

05

驚不驚奇有差嗎？

西方觀點燭照下對華夏文明秩序源起觀念的初探

湯志傑

摘要

將文明發展與社會茁生溯源於非凡例外的驚奇經驗，在西方跨進現代時蔚為思潮。思想家對秩序的思考相應聚焦於例行化與制度化的問題，想方設法馴化令人愛恨交織的集體亢奮狀態。在創造與秩序的拉鋸中，人民不但以主體之姿登上歷史舞臺，還引領過好陣子風騷。但隨著現代國家的形成，因結構概念被視為驚奇的必然歸宿，作為被統治客體的人口遂日益侵奪人民的角色。由此反觀華夏文明形成時對秩序的討論，我們將驚訝地發現，驚奇不曾是個議題。黃帝神話透露華人雖早認知秩序與暴力共存的弔詭，卻多按自然（化）與人為（作）的區分框架，探討包括秩序形成及其例行化在內的非凡發明。制禮作樂的聖王既是超凡例外，亦是平凡一般。這些論述鑲嵌在封建秩序瓦解，經競爭性國家體制到大一統官僚帝國的歷史軌跡中，以致教化日益成為統治的核心問題。從法與勢的概念系譜，可見到民本與用眾觀念的匯流，日益調適於統一帝國的需要。儘管素王受命改制的革命觀試圖保留人民的反抗潛能，卻也正當化了劉邦以布衣為天子的現實。隨著漢帝國的鞏固，隨著社會結構轉型趨於穩定，慢慢形成了雜揉各家的典型漢人思維。在這種以氣與勢來思考，不預設實體、不質問存在、不追問因果的觀察架構下，華人對能動性、結構、主客關係、歷史等，發展出與西方傳統不同的理解。華人這種強調時與勢的轉化思維，或許更能幫助我們應對不確定性，在有效維繫秩序的同時，不必付出僵化、脆弱的代價。

一、重新發現驚奇

儘管神經與心理學的研究不令人訝異地指出，驚奇與訝異會吸引人的注意力（Itti and Baldi 2009），社會學研究卻似不再著迷於驚奇的主題。雖然組織研究中仍有它的蹤跡（Louis 1980），但討論的其實是例行化的現象，即新鮮人可能遇到的文化震撼。一如建制化的社會學，驚奇所蘊涵的創造（力）及連帶而來的結構建立與例行化問題，已淡出研究者的視野。¹ 相對於一般被視為關心結構與秩序的社會學來說，或因政治涉及透過合縱連橫的努力與買空賣空的藝術解決問題、創造（彼此雖不滿意但可接受的）雙贏，所以驚奇與訝異似還能在政治學佔有一席之地。至少，在關於軍事，特別是冷戰及其遺緒的研究中，意料不及的驚訝仍是個關鍵字（Gaddis 2004）。跌碎一地眼鏡的蘇聯、東歐共產體制崩潰的鉅變，更逼迫研究者正視並重新思考驚奇與革命的關連（Kuran 1991a; 1991b; 1995）。此一不可預期的意外插曲提醒我們，有必要回憶社會學的前世今生。

有別於當今社會學對驚奇的漠視，驚奇攫取了社會學傳統極大的注意。葉啟政（2008：Ch. 1 & 2）指出，當西方跨進現代世界時，將文明發展與社會茁生溯源於非凡例外的驚奇經驗，是股強而有力的思潮。不論在社會思想或初興的社會學中，社會學傳統在見證並促成現代社會此大驚奇時，驚奇的經驗始終是論證的核心。相應於驚奇經驗會引發讓人感到喜懼兼具的複雜情緒，此時的西方思想家不令人意外地把對社會秩序的思考集中在例行化

1 這裡說的自是大驚奇，而非日常生活中「啊哈，原來如此！」的種種小驚奇。眾所周知，從驚訝入手是現象學的看家本領，而揭示大驚奇與例行事件為兩種對於「社會的」基本經驗的 Berger & Berger（1977：3-4），正是現象社會學家。

與制度化的問題上，想方設法馴化那種集體亢奮的初始心理狀態。在創造與秩序的拉鋸中，（大寫的）人民不但以主體之姿登上歷史舞臺，還引領過好陣子風騷。然而，作為被統治客體的人口也同時隨著現代國家的形成進到歷史場景中，並因前述思考架構導致結構概念成為驚奇經驗的必然歸宿，而日益取代人民的角色。

如果，「革命」的可能性現今已趨於暗淡，而現代人的解放又不只涉及生活政治，而是也涉及心靈政治的話，那麼，如何能把既有的社會結構形態當做隨制條件靈活地運用，超越人與社會結構的對立（葉啟政 2008：Ch. 7），是今日認真面對現實的社會學家必須承擔的挑戰。我以為，在既有社會學與西方知識傳統外另覓思想資源，建立行動，更適切地來說，「轉化」的立足點，或是值得嘗試的出路。因為，說來或會令熟悉社會學思考模式的人大吃一驚，華夏文明形成期關於秩序建立的論述，甚少著墨於充滿狂喜迷亂與集體亢奮色彩的驚奇經驗，更罕將此與例行化、制度化連結。特別是，依華人「勢」與「效」的觀點，環境條件中總包含著改變的潛能。據此，問題或應轉換成如何能擁有及保有「足夠的彈性與開放性」（Jullien 2011: 68），從而能靈活利用時勢與各種潛能，以「反脆弱」之姿在不確定性的大海中共存下來（Taleb 2011），進而待勢趁機一舉扭轉局勢，促成我們期待的轉化結果。

為此，本文嘗試爬梳華夏文明形成期對秩序源起的諸般看法，與社會學所熟悉的西方現代主流秩序觀點對照，藉以尋找所謂的分離點與轉化的契機。要先聲明的是，如標題中的「燭照」比喻所欲傳達的，本文的目的既不在系統性地比較中西的思想史，也不在對應地考察彼此的文明起源神話所隱涵的秩序觀，而僅想藉個只見一隅難窺全豹、甚或不無曲解可能的特定觀點，尋求對自

身的了解與思考上的啟發——特別是就秩序問題此特定關懷來說。²在既有的研究累積恐怕仍不足以充分支撐跳脫西方中心觀點與本質論陷阱的中西文明比較的情況下，我之所以甘冒不自量力之譏，貿然從事此項研究，³無非是覺得這是值得嘗試、努力的方向，希望能站在葉啟政老師奠下的基礎上，在其所開闢的廣闊戰場中開始著手建立碉堡。

據本文的初步研究所得，我相信這是條充滿潛能、值得此地社會學家投資的取徑。如以下將顯示的，儘管戰國至秦漢一統與所謂現代早期的歐洲時間上相差甚遠，但從社會分化的視角來看，兩者在世界史的進程上卻有一定的可比較性，同處於原本以階序分化為主的秩序遭到以功能分化為社會主要分化模式挑戰的情境（見第四節），也因此現實結構的轉變而紛紛對秩序問題做出思想上的回應。引人注目的是，迥異於近代西方思想家習於將驚奇與例行化，進而將結構與例行化對張，諸子百家爭鳴的焦點在於

2 按詮釋學，能在當下獲得銜接，起作用的才是傳統。依此，曲解與否有時反是次要問題。處於當今知識脈絡下，了解自己的傳統是個極複雜與困難的問題，我們不但要對華夏文明／西方的二元對立建構保持認識論的警醒，以免不可避免的簡化造成本質化的效應（比較 Billeter 2011），還得認識到並設法掙脫現代知識背後的殖民性（參照 Frainais-Maitre 2011; Grosfoguel 2007），同時又要避免再落回我族中心主義。

3 在整個語言、知識與學術建制等都深受西方文化滲透的現勢下，我同意葉啟政（2013：227）的論斷，「進行『文化間比較』其實就是完全的投降，因為勢必是以西方優勢學術社群的主流概念與論述架構作為座架來進行『比較』。」但我不認為文化或文明比較必然「一開始就完全向西方傾斜，毫無另類選擇的空間」，而是也可以轉化為抗拒西方霸權的工具。正如葉啟政老師一輩子的研究所示範的，以西方的概念與架構來思考與論述，並不妨礙我們尋找超脫西方霸權籠罩的分離點，關鍵毋寧在以何問題意識為出發點及實際上如何做的問題。

「化」與「作」的區別，即「自然」與人為（或說文化）的關係（Puett 1997; 2001: Ch. 2），進而涉及轉化與行動兩種思維模式的差異（參照 Jullien 2011: Ch. 4）。⁴ 透過與西方近代主流觀察圖式的對比，反觀華夏文明形成期的秩序源起觀念，我們不但可獲得因陌生化而來的「新發現」，還可能因此更深刻地掌握到自身文明的特色為何，往可成為人類共同資產的文明比較邁進一步。例如，正是藉由與西方傳統對照，才突顯出華夏文明對時間、自然、主體／客體、行動／結構、系統／環境……皆有相當不同的構想方式。這聽來像陳腔濫調，因歷來的刻板印象即主張希臘以降的西方傳統一向以好奇為知識產生的動機，視哲學為愛智之學，故心力用於探究自然，⁵ 東方或中國則著迷於人生或生命意義的追究，對人文社會現象的興趣遠高於自然。但我希望超越此一簡單

4 審查人之一質疑「化／作」概念的中國特性，強調「化／作」、「教化／治理」等區分同樣可用來審視西方文明的各個階段，故希望我能具體交待，在形式與內容上，「化／作」有無中西之別。慚愧的是，不論是西方還是中國的思想史，我大概都僅識之無而已，故只能就自己能力範圍內略做回應，而得把這個大問題留待高明或未來。基本上，我同意審查人說的，「化／作」這組觀看形式同樣可用來觀察西方的發展，但以我有限的了解，我仍傾向推測中西是有差異的。首先，就形式來說，在華夏文明，「化／作」是主流的觀看形式，在西方卻屬非主流。其次，更重要的是，以內容而言，持「化」的立場是華夏文明的主流，西方的主流卻是主張「作」。這連帶也就回應了審查人的另一疑問，亦即「化／作」究竟是一組觀看形式，還是一組被觀看的內容。在本文的考察裡，這組區分同時扮演了這兩種角色。一方面這是我據以觀察華夏文明關於秩序問題的討論的架構，另一方面我認為它的確也是先秦諸子觀察世界的方式，也就是我所觀看的內容。由於本文並非從事一般習見的一階觀察，把被觀察者當物對待，而是採取觀察被觀察者如何觀察，據以了解被觀察者的二階觀察，故易有此混淆，特此澄清。

5 這是經不起考驗的簡化，參見 Campbell（1999）在所謂近代早期歐洲人如何想像世界的脈絡下關於驚奇與科學的關連的討論。

二分，藉儘可能將思想歷史化與脈絡化的方法，避免過快的本質化推論，以雙方關於社會文化的構想為對照，透過某種隱涵的交互比較，突顯彼此有別的秩序觀念，進而點出未來值得繼續探究的方向。

二、文明與暴力共生的黃帝神話

讓我從被宗奉為華夏始祖，先後在從春秋、戰國到秦漢一統帝國，以及從帝制到民國的鉅變中，經歷兩波建構高潮的黃帝神話談起（王明珂 1997；2006；沈松僑 1997；湯志傑 2004）。號稱中國第一本正史的《史記》如此記載：

軒轅之時，神農氏世衰，諸侯相侵伐，暴虐百姓，而神農氏弗能征。於是軒轅乃習用干戈，以征不享，諸侯咸來賓從。而蚩尤最為暴，莫能伐。炎帝欲侵陵諸侯，諸侯咸歸軒轅。軒轅乃修德振兵，治五氣，蓺五種，撫萬民，度四方，教熊羆貔貅貙虎，以與炎帝戰於阪泉之野。三戰，然後得其志。蚩尤作亂，不用帝命。於是黃帝乃徵師諸侯，與蚩尤戰於涿鹿之野，遂禽殺蚩尤，而諸侯咸尊軒轅為天子，代神農氏，是為黃帝。天下有不順者，黃帝從而征之，平者去之，披山通道，未嘗寧居（司馬遷《史記》：3）。

《史記》開篇第一章的〈五帝本紀第一〉，可謂對華夏文明之始的追憶。對照前述西方思考文明與秩序源起時對驚奇的強調，黃帝神話既沒顯示集體亢奮，也沒透露什麼驚奇與狂迷的痕跡，突顯的反而是文明（農藝、規範、制度）的創制，及征戰不息的意象。換言之，在華人反覆引述、銜接，以致根深蒂固的文化記憶裡，文明的誕生不只與「國家」緊密關連，更可謂與暴力共生。

值得注意的是，黃帝不只是帝王世系系譜中的始祖，也是創造、發明的文化英雄。傳說中黃帝不只「鑽燧生火」、「始造釜甑」、「造車」，也發明兵器，⁶正符合他「內用刀鋸、外用甲兵」才達成一統的形象。有趣的是，更多傳說講的卻是「蚩尤作兵」（如佚名《山海經校注·大荒北經》：431；呂不韋等《呂氏春秋·蕩兵》：41），把這老子所謂「不祥之器」的發明歸於蚩尤，即日後官方記載裡被描繪為作亂的三苗的始祖。

在此，我們看到文明（或說經文化洗禮後的秩序）與暴力共生的主題，在華夏文明的神話傳說裡有著豐富且複雜的面貌（相關神話及其分析見 Lewis 1990；Puett 2001；黃悅 2010；陳尹嫻 2007）。我們不單看到黃帝與蚩尤分別擔任正當與不正當暴力的化身，還看到了炎帝、黃帝兄弟鬩牆的戲碼。⁷這種神話敘事中常見的「變生」暗示，清楚揭露華人老祖宗偏好用另一種方式來表現與傳遞同時夾雜著喜悅與畏懼，令人愛恨交織的秩序創造經驗，而非如近代西方思想家傾向將驚奇視為社會的心理起源。這一方面固然與古今之異有關，另方面恐怕也還是牽涉到文明之別。華人可說很早就認識到文明的弔詭：既須超越、揚棄暴力，又得以暴力為最終憑恃。他們深知「文化」在帶來平安喜樂的光明面時，也製造出兇殘殺虐的陰暗面，並常以冠冕堂皇的論述遮掩之，令後人幾近遺忘。

在清楚點出秩序形成隱涵著文明與暴力共生此一體兩面的事

6 後面討論主要引述的 Puett 的書雖未提及黃帝作兵的傳說，但後來出土的《孫臏兵法·勢備》明確述及：「黃帝作劍，以陣象之」（轉引自 Ames 1995：68，原文見孫臏《孫臏兵法》：64）。

7 有趣且更複雜的是，後世還有蚩尤為炎帝後裔的說法，如南宋羅泌：「蚩尤，姜姓，炎帝之裔也」（《路史·蚩尤傳》：103）。

實時，華人老祖宗並未把這連結到集體亢奮的狂熱情緒；相反地，伴隨著秩序形成所表露出來的毋寧是馴化或說文明化了的情感。與此類似，雖然驅遣虎豹熊羆的能力表明黃帝並非凡人，但就建立（世間）秩序來說，華人顯然認為毋須訴諸神，而是將此歸功於人，至多是帶有神性的聖王。⁸ 我們或許不妨保留點，承認華人認為「天」在秩序形成上扮有角色，但天與西方的神或上帝畢竟有別。這一區別帶出華夏文明在形成時對於秩序問題的思考，關心及突顯的是自然與人為的區別，而非著眼於驚奇或結構與例行化的對張。

前引文指出，在黃帝以武力建立一統秩序前，有過神農「垂裳而治」，自然形成秩序的階段。相對於黃帝的有為或人為，這是個無為而治的黃金時代，並常被推到遠古。儘管籠罩著濃厚的神話與傳說氛圍，這個自發形成的秩序同樣不以驚奇為源起，也沒有絲毫的狂迷色彩。《淮南子·主術訓》如此描述：「昔者神農之治天下也，神不馳於于胸中，智不出於四域，懷其仁誠之心……是故威厲而不殺，刑錯而不用，法省而不煩，故其化如神」（劉安等《淮南子》：57）。就是主張法與時變的法家，亦從演化的觀點肯定遠古曾有相對自然的秩序，所謂「上世親親而愛私」，要到擺脫血緣親疏的自然傾向，有較多人為創制介入後，才變成「中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官」（商鞅《商君書·開塞》：卷2，頁1）。

「其化如神」點出，能自然而然形成秩序的關鍵，建立在「化」的神奇作用上。而化能有如此奇妙的自發效果，又可說是反過來建立在「自然」的基礎上：此處的自然除《老子》書中的「自

8 可比較 Sangren（2012）立基於當代田野研究的不同看法。

然」或相對於「名教」的自然而然的中文本意外，同時兼有英文 nature 的自然與本性的意涵。聖人或君王之所以能無為而治，建立在體察「道」或天地之理的基礎上，所謂「無為而物成，是天道也」（鄭玄注、孔穎達疏《禮記·哀公問》：150）。

談到無為，最著名的自是《老子·五十七章》，從文化或文明發展反扭曲人的本性立論的道家講法：「我無為，而民自化」（老聃著，陳鼓應註《老子今註今譯》：190）。不過，Ames（1995: Ch. 2）指出，在肯定文化成就、強調文化積累的先秦儒家政治理論中，無為同是重要概念，卻常為今人遺忘。從當時爭辯焦點的作／化這組差異切入，這就變得顯而易見。眾所周知，孔子強調自己「述而不作」（何晏注《論語集解·述而》：16）。當子貢問他：「子如不言，則小子何述焉？」，孔子答以：「四時行焉，百物生焉，天何言哉！」（何晏注《論語集解·陽貨》：49）。

在此，我們再次遭遇曖昧的二重性。就四時自行、百物自生來說，一切都如此地自然而然，毫無驚奇可言，故子亦無言。然而，若我們穿透這平凡無奇的自然深一層去看，會發現在天無言、子亦無言看似毫無作為下，卻又自然生成或造就了合理的秩序這個大驚奇。換言之，無為並非真地毫無作為，而是種有別於外顯的刻意、人為的介入方式，所謂「無為而無不為」（老聃著，陳鼓應註《老子今註今譯·三十七章》：144）。華人老祖宗偏好用「化」的意符與意象來指涉這種與世界交往、參與到自然之中的方式，對比於明顯較接近我們今日理解的行動，「作」的（人為）創造行為。

聖王能無為而治，在於他的一舉一動皆鑲嵌進自然秩序、天地之理中，所謂順勢、趁機而為，轉化於無形，故不顯其功，看

似凡常而無奇，實際上卻是超凡入聖，非常人所能。以社會學語彙或西方慣用的架構來說，這種轉化或感應不需訴諸權力此終須以暴力為支撐的象徵一般化溝通媒介。它突顯的是影響力，而這通常奠基於權威與說服，即以「真理」為後盾。⁹ 換句話說，聖王肯認的真理不但也能獲得他人信仰，更能激發他人行動，因此他不動便能促成大眾以行動追隨，從而形塑、改變現實（比較 Jullien 2011: 90-95）。理解這一點，我們就不會訝異於在從「化」到「作」的時代轉變中，華人會關注秩序與暴力共生的主題，而不是從（驚奇的）創造到例行化的「轉化」，西方意義下的轉化。其實，在早期「化」的自然秩序裡，人為與否不太會是個問題，化與作某程度上可謂一體兩面。在華夏文明裡，認為君王居於連貫天人的樞紐地位的想法淵遠流長，其遺跡可溯及商代。到了周代，更出現社會秩序與宇宙秩序同構的觀念，將君王設想為秩序建立的核心（湯志傑 2004：95-101）。¹⁰ 而支撐此一語意的社會現實是，華夏「文明」的誕生係張光直（1990）所謂「連續性」的形態，其特徵為用「意識形態作為重新調整社會的經濟關係以產生文明所必需的財富之集中」的主要工具，有別於西方「破裂性」的形態，亦即文明代表一種質上的破裂，人藉自己打造的人

9 真理在此僅指自我體驗為真，從而亦令他我體驗、肯認為真的溝通媒介，無關其究竟是否為真。我認為，比起傅柯權力／真理始終複合在一起的觀點，魯曼從溝通媒介的視角區辨權力／真理、信仰／影響力、愛情／貨幣的異同，常能帶來更細緻、更豐富的討論。例如，此區分架構暗示，影響力有時跟愛情一樣盲目，又可激起如真理、信仰一般的狂熱。

10 如果 Allan（2011：附錄）的猜測為真，文化霸權（實際上指以青銅器祭祖的做法）在促成華夏「文明」的形成上扮有關鍵角色，那麼此處所言便格外值得注意，而且類似的觀念不無再上推傳統所言夏代的可能。

為環境與原始的自然環境隔離開來。¹¹ 在當時中心／邊陲分化與階層分化重疊、合致的封建秩序裡，君王擁有居於中心及階序頂端的勢與位。對此享盡各方優勢的自然領袖來說，區別化與作是次要或不必要的。「化」與「作」浮現為爭辯的焦點，正源自禮樂教化秩序日益喪失說服力與規訓效果。隨著封建上下階序秩序日益鬆動，不論統治者或被統治者都愈來愈不相信那套風行草偃的自然轉化秩序，而要求更為直接、外顯與實際的行動介入。

將此與西方經驗對照，我們可看到有趣的異同。不論希臘的神話與哲思，還是猶太—基督教的教義，西方傳統都傾向將世界的創造這個大驚奇歸功於神，而華夏文明雖也有盤古、女媧等創世神話，但基本上對此不太感興趣，反而是較關注跟巫術、跟王權壟斷溝通天地權力有關的「絕地天通」的神話（Bodde 1961；張光直 1983）。儘管晚近的研究發現，希臘創世神話深受「東方」（指巴比倫）影響，同時是且首先是「王權神話」，國王不只統治社會階級，也會介入自然現象的進程（Vernant 2012: Ch. 7），但仍可看到鮮明的差異：西方的史詩傳統把與世界抗衡，並以行動印記其上視為英雄的特徵，迥異於華夏傳統順天應人、無為而治的聖王。而且，西方史詩的行動神話背後仍預設了「神啟」的觀念，機運其實是神賜與的禮物。經亞里斯多德以降歷代哲人的努力，機運才逐漸擺脫神意的作用，而被視為偶連性的結果，一個因神的行動的闕如而讓人得以介入到世界秩序之中的縫隙。

11 楊陽（2007）更進一步闡發「連續性」的說法，將華夏「文明」誕生，也就是共同體擴大後之所以會訴諸酋長制度、宗族制度、原始巫術、原有聚落的等級體系等傳統資源，歸因於國家（即文明）的生成係採征服的手段，而非透過說服而來，並認定中國此後的發展深受此一生成路徑影響，將中國的傳統定位為「政教合一」的一元秩序模式，對比於近代西方政教分離的二元秩序。

文藝復興以降，「創造」觀更經歷了徹底的世俗化，西方人變得相信人完全可憑自己的行動創造出新的秩序（Jullien 2011: 83-87）。

相對地，經戰國時期作／化的論辯後，¹² 主張改革、創制，現實主義取向的法家，看似在思想與政策上取得壓倒性優勢，更憑其在秦國的實驗與實踐，實現了戰國時人渴望的藉統一達成穩定的期望（李訓詳 1993；Pines 2000）。¹³ 然而，此一期望很快就告幻滅。秦二世而亡的事實與教訓，令漢初傾向選擇繼承楚的法統，好坐收藉對比暴秦、孤秦證成自己正當性的好處（林聰舜 2013；蔡萬進 2006：96-103），卻也因此不得不在正當性的象徵鬥爭中順應當時蔚為高潮的反秦、反法聲浪，讓一度不再為統治者追隨乃至口頭宗奉的「化」的論述又走到前臺，而把強調「作」的行動論述推到幕後（參照 Pines 2009；Puett 2001）。董仲舒《春秋繁露》的天人感應說，即可謂此一潮流的高峰。

經過這番起伏，先前論述中的諸多元素雖仍保留下來，卻常已轉換為不同的要素。在先秦的儒家論述裡，仁義是可以取天下的。但漢儒為替自己掙得一席之地，並回應劉邦以布衣為天子的事實，卻被迫選擇承認武力亦可得天下，而只能藉逆取、順守的區分，向帝王推銷治天下無法徒靠刑罰的教化論述（林聰舜 2013）。也因此，君王在漢代的相關論述中雖仍保有聖王形象，也還佔著秩序的中心，但基本上已不再創造，至少不再創造世界

12 早些的墨子為強調創造、發明有助改善人類生活與文明，刻意曲解孔子「述而不作」的意思，批判其循古的模式，可謂作／化辯論的先聲（Puett 1997; 2001: Ch. 2）。

13 葉劍鋒（2004）更說，因百家爭鳴不以相互尊重與寬容為前提，名為爭鳴，實為爭寵於聖主明君，故其結局只能是文化專制主義，秦皇漢武不過把此付諸實踐。

秩序。黃悅（2010：124-138）對《淮南子》的研究指出，隨漢帝國興起，藉神話敘述建構、賦予君王神聖權力的聖王神話，朝弱化天命神話、虛化才幹功績及強化德行與禮樂的方向轉變。也因有此轉變，聖王才會在前述大功不顯的模糊曖昧外，又因不同時代文本的交織，透露出既是超凡例外，又是平凡一般的二重性。簡樸、勤勉等不超出凡人能力範圍的非凡德行，日益成為甄別聖王的標記，跟西方史詩謳歌的對抗世界的英雄行為大相逕庭。就是稱許創造、主張「作」的法家，也以「雖監門之服養不虧於此」、「雖臣虜之勞不苦於此」來描述堯、禹之王天下（韓非《韓非子·五蠹》：卷1，頁2）。

這背後是個複雜的雙向運動。當古聖王與現帝王隨秦漢政治一統日漸褪下神聖色彩時，文人儒生愈來愈偏好強調不居其位的聖人體於天道及綱紀萬物的超凡脫俗能力。承繼先前日益去神聖化的世俗化趨勢的，是股新的非凡化趨勢，即在凡俗世界裡強調聖人因氣稟超人，故具聞聲知情，協調天地萬物的不凡能力（楊耀翔 2012）。此一繁複轉折，顯示有必要對環繞著作／化差異展開的關於秩序問題的辯論，做更細緻的歷史化與脈絡化閱讀。如徐復觀（1985：1）指出的，「不僅千餘年來，政治社會的局格，皆由兩漢所奠定。所以嚴格地說，不了解兩漢，便不能澈底了解近代。即就學術思想而言……亦無不由兩漢樹立其骨幹。」以往的研究多分別探討先秦與兩漢，而少將兩者關連在一起，討論其中的連續與斷裂。我希望藉本文的分析顯示，惟有當我們把整個從先秦到兩漢，從轉型到定型的過程納入考察的視野，才能更深刻而完整地把握到華夏文明對於秩序的思考，及其不同於西方的立論基礎與特徵。

三、從社會結構轉型的脈絡解讀作／化的秩序之辯

若不執著、迷戀於重建唯一真實版本的話，我們可從複雜多樣的神話故事中讀出許多東西。例如，從族群的視角來解讀，黃帝神話清楚體現了王明珂（2006）所謂「弟兄民族」的情境。不論炎帝與黃帝的兄弟相爭，還是黃帝與蚩尤的內外敵對，皆可從人類學的觀點把其蘊涵的二元關係詮釋為從平等的分支分化到不平等的階序分化形式，或王明珂所謂「弟兄祖先」到「英雄祖先」的變化。¹⁴

在這種以神話反映社會結構的看法之外，我們也可以從神話係回應並試圖介入社會現實運作的視角來解讀、分析神話版本的演變。如 Allan（2010: 14, 20, 25）發現的，不同的神話文本仍可能共享某些「深層結構」，如舜必在堯之後，且不是堯的兒子——不論兩者間涉及的是禪讓還是篡位。如果某個傳說版本說堯禪位於舜的話，通常也會認定從舜到禹的統治權過渡是禪讓。尤其值得注意的是，華人神話傳說很少講述完整的故事，而是傾向以所提及的事件來代表整個傳說，並藉此彰顯自己的立場。成書於秦漢之際的這些傳說毋寧更在意眼前的世界，而非對殘留的歷史碎片提供超自然的解釋，也因此提供了我們了解當時社會重大爭議所在的另一條蹊徑。

Puett（1998; 2001: Ch. 3）便採歷史化與脈絡化的取徑，從把神話人物視為各家論述藉以逼近國家治理（特別像法律、兵器、刑罰、戰爭、城牆等有問題的面向）的化身的視角，解開為何「制刑」、「作兵」有時是聖人（如黃帝）的功績，有時又被歸咎為亂臣賊子（如蚩尤）的發明，以及蚩尤為何呈現出叛賊與賢相兩

14 如 Puett（2001：136）指出，Marcel Granet 早就往此方向解讀、詮釋。

種截然不同形象的謎團，迂迴地究明華人如何看待國家組織性暴力的引進。

依 Puett 的研究，蚩尤在早期的文獻是以創造者的姿態登上歷史舞臺的。《尚書·呂刑》提到，「若古有訓，蚩尤惟始作亂，延及於平民……苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑曰法」（阮元校《十三經注疏：周易、尚書》：296），把蚩尤描述為亂的始「作」俑者。換言之，失序或亂並非自然狀態，是亂的發明逼人、尤其是統治者，學習控制混亂與失序。不過，蚩尤在〈呂刑〉雖是叛亂的創造者，但跟苗並無直接關聯。依 Puett 的解讀，是（野蠻的）苗的統治者為了控制亂，才發明了稱作「法」的刑罰。這最終引發上帝的介入，接著是對皇帝命伯夷頒布典則、命禹平治水土、命稷教民播種等一系列文明化過程的描述。按此，遠古時，神在秩序的創造與維持上非毫無角色。而且，只要正確使用，暴力也可起「以教祇德」的正面作用。形罰雖不若道德教化重要，但〈呂刑〉已將其視為必要的國家治理技藝。

有趣的是，Puett 指出，晚些，但仍屬戰國早期的《墨子》，便已對刑罰的發明作不同的歸因：「昔者聖王制為五刑，以治天下，逮至有苗之制五刑，以亂天下。則此豈刑不善哉？用刑則不善也」（墨翟《墨子·尚同中》：25）。在此，刑罰變成聖王的創造。它們可以為善，但也可為人挪用作亂為惡。這種為善為惡繫於刑罰使用方式的論證，已非常接近秩序與暴力共生的主題。〈節用上〉便明言：「若有寇亂盜賊，有甲盾五兵者勝，無者不勝。是故聖人作為甲盾五兵」（墨翟《墨子·節用上》：47）。

相對上述兩篇較是從作的角度來論述，孟子則站在化的立場，以聖人始開始組織世界、教化人民來立論：「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，

禽獸偪人……堯獨憂之，舉舜而敷治焉……聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫」（趙岐注《孟子趙注·滕文公上》：57）。Puett 指出，儘管孟子也提到禹及后稷的功績，卻非如《尚書·呂刑》般出於帝命，而係聖王的人為努力，即「堯以不得舜為己憂……為天下得人者謂之仁。是故以天下與人易，為天下得人難」（趙岐注《孟子趙注·滕文公上》：57-58）。Puett 還強調，在孟子筆下，聖人扮演的是教師與組織者的角色，是因其令事物處於秩序中自然而然地運行的功績而被稱許，而非因其為創造者。這可見證於孟子讚許「禹之行水也，行其所無事也」（趙岐注《孟子趙注·離婁下》：99），即採掘地疏導的自然之法，而非圍堵的逆勢人為對抗（另見趙岐注《孟子趙注》〈滕文公下〉、〈告子下〉：422，607）。由於孟子堅定地站在繼承周道禮樂教化的立場，如孔子般反對「作」，所以他雖強烈反對當時日益興盛的諸般中央集權制度與作為，卻不太討論國家的暴力使用問題。

到封建秩序瓦解，競爭性國家體制不但成形且日益鞏固，這個隨中央集權趨勢而日益強化與惡化的問題，便成不容迴避的迫切課題。在此時代氛圍下，關於黃帝的論述開始登場。不過，依目前出土資料，黃帝一詞最初並非出現在有關國家茁生的敘事脈絡中，而是在「陳侯因齊敦銘」中被當做祖先追溯。Puett 認為，若把這段銘文擺到田氏篡齊的歷史脈絡來理解，就可理解黃帝日後的主要形象是以武力取得統治與正當性。依可考的首次提到黃帝的記載，即《左傳·僖公二十五年》「遇黃帝戰於阪泉之兆」（阮元校《十三經注疏：春秋左氏傳》：262），黃帝同樣出現在戰爭脈絡中，可見時人對黃帝的印象係與武力連結在一起。

主張法與時俱進的《商君書》，便以「伏羲神農教而不誅，黃帝堯舜誅而不怒」，突顯統治方式的時代差異，為其「禮法以

時而定，制令各順其宜……『治世不一道，便國不必法古』」的說法張目（商鞅《商君書·更法》：卷1，頁1）。然而，社會—文化的演化雖使得新秩序的發明、創造成為時人須面對的問題，但與化的秩序觀念互相支持的、悠久的封建禮樂傳統仍死而不僵，故連傾向作的秦穆公仍不免擔心「變法以治，更禮以教百姓，恐天下之議我也」，逼得商鞅回以「知者作法，而愚者制焉；賢者更禮，而不肖者拘焉。拘禮之人，不足與言事；制法之人，不足與論變」（商鞅《商君書·更法》：卷1，頁3）。

問題是，該如何變呢？又要如何與過去建立關聯，好正當化當下的改變？對此，〈畫策〉提供了更細緻的國家興起的說法：「神農之世，男耕而食，婦織而衣，刑政不用而治，甲兵不起而王。神農既沒，以彊勝弱，以眾暴寡。故黃帝作為君臣上下之義，父子兄弟之禮，夫婦妃匹之合；內行刀鋸，外用甲兵……神農非高於黃帝也，然其名尊者，以適於時也。故以戰去戰，雖戰可也；以殺去殺，雖殺可也；以刑去刑，雖重刑可也」（商鞅《商君書·畫策》：卷4，頁10）。

不論〈更法〉或〈畫策〉，都將〈呂刑〉描述過的遠古和平的自然秩序與神農的統治連結。但在此，亂的產生，並非作的結果，而是強凌弱叢林法則下的自然結果。這才要求聖人或統治者以作回應，包括君臣、父子、夫婦的倫理規範，以及刀鋸甲兵的組織性暴力。因光倫理道德不足為恃，以殺才能止殺，儒、法的差異於此清晰可見。Puett 分析，有別於〈呂刑〉及《孟子》的觀點，聖人在《商君書》裡的形象是鮮明的創造者，而不再只是教師或組織者。同時，不論是禮樂規範、階序等差，還是兵器刑罰，全是聖人的制作，毋須神意的介入或支持。

值得注意的是，社會整體結構的改變，及列國競爭，日益走

向中央集權的時局，對認為文明只是造成污染，主張棄聖絕智、小國寡民的道家帶來沈重的壓力。在所謂的「黃老」之學¹⁵——以往被視為廣義的道家，但依現今研究成果宜視為源出道家或與道家有關的獨立學說——，我們便可看到時代變局影響道家原有論述的痕跡。

Puett 顯示，馬王堆帛書《老子》後附的〈經法〉與〈十大經〉兩篇文章，都透露了支持當時國家中央集權趨勢的觀點。不過，兩文皆反對視國家為聖人有意識的創作，而嘗試將它植基於自然世界中。不同於《商君書》智者或聖人「作法」的觀點，〈經法〉開宗明義即說「道生法」，試圖把法律、國家的出現解釋為自然生發過程的一部分。雖然接下來的「執道者，生法而弗敢犯也」（老聃《帛書老子》：193）的說法承認聖人或統治者也有「生法」¹⁶的潛力，卻以執道，即遵守道為前提。〈經法〉接著描述如何從冥冥之中產生萬物，並特別在此不斷分化的過程中提及欲、動、事與言的茁生，強調它們皆會造成傷害。依此，無秩序並非任何人的發明，而係根植於分化過程本身中。

〈十大經〉更明言黃帝是最初設立國家的聖人。該文以黃帝的口吻說「吾受命於天，定位於地，成名於人。唯余一人德乃配天，乃立王、三公，立國置君、三卿。數日、曆月、計歲，以當日月之行」（老聃《帛書老子》：211）。在描述了從無晦無明

15 Puett 指出，不宜把通稱為「黃帝四經」的帛書文本等同於漢初的黃老。因這不影響本文的主要論證，故我在此仍沿用這個回溯性的方便稱呼。其實，習用的先秦諸子家派的劃分全係漢代建構的結果，彼此間並非處於絕緣對立的態勢，而是先後傳承，互動發展（陳啟雲 2007a：312；李銳 2011）。換言之，我們需重新認識與全面改寫「傳統」，而這顯非本文所能及。

16 Puett 提醒，需注意「生」與「化」的親近性，相對於「作」。

分判為陰陽、四時的發生、分化過程，如〈經法〉般暗示統治者應遵循自然的分化模式來組織，及刑罰乃自然秩序的一部分後，〈十大經〉強調德刑互輔如日月互相匹配，主張「先德後刑以養生」（老聃《帛書老子》：212）。

有趣的是，Puett 分析，為避免把黃帝從組織者變成創造者，〈十大經〉在敘說黃帝受命於天而立國、立王時，只好把蚩尤找回來，讓他扮演作亂的創造者角色。為調合創造國家與使用暴力，以及道德感化與武力征服的矛盾，〈十大經〉還提供了一套複雜許多的情節：鑑於高陽（即顓頊）與蚩尤六十戰皆未能取勝，黃帝的臣子太山稽建議他「正以待天，靜以須人」（老聃《帛書老子》：215），經三年修身正己的功夫後，才被動應太山稽的建議與蚩尤開戰。最後，被描繪為「驕溢好爭，陰謀不祥」（老聃《帛書老子》：222）的蚩尤不但戰敗被俘，遺體還遭到殘酷的對待。故事的寓意很清楚，製造衝突雖不祥，但衝突本身並不就錯。聖人會涉入衝突，將作亂者發明的暴力據為己有，是為維持或恢復天下事物的秩序。無疑正是血腥殺戮的問題，引發戰國思想家紛紛藉黃帝、蚩尤等神話人物，及作兵、作刑的傳說對此進行討論。Puett 發現，在此語境裡，愈是在戰國晚期的文本，聖人的角色就愈不與發明兩面性的武力工具連結，而愈趨向馴化武力、回復秩序。這顯示當現實日益酷烈，思想家的道德顧慮愈來愈重，也愈傾向純化聖王，試圖遮掩統治與政治秩序暴力、陰暗的一面。

不過，Puett 指出，〈十大經〉並未提及蚩尤發明冶金與兵器之事，賦予其秩序踰越者的角色。可是，蚩尤身為兵器發明者與秩序破壞者的形象在戰國晚期應相當流行，¹⁷ 如《世本·作篇》

17 另一在神話中扮演類似叛亂創造者角色的是鯀，傳說他發明、創作了城（牆）。

便說「蚩尤以金作五兵」（宋衷《世本》：2）（另作「蚩尤作五兵，戈矛戟酋矛夷」，見宋衷、秦嘉謨等輯《世本八種》：395）。充滿奇幻色彩的《山海經·大荒北經》，更留下後世廣為人知，蚩尤作兵，請風伯雨師助陣，與黃帝大戰的傳說（佚名《山海經校注》：431）。

根據 Puett 的研究，《管子·地數》從利用自然資源以達成政治一統著眼，對「作兵」提出了最完整的敘事。當黃帝問如何陶天下為一家時，伯高主張對產黃金、銅金等所謂山之見榮者，「封而祭之。距封十里而為一壇，是則使乘者下行，行者趨，若犯令者罪死不赦……葛盧之山發而出水，金從之，蚩尤受而制之以為劍鎧矛戟，是歲相兼者諸侯九……故天下之君，頓戟一怒，伏屍滿野，此見戈之本也」（管仲《管子》：卷 23，頁 2）。藉壟斷礦藏達成對優勢武力的獨佔，從而威行天下，完成政治上的統一，華人老祖宗可謂早在韋伯千年前便掌握到國家形成的關鍵。

在上述戰國晚期的文獻裡，蚩尤不但是兵器創造者，更一面倒地被描繪為叛亂製造者。然而，Puett 點出，既然國家及秩序的創設與正當武力的使用有關，蚩尤也就不會只有亂臣或叛賊一副面孔。據宣稱為孔子撰述的《大戴禮記·用兵》，孔子不但不視兵為「不祥」之器，主張「聖人之用兵也，以禁殘止暴於天下也；及後世貪者之用兵也，以刈百姓，危國家也」，更反駁蚩尤作兵的說法，認為「蚩尤昏欲而無厭者也，何器之能作……人生有喜怒，故兵之作，與民皆生」（戴德《大戴禮記》：58）。在此儒家經典文本裡，蚩尤毋須再扮演奸雄，因人類彼此傷害自有人類即有之。兵器的發明因此不可考也毋須考，須強調的反而是聖人因不貪，才能以暴止暴，發揮「用兵」的正面作用。此一論述就算不是反映政治一統後知識界的主流心態，無疑也能良好適應官

僚帝國的現實。

Puett 還提到，認為相爭乃人的本性，兵器應是有人類即有之的看法，更清楚地體現在《呂氏春秋·蕩兵》的論證裡：「凡兵也者，威也，威也者，力也。民之有威力，性也。性者所受於天也，非人之所能為也，武者不能革，而工者不能移。兵所自來者久矣……人曰『蚩尤作兵』，蚩尤非作兵也，利其械矣。未有蚩尤之時，民固剝林木以戰矣，勝者為長。長則猶不足治之，故立君。君又不足以治之，故立天子……爭鬥之所自來者久矣，不可禁，不可止，故古之賢王有義兵而無有偃兵」（呂不韋等《呂氏春秋》：41）。

如徐復觀（1985）指出的，《呂氏春秋》是先秦經典及諸子百家的大綜合，深深影響兩漢士人對作為漢代學術骨幹的經學的解讀方式，但因其雜揉各家、流派不顯，故其無孔不入的影響及銜接戰國與兩漢的關鍵角色常被忽略。擺回到此處作／化論辯的脈絡來看，《呂氏春秋》係在擁護作的法家勢頭最盛時，與其展開象徵鬥爭的論述先鋒，無怪當法家的學說、治術因秦亡漢興的時勢變化須推移到幕後時，它會立刻走到臺前，為接下來的思想走向定調。在〈蕩兵〉篇裡，我們嗅不到作何「作」的氣味，國家的茁生純粹被歸結為人因應時勢變化調整作為下的自然結果，亦即從爭鬥的自然過程到設立領袖（長）以解決紛爭，進而層層擴大，立君、立天子，以一統來保障穩定與秩序，不但充分反映戰國時人面對殘酷現實時的渴望，也能充作意識形態的基礎，恰如其分地正當化日後成功實現的大一統帝國。當這種較偏向「化」的道德論述獲勝時，統治與秩序形成的暴力陰暗面也就最成功地獲得粉飾。

在此氛圍下，蚩尤會搖身一變為賢相良臣，並不令人訝異。

《管子·五行》便提供了一個以黃帝為創造者的版本：「昔者黃帝得蚩尤而明于天道……黃帝得六相而天地治、神明至。蚩尤明乎天道，故為使當時」（管仲《管子》：卷14，頁10）。Puett認為，〈五行〉篇旨在調和作與化的緊張，既強調與自然和諧相處的重要，又想保留聖人身為文化英雄的創造者形象，肯定人為創造與努力的貢獻與功績。相應地，蚩尤不再被描繪成叛賊亂匪，而是變成黃帝座下懂得天道四時的良臣。

在戰爭酷烈，人們普遍對暴力反感的戰國高峰期，直接歌詠聖人或其臣屬「作兵」的版本，恐怕仍難被普遍接受。Puett認為，《管子》的作者們也懂此道理，因此〈五行〉篇雖把向來配對扮演正反角色的黃帝與蚩尤都形塑為文化英雄，卻不直接談論國家與秩序的誕生，而是探討與天地、自然協調的治理方式，在《易經》傳統的陰陽之外，帶入迄今其影響仍不墜的「五行」¹⁸觀念：「黃帝以其緩急作五聲，以政五鍾……五聲既調，然后作立五行以正天時，五官以正人位」（管仲《管子》：卷14，頁10）。在此架構下，它才把刑罰、戰爭等有爭議的面向當作配合天地運行之理的國家治術之一論題化：「涼風至，白露下，天子出令，命左右司馬衍組甲厲兵，合什為伍，以修於四境之內，諛然告民有事，所以待天地之殺斂也。」（管仲《管子》：卷14，頁10）。

18 按五行（金木水火土）的講法最早見於《尚書·洪範》，今人多認為此係源起於南方或楚的觀念，相對於北方講陰陽的《周易》的系統。《荀子·非十二子》指責子思孟子「案往舊造說，謂之五行」（荀卿《荀子》：105），但《中庸》與《孟子》書中卻無一字涉及五行。不過，馬王堆帛書與郭店楚簡中皆有《五行》，唯五行在此指「形於內」的「仁義禮智聖」。因此，一種可能是荀子不同意「仁義禮智聖」的五行說，另一可能是當時已有不少自稱或被視為儒者的人，與鄒衍以來的陰陽家合流。

從某個角度來看，這與董仲舒的說法，及華夏帝國後來的做法，可謂已相去無幾。值得注意的是，當黃帝以全然正面的創造者形象登場時，儘管仍須體察天道，循自然之理施治，方可建立、維持秩序，卻毋須再求助神祇，甚至可發明五行，反過頭來正天時。

四、教化的問題以及法與勢的系譜

從歷史化的角度來看，黃帝、蚩尤的神話可謂在回應組織性暴力的現實，嘗試解釋國家如何從自然中茁生出來，為區辨正當及不正當的暴力找到判準。在華夏文明的發展歷程裡，這些相關神話敘事的撰作與編纂是鑲嵌在封建秩序瓦解，競爭性國家體制形成，再過渡到大一統官僚帝國逐漸鞏固的結構轉型脈絡中。

儘管有上千年的時間差，這個時期與西方所謂現代早期，頗有相似而可資比較之處。若我們把立基於僵硬的生產模式觀念，從封建到資本主義的結構轉型觀點擺一旁，即可發現兩者顯著的類似處為「戰國」。¹⁹ 晚近不少研究便從戰爭與國家建立的關係的視角切入，比較春秋戰國與歐洲現代早期社會（趙鼎新 2006；Hui 2009；Kiser and Cai 2003; 2004；Zhao 2004）。我以為，從分化形式的轉變此更廣的視野來審視兩者的異同，會有更多收穫。兩個時期的「戰國」現象同樣來自功能分化此一新的分化形式的推動，它在兩地皆導致舊有階序秩序的瓦解。差別在於，歐洲後來較徹底地貫徹了功能分化的走向，完全擺脫階序秩序的形式。至於中國，階序秩序一度鬆動後，又在吸納各領域的精英為官、為士的基礎上，收編功能分化，以政治優位性的新樣貌繼續

19 「戰國」常與封建關聯並不令人意外，因為封建在政治上的主要特徵即是統治權的分裂（Hintze 1970）。就此而言，歐洲與日本的社會發展軌跡較為類似。

維繫下去（Tang 2004）。

由於兩個時期關於秩序的討論鑲嵌在迥異的脈絡裡，勢必會呈現不同的風貌。不過，在留意社會結構對語意的影響外，我們應當也要考慮語意對社會結構的引導、促成與鞏固。如前述，西方思想家常傾向以驚奇及相關連的創造來構思秩序的起源，並相應把問題主軸設定在結構與例行化這組區分上。在此思考架構與觀察圖式下，慣習的概念恰可起橋接自然（本性）與人為的作用。對比於此，先秦作／化的辯論雖亦涉及自然與人為之辨，卻似罕有觸及慣習、結構與例行化的議題，而主要是想解決，國家這個人為創造的組織性暴力，如何能順理成章、自然而然地與自然，與天地運行之理連結起來這個詮釋難題。

依 Puett 的研究，華人老祖宗的設想基本上不出三種敘事模型。最古老也最普遍的，是種雙元模型。依此，所有負面的創造全被歸為叛亂者人為創作的結果，但聖人可以並應加以挪用，使之回歸正途。故只要暴力正確地為國家接管與控制，就不再是恣意的，而得以被接受。第二種模型完全拒絕創造的觀點，《孟子》為其中最理想化，也最具道德針砭色彩的論述，卻欠缺實際的政治影響力。最後一種模型不但公開擁護聖人作為創造者，並不再將暴力本身視為道德上曖昧或有疑義的，還進而強調正是透過聖人的創造，才能達成天人和諧。趁著法家改革的浪潮，以及尤其是後來一統帝國興起的現實，最後這種在原來論述傳統與語言典範裡最不易被青睞，接受阻力最大的版本，不但可獲得統治者的論述支持與物質支持，也很容易將雙元模型的論述收編為扞衛。

同樣面對國家形成的結構背景，西方現代早期思想家刻意著墨的是人民、公眾、市民社會等論題——儘管後來出現了從人民（主體）到人口（客體）的轉換與置換。對照來看，在藉黃帝、

蚩尤回應國家組織性暴力的神話敘事中，民不但沒有顯著角色，甚至常常缺席。然而，若我們把注意力轉向跟（疆域）國家形成緊密關連的教化實作與論述的話，就可看到，人民在華夏文明裡不但有角色，還經歷了類似西方從主動到被動的升降起伏。

教化成為一個問題，或說被排入政治的議程，就已是個時代與結構改變的徵兆。在以「化」為代表的，上行下偃的傳統德治模式下，禮樂自然可以一風俗、同道德，遂行教化的功能，治理不成其為議題，教化也就不勞申說。強調風行草偃的孔子會講「不教而殺謂之虐」（何晏注《論語集解·堯曰》：56），無疑正是感受到禮崩樂壞的危機。因此，儘管教化早有傳統——這反映在《詩經》風的傳統與隱喻——，但它真正被論題化，卻是伴隨著封建制度崩潰的結構轉型，特別是在從「諸侯」變成「列國」的戰國時期。是在中央集權的政治趨勢下，當公卿大夫因繁衍、爭戰、兼併、篡奪等因素先後沒落，國野之別隨著「編戶齊民」的政治工程而日益泯除，教化才日益浮現為治理的問題（杜正勝 1990；楊耀翔 2012）。當不論出身的功績原則開始起作用，對過往貴族領導的階序秩序構成挑戰，統治者不但要建構新的正當化論述，也得實際面對令人民服從的治理問題。

從作／化區分的觀察圖式來看，回應此時代挑戰的論述基本上可分兩類（參照 Ames 1995; Jullien 2009; Puett 2001）。第一種是以儒家為主要代表的「化」的論述，在尊重傳統的基礎上做些因革損益以適應時代的改變，主張順應自然、體察天意（這反映在民心向背上，甚或常以自然災異為徵兆），並相應強調「風」的比喻與觀念。它反映的是政治、宗教與教育緊密結合的治理模式，恰是「教化」這個複雜語意的本義。人們之所以認為可透過「教」的方式化育人民（「化民成俗」（鄭玄注、孔穎達疏《禮記·

學記》：109），即進行治理，以「教」充作連結政治與教育的中介，在於預設了禮樂教化（所謂的德治）相對於法治的社會運作架構（比較余英時 1987；李景林 2006；張惠芬 2009；彭安玉、胡阿祥 2002；黃書光 2005）。《易經·觀卦》「聖人以神道設教，而天下服矣」（阮元校《十三經注疏：周易、尚書》：60）的說法，清楚點出禮樂的宗教意涵與教化作用。

以法家為主要代表的另一競爭性論述則看重世變，並因此主張改革，強調「作」的人為介入，設法透過「法」與「術」的運用，人為地創造出令臣下自然就會服從的「勢」。相應於此，它主張的教化原則近於功效計算下的理性選擇，雖也考慮情感面，但不再帶任何道德色彩，而以符合各國征戰不止的時代需要的「農戰」思想為最高指導原則，接近純粹就政治論政治，傾向把政治、宗教與教育清楚區分開來的功能分化原則。

既然儒家與「化」的論述代表的基本上是遵循傳統的守舊進路，在面對社會結構劇變與「作」的新興論述及法家學說挑戰時，勢必得承受相當壓力，而不得不有些改變，以回應時代的變局，乃至一定程度上向論爭對手的立場趨近、靠攏。關於這一點，我們可藉助 Ames（1995: Ch. 3 & 4）關於「法」與「勢」的系譜研究來觀察。

在日後被奉為儒家經典之一的《尚書》裡，法最早的意涵之一是「刑罰」，²⁰前引的〈呂刑〉正是例證。這也是何以在德治（或說禮治）相對於法治的傳統區分架構裡，暴力或刑罰的使用與否是關鍵所在。反對一切人為創作的《老子》便認為「法令滋彰，

20 不知為何 Ames 似未注意到這一點，在未提供充分文獻證據的情況下，逕自認定在法家形成前，「法」一詞主要用來表達「模式或準則」的涵意。

盜賊多有」（老聃著，陳鼓應註《老子今註今譯》：189），另一章更明言「民不畏死，奈何以死懼之」（老聃著，陳鼓應註《老子今註今譯》：224）。儘管在教化的論述架構與問題意識設定下，民一向是教化的對象與治理的客體，但並不缺能動性。事實上，化的秩序論述所立基、模擬並加以正當化的等級井然的封建秩序，不但立基於相互性（reciprocity）的原則，實際上也有國人與政的傳統（杜正勝 1998）。換言之，民固是教化的客體，但教化的目的卻是培養民成為「主體」²¹：「公民」或「國民」。這裡的公民自非現代意義下的公民，與 citizen 的原意卻不乏可類比之處，即「公」統治下的、具公共性質的「國」的人民（公之民、國之民），而不再是卿大夫一家之私的私屬。²² 在經孔子改造教化論述與君子語意後，也可說教化是為了培養「君子」：不再指「君之子」的在位者，而是能反躬自省、己立立人的道德人。

值得注意的是，或因堅守化的立場，《論語》偏好以刑來指稱，而不太喜用法一字。一些著名的對舉，像〈里仁〉所謂「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠」（何晏注《論語集解》：9），〈為政〉所謂「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」（何晏注《論語集解》：12），講的都是刑。據 Ames 研究，少見的兩處用到法字的地方，如「法語之言，能無從乎？改之為貴」（何晏注《論語集解·子罕》：24），講的也不是刑罰或法律，而更接近律則、情理之意。唯有

21 任何教育其實皆如此，受教者在教育過程中並非純然消極被動，而是有選擇性地「主動」學習。這植基於心理是個自我生產系統，不會被另一心理系統或社會系統直接侵入干涉其運作。

22 封建秩序下的家也是個政權。這時的「百姓」皆是支配一方的氏族、邦國，一般平民還談不上有家、有姓。

〈堯曰〉篇「謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉」（何晏注《論語集解》：55）的用法，才像指法律，但不無指模式與準則的可能。同樣的情形可見於《尚書》〈大禹謨〉、〈盤庚下〉「罔失法度」及「正法度」（阮元校《十三經注疏：周易、尚書》：53，127）的慣用修辭。《老子·二十五章》著名的「人法地，地法天，天法道，道法自然」（老聃著、陳鼓應註《老子今註今譯》：113）句中當動詞用的法，勉強也可朝此方向解釋。

然而，即便法指模式或準則，被孟子稱許為「聖之時者也」的孔子怕也不盡全然肯定，至少就他反對鑄刑鼎此著名史例來說是如此。我贊同 Ames 的詮釋，孔子認為聖賢的決斷遠比法律條文重要，公布法條不但會妨害權變，更會導致他擔心的貴賤失序。認為「惟上知與下愚不移」（何晏注《論語集解·陽貨》：47）的孔子，恐怕更看重上知之人當下的適時判斷，而非創作出不與時俱變的制度或模式，供下愚追隨。希望學《易》、承接其傳統的孔子，容或肯定或承認天地間有相對穩定，乃至恆常的模式，如《易》藉陰、陽爻表述的那套認知模式，但在現實（政治）中，他應更看重《易》所強調的「變易」原則。

依 Ames 的研究，《孟子》與《莊子》關於法的討論雖相對多些，但其意涵不出刑罰、法律與模式。如前述，孟子仍堅持仁政的理想，主張道德教化，堅決反對暴力。他甚至批評爭戰者係「率土地而食人肉，罪不容於死。故善戰者服上刑」（趙岐注《孟子趙注·離婁上》：80）。儘管如此，時勢的演變令他再無法完全跟隨孔子，而會說「明其政刑，雖大國必畏之矣」（趙岐注《孟子趙注·公孫丑上》：28）。

到戰國晚期的荀子，因時制宜的退讓與挪用就更明顯，與前述黃老之學的發展相呼應。有別於孔孟儘量避而不談，一心擁護

傳統德治模式，但身處列國爭霸高潮的荀子，不得不正面回應法的議題，並因此開展出有異於早期儒家思想的觀點：「有亂君，無亂國；有治人，無治法……法不能獨立，類不能自行；得其人則存，失其人則亡。法者，治之端也；君子者，法之原也」（荀卿《荀子·君道》：197）。很明顯地，荀子繼承了儒家重視人的能動性與切時的判斷的傳統，但也開始趨近「作」的論述，視君子為法之原。

不過，Ames 指出，荀子在把法納入王制範圍時，依然堅信，通過教育不但可以改善民性，富裕人民的生活，還可以一天下，建立和樂的秩序。他不但重申政治的教育職責，主張「不教而誅，則刑繁而邪不勝；教而不誅，則奸民不懲」（荀卿《荀子·富國》1972：164），不像法家只著眼於懲罰的威懾作用，而且在肯定法有其角色之餘，更強調「不知法之義而正法之數者，雖博，臨事必亂」（荀卿《荀子·君道》：198），試圖與日益盛行的法律實作與正在形成中的法家學說區隔。

荀子雖同法家般承認民為國力與秩序的基礎，但主張富民、裕民既是王制的内容，也是其目的，不同於法家農戰的工具性思維。行王制並非為了取民，遑論聚斂。他以實例說「成侯、嗣公聚斂計數之君也，未及取民也。子產取民者也，未及為政也。管仲為政者也，未及修禮也。故修禮者王，為政者彊，取民者安，聚斂者亡。故王者富民，霸者富士，僅存之國富大夫，亡國富筐篋，實府庫」（荀卿《荀子·王制》：141）。除傳統的禮樂教化，富民、裕民等因時代變化而出現的新治理範疇，同樣要被納為教化的課題。為贏得思想與政治上的影響力，荀子不能再簡單地訴諸無為自然而化，而須申論為何君主以身作則即足起教化、治理之效，使無為同時是德與義的體現。

相對地，儘管法家以農戰為本的改革實作可歸入教化的範疇，但它背後的指導理念更像是治理而非傳統所說的教化，所謂「人生而有好惡，故民可治也」（商鞅《商君書·錯法》：卷3，頁5）。也因法家以賞罰為主要的統治手法，故主張「聖人為民法，必使之明白易知，愚智遍能知之」（商鞅《商君書·定分》：卷5，頁18）。而儘管民只是治理的客體，仍須「度俗而為之法」，因為「法不察民情而立之，則不成」（商鞅《商君書·一言》：卷3，頁3）。如Ames分析的，法家雖不願賦予民主動、自發的能動性，但採取現實主義的法家畢竟無法昧於民終究有抗拒的行動能力，而非只是不會言說、行動的物。

到了韓非，便毫不避諱地將法治與道德教化對立起來：「故法之為道，前苦而長利；仁之為道，偷樂而後窮」（韓非《韓非子·六反》：卷18，頁3）。不只如此，Ames指出，韓非在強調「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」（韓非《韓非子·五蠹》：卷19，頁3）的歷史演變，好宣揚其法治之術之餘，還企圖重新界說道德，主張法就是合於義的道德，駁斥憐民輕刑的教化觀為異於義、危於國的流俗，斥責愚人才會把嚴刑重罰誤為暴行：「聖人者，審於是非之實，察於治亂之情也。故其治國也，正明法，陳嚴刑，將以救群生之亂，去天下之禍，使強不凌弱，眾不暴寡，耆老得遂，幼孤得長，邊境不侵，君臣相親，父子相保，而無死亡係虜之患……愚人不知，顧以為暴……夫嚴刑重罰者，民之所惡也，而國之所以治也；哀憐百姓、輕刑罰者，民之所喜，而國之所以危也。聖人為法國者，必逆於世，而順於道德。知之者，同於義而異於俗；弗知之者，異於義而同於俗」（韓非子《韓非子·姦劫弑臣》：卷4，頁15）。

在法治與教化的論述競逐這個大的思想背景下，「勢」的觀

念的發展（參照 Ames 1995: Ch. 3；Jullien 2009：第一卷），特別是它後來亦為儒家採納，以致成為華夏文明主流思想的重要成份，格外值得留意。勢最初是由兵家發展出的觀念，用以討論戰爭中如何利用地勢的問題。在後來的發展裡，形與勢常被當作近義語用，勢或形勢更逐漸演化為一般性的概念，成為兵家用以概括戰略之利的核心概念。在法家的手上，勢進一步發展為政治原則，尤指君主可藉王位的權勢影響他人。結果，推崇化的秩序，強調「必也正名乎」（何晏注《論語集解·子路》：34），認為「群而無分則爭」（荀卿《荀子·王制》：159）的儒家，與鼓吹作的改革，強調「定分」的法家，開始產生交集，像法家便主張「名分定，勢治之道也；名分不定，勢亂之道也」（商鞅《商君書·定分》：卷5，頁25）。不過，雙方雖都在階序秩序的預設下主張各安其位，但法家基本上預設個人與國家（或說整體的秩序）是對立的，必定呈現為「公道（或公利）」與「私利」的對抗，有別於儒家將民與國視為一體的理想化觀點。

更重要的，自《商君書》起，勢的涵義擴大了，變成可說明事物發展趨勢的一般概念，並因此為荀子用來以子之矛攻子之盾，反駁兵家與法家說法。荀子倡言「用兵攻戰之本，在乎壹民……兵要在乎善附民」（荀卿《荀子·議兵》：226）的整體戰，反過來把兵家的主張貶抑為戰術之見。當荀子強調決定戰爭最終勝負的並非兵力、地形等一時的軍事優勢，而是人心向背，他同時也從德治的角度把勢重新詮釋為民眾的擁護與否，延續民本的傳統賦予人民一個積極的角色，所謂「聰明君子者，善服人者也。人服而勢從之，人不服而勢去之，故王者已於服人矣」（荀卿《荀子·王霸》：181）。

但由於荀子信奉性惡說，故某程度也同意法家「任勢而治」

的看法，他說「古者聖人以人之性惡……故為之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也」（荀卿《荀子·性惡》：348）。儘管刑罰仍列在禮義後，但君王之勢卻位居禮義教化前，因為「人之生固小人，又以遇亂世，得亂俗，是以小重小也，以亂得亂也。君子非得勢以臨之，則無由得開內焉」（荀卿《荀子·榮辱》：87）。

除性惡說外，荀子會看重君王的勢位，亦源於他選擇銜接以君王為秩序建立核心的傳統。以儒自視的他終究仍堅持儒家的立場，強調賢德優於特勢：「處勝人之勢，行勝人之道，天下莫忿，湯武是也。處勝人之勢，不以勝人之道，厚於有天下之勢，索為匹夫不可得也，桀紂是也。然則得勝人之勢者，其不如勝人之道遠矣！」（荀卿《荀子·彊國》：246）。而且，正因考慮到君主位居秩序形成的樞紐，他特別警告，「人主者，天下之利勢也。得道以持之，則大安也，大榮也，積美之源也；不得道以持之，則大危也，大累也，有之不如無之」（荀卿《荀子·王霸》：177）。

其實，孟子早已運用勢的觀念，宣揚尚賢觀念，抬高賢人的地位：「古之賢王好善而忘勢，古之賢士何獨不然？樂其道而忘人之勢。故王公不致敬盡禮，則不得亟見之。見且由不得亟，而況得而臣之乎？」（趙岐注《孟子趙注·盡心上》：113）。相對於面目模糊的一般人民，孟子，特別是更晚的荀子，談得更多的其實是「任賢使能」。儘管孟子嘗試在階序秩序的前提下，建構 Dumont（1992: 417-425）所謂「把對反含括在內」的階序顛倒，為儒家、賢臣爭取制衡、引導的關鍵位置，任賢、用賢、使能的說法卻已表明，主動權畢竟操在居君王之勢的人主手上。撇除出售治術的法家與逸世追求自由的道家不論，當以治國平天下為己

任的儒家選擇繼續銜接教化的傳統，而非像西方思想家般建構獨立於國家之外的、自主的市民社會，自難實現政教分離，創造出孟子所期待的階序顛倒。

比起主張性惡說因而強調因勢利導的荀子，孟子有時反而因其人性的本質論預設而退讓得更多。像他說「人之性善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過鵝；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也」（趙岐注《孟子趙注·告子上》：122），無異於隱然承認（人為）現實之勢可限制、扭轉自然——至少局部來說如此。因此，儘管儒家不認同法家將君王獨裁視為權勢內在的自然發展結果，批評這是違反自然（人性）的、武斷限制人民的外在力量，卻毫無扭轉此局勢的良方。歷史的狡計是，當官僚統治日益流行、當郡縣取代封建、當漢代秦興，儒家才在或被動或主動、或自覺或不自覺的情勢下被賦予了共治的籌碼。漢以來官僚帝國的秩序便建立在現實取向的作的論述與道德取向的化的論述兩種秩序觀的歷史性妥協上（Jullien 2009: 46）。

儘管現實取向的法家在戰國實際上取得較強調道德的儒家為多的政治影響力，引導並形塑了日後秦漢官僚帝國社會結構的主要原則，但思想的鬥爭遠比政治上表面的得、失勢複雜。事實上，即便以更為師的秦，也不是一味地嚴刑峻罰，而是懂得兼採儒家與道家的一些觀念，如寬惠、安靜毋苛，以利統治的遂行（吳福助 1994）。何況，原欲傳諸萬世的秦帝國二世而亡的教訓，令統治者再難直接將法家學說端上檯面，以之為正當化的基礎。不過，歷史實情也遠比陽儒陰法的流行說法複雜。這不只因為漢初以黃老為招牌，祭出與民休息的說法，更因為五德終始說自戰國以來蔚為流行，令陰陽五行的觀念滲透到各家學說中。由於法家係應

封建崩潰後，隨著兵制變革與私田主興起的時代潮流，改以平民百姓為國家軍事與經濟力量基礎的時勢所生，而此一編戶齊民的社會結構在秦漢以後只有更加明顯與鞏固，因此除非能想出可立基於不同基礎的社會秩序，或找到可全然取代法家的學說，²³ 否則任何統治者都無法完全置法家的制度設計不用。²⁴ 面此情境，儒學為爭取發言權與地位，不但需設法吸納、改造法家思想與制度為己用，還得用時人普遍接受的世界觀，即深受道家氣化宇宙論與陰陽家感應、災異說影響的觀點來論述，也因此不免常反過頭來為對方滲透到自己的靈魂之中（林聰舜 2013；錢穆 1977）。綜合、折衷各家學說，注入（宇宙論或宗教的）神秘色彩於是成為漢學的特色，漢朝的治術與正當化論述實是儒、道、法、陰陽各家合流後的產物（徐復觀 1985；余英時 1976；1987；陳啟雲 2007b）。

所謂諸「子」百「家」不只是教授給學生與追隨者的學說而已，同時也是政治行動的綱領、藍圖與教義。稱子稱家清楚指出他們處於競爭的狀態，無任何一家被奉為正統，得以獨佔「教」的地位。戰國時「經」的出現，才開始啟動正典化的過程。然儒家最終得以成為國家的意識形態，被尊為「教」，是官僚帝國的新結構趨於穩定後，重新構築一套政治、宗教、教育間的連結與

23 在以選賢任能的官僚制度取代世襲貴族統治上，儒法其實立場一致，惟彼此對統治正當性及如何爭取民心上看法有別，故相應主張不同的任官標準，為官僚統治設定不同的目的（林存光 2003：101-105）。

24 現實上，漢律雖在秦律之外有所增加，以致有「漢律九章」以言其多的形容，但「漢承秦制」係不爭的事實。比較關鍵的毋寧是，秦漢係帝國法典體系發展之初，故仍是個不斷增減的開放體系，至魏律以後，便日漸確立律、令、格、式的層級結構，形成日趨固定與封閉的體係（孟彥弘 2005）。

分化模式的結果。²⁵ 這包括罷黜百家、獨尊儒術，以儒家的標準來篩選身為統治階層的官僚，及設立太學以儒家經典來教育官僚後備軍，使教育在組織上分化出來取得獨立的同時，卻在結構上與政治系統有更深、更緊密的結合。用林存光（2003：123）的話來說，「諸如儒學的政治化與政治的儒學化乃至儒學的社會化與社會的儒學化（儒教之成為社會共同的觀念表達）」，都是「儒學與現實政治之間以『經』為中介的整合互動關係的制度化」的結果，而儒學「作為一種合法的結構性因素逐漸滲透到社會生活的各個領域之中去，這無論如何是不能簡單地用官方的御用化來解釋的。」

同樣的道理，子學沒落亦無法為秦始皇焚書坑儒，漢武帝獨尊儒術的簡單線性因果所充分解釋，而必須考量學術、思想、文化的發展趨勢與政策的交互作用（陳啟雲 2007a；2007b；劉桂生 1999）。東漢末各家學說仍在流傳的事實具體說明了，不但秦始皇不可能盡燒天下之書，就是漢武帝的罷黜，也絕非指禁絕百家的思想控制，而不過是不錄用非治儒學而被推舉為賢良者。更重要的，獨尊儒術的實際內容是在官學與考選系統裡尊崇「經學六藝」，亦即從秦的「以法為師」、「以吏為師」變為「以經為教」，而未必真地在施政上追隨儒家思想。一個頗能說明當時儒學與帝室關係的例子是，漢初，為強化出身寒微的劉家統治的神聖性，故在各郡國廣設宗廟，但此一原意在繫海內之心的設計，

25 至於儒生如何自叔孫通以起朝儀，讓劉邦嚐到樹立起威嚴的甜頭，經陸賈等藉馬上無法治天下之說成功說服漢室在刑罰等鎮壓工具外，以教化的柔道進行意識形態說服，以迄董仲舒根據同時普同的世界觀，即陰陽五行的宇宙論重新詮釋儒學，並在日漸形成的士人團體的基礎上，掙得帝國正統地位的具體過程，見林聰舜（2013）。

卻也成了各郡國王皆分享有統治神聖性的象徵。當董仲舒以此不合禮制建議廢除時，雖符合中央強幹弱枝的需要，卻因郡國勢力仍大而獲罪，而武帝也只能赦免他個人，而不敢採取驟廢郡國宗廟的急進措施。要到元帝以後，隨著郡國勢力漸衰，及儒學就此累積出夠份量的論述後，才成功廢掉（林聰舜 2013：Ch. 7）。董仲舒的尊君、大一統、三綱之說是因符合立基於編戶齊民結構的農業帝國所需，故能成為帝國的意識形態（林聰舜 2013：Ch. 6），但若因此如以往般把「獨尊儒術」、「帝國儒學」逕自歸功或歸罪於董仲舒，不免是過於簡單，乃至錯誤的想當然爾（Puett 2001: 169）。其實，不論董仲舒或《淮南子》，皆批判漢武帝的中央集權政策。《春秋繁露·為人者》明言「聖人之道，不能獨以威勢成政，必有教化」（董仲舒《春秋繁露》：60），顯然仍以化的陣營自居。

不過，董氏的儒學融合了黃老刑名之學，一如漢學的主流。其思想背景正是前面提到的，作／化兩套秩序論述影響深遠的妥協與折衷。子學沒落或董氏之學被後世視為帝國儒學之始，相當程度係各家學說迎合一統官僚帝國的現實之勢，自行調整適應的結果。關於這點，我們可以目的在抗衡或勸說武帝放棄或至少放鬆削藩的中央集權政策的《淮南子》為例，看此一調整付出怎樣的代價。

Ames (1995) 分析，為讓道家學說實用化，增加說服武帝的可能性，《淮南子》積極引入法家的術語、比喻乃至論述框架，在不正面挑戰帝國實際奉行的法家體制的前提下，設法注入道家重自然與儒家重民利的思想元素。然而，如《淮南子·主術訓》一篇的命名所明示的，整個立論已被迫轉移由君主的視角出發。該篇在荀子的基礎上，試圖將「化民」的觀念接枝到法家體系上，

不但說「攝權勢之柄，其於化民易矣……怯服勇而愚制勝，其所托勢者勝也」（劉安等《淮南子》：64），更強調「堯為匹夫，不能仁化一里；桀在上位，令行禁止。由此觀之，賢不足以為治，而勢可以易俗明矣」（劉安等《淮南子》：61）。一旦〈主術訓〉認同勢是最基本的這個法家前提，就算它主張用勢來教育人民，仍不免依賴居統治之位的君主的意願。甚至，君主大可藉勢易俗，推動有悖於儒家觀點的，以農戰思想為指導的教化實作。

Ames 強調，當〈主術訓〉主張「天子發號，令行禁止，以眾為勢也」（劉安等《淮南子》：62），把荀子以民心向背為勢的講法改造為以眾為勢，藉以結合道家的「用眾」、「各得其宜」的觀念，實際上卻往法家集權的立場靠近了一步。因〈主術訓〉雖強調「利民」，但源自道家的「用眾」早被法家改頭換面，講的是君王不可能獨力親任，而勢必藉眾人為治。當能動性雖獲一定承認，但幾乎不曾被設定為歷史主體的「民」進一步為「眾」取代後，教化相應轉化為治理的問題。²⁶ 人主就算關心利民，目的也在藉各得其宜地用眾提高國力與自身的威勢。所以〈主術訓〉雖也講述「君臣之施者，相報之勢也」的儒家觀念，但這終將為「賢主之用人也，猶巧工之制木也……各得其宜」（劉安等《淮南子》：62），以及「人君者，上因天時，下盡地利，中用民力。是以群生遂長，五穀蕃殖……各因其宜」（劉安等《淮南子》：65）的主旋律所淹沒。總地來看，雖然《淮南子》承繼《呂氏春秋》的精神，希望提出能取代法家中央集權體制，盡可能賦予個人自由發展空間的政治學說，也的確在調和儒、法的基礎上，為道家

26 對照 Foucault 的研究，戰國時代的治理可謂自始便兼具規訓與生產性的權力使用兩面。

建構了一套一致且可實踐的政治學說，但實際上不但在中央與地方的政治較勁中失敗，就是在思想與論述的鬥爭上，亦為敵手留下了挪用的方便後門。

另一個影響或許更為深遠的是，「勢」此後成為各家論述共享的基本觀念，可謂中國文化的固有价值（eigen value）。儘管法家主張勢來自各種力量的抗衡，與儒家強調勢是道德條件下的產物歧異甚大，但在 Jullien（2009: 40-51）這位不曾自幼受勢觀念薰陶的洋人看來，雙方卻有其一致性，都認為事情發展的自然趨勢才是決定現實的最佳方式。值得注意且有待釐清的是，「勢」的觀念雖蘊涵「化」的觀念，原本卻與強調行動創造的「作」的傳統較親近，為何當列國競爭之勢轉變為帝國一於上的階序之勢，當爭鳴的諸子百家匯流為以綜合為特色的漢學後，華夏文明似乎就喪失了作的行動創造傳統，而獨由勢觀念下的轉化思維主導。儘管依 Jullien（2011: Ch. 8）的詮釋，華人似乎以更複雜的，同時考慮到正在作用中的效力與始終蘊含著潛能的功效觀念，取代了只看到簡單因果的效力觀，但強調順天應人，放棄逆勢對抗的英雄作為自然不是毫無代價。雖然華人承認理、勢可彼此逆轉的「理勢不可分」的論述，建構了一套有別於西方思想架構下實然與應然、行動與認識區分的複雜論述，但從今日的眼光來看，恐怕終究還是難逃「凡現實的都是合理的」的疑慮（比較 Jullien 2009: 203-216）。在放棄單向的超驗指導，強調雙向的相互作用的同時，卻也可能折損了理想，迎合現實之勢以致消耗了潛能。這中間的得失權衡，怕不易衡量——特別是在不同時點、不同時間尺度下，評價會有極大差別。

五、革命創造與宗教逃逸

儘管民本傳統幾乎不曾將民設想為創造秩序、引領時代風潮的歷史主體，但華夏文明其實不缺歷史主體的構想，惟此角色通常仍是由精英，由聖人或聖王擔綱。相應地，我們須在民、眾等語意外，另覓賦予，或說「代表」人民能動性的傳統。這就牽涉到「化」的論述陣營所建構、經營、宗奉、推崇的「作」的傳統：革命。以下，便依劉小楓（2000）對儒家革命精神源流的考察來展開討論。

今人最習知的儒家革命觀來自孟子，但《孟子》實際上未使用此措詞。他是在回應齊宣王「湯放桀，武王伐紂，有諸？」的提問時，答以「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」（趙岐注《孟子趙注·梁惠王下》：21）。更重要的是，在漢初的現實態勢與思想格局裡，孟子的言論並非傾向以言行事的思想界會優先銜接的資源，故其論述對漢學影響有限。《孟子》是經宋儒「重新」挖掘及倡揚後，地位才獲提高。因此，要考察華人「革命」觀的源頭，仍需回頭從《易經》談起。

《易經·革卦》的陳述是「天地革而四時成，湯、武革命，順乎天而應乎人，革之時義大矣！」（阮元校《十三經注疏：周易、尚書》：111）。儘管革的只是命（天命），即革命最初指的可能不過就是平常不過的政權轉移（有研究指革卦係記載周成王加元服的史事），但在去舊布新的基本意涵下，革命日後不但涉及革命者的德性能否與人民的意願配合的正當性問題，更明顯指涉偉大的人為創造。《易經·革卦》同時從自然與道義兩種視角正當化這種政治變革，即主張武王代殷的政權轉移（與政制革新）一如四時的變化般自然，進而在此實然的自然描述外，強調

人世的應然涵意，也就是依據某一道義的理由應當由誰來「受命」才對，才叫真地「順乎天」。

因此，革命順乎天可以單純是「應時」的自然義，把政權更迭視如自然事件般而無涉於道義，特別是〈革卦〉原釋文的最後一句突顯的正是《易經》一貫強調的「時」。不過，孟、荀對湯武革命的詮釋，已明確地往道義性釋義傾斜。孟子還只是替臣弑君的大逆不道之事辯駁，到荀子就把聖人與革命直接關連起來：「聖王沒，有執籍者罷不足以縣天下，天下無君；諸侯有能德明威積，海內之民莫不願得以為君師……誅暴國之君，若誅獨夫。若是，則可謂能用天下矣。能用天下之謂王。湯武非取天下也，脩其道，行其義，興天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也」（荀卿《荀子·正論》：267）。

在孟、荀的詮釋架構下，革命可謂「替天行道」。之所以需要革命，是因為有獨夫民賊殘害秩序，故需有德者取而代之繼位為聖王。它不只是改朝換代的政權轉移而已，同時也改變了統治的正當性基礎，改變了整個秩序所依賴的道德基礎，從而有別於同樣受儒家稱讚，但毋須變更秩序基礎，具延續性的禪讓。值得注意的是，劉小楓指出，漢代今文學家在闡揚民為天下之心，革命是為民除害的道德性釋義之餘，新增添了宗教性的推衍，企圖將革命神聖化，讓革命變成既是正當的，又是神聖的。於是，自周代以來因人文精神的躍動而一度退隱及除魅的天，又重新在思想論述中活躍（徐復觀 1977）。原本「順天」的說法開始往「受命」的觀念轉移，像董仲舒便說：「王者亦天之子也，天以天下予堯舜，堯舜受命於天而王天下……儒者以湯、武為至賢大聖也，以為全道究義盡美者，故列之堯舜，謂之聖王，如法則之」（董仲舒《春秋繁露·堯舜不擅移湯武不專殺》：42）。《漢書》也

說「湯武不得已而立，非受命為何？」（班固《漢書·韓固傳》：3612），晉朝的干寶甚至主張「帝王之興，必俟天命」（蕭統編《文選》：3818）。

然而，用正義或進步來證成革命的神聖性或無妨，但有得必有失，為革命塗上太多神秘色彩時尤其如此。當今文學家賦予革命宗教性的釋義時，原來《易經》「天地革而四時成」與人革的關係就成既現世又神聖的，革命成了具宗教性的替天行道的政治行為，相應要求變更既有的政治象徵，及一整套制度創新配合。鄭玄便如此詮釋革：「革，改也。水火相息而更用事，猶王者受命，改正朔，易服色，故謂之革」（阮元校《十三經注疏：周易、尚書》：111）。受命的觀念加上改正朔等一系列的象徵政治作為，漢學家的革命說與陰陽家的五德終始說實相去不遠，雖同是創設新秩序，但已日漸喪失重新奠定秩序的道德基礎的大驚奇色彩了。

不過，不少漢學家會突顯革命的神聖性，引進宗教性釋義的面向，用意或是在帝國一統的現實態勢下，藉此對抗、制約或引導皇權。在此情況下，湯武革命的歷史事件性質，及湯武人君的身分，都會帶來許多限制。劉小楓認為，公羊家因此才創造了孔子以布衣為「素王」的新革命論，讓革命觀念超越歷史事件的局限，同時也推進了革命論的宗教性。

依劉小楓的講法，「王道安危」係今文家的基本關懷。將人革現象與陰陽、五際、災異諸自然理則關聯，是今文家的共同家法。不過，就現象性質來說，四時、五際²⁷是單純的自然現象，

27 五際指卯、酉、午、戌、亥。五際革命論認為，每當卯、酉、午、戌、亥，陰陽終始際會之年，必有重大政治變動。

因此《齊詩》與《京房易傳》的四時、五際革命論仍可歸於《易傳·革卦》的傳統，以自然變化的道德—宗教化解釋來論人革現象的法理，注重的是革命的時機。劉小楓指出，更具革命精神的其實是緯書，但因緯書隋以後屢遭官府禁毀，不易勘定，故只能透過探究與其大致同調的《春秋公羊傳·疏》的傳統，一窺漢代新作的革命觀。

劉小楓認為，公羊家孔子素王革命論的第一要義是強調孔子書法的革命性。孔子「造」經是為了「立」天下之大法，而革命即為諸大法之一。孔子儘管不曾投身實際政治行動「作」革命，卻藉筆削春秋「說」革命，立法垂教，「以俟後聖」。循此可推出素王革命論的第二要義，即孔子確立了革命的義法，因此他雖不曾真地從事過政治革命，卻以思想革命指導了後起的一切革命。一旦有素王的「一王大法」，易姓改代和聖人受命而王就都變得有正當依據，人民也因此被賦予反抗的潛能。如此一來，革命不再只是遙遠的史例，而是現在與未來的應然之理。《公羊傳》不厭其煩地討論弑、討及戰爭正當與否，即是為了「撥亂世，反諸正」（何休《春秋公羊傳注疏》：卷 28，頁 8）。

為強化素王的正當性與神聖性，公羊家特別編造、突顯孔子立革命義法乃係天授。劉小楓強調，這就指向素王革命論最後，也是最根本的要義：孔子「受命改制」。依何休的注解，「得麟之後，天下血書魯端門曰：『趨作法，孔聖沒，周姬亡，慧東出；秦政起，胡破術，書記散，孔不絕。』子夏明日往視之，血書飛為赤鳥，化為白書，署曰演孔圖中有作圖制法之狀。孔子仰推天命，俯察時變，卻觀未來，豫解無窮，知漢當繼大亂之後，故作撥亂之法以授之」（何休《春秋公羊傳注疏》：卷 28，頁 8）。

相對湯武革命論聚焦於義，素王革命論的重點已轉移到受命

改制。素王指有德無位，應當為王而尚未為王者。這意謂革命的前提是德、位的分離或不相稱。素王革命論因此在道德與政權之間，在在位者與人民之間創造出張力來。如何讓布衣的素王變成真正執政的聖王，是素王革命論致意之所在，也因此孔子在緯書中不再只是開私人學先河，有教無類的萬世師表，而是「教化之主」的「政治教主」。

然而，如何證明無位的布衣有德呢？受命的證明因此變成素王革命論、受命改制論的關鍵。同時，當革命的正當性依據直接受命於天，革命領袖所需的德性很容易隨此往先知先覺的方向推移。劉小楓分析，在此思想脈絡下，革命家典範相應從湯武轉向伊尹、孔子。結果，原本秉持「使先知覺後知，先覺覺後覺」（趙岐注《孟子趙注·萬章下》：114）的精神，要求不斷革命以實現聖王大法的素王革命論，又弔詭地退居輔佐的臣位。更重要的，素王革命論最關鍵、最有力的受命改制說，卻也是它整套論述中最脆弱的一環。它兜了一圈——儘管是別具意義的迂迴開展——，但純就結論，特別是「受命證明」此關鍵來說，終還是回到五德終始說的老路，無法掙脫其設下的觀察框架。因此，素王革命論雖試圖保留人民的反抗潛能，同時卻也正當化了劉邦以布衣為天子的現實（前引何休「知漢當繼大亂之後」足為證），至少極易為統治者圖於己利地挪用——當漢儒推言孔子作《春秋》係「為漢制法」時尤其如此（林存光 2003：199-200）。

隨著中國出現前所未有的大一統官僚帝國，漢學家創造出毋須在位的有權者亦能發動的素王革命論，賦予人民革命創造的潛能，但「順天應人」的革命性卻滑落為「順勢而為」的現實取向。換個角度，也可說儒家一向欠缺革命的流血傳統。至少，我們不會訝異於此後的儒生與士紳多傾向選擇與現政權（無論其是否被

視為正統，具正當性，還是不識禮義的外來蠻族）合作，而少見流血的抵抗（Trauzettel 1991）。在歷代無數改朝換代的「革命」中，我們看到有農民、豪強、宗教家、無賴、流氓……領導的革命，卻很少看到士人或儒生領導的革命——儘管他們並不排斥為其獻策效勞。

當本具有創造全新秩序的革命竟又淪為例行化的改朝換代，當政治優位的官僚帝國秩序強勢籠罩一切社會領域之上，人民是否再別無出路？勢思維下「待機」的想法，似乎指出一條既涉入其中，又逃逸其外的別徑，並隨著時勢的推移逐漸落實為「宗教」的創造。

新莽失敗代表西漢以來流行的天人感應說的破產，五德終始論的革命與感應之說此後再難作為真理的媒介。依楊耀翔（2012）的研究，面對此局面，古文學者一開始仍希望經由各種文本的對校挽救經學中可保留及應保留的正面原則，而非如過去般無視現實地濫用災異之說。這時，聖人概念成為先前帝國秩序所立基的，整全的人倫綱紀體系一個開放的縫隙。如前述，先秦的聖人常被設想為聖王，充作天地的中介。漢以來的聖人多半就只是聖人，不再是王，與天地萬物並列，但為其中特殊超凡之物。當儒生在與外戚、宦官政治鬥爭的局勢中日漸失勢，從而逐漸喪失對公領域、對政治建立起良善秩序的信心時，氣稟超人的聖人觀念起了重要的過渡作用，讓經學得以孕育、轉化出崇尚「自然」的玄學，用以對抗僵化的自己，即「名教」，以自然相對名教的新框架對先秦作／化的爭辯展開新的演義。

東漢思想家面對的是已然鞏固的，立基於文明與暴力共生的帝國秩序。西漢初期的情形比較像是帝國將經董仲舒等儒生改造後的儒學挪為己用，以之為帝國的意識形態。到東漢時，皇帝便

自己推動及介入經義的統一工作，試圖直接控制意識形態的統治工具。將讖緯加以收編，剔除其顛覆成份的《白虎通》，便是這樣的產物（林聰舜 2013：Ch. 8）。面對這樣的局面，東漢的思想家關注的課題因此更常是如何轉化秩序或從秩序中逃逸，而不再是秩序的創造。楊耀翔分析，在此影響下，東漢開展出差異化的教化論述，²⁸迥異於戰國時由列國競爭推動的，以同質化的規訓為內容的教化實作。例如，荀悅依人所稟受之性，把人分成君子、中人與小人，明言教化的對象限於中人：「教化之廢，推中人而墮於小人之域；教化之行，引中人而納於君子之塗」（荀悅《申鑒·政體》：589）。按荀子雖有聖人、士君子、小人的三分（如見荀卿《荀子·非相》：99），但不認為三者間有不可移易的區別，因「凡人之性者，堯、舜之與桀、跖，其性一也；君子之與小人，其性一也」（荀卿《荀子·性惡》：345）。儘管荀子因認為「人之性惡，其善者偽也」（荀卿《荀子·性惡》：345），並因身處教化實作大行的戰國晚期，故極看重制度的引導作用，但他同時強調王者的統治可形成自發的化的秩序：「賢能不待次而舉，罷不能不待須而廢，元惡不待教而誅，中庸雜民不待政而化」（荀卿《荀子·王制》：139）。所以，荀悅銜接的其實是孔子「唯上智與下愚不移」（何晏注《論語集解·陽貨》：47）的說法。他在《漢紀》就直接表明：「人有不教而自成者，待教而成者，無教化則不成者。有加教化而終身不可成者，故上智下愚不移。至於中人，可上下者也」（荀悅《漢紀·高后紀》：

28 接受形勢觀念的荀子，已考慮到風俗不可能齊一的問題。為解決禮樂教化一風俗的理想與現實上風俗無法齊一的矛盾，荀子主張制度需相應形勢的差異來調整改變，但由於人的性情同一，故禮樂教化仍是齊一的（見荀卿《荀子》〈正論〉、〈性惡〉：269，349）。

52)。

當國家的教化實作已落實於人民的日常生活中，思想家卻特別強調不但有毋須教化而自成者，同時也有雖施教化亦終身無成者，²⁹ 擺明這些自認能超越原則思考普遍性問題的智者既不想受國家管束與限制，還試圖提醒統治者教化有可能徒勞無功，不宜過於嚴密、暴虐。在此情況下，被構想為在名教之先與之外的聖人，便成上智心嚮往之，希望能亦若是的對象，因為他們認為，脫離名教綱常的自我才是真正的自我。

不過，楊耀翔指出，東漢更多的思想家是在品級分化的觀察圖式下討論不可教化的問題。在此討論框架下，教化的對象相應從先秦儒家教化論述所關心的，作為集體沈積的風俗，轉移到個別人物的品質，或者說風俗現在被視為個人品質的平均數。支撐此觀念的，是漢以來在日益成熟的氣論基礎上發展出的氣質論述。這不但引發才、性的爭論，更促成品評人物的流行。如果素王革命論關注的是君王大位是否德位相稱，那麼月旦人物的慣習就是文人士大夫日常生活中對德位是否相稱的反省。不斷衡量德位是否相稱，跟企求自主也自視為獨立的士大夫們一來無所遁逃於帝國秩序外，二來仍想淑世，卻不想自失身分與風骨，媚主求榮的困境有關。此一兩難來自獨尊儒術後儒家與帝國合作但又不同一，來自士與仕（官）的重疊與區別此獨特的社會結構。傅玄（《傅子》：42）「以譽取人，則權勢移於下，而朋黨之交用；以功取士，則有德者未必授，而凡下之材或見任也」的說法，清楚點出土大夫在面對帝國甄拔人才任官時的矛盾心態。諷刺的是，彼此不斷

29 楊耀翔指出，荀子曾發明過「鬼瑣」的觀念，倡言「何世而無鬼？何時而無瑣？」（荀卿《荀子·正論》：271），替堯舜等聖人治下仍有不化之民的事實解套。

互相品評的人物不但只是帝國秩序的一個螺絲，而且對官僚、人物進行稽核的帝王還完全毋須受到稽核。如何逃出這個違背當初帝國賴以建立的尊賢尚功願景的龐大考核機器，當個真正的人物，成了認真面對自我的玄學家須思索的問題。

楊耀翔分析，在前述兩種思想背景與基礎下，在漢代早開始流行，但仍分散在治道、方術、辭賦與民間信仰的各種斷片（如源於黃老的養生術，吐納、導引、服芝的方術，神仙思想），到了漢末、魏晉開始被組織起來，結果不但有五斗米道之類的「道教」興起，還誕生一套連貫的學說：玄學。有了玄學作接引的媒介，加上對現實政治的不滿，不少出身經學世家的士大夫，遂能說服自己，轉而信奉漢代自西域傳入的佛教。自幼在儒學入世、淑世教養長大的士大夫現在開始希望在世間之外另覓、另建理想秩序，以「方外」，以與現實世界若即若離的「桃花源」來抗議、抗衡他們不滿意的現實秩序。

面對官僚帝國的現實之勢，漢代以來的思想家認真地嘗試過革命與宗教兩種有創意的，分別側重變革與轉化的出路，但最後都無法撼動官僚帝國的秩序。儘管東晉末孫恩、盧循領導的五斗米道一度席捲數州，儘管現實中的帝國多有分裂，但作為秩序原則的官僚帝國依然是穩固的，因為思想家並未構想出另一套足以與之競爭的秩序原則——雖然在既有的天命觀之外，佛教有「轉輪王」的觀念，天師道也曾提出「真君／國師」的模型，作為政治與宗教系統結構耦合的機制。

六、氣、勢主導下的漢人思維

依我迄今研究所得，我還無法完善回答為何漢代思想家無法提供另類語意選項，從而改變官僚帝國現實的問題。我比較有把

握的是，氣論可說到漢代才真正成熟。如前述，綜合是漢學的特色，故各家各派此後幾乎無不言氣、不言勢者。我的初步猜想是，此一各家共享的後設理解，或許相當程度上影響，乃至限制了漢人（漢代人，特別是思想家及文人）的思考。說來或令人感到驚訝的是，在外人（如 Hall and Ames 1999；Jullien 2009; 2011）的眼中看來，這些在漢代雜揉各家後趨於定形的思維方式，仍是今日廣義的漢人別具特色且具主導性的思維方式。因我不清楚後續的發展，亦無力將這些討論歷史化，以盡可能避免本質化的問題，只好先借用這些常自稱或被稱做比較哲學的文獻，權充觀察與討論的基礎。

在與西方文明對比的觀察架構下，我覺得 Jullien 關於勢與功效的討論頗有洞見，至少極富啟發性，可供浸淫其中而不自知的我們作為反省、檢驗的清單。不過，Jullien 迂迴中國的目的是為了替歐洲文明診斷、替西方開藥單，因此就算他對漢人文化的分析有說服力與可信度，但他開的藥方卻不盡合我們所用——儘管隨著西方霸權在全球的擴張，我們也要面對不少類似的問題。

依 Jullien（2009: 30-34）對法家論述的詮釋（但他似有不為此所限的意圖），君王權勢所建構出來的權力部署，既是人為制造的，又很自然地運作，且正是兩者的結合，令其成為極具效力的工具。他認為，這樣的力量來自一個弔詭的事實：當壓制發展到極端，就不會再被視為壓迫，反而會被看做某種天然的、不需理由證明的事。這不只是因為習慣成自然，更因為法雖是人造，卻不帶人情，故具有自然法的特徵。此一解讀，很容易銜接上結構／例行化區分下的思考模式，尤其是關於慣習的討論，我以為仍是相當西方的讀法，特別是祭出自然法的觀念。畢竟，Jullien 預設的讀者是西方人。我認為，在化的秩序下，固然仍有習慣成

自然可言，但化或 Jullien 說的轉化，就算不是結構／例行化的觀察框架無法觀察的盲點，相當程度上也逸出其視野之外。

如 Jullien 自己在討論勢與功效不時點出的，這套漢人思維不但有不一樣的結構理解與能動性理解，更預設了有別於西方的主／客體區分，或根本就沒有此區分（類似看法亦見 Trauzettel 1990）。儘管有此認識（也有此「體悟」嗎？），Jullien（2009；2011: 125，Ch. 9）卻把華人的社會運作描繪成一幅無處不是「操縱」的圖像，將西方的行動邏輯比擬為「英雄主義」的作為或行動，對比中國的轉化邏輯是種「策略」，我以為未免太過，且論理的邏輯也不一致。畢竟，雖然大家都試圖影響勢的發展，但人人有希望，卻個個沒把握，並非每個人都是高瞻遠矚的「聖人」（聖明之人），從而能操縱一切。如果勢的發展不斷變化，特別是不斷因各方參與者的作為而自我指涉地轉化的話，每個人其實也都只能不斷調整、適應，很難談得上操縱——這個觀念就算不是又預設了全知全能的神，也預設了一個局外人，認為人得以從勢中脫身處於局外觀，故再度落回西方習慣成自然的觀察模式。如果大家全在局中而無法有個清楚的主客區別，那麼每個人的作為不只轉化他人與局勢，也轉化了自己。更重要的，化的效用是讓人人在自認的真理（其一即為對當前局勢的判斷）指引下自發、自主地行動，卻能不約而同地讓現實往同一方向或結果發展，如水到渠成般自然。在此過程中，操縱根本不是個議題。

Jullien 也知道這點，所以他說，真要能成就功效，讓其自然而然地「到臨」，就必須，且只能在過程的「上游」，在初露端倪時便加以操縱，才不會為人察覺，自也不會加以抵抗。對比西方傳統（特別是戰爭領域）討論狡智、機巧時會看重及突顯「驚奇的效果」，中國戰略家講的卻是善戰者無赫赫之功：「故善者

之勝也，無智名，無勇功」（孫子《孫子兵法》：卷4，頁8）。Jullien 強調自始掌握先機的說法自有道理，但也有又僵化講勢的思考方式的風險。像 Jullien (2011: 120) 自己也說，時機不過是「持續轉化的暫時可見的顯露」，一樣是個「過渡」。更重要的，若錯過機會怎麼辦呢？難道就再無任何可影響勢的發展的可能了嗎？或是勢的思考就不再提供我們任何建議，只能坐以待斃？又要如何、據何判斷是否錯過時機，或勢的發展已到不可逆的階段？

在此，不妨看看 Jullien (2009: Ch. 7 & 8) 如何引述柳宗元、王夫之討論封建到郡縣為何是必然的，討論在勢的思想框架下人們是怎樣理解歷史的。當作與化的辯論已被遺忘，勢的觀念卻深入人心時，柳宗元強調立基於血緣的封建非源自聖人之意，而係局勢的產物。同樣地，代代相襲會引發中央政權衰落、地方首領獨立、新興國家崛起、王室被篡奪等一連串的連鎖作用，從而導出官僚帝國的新秩序此不可逆轉的必然結果。

然而，經「斯文」掃地後，藉學習、採擷釋、道兩家之學為其所用，而重振儒家聲勢的宋明理學，無法再滿足於單純講勢的歷史解釋。勢未被標記的另一面因此開始獲得了形象，從原本一元的勢的觀察圖式演變為理／勢區分的觀察圖式，而未被標記的另一面隨之往外推移。晚了柳宗元近千年的王夫之重探封建到郡縣的歷史鉅變時，使用這組區分提出了更為複雜的詮釋。

王夫之對歷史的基本理解是，歷史的發展趨勢既循序漸進，同時也是不可復返的。他在《讀通鑑論》裡開宗明義指出「兩端爭勝，而徒為無益之論者，辨封建者是也。郡縣之制，垂二千年而弗能改矣，合古今上下皆安之，勢之所趨，豈非理而能然哉？」（王船山《讀通鑑論》：1）。他認為將廢封建、立郡縣盡歸於秦始皇是錯的，因春秋以來滅他國改立為縣已所在多有，始皇不

過將此普遍化罷了。「秦以私天下之心而罷侯置守，而天假其私以行其大公，存乎神者之不測，有如是夫！」（王船山《讀通鑑論》：1）。換言之，看似勢主導下的結果，冥冥中卻是合乎理，合乎天理與公義的。為解釋私心卻有善果的非意圖結果，王夫之終究得引入曖昧的天，而還找不到更貼近人間、世俗的講法——儘管他並未賦予天如上帝般操縱者的角色。

依 Jullien 的研究，雖然王夫之認為郡縣取代封建相對是進步，就像古代文武不分，帝國建立後卻分途，因「事隨勢遷而法必變」，但他認為真正支配世界與歷史的，是交替的法則。歷史既不會直線前進，也不會在原地打轉，而是在交替作用產生的張力下擺動前進。這種交替作用在時代轉換時特別明顯，且會有「勢相激而理隨以易」的現象，即勢的改變促成新的理的誕生。

值得注意的是，儘管理／勢區分的提出，原是為理爭一席之地，但至少在王夫之的詮釋模式裡，這組觀察圖式已跳出獨由理或勢主導的簡單模式，並不再與善／惡、是／非等同或連結。無論天下治否，皆是理／勢共同作用的結果，而無法說順理則治，順勢則不治。然而，「離勢無理，離理無勢」這種理勢不可分的講法，極易導出「每次的趨勢都是合理的，都有自己的理」這種不太能令今人接受，類似黑格爾「凡存在即合理」的講法。其實，注重相互性與相互作用的漢人式思考講的不是單向的邏輯，理在形成秩序的同時，也要倚靠現實、勢的推移，才能從此推移中生成演化。就像陰陽盛衰雖是相互排斥、彼此抗拒的兩種原理或力量，卻又互相是對方存在的必備條件，彼此交纏難分。無論勢或理都無法取得絕對的主導權，「過度」只會造成逆轉。

也由於王夫之相信歷史是由陰陽所象徵的兩股力量交替作用下的過程，所以我們在此看到他不同於兵家或 Jullien 詮釋下只著

重洞燭機先的上游階段的觀點。王夫之強調，在每個歷史狀況裡，即便最糟的狀況，都還蘊涵有許多可能。而且，或長或短，它們終將變成正面的因素。因此，人能憑藉的最關鍵的歷史因素便是「時間」，我們需懂得「等待」，等待逆轉時機的到來。我認為，這種觀點可能較符合華人對勢的想法。就如「物極必反」、「否極泰來」等套語所彰顯的，這在意謂著逆轉的同時，也隱涵了交替才是最根本的。³⁰

然而，終將有所轉變的期待固讓人懷抱希望而不致灰心喪志，卻也可能導致劃地自限的效果，或變成不行動的藉口。我不清楚是否就是因為這樣，當革命與宗教的創新皆無法動搖帝國秩序的現實之勢後，後世的智者總是選擇待機，且又判斷時機總不成熟，故直到清末才開始構想替代的語意與結構可能性，而非明末接觸洋人時便已展開。我比較確定的是，當 Jullien (2009: 233-234) 將「順應」與希臘的「智慧」對比，強調它是務實的戰略，認為「智者不求確認他本身的自由，只隨著那在任何人的心裡萌芽的向善之心帶領著他，以提升到至美的道德」時，我會傾向借西方之眼視此為「中國式的自由」，並提醒自己反省、注意，在此架構下，順應常與屈服同義。在我看來，抱持「絕不自以為能用任何秩序來重建世界，也不以為他能勉強現實的趨勢而刻畫他個人的計畫」的謙遜態度是對的，因革命的研究已告訴我們，一夕間徹底改變一切，憑空創出全新的秩序只是神話。但若因此便只擁抱轉化的

30 Jullien (2009 : 166) 指出，王夫之其實談到兩種逆轉的邏輯，一是「極重難返之勢，不能逆挽於一朝」，另一是「極重之勢，其未必輕，輕則反之也易，此勢之必然者也」。物極必反比較像後一種情形，至於前一種則有點語焉不詳，只說越來越難返回原狀，以致結果只能是全面的改變，聽來仍有點像物極必反。蓋物極必反不必然返歸原狀，也可是新的綜合狀態。

觀念，完全放棄作的創造傳統，我想也是過猶不及。畢竟，如「自然生成的勢」與「人所設之勢」的區別所揭露的，人也可以創造出勢。漢人並非沒有英雄傳統，否則也不會有「時勢造英雄，英雄造時勢」的俗諺。

儘管我並不贊同 Jullien 的所有評斷，但我同意他「中國思想從未思考過一個真正的外部性」（Jullien 2011: 124）的論點。我認為這是因為華人很早便對自我指涉，對一切全處於過程中的事實有深刻體認。Jullien 及其他研究者也提過的，漢文化沒因果觀念、不區辨主客體、不預設實體、不質問存在、關心的是運作的效力問題等，我覺得相當程度上皆與前述認識有關，而華人會採此認知方式，又跟《易經》以來對時間的強調與理解有關。

這牽涉到華夏文明與西方在認識論及存有論預設上的根本差異的問題。限於目前的能力與篇幅，我無法在此探討這個大問題，只能就時間與時間性的議題稍說幾句初步心得。眾所周知，西方對存有論的討論，始於並奠基於 being/non-being 的區分。這其實是個「物」的圖式，西方人卻偏好用它來觀察、理解一切，包括具能動性、主動性、創造性的人，與始終處於轉化之中的時間（參照 Tang 2008），也因此才會在因果、主客等觀念上屢屢觸礁，因此靜態觀察圖式很難正確、精準地捕捉動態的、永不會固定下來的實況。³¹

相對地，用 Jullien（2011）的話，華人理解的時間是開展的、過程的時間。此一反省與西方哲學、社會學理論及歷史社會

31 這個存有論預設的差異，具體反映在中、西醫的取向上。用王琦（2012：73）的話來說，中醫以時間為本體，從時間本位來看世界，將人體視為按時相展開的生命過程，主張還原論的西醫則以空間為本體，從實體本原論的觀點出發，致力於剖析物質的空間結構。

學晚近的發展（如 Abbott, Adam, Giddens, Luhmann, Mead, Sewell, Whitehead），認為不能再把時間只當作容器、脈絡或是變項，而應視為必然伴隨任何事件與發生的構成性元素，有些殊途同歸。依此，時間本身就是種「轉化」（transformation），而此不斷變動的轉化係由綿延與出現就消失的片刻，或說由「持續的」與「點狀的」兩種「現在」的交織與交替所構成。

如 Jullien（2011: 92）指出的，「和永遠都是在特定點作用的行動不同，轉化是在相關全體的所有點上發揮作用……因為它是持續、漸進，同時在各處進行，轉化一般不會被感知察覺，既不能被歸屬（於一個人的意志），也不能被定位於一局部（如一個地方或一個特定時刻），它因此不能被孤立出來」。勢思維下的思考要求的是「對會起作用的所有關係的瞬間洞見，但同時又是全面性的洞見，而不是因果關係的連鎖演繹」（Jullien 2009: 193-194）。

在秉持時與勢的動態觀念下，華人毋寧更關心源於過去發展而來的當下之勢將往何方向演變，而非以假設的態度考察是何外在的先行條件引發目前的結果。因為，如果此動態觀點也有因果觀的話，必定是複雜的多重因果觀，它不會信任簡化的手段／目的觀察圖式，也會不信任線性的原因／結果的觀察圖式，即既拒斥 Sewell（2005: Ch. 3）所謂的目的論的時間性，也不相信實驗的時間性。

或因把一切看作內在且自然（自發也！），在 Jullien 看來，華人不但不傾向將認識與行動分成兩個不同的層次，也不喜亦毋須訴諸外在超驗的絕對者。我猜或許也是因為如此的轉化觀念，華人似乎較少講權力，而比較喜歡談影響。問題是，如 Luhmann（1995: Ch. 4）指出的，不斷轉化的、雙向的「溝通」

流無法直接被觀察，因此才有單向的「行動」鏈的自我觀察產生。然而，現實的發展也一再顯示的，自我觀察的作用不可小覷。當華人傾向聚焦於更基礎、同時也更無形、更不可見，因此也更難捕捉的影響時，似也常為其遮掩了視線，忘了權力其實仍然起作用，且是不小的作用。轉化的觀點為我們重新開啟一個幾被遺忘的重要視角，但除待機的提示外，怕仍有許多洞見有待深挖。

七、結語：重新思考秩序問題

Bateson (2003: Ch. 3) 提醒我們，單眼看到的焦距是有問題的，唯有從兩個以上的觀點來看事物，觀察才有深度，也才能真正定位觀察的對象。因此，就最一般的層次而言，探討並揭露華夏文明有別於西方的秩序觀點，不但提供我們從作／化區分觀察秩序的另類觀點，更帶出現實隨時處於轉化之中的視角，有助於我們更好地觀察世界，也更能聚焦秩序的問題何在。至於具體來說，將西方較欠缺的勢與轉化的觀念帶入社會學中，能促使我們對秩序有什麼新的思考？我想一個最顯而易見的助益是，引入時間與動態的觀點，這也是西方理論家後來一直希望突破之處，故有「結構化」的講法。然而，即便西方理論嘗試藉引入時間突破過往的限制，仍常不免為其習以為常的時間觀，及連帶的存有論預設所限，而不易真正講出一套活的結構化理論。例如，晚近不少理論企圖抬高事件的理論地位，主張（大寫的）事件可造成結構的巨變，但實際上仍秉持累積的觀點，不太相信片刻即逝的小事件真可一下便令全局逆轉（比較 Tang 2008；2013），又或受希臘以來時序（kronos）與時機（kairós）區分的影響，提倡掌握時地皆宜的特殊機會搞革命（Boer 2013），忽略漸進累積的轉化之功。

如果我們改從勢的想法出發，改從華夏文明既是瞬間的，同時又是綿延的過程性時間觀念出發，將較容易克服這種二分的思考限制，掌握到不只是結構，而是事件或行動一樣同時有促成與限制的一面，以及任何改變皆兼具積漸之變與瞬間驟變兩個面向。因為自我指涉的關係，不論是片刻與全局，還是事件與結構，實際上都是無法切割地關連在一起。在此情勢下，所謂的主客區別只是個幻象，因為事實上不可能將時時刻刻都在變的轉化凍結下來。從這樣的視角來觀察現實的話，沒有所謂超越人與結構對立的問題。至少，重點會從對立轉移到無時不為之的調適，而秩序正是在這同時並存著數不清的互相調適（同時也就是變化）中形成。它必定是個共同演化的產物，也必定是秩序與無秩序相結合下的產物，註定是非線性的。

依此，傳統華夏文明的秩序觀與今日西方日益流行的非線性複雜系統的觀點，以及生態觀念，頗有類似之處，且似猶有勝之。它同時把系統與環境考慮在內，尊重各個系統皆有其自主運作的邏輯、空間與界限，卻又不會昧於現實讓任一系統狂妄到獨霸主體的地位。中國山水畫的「透視法」清楚彰顯出此一特色，它係將人引到畫之中來看畫，「畫家是以畫的中心焦點所提供的視角來說明一個世界。他這就創造了一個世界。當然他並沒有創造出整個世界，因為有多少可以確認的焦點，就有多少個世界」（Hall and Ames 1999: 259）。這提醒我們，即便人獨為萬物之靈，但人世的秩序也絕非人說了算，晚近大地的反撲便是明顯到不容再忽視的例證。這種儘管終究仍立足於系統，卻能真地從系統／環境區分出發，同時考察兩者的秩序觀，對推進已日益清楚認識到系統／環境區分，但仍不免囿於系統立足點而尚無能從中解放出來的社會學思考來說，是極可貴的思想資源，值得大家繼續深究，

以謀求人與社會真正的自我解放。

身為局中人與行動者，人一般雖不致狂妄到自認能操縱全局，但總會試圖影響轉變的走向。依作／化這組區分來看較偏向作的現代西方傳統的毛病之一，即在妄圖控制一切。至少，它總是盡可能地想馴服波動、隨機、混亂、壓力與不確定性，並認定這始終是好的，結果卻是製造出表面看似堅固，實際上卻脆弱異常的諸般制度，以致反而常造成更多的問題、不確定性與混亂（Taleb 2013: 第二冊）。面對這樣的現況，華夏文明講究時與勢的轉化思維，可能極有助於我們應對不可能根絕的不確定性的問題。因此，我們如何從既有的錯誤中學習，擴張自己的彈性調適範圍，便是需認真研究的問題。特別是，如果轉變的潛能在最糟的狀況下也不致耗竭，那麼如何根據對勢的走向的研判，掌握到理所能動員的潛能，創造逆轉的契機，便是順勢但又不甘於僅是順勢的局內人須思量的策略問題。以勢與轉化的觀念來思考，放棄革命徹底改變的大驚奇，沒什麼好可惜。因真講功效的話，更佳策略是在不製造出驚奇引人注目的情況下，漸漸改變整個結構或局勢——儘管最後一刻可能像個大驚奇，呈現為相位變化的劇變。

比較難解而有待繼續思索的是，正如孔子反對鑄刑鼎的事例所顯示的，華夏文明這套講究勢與轉化的邏輯與做法，極度倚賴人審時度勢的明智判斷與拿捏分寸，從而相當程度上是精英主義，或說具貴族統治及人治色彩的。值得注意的是，晚近一些西方研究指出，貴族在打造、形塑現代社會的樣貌上，可能遠比以往大家認定作為現代社會載承者的資產階級來得重要（Dewald 1993；Doyle 2009; 2010: Ch. 4）。³² 這樣的歷史翻案研究提醒我

32 這點受惠於林峰燦，不敢掠美。

們，文化精英的作為有其不容忽視的重要性。儘管如此，我們依然得面對深具貴族色彩的轉化思維要如何與現代大眾社會的現實調和，並具體落實為具自我學習、校正能力的非線性制度設計，而不是再依靠可遇不可求，既超凡例外，卻又平常一般的「聖王」的難題。就此而言，我們恐怕仍有很長的路要走。

回到歷史來說，我好奇並傾向懷疑的是，漢代以後勢與轉化的觀念就真地一統江湖了嗎？至少會有變異的版本吧？Pines & Shelach（2005）的研究指出，戰國時先有過霸、盟的實驗，但都無法創造出穩定的秩序，思想家才開始傾向「定於一」的解決方案。Pines 在別處也指出，大一統是個迷思（尤銳 2006），我們有必要深入考察它的思想形成、背景與傳承，正視歷史上「中國」的複雜意涵，以及多個「中國」的事實。

這個歷史複雜性的自我提醒，同時也就提醒我們注意文明比較可能有的風險。社會學常自詡比較為看家本領，但實際上常只是藉他者來襯托自己，或反過來用自己來突顯他人。這種對照或對比自常是簡化而失真的。不過，作為啟發的工具，文明比較畢竟仍有助於我們反省及掌握自己。至少，藉由與西方秩序觀的對照，以及藉助許多外人的觀察，我才敢鼓勇踏出探索華人秩序觀的一步。我自知本文未盡與不足之處仍多，但只能待他日有機會再做探討。

謝辭

本文初稿曾先後於「葉啟政教授七秩頌壽學術研討會」及「社會思想在臺灣」研究群報告，感謝與會者及本文兩位審查人的指正。惟限於能力，目前的版本不免仍有疏漏及有負期待之處，其責自在。另外要謝謝國科會（計畫編號 NSC 99-2410-H-001-074-MY2）的資助，以及廖啟余、龔仁莊、陳含葦等助理在研究及寫作上的協助。

參考文獻

古代典籍

- [東周] 老聃，《帛書老子》，臺北市：河洛圖書出版社（1975）。
[東周] 老聃著，陳鼓應註，《老子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館（1990）。
[東周] 管仲，《管子》，臺北市：臺灣中華書局（1981）。
[東周] 墨翟，《墨子》，臺北市：臺灣商務印書館（1979）。
[東周] 商鞅，《商君書》，臺北市：中華書局（1981）。
[東周] 孫子，《孫子兵法》，臺北市：中華書局（1981）。
[東周] 孫臏，銀雀山漢墓竹簡整理小組編，《孫臏兵法》，北京市：文物出版社（1975）。
[東周] 荀卿著，王忠林註，《新譯荀子讀本》，臺北市：三民書局（1989）。
[東周] 韓非，《韓非子》，臺北市：臺灣中華書局（1981）。
[東周] 宋衷，《世本》，北京：中華書局（1985）。
——，秦嘉謨等輯，《世本八種》，臺北市：西南書局（1974）。
[東周] 佚名著，本社編輯委員會注，《山海經校注》，臺北市：洪氏出版社（1981）。
[秦] 呂不韋等，《呂氏春秋》，臺北市：臺灣商務印書館（1979）。
[西漢] 司馬遷，《史記》，上海市：新華書局（1997）。
[西漢] 董仲舒，《春秋繁露》，臺北市：臺灣商務印書館（1979）。
[西漢] 戴德，《大戴禮記》，臺北市：臺灣商務印書館（1979）。
[西漢] 劉安等，《淮南子》，臺北市：臺灣商務印書館（1979）。
[東漢] 何休，《春秋公羊傳注疏》，臺北市：臺灣中華書局（1981）。
[東漢] 何晏注，《論語集解》，臺北市：臺北商務印書館（1979）。
[東漢] 荀悅，《申鑑》，海口市：海南國際出版中心（1996）。
[東漢] 荀悅，《漢紀》，臺北市：臺灣商務印書館（2002）。
[東漢] 班固著，顏師古注，《漢書一百卷》，上海市：商務印書館（1930）。
[東漢] 趙岐注，《孟子趙注》，臺北市：臺北商務印書館（1979）。

- [東漢]鄭玄注、孔穎達疏，《禮記》，臺北市：臺灣商務印書館（1979）。
- [西晉]傅玄，《傳子》，濟南市：山東畫報出版社（1985）。
- [梁]蕭統編，《文選》，臺北市：臺灣古籍出版公司（2001）。
- [南宋]羅泌，《路史》，臺北市，臺灣商務印書館（1983）。
- [明]王船山，《讀通鑑論》，臺北市：世界書局（1962）。
- [清]阮元校，《十三經注疏：周易、尚書》，臺北市：藝文印書館（1989a）。
- ，《十三經注疏：春秋左氏傳》。臺北市：藝文印書館（1989b）。

當代研究

- 王明珂，1997，《華夏邊緣》。臺北：允晨。
- ，2006，《英雄祖先與弟兄民族》。臺北：允晨。
- 尤銳（Yuri Pines），2006，〈歷史的進步與退步：以「大一統」觀念為例〉。《史學集刊》1：6-8。
- 沈松橋，1997，〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉。《臺灣社會研究季刊》28：1-77。
- 余英時，1976，〈反智論與中國政治傳統〉。頁1-46，收錄於氏著，《歷史與思想》。臺北：聯經。
- ，1987，〈漢代循吏與文化傳播〉。頁167-258，收錄於氏著，《中國思想傳統的現代詮釋》。臺北：聯經。
- 吳福助，1994，〈「為吏之道」法儒家思想交融現象剖析〉。頁175-205，收錄於氏著，《睡虎地秦簡論考》。臺北：文津。
- 李銳，2011，《戰國秦漢時期的學派問題研究》。北京：北京師範大學出版社。
- 李訓詳，1993，〈戰國時代「壹」的觀念〉。《新史學》4(3)：1-17。
- 李景林，2006，《教化的哲學》。哈爾濱：黑龍江人民出版社。
- 杜正勝，1990，《編戶齊民》。臺北：聯經。
- ，1998，《周代城邦》。臺北：聯經。
- 林存光，2003，《儒教中國的形成》。濟南：齊魯書社。
- 林聰舜，2013，《漢代儒學別裁》。臺北：臺大出版中心。
- 孟彥弘，2005，〈秦漢法典體系的演變〉。《歷史研究》2005/3：19-36。
- 徐復觀，1977，《中國人性論史》。臺北：商務。
- ，1985，《增訂兩漢思想史，卷二》。臺北：臺灣學生書局。
- 陳啟雲，2007a，《治史體悟》。桂林：廣西師範大學出版社。
- ，2007b，《儒學與漢代歷史文化》。桂林：廣西師範大學出版社。
- 張光直，1983，〈商周神話之分類〉。頁285-326，收錄於氏著，《中國青銅時代》。臺北：聯經。
- ，1990，〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉。頁131-143，收錄於氏著，《中國青銅時代（第二集）》。臺北：聯經。
- 張惠芬，2009，《中國古代教化史》。太原：山西教育出版社。
- 湯志傑，2004，〈封建帝國的形及其分化〉。《國立政治大學社會學報》36：63-112。
- 彭安玉、胡阿祥，2002，《政治與道德教化》。南京：江蘇古籍出版社。
- 楊陽，2007，《文化秩序與政治秩序》。北京：中國政法大學出版社。
- 楊耀翔，2012，〈論漢晉之際士人於政教之統的超絕，兼論宗教的基本可能〉。手稿。

- 黃悅，2010，《神話敘事與集體記憶：《淮南子》的文化闡釋》。廣州：南方日報出版社。
- 黃書光（編），2005，《中國社會教化的傳統與變革》。濟南：山東教育出版社。
- 趙鼎新著、夏江旗譯，2006，《東周戰爭與儒法國家的誕生》。上海：華東師範大學出版社。
- 葉啟政，2008，《邁向修養社會學》。臺北：三民。
- ，2013，《予予蹢頓七十年》。臺北：遠流。
- 葉劍鋒，2004，〈論戰國百家爭鳴對專制主義的孵化作用及其歷史影響〉。《湖北省社會主義學院學報》2004/4：68-70。
- 蔡萬進，2006，《張家山漢簡「奏讞書」研究》。桂林：廣西師範大學出版社。
- 劉小楓，2000，《儒家革命精神源流考》。上海：上海三聯書店。
- 劉桂生，1999，〈近代學人對「罷黜百家、獨尊儒術」的誤解及其成因〉。頁223-248，收錄於魏格林（S. Weigelin-Schwiedrzik）、施耐德（Axel Schneider）編，《中國史學史研討會：從比較觀點出發論文集》。臺北：稻鄉。
- 錢穆，1977，〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉。頁256-282，收於氏著，《中國學術思想史論叢（二）》。臺北：東大。
- Allan, Sarah（艾蘭）著、余佳譯，2010，《世襲與禪讓：古代中國的王朝更替傳說》。北京：商務。
- 、楊民等譯，2011，《早期中國歷史、思想與文化》。北京：商務。
- Ames, Roger T.（安樂哲）著、滕復譯，1995，《主術：中國古代政治藝術之研究》。北京：北京大學出版社。
- Bateson, Gregory（貝特森），2003，《心智與自然》。臺北：商周。
- Billeter, Jean François（畢來德），2011，《駁于連》。高雄：無境文化。
- Dumont, Louis（杜蒙）著、王志明譯，1992，《階序人》。臺北：遠流。
- Hall, David and Roger T. Ames（郝大維、安樂哲）著、施忠連譯，1999，《漢哲學思維的文化探源》。南京：江蘇人民出版社。
- Hui, Victoria Tin-Bor（許田波）著、徐進譯，2009，《戰爭與國家形成：春秋戰國與近代早期歐洲之比較》。上海：上海世紀出版集團。
- Jullien, François（余連）著、卓立譯，2009，《勢：中國的效力觀》。北京：北京大學出版社。
- ，2011，林志明譯，《功效論》。臺北：五南。
- Sangren, P. Steven（桑高仁），2012，《漢人的社會邏輯》。臺北：中央研究院民族學研究所。
- Taleb, Nassim Nicholas（塔雷伯）著、羅耀宗譯，2013，《反脆弱》。臺北：大塊文化。
- Vernant, Jean-Pierre（韋爾南）著、秦海鷹譯，2012，《希臘思想的起源》。北京：北京大學出版社。
- Berger, Peter L. and Brigitte Berger, 1977, *Sociology: A Biographical Approach*. New York: Basic Books.
- Bodde, Derk, 1961, "Myths of Ancient China," pp. 367-408 in *Mythologies of the Ancient World*, edited by Samuel N. Kramer. Garden City: Doubleday & Company.
- Boer, Roland, 2013, "Revolution in the Event: The Problem of Kairós." *Theory, Culture & Society* 30(2): 116-134.

- Campbell, Mary Baine, 1999, *Wonder and Science: Imagining Worlds in Early Modern Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Dewald, Jonathan, 1993, *Aristocratic Experience and the Origins of Modern Culture: France, 1570-1715*. Berkeley: University of California Press.
- Doyle, William, 2009, *Aristocracy and its Enemies in the Age of Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- , 2010, *Aristocracy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Frainais-Maitre, Marie-Julie, 2011, "The Coloniality of Western Philosophy." *Studies in Social and Political Thought* 19: 9-23.
- Gaddis, John Lewis, 2004, *Surprise, Security, and the American Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Grosfoguel, Ramón, 2007, "The Epistemic Decolonial Turn." *Cultural Studies* 21(2-3): 211-223.
- Hintze, Otto, 1970, "Wesen und Verbreitung des Feudalismus." Pp. 84-119 in *Staat und Verfassung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Itti, Laurent & Pierre Baldi, 2009, "Bayesian Surprise Attracts Human Attention." *Vision Research* 49: 1295-1306.
- Kiser, Edgar & Yong Cai, 2003, "War and Bureaucratization in Qin China." *American Sociological Review* 68(4): 511-539.
- , 2004, "Early Chinese Bureaucratization in Comparative Perspective: Reply to Zhao." *American Sociological Review* 69(4): 608-612.
- Kuran, Timur, 1991a, "The East European Revolution of 1989: Is it Surprising that We Were Surprised?" *The American Economic Review* 81(2): 121-125.
- , 1991b, "Now Out of Never: The Element of Surprise in the East European Revolution of 1989." *World Politics* 44(1): 7-48.
- , 1995, "The Inevitability of Future Revolutionary Surprises." *American Journal of Sociology* 100(6): 1528-1551.
- Lewis, Mark Edward, 1990, *Sanctioned Violence in Early China*. Albany: State University of New York Press.
- Louis, Meryl Reis, 1980, "Surprise and Sense Making: What Newcomers Experience in Entering Unfamiliar Organizational Settings." *Administrative Science Quarterly* 25(2): 226-251.
- Luhmann, Niklas, 1995, *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press.
- Pines, Yuri, 2000, "'The One That Pervades the All' in Ancient Chinese Political Thought." *T'oung Pao* 86(4/5): 280-324.
- , 2009, *Envisioning Eternal Empire*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Pines, Yuri & Gideon Shelach, 2005, "'Using the Past to Serve the Present': Comparative Perspectives on Chinese and Western Theories of the Origins of the State." Pp. 127-163 in *Genesis and Regeneration*, edited by Shaul Shaked. Jerusalem: The Israel Academy of Science and Humanities.
- Puett, Michael, 1997, "Nature and Artifice: Debates in Late Warring States

- China Concerning The Creation of Culture." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 57(2): 471-518.
- , 1998, "Sages, Ministers, and Rebels: Narratives from Early China Concerning the Initial Creation of the State." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 58(2): 425-479.
- , 2001, *The Ambivalence of Creation*. Stanford: Stanford University Press.
- Sewell, William H., Jr., 2005, *Logics of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tang, Chih-Chieh, 2004, *Vom traditionellen China zum modernen Taiwan*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.
- , 2008, "Struktur/Ereignis: Eine unterentwickelte, aber vielversprechende Unterscheidung in der Systemtheorie von Niklas Luhmann." *Soziale Systeme*, 13(1+2): 86-98.
- , 2013, "Towards a Really Temporalized Theory of Event." *Social Science Information* 52(1): 34-61.
- Trauzettel, Rolf, 1990, "Denken die Chinesen anders?" *Säculum* 41(2): 79-99.
- , 1991, "Gu Yanwu - Konfuzianer unter einer Fremdherrschaft." *Orientierungen* 1/1991: 27-42.
- Zhao, Dingxin, 2004, "Spurious Causation in a Historical Process: War and Bureaucratization in Early China." *American Sociological Review* 69(4): 603-607.