

中國正統思想的本義、爭論與轉型

——以儒家思想為核心的論述

謝 政 諭*

- 一、前 言
- 二、儒家正統說本義
 - (一)以正名為本份的正統思想
 - (二)以道統為基礎的正統思想
 - (三)以大一統為建構的正統思想
- 三、對正統說的曲解與論爭
 - (一)「大一統」淪為追求統一的「雙統說」，「大居正」之意漸失
 - (二)道統說演變為排斥異端說
 - (三)偏離道統的諸多「變統論」
- 四、正統論的繼承與轉化
 - (一)「批判性繼承」與「創造性轉化」使正統得以轉型
 - (二)批判性繼承的「德治」觀—「大居正」價值的再思考
 - (三)創造性轉化的「法治觀」—「大一統」價值的再考量
- 五、結論

自春秋時代以降，正統思想的內涵與貫穿，影響中國政治頗大，形成中國政治史一大特色，歷代發展衍義頗多，加上部分國君或史官有意導致「功能性的模糊」以正其身、正其朝，致使正統觀念，論爭不斷。薩孟武教授曾經指出：正統乃含有兩個觀念，一是倫理的觀念，取天下以「正」二是政治的觀念，統天下於一，也就是兼及「王道理想」—「大居正」與「政治現實」—「大一統」才不致誤解正統思想的兩義。

正統觀念，不但重覆出現於中國每一朝代，同時對鄰近的日、韓、越也產生極大影響；其論爭也不因中國滿清專制王朝之結束而止息，民國以降，蔣介石、毛澤東新、舊三民主義之爭，聯合國中國代表權中漢賊不兩立之議……等，都與正統思想有關。因此正統思想研究，有其深遠價值，本文重點即以「儒家」思想中—正統論為分析之主軸，探討此一思想之本義，及其與道統的關係，並述其導致的論爭，且輔以現代政治合法性(legitimacy)的觀念，探究此一觀念如何經由批判性繼承與創造性轉化而得以轉型，以符當代合法性之需要，這是本文論述的旨趣所在。

*東吳大學政治系專任副教授

關鍵字：正統、道統、合法性、爭論、史官、漢賊

一、前言

中國歷史特色，表現于史學史之上，以「正統」之論點，歷代討論，最為熱烈。歐陽修認為：「正統之說始於〈春秋〉作」是矣。（饒宗頤，1977：1）何以歷代帝王改朝換代之時，要如此重視「正統」之說？原因在於中國歷史，從春秋開始，就不只是事實和事件的描述，而是一種價值批判，這價值批判的標準，包括正統、王道、德治、仁政以及天命等思想。其中「正統」思想形成帝王統治地位、權威正當性、合法性（相當於西文之 *legitimacy*）的象徵。孟子滕文公篇中說：「……世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。」史觀有著典範作用的司馬遷亦認為〈春秋〉一書，是一部道義哲理的評判，他答壺遂說：「夫〈春秋〉，上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢驕不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也。……〈春秋〉以道義撥亂世，反之正，莫近於〈春秋〉……不通於春秋之義者，必蒙首惡之名，……必陷篡弑之誅，死罪之名。」由此論述知道處於王道衰微，王官消沈，大義不明，是非不分之際。「孔子成春秋而亂臣賊子懼」，〈春秋〉人義夜端正政治秩序，建構統治正當性之作。然而孔子並未明言「正統」，直到〈春秋公羊傳〉才對「正」與「統」作了詮釋，隱公元年公羊傳曰：

「何言乎王正月？大一統也。」

隱公三年公羊傳曰：

「故君子大居正。」

這裡的「居正」與「一統」是指統治者必需明修法守正，又要建元正朔，作為政教之始。前者指道德操守，後者指紀元創業。（陳學霖，民 82：132）名政治學者薩孟武亦要言指出：正統乃含有兩個觀念，一是倫理的觀念，取天下以「正」，二是政治的觀念，「統」天下於一。（氏著，民 71：34）這兼及道德光環與天下大業的「正統」觀念，就成為中國歷代改朝換政時，帝王或史官常加以沿用的統治合法性的依循。這可說是儒家對中國「正統」觀的解釋源流。另一脈絡是源於戰國時代陰陽家的齊人鄒衍的「五德終始」說，五行為金、木、水、火、土，首見於「尚書」，鄒衍根據五行相生相剋的概念來解釋政權轉移的關係，以做為王朝「正統」興衰遞嬗的道理。^(註一)此觀念流傳於朝代更迭及盛行於中國民間社會。除上述二種正統論之外，有關政治帝王統繼「法源」尚有殷商上帝傳授說，周代的天命說，以及人歸說、聖立說、革命說等（蕭公權，民 59:28-42；Chan Hok-lam, 1984：19-48），本文以影響最深遠的儒家「正統」說為主要論述，探討此一思想的本義及其導致論爭之所在，不以歷代史家一一敘述論爭正統的發展、變遷，是以正統義理為評斷，

註一：鄒衍認為天地間有五種元素或原動力：金木水火土名為「五德」或「五行」，依次運轉，從所不勝，稱為「五德相勝」（或相剋），周而復始。這一理論，不但用於解釋自然界的各類變化，還作為說明統治王朝的興衰。鄒氏曾將五德和遠古傳承帝王相配，顯示兩者的關係，如黃帝以土德王，禹以木王，湯以金王，文王以火王。他又將各德配以陰陽正色，如土尚黃，木尚青，金尚白，火尚赤，指出每一德王者必著明所尚之色，而且有同類色的符瑞相應，表示居於德運的正常。這五行代表五種自然的勢力，各個具有盛衰之運，每個自然力量盛行之時，一切天道人事都要受它的支配，政治興衰，改朝換代亦依五行而不可免。這觀念亦成為宗教迷思（*myth*）影響著中國人的政治帝王循環觀。參閱：孫廣德，民國 69 年；陳學霖，民國 82 年第 1 篇；Benjamin I. Schwarz, 1985，chap 5。

並述及正統說在當代政治上的意義與轉型趨向，這是本文研究的旨趣所在。

二、儒家正統說本義

論者指出，有關正統問題之爭論，從司馬遷對正統之觀念到清人對正統問題之解釋，可看出正統問題是和政治分不開的。……所以無論是正統、閏統、偏統、霸統、竊統、無統……都是一種掩飾之政治手段。最終目的就是強調當朝之偉大，當朝乃受命於天，當朝乃正統之所在。這種觀念，不但重覆地出現於中國每一朝代，同時對鄰近的國家一日、韓、越，也產生了極大的影響。（趙令揚，1976：72-73）正統論論爭並不因中國滿清專制王朝之結束而止息，民國以降，蔣介石、毛澤東的新、舊三民主義之爭、聯合國中國代表權、漢賊不兩立之堅持，以及近日新黨有「正統」國民黨之議等，都是此觀念的持續影響所致。由於歷史太長、歷代帝王變異太多、太大，有關「正統」的本義如何，使用者在有意「功能性的模糊」之下，常以扭曲的「正統」之名，行權力爭奪之實，或做為種種掩飾之用，本章即在於理清「正統」的本義，以正視聽。正統不應有不當的衍義，亦非有強調本朝、本身之偉大之混淆。筆者認為正統要義有三：

（一）以正名為本份的正統思想

儒家正名論，是以正名分之名為要，孔子眼看當時社會秩序混亂，禮崩樂壞，君不君，臣不臣，是天下亂源之要因，孔子說：

「天下有道，則禮樂征伐，自天子出。天下無道，則禮樂征伐，自諸侯出。」（季氏篇）

處此情形，孔子以為苟欲「撥亂世而反之正」，則莫如使天子有天子之名實，諸侯有諸侯之責任，使實皆如其名，此即所謂正名主義。論語中說：

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎？」（子路篇）

齊景公問政於孔子，孔子對曰：「君君、臣臣、父父、子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有采，吾豈得而食諸？」（顏淵篇）

若使君臣父子……皆如其名，皆盡其份，則由「盡己」以「推人」，政治將趨於安定。

子曰：「子為政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」（顏淵篇）

「上好禮，則民莫敢不敬，上好義，則民莫敢不服，上好信，則民莫效不用情。」（子路篇）

「必也正名乎？名不正，則言不順……則民無所措手足。」（子路篇）

孔子認為居高位者，應具高德，上行下效，天下才可望治。要求君王、身作則，表率群倫，是正名的深遠涵義。孔子依魯史，修春秋，在約 240 年的歷史中，於字裡行間寓褒貶，對各事件給予道德評價，其判準之一就在於正名份。

莊子天下篇道：「春秋以道名分。」薩孟武先生進一步指出：「春秋之世，列國日尋干戈，爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城，民心厭戰，無不希望和平，而諸侯僭天子，陪臣僭諸侯，臣弑君者有之，子弑其父者有之，所以孔子主張正名。」（氏著，民 66：29）名分敗壞，天下大亂，所以孔子修春秋，以正名分。名分的內涵，學者認為：以今語解孔子之「正名」，是按盛周封建天下之制度，而調整君臣上下之權利義務之謂。（蕭公權，民 69：57）君君、臣臣……正名觀，是端正「名與實」、「位與責」的對應關係，因此，第一字的君臣，係指個人在政治上的名位，第二個字君和臣，係指政治名位下的職責及其所當具有的才能與道德。此思想，就是春秋公羊傳隱公三年所言：君子「大居正」的思想源頭及其本義之一。孔子面對政治亂局時，不主張興兵討伐，以暴止暴，孔子不說：「政者，權力、武力也。」而說：「政者，正也」，這種立基於人倫、王道之正，而不興霸道，或引神秘傳說，徒託空言的做法，就是儒家「正統」說的要義之一。

（二）以道統為基礎的正統思想

君臣位子的確立，角色職責亦認清後，即構成傳統政治的統治格局—「政統」。因古代專制君主，政統一政治統治之理，人民無由參之，因而君主時代政統亦可說是治統。（牟宗三，民 80：1-32）在儒家思想裡，政統需要道統的支持，且受道統的規約。余英時先生研究指出：先秦孔、孟思想中，道統是高於政統，政統與道統，顯然成為兩個相涉而又分立的系統，以政統言，王侯是主體，以道統言，則師儒是主體。後來「德」與「位」相待而成的觀念即由此而起。孟子說：「以位，則子君也，我臣也，何敢與君友也；以德，則子事我者也，奚可以與我友。」（萬章下）（余英時，1982：58）德高於位，道高於政，是儒家「政統」論的一大特色。孟子在〈滕文公下篇〉、〈離婁下篇〉、〈盡心下篇〉分述歷代聖王之德行與功業。並述其傳承系列是：堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之大義，於是道統有一連繫傳承之系列。後經漢朝—董仲舒、楊雄等人之獨尊儒術、力闢異端，道統已隱然成形。至唐朝韓愈在「原道」中說：

「夫所謂先王之教者何也？博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。……斯道也，何道也？……堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳焉。荀與楊也，譯焉而不精，語焉而不詳。」

此論，至宋朝時孫復、石介等人之強調，已成往後歷代之道統譜系之脈絡。道統的意義一簡言之是在於文化上的一仁義道德，運用到政治上則相信行仁政的道統即是正統之所在。擴充而言，道統包括：人文主義、民本主義、德治主義、民生主義、民族主義、理智主義等。^{（註二）}也就

註二：任卓宣先生研究傳統「道統」觀念，說它是中國一套政治哲學的價值觀念，它可以擴充解釋包括：1.人文主義—著重人及其現世生活，「未能事人，焉能事鬼？」「好生之德」「利用厚生」思想是。2.民本主義—即以人民為施政之根本，「天視自我民視，天聽自我民聽」、「保民而王，莫之能禦」。3.德治主義—即以德為治的王道，而非以力為治的霸道，「為政以德」「德日新，萬邦惟懷」。4.民生主義—注重人民生活，「足食，足兵，足信」、「黎民不饑不寒，王道之始也。」5.民族主義—即注重血，尤其是文化相同者之共同利益與安危，如「以親九族」、「平章

是說，在儒家思想中君主不過是統治的象徵，君主統治人民，必須本於行「道統」之要義者才能稱為「正統」之所在。歷代正統論者，絕大都肯定此點，例如：

習鑿齒（東晉，？-384）之認為繼統者，必道足以代王之德。

歐陽修（北宋，1007-1072）主張王者之興，必有盛德以受天命。

章望之（北宋，1049 前後）認定以功德而得天下者為正統。

鄭思肖（宋末元初，1241-1318）認為：與正統者，配天地，立人極，所以教天下以至正之道。

楊奐（元，1296-1370）主張；王道之所在，治統之所在也。

方孝孺（明，1357-1406）認為：建道德之中，立扛義之極，操正教之原，有以過乎天下，斯可以為正統。

王船山（明末清初，1619-1692）「認為天下所極重而不可竊者二：天子之位也，是謂治統；聖人之教，是謂道統，……德足以君天下，功足以安黎民，統一六字，治安百年，復有賢子孫相繼以飾治、興禮樂、敷教化、存人道，遠禽獸，大造於天人者不可忘，則與天下尊之，而合乎人心之大順」

柳詒徵主張：衡統一之時代，必以道德為斷……無道德者雖霸九州，不得列之正統。

饒宗頤，1977；傅鏡暉，民 83；賴啓，民 70；王船山，讀通鑑論，卷 22)

論者以為：我們可以更進一步的指出「正統」之為「正統」必須要有一超越而恆定的基礎點始能成為正統，王船山所提出的「儒者之統」這樣的「道統說」便是此超越而值定的基礎點。（林安梧，民 82：292）

從以上諸人之說，足見中國政治思想中，認為無道德者，雖雄霸九州，亦不得列為正統，而王道仁政所在，則土地雖小，亦為正統或政統所在矣。沒有道統奠基的統治，正統的合法性即刻喪失，儒家思想的極大特色即在於此。

(三)以大一統為建構的正統思想

大一統思想與中國歷代政權的分合，領土的統合與分裂有很大關聯。中國自上古部族推舉共主的禪讓制以迄商周的封建大一統，到秦漢以郡縣代封建的中央集權制，基本上「大一統」觀念已形成，且成為信念。

大一統在現實上有其好處，少紛亂，較安定。先秦時正統思想即崇尚大一統，禮記有云：

天無二日，土無二王，國無二君，家無二尊，以一治之也。（注述卷 63 喪服四制）即是此思想根源。

禮記大傳中又說：

百姓」、「微管仲，吾其被髮左衽矣。」等思想要素，是道統關注的中心，其實踐與否，亦是道統傳承的重要判準。參閱任卓宣，民 60：294-98。

是故人道，親親也。親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，廟嚴，宗廟嚴故重社稷，重社稷故愛百姓，愛百姓故刑罰中，庶民安，庶民安故財用足，財用足故百志成，百志成故禮俗刑

故這可說是孔、孟儒家「從周」，亦即肯定宗法制度推演於政治上的實際運作的必然結果，先秦儒家據以宗法為主的封建政治理想，周天子以大宗宗子及天子之尊，統轄天下，力求一統是必然的。重要的是，儒家用什麼方式來一統？

孟子見梁襄王，……卒然問曰：「天下惡乎定？」吾對曰：「定於一」，「孰能一之？」對曰：「不嗜殺人者能一之。」〈梁惠王章句上〉

在談「大一統」前，宜先分辨「一統」與「統一」之異，所謂一統者，以天下為家，世界大同為目標，以仁行仁之王道思想，即一統之表現。所謂統一，乃約束力之象徵，齊天下人人於一，統國土於完整歸一，以力假仁的霸道世界，即是統一的結果。「一統」與「統一」是有所區別的。

春秋公羊傳隱公元年傳曰：

「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。何吉乎王正月？大一統也。」

這表明天下一統是居其正的王者的推展，孔子從周，修春秋，欲以周之正而統諸侯也。公羊傳由文王一統天下，與孔子奉周政為矩範，並無二致。而其君君臣臣乃是封建政治之分土而治，亦即領導權合法之規劃分責；象徵公羊傳之天下一統，乃為以周天子為天下共主之分權一統：有異於秦漢以來之專制天下，強調集權絕對之一統，則不可不辨。（李新霖，民 78：56）陳芳明先生研究指出二儒家這種大一統的觀念可說是一種「水平線的正統觀」也就是從橫的關係來說，無論同時存在兩個或兩個以上的王朝，普天之下只有一個正統，其餘自封王號的政權，都是閹位，都是僭偽。（另一種是「垂直線的正統觀」，也就是以縱的關係來說，前後王朝是相承的，王者受天之命，循五德之運而崛起，其統治地位來自一脈相傳的正統源流。）（陳芳明，民 60：17）這種大一統觀念的區分，是就其政治現實的結果加以論說的。且混合了儒者與陰陽家的講法，儒家大一統的本義只在於標示由居正的王者，以行仁政、王道、而達宗法社會的一統為應然理想目標而已。這與後世強調一統在於領土、政治都達統一，是有所不同的，如此的大一統觀，當不是儒家正統的本義。

當代政治學者 R.Dahl 談政治合法性時是指：權力(power)、統治(rule)與權威(authority)……而當領袖的勢力披上合法性的外衣時，它通常就被視為統治權了。(Dahl,1976：5-6, 60)，「正統」論做為中國改朝換代的合理性、正當性的基礎，在於其君、臣嚴守正名之分，力行仁政的統治，在這基礎上期勉國君行有秩序的、保民、養民、教民的、分土而治的大一統理想。這種政治思想可說是以道德性為基礎的責任政治，不同於赤裸裸的權力、權威政治。M.Seliger 就說：當一政治意識型態成為一信仰體系時，則將伴隨著相應的制度、措施，並處處辯護其合理性。

(Seliger,1976:119-120) 正統思想，是提供了某些中國統治者行王道的合法性的依據，但正統思想也常流於權力、地位爭奪者做爲一政爭藉口的守護神或擋箭牌，焉能不加以辨明。

三、對正統說的曲解與論爭

由於正統說是儒家等論述中國統治者合理性、正當性的有力論證，而儒家文化又成爲大部分朝代中國主流的政治文化，又因部分朝代君王取位不正，所以正統說被衍義曲解的也就特別居多了。舉其大者，亦可歸爲三點加以論述：

(一)「大一統」淪爲追求統一的「政統說」，「大居正」之意漸失

亦即強調國君政治事功乃至統一大業高於道德操守的重要性。使原俱道德的大居正與政治大一統意義的正統論，祇成爲強調「政統」的片面意義，亦即「政統」凌越「道統」之上。

先秦諸子大多支持、贊同的“道”尊於“勢”，“德”優於“政”的學統，至荀子時已是兩者等量齊觀，至其弟子李斯，更是去儒崇法，倒轉而成“勢”統“道”，“政”凌“德”的政統觀，李斯有段話說：

「古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實，人善其所和學，以非上之所建立。今皇帝並有天下，別黑白而定一尊。和學而相與非法教之制，人聞令下，則各以其學議之，入則心非，出則巷議，夸主以爲名，異趣以爲高，率群下以造謗。如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下，禁之便。」(史記，秦始皇本紀)

余英時教授認爲，這一篇奏議古今熟誦，但是很少人了解它是繫乎先秦以來「道」、「勢」消長的關鍵性文字。(氏著，民 71：68) 秦朝嚴禁多元學統的發展，且以勢統道，始皇帝之尊位，影響後代深遠。

漢初董仲舒又說：

春秋之道，以元之深，正天之端，以天之端，正王之政，以王之政，正諸侯之即位，以諸侯之即位，正竟內之治，五者俱正，而化大行。……〈春秋〉之法，以人隨君，以君隨天。……心之所好，體必安之；君之所好，民必從之。〈春秋繁露春第三，玉英第四；卷一，玉杯第二〉

李斯、董仲舒之論，強調了〈春秋〉大義中「政統」中君位的重要性，其思想中強調「君權」至上，萬民往之的尊君思想。正統中的「大居正」的倫理道德觀爲基礎的「道統」觀被忽略，甚至被貶低其價值性。尊君以迄追求政治、國土的統一成爲正統的核心觀念。尤其秦、漢以後，統一成爲中國人普遍認定的政治常軌。此後無論君主與人民，懷抱此偏頗的正統思想，在「政統」掛帥下，忽視「道統」，以「正統」自居者，追求「政統（治統）」「統一」成爲其國君名正言順的優位目標了，清康熙就是顯例，他說：「朕維天生聖賢，作君作師。萬世之道統，即萬世之治

統所繫也。自堯、舜、禹、湯、文、武之後，而有孔子、曾子、子思、孟子；自「易」、「書」、「詩」、「禮」、「春秋」而外，而有「論語」、「大學」、「中庸」、「孟子」之書，如日月之光昭於天，岳瀆之流峙於地，猗歟盛哉！」（「東華錄」康熙十六年「日解四書解義序」，引自李敖，1989：79）低視道統，提高政統與治統，成爲霸主的心態，焉能說是正統乎？儒家道統高於政統的觀念，自李斯、董仲舒之片面解釋後，「帝王師」理想已漸喪失，「皇權化儒家」已成爲統治者作之君，作之師的御用思想，「正統」的核心觀念受到曲解，「道統」已無法發揮規約帝王行爲的作用。

(二)道統說演變爲排斥異端說

道統說，在孟子思想中是因傾慕孔學，所以要闢楊墨，但至董仲舒向漢武帝詔舉賢良文學之士時，上對曰：

今師異其道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統；法制數變，下不知所守。臣以爲不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪僻之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從！（漢書，董仲舒傳，天人策）

至此獨尊儒術，罷黜百家成爲漢武帝設「五經博士」之濫觴，在此傳承影響下，爲維護儒家道統，而排斥其他學說，視他學爲異端邪說，必加息滅。此後儒家如同天主、基督教般都把“正統”（orthodox）與“異端”（heresy）看作是一種相互排斥的對立，就這一點而言，兩家所持的“正統”概念是可以類比的。但天主、基督教裏所說的“正統”之所以有意義並不只因爲“正統”是“異端”的對立，也因爲“異端”和另外幾個成串的概念之間有著不容忽視的辨別，這些概念包括“他教”（paganism）、宗教分裂（schism）以及“背棄”（apostasy）（錢新祖，1988：212），亦即“正統”在誤信（false belief）之下，異端說將出現，將很容易把“誤信”當成真理。以天子與呂祖謙合編《近思錄》爲例。《近思錄》以（道體）爲首卷，以（觀聖賢）爲末卷，在末卷之前則另有一卷（辨異端），從（近思錄）這種在篇章上的安排很可以看得出朱子與呂祖謙的用心，聖賢是體踐了終極“道體”叢典範性人物，《近思錄》以（觀聖賢）爲終，一方面固然是爲了要強調實踐，希望人們能夠從聖賢的具體生命中去體會首卷（道體）對於終極之“道”所作的理論性闡說，另一方面也意謂著《近思錄》所揭示的是一種由天而人而又由人而天的天人一體之理，然而，人在體踐他天人一體的本然宇宙性之化，需要能夠明辨是非正邪，因此末卷的（觀聖賢）之前又特別安排了一卷（辨異端）。（錢新祖，1988：2-18）。

也就是說，至宋朝儒學的再興亦是承繼漢朝的辨異端、息邪說的論點：論者以爲，兩漢之際，孔子神學化了，儒學宗教化了，官學化的儒學，成爲功令之學，經生之業，墮落到利祿奔競之途、繁瑣傳注之事。失去了蓬勃剛健的生命創造精神，也失去了爲仁由己，從容中道的生活理想。（張永雋，民 79：276-277）至宋儒則偏於內聖的「心性之學」忽略外王之道，如此的「道統論」，流於含渾失義，只爲辨異端而營營擾擾，喪失其積極的仁政、德治的王道經世致用的剛健思想。

再者，儒學發展過程中，本身也衍生出了異端思想，正統說首在要不正名的君君、臣臣、父父、子子亦如前述，正名的本義，在於名分的責任弄義務。但後來衍生出的三綱五常一君爲臣綱、夫爲妻綱的絕對性倫常觀，絕不是先秦正統儒學，論語中說：君使臣以禮，臣事君以忠。（八份

篇)：孟子中說：君之視臣如手足，則臣視君如腹心……君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。(離婁篇下) 先秦儒家以肯定個性主體的相互條件性為建構原則，所以有它內在的張力與批判開放性。(錢新祖，1988：227-231) 這種相互性(mutuality)及條件性(conditional)的正名主義，異化為後來綱常名教的、機械式強制的「禮教」，強調絕對性君權的異端說，絕不是正統說「正名份」的本義，也就至為明白了。

上述兩論點說明了“道統”窄化為窮於排斥異端以及質變出一些異端性的道統，儒家剛健生命力已失，道統已成空殼，甚至演為吃人的禮教。

(三)偏離道統的諸多「變統論」

從先秦儒家的學說，可說道統實為形成與維繫正統的中心。一但遠離道統，則歧出的正統論述就一再出現。如

皇甫湜(唐，778-830)的東晉元魏正閔論—王者受命於天，作主於人，必大一統，明所授，所以正天下之位，一天下之心，堯、三代、秦……唐皆是天統。

章望之(北宋，1049年左右在世)的明統論—以功德而得天下者為正統，堯、舜、夏等是，持強力得天下而無功德者為霸統，秦、晉、隋是。蘇軾(北宋 1036-1101)—後正統論—支持歐陽修論點，指章望之論霸統不盡符名實；晉、梁以弑君得天下，究其實不應止乎霸統。

司馬光(北宋，1019-1086)通鑑(論正閔)—以正閔之論，自古及今，未有能通其義確然使人不可移奪者。所述通鑑止欲敘國家之興衰，著生民之休戚，使觀者自擇其善惡得失，以為勸戒。

方孝孺(明，1357-1406)—釋統、後正統論—天下有正統一，變統三，其建道德之中，立仁義之極，操正教之原，有以過乎天下，斯可以為正統。三代，正統也。取之不以正，如晉、宋、齊、梁之君；守之不以仁義，戕虐乎生民，如秦與隋；夷狄而僭中國，女后而據天位，如符堅、武后皆屬變統。

魏禧(清 1624-1680)—正統論—古今之統有三：正統、偏統、竊統。正統者，以聖人得天下，德不及聖人，而得之不至於甚不正，功加天下者亦與焉，如唐、虞、夏……唐、南宋為正統。偏統者，不能使天下歸於一統，則擇其非篡弑君中國而疆大者屬焉，如後唐、後漢。竊統者，身弑其君而篡其位，如秦、魏、西晉……北宋等是。

柳詒徵(1880-1956)—史統—傳授之正，疆域之正，種族之正，道義之正，四正備固為正統。(饒宗頤，1977；賴啓，1981；傅鏡暉，民 83)

上述諸統說，只是晉以迄民國論正統之大端而已，其中論點相互矛盾者不少如晉朝，在皇甫湜是天統，在章望之是霸統，在方孝孺是變統，不一而足。近人梁啟超(1873-1929)歸納正與不正併為六事：

1. 以得地之多寡晉，而定其正不正也。……無論何等人，皆奉之以正，如晉、元。

2. 以據位之久暫，而定其正或不正，享之不久者，皆謂之不正，如項羽、王莽等是。
3. 以前代之血胤為正，而其餘皆為偽，如蜀漢、東晉、南宋等是。
4. 以前代之舊都所在為正，而其餘皆為偽。如因漢而正魏，因唐而正後梁、後唐等是。
5. 以後代之所承，所自出者為正，而其餘皆為偽。如因唐而正隋，因宋而正周等是。
6. 以中國種族為正，其餘皆為偽。如宋、齊、梁、陳等是。

梁氏認為此六者互相矛盾，通於彼則窒於此。……此六者前後互歧，進退失據，無一而可焉。所以有此互相矛盾之正統論，梁氏認為有二因：其一則當代君臣自私本國，其二由於陋儒誤解精義，煽揚奴性也。梁氏提出其看法認為：統在國而不在君，在眾人非在一人，如德、日等立憲君主之國是新正統觀是也。（梁啟超，民 65：617-623），梁氏之論，有其精到處，但梁氏忽略公羊傳的「大居正」、「大一統」的道統與政統雙重兼敘的時代背景，而一筆抹殺之，且以君主立憲為上綱，而無民主共和之評述，亦是其一偏之見。

總之，在忽略「道統」之下，來立論「正統」的種種，乃至以君主與史官居於本朝為本位之偏見來定正統之義，是晉以降一千多年來正統的論爭，在此論爭下，霸統、血統、偏統、地統等歪論俱出，如此則遠離了〈春秋公羊傳〉的正統本義，愈增「正統」模糊性的負性功能而已。

四、正統論的繼承與轉化

孔子成春秋，其微言大義影響後代史觀甚巨，使中國歷史進入價值判斷的朝代，其核心觀念「正統」思想劃開了揚棄暴君、昏君、諸侯相互撻伐、上下交戰分列之時代，而認同德治、王道、仁政一統的政權合法性。正統思想在傳統中國發揮了一定作用，也導致了一些歧路。至今政治社會裡，依然有正統的困惑與論爭，「正統」該如何轉型，筆者認為正統思想中值得傳承的是一道統與德治的思想，但必須是批判性的繼承。而今國體、政體都不同了，不可抱殘守缺，死守正統的教條，必須以創造性的轉化，開啓憲政三義（constitutionalism）融德治與法治為一體，形塑當代中國政治新正統觀。茲分述如下：

（一）「批判性繼承」與「創造性轉化」使正統得以轉型

儒家「德治」、「正統」等思想，是將隨著君主專制的結束而隨之走向終結，還是可以發展為歷史運行的有力「常道」之一進而與「法治」結合，成為當代新正統觀，論者有不同的看法。

美國學者李文孫（J. R. Levenson）曾說：「統治者具有天子的「正名」他就具有儒家所認為的內在於他的「德」。這個「德」就是外在的權勢以及他內在本性的「道德心」，一個不傷害人民生活的「德」。……它只是皇帝的合法性的某一更高核准的一個訊號。它在世俗化的民主制度的現代氣氛中卻是另一回事。」（尼微遜等著，孫隆基譯，民 69：321）李文孫似乎把「德治」——（道統的意思之一）等同於「政統」——只為政權合法化而存在的消極觀。李氏在其另一著作〈儒教中國及其命運〉更把儒學作否定式結論，他說：「儒家傳統在近代西方文化之衝擊下已失去了生命力，並且由於脫離了它所賴以生長的宗法封建社會而「博物館化」了」。（轉引自李明輝，民 82：1）許多西方學者都認為中共的興起，證實了儒家傳統已經死亡了。

旅美學人張灝質疑說：儒家的超越意識（如內聖）恐怕是妨害開展民主政治的一項要因。相對於西方承認人有幽暗意識，不可能成聖，不可能完美化，所以容易發展法治來規範人，因此有利於憲政民主的開展（張灝，1989：3-78）此論點，是承繼且發揮了五四批判傳統，學習西方的論點；亦即認為傳統儒家文化是妨害中國現代化的重要因素。

當代新儒家的興起以及東亞泛儒家文化區的發展，又辯證了儒學具有不可磨滅的意義。

美國漢學家狄百瑞（de Bary）及墨子刻（Metzger）都強調儒家倫理具有「理性之轉化」和「道德的動力」之作用（De Bary 1975：21, 145；Metzger 1977：60, 238）而儒家此特性對資本主義與民主政治的發展都有其積極作用。牟宗三教授認為：儒家的義理與智慧具有「常道」的性格。它有兩層意義：一是恒常不變，這是縱貫地講它的不變性；一是普遍於每一個人都能夠適應的，這是橫地、廣擴地講它的普遍性，即說明這個道理是普遍於全人類的。……牟氏認為要使儒家這「常道」在當代開出「新外王」必需以「良知的自我坎陷」（selfnegation）及轉理性的作用表現而為理性的架構表現等轉化的功夫。（牟宗三，民 80：1,2344-62）易言之，傳統儒家面臨專制體制的消亡以及現代化種種衝擊，儒學已無法原封不動的繼承，唯有體認其本身內涵具有的守常應變，因革損益、守經通權等精神，再經由批判性的繼承與創造性的轉化，相信新儒學無論在個體或群體、修己或治人等價值上將可開出氣象萬千的第三期儒學新生命。^{（註三）}

（二）批判性繼承的“德治”觀—「大居正」價值的再思考

正統要義之一的「大居正」在當前的意義如何，今以其較通俗性的本質內涵—「德治」觀加以省察，德治是儒家政治的一大特色，德治是指由有道德的人，依循道德原則，實行合於道德的統治。中國思想家解釋道德，往往把「道」與「德」分為兩個概念，蓋以「道」為至高無上境界，它是自然之法則或宇宙萬物之本體，屬「形而上學」的概念範疇；而「德」則為人生之所本，萬事之規範，屬於「人生哲學」的概念範疇。德是得天地之道後，行之於心，是一種內在的實踐，形之於身，是一種外在的實踐。道與德合一，便產生忠、恕、仁、義、禮、智、信等各種德目，是傳統人際倫常的標準，與政治行為的圭臬。

處在君臣之義喪失，人倫秩序紊亂的時刻，孔子提出其為政之道在於「君君、臣臣；父父、子子」。這正名觀念是儒家德治的重要的一環，當今有人就認為這是強固宗法封建的倫理而全盤加以反對，吾人應以同情式理解這是孔子處當時環境下的回應。但另一層君君臣臣之意就如同前文所言，這是一強調「正名份」之下的權利、義務關係亦即應當是現代國民與國家的關係，這樣的意涵，應是一超時空價值的理念，而所謂批判性的繼承之意就在於此。

儒家重視德治、倡行禮教，如此必然離不開人治，這又易使後人加以批判—人治的種種人謀

註三：儒家要從「博物館」中走出（甚且從「茅坑」中躍出）必需經一番更新與清洗。首先在於洗滌二千多年來「官方儒學」所造成的積澱，恢復且發揚「道」優於「勢」的原始儒家（第一期儒家）之精神——這可說是一返本溯源的批判性繼承，並揚棄「封建宗法」的意識型態，且超越宋明清理學（第二期儒學）偏於內聖修養的心性之學，較忽視致用的平天下之術，發揮先秦儒學從「自我」「社會」「政治」乃至「宇宙之間關懷的連續性（continuum）」，儒學要塑造的人格是一開放性又有無窮動源的全方位倫理觀。它既非窩囊的鄉愿「小人儒」—只求一己福祉的自了漢；而是一心胸磊落，求民胞物與，成己成物，兼備的「君子儒」。這些原始精神再經由批判性的繼承與創造性的轉化，將傳統儒學中的符號、思想、價值與行為加以重組與改造，建構出具有—1.道德的主體生。2.社會的實踐性。3.政治抗議精神。4.文化的歷史精神。5.「宗教」的終極關懷，這將適於現代，亦可扭轉後現代（post-modern）五大偏向：1.意義失落的感觉。2.非人性化的傾向。3.戡天役物的措施。4.普遍商業化的風氣。5.集團主宰人的趨勢。在解消與重建的互坎互嵌的過程中，廿世紀第三期儒學才有可能在現代乃至後現代中再放生命的光采。參閱：黃俊傑，1993；杜維明，1989，1994；林毓生，1989：337-350，387-394；包遵信，1989：39。

不臧之事，吾人看看儒家怎麼說：

- 「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星拱之」(論語 為政篇)
- 「子為政，焉用殺，子欲善，而民善矣」(論語 顏淵篇)
- 「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上」(孟子 公孫丑篇)
- 「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」(論語 為政篇)
- 「徒善不足以為政，徒法不能以自行」(孟子 離婁篇)
- 「有治人，無治法，……得其人則存，失其人則亡」(荀子 君道篇)

這些詞語，是儒家人治的要點，吾人可從中知曉，儒家是寄望統治者以身作則，以德化民，且可知儒家並沒有反對「法」，只是認為德比法重要，有善法猶需有善人加以實踐。梁任公說：「儒家言道言政，皆植本於仁。」日人五來欣造說：「儒家以道德律己律人，此種政治理想，乃道德政治(Ethocracy)……道德政治，即是不以力為政治要素，而以德為政治要素，不以力服人，而以德化民」(轉引自金耀基，民 67：3-4) 儒家強調統治者必需是一道德高尚的人，且必需推己及人。以愛民、養民、富民、教民、安民為內容，亦即推行仁政，反對暴政。

- 「道千來之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。」(論語 學而篇)
- 「克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁矣。」(顏淵篇)
- 「詩曰，天生蒸民，有物有則；民之秉夷，好是懿德。孔子曰：為此詩者，其知道乎？故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。」(孟子告子篇上)
- 「不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴，慢令致期謂之賊」(論語 堯日篇)
- 「地方百里，而可以王，王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨……仁者無敵。」(孟子 梁惠王上)
- 「殘賊之人，謂之一夫，聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」(孟子 梁惠王下)

從上述可知儒家主張愛民如己，為仁由己的仁政，反對暴君、昏君。明太祖命令劉三吾刪〈孟子〉中不便於他專制統治之處而作成〈孟子節文〉(容肇祖，1989：170-183)^(註四)可見儒家德治思想對推行仁政及牽制皇權是起了很大的作用。

儒家道德政治不是一成不變的，也不是黑格爾等西方學界表面性的理解，認為是一昏俗的，缺乏超越性的普通道德而已。試看其原典：

- 「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。」(論語為政篇)
- 孟子曰：子莫執中。執中為近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一

註四：朱元璋晚年殺戮功臣無數，其恐怖統治，由對付活人的猜忌、濫殺，又轉而到已死千餘年的孟子頭上，命大學士劉三吾刪掉不利其統治的孟子章節八十五條之多。朱元璋此事例說明先秦儒家「道統」對暴君的規約作用是如此之大。依據明史專家容肇祖教授比對〈孟子〉原本與刪節本，之話語，被刪去的話語，其意義可歸納為十一項：1.不許說人民有尊貴的地位和權利，2.不許說人民對於暴君污吏報復的話，3.不許說人民有革命和反抗暴君的權利，4.不許說人民應有生存的權利，5.不許說統治者的壞話，6.不許說反對徵兵徵實同時並舉，7.不許說反對捐稅的話，8.不許說反對內戰，9.不許說官僚黑暗的政治，10.不許說行政救人民，11.不許說君主要負責善良或敗壞風俗的責任。(參閱，容肇祖，1989：170-183)

而廢百也。(孟子 盡心上篇)「體常以盡變」(荀子 解蔽篇)

這些論述，都說明儒家精神面貌是有所變有所不變，維護中道，不偏不倚，但對於禮制等世俗義理則保有順時應變，如此則不故步自封，而能有經權原則。另一爭論是認為儒學受時空限制欠缺超越性價值。其實不然，

「子曰：不想天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？」(論語 憲問篇)

「儀封人曰：二三子何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。」(論語 八佾篇)

「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」(孟子 告子上篇)

這些簡短言語，可以說明儒家是有天命觀，但天命由有德的人來執行，而人又是有內在道德的自律性，如此足以形成一內在的超越，亦即儒家天道與人道是通的，不似議論者認為西方式一外在的宗教才足以形成超越性的道德與思想的理路，儒家相信透過人的道德主體性可以貫通人性，政治乃至宇宙的道理。(李明輝，年代不詳 1-10；及 1990：47-104；傅佩榮，1988)蕭公權先生有段話深刻的指出中國天命說中的天、君、民的關係，他說：「中國天命之說，天意專在愛人、君權止於利眾；君尊而民不卑，天貴而人不賤；以民心之向背，占天命之得失；仁暴之分綦明，從違之辨甚顯；民賊無親，獨夫可誅。此天命說所以與神權說貌相似而實大異其趣也。」(氏著，1970：30)這段話道出了儒家德治、仁道、天命相通的方法與目的。

新加坡儒家倫理委員會主席吳德耀教授，以一個字「正」詮釋儒家理想政府。他說：「儒家政治思想和政治理想，“政”這個字即可概括。「政者正也」(顏淵篇)。正的政治就是把國家社會的不公不正的事矯正過來。如果一個政府能這樣做，那麼人民就可以安居樂業，國家可以使「近者悅，遠者來」(子路篇)」(劉述先編，1987：177-188)，如此「正」的思想難道不值得繼承嗎？「大居正」是可做為歷史「常道」的。

蔡明田教授進一步指出：德治思想大抵源於儒家的「道」尊於「政」的觀念，企圖以道德提升(甚或支配)政治，造就一個「不腐化」的萬能政府，中國傳統的治道理論的根本用心在此。孔子明白點出「民無信不立」(顏淵篇)則「民信」當然是統治合法性的基礎，而民信的達致，則端視統治者的「德」及政治上的「養」……民信只襯托出君德與君權，卻轉不出民權、民主來，這是德治思想的「限」。(氏著，1984：1-26)德治，是君主政權合法性的基礎，亦是「大居正」的核心要旨，而其不足處，即在於這只反應、規約當時君權政體，現代正統應向何方向轉出其合法性基礎呢？這是下文所欲回答的。

(三)創造性轉化^(註五)的「法治觀」—「大一統」價值的再考量

註五：創造性轉化，是當代學者在思索中國傳統文化在面對西化的衝擊時如何去蕪存菁，重建中華文化於當代的經世致用中的一種概念。

根據林毓生教授的說法，創造性轉化乃指：「使用多元的思想模式將一些(而非全部)中國傳統的符號、思想、價值與行為模式加以重組與改造，使經過重組與改造的符號、思想、價值與行為模式變成有利於變革的資源，同時在變革中得以繼續保持文化的認同。」葉啟政教授進一步分析說：做為一種計劃變遷的主張，「創造性轉化」所彰顯

用憲法來控制人君或其他形態的政治權力，乃到了近代才出現的事。在中國古代，便只有靠人君的德性來控制人君自己。（此即前文「德治」的主要意義）。在中國過去，政治中存有一個基本的矛盾問題。政治的理念，民才是主體；而政治的現實，則君又是主體。這種二重的主體性，便是無可調和的對立。對立程度表現的大小，即形成歷史上的治亂興衰。於是中國的政治思想，總是想解消人君在政治中的主體性，以凸顯出天下的主體性，因而解消上述的對立。……儒家道家，認為人君之成其為人君，不在其才智之增加，而在將其才智轉化為一種德量……「德」一用現代的語言說，是一副無限良好的動機。良好的動機，即道德的動機，總是會捨己從人，而不會於人就己的。……中國歷史中的政治矛盾……只有落在民主政治上才能得到自然而然的解決。由中國的政治思想以接上民主政治，只是把對治之「德」，客觀化出來，以凝結為人人可行的制度。（徐復觀，民 77：127，224-225，248）徐教授這段長文，點出了彼時「德治」之可貴，也說明了此時尤需要憲政主義（constitutionalism）才足以解消政治上的矛盾。

當代政治思潮中，談及「正統」尤先求一統治的合法性。日裔美籍學者福山（Fukuyama）認為：一個統治體系的自由民主的正統性已在全世界出現，因為自由民主已克服世襲君主制、法西斯與共產主義這類敵對的意識形態。一自由民主可能形成「人類統治的最後形態。」（Fukuyama 著，李永熾譯，1994：序論 I）自由民主所建構的憲政體制是當前「正統」政治統治的最佳正當性形態，隨著「蘇東波」浪潮已得到印證。

中國傳統統治觀所缺乏的正是憲政體制的民治精神，中山先生在「中華民國建設之基礎」一文中說：「夫主權在民之規定，決非空文而已，必如何而後可舉主權在民之實。……欲知主權在民之實現與否？不當於權力之分配觀之，而當於權力之所在觀之。權在君，不在於民，則為官制；權在於民，不在於官，則為民治。」又說：「中國自革命以後，成立民權政體，凡事都是應該由人民作主的；所以現在的政治，又可以叫做民主政治。」（國父全集第二冊，177-178，128-129）中山先生一語道出中國政治必需從官治（君主專制）走向主權在民的民治。

哈佛大學憲法學者麥克伊文說：「真正的立憲主義之最古老的、最堅定及最持久的成份，為對於政府的法律限制。」（limited government）」（McIlwain, 1947：21-22）換句話說，即對傳統治道（君權）的分權、限制也。立憲主義的精神包涵眾多意義，其中尤其重要的是英國學者戴雪所說的法律主治觀念（rule of law）其主要內容有三：「1.凡人民不能無故受罰，或被法律處分，以致身體或貨財受累。有一於此，除非普通法院曾依普通法律手續，訊明此人實已破壞法律不可。

的「倫理」基礎基本上是在於：它表現出能夠同時吸納本土與外來和傳統與現代之文化基素的潛在空間，而且不會刻板地先訂出一定預設優位前提的可塑性。因此，在理論上，它可以是一個頗足貼近社會實在、且可行性會較高的主張。

余英時教授在論及中國文化的重建問題時，引述 Kluckhohn 的話說，離開文化傳統的基礎而求變求新，其結果必然招致悲劇。

Toynbee 論文明的發展曾提出「退卻與重回」（withdrawal and return）的公式。及董仲舒「退而結網」的事例，說明重建中國文化之路徑。可見「退」就是為了回，而且也祇有在退的階段中才能創造出「回」的條件。依此論述，正印證筆者的此文要旨，在「退」到儒家「正統」思想的考量下，思索其利弊，接筭與現代意義相當的價值，如以禮接法，以「正義」通「契約」，在互嵌互攝中，從「官治」轉化為「民治」，從「德治」轉化為「法治」，如此創造性轉化的作用，適可提供「回」到現代憲政主義的轉型政治的契機。參閱：余英時 1982；林毓生 1989；葉啟政 1991。

亦即武斷權力的不存在。2.不但無一人在法律之上，而且每一人不論為貴為賤，為富為貧須受命於國內所有普通法律，並須安居於普通法院的管轄權之治下。亦即法律之前人人平等。3.凡憲章所有規則，必是由法院規定與執行個人權利後所產生之效果。」(A.V. Dicey 著，Dicey 著，雷賓南譯，民 80：273-285) 這些構成現代政治合法性的精神，可說是傳統中國政治所缺乏的，因此，只有透過創造性轉化加以學習補充。但儒家思想中有數點精神可與「法治」曲通或接筭而上。

中國傳統政治在德治的約束制衡下，統治者頂多發展出「為民所有」(of the people) 及「為民所享」(for the people) 的民本思想而已，此時人民是被動的一被動地接受聖君賢相推行仁政王道的惠澤。這是一德化的性格，欠缺一個客觀法制架構，因而一直沒有完成二步立法：一是「限制君權」的立法，二是「規定人民權利和義務」的立法。這二步立法做不出，則儒家「天下為公」的政治理想就無法充分實現，而中國傳統政治的三大困局一朝代更替、君位繼承、宰相地位，也將不能落在客觀法制上得到根本的解決。(蔡仁厚，民 79：61) 如何解決？如何使民本過渡到民主？如何使德治發展到法治？儒家思想中的「禮」可做某些程度的曲通。

「子曰：道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」(論語為政篇)

「上好禮，則民莫敢不敬。」(論語子路篇)

「夫禮，先王以承天之道，以治人之情。」(禮運篇)

「足以為萬世則，則禮是也。」(荀子禮論篇)

「聖人化性而起偽，偽起於性，而生禮義。禮義生而制法度，然則禮義法度者，聖人之所生也。」(荀子性惡篇)

這些論述說明儒家主張先禮後法，或德主法輔之義，更要求統治者先守禮(規矩)則人民可遵從且尊敬之，禮一是人民的行為規範，實質上具有法規範的性質。德與禮進而可引發民主主義中道德的自覺。徐復觀教授指出：「民主之可貴，在於以爭而成其不爭；以個體之私而成其共體的公，但這裏所成就的不爭，所成就的公，以現實情形而論，是由互相限制之勢所逼成的，並非來自道德的自覺，所以時時感到安放不牢，儒家德與禮的思想，正可把由勢逼成的公與不爭，推上到道德的自覺，民主主義至此才真正有其根基。」(徐復觀，民 69：53-54) 祇是儒家沒有進言：王子犯法與庶民同罪的法律之前人人平等的現代法治精神而已。

再則儒家思想中的「正義」概念則可與「契約概念」做某程度的會通。

「行義以達其道。」(論語季氏篇)

「不仕無義。……君子之仕也，行其義也。」(論語微子篇)

「義然後取」(論語憲問篇)

「仁，人心也；義，人路也。」(孟子告子上篇)

「夫仁政必自經界始，經界不正，井地不均，穀祿不平，是故暴君汙吏，必慢其經界，經界既正，分田制祿可坐而定也。」(孟子滕文公上篇)

「君子養心莫善於誠，致誠則無他事矣，唯仁之為守，唯義之行為行。」(荀子不苟篇)

「義之所在，不傾軫權，不顧其利，舉國而與之不為改視，重死持義而不撓，是士君子之

勇也。」(荀子榮辱篇)

仁可說是儒家道德的核心情境，義則是仁的具體落實，君子治理國家，不可缺乏的精神就是義。它是治國安民的態度與行為的準具，義也是儒家思想中肯定他人權益的理性態度，義可說是一種不為權勢、利害所屈的公心公德。「正經界」是儒家對社會、經濟、土地分配的看法，以「公正」的態度，處理人民的財產問題。而不公不正不義的暴君汗吏，必導致生靈塗炭，社會動盪不安。當代政治哲學家羅爾斯(J. Rawls)指出：「作為公平的正義是我所說的契約論的一個標本。……正義論中的契約並不要由此進入到一個特定的社會，或採取一種特定的政治形態，而只是要適用某些道德。」(Rawls, 1971: 15-16)由此可知立約者的基礎是建立在一套公平正義的道德原則上。「正義」是通往法治的重要道德。成中英教授認為孔、孟思想要義之一即是以「正義」為骨幹的社會規範論。(氏著，民 75：349-380)透過儒家「正義」倫理，轉化為當代「法治」政治，是一條有跡可尋的要道。

中山先生有二段看似矛盾的話，一者說：近來經過了革命以後，人民得到了民權思想，對於堯、舜、禹、湯、文、武那些皇帝，便不滿意，以為他們都是專制皇帝，雖美亦不足稱。(民權主義第五講)但民國十年他接見共產國際代表馬林(Maring,原名 J. F. M. Sneevliet)，先生告以革命基礎為中國自堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子一貫相承之道統。戴傳賢進而指出：先生的思想就是繼承這一個正統的道德思想來加以發揚光大。(羅家倫主編，民 74：943-944)細緻的分析，這二段話，並沒有矛盾，反而正是以理性的態度面對中、西文化。中山先生經由批判性方式，繼承了堯舜……部份道統思想及王道文化等，如：「中國有系統政治哲學一格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」(民族主義第六講)及「你們日本既得到了歐美的霸道的文化，又有亞洲王道文化的本質，從今以後對於世界文化的前途，究竟是做西方霸道的鷹犬，或是做東方王道的干城，就在你們日本國民去詳審慎擇。」(大亞洲主義)。中山先生也經由創造性方式，轉化了部分正統觀念，如：反對堯、舜…專制皇帝、建立民主政治的現代民治、法治的新中國，為中華民族的正統觀，開展出一個新類型。

擺正當代正統觀念一司取得政權正當性，合法性的基礎後，當努力實現新的「大居正」的功夫，亦即在憲政主義下，體現民主、自由、均富的實質成效後，再依法律主治的精神之一程序理性(rational process)原則及儒家王道精神來推進「大一統」的目標。孟子篇章中有二段話極為「大一統」做註腳：

孟子見梁惠王，出，語人曰：望之不似人君，就之而不見所畏焉，卒然問曰：「天下惡乎定？」吾對曰：「定於一。」「孰能一之？」對曰：「不嗜殺人者能一之。」「孰能與之？」對曰：「天下莫不與也。王知夫苗乎？七八月之間旱，則苗槁矣。天油然作雲，沛然下雨，則苗悻然興之矣。其如是，孰能禦之？今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也。如有不嗜殺人者，則天下之民，皆引領而望之矣，誠上是也，民歸之，猶水之就下，沛然誰能禦之？」(孟子梁惠王上篇)孟子曰：以力假仁者霸，霸必有大國。以德行仁者王，王不待大：湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。詩云：「自西自東，自南自北，無思不服。」此之謂也。(孟子公孫丑篇)

這兩段論述，說明了儒家治理天下，統一天下的道理是很簡明深切的，那就是革除窮兵黷武之霸功，不施暴於民，推行仁政，以德服人，解民困如久旱之甘霖，不必有大國土，則民眾自然從四方歸服，「大一統」之局，如水之就下，自然形成，非以力促成也。

五、結 論

先秦中國社會是以血緣為主幹所形塑的宗法社會（a hierarchical system of societies）及封建政治，因此道德倫理是天子與諸侯間的家族關係，而天子、諸侯、大夫間的親屬關係亦是政治關係。因此君主「大居正」取得效應後，「大一統」格局自然水到渠成，由此建構的「正統」意理，成爲中國歷史與政治的常道，此典範概念，當不容邪說混淆，亦不許歪統僭越，是可理解的，且在歷史傳承中發揮了取天下以「正」，以及「統」天下於一的若干作用，但世界潮流浩浩蕩蕩，由「官治」到「民治」的體制已成最佳趨勢，正統觀不可無限延伸與誤用，經由批判地繼承，「大居正」的意涵，正是「性善」、「德治」等內在超越性的發揮，再由創造性轉化而來的「憲政體制」，正可以外在性的超越—「公平正義的法治」來防患「性惡」的流弊，如此轉化的中國式政治的正統觀，或許才有當代的意義，而「大一統」的理想，就依憲政原則—程序理性及王道文化去做最後的決定吧。最後，試著歸納提出一個系統層級圖以示「正統」論的當代形式。

圖一：當代正統論系統結構圖

以「道統」爲基礎，強調統治者應先正己身，以不忍人之心的王道、仁政思想，己立立人，己達達人，推行「德治」政治（ethocracy），這是一內在的，看不到的高標準—良心政治。再依次建構憲政主義的「法統」觀念，泯除血統、地統、霸統的心態，建構一合法性政權，政府與人民依法而治（rule of law），以人民有權、政府有能的權能區分架構，如同當前西方政治理論所言，以成熟的「公民社會」與效率的「法制政府」的理念的後自由主義的政治設計，行使當代「政統」觀。政府的存在—「治統」是爲發揮公益與秩序，而其目標是爲實現民有、民治、民享的政府。依此理念層次逐級而上建構出「大居正」的政府與自然歸趨的「大一統」理想，如此方不誤解儒家「正統」本意，且與時俱進結合世界上進步的、能保障與增進民眾福祉的後自由主義憲政民主觀念，從而得到一批判性繼承與創造性轉化的當代新正統觀。

參考書目

- 《四書》
- 《史記》
- 《荀子》
- 《春秋繁露》
- 《莊子》

《漢書》

《禮記》

王船山，《讀通鑑論》。

包遵信，1989，批判與啓蒙，台北：聯經。

余英時，1982，史學與傳統，台北：時報。

牟宗三，1991，政道與治道，台北：學生。

任卓宣，1971，道統新論，台北：帕米爾。

成中英，1986，知識與價值—和諧、真理與正義的探索，台北：聯經。

杜維明，1989，儒學第三期發展的前景問題，台北：聯經。

1994，「孟子—有機智識份子的源頭活水」，台北，中研院文哲所：孟子國際研討會。

李新霖，1989，春秋公羊傳要義，台北：文津。

李敖，1989，蔣介石研究六集，台北：李敖出版社。

李明輝，年代不詳，儒家思想中的內在性與超越性。

1990，儒家與康德，台北：聯經。

1993，「當代儒學之自我轉化」，台大三民所：國家發展與兩岸關係學術研討會。

金耀基，1978，「三民主義與儒家政治哲學」，載氏等著：三民主義與儒家思想，台北：中央文物。

林安梧，1993，「『正統論』的瓦解與重建——以王船山人性史哲學為核心的理解與詮釋」，中壢：中央大學第二屆〈明清之際中國文化的轉變與延續〉學術討論會論文。

林毓生，1989，政治秩序與多元社會，台北：聯經

孫文，1981，國父全集(一)(二)，台北：中央文物。

孫廣德，1980，「陰陽五行說與漢代政治」，載陳立夫等著：中華民族的歷史文化，台北：中央文物。

容肇祖，1989，容肇祖集，山東：齊魯書社

徐復觀，1980，學術與政治之間，台北：學生書局。

徐復觀著，蕭欣義編，1988，儒家政治思想與民主自由人權，台北：學生書局

梁啟超，1976，「論正統」，載氏著：飲冰室全集，台北：文化圖書。

傅佩榮，1988，儒道天論發微，台北：學生。

許倬雲，1979，「肯定法統的新意義」，載卜大中主編：台灣經驗與中國統一，台北：時報。

陳芳明，1971，「宋代正統論的形成背景及其內容」，台北：《食貨》，第一卷第八期，頁 16-28。

陳學霖，1993，宋史論集，台北：東大。

張灝，1989，幽暗意識與民主傳統，台北：聯經。

張永雋，1990，「宋儒之道統觀及其文化意識」，台大：《文史哲學報》，第 38 期。

曾春海，1992，儒家的淑世哲學—治道與治術，台北：淑馨。

劉述先編，1987，儒家倫理研討會論文集，新加坡：東亞哲學研究所。

葉啟政，1991，制度化的社會邏輯，台北：東大。

趙令揚，1976，關於歷代正統問題之爭論，香港：龍門。

雷家驥，1990，中古史學觀念史，台北：學生。

傅鏡暉，1994，中國歷代正統論研究，台北：政大政研所碩士論文。

- 賴 啓，1981，國史的正統以道統爲中心，中研院國際漢學論文集（下）歷史考古組，台北：中研院。
- 蔡仁厚，1990，儒家的常與變，台北：東大。
- 蔡明田，1984，「論孔子仁學中的正名思想」，台北：《孔孟學報》，第 48 期。
- 錢新祖，1988，「儒家傳統裏的“正統”與多元以及個人與名份」《台灣社會研究季刊》，第一卷第四期，頁 211-232。
- 蕭公權，1970，中國政治思想中之政原論，載氏著：《亦園文存》（一）台北：環宇。
- _____ 1980，中國政治思想史，上冊，台北：中國文化大學。
- 薩孟武，1977，中國政治思想史，台北：三民。
- _____ 1982，儒家政論衍義，台北：東大。
- 饒宗頤，1979，中國史學上之正統論，香港：龍門。
- 羅家倫主編，1985，國父年譜增訂本（下），台北：中央文物。
- 尼微遜等著，孫隆基譯，1980，儒家思想，台北：商務。
- Dicey, A. V. 著，雷賓南譯，1991，英憲精義，台北：帕米爾。台北：
- Fukuyama, F. 著，李永熾譯，1994，歷史之終結與最後一人，台北：時報。
- Chen Hok-lam, 1984, *Legitimation in Imperial China: Discussions under the Jurchen-chin Dynasty (1115-1234)*, Seattle: University of Washington Press, (台北：弘文館)。
- Dahl, Robert, A. 1976, *Modern Political Analysis*; 3rd, Prentice-Hall.
- de Bary, T. W. et al, 1975, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, N. Y.: Columbia University.
- McIlwain, Chades, H, 1947, *Constitutionalism: Ancient and Mordern*, Oxford University.
- Metzger, T. A., 1977, *Escape from Predicament*, N, Y.: Columbia University Press.
- Rawls, John, 1971, *A Theory of Justice*, Massachusetts, Harvard University, Belknap.
- Schwarz, Benjamin J., 1985, *The World of Thought in Accient China*, Harvard Press (台北：雙葉)。
- Seliger, Martin, 1976, *Ideology and Politics*, London: Allen and Unwin.

The original Meanings, Disputation, And Transformation of Chinese "ORTHODOXY" Thought — A Discourse with Confucian Thought as the Core

Chen-Yu Hsieh
Associate Professor
Department of Political
Soochow University

From the Era of Spring and Autumn, the content and penetration of orthodoxy thought had greatly influenced Chinese politics. Orthodoxy thought came to be a great characteristic of the history of Chinese politics. But, many kinds of amplification of it appeared in successive dynasties; moreover, some emperors and historiographers made it vague in function on purpose in order to justify their thrones and dynasties. Consequently, disputation on the notion of orthodoxy happened incessantly. Prof. Sah Menqwuu pointed out: Orthodoxy is composed of two notions. One is the ethical notion that emphasizes righteousness of the establishment of a new dynasty or ascending the throne. Another is the political notion that emphasizes unification of the whole realm. We should understand the both aspects—the ideal of “the kingly way of justice” (“great residence in righteousness”) —of the notion of orthodoxy, then we will not misinterpret the two main meanings of orthodoxy thought.

The notion of orthodoxy not only repeatedly appeared in every dynasty of China, but also had tremendous influence on neighboring Japan, Korea and Vietnam. In China, the disputation on the notion of orthodoxy did not cease with the end of the autocratic Dynasty of Ching. From the republic epoch of China, the contest between Ching Kai-Shek’s old Three Principles of the People and Mao Tsetung’s new Three Principles of the People, the debate on the subject that the Han people and their traitors should not co-exist in the United Nations, and so forth all had relation to orthodoxy thought. Therefore, the research on orthodoxy thought is of deep and far-reaching value. The main point of this treatise is to analyze the theory of orthodoxy of Confucian thought by exploring the original meanings of orthodoxy thought and the relation between it and the system of transmitted orthodox teachings. Moreover, the author states the disputation caused by it, and, under the assistance of the notion of modern political legitimacy, explores how this notion (of orthodoxy) obtains transmutation through critical succession and creative transformation of the present age. This is the purpose of the statement of this treatise.

Keywords: Orthodoxy 、transmitted orthodoxy teachings 、legitimacy 、Disputation 、historiographers 、

Han people and their traitors