

- 甘懷真〈重新思考東亞王權與世界觀——以「天下」與中國為關鍵詞〉，《東亞歷史上的天下與中國概念》，台北，台大出版中心，2007。
- 作者本人的電子檔，僅供教學使用，若要引用，請據出版品。

## 重新思考東亞王權與世界觀——

### 以「天下」與「中國」為關鍵詞

#### 一、緣起

《東亞歷史上的天下與中國概念》一書，脫胎於同名的研討會。該研討會由台灣大學東亞文明研究中心所舉辦，時間是 2004 年 11 月。我在該中心主持「東亞歷史上的權力與經典詮釋」研究計畫，並成立「權力與詮釋論壇」。此研討會即由這個論壇所構想與籌畫，而由我執行。如題目所示，我們是要探討東亞歷史上的「天下」與「中國」概念，因為我們覺得這二詞是究明東亞歷史上的王權與世界觀的關鍵詞。首先，容我發揮歷史學家喜追根溯源的特質，追溯「東亞歷史上的權力與經典詮釋研究計畫」的來龍去脈。

基於我個人的興趣與東亞研究中心的發展方向，「東亞歷史上的權力與經典詮釋」研究計畫是試圖從「東亞史」與「詮釋」的兩個角度，重新探討知識與權力的關係。而置於具體的歷史課題，則是歷史上東亞的幾個主要王權，如中國皇帝制度、日本天皇制、韓國歷史上的王權，與儒教的關係。儒學長期以來即被視為一種政治詮釋學，與政治關係之深，自不遑言。故這個課題的相關研究，成果斐然，名家輩出。而我們的研究計畫，自是建基在前人的基礎上，嘗試作一些突破。至於是否能突破，自由行家評斷。但至少我們希望由一些新的想法而導引出一些研究的業績。我也相信功不唐捐。而所謂新方法，主要是前述「東亞史」與「詮釋」觀點。由於本文篇幅所限，容我只簡略說明，或可作為未來辯論之資。

#### 二、東亞史與詮釋學的觀點

首先就所謂「東亞史」而言。東亞概念在學術界仍是一個紛爭與曖昧的概念，

諸多爭議，在此都省略不論。東亞當然指一個具體的空間範疇，如歐洲的概念一般。東亞如字面所示，指亞洲東部，其作為一個概念，研究者在運用時，自需清楚定義或意識到其空間範疇。但我們無需為東亞概念作出規範性的定義。我個人以中國史為主要研究領域。近年來，我倡議東亞史研究的主要動機，是反省並批判二十世紀中國史研究籠罩在民族主義史觀下，故以「自國中心」、「一國史」的立場與角度探究中國史。許多發生在今天中國的空間領域中的歷史事件、現象，並不是以今天的中國作為疆界，更不是以中國作為一個「民族」(nation)為界限。故我們要考察歷史上中國所發生的重大現象、事實，如政治制度、漢字、儒教等，應超越今天中國的政治疆域，以一個更大的視野來考察。而這個視野就稱之為東亞。

若以一句口號來說明，即「東亞作為一種方法」。<sup>1</sup>即東亞史研究的目的不是在確認歷史上東亞的固有疆域。東亞的邊界會隨著不同的現象與事實的發展而伸縮移動，且出現不同的核心與邊陲。若以我所關心的王權與儒學的課題而言，這個「東亞」是指歷史上的中國及其週邊的農業地帶，以今天的國境而言，主要指中國（不含蒙古、新疆與西藏）、日本、韓國與越南。在前近代的歷史上，王權與儒學作為一個政治與文化系統。故我們要探討王權的政治現象與儒學的文化現象，不能預設今天的國界是諸現象的界限，應從東亞作為一個整體來考察。我並不是主張這是唯一的研究方法，但必須是研究方法之一。因此，所謂「東亞作

---

<sup>1</sup> 「作為方法的」一詞主要是來自日本學界研究傳統中的「方法としての」，不同的學者有不同的側重，共通之處都是將「作為方法的」的對象本身作為有意識思考的對象。而不是不加思索而理所當然的研究概念。此亦可謂「自我對象化」。而且研究目的不是確認與界定此研究對象，而是藉由這個研究對象的豐富內容以探討一個更大的主題。這類的對象，如亞洲、中國與東亞等。故以「作為方法的中國」為例，其目的不是在論斷何謂中國，而是將何謂中國本身作為一個概念，並藉這（組）概念以探討世界史的共相與獨特性。代表性的著作可上溯至竹內好〈方法としてのアジア〉（《竹內好全集・第五卷》，東京，筑摩書房，1980。名著如溝口雄三《方法としての中国》（東京，東京大學出版會，1989）；以及子安宣邦（1933-）：《方法としての江戸》（東京，ベリかん社，2000）。對於竹內好、溝口雄三與子安宣邦而言，其研究目的不是定義亞洲、中國與江戸日本為何，而是藉由這類時空概念的定義以探索人類歷史與文明的共通課題。在這類研究法的啟發下，孫歌有〈作為方法的日本〉（《讀書》3，1995）一文。也有如《方法としての丸山真男》（東京，青木書店，1998）的課題。就「東亞」的課題，更近之作有子安宣邦《「アジア」はどう語られてきたか—近代日本のオリエンタリズム—》（東京，藤原書店，2003）。

為一種方法」，是指我們應從東亞作為一個整體的觀點，探討這個區域所發生的歷史現象。

所謂「詮釋」的角度，則主要源自於我在 2000 年開始執行「近世東亞儒家經典詮釋傳統」整合型計畫下的一項分項計畫「德川時代日本關於中國禮學的詮釋」。這項總計畫的研究是嘗試從「經典詮釋」的方法，重新探究儒學傳統的鉅大課題。這個角度自是受到二十世紀後期哲學思潮中的詮釋學(hermeneutics)的影響。就整合計畫的原始構想而言，是想運用西方詮釋學的理论與方法，將傳統中國以經學為中心的學術轉化為哲學。甚至有些學者希望利用西方詮釋學的理论與方法，解構與再造中國的經學。此或可稱之為經學之哲學化，並建立所謂「中國詮釋學」。<sup>2</sup>對於這些學者而言，經學的哲學化，尤其是轉換為詮釋學，是中國文化的一條出路。二十世紀的儒學不斷的自我哲學化，中國詮釋學的提出當是另一波的哲學化。

故我們可以這樣說，從詮釋學角度探究儒學（包括經學）的初衷是企圖將中國的經學轉化為具有西方意義的哲學，如詮釋學一般。換言之，這是一個哲學課題，也是一個哲學的學術工程。但正由於這是一個哲學的課題，如何用來整合一個跨學科的人文學研究，有其高度困難。我不是哲學家，近幾年來雖然也讀了一些詮釋學的著作，參與許多會議，但沒有資格為這一項學術工程發表評論。尤其是「中國詮釋學」的建構多是基於研究者個人以儒學為信仰的生命熱望所進行的，故在這個層面上，這項工作的進展恐怕只限定在少數以哲學為專業的學者上，也是一個現代哲學的學術工程。

但作為歷史學研究者，仍受益於詮釋學良多。這個東亞儒學經典詮釋的計畫主張詮釋皆起源於人活在語言的情境中，故對於經典中的語言的理解，必然都需經過讀者的詮釋活動，即人對過去或經典的瞭解基本上就是一個語言學的過程。由於這種「語言性」是歷史的結果，即因為時空脈絡的轉化，人們通過語言符號所能理解的概念與事實也會發生變化。受到詮釋學的啟發，使我們可以認清經典注疏的成立是透過人為的行動。注疏的成立必須是有一位經典的讀者並同時是註解者，而且是這一位行動者通過了理解與詮釋的過程而創造出經典注疏。因此，

---

<sup>2</sup> 參考湯一介〈能否創建中國的解釋學？〉，《學人》13，1998；〈再論創建中國解釋學問題〉，《中國社會科學》2000-1；〈三論創建中國解釋學問題〉，《中國文化研究》2000夏。

經典成立本身是一個事件，而注疏並不是經典成立後的必然的產物，注疏成立本身也是一個歷史事件。

這套詮釋學的基本想法使我們可以先假設中國經典注疏傳統的成立與流變不是經典知識發展的必然結果，而是歷史中的人（注疏者）的行動的結果。而這類行動的發生是一複雜的歷史結果，可從兩個層面觀察。一是知識的活動，二是政治的活動。所謂知識活動是指行動者基於其既有的知識系統以理解經典的內容，並自認為是基於知識的邏輯以詮釋經典。而所謂政治活動則是指行動者在一特定的權力關係與制度的脈絡中，基於自身的策略與目的，而作出的經典詮釋。此二者的區分是為了研究的目的，但在現實上，行動者不會區分或意識這兩者的區別，經常在主觀上以為己身的活動是知識性，而就我們的觀察卻認為是政治性；或當事人以為是權力的運作，其實是奠基於當代的知識邏輯。

詮釋學的研究進路也可以藉以反省若干思想史研究的方法。這類的思想史研究預設思想本身會傳播、變化以及對其他現象（如政治、社會、經濟等）產生作用。如我們可以證論前近代中國的儒學中的某項要素會影響近代中國的某場政治運動或某種政治制度的興起等。其實，思想的傳播作為一種現象，無論是在空間上流布，或時間中遞嬗，不會自然的演變，必須要有媒介。思想傳播作為一種人文現象，其媒介是行動者（人）與語言文字。這裏的人不是物理人，而是文化人。且人是思想的載體，思想也受到承載者的理解與詮釋而轉化為行動。而思想是由語言（包括文字）組成，也藉由語言來表達。

### 三、會議主旨與學者

當初「權力與詮釋」論壇籌辦「東亞歷史上的天下與中國概念」研討會，即基於上述東亞史的關懷與詮釋的立場，尤其關心知識與權力的互動，以嘗試討論東亞作為一個空間範疇概念的來龍去脈。東亞作為一個區域的概念，是源自近代西方帝國主義的全球殖民的分區策略，無疑是一個來自這個區域外部的概念。但東亞也從一個來自他者的概念，轉換成自我認同。這個事實讓我們有理由推論，東亞在前近代是一個政治或文化的單位。這也讓我們聯想到歷史上的「中華帝國」，或「中國文化圈」。就史學理論而言，我們也想到西嶋定生的「東亞世界」學說。雖然中華帝國、中國文化圈或東亞世界是指涉不同的對象，其所涵蓋的空間區域也不盡相同，但都意味前近代的政治空間的構成不是以今天的民族國家為

單位。這樣的想法並非創見，且從東亞史的角度探索這樣的課題，目前已累積許多成果。但我們的構想則是回到古人的自我認識的歷史脈絡中，探討這個政治空間如何從中國文化與歷史脈絡中發展出來。我們也覺得「天下」與「中國」是作為解明這個問題的二個關鍵詞。

因此我就興起這個念頭，找一群與這個課題相關的傑出學者，一起討論東亞歷史上的「天下」與「中國」概念。我們的構想是辦一個 workshop 性質的研討會，參與者不要太多，而有較充分的時間報告與討論。我很榮幸邀到以下幾位學者（括號內為當時的任職機構）：平勢隆郎<sup>3</sup>（東京大學）、王健文（成功大學）、曾藍瑩（耶魯大學）、葛兆光（清華大學（北京））、張隆志（中央研究院）、黃俊傑（台灣大學）等教授。他們所發表的論文經過修改，都收錄在本書中。此外，北海道大學吉開將人教授也曾應台大東亞文明研究中心之邀聘，來本中心作短期研究，並為「權力與詮釋論壇」發表演講與座談。我也特別徵得吉開教授之同意，刊登其一篇有關東亞考古學的大作。

以下我簡略介紹各篇論文。這幾位學者都學有專精，其所發表的論文都要放入各自的學說體系中，非我的說明所能涵蓋。雖我也盡導論的職責，但主要是藉題發揮，伸張己見，盼讀者明察。本書其他作者不需為我的議論負責。

#### 四、從天下到中國

平勢隆郎（以下提到諸作者皆省略敬稱）〈戰國時代的天下與其下的中國、夏等特別領域〉一文，涉及先秦時代的「中國」、「天下」、「夏」的名稱與概念。這是一篇對學界成說的挑戰，其分析大膽而細緻，值得閱讀。近年來，史學界的主流當是信古。信古風潮本來是流傳於台灣的史學界，現今中國大陸也是蔚為風潮。或許 1920 年代以來的疑古學派是因應某種政治的需要，並犯了若干學術上的錯誤，但疑古當是一種基本的史學研究方法與信念。至少「史料批判」當是史學研究的根本理念。

就中國上古史中的意象而言，我們皆深受《史記》的影響。而《史記》則是承襲與發揚戰國中期以來的諸學說。《史記》是一本發揚「大一統」的歷史著作，故司馬遷有意（證證漢國家的正當性）或無意（史學研究法的不足）間，扭曲了

---

<sup>3</sup> 平勢隆郎之「隆」字，為一特殊寫法，本文為求方便，改為通行之勢字。正確寫法，請參考目

許多先秦的事實。

在司馬遷的歷史觀中，中國至遲從三代起，就是一個「大一統」的政權。無論夏王、商王或周王都是中國唯一的王。而此中國的領域大約等同於西漢武帝時的疆域。以周代為例，今天的主流西周史告訴我們，周代殷而為中國之王，且是唯一之王，各地域政權依相同的制度（所謂「封建」）而不同程度服屬於周王，故建構了一個「華夏國家」。這種說法有若干事實，但「華夏國家」的整體性卻是一個被後代拼湊出來的事實。王國維早有〈古諸侯稱王說〉一文<sup>4</sup>，指出西周時期存在複數的王。故當時的實際狀況是否真的如戰國學者所說的：「普天之下莫非王臣」，即當時的中國皆服屬於周王而為一元的政治系統，恐怕仍須證據來證明。《史記》論證這種大一統是中國王權的常態，春秋、戰國的所謂分裂則是變態。戰國學者建構這樣的學說的目的是要為未來的統一政權鋪路，使人們相信統一只是回到歷史的常態，而不是新造的。因此對於歷史學家而言，春秋戰國以來典籍中的史料即使包含許多先秦的史實，但必須經批判與考證才能使用，且典籍作者所試圖創造的歷史像是不可靠的。

我想平勢隆郎是從這樣的預設立場出發，藉由批判皇帝制度下的正史與今天民族主義史觀所塑造「一元論」中國史像，重論上古中國的歷史。如平勢隆郎論證新石器以來的文化區，而這些文化區在所謂「三代」期間也發展為政治區。春秋戰國的諸大國就是建立在這些文化與政治的區域上。換言之，先秦的中國政治實態是諸地域政權並立，是多元中心，而不是如中國正統史家所說的向心的一元中心，此中心如商王、周王等。我們可以進一步推論，周王作為政治中心，主要是以「祭祀王」的身分與類型出現。即周王在一個廣域之內，是作為宗教領袖。這個區域內的諸國藉由與周王間進行宗教儀式，主要是所謂朝貢與冊封，而締結為一個政治系統。從後代的標準而言，這是一個很鬆散的政治組織，卻有史學家依循傳統史家的觀點，進而誇張的稱為「帝國」。

反而是春秋、戰國的歷史變化帶來了新王權成立的契機。就這個時期的王者與霸者的關係而言，傳統的說法認為周王的權力下降，故霸者取而代之。但這種說法恐有諸多誤解，主要是過度相信戰國學者的說法，高估了周王的權力，故會

---

錄處。

<sup>4</sup> 王國維〈古諸侯稱王說〉，《王觀堂先生全集·冊四》，台北，文華書店，1968。

認為霸者侵奪了周王的權力。春秋以來的歷史變化同時誕生了許多新的政治功能，也促使一個廣域的政治領導人（王者）必須承擔更多的政治內容。但周王權的傳統是「祭祀王」，無法自我轉化與調整。許多新的政治功能應時而生，如各國之間如何協調防洪、治水、難民以及共同抵防或聯合入侵異族。新的王者必須要以「戰爭王」一類的形式出現，而如齊桓公、晉文公一類的霸主即符合這樣的需求。霸者型態的王權應被視為古代王權發展的一個階段，而非周代王權的變態。

這類霸者型態王權的出現，促成了中國內各體系的進一步的整合。於是春秋以後，一個整合的廣域的政治系統與空間成立，通稱為「天下」。平勢隆郎論證了從新石器時代以來，中國的各文化區域如何發展出「天下」的觀念與實體。這個最後被秦始皇所統一的「天下」，是一個具體有限的空間，即戰國諸國所建構的空間。且此「天下」是「漢字文化圈」。我個人近年來從事「天下」的研究，深受此啟發。

春秋、戰國有兩股歷史大勢。一股是以「國」為單位的地域整合。即春秋戰國的歷史發展，使原本各大國（如秦、楚、齊、燕）的國君（公室）得以有效支配其轄下的政治組織，如大夫之「家」。結果是「國家」制度的成立。另一股是國與國之間進一步整合，如前所述。逐漸被整合為一體的「華夏」諸國，在春秋時代，藉由「尊王」，即擁戴周王為天下共主，以建構我群與一體的機制。另一方面，則是以霸者為政治領域的最高領導人，以共同「攘夷」。戰國中期以後，由於周王的天下共主地位已消失，諸大國（如齊、秦、韓、魏、中山等）皆想取而代之，於是各自建立歷史論述，以證明自己是未來的「新王」。

這類歷史論述中，一項重要的議題即論證自國是「中國」。平勢隆郎之文細密的說明了各國如何論證已身為中國，請讀者參考。「中國」概念濫觴於何時，難以考證。我想在口語中的中國概念當與中原王朝的成立同時發展。而這個概念在西周初年表現在漢字上，為「中國」或「中域」。但這是一個籠統與不精確的概念。中國作為中原王權自稱的說法，也一直不凸顯。一直要等到戰國以來，諸國競爭天下共主之新王地位，才確立了「中國」的政治論述。

關於天下與中國的課題，平勢隆郎有專著《都市国家から中華へ》一書<sup>5</sup>，是本文的擴大與衍申，有興趣的讀者可再延伸閱讀。

---

<sup>5</sup> 平勢隆郎《都市国家から中華へ(殷周 春秋 戦国)》，東京，講談社，2005。

## 五、天下作為一種政體

其次我的論文〈秦漢的「天下」政體：以郊祀禮改革為中心〉。<sup>6</sup>這篇文章的主要論旨是論證「天下」作為一種皇帝制度的政體。天下一詞在漢語世界中，通常被視為普通名詞，如我們今天在日常用語中說「全世界」一般。但古人在使用天下一詞時，並不是在指涉一個客觀的空間，而是一個政治體。若承前文平勢隆郎所論證，在戰國中期以來的諸著作中，因為天下觀念的成熟，關於新國體的思考多被置於天下的理論框架中。因此這篇論文，是希望從「天下作為一種政體」的觀點，再探中國以至東亞歷史上的天下觀念。

我的動機也蘊涵對於既有皇帝制度研究的反省，意在批判民族國家模式的過度運用。皇帝制度是人類歷史上的鉅大王權。它是一種前近代的政體，而在十九世紀與二十世紀之交被轉換為近代中國的民族國家。或許是因為二十世紀的中國史研究肩負著創造民族國家的使命，故有意、無意的塑造中國的歷史像為一種民族國家。即使學者知道皇帝制度的中國不是一個民族國家，卻在理解皇帝制度時以主權、領土、認同等概念加以理解。我相信從主權、領土、認同等概念分析皇帝制度亦可有所得，但卻是片面且目的性的。我們也應去問那些實際上運作皇帝制度者，他們如何主觀理解這個政體。無疑的，天下概念的解明是關鍵之一。因為許多證據都告訴我們，這個政體被稱為「天下」。

天下政體的理論誕生於戰國時期，關於政治支配的主要理論模式是「天一天下一天子一民」。即天子受天命治天下之民。這個天下理論雖然預言了天下會「定於一」，但沒有推想到此「一」是秦始皇所創立的皇帝制度。在郡縣制的架構下，天子直接支配「民」。但是先秦以來的政治學說中有君臣原理，而欠缺成熟的君民理論。故西漢前期以來的「儒教運動」的重點在建構此種君民理論。

自先秦的諸家學說中，天下是「民」的合理生存領域。民必須生活於天下之中，才能獲得生命的意義。天下之於中國的儒者，一如城邦(city-state)之於希臘哲學家。天子的職責即在維護天下，以使此天下能為民的合理生存領域。換言之，民的生存條件之一，是天子的存在，並藉由天子的職能以使天下的秩序得以安定。站在比較的觀點，現代的國家型態是「政治／法律」，尤其是自由主義國家；

---

<sup>6</sup> 本文曾發表於《新史學》16:4, 2005。



而皇帝制度國家卻是「政治／哲學」，或謂倫理型的。亦即國家不（只）是政治（權力）與法律（契約）的範疇與關係，而更是作為一個合理的生存空間。這樣的國家有責任安排每一位「民」的養生與送死的歷程，並提供一套宇宙論的基礎以解釋生死的意義。

用另一種比喻，天下是一個教會。儒教運動是要將國家建立得像教會。我在〈秦漢的「天下」政體〉一文中，試圖指出，秦始皇在兼併天下後，想繼承周王的「祭祀王」的身分與職能，創造了新的神祠系統。這套宗教系統為西漢所繼承。西漢中期起的儒教運動，則是在儒家經典詮釋的原則上，運用「氣化宇宙論」的學說，建構國家祭祀制度，其中最重要的是郊祀與宗廟。皇帝制度的最核心原理是「天子受天命治天下」，而這個原理藉由郊祀禮的實踐而獲得宗教的保證，也才為相關之人承認。而該文特別強調的是，藉由郊祀禮的機制，儒教國家試圖建立天子與民之間的倫理關係。而其中最主要的倫理關係為「孝」。

這篇論文的寫成距今已一年多了。我知道該文的諸論點不會廣被接受，但仍相信我自己的結論。然而，通過這樣的觀察以理解二千多年來的皇帝制度，仍有許多困惑及待克服的難題。近年來，我在探討東亞王權的課題時，一再強調皇帝制度的宗教性，並批判一味強調人文主義的觀點。雖然我也同時強調，中國王權的宗教性應置於中國或東亞的宇宙觀中論斷，而不是逕以歐洲基督教模式為判準。另一方面，我也並不是主張漢代的國家祭祀制度所顯現的宗教性毫無變遷的延續至後代。如同我批判「不變的皇帝制度」的觀點，我們也不應認為皇帝制度的宗教性是不變的。如漢代的天下崩潰後，新的「天下」需要新的天下理論，而這個新的天下理論需要新的宗教性來保證。這個新的宗教性明顯的來自佛教。尤其是胡族國家的統治者運用佛教以建構其所統治的新的天下。就目前的研究現況，我們仍不清楚佛教與天下的關係，諸議題有待開發。又如唐宋以後，另一個新天下如何與民間宗教結合，如冊封媽祖、關公等。同樣的，這類研究也可以置於天下概念的課題中。

我也不是主張（秦漢）皇帝制度是一個神權政治。祭祀制度是中國王權的重要內容，但不是唯一。至少有另二項重要制度，且是中國王權的特色，它們共同建構與維繫了天下。此二者即律令制與選舉制。我們須思考這三項制度的內在關聯性，也思考其相互影響下的變遷。我個人的能力有限，希望未來有機會與師友一起合作，共同探究。

## 六、帝國的想像

第三篇論文是王健文〈帝國秩序與族群想像：帝制中國初期的華夏意識〉。<sup>7</sup>該文的主旨是探討秦始皇建立皇帝制度之後，這個新的「帝國」如何在原有的「封建城邦」秩序的架構下，創造一個一元認同的「族群／文明／國家」，即「華夏意識」。若從表象與實象的角度而論，平勢隆郎論證了「多元」的政治與文化區並立的事實，我也認為這個事實延續到秦漢之後。但這個實象的另一面卻是「大一統」的表象。王文論證了這個表象。而表象也是事實的一面。

王健文的論文問了這樣的一個問題：先秦所存在的複雜多元的政治文化系統，如何在秦始皇建立「新帝國」後，創造出一元的「族群／文明／國家」。這不是一個理所當然的過程，也不是秦國的征服戰爭本身所能達成的。王健文說這是一個「工程」，即需要新的政策、制度與行動。可想而知，這是一個太大的課題，不是單一論文所能承載。該文主要討論「帝國的想像」。這是該文最精彩之處。

若回到我的思考脈絡。如前所述，戰國中期雖然已出現「天下定於一」的信念，但此「一」為何，並沒有決定於戰國中期。翻閱現存的這段期間典籍，今天所謂儒家經典或諸子百家的著作，都沒有預言「六王畢，四海一」的皇帝制度的出現。因此我們不能從戰國以來的典籍中所擘畫的新政體來推想此「帝國的想像」。對於歷史當事人而言，秦始皇征服六國之後，他們也進入一個未知的新世界。因此對於研究者而言，必須回到這段歷史的實證研究上。我們可以探討睡虎地秦墓的主人，這位擔任安陸地方小吏的喜，如何目睹秦始皇南巡的壯盛天子威儀，而激發他的「帝國的想像」。同樣的可以探討張良、劉邦在見證了皇帝威儀後，是如思考這個帝國為何。而王健文的重點在於探討秦始皇的統治集團如何對於新成立的政體，進行「帝國的想像」，而其結論是：「秦始皇將帝國『想像』為一個『城邦』」（頁？），並由此出發進行政治社會的改造工程。

王健文之論文的重點在於新的「秦漢帝國」如何創造新的華夏意識。該文參考了安德生（Benedict Anderson）《想像的共同體：民族主義的起源與散布》<sup>8</sup>—

---

<sup>7</sup> 該文已發表於《新史學》16:4，2005。

<sup>8</sup> 安德生（Benedict Anderson）著·吳叡人譯《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，台北，時報出版公司，

書中的所謂的「被束縛的朝聖之旅」的學說，以探討漢代的各地域菁英的一體感如何產生。此一一體感即新的華夏意識。而「秦漢帝國」的「朝聖之旅」，即各地的菁英透過當時的郡縣制、選舉制的媒介，在他們的官僚生涯中，有一段期間是在京城（長安或洛陽）共同渡過。王健文稱這段由地方到京城的旅途，是一段「朝聖之旅」。這段旅行使各地域社會的菁英感覺到共同的首都。而大家站在一起（朝廷上、京城內的社交場合等）的事實解釋了為什麼各地菁英會是一體。更正確的說，是這個事實所激發的想像創造了一體感。

王健文的論文議論精彩，無須我轉介。我只想藉王健文之文，再次思考近代民族國家型態的政體與前近代的「天下」政體的異同。我是反對直接將領土、主權、共同文化與認同等要素直接套用於皇帝制度的政體。但這也不是一個有與無的二選一。如本書中收錄張隆志之文，是重新思考了主權、領土的問題。而王健文之文則觸及共同文化與認同。前近代的東亞式的天下政體也有共同文化與認同的建構問題，這也是統治集團的重要工作。也如王健文所要指出的，對於皇帝制度下的天下政體而言，其作為一個政治體，最主要的機制當是共同文化與統治菁英的認同。

## 七、作天天文政治學的天下觀

再接下來是曾藍瑩〈星占、分野與疆界：從「五星出東方利中國」談起〉。該文從天文學的角度探討漢代之人對於「天下」與「中國」概念的認識。在客觀認識上，「天下」是指天子所統治的區域，故是一個限定的空間。但歷史中的當事人就其主觀認識，的確認為此「天下」即全世界。這是一個看似矛盾的見解，但應該從一個統一的觀點而來，此即當時人的世界觀。要探討與天下有關的世界觀，其中之一的切入點是當時的天文學。天下就其字面的意思是「天之下」。因此我們須理解何謂「天」，且「天之下」是何種意象？當我們說天下是 *all under the Heaven* 時，不應從近世啓蒙運動以來的科學、理性觀念加以理解，而應置於當時人的世界觀脈絡中。

戰國中期起，由於周王的權威消滅，各大國的君主競相稱王，政治局勢出現很大的變革。而這個時期也發生「知識革命」，如天文、地理、醫學、曆法、數學、文學等。過去的學者多集中注意力於儒、道、法等諸子百家哲學間的對立。或許各學派所共同根據的知識基礎，如天文、曆法，更值得注目。

如曾藍瑩所示，由於漢人宇宙論或世界觀的作用，漢人在思考人間的地理疆界時，是導源於他們對於天文的認識。當然從今天的觀點，也是一種相互比附。其中與本書關懷最相關的學說即「分野說」。簡單的說，分野說是論證天文與地理的關聯性，而且天上的星宿對應天下的地理區。分野說起源於何時，我個人不能確知，當是天文學發達的戰國以後的事。因為分野說關乎天體觀與方位的學說。天體觀如二十八宿、十二方位與木星紀年法等知識。這些皆需等到戰國時才確立下來。

分野說被記載於《漢書·地理志》中，有如下說法：「魏地，觜觶、參之分野也」、「周地，柳、七星、張之分野也」、「自東井六度至亢六度，謂之壽星之次，鄭之分野，與韓同分」等。<sup>9</sup>此在曾藍瑩的文章中有詳論。《漢書》敘述先秦以來的大國，亦即古來的文化區，如魏、周、鄭、韓等，皆相應於天上星辰所形成的界限。分野說表現出「統一中的並立」。即分野表示各空間範疇的並立，又並立於一個系統中。這個系統當即「天下」。我們也可以推測，分野說當確立於天下概念成熟的戰國，於是各大國才被劃分為天下的分野，對應天上的星宿。

這是一個難以自圓其說的天文政治學。戰國時期成立的天上「二十八宿」的知識被運用在分野說中，天下（地上）的諸大國即對應此二十八宿。其後轉變為二十八宿對應漢的十三州。若置換為天下概念，此十三州即天。此結論與平勢隆郎的學說相同。故我們才看到史書記載秦始皇所支配的是「天下」，而此天下即郡縣。我們也可以反推為什麼郡縣範疇即天下，因為它們對應天上的星宿。也如曾藍瑩所指出，自西漢以來，就有學者指出這套天文政治學的矛盾。如為什麼天上星宿只對應天下的中國，當時人也明知中國之外仍有國，如匈奴。尤其當漢代的疆域急遽擴張後，如何重建天上與天下的對應關係，曾藍瑩的論文有所討論。該文的結論之一：「無論如何，在帝國經歷前所未有的擴張的同時，漢代人深深感到以『中國』作為『天下』的意識形態不敷使用。」（頁？）但漢代的天文政治學似未能克服此難題。若延續曾藍瑩的問題，當有許多新課題可開發。

我與平勢隆郎也都問了同樣的問題，即隨著漢代的政治擴張與地理知識的增加，如何將天下的範圍超越中國。西漢中期以來，中國王權（皇帝制度）面對新的局勢，因此必須重新定義「天」與「天下」。其中之一的的方法就是國家祭祀制

---

<sup>9</sup> 《漢書》卷28下頁1646、1650、1655。

度的改革。讀者若有興趣則參考本書中所收的我的論文。或許我們還可以思考另一個我曾指出的現象。在《史記》中，夏、商、周是「國號」，而此國的統治者支配「天下」。但在《漢書》中，夏、商、周都成爲「天下之號」，漢也是「天下之號」。故我們可以推測在西漢後期起，漢之名從「國號」轉變爲「天下之號」。<sup>10</sup>這項轉變當有諸多意義，其中之一是天下範疇的界定。一旦「漢」是「天下名」，則漢支配的區域即「天下」，包括郡縣（如上述的十三州）與藉由朝貢與冊封制度所連結的週邊諸國。東漢曾冊封「漢委奴國王」。爲什麼要在國名之前加上「漢」，確有不解之處。若「漢」爲「天下名」，而「（委）奴國」爲「國名」，或是一種解法。即藉由朝貢與冊封，原本屬於天下之外的奴國也冠上天下之名，而隸屬於中國天子所轄之天下。亦即藉由朝貢與冊封而連結郡縣之域外的藩屬國，天下的範疇而此得以擴大。

若又回到曾藍瑩的星占、分野的天文學課題上，或許我們可以繼續追問，若中國在西漢後期起的天下包括中國的藩屬之國，則此天下如何相應於天上的星宿秩序？一個新的天文政治學如何誕生？此刻曾藍瑩正在撰《圖畫天象：漢代視覺文化一隅》一書，我想會提供有興趣的讀者更多答案。

## 八、作為地理政治學的天下觀

談完了天文，葛兆光則從地理切入天下與中國概念。本書收錄〈作為思想史的古輿圖〉一文。從地圖探討古人的世界像，無疑是一條最好的途徑。在歷史學研究中，古地圖是重要的史料。一方面，過去學者利用古地圖以發現或印證歷史的實況。主要是想利用古地圖的圖像以復原過去的景觀，如已不存在的地形、地物或地名。歷史地理學尤其採用這種研究法。另一方面，許多學者認爲這類古地圖是荒誕無稽，或不成熟、粗略的地圖，可信憑度很低甚至沒有。而第三個路徑，也是葛兆光的研究法，是藉由這類古地圖探究地圖作者的生活領域與認知世界，亦即他們的世界觀。我們或許無法藉由這類地圖以理解當時的客觀世界，但可以探究地圖作者的主觀世界。如葛兆光在本文中所說的：

但是地圖上的這個「空間」絕不等於是一個空間的客觀描述。

因為，被描述的任何一個圖像，不僅涉及到「它」，就是面前

---

<sup>10</sup> 甘懷真《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，頁494~497。

的具體空間物像，而且關涉到「我」，就是描述者的位置、距離、方位，甚至關涉到描述者歷史形成的觀看方式。（頁？）

因此，我們可以藉由古地圖以探究古人的世界觀，而且圖像可以傳達文字所無法直接表達的知識內容。但這些圖像的內容對於現代人而言，簡直是不可思議的密碼。如何解讀就不只是歷史地理學的問題，而必須加入思想史的方法與理論。因為這些密碼是當時人的文化傳統與主觀概念的反映。而這類的文化密碼的形成，是思想史的課題。

「天下觀念」就是藏在古地圖中的密碼，並成為我們解讀古地圖時的文法。葛文通過二個層面以探討這類天下觀念。一是地圖的邊緣，二地圖的中心。葛兆光的議論明白可信，不用我畫蛇添足。但容我衍申其義，伸張己見。

天下觀作為一套世界觀，是人們通過主觀理念而藉由客觀觀察所得到的。換言之，它是信念與知識的交互作用。作為一個論述，天下觀是在一套既有的知識架構下，編織事實。亦可用「典範」的概念加以理解。長期以來，天下概念是一個東亞世界觀的典範。天下概念成型於戰國以至西漢，伴隨著周王權的崩潰與新王誕生的軌跡。天下是指天子支配的領域。這個領域也是一個文明與合理的空間，由天子守護。這個領域內之「民」也藉由天子支配天下的體制而得到生命的意義。皇帝制度的正當性即建立在「天子支配天下」的理論上。儒教式的支配包括教化等原理。自西漢以來，當時人所認識的世界是超越中國皇帝所實際支配的郡縣的領域。故西漢發展出三重範疇，也是三層的同心圓。<sup>11</sup>內層是郡縣，也是「中國」的範疇，是皇帝實際支配的領域。其外一層（第二層）是中國的週邊，尤其是農業地帶。其中的國家作為中國的藩屬，中國皇帝藉由朝貢與冊封體制加以連結。第一層與第二層即是中國人所認識的天下。再外一層（第三層），或可謂天下之外，是一個異域、絕域，也是一個人的理性所無法認知的世界。也藉由這套理論，天子可以不需要支配這個區域。

用領域的概念理解天下會有空間界限的問題，我們就必須問每一層的邊界何在，換言之就是領土問題。就天下政體而言，或許系統論比領域論更適合解釋天下範疇。天下是由中國以及與中國有朝貢、冊封關係的域外國家所建構的政治系統。中國與域外政權之間的朝貢、冊封體制所建構的政治系統。就當時人的理解，

---

<sup>11</sup> 同心圓當是方便的說法，正確的說法當方形。

天下的原理是「禮」，天下是一個「禮尚往來」的領域。具體的「禮」是禮物，包括文書往返。這種禮制表現在政治制度上即朝貢與冊封。而這個天下也是「漢字文化圈」，包括可藉由漢字文書（如籍帳、律令）為支配媒介的郡縣地區，以及藉由冊封與朝貢而聯繫的週邊國家，這些國家在向中國天子朝貢時須呈獻漢字書寫的國書。能與中國皇帝之間建立公文溝通關係者，即屬於以中國皇帝為中心的天下。此即中國官方的天下觀念。因此我們說此「天下」是一個系統，而不是一個空間領域。且這個系統是由漢字公文書的往還所締構而來的，並藉由漢字的媒介，如策名委質、冊封與戶籍制度等，天下之人得為中國天子的臣民，而能實際進入到中國支配的領域。

且藉由漢字的運作，這個天下是中國天子所命名的世界。客觀的世界存在著各種萬事萬物，古人亦深知此事實。如古人亦知天下之外存在著客觀世界。但這些萬事萬物要能得到天子的命名才能獲得真實。漢字是最具體的「名」。中國的週邊國家藉由與中國天子間的朝貢與冊封關係，而獲得命名。具體而言即獲得中國天子授與漢字的國名、官名、人名。於是這個區域的國家與人民才能參與「天下」，也才成為真實的存在。基於這套名實觀念，中國皇帝可以宣告他所統治的區域是「天下」，因為這個區域是一個真實的世界。這個區域之外也存在萬事萬物，的確可以被客觀認知，但就當時人的理性而言，它們是不真實的。而這個真實世界以外的事物，同時也是不合理的。如葛兆光所介紹的古地圖中，在邊緣所出現的「狗國」、「女人國」、「無腹國」、「羽民國」等。這些異域人是一種無法理性理解的「非人」。

這樣的天下觀作為一種典範，歷經了當代人對於客觀世界認識的改變，以及其他典範（如佛教、基督教）的衝擊。但這個典範所蘊涵的世界觀卻一直延續到十九世紀中期。如葛兆光所說，在明代前期，鄭和下西洋的足跡已到達非洲東岸，中國人對於世界的認識大為擴展，但是天下觀念卻沒有改變。葛文中提出這個有意義的問題。這主要牽連到十世紀以後的中國史，須另待專家解決，且需要的不只是中國「正統」王朝的歷史，也包括遼、金、元等所謂「異族」的歷史。若站在我的觀點嘗試去解明，當是中國的皇帝制度運用朝貢與冊封的手法，將新認識的人民與土地納入天下之內。如「鄭和下西洋」的目的之一當是因應東亞海域的新世界形成，藉由朝貢與冊封的禮儀而將新認識的東南亞、南亞的國家也納入中國所支配的天下的一部分。如此一來，也解決了客觀世界改變而對於天下典範的

衝擊。我想其後的海禁政策，以及日本的鎖國也都是策略之一，它們都可以阻止人們對於客觀世界認識的增長，使得天下觀念得以續存。

取代天下觀念的世界觀典範當是「萬國」觀念，即葛文所說的「從天下到萬國」。這不只是一套觀念的轉變，也是中國現代化的主要政治工程，是將自身由一個世界帝國轉換為民族國家。中國的這套新的世界觀是為了解明中國是一個民族國家，且能擁有自由平等的國際地位。它不再用來證明中國居世界之中心，而以中國支配天下。也因為近代化民族國家的動力，才打破了天下觀念的典範。一旦這個典範破滅，西方近代以來的科學主義的客觀世界觀念才被導入與摧毀中國的天下觀念。除了「從天下到萬國」的典範轉移之外，另一個典範的轉移是「從中心到進化」。天下觀念是藉由空間概念以證明自身（中國）的文化優越性。但隨著進化論的文化霸權論述，民族國家的優勢是在時間序列的進化中脫穎而出，所謂「文明化」。因此證明自己位在世界的中心已經沒有意義了，國際秩序中的民族獨立平等成為新的制度，於是天下觀念告終。

## 九、天下觀到國際公法

再者是張隆志〈殖民接觸與文化轉譯：187年台灣「番地」主權論爭的再思考〉。在思考天下與中國的概念在歷史上的發展時，近代台灣史的特殊性可以提供很好的切入點。一方面台灣曾在中華帝國的邊緣，另一方面因為東亞海域的貿易興起，台灣淪為諸強權國家的殖民地。從中國史的角度來看，台灣在中國的「天下」中，本屬異域、絕域一類。但因為十五世紀之後，東亞海域的新世界的發展，台灣在十九世紀末成為中國的郡縣。台灣是中國邊緣地區郡縣化的好例。張文藉此歷史事實，探究前近代國家轉變為民族國家的過程與問題，尤其針對主權與領土的兩項民族國家的要素。

我個人不是台灣史的專家，無法對該文中的台灣史的專業部分發表太多意見。但至少對我個人而言，這是一篇極有趣的探討，且啟發甚大。近代以來的領土概念是一種「單一界限」的主張。即所謂主權是伸張於這個界限之內，包括行政、司法、文化與認同等。但「中華帝國」則不然，它的理想型態是多重的同心圓（方）結構。而不同層次的人民則與中國天子發生並維持不同層次的「政」與「教」的關係。我們可以大分為三個層次的同心圓。最內圈在法律用語中（如唐律）被稱為「國內」、「化內」。其人民被稱為「華（人）」、「漢（人）」。



我們可以推論，這一層是中國皇帝所直轄的國，此區域是郡縣，其人民被編入戶籍，受郡縣政府依朝廷法令治理。此區域亦被稱為「中國」。

此層之外的區域被稱為「化外」，人民即為化外之人。此化外之人也被稱為「夷（人）」、「蕃人」。而化外之地又可以大分為二層。其內層是中國的蕃屬之國。對於中國而言，這些區域雖屬域外蠻夷之地，但文明相對較高，其君長得以向中國天子朝貢並接受冊封。因此這個區域的人民也得以進入文明的世界。中國的天子並不直接統治此區域的人民，只藉由其君長而實施間接支配。其外層則為化外之地中的絕域、異域。這個區域是中國的「政教」所不及，中國只維持若干軍事設施以維護秩序，或與個別部落維持小規模的朝貢關係。

再就政教關係而論。化外之地是由其君長自治，包括行政權與司法權。若從法律觀點而言，化外之地的君長是藉由朝貢與冊封，而接受中國天子委託，治理其國。一方面這些君長是中國天子之臣，另一方面卻又是獨立統治其國。就司法權而言，各國自以其國的法律進行司法審判。但同時，若諸國人民間發生司法案件，則根據中國法律。因此我可以說這個區域的共同法或國際法是中國法律，如唐朝的唐律。而中國天子對於這個區域是不實施教化的，只是間接透過君長表達教化的意圖，或君長自行教化。但化外的外圍，即所謂絕域、異域，則是天子教化所不及之地。也如前面所論古地圖所示，化外的邊緣的絕域、異域，被理解與描繪成野蠻人以至非人之地。

傳統中國「天下」政體的核心理念是「天子受天命治天下」。天子治天下是一個曲折的理論，實際上中國天子沒有也不希望統治全天下，即使這個所謂全天下只包括中國天子所客觀認識的世界。中國天子實際上支配郡縣區域的中國，即化內之地。或許我們可以說中國天子只願意支配這個區域。我想這是一個理性的抉擇，因為對於一個農業王權而言，過度過張領土，尤其是伸張至非農業地區，是無利可圖的。但就皇帝制度的國體而言，又必須展示支配天下的事實。其方法有二。一是藉由朝貢與冊封之禮，連結域外政權之君長，對內部（郡縣內的臣民）展示中國天子可以支配外部（化外之地）的秩序。二是將朝貢與冊封之國之外的領域，詮釋為住著非人的絕域，故「政教不及」。

相較於近代以來的民族主義，皇帝制度國家的領土可謂是同心圓的差序格局。對於中國天子的主觀而言，天下皆是其領土，至少包括中國有冊封、朝貢關係的諸國或政權。但從近代歐洲的角度，中國與週邊冊封、朝貢國的關係，至多

是宗主國與殖民地。而這個矛盾的展現與問題的開展，牡丹社事件是最好的例子。

日本自明治維新以後，國體轉換成西歐式的民族國家，在此基礎上發展為帝國。日本仿效十九世紀歐洲帝國主義的作法，極力擴張領土與殖民地。日本帝國的擴張，立刻遇到「中華帝國」。於是一場「近代性的日本帝國 vs.傳統的中華帝國」的戰爭於焉爆發。這段歷史曲折複雜。張文呈現了這種複雜性。「牡丹社事件」是新日本帝國與舊中華帝國邊緣的戰爭。

牡丹社對於中華帝國的天下政體而言，也是一種新的存在。前文一直提到天下觀成立於戰國以至西漢。但天下觀不是一成不變的，它是在歷史變遷中不斷被理解與詮釋，並因應新的局勢的發展。當十五世紀之後，中國開始向東亞海域發展，面對這些島嶼上的原住民，新的局勢也迫使中國必須要有新的對策，亦即新的天下觀念。於是有張文中所談到的「番地」政策。當清朝政府思考如何用傳統的天下觀念詮釋番地而納入天下秩序中時，另一套新的民族主義國家觀已入侵中國。牡丹社事件是典型的事例。

我們在前面曾討論中國的天下觀必須到十九世紀中期西力入侵時才崩潰。接續張文，可以推論如下。天下觀崩潰所導致的世界觀的典範轉移，不是天下觀念內部的矛盾所致，而是外力，即歐洲帝國主義的政經優勢所導入的國際秩序。若中國不能自行調整以適應此新秩序，則中國可能亡國。1860 年代開始的中國現代化改革，開始導入以民族國家為單位、以國際公法為規範的國際秩序。這個新秩序主張單一領土界線，並強調這個界限內，國家實施其主權，包括對全體人民的教育權。這個共識似乎在沒有太大阻力的情況下進行。中國也開始轉換為現代的民族國家。雖然這幾乎是一個沒有異議的典範轉移，卻不是一個非此即彼的變化。如張隆志所言：「近代主權國家及國際法體系在東亞的引介過程，並非普世現代性規範及地緣政治發展的必然結果。而應視為十九世紀殖民接觸與文化轉譯過程的歷史產物。而現代國家主權與領土疆界概念，與東亞傳統朝貢體系的政治秩序的接觸，並非單純的取代與置換關係，而是個充滿競爭與協商，支配與抵抗的互動過程。」（頁？）

如張隆志之文所引，牡丹社事件後的中日談判的日方代表大保久利通引用歐洲國際法的理論，認為領土的界限是以法律的實施與郡縣設置為依據，即司法與行政權。日方根據國際法，不承認中國天下理論所說的「化之內外」與「政之有無」。亦如張文所論，中國代表雖也引據儒教的理論，並強調番地的特殊性，但

其不言自明的前提也是國際法上的主權與領土概念。如中國代表強調依據中國的傳統，這類番地是中國的「版圖之內」。但其未曾明言道理卻是單一界線的領土觀念。但我們應可注意到，這種觀念並不是天下制度的內容。

中國在 1860 年代之後，已引入「萬國公法」所代表民族國家概念，並逐步定義自己是一個民族國家。在 1874 年牡丹社事件後的中日談判中，從張蔭桓之文所見，中國的官員已清楚定義中國為民族國家，故有西方式的領土與主權概念及相應制度。只不過這套概念與制度自有中國的若干特色。無論如何，中國沒有自認為自己是帝國，無論是東亞「天下」型的帝國或近代西方式的帝國。

1860 年代，因為歐洲帝國的入侵，中國被迫進行了一場政體理論的典範轉移，從天下到民族國家。而張文藉由「文化轉譯」課題凸顯其複雜性。中國所移植的來的民族國家與民族主義雖然在形式上是歐洲式的，但內容卻非完全是模仿與抄襲。我想近代中國民族主義的內容是從天下觀念經轉譯而來的。天下觀念是一個概念叢，其內容中的諸概念被置於皇帝制度的權力結構下，作為支撐皇帝支配正當性的理論來源。但也可以被置於近代民族國家形式下，作為中國民族國家的制度。甚至我們可以推論，作為近代國家的中國之所以自我命名為中國，因為是自我定位為過去天下「萬國」之一國的「中」國，已不再是「天下」。

## 十、東亞考古學成立的糾結

再接下來是吉開將人〈日本東亞考古學之形成與中國近現代學術之興起〉。<sup>12</sup>吉開將人從學術史的角度，探討中國考古學興起的若干問題，並藉此探究中國民族主義形成的歷程。民族國家的建構不只是一場無數人頭落地的政治運動，也是一場知識建構的運動。

考古學的興起與民族主義的發展是走在同一條軌道上。考古學自是一門專業，其學術價值無庸置疑。而從學術史的外部觀察，考古學的目的之一是在證成一個民族的存在。20 世紀 20 年代中國會將考古視為國家重點發展的事業，自是為了民族主義的考量。這個時代開始的中國考古學是建立在一項民族國家的預設上，即歷史上的中國是一個整合系統，故這一點可以反映在考古所得的歷史知識上。如過去我們學到的「仰韶—龍山—殷商」的文化一脈相傳學說，或中原龍山

---

<sup>12</sup> 該文的部分內容以日文發表於《岩波講座・「帝国」日本の学知・東洋学の磁場》，東京，

文化的核心幅射說。這些考古學知識都是立基於中國是民族國家的預設之上，再以各種考古學證據去證明與衍申此點。80 年代以後，中國文明起源多元論成爲主流學說，這也是我這一輩學者在進入大學以後所習得的歷史知識。然而，中國文明起源多元論似乎並未改變人們對於中國史的成見，即中國自古以來即爲一國。因爲這個學說仍預設在廣域中的各個不同文化區會向心的互動，而彼此互相聯結，最後締造了中國。但這是先驗的預設，且是滿足民族主義的需求。其後被劃入中國領域內的這些政治、文化地域，如春秋、戰國時代的諸大國，的確是被納入皇帝支配的政治系統中。但這個事實與發展不能掩蓋或取代這些區域仍保有政治與文化的自主性，以及各自離心而與域外地區結合的發展。

我們將時間拉到 20 世紀的 20 年代，一個動盪的時代。中國急欲轉型爲民族國家，同時要抵抗歐美帝國主義與鄰近日本的帝國主義。如前所述，1860 年後，中國的天下觀因爲歐洲帝國主義的鉅大外力衝擊而崩潰。這可謂是一個典範的轉移。即天下觀的崩潰並非理論本身出現困境，而是外部的挑戰迫使中國必須更改國體與世界觀。這個新的國體與世界觀需要新的知識內涵，考古學是其中重要的構成部分。對於日本而言，日本正在發展爲一個西方式的帝國。就知識的發展而言，一方面「東洋」或「東亞」的概念形成；另一方面是承續江戶後期以來的漢學研究傳統，持續關心中國。在這些脈絡下，吉開將人討論了「東亞考古學會」形成的經緯。

吉開將人從手稿等一類第一手史料中，爬梳了這一段錯綜複雜的學術史。日本的東亞考古學會成立於 1926 年 3 月。它本身也是從日本複雜的學術環境中脫胎而出。考古學是一個來自西方的新興學問。這個學問如何與日本既有的東洋學聯結，其本身是一個複雜的歷史糾結。這個學術運動的領導人濱田耕作，因緣際會來到京都（帝國）大學，開設了日本大學中的第一個考古專業。也因爲京都大學的學術氛圍與社群，濱田得到這所大學優秀的東洋學的啓發與支援，開始從事「東洋考古學」。近代日本的東洋學在白鳥庫吉的構想下，是要超越舊有漢學的框架，不強調中國傳統文化的優越性，而進行包含中國在內的東亞廣域的研究。濱田耕作在東洋學的架構下，其東亞考古學是關心所謂東亞文明的形成過程。此區域除了中國，也包括日本列島，及中國邊緣區域。而其問題意識主要是東亞之

內各區域間的文化傳播。日本的東亞考古學的另一位領導人原田淑人出身東京（帝國）大學的「支那史學科」。但原田的關心同樣可以被置於東亞考古學的框架下，致力於探討中國文化與週邊的互動。

考古學的命脈維繫在實地挖掘。尤其 1920 年代，中國的考古事業蓬勃開展，若日本的東亞考古學者不能參與，幾乎是宣告這個領域的失敗。但這個時代的中國，政治動盪不安，且日本是作為敵國的存在。於是我們看到濱田耕作等日本考古學家組成東亞考古學會，如何與中國的學者與機構聯繫，進而能參與中國的考古工作。但我們在這裏看到了領土與主權觀念的介入。如 1928 年日本的東亞古考學會的考古學家在東北的旅順進行考古工作，即被指責在中國境內所為是抵觸中國主權，是所謂「文化侵略」。1930 年，南京的國民政府頒布「古物保存法」。推而論之，中國視中國境內所挖出的考古文物皆為今天的中國國家所有。這無疑是近代民族國家所衍生的所有權觀念。如我們視漢代的文物的所有權屬於今天的中國。其背後的邏輯當是今天的中國與歷史上的中國是一體的延續，且今天的中國是唯一繼承歷史上的中國。若我們從東亞的角度思考，這種中國觀處處都是近代民族主義運作的結果。舉例而言，西漢曾以北朝鮮為郡縣，而今天在北朝鮮所發掘出來漢代文物，其所有權當歸誰？反過來思考，西安所發現的西漢文物是否應與北朝鮮共享所有權，因為在這個時期北朝鮮是中國的一郡縣。我無意斷其是非，也覺得無謂。只是想指出這種文物觀背後的民族主義心態。

1828 年之後，國民黨政府在形式上統一了中國，於是中國也進入下一步的民族國家建設。如以「中央」為名的諸機構的成立，包括中央研究院。中央研究院在當時的重點事業即歷史語言研究所所執行的中國文明起源的考古挖掘。而其中最突破性的考古發現當推殷墟。殷墟的發現提供了中國古代王朝的證據，以用來證明中國自古即是一個國家。這些證據也鼓舞了中國文明一元論、向心論的學者及其學說。也因此，即使夏代的證據薄弱，西周王權的證據也多付諸闕如，但「夏商周」三代已成中國史的常識。一直到今天，中國政府還推動「夏商周斷代工程」研究計畫，都是同樣民族主義思維下的產物。這類探討民族命脈的學術工程豈容外國，更何況敵國插手。吉開將人的論文詳實的探究了這一段歷史。

吉開將人與我是舊識，我深知該文沒有意思要論斷歷史是非。在這股歷史的洪流中，個人只能被定位在他被賦與的位置上。吉開將人所探究的諸前賢，都在二十世紀的歷史學與考古學的發展中奠下不可磨滅的貢獻，撫今追昔，應再致敬

意。然而，我們也可以看到二股學術的發展，並藉以省思所謂東亞史。

如吉開將人在結論處所指出的，在 20 世紀的 20 年代，以中國考古學為範疇，日本學者的東亞考古學與中國學者的考古學構想是走在二條路上。這種衝突的表面是中日兩國的政治對抗，但就學術內在的邏輯而言，東亞考古學重視東亞（中國及其週邊）作為一個整體，故探究這個區域內的諸地域間的文化互動。相對之下，中國考古學家關注中國文明的自律性發展，以及中國國家的一脈相傳。這套學術邏輯又反映了不同學術社群在現代化的進程中所表現出的世界觀。以我個人的認識而言，日本在現代化的過程中，承續前近代的天下觀念，而發展出東亞或東洋概念。相對之下，中國在 1860 年的改革之後，反而從既有的天下觀中急速蛻變為「一國」，即民族國家式的中國。這二套觀念運用在中國史研究上，就產生了矛盾與紛歧。其後更因為日本的東亞概念被日本軍國主義者利用，掀起 30 年代中期以後的滔天戰禍，於是東亞也被污名化或成為禁忌。走過這段政治與學術交結的風雨，是否有更好的觀點以考察中國歷史，仍值得我輩省思。

#### 十一、中國概念在近世日本與台灣的展開

最後一篇文章是黃俊傑〈論中國經典中「中國」概念的涵義及其在近世日本與現代台灣的轉化〉。這篇論文源於作者在會議當天所作的主題演講。因為我覺得甚有啟發，故敦請作者寫成摘要形式的論文。該文的重點在於從認同的角度看中國概念，並分類為「文化中國」與「政治中國」。而作者也強調，環繞在認同課題上的中國概念在近代以來之所以產生紛歧以至紛擾，原因在於歷史上的中國概念本身的內涵有「文化中國」與「政治中國」的對立。作者舉了二個例子以說明中國概念在不同的歷史脈絡中如何被理解與詮釋。一個是近世以來的日本，另一個是近代的台灣。本文作為一個研究方向的提示與綱要，論旨清楚，請讀者詳讀。且在該文的重點提示下，許多有意義並有趣的課題可以展開。

先就認同中國而言。只有當民族主義與民族國家在東亞發生後，才會產生今天的中國認同的問題。如前反覆所述，民族國家的特色是主權、領土、文化、認同等要素都實施於單一的空間界線內。因此我們可以說中國只有一個。「文化中國」的概念也形成於民族國家的脈絡下。以戰後台灣為例，從民族國家的標準而言，台灣作為一個現代國家，除了國際承認這一項無法成立外，其餘的國家要素都存在了。而另一方面，島內的許多人自認為是中國人，可是依當代民族國家的

原則，中國已是由北京政權所代表。一個在北京政權控制範圍外之人，如何能自稱是中國人，且不認同北京政權。就民族國家而言，這裏出現理論的困境。「文化中國」與「政治中國」的論述是作為解決此困境的策略。因此一個人可以宣告他認同文化中國，故是中國人，但不認同政治中國（今天的北京政權）。但我們可以注意到，這是民族國家與民族主義出現後所形成的挑戰的反應。

前近代的中國認同問題則以另一種形式表現。也如前反覆所述，只有當民族國家的制度在東亞發生後，「中國」才成為專有名詞性質的國名。如黃俊傑論文中所引清末黃遵憲所著《日本國志》中所言：「天下萬國，聲名文物莫中國先。」黃遵憲所使用的詞彙雖皆來自古典，如天下、萬國與中國，但因置換了其語意存在的脈絡，故其意義也隨之轉換。這裏的「天下」已指客觀存在的全世界。而「萬國」已是當時國際觀念下的世界諸國，如「萬國公法」一語所示。中國則被定義為此國際社會中的「一國」。但這組概念不是傳統的天下與中國概念，而是經過近代國家形成運動的再造。傳統東亞的天下與中國關係，並非中國是天下萬國中的一國，而是指天子朝廷所直轄的政團。

在中國史研究上，學者將歷史資料中的「中國」當成專有名詞，而「天下」當成普通名詞。但事實如何可以再考訂。歷史上的中國王權使用中國一詞以自稱，但此處的「中國」不是一個專有名詞。若用一個或許不是太恰當的比喻，這就好比現代國家以「民主共和國」自稱一般。這一詞是用來形容並界定自己政權的性質，而不是用來作為政體或國家的名稱。即使「共和國」在某些語境上被用來指稱這個國家，如自稱時說自己的國家是共和國。中國一詞的直接意涵是用來說明自己（的政權）是在天下之中，再藉由天下觀的操作，證明己身是天下的支配者。於是前近代的所謂認同中國之爭，是發生於不同王權間如何定位自身是中國。早在古代日本，大和朝廷已將己身定義為中國。這是引進中國律令的結果。自第七世紀後期，尤其是第八世紀前期起，由於律令制的實施，日本大和王權所統治的日本列島是「天下」，而大和朝廷直轄的區域為「中國」。經過八世紀的天皇制運動，日本天皇已成為日本列島的政治與文化最高來源。天皇所統治的日本自身是一個天下，相對於中華帝國是一個天下。因也此，就歷史當事人的主觀而言，前近代日本人的政治與文化認同都是由天皇所代表的日本，而非域外的中國。即使就客觀而言，我們可以分析日本如何受容儒教而被包納在「中國文化圈」內，以至成為中國式的儒教國家。若探討前近代的所謂「中國認同」，當指先理

解並實踐天下觀，即東亞王權的世界觀，再創造出己身的政權即「中國」的理論。

十八世紀的儒學輸入，對日本而言，引發了新的局面與危機。不同於一千多年前，以「大化改新」為代表的儒教輸入，這次的儒教輸入同時帶來了「儒者」的身分認同。回溯歷史，約第三世紀始，中國儒教強烈影響了東北亞新興王權的建國過程與形態。但此時的儒教（主要是經由律令與儒家經典）被視為某種普世文明，故即使日本在客觀上是輸入中國文化，在當事人的主觀上卻不以為然。第八世紀以後，日本的律令制成立。今天學者多謂此律令制是模仿自中國，但站在歷史當事人的立場卻是天皇制在日本建立了文化的主體性，尤其是政治的權威不必訴求於外部的中國天子，如通過朝貢與冊封。中世紀以後因佛教傳來又引發日本天皇制的「神法」所代表的日本主體性與外部文化的「佛法」衝突。經歷中世紀諸運動的謀合，藉由「神佛習合」、「國土即佛土論」等的展開，二者在競合的關係又成爲一體。十六世紀以後，基督教的傳來又引發另一次危機，結果暫時以禁教收場。十八世紀以後，儒學盛行日本。這些日本儒者，在倡議儒學的優越性的同時，也強調儒者的身分認同。而這個時期的歷史脈絡是日本從第八世紀律令制時代以來已確立爲「天下」，而中世紀更自我完成爲佛法所在的神國，某種型態的前近代式的自國認同早已成型。從天下觀角度來看，中國的「一個天下」觀再次隨著儒教輸入日本。或許我們可以這樣說，因爲儒教介入，使得原本中國與日本的「兩個天下」交鋒。過去各自的天下有各自的「中國」。若儒者接受儒教學說中的「一個天下」原則，則如何處置「一個中國」，這個「中國」是中國或日本？

黃文所引的山鹿素行論「中國」的一段議論，是個很好的例子。其議論不只是一要將日本定義爲「中國」，也重新定義了天下。自律令制時代以來，日本將大和朝廷所統治的區域稱爲天下。我們可以說當時有二個天下，一個是中國的天下，一個是日本的天下。雖然這二個天下間有複雜的關係，但非本文所能細論。山鹿素行重新將日本定義爲「中國」，而此「中國」所面對的天下卻是包括中國、韓國。這是一個重要的轉折，即日本從「兩個天下」的認識轉換到「一個天下」。也正是此「一個天下」觀念的形成，即中國、日本、韓國等後來被稱爲東亞的區域被視爲一個整體，故日本學者才要爭議究竟誰（中國、日本）是此天下的「中國」。

故我們探究此問題，也可以將視線放在此「一個天下」觀念在十八世紀日本



成立及其後續發展。十九世紀中期以後，中國與日本的天下制度與理論都崩潰。日本在明治維新之後，開始走向西化道路，展開一場文化上的「典範轉移」。但同時，日本的「天下」觀也轉化為對於「東亞」、「東洋」的認識。日本政治與學術領導人對於東亞的想像，除了來自於西方帝國主義的空間定義的影響外，並延襲自江戶時代以來所認識的「天下」。故日本所認識的東亞即江戶時代後期儒者所定義的「天下」。故當十九世紀中期以後，日本受到西方帝國主義的威脅時，許多日本知識分子的不僅思索日本的反應之道，也整體思考「東亞」的處境，展開東亞（東洋）的研究。二十世紀日本帝國主義者對於韓國與中國所發動的侵略戰爭與征服，也當受到這個「一個天下」的觀念的引導。<sup>13</sup>

而台灣是另外一個脈絡下的情形，這是民族國家已形成後的發展。十五世紀之後，由於東亞海域的世界形成，這個新世界與中華帝國東南邊緣連結。「倭寇」是這個新世界的現象。中國東南沿海居民雖然在戶籍上隸屬北京政權，也受中國律令的規範，但其生活領域與經驗世界卻是連結於此東亞海域。十七世紀之後，東南沿海地區的漢人移民台灣，是東亞海域的世界形成後的發展之一。這些移居台灣的先民，自不會有民族主義式的國家認同，如所謂「認同中國」。只有二類認同，一是自己是東亞海域世界中的移居人口，當時有「唐人」的自稱。二是原鄉的認同，如泉州人、漳州人等。

1860 年後中國向民族國家轉型，勢必影響了台灣的統治菁英。中國甲午戰敗，乙未割台。對台灣人而言，不是亡國，而是自己的國籍從中國轉移到日本。我們可推測，中國政府（清朝）於十九世紀後期在台灣急速進行郡縣化，必然加強了此地居民的中國人意識。從我這樣從事東亞天下與中國觀的研究者而言，台灣人的集體意識及其轉變的確是一個值得探究且有趣的課題。這群來自於中國東南沿岸的移民，如何從東亞海域世界一分子（所謂「唐人」），因為清廷的郡縣化而加強了「漢人」的意識。再因為十九世紀後期中國的民族國家建構的運動，

---

• <sup>13</sup> 我最近的研究多觸及此課題，有興趣的讀者可參考：〈日本江戶時代儒者的「天下」觀念：以會澤安《新論》為例〉，收入張寶三、楊儒賓主編《日本漢學研究續探：思想文化篇》，台北，台大出版中心，2005年。〈從天下觀到律令制的成立：日本古代王權發展的一側面〉，收入高明士主編《東亞傳統教育與法制研究（一）教育與政治社會》，台北，台大出版中心，2005。

台灣人被灌輸了中國人的意識。可是當這個運動剛興起時，台灣又被割讓給作為民族國家的日本，台灣在淪為殖民地狀態下，成為日本人。1945 年之後的台灣則是另一番景象。黃俊傑所論的「政治中國」與「文化中國」也形成於這個脈絡下。關於戰後台灣的「台灣意識」，黃俊傑近年來有許多傑出的專書出版，希望進一步探究此課題的讀者可再行閱讀。<sup>14</sup>

## 十二、東亞史與史料批判

這本以「天下」與「中國」概念為題的專書，當為這個課題的研究跨出了一步，但也讓我們了解問題的複雜與個人能力的有限，大方之讀者也應該可以看出來。容我在本文最後，再就東亞史的觀點與史料批判的立場，談談未來的研究進路。

我們倡議在東亞史的觀點與方法上，重新思索歷史上的「中華帝國」與此政體如何轉換為現代國家。此即所謂「東亞作為一種方法」。即一方面，「東亞」本身不是在歷史上已然確立的實體，而是作為一個操作概念以運用到我們研究的對象上。故研究者必須同時將東亞概念本身問題化，再藉由定義而成為一個研究用的操作概念。今天倡議東亞史與東方主義無涉。如果西方帝國主義應加以批判，歷史上的東方也不是我們理想上的原鄉。我相信藉由東亞概念的操作，可以更貼近前近代沒有民族國家疆界時的地理空間的歷史條件與脈絡。

我也希望立足於史料批判，重新省視傳統中國的王權與世界觀。重視史料是戰後台灣史學的最好傳統之一。今天的歷史學家都接受歷史學的紀律 (discipline)，即歷史學是追求事實。今天的史學共識是事實必須建立在史料上，即使史料的範圍可以擴充。但只整理、排比史料不會因此呈現事實。或許可以呈現若干事實，但不會滿足我們對於事實之上的「真實」的興趣。而從事實到真實則需要更多的方法與理論的奧援。

而二十世紀的中國史研究探索歷史真實，經常建立在一個不言自明的前題預設上，即中國自古以來即是一個民族國家。從二十世紀初期的梁啟超開始，中國的史學工作就自知與不自知的在進行一個政治與學術的工程，即將傳統中國的天

---

<sup>14</sup> 黃俊傑《臺灣意識與臺灣文化》，台北，台大出版中心，2006增訂新版；Chun-chieh Huang, *Taiwan in Transformation: 1895-2005: The Challenge of a New Democracy to an Old Civilization* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2006).

下政體轉換為民族國家的政體，其中最重要的作法就是預設前進代的中國也是某種型態的民族國家。當然，民族國家是歐洲近代以來的現象，傳統中國的國體在許多地方是不相同，這是很容易被觀察到的。但這類歷史研究中卻有意或無意的預設了中國在歷史上是一個「一元的政治系統」，即使有「核心、邊陲」，邊陲與核心的關係是「向心」。並由此衍生於「單一的文化」。

這套中國像的建構，是很成功的。這關係到近現代的思想史，我不是專家，無法多發表意見。但我們可以相信並合理推測，這種民族主義式的新的中國史像建構，巧妙運用了前近代中國正史傳統的史料與其蘊涵的中國像。而且因為史家在運用史料時若不經批判，則這些史料中所蘊涵的錯誤的歷史像，經常不經批判的成為新的事實的材料。這種「正史傳統」轉換為二十世紀中國史作為一種「本國史」(national history)的現象，值得我們省思並批判。

中國的朝廷所撰寫的正史所呈現的是一種皇帝制度政體下的史觀，或者說是「皇帝制度論述」。作為一種論述，正史（及其他相關典籍、史料）當然記錄了許多事實，但其整體的歷史像是為了制定皇帝制度的規範而虛構了許多真實。這些規範包括「大一統」、「移動官僚支配定居農民」與「以農立國」。這三個原則成立於「周禮」，或許可以稱為「周禮國家的想像」。皇帝制度政權藉由史學機制建構了周禮國家的表像，而當代的史家卻以「史料」為由，直接繼承了正史的虛構觀點。而且這套虛構的觀點卻符合中國民族的需要，也不被反省與批判的繼承。

作為一個研究主題，本書的架構當然是十分不完備，但可策勵來茲。至少我個人希望從東亞史的研究策略與方法，經過史料批判的過程，重新檢討中國史的諸歷史像，尤其是本文所關懷的中國的世界觀與王權。我相信，這條還很長，要做的事還很多。也希望有更多的論難，共同成就一項學術事業。