airiti

戰國時期族群思想初探*

張其賢

政治大學
政治學系
助理教授

摘要

本文企圖根據戰國史料，呈現學界過去較為陌生的戰國時期族群思想的內容，並重現其長期受到忽略的豐富多樣性。本文要點大致有二：一是指出戰國族群思想和春秋族群思想，其實並非簡單的連續發展，而是存在重大的逆轉性差異。此一逆轉情形，過去長期受到忽略，但對於研究先秦政治思想的學者來說，它其實具有相當重要的啓示性意義。二是指出過去較少被提及的戰國族群思想特點，如：《墨子》之貢獻；以和平、善治、貿易、禮遇尊重爭取「四夷」支持的主張；對於「夷」、「夏」人性是否有別之看法；處理「夷」、「夏」文化差異的態度；以及其他一些久經湮沒的獨特思路。這些特點，在今日仍有助於我們對當代問題進行深刻而有新意的省思。希望經由重現戰國族群思想的精彩豐富，讓學界可以從不同的角度，再一次認識到戰國思想在其他方面的永恆光輝。

關鍵字：戰國、族群思想、左傳、實用論、烏托邦

* 本文承蒙兩位審查人提出許多寶貴批評及指正，筆者受益甚多，謹此深致感謝。
收稿日期：104 年 3 月 13 日；修回日期：105 年 10 月 11 日；接受刊登日期：105 年 11 月 10 日。
DOI: 10.6683/TPSR.201712_21(2).0001

airiti

壹、前言

衆所周知，戰國時期思想的多元豐富性，後世罕有其倫。但較不那麼廣爲人知的是：戰國時期關於「夷夏」議題的某些傾向及觀點，若放在族群思想的脈絡中，則在特殊性、豐富性與複雜性上其實相當別開生面，但似乎較少受到學界前賢注意。[1] 有鑒於這些傾向及觀點，具有族群思想史上的高度重要性，筆者因此不揣淺陋，嘗試對這些傾向及觀點，做一些較深入的發掘與分析，敬備方家指正。

本文採取政治學領域中民族主義研究的代表學者 Anthony Smith 之觀點，將戰國時期的「中國」、「四夷」概念視爲族群（ethnie），其中「中國」概念的構成要素爲具有明確範圍之故土（九州），以及共同之文化（shared culture）。[2] 簡言之，戰國時期的「中國」作爲一種族群概念，指具有一定地理範圍的文化社群。「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」或「四夷」則指此社群之地理意義上或文化意義上之外人或他者。[3] 由於本文的研究重點，是戰國時期關於「夷夏」議題的特殊傾向及各種相關思想，因此本文將這些特殊傾向及相關思想統稱

---

[1] 直接處理戰國族群思想的前賢研究有曾文芳（2008）。曾女士的研究，對於開創先秦諸子思想和先秦「華夷觀」對話之新視野功不可沒。本文與曾女士研究的主要不同，在於曾女士的研究方式是諸子各家學說先行，本文則以春秋戰國族群思想史料先行。

[2] Smith 將現代 nation（民族）出現前的 ethnic community 稱爲 ethnie（族民；族群）。他認爲族群性的要素包括人群名稱，共祖神話，共同歷史記憶，共同文化要素，故土信念，以及至少在菁英層次的團結情感（Smith 2000, 65）。戰國時期的「中國」概念，除共祖神話外，以上要素均已具備。因此戰國時期的「中國」概念，可視爲族群概念。

[3] 一位審查人認爲，由於「族群」屬社會學或人類學領域，本文初稿亦未釐清中國古代「族群」之意涵，因此似無使用「族群研究」爲本文題目之必要。筆者謹補充如上，並感謝這位審查人之提醒。

airiti

爲「族群思想」或「夷夏思想」（在本文中，凡涉及戰國時期的部分，「族群思想」和「夷夏思想」爲可互換之用語）。

本文以戰國「夷夏」思想的各種思路爲主軸，希望以史料推動論證，呈現出戰國族群思想不爲人知的豐富多樣性。本文要點大致有二：一是指出戰國「夷夏」思想的一個特殊傾向，亦即它和春秋時期「夷夏」思想之間，其實並非簡單的連續發展，而是存在重大的逆轉性差異。此一逆轉情形，過去似乎長期受到忽略，但對於研究先秦政治思想的學者來說，它其實具有相當重要的啓示性意義。其啓示之處在於：春秋思想和戰國思想固然有連續的一面，但也存在相反性的差異。若能更多留意兩者在時代特徵上的不同，或有助於爲先秦政治思想研究開出新的視野。二是指出過去較少被提及的戰國族群思想觀點，如：「中國四夷一統論」的出現與《墨子》之關係；以和平、善治、貿易及禮遇尊重爭取「四夷」支持的主張；對於「夷」、「夏」人性是否有別之看法；處理「夷」、「夏」文化差異的態度；以及其他一些久經湮沒的獨特思路，譬如關於文化認同問題的爭論，以及「夷狄」烏托邦的想像。這些觀點及思路，在今日仍有助於我們對當代問題，進行深刻而有新意的省思。筆者希望經由發掘戰國族群思想的精彩豐富，讓學界可以從不同的角度，再一次認識到戰國思想在其他方面的永恆光輝。

貳、「夷夏」思想在戰國時期的逆轉

從春秋到戰國時期出現的最大變化，一是春秋時期的「諸夏」集團各國向外擴張，導致此集團所涵蓋之政治地理範圍擴大，而範圍內的同質化程度也增強；二是「諸夏」集團和楚、吳、越一起被併入「九州」，形成「中國」；三是春秋時期「諸夏」之外的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」概念，轉

化爲「中國」之外的「四夷」概念（張其賢 2009a; 2009b）。「中國」成爲一個具有相當同質性的我群概念，「四夷」成爲此一我群範圍之外的外人。[4] 在本文中，凡提及戰國時期「中國」概念，大致採取兩種用法，一是指以「九州」爲象徵之地理範圍（約方三千里），二是指在此範圍內形成的具有共享文化的文化社群。前者是一種「地理中國」之概念，後者是一種「文化中國」之概念。[5]

關於春秋思想和戰國思想的根本差異，前人均有論及，如顧炎武的著名評論（日知錄卷十三，周末風俗）（顧炎武 2006, 749）。如果以「夏／我群 vs.夷／外人」關係作爲焦點，觀察春秋時期和戰國時期對此關係的基本態度，則可發現兩個時期的態度，亦存在巨大差異，而且是一種逆轉式的差異。在陳述此一逆轉性差異之前，先對記載春秋時期「諸夏」之「夷夏」思想的《左傳》記言部分的可靠性略作討論。

一、《左傳》記言與春秋思想之關係[6]

本文所使用之涉及春秋時期族群思想的史料，主要是《左傳》中記載的一些春秋時期人物之言論。關於《左傳》所載的春秋人物言論，是否可以作爲可靠的春秋史料，學界有不

---

4 戰國文獻裡「中國」一詞，筆者曾整理出 108 條用例，共七種意涵：諸夏集團；中原地區；九州；三晉；帝王之都；國中；中等之國（張其賢 2009b, 219-234）。今再補上馬王堆《戰國縱橫家書》一條：「秦雖強，終不敢出塞流河，絕中國而攻齊」（八, 蘇秦謂齊王一, 215），其中「中國」當指「三晉」或「中原地區」。

5 承一位審查人建議，筆者對於本文使用「中國」一詞的用法加以界定，謹在此致謝。

6 一位審查人指出：《左傳》記言代表戰國時代思想，因此不能作爲研究春秋思想的根據。有鑒於華人學界對此問題較少深入處理，筆者僅以本小節作爲對此問題之嘗試性回應，並感謝審查人之賜教。

airiti

同看法。第一種看法認爲全部可疑，認爲《左傳》記載之基本結構爲「記事－記言－評論」，其中僅記事部分爲可信之春秋史料；記言及評論部分所包含之春秋言論，或爲東漢劉歆虛構僞造（此說以康有爲爲代表），或爲戰國時人所虛構，是「戰國時代以降之人，按自己的思想加以解說敷衍」（小倉芳彥 2003, 70, 89; 中譯參見小倉芳彥 1992-1993, 7, 17; 亦參見鎌田正 1963, 361）。[7] 第二種看法認爲這些言論全爲戰國時期論述（佐藤將之 2010, 56, n.29），但仍保存了一些春秋時期之觀念：

雖然《左傳》和《國語》並不是實際的春秋時代政治言論的記錄本身，而應該是戰國知識分子回顧春秋歷史時所編寫的言論，不過，我們也沒有積極的理由將此兩部書的基本思想拉晚到戰國中後期以後，反而仍然可以推測此寫作年代應該在戰國早中期的某些階段，那麼，裡面應該還保留著一些春秋時代的價值觀（佐藤將之 2010, 59-60）。

據此，則《左傳》記言在一定程度上仍可作爲春秋史料加以使用。第三種看法認爲部分可疑，但並非全部可疑。其中有一些言論很可能並非對於當事人發言的記錄，而是後人出於某種需要而加入的編造，如關於晉國魏氏將昌（昭二八 1494-1497; 襄二九 1163, 1167）等各種靈驗之預言（屈萬里 1983, 369）、關於劉累爲陶唐氏後代、士會爲劉累之後之言論（文十三 596；昭二九 1501）、少康中興故事（襄四 936-938）、太史克敘述舜放四凶之議論（文十八 636-642）、等（參見屈萬里 1983, 370; 張心澂 1973, 42 引姚鼐、顧頡剛 2011, 582ff;

---

[7] 小倉氏及鎌田氏之說，承前述審查人賜告，謹此致謝。本文修改過程中，筆者曾蒙政大政治系林超琦教授及洪偉家先生協助日文理解，在此深致感謝。

airiti

Pines 2002, 233-244）。但不能因此輕率地認爲《左傳》中所有的春秋人物言論均不可視爲春秋言論，而是必須運用各種專門知識加以鑑別（Pines 2002, 245）。

第四種看法，則認爲大體可信，強調許多對話與事件過程緊密相接，並無夾雜插入痕跡；又或者其中記載之思想觀念多與戰國時期不合（張高評 1995, 88-90; 顧炎武 2006, 749）；又或者其中提到之時間屬春秋各國特有曆法（謝秀文 2011, 57），其中多載列國方言（竹添光鴻 2008, 240）。凡此皆難以由後人向壁虛構，故應有春秋時期史料記載爲其所本（關於《左傳》問題，另可參見鄭良樹 1984, 655-838）。

顧頡剛先生（2011, 581ff, 596）認爲，今本《左傳》的前身乃是可靠之春秋史料（《晉史》、《楚史》、《列國史》），今本《左傳》編寫者及後世之人則對這些史料進行了取用、增添、改動。徐仁甫先生則主張，《左傳》是由劉歆遍采群書內容後加工而成，故其多數內容仍爲可信之春秋史料（徐仁甫 2014）。王和先生（1993, 21-24）亦認爲，《左傳》記言性質可分爲兩類，一類是以春秋時期史官的私人筆記爲本，文字可能經過修飾加工，但大致符合所記春秋言論之大旨。另一類爲戰國時期關於春秋史事的傳說，這類記言乃戰國思想之產物。對於前者，應採取「基本相信，度之以情理」之態度，對於後者則不可採信。顧、徐、王三氏觀點可視爲上述第三、四兩種看法的合併，因爲根據此一觀點，則除了明顯可疑者外，《左傳》中其他的春秋人物言論仍可視爲可信之春秋史料。

以上諸說之中，劉歆編造說已因戰國楚簡《姑成家父》、西漢初《春秋事語》之出土而不攻自破，因爲這兩份戰國及秦末漢初文獻都包含與《左傳》類似或相同之記言內容，可知《左傳》這些記言部分並非漢代劉歆所能虛構。至於其他各

airiti

說，則各有可取之處。筆者無中文系或歷史系學者之專業訓練，不敢對以上諸說妄作裁斷。以下謹針對《左傳》言論戰國虛構說，嘗試提出一些不成熟的看法，敬備方家先進指正。

首先，清儒崔述曾指出：「夫子」一詞的用法，在先秦史料中有一變化過程。在春秋時期，「夫子」指「他」；在戰國時期，「夫子」指「您」（《洙泗考信錄》卷四，「論語後五篇之可疑」條，參見崔述 1983, 321-322），他據此判定《論語》十五到二十篇爲戰國時期之記述。此一看法至今似仍未被推翻。李宗侗先生據此指出，春秋時期對人當面敬稱用「子」、「吾子」，談話時提到他人時敬稱用「夫子」。《左傳》記言中「夫子」一詞凡四十一見，用法全是對他人之敬稱，亦即指「他」（李宗侗 2011）。[8] 若崔、李二氏之說可從，則《左傳》中提及「夫子」的言論，恐非戰國時期之虛構，而是或以春秋時期的史料爲本，或出於春秋時期人士之手筆。

其次，戰國楚簡《姑成家父》（周鳳五 2006），與可能抄寫於秦漢之間的《春秋事語》中的某些篇章（李學勤 1989），均記載了某些春秋時期人物在某事件中的言論。《姑成家父》裡郤犨（姑成家父）的言論，和《左傳》成公十七年郤至（溫季）的言論主旨相同，而文字差異甚大。這顯示在《左傳》之外，另有獨立於《左傳》的其他關於春秋時人言論之記載存在，這些言論記載的內容，要旨和《左傳》裡的相關言論相同。如果上述觀察及推論成立，則在上面這個例子裡，《左傳》中郤至的言論恐怕並非虛構，而是有其來源；而《姑成家父》中郤犨的言論也有其獨立於《左傳》的其他來源。一

---

8 值得注意的是，《春秋事語》九〈衛獻公出亡章〉亦提供了「夫子＝他」和「吾子＝您」的明確例子。

airiti

個合理的推測是：這兩種言論的來源，可能來自同一更早的來源，亦即關於春秋時人言論之更原始的記載，此記載後來流傳爲《左傳》和《姑成家父》兩種記載，其中同一言論的發表人不同，言論的文字也不同。若此推測成立，則《左傳》中郤至的言論可能並非虛構。

同樣的情形也可見於《春秋事語》九〈衛獻公出亡章〉中右某某對寧悼子（甯喜）之勸告，以及《左傳》襄公二十六年右宰穀和甯喜的對話。兩段對話大旨相同，但內容差異頗大，可推測兩者應各自有其獨立來源，而這兩種獨立來源均本於更原始的春秋言論記載。若此推測成立，則《左傳》此處右宰穀和甯喜的對話可能並非虛構。

另一個重要的例子，是《左傳》僖公二十四年周大夫富辰的一段言論，和近年出土的戰國時期清華簡《繫年》的記事性內容相符。《左傳》所記富辰的言論如下：

> 昔周公弔二叔之不咸，故封建親戚以蕃屏周。

《繫年》的相關段落則是：

> 周成王、周公既遷殷民于洛邑，乃追念夏商之亡由，旁設出宗子，以作周厚屏。乃先建衛叔封于康丘，以侯殷之餘民（144）。

此一相符處的重要意義在於：《繫年》這段內容並非記言，而是和《左傳》的許多交代事件前因後果的部份一樣，同屬記事性文字。《左傳》中這類記事性文字，學界認爲大致屬於可靠的春秋史料，即使是主張《左傳》言論虛構說的學者

airiti

（如小倉芳彥），也都承認它們並非虛構，而是本於春秋時期記載，具有眞實可信性。因此，富辰言論和《繫年》記事性文字的相符，顯示《左傳》所載的這段言論並非後人虛構。[9]

第三，《春秋事語》四〈魯文公卒章〉叔仲惠伯與公襄目人之對話，與《左傳》文公十八年叔仲惠伯與公冉務人之對話，要點大致相同。若採李學勤先生的「精簡說」概念（李學勤 1989, 2），將此相同情形，解釋爲《左傳》言論是對《春秋事語》言論的精簡，則可知《左傳》此處對話並非虛構，而是對於更原始之春秋時人對話記載的精簡處理。

基於以上三點理由，筆者認爲，主張《左傳》言論戰國虛構說的論者，有必要對上述例證及其有根據之推測提出反駁。在上述例證及推測尚未被有效否定前，筆者暫時礙難信從戰國虛構說，但也不會以全然信從的態度對待《左傳》言論。簡言之，在本文中，筆者對於《左傳》中言論之引用，以審愼斟酌爲原則。除非已有學界前賢指出其明確可疑處，否則均暫時視爲春秋言論。

二、春秋「夷夏」思想與戰國「夷夏」思想的逆轉性差異

就春秋史料中呈現的「諸夏」對於「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的態度而言，常見的態度有三種：一是防衛與恐懼，二是排斥在外與差別待遇，三是無能爲力。這三種態

---

9 富辰「周公弔二叔之不咸」中的「二叔」，傳統有兩種解釋，一是釋爲「管叔蔡叔」（鄭眾、賈逵、鄭玄），二是釋爲「夏商末世」（馬融、周仲文、杜預）（參見阮元（1989）《左傳注疏》頁 256 及《毛詩注疏》頁 320 兩處之孔穎達疏）。孔穎達指出：「案其封建之中，方有管、蔡，豈傷其作亂，始封建之」（《左傳注疏》頁 256），亦即管、蔡之封乃封建之產物，封建並非始於管、蔡之亂後，據此鄭賈說似站不住腳。《繫年》以「夏商之亡」釋「二叔」，進一步爲馬融說提供了有力支持。

airiti

度，在戰國時期似乎都出現巨大的逆轉。就第一種態度而論，春秋時期周大夫富辰對於西周初期封建用意的回顧，頗值得注意：

> 昔周公弔二叔之不咸，故封建親戚以蕃屏周。…召穆公思周德之不類，故糾合宗族于成周而作詩，曰：『常棣之華，鄂不韡韡。凡今之人，莫如兄弟。』其四章曰：『兄弟鬩于牆，外禦其侮。』如是，則兄弟雖有小忿，不廢懿親。…周之有懿德也，猶曰『莫如兄弟』，故封建之。其懷柔天下也，猶懼有外侮；扞禦侮者，莫如親親，故以親屏周（左僖二十四, 420-425）。

富辰的此處的論點是：周初封建的主要用意是團結親族以防衛外人，其重要動機是對於「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」等外人的恐懼（「猶懼有外侮」）。此外，春秋時期魯卿季文子之語：「非我族類，其心必異。楚雖大，非吾族也，其肯字我乎？」（左傳成公四年, 818），也反映了類似的恐懼與防衛心態。[10] 但到了戰國時期，思想家所主張聖王對於「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的態度，已不再是恐懼與防衛，而是對於「中國」和「四夷」一體對待、一視同仁地關愛與照顧（參見《墨子》,〈兼愛中〉, 325-334。詳後《墨子》部分）。

就第二種態度而論，春秋史料裡記載聖王的功業包括把不服從王命的我群部族流放爲外人，將之排斥於「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」之列：

---

[10] 筆者曾指出，「非我族類」中的「族類」，並非「族群」或「種族」之義，而是「親族」之義（參見張其賢 2009c, 121）。

airiti

猶有散遷懈慢，而著在刑辟，流在裔土。於是乎有蠻夷之國，有斧鉞刀墨之民（國語, 周語上, 34）。

但在戰國時期，聖王的功業卻轉變爲想方設法要讓外人前來歸服我群：

善釣者出魚乎十仞之下，餌香也。善弋者下鳥乎百仞之上，弓良也。善爲君者，蠻夷反舌殊俗異習者皆服之，德厚也。水泉深則魚鼈歸之…人主賢則豪傑歸之。故聖王不務歸之者，而務其所以歸（呂氏春秋, 功名, 112）。

明君者，非徧見萬物也，明於人主之所執也…厚而不博，敬守一事，正性是喜。群眾不周，而務成一能。盡能既成，四夷乃平。…堯曰：「若何而爲及日月之所燭？」舜曰：「若何而服四荒之外？」禹曰：「若何而治青北（丘），化九陽、奇怪（肱）之所際？」（呂氏春秋卷十七, 知度, 1103）。

此外，春秋時期對待我群和外人的態度是差別待遇，如「德以柔中國，刑以威四夷」（左僖二十五, 434）。在戰國時期，新的原則卻是聖王以兼愛取代差別待遇，以恩澤教化取代刑罰（詳後）。

就第三種態度而言，春秋之人曾有「中國不振旅，蠻夷入伐而莫之或恤」（左成七, 883）的感慨。然而到了戰國時期，卻再也看不到對四夷的無力感，盛行的反而是充滿自信的想法，認爲只要找到正確的方式，「中國」天子就可使「四夷」主動前來歸服：

airiti

善爲君者，蠻夷反舌殊俗異習者皆服之（呂氏春秋, 功名, 112）。

戰國時期族群思考模式的逆轉，應該是戰國時期的形勢所致。如前所述，春秋時期侵偪「諸夏」的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」，到戰國時期都已和「諸夏」消融於「九州」之中，成爲「中國」。此一「中國」的範圍遠邁前代，無論在政治力量上和文化高度上都遠勝於周邊的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」，這應是戰國時期「中國」之人自信感的主要來源。

然而從春秋到戰國時期族群思考模式的逆轉，其實並非一夕而至，而是有一過渡。過渡的痕跡，在詮釋《春秋》的兩部重要經典《公羊傳》和《穀梁傳》中依稀可見。[11]《公》、《穀》二傳一方面保留了春秋時期對「諸夏」集團的政治認同，另一方面添加了對「諸夏」文化的文化認同，從而把「親親拒外」的原則，進一步轉化爲「保文抗野」的原則，而且還加入了「用夏變夷」的理想。由於主張「保文抗野」，因此仍延續春秋時期不容許「蠻夷猾夏」的思考。但由於加入「用夏變夷」的理想，因此對「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的態度已不再是一味排斥，對「諸夏」的態度也不再只是一味護短，而是對「諸夏」和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」均採取差別待遇（進／貶），而差別待遇的原則也從親族友好是問，轉變爲以文化規範爲準。《公》、《穀》二傳中的「華夷」思想，前賢研究輩出（小倉芳彥 2003, 514-517；吳智雄 2000, 261-300；李新霖 1989, 88-126；陳柱 1970, 87-98），讀者請自行參考。筆者僅在此約略指出二傳在春秋到戰國「夷

[11] 屈萬里先生（1983, 373, 377）認爲二傳均包含一些先秦內容。

airiti

夏」思想之逆轉過程中可能具有的重要意義，以待未來賢者更多之發明。以下介紹戰國時期「夷夏」思想的一些思路及觀點。

參、戰國族群思想的幾種思路

一、「中國」、「四夷」一統論

戰國族群思想的第一種思路，可稱之爲「中國」、「四夷」一統論。此一思路的基本內容，是設想「中國」和「四夷」共同被中國的天子所統治。這個思想大致包含幾個要點：

（一）「中國」和「四夷」同屬「天下」。
（二）「天下」只能由一個天子支配。
（三）這個天子居住在「中國」，由此統治「中國」和「四夷」。

戰國時期「中國四夷一統論」和春秋時期「夷夏」思想的主要差異，在於春秋時期的周王或「諸夏」，似乎並沒有把「諸夏」和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」共同納入一個整體世界的想法，因爲周人親親排外的原則強調「諸夏」和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的界線，不會接受兩者同屬於一個整體世界。在春秋時期，親親排外的原則使周王並未主張自己同時也是統治「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的王。魯昭公九年，周景王表示：

> 我自夏以后稷，魏、駘、芮、岐、畢，吾西土也。及武王克商，蒲姑、商奄，吾東土也；巴、濮、楚、鄧，吾南土也；肅愼、燕、亳，吾北土也。…文、武、成、康之建母弟，以蕃屏周…先王居檮杌于四裔，以禦螭魅…（左昭公

airiti

九年, 1307-1309）。

在此自述中，周王很明顯地認爲自己的統治範圍有一定界限，並未把玁狁、徐、吳等，「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」納入自己的統治範圍之下。但到了戰國時期，卻出現天子直接統治「中國」和「四夷」的思想，且此一思想成爲整個戰國時期族群思想的基調（詳下）。中國天子直接統治「中國」和「四夷」的想法，在戰國時期結束、秦始皇統一天下後的文告裡得到總結性的表述：

> 六合之內，皇帝之土…人迹所至，無不臣者（始皇二十八年琅邪刻石, 史記會注考證, 秦始皇本紀, 120；另參見邢義田 1981, 456-457）。

二、「中國四夷一統論」和《墨子》的可能關係

戰國時期「中國四夷一統論」的主要論述，可見於《墨子》。[12] 日本學者安部健夫（Takeo Abe）在其開創性研究《中國人の天下觀念》中已經指出，墨子是戰國時期「天下」概念的創立者（第二章第四節以下）。此種「天下」概念之內涵，乃是一種「上天－王－下民」的新政治秩序結構。此一概念後來被戰國諸子共同繼承（安部健夫 1954, 1-64）。本小節擬在

---

[12] 承蒙一位審查人指出，吉永愼二郎（2004）、赤塚忠（1987）、渡邊卓（1973）、Carine Defoort（2005）等人的研究顯示，《墨子》中的「十論」可能是經過不同時代形成的論述，並非墨子本人的思想。筆者非墨學專家，目前無法判定《墨子》中何部分屬墨子本人思想，因此本文凡引述《墨子》中之論述，均記爲《墨子》思想而非墨子思想，並在此向審查人深致感謝。

airiti

安部氏的研究基礎上，進一步分析《墨子》中的「天下」概念對於戰國「夷夏」思想的影響。

《墨子》中提出了這樣的想法：首先，包括「中國」和「四夷」在內的世上所有國家（亦即「天下」）都祭祀天。由於天不存差別、一視同仁地（兼）享用其祭祀，因此也不存差別、一視同仁地愛這些國家：

> 自古及今，無有遠靈孤夷之國，皆犓豢其牛羊犬彘，絜爲粢盛酒醴，以敬祭祀上帝山川鬼神。以此知（天）兼而食之也。苟兼而食之焉，必兼而愛之。…今天兼天下而食焉，我以此知其兼愛天下之人也（墨子, 天志下, 693-695）。

其次，《墨子》中主張天子是天選立的（墨子, 尙同中, 256-257）。

第三，《墨子》中主張，天子因爲是天所選立，因此其職責是率領「中國」、「四夷」在內所有國家的人民上同於天。[13] 所謂上同於天，最重要的就是執行天之意志，也就是兼愛所有的人：

> 然而天何欲何惡者也？天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也？以其兼而愛之，兼而利之也（墨子, 法儀, 76-78；

[13] 故古者聖王明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎，以求興〔天下之利除〕天下之害，是以率天下之萬民…以祭祀天鬼。…是故上者天鬼有厚乎其爲政長也，下者萬民有便利乎其爲政長也…天鬼之福可得也…萬民之親可得也…(墨子, 尙同中, 244-248）。

airiti

並參見天志中, 667-674）。

根據以上的論述，由天所選立的天子，其實是「中國」和「四夷」共同構成之「天下」的共同君長。包含「中國」、「四夷」在內的所有的人，只要祭祀天，就都是天的子民。天子作爲天所立的政長，必須率領天下之人上同於天，執行天之意志，兼愛天之子民，亦即不分「中國」與「四夷」之人兼而愛之：

> 古者禹治天下，西爲西河漁竇，以泄渠孫皇之水；北爲防原泒，注后之邸，嘑池之竇，洒爲底柱，鑿爲龍門，以利燕代胡貉與西河之民。東方漏之陸，防孟諸之澤，灑爲九澮，以楗東土之水，以利冀州之民。南爲江漢淮汝東流之注五湖之處，以利荊楚干越與南夷之民（墨子, 兼愛中, 329-334）。

> …昔者武王將事泰山隧，傳曰：「曾孫周王有事，大事既獲，仁人尚作，以祗商夏，蠻夷醜貉…」（墨子, 兼愛中, 339-342）。

不僅如此，《墨子》中還指出，天子兼愛「四夷」的方式之一是親自前往「四夷」進行教化，以至於鞠躬盡瘁，埋骨於「四夷」之地：

> 昔者，堯北教乎八狄。道死，葬蛩山之陰…舜西教乎七戎。道死，葬南己之市…禹東教乎九夷。道死，葬會稽之山…（墨子, 節葬下, 604-614）。

airiti

可以看到，《墨子》中的天志、尚同、兼愛等論點，把中國和「四夷」整合到同一個「天下」之中，共同由一個天子所統治；這個天子同時是「中國」和「四夷」的統治者。天子的主要職責之一，是一體對待、一視同仁地愛護「中國」和「四夷」之人。愛護的基本方式是教化。這種對於「四夷」的「兼」與「愛」的主張，是春秋時期所不曾有的。就此而論，《墨子》或許可視爲春秋到戰國族群思想逆轉的一個關鍵轉折者。《墨子》體現了戰國「夷夏」思想的基本精神，那就是泯除「中國」與「四夷」之別，把兩者一視同仁地納爲天之子民，理應受到天子一體對待地愛護與教化。值得注意的是，此種躬行兼愛式的「王者無外」、「天下一家」，和邢義田先生所省思的那種野心侵略型的「王者無外」、「天下一家」（邢義田 1981, 458），在精神上有很大的不同。

有必要指出，《墨子》上述思想所隱含的「上天－王－民」的新政治秩序結構，乃是戰國時期產物，和春秋時期的政治結構頗不相同。春秋封建制下，人民散居里邑，以血緣氏族爲社群基礎（杜正勝 1990, 32）。據此，則春秋時期的政治秩序結構或可描述爲「上天－族（王－君）」，其中人民分屬於各氏族，周王及諸侯國君乃是族長。封建解體，進入戰國時期，「氏族結構渙散，零落的里邑也在政治改革中構成金字塔式的行政體系，人民因居地而著籍」（杜正勝 1990, 32），轉而以地緣性行政單位爲社群基礎。人民由原本的氏族成員，轉變爲同質的著籍齊民，具有同等的法律身分（杜正勝 1990, 34），共同臣屬於天子。或許可以說：戰國時期編戶齊民體制的出現，構成了「上天－王－民」結構的基礎，此結構與《墨子》上述思想互爲表裏。[14]

---

[14] 一位審查人指出，本文對於春秋戰國時期族群思想的外部性（政治社會

airiti

《墨子》之外的孟子，則爲「中國四夷一統論」加入了另一個重要觀點：不論是「四夷」或「中國」之人，都可以當天子：

> 舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也千有餘里，世之相後也千有餘歲。得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也（孟子, 離婁下, 141）。

孟子此一思想，多少可以上溯至《左傳》中的一條記載。魯昭公四年，楚靈王向晉國表示欲爲「諸夏」盟主，晉平公不答應，晉司馬女叔侯表示：

> 晉、楚唯天所相，不可與爭。君其許之，而修德以待其歸（楚靈王）。若歸於德，吾猶將事之，況諸侯乎？若適淫虐，楚將棄之，吾又誰與爭？（左昭四, 1246）

如果這條記載可信，則可以看到，春秋後期已經出現「德」的觀念，唯有德者方能服諸侯，諸侯亦唯有德者是從。至於有德者是「諸夏」還是「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」，並不是當時周王國諸侯關心的重點。有必要指出：邢義田先生在處理先秦天下觀時，未將孟子這種「四夷」可主中國、爲天子的思想納入討論，殊爲可惜，因爲它顯示出「天下

背景）著墨不足，並建議對春秋戰國不同政治結構反映出之不同天下觀略作分析。筆者同意此一批評，但由於本文僅作思想介紹，篇幅已甚長，因此思想之外部背景只能留待其他場合再做補充，並只能以極簡短之文字說明春秋戰國政治結構之不同，尚祈審查人及讀者諒察。

airiti

一家」概念的雙向性（中國可擴張統治四夷，四夷亦可擴張統治中國）和複雜性。

《墨子》思想對於「中國四夷一統論」的另一影響，是以愛人之善治，吸引「中國」、「四夷」之人歸附。《墨子》曾論證兼愛之政具有普遍吸引力，就算是愚夫愚婦，也會本能地選擇兼愛之政（墨子, 兼愛下, 362-365）。此說似乎被孟子繼承，作爲「仁政」之基本思想，而《墨子》所謂兼愛之政具有普世號召力之說也見於《孟子》（參見盡心下, 249；梁惠王下, 44；滕文公下, 111）。以上之例顯示，《墨子》、孟子開啓了一種新思想：中國天子兼治「中國」、「四夷」，若行愛人之政，則「四夷」亦將爭相來歸。

中國天子以善治贏得「四夷」認同，後來成爲戰國文獻的常見論述。如《韓非子》中提到周文王行仁義之後西戎便來歸附：

> 古者文王處豐、鎬之間，地方百里，行仁義而懷西戎，遂王天下（韓非子, 五蠹, 1092）。

〈禹貢〉中提到禹平洪水、定五服之後「聲教訖于四海」。[15]《尸子》、《呂覽》提到舜之德澤及於遠方「四夷」：

> 舜之方陶也，不能利其巷下。南面而君天下，蠻夷戎狄皆被其福（尸子卷上, 明堂, 465）。

[15] 孔傳：「此言五服之外，皆與王者聲教而朝見。」（尚書, 禹貢, 93）。

airiti

舜登爲天子，大人、反踵皆被其澤（呂氏春秋佚文, 1819）。

〈容成氏〉中提到天子至德之政使「四夷」歸服納貢：

於是乎不賞不罰，不刑不殺。邦無飢人，道路無殤死者。上下貴賤，各得其宜。四海之外賓，四海之內正…禹…因民之欲，會天地之利。夫是以近者悅怡，而遠者自至。四海之內及，四海之外皆請貢…（孫飛燕 2014, 34, 76）。[16]

有必要指出，《墨子》中提到的教化「四夷」，是以愛人之政而非中國文化作爲教化內容。此種愛人之政被孟子斥爲無父，是與洪水猛獸同類的「夷狄」之教（滕文公下 6.9）。換言之，此種兼愛天下，和孟子式的以中國人倫衣冠禮樂詩書文化進行的「用夏變夷」（參見告子下, 221）頗有不同。

三、使「四夷」歸服的方法：和平、善治、經貿利益、禮遇尊重

在「中國四夷一統論」的籠罩下，戰國思想家開始關心中國天子應當用何種方式把「四夷」納爲臣民。這些方式也和春秋時期對待「四夷」的基本原則大相逕庭。

春秋「諸夏」在追述先祖偉業時，認爲使「四夷」歸服的主要方式是武力，且認爲以武力征服「四夷」乃是王者功業的主要象徵：

[16] 類似觀點亦可見於《大戴禮》（卷十一, 少閒, 1231）。

airiti

戎狄是膺，荊舒是懲，則莫我敢承。…淮夷蠻貊，及彼南夷，莫不率從（詩經, 魯頌, 閟宮）。

撻彼殷武，奮伐荊楚（詩經, 商頌, 殷武）。

春秋「諸夏」也認爲，對於不服從周天子的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」，應當用武力加以懲罰，並認爲這是「獻捷」之禮的起源：

夫三軍之所尋，將蠻夷戎狄之驕逸不虔，於是乎致武（國語, 周語中, 54）。

蠻夷戎狄，不式王命，淫緬毀常。王命伐之，則有獻捷。王親受而勞之，所以懲不敬、勸有功也（左成二, 809）。

此外，基於親親拒外原則，春秋「諸夏」也認爲：對於我群成員要用「德」使之歸心，不可用武力迫使其順服，武力只應當用在「四夷」身上：

德以柔中國，刑以威四夷（左僖二十五, 434）。

然而在戰國時期，思想家卻主張一種對待「四夷」的新原則，亦即反對使用武力征服，主張以和平的手段，吸引「四夷」自願歸服。如前所述，《墨子》已經提出「中國」天子親自前往「四夷」施行善治，使之與「中國」一起上同於天，行兼愛互利。孟子則向齊宣王指出，若想臣服「中國」和「四夷」，唯有行仁政；捨此而想藉由武力征服的方式如願，乃是

airiti

緣木求魚（孟子, 梁惠王上）。《墨子》和孟子的這種態度，其實可以上溯到孔子。孔子不排除前往「九夷」，以文化和善治施行教化，他也反對季氏以武力攻伐顓臾，表示「遠人不服，則修文德以來之」（論語, 季氏 16.1）。

《國語》〈周語〉裡的一段文本，頗值得玩味：

> 穆王將征犬戎。祭公謀父諫曰：「不可。先王耀德不觀兵。…夫先王之制：邦內甸服，邦外侯服，侯衛賓服，蠻夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，賓服者享，要服者貢，荒服者王。日祭，月祀，歲貢，終王；先王之訓也。有不祭則修意，有不祀則修言，有不享則修文，有不貢則修名，有不王則修德。序成而有不至則修刑。於是乎有刑不祭，伐不祀，征不享，讓不貢，告不王。於是乎有刑罰之辟，有攻伐之兵，有征討之備，有威讓之令，有文告之辭。布令陳辭而又不至，則增修於德，而無勤民於遠。是以近無不聽，遠無不服。今自大畢、伯士之終也，犬戎氏以其職來王。天子曰：『予必以不享征之，且觀之兵。』其無乃廢先王之訓，而王幾頓乎！（國語, 周語上, 6-8）。

這段文本的背景是周穆王因犬戎不享而欲伐之，祭公謀父向周王解釋了「服」的原則，表示犬戎的義務屬於荒服，其君長履行義務無虧；現在周王卻要他們履行賓服的義務，這乃是不合理的要求。這段文本中最引人注意的毋寧是「刑以加中國，德以服四夷」的思想，它和春秋時期的「德以柔中國，刑以威四夷」的主張恰好相反，而和戰國時期的思想頗有相合之處。

airiti

祭公謀父提到處理拒絕履行義務的「中國」諸侯（「邦內甸服，邦外侯服，侯衛賓服」）及「四夷」（「蠻夷要服，戎狄荒服」），做法有所不同：對於「中國」諸侯採取刑、伐、征（「刑不祭，伐不祀，征不享」），對於「四夷」採取讓（責備）、告（曉諭）；如果讓、告無效，則應加強國力（「布令陳辭而又不至，則增修於德」）使「四夷」出於畏懼而自動歸服，盡量不要對「四夷」採取軍事行動（「無勤民於遠」）。[17] 有鑒於這段文本提到相當完整的五服制，各服的義務也相當清楚，比〈禹貢〉的畿服制完備許多，若認爲它具有相當濃厚的戰國色彩，亦非無據。

以和平方式吸引「四夷」自願歸服的另一種方法，是「朝貢貿易」的制度設計。《管子》裡有一段以經濟利益誘使「四夷」樂於向「中國」最高統治者朝見貢獻的文字（管子卷二十三, 輕重甲, 1440）。這段文字提到朝鮮、崑崙之虛等地名，以及和遠方進行貿易的構想，似乎成於漢代，但其內容思想與以上所論之戰國思想相符，因此未必不能視爲戰國文獻加以參考。[18]

---

[17] 羅志田先生對本段文字有不同解讀。他認爲本段文字的重點是「遠只要聽，近才必須服…也就是後人所說的王者『不治夷狄、不臣要荒』」（羅志田 2011, 53）。筆者竊以爲：若不治不臣，又何需讓、告？

[18] 〈輕重甲〉此段內容屬於何時代，學界有不同看法。馬非百認爲《管子》〈輕重〉諸篇皆成於西漢末（馬非百 1979），內容皆屬漢代史料。容肇祖、胡家聰認爲諸篇當屬戰國史料（胡家聰 2003, 370-374）。筆者認爲，〈輕重〉諸篇的成書年代和其內容思想所屬年代未必一致，因此成書年代可能甚晚，但內容思想所屬年代則可能早於成書年代。以此段文字而論，馬非百謂：「開首即以『四夷不服』爲談話之主題，便非漢武帝以前任何封建統治者所應有之口吻」（馬非百 1979, 561），認爲當屬漢武帝以後之文獻。然而《墨子》「武王…通維四夷，而天下莫不賓」（非攻下, 483-486）；《孟子》「然則王之所大欲可知已：欲辟土地，朝秦楚，莅中國而撫四夷也」（梁惠王上, 23），以及本文前引「四海之外賓」（容成氏），均顯示戰國時期已有「四夷」、「賓」或「不服」之說法。

airiti

這段文字的重要性，在於它提出以貿易作爲朝貢（朝見和貢獻）的誘因：「中國」最高統治者要求「四夷」帶著他們珍貴的特產前來朝貢，同時默許他們帶著這些特產到「中國」做生意；這些特產的特性是體積小，便於攜帶，價值高，因此非常適合朝貢使節團攜帶交易；由於貿易有巨大的利潤可圖，因此「四夷」就有誘因絡繹不絕地前來朝貢。反之，如果沒有經濟誘因，則要「四夷」自願長途跋涉費時費事地朝貢天子，將是不可能的事（「故物無主，事無接，遠近無以相因，則四夷不得而朝矣」）。由於越是遠方的特產越是稀少珍貴，其貿易利潤越大，因此朝貢與貿易結合之後，就越有可能吸引遠方的「四夷」（如「八千里之發、朝鮮」等）前來朝貢，如此則「四夷歸服」的範圍就越來越廣，「中國」最高統治者的威望也就顯得越來越高了。以上這段文字，可能是關於「朝貢」與「貿易」相結合之構想的最早記載。此段文字的重要意義，在於它顯示從商周以降的「服」制（臣服者向統治者提供勞務和物資，參見杜正勝 1992, 466ff），可能在戰國時期至少在觀念上已經發展出新的面向。[19]

此外，對於前來朝貢歸服的「四夷」，戰國思想家也主張天子應當用友善、周到、體恤、尊重的態度加以接待。《周禮》提到象胥（負責接待四夷並擔任翻譯的官員）的工作原則是使「中國」和「四夷」的關係更加和睦親近。[20]

---

[19] 商、西周的「服」、「貢」，春秋諸侯對霸主的「賦」，以及戰國的「朝」、「幣」，各自反映了不同的政治社會結構。本文囿於篇幅，無法對此主題多作處理，但感謝一位審查人指出「朝覲／貢納」的精神變動與「天下觀念」變動之連帶關係。

[20] 象胥，掌蠻夷閩貉戎狄之國，使掌傳王之言而諭說焉，以和親之。若以時入賓，則協其禮，與其辭，言傳之。凡其出入送逆之禮節幣帛辭令，而賓相之（周禮卷三十八, 581-582）。

airiti

《尚書》〈舜典〉和《禮記》都提到「柔遠人」，《禮記》並將之解釋爲對於「四夷」、「送往迎來，嘉善而矜不能」：

> （舜）咨十有二牧曰：「…柔遠能邇，惇德允元，而難任人，蠻夷率服。」（尚書, 舜典, 43）

> 凡爲天下國家，有九經，曰：脩身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。…柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。…送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也。繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也（孔疏：「柔遠人則四方歸之：遠，謂蕃國之諸侯。四方，則蕃國也。」）（禮記卷五十二, 中庸, 888-889）。

和此相比，春秋時期「諸夏」對於前來朝貢的「夷狄」，態度似以簡慢鄙視爲主，如周定王表示：「夫戎、狄，冒沒輕儳，貪而不讓。其血氣不治，若禽獸焉。其適來班貢，不俟馨香嘉味，故坐諸門外，而使舌人體委與之」，並認爲只有對於「諸夏」親族才應當「和協典禮」：

> 女今我王室之一二兄弟，以時相見，將和協典禮，以示民訓則（周語中, 58-59）。

這裡再度顯示戰國「夷夏」思想和春秋「夷夏」思想的另一處明顯不同。

airiti

四、關於「夷」、「夏」本性差異之思考：普遍人性論，性各有別論

根據「中國四夷一統論」，則「四夷」和「中國」一樣，都應當被「中國」的天子所統治。接下來就產生了一個新的問題：「四夷」的文化（風俗習慣、價值觀念）和「中國」存在很大的不同。「中國」天子應當如何對待這種不同？我們不妨從兩個層次，分析戰國思想家對於這個問題的看法。第一個層次，涉及以下這個問題：「四夷」之人和「中國」之人，在人性上是否有所不同？第二個層次涉及此一問題：「中國」天子應當如何對待和「中國」文化頗爲不同的各種「四夷」文化？以下我們分別加以討論。

關於「夷」、「夏」人性是否有別的問題，戰國文獻裡似乎存在兩種思路。第一種思路可稱爲「普遍人性論」，第二種思路可稱爲「性各有別論」。

（一）普遍人性論

「普遍人性論」認爲，「中國」之人和「四夷」之人在本性上完全相同，只是由於後天的風俗和教育，才使他們在文化上有所不同：

> 木直中繩，輮以爲輪，其曲中規。雖有槁暴，不復挺者，輮使之然也。…干、越、夷、貉之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也（荀子, 勸學, 1）。

> 四海之內，其性一也。其用心各異，教使然也（郭店簡,

airiti

性自命出, 簡九。參見李零 2007, 136）。[21]

戎人生乎戎、長乎戎而戎言，不知其所受之。楚人生乎楚、長乎楚而楚言，不知其所受之。今使楚人長乎戎，戎人長乎楚，則楚人戎言，戎人楚言矣。由是觀之，吾未知亡國之主不可以爲賢主也，其所生長者不可耳。故所生長不可不察也（呂氏春秋, 用眾, 236）。

根據此一思路，「四夷」之人和「中國」之人本性相同，具有同等的可教化性，其觀念行爲的差異完全是教化的結果。因此，「中國」之人如果接受「四夷」的教育，就會變成「四夷」。反之，「四夷」之人如果接受「中國」之教育，則會變成「中國」之人。換言之，「中國」和「四夷」是可以互變的（邢義田 1981, 452-453），互變的原因完全只是教育，並無其他因素。

戰國文獻裡，經常可以看到一種論述，即認爲「中國」之人和「四夷」之人在生活方式、智愚程度、觀念行爲上有很大的不同，而且「四夷」多半是「中國」之人的負面對照。譬如「四夷」的文明程度很低，物質生活貧乏：

內史廖對曰：「戎人不達於五音與五味，君不若遺之。」（呂氏春秋, 不苟, 1592）

或者風俗文化惡劣偏差，以「姦僞賊亂貪戾之道」爲第二

[21] 類似觀點亦見於《呂氏春秋》（用眾, 236）；《大戴禮》（卷三, 保傅, 372）。

airiti

天性（呂氏春秋, 義賞, 786）。又或者政治制度落後，其群體生活有如野獸相噬（呂氏春秋, 恃君, 1331）。又或者「戎」人愚笨，只能認識眼前現象，無法認識現象以外之原因（呂氏春秋, 知接, 978）。

至於把「四夷」和動物禽獸連在一起的論述更十分常見，如《周禮》認爲「四夷」通曉鳥獸語言，[22] 似乎暗示他們在本質上和鳥獸相去不遠。《鶡冠子》把「蠻夷」和「禽獸」相類比。[23]《呂氏春秋》裡還把春秋時期侵衛的「狄」人描寫成殺死敵人盡吃其肉的蠻人。[24]

但值得注意的是，在以上這些引文裡，有相當的論述者認爲，「四夷」和「中國」之人的這些差異並非由於天性如此，而是教育造成的結果。如《呂覽》〈義賞〉所謂「民安之若性」、「民讎之若性」，其中「若性」一詞顯示論述者並不認爲此爲天性。前引《呂覽》〈恃君〉段落之上文爲描述遠古無君之情形，[25] 下文表示聖人看到「四夷」無君之害，因此感到有立君之必要，[26] 可知論述者只是把「四夷」類比爲人類之上古狀態，並不認爲「四夷」之人在本性上與「中國」之人不同。

---

[22] 《周禮》〈司隸〉：「夷隸，掌役牧人養牛馬與鳥言」，「貉隸，掌役服不氏養獸而教擾之；掌與獸言」（周禮卷三十六, 546-547）

[23] 文禮之野與禽獸同則，言語之暴與蠻夷同謂（鶡冠子, 著希, 17）。

[24] 翟人至，及懿公於榮澤，殺之。盡食其肉，獨捨其肝（呂氏春秋, 忠廉, 595）。

[25] 太古嘗無君矣，其民聚生群處，知母不知父，無親戚兄弟夫妻男女之別，無上下長幼之道，無進退揖讓之禮，無衣服履帶宮室畜積之便，無器械舟車城郭險阻之備，此無君之患（呂氏春秋, 恃君, 1330）。

[26] 聖人深見此患也，故爲天下長慮，莫如置天子也；爲一國長慮，莫如置君也。置君非以阿君也，置天子非以阿天子也，置官長非以阿官長也（呂氏春秋, 恃君, 1331）。

airiti

「普遍人性論」還有另一種版本，這種版本雖然認爲「中國」之人和「四夷」之人在本性上完全相同，但並不強調兩者相同的可教化性，而是強調兩者相同的可操控性。譬如《呂氏春秋》中就有一種觀點，認爲欲望是「中國」之人和「四夷」之人都有的基本人性，因此天子可以運用這種普遍人性，使「四夷」做出他想要的行爲：

> 蠻夷反舌殊俗異習之國，其衣服冠帶，宮室居處，舟車器械，聲色滋味皆異，其爲欲使一也。…故古之聖王，審順其天而以行欲，則民無不令矣，功無不立矣。聖王執一，四夷皆至者，其此之謂也（呂氏春秋, 爲欲, 1303）。

許多戰國思想家認爲，趨利避害就是這樣一種人性共有的普遍欲望，因此天子如果善用獎賞和處罰這兩種手段，就可以使他統治的「中國」和「四夷」做出他所要求的行爲。也有思想家認爲，如果以正確的價值（義）指導賞罰的運用，就可以使人民得到良好的教育。這種教育，無論對「中國」之人或「四夷」之人都可以適用：

> 賞罰之柄，此上之所以使也。其所以加者義，則忠信親愛之道彰。久彰而愈長，民之安之若性，此之謂教成。教成，則雖有厚賞嚴威弗能禁…姦僞賊亂貪戾之道興，久興而不息，民之讎之若性，戎、夷、胡、貉、巴、越之民是以。雖有厚賞嚴罰弗能禁。…氐、羌之民，其虜也，不憂其係纍，而憂其死不焚也。皆成乎邪也（呂氏春秋, 義賞, 786）。

airiti

（二）性各有別論

相對於「普遍人性論」，「性各有別論」認爲「中國」之人和「四夷」之人在本性上有著本質性的不同。《禮記》〈王制〉裡的一段文字，便表達了此一觀點：

> 凡居民材，必因天地、寒煖、燥濕。廣谷大川異制，民生其間者異俗，剛柔、輕重、遲速異齊（鄭注：謂其情性緩急），五味異和，器械異制，衣服異宜。脩其教，不易其俗。齊其政，不易其宜（鄭注：教謂禮義，政謂刑禁）。中國、戎、夷，五方之民，皆有性也，不可推移（鄭注：地氣使之然）。東方曰夷，被髮文身，有不火食者矣。南方曰蠻，雕題交趾（孔疏：「趾，足也。言蠻臥時頭嚮外，而足在內而相交，故云交趾」），有不火食者矣（鄭注：不火食，地氣煖，不爲病）。西方曰戎，被髮衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣（鄭注：不粒食，地氣寒，少五穀）。中國、夷、蠻、戎、狄，皆有安居，和味，宜服，利用，備器（鄭注：其事雖異，各自足）。五方之民，言語不通，嗜欲不同。達其志，通其欲，東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰譯（禮記卷十二, 王制, 247）。

《禮記》〈王制〉，據說是漢文帝命博士官所作，一說爲秦漢之際所作。[27] 楊天宇先生（1997, 192）以〈王制〉載有封建制之精密設計，與漢文帝力圖加強中央集權的政策不符，頗

---

[27] 參見孫希旦（1989），《禮記集解》卷十二〈王制〉第五之一，309。

airiti

疑前說，並據前人見解，認爲此篇作品可能作於戰國末期。陳瑞庚先生（1972）認爲並非漢文帝命博士官所作，而是雜採先秦及西漢文獻而成，此說頗值得參考。按〈王制〉中對於中國疆域之理解爲方三千里之範圍：

> 西不盡流沙，南不盡衡山，東不盡東海，北不盡恆山，凡四海之內，斷長補短，方三千里（禮記, 王制, 267-268）。

此範圍與〈禹貢〉、《孟子》、《呂覽》所規劃或描述者同：[28]

> 海內之地，方千里者九。齊集有其一（孟子, 梁惠王, 23）。

> 凡冠帶之國，舟車之所通，不用象、譯、狄鞮，方三千里（呂氏春秋卷十七, 愼勢, 1119-1120）。

據此可印證陳瑞庚說，推測〈王制〉內容頗有採自先秦文獻者。若然，則上述「中國、戎、夷五方」的「華」、「夷」架構思想，或許亦有戰國色彩，而又頗符合漢武帝以前的漢代「華」、「夷」格局。

〈王制〉這段文字，從兩個角度論述了「中國」之人和「四夷」之人的本質性不同，一是生理屬性；二是文化習俗。之所以有此差異，是因爲生長地區的「地氣」有別。在生理屬性方面，這段文字一方面暗示「中國」和「四夷」之人在性

---

[28] 「以方五千里爲天下、方三千里爲中國者，禹貢派也。」（顧頡剛 2005, 13）。

airiti

情上有所差異，有的強悍有的柔順，有的凝重有的輕逸，有的銳急有的溫緩（剛柔、輕重、遲速異齊），且明示「蠻」人的生理構造（交趾）和「中國」及「夷、戎、狄」人不同。在文化習俗上，「中國」之人和「四夷」的差異包括飲食習慣（火食；粒食；五味異和），服飾（冠帶；被髮文身；雕題交趾；被髮衣皮；衣羽毛；衣服異宜），器物工具（器械異制），居所（「狄」人穴居）。

這段文字有三個值得注意之處。首先是認爲地氣差異導致人性差異的想法。此一想法在秦以後持續發生影響。其次，此段文字的論述者認爲，「中國」之人和「四夷」之人在生理屬性和文化習俗上的不同，並不妨礙「中國」和「四夷」之人進行溝通的可能性。第三，論述者不僅主張對於「四夷」和「中國」在本性上的差異，應當予以平等尊重，而且在承認彼此差異不可同質化的同時，主張應當以溝通的方式，尋求統合多元差異，形成和諧的整體秩序（詳下）。

五、對待「夷」、「夏」文化差異的態度：同化論；統合論[29]

敘述完戰國思想家對於「四夷」、「中國」人性是否相同之看法後，接下來我們討論此一問題：對於戰國思想家來說，「中國」天子應當如何對待和「中國」文化頗爲不同的各種「四夷」文化？在戰國文獻中，似乎可整理出兩種態度：一是同化共進，即以某種理想文明之主張，一方面改變「中國」文化，另方面同化「四夷」文化，使「中國」、「四夷」共同向此一理想文明趨進。二是接受多元、尋求和諧，亦即接受「中

[29] 本節原本借用西方思想史家 Isaiah Berlin 關於普遍主義、多元主義、相對主義之思想作爲參照點，分析論述戰國思想和 Berlin 思想可以相互發明之處，但兩位審查人均認爲此種處理方式屬於「反向格義」，建議避免。筆者承教，改採目前方式進行論述，並感謝兩位審查人的建議。

airiti

國」與「四夷」文化存在本質差異、彼此多元並存的事實，且無意消除此多元並立狀態，而是主張尋找某種秩序，使並立之多元彼此可以和諧互動。前一種態度可稱爲同化論，可以孟子和《墨子》作爲代表。後一種態度可稱爲統合論，可以前引〈王制〉中的「五方地氣論」爲代表。

孟子相信普世文明的存在，且認爲自己所提倡者正是普世文明。不僅如此，孟子也認爲自己提倡的普世文明超越所有其他各種文化或思想所主張的制度和信念，且終將取代這些制度信念。孟子主張的普世文明，內容包括君臣制度（反對「無君」式的個人主義）、親情倫理（反對「無父」的兼愛思想）、階級制度與菁英統治（反對許行式的無政府主義）、性善信念（反對性無善惡說和性惡說）、「民貴，社稷次之，君輕」信念、「義先於利」信念、養民推恩仁政的施政理念（反對以人民爲農戰工具）等。他不僅企圖以上述普世文明主張改變他當時的「中國」文化（法家、楊、墨爲其主流），也主張以此普世文明「用夏變夷」（此處的「夏」是指從「中國」文化發展出的上述普世文明主張）。換言之，他追求的是以上述普世文明同化「中國」與「四夷」文化。

《墨子》中的思想，一方面展現出對於文化多樣性的深刻認識，另一方面則主張以一種最合理的普世文明取代各種不夠合理的文化。關於文化多樣性的認識，《墨子》中指出一個現象：孝似乎是一種普世價值，然而不同文化對於孝的理解卻非常不同：「中國」以厚葬久喪爲孝，「四夷」中的輅沐國以父死棄母爲孝；炎人國以朽屍埋骨爲孝；儀渠國以火葬爲孝。乍看之下，墨子似乎是主張某種多元主義，因爲他認爲這四種孝都只是每一種文化中習俗（「俗」）的產物，而每一種文化均以自己的習俗作爲應然價值（「義其俗」）。既然同爲各自文化中的習俗和應然價值，這四種孝之間自然不可共量，無高

airiti

下優劣可言。又由於四種文化都以孝作爲人生重要價值，因此這四種孝其實是實現此共同價值的四種不同方式。然而《墨子》中的思想並不以多元主義爲滿足，而是主張以一種普世性的孝，取代以上四種文化性的孝。此一普世性的孝，是以凡是具有理性者都會同意的最合宜的價值和做法，取代各種文化性的價值和習俗。根據《墨子》思想，孝所涉及的最合宜的價值是情感和效用。若以情感爲標準，則輆沐、炎人、儀渠國的孝過於寡情。若以效用爲標準，則「中國」厚葬久喪之孝對於生者造成許多不利影響（參見《墨子》，節葬下），乃是太過。因此最合宜的孝是葬而有節、居喪而短（墨子, 節葬下, 621-628）。《墨子》因此和孟子一樣，主張以一種最合理的普世文明，同化不夠合理的各種文化。

至於前引〈王制〉的「五方地氣論」，則採取相當不同的態度。首先，它認識到「中國」、「四夷」的文化乃是滿足與實現「中國」、「四夷」之人共同基本需求的不同方式；這些方式雖然不同，彼此之間卻不可共量，無法分出高下優劣（「中國、夷、蠻、戎、狄，皆有安居，和味，宜服，利用，備器」）。其次，它認爲藉由翻譯的溝通（「東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰譯」），中國與四夷之人可以相互瞭解（「達其志，通其欲」）。第三，它認爲多元文化之間的關係，除了溝通和瞭解，還可以更進一步，那就是在平等、尊重、溝通、瞭解的基礎上，把多元文化納入一個整體秩序之中。這個整體秩序雖然包含某些價值（「教」）和政治制度（「政」），但這些價值和制度只有最低限度的具體內容，因此可以統合多元文化，使之共同形成一個和諧運作的秩序，卻又無意改變各文化之內容，此即「脩其教，不易其俗；齊其政，不易其宜」之精義。經由比較孟子、《墨子》和「五方地氣論」，我們可以看出同化論和統合論的重要不同：同化論企

airiti

圖以某種普世文明取代各種文化；統合論則主張以僅具有最低限度具體內容的價值和制度，統合各種文化，將之納入一個和諧運作的整體秩序之中。

肆、戰國「夷夏」思想的其他思路：實用論；夷狄烏托邦

以上我們介紹了「普遍人性論」和「性各有別論」。前者認爲「中國」、「四夷」之人在本性上無別，後者認爲兩者有別。不過戰國文獻裡還有兩種思路，頗值得注意。它們或許可以分別稱爲實用論和夷狄烏托邦之想像。這兩種思路，前者對於「夷」、「夏」之辨或中國文化認同之問題，提供了發人深省的重要啓示。後者則與秦漢以降「夏」文化優於「夷」文化的主流看法大爲不同，屬於長期湮滅的重要思路。

一、實用論

實用論思路的主要精神，在於不是從認同的角度認知族群文化，而是從實用的角度認知族群文化。根據此一思路，族群文化本身並沒有特殊的本質重要性，而只是達到某種實用目的之手段或工具（在此意義上，實用論也可稱之爲工具論）。此外，實用論還有一種傾向，即認爲族群文化並非以自然方式形成、獨立於人之意志行爲的歷史傳統和神聖規範，而是少數菁英出於群體生活的特定需要而刻意制定的因應策略，因此必然會隨環境與需要的變化而不斷改變（在此意義上，實用論也可稱爲意志論與策略論）。就此而論，實用論在族群思想上的意義如下。

首先，關於從認同的角度認知族群文化，族群思想中常見一種主張，認爲族群文化的根本作用是凝聚和維持認同。根據此一主張，一旦族群文化變遷，或採取其他族群的文化，

airiti

族群認同就會變化甚至消失，族群也將隨之消失（參見 Berlin 1980, 11-13）。相對於此，工具論則不甚強調族群文化的認同性質，而較多強調文化本身的工具性質。根據此一觀點，文化只是爲某種實用目的服務的工具，因此思考文化問題時，重點不在於文化是否是「我們的」或「神聖的」，而在於它「合不合用」。如果現有文化無助於達成某種目的，則應當毫不猶豫地加以廢棄，改採更「合用」的文化。相對於此，如果認爲文化的價值在於它是「我們的」或「神聖的」，則就算現有文化顯得不合用，也應當努力調整，使之與時俱進，增加其合用部分，卻絕不可輕言拋棄。

其次，關於文化是少數菁英的刻意制定，而非歷史性的自然形成。根據意志論和策略論觀點，文化並非以集體無意識的方式，自然地在歷史中形成的神聖規範，而是少數菁英基於時代和地區的環境特性，出於特定集體生活的需要，刻意創造出來的制度。這些制度是用來解決集體生活需要的特殊策略。因此，當環境與需要改變時，少數菁英也應當創造新的制度作爲因應，文化也必然隨之改變。

《戰國策》記載趙武靈王胡服騎射一事，便反映出實用論思路。趙武靈王爲了增強國家戰力，下令改穿胡服並組織騎兵；此舉引起多位貴族反對，反對的理由有二。第一，中國文化是人類文明的象徵，胡服騎射是放棄對人類文明的認同，反而去認同野蠻，這不僅違反從文棄野的常理（逆人之心），且自絕於其他的文明認同者（畔學者，離中國）（戰國策, 趙二, 1047）。

第二，服飾作爲文化傳統，具有兩種重要性質：神聖權威（古）；集體規範（禮；俗；法）。這兩種性質乃是政治穩定性的基礎。如果輕易變革，將破壞這兩種性質，動搖政治穩定性（戰國策, 趙二, 1048-1050）。

airiti

對於這些反對的理由，趙武靈王的反駁如下：服飾和禮制作爲文化習俗，並非獨立於個人之意志行爲、自然形成的歷史傳統，而是少數菁英（聖人）基於環境特性，出於「厚國」、「利民」之需要，而刻意制定的特殊策略（「便用」；「便事」）。因此文化習俗本身並不具有絕對價值或神聖權威。由於每個時代和地區的環境特性不同，厚國利民的需要也各不相同，因此服飾和禮制作爲特殊因應策略（觀其鄉而順宜；觀時而制法，因事而制禮），自然必須隨時代的變化和地區的差異，不斷被重新制定或改變（鄉異而用變，事異而禮易）（戰國策, 趙二, 1047-1050）。

根據趙武靈王的看法，文化傳統（古）並非一成不變的神聖規範，而是不斷變化的各種因應策略的陳跡。作爲因應策略，過去某時某地的因應策略，不會比此時此地的因應策略更加神聖或優越（「古今不同俗，何古之法？帝王不相襲，何禮之循？」）。因此文化傳統並不具有神聖權威，不應盲目加以遵從（「便國不必法古；循禮未足多也」）。當自認是文明象徵的文化習俗被證明是不適合的工具時，它就應當被毫不遲疑地拋棄。此種只論實用合宜、不論「夷」、「夏」的實用論思考，似乎和《墨子》頗有相通之處（參見本文第參之五節）。

晚清時期，西力衝擊，中國再次面臨中國文化的變更問題。對此問題的看法，大致仍不脫認同論、神聖優越論與實用論的思路。即使在今日中國，「西化」的問題仍持續引發討論。就此而論，戰國時期關於「用夷變夏」的爭論，對今日的華人學界仍有相當值得參考之處。

二、夷狄烏托邦

戰國文獻裡最特別、過去最少被學界注意到的一種看待「四夷」的態度，是一種「夷狄」烏托邦的想像。前人指

airiti

出，《山海經》裡的「四海」部份乃是四夷居住之地（張其賢 2009b, 206ff）。然而對這「四夷」之地，戰國文獻卻存在一些極有意思的想像，一是將其中的某些地區，描述爲類似人間樂土，二是將其中某些國，描述爲其文化或與中國相似，或比中國更高。[30]

關於「蠻夷戎狄」地區的人間樂土，《山海經》裡至少描述了三處，一是諸夭之野（又稱沃之野）（海外西經, 204; 大荒西經, 298）[31]，二是載民之國（大荒南經, 284），三是都廣之野（海內經, 334）。對這些人間樂土的想像，首要的共同點是鸞鳳歌舞，百獸群居而不相害。其次的共同點是人所欲望的飲食衣著都自動生長，供人取用（凡其所欲，其味盡存；百穀自生；不績不經，服也；不稼不穡，食也）。鸞鳳歌舞、百獸群居、樂音飄揚是和平與安樂的象徵。爲衣食勞苦卻始終難免衣食匱乏，是多數人類的永恆困境，戰國時期的中國之人尤然。[32] 自動充足的衣食供給，顯然是回應此困境的美好想像。戰國時期缺乏和平、安樂，多數人民生活困苦，以上烏托邦想像或可視爲對當時人間生活缺憾的彌補。

關於「四夷」之地有文化近於中國之國，《山海經》裡提

---

[30] 一位審查人提醒指出，《山海經》含有漢代思想的內容。筆者按：目前學界傾向於認爲《山海經》大體爲戰國文獻，秦、漢時期有所增益（安京 1981, 6-12; 屈萬里 1983, 445-446; 晁福林 2016, 51-55; 郭世謙 2011, 69）。筆者在本文採取的作法如下：如果本文引用今本《山海經》的段落，並無學者考證屬漢代文獻，亦無明顯的漢代思想特徵，則暫時仍將之視爲戰國文獻。

[31] 袁珂（1995）指出「諸夭之野」即「沃之野」，〈海外西經〉與〈大荒西經〉這兩段文字可互補；其中「有沃之國，沃民是處」應移到緊接在「諸夭之野」後面。參見《山海經全譯》n.40, 258。

[32] 戰國農民貧困情形，參見《漢書》〈食貨志〉（1124-1125）引李悝之論。

airiti

到了君子國與丈夫國，兩國的特點均是「衣冠帶劍」（參見海外西經, 204；海外東經, 225）。「衣冠帶劍」，顯示其服飾文化與中國同。[33]

此外，《莊子》裡也提到一個位在南蠻之地的理想國：

> 南越有邑焉，名爲建德之國。其民愚而樸，少私而寡欲，知作而不知藏，與而不求其報，不知義之所適，不知禮之所將，猖狂妄行，乃蹈乎大方，其生可樂，其死可葬（莊子, 山木, 521）。

愚、樸、少私寡欲、無積藏、施不求報、不知禮義而蹈乎大方，與《老子》中的許多文字類似：「爲道者非以明民也，將以愚之也」（德經帛甲本，六十五章）；「絕仁棄義，而民復孝慈…見素抱樸，少私而寡欲」（道經帛乙本，十九章）；聖人无積，既以爲人，己愈有；既以予人矣，己愈多。」（德經帛乙本，六十八章）；「夫禮者，忠信之薄也，而亂之首也」（德經帛乙本，三十八章）。據此可推測，此「建德之國」的想像或許和《老子》思想頗有淵源，或可視爲道家思想對當時中國文化的批評，與理想的投射。先秦道家文獻中，多半將理想政治假託在遠古，[34] 將之假託在同時代之「夷狄」地區的例子極爲少見。夷狄「建德之國」的想像，也因此特別值得注意。

---

[33] 〈海外東經〉君子國條另有「其人好讓不爭」一語，郭世謙先生（2011, 495）疑爲注文衍入。承蒙一位審查人指出《山海經》年代問題，筆者查閱《山海經》研究文獻後讀到此條資料，得以修改初稿可能之誤，謹此向這位審查人深致感謝。

[34] 如《莊子》〈馬蹄〉、〈胠篋〉所言的「至德之世」，都被描述爲上古時期。

airiti

葛兆光先生（2011, 44, 109）曾指出：「大約在春秋戰國時代，就已經形成了與南夷北狄相對應的『中國』概念。在古代中國的想像中，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。」如果葛先生的看法，可作爲學界主流觀點的代表，則以上三種「夷狄」地區烏托邦的想像，顯然和學界的主流觀點大相逕庭，因此相當值得注意。這些想像顯示，戰國夷夏思想具有高度的豐富性與複雜性，難以用簡單的「華／中心／文」、「夷／荒遠／野」思想模式加以涵蓋。

伍、結論

本文嘗試做出的主要貢獻如下。首先，指出前人較少注意到的戰國「夷夏」思想和春秋「夷夏」思想的逆轉性差異。在此同時，亦針對學界中的《左傳》記言戰國虛構說，首次做出了正面反駁。其次，指出戰國時期「中國四夷一統論」有別於春秋思想之處，並整理出戰國思想家所提出之使「四夷」歸服的各種方法（和平；善治；經貿利益；禮遇尊重）。第三，整理出戰國時期關於「夷」、「夏」人性論的各種看法（普遍人性論；性各有別論），以及處理「夷」、「夏」文化差異的各種態度（同化論；統合論）。第四，發掘出戰國時期關於文化認同問題的各種看法（實用論；認同論；神聖優越論），以及長期湮滅的「夷狄」烏托邦想像。

戰國思想關於文化差異的統合論，對於全球多元文化議題極富啓發性與理論發展潛力。如何在平等、尊重、溝通、瞭解的基礎上，接受多元文化的差異，將之納入一個和諧運作的整體秩序之中，此整體秩序雖然包含某些價值（「教」）和政治制度（「政」），但這些價值和制度只有最低限度的具體內容，卻無意改變各文化之內容－這是西方普遍主義

airiti

（universalism）思考所欠缺、戰國思想所獨具之宏遠視野。能否秉此視野，發展出關於全球多元文化問題的新理論，正可見證華人學界的創造力。

至於「夷狄」烏托邦的思想，則頗值得進一步研究。前述戰國時期「夷狄」烏托邦的特點有三：一是想像性，二是理想性，三是他者性，其中想像性和理想性是烏托邦的特點，他者性則是「夷狄」的特點。戰國時期這種「夷狄」烏托邦和後來中國歷史上其他烏托邦思想之比較，或可留待未來研究者進一步發明。[35]

[35] 高莉芬教授研究神山、仙島論述的名著《蓬萊神話》，學界膾炙人口。但「夷狄」烏托邦似乎是人間之國，而非仙界之境。

airiti

參考文獻

尸佼，1978，《尸子》，汪繼培輯，台北：中國子學名著集成編印基金會。Shi Jiao. 1978. *Shizi*. [*Shi Zi*], Collected Wang Ji-pei. Taipei: Foundation of Editing and Reprinting the Collected Classics of Chinese Masters.

小倉芳彥，1992-1993，〈《左傳》中的霸與德－「德」概念的形成與發展〉，許洋譯，劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯》第七卷：1-27，北京：中華書局。Ogura, Yoshihiko. 1992-1993. "'Zuozhuan' zhong de ba yu de- 'de' gainian de xingcheng yu fazhan" [Ba and De in Zuozhuan—the Formation and Development of the Concept of "De"]. In *Riben xuezhe yanjiuzhongguoshilunzhe xuanyi* [*Translations of Selected Works of Chinese Studies by Japanese Scholars*], ed. Jun-wen Liu. Beijing: Zhonghua Book.

小倉芳彥，2003，《春秋左氏伝研究》，收在《小倉芳彥著作選》第三卷，東京：論創社。Ogura, Yoshihiko. 2003. "Chunqiuzuoshichuan yanjiu" [Zuozhuan Studies]. In *Xiaocangfangyan zhezuoxuan* [*Selected Works of Yoshihiko Ogura*]. Tokyo, JP: RONSOSHA.

王和，1993，〈《左傳》材料來源考〉，《中國史研究》，2：16-25。Wang, Ho. 1993. "'Zuochuan' cailiaolaiyuankao" [A Study of the Sources of Zuozhuan] *Journal of Chinese Historical Studies* 2: 16-25.

王天海校釋，2005，《荀子校釋》全二冊，上海：上海古籍出版社。Wang, Tian-hai. 2005. *Xunzijiaoshi.* [*Critical Edition of*

airiti

Xunzi with Annotations]. Shanghai: Shanghai Guji Press.

王煥鑣，2005，《墨子集詁》全二冊，上海：上海古籍出版社。Wang, Huan-biao. 2005. *Mozijigu.* [*Collected Annotations of Mozi*]. Shanghai: Shanghai Guji Press.

司馬遷等著，2004，《史記會注考證》，瀧川龜太郎考證，台北：萬卷樓圖書公司。Sima, Qian. 2004. *Shiki kaichū kōshō.* [*Collected Annotations with collations*], annotated Takigawa Kametarō. Taipei: Wanjuanlou Book Company.

阮元校勘，1989，《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，孔安國傳，孔穎達等正義，台北：藝文印書館。Ruan, yuan (collator). 1989. *Chunkan Songben shanshu zhushu fujiao kanji.* [*Reprint of Song edition Book of Historical Documents with Annotations and Collator's notes*], annotated Kung An-guo, Ying-da Kung et al. Taipei: Art and Literature Publisher.

阮元校勘，1989，《重刊宋本毛詩注疏附校勘記》，毛公傳，鄭玄箋，孔穎達等正義，台北：藝文印書館。Ruan, yuan (collator). 1989. *Chunkan Songben Maoshi zhushu fujiao kanji.* [*Reprint of Song edition Book of Poetry with Annotations and Collator's notes*], annotated Mentor Mao and Xuan Zheng. Taipei: Art and Literature Publisher.

阮元校勘，1989，《重刊宋本公羊注疏附校勘記》，何休注，徐彥疏，台北：藝文印書館。Ruan, yuan (collator). 1989. *Chunkan Songben gongyang zhushu fujiao kanji.* [*Reprint of Song edition Gongyang Commentary with Annotations and Collator's notes*], annotated He Xiu and Yen Xu. Taipei: Art and Literature Publisher.

airiti

阮元校勘，1989，《重刊宋本論語注疏附校勘記》，何晏等注，邢昺疏，台北：藝文印書館。Ruan, yuan (collator). 1989. *Chunkan Songben Analects zhushu fujiao kanji.* [*Reprint of Song edition Book of Historical Documents with Annotations and Collator's notes*], annotated He Yen and Bing Xin et al. Taipei: Art and Literature Publisher.

阮元校勘，1989，《重刊宋本左傳注疏附校勘記》，杜預注，孔穎達等正義，台北：藝文印書館。Ruan, yuan (collator). 1989. *Chunkan Songben zuozhuan zhushu fujiao kanji.* [*Reprint of Song edition Zuozhuan with Annotations and Collator's notes*], annotated Du yu and Ying-da Kung et al. Taipei: Art and Literature Publisher.

阮元校勘，1989，《重刊宋本穀梁注疏附校勘記》，范寧注，楊士勛疏，台北：藝文印書館。Ruan, yuan (collator). 1989. *Chunkan Songben Guliang zhushu fujiao kanji.* [*Reprint of Song edition Book of Historical Documents with Annotations and Collator's notes*], annotated Fan Ning and Shi-xun Yang. Taipei: Art and Literature Publisher.

阮元校勘，1989，《重刊宋本孟子注疏附校勘記》，趙岐注，孫奭疏，台北：藝文印書館。Ruan, yuan (collator). 1989. *Chunkan Songben Monzi zhushu fujiao kanji.* [*Reprint of Song edition Mencius with Annotations and Collator's notes*], annotated Zhao Qi and Shi Sun. Taipei: Art and Literature Publisher.

阮元校勘，1989，《重刊宋本禮記注疏附校勘記》，鄭玄注，孔穎達等正義，台北：藝文印書館。Ruan, yuan (collator).

airiti

1989. *Chunkan Songben liji zhushu fujiao kanji.* [*Reprint of Song edition Book of Rites with Annotations and Collator's notes*], annotated Zheng Xuan and Ying-da Kung et al. Taipei: Art and Literature Publisher.

阮元校勘，1989，《重刊宋本周禮注疏附校勘記》，鄭玄注，賈公彥疏，台北：藝文印書館。Ruan, yuan (collator). 1989. *Chunkan Songben Zhouli zhushu fujiao kanji.* [*Reprint of Song edition Zhou Institutions with Annotations and Collator's notes*], annotated Zheng Xuan and Gong-yen Jia. Taipei: Art and Literature Publisher.

吉永愼二郎，2004，《戦国思想史研究》，京都：朋友書店。Uchida, Masanori. 2004. *Zhanguosixiangshi yanjiu*. [*A Study of Intellectual History of Warring States Period*]. Kyoto, JP: Houyuu Publishing.

邢義田，1981，〈天下一家－中國人的天下觀〉，劉岱、邢義田編，《永恆的巨流》，台北：聯經，433-478。Hsing, I-tien. 1981. "Tianxiayijia – zhongguoren de tianxia guan" [In All-under-Heaven as one family—the Chinese View of All-under-Heaven]. In *Yongheng de juliu* [*The Ever-Running Torrent*], eds. Dai Liu and I-tien Hsing. Taipei: Linking Publishing.

安京，1981，《山海經新考》，北京：中央編譯出版社。An, Ching. 1981. *Shanhaijingxinkao.* [*A New Study of Book of Mountains and Seas*]. Beijing: Central Compilation & Translation Press.

安部健夫，1954，《中國人の天下觀念》，京都：哈佛・燕

airiti

京・同志社・東方文化講座委員會。Abe, Takeo. 1954.[*The Chinese Idea of All-under-Heaven*]. Kyoto, JP: Habado Enkei Doshisha Toho Bunka kozalinkai.

竹添光鴻，2008（1903），《左氏會箋》，影日本明治講學會明治三十六年版本，成都：巴蜀書社。Takezoe, Koko. 2008 (1903). *Zuoshihuijian.* [*Collected Annotations on Zuozhuan*]. Chengdu: Bashushushe.

佐藤將之，2010，《中國古代的「忠」論研究》，台北：國立台灣大學出版中心。Masayuki, Sato. 2010. *Zhongguo gudai de 'zhong' lunyanjiu.* [*A Study of the Discourses on "Zhong" in Ancient China*]. Taipei: National Taiwan University Press.

吳智雄，2000，《穀梁傳思想析論》，台北：文津出版社。Wu, Chih-hsiung. 2000. *Guliangchuan sixiang xilun.* [*A Study of the Thought of Guliang Commentaries*]. Taipei: Wenchin.

李宗侗，2011（1956），〈論夫子與子〉，收在《李宗侗文史論集》：31-52，北京：中華書局。Li, Zong-tong. 2011(1956). "Lun 'fuzi' and 'zi'". In *Li Zong-tong wen shilunji* [*Works on Literature and History by Li Zong-tong*]. Beijing: Zhonghua Book Company.

李新霖，1989，《春秋公羊傳要義》，台北：文津出版社。Li, Hsin-lin. 1989. *Chunqiu gongyangchuan yaoyi.* [*Essentials of Gongyang Commentaries*]. Taipei: Wenchin.

李零，2007，〈性自命出〉，《郭店楚簡校讀記》增訂本，北京：中國人民大學出版社，136-139。Li, lin. 2007. "Xin zimingchu" [Xin originates from Min]. In *Guodianchujianjiaoduji.* [*Critical Transcription of Guodian*

airiti

Chu Bamboo Texts]. Enlarged edition. Beijing: China Renmin University Press.

李學勤，1989，〈帛書《春秋事語》與《左傳》的傳流〉，《古籍整理研究學刊》，4：1-6。Li, Xue-qin. 1989. "Boshu 'chunqiushiyu' yu 'zuochuan' de chuanliu" ['Events and Comments of the Spring and Autumn Period' and the circulation of Zuozhuan]. *Journal of Ancient Books Collation and Studies* 4: 1-6.

杜正勝，1990，《編戶齊民》，台北：聯經。Tu, Cheng-sheng. 1990. *Bianhuchimin*. [*Household Rigistration and Uniformization of Subjects*]. Taipei: Linking Books.

杜正勝，1992（2005），《古代社會與國家》，初版三刷，台北：允晨文化。Tu, Cheng-sheng. 1992(2005). *Gudaishehui yu guojia*. [*Ancient society and state*]. Taipei: Asian Culture.

赤塚忠，1987（1955），〈墨子の天志について——墨子の思想体系の复元〉，收在《赤塚忠著作集・第四卷・諸子思想研究》：537-586，東京：研文社。Akatsuka, Tadashi. 1987(1955). "Mozi no tianzhinitsuite—Mozi no sixiangtixi no fuyuan" [On the'Devine Will of the World' of Mo-tsu]. In *Chizhongzhong zhezuoji disijuan zhuzi sixiang yanjiu* [*Collected Works of Akatsuka Tadashi. Vol. 4*]. Tokyo, JP: Kenbunsya.

周鳳五，2006，〈上博五《姑成家父》重編新釋〉，《臺大中文學報》25:1-23。Chou, Feng-wu. 2006. "Shangbowu 'guchenjiafu' chongbianxinshi" [Rearrangement and New translation of 'guchenjiafu']. *Bulletin of the Department of*

airiti

Chinese Literature National Taiwan University 25: 1-23.

屈萬里，1983，《先秦文史資料考辨》，台北：聯經。Chu, Wan-li. 1983. *Xianqing wenshi ziliao kaobian*. [*An Examination of Literary and Historical Materials of Pre-Qing Period*]. Taipei: Linking Books.

胡家聰，2003，《管子新探》，北京：中國社會科學出版社。Hu, Jia-cong. 2003. *Guanzixintan*. [*A New Study of Guanzi*]. Beijing: China Social Sciences Press.

孫希旦，1989，《禮記集解》全三冊，北京：中華書局。Sun, Xi-dan. 1989. *Liji jijie*. [*Collected Annotations of Book of Rites*]. Beijing: Zhonghua Book Company.

孫飛燕，2014，《上博簡《容成氏》文本整理及研究》，北京：中國社會科學出版社。Sun, Fei-yen. 2014. *Shangbojian'rongchenshi'wenben zhenli ji yenjiu*. [*Transcription and Study of Rong Chen shi*]. Beijing: China Social Sciences Press.

徐仁甫，2014，《左傳疏證》，北京：中華書局。Xu, Ren-fu. 2014. *Zuozhuan Shuzhen*.[*Critical Analysis of Zuozhuan*]. Beijing: Zhonghua Book Company.

徐元誥，2006，《國語集解》（修訂本），王樹民、沈長雲點校，北京：中華書局。Xu, Yuan-gao. 2006. *Guoyu jijie*. [*Collected Annotations of Rethorics of States*]. Revised edition, collated Wang Shu-min and Chang-yun Shen. Beijing: Zhonghua Book Company.

袁珂譯注，1995，《山海經全譯》，貴陽：貴州人民出版社。Yuan, Ke. 1995. *Shanhaijinchuanyi*. [*Full Translation of Book*

airiti

of Mountains and Seas]. Guiyang: Guizhou Renmin Press.

郭慶藩編，1980，《莊子集釋》，台北：河洛圖書出版社。Guo, Qing-fan. 1980. *Zhuanzijishi*. [*Collected Annotations of Zhuanzi*]. Taipei: He Luo Book Company.

郭世謙，2011，《山海經考釋》，天津：天津古籍出版社。Guo, Shi-qian. 2011. *Shanhaijin kaoshi*. [*Examination and annotations of Book of Mountains and Seas*]. Tianjin: Tianjin Guji Press.

陳奇猷校注，2002，《呂氏春秋新校釋》全二冊，上海：上海古籍出版社。Chen, Qi-you (collator and annotator). 2002. *Lüshichunqiu xin jiaoshi.* [*New Annotations of MrLü's Spring and Autumn*]. Shanghai: Shanghai Guji Press.

陳奇猷校注，2006，《韓非子新校注》全二冊，上海：上海古籍出版社。Chen, Qi-you (collator and annotator). 2006. *Hanfeizi xin jiaozhu*. [*New Collation and Annotations of Hanfeizi*]. Shanghai: Shanghai Guji Press.

陳柱，1970，《公羊家哲學》，收在《經學粹編》第十二冊，台北：大通書局。Chen, Zhu. 1970. "Gongyangjia zhexue" [The Philosophy of Gongyang school]. In *Jingxue cuibian* [*Essential Collection of Classical Studies*]. Taipei: Datong Book Company.

陳瑞庚，1972，《王制著成之時代及其制度與周禮之異同》，台北：嘉新水泥公司文化基金會。Chen, Rai-gen. 1972. *Wangzhi zhuchen zhi shidai ji qi zhidu yu zhoulizhi yitong*. [*The Formation Date of Wangzhi and the Similarity as well as Difference Between its Institutions and That of Zhuoli*]. Taipei:

airiti

Jiaxin Cement Company Cultural Foundation.

晁福林，2016，〈“山海經圖”與《山海經》成書問題補釋〉，《晉陽學刊》，2：41-58, 74。Chao, Fu-lin. 2016. “Shanhaijintu yu Shanhaijin chenshu wenti bushi” [Chart of Book of Mountains and Seas and supplementary comments to the question of the formation of Book of Mountains and Seas]. *Jinyang Academic Journal* 2: 41-58, 74.

班固，2002，《漢書》全十二冊，顏師古注，北京：中華書局。Ban, gu. 2002. *Han shu.* [*Book of Han*], annotated Yen Shi-gu. Beijing: Zhonghua Book Company.

馬非百，1979，《管子輕重篇新詮》全二冊，北京：中華書局。Ma, Fei-bai. 1979. *Guanzi qingzhongpian xinchuan*. [*A New Interpretation of* ‘*Qingzhong*’ *in Guanzi*]. Beijing: Zhonghua Book Company.

崔述，1983，《崔東壁遺書》，顧頡剛編訂，上海：上海古籍出版社。Cui, shu. 1983. *Cui dongbi yishu*. [Works of Cui dongbi], ed Jie-gang Gu. Shanghai: Shanghai Guji Press.

張心澂，1973，《僞書通考》上下冊（修訂版），台北：鼎文書局。Zhang, Xin-chen. 1973. *Waishu tongkao.* [*General examinations of forgeries*]. Revised edition. Taipei: Dingwen Book.

張其賢，2009a，〈春秋時期族群概念新探〉，《政治科學論叢》，39：85-158。Chang, Chi-shen. 2009a. “Chunqiu shiqi zuqun gainian xintan” [A New Study on the Chinese Ethnic Thought during the Spring and Autumn Period]. *Taiwanese Journal of Political Science* 39: 85-158

airiti

張其賢，2009b，〈「中國」與「天下」概念探源〉，《東吳政治學報》，27（3）：169-256. Chang, Chi-shen. 2009b. “Zhongguo yu tianxia gainian tanyuan” [‘The Formation of Two Key Concepts: “*Zhongguo*” and “*Tianxia*”’]. *Soochow Journal of Political Science* 27 (3): 169-256.

張其賢，2009c，《「中國」概念與「華夷」之辨的歷史探討》，國立臺灣大學政治學系博士論文。Chang, Chi-shen. 2009c. *Zhongguo gainian yu huayi zhibian de lishe tantao* [*The Concept of Zhongguo and the Distinction of* ‘*Hua*’ ‘*Yi*’ *– a Historical Survey*]. Taipei: Ph.D thesis, Graduate School of Political Science, National Taiwan University.

張高評，1995（1982），《左傳導讀》，台北：文史哲出版社。Chang, Kao-ping. 1995(1982). *Zuozhuan daodu*. [*Introduction to Zuozhuan*]. Taipei: Wenshizhe Book.

清華大學出土文獻研究與保護中心編，2011，〈繫年〉，收在《清華大學藏戰國竹簡（貳）》：136-200，上海：中西書局。Unearthed Research and Protection Center Tsinghua University ed. 2011. “Xinian” [Chronicles]. In *Tsinghuadaxuecangzhanguozhujian er* [*Tsinghua University Collection of Warring States Period Bamboo Texts 2*]. Shanghai: Zhongxi Book Company.

黃懷信主撰，孔德立、周海生參撰，2005，《大戴禮記彙校集注》，西安：三秦出版社。Huan, Huai-xin, De-li Kung, and Hai-sheng Zhou. 2005. *Dadailiji huijiao jizhu*. [*Collected Collations and Annotations of Dai the Senior’s Book of Rites*]. Xian: San Qin Press.

airiti

曾文芳，2008，《夏商周民族思想與政策研究》，北京：人民出版社。Tzeng, Wen-fang. 2008. *Xiashangjoumintzuszshiang yu jengtseyenchiu*. [A Study of Thoughts and Policies in Xia-Shang-Zhou Dynasties]. Beijing: People's Publishing House.

渡邊卓，1973，《古代中國思想の研究》，東京：創文社。Watanabe, Takashi. 1973. *gudai zhongguo sixiang no yanjiu*. [*A Study of Ancient Chinese Thoughts*]. Tokyo, JP: Sobunsha.

楊天宇，1997，《禮記譯注》全二冊，上海：上海古籍出版社。Yang, Tian-yu. 1997. *Liji yizhu*. [*Translation and Annotations of Book of Rites*]. Shanghai: Shanghai Guji Press.

楊伯峻編著，2005，《春秋左傳注》（修訂本）全四冊。北京：中華書局。Yang, Bo-jun. 2005. *Chunqiuzuozhuan zhu*. [*Annotations of Zuozhuan*]. Revised edition. Beijing: Zhonghua Book Company.

葛兆光，2011，《宅茲中國》，台北：聯經。Ge, Zhao-guang. 2011. *Zhaizi zhongguo*. [*Residing Here in Zhongguo*]. Taipei: Linking Book.

裘錫圭主編，2014，《春秋事語》，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（參）》：167-200，北京：中華書局。Qiu Xi-gui ed. 2014. "chunqiushiyu" [Events and Comments of the Spring and Autumn Period]. In *Changsha Mawangduihan mu jiabojichen 3* [*Collections of Bamboo and Silk Texts from the Han Tomb in Mawangdui*]. Beijing: Zhonghua Book Company.

裘錫圭主編，2014，《戰國縱橫家書》，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（參）》：201-266，北京：中華書局。Qiu Xi-gui ed. 2014. "Zhanguo zonghengjia shu"[Records of Masters

airiti

of Containment and Alliance]. In *Changsha Mawanduihan mu jianbojichen 3* [*Collections of Bamboo and Silk Texts from the Han Tomb in Mawangdui*]. Beijing: Zhonghua Book Company.

鄭良樹，1984，《續僞書通考》全三冊，台北：學生書局。Zheng, Liang-shu. 1984. *Xu wuishu tongkao*.[*Extension of General examinations of forgeries*]. Taipei: Student Book Company.

劉向集錄，2006，《戰國策箋證》全二冊，范祥雍箋證，上海：上海古籍出版社。Liu, Xiang ed. 2006. *Zhanguoce jianzheng*. [*Collation and Annotations of Strategic Book of Warring States*], annotated by Fan Xiang-yong. Shanghai: Shanghai Guji Press.

黎翔鳳，梁運華整理，2006，《管子校注》全三冊，北京：中華書局。Li, Xiang-feng. Yun-hua Liang ed. 2006. *Guanzi jiaozhu*. [*Collation and Annotations of Gaunzi*]. Beijing: Zhonghua Book Company.

謝秀文，2011，《春秋左傳疑異考釋》，台北：文史哲出版社。Hsien, Hsiu-wen. 2011. *Chunqiuzuozhuan yiyi kaosh*i. [*Clarification of Some Topics in Zhuozhuan Studies*]. Taipei: Wenshizhe Book.

羅志田，2011（1996），〈夷夏之辨的開放與封閉〉，收在羅志田，《民族主義與近代中國思想》，修訂二版：37-63，台北：三民書局。Luo, Zhi-tian, 1996 (2011). “Yi Xia zhi bian de kaifang yu fengbi” [On the Inclusive and Exclusiveness of the Distinction between Yi and Xia] In *Ming Zu zhu yi yu jin dai zhongguo si xiang* [*Nationalism and the*

airiti

Modern Chinese Thought], 2nd edition, 37-63, ed. Zhi-tian Luo Taipei: Sanming Book Company.

顧炎武，2006，《日知錄集釋》（全校本），全三冊，黃汝成集釋，上海：上海古籍出版社。Gu, Yen-wu. 2006. *Rizhilu jishi*. [*Collected Annotations of Notes of Daily Learing*], annotated Huang Ru-chen. Shanghai: Shanghai Guji Press.

顧頡剛，2005（1963），《史林雜識初編》，北京：中華書局。Gu, Jie-gang. 2005(1963). *Shilin zashi chubian*. [*Personal Notes of a Gleaner in the Forest of History: The Preliminary Collection*]. Beijing: Zhonghua Book Company.

顧頡剛，2011，〈春秋三傳及國語之綜合研究〉，收在《顧頡剛古史論文集》卷十一：548-611，北京：中華書局。Gu, Jie-gang. 2011. "Chunqiusanzhuan ji guoyu zhi zhonghe yenjiu" [An Integrated Study of the Three Commentaries of the Spring and Autumn Annals Together with Rethorics of States]. In *Gujiegang gushilunwenji* [*Collected Works on Ancient History by Gu Jie gang*]. Beijing: Zhonghua Book Company.

鎌田正，1963，《左傳の成立と其の展開》，東京：大修館書店。Tadashi, Kamada. 1963. *Saden no seiritsu to sonotenkai* [*The Formation and Development of Zuozhuan*]. Tokyo: Tashukan.

Berlin, Isaiah. 1980. "The Counter-Enlightenment." In *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, 1-24, ed. Henry Hardy. New York, NY: The Viking Press.

Defoort, Carine. 2005. "The Growing Scope of Jian Differences Between Chapters 14, 15 and 16 of the Mozi." *Orient Extremus*

airiti

45: 119-140.

Pines, Yuri. 2002. *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722-453 B.C.E.* Honolulu, HI: University of Hawaii' Press.

Smith, Anthony. 2000. *The Nation in History: Historiographical Debates About Ethnicity and Nationalism*. Hanover, NH: University Press of New England.

airiti

Ethnic Thought of the Warring States Period

Chi-shen Chang

Assistant Professor
Department of Political Science
National Chengchi University

Abstract

This article intends to present the rich content of the ethnic thought in the Warring States period. There are two main features to be noted. First, instead of referring to the continuous development of the ethnic thought of the Spring and Autumn period, that of the Warring States period marks the reversal of the former—a phenomenon which has been ignored hitherto. Second, the ethnic thought in the Warring States period contains several important points of interest, such as the significant contribution made by Mozi in providing a new outlook for understanding the Chinese-Yi relation, and the idea of winning support from the Yi and Di people not by force, but by peaceful means (e.g., good governance, tribute-trade, courtesy and respect). Other highly valuable ideas are the views regarding whether human nature differs between the Chinese and the Yi how to deal with their cultural differences, and some other quite unique but enlightening strands of thought regarding identity politics.

Keywords: Warring States, Ethnic Thought, Zuozhuan, Pluralism, Utopia