政治科學論叢／第 64 期／民國 104 年 6 月／頁 1-44

正統論、中國性與中國認同*

張其賢**

摘　要

正統論是中國史學與政治思想的重要議題。本文企圖指出一種解讀歷代正統論述的新方式，亦即分析正統性與中國性之關係。本文指出，所謂正統性，其實就是某一政權作爲地理意義「中國」之唯一政治代表的資格。此資格之要件，可歸納爲三種「中國性」。從各個思想家所標舉之正統性要件，可以看出某思想家所重視之「中國性」爲何。而該思想家所重視之「中國性」，其實反映出其心目中的「中國」認同爲何。因此，由某時代之某思想家所提出之正統性要件，可以看出此時代此思想家所重視之「中國性」爲何，以及其所抱持之「中國」認同的內涵爲何。本文以北魏到中唐爲例，分析當時思想家所主張的正統性要件有哪些，由此觀察此一時期思想家所抱持的「中國」認同爲何。本文顯示，歷代正統論述作爲思想史史料，或許爲關於「中國」認同的思想史研究，提供了一把意想不到的鑰匙。

關鍵詞：正統論、中國性、中國認同、楊衒之、王通

臺灣大學學術期刊資料庫

* DOI:10.6166/TJPS.64(1-44)。本文承蒙兩位審查人提出許多寶貴提示與指正，本刊編委會亦提出重要修改建議，筆者受益甚多，謹此深致感謝。

** 國立政治大學政治系助理教授，E-mail: cschang@nccu.edu.tw。

收稿日期：104 年 2 月 26 日；通過日期：104 年 6 月 16 日

前　言

「正統」是中國歷史上一個相當特別而且頗爲複雜的概念，歷代思想家對於「正統」問題，也提出了許多見解。這些見解，可以統稱爲「正統論述」。

對於「正統」概念及正統論述，過去已有許多學者做過研究。其中最膾炙人口的經典論著，是饒宗頤先生編著的《中國史學上之正統論》一書（1977）。此書收集了大量相關文獻，甚便學者使用。唯所收古代論述未及王通《中說》，洵屬重要遺珠。[1] 該書導論部份是饒先生對於「正統」問題的研究分析，內容豐博，見解精闢，是對於此一問題的經典研究。在饒先生之前，近代最早對正統及正統論述作出深入探討者，當爲柳詒徵《國史要義》（1948）之〈史統〉一章。其他研究正統問題者尚有梁啓超、章炳麟、蒙文通（均收在饒宗頤 1977，資料一，現代部分）、陳芳明（1971，1972）、雷家驥（1976）、趙令揚（1976）、錢鍾書（1979）、Chan（陳學霖）（1984）、陳學霖（1989）。以饒著爲基礎的關於「正統論」的研究，另有朴炳奭（1989）。

以上諸位前賢研究，勝義紛呈，卓識互見。研究的焦點，大致不出以下幾個方向：正統概念與正統看法的思想史概述；正統概念與實際政治情境之互動情形；正統判定的原則應當爲何。這些方向，大致涵蓋了對於正統問題的既有研究角度。從這些既有角度，對正統問題做進一步的拓深研究，固然仍有其重要性。但嘗試探索研究正統問題的新角度，或許也是值得努力的嘗試。

筆者學識淺陋，無力在前賢已經開拓出的方向上，做出超越前賢的貢獻。但亦注意到正統問題似乎還有另闢蹊徑的空間。在本文裡，筆者嘗試

1　此書初版書名爲《中國史學上之正統論：中國史學觀念探討之一》（1977），後收入《饒宗頤二十世紀學術文集》卷六，書名改爲《國史上之正統論》（2003），內容亦略有增加，但於古代部分未增補王通《中說》，現代部分亦未增補錢鍾書《管錐編》全上古三代秦漢三國六朝文之全晉文第 154 條（錢書 1979 年已有第一版，1986 年出第二版）。錢書此條資料，參見羅志田（2011：73，n13）。

在前賢研究的基礎上，對於正統問題，提出一個過去似乎甚少被觸及的分析角度，此角度即爲正統性與「中國性」、「中國」認同之關係。此一分析角度，或許可以爲歷代正統論述的思想史史料，提供一種相當不同的解讀方式。

本文處理正統問題的方式如下。首先，本文企圖指出一種解讀歷代正統論述的新方式，此方式即爲分析正統性與中國性之關係。本文指出，從漢代以降，中國思想界已經形成地理意義的、文化意義的和族裔意義的三種「中國」概念，亦即三種「中國性」。所謂正統性，其實就是某一政權作爲地理意義「中國」之唯一政治代表的資格。此資格之要件，可歸納爲三種「中國性」。其次，本文指出，從各個思想家所標舉之正統性要件，可以看出某思想家所重視之「中國性」爲何。而該思想家所重視之「中國性」，其實反映出其心目中的「中國」認同爲何。因此，由某時代之某思想家所提出之正統性要件，可以看出此時代此思想家所重視之「中國性」爲何，以及此時代此思想家所抱持之「中國」認同的內涵爲何。第三，本文以北魏到中唐爲例，分析當時思想家所主張的正統性要件有哪些，由此觀察此一時期思想家所抱持的「中國」認同爲何。本文的結論部分從正統論述、「中國性」和「中國」認同的視野出發，對兩岸政局做出一些回顧與省思。在可預見的未來，關於「中國」認同的思想史研究，可能仍會在華人思想界引起許多討論。本文顯示，歷代正統論述作爲思想史史料，或許爲此一研究，提供了一把意想不到的鑰匙。

壹、正統之意涵，以及它和中國性與中國認同之關係

一、正統性與正當性之不同

「正統」一詞，陳學霖先生譯爲 legitimacy，認爲其意涵指「統治者統治之理據，以及被統治者對統治者資格之承認」（Chan, 1984: ix）。對此本文略有不同看法。本文認爲，一個王朝政權的正統性（方震華先生譯爲 orthodoxy，參見 Fang, 2005），和一個王朝政權的正當性（legitimacy），應

屬兩個不同的概念。北宋時歐陽修已經指出這一點。他認爲，只要一個王朝政權具有土地、臣民、宗廟社稷、權威，就具有正當性。但有正當性，不等於有正統性；而沒有正統性，也不等於沒有正當性（「僞」）：

> 梁，賊亂之君也。欲干天下之正統，其爲不可，雖不論可知。然謂之僞，則甚矣。彼有梁之土地，臣梁之吏民，立梁之宗廟社稷，而能殺生賞罰以制命於梁人，則是梁之君矣，安得曰僞哉？故於正統則宜絕，於其國則不得爲僞者，理當然也。（歐陽修全集，卷十六，或問，274）

在歐陽修看來，正統性顯然高於正當性，它需要比正當性更多的條件。[2]

正統性比正當性多出的一個關鍵條件是：作爲「中國」之唯一政治代表的資格。從戰國時期開始，「中國」已成爲一個政治地理性質的概念，亦即以「九州」爲地理範圍，由單一一個統治者（王；帝）所統治的政治世界。《史記》爲此一政治地理意義之「中國」列出了一個王朝系譜：五帝、夏、商、周、秦、漢。這個系譜，其實就是戰國時期形成的地理意義之「中國」，在政治意義上的傳承譜系。[3]

所謂地理意義之「中國」在政治意義上的傳承譜系，指地理意義之「中國」在某一時期由單一一個王朝政權所代表，此政權爲此時期地理意義之「中國」在政治意義上的唯一代表。由於地理意義之「中國」在歷史上持續存在，因此在前後相續的各個時期裡，每一時期都應當有一王朝政權作爲地理意義之「中國」在政治上的唯一代表。相應於前後相續的各個時期而產生的前後相續的唯一政治代表，便構成了地理意義之「中國」的國譜。此一國譜，便是所謂的正統。因此，在「中國」歷史上，「正統」一詞一

2　一位審查人認爲：「『有梁之土地，臣梁之吏民』等等，講的只是統治現實，應該不到正當性的層級。」筆者認爲，歐公此處之觀點，主要強調梁雖非「正統」（orthodox），但亦不能視之爲「僞」（illegitimate）政權。既非「僞」政權，則只能是正當（legitimate，亦有譯爲「合法」者）之政權。筆者因此認爲，根據歐公觀點，梁政權具有「正當性」。此外，梁政權的建立模式，和新莽、曹魏、司馬晉、南朝宋齊梁陳等政權並無根本不同。若其他政權難謂只有統治現實，而是被公認爲具有正當性，則梁政權似亦難謂沒有正當性。

3　黃帝時的地理「中國」，其實只是戰國時期地理「中國」的投射迷你版。

直有兩種意涵。一是指某一時期地理意義之「中國」在政治上的唯一代表。二是指地理意義之「中國」在政治上的傳承譜系。

正統指某一時期地理意義之「中國」在政治上的唯一代表，在唐代皇甫湜的用法裡有相當清楚的呈現。皇甫湜在討論北魏正閏問題時，把正統（正；帝某）和作爲「中國」之唯一政治代表的資格（「中國之位號」）連在一起：

> 正天下之位…皆得其正…拓跋氏…目爲中國之位號…往之著書者，有帝元（皇甫持正文集卷二；東晉元魏正閏論；33）（底線爲筆者所加）

陳芳明先生曾指出，中國的「正統」概念表現爲兩種思考，一是「水平線的正統觀」，一是「垂直線的正統觀」（1976：380）。前者指在某一時期，如果「中國」存在不只一個王朝政權，則需判定誰具有作爲「中國」之唯一政治代表的資格。後者則指判定哪些王朝有資格名列在「中國」的王朝系譜中。前者的重點是在橫向共時中確定唯一；後者的重點是在縱向貫時中，建立獨佔性的單線繼承系譜。陳先生所謂的兩種正統觀，其實正是指「正統」一詞同時具有水平的和垂直的兩種意涵。說得更清楚些，就是指地理意義之「中國」在水平競爭意義上的政治代表資格，以及此「中國」在垂直傳承意義上的政治系譜。

二、正統性、中國性、中國認同之內在關係

如果說正統的判定，可以歸因爲具有某種正統性，則所謂的正統性，其實和「中國性」有著相當密切的關係。此一關係，在一般的正統論述中較不容易看出，但在正統判定涉及「夷狄」政權時則變得特別明顯。本文因此採取以下的分析策略：從北魏以降的正統論述入手，分析歷代思想家對於北魏此一「夷狄」政權正統性的討論（限於篇幅，本文只處理北魏到中唐）。觀察重點是：在肯定或否定其正統性的論述中，思想家所提出的理據，係訴諸何種「中國性」。筆者認爲，此一「中國性」的選擇，反映出論者之論述中隱含之「中國」認同之內涵，亦即思想家根據其選擇的「中國性」，所想像和建構出的「中國」概念。以下對上述論點做更詳細之說明。

首先是正統性和「中國性」之關係。本文的分析顯示：歷代關於「夷

狄」政權正統性的正反論述，如果包含了某些正統性的標準或構成要件，那麼這些標準或要件，其實都沒有超出三種「中國性」的範圍。所謂三種「中國性」，筆者將之分別表述爲「地理中國」（政權統有「九州」或中原）、「文化中國」（政權奉行中國文化）、「族裔中國」（政權爲族裔上的「中國」之人所建立）（詳後）。據此，則「中國」一詞可以有三種意涵：地理的（「中國」指一個以「九州」或中原爲核心的地區）；文化的（「中國」指一個奉行中國文化的文化社群）；族裔的（「中國」指一個由族裔上的「中國」之人所構成的群體）。[4] 在「夷狄」政權是否具有正統性的問題情境裡，以上三種「中國性」，恰好就是正統性的構成要件。

其次，所謂的「中國」認同，指某人認爲「中國」（地理意義「中國」之政治代表）此一概念的本質或核心定義爲何。當某位思想家根據某些正統性標準，肯定或否定某「夷狄」政權是正統時，他的論述其實反映出：這些正統性標準所寓含的「中國性」，便是他所認爲的「中國」概念的本質或核心定義。他是以這些「中國」之本質或核心定義，去想像和建構他所認定的「中國」概念。

在本文裡，筆者把那種將「文化中國」視爲正統性要件的思路，稱爲「文化主義」（culturalism）。把那種將「地理中國」視爲正統性要件的思路，稱爲「地理主義」（geographism）。把那種將「族裔中國」視爲正統性要件的思路，稱爲「族裔主義」（ethnicism）。「文化主義」、「地理主義」、「族裔主義」反映出根據三種「中國性」所建構之「中國」概念的本質或核心定義，亦即「中國」認同的內涵。文化主義者把「文化中國」視爲正統性要件，這意謂著對他們來說，「中國」（地理意義「中國」之政治代表）指一個奉行中國文化之政權；或者說：只有這樣的政權才叫做「中國」。地理主義者把「地理中國」視爲正統性要件，這意謂著「中國」指一個統有「九州」或「中原」之政權，而只有這樣的政權才叫做「中國」。族裔主義者把「族裔中國」視爲正統性要件，這意謂著「中國」指一個由族裔意義上的「中國」之人建立之政權（餘同上）。這三種「中國」概念，反

4　本刊編委會建議，筆者應論證此處提出的三種「中國」理念，可適用於討論隋唐時期的「中國」理念。筆者之論證請參見本文〈附錄〉。

臺灣大學圖書期刊資料庫

映出三種「中國」認同。

第三，在本文裡，筆者選定的「夷狄」王朝政權是北魏，並以歷代關於北魏是否具有正統性的討論，作爲分析正統性、「中國性」、「中國」認同內在關係的切入點。筆者選定北魏的原因，是因爲北魏是「中國」概念從漢代形成後第一個統有中原地區、國勢甚強、享國甚久，且漢化甚深的重要「夷狄」王朝政權。由於這些特質，歷代關於北魏正統性的正反論述，同時涉及「地理中國」、「文化中國」和「族裔中國」這三種「中國性」。某一時期的思想家如何以這三種「中國性」作爲正統性要件，去證成或否定北魏的正統性，可以反映出這三種「中國性」在其認知中各自具有的重要性爲何，從而也反映出他選擇使用了何種「中國性」，去想像和建構出何種「中國」概念。

第四，由於篇幅限制，本文無法一一展現歷代關於北魏正統性之討論中，各種「中國性」的選擇以及「中國」認同之呈現。本文因此僅介紹學界較不熟悉或較少深入探討的、從北魏到中唐的一些正統論述，分析當時思想家所主張的正統性要件有哪些，由此觀察此一時期思想家所抱持的「中國」認同爲何。以下對前述三種「中國性」的意涵做更詳細之說明。

三、「地理中國」、「文化中國」、「族裔中國」之意涵

所謂「地理中國」要件，意指某一王朝在地理意義上可以作爲「中國」的代表。前人已指出，戰國時期形成的「地理中國」概念，是以「九州」作爲中國的範圍（張其賢，2009）。然而隨著統一帝國體制在秦、漢時期的確立，「地理中國」也開始出現兩種意涵。一是「中國＝九州」。經過秦、漢帝國的擴張，中國統一時期的帝國領土，多半超過原本〈禹貢〉「九州」的範圍。雖然如此，中國思想家並沒有使用新的象徵名詞取代「九州」，而只是籠統地把以「九州」爲基礎、但其範圍大於「九州」的那個帝國疆域稱爲「天下」（渡辺信一郎著，徐沖譯，2008）。簡言之，在統一帝國時期，「九州」一直被當作中國的象徵性地理範圍，「九州」一詞也始終是地理意義上的中國象徵。因此，在這種時期裡，其領土包有「九州」的那個王朝，因爲做到了統一「天下」，因此便成爲正統王朝與中國之代表。北宋時期歐陽修、司馬光均以「混一九州」作爲正統性要件，便是其例。

第二種「地理中國」的意涵是「中國＝中原」。此意涵主要出現在多個王朝並立的時期。在這種時期裡，由於沒有任何王朝的領土包括整個「九州」，因此作爲「九州」之核心地區的中原地區，由於具有重要的歷史文化意涵，便成爲地理意義上的中國象徵；而領土包有中原的那個王朝，便成爲地理意義上的正統王朝與中國之代表。由「地理中國」的概念，可以得出地理意義上的「夷狄」。在單一王朝時期，「夷狄」一般指居住在「九州」範圍以外的人群；而在多王朝並立時期，由於中原成爲地理意義上的中國象徵，因此統治中原的王朝，也有以戰國時期的〈禹貢〉論述爲根據、視中原以外各地區的王朝政權爲「夷狄」的情形。南北朝時期，統有中原的北魏引用〈禹貢〉，明稱暗指東晉和南朝爲「島夷」，[5] 就是很好的例子。

所謂「文化中國」要件，意指某一王朝在文化意義上可以作爲「中國」的代表。關於「中國文化」內容的某些觀點，在戰國時期已經大致形成，這些觀點認爲中國文化在語言、飲食、服飾、社會制度與其他物質文化、價值體系上，和其他文化有所不同。[6] 經過漢代長期而穩定的國家統一和思想統一，「中國文化」漸漸有了一些大致定型的項目內容：

> 語言：以漢字爲基礎的漢語。
> 文字：漢字。
> 經濟型態：城郭定居農業。
> 政治型態：天子下轄各級官員（由儒士出任），以編戶方式向人民徵稅、徵力役或徵兵。
> 價值體系：以儒家的聖王論述（堯舜禹湯文武）與聖人論述（周公孔子）爲核心，以儒家經典（五經；論語）爲聖經，由此發展出的一套人際關係規範，亦即所謂的倫常（君臣、父子、夫婦等；忠、孝、節、義）；以及物質文化儀式（衣冠，禮樂）和政治信念（愛人，保民，德治[7]）。

5　暗示東晉爲島夷之例：《魏書》卷九十七稱東晉桓玄爲「島夷」（魏收，1974：2117）。明稱宋、齊、梁爲島夷之例：《魏書》卷九十七、九十八稱劉宋劉裕、南齊蕭道成、南梁蕭衍爲「島夷」（魏收，1974：2117-88）。

6　參見《戰國策》趙策二（劉向集錄，范祥雍箋證，2006：1046-1050；張其賢，2009：233，n.98）。

7　「德治」是受一位審查人意見之提醒而加入，謹此致謝。

這套定義在唐代由韓愈（768-824）加以總結：

> 其文：《詩》，《書》，《易》，《春秋》；其法：禮，樂，刑，政；其民：士，農，工，賈；其位：君臣，父子，師友，賓主，昆弟，夫婦；其服：絲，麻；其居：宮室；其食：粟，米，果，蔬，魚，肉。（韓昌黎文集注釋，卷一，原道，22）

韓愈表示，這套「中國文化」和以老子爲代表的道家思想以及和佛教文化都不相同。[8] 它和道家文化的差別，在於它以儒家（以孔孟爲代表）式的仁義作爲核心價值信念，而道家則貶低這種仁義信念之價值。它和佛教文化的差別，則在於「文」（儒家經典與佛教經典不同）、「法」（佛教之法爲戒律）、「民」（佛僧不在四民之列）、「位」（佛僧不在五倫之中）、「服」（佛僧之服與中國服飾不同）、「居」（佛寺與中國居室不同）、「食」（佛僧飲食習慣與中國不同）。

在區別中國文化和「夷狄」文化的各種界標之中，和正統性最有關係的是價值體系。在關於正統性的討論裡，奉行中國文化的價值體系，多半被視爲「文化中國」要件的主要內容，而語言、文字、飲食、服飾、經濟型態、政治型態則相對上不是那麼重要。因此，即使某個人群在語言、飲食、服飾、經濟型態、政治型態上都與中國文化相類似，如果奉行中國文化之價值體系的程度不足，就仍然是文化意義上的「夷狄」（如王通對南朝齊梁陳的看法）。反之，就算在語言、飲食、服飾上與中國文化未盡相合，只要奉行中國文化價值體系的程度夠高，就不再是文化意義上的「夷狄」，而成爲文化意義上的「中國」之人（如王通對北魏道武帝的看法，均詳後）。

最後是「族裔中國」要件。王明珂先生指出，戰國到漢初已經形成把黃帝視爲「中國」各部族共祖的觀點（2006：68-86）。魏晉南北朝時，「華

---

8 當這種「中國文化」和老子思想對比時，韓愈稱前者之價值信念爲「仁義道德」，並指出其中的「道」和「德」均是以「仁義」爲基礎，因此和老子所謂的「道」「德」並不相同（韓愈著，閻琦校注，2004：卷一，15）。當這種「中國文化」和佛家思想對比時，韓愈稱前者爲「先王之教」，後者爲「夷狄之法」（韓愈著，閻琦校注，2004：卷一，20-21）。

夏」、「夷狄」君王及貴族則逐漸開始以黃帝爲家族系譜之起源（2006：242-253）。晚清則出現以黃帝爲中國民族始祖的主張（2006：242-253）。沈松僑先生亦指出，在十九世紀中期以前，黃帝大體上只是「皇統」的一個組成要素（1997：12），二十世紀初才突然被建構爲中華民族的共祖（1997：13ff）。根據以上族裔意義的「中國」概念，一個人群的近世代祖源，必須可以追溯到公認之黃帝後裔，才算族裔意義上的「中國」之人，否則就是族裔意義上的「夷狄」。因此，所謂「族裔中國」要件，是指某一王朝的創建者是族裔意義上的「中國」之人。滿足此要件，其王朝方可作爲「中國」的代表。

有必要指出，在中國的一般文獻裡，凡是提到「夷狄」，幾乎都是指地理意義的「夷狄」和族裔意義的「夷狄」。至於撇開地理與族裔因素、純以文化因素爲判準的「夷狄」用法則極爲少見（此種用法可見於《公羊傳》昭公二十三年七月：「中國亦新夷狄也（阮元校勘，何休注，徐彥疏，1989：299）。」在本文中之用例，則可見於楊元慎、王通以南朝爲「夷狄」；韓愈則是另一著名之例，參見〈附錄〉例 26）。因此，雖然從「地理中國」、「文化中國」、「族裔中國」的概念，可以得出地理意義、文化意義、族裔意義上的「夷狄」概念，但是中國文獻裡使用「夷狄」一詞時，似乎都是指居住在「九州」範圍之外、其可確知的近代祖源非中國姓氏之人群，或是以前兩種意涵爲基礎，且在文化上與「中國文化」不同之人群，絕少指居住在「九州」之內、其可確知的近代祖源乃中國姓氏、但奉行中國文化的程度較低之人。

另一項值得注意之點是：從秦代開始，在概念上，地理意義的「夷狄」，似乎是「夷狄」的基本定義。族裔意義的「夷狄」，其實只是由此基本定義衍生出的定義。如果從概念上分析，「中國」之人的始祖之前不會再有「中國」之人。因此，此一始祖之所以是「中國」之人，並非由於他是「中國」之人的後裔。那麼此一始祖在何種意義上是「中國」之人？似乎只能是因爲其出生地和生活地區都在地理意義上的「中國」（九州）之中。據此，則追根究柢，在邏輯上，只有當地理意義上的「中國」（九州）概念出現後，才可能有族裔意義上的「中國」之人的概念出現。作爲「中國」概念之衍生物的「夷狄」概念，自然也是如此。換言之，「夷狄」的基本

臺灣大學圖書館期刊資料庫

定義，似乎只能是指居住在地理意義的「中國」（中原；九州）之外地區的人群。族裔意義的「夷狄」，則是由此基本定義衍生出的另一概念，亦即是居住在地理意義的「中國」（中原；九州）之外地區的人群的後裔。族裔概念是地理概念的衍生概念，兩者並非獨立的兩種概念，而是有依存關係的相連概念，這似乎是中國族群思想非常獨特的一個特點。從以下的部分開始，個人將分析歷代思想家對於北魏此一「夷狄」王朝正統性的討論，由此觀察正統性、「中國性」和「中國」認同的內在關係。

貳、北朝時期漢人思想家的兩種「中國」認同

北魏（元魏）是由鮮卑人中的拓跋部族所建。此一部族在西晉滅亡、北方諸胡並起爭雄的期間崛起。拓跋燾（魏太武帝）統治期間（424-52），北魏完成了黃河以北地區的統一，疆域東至遼東，西至甘肅，成爲一個強大的北方帝國。後來的北齊、北周、隋、唐王朝均奠基於此一北方帝國的基礎。

北魏最著名的時期，是拓跋宏（孝文帝）統治期間（465-99）。拓跋宏最著名的措施是將北魏帝都從平城遷到洛陽，並推動北魏政權的徹底漢化（逯耀東，1985）。在拓跋宏經營之下，作爲漢、晉以來重要政治、歷史、文化象徵的洛陽，被重建爲中原文化的中心（王文進，2006）。北朝時期北方漢人對北魏正統性的看法，頗值得深究。此處僅略舉兩例，一是否定，可以劉孝標爲例。二是肯定，可以楊衒之爲例。

劉峻，字孝標，南朝宋青州平原郡人（今山東淄博市附近），約生於 462 年。[9] 他的父親是劉宋內史，8 歲時，青州被北魏佔領，他被擄掠爲奴，後被人贖身教讀。486 年，他逃到南齊，因好學過人，有「書淫」之稱。[10] 他最廣爲人知的著作，是《世說新語注》。他身歷齊、梁兩朝，卒於 521 年。

劉孝標雖然才學過人，但一生坎坷。他的前半生經歷，是以南朝仕宦之家而身陷北魏。後半生經歷，是在投奔南方之後，因不願迎合權貴而屢

9 本章關於劉孝標生平資料，悉據《梁書》卷五十〈劉峻傳〉（姚思廉，1973：701-707）及羅國威先生考證。參見劉峻著，羅國威校注（1991：174-182）。

10 「書淫」一詞，見於《法言》〈吾子〉（引自《管錐編》全上古三代秦漢三國六朝文之全齊文第一八四條；參見錢鍾書著，馬蓉編，2007：2091）。

臺灣大學學術期刊資料庫

遭黜落。由於終其一生皆所處非境，他對命運有很深的感觸。在他的名作〈辯命論〉裡，他談到世間各種理命相違的例子，其中不僅包括個人遭遇，也包括人類集體的歷史悲劇。他所舉的歷史悲劇之例，包括五胡亂華，中原淪喪於「夷狄」：

> 彼戎狄者，人面獸心，宴安鴆毒，以誅殺爲道德，以蒸報爲仁義。雖大風立於青丘，鑿齒奮於華野，比於狼戾，曾何足喻！自金行不競，天地板蕩。左帶沸脣，乘間電發。遂覆瀍洛、傾五都，居先王之桑梓，竊名號於中縣。與三皇競其萌黎，五帝角其區宇。種落繁熾，充仞神州。嗚呼！福善禍淫，徒虛言耳！豈非否泰相傾，盈縮遞運？（劉孝標集校注，79。另參見蕭統編，李善注，1977：752）

在這段議論裡，劉孝標雖然同意中原地區是地理意義「中國」的象徵，但他並不認爲「夷狄」政權可以因爲具有地理意義上的「中國性」（統治中原地區）而具有正統性，理由是這些政權完全不具備文化意義上（可能還有族裔意義上）的「中國性」。（缺乏文化意義上的「中國性」之處：服飾：左帶；語言：沸脣；價值及倫理規範：宴安鴆毒，以誅殺爲道德，以蒸報爲仁義）。[11] 可以肯定的是，劉孝標至少認爲「文化中國」是比「地理中國」更重要的正統性要件。北魏政權雖具有「地理中國」要件（居先王之桑梓，竊名號於中縣），卻因爲不具有「文化中國」要件，因此不具有正統性。

相對於劉孝標的否定北魏正統性，《洛陽伽藍記》的作者楊衒之似乎對北魏的正統性毫無質疑（是書作於北魏已衰、分裂爲東西魏時）。楊衒之生平不詳，有學者推論他可能是北魏世族陽固之子（王美秀，2011）。他對北魏的認同之深，前賢多已指出。楊勇先生謂其「重北輕南，成見最深」（楊衒之著，楊勇校箋，2006：254），王文進先生亦指其「執迷於北魏正統主義，進而對南方文化採取極端不友善的排拒心理」（2008：371）。王美秀女士則認爲，楊衒之出於對北魏政權正統性的認同，爲淡化北魏之爲「夷狄」政權的性質，因此特別強調北魏在地理上與文化上比南朝更具

[11] 「人面獸心」似可指文化意義上的缺乏「中國性」（其心性所遵循之價值並非中國文化，因此有如禽獸），亦可指族裔意義上的缺乏「中國性」（其氣質有如禽獸，和中國之人根本不同）。

臺灣大學學術期刊資料庫

正統性。在地理上，楊衒之經由對洛陽各地點與人物事蹟古今交錯的描述，再三凸顯北魏在歷史上與漢、晉一脈相承的關係。在文化上，楊衒之經由對北魏貴族文化教養的描述，呈現北魏奉行中國文化的程度可與南朝抗衡（王美秀，2002）。《洛陽伽藍記》中記載北魏中大夫楊元慎與南朝將領陳慶之關於南北正統性之爭的言詞交鋒，頗可以看出楊衒之心目中北魏正統性的理據爲何：[12]

> 慶之因醉…曰：「魏朝甚盛，猶曰五胡。正朔相承，當在江左。秦皇玉璽，今在梁朝。」元慎正色曰：「江左假息，僻居一隅。地多濕墊，攢育蟲蟻，疆土瘴癘，蛙黿共穴，人鳥同群。短髮之君，無杼首之貌；文身之民，稟蕞陋之質…禮樂所不沾，憲章弗能革。雖復秦餘漢罪，雜以華音，復閩楚難言，不可改變。雖立君臣，上慢下暴，是以劉劭殺父於前，休龍淫母於後，見逆人倫，禽獸不異。加以山陰請壻賣夫，朋淫於家，不顧譏笑。卿其遺風，未沾禮化，所謂陽翟之民，不知癭之爲醜。我魏膺籙受圖，定鼎嵩洛，五山爲鎮，四海爲家。移風易俗之典，與五帝而並跡；禮樂憲章之盛，凌百王而獨高。豈卿魚鱉之徒，慕義來朝，飲我池水，啄我稻粱，何爲不遜，以至於此？」（洛陽伽藍記，卷二，景寧寺條，113）

陳慶之主張北魏非正統，因其爲族裔意義上的「夷狄」政權；南朝爲正統，除了由於其爲「中國」之人所建之政權，且因其握有傳國玉璽，顯示其爲秦漢魏晉的正當繼承者。

針對族裔問題，楊元慎回應指出：南朝所處之地乃是地理意義上的「夷狄」地區，因此其人民、風俗與統治階層文化皆爲「夷狄」，故南朝反而才是「夷狄」政權。以「魚鱉」鄙喻吳越之人，已見於春秋時之范蠡：

> 范蠡曰：「王孫子，昔吾先君固周室之不成子也，故濱于東海之陂，黿鼉魚鱉之與處，而蛙黿之與同渚。余雖靦然而人面哉，吾猶禽獸也，又安知是誶誶者乎？」（國語，越語下，參見徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校，2006：586-588）

[12] 楊衒之的文化認同問題，筆者受王美秀女士大作（2002）啓發甚多。唯對於陳、楊交鋒一段之解讀，與王女士略有不同。

臺灣大學學術期刊資料庫

句踐兵臨城下，夫差派王孫雒卑辭請和。范蠡表示自己與魚鱉同群，有如人面禽獸，不懂王孫雒講的大道理，請王孫雒別再多費口舌。記載陳、楊交鋒的景寧寺條，則已在交鋒一段之前文，精心鋪墊指出洛陽城南專供「南來投化者」居住的歸正里「民間號爲吳人坊」，其中多有水產店，「時人謂爲魚鱉市」。「吳人」「魚鱉」連用，顯有輕賤之意，因此同條記南梁降人張景仁「住此以爲恥」，遂徙居別處，以爲佐證。經此鋪墊，楊元慎稱陳慶之爲「魚鱉之徒」的多層意涵，也就因此彰顯。

至於南朝握有傳國璽爲正統象徵，楊元慎主張北魏亦有正統象徵，即統有「中原」，居天下中心，以四海爲宇內（「五山爲鎮，四海爲家」）。以北魏爲天子所在、四夷歸服所趨的思想，已見於北魏大臣張彝上表：「海東雜種之渠，衡南異服之帥，沙西氈頭之戎，漠北辮髮之虜，重譯納貢，請吏稱藩」（魏書卷六十四；張彝列傳；參見魏收，1974：1429）。而《洛陽伽藍記》記載洛陽城南設置之「四夷館」和「四夷里」之規劃理念，亦反映北魏自居中原、朝撫「四夷」的思想：「東有四夷館，一曰金陵，二曰燕然，三曰扶桑，四曰崦嵫。道西有四夷里，一曰歸正，二曰歸德，三曰慕化，四曰慕義。」四方之人歸順北魏者，先分別處之四館，三年後則分別賜宅於四里（洛陽伽藍記，卷三，宣陽門條；參見楊衒之著，楊勇校箋，2006：144-145）。而在四夷館里記載之前文，楊衒之又巧妙插入北魏官員常景詠頌洛水（洛水上有永橋；永橋以南即四夷館里所在）作爲正統象徵的〈汭頌〉：

> 浩浩大川，泱泱清洛，導源熊耳，控流巨壑。納穀吐伊，貫周淹亳。
> 近達河宗，遠朝海若。兆唯洛食，實曰土中。上應張柳，下據河嵩。
> 寒暑攸叶，日月載融。帝世光宅，函夏同風。前臨少室，卻負太行。
> 制巖東邑，崤崘西疆。四險之地，六達之莊，恃德則固，失道則亡。
> 詳觀古列，考見丘墳。乃禪乃革，或質或文。周餘九裂，漢季三分。
> 魏風衰晚，晉景彫曛。天地發輝，圖書受命。皇建有極，神功無競。
> 魏籙仰天，玄符握鏡。璽運會昌，龍圖受命。乃睠書軌，永懷寶定。
> 敷茲景跡，流美洪謨。襲我冠冕，正我神樞。水路兼會，周鄭交衢。
> 爰勒洛汭，敢告中區。（同前，144）

此頌指出洛水流域的政治象徵如下：

臺灣大學學術期刊資料庫

- 繼承夏商周漢魏晉（貫周淹亳；帝世光宅，函夏同風；或質或文。周餘九裂，漢季三分。魏風衰晚，晉景彫曛）
- 位居天下之中，四海來朝（遠朝海若；實曰土中；四險之地，六達之莊，恃德則固，失道則亡；以上各句典故，參見《左傳》、《史記》、《漢書》、《說苑》）。[13]
- 王者受命之符（圖書受命，指河圖洛書）

以洛水流域爲中心的「中原」，具有以上諸般無可取代的政治象徵意涵。因此北魏雖然沒有傳國璽，但其統有「中原」，而南朝中心在吳越等「夷狄」地區，此乃北魏正統性宣稱的重要優勢。就此而論，楊衒之是以「地理中國」要件作爲北魏正統性的理據之一。

此外，楊元慎主張北魏之另一正統象徵，是其奉行中國文化的程度遠高於南朝，因此北魏在「文化中國」要件上也勝過南朝。楊元慎一方面譏嘲南朝君臣人倫禮義廢弛，另一方面頌揚北魏奉行中國文化的程度超越前代：「移風易俗之典，與五帝而並跡；禮樂憲章之盛，凌百王而獨高」。[14] 總結以上兩點，北魏雖在「族裔中國」要件上居劣勢，且傳國法物爲南朝所獨有，但楊衒之認爲，由於北魏在「地理中國」要件與「文化中國」要件上均具有優勢，因此認爲北魏之正統性仍高於南朝。

在以上的兩例裡，可以看到北方漢人知識份子對於北魏正統性的兩種態度。劉孝標以北魏所缺乏的「文化中國」要件（可能還有「族裔中國」要件），凌駕北魏所具有的「地理中國」要件，從而否定北魏之正統性。楊元慎／楊衒之則以北魏所具有的「地理中國」和「文化中國」要件，凌

---

13 《左傳》：「恃險與馬，而虞鄰國之難，是三殆也。…恃此三者，而不修政德，亡於不暇，又何能濟？」（左昭四，參楊伯峻編著，2005：1247）。《史記》〈孫吳列傳〉：「在德不在險。」（參見司馬遷等著，瀧川龜太郎考證，2004：867）並參見皮錫瑞（2004：340）引《漢書》〈婁敬傳〉：「成王乃營成周，都洛，以爲此天下中，諸侯四方納貢賦，道里均矣。有德易以王，無德易以亡。凡居此者，欲令務以德致人，不欲險阻，令後世驕奢以虐民也。」《說苑》〈至公〉：「南宮邊子曰：『昔周成王之卜居成周也，其命龜曰：予一人兼有天下，辟就百姓，敢無中土乎？使予有罪，則四方伐之無難得也。』」

14 王美秀女士另指出楊衒之借傳奇耆老趙逸之口，謂北魏治下洛陽人口超越西晉，暗示其安民庶之之功超邁前代（2002：18）。

駕北魏所缺乏的「族裔中國」要件，從而肯定北魏之正統性。我們或許可以推測，劉孝標論述裡所隱含的「中國」認同，是以文化（可能還有族裔）作爲「中國」的本質或核心定義。楊元慎／楊衒之則是以地理和文化作爲「中國」的本質或核心定義，而「中國」的本質並不包含族裔。

參、隋唐的兩種「中國」認同

一、隋唐之際的王通

王通（584-618）是隋代知名的天才思想家。他的先祖王虯在北魏太和年間叛齊投魏，此後世居山西（王通家世及生平，參見李小成，2008）。王通關於南北朝時期北魏、東晉、南朝正統地位的論述，對後世產生了相當深遠的影響。他著有《元經》一書，記載晉太熙元年（晉惠帝即位之年）到隋開皇 9 年（隋文帝滅陳統一中國之年）之間的史事，體例記事均模仿《春秋》，寓含褒貶深意。《元經》的最重要主旨，是超拔於南北朝「索虜」「島夷」互詆之政治語言，[15] 以較公正之態度處理北魏、東晉、南朝的正統性問題。此外，王通之子弟門人並輯其言論，仿《論語》風格編成《中說》一書（又名《文中子》），其中包含許多對於《元經》筆法微旨深意的解說。

今本《元經》只有殘缺不全的十卷，其中的眞僞比例頗成問題。從宋代陳振孫《直齋書錄解題》開始，歷來多認爲這部書是僞書，係出於宋人阮逸的僞造。[16] 不過李小成先生已舉出許多證據，顯示阮逸之前或阮逸當時已經有人讀過《元經》並頗受其影響。如余嘉錫先生引《舊唐書》〈王

15　子曰：「太熙之後，述史者幾乎罵矣，故君子沒稱焉。」（文中子，卷七，175 / 177）

16　參見《四庫全書總目提要》卷四十七・史部三・編年類「元經十卷」條。阮逸，《宋史》無傳，《四庫全書總目提要》同條認爲他大約是宋仁宗時期之人：「逸，字天隱，建陽人，天聖五年進士，官至尚書屯田員外郎。《宋史》〈胡瑗傳〉景佑初更定雅樂，與鎭東軍節度推官阮逸同校鐘律者，即其人也（紀昀總纂，2000：1291）。」阮逸是有名的僞書製造者，宋人陳師道曾記載他的作僞事蹟：「世傳王氏《元經》〈薛氏傳〉、關子明《易傳》、李公《對問錄》皆阮逸所著。逸以草示蘇明允；而子瞻言之（後山叢談卷二；參見陳師道，1969：37）。」楊永安指出陳師道此一記載襲自何薳《春渚紀聞》卷五〈古書託名〉條（1992：30）。

勃傳〉及〈文中子碑〉爲證，認爲唐代已經有《元經》一書（余嘉錫，2006：189）。[17] 又早於阮逸的种放也提到《元經》大意；[18] 和阮逸大致同時的歐陽修也提到《元經》：「文中子作《元經》，欲斷南北之疑也；絕宋於元徽五年，進魏於太和元年」[19]（以上均參見李小成，2008：144-150）。除此之外，還有兩項證據似較少被學者提到，但亦可顯示《元經》並非全僞。第一項證據是：北宋初名臣張方平（1007-1091）在討論南北朝正統問題時曾引用《元經》，謂北魏「居先王之位，宅先王之國，子先王之人」，又說「前世大儒斷南北之疑者，所以正魏也。」[20] 另一項更有力的證據，是宣稱阮逸僞造《元經薛氏傳》的陳師道，[21] 在討論正統問題時也直接引用《元經》觀點，並解釋其微旨深意：

> 南北之變，吾於《元經》見之也。晉之東，猶漢也。屬而繼宗，古之制也。其所以貴者，以中土之無代也。君子因其舊而與之，猶周也。皇始授魏，進之也，天也。而帝晉者，人也。[22] 魏可貴而未貴，晉可賤而未賤，故君子待之也。待之者，待其定也。晉、宋有其志，又有其功，而魏未有以勝之。武、文沒而孝文興，於是南北定矣，故宋亡而帝魏也。孝建之後，可以奪矣，而君子不忍者，武、文之澤也；故因其亡而取之。（後山居士文集，卷七，正統論，427）

---

17 李小成引王勃《續書序》，其中亦稱其祖父王通「考僞亂而修《元經》」（李小成，2008：104、157）。

18 〈送張生赴舉序〉；參見李小成（2008：148）。

19 《歐陽修全集》卷十六，原正統論；參見歐陽修（2003：277）。

20 《樂全先生文集》卷十七，〈南北正閏論〉；參見張方平（1988：4-5）。張方平引用的《元經》條文，參見今本《元經》卷九「後魏孝文帝太和四年」條：「董常問：『《元經》之帝魏，何也？』子曰：『亂離瘼矣，吾誰適歸？天地有奉，生民有庇。且居先王之國，子先王之民矣。謂之何哉？』（王通著，薛收傳，阮逸註，程榮校，1970：577）」《中說》卷七亦載此段（王通著，阮逸註，2010：179；張沛撰，2013：181），但文字有出入。

21 由陳師道引用《元經》，可知其《後山叢談》稱阮逸僞造「王氏元經薛氏傳」，應讀爲「王氏《元經》〈薛氏傳〉」，即阮氏僞作者僅《元經》之〈薛氏傳〉。《四庫全書總目提要》作者則將陳文理解爲「王氏元經及薛氏傳」，因此認爲《元經》亦爲阮氏僞作。

22 陳師道此處的「天」、「人」二語，有其特定意涵。「天」指天命，「人」指德功（1988）。

有學者指出，今本《元經》可能經過後人增補，[23] 這應是合理的推測。換言之，今本《元經》很可能同時包含王通原作和後人增補，因此並非全僞。

關於《中說》的眞僞，自北宋宋咸（與阮逸同時）之後，歷來也有許多人認爲它是僞書。[24] 不過朱熹和《四庫全書總目提要》作者均認爲今本《中說》並非阮逸僞造，而是王通子孫纂述王通遺言而成。目前學界亦均持此一看法。[25] 本文以歐陽修、陳師道所見的《元經》資料爲基礎，佐以《中說》裡的相關內容，以此說明王通的正統論述。

根據《中說》記載，《元經》撰寫的目的，是要處理一個孔子《春秋》所不曾遭遇到的新問題：當中國處於類似春秋的多國時期，卻不存在正統地位無疑的周天子時，正統的歸屬應當如何判定：

> 文中子曰：「《春秋》，一國之書也。其以天下有國而王室不尊乎，故約諸侯以尊王政，以明天命之未改；此《春秋》之事也。《元經》，天下之書也。其以無定國而帝位不明乎，徵天命以正帝位，以明神器之有歸；此《元經》之事也。」（中說，卷八，207-208 / 207）[26]

> 程元問六經之致。子曰：「吾續《書》以存漢晉之實…修《元經》以斷南北之疑。」（中說，卷六，162 / 165）

王通對於南北朝時期，似乎也認爲存在一個唯一正統。《元經》判定正統所屬的方式，是以某王朝之君王年號記年繫事（亦即奉其年號爲中國正朔），此即前引文所謂「正帝位，以明神器之有歸」：

> 《春秋》抗王而尊魯，其以周之所存乎！《元經》抗帝而尊中國，其以天命之所歸乎！（舊注：「抗，舉也。《春秋》舉周王正朔而書於魯史者，以周禮盡在魯故也。《元經》舉帝號，以得中國者爲正朔，蓋天命歸中國也。」）（中說，卷八，209-210 / 209）

23　王冀民、王素說。參見李小成（2008：156）。

24　宋咸認爲王通非眞實人物，《中說》亦屬僞作。參見尹協理、魏明（1984：1）。

25　《朱子語類》卷一三七；參見朱熹等著，黎靖德編（2007：3267）。《四庫全書總目提要》卷九十一，子部，儒家類一，「中說十卷」條；參見紀昀總纂，2000：2346。學界關於《中說》大致非僞之看法，參見尹協理、魏明（1984）、駱建人（1990）、楊永安（1992）、李小成（2008）、張沛（2013）。

26　「/」前爲王通著，阮逸註，2010，《文中子》之頁碼。「/」後爲張沛撰，2013，《中說校注》之頁碼。以下同。

據前引歐陽修、陳師道所見《元經》記事，可以推測宋本《元經》從北魏太和元年（劉宋元徽 5 年）開始只以北魏年號繫年，顯示南北朝時期從此以北魏爲唯一正統。至於在此之前的正統看法，或可從陳師道所稱「皇始授魏」和今本《元經》的記載推知一二。今本《元經》以王朝年號記年的情形如下：

1. 從西晉惠帝太熙元年起，一直到東晉孝武帝太元 21 年爲止，只以晉的年號繫年。顯示這段時期正統歸西晉及東晉所有。
2. 從晉安帝隆安元年（魏道武帝皇始元年）開始，《元經》首度同時以東晉和北魏的年號繫年。[27] 顯示從此時開始，正統實際上已屬北魏，但東晉和劉宋在形式上仍保有正統地位（這表現在雖仍以東晉和劉宋年號繫年，但凡遇北魏改號，均特別加以記載）。[28]

以此爲基礎，佐以前述北宋資料及《中說》記載，可推知王通對於從西晉到唐中國正統所在的看法大致如下：西晉爲正統；東晉至孝武帝爲正統；北魏從道武帝（拓跋珪）皇始元年開始爲正統，但東晉及南朝宋仍保有形式上的正統地位；[29] 從北魏太和元年（劉宋元徽 5 年）開始，北魏正式成

---

27 經：太元二十一年。春，帝正月。夏，四月，慕容垂死，子寶嗣位。六月，呂光僭王。秋，九月，庚申，帝醉自崩。
經：安帝隆安元年。春。正月，即位，加元服。魏道武帝皇始元年。二月…」（卷七第一條）

28 宋高祖武帝永初元年。後魏明元帝五年。夏，六月…
文帝元嘉元年。魏太武皇帝始光元年。春。正月，帝即位…
元嘉五年。春。魏太武皇帝神䴥元年。帝正月…
元嘉九年。魏太武延和元年。春。帝正月…
元嘉十七年。魏太武太平眞君元年。春，帝正月…
（按：元嘉只記到元嘉二十二年。元嘉二十三年到三十年經文不存。推測此期間之體例應爲：「…元嘉二十八年；魏太武正平元年。元嘉二十九年；魏文成帝興安元年。…」）
太始二年。魏天安元年。
順帝昇明元年。春。正月，即位。魏太和元年。
昇明三年。禪位僞齊。
後魏孝文帝太和四年。春。正月。

29 子曰：「吾於《續書》、《元經》也，其知天命而著乎！…正曆數則斷南北…，感帝制而首太熙，尊中國而正皇始。」（中說，卷十，254 / 251）

臺灣大學學術期刊資料庫

爲正統，南朝（此時尚爲劉宋）則連形式上之正統地位也一併喪失；北魏滅亡後，繼續以北齊、北周、隋爲正統。

值得注意的是，自從王通四代祖王虬投魏後，王氏便世居北朝，因此王通的背景與《洛陽伽藍記》中的楊元慎相似（後者也是曾祖叛宋投魏）。[30] 但王通對北魏正統性的肯定，並不像楊元慎那樣毫無保留。王通基本上認爲東晉乃是西晉的延續，因此具有正統性，其正統性之基礎在於具有「族裔中國」和「文化中國」要件：

> 子曰：「江東，中國之舊也，衣冠禮樂之所就也。永嘉之後，江東貴焉。」（中說，卷七，181 / 183）

王通在此的論點是：西晉覆滅已前，南方（江東）或許（確如楊元慎所說）是「夷狄」地區，其人民、文化皆是「夷狄」。但隨著東晉在南方建立，「江東」就不再是「夷狄」，而成爲族裔意義上和文化意義上的「中國」之延續（中國之舊；衣冠禮樂之所就）。

另一方面，北魏道武帝於 396 年改元皇始，「初拓中原」，「初建臺省，置百官…尚書郎已下悉用文人」，398年遷都平城，營宮室，建宗廟、社稷，立爵品，定禮樂、律令（魏書卷二，參見魏收，1974：27、33；逯耀東，1985：55），漸次結束北方割據戰亂局面，爲人民帶來安定秩序，採用中國禮樂典章制度，此爲「文化中國」要件。北魏統治具有政治正統象徵之中原地區，此爲「地理中國」要件。由於具備此二要件，因此王通認爲北魏從道武帝皇始元年開始，便已具備實質上的正統性。

然而王通之以北魏爲正統，實有其無奈與不得已之處：

> 董常曰：「《元經》之帝元魏，何也？」
> 子曰：「亂離斯瘼！[31] 吾誰適歸？天地有奉，生民有庇，即吾君也。且居先王之國，受先王之道，予先王之民矣。謂之何哉？」（中說，卷七，179-180 / 181）

[30] 元慎，弘農人。…曾祖泰，從宋武入關，爲上洛太守；（北魏泰常）七年，背僞來朝（洛陽伽藍記，卷二，景寧寺條，114）。

[31] 張沛《中說校理》此句亦作：「亂離斯瘼」（2013：181）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 董常曰：「敢問皇始之授魏而帝晉何也？」
> 子曰：「主中國者，將非中國也。[32] 我聞有命，未敢以告人，則猶傷之者也。傷之者，懷之也。」
> 董常曰：「敢問卒帝之，何也？」
> 子曰：「貴其時，大其事，於是乎用義矣。」（中說，卷七，180 / 181-182）

> 子述《元經》皇始之事，歎焉。門人未達。叔恬曰：「夫子之歎，蓋歎命矣。《書》云：『天命不于常，惟歸乃有德。』[33] 戎狄之德，黎民懷之，三才其捨諸！」子聞之，曰：『凝！爾知命哉！』」（中說，卷一，14 / 23）

王通對於東晉、北魏正統問題的看法，相當微妙細膩，似可總結爲「不得已」與「不忍」兩種心情。推測王通本心，一方面似乎很希望將正統一直歸於東晉和南朝，另一方面似乎對於北魏道武帝之華化程度仍有所保留（「謂之何哉」帶有勉強意味）。但在永嘉之後統治中原的各「夷狄」政權中，北魏是第一個爲北方帶來長期安定且又願意「華化」者。由於拓跋珪治下的北魏，在北方無止盡的動亂中（亂離斯瘼）帶來了和平與重振中國文化的希望，且又統有「中原」，因此王通認爲它已經取得了正統之要件。「中國」從「中國之舊」的東晉轉移到「戎狄」的北魏，此爲天命，史家對之雖然有所感慨（「歎焉」），卻不能以一己之私意有所違抗，只能加以配合（「三才其捨諸」）。在基於無奈與不得已之心情肯定北魏正統地位的同時，王通也表示感傷（「傷之也」）。所感傷者，惋惜東晉和劉宋未能奮發自勵、收復中原，重振其正統地位。雖然如此，王通繼述王虬不忘故國之志，[34] 對南朝仍抱有難以割捨之情感，因此對於實質上已不具正統地位的東晉及劉宋仍表示懷念（「懷之也」），並且基於此「不忍」之情，仍給

---

32 引文裡的後一個「中國」，似可釋爲族裔意義之「中國」之人。

33 當指《尚書》〈康誥〉：「惟命不于常」（阮元校勘，孔安國傳，孔穎達等正義，1989：206），〈蔡仲之命〉：「皇天無親，惟德是輔。民心無常，惟惠之懷（阮元校勘，孔安國傳，孔穎達等正義，1989：254）。」

34 《中說》卷四：「子之家廟，座必東南向，自穆公始也。曰：『未忘先人之國。』」（102 / 108）

臺灣大學學術期刊資料庫

予其形式上的正統地位。認同南朝正統但終於奪之，嘉許北魏華化之重要時代意義而不得不進之（貴其時，大其事，於是乎用義），以大是大非凌駕個人情感認同，此即王通所謂「非至公，不及史也」（中說，卷七；參見張沛撰，2013：183）的意涵。然而在秉公決斷之餘，仍顧及私人情感，正可見王通思想的微妙細膩之處。

王通對於北魏正統性的看法，頗有其複雜之層次。他進北魏於正統，背後似有兩種心態。一是在天下大亂、人民塗炭、中國文化淪喪的至暗之世，以三代之治責人顯然陳義過高，只能退而求其次地將正統地位授予大致帶給人民安定秩序、挽救中國文化於不墜的政權，其目的在維繫對於三代之治的希望（「絜名索實」，「可與興化」）：

> 文中子曰：「帝之不帝，久矣。」
> 王孝逸曰：「敢問《元經》之帝，何也？」
> 子曰：「絜名索實，此不可去。其爲帝，實失而名存矣。」（中說，卷六，150 / 154）

> 子曰：「太和之主有心哉！」[35]
> 賈瓊曰：「信美矣！」
> 子曰：「未光也。」（中說，卷七，177 / 179）

> 子謂太和之政近雅矣，一明中國之有法。惜也不得行穆公之道。[36]（中說，卷五，128、134）

> 或問魏孝文。子曰：「可與興化。」（中說，卷二，63 / 68）

「實失而名存」、「未光」、「近雅」、「惜也」諸語，皆透露王通對於北魏在「文化中國」要件上的充分性有許多保留。「亂離斯瘼！吾誰適歸？」、「（不謂之帝）謂之何哉」二語，更道盡其不得已的無奈。凡此皆可看出

35　「太和」爲魏孝文帝年號。

36　「穆公」即王通先祖王虯。王虯於北魏太和三年投魏，參見〈錄關子明事〉，引自李小成（2008：27）。《中說》卷一稱其著有《政大論》八篇，「其言帝王之道著矣」。〈錄關子明事〉又云虯「以謂孝文有康世之意，而經制不立。從容閑宴，多所奏議…遷都雒邑、進用王肅，由穆公之潛策也。」（中說，292 / 276）

臺灣大學學術期刊資料庫

王通對於肯定北魏之正統地位，頗有其勉強之處。

王通進北魏於正統的另一種心態，是承襲戰國時期「用夏變夷」思想，以授予北魏正統，嘉許其在中國文化淪喪之時期維繫中國文化之努力（「貴其時，大其事，於是乎用義矣」）：「中國之道不墜，孝文之力也。」（中說，卷四，參見張沛撰，2013：107）。因此，出於對至暗之世大道（即「中國文化」）淪喪的感傷，以及對「中國文化」之深厚認同，他在勉強之餘，還是肯定了北魏的正統性。

在《中說》裡，王通對於南北朝的正統判定總結如下：

> 子曰：「《元經》，其正名乎！皇始之帝，徵天以授之也。晉、宋之王，近於正體，於是乎未忘中國，穆公之志也。齊、梁、陳之德，斥之於四夷也，以明中國之有代，太和之力也。」（中說，卷五，143／149）

北魏兼具「文化中國」與「地理中國」要件，其得正統乃屬天命，故不得不予之。東晉、劉宋兼具「族裔中國」與「文化中國」要件，爲「中國之舊」，基於對於「中國之舊」的情感（此乃繼承王虬不忘故國之志），因此不忍遽奪其正統，而仍保留其形式上的正統地位。迨至齊、梁、陳，則已無恢復中原之志，且篡弒相仍，人倫敗壞，相較於北魏太和之重振中國文化，實已自退於「夷狄」，因此連形式上的正統地位也一併取消。雖然如此，王通仍視齊梁陳爲晉宋之遺，因此在今本《元經》隋文帝開皇九年書曰：「春，正月。白虹夾日。晉、宋、齊、梁、陳亡」。此年乃隋滅陳之年，亡者僅陳一國，但王通書爲五國俱亡。王通表示此書法之微言大義有二。一是紀念（雖取消齊梁陳形式上的正統地位，但仍視其爲晉宋之遺，以此紀念「中國之舊」）與感傷（陳亡標誌了江東「中國之舊」的終結）：

> 齊、梁、陳，於是乎不與其爲國也。及其亡也，君子猶懷之，故書曰：「晉、宋、齊、梁、陳亡。」具五以歸其國，且言其國亡也。嗚呼！棄先王之禮樂以至是乎！…（齊、梁、陳）其未亡，則君子奪其國焉，曰：「中國之禮樂安在？」其已亡，則君子與其國焉，曰：「猶我中國之遺人也。」（中說，卷七，182-183／183-184）

二是感慨與希望：感慨江東無法維持中國文化傳承，終至於使之盡墜。從

臺灣大學學術期刊資料庫

此不復對之寄予復興中國文化之希望，而將希望寄託於繼承北魏之隋唐：

> 書五國並時而亡，蓋傷先王之道盡墜。故君子大其言，極其敗，於是乎掃地而求更新也。「期逝不至，而多爲卹」，汝知之乎？此《元經》所以書也。（中說，卷七，184 / 184）

故《元經》之作，並非僅是對於南北朝正統疑義之是非判定而已，而是寓含對於未來重現三代之治的無窮希望（由此亦可逆推孔子作《春秋》，於褒貶當世、感傷獲麟之外的深長寓意）。學界盛稱之唐宋變革，如果以重現三代之治爲其精神，則王通實已先立其思想規模。此似爲學界向所忽略，而有待來者之發明。

王通關於南北朝正統問題看法之值得注意之處，在於他雖然是以「文化中國」和「地理中國」要件作爲北魏正統性之理據，並以「文化中國」和「族裔中國」要件作爲東晉及劉宋之正統性理據，但細究其實，他其實是以「文化中國」作爲正統性之首要要件，「族裔中國」及「地理中國」要件則皆退居次要。若能復興中國文化，雖然是缺乏「族裔中國」要件的北魏，或是缺乏「地理中國」要件的南朝，都仍可寄予正統之地位。否則就算是具有「族裔中國」要件的南朝，或是具有「地理中國」要件的北魏，都不能被授予正統。此一見解，上承「用夏變夷」之理想，較諸劉孝標和楊衒之，其高度顯然又進一層，實已開創出百世不能越其外的宏大視野。據此，王通論述中所呈現的「中國」認同，是以奉行中國文化之政權爲「中國」。

雖然如此，但王通論述中所呈現的「中國」認同，可能尚有其更幽微複雜的層次。如前所述，王通對於以北魏爲正統，透露出某種勉強和無奈的態度；對於取消南朝齊以後的正統地位，表現出不忍與感傷。據此或可推測，對王通而言，他的「中國」認同裡，可能包含某種揮之不去的族裔意義上的「中國性」。若然，則王通在理智上雖然呈現出以「文化中國」作爲「中國」之本質，但在情感上或許仍傾向於以「族裔中國」作爲「中國」之內涵。[37]

---

[37] 一位審查人指出，王通之例顯示正統性之判斷「不再是冷冰冰的政治權力所能獨斷決定，必須仍然立基於人性共同的感情上著眼」。此一卓識慧眼獨具，筆者深受啓發。謹在此敬誌教益，並深致感謝。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、中唐的皇甫湜

唐初君臣自認唐繼承隋及北周。[38] 唐玄宗天寶 7 年立隋、北周、北魏之後爲三恪，[39] 視北魏爲正統。此一正統論述，是陳芳明先生所謂「垂直線的正統觀」之例證，並不涉及「中國」認同之表述。比較值得注意的，是中唐時期皇甫湜對王通正統論述的異議。

皇甫湜生於安史之亂後，是韓愈的學生。他著有〈東晉元魏正閏論〉，反對唐代官方以北魏爲正統。皇甫湜主張唐以前之正統譜系爲西晉、東晉、宋、齊、梁、北周、隋。他的論證大致如下。關於北魏不得爲正統之部分，皇甫湜認爲主張北魏爲正統者的理據，主要是北魏統有中原，具有「地理中國」要件。對此皇甫湜指出，「文化中國」要件才是正統性的根本基礎，「地理中國」要件則不是，因爲地理或族裔意義上的「中國」（即王通所謂「先王之國」，「先王之民」）若被文化意義上的「夷狄」（北魏）所統治，則也就成爲「夷狄」；反之，地理或族裔意義上的「夷狄」（江東）若被文化意義上的「中國」之人（東晉）所統治，則也就成爲「中國」：

> 或曰：「元之所據，中國也。」對曰：「所以爲中國者，以禮義也；所以爲夷狄者，無禮義也，豈繫於地哉？杞用夷禮，杞即夷矣；子居九夷，夷不陋矣；沐紂之化，商士爲頑人矣；因戎之遷，伊川爲陸渾矣：非繫於地也。」（皇甫持正文集，卷二，東晉元魏正閏論，33）

而就奉行中國文化的程度而言，皇甫湜強調指出，北魏在孝文帝以前，乃是摧殘中國文化的野蠻「夷狄」。孝文帝時雖推行徹底漢化，但爲時已晚：

> 魏氏恣其強暴，虐此中夏，斬伐之地，雞犬無餘。驅士女爲肉籬，委之戕殺；指衣冠爲芻狗，逞其屠刈。種落繁熾，歷年滋多。此而帝之，則天下之士有蹈海而死，天下之人有登山而餓，忍食其粟而

[38] 唐高祖武德四年令狐德棻語：「陛下既受禪於隋，復承周氏歷數。」（舊唐書卷七三，令狐德棻列傳，引自雷家驥，1987：29）

[39] 參見《資治通鑑》天寶 7 年 5 月（司馬光編著，胡三省注，2005：6890），並《唐會要》卷二十四〈二王三恪條〉（王溥編，1960：461-463）。另參見饒宗頤（2003：54）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 立於朝哉？至於孝文，始用夏變夷，而易姓更法將無及矣。（皇甫持正文集，卷二，東晉元魏正閏論，33-34）

關於東晉爲正統之部分，他表示東晉雖然沒有統治「中原」，但它乃是晉室南遷，和盤庚遷殷與平王東遷性質相同，因此東晉作爲西晉之延續，絕無疑問。與此相比，北魏雖統有「中原」，卻並非任何正統王朝政權之延續或繼承者，因此在正統性上不能與東晉相比：

> 惠帝無道，群胡亂華；晉之南遷，實曰元帝；與夫祖乙之圮耿，盤庚之徙亳，幽王之滅戲，平王之避戎，其事同，其義一矣。而拓跋氏種實匈奴，來自幽代，襲有先王之桑梓，目爲中國之位號。謂之滅邪？晉實未改。謂之禪邪？已無所傳。…授受無所，謂之何哉？（皇甫持正文集，卷二，東晉元魏正閏論，33）

此外，他還指出中國文化亦與東晉一起南渡，因此東晉在「文化中國」要件上遠勝北魏：

> 晉之南渡，人物攸歸。禮樂咸在，風流善政，史實存焉。（皇甫持正文集，卷二，東晉元魏正閏論，33）

總結言之，皇甫湜認爲，北魏因爲在文化意義上仍是「夷狄」，因此其政權雖然在地理意義上是「中國」，仍然只能視爲「夷狄」，不能作爲此時期「中國」之代表。至於東晉政權，雖然在地理意義上是「夷狄」，但在文化意義上是「中國」，因此應當視爲「中國」，從而是西晉到劉宋期間的「中國」代表。

細按皇甫湜的論述，則其中頗有一些值得注意之處。首先，皇甫湜「襲有先王之桑梓，目爲中國之位號」一語，和劉孝標「居先王之桑梓，竊名號於中縣」之語相似（劉峻著，羅國威校注，1991：79）。他否定北魏正統性的論點要旨，和劉孝標也有相似之處。

其次，皇甫湜可能是第一位明確地把「正統性」和「中國性」連結在一起的思想家。他的〈東晉元魏正閏論〉，開頭部分討論何謂正統（「正」），接著立刻轉爲討論何謂「中國」：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 故自堯以降，或以德，或以時，或以力，或以義，承授如貫，終始可明。雖殊厥跡，皆得其正。…或曰：「元之所據，中國也。」對曰：「所以爲中國者…」（皇甫持正文集，卷二，東晉元魏正閏論，33）

對他來說，正統性的判定，其實就是「中國性」的判定。因此，當判定某王朝政權是正統時，相當於判定該王朝政權是「中國」之代表。

第三，皇甫湜判定北魏之「中國性」時，是以文化意義上的「中國性」作爲最重要的「中國性」，族裔及地理則退居次要。他舉了四個例子說明此一原則。譬如春秋時期的杞國，雖然是夏的後裔，具有族裔意義上的「中國性」，但由於杞採取了「夷狄」文化，因此不具備文化意義上的「中國性」，從而是「夷狄」（「杞用夷禮，杞即夷矣」）。又如「九夷」（可類比爲江東）雖然在族裔、地理、文化意義上均爲「夷狄」，但如果經過孔子教化而奉行「中國」文化，則將成爲「中國」之人（「子居九夷，夷不陋矣」）。又商國（可類比爲中原）雖具備族裔、地理、文化意義上的「中國性」，但在紂王統治下喪失了文化意義上的「中國性」，因此從「中國」轉變爲「夷狄」（「沐紂之化，商士爲頑人矣」）。最後，伊川地區（亦可類比爲中原）雖然是周王國故地，具備地理意義上的「中國性」，但因喪失文化意義上的「中國性」，因此成爲「夷狄」（「因戎之遷，伊川爲陸渾矣」）。以上四例中，「中國文化」分別表現爲物質文化儀式（禮，「杞用夷禮」，「伊川爲陸渾」）、儒家之教（「子居九夷」）。據此，則皇甫湜正統論述中隱含之「中國」認同，似乎是以文化作爲其「中國」概念的本質。

但值得注意的是，王通、皇甫湜雖然同樣以文化意義上的「中國性」爲判定「中國」、「夷狄」的首要原則，兩人卻得出全然相反的結論。王通認爲北魏具有文化、地理意義上的「中國性」，因此雖不具備族裔意義上的「中國性」，仍可視爲「中國」。皇甫湜則認爲北魏因爲不具備文化意義上的「中國性」，因此雖然具備地理意義上的「中國性」，仍然是「夷狄」。表面上看起來，關鍵在於是否認爲北魏已具備文化意義上的「中國性」。王通認爲是，皇甫湜認爲否。但造成兩人對此看法分歧的原因，很可能是王、皇二人各自的「中國」認同中，理智與情感關係之差異。如前所述，王通可能雖然在情感上是以「族裔中國」作爲「中國」認同，但他在理智上仍選擇以「文化中國」作爲「中國」認同。相對於此，皇甫湜雖然在理

智上宣稱他是以「文化中國」作爲「中國性」，但他很可能在情感上是以「族裔中國」作爲其「中國」認同的本質。若然，則關於「中國性」問題，他在理智上的宣稱不僅不會凌駕他在情感上的傾向，反而可能只是用來包覆此情感傾向的論述語言。[40] 因此，他雖然宣稱族裔意義上的「中國」之人可能因喪失「中國」文化而淪爲「夷狄」，並以孔子教化「九夷」爲例，表示族裔意義上的「夷狄」確實有上升成爲文化意義上的「中國」之人的可能性，但他對北魏的保留，卻顯示在他那種強調「文化中國」的「文化主義」宣稱的背後，「族裔中國」仍然發揮了制約此一宣稱的作用。[41]

皇甫湜的論述，如果放在安史之亂後的脈絡中解讀，或許可以得出一些附會性的理解。譬如他對北魏的詆毀，若視爲影射安祿山自立爲帝所建之燕，則「此而帝之，則天下之士有蹈海而死，天下之人有登山而餓，忍食其粟而立於朝哉」之語似乎就有所著落。而他強調東晉南遷與平王東遷性質相同，若視之爲影射肅宗自長安遷於靈武後即位，傳承唐之正統，亦無不可。然而不論此種解讀是否成立，均無損於皇甫湜正統論述同時包含「族裔中國」和「文化中國」這兩種「中國」認同的可能性。

結　語

以上我們以北魏和隋唐各自兩組思想家涉及北魏正統性的正統論述爲例，分析其正統論述背後所呈現的「中國」認同爲何。歸納言之，他們的「中國」認同大致有三種：

1. 「中國」＝奉行中國文化之政權（劉峻；楊元愼／楊衒之；王通；皇甫湜）
2. 「中國」＝統治中原之政權（楊元愼／楊衒之；王通）
3. 「中國」＝族裔上「中國」之人所建立之政權（劉峻）（王通、皇甫湜可能亦有此傾向）

臺灣大學學術期刊資料庫

[40] 人類理智爲情感服務之傾向，郭承天教授頗爲留意，筆者亦承其啓發。

[41] 柳詒徵已指出：皇甫湜乃是「以種族論正閏者」（2007：80）。

這些「中國」認同，看似只是關注點上互有差異，但如果細細體會，則在其表面的關注點之外，其實別有其幽微複雜的層次。王通便是很好的例子，皇甫湜在某種程度上也是如此。[42]

一位審查人提醒指出，本文所稱作爲正統性要件之一的「文化中國」要件，其內涵其實包含某些非侷限於中國文化內容之成分，如反對燒殺擄掠（劉孝標「以誅殺爲道德」，以及皇甫湜「魏氏恣其強暴，虐此中夏，斬伐之地，雞犬無餘」，便是以此作爲「中國」和「夷狄」之界標）、期求良好治理（帶給人民安定、秩序、和平，如王通所謂「天地有奉，生民有庇，即吾君也」、「戎狄之德，黎民懷之」）。這些成分已經超出本文所列舉的中國文化的特定內容，而屬於「『德治』的實際內涵，它們其實更接近於當代人所說之『文明』的意義」。這位審查人進一步指出，本文所稱的三種「中國性」，其實都具有排它性和局限性。相對於此，本文所引述之正統論述，則包含以上述「普世文明」信念爲正統性要件之主張。若注意到此點，「是不是就更能理解與解釋何以不少中國的讀書人一旦接觸西方自由人權的文明時，大都容易棄守那些被視爲單純排它性的中國性內涵？此又不只是台灣的知識人而已。」

這位審查人敏銳地注意到：當「正統性」和「中國性」連在一起時，作爲「中國性」之一的「中國文化」，其實是以看似具有中國特色的文化形式（仁義、道德、禮樂、人倫），包裹某些普世文明信念。因此，當晚清以降的華人知識份子接觸到西方文化中的普世文明時，便很容易放棄中國文化中的特色形式部分，而接受西方自由人權之理念。

以上這個見解極爲精闢，筆者欣然領教。對於中國文化之特色形式與其中之普世文明成分之關係，筆者認爲，近代中國知識份子似乎有幾種態度。第一種態度認爲：既然中國文化和西方文化均自命爲普世文明，而近代經驗顯示西方文化是比中國文化更完善的普世文明，因此應當毫不留戀地拋棄中國文化，致力於實踐西方文化（全盤西化）。

---

42 一位審查人指出：「本文最大的不足是只做文獻初步的解析」，亦即只說明劉峻等人「如何看待北魏政權正統性的特色，但沒有嘗試解釋何以得有如此的特色」。筆者同意此一批評，但亦須坦承自己受限於學力，尚無法解釋劉峻等四人對北魏正統性看法異同的背後原因。此一工作只能留待未來更細緻的思想史研究。

臺灣大學學術期刊資料庫

第二種態度則是：認爲和中國文化中的普世文明成分相比，西方自由人權的文明，是此成分之更完善形式。因此只需要將前者轉化爲普世文明的更完善形式即可；既不需要全盤拋棄中國文化，也不需要將中國文化和西方自由人權文明加以區隔和對立。積極擁抱和實現西方自由人權文明，反而是實踐中國文化中的普世文明成份，是中國文化的現代實踐形式。

以上兩種態度並非近代中國知識份子的全貌，但它們已呈現出和美國學者 Joseph Levenson 所描述者相當不同的風貌。Levenson 認爲，中國知識階層過去認爲中國文化就是普世文明（Levenson 稱此普世文明爲「天下」）。但在接觸現代西方文明之後，中國文化（儒家）與之相比，只有特殊的文化形式和內容（Levenson 稱之爲 history），並沒有普世文明內容，而現代西方文明則是普世文明（Levenson 稱之爲 truth），因此近代中國知識份子的存在處境是理智上肯定普世的現代西方文明，情感上卻留戀特殊的中國文化（Levenson, 1958；黃克武，2005）。根據 Levenson 觀點，近代中國知識份子的存在處境因此是一種前進不捨、回頭不能的兩難。但上述兩種態度所顯示者，卻是一種積極追求自我完善的奮進（使中國文化中的普世文明部分更加完善）。

但筆者認爲，普世文明的問題，在於它可能無法擺脫特殊形式而存在。獨立於任何特殊文化形式而存在的普世文明，似乎是難以想像的東西。普世文明恐怕難以避免地必須體現爲某種特殊文化形式。因此，就算中國文化中包含有超越中國文化特殊形式的普世文明成分，此一成分和中國文化的特殊形式恐怕無法分割。據此而論，近代西方文明若是普世文明，此一普世文明亦與西方文化的特殊形式難以分割。換言之，如果特殊文化形式意味著排它性，則任何普世文明，可能都必然帶有某種排它性。

在近代世界，無法與普世文明成分分割的中國文化特殊形式，構成了「中國性」的基礎。而難以與西方普世文明成分分割的西方文化特殊形式，則構成了「西方性」的基礎。由於排它性（「西方性」、「中國性」，以及如「伊斯蘭性」等其他各種文明之「特殊性」）之間存在難以化解的差異，因此西方普世文明的擴散並沒有導致各文明輕易「西化」，也因此引起如 Huntington 對於文明衝突（clash of civilizations）的憂心。簡言之，本文所引述的劉峻等四人之正統論述，以奉行中國文化爲正統性要件之一。此中

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

國文化雖然包含超越中國文化特殊形式的普世文明成分，但近代中國知識份子對待此成分之態度，卻存在多種樣態。

回到本文主題。本文涉及的一個主題，是中國各個時期思想家的「中國」認同爲何。此一主題雖然重要卻有待學界投入更多的研究。對於此主題，筆者願指出兩點。

首先，本文僅以涉及「夷狄」政權正統性的論述爲例，指出這些論述均涉及某種「中國性」的提出。但正統性和「中國性」、「中國」認同的內在關係，或許並不僅限於此類論述，而是可能亦存在於其他的正統論述之中，只是尚待識者發覆。本文只希望指出一個值得探索的可能方向。

其次，就算我們承認正統論述和「中國」認同有關，但前者是否是瞭解後者的唯一來源？筆者無意作此陋妄之宣稱。筆者只想指出以下這個可能性：若要瞭解儒士階層在上層文化論述中提出之「中國」概念與「中國」認同之意涵，則歷代正統論述或許仍不失爲一把重要的鑰匙。本文嘗試對於此鑰匙的存在及使用，作一些初步性的探索。

本刊編委會建議筆者「參考現有學界關於『中國』理念的爭議」（如葛兆光先生近年之研究），如此「將更有助於加強本文的現實意義」。筆者同意此一建議，但本文之重點是指出歷代正統論述過去較少被觸及的意涵（正統性、中國性、中國認同之關係），以及以正統論述爲線索，探討北魏到中唐的四位思想家所抱持的「中國」認同的可能內容。據此，本文的主要對話對象，應是學界以「中國」認同的思想史作爲其主題的著作。據筆者粗淺的理解，葛兆光先生的《中國思想史》（2010）和《宅茲中國》（2011）似乎是以呈現「『中國』作爲研究主題，在概念上的複雜性、內容上的多樣性、方法上的各種可能性」爲其主要關心，但並非以「中國」認同的思想史作爲其專門主題。就筆者所知，學界涉及「中國」認同的著作，至少有 Levenson 的《*Confucian China and its Modern Fate*》（1958）和墨子刻（Thomas Metzger）的《*Escape from Predicament*》（1977）。和這兩部經典研究的對話，已超出本文之範圍，只能留待未來再作處理。

最後不妨指出，正統性和「中國」認同，對於關心何謂「中國」的當代兩岸華人來說，也有一定程度的現實意義。如果從中國傳統正統論述的視野觀之，南遷至臺灣的中華民國，在失去「地理中國」此一「中國性」

的困境下，選擇以「文化中國」之「中國性」爲理據，重新定位自身，並號召全球華人以臺北政權爲「中國」正統，亦即以中華民國作爲「中國」在政治上的唯一代表。在此思考下，臺北政權及學術文化界人士以「中華文化復興運動」重構中華民國的「中國性」和正統性（當時有「道統文化」、「文化正統」等用語，參見林果顯，2005：84-85），藉此對照出從事文革之中華人民共和國缺乏「中國性」與正統性。[43] 此一主張後來雖不敵以國力強弱、統治大陸（「九州」）、國際承認作爲「中國」認同內涵之看法（此看法正是方孝孺所力斥者；參見方孝孺〈釋統〉三篇，收在《遜志齋集》卷二），但若將此主張放在中國正統論述的傳統思路中加以理解，卻可看到它實乃承襲皇甫湜、方孝孺等思想家關於「中國」認同之「文化主義」思路，亦即在族裔上與北京政權同爲「中國」之人的情況下，以「文化中國」取代「地理中國」，作爲最主要的「中國性」。[44]

隨著蔣中正先生去世、蔣經國先生繼位、[45] 以及此後臺北政權遭遇的內外挑戰，上述以傳統正統論述爲基礎之關於「中國性」與正統性之思想，在臺灣逐漸式微（林果顯，2005：228-230），並在民主化與去中國化之後迅速被遺忘。最初致力於獨佔「中國」代表資格的臺北政權，後來轉化爲台灣政權，並走向選擇放棄中國身分，這是一重反諷。北京政權致力於獨

43　關於「中華文化復興運動」的研究，參見蕭阿勤（1991）、楊聰榮（1991）、施志輝（1995）、林果顯（2001；2005）。以上研究，多從殖民威權型政權自我鞏固之角度，分析「中華文化復興運動」之成因與性質；蕭阿勤先生則從國民黨困局處理思考模式的角度進行分析。至於從正統論與「中國性」之思想史視角分析此運動的研究，目前似乎並不多見。此外，在此運動中，認爲遷臺的中華民國具有「文化中國」要件的學術文化界人士雖然不少，但他們對於「文化中國」的理解方式，以及對於「文化中國」和國府政權關係應當如何的看法，其實頗爲複雜分歧。此一議題尚有待學界細緻持平之探討。與此相關的新近研究可參見李淑珍（2013）。

44　筆者愚陋，深感歷史是非得失論斷之難，因此既無意、也無能力評論此思考與主張之是非得失。此處僅將當時的思考與主張，視爲兼具政治策略及自我存在經驗表達（關於自我存在經驗表達，可參見蕭阿勤先生由敘事認同理論出發所提出之「非工具論的情境論與建構論」觀點，參見蕭阿勤，2010：33ff，47-50）的一個歷史現象，嘗試推測當時國府及許多學術文化界人士以「文化中國」爲訴求，爭取世界華人及友華人士認同中華民國作爲「中國」正統，其在思想上的理據及存在經驗（existential experiences）上的原因可能爲何。

45　林果顯先生敏銳地注意到：蔣經國先生對於中國文化的態度似與乃父不同（2005：229）。

佔「中國」代表資格，目的是爲了統一兩岸，但其結果卻是迫使臺灣走向脫離中國，這是第二重反諷。另一方面，隨著中華人民共和國的去毛化與大國崛起，中國文化重新成爲其建構自我認同的精神資源。然而北京政權的建立，卻是以否定中國傳統上層文化爲建政精神。若根據傳統正統論述裡的「文化主義」思路，則此政權應當被視爲缺乏「中國性」與正統性。北京政權近年重新提倡中國文化，提出「中華民族偉大復興」的論述，[46] 企圖以中共建黨之日，上接中國國譜之統（從而將當時的南北政府均視爲閏位），卻沒有意識到若將自身置於中國正統譜系之中，反而將面臨傳統正統論述對於自身之「中國性」與正統性之質疑，這是第三重反諷。人類政治生活充滿弔詭（paradox）與反諷（irony），《左傳》編者及馬基維里均早有所感。正統論、「中國性」與「中國」認同的關係，在跨越 20 世紀的臺海兩岸，似乎仍持續呼應著兩位中西古人的千年凝視。

參考書目

一、中文部分

中央電視台《復興之路》節目組編著，2008，《復興之路》，北京：中國民主法制。

尹協理、魏　明，1984，《王通論》，北京：社會科學出版社。

王文進，2006，〈一部以都市史隱喻北魏興亡錄的美學巨著：《洛陽伽藍記》導讀〉，《歷史月刊》，216: 121-129。

王文進，2008，〈北魏文士對南朝文化的兩種態度——以《洛陽伽藍記》與《水經注》爲中心的考察〉，王文進（編），《南朝山水與長城想像》，台北：里仁書局，頁 355-389。

王明珂，2006，《英雄祖先與弟兄民族》，台北：允晨文化。

王美秀，2002，〈論楊衒之的文化認同及其相關問題〉，《通識教育年刊》，4: 9-33。

王美秀，2011，〈從依據文獻到詮釋文本——「楊衒之爲陽固之子」的考論途

[46] 參見中國中央電視台 2007 年 10 月首播的《復興之路》六集電視政論影片（中央電視台《復興之路》節目組編著，2008）。

臺灣大學學術期刊資料庫

徑及其轉向〉，《師大學報：語言與文學類》，56(1): 53-82。
王通著，阮逸註，2010，《文中子》，長春：吉林出版集團（景明顧春編世德堂六子全書刊本）。
王通著，薛收傳，阮逸註，程榮校，1970，《元經》，台北：新興書局（程榮校刊漢魏叢書本）。
王溥編，1960，《唐會要》，台北：世界書局。
司馬光編著，胡三省注，2005，《資治通鑑》，北京：中華書局。
司馬遷等著，瀧川龜太郎考證，2004，《史記會注考證》，台北：萬卷樓圖書公司。
皮錫瑞，2004，《今文尚書考證》，北京：中華書局。
朴炳奭，1989，《中國歷代易姓革命之正當化思想》，台北：政治大學政治研究所博士論文。
朱熹等著，黎靖德編，2007，《朱子語類》，北京：中華書局。
余嘉錫，2006（1958），《四庫提要辨證》，昆明：雲南人民出版社。
李小成，2008，《文中子考論》，上海：上海古籍出版社。
李淑珍，2013，《安身立命：現代華人公私領域的探索與重建》，台北：聯經。
沈松僑，1997，〈我以我血薦軒轅—黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》28: 1-77。
阮元校勘，孔安國傳，孔穎達等正義，1989，《重刊宋本尚書注疏附校勘記》，台北：藝文圖書館影印（嘉慶二十年江西南昌府學開雕）。
阮元校勘，何休注，徐彥疏，1989，《重刊宋本公羊注疏附校勘記》，台北：藝文圖書館影印（嘉慶二十年江西南昌府學開雕）。
林果顯，2001，《「中華文化復興運動推行委員會」之研究（1966-1975）》，台北：政治大學歷史研究所碩士論文。
林果顯，2005，「中國文化復興運動推行委員會」之研究（1966-1975）：統治正當性的建立與轉變，板橋：稻鄉出版社。
姚思廉，1973，《梁書》，北京：中華書局。
施志輝，1995，《「中華文化復興運動」之研究（1966-1975）》，台北：臺灣師範大學歷史研究所碩士論文。
柳詒徵，2007（1948），《國史要義》，北京：中國人民大學出版社。
皇甫湜，1994，《皇甫持正文集》（《宋蜀刻本唐人集叢刊》第 20 冊），上海：上海古籍出版社（影印北京圖書館藏宋代蜀刻本）。
紀昀總纂，2000，《四庫全書總目提要》，石家莊：河北人民出版社。
徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校，2006，《國語集解（修訂本）》，北京：中

臺灣人文學術期刊資料庫

華書局。
張方平，1988，《樂全先生文集》（《北京圖書館古籍珍本叢刊》第 89 冊），北京：書目文獻出版社（影印宋刻本）。
張沛撰，2013，《中說校注》，北京：中華書局。
張其賢，2009，〈「中國」與「天下」概念探源〉，《東吳政治學報》，27(3): 169-256。
陳芳明，1974（1972），〈宋、遼、金史的纂修與正統之爭〉，宋史座談會（編），《宋史研究集（第七輯）》，台北：中華叢書編審委員會，頁 205-232。
陳芳明，1976（1971），〈宋代正統論的形成背景及其內容〉，杜維運、黃進興（編），《中國史學史論文選集（一）》，台北：華世出版社，頁 378-401。
陳師道，1969，《後山叢談》，台北：廣文書局。
陳師道，1988，《後山居士文集》（《北京圖書館古籍珍本叢刊》第 89 冊），北京：書目文獻出版社（影印宋刻本）。
陳學霖，1993（1989），歐陽修「正統論」新釋〉，陳學霖（編），《宋史論集》，台北：東大圖書公司，頁 125-73。
渡辺信一郎著，徐沖譯，2008（2003），《中國古代的王權與天下秩序：從日中比較史的視角出發》，北京：中華書局。
黃克武，2005，〈魂歸何處？：梁啓超與儒教中國及其現代命運的再思考〉，鄭大華、鄒小站（編），《思想家與近代中國思想》，北京：社會科學文獻出版社，頁 91-114。
逯耀東，1985（1979），《從洛陽到平城——拓跋文化轉變的歷程》，台北：聯經。
楊永安，1992，《王通研究》，香港：香港大學中文系。
楊伯峻編著，2005，《春秋左傳注（修訂本）》。北京：中華書局。
楊衒之著，楊勇校箋，2006，《洛陽伽藍記校箋》，北京：中華書局。
楊聰榮，1991，《文化建構與國民認同：戰後台灣的中國化》，新竹：清華大學社會人類學研究所碩士論文。
葛兆光，2010，《中國思想史》，上海：復旦大學出版社。
葛兆光，2011，《宅茲中國》，台北：聯經。
雷家驥，1976，〈中國史學的正統主義〉，《鵝湖月刊》，7: 45-48。
雷家驥，1987，〈唐初官修史著的基本觀念與意識〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》，15: 27-62。
趙令揚，1976，《關於歷代正統問題之爭論》，香港：學津出版社。
劉向集錄，范祥雍箋證，2006，《戰國策箋證》，上海：上海古籍出版社。
劉峻著，羅國威校注，1991，《劉孝標集校注（修訂本）》，台北：貫雅文化。

臺灣大學學術期刊資料庫

歐陽修，2003，《歐陽修全集》，北京：中華書局。
蕭阿勤，1991，《國民黨政權的文化與道德論述（1913-1991）：知識社會學的分析》，臺灣大學社會學研究所碩士論文。
蕭阿勤，2010（2008），《回歸現實：台灣 1970 年代的戰後世代與文化政治變遷（二版）》，台北：中研院社研所。
蕭統編，李善注，1977，《文選》，北京：中華書局。
錢鍾書著，馬蓉編，2007（1979），《管錐編》，《錢鍾書集》，北京：三聯（重排本）。
駱建人，1990，《文中子研究》，台北：台灣商務印書館。
韓愈著，閻琦校注，2004，《韓昌黎文集注釋》，西安：三秦出版社。
魏　收，1974，《魏書》，北京：中華書局。
羅志田，2011（1997），〈夷夏之辨與道治之分〉，羅志田（編），《民族主義與近代中國思想（修訂二版）》，台北：三民書局，頁 64-95。
饒宗頤，2003，《國史上之正統論》，饒宗頤二十世紀學術文集編輯委員會（編），《饒宗頤二十世紀學術文集》，台北：新文豐出版公司，卷六。

二、英文部分

Chan, Hok-lam. 1984. *Legitimation in Imperial China: Discussions under the Jurchen-Chin Dynasty (1115-1234)*. Seattle: University of Washington Press.

Fang, cheng-hua. 2005. “The Price of Orthodoxy: Issues of Legitimacy in the Later Liang and Later Tang.” *Historical Inquiry* 35: 55-84.

Levenson, Joseph R. 1968 (1958). *Confucian China and its Modern Fate: A Trilogy*. Vol. 1: *The Problem of Intellectual Continuity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Metzger, Thomas A. 1977. *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China’s Evolving Political Culture. New York: Columbia University Press.*

臺灣大學學術期刊資料庫

附錄

本刊編委會指出：「『中國』一詞在不同歷史脈絡下有不同的內容」；「文中所使用的『中國』理念，與隋唐所見的『中國』理念是否有別？」是否「適合用來討論隋唐的主張」？此一質疑頗爲精闢，筆者受惠甚多。筆者同意「中國」一詞的意涵隨歷史脈絡之變化而有所不同，但愚見以爲，這些意涵的變異，大致似仍以本文嘗試整理出的「中國」一詞的三種基本意涵，作爲其變異之基調。以下筆者嘗試針對本文正文所舉之文獻以外的隋唐文獻，舉出其中「中國」一詞的一些用例，據以印證這些用例裡「中國」的意涵，和筆者所提出的「中國」概念的三種基本意涵，不僅相去不遠，且後者對於理解和釐清前者，提供了一個有用的分析架構。

因限於篇幅，筆者在隋代部分選擇三個文本（費長房《歷代三寶記》；慧遠《大乘義章》；杜臺卿《玉燭寶典》）。這三個文本，性質分別爲佛教史、佛僧所著之佛學論著、民俗記載。在唐代部分，以初唐褚遂良（596-658）、《唐律疏議》（653）作者群（長孫無忌等編著，劉俊文撰，1996；參見〈進律疏表〉）、陳子昂（695-700）；中唐韓愈（768-824）、白居易（772-846）；晚唐杜牧（803-852）、段成式（803-863）、崔致遠（868-884 旅居中國）等人之文本爲代表，其性質包括奏議、建議、私人論述（議論；序；墓銘；傳記；筆記小說；書信），其文本作者包括在中國任官的外國人（崔致遠是新羅人）。以上選擇雖非窮盡，但應具有一定程度之代表性。[47]

本文所選的隋代文本中，「中國」一詞大致有三種用法。一是指以中原爲象徵的地理－政治體（帝國）。二是指以「九州」爲核心範圍的地理地區。三是指中原地區。

一、「中國」指以中原爲象徵的地理－政治體的例子有：

1. 自晉室渡江，匈奴焚雒，伊瀍涇渭，非復帝京。夫子有云：四夷交侵，中國微矣。其在斯乎！（歷代三寶記，卷八，246）
2. （苻）永固立後十有六年，時太史奏有德星見外國分野，當有聖人

[47] 筆者檢索隋唐文獻裡「中國」一詞用例時，得力於《中國基本古籍庫》及《中央研究院漢籍電子文獻資料庫》甚多，謹此致謝。

臺灣大學學術期刊資料庫

入輔中國，得之者王。永固因求龜茲國鳩摩羅什，破襄陽彌天釋道安等。（歷代三寶記，卷八，246）

例 1 以洛陽所在之中原，作爲「中國」此一地理－政治體之象徵。例 2 中，符秦以其建立在中原之政權，代表「中國」此一地理－政治體。

二、「中國」指以「九州」爲核心範圍的地理地區的例子有：

3. 言三藏者，謂修多羅毘尼毘曇。修多羅者，中國之言。此方釋者，翻譯非一。或名法本，或復翻爲眞說語言。（釋慧遠，大乘義章，卷一，三藏義七門分別，467）

4. 佛者，是其中國之言，此翻名覺。反妄契眞，悟實名覺。舉佛樹性，故明佛也。（釋慧遠，大乘義章，卷一，佛性義五門五別，467）

5. 四悉檀義，出大智論。言悉檀者，是中國語。此方義翻，其名不一。如楞伽中子注釋言，或名爲宗，或名爲成，或云理也。（釋慧遠，大乘義章，卷二，四悉檀義四門分別，509）

例 4-6 裡的「中國」，均指以「九州」爲核心範圍的地理中國。

三、「中國」指中原地區的例子有：

6. 陸翽鄴中記云：并州之俗，以冬至後百五日，有介子推斷火冷食三日，作干粥，是今糗也，中國以爲寒食。（玉燭寶典，卷二，191）

例 6 以和并州相對之中原爲中國。

本文所選的唐代文本中，「中國」一詞大致有幾種用法。一是指中原地區。二是指一個地理－政治體（帝國）。此地理－政治體具有一定的統治範圍（以「九州」爲核心）。三是兼指地理－政治體和某種文化社群。四是排除地理、族裔因素之考量，純粹指奉行中國文化之文化社群。

一、「中國」指中原地區的例子有：

7. 流刑三：二千里。二千五百里。三千里。

議曰：《書》云：「流宥五刑。」謂不忍刑殺，宥之于遠也。又曰：「五流有宅，五宅三居。」大罪投之四裔或流之于海外，次九州之外，次中國之外。蓋始於唐虞。今之三流，即其義也。（唐律疏議箋解，卷一，35）

東海大學學術期刊資料庫

8. 丙戌歲，余從左補闕喬公北征。夏四月，軍幕次于張掖河。河洲草木無他異，惟有仙人杖，往往蔇生。幽朔地寒，與中國稍異。（陳伯玉文集，卷一，觀荊玉篇序，11）
9. 大曆初，御史大夫李栖筠由工部侍郎爲浙西觀察使。當是時，中國新去亂，仕多避處江淮間。（韓昌黎文集注釋，卷六，考功員外盧君墓銘，10）
10. 苻秦之王中國，其臣有安丘公翼者，有大臣之言。（韓昌黎文集注釋，卷七，唐故相權公墓碑，176）

例 7 據《尚書》孔傳：「五居之差，有三等之居：大罪四裔，次九州之外，次千里之外。」千里之外當釋爲中原地區千里之外。例 8 指與朔方相對的中原地區。例 9 指與江淮相對的中原地區。例 10 與例 2 類似。

二、「中國」指「地理－政治體」的例子有：

11. 臣聞古者哲后臨朝，明王創制，必先事華夏，而後夷狄。務廣德化，不事遐荒。是以周宣薄伐，至境而反。始皇遠塞，中國分離。…此河西者，方於心腹。彼高昌者，他人手足。豈得糜費中華，以事無用？…宜擇高昌可立者立之。徵給首領，遣還本國。負戴洪恩，長爲藩翰。中國不擾，既富且寧。（褚遂良集，諫戍高昌疏）
12. 匈奴爲中國之患，自上代所苦久矣。合天降其灾，以受陛下萬代之業，在於今時。…漢武踐祚…大命六師，專以伐胡爲務，首尾三十餘年，中國騷然，大受其弊…故漢武晚年，厭兵革之弊…罷輪臺之遊，封丞相爲富民侯，將以蘇中國也。…竊惟先聖時衛公李靖，蓋中國之一老臣…當頡利可汗全盛之日，因機逐便，大破虜庭，遂繫其侯王，裂其郡縣，六十年將于今矣。使中國晏然，斥堠不警。（陳伯玉文集，卷四，爲喬補闕論突厥表，32-34）
13. 若嶺南帥得其人，則一邊盡治…外國之貨日至，珠香象犀玳瑁奇物溢於中國，不可勝用。（韓昌黎文集注釋，卷四，送鄭尚書序，430）
14. 吾以爲邊軍皆不知耕作，開口望哺，有司常僦人以車船自他郡往輸，乘沙逆河，遠者數千里。人畜死，蹄踵交道，費不可勝計。

中國坐耗，而邊吏恒苦食不繼。（韓昌黎文集注釋，卷四，送水陸轉運使韓侍御歸所治序，433）

15. 臣某言：伏以佛者夷狄之一法耳。自後漢時流入中國，上古未嘗有也。昔者黃帝在位百年…帝舜及禹年皆百歲。此時天下太平，百姓安樂壽考，然而中國未有佛也。…漢明帝時，始有佛法，明帝在位纔十八年耳。其後亂亡相繼，運祚不長。…事佛求福，乃更得禍。由此觀之，佛不足事，亦可知矣！（韓昌黎文集注釋，卷八，論佛骨表，397）
16. 臣伏以國家故事，每有征伐，專委將帥，以責成功。近年已來，漸失舊制，始加中使，命爲都監。…然則興王者之師，征天下之兵，自古及今，未有令中使專統領者。…臣恐四方聞之，必輕朝庭；四夷聞之，必笑中國…國史記之，後嗣何觀？（白居易集，卷五十九，論承璀職名狀，817-818）
17. 臣伏聞回鶻、吐蕃，皆有細作，中國之事，小大盡之。（白居易集，卷五十九，請罷兵第二狀，821）
18. 至於竭府庫以富河北諸將，虛中國以使戎狄生心，可爲深憂，可爲痛惜！（白居易集，卷五十九，請罷兵第三狀，822）
19. 後保皐歸新羅，謁其王曰：「遍中國以新羅人爲奴婢。願得鎮清海，使賊不得掠人西去。」（樊川文集，卷六，張保皐鄭年傳，101）
20. 然則舉中國之人咸承煦育，豈可令方外之士獨見棄遺？（桂苑筆耕集校注，卷十九，與客將書，693）

以上諸例，「中國」均指一種「地理－政治體」，此「地理－政治體」以外的人群或政治體則爲「夷狄」或「外國」。例 11「中國」、「華夏」、「中華」混用，均指此「地理－政治體」。

三、以「中國」兼指「地理－政治體」和「文化社群」的例子有：

21. 民之初生，固若禽獸夷狄然。聖人者立，然後知宮居而粒食，親親而尊尊，生者養而死者藏。是故道莫大乎仁義，教莫正乎禮樂刑政。施之於天下，萬物得其宜；措之於其躬，體安而氣平。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武，

文武以是傳之周公孔子。書之於冊，中國之人世守之。（韓昌黎文集注釋，卷四，送浮屠文暢師序，383）

22. 夫佛本夷狄之人，與中國語言不通，衣服殊製，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之義，父子之情。（韓昌黎文集注釋，卷八，論佛骨表，400）
23. 天不生夫子於中國，中國當何如？曰：不夷狄如也。（君王用李斯、商鞅，信黃老、佛）夫子巍然統而辯之，復引堯、舜、禹、湯、文、武、周公爲之助…儻不生夫子，紛紜冥昧，百家鬬起，是己所是，非己所非，天下隨其時而宗之，誰敢非之？縱有非之者，欲何所依擬而爲其辭？是楊、墨、駢、慎以降，百家之徒，廟貌而血食，十年一變法，百年一改教，橫斜高下，不知止泊。彼夷狄者，爲夷狄之俗，一定而不易。若不生夫子，是知其必不夷狄如也。（樊川文集，卷六，書處州韓吏部孔子廟碑陰，105-106）
24. 武宗皇帝…凡除寺四千六百…寺材州縣得以恣新其公署傳舍…趙郡李子烈播…曰：「…佛熾害中國六百歲。生見聖人，一揮而幾夷之。今不取其寺材立亭勝地，以彰聖人之功，使文士歌詩之，後必有指吾而罵者。」乃作南亭。（樊川文集，卷十，杭州新造南亭子記，155-156）
25. 大足初，有士人隨新羅使。風吹至一處，人皆長鬚，語與唐言通，號長鬚國。人物茂盛，棟宇衣冠，稍異中國。（酉陽雜俎，前集卷十四，諾皐記上，第五五七條，132）

以上諸例中，例 21 的「中國」既是由聖王建立的地理－政治體，又是奉行歷代聖王賢哲制定之「道」與「教」的文化社群。例 22 的「中國」是一由君王統治的地理－政治體，此地理－政治體並且有其特有之文化。例 23 中，杜牧表示在「中國」這個地理－政治體，曾經出現過各種價值體系，但只有韓愈所標舉的堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之道，才是眞正的中國文化。若沒有韓愈力闢其他各種價值體系，「中國」此一文化社群的文化將缺乏固定之本質，從而連「夷狄」的文化社群也比不上，因爲後者至少還有固定之文化內容。例 24 中的南亭，既是中國君王（唐武宗）

臺灣大學學術期刊資料庫

打擊佛教之紀功碑，又是體現中國文化之儀式活動的進行地點（文士以在此優美景點歌詠中國詩，實踐中國文人的生活方式）。引文中之「中國」除了指地理－政治體，也有文化社群之意涵。例 25 中的長鬚國（蝦國）位在「中國」這個地理－政治體之外，其文化亦與中國此一文化社群的文化稍異，因此其「中國」一詞兼有「地理－政治體」和「文化社群」之意涵。

四、「中國」一詞排除地理、族裔因素之考量，純粹指奉行中國文化之文化社群的例子有：

26. 孔子之作《春秋》也，諸侯用夷禮，則夷之；進於中國，則中國之。（韓昌黎文集注釋，卷一，原道，20）

此例的「中國」、「夷狄」純粹以奉行中國文化爲判準，地理、族裔因素則置之不論。「中國」此一地理－政治體內的成員如果奉行「夷狄」文化，則爲「夷狄」。此一地理－政治體以外的人群如果奉行中國文化，則爲「中國」。在此引文中，「中國」因此純粹指奉行中國文化之文化社群。

以上諸例顯示，隋唐文獻中的「中國」一詞，其意涵大致包括：

1. 中原地區
2. 以「九州」爲核心之地區
3. 地理－政治體
4. 兼指地理－政治體和某種文化社群
5. 文化社群

其中第 1、2 項意涵涉及地理意義上的「中國」、「夷狄」判定。第 5 項意涵涉及文化意義上的「中國」、「夷狄」判定。第 2 項意涵則是族裔意義上的「中國」、「夷狄」判定的重要基礎（參見本文頁9）。就此而論，本文中提出的「中國」概念的三種意涵，不僅和以上所舉的隋唐文獻中「中國」之意涵相去不遠，且爲理解和釐清後者，提供了一個有用的分析架構。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈附錄〉參考書目

中央研究院歷史語言研究所，1984，《中央研究院漢籍電子文獻資料庫》，南港：中央研究院歷史語言研究所。

白居易著，丁如明、聶世美點校，1999，《白居易全集》，上海：上海古籍出版社。

杜牧著，陳允吉校點，2009，《樊川文集》，上海：上海古籍出版社。

杜臺卿，《玉燭寶典》，1970，藝文印書館（編），《歲時習俗資料彙編》（第 1 冊），台北：藝文印書館（景日本尊經閣文庫藏前田家藏舊鈔卷子本）。

長孫無忌等編著，劉俊文撰，1996，《唐律疏議箋解》，北京：中華書局。

段成式，1982，《酉陽雜俎》，台北：源流出版社。

崔致遠著，黨銀平校注，2007，《桂苑筆耕集校注》，北京：中華書局。

陳子昂，1965，《陳伯玉集》（《四部叢刊》初編，集部第 35 冊），台北：台灣商務。

費長房，2004，《歷代三寶記》，中華大藏經編輯局（編），《中華大藏經》（第 54 冊），北京：中華書局（景金藏廣勝寺本）。

褚遂良，1971，《褚遂良集》，藝文印書館（編），《叢書集成三編・武林往哲遺著》，台北：藝文印書館。

劉俊文總纂，北京愛如生文化交流有限公司研製開發，1997，《中國基本古籍庫》，北京：黃山書社。

慧　遠，1998，《大乘義章》，日本東京大藏經刊行會（編），《大正新修大藏經》（第 44 卷，第 1851 篇），台北：世樺。

韓愈著，閻琦校注，2004，《韓昌黎文集注釋》，西安：三秦出版社。

臺灣大學學術期刊資料庫

Orthodoxy, Chineseness and Chinese Identity*

*Chi-shen Chang***

Abstract

This article aims to present a new way of analyzing the abundant documents in Chinese intellectual history regarding the issue of orthodoxy. I argue that the criteria of orthodoxy upheld by thinkers of various ages could be interpreted as proposing three elements of Chineseness, namely the cultural, the geographical and the ethnic. Based on these elements, thinkers in each age constructed their respective ideas about the essence of China, thus forming their own versions of Chinese identity. Statements by thinkers from the fifth to eighth centuries are presented as examples for analysis. In the modern context of the political rivalry between the ROC and the PRC, the intertwining relationship between orthodoxy, Chineseness and political legitimacy still has its effects on both players, as the concluding section suggests.

Keywords: Orthodoxy, Legitimacy, Essence of China, Chinese Identity

臺灣大學學術期刊資料庫

* DOI:10.6166/TJPS.64(1-44)

** Assistant Professor, Department of Political Science, National Chengchi University.
E-mail: cschang@nccu.edu.tw