

为政

作者：梁治平

目录

[自序](#)

[一“天下”的观念](#)

[二“为公”的理念](#)

[三“民本”思想源流](#)

[四“家国”的谱系](#)

[五“礼法”探原](#)

[说明与致谢](#)

[征引主要古代文献](#)

Copyright © 2020 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目（CIP）数据

为政：古代中国的致治理念/梁治平著.--北京：生活·读书·新知三联书店，2020.6

ISBN 978-7-108-06578-0

I.①为...II.①梁...III.①法制史—思想史—研究—中国—古代IV.①D929.2

中国版本图书馆CIP数据核字（2019）第067196号

责任编辑 冯金红

装帧设计 蔡立国

责任印制 宋家

出版发行 生活·读书·新知三联书店

（北京市东城区美术馆东街22号100010）

网址 www.sdxjpc.com

经销 新华书店

印刷 河北鹏润印刷有限公司

版次 2020年6月北京第1版

2020年6月北京第1次印刷

开本 880毫米×1092毫米 1/32 印张10.625

字数 212千字

印数 0,001-8,000册

定价 42.00元

(印装查询：01064002715；邮购查询：01084010542)

自序

《论语·为政》首章云：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”此句极简，含义却十分丰富。对于这句话，我们可以从若干方面加以申说。

首先，在结构上，《为政》列于《学而》之后，为《论语》第二篇。按古代经学家的说法，这是因为“学而后入政”（语出《左传》），“故次前篇也”。（何晏等注、邢昺疏：《论语注疏》）现代儒生申明此说，以《学而》为总论，《为政》以下为分论。不过，作为分论，《为政》这一篇的地位十分特殊。列于“总论”之后，“分论”之首，其题目的重要性可知。不仅如此，若着眼于其内在的关切与理路，我们也不妨说，“为政”的思虑与论述，其实也贯穿于《论语》，贯穿于孔子乃至儒家思想，甚至贯穿于先秦诸子学以及历代圣贤思想。然则，孔子所谓“政”究竟何指？

一般认为，古代所谓“政”，有政治、政权、政令、政策诸义。释“政”为“政治”不能说错，却有些似是而非。盖因古代并无现今相对于经济、法律、宗教、道德而独立的政治概念。《洪范》八政，《周礼》六官，其范围除了行政、司法、外交、军事，还包括教育、宗教、农、工、商业等，显然较今人所谓政治为宽泛。孔子言政，也有广狭二义。有人问孔子为何不为政事（“子奚不为政”，今人多译为“从事政治”），孔子引《书》“孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政”作答，说践行孝、友就是为政（“是亦为政，奚其为为政？”）。这即是说，伦理与政治无别，家事与国事同其重要，修身也不只是关乎个人私德。

《大学》之“三纲八目”，从明明德到亲民到止于至善，由修身进至齐家、治国、平天下，展现的就是这样一种视野宏大的政治观。

自然，先秦诸子百家，持这种伦理政治观的主要是儒家，法家诸子论政，除了早期的管子，皆不屑于仁义之说、道德之教，而是以法律政令威势权谋为务，后者当然也属于“政孔子言政，并不排斥政刑之类狭义的“政”，只不过要把它放在一种从属的位置上，故曰“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格”（《论语·为政》）。而在“孔子之治术”（萧公权语）中，德礼政刑，缺一不可。邢昺谓《为政》一篇“所论孝敬信勇为政之德也，圣贤君子为政之人也”，这里还应该补充一条：礼乐刑政为政之制也。关于此节，《礼记·乐记》说得好：“礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。礼乐刑政，其极一也，所以同民心而出治道也。”有人，有德，有制，方成治道。而德之一项，不仅涉及治道，亦关乎政道。

德之观念兴起于周，为周人最重要的政治观念之一。在天命流转、民心向背、政权鼎革的过程中，作为统治者品性的德，被认为是关键性的因素。一方面，“天命靡常”，惟德是辅；另一方面，王者惟有敬天保民，不坏其德，方能继续天命。中国早期思想中这些关于统治正当性的观念，在诸子时代被发展成一套围绕天、天命、天下、王者、生民及其相互关系展开的政治学说，影响深远。此外，德的观念后来又与阴阳五行观念相结合，或用以证成王朝的合法性（如“五德终始”说），或用来为国家制度提供形上基础（如谓“阳为德，阴为刑”）。

孔子去周末远，然周之礼乐崩坏，终不可复，故孔子只能在思想文化上将 he 理想中的周制发扬光大。而强调德礼，因德见仁，以仁说礼，正是孔子对中国古代思想的一大贡献。孔子所谓仁，“始于在家之孝弟，终于博施济众，天下归仁”（萧公权语），既是修己之德，也是正人之道，由近及远，贯通内外。是有仁心，有仁行，有仁人，有仁政。故孔子之后，“儒家言道言政，皆植本于仁”（梁启超语）。

最后，由治道角度看，孔子以众星环绕北辰（北极星）作譬喻“为政以德”也颇值得玩味。传统注疏家谓：“德者无为，犹北辰之不移而众星共之。”这种解释很有意思，也颇有争议。后之学者指出，“为政以德，则本仁以育万物，本义以正万民，本中和以制礼乐，亦实有宰制，非漠然无为也”。不过话说回来，“政皆本于德，有为如无为也”（李允升：《四书正疑》）。这种有为、无为的辩证观启人神思。孔子论政有谓：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”又谓：“其身正，不令而行”；此外又有君子德风、小人德草之喻，大约都属“有为如无为”之例。而修己正人乃至“正万民”之举，也不一定非“实有宰制”不可。《易》曰：“乾道变化，各正性命”，重点在自正其身。这同样符合古人对“德”的理解。“德者，得也。言人君为政，当得万物之性，故云以德也。”（皇侃：《论语集解义疏》卷一）朱熹亦云：“为政以

德，则无为而天下归之。”（《四书章句集注》）后之儒者论政与治，主张“君天下者，必以天下之心为心，以天下之耳目为耳目”，进而“通天下之志，尽天下之情”，甚而认为“与天下同欲者谓之圣帝，与天下违欲者谓之独夫”（陆贽：《论裴延龄奸蠹书》），这种主张不但可以解作“政”的无为论，也可视为天下为公理念的治道表达。

以上由《论语·为政》首章入手，对古人为政思想稍加分疏，所论以孔学为主，旁及其他时代、人物、思想，虽寻章摘句，漫无系统，但由“政”“德”“礼”“刑”“孝”“友”诸概念，引出“仁”“义”“治”“正”“天”“君”“王”“民”“公”“天下”“君子”“无为”“阴阳”等概念，或可帮助读者一窥中国古代为政思想与致治之道的门径。诚如论者所言，中国古代为政、致治思想传统源远流长，备极丰富，且诸子百家之说，相互激荡，各有贡献。大体言之，古之为政思想、致治理念滥觞于三代，昌明于先秦，运用发展于秦汉以降，而臻于烂熟。其间，商周之际思想与制度变迁甚巨，有周一代，不仅典章制度粲然大备，其思想遗产也极为丰富。而先秦为中国思想最具创造性的时代，百家诸子融铸古义，创立新说，不仅立言，亦且立功、立德，从而为华夏文明开出一大新格局。此后，思想之递嬗，学派之消长，观念之继替，制度之沿革，随时势而转移，且其思想资源，不仅本于中原的、华夏的，也吸纳外来的、异族的，儒释道并进，华夷之治共荣。由此形成的政治思想传统，既富于传承性，又富于实践性，多元一统，主辅有别，变中有不变。其观念范畴，除前述种种，尚有许多为我们耳熟能详。如论政道，有天道、天命、禅让、革命、继替、正统、变统等；论名号，有皇帝，有圣人，亦有可汗，乃至菩萨；论社会理想，有大同、小康之说，王道、霸道之分；论基本制度，有家、国、天下，封建与郡县，华夏与夷狄，礼法、纲纪、朝贡、百官等；论修身，有敬、慎、诚、信、勇、让、恤、耻等；论治道，则有治人治法、养民教民、民为邦本、天理、人情、治乱、贤愚、正名、义利、公私、均平、宽猛、羈縻、选举、和、术、势、中等。且古之政治观具有所谓有机自然主义特征，甚为宽泛，大至山川星宿、细如绳墨斗斛等概念也与之相关。这些观念范畴彼此相连，构成一种多层交织的概念/意义之网。其中，有些范畴更居于网结之上，不但统率诸词，自成群落，而且连接其他观念群，为古人表达和今人认识其政治理念所必需，可以称之为中国政治思想传统乃至中国文化中的“大观念”。本书择取的五种观念——天下、为公、民本、家国、礼法，即属于此类“大观念”。

自然，“为政”可以有不同讲法，既不必限于五种观念，也不必以此五种观念为准。事实上，本书结构自有渊源，讲“为政”，也不止此五篇。

事缘若干年前，我所在的中国文化研究所起意，欲合全所之力，撰写一部《中国文化观念通铨》（以下简称《通铨》）。书分七部，每部六章，“为政”乃其中第四部，以下所隶篇目，除上面提到的五种，尚有“慎战”一篇，后者由他人撰写。如此，本书的篇目便成了读者看到的这样。

《通铨》结构及篇目的确定，经过全所同仁集议，但是对参与撰写的各人来说，终究有些命题作文的味道，其所命之“题”，似也未尽合理。比如天下、为公、家国诸条，单独抽出其中之一皆可称重要，但它们在古人观念中词义相连，谓家国天下，谓天下为公，强为之分，并列分述，或有割裂整体之虞，也难免题旨、叙述及材料上的重复。好在这些条目由我一人撰写，因此可以通盘考虑、协调，使各有侧重，同时又彼此呼应，尽量避免重复。与此相关但不同的问题是，《通铨》布局考虑全篇，故而与“为政”题旨关系密切的某些概念便可能归于其他部类，如“天道”“阴阳”在“天道”之部，“仁爱”“无为”在“天人”之部，“纲纪”“孝慈”“信义”在“人伦”之部，“君子”“义利”在“修身”之部。这些条目既分列不同部类，又交由不同人撰写，且撰者之间少有协调，故各篇之间的联系便只能付之偶然。本书撰写过程中，论述范围原则上依写作需要而定，但若直接涉及其他条目，则避免做专门论述，如“为公”一篇原拟将“义利之辨”列为一节，最后为了避免重复，还是把这一节取消了。

下面就本书的性质与写法做几点说明。

如前所述，本书五篇皆出自《中国文化观念通铨》。既云观念，则研究对象与单纯的概念或关键词不同，后者可以表征观念，观念却不以后者为限。比如，观念可见于器物、图形、制度等，且其发生总是早于概念、字词。因此，本书各篇虽多由语词入手，却不止步于语词，更不以语词为其发端。此外，观念可以透过概念和语词集中地表达，但它所对应的往往不是一个概念，而是一个由众多语词构成的概念

群，涉及文化的基本观念或所谓大观念，尤其如此。至于观念通铨之诠，按我的理解，除了诠释其义，还要考竟其源流。换句话说，本书应当被视为一项观念史研究，而与比如哲学范畴研究一类不同。

本书五篇，各围绕一种观念展开论述，各篇平均字数在四万上下，视之为主题论著亦可。不过在我看来，《通铨》更近乎研究性辞书，或类似英语学术文献中的“指南”，它要提供给读者的，应当是“中国文化观念”方面的基础性、权威性知识。因此，撰者为文，不能全以个人兴趣为转移，发挥一点，不及其余，而应力求系统、全面、客观，让人一读之下，对所述观念的含义、形态、表现以及这些观念的发生、流变、影响、意义等有一尽可能完整而清晰的了解。这也是我在撰写这些条目时有意识努力的方向。

最后，关于本书诸条目时间上的起止范围，我采取的办法，大体是由一观念初现，一直讲到清末民初。如此，则一方面，各观念起始时间不同，研究涉及的年代也随之改变；另一方面，所有观念的叙述下限不加分别，一以清末民初为断。后面这样处理是因为，作为中国历史一大转折的帝制解体就发生在这一时期，隐匿于这一大事件背后而更具深刻意义的，则是文明秩序瓦解的大事变。因为这一大变故，诸如“天下”“家国”“礼法”这类支撑古人思想和生活世界的大观念，顿失其意义，取而代之的，则是源自西学的民族、国家、科学、民主、宪政等观念。着眼于这一宏大历史遭际，即使若干传统语汇如“天下”“家国”等此后仍不绝于世，它们也不再是之前那个完整意义系统的一部分，盖因此意义系统已然不存。事实上，一般讲述中国传统思想、观念、制度等，率多以清末民初为其下限，也是为此。虽然，如此断法也不是没有问题。最重要的一点是，倘将此视为绝对，就会割裂历史，从而既失去对过去的深切理解，又失去对当下的深刻把握。

近代中国文明的解体与传统的断裂诚为一事实，但只是指出这一点又是不够的。因为思想和生活世界极为复杂，其变与不变，在不同层面有不同表现，不同时代有不同样态。吾人深入历史之地，发掘古代观念，梳理古人思想，发现其改变之兆，寻绎其变化之几，便可以深切感受到，历史就活在当下。当然这并不是说历史直接延伸到了当下，或者当下简单地再现了历史，而是说，许多历史上形成的思想、观念和传统，即使遭遇了文明解体之厄，仍然存活于现代中国人的心灵和思想之中，并深深渗入现实生活。比如，我们会发现，一些历史上反复出现的主题，如“天下为公”，其实也是对现代中国具有深刻影响的支配性主题，只不过，在经历了历史巨变之后，这个支配性主题分散地隐藏或混合于各式各样的现代话语之中，不易辨识罢了。

值得注意的是，在经历了近百年的衰落和毁坏之后，“传统文化”如今又焕发新生，在思想、学术、文化、社会乃至政治方面被赋予新的意义。在此过程中，“历史”重新成为思想的焦点，各种当代“天下”论述也竞相登场。众声喧哗之中，新话语开始显露，新意识形态的轮廓也隐约可见。有感于此，本书原拟以“众声喧哗，‘天下’归来”为题，作跋一篇，置于书末。但是最终，这篇计划中的“跋”因为篇幅过大而没有收入本书。尽管如此，借由这一提示，读者在阅读本书时或许能发挥想象力，让本书描绘的这幅思想图景更加丰富，也更加富有趣味。我这样说，并不是暗示本书有什么微言大义，更不是主张某种影射史观，而是因为我相信，人类生活自有其演化机制，层层相因，代代相续。我们若放宽视界，展望过去、现在与未来，则传统与现代、历史与当下之间的界线就不再那么分明，未来也会呈现出更多的可能性。这便是为什么，以古观今和以今视古，都可能成为一种影响当下、塑造未来的创造性活动。也因为如此，我深信，真正严肃的思想史研究，必定有助于我们深刻地理解当下。

梁治平

2019年1月21日写于京西忘言庐

一 “天下”的观念

引言：中国古代关于文明与秩序的梦想

太史公论六家之要指曰：“《易大传》：‘天下一致而百虑，同归而殊涂。’夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。”这段评论在指明先秦诸子百虑而一致之所在的同时，不经意地把我们的注意力引向古代政治论说中的一个重要观念——天下。治思想史的学者注意到，中国古代政治思想，无论出于“封建时期”“专制时期”，也无论其内容如何，无不以“天下”为论说对象。¹从比较思想史的角度看，“天下”，而非“国家”或其他类似观念，可能是中国古代政治思想中最重要、同时也最具独特性的观念之一了。

古时所谓天下，或指“中国”，或指“世界”。²这两个概念，都与“治”有关，而“治”，在中国古代思想语境中，不只关乎地域、时空、人群，还涉及天人关系、文明秩序，以及植基于天人互动、文明创造和秩序构造过程中的统治的正当性。我们也引一段《易传》：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为罔罟，以佃以渔……包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下……日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所……神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。……黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治……割木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下……服牛乘马，引重致远，以利天下……重门击柝，以待暴客……断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济……弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下……上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨……古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以棺槨……上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察……（《易传·系辞下》）

这段话除了屡屡言及天下，还提到天、地、民、圣人、百官等，呈现的是一段深具道德意味的文明演化史。据此，天下乃是古代圣王施治的对象。古之圣人象天法地，缔造人世间的道德文明与秩序，造福于万民。因此，所谓天下，首先是一种道德文明秩序。其中，存乎天地之间的生民，还有王天下者的权位，是两种最基本的要素，二者相须而不可分，以致“天下”一词可以指前者（如“教天下”“利天下”之“天下”），亦可以指后者（如“天下为公”之“天下”）。照这样理解，“天下”一词，其实包含了一组概念，一组虽不相同，但又相互关联和支持的概念，它们展现了天下观念的不同层面和面向。天下观念的这种丰富性，使之成为中国古代思想世界中最具概括力和表现力的观念之一。它塑造了中国人的世界观，尤其国家、文明诸观念，支配了中国人对于世界与道德文明秩序的梦想。

四方与四海：天下的方位

天下观念始于何时？这是一个很难回答的问题。先秦诸子，无论儒、墨、名、法、道德、阴阳、纵横家等，亦无论在朝在野，无不喜言天下，这至少说明“天下”一词当时已经相当流行。但如前引《易传》那样的历史叙述，却不足以证明这一观念出自更早的年代。实际上，《易传·系辞下》开篇所勾画的文明史缺乏史料支持，甚至三皇五帝的传说本身，如果不尽是出于后人虚构，至少也是模糊不清的。追溯天下观念之迹，较为确切的证据，当于古代文字和文献中获得。

传世的殷商甲骨文中，与“天下”相关的字，有“中”“国”“天”“下”“四方”等，但是未见“天下”二字。³“天下”一词，始见于《尚书》。作为中国最古老的政事史料汇编，《尚书》记录了自唐虞至周代的许多政

事、文告、训诫、典制、策命乃至君臣对话，其中多篇可见“天下”一语。如《虞书·尧典》有“光宅天下”，《虞书·舜典》有“〔四罪而〕天下咸服”，《商书·说命上》有“俾以形旁求于天下”，《周书·召诰》有“小民乃惟刑用于天下”，《周书·顾命》有“燮和天下”，《周书·康王之诰》有“用昭明于天下”，《周书·毕命》有“惟文王、武王敷大德于天下”等。可以注意的是，《尚书》中“天下”一词最多见于《周书》⁴，且多出于文告、训诰、策命，为直接引语，而非记录者的叙述，这或许可以说明，西周时人的天下概念已经相当明晰，衡之以“天下”在先秦各种典籍中的流行程度，做这样的推断应该大体不差。

如果可以把“天下”语词的出现大致定在周初，则“天下”观念的形成必定始于夏、商，甚至更早。“殷因于夏礼……周因于殷礼”⁵，三代文化原本一脉相承，何况周人自视为夏的承继者，封夏之后，用夏之政。只是，殷商卜辞尚不能帮助今人完整了解当时的历史与文化，遑论考古尚不充分的夏和只见于后人记述的唐虞时代。要了解天下观念远古时期的渊源与发展，除了在甲骨卜辞中寻找线索，恐怕还需要辅以想象，由商周文物制度推想远古社会情态。

有学者根据对殷墟卜辞、金文乃至商代墓葬形制的研究指出，商人按照中心与四方的方位来构想世界（“天下”）：卜辞中有东、西、南、北、中的指称，有“土”“方”“四土”“四方”“中商”“多方”等语词，其中，“四方”有时指天上的风神，有时指地上（“天下”）的方国，即商人笼统称之为“多方”的氏族聚落，⁶而敬奉天帝、祈使神灵、统领四方、治理天下，正是作为天下共主的商王的大任。当时的礼制建筑，如明堂、宗庙、墓室等，以直观形式反映了这种天下观而呈“亞”字形结构，因此也成为“象征帝王对天下的统治威权”。⁷

周人继承了这种方位分明的“天下”观。据陈梦家的研究，《尚书》里保存了“四土”的称谓，同时又有“东国”之称，而在西周及其后的金文和《诗》中，则屡见与方位相连的国以及四国（或、域）的用法。《诗·大雅》诸篇中，土、国、方、邦系同位词，可以互用，可知西周及其后，四国即指四土。尤其可注意的是，在西周金文以及《诗经》《尚书》中，国与方有内外相对的关系：王国、中国、周邦、有周与四方相对，中国、四国与鬼方、多方相对，后者乃指中国、四国以外的许多方国。此外，西周晚期及春秋金文中，四方又是与蛮夷之邦相对的。⁸从本文的视角出发，周代文献中屡屡出现的“四方”一词，指代的就是“天下”。⁹《诗经·大雅·皇矣》之“受禄无丧，奄有四方”，《诗经·大雅·大明》之“天位殷适，使不挟四方”，《诗经·商颂·玄鸟》之“古帝命武汤，正域彼四方”，《尚书·虞书·益稷》之“予欲宣力四方”，《尚书·周书·泰誓》之“惟我文考若日月之照临，光于四方，显于西土”等，均为这方面的例子。

文献中与“四方”同指天下的词还有“四海”。商遗民忆述其开国历史，于“古帝命武汤，正域彼四方”之后，有“邦畿千里，维民所止，肇域彼四海”之辞；¹⁰益颂尧帝之德，有“皇天眷命，奄有四海，为天下君”¹¹的说法；《尚书·周书·泰誓》以四海与四方对举¹²；《尚书·夏书·禹贡》更以四海标识天下的界域。¹³因此，“海内”与“天下”同其义。¹⁴研究者认为，这种关于天下的想象，可能也出自商人早期滨海而居的生活经验。¹⁵

天命、君王与生民：天下的要素

翻检《尚书》、《诗经》、《易》及《周礼》诸经籍，很容易发现，除上文提到的“四方”“四海”等名词之外，其他像“天”“王”“邦”“民”“诸侯”等概念也频频出现于“天下”左右。如《尚书·周书·泰誓》：“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方”，可算是典型的“天下”论说。这些概念，如果不是“天下”的别称，肯定都是“天下”观念不可缺少的构成要素，而这些词和概念，或已见于殷商卜辞，或者指向更早时代的社会情态。

商、周时人，以天为高高在上、监临人世的人格神，因此又称“上”“上帝”。¹⁶此一人格神，也是政权合法性的终极依据。汤武革命，天下易帜，虽然靠人力完成，却都要借“天命”加以正当化。周人克商，夺取天下，是一个以小胜大、以弱胜强的范例，因此之故，周人对天命更是坚信不疑，保守天命，战战兢兢。周人文告、誓词、训诰、策命中即充满对“天”和“天命”的尊崇敬畏之辞。¹⁷周公对商旧臣的诰词中

说：“尔殷遗多士，弗吊旻天，大降丧于殷，我有周佑命，将天明威，致王罚，敕殷命终于帝。肆尔多士！非我小国敢弑殷命。惟天不畀允罔固乱，弼我，我其敢求位？惟帝不畀，惟我下民秉为，惟天明畏。”¹⁸类似言论，在商汤的伐桀誓词里也可以看到。¹⁹“天”及“天命”至周代发展为一极强而有力的观念，对此后数千年的中国思想影响至深，固不待言，而这种观念的渊源极为久远，也是没有疑义的。

王受命于天，领有天下。其对天而言，为子，故云天子；对民而言，为父母，称元后，称王，称帝。相对于王的民，若非特指，则又称生民、烝民、庶民、黎民、万民、兆民、万姓、下民、四民、四方民等。民为天所生，所谓“天生烝民”。天下即是民所居住的地方。民虽在下，却是天之视、听所在。王者惟有敬天保民，才能够不失天命，“天禄永终”。²⁰

邦，亦称国，通常指诸侯之国；用以指夏、商、周时，则与“天下”同。周代文献中屡见“万邦”“四国”“万国”等词，指的就是集合诸多“邦”“国”而成的“天下”。诸侯掌邦国，服王事，定期朝贡。王与诸侯相与对待往还之道，即为三代时礼之大端。古人认为，建侯分土之事自炎帝始²¹，此说或不足凭，但是封建之制显然也不是始自西周。根据《尚书·尧典》，通过“协和万邦”而构造天下，正是帝尧开创的事业。²²

中国，九州，五服：天下的疆域与格局

可以注意的是，周初之时，“中国”一词已经出现。“中”字屡见于殷商卜辞，与“四方”相对，为商之都邑所在。周人继承了这些观念。西周金文及《诗经》《尚书》中，“王国”“中国”“周邦”“有周”居中，与“四方”相对，也是内与外的关系。²³《诗经》诸篇所谓“中国”，均指“京师”或者“国境之中”²⁴，此一中国概念，兼具政治中心与地理中心之义。春秋时，“中国”之范围扩大，更因为与夷狄相对而兼具民族和文化含义。²⁵中原之地，中国之名，涉及王朝正统，也是古代天下观的核心部分。

中国亦称九州。禹受命平治水土，划中国为九州，禹迹所至，即是天下。²⁶表面上为地理区划的九州，因此脱出单纯的地理概念，而具有政治、经济和文化上的丰富意蕴。²⁷关于九州故事，最早也最详的记载出于《尚书·禹贡》。(2)《禹贡》开篇云：“禹别九州，随山浚川，任土作贡。”其下所记述的，除了九州的山川物产以及水土治理情形，还有基于土地状况规定的贡赋等级，甚至天下秩序中诸侯拱卫服事天子的制度：

五百里甸服：百里赋纳总，二百里纳铨，三百里纳秸服，四百里粟，五百里米。五百里侯服：百里采，二百里男邦，三百里诸侯。五百里绥服：三百里揆文教，二百里奋武卫。五百里要服：三百里夷，二百里蔡。五百里荒服：三百里蛮，二百里流。

《禹贡》篇结尾处记述的，是经籍中名为“五服”的天下体制，即以王畿为中心，由近而远，每五百里为一区划，分为甸、侯、绥、要、荒五服，各服依礼向天子提供职贡。如甸服贡纳谷米，侯服、绥服提供差役、屏障王室，要服须遵奉礼法，和平相处，荒服可以保有其习俗，甚至无须纳贡。在这一天下秩序结构中，天子居中，诸侯环绕四方，层层外推，距王畿空间上的距离愈远，关系愈²⁸疏，义务愈弱，联结亦愈薄。²⁹周穆王时祭公谋父的一段话，尤为清楚地揭示了天下秩序中这种内外有别、远近不同的特点：

夫先王之制，邦内甸服，邦外侯服，侯、卫宾服，蛮、夷要服，戎、狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者王。日祭、月祀、时享、岁贡、终王，先王之训也。³⁰

有意思的是，在这段追述西周制度的话里，要服成了“蛮、夷”，荒服成了“戎、狄”。这让我们注意到天下观念中的另一层重要内容，即夷、夏之分。

内外与远近：夷夏之分

周人以夏自居，称诸夏、华夏，居于中国，文明风流，分布四方的蛮、夷、戎、狄则茹毛饮血，尚未进于文明。这正是《礼记·王制》所描述的情形。³¹不过，有学者指出，将四夷与四方固定搭配，而称北狄、南蛮、东夷、西戎，应当是战国时期天下秩序概念化和规则化的结果。³²因为迟至春秋之世，夷、夏还是混杂而居，更不必说，早先并无夷、夏的分别，夷、狄之类指称，也没有它们后来具有的那种文化上的贬义。夷、夏之间的分际，尤其区分夷、夏之观念上的自觉，应该是经历了漫长时段而逐渐形成。造成此一分野的，起初很可能不是因为经济生活，比如生产方式，而是文明合作方式，是社会组织形式。比如尧帝的协和万邦，大禹的平治水土，周公的制礼作乐。社会联合的增强以及合作范围的扩展，在增进文明和文化发展的同时，也创造人群之间的界分和区辨意识。换言之，正是构造天下的文明创造活动，造就了文化和政治的华夏共同体，同时造成并且强化了夷、夏之间的分界。³³在此过程中，夷、夏不但在物质的生活方式和地缘上被逐渐地分开，更且在观念和意识上被清楚地区辨开来。

不过，夷、夏之分，从一开始就不是种族的，而是文明的和文化的。曾被舜帝流放至四裔的“四凶”，原本并非夷狄³⁴；早先系尧舜臣属的周人先祖曾“自窜于戎狄之间”³⁵；至武王克商时，周人盟友亦多为西北及西南之夷³⁶；早先也是华夏苗裔的吴、越、秦、楚诸国，在重新融入华夏文明之前，一度也被视为蛮夷。³⁷这些事例说明，夷、夏并非分属于不同人群的固定身份，只要进于礼乐文明，夷可变而为夏。反之，若不行中国之道，夏亦可退化，变而为夷。此种文化的夷、夏观，肇基于一种普遍主义的天下理念，即相信普天之下存在一种发达优越的文明秩序，可以为所有人接受。而一旦这种文明秩序及于全天下，天下也就成为一家。这种天下主义的理念，日后成为中国人想象和处理内外关系的一种支配性的观念。

天下：一种具有普遍性和规范性的道德文明秩序

涵摄上述概念和观念的“天下”一词，在春秋战国的各种论说中至为流行。³⁸诸子百家虽立论不同，却都以“天下”为思考的背景或议论的对象，而此一“天下”，或者为王者依据天命、借助百官所治理的世界（王天下），或者为繁衍生息于天地之间的兆民，大体不脱一政治和文化的共同体及其所构建的文明与道德秩序的范围。³⁹可以说，“天下”概念为不同学说派别提供了一个具有共同历史文化背景的思考框架，借助此一框架，先秦诸子发展出各不相同的历史叙述、哲学论辩和政治论说。也是经由这一阶段，唐虞之世发其端，商周时代塑其形的天下观念逐渐趋于成熟和定型。⁴⁰

关于此一“天下”观念的性质，还有几点可以注意。

首先，从一开始，“天下”就是作为一个超逾特定部族与地域的概念被提出和想象的。天下集合万邦，天子亲诸侯，抚万民，就是这一超越观念的历史呈现。与此相关，“天下”也是被作为一个整体来认识的。王的事业即是“一天下”。所谓“天子无外”⁴¹，“溥天之下，莫非王土”⁴²，就是此意。秦并六国，固然是“一天下”的著例，但是在此之前的“九州”“禹迹”，以及屡见于先秦诸子历史叙述的三代乃至五帝时的“天下”，已经将一个超逾部分的整体性和统一性观念深深植根于华夏族群的心灵之中。

“天下”所具有的超逾性和整体性，从根源上说，皆来自“天”。“天”是普遍的，至大至广，公正无偏。这些特性也为“天下”所具有。“天下”是普遍的，意味着生民有着共同本性（天性），安排其生活的文明价值与道德秩序，同样放之四海而皆准。在此一普遍价值的观照之下，种族差异的重要性只有相对意义。中国与夷狄以文化分，二者关系为相对的、可变的。中国历史上，大一统的观念根深蒂固，据此观念，天下一统，不但统一于政治（王），更统一于文明、文化和道德（圣）。⁴³

欢迎访问：电子书学习和下载网站 (<https://www.shgis.com>)

文档名称：《为政：古代中国的致治理念》梁治平 著.epub

请登录 <https://shgis.com/post/3578.html> 下载完整文档。

手机端请扫码查看：

