

對「天下」的想像：

一個烏托邦想像背後的政治、思想與學術

葛兆光

一種思想狀況如果與它所處的現實狀況不一致，則這種思想狀況就是烏托邦。

——《意識形態與烏托邦》（中譯本，頁196）

一個關於未來世界的烏托邦想像，近十幾年來，趁著當代中國膨脹的勢頭，借著西方新理論的潮流，穿著傳統中國文化的外衣，在中國大陸被反復敘說，這個烏托邦叫作「天下」¹。

雖然我用「想像」這個詞形容「天下」，多少有點兒無視它在論說者那裡已然影響到實際的政治領域和制度層面，但我仍然覺得，當它還沒有真的成為國際關係原則或外交事務政策的時候，我寧可在討論中暫且把它當成是學者的想像。當然我知道，這種有關「天下」的想像，近年來從哲學式的「天下體系」、政治化的「天

1 這類論著相當多，茲舉幾個重要的例子：盛洪，《為萬世開太平》（北京：北京大學出版社，1999；增訂本，中國發展出版社，2010）；趙汀陽，《天下體系：世界制度哲學導論》（南京：江蘇教育出版社，2005）；姚中秋，《華夏秩序治理史》卷一（海口：海南出版社，2012）；李揚帆，《湧動的天下：中國世界觀變遷史論（1500-1911）》（北京：智慧財產權出版社，2012）等等。

下秩序」，到觀念中的「天下主義」，先不說它背後是什麼，至少它的左邊有來自西方的新帝國批判理論加持，顯得政治正確而義正辭嚴，右邊有來自傳統的公羊「三世說」護佑，看上去言之有據而歷史悠久。特別是它隱含的指向始終是要成為政府的、政治的和政策的依據，因此，在當今對美國主導現行國際秩序的質疑聲浪越來越高漲的情勢下，一個作為現行國際秩序替代方案的天下秩序，好像真的可以給我們的未來帶來一個更加公正、平等與和平的世界。

真的是這樣嗎？無論是與不是，這種滿懷期待使得有關「天下」的烏托邦想像，似乎真的有了所謂「從空想到科學」的可能。伴隨著所謂「中國崛起」，一些學界朋友已經迫不及待地在討論「世界歷史的中國時刻」²。什麼是「世界歷史的中國時刻」？言下之意，自然是19世紀是英國世紀，20世紀是美國世紀，21世紀呢？當然就是中國世紀。既然21世紀是中國的世紀，就應當由中國主導世界秩序。這個由中國主導的世界新秩序，按照他們的說法就是重建古代中國的「天下」。他們興奮地發現，古代中國所描述的「天下」，不僅是地理意義上的「世界」，還是心理意義上的「民心」，更重

2 2012年12月，在北京召開了一次討論會，會議的討論記錄發表在《開放時代》（廣州）2013年2期，題目就是「世界歷史的中國時刻」。這個說法大概非常被發明者珍愛，因此，《文化縱橫》（北京）2013年6月號也發表了參與者大體相同的學者題為「世界秩序的中國想像」的筆談（這裡恰好用了「中國想像」這個詞），而其中第一篇就是署名「秋風」，即發起者姚中秋的文章，題目就是〈世界歷史的中國時刻〉。順便可以提及的是，這一期中，另兩篇文章題目頗聳人聽聞，一篇即歐樹軍的〈重回世界權力中心的中國〉，另一篇是施展的〈超越民族主義〉，其副標題為「世界領導性國家的歷史經驗」。

要的它還是「倫理學／政治學」意義上的「一種『世界一家』的理想或烏托邦（所謂四海一家）」。

不過，千萬不要以為這些樂觀的學者願意把「天下」僅僅當做一個烏托邦；正如曼海姆所說，「當它（烏托邦）轉化為行動時，傾向於局部或全部地打破當時佔優勢的事物的秩序」³，他們更願意打破現行國際秩序，讓這個「烏托邦」成為一種「世界制度」，以及由這一「世界制度」建立一個「世界政府」。

一、歷史中的「天下」：內外、華夷與尊卑

習慣於憑證據說話的歷史學家，並不太願意預測未來，為什麼？因為未來彷彿「天有不測風雲」。過去已經留下證據，論述容易言之有據，而未來口說無憑，存在太多的變數。不過奇怪的是，說未來的人卻特別喜歡綁架過去，總是試圖讓有據的歷史為無憑的未來背書，借過去的理想支持未來的想像。本來，我並不想討論「天下」觀念的歷史，因為在歷史學界，這是一個討論得相當成熟的話題，並不值得在這裡重複。不過，由於想像「天下」的學者，一面引經據典地敘說歷史上中國的「天下」如何如何，一面卻總是無視這些歷史學家的論著，因而使得我只好也來討論歷史，看看這些對於「天下」的所謂新說，是一種什麼樣的「非歷史的歷史」。

對於「天下」，有一種最具想像力的說法是，古代中國的「天下」給現代世界提供了歷史經驗，因為那曾是一個萬邦協和的大世界。據說，「天下」就是一個沒有「內」和「外」，沒有「我」和

3 卡爾·曼海姆《意識形態與烏托邦》（黎鳴等譯，北京：商務印書館，2000）第四章，頁196。

「你」之分，所有的人都被平等對待的世界。「如果在政治上和文化上實現真正的穩定統一，就必須採用儒家的天下主義立場，推行王道政治，實施天下方案」⁴。

這一說法究竟有多少歷史證據？當代論述「天下」的人毫不在意。他們常常在歷史資料中挑挑揀揀，選出符合自己口味的東西拼湊裝盤，顯得好像很有依據。可是作為歷史學者，不能不重新回到故紙堆中讓證據說話。前面說過，古代中國的所謂「天下」觀念，在歷史學界早已是舊話題，相關的歷史資料和學術討論已經相當豐富，只是現代重提「天下」的學者，急於表達他們的新見解，而根本不看或者不願意看而已。我想不必學究氣地一一羅列，僅舉其大者，二戰前就有小川琢治〈戰國以前の地理智識の限界〉，討論古代中國的「天下」，收在他的《支那歷史地理研究》之中；戰後則如日本安部健夫的《古代中國的天下觀》長篇論文，就收在1956年哈佛燕京學社與同志社大學合作的「東方文化講座」系列出版物中。1982年台灣學者邢義田撰寫的〈天下一家——中國人的天下觀〉，也收在當年台北聯經出版公司出版的《中國文化新論》之中；而說到大陸學者，則有羅志田的〈先秦的五服制與古代的天下中國觀〉，收在他1998年在台北東大圖書公司出版的《民族主義與近代中國思想》一書中⁵。

4 郭沂，〈天下主義：世界秩序重建的儒家方案〉，載《人民日報·學術前沿》（北京）2013年3月（下），頁35。

5 邢義田，〈天下一家——中國人的天下觀〉，載《中國文化的源與流》（《中國文化新論》之一，原為台北聯經出版事業公司1982年版，此處用大陸版：合肥：黃山書社，2012年新版）；羅志田，〈先秦的五服制與古代的天下中國觀〉，載其《民族主義與近代中國思想》（台北：東大圖書公司，1998）頁1-34。此外，可參看葛兆光，

在以上這些論著裡，討論「天下」觀念的歷史學者，好像和現在試圖以「天下」當新世界觀的學者相反，他們都會強調一個關鍵，即古代中國人心目中的「天下」往往涉及「我」／「他」、「內」／「外」、「華」／「夷」，也就是「中國」與「四方」。以商代為例，無論是陳夢家、胡厚宣還是張光直，在討論商代甲骨文字資料以及考古發現的「亞」形墓葬或建築時，都指出古人以「自我」為中心產生出「周邊」（五方或四方）的觀念，因而常常有「四土（社）」、「四風」、「四方」的說法。這時的「我者」是殷商，「他者」是諸如羌、孟、周、禦、鬼等等方國，「這些方國及其包圍的豫北、冀南、魯西、皖北和江蘇的西北，也就是商王聲威所及的『天下』了」⁶。很顯然，這一「天下」裡非常重要的一點是：地理意義上必然有中心與四方，在族群意識中就分「我」（中心）與「他」（邊緣），在文化意味上就是「華」（文明）與「夷」（野蠻），在政治地位上就有「尊」（統治）與「卑」（服從）。

「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」，古代儒家論述的「天下」，其實往往關鍵在「以天下之大，四海之內，所共尊者一人耳」⁷。現代人看重的「天下遠近小大若一」，只是後來尤其是漢代公羊學家提出的理想。其實，如果稍稍看一看古典文獻就可以知道，三代以來，王所控制的「中國」之外，還有鞭長莫及的「四裔」，大凡言及「天下」，多會涉及「中國」和「四方」。眾所周知，最早「中國」可能只是河洛一帶（如「宅茲中國」），只是中

（續）

〈天下、中國與四夷〉，載王元化主編，《學術集林》（上海遠東出版社，1999）第十六卷。

6 前引邢義田，〈天下一家——中國人的天下觀〉，頁289。

7 陳立，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994）卷二，頁47。

原族群漸漸擴張，它成為這一核心文明與核心族群對於自我疆域的稱呼。因此，在早期古文獻中，雖然有時候「天下」只是「中國」⁸，不過，隨著核心區域逐漸擴大，對外部世界知識也在增長，一些原本的四夷漸漸融入中國，而漸漸膨脹的中國擁有了更遙遠的四夷，人們口中的「天下」，有時候指的是「中國」，有時候則包括了「中國」和「四夷」⁹。前者如《戰國策·秦策三》裡范雎說的，「今韓、魏，中國之處，天下之樞也，王若欲霸，必親中國而以為天下樞，以威齊、趙」¹⁰，這裡以「天下」與「中國」對舉，大概「天下」只是「中國」，周邊異族和異文明就是與「中國」相對的「四夷」，就像《史記·秦始皇本紀》裡面秦二世詔書說的，「天下已立，外攘四夷」¹¹。後者則如《禮記·禮運》裡面常常被引用的那一句「以天下為一家，以中國為一人」¹²，這裡「天下」比「中國」要大，後來《白虎通·號篇》所謂「天子至尊，即備有天下之號，而兼萬國矣」，「天下」就包容了萬國，不僅是中國，也包容了四夷¹³。

漢代之後特別是到了隋唐，「天下」越來越兼帶「中國」與「四

8 渡邊信一郎，《中國古代的王權與天下秩序》（徐沖中譯本；北京：中華書局，2008）引韓國學者金翰奎說，頁13。

9 前引渡邊信一郎，《中國古代的王權與天下秩序》在討論圍繞「天下」的學說史時，就說在日韓學者裡面，一種意見是「天下」乃是超越了民族、地域並呈同心圓狀擴展的世界，或將其理解為世界秩序、帝國概念之類（如田崎仁義、平岡武夫、金翰奎），一種意見是「天下就是中國—九州，將其理解為處於強力統治權下的國民國家概念」（如山田統、安部健夫），頁9-15。

10 《戰國策》（上海：上海古籍出版社，1978）卷五《秦三》，頁190。

11 《史記·天官書》裡面也說「秦以兵滅六王，並中國，攘四夷」。

12 《禮記正義》卷二十二，《十三經注疏》，頁1422。

13 陳立《白虎通疏證》卷二，頁57。

夷」¹⁴。原本，這種「天下」在古代有各種稱呼，比如《禹貢》、《國語·周語上》、《周禮·職方氏》裡面的「五服（王畿與甸、侯、賓、要、荒服）」或「九服」（王畿與侯服、甸服、男服、采服、衛服、蠻服、夷服、鎮服、藩服）。但無論如何，內外、華夷、尊卑都是分得很清楚的。所以，漢初人撰寫《王制》，為大一統的「天下」立規矩就說「中國、戎夷、五方之民，皆有性也，不可推移」¹⁵。此後，無論如何變化，在這些想像和觀念中，一個極為重要的判斷始終貫穿其中，這就是在這個「天下」裡：

（一）有「內」與「外」的區別。大地彷彿一個棋盤，或者像一個回字形，由中心向四邊不斷延伸，「內」是以「九州」（冀、兗、青、徐、揚、荆、豫、梁、雍）為核心的，這就是後來「中國」的基礎。而「外」則是所謂「四裔」，即《周禮·大行人》裡的「九州之外，謂之藩國，世一見，各以其所寶實為摯」，就是一個世代才帶了各自寶物來中國朝見一次的「東夷、北狄、西戎、南蠻」¹⁶。

（二）有「華」與「夷」的不同。自己所在的地方，是「天下」的中心，也是「華夏」即文明的中心，中央的文明程度遠遠高於四裔（也就是「蠻夷」）的文明程度¹⁷。在這個文明格局中，文明程

14 前引渡邊信一郎書也引用歷史學者高明士的說法，指出到了隋唐時代，「天下」就往往是象徵「自中國向東亞至於全世界，呈同心圓狀擴展的結構」，頁13。

15 《禮記正義》卷十二，《十三經注疏》影印本，頁1338。

16 《周禮注疏》卷三十七，《十三經注疏》頁892。

17 民族學家馬戎也指出，傳統中國的族群觀念中，一是以東亞大陸的「中原地區」為世界文化、政治人口核心區域，形成「天下觀」，二是給「天下」族群分類時，以中原文化作為核心，構築起「夷夏觀」，三是以華夏文化教化四裔蠻狄戎夷，有教無類的「一統觀」，

度與空間遠近有關，地理空間越靠外緣，就越荒蕪，住在那裡的民族也就越野蠻，文明的等級也越低，

（三）有「尊」和「卑」的差異。文明等級低的四裔應當服從中國，四裔僅僅可以得到較低的爵位或稱號，享受比較簡陋的禮儀服飾，其政治上的合法性，要得到中央（皇帝）的承認（冊封），並且要向中央王朝稱臣納貢，用《國語·周語上》中祭公謀父的說法，「甸服者祭，侯服者祀，賓服者享，要服者貢，荒服者王」，如果不按照這種要求侍奉中央，「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，有文告之辭」¹⁸。

我想特別強調一點，儘管把隻言片語「選出而敘述之」來進行「抽象繼承」或「創造詮釋」，也是一種哲學史式的傳統¹⁹，但是

（續）

這三個觀念很有趣地交融在一起。見氏著〈中國傳統「族群觀」與先秦文獻「族」字使用淺析〉，收入關世傑主編，《世界文化的東亞視角》（北京：北京大學出版社，2004），3頁90。

- 18 《國語·周語上》（上海：上海古籍出版社，1988），頁4。這裡可以補充一點，日本學者尾形勇，《漢代における「天下一家」について》中指出，「天下一家」的說法，有三個層次，一是以「家」的內部秩序擴大為國家秩序，二是政權歸於一家一姓，天下一統，三是帝王權力之外，抑制所有的私家，在這個意味上實現天下一家。在以上三個層次中，第一個是從儒家思想的立場陳述理想的國家秩序，因此與現實國家秩序應當有所區別，對此，第二和第三個則應當理解為反映了漢帝國的國家秩序和權力構造的重要側面。載《榎博士還曆紀念東洋史論叢》（東京：山川出版社，1975），頁151-152。
- 19 這是馮友蘭的方法，參見《中國哲學史》（北京：中華書局重印本，1984）第一章，頁1。

從歷史學角度看，古代詞語的解讀需要有具體語境和歷史背景，而且古代中國的觀念也往往不是一個放諸四海而皆準的「硬道理」，它要放在相近的觀念群中一起理解。比如「大一統」的政治理想，要和「華夷之辨」的差序秩序放在一起，你才能知道這個「大一統」中，並不是「若一」而是有內外遠近之差異的；「有教無類」這樣的教育理念，要和「君子野人」的等級秩序和「勞心勞力」的社會分工聯繫起來，你才能體會到看似無差別的教育理念，恰恰是以古代中國等級差別制度為基礎的；「夷狄則夷狄之，中國則中國之」這種泛文化的民族觀念，也要和「懷柔遠人」這樣的世界理想放在一起，你才能知道這種看似平等的文化理念，其實背後也有有用有力量的文明「說服」較弱小的野蠻的意思；同樣，「萬邦大同」這樣的遙遠願景，也要與「天下歸心」這樣的世界雄心連在一起，沒有「周公吐哺」的氣派和「稱雄一代」的實力，你只能成為「萬邦」中的「一邦」，卻成不了「天下」皆歸於我的英雄。單純抽出「天下」二字來，認為這是一種充滿「平等」和「和諧」的世界觀，恐怕不僅是反歷史的歷史想像，充其量只是表現一種浪漫情懷和崇高理想，難免這樣的諷刺，即「拔著自己的頭髮離開大地」或「乘著概念的紙飛機在空中飛」。

有沒有「遠近小大若一」，既相容又和諧，能和平共處的「天下」呢²⁰？也許，除了《禮記·禮運》之外，還可以舉出《墨子·法儀》中的「今天下無大小國，皆天之邑也」和《荀子·儒效》中

20 趙汀陽在一次與韓國學者題為〈天下體系論——超越華夷秩序，走向烏托邦〉的訪談中，說到「天下體系論的兩個核心原則，一是相容，另一個是和諧」。見〔韓〕文正仁，《中國崛起大戰略與中國知識精英的深層對話》（北京：世界知識出版社，2011），頁33。

的「四海之內若一家」作為證據，說這就是古代中國人的思想。其實，說「思想」當然可以，說「理想」或許更加合適。過去，錢穆在《中國文化史導論》中也曾經說過，「當時所謂『王天下』，實即等於現代人理想中的創建世界政府。凡屬世界人類文化照耀的地方，都統屬於唯一政府之下，受同一的統治」。他把這個天下統一的狀況，用《中庸》裡的「今天下車同軌，書同文，行同倫，舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者，莫不尊親」來證明，認為這就是「全世界人類都融凝成一個文化團體」²¹。現在提倡「天下主義」的學者，其實只是當年錢穆先生的舊調重彈。

但是，容我坦率地說，這種理想的「天下」充其量只是古代學者的思想著作，卻不是歷史中的政治現實²²。就連《荀子·正論》也說，無論如何還是要分諸夏和夷狄的，「諸夏之國，同服同儀，蠻夷戎狄之國，同服不同制。封內甸服，封外侯服，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」，這叫做「視形勢而制械用，稱遠近而等貢獻，是王者之至也」²³。如果不納貢不臣服，怎麼辦呢？那當然只好用武力解

21 錢穆，《中國文化史導論（修訂本）》（重印本，北京：商務印書館，1994）第二章，頁37。

22 已經有人指出，「天下」觀念本身隱含著整體主義、華夏中心主義和倫理中心主義，自從秦漢統一以來，天下主義就面臨著理想與現實、政治認同與文化認同的糾纏，包含著兩種解釋的可能。見朱其永〈天下主義的困境及其近代遭遇〉，原載《學術月刊》（上海）2010年第1期，頁49-54。

23 王先謙，《荀子集解》（北京：中華書局重印「諸子集成」本）卷十二，頁220。前面所引《荀子·儒效》中的「四海之內若一家」一

決。《偽古文尚書·武成》有一句話叫作「一戎衣，天下大定」。可見，沒有超邁群倫的軍事實力，就沒有大國定天下的權威²⁴，所以杜甫《重經昭陵》才說唐太宗李世民，是「風塵三尺劍，社稷一戎衣」。傳說中，古代夏禹大會天下，雖說百獸率舞，萬邦協和，但防風氏的部族首領遲到，就要被殺掉。更不要說對於周邊的蠻族，《左傳》裡面這類例子很多，如「晉侯曰：戎狄無親而貪，不如伐之。……戎，禽獸也。獲戎失華，無乃不可乎」（襄公四年）；「梁由靡曰：狄無恥，從之，必大克」（僖公八年）；「蠻夷戎狄，不式王命，淫湎毀常，王命伐之，則又獻捷」（成公二年）。你可以看到，整個春秋戰國，一會兒是「南蠻北狄交錯」，一會兒是「王命征伐，靡有孑遺」。

中國歷史上的「天下」何嘗是德化廣被、四裔大同？「華夏—中國」的誕生，何嘗是協和萬邦、和合萬國？就連提倡「天下體系」的學者，也不能不承認「事實上的古代中國帝國的確與『天下／帝國』理想有相當的距離，以至於在許多方面只不過是個普通的帝國」。但奇怪的是，他們仍然堅持這一烏托邦想像，說這個古代帝國「在文化追求上一直試圖按照『天下／帝國』的文化標準去行事」，沒有異端、天下為公、世界是一個完整的政治單位、優先考慮的不是領土開拓而是持久性問題、朝貢只是自願的系統²⁵。可是，真的

（續）

句，後面緊接著的兩句，就是「通達之屬，莫不服從」，還是強調有主從之分。同上卷四，頁77。

24 《尚書·武成》：「一戎衣，天下大定」（注：衣，服也。一著戎服而滅紂，言與眾同心，動有成功）。雖然《武成》一篇是偽古文，但漢代以後作為經典，它的思想一樣具有經典和權威的意義。見《十三經注疏》，頁185。

25 趙汀陽，〈天下體系：帝國與世界制度〉，先發表在《世界哲學》

是這樣嗎？以現代某些學者標榜的「結束戰國時代，建立起天下主義文化的文明」或者「終結了中古混亂，建立起天下帝國」的漢、唐盛世為例罷。漢武帝時代，中國強盛，便多次征伐匈奴，五道進擊南越，同時攻打西羌、平定西南夷、遠征車師、滅掉朝鮮²⁶，一方面用策略，即所謂「東拔穢貉、朝鮮以為郡，而西置酒泉郡以隔絕胡與羌通之路」，一方面用武力，「斬首虜（匈奴）三萬二百級，獲五王，五王母」，「誅且蘭、邛君，並殺笮侯」，「攻敗越人，縱火燒城」²⁷，這才造成大漢帝國無遠弗屆的天下；同樣強盛起來的唐太宗時代，先攻打突厥，開黨項之地為十六州，四十七縣，再進擊吐穀渾，征討高句麗，遠征焉耆、龜茲²⁸。正如古人所說，中

（續）

2003年第5期，頁20，後收入其《沒有世界的世界觀》（北京：中國人民大學出版社，2005），頁33；然後再作為其《天下體系》一書的部分，頁77。

- 26 漢武帝時代征伐匈奴，置武威、酒泉、敦煌、張掖四郡，在元鼎六年（B.C.-111），五道進擊南越，設南海、蒼梧、郁林、合浦、交趾、九真、日南、珠厓、儋耳九郡，攻打西羌，也在元鼎六年（B.C.111），平定西南夷，並置牂柯、越巂、沈黎、汶山、武都等郡，仍是元鼎六年（B.C.111），接著遠征車師，俘樓蘭王，在元封三年（B.C.108）、同時，又派遣大軍攻打朝鮮，最終朝鮮大臣殺國王衛右渠，衛氏朝鮮滅亡，漢置樂浪、臨屯、玄菟、真番四郡。
- 27 分別參見《史記》卷一百十《匈奴列傳》，卷一百一十一《衛將軍驃騎列傳》，卷一百一十六《西南夷列傳》，卷一百一十三《南越列傳》。
- 28 唐太宗時期，李靖、侯君集等多次攻打突厥（629-630，640-641），開黨項之地為州縣（631-632，十六州，四十七縣），李靖進擊吐谷渾（634-635），大軍幾度征討高句麗（644-646，647-648），阿史那社爾遠征焉耆、龜茲（648）。

外大勢就是「我衰則彼盛，我盛則彼衰，盛則侵我郊圻，衰則服我聲教」，一旦外族「兵馬強盛，有憑陵中國之志」，而中國始終相信蠻夷是「人面獸心，非我族類，強必寇盜，弱則卑服，不顧恩義，其天性也」，唐太宗贏得所謂「天可汗」之稱，還是因為有打遍天下的武力，平定突厥，打敗薛延陀，收復回紇，鎮壓高句麗。戰爭中的情形不用多說，總之是「從軍士卒，骸骨相望，遍於原野，良可哀歎」²⁹。

有人覺得，古代天下之間以禮往來，「強調心之間的互惠，即心靈的互相尊重和應答」，這恐怕只是想像。其實，就連漢宣帝都懂得，不能純任儒家德教，要霸王道雜之³⁰。政治秩序的達成和學者書齋裡的想像，真是差距太大³¹。通過感化或教化，用文明說服世界，在典籍文獻中可能有，但真正歷史上看到的，更多的卻是霍去病墓前的馬踏匈奴。英雄出現和大國崛起，主要靠的是血與火。儘管我們也希望國際秩序建立在道德、仁愛和理智的基礎上，但在實際政治和歷史中，秩序卻總是要依靠力量和利益。這是沒有辦法

29 以上分別參見《舊唐書》卷一九六下《吐蕃下》，頁5266，卷一九四《突厥上》，頁5155；魏征語，見卷一九四《突厥上》，頁5162；卷一九九上《東夷》引唐太宗詔書，頁5323。

30 漢宣帝語，見《漢書》卷九《元帝紀》：「宣帝作色曰：漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任德教，用周政乎？」這實際上指出了古代中國政治制度，並非單純用儒家學說和道德教化的實際情況，頁277。

31 可以注意徐建新〈天下體系與世界制度——評〈天下體系：世界制度哲學導論〉〉，見《國際政治科學》（北京）2007年第2期（總10期），頁113-142。這篇文章的網路版有一個很有意思的題目，叫「最壞的國際關係理論與最好的天下理論」。

的，就算是唐宋以後，周邊各國已經可以與中國相頡抗，中國已經從「八尺大床」變成了「三尺行軍床」，但是在心中還是想重溫「天下帝國」的舊夢，「未離海底千山黑，月到中天萬國明」，但一敗再敗之下，只好在實際中守住漢族中國那一片疆土，在想像中做一做「萬邦朝天」的大夢。在中國終於「睜開眼睛看世界」之前，儘管在實際知識上，古代中國至少從張騫出使西域起，就已經在實際上瞭解了相當廣闊的世界，儘管在國家處境上，已經處在列國並峙的國際環境之中，但有趣的是，在觀念世界裡，中國始終相信一種《王制》裡面描述的「天下」，把它當成「理想國」³²。一旦有了機會，他們常常還是想回到漢唐時代。現在提倡「天下」的學者，也許還是在這種追憶和想像的延長線上。

漢唐就不必再說，不妨再看較晚的歷史。十四、十五世紀之交，在蒙古天下帝國之後重建的漢族大明王朝，其基本疆域只是「十五省」，在北元仍有勢力，大明自顧不暇的帝國初期即洪武、永樂時代，他們也曾列出若干「不征之國」，試圖對於鞭長莫及的異邦不聞不問，免得招惹太多麻煩。但當王朝內部逐漸穩定，他們就想到「天無二日」，希望重回「天下秩序」和「朝貢體制」。可是，中國這時已經不復漢唐。首先，日本就不樂意了，像懷良親王（1329-1383），就在給明朝皇帝的信裡說，雖然你很強大，但「猶有不足之心，常起滅絕之意」，但是你有興戰之心，我有抵抗之法，「水來土掩，將至兵迎，豈肯跪途而奉之」³³。接著，傳統屬國朝

32 據說，某學者重新翻譯和解說柏拉圖《理想國》，認為應當易名為《王制》。

33 這封信雖然不見於《明實錄》，但收在明嚴從簡編，《殊域周知錄》卷三中，應當可信。《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社影

鮮也不樂意了，說你用嚇唬小孩子的方法威脅我，其實，你自己濫用武力，根本就不能以德服人，於是，便採取在朝貢圈子裡虛與委蛇的方法³⁴。再接下去，安南也不願意服從這個「天下」，儘管洪武年間安南曾經遣使尋求冊封，可安南的國內事務卻不希望明朝插手，儘管明朝皇帝威脅以「十萬大軍，水陸並進，正名致討，以昭示四夷」，但他們始終對明朝陽奉陰違。永樂年間，明朝軍隊南下征討，試圖併安南入版圖，便遭到他們的殊死抵抗，因為他們認為這是中國「假仁義，荼毒生靈，則是一殘賊耳」。明朝雖然總是自稱仁義之師，但在安南看來就是「入寇」，因為在他們心裡，中國是中國，安南是安南，「天地既定，南北分治，北雖強大，不能軋南」³⁵。

明朝永樂皇帝說過這樣一段話：「帝王居中，撫馭萬國，當如天地之大，無不覆載。遠人來歸者，悉撫綏之，俾各遂所欲」³⁶，仔細體會，這就是「欲遠方萬國，無不臣服」的意思³⁷。日本限山隔海，有些無奈，只好把它當作「荒服」，聽之任之；朝鮮相對臣服，也不成為肘腋之患。但如果可以劍及履及，就會動用武力。

(續)

印本) 史部735冊，頁509。

34 洪武二十六年(1393)，李朝太祖對左右說，明太祖以為自己「兵甲眾多，刑政嚴峻，遂有天下」，但是他「殺戮過當，元勳碩輔，多不保全」，反而總是來責備我們朝鮮，「誅求無厭」，現在又來加上罪名，要來打我，真像是在恐嚇小孩子。見吳晗編，《李朝實錄中的中國史料》(北京：中華書局，1980)第一冊，頁115。

35 〔越〕吳士連《大越史記全書》卷十，頁497、550。

36 見《明太宗實錄》(台北：中研院史語所，1962)卷二十四「永樂元年十月辛亥」，頁435。

37 《明史》(中華書局，1974)卷三三二《西域傳四·於闐》，頁8614。

例如鄭和下西洋，本身就是「耀兵異域，示中國富強」，並不像「宣德化而柔遠人」那麼和諧溫柔，所以《明史》裡面說，「宣天子詔，因給賜其君長，不服則以武懾之」³⁸，而鄭和自己也說，「番王之不恭者，生擒之；蠻寇之侵掠者，剿滅之」³⁹。從這種角度看，你才能理解永樂一朝有關「天下秩序」的邏輯，為什麼會先興「問罪之師」，試圖平定安南歸入明朝版圖，再以「安南之鑿」震懾南海⁴⁰，然後派寶船南下，沿途有擒殺舊港酋長、俘虜錫蘭國王、生擒蘇門答臘偽王等等使用武力的舉動⁴¹。

可能，這會讓人想到弱肉強食的「叢林法則」。這確實不那麼美妙，可如果僅僅從文本上認為，古代中國的天下「指向一種世界一家的理想或烏托邦（四海一家）」，說它是「中國思想裡不會產生類似西方的『異端』觀念的原因，同樣，它也不會產生西方那樣界限清晰、斬釘截鐵的民族主義」，因而「天下」超越了國家，「堪稱完美世界制度之先聲」⁴²，甚至還越界說到古代中國史，把冊封／朝貢體系說成是以「禮制」來處理國家與國家事務，並不強調「政

38 《明史》卷三

◎**顯和宦官**頁7766。

39 鄭和等〈天妃之神靈應記〉，載鄭鶴聲等編，《鄭和下西洋資料彙編》中冊（下）（齊魯書社，1980），頁1019-1021。

40 參看王賡武，〈永樂年間（1402-1424）中國的海上世界〉指出，「派使出海是永樂皇帝展示中國強大實力的重要手段」，「運用入侵越南這一事例警示其他國家」，載《華人與中國：王賡武自選集》（上海人民出版社，2013），頁177。

41 參看楊永康、張佳瑋，〈論永樂「郡縣安南」對「鄭和下西洋」之影響〉，《文史哲》2014年5期，頁106-114。

42 趙汀陽，《天下體系：世界制度哲學導論》（南京：江蘇教育出版社，2005），頁41、51及〈前言〉。

治認同」而是凸顯「文化認同」，恐怕這都只是一廂情願。回看歷史，歷史並不這樣溫柔與和睦。雖然「叢林規則」是現代列強主導世界時常有的現象，使得 power 決定分配和秩序，但我們看東亞歷史，在所謂「朝貢體系」或者「天下體系」之中，何嘗不也是強者在制定遊戲規則，弱國不服從規則，就會引發血與火呢？某些學者說古代中國的「天下」是一個沒有邊界的世界，是一個沒有「內」和「外」，沒有「我們」和「你們」之分，所有的人都被平等對待的世界，雖然用心良苦，出自善意，不太好說是癡人說夢，但它也一定不是歷史。

所以，我們說它是「烏托邦」。

二、崛起到夢鄉：有關「天下想像」的政治背景

儘管關於「天下」的討論，在1990年代中期就已經開始⁴³，但我仍然打算用2005年出版的《天下體系：世界制度哲學導論》一書作為討論的起點⁴⁴。這不僅是因為這部哲學著作，是比較全面討論「天下」的著作，而且因為此書透露不少有關「天下」討論的政治背景與思想脈絡，其中有三點格外值得注意。（一）《導論》一開

43 像盛洪〈從民族主義到天下主義〉一文，1996年就提出「天下主義」，原載《戰略與管理》1996年1期，頁14-19（後收入盛洪《為萬世開太平》）。第二年即1997年，盛洪還與張宇燕對話，討論到這些有關天下主義的問題。見盛洪《舊邦新命：兩位讀書人漫談中國與世界》（上海：上海三聯書店，2004），頁16。

44 趙汀陽的論文〈天下體系：帝國與世界制度〉發表較早，見《世界哲學》2003年第5期。據此文第一個注釋說明，文章最初寫於2002年。後來便成為《天下體系：世界制度哲學導論》一書的基本部分。

頭提到「重思中國」是因為「中國經濟上的成功」，這種成功使得「中國成為世界級的課題」，這說明，「天下」作為一個重要話題，與1995年之後特別是21世紀以來的「中國崛起」有很大關係，這是「天下」想像的政治大背景。（二）在討論「天下」之前，此書特別醒目地引述薩義德有關「文化帝國主義」和哈特和尼格瑞有關「帝國」的語錄，這透露了中國有關「天下」的新見解，與國際理論界有關「帝國」的討論，可能有某種連帶關係。（三）此書在討論「天下」的時候，特別強調「無外」，並且引述從先秦到明清的中國論述，認為在「天下」裡，文化或者文明是主要的基礎，「天下體系」中沒有「異端意識」和「敵對關係」；「天下」抑制了軍事化帝國的發展趨勢，設想了一個世界制度；在「天下」中，「領土佔有」不再重要而是帝國持久性重要；它是一個世界性單位而各個民族國家只是地方性單位，「禮」成為自願朝貢國與中央王朝的基本原則等等⁴⁵。這也讓我們看到，這些所謂「天下」的新論述，往往來自一些對傳統儒家尤其是公羊學說的現代版解讀，這些解讀把古代理念加以現代化詮釋，並且與現代世界秩序和國家關係的論述掛鉤。因此，我們下面需要逐一討論。

首先，我們來看「中國崛起」作為「天下」理論風行的背景。最初，「天下主義」可能只是作為「民族主義」的對立面，即「世界主義」的同義詞被提出來的⁴⁶，但非常弔詭的卻是，「天下主義」

45 趙汀陽，《天下體系》，頁77-80。

46 比如被認為是自由主義學者的李慎之1994年在〈全球化與中國文化〉一文中說「在這個加速全球化的時代，在中國復興而取得與世界各國平等地位後，中國的文化應該還是回復到文化主義和天下主義——在今天說也就是全球主義」。載《太平洋學報》1994年2期，頁28。

很快成為「（現行）國際秩序」的批判性概念和「世界主義」的替代性方案。1996年，一位學者發表論文，討論中國是否應當從民族主義走向到天下主義，正式提出這一有關「天下主義」的概念，但這時被濃墨重彩凸顯的，卻是「向西方主導的國際秩序的公平與道德合法性發起挑戰」。雖然應當說，這位作者未必認同民族主義，但有趣的是，他對中國的民族主義的不滿，卻是因為中國的民族主義「是一種成色不足的民族主義」⁴⁷，更因為「近代以來，中國採取民族主義，只是一種道德上的讓步」⁴⁸，本質上就像土耳其的「自宮式現代化」，因此，中國應當由讓步和退守的民族主義，轉向籠罩和進取的天下主義⁴⁹。

是什麼原因使得「天下主義」會在世紀之交的中國大陸學界，從世界主義轉化為「偽裝成世界主義的民族主義」，並且希望這種主義從想像變成制度化的政治秩序？簡單地說，當然是所謂「中國

47 盛洪，〈從民族主義到天下主義〉，收入其《為萬世開太平》，頁45。

48 盛洪語，非常奇怪的是，他把這種民族主義作為「道德上的讓步」與新儒家所謂「道德坎陷」聯在一起，也見於上引《為萬世開太平》，頁45；這一段概括的總結，來自江西元，〈從天下主義到和諧世界：中國外交哲學選擇及其實踐意義〉，載《外交評論》2007年8月（總97期），頁46。

49 《文化縱橫》原本有一個「世界觀」欄目，討論諸如外交與國際關係等問題，比如2013年2月號的《民族主義與超大規模國家的視野》討論中國外交；但到2014年，則特別設立了「天下」欄目，以討論中國與中國之外的世界之關係。如2014年2月號談的是菲律賓民主政治，8月號討論中國資本在柬埔寨；10月號兩篇文章分別討論中國資本在緬甸與南蘇丹的問題等等。

崛起」引起的興奮和刺激⁵⁰。從1990年代中期的「中國可以說不」、
「中國仍然可以說不」、「中國為什麼說不」、「中國何以說不」
到2000年代的「中國不高興」，再到2010年的「中國站起來」⁵¹，
在一種歷史悲情加上現實亢奮的情緒刺激下，一些沉湎於「天下想
像」的學者們覺得，現在中國經濟持續高速增長，中國物質力量有
極大發展，為了捍衛中國在全球的利益，不僅應當「持劍經商」，
而且還要在世界上「除暴安良」，更要「管理比現在中國所具有的
更大更多的資源」，這才是「大國崛起的制勝之道」⁵²。他們認為，

50 王小東在《中國的民族主義與中國的未來》中說，中國在克服了1980年代自我貶低的「逆向民族主義」之後，1990年代開始出現「正態民族主義」，他提到一個很有意思的現象，即中國民族主義的一個重要來源，是海外經驗的刺激。許多被列為「中國的民族主義者」的人是曾在西方留學過的中國人。如張寬，他因對西方持批判態度而被「自由派」知識分子憤怒地形容為因個人在西方境遇不佳而怨恨西方的人；盛洪，他到美國訪問了一年後寫了一篇〈什麼是文明〉，認為中國文明優於西方文明，從而掀起了一場討論；張承志，在國外轉了一圈後寫了〈神不在異國〉及其他許多文章，因其原有的知名度及文筆的優美，掀起了中國思想界的一場更大的討論。因此，才有「中國命運不能交由別人掌握」的強烈想法以及「美國要把中國踩在腳下」的深切感覺，特別是，在中國崛起背景下，中國已經不能滿足於「發展中國家」這樣的地位。

51 關於這方面的著作很多，如馬立誠，《當代中國八種社會思潮》（北京：社會科學文獻出版社，2012）第一部分第六章；以及黃煜、李金銓，〈90年代中國大陸民族主義的媒體建構〉，載《台灣社會研究季刊》第五十期（2003年6月），頁49-79。

52 王小東語，見宋曉暉、王小東、黃紀蘇、宋強、劉仰等，《中國不高興》（南京：江蘇人民出版社，2009），頁99。據策劃者張小波說，「它是1996年出版的《中國可以說不》一書的升級版，在過去

中國在過去190年來「從弱變強，硬實力持續提升的大趨勢所帶來的，不僅僅是國族世界地位的上升直至世界秩序的重構，同樣深刻地影響著每個自覺國人的心理、觀念、視野和行為」⁵³。因此，意圖反抗美國霸權的學者和試圖復興被壓抑的儒家學說的學者，便剛好找到契合點，不約而同地提出在這個全球治理呼聲愈來愈高的時代，「國力日益強大的中國，應當接續道統，重拾儒家『以天下為一家』式的世界觀念。這一觀念體系，更宜於在一個衝突四起而又利益粘連的世界中維持公義與和平」⁵⁴。他們宣稱，「中國不能不承擔起世界歷史責任，這是中國的『天命』所在」，因為世界在這個時代出現了新問題，他們追問：「這是一個世界，還是兩個世界？中國與美國能否共同治理世界？中國處於上升階段，一旦超過美國，世界將會怎樣？」⁵⁵

很有趣，「天命」這個古代論證皇權神聖性的老詞兒，最近竟然異乎尋常地屢屢出現在中國現代學者口中，不僅僅是正面提倡「天下」的新儒家學者。先是被稱為「中國民族主義旗手」的王小東，他在2008年出版了一本題為《天命所歸是大國》的書，書的中心意

(續)

的12年裡，中國國內外的形勢發生了巨大的變化，但有一點沒有變，那就是中國和西方攤牌」。

- 53 歐樹軍，〈重回世界權力中心的中國〉，《文化縱橫》（北京）2013年6月號，頁95。
- 54 這種論述，近年來在中國學術界和思想界相當流行，見〈封面選題：反思中國外交哲學〉之「編者按」，以及盛洪〈儒家的外交原則及其當代意義〉，載《文化縱橫》2012年第8期，頁17、45。
- 55 姚中秋（秋風），〈世界歷史的中國時刻〉，載《文化縱橫》2013年6月號，頁78。

思在副標題裡很清楚，就叫「要做英雄國家和世界領導者」⁵⁶。一位社會學家，最近也在《紅旗文摘》上就中國共產黨的「天命」發表了談話，認為這個天命包括「恢復和我們的人口、國土以及我們的歷史記憶相稱的亞洲大國」、「喚起一種近代百年的屈辱意識，以及加快追趕的要求」即「中華民族偉大復興的命題」⁵⁷。還有一個學者說的很清楚，就是中國一旦取代了美國，將如何安排這個國際的秩序？他的回答是，在內，由儒家守護中國價值，對外，以中國人的世界秩序安排天下。他認為，這就是「世界歷史的中國時刻」，而「這個時刻將會持續一代人或者半個世紀」⁵⁸。就在本文寫作的2015年初，這位學者再次發表文章談「中國的天命」，因為「只有中國人能阻止歷史終結，也即文明普遍死亡的悲劇」，為什麼？就是因為各個文明中，只有「中國人最有可能帶給世界以真正文明的天下秩序」⁵⁹。

這種讓人心情澎湃的說法，在另一個由自由主義轉向國家主義的學者那裡說得更加悲情和激動。他說，一百多年來西方對於中國，就是掠奪、壓迫、陰謀，現在，他們已經出現危機，而中國正在強

56 王小東，《天命所歸是大國：要做英雄國家和世界領導者》（南京：江蘇人民出版社，2008）。

57 「中國共產黨今天還在引領這個民族，完成社會轉型這樣一個歷史重任，這個歷史重任還在，也就是『天命』還在」。見曹錦清、瑪雅，〈百年復興：關於中國共產黨的「天命」的對話〉，載《紅旗文摘》2013年7月9日。

58 同前引姚中秋（秋風），〈世界歷史的中國時刻〉，載《文化縱橫》2013年6月號，頁78。

59 姚中秋（秋風），〈中國的天命〉，載「愛思想」網，<http://www.aisixiang.com/data/82361.html>

大起來，中國就要拯救西方，結果是「未來時代，將會由中國人從政治上統一全人類，建立世界政府」⁶⁰。坦率地說，已經轉向國家主義的這位學者說這種話，並不讓我吃驚，讓我吃驚的是，恰恰尖銳批判過他的國家主義傾向的一位學者竟然也覺得，現在就應該是「新天下主義」。他雖然很客氣地說，「中國步入全球的經濟中心，但尚未成為國際事務的政治中心……在文明的意義上，中國並沒有準備好擔當一個世界性帝國的角色」。可是，為什麼中國可以充當「世界性帝國的角色」？他給出的解釋是白魯恂（Lucian W. Pye）的，因為中國原來就是一個「偽裝成民族國家的文明國家」（a civilization-state pretending to be a nation-state），而中國「忘記了自己的文明本性。文明國家考慮的是天下，而民族國家想的只是主權；文明國家追求的是普世之理，而民族國家在意的只是一己之勢」⁶¹。

其實，「天下主義」的政治背景很清楚，只要看看在這十幾年間中國大陸主流政治意識形態的變遷，就可以看到從「大國崛起」到「復興之路」，都體現了一種在經濟實力上升的時代，中國逐漸放棄了改革開放初期「韜光養晦」或「不爭論」的策略，開始追求作為「世界大國」的所謂「中國夢」。如果再聯繫到軍方一些強硬

60 摩羅語，見其所著《中國站起來》（武漢：長江文藝出版社，2010），頁255。參看此書的第二十二章論述「中國文化必將拯救西方病」、第二十四章「中國將統一世界嗎」；關於摩羅思想從自由主義向國家主義的轉變，可參看許紀霖〈走向國家祭台之路——從摩羅的轉向看當代中國的虛無主義〉，載《讀書》（北京：三聯書店，2010）8-9期。

61 許紀霖，〈多元文明時代的中國使命〉，同上《文化縱橫》2013年6月號，頁87。

路線的學者，他們提出的一系列爭霸戰略與超限戰法⁶²，以及近年來媒體上連篇累牘的炫耀軍事力量和先進武器的做法，就可以知道，學界這種所謂「天下主義」，實在有著非常現實的政治背景。應該說，思想世界總是很悲哀也很弔詭，人們一面在批判由於「中國特殊性」鼓動的「中國崛起」和「中國模式」，一面也依靠「中國特殊性」，試圖「重新定義並改變世界歷史本身」，在世界歷史的中國時刻，迎來一個由天下主義為基礎的「後軸心文明時代的降臨」⁶³。

三、「帝國」抑或「文明國家」：一種現代批判理論如何呼應傳統天下想像？

接下來，我們再來看有關「天下」的新見解，如何與國際理論界有關「帝國」的討論，以及把中國特殊化的「文明國家」論相關。

前面說到，趙汀陽的《天下體系》在正式討論「天下」的上編開頭，就以薩義德《文化與帝國主義》與哈特和尼格瑞《帝國》的

62 「超限」一詞來自喬良、王湘穗，《超限戰：對全球化時代戰爭與戰法的想法》（北京：解放軍文藝出版社，1999），這本書提出了一旦中美衝突，中國可以採取無疆界、無節制、部分軍民的全方位回擊，並採取類似恐怖戰、網路戰、生態戰等等應付美國較為強大的軍事力量的辦法。

63 特別是最近的「一帶一路」的宏大計畫，更引起周邊的警覺。按：台灣一家報紙指出「『一帶一路』是中國版的馬歇爾計畫，它同時要復興的，是橫互於歐亞之間的陸塊，中亞、東歐、中東，以及麻六甲、錫蘭、印度洋，也可說是亞洲的另一次西征」（台灣《聯合晚報》2015年1月28日）。

語錄作為引子。這並不奇怪，薩義德的「東方主義」理論和「文化帝國主義」批判，以及哈特和尼格瑞的「帝國」論，在20世紀後期到21世紀之初在中國影響很深⁶⁴，這些學者都是值得尊敬的批判者。不過，有時候新理論的移植，由於鄧書燕說，不免會「橘逾淮則為枳」。他們對西方主流思想與觀念的批判，有時會激起非西方世界情感上的同仇敵愾和自我認同，這種同仇敵愾和自我認同，又會激起對抗普遍價值和現行秩序的偏激國族主義。

世紀之交，這種對於西方尤其是美國主導的世界秩序的批判，在中國學界漸漸脫離了它原本的語境，啟動了潛藏在中國知識界心底很久的民族主義或國家主義，也呼應了現代中國的某些思潮，因而相當流行。原本，這種充滿了正義感和同情心的新理論，是在西方批判西方，一方面在政治上激烈抨擊近代以來帝國主義的政治霸權，一方面從文化上反省西方帝國主義的話語霸權，這使得「帝國」成為被熱烈討論的概念。1980年代以來，不少在西方批判西方的思潮被引進，比如後現代、後殖民、後結構理論，一些有關「帝國」和「文化帝國」的西文書籍也被翻譯成漢語，前者如哈特和尼格瑞《帝國》（2008）和弗格森《帝國》（2012），後者如湯林森《文化帝國主義》（1999）和薩義德的《文化與帝國主義》（2003）。

坦率地說，這些有關「帝國」的論說，原本取向並不一致。有

64 趙汀陽在中央電視台題為〈以天下觀世界〉的「百家講壇」中，一開頭就講到1999年哈特和尼格瑞的《帝國》中有關傳統帝國、新帝國以及「開始尋找另外一種政治體系」的觀點，讓他「吃了一驚」。陳曉明和韓毓海，也在北京大學與研究生進行過〈何為帝國，帝國何為——關於《帝國》的一次座談〉；2004年，兩個作者來到中國，由當時《讀書》雜誌的主編汪暉主持，在清華大學做了演講，在《讀書》雜誌進行了座談。

的是在批判全球化時代西方發達國家通過金融資本和大眾傳播、思想藝術，導致貧弱國家的文化失語，威脅到第三世界的文化認同；有的是在說明全球化與現代性本身的文化擴散，使得這個世界趨向同一化，文化多元主義受到挑戰；有的則是在討論曾經的帝國主義如何建立了現代世界的秩序，而這種帝國的消失如何導致了一個沒有秩序的世界；還有的則是在批判前近代通過殖民和掠奪建立的帝國消失之後，全球化與國際資本重新建立了隱秘和可怕的控制世界的新帝國主義。在這些種種取向不一的理論中，唯一共同的，就是強調「帝國」超越了「國家」，無論是在前現代的老帝國，還是在後現代的新帝國，「帝國的概念的基本特徵是沒有邊境，它的規則是沒有規則」⁶⁵。但是，「帝國」卻在中國鉤沉出消失已久的「天下」，而這種批判的理論或理論的批判，則由於它對全球化、現代性以及當今世界秩序的批判，啟動了中國清算「百年屈辱」的情感、批判「現代性」的思潮和重建「天下」體系的雄心。

正如哈特和尼格瑞在《帝國》序言一開頭就宣稱的，「帝國正在我們的眼前出現」，因為「伴隨著全球市場和生產的全球流水線的形成，全球化的秩序、一種新的規則的邏輯和結構，簡單地說，一種新的主權形式正在出現。帝國是一個整治對象，它有效地控制著這些全球交流，它是統治世界的最高權力」⁶⁶。可是，這個「帝國」的中心在哪裡？「19世紀是英國的世紀，那麼，20世紀是美國的世紀，或者說，現代是英國的，後現代是美國的」，哈特和尼格瑞劍指美國，可是21世紀呢？他們並沒有說。是崛起的中國嗎？美

65 哈特與尼格瑞，《帝國》（南京：江蘇人民出版社，2003），〈序言〉，頁4。

66 哈特和尼格瑞，《帝國》，〈序言〉，頁1、3。

國帝國之後呢？有趣的是，在我所看到的各種天下理論論著中，很多學者把「天下」與「帝國」並列（如趙汀陽的「天下／帝國」），不約而同的是，論者都熱衷於把「天下」當作「帝國」的替代性方案，暗示美國主宰20世紀的「帝國」和中國建立21世紀的「天下」即將構成序列，儘管「帝國」和「天下」都是「一種以建立新秩序之名而得到認可的權力觀，這種權力觀包容它認定的文明世界的每一寸土地，包容一個無邊無際、四海如一的空間」，但是，在某些學者的說法中，「天下」就是比「帝國」更加公平、仁慈和善良。

先不必急著分析為什麼「天下」就比「帝國」好，我們不妨看另外一種同樣啟動了「天下」議論的說法，這就是把傳統中國界定為「文明國家」的說法。我在《宅茲中國》一書中曾反復強調，我不否認古代中國的國家形態確實與歐洲甚至亞洲其他國家不同，在《何為中國》一書中我也通過晚清到民國的歷史說到，中國從傳統帝國向現代國家轉型的過程，既有「從天下到萬國」，也有「納四裔入中華」，與近代歐洲以及亞洲其他國家不同，這使得現代中國相當複雜。我贊成掙脫「帝國」與「民族國家」兩分這種來自歐洲近代的國家觀念⁶⁷。但是，這並不能引出中國自古以來是一個「既非帝國，也非國家」的結論，更不贊成中國始終就是一個「文明國家」這種沒有歷史感的說法。

所謂「文明國家」（civilization-state）的說法，正如前面曾提及可能源自白魯恂所謂「偽裝成民族國家的文明國家」，國內如甘陽等學者也特別熱心提倡這一說法，試圖從「國家」這個維度支持

67 葛兆光，《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》（北京：中華書局，2011）；《何為中國？——疆域、民族、文化與歷史》（香港：牛津大學出版社，2014）。

「中國特殊論」⁶⁸。但問題是，白魯恂並沒有對「文明國家」的中國進行深入的歷史分析，也沒有進一步仔細論證「文明國家」這一類型究竟應當具備什麼特徵，更沒有對「文明國家」在現代世界秩序中應當如何自處提出明確看法。倒是近年來一些努力提倡「中國模式」或「中國特殊論」的學者，借著西洋一些非歷史學家比如基辛格《論中國》和馬丁·雅克《當中國統治世界》的鼓吹⁶⁹，重新使用這一似是而非的概念，把歷史上的中國特殊化，一方面試圖把古代中國的朝貢體系打扮得很文明，一方面讓現代中國免於接受現代制度之約束⁷⁰，這迫使很多學者不得不開始重新討論「傳統中國」的性質。

我們知道，按照最一般的定義，現代國家與傳統帝國的區別有若干方面，一是有明確的國境存在（國民國家以國境線劃分政治的、經濟的、文化的空間，而古代或中世國家雖然也存在中心性的政治

68 甘陽這一說法，最早見於2003年12月29日《21世紀經濟報導》吳銘的訪談〈甘陽：從「民族—國家」走向「文明—國家」〉，他或許覺得，中國的問題就在於20世紀中國要走入現代世界體系成為民族國家，這是走了偏路，因為中國原本是文明國家，未來也應當走向文明國家；參看其《文明·國家·大學》（北京：三聯書店，2012）。

69 基辛格，《論中國》（胡利平等譯，中信出版社，2012）；見〈後記〉，頁517；馬丁·雅克，《當中國統治世界》（張莉等譯，中信出版社，2010），頁332。

70 比如張維為《中國震撼：一個「文明型國家」的崛起》（上海人民出版社，2011）第三章就認為，作為「文明型國家」的中國有八大特徵，比如超大型人口規模、超廣闊疆域國土、超悠久歷史傳統，超深厚文化積澱，獨特的語言，獨特的政治，獨特的社會，獨特的經濟。坦率說，這八大特徵都無法證明中國在歷史上就是一個「文明型國家」，只能說明現在的中國是一個特別的國家，頁57-90。

權力和政治機構，但是沒有明確的劃定國家主權的國境），二是國家主權意識（國民國家的政治空間原則上就是國家主權的範圍，擁有國家自主權不容他國干涉的國家主權和民族自決理念），三是國民概念的形成與整合國民的意識形態支配，即以國家為空間單位的民族主義（不止是由憲法、民法與國籍法規定的國民，而且由愛國心、文化、歷史、神話等等建構起來的意識形態），四是控制政治、經濟、文化空間的國家機構和制度（不僅僅是帝王或君主的權力），五是由各國構成的國際關係（國際關係的存在表明民族國家之主權獨立與空間有限性）⁷¹。

那麼，什麼是「文明國家」？也許它既沒有國境劃定的邊界，也沒有明確的國家主權；也許它的國民意識只是對傳統的文化認同而不是對國家的制度認同；也許是控制國家的並不是現代政府而是傳統皇權；也許它與四鄰異國的關係並不是國與國對等關係而只是一種文化聯繫。可是，中國真的是這樣的國家嗎？如果是，那麼它與「帝國」的區別何在？如果它也是超越了國家，用文化籠罩四方，那麼，它與現代批判理論所說的「文化帝國主義」或「新帝國主義」區別何在？似乎什麼都不清楚，但不清楚的概念卻被普遍使用。可是，由於這個說法呼應了過去很多中國學者有關「天下」的「文化主義」，即中國不曾用武力而是通過禮儀來建立東亞朝貢體系這一說法⁷²，因此它很受歡迎⁷³。

71 西川長夫，〈国民国家论から見た「战后」〉，載其《国民国家论の射程》（東京：柏書房，1998），頁256-286。需要說明的是，關於現代民族國家的各種論著已經非常多，我這裡只是取其方便，採用了西川氏簡明而清晰的定義。

72 一直到最近，仍有人把「綏靖」當做傳統中國文明的擴展方式，而把「征服」當做環地中海歐洲文明的擴展方式。見林崗，〈征服與

可是，真的是這樣嗎？按照哈特和尼格瑞的說法，帝國是「一種以建立新秩序為名而得到認可的權力觀，這種權力觀包容它認定的文明世界的每一寸土地，包容一個無邊無際四海如一的空間」⁷⁴。那麼，「天下」是什麼？它不是也和這個建立新秩序、包容每一寸土地、四海如一的空間的「帝國」一樣嗎？在這個「帝國／天下」的背後，不也是有一個世界制度的制定者嗎？它憑什麼可以自認是「文明」而別人是「野蠻」，如果大家都要遵循它的文化和制度，那麼，不是又要回到古代中國區分華夷的傳統秩序？有趣的是，法國人德布雷在與「天下體系」的提出者趙汀陽討論的時候，已經指出這個天下體系「過分的統一，均勻和模糊」，他追問一系列尖銳的問題：作為「大家長」的核心國將由誰選出，如何選出？它對什麼人負責？它的法律怎樣制定？它對人民的宣言將用拉丁字母還是用漢字？據說，「對此，趙汀陽坦言自己只是在哲學意義上論證了『天下體系』的政治原則和普遍價值觀，而對於具體的政治權力機構就很難提前想像，也一直沒有想出很好的辦法來解決大家長的問題」⁷⁵。

(續)

綏靖——文明擴展的觀察與比較》，《北京大學學報》2012年第5期，頁68-78。

- 73 當然，過去這種說法的代表人物多數是對於傳統有著「溫情和敬意」的學者，比如前引錢穆，《中國文化史導論》中就說，「中國人常把民族觀念消融在人類觀念裡，也常把國家觀念消融在天下或世界的觀念裡。他們只把民族和國家當作一個文化機體，並不存有狹義的民族觀與狹義的國家觀，『民族』和『國家』都只為文化而存在」前引錢穆《中國文化史導論（修訂本）》，第二章，頁23。
- 74 哈特與尼格瑞《帝國》，中譯本，頁8。
- 75 參看〔法〕德布雷、〔中〕趙汀陽，《兩面之詞——關於革命問題

確實，誰是「大家長」？誰制定這個「天下」的規則？誰來制定這個世界制度並且仲裁其合理性？這是決定「天下」比「帝國」更好的關鍵所在。如果這一問題沒有解決，「天下」將會重新變回「帝國」。對此，我們不妨看一個非中國學者的說法，來自韓國的白永瑞在一篇題為〈中華帝國論在東亞的意義〉的論文中提出一個問題，即現在的中國是否仍是「帝國」？它是否還是古代尤其是清帝國的延續？他相當客氣地指出，「帝國」由於統治領域廣泛，因此具有多種異質性的寬容原理，但他也不無擔心說到，作為帝國的現代中國，不僅應該成為有利於中國的帝國，而且應當成為有利於世界的「好帝國」，這才是「自我實現的諾言」，因為除了「寬容」原理之外，「帝國」還具有「膨脹」因素⁷⁶。

「膨脹」的結果是什麼？這位來自中國鄰國的學者，恐怕擔心的正是馬丁·雅克說的，「中國越來越有可能按朝貢體系，而不是民族國家體系構想與東亞的關係」嗎⁷⁷？那麼，這種超越民族和國

(續)

的通信》，此處文字引自周仍樂對此書的評論〈關於革命——讀德布雷和趙汀陽的《兩面之詞》〉，載《文化縱橫》2014年10期，頁112。又，William A.Callahan對於趙汀陽的「天下體系」提出了與德布雷相同的質疑，見William A.Callahan: Tianxia, Empire and the World，參見白永瑞下引文。

76 白永瑞，〈中華帝國論在東亞的意義〉，這篇文章提出這樣一個問題「中國會成為順應世界體制邏輯的帝國（換句話說，成為繼承美國的霸權國家），還是成為違背世界體制邏輯的帝國，亦或者，中國的選擇會超出以上兩種道路」，見《開放時代》（廣州）2014年第1期，頁93。還可以參看同作者的〈東亞地域秩序：超越帝國，走向東亞共同體〉，載《思想》（台北：聯經出版公司，2006年10月）第三期，頁129-150。

77 馬丁·雅克，《當中國統治世界》（張莉中譯本，中信出版社，2010），

家的世界體系叫作「天下」或者叫作「帝國」，有區別嗎⁷⁸？

四、旁行斜出的詮釋：《春秋公羊傳》與董仲舒、何休到莊存與、劉逢祿

現在，我們要討論最核心的問題，即傳統儒家文獻中有關「天下」的一些理想型論述，是如何一步一步被詮釋為現代版的「天下主義」的。

古代中國的「天下」論述可以追溯到很早，如果僅僅依賴字面檢索，儒道墨各家文獻中都有「天下」一詞，這不必細說。即使在早期儒家文獻中，最重要的如《論語·顏淵》裡的「天下歸仁」、《孟子·離婁》裡的「天下無敵」、《禮記·禮運》裡的「天下為公」等等，也出現得也很頻繁⁷⁹。不過，這裡並不想用這種尋章摘

(續)——

頁333。

- 78 不止是趙汀陽，有的學者也把「天下」和「帝國」並舉，如許紀霖就曾經以「新天下主義：中國如何成為一個文明帝國」為題，來討論中國如何成為大國，他雖然用了「文明」二字來修飾或限定「帝國」，但是這個「天下」與「帝國」顯然有很多重疊性。見《世界歷史的中國時刻》討論記錄，《開放時代》（廣州）2013年第2期，頁46-47
- 79 《論語·堯曰》「興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。所重，民食喪祭」；《十三經注疏》，頁2535；《論語·八佾》「二三子何患於喪乎，天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸」；《十三經注疏》頁2468；《左傳》成十二年「天下有道，則公侯能為民干城，而制其腹心，亂則反之」（正義曰：天下有道之時，則公侯能為捍城禦難，而使武夫從己腹心，不侵犯他國也。亂則反之，不復捍蔽己民，乃以武夫從己腹心，將武夫為股肱爪牙，以侵害他國，

句的方式（這在現代網路時代是很容易做到的），而是想從歷史角度（尤其是從思想史的脈絡），討論一下最能刺激現代「天下」想像的那一脈思想，尤其是公羊學一系的來龍去脈。

現代學者論述「天下」的時候，最經常引述的，當然是《春秋公羊傳》。《春秋公羊傳》隱西元年記載「公子益師卒」，由於《春秋》沒有特別記載他卒於那一天，《公羊傳》就引申和解釋，這是因為時代遙遠，《春秋》記載事情有「所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭」。東漢的注釋者何休，先把這一說法，解釋成三個歷史記憶不同的時代，即春秋魯國十二代諸侯中，「昭、定、哀」三代是孔子的父親與孔子自己「所見」（即親眼所見）的時代，「文、宣、成、襄」四代，是其父親「所聞」（即聽到傳聞）的時代，「隱、桓、莊、閔、僖」五代，是高祖、曾祖「所傳聞」（即所聽說的傳聞）的時代，由於時代不同，加上每個人境遇、立場、觀念不同，所以《春秋》的記載會有「異辭」。僅僅到此為止的話，本來並沒有什麼奇怪，但接下去，何休又作了進一步發揮，就把這三個記憶不同的時代，轉化為政治制度和道德狀態不同的時代：一個是「內其國而外諸夏」、一個是「內諸夏而外夷狄」、最後一個是「天下遠近小大若一」的三種不同時代。有趣的是，恰恰是這種轉了一個方向的解釋，後來被所謂「今文學者」大加發揮，成了對於現實的和理想的「天下秩序」的重要論述⁸⁰。

（續）

是反治世也）。《十三經注疏》本，頁1911。

80 《春秋公羊傳注疏》卷一，見《十三經注疏》（北京：中華書局，1980），頁2200。最近，朱聖明〈現實與思想：再論春秋「華夷之辨」〉一文很細心地指出，春秋公羊學有關華夷的論述其實是有內在矛盾的，雖然它有時按文明原則判定「華夷」（即韓愈《原道》所謂「諸侯用夷禮則夷之，進於中國則中國之」），但對華夷界限

「內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄」的說法，原本就來自《公羊傳》。《春秋》成公十五年冬十一月記載了叔孫僑如會見晉士燮、齊高無咎、宋華元、衛孫林父以及鄭、邾各國大夫，可是，接下來又單獨寫了一句「會吳於鐘離」。為什麼不把吳國代表也和晉、齊等國人物一氣寫下來？於是，《公羊傳》就從這一蛛絲馬跡中揣測，這是因為《春秋》對吳國另眼相看，因為吳是「外」而不是齊、晉、鄭等「內」，內外有別，所以說，「曷為外也？《春秋》內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄」⁸¹。這是否過度穿鑿？我們且不必深究。但是，第一步跨出邊界加以更深解釋的，是西漢的董仲舒。董仲舒在其《春秋繁露·王道第六》中想像上古帝王「治天下，不敢有君民之心」，不僅要愛惜人民，要和睦社會，而且要祭祀以時，因此，上古的「天下」很接近一個理想世界⁸²。可是不幸的是，歷史每下愈況，由於後世帝王「驕溢妄行」，政治卻越變越壞，最終只好依賴如齊桓、晉文之類來「救中國、攘夷狄，卒服楚，至為王者事」。不得已之下，孔子作《春秋》就只好確立原則（春秋立義），讓天

（續）

仍有明顯界分，並不全然按照文明原則；雖然董仲舒等也有改變「華夷二分」的意思，但他仍然區分「中國」、「大夷」和「小夷」，在華夷問題上依然恪守「必也正名乎」的傳統，這叫「《春秋》謹辭，謹於名倫等物也」。他提醒說，不應當忽略這一論述中間，「春秋華夷之辯的斷裂性及『華夷之間』的存在」。顯然，公羊學有關華夷之辨邏輯上的一致性，其實是後人詮釋出來的。載《學術月刊》第47卷第5期（2015年5月），頁159-167。

81 《春秋公羊傳注疏》卷十八，《十三經注疏》，頁2297。

82 董仲舒說，本來「王者，民之所往」（按照《春秋元命苞》的說法，「王者，往也，神之所輸向，人之所樂歸」），能「使萬民往之，而得天下之群者，無敵於天下」。見蘇輿，《春秋繁露義證》（北京，中華書局，1992）卷四至卷五，頁113-116。

子、諸侯、大夫以及更遠的夷狄，要遵循明確的等秩（如天子祭祀天地，諸侯祭祀社稷，諸山川不在封地之內不能祭祀；又如諸侯不能專封，也不能用天子的樂舞，大夫不能享受諸侯一樣的世襲祿位，夷狄就更不消說），這就叫「自近者始」即遠近不同，有了這種遠近或者是內外的等差，才能「內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄」，在天下濁亂的時候建立起普遍秩序⁸³。

需要指出的是，董仲舒這種把天下的「國」、「諸夏」和「夷狄」分成自近及遠、從內到外的不同等級，區別加以對待的方式，與現在天下主義提倡者理想中和諧而平等（「天下遠近小大若一」）的「天下」還是不盡相同的。應當注意，董仲舒（B.C.179-B.C.104）的時代，正是前面說過的極力開疆拓土征伐四方的漢武帝時代，董仲舒為大漢王朝提出的理想雖然是「四海一家」，但「四海一家」必須是在大漢天子統御威光下的大一統，在這個「天下」中，各國分夷夏遠近，是有等級秩序的，因此三十年間，漢武帝征朝鮮、伐閩越、滅南越、經營西南，攻伐匈奴，恢復甚至擴大了秦帝國的疆土，納四夷入大漢之天下⁸⁴。這才符合後來所謂《公羊》「三科九

83 蘇輿，《春秋繁露義證》卷四至卷五，頁101、133。

84 研究漢代政治與《春秋》關係的陳蘇鎮在《〈春秋〉與「漢道」——兩漢政治與政治文化研究》（修訂本，北京：中華書局，2011）中指出，「漢武決策，將帥出力，《公羊》家則以其特有的『太平』世理論製造輿論，營造氣氛，甚至直接參與決策，從而推進了此項事業（指開疆拓土）的發展」。所以，公羊三世說中有關「太平世」的理想，並不是那麼和平與溫柔的，頁250。還應當補充一點的是，在這樣的天下中，就連思想學說，也是要按照皇權來統一的，任憑「師異道，人異論，百家殊方，指意不同」是不行的，所以，董仲舒才要「皆絕其道，勿使並進」。見《漢書》卷五十六《董仲舒傳》，

旨」中的「張三世」、「存三統」和「異外內」。然而，到了東漢，何休用了董仲舒的話語，卻改變了董仲舒的意思，只是在經典中想像這種原本「不一」的天下，逐漸變成「若一」的天下，借用了古代中國有關「上古黃金時代」和「歷史不斷倒退」的觀念，倒著構想未來會有一個逐漸蛻皮重生、回向上古的天下誕生⁸⁵。

不過，何休的這個說法雖然在後世被放大提升，但在古代中國，很長時期內，卻只是一個經書解釋者的理想，這個連何休自己都說是「非常異義可怪之論」的理想，在很長時間裡面，並沒有特別受到重視，正如梁啟超所說，「自魏晉以還，莫敢道焉……公羊之成為絕學，垂二千年矣」⁸⁶。

它重新回到傳統中國的思想世界並成為議論的焦點，據一些學者說，是在清代中期常州公羊學重興的時代。關於常州公羊學，較早的現代論述，在1920年梁啟超撰《清代學術概論》和1929年梁啟超去世後出版的《中國近三百年學術史》。自認屬於公羊學一脈中的梁啟超說，「今文學啟蒙大師」，先是莊存與及其《春秋正辭》，他專門發掘《春秋公羊傳》的微言大義，然後是劉逢祿及其《春秋

(續)

頁2523。

- 85 古代中國各家思想都有這樣的想像，無論是想像堯舜禹湯文武、推崇五帝還是崇尚更早的神話人物，正如顧頡剛說的，都把古代想像成黃金時代，連建議法後王、立足現實的學者也不例外，像《韓非子·五蠹》中就說，各家都相信「上古競于道德，中世競于智謀，當今爭於氣力」，好像歷史越來越糟糕，因此要回到三代，甚至五帝時代。《二十二子》（上海古籍出版社影印光緒浙江書局版，1985），頁1183。
- 86 梁啟超，《清代學術概論》（朱維錚校注，《梁啟超論清學史二種》，復旦大學出版社，1985）第二十二，頁61。

公羊經傳何氏釋例》，特別發掘「張三世」和「通三統」、「紂周王魯」、「受命改制」。這一思想啟發了龔自珍和魏源⁸⁷，「在乾嘉考據學的基礎之上，建設順、康間『經世致用』之學」⁸⁸。

古代中國思想史上一個常見而且重要的現象，就是新見解常常依傍對舊經典的解釋，靠正統經典的權威支持異端思想的合法。因此，規規矩矩尋章摘句的注疏往往並不能掀起波瀾，倒是旁行斜出歪打正著的「誤解」常常推動著新思想的出現，特別是這種「誤解」如果可以「發揮」，它就會移形換位或者移花接木，把後見之明的現代思想安放在傳統基座上，並且就像錢穆說的那樣，「推之愈崇，辯之愈暢」⁸⁹。可是，如果回到當時的歷史語境中，而我們又沒有用「後見之明」來反觀前人的話，從現存莊存與和劉逢祿的各種資料中，大概可以看到的只是兩點：一是他們對於歷史以來經學中闡發「微言大義」傳統消失的憂慮，二是對當代即乾隆時代那種憑藉史學原則來理解經學意義的批判⁹⁰。

前一點就像莊存與《春秋正辭》的「敘」中說的，東漢之後的

87 同上梁啟超，《清代學術概論》第二十二，頁61-62。

88 梁啟超，《中國近三百年學術史》（朱維錚校注，《梁啟超論清學史二種》，復旦大學出版社，1985）。但是他也指出，「這派學風，在嘉、道年間，不過一支『別動隊』，學界的大勢力仍在『考證學正統派』手中。這支別動隊的成績，也幼稚得很」，頁119。

89 正如錢穆在《中國近三百年學術史》（北京：中華書局重印本，1986）第十一章中所說，「愈後者推之愈崇，辯之愈暢，莊氏之學猶是也」，頁524。

90 關於清代中期公羊學的最近研究，可以參看：陳其泰，〈莊存與：清代公羊學的開山〉、馮曉庭，〈莊存與的春秋學述論〉等論文，均載林慶彰等編，《晚清常州地區的經學》（台北：學生書局，2009）。

「賈、鄭之徒，已緣隙奮筆，相與為難」，「魏晉而下，經學破碎，降及唐宋，師儒偏蔽」，搞得「《春秋》之義幾廢」⁹¹；劉逢祿《谷梁廢疾申何》「敘」中說，「鄭眾、賈逵之徒，曲學阿世，扇中壘之毒焰，鼓圖讖之妖氛」，「天不祐漢，晉戎亂德，儒風不振，異學爭鳴」⁹²。顯然，他們針對的是歷史上，傳統經學家不能闡發「微言大義」的解經之法，試圖把公羊學傳統重新恢復起來；後一點則像莊存與《春秋正辭》「敘」中所謂《春秋》「人事決，王道備」，是「矯枉撥亂」的著作，而不是「紀事之書」，決不能用文字音韻訓詁的考據方法，簡單看待經典的意義⁹³；而劉逢祿則說得更清楚，他在《春秋公羊經釋例》中說，「大清……人恥向壁虛造，竟守漢師家法」，但對《公羊傳》的意義，卻追隨東漢賈逵、鄭玄的路數，不能真正理解《公羊傳》的「經宜權變，損益製作」⁹⁴。所以，他的《春秋論》就針對錢大昕，說他輕視《公羊》崇尚《左傳》，是「不懂得經、史有異，也不知道「左氏詳於事，而《春秋》重義不重事」，如果要用歷史學方法來評價《公羊》，「如第執一例以繩《春秋》，則且不如畫一之良史，何必非斷爛之朝報也」⁹⁵。

91 莊存與，《春秋正辭》〈敘〉，《續修四庫全書》（上海古籍出版社影印本）經部141冊，頁1-2。有人指出，這只不過是莊存與教授皇子的講義。

92 劉逢祿，《谷梁廢疾申何》「敘」，《續修四庫全書》（上海古籍出版社影印本）經部132冊，頁1。

93 莊存與，《春秋正辭》〈敘〉，頁1-2。此書主要就是在分成九部分，闡發董仲舒、何休所謂「三科九旨之義」。

94 劉逢祿，《春秋公羊經釋例》，《續修四庫全書》經部129冊，頁458-459。

95 劉逢祿，《劉禮部集》卷三《春秋論》上，《續修四庫全書》（上

莊存與和劉逢祿闡發的《春秋》公羊學觀念，一是在闡發「王天下」（即「譏世卿」，尋求國家在政治上的同一性），二是在追求「大一統」（古往今來中國一直追求，而大清王朝也希望的統一王朝），三是在想像大一統之後的「六合同風，九州共貫」（古人一直期待的所謂「一道德，同風俗」境界）。這是漢唐宋明儒家學者的共識，就算是把它放在清乾嘉時代的政治語境中看，究竟有多少「現代」的意味？就是在已經預感時代變化，所謂「睜開眼睛看世界」的魏源和龔自珍那裡，我們也沒有看到清代公羊學說有那麼自覺「現代」的意義。龔自珍〈資政大夫禮部侍郎武進莊公神道碑銘〉中對莊存與的學術宗旨有一個回顧，我們能看到，他重視的是經學的微言大義，批判的主要是當時的考據風氣；在魏源〈兩漢經師今古文家法考敘〉對清代經學路數的總結中，也可以看到清代公羊學只是一種以「復古」為「革新」，從東漢上溯西漢的途徑，「由詁訓、聲音以進於東京典章制度，此齊一變至魯也；由典章、制度以進於西漢微言大義，貫經術、故事、文章於一，此魯一變至道也」⁹⁶。

顯然，這並不意味著莊存與、劉逢祿闡發的微言大義中，已經有現代（國家制度、國際秩序）觀念的痕跡。其實，清代公羊家說

（續）

海古籍出版社影印本），1501冊，頁57上。蔡長林也指出，「劉逢祿與錢大昕之所論，既是公羊學與左傳學的對立，也是經學與史學的對立，從當時學術大環境的角度看，既是莊氏家族學術觀點與當代考據學家治學觀點的對立，也是學術圈中的主流與非主流的對立」，見蔡長林《從文士到經生——考據學風潮下的常州學派》（台北：中央研究院·中國文哲研究所，2010），頁351。

96 龔自珍，〈資政大夫禮部侍郎武進莊公神道碑銘〉，載《龔定盦全集類編》（北京：中國書店，1991），頁295。魏源，〈兩漢經師今古文家法考敘〉，《魏源集》（北京：中華書局，1976），頁152。

經的所謂現代意義，往往是一波又一波詮釋出來的，正如蕭一山《清代通史》引錢穆的話說，從阮元〈莊方耕宗伯經說序〉、董士錫〈莊氏易說序〉到魏源〈武進莊少宗伯遺書序〉，「三家之序，愈後者推之愈崇，辯之愈暢」⁹⁷。正是這種由於時代變遷情勢轉移所造成的過度詮釋，才把清代公羊學的意義一步一步剝離了「歷史」，提升到「現代」。已經有學者針對清代公羊學「被現代化」的弊病指出，「常州學派在學術史上的意義，是屬於清中葉，而不是晚清的，是面向傳統，而不是面向現代的」⁹⁸。我很同意這個看法。脫離開十八至十九世紀之間的學術與思想語境，把莊存與和劉逢祿的公羊之學說成是「為中國重新尋找認同，為未來世界立法」，恐怕只是後代人在時局焦慮下的越解越深。他們在當時是否有這樣明確的新意識？那時的「微言大義」裡是否有關於未來世界的新設計？其實，梁啟超並沒有進一步的說明。

很長時間裡，學界還是把從傳統資源到現代思想的傳承關聯點，放在龔自珍和魏源身上，莊存與和劉逢祿並不在歷史舞台的中心。

五、面對西潮的想像：晚清康有為以及當下學者的郢書燕說

莊存與和劉逢祿等清代公羊學被重新翻檢出來，放在近代思想

97 蕭一山，《清代通史》（上海：華東師範大學出版社，2006）第四冊第五篇，頁315。

98 蔡長林，《從文士到經生——考據學風潮下的常州學派》「結論」，頁511-512。

史的中心位置加以現代詮釋，其最重要契機，依我的粗淺觀察有二：首先是在一百多年前的晚清，康有為面對洶湧而來的西潮，試圖挽狂瀾於既倒，借用古代中國資源進行「托古改制」，因而延續公羊之學，拿「微言大義」來加以發揮；然後是一百年之後的二十世紀末年，一個中國本土的儒學學者和一個來自美國的歷史學者的著作，給學界帶來的刺激。

把「三世說」當作未來世界設計藍圖的說法，是在晚清康有為那裡橫空出世的。讀他的《春秋董氏學》、《孔子改制考》、《大同書》等著作，這種把古代學說政治化和現代化的色彩非常濃重。正如很多學者（如蕭公權、朱維錚）早就指出的，經由廖平到康有為，晚清的一些學者試圖以傳統經學資源，來回應變大了的世界特別是來自西方的衝擊。在廖平那裡，還只是半隻腳踏出經學家的邊界，在光緒十年至十二年（1884-1886）他連續撰寫的三篇《何氏公羊春秋十論》、《續十論》、《再續十論》中，他只是闡發「孔子作春秋，存王制……復作此篇，以明禮制，故所言莫不合於《春秋》」⁹⁹。但是，康有為卻兩隻腳都已經站在經學門檻之外，他只是在借用《春秋公羊傳》以及注釋中有關「三世」、「內外」的說法，應對當時新的國際秩序籠罩下，中國國內大清王朝的危機和中國之外華夷秩序的崩潰。他一方面承認這種新的國際秩序，使得「中國」不再是天朝，時代已經退居「內其國而外諸夏」或「內諸夏而外夷狄」，另一方面則力圖以「遠近大小若一」的天下大同，作為「中國」通過文明（孔教）重新籠罩世界的努力遠景，恢復中國的信心。這個時候，《春秋公羊傳》和那些被詮釋出來的「微言大義」，才似乎

99 廖平，《何氏公羊春秋十論》及《續十論》、《再續十論》，見《續修四庫全書》經部131冊，頁351以下。

開始具有了為現代世界和政治制度提供資源的意義。

據朱維錚的研究，1885年到1890年那幾年，是康有為思想定型的幾年。前些年他應鄉試落榜後遊歷江南，「盡購江南製造局及西教會所譯出各書盡讀之」，這幾年開始撰寫《人類公理》和《內外篇》¹⁰⁰，據他自己說，這時他就已經在用孔子的「據亂、升平、太平之理，以論地球」，設想「地球萬音院」和「地球公議院」，以及「養公兵以去不會之國，以為合地球之計」¹⁰¹。1890年，他見到廖平，開始接受公羊學，第二年，建立萬木草堂，開始傳授這種「非常異義可怪之論」。在《教學通議》中，他先是把「三世」用於中國歷史的分期，「自晉到六朝」為大臣專權，世臣在位的亂世，「自唐至宋」為陰陽分、君臣定的升平世，把「自明至本朝」當作「普天率土，一命之微，一錢之小，皆決於天子」的太平盛世，這時士人「以激勵氣節忠君愛國為上」、百姓「老死不見兵革，不知力役」¹⁰²。到了《春秋董氏學》，他強調這個「三世說」是「孔子非常大義，托之《春秋》以明之……此為《春秋》第一大義」¹⁰³。而在《孔子改制考》中，他才真正正面地提出，孔子作《春秋》，是在「據亂世而立三世之法」、「因其所生之國而立三世之義，而注

100 參看朱維錚，〈康有為先生小傳〉，載朱維錚校注，《中國現代學術經典·康有為卷》（河北教育出版社），頁6-7。

101 康有為，《康南海自編年譜》（即《我史》，北京：中華書局，1992）光緒十三年（1887）條，頁14。

102 康有為《教學通議》，前引朱維錚校注，《中國現代學術經典·康有為卷》，頁70-71。

103 康有為《春秋董氏學》，前引朱維錚校注，《中國現代學術經典·康有為卷》，頁137。

意於大地遠近小大若一之大一統」¹⁰⁴。稍後幾年中他寫的《大同書》，就是根據《春秋公羊傳》以及他對孔子理想的理解，想像「四海如一」、「天下一家」的大同世界的著作¹⁰⁵。

問題是，康有為對「三世說」尤其是「大同」的說法，是否可以成為一種未來世界的制度，就像當下提倡「天下主義」或「天下體系」的學者們所說的那樣？有學者對此作了相當現代的和理論的闡發，他說，康有為「在中國從帝國到主權國家的自我轉變中」充當了一個「立法者」的作用。為什麼？因為首先，康有為用「列國並爭」說明當前世界大勢，主張將「帝國體制改造成國家體制」；其次，他又重新解釋了「中國」的意義，排除了種族因素，從文化上為「中國」尋找認同根源，在政治上為「中國」發現一種反民族主義的國家建設理論；再次，康有為把儒學普遍主義視野與西方知識政治結合，構想了大烏托邦的大同遠景；最後，這個烏托邦遠景與國家主義、孔教主義結合，形成宗教改革的色彩。於是，「近代國家主義也是以一種準宗教革命形式出現的，它注定地與超越國家

104 康有為，《孔子改制考》，〈敘〉，前引朱維錚校注，《中國現代學術經典·康有為卷》，頁341。

105 這種想像，在康有為的弟子如譚嗣同那裡也有，並不是他一個人的專利。如《仁學》四十七「地球之治也，以有天下而無國也。莊曰：『聞在宥天下，不聞治天下』。治者，有國之義也；在宥者，無國之義也。□□□曰：『在宥』，蓋『自由』之轉音。旨哉言乎！人人能自由，是必為無國之民。無國則畛域化、戰爭息、猜忌絕、權謀棄、彼我亡、平等出，且雖有天下，若無天下矣。君主廢，則貴賤平，公理明，則貧富均。千里萬里，一家一人」。蔡尚思、方行等編，《譚嗣同全集》（北京：中華書局，1998增訂本），頁367。

的普遍主義密切相關」¹⁰⁶。其實，說得簡單一些，就是康有為承認當下中國處在亂世，原本只能「內其國而外諸夏」；但由於大清帝國是多民族國家，因此必須在文化認同的基礎上，超越民族界線，「內諸夏而外夷狄」地形成一個統一國家，達到升平時代；然後更「遠近小大若一」地構想一個烏托邦式的太平盛世和大同世界，而這個大同世界，則是建立在中國孔教籠罩所有空間的基礎上的。

康有為真的是這樣偉大的現代立法者嗎¹⁰⁷？儘管現代學者蕭公權也曾認為，康有為「除了界定中國在現代世界中的地位外，更界定一種理想的新世界」¹⁰⁸，但我始終懷疑這一點。正如梁啟超後來批評老師康有為時說的，當時呼籲「保教」的學者常常「取近世新學新理而緣附之，曰：某某孔子所已知也，某某孔子所曾言也。……然則非以此新學新理厘然有當於吾心而從之也，不過以其暗合於我孔子而從之耳」¹⁰⁹。康有為把公羊學的概念現代化，通過比附古代經典來構擬自己想像中的未來世界，這在晚清語境中無可厚非，很多人都會這樣做¹¹⁰。但是，現在的論說者仍把康有為先知化，把他

106 參看汪暉，《現代中國思想的興起》（北京：三聯書店，2003）上卷第二部《帝國與國家》，頁821-828。

107 關於康有為力圖使孔教國教化，並通過這一途徑來建立現代國家的問題，蕭公權，《近代中國與新世界：康有為變法與大同思想研究》（汪榮祖中譯本，南京：江蘇人民出版社，1997，2007）有一些討論，可能是某些學者的靈感來源之一。

108 蕭公權，《近代中國與新世界：康有為變法與大同思想研究》，頁530。

109 梁啟超，《清代學術概論》（朱維錚校注本，《梁啟超論清學史二種》），頁71。

110 古人如董仲舒、何休。蕭公權指出，康有為重新詮釋公羊學並沒有什麼特別了不起的地方，「康有為的確說了董仲舒沒有說過的話，

那些模稜兩可似是而非的大言，用現代理論和現代概念再發揮一番，或許正如陳寅恪所說，「其言論愈有條理統系，則去古人學說之真相愈遠」¹¹¹。他們雖然「依其自身所遭際之時代，所居處之環境，所薰染之學說，以推測解釋古人之意志」，但可能恰恰忽略了康有為身處的歷史語境：作為大清帝國長期治下的漢族士人，作為要「保大清江山」的政治領袖，康有為在設計新國家時，他不能不意識到他的身分／角色，受限於他所處的族群／國家。

大凡研究清史的學者都知道，大清帝國在王朝政治合法性上，一直會強調三條原則，一是不分華夷，「我朝既仰承天命，為中外臣民之主」，所以「不得以華夷而有異心」，二是「大德者必受命」，要根據道德即「天心之取捨，政治之得失」，決定誰來執掌天下，三是以文明論族群，這就是「中國而夷狄也則夷狄之，夷狄而中國也則中國之」。所以，雍正正在《大義覺迷錄》中說，「自我朝入主中土，君臨天下，並蒙古極邊諸部落俱歸版圖，是中國之疆土開拓廣遠，乃中國臣民之大幸，何得有華夷中外之分」¹¹²。這種大清帝

(續)

但此乃因他生活在不同的時代以及遭遇到不同的政治問題，可以想像到，假如董仲舒和何休生於19世紀，他們不會反對孔子改制以及用三統來肯定制度的變更」。《近代中國與新世界：康有為變法與大同思想研究》，頁65。近人如皮錫瑞，他在《師伏堂春秋講義》（《續修四庫全書》經部148冊，上海古籍出版社影印本）借助《春秋》的華夷、天下、中國觀念，對《萬國公法》、中國統一、東西各國競爭、文明野蠻所發的議論，頁466-482。參看書後皮錫瑞之子皮嘉佑識語，頁494。

- 111 陳寅恪，〈審查報告一〉，載馮友蘭，《中國哲學史》（北京：中華書局重印本，1984）下冊，附錄，頁2。
- 112 《大義覺迷錄》卷一「上諭」（附錄於《「大義覺迷」談》一書中，上海書店出版社，1999），頁135。後來的乾隆皇帝也同樣有很多

國的原則，既有不分種族的平等，也有天下一家的包容，如果把它現代詮釋，難道雍正皇帝也是在「替未來設計」和「為現代立法」？

顯然，作為大清帝國內部變法的呼籲者，康有為對大清帝國有著認同，對大清王朝疆域、族群、制度的捍衛，使他不可能像章太炎、孫中山那樣，贊成激烈的「嚴分華夷」或「中外有別」¹¹³。他的政治理想是在19世紀末20世紀初國內外新形勢下「保國」（大清帝國）、「保種」（大清帝國治下的滿漢各族）、「保教」（孔子為教主的儒教），因此他的策略只能是：首先，採用公羊學的觀念，對多民族帝國進行妥協的解釋，大概只是唯一的途徑；其次，日本明治維新重塑天皇權威，對於康有為等人的變法策略，有相當大的刺激和啟迪。特別是甲午一役，證明「尊王攘夷」的策略之有效，恰恰與《春秋公羊傳》中的「大一統」的說法相吻合；再次，儒家的「遠近小大若一」的天下，是包裝成世界主義的自我中心主義，當這個「天下」要經由孔教的「準宗教革命」來實現的時候，康有為這個試圖通過仿效歐洲新教革命，建立近代民族國家，形成現代國際秩序的路線圖，就成了一個現代世界秩序的替代性方案，這並不是一個簡單的「超越國家的普遍主義」。可是，當康有為從《春秋公羊傳》裡詮釋和發揮出來的這些想像，被後來的學者當做替現

（續）

這類「去華夷」、「致大同」、「尊孔孟」的說法，這是清王朝的主流政治意識形態。

113 章太炎曾經說，康有為對南北美洲華商說「中國只可立憲，不能革命」的話，不是說給華商聽的，而是說給滿人聽的，只是一方面「尊稱聖人，自謂教主」，一方面「為滿洲謀其帝王萬世，祈天永命之計」。這話當然說得太偏，但是，可以用來說明康有為有關「改制」、「大同」等等言論，背後有一個大清帝國的情節。見《駁康有為論革命書》，《太炎文錄初編》卷二，《康有為全集》本，頁176-178。

代世界的新秩序以及現代中國國家制度的預言或立法時，康有為就真的成了「南海聖人」¹¹⁴。

有趣的是，最近中國有一批學者在呼籲，現在中國要「回到康有為」，他們說，由於康有為提出大同世界和孔教國教論，所以，「康有為是現代中國的立法者。既不是孫中山，不是毛澤東，也不是章太炎，康有為才是現代中國的立法者……在我看來，目前中國思想界最重要的一件事是把康有為作為現代中國立法者的地位給確定下來，其他問題才可以高水準地展開討論」¹¹⁵。

康有為很自負，誠如蕭公權所說，「強烈的自信心，幾近乎自誇，是康有為性格最顯著的特徵」¹¹⁶，在他的著作中不僅不大提莊存與和劉逢祿，甚至也不提啟發他接受公羊學的廖平¹¹⁷。不過，由

114 其實，梁啟超在致康有為書信中，就已經直言不諱地說道，「大同之說，在中國固由先生精思獨辟，而在泰西實已久為陳言」。《梁啟超致康有為》（1902年5月），載張榮華編校《康有為往來書信集》（北京：中國人民大學出版社，2012），頁591。

115 這是唐文明的意見。當然，在同樣立場的學者中也有不同意見，如甘陽認為張之洞才是現代中國的立法者，而姚中秋認為曾國藩才是「讓中國做好了現代化的道德和政治準備」的先行者，而康有為的國教受基督教影響很大，是比附基督教，因此是自降教格，應當提倡儒教為「文教」，超越各種宗教之上。見《康有為與制度化儒學》中的專題討論，載《開放時代》（廣州）2014年5期，頁16以下；秋風〈儒家作為現代中國之構建者〉，載《文化縱橫》（北京）2014年2月號，頁68-73。

116 蕭公權《近代中國與新世界：康有為變法與大同思想研究》第二章《生平》，頁15。

117 直到民國六年（1917）重印《新學偽經考》的時候，康有為才稱讚了劉逢祿、龔自珍和魏源一下，但仍不提及廖平，更沒有提到莊存與。

於在他的手中，公羊學開始成為顯學，「三科九旨」之類的觀念在現代解釋之下具有了新的意義，因此在思想史上溯其學術和思想淵源時，常州公羊學就開始一點一點地被納入研究者的視野，成為思想史研究的一個熱點。可是即使這樣，20世紀的很長時間裡，在學術史上，莊存與和劉逢祿還是不那麼引人矚目，比起顧炎武、黃宗羲、王夫之，比起戴震、章學誠，甚至比起同時代的凌廷堪、阮元來，他們一直很暗淡¹¹⁸。在思想史上，康有為也沒有「現代中國立法者」那麼高的地位，也不太像現代甚至未來世界的預言者，倒是常常被視為現代中國的保守思想代表。正如前面所說，只是他的學生梁啟超在《清代學術概論》中回溯這一現代思想興起的時候，才自然地順藤摸瓜，從康有為追溯到了魏源和龔自珍，從魏源和龔自珍追溯到了莊存與和劉逢祿。

但是，為什麼在20世紀末，公羊學說卻成了啟迪現代的偉大學說？莊存與和劉逢祿成了現代中國思想的一個源頭？康有為怎麼就成了彌賽亞一樣的先知？這也許與前面提到的20世紀末年一個中國本土儒學學者和一個美國歷史學者的兩部著作有關。

1995年，立志要推動政治儒學的蔣慶出版了《公羊學引論》，他對《春秋公羊傳》的解釋進路非常明確，就是把公羊學的「微言大義」，從單純的思想學說引向政治領域，他「相信人心繫於制度，對於社會問題之解決，典章制度具有不可替代之功效」¹¹⁹，因此，

118 1928年，陳柱撰《公羊家哲學》（上海：中華書局聚珍版，1929）一書，在其討論公羊學源流的《撰述考》那一章中，只是提及孔廣森，對於莊存與、莊述祖、劉逢祿、宋翔鳳、陳立，只說了「均以公羊學名家」七個字，而說到廖平和康有為，則說「尤奇詭。公羊學之流派，至是益失其本真」。頁15-16。

119 蔣慶，《公羊學引論》（瀋陽：遼寧教育出版社，1995），梁治平

他認為清代常州公羊學派「莊、劉、宋、孔呼其前，凌、龔、魏、陳湧其後，千年古義，復明其時，元學奧旨，大暢人間」¹²⁰。和蔣慶不同，美國學者艾爾曼（Benjamin A. Elman）則是從清代政治與思想變化脈絡的梳理中，給莊存與和劉逢祿重新回到思想舞台的中央，提供了歷史的解釋。他的《經學、政治與宗族：中華帝國晚期常州今文學派研究》一書英文本於1990年出版，此書的一些觀點引起很大震盪，他特別強調了莊存與和劉逢祿的重要性，「莊存與曾置身於中華帝國政治舞台的中心位置，相形之下，龔（自珍）、魏（源）儘管被20世紀的歷史學者一致賦予重要位置，但在當時不過是位處政治邊緣的小人物」¹²¹。

這兩個研究受到兩方面中國學者的關注，蔣慶的著作是要把公羊學的政治意義闡發出來，說明公羊學是「區別於心性儒學的政治儒學」，是「區別於內聖儒學的外王儒學」，是「在黑暗時代提供希望的實踐儒學」。他強調「太平大同的理想世界就是公羊學為生活在亂世的人們提供的希望」¹²²。這一公羊學理想不僅有著名法律

（續）

〈序〉，頁2。

120 蔣慶，《公羊學引論》，〈自序〉，頁1。

121 艾爾曼，《經學、政治與宗族：中華帝國晚期常州今文學派研究》（趙剛中譯本，江蘇人民出版社，1998）。

122 蔣慶，《公羊學引論》第一章，頁47。蔣慶認為，亂世中，「應內外有別，詳內略外，即應把負有治理責任亂世使命的國家，即代表王道王化的國家（魯）與其他衰亂的國家（諸夏）區別開來，先提高自己的道德水準」，「在升平世，推行王道之國（魯）與其他國家（諸夏）之間，不再有區別，王化已經普及到周圍許多國家，只是未開化的邊遠民族（夷狄）還沒有被王化，與魯和諸夏有區別」，太平世「天下不再有大國小國的區別，也不再文明落後的區別，即消除了國界與種界，天下一家，中國一人」，頁253-257。

史學者梁治平的推薦，他關於「公羊學夷夏之辯說建立在文化本位上的民族主義，正是健康正當的民族主義」等說法¹²³，恐怕在某種程度上也啟發了後來極力宣導「天下主義」的盛洪¹²⁴。艾爾曼的著作不僅1998年被翻譯成中文出版，受到廣泛好評，他關於「今文經學代表著一個充滿政治、社會、經濟動亂的時代的新信仰，它宣導經世致用和必要的改革」，「從莊存與、劉逢祿起，今文經學家求助於古典的重構，為將來立法」的說法，恐怕也對一些學者將現代中國思想的興起的淵源和脈絡，追溯到清代公羊學家有所啟迪¹²⁵。

由於這些在中國學界有影響的學者，同時開始關注並且發掘清代公羊學的現代意義，於是，莊存與和劉逢祿以及他們有關《春秋公羊傳》的片言隻語，逐漸成為被詮釋的熱點，那些「非常異義可怪之論」再一次成了對未來世界的預言或者箴言¹²⁶。不過須要指出的是，蔣慶雖然其論述之政治意味非常明確，總是試圖推動儒學進入實際政治制度領域，但他在自序中已經率先聲明，自己的書「為公羊學著作，而非客觀研究公羊學之著作，公羊學為今文經學，故

123 蔣慶，《公羊學引論》，第四章，頁231。

124 盛洪與蔣慶2002年曾經就天下主義等等問題有長篇對話，以《以善致善》（上海：三聯書店，2004）為名編輯成書出版。其序言〈在儒學中發現永久和平之道〉，載《讀書》2004年第4期，又收入盛洪《為萬世開太平》（增訂版），頁280-286。

125 汪暉在1993年訪問加州大學洛杉磯分校時，與艾爾曼有一篇後來題為〈誰的思想史〉的對話，艾爾曼就向汪暉提到，他把「莊存與、劉逢祿置於今文經學復興的中心地位，這只是一種歷史的重構，這是一幅與以康、梁為中心的歷時圖像不同的圖像」。載《讀書》（北京）1994年第2期。

126 我說「再一次」是因為在晚清康有為那裡，它已經充當了一次「預言」或「箴言」的角色。

是書亦為今文經學」，這清清楚楚地警示讀者，這只是自己的一種信仰，目的在發揮公羊學「微言大義」，不必盡合文獻與歷史¹²⁷。而作為歷史學家的艾爾曼，儘管強調「今文經學興起的政治時勢是和坤事件」，而莊存與的《春秋正辭》主要是「假借經典的外衣，表達對和坤擅權的不滿」，特別是「借助經典的神祕色彩抵制漢學擴張及其存在的瑣碎考證的流弊」¹²⁸。但是，對於公羊學的現代政治意義，他只是非常簡略地提及常州學派有「求助於古典的重構為現代授權，為將來立法」¹²⁹，但他仍然小心翼翼地說明，常州學派「還未達到政治革命的高度，也還未完全理解社會進步的程度」。

蔣慶無疑是在對公羊學作現代詮釋，這不必多說。艾爾曼的歷史梳理多少也有一些個人推測，莊存與撰《春秋正辭》與反抗和坤相關這一說法，已經被人質疑，而劉逢祿撰《春秋論》以聖人之說為朝貢體系之合法性論證的說法，恐怕也缺少直接證據¹³⁰，且不論

127 蔣慶，《公羊學引論》〈自序〉，頁2。我還記得，1990年代，在北京學界一個小範圍研究班裡，蔣慶應邀作公羊學的報告時，率先告知聽眾，不要用歷史和文獻來質疑他，因為他是信仰，不是學術。

128 艾爾曼，《經學、政治與宗族：中華帝國晚起常州今文學派研究》「代序：中國文化史的新方向」，頁16，〈序論〉，頁6。

129 艾爾曼，《經學、政治與宗族：中華帝國晚起常州今文學派研究》頁225；又，他在第七章中曾經提到，由於劉逢祿處理過對越南外交事務，所以《春秋》裡面那種「安排內外不同人群的文化理論，它導致朝貢制度的形成……今文經學的外交觀念成為劉逢祿處理對越外交爭執的基本框架」，頁164。

130 劉逢祿，《春秋論》上、下，見前引《劉禮部集》卷三。上篇主要在反駁錢大昕所說的「春秋之法，直書其事，使善惡無所隱而已」，下篇主要是說《公羊傳》有微言大義（如張三世和通三統），比《谷梁傳》好，頁56-58。

在大清王朝為官的劉逢祿，是否敢有異族皇帝逐漸被中國王道「同化」這樣大膽的說法。但艾爾曼指出的一點很重要，即劉逢祿作為一個少數民族統治下的王朝官員，所以只能同意「《春秋》以文化特徵而非種族特徵確定政治地位，從夷狄之君轉化為中國之主，是一個接受中國王道範式的文化同化過程」。他十分謹慎地指出，這是由於劉逢祿是「一個少數民族征服者所建立的王朝的官員，其（有關華夷的）論點就（比宋代儒家）溫和寬容得多」¹³¹。這一點毫無疑問，劉逢祿身處異族統治之下，不能不淡化《春秋》中原有的華夷界線。這才是清代公羊學的現實語境，只要聯繫到清代文字獄嚴酷而慘烈的歷史，對劉逢祿等人淡化華夷的解釋，更合理的解釋應當是一種經師說經的權宜策略，每一個清代經學家遇到棘手的華夷胡漢問題，可能都會有這種曖昧態度。因此，如果像斯金納（*Quentin Skinner*）所說，「把思想放回語境中去理解」，這些有關《春秋公羊傳》的解說，本身未必那麼有「先見之明」，清代公羊學者未必能未卜先知地為未來泯滅種族界線的大同世界作提前設計。

那麼，它是否可以被解釋為，「從清代中期開始，莊存與、劉逢祿、魏源、龔自珍等人不斷地在夷夏、內外以及三統、三世等範疇中討論王朝的合法性問題，並在禮和法的基礎上，重建關於『中國』的理解。今文經學者在經學的視野內發展了一系列處理王朝內部與外部關係的禮儀和法律思想，從而為新的歷史實踐——殖民主義時代條件下的變法改革——提供了理論前提和思想視野」¹³²？有

131 艾爾曼，《經學、政治與宗族：中華帝國晚起常州今文學派研究》，頁164。

132 汪暉，《現代中國思想的興起》上卷第二部《帝國與國家》，頁490。
他把清代公羊學說成是「一種適應王朝體制的歷史變化而不斷完善

的學者認為，古代中國儒家的「天下」，可以批判英國主導的殖民時代世界體系、美國主導的現代世界秩序，可以成為未來更合理世界的替代性方案。他們說，這種替代性方案是來自從董仲舒、何休到莊存與、劉逢祿，再到康有為的這些公羊學說，這是「為一種以大同為導向的世界管理（the world governance）提供價值和規範」，據說，「從這一重構世界圖景的活動中逐漸展開的『大同』構想，對資本主義世界關係的分析，尤其是這一世界關係所依賴的國家、邊界、階級、性別等等級關係的尖銳批判，卻帶有深刻的預見性和洞察力」¹³³。

真的是這樣嗎？這恐怕有些現代人的過度詮釋。

結語：「天下」：想像和詮釋出來的烏托邦

從先秦諸子對於上古黃金時代的想像，到秦漢之後儒家面對現實提出的理想，從清代公羊學家抵抗乾嘉時代考據學和歷史學的經典詮釋，康有為面對變局時想像出來的大同世界構想，一直到20世紀末21世紀初的政治儒學以及「天下體系」和「天下主義」。一種試圖作為現行世界秩序替代方案的「天下」，在「大國崛起」要重新安排世界的心情，和歐美有關「新帝國」的批判理論刺激和鼓舞下，以重新詮釋中國古典的方式，出現在當代中國思想舞台上。儘管，我有時也盡可能同情地理解這一有關「天下」論說的背後心情，但作為一個歷史學者，我實在不能贊同這種一步一步旁行斜出的過度詮釋，也不能贊同這種將概念抽離歷史語境的想像。

(續)——

的歷史觀與世界觀的建構」。

133 汪暉，《現代中國思想的興起》上卷第二部《帝國與國家》，頁735。

現在一些學者是這樣想的。他們把古代中國想像的「天下」改造成針對現代世界秩序的「天下主義」，覺得這個「天下主義」能夠使世界從亂世、升平世到太平世（三世說），並且認為它已經設計了一個「不再有大國小國的區別，也不再文明落後的區別，即消除了國界與種界」的世界制度（遠近小大若一），因而它不僅為現代中國奠定基礎，而且為世界的未來立法。這些想法無論其動機如何，從學術角度看，都是構造了一個非歷史的歷史。正如我一開始所說，如果它還沒有進入實際的政治領域和制度層面，而只是學者再翻閱古典時的想像或者憧憬，只是書齋中的學術和思想，也許它並不會造成很大的麻煩。但問題是，這種天下主義論說總是試圖「成為政府的、政治的和政策的依據」，那麼就不能不讓人擔心，古代中國「天下」秩序中原本就隱含的華夷之分、內外之別、尊卑之異等因素，以及通過血與火達成「天下歸王」的策略，是否會在「清洗百年屈辱」的情感和「弘揚中華文明」的名義下，把「天下主義」偽裝成世界主義旗號下的民族主義，在中國崛起的背景下做一個「當中國統治世界」的「大夢」？我不知道。但可以看到的是，「天下主義」的討論已經開始越過歷史、文獻和思想，進入中國政治、外交甚至軍事戰略領域，一些非歷史學者開始接過「天下主義」的口號，積極地向官方提出了「從空想到現實」的戰略路線圖，這就是中國要從中心主義、孤立主義，走到開放主義和天下主義，為什麼？據說，這是因為中國文明與西方文明中的「世界主義是迥然不同的」，西方的世界主義是以擴張為主要特徵的，中國的天下主義是以和平和守成為取向的，所以，他們這樣建議「新天下主義」要成為「中國獨有的外交資產，以取代當代世界民族國家體系」¹³⁴。

134 參看葉自成，《中國大戰略：中國成為世界大國的主要問題及戰略

我沒有能力對未來成為政治制度的「天下主義」作善惡是非的判斷，我只是從歷史角度分析這一觀念背後的政治、思想與學術。現在，提倡「天下主義」或「天下體系」的學者，對這個叫做「天下」的古代概念表現了異乎尋常的熱情，總在宣稱它可以拯救世界的未來。可是，真的是這樣嗎？歷史也好，文獻也好，現實也好，似乎都並不能給這種說法作證。在我即將寫完這篇論文的時候，我看到一部還算新出的著作，叫《重回王道：儒家與世界秩序》¹³⁵，也在討論「何為天下」、「天下與王道」和「王者無外」和「萬物一體」。坦率地說，這部書的書名很好，如果真的能夠依靠一種「王道」給這個不太好的世界提供新秩序，那麼自然非常好，但必要的前提是，為什麼現代西方思想提供的是「霸道」，古代中國儒家提供的是「王道」？憑什麼你提供的方案是「王道」，而別人的卻是「霸道」¹³⁶？這使我們不得不一再地回到問題的起點：誰是世界制

(續)

選擇》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁145；李少軍主編，《國際戰略報告：理論體系、現實挑戰與中國的選擇》（中國社會科學出版社，2005），第十章〈中國的戰略文化傳統〉；郭樹勇，《中國軟實力戰略》（北京：時事出版社，2012），第六章，頁122；江西元《大國關係與文化本原》（北京：中央編譯出版社，2011），第五章，〈中國外交文化本原〉，頁285。

135 千春松，《重回王道——儒家與世界秩序》（華東師範大學出版社，2012）。

136 比如，康德，〈世界公民觀點之下的普遍歷史觀念〉（《歷史理性批判》，何兆武中譯本，商務印書館，1997）中提出，「儘管這一國家共同體目前還只是處在很粗糙的輪廓裡，可是每個成員卻好像都已經受到了一種感覺的震動，即他們每一個人都依存於整體的安全。這就使人可以希望，在經過許多次改造性的革命之後，大自然以之為最高目標的東西——那就是作為一個基地而使人類物種的

度的制定者？誰來判斷這個制度的合理性？
這才是需要討論的真問題。

2015年2月2日初稿於上海

葛兆光，復旦大學文史研究院及歷史系資深特聘教授。主要研究領域是中國宗教、思想和文化史。近年主要學術著作包括《宅茲中國：重建有關中國的歷史論述》（2011）、《想像異域：讀李朝鮮燕行文獻劄記》（2014）、《何為中國：疆域、民族、歷史與文化》（2014）等。

（續）

全部原始稟賦都將在它那裡得到發展的一種普遍的世界公民狀態——終將有朝一日會成為現實」（頁18）。這是不是也可以解釋為西方也有「王道」？