

王夫之「民族主義」思想商榷

朱 榮 貴*

大陸學者幾乎都認為王夫之（1619-1692）是偉大的民族主義者及愛國主義者。侯外廬以後，^① 學者都依據這個論點來發揮。然而始為倡者是章炳麟（1869-1936）。^② 後來稽文甫在一九三五年稱王夫之的思想是「最極端的民族

* 本處助研究員。

- ① 侯外廬主編：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1956年第一版，1980年），第5卷，頁37。除此之外，參見任繼愈主編：《中國哲學史》，第4冊，頁72；劉先枚：〈船山政治思想論略〉，《王船山學術討論集》（北京：中華書局，1965年），頁415-419。這類例子不勝枚舉。他們都沒有定義什麼是「民族主義」或「愛國主義」。他們由於王夫之批評「封建制度」，反對滿清，就讚美王夫之是「民族主義者」、「愛國主義者」。其實王夫之熱愛的是明朝，忠心的是明朝的皇帝。以他們的標準來說，是很「封建」的。此外，劉先枚談到王夫之的民族主義思想以「民族利益」為考慮之前題，比其他人在論說與分析上較明確一些。但是他對「民族利益」的內容，並未加以詳細界定。見《船山政治思想略論》，頁415。以下論王夫之民族思想的文字是我與朱法源、蔣秋華合撰之〈王夫之民族思想重觀〉的進一步發展，所以在觀點上以及措詞上和該文有一些相同之處。我所摘錄的文字是我為合撰之文章所寫的，所以不一一加以標示出。
- ② 轉引自許冠三：《王船山的致知論》（香港：中文大學出版社，1981年），頁125。章太炎於1906年7月在東京學生歡迎會上說他自己的民族思想受到王夫之的啟發。章太炎曾說：「衡陽（王夫之）者，民族主義之師，餘姚（黃宗羲），立憲政體之師。」見湯志鈞編：《章太炎政論選集》（北京：中華書局，1977年），頁42下。章太炎是位偏狹的種族主義者，他把王夫之塑造成偏狹的種族主義者有政治上的工具用意。見朱法源：〈從族國到國族：清末民初革命派的民族主義〉，《思與言》第30卷第2期（1992年6月），頁18-21；陳儀深：〈二十世紀上半葉中國民族主義的發展〉，《認同與國家：近代中西歷史的比較學術研討會論文》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994年1月），頁4-8。梁啟超相對之下持較和緩的立場。

主義」，以為王夫之「抱著大中華主義，想藉武力以宣揚文化。」^③在明末遺民中，王夫之以堅定的反抗滿清異族的統治為後世稱道。他終其一生不雉髮、不逃禪，而且以個性「其介如石」自豪。^④因此說他是民族主義者似乎有所根據。問題是這些學者往往不去界定「民族主義」(nationalism)的涵義，^⑤而且斷章取義，牽強附會，把王夫之說成是一位提倡種族歧視、挑撥種族衝突的喪心病狂。本文想從王夫之的時代背景以及其儒學思想的整體架構，來釐清王夫之民族思想的原意。我將涉及王夫之的民族思想是否是偏狹的「文化沙文主義」(即「大中國主義」)或是極端的「種族主義」的問題。我也將討論他對政權之合法性(legitimacy)的看法(即「正統論」)，來看他是否抱持「中國大一統」的觀念。我的結論是：王夫之的民族思想中，「種族認同」(ethnic identity)的成分很薄弱。他的民族思想是帶有相對性意味，超越種族的文明論。在「氣論」的哲學基礎上，他主張民族間應該互相容忍，尊重各自文化之特質與獨立性。他更沒有現代的「國家」觀念。所以我認為以「民族主義」加諸王夫之身上是不恰當之舉。「愛國主義」的標籤更是無稽之談了。

論述王夫之反抗滿清的生涯之著作很多，^⑥在此我不打算多做敘述，只想討論他反清的心境及動機，作為討論他的民族思想的引子。王夫之從青年時期即在父親的反對下，很熱烈的投入反滿清運動的行列中。二十歲時(1638年)加入「行社」，二十一歲(1639年)時加入「匡社」。^⑦二十四歲時(1642年)，他父親就曾經鄭重警告他不要被有心人利用，成為他人政治目的的工具，而無

③ 稽文甫：《王船山學術論叢》(北京：新華書局，1962年)，頁148-149。書中所收的〈船山哲學〉長文原發表於1935年。見〈序言〉。

④ 見〈船山記〉，《王船山詩文集》(香港：中華書局香港分局，1974年)，頁40。

⑤ “Nationalism”有不同的中文翻譯：民族主義，國族主義，族國主義，國民主義等。參見朱滋源：〈從族國到國族：清末民初革命派的民族主義〉，頁7-38。在此我採取「民族主義」一詞，因為它比較適合十七世紀的思潮。

⑥ 最詳細的論著是劉春建：《王夫之學行系年》(鄭州：中州古籍出版社，1989年)。

⑦ 許冠三，同註②引書，頁98。

謂的犧牲自己的生命。他父親說：「要行己有本末，以人爲本而已末之，必將以身殉他人之道。何似以身殉己之道哉。」^⑧ 這個忠告王夫之可說只聽進一半，他反對以身殉國，明朝滅亡之時他沒有自殺。^⑨ 可是他仍舊投入政治浩劫中。他曾經和「匡社」的同志在衡山舉兵，結果事敗逃亡。^⑩ 等到他在永曆朝廷任行人司行人的職位時（三十三歲，1650年）親自嘗到政治鬥爭的苦頭，差一點喪掉性命，他才灰心地回到湘西隱居，以著述傳世。^⑪ 雖然在三藩之亂時（1673-1678），他曾有一段時間多方奔走，似乎有起事的意圖，^⑫ 但是基本上

⑧ 《薑齋文集·家世節錄》，《王船山詩文集》，卷10，頁109。

⑨ 王夫之認爲殉國是執政者無能的掩飾行爲，於國家大事全無濟助。當然他很推崇劉宗周（1578—1645）忠貞死難的行爲，但是對一般殉國的人，他都認爲是白白犧牲生命了。《搔首問》中他說：「漢之亡無一仗節死義者。……唐之亡尤爲可恥。……宋之亡殉國者可稱多士。要皆清謹自好，不辱其身。乃至文山（文天祥，1236—1282）之忠貫日月。然使付之扶危定傾之任，亦非其所任。昨者大命之傾，自臺輔以至郡邑之長，與河山俱碎者赫奕林立，古無其匹。如劉念台（劉宗周）……諸先生。無論其忠節，即以匡濟之才言，使盡其設施，詎在肅愍劉忠宣之下。……人才之盛莫盛於斯。且非廢錮林泉高臥不起也。偏列於九卿內翰臺省，而不能救宗社之陸沈，僅以一死謝君父。將誰責而可哉。」（頁13上下）言下之意是在批評這些爲明朝殉國的人以死來逃避他們救國救世的責任。在《讀通鑑論·晉帝》中王夫之亦說：「若君臣同死孤城，而置天下於膜外，雖獵衛主之名，亦將焉用此哉。」（北京：中華書局，1976年），卷12，頁397。當然他不是說所有殉國者都是爲了獵名，但是他很堅持殉國無補於大局。此外，在《春秋家說》中，王夫之也批評國君「死其社稷則是懷土而棄天下矣。」在此他似乎是隱約的批判崇禎皇帝自殺是不負責任的行爲。

⑩ 同註⑦，頁102。

⑪ 35歲時（1653年）所作的〈章靈賦〉表白了他在進退兩難之餘，決定隱居的決心。見《王船山詩文集》，頁83-92。在〈序〉裏他說：「壬辰之日（1652年），筮得睽之歸妹。明年癸巳（1653年），筮復如之。時孫可望（1660年卒）挾主滇黔，有相邀赴之者。久陷異土，既以得主而死爲歎。託此匪人，尤以遇巷非時爲戒。」（頁83）

⑫ 參看劉春建：《王夫之學行系年》，1643年王夫之拒絕張獻忠之邀請。1678年他回拒爲剛稱帝的吳三桂（1612—1678）作〈勸進表〉。他說：「某本亡國遺臣，扶傾無力，抱撼天壤。破國以來苟且食息偷活人間，不祥極矣。今汝亦安用此不祥之人爲？」見藩宗洛所撰：〈船山先生傳〉（康熙44年，1705年），《船山遺書全集》（臺北：自由出版社，1972年），頁2下。此事王夫之的兒子王啟所撰的〈薑齋公行述〉（成于康熙45年，1706年）未言，而藩宗洛則大書特書，把王夫之說成是「我朝之貞士」。王夫之在九泉下有靈的話必定爲此憤慨不已。王夫之又作〈破襖賦〉來表明他的心境。賦已遺失。有一段見王啟所撰之行述〈薑齋公行述〉，見《船山遺書全集》，頁3上。

他在三十五歲（1651年）之後就和實際政治絕緣了。雖然在往後四十多年的山林生涯中，王夫之消極反抗滿清的意念未曾改變，但是他反滿的堅定心志是否在晚年稍有軟化，則是可以進一步探討的問題。^⑬ 如果王夫之對滿清的態度有改變的話，這會影響我們了解他的民族思想。

和反抗滿清一體兩面的是王夫之對明朝的忠貞，尤其是他對明朝皇帝之耿忠。崇禎皇帝卒時他作「悲憤詩百首。」以後南明的皇帝遇害，他都作續詩百首，前後三次。^⑭ 晚年他自題墓石：「有明遺臣行人王夫之而農於此。」又自題墓銘曰：「抱劉越石（劉琨，270-317）之孤憤而命無從致，希張橫渠（張載，1020-1077）之正學而力不能企。」^⑮ 這裏引導出王夫之是否能超越對皇帝個人的效忠，而去考慮整個國家民族之命運的大問題。身為「東林」後裔的

⑬ 從王夫之晚年允許他的兒子王啟參加科舉考試，以及他因為拒絕吳三桂之邀請，郡守送他粟帛，他「受其粟返其帛」等事來看，我們似乎也可以說王夫之晚年有不得不與現實妥協之處。但是他始終未放棄反清的原則。餽贈粟帛事見前引藩宗洛所撰之〈船山先生傳〉（頁2下）。關於這個問題近人亦有爭論。陸復初主張王夫之的民族思想前後有不同。例如早年的著作《黃書》強調三極三維之「夷夏大防」說，而晚年定論的《讀通鑑論》則允許種族有條件的同化，因此王夫之的立場有前後轉移之跡象。見《王船山學案》，頁360。持相反意見的陳遠寧則引經據典，試圖證明王夫之即使到了晚年仍然閉門隱居，忠貞不事異朝。見《中國古代政治觀的批評總論》（長沙：湖南出版社，1992年），頁264-268。我與朱浚源、蔣秋華合著之〈王夫之民族思想重觀〉，載《王船山學術研討會論文集》（新莊：輔仁大學出版社，1993年10月），註⑦有論及。我個人以為王夫之反清的情緒與不為貳臣的氣節原則上未曾有任何改變，但是在感情上與生活細節上，王夫之在四十多年中稍有改變亦是可能，合常理的。

⑭ 1645年福王被劫，1646年唐王被執，以及1662年永曆帝被執。王夫之所作之詩皆不傳。

⑮ 同註⑦，頁118。藩宗洛之《船山先生傳》「孤憤」二字作「孤忠」。應以「孤憤」為是。王夫之手題墓銘之複印本見湖南省歷史博物館所藏之《船山先生墨寶四種》。見同註⑦，頁119，註⑦。劉春建將〈自題墓石〉繫於1689年（頁294）。從王夫之不主張殉國之事來看，他不贊成「愚忠」。所以身為遺民的他，悲憤的情緒應該大於對明朝的忠貞。但是這兩種情緒彼此相牽連的關係很複雜，必須進一步研究才可透視王夫之的心路歷程。但是我們至少要分清王夫之對明代皇帝個人的效忠，對明朝這個「國家」的效忠，以及他對個人氣節的堅持這三方面的不同。

王夫之，不可能不了解改革派在明末腐敗的政府中所遭受到的政治迫害。尤其他更親身體驗到南明王朝的無能與暴虐。在那種政治風氣之下，王夫之是否很不實際的把國家未來的希望寄託在明末的小皇帝身上？換句話說，他忠貞的對象是明朝的皇帝或是以明朝為代表的國家？他所悲憤的是明朝皇帝的去世，或是中華文化面臨異族強大的武力壓迫，所遭受到的文化危機？如果王夫之是對抽象的「國家」、「文化」效忠，而不是對明朝的皇帝產生愚忠，則他反清的情緒與動機必須進一步加以分析。換句話說，我們必須檢討他是否為了復明而反清，或是為了反抗異族的迫害而反清。在明末遺民中，王夫之與黃宗義(1610-1695)所抱有的以華夏為中心的民族意識最為突出。^⑩ 本文的主旨之一即想論述王夫之的民族思想主要是基於文化與政治的考慮，而不是種族意識的產物。

王夫之的民族觀

王夫之民族主義思想的核心觀念是他的「華夷之辨」及「夷夏大防」的主張。^⑪ 我們必須先了解他對民族的成因，以及民族差異的看法，才能正確了解他對夷狄的態度。王夫之採取了類似風水觀念（如「地靈人傑」的概念）的氣質論，來解釋民族之形成與差異。為什麼會形成許多不同的民族呢？王夫之以為是由於「地異」（地理環境不同），而導致「氣異」、「習異」、「種異」一連串的差別。對這個種族間的差異，王夫之一方面認為是文化上的差別，因此他做出「文明」與「野蠻」之價值判斷。另一方面他認為這也是道德上的差別，因此他提出「夷夏大防」的原則。但是不論民族間的歧異是基於文化或道

^⑩ 有關黃宗義的民族思想，在他的《明夷待訪錄》及《留書》中可以清楚地看見。見下文之討論。《明夷待訪錄》（成于1662年）與《黃書》（成于1656年）可說是屬於同一時代的作品。吳光的考證載《黃宗義全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985年），冊1，頁423-427〈附錄〉。黃宗義之遺文載該書，頁416-420。

^⑪ 以下論及民族的成因以及對夷狄的態度取材自朱泂源、朱榮貴、蔣秋華合撰之《王夫之民族思想重觀》之第一、二節。本文之重點及觀點和該文稍有不同。

德的因素，王夫之主張我們應該尊重民族之差異性及特殊性，而不應該對其他弱小民族進行文化之侵略與同化。除非我們把握住王夫之提倡民族多元化的主張，否則不可能正確地了解他的民族思想。以下就他的民族「種類論」、「氣質論」等方面來敘述王夫之的民族思想。

種類論

《黃書》開宗明義就提出王夫之的種類論，以為全書的理論基礎。他以為天下萬物都有其所屬之族類或類別。聖人「清其族，絕其畛，建其位，各歸其屏。」^⑮所以「乘禽力橫，耕禽力縱。水耕宜南，霜耕宜北。」^⑯這都是不可變易的自然之現象或規律。而聖人「絕其畛」，使每個事物都歸屬到它所屬於的類別之中，目的是防止族類與族類之間的混雜相參。如果種類混雜起來，自然規律就會被違背了，天下就會亂起來。所以事物一定要「自畛其類」。王夫之的種類論帶有相對性的價值論之含意。

應用在夷狄與華夏的問題上，王夫之因此主張華夏要「保其類」，「不可使夷類間之。」^⑰換句話說，漢人與夷狄各自隸屬不同的種族，彼此不應該混雜。所以在《讀通鑑論》中他以為華夏與夷狄理想的關係要像「魚相忘於江湖，人相忘於道術。」^⑱中國不要去將夷狄的制度文化加以漢化，夷狄也不要來侵略中國。彼此相安無事，互不羨慕，也互不干擾。^⑲

^⑮ 《黃書·原極第一》，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1992年），第12冊，頁501。

^⑯ 同上。

^⑰ 同上，頁503。

^⑱ 《讀通鑑論》（北京：中華書局，1976年），卷28，頁614，〈五代上〉。同時王夫之贊成漢光武帝（25—27年在位）閉關的政策。他說：「故光武閉關而河湟鞏固，天地設險以限華夷，人力不通，數百里而如隔世。目阻心灰，戎心之所自戢也。」，卷21，頁436，〈唐中宗〉。

^⑲ 「彼無我侵，我無彼虞。各安其紀而不相瀆耳。」見《宋論》，《船山全書》，第11冊，卷6，頁174。

王夫之的「種類論」建立在他的氣的哲學上。天以氣化生萬物，然而由於地理環境之差異，「天氣」所造就的事物有品種上和本質上的不同。他說：

天以洪鈞一氣生長萬族，而地限之以其域，天氣亦隨之而變，天命亦隨之而殊。……地形之異即天氣之分，為其性情之所便，即其生理之所存。^⑳

他是用氣之流行與地理環境來解釋「理一分殊」的原則。「天主氣，渾淪一氣而無疆埏。地主形，居其壤，食其毛，其地之人即其人之地矣。」^㉑在天地相互作用之下，於是產生了地緣性之差別。相對於「天維」（人與物之間的差別）與「人維」（人與人之差別），王夫之稱此差異性為「地維」。^㉒為了要維持「地維」，才引發出「夷夏大防」的主張。他說：

天下之大防二，中國夷狄也，君子小人也。非本末有別，而先王強為之防也。夷狄之與華夏，所生異地。其地異，其氣異矣。氣異而習異，習異而所知所行蔑不異焉。乃於其中亦自有其貴賤焉。特地界分，天氣殊，而不可亂。亂則人極毀。^㉓

這種根據地理環境與種族所居住生活之地域來界分華夏與夷狄基本上並沒有任何價值判斷在內。

氣質論

有些學者認為王夫之講「夷夏大防」，是以氣的宇宙論與人性論來將他的排斥夷狄，甚至仇視夷狄的觀點加以合理化。其實「夷夏大防」顧名思義是要

^⑳ 同註^⑲，卷13，頁415，〈東晉成帝〉。

^㉑ 〈思問錄外篇〉，《船山全書》，第4冊，頁445。

^㉒ 王夫之云：「夫人之於物，陰陽均也，食息均也，而不能絕乎物。華夏之於夷狄，骸竅均也，聚斂均也，而不能絕乎夷狄。所以然者何也？人不自畛以絕物，則天維裂矣。華夏不自畛以絕夷，則地維裂矣。」同註^⑳。

^㉓ 同註^⑲，卷14，頁431，〈東晉哀帝〉。

防止夷夏彼此滲透而且是基於上述之「種類論」之考慮，和種族歧視或仇恨並無理論上之關連。而且王夫之論夷夏之防和君子小人之防相提並舉。他說：「天下之大防二，而其歸一也。」²⁷ 我們必須先了解王夫之將夷狄華夏的問題和君子小人的問題視為同一類的問題，否則最後就會產生很大的偏差。王夫之所謂的根本性的問題是道德心的差別，即「義利之分」。而不同的道德心是環境所造成的。在此王夫之提出他的帶有「決定論」意味的氣的人性論。他說：

一者何也，義利之分也。生於利之鄉，長於利之塗。父兄之所重，肌膚筋骸之所便，心旌所指，志動氣隨，魂交神往，沈沒於利之中。終不可移而亡於華夏君子之津洑。²⁸

他進一步用地異、氣異、習異、種異的觀念來說明為什麼夷狄和小人喪失掉道德心。他說：

夷狄之與華夏，所生異地。其地異，其質異矣。氣異而習異。習異而所知所行蔑不異焉。乃於其中亦自有其貴賤焉。特地界分，天氣殊，而不可亂。亂則人極毀。²⁹

小人之所以為小人的情況也是由於外在的氣和環境造成：

君子之與小人，所生異種，異種者其質異也。質異而習異。習異而所知所行蔑不異焉。乃於其中自有其巧拙焉。特所產殊類，所尚殊方，而不可亂。亂則人理悖。³⁰

王夫之的這種「氣質論」是立基於他的氣的宇宙論，以及他得自於張載的氣質變化說。由於在他的整體理論架構中氣或是氣質是可以改變的（否則道德修養的工夫就成為沒意義的遊戲），異種、異習也都可以改變的。因此並非一朝為夷狄則終生為夷狄，一朝為小人則終生為小人。由此觀之，王夫之對夷狄的攻

²⁷ 同上。

²⁸ 同上，頁432。

²⁹ 同註²⁸。

³⁰ 同上。

擊及厭惡似乎並沒有比宋明以來的思想家更激烈，而且他對夷狄也不是有種族的歧視或仇恨。他恨夷狄不仁不義，就像他恨小人不仁不義一樣，根本上只是一種道德、文化的譴責。

大陸學者將王夫之說成是「樸素的唯物主義者，」^{③①}而且說他將「古典唯物主義哲學推向新的高峰。」^{③②}這種斷章取義的看法完全忽略了王夫之對人性及道德的整體主張。雖然王夫之所謂的「氣」或「氣質」不是純物質的存有是不待庸言的。但是我們仍舊可以追問，王夫之在解釋民族差異的形成時，是否完全採取外在(即地理)的因素來說明，則是值得進一步探討的問題。他的《黃書》開宗明義就主張「凝黃中之綱縉」，因為中原的氣得山川秀麗之精，是純氣。相對之下，夷狄所處之地域的氣是間氣、餘氣(不純的氣)。^{③③}南宋時主張北伐，奪回中原的陳亮(1143-1194)也有類似的看法。但是他們都不是主張外在因素決定一切。因為佔據了中原的夷狄不一定都會被「華化」。「華化」的成功與否要看許多「非地理」的因素來決定。^{③④}因此我們不能把王夫之所談的「地異」、「質異」、「氣異」、「習異」、「行異」等看做是一連串必然的關係。

什麼是「夷狄」

要了解王夫之對待夷狄的態度，我們必須要在上述的「種類論」與「氣質論」的前提下，來看他有關「華夷之辨」的言論。而且我們也必須涉及他對歷史上異族統治中國的看法，並知道他如何處置入據中國的異族？因為往往在最後這點上他對夷狄所抱持的態度才會比較明顯的透露出來。

③① 陳遠寧：《中國古代政治觀的批判總結·引言》，頁5。

③② 張岱年：《中國古代政治觀的批判總結·序》，頁1。

③③ 《黃書·離合第七》，同註③①，頁533-534。

③④ 這點和民間流行的風水的觀念是一致的。風水觀並不是簡單的決定論。風水好的地方仍舊要靠德行來配合，才會產生好的結果。

首先，王夫之所謂的「夷狄」不等於現在中國境內的少數民族，而且他心目中之「夷狄」的名稱及分布和明朝末年時的實際情況亦有出入。³⁵ 王夫之除了對湘西及廣西之少數民族有親身之認識外，³⁶ 他的「夷狄」的知識全都來自書籍。因此他延續傳統的觀念，以為世界大致上是方形的，而中國（即「九州」）居中間的地位，旁邊被異民族環繞著。但是王夫之所謂的「華夏」並不等於今日我們所了解的「漢民族」，因為他認為居住在「九州」之內的「夷狄」，如「潞甲之狄，淮浦之夷，陸渾之戎」，並不是真正的夷狄。他們其實「民皆中國之民，君皆諸侯之君。世降道衰，陷於非類。」才成為夷狄的。³⁷ 王夫之用以區別華夏與夷狄的尺度不是種族的，而是文化的判準。他從歷史的觀點來看文明的消長，而指出春秋時有部份「華夏」墮落成夷狄，而且明朝以來「地氣南徙」，江浙一帶，成為文明的中心，福建、廣東、廣西、雲南等地都有很高的文化水準，不再是蠻夷之邦了。³⁸ 因此王夫之的民族觀實際上是一種「文明論」，並不是以血緣為基礎的「種族論」。

一般學者認為王夫之把夷狄視為「虎狼讎讐」，所以「殲之不為不仁，奪之不為不義，誘之不為不信。」³⁹ 這個立論誠屬激烈，不但顯示了入骨的仇恨，更不把夷狄當人類看待。大多數學者均據此隻言片語便論斷王夫之有強烈的民族思想。然而我們不禁要問，身為儒家的王夫之難道會殘忍到將所有的夷狄都認為是可以任意宰割的禽獸嗎？夷狄雖然不是和漢人同族類，難道是可以

³⁵ 齊藤禎：〈王夫之の「華夷」思想について〉，《山口大學文學會誌》41（1990年），頁160-167；同註¹⁷，頁218-220。

³⁶ 例如在《思問錄外篇》，他說：「乃今廣西桂平、潯、梧之間有獞人者，習於刀耕火種，勤苦耐勞，徙以府江左右，皆不毛之土，無從得耕。故劫掠居民行旅以為食。」，同註²⁴，頁455。

³⁷ 同註²⁴，頁175。

³⁸ 同註²⁴，頁468。

³⁹ 同註²¹，卷4，頁52，〈漢昭帝〉。

任中國人肆意傷害的虎狼或禽獸嗎？王夫之是否主張由於夷狄沒有仁義道德，所以就可以被我們當做野獸看待？

王夫之認為中國可以欺騙殺戮夷狄是因為「信義者，人與人相於之道，非以施之夷狄者也。」^④王夫之舉宋襄公（西元前 650-637 在位）與楚國之盟的例子來說明楚國不講信義而宋襄公卻「秉信義以與楚戰」，結果「兵敗身傷，而為中國羞。」^④於是王夫之反問：「於楚且然，況其與狄為徒，而螫及人者乎？」王夫之用這個歷史事件來說明宋襄公是一個鄉愿，不懂得實際政治之厲害。而且雖然夷狄不知信義，可是中國要殺戮夷狄主要的原因是因為夷狄要滅亡中國，要「螫及人」。因此王夫之視夷狄為虎狼，是出於夷狄與中國處於敵對的狀況下而立論的。相同的，中國人中的君子與小人相處之道也是依據「以德報德，以直報怨」^④的原則。否則君子就成了鄉愿。

因此我們不能同意王夫之將所有的夷狄一概視為禽獸，可以將他們趕盡殺絕的論點。在論述漢昭帝時，王夫之稱讚金日磾（西元前 134-86），說他「可為大臣，德威勝。」^④雖然金日磾是投降漢人的夷狄，卻是一位君子。可是王夫之嚴厲指責霍光（西元前 68 年卒）「弑后謀逆」，「不學無術」。霍光雖是中國人，卻是奸臣小人，遠不如金日磾這個「夷狄」。所以王夫之對付夷狄的手段是基於很簡單的實際政治的考量，而不是基於對夷狄之種族仇恨。其實在這點上王夫之和孟子視楊墨為「洪水猛獸」沒有什麼不同。^④孟子攻楊墨是由於楊墨所持的議論學說。相同的，王夫之視夷狄為虎狼是由於夷狄侵略中國的行為。在華夏與夷狄之間存在有敵意時，中國殺伐夷狄是自衛的正當手段。「夷狄非我族類者也。蝨賊我而捕誅之，則多殺而不傷吾仁。如其因窮而依

④ 同上。

④ 同上。

④ 《論語·憲問篇》。

④ 同上。

④ 《孟子·滕文公下》：「楊氏為我是無君也。墨氏兼愛是無父也。無父無君是禽獸也。」

我，遠之防之，猶必矜而全其生。非可乘約肆淫。役之賤之而視爲利也。」^{④⑤} 所以我們不能誤解王夫之，以爲他主張要將夷狄趕盡殺絕。其實他對待夷狄的方式是很合理的，完全看夷狄對待中國的態度而因應。戰爭時則殺夷狄，和平時則設防夷狄，而且甚至要輔助夷狄。

歸根究底，夷狄和小人「均是人也。」^{④⑥} 夷狄只不過是爲利慾所勝的人。「盜賊之與夷狄亦何以異族人哉？志於利而以動人者惟利也。」^{④⑦} 王夫之在此顯示了他的儒家本色。道德的裁判終究比種族的差別，文化的歧異來得重要多了。夷狄和小人一樣，基本上是由於在道德上有缺失而墮落的人。

王夫之認爲夷狄中「自有其貴賤」，夷狄也有像金日磾這樣的好人。而且王夫之的論點側重在「防」，及維持夷狄與華夏之界線，因此王夫之雖然有漢民族的優越感，在對待夷狄的外交策略上，他帶有井水不犯河水的胸懷，完全和所謂的「文化沙文主義者」不同。這點我們必須承認王夫之早在十七世紀卽有如此恢闊的氣度與開放、自由的精神。

文明與野蠻之分野

王夫之對華夏的定位帶有文明與野蠻的價值判斷。他雖然受到時代的限制，不免有「大中國主義」的看法。但是值得強調的是他的文化優越感不是立基在狹窄的種族主義之上。因此王夫之的民族思想和所謂的「種族中心論」(ethnocentrism) 有極大的差異。

首先王夫之認爲「文明」不是「中國」的代名詞。在黃帝之時，中國不是唯一文明的國家。^{④⑧} 而且「中國之天下，軒轅以前，其猶夷狄乎？太昊以上，

^{④⑤} 同註②，卷12，頁224，〈晉懷帝〉。

^{④⑥} 同上，卷14，頁257，〈東晉哀帝〉。

^{④⑦} 同上，卷24，頁502-503，〈唐德宗〉。

^{④⑧} 「天地之氣衰旺，彼此選相昌也。太昊之前，中國之人若麋聚鳥集。非必日照月臨之下而皆然也。必有一方焉如唐虞三代之中國也。」同註②，頁467-8。

其猶禽獸乎？」^④王夫之以「文質」（文化與純樸）的觀念來解釋文明的迭移有興衰消長，以此做為文明與野蠻的分野。

禽獸不能全其質，夷狄不能備其文。文之不備，漸至於無文，則前無與識，後無與傳，是非無恆，取舍無據。所謂饑則啣，飽則棄餘者，亦植立之獸而已矣。魏晉以降劉石之濫觴。中國之文明乍明乍滅。他日者必且陵蔑，以之於無文。而人之返乎軒轅以前，蔑不夷矣。文去而質不足以留，且將食非其食，衣非其衣。食異而血氣改，衣異而形儀殊，又返乎太昊以前，而蔑不獸矣。至是而文字不行，聞見不徵，雖有億萬年之耳目，亦無與徵之矣。此為混沌而已矣。^⑤

中國人雖然由禽獸，夷狄進化到有文明的華夏之人，也可以由於失掉文明而退化成有質無文的夷狄，或甚至禽獸。文明因此不是永恆的存在，也不是華夏的專利。這種超越種族的「文明論」在黃宗羲的《留書》中亦可看到。

王夫之對華夏與夷狄的分別和今日我們所謂的「漢人」和「少數民族」的分別不相同。從現代的觀點來看，王夫之的「夷狄觀」是「華中有夷，夷中有華」。^⑥因此嚴格的來說，他的「漢人優越說」只可說是超越種族的「文明論」。

同化夷狄的問題

一個國家的文明程度往往視其如何對待弱小民族而定。王夫之既然肯定夷狄是非我族類的人類，而夷狄相對於中國又未必一定居於弱小民族的地位，王夫之自然必須提出他的「待夷之道」的看法。他的主張可分成亂世或是太平以

^④ 同註^②，頁467。

^⑤ 同上。

^⑥ 朱法源、朱榮貴、蔣秋華合撰之〈王夫之民族思想重觀〉對這點有詳細之論證，同註^⑦，請參考。

及中州之外之夷狄或是中州之內之夷狄兩種情況來論。亂世時往往是夷狄與中國處於敵對狀況，而且往往是夷狄強、中國弱，才造成亂世。此時王夫之當然採取自衛自救的政策，要驅除韃虜，保種保國。而且也在這種異族入主中國的情況下，王夫之爲了保衛漢人的文化傳統，主張將異族漢化。但是同化夷狄的政策只是「權」，即是爲了因應緊急危險的狀況而採取的非常措施，不是「經」。在治平世的時候，王夫之不主張同化夷狄，而主張各民族和平相處，互相尊重。在同化政治上有經與權的分別和以上王夫之論夷狄的言論是一致的。

對於居住在「九州」（即《黃書》所謂之「中區」）以外的夷狄，王夫之主張採取「王者不治夷狄」之和平共存政策。至於「九州」境內的夷狄，他則主張將其同化。⁵² 前者是王夫之基於「天有殊氣，地有殊理，人有殊質」⁵³ 的一貫主張，目的是想達到「彼無我侵，我無彼虞，各安其紀而不相瀆」。⁵⁴ 但是「九州」之內的夷狄原本是中國人，後來被「蠻夷化」了。因此王夫之的華化政策由他看來不過是恢復「九州」內之「假夷狄」的原本文化水平。他說：

且夫九州以內之有夷，非夷也。古之建侯也萬國，皆冠帶之國也。三代之季，暴君代作，天下分崩。於是而山之陬，水之濱，其君長負固岸立而不與朝會，因異服異制以趨苟簡。至春秋時，莒、杞皆神明之裔，爲周之藩臣，而自淪於夷。則潞甲之狄，淮浦之夷，陸渾之戎，民皆中國之民，君皆諸侯之君。世降道衰，陷於非類耳。⁵⁵

我們自然可以質問王夫之要強迫中國境內的少數民族華化是否無視他們的民族獨立性。⁵⁶ 齊藤禎以爲王夫之主張用武力的手段教化夷狄似乎是過激之

⁵² 「以中夏之治夷，而不可行之九州之外者，天也。其不可不行之九州之內者，人也。」，《宋論》，卷6，頁175。

⁵³ 同上，頁174。

⁵⁴ 同上。

⁵⁵ 同上，卷6，頁175。

⁵⁶ 參見齊藤禎：〈王夫之の「華夷」思想について〉，頁155-174。

詞。^{⑤7} 我認爲王夫之是說如果少數民族的酋長都是暴君的話，則可以用武力將其推翻。但是並非所有的酋長都是暴君，所以我們不能推論王夫之主張用野蠻的手段，把文明帶給這些少數民族。「苗夷部落之魁，自君於其地者，皆導其人以駑戾淫虐，沈溺於禽獸，而培削誅殺，無間於親疏。仁人固弗忍也。則誅其長，平其地，受成賦於國，滌其腥穢，披以衣冠，漸之摩之，俾詩書禮樂之澤興焉。於是而忠孝廉節，文章政事之良材，乘和氣以生。夫豈非仁天下者之大願哉？」^{⑤8} 王夫之在此所論及的是北宋神宗（1068–1085 在位）時的狀況，至於他本人與湘西少數民族之接觸以及對他們的看法則值得進一步研究。

王夫之基本的立場是各民族應該各自保存其習俗、文化與制度，各安其居，彼此尊重，彼此互不干涉。民族之間的關係要像「魚相忘於江湖，人相忘於道術。」所以「兩相忘也，交相利也。」^{⑤9} 這種肯定文化多元性，尊重民族自主權的看法，雖然仍然帶有漢民族爲最優越的民族之意識，可是已經走出了大國「文化沙文主義」的陰影，而提出各民族應該和平共處的理念。《黃書》中說萬物應該「自畛其類」，應該堅守「地維」的思想和這種民族共存的理念是相吻合的。因此王夫之不贊成同化夷狄，因爲將夷狄漢化不但會危害中國，而且會弱化夷狄本身的國力，對雙方面都沒有好處。

夷狄之疆也，以其法制之疏略，居處衣食之粗獷。養其驃悍之氣。弗改其俗而大利存焉。然而中國亦因之以免於害。一旦革而以中國之道參之，則彼之厲害相半矣。其利者可漸以雄長於中國。而其害也，彼亦自此而弱矣。^{⑥0}

對於幫助異族統治中國，採取「用夏變夷」^{⑥1} 的政策以延續中國文化傳統

^{⑤7} 同上，見頁165，166。

^{⑤8} 同註^{⑤2}，卷6，頁174–175。

^{⑤9} 同註^{⑤2}，卷28，頁614，〈五代上〉。

^{⑥0} 同上。

^{⑥1} 語出《孟子·滕文公上》第9章。

的人，王夫之稱之為「敗類之儒」。他們「為夷狄盜賊之羽翼，以文致之為聖賢，而恣為妖妄，方且施施然謂守先王之道以化成天下，而受罰於天，不旋踵而之。」⁶²王夫之悲憤地說：「女真，蒙古更主中國，而北面事之者，皆猥類無行之鄙夫，無有能如崔浩之（450年卒）不惜怨禍以護士大夫之品類者，而古道掃地無餘。」⁶³王夫之受制於自己反滿清的情緒，無法給予像許衡(1209-1281)這種掙扎於「治統」與「道統」之間的儒者較公允的評價，顯現出他的立場有較偏頗之處。我們也可從此看出他堅守「夷夏大防」嚴厲到什麼地步了。

王夫之雖然沒有「高尚的野蠻人」(noble savage)的看法，但是他主張異族應該自安於他們獨特的生活方式，不要讓他們知道「有城郭之可守，墟市之可利，田土之可耕，賦稅之可納，婚姻仕進之可榮。」⁶⁴他們沒有習染這些「文明」的氣習，就不會窺視中國，進而侵略中國。從歷史的教訓中，王夫之指出曹操(155-220)「遷匈奴餘眾於河西，婚宦寢食居處便其俗，而雜用中國之法。」⁶⁵可是卻開了後來「懷愍之禍」。相反的，漢光武帝(25-57年在位)「閉關而河湟鞏固。天地設險以限華夷。人力不通，數百里而如隔世。目阻心灰，戎心之所自戢也。」⁶⁶

但是在中國強大之下，而且為了避免重蹈戰國時期吳國與晉國「起用夷禮」的錯誤，中國應該採取較積極的政策去「揚其（指夷狄）潔，傾其滓。冠昏飲射以文之，哭踊虞祔以哀之。堂廉級次以序之，刑殺征伐以整之。」⁶⁷我們應注意王夫之主張同化異族的原因主要是為了避免中國人被異族同化，和他主張

⁶² 同註²¹，卷13，頁409，〈東晉成帝〉。

⁶³ 同上，卷15，頁495，〈宋文帝〉。

⁶⁴ 同上。

⁶⁵ 同上。

⁶⁶ 同上。

⁶⁷ 同註¹⁸，頁1上下。《黃書》是王夫之較早期的作品，在同化政策上是否和他的晚年定論之《讀通鑑論》有消極與積極之別，值得進一步研究。參見同註¹⁷，頁223-225。

民族應該和平共存的大原則是一致的。

發展論的歷史觀

王夫之對歷史發展之過程的看法有其獨特之處。儒家典型的歷史觀是以三代為理想的黃金時代，而三代以後的歷史永遠比不上遠古時代的燦爛輝煌。這種歷史觀雖然不是主張歷史的展開是退化的，但是它卻以過去的典章制度來衡量歷史進步的程度。王夫之脫離了先前儒家式的歷史觀，而主張歷史的演變是不斷創新，迴顧發展的。因此一代勝過一代。春秋時期的社會情況比三代好，戰國時期又比春秋時期好。文明以此日進。所以王夫之就有「治唐虞三代之民難，而治後世之民易」⁶⁸的結論。

在這種前瞻性發展論的歷史觀下，我們來看王夫之如何論歷史上之治亂與夷狄入主中國的問題會有特殊的意義。

王夫之以中原（「中區」）之氣之合離來解釋歷史之治亂。中原由於地位居中，加上山川形勢優秀，凝聚成自然之氣。氣合的時候即是治世。當氣「循其不得已」時，⁶⁹即其自然之性被破壞，不得不改變時，就是氣離的時候。此時即是亂世。氣合離相循是歷史進展不變之定律。「合極而亂，亂極而離，離極又合，合而後聖人作焉，受命之符，握樞表正，以凝保中區之太和自然之節，不得已之數也。天且弗能違，而況於人乎。」⁷⁰此外氣之離合跟氣之純雜有一定的關連。「離合之消，純雜變之。純以紹合，雜以紹離。純從同，雜亂異。」⁷¹從這種氣之循環的歷史觀來看，異族統治中國是不可避免的事。如果王夫之可以接受歷史上金或蒙古統治中國的事實，在理論上他也可以接受滿清

⁶⁸ 同註²⁹，卷20，頁412，〈唐太宗〉。

⁶⁹ 同註¹⁸，頁19下。

⁷⁰ 同上，頁20下。

⁷¹ 同上，頁21下。

取代明朝，統治中國的現況。這種歷史的命定論允許他忍受明朝滅亡之苦痛，也同時給他消除雜氣、重生純氣的希望。他撰寫《黃書》的目的就是要提供恢復「軒轅之治」的藍圖。^②

正統論

儒家基本上主張政權的轉移有一定的連續性，因此天命（即統治權）由一個朝代傳到下一個朝代，連續不斷。董仲舒（西元前179—104）的「三統論」和司馬光（1019—1066）的《資治通鑑》根本上都採取此觀點來解釋歷史上政權轉移的正當性。^③王夫之反對此傳統的「正統論」，以為不論從「正」（正當性）或「統」（連續性）來看，過去朝代的嬗變都不合乎這兩個原則。在《讀通鑑論》卷末的論述中，他有很精湛的說明。

對他來說，「統者合而不離，續而不絕之謂也。」^④然而歷史上治亂相循，天下總是一合一離，「雜矣而惡乎統之。絕矣而固不相承以為統。」^⑤所以要講「統」是沒意義，和「統」的本義互相矛盾的牽強之舉。「正」的情況也是一樣。「天下之生一治一亂。當其治，無不正者以相干，而何有於正。當其亂，既不正矣。而又孰為正。有離有絕固無統也，而又何正不正邪？」^⑥王夫之很明顯的拋棄了道德主義的手筆來評論政權的正當性。他主張能使天下太平的政權本身就具有正當性，因此他的論點似乎帶有「功利主義」的意味，而且允許

^② 同上，〈後序〉，頁1下。但是王夫之在《黃書》內不免有漢文化之優越感，因此要「植其弱，掖其疆，揚其潔，傾其滓。冠昏飲射以文之，哭踊虞祔以表之。」，頁2上，這種大中華的文化優越感在《讀通鑑論》中似乎就少見了。

^③ 參見饒宗頤：《中國史學上之正統論——中國史學觀念探討之一》（香港：龍門書店，1977年。臺北：宗青圖書出版公司影印，年月不詳）；趙令揚：《關於歷代正統問題之爭論》（香港：學津出版社，1976年）。

^④ 同註②，卷末，〈敘論一〉，頁1107。

^⑤ 同上。

^⑥ 同上。

人以不道德的手段奪取政權，統一中國。

論之不及正統者，何也？曰：正統之說，不知其所自昉也。自漢之亡，曹氏、司馬氏乘之以竊天下，而爲之名曰禪。於是爲之說曰：「必有所承以爲統，而後可以爲天子。」義不相授受，而強相綴繫以揜篡奪之跡；抑假鄒衍五德之邪說與劉歆曆家之緒論，文其諛辭；要豈事理之實然哉？^⑦

所謂的「正統論」背後隱含了「家天下」的政治陰謀，即「天下」被視爲皇帝個人的財產。所以王夫之主張要「公天下」，以爲「天下非一姓之私也。」^⑧誰能帶來治平之世，誰就有正當的統治權。「崛起以一中夏者」，^⑨即便是異族，只要把國家治理好，就是合法的政府。爲臣相的人根本不必要「必私其君父，則宗社已亡，而必不忍戴異姓異族以爲君。」^⑩所以「正不正，人也。」^⑪在此他似乎連儒家不事貳朝的大原則也否定掉了。

厭惡滿清之情緒很深的王夫之在晚年竟做出如此的「正統論」是很值得我們注意的。一方面他已經走出自己感情的束縛，而能對歷史與當前的政局加以冷靜、合理的思考。另一方面，他和同時代的黃宗羲一樣，揚棄了道德主義「正統論」的枷鎖，而以「公天下」的思想來重新考慮帝制的合法性與正當性。既然天下不是一家一姓所私有，異族若能將天下治理的好，有什麼理由不承認他們的政權之正當性？在此我們不得不推想歷經了「天崩地解」的王夫之一定體會到社會局勢由晚明的大亂漸漸走向安定的過程。他雖然沒有明白承認滿清政權的正當性，可是由他「公天下」的思想以及「天命」是靠人的努力而得來

^⑦ 同上，頁1106。

^⑧ 同上。《黃書》亦曰：「不以一人疑天下，不以天下私一人。」〈宰制第三〉同，註^⑩，頁519。

^⑨ 同註^⑦。

^⑩ 同上。

^⑪ 同上，頁1108。

的主張，^② 我們可以推斷他不得不承認及接受滿清統治中國的正當性。

黃宗羲之《留書》

黃宗羲表現在《留書》^③ 中的民族思想和王夫之有許多互相呼應之處。由於黃宗羲主動的迴避與門人弟子的刪改，我們已經無法窺見他的反滿言論和論「華夷」之全貌。被埋沒了二百多年，到近年來才重新「出土」的《留書》提供了一些重要的線索，使我們得以更加瞭解明末遺民之思想與心境。現存的《留書》有五篇，其中和民族思想直接有關的是〈文質〉、〈封建〉和〈史〉這三篇。^④ 在〈史〉這篇裏黃宗羲反對五代（907—960）和元朝（1271—1368）在歷史上被承認為正統，直接觸及了「華夏之辨」的問題。

中國之與夷狄，內外之辨也。以中國治中國，以夷狄治夷狄，猶人不可雜之於獸，獸不可雜之於人也。是故即以中國之盜賊治中國，尚為不失

^② 在〈君相可以造命論〉中王夫之贊成李泌（722—789）的說法，主張天命是可以由君主和臣相努力去獲得來的，《薑齋文集》，卷1，頁3下—4下。這和他論正統的話可以互相表明。《黃書》成於順治13年3月（1656年），王夫之當年38歲。此乃〈後序〉完成時的年月。此書是他反省明朝滅亡的原因所提出的經世言論。《讀通鑑論》是王夫之晚年的史學鉅著。王夫之康熙26年（1687年）69歲時開始撰寫，康熙31年（1691年）4月成稿。當時他73歲，距離他去世時僅有8個月左右。

^③ 關於《留書》的發現及考證，見吳光：〈明夷待訪錄與留書合考〉，《黃宗羲著作彙考》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁1—10。《留書》目前有三個版本；(1)北京中國科學院圖書館藏本，僅有〈文質〉和〈封建〉兩篇，而且後者亦不全。文見《黃宗羲全集》，第1冊，頁416—420。(2)寧波天一閣藏本，有5篇。駱兆平整理及標點，發表於《文獻》1985年第4期，頁67—74。(3)山西省文物局所藏傳增湘藏本，有5篇。小野和子校對，載於〈傳增湘藏『黃梨洲先生留書』について〉，《清朝治下的民族問題と國際關係》（1991年），頁46—52。《留書》的版本以小野所整理者最佳。以下的引文即採用此本，不另外分別註明。對《留書》的研究最精湛的是小野和子，參見她的〈《留書》の思想〉，《明末清初期的研究》（1989年3月），頁503—545。至於《留書》的真實性似乎已經成了定局。考證的問題超出了本文的範圍，故不在此討論。

^④ 其他兩篇為〈衛所〉和〈朋黨〉。

中國之人也。⁸⁵

黃宗羲不肯把統治中國的權力授與異族，和王夫之的「不可使夷狄間之」的主張相似。但是王夫之有很細密的歷史觀和正統論，使我們瞭解他不是完全排除異族入主中國一定不可能獲取合法的統治權。我們卻無法瞭解黃宗羲所主張的寧可讓「中國之盜賊治中國」，而不允許夷狄治中國的說法之全部含意。他的文字太簡略，我們因此無法做太多的推論。例如黃宗羲要廢除《元史》，將其列入《宋史》的〈四夷傳〉內。可是元朝八十九年的歷史空白要如何填補，他則沒說。⁸⁶至少在中國與異族互相不干擾，各自和平相處的這點上，他和王夫之是一致的。

對於歷史上中國長期被夷狄佔領或統治，黃宗羲以為這是秦朝（西元前221—207）廢除封建制度的緣故。他說：

自三代之後，亂天下者無如夷狄矣，遂以為五德沴眚之運。然以余觀之，則是廢封建之罪也。秦未有天下，夷狄之為患於中國也，不過侵盜而已。……即秦滅六國，然後竭天下之力以策長城，徙謫戍以充之。於是天下不勝其苦，起而亡秦。……自秦至今一千八百七十四年，中國為夷狄所割者四百二十八年，為所據者二百二十六年。即號為全盛之時，亦必使國家之賦稅十之三耗於歲幣，十之四耗於戍雜，而又薦女以事之，卑辭以副之，夫然後可以僅免。乃自堯以至於秦二千一百三十七年，獨無所事。此何也？豈夷狄怯於昔而勇於今哉？則封建與不封建之故也。⁸⁷

關鍵在於「廢封建則兵民不得不分。分兵民則不得不以民養兵。以民養兵，則天下不得不困。」⁸⁸於是造成國勢衰弱，異族入侵的後果。由於這種歷

⁸⁵ 〈史〉，頁52。

⁸⁶ 參見小野和子：〈《留書》の思想〉。

⁸⁷ 〈封建〉，頁48。

⁸⁸ 同上，頁49。

史因素，我們可以瞭解黃宗羲視夷狄為可能的侵略者而加以仇恨的心態。但是在〈文質篇〉裏，他在理論的層次上以文明與野蠻來界分華夏與夷狄，提出和王夫之類似的超越種族主義的「文明主義」。⁸⁹ 他們都認為社會的衍變可以進步，也可以退步。文明與野蠻完全依賴人類的努力。黃宗羲反對蘇洵（1009—1066）所主張的文明的推進依據「忠質文」三階段前進的理論。

蘇洵曰：「忠之變而入於質，質之變而入於文，其勢便也。及夫文之變而欲反之於忠，是猶欲移江河而行之山也。人之喜文而惡質與忠也，猶水之不肯避下而就高也。」余以為不然。夫自忠而至於文者，聖王救世之事也。

喜質而惡文者，凡人之情也。逮其相趨而之於質，雖聖賢亦莫如之何矣。⁹⁰ 文明是聖人所創作的，而且在中國之外也有可能出現聖人，產生文明。「是故中國而無後聖之作，亦未必不如魯衛之士也。」⁹¹ 所以黃宗羲在理論上是傾向於相對的文明論。文明的產生不僅和種族沒有必然的關連，而且中國也未必一定永遠是文明的中心。這種看法基本上和王夫之的民族思想是相同的。雖然黃宗羲沒有像王夫之那樣明確地承認夷狄的文化有其自身之價值與獨立性，但是他仍主張「以中國治中國」，「以夷狄治夷狄」，表示同化異族不是可行之道，而且中國之文化優越也有其限制。

面臨滿清異族統治中國之敏感問題，黃宗羲避而不談。但是從《留書》的內容來看，黃宗羲強烈的「華夷之辨」事實上含有對異民族相當大的寬容性。

結 論

在以保持個人氣節為重的明末遺民中，談「華夷之辨」或是「夷夏大防」

⁸⁹ 參見小野和子：〈論《留書》〉，《浙江學刊》1992年2期（總第73期）（1992年3月），頁69-70。

⁹⁰ 〈文質〉，頁46。

⁹¹ 同上，頁47。

者不乏其人。但是很少有人像王夫之從歷史、文化、政治等層面將此問題析釐清楚。例如實際投身武裝行動反對滿清政府長達二十年的張煌言(1620—1644)就過分囿於對魯王(朱以海, 1618—1662, 1645—1653為監國)個人的忠心, 使他不但對反清的力量做出不利的決定, 也使他無法想透滿漢衝突的問題。⁹² 雖然他也說「華夷豈堪雜處」, 要「內夏外夷之防」,⁹³ 可是他主要是出於對實際政治形勢之考慮, 而缺乏王夫之對歷史與傳統所進行的全面之反思。

身為明末遺民, 而又以氣節傲世的王夫之, 他反抗滿清的行動以及厭惡滿清的情緒廣為學者所知。以上我嘗試從他的整體思想的架構中來檢討王夫之的民族思想。我有以下幾項結論:

(一)基於實際政治的考慮, 《黃書》中沒有直接批評滿清的言論。書中論及夷狄的文字應該放在他之「種類論」及「氣質論」的理論中來看。王夫之認為夷狄是異族、異類, 但是他不是從「種族」(ethnicity)的角度來分辨華夏與夷狄之不同, 而是從文化上及道德上來做分別。王夫之瞭解歷史上治亂相循環, 中國被異族統治是很常見的現象。他因此承認中國人是個很複雜的種族, 所以他論「夷夏大防」不是從「種族認同」(ethnic identity)來談。「華夏」是文化(包括道德)的認同。

(二)王夫之站在「公天下」的大前提下, 主張政權的正當性及合法性完全要看政府是否能夠造福百姓, 帶來治平之世。他反對用道德主義的尺度來判斷一個朝代是否具有正當性。因此他不排除異族可以入主中國, 而獲得統治權的可能。在《讀通鑑論·序論》中他也明白地說不必堅持不事異族的原則。至於經常被人扭曲誤解的「不可使異類間之」(即中國的政權不可以讓給異族來主使)的

⁹² 參見陳永明:〈張煌言的抗清思想〉,《九州學刊》第5卷第3期(1993年2月),頁25-36。張煌言反對鄭成功(1624—1662)攻取臺灣,也不向桂王(朱由榔, 1646-1662在位)稱臣,可說削弱了反清的力量。

⁹³ 同上,頁25。

話，王夫之發此論的前題是各民族應該保存其固有文化（「各畛其類」），不要互相侵略或干涉。

(三)在對待異族的態度上，王夫之的主張很開明，很容忍。他反對同化異族，認為各民族應該互相尊重，發揚及保存其固有的傳統。他不但沒有種族歧視的思想，要迫害異族，將他們趕盡殺絕，也沒有「文化沙文主義」的主張，企圖併吞弱小民族的文化。既然夷狄也是人類，我們就應該賦予他們最基本的權利與尊重，我們就應以人類待之。這就是儒家之仁道精神。瞭解這點，我們就瞭解王夫之不贊成挑撥民族之間的衝突，製造民族之間的仇恨，以達成某種政治目的。章炳麟以來的一些學者將王夫之描繪成一位講「民族主義」、「民族大義」的先驅者。他們或許無意將王夫之變成一位提倡種族仇恨的狂熱者，但是我們站在學術的立場，有責任為王夫之澄清他的主張。

(四)王夫之對滿清政權存有曖昧感。這種情結常見於明末遺民心中。當他們檢討明朝滅亡的原因時，他們往往悲憤交集，又充滿了強烈的無力感。王夫之本人就差點喪生在他所忠心的明朝的官員手中。相對之下，滿朝異族的統治帶來社會的安定與繁榮。雖然朝廷使用文字獄等高壓手段來壓制知識份子的反抗，康熙皇帝（1662—1722在位）開始大力提倡程朱學說，優惠士子，對明末遺民更是寵召不斷。⁹⁴ 這種社會情況與政治氣氛的改善對王夫之不能完全沒有影響，也自然地加深了他對滿清政府的曖昧感。

王夫之一生的著作很龐大，因此難免出現不甚一致的言論。從他的《黃書》、《思問錄》、《宋論》、和《讀通鑑論》中，我們可以看出他的民族思想在「氣」的哲學之基本思想架構下，有一貫的主張。在親身體會到異族統治

⁹⁴ 關於康熙皇帝對李顥（1627—1705）、顧炎武（1613—1682）、黃宗羲等人的徵召，以及這些明末遺民的堅決反抗，請參看拙著：“Scholarly Autonomy and Political Dissent of Local Academies in the Early Ch’ing.” *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* no. 3 (March 1993), pp. 605-640.

之痛苦之餘，他可以超越種族的歧視來討論「華夷之辨」的問題。在遭受到亡國之痛後，他可以深刻反省帝制的本質，而提出以「公天下」的原則做為建立「國家主權」(sovereignty)的基礎。在面臨文化破產之危機時，他可以提出帶有相對論的文明觀，不認為中國永遠是世界的文明中心。我認為這些都是王夫之身為一位獨立性的思想家，在十七世紀所做的突破性的貢獻。在二十世紀即將結束的今日，偏狹的「民族主義」成為世界動亂最大的根源，以及世界和平最嚴重的威脅。王夫之的文化多元論以及寬容、開放的民族思想或許可以做為我們思考人類前途的素材。

王夫之「民族主義」思想商榷

朱 榮 貴

提 要

學者經常主張王夫之（1619-1692）是偉大的民族主義者，可是卻往往不去界定「民族主義」（nationalism）的涵義，甚至有的學者把王夫之說成是一位提倡種族歧視、挑撥種族糾紛的人。本文想從王夫之的時代背景以及其儒家思想的整體架構，來探索王夫之之「民族主義」思想的原意。換言之，我想探討王夫之的民族思想是否是偏狹的「文化沙文主義」（即「大中國主義」）或是極端的「種族主義」。文章分成以下幾個主題：王夫之的民族觀，王夫之對夷狄以及同化夷狄的看法，他的發展論的歷史觀和正統論。最後我還提出黃宗羲之《留書》來和王夫之作比較。

王夫之以為由於「地異」（地理環境不同），而導致「氣異」，「習異」，「種異」一連串的差別。對這個種族間的差異，王夫之一方面認為是文化上的差別，因此他做出「文明」與「野蠻」之價值判斷。另一方面他認為這是道德上的差別，因此他提出「夷夏大防」的原則。但是不論民族間的歧異是基於文化或道德的因素，王夫之主張我們應該尊重民族之差異性及特殊性，而不應該對其他弱小民族進行文化之侵略與同化。因此本文的主旨之一即想說明王夫之的民族思想主要是基於文化與道德的考慮，而不是種族意識的產物。

本文的結論認為王夫之的民族思想中，「種族認同」（ethnic identity）

的成分薄弱。而且他的民族思想是帶有相對性意味，超越種族的「文明論」。在「氣論」的哲學基礎上，他主張民族間應該互相容忍，尊重各自文化之特質與獨立性。

A Reappraisal of Wang Fu-chih's Thought on Nationalism

Chu Ron-guey

Wang Fu-chih is often hailed as a "national hero" for his nationalist thought. But few scholars have defined what they meant by "nationalism." This paper is to discuss Wang Fu-chih's attitude toward the non-Chinese peoples and to discuss whether his view can be regarded as "cultural chauvinist" or even racist. The paper is divided into the following sections: Wang Fu-chih's view on races, his view on the "barbarians," historiography, view on political sovereignty.

My paper is to argue that Wang Fu-chih in fact espouses a very open and tolerant view on the non-Chinese peoples. He respects ethnic and cultural differences among the peoples and is against enculturation. He also thinks that the non-Chinese can obtain political legitimacy as long as they bring about peace and prosperity to the people. The goal of my paper is to reconsider how appropriate it is to make Wang Fu-chih into a nationalist thinker. My conclusion is that Wang's tolerant view on races and cultural diversity in fact represents the spirit of Confucian humane tradition.