

# 道統國家

## —— 非獨論述的儒家意識形態

楊長鎮

民主進步黨台灣民主學院主任

### 摘要

本文希望探討中國情結對台灣獨立的思維構造，企圖指出某些非（台灣）獨（立）論述與儒家意識形態的關係，及這種意識型態的內涵。我們將先蓋括非獨論述的樣態，分辨其中可能涉及儒家意識形態的部分，指出這些論述之特質即在於對平行複數體系的「想像—排除」，包括認知的、價值的與情感的層面。接著討論在儒家關於國家或政治體系之意識形態中三個基本概念：「天下」、「正統」與「道統」。我們認為，基於「中國」作為一種儒家意識形態的特質，道統國家及其相關的非獨論述，不但排除想像複數平行的政治體系之存在，甚至也根本排除國家由人民所建構的想像。

**關鍵詞：**道統國家、道統、正統、天下、中國、台灣獨立、儒家、意識形態

## 壹、前言

本文希望探討中國情結對台灣獨立的思維構造，企圖指出某些非（台灣）獨（立）論述與儒家意識形態的關係，及這種意識型態的內涵。我們認為，基於「中國」作為一種儒家意識形態的特質，其相關的非獨論述，都對同一文化圈內平行複數政權或國家之存在，採取本文所謂的「想像-排除」<sup>1</sup>，或是有想像障礙。而這樣的想像可能包括認知的、價值的與情感的層面<sup>2</sup>。

這樣的「想像－排除」如何決定或形成？過去許多學者都主張，中國傳統「天下」世界觀一元論的特質，決定了中國歷史上大一統的意識形態<sup>3</sup>，「天下」合久必分、分久必合」的循環史觀成為一種主導性的政治認知。而事實上，「大一統」或「合久必分、分久必合」的思維模式確實成為許多非獨論述的來源。但本文主張，「天下」的一元性構造本身並不直接決定政體上的一元性或政治的大一統，從形上的「天下」的一元性到現世中政統的一元性之間，必須有人的實踐以為中介。我們認為，是儒家德治思想中「內聖外王」這種內在於人的道德實踐原則，縮合了「天下」的超越性價值與終必須在現實中落實的政統正當性。當政治成為道德實踐的場域，原先作為監督制約政統的道統，最終成為後者的雙生體<sup>4</sup>，使形上價值

<sup>1</sup> 這裡嘗試提出的「想像-排除」概念，希望表達的是「對某些事物的想像方式本身構成了對另一些事物的想像可能或限制其想像方式」，想像與排除同時以共軛方式存在。巴勒斯坦裔美國學者曾經以「covering Islam」來說明西方媒體或東方學專家如何以其論述方式在探討、報導伊斯蘭文化圈的同時，限制或遮蔽了人們對伊斯蘭的認識，在這裡，covering 既是「報導」也是「遮蔽」、一體兩面（愛德華·薩依德，2002），本文的「想像-排除」與此類同。而這裡的「想像」則參考自於美國學者安德森的「想像的共同體」（imagined communities），意味著我們的意識建構或想像，並非「虛假」之意（班納迪克特·安德森，1999）。在這種思維中，「平行架構」不存在於思維範疇中，而不是作為一種思維範疇而被積極地排除了。

<sup>2</sup> 美國學者譚慎格就說：「在不斷變化的國際權力平衡中，中國還不習慣自己不過是眾多國家中的一國」（譚慎格，2004：9）。

<sup>3</sup> 相關的研究繁多難以列舉。可參見鄭欽仁（1990：41-55）、林毓生（1983：139-96）。

<sup>4</sup> 有些討論者認為儒家的道統最終成為政治附庸，也許這在歷史事實上的確多有其例可以覆按，但儒家企圖以道德牽制統治者的企圖與學說是明確的，且在皇帝制度下，以儒家學說為基礎建立的一套官僚制度和統治意識型態，也一定程度壓抑了專治的發展（錢

的一元性直接轉成現世中政體的一元性。也就是說，基於中國作為一種「道統國家」<sup>5</sup>的特質，「天下」的超越價值或宇宙秩序必須在現世之中的人文實踐上成為核心或目的，從而決定了道統與政統之間既緊張又聯合的互為詮釋關係，這一方面使「道德人」的想像遮蔽了「權利人」的想像，另一方面使國家形上化、超越化<sup>6</sup>，遂將「天下」的一元性轉成政治的一元性；對於「分裂」或並立體系存在可能性甚至必要性之想像—排除，顯示了在儒家意識形態下，人的價值實踐或對歷史的介入，被定著在單一體制的「天下」—「國家」政治秩序下難以解放，從而儒家現實上只能成為中國儒家，只能是民族主義儒家或「國家儒家」，而難以成為一種普遍的哲學—價值體系或思想方法<sup>7</sup>。

以下將先蓋括非獨論述的樣態，分辨其中可能涉及儒家意識形態的部分，指出這些論述之特質即在於對平行複數體系的「想像—排除」。其後以三個節目討論在儒家關於國家或政治體系之意識形態中三個基本概念：「天下」、「正統／政統」與「道統」；掌握這些概念本身的一元論特質，及其相互間的關係或作用，並認為它們交錯或相互支撐、強化地形成了一個結構緊密的概念叢集，從而有力地對平行複數體系進行「想像—排除」。同時，這三個概念本身也各自形成其概念叢集，並有其時間上的演化，我們將蓋括性地指出這種演化的意義，指出某些可能支持平行複數體系的思維方式慢慢被排除，使三個概念成為堅實糾結的構造。

穆，1982：1-32；1984：33-57）。

<sup>5</sup> 相對於現代概念的「極權國家」、「民主國家」而言。

<sup>6</sup> 如許多家庭將「天地君親師」寫成紅字條貼於正廳膜拜就反映了將國家秩序與神聖秩序合為一體的超越想像。

<sup>7</sup> 這裡的儒家是指儒家的信仰者或信念承載者，而非研究者。本文無意也無法否認儒教圈或漢字文明圈中，其他儒家存在的事實。歷史上東亞其他儒家，如非以中國為中國而自居附庸（如朝鮮），即以自身為中國（如日本），足見「中國」作為一種意識型態是高度內化到儒家的體系中成為自明的前提。

儒家哲學設定的許多課題與思維進路當然具有其普遍性價值，但從先秦儒家、宋明儒家發展到當代新儒家，卻是一個「天下」儒家具體化為「中國儒家」的過程，甚至當代新儒家運動根本就是以一民族主義宣言所開啟（唐君毅等人，1958），設定的主題是「中華文化如何開出民主、科學」。所以，儒家意識形態之非獨論述是基於類似這種套套邏輯：「天下」應定於一，所以不應有獨；「天下」不應有獨，故應定於一。

在問題界定後，我們首先要掌握「天下」的意識形態。我們將指出其從早期的平行式的「天下」—列國概念轉變為後來的「天下」—中國同心圓式概念，同時，這樣的中心—邊陲的概念不僅是一個空間概念，更是一個價值或意義體系的概念。所以，當「天下」把普世納入體系的同時，也完成了對人文社會的一元化改造（參考黃俊傑，2006：524）。

其次，我們從「天下」的人文意義的討論，轉進到溝通天人的天子及其代表的政治體系，即「政統」。而政統如何必須符合正統之要求，則使超自然的或形上的天的一元構造，轉化為政治上的一元構造。此時，正統王朝不是以國家、而是以朝代的形式出現在歷史上。此時，能制衡政權、支撐政權或給予政權以意義的，終極地、根本地說是天。因此，政統或王朝是以循環史觀的時間形式而存在，而非以物理空間或疆界的形式而存在。也因此，這種正統的想像方式已經預先排除了列國式的平行複數體系的想像。

最後我們將討論道統「天」與「政統」之間所扮演的角色。天的超越義之實踐，即是在現世中與政統的結合，一方面內在於「天」作為普遍意義來源而必然地向世界輻射、光照；但人的實踐仍是現世中的具體媒介，這種實踐，從超自然的鬼神祭拜發展到具人文意義的禮制法度，在孔孟與宋明儒的發展下，又從外在的禮制後設地追溯其超越的根源，而以人內在的道德心性來作為作為政治價值（正統）的源頭<sup>8</sup>。在這種道德的理想主義所建構的政治圖像中，個別的人原有可能是政治的主體，但當政治被帶到道德場域中而非社會之客觀構造中理解時，「道德人」的普遍性取代了做為相互平行的社會成員的「權利人」的想像，道統與政統之間無止境的纏繞最終成為一種循環詮釋、相互依存的構造，一元式的道德形上學強化了一元式的政體想像。

<sup>8</sup> 牟宗三（1995：59-73）以「縱貫綜講」來說明存在與價值的共構性，也就是「既內在又超越」的天性—心性。

## 貳、非獨論述

關於統、獨或者是反統、反獨的政治想像，有基於台灣為中心的想像，也有基於中國為中心的想像。這些想像可能在論述結構上有基本的差異，但也可能彼此類似而形成鏡像的關係。比如說，台灣民族主義和中華民族主義雖然經常是對立的概念，但做為某種民族主義或想像的共同體，其思維模式或意識形態構造很有機會是類似的。此外，有一些主張台獨的人士以種族主義或血統主義為立論，同樣地，反獨促統也可能以另一種血統論或種族主義來申論。甚至，當一些台獨主義者採取種族主義的仇恨言論立論之時，中國也有些反獨主張者以默認台灣為另一種族或民族為基礎，而採取征服或擴張主義的仇恨態度來反獨<sup>9</sup>。因此，統或獨的具體主張內容可能不是我們討論的主體，我們比較關切的是其意識形態結構或思維模式，並將焦點集中在其中與儒家意識形態相關部分。

此外，某些（隱性的）統獨論述是採取功利主義的立場，如，懼統、反統也可能是基於對中國政治體制的不信任，或認為統一之後私有財產會「被共產掉」、稅收會被平均掉，導致個人或國家利益受損。相對地，功利主義的反獨也是具體存在的，如基於中國戰略利益的考量，併吞（或統一）台灣之後即可突破第一島鏈，成為真正具有海權的國家，或提升中國戰略（安全）地位。這些統獨論述我們的主題無直接關係，姑置之不問。

為了討論的方便，我們必須將認為可能涉及入儒家意識形態的非獨論述樣態化、架構化。統、獨論述雖然在本質上可以截然劃分，但在現實主張上仍可以形成一個光譜性的關係。現代國家基本上是以具有領域疆界的

<sup>9</sup> 在許多政治性網路論壇上，或在台灣新聞網站的政治新聞討論區中，台獨支持者與中國反獨者之間，經常可見互相以種族主義式的仇恨言論相互辱罵的現象。有趣的是，中國反獨者的仇恨言論也常卑視台灣人為另一個次等、低下的種族，以類似屠殺、強姦等類字眼表達其對台獨主義者的態度。愛爾蘭裔美國學者安德森在一次演講中提到，他在開乃爾大學校園中聽到中國學生之間類似的言論，他認為這其實是一種異民族間的想像（班納迪克·安德森，2000）。這個不被正式討論現象，是否顯示了中國社會中出現以平行體系看待台灣的思維，值得進一步探究。

主權國家型態出現<sup>10</sup>，這種國家想像的典範非常不同於前近代的國家想像。當統獨主張以不同程度摻雜了不同的國家想像時，將使其間的光譜關係更為複雜而難決。所以我們必須簡化這個光譜繪製的軸線，以下先從國家象徵（國號）與國家實體（主權領域）兩個元素來看。

以這兩個元素為軸線，可以畫出的統、獨論述光譜大概是：

1. 以台灣為主權領域、以台灣或台灣共和國為國號。
2. 以台灣為主權領域、以台灣為理想國號，但權宜接受以中華民國為國號<sup>11</sup>。
3. 以台灣為主權領域、以中華民國為理想國號，但權宜接受以台灣為國號。
4. 以台灣為主權領域、以中華民國為理想國號。
5. 以台灣為階段性主權領域，希望朝向與中國大陸合為一主權領域，但可以接受以台灣住民自決的民主程序為之；國號則為中華民國或中國，台灣與中國大陸是「統合」的關係<sup>12</sup>。
6. 以台灣加上中國大陸為一個主權領域，此一主權領域之「統一」應漸進或急進，台灣人民無權主張獨立，其國號可能有中國或 PRC、ROC 的不同主張。

以上 1 與 2 是「一中、一台」的完全並立，3 則是兩個中國的分離，1~3 其實都想像了中國與台灣作為平行關係的體系，只是最後者保留了文化想像上的彼此關係。6 是完全非獨的統一論，5 則有曖昧性，法理上可統可獨，但價值或情感選擇上傾向大中國。5、6 都採取大一統的價值觀，只是前者願意接受現代的憲政民價值，後者堅持傳統的大中國想像。越接近光譜上方的主張越採取平行體系的思維，反之則越採取一元論的思維，其中國想像的思考模式無法接受平行體系的存在。我們或可稱這個問題向度為

<sup>10</sup> 即所謂「西發里亞國家」，即源自 1648 年『西發里亞和約』（*Peace of Westphalia*）所建立的歐洲主權國家體系。

<sup>11</sup> 民進黨在『台灣前途決議文』（1999）中所採取的官方立場大約是在這個位置。

<sup>12</sup> 中國國民黨的官方立場大約在 4 與 5 的位置。

一多（二）之辨。對完全採取台、中二者並立觀點的人來說，台灣就是台灣，與中國或有幾個中國基本無關，這種完全破壞中國體系特質的主張，就成為中國論述的最大挑戰。但統一論主張者基本上不採取回過頭來省視其「中國」論述思維方式的態度，而逕以「一個中國」為自明的、無需討論的既定前提。相反地，堅決的台獨論者也不認為有必要思考所謂「中國」的論述有何義理結構，也以台灣作為一獨立個體為自明的、既定的前提。所以，雙方的自我證成基本上呈現這樣的套套邏輯：「因為台灣是中國一部分，所以應統」；「因為台灣不是中國一部分，所以應獨」。在這兩組主張和立論中，前項和後項只是同義反覆，雙方不能掌握對方問題，也不可能或根本不想回答對方問題。所以二者的互動基本上是在不同體系內的雞同鴨講。本文嘗試在中國想像的語境下進行一與多（二）的反思或檢視，希望能產生有意義的對話效果。

非獨論述基本上是以大中國為一（體）、台灣為中國之一部分<sup>13</sup>，在主權領域和國家象徵上都應統合為一體之「中國」，在思維和行為上、在價值和事實上都不應有複數的平行體系存在。從許多主張或措辭上，我們可以發現非獨論述對台灣與中國關係之主張不外以下範疇：

#### 1. 原始是一：

- (1) 時間上的一：自古以來台灣為中國的一部分。鄭成功**收復**台灣。中華民國政府**光復**台灣。馬英九的「中興」觀<sup>14</sup>。  
這裡的「一」是一種歷史主義的一，而「歷史」又經常是基於現在的需要或思維模式對過去的想像或建構。因此，「台灣自

<sup>13</sup> 有一些非獨論述以「美帝分裂祖國」的認知，將反帝與反台獨結合。但為何中國會是台灣的祖國？美帝在終戰時將台灣交給中國接收、而不實施台灣的殖民地解放，為何就不是帝國主義勾結？這些論述並不回答。這種立場雖然以左派的進步修辭包裝，但卻將封建帝制中國所建立的領域規模視作當然而不必檢討（參考許維德，2001）。

<sup>14</sup> 馬英九繼任總統後，將總統特勤任務代號從陳水扁的「玉山」易為「中興」，而扁之前任李登輝的總統特勤代號為「大安」。大安是功能論的，符合安全勤務的性質。玉山則轉向了政治象徵性，具有本土意識宣告的意義。至於中興，則有意識地貶低或否認前任的合法性，暗喻其為篡奪。馬這種針對性命名，意味著對扁政權之台灣性的貶抑或否定。這也意味「英九中興」將恢復中國正統、兩岸終將為一。

古以來是中國一部分」的說法雖經不起史料的考驗，但卻是一種情感上深信不疑的記憶。

- (2) 本體的一：兩岸**同為**炎黃子孫、不應數典忘祖。**回到**中華民族的大家庭來。台灣是祖國**神聖不可分割**的一部分。(國慶)普天同慶、薄海同歡。

這種本體的一，可能是基於對同一血緣的想像，也可以是對政治體系或地理單元為一的本質主義想像。

## 2. 暫時的二：

- (1) 現實之二非常態，本質仍為一：兩岸同屬一個中國、一國兩制（馬照跑、舞照跳，五十年不變）、一中框架、九二共識、一中共識、民族大義、反一中一台與兩個中國、反國家分裂法。
- (2) 二者之間應有主從或形成對偶關係：台灣人民可以當國家副主席、北京中央政府與台灣地方政府、「漢字文化節」與「正體字vs. 簡體字」、「建設新中原」、「台灣保存了正統中華文化」、「中國的未來在台灣」、一國兩制<sup>15</sup>在這裡，對違反一的、現實存在的平行單元存在的現象，必須以某種方式予以合理化。最方便的方式莫過於將此狀態視為過渡性，並將事實上的平行關係解釋為主從關係，或建立為某種體系內的關係。

3. (未來) 注定的一：兩岸終必統一、統一大業、民族大義、終極統一、化獨漸統。

相信終極的一必會到來、應該到來，也將實現這樣的「一」視為最高道德或終極關懷。因此，統獨不是理性計算的選擇問題，而是道德正義的問題。

以上舉例勢必無法周延完備，但大約可以代表主要的非獨論述的主張。在這些主張的思維模式裡，空間裡實際存在的二或並立現象的意義可

---

<sup>15</sup> 香港學者陳冠中認為中國對香港台灣的一國兩制主張，是依傳統天朝主義建立主從架構，為清朝多元帝國的翻版，也是一種朝貢體系下的政治差序格局（陳冠中，2012：87-130）。



以或應該被忽略，因為基於本來是一，故最終必實現為一。是則現實中的二是基於一的二，其中之每個一都是作為部分的一，而不是個別、完整的一。明乎此，我們才能理解，何以非獨論述會認為，現實上同時存在的中華民國與中華人民共和國之間的關係不是國際關係；或，兩岸狀態既然非統一，何以統一之前二者不是個別獨立的。這些思維雖然似乎違背邏輯法則或現代國際法秩序，但正是這種二而一的體系性或共軛性，更能生動地展現非獨的儒家意識形態特質<sup>16</sup>。

我們可以從許多非獨論述微妙的措辭中看到這種意識型態特質。例如，馬英九和某些政界與文化界人士，特意堅持要將目前台灣使用的漢字，亦即一般所謂繁體字，用「正體字」來定位和稱呼。「正」的措辭意味著一個體系內與其對應的不正者的同時存在，且當繁體字被定位為「正體字」，意味著簡體字為不正；「正統」的相對詞正是「異端」，這一方面將彼岸使用的文字貶到不堪的地步，一方面也定位了雙方的基本關係。馬未必有意如此貶低對方，但當他堅持不說繁體而說正體時，所建立的語境正是將雙方關係架構在同一系統中的主從地位。相對地，如果我們認為中國法定使用的所謂簡體字就是他們的國字，台灣使用的繁體字亦不過就是這邊使用的國字。而日本同樣作為漢字國家，更已發展出自己獨特的漢字字形、字義與文法。也就是說，漢字正如羅馬字母或英語，可以成為平行體系的不同國家中各自使用的語言或字母，那麼，我們就可以有「諸漢字」或「漢字圈諸國」的概念，一如我們可以有諸英語系國家或 Singlish 與 English 並存的概念。但「正體字」的用法卻想像-排除並立平行體系的存在，這是馬英九所代表的非獨社群思維方式的特質。

馬英九以中華民國為正統的意思，也在其官邸命名或總統特勤任務代號「中興」中表達出來。歷史上最著名的「中興」當屬「少康中興」。少康中興是相對於王莽「篡」漢，不管馬是以陳水扁執政為篡奪，或以北京為

<sup>16</sup> 此處可以特別提出來討論的是，即使具有以上的根本特質，有些非獨論述其實對台灣民族主義有一定程度的同情理解，他們認為台獨是因為國民黨威專制壓迫的反彈，或對紅色中國擴張的恐懼與反抗（韋政通，2000：254-56）。

偽政權，都顯示出他非常傳統、封建的大中國意識形態。甚至，「英九中興」的對象極可能還包括被他們視為「皇民化」的李登輝，甚至擴大到被他認為皇民化的台灣人民的民主政治。所以，馬的終統意識形態就將自己直接上承兩蔣「正統」，具有高度的悲劇性使命感。這種意識型態不僅是平日措辭的微言大義，更在他許多正式談話中三復斯言地強調正統在焉<sup>17</sup>。

同樣主題在另一個場合用另一種方式表達：馬英九在一次參加台灣師範大學僑生先修班農曆新年祭祖大典時，他說「正統中華文化在台灣保存最完整」（大紀元，2009）。類似「台灣保有最深厚的中華文化底蘊」、「台灣是中華文化基因庫」這類「斯文在焉」的說法，已經成為台灣文化界或媒體常見，甚至成為許多人面對中國強勢經濟國力崛起的精神勝利法。我們甚至可以追溯這種文化正統論到李登輝總統時代提出的「建設新中原」<sup>18</sup>。受日據<sup>19</sup>時代教育的李，其理念應不至於會像受國民黨黨國教育的馬那樣封建迂闊，但台灣社會多數時候仍然壟罩在這種中國本位的文化保守主義語境中，以至於許多獨派人士仍然會以類似「台語保存最多中原古音」、「用台語讀唐詩更有音韻之美」的講法。這種將事物放在同一體系中而予以分辨孰為（純）正、孰為不（純）正的思維方式，建立了一種價值意義上的中心—邊陲架構或主從架構，從而使現實中之差別相復歸為一，這是另一種想像—排除，深層地存在於我們關於文化意義的日常判斷中。

文化層面的一多矛盾曖昧，化為具體政治主張，可以用「一個中國屋頂」、「一中兩國」等為代表。這類傾向實質上存在兩個國家的非獨主張，就是將現實上「二」的意義，安立在更深（高）層的「一」之內。這些主張最難面對處理的就是主權宣稱的問題，為了完成本體上的「一」，他們

<sup>17</sup> 如他在「建國百年暨辛亥革命百周年」出席中央研院「辛亥革命百年回顧國際學術研討會」中表示：「中華民國自由台灣承襲著國父孫中山的思想，已完成國父當初的建國理念，是從辛亥革命一路延續下來的正統。」

<sup>18</sup> 關於新中原也可能有另一種解釋方式，就是中原可以有幾個，兩岸均可以是中華文化的中原。在當時的政治背景下，雙中原的說法可能有挑戰統一命定論的意味。

<sup>19</sup> 本文認為台灣歷史上的政權大體都是外來侵略的殖民政權，欠缺合法性。故用「日據」。

對主權問題只好採取隱晦或迴避的立場，以致無法面對同一「屋頂」下，台灣或中華民國能否以獨自身分國格在國際間自主活動（二）的問題<sup>20</sup>。

以上我們對非獨論述的討論，認為其基本的問題在於對平行複數體系的想像——排除或想像障礙，接下來我們希望從傳統儒家思想的基本概念中掌握這種其作為意識型態的特質。

### 參、「天下」

我們在本節的討論將說明，基於「中國」作為「天下」的特質，它在空間上是一層遞的或多層次的核心——邊陲結構，而四夷則為中國邊緣，「邊緣」之存在乃以中心為基礎所建立起來的依存性概念或構造，是彈性而無限的，可以視中國的規模而調整（羅志田，2011），之外只是空白或不具意義的剩餘，並不存在「平行宇宙」，中國學者蕭功秦認為「既然華夏人士在與其他先進古代文明相對隔絕的特殊條件下創造和發展自己的文化的，那麼，他們就不可能具有世界各種異質文化多元並存這樣一種文化心理」（蕭功秦，1987：1-10）。也許我們可以說，邊緣（四夷）是因變數、無自性，中央（中國）是自變數，是意義之所在。中央與邊緣之間不是平行的概念，而是一個體系關係的概念。因此「天下」的一元性是絕對的一，此一當然不是與二平行對舉的概念！在這個意義上，中國一方面是「天下」的中心，同時本身就是「天下」<sup>21</sup>。

<sup>20</sup> 參考《聯合報》（1991、2012）。從這兩種論述中可以看出，基於台灣主權現實的情況和大中國的感情與意識型態，新的非獨論述幾乎已經要撐破一個中國的包裝，接近實質台獨的主張。

<sup>21</sup> 關於「天下」的範圍，論者有許多不同主張。渡邊信一郎歸納關於天下觀念的解釋大約有兩個進路：天下是以同心圓擴展之世界秩序，或天下即是中國。渡邊氏本人基本認為先秦的天下較接近有限領域的概念，而秦漢的統一天下則以天下作為同一文化圈，可以稱之為「天下型國家」（渡邊信一郎，2008：60-64）。平（生丸力）龍郎主張戰國時代的天下是由中國作為特別領域加上四周野蠻之地所構成，而在後代朝貢體系中建立文明中心與周邊的關係（平[生丸力]郎，2007：64-70）。許多這類討論似乎都受到現代物理空間觀念的牽制，而陷入天下究竟是作為廣域普世空間，或中國即是天下的有限領域，這種兩極觀中。我們認為，天下依字面義應是指整個所知世界，但所知世界的範圍

隨著近代以來西方殖民擴張帶來了「異國」與民族主義、主權國家體系的「被迫的想像」，無論中國社會具有何種意識形態或理解模式，與中國平行甚至更具主導性的他者的存在已經不是理論學說的調整可以解決的問題，因此，具「天下」特質的「中國」在制度上或心理上必須直接轉換為民族國家。但在仿似夷夏之辨的「中國－西方」二元構造想像下，在她歷史上原有的勢力範圍內，甚至更廣大的非西方世界（如共產中國以亞非拉美不結盟領袖自居），仍是或可能是「中國－天下」這種意識型態殘留所壟罩範圍，其內無法存在平行構造，作為一個體系和意識形態，中國仍是不可想像分割的共同體<sup>22</sup>。

這種不存在平行構造的「天下-中國」想像<sup>23</sup>，並非一開始就存在，而是在歷史演化中因為偶然或必然因素，不斷自我增強。最後，天或「天下」不再是一個思維的對象，而是思維的方式或依據，或者說，成為一種意識形態。這裡，我們將先討論天的意義變遷進路，進一步概要地探討「天下」作為一種空間形式和一種人文形式，對平行體系的排除-想像的歷史演化進程。

**關於天的意義。**我們今日慣常使用的「天空」一詞，是自然學或物理學的概念，是一種外在客觀的存在或現象。但單獨使用「天」的時候，往往具有某種超自然的意義，它不是空洞無物的，而是充滿意義或意志的。在這裡，我們要檢視儒家意識形態如何看待天，又如何看待天與人或與人世的關係。

意志天一直是天的主要性格：在較原始的部落時代，想像各種神靈或

---

和認知世界的方式是相關聯的。當「天下」是以「人的活動場域」為概念時，即可能包含著空間、時間與意義等複雜向度。

<sup>22</sup> 王明珂認為，多層次的「邊緣」的形成與變遷正是華夏認同建立的重要依據。從這種中心與邊緣的辯證關係，也許我們可以更清楚從中心到邊緣的「天下」體系並不是領域或空間的概念可以完整涵蓋。天下是充滿意義的、人的活動場域（王明珂，1997）。

<sup>23</sup> 此處參考日本學者渡邊信一郎提出的「天下型國家」概念，但其本意為：以特定國家的中國作為「天下」而不包括四夷（渡邊信一郎，2008：43-70）。我們則認為將中國逕稱為「天下」不代表將「天下」限定在作為特定領域國家的中國，這種用法只是一種方便，因為四夷並無獨立的存在意義，中國才是「天下」之中具有意義的部分，且「中」的意義即已排除將自身視為特定國家。

超自然力量是人的主宰、保護神，或能影響人、人間秩序，甚至能與世人對話，這都是常見的現象。商人好鬼，盛行祖先崇拜，在宗法社會中，祖先崇拜可以維繫大小宗之間的認同，使城邦秩序得以維繫。但在跨氏族或跨血緣部落的互動或兼併過程中，單獨靠「鬼」的血緣系譜想像不足以支持這個政治秩序<sup>24</sup>，因此，諸「神」之間逐漸形成一種平行或垂直的系譜關係，最後，「皇矣上帝，臨下有赫……王赫斯怒……以對於天下，萬邦之方、下民之王」（詩經·大雅），這是在一個廣大的跨部落聯盟形成過程中，作為神靈最高秩序來源的天或天帝的想像也逐漸成熟，並將人世的統治者與天的意志連結。這種被視為超自然力量的天，我們可以稱之為「意志天」。這種能給人世帶來幸福或禍害的天，其意志經常不可測，故曰「天命靡常」，在這種不可臆測的惶恐中，統治者或世人都不知何時錫福、何時被禍。對祖先的崇拜，也包含恐懼的成分，要避免祖先作祟，最好的方式就是「法祖」，即依照或發揚祖先的法度；要避免上天的降禍，則要「小心翼翼」敬于天（詩經·大雅），「天命靡常、惟德是依」（尚書·多士）。法祖與敬天並舉，成為周人宗法封建制度下，維持城邦秩序非常重要的兩個道德的與政治的原則，也將原本充滿神祕主義的信仰重點轉向制度與德行的人文實踐。這也為後世政治生活的想像建立了基本格局。天人相應或天人合一的概念，二者經常辯證地、一而二又二而一地成為中國政治實踐的進路。在此過程中，神秘意志的天經過人文改造，逐漸成為形上學的或道德形上學的概念，成為我們此處所稱的「形上天」。

意志天雖然是往作為類似一神教的概念發展，但基於城邦原本的多元並列和多神論的遺緒，在天帝之下，理論上容許較低位階的各地傳統的守護神的存在。所以，向一神化轉變的天，並不一定阻卻人世政治體系的多元性想像，但此多元性畢竟最終歸於一個體系內。這是一個由超越性意志的一，下屬多元並列的現實所構成的體系。如果，「天下」一直停留在一個世界觀層次，則複數的平行政治體系是可能的。因此，我們可以看到在

<sup>24</sup> 雖然還是經常被使用，如將百家姓及各民族祖源想像為三皇五帝的系譜關係，就對「中華民族」之建構有重大意義。

禹貢建立的「九州」、「五服」、「天下」秩序觀中，中國一方面是「天下」中心，但同時也是一個特定領域國家，與其他封建列國涵蓋的範圍是平行的概念（渡邊信一郎，2008：45-57）。在這個階段，中國作為地理世界中心的意義可能大過於作為意義世界中心的意義。但在後世的發展中，一方面原始的意志天越來越極端化發展其一元論結構，在秦漢之後，更轉向「形上天」的方向發展。「天下」作為一種空間的色彩漸淡，過渡到「天下」作為一個意義世界或價值系統的色彩漸濃，也因此，中國也就從地理中心蛻變成一個普遍價值或意義體系的中心。在這個體系中，一元論是以多層次的同心圓，由中心向外推擴而構成的差序格局<sup>25</sup>。

在人文主義發展過程中，將意志天人文化而轉向形上天，這是一種進路。但另一個可能的進路則是將天完全外在化、自然化，將自然與人文分化為二途。比較地檢視先秦思想系譜中將天外在化的自然天進路，應有助於我們對形上天進路之歷史意義的掌握。這個進路應可以荀子為代表。〈天論篇〉開名義即主張天並無特定意志，清楚劃分了人文與自然的界線，這些論述首先將天自然化，進一步則論述在此自然之天之下的人文建構<sup>26</sup>。

放在先秦時代的背景下，荀子基於客觀理性的自然天觀，可以說是石破天驚的革命性觀點。相對之下，孔孟對神祕的意志的天轉向工程，則是向道德理性轉化，以人的「德」

行天的「道」，而德的觀念則結穴於仁心和四端之心。關於形上天與

<sup>25</sup> 秦之一統「天下」，結束了列國並列的時代，秦王嬴政成為始皇帝，巡狩「天下」，所過之處冊封各地神祠，「天下」的一元化體系成熟（甘懷真，2007）。

<sup>26</sup> 如「天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。強本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；修道而不貳，則天不能禍。」

「日月星辰瑞歷，是禹桀之所同也，禹以治，桀以亂；治亂非天也」

不但人的吉凶福禍與天的意志無關，甚至，自然只是人類活動的場域或資源：

「所志于天者，已其見象之可以期者矣；所志于地者，已其見宜之可以息者矣；所志于四時者，已其見數之可以事者矣；所志于陰陽者，已其見和之可以治者矣。」

「天生之、人成之」

「大天而思之，孰與物畜而制之！從天而頌之，孰與制天命而用之！望時而待之，孰與應時而使之！因物而多之，孰與騁能而化之！思物而物之，孰與理物而勿失之也！愿于物之所以生，孰與有物之所以成！故錯人而思天，則失万物之情。」

道德理想主義的問題，我們留待第五節再予討論，此處要處理的是，如果天喪失了意志能力，也不具備形上意義，就只是單純的自然世界，則人文世界的價值理序將從何處來？人將何以安立在天地之間？荀子提出了他的方案將之歸結於社會互動與共同生活經驗的結果<sup>27</sup>。

所以禮與天意（意志天）或天理（形上天）也者無關，而是基於人群的共同生活必須有一定秩序所產生。所以禮也不是一個朝向超自然或形上的架構或秩序，只是為止爭和提供衡平的人與自然（資源）關係。制度的功能既如此，其來源又如何？〈正名篇〉提供了一個語用學說法：

名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實，約定俗成，謂之實名。名有固善，徑易而不拂，謂之善名。

他在這裡主張，觀念、制度的根本是經由社會過程而形成的，而這個形成共同禮制的社會群體是有具體連帶的或特定的群體<sup>28</sup>，所以，禮制的功能意義並非普遍有效也不需要普遍有效<sup>29</sup>。

也就是說，他認為因為時間上的久遠和地域或社會系統的差異，會有禮制適用的效度問題。比較起法先王的傳統將古代理想化為具有普遍價值的理念型，並由此建構超越的形上義理，荀子在這裡則將禮制視為「約定俗成」這種社會性、歷史性概念的進一步強調（楊長鎮，1992）。

以上我們花了一些篇幅討論荀子的天自然天觀，可以由此進一步申

<sup>27</sup> 如「水行者表深，表不明則陷。治民者表道，表不明則亂。禮者，表也。非禮，昏世也；昏世，大亂也。故道無不明，外內異表，隱顯有常，民陷乃去。」

這是將人世界秩序歸結於禮制。但這還不是答案，因為還要回答禮制又從何訂定？〈禮論篇〉的回答是很功能論的：

「禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。」

<sup>28</sup> 牟宗三對儒家的「判教」認為荀子「大本不立」，因為其禮是社會的、外在的，欠缺超越的根據（牟宗三，1982）。但我們認為，從禮論、認知論到天論的邏輯完整度來看，荀子是有意不採取道德的阿基米德點的進路。

<sup>29</sup> 辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王；聖王有百，吾孰法焉？曰：文久而滅，節族久而絕，守法數之有司，極禮而禡。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。彼後王者，天下之君也；舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君，而事人之君也。

論，在脫離意志天或形上天的觀念之後，人文世界的意義不依恃超越的、普遍的價值，而政治體系則是有限的、功能性的體系。我們可以想像，這個採取「因地制宜、因時制宜」視角的傳統如進一步發展，將會想像平行複數的禮制世界形成的可能。

但關於天論的歷史主流卻毋寧是向形上天而轉進的。在孔孟那裡，經由道德主體的樹立，將古代由君王所代表的天的權威，轉向主體的道德實踐，也開啟了「德」與「位」或「道」與「勢」的緊張關係（余英時，1982；張灝，1989；羅義俊，2005：20-27）。秦的一統「天下」，使代表天而統治「天下」的皇帝制度得到確立，戰國時代的列國自為中國的觀念式微，「天下」的中心結構更為明確。一神論的天與一統的帝國之間，何者為第一因？我們很難決定，但可以想像的是，古代廣義的中原地區從新石器時代以來逐漸形成的地域文化系統（平[生力丸]龍郎，2006：61-65），相應的應會有其共同世界或生活圈的意識，不同角落互動的人們對世界的解釋也必然會進行一定程度的統整。到了春秋、戰國時代，從部落同盟轉向區域性國家的列國爭霸過程中，原先多系統、多中心，甚至各個自以為世界中心的觀念，受到現實情境的挑戰，觀念中的單一世界漸漸擴大，「天下」作為單一、普遍的世界也逐漸轉向為單一中心的結構。秦的一統「天下」使當時人所知的世界幾乎都囊括在同一個政治體系裡，這是完全不同於過去想像的國家型態（甘懷真，2007b）。

這種重大變局，很難以人世的原有秩序或邏輯理解。秦代以五德終始、天人相應而受命於天、作之君、作之師，雖然近世許多學者認為這是漢室為合理化其布衣而為天子，所杜撰的故事，但這種思想的趨向確實合乎時代的需要。孔孟以內在主體性建立的「天人合一」傳統退居次要地位，符合統治者作為外在權威所需要的「天人感應」說成為當時主流<sup>30</sup>。儒家將天形上化為普遍之道，再將道內化為得，進而主張德治以制衡權威的努力，在此時宣告無力。

<sup>30</sup> 張灝認為，儒家「天人之際」的思想有兩條進路：「天人相應」與「天人合一」。前者是原始儒家即已存在的「宇宙神話」，後來為帝王著重運用；後者則是一種「內在超越」的模式，以一種「心靈秩序」與外在權威抗勢。（張灝，1989：36-50）



但不論是孔孟形上天的天人合一傳統，或源自古代意志天的天人感應傳統，都主張天的超越性，「天下」也因此成為一個普遍世界的概念，人文秩序的合理存在必須符合或預設普遍價值或意義的存在，而天子即是或應該代表這種意義。現實人文世界中的差異性或多元性之間，就必須形成一個以優越的核心為中心，與其意義世界的邊緣構成一個體系關係。平行的諸夏列國在中心、散列的四夷在空間周邊的原始世界結構，由此轉成為文明中國與野蠻待拯救的四夷所構成的一元論價值體系。「天下」從空間容器變成時間容器，裝載者來自普遍價值也終必航向普價值的世界。這個世界是唯一的，沒有外部。這和荀子自然天觀念下的時空變遷體系，實有本質的不同<sup>31</sup>。

#### 肆、正統與正史

一元論的超越的形上觀，其實不必然拒斥平行複數架構，如基督教在超越的唯一真神之下，仍可以建立此世彼此平行的封建城邦，並在後來轉換為更徹底平行的民族國家體系<sup>32</sup>。所以本節我們有必要探問為何中國建立的「天下」不能容忍平行政治體系的出現。我們認為，秦建立了一個國家想像的新典範，使後世的政治想像，或至少是政治正當性的想像，限於中國與周邊構成的「天下」一元體系，及以此為基礎的朝代更替，亦即正統王朝的系譜，而非複數國家之間的互動關係。國家是有境界、領域的空間性存在，但帝制「天下」卻是普遍秩序，在唯一天命的基礎上，作為政權的朝代基本上是可以更替、不能並立，因為天之為天是不可能分割的。

<sup>31</sup> 一直到清帝國解體，各省紛紛宣告「獨立」，此獨立亦只是地方對中央抗命的意義，這從後來的聯省自治運動即可以看出各省獨立的自我定位為何。關於聯省自治可參考胡春惠（1983）。

<sup>32</sup> 宮崎市定認為周初以來的「都市國家」，在戰國因齊、秦異族政權的不同模式，而轉向「領土國家」（宮崎市定，1980：97-116）。領土國家的兼併，使中央集權式的大型國家逐漸出現，這也許就是孔子所以強調「興滅國、繼絕世」主張的背景（《論語·堯曰》）。所以，基於宗法社會價值，維持「禮樂征伐自天子出」的平行國家體系的國際秩序，曾是先秦時代的儒家意識型態。

所以朝代是時間之中的存在，是一定時間裡表現的普遍價值，這是一個意義的體系，而非政權的體系，而且是一元中心的體系，不會有平行的歷史想像，這正是「正史」<sup>33</sup>的意義所在。

秦所建立的國家典範特殊之處即在於他是去國家化的政治體系<sup>34</sup>。在古代，統治者曾是與祭司形成某種程度平行關係的。當宗教權與統治權分離，統治者本身不能直接宣告天命，因此，在共同信仰下可能有平行複數的統治者，如歐洲在教皇之下的封建朱國。但一統「天下」的皇帝不但是天之子，且是天帝的獨子，他是統治者，也是天帝的代表人，所以他不需要祭司，他就是自己的祭司。諸王、或天之諸子已不合時宜，多王共存的時代在「皇帝」的出現後已然結束。因此，始皇帝建立的不是一個王國或國家，而是「天下」。在這個「天下」作為國家、國家即是「天下」的觀念裡，始皇已不再是「秦王」的概念可以限制<sup>35</sup>，在當時秦甚至不是一個朝代，而是永恆普遍的秩序，由具有絕對權威性的始皇帝，及其後代世世相傳永久統治下去。「秦代」是後世建立的觀念，對當時的歷史動態而言，「天下」一統無異是歷史的結束或凍結。

從周以來的觀念而言，封建城邦「國」是家的生存或活動空間，是以一家作為一國。「天下」既已一統於秦，則「天下」為一家所有，故曰家「天下」（劉家和，1995：19-30；甘懷真，2007a）。當「天下」俱進入一家範圍，「家」已喪失原有意義，原有的國也不在存再，或轉換成為唯一中心的概念——中國，中國是「天下」之核心，文明力量之所在。「天下」的統治體系不再限於封建氏族的家人範圍內，也因此，皇帝並不是「天下」「共主」，而是「天下」主宰，因為此時已經不存在可以相共的平行政治體系。天子以自己的政體系直接治理人民，不需要也不能容忍多元的政權

<sup>33</sup> 一般認為正史的概念來自於春秋「王正月」史筆。

<sup>34</sup> 可能相反的另一種看法認為秦一統天下後，將「天下」建構為一種政體或國體（甘懷真，2007a）。

<sup>35</sup> 宮崎市定就認為，帝是最高天神之名，本非君主稱號，皇帝是人類的共同主權者，不容許有對立者。所以，不會稱為漢皇帝、唐皇帝，相反地外國君主則貫以地（國）名（宮崎市定，1980）。渡邊信一郎則認為，秦、漢非國號，而是「領有天下之號」。這些說法都認為「秦」並不是一個國家。另參見邢義田對皇帝制度的類似討論（邢義田，1982）。

體系存在。

但現實上，「天下」作為一普遍秩序的穩定性只能存在於理念世界中。朝代權力內部的分裂，或外部的並起與競爭，都是歷史的常態。三國志的「天下合久必分、分久必合」正是這種理想或想像的通俗化表現。這種想像以為「天下」之統一為常態，而分裂或並立則為例外（許倬雲，1995；余英時，1995）。由於對在同一時間內並立之不同政治體系之間孰為內部關係、孰為外部關係，常複雜難決，因此，學者對於今日想像的中國，在歷史上統一時間多或分裂時間長，有極為不同的解釋。但無論如何，從同一個朝代名義上或事實上的分裂，或名實相符的分裂，其存在的時間都遠遠難以例外論（鄭欽仁，1990：34-37）。因此，將「天下」一統當作常態，並以此為基礎建立時間上相承續的朝代系譜，也就是正史，成為一種理想主義的歷史學。這種歷史學，與其說是史學，不如說是一種經學、哲學，或意識形態（梁啟超，1902）。因為其目的不在於明歷史的變動性，而在於說明歷史的萬變不離其宗，這個宗就是普遍的天命或天道——不管其歷史哲學處是形上意義的天或超自然的意志天，也不管是天人相應，或是天人合一。

在正統史觀下，朝代的正統性或正當性是最高關懷，史德、史識、史筆都以普遍價值為基礎（饒宗頤，1977）。後代激烈的評論說這些都是斷爛朝報。但這樣的歷史觀或歷史書寫典範是如何形成的？梁啟超在〈新史學〉裡批判中國傳統史學，所謂正統「只言君統、不言民統」。梁氏也從幾個層面具體說明傳統史學之謬誤：知有朝廷而不知有國家、知有個人而不知有群體、知有陳跡而不知有今務、知有事時而不知有理想。他並提出自己的新史觀，主張歷史應以「變」與「群」為主軸。他所謂的變是以當時盛行的社會達爾文主義為基礎，主張要明瞭歷史之中的競爭與演進，他也以自己的三世說主張一種進化史觀（徐國利，2005：195-97）；而所謂群則是以人群及社會為歷史之主體，而非以一家一姓為主體。

用梁啟超的主張作為比較或批判基礎，我們認為以正統為主題的傳統史學其實是一種脫時間性的論述領域，因為統一「天下」的不同朝代的存在正當性，都指向其實現天道或以天道為目的的普遍意義。正史其實就

是空間中的普遍統治者在時間中所形成的一個連續體，變因此不是其書寫、想像主題；而因為「天下」是作為一個普遍秩序，人民與統治者都在這個連續體中不同位階上存在，統治者代表天，所以在意義中心，人民是被治者，不論是被愛護、被照顧或被壓迫，都是天子之惡政或德治的客體，恆位居「天下」意義體系中的邊緣。人民要根本改變其存有的價值或政治地位，只能是「彼，可取而代之」「有為者亦若是」，也就是說，只能形成朝代的更替，重建一元中心的天下，而不能改變統治的結構或治理的原理<sup>36</sup>。

梁啟超提出的「群」的概念是非常有見地的。民究竟是作為「天下」之民，或作為群中之民，其意義有本質上的不同。雖然梁氏所謂的「群」，是在西方帝國主義壓力下的相對性產物，比較注重的是對內團結、對外抗爭的民族主義功能性意義，但同時卻無意點出了與「天下」體系完全不同的政治體系組合原理。在群中，每個個人都是組成員，群由個人組成，所以群作為一政治體系時，其最高權力必須來自於個人。這種成員權（membership）就可以在一個政治體中構成公民權（citizenship）的概念。這樣的體系，會因為成員範圍的不同界定，而形成不同政治群體的邊界與互動關係。而其形成秩序之可能，就荀子所論述的，可以因為功能性的需求及共同生活的脈絡，而形成其特殊的秩序共識。雖然這些秩序可能必須符合某種普遍性原理，但卻能因時空不同而有其特殊表現。而「天下」的權力來源則是作為普遍意志或價值的超越的天，天子的權力來自於它代表天，在這個「天下」國家中，只能形成以天子為中心的統治，在這樣的世界中，也只能形成以中國為中心的皇帝的統治<sup>37</sup>。

簡化的地說，「天下」是一個「道德人」的普遍世界，現代民族國家

<sup>36</sup> 倪仲俊指出，正史是一種關於正當性的論述，植基於以天命論為中心的宇宙觀，以及以儒家經義為理論底蘊的文化主義上。而這種正當性論述時常為政治目的所操控。（倪仲俊，2006：7-13）

<sup>37</sup> 王汎森認為從梁啟超的〈新民說〉到五四新文化運動的「新人」說，人的自我完善方式發生深刻變化，前者是以國家為責任的公民，後者則傾向自由平等的、有個性的個人。到了 1920 大革命年代又重新轉為以組織紀律為依歸（王汎森，2007）。我們認為，這種人觀的變遷正刻劃著從傳統儒家道德人到現代權利人的糾葛痕跡。

則是一個「權利人」的特殊世界。要能想像平行的政治體系的可能，大概只能建立在後者的基礎上。

## 伍、道統與政統

將「天」觀及「天下」觀與正統史觀結合扣連在一起的是儒家的道統觀。這個道統觀從正面看是以普遍價值制約王權，但同時卻將「政統」視為道統或普遍價值的核心場域（余英時，1982），符合道統價值的稱為正統，不符合的則為雜偽。雖然置諸歷史事實，被納為正史的朝代多有可議之處，正史的系譜編製充滿基於現實權力的權宜扭曲，但正統史觀仍想像有一套正確的正史傳承。

儒家之所以將政統視為天道的容器，我們認為，是因為基於「天下」的超越義，將在人間實現天道視為終極的道德關懷。根本地說，道德人的實踐場域是在普遍價值理序中，而不是在政治過程中。但在傳統中國的「天下」觀裡，政治不是一個獨立的概念，而是做為實踐普遍價值的道德場域。也因此，以道統自居的知識分子之天職，乃在於制衡或輔佐天子的統治。在這樣的原始問題意識下，以「天下」為己任的知識分子所討論的或關懷的是「政治作為治理眾人之事」，而沒有「政治作為眾人治理之事」的概念。也因此，道統與政統之間雖然往往充滿緊張關係（張灝，1984），但二者卻形成一種雙生體，互為依存、互為詮釋。甚至因為實踐這樣的道統，強化了一元中心的「天下」觀——或說是以道德人為預設的政統體系，而無法開發出權利人的政治概念。這是中國實踐民主的思想匱乏處，也是其無法想像中國作為一個世界體系而能形成複數平行架構的關鍵。

儒家關於道統的想像，在三代以上是王者即聖者，堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔孟被視為一脈相承的道統系譜<sup>38</sup>。在這裡，周公的角色較為曖昧。周公在現實中是政治強人，曾擁有實質的統治權，但另一方面也被視為制禮作樂的聖人。在這個系譜裡，在孔子以前，道統與政統是實

<sup>38</sup> 這是唐朝韓愈在〈原道〉中的主張，為後代多數儒者所肯定。

質結合為一，因而為正統（羅義俊，2005）。但經過戰國的发展，王官之學散為民間諸子百家，道的詮釋者與統治者開始分途。但雖殊途卻同歸於天的超越價值。道統的傳承延續是為了「天下」治道，不管是協力於政統或批判制衡政統，道統的表現或意義畢竟都在其對於政統的某種參與方式。這不是說儒家無法獨立於政治力之外而成為政治附庸，而是說，其道統觀既以「天下」觀為基礎，而其實踐以政治為場域，則其對「道統」的想像是與「政統」不可分割的（司徒港生，1996）。儒家在歷史上既已一路在超越性的道德理想主義發展，則其難以建立在分別世界中的權力人概念是當然的。

在孟子的時代，春秋戰國以來逐漸從王官之學中脫出的知識分子，即所謂游士，越來越展現出相對於政權的獨立性格。而當時複數平行且爭亂不休的列國，也需要知識份子為其效力。這形成了一個知識的市場，知識分子有選擇輔佐對象的權力。甚至，原先作為僚屬的士之中，出現與統治者平起平坐的王師（余英時，1982）。因此，孟子有「聞諸一夫紂、未聞弑君也」的氣魄，和主張以德抗位、以道抗勢的義理，展現了當時政治制度或現勢背景下，知識分子（士）基於普遍價值的堅持，挑戰政治權威的氣魄與人性尊嚴<sup>39</sup>。而儒者之足以為王師，在於其究天人之際，教王者以仁政、以德治天下、得天下。這是將意志天轉向形上天，並進而以人的實踐普遍價值作為人世秩序的保證。這個轉型，可以從孔子的「禮云禮云，玉帛云乎哉」「丘之禱也久矣」看到。他將原先神秘主義的傳統，和已經形式化的禮制，重新開發為基於內在德性的神聖制度。孔子以仁德踐禮制的概念建立起來之後，神秘意志的天轉向超越形上的天，孟子即在此理路上發展。這種將天道內在化，也內在天道化的模型，正是後世道統觀的原型<sup>40</sup>。

<sup>39</sup> 林毓生認為中國傳統雖有「從道不從君」的觀念，但仍然無法動搖君主同時作為社會與政治及道德與文化中心的事實。他並認為這是基於一中一元論的思維模式（林毓生，1983）。

<sup>40</sup> 相對之下，荀學傳統則批判意志天作為價值來源的傳統，而徹底轉向人文社會，認為人文禮序中的道德價值來自社會脈絡與過程，完全從超越面中脫離出來（楊長鎮，1996）。

張灝以「天人合一」說明孔孟一系的內在化進路，並以「天人感應」說明傳統的神祕主義進路（張灝，1989：45-57）。這兩種進路都企圖從超越面說明政統的正當性問題（也就是孰為正統的問題），兩者且在秦漢之際之糾纏不清。但大體上來看，孔孟一系內在而超越的實踐觀與形上天觀，在相當長一段時間並不是主流，甚至意志天的基本情調還是殘存在形上天的觀念中。畢竟天人感應之說更容易為統治者方便詮釋，為成王敗寇合理化。而「天人合一」這個傳統則講求德行修身，保留著明君、昏君的判斷，對君王的權威儼然構成潛在的威脅。

復興這個偉大傳統的，應在宋明儒。尤其陸王一系的心性之學中，以內在道德作為政治正當性基礎的學說體系更見完備，儒者成聖的企望及其對聖人（或素王）的推崇，不啻表達其不折於現實權威的批判性立場。張灝先生討論中國實現民主的問題，以「權威二化」來說明宋明新儒家這種以內化超越的「心靈秩序」對客觀現實政治的批判性（張灝，1989）。但我們認為，這種「權威二元化」是預設在同一個體系內的相互制約，仍不可想像平行複數體系的可能性。最後，心靈秩序的地位只能是形上的義理，而在實質運動軌道仍以權力為中心。因為「德—位」、「道—勢」的二元架構想像的是在同一政治平面上兩種力量的某種制衡性，其終極關懷或功能性目的（鄭家棟，2001；李宣侑，2001），則在於「天下」實現普遍王政，德或位、道或勢都在這目的論之下相對性地存在。我們可以想像到的是，依據這種立場，當「今上」無道時，知識分子應犯顏直諫，否則歸隱山林或取而代之，而非改造權力結構的原理，甚至另立平行政權。道德的權威與政治的權威是相依存的雙子星關係，共同構成一個體系，而不主張或想像兩個平行政治體系同時存在——就像教皇所代表的超越性權威之下，同時存在多個君權神授的國王及其王國。

我們甚至可以說，正是因為儒家想定統治者應實現普遍價值——天道，王者應以成聖為最高標準，使得知識份子所代表的批判性成為體制的最高維護者。因為批判的本身就在建構或想像理想化、抽象化的終極體制，這個體制不是客觀存在的或現有的有限體制。對現體制來說，他只有代表這個理想體制多少程度的問題，如果他完全不代表，則他應被替換。替換之

後的新政權或體制也面臨同樣的標準。所以這種制約並不想像天有二日、「天下」有眾國，且眾國之中並無中央之國。

例如，王陽明「心即理」的義理，基本上是以內在性實踐天理、天命，這雖然使普遍超越的價值可以在具體特殊的個人生命實踐中證成，使人性自由與尊嚴得到最高的解放<sup>41</sup>，但這種「路人皆可為聖人」的平等性，並不發展為諸多平等的「潛在的聖人」共組「天下」、共治「天下」。因為以「道德人」為預設的成聖成德思想，是為實踐終極的價值於現世或政治上，從而把自己架構在現有體制內，而非在體制形成之前或之外的地位，探討人與人如何在客觀互動中形成政治體系<sup>42</sup>。

儒家企圖以心性實踐超越而普遍的價值，將世界建立為道德主體的世界，將政統建立為合乎道統的正統，我們可以稱之為是一種建立「道統國家」烏托邦式的努力。在這個以道統為終極價值的「天下」國家裡，道德人的單一向度遮蔽了權利人的想像，正統與否的關切取代了政治如何可能的批判性思考。如果儒家不能放棄以正統的維護者自居，而將政統與道統區別為兩個獨立的領域來討論，就無法發現政統之為正統的客觀理序，無法掌握政治作為社群成員之間權力分配的問題本質，就會使道統與正統為一或為二的討論變成假問題。

<sup>41</sup> 牟宗三先生在《道德的理想主義》、《心體與性體》中極力發展這種內在而超越的道德形上學。

<sup>42</sup> 當代新儒家並非未意會及傳統儒學對政治問題的局限。牟宗三即討論到，傳統文化中只有治道的思考，而缺政道的理路，這使得民主無法內化到中國文化中。他提出的解決方案概要地可以說是「良知坎陷說」，簡單地講，他認為道德主體的最高發展，勢必會要求在具體條件中實現終極價值，必要時必須把自己「降下來」當作查別世界中的特殊者或有限體。這種坎陷將使道德主體可以要求自己發展出民主、科學。許多討論者認為這種坎陷之說對民主、科學的本質仍有誤解，或認為這種辯證的點只能停留在理念中，無法具體發展出中國文化本位的民主或科學方案。這些討論的側面其實即透顯出儒家是否能將客觀政治原理從道德命題中解放出來的問題。牟宗三及其弟子的相關努力，正好說明在道德領域中討論政治，將使政治問題本質上成為道統問題，在此一典範下，將使多元性的或平行的架構無法被想像或建構。如果視牟先生的理論為儒家對現代性或民主科學的進行思想再造的極致，也許正好可以說明儒家意識型態對平行體系的想像—排除特質。相關討論及申論參見：牟宗三（1968、1974、1978）、李明輝（1991）、袁康就（n.d.）、羅義俊（2007）。相關之論難對話可參考陳忠信（1988）、陳瑞麟（2011）、楊儒賓（1988）。



## 陸、代結語

不管儒家哲學思想的結構或意識形態對「中國」的想像為何，現實世界中歷史的發展是，中國作為一種「天下」國家或普遍政體，在與西方殖民主義擴張相遇之後，不可避免地被迫放棄「天朝」的自我想像，而轉型為民族國家與主權國家。與世界上其他這種被迫轉型的民族主義類似，中國對外雖然成為民族國家、有限國家，但對內仍想像聖君賢相的前現代價值體系或普遍性的神聖國家——「道統國家」。帝俄的「薩」、阿拉伯的「哈里發」、日本的「天皇」，都是一種世界中心唯一最高統治者的想像，而不是作為列國並立之中的有限王權。這些國家在民族國家化的過程中，首先做的從來都不是將人民視為頭家，也不是將國家視為民族成員共有的股份公司，而是尋求神聖國家在現代世界中的生存或再生產。所以在有限國家的國際體系裡，這些帝國雖然被迫民族國家化，但對內的組成原理並不是民族國家。「皇帝」雖然已經不存在，但人民仍然是神聖而超越的「國家」子民，仍然是被照顧、被愛護或被壓迫的客體，國家並不由人民組成，國家是既定的神聖的給予。

一般的關切將焦點集中在這些國家的民主化與現代化問題。在中國內部，這個關切表現為救亡圖存的「中學為體、西學為用」或「德先生、賽先生」議題。而最能代表傳統中國知識分子對現代化的回應的，也許就是當代新儒家運動的「中華文化（儒家）如何開出民主科學」。這個繼承宋明儒心性之學傳統的思想運動，本質上是作為一種民族主義運動。這個運動將先秦孔孟視為第一期儒學，宋明心性之學視為第二期儒學，當代新儒家則為第三期儒學運動；這個運動終極關懷是中國如何完成具有或基於民族特色的現代化，所以基本上是作為民族主義議題而發問的。正因為如此，當代新儒家們將「中華民族」或「中華文化」視為既定的給予或自明的前提，是歷史上正統或「道統國家」的延續或繼承，而不是一種意識型態建構。雖然牟宗三等大儒也具體掌握到「政道」與「治道」的區分問題，但政道如何從「天下」觀、道統觀中解放出來，在道德人之外建構權利人概念，卻仍不在討論之列。相反地，以牟宗三先生為代表的進路，是以道統

國和道德人為基礎，將權利人（如果有的話）或民主政權的概念視為道德主體主義的衍生物。他以「良知的坎陷」說明這種「良知主體」與民主科學的關係，更為深化道德主體主義的涵蓋面，繼續在內在而超越的心性論上深挖開拓，其結果卻是使「國民」作為國家組成員的地位，消失在民族或國家作為道德共同體的整體圖像裡。我們認為，這其實正是基於中國作為神聖國家的傳統意識形態，而將道統國家重建在現在世界的努力<sup>43</sup>。

「天下」國家轉換為民族國家後的重建問題，不僅在學術界不自覺延續並深化道統國家模式，在政治界更直接照搬封建傳統。對外偽裝成民族國家，對內卻仍是道統國家而不是國民國家。孫文將自己的地位直接上溯堯舜禹文武周公孔孟。蔣介石依樣畫葫，將自己接在孫中山之後，而孫的三民主義則成為新的道統之學，蔣的偏安朝廷乃得以道統所在而自為正統。這類現象不僅是否反民主的封建思想問題，更重要的是反應了一種國家想像的意識型態，一種由人的神聖實踐所建構的神聖國家，也就是由道德人所實踐的不可分化為平行複數體系的、超越的道統國家、普遍國家。

在表面上反封建傳統的中華人民共和國，道統的想像仍是政權正統性的深層基礎。只不過堯舜禹湯文武周公國父孔孟變成馬恩列史毛，或者重建歷史上的「農民起義」傳統神話。共產黨人的統治權號稱是來自於偉大的無產階級，而劉少奇講的〈共產黨員的修養〉，卻一如儒家修齊治平、內聖外王的模式，將新的道統透過新道德人實踐為現實的新中國。

道統國家作為一種普遍國家，基本上不是由世俗利益的衝突與分配所構成，也因此它的內涵被假定為是普遍價值而沒有「組成員」的想像。也因此，它超出於全體人民的總合之上，成為具有超越意義的國家巨靈。現代中國人常常身處中國之內卻仍稱呼國家為「祖國」，這就是將國家視為超越巨靈的具體現象。這樣的意識形態非常有利於不管左派或右派的專制威權或法西斯。但在近代華人的國家論述裡，這種巨靈的存在成為一種普遍的潛意識，普遍到甚至可見諸於反抗活動中。最顯著的案例也許是六四

<sup>43</sup> 勞思光也曾批判當代新儒家努力發展形上學及宇宙論的語言，將孔孟收在一套存有論之中，反而將儒學封閉在社會結構中。這似乎是對牟宗三理論體義的有感而發（勞思光，1981：53-57）。

事件（北京政府稱為「那場風波」）。抗議學生一方面樹立民主女神像，卻同時強調和自我定位為「愛國」運動，天安門高高掛起上書「中國魂」大字的布條，似乎中國正面臨外侮，而不是內部的貪腐或政府治理的問題。超出全體人民之上的國家的巨靈不但臨在廣場上空，甚至大屠殺事件後，關於六四的義理並不在關於人民主權範疇，而竟然是置於「平反」的空間裡（誰來平反？誰能平反？），而歷年在香港的紀念活動裡也持續定位為「愛國運動」。這種想像國家巨靈、乞求撫慰的紀念向度，對六四歷史意義文不對題的荒謬錯置現象，說明了華人世界想像的仍是一個普遍的、超越的國家主體。

作為一場反對運動卻陷入平反陷阱中，根本性地失落了國民作為權利人對國家的批判基礎，成為等待道統果陀的子民。從這裡也就不難理解，為何共產黨在「解放」少數民族後，卻一仍傳統中國的「天下」體系，將少數民族視為維繫道統國家的必要性邊緣。「新中國」對於清代「舊中國」多元帝國中的蒙古、新疆（東土耳其斯坦）、西藏（圖伯特）的一統堅持，一點都看不到其所謂新在哪裡。而其對於台灣、香港企圖以一國兩制維繫，則有人以「天朝主義」下的新朝貢體系視之。所以傳統的道統國家模式仍然是現代中國國家建構的深層邏輯。

甚至在台獨運動裡，類似「中國魂」的「台灣魂」想像也被生產出來。相對「台灣自古為中國一部分」的說法，有「台灣自古獨立」的主張；相對「炎黃子孫」的說法，有脫漢的「台灣人是南島民族」的強調。而「四百年來外來政權」的說法也似乎預設有個既成的國家或共同體存在，將國家的存在建立於歷史主義或本質主義的基礎。在這種意識型態裡，國家是先於或高於人民而存在的既定給予，而不是作為權利人之間的契約共同體，也不是人民的意志所建構。也因此，統、獨之爭在某種意義上成為神聖國家之間的聖戰。

國家的神聖性迷思並非不存在於現代世俗民主國家裡，但問題在於對國家形成或國家建構的思維模式。我們認為，現代民主國家如果有其神聖性，則此神聖性應建立在國民之間願意相互尊重並護衛彼此的人權自由的神聖承諾之上，而不是基於超越的國家巨靈的神聖性。在儒家「道統國家」

的意識形態中，國家最終仍將脫離人的道德實踐的建構性，而成為普遍超越的國家巨靈。這種意識型態不但排除想像複數平行的政治體系之存在，甚至也根本排除國家由人民所建構的「主權在民」想像。

## 參考文獻

- 吳展良（編），2007。《東亞近世世界觀的形成》。台北：台灣大學出版中心。
- 邢義田，1992。〈奉天承運——皇帝制度〉收於鄭欽仁（編）《中國文化新論制度篇：立國的宏規》。台北：聯經出版公司。
- 黃俊傑，2006。〈戰後台灣文化中儒學的保守思想傾向〉收於黃俊傑《台灣意識與台灣文化》，台北：台大出版中心。
- 黃文雄，1992。《中國解體論》。台北：自立晚報社文化出版部。
- 愛德華·薩依德（Edward W. Said），2002。《遮蔽的伊斯蘭》。台北：立緒文化。
- 王汎森，2007。〈從新民到新人——近代思想中的「自我」與「政治」〉收於王汎森（編）《中國近代思想史的轉型時代》。台北：聯經。
- 王明珂，1997。《華夏邊緣——歷史記憶與族群認同》。台北：允晨文化。
- 甘懷真，2007a。〈秦漢的「天下」政體：以郊祀禮改革為中心〉收於甘懷真（編）《東亞歷史上的「天下」與中國概念》。台北：台灣大學出版中心。
- 甘懷真，2007b。〈「天下」觀念的再檢討〉收於吳展良（編）《東亞近世世界觀的形成》。台北：台灣大學出版中心。
- 宮崎市定，1980。《中國史》（邱添生譯）。台北：世華出版社。
- 許維德，2001。〈中國民族主義、帝國主義、台灣獨立運動：評三本 90 年代中國出版的「台獨研究」專書〉《思與言：人文與社會科學雜誌》39 期，頁 89-164。
- 許倬雲，1995。〈體系網絡與中國的分合〉收於《中國力上的分與合學術研討會論文集》。台北：聯經。
- 胡春惠，1983。《民初的地方主義與聯省自治》。台北：正中書局。
- 高光晶，1998。《中國國家起源及形成》。長沙：湖南人民出版社。
- 司徒港生，1996。〈牟宗三先生的政統理論〉收於李明輝（編）《牟宗三先生與中國哲學之重建》。台北：文津出版社。
- 徐國利（瞿林东編），2005。《史学理论与史学史学刊》（2004-2005 年卷）。
- 大紀元，2009。〈正統中華文化，馬英九：台灣保存最完整〉1 月 21 日（<http://www.epochtimes.com/b5/9/1/22/n2405438.htm>）（2014/6/21）。
- 張灝，1984。〈宋明以來儒家經世思想試釋〉收於《近世中國經世思想研討會論文集》。台北：中央研究院近代史研究所。
- 張灝，1989。《幽暗意識與民主傳統》。台北：聯經出版公司。
- 陳冠中，2012。《中國天朝主義與香港》。香港：牛津大學出版社。
- 陳瑞麟，2011。〈牟宗三「科學開出論」的形上學困難——以儒家思想為本的中國文

- 化可以開出現代科學嗎?》《台灣大學哲學評論》42 卷,頁 43-77。
- 陳忠信,1988。〈新儒家“民主開出論”的檢討—認識論層次的批判〉《台灣社會研究》1 卷 4 期。
- 鄭家棟,2001。《斷裂中的傳統—信念與理性之間》。北京:中國社會科學出版社。
- 鄭欽仁,1990。《歷史文化意識對我國政策之影響》。台北:財團法人張榮發基金會國家政策研究資料中心。
- 渡邊信一郎(徐冲譯),2008。《中國古代的王權與「天下」秩序—以中日比較史的視角發》。中國北京:中華書局。
- 唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱,1958(1974)。〈為中國文化敬告世界人士宣言〉收於唐君毅《說中華民族之花果飄零》〈附錄〉。台北:三民書局。
- 尼爾·佛格森(Niall Ferguson),2012。《文明》(*Civilization: The West and the Rest*)。台北:聯經。
- 班納迪克·安德森(Benedict Anderson),2000。〈全球化時代的民族主義想像〉(演講)4 月 23 日,清華大學月涵堂(<http://wbbs.fhl.net/php/ann.php?fun=1&path=/philosophy/society/50>)(2014/6/21)。
- 班納迪克·安德森(Benedict Anderson)(吳叡人譯),1999。《想像的共同體:民族主義的起源與散布》。台北:時報文化。
- 平[生丸]郎,2007。〈戰國時代的天下與其下的中國、下等特別領域〉收於甘懷真(編)《東亞歷史上的天下與中國概念》。台北:台灣大學出版中心。
- 民進黨在,1999。《台灣前途決議文》([http://www.dpp.org.tw/upload/history/20100604120114\\_link.pdf](http://www.dpp.org.tw/upload/history/20100604120114_link.pdf))(2014/6/21)。
- 牟宗三,1968。《心體與性體》。台北:正中書局。
- 牟宗三,1974。《政道與治道》。台北:廣文書局。
- 牟宗三,1978。《道德的理想主義》。台北:台灣學生書局。
- 牟宗三,1982。《名家與荀子》。台北:台灣學生書局。
- 牟宗三,1995。《中國哲學十九講》。台北:台灣學生書局。
- 余英時,1982。《史學與傳統》。台北:時報出版公司。
- 余英時,1995。〈中國史上政治分合的基本動力〉收於《中國歷史上的分與合學術研討會論文集》。台北:聯經。
- 楊儒賓,1988。〈人性、歷史契機與社會實踐—從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉《台灣社會研究》4 期,頁 139-79。
- 楊長鎮,1996。《尋子類的存有論研究》。台北,文津出版社。
- 羅義俊,2005。〈中國道統:孔子的傳統—儒家道統觀發微〉《鵝湖》355 期,頁 20-27。

- 羅義俊，2007。〈牟宗三先生第三期儒學之概念與三統並建論——為紀念牟宗三先生忌辰十周年而作〉《鵝湖》358期，頁20-30。
- 羅志田，2011。《民族主義與近代中國思想》。台北：三民書局。
- 李宣侑，2001。〈道統與政統之間〉《二十一世紀雙月刊》65期。
- 李明輝，1991。《儒學與現代意識》。台北：文津出版社。
- 劉家和，1995。〈論先秦時期天下一家思想的萌芽〉收於《中國歷史上的分與合學術研討會論文集》。台北：聯經。
- 梁啟超，1902（2000）。〈新史學〉收於梁啟超《中國歷史研究法》。台北：里仁書局。
- 梁漱溟，1971。《中國民族自覺運動之最後覺悟》。台北：學術出版社。
- 林毓生，1983。《思想與人物》。台北，聯經。
- 聯合報，2012。〈社論：將大屋頂中國納入一中原則〉12月14日。
- 聯合報，1991。〈張亞中：新理論，一中兩國〉11月11日。
- 倪仲俊，2006。〈從傳統正統論論史學的工具性與當前台灣史論述和教學的茫點〉《通識研究集刊》9期，頁155-90。
- 勞思光，1981。《新編中國哲學史》。台北：三民書局。
- 蕭功秦，1986。《儒家文化的困境》。中國成都：四川人民出版社。
- 袁康就，n.d.。〈新儒家的思想發展與牟宗三開出新外王的困境〉（[http://www.taichiyuen.org/t5\\_2.htm](http://www.taichiyuen.org/t5_2.htm)）（2014/6/21）。
- 譚若思（Ross Terrill）（楊明暉等譯），2004。《一中帝國大夢》。台北：雅言出版社。
- 錢穆，1982。《國史大綱》（修訂版）。台北：國立編譯館。
- 錢穆，1984。《國史新論》（再版）。台北：東大圖書。
- 韋政通，2000。《中國思想與人文關懷》。台北：洪葉文化。
- 饒宗頤，1977。《中國史學上之正統論》。香港：龍門書局。

# The Confucius Daotong State: An Ideology of Non-Independence Discourses

Cong-ziin Yiong

*Director, Academy for Democracy, Democratic Progressive Party  
Taipei, TAIWAN*

## Abstract

In this study, we seek to explore how the complex of China Complex may have influence the thought of Taiwan Independence by examining the interplay between some non-independence discourses and the Confucian ideology. We shall start with the delineation of the modes of those discourses by identifying their imaginations and exclusions in terms of recognition, value, and emotion. The rest of the study will be devoted to three key concepts related to the state of polity in Confucianism: Tianxia (the World), Daotong (Tradition), and Orthodoxy. We argue that “China” as an ideological character of Confucianism and closely related discourses on the so-called “Daotong State” not only exclude the imagination of parallel polities but also a state constructed by the people.

**Keywords:** Tianxia, Orthodoxy, Daotong, China Complex, Taiwan Independence, Confucianism, ideology