

## 百年視野：天下觀和東亞社會的國際關係

金觀濤<sup>1</sup>

### 摘要

本文認為，儒學的天下觀在前近代一度成為中、日、韓三國對世界秩序的想像。但是，把國際關係建立在儒家倫理之上並沒有帶來和諧。在某種意義上，一百多年前的甲午中日戰爭就是東亞三國具有不同中心的天下觀造成。天下觀帶來衝突的歷史表明，任何一種道德秩序一定預設了中心，今日世界的國際關係是不可能建立天下觀之上的。

### I. 天下觀和等級秩序

在全球化的浪潮中，民族主義和民族國家互相競爭的世界秩序受到越來越多的懷疑和批判。鑒於二十世紀民族主義及國家主權的無約束性曾導致了兩次世界大戰，一些人認為，今天應該用基於仁愛和道德的天下秩序代替國際法支配的民族國家秩序。儒學主張的天下觀又引起人們重視。最近，天下觀的提倡和研究者不乏其人，特別是在曾以儒學作為共同政治文化的東亞。

現代社會的國際秩序可以建立在天下觀之上嗎？這涉及到兩個問題，一是政治哲學的探討，二是歷史研究。現代國際社會由主權獨立的民族國家組成，一般說來，擁有主權的獨立個體要組成的秩序，只能依賴法律和契約，基於道德仁愛的天下觀是不能形成國際秩序的。本文的目的是把該命題放到歷史上去，證明儒學的天下觀沒法帶來東亞的和諧與和平。事實上，只要具有長程歷史眼光，就可以發現基於道德的天下秩序無法脫離是以某一國為中心的引力場，它會導致國與國之間嚴重的衝突。一個多世紀前爆發的甲午中日戰爭就是明顯例子。

為了探討天下觀和東亞社會之間的國際關係，首先必須明確天下觀是甚麼。「天下」一詞在中文文獻中使用很早。周代將周天子統治的範圍稱為天下，春秋戰國時期，孔孟賦於「天下」以道德含義<sup>2</sup>。自儒學成為中國文化大傳統以來，世界便被視為應是儒家道德秩序的實現，這就是天下觀。儒學將道德建立在血緣的親疏遠近之上，從「親親」推出「尊尊」，形成了等級制的家庭倫理。將天下視為一家就是將等級制道德放大到國與國關係之中。這樣，「天下」作為等級制道德的實現，其本質必定只能是一種等級秩序。

首先，將宗族的親疏關係映射到國與國關係中去，產生了宗法上的擬血緣制關係。它潛含著親疏遠近的等級制，國與國不可能是平等的。正如一位研究者所指出的：「擬血緣制關係是以父子關係為基本前提，然後延伸至舅甥（翁婿），叔姪，甚至兄弟關係等，四鄰諸國與中國之關係就有親疏之別。」這樣天下觀隱含著將儒學發源地作為世界中心，將世界各國分成不同親疏遠近的道德等級。在該等級制結構中，「對於外臣而較親近中國地區，是運用中國本土的郡縣制，官僚制原理來貫徹。其具體的行事，便是朝貢與冊封；但對外臣而較疏遠的地區，不適用郡縣制，官僚制原理，所以

只見朝貢而無冊封」<sup>3</sup>。也就是說，天下由「內臣地區」，「外臣地區」，「暫不臣地區」同心圓等級結構組成。所謂天下觀是把世界看作以某一個中心所構築的同心圓政治秩序。

表面上看，天下觀強調道德與和諧，因道德原則具有普世，外夷只要學習儒家道德，亦能納入「天下」這一沒有邊界的共同體，成為華夏的一部分。這裡，國與國之間似乎是平等的，加上在道德上人種，語言等區別不具本質意義，天下觀不應存在等級差別。但是我們不要忘記，道德水平從來存在著高低之別，外夷之所以別於華夏，這是因為沒有接受教化，在道德上是低於華夏的。換言之，天下觀中的等級不僅由親疏規定，還由其接受儒家倫理程度(或自認為道德水平高低)帶來。

在天下觀中，各國道德高下取決於接受教化程度。在儒學發源地中國看來，別國道德水平高低由它離中央王國這道德中心之遠近而定。換言之，中國是實現儒家道德倫理的禮儀之邦，它處於道德的最高等級，因而是世界的中心。外國則根據道德水平高低和接受儒家道德的多少分成夷和藩，處在天朝帝國的周圍。在這幅圖畫中，世界是以華夏為中心的，不是由平等民族國家組成的集合。故天下觀亦被稱為華夏中心主義(Sinocentrism)，處於中國周邊的各國只是中國教化對象。同樣，東亞各國只要接受儒學作為政治文化，用天下觀來處理國與國之間的關係，也都可以把自己視為道德水平比別國高，是世界的中心。這樣一來，同樣是天下觀，必定有不同中心，蘊含著各中心之間的衝突。

## II. 前近代「天下」的三個中心

自漢代以後，儒學的天下觀就是中國對世界秩序的看法。中國當然自認為是天下的中心，即中國實行郡縣制的地區屬於天下觀第一個同心圓。朝鮮是受中央王朝冊封的，屬第二個同心圓。日本在唐代是朝貢國，屬第三個同

心圓，但元朝以後就不朝貢了，處於第三個同心圓之外。當日本和朝鮮接受儒學後，也形成了自己的天下觀。該天下觀雖然同樣作為儒學對世界秩序的想像，但卻有著不同的中心。歷史證明，天下觀自從成為東亞共同世界想像那一天起，就存在多個中心，而不是和諧的。

在宋明理學產生之前，日本和朝鮮雖然十分注重引進儒學，但由於佛教的競爭，儒學一直沒有在這兩國扎根成為不可動搖的官方意識形態。只是當宋明理學(特別是程朱理學)出現，意味著儒學已可以消化佛教，儒學才終於壓倒佛教成為東亞的政治哲學。也就是說，在宋明理學成熟之前，天下觀只是中國對世界秩序的看法，而到明代之後，由於宋明理學成為東亞的政治哲學，天下觀在某種程度上被日本和朝鮮所認同。為了說明天下觀本質上是多中心的，讓我們來分析一下日本和朝鮮接受程朱理學後，他們所理解的天下秩序。

日本對「天下」的認識源自中國，但一開始就和中國不同。早在公元五世紀，日本已接受「天下」一詞。當時日本脫離了中國冊封體系，故將天下理解為天皇統治的範圍，即只限定在日本列島<sup>4</sup>。十六世紀後，程朱理學傳到日本，儒學得以戰勝佛教成為官方意識形態；日本終於形成了基於儒學的天下觀。這時，日本的天下意識越出日本本土，開始指向東亞。表面上看，中國為儒教發源地，當之無愧是天下中心，但日本卻不這樣認為，在程朱理學中，改朝換代受到質疑，日本一直以天皇萬世一系而自傲。日本的朱子學者甚至批判孟子，視其著作為假。湯武革命更是大逆不道。這樣一來，日本一直以來就以自己比中國更接近儒家道德精神自居。江戶時代日本的天下觀雖同樣以儒家道德實現作為其範圍，但道德中心不是中國而是日本。這一切十分典型地反映在日本大儒山鹿素行的思想上。山鹿素行為了反佛接受了朱子學。他四十歲開始提倡古學，但到五十歲時就主張必須將日本視為道德中心，成為提倡「日本主義」的先驅。山鹿素行之所以認為日

本才是天下之中心，這是因為中國易姓三十次，朝鮮兩度亡國，四度易姓；只有日本天皇萬世一系，故唯日本「才確實可稱為中國之地」<sup>5</sup>。

朝鮮一直是中國的冊封國，和中國的關係比日本近。而且朝鮮接受的程朱理學比日本更接近中國儒學的正宗。朝鮮士大夫堅決反對日本儒者提出的如果孔子和孟子帶兵來打日本該怎麼辦的問題，他們堅持理學的普世性，反對將儒學「民族主義化」。對朝鮮儒者來說，儒化的中國明朝天下是塊聖土，他們甚至不惜犧牲自己的生命來保衛它<sup>6</sup>。正如一位韓國學者所說：「韓國的理學雖來自中國，但它却比中國的理學更為周密，更為正統。在中國，反對朱子之學的明代陽明學派和泰州學派及清代的漢學從未允許朱熹的體系像它在韓國那樣擁有這種文化上的壟斷權」<sup>7</sup>。那麼，朝鮮的天下觀是否和中國一樣，始終把中國視為天下的中心呢？否！雖然在明代，朝鮮一度承認中國為天下中心，自稱小華；表面上是接受了以中國為中心的天下觀。但清兵入關給朝鮮以中國為中心的天下觀致命的一擊，朝鮮士大夫認為中國已亡，滿清統治為夷狄，當然亦不可能是天下的中心。這時，以中國為中心的天下觀就轉化為朝鮮為儒學正統的天下觀。在中國士大夫心目中，清取代明只是改朝換代，不影響中國是天下的中心。而對朝鮮而言，朝鮮成為儒家道德當然載體必定意味著它成為天下中心。

由此可見，在前現代東亞三國雖都接受天下觀，把世界秩序視為儒學的道德秩序，但卻都把自己視為天下的中心。三個中心必定蘊含著國與國的衝突。因為天下觀不重視別國主權和國際法，這樣只要全球化衝擊的來臨，人類成為一地球村，它們相遇時立即產生了爆炸。我們發現，在某種意義上講，1894年發生的甲午戰爭正是中，日，韓三種不同的天下觀把全球化納入自身視野的結果。

### III. 甲午戰爭爆發的思想原因

今日一談起甲午中日戰爭，中國學者立即將其定位為日本對中國的侵略，它是日本走向軍國主義的第一步。這種說法雖然正確，但不能解釋為何戰火是在朝鮮點燃的。韓國學者從中國和日本在十九世紀末不尊重朝鮮主權來說明甲午戰爭的原因，但不能解釋朝鮮為何要把中，日兩國軍隊引入本國。其實，背後的思想基礎正是東亞三國不同的天下觀。

為甚麼朝鮮積極主動地擔任了點燃中日大戰的導火線角色？長期來，歷史學家對朝鮮十九世紀下半葉看來互相矛盾的自殺性行為感到不解。一方面韓廷和西方及日本簽訂一系列條約，將自己置身於民族國家爭雄的條約體系中。另一方面將日本勢力引入朝鮮半島，促使改革；與此同時又利用中國對其歷史上的冊封，要求中國干預其內政以維系朝貢關係。這一系列互相矛盾的政策結果是引火燒身，使得朝鮮半島成為中，日，俄衝突的聚焦點，加快朝鮮淪為日本的殖民地的進程。我們發現，這一系列看來互相矛盾的決策均出於朝鮮獨特的天下觀。

如前所述，朝鮮的天下觀本是一種忠於理學以「中華道」獨一無二繼承者自居的思想。自從朝鮮認為中國已被夷狄佔領自己是天下中心後，該天下觀一方面使得程朱理學成為朝鮮民族認同符號，另一方面產生了對中國朝貢關係工具性運用以追求自身獨立自主的意識。換言之，國際法和朝貢關係同時成為爭取朝鮮獨立的工具。正是在這一思想背景下1876年朝鮮和日本簽訂《江華條約》，釜山，元山和仁川相繼開埠，該條約以承認朝鮮為自主之國來否定中國的宗主權。朝鮮政府於1881年派遣六十二名官員赴日兩個月考察日本，這些人回國後，有十二人出任政府要職，推進朝鮮近代化<sup>8</sup>。當統治階層中出現親日派的「開化黨」時，這就加劇了與以韓王之父大院君為主的保守派鬥爭。和開化派針鋒相對，保守派利用中國的朝貢關係來抵禦不斷壯大的日本勢力。1882年

夏，大院君鼓動兵變，日本決定派兵朝鮮問罪，韓廷立即要求中國也以宗主國撫綏藩國的慣例，出兵代韓戡亂。由此可見，朝鮮以自己為中心的天下觀產生了對國際法和朝貢關係的工具性運用。1885年，日本派伊藤博文與李鴻章訂定了《天津條約》，約中規定，朝鮮一旦發生變亂，雙方在行文知照之後，均可出兵朝鮮。甲午戰爭的禍根亦自此種下<sup>9</sup>。

至於中國出兵朝鮮，無疑是出於捍衛東亞殘存的朝貢關係，其指導思想是經世致用對中國天下觀的改進。這一點當時人人皆知。甲午戰敗後，有很多人在追究戰爭責任時指出這是因過份干預朝鮮內政引起。張佩綸認為袁世凱為誘發戰爭的「罪魁禍首」，責斥說：「雖曰中朝，而一味鋪張苛刻。視朝鮮如奴，並視日本如蟻，怨毒已深，冥然罔覺」<sup>10</sup>。張佩綸用「如奴」，「如蟻」來形容袁世凱對朝日兩國的飛揚拔扈，雖為斥責之詞，但也離實際情況不遠。十九世紀下半葉，中國為了保衛在東亞殘存的天下秩序(周邊對中央王朝的朝貢關係)，對朝鮮國內事務進行了歷史上從未有過的干預，其結果和日本發生面對面的衝突。正是在干預朝鮮內政中，二十三歲的袁世凱初露鋒芒，誘擒大院君，紮營三軍府，並為朝鮮代練新軍。1884年，親日派金玉均，朴泳孝勾結日人，發動甲申政變。袁世凱又斷然決定帶兵入宮，拯救韓王，恢復李熙政權。此後，袁與主張「聯俄制日」的李鴻章內外呼應，積極強化中國對朝鮮的宗主權。袁在朝鮮的地位，儼然如「監國大臣」，控制朝鮮的內政與外交<sup>11</sup>；「韓人稱之為袁總理」<sup>12</sup>。在袁世凱主持韓政十餘年中，「朝鮮事無鉅細，凡與所謂宗主權有關係者，袁氏無不積極加以干涉」<sup>13</sup>。史家在討論袁世凱干預朝鮮內政時曾有這樣的評論：「此次派兵乃自元朝以後中國干預韓政最積極的表現，同時可說是中國改變對韓政策的轉捩點，此後，中國的朝鮮政策乃驟轉積極」<sup>14</sup>。問題的關鍵在於：為什麼十九世紀後半葉，中國會發生自元朝以來從未有過的對朝鮮半島

之干預？只要我們放寬歷史視野，可以看到從元朝到晚清，正好是宋明理學的天下觀形成以及經世致用對其強化。也就是說，甲午戰爭的爆發當然不能僅僅歸咎於袁世凱的個性和少年氣盛，也不是李鴻章的失誤。它是經世致用的天下觀將全球化納入自身視野的結果。

日本侵略朝鮮和中國亦是出於以日本為中心的天下觀嗎？表面上看，日本近代的「征韓」出於明治後獨特的日本民族主義。然而，深入分析表明，日本近代民族主義將日本視為亞洲中心，力圖領導亞洲反對西方，其思維模式正是日本式的天下觀。必須注意，以日本為東亞中心的日本式天下觀一直理藏在江戶時代日本政治思想的深處。一旦西方衝擊來臨，主張理性與儒家道德二元分裂的徂徠學迅速演變成日本現代思想的框架，成為引進西方現代政治經濟制度的正當性基礎。日本對世界秩序的看法，是基於徂徠學的進一步發展。徂徠學本暗含日本比中國更接近聖人之道，即日本是東方價值的真正體現。泊園徂徠學與日本國家主義教育之間有著密切的關係<sup>15</sup>。換言之，日本是用自己的天下觀來代替由民族國家組成的國際秩序，獨特的大東亞觀念開始膨脹。特別當日本強調東方抵抗西方時，日本就成為大東亞的中心。由此可見，在日本前近代變型的天下觀中，已醞釀後來日本侵華侵朝，建立所謂大東亞共榮圈的思想基礎了。

日本的「征韓」觀念，「是由『神功皇后征伐三韓』的傳統與儒教中的華夷思想的傳統混合而成」，後來則把從萬國公法中獲得概念，加以現代包裝，說「雖言征伐，亦非胡亂征之，欲遵世界之公理」<sup>16</sup>，即是日本大東亞意識典型表現。其內容有二，一為將朝鮮變為日本附屬，二是破除中國在東亞建立的朝貢關係代之以日本為中心。故隨着征韓付之於行動同時是全面挑戰東亞殘存的以中國為中心的天下秩序。1874年春，日本出兵台灣。這是明治時期日本第一次發動對外戰爭。在戰後談判問題上，日本政府立場強硬，申令不得有「絲毫妥

協」，訓令要旨是「應利用此蕃機會，切斷琉球兩屬之根源，打開朝鮮自新之門戶。此乃朝廷微意之深秘大計也」<sup>17</sup>。副島種臣是代表日本出使清朝談判的特命全權大使，他故意「拒絕行三跪九叩頭禮儀」，有意挑戰中華帝國的華夷秩序；他的顧問李仙德，則曾獻策變台灣為日本的殖民地，在同行前往中國的船上就賦詩說入侵台灣是「保護海南新建蕃」<sup>18</sup>。這裡，「新建蕃」一語正道破日本用民族主義包裝的天下觀是要擴張領土的本質。從明治末年到大正初年，「日本國的天職」，「新日本的使命」，成為日本政治精英的口頭禪。

由此可見，從 1870 年代中日琉球之爭和日本征韓論出臺，再到 1890 年代末的甲午戰爭，都出於同樣的邏輯，這就是具有「天下觀」道德內涵的大東亞意識。因此，作為近代日本非戰論者而聞名的思想家內村鑒三(1861-1930)，才會在甲午中日交戰之時就寫〈徵諸世界歷史論日，支關係〉一文，稱日本軍事侵略行動為「義戰」<sup>19</sup>。擔任甲午戰爭外交指導的陸奧宗光(1844-1897)，在 1895 年出版《蹇蹇錄》一書中也說，戰爭是由「西歐之新文明與東亞之舊文明間之衝突」引起的。請注意，新文明和舊文明之戰之所以可冠為「義戰」，其道德根據絕不是現代民族國家和國際法，而正是日本的天下觀——大東亞意識。其準確解讀是：對中國和韓國而言，日本自稱代表更為先進的現代；而對西方，日本則以代表東方價值自居，並要代領東亞抗爭。

#### IV. 長程歷史視野的意義

甲午戰爭以後，這種以現代民族主義為包裝的基於日本儒學的日本式天下觀進一步膨脹，把日本推向侵略亞洲發動太平洋戰爭的軍國主義道路。而朝鮮的天下觀中以自己為儒學唯一傳承的精神融入韓國民族認同中，成為民族解放的動力。甲午戰敗使中國人意識到儒學的經世致用不能抵禦西方現代衝擊，中國開始

了波瀾壯闊的社會現代轉型。隨著儒學受到質疑，中國放棄天下觀，走上建立現代民族國家和革命之路。

表面上看，儒學作為東亞社會前現代的政治文化，在二十世紀東亞社會現代轉型過程中已退出歷史舞台。三種天下觀導致東亞三國的嚴重衝突，主要是十九世紀末的事情。但是，如果我們以百年為視野考察東亞國際秩序，就會發現儒學的深層結構一直支配著東亞社會的現代轉形，使其和西方現代民族國家的形成不盡相同。如前所說，日本發動甲午戰爭的思想基礎是以日本為中心的亞洲主義，它來自於日本天下觀對其民族主義的塑造。其實，進而言之，日本之所在明治時代能順利學習西方政治、經濟制度，成為東亞最早的現代民族國家，和日本儒學的獨特結構有關。早在江戶時代日本儒學已實現政治理性和儒家倫理的互相分離，徂徠學就是其代表。正是徂徠學的基本結構規定了日本近代民族主義的性質，這就是一方面學習西方現代政治經濟制度，另一方面強調天皇以及日本儒學作為民族認同符號，其後果必定是把日本當作亞洲之中心，主張領導具有共同儒學傳統之東亞對抗西方侵略。

中國儒學不具有倫理和政治理性二元分離之結構，故學習西方現代政治、經濟制度比日本困難。雖然在清王朝統治的最後十年，中國亦接受了將儒家倫理與政治理性二元分離的中西二分二元論意識形態，模仿日本建立現代民族國家，但嚴峻的社會整合危機由此引發。最後新文化運動否定中西二分二元論，建立了馬列主義和三民主義兩種革命意識形態。中國不得不通過國民革命和共產革命建立黨國完成社會再整合。無論是國民黨三民主義意識形態還是毛澤東思想，其深層思維模式都是道德一元論，和中國傳統儒學同構；用革命意識形態實現社會整合存在著傳統王朝更替的影子。革命意識形態的道德內容雖和儒學不同，但把世界秩序想像為道德秩序卻和儒學的天下觀一致。正因為如此，二十世紀六十年代中國共產黨把

中國視為世界革命中心，進而毛澤東提出三個世界的理論，其本質均出於新道德載體應是世界中心的理念。劉青峰稱之為新華夏中心主義。新華夏中心主義在文化大革命中大行其道，要等毛澤東思想解體才衰落。

在此意義上，天下觀在今天的出現絕不是偶然的。它說明儒學的深層結構一直在支配著很多人的思想。特別每當民族國家競爭激烈國際法又不足於解決民族國家之間利益爭紛之時，將國際秩序立足於道德價值之上的各種議論就會出現。這裡，或許有著善良的願望，或許也存在對全球化國際新秩序的追求。然而我們必須意識到，在價值多元的現代社會，對何為善存在着多元理解。為了充份尊重個體的權利和不同個體的平等，人類不能僅僅依靠道德建立合理的全球秩序。對全球現代秩序的再思考過程中，傳統當然也是一種可利用的資源。但是，當代人在利用這種思想資源時，為了它具有建設性，必須切記它在歷史上帶來的問題。這時，以百年為單位的長程歷史視野是不可缺少的。

#### 注释\*

- <sup>1</sup> 台灣政治大學講座教授及中國美術學院南山講座教授。
- <sup>2</sup> 一般認為，在孔子和孟子言論中，「天下」才被明確賦於道德內涵。子曰：“天下有道，則庶人不議”（《論語季氏》，孟子云：“天下有道，小德役大德，小賢役大賢；天下無道，小役大，弱役強。斯二者，天也。順天者存，逆天者亡。”（《孟子·離婁上》）。
- <sup>3</sup> 高明士：《東亞古代的政治與教育》（臺北：臺灣大學出版中心，2004），頁 11，19，21。
- <sup>4</sup> 甘懷真：〈從天下觀到律令制的成立：日本古代王權發展的一側面〉《東亞傳統教育與法制研究一》高明士編，（臺北：臺大出版中心，2005），頁 182。

- <sup>5</sup> 信夫清三郎：《日本政治史》第一卷，西歐的衝擊與開國，（上海：上海譯文出版社，1982），頁 47-48。
- <sup>6</sup> 金得愷：《韓國思想史》，頁 175-176。
- <sup>7</sup> 黃秉泰（韓）：《儒學與現代化：中韓日儒學比較研究》，頁 463。
- <sup>8</sup> 信夫清三郎：《日本近代政治史》第三卷，（上海：上海譯文出版社，1988），頁 122-123。
- <sup>9</sup> 林明德《袁世凱與朝鮮》，中央研究院近代史研究所專刊(26)(臺北：1970，1984再版)，頁 384-385。
- <sup>10</sup> 張佩綸《澗于集書牘》卷六頁十。轉引自林明德《袁世凱與朝鮮》，頁 394。
- <sup>11</sup> 林明德：《袁世凱與朝鮮》頁 100。
- <sup>12</sup> 林明德：《袁世凱與朝鮮》，頁 139。
- <sup>13</sup> 林明德：《袁世凱與朝鮮》，頁 385-387。
- <sup>14</sup> 林明德：《袁世凱與朝鮮》，頁 384。
- <sup>15</sup> 陶德民：〈泊園徂徠學與明治時代的國家主義教育—藤澤南岳的思想〉，《儒家思想在現代東亞：日本篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999）。
- <sup>16</sup> 信夫清三郎：《日本近代政治史》第二卷，（上海：上海譯文出版社，1988），頁 400-401。
- <sup>17</sup> 信夫清三郎：《日本近代政治史》第二卷，頁 446-450。
- <sup>18</sup> 信夫清三郎：《日本近代政治史》第二卷，頁 401-402。
- <sup>19</sup> 轉引自野村浩一《近代日本的中國認識》，（北京：中央編譯出版社，1999），頁 48。