕對的、非數量的公利。由公去規定義重結果也重動機，所以與功利主義不同。

範、塑造情感的。孔孟都主張三年之喪，對於無法達到標準的人，孔子斥之為不仁，孟子則強調服喪之風行草偃《孟子 滕文公上》。如果說每個人都可以依照自己對父母的感情（可能每個人都不一樣）而決定，那麼這三年之喪的禮就失去意義，孔孟也不必為此多言了。⁵²⁷

先前已經提到孟子認為君主應與民同樂，食與色也在其中。此段又言天下人之足、口、耳、目皆相同。照西方哲學的說法，感性的、經驗的事物不會有絕對的普遍性，但是偏偏孟子在這裡肯定了其相同。這一點，後人的注疏也沒有反對，例如朱子注曰：「易牙，古之知味者。言易牙所調之味，則天下皆以為美也。……言師曠所和之音，則天下皆以為美也。」戴震也說：

耳之於聲也，天下之聲，耳若其符節也。目之於色也，天下之色，目若其符節也。鼻之於臭也，天下之臭，鼻若其符節也。口之於味也，天下之味，口若其符節也。⁵²⁸

可見這對古人來說並不成為問題。古人認為人在感官慾望上有相同的一面，有著相同的喜好。人與禽獸都有欲望，兩者不同的地方就在於人不會只顧到自己的欲望，可以推己及人。孟子認為，眾人共有的感官慾望也可以算是「公」是「義」，這樣的公是絕對性的公，是每一個人都有的，所以也是屬於天下的公。這樣的公高於私，不應該為了一己之私而不顧天下之公。這樣的普遍性是從具體的個人之中提煉出來的，是抽象的也是具體的，是經

⁵²⁷ 例如《禮記 檀弓》記載：「曾子謂子思曰：伋，吾執親之喪也，水漿不入於口者七日。子思曰：先王之制禮也，過之者俯而就之，不至焉者，企而及之。故君子之執親之喪也，水漿不入於口者三日，杖而後能起。」又記載：「子夏既除喪而見，予之琴，和之而不和，彈之而成聲，作而曰：哀未忘也，先王制禮而弗敢過也。子張既除喪而見，予之琴，和之而和，彈之而成聲。作而曰：先王制禮，不敢不至焉。」這兩段可以代表禮對於每個人的情感的規範性，每個人的感情也許都不一樣，但應該以禮為情感的共同的標準。

⁵²⁸ 同註 499，頁 766。

驗的也是先天所固有的。

每個人在基本需求上的要求是相同的，但是在更進一步的「幸福」上，每個人所追求的不盡相同。我們都想要安全感、榮譽、安寧等，但是這些欲求只是形式上的相同，並不是內容上的相同。⁵²⁹孟子對人的這一部分的要求，也就是內容上的「不同」的這一面，並不主張統治者必須積極的照顧到，把這當作自己的責任。也許這是因為在孟子的心中，君與師並不是合一的，他主張以德抗位，這代表道在「士」不在「君」，既然如此，君主只能、也只須照顧人民的溫飽，教育的任務則交給其他人。孟子雖然也說過「天降下民，作之君，作之師。」《孟子 梁惠王下》但其本意不在君王應教育人民，孟子在其他地方所說的教民也都未直接指出應由君主負責，而是交由臣子或學校。孟子雖然認為君主也應該由有德者居之，但並不重視君主在道德教化上的功能，與孔子重視君主的身教有別。這樣的不同或許是對於時代的感嘆吧。

因為時代以及思想的影響，墨子同樣也主張以天下之利為重，但孟子卻又嚴辭批判墨子。這裡有必要稍做討論。

楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也。《孟子 滕文公下》

楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。子莫執中，執中為近之；執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。《孟子 盡心上》

⁵²⁹ 同註 267，頁 148。

夷子曰：「儒者之道，古之人若保赤子，此言何謂也？之則以為愛無差等，施由親始。」徐子以告孟子，孟子曰：「夫夷子信以為人之親其兄之子，為若親其鄰之赤子乎？彼有取爾也。赤子匍匐將入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。蓋上世嘗有不葬其親者。其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘖之。其顛有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸，反藁裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」《孟子滕文公上》

孟子對墨子的批評主要在兼愛與二本，這兩者是相關的。朱子注曰：

人物之生，必各本於父母而無二，乃自然之理，若天使之然也。故其愛由此立，而推以及人，自有差等。今如夷子之言，則是其視父母本無異於路人，但其施之之序，姑自此始耳。非二本而何哉？然其於先後之間，猶知所擇，則又其本心之明有終不得而息者，此其所以卒能受命而自覺其非也。⁵³⁰

因為墨家主張兼愛，其愛是不分對象的，是以孟子才會稱其有如無父一般，因為對每個人都相同，就等於親人與路人同。儒家一貫主張親疏遠近之分，「像水的波紋一般，一圈圈推出去，越推越遠，也越推越薄。」⁵³¹蕭公權說：「各親其親，各子其子，乃人類之自然傾向。儒家利用之以為博愛之基礎，墨家則超越之而圖直達於大同。」⁵³²儒墨兩家在達到博愛的途徑上不同，依照儒家的看法，墨子的博愛是無根之木，違背人性之所常。⁵³³不過單

⁵³⁰ 同註 330，頁 262-263。

⁵³¹ 費孝通，《鄉土中國、生育制度》。北京：北京大學，民 87，頁 27。

⁵³² 同註 60，頁 140。

⁵³³ 蔡仁厚認為「仁無差等，而愛有等差。」以此反駁墨子之學說。同註 311，頁 288。

就博愛來說，儒墨兩家相近。蕭公權認為墨子所說的愛，是承襲孔子的仁而略加改變，證據有四；一為仁愛同訓，二為泛愛與兼愛大旨相通，三為墨家攻儒但不提兼愛，四為孟子攻墨子之兼愛乃惡紫奪朱，故力拒之。其實孟墨都反對自私交征，孟子所斥之利就是墨子所斥之別。⁵³⁴例如墨子說：「大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家。諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國，天下之亂物，具此而已矣。」《墨子 兼愛上》與孟子極其相近。所以孟墨同樣都注重天下之公利，孟子對墨子的批評主要在在過程而非結果。

孟子講王霸之分與義利之分同，都是從仁心之同然所出發的。所以孟子常常把仁與天下相連。這樣的看法又是從對天的看法而來，孟子認為每個人都應該努力於知天與事天。天是普遍的，人也應該盡其普遍的「心」。孟子說的王道可以說就是公道，也是天道，既然是天道那麼當然是「天下莫不與」了。孟子曰：

卒然問曰：天下惡乎定？吾對曰：定於一。孰能一之？對曰：不嗜殺人者能一之。孰能與之？對曰：天下莫不與也。王知夫苗乎？七八月之間旱，則苗槁矣。天油然作雲，沛然下雨，則苗浡然興之矣。其如是，孰能禦之！今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也。如有不嗜殺人者，則天下之民皆引領而望之矣。試如是也，民歸之，猶水之就下，沛然誰能禦之。《孟子 梁惠王上》

堯、舜之道，不以仁政，不能平治天下。《孟子 離婁上》

以力假仁者霸，霸必有大國。以德行仁者王，王不待大：湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅

⁵³⁴ 同註 60，頁 138-139。

而誠服也，如七十子之服孔子也，詩云：自西自東，自南自北，無思不服。此之謂也。《孟子 公孫丑上》

由此可見孟子認為行仁政方能稱王，王不必依賴力量，霸才需要力量，王者以德服人，霸者以力服人，只有力量而無德，就只能成霸而不能稱王。雖然只要不嗜殺人者，就可以統一天下，但這是比較誇張的說法。行仁政之所以可為王，可讓他國之人來歸，就是因為仁政是以「人之所同然」為出發點，也就是以天下的欲求為欲求，而不以一人一國的欲求為重。

孟子一直強調要解消君主的主體性，而試圖凸顯出天下的主體性。⁵³⁵以天下為重的思想由孟子首發其說。例如黃麗生說：

天下具有超越地方的通達意義，執政者須具備不限一家一國的器識、大公無私的氣度，才能符合王天下或天下為公的理想，孟子認為惟仁可以及之。他認為施政若以私智而不以仁，就現實狀況而言，治理一個諸侯國或許還有可能；若要為政於天下，就不可能了。而仁政所施及的對象，超越諸國地方，故能真正滿足天下框架的公共性與民本原則。孟子既以仁為得天下的條件，也以天下註解了仁的通達性。⁵³⁶

孟子明確主張以天下為重，突顯「天下」在價值上的崇高，

⁵³⁵ 同註 425，頁 308。余英時說：「就道德意義言，儒家大致認為義利之分即公私之分。君子以公為心，故喻於義，小人以私為念，故喻於利。孟子、董仲舒以致宋儒大致都繼承並發揮這一說法。……從孔子到王陽明，儒家義利論有兩個主要特徵：(1)他是針對士以上的人而立說的，因為他們是對於公共秩序的直接負責者。至於孟子所謂雞鳴而起，孳孳為利的一般人民至少並不是儒家義利論的主要的立教對象。(2)義與利基本上是互不相容的，人或者選擇義，或者選擇利，而不能義利雙行。所以這兩者之間的關係大致與理與欲、公與私相同。」同註 476，頁 179-180。徐復觀也說：「儒家的所謂利，指的是統治者的利益，所謂義在政治上說，指的是人民的權利。孟子上說得最清楚，好色好貨，只要與百姓同之，和人民的權利合在一起，則色與貨都是義而不是利。所以義利之辨，在政治上是抑制統治者的特別利益，以保障人民的一般權利的。」同註 425，頁 292。但本文認為義與利並非君與民之分，因為君利與民利並不衝突，孟子要求君主「推己及人」，並沒有要求其「捨己從人」，不應該把「己」與「人」看成互不相容。

⁵³⁶ 同註 72，頁 247。

反對陷於一國一人之私。也就是說，在外交政策上，中國不可以因為私心而採取不合道義的政策，道與天下兩者為一，這樣的道統觀與主權觀相互衝突，孟子認為「仁」是不受領域主權限制的，而是天下人所共有的。梁啟超說：「儒家王霸之辨，皆世界主義與國家主義之辨也。」⁵³⁷又說：「權利觀念，全由彼我對抗而生。與通彼我之仁的觀念絕對不相容。」⁵³⁸仁心重在推己及人，與天下萬物為一體，由於以天下之欲求為欲求，因此不重一己之私利，而能重天下之公利。在孟子的言論中，仁、天下、人三者已經有了相同的意義了。可以說，孔孟定下了日後中國天下觀的基本義理，因此要了解中國歷史上的外交政策與思想非研究孔孟不可。

?? 乏 ? 俟

孔子有夷夏之辨，孟子則無；孟子有人禽之辨，孔子則無。其中的原因就在於孟子繼承了孔子的夷夏之辨，並且發展成為人禽之辨。除了來自時勢的轉變之外，更有著思想內部發展的必然性。本文以為孟子的人禽之辨與道統觀相結合，只承認儒家的道理，排斥不同的學說，因此有了聖聖相傳的道統，也確立了儒家學說的崇高，因為只有儒家才是「人道」，不符合儒家的都是「非人道」，人道與非人道的差別就在於有沒有顧到人之所以為人的道理，人的特色就在於「心」，由於心能「思」，因此可以擺脫物欲，擺脫一己，可以讓「情」逐漸擴大，進而達到與天下萬物為一體的境界。

⁵³⁷ 同註 40，頁 180。錢穆也說：「王道與霸數，及文化的世界主義與功利的國家主義之別也。」同註 412，頁 118-119。

⁵³⁸ 同上註，頁 102。

人之所以能推己及人，能通達天下，就是因為人之心、情、欲都相同，因為相同所以能「通」，因為能通所以可以與天下為一體，因此在義利之辨上，所謂「義」就是顧及到天下人的同心同欲同利，所謂「利」就是只顧一身一家一國之利，因此是「私利」。孟子的義利之辨影響了中國的天下秩序，因為天子不能只顧中國甚至個人之私利，一切都被限制、規範著，不可為所欲為。因此中國始終未發展出殖民主義或侵略主義，天下秩序之所以是和平的、自願的，孟子居功厥偉。

?????? 屏?? 監⁵³⁹

?? 乏 ?? 屏???? 懣帙

自從先秦時期中國逐漸形成天下觀以後，天下觀與天下秩序一直影響著中國的對外關係，同時也影響著東亞世界的交往規則。但在清末西力東漸之後，天下秩序被西方的國際秩序所取代，雖然有少數人試著改變，但始終是心有餘而力不足。本節試圖指出造成天下觀轉變的原因，並說明天下觀與天下秩序的崩壞乃是隨著儒學一起為中國人所放棄的。

???????? 械?? 屏? 心??

歷來學界討論天下觀念，主要以地理上的方位意義、文化上

⁵³⁹ 天下觀與天下秩序的關聯，以及天下秩序一詞，請參閱第二章。

的夷夏區別、以及政治上的君臣名份此三點作為天下觀的基本要點。但是本文認為這樣的主張太過於強調「方位」在我國天下觀之中的份量。其實古代中國把自己視為在天下之中，以自己為中心的看法，在其他各國的歷史經驗中也所在多有，並不是我國的特色。⁵⁴⁰另外，從歷史上來看的話，中國在殷商時期已經有東、西、南、北的方位觀，但當時還未有對自身文化的優越感。以文化作為界限，並對自己的文化具有強烈的信心，這兩種觀念結合在一起，才造就了後來的天下觀，這乃是形成於春秋之後的。觀念產生之後自有其力量，不容易改變。所以當西方的地理知識傳來我國時，我國才會有所抗拒，並且視為是對中國道統的挑戰。不過也因為文化優越與地理中心在歷史上本來就是不同的觀念，因此還是有許多儒家學者可以輕易的接受地圓說，同時肯定儒家價值的優越性。⁵⁴¹

對空間的感覺可以產生觀念，而這樣的觀念又產生對空間物像的認知。但觀念世界與實際世界畢竟不同，所以古代既有想像的地圖，也有實測的地圖。但後者也不免有著想像的成分存在。⁵⁴²自然地理觀念的延續或轉變，往往有著政治及倫理的色彩。例如

⁵⁴⁰ 甚至先秦時期的韓、魏、越也都把自己視為天下之中。同註 68，頁 15。葛劍雄說歐洲在托勒密以後，科學的制圖學被宗教寰宇觀的製圖傳統所取代，世界被畫成圓盤，一般稱為 T-O 地圖。在一 O 字中作一 T 字，將世界分為三個部分，上面是亞洲，下面是歐洲和非洲，地中海則位於歐洲和非洲的中間。見葛劍雄，《中國古代的地圖測繪》。北京：商務，民 87，頁 159-161。葛兆光也說中世紀歐洲的地圖也常把海洋畫成圍繞陸地的 O 字型，耶路撒冷永遠居於中央最顯著的位置。見葛兆光，古地圖與思想史，《二十一世紀》，第 61 期，民 89.10，頁 164。文化大革命時期的中國，被稱為「世界革命中心」，可見「中心」與地理位置無關。見劉青峰，文化革命中的新華夏中心主義，《二十一世紀》，第 15 期，民 82.2，頁 57。金觀濤，百年來中國民族主義結構的演變，《二十一世紀》，第 15 期，民 82.2，頁 71。

⁵⁴¹ 例如把方位觀看成是中國天下觀的重要因素的洪健榮也認為在後來「常見的情景大致是：地理中心觀的色彩幾乎淡化而去，政治文化獨步寰宇的心態與泱泱大國的自尊，迄晚清時期仍一以貫之。」洪健榮，明末西方地理新知與中國天下觀念的矛盾，《國立編譯館館刊》，第 29 卷，第 1 期，民 89.6，頁 251。另參鄒振環，利瑪竇世界地圖的刊刻與明清士人的世界意識，收錄於復旦大學中外現代化進程研究中心編，《現代中國的國家形象與國家認同》。上海：上海古籍，民 92，頁 30-36，48。

⁵⁴² 葛兆光，古地圖與思想史，《二十一世紀》，第 61 期，民 89.10，頁 156-157。

當初利瑪竇之所以介紹西方新知予中國，其中也包含著傳教的意圖。⁵⁴³中國的天下觀並非單純的地理知識，其中自然有著幻想、誇大的成分。楊聯陞說：「對整個中國歷史加以觀察以後，即可發現這個多面的中國中心世界秩序，是在不同的時間，從許多程度不一，甚至有時幾近於零的事實上，建立起來的一個神話。」⁵⁴⁴如果單純從近代科學知識的角度來看，中國人的地理觀念可謂是一派胡言。⁵⁴⁵

不過，這也從反面告訴我們，在地理知識大為進步的現代，如果真要了解中國的天下觀的話，我們絕對不能從事實面出發，因為那對現代的我們來說接近於「神話」，類似於信仰，雖然當時的人非常確信，並且將之視為「事實」。本文的觀點是，中國人的天下觀中包含了對中國文明的自信，也包含了價值判斷。這樣的價值判斷影響了地圖的繪製，⁵⁴⁶中國因為價值判斷上的高，所以中國所佔的面積比較大，也因此畫在地圖的中間。⁵⁴⁷所以在地圖上中國之所以大且居中，是因為價值上的崇高，不能倒過來說，認為中國的面積很大，所以價值上比較崇高。就好像孟子說心是大體，其他部分是小體，這就不是物理上的判斷，而是價值上的判斷。又比如說中國的職貢圖總是把皇帝畫的特別大，使節卻

⁵⁴³ 郭廷以，〈中國近代化的延？（上）〉，《大陸雜誌》，第1卷，第2期，頁9。

⁵⁴⁴ 同註66，頁1。

⁵⁴⁵ 據葛劍雄所言，中國的製圖學一直領先西方，直到十六世紀後期，西方的製圖學才佔有優勢。見葛劍雄，《中國古代的地圖測繪》。北京：商務，民87，頁163。所以我們不可因為中國的地圖中，某些非客觀的繪制方法而否定中國的製圖學。

⁵⁴⁶ 地圖的繪畫是一種選擇，不是客觀的、實際的自然，而是主觀的對自然的觀點，其中有著意圖和目的。地圖的繪製涉及到作者本人的觀看方式，其中必然有著敘述者的主觀敘述成分，而非完全的客觀。地圖也不只是單純的表示空間，其中關係到認同與拒斥、自我與他者的區分。地圖可以喚起對真實空間的聯想，可以引起人們對真實空間認同感的變化。同時，在地圖中的不實際的想像可能是在表達某些願望。參見鄒振環，利瑪竇世界地圖的刊刻和明清世人的世界意識，收錄於復旦大學中外現代化進程研究中心編，《現代中國的國家形象與國家認同》。上海：上海古籍，民92，頁43。同註542，頁155-160。王志弘等譯，渥德著，《地圖權力學》。台北：時報，民85，頁22-23。

⁵⁴⁷ 根據古人的方位觀，中央被認為是最尊貴的方位，因此統治者應當處於地圖中央。同註107，頁140。

很矮小，⁵⁴⁸難道我們真認為當時的畫家不知道皇帝與使節實際上的身高？

中國之所以為「中國」，是因為文明使然，而不是因為中國處於世界的中間，所以中國偉大。如果我們倒因為果，就無法了解中國天下觀的特點，畢竟，如前所述，把自己放在中間，這是古代國家的特徵，並非中國所獨有。中國人對中國文化的信心，在地圖說傳入中國後依然存在，即使中國在世界中的地理位置並不如想像中一樣，這仍然不能否定中國文明的優越。

清人宋育仁反對地圖說的傳入，認為其有摧毀道統之可能，因此極力反對，他說：

其（筆者按：指西人）用心尤在破中國祖先之言，為以彼教易名教之助，天為無物，帝與五星同為地球，俱由吸力相引，則天尊地卑之說為誣，肇造天地之主可信，乾坤不成，兩大陰陽，無分貴賤，日月星不為三光，五星不配五行，七曜擬於不倫，上祀誣而無理，六經皆虛言，聖人為妄作。據此為本，則人身無上下，推之則家無上下，國無上下，從發源處決去天尊地卑，則一切平等，男女均有自由主權，婦不統於夫，子不制於父，族性無別，人倫無處立根，舉憲天法地，順陰陽，陳五行諸大義，一掃而空。……夫人受中天地，秉秀五行，其降曰命，人與天息息相關。天垂象見，吉凶徹人，改過遷善，故談天之學以推天象，知人事為考驗，以畏天命，修人事為根本，以陰陽消長，五行生勝建皇極，敬五事為作用，如彼學所言，則一部周易全無是處，洪範五行，春秋災異，皆成謬說，中國所謂聖人者，亦無知妄人耳，學術日微，為異域所劫，學者以耳為心，視為無關緊要，從而雷同附和，人欲塞其源，而我為操畚，可

⁵⁴⁸ 葛兆光，宋代中國意識的凸顯—關於近世民族主義思想的一個遠源，《文史哲》，第280期，民93，頁6。

不重思之乎？⁵⁴⁹

與此種觀點類似的，還有葛兆光，他說：

在一個時代中，知識與思想總是需要而且擁有統一的秩序，但是一但這種根基被動搖，秩序被攪亂，知識與思想就會失去理解和解釋世界的有效性。傳教士對於天象曆算的知識開始並沒有受到抵制，是因為他只是涉及了技術性的問題，但是當他動搖甚至是根本上摧毀古代中國人的天的時候，這種終極依據的變更，就會引起思想的大變局，所以一些敏銳的士大夫才會激烈地抵抗西洋天學，……不理解這一點而只是以今天的科學知識來輕蔑當時的士大夫，其實並不算真正地理解了他們的思想。

550

又說：

中國古代的知識、思想與信仰世界是一個在歷史中經歷過多次整合的系統，它彷彿一個長蛇陣，首擊則尾應，尾擊則首應，而天圓地方的宇宙時間和空間系統，就是這一個知識系統的中心，也是權力—包括政治權力、知識權力以及宗教權力—的依據，所以，當中國人一開始接觸到西洋知識的時候，天學自然最容易引起他們的興趣，可是，在中國這個以天道為終極依據的知識系統中，天學恰恰也最容易瓦解整個知識、思想與信仰世界。⁵⁵¹

中國人以天為最高的楷模，最高的理想就是天人合一。《中庸》說的很清楚，「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」雖然中國

⁵⁴⁹ 轉引自張灝，《時代的探索》。台北：聯經，民 93，頁 46。

⁵⁵⁰ 同註 203，頁 47-48。

⁵⁵¹ 同註 56，頁 446-447。郭雙林也認為地理知識導致中國中心觀的改變。參見郭雙林，《西朝激盪下的晚清地理學》。北京：北京大學，民 89，頁 240-248。

各家大多以天為楷模，但每一家甚至是每一人對於天的認知、假設可能都不相同，比如儒、道、陰陽三家對天的看法就不一樣，況且就中國思想的發展趨勢來說，漸趨於理性化、內在化，⁵⁵²原本是注重天的，後來慢慢的注重人，到了孔孟以後，就把善歸到人的本性中，相對的忽略了天的地位。⁵⁵³葛兆光認為地圓說的傳入有可能瓦解中國思想世界，本文認為不應以此作為思想轉變的原因。西方的地圓說與進化論雖然也對基督教的思想世界產生衝擊，但其仍有生命力。各種思想都有其最根源處，其他的觀點都從其中推出來，例如先秦諸子的政治思想都以人性論作為出發點。但第二義的思想，即使脫離了最根源處，依舊有其生命力。例如現今流行的天賦人權說，原本產生於西方的歷史與宗教信仰，但目前即使是不信教的人，也都可以認同天賦人權的觀念。⁵⁵⁴就中國歷史來說，當西方的天文知識傳入中國時，有許多儒家的知識份子馬上就接受了這套與傳統不合的學問，且中國思想的崩潰也不是在明末，而是在清末民初，從時間上來看，我們如何得出上述的結論？

本文以為，中國文化的崩潰是中國人對中國文化喪失自信心的結果，而不是源自天文學的傳入。⁵⁵⁵王爾敏說：

近代國人與西方接觸，所見聞新知，與固有常識最牴牾者，則為西方地球形體虛懸太空之知識。中國固有常識，信仰天動地靜之說，即地球靜

⁵⁵² 參見陳來，《古代思想文化的世界：春秋時的宗教、倫理與社會思想》。台北：允晨，民 95，頁 17-25，348-353。

⁵⁵³ 荀子甚至主張不求知天。並參同註 40，頁 33-34。同註 114，頁 40-41。林俊宏，孔子德治思想的展開（上），《孔孟月刊》，第 38 卷，第 7 期，民 89.3，頁 22。

⁵⁵⁴ 西方雖強調自由主義，但其主張依舊是文化的普世主義，只是隱藏的讓人不容易發現，之所以能順利擴張其文化，與國力強盛大有關係。如果盲目的接受，就等於承認「強權即公理」。

⁵⁵⁵ 相關自然知識的傳入對中國當然有影響，但不大，那只是最先受到挑戰的部分，並不能解釋整個體系的轉變。參見章清，晚清天下萬國與普遍歷史理念的浮現及其意義，《二十一世紀》，第 94 期，民 95.4，頁 60-61。

止不動，日月起落有恆。或即并具天圓地方觀念。惟今遇地球新說，與舊說原不能相容，但竟反為國人接受。⁵⁵⁶

清朝儒生對於外來學問並非深拒排斥，王爾敏說：

鴉片戰爭以後，國人留心域外情事，輿地史志，廣為搜羅，從事著述，成為風氣。學者眼界大開，各抒己見，頌美之詞，不絕於書。蓋皆不外儒生官紳言論，實無可深閉固拒之情，當即儒家理性傳統使之而然。⁵⁵⁷

所以儒家知識份子可以接受地圓說或其他新說，但此並不妨礙其對儒學的信心。整個中國文化，是一個有機體，其中由許多不同的部分組成，彼此之間或許有著衝突，但也有著維繫，雖然彼此之間有影響，但也不是一倒便全倒。有機體是表示牽一髮而動全身，但並不表示一髮斷則全身亡。儒家的宇宙觀與道德觀雖然連結在一起，但即使其中一個被否定，其他部分因此受到影響，依舊有其生命力。例如李澤厚說：

部分甚至部份之合併不能等於整體，有機整體一經構成，便獲得自己的特性和生命。孔子的仁學思想似乎恰恰是這樣一種整體模式。它由四個方面或因素組成，諸因素相互依存、滲透或制約；從而具有自我調節、相互轉換和相對穩定的適應功能。正因如此，它就經常能夠或消化掉或排斥掉外來的侵犯、干擾，而長期自我保持、延續下來，構成一個頗具特色的思想模式和文化心理結構。⁵⁵⁸

另外，對文化的選擇雖然有著理性的因素，但更多的是情感

⁵⁵⁶ 同註 164，頁 3。

⁵⁵⁷ 同上註，頁 3。

⁵⁵⁸ 同註 484，頁 12。

上的堅持，這就不是依照價值判斷所決定的，王爾敏說：

1900年庚子拳亂以後，何以國人多由強烈之排外，一轉而傾向於媚外，此特須就保守觀念作考察。蓋舊日之所謂保守固舊份子，多非由理性之認識確信惟能排外而始得保守自存，實多憑一種感覺意識，與感情之衝動，特別是由厭惡之反感，盲目排外。……即庚子拳亂，反洋失敗，狂熱之氣焰頓消，原無理性自信作支持，遂仍轉旋於感情心理範圍，一變而轉為懼外，由據外自亦不免盡施媚外之術。此亦保守動向純由感情發展之結局也。⁵⁵⁹

有用無用並不是決定文化生命的判斷標準。對傳統文化的堅持也許可以稱之為文化的民族主義，不管是哪種的民族主義都不是理性的產物，而是情感上的歸屬。到了清末，中國受到外國的壓迫，人民對中國文明的信心喪失後，中國文明所構築出來的一整套體系才告崩潰，即使在那之前中國人早就了解到物質力量與制度的不如西方。中國對自己文化的強烈自信心的崩潰帶來的是強烈的失落與自尊大受損傷，⁵⁶⁰所以完全的否定自己，對西方又愛又恨，並因此有了全盤西化的主張。

是否接受科學的知識端看個人的選擇，不應該看成是對錯的問題。由於民族國家如今已成為天經地義，今人看中國當初堅持禮儀，不接受歐洲的新事物，總是用譴責代替理解。本文認為這是錯誤的態度。安德森在1960年代時，發現有很多回教徒拒絕達爾文的學說。他說：「最初我把這樣的拒絕詮釋為民智未開。後來我漸漸把這個態度看成一種想要保持一致性的尊貴嘗試：演化的

⁵⁵⁹ 同註 138，頁 149。

⁵⁶⁰ 同註 549，頁 52；83-84。

教條根本就和回教教義不能相容。」⁵⁶¹這樣的態度才是對文化的尊重，也是對文化的堅持。

中國在清末的轉變可說是從天下觀到近代國家觀的轉變。石之瑜說：

在中國，國家觀的出現經歷了痛苦的掙扎。中國沒有文藝復興的個人主義與理性主義思潮。在中國近代外交史上的中西方的接觸，可視之為天下觀與國家觀的交流。中國的天下觀，並不自限於中土，而西洋的國家觀將中國當成了一個基於主權與空間的現代國家來對待。相反的，中國對於夷夏之防的重視，更重於物質性的領土割讓或關稅收益。要中國接受國家觀，無異是要它澈底放棄原有的天下觀。⁵⁶²

本文以為，天下觀轉變的時間是在鴉片戰爭後的半個世紀內，⁵⁶³主要集中在戊戌維新的改革運動中。⁵⁶⁴將在後文討論。

?????? 喀? 嫵????? 咖???? 憤擦

目前學界對於清朝在面對西方衝擊時的因應與過程已經有很詳盡的論述。但大多數在不知不覺之中都帶著西方中心觀或是後

⁵⁶¹ 吳睿人譯，安德森著，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》。台北：時報文化，民 88，頁 38。現今的美國人由於宗教信仰的關係，不接受進化論的人也還是很多。

⁵⁶² 石之瑜，兩岸關係中的國家觀與天下觀，《東亞季刊》，第 26 卷，第 2 期，民 83.10，頁 40-41。

⁵⁶³ 同註 108，頁 26-27。

⁵⁶⁴ 此指廣義的戊戌維新，也就是從 1895-1898 年的改革運動。參見張灝，再認戊戌維新的歷史意義，《二十一世紀》，第 45 期，民 87.2，頁 15。天下觀的轉變是困難的，也是漸進的，與中國人對中國文化的信心崩潰的過程相符，所以很難確切指出某一段時間，但是應當可以把主要的轉捩點歸在 1895-1900 年間。中國學者史文說：「真正從理論上思考和認識國家主權和獨立的問題，還是始於中日甲午戰爭之後。」史文，關於 19 世紀 90 年代國家觀變化之研究，《求是學刊》，第 29 卷，第 1 期，民 91.1，頁 106。

見之明的角度，以致對於清朝未能有深入的了解。以馬歇爾尼使團的來訪為例，主流看法認為這是尋求貿易擴張的英國與傲慢的中國在認知上的衝突，使團的失敗導因於中國對於當時世界局勢的無知，因此中國也須為後來的鴉片戰爭負責。⁵⁶⁵例如佩雷菲特說：

難道西方比其他力圖在外部世界打上自己印記的國家更有罪嗎？至少不比襲擊各個國家的洪水、潮汐更有罪。在這類問題上，唯一該受審判的是那個已目睹洪水潮汐的威力而卻拒絕接受正視現實，因閉關自守而自貽其禍的國家領導人。那位天朝守護者乾隆皇帝，就曾藉口維護神聖的體制，輕蔑地拒絕英國人奉獻上門的進步碩果。⁵⁶⁶

此種看法把西方看成進步的、現代的，中國是落後的、老舊的，閉關自守變成錯誤，維護自身傳統受到責難。⁵⁶⁷

這種看法甚為流行。本文認為何偉亞的論點可以有利的反駁這些西方中心觀的偏見，同時也由於研究態度的不同，他可以較為深入的體會清人的看法。⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ 同註 17，頁 20。

⁵⁶⁶ 轉引自艾爾曼、胡志德，馬嘎爾尼使團、後現代主義與近代中國史：評周錫瑞對何偉亞著作的批評，《二十一世紀》，第 44 期，頁 85.12，頁 120。

⁵⁶⁷ 湯因比說：「侵略性文明往往把受害一方污衊成文化、宗教或種族方面的低劣者。而受害一方所作出的反應，要麼是迫使自己向外來文化看齊，要麼是採取一種過份的防禦立場。在我看來，這兩種反應都是輕率的。」劉北成、郭小凌譯，湯因比著，《歷史研究：修訂插圖本》。上海：上海人民，頁 89，頁 343。例如很多人認為當時的中國對西方的技術發展視而不見，但這種觀念是在工業革命後才產生於西方，而被歷史學家投射用於解釋當時的馬嘎爾尼使團。其實當時中英兩國的國力與科學水準大致相當，西方在科學上的成就並未超出中國太多。參羅志田，譯序，同註 17，頁 27。

⁵⁶⁸ 對於何偉亞一書的討論，可參見周錫瑞，後現代式研究：望文生義，方為妥善，《二十一世紀》，第 44 期，頁 85.12，頁 105-117。同註 566，頁 118-130。張隆溪，甚麼是懷柔遠人？正名、考證與後現代史學，《二十一世紀》，第 45 期，頁 87.2，頁 56-63。葛劍雄，就事論事與不就事論事——我看懷柔遠人之爭，《二十一世紀》，第 46 期，頁 86.4，頁 135-139。羅志田，夷夏之辨與懷柔遠人的字義，《二十一世紀》，第 49 期，頁 87.10，頁 138-145。本文以為其中以艾爾曼與胡志德的文章最能簡單闡釋何偉亞的看法。

何偉亞的方法屬後現代，有似於薩伊德的東方主義。畢竟，西方對事件的描述不可避免的帶著偏見，⁵⁶⁹在西方敘述的背後，有一種西方世界的優越感，而這樣的論述，又一直被重複下去。何偉亞所做的，就是「運用薩伊德的學說質疑通常的關於中國和西方的表述，並挑戰那些對這一主題產生影響的模式或理論框架。」⁵⁷⁰

何偉亞試圖打破傳統對現代、中國對西方、或中國孤立主義對西方世界主義的兩分法，因為後來的歷史學家太過重視英國人的敘述，並且把英國使團當作西方現代性的代表。所以他希望引入清帝國禮儀的不同理解。他跳脫了刻板印象，把使團視為兩個擴張性帝國之間政治上的遭遇。⁵⁷¹他說：

⁵⁶⁹ 比如對於下跪的意義，清與英的看法就完全不同，清認為是禮貌，英認為是恥辱。又比如西方史家將鴉片戰爭解釋為自由貿易之戰，而非對中國主權的冒犯。後現代主義的史學主張將歷史置於當時的情境之中，本文相信這樣的態度對於理解中國的天下觀是不可少的。不過需要一提的是，這樣的研究方法並不是後現代主義學者的專利。陳寅恪曾說：「所謂真了解者，必神遊冥想，與立說之古人，處於同一境界，而對於其持論所以不得不如是之苦心孤詣，表一種同情，始能批評其學說之是非得失，而無隔閡膚廓之論。否則數千年前之陳言舊說，與今日之情勢迥殊，何一不可以可笑可怪目之呼？」又，乾隆八十五年，英國特使馬嘎爾尼代表英國國王訪華。乾隆特頒敕諭，諭旨裡面寫著：「皇帝？諭英咭喇國王知悉：茲爾國王，遠在重洋，傾心向化，特遣使恭？表章，航海來庭，叩祝萬壽，並備進方物，……朕批閱表文，詞意肫懇，具見爾國王恭順之誠，深為嘉許。……天朝撫有四海，惟勵精圖治，辦理政務，奇珍異寶，並無貴重。爾國王此次？進各物，念其誠心遠獻，特諭該管衙門收納。其實天朝德威遠被，萬國來王，種種貴重之物，梯航畢集，無所不有，爾之正使等所親見。」羅素認為除非乾隆寫給喬治三世的這封信能夠不被視為是荒謬的，否則西方人不可能了解中國。傅斯年紀錄羅素的這段話：「若是覺得這話可笑，便不了解中國對外關係之歷史的背景；若了解中國，便應不覺得這話可笑。因為中國正如羅馬帝國不知世上有他的平等者，這是當時的環境中所必然的。」費正清也說：「我們固可以用現代語言來談論此國際秩序（筆者按，指天下秩序），但單用現代語言，卻永遠無法了解。如果要用我們現代英語的辭彙去了解它，我們首先要明白，中國人和其他東亞民族會怎樣以他們自己的語言去了解此一詞語」以上分別參見註 17，頁 237-243。同註 566，頁 125。陳寅恪，中國哲學史審查報告一，收錄於註 339，頁 1193。另參羅志田，天朝怎樣開始崩潰—鴉片戰爭的現代詮釋，《近代史研究》，第 3 期，頁 88，頁 9-24。傅斯年，《傅斯年全集第五冊》。台北：聯經，民 69，頁 1822。同註 103，頁 9。

⁵⁷⁰ 同註 17，頁 7。本文認同何偉亞的方法，並不意味認同後現代理論。有時認同後現代，反而可能是不自覺的認同西方的文化霸權。參見余英時，《歷史人物與文化危機》。台北：三民，民 93，自序頁 8-9。

⁵⁷¹ 同註 17，中文版序，頁 2-3。不過本文同意周錫瑞的看法，中英的衝突不只是帝國之間的，同時也是文化的。見周錫瑞，後現代式研究：望文生義，方為妥善，《二十一世紀》，第 44 期，

我試圖要做的是重新審視決定清帝國構建和英帝國構建的政治秩序。要達到這一目的，方法之一就是改變對馬嘎爾尼使團的解釋，他不是文明或文化衝突，而是兩大帝國構建之間的衝突。這兩個帝國中的每一個，都懷有包舉宇內的雄心和支撐這一雄心的複雜的玄奧的體系。……清與英的帝國話語在各自的方式上都是專制主義的。也就是說，都竭力遏制對自身權力產生方式構成威脅的東西，換言之，兩者都無民主或平等可言，而是旨在鞏固帝國構建。⁵⁷²

在十六世紀至十九世紀，世界上有著三種國際體系，分別是中國的朝貢體系，歐洲的條約體系，以及回教國家的朝聖體系。本文以為三者都是層級性的。⁵⁷³朝聖體系在十九世紀中葉被納入條約體系中，於是清末時，國際政治就成為東西兩大體系的競爭。⁵⁷⁴在十九世紀之前，中國在東亞處於統治地位是無可置疑的，其他各國在某種程度上都承認中國的統治地位，以國際關係的術語來說，中國是東亞的區域霸權，沒有國家能向中國所制定的結構挑戰。⁵⁷⁵

中國的霸權除了表現在政治與經濟上，更重要的是表現在文化上。中國的文化領先東亞各國，雖然也接受了他國的文化，但主要是文化的輸出國，而非輸入國。文化與國力是構成中國霸權的兩個主要部分，以中國說法而言，依靠權力屬霸道，依靠文化

民 85.12, 頁 115。其實，在近代化的過程中，亞洲的自我認識逐漸被西方的亞洲觀取代，喪失了自己的主體性。同註 125, 頁 241。

⁵⁷² 同註 17, 頁 27。

⁵⁷³ 西歐之條約體系雖然國家之間彼此平等，但也只限於國力與其對等、無法征服之國家才有平等的地位。另，何芳川將朝聖體系稱之為穆斯林秩序。見何芳川，華夷秩序論，《北京大學學報（哲學社會科學版）》，第 35 卷，第 190 期，民 87，頁 33。

⁵⁷⁴ 蔡東杰，《中國外交史》。台北：風雲論壇，民 89，頁 17-18。王曾才以兩種世界秩序會合形容當時之情勢。見王曾才，《中國外交史要義》。台北：五南，民 86，頁 15。

⁵⁷⁵ 鄭永年，《中國民族主義的復興—民族國家向何處去？》。香港：三聯，民 87，頁 70。

屬王道。中國以王道為理想，以國力為後盾。

從經濟角度觀察，如果我們從近代歐洲尋求與亞洲貿易的歷史來看，歐洲在進入亞洲時首先就要面對有著自身規律，按照自身秩序運行的亞洲貿易體制。所以當時的歐洲也要面臨亞洲的衝擊，並且加入和利用亞洲的網絡，從而試圖使其改變。⁵⁷⁶由此可見清與英的遭遇絕非是先進與落伍的碰撞，而是兩個大帝國與文化的對抗。⁵⁷⁷

現代的國際法是近代歐洲的產物，但後來卻成為自然化的權勢話語，已被接受為現代國際關係中的通行方式，對歷史的解釋也受其影響。⁵⁷⁸如果可以擺脫這些後來的話語，對過去有著同情的了解，應當把當時的中英之爭，視為是權力與文化上的競爭，而非先進與落後的不同。清朝的做法與反應在當時來說都是合情合理的，只是與當時的英國及現代人的看法不同。

常有人說西方的主權國家平等觀無法接受中國的國家等級觀，因為西方認為國與國之間應當是平等且彼此獨立的，但問題在於，如果西方堅持平等的國家觀的話，後來為什麼又強把不平等條約加在中國身上？費正清在論及條約體系時說：

雖然新的條約好像是在平等主權國家之間簽訂的，但實際上它們是很不平等的，因為這違反中國的意願而被迫處於較弱的地位，只能聽任西方

⁵⁷⁶ 同註 125，頁 43。

⁵⁷⁷ 例如當時中西兩方都試圖把對方納入自己的「普遍歷史」的架構中。同註 555，頁 58-59。汪榮祖也說：「中華大一統帝國一直維持到十九世紀才與西方民族國家發生激烈的衝突。這不僅是一場中西文化的衝突，而且是兩種政治體制的衝突。」汪榮祖，中國近代民族主義的回顧與展望，收錄於於劉青峰編，《民族主義與中國現代化》。香港：中文大學，民 83，頁 187。並參註 70，頁 366。

⁵⁷⁸ 同註 17，頁 29。

的商業隨之而來的文化入侵。⁵⁷⁹

為什麼與「平等的、獨立的」國家觀同時出現的是殖民帝國？為什麼堅持主權平等的國家卻殖民他國？由此可見，有許多人評論清末，是以「現代的」西方角度來看過去的中國，不管是對西方或中國，都沒有站在當時各自的立場去看。⁵⁸⁰

其實清末當時從西方傳來的國際公法，雖然名為國際，卻只是歐洲各國的歷史與習慣，嚴格言之，只能稱歐洲公法。⁵⁸¹所以歐洲人稱為國際公法，這其實表現出歐洲中心觀。國際公法之所以能推廣到各地，是依靠其力量，而非他國心悅誠服的接受。⁵⁸²即使看似公平的國際公法為各國所接受，其背後依舊有著強弱之分。清人薛福成說：「西方輒謂中國為公法外之國，公法內應享之權利，厥然無與。……公法外所受之害，中國無不受之。」⁵⁸³又說：

泰西有萬國公法一書，所以齊大小強弱不齊之國而使有可守之準繩。各國所以能息兵革者，此書不為無功，然所以用公法之柄，仍隱隱以強弱為衡，頗有名實之不同。強盛之國，事事欲軼乎公法，而人勉以公法繩之，雖稍自克以俯循乎公法，其取盈於公法之外者已不少矣。衰弱之國，事事求合乎公法，而人不以公法待之，雖能自備以仰企乎公法，其受損於公法之外者已無窮矣。是同遵公法者其名，同遵公法而損益大有不同

⁵⁷⁹ 張理京譯，費正清著，《美國與中國》。北京：世界知識，民 88，頁 153。另參羅志田，天朝怎樣開始崩潰—鴉片戰爭的現代詮釋，《近代史研究》，第 3 期，民 88 年，頁 17-18。

⁵⁸⁰ 參何偉亞，從朝貢體制到殖民研究，《讀書》，第 8 期，民 87，頁 67。何偉亞，道德話語：1900—1901 年對北京的劫掠，《歷史研究》，第 5 期，民 91，頁 66-67。陳映真，龍應台女士請用文明來說服我的商權，《聯合報》，民 95.02.19-95.02.20，版 E7。

⁵⁸¹ 李光麟，萬國公法在韓國之受容及其影響，收錄於《中韓關係史國際研討會論文集》。台北：中華民國韓國研究學會，民 72，頁 491。

⁵⁸² 同註 164，頁 85。

⁵⁸³ 同上註，頁 86。

者其實也。雖然，各國之大小強弱，萬有不齊，就賴此公法以齊之，則可以弭有形之？，雖至弱小之國，亦得藉公法以自存。⁵⁸⁴

除了萬國公法需要依靠國力維持之外，甚至連條約也是如此。清人王韜曾評論條約說：

然揆其情勢，則約可恃而不盡可恃也。蓋立約一事，本非有所甚愛而敦輯睦之宜也，亦非有所畏而聯國之歡也。不過勢均力敵，彼此無如之何。或意有所欲取，而姑以此款之，或計有所欲行，而先以此嘗之。或利無所得，則先不能守矣。固夫約之立也，己強人弱則不肯永守。己弱人強則不能終守。或彼此皆強，而其約不便於己，亦必不欲久守。⁵⁸⁵

我們應當了解，在當時，歐洲國家所謂的主權平等不過是用來對抗帝國與教廷的說辭而已，在國際政治上還是採行適者生存的自然法則。⁵⁸⁶

即使到了主權國家觀念普及的現代，國家間的地位就實質上來說還是不平等，國際關係還是有著嚴格的等級關係，高低之分是因為在國際間權力分配並不平衡，這樣的不平衡讓我們可以劃分出統治與被統治國家。不過即使這樣的不平等是存在的，但大國常以道德隱藏其統治，這樣的道德就是所謂的國際威望，讓服

⁵⁸⁴ 同上註。

⁵⁸⁵ 同上註，頁 137。例如法國曾於 1874 年法越條約中承認越南為獨立之國，卻在 1885 年併吞越南。

⁵⁸⁶ 蔡東杰，《中國外交史》。台北：風雲論壇，民 89，頁 34。王曾才說：「西方國家並非自始至終以正統的西方外交慣例來與中國打交道的。他們所採用的是一種變了型的制度。當他們在東方的力量尚不足與中國抗衡時，他們不無妥協之處……，但當他們的力量足可屈服中國時，便採行暴力。這種外交，用砲艦外交尚不足以概其餘，而是一種多變的帝國主義外交。」王曾才，《中國外交史要義》。台北：五南，民 86，頁 15-16。梁啟超也說：「蓋國際無道德一語，幾成為世界之公理。」梁啟超，中國外交方針私議，收錄於《飲冰室文集之二十三》。台北：中華，民 49，頁 101。

從變成了應該服從。⁵⁸⁷

反觀中國的國際關係雖然是不平等的，但卻是內外如一，只有一套標準，上國對下國並不會剝削或壓迫，兩國相交除了利益之外，更有著感情因素，我們不可一昧譴責。中國當時雖然不了解西方的外交理論，但中國的外交原則中，也有著理性與普世的基礎，即孔子說的「忠信篤敬」，以誠信作為外交的原則。這樣的原則，適用於各種不同的體系，⁵⁸⁸因為此原則的影響，中國甚至比西方更尊重國際條約。

???????? 屏懣帙？ 杪畎

論者常以清朝曾在 1727 年與俄國訂立恰克圖條約，認為這是清朝放棄天下觀，了解國與國的平等性的第一？，但當時清朝負責與俄國文書往來的單位是理藩院，這表示清朝仍未把俄國當成對等的國家。⁵⁸⁹更有論者以為清朝總理各國事務衙門的成立，代表傳統對外關係的結束，其實這也不代表清朝完全接受西方式的國際關係，因為在總理各國事務衙門成立之後，清朝對於原本的屬國仍舊以天下秩序原則對待之，只有對歐美國家才採西方式的態度。到了甲午戰爭以後，朝鮮的事務才改由總理各國事務衙門處理。⁵⁹⁰1882 年，清人馬建忠在朝美談判中說：

彼此往拜，談及約內第一條，彼終謂有礙平行體統……必欲以此條列入約中，勢將以固執廢事，不得已，議令朝鮮國王於約外另備照會一通，

⁵⁸⁷ 同註 575，頁 29。

⁵⁸⁸ 同註 138，頁 13。

⁵⁸⁹ 同註 125，頁 48-49。

⁵⁹⁰ 同註 124，頁 294-295。

聲明為中國屬邦，則在我既存藩服之名，在彼亦無礙平行之體。⁵⁹¹

由此可見，即使認識到美國之各國平等的原則，中國也逐漸退守，但仍然希望保留傳統的體制，於是天下秩序從適用於天下，變成只適用於藩屬。中國對西方採西方之國際法原則，對藩屬國採傳統原則，有著不同的標準。同一年，鄭觀應也說：

且記暹羅之罪有三：暹本中國藩屬，多年不貢，其罪一；別國之人在暹不收身稅，專收華商之稅，其罪二；昔年暹王鄭昭系中國人，已受中國敕封，今暹王之祖系其相臣，鄭王昭服蠱毒不能保護，反殺自立，其罪三。似此藐視中國，理宜興師問罪，按照公法有誰敢保護乎？⁵⁹²

這裡所說的公法就是國際法，由此可見鄭觀應雖然已了解國際法，但只是有限度的接受，並認為中國的體制地位大於國際法。

任何觀念的轉變總是漸進的，不可能在一夕之間就突然改變，上述兩人代表清朝對外談判，雖然認識到萬國平等與國際法，但是他們對於亞洲內部依然堅持以往的天下觀，只有在與西方的來往中才主張洋務。⁵⁹³畢竟在觀念的轉變過程中，總是有著混合、折衷、甚至是混淆的時期在。

此外，對外國的了解也總是需要以過去的經驗為基礎，所以中國對西方的了解有很大一部分建立在對以往中國知識的詮釋上，例如有許多人就以春秋戰國比喻當時的國際情勢，而這樣的比喻，代表天下秩序慢慢被國際平等的觀念所取代，這樣的比喻，

⁵⁹¹ 同註 125，頁 261。

⁵⁹² 同上註，頁 263。

⁵⁹³ 同上註，頁 264。

可以說是中國從天下觀轉變到國家觀的有效途徑。⁵⁹⁴

1892年中國與英國共同封立乾蘭特新君，這是中國最後一次執行宗主國的權利。1894年英國代緬甸向中國朝貢，這是最後一次藩屬國入貢。⁵⁹⁵可見即使當時的英國是世界第一強國，仍然不得不與中國妥協，在某種程度上接受中國的天下秩序。至少，在1894年以前，天下秩序還存在著。

1894年甲午戰爭爆發，這是天下觀轉變的關鍵。⁵⁹⁶

在甲午戰爭以前，中國人看不起日本人，認為日本人是陽而有謀，窮而無賴的小國，被平常看不起的日本打敗，讓中國人的自尊受到強大的傷害。⁵⁹⁷梁啟超說：「喚起吾國四千年之大夢，實則甲午一役始也。」⁵⁹⁸在中日甲午戰爭之後，由於危機意識的產生，開始有了競存、救亡與群學的觀念。⁵⁹⁹

⁵⁹⁴ 同註 138，頁 21-22。

⁵⁹⁵ 同註 164，頁 71-72。

⁵⁹⁶ 金觀濤與劉青峰指出大多數的學者也傾向把天下觀轉變的時間定在甲午戰敗後的 1895 年。見金觀濤、劉青峰，〈從天下、萬國到世界——晚清民族主義形成的中間環節〉，《二十一世紀》，第 94 期，民 95.4，頁 40。另，王爾敏將中國民族的信心崩潰時間定在 1900 年八國聯軍攻入北京之後，自此中國死心塌地崇洋媚外。見王爾敏，《中國古先智慧今詮》。台北：蘭臺，民 92，自序頁 1。

⁵⁹⁷ 王曾才，《中國外交史要義》。台北：五南，民 86，頁 14。白永瑞說：「特別是在中日甲午戰爭中，在中華秩序中從來就處於偏邦地位的日本居然打敗了中國，對中國來說不能不是奇恥大辱。此後西方文明作為普遍的文明被接受，於是文明觀發生了大轉換。」白永瑞，〈便利的誤解的歷史：韓中相互認識的軌跡〉，《二十一世紀》，第 94 期，民 95.4，頁 75。這樣的心態類似於俗語說的「寧與外人不與家奴」，被外人騎在頭上事情倒小，被自己一直所鄙視的國家打敗，真的是孰可忍孰不可忍。

⁵⁹⁸ 轉引自註 56，頁 679。並參註 170，頁 253-255。1924 年中國國民黨一全大會宣言中也稱：「中國之革命發軔於甲午之役。」轉引自胡春惠，〈民族主義在中韓兩國近代史中的共有特質〉，收錄於劉青峰編，《民族主義與中國現代化》。香港：中文大學出版社，民 83，頁 59。

⁵⁹⁹ 金沖及，〈近代中國的民族主義〉，收錄於復旦大學中外現代化進程研究中心編，《現代中國的國家形象與國家認同》。上海：上海古籍，民 92，頁 3。同註 138，頁 32-33。救亡意識的產生又與中國接受達爾文的進化論有關。見林毓生，《思想與人物》。台北：聯經，民 72，頁 148。梁啟超曰：「苟能自強自優，則雖翦滅劣者弱者，而不能謂無道，何也，天演之公例則然也。我雖不翦滅之，而彼劣者弱者，終亦不能自存也。以故力征侵略之事，前者視為蠻暴之舉動，今則以為文明之常規。……而弱肉強食之惡風，變為天經地義之公德，此近世帝國主義成立之原因也。」梁啟超，〈論民族競爭之大勢〉，收錄於《飲冰室文集之十》。台北：中華，民 49，頁 13。羅志田

「心情只是一個描述感性的詞語，但心情如果成了社會上一種普遍瀰漫的情緒，卻是促成理性思索的背景，思想史不能不注意心情的轉化。」⁶⁰⁰甲午戰爭前雖然認識到西人比中國富強，但在情感上依舊認為西國禮樂教化遠遜中華，所以有人把西洋比作富商大賈，把中國比作詩書世家，可見在他們的心目中還保有華夏的優越感。⁶⁰¹甲午戰後，自強才成為中國知識份子的中心詞語，所有的改革，都是向西方學習，原本是在傳統中變，⁶⁰²如今變成在傳統外變，許多人開始放棄傳統學問，轉而追求西方知識。⁶⁰³當時，嚴復就認定中國學問不能致中國於富強，也不能救中國於危亡，所以必須束之高閣。⁶⁰⁴王爾敏說：

（筆者按：全盤西化的產生）這是由於 1895-1898 年間，因變法運動之急劇發展而產生之半理智半感情的思想。全盤西化的大旨，在肯定西學絕對的優越性，認為西學無不善、無不美、無不有用、無不高明。因此主張充分效法，全盤接受。⁶⁰⁵

1895 年以後，開始從中體西用轉變到全盤西化，⁶⁰⁶西化進入到文化的核心，造成中國文化的危機。到了五四時期，對傳統的質疑演變成全面的反傳統，儒家思想幾乎是全面破產。由於中國

說：「甲午戰爭兵敗，士人紛紛尋因，《天演論》一出，簡明而系統化，而人皆以為言其所欲言。蓋重力尊西尚爭的傾向已為嚴復版進化論的風行準備了語境。有此理論，強力就成了最好的說服手段。一旦勝者是因為其文化優越這樣一種觀念在士人心中樹立起來，失敗者的傳統自然像粉一般碎了。既然中國屢被戰敗，則其文化必然低劣。中國人以前是不以成敗論英雄的，……如今則承認敗即是劣，可知其價值觀念已完全轉到西方一邊了。」同註 68，頁 104。

⁶⁰⁰ 同註 56，頁 674。

⁶⁰¹ 孫廣德，《明清政治思想論集（下）》。台北：桂冠，民 88，頁 922-929。

⁶⁰² 同註 467，頁 86-87。

⁶⁰³ 同註 56，頁 675-683。

⁶⁰⁴ 同註 68，頁 105-106。

⁶⁰⁵ 同註 138，頁 42。

⁶⁰⁶ 中國對自己地位的認知，也從原本的「天下」轉變到「萬國之一」，有時甚至是「他國之下」。

放棄了自己固有的價值，而進入以西方政治與文化為主的世界，因此中國人的自信心大為動搖。⁶⁰⁷胡秋原形容中國原本是「妄自尊大」的，在甲午一戰後從妄自尊大變成「妄自菲薄」，民族自信心日漸喪失，民族精神日漸萎靡。因為妄自菲薄，反倒成為盲目的崇拜外國，而鄙視自己的國家與同胞，養成一種買辦心理與洋奴態度。⁶⁰⁸

但是中國也曾有過為異族所侵略而亡國之事，為何過去可以堅持中國的文化理想，清末就不行？原因在於西人與元、清或佛教不同，漢末以下入侵中國的武力與文化是分開的，但西方的侵略卻是武力與文化一起，兩種強力併於一身，⁶⁰⁹中國再也沒有可以驕傲的地方，所以當時的人才會說這是數千年來未有之變局。

在此先討論自信心對國家民族之重要。

博藍尼說：「除非一個人能夠先相信這種新語言會對他具有某種意義，否則沒有任何人可以學會一種新語言。」⁶¹⁰又說：「他們對這樣一種學說的接受，是一種啟發性過程，是一種自我修正的行動，而在這種意義上，它也是一種皈依。」⁶¹¹我們在學習之前，

⁶⁰⁷ 張灝，再認戊戌維新的歷史意義，《二十一世紀》，第45期，頁87.2，頁20-21。方維規也說：「正是在1895年以後，隨著主權觀念的成熟，中國人越來越多地給自己的事物加上國的定位。」方維規，論近代思想史上的民族、Nation與中國，《二十一世紀網絡版》，<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/>，頁91.6，第3期。

⁶⁰⁸ 胡秋原，《近百年來中外關係》。台北：學術，民59，頁9-10。金觀濤與劉青峰從另一個角度看，中國原本的天下觀認為天下由不同道德水準的國家所組成，中國倫理優於世界萬國，因此以中國為中心。甲午戰敗後，中國不再處於中心地位，因此華夏中心主義消失了，但仍然以某一文明模式為中心，於是開始學習外國。金觀濤、劉青峰，從天下、萬國到世界——晚清民族主義形成的中間環節，《二十一世紀》，第94期，頁95.4，頁46。

⁶⁰⁹ 雷海宗，《中國文化與中國的兵》。北京：商務，民90，頁125。外來勢力的影響可以分為軍事政治型與思想文化型兩種，前者為來自西北的遊牧民族，後者可以佛教為例。近代西方勢力的衝擊其特殊性就在於兩者皆有。見蔡東杰，《中國外交史》。台北：風雲論壇，民89，頁14-15。

⁶¹⁰ 許澤民譯，博蘭尼著，《個人知識》。台北：商周，民93，頁186。

⁶¹¹ 同上註，頁186。

必須對所要學習的東西有著信心，否則根本不可能接受，而這樣的信心不一定來自理性的選擇、判斷，更可能是一種熱情、一種信仰。博藍尼說：

在每一項致知行動中，都有著知道什麼正在被致知的個人的默會與充滿熱情的貢獻；這個係數絕不是簡單的不完善，而是一切知識不可或缺的成分。所有這些證據都表明除非我們全心全意堅持我們自己的種種確信，否則一切的所謂知識是絕對毫無根據的，儘管我們知道我們可能會撤銷對自己信念的同意。⁶¹²

他曾舉一例證明信仰的重要性：

當他們還承認馬克思或佛洛伊德的概念架構是有效的時候——就如例中所表明的——這兩位作者會把這個架構包羅萬象的解釋能力視為是它為真的證據。只有當他們喪失對它的信仰時，他們才會覺得它的能力被過分地誇大了，是華而不實的。⁶¹³

由此可見，我們對於學說的認同，常常是來自對那套學說的信仰，如果信心很強，就連概念架構所無法解釋的事物，也會把它當作是真的。反之，如果根本不相信某套架構，就完全不會把時間花在那上面，他說：

另一個例子可以表明，僅僅因為科學的概念架構發生了重大的變化，曾一度被認為是重要科學事實的一系列觀察結果是如何在幾年後在未經否定或未經新測試的情形下，就由於不再具有可信性而受到全面的懷疑並

⁶¹² 同上註，頁 383-384。

⁶¹³ 同上註，頁 353。。

被人遺忘的。⁶¹⁴

林毓生區分兩種不同的權威，讓人心甘情願接受的權威是真權威，若非心甘情願則為假權威。⁶¹⁵中國人原本把儒家看作是心安理得的權威，後來因為對之失去信心與儒家思想本身的僵化，所以中國人認為自己是被逼著接受的，把它當作假權威，既然是假權威當然要努力打倒。我們要注意的是，把儒家文化當作是真權威與假權威有很大一部分是決定於個人的態度，而非理性的判斷。中國文化傳承了幾千年，其中雖然遭遇過挑戰，但最後反倒證明了中國文化的優越性，⁶¹⁶於是乎，中國人對中國文化的信心更強盛了。但是當這樣的信心崩潰之後，隨之而來的是全盤性的反傳統，從根本上懷疑中國文化的價值，認為那是封建、落後，在中國邁向新生時應當拋棄。於是，在幾十年以後產生了文化大革命。⁶¹⁷王爾敏說：

人類自我中心，反映出自信自愛與維護固有光榮。沒有這個東西，民族的形成壯大即不能實現。民族的凝聚力充分依據民族自我中心觀念，此為形成國家民族所不可少。中國尤其反映在堅強的文化自信方面。沒有這個就不會有中華民族與中國文化。到了中華民族西來說出現，並不能表示思想進步，實際反應中國民族自信心喪失。其值得注意者，不在於

⁶¹⁴ 同上註，頁 359。例如錢穆認為要先尊孔才能恢復民族自信心，但要恢復民族自信心也得先尊孔。錢穆，《孔子與論語》。台北：聯經，民 63，頁 249。

⁶¹⁵ 林毓生，《思想與人物》。台北：聯經，民 72，頁 105-106。

⁶¹⁶ 博藍尼說：「阿贊德人信念的穩定性應歸因於反對他們的意見可以被逐條地應對的事實，而含有內隱信念的體系能夠逐條地擊敗有效的反對意見的能力則應歸因於這些體系的循環性。循環性的意義為在按照這樣的概念架構來解釋任何特定的新論題時，這個解釋所具有的說服力，是以過去把同一個架構運用於不在現在考慮之列的大量其他論題的應用作為基礎的，而如果這些其他論題中的任一個現在受到質疑，對它所做的解釋又會反過來同樣依靠於對所有其他論題的解釋的支援。……所以只要懷疑能夠被依次擊敗，反對懷疑的基本信念就會得到強化。」同註 610，頁 354。

⁶¹⁷ 余英時說：「革命的挫折必須歸罪於它的障礙物，在一切有形的障礙都不復存在的情形下，文化的無形阻力自然便成為革命的主要敵人了。這是中國在本世紀從文化認同轉化為文化否定的一條主線。」余英時，《歷史人物與文化危機》。台北：三民，民 93，頁 184。

觀念之合理與否，而在於中國文化自信之破產。⁶¹⁸

雷海宗也說：「今日民族的自信力已經喪失殆盡，對傳統中國的一切都發生根本懷疑。……多數的人心因受過度的打擊而變的麻木不仁，甚至完全死去，神經比較敏捷的人又大多盲目的崇拜外人。」⁶¹⁹由於懷疑中國的一切，所以中國處在一種文化真空的狀態，但人們又需要對世界作出解釋，在現實上，西方的文化與文明看來的確是蓬勃發展、生機旺盛，恰與中國成一反比，於是中國人開始普遍崇拜外人與外來思想。

我們應當要求他國重視我國的文化，並且堅持自己的看法。中國知識份子的矛盾在於對自己的文化喪失信心，於是認同西方文化，但在內心深處，又不能完全信服西方文化，同時也因為現實上西方的壓迫，在感情上也起了反感。中國眾多的知識份子在知識上，就成為愛的不能信，信的卻又不能愛。⁶²⁰

余英時曾以「羨憎交織」的心態解釋中國人面對西方的心情，他說：

羨憎交織的心理狀態起於企羨和憎惡的情緒受到壓制，而又不可能得到滿足。它的社會學基礎有兩個方面：第一是一個民族自認對於他所企羨的對象基本上是平等的；第二是在現實上它和對方是處於不平等的狀態，以致這一理論上存在的平等幾乎沒有可能完成。⁶²¹

⁶¹⁸ 同註 164，頁 66-67。

⁶¹⁹ 雷海宗，《中國文化與中國的兵》。北京：商務，民 90，頁 126。

⁶²⁰ 杜維明，《儒學第三期發展的前景問題：大陸講學，問難，和討論》。台北：聯經，民 78，頁 282。例如魯迅對儒家道德就是愛恨交集。同註 615，頁 191。

⁶²¹ 同註 617，自序頁 22-23。例如張君勱認為我們一方面要自己站起來，一方面又覺得種種不如人，這樣的情況實在是我們建國前途的大問題。同註 96，頁 20。孫廣德也說：「晚清以來，我民族因與他國接觸，屢遭挫敗，致自信心盡失，而傳統的自大心理仍存在於潛意識當中，於是形成

因此，當我國受困於不平等條約與帝國主義壓迫時，中國人一方面提倡學習西方，拋棄傳統，一方面也反對西方，主張民族主義「中國近代知識份子長期地堅持效法西方正好說明他們在心理上對於中國本來之民族地位並未動搖。」⁶²²這樣一種反傳統的民族主義在世界歷史上是非常少見的，這樣的看法也為中國帶來了極大的緊張。⁶²³

在文化思想之外，還有著政治體制的轉變。張灝指出戊戌維新的歷史意義在於一、表示中國傳統政治秩序開始解體；二、開啟了思想文化從傳統過渡到現代的轉型時期，而傳統的政治秩序是由普世王權加上官僚體制與傳統社會結構，最後再加上傳統文化思想三者組合而成。⁶²⁴陳寅恪說：

夫政治社會一切公私行動莫不與法典相關，而法典為儒家學說具體之實現。故二千年來華夏民族所受儒家學說之影響最深最鉅者，實在制度法律公私生活之方面。⁶²⁵

由此可見制度與思想之關聯。所以張灝將政治制度與傳統思想的轉變併看，自有其慧見。⁶²⁶思想與政治制度息息相關，一方

一種崇洋、媚外、仇洋、鄙洋的複雜而不正常的心態，……所以必須積極恢復民族自信心，建立正確的對外態度。」同註 601，頁 967。張灝形容我國是盲目仇外與自我狂大兼有之。見張灝，關於中國近代史上的民族主義的幾點省思，收錄於洪泉湖、謝正諭主編，《百年來兩岸民族主義的發展與反省》。台北：東大，民 91，頁 243。

⁶²² 同註 617，自序頁 25。

⁶²³ 同註 615，頁 129。白魯恂認為由於中國的民族主義不斷攻擊傳統文化，所以只剩下一個空殼，沒有文化理想可以注入其中。白魯恂，中國民族主義與現代化，《二十一世紀》，第 9 期，民 81.2，頁 24。

⁶²⁴ 張灝，再認戊戌維新的歷史意義，《二十一世紀》，第 45 期，民 87.2，頁 15-19。張灝認為轉型時期在 1895-1920 年代初期，大約三十年的時間。

⁶²⁵ 陳寅恪，中國哲學史審查報告三，收錄於註 339，頁 1206。孔德成也有相同看法。參見孔德成，《論儒家之禮》，收錄於《中華文化之特質》。台北：教育部文化局，民 58，頁 86。

⁶²⁶ 林毓生也說：「普遍王權的崩潰不僅導使政治秩序瓦解，同時也使文化秩序損壞了。」同註 615，

轉變了，必然影響到另一方。所以當時的改革兼有文化與政治體制兩者。

匕?????力??導????券咖??屏

中國的天下觀之中很重要的一點，就對自身文化的優越感，也可以說是文化的民族主義，其中的特色就在於是民族的、卻也是超民族的，是特殊的卻又是普遍的。⁶²⁷只要接受中國文化，就視為中國人，反之，身處中國卻不接受中國文化的，則視為夷狄。除了以文化區分民族之外，更堅持著自己民族的文化。蕭公權認為儒家天下觀等同於大漢文化帝國主義。⁶²⁸但本文以為應區分文化普世主義與文化帝國主義，兩者同樣把民族文化視同普世文化，不同點在於推廣文化的手段，前者是被動的、消極的輸出，後者是積極的、主動的。學者大多把古代中國歸類為文化普世主義，因為重視文化的緣故，常有人認為中國只是個文明體而非政治體，例如羅素說：「與其把中國視為政治實體還不如把它視為文明實體——惟一從古代存留至今的文明。」⁶²⁹惠特尼也認為中國在民族主義取代文化主義後才從文明實體轉變為政治實體。⁶³⁰哈里森認為傳統中國強調文化主義，而文化主義與民族主義兩者之間根本不同。中國人認同的是中國文化，沒有獨立的國家認同，無法區分文化與民族。由於文化主義的影響，所以中國在外交上不

頁 132。

⁶²⁷ 葛兆光說：「國家/文明/真理是重疊的，於是，天下一家、海內有知己、四海之內皆兄弟，這背後，一方面是中國中心主義的特殊主義，一方面是普遍主義的世界觀，既是只有一個文明中心的世界觀，又是文明普遍適用，真理放之四海皆準的世界觀。」同註 54，頁 16。

⁶²⁸ 同註 62，頁 563。

⁶²⁹ 秦悅譯，羅素著，中國問題，收錄於沈益洪編，《羅素談中國》。杭州：浙江文藝，民 90，頁 353。

⁶³⁰ 莫亞軍、林昱譯，湯森著，中國的民族主義，收錄於復旦大學中外現代化進程研究中心編，《現代中國的國家形象與國家認同》。上海：上海古籍，民 92，頁 198。

承認國家間的平等。⁶³¹

據此論者多主張中國以文化判別華夷，以「有教無類」為最高準則，這一點在中國歷史上的確有著重大影響，陳寅恪說：「漢人與胡人之分別，在南北朝時代文化較血統尤為重要。凡漢化之人即目為漢人，胡化之人即目為胡人，其血統如何，在所不論。」⁶³²又說：

總而言之，全部北朝史中，凡關於胡漢之問題，實為一胡化漢化之問題，而非胡種漢種之問題，當時之所謂胡人漢人，大抵以胡化漢化而不以胡種漢種為分別，即文化之關係較重而種族之關係較輕，所謂有教無類者是也。⁶³³

這樣的看法在中國的歷史中的確是占著主流的地位，但我們不能忽略了文化概念之下的種族因素。中國的夷夏之辨有著開放與封閉的兩面，其中以開放為主流，開放的一面主張夷變於夏，偶爾也可以作為對外用兵的理論基礎；封閉的一面多用於防禦，不許夷狄變為華夏，或者是不願學習夷狄，且中國與夷狄互不相干，但這樣的看法就中國歷史來說畢竟少有，⁶³⁴大多出現在中國國力處於相對弱勢的局面。⁶³⁵例如在《左傳》中，對待蠻夷的意見可分為兩種，一種是誘服，一種是威迫，不過這兩者意見常常是同時存在的。⁶³⁶兩者以國力為差別所在，當中國國力強大，充

⁶³¹ 同註 575，頁 132-133。

⁶³² 陳寅恪，唐代政治史述論稿，收錄於《陳寅恪集：隋唐制度淵源略論稿，唐代政治史述論稿》。北京：三聯書店，民 90，頁 200。

⁶³³ 陳寅恪，隋唐制度淵源略論稿，收錄於《陳寅恪集：隋唐制度淵源略論稿，唐代政治史述論稿》。北京：三聯書店，民 90，頁 79。並參見薩孟武，《中國政治思想史》。台北：三民，頁 333；510。薩孟武，《中國社會政治史（四）》。台北：三民，民 80，頁 233-236。

⁶³⁴ 羅志田，夷夏之辨與懷柔遠人的字義，《二十一世紀》，第 49 期，民 87.10，頁 139。

⁶³⁵ 同註 68，頁 58。

⁶³⁶ 同註 66，頁 7。

滿自信，則大談天下一家；當中國積弱不振，則主張間隔華夷。⁶³⁷重夷夏之別時，中國總是容易把他人視為禽獸，強調保護自己的文化，認為沒有辦法改變他們；反之，當國力強盛，則強調夷狄可變，也可進於禮樂。除了夷夏之辨外，天下秩序也與國力有關，當中國國力強盛時，朝貢以臣屬為前提，國力衰弱時，朝貢只是形式化的外交關係。⁶³⁸又例如羈縻雖然名義上是邊區的州縣，但實際上是在邊區的封建體系。不過羈縻能否成功，視中國的國力而定。⁶³⁹可見我們不能只看到中國天下秩序的理想面，理想畢竟仍受到現實的制約。

錢穆說：「中國不但是一個國家民族的單位，而且是一個文化單位。」⁶⁴⁰圖拉認為不應該把文化主義與民族主義完全區分，因為在中國人的心目中，其文化有著明確的載體，而與其他政治社會實體區分開來。也就是說，文化的概念和國家合為一體，我們可以說，傳統中國也具有民族主義。⁶⁴¹張灝認為民族主義之所以能夠在中國產生，乃是因為傳統文化中就有著族群意識。過去的漢人多少都有同文同種的感覺，彼此之間有著自覺的共同根源聯繫，有共同的自我稱謂，還有血緣的相似點與地緣的共同性，例如文字、風俗、儀節、記憶等。因為這些共同的根源紐帶，所以彼此之間有著生命共同體的感覺，他稱之為漢人的族群中心意

⁶³⁷ 同註 46，頁 39。羅志田認為古代不只是文化競爭，更有著生存競爭，前者是人我之別，後者為敵我之別，對於敵人採取封閉與敵視也是理所當然的。同註 68，頁 37-41。

⁶³⁸ 徐榮洙，四至七世紀韓中朝貢關係考，收錄於林天蔚、黃約瑟編，《古代中韓日關係研究》。香港：香港大學，民 76，頁 6。

⁶³⁹ 同註 66，頁 17-18。

⁶⁴⁰ 錢穆，《黃帝》。北京：三聯書店，民 93，頁 3。春秋戰國時期的「國」，陳其南稱之為「獨立國家實體」。楊志誠把中國歷來的「國」稱之為「政治實體」。姚大力認為中國不只是文化或種族性質的，而是政治的共同體。以上分別參見陳其南，傳統中國的國家形態、家族意理與民間社會，收錄於中央研究院近代史研究所編，《認同與國家：近代中西歷史的比較論文集》。台北：中研院近代史所，民 83，頁 188。同註 106，頁 30。姚大力，變化中的國家認同—讀中國尋求民族國家的認同札記，收錄於復旦大學中外現代化進程研究中心編，《現代中國的國家形象與國家認同》。上海：上海古籍，民 92，頁 141。

⁶⁴¹ 同註 575，頁 134。只是這並非近代的民族主義，而是與他民族區隔並認同自己的民族主義。

識。⁶⁴²綜上所述，我們不能只強調中國人族羣意識中的文化因素，因為非文化的血緣與地緣也有影響，只是後兩者因素是隱性的、輔助的，大多在漢人處於弱勢時才被凸顯出來。⁶⁴³

就大體而論，在清末以前中國較重文化之同異，而輕種族之差別。但自十九世紀末到二十世紀，「救國」的意識形態一直深刻的烙印在人們心中，其中最重要的是凝聚成國家以救國。與古代中國不同的是，以前的中國以文化凝聚，主要是文化體，近代以來的中國則以民族主義的思想凝聚，成為一政治體。⁶⁴⁴湯森把中國的民族主義分為三階段：文化主義決定族類意識，向民族主義轉變，民族主義主宰。⁶⁴⁵自此，中國開始從文化普世主義轉變到民族主義，民族主義在後來的中國近代史上更成為最強烈與影響最大的意識形態。⁶⁴⁶

這樣的轉變主要是時勢的影響，梁啟超說：「知他人以帝國主義來之可畏，而速養成我所固有之民族主義以抵制之，斯今日我國民所當汲汲者也。」⁶⁴⁷又說：「今日欲救中國，無他術焉，亦先建設一民族主義之國家而已。」⁶⁴⁸中國因為強烈的危機感，所以

⁶⁴² 同註 549，頁 80。湯森認為由於文化主義重視漢族的族性，使得向文化或種族民族主義的轉化非常容易。同註 630，頁 191。

⁶⁴³ 同註 549，頁 81。此在元朝與清朝初期最為明顯。

⁶⁴⁴ 西村成雄，歷史連續性與二十世紀中國的政治空間，《二十一世紀》，第 50 期，民 87.12，頁 41-43。

⁶⁴⁵ 同註 630，頁 186。不過文化主義與民族主義或種族主義並非互相對立，在中國歷史上文化主義也曾經強調民族的共同體。所以上述因時間不同之轉變並非絕然的，有彼無此的，而是複雜的融合在一起。過去之所以最重視文化主義可能與學者只從士人的眼光來看有關，在中國農民眼中，種族主義與文化主義的比重與士人不同，這一點已有多人指出。

⁶⁴⁶ 張玉法，民族主義在國民黨歷史上的角色，《二十一世紀》，第 15 期，民 82.2，頁 33。但社會科學界卻普遍不重視民族主義，其中原因參見註 11，頁 183-213。

⁶⁴⁷ 轉引自閻小波，梁啟超的世紀情懷，《二十一世紀》，第 51 期，民 88.2，頁 29。

⁶⁴⁸ 同上註，頁 29。張灝解釋梁啟超思想在 1890 至 1907 年間的轉變，他說：「就社會理想來說，涉及兩個過程。第一，擯棄天下大同思想，承認國家為最高群體；其次，把國家的道德目標轉變為集體成就和增強活力的政治目標。這兩個過程，是對儒家經世致用傳統中不可分割地融合一起的政治和道德兩個概念的一個明顯的區分。而政治的自治也傾向於將國家看作是各種價值觀的核心。」張灝，《梁啟超與中國思想的過渡(1899-1907)》。南京：江蘇人民，民 94，頁 177。

產生救亡論，救亡論認為只有成為近代國家，中國才能在國際上繼續生存。

西方民族主義的首先引進者是孫文，主要是為了救亡圖存而提出的。⁶⁴⁹中國的改變，都是起於現實的需要，可以說是被動的。王爾敏說：「近代中國一切新觀念的創發，大體以時代的醒覺為基礎。」⁶⁵⁰此時的民族主義具有族類、文化與主權三個要素，也就是保種、保教、保國。但是三者有其優先順序之分別，張之洞說：「吾聞欲救今日之事變者，其說有三：一曰保國家，一曰保聖教，一曰保華種。夫三事一貫而已矣。保國、保教、保種合為一心，是謂同心。保種必先保教，保教必先保國。」⁶⁵¹可見三者之中，以國家為重。王爾敏說：

1860 年以後，中國與列強交涉來往，在外交肆應之中，不得不依循西方規制方法，終至將其整體移植，漸漸形成為中國人外交思想的一部分。中國基於實際需要，最先移植西方國際公法觀念，……再進一步，中國近代外交思想，自然而然逐漸吸收西方的主權觀念。⁶⁵²

在 1895 年以後，主權觀念日漸深入人心，石約翰曾以《清季外交史料》中「主權」一詞出現的次數作出統計，在 1860 年就開始使用「主權」，1875 至 1894 年間每百頁只出現一次，1895 至 1899 年間每百頁出現 2.5 次，1900 至 1901 年間每百頁出現 8.8

⁶⁴⁹ 楊志誠，調和全球化挑戰的天道主義，《逢甲人文社會學報》，第 10 期，民 94.6，頁 133。

⁶⁵⁰ 同註 138，頁 11。

⁶⁵¹ 同上註，頁 193。梁啟超也說：「近十年來，憂世之士，往往揭三色旗幟，以疾走號呼於國中，曰保國，曰保種，曰保教。……竊以為我輩自今以往，所當努力者，惟保國而已，若種與教，非所亟亟也。」梁啟超，保教非所以尊孔論，收錄於《飲冰室文集之九》。台北：中華，民 49，頁 50。

⁶⁵² 同註 138，頁 20。

次，1902 至 1910 年間每百頁出現 22 次。⁶⁵³除了主權之外，也開始肯定「國」，對中國的事物常加上「國」字，比如國權、國民、國文、國教等等。⁶⁵⁴從這兩點可以看出思想的轉變，以前的中國人不把自己侷限於國家之下，也不在意國家。那時的人是「天民」，⁶⁵⁵不是「國民」。既然是天民，當然沒有國家的分別，也不屬於某一個特定的國家。⁶⁵⁶國民的出現，表示中國人開始把國家放在第一位，同時與他國國民相區別。例如近代以來產生了「祖國」一詞，可說是前所未有的，但這也是受到中國傳統的影響，把倫理、血緣上的稱謂套用在國家上，與以往常說的父天母地，以天地為父母不同。從以上幾點，可以清楚的看出轉變。在主權以及國家觀產生的同時，還有著劃清界線，排斥外人的呼聲。清人麥孟華說：

天下之國未有不排外而能獨立者。排外烏乎起，起於界限，而為原人天賦之公同性質者也。界己之身，而名人曰外人，界己之家，而名人曰外家，界己之國，而名人曰外國，界己之種，而名人曰外種。既劃此身、家、國、種之界，則用情行辜，自不能無厚薄於其間。……今世歐洲日以文明號於天下，其民法刑法同一定律，而不以內外人之界限為輕重矣。而關於國法者則例仍極峻，其公民之權惟內國臣民所應享，而外人必不能與其分豪。且其民之移居他國，及出嫁於外人者，則必除其國民之籍，

⁶⁵³ 轉引自金觀濤，百年來民族主義結構的演變，《二十一世紀》，第 15 期，頁 82.2，頁 68。川島真也統計過在清末外交史料中天朝一詞的使用次數，「天朝」的使用頻率逐漸減少，慢慢的往中國凝聚。見沈中琦譯，川島真著，從天朝到中國—清末外交文書中天朝和中國的使用，收錄於復旦大學中外現代化進程研究中心編，《現代中國的國家形象與國家認同》。上海：上海古籍，頁 92，頁 269-272。

⁶⁵⁴ 同註 138，頁 192。清末產生的國學與國教兩詞，除了表達這是中國傳統之外，是不是也把學與教的範圍限定於中國人，而放棄以之感化西人的理想呢？國學兩字的出現，代表我國從文化普世主義轉變到文化民族主義，這樣的改變跟力量與自信心息息相關。

⁶⁵⁵ 孟子曰：「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予，天民之先覺者也。予將以斯道覺斯民也，非予覺之而誰也。」《孟子 萬章上》

⁶⁵⁶ 梁啟超說：「同類意識，只有日求擴大，而斷不容獎勵此意識之隔斷及縮小以為吉祥善事。是故所謂國民意識、階級意識者，在吾儕腦中殊不明瞭，或竟可謂始終未嘗存在。」同註 40，頁 85。

奪其公民之權，屏之於外人之列。嗚呼，排外者天賦之公性，人道之必不能已，既有國界，則雖耶穌為君，墨翟為相，亦豈能泯其界而引而內之哉。⁶⁵⁷

是以過去的排外是從種族與文化立論的，此時的排外，則以國家區分。

保國必須富強，這是當時的人都同意的看法，中國要富強就必須改變國家組織與改變國民思想。⁶⁵⁸楊度於 1907 年說：「宗法社會之族，一遇軍國社會之族而立敗，民族主義之種人、族人，一遇軍國社會之國民而立敗，此自然淘汰之理。……使中國成一完全之軍國社會，以與各軍國同立於生存競爭中，而無劣敗之懼耳。」⁶⁵⁹陳贊說：

現代中國的根本問題是，在民族帝國主義侵略和反侵略的現實中，在世界體系中不同民族國家相互競爭的形勢下，傳統的以「自然的個人」（「前社會的個人」，它把社會僅僅視為個人的單純聚合）為中心的秩序，由於它面對的僅僅是個人與個人的關係，而無法塑造集體生活的能力，因而在相互競爭與侵略的帝國主義秩序中面臨著危機，所以，總體動員成為更為迫切的現代性要求的核心。⁶⁶⁰

斯屈葉和諾思認為現代國家之所以取代帝國，是因為現代國

⁶⁵⁷ 同註 138，頁 173-174。

⁶⁵⁸ 梁啟超認為國民不必有血統關聯，而以地域區分是政治概念，且為國家的主體。並主張將不知有國的皇朝子民轉變為與國家休戚相關的國民，並以這些中國新民，共同組成有力的新中國。轉引自沈松僑，我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構，《台灣社會研究季刊》，第 28 期，頁 87.12，頁 65，71。

⁶⁵⁹ 同上註，頁 66-67。

⁶⁶⁰ 陳贊，從天理世界觀到公理世界觀的轉換——汪暉關於中國現代性的論說，《二十一世紀網絡版》，<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/>，第 39 期，頁 94.6。

家的動員能力勝過帝國，可以對付帝國和城市國家所對付不了的環境變化。⁶⁶¹傳統中國與現代中國的區分，除了從文化主義到民族主義之外，在國家組織上的轉型也很重要。⁶⁶²國家與帝國的差別主要在國家組織與國民觀念上的不同。例如張君勱就認為我國以往之所以喪失主權與土地，關鍵不在於民族條件之具備與否，而是由於國家組織的不健全。⁶⁶³清末有許多人主張中國應當建立現代的國家，這樣的主張代表他們認為中國原本就是一個國家，只是原本的國家組織不符合當時的情勢，所以應當往現代國家轉型，建立新的、現代的、適合當時的國家組織，如此一來才能挽救中國的命運。也就是說，中華民國產生於民族主義反滿反帝的救亡意識中，但這樣的民族意識在中國人心中早就存在著。⁶⁶⁴嚴復說：「蓋民族主義，乃吾人種智之所固有者，而無待於外鑠，特遇事而顯耳。」⁶⁶⁵費孝通認為中華民族原本是「自在」的，後來因為西方的入侵而變成「自覺」的。他說：「這個自在的民族實體在共同抵抗西方列強的過程中形成了一個修戚與共的自覺的民族實體。」⁶⁶⁶民族實體一直存在，直到清末受盡欺辱時才有自覺，⁶⁶⁷因此我國從天下到國家的轉變，是被帝國主義所壓迫而來的。⁶⁶⁸清末的民族主義與先前最大的不同，就在於建立民族國家的要求

⁶⁶¹ 同註 575，頁 35。

⁶⁶² 同上註，頁 135。同註 96，頁 31。日人豬口孝認為在近代的國家形成中，有著國家機構的充實與民族主義的產生兩點改變。見劉黎兒譯，豬口孝著，《國家與社會》。台北：時報，民 81，頁 34-39。

⁶⁶³ 同註 96，頁 31。中國從封建制轉變到郡縣制，戰爭的需求恐怕是關鍵因素。見杜正勝，《編戶齊民》。台北：聯經，民 79，序頁 6。

⁶⁶⁴ 張玉法說：「帝國主義、民族主義和國際主義雖然是近代的名詞，就其所包涵的意義來說，都可以在中國歷史上找到先例。」張玉法，帝國主義、民族主義與國際主義在近代中國歷史上的角色(1900-1949)，收錄於劉青峰編，《民族主義與中國現代化》。香港：中文大學出版社，民 83，頁 99。但其也認識到嚴格來說其內涵皆與中國之所固有不同。

⁶⁶⁵ 轉引自章清，自由主義與「反帝」意識的內在緊張，《二十一世紀》，第 15 期，民 82.2，頁 46。

⁶⁶⁶ 費孝通，《社會學初探》。廈門：鷺江，民 92，頁 334。

⁶⁶⁷ 同註 68，序論頁 12。

⁶⁶⁸ 薩孟武，《中國政治思想史》。台北：三民，民 81，頁 514-515。薩孟武，《政治學》。台北：三民，民 85，頁 6-7。

上。這樣的要求，在清末是不分保守派與革命派的共同目標，例如清末革命黨人主張推翻滿清，保守黨主張滿漢不分、君主立憲，兩者只是在手段與政治策略上不相同，在目的上同樣都冀求中國的自立自強。⁶⁶⁹可以說，近代以來的中國民族主義以政治民族主義為主，⁶⁷⁰傳統主流的文化普世主義因為救國的需要而不受重視。⁶⁷¹

除了在國家組織上需要轉型外，國民觀念也亟待改變。過去的中國人與國家始終疏遠，並不把國家視為己任。所以顧炎武才認為保國的責任繫於那些作官的人，⁶⁷²因為當時把朝廷等同於國家，王朝的興亡就是國家的興亡，⁶⁷³而人民的責任只在於維護文化。國民的觀念與西方國家觀同時出現。中國社會以「私民」作為核心，與西方以「公民」為主不同。私民意指個別存在的自然

⁶⁶⁹ 同註 601，頁 962。

⁶⁷⁰ 張灝，關於中國近代史上的民族主義的幾點省思，收錄於洪泉湖、謝正諭主編，《百年來兩岸民族主義的發展與反省》。台北：東大，民 91，頁 238。在中國，西方式民族主義首見於戊戌維新之時，但當時的知識份子大多仍受平天下的思想所影響，還是以天下觀理解國際局勢，最終的目標不是建國而是平天下。例如康有為雖然認識到「當以列國並立之勢治天下，不當以一統垂裳之勢治天下。」但其最終之理想仍是「合國合種合教一統地球。」就連毛澤東時代也受到傳統天下觀的影響。甲午戰爭前中國的民族思想主要在排斥洋人，甲午戰爭後，雖然仍排斥洋人，但主要焦點成為排斥滿人。傳統的種族主義開始突顯，滿人成為中國邁向現代化的過程中必須清掉的絆腳石。正確一點說，應該是種族的民族主義，在當時與之對立的則為文化的民族主義。兩者同樣要建構國家。前者主張黃帝紀年，後者主張孔子紀年。前者重保種，後者重保教。我國原本就有族類思想，但其成為主義，乃由於接收了西方的民族主義。以上分別參見孫隆基，從天下到國家—戊戌維新一代的世界觀，《二十一世紀》，第 46 期，民 87.4，頁 33-34。葛劍雄，就事論事與不就事論事—我看懷柔遠人之爭，《二十一世紀》，第 46 期，民 86.4，頁 138。同註 601，頁 922。張灝，關於中國近代史上的民族主義的幾點省思，收於洪泉湖、謝正諭主編，《百年來兩岸民族主義的發展與反省》。台北：東大，民 91，頁 238。同註 658，頁 25-45。同註 68，序論頁 5。同註 62，頁 432。

⁶⁷¹ 金觀濤認為政治民族主義可以勝任現代化以及抵禦西方列強的雙重任務，因為其主要是相對開放的，可以脫離特定的文化。而文化民族主義會阻礙中國學習西方，種族民族主義又與對外開放衝突，因此中國人普遍接受政治民族主義是很自然的。見金觀濤，創造與破壞的動力：中國民族主義的結構與演變，收錄於劉青峰編，《民族主義與中國現代化》。香港：中文大學，民 83，頁 134-137。

⁶⁷² 顧炎武曰：「有亡國有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰：易姓改號，謂之亡國。仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。……是故知保天下然後知保其國。保國者其君其臣，肉食者與謀之。保天下者，匹夫之賤，分與有責焉耳矣。」《日知錄 正始》

⁶⁷³ 史文，關於 19 世紀 90 年代國家觀變化之研究，《求是學刊》，第 29 卷，第 1 期，民 91.1，頁 102。

人，以個人的利益與人際關係作為形式法則；公民是政治人和社會人，以國家和社會的成員身分而存在。現代社會需要公民意識內化於公民心中，以防止私民心態的破壞。中國有家族而無社會，有私德而無公德。⁶⁷⁴這樣的心態，對於國家間的競爭非常不利。

傳統的中國人，國家佔其生活中的重要性非常低，在繳完稅以後政府與人民即不相往來。雷海宗說：

秦以上為自主、自動的歷史，人民能當兵，肯當兵，對國家負責任。秦以下人民不能當兵，不肯當兵，對國家不負責任，因而一切都不能自主，完全受自然環境與人事環境的支配。……這樣一個完全消極的文化，主要的特徵就是沒有真正的兵，也就是沒有國民，也就是說沒有政治生活。⁶⁷⁵

他認為中國是無兵的文化，人民沒有政治生活，也沒有真正的國民，也就是說，對國家不負責任。人民沒有國家觀念就不知道國家為何物，報國愛國就成為空談，國家觀念是國家存活、強盛的重要條件，因為唯有認清自己屬於哪個國家，並且了解國家的重要性與自己對於國家的責任，人民才會為國家付出，才會爭取國家的富強。⁶⁷⁶梁啟超說：

其不知愛國者，由不自知其為國也。中國自古一統。環列皆小蠻夷；無有文物，無有政體，不成其為國，吾民亦不以平等之國視之。故吾國數千年來常處於獨立之勢，吾民之稱禹域也，謂之為天下，而不謂之為國。

⁶⁷⁴ 陳其南，〈傳統中國的國家形態、家族意理與民間社會〉，收錄於《認同與國家：近代中西歷史的比較論文集》。台北：中研院近史所，民 83，頁 197-199。

⁶⁷⁵ 同註 619，頁 101-102。

⁶⁷⁶ 徐松巍，〈對傳統王朝觀的深刻反思與批判—19 世紀 90 年代國家觀變化研究之一〉，《學術研究》，第 9 期，民 90，頁 98-101。

既無國矣，何愛之可云。⁶⁷⁷

當中國產生民族主義的呼聲時，開始提倡主權說，由於每個人都有主權，所以每個人都要對國家負責，試圖以此激起人民的愛國心與責任感。⁶⁷⁸後來民族主義果然在中國發生非常大的效用，各個運動都可以看出民族主義的影響。

?? ? 担?? 浣?? 地

上面論及中國在文化思想與政治體制上的改變，推動改變的工具主要是大規模傳播媒體的產生。1895年以後，中國受到莫大的刺激，「中國官紳產生普遍醒覺，行動日漸積極，並擴大方向。」⁶⁷⁹於是官紳開始廣泛的印製報紙書刊，以宣傳「新」學，⁶⁸⁰喚起中國人心，並且充實民族主義思想。所以張灝主張中國產生民族主義有三點原因，分別是帝國主義的刺激，中國政治秩序與文化思想的解體，以及現代傳播網路的大規模出現。⁶⁸¹

⁶⁷⁷ 轉引自姚大力，*變化中的國家認同—讀中國尋求民族國家的認同札記*，收錄於復旦大學中外現代化進程研究中心編，《現代中國的國家形象與國家認同》。上海：上海古籍，民92，頁134。梁啟超又曰：「自中古以前歐洲之政治家，常視其國為天下，所謂世界的國家，World state是也，以誤用此理想，故愛國心不盛，而真正強固之國家不能立焉。（按吾中國人愛國心之弱其病源大半坐是而歐人前此亦不能免也）」梁啟超，*論民族競爭之大勢*，收錄於《飲冰室文集之十》。台北：中華，民49，頁10。羅志田反對此種看法，他認為把忠君與愛國分開，是近人的「共和」成見。在君主時代，君王就是國家的主權象徵，不可能有不忠君的愛國。同註68，序論頁7。

⁶⁷⁸ 《大同報》曾有一文指出：「非上下同負責任，則國力不厚，無以禦外侮而圖自存。」同註658，頁71。

⁶⁷⁹ 同註138，頁29。

⁶⁸⁰ 原本中國把西方的學問稱為西學，1894年以後，把西學改稱新學轉為盛行。這樣的轉變，表示了中國對西學態度上的轉變，以及對西學的價值評量。同上註，頁18。除了西學成為新學之外，幾千年的中國也成為少年中國，試圖把舊中國改造成新中國。見金燕，*少年中國形象的建構與中國認同危機*，收錄於復旦大學中外現代化進程研究中心編，《現代中國的國家形象與國家認同》。上海：上海古籍，民92，頁73-75。

⁶⁸¹ 張灝，*關於中國近代史上的民族主義的幾點省思*，收錄於洪泉湖、謝正諭主編，《百年來兩岸民族主義的發展與反省》。台北：東大，民91，頁232-234。

安德森也強調報紙與書籍對於想像民族共同體的重要性。他認為報紙上方的日期，提供人們最根本的連結。同時因為報紙的時間性特質，所以容易作廢，但因此反而創造出群眾儀式。他說：

然而也正是這個極易作廢之特性，創造了一個超乎想像的群眾儀式：即對於作為小說的報紙幾乎分秒不差的同時消費（想像）……然而每一位聖餐禮的參與者都清楚地知道它所奉行的儀式在同一時間正在被數以千計（或數以百萬計）他雖然完全不認識，卻確信他們存在的其他人依樣進行之中。……我們還能構想出什麼比這個更生動的世俗的，依歷史來計時的，想像的共同體的形象呢？在此同時，報紙的讀者們在看到和他自己那份一模一樣的報紙也同樣在地鐵、理髮廳、或者鄰居處被消費時，更是持續地確信那個想像的世界就植根於日常生活當中，清晰可見。……虛構靜靜而持續地滲透到現實之中，創造出人們對一個匿名的共同體不尋常的信心，而這就是現代民族的正字商標。⁶⁸²

又說：

原本可能難以或根本無法彼此交談的人們，經由印刷字體和紙張的中介，變得能夠相互理解了。在這過程中，他們逐漸知覺到那些在他們的特殊語言場域裡面的數以十萬計，甚至數以百萬計的人的存在，而與此同時，他們也逐漸知覺到只有那些數以十萬計或百萬計的人們屬於這個特殊的語言場域。這些被印刷品所連結的讀者同胞們，在其世俗的、特殊的、可見之不可見當中，形成了民族的想像共同體的胚胎。⁶⁸³

中國的民族主義除了同時性的橫的想像之外，時間性的、縱的、系譜的想像更為廣泛。道統與血統兩者一直影響著中國人對

⁶⁸² 同註 561，頁 36。

⁶⁸³ 同上註，頁 54。

自己的認知，⁶⁸⁴也是政統正當性的來源，當道統殞落，原本潛存的血統就發揮力量。中國人一直認為中國是一脈相傳，具有連續性的國家，把歷史從黃帝開始算起，認為自己是炎黃子孫、龍的傳人。⁶⁸⁵不過這一點倒不是近代之事。這樣的工作從先秦時代就已經開始了。傅斯年說：

就中國論，古來一切稱帝之神王皆是宗神，每一部落有其特殊之宗神，因部落之混合，成為宗神的混合，後來復以大一統思想之發達，成為普遍的混合。堯典所載堯廷中諸人，……其來源皆是宗神，即部落之崇拜。後來或置於一堂，或列之多系，其混合方式要不出於戰伐的，文化的，思想的。……本非一系一族之部落，各有其宗神，後來奉大一統思想者，亦可強為安置，使成親屬。⁶⁸⁶

白川靜說：

禘祀，乃是專對列名於帝之系譜者，意即與帝有直系關係的王而舉行的祭祀。殷末之王，像帝乙、帝辛都被稱作帝，大概是因為禘祀中的祀者與享祀者，最後都被歸於同位的緣故。可是這樣是不夠的，他們之間的關係在神話中必須還要加以系譜化；而當帝與現世王竟也被系譜性地連在一起的時候，就產生國家神話了。神話就是在表示這麼一個古代王朝統治原理的意識形態下成立的。⁶⁸⁷

⁶⁸⁴ 本文以為我國過去乃君師合一、君父合一，但也因此「君」的獨立性反而被隱？了，政治沒有獨立的地位，需要道統與宗法的鞏固，師與父的角色重要性更勝過君王。

⁶⁸⁵ 同註 658，頁 9-10。

⁶⁸⁶ 同註 236，頁 598-599。例如黃帝本為周人專有之祖先，並非他族之祖，黃帝地位之上升，乃周人為鞏固統治地位之舉。沈松僑稱之為「政治血緣」。同註 658，頁 11-12。

⁶⁸⁷ 同註 227，頁 55。中國的國家神話產生在民族統一之後，只是在歷史上人們漸漸把神話視為理所當然而接受，反倒忘了中國歷史上的民族衝突與融合。參王孝廉譯，白川靜著，《中國神話》。台北：長安，民 72，頁 16-17。例如徐旭生把中國古代氏族分為三個集團，他認為後代所說的明君賢相的系統實出於華夏、夷、蠻三個團體，但是到後來我們只記得華夏，把原來的種族差異忘掉。同註 213，頁 45。

中國的國家神話在先秦時期就開始締造，一直影響著中國人。清末時有黃帝紀年與孔子紀年之辯，就是在道統與血統之間做選擇，反滿或反帝也是如此，最後主張黃帝紀年與反滿的呼聲佔了上風，由此亦可見道統與血統之勢力變遷。

不論國家神話如何塑造，總是可以讓我們產生一種情感的連結，讓我們得以擺脫個體，融入大群體之中。它產生於人的感情需要，讓我們的生命變的永恆而有價值，不必害怕死亡，因為它已將死亡轉化成生命形式的變化，而非生命的終結，於是死亡成為可以忍受之事。⁶⁸⁸國家神話具有強大的動員力與凝聚力，但是中國原本的國家神話的特色在於其中道統與血統的成分，可見古代中國的性質之與現代不同，這是我們所應注意的。

國家的建構有許多需要記憶與遺忘的事情，⁶⁸⁹安德森說：

一個巨大的教育工業不停運轉地在迫使年輕的美國人將 1861 年到 1865 年的相互仇視記憶/遺忘為一場兄弟之間的內戰，而非——如同在一段簡短時間內確實是如此的——兩個主權的民族國家之間的對立。（然而我們可以確定的是，如果南方邦聯成功地維持其獨立，那麼在記憶中這場內戰就會被某種很沒有兄弟之情的東西所取代了）。⁶⁹⁰

在中國，我們把異族的入侵當成是中國內部的政爭，把國與國的戰爭看成是自相殘殺，把國際法上的不同國家，當作是一個

⁶⁸⁸ 范進等譯，卡西爾著，《國家的神話》。北京：華夏，民 87，頁 44-59。

⁶⁸⁹ 同註 561，頁 218-220。

⁶⁹⁰ 同註 561，頁 220。王明珂也說：「我認為集體記憶與集體失憶這兩個概念，可以幫助我們理解族群認同與認同變遷等現象。」王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。台北：允晨，民 86，頁 284。

國家內部的不同政府，我們遺忘了古人對亡國的感受，遺忘了戰爭的殘酷，遺忘了被異族統治的屈辱。例如元與宋的戰爭，我們通常把元記憶成是中國的一個朝代，所以我們忘了遭亡國之恨的宋人的感受，如果我們從國際法來看的話，元是一個主權國家，宋也是一個主權國家，兩國的戰爭適用於國際法，如果明取代元表示元政府的滅亡，那麼我們如何解釋蒙古在中國之地以外的存在呢？⁶⁹¹但中國人就是這樣看待朝代的轉移的。例如一般就把夏商周看成是同屬中國的三個朝代，但他們也是在時間上重疊並行的三個國家，⁶⁹²滅商以前周已經存在很久，⁶⁹³周人統治天下後，商人依舊有其國家。所以本文認為，以國際法解釋中國歷史是行不通的，如果我們要建構中國的民族主義，除了情感上的認同之外，更需要理性的詮釋。⁶⁹⁴我們的詮釋可以參考當代國際法，但是更重要的是基於歷史、文化的承繼與創新，唯有如此，方能開闢出自己的未來。

棋????券????????券????

在西方的歷史上，民族主義一開始出現就與民主不可分，民族主義與人民主權同時產生，⁶⁹⁵民族主義是民主的形式，其中也包含了民主的理念。民族主義認為民族內部是平等的，民族內的個人以及民族都應該有自主的權力，民族的自主就表現在追求獨

⁶⁹¹ 蔡秋雄譯，彭明敏、黃昭堂著，《台灣在國際法上的地位》。台北：玉山社，民 84，頁 34-44。

⁶⁹² 同註 230，頁 33-35。

⁶⁹³ 例如《詩經 大雅 文王之什》曰：「周雖舊邦，其命維新。」可見周人歷史之久遠。

⁶⁹⁴ 吳國光與陳彥曾經對於民族主義是否可能是理性的有過討論，參見吳國光，以理性民族主義抗衡圍堵中國，《二十一世紀》，第 34 期，民 85.4，頁 25-36。陳彥，警惕民族主義成為主導意識形態—與吳國光先生商榷，《二十一世紀》，第 38 期，民 85.12，頁 128-134。吳國光，再論理性民族主義—答陳彥，《二十一世紀》，第 39 期，民 86.2，頁 125-131。

⁶⁹⁵ 吳國光，再論理性民族主義—答陳彥，《二十一世紀》，第 39 期，民 86.2，頁 126。周丕啟，民族主義與國家建構，《歐洲》，第 4 期，民 88，頁 40。

立的國家。證諸中國歷史也是如此，梁啟超說：「國之所以有自主之權者，由於人民有自主之權，人民之所以有自主之權者，由於其有自主之志行。」⁶⁹⁶又說：

一部分之權利，合之即為全體之權利。一私人之權利思想，積之即為一國家之權利思想。故欲養成此思想，必自個人始。人人皆不肯損一毫，則亦誰復敢撻他人之鋒而損其一毫者？故曰：天下治矣，非虛言也。⁶⁹⁷

但雖然說民族主義一開始與民主同時誕生，不過當民族主義傳播出去時，其強調點從主權特徵轉移到人民的獨特性，與民主分離。⁶⁹⁸民族主義可分為集體的與個人的，兩者的差別在於前者主張主權屬於民族整體，後者主張主權屬於民族內部的每一個人，由於中國的民族主義來自於外來的壓迫，⁶⁹⁹為了對抗壓迫，所以必須強調內部的團結，為了團結常常不顧內部的歧異性與不同的要求。⁷⁰⁰除此之外，由於中國的大我傳統，因此中國的民族主義常認為小我應當為大我而犧牲，近代也總是主張民族利益勝過個人利益，集體意志高於個人意志。⁷⁰¹這樣的觀念與自由人權的目標有所牴觸，成為中國民主化的障礙。所以中國民族主義的

⁶⁹⁶ 轉引自黃克武，〈從追求正道到認同國族——明末至清初中國公私觀念的重整〉，收錄於黃克武、張哲嘉編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》。南港：中央研究院近代史研究所，民 89，頁 90。

⁶⁹⁷ 同上註，頁 94。

⁶⁹⁸ 姚大力，〈變化中的國家認同——讀中國尋求民族國家的認同札記〉，收錄於復旦大學中外現代化進程研究中心編，《現代中國的國家形象與國家認同》。上海：上海古籍，民 92，頁 159。

⁶⁹⁹ 同註 11，頁 120。

⁷⁰⁰ 為了強調中國的統一，對於中國內部的少數民族，常可見到漢人中心主義。甚且強調過去的大一統思想，吾人作為中華民國的國民，不免對之感到憂心。

⁷⁰¹ 陳彥，〈警惕民族主義成為主導意識形態——與吳國光先生商榷〉，《二十一世紀》，第 38 期，民 85.12，頁 133-134。就李澤厚的話來說是救亡壓倒啟蒙，他說：「啟蒙的目標，文化的改造，傳統的拋棄，仍是為了國家、民族，仍是為了改變中國的政局和社會的面貌。」又說：「所有這些，都表明救亡的局勢、國家的利益、人民的飢餓痛苦，壓倒了一切，壓倒了知識者或知識群對自由平等民主權和各種美妙理想的追求和需要，壓倒了對個體尊嚴、個人權利的注視和尊重。……它突出的是一切服從於反帝的革命鬥爭，是鋼鐵的紀律、統一的意志和集體的力量。任何個人的權利、個性的自由、個體的獨立尊嚴等等，相形之下，都變得渺小而不切實際。」李澤厚，《中國現代思想史論》。出版年地社不詳，頁 12；35-36。

強大，剝奪了自由主義的生機，因此中國近代自由主義之所以微弱的原因，有很大一部分來自於民族主義的壓制。

?? 乏 ??? 咖導???? 憤

???? 屏????

費正清說：「我們會發現，傳統的中國世界秩序，很難稱它為國際的，因為參與的成員所應用的概念，完全和西方的民族、主權或國家平等等觀念不符。」⁷⁰²原因在於中國在近代以前是帝國而非民族國家。⁷⁰³

中國產生於商朝的「中商」觀念。商人把天下視為中央加四方，商朝與商王都處於天下之中。後來周人延續商人居天下之中的觀念，把諸夏活躍的地區稱為中國，慢慢的，由於華夏與中國並稱，因此中國一詞有了文化意識，必須承擔道德責任。⁷⁰⁴在秦漢之前，對於中國的定義已經有了共通的標準，主要在指華夏之邦，及華夏之活動領域。中國的稱呼除了文化觀念外，還有種族的區分。⁷⁰⁵

中國是一個國家，但也是作為「世界」而發展的，因此有人稱之為「天下國」。由於兩者皆有，因此中國的政統除了有放諸四

⁷⁰² 同註 103，頁 9。雖然曾有人試圖論證中國傳統上也有國際關係，但本文認為其說法並無法讓人信服。參徐傳保，《先秦國際法之遺跡》。上海：上海書店，出版年不詳。

⁷⁰³ 王曾才，《中國外交史要義》。台北：五南，民 86，頁 2。

⁷⁰⁴ 同註 72，頁 263。

⁷⁰⁵ 同註 138，頁 371。

海皆準的道統觀，也參雜著以種族為劃分標準的血統觀，這兩者在不同的時期有著不同的作用。本文先略述中國政統的血緣因素

楊寬曾指出堯、舜原本是上帝，禹則是社神，但是到了後來這些神都變成了人。⁷⁰⁶顧頡剛認為原本東周初年只有禹，東周末年增加了堯舜，在《論語》中對於堯、舜、禹還沒有提起三人的關係，這些都是「層累地造成的中國古史」。⁷⁰⁷他又認為由於中國常把不同部落的始祖結合為一，這樣的傳說讓我們以為民族與地域向來一統，並且把神視為聖王，把古代視為黃金時代，他的工作就是把真正的歷史從作偽中整理出來。⁷⁰⁸他說：

他們豈僅把上帝拉作了人王，使神的系統變做了人的系統；而且把四方小種族的祖先排列起來，使橫的系統變成了縱的系統。……他們取來一齊說為古帝王，於是顓、帝嚳之前又堆上了許多的王者了。這樣一來，任何異種族異文化的古人都連串到諸夏民族與中原文化的系統裡，直把地圖寫成了年表。⁷⁰⁹

周朝時就把夏商周看成是連續不斷的三個朝代，孟子也是如此。孟子曰：

夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。《孟子滕文公上》

殷周之際，夏、商、周被詮釋成承繼的關係，這表示更高層

⁷⁰⁶ 同註 230，頁 317-318。

⁷⁰⁷ 顧頡剛，《古史辨自序》。石家庄：河北教育，民 89，頁 4-7。

⁷⁰⁸ 同上註，頁 11-13。

⁷⁰⁹ 同上註，頁 110。

次的中國已經分化出來了，所以政權的轉移只是內部的事件。⁷¹⁰這樣的政統觀以及朝代延續觀代表當時的人認為即使朝代變動，但中國與天下仍是不變的。孟子曰：

舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條。東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢。西夷之人也。地之相去也，千有餘里；世之相後也，千有餘歲。得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。《孟子 離婁下》

這樣的看法，自然有其時代背景。殷周之際，周人提出天命，認為天下為有德者得之，照這樣看來，變動的是天下的主人，不變的是天下。⁷¹¹得天命的部落可以佔據中國之地，這是一個象徵，於是中國就與天命連結起來了。但是在部落林立的當時，要統一各部落必須得有一套理論說服他人，並且，已經被同化的部落也試著在理論上加入諸夏，所以有了聖人譜系的產生。白川靜說：

殷族的太陽神舜，和夏系統的洪水神禹，都與周王朝沒有什麼特別的關係，只不過是一種古帝王的神話而已。這些神話毋寧可以說是作為古帝王的治績，而表現著一種政治性或道德生活的規範。進入戰國時期，這些古帝王的治績，又成了列國並立的天下歷史的支柱，也即是說這些過去的帝王故事被編述成經典的形式。於是消失了神話的表象，而成為道統典範的表示，並且被加上了新的統一原理。⁷¹²

又說：

⁷¹⁰ 同註 303，頁 99。姚大力說：「每個王朝又總是力圖將本朝看作是更長久以來一直存在著的一個歷時性共同體的延續。這個歷時性共同體就叫做中國。王朝可能結束：中國卻不會結束。它的生命會以下一個王朝為形式而繼續下去。」同註 698，頁 141。

⁷¹¹ 在周初，人們已經承認三代在歷史與疆域的繼承性，沒有這種合法繼承，政權就失去了正當性。見王健，試論夏商周三代政治疆域的主要特徵，《殷都學刊》，第 4 期，民 91，頁 17-19。

⁷¹² 王孝廉譯，白川靜著，《中國神話》。台北：長安，民 72，頁 27。

中國的神話體系，脫離了神話原來的秩序而構成了以黃帝為中心的譜系，這個新的譜系具有相當大的現實意義。我之所以不得不論及這個在神話學上沒有什麼意義，而且難以整理的複雜體系，是為了指出這個譜系所包含的特異性。譜系也還是神話，一般來說，神與神間的關係是藉著譜系而表示出來的，可是這種譜系背後必須有神話性的思想為根據，才能成為具有神話意義的表象，而中國把這種經過思辯而構成的古帝王譜系當作王朝交替的原理，是已經脫離了神話性的基盤，只不過是一種觀念性的假構。可是對於中國來說，這種由觀念性的假構而成立的譜系，卻具有特別的意義，神話不再是單一種族或國家理念的表象，而是經過春秋戰國而建立的多數國家的政治性的世界，亦即中華世界，也就是天下。各國的神話在這樣天下性的世界當中，當然再也無法保持特殊的具體內容，這時候，神話的一個新任務是，如何把自己安置在這樣的天下性的世界之中，反過來說，也就是要通過神話而加入天下世界之中，以及去成立這種天下性的世界。我國神話的一個重要機能是把古代諸族與王室之間做了關連性的連接，中國古帝王譜系的成立也有同樣的意義，是一種政治性的統一體，這種統一體在成立中國的過程中是不可缺少的精神結合的基盤。⁷¹³

黃帝原本只是周人的祖先，但後來卻成為中國人共同的始祖。同時，他族欲進入中國，往往必須在血緣上與中國接軌，如此才有其正當性。由此可見血緣在中國之重要性。

民族起源的歷史記載其實是一種社會記憶，它表現出當時的解釋，其中有著虛構的成分，而不一定是歷史事實。春秋時期，非華夏族欲加入華夏的方法，就是藉由塑造出華夏祖先傳說來參與中國。對於華夏，找回失落的先人後裔是認可非華夏族華夏化

⁷¹³ 同上註，頁 182-183。

的方法。兩者共同建立新的歷史記憶。⁷¹⁴我國之所以把各部落的神重新組成一個連貫的譜系，乃是為了大一統而形成的。神話成為政治與文化上統一的象徵，也起著統一的作用，於是無法加入譜系的氏族之祖先就成為敗北的神話，例如蚩尤、共工等。⁷¹⁵白川靜說：「中國神話在失去它的神話性以後，通過書經的虞夏書和黃帝譜系，形成了他們道統觀的政治思想和天下世界觀的理念。」⁷¹⁶本文認為與其以道統觀稱之，不如稱之為政統觀，只是此政統中帶有道統與血統的成分。政統觀的提出有助於中國的統一，有助於各部落融入中國，更有助於異族侵略中國後取得統治的正當性。陳來說：「在中國，重視文化創造業績的趨向並非通過神話的敘述變化來表達，而是通過祀譜的構造來表達，祀譜中包含著文化創造和世代系譜。」⁷¹⁷中國的聖人譜系很特殊的一點就是強調血緣性，民族的融合就在祖先的列入譜系中默默的進行著，⁷¹⁸對血緣的重視一直存在於中國，只是向來為人所忽略，我們不能只強調中國文化對中國統一的影響，也許，我們應該在同文之外更注意「同種」的傳說，這樣才能了解在文化主義主流下的種族主義。

在道統上，清人李光地說：「所謂中國者，謂其禮樂政教得天地之正理，豈必以形而中乎？譬如心之在人中也，不如臍之中也，而卒必以心為人之中，豈以形哉？」⁷¹⁹中國始終以文化角度看待

⁷¹⁴ 王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。台北：允晨，民 86，頁 224；280。

⁷¹⁵ 同註 712，頁 184-189。張光直稱之為神話之歷史化。又，例如《大戴禮 帝繫姓》《世本 帝繫》《國語 晉語》都把少典當作各部落共同的祖先。張光直認為中國的神話以親族團體為中心，親屬制度決定政治上的地位。同註 230，頁 313；322-325。

⁷¹⁶ 同註 712，頁 208。

⁷¹⁷ 同註 552，頁 131-132。

⁷¹⁸ 例如西晉的匈奴首領劉曜自稱是漢高祖劉邦之後，拓拔鮮卑自稱是黃帝少子昌意之後，北周稱己為炎帝神農之後，諸如此類所在多有。見葛劍雄，〈中國傳統的民族主義與開放觀〉，收錄於劉青峰編，《民族主義與中國現代化》。香港：中文大學，民 83，頁 222-223。

⁷¹⁹ 同註 56，頁 492。

天下，因為中國的文化最盛，所以把中國放在中間，認為中國是世界的中心。所以當佛教傳入中國時，中國文明的中心位置受到動搖，世界地圖變成有兩個中心，中國與印度分佔兩邊。⁷²⁰

歷史上中國的各朝代名同時也是帝國專名，例如明清是王朝名，也代表當時的中國。天子擁有的統治區域是「天下」，而不是「國」。天下包括了中國與位居四方的諸侯國，皇帝居中央，一統四夷。⁷²¹

「中國」一詞的意義並非指現代民族國家，反而多從文化的意義上使用，「中國」從未狹隘的與政權或國家連結在一起。作為國體之名使用的「中國」，首見於 1689 年的中俄尼布楚條約。⁷²²

到了清末，知識份子對中國無國名一事有所覺醒，是以有人主張取新國號。⁷²³光緒五年黃遵憲說：

考地球各國，若英吉利若法蘭西，皆有全國總名。獨中國無之。西北各藩稱曰漢，東南諸島稱曰唐。日本亦曰唐，或曰南京，南京謂明，此延襲一代之稱，不足以概歷代也。⁷²⁴

張啟雄認為從中華世界帝國的概念來看清朝取代明朝的歷史，應當是政權的更迭，是政府繼承而非國家繼承。⁷²⁵本文認為他的說法以現代國際法的角度來看，是說不通的。⁷²⁶但是不可否

⁷²⁰ 同上註，頁 484-486。

⁷²¹ 莊萬壽，《中國論》。台北：玉山社，民 85，頁 17-18。

⁷²² 許仟，何湘英，文化中國的大一統觀念，《政策研究學報》，第 2 期，民 91.7，頁 19-52。

⁷²³ 同註 721，頁 18-19。

⁷²⁴ 同註 138，頁 379。

⁷²⁵ 同註 141，頁 57。

⁷²⁶ 可參考石之瑜，民族、民族研究、民族主義：兼論作為意識形態的社會科學研究，《問題與

認的，中國歷來的傳統的確如此肯定，也就是把各朝視為中國之下更迭的政權，而非與中國相等的國家。我國國史的編撰主要是編年體，以朝代區分，朝代的更迭不影響中國歷史的一貫性，同時各個朝代與他國的戰爭，目的是爭取政權以改朝換代。每一個新的統治朝代都接受中國的稱號，所以只是政權的易主，並非國家的滅亡。⁷²⁷錢穆說：「中國史則以一貫的民族傳統和一貫的國家傳統而綿延著，可說從商周以來，四千年沒有變動。所有中國史上的變動，傷害不到民族和國家的大傳統。」⁷²⁸梁啟超說：「我中國現在之領土，則黃帝以來繼長增高之領土也；其國民，則黃帝以來繼續吸納之國民也；其主權，則黃帝以來更迭遞嬗之主權也。」⁷²⁹在中國人看來，朝代的更迭並沒有讓中國改變，中國仍然延續著。羅志田說：

若必以固定疆域為民族國家的標準，依此按圖索驥，則中國直要到清季才算一個「國家」。但若不以今日源自西方的觀念而以昔日中國重民之文化認同甚於重土的觀念來看，邊界的不確定也並不影響「中國」概念的完整。邢義田先生說，古代中國人「將中國看成一文化體系，而不是一定的政治疆域。」所謂不是一定，當指邊界的伸縮而言。至於具體時代的具體中國人，其心目中「中國」的疆域應該是很清楚的。蓋中國之名，源自殷商，秦以前已明確形成其代表華夏人居住之地，即所謂「政教所及之區」的意思。其贏縮可以不同，地望可以互異，對具體時代的當時之人卻並無什麼疑義。中國涵義之成為一個問題，乃是西潮東漸之後以西人觀點看中國之事了。⁷³⁰

研究》，第40卷，第4期，民90.7，頁104-106。

⁷²⁷ 王俊揆，古代中國的整體國家觀及其價值分析，《政治學研究》，第2期，民87，頁71。

⁷²⁸ 同註83，頁13。

⁷²⁹ 同註658，頁69。

⁷³⁰ 同註68，頁33-34。

本文以為，我們應該以自己的、古人的觀點看待過去的中國，不應以國際法上的種種界說證明中國的落後，我們應當認知中國的特殊性，⁷³¹深入的了解中國的歷史與思想。

?? 叔???????? 咖? 役

接下來，我們大概的討論一下西方現代國家的產生。民族國家是在近代才建構起來的，⁷³²二十世紀初，世界上屬於民族國家的人只佔了三分之一，但現在，整個世界已經把民族國家當作天經地義的事。⁷³³自 1648 年的威西發利亞和約後，各國逐次建立起外交部，主權平等的理論盛行，於是出現國際社會。⁷³⁴楊志誠說：

西方的國家概念源自於十八世紀，當時承繼羅馬帝國淪亡後的獨立封建體，為了把他們各自的獨立現狀就地合法化。為了讓彼此之間能夠互相承認彼此既有的統治領域（包括土地及人民），於是就創立了國家的概念。進而在這個概念上附著了一個抽象的主權，以確立其對該領域統治的排他性。⁷³⁵

主權與領土息息相關，主權就是在某一塊固定的領域內行使最高權力的能力，這個權力是最高的，同時也是排他的。政治中

⁷³¹ 用「特殊性」這個詞看來好像承認西方的普遍性，但本文只是以習慣用法使用。

⁷³² 同註 181，頁 90。

⁷³³ 徐興慶譯，山室信一著，《近代日本的東北亞區域秩序構想》。台北：中研院東北亞區域研究，民 90，頁 25-26。

⁷³⁴ 同註 703，頁 26。

⁷³⁵ 同註 106，頁 30。從政治思想史的發展來看，也許我們應該把時間往前推，大約從 1500 年開始已展開對近代國家的思考。見彭淮棟譯，麥克里蘭著，《西洋政治思想史》。台北：商業週刊，民 89，頁 328。國家從來不會單獨的出現，必定是在多成員的網架中誕生的。同註 230，頁 29。張君勱也說：「民族建國之原則，以國與國對立為前提。」同註 96，頁 19。

最主要的問題就是區分朋友與敵人，區分我們與他們。⁷³⁶如果主權能力不行使，疆域的意義就會淡化，讓人不易分辨，因此為了維繫國家認同，勢必得尋找主權行使的對象。主權行使的對象有內外之分，對外是主權所要排斥的，對內是主權所要征服的。但由於主權的疆界永遠有其模糊的對象，所以主權必須不斷找尋內奸與外敵，以作為國家成員集體認同的符號。國家間的戰爭或對戰爭的準備讓國家之中的人民取得齊一性，掩飾彼此的差異，提醒人民國與國是衝突的，在國家的保護之下才比較安全。外交以及對國家利益的辯論與戰爭一樣，都在強化國家認同，因此也讓人更加臣服於國家。⁷³⁷

主權學說的意義就在於將國家概念與地理疆域結合。在特定的領域內，主權者的行為有至高無上的正當性。與此相較，中國歷史上各國的征戰從來沒有所謂絕對排他性的主權理論。⁷³⁸中國人所說的中國是文明的空間觀念，而不是有明確國界的政治概念。⁷³⁹

中國一直以來都注重邊界的重要性，例如春秋時期如果有一國要經過他國的領土，必須提出假道，由主國導引出境。⁷⁴⁰但是，中國對於邊界的觀念只是類似於行政區域，並不是近代主權國家間的疆界觀念。⁷⁴¹中國和鄰邦之間一樣有著疆界的劃分，不過邊

⁷³⁶ 施米特認為國家的概念以政治的概念為前提，政治的概念就在於區分朋友與敵人。因此在國家的範圍內是和平的，只有治安，不再有政治。國家的敵人是公敵，而非私敵。見劉宗坤等譯，施米特著，《政治的概念》。上海：上海人民，民 93，頁 91-110。

⁷³⁷ 石之瑜，《政治心理學》。台北：五南，民 88，頁 187-188。國家利益一詞乃是後起的，同時不同的國際體系，對國家利益的定義也就不同。參王正毅，《世界體系論與中國》。北京：商務，民 89。

⁷³⁸ 同註 562，頁 38。

⁷³⁹ 同註 54，頁 13。

⁷⁴⁰ 張應峰，中國早期國家的領土觀念，《山東師範大學學報》，第 48 卷，第 2 期，民 92，頁 118-120。

⁷⁴¹ 同註 119，頁 263。

界不一定是一條線，可能是一塊兩國都不能佔領的地帶，也可能是在土地上的人民同時隸屬於兩國的地帶，或者是一個緩衝的國家。⁷⁴²安德森說：

在現代概念當中，國家主權在一個法定的疆域內的每一平方公分的土地上所發生的效力，是完全、平整而且均勻的。但是在比較古老的想像裏面，由於國家是以中心來界定的，國家與國家之間的邊界是交錯模糊的，而且主權也頗有相互滲透重疊之處。⁷⁴³

王健進一？指出古代國家的疆域與現代國家的領土之間的不同，他說：

現代的領土觀念有三個基本特點：一是得到國際公認的，現代國家主權的行使區域；二是有嚴格界線的；三是包括海陸空在內的立體界線。與之相比，古代的疆域概念也有自己的特點：一、它是古代國家或政治實體所能控制的範圍，我們可以把這種控制能力看作是中央權力的重要內容；二、這種疆域一般沒有明確的界線，只有大致的範圍；三、疆域範圍只有表面的陸地和水面；另外還有一個根本性的區別是領土一但形成，是高度穩定並受國際法保護的。而古代疆域則是政治性的，處於經常變動的狀態，隨著控制它的中央權力強弱程度的變化而變化。所以我們也可以稱之為政治疆域。以上特點在夏商周三代早期國家中顯得尤其鮮明。⁷⁴⁴

⁷⁴² 同註 66，頁 4。

⁷⁴³ 同註 561，頁 24-25。例如嘉慶時期的欽定大清會典圖中的中國全圖，其中除了缺乏對世界的了解之外，也缺乏地緣觀念，外部輪廓模糊。同註 140，頁 36。羅志田認為中國重民重於重土，外緣的國土可以伸縮波動，是一種文化取向的向心性國土觀。同註 68，頁 2。

⁷⁴⁴ 同註 711，頁 13。

春秋時期的疆域多只是「點」，⁷⁴⁵不過到了戰國時已改變，⁷⁴⁶到了戰國中期以後，疆域從點變成「面」。⁷⁴⁷「面」的觀點一直延續下去，雖然還不是主權國家領土的「立體空間」。

中國的主權與領土觀念模糊，因為中國主要以文化作為區分的標準而不以主權、領土為界線。也就是說，區分我們與他們的標準不在國籍或法律，而是文化的異同。只要接受中國文化的都可以加入「我們」，也就是「中國」的行列。接不接受中國文化只在於一念之間，這是後天的選擇，與先天的血緣、種族等無關，人可以自由的選擇，所以重要的是，這個界線是開放的，而不是封閉的。領土對中國來說，只是生活的區域，所以中國人對於無法農耕的土地並不抱著太大的興趣，即使佔領，也不會花費太多資源鞏固。所以中國歷史上民族的融合多在農耕的範圍內，在自然環境不能農耕的地方，夷夏難以融合。⁷⁴⁸

除了主權與領土之外，近代國家的性質也與過去不同。近代國家是工具性的，國家是個功利的組織，是每個獨立的個人為了某些利益，再經由反覆不絕的契約（也就是憲法）而建立的。所以個人的經濟行為和目的才是最重要的，在國家之內，所謂的道德等同於功利。⁷⁴⁹國家只是人民的工具，人民是國家的主人，因此國家的效率非常重要。國家與社會各自有其不同的領域，彼此

⁷⁴⁵ 顧棟高便曾指出：「春秋時列國用兵相鬥爭，天下騷然。然其時禁防疏闊，凡一切關隘阨塞之處多不遣兵設守，敵國之兵平行往來如入空虛之境。」顧棟高，《春秋大事表 春秋列國不守關塞論》。台北：鼎文，民 63，頁 331。

⁷⁴⁶ 同註 199，頁 59。

⁷⁴⁷ 同註 68，頁 17-18。但邊界的觀念只在諸夏範圍內接壤的諸侯國之中才有，周王朝或諸夏之地的範圍可能沒有確定的邊界。

⁷⁴⁸ 同上註，頁 26-27。

⁷⁴⁹ 曹擘譯，斯班著，全體主義之原理，收錄於帕米爾書店編，《極權主義》。台北：帕米爾，民 65，頁 12-13。

不應干涉或介入對方。⁷⁵⁰德人洪堡說：

較古老的和近代的國家之間存在著、而且會長久存在一種巨大的差別。古代的國家關心人作為人本身的力量和教育，近代的國家關心人的福利、他的財產及其從事職業工作的能力。古代的國家追求美德，近代的國家追求幸福快樂。因此，在較古老的國家裡，一方面，對自由的限制更加咄咄逼人和危害更大。因為它們恰恰是侵犯構成人最固有的本質的東西，即侵犯他內在的生存；因此，所有較古老的民族都顯示出一種片面性，從根本上講，這種片面性大部分是由於幾乎到處都在進行的集體主義教育和有意安排公民的共同生活所引起的，並且從中得到滋養。但是，另一方面，在古代的國家裡，所有這些國家機構都維護並提高人活動的力量。甚至連人們永遠沒有忽視的、培養強壯有力和容易知足的公民的觀點，都在較大程度上推進了精神的昇華和性格的培養。⁷⁵¹

古代的國家要負責國民的道德，負責國民的教育，國民沒有國家就無法成就自己，因此國家成了必要的存在。近代國家的責任是國民的幸福，在價值上中立，道德成為自身的事務，於是國民能自由的發展自己。近代國家出現的歷史，就是國家成為中立的歷史，也就是國家沒有特定的宗教與意識形態。國家中立的意義在於國家與社會的區分，國家只處理政治事務，其他屬於社會，兩者截然劃分。⁷⁵²即，近代民主國家是自由主義式的，⁷⁵³此自由主義表現在以價值中立為價值所在，國家尊重每個人的價值，且不預設價值，所以國家不再是道德的團體。

⁷⁵⁰ 彭淮棟譯，麥克里蘭著，《西洋政治思想史》。台北：商業週刊，民 89，頁 337。

⁷⁵¹ 林榮遠等譯，洪堡著，《論國家的作用》。北京：中國社會科學出版社，民 87，頁 27。

⁷⁵² 自由主義的政治在本質上是一種技術論，重點在程序而非價值，所以可以盡量的保持價值中立，雖然在最深處，難免有其價值預設。

⁷⁵³ 同註 750，頁 340-344。

中國一直認為天子的權力來自於天命，天命又表現在民心向背，合而言之就是「天與民歸」。但在現實上，「天與」常被有權者濫用，而「民歸」在先秦以前才有可能，在中國大致上成為統一的國家以後，人民根本沒有選擇國家的機會，何來民歸之有？由於主權在天子手中，與權力同時而來的是責任，政權的興衰也就是天子的責任，所以歷史上常有天子下詔罪己之事。就因為政權的興衰端視天子一人，人民與之毫無關係，因此顧炎武說國家興亡由食肉者謀之，匹夫需負責的是道統的興亡。

天子除了政治上的權力以外，還有著道德上的權力與責任，雖然士大夫常以道統制衡政統，但天子由有德者居之的信念，卻成為居天子位則為有德者，也就是把「因聖而王」改為「因王而聖」，因此韓愈才會以反諷的口氣說：「臣罪當誅兮，天王聖明。」

754

中國的理想政治一直認為天子的行為會影響到人民及自然，天子必須做為人民的楷模，以及人民學習的榜樣，天子一舉一動都必須合於禮，都必須表現出儒家的價值觀，一旦違背，那麼人民與自然都會有所反撲。國家的最終目的在教育，天子要負起教化的責任，天下人都將受其影響，可見中國之政治與倫理並未兩分。由此看來，天子擁有的權力與責任太過沉重，真能達到要求的人太少了。以如此高的道德要求，去規範一個因血緣而繼任的天子，實在是太過天真，也太過無奈。

安德森把民族定義為：「它是一種想像的政治共同體——並且，它是被想像為本質上有限的，同時也享有主權的共同體。」⁷⁵⁵之

⁷⁵⁴ 轉引自余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》。北京：三聯，民 93，頁 223。

⁷⁵⁵ 同註 561，頁 10。

所以是想像的，是因為民族內部的成員不可能認識同民族的每一個人，但在他們的心中卻有著互相連結的感覺。有限的是指民族內部的成員不可能是全人類，勢必有其界線。主權表示民族渴望自由，而主權國家就象徵著自由。即使民族這個共同體的內部存在著剝削與衝突，但民族總是被設想為深刻的同志愛，可以超越現實的不平等。⁷⁵⁶

我們以中國人的傳統認知與安德森的定義比較，可以發現中國雖然也是一政治共同體，但文化共同體的意識更加強烈。因為以文化作為區分，雖然現實上自然有所侷限，大多限制在中國境內，但理想上一直試圖擴張文化，希望全天下的人都能接受中國教化。因此在這一點上可以說是無限的，同時中國人並不認為主權在整個民族，而是在天子。就這三點來說，古代中國並未產生近代的民族主義。

???? 木? 拜???? 咖???

除了中國之外，人類歷史上還有許多文化都有廣大無限的共同體概念，擁有無限制的擴張範圍。同時這些共同體對自己的神聖性非常有信心，這些自信也塑造了他們獨特的看法。⁷⁵⁷比方許多宗教國度的國家觀念都甚為稀薄。⁷⁵⁸

不過當民族主義產生之時，原本沒有距離限制，也就是放諸四海皆準的事物，開始變得相對化與受領土範圍限制。⁷⁵⁹相對化

⁷⁵⁶ 同上註，頁 11-12。

⁷⁵⁷ 同註 561，頁 19-20。

⁷⁵⁸ 近代國家的產生與教會的衰敗相關聯，君王的威信開始大過教會。同註 217，頁 172-173。

⁷⁵⁹ 同註 561，頁 23。

表示不是唯一真理，領土化表示領域外的人不適用。國家觀念產生於道德邊際，⁷⁶⁰相對化與領土化表示不把價值推廣到國外，國界同時也是價值的界線，所以我們可以說近代國家主權的提出傷害了原本不受地理空間限制的普世真理。⁷⁶¹過往的中國人由家族觀念過渡到人道觀念，並由此人道觀念而超脫於狹隘的民族與國家觀念。⁷⁶²古人無鮮明的民族觀與國家觀，民族觀與國家觀其作用因時因地而不同，若民族觀與國家觀太過於堅強，可能會阻礙遠大的理想。不過中國人的理想從來不被民族或國家的界線所限制。⁷⁶³錢穆說：

中國人的觀念中，可說是從我們個人，直到全天下全人類，是可以一以貫之的。所以有中國一人，天下一家的說法。這是說整個民族只如一個人，異民族相處，整個世界只如一個家。在這裏，中國古人只此人字的一觀念裏，已輕易地把民族和國家兩個觀念消融了。已輕易地越過了民族和國家的兩道障礙線，而直進到天下觀念中去了。⁷⁶⁴

西方以國家為界線，中國以天下為界線。⁷⁶⁵「中國人內心，一向是人道觀與文化觀超勝了其民族觀與國家觀。而現在世界潮流，則正是民族觀與國家觀超勝了人道觀與文化觀。」⁷⁶⁶自東西接觸以來，外國以民族與國家觀念為力量之根本從事鬥爭，如果中國不改革而讓國家與民族滅亡，那麼原本所重視的文化也將不可保，所以只能調整自己的傳統。但是保國是為了文化，所以不

⁷⁶⁰ 牟宗三，《中國哲學的特質》。台北：學生，民 83，頁 64。

⁷⁶¹ 同註 562，頁 37-38。天下的觀念即有普及之意，如聖王不分內外，真理不分內外，天下大同等。同註 62，頁 391。

⁷⁶² 同註 83，頁 52。

⁷⁶³ 同註 165，頁 8。

⁷⁶⁴ 同上註，頁 84。

⁷⁶⁵ 同上註，頁 15。

⁷⁶⁶ 同上註，頁 26。

能因為保國而忘了文化。⁷⁶⁷中國文化畢竟將是我們安身立命之最後歸屬。

普遍適用的道理不受空間所限制，而主權觀認為主權優先，真理因此受到了適用上的限制。中國人所認定的道一定具有普遍性，如果我們把中國的文化限制於某一空間中，等於否認道的普遍性，⁷⁶⁸對我國來說，沒有普遍性就等於沒有正當性，因為我國一直認為中國的道可以適用於天下萬世。⁷⁶⁹另外，近代民族主義主要以國家作為民族認同的符號，因為以國家作為認同的對象，所以不一定要排斥他國的文化。⁷⁷⁰對國家的認同要高於文化認同，文化與國家沒有必然的連結性，例如中國人所建立的國家也可以接受其他文化。

由於天下觀可以用來干預，可以超越主權的限制，也就是超越主權與領土的界線，所以是超國家主義的。我們看以前的教皇國家，就可以發現普世的天下觀對國家觀的超越與限制。因為天下觀的這個特性，使得現在感受到中國威脅的人，常以此點作為中華人民共和國在國力強大後會向外侵略的理由。但這是以西人的觀念看待中國，是美國為了促進自身的利益而構造出來的一種現實，其中當然也與其理解國際關係的方法有關。⁷⁷¹湯因比說：

中國人不像白人那樣，喜歡虐待其他人種。中國在國際上的貧弱，大多數人都以為政治腐敗是惟一的原因。其實，不恃、不宰的美德應該與政治腐敗一樣負相同的責任。如果在這個世界上有驕傲到不屑打仗的民

⁷⁶⁷ 同上註，頁 27。

⁷⁶⁸ 石之瑜，《當代臺灣的中國意識》。台北：正中，民 82，頁 11。

⁷⁶⁹ 例如子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。」《論語 為政》

⁷⁷⁰ 金觀濤，百年來中國民族主義結構的演變，《二十一世紀》，第 15 期，民 82.2，頁 65-66。

⁷⁷¹ 同註 575，頁 4。

族，那就是中國。……只要中國人願意，他們可以成為天下最強大的國家。但是，他們所追求的只是自由，而不是支配。……現在，中國人雖是兩千年帝國的後裔，對帝國的熱衷卻已極其淡泊了。⁷⁷²

從「天下秩序概論」一章所描述的歷史來看，中國即使主張對天下擁有統治權，但並不試著統治天下，不會侵略他國，或者把他國視為殖民地。中國始終主張「以德服人」、「興滅國繼絕世」，追求的是文化上的影響力，而非武力或經濟上的征服榨取。毛澤東時代，中國產生「新華夏中心主義」，以革命的中心自居，並且極力「輸出革命」，但在當時中共也僅止於以資金或其他方面援助他國。⁷⁷³很多人受到西方的價值觀影響，以為清朝以前的中國是自大的、排外的、封閉的，但這其實是誤解。⁷⁷⁴中國的外交精神主要是自衛的、合作的、和平的，主要表現在中國不掠奪他國土地，願意接受外國文明，以及他國可以自由地加入或不加入中國的天下秩序。⁷⁷⁵如果談中國歷史卻不顧曾有的天下秩序，那麼只是「以小人之心度君子之腹」、「欲加之罪何患無詞」。

中國文明與西方文明不同，兩者有著不同的方向與特色。但兩者並不是新與舊，或者是對與錯的問題，而是選擇題，我們應該有選擇的自由。不過這也不代表兩者無法融合，或者無法互補，如同中國消化了佛教一樣，我們需要的是知識份子的努力與創意。中國從天下觀轉變到國家觀可以說是典範轉移，但這並不代

⁷⁷² 同註 629，頁 345。另參註 171，頁 290-291。

⁷⁷³ 劉青峰，文化革命中的新華夏中心主義，《二十一世紀》，第 15 期，頁 82.2，頁 55-59。李慎之說：「中國的民族主義是到 19 世紀末在列強環伺欺壓下才產生的。因此，它只能是民族解放主義，而不能是民族擴張主義。」李慎之，全球化與中國文化，收錄於李慎之、何家棟，《中國的道路》。廣州：南方日報，民 89，頁 14。

⁷⁷⁴ 例如張存武比較清代時期中、韓、日三國的對外來往，認為三國之中以中國的閉鎖性最小。同註 146，頁 237。

⁷⁷⁵ 胡秋原，《近百年來中外關係》。台北：學術，民 59，頁 7。

表舊典範是錯的，只是被放棄而已。中國的天下觀與天下秩序之所以被放棄，主要是因為在競爭激烈的國際社會中無法適應，並非本質上有問題。是以我們不能以「現在」、「西方」的角度批評天下觀與天下秩序。石之瑜說：

國家為主的思考方式並不是人類社會自始就有的現象，而且在當今人們日常生活的實踐中，也未必佔據著絕對的位置，所以用國家為分析單位的國際政治理論，就不能真正照顧人們心中天然的感情關懷。這引導出第二個問題，亦即國際關係理論中將國家的存在與國家的主導性當作前提，從不去質疑的作法，本身就只能是一種政治主張，混淆了人們原有的感情對象，使得國家成了人們效忠的當然目標。⁷⁷⁶

理性的主權觀忽略了人們的感情需要，無法有效處理爭端⁷⁷⁷
天下秩序與之不同，高明士說：

今日所謂國際關係，在傳統中國當稱為天下秩序。但國際關係不同於天下秩序，理論上前者主張國與國之間的獨立、平等關係，後者則講求君臣、父子關係。但實際上，今日的所謂國際關係，依然還是大吃小，小事大，即無公理而只有強權的大小關係。中國的天下秩序則表裏如一，一開始就揭示「天無二日，土無二王」，此中心、王者便是在中國。秩序是上下關係，這個觀念--天下觀念，淵源甚古，到周代的封建制，大致已成定型。周代的封建制，最令人注目的是將宗法制度納入政治體系，這是中國傳統政治除講求上下的君臣關係之外，更強調親情的父子關係的由來。今日國際關係演變成大小關係，已接近傳統中國天下秩序的上下關係，但絕無親情的宗法關係。因此，國與國之間的關係，變成緊張、冷酷。筆者在此無意讚美封建秩序，只是想客觀地指出歷史事實，

⁷⁷⁶ 同註 562，頁 37。

⁷⁷⁷ 同上註，頁 44。

並提醒讀者毋需用近代西方制度或觀念來評論東方的傳統。⁷⁷⁸

天下一家的說法，一般都注意到這是以家庭的倫理規範政治，國與國的關係成為一個家庭內部的關係。所以中國與外國之間常用親屬的稱呼，例如宋與遼以兄弟相稱，漢高祖和單于為兄弟，漢元帝和匈奴為一家。

有人認為這樣是把家庭中的等級秩序用到應該是平等的國際關係上，但本文認為這在另一方面也正代表把他國看成是獨立的個體，把中國與他國區分開來，天下成為一個整體，國與國之間有著情感的成分，中國必須領導其他國家。這正是中國對於天下秩序的看法與特色。例如高明士說：

有人將天下秩序比喻為今日聯合國組織，此說欠妥，其因在於今日的國際缺少封建的親情要素。所以前引隋文帝給高句麗平原王的璽書上說天子是「愛育率土」，視蒼生如赤子。這一點，也是論中國天下秩序者所常予忽略的地方。⁷⁷⁹

中國的天下秩序有著感情的成分，國與國不是依靠冷漠的現實主義計算而交往。況且天下觀是一種信仰，不是理性的認識，因此可以處理到人們的感情需要。

從哲學角度看，若以中國為「仁」，則西方為「智」，⁷⁸⁰西方從知心的物我兩對出發，一切都是向外看的。中國天下觀的基礎

⁷⁷⁸ 同註 57，頁 144-145。以唐太宗這個中國歷史上最開放的帝王來說，他與四夷政權的關係依舊不是平等的，但他以慈父自居，國與國的關係有如父與子的關係。見葛劍雄，*就事論事與不就事論事——我看懷柔遠人之爭*，《二十一世紀》，第 46 期，頁 86.4，頁 137。

⁷⁷⁹ 同註 57，頁 1。

⁷⁸⁰ 同註 81，頁 467。

與之不同。中國重天人合一，一切都是向內看的，仁心是物我無對、渾然一體的，「輾轉不出乎利用與反抗，是曰有對；無對則超於利用與反抗，而恍若其為一體也。」⁷⁸¹因此在思想基礎上就不相同。錢穆認為遊牧商業文化有著強烈的戰勝欲，對外具有敵意，對自然也是如此。此種民族之世界觀或人生觀都充滿強烈的對立感，對自然是天人對立，對人類是敵我對立，哲學上是內外對立。而農耕文化則為物我一體、天人相應，同時是安分守己的，所以文化的特性常見為和平的。因為中國常在統一的局面下，內部問題要比對外問題重要，所以中國人的態度常常是反身向內，一切東西都在自己裡面，成為自我一體的渾然存在。西方歷史則常在列國紛爭中，對外問題比對內問題還重要，所以西方人的態度常是向外看的，一切東西都在他的外面，成為我與非我的對立。⁷⁸²牟宗三把中國歸為理性的運用表現，西方為理性的架構表現，他說：

它（筆者按：指中國）或者把對象收進自己的主體裏面來，或者把自己投到對象裏面去，成為徹上徹下的絕對。內收則全物在心，外投則全心在物。其實一也。這裡面若強分能所而說一個關係，便是隸屬關係。……架構表現則相反。它的底子是對待關係，由對待關係而成一對列之局。是以架構表現便以對待之局來規定。⁷⁸³

仁心重萬物與我為一，智心則萬物與我並列，因此前者為渾然一體，後者為物我兩分。中國哲學是和諧的，「人自身是和諧底；人與人是和諧底；以人為中心底整個宇宙是和諧底。」⁷⁸⁴天下觀

⁷⁸¹ 同註 63，頁 138。其又說：「非超越身體之有對，而到人心之無對，不能超越功利。」同前註，頁 286。可見我國之天下觀與義利觀同出一源。

⁷⁸² 同註 83，弁言頁 2-3；14。

⁷⁸³ 同註 522，頁 52。

⁷⁸⁴ 同註 63，頁 134。

念與國家觀念最大的不同就在於沒有界線，也沒有對抗性，⁷⁸⁵注重家庭，不重個人與團體。⁷⁸⁶這是東西雙方在哲學上的分別，此差別影響了整體的天下觀與分裂的國家觀之不同。

中國雖然試圖改變成民族國家，但同時也殘留著過去的思維，「在無邊帝國的意識中有有限國家的觀念，在有限的國家認知中保存了無邊帝國的想像。」⁷⁸⁷也就是說，中國在轉變為現代國家以後，仍然保有著歷史的影響，例如近代以來中國的思想家常常強調世界主義，⁷⁸⁸在許多國家中，儒家思想的模式依舊存在，⁷⁸⁹雖然其內容已淡化甚至消失。此種兼容兩者的型態，本文認為是未來新國際秩序誕生的希望。

⁷⁸⁵ 趙汀陽說：「天下邏輯顯然與排斥異己的邏輯是接不上的，更是排斥異己的邏輯推不出來的。」又說：「假如個人權力是至上而且無匹的，在邏輯上就不可能達到一個一致的政治世界整體，不會有一個為世界利益著想的世界制度，世界就一定是分裂的，一定有敵人，沒有敵人也要創造敵人。……把所有並不對立的事情對立起來，這就是西方的基本政治意識。」「天下理論中尤其重要的無外原則能夠有助於消除西方思想中的一個頑固病症，即基於宗教非理性的異教徒意識而發展出來的敵人假設或者說分裂的政治。」趙汀陽，《天下體系：世界制度哲學導論》。南京：江蘇教育，民 94，頁 22；24-25；33。

⁷⁸⁶ 同上註，頁 169-170。

⁷⁸⁷ 同註 181，頁 99。白魯恂說：「以西方的標準來看，今日中國就好像羅馬帝國或查理曼時代的歐洲一直持續到當前，而且它現在正在竭力行使著一個單個的民族國家的功能。」同註 698，頁 149。

⁷⁸⁸ 同註 549，頁 50；133-135。同註 770，頁 69。或許世界主義的主張可能是為了否定西方自身的文化認同，因為那是最少民族認同的主義。見羅志田，近代中國民族主義的研究取向與反思，《四川大學學報（哲學社會科學版）》，第 1 期，民 87，頁 80。其實不只中國，亞洲甚至全球都是如此。由於國家體系是歐洲政治與歷史的產物，與亞洲原有之國家體系不同，所以為了成為主權國家，必須符合歐洲國家的標準。同註 733，頁 5。

⁷⁸⁹ 日本在現代化之後常以國家能力作為評斷他國的標準，以此序列化不同的國家，並且認為自己負有指導的責任。所以日本一直試圖取代中國而佔據在亞洲的主導地位。同時日本提出大東亞共榮圈的主張，超越了民族國家的體系，屬於超國家主義，其中就有著中國觀念的影響。並為了保障日本的安全，追求超越國家的生存圈。這樣的想法不是正與中國「天子守在四夷」的看法非常類似嗎？只是「天子守在四夷」的「守」是文守而非武守。「守在諸侯」才是武守。所以即使日本是亞洲國家近代化的先驅，但是當日本在採行西方的國際法時，中國的天下觀依舊存在於日本的文化中，只是變成潛意識，隱約地表現在日本對國際秩序的主張與看法上。因此日本意圖取代中國以往的地位，代替中國領導亞洲其他國家，不接受平等的國際關係。西？定生認為結束中華世界帝國的兇手是日本，但是中華帝國的亡魂卻附在日本身上。由於日本有著中華世界帝國的亡魂，所以也不能稱得上是正常的近代產物，乍看之下日本似乎是外黃內白，其實是外白內黃。以上分別參見註 733，頁 7；16-17。同註 125，頁 45-46。同註 68，頁 51。同註 10，頁 38；40。

?? 乏 ??? 屏?? 峯

中國文化的特色在於自始就是獨自發展，是孤立的。由於中國境內地形平坦，各地之間易於交流的緣故，文化產生於特別大的面積上，地理環境讓中國易於走入大局面，加上文化與經濟的相同與需要，民族與文化易於融合。中國因此很自然地形成統一的局面。⁷⁹⁰因此，中國產生特殊的天下觀與天下秩序是正常的，因為在近代以前，中國的物質和精神文明讓中國處於東亞的中心，從來沒有受到真正的挑戰，即使被外族征服，外族仍不得不接受中國文化。⁷⁹¹之所以會有這樣的華夏中心意識，正是來自於對自身文化的優越感。⁷⁹²

我們不應將天下觀視為狂妄自大，類似的說法除了中國以外，世界上的其他各國也所在多有。在普世王權的說法上，湯因比說：

東羅馬帝國的皇帝們，像中國皇帝一樣，聲稱他們享有統治全世界的特權。按照東羅馬皇帝和中國皇帝的說法，世界邊緣國家的統治者，雖然實際上處於這種世界統治者的控制之外，但在法理上都在他的宗主權的管轄之下。東羅馬帝國皇帝為其狂妄自大的主張所提出的根據是，他們的政府所在地是號稱新羅馬的君士坦丁堡。這種理論就使得東羅馬帝國

⁷⁹⁰ 鄒豹君，中國歷史上政局分合與地理環境，《民主評論》，第6卷，第8期，頁204。曾約農也以地理因素解釋中國之統一，參曾約農，中國文化之地理因素，收錄於《中華文化之特質》。台北：教育部文化局，民58，頁27-31。

⁷⁹¹ 葛劍雄，就事論事與不就事論事——我看懷柔遠人之爭，《二十一世紀》，第46期，民86.4，頁137。

⁷⁹² 所以一但優越感消失，華夏中心意識也隨之解體。見劉青峰，文化革命中的新華夏中心主義，《二十一世紀》，第15期，民82.2，頁57。

的近鄰也渴望佔有這個能夠賦予統治世界資格的城市。⁷⁹³

又說：

大一統就排除了任何外在的東西。客觀地看，任何大一統國家都不會包容整個地球，都達不到名副其實的大一統。但是，就那些生活在其政權之下的人的主觀感受而言，這些國家確實是大一統的，它們看上去並且讓人覺得是整個世界。正如我們前面看到的，羅馬人和中國人都認為他們各自的帝國包容了世界上所有重要的民族；東羅馬帝國也和其他許多帝國一樣聲稱自己對整個世界有統治權。這種天下一統的主觀信念，從來是一種幻覺。但是我們不能因此而無視持有這種信念的人眼中的主觀真實性，也不能無視一種幻覺可能造成的重大後果。⁷⁹⁴

在華夏中心主義上，金觀濤說：

古代民族往往把本民族文化和社會秩序當成唯一合理的世界秩序。忠實於本民族之認同符號必定排斥或反對其他民族的文化的習俗，於是，古代民族主義大多是封閉的，具有巨大的排他性。⁷⁹⁵

汪榮祖說：

所謂文化帝國主義乃指一種自視為優越的文化，以滲透與顛覆的方式來征服，甚至消滅另一文化之謂。當帝國主義活躍時期，西方國家曾極力想以基督教文明征服世界，傳教士蹤跡四海，欲拯救非基督教世界失落的靈魂，認為文明國家對整個世界有一種使命須執行。西方文明必須推

⁷⁹³ 劉北成、郭小凌譯，湯因比著，《歷史研究：修訂插圖本》。上海：上海人民，民 89，頁 240。

⁷⁹⁴ 同上註，頁 235-236。

⁷⁹⁵ 同註 671，頁 128。另參郭洪紀，儒家的華夏中心觀與文化主義濫觴，《河北學刊》，第 5 期，民 83，頁 20。

展到所有未開化地區，此乃白種人的責任。……此類心態，不亞於傳統中國的華夏中心主義。⁷⁹⁶

總結來說，中國的天下觀有其歷史的合理性，既然是歷史的合理性，自然不應該脫離歷史而對之評價。

西方在國際關係的理論上，還是以現實主義為主，其他的說法對政策的影響力並不大，或者只是追求利益的不同策略，作為現實主義的註腳而已。⁷⁹⁷國際關係對西方來說，最終還是要依靠力量。也因為如此，我們可以說，對西方而言，所有的朋友都是潛在的敵人，所以不可以太相信，要時時提防；與西方相反，對中國來說，所有的敵人都是潛在的朋友，一但他國願意與中國來往，或者是學習中國的文化，中國自然可以放棄以往的敵對，誠心與之來往。如果從文化來說，中國把人都看成是一樣的，差別只在於先覺與後覺。王爾敏說：「眾民之中只分有教化與無教化兩種，帝王高高在上自是不平等，而中國有教化之民和四裔準教化與無教化之民之間，並無不平等。」⁷⁹⁸楊聯陞說：

當然內、外只是比較而言，因此我們可以說內還可以有內，外還可以有外，一直分下去。由於軍事、文化擴張的結果，一些外服可以被併入內服，所以諸蕃都有變成外藩的可能，或者更通俗地說，所有生蕃都可能變成熟蕃。⁷⁹⁹

⁷⁹⁶ 汪榮祖，〈中國近代民族主義的回顧與展望〉，收錄於劉青峰編，《民族主義與中國現代化》。香港：中文大學，民 83，頁 195。

⁷⁹⁷ 即使在 911 事件過後，文明衝突論甚囂塵上的現在，國際體系之思維模式與行動策略依舊是現實主義式的。見吳玉山，〈仍是現實主義的傳統：九一一與布希主義〉，《政治科學論叢》，第 17 期，民 91.12，頁 1-32。

⁷⁹⁸ 同註 138，頁 178。也就是說，雖然國家之間是不平等的，但各國的國民卻是平等的。

⁷⁹⁹ 同註 66，頁 3。

不願與中國締結宗藩關係之國家，雖然處於天下之內，但是在「化外」，也就是文明之外。中國不應該主動把它納入中華秩序之內，因為「禮聞來學，未聞往教。」他國如果不想學習中華文明，那是他們自暴自棄，不過如果表現出學習的熱忱，中國自然願意善盡老師的責任，以先覺覺後覺，把夷狄視為未學之人，門戶開放但不勉強。但如果夷狄不改變文化認同，那麼即使稱臣，中國也不接受。⁸⁰⁰

中國的天下觀對於民族之間的融合，以及東亞各國之間和平的來往發揮了積極的作用，⁸⁰¹這兩點可以說是天下觀與天下秩序最大的影響。因為中國的普世倫理淡化了華夷之間的其他差別，並且使華夷兩者之間成為可變的，所以中華民族才能夠不斷擴大，才能將不同的民族聯繫在一起。⁸⁰²陳寅恪說：「匪獨物質上應處同一利害之環境，即精神上亦必具同出一淵源之信仰，同受一文化之薰習，始能內安反側，外遇強鄰。而精神文化方面尤為融合複雜民族之要道。」⁸⁰³王爾敏說：

中國民族保存之手段，是採取文化之一致，以維護民族之延續。此實為中國民族文化發展之重大特色，而自秦漢之前，已由孔子及其門徒完成健全之理論體系。……蓋此理想發達，已泯除古代不同族類不同朝代之攻伐分割現象，遂以文化之一致，統攝民族之混同。中華民族之得以發展壯大，此種理想實為重要條件。然此保守動向之基因，當自有悠久歷

⁸⁰⁰ 同註 68，頁 25。

⁸⁰¹ 同註 573，頁 40-43。

⁸⁰² 單純，略論中華民族的天下觀，《東方論壇》，第 3 期，民 90，頁 5。其他民族可選擇是否加入漢族，即使不接受漢族文化，中國仍然允許其存在，同時對於已加入之異民族，從未發生清查血統之事。另外，異族加入中國，也豐富了中國文化。見葛劍雄，天朝心態中的開放觀，《二十一世紀》，第 15 期，民 82.02，頁 12。

⁸⁰³ 同註 632，頁 198。

史，與重大意義。近代之中國，不過承其流弊，為進？之障礙而已。⁸⁰⁴

以文化辨夷夏的目的在以夏變夷，也就是以文化泯除種界的差別，這一點是先秦以來一直存在於中國的理想。⁸⁰⁵武力可以製造國家，但不能製造民族，中國民族的融凝可以說是文化陶鑄之功。⁸⁰⁶文化之陶鑄歸根究底又是以孔子為樞紐。⁸⁰⁷

費孝通以多元一體格局形容中國的民族。他把在中國境內的數十個民族稱為基層，這些民族結合成相互依存、統一的中華民族，在處於高層的中華民族中有著共同的感情與道義。中華民族內部包含了許多民族，其核心就是漢族，漢族發揮了凝聚的作用而讓多元結合成一體。同時，對高層次的中華民族的認同並不必然取代基層次的民族認同，少數民族可以自由發揮其原有的特點，所以中華民族是既一體又多元的複合體。⁸⁰⁸中國境內的少數民族非常多，過去之所以能和諧共處，毋庸置疑乃是因為文化之功。中國目前的問題在於某些清朝時有著獨特性與文化性的地區，那時中國對之的統治關係非常寬鬆，但到了民族國家的今天，國家主權的無所不在造成了中央政府與該地區的衝突。⁸⁰⁹且若太過強調種族分別，華夷一家的思想勢必隨之衰落，原本統合在中國內的各族各邦勢必尋求獨立。⁸¹⁰中國不能走向外尋找敵人以團結內部的路，而是應當在國內找出一套既多元又一統的方法。過

⁸⁰⁴ 同註 138，頁 147。

⁸⁰⁵ 同上註，頁 178。

⁸⁰⁶ 同註 165，頁 8-9。即使是有著堅強民族認同的猶太人，來到中國不免也被中國同化而融入中國。見張倩紅，中國開封猶太人被同化的原因新探，《二十一世紀》，第 27 期，頁 84.2，頁 108。

⁸⁰⁷ 梁啟超，孔子教義實際裨益於今日國民者何在欲昌明之其道何由，收錄於《飲冰室文集之三十三》。台北：中華，民 49，頁 30。

⁸⁰⁸ 同註 666，頁 312。對民族與國家客觀性問題的反省，請見註 726，頁 97-109。

⁸⁰⁹ 同註 22，頁 212。石之瑜認為中國原本只有異族而沒有少數民族的觀念，接受了主權國家制度之後，異族成為國家公民，成為國家之內的少數民族，原本異族與漢族之間的模糊游移變得固定，從和而不同成為同而不和。見石之瑜，《中國的民族問題》。台北：五南，民 88，序頁 2。

⁸¹⁰ 同註 35，頁 306。

去在中國境內以民族融合為主，境外則尊重各國之權利與文化。因此，就中國的未來而言，本文認為應當給予地方或民族較大的權力，採取類似於聯邦的制度。理想中的封建制度是讓各個地方都有一定的獨立性，但同時國家又有著統一性。⁸¹¹這樣的制度應當還是較適合中國的。

?? 乏 ? 俟

世界已經進入全球化的時代，全球化雖然帶給人們物質上的富裕，但是相對著也帶來了許多新的問題。由於全球化下彼此的接觸加深，刺激人們回頭找尋自己的特殊性，產生對西方現代性的反省，所以可以說，全球化帶來了後現代主義。現代化有很大程度等同於西化，⁸¹²非西方的社會對於西化是又愛又恨，所以常常產生「反西化的西化」。⁸¹³所以現代化應是多元的，而非同質的。⁸¹⁴但我們不應該太過強調特殊性，畢竟人類還是有其共性，既然有其共性，就代表文化有著交流以及跨越的可能，文化上的差異最終還是可以理解的。⁸¹⁵楊志誠說：

從現實的世界發展形勢來看，美國已經有力地掌握了全球化的有利工具，逐漸支配了各領域各層面的生活網絡，而且美國卻稱這種工具為軟權力，這種支配為自願聯盟，其實這是一種不違反自由原則的帝國形式。

從這個特質來看，作為曾經在歷史上發揮軟支配的中華文化而言，這種

⁸¹¹ 同註 727，頁 70。

⁸¹² 佐伯啟思，虛構的全球主義，《二十一世紀》，第 51 期，民 88.2，頁 10。

⁸¹³ 例如在中國，現代化與民族主義經常是互相衝突的。見白魯恂，中國民族主義與現代化，《二十一世紀》，第 9 期，民 81.2，頁 15。

⁸¹⁴ 金耀基，全球化、現代性與世界秩序，《二十一世紀》，第 51 期，民 88.2，頁 4-7。

⁸¹⁵ 史華慈，全球主義意識型態和比較文化研究，《二十一世紀》，第 51 期，民 88.2，頁 21。余英時也認為多元化是健康的，但是相對主義則是危險的，因為那將使得我們沒有共同的規範。同註 617，頁 1。

透過別人自願聽命配合而達成整合的帝國形式，中國人應該不會陌生；歷史上也只有中國依循王道精神的天道主義具有一種自由（物質選擇的自由及精神解放的自由）內化、善意（好生及厚生）擴張（內聖外王）的強大生活力，能夠與當代全球化文明相互包容、與時俱進，共創人類最大的福祉。⁸¹⁶

就現在的世界局勢而言，美國以文化力加上強大的物質力量控制世界，在全球化中，美國是最大的受益者。但是全球化的另一面是貧富不均，富者越富、貧者越貧，於是反全球化與在地化都隨全球化而產生。自本世紀以來，隨著美國國力與歷史、思想因素的改變，國際政治學慢慢的以美國為重心，各國對國際政治的研究都出現了美國化的現象，這一點表現在研究典範的支配上。⁸¹⁷但是，目前在各地也興起了一股反對全球化與美國的呼聲，「我們可以推斷，人類的政治和精神統一將不會通過任何西方力量來完成。」⁸¹⁸因為從西方的環境與歷史中產生的思想，並不一定適用於全世界。湯因比對中國未來所應當扮演的角色充滿信心，他說：

西方和西方化國家走火入魔地在這條充滿災難、通向毀滅的道路上你追我趕，因此它們之中任何國家都不可能具有眼光和智力來解救它們自己和全人類。可以推測，西方會越來越陷入自己製造出來的各種國內社會和經濟問題。……我們就必須在西方以外尋找這種新運動的發起者。如果將來在中國產生出這些發起者，並不出乎意料之外。⁸¹⁹

又說：

⁸¹⁶ 同註 649，頁 134。

⁸¹⁷ 王逸舟，國際政治學的美國重心，《二十一世紀》，第 49 期，民 87.10，頁 148-151。

⁸¹⁸ 同註 793，頁 393。

⁸¹⁹ 同上註，頁 394。

西方目前的優勢很有可能被一種混合而統一的文化所取代，那麼西方的活力就有可能與中國的穩定恰當地結合起來，從而產生一種適用於全人類的生活方式——這種方式將不僅使人類得以繼續生存，而且還能保證人類的幸福安寧。⁸²⁰

復說：

未來的大一統國家必須是真正世界性的，但這就意味著它不一定像過去那樣是一種文明的產物。西方人往往想當然地以為，他們自身文明的價值觀和目標將會永遠處於支配地位。這是錯誤的。相反，未來的世界國家很可能出自於一個自願的政治聯合體，在這個聯合體中，一系列現存文明的文化因素都將繼續保持本色。……總之，一系列的文明或文化傳統將不得不學會如何在一個政治體制下和平共處。⁸²¹

「人類史上自始信仰的強弱即離不開與事態發展結果的隨時對證。」⁸²²所以經濟的發展讓中國人可以重新認識傳統的價值。⁸²³與五四以來全盤反傳統思潮相反的，90年代以來，中國出現了文化民族主義，努力於重建中國文化，開始正視傳統的重要性，並且認為中國文化的復興指日可待。但在全面肯定中國文化的同時，開始否定西方文化。矛盾的是，中國的文化民族主義表現在排斥全球化秩序以及反對西方的普遍價值說，但同時卻又希望自己的文化可以成為普遍性的價值，在普遍性與特殊性中搖擺。⁸²⁴

⁸²⁰ 同上註，頁 393。

⁸²¹ 同上註，頁 288-289。

⁸²² 何炳棣，天及天命探源：古代史料甄別運用方法示例，《中國哲學史》，第 10 期，民 84.2，頁 45。

⁸²³ 姜義華，論近代以來中國的國家意識與中外關係意識——評余英時飛彈下的選舉-民主與民族主義之間，《復旦學報（社會科學版）》，第 3 期，民 86，頁 9。

⁸²⁴ 陳曉明，文化民族主義的興起，《二十一世紀》，第 39 期，民 86.2。頁 36-41。

就目前來說，「中國缺乏一套回應西方的國際關係理論。沒有一種有效的國際關係理論，很難回應西方對中國進行圍堵和挑戰的種種話語。」⁸²⁵但我們對未來不應妄自菲薄，也不應妄自尊大，我們應當先努力於重揚中國文化，重振民族自信心，並且思考如何有所貢獻於世界。我們應該相信「中國文化有安定天下的本領」

826

⁸²⁵ 同註 575，頁 27。

⁸²⁶ 梁敬鐔，中國文化對於世界文化的貢獻，收錄於《中華文化之特質》教育部文化局，民 58，頁 165。另參註 171，頁 294-295。

?? ? 俟嶸

大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥、寡、孤、獨、廢疾者皆有所養，男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。《禮運 大同》

世界大同一直是中國人心中的夢想，上引的《禮運 大同》篇流傳已久，一直是中國人心目中的「烏托邦」。在全球化的現在，以西方的哲學思想與歷史經驗來處理國際事務，似乎是不夠的。中國人一向有著平治天下的傳統與學說，同時中國人的和諧共生觀、天人合一觀也可以為世界的現在與未來盡一份貢獻，因此，本文以此作為研究課題，除了時代的動機外，更希望有著時代的意義。

本文之寫作動機是找出天下觀的思想來源，但「溯源」的前提必然是有個「果」，也就是說我們得先知道「WHAT」，才能找出「WHY」，因此找出「WHAT」也非常重要。本文之第二章可以認定為「WHAT」，也就是「天下秩序」。三、四、五章則為「WHY」，也就是「天下觀」。由於學界對天下秩序尚未有一致的看法，因此本文先略作歸納，找出其特色所在。本文對哲學思想的說明都在試圖說明天下秩序某些特色的源頭，並以天下秩序檢驗思想的功效，證明天下秩序的確是受到天下觀所制約，如此一來即顯示出思想之效用。

天下秩序最主要的原則就是禮制，在禮制之下衍生出其他細

則：一、華夷思想：以文化區分我們與他們。二、華夏文化中心主義：認為中國文化最優越。三、國家間有著等級的區分。四、道德秩序。國家的地位隨文化而變動。五、君臣制度：中國把他國視為臣子。六、天下秩序下有感情成份，中國與藩屬有似於父子關係。七、不重視貿易，較重視朝貢的象徵意義。八、中國與藩屬國有各自的權利與義務，彼此之間的交往與互動都必須符合禮的規定，中國不可為所欲為。九、和平、非侵略性。九、藩屬國可自願的加入或退出。十、重公利輕私利，重文化不重經濟。

天下觀主要由以下幾點構成，一、周朝時產生普世王權的主張：認為天子擁有對天下的統治權，所以中國與他國是君臣關係。二、夷夏之分與以華變夷：(1)以文化區分而不以國界或宗教區分。(2)確立華夏道統，華夏文化是人類唯一的文化。三、以德致位與德位合一：又分以下三點，(1)此點的前提在於重視德的感染性。因為在上位者的影響力大，所以有德者應居上位。(2)人或國家的位置依德之不同而上下。(3)國內秩序與國際秩序都是等級性的，身、家、國、天下的邏輯都一樣。四、重視天下之公利，不重一家一國之私利。

一開始，本文先從殷代至上神的性質著手，由於當時的環境處於部落聯盟，因此殷的至上神在氏族神與超氏族神之間搖擺，再加上其性質主要是自然的而非社會的，因此普遍王權的產生起於周朝。

周人取代殷人之後，由於統治的正當性的需要，因此提出了普遍性的天帝觀，此時的至上神確定是超氏族的，公正無私的。周人因為有德而取代殷人的統治地位。除了道統之外，周人還加上血統的成分，以宗法制度維繫天下，君統與宗統合一，天子是

天下的宗族領袖。周人就藉由宗教與宗法而鞏固其統治。

接著以孔子思想作為研究主題，首先說明華夷可變的思想來自於孔子的人性論與教化論，由於孔子肯定了普遍的人性，重視文化的業績，因此不重視種種其他分別，中國自此以後都以文化區分華夷，不採種族國界之界線。但這只是在「夷夏之辨」而已，孔子最重要的貢獻在「夷夏可變」。惟有主張夷夏可變、應變，所以中國才能融合那麼多不同的民族，成為一個整體，在歷史上也不見種族之間的仇恨與衝突。

孔子認為國內秩序應當有著層級性，但其中是可以流動的，主張以德致位、德位合一，這樣的看法用在天下秩序上，就是各國的地位也以德區分，並隨時改變。本章以孔子的「微言」，試圖說明孔子對天下秩序的看法，因為孔子的一言一行在後代往往被視為權威，一直規制著後來的中國人。

孔子有以下三點主張。一、聖人宜在高位，天子無為而治，以播其德於下。二、開放國界，讓人民與人才可以自由移動，依歸於仁政，各國有著獨立的內政，進行道德的競爭以吸引人民。三、各國之間不相爭，而是相讓，不重利益，重視彼此的情感。

孟子的人禽之辨是孔子夷夏之辨的再發展，孟子把人性論提升到先天本善的高度，認為人原本與天下為一體，卻因為受物欲的遮蔽而只顧自己不顧他人，因此在修養功夫上必須寡欲，藉此回復原有之本心，將一己之情擴充到四海，從近到遠，泯忘界限。其義利之辨也由此繼續出發，所謂「義」就是顧到天下所共有之情、欲，「利」就是不顧天下，而只顧一己一身一國的情與欲。天子之仁政主要在養民，養民目的在教民，由於每個人的欲望都相

同，所以天子可以推行天下人所一致喜好的政策，仁政也因此一定能讓天下人都接受。

孟子對道統的維護確立了日後的華夏中心主義，只承認儒家的學說，不接受與之不同的看法。將儒家學說絕對化，提升到接近於宗教的地位。孔子雖然主張「有教無類」，認為「道」可以適用於四海與百世，但由於時勢的關係，對孔子來說，文化主要是「華夏的」，突顯民族的性質，但仍注重其普世性。孟子則更進一步，強調儒家禮樂文化是「人類」的，較接近文化世界主義、普世主義。中國在國力強盛時對文化有極大的信心，致力於擴張文化，歡迎他人前來學習；反之，在國力衰弱時採文化封閉政策，孔孟似乎也有如此兩種不同的傾向，大體劃分，孔子的態度是「來學」，孟子是「往教」。

本文接著說明天下觀轉變的過程與原因。本文以為，外在的因素都較不重要，自信心的崩潰才是天下觀殞落的主要原因，次要原因是中國為了救國與喚起民心，也為了改造國家組織與國民，只好向西方的國家觀轉變。由於天下觀與國家觀是兩種不同的對於國內與國家間秩序的主張，因此本文在第二節中概略的比較其中的差異。另外，由於宗法與家族倫理的影響，在中國得以構成的國家神話中，除了道統之外，血統也佔了很大一部分因素，這一點從先秦時期就產生於中國。本文接著檢討天下觀與天下秩序的優點，本文以為，天下觀可以提供我們非常重大的資源，讓我們得以融合且創造出一套有別於當今國家觀的世界秩序理論

綜上所述，本文以為天下觀的產生除了周人的普世王權說以及宗法的觀念以外，孔子與孟子對天下觀的創造與闡發關係尤為重大，可以說，孔孟二人定下了天下觀的基調，並一直影響著中

國的天下秩序。

清末的中國，不管是保守派或者是改革派都以儒家學說為護身符，強調自己並未背離儒家。這樣的情況除了表示儒家在中國的根深蒂固之外，也許更表示儒家傳統有深厚的資源可供後人利用，最重要的可能是，改革或保守是由個人的態度決定的，而不是真的從儒家的思想中出發。即使是保守的、反對學習西方的，我們也不應該用否定的角度看。

由於他國的壓迫，近代的中國主要在求生存、求平等，⁸²⁷但隨著國力的增長，中國人慢慢有了自信心，因此我們的目標應該更為遠大，我們要以自己為本位，找尋自己的文化、傳統與歷史，重新振起固有的優良傳統，以自己的標準選擇政治制度。如果說之前追求的是政治上的民族主義，那麼現在應該努力的是文化上的民族主義。在人文社會學科上，不以外國典範為準則，追求自己學術的獨立，在學術上追求「國際水平」，而非「國際標準」，我們應當把全盤西化改為充分世界化，充分世界化改為全球化，⁸²⁸進一步在學術方面有獨特的表現。中國文化從一開始就不是閉門造車，文化的交流與融合歷歷可見，理學與佛學的互相影響就是最好的例子，古人可以融合儒佛、中印，今人自然也可融合中西以創造出新的學問。⁸²⁹儒家思想是中國近代化的基本動力，絕對不是近代化的障礙，儒家給予士人接受西方學問的勇氣與理論基

⁸²⁷ 或許也因此中國學者對於過去的天下秩序總是批評其不平等性，強調平等的重要，以及注重天下秩序的和平與文化特性。

⁸²⁸ 李慎之，〈全球化與中國文化〉，收錄於李慎之、何家棟，《中國的道路》。廣州：南方日報，民 89，頁 16。

⁸²⁹ 王爾敏說：「一個有深厚文化基礎的民族，與異型文化所觸，會自然地回觀自己固有的文化，乃至重新估量其價值，提煉其精華，實是文化新生與復興的契機。而此種回觀之啟念，係逐漸產生於對異型文化反應、認識、比較與迎合的很複雜的諸端動機。也可以總括說，此種回觀，是對異型文化接觸後相形之下而產生的一種反省。」同註 138，頁 129。在融合的過程中，必然有著模糊、轉化的階段，我們應該採取鼓勵的態度，而不是斤斤計較於「原意」。

礎。⁸³⁰即使融合西學的中國文化非中非西，也代表著士人的創意與思考，未來中國學術的進一步發展，非走融合的路不可。

隨著國力與自信心的增加，中國目前致力於以文化民族主義對抗美國的文化普世主義，在未來，中國必能確立自己的民族文化。但檢視中國歷史，我們可以發現中國極有可能試圖輸出文化，從文化民族主義轉成為文化普世主義，這一點或許是我們所應多加注意的。

今人大多對我國歷史與文化不了解，⁸³¹因此無法了解我國的特殊性，因為不顧我國的特殊性所以常常把產生於西方的理論硬套在中國，硬套的結果就是理論的解釋力普遍不足，同時盲目的隨著西方的風潮而改變，絲毫沒有自己的主體性。從清末到現在，我們應當可以了解文化沒有辦法全盤移植或改變，我們所當作的是了解自己，深入自己的傳統與文化，同時對於西方的歷史與文化有著更深的了解，如此才有可能融合兩者，完全的模仿與排斥都不是我們所應做的。

黑格爾說：「除非把部分放在世界整體中來看待，否則，世界上沒有任何一個部分能夠被理解。因此，只有整體才是惟一的實在。」⁸³²西方的傳統是民族主義的，⁸³³中國的傳統是世界主義的。

⁸³⁰ 王爾敏，《晚清政治思想史論》。台北：台灣商務，民 84，頁 21。

⁸³¹ 王爾敏說：「學者討論中國近代，未做細密考察，深入探研，易作概括評斷，抨擊儒家。其中顯著理說，即謂儒家傳統排斥外來事物，拒絕接納新觀念新理論。而對於儒家一詞之義界，原即依從俗義廣義，用得十分廣泛。然在近代儒家立場，自無庸逃此罪責。廣義之讀書世子，皆稱儒生，入仕官紳，尤具重大影響。此項責言，殆已包羅知書文士官紳全部，概括批判，難為區別，如此彈射，靡不中的。此殆如向日西方學者歷有之印象：即中國人狂妄自大，盲目排外，抱殘守缺，不圖進步。種種形容，深入人心。就中國人全部統觀，豈有個別申辯餘地。」同註 164，頁 2-3。學者討論中國近代區分的不夠詳細，對於用詞的定義也不夠清楚，往往是情感上的責備大於理性上的討論，或是站在事後諸葛的角度。這些都是中國人喪失自信心的表現，也是中國要恢復自信心的障礙。石之瑜說社會科學的本質是「健忘」的，可謂一語道破。

⁸³² 同註 140，頁 116。趙汀陽說：「只有當能夠從世界的整體性上去理解世界才能夠有世界觀，

天下觀的特點就在於「從天下觀天下」，可以站在整體的角度看待天下秩序，我們相信，天下觀與天下秩序必定能為未來的國際關係提供莫大的貢獻。

本文所研究的主題在未來還有很大的可發展性，天下觀與天下秩序影響中國與東亞許久，其中必然有著發展、演進或轉變，應該依據歷史而歸納出特點，但目前尚未有人整理出來，或許是因為所要涵蓋的範圍太大，不是一人一時之功所能成就的。

本文認為天下觀的主要原則由孔孟兩人所塑造，但荀道法佛對中國的影響依舊是清晰可見的。要理解天下觀除了歷史、制度史的角度之外，還需要思想方面的解釋，兩者不可偏廢。

本文雖然相信天下觀與天下秩序可以為今日的國際關係帶來貢獻，但也在實際的理論說明上有所不足。我們必須在哲學基礎上比國家觀更為優越，在實際上比國家觀更為可行，在影響上能夠為人類帶來貢獻，這些都是未來可以再努力的方向，身為中國的一份子，自然義不容辭。

否則就只是關於世界的某種地方觀。」同註 785，頁 73。

⁸³³ 同註 171，頁 288。這只是就大體而言，西方傳統中仍然一直有著世界主義的理想。見安希孟，從國家主義到世界主義，《世界民族》，第 5 期，頁 92，頁 19。

????

???? 捷?

???? 仝

于省吾，《甲骨文字釋本》。台北：大通，民 70。

中國上古史編輯委員會，《中國上古史待定稿第二本：殷商編》。

台北：中研院史語所，民 74。

方東美，《方東美演講集》。台北：黎明，民 73。

王正毅，《世界體系論與中國》。北京：商務，民 89。

王孝廉譯，白川靜著，《中國神話》。台北：長安，民 72。

王志弘等譯，渥德著，《地圖權力學》。台北：時報，民 85。

王邦雄、曾昭旭與楊祖漢，《孟子義理疏解》。台北：鵝湖，民 93。

王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。台北：允晨，民 86。

王國維，《觀堂集林》。北京：中華書局，民 93。

王庸，《中國地理學史》。台北：台灣商務，民 75。

王曾才，《中國外交史要義》。台北：五南，民 86。

_____，中國的國家認同與現代化，收錄於中央研究院近代史研究所編，《認同與國家：近代中西歷史的比較論文集》。台北：中研院近史所，民 83，頁 201-213。

王翔，論近代農民的民族意識，收錄於劉青峰編，《民族主義與中國現代化》。香港：中文大學，民 83，頁 231-245。

王爾敏，《中國近代思想史論》。北京：社會科學文獻，民 92。

_____，《中國近代思想史論續集》。北京：社會科學文獻，民

94。

- _____，〈晚清政治思想史論〉。台北：台灣商務，民 84。
- 甘? 真，〈中國古代皇帝號與日本天皇號—東亞政治秩序與儒家經典詮釋之研究〉，收錄於高明士編，〈東亞文化圈的形成與發展—儒家思想篇〉。台北：台灣大學歷史學系，民 92，頁 135-156。
- 台灣主權論述選編小組，〈台灣主權論述資料選編（上）〉。台北：國史館，民 90。
- 申彤譯，施特勞斯著，〈霍布斯的政治哲學：基礎與起源〉。南京：譯林，民 93。
- 石之瑜，〈人性與中國主權〉。台北：世界，民 84。
- _____，〈中國的民族問題〉。台北：五南，民 88。
- _____，〈文明衝突與中國〉。台北：五南，民 89。
- _____，〈近代中國對外關係新論—政治文化與心理分析〉。台北：國立編譯館，民 84。
- _____，〈政治心理學〉。台北：五南，民 88。
- _____，〈當代臺灣的中國意識〉。台北：正中，民 82。
- 任繼愈主編，孔繁等著，〈中國哲學發展史：先秦〉。北京：人民，民 87。
- 安部建夫，〈中國人？天下觀念〉。京都：弘文堂，民 46。
- 朱高正，〈現代中國的崛起〉。台北：台灣學生，民 85。
- 朱誠如主編，〈清史圖典•乾隆朝〉。北京：紫禁城，民 89。
- 朱蔭貴、歐陽菲譯，濱下武志著，〈近代中國的國際契機：朝貢貿易體系與近代亞洲經濟圈〉。北京：中國社會科學出版社，民 93。
- 朱熹（宋），〈四書章句集注〉。北京：中華，民 94。
- 西? 定生，〈中國古代帝國形成史論〉，收錄於高明士、邱添生與夏日新等譯，劉俊文主編，〈日本學者研究中國史論著選

譯第二卷》。北京：中華書局，民 82，頁 48-87。

_____，東亞世界的形成，收錄於高明士、邱添生與夏日新等譯，劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯第二卷》。

北京：中華書局，民 82，頁 88-103。

牟宗三，《中國文化的省察》。台北：聯經，民 92。

_____，《中國哲學十九講》。台北：台灣學生，民 72。

_____，《中國哲學的特質》。台北：學生，民 83。

_____，《心體與性體》。台北：正中，民 79。

_____，《政道與治道》。台北：台灣學生，民 80。

_____，《寂寞中的獨體》。北京：新星，民 94。

_____，《智的直覺與中國哲學》。台北：商務，民 60。

_____，《圓善論》。台北：台灣學生，民 74。

竹添光鴻，《倫語會箋》。台北：廣文，民 50。

何兆武譯，康德著，《永久和平論》。上海：上海人民，民 94。

何金俐譯，郝大維、安樂哲著，《通過孔子而思》。北京：北京大學，民 94。

何炳棣，《讀史閱世六十年》。桂林：廣西師範大學，民 94。

何高濟、王遵仲與李申譯，利瑪竇撰，《利瑪竇中國札記》。北京：中華，民 90。

余英時，《士與中國文化》。上海：上海人民，民 92。

_____，《中國近世宗教倫理與商人精神》。台北：聯經，民 76。

_____，《中國思想傳統及其現代變遷》。桂林：廣西師範大學，民 93。

_____，《文史傳統與文化重建》。北京：三聯書店，民 93。

_____，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》。北京：三聯，民 93。

_____，《從價值系統看中國文化的現代意義》。台北：時報，民 81。

- _____ ,《現代儒學的回顧與展望》。北京：三聯書店，民 93。
- _____ ,《儒家倫理與商人精神》。桂林，廣西師範大學，民 93。
- _____ ,《歷史人物與文化危機》。台北：三民，民 93。
- _____ ,《歷史與思想》。台北：聯經，民 66。
- _____ ,《錢穆與中國文化》。上海：上海遠東，民 85。
- _____ , 漢代中國的世界秩序：理論和實際 ，收錄於楊品泉等譯，崔瑞德、魯惟一編，《劍橋中國秦漢史：公元前 221—公元 220 年》。北京：中國社會科學，民 81，頁 406-499。
- 吳睿人譯，安德森著，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》。台北：時報文化，民 88。
- 李云泉，《朝貢制度史論：中國對外關係體制研究》。北京：新華，民 93。
- 李申，《上帝：儒教的至上神》。台北：東大，民 93。
- 李先泰，《中國天人合一思想研究》。台北：今古，民 91。
- 李光麟， 萬國公法在韓國之受容及其影響 ，收錄於《中韓關係史國際研討會論文集》。台北：中華民國韓國研究學會，民 72，頁 491-504。
- 李明輝，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》。台北：中研院文哲所，民 83。
- _____ ,《儒家與康德》。台北：聯經，民 79。
- _____ 編，《孟子思想的哲學探討》。台北：中研院文哲所，民 84。
- 李金梅譯，Emest Gellner 著，《國族主義》。台北：聯經，民 90。
- 李鉉淙， 韓國歷史文獻中之東亞大陸民族觀 ，收錄於《中韓關係史國際研討會論文集》。台北：中華民國韓國研究學會，民 72，頁 1-13。
- 李慎之、何家棟，《中國的道路》。廣州：南方日報，民 89。
- 李新霖，《從左傳論春秋時代之政治倫理》。台北：文津，民 80。

- 李學勤，《青銅器與古代史》。台北：聯經，民 94。
- 李澤厚，《中國古代思想史論》。台北：三民，民 89。
- _____，《中國現代思想史論》。出版年地社不詳。
- _____，《世紀新夢》。安徽：安徽文藝，民 87。
- _____，《華夏美學》。台北：三民，民 85。
- _____，《論語今讀》。安徽：安徽文藝，民 87。
- 杜正勝，《古代社會與國家》。台北：允晨，民 94。
- _____，《周代城邦》。台北：聯經，民 74。
- _____，《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》。台北：三民，民 94。
- 杜維明，《一陽來復》。上海：上海文藝，民 86。
- _____，《人性與自我修養》。台北：聯經，民 81。
- _____，《東亞價值與多元現代性》。北京：中國社會科學，民 90。
- _____，《儒家思想》。台北：三民，民 86。
- _____，《儒學第三期發展的前景問題：大陸講學，問難，和討論》。台北：聯經，民 78。
- _____編，《儒學發展的宏觀透視》。台北：正中，民 86。
- 沈長云，《上古史探研》。北京：中華，民 91。
- 沈益洪編，《羅素談中國》。杭州：浙江文藝，民 90。
- 沈清松，《傳統的再生》。台北：業強，民 81。
- 汪榮祖譯，蕭公權著，《康有為思想研究》。台北：聯經，民 77。
- 汪榮祖，中國近代民族主義的回顧與展望，收錄於劉青峰編，《民族主義與中國現代化》。香港：中文大學，民 83，頁 187-200。
- 邢義田，《秦漢史論稿》。台北：東大，民 76。
- _____，《天下一家—中國人的天下觀》，收錄於邢義田編，《中國文化新論：根源篇-永恆的巨流》。台北：聯經，民 70，頁 425-478。

- 孟德聲，《中國民族主義之理論與實際》。台北：海峽學術，民 91。
- 帕米爾書店編，《極權主義》。台北：帕米爾，民 65。
- 林天蔚、黃約瑟編，《古代中韓日關係研究》。香港：香港大學，民 76。
- 林毓生，《中國傳統的創造性轉化》。北京：三聯，民 85。
- _____，《思想與人物》。台北：聯經，民 72。
- 林義正，《孔子學說探微》。台北：東大，民 76。
- 林榮遠等譯，洪堡著，《論國家的作用》。北京：中國社會科學出版社，民 87。
- 金吾倫、胡新和譯，Thomas S. Kuhn 著，《科學革命的結構》。北京：北京大學，民 92。
- 金觀濤，創造與破壞的動力：中國民族主義的結構與演變，收錄於劉青峰編，《民族主義與中國現代化》。香港：中文大學出版社，民 83，頁 127-141。
- _____、劉青峰，《毛澤東思想和儒學》。台北：風雲時代，民 95。
- 金熙德，東北亞國際秩序的類型演變，收錄於胡春惠、宋成有編，《東北亞發展的回顧與展望》。台北：正中，民 92，頁 411-420。
- 侯外廬，《中國古代社會史論》。石家庄：河北教育，民 89。
- _____，《中國古代思想學說史》。沈陽：遼寧教育，民 87。
- _____等著，《中國思想通史第一卷》。北京：人民，民 84。
- 柳詒徵，《中國文化史》。上海：上海書店，出版年不詳。
- 洪泉湖、謝正諭主編，《百年來兩岸民族主義的發展與反省》。台北：東大，民 91。
- 胡厚宣，《甲骨學商史論叢初集(上)》。台北：大通，出版年不詳。
- _____、胡振宇，《殷商史》。上海：上海人民，民 92。
- 胡春惠、宋成有編，《東北亞發展的回顧與展望》。台北：正中，

民 92。

胡春惠，民族主義在中韓兩國近代史中的共有特質，收錄於劉青峰編，《民族主義與中國現代化》。香港：中文大學出版社，民 83，頁 53-64。

胡秋原，《近百年來中外關係》。台北：學術，民 59。

范進等譯，卡西爾著，《國家的神話》。北京：華夏，民 87。

韋政通，《孔子》。台北：三民，民 85。

唐君毅，《說中華民族之花果飄零》。台北：三民，民 78。

孫中山，《三民主義》。湖南：岳麓書社，民 89。

孫隆基，《中國文化的深層結構》。台北：唐山，民 79。

孫隆基譯，尼微遜等著，《儒家思想的實踐》。台北：商務，民 69。

孫廣德，《中國政治思想專題研究集》。台北：桂冠，民 88。

_____，《明清政治思想論集（下）》。台北：桂冠，民 88。

島邦男，《殷墟卜辭研究》。台北：鼎文，民 64。

徐旭生，《中國古史的傳說時代》。桂林：廣西師範，民 92。

徐復觀，《中國人性論史 - 先秦篇》。台北：商務，民 88。

_____，《中國知識份子精神》。上海：華東師範大學，民 93。

_____，《中國思想史論集》。上海：上海書店，民 93。

_____，《中國思想史論集續篇》。上海：上海書店，民 93。

_____，《中國學術精神》。上海：華東師範大學，民 93。

_____，《中國藝術精神》。上海：華東師範大學，民 90。

_____，《兩漢思想史》。上海：華東師範，民 90。

徐榮洙，四至七世紀韓中朝貢關係考，收錄於林天蔚、黃約瑟編，《古代中韓日關係研究》。香港：香港大學，民 76，頁 5-12。

徐傳保，《先秦國際法之遺跡》。上海：上海書店，出版年不詳。

徐興慶譯，山室信一著，《近代日本的東北亞區域秩序構想》。台北：中研院東北亞區域研究，民 90。

殷海光，《中國文化的展望》。上海：上海三聯，民 91。

- 荀春生等譯，湯因比、池田大作著，《展望二十一世紀—湯因比與池田大作對話錄》。北京：國際文化，民 84。
- 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》。台北：文津，民 81。
- 袁珂，《中國神話史》。台北：時報文化，民 80。
- 馬一浮，《復性書院講錄》。南京：江蘇教育，民 94。
- 馬廉頗，《晚清帝國視野下的英國—以嘉慶、道光兩朝為中心》。北京：人民，民 92。
- 高明士，《中國傳統政治與教育》。台北：文津，民 92。
- _____，從天下秩序看古代的中韓關係，收錄於《中韓關係史論文集》。台北：中華民國韓國研究協會，民 72.12，頁 1-134。
- _____，論倭給隋的無禮國書事件—兼釋隋代的天下秩序，收錄於鄭樑生主編，《中國與亞洲國家關係史研討會論文集》。台北：淡江大學歷史系，民 82，頁 73-106。
- _____，光被四表—中國文化與東亞世界，收錄於邢義田編，《中國文化新論—根源篇：永恆的巨流》。台北：聯經，民 87，頁 479-522。
- 高明士、邱添生與夏日新等譯，劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯第二卷》。北京：中華書局，民 82。
- 崔丕，《近代東北亞國際關係史研究》。吉林：華東師範大學，民 81。
- 張分田，《中國帝王觀念—社會普遍意識中的尊君—罪君文化范式》。北京：中國人民大學，民 93。
- 張玉法，帝國主義 民族主義與國際主義在近代中國歷史上的角色(1900-1949)，收錄於劉青峰編，《民族主義與中國現代化》。香港：中文大學出版社，民 83，頁 99-125。
- 張光直，《中國青銅時代》。台北：聯經，民 72。
- _____，《中國青銅時代第二集》。台北：聯經，民 79。

- 張存武，《清韓宗藩貿易》。台北：中研院，民 67。
- 張君勱，《立國之道》。台北：中國民主社會黨，民 58。
- 張亞中、李英明，《中國大陸與兩岸關係概論》。台北：生智，民 89。
- 張岱年，《張岱年哲學文選》。北京：中國廣播電視，民 88。
- 張秉權，卜辭中所見殷商政治統一的力量及其達到的範圍，收錄於中國上古史編輯委員會，《中國上古史待定稿第二本：殷商編》。台北：中研院史語所，民 74，頁 285-339。
- 張豈之，《中國歷史十五講》。北京：北京大學，民 92。
- 張啟雄，《外蒙主權歸屬交涉：1911-1916》。台北：中研院近史所，民 84。
- _____，《收復外蒙主權 1917-1920》。台北：蒙藏委員會，民 87。
- _____，《海峽兩岸在亞洲開發銀行的中國代表權之爭：名分秩序論觀點的分析》。台北：中研院東北亞區域研究，民 90。
- _____，中華世界帝國與近代中日紛爭—中華世界秩序原理之一，收錄於蔣永敬等編，《近百年中日關係論文集》。新店：中華民國史料研究中心，民 81，頁 13-43。
- _____，琉球棄明投清的認同轉換，收錄於《東北亞區域研究會會議論文集系列之二》。台北：中研院東北亞區域研究，民 90，頁 1-62。
- _____，釣魚台列嶼的主權歸屬問題—日本領有主張的國際法驗證，收錄於鄭樑生主編，《中國與亞洲國家關係史學術研討會論文集》。台北：淡江大學歷史學系，民 82，頁 331-377。
- 張理京譯，費正清著，《美國與中國》。北京：世界知識，民 88。
- 張壽安，《以禮代理—凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》。台北：中央研究院近代史研究所，民 83。
- 張榮明，《殷周政治與宗教》。台北：五南，民 86。
- 張端穗，《左傳思想探微》。台北：學海，民 76。

- _____，仁與禮—道德自主與社會制約，收錄於黃俊傑編，《中國文化新論思想篇二天道與人道》。台北：聯經，民 71，頁 107-169。
- 張德勝，《儒家倫理與秩序情結—中國思想的社會學詮釋》。台北：巨流，民 78。
- 張蔭麟，《中國史綱》。上海，上海古籍，民 93。
- 張灝，《幽暗意識與民主傳統》。台北：聯經，民 89。
- _____，《時代的探索》。台北：聯經，民 93。
- _____，《梁啟超與中國思想的過渡(1899-1907)》。南京：江蘇人民，民 94。
- 教育部文化局，《中華文化之特質》。台北：教育部文化局，民 58。
- 梁啟超，《先秦政治思想史》。台北：東大，民 82。
- _____，《飲冰室文集》。台北：中華，民 49。
- 梁漱溟，《中國文化要義》。上海：學林，民 85。
- 莊萬壽，《中國論》。台北：玉山社，民 85。
- 許倬雲，《中國古代文化的特質》。台北：聯經，民 77。
- _____，《西周史》。台北：聯經，民 87。
- _____，《求古編》。台北：聯經，民 83。
- _____編，《中國上古史論文選輯》。台北：國風，民 56。
- 許澤民譯，博蘭尼著，《個人知識》。台北：商周，民 93。
- 郭沫若，《中國古代社會研究(外二種)》。石家庄：河北教育，民 89。
- 郭洪紀，《台灣意識與中國情結》。台北：慧明，民 91。
- 郭雙林，《西朝激盪下的晚清地理學》。北京：北京大學，民 89。
- 陳大齊，《孔子言論貫通集》。台北：台灣商務，民 76。
- _____，《孔子學說》。台北：正中，民 53。
- _____，《孔子學說論集》。台北：正中，民 47。
- _____，《孟子待解錄》。台北：台灣商務，民 80。

- _____，《陳百年先生文集第一輯孔孟荀學說》。台北：商務，民 76。
- _____，《論語選粹今譯》。台北：台灣商務，民 85。
- 陳來，《古代思想文化的世界：春秋時代的宗教、倫理與社會思想》。台北：允晨，民 95。
- _____，《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》。台北：允晨，民 94。
- 陳其南，傳統中國的國家形態、家族意理與民間社會，收錄於中央研究院近代史研究所編，《認同與國家：近代中西歷史的比較論文集》。台北：中研院近史所，民 83，頁 185-200。
- _____、周英雄主編，《文化中國：理念與實踐》。台北：允晨，民 83。
- 陳弱水，《公共意識與中國文化》。台北：聯經，民 94。
- 陳寅恪，《陳寅恪集：隋唐制度淵源略論稿，唐代政治史述論稿》。北京：三聯書店，民 90。
- 陳夢家，《殷虛卜辭綜述》。北京：中華，民 93。
- 陳鵬仁、劉崇稜譯，野正高著，《近代中國政治外交史》。台北：商務，民 94。
- 傅佩榮，《傅佩榮解讀論語》。台北：立緒，民 88。
- _____，《儒道天論發微》。台北：學生，民 74。
- 傅斯年，《傅斯年全集第二冊》。台北：聯經，民 69。
- _____，《傅斯年全集第五冊》。台北：聯經，民 69。
- 勞思光，《中國哲學史》。台北：三民，民 70。
- 復旦大學中外現代化進程研究中心編，《現代中國的國家形象與國家認同》。上海：上海古籍，民 92。
- 斯維至，《中國古代社會文化論稿》。台北：允晨，民 86。
- 曾昭旭，《良心教與人文教》。台北：台灣商務，民 92。
- _____，《儒家傳統與現代生活》。台北：台灣商務，民 92。

- 焦循（清），《孟子正義》。北京：中華，民 93。
- 程顥、程頤（宋），《二程集》。北京：中華，民 93。
- 程石泉，《論語讀訓》。上海：上海古籍，民 94。
- 程樹德（清），《論語集釋》。北京：中華，民 86。
- 程鋼譯，史華慈著，《古代中國的思想世界》。南京：江蘇人民，民 92。
- 童書業，《童書業歷史地理論集》。北京：中華，民 93。
- 費孝通，《社會學初探》。廈門：鷺江，民 92。
- _____，《鄉土中國、生育制度》。北京：北京大學，民 87。
- 馮友蘭，《中國哲學史》。台北：台灣商務，民 82。
- _____，《中國哲學史新編》。北京：人民，民 87。
- 黃克武、張哲嘉編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》。香港：中央研究院近代史研究所，民 89。
- 黃枝連，《亞洲的華夷秩序—中國與亞洲國家關係型態論》。北京：人民大學，民 81。
- 黃俊傑，《孟子》。台北：東大，民 82。
- _____，《孟學思想史論卷一》。台北：東大，民 80。
- _____，《儒學傳統與文化創新》。台北：東大，民 75。
- _____編，《中國文化新論思想篇一理想與現實》。台北：聯經，民 85。
- _____編，《中國文化新論思想篇二天道與人道》。台北：聯經，民 71。
- _____編，《孟子思想的歷史發展》。台北：中研院文哲所，民 84。
- 黃炫煜，《明帝國與南海諸蕃國關係的演變》。台北：蘭臺，民 84。
- 黃麗生，《儒家天下思想的內涵及其當代意義》，收錄於黃俊傑主編，《傳統中華文化與現代價值的激盪》。北京：社會科學文獻，民 91，頁 230-259。

- 逯扶東，《西洋政治思想史》。台北：逯扶東發行，民 83。
- 楊伯峻，《論語譯注》。北京：中華，民 93。
- 楊明暉等譯，譚若思著，《一中帝國大夢》。台北：雅言文化，民 93。
- 楊寬，《古史論文選集》。上海：上海人民，民 92。
- _____，《戰國史》。台北：商務，民 86。
- 楊聯陞，《國史探微》。台北：聯經，民 72。
- 溫天河譯，白川靜著，《甲骨文的世界：古殷王朝的締構》。台北：巨流圖書，民 66。
- 萬明，《中國融入世界的步履：明與清前期海外政策比較研究》。北京：社會科學文獻，民 89。
- 葛兆光，《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》。上海：復旦，民 90。
- _____，《中國思想史第二卷—七世紀至九世紀中國的知識、思想與信仰》。上海，復旦大學，民 89。
- _____，《古代中國文化講義》。台北：三民，民 94。
- _____，《古代中國社會與文化十講》。北京：清華大學，民 91。
- 葛劍雄，《中國古代的地圖測繪》。北京：商務，民 87。
- _____，中國傳統的民族主義與開放觀，收錄於劉青峰編，《民族主義與中國現代化》。香港：中文大學，民 83，頁 221-230。
- 董作賓，《董作賓先生全集甲編第三冊》。台北：藝文印書館，民 36。
- 達賴喇嘛，《相對世界的美麗：達賴喇嘛的科學智慧》。台北：天下遠見，民 95。
- 趙汀陽，《天下體系：世界制度哲學導論》。南京：江蘇教育，民 94。
- _____，《沒有世界觀的世界》。北京：中國人民大學，民 92。
- 劉北成、郭小凌譯，湯因比著，《歷史研究：修訂插圖本》。上海：

- 上海人民，民 89。
- 劉宗坤等譯，施米特著，《政治的概念》。上海：上海人民，民 93。
- 劉青峰，文化革命中的華夏中心主義，收錄於劉青峰編，《民族主義與中國現代化》。香港：中文大學，民 83，頁 359-366。
- 劉述先、林月惠編，《現代儒家與東亞文明：問題與展望》。台北：中研院文哲所，民 91。
- 劉述先編，《儒家思想意涵之現代闡釋論集》。台北，中研院文哲所，民 89。
- 劉黎兒譯，豬口孝著，《國家與社會》。台北：時報，民 81。
- 劉寶楠（清），《論語正義》。台北：文史哲，民 79。
- 蔣慶，《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》。北京：三聯書店，民 92。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。台北：學生，民 73。
- _____，《儒學的常與變》。台北：東大，民 79。
- _____，中國哲學的反省與新生——以牟宗三先生的學思為例，收錄於《當代新儒學論文集總論篇》。台北：文津，民 80。
- 蔡東杰，《中國外交史》。台北：風雲論壇，民 89。
- 蔡秋雄譯，彭明敏、黃昭堂著，《台灣在國際法上的地位》。台北：玉山社，民 84。
- 鄭永年，《中國民族主義的復興——民族國家向何處去？》。香港：三聯，民 87。
- 鄭樑生主編，《中國與亞洲國家關係史研討會論文集》。台北：淡江大學歷史系，民 82。
- 鄧常春譯，何偉亞著，《懷柔遠人：馬嘎爾尼使華的中英禮儀衝突》。北京：社會科學文獻，民 91。
- 黎東方，《先秦史》。台北：中華，民 45。
- 蕭公權，《中國政治思想史》。台北：聯經，民 71。
- 錢穆，《中國文化史導論修訂本》。北京：商務，民 91。

- _____ ,《中國文化叢談》。台北：三民，民 90。
- _____ ,《中國思想史》。台北：台灣學生，民 71。
- _____ ,《中國學術思想史論叢卷一》。合肥：安徽教育，民 93。
- _____ ,《中國學術思想史論叢卷二》。台北：東大，民 69。
- _____ ,《孔子傳》。台北：綜合月刊社，民 64。
- _____ ,《孔子與論語》。台北：聯經，民 63。
- _____ ,《四書釋義》。台北：素書樓文教基金會，民 89。
- _____ ,《民族與文化》。台北：東大，民 78。
- _____ ,《先秦諸子繫年》。台北：東大，民 79。
- _____ ,《國史大綱》。北京：商務，民 91。
- _____ ,《國史新論》。台北：東大，民 87。
- _____ ,《晚學盲言》。台北：東大，民 76。
- _____ ,《黃帝》。北京：三聯書店，民 93。
- _____ ,《論語新解》。台北：東大，民 80。
- _____ ,《歷史與文化論叢》。台北：東大，民 79。
- 戴震（清），《孟子字義疏證》。台北：廣文，民 67。
- 瞿同祖，*《中國封建社會》*。上海：人民，民 90。
- 懷特著，*《為什麼沒有國際理論》*，收錄於秦治來譯，代元編，*《國際關係理論批判》*。杭州：浙江人民，民 92，頁 17-40。
- 簡朝亮（清），*《論語集注補正述疏》*。台北：世界，民 50。
- 薩孟武，*《中國社會政治史》*。台北：三民，民 80。
- _____ ,*《中國政治思想史》*。台北：三民，民 58。
- _____ ,*《政治學》*。台北：三民，民 85。
- _____ ,*《儒家政論衍義》*。台北：東大，民 71。
- 龐樸，馬勇與劉貽群編，*《先秦儒家研究》*。武漢：湖北教育，民 91。
- 羅志田，*《民族主義與近代中國思想》*。台北：東大，民 87。
- 饒宗頤，*天神觀與道德思想*，收錄於中國上古史編輯委員會編，

《中國上古史待定稿第四本：兩周篇之二：思想與文化》。台北：中研院史語所，民 74，頁 1-24。

_____，神道思想與理性主義，收錄於中國上古史編輯委員會編，《中國上古史待定稿第四本：兩周篇之二：思想與文化》。台北：中研院史語所，民 74，頁 25-49。

顧棟高（清），《春秋大事表》。台北：鼎文，民 63。

顧頡剛，《古史辨自序》。石家庄：河北教育，民 89。

_____，《古史辨第二冊》。香港：太平，民 51。

?????

尤西林，有別於「國家」的「天下」—儒學社會哲學的一個理念，《九州學刊》，第 6 卷，第 2 期，民 83.7，頁 105-123。

王兵，上古時期天命觀的起源與演變，《陝西教育學院學報》，第 21 卷，第 3 期，民 94.8，頁 56-58、98。

王俊拴，古代中國的整體國家觀及其價值分析，《政治學研究》，第 2 期，民 87，頁 67-73。

王茹春，中國古代統一多民族國家形成與發展歷史原因淺析，《遼寧師專學報（社會科學版）》，第 13 期，民 90.1，頁 129-131。

王健，試論夏商周三代政治疆域的主要特徵，《殷都學刊》，第 4 期，民 91，頁 12-19。

王崧興，從周緣驗視中華帝國，《二十一世紀》，第 31 期，民 84.10，頁 8-9。

王翔，民族主義在近代農村，《二十一世紀》，第 15 期，民 82.2，頁 16-21。

王逸舟，國際政治學的美國重心，《二十一世紀》，第 49 期，民

87.10。頁 148-158。

王樹民， 畿服說考略 ，《文史》，第 44 輯，民 87.9，頁 59-69。

史文， 關於 19 世紀 90 年代國家觀變化之研究 ，《求是學刊》，第 29 卷，第 1 期，民 91.1，頁 102-109。

史華慈， 全球主義意識型態和比較文化研究 ，《二十一世紀》，第 51 期，民 88.2，頁 15-21。

甘陽， 外交不是內政的延長 ，《二十一世紀》，第 31 期，民 84.10，頁 10-12。

白永瑞， 便利的誤解的歷史：韓中相互認識的軌跡 ，《二十一世紀》，第 94 期，民 95.4，頁 74-79。

白魯恂， 中國民族主義與現代化 ，《二十一世紀》，第 9 期，民 81.2，頁 13-26。

石之瑜， 民族、民族研究、民族主義：兼論作為意識形態的社會科學研究 ，《問題與研究》，第 40 卷，第 4 期，民 90.7，頁 97-110。

_____， 兩岸關係中的國家觀與天下觀 ，《東亞季刊》，第 26 卷，第 2 期，民 83.10，頁 37-48。

_____， 從東方主義批判到社會科學本土化 ，《二十一世紀》，第 74 期，民 91.12，頁 74-83。

_____， 超越主客二元對立理論與實踐相互構成的知識觀 ，《理論與政策》，第 16 卷，第 4 期，民 92.1，頁 1-14。

石元康， 天命與正當性：從韋伯的分類看儒家的政道 ，《開放時代》，第 6 期，民 88.6，頁 5-23。

_____， 韋伯的比較宗教學：新教、儒教與資本主義 ，《二十一世紀》，第 33 期，民 85.2，頁 145-158。

安希孟， 從國家主義到世界主義 ，《世界民族》，第 5 期，民 92，頁 19-23。

安德森， 中國古代國家的起源 ，《二十一世紀》，第 58 期，民

89.4，頁 39-45。

安樹彬，從傳統天下觀到近代國家觀，《歷史文化》，第 1 期，民 93，頁 24-27。

朱雲漢，社會科學本土化的深層課題，《二十一世紀》，第 74 期，民 91.12，頁 64-73。

朱學勤，老內聖開不出新外王——評新儒家之政治哲學，《二十一世紀》，第 9 期，民 81.2，頁 116-124。

江宜芳，孟子義利之辨析探，《孔孟月刊》，第 31 卷，第 3 期，民 81.11，頁 5-8。

艾愷，世界文化會演變至儒家化的文化嗎？，《二十一世紀》，第 33 期，民 85.2，頁 102-105。

艾爾曼、胡志德，馬嘎爾尼使團、後現代主義與近代中國史：評周錫瑞對何偉亞著作的批評，《二十一世紀》，第 44 期，民 85.12，頁 118-130。

西村成雄，歷史連續性與二十世紀中國的政治空間，《二十一世紀》，第 50 期，民 87.12，頁 39-46。

亨廷頓，文明的衝突，《二十一世紀》，第 19 期，民 82.10，頁 5-21。

何芳川，華夷秩序論，《北京大學學報（哲學社會科學版）》第 35 卷，第 190 期，民 87，頁 30-45。

何炳棣，天及天命探源：古代史料甄別運用方法示例，《中國哲學史》，第 10 期，民 84.2，頁 36-48。

_____，克己復禮真詮——當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討，《二十一世紀》，第 8 期，民 80.12，頁 139-147。

_____，原禮，《二十一世紀》，第 11 期，民 81.6，頁 102-109。

_____，答孫國棟教授克己復禮爭論平議，《二十一世紀》，第 13 期，民 91.10，頁 129-133。

_____，答劉述先教授——再論克己復禮的詮釋，《二十一世紀

- 紀》，第 10 期，民 81.4，頁 150-155。
- _____， 華夏人本主義文化：淵源、特徵及意義（下），《二十一世紀》，第 34 期，民 85.4，頁 88-101。
- _____， 華夏人本主義文化：淵源、特徵及意義（上），《二十一世紀》，第 33 期，民 85.2，頁 91-101。
- 何偉亞， 從朝貢體制到殖民研究，《讀書》，第 8 期，民 87，頁 60-68。
- _____， 道德話語：1900—1901 年對北京的劫掠，《歷史研究》，第 5 期，民 91，頁 66-78。
- 佐伯啟思， 虛構的全球主義，《二十一世紀》，第 51 期，民 88.2，頁 8-14。
- 余英時， 談中國當前的文化認同問題，《二十一世紀》，第 31 期，民 84.10，頁 13-15。
- 吳玉山， 仍是現實主義的傳統：九一一與布希主義，《政治科學論叢》，第 17 期，民 91.12，頁 1-31。
- 吳國光， 以理性民族主義抗衡圍堵中國，《二十一世紀》，第 34 期，民 85.4，頁 25-36。
- _____， 再論理性民族主義—答陳彥，《二十一世紀》，第 39 期，民 86.2，頁 125-131。
- 宋四輩， 古代中國所建立的國際秩序的兩重性及其現代意義，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》，第 31 卷，第 6 期，民 87.11，頁 40-43。
- 宋興洲， 國家概念初探，《東海學報》，第 33 卷，民 81.6，頁 285-302。
- 李云泉， 五服制與先秦朝貢制度的起源，《山東師範大學學報（人文社會科學版）》，第 49 卷，第 192 期，民 93，頁 81-84。
- 李信成， 傳統中原帝國與周邊非漢族社會的關係，《馬偕學報》，第 3 期，民 92.5，頁 117-148。

- 李澤厚，關於實用理性，《二十一世紀》，第21期，民83.2，頁98-102。
- 杜永吉、徐長安，天下觀與文化中國的歷史建構，《河北學刊》，第22卷，第6期，民91.11，頁140-144。
- 杜維明，從既驚訝又榮幸到迷惑而費解—寫在敬答何炳棣教授之前，《二十一世紀》，第8期，民80.12，頁148-150。
- 沈松僑，我以我血薦軒轅—黃帝神話與晚清的國族建構，《台灣社會研究季刊》，第28期，民87.12，頁1-77。
- 肖健一，孔孟荀義利思想比較研究，《西安外國語學院學報》，第8卷，第4期，民89.12，頁98-104。
- 谷瑞照，先秦時期的夷夏觀念，《復興岡學報》，第16期，民66.6，頁149-178。
- 邢義田，從古代天下觀看秦漢長城的象徵意義，《燕京學報》，新13期，民91.11，頁15-55。
- 阮芝生，評禪讓傳說起於墨家說，《燕京學報》，新3期，民86.8，頁29-54。
- 周丕啟，民族主義與國家建構，《歐洲》，第4期，民88，頁1-7。
- 周書燦，夏代早期國家結構探析，《中州學刊》，第115期，民89.01，頁121-125。
- _____，商代外服制探討，《河北大學學報（哲學社會科學版）》，第28卷，第112期，民92，頁98-101。
- 周錫瑞，後現代式研究：望文生義，方為妥善，《二十一世紀》，第44期，民85.12，頁105-117。
- 林同奇，民族、民族國家、民族主義的雙重含義—從葛兆光的重建中國的歷史論述談起，《二十一世紀》，第94期，民95.4，頁116-124。
- 林孝宣，孔子國家觀的基本特徵，《管子學刊》，第3期，民89，頁42-48。

- 林俊宏，孔子德治思想的展開（下），《孔孟月刊》，第38卷，第8期，民89.4，頁8-16。
- _____，孔子德治思想的展開（上），《孔孟月刊》，第38卷，第7期，民89.3，頁12-25。
- 林毓生，質疑三問—與李澤厚商榷，*《二十一世紀》*，第30期，民84.8，頁136-138。
- 林耀曾，原性，*《孔孟學報》*，第6期，民52.9，頁97-108。
- 金耀基，全球化、現代性與世界秩序，*《二十一世紀》*，第51期，民88.2，頁4-7。
- 金觀濤，百年來中國民族主義結構的演變，*《二十一世紀》*，第15期，民82.2，頁65-72。
- _____，西方中心論的破滅—評全球文化衝突論，*《二十一世紀》*，第19期，民82.10，頁22-25。
- _____，尋找批判的和開放的歷史精神，*《二十一世紀》*，第31期，民84.10，頁23-24。
- 金觀濤、劉青峰，從天下、萬國到世界—晚清民族主義形成的中間環節，*《二十一世紀》*，第94期，民95.4，頁40-53。
- _____，理想主義與烏托邦—《大同書》中儒家與佛教的終極關懷，*《二十一世紀》*，第27期，民84.2，頁53-61。
- 俞志慧，論語泰伯民可使由之不可使知之章心解，*《孔孟月刊》*，第35卷，第5期，民86.1，頁9-16。
- 姜義華，中國民族主義的特點及新階段，*《二十一世紀》*，第15期，民82.2，頁60-64。
- _____，論近代以來中國的國家意識與中外關係意識—評余英時飛彈下的選舉—民主與民族主義之間，*《復旦學報（社會科學版）》*，第3期，民86，頁1-10。
- 洪健榮，明末西方地理新知與中國天下觀念的矛盾，*《國立編譯館館刊》*，第29卷，第1期，民89.6，頁213-256。

- 夏中義，儒學與李澤厚積澱說，《二十一世紀》，第16期，民82.4，頁124-132。
- 孫國棟，克己復禮為仁爭論平議，《二十一世紀》，第12期，民81.8，頁139-142。
- 孫隆基，從天下到國家—戊戌維新一代的世界觀，《二十一世紀》，第46期，民87.4，頁33-40。
- 徐松巍，對傳統王朝觀的深刻反思與批判—19世紀90年代國家觀變化研究之一，《學術研究》，第9期，民90，頁97-101。
- 徐祖祥，從禪讓制到世襲制，《華中科技大學學報社會科學版》，第15卷，第2期，民90.05，頁27-31。
- 徐藍，從民族國家到世界秩序—讀西方的巨變1800-1980，《二十一世紀》，第45期，民87.2，頁133-136。
- 晁福林，從土山盤看周代服制，《中國歷史文物》，第6期，民93，頁4-9。
- 高力克，陳獨秀的國家觀，《二十一世紀》，第94期，民95.4，頁63-72。
- 國雄譯，費正清著，中國的世界秩序—論中國外交傳統，《明報月刊》，第2卷，第5期，民56.5，頁7-12。
- 張小軍，儒學何在？—華南人類學田野考察，《二十一世紀》，第29期，民84.6，頁149-157。
- 張玉法，民族主義在國民黨歷史上的角色，《二十一世紀》，第15期，民82.2，頁33-37。
- 張光直，中國古代王的興起與城邦的形成，《燕京學報》，新3期，民86.8，頁1-13。
- 張存武，清代韓中朝貢關係綜考評介，《思與言》，第5卷，第6期，頁48-51。
- _____，清韓封貢關係之制度性分析，《食貨》，民60.7，頁11-17。

- 張倩紅，中國開封猶太人被同化的原因新探，《二十一世紀》，第27期，民84.2，頁108-115。
- 張啟雄，美國戰略布局下的台灣歸屬問題——以中日和約的簽訂過成為焦點，《近代中國》，第148期，民91.04，頁82-102。
- _____，獨立外蒙的國家認同與主權歸屬交涉，《中研院近代史研究所集刊》，第20期，民80.6，頁259-291。
- 張富祥，華夏考——兼論中國早期國家政治的醞釀與形成，《東方論壇》，第4期，民92，頁37-45。
- 張隆溪，甚麼是懷柔遠人？正名、考證與後現代史學，《二十一世紀》，第45期，民87.2，頁56-63。
- 張應峰，中國早期國家的領土觀念，《山東師範大學學報》，第48卷，第2期，民92，頁118-120。
- 張灝，不要忘掉二十世紀，《二十一世紀》，第31期，民84.10，頁28-30。
- _____，再認戊戌維新的歷史意義，《二十一世紀》，第45期，民87.2，頁15-23。
- 許紀霖，梁漱溟：文化民族主義者的反現代化烏托邦，《二十一世紀》，第15期，民82.2，頁50-54。
- _____，創造的張力：在理念與資源之間，《二十一世紀》，第30期，民84.8，頁143-148。
- 許雅棠，常道——《論語》政治思想試說，《東吳政治學報》，第13期，民90.9，頁175-223。
- 許仟，何湘英，文化中國的大一統觀念，《政策研究學報》，第2期，民91.7，頁19-52。
- 郭廷以，中國近代化的延？（下），《大陸雜誌》，第1卷，第3期，民39.8，頁16-20。
- _____，中國近代化的延？（上），《大陸雜誌》，第1卷，第2期，民39.7，頁7-10。

- 郭洪紀， 儒家的華夏中心觀與文化主義濫觴 ，《河北學刊》，第 5 期，民 83，頁 20-25。
- 陳方正， 論中國民族主義與世界意識 ，《二十一世紀》，第 19 期，民 82.10，頁 28-35。
- 陳來， 世俗儒家倫理與後發現代化 ，《二十一世紀》，第 22 期，民 83.4，頁 112-120。
- 全海宗， 清代韓中朝貢關係考（下），《食貨》，第 6 卷，第 6 期，民 65.9，頁 263-288。
- _____， 清代韓中朝貢關係考（上），《食貨》，第 6 卷，第 5 期，民 65.8，頁 200-215。
- 陳炎， 李澤厚與劉曉波的美學歧見 ，《二十一世紀》，總第十六期，民 82.4，頁 133-138。
- _____， 警惕民族主義成為主導意識形態—與吳國光先生商榷 ，《二十一世紀》，第 38 期，民 85.12，頁 128-134。
- 陳筱芳， 春秋天信仰的特點 ，《史學集刊》，總 99 期，民 94.2，頁 15-19；23。
- 陳夢家， 古文字中之商周祭祀 ，《燕京學報》，第 19 期，民 25.6，頁 91-155。
- _____， 商代的神話與巫術 ，《燕京學報》，第 20 期，民 25.12，頁 485-576。
- 陳曉明， 文化民族主義的興起 ，《二十一世紀》，第 39 期，民 86.2，頁 35-43。
- 陳穗錚， 「中國」辭稱的起源與原義 ，《史原》，第 19 期，民 82.10，頁 1-38。
- 陳贇， 在合理性與可欲性之間：儒家思想中善的觀念 ，《孔孟月刊》，第 38 卷，第 1 期，民 82.9，頁 28-39。
- 章清， 自由主義與「反帝」意識的內在緊張 ，《二十一世紀》，第 15 期，民 82.2，頁 44-49

- _____， 晚清天下萬國與普遍歷史理念的浮現及其意義 ，《二十一世紀》，第 94 期，民 95.4，頁 54-62。
- 傅佩榮， 人性向善論—對古典儒家的一種理解 ，《哲學與文化》，第 12 卷，第 6 期，民 74.6，頁 25-30。
- _____， 古典儒家的天概念研究 ，《台大文史哲學報》，第 33 期，民 73.12，頁 327-462。
- _____， 解析孔子的人性觀點 ，《哲學與文化》，第 25 卷，第 2 期，民 86.2，頁 106-121；196。
- _____， 詩經書經中的天帝觀研究（下），《哲學與文化》，第 11 卷，第 8 期，民 73.8，頁 37-46。
- _____， 詩經書經中的天帝觀研究（上），《哲學與文化》，第 11 卷，第 7 期，民 73.7，頁 32-40。
- 單純， 略論中華民族的天下觀 ，《東方論壇》，第 3 期，民 90，頁 1-6。
- 喻常森， 試論朝貢制度的演變 ，《南洋問題研究》，第 101 期，民 89，頁 55-64。
- 湯志傑， 封建帝國的形及其分化 ，《國立政治大學社會學報》，第 36 期，民 93.6，頁 63-112。
- 童書業，「蠻夏」考 ，《禹貢半月刊》，第 2 卷，第 8 期，民 23.12，頁 25-26。
- 黃光國， 文化的反思•典範的重建 ，《思與言》，第 39 卷，第 4 期，民 90.12，頁 1-29。
- 黃自進譯，山田辰雄著， 中華民國史研究的展望—山田辰雄教授退休紀念演講 ，《近代中國》，第 148 期，民 91.04，頁 207-215。
- 黃勇， 義利之辨與儒家義利論的完備 ，《孔孟月刊》，第 36 卷，第 1 期，民 86.9，頁 30-37。
- 黃開國， 戰國儒家人性學說及其意義 ，《孔孟月刊》，第 33 卷，第 7 期，民 84.3，頁 24-33。

- 楊志誠，兩岸關係：一國耶！兩國乎？ - 從中國傳統的天下觀看特殊的國與國關係，《海峽評論》，第 105 期，民 88.9，頁 29-32。
- _____，調和全球化挑戰的天道主義，《逢甲人文社會學報》，第 10 期，民 94.6，頁 131-154。
- 楊際開，陳? 的大同思想，《二十一世紀》，第 51 期，民 88.2，頁 32-40。
- 楊德山，關於傳統夷夏觀的分析，《徐州師範學院學報(哲學社會科學版)》，第 1 期，民 84，頁 46-48。
- 楊澤波，孔孟心性之學的分歧(下)，《孔孟月刊》，第 31 卷，第 12 期，民 82.8，頁 18-23。
- _____，孔孟心性之學的分歧(上)，《孔孟月刊》，第 31 卷，第 11 期，民 82.7，頁 17-26。
- _____，孟子幸福觀與後世去欲主義的產生(下)，《孔孟月刊》，第 33 卷，第 2 期，民 83.10，頁 9-16。
- _____，孟子幸福觀與後世去欲主義的產生(上)，《孔孟月刊》，第 32 卷，第 10 期，民 83.6，頁 2-9。
- _____，性善論的原則，《孔孟月刊》，第 33 卷，第 8 期，民 84.4，頁 29-40。
- 溝口雄三，中國與日本公私觀念之比較，《二十一世紀》，第 21 期，民 83.2，頁 85-97。
- 葉文憲，論商王朝是我國早期的一個部族國家，《殷都學刊》，第 1 期，民 90，頁 30-35。
- 葉曉青，民族主義興起前後的上海，《二十一世紀》，第 15 期，民 82.2，頁 22-27。
- 葛兆光，古地圖與思想史，《二十一世紀》，第 61 期，民 89.10，頁 154-164。
- _____，宋代中國意識的凸顯—關於近世民族主義思想的一個

- 遠源，《文史哲》，第 280 期，民 93，頁 5-12。
- _____，重建中國的歷史論述，《二十一世紀》，第 90 期，民 94.8，頁 90-103。
- 葛志毅，殷周諸侯體制比較，《學習與探索》，第 131 期，民 89，頁 119-124。
- 葛劍雄，天朝心態中的開放觀，《二十一世紀》，第 15 期，民 82.2，頁 11-15。
- _____，就事論事與不就事論事—我看懷柔遠人之爭，《二十一世紀》，第 46 期，民 86.4，頁 135-139。
- 董作賓，中國古代文化的認識，《大陸雜誌》，第 3 卷，第 12 期，頁 386-398。
- 道爾，半世紀以來政治學的反思，《二十一世紀》，第 35 期，民 85.6，頁 152-158。
- 鄒豹君，中國歷史上政局分合與地理環境，《民主評論》，第 6 卷，第 8 期，頁 203-204。
- 雷海宗，古代中國的外交，《社會科學》，第 3 卷，第 1 期，民 30.4，頁 1-12。
- 熊義民，略論先秦畿服制與華夷秩序的形成，《東南亞縱橫》，民 91.3，頁 120-123。
- 蒙金含，有教無類思想再探，《西南民族學院學報(哲學社會科學版)》，總 19 卷，民 87.2，頁 119-121。
- 劉志琴，衣冠之治的解體和民族意識，《二十一世紀》，第 15 期，民 82.2，頁 28-32。
- 劉東，創造性轉化的範圍與限制，《二十一世紀》，第 30 期，民 84.8，頁 139-142。
- 劉雨，西周金文中的周禮，《燕京學報》，新 3 期，民 86.8，頁 55-111。
- 劉青峰，文化革命中的新華夏中心主義，《二十一世紀》，第 15

- 期，民 82.2，頁 55-59。
- 劉軍平，天下宇宙觀的衍變及其哲學意蘊，《文史哲》，第 285 期，民 93，頁 101-107。
- 劉述先，再談克己復禮真詮—答何炳棣教授，《二十一世紀》，第 10 期，民 81.4，頁 148-150。
- _____，從方法論的角度論何炳棣教授對克己復禮的解釋，《二十一世紀》，第 9 期，民 81.2，頁 140-147。
- _____，對於馮友蘭與聖王合一傳統的回應，《二十一世紀》，第 35 期，民 86.6，頁 131-135。
- _____，論宗教的超越與內在，《二十一世紀》，第 50 期，民 87.12，頁 99-109。
- 劉滄龍，以向說性之理論困境—傅佩榮先生人性向善論之商榷，《孔孟月刊》，第 31 卷，第 10 期，民 82.6，頁 22-25。
- 劉慧娟，論中國近代國家觀念的形成，《寶雞文理學院學報（社會科學版）》，第 20 卷，第 1 期，民 89.3，頁 77-81。
- 樊和平，人性設定與倫理品質，《孔孟月刊》，第 36 卷，第 1 期，民 86.9，頁 38-46。
- 蔡幸娟，從小雅•北山談《詩經》雅頌篇章中的「大一統」天下觀的呈現，《東華中國文學研究》，第 2 期，民 92.6，頁 73-88。
- 蔡東杰，當前東亞霸權結構的變遷發展分析，《全球政治評論》，第 9 期，民 94.1，頁 101-121。
- 樹爾門，海外華人的落葉歸根和落地生根，《二十一世紀》，第 39 期，民 86.2，頁 152-158。
- 閻小波，梁啟超的世紀情懷，《二十一世紀》，第 51 期，民 88.2，頁 25-31。
- 羅志田，天朝怎樣開始崩潰—鴉片戰爭的現代詮釋，《近代史研究》，第 3 期，民 88，頁 9-24。

_____， 夷夏之辨與懷柔遠人的字義 ，《二十一世紀》，第 49 期，民 87.10，頁 138-145。

_____， 近代中國民族主義的研究取向與反思 ，《四川大學學報（哲學社會科學版）》，第 1 期，民 87，頁 72-83。

譚承耕， 孔子提倡愚民政策嗎？—民可使由之，不可使知之新解 ，《孔孟月刊》，第 34 卷，第 2 期，民 84.10，頁 3-9。

蘇嘉宏、俞劍鴻， 兩岸關係的願景——一國兩制在台灣適用的探討 ，《理論與政策》，第 16 卷，第 3 期，民 91.10，頁 95-121。

顧立雅， 釋天 ，《燕京學報》，第 18 期，民 24.12，頁 59-71。

龔勝生， 試論我國天下之中的歷史源流 ，《華中師範大學學報（哲社版）》，第 1 期，民 83，頁 93-97。

?? 嶸?

王健文， 古代中國的「國家」概念及其正當性基礎 ，博士論文，台灣大學歷史學系，民 80.5。

王湯尼， 中國先秦儒家社會價值塑造之研究—從背景、人性論與社會約束力析論 ，碩士論文，東海大學政治學系，民 94.1。

江澄祥， 從背景因素探討我國孔、孟與希臘柏拉圖、亞里斯多德主要政治思想之涵義並比較其本質上之基本差異 ，博士論文，政治大學政治學系，民 65。

林靖一， 以孟子與 Aristotle 思想析論政治思想之絕對真理與相對真理 ，碩士論文，東海大學政治學研究所，民 92.6。

莊佳芳， 孔孟政治思想異同之辨 ，碩士論文，東海大學政治學系，民 93.6。

許婷怡， 柏拉圖哲王思想析論—並比較其與中國先秦儒家聖賢思想之主要異同點 ，碩士論文，東海大學政治學研究所，民

91.6。

陳穗錚，先秦時期「中國」觀念的形成與發展，碩士論文，台灣大學歷史學系，民 81.6。

黃建誠，先秦法家思想之國家觀研究，碩士論文，東海大學政治學系，民 88.6。

劉元芬，先秦儒家與法家經濟觀之比較研究，碩士論文，東海大學政治學研究所，民 88.6。

劉維鈞，WTO 時代下兩岸關係之研究：從對抗到和解？，碩士論文，東海大學政治學系，民 92.1。

賴奇祿，從背景因素與思想淵源研析晚清改革思想，碩士論文，東海大學政治學系，民 88.6。

謝忠正 殷周至上神之信仰與祭祀，博士論文，台灣師範大學國文系，民 70.7。

？ ？ ？ ？

陳映真，龍應台女士請用文明來說服我的商榷，《聯合報》，民 95.02.19-95.02.20，版 E7。

？ ？ 僞？

林毓生，論台灣民主發展的形式、實質、與前景—為紀念殷海光先生逝世三十三周年而作，《二十一世紀網絡版》，<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/>，第 10 期，民 92.1。

何新華，「天下觀」：一種建構世界秩序的區域性經驗，《二十一世紀網絡版》，<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/>，第 32 期，

民 93.11。

韓東育，中日兩國道德文化的形態比較，《二十一世紀網絡版》，<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/>，第 4 期，民 91.7。

方維規，論近代思想史上的民族 Nation 與中國，《二十一世紀網絡版》，<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/>，第 3 期，民 91.6。

陳贊，從天理世界觀到公理世界觀的轉換—汪暉關於中國現代性的論說，《二十一世紀網絡版》，
<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/>，第 39 期，民 94.6。