

# 春秋公法：文明論視野下的晚清經學與「國際法」\*

欒兆星\*\*

蘇州大學王健法學院

## 摘 要

面對西方民族國家間的國際法文明秩序對中國儒教文明世界觀的衝擊，以康有為(1858-1927)為首的維新派依託經學重構儒學普遍主義，將儒學經籍《春秋》視為萬國公法和萬世公法，融國際法於儒教文明之中。而且，他們主要利用春秋公羊學將夷夏之別進行相對化、流動化處理，以禮義、良善、文明與否作為區分中國和夷狄的標準，為打破守舊的夷夏觀念以及論證國際法輸入中國的正當性提供了思想支撐。不僅如此，維新派還以儒教文明反思和批判西方國際法文明中蘊含的「文明等級論」，並以《春秋》經義重塑國際法精神，將儒學中的平等、德性、人道等文明要素賦予「公法」之中，從而為建構一種公平正義的世界文明秩序提供了儒家化方案。

**關鍵詞：**文明論，《春秋》，經義，公法，世界文明秩序

---

\* 本文係筆者參與的國家社科基金青年項目「中國傳統法理的創造性轉化與創新性發展研究」(22CFX052)的階段性研究成果。《清華學報》兩位匿名審查人中肯的評審意見，編輯人員細緻的校對修訂，使本文臻於完善，在此謹致謝忱。本文初稿曾於「中國法律與歷史國際學會 (ISCLH) 雙年會」(線上會議：2023年7月13-16日)，以及中國社會科學院近代史研究所、浙江大學主辦「近代中國的文化轉型：傳承、融合與創新——第九屆中國近代思想史國際學術研討會」(杭州：2024年8月16-18日)上報告，得到聖母大學 (University of Notre Dame) 蔡亮 (Cai Liang) 等學者的評議指正，亦順表謝忱，文責仍自負。

\*\* 作者電子郵件信箱：luanzhaoxing@126.com

## 一、引言

隨著歐洲文明從中世紀到近代的過渡，近代民族國家從統一的基督教世界和分散的封建社會中分化並成長起來。近代民族國家是主權國家，對內享有最高的世俗權威，對外具有彼此互不隸屬的獨立性。為維護民族國家間的相互交往與和平相處，並規範主權平等國家間的關係，現代國際法逐漸誕生並不斷發展。可以說，國際法是歐洲近代文明的產物。隨著資本主義在全球的擴張，歐洲近代民族國家與大清帝國發生接觸，中西文明之間產生了碰撞和衝突。此時，中西文明屬於兩個迥然相異的文明類型，特別是在國家性質以及處理國際關係上存在顯著的差異。相較於歐洲近代主權平等的民族國家，中國儒教文明<sup>1</sup> 傾向於將中國看成一個世界，而非一個民族；由於中國是一個「自我包容的宇宙」，所以對民族概念極為陌生。<sup>2</sup> 可以說，中國古人將世界看成是以中國為中心的文明擴展秩序。<sup>3</sup> 一方面，中國兼涉政治和文化意義，作為天下共主的宗主國，與周邊朝貢國之間形成附屬性的朝貢體制，構成了一種世界秩序；另一方面，作為天下文明中心的中國，與文明未開化的夷狄之間形成涵具優劣性的華夷秩序。無論是朝貢體制還是華夷秩序，均是階層性或等級化的關係，在思維方式上與維護主權平等的國際法迥然相異。由此，對一統垂裳的大清帝國而言，維護對等國家間關係的國際法是外來的，與中國既有的對外體制和儒教文明不合。採用代表歐洲近代文明的國際法，則意味著破壞中國歷史上長期施行的朝貢體制和華夷秩序，進而動搖帝國的天下觀念。<sup>4</sup> 而當歐美近代民族國家憑藉堅船利炮叩開帝國的門戶，迫使其簽訂一系列不平等條約，中西兩種文明秩序的碰撞與衝突便更為凸顯出來。這時，一些儒學士大夫的既有世界觀遭到嚴峻挑戰，他們逐漸意識到中國正遭遇一場空前的、整體性的文明危機。如何處理源於西方文明的國際法秩序與貫穿於中華文明的天下秩序之間的關係，便成為一個極為重要和迫切的時代問題。

<sup>1</sup> 由於儒學的世俗性，本文在教化而不是在宗教意義上理解及使用「儒教文明」這一概念。

<sup>2</sup> 柯文 (Paul A. Cohen) 著，雷頤、羅檢秋譯，《在傳統與現代性之間：王韜與晚清改革》（南京：江蘇人民出版社，2003），頁 41。

<sup>3</sup> 有學者稱之為「以中國為中心的世界秩序觀」(Sinocentric world order)。Yang Lien-sheng, "Historical Notes on the Chinese World Order," in John King Fairbank (ed.), *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968), p. 20.

<sup>4</sup> 王鐵崖，《國際法引論》（北京：北京大學出版社，1998），頁 380。

國際法於晚清時期正式傳入中國，中國士大夫在體認國際法上歷經了一個由淺入深的過程。<sup>5</sup> 十九世紀中葉，在圍繞鴉片戰爭而產生的一系列糾紛中，中國士大夫開始瞭解近代西方國際關係的形態。與此同時，規範西方近代民族國家關係的國際法開始輸入中國。1839年在赴廣州查禁鴉片期間，林則徐(1785-1850)主持翻譯了瑞士法學家滑達爾(Emmerich de Vattel, 1714-1767)國際法著作中的片段內容。然而，他並未理解國際法的核心精神，只是將國際法作為權宜之計使用，其對外交涉的主導理念仍是傳統的華夷秩序觀。<sup>6</sup> 鴉片戰爭後，大清帝國與西方各國簽訂一系列不平等條約，後者經此取得片面最惠國待遇、領事裁判權等特權，中國乃捲入與列強所達致的條約體系之中。意識到條約體制的平等性質以及國際法有助於改變中國在條約體系中的不平等地位後，洋務派人士便開始承認和引入國際法。然而，他們僅從有效性和有益性的角度認識國際法，並不認同西方文明在價值理念上具有優越之處。為應對與西方民族國家的交涉，培養掌握外交和翻譯的洋務人才，清廷於1862年設立同文館，之後聘請美國傳教士丁韞良(W.A.P. Martin, 1827-1916)為總教習。為協調大清帝國與歐美民族國家間的關係，使中國遵循既定的國際法文明秩序，丁韞良不遺餘力地將西方「國際法」介紹給中國，翻譯了美國法學家惠頓(Henry Wheaton, 1785-1848)的《國際法原理》，並將之題名為《萬國公法》。<sup>7</sup> 此書刊行後，丁韞良等人繼續翻譯了幾本西方國際法著作，並均以「公法」<sup>8</sup>指稱國際法。

丁韞良以儒學的核心觀念來闡釋國際法，他認為，萬國公法「係諸國通行者，非一國所得私也」；<sup>9</sup>「公法者，邦國所恃以交際者也。謂之法者，各國在所必

<sup>5</sup> 丘宏達，《中國國際法問題論集》(臺北：臺灣商務印書館，1968)，頁4-22。

<sup>6</sup> 劉禾著，楊立華等譯，《帝國的話語政治：從近代中西衝突看現代世界秩序的形成(修訂譯本)》(北京：三聯書店，2014)，頁161-162。詳細研究，參見賴駿楠，《國際法與晚清中國：文本、事件與政治》(上海：上海人民出版社，2015)，〈林則徐與國際法：虛構的與真實的〉，頁66-93。

<sup>7</sup> 惠頓，《萬國公法》(京都崇實館存板，清同治三年(1864)刻本)。中文點校本，參見惠頓，《萬國公法》(上海：上海書店出版社，2002)；惠頓著，丁韞良譯，何勤華點校，《萬國公法》(北京：中國政法大學出版社，2003)。丁韞良翻譯的英文原書為：Henry Wheaton, *Elements of International Law* (6th edition), ed. William Beach Lawrence (Boston: Little, Brown, 1855)。本文所引《萬國公法》中文點校本為何勤華點校。

<sup>8</sup> 本文在晚清時期的歷史語境中使用和探討「公法」這一概念，而不是在現代法學公法和私法之分的意義上使用此概念。在維新派的觀念中，公法是一個比國際法在內涵上更為廣闊的概念，公法不僅包括國際法，還包括其他體現公共性理念的規範。

<sup>9</sup> 惠頓，《萬國公法》，〈凡例〉，頁1。

遵；謂之公者，非一國所得而私焉」。<sup>10</sup>「公」在古代中國語境中不僅意味著形式上的公開，而且具有平等、平均、公正等實質性的價值內涵，從而具備原理的普遍性及自然的道義性。<sup>11</sup>由此，「公法」這一譯名可凸顯國際法的普遍性和道義性，「為國際法既超越中國傳統又超越西方傳統而具有全球意義建立了一個更廣闊的更『普遍的』基礎」，<sup>12</sup>從而極大影響了晚清士大夫對國際法性質的認知。在內憂外患的情勢下，他們對公法的討論極為熱烈。在這些討論中，以康有為(1858-1927)為首的維新派的公法觀非常值得注意，尤其是他們以《春秋》通公法，<sup>13</sup>認為孔子作《春秋》即為萬國和萬世制定公法。雖然之前的士大夫從地緣和時勢的角度曾將當時的國際局勢比作春秋戰國時代，<sup>14</sup>丁韞良曾認為孔子所修之《春秋》合乎公法，但與他們不同的是，維新派依託經學從文明和價值上系統地將國際法與《春秋》貫通起來。

那麼，以康有為為首的維新派為何以作為六經之一的《春秋》通公法？他們又是如何利用經學具體地將《春秋》與公法貫通起來的？維新派的春秋公法觀具有何種意蘊，又具有何種價值？以往對晚清士人公法觀的研究曾零星地涉及到上述問題，<sup>15</sup>但並未對之展開系統性的探討，特別是未將晚清士人的公法觀置於經學轉

<sup>10</sup> 吳爾璽 (Theodore Dwight Woolsey) 著，汪鳳藻、鳳儀等譯，丁韞良鑒定，《公法便覽》（「國立公文書館デジタルアーカイブ」，<https://www.digital.archives.go.jp/>，清光緒三年（1877）同文館聚珍版，2025年2月2日檢索），〈凡例〉，頁1。

<sup>11</sup> 溝口雄三著，鄭靜譯，孫歌校，《中國的公與私·公私》（北京：三聯書店，2011），頁11。

<sup>12</sup> 劉禾文，陳燕谷譯，〈普遍性的歷史建構——《萬國公法》與19世紀國際法的流通〉，收入李陀、陳燕谷主編，《視界》第1輯（石家莊：河北教育出版社，2000），頁81。

<sup>13</sup> 「以《春秋》通公法」這種確切的說法，最早來源於維新人士唐才常（1867-1900），參見湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》（北京：中華書局，1980），卷1，〈公法通義自敘〉，頁96。

<sup>14</sup> 王爾敏，《中國近代思想史論續集》（北京：社會科學文獻出版社，2005），〈十九世紀中國國際觀念之演變〉，頁93-103。

<sup>15</sup> 田濤，《國際法輸入與晚清中國》（濟南：濟南出版社，2001），頁219-230；田濤，〈19世紀下半期中國知識界的國際法觀念〉，《近代史研究》，2（北京：2000），頁127-132；張衛明，〈晚清「公法中源」說初探〉，《法制與社會發展》，6（長春：2007），頁18-29；Rune Svarverud, *International Law as World Order in Late Imperial China: Translation, Reception and Discourse, 1847-1911* (Leiden: Brill, 2007), pp. 150-162; 曾濤，〈近代中國的國際法附會論〉，收入中國法律史學會編，《法史學刊》第2卷（北京：社會科學文獻出版社，2008），頁217-240；林學忠，《從萬國公法到公法外交：晚清國際法的傳入、詮釋與應用》（上海：上海古籍出版社，2009），頁220-230；王中江，《近代中國思維方式演變的趨勢》（北京：中國人民大學出版社，2018），頁110-119；章清，〈晚清中國「閱讀世界」之一瞥——略論晚清士人對「萬國公法」知識的接納〉，收入張壽安主編，《晚清民初的知識轉型與知識傳播》（北京：北京師範大學出版社，2018），頁254-295；賴駿楠，〈甲午戰爭前晚清思想界的國際法認識〉，《中國社會科學

型的脈絡之下展開細緻的研究。本文從「文明論」角度切入，詳細探討維新人士的春秋公法觀，以此展現維新派接受、反思以及重塑公法文明的心路歷程和思維方式。之所以選取文明論的視角，是因為：一方面，國際法本身就是西方近代文明的產物，國際法輸入中國的過程亦是文明傳播與交流的過程；另一方面，在近代中國，文明觀及其背後相關價值觀念的引入，對人們認識事物及解決問題均產生了不同程度的影響；尤其是，維新派習慣以文明論的視野提出和論證變法的主張及方案，文明論遂成為他們整合變法思路的理論依據。<sup>16</sup> 也正是在文明碰撞和交融的過程中，維新派依託經學對西方國際法的認知形成了「春秋公法」觀念。

## 二、《春秋》的公法之維

晚清士人多以儒學的內在脈絡作為建立普遍主義世界觀和公法觀的依據。這種儒學普遍主義主要由康有為依託今文經學而建構。而在儒學經籍中，《春秋》佔據著非常重要的地位。晚清士人依據經學發掘《春秋》的「公法」之維，展現了《春秋》經籍與西方國際法的相似之處，從而將萬國公法普適性的內在根據奠定在儒學的內在脈絡之中。

### (一)「春秋公法」觀的淵源與流變

美國傳教士丁韪良最早揭示了《春秋》的公法之維，這一做法深刻影響著晚清士人對公法的認知。為使萬國公法普及並適用於中國，得到中國統治者和儒學士大夫的認同，他在同文館任職期間還編寫了《中國古世公法論略》。在此書中，他認為春秋戰國時代便存在著萬國公法的實例或史例，並且從儒學經書中尋找公法的因素，有意識地將萬國公法與《周禮》、《春秋左傳》等儒學經書進行附會，以作為說服中國人接受萬國公法的根據。他總結道：

---

報》（北京），2021年2月24日，第A04版；魏磊傑，〈先秦法政思想的近代調用與當代重塑——從「春秋國際公法觀」到「天下理論」〉，《法學評論》，3（武漢：2024），頁185-189；孫磊，〈重構天下文明圖景——晚清春秋公法觀再審視〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》，4（杭州：2024），頁46-54。

<sup>16</sup> 黃興濤，〈晚清民初現代「文明」和「文化」概念的形成及其歷史實踐〉，《近代史研究》，6（北京：2006），頁11-20。

綜觀春秋戰國時事，有合乎公法者，如此其多。則當時或實有其書而不傳於後，未可知也。……要之，書之有無不必可，而以其事論之，則古中國實有公共之法，以行於干戈玉帛之間，特行之有盛有不盛耳。《周禮》、「三傳」、《國語》、《國策》等書，皆足以資考證。而尤可為天下萬國法者，莫如孔子所修之《春秋》，綜 240 年之事，悉經筆削而定，往往予奪褒貶，寓於一字。千載而下，更無有能議其後者。所謂一字之褒，榮於華袞；一字之誅，嚴於斧鉞是也。<sup>17</sup>

可以說，丁韞良上述比附在西方國際法文明和中國儒教文明之間架起溝通的橋樑。這種架構深刻影響了維新派對公法的認知，例如，唐才常極為贊許丁韞良在中西文明溝通上所做的貢獻：「丁韞良居中國久，洞悉彼中公法之旨，與吾教同源，其性法乃《春秋》守經之學，其例法乃《春秋》達權之學，遂作《中國古世公法考》，引經傳數條證之。其誼例雖未詳備，而中國以《春秋》通公法之機芽萌矣。」<sup>18</sup>但與維新派不同的是，丁韞良比附萬國公法的儒學經典不僅包括《春秋》三傳——他尤其著重三傳中的《春秋左氏傳》——而且包括《周禮》、《國語》等儒學古文經學的經典。且相較《春秋》，他認為《周禮》一書更具國際法意涵。<sup>19</sup>而主要倡導今文經學的維新派，則排斥作為古文經的《周禮》，主要以《春秋》特別是《春秋公羊傳》通公法。

此外，較為隱晦的是，丁韞良翻譯西方國際法論著的目的在於傳播基督教的精神，讓中國統治者和士人遵循西方的價值觀和法律規範來行事，其背後的主導理念是基督教的普遍主義。<sup>20</sup>畢竟，源於歐洲歷史和文化的近代國際法是歐洲基督教文明的產物。在相當長的時期內，歐洲近代國際法學家認為基督教文明是世界文明的中心，擁有共同的基督教信仰以及程度相等或相近的文明是適用國際法的基本前提。<sup>21</sup>雖然丁韞良在翻譯時試圖淡化或遮蔽歐美國際法學者在原著中流露出的將

<sup>17</sup> 丁韞良，《中國古世公法論略》，收入王健編，《西法東漸——外國人與中國法的近代變革》（北京：中國政法大學出版社，2001），頁 39。此引文中的書名號和單引號為筆者所加。「三傳」指《春秋公羊傳》、《春秋穀梁傳》、《春秋左氏傳》，《國策》指《戰國策》。

<sup>18</sup> 湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》，卷 1，〈公法通義自敘〉，頁 96。粗體字為筆者所標。

<sup>19</sup> 丁韞良著，沈弘等譯，《漢學菁華：中國人的精神世界及其影響力》（北京：世界圖書出版公司，2010），頁 296。

<sup>20</sup> 劉禾，〈普遍性的歷史建構〉，頁 72。

<sup>21</sup> 田濤，〈國際法輸入與晚清中國〉，頁 11。

文明與基督教等同的自信和自大，但作為傳教士，其根本目的還是將基督教文明以及代表此文明的國際法傳入中國，通過跨文化的比附為國際法在中國的合法化提供傳統的依據，以改變中國政府和士人長期所持有的華夷觀念，使自認為文明優越的中國遵循歐洲所形塑的國際法秩序。<sup>22</sup>

與丁韞良不同，以康有為為首的維新派持有儒學普遍主義的理念，即認為涵括義理和制度的儒學並不是一種地方性知識，而是一種可適用於全球或全人類的規範。他們試圖在儒學基礎上綜合各種文明知識或要素重新建構一種新的世界文明圖景，「以儒學的內在脈絡作為建立普遍主義世界觀和公法的依據」，這是因為「沒有這種建構普遍主義公理觀和公法觀的思想氛圍，儒學就不可能實現自己的真正轉化；沒有這種普遍主義，中國就必須屈從於一種外來的規則」。<sup>23</sup> 正是秉持此種理念，梁啟超（1873-1929）對丁韞良得意之作《中國古世公法論略》頗不以為然：「以西人談中國古事，大方見之，鮮不為笑。中國當封建之世，諸國並立，公法學之昌明不亞於彼之希臘，若博雅君子哀而補成之，可得巨帙也。西政之合於中國古世者多矣，又寧獨公法耶？」<sup>24</sup> 宋育仁（1857-1931）則對之評價道：「丁韞良略讀中國書，知公法起於《春秋》，刺取《左傳》為《中國古時公法》一卷，但引傳而未嘗知經，窺見一斑而已。」<sup>25</sup>

維新派的儒學普遍主義主要由康有為依託今文經學而建構。在維新時期，康的弟子梁啟超、徐勤（1873-1945）、歐榘甲（1870-1911），作為康私淑弟子的譚嗣同（1865-1898）、唐才常，以及梁啟超在時務學堂的學生，他們的總體思維架構大致不出康有為思想的範圍。今文經學曾盛行於西漢，復興於晚清，以《春秋公羊傳》為主，崇奉孔子，認為六經是孔子所作，尊孔子是受命改制的素王，認為緯書亦寄託著孔子的微言大義。與之相較，古文經學盛行於東漢，認為《六經》是先王治世的大經大法，以《周禮》和《春秋左氏傳》為主，崇奉周公，尊孔子為先師，認為孔

<sup>22</sup> 汪暉，《現代中國思想的興起》上卷（北京：三聯書店，2008），第二部「帝國與國家」，〈丁韞良的「古代中國的國際公法」〉，頁 710。

<sup>23</sup> 同前引，〈「列國之勢」、民族—國家與重建儒學的世界圖景〉，頁 726-727。關於晚清士人包括康有為用今文經學重構的「儒學普遍主義」，參見同前引，〈經學詮釋學與儒學「萬世法」〉，頁 737-744。

<sup>24</sup> 梁啟超著，湯志鈞、湯仁澤編，《梁啟超全集》第 1 集（北京：中國人民大學出版社，2018），〈讀西學書法〉，頁 172。

<sup>25</sup> 王東傑、陳陽編，《中國近代思想家文庫·宋育仁卷》（北京：中國人民大學出版社，2015），〈采風記〉，卷 5，〈公法〉，頁 105。

子信而好古、述而不作，斥緯書為誣妄，斥今文經傳乃秦火殘燒之餘。<sup>26</sup> 為重構儒學普遍主義，在戊戌變法之前，康有為寫就《新學偽經考》、《孔子改制考》等經學論著。《新學偽經考》是為了攻擊西漢官員劉歆 (46 B.C.-A.D. 23) 所偽造的古文經，確立今文經的地位，以此闡發孔學之真。《孔子改制考》則致力於揭示孔子創法立制的神聖地位：儒家經典中的六經，均由孔子所創；儒教的禮制、義理，皆由孔子所制；中國早期堯舜禹等聖人的文教之盛，皆為孔子「托古」的創造，其目的是以民間素王的身分改制創教。康有為之所以論證六經是由孔子所作，是因為「學者知『六經』為孔子所作，然後孔子之為大聖，為教主，範圍萬世而獨稱尊者，乃可明也」。<sup>27</sup>

## (二)《春秋》經的「國際法」維度

在儒學經典之中，康有為非常看重《春秋》在六經中的地位，認為「粲然深美，浩然繁博」的六經「統一於《春秋》」，「孔子之作『六經』，其書雖殊，其道則未嘗不同條共貫也。其折衷則在《春秋》。故曰：志在《春秋》」。<sup>28</sup> 從形式和內容上看，《春秋》一書是魯國的編年史，以魯十二公為中心記載了二百四十二年間各國的重大事件。而且，《春秋》完整而詳細地記載了春秋時期各諸侯國之間、諸侯國與周天子之間各類交往活動和交往規則。這些交往與晚清士人所面對的國際體系有類似之處。然而，在今文學家看來，《春秋》並不純然是歷史的記載，而是可展現孔子以微言大義的方式對歷史人物和歷史事件的褒貶評價，體現了孔子為後世創法立制的理想主義藍圖。康有為則認為：「孔子所以為聖人，以其改制，而曲成萬物、範圍萬世也。……《春秋》所以宜獨尊者，為孔子改制之跡在也」；<sup>29</sup>「《春秋》一書，皆孔子明改制之事。」<sup>30</sup> 而且，孔子作《春秋》在時空上具有普遍的意義，「孔子作《春秋》，以立一王之制，非特治一世，將以治萬世也。」<sup>31</sup> 由此，《春秋》是一部根本性的大法，「五經之有《春秋》，猶法律之

<sup>26</sup> 朱維鈺編，《周予同經學史論著選集》（上海：上海人民出版社，1983），頁 1-8。

<sup>27</sup> 康有為撰，姜義華、張榮華編校，《康有為全集》第 3 集（北京：中國人民大學出版社，2007），《孔子改制考》，卷 10，〈六經皆孔子改制所作考〉，頁 128。

<sup>28</sup> 同前引，第 2 集，《春秋董氏學》，〈春秋董氏學自序〉，頁 307；卷 3，〈春秋禮第三〉，頁 330。

<sup>29</sup> 同前引，〈桂學答問〉，頁 18；張伯楨整理〈南海師承記〉，頁 212。

<sup>30</sup> 同前引，《春秋董氏學》，卷 5，〈春秋改制第五〉，頁 369。

<sup>31</sup> 同前引，張伯楨整理〈康南海先生講學記〉，頁 121。

有斷令」。<sup>32</sup> 唐才常則說道：「今夫《春秋》，上本天道，為性法出於上帝之源；中用王法，為例法出於條約之源；下理人情，為民權伸於國會之源。」<sup>33</sup>

在上述知識背景下，晚清士人一旦接觸到西方國際法，就自然而然地從自身的思維和經學的脈絡出發，將《春秋》視為一部國際法典。如此，依據儒學普遍主義的邏輯，發源於歐洲基督教文明的「公法」與孔子所作的《春秋》就有相通之處，否則孔子無法成為範圍萬世的大地教主。在康有為的觀念中，「法」是法律、制度、義理等規範的總稱，具有統合個人、家國的作用，且法起源並興盛於不同主體之間的交際，「所謂法也，合人人而成家，合家家而成國，家與家交，國與國交，則法益生矣」。在此種法之概念的認知前提下，他進而將《春秋》明確比作西方的公法，並說到兩者在處理國際關係中的重要作用：「《春秋》者，萬身之法，萬國之法也。嘗以泰西公法考之，同者十八九焉。蓋聖人先得公理、先得我心也，推之四海而準也。《春秋》之學不明，霸者以勢自私其國，而法亂矣。泰西諸國並立，交際有道，故尤講邦國之法，推而施及生民。」<sup>34</sup> 譚嗣同亦認為：「萬國公法，為西人仁至義盡之書，亦即《公羊春秋》之律。」<sup>35</sup> 受康有為的影響和教導，歐榘甲稍通《春秋》之義後，便「知天之生孔子也，為神明聖王，不治一國而治萬國，不教一世而教萬世」，他亦以《春秋》通公法，認為《春秋》是「萬國之公政，實萬國之公法」，還編纂了《春秋公法》數卷。<sup>36</sup> 參加維新組織強學會的宋育仁亦認為《春秋》為萬國之公法、萬世之公法，並詳細列舉了《春秋》一書中合乎公法內容，由此推論《春秋》在交際處理上比西方的公法著作更加具有確定性：「《春秋》經世先王之志，實萬國之公法，即萬世之公法。如會盟朝聘、侵伐平亂、行成存亡、繼絕國等、使臣爵等、會盟班次，無事不備，無義不精，此類皆西書公法所斤斤聚訟，訖無定論者。」<sup>37</sup>

從孔子與西方國際法學家的地位來看，維新派亦發掘出《春秋》與公法的內在

<sup>32</sup> 劉逢祿撰，曾亦點校，《春秋公羊經何氏釋例 春秋公羊釋例後錄》（上海：上海古籍出版社，2013），卷5，〈律意輕重例第十〉，頁145。

<sup>33</sup> 湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》，卷1，〈公法通義自敘〉，頁96。

<sup>34</sup> 康有為，《康有為全集》第3集，《日本書目志》，卷6，〈法律門〉，頁357。

<sup>35</sup> 蔡尚思、方行編，《譚嗣同全集（增訂本）》上冊（北京：中華書局，1981），《思緯壹壹臺短書》，〈報貝元徵〉，頁225。

<sup>36</sup> 歐榘甲，〈《春秋公法》自序〉，《知新報》第38冊，光緒二十三年十一月初一日，《知新報》影印本上冊（澳門：澳門基金會；上海：上海社會科學院出版社，1996），頁444。《春秋公法》一書現不存。

<sup>37</sup> 宋育仁，《采風記》（「大學數字圖書館國際合作計劃（CADAL）」數據庫，<https://cadal.edu.cn/index/home>，清光緒丁酉年（1897）刻本，2025年2月2日檢索），卷5，〈公法〉，頁3。

關聯。在維新人士看來，雖然孔子無權無位，但其通過《春秋》的褒貶發揮著使亂臣賊子懼的作用。孔子作為素王而創制立法，猶如西方公法學家胡果·格勞秀斯(Hugo Grotius, 1583-1645) 等人以布衣或匹夫的身分創設公法學。唐才常認為，西國公法家「皆一時布衣下士，持空理，張性法，抵掌操縱，歐濱師相諸侯王，莫之或尼。與吾素王棲棲不得政柄於衰季，而改制垂世以治十九周以後之地球者，殆有符契」。<sup>38</sup> 時任湖南學政使的徐仁鑄(1863-1900) 認為，《春秋》為孔子經世之書，「亦如西人之果魯西亞士、虎哥等，以匹夫而創為公法學，萬國遵之。蓋《春秋》一書，實孔子所定之萬世公法也。……西人政治家必事事推原於公理公法之學，以為行政之本，今《春秋》者，乃公理公法之折衷也，學者必先通《春秋》，則可語致用矣」；「《春秋》一書，乃孔子經世大法，為萬世公理公法之祖」。<sup>39</sup>

此外，從體例和架構上來看，《春秋》與西方國際法存在相似之處。《萬國公法》介紹公法之源包括理與例。理即諸國共同的情理及人之為人所必有的情理，例則是各國之律法、盟約。<sup>40</sup> 時務學堂學生鄭寶坤(生卒年不詳)在劄記中認為《春秋》在理與例方面與公法相似，於是推論《春秋》為萬世之公法：「公法之源惟理與例，愚以為《春秋》之旨亦不外此『理』、『例』二字。理者何？即善善惡惡褒貶之謂也；例者何？書日、書月、書時、書人、書地之謂也。公法言理與例，所以發明其義，而《春秋》之言理與例，亦不外發明其義者也，夫《春秋》固萬世之公法也。」在對此劄記所作的批語中，梁啟超說道：「公法家言理者，所以證其何以立此公法也，如《公法會通》之注是也。今日讀《春秋》亦當如是，既已明其各條之為公法矣，更深求其何以立此法之理，斯可以大通矣。」<sup>41</sup> 可見，相較於《春秋》中的例，梁啟超更加注重其中的理。他還要求學生掌握「公理學」，並言道：「學者治《春秋》，既諳諸例，即當求公理，以互相印證」。<sup>42</sup> 唐才常也認為：「今夫《春秋》之旨，王道備，人事浹，史家之例之法之理，靡不具焉。」<sup>43</sup>

值得一提的是，《春秋》有三傳，即《春秋公羊傳》、《春秋穀梁傳》和《春

<sup>38</sup> 湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》，卷1，〈公法學會敘〉，頁156。

<sup>39</sup> 徐仁鑄，〈輜軒今語〉，收入梁啟超輯，《中西學門徑書七種》（「《廣州大典》數據庫」，<https://gzdd.gzlib.org.cn/website/gzddDatabase>，清光緒二十四年(1898)上海大同譯書局石印本，2025年2月2日檢索），頁2-3。〈輜軒今語〉可能是梁啟超代作。在晚清人名譯稱中，果魯西亞士便是虎哥。此文以為果魯西亞士、虎哥是兩人，明顯有誤。

<sup>40</sup> 惠頓，《萬國公法》，卷1，〈釋義明源〉，頁10。

<sup>41</sup> 梁啟超，《梁啟超全集》第1集，〈湖南時務學堂劄記〉，頁393-394。

<sup>42</sup> 同前引，〈時務學堂功課詳細章程〉，頁412。

<sup>43</sup> 湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》，卷1，〈各國政教公理總論〉，頁70。

秋左氏傳》。雖然認可今文經學的康有為推崇前兩傳，特別是其中側重闡發義理的《春秋公羊傳》，認為作為古文經的《春秋左氏傳》為偽書，但一些維新人士依舊認為《春秋左氏傳》中亦有公法的痕跡。例如，唐才常認為：「《公羊》為公法家言，而《左氏》其條例約章也。」對此，他還在夾註中特意做了解釋：「《公羊》為改制之書，為今學派；《左氏》臚列故實，為古學派。明其派別，矛盾之見自融。必謂《左氏》悉劉歆偽撰之書，似可不必。」<sup>44</sup> 另一維新人士宋育仁則認為只有整合春秋三傳，《春秋》作為公法才能真正得以明瞭：「《春秋》三傳，各有義例，合之乃成完備。如自治境內，義在《穀梁》；交際禮儀，例在《左傳》；駕馭進退，權在《公羊》。修明此經，以為公法，是至當不易。」<sup>45</sup>

總體而言，在維新派看來，《春秋》作為素王孔子的改制之書，在體例和架構上均類似於西方的國際法，由此，《春秋》不僅在空間上是萬國之公法，而且在時間上也是萬世之公法。維新派通過對儒學經書的再闡釋，依據儒學固有之理路將《春秋》與公法作具體關聯，挖掘《春秋》的公法之維，使國際法經學化，展現了儒學普遍主義的思維邏輯。唐才常的如下言說可作為維新派以《春秋》通公法的總結：

《春秋》為素王改制之書，上本天道，中用王法，下理人情，治通三統，禮存四代。今環球各國，散無友紀，公法家以空理相維，頗有稱天而治之意。古者謂《春秋》為聖人刑書，又云《春秋》為正名之書，溫城董君則以謂禮義之大宗。余謂能本《春秋》之意，治公法之學，必有視惠頓諸人更精者，孔教真派，庶幾顯明於世。何則？素王改制垂世之公心，經權互用，不以古今中外而又闕也。<sup>46</sup>

<sup>44</sup> 同前引，〈交涉甄微〉，頁 43。可見，唐才常的思想架構與康有為並不完全吻合，他在給業師歐陽中鵠的信中談到，自己講授和昌明素王改制之旨「初非附會康門」，讀過康有為著的《新學偽經考》、《孔子改制考》、《春秋董氏學》之後，認為「其宗旨微有不合處，初不敢苟同」。與康有為專門推崇孔子的今文經學不同，唐才常則兼重周、孔之道，對西學，他提倡「以周、孔之道植其根柢，而取其法之綜覆名實者，以求通變化裁之用」。同前引，卷 2，〈上歐陽中鵠書〉，頁 238、228。

<sup>45</sup> 宋育仁，《采風記》，卷 5，〈公法〉，頁 3；宋育仁著，穆易校點，《泰西各國采風記》（長沙：嶽麓書社，2016），〈采風記第五 公法〉，頁 137。

<sup>46</sup> 湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》，卷 1，〈交涉甄微〉，頁 45。溫城董君即西漢今文經學大家董仲舒。

鑒於儒學在當時依然是清朝統治者和士大夫處理對內、對外事務的普遍標準，維新派雖認識到萬國公法具有普適性，但將普適性的內在根據奠定在儒學的內在脈絡之中。他們系統地以春秋通公法，可從儒教文明中為公法的探源提供道德依據，從而為公法輸入的合理化和正當化提供智識資源。劉禾認為：「梁啟超、譚嗣同和康有為等人心目中的《春秋》之律，非不再可能與《萬國公法》相提並論，它業已被《萬國公法》的普世性所取代。」<sup>47</sup>但依維新派儒學普遍主義的理念，《春秋》之律才更加具備普世性，並未被《萬國公法》所取代。這展現了維新派的文化自覺以及對儒學中蘊含普世文明的因素的堅信，也體現了儒教文明具有被創造性轉化以適應全球化時代的生機。

### 三、以《春秋》經義證成加入萬國公法體系

鑒於晚清時期儒學仍是士大夫認同的意識形態，維新派以《春秋》通公法，可破除大清帝國作為天朝上國的自大意識，為以主權平等為精神的國際法輸入中國提供思想上的前提支撐。然而，傳統的夷夏觀念依舊存在統治者和一些士大夫的腦海之中。甲午戰爭（1894-1895）清廷戰敗後，維新派正式登上歷史舞臺，開始影響晚清的變法實踐。大清帝國被蕞爾小邦日本戰敗，意味著以引進機械技術而圖中國富強的洋務運動破產，中國士大夫開始關注並學習歐美以及日本的文明制度。戰敗的結果還使大清帝國不得不承認朝鮮為獨立國，從而失去了最後一個朝貢國，由此，代表東亞國際秩序的朝貢體制徹底瓦解，進而刺激晚清士人反思清廷既有的內外政策，進一步尋求中國的自強之道，想像和架構一種新型的世界秩序。

#### （一）《春秋》經義中夷夏標準的流動性

康有為認為，當時的中國處於列國競爭之世，而不再是一統閉關的狀態。列國競爭之世表明世界正處於一種「沒有統合的中心的多元性的秩序」。<sup>48</sup>由此，中國不再意味著天下，而只是列國中的一國，且必須以開放的姿態參與列國競爭。這可使清朝統治者認識到，中國與列國之間的關係不再是帝國內部的朝貢關係，而是

<sup>47</sup> 劉禾，〈國際法的思想譜系：從文野之分到全球統治〉，收入劉禾主編，《世界秩序與文明等級：全球史研究的新路徑》（北京：三聯書店，2016），頁87。

<sup>48</sup> 佐藤慎一著，劉岳兵譯，《近代中國的知識份子與文明》（南京：江蘇人民出版社，2011），頁76。

民族國家間的關係。他進而提出應對時局的策略：「竊以為今之為治，當以開創之勢治天下，不當以守成之勢治天下；當以列國並立之勢治天下，不當以一統垂裳之勢治天下。」<sup>49</sup> 以此，這需要中國瞭解歐美、日本等列國之間既有的交際規則，特別是其中的公法文明。康有為極為重視《萬國公法》一書，認為此書為「萬國所公用」。<sup>50</sup> 雖然朝貢體制已然瓦解，但華夷觀念依然根深蒂固。例如，唐才常認識到中國人一言外交，則說西方各國是「夷耳夷耳」，可是國人「不知我夷彼，而彼且夷我於三等土蠻也」，他進而認為不懂交涉之義，將「淪於無文教之野人」。<sup>51</sup> 可見，不破除華夷觀念，則無法引進包括公法在內的西方文明。

今文經學中的春秋公羊學秉持「王者無外」<sup>52</sup> 的大一統理念，從而夷狄也是王者教化的對象。具體到華夷觀，《春秋公羊傳》則有言：「《春秋》內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄。王者欲一乎天下，曷為以外內之辭言之？言自近者始也。」<sup>53</sup> 發揚春秋公羊學的董仲舒（176 B.C.-104 B.C.）曾言「故王者愛及四夷」，對此，在《春秋董氏學》中，康有為弟子徐勤謹案：「以《春秋》大一統之義律之，則舉天下皆中國也。何中國、夷狄之有？何小夷、大夷之有？」此外，他還講道：「此言愛及四夷者，蓋升平之世，教化大洽，夷狄丕變，故亦在王者胞與之內。」<sup>54</sup> 這種教化拓展意義上的華夷之辨，有利於開拓統治者和士大夫治國理政的胸襟，為中國教化普及四方奠定思想基礎。更值得注意的是，一方面，維新派認識到泰西諸國是文明之國，不同於古代野蠻的夷狄，「曩代四夷之交侵，以強兵相陵而已，未有治法文學之事也；今泰西諸國以治法相競，以智學相上，此誠從古諸夷之所無也」。<sup>55</sup> 「今中國之人心風俗政治法度，無一可比數於夷狄，何嘗有一毫所謂夏者！即求並列於夷狄猶不可得，遑言變夏耶？」<sup>56</sup> 另一方面，《春秋》所界定的內與外、華夏與夷狄不是一成不變的，而是可進可黜的，進黜的標準是具備德性或禮義與否，是善與惡，是文明與野蠻。<sup>57</sup>

<sup>49</sup> 康有為，《康有為全集》第2集，〈上清帝第二書〉，頁37。此篇即〈公車上書〉。

<sup>50</sup> 同前引，〈桂學答問〉，頁23。

<sup>51</sup> 湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》，卷1，〈各國猜忌實情論證〉，頁127、128。

<sup>52</sup> 劉尚慈，《春秋公羊傳譯注》上冊（北京：中華書局，2010），〈隱公元年〉，頁10。

<sup>53</sup> 同前引，下冊，〈成公十五年〉，頁417。

<sup>54</sup> 康有為，《康有為全集》第2集，《春秋董氏學》，卷6下，〈春秋微言大義第六下〉，頁415。

<sup>55</sup> 同前引，〈上清帝第四書〉，頁81。

<sup>56</sup> 蔡尚思、方行編，《譚嗣同全集（增訂本）》上冊，《思緯壹壹臺臺短書》，〈報貝元徵〉，頁225。

<sup>57</sup> 劉尚慈，《春秋公羊傳譯注》下冊，〈《春秋公羊傳》概述〉，頁672。

《春秋公羊傳》雖提出以文明而非種族作為區分夷夏的標準，但同樣強調尊王攘夷，於是既揭示了文教意義上夷夏可變之義，又明確了不同階段的夷夏之別。然而，維新派則有意略去尊王攘夷的內容，單方面發揮夷夏互變之義，依託春秋公羊學將夷夏之別進行相對化處理。<sup>58</sup> 除此之外，傳統的夷夏之辨具有文教上的等級和差序觀念，即處於中心位置的「夏」在文教上優於處於邊緣位置的「夷」，而維新派則認識到相對歐美，中國在文教上已不佔優勢。由此，夷夏之辨的內涵不得不根據時勢的變化做出新的調整。徐勤反對嚴守夷夏之辨的傳統觀念，以是否具備「德」觀念來區分夷狄和中國，「《春秋》之義，唯德是親。中國而不德也，則夷狄之。夷狄而有德也，則中國之」。<sup>59</sup> 梁啟超則以是否擁有禮義來區分中國和夷狄：「《春秋》之記號也，有禮義者謂之『中國』，無禮義者謂之『夷狄』，禮者何？公理而已。義者何？權限而已。」<sup>60</sup> 同梁啟超一樣，宋育仁也以擁有禮義是中國的象徵：「經言夷夏之辨，以禮義為限，不以地界而分。傳言降於夷，則夷之；進乎中國，則中國之。」<sup>61</sup> 譚嗣同則以教化文明之進退來區分中國和夷狄：「中者，據我所處之地而言。……是中外亦通共之詞，不得援此以驕人也。而我國不惟好以中國驕人，且又好以夷狄詆人，春秋之所謂夷狄中國，初非以地言，故進於中國則中國之，流於夷狄則夷狄之。惟視教化文明之進退何如耳。」<sup>62</sup> 除此之外，他還以開新和守舊區分中國和夷狄：「舊者夷狄之謂也，新者中國之謂也。守舊則夷狄之，開新則中國之。新者忽舊，時曰新夷狄；舊者忽新，亦曰新中國。」<sup>63</sup> 由此，揆諸文明發展之程度，處於大清統治下的中國方為夷狄，用具備「新中國」文明因素的西法來改制，實不違《春秋》之義。時務學堂學生則以善惡來區分中國夷狄：「《春秋》夷狄、中國之辨亦名號也，善之則曰中國，惡之則曰夷狄，非有所定也。」對此，梁啟超頗為認可，用「通極，通極！」的感歎加以贊許，他還將中國、夷狄分別與文明、野蠻對應起來：「夷狄者，猶言野蠻之國；中

<sup>58</sup> 皮迷迷，《重建儒家的普遍主義：康有為的經學革新》（北京：北京大學博士論文，2017），頁106-107。

<sup>59</sup> 康有為，《康有為全集》第2集，《春秋董氏學》，卷6下，〈春秋微言大義第六下〉，頁416。

<sup>60</sup> 梁啟超，《梁啟超全集》第1集，〈論中國宜講求法律之學〉，頁425。

<sup>61</sup> 宋育仁，《泰西各國采風記》，〈采風記第五 公法〉，頁138。此引文中的標點符號筆者酌情修改。

<sup>62</sup> 蔡尚思、方行編，《譚嗣同全集（增訂本）》下冊，《報章文輯 南學會講義》，〈論學者不當驕人〉，頁401。

<sup>63</sup> 同前引，〈《湘報》後敘（上）〉，頁417。

國者，猶言文明之國耳。」<sup>64</sup>

可見，中國和夷狄之間是相對的、流動的且相互轉化的。二者區別的標準在於是否實行代表文明教化的禮義，是開新還是守舊，是善還是惡。於是，夷夏之辨是文野之辨，其性質主要是道德之辨，而不是固態化的種族之辨。作為名號，中國代表著文明之國，夷狄則代表野蠻之國。「凡是符合仁義道德的，《春秋》則中國之；凡是不符合仁義道德的，《春秋》則夷狄之。」<sup>65</sup> 在維新派的潛意識中，泰西諸國是文明之國，可以進於中國；當時的大清帝國因為頑固守舊，則退化為野蠻之國。這種中國與夷狄、文明與野蠻可相對流動化的認知方式，有助於使清朝統治者認識到變法改制的必要性，進而有助於清廷引進包括公法在內的西方文明，改變傳統的世界秩序觀，使中國參與到由公法塑造的新的世界體系之中。

## (二)《春秋》經中公法體系之劃分

甲午戰爭後，維新派深切意識到西方的強盛不僅表現在軍事上和物質上，更源於西方所具備的文明和優勢的政治、教育和學術體制。所以，與洋務派和早期改良派不同，維新派所提出的變法方案是全方位和整體性的，囊括政治、經濟、軍事、外交等各方面，且各方面的改制方案又密切地連繫在一起。是故，維新變法亦可被稱為一場全面尋求「文明化」的現代性運動。但具體到政法方面，當時國人還依循守舊，懵然不知變革之道，「當世界日進文明之會，而我安於頑種者，乃猶神明其圈豎，舉一切政學宜修之事與交涉法律，何者宜因，何者宜革，懵不加察」。<sup>66</sup>

為使大清帝國參與到萬國公法體系之中，維新人士意識到，中國傳統的政制需要改變，特別是其中的法律制度。在時務學堂的教學方案中，梁啟超將公法分為內公法和外公法，「憲法、民律、刑律之類，為內公法；交涉、公法、約章之類，為外公法」，<sup>67</sup> 並且認為《春秋》一書含括內公法、外公法之義。他在向時務學堂學生介紹公法諸書時曾言道：「《春秋》一書，皆言內公法、外公法之義。故讀《春秋》時，必須略窺公法之書，乃易通也。」<sup>68</sup> 為使中國加入萬國公法的體系之中，維新派認為中國必須修訂內公法。唐才常倡導「改律例，與公法相通」的變

<sup>64</sup> 梁啟超，《梁啟超全集》第1集，〈湖南時務學堂筭記〉，頁372。

<sup>65</sup> 蔣慶，《公羊學引論》（瀋陽：遼寧教育出版社，1995），頁222。

<sup>66</sup> 湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》，卷1，〈公法學會敘〉，頁157。

<sup>67</sup> 梁啟超，《梁啟超全集》第1集，〈時務學堂功課詳細章程〉，頁410。

<sup>68</sup> 同前引，頁412。

政方式。<sup>69</sup> 維新派社團南學會在回答《湘報》讀者提問時有言：「今中國以一弱立於眾強之間，不謀發憤自雄，乃欲於口舌之間爭曲直，豈可得哉！泰西立教尚平等尚自由，必先自治，乃克自由，能及人之等，乃能平等。今日求入外公法會，必先自修其內公法，此一定之序也。」<sup>70</sup> 可見，修內公法的目的是實現國內的平等、自由和自治，經此實現中國在世界格局中的強盛。這迥異於洋務派在不改變中國政制的前提下引進西方技術以尋求富強的改良途徑。時務學堂學生鄭寶坤對公法與律例各自的作用分別做了界定，認為制律例是對內而言，是為了「通上下之隔癆，保自主之大權」；而遵公法則是對外而言，是為了「定均勢之要義，享同沾之利益」。進而，他詳細闡述律例與公法之間的關係，以突出變律例在國家治強方面的作用：「夫內治未得者，不可以正外；本惠未襲者，不可以製末。律例者，內治也，本惠也；公法者，正外也，製末也。律例之不明，違言公法。此中國之所以見侮於西人也。」於是，他呼籲：「欲救中國，必入公法；欲入公法，必伸主權，欲伸主權，必自先變律例始。」<sup>71</sup>

正是基於對法律的重視，梁啟超發表〈論中國宜講求法律之學〉，突出法律之學對救亡圖存的重要性，並認為法律的繁備、簡陋以及公、私是區別一國文明與否的重要標準：「故今日非發明法律之學，不足以自存矣。……然則文明、野番之界無定者也，以比較而成耳。……然而文明、野番之界雖無定，其所以為文明之根原則有定。有定者何？其法律愈繁備而愈公者，則愈文明；愈簡陋而愈私者，則愈野番而已。」此中的法律之學是整體性的，不僅包括梁啟超所說的內公法，而且包括外公法。進而，梁啟超以中西交融的視域呼籲，發揚泰西的法律之學，使中國進入文明的軌道；發掘秦漢以來被淹沒的孔子的法律之學，使世界進入文明大同之域：「故吾願發明西人法律之學，以文明我中國，又願發明吾聖人法律之學，以文明我地球，文明之界無盡，吾之願亦無盡也。」<sup>72</sup>

<sup>69</sup> 湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》，卷1，〈恭擬密籌大計籲懇代奏摺〉，頁155。

<sup>70</sup> 〈南學會問答〉，《湘報》第70號，1898年5月26日，頁278。本文在查閱《湘報》刊載的文章時，利用了「全國報刊索引資料庫」，並參閱《湘報》報館編《湘報》影印本（全二冊）。《湘報》（「全國報刊索引資料庫」，<https://www.cnbkys.com/v2/>，2025年2月2日檢索）；《湘報》報館編，《湘報》（北京：中華書局，2006）。

<sup>71</sup> 鄭寶坤，〈公法律例相為表裡說〉，《湘報》第113號，1898年7月16日，頁449。

<sup>72</sup> 梁啟超，《梁啟超全集》第1集，〈論中國宜講求法律之學〉，頁426。此文原載《湘報》第5號，1898年3月11日，頁17。在1896年的《西學書目表》中，梁啟超將公法類書目收入法律一欄，且此欄中公法書目佔據絕大多數，由此可推見梁啟超所說的宜講求法律之學注重指公法。同前引，《西學書目表》，頁144-145。

正因此，維新派依託經學試圖以溝通中與西、傳統與現代的方式來融匯儒學經典與西方的公理公法。在「倡達教旨，闡發大義，能以今日新政，證合古經者為及格」的教育認知的前提下，<sup>73</sup> 1896年梁啟超向張之洞（1837-1909）建議道：「以六經諸子為經（經學必以子學相輔，然後知六經之用，諸子亦皆欲以所學治天下者也。），而以西人公理公法之書輔之，以求治天下之道。」<sup>74</sup> 與之類似，他在湖南時務學堂學約中要求學生「必深通六經制作之精意，證以周、秦諸子，及西人公理公法之書，以為之經，以求治天下之理」。<sup>75</sup> 在探討維新派變法修律以加入萬國公法體系時，王中江認為：「清末中國人士顛覆華夏中心主義，否認自身的制度，認同西方的制度，卻又走向了西方中心主義（或歐洲中心主義）。」<sup>76</sup> 然而，維新派並未走向西方中心主義，而是在公法方面尋求並溝通儒教文明與西方文明的共通要素。

#### 四、以儒教文明反思西方國際法中的文明等級論

維新派不僅通過在中西文明之間架構交流的橋樑來論證接受萬國公法的合理性，而且還以儒教文明反思西方國際法體系中所存在的不文明因素，從而為重構一種更加普世與公平的世界文明秩序提供了思想前提。特別是，西方國際法所蘊含的文明等級論並不適宜全球公正的文明秩序之建構。國際法是歐洲近代文明的產物，最初只適用於歐美基督教國家。以主權平等為內核的歐洲國際法文明秩序與世界其他地區處理國與國關係的文明秩序迥然相異。由此，西方近代國際法的適用原本具有地域性，不具備普遍價值。隨著資本主義在全球範圍內的勢力擴張，歐洲國家與其他地區的國家產生國際糾紛，屬於基督教文明的國際法規則與其他文明中處理國與國之間的規則難免產生衝突。

##### （一）文明等級論中國際法適用的文野之別

眾多歐美人士認為自己是文明的代表，只有西方文明具有普遍性，能夠統攝其

<sup>73</sup> 同前引，〈變法通議三·論學校二·科舉〉，頁47。

<sup>74</sup> 同前引，第19集，〈上南皮張尚書書〉，頁622。

<sup>75</sup> 同前引，第1集，〈湖南時務學堂學約十章〉，頁298。

<sup>76</sup> 王中江，《近代中國思維方式演變的趨勢》，頁92。

他一切文明。<sup>77</sup> 而且世界上的國家存在文明和野蠻之分，且文野之間存在等級。歐洲國際法學者將世界上的國家劃分為文明國家、不完全文明國家、野蠻國家、未開化國家。文明國僅指歐美基督教國家，不完全文明的國家包括中南美各國，而土耳其、中國等國被歸屬於野蠻國家。這種文明等級論傳播到東亞後，反而被日本思想家接納和認可，福澤諭吉 (1835-1901) 便宣稱：「文明、半開化、野蠻這些說法是世界的通論，且為世界人民所公認。」<sup>78</sup> 雖然儒教文明認為世界上存在夷夏之別，但夷夏之間在文明上具有流動性，夷狄自願地接納儒教文明，便可自動地成為華夏的一部分。與儒教文明不同，文野之別或文明等級論成為歐美和日本粉飾並合理化其殖民或侵略行為的藉口，用以證明殖民或侵略是使半開化、野蠻國家進入文明狀態的途徑。對此，奈波爾 (V. S. Naipaul, 1932-2018) 曾對歐洲人的殖民經驗作了一個諷刺性的譬喻：「歐洲人，同其他人一樣，想要黃金和奴隸；可是他們又想給自己樹立良好形像，就說自己對奴隸做了好事。歐洲人聰明伶俐，精力旺盛，在權勢的鼎盛期，就能把歐洲文明的兩方面同時表現出來，由是既得到奴隸又得到好的形象。」<sup>79</sup> 在福澤諭吉看來，「文明既有先進和落後之別，那麼先進的就要壓制落後的，落後的就要被先進的所壓制，此為順理成章之事」。<sup>80</sup> 鑒於日本的文明落後於西方文明，「即使是福澤本人，也在西方霸權主義面前產生了動搖，擺向與之同化的一邊。而現實中日本近代國家形成過程的實際走向，正是與霸權主義的歐洲同化的道路」。<sup>81</sup> 由於國際法是象徵文明世界的法秩序，是文明國之間的交往法則，由此，文明成為國際法的基準，國際法僅指文明國之間的交往法則，不適用於文明國與野蠻國之間矛盾糾紛的處理。這就造成了歐洲國家簽訂的所有友好界限的國際法條約共用一個潛在的意涵：「它確立的是地緣政治和法律意義上的內外有別。國際公法屬於界內，是理性社會創造的了不起的成就，在友好界限之內的歐洲國家必須相互尊重主權、維護國際法、履行公民社會 (civil society) 的所有義

<sup>77</sup> 李約瑟 (Joseph Needham) 著，勞隴譯，《四海之內：東方和西方的對話》（北京：三聯書店，1987），頁 18。

<sup>78</sup> 福澤諭吉著，北京編譯社譯，《文明論概略》（北京：商務印書館，1959），頁 9。

<sup>79</sup> V. S. Naipaul, *A Bend in the River* (New York: Vintage Books, 1980), p. 7. 美國漢學家柯文曾引用此句話來表現帝國主義的兩面性以及此主義對東方的思想支配力。柯文著，林同奇譯，《在中國發現歷史：中國中心觀在美國的興起》（北京：中華書局，2002），頁 166-167。

<sup>80</sup> 福澤諭吉，《文明論之概略》（東京：岩波書店，1931），卷 6，〈自國の獨立を論ず〉，頁 203。本段譯文參考了中譯本，不過後者並未譯出「此為順理成章之事」這一表達。參見福澤諭吉，《文明論概略》，頁 177。

<sup>81</sup> 子安宣邦著，陳瑋芬譯，《福澤諭吉《文明論概略》精讀》（北京：三聯書店，2019），頁 27。

務。可一旦歐洲人跨越友好界限，來到外部世界或化外之地，他們就沒有義務必須遵守歐洲國際法，即所謂『界外無和平』。」<sup>82</sup> 這種國際法適用內外有別的兩面性，為西方及日本的侵略性的擴張和殖民主義提供了合法性的依據。

與日本思想界坦然接受文明等級論，以西方文明為基準評判事物的合理性不同，以康有為為首的維新派則對文明等級論和國際法適用的兩面性進行了徹底反思。福澤諭吉認為，世界各國「如果想使本國文明進步，就必須以歐洲文明為目標，確定它為一切議論的標準，而以這個標準來衡量事物的利害得失」。<sup>83</sup> 由此，近代日本為了達致文明化，採取脫亞入歐這種戰略性西洋文明化意識，即以西方先進國家為典範，使日本處於文明先進之國的規制下走向現實主義乃至軍國主義的發展道路。與之相較，近代中國的發展道路深受儒家的理想主義和天下主義的影響。康有為則較早意識到並頗為不滿歐洲國際法適用中所存在的文明等級色彩，他在向清帝的上書中講道：「夫自東師辱後，泰西蔑視，以野蠻待我，以愚頑鄙我。昔視我為半教之國者，今等我於非洲黑奴矣；昔憎我為倨傲自尊者，今則侮我為聾瞽冥矣。按其公法均勢保護諸例，只為文明之國，不為野蠻，且謂剪滅無政教之野蠻，為救民水火。」<sup>84</sup> 對國際法適用中的兩面性，唐才常已做出清楚的闡述：「然西人於其本國之政務，及其相親之國之交涉，法在則治之以法，法所不通則準之於情，往往有仁至義盡之處。獨於中西交涉之案，往往以盛氣相陵，而不顧情法之安，或且屏中國於公法外，而悍然悖之，是土耳其中國也。」<sup>85</sup> 維新人士在南學會答問中不僅指出國際法適用中的文明等級論，而且指明西方國家間並不是基於公正的緣由而遵守國際法，「泰西各國於非亞兩洲，純以野蠻待之。其於泰西各國亦非樂守公法，特恐其報復、恐其仇怨，故謹守之。今我國勢凌弱如此，其能與諸國抗顏乎？」<sup>86</sup> 由此可見，西方國家運用以主權平等為內核的國際法改變中國傳統的天下秩序，以國際法只適用於文明國而中國不屬於文明國為由，不平等地對待中國，踐踏了中國的主權。

## (二) 維新派以「公理」展開的反思性批判

對西方國際法適用的兩面性及其背後的文明等級論，維新派借助「公理」這一

<sup>82</sup> 劉禾，〈國際法的思想譜系〉，頁 73-74。

<sup>83</sup> 福澤諭吉，《文明論概略》，頁 11。

<sup>84</sup> 康有為，《康有為全集》第 4 集，〈上清帝第五書〉，頁 2。

<sup>85</sup> 湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》，卷 1，〈論情法〉，頁 35-36。

<sup>86</sup> 〈南學會問答〉，《湘報》第 62 號，1898 年 5 月 17 日，頁 245。

普世理據展開反思性批判。他們有時將公理、公法連用，但在價值上公理是一個高於公法的範疇，符合公理的公法才是良善的。在維新派看來，公理是公共普遍之理，象徵著最高的價值標準；公理具有普遍性、超越性、客觀性和必然性，應當是中西共同之理、中西普遍之理。譚嗣同闡釋了公理的普遍性：

公理者，放之東海而準，放之西海而準，放之南海而準，放之北海而準。東海有聖人，西海有聖人，南海有聖人，北海有聖人。此心同，此理同也。猶萬國公法，不知創於何人，而萬國遵而守之，非能遵守之也，乃不能不遵守之也。是之謂公理。<sup>87</sup>

唐才常則有言：「公理者，唐虞三代君民共有之權衡也。民宅於器曰公器，器舟於法曰公法，法權於心曰公心，心萬於理曰公理。」<sup>88</sup>

由於維新派持有儒學普遍主義的觀念，認為孔子之道適用於全球，所以公理也即孔子的大同之道。唐才常描繪了儒教的普遍性，「孔教微，無公理」，<sup>89</sup> 並認為孔子之道因公理而具有普適性，公理也就是孔子的大同之道：「吾微言大義之教統，豎億劫，橫冰海，通星球，世可界而素王之道不可界。何以故？曰：惟公理。公理者何？大同之道也。」<sup>90</sup> 在暢想和設計世界文明秩序的《大同書》中，康有為說道：「夫大同太平之世，人類平等，人類大同，此固公理也。」<sup>91</sup> 在闡釋儒學經典《孟子》一書時，他亦有言：「人道競爭，強勝弱敗，天之理也。惟太平世，則不言強力，而言公理。」<sup>92</sup> 以此可見，「公理」具有平等、人道、德性等意涵，雖然具有普遍性，但不適用於所有時代，大多適用於太平世或升平世。儘管如此，公理無疑是一個普遍性的評判尺度或標準，可用來衡量國家間交涉方式的合理性以及社會制度和法律的正當性。皮錫瑞（1850-1908）在南學會講演時講道：「天下大事，當講理不當負氣，當講公理，不當持一偏之理。公理所在，即天意興亡之所在。」<sup>93</sup> 梁啟超則指出公法的正當性來源在於公理：「果魯西亞士、白分

<sup>87</sup> 蔡尚思、方行編，《譚嗣同全集（增訂本）》上冊，《秋雨年華之館叢脞書》，卷1，〈與唐絳丞書〉，頁264。

<sup>88</sup> 湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》，卷1，〈各國政教公理總論〉，頁68。

<sup>89</sup> 同前引，頁70。

<sup>90</sup> 同前引，〈覺顛冥齋內言自敘〉，頁180。

<sup>91</sup> 康有為，《康有為全集》第7集，《大同書》，〈大同書第二〉，頁45。

<sup>92</sup> 同前引，第5集，《孟子微》，卷3，〈孝弟第六〉，頁448。

<sup>93</sup> 皮錫瑞，〈皮鹿門學長南學會第十次講義〉，《湘報》第65號，1898年5月20日，頁257。皮

道弗等，以匹夫發明公理，為後世公法之所祖」；<sup>94</sup>「據公理然後可以制公法也。」<sup>95</sup>

維新派注意到當時國際交往中所存在的不合理性以及公法所存在的不正當性，便以公理對之進行衡量、反思和評判。唐才常意識到，泰西各國不盡行公理，以致公理參差，即便是英美，其公理亦只行於國中，對外則「恃權不恃理」；「而泰西諸國之間，亦「難以公理維繫」。<sup>96</sup> 既然公理都無法普及和落實，遑論公法的正當性，唐才常說道：

今夫泰西魁壘才譎之士，家於名法律例者，亡慮數十百人。然而議論縱橫，或與政府牴牾；或正法例法，樊然末由衷諸一是；或治文明之國，與半文半野與全野蠻之國，等差互異。則是公理之曝著於公法者，不過十之四；而公法之遵用於西國者，又不過四之一。而謂欲治公法，以平一國權力，平萬國權力，誰其信之？<sup>97</sup>

梁啟超也意識到：

西國公法家言，皆布衣下士持空理以著書，講之既久，執政者漸因用之，頗有「成《春秋》而亂賊懼」之意。然所據者多羅馬及近世舊案，非能悉由公理，又必彼此兩國文野（「文」謂文明之國，「野」謂野蠻之國。）之軌相近、強弱之度相等乃能用之，否則徒為空言而已。<sup>98</sup>

西方國際法所存在的非正當性認識以及用公理衡量公法的觀念，亦存在於湖南時務學堂學子的評述之中。《孟子》是儒學經典，在晚清今文學家看來，諸子中惟有孟子很好地傳承了孔子的理念。梁啟超在〈讀《孟子》界說〉中便認為孟子是孔教之正派，傳承了孔子的大同之義；《孟子》所言的「無義戰」為大同之起點，

錫瑞在甲午戰敗後，思想大受震動，轉向維新救亡。吳仰湘，《通經致用一代師——皮錫瑞生平 and 思想研究》（長沙：嶽麓書社，2002），頁 84-124。

<sup>94</sup> 梁啟超，《梁啟超全集》第 1 集，〈變法通議三·論學校七·譯書〉，頁 83。白分道弗即自然法學家普芬道夫 (Samuel Freiherr von Pufendorf, 1632-1694)。

<sup>95</sup> 同前引，〈湖南時務學堂劄記〉，頁 351。

<sup>96</sup> 湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》，卷 1，〈各國政教公理總論〉，頁 72、74。

<sup>97</sup> 同前引，〈公法學會敘〉，頁 156。

<sup>98</sup> 梁啟超，《梁啟超全集》第 1 集，〈西學書目表〉，〈讀西學書法〉，頁 172。

「此義本於《春秋》，為孔子特立大義，後之儒者，惟孟子能發明之」。<sup>99</sup> 孟子與齊宣王的對話展現出他對邦國交涉的看法。齊宣王問曰：「交鄰國有道乎？」孟子對曰：「有。惟仁者為能以大事小，是故湯事葛，文王事昆夷。惟智者為能以小事大，故太王事獯鬻，勾踐事吳。以大事小者，樂天者也；以小事大者，畏天者也。樂天者保天下，畏天者保其國。」<sup>100</sup> 「以大事小」是指大國實行道德性的仁政來對待小國，依據天道，胸懷保天下的格局。「以小事大」是指小國運用智慧和謀略來事奉大國，以敬畏天命的態度，維持國家的存在。就此，時務學堂外課生辜天祐（生卒年不詳）和時務學堂頭班學生黃頌鑾（生卒年不詳），均寫就了闡發孟子此段話之精義的文章。辜天祐認為孟子深刻瞭解交涉之精義，並將孟子的交涉之道與公法相連，他評述道：

蓋凡欲保全天下之和局者，必使天下人明於公法性理，使強者顧公法而不敢逞，弱者遵公法而不敢背。公法者何？天理是也。……古無公法而稱天以立義，今之公法亦稱天而立義，其義一也。雖然，公法者，理也。至於邦國交涉之精義，則必深明當日之時勢，以求所以應變之宜。……歐洲今日，皆狙詐颯起，循環翻覆。……若是者，與孟子所謂以大事小、以小事大之義大相逕庭者也。孟子之言仁天下也，今各國交涉雖亦以保全和局為名，而意存傾險，《萬國公法》一書，徒為天下之強法耳。<sup>101</sup>

辜天祐認識到歐洲國家在運用公法時存在表達與實踐不相符的狀況，世界上國家的交涉表裡不一，違背孟子的交涉理念。黃頌鑾則直接指出公法在適用時出現名實不符的情形，並認為在優勝劣汰的列國競爭中，公法並未完全得到實踐，在這種情勢下，遑論公理的落實：「有公法名，無公法實。強出之，弱入之，巧逃之，愚縛之」；「然舉全球而論，弱肉強食，數數然也，公法之行者十不二三也，矧乃公理；交涉之平權者百不二三也，矧乃平權。」<sup>102</sup>

<sup>99</sup> 同前引，〈讀《孟子》界說〉，頁 301。

<sup>100</sup> 楊伯峻譯注，《孟子譯注》（北京：中華書局，2010），卷 2，〈梁惠王章句下〉，頁 28。

<sup>101</sup> 辜天祐，〈論孟子以小事大以大事小為交涉學之精意〉，《湘報》第 158 號，1898 年 9 月 19 日，頁 629。

<sup>102</sup> 黃頌鑾，〈孟子以大事小以小事大為交涉學之精義〉，《湘報》第 115 號，1898 年 7 月 19 日，頁 457。

### (三)維新派以「性法」對國際法實證主義的反思

公法的適用之所以不符合公理，存在表裡不一、名實不符的情況，與十八世紀末、十九世紀初實證主義國際法學的興起密切相關。與國際法實證主義學派相對的是由胡果·格勞秀斯創始的國際法自然法學派。自然法學具有超越時空的普遍主義傾向，蘊含符合人道的普世價值理念，從而成為檢驗實證法正當性的判準。格勞秀斯創新性地將自然法從神學的枷鎖中解放出來，宣稱自然法蘊含即便是上帝也不能改變的公理，並認為基於自然法的理念，各國達成一致意見以制定或修改國際法。然而，實證主義國際法興起之後，國際法學家在一種純粹的形式主義的框架內來分析國際法律事件，並回避討論自然法學所關注的實質性的政治或道德議題。這是因為，實證法學派認為國際法體現在由習慣或國家條約所形成的各類規則之中，由各國主權意志而不是實質性的價值觀念所決定。甚至，十九世紀國際法學與帝國主義、殖民主義形成了共謀：前者將國際法的適用範圍限定於歐美「文明」國家，認為亞非地區是國際法的真空地帶，並以西方與非西方、先進與落後、文明與野蠻、國際社會之內與之外等一系列殖民主義時代的典型二分法，合法化西方國家所進行的殖民侵略或非西方國家所經歷的殖民遭遇；後者則為實證主義法學的興起提供證成自身合理性的契機。<sup>103</sup>

自然法 (natural law) 隨《萬國公法》的譯介而傳入中國，丁韞良將之譯為「性法」，偶爾翻譯為「自然之法」，同時，將 positive law 翻譯為「公法」，偶爾譯作「律法」。<sup>104</sup> 性法，是「世人天然同居當守之分」，所以應稱為「天法」，「蓋為上帝所定，以令世人遵守，或銘之於人心，或顯之於聖書。邦國天然同居，雖無統領之君，即可將此性法，以釋其爭端，此乃諸國之義法也」。性法具有規範作用：「與性相背者，則為造化之主宰所禁；與性相合者，則為其所令。」<sup>105</sup> 《萬國公法》還介紹虎哥及其門人將公法分為兩種，一種是性法，一種是經諸國之公議而達致的以明各國交際之義的公法。虎哥還明確說到公法和性法有所區別，這是因為「各國制法，以利國為尚；諸國同議，以公好為趨」，經此而達致的萬國之公法便與出於天理之自然的性法有所別。<sup>106</sup> 值得注意的是，惠頓是英語世界國際法實證主義的創始人，認同文明等級論，認為當時文明的世界只限於歐美

<sup>103</sup> 賴駿楠，《國際法與晚清中國》，頁 7、19。

<sup>104</sup> 劉禾，《帝國的話語政治》，頁 176。

<sup>105</sup> 惠頓，《萬國公法》，卷 1，〈釋義明源〉，頁 6。

<sup>106</sup> 同前引，頁 7。

基督教國家，文明的進步建築在基督教之上，從而拒絕考慮不同文明之間的交互性。然而，丁韞良深受國際法自然法學派的影響，認為國際法是體現公正、理性、人道理念的自然法的一部分。<sup>107</sup> 在翻譯惠頓的原著《國際法原理》時，丁韞良尋求中西文明間的公度性，淡化惠頓原著所顯露的實證主義法學的色彩，並遮蔽惠頓將文明與基督教等同的自大和自信。<sup>108</sup> 這也是《萬國公法》在晚清儒學士大夫群體中頗受歡迎的重要緣由。

湖南維新派所創辦的刊物《湘學新報》在介紹《各國交涉公法論》時曾注意到性法和公法之分：「西人公法名家者，亡慮數十百人，大抵以羅馬律法為根，分性法、公法二端。」<sup>109</sup> 維新人士宋育仁也注意到西方公師（即國際法學者）分性法和公法為兩端：「性法者，揆之於心之是非；公法者，揆之於往來交接之公義。」他還介紹到公法學始於虎哥，「虎哥主公法，從性法而出，分性法為第一種，公法為第二種，意在抑公法之主利而不合性法者」。宋育仁在當時已意識到國際法實證主義的興起，並在總體上對之持否定態度，「後來諸家或推本一源，或截然分性法、公法為二事，而皆失其本旨，遂流為法律之學，所謂銖銖而稱，寸寸而度。故近來西士，為公師者少，為律師者多」。截然分性法、公法為二事，使公法淪為不考量或蘊含實質價值的「法律之學」，以致國際糾紛增多，公師隱退，律師興起。<sup>110</sup> 為應對法律實證主義的理念，他進而以《春秋》大義和《春秋》之律詳實批判西方公法學家著述中不合情理或義理之處。<sup>111</sup>

## 五、以《春秋》經義重塑天下公法文明

維新派將《春秋》與萬國公法進行類比，不僅用春秋公羊學的夷夏觀來論證接受公法的正當性，用具有普遍性和真理性的公理反思和批判歐美國際法中的不合理之處，而且還試圖利用經學重構儒學普遍主義，以《春秋》之義重塑公法的規則和理念，為人類提供一種更為公平正義的世界文明秩序。

<sup>107</sup> 王鐵崖，《國際法引論》，頁 323-325。

<sup>108</sup> 劉禾，〈國際法的思想譜系〉，頁 83-84。

<sup>109</sup> 〈交涉書目提要〉，《湘學新報》，2（長沙：1897），頁數不詳。

<sup>110</sup> 宋育仁，《泰西各國采風記》，〈采風記第五 公法〉，頁 135-136。

<sup>111</sup> 同前引，頁 137-146。

### (一) 今文經學中的春秋三世說

康有為重構儒學普遍主義所依據的最重要的學說是今文經學中的「三世說」。<sup>112</sup> 在戊戌 (1898) 前所作的《春秋董氏學》中，康有為指出：「『三世』為孔子非常大義，托之《春秋》以明之。所傳聞世為據亂，所聞世托升平，所見世托太平。亂世者，文教未明也。升平者，漸有文教，小康也。太平者，大同之世，遠近大小如一，文教全備也。大義多屬小康，微言多屬太平。」<sup>113</sup> 三世說為康有為比附進化論提供了本土的文化依據。<sup>114</sup> 孔子創制立教的目的是實現從據亂世到升平世再到太平世的轉變，而文教的實現程度是衡量三世進化的重要標準。康有為通過對儒教經書的根本性再解釋，以表明文明化的進程其實是儒教本有理念實現的過程。另外，三世說不僅是針對中國，也是對世界上人類社會發展進程的一種普世性解說。康有為一貫堅持儒教文明具有普遍性，文明化在全球完成的狀態是大同世界。他堅信測定文明化程度的尺度是唯一的，而這一尺度便是三世進化論。由此，在康有為看來，孔子是「文明之教主、文明之法王」，具有普遍性的孔子之道「尤尚文明」，孔子創制的是文明之法。<sup>115</sup> 經此，康有為以春秋三世說來重構儒學普遍主義，保持儒教文明的生命力，從而為一種以大同為導向和歸宿的世界文明秩序或一種新的天下觀提供智識、規範和價值。

春秋三世說成為維新派思考世界和評判事物的重要思維方式。例如梁啟超認為：「《春秋》立三世之義，以明往古來今、天地萬物遞變遞進之理，為孔子範圍萬世之精意。」<sup>116</sup> 這一精意亦可用於處理諸夏和夷狄之間的關係，「孔子之作春秋，治天下也，非治一國也；治萬世也，非治一時也。故首張三世之義，所傳聞世，治尚粗糲，則內其國而外諸夏；所聞世治進升平，則內諸夏而外夷狄；所見世治致太平，則天下遠近大小若一」。<sup>117</sup> 唐才常亦以三世說描繪孔教中蘊含的普遍主義：「春秋之世，由據亂而升平，而太平。世愈亂，文愈治，緯家附會為漢制作，非也。宣尼教法，治萬世也，治西人所謂二十周以後之地球也，乃今始句萌

<sup>112</sup> 朱維錚校注，《梁啟超論清學史二種》（上海：復旦大學出版社，1985），《清代學術概論》，頁 65。

<sup>113</sup> 康有為，《康有為全集》第 2 集，《春秋董氏學》，卷 2，〈春秋例第二〉，頁 324。

<sup>114</sup> 汪榮祖，《康有為論》（北京：中華書局，2006），頁 46。

<sup>115</sup> 康有為，《康有為全集》第 6 集，《論語注》，卷 9，〈子罕第九〉，頁 445-446。

<sup>116</sup> 梁啟超，《梁啟超全集》第 1 集，〈讀《春秋》界說〉，頁 310。

<sup>117</sup> 同前引，〈《春秋中國夷狄辨》序〉，頁 250。

矣。」<sup>118</sup> 由於三世進化的過程也是文明化的過程，春秋三世說可用來囊括西方文明有益於中國乃至世界文明進化的政治法律制度和價值理念，而這些制度和價值是孔子之教本來具有的。具體到可包涵公法的律法，梁啟超言道：「孔子，聖之神也，而後世頌其莫大功德，在作《春秋》。文成數萬，其指數千，有治據亂世之律法，有治升平世之律法，有治太平世之律法，所以示法之當變，變而日進也。」<sup>119</sup> 是故，接受西方的政制和價值便不再是「以夷變夏」，而是「禮失求諸野」。西方之所以強大，並不是因為它們在政制和價值上超越了孔子之教，而恰恰是因為這些政制和價值暗含孔子的經義；而中國之所以衰弱，並不是因為孔子之教已經過時，而是因為中國人已背離並遺忘了它。<sup>120</sup>

經此，春秋三世說不僅可囊括萬國公法這一可具有普遍性的律法，而且還為中國、西方乃至世界指明了未來政制、法律變革的方向。以康有為為首的維新派還將三世說和〈禮運〉所描繪的小康及大同之世結合起來，他們對萬國公法的最終關心，便不在於它在解決具體國際糾紛、維持列國並立的格局中的作用，而在於在克服萬國並立這一不穩定的國際狀態，進而實現大同世界的過程中所應發揮的意義或作用。<sup>121</sup> 中國古代儒學士大夫借助堯舜之道秉持公天下的理念。在古代中國，「國」是一個政治權力體，而「天下」則是個文明價值體。<sup>122</sup> 儒家天下主義的最終境界便是大同的實現。經由公法實現大同之世的理念，曾存在於傳教士和洋務人士對世界文明秩序的設想之中。按照丁韞良對未來天下秩序的期望，他相信基督教世界的國際法典「將會成為世界上所有國家間和平與正義的紐帶，這絕非是一種烏托邦式的幻覺」。<sup>123</sup> 王韜亦想像了未來的天下秩序：「道同而理一，而地球之人，遂可為一家。」<sup>124</sup> 鄭觀應和薛福成通過公法設想的世界秩序分別是「華夷聯屬之天下」和「中外聯屬之天下」。<sup>125</sup>

<sup>118</sup> 湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》，卷1，〈外交論〉，頁47。

<sup>119</sup> 梁啟超，《梁啟超全集》第1集，〈論中國宜講求法律之學〉，頁425。

<sup>120</sup> 陳濤，〈中國近代思想中的「公天下」：以康有為著述為中心〉，《廣東社會科學》，2（廣州：2021），頁182。

<sup>121</sup> 佐藤慎一，《近代中國的知識份子與文明》，頁85。

<sup>122</sup> Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy* (Berkeley: University of California Press, 1968), p. 99.

<sup>123</sup> 丁韞良，《漢學菁華》，頁306。

<sup>124</sup> 王韜著，楚流等選注，《弢園文錄外編》（瀋陽：遼寧人民出版社，1994），卷10，〈地球圖跋〉，頁376。

<sup>125</sup> 夏東元編，《鄭觀應集》上冊（上海：上海人民出版社，1982），〈易言三十六篇本·論公法〉，頁66；丁鳳麟、王欣之編，《薛福成選集》（上海：上海人民出版社，1987），〈籌洋芻議〉，頁555。

## (二)晚清經學對世界公法文明的重塑

在早年以幾何公理推論形式所寫的《實理公法全書》中，康有為曾試圖通過公法重構一種新的秩序。他認為「凡天下之大，不外義理、制度兩端」，義理包括實理、公理和私理；制度包括公法、比例之公法和私法；二者的關係則是「實理明則公法定，間有不能定者，則以有益於人道者為斷」。<sup>126</sup> 此書中公法所規範或涵蓋的內容包羅萬象，並未著重聚焦於法律。1902 年後，在《大同書》的〈大同合國三世表〉中，康有為則詳細描繪了大同始基之據亂世、大同漸行之升平世、大同成就之太平世這三個階段的「公法」樣態。例如，在大同始基之據亂世，「公議會條例為公法，駕各國法律之上」；在大同漸行之升平世，「公政府法律在各國法律之上。各國法律不得背反之」；在大同成就之太平世，「全世界皆同屬公法律」。<sup>127</sup> 由此，在康有為的構想之中，公法對超越民族國家的邏輯進而實現統一的世界政治體具有非常重要的推動作用，而公法實行的強度和尺度是測定大同世界實現程度的重要標準。而且，他還認為「文明世人權昌明，同受治於公法之下，但有公議民主，而無君主」。<sup>128</sup> 長沙人周會昌（生卒年不詳）在為時務學堂公法課程所作的敘例中以春秋三世之義探討了國家間關係在三世中的演變，而公法成為衡量其中國家間關係進化的基準。他認為：「事無是非，理無得失，不講平等之義，而以強凌弱、眾暴寡為天道之宜然」，為據亂世之政；「兩國平權，不假兵力，唯視公法師之是非為曲直」，為升平世之政；至於「遠近大小若一，無有土疆，士農商兵，至纖至悉」，如「有一定之章程、律例，以經緯而條貫之，統男女貴賤而一範以法」，為太平世之政。<sup>129</sup> 時務學堂學生鄭寶坤認為：「春秋之義，內其國而外諸夏，由近以及遠也。能治一國之律例，又安知不可治萬國之公法乎，則文明大同之境，殆愛力為之起點也。」<sup>130</sup> 而他所言的「愛力」主要指儒學中帶有利他性質的「仁」觀念。唐才常則列舉並闡述了《春秋》作為公法所蘊含的能納萬世於大同境地的微言大義，並認為西國公法學家合乎公理的學說與孔子的改制之心相符，皆是為了使世界日益文明化：

<sup>126</sup> 康有為著，朱維錚編校，《康有為大同論二種》（上海：中西書局，2012），《實理公法全書》，〈凡例〉，頁3。

<sup>127</sup> 同前引，頁126。

<sup>128</sup> 康有為，《康有為全集》第6集，《論語注》，卷3，〈八佾第三〉，頁395。

<sup>129</sup> 周會昌，〈學堂公法敘例〉，《湘報》第106號，1898年7月8日，頁421。

<sup>130</sup> 鄭寶坤，〈公法律例相為表裡說〉，《湘報》第113號，1898年7月16日，頁449。

吾素王以《春秋》為公法，或與當世乖午，而詭其實以有避，五其比，屠其贅，微其詞以有需。或治據亂世之律，治升平世之律，治太平世之律，紛然殺陳。要其微言闕旨，如重民惡戰，平等平權，以禮義判夷夏，以天統君，以元統天，與遠近大小若一諸端，則所以納萬世於大同之準的，與天地相始終。彼西國布衣有能不戾吾素王改制之心者，乃全球之公理，而世界日進文明之朕兆。<sup>131</sup>

唐才常還依託公法家所說的「人與人交涉，始相觀而善；國與國交涉，始同臻上理」而推論道：「公法主平權，主尚同，為性法最初之理。合人己、家國、中外而教致其功者也。」<sup>132</sup>

康有為在《大同書》中認為為實現大同，必須破除國界，大同太平之世的完全實現則「無國而為世界」，「世界全地盡為公國」；沒有國，「人民合為一公政府，而公任其事」，「人人皆公政府公民」。<sup>133</sup> 由此，他所設想的大同是一種沒有邊界的世界，是一種人民當家作主、人人自主平等的「新天下主義」。那麼，沒有國家是否還會有公法？時務學堂學生鄭寶坤在笱記中言道：「《公法》一書，可以息萬國之爭端，為據亂世民賊而作也。……竊以為他日地球合而為一，至太平極盛之世，則人人皆有一性法存於心中，而不必藉公法以繩之矣。孔子之作《春秋》也亦然，專立小康之義，所以治萬世民賊也，然而他日地球合而為一，以至於太平者，必《春秋》為之起點也。」就此，教習梁啟超作了如下批閱：「太平世不行萬國公法，而行萬人公法。」<sup>134</sup> 可見，在大同太平之世，雖然國家不再存在，但人人還需依公法行事。

正因公法可導向大同太平之世，維新派特別重視春秋公法所起到的「平」之作用。平作為名詞蘊含公平、平等之義，作為動詞則有使公平、使平等的意義。唐才常論述《春秋》的法源地位後說道：「故內聖外王之學，不過治國平天下。平之一義，為億兆年有國不易之經。即西人之深於公法者，罔弗以平一國權力、平萬國權力，為公法登峰造極之境。」<sup>135</sup> 在儒學中，仁是孔子所宣揚的最高道德原則，而仁蘊含著平等的理念。在康有為看來，仁的實現程度是衡量三世進化的重要標準，

<sup>131</sup> 湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》，卷1，〈公法學會敘〉，頁156-157。

<sup>132</sup> 同前引，〈各國猜忌實情論證〉，頁127。

<sup>133</sup> 康有為，《康有為大同論二種》，《大同書》，〈大同合國三世表〉，頁125-127。

<sup>134</sup> 梁啟超，《梁啟超全集》第1集，〈湖南時務學堂笱記〉，頁394。

<sup>135</sup> 湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》，卷1，〈公法通義自敘〉，頁96。

而平等的實現是作為道德理想的仁的必然結果：「每變一世，則愈進於仁；仁必去其抑壓之力，令人人自立而平等，故曰升平。至太平，則人人平等，人人自立，遠近大小若一，仁之至也。」<sup>136</sup> 唐才常將蘊含平等的仁理念運用到國家之間的交涉上，而公法之旨意便是使萬國平等：「歐洲戰禍，非交涉不平；交涉要義，非平等不仁。不平不仁，烏用使臣？故公法一書，所以平萬國之等，而仁上帝之心也。」<sup>137</sup>

維新派以儒教理念重塑公法文明秩序，還體現在他們對「德」與「力」這對範疇的評判之中。儒家治國平天下的基本思維，主要立足在道德和人文教化的基礎之上，是以德服人而不是以力服人，而刑政和軍事力量只起到補充性或輔助性的作用。此外，德性是仁的重要意涵，《春秋》內含以道德來教化的主張。西漢今文經學大師董仲舒認為：「《春秋》之所惡者，不任德而任力，驅民而殘賊之。其所好者，設而勿用，仁義以服之也。」<sup>138</sup> 《春秋董氏學》一書是康有為為闡發董仲舒所傳孔子微言大義而作，此書有言：「《春秋》之義，唯德是親。……無疆界之分、人我之相。若非董子發明此義，則孔教不過如婆羅門、馬哈默之閉教而已。」<sup>139</sup> 正是因為倡導普遍性的德性，孔子之教才具有開放性，並普及教化於天下。

與中國不同，西方民族國家在基督教世界之外則實行強力政治和武力侵略，而不是以德性的教化來塑造世界共同體。中國官僚的統治是「一個道德的而不是一個警察的統治」，而歐洲國家在維持治安時，「在根本上不是通過道德力，而是靠警察或稱為『軍國主義』的純粹外在力量」，且「在公理通行之前只有依靠強權」。<sup>140</sup> 即便是哲學家康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 也認可，戰爭所帶來的破壞和傾覆而不是道德所帶來的提升和教化，在建立完美的世界公民憲法進而形成國家間永久和平的聯盟中的合理作用。<sup>141</sup> 日本思想家福澤諭吉雖清醒地認識到，西方列國交際針鋒相對、相互覬覦，其實質無非是爭奪權威、貪圖利益而已，但又

<sup>136</sup> 康有為，《康有為全集》第6集，《春秋筆削大義微言考》，卷1，〈隱公〉，頁17。

<sup>137</sup> 湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》，卷1，〈使學要言〉，頁110。

<sup>138</sup> 蘇輿撰，鍾哲點校，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992），卷2，〈竹林第三〉，頁48。

<sup>139</sup> 康有為，《康有為全集》第2集，《春秋董氏學》，卷6下，〈春秋微言大義第六下〉，頁416。馬哈默教即伊斯蘭教。

<sup>140</sup> 辜鴻銘著，黃興濤等譯，《辜鴻銘文集》上卷（海口：海南出版社，1996），《尊王篇：總督衙門論集》，〈文明與無政府狀態或遠東問題的道德難題〉，頁177-179。

<sup>141</sup> 康德著，何兆武譯，《歷史理性批判文集》（北京：商務印書館，1990），〈世界公民觀點之下的普遍歷史觀念〉、〈永久和平論〉，頁11-16、113-118。

特別強調武力和強力的作用，「百卷萬國公法不如數門大炮，數冊和平條約不如一筐彈藥」。<sup>142</sup> 在西方國家看來，日本正是憑借武力和強力，才躋身於文明國家之列。西方一貫視日本為蠻夷之邦 (barbarous)，「一直到日本在滿洲戰場殺害了無數生靈，才改口稱日本為文明國家 (civilised)」，西方世界對日本的興趣，也只是針對「武士道」，這項讓日本軍人自我犧牲時表現出來的如痴如狂的「死的技藝」。<sup>143</sup>

與西方人和福澤諭吉相較，維新派則倡導在國際交往中以德服人而不是以力服人，國際法的精神應建基於仁德之基礎上。唐才常認識到各國交涉中存在的「以智不以仁，以力不以德」的現象。<sup>144</sup> 其弟唐才質 (1880-1966) 是時務學堂的學生，他在筭記中將世界劃分為權力之世界和公法之世界，並通過孟子的理念表明以力服人者是權力之世界，以德服人者是公法之世界；仁者如湯與文王能處公法世界，智者如大王與勾踐能處權力世界；而在當時全球各國，俄國為權力之世界，美國為公法之世界，中國則幾乎處於「無政、無事、無學、無權、無力、無公法之世界」。梁啟超進一步啟發唐才質，作批語云：

仁者能造成公法世界，智者能造成權力世界，所論兩種世界，極通。權力世界亦有兩等：一、據亂之權力；二、升平之權力。公法世界亦有兩等：一、升平之公法；二、太平之公法。今俄國之權力近於升平矣，美國之公法亦不過升平而已，故吾嘗謂今日乃升平之運也。<sup>145</sup>

在上述認識中，仁、德與公法世界，智、力與權力世界彼此相對應。歐榭甲認為：「《春秋》則有三世之義：據亂世以力勝，升平世以智勝，太平世以仁勝。力勝故內其國而外諸夏，智勝故內諸夏而外夷狄，仁勝故天下大小遠近若一，講信修睦之事起，爭奪相殺之患泯。環球諸國，能推《春秋》之義以行之，庶幾我孔子大同大順之治哉？」<sup>146</sup> 與梁啟超等稍有不同的是，歐榭甲將力、智、仁分別與據亂世、

<sup>142</sup> 福澤諭吉，《通俗國權論》（東京：作者自印，1878），頁 96。

<sup>143</sup> Okakura Kakuzo, *The Book of Tea* (Berkeley, CA: Stone Bridge Press, 2006), p. 6. 本句翻譯，筆者參考了岡倉天心著，谷意譯，《茶之書》（濟南：山東畫報出版社，2009），頁 7。此書用英文寫就，最初於 1906 年出版。

<sup>144</sup> 湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》，卷 1，〈各國猜忌實情論證〉，頁 120。

<sup>145</sup> 梁啟超，《梁啟超全集》第 1 集，〈湖南時務學堂筭記〉，頁 396。

<sup>146</sup> 歐榭甲，〈《春秋公法》自序〉，《知新報》第 38 冊，光緒二十三年十一月初一日，《知新報》影印本上冊，頁 444-445。

升平世和太平世對應；但與之相同的是，他們皆認為太平世是仁實現的時代，而仁的徹底實現就意味著大同之治的到來。正因《春秋》在三世中的作用，歐榘甲稱《春秋》是「萬國之公政，實萬國之公法」。

維新派除了發揚儒學中任德的觀念之外，還闡發「禮」在國際關係處理中的重要作用。在儒學思想中，德與禮具有密切連繫。郭沫若認為：「禮是由德的客觀方面的節文所蛻化下來的，古代有德者的一切正當行為的方式匯集了下來便成為後代的禮。」<sup>147</sup> 有維新人士便指出禮是萬世之公法。《春秋》關於禮的規定十分精密和詳細，以致司馬遷認為「《春秋》者，禮義之大宗也」。<sup>148</sup> 康有為則認為：「《春秋》為改制之書，包括天人，而禮尤其改制之著者。」<sup>149</sup> 《春秋》非常注重名分之義，禮在維護名分方面發揮著重要的作用：「蓋禮以定上下、別名分，一有所失，則名分亂矣。」<sup>150</sup> 由此，《春秋》中的禮便有公法的蘊含。唐才常認為：「西國公法家，即古之名家。孔子曰：『必也正名乎！』故《春秋》為刑書，又為正名之書。禮者，刑之精華；刑者，禮之科條。」<sup>151</sup> 此中禮與刑的關係進一步表明《春秋》的法律屬性。宋育仁則發掘了禮與公法之間的關聯：「中國聖人制禮，即以性法為本；《春秋》進退，即以禮教為衡。禮與《春秋》乃真萬國之公法。」<sup>152</sup> 梁啟超則直接認為禮是公理。<sup>153</sup>

總之，以康有為為首的維新派以經學中的春秋三世說重構儒學普遍主義，將中國古代的大同傳統重新加以現代性詮釋，指明未來改制、法律變革的方向。他們將公法涵括於儒學之中，在開放和變革的過程中守護並創釋平、仁、德、禮等儒家的核心價值，創造性地以儒學中的春秋之義來重塑一種更加公正、平等、人道的世界文明秩序。

<sup>147</sup> 郭沫若著作編輯出版委員會編，《青銅時代》，《郭沫若全集》歷史編第1卷（北京：人民出版社，1982），〈先秦天道觀之進展〉，頁336。

<sup>148</sup> 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義，《史記》第10冊（北京：中華書局，1959），卷130，〈太史公自序〉，頁3298。

<sup>149</sup> 康有為，《康有為全集》第2集，《春秋董氏學》，卷3，〈春秋禮第三〉，頁330。

<sup>150</sup> 同前引，第6集，《春秋筆削大義微言考》，卷5，〈文公〉，頁162。

<sup>151</sup> 湖南省哲學社會科學研究所編，《唐才常集》，卷1，〈治新學先讀古子書說〉，頁31。

<sup>152</sup> 王東傑、陳陽編，《中國近代思想家文庫·宋育仁卷》，《采風記》，卷5，〈公法〉，頁105。

<sup>153</sup> 梁啟超，《梁啟超全集》第1集，〈論中國宜講求法律之學〉，頁425。

## 六、結語

面對西方國際法文明秩序對中國朝貢體制和華夷秩序的衝擊，以康有為為首的維新派利用經學在重構儒學普遍主義的過程中，將國際法融入儒學之中，將作為儒學經典的《春秋》視作萬國公法、萬世公法。他們以《春秋》經義將夷夏之別進行相對化、流動化處理，以禮義、善惡、文明野蠻作為區分中國與夷狄的標準，從而打破了晚清時期守舊的夷夏觀念，為公法輸入中國的正當化乃至中西文明的交融提供了思想支撐。為加入作為「外公法」的萬國公法體系，維新派對「變革正當化的原理本身進行變革」，<sup>154</sup> 倡導改革作為國內法的「內公法」，改變中國律法中所存在的不文明因素。不過，他們並未僅停留在對萬國公法的引介和欣賞之中，而是通過發掘儒學所具備的文明化能力，以儒教文明反思西方公法體系中所蘊含的文明等級論，特別是以儒學中的大同「公理」來批判現實國際法秩序中所存在的弱肉強食、以強凌弱等不正義的現象，以《春秋》經義批判西方公法學家著述中不合情理或不合義理之處。除此之外，維新人士在著手解決中國危機時，依舊秉持著對「天下體系」和「大同」的渴望，在更高的尺度和標準之下來設想理想的公法秩序，試圖以春秋之義來重塑公法的精神，將儒學中的平等、德性、人道等文明要素賦予公法之中，從而為建構一種更為公平、正義的世界文明秩序奠定了思想基礎。

在根本思維方式上，維新派持有以春秋三世說為架構的儒學普遍主義理念，通過參照西方文明，挖掘原始儒學經義中的「公法精神」，從而表明他們持有「文明作為歷史延續」的文化自覺，也表明儒教文明具備長盛不衰、橫亙古今的生機。實際上，維新派在重構儒學普遍主義下的公法景象時，已將西方現代性文明因素注入儒教文明之中，這是在全球化時代開拓儒學嶄新視野的過程，也是在全球化時代中國文明發展自主性的展現。由此，維新派重構儒家普遍主義的進程也是中西文明對話和交融的過程，他們在保守儒家基本價值的同時，又要適應一個開放和多元的世界。但正如西方傳教士在宣揚國際法所持的基督教普遍主義一樣，維新派執著於儒學普遍主義的理念，即在未來公法世界的理想圖景中，中國意味著「天下性」的國家，而天下是要「中國化」的天下。<sup>155</sup> 由此，中西方人士大多均存在「文明的自

<sup>154</sup> 佐藤慎一，《近代中國的知識份子與文明》，頁 75。

<sup>155</sup> 王中江，《近代中國思維方式演變的趨勢》，頁 96。

負」，不認可「複數文明論」，即人類文明有著不同的形態、類型，並且文明的最終圖景是多元並存的，而是秉持一種進步主義的、一元的和普世主義的「大寫文明論」。<sup>156</sup>

傳教士持有歐洲中心主義的觀念，認為基督教才具有普遍性；維新派則持有中國中心主義的觀念，認為儒教才具有普遍性。西方文明國家以基督教普遍主義為幌子憑借強力來實現對半文明國家、野蠻國家的單項支配，體現了一種居高臨下的規訓過程；而維新派則試圖以儒學普遍主義為理念，憑借德化來建構一個大同世界，展現出一種心悅誠服的教化過程。然而，無論基督教還是儒教，畢竟都屬於區域文明，若擴張或上升到全球文明的地位和高度，很難得到其他文明的認同。

康有為弟子陳繼儼（生卒年不詳）講道：「夫理者天下之公理也，法者天下之公法也，無中西也，無新舊也。行之於彼則為西法，施之自我則為中法矣；得之今日則為新法，征之古昔則為舊法矣。」<sup>157</sup> 此中的公理、公法抹煞了中西新舊之分野，並超越了中西，超越了新舊，展現出一種普適的文明景象。國際法和春秋大義既然是文明性的，就不可能局限在各自所源生的區域，而是應該具備可為世界共用的普遍理性和普遍價值。事實上，文明的邊界並不是涇渭分明的，文明具有流動性，是「互為主體、互為文化轉譯的不同版本」，一方面各有其體系，「你我有別」，另一方面又「你中有我、我中有你」。<sup>158</sup> 由此，世界文明的進步需要各種文明對各自的歷史既有繼承又有超越，克服「我們」與「他者」之間的界限，在承認並尊重其他文明存在的同時，汲取其他文明中有益的元素。畢竟，「文明的自我創生只有在與其他文明的互動中方能實現」。<sup>159</sup> 既然中西方文明之間存在著可以融合的精神基礎，這便需要人們在運用理性時卸掉文明的自負，尋求不同文明之間帶有普遍性的共同和共通要素，以實現對特殊性的超越和統合，進而達到以文明交流超越文明隔閡、以文明互鑒超越文明衝突、以文明共存超越文明優越的境地。這意味著「春秋公法」的真正實現，需要人們既不能僅僅停留在西方國際法傳統之中，也不能僅僅固守於中國儒學傳統之中，而是要融合並超越古今中西的文明因素，想像、架構和實現一種更為廣闊和更為普世的符合人類公理的文明圖景。

<sup>156</sup> 兩種文明論或文明概念的區分，參見梁治平，〈「文明」面臨考驗——當代中國文明話語流變〉，《浙江社會科學》，4（杭州：2020），頁5、9。

<sup>157</sup> 陳繼儼，〈論中國拘迂之儒不足以言守舊〉，《知新報》第54冊，光緒二十三年四月十一日，《知新報》影印本上冊，頁702。

<sup>158</sup> 王銘銘，《超社會體系：文明與中國》（北京：三聯書店，2015），〈文明，及有關於此的民族學、社會人類學與社會學觀點〉，頁99。

<sup>159</sup> 梁治平，〈「文明」面臨考驗〉，頁10。

## 引用書目

## 一、傳統文獻

- 〈交涉書目提要〉“Jiaoshe shumu tiyao”，《湘學新報》*Xiangxue xinbao*，2，長沙 Changsha：1897，頁數不詳。
- 《知新報》影印本 *Zhixinbao yingyinben* 上冊，澳門 Macau：澳門基金會 Aomen jijinhui；上海 Shanghai：上海社會科學院出版社 Shanghai shehui kexue yuan chubanshe，1996。
- 《湘報》*Xiangbao*，「全國報刊索引資料庫」“Quanguo baokan suoyin ziliaoku”，<https://www.cnbkxy.com/v2/>，2025年2月2日檢索。
- 丁韋良 W.A.P. Martin，〈中國古世公法論略〉*Zhongguo gushi gongfa lunlue*，收入王健 Wang Jian 編，〈西法東漸——外國人與中國法的近代變革〉*Xi fa dong jian: waiguoren yu Zhongguofa de jindai biange*，北京 Beijing：中國政法大學出版社 Zhongguo zhengfa daxue chubanshe，2001。
- 丁韋良 W.A.P. Martin 著，沈弘 Shen Hong 等譯，〈漢學菁華：中國人的精神世界及其影響力〉*Hanxue jinghua: Zhongguoren de jingshen shijie ji qi yingxiangli*，北京 Beijing：世界圖書出版公司 Shijie tushu chuban gongsi，2010。
- 丁鳳麟 Ding Fenglin、王欣之 Wang Xinzhi 編，〈薛福成選集〉*Xue Fucheng xuanji*，上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe，1987。
- 王韜 Wang Tao 著，楚流 Chu Liu 等選注，〈弢園文錄外編〉*Taoyuan wenlu waibian*，瀋陽 Shenyang：遼寧人民出版社 Liaoning renmin chubanshe，1994。
- 王東傑 Wang Dongjie、陳陽 Chen Yang 編，〈中國近代思想家文庫·宋育仁卷〉*Zhongguo jindai sixiangjia wenku: Song Yuren juan*，北京 Beijing：中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe，2015。
- 司馬遷 Sima Qian 撰，裴駟 Pei Yin 集解，司馬貞 Sima Zhen 索隱，張守節 Zhang Shoujie 正義，〈史記〉*Shiji* 第 10 冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1959。
- 朱維錚 Zhu Weizheng 校注，〈梁啟超論清學史二種〉*Liang Qichao lun Qingxue shi er zhong*，上海 Shanghai：復旦大學出版社 Fudan daxue chubanshe，1985。
- 宋育仁 Song Yuren，〈采風記〉*Caifeng ji*，「大學數字圖書館國際合作計劃 (CADAL)」數據庫 “Daxue shuzi tushuguan guoji hezuo jihua (CADAL)” shujuku，<https://cadal.edu.cn/index/home>，清光緒丁酉年 (1897) 刻本 Qing Guangxu dingyou nian (1897) keben，2025年2月2日檢索。

- 宋育仁 Song Yuren 著，穆易 Mu Yi 校點，《泰西各國采風記》*Taixi ge guo caifeng ji*，長沙 Changsha：嶽麓書社 Yuelu shushe，2016。
- 吳爾璽 Theodore Dwight Woolsey 著，汪鳳藻 Wang Fengzao、鳳儀 Fengyi 等譯，丁隲良 W.A.P. Martin 鑒定，《公法便覽》*Gongfa bianlan*，「国立公文書館デジタルアーカイブ」“Kokuritsu kōbunshokan dejitaru ākaibu”，<https://www.digital.archives.go.jp/>，清光緒三年 (1877) 同文館聚珍版 Qing Guangxu san nian (1877) Tongwenguan juzhenban，2025 年 2 月 2 日檢索。
- 岡倉天心 Okakura Tenshin 著，谷意 Gu Yi 譯，《茶之書》*Cha zhi shu*，濟南 Jinan：山東畫報出版社 Shandong huabao chubanshe，2009。
- 夏東元 Xia Dongyuan 編，《鄭觀應集》*Zheng Guanying ji* 上冊，上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe，1982。
- 康 德 Immanuel Kant 著，何兆武 He Zhaowu 譯，《歷史理性批判文集》*Lishi lixing pipan wenji*，北京 Beijing：商務印書館 Shangwu yinshuguan，1990。
- 康有為 Kang Youwei 著，朱維錚 Zhu Weizheng 編校，《康有為大同論二種》*Kang Youwei Datonglun er zhong*，上海 Shanghai：中西書局 Zhongxi shuju，2012。
- 康有為 Kang Youwei 撰，姜義華 Jiang Yihua、張榮華 Zhang Ronghua 編校，《康有為全集》*Kang Youwei quanji*，北京 Beijing：中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe，2007。
- 梁啟超 Liang Qichao 輯，《中西學門徑書七種》*Zhongxixue menjingshu qi zhong*，「《廣州大典》數據庫」“Guangzhou dadian shujuku”，<https://gzdd.gzlib.org.cn/website/gzddDatabase>，清光緒二十四年 (1898) 上海大同譯書局石印本 Qing Guangxu ershisi nian (1898) Shanghai Datong yishuju shiyinben，2025 年 2 月 2 日檢索。
- 梁啟超 Liang Qichao 著，湯志鈞 Tang Zhijun、湯仁澤 Tang Renze 編，《梁啟超全集》*Liang Qichao quanji* 第 1、19 集，北京 Beijing：中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe，2018。
- 湖南省哲學社會科學研究所 Hunan sheng zhexue shehui kexue yanjiusuo 編，《唐才常集》*Tang Caichang ji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1980。
- 辜鴻銘 Ku Hungming 著，黃興濤 Huang Xingtao 等譯，《辜鴻銘文集》*Gu Hongming wenji* 上卷，海口 Haikou：海南出版社 Hainan chubanshe，1996。
- 《湘報》報館 Xiangbao baoguan 編，《湘報》*Xiangbao*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2006。
- 惠 頓 Henry Wheaton，《萬國公法》*Wanguo gongfa*，京都崇實館存板 Jingdu Chongshiguan cunban，清同治三年 (1864) 刻本 Qing Tongzhi san nian (1864) keben。

- \_\_\_\_\_，《萬國公法》*Wanguo gongfa*，上海 Shanghai：上海書店出版社 Shanghai shudian chubanshe，2002。
- 惠 頓 Henry Wheaton 著，丁韞良 W.A.P. Martin 譯，何勤華 He Qinhua 點校，《萬國公法》*Wanguo gongfa*，北京 Beijing：中國政法大學出版社 Zhongguo zhengfa daxue chubanshe，2003。
- 楊伯峻 Yang Bojun 譯注，《孟子譯注》*Mengzi yizhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2010。
- 福澤諭吉 Fukuzawa Yukichi 著，北京編譯社 Beijing bianyishe 譯，《文明論概略》*Wenminglun gailue*，北京 Beijing：商務印書館 Shangwu yinshuguan，1959。
- 劉尚慈 Liu Shangci，《春秋公羊傳譯注》*Chunqiu Gongyangzhuan yizhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2010。
- 劉逢祿 Liu Fenglu 撰，曾亦 Zeng Yi 點校，《春秋公羊經何氏釋例 春秋公羊釋例後錄》*Chunqiu Gongyangjing Heshi shili Chunqiu Gongyang shili houlu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2013。
- 蔡尚思 Cai Shangsi、方行 Fang Xing 編，《譚嗣同全集（增訂本）》*Tan Sitong quanji (zengdingben)*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1981。
- 蘇 輿 Su Yu 撰，鍾哲 Zhong Zhe 點校，《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlu yizheng*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1992。
- 福澤諭吉 Fukuzawa Yukichi，《通俗國權論》*Tsūzoku kokken ron*，東京 Tokyo：作者自印 Self-published，1878。
- \_\_\_\_\_，《文明論之概略》*Bunmeiron no gairyaku*，東京 Tokyo：岩波書店 Iwanami shoten，1931。
- Okakura Kakuzo. *The Book of Tea*. Berkeley, CA: Stone Bridge Press, 2006.
- Wheaton, Henry. *Elements of International Law* (6th edition), ed. William Beach Lawrence. Boston: Little, Brown, 1855.

## 二、近人論著

- 子安宣邦 Koyasu Nobukuni 著，陳瑋芬 Chen Wei-fen 譯，《福澤諭吉《文明論概略》精讀》*Fuze Yuji Wenminglun gailue jingdu*，北京 Beijing：三聯書店 Sanlian shudian，2019。
- 王中江 Wang Zhongjiang，《近代中國思維方式演變的趨勢》*Jindai Zhongguo siwei fangshi yanbian de qushi*，北京 Beijing：中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe，2018。
- 王爾敏 Wang Ermin，《中國近代思想史論續集》*Zhongguo jindai sixiang shilun xuji*，北京 Beijing：社會科學文獻出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe，2005。

- 王銘銘 Wang Mingming, 《超社會體系：文明與中國》 *Chaoshehui tixi: wenming yu Zhongguo*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 2015。
- 王鐵崖 Wang Tieyai, 《國際法引論》 *Guojifa yinlun*, 北京 Beijing: 北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe, 1998。
- 丘宏達 Chiu Hungdah, 《中國國際法問題論集》 *Zhongguo guojifa wenti lunji*, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 1968。
- 田 濤 Tian Tao, 〈19 世紀下半期中國知識界的國際法觀念〉“19 shiji xiabanqi Zhongguo zhishijie de guojifa guannian”, 《近代史研究》 *Jindaishi yanjiu*, 2, 北京 Beijing: 2000, 頁 102-135。
- \_\_\_\_\_, 《國際法輸入與晚清中國》 *Guojifa shuru yu wan Qing Zhongguo*, 濟南 Jinan: 濟南出版社 Jinan chubanshe, 2001。
- 皮迷迷 Pi Mimi, 《重建儒家的普遍主義：康有為的經學革新》 *Chongjian Rujia de pubian zhuyi: Kang Youwei de jingxue gexin*, 北京 Beijing: 北京大學博士論文 Beijing daxue boshi lunwen, 2017。
- 朱維錚 Zhu Weizheng 編, 《周予同經學史論著選集》 *Zhou Yutong jingxueshi lunzhu xuanji*, 上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe, 1983。
- 佐藤慎一 Sato Shinichi 著, 劉岳兵 Liu Yuebing 譯, 《近代中國的知識份子與文明》 *Jindai Zhongguo de zhishi fenzi yu wenming*, 南京 Nanjing: 江蘇人民出版社 Jiangsu renmin chubanshe, 2011。
- 吳仰湘 Wu Yangxiang, 《通經致用一代師——皮錫瑞生平和思想研究》 *Tongjing zhiyong yi dai shi: Pi Xirui shengping he sixiang yanjiu*, 長沙 Changsha: 嶽麓書社 Yuelu shushe, 2002。
- 李約瑟 Joseph Needham 著, 勞隴 Lao Long 譯, 《四海之內：東方和西方的對話》 *Sihai zhi nei: dongfang he xifang de duihua*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 1987。
- 汪 暉 Wang Hui, 《現代中國思想的興起》 *Xiandai Zhongguo sixiang de xingqi* 上卷, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 2008。
- 汪榮祖 Wong Young-tsu, 《康有為論》 *Kang Youwei lun*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2006。
- 林學忠 Lin Xuezhong, 《從萬國公法到公法外交：晚清國際法的傳入、詮釋與應用》 *Cong wanguo gongfa dao gongfa waijiao: wan Qing guojifa de chuanru, quanshi yu yingyong*, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 2009。

- 柯 文 Paul A. Cohen 著，林同奇 Lin Tongqi 譯，《在中國發現歷史：中國中心觀在美國的興起》*Zai Zhongguo faxian lishi: Zhongguo zhongxinguan zai Meiguo de xingqi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2002。
- 柯 文 Paul A. Cohen 著，雷頤 Lei Yi、羅檢秋 Luo Jianqiu 譯，《在傳統與現代性之間：王韜與晚清改革》*Zai chuantong yu xiandaixing zhijian: Wang Tao yu wan Qing gaige*，南京 Nanjing：江蘇人民出版社 Jiangsu renmin chubanshe，2003。
- 孫 磊 Sun Lei，〈重構天下文明圖景——晚清春秋公法觀再審視〉“Chonggou tianxia wenming tujing: wan Qing Chunqiu gongfaguan zai shenshi”，《杭州師範大學學報（社會科學版）》*Hangzhou shifan daxue xuebao (shehui kexue ban)*，4，杭州 Hangzhou：2024，頁 46-54。doi: 10.19925/j.cnki.issn.1674-2338.2024.04.005
- 張衛明 Zhang Weiming，〈晚清「公法中源」說初探〉“Wan Qing ‘gongfa Zhongyuan’ shuo chutan”，《法制與社會發展》*Fazhi yu shehui fazhan*，6，長春 Changchun：2007，頁 18-29。
- 梁治平 Liang Zhiping，〈「文明」面臨考驗——當代中國文明話語流變〉“‘Wenming’ mianlin kaoyan: dangdai Zhongguo wenming huayu liubian”，《浙江社會科學》*Zhejiang shehui kexue*，4，杭州 Hangzhou：2020，頁 4-12。doi: 10.14167/j.zjss.2020.04.001
- 章 清 Zhang Qing，〈晚清中國「閱讀世界」之一瞥——略論晚清士人對「萬國公法」知識的接納〉“Wan Qing Zhongguo ‘yuedu shijie’ zhi yi pie: lue lun wan Qing shiren dui ‘wanguo gongfa’ zhishi de jiena”，收入張壽安 Chang So-an 主編，《晚清民初的知識轉型與知識傳播》*Wan Qing Minchu de zhishi zhuanxing yu zhishi chuanbo*，北京 Beijing：北京師範大學出版社 Beijing shifan daxue chubanshe，2018，頁 254-295。
- 郭沫若著作編輯出版委員會 Guo Moruo zhuzuo bianji chuban weiyuanhui 編，《青銅時代》*Qingtong shidai*，《郭沫若全集》*Guo Moruo quanji* 歷史編第 1 卷，北京 Beijing：人民出版社 Renmin chubanshe，1982。
- 陳 濤 Chen Tao，〈中國近代思想中的「公天下」：以康有為著述為中心〉“Zhongguo jindai sixiang zhong de ‘gongtianxia’: yi Kang Youwei zhushu wei zhongxin”，《廣東社會科學》*Guangdong shehui kexue*，2，廣州 Guangzhou：2021，頁 179-189。
- 曾 濤 Zeng Tao，〈近代中國的國際法附會論〉“Jindai Zhongguo de guojifa fuhuilun”，收入中國法律史學會 Zhongguo falüshi xuehui 編，《法史學刊》*Fashi xuekan* 第 2 卷，北京 Beijing：社會科學文獻出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe，2008，頁 217-240。

- 黃興濤 Huang Xingtao, 〈晚清民初現代「文明」和「文化」概念的形成及其歷史實踐〉“Wan Qing Minchu xiandai ‘wenming’ he ‘wenhua’ gainian de xingcheng ji qi lishi shijian”, 《近代史研究》 *Jindaishi yanjiu*, 6, 北京 Beijing: 2006, 頁 1-34。
- 溝口雄三 Mizoguchi Yūzō 著, 鄭靜 Zheng Jing 譯, 孫歌 Sun Ge 校, 《中國的公與私·公私》 *Zhongguo de gong yu si, gongsi*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 2011。
- 劉 禾 Lydia H. Liu, 〈國際法的思想譜系：從文野之分到全球統治〉“Guojifa de sixiang puxi: cong wen ye zhi fen dao quanqiu tongzhi”, 收入劉禾 Lydia H. Liu 主編, 《世界秩序與文明等級：全球史研究的新路徑》 *Shijie zhixu yu wenming dengji: quanqiuoshi yanjiu de xin lujing*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 2016, 頁 43-100。
- 劉 禾 Lydia H. Liu 文, 陳燕谷 Chen Yangu 譯, 〈普遍性的歷史建構——《萬國公法》與 19 世紀國際法的流通〉“Pubianxing de lishi jiangou: Wanguo gongfa yu 19 shiji guojifa de liutong”, 收入李陀 Li Tuo、陳燕谷 Chen Yangu 主編, 《視界》 *Shijie* 第 1 輯, 石家莊 Shijiazhuang: 河北教育出版社 Hebei jiaoyu chubanshe, 2000, 頁 64-84。
- 劉 禾 Lydia H. Liu 著, 楊立華 Yang Lihua 等譯, 《帝國的話語政治：從近代中西衝突看現代世界秩序的形成（修訂譯本）》 *Diguo de huayu zhengzhi: cong jindai Zhong xi chongtu kan xiandai shijie zhixu de xingcheng (xiuding yiben)*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 2014。
- 蔣 慶 Jiang Qing, 《公羊學引論》 *Gongyangxue yinlun*, 瀋陽 Shenyang: 遼寧教育出版社 Liaoning jiaoyu chubanshe, 1995。
- 賴駿楠 Lai Junnan, 《國際法與晚清中國：文本、事件與政治》 *Guojifa yu wan Qing Zhongguo: wenben, shijian yu zhengzhi*, 上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe, 2015。
- \_\_\_\_\_, 〈甲午戰爭前晚清思想界的國際法認識〉“Jiawu zhanzheng qian wan Qing sixiangjie de guojifa renshi”, 《中國社會科學報》（北京） *Zhongguo shehui kexue bao* (Beijing), 2021 年 2 月 24 日, 第 A04 版。
- 魏磊傑 Wei Leijie, 〈先秦法政思想的近代調用與當代重塑——從「春秋國際公法觀」到「天下理論」〉“Xian Qin fazheng sixiang de jindai diaoyong yu dangdai chongsu: cong ‘Chunqiu guoji gongfaguan’ dao ‘tianxia lilun’”, 《法學評論》 *Faxue pinglun*, 3, 武漢 Wuhan: 2024, 頁 182-196。doi: 10.13415/j.cnki.fxpl.2024.03.017

- Levenson, Joseph R. *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- Naipaul, V. S. *A Bend in the River*. New York: Vintage Books, 1980.
- Svarverud, Rune. *International Law as World Order in Late Imperial China: Translation, Reception and Discourse, 1847-1911*. Leiden: Brill, 2007.
- Yang Lien-sheng. "Historical Notes on the Chinese World Order," in John King Fairbank (ed.), *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968, pp. 20-33.

## Public Law in the *Chunqiu*: The Confucian Classics and “International Law” in the Late Qing Dynasty from the Perspective of Civilization Theory

Luan Zhaoxing

Kenneth Wang School of Law  
Soochow University  
luanzhaoxing@126.com

### ABSTRACT

In the face of the impact that the civilized order of international law among western nation states had on the Chinese Confucian world view, the reformists led by Kang Youwei 康有為 (1858-1927) reconstructed Confucian universalism on the basis of their study of modern literature and the classics. They maintained that the *Chunqiu* 春秋 recorded the public law of all nations from all ages, thus integrating the concept of “public law” (*gongfa* 公法) into Confucian civilization. Moreover, on the basis of the *Chunqiu*, they made the distinction inherent in the term *yixia* 夷夏 relative and fluid, thereby differentiating China and *yidi* 夷狄 according to the standards of rites and righteousness, good and evil, and civilization-barbarism. This provided ideological support for destroying the old-fashioned concept of *yixia* and for demonstrating the legitimacy of introducing international law into China. Not only that, the reformists also reflected on and criticized the “civilization hierarchy theory” contained in Western international law, and reshaped the spirit of public law using the *Chunqiu*. They incorporated the civilized elements of Confucianism, such as equality, virtue and humanity, into public law, thus providing a Sinicized plan for constructing a fair and just world order.

**Key words:** civilization theory, *Chunqiu* 春秋, Confucianism, public law, world order

(收稿日期：2024. 4. 21；修正稿日期：2024. 7. 1；通過刊登日期：2024. 8. 21)

