



儒家文明与 中国传统对外关系

陈尚胜 主编





儒家文明与 中国传统对外关系

陈尚胜 主编



山东大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

儒家文明与中国传统对外关系/陈尚胜主编. — 济南:
山东大学出版社, 2008. 11
(山东大学中国传统对外关系研究丛书)
ISBN 978-7-5607-3673-0

I. 儒…

II. 陈…

III. ①儒家—文集②中外关系—国际关系史—文集

IV. B222.05-53 D829-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 166593 号

中国传统对外关系研究丛书

儒家文明与中国传统对外关系

陈尚胜 主编

出版发行 山东大学出版社

社 址 山东省济南市山大南路 27 号 邮政编码 250100

经 销 山东省新华书店

印 刷 济南景升印业有限公司印刷

开 本 880×1230 毫米 1/32 版 次 2008 年 11 月第 1 版

印 张 14.125 印 次 2008 年 11 月第 1 次印刷

字 数 431 千字 定 价 29.00 元

版权所有

侵权必究

印装差错

负责调换

目 录

Contents

试论儒家文明中的涉外理念	陈尚胜 /1
“亲仁善邻”、“和而不同”、“以力辅仁”	
——儒家外交的基本理念	丁冠之 /21
3~6 世纪僧人的流动与地理视阈的拓展	
——对华夷观念变迁与“昆仑中心论”产生的地理学考察	
.....	尚永琪 /31
荀子用兵之道与唐太宗安边制胜之策	
——以唐征服东突厥为中心	石云涛 /89
唐初统治者涉外思想的变化	叶 方 /104
“二元制构造”下的唐朝华夷观及其变化	李鸿宾 /118
司马光的华夷观研究	
——以《资治通鉴》为中心	刘加志 /129
简论元代封贡体制的建立及外交政策的变化	朱法武 /164
乾隆帝西洋观初探	章庆生 /184
中国的世界秩序观：“天下”概念与西方的世界观	
.....	[美]Violetta Ravagnoli /225
从周边看朝贡体系	
——《历代宝案》与琉球海洋网络	[日]滨下武志 /237

明朝中琉封贡关系论析	李金明 /260
来华琉球留学生与儒学在琉球的传播	谢必震 /271
程顺则与儒家文化在琉球的传播	赖正维 /280
浅析近代初期中日外交理念转型过程中的差异	
——以“球案”为中心	朱莉丽 /291
乾隆朝对缅政策述论	任燕翔 /305
广州体制与澳门模式比较研究	王巨新 /346
马戛尔尼使华与天主教传教士	袁墨香 /363
传统思想与清末对外政策	
——从鸦片战争之后对与列强关系的反应谈起	
.....	熊志勇 /405
儒学经世传统的复兴与近代中国的中学和西学观	
.....	孙占元 /414
“华夷秩序”在近世日本	
——以新井白石的“日本型华夷秩序”为中心	
.....	邢永凤 /432
后 记	/444

试论儒家文明中的涉外理念

山东大学历史文化学院 陈尚胜

一、问题的提出

思想观念对于一个国家的外交政策和涉外制度的影响,已经成为研究当代国际关系学者的共识。^①一般来说,儒家思想构成了中国封建政治的主流思想。那么,在儒家思想体系中,对于中国封建王朝处理对外关系事务有直接影响的基本观念有哪些?这在学术界还是一个尚未进行全面考察和研究的问题。虽然人们对于传统的天下观多有论及^②,但实际上中国封建王朝的君臣们在处理涉外事务时所秉持的基本思想观念却并不限于天下观念,譬如常常引起封建士大夫们争鸣的“王道”与“霸道”两种观念形态,以及华夷观与义利观等思想,对

① 参见[美]朱迪斯·戈尔茨坦、罗伯特·基欧汉编《观念与外交政策:信念、制度与政策变迁》,刘东国、于军译,北京大学出版社2005年版;金应忠、倪世雄《国际关系理论比较研究》,中国社会科学出版社2003年版。

② 参见[日]安部健夫《中国人的天下观念——政治思想史的试论》,载安部氏《元代史の研究》附录一,东京创文社1992年版,第425~526页;邢义田《天下一家:中国人的天下观》,载邢义田主编《中国文化新论:根源篇——永恒的巨流》,台湾联经出版事业公司1981年版,第425~478页;[日]山田统《天下という观念と国家の形成》,载《山田统著作集》第1卷,东京明治书院1981年版;罗志田《先秦的五服制与古代的天下中国观》,载《学人》第10辑(1996年9月)。

于中国封建王朝的涉外事务决策,也有不同程度的影响,但却未引起人们足够的关注。为此,本文试图以中国传统涉外事务为观察范围,就儒家文明中的涉外理念问题进行初步梳理和探讨。

二、天下观

“天下观”作为一种政治思想,形成于先秦时期。考古工作者在商代的甲骨卜辞中,已发现有“东”、“西”、“南”、“北”、“中”、“中商”、“国”、“天”、“下”等反映当时商人天下观念的文字。到周初,“中国”和“天下”等重要观念性的名词已正式出现。“天下”一词,首见于《周书·召诰》“用于天下,越王显”,可见“天下”是一个由“王”来执政行道的世界。此处的“天下”,当只是指向周天子纳贡的“四方”。^①“中国”一词,首见于《周书·梓材》“皇天既付中国民越厥疆土于先王”,“中国”在此还只是“中原”的含义。据一位学者研究,先秦经典诸如《易经》、《诗经》、《尚书》、《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》等书中的“天下”的内涵,既是指人文世界与自然万物交汇的空间,也是指“中国”和“四方”的总合。^②而“天下”与“中国”的严格分野,至晚在战国时期的邹衍那里已经得到界定:“所谓中国者,于天下乃八十一分居其一分耳。”^③于此可见,“天下”已开始有了类似于后人所说的“世界”的含义。

根据周人的观念,在“天下”这样一个总合的世界,由“王”直接施政的王畿之地处于一个中心位置,是“天下”的核心层次,王畿以外的四方诸侯则处于第二个层次,而四方夷狄又处于诸侯以外的第三个层次。这种“以中央为核心,众星拱北辰,四方环中国的‘天地差序格局’给殷周人提供了一个价值本原”^④。至秦朝统一中国后,这种层序观就

① 参见邢义田《天下一家:中国人的天下观》,载《中国文化新论:根源篇——永恒的巨流》,台湾联经出版事业公司1981年版,第433~434页。

② 参见黄丽生《儒家“天下”思想的内涵及其当代意义》,载黄俊杰编《传统中华文化与现代价值的激荡》,社会科学文献出版社2002年版,第230~259页。

③ 《史记》卷七四《孟子荀卿列传》。

④ 葛兆光:《中国思想史》第1卷,复旦大学出版社1998年版,第130页。

直接演化成“中国”与“四夷”的层序观念。从此，“天下”就构成了一个以中国为中心而四方夷狄分居于外的同心圆。

中国传统“天下观”的基本出发点或者说原则性信念是“一”，即“天下归一”。本来，在先秦诸子百家中就以“一”来论天说道，如《老子》认为“道生一”^①。他们把“一”视为“天”或“道”的本质属性。所以，“《春秋》之义，王者无外，欲一于天下也”^②。另外，《礼记》中所记载的“天下一家”，《公羊传》中所阐扬的“大一统”，也印证了古人对于世界秩序的追求目标。^③

如何来构建“天下”秩序？先秦诸典籍特别强调“圣王”统御“天下”的角色，如《周易·系辞下》中所述的包牺氏、神农氏、黄帝、尧、舜之“王天下”、“教天下”、“治天下”、“威天下”，《尚书·立政》篇中的“禹之迹”为天下，《孟子·滕文公》等篇中的尧舜之“为天下”、“治天下”等。在儒家看来，“王”被“天”赋予了管理“天下”的权力，他承受着“天命”故为“天子”。^④“天监在下，有命既集。”^⑤所以，《诗经》中提出：“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”^⑥《尚书》还提出：“天子作民父母，以为天下王。”^⑦由此可见，天下秩序也糅入了家族宗法制原理，中国天子不仅上承“天命”，而且还是天下万民的父母。

不过，“率土之滨，莫非王臣”并不意味着由“天子”直接施政。“天子”直接施政的范围，在周人的观念里，还只是王畿之地。王畿以外的范围，则由四方诸侯和四夷君长实施直接统治。然而，周“天子”要视层序的不同，以不同程度的“礼”与他们开展不同形式的互动，通过

① 《老子》。

② 《资治通鉴》卷二七《汉纪十九》“中宗孝宣皇帝甘露二年”条。

③ 关于“大同”社会，《礼记·礼运》篇中记载：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡、孤独、废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”

④ 《礼记·曲礼下》：“君天下，曰天子。”

⑤ 《诗经·大雅·大明》。

⑥ 《诗经·小雅·北山》。

⑦ 《尚书·洪范》。

“礼”来实施“王者无外”的政治理想。^① 一般来说,中国“天子”要对四夷君长实行册封,而四夷君长则要对中国“天子”履行“朝贡”等义务,以体现“外臣”之礼。由此可见,“礼”是维系天下秩序的基础。“夫礼者,所以定亲疏,决嫌疑,明是非也。”^②

根据这种“定亲疏”的理念,先人还创建了服事制度。根据《尚书》的记载,商朝已有内服和外服制度。内服的范围,包括百僚、庶尹等在商王左右的官僚;外服的范围,是在邦畿内以治田为职事的侯、甸、男和在边地上以防卫为职事的卫、邦伯。^③ 于此而见,商朝的内外服只是以商王为中心的内外臣僚职事的划分。周朝在继承商代服事制度方面有所发展,形成五服制度,即甸服、侯服、宾服、要服、荒服。^④ 根据西周制度,邦国之内为甸服,甸服承担者要每日履行一次祭的义务;邦国之外的第一个层次为侯服,侯服承担者要每月履行一次祀的义务;侯服以外的层次是以治田为职事的侯和以防卫为职事的卫,他们属于宾服,宾服承担者要每季履行一次享的义务;宾服以外的层次则是蛮夷,蛮夷属于要服,要服承担者要每年履行一次贡的义务;蛮夷以外的层次则是戌狄,他们属于荒服,荒服承担者要履行一生一次朝见周天子

① 《公羊传·隐公元年》。

② 《礼记·曲礼上》。

③ 参见《尚书·酒诰》。顾颉刚认为,“三服”在早期确实存在,即甸服、侯服和要服。参见《畿服》,载其《史林杂识》,中华书局1977年版,第1~19页。

④ 关于周朝服事制度,早期文献所记载的名称并不一致。《国语》所记载的五服是:甸服、侯服、宾服、要服、荒服(《国语》卷一《周语》“祭公谏穆王征犬戎”条)。而根据《尚书·禹贡》的记载,五服则是甸服、侯服、绥服、要服、荒服。可见,第三等服是宾服还是绥服名称不一,本文认为《国语》的记载时间更早,比较可靠地反映了西周时期的服事观。

的义务。^①另外,甸服和侯服承担者还要分别承担向周天子提供赋、役的义务。^②从商朝的内外服到周朝的五服制度^③,表明了周朝政治影响的扩大,但其所反映的以商王或周王为中心的内外差序结构并未变化。这种内外差序结构与周人封建中“亲亲”和“内外”的基本观念也是一致的,即“内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄”^④。

随着秦汉王朝的先后建立和中国“大一统”格局的形成,商周时代“天子”与四方“诸侯”的层序基本消失。秦朝廷尉李斯曾说:“昔者五帝地方千里,其外侯服夷服,诸侯或朝或否,天子不能制。今陛下兴义兵,诛残贼,平定天下,海内为郡县,法令由一统,自上古以来未尝有,五帝所不及。”“六合之内,皇帝之土。西涉流沙,南尽北户,东有东海,北过大夏。人迹所至,无不臣者。”^⑤于是,“九州”、“四海”便成为这一时期“天下观”的重要层次。^⑥孝文时期的贾山在《至言》中说:“天子之

① 参见《国语》卷一《周语》“祭公谏穆王征犬戎”条。按:《尚书·禹贡》记载:“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。”据此可知,甸服的承担者因与周天子距离的不同,被分成五种类型,他们需要向周天子缴纳不同的谷米;侯服的承担者也因与周天子距离的不同,被分成三种类型,他们需要承担不同的差役;绥服的承担者因与周天子远近的不同,被分成两种类型,他们也有推行周天子政教和保卫周天子的不同义务;要服承担者也被分成两类,他们应不同程度地遵守周朝约定;荒服承担者也被分成两类,他们应与周天子维持不同程度的隶属关系。不过,这种因与周天子的距离不同,统一规定承担着不同的义务,应是东周人的理想,不一定符合实际情形。

② 参见《尚书·禹贡》中的记载。

③ 《周礼·夏官司马·职方氏》记载,周朝有九服制度:“方千里曰王畿,其外方五百里曰侯服,又其外方五百里曰甸服,又其外方五百里曰男服,又其外方五百里曰采服,又其外方五百里曰卫服,又其外方五百里曰蛮服,又其外方五百里曰夷服,又其外方五百里曰镇服,又其外方五百里曰藩服。”钱穆认为,《周礼》是战国后期的作品。参见钱穆《〈周官〉著作时代考》,载《燕京学报》1932年第11期。但余英时认为,所谓“九服”,只是汉代注疏家所阐述的虚构理论。参见崔瑞德、鲁惟一编《剑桥中国秦汉史》,中国社会科学出版社1992年版,第409页。

④ 《春秋公羊传》“成公十五年”条。

⑤ 《史记》卷六《秦始皇本纪》。

⑥ 参见李大龙《汉唐藩属体制研究》,中国社会科学出版社2006年版,第23~30页。

尊，四海之内，其义莫不为臣。”^①可见当时的四夷君长已成为封建帝王构建天下秩序的主要目标，成为中国“天子”的“外臣”或“藩臣”。事实上，汉朝君主正是通过对四夷君长授予“印绶”等措施，来将他们作为“外臣”纳入到汉朝的天下秩序中。

不过，汉朝大儒们虽然高扬“大一统”的旗帜^②，但他们对于作为“外臣”的“夷狄”却倡导一种不干预主义的原则。东汉人何休说：“王者不治夷狄。录戎来者不拒，去者不追也。”^③就是说，“中国”帝王不仅不应直接去统治“夷狄”，而与“夷狄”各守其境，并且对于他们的往来也应秉持一种顺其自然的态度。这种“王者不治夷狄”的思想，一直是中国历朝士大夫们所秉持的主流思想。如宋朝人苏轼就曾著有《王者不治夷狄论》，他在文中说：“夷狄不可以中国之治治也。譬若禽兽然，求其大治，必至于大乱。先王知其然，是故以不治治之。治之以不治者，乃所以深治之也。”^④明朝人邱浚也在治国平天下的要术中明确主张：“王者驭夷狄，以自治为上策。”^⑤即使是明朝郑和率领庞大水军下西洋时期，当时人也是秉持着“圣王”对于“夷狄之邦，则以不治治之”的基本理念。^⑥

三、王霸观

所谓王霸观，是指在涉外事务中采用王道还是采用霸道的方针。关于王道与霸道的问题，最先作为不同的政治路线提出，首见于《孟子》。孟子曾说：“以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大，汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也。以

① 《汉书》卷五一《贾山传》。

② 董仲舒就曾认为：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。”（《汉书》卷五六《董仲舒传》）

③ 《春秋公羊传注疏》卷二“鲁隐公二年”条。

④ 《苏轼文集》卷二《王者不治夷狄论》。

⑤ 邱浚：《大学衍义补》卷一四五《御夷狄：慎德怀远之道》。

⑥ 费信：《星槎胜览·序》，中华书局1954年版。

德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。”^①由此可见，所谓“王道”，就是实行德仁理论和政策；所谓“霸道”，就是以力量制服别人。孟子认为凭借强大的国力对别国进行征伐，虽然可以称霸诸侯，但人家不会内心诚服；而依靠道德仁义，即使国家缺乏强大的基础，也可以使天下归服。显然，孟子主张王道，反对霸道。

孟子所主张的“王道”，源于唐虞三代的政治运作和西周的德政实践。据《尚书》记载，舜帝“柔远能迩，惇德允元，而难任人，蛮夷率服”^②。由此可见，边远的蛮夷能够服从舜帝，就是因为舜帝亲厚有德。《尚书》中也记载了大禹有德的表现和殷王用德抚远之事，如殷王“罔不秉德明恤，小臣屏侯甸，矧咸奔走”^③。正是缘于殷王之“德”，殷王的小臣和四周的诸侯们，才一一奔走效劳。《尚书》中所说的“德”，自西周以来一直处于政治思想体系中的核心位置。所谓德，得也。^④周人认为只有有“德”才能配享“天命”，他们还曾以“德”来说明自己取代殷人获得“天命”的原因。^⑤《尚书》中也记载了周朝对四方邦国施行德政的政策，“先王既勤用明德，怀为夹，庶邦享作，兄弟方来。亦既用明德，后式典集，庶邦丕享”^⑥。在他们看来，四方诸侯进贡，是先王施德的结果。这里所说的“先王”，是指周文王和周武王。据《尚书》记载，武王用德，也有召公之功。召公曾作《旅獒》劝谏武王：“明王慎德，四夷咸宾。无有远迩，毕献方物，惟服食器用。王乃昭德之致于异姓之邦，无替厥服，分宝玉于伯叔之国，时庸展亲。人不易物，惟德其物。”^⑦

① 《孟子·公孙丑上》。

② 《尚书·舜典》。

③ 《尚书·君奭》。

④ 《广雅·释诂》。

⑤ 如《尚书·康诰》中记载的周公对其弟康叔的叮咛之语：“惟乃丕显考文王，克明德慎罚；不敢侮齔寡，庸庸，衿衿，威威，显民，用肇造我区夏，越我一、二邦以修我西土。惟时怙冒，闻于上帝，帝休，天乃大命文王。殪戎殷，诞受厥命，越厥邦厥民，惟时叙，乃寡兄勋。肆汝小子封在兹东土。”就是说，周文王的一系列德行，被“天”知道，因此获得“天”的“大命”，天殷建周，康叔这才继承父（文王）兄（武王）基业受封东土。

⑥ 《尚书·梓材》。

⑦ 《尚书·旅獒》。

综上可见,“德”已成为周人处理与异姓诸侯关系的政策基础。而《尚书》中有关“德”的思想,既包括道德思想和信仰,也包括善美政策等内容。

春秋时期,作为齐国霸业谋划者的管仲,虽然强调以法治发展齐国国力而成就霸业,但他也主张用道德教化进行统治,并曾说“招携以礼,怀远以德”^①,认为应该以“德”来结好远邦。孔子也曾有类似管仲的主张:“远人不服,则修文德以来之。”^②不过,孔子政治观也不是单纯强调“德”。他曾说:“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。”^③从“政”(政策)、“刑”(刑罚)、“德”(德行)、“礼”(礼制)四种政治手段的效果来看,孔子显然是以“德”和“礼”为最佳手段,认为只有这样,民众才能内心认同而归依。不过,孔子在这里所讲的先德后刑思想,还完全限于治民政策的范围。而孟子所提出的王霸二道思想,虽然在一定程度上继承了孔子的德刑思想,但却是针对诸侯国之间的关系。

与孟子以“德”和“力”来区分王道与霸道不同,荀子则提出了“王道”、“霸道”和“强道”三种对外政治路线。他说:“王夺之人,霸夺之与,强夺之地。夺之人者臣诸侯,夺之与者友诸侯,夺之地者敌诸侯。臣诸侯者王,友诸侯者霸,敌诸侯者危。”^④就是说,王道在于以自身实力争取他国人心,霸道在于以自身实力亲近他国,强道则在于依恃自身实力占领他国土地。显然,荀子所说的“强道”,即是孟子所说的“霸道”。在荀子看来,单纯恃力用强,“人之城守,人之出战,而我以力胜之也,则伤人之民必甚矣。伤人之民甚,则人之民恶我必甚矣。人之民恶我甚,则日欲与我斗,人之城守,人之出战,则我以力胜之,则伤吾民必甚矣。伤吾民甚,则吾民之恶我必甚矣。吾民之恶我甚,则不欲为我斗。人之民日欲与我斗,吾民日不欲为我斗,是强者之所以反弱

① 《左传·僖公七年》。

② 《论语·季氏》。

③ 《论语·为政》。孔子还曾说:“夫民教之以德,齐之以礼,则民有格心;教之以政,齐之以刑,则民有遁心。”(《礼记·缁衣》)

④ 《荀子·王制》。

也。地来而民去，累多而功少，虽守者益，所以守者损，是以大者之所以反削也”^①。于此可见，单纯使用“强道”，必将激起双方人民的愤怒，从而使强者走向衰弱。他认为，王道“仁眇天下，义眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下莫不亲也。义眇天下，故天下莫不贵也。威眇天下，故天下莫敢敌也。以不敌之威，辅服人之道，故不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服，是知王道者也”^②。而霸道需要首先发展自身实力，然后才能以自身实力助弱敌暴。他提出：“辟田野，实仓廩，便备用，案谨募选阅材伎之士，然后渐庆赏以先之，严刑罚以纠之；存亡继绝，卫弱禁暴，而无兼并之心，则诸侯亲之矣。修友敌之道以敬接诸侯，则诸侯说之矣。所以亲之者，以不并也；并之见，则诸侯疏矣。所以说之者，以友敌也；臣之见，则诸侯离矣。故明其不并之行，信其友敌之道，天下无王霸主，则常胜矣，是知霸道者也。”^③他认为王道高于霸道，但王霸可以兼用。如此，“上可以王，下可以霸”^④。

儒家讲王道为上，主张以德服人。然而，“德”只是政治的最完美境界，它需要通过“仁”和“礼”而得以实现。“仁”者，“爱人”。^⑤在孔子看来，“仁”应从“爱亲”开始，由近及远而推广到“爱众”。孔子曾说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”^⑥“己所不欲，勿施于人。”^⑦就是说，自己所期许的，就应当同样尊重和帮助别人的同样期许；自己不喜欢的，也不要将此强加于他人。由此可见，孔子之“仁”体现了对他人的尊重。孟子则把“仁”由个人情感层面提升到政治层面，提出了“仁政”学说。他认为：“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷。”^⑧统治者只要向百姓施行“仁政”，就可使天下归服。因此，“仁者

① 《荀子·王制》。

② 《荀子·王制》。

③ 《荀子·王制》。

④ 《荀子·王霸》。

⑤ 《论语·颜渊》。

⑥ 《论语·雍也》。

⑦ 《论语·颜渊》。

⑧ 《孟子·离娄上》。

无敌”^①。荀子也认为,“先王之道,仁义之统”^②,通过“仁政”可以实现王道。

如果说“仁”是内在的宗教性道德,那么“礼”则是外在的社会准则。^③“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经,而民实则之。”^④由此可见,“礼”不仅是自然法则,更是人们的行动规范。“孔子曰:夫礼,先王以承天之道,以治人之情。故失之者死,得之者生。”^⑤在孔子看来,“礼”直接关乎社会的存亡。根据《礼记》的记载,“道德仁义,非礼不成;教训正俗,非礼不备;分争辨讼,非礼不决;君臣、上下、父子、兄弟,非礼不定;宦学事师,非礼不亲;班朝治军,莅官行法,非礼威严不行;祷祠祭祀,供给鬼神,非礼不诚不庄”^⑥。因此,“礼”也是维系天下秩序的制度保障。

如何施行“礼”?孔子曾说:“礼之用,和为贵,先王之道斯为美。”^⑦就是说,“礼”的作用,以恰到好处为可贵。这里所说的“和”,《礼记》的解释是:“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。”^⑧于此可见,“中”实指控制自己喜怒哀乐的理性,而“和”是指对已表现出来的喜怒哀乐等情感有所节度。因此,“和”意味着处理人际社会关系的理性原则。而在荀子的思想中,“和”也意味着天人关系的和谐,“万物各得其和以生”^⑨。显然,“和”的思想实则意味着不同事物和人事之间的和谐协调观念。“和”在“王道”思想体系中也有重要的位置,它是实现“王道”思想的基本出发点。《尚书·尧典》云:“克明俊德,以亲九族。九族既睦,平章百姓。

① 《孟子·梁惠王上》。

② 《荀子·荣辱》。

③ 参见李泽厚《论语今读》,安徽文艺出版社1998年版,第277页。

④ 《左传·昭公二十五年》。

⑤ 《礼记·记运》。

⑥ 《礼记·曲礼上》。

⑦ 《论语·学而》。

⑧ 《礼记·中庸》。

⑨ 《荀子·天命》。

百姓昭明，协和万邦。黎民于变时雍。”^①这里所说的“协和万邦”，即是指邦国之间的关系和谐融洽。在《礼记》中，也明确把“柔远人”和“怀诸侯”作为治理天下的九条原则中的两条。他们认为：“柔远人，则四方归之；怀诸侯，则天下畏之。”^②

与儒家不同，法家更主张“霸道”为上。慎到认为，在政治生活中，“贤而居于不肖者，权轻也；不肖而服于贤者，位尊也。尧为匹夫，不能使其邻家；至南面而王，则令行禁止。由此观之，贤不足以服不肖，而势位足以屈贤矣”^③。因此，法家主张在政治与治国方术之中“势”（即权力与威势）最为重要。韩非也认为：“明主之所导致其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何谓刑德？曰：杀戮之谓刑，庆赏之谓德。为人臣者畏诛罚而利庆赏，故人主自用其刑德，则群臣畏其威而归其利矣。”^④在这里，韩非虽然也主张“德”，但他所说的“德”只是“庆赏”而已，近于“利”，而不是儒家所主张的“礼”、“仁”之“德”。韩非之所以把“庆赏”视为“德”，这是由于他认为人性趋利而避害。而韩非所说的“刑”，则凸现了他强调“威”的思想。在对待诸侯国之间关系问题上，韩非也强调“威”、“力”的作用：“故敌国之君王虽说吾义，吾弗入贡而臣；关内之侯虽非吾行，吾必使执禽而朝。是故力多则入朝，力寡则朝于人，故明君务力。夫严家无悍虏，而慈母有败子。吾以此知威势之可以禁暴，而德厚之不足以止乱也。”^⑤在他看来，单纯的“德”和“义”，用在处理诸侯国关系问题上毫无作用。

不过，法家所主张的“霸道”为上，随着奉行法家思想的秦朝灭亡，其对中国封建王朝政治的影响力日渐下降。而儒家所主张的“王道”为上，则占据了封建政治思想的主导位置。

① 《尚书·尧典》。

② 《礼记·中庸》。

③ 《慎子·威德》。

④ 《韩非子·二柄》。

⑤ 《韩非子·显学》。

四、华夷观

华夷观作为专门讨论“华夏”与“四夷”之间关系的政治理论，大约形成于西周后期与春秋之际。早在西周前期，周人就常以“夏”、“诸夏”自称，认为自己是受天命而代殷商，并以此强调自己与夏的文化关系。^① 周人还创造了“华夏”、“诸华”等词，以形容自己文化的高尚与华美。^② 周人对于诸夏以外的种族，开始并未予以贬视。在周人的观念里，“天下”就是由文化上较高的华夏诸邦和落后的蛮夷部族所组成的。^③ 大约在周朝与戎狄关系恶化以后，他们不仅把“夷”、“蛮”、“戎”、“狄”等视为文化落后的部落的代名词，甚至把他们贬为禽兽。^④ 西周末年，以犬戎为主的戎狄势力消灭了西周，这对华夏族是个极大的打击。于是，华夷有别的观念在春秋时代逐渐形成。《左传》中记载：“初，平王之东迁也，辛有适伊川，见被发而祭于野者，曰：不及百年，此其戎乎！其礼先亡矣。”^⑤显然，在周朝人看来，戎人没有礼仪文化。

不过，春秋时期人们多是依据血缘族别来主张华夷之别。如《左传》中记载，公元前587年，鲁成公从晋国回来，打算与楚国结好。一位官员对此提出反对意见：“非我族类，其心必异。楚虽大，非吾族也，

① 《尚书·康诰》中说：“丕显文王，克明德慎罚，用肇我区夏”，意思是说周文王为我有夏缔造了疆域。《尚书·立政》中也说：“帝钦罚之，乃诃我有夏，式商受命，奄甸万姓”，言下之意，天帝降罚于殷，命令我们这些代表夏的周人来使用商朝的天命，抚治万民。

② 在《左传》和《国语》中常有“华夏”、“诸华”等词汇。如《左传》“襄公二十六年”条载：“楚失华夏，则析公之为也。”“昭公三十年”条有：“此于诸华，光又甚大。”

③ 《国语》卷一六《郑语》记载：西周末年，周的太史史伯曾说：“当成周者，南有荆、蛮、申、吕、应、邓、陈、蔡、随、唐，北有卫、燕、狄、鲜虞、潞、洛、泉、徐、蒲，西有虞、虢、晋、隗、霍、杨、魏、芮，东有齐、鲁、曹、宋、滕、薛、邹、莒，是非王之支子母弟甥舅也，则皆蛮、荆、戎、狄之人也。非亲则疏，不可入也。”

④ 如东周初年，襄王（前651～前619）欲纳狄女为后，大夫富辰在谏书中就说：“狄，豺狼之德也”；“狄，封豕豺狼也”。（《国语》卷二《周语》“富辰谏襄王以狄伐郑及以狄女为后”篇）

⑤ 《左传·僖公二十二年》。