

儒家「天下」思想的內涵及其當代意義

黃麗生*

一、前言

「天下」一詞為古今中國人所普遍使用的詞彙，不但經常出現在各種典籍之中，亦為一般百姓日用口說。不過學界論述中國的「天下」觀，多偏重其政治含義，如日本學者安部健夫認為「天下」是春秋末期周德式微，新的掌權者為了實現統一而創立的觀念。¹ 美國學者史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 則說「天下」思想就是中國中心主義的世界秩序觀。² 邢義田 論述「天下觀」也是從人們對這個世界政治秩序的概念著眼。³ 張啓雄認為「天下」的具體化就是中華世界，可分華夷二部；華就是「王畿」「中國」；夷就是屬藩，和中國周邊的諸王國，⁴ 亦從政治秩序的觀點立論。

但「天下」並非只有政治層面的涵義。根據儒家經典，「天下」常與其他詞彙並列，指陳人生「身、家、國、天下」不同層次的處境或同時並存的文化大統。⁵ 綜合而言，「天下」一詞同時含具二層意義：(一) 它表示這個世界是由多個、不同層次的、互有關係的單元所構成，但亦有超越各單元界限的共同一體性；(二) 它是個人所存在之最高層次的關係處境，也是行動思想的最大範圍。

自從世界經濟體系在歐洲誕生並擴及於全世界後，現代化的浪潮襲捲全球，使地球上各區域、文明、種族、和國家之間的關係愈趨緊密，各國人民都比過去更明顯感受到國際性因素對日常生活的影響，具體呈現了儒家經典中「天下」一詞所陳述多個單元和多種面向的共同一體性。當前全球各種共同性的問題越來越多，已成為廿一世紀重大的考驗：人口爆炸、個人價值及生命意義的失落、道德意識的式微，環境污染、生態失衡、物種大量滅絕、氣候暖化、貧富差異加劇等等問題，已成為舉世有識之士深切關注的焦點。儒家的「天下」思想亦常伴隨著「治平」觀念出現，皆反映思想者對變局有所肆應的意圖。兩者之間，可以相互對照。

近年來出現之「全球化」的經貿趨勢，尤使國際之間的互動程度更甚以往，大陸和台灣非正式的經貿關係也因而愈見密切。唯緣於歷史因素，雙方在政治上卻久於隔閡，對立僵持，不利彼此因應全球化的大勢。因此，如何在變幻詭譎的國際情勢下，確立兩

* 國立台灣海洋大學歷史組副教授。

¹ (日)安部健夫：《中國人 天下觀》(京都：——·燕京·同志社，東方文化講座委員會，昭和31年)，頁102。

² Benjamin I. Schwartz, *The Chinese Perception of World Order*, in John K. Fairbank ed., *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968), p. 277.

³ 邢義田：〈天下一家：中國人的天下觀〉，《中國文化新論：根源篇—永恆的巨流》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，1981年)，頁433。

⁴ 張啓雄：《外蒙主權歸屬交涉 1911-1916年》(臺北：中央研究院近代史研究所專刊77，中央研究院近代史研究所，1995年)，頁10。

⁵ 錢穆：〈國與天下〉，《晚學盲言》(上)，收入《錢賓四先生全集》第48冊(臺北：聯經出版事業公司，1998年)，頁415，420-421。

岸合理互待的原則，以求取長治久安和立足世界的最大意義，值得深切關注。儒家經典，言「天下」常不離中國與四方，我們檢視其意含，將有助於思考中國之於世界，兩岸之於中國的相關問題。

本文梳理古代儒家經典如《易經》、《詩經》、《尚書》、《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》等有關的敘述得知，「天下」一詞涵義豐富，常伴隨著成組的相關概念出現，約可以歸納為三大指向：

(一)「天下」是指人文與自然交會的空間；(二)「天下」是指中國與四方合一的世界；(三)「天下」是指實踐自我存有意義的場域。

在此認識下，我們藉儒家的「天下」思想與當代對話，至少可就人與自然關係、中國的國家定位與兩岸關係、以及個人之自我實踐的可能性等問題展開討論。本文擬根據經典就此三個面向，闡述儒家「天下」思想的內涵，並針對今人處境，掘發儒家思想的當代意義。

二、人文與自然的交會

(一)「天下」是人文世界與自然萬物的總合

「天下」是一個具有多重含義的空間概念。如果將「天」視為一切現象的形上根據，則「天下」之最寬廣的範圍，是指與形上意義的「天」相應的一切形下世界的總合，也就是包括了普天之下自然萬物和人文世界之生發存滅、及其連結互動的具體空間。據《周易·繫詞上傳》，天道在天下人文萬物之中，顯發其生生之仁，藏諸陰陽相感的作用，無為不有，無窮無方。⁶ 因此「天下」之所以為天下，也就是天道廣大無窮、生生不息的恆遍性，⁷ 作用在人文與自然萬物的結果。換言之，天道的恆遍理一，即為天下人文萬物存有的根據與保障。

天道的生生之理係以感通、交遇、恆動不已的作用顯發於天下，人文社會與自然萬物都因此而得發展和長養。《周易·咸》象曰：「天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。」也就是說天下和平與萬物化生的感通之理是一致的；無感通即無天下人文萬物。故《周易·姤》象進一步說：「天地相遇，品物咸章也。剛遇中正，天下大行也。」天地相應交遇而品物咸章，引申到人事即是君子經歷觀省，以典章制度發於四方，⁸ 故能大化流行，無所阻礙。

天下既有感通、交遇的作用，萬物必隨時變易而動，動則能終而復始，故能恆久不已。此一性質於自然而言，反映在日月久照和四時變化；就人文來說即是聖人久於其道

⁶ 《周易·繫詞上傳》，見於〔宋〕朱熹：《周易本義》（臺北：河洛出版社，1974年臺景印一版），頁579-581。

⁷ 朱熹引張子「富有者，大而無外，日新者，久而無窮」之言，註解繫詞上傳原文「聖德大業」，而言天道具有恆遍性。《周易本義》，頁580。

⁸ 此處係參考〔宋〕程頤的詮釋。見程頤：《易程傳》（臺北：河洛出版社，1974年，臺景印一版），頁393。

而天下化成。此恆久之道，印了天地萬物生生不已之情理。⁹ 人文世界與天地萬物的恆動不已，與其感通、交遇的作用相呼應，乃共構成「天下」之流行化育、變易不已的空間性質。

因此，普天之下的人文世界與自然萬物之間，自是相連互動的，而人文的因素在此連續的關係中，有著特別的角色。人類在天地之間利用、厚生，以生養繁衍，發展文明，與自然互動而居於主動而創建的位置，故能改善生存的環境。大禹之抑洪水而天下平，周公之驅猛獸而百姓寧，¹⁰就是人文力量在自然界主動創建、改善生存環境的結果。但在人與自然構成連續體的「天下」中，人之主動而能創建的地位，並不能稍離天道生生不息的恆遍之理。《中庸》所謂「致中和」者，即指人能充份體踐天命之性，盡性而有節，使生生之道通達於天下，天地萬物因而能各得其所，各遂其生。¹¹也就是《周易·乾》彖所謂「各正性命，保合大和」天道流行的本質。所以「天下」不僅是人文與自然交會的空間，亦是人文參贊自然的世界。

「天下」既以天道生生恆遍之理為存有論的根據，則縱使其繁蹟多變，亦有共通之理可循。因此，人可以進一步推論天下事物的普遍通則，產生普遍的共識。儒家經典就常以「天下」表述普遍理則適用的範圍，或以之為普遍共識的載體基於對天下普遍通則強烈的信念，儒家乃有天生物則、民秉常彝¹²的思想，也就是認為天下的每一件事物，都存在著一種行事的法則；而人亦能秉持常理，以好善之德相應之。¹³因而產生了「天下」人文萬物的倫理觀。

(二) 「天下雷行」的啓示

針對「天下」這個形下世界的總合體所建立的倫理觀，儒家係以天人合一的宇宙論以及人文自然連續無隔的認識論為基礎。「天下」既是人文與自然交會的空間，也是人文參贊自然的世界；其倫理觀，就是盡人文以保萬物的「中和位育」。而自然世界所呈顯萬物變化的啓示，也是儒家建立人文世界本身及人與自然之間重要的倫理資源。據程頤解《周易·无妄》之象文，雷行於天下，是陰陽交和，萌生萬物之象。所謂无妄，是指天道化育萬物，生生不窮，各正性命，无有妄差。¹⁴則「天下雷行」所顯示的「天下」倫理，除了盡人文以保萬物外，亦注重人文之施發，應順合天時物理、自然之道，而且以廣大無窮的「天下」為範圍，與時並進。故《周易·益》彖也說：「天施地生，其益無方。凡益之道，與時偕行。」衍而伸之，天下實無局隅之利，亦無逆時違勢之益。

儒家將「益」的範圍擴及於無方的天下，是因為對天道生生之德，至誠不貳、功不可測的敬畏與體驗。所以《中庸》贊歎說：藉此彰顯自然世界的萬物殊類，無窮廣厚，

⁹ 《周易·恆》彖，《周易本義》，頁285。

¹⁰ 典出於《孟子·滕文公》。〔宋〕朱熹集註，蔣伯潛廣解：《孟子新解》，（臺北：啓明書局，未註出版日期），頁154。

¹¹ 《中庸新解》，頁3。

¹² 《詩經·大雅·烝民》，見於〔宋〕朱熹：《詩經集註》（臺北：鴻泰圖書有限公司，1991年），頁167。

¹³ 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1994年再版八刷），頁34-35。

¹⁴ 〔宋〕程頤：《易程傳》，頁219-222。

而深藏生機。可見，儒家以為自然世界所顯示「天下」的本質，不僅在於萬物化育，不貳不息；也在於殊類並存，天地無不覆載。前者功在創生誠一，後者德在包容順成，此天地之所以偉大也。故其不僅主張效法自然之道，創建人文；也藉天地之大，彰顯人文。《中庸》曰：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。」人文自然兩相輝映，充份呈顯了儒家人文世界與自然萬物交會相融的「天下」的倫理觀；也描繪了品物流行，生生無窮，天人和合理想的「天下」圖式。

(三) 天下文明

在人文與自然文會的「天下」中，人是形下世界與超越的天道繫遙契的關鍵，也是人與自然連續互動的關係中有自由意志的能動者。《中庸》以為發揮此人文力量至於極致，就能充份體踐天道之誠；能盡天道之誠，就能盡人的天命之性；能盡人的天命之性，就能包容、體知自然萬物所以存有的本性與價值，並彰顯之，此即盡物之性；能盡物之性，就能參贊天地之化育。¹⁵簡言之，它提出一個「盡天道之誠—盡人之性—盡物之性—天人合一」的關連主軸，突顯了人在天地之間，溝通兩端，合天人於一體的獨特地位。就此而言，「天下」實為人文活動拓展至於極限的世界，是人盡其所以為人的世界。

突顯人文價值，本是儒家思想的重要特色。天命賦予人創制能力，就是人文的起點。儒家以為天人相參，相應於日月星辰剛柔交錯，四時運行的「天文」；人盡其天命之性，創建器物足用、典章備治、倫理有序的文明社會，以真正體踐「人文」。¹⁶《周易·繫詞下傳》對古代聖王尚象創制，文明累代而進的情形有詳細的描述，反映出「人文天下」的形成，係歷代累世傳承創造不絕，由少數的創造者制器發明，而與天下多數民眾分享共利之群體生活經驗的總合。它包括器物的發明制作、物質的生產交易、交通運輸、防禦警備、建築居室、風俗禮制、與典章文物等。¹⁷

據其所述，人類共同生活的群體，概可分為二個階層：一是創造的少數，二是佔多數的一般人民。所謂創造的少數，也就是儒家經典中所稱之「聖王」，扮演著開創、引領、和統御的角色。儒家對於這個角色甚為看重，這是因為創建不已和生生之德，乃人文天下所以能建構的本質，「聖王」即是創建力量的代表，也是仁民愛物生生之德的體踐者，皆天道之「誠」的具體例証。對儒家而言，聖王所以能引領群民，經綸天下的根本，在於其所體踐的「天下至誠」，而非其統御的地位。儒家推崇「聖王」對物質器用的創制，但更願突顯它的道德本質，並以「乾元」表述這個帶有道德本質的創生原理。《周易·乾》象曰：「乾元用九，天下治也。...見龍在田，天下文明。...乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉。」「乾元」的提法突顯了創生原理在人文世界的根本性，以及殊類各異的創造主體與活動，成就天下文明的重大價值。

對儒家而言，文明社會的建立，須彰顯人所以為人之本質，並推擴於廣域極疆，使整個天下都能人文化。《周易·賁》象曰：「觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下。」

¹⁵ 《中庸新解》，頁 33。

¹⁶ 《周易·賁》象曰：「天文也，文明以止，人文也。」《周易本義》，頁 195。

¹⁷ 《周易·繫詞下傳》，《周易本義》，頁 608-612。

按照儒家的理想，聖人由文明社會與時俱進的歷程，掘發其所以為人文的本質，並以之啓迪天下眾民，從而使之體悟而有所變化，又須避免過於賁飾，失去人文本實，¹⁸如此才能成就一真正的人文天下。從歷史的角度來看，人文化成的過程乃是一由自然原始、而創制營生、而人文教化之長期累世的集體活動。按孟子之意，人文化成的最大關鍵，在於廣土眾民的自覺與振德；無人民的自覺振德，無以成人倫之序；無人倫之序，無以別乎禽獸；無異乎禽獸，也就無文明社會可言。¹⁹故人文天下的建立，固不可無典章器用及暖衣飽食；但若無社群成員普遍的道德自覺和體踐，仍不能謂之為人文化成天下！

人文天下在演進的過程中，逐漸衍生出不同功能的階層和職業類別；體認社會隨文明演進而逐漸分化的現實，才能建立群體在政治和經濟方面的合理關係。從政治經濟的層面來看，孟子認為「天下」是由統治者和士、農、工、商，百工諸業並存而有別的世界。所以人類社會的分工合作、共利互惠乃屬必然，是「天下之通義」。²⁰合理的君民關係，首在執政者應確保百工諸業能夠並行，社會能夠分工互惠，²¹並由市場供需，而非人為的價格，決定商賈行情。²²要達到這個目標，在上位者必須法治、仁政並施，因為不仁而在高位，將播其惡於民眾，政無以行；如果不能施以法治，則上無道揆，下無法守；朝不信道，工不信度；在上位者犯義，在下位者犯刑；甚至於城郭不完，兵甲不備，田野不辟，貨財不聚；上失乎禮，下無所學，而賊民興。勢若至此，這個由士農工商，百工諸業並具的「天下」必然崩潰。²³

儒家以家庭的關係為基礎，外推及於政治和社會層面，建立了君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友的五重關係的人倫觀。其中「父子、夫婦、兄弟」三者是家庭內成員之間的基本關係；「君臣」是由家庭往上推擴至於「國」的政治的關係；「朋友」則是涵蓋了所有家族血親之外的橫向的社會關係。以中國社會的演進來看，「家一國一天下」，乃是一由下而上的結構，家庭倫理成為儒家人倫觀的基礎。《孟子·離婁》曰：「人有恆言，皆曰：天下國家。天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」《周易·家人象》也有家道正而天下定的說法，並直接指出家道之正，義有三端：(一)女內男外，所司有別；(二)嚴父母之尊，以序長幼；(三)父子、兄弟、夫婦應各守其道，維持對應的倫理關係。²⁴此三端就是「天下」之人際倫理的根本。

儒家將家庭倫理推擴及國以至於天下的原則是：(一)君臣(民)之間有如父子或兄弟，故可以孝、弟、慈之道相事之；(二)認定上行必然下效，故在上位者之尊敬長及愛民如子，基層人民必忠誠孝弟成風。因此，日用倫常不僅適用家庭，亦適用於國家及天下，並有賴於執政者的式範教化。執政者視天下人有如家人，此即所謂「天下一

¹⁸ 《周易·賁》象曰：「白賁无咎，上得志也。」按程頤解，既在上而得志，處賁之極，將有華偽失實之咎，故戒以質素則无咎，飾不可過也。見《易程傳》，頁 203-204。

¹⁹ 《孟子·滕文公》，《孟子新解》，頁 126。

²⁰ 《孟子·滕文公》，《孟子新解》，頁 124。

²¹ 《孟子·滕文公》，《孟子新解》，頁 122-124。

²² 《孟子·滕文公》，《孟子新解》，頁 130-131。

²³ 《孟子·離婁》，《孟子新解》，頁 159。

²⁴ 《周易·家人》，《周易本易》，頁 323-324。

家」。²⁵由家而國而天下的倫理關係，除了是將人際關係家庭化之外，還有一項重要的特點就是講求對應份位的道德實踐，即《周易·家人》彖文所謂的「父父子子、兄兄弟弟、夫夫婦婦」，以及《論語·顏淵》記孔子所言：「君君，臣臣；父父，子子。」意謂每一對人際關係的兩方，均必須各就份位，各守其道，人倫方能通達有序。對儒家而言，人際倫理的形式是個人道德實踐的通路，集體的道德實戰則是人倫通達必要的條件。

五倫關係的本質，關係相互對應的道德實踐。當五倫擴充為「天下」的人際倫理時，「天下」也就等於是人相互對應地實踐道德的關係網。儒家認為：人須在這個關係網中充實存在的意義，「天下文明」亦在此關係網的形成過程中逐步實現。

三、中國與四方的總合

對儒家而言，「天下」也是人集體生活共存互動最大的政治匡架。根據儒家經典所述，「天下」這個政治匡架有其基本的特質：它既是受天命執政行「道」的世界，也是「中國」與四方互動的開放性架構；二者交互作用，則孕育出「王天下」和「天下為公」的理想。

(一)「天下」是受命執政行道的世界

儒家特別強調少數創造者，即「聖王」，對人文化成天下所扮演創制、引領、統御、教化的重要角色。從《周易·繫詞下傳》之述包犧氏、神農氏、黃帝、堯、舜之「王天下」、「教天下」、「利天下」、「治天下」、「威天下」，²⁶孟子言堯舜之「為天下」、「有天下」、「治天下」，²⁷以及《尚書》以「禹之跡」為天下，²⁸都突顯執政者在「天下」政治匡架中的核心地位，以及「天下」就是天子施政領域所及的意思。《尚書》更進一步指出，天子固為「天下」政治的核心，但須與地方維持通暢的互動，讓地方人士也能適當地參與政事，才能使四方順利進入「天下」的政治匡架運作，不致成為治理天下的阻礙，進而真正發揮其執政核心的功能。²⁹也就是說天子之執政，應以整個「天下」為政治匡架，不能只限於一地一國，亦不能與地方阻隔。

「天命」是指受天之命，執政天下之意。在商代它本是具有原始信仰性質的意識觀念；但周人認為上天不是無條件地授命給某一統治集團，而是根據人之道德的自覺和合理的行為下降其命；並且「天命」是在民情中顯現，為政者必須依從民情把握「天命」。由此，「天命」成為人之政治理性和道德自覺抬頭的象徵，也代表在政治上人民的價值得到肯定和保障。³⁰

《尚書》對堯、舜二帝之聖君典範的塑造，反映了儒家對執政元首條件的高度要求。它包括個人的道德修養、才具智慧、廣受世人的支持、知人善用、典章制度的完備、以

²⁵ 【宋】朱熹集註，蔣伯潛廣解：《大學新解》（臺北：啓明書局，未著出版日期），頁 14 - 18。

²⁶ 《周易·繫詞下傳》，《周易本義》，頁 608-611。

²⁷ 《孟子·滕文公》，《孟子新解》，頁 128-129。

²⁸ 《尚書·立政》，屈萬里註譯：《尚書今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1979 年八版），頁 161。

²⁹ 《尚書·陶謨》，《尚書今註今譯》，頁 28。

³⁰ 徐復觀：〈周初宗教中人文精神的躍動〉，收入氏著《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1969 年），頁 24-30。

及能協調萬邦安定百姓等。認為如此才能擔當重任，達到平天下的目的。³¹也就是說，受「天命」者的統治權柄，有其一定的理性基礎；其治理天下的態度、手段、和目的，都必須符合道德、民本和實效的原則。³²換言之，周人以人文理性而非原始信仰，重新詮釋了「天命」和執政合理性的根源，也使「天下」的政治匡架有了新的價值內含為依據。

在此基礎上，《尚書》強調為政以德、保民新民、以安天下的價值，亦陳述「王權」對公共利益的正面作用。但警告濫用王權，將失去「天命」；夏桀、商紂皆因此而受到嚴厲批判。因此它不僅推崇帝舜之敬慎自省，³³亦呼喚執政者要有強烈的憂患意識。³⁴可見儒家不但以「天命」證明「王權」的合理性，也藉「天命」思想預防並制衡執政者的非理性傾向。³⁵如此，「天命」不但是「天下」政治匡架的合理依據，也成為維持「天下」政治得以合理運行的重要工具之一。

一般咸信「中國」是濫觴於商朝「中商」的觀念。商人以「中央—四方」的空間觀念，形成「天下」的方位結構：王居其中，受有天命，上通天帝，下撫四方，故自稱「中商」。³⁶商人居夏地，因夏制；其所建構的「天下」，即是以「中商」為中心，以諸夏為外圍，再以四夷為更外圍的同心圓。相對於諸夏，「中商」為都城及中央之國；相對於四夷，諸夏亦為中央之國。這種「中央—四方」的方位觀，成為後世中國人天下觀的基本結構。³⁷

商覆滅後，周人延續商人受有天命，居天下之中的觀念，一方面稱商朝原所統治的疆土，也就是諸夏民族勃然活躍的領域為「中國」；一方面強化諸夏的文化意識，創「華夏」一詞，與「中國」並稱。³⁸於是「中國」也具有克紹夏業，薪傳文化的意識內含。周人既視民命為天命依歸，以文王之德為敬天受命的典範，又認為「中國」是承受「天命」的地方；則「中國」不僅是執政天下的中樞，也應是背負道德承擔、實踐民本政治和人文理想的所在。所以孟子認為「中國」是天子受到天下諸侯人民信賴的踐位之所，³⁹也是東夷、西夷，先聖、後聖一貫行「道」的領域。⁴⁰其說明白指出：「中國—四方」的天下結構，有其傳承道統，體踐民本政治和人文理想的本質和意義。

史華慈(Benjamin I. Schwartz)論中國的世界秩序觀，以「普世王權」(universal kingship) 和「天下」觀念為特點，並強調它是中國的世界中心論。並以中蘇關係破裂，以及毛澤東有若皇帝的地位的現象，推論中共欲以北京為世界秩序中心，使中國古老的

³¹ 黃麗生：〈《尚書》歷史意識之研究〉，《人文數理學報》第2期（基隆：國立臺灣海洋大學，1993年），頁228-231。

³² 《尚書·康誥》，《尚書今註今譯》，頁97。

³³ 《尚書·陶謨》，《尚書今註今譯》，頁31。

³⁴ 《尚書·召誥》，《尚書今註今譯》，頁117。

³⁵ 黃麗生：〈《尚書》歷史意識之研究〉，頁231。

³⁶ 胡厚宣：〈論五方觀念及中國稱謂的起源〉，《甲骨學商史論叢》初集，（臺北：大通書局，未著出版日期）頁386-387。

³⁷ 邢義田，前引文，頁435-441。

³⁸ 田倩君：〈「中國」與「華夏」稱謂之尋源〉，《大陸雜誌》第31卷第1期，臺北，頁17-24。

³⁹ 《孟子·萬章》，《孟子新解》，頁224-225。

⁴⁰ 《孟子·離婁》，《孟子新解》，頁186。

世界秩序觀重現於世。⁴¹這其實是對儒家「天下」思想的片面理解。因為在中國傳統的「天下」結構中，若無道統的信念和人文理想為其本質與意義，則無所謂「王」和「中國」，亦不成其為「天下」，而這正是孟子所要闡釋的「中國」和「天下」觀。

(二)「天下」是中國與四方互動的開放性架構

據儒家經典的描述，「天下」這個廣闊的政治匡架，是由第一層的「中央天子—四方諸侯」以及第二層的「中國—四方夷狄」總合而成的世界。在第一層中，天子是內，諸侯是外；在第二層中，含括天子諸侯的「中國」是內，四方夷狄是外。這種相對的內外關係，可以無限制的擴大，也可以分出無數的層次；其由內而外，層層外延乃成「天下」。⁴²

在「天下」結構的第一層關係中，天子與諸侯，是上下有別、層秩有序、各有職守、互動相成的關係；大、小諸侯在「天下」的政治匡架中，也各有其客觀的地位與存在的價值。孟子主張由天子、諸侯、大夫以至於士，其身份職權或轄境所及，固然異而不同；但施政以仁的道理，一體適用，並無分別。⁴³《尚書·召誥》亦言：既受天命，則上自天子下至百姓，皆應勤奮敬慎，共保天命之永長。⁴⁴可見天子的事業，非一人所可獨治，必須配以一個層秩有序的分治系統，共同施仁政，通達四方才能成就「天下」之治。《周易·豐》則謂：唯王者能極天下盛大亨通之事，如日中之盛明廣照，無所不及。⁴⁵因此，在「天下」第二層「中國—四方夷狄」的結構中，王政所及不必限於中國諸夏，而可通於四方夷狄。這也與孔子所說「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣！」⁴⁶的道理相呼應。

然而隨著歷史的推移，華夷的區別和對立愈來愈明顯。孔子固不滿諸侯之僭越，⁴⁷但著眼於防患夷狄可能對華夏文明的摧毀，仍盛讚管仲輔佐齊宣王，尊王攘夷的貢獻。⁴⁸這表示在孔子的心目中，四方夷狄入侵中國的危機，遠比中國內部上下失序的紛擾更為迫切；齊桓管仲的僭越之過，不能掩其一匡天下尊王攘夷之功。反映了出儒家的天下思想，隱含有「天下一家」「王者無外」與「夷夏之防」的衝突。

這種衝突顯示「天下」匡架中第一層「中央天子—四方諸侯」和第二層「中國—四方夷狄」之間的界線難以固定。孟子所提的「用夏變夷」說，⁴⁹乃成為儒家解決此衝突的思想依據之一，也就是只要「變夷為夏」，擴大第一層範圍，自可實踐天下一家的理想，也就無須夷夏之防。唯睽諸歷史的進程，「中國」的範圍雖然擴大了，但並未與第二層完全重疊。數千年來不斷擴大的「中國」，一直有不同的外族環繞其四周，迄今未嘗稍止。「天下」的匡架仍有二重結構，「天下一家」和「夷夏之防」一直是儒家「天下」思想重要的辯証性內含。前者著重於「道」行於天下，無分內外的普遍性價值；後者係

⁴¹ Benjamin I. Schwartz, *op. cit.*, pp. 277, 286.

⁴² 邢義田，前引文，頁 443-445。

⁴³ 《孟子·離婁》，《孟子新解》，頁 164。

⁴⁴ 《尚書今註今譯》，頁 121。

⁴⁵ 《周易·豐》，《周易本義》頁 493。

⁴⁶ 《論語·衛靈公》，《論語新解》，頁 234。

⁴⁷ 《論語·八佾》，《論語新解》，頁 29。

⁴⁸ 《論語·憲問》，《論語新解》，頁 216。

⁴⁹ 《孟子·滕文公》，《孟子新解》，頁 128。

針對天下結構內各個不同單元的密切互動，有其文化區隔和衝突競爭的事實。孟子的「用夏變夷」說，則強調華夏道統在此競爭中維持生存延續的重要。推而言之，無道統即無「華夏」；亦無「中國」、「天下」可言。

「天下」既然是華夷有別、層秩有序的分治系統，在此整體格局下，大國小國之間應如何於不等的位階上，以適切的立場和禮儀，洽如其份地往來互動？又「天下」的層秩若出現變動，上下大小失序，又應如何因應？針對於此，孟子提出包含二組概念的對應之道：(一) 道德理想：仁→以大事小→樂天→保天下。(二) 現實主義：智→以小事大→畏天→保其國。所謂「道德理想」，是指大國應以全天下為施政格局，對待小國要心懷仁念，容忍小國一時的失誤和困難，甚至助其治國安邦。以大事小之道，就是要循合天理，行以仁政，珍享天命之不易，此即謂「樂天」；能夠如此，才能保有天下。所謂「現實主義」，是指小國要能以清明的理智，明瞭其施政的目標，確保本國的生存；須認清客觀形勢，順應現實，謹慎處理與大國的關係，放棄好勇逞強的縱逸之念，以便在大國底下保其國家，此即所謂「畏天」。⁵⁰

但此相處之道，只有在「天下有道」的時代才能維持。孟子認為，天下無道，原有的層秩倫序已經潰散；諸國爭霸兼併，實際上就是對「天子中央—四方諸侯」的天下結構進行拆解與重整。他一方面提出小國應順應「小服役於大，弱服役於強」的現實，一方面又鼓勵大國小國競相師法文王之政，未必不能新享天命，為政天下。⁵¹孟子頗能正視「天下」結構內部的流動性和變易性，主張在順應客觀形勢之餘，應掌握創造駕御新局的可能；認為只要師法文王，大國小國都有為政天下的機會。其說表現了強烈的操之在我的主體能動性。而且他在強調順應現實的同時，堅持以行文王之政為順應客觀形勢，因勢利導的終極目的。可說是兼具現實主義與道德理想於一身的典型。

總之，儒家的天下思想具有「常」與「變」兩個面向：「天命」非不可變，但「王天下」之義不可無；諸國有大小強弱，而仁政不可失；「天下」或有道或無道，治國不可以不修德。所謂「變」，是指就客觀形勢而言，「天下」的本質是與時推演，變動不居的；故有天命更替，諸侯興滅，以及「天下」的有道無道。故順天應變，勢乃必然。所謂「常」，是指就道德主體的實踐來說，為政之道，在於受天命，循天理，敬德性，施仁政，利天下；其理一貫，不因外在形勢的變易，或位階職份的不同而有所增損。

(三) 「王天下」與「天下為公」的理想

對儒家而言，「中央—四方」的架構是為了王道的推行，而非霸業的建立。故齊宣王問有關齊桓、晉文之事時，孟子答以不知，並建議直接談論「王天下」之道。⁵²孟子認為王之所以為王於「天下」，無非是擴充善端，施行民本仁政，先富民生而後教以孝悌忠信之道。⁵³因此，孟子主張：「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也。」⁵⁴其

⁵⁰ 《孟子·梁惠王》，《孟子新解》，頁33-34。

⁵¹ 《孟子·離婁》，《孟子新解》，頁167。

⁵² 《孟子·梁惠王》，《孟子新解》，頁17。

⁵³ 有關孟子「王天下」的言論，可參見《孟子·梁惠王·公孫丑》，《孟子新解》頁9；10；14；18；23；27-29；32；37；77；79；80。

以仁義和民本來詮釋「王天下」之義，意甚顯然。

《中庸》也強調執政者個人的道德修為，對「天下」政治順利運作的重大影響。認為執政於天下國家的常道有九項，其理一貫，即是「誠」：修身以立道，尊賢而明理，親親以和族，敬大臣而不迷於事，體下臣使之能忠信，薄其斂而勸民如子，招徠百工以足財用，柔遠人以嘉善而矜不能，懷諸侯以繼絕舉廢。如能依此九項而為，則天下將畏服來朝。⁵⁵可見「王天下」就是執政者在「天下」匡架中，針對環環相扣的政事，步步為營，以誠仁之心付諸行動的過程。

《中庸》又認為「王天下」之道，在於為政者將所從事的王政，依序置諸於庶民百姓、三代先王、天地鬼神、百世聖人之間，層層質察而能無誤。⁵⁶如此，「王天下」的意涵，就不僅只於政治的層面，而是將它與自我存有、群體生活、人文理想的傳承、天地運行的原理、以及鬼神造化之跡等都連續起來，並以這個連續的意義來貞定它的價值。可謂將儒家「王天下」的理想，擴充於極致的地步。

因此，對儒家而言，「天下」不是一己私有、封閉自守的空間，而是人之集體生活的最大場域；它具有公共性的本質，非可私相授受。因此，「王天下」理想的另一面即是「天下為公」。孟子就以「天子不能以天下與人」為核心，論述「天下」為公而非私屬的本質。孟子認為舜之有天下，並非堯所給與，而是天命所與；天降所命，亦非以言語說之，而是以具體的人事和民意的歸向來表示。舜之得天下，乃是天命所與，民命所與，而非堯之給與。⁵⁷孟子從天意及民意兩面論證「天下」非私有的本質，他認為反映「天意」者有二：一是執政者經得起長期考驗的治績和事功；二是民眾的自動歸向和支持。二者都和民意的滿意與否有關。故以「天視自我民視，天聽自我民聽」⁵⁸（天意出於民意）的說法，強化基層民眾在「天下」政治匡架中的決定性地位，乃有「民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民而為天子。」⁵⁹傳頌千古之言；也因此而賦予「王天下」和「天下為公」之以民為本的深刻含義。

正由於「天下」具有超越地方的通達意義，執政者須具備不限一家一國的器識、大公無私的氣度，才能符合「王天下」或「天下為公」的理想。孟子以為唯「仁」可以及之。他認為施政若以私智而不以仁，就現實情況而言，治理一個諸侯國或許還有可能；若要為政於天下，就不可能了。⁶⁰而仁政所施及的對象，超越諸國地方，故能真正滿足「天下」匡架的公共性與民本原則。孟子既以「仁」為「得天下」的條件，也以「天下」註解了「仁」的通達性。

⁵⁴ 《孟子·公孫丑篇》，《孟子新解》，頁 73。

⁵⁵ 《中庸新解》，頁 26-28。

⁵⁶ 《中庸新解》，頁 41-42。

⁵⁷ 《孟子·萬章》，《孟子新解》，頁 224。

⁵⁸ 《孟子·萬章》，《孟子新解》，頁 224-225。

⁵⁹ 《孟子·盡心》，《孟子新解》，頁 351。

⁶⁰ 《孟子·盡心》，《孟子新解》，頁 351。

四、實踐自我存有意義的場域

(一)「自我一天下」的存在格局

儒家將平天下的起點定位在執政者個人的道德實踐之上，基本上已撐起一個將自我置於「天下」之存在格局的典範。《大學》進一步深掘個人道德修為的源始，將人內在最深層的理性活動，及其逐步外顯的過程逐一顯示，建構了格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的道德實踐階段與步驟，並將個人由內而外，由己身而至家國天下之層層關連網絡的基本形式呈現出來。儒家以為，個人之每一動念言行影響所及，將透過層層網絡發生作用，顯露意義，甚至擴及於整個「天下」。簡言之，在「天下」這個廣闊的存在格局中，具有多層次的意義空間，可供每一個人逐步實踐，其理一貫，不因天子庶人而有所分別。

因此，在儒家的理解下，「天下」不僅是自然與人文交會的空間，或是總合中國與四方的政治匡架，也是個人實踐自我存有意義於極致的場域，意味其存有意義的必然擴充，以及實踐能量的達於極致。儒家以為每一個人都能以修身為本，在「自我一天下」的格局中，進行各個不同層次的道德實踐，發揮其自我存有的價值。反過來說，「天下」作為人集體生活的載體，亦有待各個主體的呈現和創造，以豐富充實它的意義。總之，以「天下」為自我實踐的場域，一方面強調人之自我存有的意義，有其無限開拓的空間；二則藉此突顯人之自我主體的呈現，具有與「天下」格局等量齊觀的價值。

(二)行道天下的存有意義

對儒家而言，人之自我存有意義的根本，在於「道」的實踐。這是因為儒家以為人之所以為人，乃因人能盡天地萬物所以生生之「仁」的天理，體現「道」的真理。孟子所說：「仁也者，人也；合而言之，道也。」⁶¹就是這個意思。儒家的「天下」思想中，有相當部份涉及個人在「天下」格局中之自我存有意識的覺醒，並論述如何在「天下」呈現自我主體的價值。如《周易·同人》的卦詞就指出：唯君子之貞正，能行天下至公大同之道；雖居千里之遠，生千歲之後，仍若合符節，一貫無二；推而行之四海之廣，兆民之眾，亦莫不同。⁶²其說將個人自我道德的實踐與天下大同至公的合理性連繫地來，由而貞定顯揚了「君子」的價值。此正是人之自我存有意識在「天下」場域覺醒的象徵。〈同人〉思想的核心，在於君子盡其至誠無私之德，明同知異，和合萬類，以符應「天下」之為志類萬殊的本質。此象徵君子一方面以「天下大同」的理想，貞定其自我存有的價值；另一方面也體現其自我的存有具備與「道」相符的恆遍性意義。

因此，儒家以「道」的體現，而非身份地位，來衡量人在「自我一天下」格局中的價值；並由此論証人在「天下」場域中不同處境的平等性。孟子認為：禹、稷和顏回三人固有天子、重臣、庶人之分，但既同為行道，即為平等；而且君子係因行道而立於天下，非為身份地位而行道於天下，故不會因處境改變而有所易心。⁶³儒家經典所

⁶¹ 《孟子·盡心》，《孟子新解》，頁 353。

⁶² 〔宋〕程頤：《易程傳》，頁 120-121。

⁶³ 《孟子·離婁》，《孟子新解》，頁 207。

塑造的行道者，雖多半集中於天子聖王的角色，極強調執政者的重要性，但也能承認君子踐道有其處境和形式的多種可能。因此，禹貴為天子，得有天下；稷為重臣，輔助天子治天下，皆有所為於世；而顏回為閉戶平民，安貧樂道而已，孟子卻能對彼三者等量齊觀。儒家推崇顏回，就是肯定自我存有的意義，可剋就本身所處時空條件，直接在日常起居之間體現。自我的價值隨「道」的彰顯而有所擴充，而「道」的彰顯形式，卻不必限於政治意義上的得天下、有天下、治天下、平天下，也不必限於天子、重臣等政治性的角色；而可擴及庶民大眾。所以顏回雖閉戶而隱，唯其行不離道，其自我存有的意義，即與「道」同俱，與「天下」同廣。

因此，儒家「自我一天下」的存在格局，並非只為執政者所專設。事實上，歷史的進程發展到春秋戰國以後，傳統的封建體制逐漸崩解，天下紛擾不安。君子行道天下，未必對政事能有所著力。孟子就曾說，想要用援嫂溺之手援天下，是不切實際的；君子本身對「道」的體現，對「道」的堅守，即是在紛擾不安的「天下」，印証「道」的一息尚存，就是援天下以道。⁶⁴同理，孔子言「篤信好學，守死善道。」⁶⁵亦有其胸繫「天下」的意義。

孟子所謂「天下溺，援之以道」的說法，有他自己具體實踐的根據。孟子自承他處在一個聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下的時代。當時天下之言，不歸楊，則歸墨。他認為如果楊墨之道不息，孔子之道不著，人民將為邪說所蒙蔽，仁義之道將被堵塞不行。孟子憂懼一旦仁義之道不行，天下必將率獸食人，人人相食。所以他起而捍衛先聖之道，抵距楊墨之言，批判淫辭邪說，使不致深入人心，害及政事。孟子認為在個人主義和集體主義極端發展而對立的時代，能以言論抵距楊墨之言的人，只有身為聖人之徒的人才有可能。⁶⁶言下之意，以道援天下，乃是君子不可逃避的承擔。孟子即以他自身的實踐，提供了君子不從政而能以道援天下的典範。

就治平天下的理想來說，君子孝親，雖是私恩，推而擴之，亦可為天下法。⁶⁷故君子行道，必以「天下」為場域。孝親方可由私恩，推而為天下人所共遵的道德原則。儒家以為：人天賦仁義的本質，係互相感通的。因此，君子行道於世，應與善士相友，強化仁義的感通。孟子提醒君子與善士相友，應具「天下」的眼光和胸襟：「天下之善士，斯友天下之善士。」⁶⁸從理上言，仁義的感通當不限於一鄉一國，與「天下」善士相友，即可以「天下」為行善的界域。這也是彰顯「道」於天下的必由之路。

(三) 自由意志的體現

由於儒家對「道」之推擴的重視，君子行道的意義，就不只是單純的自我實踐，而是彰顯「道」於天下的莊嚴事業。因此，《中庸》曰：「君子動而世為天下道，行而世為

⁶⁴ 《孟子·離婁》，《孟子新解》，頁 177。

⁶⁵ 《論語·泰伯》，《論語新解》，頁 112-113。

⁶⁶ 《孟子·滕文公》，《孟子新解》，頁 153-154。

⁶⁷ 《孟子·萬章》，《孟子新解》，頁 222。

⁶⁸ 《孟子·萬章》，《孟子新解》，頁 255。

天下法，言而世為天下則，遠之則有望，近之則不厭。」⁶⁹如前所述，儒家並不以執政者為行道天下的唯一角色，孟子就以「天民」代表全盡天理而行，而無任何職位的平民百姓；他們的器識胸懷不限於一國，行「道」亦不限於一國；「道」不行，則寧沒於世；必是道可行於天下，然後行之。⁷⁰孟子的天民觀，對人在「天下」格局下行道的堅守性、自主性和恆遍性有突出的呈現。堅守性指君子對「道」之誠守不二的意志，不因現實世界順境逆境的差異而有所改變；自主性指君子行道，不受威脅利誘，或隱或現，其自由意志與「道」俱在；恆遍性是指君子行道，放諸四海而皆準，不限一地一國，而以「天下」為界域。

孟子又指出：君子立於天下，有不同的處境和踐道的方式：（一）窮：君子處在窮乏不得志之境，行不失義，故能反求諸己，俯仰無愧；反身而誠，故能獨善其身，修身顯道於世。（二）達：君子若有順達得志之遇，則為政以道，嘉澤百姓，符民所求，自能兼善天下。⁷¹其意在說明在天下格局中，各個存有主體意義的實踐，有「窮」、「達」二種處境。處境不同，時措各異，而行道如一。窮乏或顯達，對君子而言，是行「道」的客觀條件，可遇而不可求。但是窮不失義，達不離「道」，則是操之在我之主體意志的實踐。這就是君子行道的自主性，也是儒家式的自由意志的呈現。據此自由意志的強大力量，才能堅固君子對「道」的誠守，不致因客觀條件之窮達有異而稍有移改；也由於自由意志之恆遍性，使君子無論順逆，都能面對自身處於「天下」的現實，而以不同的形式承擔「道」的彰顯。

因此，孟子「天民」觀的自主性、堅守性和恆遍性的內含，實可歸約於人之自由意志於存在世界的總體呈現，這也是「自我一天下」存在格局的本質和儒家「天下」思想的核心。換言之，儒家人文化成天下的理想，捨此行「道」的自由意志，將無以成立；儒家的人格世界若不由此把握，亦難以得窺精微全貌。孟子即以「大丈夫」之語，強調行道者之自由意志的價值，並表彰君子坦蕩行「道」於天下的自由意志和人格力量。他在《孟子·滕文公》中說道：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈：此之謂大丈夫。」⁷²此無疑是儒家主張人應在「天下」格局中體現其自由意志的重大宣言。

五、古典與當代的對話

（一）重現人文與自然的交融

對儒家而言，「天下」是普天之下人文世界與自然萬物的總合，以及人文與自然交會的空間；並主張人應順合天道的生生原理，發展人文，化育萬物，成就「天下」；並以此印証天道變化，恆遍不已的本質。中國文明的悠久綿延和歷久彌新，當受儒家這種在自然之中，以具體的人生活動，實踐天道永恆的思想所鼓舞。

⁶⁹ 《中庸新解》，頁 42-43。

⁷⁰ 《孟子·盡心》，《孟子新解》，頁 322。

⁷¹ 《孟子·盡心》，《孟子新解》，頁 315。

⁷² 《孟子·滕文公》，《孟子新解》，頁 138。

但站在儒家古典理想的制高點上，回看當代人類的處境，我們發現「文明」雖然是人類努力以赴的成就，但它已越來越成為人類社會和大自然最大的負擔。現代化的科技、工業造成自然環境的嚴重污染，現代人過度耗費物質的生活方式，影響整個地球的生態平衡，已對人類和各類物種的生存產生威脅。生態的危機不再是遙遠的故事，它已發生在我們周遭，成為日常生活的一部份。

高度發展所帶來的破壞，已使人類從「天下」文明的創建者，變成地球生態的殺手。現代生態學開始反省現代文明的困境與危機；欲研究、解釋所有生物體和整個環境的關聯性。⁷³其核心概念為：環境與生物之間是一種相生相剋的整體性互動系統，或說是一個紛然雜陳、生機蓬勃的生機關聯網。⁷⁴生態系本身具有整體而穩定的延續性和諧，並倚賴生物類種的多樣複雜性，形成相生相剋的平衡機制；愈雜多豐富的生物類種，就愈能維繫生態環境穩定的延續性和諧。生態學正是要彰顯和實踐這種穩定的延續性和諧。⁷⁵現代文明對自然的過度開發，已使大量的物種絕滅，減少了生態穩定延續所需要的生物殊異性和多樣性，弱化了生機關聯網的作用。結果出現了獨大的人類在脆弱的自然界中，一面揮霍生活的資源，一面焦慮生存的環境。

現代生態學所標舉的生態本質，和儒家所謂人文與自然交會的「天下」有若合符節之處。儒家認為「天下」乃是生生不息之道，以感通、交遇、恆動不已的作用，顯發在人文與自然萬物的結果，形成了由人文和自然共構的生機關聯網。在此生機關聯網中，儒家雖高度肯定人之創建文明、參贊自然的價值，但也強調人文的施發要能中和位育，盡性有節；俾使萬物各正性命，保合大和；也就是要不違大自然整體而穩定的延續性和諧。因此，「天下」的基本倫理即是：萬物並育而不相害，道並行而不相悖，人文與自然合和並行，利歸「天下」而無偏私方。這與現代科技文明的發展偏重於滿足人類物質欲望，不惜破壞自然環境，犧牲人本身的精神生活，也不講求人與自然整體利益的情形，有根本上的不同。

其差異的關鍵在於儒家以為「天下」人文萬物的存在，有其超越的根據；「天下」的本質，就是天道生生不息之「仁」的體顯；所以人文的創建也不能偏離此「仁」。換言之，儒家價值的文明發展，有濃厚的道德理性色彩與形上根據；儒家認為道德秩序與宇宙秩序原本合一，二者連續相融，渾然一體，故人與天也是一氣相連，和諧合一的大生機體。⁷⁶現代物質文明的成就，則是建立在以現象界為範疇的科技知識基礎上，不涉道德，也不以類似「天道」「天理」等形上根據的信念，來保證自然與人文的平衡合和。現代科技文明則早已切斷人與超越根據的連續關係，認為人類可以成為獨霸駕御一切的力量。⁷⁷

⁷³ 郝道猛：《生態學概論》（臺北：徐氏基金會，1978年），頁3-5。

⁷⁴ 劉君燦：〈對殊異性、多樣性的肯定〉，《不以規矩不能成方圓》（臺北：東大圖書公司，1986年），頁73-76。

⁷⁵ 潘朝陽：〈文化生態論與中國天人和諧思想下的環境觀〉，收入江日新主編：《中西哲學的會面與對話》（臺北：文津出版社，1994年），頁252-253。

⁷⁶ 潘朝陽，前引文，頁281-283。

⁷⁷ Romano Guardini 原著，陳永禹譯：《現代世界的結束》（臺北：聯經出版公司，1985年），頁23-25。

在這樣的認識下，近代科技文明認為事物只在對人類產生經濟貢獻時才有價值，人類可以自由享用土地（自然界）所提供的一切資源，並經由規劃處理任何現實存在的事物。⁷⁸這種資源利用的思想，完全改造了過去數千年來人與自然和諧一體的關係，逐漸造成生態環境的惡化。此外，科技快速的發展以及人類生活對它的完全依賴，使它不但宰制了人類文明的各個領域，甚至凌越了人的主體價值。事實上，它對地球生態關聯網的傷害，已包括人的主體性在科技之前的式微，此又進一步深化科技的不可駕御性。惡性循環的結果，使生態環境更趨惡化，愈危及人類和自然世界永續生存的條件。

以儒家「天下」的思想來看，人類必須努力使自己以及現代科技文明重新與宇宙的秩序接合連繫起來，並啟動人們企求永續生存以及與自然擁抱和解的道德意志，才能一步步拆解整個地球生態失衡的引信。現代生態學再度開啓人文與自然交會的門徑，重新喚起人們對古老智慧的記憶和詮解，並思考如何使現代科技服膺生態原理，為「天下」人文萬物的永續生存提供助力。已有學者呼籲自然科學的生態學化，⁷⁹並主張將土地利用視為一個生態的機制，保存生物群落的完整、穩定和美感。⁸⁰此外，1970—1980年代興起的「生態農業」，按照生態學原理，將農、林、牧、漁、副業乃至二、三級產業相結合；利用傳統中國的有機農業和現代科技，透過人工設計的生態工程，形成經濟和生態的良性循環。⁸¹這些都符合了儒家積極開創文明，參贊天地而不害自然的價值觀。

由此可見，合乎生態原理的科技和產業，已成為實踐儒家理想的重要力量；而重建和維護生態的科技，也將成為廿一世紀物質文明發展的主流。此其中，儒家人文萬物交融和的價值觀，將繼續提醒人們把握人類存在於「天下」的意義，體現創建文明，而不違自然之道的意義。

（二）回歸人所以為人的位置

人類任由科技文明破壞生態，但決定讓科技文明扶持生態復原的也是人類自己。從儒家的觀點來看，當代世界最重要的問題之一，是人類必須重新認識自己在宇宙秩序中的意義，體會人在人文與自然交會世界中的決定性角色並努力以赴。儒家提出「**盡天道之誠—盡人之性—盡物之性—天人合一**」的關聯主軸，突顯人在天地之間，溝通兩端，合天人於一體的意義，無疑能切合當代的需求。

此外，儒家認為人對物質的創建有利他取向，器物、典章、人倫應求兼備以化成天下的理想，以及防止文明過度擴張以免失去人文本質的憂患，也可提供適切的價值資源，以平衡現代文明偏重物欲以致人的主體價值式微的危機。它提醒人們：文明的創制有其機體的關聯性；若偏此失彼，重器物而廢人文，將阻礙文明的永續發展，危及人類基本生存的環境。

40-41。

⁷⁸ 莊翰華：〈土地倫理的認知初探〉，《第一屆「環境與世界—後現代社會的空間思維」學術研討會論文集》（高雄：國立高雄師範大學地理系，1999年10月29日），頁3。

⁷⁹ 凌起：〈生態農業概念歧異的辨析與整合〉，《「海峽兩岸資源互補與永續利用」學術研討會宣讀論文，福州：福建師範大學地理學院，2000年9月》，頁1。

⁸⁰ 莊翰華，前引文，頁3。

⁸¹ 凌起，前引文，頁3。

現代科技文明的高度發展，是伴隨近代西方資本主義政經結構的形成共生並長的，資本主義經濟和商業價值已成為宰制現代文明各個層面的核心力量。商賈固對人類社會的開放與人類社群的流通互動有正面貢獻，但也愈來愈成為無可制衡的強勢。此象徵人類文明社會的機制和集體生活的關聯網，與被破壞的自然生態一樣，也有了不能平衡的危機。

如何使此人際關聯網與生態環境一樣，合乎整體而穩定的延續性和諧，向為儒家所關注。儒家反對極端的集體主義和個人主義，認為「天下」應是諸工百業，並存有別，分工互惠的世界。其視政經結構為一平衡整體的觀點和價值，仍可提供今人反省當代文明過於受商業意識操控的問題。儒家認為執政者的仁政和法治，是「天下」職類多元並存和開放互動的必要條件，並將維繫政經系統整體平衡的責任，賦予社會中最具優勢的一方。這點若轉化為當代所用，則我們當可要求或鼓勵擁有政經優勢的商賈者更多一點道德和法律的責任，庶幾平衡現代文明的唯利傾向，並藉此創造商賈者更豐富的角色價值。

儒家對高度關注人際的關聯網，一面將人際關係家庭化，並由家庭擴及於天下；二則講求對應份位的道德實踐，以實踐人存在的意義。學者指出儒家的「善」，就是人與人之間適當關係的實現，⁸²道出儒家對倫理問題的關注。但當代的質疑卻指出：傳統儒家的五倫，君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友都是「特殊的」關係，並不符合現代講求普遍性關係的價值觀；又現代強調尊重個人，後現代強調對個人本真性的追求；⁸³而且民主社會講求公共倫理等；均對儒家傳統倫理造成莫大的挑戰。⁸⁴

其實儒家講求五倫和對應份位的適當關係，具體反映了人之各種人際關係的普遍處境。五倫雖強調集體的道德實踐，但並非全然抹殺個人價值。相反的，儒家極重視個人自我存有意義的實踐，而不分離於人際網絡之外。不過現代社會的高度分化和工商取向，已使業緣關係逐漸比血緣、地緣關係更受到重視；家庭結構也有所改變，單身、單親、獨生子女或不生育，使得個人未必能同時擁有五倫的關係。但無論如，人自出生並不能離開家庭的基本人際網絡或失去各種對應身份而活，故儒家倫理未必不能承擔現代人的需求；問題在於如何賦予五倫恰如時代的普遍性意義。

舉例而言，君臣之倫代表人集體生活中，領導者和輔政者處理公共事務的角色，並各有其功能職份和客觀價值。儒家講求君臣有義，君仁臣忠，不僅是就私人的道德實踐和人際關係著眼，更是從完成公共事務的實效和穩定延續而說。故對講求公共性的現代社會，仍然具有倫理價值。再者，儒家突出君臣角色的重要性，實蘊含對集體生活之公共性價值的關注。所以，對當代人而言，「君」可解釋為集體公民意志的代表，「臣」則是從事公職的專業人員；「君仁」是對公權力合理的使用以及對公職人員處理公共事務之客觀價值的肯定與敬重；「臣忠」則是從事公職者對集體公民意志的效忠，以及對公職本身的忠誠敬業。若傳統五倫都能適當地轉化為具有當代意義的關係格局，則儒家講

⁸² 〈儒家倫理的現代化〉學術座談，傅佩榮引言，《哲學雜誌》，第12期，1995年4月，頁17。

⁸³ 〈儒家倫理的現代化〉學術座談，沈清松討論，頁18-19。

⁸⁴ 〈儒家倫理的現代化〉學術座談，林火旺討論，頁31。

求對應份位的道德實踐，仍有其切乎實際的當代意義。

自從近代人放棄自我和萬有與「道」的連結，追求以人為本，並去除神聖走向世俗之後，個人的主體性和人格雖被強調，但對人格和主體的奧秘卻相隔無知；面對無限宇宙的神秘，也感到無限猶豫。現代人求真的意志、犯錯的緊張和善惡的衝突，在其內心深處壓迫自己。到後來，連人存在的意義都成了疑問，於是成爲一個缺乏安全感的存有者，背負了雙重自我存有意義的危機：一是無法找到自我存在的定位；二是個人主體意義的匱乏。⁸⁵所謂後現代對自我本真性的追求，正是此雙重危機的反映。

反觀儒家所論述的自我存有意義，是在「天下」格局中由內而外：經「心一意一身一家一國一天下一宇宙一形上之天」連續感通的關聯作用，⁸⁶逐步體現「道」而展開的，故能呈顯多層次的意義空間，並具有無限開拓的可能，以及與「道」相符的恆遍性價值。因此，沒有自我與超越界斷裂的問題，也不虞自我存有無所安置。又因爲儒家以「道」的體現來衡量人的價值，並以此論証人在「天下」場域中的平等性，排除了人自我實踐的怯懦和不安全感；而且儒家認爲人對「道」的體踐，就是主體性意義的創造，所以也不會有意義匱乏的問題。所謂現代社會強調尊重個人，或後現代追求自我的本真性等論述，都能在儒家的「自我一天下」的存有場域中找到對話的資源。

總之，在儒家的「天下」的格局中，各個主體的自我實踐有其自主性、堅守性和恆遍性，已將人自由意志和存有意義的呈現空間達於極致，提供了人實踐自我的最大空間，以及將切身與周遭世界乃至超越道體連繫的場域；這樣實踐深度和廣度或更能符合廿一世紀文明的規格，使人能安然回到人所以爲人的位置。

六、結 論

「天下」是人文和自然交會的空間，人處於天下之中，應與自然和諧相處，以人文力量發展文明，也以人文參贊自然，保育萬物。現代科技文明興起以降，人與自然的衝突，已威脅整體的生態環境，儒家人文與自然交融的天下觀，應對當代地球生態的重建，提供更多的思想資源。

以「天下」爲實踐自我存有意義的場域，將重新連續現代人之自我與現實世界及超越根據的層層關係，並在此連續關係中，實踐個人的自由意志，重建人在天地宇宙間的主體價值，回到人在自然與人文世界應居的位置，創建文明，而不再迷失於文明物化的危機之中。

⁸⁵ Romano Guardini, 前引書, 頁 26, 29, 32-36。

⁸⁶ 黃俊傑: 《孟學思想史論》(卷 1)(臺北:東大圖書公司, 1991 年), 頁 20-27。