

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 「大一統」觀念的來源及其內容

doi:10.7013/CCTHCWHSNK.199903.0335

中正大學中文學術年刊, (2), 1999

作者/Author：謝大寧

頁數/Page：335-351

出版日期/Publication Date：1999/03

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.7013/CCTHCWHSNK.199903.0335>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



「大一統」觀念的來源及其內容

謝大寧

國立中正大學中國文學系

摘 要

近幾年來臺灣的統獨爭議，乃至兩岸間務實外交的交鋒，幾乎皆圍繞在主權這一個概念之上。就中華民國的立場而言，我們當然自認為是一個主權國家，而中共則利用其外交上之優勢，處心積慮地想要將我們矮化為無主權的地方政府，於是遂寢成一種無解之局。在這局面下，由於中共的僵化立場，往往進一步促使臺灣島內獨立聲浪的高漲，從而「反霸權一爭主權」遂成某種最廉價也最流行的政治主張。然而任誰也都看得出來，由於主權概念的強烈排他性，這樣的爭持顯然涵蘊著某種玉石俱焚的危險性，然則我們真的找不出一些對中國未來比較有益的解決之道嗎？

記得曾多次看到石之瑜教授為文，討論到主權這一西方概念的危險性。這個誕生於西方民族國家概念下的主權意識，的確曾在西方近代歷史上扮演了重要角色，但它的局限性事實上也已逐漸顯現了出來。在今天許多國際爭端上，這個概念常常並沒有解決問題的能力，反而卻常是問題益形複雜的導火線。然而很不幸的，我們不但沒有意識到這個概念和中國傳統國家概念的距離，而且進一步我們卻還希望它能作為解決我們民族內部問題的工具，這不是

自找麻煩的作法嗎？然則我們豈不應想想，到底什麼才叫作「統」？兩岸的統一問題真有必要和主權概念掛鉤嗎？尤其我們要問的是，當中共把統一視為是中國終於由帝國主義中爭回完全主權的象徵，因此有理由將統一問題上綱上限時，它真的知道在傳統文化中「統」的意義所在嗎？「統」是一種什麼樣的「民族大義」呢？此外，我們亦要問，當獨派人物為了爭所謂的臺灣主權，而不惜去虛構一個「新興民族」時，他們是否真知道「統」在主權統一的意義以外，還有什麼他們不該反對的意義？

筆者實在不是很懂得現實政治，但看著中國人為著這麼一個外來概念，如此無窮盡地虛耗下去，卻從不去仔細想想老祖先們通過「大一統」這個概念所要告訴我們的智慧，總不免有種「拋卻自家無盡藏，沿門托鉢效貧兒」的感慨，也有種心所謂危的感傷，因此很想藉此機會，略述一下我對「大一統」之義的了解，並說明此一概念所可能帶來的啓示。我當然不敢奢望本文的檢討，能對現實的統獨爭議發生什麼作用，今天兩岸的主流政治人物早已不對傳統懷抱任何溫情了，但說出來總也代表我個人對歷史、對後人的一些交代吧！如果歷史還是要開中國人的大玩笑，那麼至少我可以有這麼一個脫罪的證據。

—

我想直接以一種破題的方式說，「大一統」的原始意思絕對和主權問題無涉，甚至它也根本不太能算是一個政治概念，因此我們不能錯解說中國人自古便有一種要統一的意識型態，如果要說它是一個含著宗教意義的道德概念、文化概念，也許還恰當一些。何以言之呢？

關於這點，我們有必要作一些簡單的考證工作。從字源的觀點看，《說文》對統字的說法乃是「統，紀也」；紀的原始意思是指「絲耑」，也就是說若不能找到絲端之所在，則絲也就抽不成了。故《淮南子·泰族》云「抽其統紀則不成絲」也。大約也就是因著這意思，所以紀字很早便被發展到天文曆

法之上，如《尚書·洪範》云「協用五紀」，五紀即指「歲、月、日、星辰、歷數」而言，其中「星」乃指二十八列宿，「辰」則指十二辰，這兩者一象歲時節氣，一則象日月所會，它們剛好是指歷法的兩個核心部份，因此名之爲紀者，顯然是指日月所行、節氣所交，皆準於算數而不亂。從這樣的意思出發，我們乃能知道「紀年」一詞之所指，原來它表示的乃是天命對人間的某種指引，這樣的看法當然是誕生於農業社會的一種素樸之天命信仰。而如所周知者，紀年之義和中國的史學精神是斷不開的，陳鴻在其《大統紀》序中云：

學乎史氏，志在編年。貞元丁酉歲，乃修大紀三十卷，正統年代隨甲子，紀年書事，條貫興廢，舉王制之大綱。（註一）

這其中實在表現了一個很奇特的思維，我們當然必須問，何以歷史非得和紀年聯繫在一起呢？難道只是因爲時間是歷史的基本條件而已嗎？看來如果我們注意到紀年一詞的信仰意涵，便會了解事實並不會如此簡單，紀年在中國人的歷史意識中，顯然不會只是個消極的時間座標而已，它似乎更含著某種價值性的成素在。司馬遷說它作史記的第一個目的，乃是爲了究天人之際，這說法其實便已經表現出了一種特殊的歷史目的論，如果說紀年表示的是某種「天文的條貫」，則歷史便顯然正是此一條貫在人間的呼應，於是通過對此一人間條貫的展示，乃足以完成某種意義的向「天命信仰」的回歸。換言之，在他們看來，歷史正是天命在人間的一種展示其自己的方式；而我們也正可在這麼一個近似海德格的命題中，看到「統紀之學」的第一個特殊意涵。於是我們可以說，「統」的第一個意思，其實是在相應於「天命」這個概念時出現的。關於此義，我們還可以進一步來看。

於此，筆者注意到的乃是傳統陰陽家的一些說法。陰陽家從鄒衍開始，便有所謂「五德終始」之說，這是一套很特殊的歷史哲學，《史記·孟荀列

註一：見《唐文粹》卷九十五。

傳》云「稱引天地剖判已來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲」，這也就是說歷史之變遷，純然是依循著帝王所繫屬之德而轉移的，饒宗頤先生曾歸納其移轉之原則為：

1. 確定每一代帝王之運命，自有其在五行上所屬之先天德性。
2. 根據五行相勝，互相生剋，推衍為五德始終，創為帝王更迭之循環說。
3. 以一年之「紀」，擴大為歷年之「紀」，成為大型之終始說。(註二)

這樣一種機械式的歷史循環說，在今天看來，當然是有些奇怪的，但我們若是了解「德」這一概念的古義的話，則此一想法倒也無足為奇。筆者曾在拙文〈儒學的基源問題——德的哲學史意涵〉中(註三)，詳細考證了德字的古義，並確認了其實「德」字從來都是關聯著「天命」之義而說的。在現存的文獻裡，從周初開始，「德命」一概念便佔據著首要的位置，它意味著任何現實裡的政治權力皆根源於其所受有之天命。由此來看，陰陽家的說法其實只是保留了德的古義，而進一步給它作了一個機械式的天命移轉之系統而已。

不過有一點是值得特別注意的，當鄒衍借助著對「紀」義之擴大入一個天命循環的系統中，所謂的「統紀之學」乃有了一個新面貌，亦即它和「運」這一概念結合了起來。於此，「運」所表示的當然並非時間的流轉，而是指著天命的流轉。換言之，「統」並不是一成不變的，它會隨著天命的移轉而「運」，這也就是《禮記·禮運》「三世」之說之所本。五德終始說的此一擴展，更明確的證據乃在董仲舒「通三統」的說法上。毫無疑問地，通三統的說法乃是五德終始說的一種變形，就實際的歷史解釋言，五德終始說發展為以五帝為核心的系統，而三統說則著眼於三代。依三統的說法，三代乃各據天地人中的一種德命，董仲舒《春秋繁露·三代改制質文》云：

註二：饒宗頤《中國史學上的正統論》頁十。

註三：拙文見《鵝湖學誌》第十六期，頁一至五十一。

王者以制，一商一夏，一質一文，商質者主天，夏文者主地，春秋者主人。

在這三種德命所表示的三統中，董仲舒很清楚地指出來了，其統紀乃是在質文的相流轉之中。我們有明確的證據顯示，此一文質之運的概念是源自於鄒衍的，《漢書·嚴安傳》載安之上書，其中曾引用鄒衍之說云：

政教文質者，所以云救也。當時則用，過則舍之，有易則易也。

所謂文質相救，顯然即是董仲舒之所本。依此說，則我們可說，「統」其實正是表示了天命自己給自己的一種救濟，也就是說統之運表示的乃是天命完成其自己的過程，只是它是假手人世之歷史來表現而已。在這裡，我們乃能充分看到統這一概念的宗教意涵，它表示的是一條天人之間所由以聯繫的軌則，而正是這條軌則乃使歷史表現出了一個目的論的向度。

大約正是在上述這一意思中，乃出現了「正統」這一概念。正統之正，實際上是對比於「閏」而來的。何謂閏呢？這當然是個曆法上的概念，而由曆法之閏聯繫到統這個概念上，又表示了什麼意思呢？劉歆《世經》云：

祭典曰：共工氏伯九域。言雖有水德，在火木之間，非其序也。

易曰：炮犧氏沒，神農氏作。言共工伯而不王，雖有水德，非其序也。

以火承木，故為炎帝。

饒宗頤先生考證說：

（祭法）但云：共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以為社。共工非王而僅為霸，雖有水德，但不得承統為序，而夾在太昊之木及炎帝之火之中間，故被目為閏位。《易·繫辭傳》言：包犧沒，神農氏作。神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作。世經斷章取義，以神農接炮犧之統，故稱共工不王，自不得其序，此共工為閏位之說，原出於劉歆也。

班固于〈郊祀志〉贊言：共工氏以水德間于木火，與秦同運，非其次序。則秦與共工同為水德，漢人指其不當次序，此為劉歆之閏水說，後代五德正閏，即由此而起也。（註四）

在上述的說法中，值得注意的倒不是歷史上有沒有共工這號人物，而是關於閏位說法的背後意義。很顯然地，閏位的說法乃是為了一個特殊考慮，亦即一方面無法否認秦受有天命的事實，但另一方面卻又不願意承認秦在統上的地位，所以乃要設計出這麼一個說法。這也就是說閏表示的乃是一種偏而不正之統，它和正統之別，則在於王霸之辨上，王者之受有天命乃為正統，而霸者之受有天命，則成閏統。於是，我們乃從正閏之別上，看到了王霸的價值判斷。換言之，統這個概念除了帶著濃厚的宗教意涵外，復又加上了另一類的內涵，而這類內涵亦顯然是文化性、道德性居多，但卻和政治性不太有關涉的。這也就是說，古人所追求的統，並不是要求什麼政治上的一統，而是要在歷史中建構某種目的論的向度，同時更在這一向度中，貫注以某種道德性的內涵。於是這便可以進一步再作申論。

二

經由上述對「統」的考證，乃引領我們進入到所謂的「王霸之辨」上。關於王霸問題，這無疑是先秦儒家的一個老命題，論其內容，則可直接溯及孔子的說法。

一般而言，儒家對霸的態度是有些游移的。一方面，孟子說「仲尼之徒無道桓文之事」，另一方面，孔子亦曾誇讚管仲的九合諸侯，一匡天下，並說「微管仲，吾其被髮左衽矣」。這裡字面上雖有些矛盾，但我們亦可如此詮釋，亦即從實際政治上言，桓文之霸業，當然只是政治上的權謀，儘管孔子亦

註四：見饒氏前引書頁十七。

言齊桓公是「正而不譎」，但嚴格言之，齊桓之「正」也實在沒什麼了不起，因此孟子說無道桓文之事，這是很可以理解的，霸業在政治上並沒有什麼值得謳歌處，桓文只是把周天子當成一個政治道具而已。然而若從文化意義上看，則通過霸業，至少維繫了「周文精神」於不墜，這也就是說，如果王業在現實上畢竟不可求，則退而求其次，桓文之霸業終究還能顯示一些王者的精神，所以孔子還願給霸者一些肯定，這當然也顯示了孔子論史的寬厚。不過無論如何，王業畢竟是儒家在外王上的理想，因此孔孟總還是殷殷期盼於聖王的德治，亦即期望於現實中真有王者願真心踐履周文的禮樂文制，從這標準上看，我們也可以說孟子之語一方面既表示了某種外王理想，另一方面也許也反映了他對現實政治的失望吧！就孟子的時代言，現實中是既不可能有王者，甚至連桓文之類的霸者亦不可得了，在這狀況下「王霸之辨」乃表現了另一形式的意義，亦即它代表了我們後來所謂的「道統」與「政統」之別。之所以如此，乃因王業已純粹成為某種文化理想而已。我們都曉得，「道統」說的確肇始於孟子，由此看來，這當然不是偶然的。從這角度上說，至少若是孟子來看「正統」這一概念，他一定會只從「道統」的意義來解釋的。換言之，孟子一定會認為只有某種特定的文化理想，乃能代表所謂的正統；正統也者，在孔孟看來，它絕對不會是意指政權之傳承的。

如上所述的「王霸之辨」，事實上也是儒家各派的共識，這其中自然包括荀子在內。儘管孟荀在思想上的歧異性極大，但在將王業視為是某種文化理想的展現這點上，則並沒有什麼根本的不同，而荀子在此一問題的表述上，則是尤其必須注意的，因為他提到了「統類」這樣一個概念，我相信，荀子的統類說對統這一概念內容的發展，曾發生了深切的影響。

什麼是「統類」呢？它完整的說法乃是「禮義之統類」，這是荀子一個最核心的概念。《荀子·王制》云：

以類行雜，以一行萬。始則終，終則始，若環之無端也，舍是而天下以

衰矣。天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。為之，貫之，積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地，君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。君臣、父子、兄弟、夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。故喪祭、朝聘、師旅一也；貴賤、殺生、與奪一也；君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟一也；農農、士士、工工、商商一也。

依此義，則所謂「禮義之統」乃是由君子所造作的一套所以為治的制度，所謂「統禮義，一制度」（註五）是也。而這套制度的內容則在於明確標定每個人在倫理上的「禮儀之身分」——此一身分乃是指每個人在君臣、父子、兄弟、夫婦這些關係中的身分，亦即根源於血源關係而來的一種身分規定。這也就是說荀子以為只要每個人都能依據其倫理上禮儀的身分行事，就自然足以維繫社會秩序於不亂；而由這一身分所形成的統，則會成為執簡以馭繁的「類」並依此而以類行雜，以一行萬，成為治理天下的基本準則。

荀子這樣的想法，當然不是沒有道理的。在我們今天的社會裡，所以維繫社會於不亂者，乃是依憑於每個人的法律身分，換言之，我們是依照法律所規定給我們的權利與義務，來作為我們一般行事的最低限準則。而所謂權利與義務這兩個概念，無疑是個西方的概念。對比而言，就維繫社會秩序的角度著眼，依明確的法律權利與義務之規範以為準則，當然極有助於今天多元化社會體系之運作，因此今天人們普遍皆以為，唯有依法權而來的倫理規範乃具有現代意義，而依倫理性禮儀身分而來的倫理規範則並不具此一功能，甚至以為後者所代表的「差序性倫理」還將干擾現代社會的建構⁶。坦白說，我對類似的

註五：《荀子·儒效》云：「法先王，統禮義，一制度；以淺持博，以古持今，以一持萬；苟仁義之類也，雖在鳥獸之中，若別白黑；倚物怪變，所未嘗聞也，所未嘗見也，卒然起一方，則舉統類而應之，無所僂作；張法而度之，則臆然若合符節，是大儒者也。」

註六：關於「差序性倫理」的說法，請參見黃光國先生《儒家思想與東亞現代化》的討論。

講法向來有些厭煩，我當然並不否認依倫理性禮儀身分以建構一套倫理規範，的確容易造成對人情之過度講求，但我總以為此乃「人病」而非「法病」，理論上說，「差序性倫理」並不必然和依法權而建構的倫理規範相衝突，因此如果說差序性倫理本身並不具現代質素，這自然是事實，但此一事實也未必意味著它完全不適合於現代。這且不言。至少荀子依倫理性禮儀身分所建構的倫理規範，由於它對每個人因倫理性禮儀身分而來的絕對義務之強調，使得禮本身亦具備了某種法的質素，這自然就使得禮得以轉而成為政治社會的穩定力量，此即所謂「明分達治」（註七）是也。換言之，此時之禮事實上即成為了一種「禮法」，荀子即依此一禮法之義，而說所謂的「禮義之統」。

不過，我以為更值得注意的一點，乃是荀子在禮法之建構中，對禮法所賦予的另一意涵，亦即他並不純然只是從現實的角度著眼，在禮義之統中其實更表示了荀子的文化理想，此一理想如果用我們前文的語脈，即是說禮義之統即表示王業與霸業之別，這也就是說禮義之統這一統類，正是正統之所在，或者說荀子即以禮義之統來規範所謂的正統也。何以知之呢？我們且注意如下的幾段話，在〈議兵篇〉中，荀子云：

齊桓、晉文、楚莊、吳闔閭、越勾踐是皆和齊之兵也，可謂入其域矣，
然而未有本統也，故可以霸而不可以王。

這是明白以是否合於禮義之本統，為王霸之分。進一步，在〈不苟篇〉中，荀子復云：

君子位尊而志恭，心小而道大；所聽視者近，而所聞見者遠。是何耶？
則操術然也。故千人萬人之情，一人之情是也。天地始者，今日是也。
百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論於百王之前，若端拜而
議。推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人。

註七：語見《荀子·君道》。

故操彌約，而事彌大。五寸之矩，盡天下之方也。故君子不下室堂，而海內之情舉積此者，則操術然也。

依此義，則禮義之統固由後王所制作，但卻是直接通於百王者，這裡當然明白表示了統之連貫義。於是我們乃看到了荀子假統類說所賦予統這一概念的新內涵，亦即禮義之統直接構成了後王和先王相聯繫的依據。

大凡熟悉中國思想史者，便會知道荀子思想對漢儒的關鍵性影響。漢儒之學甚駁雜，基本上當然是以陰陽五行之說為大宗，也就是勞思光先生所謂的「宇宙論中心」式之思想形態(註八)。然而假如我們知道《禮記》一書在漢儒思想中之重要性，以及此書中有關「禮」和「學」等等思想，大體皆根源於荀子的話，即很容易想到禮義之統的說法和漢儒思想的關聯。其實我們只要注意到司馬遷的一些說法，便可得到清楚的證明。司馬遷無疑是漢代統紀之學的代表，他說「究天人之際，通古今之變」，此一歷史哲學中也無疑含著重要的關於「統」的思想，這一思想的內容主要即表現於《史記》的「八書」之中，其中有關「究天人之際」的部分，我們已約略述之於上文，和此一思想有關的八書內容，主要見諸〈律〉、〈歷〉、〈天官〉、〈封禪〉等篇，而和「通古今之變」有關的部分，則以〈禮書〉為首，此文有云：

余至大行禮官，觀三代損益，乃知緣人情而制禮，依人性而作儀，其所由來尚矣。人道經緯，萬端規矩，無所不貫。誘進以仁義，束縛以刑罰。故德厚者位尊，祿重者寵榮，所以總一海內，而整齊萬民也。

此一思想毫無疑問是根源於荀子的。因此，我們乃顯然可見荀子統類之說，對漢儒形成其「統」之概念的重要影響。

註八：勞思光《中國哲學史》第二卷前言云：「陰陽五行，讖緯災異，本身皆為妖言，若自其基礎觀念論之，則背後亦有一粗劣之哲學觀念，此即宇宙論中心之哲學是也。」

當然，荀子所以建立禮義之統的方式，在哲學上的問題是很顯然的，荀子完全未顧及強調倫理性禮儀身分之絕對義務時，所應該具備的道德哲學，乃至於人性論之基礎，他只錯誤地以所謂「人之性惡，其善者偽也」（註九）的功利性說法，來作為禮義之統的理論基礎，這就使得儒家理論的第一次制度性自覺，相當程度地喪失了它應具的道德性基礎，甚而滑轉成了某種具有強烈意識型態性的理論。以此而言，荀子自應為儒家的道德理想性之褪色，負相當的責任，但若就荀子之仍然努力在將周文的文化理想貫注到制度面這一點來說，則依然仍是無負其儒者之本色的（註十）。而由其統類說所直接衍生出的正統之論，則讓我們很清楚地看到「正統」這一概念所應具有的制度上的文化理想性，王者之具有正統與否，事實上是依其和此一文化理想性相應的程度而定的。於是我們乃了解「統」這一概念的兩面意涵，亦即它表示了中國歷史哲學上的目的論面向，以及歷史實踐上的文化理想面向。我們當然亦須再次強調它們和政治性的面向是沒什麼關涉的，基於此一了解，我們乃能進而論及春秋公羊學的大一統之義。

三

在《公羊傳》中，有兩個說法是很有名的，此即「大居正」和「大一統」之義。《公羊·隱公元年》云：

元年春，王正月，元年者何？君之始年也。春者何？歲之始也。王者孰謂？謂文王也。曷為先言王而後言正月？王正月也。何言乎王正月？大一統也。

註九：語見《荀子·性惡》。

註十：勞思光先生前引書第一卷頁二七〇云：「儒者皆欲肯定價值，荀子不能見心性之真，故立說終失敗，而被迫歸於權威主義，然雖屬失敗者，卻仍是儒學中之失敗者。」

以下即歷敘何以隱公不言即位之故，蓋以隱公雖長而卑，隱公之立純是爲了助成桓公，爲「成公意」，也就是爲了完成「立適以長不以賢，立子以貴不以長」的宗法精神，故不書其即位也。隱公三年，《公羊》復因宋之內亂，而重申此一宗法精神的重要性云「故君子大居正，宋之禍，宣公爲之也」。

這兩個說法事實上即構成了公羊作者詮釋春秋經的主要基調。而依何休的詮釋，王正月、大一統之意乃是：

王者受命，布教施政，所制月也。王者受命，必徙居處，改正朔，殊徽號，變犧牲，異器械，明受之於天，不受之於人。

統者始也，摠繫之辭，王者始受命改制，布政施教於天下，自公侯至於庶人，自山川至於草木昆蟲，莫不一一繫於正月，故云政教之始。

至於「大居正」，何休則云「明脩法守正，最計之要者」。

何休此意，稍明漢代思想者便知道，它實來自於董仲舒，甚至是比董氏更早的賈誼等人（註十一）。在董仲舒的《春秋繁露》中，主要表現了兩個思想基調，一個是他的「天人一體觀」，另一個則是「綱常觀」。前者如《繁露·離合根》云：

天高其位而下其施，藏其形而見其光。高其位所以為尊也，下其施所以為仁也，藏其形所以為神，見其光所以為明。故位尊而施仁，藏神而見光者，天之行也。故為人主者法天之行，是故內深藏所以為神，外博觀所以為明也。任群賢所以為受成，乃不自勞於事，所以為尊也。汎愛群生，不以喜怒賞罰，所以為仁也。

此一思想董仲舒也直接和春秋學掛鉤，如其云：

註十一：賈誼《新書·胎教雜事》云：「易曰：正其本而萬物理，失之毫釐，差以千里，故君子慎始也。春秋之元，詩之關雎，禮之冠婚，易之乾坤，皆慎始敬終。」這一觀念實已開啓後來董仲舒等人對春秋之元的解釋。

是故春秋之道，以元之深正天之端，以天之端正王之政，以王之政正諸侯之位，五者俱正而化大行。（《繁露·二端》）

所謂新王必改制者，非改其道，非變其理，受命於天，易姓更王，非繼前王而王也。....故必徙居處，更稱號，改正朔，易服色。....大改制於初，所以明天命也，更作樂於終，所以見天功也。....正朔服色之改受命應天，制禮作樂之異人心之動也，二者離而復合，所為一也。（《繁露·楚莊王》）

董仲舒〈天人三策〉即據此而云「春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也」（註十二）。毫無疑問地，何休正是本於此意以說大一統之義，換言之，何休大一統之義的第一個面向正是來自於天人一體觀。其次，〈天人三策〉亦云「道者所繇適於治之路也，仁義禮樂皆其具也。故聖王已沒而子孫長久安寧數百歲，此皆禮樂教化之功」，此處所謂之「仁義禮樂」，如《繁露》所云乃是：

君子求仁義之別，以紀人我之間，然後辨乎內外之分，而著於順逆之處也。（《繁露·仁義法》）

父者子之天也，天者父之天也，無天而生，未之有也。天者萬物之祖，萬物非天不生。獨陰不生，獨陽不生，陰陽與天地參然後生。故曰父之子也可尊，母之子也可卑。尊者取尊號，卑者取卑號。（《繁露·順命》）

依此義，顯然其所謂「仁義禮樂」仍是一種綱常倫理觀，也就是導源於禮義之統的一種強調尊卑位分之觀點，而何休當然也是依本於此一尊卑位分之強調，以說大一統之義下的居正之義。於是，我們可以說何休大一統之義的第二個面向便是所謂的綱常觀。

註十二：〈天人三策〉文見《漢書·董仲舒傳》。

綜合如上的說法，則我們乃可明確看到，漢儒所謂的公羊大一統之義，其所貴者正是我們在前兩節中所一再強調的「統」的二義。這二義純是宗教的和文化的，然則我們能說大一統的說法只是爲了追求政治上的統一嗎？如果說大一統之義真有一些政治意涵，則它只能說要求必須儘可能將一套倫理義的禮義之統，貫徹爲政治上的禮法制度，換言之，這是一種制度上的考量，而不是政權上的考量，當然更不是主權上的考量也。

不過，亦有一個狀況是必須注意的，《史記·李斯列傳》載李斯之說秦王云：

會諸侯服秦，譬若郡縣。夫以秦之彊，大王之賢，由灶上騷除，足以滅諸侯成帝業，為天下一統，此萬世之一時也。

這段話中的「一統」之義，倒是和今天的用法是一致的，饒宗頤先生亦云「從空間以言天下一統之稱，恐亦導源於此」（註十三），然而這似乎只是一個特例，後世亦少如此之論，比如說歐陽修的正統之論，雖亦曾遭到章望之等人的攻擊，但他的一項原則性說法，倒幾乎是所有正統論的共識，其〈正統辨〉云：

正統曰：統天下而得其正，故繫正焉。統而不得其正者，猶弗統乎爾。繼周而後，帝王自高其功德，自代統而得其正者，難乎其人哉！（註十四）

這表示傳統是決不認可只從權力的角度上來說統的，「任德不任力」總是我國歷史哲學中的一項很可寶貴的傳統，饒宗頤先生云：

正統理論之精髓，在於闡釋如何始可以承統，又如何方可謂之正之真

註十三：見饒氏前引書頁三。

註十四：文見《歐陽文忠公集》卷七。

理。持此論者，皆凜然有不可侵犯之態度。（註十五）

此洵為知言。因此，我乃必須回到本文第一節的開頭，來重覆我的一個說法，亦即無論是說「統一」或是「一統」，它的傳統內含都不應該從政治面的主權之爭來看，而應從制度面的究竟孰能展現某種文化理想以及歷史目的論上來看，我相信本文的論證應已充分展示了此一意旨，雖然這的確是個看來頗為「迂闊」的意旨，但這其中是否真有一些不可動搖的真理性在，看來仍是值得深思的。

四

在釐清了有關大一統之義的來源與內容之後，我亦必須坦白說，這樣的大一統之義是有嚴重問題的。關於此一問題，從宗教的面向上看，由於大一統的說法和一套特定的天人一體觀底結合，遂使得由它所說的一套歷史目的論，加上了無謂的神祕色彩，這當然相當程度地限制了它的發展空間。其實我相信《公羊傳》原本在由王正月以說大一統時，恐怕還沒有這些來自陰陽家的神祕色彩，而純由天命以說一套歷史目的論，事實上不只具有深刻的意義，而且還可以有相當大的詮釋空間，然而可惜的是，我們卻看到推斷各朝代的德命，往往成為後世正統論討論的主要內容之一，這豈不是成了某種巫術式的歷史目的論了嗎？不過對比而言，這一面的問題其影響還是小的，更麻煩的問題則在大一統的倫理面向上。

就此一面向而言，由於大一統之義結合了一套綱常觀，乃使得王權取得了倫理上的絕對尊位。王權之所以能由依血源關係之擴大而構思的禮義之統中，取得此一尊位，其實是來自於一個歷史的偶然成素，也就是在周代封建政治中，王和貴族間是有血源關係的，而後來的綱常觀遂將此一偶然成素固定化

註十五：見饒氏前引書頁五十七。

了下來，使王得以同時佔據了倫理的尊位，這遂演成了一套尊君卑臣的綱常倫理，並因此而造成了中國政治上難以克服的問題(註十六)。其實如徐復觀先生所經常指出的，綱常觀的背後，事實上並不見得是爲了鞏固專制政治(註十七)，董仲舒每每在說「屈民而伸君」之時，也還要強調「屈君而伸天」之義(註十八)，這當然都應該解釋爲爲節制王權所作的努力，但實質上，王權畢竟因此而坐大至無從節制的局面。就這點而論，大一統之義在中國文化的發展中，究竟應如何評價，自然是有疑義的。這也就是說，大一統之義的本身也許只是企圖在歷史實踐中，貫注一套文化理想，然而卻因爲對於權力的缺乏警覺，遂使它產生了一個政治上的惡果，這實在也是個大不幸。

不過無論如何，上述的反省與批判，並不能掩蓋一個事實，亦即大一統之義其本質乃是一個宗教性和文化性的概念，它所產生的政治性弊害，亦是來自於想要建立一套禮義之統的文化理想。如果我們撇開上述的弊害不論，則此一概念所象徵的文化意涵，終究代表了中國知識階層在搏成一個國族的過程中，所作的自覺性努力，以此而論，大一統之義還是值得三致其意的。我們要知道，古人只說天下一統，而不說國家一統，這裡是有深意的。顧亭林說亡國乃是廟堂之人的責任，但亡天下卻是士大夫的責任，何以如此呢？這當然是因爲在傳統的用法中，國是個政治性概念，而天下則是一個文化性概念之故。然則我們豈能只用「一統江湖」式的想法來作賤大一統之義呢？

然而很不幸地，今天兩岸的主政當局，皆只以秦王朝中李斯所說的一統之義來理解此一概念，並進而將它和西方的主權概念掛鉤，遂使整個有關統與「反統」的爭議，根本看不到什麼文化理想的面向，而只成了政治場域中的權

註十六：關於此一問題的討論，請詳見余英時先生《歷史與思想》中〈反智論與中國政治傳統〉一文的討論。

註十七：徐先生在其所著《兩漢思想史》中經常表達此義，可參看。

註十八：《繁露·玉杯》云：「春秋之法，以人隨君，以君隨天，曰緣臣民之心不可一日無君。……故屈民而伸君，屈君而伸天，春秋大義也。」

力競逐。就算在這一過程中偶而出現的所謂兩岸之爭乃是制度之爭之類的點綴性說法，也讓人看不到多少對文化理想的真誠和討論，難道兩岸的中國人在重建中國的這一議題上，真已缺乏自信到非得乞靈於主權這一概念不可的地步了嗎？傳統對大一統內涵的理解，如前所述，也許的確存在著不少問題，但由這一概念所指引出來的大方向，則恐怕仍是中國人在思考建國問題時，所應該仔細體會的。未來的中國將會有一個什麼樣的統，我們當然還不知道，但既然要說統，便絕對不應該說什麼一國兩制，也不應該只是片面移植西方的制度，統是必須具有文化深度和文化傳承的，如果我們能夠讓所謂的「一國良制」的思考，取代現在在主權上的競逐，並進而讓這一良制貫注進文化理想的內涵，則這種統又有誰應該反對呢？除非他已是喪心病狂，數典忘祖了吧！但在今天，又有誰真願意來考慮此一迂闊之論，而放下對主權之敏感呢？我深為這一問題的前景悲！