

科技部補助專題研究計畫成果報告 期末報告

先秦「反諸夏文化」思想之夷狄起源蠡測

計畫類別：個別型計畫
計畫編號：NSC 102-2410-H-004-134-
執行期間：102年08月01日至104年01月31日
執行單位：國立政治大學政治學系

計畫主持人：張其賢

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理人員：曾文顯

處理方式：

1. 公開資訊：本計畫涉及專利或其他智慧財產權，2年後可公開查詢
2. 「本研究」是否已有嚴重損及公共利益之發現：否
3. 「本報告」是否建議提供政府單位施政參考：否

中華民國 104 年 05 月 06 日

中文摘要：對於禮樂的重視，是春秋時期「諸夏」集團之文化特點，也是此集團之文化認同的核心。然而在春秋史料中，卻存在長期被忽略的材料，顯示春秋時期「戎狄」的思想家（如由余）對於「諸夏」的禮樂觀，曾經提出批判性的看法。這些批判性看法，個人稱之為「反諸夏文化」思想。學界過去的研究一般認為：以批判禮樂為要點的「反諸夏文化」思想，其起源是內生的（endogenous），是起於「諸夏」思想家對於「諸夏」思想的反省與自我批判，墨子和老子可作為代表。本計畫無意質疑內生說，但嘗試指出另一種可能性：以批判禮樂為要點的「反諸夏文化」思想，其起源亦有可能是外生的（exogenous），是起於「戎狄」思想家對於「諸夏文化」的否定與質疑。

中文關鍵詞：禮樂；反諸夏文化；「戎」、「狄」；由余；墨子；老子

英文摘要：This research project aims to investigate the possible Yi-Di origins of cultural Counter-Zhuxiaism which emerged at the later part of the Spring and Autumn period. By cultural Counter-Zhuxiaism I mean the strands of thought which were critical to the view that the rituals (li) were the fundamental means for achieving good political life. Cultural Counter-Zhuxiaism could be found in the thought of Mozi and Laozi. The widely accepted academic view regards their thought as originating from self-criticism of Zhuxia's thinkers. In contrast to this view, I argue for the possibility that the Cultural Counter-Zhuxiaism of Mozi and Laozi might originated from thinkers of Man, Yi, Rong and Di. In other words, it was not endogenous but rather exogenous.

英文關鍵詞：rituals (li)；Counter-Zhuxiaism；Rong, Di；Yu-yu；Mozi；Laozi

先秦「反諸夏文化」思想之夷狄起源蠡測

The Possible Yi-Di Origins
of the *Cultural Counter-Zhuxiaism* in the Pre-Qin Period

報告內容

一、前言

本計畫之背景，是個人博士論文部份研究成果的延伸與深化研究。在這個部分裡，個人指出：戰國時期思想家對於族群問題的思考，不僅呈現出多種思路，而且這些思路遠比學界所知更為豐富複雜。在對這些思路進行爬梳整理後，個人將之粗分為兩類：一、中國本位論（普遍人性論；普世傾向論；普世價值論；鄙視四夷論）。二、超越中國論（根據理性原則和功利考量重新定義何謂中國文化；根據某種普遍理性基點重新定義中國、四夷；採取某種超越性視點，導致夷夏之別的泯然；理想烏托邦）。此一思路群組的發現，足以動搖許多關於前現代中國的傳統想像，即將之視為某種靜止（缺乏變動變化）、同質（而非多樣）、簡單（而非複雜）的整體。此外，個人也指出了中國族群思想從春秋到戰國時期的某些逆轉情形。

上述研究雖然有其發現，但也有許多不足之處。主要的不足之處，是只有從外部整體層次入手，對戰國族群思想進行整體性的描述，但缺乏從內部個體層次入手，對於春秋戰國諸子的族群思想，進行更深入細緻的探討。個人近來的研究方向，是把中國族群思想研究和中國政治思想研究，作更緊密的結合。在本研究計畫裡，個人擬從族群的視野出發，對於春秋戰國諸子思想的各個派別，進行新的觀察。此一方向，便是上述結合的一個嘗試。

二、研究目的

本研究計畫之目的，可以簡述如下。對於禮樂的重視，是春秋時期「諸夏」集團之文化特點，也是此集團之文化認同的核心。然而在春秋史料中，卻存在長期被忽略的材料，顯示春秋時期「戎狄」的思想家（如由余）對於「諸夏」的禮樂觀，曾經提出批判性的看法。這些批判性看法，個人稱之為「反諸夏文化」思想。學界過去的研究一般認為：以批判禮樂為要點的「反諸夏文化」思想，其起源是內生的（endogenous），是起於「諸夏」思想家對於「諸夏」思想的反省與自我批判，墨子和老子可為代表。本計畫無意質疑內生說，但嘗試指出另一種可能性：以批判禮樂為要點的「反諸夏文化」思想，其起源亦有可能是外生的

(exogenous)，是起於「戎狄」思想家對於「諸夏文化」的否定與質疑。如果本計畫所指出的可能性並非全然無據，則墨子和老子思想是否可能受到「戎狄」思想家觀點的影響，將成為一個有趣的問題。此問題將為中國先秦政治思想研究，開展出一個新的研究視野。

個人先前研究顯示，春秋時期的「諸夏」，主要是一個政治集團概念。此政治集團內部的主要成員之間，存在血緣認同和文化認同(張其賢，2009a)。因此，「諸夏」作為一種認同概念，其內容至少包括三種，即政治集團認同、血緣認同和文化認同。這三種認同中，文化認同的作用十分微妙。當某些成員之間在政治集團認同(同屬「諸夏」集團)和血緣認同(同為姬姓)上均無差別時，文化認同便成為區分「諸夏」和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的重要界標。

譬如《左傳》宣公十六年記載：晉卿士會前往周京。周王設宴款待士會，席上的肉品都是切開折斷裝盤。士會以為肉品不切折裝盤(全烝)才是合於禮，因此私下問在場的禮儀官為何如此。根據《國語》記載，周定王舉出了三項理由向他說明為何如此。第一項理由是：使用餽烝符合今天的場合(宴請親戚)。¹第三項理由是：牲體不烹煮裝盤之禮，其實有它的其他用途(而此用途是士會所不知道的)。此外，周王室還有各種禮，這些禮都有其意義和作用，因此不是像士會以為的那樣，只有使用全烝才叫作禮。²至於第二項理由，則涉及「諸夏」與「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的區別所在，頗值得注意：

且唯戎狄則有薦體。夫戎狄冒沒輕儻，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。女，今我王室之一、二兄弟，以時相見。將和協典禮，以示民訓則，無亦擇其柔嘉，選其馨香，潔其酒醴，品其百籩，修其簠簋，奉其犧象，出其樽彝，陳其鼎俎，淨其中冪，敬其祓除，體解節折而共飲食之，於是乎有折俎加豆，酬幣宴貨，以示容合好。胡有孑然其效戎狄也？(周語中，58-9)

周王表示，「戎狄」不懂得飲食禮儀的作用，是沒有教養與文化的人，因此周王款待他們時，便將整個牲體拿到門外給他們食用。然而飲食禮儀其實有它的多種重要意義，不可忽略不講求。如果不講求，以為全烝就等於禮，則豈不是向「戎狄」學習？這段話是在提醒晉對周禮之無知，誤以「戎狄」之禮為禮。以上這段記載顯示，禮樂文明被「諸夏」之共主周王視為「諸夏」文化認同的核心。晉雖然是「諸夏」集團的新興霸主，但如果不講求禮樂文明，則只是「戎狄」，實無資格領袖「諸夏」。在《左傳》和《國語》的記載裡，士會返晉之後便開始講求

¹ 「禘郊之事，則有全烝；王公立飫，則有房烝；親戚宴饗，則有肴烝。今女非他也，而叔父使士季實來修舊德，以獎王室。唯是先王之宴禮，欲以貽女。」

² 「夫王公諸侯之有飫也，將以講事成章，建大德、昭大物也，故立成禮烝而已。飫以顯物，宴以合好，故歲飫不倦，時宴不淫，月會、旬修，日完不忘。服物昭庸，采飾顯明，文章比象，周旋序順，容貌有崇，威儀有則，五味實氣，五色精心，五聲昭德，五義紀宜，飲食可饗，和同可觀，財用可嘉，則順而德建。古之善禮者，將焉用全烝？」

禮，並據此修改晉國原有之制。

春秋時期「諸夏」以禮作為重要政治德行之一，可見於《左傳》屢次出現的「禮也」、「非禮也」之評論。然而到了春秋晚期，則開始出現對於禮的新態度，此種態度主要見於墨子和老子思想。

俛仰周旋威儀之禮，聖王弗為。(墨子，節用中)

公孟子曰：「國亂，則治之；國治，則為禮樂。國治，則從事；國富，則為禮樂。」子墨子曰：「國之治。治之廢，則國之治亦廢。國之富也，從事，故富也。從事廢，則國之富亦廢。故雖治國，勸之無饜，然後可也。今子曰：『國治，則為禮樂；亂，則治之』，是譬猶噎而穿井也，死而求醫也。古者三代暴王桀紂幽厲，蕭為聲樂，不顧其民，是以身為刑僇，國為戾虛者，皆從此道也。」(墨子，公孟)

故失道而后德，失德而后仁，失仁而后義，失義而后禮。夫禮者，忠信之薄也，而亂之首也。…是以大丈夫居其厚而不居其薄…。故去彼取此。(帛書老子甲本，德經，第三十八章)

由於春秋時期「諸夏」以禮作為「諸夏文化」的核心，因此墨子和老子這種反對禮以及禮樂文明的主張，或許可稱之為「反諸夏文化」思想。這種思想的起因，傳統上的看法可以稱之為「內生論」(endogenism)。內生論認為，墨子和老子的這種「反諸夏文化」思想，基本上起於「諸夏文化」本身，是墨子和老子這兩位「諸夏」思想家基於對「諸夏文化」本身的反省而產生出來的，因此可以視為「諸夏文化」的自我批判。

個人認為，在考慮內生論的同時，或許也可考慮「外生論」(exogenism)的可能性。在本計畫裡，個人嘗試根據一些春秋時期史料，指出上述那種以反對禮樂文明為主旨的「反諸夏文化」思想，或許有其「諸夏文化」以外的起源。更精確地說，這種思想或許可能起於「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的思想家對「諸夏文化」的批評。

在司馬遷的《史記》裡，記載了一條有趣的史料。

戎王使由余於秦。由余，其先晉人也，亡入戎，能晉言。聞繆公賢，故使由余觀秦。秦繆公示以宮室、積聚。由余曰：「使鬼為之，則勞神矣。使人為之，亦苦民矣。」繆公怪之，問曰：「中國以詩書禮樂法度為政，然尚時亂；今戎夷無此，何以為治，不亦難乎？」由余笑曰：「此乃中國所以亂也。夫自上聖黃帝作為禮樂法度，身以先之，僅以小治。及其後世，日以驕淫。阻法度之威，以責督於下；下罷極，則以仁義怨望於上。上下交爭怨而相篡弑，至於滅宗，皆以此類也。夫戎夷不然。上含淳德以遇其下，下懷忠信以事其上，一國之政猶一身之治，不知所

以治，此真聖人之治也。」於是繆公退而問內史廖曰：「孤聞鄰國有聖人，敵國之憂也。今由余賢，寡人之害，將奈之何？」內史廖曰：「戎王處辟匿，未聞中國之聲。君試遺其女樂，以奪其志；為由余請，以疏其間；留而莫遣，以失其期。戎王怪之，必疑由余。君臣有間，乃可虜也。且戎王好樂，必怠於政。」繆公曰：「善。」因與由余曲席而坐，傳器而食，問其地形與其兵勢盡察，而後令內史廖以女樂二八遺戎王。戎王受而說之，終年不還。於是秦乃歸由余。由余數諫不聽，繆公又數使人間要由余，由余遂去降秦。繆公以客禮禮之，問伐戎之形。（史記，秦本紀，97）

在《史記》裡，此事繫於秦穆公三十四年到三十六年之間。《史記》並且記載，秦穆公三十七年，「秦用由余謀伐戎王，益國十二，開地千里，遂霸西戎。」（史記，秦本紀，98）

這條史料的特別之處，是它似乎僅見於《史記》，而未見於他處。梁玉繩《史記志疑》僅對「秦用由余謀伐戎王，益國十二」之說表示質疑，認為「八國服秦」為是，但對由余之回答則未加置疑（1981，132）。日本學者瀧川資言則對此條史料的可信度表示懷疑：

司馬光曰：是特老莊之徒設為此言，以詆先王之法，太史公遂以為實而載之，過矣。愚按：《韓非子》〈十過〉篇云：穆公問由余以古之人主得國失國之故，由余對曰：常以儉得之，以奢失之云云。《韓詩外傳》第九、《說苑》〈反質〉篇所記略同，皆與此紀異。（史記會注考證，97）

不過，知名秦史學者林劍鳴先生對於此條史料的真實性亦未表示懷疑。他一方面指出當時西戎中最強者為綿諸，而「由余很有可能就是綿諸的一音之異譯」；「戎使被稱為“由余”，或許就是因為“以國為氏”而來，即他所在的“國”就叫作“由余”（綿諸）。」（1981，45-46）此外，他還引用恩格斯的觀點為由余的看法進行註解，表示西戎正是因為受到中原「文明社會的影響較小，因此更多地保持著氏族制具有的較強的戰鬥力。」（1981，46-48）

個人認為，由余的這段看法，很可能是司馬遷用後出的黃老語言，重述由余的原始論點。此一做法並不罕見，在《史記》的其他部分，司馬遷也曾用後世的淺白文字，重述《尚書》的原始文本；或是使用更精鍊動人的文字，重現歷史場景中的重要對話。如果進行更謹慎的分析，則由余的這段看法，可以分為三個部分：

1. 批評以宮室積聚等君主財貨作為國家之寶。（秦繆公示以宮室、積聚。由余曰：「使鬼為之，則勞神矣。使人為之，亦苦民矣。」）其論證：這些東西都要耗費民力，而人民又不能因此得到好處。
2. 批評以詩書禮樂法度為文明先進之象徵。（繆公怪之，問曰：「中國以詩書禮樂法度為政，然尚時亂；今戎夷無此，何以為治，不亦難乎？」由余笑曰：「此乃中國所以亂也。」）其論證：禮樂法度使統治者和被治者分化為階序等級；詩書禮樂使統治者驕淫，法度使統

治者以法苦民，人民罷苦之極，便向統治者提出仁義的要求。社會分化為利益相衝突的等級，於是政治便爭鬥不休，統治者反而因此滅亡。

3. 認為良好的政治是統治者和被統治者處於淳樸無分的狀態，前者本於自然而待下，後者本於自然而事上。（上含淳德以遇其下，下懷忠信以事其上）在此狀態中，詩書禮樂法度皆無所用。用之，反而導致淳樸狀態的破壞。詩書禮樂法度既無所用，對於仁義的提倡亦無從產生。

值得注意的是，前兩個論點其實都可見於關於這段對話的其他記載。如《韓非子》記載了這個故事：

奚謂耽於女樂？昔者戎王使由余聘於秦，穆公問之曰：「寡人嘗聞道而未得目見之也，願聞古之明主得國失國何常以？」由余對曰：「臣嘗得聞之矣，常以儉得之，以奢失之。」穆公曰：「寡人不辱而問道於子，子以儉對寡人何也？」由余對曰：「臣聞昔者堯有天下，飯於土簋，飲於土銅，其地南至交趾，北至幽都，東西至日月之所出入者，莫不賓服。堯禪天下，虞舜受之，作為食器，斬山木而財之，削鋸脩其迹，流漆墨其上，輸之於宮，以為食器，諸侯以為益侈，國之不服者十三。舜禪天下而傳之於禹，禹作為祭器，墨染其外，而朱畫其內，縵帛為茵，蔣席頗緣，觴酌有采，而樽俎有飾，此彌侈矣，而國之不服者三十三。夏后氏沒，殷人受之，作為大路而建九旒，食器雕琢，觴酌刻鏤，四壁堊墀，茵席雕文，此彌侈矣，而國之不服者五十三。君子皆知文章矣，而欲服者彌少，臣故曰儉其道也。」由余出，公乃召內史廖而告之，曰：「寡人聞鄰國有聖人，敵國之憂也。今由余，聖人也，寡人患之，吾將奈何？」內史廖曰：「臣聞戎王之居，僻陋而道遠，未聞中國之聲，君其遺之女樂，以亂其政，而後為由余請期，以疏其諫，彼君臣有間而後可圖也。」君曰：「諾。」乃使史廖以女樂二八遺戎王，因為由余請期，戎王許諾。見其女樂而說之，設酒張飲，日以聽樂，終歲不遷，牛馬半死。由余歸，因諫戎王，戎王弗聽，由余遂去之秦，秦穆公迎而拜之上卿，問其兵勢與其地形，既以得之，舉兵而伐之，兼國十二，開地千里。故曰：耽於女樂，不顧國政，亡國之禍也。（韓非子，十過，71）

在這段故事裡，由余的論點是：統治者的食器、禮器、儀服、宮室，被重視禮樂文明的君子視為禮樂文明的象徵（「君子皆知文章矣」），但這些象徵越發達，不僅不會使被治者對統治者的認同加深，反而使其對統治者日漸疏離。（「而欲服者彌少」）。換言之，由余在此的論點，並非如瀧川資言所稱只有崇儉去奢而已，而是還包含了對於禮樂文明（「文章」）本身的批評，認為禮樂文明不僅無助於良好政治，反而是不良政治的成因。《說苑》也記載了類似的對話，其重點除了「君好文章，而服者彌侈」之外，還加上西戎因為「離質樸」而亡國（「淫於樂，誘

於利，以亡其國，由離質樸也」)(說苑，反質，519-521)³

《漢書》〈藝文志〉雜家類有「《由余》三篇」，其內容雖已失傳，但可推測應當包括前引《韓非子》〈十過〉內容。此外，賈誼《新書》可能也保存了《由余》三篇的部分內容：

禮者，所以節義而沒不選⁴。故饗飲之禮，先爵於卑賤，而后貴者始羞。穀膳下浹，而樂人始奏。觴不下遍，君不嘗羞。穀不下浹，上不舉樂。故禮者，所以恤下也。由余曰：「乾肉不腐，則左右親。苞苴時有，筐篚時至，則群臣附。官無蔚藏⁵，脗陳⁶時發，則戴其上。」《詩》曰：「投我以木瓜，報之以瓊琚；匪報也，永以為好也。」上少投之，則下以軀償矣，弗敢謂報，願長以為好。古之蓄其下者，其施報如此。(新書，禮，215；注釋採自向宗魯)

其中引述由余的思想是統治者無私積，上待下以分財親惠，下事上則愛戴歸心。這和《史記》所記上下相待以淳德的思想也十分相合。因此，如果認為《史記》所記其實保存了《由余》三篇的某些內容，或許也並非全然無據的推測。

由余思想對於儉、淳、樸的強調，以及他對「詩書禮樂法度」的批評，很容易讓人聯想到老子和墨子思想。如果以老子和墨子思想為對照，則確實可以在這兩派的思想中看到由余觀點的回響。以下試舉數例。

在儉的部分，由余對於宮室、積聚的批評，在《老子》中亦有類似看法：

朝甚除⁷，田甚蕪，倉甚虛。服文采，帶利劍，厭飲食，資財有餘⁸。是謂盜竽⁹，非道也哉。(帛書老子甲本，德經，五十三章)

聖人無積。(帛書老子甲本，德經，六十八章)

由余關於儉可使天下歸心、禮樂文明使君民疏離的看法，在《墨子》裡亦有類似說法：

古者，堯治天下，南撫交趾，北降幽都，東西至日所出入，莫不賓服。逮至其厚愛，黍稷不二，羹胾不重，飯於土墼，啜於土形，斗以酌。俛仰周旋威儀之禮，聖王弗為。(墨子，節用中)

這段文字有兩點值得注意之處：

1. 它和《韓非子》所記載的由余論點內容大致相同，文字則較古簡，很可能是《韓非子》版本的更早版本。

³ 需要指出的是，由余秦穆公問答故事，《韓非子》〈十過〉及《呂覽》〈不苟〉都有記載，但記載引述的原因各不相同，且都和崇儉去奢及反禮樂文明無關。《韓非子》引述的原因是要警惕君王不可「耽於女樂」，《呂覽》引述的原因是強調秦穆公能使其臣行己有恥，故能小霸。

⁴ 音踏，及也。

⁵ 盛貯

⁶ 醃漬已久可食之肉

⁷ 韓非解老：獄訟繁也。亦可解為污，污穢也。

⁸ 民間私家有財有兵

⁹ 韓非解老：竽為五聲之長 先發而諸樂隨之和之

2. 《韓非子》將此段議論的提出者記為由余而非墨子，則《墨子》這段議論不無可能是採自由余之說。

此外，《墨子》裡的另一段文字更值得注意：

子墨子曰：「昔者堯舜有茅茨者，且以為禮，且以為樂。湯放桀於大水，環天下自立以為王，事成功立，無大後患，因先王之樂，又自作樂，命曰《護》，又脩《九招》。武王勝殷殺紂，環天下自立以為王，事成功立，無大後患，因先王之樂，又自作樂，命曰《象》。周成王因先王之樂，又自作樂，命曰《騶虞》。周成王之治天下也，不若武王。武王之治天下也，不若成湯。成湯之治天下也，不若堯舜。故其樂逾繁者，其治逾寡。自此觀之，樂非所以治天下也（三辯）」

這段議論很明顯地是《韓非子》中由余議論的翻版。在《韓非子》裡，由余的論點是：統治者的食器、禮器、儀服、宮室越發展增華，被治者對之越疏離（「君子皆知文章矣，而欲服者彌少」）。《墨子》此段的論點則是：統治者越發展文明、創制音樂，其治理良好的程度越低（「其樂逾繁者，其治逾寡」）。

至於由余強調淳樸為治之本、禮樂文明為亂之源、仁義為亂之產物的觀點，則正是《老子》的思想宗旨。著名的說法包括：

大上，下知有之。其次，親譽之。其次，畏之；其次，侮之。信不足，安有不信。猷乎，其貴言也。成事遂功，而百姓曰我自然也。故大道廢，安有仁義。六親不和，安有孝慈。邦家昏□，有正臣。（郭店老子丙本）

絕智棄辯，民利百倍。絕巧棄利，盜賊亡有。絕偽棄慮，民復季子。三言以為辯不足，或命之或乎屬：視素保樸，少私寡欲。（郭店老子甲本）

故失道而后德，失德而后仁，失仁而后義，失義而后禮。夫禮者，忠信之薄也，而亂之首也。…是以大丈夫居其厚而不居其薄…。故去彼取此。（帛書老子甲本，德經，第三十八章）

以上所指出的由余思想和老子、墨子思想的相似性，應該如何看待？一種簡單的看法是：這只是後人把老子和墨子思想偽托到由余身上。前述所引的司馬光之說便屬於這種看法。根據這種看法，則墨子和老子思想先出，由余思想則是後人把先出的墨子和老子思想偽托或投射在由余身上。這種看法，可以稱之為「偽托說」。

我們姑且接受「偽托說」，認為這種看法接近實情。但即使如此，我們發現問題並未因此平息，因為另一個疑問產生了：春秋時期的人物成百上千，為何後人會挑上一個夷狄之人，把老子和墨子思想投射為他的思想？為何不把老子和墨子思想投射在某個「諸夏」的賢大夫上？春秋時期主張儉為重要統治者德性或身

體力行的「諸夏」賢君子並不少見，如魯卿臧哀伯指出清廟茅屋、大羹不致等是為了要「昭共儉」(左桓二，86)；鄭大夫子展被稱許為「儉而壹」(左襄二十六，1117)；季文子「無衣帛之妾，無食粟之馬，無藏金玉，無重器備」(左襄五，944)。其中晏嬰更是以其儉樸之行傳為美談。既然有這些賢者崇尚儉德，為何後人不以這些「諸夏」名人作為代言人，把老子和墨子思想偽托在他們身上，卻選一個名不見於《左傳》、《國語》的「戎狄」，作為老子和墨子思想的先驅？「偽托說」顯然無法回答此一問題。

針對「偽托說」的上述不足，個人嘗試指出另一種可能性：因為由余這位「戎狄」思想家，確實曾經提出過儉、淳、樸優於禮樂文明的言論，因此和老子與墨子思想有相當程度的親和性。如果此一可能性並非全然無據的臆測，那麼被司馬遷保存下來的這位「戎狄」思想家言論，是否可能是目前已知最早的「反諸夏文化」論；而老子和墨子的「反諸夏文化」論，或許只是他的後進？更進一步說，如果上述推測並非全然無據，老子和墨子的「反諸夏文化」論點，是否可能未必全然只是「諸夏文化」內生的自我批判，而是也有其來自「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」觀點的外生起源？

有必要指出的是，蒙文通先生很早就已在其〈論墨學源流與儒墨匯合〉(初刊於一九三八年)一文中指出，墨子其實是「夷狄」之人，其思想中的某些部分其實是「夷狄」的傳統思想：

墨子出於孤竹…墨學不得為華夏之教也…是墨之言仁義，固東夷孤竹之舊俗。…墨學為代與山戎、孤竹、東夷、貉族之教，鮮虞建國亦奉之…
(1987，218-219)

同文並指出，晏嬰其實是東夷中的萊人後裔，「固與山戎、孤竹之屬同出一系」，且「晏、墨同源，晏為未至成熟之墨學，墨則晏子思想之推至於極者」(1987，219)。以上諸般卓見，似未獲得學界重視。本計畫擬從不同角度，補充「反諸夏文化」的其他「夷狄」來源。個人在未來將整合蒙文通等前賢之發現，從「夷」「夏」雙向對話交流的角度，探討春秋晚期「反諸夏文化」的形成情形。

總結言之，春秋時期作為一幅歷史圖像，並非只有「諸夏」一種色調，春秋時期的思想亦然。遺憾的是，學界長期以來對於春秋時期政治與思想的研究，一直受到某種「諸夏一元論」的限制，從而對於史料的解讀流於片面。這種「諸夏一元論」認為，春秋時期只有「諸夏思想」而沒有「夷狄思想」。它只注意「諸夏」文化圈的向外擴散與對「夷狄」的同化，專注於「夷狄」對「諸夏」的向慕與熱切學習，而忽略「夷」「夏」多樣性、「夷」「夏」雙向交流與交鋒、「夷狄」對「諸夏」文化或思想的否定質疑，以及「諸夏」之「夷狄化」的情形。吾人若能從「諸夏一元論」的視野中解放出來，用新的研究視野重新閱讀春秋史料，則許多史料將可獲得新的重視。吾人對於春秋時期的政治與思想，也將可能得出相當不同的新認識。

三、 文獻探討

(一) 蒙文通先生之研究成果

運用「夷夏多元對等互動論」的研究視野進行中國古代思想史的研究，蒙文通先生的研究成果有目共睹。他的〈古史甄微〉一文(收在《古史甄微》)，洵屬研究中國上古族群、文化、思想、制度史的巨作。其〈周秦少數民族研究〉(收在《古族甄微》)則為治中國上古族群史者所必讀。他的〈略論《山海經》的寫作時代與產生地域〉一文(收在《古學甄微》)，則指出《山海經》的內容其實包含了多個時代、多種地域與族群的觀點。〈周秦學術流派試探〉一文(收在《先秦諸子與理學》)運用同一視野，也對先秦諸子思想間的多元分布與地域文化差異，提出了許多洞見。至於和本計畫直接相關的〈論墨學源流與儒墨匯合〉(收在《古學甄微》)，則指出墨子思想的「夷狄」來源，指點出研究先秦諸子思想的另一條線索。本計畫的源起雖然並非來自蒙先生的上述觀點，但在翻檢資料的過程中意外發現蒙先生早已提出「外生論」的觀點。未來個人將認真研讀蒙先生的主要著作，希望從中得到更多啟發。

(二) 胡適先生的研究成果

胡適先生的〈說儒〉一文，在某種程度上亦可視為「外生論」的濫觴。此文認為孔子與老子皆為殷遺民，皆承襲殷遺民的柔順文化，皆以相禮為職業，因此均是「儒」。其中孔子視周禮為周文化被殷商文化同化後的產物，對之具有高度認同和使命感，因此提出弘毅之德，取代殷遺原本的柔順之德。老子則基於其禮學知識和殷遺柔順文化的觀點，在不否定禮之價值的同時，以質樸作為禮之根本。就此而論，先秦諸子之首的儒家與道家，其實並非周文化的產物，而是源於周文化之外的商遺民文化。

此說雖受到錢穆先生〈駁胡適之說儒〉一文的嚴厲批評(收在胡適 1986:191-201)，其中某些原創見解的影響力至今不衰。莊萬壽先生的〈道家起源新探〉一文(收在《道家史論》)便結合胡適和蒙文通之觀點，認為道家思想的兩大源頭是殷遺民文化與東夷文化。此外，近年來陳鼓應先生的〈先秦道家之禮觀〉(2000)，以及其弟子林明照先生的《先秦道家的禮樂觀》(2007)，其觀點基本上都是胡適〈說儒〉中對於老子禮觀之看法的延續。鄭吉雄先生的〈從遺民到隱逸：道家思想溯源—兼論孔子的身分認同〉(2010)，其主要論點亦未超出〈說儒〉之範圍。另外，馮時先生從完全不同的角度(天文考古學)，指出東夷(淮夷；海岱)文化的天文數術傳統可能是老子思想的淵源(2011)。個人未來將會把本計畫先前所舉出之由余相關史料及其他相關春秋史料，和〈說儒〉的「外生論」觀點比對整合，並將東夷文化的影響納入考慮；在蒙文通、莊萬壽、馮時等前賢既有研究的基礎上，結合更多的史料與論證，探討老子思想具有「夷狄」起源的可能性。

至於認為老子思想源於「荊蠻」文化的觀點，在學界已頗受支持。梅廣

先生〈從楚文化的特色試論老莊的自然哲學〉一文(2007)可為例證。未來個人將比對「殷遺說」、「東夷說」和「南蠻說」，嘗試尋求一較為平衡妥適的看法。

四、研究方法

本計畫採用之研究方法，是經由對於政治思想概念及學說之思想性內容的掌握，形成政治思想性質的問題意識。並且運用政治思想學界的研究成果，結合史料整理分析，嘗試回答問題意識所提出之問題。此一問題意識可以簡述如下：春秋晚期出現的「反諸夏文化」思想，是否可能有其「夷狄」文化之來源？

本計畫採用上述方法的原因如下：本研究計畫是從中國政治思想研究的角度，在族群因素和政治思想之間尋求更深入的對話。因此是以政治思想性質之問題意識，作為主要之研究旨趣所在。本計畫雖然必須運用史料來支持論證，但在性質上並非史學研究，而是屬於政治思想研究。也因為此一原因，本計畫在研究過程中對於史料之使用，以禁經得起專業史學者之檢驗為已足，而不以取得史學專業意義上的成果為目標。

五、結果與討論

「夷狄」思想家對「諸夏」主流思想的批評，《國語》中亦有記載：

王孫圉聘於晉，定公饗之，趙簡子吳玉以相，問于王孫圉曰：「楚之白珩猶在乎？」對曰：「然。」簡子曰：「其為寶也，幾何矣。」曰：「未嘗為寶。楚之所寶者，曰觀射父，能作訓比率，以行事于諸侯，使無以寡君為口實。又有左史倚相，能道訓典，以敘百物，以朝夕獻善敗于寡君，使寡君無忘先王之業；又能上下說于鬼神，順道其欲惡，使神無有怨痛于楚國。疣蘘曰云連徒洲，金木竹箭之所生也。龜珠齒皮革羽毛所以備賦，以戒不虞者也。所以共幣帛，以賓享于諸侯者也。若諸侯之好幣具，而導之以訓辭，有不虞之備，而皇神相之，寡君其可以免罪于諸侯，而國民保焉。此楚國之寶也。若夫白珩，先王之望也，何寶之焉？圉聞國之寶六而已。明王聖人能制議百物，以輔相國家，則寶之；玉足以庇蔭嘉穀，使無水旱之災，則寶之；龜足以憲臧否，則寶之；珠足以御火災，則寶之；金足以御兵亂，則寶之；山林蘘澤足以備財用，則寶之。若夫譁囂之美，楚雖蠻夷，不能寶也。」
(楚語下, 525-527)

當晉國貴族向楚國貴族王孫圉詢問楚國著名的寶玉來歷時，王孫圉表示楚國對於

寶的認知和晉（諸夏）不同。諸夏以玉為寶，楚人以賢臣、賢巫、物產為寶，又以有利於福國利民之物為寶。在此諸類之外，則就算是諸夏所謂的寶，楚人也不認為是寶。王孫圉此語，相當程度展現了「夷狄」和「諸夏」分庭抗禮的主體性（關於「夷狄」主體性展現之情形，參見羅志田 1996a:44-46）。

由余（秦穆公時人）在年代上早於王孫圉（晉定公時人）。據此，則由余從「夷狄」觀點批評「諸夏」主流思想的言論，似乎是目前已知先秦文獻中最早的例子。根據前面的分析，可以看到由余的論點主要有二，一是推崇儉，二是重視純樸。這兩個觀點都可在《墨子》、《老子》中找到呼應的論述。本文無意從以上文獻事實，進一步推論由余論點、《墨子》、《老子》相關段落三者之間的年代先後關係，因為此種推論只能建立在既無法肯證、又無法否證的推測上。本文所能做出的貢獻，僅在於指出三種文獻之間存在相似性，此相似性有助於我們在研究《墨子》、《老子》內容時，不致完全忽略「夷狄」思想家的類似觀點，也不會太過輕率地否認後者存在的可能性。只要「夷狄」思想家有類似《墨子》、《老子》部分觀點的情形，可被承認為是一可能性頗高的發現，則據此至少可以指出：春秋時期「夷狄」也有思想家，而且其思想對於「諸夏」禮樂文化的批評，和《墨子》、《老子》中的某些重要批評大致類似。根據此一觀察，則對於先秦政治思想的研究者來說，「夷狄」思想家顯然應當得到更多的重視。呈現出「夷狄」思想的重要性與有待研究之處，此乃本文的主要貢獻。

此貢獻對於學界，究竟有何意義？筆者認為，它或許有助於調整學界在研究先秦政治思想時，所預持之認知架構(Schema)。此一認知架構，表現在傾向於重視「華夏」而輕視「夷狄」，而較少從「夷」「夏」對等交流、相互影響的角度，分析文獻中涉及「夷狄」思想與文化之資料。至於本文之貢獻，對於此一認知架構，會產生何種影響，只能留待未來再做進一步的探討。

引用書目

經籍及前人著作

- 楊伯峻編著，2005，《春秋左傳注》（修訂本）全四冊。北京：中華書局。
- 徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校，2006，《國語集解》（修訂本），北京：中華書局。
- 司馬遷等著，瀧川龜太郎考證，1993(2004)，《史記會注考證》，台北：萬卷樓圖書公司。
- 班固著，顏師古注，2002，《漢書》全十二冊，北京：中華書局。
- 高明，1996(2007)，《帛書老子校注》，北京：中華書局。
- 魏啟鵬，1999，《楚簡〈老子〉東釋》，台北：萬卷樓圖書公司。
- 王煥鑣撰，2005，《墨子集詁》全二冊，上海：上海古籍出版社。

陳奇猷校注，2000(2006)，《韓非子新校注》全二冊，上海：上海古籍出版社。
陳奇猷校注，2002(2009)，《呂氏春秋新校釋》全二冊，上海：上海古籍出版社。
閻振益、鍾夏校注，2000(2007)，《新書校注》，北京：中華書局。
向宗魯校，1987(2009)，《說苑校證》，北京：中華書局。
梁玉繩，1981(2006)，《史記志疑》全三冊，北京：中華書局。

近人著作

林明照，2007，《先秦道家的禮樂觀》，台北：五南。
林劍鳴，1981，《秦史稿》，上海：上海人民出版社。
胡適，1986，〈說儒〉，收在《胡適作品集》第十五冊，台北：遠流，頁 5-119。
梅廣，2007，〈從楚文化的特色試論老莊的自然哲學〉，《臺大文史哲學報》第六十七期，頁 1-38。
陳鼓應，2000，〈先秦道家之禮觀〉，《漢學研究》18 卷 1 期，頁 2-7。
馮時，2011，〈上古宇宙觀的考古學研究—安徽蚌埠雙墩春秋鍾離君柏墓解讀〉，中央研究院歷史語言研究所集刊，第二十八本第三分，頁 399-491。
莊萬壽，2000，《道家史論》，台北：萬卷樓圖書公司。
張其賢，2009a，〈春秋時期族群概念新探〉，《政治科學論叢》第 39 期，頁 85-158。
張其賢，2009b，〈「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。
蒙文通，1987，《古學甄微》，成都：巴蜀書社。
蒙文通，1993，《古族甄微》，成都：巴蜀書社。
蒙文通，1999，《古史甄微》，成都：巴蜀書社。
鄭吉雄，2010，〈從遺民到隱逸：道家思想溯源—兼論孔子的身分認同〉，《東海中文學報》第 22 期，頁 125-156。
羅志田，1996(2011)，〈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。

科技部補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2015/04/30

科技部補助計畫	計畫名稱: 先秦「反諸夏文化」思想之夷狄起源蠡測
	計畫主持人: 張其賢
	計畫編號: 102-2410-H-004-134- 學門領域: 政治理論
無研發成果推廣資料	

102 年度專題研究計畫研究成果彙整表

計畫主持人：張其賢		計畫編號：102-2410-H-004-134-					
計畫名稱：先秦「反諸夏文化」思想之夷狄起源蠡測							
成果項目		量化			單位	備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等）	
		實際已達成數（被接受或已發表）	預期總達成數（含實際已達成數）	本計畫實際貢獻百分比			
國內	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	0	0	100%		
		專書	0	0	100%		
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力（本國籍）	碩士生	1	0	100%	人次	培養中國政治思想領域儲備人才一名。政治大學政研所碩士生曾文顯先生，擔任本計畫助理期間，協助本人整理相關史料，對於先秦文獻及相關資料因此有所涉獵學習。
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		
國外	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	0	0	100%		
		專書	0	0	100%		章/本
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力（外國籍）	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		

<p>其他成果 (無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)</p>	<p>有助於從新的角度分析相關史料，從而調整學界在研究先秦政治思想時，所預持之認知架構(Schema)。</p>
--	--

	成果項目	量化	名稱或內容性質簡述
科 教 處 計 畫 加 填 項 目	測驗工具(含質性與量性)	0	
	課程/模組	0	
	電腦及網路系統或工具	0	
	教材	0	
	舉辦之活動/競賽	0	
	研討會/工作坊	0	
	電子報、網站	0	
	計畫成果推廣之參與(閱聽)人數	0	

科技部補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以 100 字為限）

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

本研究有助於調整學界在研究先秦政治思想時，所預持之認知架構 (Schema)。此一認知架構，表現在傾向於重視「華夏」而輕視「夷狄」，而較少從「夷」「夏」對等交流、相互影響的角度，分析文獻中涉及「夷狄」思想與文化之資料。