

國立臺灣大學社會科學院政治學系

博士論文

Department of Political Science

College of Social Science

National Taiwan University

Doctoral Dissertation

「中國」概念與「華夷」之辨的歷史探討

**The Concept of “Zhongguo” and the Distinction of
“Hua” “Yi”—a Historical Survey**



Chishen Chang

指導教授：江宜樺博士

Advisor: Yi-Huah Jiang, Ph.D.

中華民國 98 年 7 月

July, 2009

國立臺灣大學博士學位論文 口試委員會審定書

「中國」概念與「華夷」之辨的歷史探討
The Concept of “Zhongguo” and the Distinction of “Hua” “Yi”—a
Historical Survey

本論文係張其賢君（學號：D91322005）在國立臺灣大學政治學系完成之博士學位論文，於民國 98 年 7 月 27 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

江宜樺

（簽名）

（指導教授）

蔡英文

沈北僑

許維素

江宜樺

郭應哲

謹以此論文

獻給我的父親和母親



謝辭

在我的經驗裡，人生中最美好的時刻之一，就是感恩的時刻。在這一刻裡，我感到自己從一個渺小卑微的個體，上昇為一個知道感恩的生物。感恩使我覺得自己向上提昇，變得更好，這或許是因為恩情本身就是一種崇高美善的力量。

我最需要感謝的人，是我的指導老師江宜樺教授。沒有他的身教，我可能至今還在莽原裡躑躅，不知如何安身立命。他從不枯竭的鼓勵、支持與協助，使我終於能夠完成這本論文。古人說：「太上有立德，其次有立功，其次有立言。」我將永遠謹記江老師用身教為我立下的德行典範，並設法遠遠瞻望他的項背。對於江老師的屢次幫助，我心中經常有千言萬語，但最後總是只能化為一句簡單的「謝謝」。謹在此再向老師說一聲：「謝謝您。」

另一位需要特別感謝的人，是中研院人社中心的政治思想專題中心執行長蔡英文老師。沒有蔡老師的費心照顧，和在各方面排除萬難對我的幫助，這本論文將不可能寫成。我謹在這裡向蔡老師致上深深的感謝。

美國亞歷桑那大學的田浩（Hoyt Tillman）老師，對於我有特別的意義。他1979年的一篇論文〈Proto-Nationalism in Twelfth-Century China? The Case of Ch'en Liang〉，首次指出陳亮的地氣理論和族群思想的關係，從而對於我在論文中提出的「地理主義」的概念，產生了巨大的啟發作用。沒有田老師原創研究的啟發，這本論文的核心論點將無從醞釀成形。在論文的撰寫過程裡，田老師給了我許多溫暖的鼓勵。我永遠不會忘記他在我最需要幫助的時刻慷慨伸出援手。對於田老師，我謹在此表達深深的感謝。

另外要特別感謝的老師們有：關心鼓勵我、並給予我許多指點的陳伯楨老師；在論文撰寫初期花費寶貴時間精力給我上入門課的戴景賢老師和李孝悌老師；推薦我獲得獎助的黃長玲老師；惠賜論文的黃寬重老師。謝謝他們給我的關心、鼓勵和協助。

還有幾位老師也特別需要感謝。沈松僑老師給了我非常多的鼓勵和幫助。在

我論文涉及的一些問題上，沈老師的看法和我並不相同，然而他對我論文中的許多錯誤寬容以對，只是私下指出供我改正；對於我論文的一些重要缺點，他洞察入微但含蓄表達，讓我有機會自省改進，學習成長。除此之外，他總是不忘指出他認為我論文具有的優點，以挽救我積弱不振的信心。能遇到這樣一位良師，我覺得自己實在太過幸運，也要向沈老師致上深深的感謝。另外，林俊宏老師一直以各種方式默默幫助我。我謹藉這個機會，向他致上衷心的感激。許雅棠老師在大綱及論文口試中都提出許多深刻的評論和建議供我省思改進，郭應哲老師遠從台中趕來參加我的口試，謹在此向兩位老師深致感謝。

另一位要特別感謝的人，是博士班同學莊國銘。沒有他的告知和鼓勵，我將無從申請到國科會和中研院的獎助。他的許多幫忙，使我不論在求學或畢業上都減少許多摸索的困難。我也感謝王順文、胡全威等博士班優秀的同學和學弟們，他們都在不同程度上給我許多幫助，並且讓我從他們身上學到許多寶貴的東西。我也要感謝李國維學長教我如何把古文字嵌入論文，使我省去許多困難。

最後的感謝與最深的愛，我保留給我的父母和女友。我的父親張立點先生在我考資格考那年仙去。父親生前最推崇中國政治哲學，對於年輕時的我沉迷於西方政治思想頗不以爲然，但也不曾反對，只是不忘提醒我應當多瞭解中國政治思想。我生平最大的悔恨，是沒有在父親最後的一段歲月裡好好盡孝；最大的遺憾，則是沒有讓父親看到這本論文。家母張葉瑞堯女士用她無盡的愛包容我、支持我、幫助我、體諒我。她讓我認識到什麼是親情與愛。對於母親的大恩，我只能盡力設法回報於萬一。女友作珍爲了支持我所做出的許多犧牲和付出，我點滴在心頭。有她爲伴，是上天給我最美好的恩賜。我感謝天，更謝謝她。

本論文撰寫過程中，我有幸得到「國科會人文與社會科學領域博士候選人撰寫博士論文獎勵金」（2006.8-2007.8）以及「中央研究院人文社會科學研究中心博士培育計畫」（2007.7-2008.6）的獎助。謹在此表達誠摯的感謝。中研院政治思想專題中心的助理們給予我許多協助，在此一併致謝。

摘要

本論文的主旨，是從中國文化特有的思想資源入手，描述中國族群思想變化的軌跡，以及它發展出類似民族主義思想的歷程。本論文的論證可以簡述如下：筆者認為，從商國時期開始，中國便開始出現思考族群問題的特殊方式，即對於內外之別的強調。此一思考方式在春秋時期逐漸發展成為「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」和「華」、「夏」的區別。到了戰國時期，關於族群問題已經形成了多種思路，「中國」和「天下」的概念也大致定形。以上這些概念和思路，構成了中國族群思想的基本思想資源。十八世紀以前的中國思想家在思考族群問題時，都是使用這套思想資源進行思考和論述。

中國族群思想並非長期靜止不變，而是充滿對話、創新與突破。為了在龐大的文獻資料中，找出一種觀察中國族群思想變化情形的方法，筆者選擇了「正統論」這個長達一千多年的政治議題作為切入點。正統論是關於歷代王朝正統性的討論；此一討論隱含了關於「中國性」(Chineseness; Zhongguoness)的思考。對於正統性的看法，大致存在兩種思路。一種可稱為文化主義(culturalism)，另一種可稱為地理主義(geographism)。文化主義以奉行中國文化和統治「九州」或「中原」作為王朝正統性的要件，對於王朝建立者是否為「夷狄」並不重視。地理主義以「九州」此一象徵性的地理界線作為中國之人和「夷狄」的區別基礎；這種思路特別重視王朝建立者是否為「夷狄」，認為王朝正統性的要件之一，是王朝創建者必須是中國之人而非「夷狄」。在戰國時期形成的族群思想資源中有所謂「地氣」的概念，這個概念成為地理主義者特別倚重的思想工具。以「地氣」概念為基礎，將之與「綱紀」的道德規範概念結合，地理主義者逐漸建構出一種中國概念：一個和「夷狄」清楚隔離的、孤立自閉的、以自身問題為政治首要關心的、有明確地理範圍的、由同質之人與文化所構成的、絕不容許被「夷狄」統治的中國。到了十七世紀的王夫之，則決定性地把「王朝」和「中國」分離開來，使「中國性」從王朝正統性的概念中完全獨立出來，並且把中國視為中國之人最

高的效忠對象，主張中國利益優先於王朝利益。中國族群思想發展至此，已經和民族主義思想有相當多的共通之處。就此而論，十七世紀的地理主義思路，已經為十九世紀出現的中國民族主義思想，預先做好了思想準備。

本論文的主要貢獻有以下幾點。首先，本論文提出了一種研究民族主義思想的新方法論，即文化語言研究途徑。第二，本論文深入探討了前現代中國在沒有主權國家概念或人民主權觀念的情況下，發展出類似民族主義思想的歷史過程。對於此一過程的認識與探討，有助於學界對於西方現代歷史經驗進行省思。第三，本論文深入探討了中國族群思想一些關鍵概念（如「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」、「華」、「夏」、「中國」、「天下」）的形成過程與最初意涵，從而釐清了學界一些主流看法的誤解。第四，對於中國族群思想的演變軌跡，本論文提出了「文化主義到地理主義論綱」，用來取代長期作為學界主流看法的「文化主義到民族主義論綱」。經由本論文的研究，筆者希望對於中國族群思想與民族主義思想問題，提出一些新的看法。

關鍵詞：民族主義；族群思想；文化語言；天下；地氣；文化主義；地理主義



Abstract

This dissertation intends to make some contributions to the study of nationalism in general and to that of Chinese nationalism and ethnic thoughts in particular. With respect to the study of nationalism, I intend to show the inadequacy of modernism which has been the paradigmatic approach in the study of nationalism. I also propose a new approach which can supplement such inadequacy.

The main arguments in this dissertation can be summarized as follows. The intellectual resources in Chinese culture regarding ethnic issues contained several components. First, there was a mode of perception and thinking which viewed the world in terms of the distinction of *insider* and *outsider*. Second, there were several key concepts such as *man, yi, rong, di, hua, xia, zhongguo, tianxia* (蠻, 夷, 戎, 狄, 中國, 天下). Third, during the Warring-states period, various views regarding ethnic issues appeared and they functioned as the fountainheads of Chinese ethnic thoughts in later times. Fourth, the concept of *diqu* (地氣; the qi of geographic areas) also appeared during the Warring-states period. This concept implied the difference in anthropological essence or the ontological difference between people of *Zhongguo* and *Yidi* (夷狄). Fifth, from the third century on there appeared the idea of *zhengtong* (正統; legitimacy) which implied a definition of Chineseness or Zhongguoness. Sixth, from 14th century on the idea of *gangji* (綱紀; sacred norms) was introduced into Chinese ethnic thoughts.

It was through the interplay of these components that a specific ethnic view eventually emerged in 17th century and this view shared certain common characteristics with nationalism. The process can be sketched as follows. Through their debates and discussions of the zhengtongness of Northern Wei dynasty, Chinese thinkers unconsciously developed their definitions of Chineseness or Zhongguoness. One view argued that the essence of Zhongguoness consisted in Chinese culture and

Chinese geographic area. Another view contended that the essence of Zhongguoness consisted in the non-Yi identity of her ruler. The former view can be termed as culturalism, the latter geographism. From Sui to Northern Song, culturalism had been the mainstream of Chinese ethnic thoughts, and continued to be so until late Qing dynasty. However, from Southern Song onwards geographism began to germinate. This new line of ethnic thought turned radical in late 12th century (as the problematical document *Xinshi* 心史 indicated), emerging again in 13th century (as the *Yu Zhong Yuan Xi* 諭中原檄 by Song Lian 宋濂 showed), and reached maturity in 17th century.

The geographists of Southern Song (Hu Yin 胡寅; Chen Liang 陳亮; to some extent also Zhu Xi 朱熹) showed interest in the idea of *diqu* and tended to think that the difference of *diqu* made the people of Zhongguo and Yidi different in the second-order human nature. They therefore raised doubts on the claim that Yidi can become fully Chinese through cultivation. From late Yuan to early Ming, geographists (Song Lian 宋濂; Hu Han 胡翰; Fang Xiao Ru 方孝孺) turned their attention to the idea of *gangji*. They advocated that the ruler of China must be a non-alien, and this principle should be the most sacred norm in evaluating the zhengtongness of a dynasty. The combination of the ideas of *diqu* and *gangji* made geographism more mature and its probably first bloom could be found in the works of Qiu Jun (丘濬) in 15th century Ming. Qiu Jun contended that China should be a polity with the following characteristics: it should be separated from Yidi by clear and hard boundary; it should be self-enclosed and isolationist in nature; its primary interest should be its own problems instead of foreign affairs. In Qiu Jun's conception China was composed of a clearly-defined territory, a homogenous culture and people of the same ethnicity. Qiu Jun was also the first thinker who condemned the "collaborators" (ethnic Chinese who helped Yidi conquer China). He also pioneered in writing a book of Chinese history

which is supposed to give quasi-nationalist education to the less educated ordinary people. After Qiu Jun, Wang Fuzhi made a further geographist breakthrough by separating the concept of dynastic regime from that of Zhongguo. He argued that the interest of dynastic regime was private or partial (Si ; 私) compared to the interest of Zhongguo which was public or universal (Gong ; 公). He contended that when the two interests were in conflict, the former must be sacrificed to protect the latter but not the contrary. He therefore condemned Qin and Song dynasty guilty of sacrificing the interest of Zhongguo to protect the interests of their own dynastic regimes. With Wang Fuzhi's contribution, a concept of Zhongguo was thus established: it was separated from any dynasty regime; its interest is above the latter's interest; the highest political loyalty must be attributed to Zhongguo rather than to any dynastic regime. To this point geographism had reach maturity, and Chinese ethnic thoughts in 17th century Ming had developed a view which bore similarities to nationalism in modern time.

Keywords: Chinese nationalism; ethnic thought; cultural language; Tianxia; diqi; culturalism; geographism

目錄

緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 問題意識與主要論點.....	3
第三節 研究方法.....	9
一、民族主義研究及其典範途徑.....	9
(一) 現代論.....	9
(二) 族群象徵論.....	12
二、民族主義研究關於前現代中國部份的嚴重空白.....	15
第四節 文獻回顧.....	18
第一章 「中國」起源重探.....	20
第一節 最初「中國」的意涵	
一、張光直的觀點.....	22
二、蘇秉琦的觀點.....	34
(一) 區系類型學說.....	35
(二) 考古學意義上之最初「中國」的文化特點.....	38
(三) 最初國家的形成過程.....	42
第二節 商國時期與「中國」概念	
一、「中國」、「華」、「夏」、「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」、「羌」.....	45
(一) 中國.....	45
(二) 華、夏.....	49
(三) 蠻、夷、戎、狄.....	52
1. 夷、戎.....	52
2. 蠻、狄.....	54
3. 羌.....	54
二、商國的自稱與「方」的問題.....	58
(一) 商國的自稱.....	58
(二) 「方」的問題.....	60
結語.....	65
第二章 春秋時期的族群思想.....	66
第一節 「諸姬」、「諸夏」、「諸華」.....	71
一、「諸姬」.....	71
二、「諸夏」、「諸華」.....	74
(一) 「諸夏」一詞的由來.....	74

(二)「諸夏」的性質.....	79
(三)「諸夏」的成員.....	84
第二節 「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」.....	85
一、西周時期.....	85
二、春秋時期.....	93
(一)蠻、夷.....	96
1. 蠻.....	96
2. 夷.....	100
(二)戎、狄.....	102
1. 戎.....	102
2. 狄.....	106
小結.....	110
第三節 關於春秋族群思想的幾點澄清.....	113
第三章 「中國」概念的形成.....	122
第一節 「中國」一詞的出現及意涵.....	124
一、西周初期.....	124
(一)中國=成周.....	124
1. 中.....	125
2. 國.....	128
(二)中國=商國.....	130
二、西周晚期.....	132
(一)中國=鎬京.....	132
(二)中國=商國.....	133
三、春秋時期.....	135
(一)中國=周王畿.....	136
(二)中國=諸夏集團.....	136
(三)中國=諸夏集團之政治地理範圍.....	137
(四)中國=城中；中國=多城政治體中.....	137
第二節 「中國」概念的形成.....	139
一、地理意義的「中國」.....	139
(一)「天下」一詞的出現過程.....	140
1. 西周時期.....	140
2. 春秋時期.....	142
(二)戰國時期「天下」和「中國」的關係.....	144
1. 狹義「天下」=九州=中國.....	144
(1)九州.....	144
(2)四海.....	149

(3) 狹義「天下」(九州；中國)的範圍.....	156
2. 廣義「天下」=九州+四海+x	158
(三) 戰國文獻裡「中國」一詞的五種意涵.....	161
1. 中國=中原地區.....	162
2. 中國=九州.....	162
3. 中國=三晉.....	163
4. 中國=帝王之都.....	164
5. 中國=國中(國境之中；家鄉故里之中)	164
二、文化意義的「中國」	166
(一) 語言.....	166
(二) 飲食.....	166
(三) 服飾.....	167
(四) 社會制度與其他物質文化.....	169
(五) 價值體系.....	170
三、「類族裔中國」與「多族裔天下」	171
(一) 五方地氣論.....	172
(二) 黃帝共祖說.....	176
結語.....	180
第四章 戰國時期族群思想思路群組	182
第一節 戰國時期族群思想的幾種思路	182
一、四夷服屬論.....	182
(一)「蠻夷戎狄」轉化為「四夷」	182
(二) 四夷服屬論的淵源.....	184
(三) 四夷服屬論的內容.....	185
(四) 春秋到戰國時期族群思想的巨大變化.....	189
二、內外等級制.....	190
三、天子間接統治四夷之道.....	196
四、看待四夷的幾種態度.....	201
(一) 普遍人性論.....	201
(二) 鄙視四夷論.....	205
(三) 超越論.....	207
1. 理性原則或功利考量.....	207
2. 「中國」「四夷」文化的新定義.....	208
3. 超越性視點與夷夏之別的泯然.....	209
4. 理想烏托邦之寄寓.....	211
第二節、戰國時期族群思想語言的連續性	213
第五章 中國族群思想的變化軌跡：正統論與中國要件的探討 ...217	

第一節	中國族群思想變化軌跡的切片式觀察.....	217
一、	切入角度與相關概念說明.....	217
二、	中國「國譜」與正統.....	218
三、	地理中國，文化中國；地理夷狄，文化夷狄.....	221
第二節	歷代中國思想家對北魏正統性的看法.....	225
一、	隋、唐、北宋思想家對北魏正統性的看法.....	227
二、	從南宋開始的過渡性變化.....	242
小結		254
第六章	地理主義的成熟過程（一）：宋、元之際到明初.....	256
第一節	地理主義 vs. 文化主義.....	256
第二節	地理主義在元末明初的轉折.....	259
第三節	方孝孺與華「夷」綱紀概念的發展.....	270
第七章	地理主義的成熟過程（二）：丘濬、王夫之.....	281
第一節	丘濬的族群思想.....	281
一、	丘濬族群思想的基本架構.....	283
二、	丘濬對於「夷狄」議題的各種看法.....	291
（一）	隔離主義與相關主張.....	291
（二）	人類學觀點.....	294
第二節	王夫之與地理主義思路的完成.....	300
一、	輕王朝而重中國：「王朝」與「中國」的分離； 中國利益優先於王朝利益.....	301
二、	中國利益本位的實踐倫理學.....	308
三、	中國治亂離合論與新國譜.....	311
四、	華夷關係論：結合地理主義和文化主義的新人類學.....	313
結論		323
參考文獻		332
附錄		
附錄一	民族、民族主義、族群之定義.....	364
附錄二	方名表.....	366
附錄三	春秋時期諸姬表.....	367
附錄四	春秋史料「諸夏」、「夏」、「諸華」、「華」、「華夏」詞條 一覽表.....	369
附錄五	春秋諸侯較大規模盟會表.....	371

附錄六	西周金文「蠻」「夷」「戎」「狄」詞條舉例.....	373
附錄七	春秋史料中「蠻」「夷」「戎」「狄」用法分類表.....	374
附錄八	《左傳》、《國語》裡的「天下」詞條.....	392
附錄九	《左傳》、《國語》裡的「諸侯」詞條.....	395
附錄十	《論語》裡的「天下」詞條.....	397
附錄十一	「九州」資料一覽表.....	398
附錄十二	戰國文獻中「中國」詞條分類表.....	401
附錄十三	中國文化的特點.....	409
附錄十四	畿服制論述對照表.....	415
附錄十五	《心史》問題.....	419
附錄十五	《心史》〈古今正統大論〉和方孝孺正統論四篇 的相似之處.....	445



緒論

第一節 研究動機

世界是由許多文化構成的，但為何只有一種聲音？對於一個社會科學的研究者來說，這個問題和許多問題一樣，是一個有答案但無解決的問題。

本論文的緣起，是筆者博一下（2003 年）修習由江宜樺老師開設的「民族主義專題研究」課程。和絕大多數的課程一樣，這門課所要閱讀的經典研究，都是西方學者的著作。讀著這些著作，聽這些學者談論民族主義在近代歐洲出現的過程，筆者當時心中產生一個小小的疑惑：中國不是也有王夫之那樣的民族主義思想家嗎？為什麼都沒有人談到中國的例子？學期結束時，筆者寫了一篇題為〈王夫之的民族思想—中國民族主義個案研究〉的報告。這是筆者和中國民族主義問題結緣的開始。

在江宜樺老師的支持和鼓勵下，對中國政治思想有興趣但無基礎的筆者，很大膽地選擇了王夫之和中國民族主義思想作為論文主題。筆者一開始的想法，是結合學界的主流理論，去研究王夫之那樣的民族主義思想在十七世紀末的中國出現的各種歷史原因，並分析這種民族主義思想的特點。但在開始閱讀相關文獻之後，一些問題浮現出來：王夫之的思想，是否是一種「民族主義思想」？十九世紀以前的中國，是否存在過某種「民族」？這些問題的深處，埋藏著一個更根本的問題：我們要如何用作為西方文化產物的西方學術概念，去研究一個非西方的文化？如果「民族」、「民族主義」的現象和概念，乃是西方歷史文化的產物；那麼拿著這隻玻璃鞋去試其他文化的腳，看看有沒有相合的現象與概念，這樣做到底有多少意義？

每個人都有腳，每個人的腳都可以穿上鞋子。但這不等於一隻鞋子可以適合每個人的腳。這是筆者得出的第一個模糊的領悟。

十九世紀以前的中國，有沒有民族主義思想？很多老一輩的華人學者認為有（詳後）。他們認為的這種民族主義思想，主要表現在「夷夏之防」、反對「異族」統治中國等主張上。但「夷」的內涵是什麼？「夏」呢？誰是「異族」？「中國」又是什麼？這些看似熟悉的概念，一旦認真追究起來就變成一座座思想迷宮，繞

來繞去卻永遠說不清楚。

隨著對這些問題的追索，筆者發現，中國過去的思想家在思考族群問題時，自有一套關鍵概念：「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」、「華」、「夏」、「中國」、「天下」。他們對於族群問題的看法，都是使用這些用語加以表述。不瞭解這些用語的意涵，就無法弄清楚他們在說些什麼。可是這裡就出現了一個有趣的事實：學界至今從沒有人深入探討過這些用語的意涵。這個事實雖然不見得會妨礙我們對中國族群思想或「民族主義思想」進行研究，然而如果能弄清楚它們的意涵，對於我們瞭解中國族群思想的內容仍有一定助益。本著這樣的心態，筆者開始探討這些用語形成的過程，以及它們最初的意涵。隨著這項工作的進展，一個想法慢慢在筆者心中成形，那就是：中國思想家在思考族群問題時，是根據中國特有的一套思想和語言進行思考和表述。這套思想和語言是在戰國時期形成的。只有弄清楚這套思想和語言的內容，我們才能比較精確地掌握到這些思想家之間的對話內容，並且看出中國族群思想的發展與變化情形。這套思想和語言，乃是民族主義思想在十九世紀的中國出現以前，中國思想家思考族群問題時所仰賴的思想資源。¹隨著對於這套思想資源的探討越來越深，筆者漸漸將那隻閃亮耀眼的玻璃鞋置諸腦後，轉而投入觀察中國族群思想的腳型變化，和它所穿過的各種鞋款。這些腳型和鞋款，都是當前主流理論所不熟悉的。但就它們是腳和鞋子而言，它們和西方文化的腳和鞋子並無不同。

以上大致就是本論文從無到有的誕生過程。筆者從民族主義的主題出發，最後得出一些對於前現代中國族群思想發展軌跡的初步探索。這個軌跡在十七世紀時所呈現的樣態，和近代歐洲的民族主義思想有許多共通之處，雖然兩者不全然

¹ 結構主義之父 Saussure 認為，思想和語言的關係並非先有已經形成的思想，然後用語言將之化為有聲的論述，而是思維和聲音同步結合，使思維析定（articulate）為思想，聲音析定為語言（Saussure 1983:[155]-[156]）。把 Saussure 的這個看法應用到對於某一文化之特有思想的研究上，則可以得出這樣的想法：某個文化中的人對於某些問題的思考（思維），是經由這個文化特有的認知方式（聲音）得以進行。兩者的同步結合，一方面析定出特殊的概念和思想，另一方面析定出特殊的思想語言。如此形成的概念、思想和思想語言，又成為後續思考所使用的思想資源。此一過程持續進行，則此文化中的人們不斷運用思想資源進行思考，創造出新的概念、思想和思想語言，從而就不斷豐富思想資源的內容。

一個常見的現象是：對於某些人類普遍問題，不同文化中的人，經常會有完全不同的看法。根據以上的想法，則要瞭解這些不同看法的成因，探討各個文化特有之思想資源，或許是一項重要關鍵。

相同。因此，筆者雖然沒有在前現代的中國發現「民族主義」思想，卻描述了和歐洲經驗有所不同的另一種族群思想發展歷程。這個歷程是否會以「民族主義」作為其終點，至今還難以確定。不過只要中國族群思想先前所仰賴的思想資源和所使用的獨特語言不被遺忘，中國族群思想就有可能繼續它有別於西方道路的原有的歷程，走向一個不可知的未來。

本論文的研究，是否可能使社會科學學界對民族主義議題的看法，增加一點新的聲音？筆者不敢奢望。但它或許可以再次提醒學界正視文化的多樣性，歷史經驗的多態性，以及不同思想脈絡之間殊異卻互通的情形。殊異卻互通是對話得以產生的前提，排除他者殊異性的交談則只是獨白。筆者學識淺陋，不敢奢望本論文可以啟動民族主義研究內部對話的開始，但它或許可以為這種對話的出現，做一些初步的準備工作。

第二節、問題意識與主要論點

本論文的主旨，是從中國文化特有的思想資源（獨特的概念、思想和思想語言）入手，描述中國族群思想變化的軌跡，以及它發展出類似民族主義思想的歷程。本論文的論證可以簡述如下：筆者認為，從春秋時期開始，中國便開始出現思考族群問題的特殊方式，即對於內外之別的強調。此一思考反映在「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」和「華」、「夏」的區別上。到了戰國時期，關於族群問題已經形成了多種思路，「中國」和「天下」的概念也大致定形。以上這些概念和思路，構成了中國族群思想的基本思想資源。十八世紀以前的中國思想家在思考族群問題時，都是使用這套思想資源進行思考和論述。

中國族群思想並非長期靜止不變，而是充滿了對話、創新，與革命性突破。為了在龐大的文獻資料中，找出一種觀察中國族群思想變化情形的方法，筆者選擇了「正統論」這個長達一千多年的政治議題作為切入點。正統論是關於歷代王朝正統性的討論；此一討論隱含了關於「中國性」（Chineseness; Zhongguoness）的思考。對於正統性的看法，大致存在兩種思路。一種可稱為文化主義

（culturalism），另一種可稱為地理主義（geographism）。文化主義以奉行中國文化和統治「九州」或「中原」作為王朝正統性的要件，對於王朝建立者是否為「夷

狄」並不重視。地理主義以「九州」此一象徵性的地理界線作為中國之人和「夷狄」的區別基礎；這種思路特別重視王朝建立者是否為「夷狄」，認為王朝正統性的要件之一，是王朝創建者必須是中國之人而非「夷狄」。在戰國時期形成的族群思想資源中有所謂「地氣」的概念，這個概念成為地理主義者特別倚重的思想工具。以「地氣」概念為基礎，將之與「綱紀」的道德規範概念結合，地理主義者逐漸建構出一種中國概念：一個和「夷狄」清楚隔離的、孤立自閉的、以自身問題為政治首要關心的、有明確地理範圍的、由同質之人與文化所構成的、絕不容許被「夷狄」統治的中國。到了十七世紀的王夫之，則決定性地把「王朝」和「中國」分離開來，使「中國性」從王朝正統性的概念中完全獨立出來，並且把中國視為中國之人最高的效忠對象，主張中國利益優先於王朝利益。正統論建構中國性的歷史任務至此結束，它漸漸退到中國政治思想舞台的一角，中國利益之維護與增進則走到舞台中心，成為中國政治思想的主要關心。中國族群思想發展至此，已經和民族主義思想有相當多的共通之處。就此而論，十七世紀的地理主義思路，已經為十九世紀出現的中國民族主義思想，預先做好了思想準備。

有必要指出的是，筆者關於「地理主義」的概念，最初得自田浩教授（Hoyt Tillman）1979 年的一篇論文〈Proto-Nationalism in Twelfth-Century China? The Case of Ch'en Liang〉的巨大啟發。這篇充滿原創性的論文，觸及到許多中國族群思想議題，提供了許多筆者過去不知道的重要知識。其中討論陳亮的地氣理論和族群思想之關係的部份，使筆者首次接觸到「地氣」概念。在整理戰國時期族群思想思路時，筆者認識到此一概念的淵源，從而慢慢形成「地理主義」這樣的想法。因此可以這樣說，如果沒有田教授原創研究的啟發，筆者在這本論文中的核心論點將無從醞釀成形。對此，筆者謹向田教授深致感謝。但筆者也需要聲明一點：「地理主義」此一概念雖然得自田教授的啟發，但它完全是筆者自己創造之名詞；這個詞無論在名稱上或內涵上都與田教授全然無關。在撰寫論文的過程中，筆者自己也意識到「地理主義」一詞有許多缺點和不夠理想之處，這完全是筆者自己的責任。

以下就本論文各章要點做一簡述。討論中國族群思想，首先要面對以下問題：何謂「中國」？「中國」從何時開始出現？在民國時期的古史辨運動以前，

這些問題的答案，一直是由《史記》所代表的傳統史學論述所提供，即認為從黃帝時便已經有了「中國」。然而經過古史辨運動的質疑，這種傳統史學論述已不再被學界視為關於事實的可信記載，而是後人提出的古史論述，因此我們必須從其他地方尋找上述問題的答案。在第一章的前半部份裡，筆者借重考古學界關於「最初中國」的看法，以之作爲本論文探討中國族群思想的起點。在本章後半部份，筆者根據商國時期的文字史料，對於中國族群思想裡的一些關鍵概念在商國時期是否已經存在的問題，做了一些嘗試性的釐清。本章的探討顯示，「中國」等中國族群思想的一些關鍵詞，直到商國時期可能都還沒有出現。這項釐清有助於我們瞭解這些關鍵詞有其特定的形成時間，從而使對於這些關鍵詞的知識考古學探索成爲必要。

長久以來，學界一直認為春秋時期的「諸夏」或「華夏」認同已經是一種族群認同，「諸夏」與「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的衝突是前者爲捍衛其文化而和文化落後者進行的鬥爭，「諸夏」和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的區別主要是一種文化先進者與落後者之別。在第二章裡，筆者企圖根本質疑這些看法。筆者論證指出，「諸夏」認同只是一種政治集團認同，並非族群或文化社群認同；「諸夏」與「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」關係的實質，其實是多國體系中的交叉結盟與權力平衡，而不是某一文化社群保衛其文化的史詩鬥爭；「諸夏」和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的區別主要是一種內外之別，文化先進者與落後者之別雖然存在，但並不是兩者的主要界線所在。在這一章裡，筆者釐清了春秋時期「諸夏」、「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」等稱呼的實際意涵，並且在深入探討「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」稱呼的實際用法之後，發現它們的用法遠比學界過去所知來得複雜。此外，筆者也對「尊王攘夷」的政治神話提出質疑，並首次釐清了學界對於「族類」一詞的誤解。

「中國」與「天下」是中國族群思想裡的關鍵詞，但它們最初的確實意涵始終不曾被深入釐清。在第三章裡，筆者進行了此一工作，並指出「天下」其實有廣狹兩義，前者指一個華「夷」共處其間的世界，後者指「九州」之範圍，即中國。「天下」概念的這種兩重性，構成了文化主義和地理主義這兩種思路（詳後）的概念基礎。此外，在戰國時期，「中國」已經被想像爲一個地理意義上、文化

意義上和類族裔意義上具有一定同質性的社群。換言之，作為族群概念的「中國」，並非從遠古就已經存在的概念，而是到戰國時期才初步形成的概念。值得一提的是，在戰國文獻裡，並沒有把「中國」視為一個「國」(state)的用法，因此西方學界把中國譯為“the Central State”或“the Middle Kingdom”(Fairbank 1974)，可能只反映了後來的帝國時期的觀念，而未認識到「中國」一詞在形成初期的複雜意涵。

戰國時期之人思考族群問題時，採取了多種思路。這些思路構成了中國族群思想資源的一部份。由多種思路構成的戰國族群思路群組，過去極少受到學界研究。在第四章裡，筆者嘗試對之進行比較全面深入的整理探討。經由此一探討，筆者發現戰國時期的族群思想，遠比學界所知更為豐富複雜。這些思路和先前討論過的「天下」等中國族群思想核心概念，構成了中國思想家們認知與思考族群問題時所使用的思想資源。只有徹底瞭解這些思想資源，我們才能看懂後世的中國思想家們思考討論族群問題時所使用的概念、思考模式和語言。

為了呈現中國族群思想的發展大勢及變化軌跡，筆者以「夷狄」王朝之正統性問題為切入點。在第五章裡，筆者指出從隋到北宋期間，中國族群思想的主流一直是一種文化主義思路，其代表人物是王通。這種思路以奉行中國文化和統治「九州」或「中原」作為王朝正統性的要件，對於王朝建立者是否為「夷狄」並不重視。值得注意的是，即使在飽受「夷狄」侵擾的北宋，文化主義也仍然是主流。不過從南宋開始，地理主義思路開始萌芽，其創始者為胡寅。這種思路以「九州」此一象徵性地理界線作為中國之人和「夷狄」的區別基礎，認為王朝正統性的要件之一，是王朝創建者必須是中國之人而非「夷狄」。此外，地理主義者也開始注意因「地氣」差異而造成的中國之人和「夷狄」在本質上的差異。不過在南宋時期，地理主義者並不完全否定文化主義思路，前者仍處於典範轉移的過渡階段。

在第六章裡，筆者開始描述地理主義思路走向成熟的過程。筆者在〈附錄十五〉裡，對於一份充滿爭議性的文獻《心史》做了一些討論。在此之外，本章的重點，是說明地理主義如何在元末明初引入「綱紀」概念，把「『夷狄』不得統治中國」建構為一種至高之綱紀；筆者大致介紹了此一過程，並嘗試分析了此一

引入所具有的思想史意義。在這一章裡，筆者也對元末出現的著名文獻「論中原檄」進行了學界過去不曾做過的深入討論，即運用專家學者的研究，客觀檢視這篇文獻裡的主張在當時所產生的效應。筆者還說明了華「夷」綱紀概念在方孝孺那裡大致建構完成的情形。簡言之，從對「地氣」的強調轉移到對綱紀的強調，是地理主義在明初出現的重要轉折。以綱紀概念補充原有的「地氣」概念，則是明初地理主義者對於此一思路的重要貢獻。

在第七章裡，筆者說明地理主義在明代成熟的過程。此一過程由丘濬完成綱紀與「地氣」的整合，初步完成了類似民族主義思想的基本建構。丘濬在中國族群思想發展史上的重要性長期受到忽略，然而他可能是第一位建構出這樣一種「中國」概念的思想家：一個和「夷狄」清楚隔離的、孤立自閉的、以自身問題為政治首要關心的、有明確地理範圍的、由同質之人與文化所構成的中國。他也是第一位提出「漢奸」概念，並嘗試對大眾進行民族主義教育的思想家。他是地理主義在明代發展成熟的真正推手。王夫之族群思想中的許多觀點，其實都已經由他以相當成熟的形式提出。

王夫之是學界傳統上比較熟知的族群思想家，然而由於學界過去多以孤立的方式研究他，較少把他放在族群思想史的脈絡之中加以定位，因此他有許多被學界視為創見的觀點，其實早已見於丘濬；而王夫之真正劃時代的貢獻，則沒有獲得應有的評價。如本論文所顯示，王夫之其實只是地理主義思路發展了五百多年的最後總結者，是這場思想接力賽的最後一棒。他對於中國族群思想發展史的真正貢獻，其實是完成了王朝與中國的分離，使中國成為中國之人最高的效忠對象。這個觀點的提出，使中國族群思想發展出類似民族主義思想的過程正式完成。十九世紀末到二十世紀初中國的反滿革命運動，實可視為這種類似民族主義思想的執行。然而王夫之族群思想裡另有其複雜的一面。他雖然完成了地理主義發展出類似民族主義思想的過程，卻又解構了地理主義思路。因此他一方面為中國民族主義在十九世紀的興起，提供了思想基礎；另一方面卻為中國所必須面對的一種多文明時代，預先做出了思想準備。王夫之族群思想的這種複雜性，其實反映了中國族群思想本身的複雜性。

本論文在結構上因此可以分為兩部份：第一部份（第一到四章）探討說明中

國族群思想特有之思想資源的形成過程及其內容，第二部份（第五到七章）描述中國族群思想中的文化主義和地理主義這兩種基本思路，以及地理主義逐漸發展出類似民族主義思想的過程。第一部份比較接近觀念史的研究，其內容偏重於說明「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」、「華」、「夏」、「中國」、「天下」等中國族群思想關鍵概念的形成過程與意涵變化，以及在戰國時期形成的中國族群思想資源的各種思路。第二部份比較接近思想史的寫法，其內容偏重於說明文化主義和地理主義這兩種基本思路的各自特點，介紹過去較少被學界注意到的重要思想家及其理論貢獻，並爬梳整理這些思想家之間在思想上的承襲、批評、發展、創新情形。藉由這樣的條縷釐清，筆者希望呈現出這兩條思路及其重要思想家之間的複雜交纏與變化創新，進而呈現出中國族群思想過去不為人所知的豐富多樣性。

本論文主要的貢獻有以下幾點。首先是在當前民族主義的主流理論之外，提出了一種新方法論，即從某一文化特有的思想資源入手，描述一種類似民族主義思想的出現過程。這種研究途徑，或許可以稱之為文化語言（cultural language）研究途徑（關於此一研究途徑有別於主流理論之處，參見〈研究方法〉結尾部份）。第二，本論文對有別於西方的民族主義形成過程，進行了相當深入的探討，有助於填補學界對於西方以外案例的知識空白。第三，本論文對於中國族群思想史研究，提出了一個經緯式的論述。本論文一方面釐清了中國族群思想特有的思想資源，另一方面為中國族群思想的演變概況勾勒出一個基本脈絡。循著此一脈絡，研究者既可以進行斷代式的深入研究，也可以觀察前現代中國族群思想和現代中國民族主義的淵源關係。第四，關於中國民族主義發展過程的問題，Joseph Levenson所提出的「文化主義到民族主義論綱」（culturalism-to-nationalism thesis）目前在學界仍有相當影響力。筆者經由本論文的論證，證明此一論綱並不符合事實。²筆者認為，前中國族群思想變化的軌跡，可以視為是一種以文化主義（culturalism）為主流，³但從中發展出一種地理主義（geographism）思路的過程；這種地理主義思路在南宋時期開始出現，在明代走向成熟，最後在王夫之那裡得

² 對於此一論綱的評論，參見本論文〈結論〉部份。

³ 需要指出的是，Levenson所使用的「文化主義」一詞，和筆者在本論文中使用的「文化主義」一詞，其意涵極為不同。前者指一種認同態度，即個人以中國傳統文化為最高的認同與效忠對象；後者指一種思路，即以文化中國和地理中國作為定義中國之基本要件，並據此判定一個王朝政權是否可以成為中國之代表。關於本論文中「文化主義」一詞的意涵，參見第六章的說明。

到總結，成爲一種和民族主義思想有許多共通之處的族群思想。這個論點或許可以稱之爲「文化主義到地理主義論綱」(culturalism-to-geographism thesis)。

第三節 研究方法

本論文在方法論上雖然和學界主流研究途徑有所不同，但受其啓發之處也甚多。以下簡要回顧學界關於民族主義研究的主流研究途徑，並說明本論文研究途徑受其啓發及有所不同之處。

一、民族主義研究及其典範途徑

民族主義此一現象，其在世界史的近現代時期所具有的重要影響，已經是學界共識。知名史學家及民族主義研究專家 Eric Hobsbawn 在上個世紀末這樣描述它的歷史重要性：「如果不對『民族』一詞以及由此衍生出的詞彙有些瞭解，地球過去兩個世紀的人類歷史將無可理解」(Hobsbawn 1990:1)。簡言之，民族主義對近現代世界政治所造成的影響，主要包括以下幾點：現代國家普遍以「民族」(nation) 這種政治社群新型態，作爲國家的主流形態；「民族主義」作爲一種極端有力的政治規範性信念，不僅形塑了現代國家的基本樣貌，導致國家的性質發生根本轉變，同時也是促成現代政治社群凝聚、分裂、衝突的主要因素之一。在過去兩百年的世界裡，人們爲了使舊有的國家成爲民族國家，或是從無到有地建立一個民族國家，引發了難以數計的政治衝突，國際形勢也因此不斷變化。這是民族主義現象成爲重要政治學議題的主要原因。以下筆者將簡單介紹民族主義研究中最具影響力的兩種典範研究途徑—現代論和族群象徵論，以說明啓發本論文研究途徑的理論淵源。

(一) 現代論

在民族主義研究中，最具影響力的研究途徑是所謂的「現代論」研究途徑(modernism; modernist approach)。此一研究途徑在 1960 年代興起，將現代化理論與「國家建造」(nation-building) 的思考帶入對民族國家的研究之中 (Smith

1998:18-21)。另一方面，對民族主義的研究，也從過去的由歷史學家主導，逐漸轉變為有越來越多的政治學家和社會學家參與。捷克學者 Miroslav Hroch 在 1969 年出版的《歐洲小國的民族運動先驅》(*Die Vorkämpfer der Nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas*) (Hroch 1969) 和 1971 年出版的《歐洲小國之復興》(*Obrození malých evropských národu*) (Hroch 2000:192) 兩項研究裡，從政治社會學的角度分析了民族主義運動的社會構成面向，並提出著名的民族主義運動三階段理論 (Phase A-B-C) (Hroch 1985)。它們後來被現代論學派的首席學者 Hobsbawn 譽為「開啓新紀元」之作 (Hobsbawn 1990:4)。在此之後，現代論派的學者陸續發表他們的經典著作，其中最膾炙人口者包括 Breuilly (1982)，Gellner (1983)，Anderson (1983)，Hobsbawn and Ranger (1983)，Hobsbawn (1990)。

現代論學派研究的主要對象，是十八世紀末開始出現的民族國家，以及以實現這種民族國家為目標的民族主義運動。現代論基本上認為，這些民族國家是在現代性 (modernity) 所造成的歷史社會新環境中形成的。現代性所造成的歷史社會新環境，主要包括主權國家此一政治體制，以及資本主義此一經濟體制。關於這種歷史社會新環境和民族國家形成的關係，學者們的看法大致如下。Ernst Gellner 認為，工業資本主義的出現，使社會產生標準化、同質化和齊一化的需要；此一需要只能由主權領土國家設置的大眾教育機構加以滿足。大眾教育使過去被少數菁英壟斷的「上層文化」(high culture，即識字能力)普及到社會中的俗民大眾，這就使俗民大眾被一個由單一書寫語言所構成的資訊網所連接起來，如此被連接起來的俗民大眾，便是民族的雛型。另一方面，從農業社會遷移到非工業資本主義社會的知識份子和俗民群眾，在試圖融入此一社會時遭受阻礙，形成一種異鄉人的小社群。這個小社群中的人轉而回到故鄉，尋求建構屬於自己的社群，而工業社會同質齊一的社群圖象，為他們在建構自己的社群時提供了藍本 (Gellner 1983)。Benedict Anderson 則認為，在十八世紀末出現了以下的歷史條件：同步共時線性時間觀開始出現，印刷資本主義造成一種大眾通俗書寫語言的興起和普及，傳統的王朝認同結構宣告解體。這些歷史條件使一群人有能力將自己想像成一個民族。而在當時的美洲，由歐洲人建立的殖民地，是一種有邊界的封閉政治疆域，殖民地官員在此一封閉疆域內進行朝聖之旅，產生了一種我群感

和吾土感。殖民地的這種條件，和上述歷史條件相結合，使第一批民族先在美洲出現，這種政治社群模式後來傳回歐洲並受到模仿（Anderson 1991）。此外，其他的現代論學者也指出：主權國家體制所具有的高度社會穿透性及其組織、動員、整合人民之人力資源的能力（Breuilly 1993；Tilly et al. 1975），還有主權國家由於戰爭和爭奪資源的需要而對於國家體制的強化（Mann 1995），都是促成民族國家出現的重要助力。

現代論還有另一個重要論點，那就是認為民族並不是歷史自然形成的社群，而是民族主義者發明出來的社群。民族主義者在沒有民族的地方發明民族，並且為這個民族發明出它源遠流長的過去，許諾它一個偉大光榮的未來。如果沒有民族主義者的發明，如果沒有菁英們促使俗民大眾認同這個被發明出來的民族，一群人將不會認為自己是一個民族。持這個論點的主要代表學者是Anderson和Hobsbawn。Anderson認為，民族是一種文化人造物（cultural artifact），是一種「想像出來的社群」（imagined community）。⁴實際上並不存在民族，它是被民族主義運動想像出來的社群。Anderson因此強調指出，民族主義與其說是一種意識型態（像是「自由主義」或「法西斯主義」），不如說是一種進行「社群想像」的人類文化活動（類似的文化活動還有「親屬想像」和「宗教想像」）。人們想像出「民族」，人們也想像出其他種類的社群。就其作為「社群想像」的活動而言，想像民族和想像其他種類的社群並無本質上的不同；主要的差別，毋寧在於被想像出的各種社群作為想像活動之作品，彼此之間在創作「風格」上的差異。（Anderson 1991:5-7）。Hobsbawn則以不同的方式，提出了和Anderson類似的論述，只是他沒有使用「想像」一詞，而是使用「發明」（invention）或「創造」（creation）。Hobsbawn通過細緻的歷史研究顯示，民族從一開始就是被發明創造出來的；而在不同的歷史環境裡，人們出於不同的需要，以不同的方式發明創造民族。譬如在十九世紀的歐洲，資產階級知識份子在資本主義經濟思想的支配下，以經濟規

⁴ 「community」一字，吳叡人教授將之譯為「共同體」，但 community 也可以譯為「社群」。在中文用法裡，共同體似乎具有比一般的社群或群體更加緊密連結的意涵。然而 Anderson 使用 community 一詞時，有時固然是強調它作為緊密相連社群的意涵，但有時似乎只是指人與人經由某種關係而連成的群體，如爪哇人經由親屬關係和其親戚連成的群體，或是法國革命前的貴族經由封建譜系和其他貴族連成的群體（Anderson 1991:6-7）。由於 community 一詞在 Anderson 的書中兼有「共同體」和「社群」兩種意思，因此本研究使用涵蓋面較廣的「社群」一詞作為其中譯。

模的大小作為依據，判定是否可以把一群人視為一個民族。另一方面，隨著人民主權國家的建立，政府當局需要把人民創造成一個民族，以鞏固人民對國家的向心力。然而國家用來創造民族的重要工具—國語，卻反過來成為國家的人民決定要把自己創造成何種民族的依據（Hobsbawn 1990）。除此之外，思想史家Isaiah Berlin也是一位現代論者。他認為民族和十八世紀以前歷史上曾經出現過的各種政治社群都不相同，儘管這些社群中有些和民族十分類似。Berlin認為，民族是民族主義的產物，而民族主義思想的濫觴，是作為對啟蒙運動及近代理性主義之反動的德國浪漫主義思想。由於十八世紀的德國知識份子無法適應普魯士社會當時所經歷的現代化劇變，因此他們想像或發明出「民族」這樣的社群，以便在其中找尋精神寄託、生命意義和終極歸屬；他們並且發明出「民族精神」的概念，以之作為對抗啟蒙主義式普世理性的思想武器（Berlin 1980, 2000）。

總結言之，現代論研究途徑隱含了兩個重要觀點。首先，由於民族是特定歷史社會條件的產物，因此在缺乏這些條件的歷史時空中，不可能出現民族；而一旦這些條件消失（譬如現代性轉變成全球化），則民族也將因為其存在條件改變而凋萎。其次，由於民族是民族主義者進行想像、發明或建構的產物，因此如果沒有他們的發明和對大眾的教育，一群人不會認為自己是一個民族。

（二）族群象徵論

相對於現代論，學者 Anthony Smith 採取了另一種他稱之為「族群象徵論」的研究途徑（ethno-symbolism）。這種研究途徑認為，民族確實是現代的產物，但民族出現的條件除了現代國家體制與資本主義經濟外，還包括歷史長期形成的社群基礎，以及一群人固有的歷史資源（各種特有的神話、傳說、觀念、世界觀、歷史記憶，等等）。如果沒有這些歷史社群基礎和歷史資源，民族主義者將很難把一群人建構成一個民族，而且就算建構出一個民族，也難以讓它持久存在。

Smith 把民族出現以前的各種社群稱之為「族民」（ethnie）；族民不是民族，然而對它們的深入瞭解，將有助於我們認識到民族此一社群型態所具有的許多深層歷史淵源。族民作為前現代的社群，並不是靠現代國家體制、資本主義經濟與通俗書寫語言聚合維繫，而是靠各種歷史象徵（如關於社群起源的神話、社群特

有的歷史記憶和神聖的集體象徵)，這些象徵是維繫社群集體認同的重要力量。因此，族群象徵論對現代論的回應可以簡述為：首先，在民族出現以前，歷史上確實存在具有集體認同的族民。其次，維繫族民集體認同的那些歷史象徵，是現代論者所忽略處理的主題，然而這些象徵卻是民族主義者在建構民族時不可或缺的歷史資源。民族主義者對歷史資源的借重，顯示民族和族民之間其實存在一種跨越前現代和現代鴻溝的歷史連續性（現代論以這種鴻溝的存在作為其理論前提）。族群象徵論因此將其研究焦點，放在歷史上各種族民的型態，以及其維繫集體認同的方式上。

此外，族群象徵論也提出了有別於現代論的民族成因理論。不同於現代論把焦點放在現代性所帶來的新歷史社會環境上，族群象徵論把焦點放在族民的型態上。Smith認為，和民族有密切相關性的族民有三種類型，第一種是橫向型或貴族型（the lateral or aristocratic），第二種是縱向型或俗眾型（the vertical or demotic），第三種是碎片型或移民型（the fragmentary or immigrant）。橫向型或貴族型的族民，其社群認同只存在於統治菁英之間，並沒有向下穿透到俗民大眾之中。因此其社群認同是橫向延伸的、沒有整齊清楚的範圍，也沒有社會深度。這種族民如果後來發展成民族，其方式是菁英階層建立起一個強有力的中央集權國家體制，透過這個體制對其他的階層以及俗民大眾進行「官僚式吸納整合」（bureaucratic incorporation），使其接受菁英階層的社群認同。在西歐以及亞洲和非洲次撒哈拉地區等具有殖民地背景的地區，民族大致循此一模式出現。縱向型或俗眾型的族民，其社群認同是由民間知識份子首創提出，方式是重新發現下層俗民大眾通俗文化中的某些部份，加以推崇、提倡，並且進行政治上的應用。這種認同在俗民大眾中散佈，以「通俗式動員」（vernacular mobilization）的方式形成民眾的集體認同。這種集體認同和民間政治行動結合，導致族群式民族（ethnic nation）的產生。在東歐及中東地區，民族大致循此一模式出現。至於碎片型或移民型的族民，是原有族民的碎片，他們向外移民，建立新的殖民地，在長時間之後逐漸和母族民脫離關係，最後形成民族。循這種模式出現的民族，其典型為

南北美、加拿大、南非、澳洲。(Smith 1998:170-195; 2000:62-72)⁵

如果我們將現代論和族群象徵論這兩種研究途徑合併觀之，則這兩種研究途徑各有其長處和短處。它們之間的關係與其是對立，不如說是互補。對現代論來說，族群象徵論的長處，是對於乍看之下只發生在現代的民族現象，採取了拉長拉大歷史視野的方式進行觀察。一旦採取了這種宏觀長期的視野，就會發現民族或許並沒有那樣地獨特和現代。這樣的發現，其實對現代論提出了一項挑戰：如果在缺乏現代性歷史社會條件的時空中，曾經出現過類似民族的現象，那麼這些現象的成因是什麼？如果現代論者用研究民族的深厚學識和敏銳眼光去探索這些原因，或許就會發現民族與民族主義的其他根源。

反過來說，現代論也對族群象徵論提出了一個方法論上的根本挑戰：如果我們只強調不同對象之間的共性，就很難解釋它們之間的殊性如何產生。這就好比強調雲、霧、雨、水、雪、霜、霰、冰都是由水分子構成的，但這不足以解釋水分子為何會有這些不同的樣態。研究者還必須找出水分子之所以變成雲、雨、水、冰等等的原因。族群象徵論這個方法論上的困難，其實早已隱含在 Gellner 對心理主義研究途徑的批評上。Gellner 指出，許多學者認為民族主義的成因是某種心理因素，是一些人類深層的心理需要。但是人類的心靈，一般認為幾萬年來都不曾改變，因此

我們或許不該訴諸一種一般的底層，去解釋一個特殊的現象。底層產生了許多的表面可能性。民族主義...只是其中一種，而且是非常罕見的一種。對之作出真正解釋的關鍵，在於辨識出它的特殊根源。只有這些特殊根源才能適當地解釋它。用這樣的方式，特殊因素就被疊置在一種共有的普遍人類底層上。(Gellner 1983:35。底線部份，在原文中是以斜體字表示)

同理，如果族民和民族只是不同型態的社群，都靠歷史象徵維繫其社群認同，那

⁵ 和 Smith 同樣採取族群象徵論研究途徑的學者還有 John Armstrong 和 John Hutchinson，不過 Smith 似乎是第一位對此一研究途徑的特點作出系統陳述的學者。此外，族群象徵論其實吸收了固有論 (perennialism) 研究途徑的觀點，此一研究途徑認為民族並非現代現象，而是早在十九世紀以前就已經在歷史上存在，古代的希臘、以色列、波斯、埃及，都是前現代民族的例子。持此一觀點最力者是 Steven Grosby (1991)。Smith 不認為這些古代社群是民族，但認為它們是值得深入探討的族民，其思考比固有論更具涵蓋性 (Smith 2000:49-51)，因此本研究不另外專門介紹固有論，而是以族群象徵論作為現代論的主要替代性研究途徑。

麼是什麼原因使它們有的成為民族，有的只是族民？如果族群象徵論者能夠吸收現代論者對於政治體制、經濟體制、社會結構、哲學思想、世界觀等因素的強調，進而考察這些因素對於族民形成的影響，或許將會得出許多精彩豐富的新發現。簡言之，如果現代論和族群象徵論相互向對方學習，以對方之長補自己之短，則這兩種途徑最後將合流為一。對於民族主義研究來說。這或許是令人期待的新方向。

在大致回顧過以上兩種典範研究途徑之後，我們可以簡單看一下學界關於民族和民族主義的定義（參見〈緒論附錄〉）。另外，本論文使用了「族群」一詞，在此也對之略加說明。關於「族群」（ethnic group）和「族群性」（ethnicity）的定義，可參見（附錄一）。「族群」和「族群性」成為社會科學概念，是相當晚近的事。⁶學界對於「族群」的定義相當紛歧，較新的主流看法大致可歸納為以下幾點：一、族群或族群性並不是一個人群之客觀特徵之總合，而是一種主觀的社會建構產物；二、族群建構的方式，是以某些客觀屬性作為我群和他者的界標（boundary markers）（Sekulic 2008: 456-9；Sollors 2001: 4814-5；Jenkins 2001: 4824-8）；三、常見的界標，有的學者認為包括共祖信念、鄉土信念，語言，宗教，文化（社會制度，行為規範，飲食，服飾），歷史記憶（Law 2008: 9）。四、有些不全然採用建構論的學者，則認為族群性的要素包括人群名稱，共祖神話，共同歷史記憶，共同文化要素，鄉土信念，以及至少在菁英層次的團結情感等（Smith 2000:65）。

二、民族主義研究關於前現代中國部份的嚴重空白

由於現代論和族群象徵論都認為民族是一種現代現象，因此過去對於中國民族主義的研究，一直集中在十九世紀以後的中國民族主義問題上。這方面最有成績的學者是台灣學者沈松僑教授（1997, 2000, 2002a, 2002b），以及美國學者杜贊奇（Prasenjit Duara）（1995, 1996）。相對於此，對於十九世紀以前的中國民族主義問題，民族主義學者的研究成果則相當稀少（詳後「文獻回顧」部份）。

⁶ 學者指出，雖然二十世紀前期芝加哥學派社會學家已開始研究「族群」，但當時尚未使用「族群」（ethnic group）一詞，而是使用 race, nationality, group 等詞。大約到一九七〇年代，「族群性」（ethnicity）一詞才開始成為學術著作書名。（Sollors 2001: 4814-5；Sekulic 2008: 456）

但在另一方面，包括史學家、政治思想學者在內的許多中國學者，過去經常用「民族主義」或「民族思想」稱呼前現代中國的某些歷史現象。譬如宋史專家王德毅先生在評論明代學者的宋史觀時說：「明朝人的宋史學，完全是民族主義的史學，也是民族精神的發揚。無疑地，這是傳統的中國史學」（王德毅 1977。參見王洙 1977:21）。又如中國政治思想學者蕭公權先生也說：「明代政論特點之一即為注意於民本、民族之觀念，上復先秦古學，下開近世風氣」（蕭公權 1985:529），又稱明太祖朱元璋發布的〈諭中原檄〉「詞旨激揚，實為二千年中創見之民族革命宣言，而亦中國最先表現之民族國家觀念」（蕭公權 1985:544），並且以「民族思想」稱方孝孺、黃宗羲、顧炎武、王夫之的某些思想（蕭公權 1985:543, 653）。

中國學者們對於前現代中國民族主義問題的上述看法，固然可以視為是一種對民族和族民、民族認同和族民認同的區別不甚講求的表現，但熟知此一區別的西方學者之中，也有人認為前現代中國確實存在和民族主義有某種類似之處的思想。學者 James Townsend 在批評 Levenson 認為中國在前現代只有文化主義、進入現代才轉變為民族主義的看法時，舉出王夫之和秘密社會與太平天國叛亂為例，指出排外思想可以在菁英階層及俗民大眾中發現。Townsend 表示，他雖然無意把這些排外思想解讀成具有現代民族主義的內容，但認為有必要指出這些思想和所謂的文化主義思想同時存在，並且和後者有競爭關係（Townsend 1996:13-14）。

西方學者杜贊奇也指出，中國學家（sinologist，一般譯為漢學家）認為中國到現代才從帝國轉變為民族，然而民族主義者和一般民眾卻認為中國是一個古老的民族。有鑒於由現代論主導的各種民族主義理論，無法化解這兩種觀點的分歧，因此杜贊奇提出一種替代研究途徑，企圖同時涵蓋這兩種觀點各自看到的事實，對之作出合理的解釋（Duara 1996:31）。杜贊奇表示，他所提出的這種研究途徑，是受到後現代理論和比較研究的啟發（Duara 1996:31）。這種研究途徑把民族認同分解成一些範疇（categories），這些範疇一旦成為判準，就具有人類學家所謂的「邊界守衛」（boundary guard）的性質，即一群人可以根據這些判準去區別出我群和他群。杜贊奇指出，這些範疇雖然一直存在，但它們是否成為判準，

卻是隨著我群和他群的關係在歷史中的變動不居而不斷地變化。當這些範疇中的某一些，被社群當成區分我群和他群的判準時，這些範疇就看似成為構成社群的客觀要素（如語言、血統、文化）。然而這只是假象。它們毋寧只是在特定情境下「變硬」成為判準，成為我群和他群之間的界線。一旦這種特定情境消失，這個範疇就很可能「變軟」，改由其它的範疇「變硬」，去充當我群和他群的判準（Duara 1996:31-55）。

杜贊奇雖然表示他的研究途徑主要受後現代理論和比較研究（他以對中國和印度民族主義的比較研究享譽學界；參見 Duara 1995）的啟發，但如果從另一角度觀察，則他的這種研究途徑，其實可以視為現代論和族群象徵論的某種融合。用現代論和族群象徵論的術語來說，他重視的是在各種不同的歷史特定情境下，一些歷史象徵如何時而變軟，時而變硬。換言之，他既吸收了現代論的觀點，注意到特定歷史條件的重要性，又採納了族群象徵論的觀點，重視歷史象徵在維繫社群集體認同上的作用。這種研究途徑，確實有助於我們在對於中國前現代歷史進行長期觀察（Smith 所謂的 *la longue durée*）時，注意到歷史情境之間的差異變化，以及歷史象徵如何因歷史情境的轉換，而有時軟時硬的變化。

雖然有以上的少數例外，直到目前為止，學界關於民族主義的研究裡，對於前現代中國民族主義問題的研究仍然嚴重不足，這個事實使這類研究更加具有迫切性。Townsend 在評論 Levenson 的「文化主義到民族主義論綱」時說：「就我所知，還沒有任何一部出版的著作，針對此一論綱對中國民族主義所做的描述做出處理。」（Townsend 1996:6）Lodén 也說：「前現代中國的菁英關於中國認同的概念，或許可以從傳統中國上層文化所傳遞下來的文本中加以研究。然而還有很多工作還沒有做。特別是：以遠比至今所做過的分析更細緻的程度，對一些關鍵概念——如中國、華、夏、漢，等等——在中國歷史的不同時期所具有的實際意義進行分析，這似乎是重要的。」（Lodén 1996:276）。本論文可視為對這兩項評論的初步回應。

現代論、族群象徵論以及杜贊奇的後現代研究途徑，對本論文的方法論均有相當啟發。筆者以中國文化特有的思想資源作為切入點，這一點和族群象徵論研究途徑頗為接近。在論及各時期的族群思想時，筆者均注意結合當時的歷史背景

以說明這些思想的特色，分析其變化之原因，這一點和現代論研究途徑有共通之處。筆者關於戰國時期思路群組的分析，以及文化主義和地理主義兩種主要思路的整理，可視為杜贊奇關於同一組範疇在不同歷史情境下顯晦消長之觀點的更深入細緻的發展。

不過另一方面，無論是現代論、族群象徵論還是後現代研究途徑，都沒有認真考慮過一個文化特有之思想資源對於人們認知及思考族群問題的影響。相對於此，本論文使用的文化語言研究途徑企圖指出：某一文化特有的思想資源，會影響該文化中人認知思考族群問題的方式，從而使他們得出關於族群思想的各種主張。這些主張雖然不見得和歷史、社會、思想條件或歷史文化象徵無關，但它們的出現顯然無法用後者加以解釋。戰國時期多種族群思想思路的出現就是很好的例子，文化主義和地理主義兩種思路的形成亦然。就此而論，文化語言研究途徑對於民族主義思想的形成方式，指出了一個學界過去忽略但有必要加以重視的因素。這是此一研究途徑作為一種新方法論所具有的理論貢獻。

第四節 文獻回顧

在英語文獻中，以中國民族主義為主題的專書，至今似乎為數有限。就台灣主要學術機構的相關圖書而論，以「中國民族主義」為主題的專書，絕大多數都是以十九世紀末開始的中國民族主義或當代中國民族主義為研究焦點；與此相比，以前現代（十九世紀以前）之中國民族主義、民族思想或族群認同為研究主題者寥寥無幾，主要的代表似乎只有 Crossley(專書有 1990a, 1999; 論文有 1990b, 2004)和 Croizier(1977)。Crossley 集中研究了滿人建立清朝過程中對族群問題的處理方式，是研究前現代中國民族主義問題的重要斷代研究成果。Croizier 研究了「國姓爺」神話的發展過程，也是一項值得參考的研究。不過這些著作都和本論文的內容沒有直接交集。

其他的相關英語文獻，多半僅限於論文集成的少數論文或專書中之部份章節，篇幅不長，因此在深度及廣度上難免受限，如楊聯陞介紹古代中國對待鄰國的思維和政策（Yang 1974），So 介紹北宋《舊五代史》和《新五代史》中之民族觀（So 2003），McMorran 介紹明清之際忠君思想和夷夏思想的矛盾(McMorran

1994), Lodén、Townsend、Fitzgerald 和 Ng-Quinn 概論十九世紀以前的中國民族或群族認同(Lodén 1996; Townsend 1996; Fitzgerald 1996; Ng-Quinn 1993), Cohen 處理民間文化因素和中國認同的關係 (Cohen 1994), Duara 提出可應用於前現代及現代中國民族主義研究的新方法論 (Duara 1996), Dikötter 論及前現代中國的種族論述(Dikötter 1992), 等等。另外, Levenson 的 *Confucian China and its Modern Fate: A Trilogy* (1968)一書提出「從文化主義到民族主義論綱」, 據此解釋中國民族主義出現的歷程, 至今對學界仍有相當影響。

在中文文獻部份, 完全以十九世紀以前之中國民族主義為主題的中文專書, 似乎也為數不多。多數的相關文獻仍限於專書之部份章節、論文集之論文或期刊論文, 這些相關文獻, 依年代次序有崔明德 (2006), 金觀濤、劉青峰 (2006), 王明珂 (1997, 2006), 方維規 (2002), 孟德聲 (2002), 黃麗生 (1999), 王振輝 (1999), 羅志田 (1998), 王鵬令 (1997), 葛劍雄 (1996, 1995, 1994), 莊萬壽 (1996, 1992), 羅剛 (1957), 等等。

由於以上這些中英文文獻都和本論文沒有較大程度之交集, 加上本論文篇幅已經甚長, 因此筆者不擬在論文中對這些文獻逐一評論。這些文獻和本論文內容有所交集之處, 筆者謹以本論文各部份的論證, 作為對於前賢觀點的詳盡回應。

最後有必要指出一點: 本論文所涉及的思想家和議題極多。筆者學力有限, 無法對論文中所涉及的每位思想家和每個議題都進行深入研究, 並對於和此一思想家或議題相關的所有文獻都加以回顧和評論。本論文的特點, 是對前現代時期中國族群思想的變化大勢, 提出一個經緯式的論述。這也是本論文的貢獻之一。既然描述的只是大勢, 因此必然會有掛一漏萬的情形。論文所觸及的許多問題, 也無法在論文中隨處進行詳細的文獻回顧和評述。這是本論文難以避免的缺點。如果因為如此, 導致讀者認為本論文裡面的所有論述都是筆者首次提出或獨創的發明, 則筆者萬萬不敢承擔此一錯誤印象。筆者學力淺薄, 如果在論述過程中因寡聞或疏失而遺漏前賢重要經典研究成果未加引述, 謹在此請求前賢及讀者鑒諒。筆者將在日後的更深入研究中加以彌補。

第一章 「中國」起源重探

中國族群思想研究的重點之一，是「中國」的概念。然而「中國」概念究竟是從何時開始出現的，則是一個需要檢視的問題。如果根據《史記》〈五帝本紀〉，則從黃帝的時候起，便已經有了「中國」。從黃帝以降，此一「中國」便由不同的王朝統治，直到夏、商、周以後的歷代王朝。根據此一論述，「中國」早在黃帝時就已存在，它雖然由不同的王朝相繼統治，但它本身始終存在。以上這種關於「中國」起源的論述，可以稱之為傳統史學論述。

經過古史辨運動的質疑，以上這種傳統史學論述已不再被學界視為關於事實的可信記載，而是後人提出的古史論述。在本章裡，筆者嘗試借重考古學與商史研究的成果，從有別於傳統史學論述的角度去釐清「中國」起源的問題。在本章的前半部，筆者借重考古學界的研究成果，嘗試說明最初「中國」的出現時間與其意涵。在本章的後半部，筆者借重商史學界的研究成果，嘗試釐清「中國」以及中國族群思想的一些關鍵概念的出現時間。

第一節 最初「中國」的意涵

自從 1970 年代以來，中國古代考古學無論在考古資料的發掘或中國文明起源模式理論的思考上，都出現了巨大的進展。這些成果對於瞭解中國族群思想以至於中國政治思想至關重要，因為它們提供了和中國傳統史學論述截然不同的歷史敘述。已故考古學家張光直先生在 1986 年便已指出：「（中國古代考古學）已經發現的部份是如此之新，以至於我們再也無法經由中國史去設想中國史前史，中國史前史正在證明自己是某種過去完全不知道的東西。」（K. C. Chang 1986: 412）

張光直晚年在談到中國史前史的分期與上限問題時，曾指出中國史前史所涉及的「中國」一詞絕不是不言自明的概念，而是需要加以釐清的概念：

...秦以前的中國歷史〔的分期與上限〕，便問題重重了。首先，這段歷史從何時開始？是從中國有人類蹤跡時期就行開始，還是要等到有文字記史的時代？講這段歷史的時候，「中國」這兩個字用起來便有困難：

如果秦代的中國能從大致的地域上和文化上說是中國的開始，那麼在秦代之前的六國及其鄰近諸國能否籠統地叫它們為中國？如果在這裡將中國兩個字作為地理名詞來用，就像「歐洲」或「近東」這些詞一樣，那應該是可以的。但是中國這兩個字在今天看來是無法脫離文化、民族上的意義的。例如我們講人類進化史，講中國的直立猿人，只將在中國境內的直立猿人包括進去，而完全不涉及中國境外的，這便完全說不上科學的理由，因為在四、五十萬到一百多萬年以前，直立猿人活動的時代，「中國」這塊地理區域沒有任何理由作為一個內外有別的特殊單位。在現代中國區域之內的猿人化石，一定要與在它外面的化石放在一起研究不可。這個例子在不同的範圍之內，適用於秦代之前的全部歷史。所以，要講秦代以前的「中國」歷史，要包括哪些地區的資料，是一個需要考慮、說明的問題，而不是（像很多中國史學者所假定的）不言自明的。（張光直 1994，參見張光直 1995:26）（方括號文字及底線為本論文作者所加）

如本論文第三章所顯示：「中國」作為一個地理意義上、文化意義上和類族裔意義上的概念，是在戰國時期才開始形成的。換言之，在戰國時期以前，歷史上並不存在上述意義的「中國」概念。就此而論，前戰國時期的中國考古學或中國族群思想，應該以哪些資料為研究對象，其實是個一旦認真追究起來將變得極為難解的問題，這也就是張光直上述引文所點出的問題。本論文不擬處理此一問題，只企圖藉著指出此一問題的存在，突顯出重新思考「中國」起源的必要。在本節的以下部份裡，筆者將分別介紹由張光直先生（1931-2001）所代表的西方考古學界觀點，以及由蘇秉琦先生（1909-1997）所代表的中國考古學界觀點，說明考古學者對於「中國」起源問題的大致看法。由於筆者不具備考古學專業背景，因此在引述兩位先生的觀點時如有誤解或錯誤疏失之處，敬請方家多多指正。此外，由於本論文的讀者並非專業考古學者，因此筆者所引述的資料雖然對專家而言屬於常識，似無引述之必要，但對一般讀者來說，這些資料或許仍可作為了解中國族群思想的有用背景知識。因此筆者不避冗贅，希望盡可能對張、蘇兩位先生的主要觀點，提供比較完整的介紹。

一、張光直的觀點

根據張光直先生晚年的看法，中國（指那個根據「中國」國譜所定出的地理範圍；以下不加引號的中國一詞均採此義）在 221BC 以前的歷史，可以分為四個時期：

1. 直立人（*Homo erectus*）時代：約從距今一百萬年前起，到距今二十萬年前止。
2. 現代人類（*Homo sapiens*）時代：約從距今十到十五萬年前起，到距今一萬年前止。
3. 農業時代：約從距今一萬年前起，到距今五千年前止。
4. 文明時代：約從距今五千年前起，到距今二千二百一十年前（221BC）止。

（張光直 1994；參見張光直 1995:27-30）

以上這四個時期，張光直建議將第一、二期的歷史稱為「中國遠古史」，將第三、四期的歷史稱為「中國上古史」。（1995:30）他認為第一、二時期「還沒有界說『中國』的基礎」（1995:28），因為這兩個時期的考古學遺存尚未發展出明確的中國特色；因此對它們的研究仍屬於世界史的範圍，尚無法進入「中國上古史」的範圍。然而從第三期開始，其考古學遺存已經可以和後來的中國文明接起來，因此可以算是中國起源在目前所能明確追溯到的上限（1995: 28-29）。

上面這個架構和張光直 1986 年出版的《*Archaeology of Ancient China*》(4th edition) (K.C. Chang 1986) 的架構大致相同，而其具體細節則在該書裡得到了最完整的論述。⁷在這部著作的全書七章裡，張光直用第一章介紹了上面第一、二時期的考古學發現，用第二章到第四章介紹了上面第三時期的考古學發現，用第

⁷ 此書有中文譯本（印群譯，2002，《古代中國考古學》，瀋陽：遼寧教育出版社），但此一譯本充滿以下嚴重缺失。一是任意刪去原書的數段文字，如頁 96 將原書 p.107-108 的六段文字濃縮成一句；頁 168 將原書 p.169-173 的三段文字刪去；頁 189 將原書 p.192-194 的五段文字刪去。二是漏譯，如頁 144 第倒數第六行漏一句（參見原書 p.147）；頁 146 第五行漏一句（參見原書 p.150）。三是誤譯，如頁 56 把「以及結束（round out）他們野性生活的宇宙觀和宗教」譯為「也有超出其原始生活的宇宙論和宗教信仰」（參見原書 p.71）；頁 70 把 North China proper（華北內地）譯為「華北...恰如其分的...」（參見原書 p.83）；頁 70 把 Pleistocene（更新世）譯為「舊石器」（Palaeolithic）（參見原書 p.84）；頁 243 將 area cotradition（共同地域傳統）譯為「地域矛盾」（area contradiction）（參見原書 p.243）。由於中譯本有以上問題，因此本論文對此書的引文全部根據其英文原著內容譯出。

五章到第七章介紹了上面第四時期到西元前一千年左右的部份。⁸以下就根據張光直對於上述第三、第四期之考古學式歷史論述做一簡介。

張光直認為，大約在 8,000-5000BC 期間，中國北方開始出現明確無誤的農業文化，中國南方則從更早開始就已經有繩紋陶器文化。前者的代表是由分佈在今日陝西省的渭水沿岸及漢水上游、河南省中部和河北省南部的四個遺址群所組成的裴李崗文化（6500-5000BC），後者的代表是江西省萬年縣的仙人洞遺址和廣西省桂林的甌皮岩遺址，其年代可能在 7000BC 左右。⁹到了 5000BC 左右，中國境內各地區均出現了具有獨立特徵的考古學文化，這些文化大致有：

東北部：遼西平原和蒙古高原相接地區的新樂文化

東部：山東半島高地的大汶口文化

中部：黃河中游的仰韶文化

中部：長江中游的大溪文化

東南部：太湖地區的馬家濱文化

東南部：錢塘江南部的河姆渡文化

西南部：大龍潭文化

南部：大垸坑文化（K. C. Chang 1986:107-108）（關於這些文化的介紹，參見同書 p.108-233）

張光直認為，在 7000-5000BC 時期，上述各考古學文化是以相互隔絕獨立的方式形成與發展，彼此之間沒有接觸影響的跡象。但到了 4000-3000BC 期間，隨著各地區文化範圍的日益擴大（有些地區的考古學文化此時已發生明顯變化，包括原先之文化被後起之文化取代，或出現新生的文化，等等），各地區文化之間的接觸開始變得密集，同時各地區文化內部也都逐漸走向社會上和文化上的複雜化、多樣化和等級化。¹⁰各地區文化本身的發展，為它們的走向「文明」

⁸ 該書研究的考古學遺存大約到西周滅商時為止。西周滅商的年代，學者看法不一。本論文暫時依據某些學者的看法，將之定為 1046BC。參見夏商周斷代工程專家組 2000: 49。

⁹ 關於裴李崗文化介紹，參見 K. C. Chang 1986:87-95；關於裴李崗文化年代，參見同書 p.95。關於仙人洞與甌皮岩遺址之介紹，參見同書 p.95-105；關於仙人洞與甌皮岩遺址之年代，參見同書 p.105。夏鼐認為裴李崗文化年代約在 6000-5700BC（夏鼐 1983；參見夏鼐 2000:412）。

¹⁰ 張光直認為「外部交互作用與內部複雜化的增加，必然是一塊發生的」。參見 K. C. Chang 1986:244。

(civilizations) 奠下基礎。¹¹而各地區文化彼此之間的密集接觸，則導致一個「交互作用圈」(sphere of interaction) 的形成。¹²張光直這樣描述此一「交互作用圈」：

到 4000BC 時，我們看到一個強有力過程的開始——這個過程將在接下來的一千年或更久的時間裡持續進行——這個過程就是：這些文化變得緊密相連，分享共同的考古學元素，這些元素把它們帶進一個巨大的網絡之中，在這個網絡裡，文化相似性 (cultural similarities) 就質上而言是存在的。到此一時期，我們看出這些文化為何被放在一起描述：不僅因為它們位於今日中國的範圍內，而且因為它們是最初的中国 (the initial China)。(K. C. Chang 1986:234) (底線為本論文作者所加)

在另一處他又這樣描述：

我們要如何命名這個在 4000BC 時已經開始形成的北起遼河流域，南到台灣和珠江三角洲，東起東部海岸，西到甘肅、青海、四川的交互作用圈呢？我們可以選一個中性的名字，稱之為「X 交互作用圈」；或者我們可以像我們所做的這樣，稱之為中國或原型中國交互作用圈 (Chinese or proto-Chinese sphere of interaction)，因為這個史前圈構成了那個歷史性中國 (the historical China) 的空間核心，也因為所有的地區文化必定都在那種歷史性中國文明 (the historical Chinese civilization) 的形成中起了一份作用，這種歷史性中國文明後來在秦、漢王朝之下獲得統一。

(K. C. Chang 1986:242) (底線為本論文作者所加)

上述引文裡的「歷史性的中國」，指那個根據「中國」國譜所定出的地理範圍。

根據張光直以上的考古學式歷史論述，則考古學意義上的「中國」，最初是在

¹¹ 張光直對於「civilization」一詞的使用，具有考古學上的專門意涵。他認為文明有以下幾個標誌：「青銅冶鑄，文字，城市，國家層級制，宮殿結構，廟宇，紀功藝術——以及由法律和軍事武力支持、使這些標誌得以產生的社會等級化」(K. C. Chang 1986:414)。夏鼐也以青銅冶鑄技術，文字，城市，國家為文明的幾個標誌 (夏鼐 1983；參見夏鼐 2000:403)。關於大陸的中國考古學界對於「文明」及其標誌的看法，可參見中國社會科學院與中國社會科學院古代文明研究中心 2003，朱乃誠 2006。

¹² 本論文將「sphere of interaction」譯為「交互作用圈」，是依據張光直本人對此一術語的中譯 (參見張光直 1988:47)。張光直表示，「交互作用圈」的概念借自 Joseph Caldwell (K. C. Chang 1986:241-242)，他也參考了 Wendell C. Bennett 提出的名為「共同地域傳統」(area cotradition) 的類似概念 (K. C. Chang 1986:242；中文譯名參見張光直 1988:48)，認為這兩個概念都可以用來說明最初「中國」的形成模式 (張光直 1988:52)，但他在兩者中較偏好「交互作用圈」的概念，因為它更具描述性與自明性 (K. C. Chang 1986: 242)。

4000BC 開始萌芽。它是一種在多個地區文化的基礎上形成的共同的（或相似的）物質文化。這種物質文化是在 4000BC-3000BC 期間，經由不同地區的物質文化彼此間長達一千年的交互作用而漸漸形成，後來在 3000BC 左右開始有了比較明確的特徵面貌。

「交互作用圈」的概念，是張光直用來說明考古學意義上的最初「中國」之形成過程的主要理論模式。他對這種交互作用機制作了以下解說：

1. 那些彼此發生交互作用的「文化」，是依人類社群物質文化的風格，而將社群劃分成的類別。同一文化內部的諸類型也是依此標準劃分。（K. C. Chang 1986:243）
2. 文化之間的交互作用，並不是文化作為行為單位（behavioral unit）發生交互作用，而是社群之間以不同等級的強弱程度發生交互作用。我們假定屬於同一文化之同一類型的社群，其交互作用會比屬於同一文化之不同類型的社群更為密集或頻繁；而屬於同一文化的社群，其交互作用會比不屬於同一文化的社群更為密集或頻繁。（K. C. Chang 1986:243; 244 fig.200）
3. 交互作用包括接觸，資訊與物品的交換，以及衝突。吾人用文化之間或同一文化之諸類型之間的物質文化在風格上的相似（stylistic similarity）程度，作為交互作用之密集程度或頻繁程度的指標。（K. C. Chang 1986:243）
4. 社群外部交互作用與內部複雜化的增加，必然是同步發生的，它們最終將導致社群轉變成複雜分化的等級社會。張光直指出，雖然在 4000-3000BC 期間，各地區文化的社群還沒有轉變成國家，但類似的內部-外部交互作用的機制在此期間肯定已經開始發生作用，因為在接下來的 3000-2000BC 時期裡，交互作用圈內的每個地區都出現了一種文化上和社會上的轉變過程，此一轉變朝向一種足夠複雜的與等級化的社會前進；這種社會在 3000-2000BC 期間的尾聲出現，它確定可以被稱作文明。（K. C. Chang 1986:244）

到了 3000BC，上述「中國」的物質文化內容漸漸固定下來。這種物質文化

內容，相當於考古學界所稱的「龍山文化」的內容。張光直認為，龍山文化的存在時期約在 3000-2000BC 期間。在這段期間裡，先前的幾大地區文化或者發生了以下轉變，或者被新的文化所取代：¹³

東部：山東半島高地的大汶口文化→山東龍山文化

東南部：太湖地區的馬家濱文化→良渚文化

中部：黃河中游的仰韶文化→仰韶文化廟底溝二期→龍山文化豫東類型；龍山文化豫北冀南類型；龍山文化豫西豫中類型；龍山文化晉南類型；龍山文化陝西類型；齊家文化（甘肅）

中部：長江中游的大溪文化→青龍泉文化三期文化（K. C. Chang 1986:244-286）

表現為龍山文化圈的這個最初之「中國」，其物質文化內容大致有以下特點：

1. 紅銅（copper）製品開始出現：在此時期中，許多地區都出土了小件紅銅製品。此一發現雖不足以顯示當時已出現主要的冶金產業，但如果將之與後來的青銅（bronze）文化連在一起看，則龍山時期之開始以紅銅作器，就相當值得注意。龍山文化豫西豫中類型的王城崗遺址所出土的青銅器碎片，顯示當時已開始用青銅鑄造較大器物，更具有重要意義。¹⁴
2. 陶器進入輪製時期：紅陶被灰陶取代，彩陶被新的紋飾風格取代，顯示藝術觀念發生了有意識的轉變。輪製法的普遍採用以及陶窯的進步，使陶器製作成為需要專門技術的專門職業。
3. 夯土技術與築城需要的結合：將夯土築牆法應用在建築城牆上，顯示社群對外的大型防禦工事開始出現。
4. 制度化暴力開始出現：制度化暴力表現為兩種主要形式：一、劫掠或戰爭（如龍山文化豫北冀南類型之澗溝遺址發現的廢井人骨；參見 K. C. Chang 1986:270）；二、重要建築的奠基儀式殺殉人作為犧

¹³ 嚴文明認為，龍山時代的上下限約為 2600-2100BC。參見嚴文明 1981(嚴文明 1998:32)。

¹⁴ Copper 是紅銅，紅銅與鋅的合金是黃銅（brass），紅銅與錫的合金是青銅（bronze）。關於中國從新石器時代到銅石並用時代到青銅時代的大致情形，參見 K. C. Chang 1980a(張光直 1983:1-30)，嚴文明 1984。嚴文明認為，早至仰韶文化晚期「顯然已經知道煉銅，至少進入了早期銅石並用時代」，龍山文化時期則明確屬於銅石並用時代（嚴文明 1998:37-38）。

牲。

5. 儀式文化開始成形：儀式文化開始與高層政治地位結合，其中最值得注意的是某些動物和鳥類開始具有儀式上的特殊重要性。例如山東龍山文化兩城鎮遺址之玉鉞上的動物圖案（參見K. C. Chang 1986:254），良渚文化玉鉞與玉琮上的動物圖案（參見Allan 2005:114, 115），龍山文化晉南類型大陶盤上的龍紋圖案（參見Allan 2005:93）。¹⁵
6. 琮的出現與特定宇宙觀的成形：結合動物圖案的琮，是一種展現了獨特宇宙觀的儀式物品。琮在沿海良渚文化與內地龍山文化晉南類型的出現，顯示這種宇宙觀已經跨地區傳播，甚至整個交互作用圈都分享了此一宇宙觀基層。如果再把玉璧也視為這種宇宙觀的反映，則齊家文化也分享了此一宇宙觀。
7. 骨卜的普遍使用：此一現象也反映了整個交互作用圈都分享了同一宇宙觀基層。
8. 政治、經濟、社會的尖銳分化：暴力與儀式的制度化，顯示政治與經濟的兩極化情形加劇。此一兩極化情形也在同宗氏族內部發生。（K. C. Chang 1986: 287-288）

值得指出的是，張光直對於龍山文化圈文化內容特徵的上述描述，可能是基於兩類標準，一是考古學上的（普世性的）文明標誌，二是這些文明標誌的中國特點。如前所述，文明標誌主要包括青銅冶鑄，文字，城市，國家。就此而論，龍山文化圈已經具有一些文明標誌的前身，如以紅銅甚至青銅作器，有牆聚落，以及使城市和國家得以產生的社會等級化。然而如我們以下將介紹的，這些文明標誌的前身是和某種宇宙觀及儀式文化結合在一起（參見以下關於張光直之「薩滿政治」理論的介紹），這種結合乃是這些文明標誌前身的中國特點。¹⁶

另外需要指出的是，在 3000-2000BC 期間以龍山文化圈為其具體面貌的這

¹⁵ 關於某些動物開始具有的儀式重要性，以及它們和青銅器之結合所產生的政治權威象徵功能，參見張光直 1981, 1983a, 1987 以及 K. C. Chang 1983。

¹⁶ 夏鼐曾以不同的方式，說明文明標誌如何具有個別文化特色。他指出，商文明雖有都市、文字和青銅器，但其都市之性質、文字之結構形態與青銅器鑄造方法都有其「中國特色」。（夏鼐 1983；參見夏鼐 2000:405-409）。

個「中國」，和圈外的其他地區文化存在顯著差異。和龍山文化圈同時的鄰近地區文化，在東北方有紅山文化，在東南方有曇石山文化、鳳鼻頭文化、深灣文化和石峽文化。考古學資料雖然顯示龍山文化曾和這些地區文化發生接觸，但這些地區文化在技術、宗教與社會形態上仍延續其新石器時代晚期的大致風貌（K. C. Chang 1986: 288-294）。它們和龍山文化的可辨識差異，是龍山文化圈得以被建構出來的基礎。

張光直認為，在龍山文化圈內，最初的國家開始出現。¹⁷這些國家的數量並非只有一個，而是有許多個。如前所述，這第一批國家的出現模式，是社群之間的外部交互作用程度與內部複雜化程度同步增加，最終導致社群內部的複雜、分化、等級化程度到達國家的形態。這種國家出現模式，可以總結為一種「多政治體網絡」(multipolity networks)的機制：多個並存的社群政治體經由互動接觸（包括交換與競爭），促使它們本身發展成更複雜的政治體，最後發展成國家。張光直指出，類似的情況可見於Barbara Price在解釋墨西哥中部早期國家形成模式時所提出的「群叢互動模式」(cluster-interaction model)，¹⁸以及Henry Wright對於中東地區複雜酋邦 (complex chiefdoms) 轉變成早期國家的模式的看法。這些學者都認為，「多政治體網絡」是使個別社群轉變成國家的必要條件（K. C. Chang 1986:244）。¹⁹

張光直認為，3000-2000BC 期間在中國交互作用圈內出現的這第一批國家，一方面分享了相似的或共同的物質文化（即龍山文化），另一方面彼此之間也競

¹⁷ 雖然學界對於「國家」(state)一詞的定義不一，但張光直先生在此明確使用了state一詞（K. C. Chang 1986:244）。

¹⁸ Price 如此說明此一模式：「在群叢裡，類似的因果過程運作著，在群叢的每個成員身上產生類似的、平行的或輻輳的效應：它們在適應過程上因此有一種基本的類似性。這種類似性被以下事實強化——群叢之組成分子彼此進行固定的或至少是零星的互動。這種互動採取兩種主要形式——交換和競爭/戰爭，這兩種形式使發明散佈開來，加速了文化演進的整體過程。」Price 1977。引自 K. C. Chang 1986:244。

¹⁹ 張光直在1980年認為，中國第一批國家（包含夏、商、周國）的出現模式如下：「在發展層次上大同小異的三個或多個國家之間的經濟交互作用關係，將使原料和產品得以在中國北部及中部進行一定程度的流通；在個別國家內部或單一國家與一個更原始的社會之間，此一流通將難有可能。這種財貨的流通，將在進行交互作用的每一個國家內部，為財富之集中與剩餘之生產提供了有利條件。除此之外，外在暴力的威脅，將傾向於促進內部整合，或者至少從人類有史以來，這種宣稱就一直是最受青睞的政治伎倆。」（K. C. Chang 1980b:366-367；引自 K. C. Chang 1986:244）可以看到，這種模式主要強調交換與競爭的因素。但他在1986年提出的「薩滿政治」模式，則進一步提出了一個更根本的因素，即以神權為基礎的政治權威的出現。（詳下）

爭著文化和政治上的霸權。這些國家之間的競爭，以及其中幾個國家率先產生文明標誌、先後取得文化和政治霸權的過程，構成了中國歷史文獻中所說的「三代」（夏、商、周）的歷史：

所謂的三代，並不是被野蠻人之海所包圍的一個單一文明中心的前後相繼的幾個文化與社會階段；它們毋寧是由數個平行但相互作用的區域性發展所構成的一個系統，此一系統的重心不斷改變。比三代更好的用語或許是三國...（《詩經》〈大雅·皇矣〉顯示：）²⁰夏商周乃是「四方之國」中的三個...三代中任一王朝的歷史，必須放在許多「四方之國」之間的空間的與交互作用的脈絡中加以審視...不僅如此，三代之競爭--其中一個每隔一段時間征服另一個—在本質上並不是文化的或者甚至是族群的鬥爭，而主要是一個單一文化傳統的不同次級團體（subgroup）對於政治支配權的競爭。儘管在細部有所差異，早期文獻中的夏、商、周乃是一個單一文化的不同變體。（K. C. Chang 1986: 361-362）（括號文字為本論文作者所加）

張光直認為，夏、商、周並非如傳統史學所認為的那樣，是同一中國之先後相繼承的三個王朝，而是單一文化內平行並存的三個次團體。²¹這個單一文化具有以下の特徴內容：

1. 農業生產技術：農業以種植粟為主。使用石、骨、蚌製農具。畜養狗、豬、牛、羊，並從事漁獵。（商、周甲骨文及歷史文獻顯示這兩國也種植黃豆、小麥以及某種稻米。）
2. 城市：城市是政治中心；它沒有密集的建築，而是一種由不同功能的專門部份構成的網絡，這些專門部份包括宮殿、墓地、居住區、

²⁰ 《詩經》〈大雅·皇矣〉：「皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。維此二國，其政不獲。維彼四國，爰究爰度。」

²¹ 張光直對於夏、商、周同屬單一文化的強調，是對丁山之夏、商、周為異文化異民族說（丁山 2006）提出的異議；參見張光直 1984（1990:36-40）。關於把三代視為三個先後繼承、演進循環之階段的想法，可參見漢儒的例子：「〔王者〕立三教，以相指受。夏人之王教以忠，其失野，救野之失莫如敬。殷人之王教以敬，其失鬼，救鬼之失莫如文。周人之王教以文，其失薄，救薄之失莫如忠。繼周尚黑，制與夏同。三者如順連環，周而復始，窮則反本。」（《白虎通疏證》卷八〈三教〉；方括號文字為本論文作者所加）針對這種想法，張光直指出：「這三個國家之間的關係是平行的：在夏商周三代中夏商周三個國可能都是同時存在的，只是其間的勢力消長各代不同罷了。」（張光直 1978，參見張光直 1983:53）

作坊。城市內的建築為地面式或半地穴式，地面式建築多半建在平台上。半地穴建築以木骨塗泥方式建造，地面式建築以夯土及有礎木柱建造。城市的城牆均採逐層夯築法。城市格局及宮殿建築均為向四方伸展的四方形，以南北為軸線，主要的門都面向南。

3. 葬俗：故者葬於長方形墓坑，通常為仰身直肢葬。地位高者使用木棺和木槨。富有者以裝滿飲食的陶器和青銅器、飾物、玉或龜製的儀式物品以及朱砂隨葬。隨葬品多放置在二層台上。
4. 陶器：陶器以繩紋灰陶為主，並出現趨於一致的成套組合（包括甕、罐、豆、鬲或其他三足器），其中又以盛裝、加溫、飲用酒精飲料的成套器皿為主。這些器皿（禮器）也有用青銅鑄造者。
5. 青銅器：青銅器採範鑄法。青銅不只用於鑄造禮器，也用於鑄造武器和鑄、鑿、鑽、刀等少數工具。武器均有戈。商、周均有戰車。
6. 高級工藝品及珍稀品：包括青銅及石製樂器；玉器；儀式用的刀和武器；漆器；絲等紡織品；可能用於交換的子安貝。
7. 文字用於宗教性、儀式性和政治性目的。目前所知只有一種文字系統和語言系統。
8. 宇宙觀：器皿、武器、樂器等均採用動物母題裝飾，饕餮是常見母題。均用動物肩胛骨占卜。商、周也用龜甲占卜。商、周在卜骨及其他器物上刻字。
9. 相同的社會和政治制度：三國均經歷了同樣的變化過程，這個過程可簡述如下。首先，和先前的黃河中游龍山文化相比，三國均有質上更嚴重的社會分化，以及質上更高的藝術成就。其次，三國在兩個方面和龍山文化以及更早的仰韶和大汶口文化保持了以下的連續性：一是生產技術沒有突破；從新石器時代到青銅時代，農業生產技術一直沒有重大新發明，沒有使用金屬農具、灌溉網、獸力、犁；這些農業生產技術的突破要等到 500BC 或 600BC。二是親屬關係持續佔支配地位；氏族與宗法不僅持續作為主宰社會互動的主要團體，並且經由層級區隔機制，成為將其成員分化為政治與經濟階級

的譜系基礎；每個氏族都有依譜系距離而劃分出的大宗、小宗；宗法層級和聚落層級偶合。(K. C. Chang 1986: 362-365)

以上就是在 4000-2000BC 期間逐漸成形的考古學意義上之最初「中國」的大致情形。這個「中國」有兩點值得注意。首先，它不是由單一文明中心向四方擴散而造成的，而是經由多個具有獨立特色的地區文化彼此發生交互作用而形成的。張光直指出，交互作用圈和它每一個構成地區之間是一種「辯證式的交互關係」(K. C. Chang 1986: 410)；這個交互作用圈是以整體和部份之間的交互辯證關係形成的。²²

其次，此一「中國」之物質文化內容具有明顯的薩滿教 (shamanism) 性質。張光直指出，「古代中國文明最不尋常的地方是它和薩滿教的密切關係；薩滿教給了相同的〔文明〕標誌以特殊的意義」。(K. C. Chang 1986: 414)²³張光直基本上認為，薩滿和政治領袖的結合（按：也就是王與巫的結合），乃是此一「中國」內部出現之最初國家的政治形態。我們或許可以將這種政治形態稱為「薩滿政治」。「薩滿政治」的論點，乃是張光直關於古代中國文明形成模式的最重要主張。它對中國傳統歷史文獻所呈現的「聖君與賢相之結合」的政治圖像構成了強有力的挑戰與顛覆。

張光直對於「薩滿政治」的最完整論述，集中在他於 1983 年出版的 *Art, Myth and Ritual—the Path to Political Authority* 一書以及 1990 年結集出版的論文集（張光直 1990），並散見於學術演講（1988:95-133）和其他論文之中（1986；1987）。他的看法可以總結為以下論綱：使最初中國文明得以產生的那種財富，乃是集中

²²「到了 5000BC...這多個地區文化已經清楚成形：仰韶；大汶口；新樂；馬家濱；河姆渡；大石；大坨坑。它們各自的身份十分顯著，可以輕易認出。但再過一千年，在 4000-3000BC 期間，這些地區文化開始向外伸展並且交互作用，其交互作用的充分程度足以使我們在持續的地區文化之上辨識出一個更大的交互作用圈。地區彼此接觸到對方，物質文化的類似因素開始在地區之間發生，彷彿它們經由相互連結的血管流入彼此的身體裡。隨著時間進展，這種流動，這種交互作用，這種雙向影響變強。在龍山時期與文明時期，活動、現象、事件、文化特點全都似乎在交互作用圈內的不同地區同時地或此起彼落地發生。當渭水流域打噴嚏，太湖流域就感冒。地區保持了獨特性，從而不支持任何暗示大批人口移動的解釋，但地區間的相似性 (interregional similarities) 也變得日益突出。秦的統一並不單靠武力發生；它其實是一個文化上的統一過程 (a process of cultural unification) 在政治上的跟進，這個文化統一過程已經進行了四千多年。」(K. C. Chang 1986: 410)

²³ 我們或許可以進一步補充指出：根據張光直的看法，文明標誌和薩滿政治的結合，正是使最初之文化中國有別於其他古代文明之處。

政治權力的產物；而集中政治權力的取得與保持，又是藉由財富累積得以達成（K. C. Chang 1986: 414）。也就是說，政治權力的集中使財富的累積成為可能，而財富的累積又使政治權力的集中和維持成為可能。張光直指出，古代中國社會的這種循環運作的關鍵，就是政治領袖對於高層薩滿教的獨占，這種獨占使政治領袖取得了和神明及祖先進行交通並獲得其智慧的關鍵管道（文字是這種交通的媒介之一），此一管道構成了政治領袖之政治權威的基礎（K. C. Chang 1986: 414）。政治權威使政治領袖能夠支配更多的人力進行生產，財富便經由這種人力密集的方式被生產和累積。如此累積出的財富可用於製作政治權威象徵物。政治權威象徵物有兩類，一類是用青銅及玉等各種珍稀物資和精巧工藝製成的各種禮器或寶器，它們基本上都是薩滿通靈時所使用的法器；另一類是用青銅製成的武器（如鉞，戈，箭，戰車，以及製作戰車之工具等），這些武器的用途在於對內行使懲罰性暴力，對外進行戰爭。²⁴對這些政治權威象徵物的擁有，強化了政治領袖的政治權威（K. C. Chang 1983；1986: 415-418；張光直 1986）。

張光直認為，薩滿式的宇宙觀乃是「在原始世界中廣泛出現的人類世界觀的基層」（張光直 1986；參見張光直 2002:109），這種宇宙觀基層反映在古代中國文明和中美洲的馬雅文明之中，他因此將之稱為「亞美薩滿底層」（同上, p.114）、「亞美基層」（同上, p.115）或「馬雅-中國連續體」（the Maya-China continuum）（K. C. Chang 1986: 421）。他認為「薩滿政治」乃是人類古代文明出現的基本模式。循此一模式出現的文明，由於受到薩滿式宇宙觀的支配，因此採取一種萬物連續的思想，認為人與動物、地與天、文化與自然之間乃是一種連續關係（同上, p.110-112; 117）。然而在 4000-3000 晚期的兩河流域地區，這種宇宙觀基層發生了一種變化或突破，它走向一種新的宇宙觀，這種宇宙觀強調神與人之分離存在，賦予神創造的力量，提倡獨立於國家的強大廟宇（K. C. Chang 1986: 421）。此外，這種宇宙觀也把人和動物、文化與自然的原有連續關係切斷，把人用他自

²⁴ 這兩類政治權威象徵物，反映出中國古代政治權威是由兩種成份構成：神權（祀權）和軍權（戎權）。《左傳》成公十三年三月的一段記載，暗示了神權、軍權和政治領袖結合的情形。在這段記載中，成肅公參加了諸侯出兵伐秦之前的宜祭（杜預注：「宜，出兵祭社之名。」），在接受祭肉（受脤）時態度不恭敬。劉康公評論說：「〔國君之道〕敬在養神，篤在守業。國之大事，在祀與戎。祀有執燔，戎有受脤，神之大節也（杜注：交神之大節）。今成子惰，棄其命矣。其不反乎？」（方括號文字為本論文作者所加。）文中的「養神」、「神之大節」等語，似乎為張光直的「薩滿政治」說提供一定的證據。

己所創造出的文明包圍起來，並且把人放到高於其他生命形式的地位上。伴隨此一宇宙觀變化的是生產技術與社會制度的變化（以金屬農具與灌溉運河進行生產；資源流通靠大規模貿易進行；文字主要用於輔助經濟交易；對人際行為的規範不再仰賴氏族宗法之類的親屬關係，改用涵蓋親屬關係的領土社會結構）（K. C. Chang 1986: 421），各種文明標誌因此以有別於「薩滿政治」的方式出現。張光直把經由「薩滿政治」模式出現的文明稱作「連續性的文明」（同上, p. 117），把經由兩河流域模式出現的文明稱作「破裂性的文明」（同上, p. 118）。

根據張光直的以上看法，人類古代文明的出現模式有兩種，一種是「薩滿政治」模式，即在薩滿宇宙觀的支配下，經由政治權威的興起促使文明出現。另一種是兩河流域模式，即薩滿宇宙觀發生變化，經由技術革命與商業貿易導致文明出現。他認為前一種模式「很可能是全世界向文明轉進的主要形態」，而後一種模式「實在是一個例外」（張光直 1986；參見張光直 2002:108-109）。他表示，由於兩河流域模式過去一直被西方學界奉為古代文明起源的常態與準則，因此將之運用到中國或其他古代文明的起源問題時不見得具有解釋力。相反地，經由對於古代中國「薩滿政治」的研究，中國古代考古學將可提出更具普遍解釋力的古代文明起源模式，從而可以「擬定新的社會科學法則」（同上, p. 118, 108；K. C. Chang 1986: 418-422）。

以上就是張光直先生關於考古學意義之最初「中國」的出現時間、形成過程以及內容特徵的大致看法。這個看法可以總結為以下三點：第一、考古學意義上的最初「中國」，是在 4000BC 開始萌芽，在 3000BC 大致形成；它作為一種單一物質文化圈，就是考古學上的龍山文化圈。它的範圍也就是龍山文化圈的範圍。第二、在此「中國」的範圍內，第一批國家開始出現。它們之中的三個（夏、商、周）率先產生文明標誌，並先後取得了政治上與文化上的霸權。在這些國家的互動競爭之中，最初「中國」的物質文化內容也漸漸改變。第三、上述第一批國家，其文明標誌的產生模式是薩滿政治。可以看到，以上這些看法，和傳統史學論述有極大的出入。

二、蘇秉琦的觀點

已故的蘇秉琦先生，是當代中國最重要的考古學家之一。他的研究成果大致可以用 1981 年作為分期。在 1981 年以前，他的主要研究成果是地區文化研究，如陝西仰韶文化晚期出現的陶鬲文化研究（蘇秉琦 1941a, 1941b），仰韶文化研究（蘇秉琦 1965），東南地區文化研究（蘇秉琦 1978a, 1978b, 1980）。從 1981 年開始，他的主要研究成果是涵蓋各地區文化的、關於考古學意義上之最初「中國」的形成的整體論述，以及中國考古學新方法論視野的提出（蘇秉琦 1981c, 1981d, 1981e, 1983, 1994, 1997）。他在辭世前出版的《中國文明起源新探》（蘇秉琦 1997）一書中，對自己一生的研究心得做了最濃縮的綜述。²⁵

蘇秉琦先生的思想體系龐大、深邃複雜。他的宏觀論述看似鬆散，卻充滿了許多巨眼獨識的洞見。中國知名考古學家張忠培 1999 年在台灣發表學術演講時曾表示：

我估量今後十幾年、乃至二十年，中國考古學要在大的理論構思方面有新發展，恐怕還很困難。目前在很多具體的研究上，包括一些體系性的研究，可以系統化。但是今後，要有一種理論，像蘇秉琦這樣能駕馭這麼多人、佔據這麼廣闊的空間和這樣長的時間，讓這麼多人人都遵循，恐怕不容易。...將出現的情況就是，可能在某些方面研究得更具體、深入些，甚至於把某些東西研究得更好一點，更系統些；然而不可能在眾多理論方法上有太多創造。（張忠培，俞偉超 1999:74-75）

蘇秉琦先生關於考古學意義上之最初「中國」的論述，大致可以歸納為四個部份。第一個部份，是著名的「考古學文化區、系、類型學說」（以下簡稱「區系類型學說」）。第二個部份，是考古學意義上之最初「中國」的文化特點。第三個部份，是關於此一「中國」範圍內之最初國家的產生方式。以下我們將依次介紹這三類論述的主要論點，最後再進一步分析它們背後共同的深層關心。

²⁵ 蘇秉琦稱此書為一本「我的大眾化的著作，把我一生所知、所得，簡潔地說出來。」（引自俞偉超 2001）俞偉超稱此書是「秉琦師畢生研究心得的自我概括」（同上）。此書當與蘇秉琦〈迎接中國考古學的新世紀〉一文（蘇秉琦 1993）相互參照，該文不僅是《中國文明起源新探》內容更清楚扼要的綜述，且包含了一些未收入此書的論點。對於蘇秉琦學術思想的最精要介紹，參見俞偉超 2001。

(一) 區系類型學說

蘇秉琦的「區系類型學說」最早是在 1975 年以非正式方式提出，²⁶最後在 1981 年先後於《考古》和《史學史研究》期刊上正式發表(蘇秉琦 1981c; 1981d)。他晚年對此一學說進行了重述，對先前的說法在內容上有所修訂(蘇秉琦 1997: 28-80)，但在基本看法上沒有重大改變。這個學說的主要內容，大致包含以下幾個論點，其主旨則在提出一種最初「中國」的形成模式：

1. 考古學家可以根據一些典型遺址出土的典型資料，劃分出文化類型，由文化類型建構出一些文化系統，再由這些文化系統建構出一個地區的地區文化面貌。地區是「塊塊」，各文化系統是「條條」，各文化系統內的類型是「分支」。(蘇秉琦 1981b；參見蘇秉琦 1984:226)
2. 經由對類型之間、文化系統之間和地區文化之間在時間歷程中的相互關係與發展的重建，還原它們的歷史面貌。(蘇秉琦 1981b, 1981c；參見蘇秉琦 1984:226;236)
3. 上古時期的中國境內，大致可以區分出六大區系文化。它們各自有不相上下的久遠淵源，以及各自不同的特徵和發展道路。²⁷這六大區系文化分別是：²⁸
 - a) 以燕山南北與長城地帶為重心的北方區系文化
 - b) 以山東為中心的東方區系文化
 - c) 以陝西、山西南部、河南西部為中心的中原區系文化
 - d) 以環太湖地區為中心的東南區系文化

²⁶ 「中國考古學文化區系類型觀點，首次提出是 1975 年 8 月在考古所會議室，向吉林大學考古專業畢業班講話部份內容。」(蘇秉琦 1994:125)

²⁷ 「六大文化區系涵蓋面包括中國人口分布比較密集的全部，它們各自具有自己的淵源、特徵和發展道路。“淵源”指的是相當於新石器早期的文化。“特徵”是指各自在新石器中期(大都反映原始公社氏族制從繁榮到解體轉折點階段)具有明顯區別於其他區系的考古學文化。“發展道路”指的是相當新石器晚期和銅石並用階段具有明顯的自己獨具的較高文化特徵因素的典型地點。」(蘇秉琦 1994:125)

²⁸ 在〈關於考古學文化的區系類型問題〉一文中，這六區的名稱及先後次序是：陝豫晉鄰近地區，山東及鄰省一部份地區，湖北和鄰近地區，長江下游地區，以鄱陽湖-珠江三角洲為中軸的南方地區，以長城地帶為重心的北方地區。本論文此處採取之名稱，是蘇先生晚年提出的最後版本(參見蘇秉琦 1997:29-80)。

- e) 以環洞庭湖與四川盆地為中心的西南區系文化
- f) 以鄱陽湖-珠江三角洲一線為中軸的南方區系文化（蘇秉琦 1981b；參見蘇秉琦 1984:225-234；1997:29-80）²⁹

4. 這六大區系文化中的每一種，都經歷了多種文化系統互動融合的歷程。它們彼此之間也經歷了互動融合的歷程。（蘇秉琦 1981e；參見蘇秉琦 1984:302）
5. 各區系文化的融合，是這些地區後來的政治統一能夠穩定長久的重要基礎。（蘇秉琦 1981d；參見蘇秉琦 1984:304）
6. 經由區系文化本身及其互動融合歷程的重建，說明一個統一多民族國家兩千年前在中國境內的形成方式。（蘇秉琦 1981d；參見蘇秉琦 1984:300-305）³⁰
7. 把中國區系觀點擴大為世界區系觀點，則中國北方區系的大西北和中亞與南亞相聯繫，其大東北和東北亞相聯繫；中國的東南沿海和中、西南地區則與環太平洋和東南亞、印度次大陸有廣泛聯繫。考古學家可以採取這種新的視野，研究中國區系和世界區系之間的互動關係。（此一觀點在 1981 年尚未提出，是蘇秉琦後來發展出的新思考。參見蘇秉琦 1997: 143）³¹

和張光直先生的「中國交互作用圈」的看法一樣，蘇秉琦先生的「區系類型學說」也強調兩點：首先，最初之中國並不是由單一地區的社群所創造，然後向外擴散到其他地區，而是由「各自有不相上下的久遠淵源，以及各自不同的特徵和發展道路」的多個地區文化之間的互動融合而形成。蘇秉琦指出：

²⁹ 蘇秉琦關於六大考古學文化區系內容的詳細論述十分複雜。由於必須容納考古學持續發掘出的新發現，因此蘇秉琦關於其詳細內容的論述也一直在調整。有理由相信，如果不是因為蘇先生在 1997 年過世，其 1997 年提出的看法未必就是他最後的定論。關於蘇秉琦對於六大區系的詳細看法，參見蘇秉琦 1984:225-234；1997:29-80。

³⁰ 蘇秉琦在 1991 年回顧指出，區系類型學說的提出，為說明中國與中華民族的多源一體之形成過程提供了理論基礎：「在民族的形成，民族文化的不斷重組這樣一個重大課題的研究中，考古學文化區系類型的研究是它的基礎之一。區系類型的研究是一項通過考古實踐得出認識，然後又回到實踐中去接受反覆檢驗並在高一層次的基礎上指導實踐，不斷豐富、發展、深入研究的系統工程。其最終目的是從宏觀上闡明把中華民族凝聚到一起的基礎結構。」（蘇秉琦 1991，參見蘇秉琦 1994:121）

³¹ 介紹「區系類型學說」的英文文獻有 Wang（汪濤）1997。汪濤並且把蘇秉琦 1987b 譯為英文，參見 Wang 1997:37-39。

過去有一種看法，認為黃河流域是中華民族的搖籃，我國的民族文化先從這裡發展起來，然後向四處擴展；其它地區的文化比較落後，只是在它的影響下才得以發展。這種看法是不全面的。在歷史上，黃河流域確曾起到重要的作用，特別是在文明時期，它常常居於主導的地位。但是，在同一時期內，其它地區的古代文化也以各自的特點和途徑在發展著...同時，影響總是相互的，中原給各地以影響；各地也給中原以影響。（蘇秉琦 1981b；參見蘇秉琦 1984:225-226）

他的「區系重組」說和張光直的「交互作用圈」理論，基本上都否定了「中國」形成模式裡的中原-漢族中心一元論。³²

其次，蘇秉琦認為，各地區文化的互動融合（蘇秉琦偏好使用「組合」與「重組」的概念，參見蘇秉琦 1994:120-121），形成了最初「中國」的物質文化內容。關於六大區系文化的互動融合過程，蘇秉琦指出互動融合的地區差異性，認為規模較大的互動融合最先在中原和北方區系出現：

不同地區文化，都特徵明顯，源遠流長，但彼此的淵源、特徵、發展道路存在差異，發展水平不平衡，階段性也不盡等同。相對而言，南部的三大區，民族多、方言多，文化呈波浪式發展；從文化傳統、民族融合、影響社會進程的重大歷史事件諸方面考察，應當說，從舊石器時代以來，發展的重心常在北部。北部的前紅山—紅山文化、前仰韶—仰韶文化、北辛—大汶口文化三大文化系統，都得到充分發展，並在發展中交流，互相滲透、吸收與反饋，這種區系間的文化交互作用在公元前 4000 年以後進入高潮，文化面貌你中有我，我中有你。（蘇秉琦 1991，參見蘇秉琦 1994:120）（底線為本論文作者所加）

他認為龍山時代是六大區系的一次重要重組（蘇秉琦 1991，參見蘇秉琦

³² 中原-漢族中心一元論，一方面是中國史學傳統觀點影響的產物，另一方面可能反映了考古學界一度流行的擴散論（diffusionism）的影響。受到這種思考框架的影響，並以當時存在的考古學資料為根據，張光直、安志敏和石興邦三位考古學家不約而同地在 1959 年提出了類似的看法，即「華北的新石器時代文化最早起於豫西、晉南，和陝西關中地區，然後發展成為龍山文化，向東擴展到山東和沿海地帶。」（張光直 1995:i-ii）根據張光直的說法，「這個所謂『核心地區起源說』的理論，在國內外便一直是嗣後十餘年內的主流理論」，直到後來隨著各地區考古學資料的碳十四數據陸續公布，學界認識到核心地區文化的年代並不比「邊緣」地區早，再加上山東龍山文化和大汶口文化相承關係的建立，此一理論才被「區域文化多元說」取代（張光直 1995: ii）。

1994:121；另參見蘇秉琦 1997:133-134）。可以看到，此一論點和張光直先生的「交互作用圈」觀點非常相近，他甚至使用了「交互作用」一詞。經由這樣的一再組合與重組，最初之「中國」慢慢成形。他認為這種組合與重組越接近春秋戰國時期越加快與增強，最後為一個統治範圍涵蓋數個大地區的帝國體制的出現提供了必要的基礎。³³此一論點基本上也和張光直先生的前述觀點幾乎同出一轍。不過在蘇、張二先生看似相近的論點之下，卻隱藏了一些重要不同。這一點我們將在本章結尾部份加以討論。

（二）考古學意義上之最初「中國」的文化特點

前面我們介紹了張光直對於龍山文化之物質文化內容特點的看法。相對於此，蘇秉琦雖然也認為考古學意義上之最初「中國」有其物質文化上的特點，但他特別重視中國文化裡的某些重要象徵或獨特元素的出現時間和形成過程；這是張光直所不曾強調的主題。簡言之，蘇秉琦關注的主要問題，並不是一般性的考古學物質文化的問題，³⁴而是具有中國特色的考古學物質文化的起源與形成問題。

一個具有中國特色的考古學物質文化，或者說，一個考古學意義上的「中國文化」，最早是在何時出現的？其形成過程為何？對於這些問題，蘇秉琦提出了「裂變-撞擊-融合」三階段理論。首先是裂變階段。蘇秉琦所謂的裂變，是指區系文化的社群形態發生變化，產生出新的文化類型；這種新生的文化類型從原始共同體走向經濟分工與等級分化，神權式的政治權威開始出現。蘇秉琦認為在4000BC左右，中原區系的仰韶文化和北方區系的前紅山文化均發生了裂變情形。其中仰韶文化的情況是：原本以姜寨遺址為代表的母系氏族公社社群形態，

³³ 「〔各大區系文化〕其間的相互交流、相互滲透、吸收與反饋十分頻繁，文化面貌你中有我，我中有你，這種文化交流趨勢並隨著時間推移而加速。進入春秋時期以後，大致在包括江、淮、河、漢四大水系範圍內，列國在文化面貌上的接近，從考古學文化角度觀察，已達到空前的程度，民族文化的融合已突破原來六大區系的分野，這就為戰國時期的兼併和秦的最終統一作好了準備。所有這一過程，都不是由中原向四周輻射的形勢，而是各大文化區系在大致同步發展的前提下，不斷組合與重組，形成在六大區系範圍內涵蓋為大致平衡又不平衡的多元一體的格局。」（蘇秉琦 1997: 83）（方括號文字為本論文作者所加）

³⁴ 蘇秉琦回顧他 1990 年代的思考重點時指出：「討論的重點早已不再局限於對諸文明要素，如文字的出現、金屬的發明、城市的形成等概念的理解和具體討論，而是更注重理論上的建樹。」（蘇秉琦 1997:108）

在 4000BC 左右發生「突變」而被破壞（其典型例證是元君廟遺址），仰韶文化從此分裂為兩種類型，即廟底溝類型和半坡類型。其中廟底溝類型的典型器物是玫瑰花圖案的彩陶和雙唇小口尖底瓶，這種尖底瓶可能已經是一種禮器。³⁵ 廟底溝類型的生命力與影響力遠遠超過半坡類型，它因此成為仰韶文化裂變後產生出的新的「文明火花」（蘇秉琦 1997:99-101）。另一方面，在北方區系的燕山以北的遼西地區，也發生從“前紅山文化”（以阜新查海遺址下層為代表）裂變發展出紅山文化前期（以趙寶溝、小山等遺址和阜新查海上層為代表）的情形。蘇秉琦指出：「趙寶溝與小山遺址出土的迄今所知最早的豬頭“龍”與鹿頭“麟”刻劃神獸圖案，是有更多附加值的宗教信念的祭器，反映了社會發展的新階段」。（蘇秉琦 1997: 101-102）簡言之，在此階段裡，具有「華（花）」和「龍」元素的兩個文化類型誕生了。

其次是撞擊階段。所謂撞擊，指不同文化類型進行跨區系的接觸，以及因接觸而引發的進一步社會變化，其典型例子是中原區系的仰韶文化廟底溝類型和北方區系的紅山文化紅山後類型的接觸。蘇秉琦認為，在 4000-3000BC 期間，廟底溝類型與紅山後類型（紅山文化的一個支系，以龍形圖案彩陶和壓印紋陶甕罐為器物之主要特徵）「這兩個出自母體文化、而比其他支系有更強生命力的優生支系」，一南一北各自向外延伸，最後在今日河北省的西北部相遇，然後在遼西大凌河上游重合，產生了一種「新的文化群體」，這個群體在器物上的主要特徵是其彩陶圖案由龍紋與玫瑰花圖案結合而成，它並且出現「社會文化飛躍發展的跡象」，其證據是紅山文化牛河梁遺址的「壇、廟、塚」。³⁶ 蘇秉琦認為，這個新的文化群體是由兩種不同經濟類型和不同文化傳統組合而成，它的中心範圍既不在北方草原的牧區，更遠離農業佔絕對優勢的關中盆地，而是燕山以北的大凌河與老哈河上游宜農宜牧的交錯地帶。他認為「重要的不是土質肥沃，而是多種經濟互相補充造成的繁榮昌盛」，才創造出這個新的文化群體。他稱這個新的文化群體是「照亮中華大地的第一道文明曙光」（蘇秉琦 1997: 102-103），亦即考古學意義上的「中國文化」的前身。簡言之，在此階段裡，「華」和「龍」兩個元素

³⁵ 「這種瓶就是甲骨文中“酉”字下加一橫，也就是“奠”字，表示一種祭奠儀式，所以它不是一般生活用具，而具有禮器性質。」（蘇秉琦 1997:100）

³⁶ 關於紅山文化及其牛河梁遺址，參見郭大順 2005。

初步結合了。

最後是熔合階段，指文化類型經由跨區系撞擊而產生出熔合多種元素的新文化類型。蘇秉琦認為，這種情形是在 3000-2000BC 期間發生，主要的例子有二。第一個例子是在北方區系與中原區系交接的內蒙古中南部的河曲地區發生，即小口尖底瓶和袋足器在此熔合成最初形態的甗和甗。蘇秉琦認為，小口尖底瓶是甲骨文「酉」字的原型，而「丙」則是三個瓶結合在一起，是袋足器剛出現時的象形。他指出酉和丙都不是一般用字，而是干支，干支是社會分化後政治權威階級所使用的標誌，可知尖底瓶和甗一開始並非生活用品，而可能與祭祀的神器（禮器）有關。第二個例子是山西南部襄汾的陶寺遺址。此一遺址發現了以成套陶製禮器、成套樂器、龍紋盤、大石磬、鱷魚皮鼓等珍稀品隨葬的規格極高的大墓，其器物反映出來自多種區系文化的熔合，如來自北方區系燕山以北的彩繪龍紋，來自北方區系內蒙中南部河曲地區的三袋足器，以及來自東方區系大汶口文化的桴壺，以及來自東南區系的良渚文化的俎刀。（蘇秉琦 1997: 103）³⁷簡言之，在此階段裡，「華」、「龍」以及北方、中原、東方、東南區系文化的元素一起熔合在陶寺文化類型裡，陶寺類型因此是考古學意義上的「中國文化」的誕生。他把這個最初的「中國文化」的形成過程總結如下：

距今七千至五千年間，源於華山腳下的仰韶文化廟底溝類型，通過一條呈“S”形的西南—東北向通道，沿黃河、汾河和太行山山麓上溯，在山西、河北北部桑乾河上游至內蒙古河曲地帶，同源於燕山北側的大凌河的紅山文化碰撞，實現了花與龍的結合，又同河曲文化結合產生三袋足器，這一系列新文化因素在距今五千至四千年間又沿汾河南下，在晉南同來自四方（主要是東方、東南方）的其他文化再次結合，這就是陶寺。或者說，華山一個根，泰山一個根，北方一個根，三個根在晉南結合。這很像車輻聚於車轂，而不像光、熱等向四周放射。（蘇秉琦 1997: 132-133）

他並且進一步指出：

³⁷ 關於陶寺遺址的最新與最完整的研究，參見解希恭 2007。陶寺類型可分早、中、晚三期，年代在 2600-2000BC 期間（解希恭 2007:2-3）。

〔陶寺類型〕已具備從燕山以北到長江以南廣大地域的綜合體性質。史書記載，夏代以前有堯舜禹，他們的活動中心在晉南一帶。“中國”一詞的出現也正在此時，所以稱舜即位要“之（到）中國”。後人解釋：“帝王所都曰中，故曰中國”。由此可見，“中國”一詞最初指的是“晉南”一塊地方，即“帝王所都”...這樣，我們講晉南一帶的“中國”一詞就把“華、龍”等都包攬到一處了。（蘇秉琦 1987；參見蘇秉琦 1994:89）（方括號文字與底線為本論文作者所加）³⁸

他把此一最初「中國文化」的形成過程編為四句歌訣：

華山玫瑰燕山龍（指仰韶玫瑰花圖案和紅山文化龍紋的撞擊）

大青山下罍與甕（指仰韶文化尖底瓶和內蒙地區袋足器的熔合）

汾河灣旁磬和鼓（指晉南陶寺遺址熔合了各大區系的文化因素，是最初的「中國文化」）

夏商周及晉文公（指堯、舜、禹夏、商、周、春秋晉都以山西南部為中心，此一地區是「中華民族總根系」中非常重要的「直根系」（蘇秉琦 1997:106）。）

蘇秉琦表示，最初「中國文化」的形成過程，是在中原區系和北方區系之間的一個「Y 字形文化帶」（即從關中西部起，由渭河入黃河，經汾水通過山西全境，在晉北分叉，向西與內蒙古河曲地區連接，向東北與遼西老哈河、大凌河流域連接）中發生的。他認為此一地帶在史前「曾是一個最活躍的民族大熔爐」（蘇秉琦 1997: 103-104）。換言之，最初的「中國文化」，乃是在史前中原地區與北方地區之間的一個「Y 字形文化帶」，經由不同文化與族群的接觸和融合而形成，而不是由中原區系的文化類型獨立演化出來。這毋寧是從不同角度再次修正傳統史學論述的中原-漢族中心一元論。

³⁸ 在這段引文中，蘇秉琦似乎認為「中國」一詞在陶寺類型時期已經出現了，其證據是史書載有舜「之中國」的文字。蘇秉琦指的大概是《史記》〈五帝本紀〉的這段文字：「〔堯崩，舜讓位於堯子丹朱，天下不奉丹朱而奉舜〕舜曰：『天也』，夫而後之中國踐天子位焉...」裴駰集解引劉熙曰：「...帝王所都為中，故曰中國。」（《史記》頁三〇）然而把〈五帝本紀〉所載之堯舜禹事蹟直接視為存在於陶寺類型時期的真實之人、事、觀念，未免太欠審慎。

（三）最初國家的形成過程

如前所述，張光直以「多政治體網絡」的理論，作為「中國」第一批國家出現的模式。他並且提出「薩滿政治」理論，作為中國文明標誌產生的模式。相對於此，蘇秉琦提出所謂的「古文化」、「古城」、「古國」三階段論（他稱之為「三部曲」），以及「原生型」、「次生型」、「續生型」三種模式（他稱之為「三模式」）（蘇秉琦 1997）。³⁹蘇秉琦用這「三部曲」和「三模式」，解釋中國之國家的發生方式及演變過程，以及中國歷史上各王朝之類型。關於中國之國家的發生方式及演變過程，蘇秉琦認為，中國境內最初的國家是「古國」。這種最初的國家首先在北方地區而非中原地區出現。古國的更複雜擴大形態是方國，最早的方國首先在北方地區與東南地區出現。方國的進一步發展則成為帝國。另一方面，蘇秉琦指出，最早在北方地區和東南地區出現的那些古國和方國屬於原生型，後來在中原地區出現的古國和方國則屬於次生型。西元三世紀以降，鮮卑、契丹、女真、蒙古人先後重複了「古國」到「方國」然後到「帝國」的模式，他們所建立的國家，因此屬於續生型（詳下）。

「古文化」發展為「古城」、「古國」的過程大致如下。蘇秉琦表示，「古文化指原始文化；古城指城鄉最初分化意義上的城和鎮...古國指高於部落以上的、穩定的、獨立的政治實體」（蘇秉琦 1997: 108-109）。他認為北方地區（燕山南北的遼西地區；內蒙中南部的河曲地區）的原始文化（即「古文化」），是中國境內最早從氏族社會走向國家的文化社群。他主張在 6000-5000BC 期間，遼西地區的查海和興隆洼文化就已經到了「氏族向國家進化的轉折點」，這些文化社群都有用真玉精製的玉器，顯示在此時期玉已成為地位象徵，製玉也獨立為專門職業，社會分化已十分明顯；同時期遼西地區的其他文化也有一些反映社會分化的“藝術神器”出現（蘇秉琦 1997: 111-112）。相形之下，同時期的中原地區還沒有達到類似社會發展程度的文化社群出現。到了 3000BC 左右，遼西地區的紅山文化「率先跨入古國階段」，以「壇、廟、塚」和成套玉禮器為標誌，顯示一種基於氏族公社又比它更高級的「城邦式的原始國家」（「古城-古國」）已經產生。蘇秉琦因

³⁹ 其中「三部曲」曾一度擴充為「古文化」、「古城」、「古國」、「方國」、「帝國」的五部曲（蘇秉琦 1993；參見蘇秉琦 1994:248）。

此指出，「古文化、古城、古國這一歷史過程在燕山南北地區比中原地區看得清楚得多，而且先行一步」。(蘇秉琦 1997: 115) 他認為紅山文化可能就是傳說中的黃帝所建立的古國。⁴⁰

關於「古國」發展為方國和帝國的過程，蘇秉琦認為，在遼西地區率先出現古國之後，中國境內其他地區約在 3000-2000BC 均出現古國，「即城邦、萬國林立時代」(蘇秉琦 1997: 115)。這些古國就是歷史文獻所載「夏有萬邦」、「禹會諸侯於塗山，執玉帛者萬國」中的「萬邦」、「萬國」的前身，它們構成了周初封建規劃的基礎(蘇秉琦 1997: 119)。繼古國之後出現的更大、更高級複雜的政治體形態是方國，最早的方國是北方區系遼西地區的夏家店下層文化和東南區系的良渚文化。⁴¹這兩個地區的方國出現時間都比中原地區早。夏家店下層文化的敖漢旗大甸子遺址，其近八百座墓葬隨葬之彩繪陶器已具有禮器性質，另外還有銅權杖首等禮器；夏家店下層文化還出現了可視為「長城原型」的小城堡群，它們或為大範圍內的點狀分布，或為連成一串的防禦線，顯示此一方國已經是一大國。良渚文化最遲在 2500BC 開始出現，其瑤山遺址顯示男覡女巫已形成一獨立的巫師(神權)階級，其中只有男覡的隨葬品才有琮，顯示其地位高於女巫；瑤山等墓葬最值得注意的是墓中隨葬品同時包含琮和鉞，這顯示墓主人集神權軍權於一身，這種神權軍權集於一人的情形，是方國的一個主要標誌(蘇秉琦 1997: 120-129)。根據蘇秉琦的看法，北方區系的遼西地區，是中國境內最早完成「古文化」→「古城」→「古國」→「方國」完整序列的地區；此地區出現的最早古國和方國，因此屬於「原生型」國家。與此相比，中原地區出現的古國和方國(後者以陶寺遺址、夏、商、周為中心)比遼西地區和東南地區的古國和方國晚，因此屬於「次生型」國家(蘇秉琦 1997: 130)。秦帝國以後，北方區系的族群(鮮卑，契丹，蒙古，女真)，多次重複了「古國」、「方國」、「帝國」的模式，他們所建立的國家，因此屬於「續生型」國家(蘇秉琦 1997: 135-139)。

如果把此一國家演變過程和蘇秉琦關於最初「中國文化」形成過程的觀點結合，則最初「中國文化」的出現是和位在陶寺遺址的那個方國結合在一起的。他

⁴⁰ 「五帝時代以〔距今〕五千年為界可以分為前後兩大階段，以黃帝為代表的前半段主要活動中心在燕山南北，紅山文化的時空框架，可以與之對應。」(蘇秉琦 1997: 133)

⁴¹ 「與古國是原始的國家相比，方國則是比較成熟，比較發達、高級的國家。」(蘇秉琦 1997: 120)

認為位在陶寺遺址的那個方國，是傳統史學意義上的最初「中國」的出現：

堯舜時代萬邦林立，各邦的“訴訟”、“朝賀”，由四面八方“之中國”，出現了最初的“中國”概念，這還只是承認萬邦中有一個不十分確定的中心，這時的“中國”概念也可以說是“共識的中國”，而夏、商、周三代，由於方國的成熟與發展，出現了鬆散的聯邦式的“中國”，周天子的“普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣”的理想的“天下”。理想變為現實的是距今二千年前的秦始皇統一大業和秦漢帝國的形成。從共識的“中國”（傳說中的五帝時代，各大文化區系間的交流和彼此認同），到理想的中國（夏商周三代政治文化上的重組），到現實的中國——秦漢帝國，也相應經歷了“三部曲”的發展。（蘇秉琦 1997: 133）

可以看到，蘇秉琦的上述看法和張光直有以下幾點不同。首先是最初國家出現的時間和地點。他認為中國最早的國家（古國）是在遼西地區出現，時間在龍山文化初期（3000BC），其物質文化基礎並非龍山文化，而是紅山文化。龍山時期在龍山文化圈內出現的國家，其實已經是次生型的方國。相對於此，張光直則認為中國第一批國家是在龍山時期後期於龍山文化圈內出現。⁴²

其次是最初國家出現的模式。蘇秉琦認為，社會分化與等級化是「古城」發展為「古國」的關鍵。社會分化與等級化一方面使專門掌握神權的等級開始出現，另一方面使專業工匠開始出現，其中最主要的是玉匠和青銅冶鑄工匠。這些專業工匠運用珍稀物資與精巧工藝，為掌握神權與政治權力的上層等級生產各種地位象徵物（status symbols），如玉飾，玉琮，成套樂器，鱷魚皮鼓等。值得注意的是，這個看法雖大致和張光直相同，但蘇秉琦特別強調了治玉技術出現的重要意義，認為這種技術所反映的社會分化顯示了最初國家（「古國」）已經出現。⁴³相對於此，張光直則較重視青銅冶鑄技術，對於治玉技術的意義較少措意。⁴⁴

⁴² 在《*Archaeology of Ancient China*》（4th edition）的中文版自序中，張光直提到了紅山文化牛河梁遺址的發現，以及其中的女神廟和積石塚。他認為這是「中國新石器時代最重要的宗教性的一個遺址」，但沒有像蘇秉琦那樣認為該遺址顯示某種古國的存在。然而蘇秉琦的看法並非沒有根據，因為紅山文化積石塚和良渚文化土墩墓都顯示一種高度等級化的社會以及可支配大量勞動力的社會組織的存在。

⁴³ 「沒有社會分工生產不出玉器，沒有社會分化也不需要禮制性的玉器。」（蘇秉琦 1991；參見蘇秉琦 1994:120）

⁴⁴ 蘇秉琦特別強調了玉器在古代中國文明中的重要性：「在五千年前的紅山文化、大汶口文化、

此外，蘇、張雖然都認為神權與政治權力的結合（反映在法器成為政治權威象徵物上）是國家出現的關鍵因素，但蘇秉琦並沒有提到薩滿教的概念，也沒有對最初中國之物質文化中的動物母題、宇宙觀、各種文明標誌和「薩滿政治」之間的關係等問題多做留意；這是他和張光直看法的另一不同之處。

在本節裡，我們大致瞭解了考古學意義上最初「中國」的出現時間與意涵。如果要探索「商代」以前的時期裡最初「中國」的問題，則這是目前我們所能夠得到的比較可信的答案。此一答案為我們研究中國族群思想，提供了一個有別於傳統史學論述的起點。由此一起點出發，我們較有可能跳脫傳統史學論述的限制，更清楚地觀察「中國」概念在有史時期的生成過程

第二節 商國時期與「中國」概念

商國時期的最重要特點，是商國留下了文字資料。要瞭解商國時期是否已經出現「中國」概念，以及商國可能具有的人我概念為何，商國卜辭提供了寶貴的線索。由於筆者不具備甲骨學背景，因此本節裡關於以上問題的探討，筆者完全仰賴商史學者的研究成果。又由於本論文並非專業商史研究，而是關於中國族群思想的研究，因此筆者所引用的學界研究成果，雖然對專家來說屬於常識，但對於非專家的讀者來說，可能仍有加以介紹的必要，因此筆者不揣固陋，仍將之整理列出，以供一般讀者參考。此外，筆者對於商史學界的研究成果只能引述，引述的目的也只是要為一般讀者瞭解中國族群思想時，提供一些背景知識。筆者不具備甲骨學與商史專業背景，因此引述過程中如有錯誤疏失之處，敬請方家多所指正。

良渚文化那個階段上，玉器成了最初的王權象徵物。同時隨著“宗教革命”的到來，如史籍所載帝顓頊的“絕天地通”的宗教改革，神權由王權來壟斷，一些玉器又成為通天的神器。同時玉器還成為協調人與人關係、人與自然關係的“德”的標準。周代所概括出的所謂玉有“五德”，後來又有“七德”，實際上是從史前時代就賦予玉以各種美好品德使之成為傳統美德的載體。玉是傳統價值觀念的綜合體現物，而這一文化現象為中國所獨有而且常盛不衰。」（蘇秉琦 1993；參見蘇秉琦 1994:249）不過考古學者可能傾向於認為：治玉畢竟未脫治石技術的範圍，而金屬冶鑄技術則屬於全新的技術突破（夏鼐 1983；參見夏鼐 2000:407）。

一、「中國」、「華」、「夏」、
「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」、「羌」

在本節裡，筆者將引述商史學者的研究成果，說明商國時期是否已有「中國」概念的問題。不僅如此，中國族群思想中還有一些關鍵詞，如「華」、「夏」、「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」。探討這些用語在商國時期是否已經出現，對於中國族群思想研究，也具有重要的參考、對照、釐清作用。因此，筆者也將引述商史學者的研究成果，嘗試說明此一問題。

(一)中國

關於「中國」一詞，目前已知卜辭裡有「中」字，但可能沒有「國」字，因此可能沒有「中國」一詞。然而卜辭裡有「中商」一詞。這個詞似乎具有「位在中央的商」的意涵，有學者認為這可能已經反映出某種「中國」概念的存在（詳下胡厚宣說）。卜辭裡「中商」一詞的詞條不多，可能只有以下數條：

1. …勿于中商（合 7837）
2. …已卜王貞于中商呼中方（合 20453）
3. …庚辰卜中商（合 20587）
4. 戊申卜王貞受中商年…月（合 20650）

鍾柏生認為，「中商」或指商國都城（即今日安陽殷墟遺址）（1989:48），或指商國王畿（同上，p.275-6）。鄭傑祥認為「中商」指「商王朝的中心區...當指為王都附近，可能在今河南省安陽市一帶」（1994:19）。饒宗頤則認為「中商」係指王都（饒宗頤二十世紀學術文集編輯委員會 2003，卷十四，p.14-5）。換言之，學界主流看法均認為「中商」當指商國範圍內商王掌控程度最高的核心地區。

胡厚宣先生曾提出一個著名的主張，即「中商」一詞乃是後世「中國」概念的起源。⁴⁵他認為「中商」一詞顯示「殷代必已有『中國』意義之稱謂」（胡厚宣 2002: 281）。胡先生的主張是這樣得出來的：首先，他根據著名的合 36975 卜辭，⁴⁶指出卜辭裡已經有「東南西北」和「中央」五個方位的概念。⁴⁷他接著用以

⁴⁵ 「又案『商』而稱『中商』者，當即後世『中國』稱謂之起源也。」（胡厚宣 2002:280）

⁴⁶ 己巳王卜貞…歲商受…王曰吉

下兩組論證，論證出上述主張（兩組論證均見胡厚宣 2002:279-81）：

論證一：

1. 卜辭有「惟商方步立于大乙𠄎姜方」（合 27982），顯示卜辭裡稱商國爲「商方」。
2. 在卜辭中，「商」亦稱「中商」。
3. 「商」＝「中商」＝「商方」＝「中商方」，省稱「中方」。⁴⁸
4. 「方」即「國」。故「中方」＝「中國」。

論證二：

1. 在卜辭中，「商」亦稱「大邑商」和「大邑」。「中商」＝「商」，故「中商」亦可稱「中邑」。
2. 邑＝國，故「中邑」＝「中國」。

胡氏的這個論點，經常被後來的學者所引用（邢義田 1987:6; 2002:17, n.13；黃麗生 1999），作爲商國時期已有「中國」概念的論據。

然而合 36975 卜辭裡的「商」是否指「中商」，學界似乎仍有爭議。Keightley 就指出，這版卜辭裡的「商」可能是指商國；宣稱其指「中商」並無堅實證據。他因此懷疑卜辭裡已經有「中央」這一方位的概念（Keightley 2000:62, n.16; 84, n.12）。其次，胡氏第一組論證的基礎是卜辭裡稱商國爲「商方」。但是合 27982 條卜辭中的「商方」，已有學者鑒於卜辭中並無其他稱商爲「方」之用例，認爲可能應當釋爲「商祊」（祊爲祭祀名）（Keightley 2000:66, n.26），因此胡氏第一組論證的重要中間環節可能還存在爭議。第三，「中商」的「中」，究竟應釋爲何義，可能不是一個不證自明的問題。以下簡述一下商史學者對這個問題的看法。

根據學界研究，卜辭裡的「中」至少有三種寫法：, , 。其中的，指「可不可以？」（晁福林 1987），此用法和此處的討論無直接關係，因此不多

東土受年
南土受年 吉
西土受年 吉
北土受年 吉（合 36975）

⁴⁷ 「中商而與東南西北並貞，則殷代已有中東南西北五方之觀念明矣。」（胡厚宣 2002:279）

⁴⁸ 「“商”既可以稱“中商”又可以稱“商方”，則必更可以稱“中商方”，既可以稱“中商方”，則必又可以省稱“中方”也。」（胡厚宣 2002:280）

談。至於𠄎與中，則學界看法如下。𠄎在卜辭裡有以下幾種用法：

1. 指橫向之位置，如右-中-左。其用例如：「丙申卜貞肇馬左右中人三百六月」（合 5825）；「丁酉貞王作三師右中左」（合 33006）。
2. 指人-地-族名。殷墟西區墓葬之 M699 出土三件銅鏡，上有𠄎字銘文，推測可能是族名（楊寶成、楊錫璋 1979:83,115）。陳夢家指出卜辭裡有「小臣中」（1971:182），可能即此族之人。白玉崢則列出卜辭裡𠄎作為人-地-族名的許多例子（參見《甲詁林》頁 2933）。
3. 指某種旗幟，或形狀像旗幟的東西。關於𠄎的字形，學者都同意是象旗幟之形，但對於這種旗幟的作用，學者之間則看法不同。有的學者認為它是作為召集人眾的標誌（唐蘭；參見《甲詁林》頁 2937）；有的學者認為它是測量日影以定節氣的工具（溫少峰、袁庭棟；參見《甲詁林》頁 2940-1）；⁴⁹還有學者認為它不是旗幟，而是一根綁了飄帶的長竿，是一種測風工具，中間的方框用來標示四方方位，藉以確定風向（黃德寬；參見《甲詁林》頁 2942）；有學者則認為它上面的飄帶是測風之用，中間架上的方形框架是測日影之用（李圃；參見《甲詁林》頁 2942）。卜辭裡常見的「立中」，可能都和此義有關。由𠄎的此種意涵，則引申出「𠄎=中央」之義。⁵⁰

相對於此，中在卜辭裡主要只有一種用法，即指縱向的長幼順序，如大-中-小。卜辭裡有「太子」、「中子」、「小子」；「大父」、「中父」、「父」；「大丁」、「中丁」、「小丁」；「大乙」、「中宗且乙」、「小乙」；「中母」等例。⁵¹此一用法的中，可以釋為「仲」。學者指出，雖然卜辭裡也有以中表𠄎之義的用法，但均屬個別例外，中和𠄎之在卜辭裡的用法仍有上述基本區別（姚孝遂；參見《甲詁林》頁 2943）。

卜辭裡的「中商」，全都寫作𠄎商。對這些「中商」的「中」字，有學者認為應當理解為「仲」，如白玉崢便認為「𠄎商」、「𠄎田」等例裡的「中」，和「中宗」、

⁴⁹ 馮時的看法與此類似。他認為𠄎字中央的豎線指立表測影，藉此定出中央與四方。由於古人立表與建旗同時進行，因此𠄎兼象立表之竿與旗幟之旂（馮時 2006:22-25）。

⁵⁰ 「然則中本徽幟，而其所立之地，恒為中央，遂引申為中央之義，因更引申為一切之中（如上下之中，前後之中，大小之中等）。」（唐蘭；引自《甲詁林》頁 2937）

⁵¹ 參見《甲詁林》頁 2932-40）。關於「太子」、「中子」、「小子」，參見王貴民 1989:19-25。

「中子」裡的「中」一樣，皆指伯仲之仲（《甲詁林》頁 2933）；姚孝遂也認為「中宗」、「中子」、「中婦」、「中商」裡的「中」皆指「仲」，並非以中表中的例外情形。⁵²因此，將中釋為「𠄎」，似乎仍有可以討論的空間。此外，就算中釋可釋為「𠄎」，但其中的「𠄎」究竟是指「位在中間」還是「位在中央」，似乎也還存在爭議。

（二）華、夏

根據商史學界的主流看法，卜辭中可能並沒有「華」「夏」兩字。⁵³但也有學者認為有此二字，即和，近年持此說最力者為詹鄞鑫。⁵⁴詹鄞鑫的論點大致如下：

1. 甲骨文「」字的上半部和金文及周、秦、兩漢的「華」字形體相近，據此可知其為「華」字。（詹鄞鑫 2001；參見詹鄞鑫 2006:315-9）
2. 甲骨文「」字可以視為和周、秦、漢的「夏」字形體相近，故可釋為「夏」字。（同上，p.327）
3. 「華」指華山，「夏」指首山（首陽山）。根據古代傳說，華山和首山原為一山，黃河需繞山而行。後來黃河河神手劈腳踏，將山一分為二，從此華山和首山分開，黃河從中流貫，今天還可在華山看到河神的掌印，在首山看到河神的腳印。（p.340）
4. 在遠古時期，「夏」可能在今山西省西南部的蒲州虞鄉縣，該地附近即為首山；首山之一段古名「吳山」，吳夏古音極近，故首山可能古名夏山，夏地可能以山得名。整個山西南部是廣義的夏地。（p.337-9）

⁵² 「我們的意見是，應當承認卜辭中、仲諸字的用法基本上是有區別的，不能因為個別的例外而否定這一基本上的區別。左中右之中，中室之中均作為字或字，『中宗』、『中子』、『中婦』、『中商』之中均作，無一例外，可見區別還是主要的。」（《甲詁林》頁 2943）

⁵³ 卜辭中雖然可能沒有「夏」字，但不少學者認為古史傳說中的「夏」部族確實存在，只是他們在卜辭中並不被稱為「夏」，而是被稱作別的名字；如郭沫若、胡厚宣認為他們就是卜辭中的「土方」（胡厚宣 1989），朱岐祥則認為他們就是卜辭中的「羌」（1998）。

⁵⁴ 田倩君亦主張卜辭中有「夏」字（1965），說見後。劉桓認為卜辭中的象花之形，均當釋為，隸定為「華」。又傳統上隸定為「危方」，劉氏指出實乃強調花之蕊部，故當釋為，「危方」當隸定為「華方」（劉桓 1989:194-7）。

5. 黃河分華山爲「華山」、「夏山」之神話傳說，使它們在商王崇拜的自然神體系中作爲「河」、「華」、「夏」，三者地位相當，同受高規格祭祀。(p.333-6)

不過對於以上問題，商史學界傳統上的主要看法大致如下。關於字，學界主要的看法有：

1. 釋「岳」說：字下半部爲山，上半部象山峰疊出。(孫詒讓說，屈萬里、李孝定、彭裕商從之。)
2. 釋「羔」說：字上從羊，下從火，當係「羔字」(羅振玉說)。唐蘭同意釋爲羔，但認爲卜辭中祭祀的羔，其實就是後世的岳。丁山認爲羔可讀爲告，告即侖，亦即帝嚳。
3. 釋「冥」說：此字應隸定爲，從艸聲，當指商王先公之一的「冥」。(于省吾說)
4. 釋「華」說：與縱非一字，必係同音；乃從山省聲之字，以聲求之，當即字之異(郭沫若說)。⁵⁵

屈萬里檢視卜辭中兩百個左右的字後指出，「從等形是體之常，從是之變，從是之省，從是之省，而等形之象山峰疊出的樣子是一望而知的」(引自《甲詁林》頁 1215)，對此李孝定謂「孫氏釋岳本極允當，而諸家各逞臆說以相比傳，終至異說紛起莫可究詰。至屈氏之文出，於岳之字形辭例論列明白，了無可疑義...紛紜眾說皆可以無辨矣」(引自《甲詁林》頁 1218)。這是學界多從釋「岳」說的原因。⁵⁶

關於字，學界傳統看法如下：

1. 釋「夔」說：字象猴形。王國維認爲夔、羞、柔三字古音同部而可相通借；卜辭中有「高祖夔」之例，可知夔爲商先祖中最顯赫者；

⁵⁵ 以上各說請參見《甲詁林》頁 1210-1221。主張釋岳說者還有董作賓、陳夢家、島邦男等，參見島邦男 2006:412, 416。又，郭沫若認爲此字「釋爲岳字亦可通」，並認爲此字在卜辭中兼有「人名」及「岳」兩義(引自島邦男 2006:415)。專研此問題的王蔚亦主釋岳說，參見王蔚(1988)。Keightley 則主張釋「」說，參見 Keightley 2000:104 n.21。

⁵⁶ 不過屈萬里認爲岳即是太岳山(山西霍山)，對此學界似乎多有保留(《甲詁林》頁 1217-1221；但鍾柏生支持太岳說，參見鍾柏生 2002:58)

以聲類求之，當指帝嚳。⁵⁷姚孝遂認為卜辭中「夔」「獠」兩字形似但實有別，前者為商王先公之一，後者為猴（《甲詁林》頁 1497）。

2. 釋「夏」說：陳夢家認為字當隸定為，與頁、、、稽同為一字（1971:338）。徐錫台從之，認為「殷墟卜辭中不僅有『夏』字，而且不少」，又卜辭中的「夏」不僅指「夏朝」，⁵⁸也指「夏季」（《甲詁林》頁 1497-9）。⁵⁹

詹鄯鑫引卜辭「辛未求禾高祖河于辛巳酒燎」（合 32028）為據，指出「高祖河」當為「高祖」與「河」，故卜辭中之「高祖」亦當釋為「高祖、夏山」（詹鄯鑫 2006:335），因此並不是商王之高祖，而是和商王高祖一起被祭祀的夏山。但鍾柏生認為，合 32028 卜辭中的「高祖河」當釋為兼具祖先身分的河神，⁶⁰而「河」和「岳（）」均兼具自然神與祖先神之性質。⁶¹據此，則「高祖河」未必指「高祖、河」，從而「高祖」也未必指「高祖、」。

詹鄯鑫雖然提出新說，但在「」字部份，他似未能否定屈萬里說之立論根據，從而未能根本動搖釋「岳」說。在「」字部份，卜辭中雖有單用「高祖」一詞之例，可為「高祖」或指「高祖與」之證，但「=夏山」說是否可從，可能仍待專家論定。因此，卜辭裡是否確有「華」、「夏」兩字，可能還沒有定論。

⁵⁷ 王國維《觀堂集林》卷九，史林一，〈殷卜辭中所見先公先王考〉；參見王國維 2003:210-1。

⁵⁸ 徐氏引「即又宗又雨」（合 30318）為證，認為當釋為「即又宗夏又雨」，其中「又宗夏」為「有宗夏」，即「夏朝」；「又雨」為「祐禹」，指商王祈求夏禹神祇保佑（《甲詁林》頁 1497-8）。

⁵⁹ 葉玉森曾謂卜辭中有「夏」字，其形為，象蟬形；蟬為夏蟲，聞其聲即知為夏，故假蟬為夏。董作賓從之（《甲詁林》頁 1832-4），董氏弟子田倩君重申其說（田倩君，1965）。此說為唐蘭所批評（《甲詁林》頁 1832），李孝定亦謂「葉謂象蟬形，卜辭段為夏字。蟬之與夏聲韻懸遠，段借字從無此例，更無論其形之不肖也」（《甲詁林》頁 1834）。學界目前認為葉氏釋為「夏」者當釋為「」，象頭有鬚、背有翼之蟲（蝗蟲）形，蟲與秋季有關，故引申為秋（《甲詁林》頁 1835-6）；彭邦炯則指出，此字在卜辭中其實有三義，一作人-地-國族名，二指秋季，三指蟲（彭邦炯 1983）。

⁶⁰ 「“河”具有雙重身分：一、祖先神...二、自然神...」（鍾柏生 2002:58, n.48）。

⁶¹ 「河、岳是具有自然神、祖先神的雙重神性，或言河、岳是人格化的自然神」（鍾柏生 2002:58）。

三、蠻、夷、戎、狄

「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」是中國族群思想裡的關鍵詞。卜辭裡是否已出現這些詞，前輩學者已有討論。⁶²筆者將進一步參考商史學者的相關研究，對這一問題嘗試多做補充。

1. 夷、戎

卜辭中似乎有「夷」、「戎」二字。其中「夷」字爲，學者隸定爲「尸」（亦作「尸」），同於「夷」字，象人蹲踞（箕踞）之形，但不同於象人直立之形的「人」字（）。有學者認爲字象商國時期東方之人的坐姿，因此「尸」（夷）指東方之人；又由於和形體相似，因此兩者「原本一字」，卜辭中的「尸（夷）方」和「人方」係指同一人群，均指東方之人，即後世所說的東夷（李孝定說；島邦男亦認爲、無別，同爲「夷」字。參見島邦男 2006:750）。但也有學者指出兩者形體有別，各自所象之形不同，不可相混，並認爲卜辭中的「尸（夷）方」和「人方」是兩個不同的「方」（陳夢家；姚孝遂、蕭丁），⁶³兩者所在地區也不相同（關於卜辭中「尸（夷）方」的記載，參見《類纂》頁 11-2）。⁶⁴

至於「戎」字的問題則比較複雜。卜辭中有兩個字均被釋讀爲「戎」，它們分別是，。⁶⁵ （變體爲）釋「戎」，學界較無異議，但對於它的用法則看法分歧。由卜辭中含有此字的詞條可知，它主要指某一政治體或人群：

1. …卜戎缶…終十月三 （合 21897）

2. □□卜王其乎戎国受？ （屯 2286）⁶⁶

⁶² 「卜辭中已有夷、戎、狄三字，無蠻字。其中戎字是指兵器，狄可能是一位貞人的名字，只有夷字是指方國。」（邢義田 2002:25）。

⁶³ 所引各家之說，參見《甲詁林》頁 7-12。

⁶⁴ 「武丁卜辭中所征伐在西土的尸方，與乙辛時代在南方的人方，是不同的兩個邦方。尸和人的寫法也不同…」（陳夢家 1971:301；並參見同書 p.285）。李學勤認爲乙辛所征之人方當作「尸（夷）方」，該方之地望在今日山東省淄水、濰水之間（李學勤 2006）。

⁶⁵ 范毓周指出甲骨文中有一「」字，象人一手持戈、一手持盾之形，過去釋爲「萬」或「」爲誤，當釋爲「戎」之初形；卜辭中有此字的辭例有二，均指兵事（范毓周，2000）。

⁶⁶ 此片骨卜辭之隸定文字至少有三種版本（參見《小屯南地甲骨》頁 998；《類纂》頁 937；《小屯南地甲骨考釋》頁 293）。筆者採取《小屯南地甲骨》之隸定。

詞條 1 中的「𠄎」，學者指出爲一個「方」名(陳夢家 1971:293-4; 夏含夷 2005:14)，是則「戎𠄎」有可能指「戎方、𠄎方」。詞條 2 中的「戎」字，根據其「𠄎戎」的辭例，可知當爲「戎方」之省稱。⁶⁷此二例均顯示𠄎相當於「戎方」(必須指出的是，卜辭中並沒有「戎方」一詞)。⁶⁸然而也有學者認爲𠄎當指兵器(羅振玉說，李孝定、姚孝遂從之，參見《甲詁林》頁 2367；又徐中舒亦主此說，參見范毓周，2000)。不過已有學者指出卜辭中並沒有「戎」字用來指兵器的例子，因此釋兵說未必能成立。⁶⁹

至於𠄎字，學界的看法更加分歧，大致有以下幾種見解：

1. 兵事：認爲此字從𠄎(戈)從口(盾)，爲兵戎、征伐、來犯之義。(胡厚宣；齊文心；連劭名)
2. 捍衛：認爲此字象縛盾於戈秘之中部，即《說文》之𠄎字，讀爲扞，扞衛之義。(于省吾)
3. 暴亂。(齊文心)
4. 人-地-族(方國)名。(于省吾；唐健垣；齊文心；連劭名)⁷⁰

這些見解中，涉及族群概念的是見解 4。卜辭中關於𠄎指某一政治體或人群之證，是卜辭中有多條「遘𠄎」、「見(覘)𠄎」、「王自望𠄎」之例。而𠄎指名爲𠄎之族長者，有「王饗𠄎」之例。⁷¹另外，裘錫圭舉出了七條「求𠄎我」之例，認爲當

⁶⁷ 「凡卜辭言『𠄎某』，即征伐某方...」(姚孝遂、蕭丁 1985:100)《小屯南地甲骨》的編者注釋例 8 時也說「戎：族邦之名」(中國社會科學院考古研究所 1980-3:990)。但姚孝遂和蕭丁在《小屯南地甲骨考釋》關於屯南卜辭中所見方國部份(1985:91-108)，卻沒有收入此條。

⁶⁸ 劉桓認爲，後世文獻中的「犬戎」在商國時期已經存在，其例證爲卜辭中有些「犬」字相當於「犬方」，其君長被商王封爲「犬侯」(1994, 2002a)。他似乎未考慮卜辭中亦有相當於「戎方」的「戎」。換言之，商國時期分別有「犬方」和「戎方」存在，因此「犬戎」可能不是一體，而是「犬方」和「戎方」的合稱。關於商國時期的「犬方」，參見陳夢家(1971:294)；姚孝遂、蕭丁(1985:102-3)。

⁶⁹ 「遍檢甲骨文資料，卜辭中似無將『戎』用爲『兵器』者...所謂『疑爲兵器』之說，當臆斷耳。」(范毓周 2000:137)

⁷⁰ 所引各家看法參見《甲詁林》頁 2315-22。又，范毓周亦認爲𠄎有「方國或部族名」、「兵事」、「征伐」、「侵擾」、「作亂」五義(2000:137)。

⁷¹ 「遘𠄎」指遭遇𠄎，其例有 13 條(《類纂》頁 884)；「見𠄎」、「望𠄎」均指偵查𠄎，其例共有 6 條(《類纂》頁 884, 885)；「王饗𠄎」條見合 5237。

讀爲「求戎宜」，指「尋求與戎作戰的適宜機會」（裘錫圭 1992a:64）。綜合以上辭例，可知卜辭裡確實有一個被稱爲「戎」(𠂔)的政治體或人群，而且他們和商王的關係還相當密切，商國或者和他們有武力接觸，或者有友好互動（「王饗戎」指商王款待戎之族長）。范毓周指出，「卜辭中『戎』用得最多的是用爲方國或部族名」；他並引楊樹達說爲據，推測「其稱爲『戎』當是以其尙武能戰故」（范毓周 2000:136）。楊樹達認爲：「古人尙武，戎字從戈從甲，古人以名西方之人，亦善意，非惡意也。」（楊樹達《積微居小學述林》卷一，引自范毓周 2000:137）。根據此一見解，則「戎」這個稱呼在商國時期可能並沒有負面的意涵，反而可能具有正面意涵。

2. 蠻、狄

「蠻」和「狄」字，卜辭中似乎未見。「狄」的小篆形爲𡵓，由犬和火構成，卜辭中有一和它形體相近的字「𡵓」(𡵓)，由犬和大構成。屈萬里先生認爲此字後來訛誤爲「狄」，李孝定從之，並指出此一訛誤當係由於「火」、「大」二字之小篆形體相近所致（李孝定 1965:3109）。「𡵓」在卜辭中作貞人名，辭例有：「丁丑卜𡵓貞万于父甲」（合 27468）。⁷²

根據以上的敘述，後世流傳甚廣的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」稱呼，可能只有「戎」確實在卜辭中被用來稱呼某種商國的「他者」，但「戎」指的究竟是居住在「戎」地的某個政治體或人群，還是對於某個地區各種不同人群的泛稱，似乎還難有定論。卜辭中雖有「尸（夷）」字，但它很可能是一個「方」的名稱，在商國時期可能還不是對於商國東邊地區人群或他處某地區之人群的泛稱。⁷³

3. 羌

必須指出的是，卜辭裡或許沒有用「蠻」、「夷」、「狄」泛稱商國以外的人群，

⁷² 其他的辭例還有合 28011, 28088, 28877, 29391，後兩片引自李宗焜 1997:242。

⁷³ 雖然李學勤曾指出，卜辭中「羌」和「夷」有泛稱用法，分別泛指「西方的異族人」和「東方的異族人」（「商人泛稱西方的異族人爲“羌”...與東方異族人『夷』相對。」參見李學勤 1959:80），但他或其他學者並未就「夷＝東方異族人之泛稱」此一論點多作論證，因此筆者暫時仍採取保留立場。

但未必沒有用某種泛稱去稱呼商國以外人群的例子。目前已知卜辭中確有這樣之例，即「羌」。

卜辭裡有「羌」和「羌方」二詞。羌方是商國廩辛、康丁時期的主要敵國。⁷⁴關於「羌」和「羌方」的關係，傳統的見解認為兩者同義（羅琨 1991:238），但漸有學者指出兩者在意義上有所區別。李學勤指出，「羌方」指一個名為「羌」的方國，「羌」卻是對於包括「羌方」在內的許多人群的統稱，用來泛指「西方的異族人」。⁷⁵羅琨也認為卜辭裡的「羌」有廣狹兩義，狹義的「羌」指「羌方」，廣義的「羌」是一種泛稱。⁷⁶朱歧祥則注意到卜辭裡指「羌」的羌（𠂔）和「羌方」之羌（𠂔、𠂔）寫法不同，顯示兩者在意涵上可能有所區別。⁷⁷他認為𠂔「是對於某一大群人的泛稱，這群人並不具有足以和商國相攻伐的武裝力量，他們分布在商國的西、北、南方，經常被一些方國捕獵當成貢品，作為商國祭祀的人牲之用」。⁷⁸

如果「羌」確實是一種泛稱，那麼被稱為「羌」的人群，具有哪些特點？根據學界研究，他們的特點如下：

1. 分布範圍甚廣。⁷⁹
2. 地位甚低，多被用作田獵奴隸或畜牧奴隸（後者在卜辭中稱「芻」），⁸⁰並且

⁷⁴ 羅琨指出，學界過去認為武丁曾徵集一萬三千人伐羌的看法有誤，各種卜辭證據顯示武丁時羌方並非經常的重大威脅（1991:236-7）

⁷⁵ 「在殷代，“羌”與“羌方”涵義有廣狹的不同，商人泛稱西方的異族人為“羌”，而“羌方”專指居于羌地的一個方國...凡卜辭中殺羌若干人或俘羌若干人，均是廣義的“羌”。」（李學勤 1959:80）

⁷⁶ 羅琨指出，卜辭裡「對於某些並非冠以羌字的方國或族氏的民眾，也常稱為羌。」（1991:235）；「商人對羌方以外的方國部落的俘虜也稱之為羌，這就進一步證明了甲骨文中的羌是有廣狹兩種涵義的說法。」（同上，p.238）

⁷⁷ 「由同處看，作為一般羌的泛稱，普遍是用𠂔，第三、四期偶亦有用𠂔、𠂔。可是，由異處看，作為方國專名「羌方」，則只見用𠂔、𠂔，而絕不用𠂔。這點是吾人很值得注意的區別。」「𠂔和羌方所代表的，很明顯的是屬於二類不同的對象。」「𠂔這一族群自始自終稱不上是與殷對立的方國。」（朱歧祥 1998:366）

⁷⁸ 「它們並不具備任何武裝攻擊的力量，在殷時長期流竄於殷西，以至殷的南、北，為各地的方國欺凌、捕獵，並作為納貢於殷的貢品。他們在殷王室各種祭祀中固定的用為人牲。」（朱歧祥 1998:366）

⁷⁹ 「羌族活動範圍之廣，可由殷的西南、正西，一直延伸到殷的西北。」（朱歧祥 1998:366）其他認為「羌=羌方」的學者，也指出「羌」的分布範圍極廣，其族規模極大（顧頡剛說，饒宗頤說；參見《甲詁林》頁 120-1）。

⁸⁰ 關於「羌」的奴隸用途，參見羅琨（1991:235-6）。關於「羌」與「芻」的關係，參見蔡哲茂（2008）。

是商國祭祀裡人牲的主要來源。⁸¹但亦有地位甚高者。⁸²

3. 可能是遊牧人群。⁸³「𡗗」之字形和「羊」有密切關係(《甲詁林》頁112-25)。

4. 可能和「夏」族有某種關係。⁸⁴

對於「𡗗」的問題，王明珂教授提出幾點看法。第一，卜辭裡的「𡗗」是商人對異族的稱號，而非某人群的自稱族號(2005:229)。第二，「𡗗」是一個帶有污衊意味的稱號。⁸⁵第三，這群人之所以被商人稱為「𡗗」，很可能是因為他們是農牧生態邊界形成後出現的以牧羊為主的遊牧人群。⁸⁶第四，「𡗗」是商人才使用的稱呼(同上，p.229-31)。第五，「𡗗」在商國、春秋戰國一直到東漢時期，均是定居農業人群對西方異族的通稱；隨著「華夏」的勢力不斷西進，「𡗗」的稱呼也不斷西移，原先被稱為「𡗗」的人群被視為「華夏」，「𡗗」的稱號則落到更西的異族人身上(同上，p.250-1)。

值得注意的是，關於「𡗗＝污衊性稱號」的論點，似乎還存在討論空間。朱歧祥指出，作為人群泛稱的「𡗗」多半寫為而不是。朱歧祥並認為之字形乃是象「𡗗」人奴隸梳成兩角的髮飾之形(1998)。據此，則作為人群泛稱的「𡗗」是否是一帶有污衊意味的稱號，或許還有商榷餘地。另外，商國的畜牧業頗具規模(由卜辭記載商人祭祀用牛數量的龐大，以及商國有許多「牧」的設置可知)，是則農牧生態邊界是否是商人區別自我與他者之主要界線，似仍需進一步檢視。

⁸¹ 關於𡗗作為商國祭祀人牲之主要來源，參見羅琨(1991:234)，朱歧祥(1998)，王慎行(1990)。

⁸² 羅琨指出，卜辭顯示有些「𡗗」在商國的地位甚高，有些還擔任商國將領；這些𡗗「參與了商王朝統治活動」。羅琨認為，商國之「𡗗」之所以會有這種地位上的巨大差異，可能是被泛稱為「𡗗」的人群內部發展程度不一，其發展程度較低者遭擄掠後淪為奴隸和人牲，但其發展程度較高者可能和商國關係密切，「成為參與商王朝統治的強宗大族之一」(1991:235-6)。陳夢家也認為「𡗗」內部人群可能有文化程度的高低之分(1971:282)。

⁸³ 陳夢家在「𡗗＝𡗗方」的基礎上，認為𡗗是「一流動的遊牧民族」(1971:281)。

⁸⁴ 陳夢家認為，「由於𡗗人作為犧牲的事實以及𡗗方地望的推測，我們以為𡗗可能與夏后氏為同族之姜姓之族是有關係的。」「我們推測，有與此等𡗗同族的夏，其種姓為姜為姒等等，在夏周時代已進入較高級的形式，亦屬可能...凡此『諸夏』屬於高級形式的𡗗人，以別於尚過游牧生活的低級形式的𡗗人。」「若此推測為可能，則𡗗為與夏同族之人，商革夏命，因此俘虜其子民為奴隸並作為主要的人牲來源，乃近乎理。」(1971:282)朱歧祥申論此說(1998)。

⁸⁵ 「𡗗有時也寫做形如一個被繩子繫頸的𡗗人。這是一個帶有污衊意味的稱號...」(王明珂 2005:229)

⁸⁶ 「很可能當時在商人之西有些人群，他們之所以被商人稱為𡗗(羊人)，或因...或因...但最有可能的是，如前所言，新石器時代晚期以後農業邊緣地區人群普遍以養羊取代養豬，並減少農業活動，這個經濟生態上的變化讓以種植為生的人群印象深刻，因此以『𡗗』來稱這些牧羊人。」(王明珂 2005:229)

又，考古遺存顯示商國時期的𠂔方具有北方文化及歐亞草原文化色彩，可能也行游牧生活（參見曹瑋 2008），但卜辭裡似乎並沒有的𠂔方被稱作「羌」之例，是則「羌」和游牧人群是否同義，或許也還需要進一步研究。

最後不妨談一下商國的主要「外患」敵國。有能力攻擊商國並造成重大威脅的有方方、土方、𠂔方（姚孝遂、蕭丁 1985:96）。⁸⁷ 值得注意的是，這些「方」的名稱都沒有在後來的歷史中得到記載。後世記載的商國敵人，主要是東夷和鬼方：

商紂為黎之蒐，東夷叛之。（《左傳》昭公四年）

紂克東夷而隕其身。（《左傳》昭公十一年）

商人服象，為虐於東夷。（《呂氏春秋》〈古樂〉）

高宗伐鬼方，三年克之。（《易》既濟·九三）

震用伐鬼方，三年，有賞于大國。（《易》未濟·九四）

然而這兩個稱呼，「東夷」不見於卜辭，它本身或許可能是從「東邊的人方」脫胎而來。至於「鬼方」，卜辭中雖有關於「鬼方」的記載，但數量並不多（《類纂》頁 125-6），遠不及𠂔方、土方、方方、羌方、人方的出現頻率，而且多半只稱「鬼」，稱「鬼方」者只有四例（羅琨 1982:84）。⁸⁸ 姑且假定卜辭中的「鬼」、「鬼方」就是後世所說的「鬼方」，則卜辭中亦沒有商國對之征伐三年的記錄。有學者從各種角度檢視卜辭資料及後世記載，認為「伐鬼方，三年克之」可能說的是周國伐西落鬼戎之事，而不是商國伐鬼方（羅琨 1982）。簡言之，卜辭裡對於威脅商國

⁸⁷ 「方方」曾經威脅到商國核心：「癸亥卜王方其敦大邑（合 6783）」；「…已卜王貞于中商乎𠂔方」（合 20453）。「𠂔方」學界一般釋為「抵禦方」（《甲詁林》頁 391-406），饒宗頤則認為指「迎氣於四方」，參見饒宗頤二十世紀學術文集編輯委員會，2003，卷十四，p.14-5）。王貴民則認為𠂔的本義為「迎接」，用於祭名為迎神禳災之祭，用於「𠂔方」則指迎擊方（王貴民，1979）。又，卜辭另有：「壬午卜…呼𠂔方于商」（合 20450）；「…方敦商」（合 6781）。然而由於「商」亦可能指商都以外的名「商」之地（參見第參節關於「商」之部份），故暫不引此兩條為「方方」入侵商國核心之證。

⁸⁸ 和「鬼方」有關的卜辭中，有「鬼方易亡𠂔」之條。學界認為「鬼方易」是人名，指「鬼方」君長名「易」者（劉桓 2002a:31），但羅琨認為係指「作為鬼方分支的易族族長」。李學勤認為此詞條指商王希望「鬼方易有禍」，這顯示「鬼方」是商國的敵人（1959:75）；但羅琨詳細分析此詞條後認為它表示商王的善意關心（1982:90ff）；裘錫圭也認為𠂔當讀為「憂」（1992a:105），據此則此條顯示商王關心「鬼方易」是否有憂。劉桓對𠂔之相關問題做了詳細的分析，參見劉桓（2002b）。

的那些敵對「他者」的稱呼，恐怕和後世所述出入甚大。

二、商國的自稱與「方」的問題

(一) 商國的自稱

在卜辭裡，商國的主要自稱，似乎是「商」，「大邑商」(「天邑商」)，「中商」，「我」。以下就根據學者研究，依次說明這些稱呼的意涵。

根據專家看法，卜辭中的「商」字至少有三種意涵：

1. 「商」指商國的王都。
2. 「商」指以商國王都為中心，包含王都周邊一定範圍的地區。
3. 「商」是商國的諸侯。(《類纂》頁 778 有六條「伐商」卜辭；頁 779-80 有多條關於「子商」的卜辭。此外，屯 1059, 1066 有「侯商」之刻辭。) ⁸⁹

這三種意涵的前兩種是商國對自我的稱呼。也就是說，商國把自己稱作「商」(由此衍生出的片語至少有「自商」、「在商」、「于商」、「入商」、「茲商」)。然而「商」的地理內涵究竟為何？學界的看法大致可以歸納為兩點（鄭傑祥 1994: 5-8）：

1. 商指一個城市（邑）。
2. 商指一個區域（王畿）。⁹⁰

關於第一個點，學界對於「商」這個城市究竟位在哪裡，向來看法分歧（鍾柏生 1989: 39-40；鄭傑祥 1994: 5-8）。⁹¹鍾柏生認為，卜辭中稱「商」的城市其實有兩個：

1. 在今河南省商丘縣。(此城市在一期卜辭中稱「商」、「丘商」；二期卜辭中稱「商」；三、四期卜辭中稱「商」、「大邑」；五期卜辭中稱「商」、「大邑商」、「天邑商」。)
2. 在今河南省安陽縣小屯村殷墟遺址。(此城市在一期卜辭中稱「茲

⁸⁹ 「卜辭『商』為地名，亦為人名。」(姚孝遂、蕭丁 1985:114)

⁹⁰ 「...卜辭所記商地應當分為兩類：一類是指商代的王畿，另一類則應指的是商代一個具體的居邑，這種居邑後世又稱之為商邑。」(鄭傑祥 1994:5)

⁹¹ 研究商國地理的專家除鍾柏生和鄭傑祥外，還有陳夢家(1971)、島邦男(2006)、李學勤(1959)、Keightley (1983)、Shaughnessy (1989)。但鍾柏生(1989)和鄭傑祥(1994)均以專書篇幅處理此一問題，並且批判地吸收了前人的研究成果，因此筆者只引述他們兩位的見解。

邑」、「中商」；二期卜辭中稱「邑」；三、四期卜辭中稱「中商」；
五期卜辭中稱「商」。）（鍾柏生 1989: 48）

鄭傑祥則認為，前期卜辭中稱「商」的城市均位在今日的安陽殷墟，是商國王都。但五期卜辭中稱「商」的城市卻位在今日的河南省淇縣，即後世記載裡的朝歌；而五期卜辭中的「大邑商」與「天邑商」均指一個城市，位在安陽殷墟（鄭傑祥 1994: 7-18）。

這裡有必要釐清一下「大邑商」、「天邑商」二詞的關係。首先，鄭傑祥指出，「大邑商」、「天邑商」二詞出現甚晚，只見於五期卜辭（1994: 13），因此是商國晚期才開始出現的商國自稱。其次，目前學界均認為，卜辭中的「天」字在使用上雖然和「大」字有所區別，但「天」經常被當作形容詞「大」來使用，如天邑商=大邑商，天乙=大乙，天雨=大雨（參見《甲詁林》207-14），因此「天邑商」其實就是「大邑商」。⁹²

接下來談關於「商」之地理意涵的第二個論點，亦即「商」指一個區域。學界在這一點的看法上比較一致。鍾柏生認為，卜辭中有些「商」字是指王畿（1989:275-6）。鄭傑祥看法相同，認為「商」字也可以指王畿（1994:1）。兩位學者均引下面這條卜辭，說明「商」並非指一個城市，而是指一個區域，亦即位在中央、外有四土的王畿（這種理解受到某些學者質疑，詳下）：

己巳王卜貞…歲商受…王_囙曰吉⁹³

東土受年

南土受年 吉

西土受年 吉

北土受年 吉（合 36975）

綜合以上的學界看法，則「商」作為商國對自我的稱呼，反映出這樣的一種自我概念：以一個名叫「商」（又稱作「大邑商」、「茲邑」）的主要城市，作為自

⁹² 關於「大」和「天」的關係，有學者認為最初只有「大」字，後來由「大」字演變出「天」、「夫」、「太」三字。（陳復澄說。引自《甲詁林》頁 208。）但也有學者指出，「大」、「天」一開始就作為兩字出現，「大」像人正面而立之狀，「天」字除像此狀外，特別強調頭頂，故天之本義為頭頂（天靈蓋）（于省吾，陳煒湛說，引自《甲詁林》頁 212-3）。

⁹³ 卜辭中常見「貞今歲商受年」之例（合 9661, 24427），據此可推知本句卜辭可復原為：「己巳王卜貞…〔今〕歲商受〔年〕…王_囙曰吉」。

我的標誌；用這個主要城市作標誌，它附近的地區也被稱作「商」；這個被稱作「商」的區域，就是商國範圍內商王掌控程度最高的地區。因此，卜辭中顯示的商人自我認知，可能是以一個具體的地名作為其自我概念的構成要點。

商國對自身的另一稱呼是「我」。根據林澧研究，「我」()是一個象形字，象一種「刃部有齒的斧鉞形器」(1989；參見林澧 1998:16)，而斧鉞在古代乃是用於治軍，是用來懲罰不服從者的刑具，從而是一種軍事統率權或王權的象徵物(1965；參見林澧 1998:1-2)。在卜辭中，「我」字有以下幾種意涵(《甲詁林》頁 2426-34)：

1. 對於一個「以商王為中心的集體」的稱呼。(趙誠說；陳煒湛說)⁹⁴
2. 地名，以及由此引申出的其他意涵：
 - a) 以此地名為名的「方」名，即「我方」。⁹⁵
 - b) 來自「我」地或「我方」的貞人名。(張秉權說；白玉崢說)

意涵 1 的辭例在卜辭中極多，主要形式為「我受年」，「我受黍年」，「我受佑」，「我」等。卜辭裡也用「我田」、「我東鄙」、「我奠」等說法指商國勢力範圍內的土地。



(二)「方」的問題

商國處在一個多政治體體系之中，卜辭裡一般稱商國以外的政治體或人群為「x 方」。然而卜辭裡為何把商國以外的政治體或人群稱作「x 方」，學界似乎較少深入探究其原因。

根據多位學者的看法，「方」()字在卜辭中的用法與意涵大致如下：⁹⁶

1. 「方」是一個象形字，象耒之形(徐中舒；趙誠)，指耕作時之墾土(徐中舒)。
2. 「方」指方位，方向，地方(諸家無異議)。

⁹⁴ 張秉權和趙誠均強調指出，卜辭中的「我」並不是第一人稱單數，而是第一人稱複數，指「我們」，因此商王和貞人都可以使用「我」字稱呼自己所屬的這個集體。另一方面，卜辭中第一人稱單數之詞為「余」和「朕」，這些字唯有商王才可使用，商王用它們稱呼他自己。趙誠並且認為，作為兵器的「我」被用為人稱代名詞，乃是借音字(以上均見《甲詁林》頁 2429-30)。

⁹⁵ 韓江蘇認為「我方」是商國的一個重要方國(2004)。

⁹⁶ 以下列舉的 1-7 種看法，參見《甲詁林》頁 3147-59。

3. 「方」是「東方」、「西方」、「南方」、「北方」四個「方神」的統稱（于省吾；姚孝遂，蕭丁）。⁹⁷
4. 「方」是一種祭祀，即「祊」（吳其昌；郭沫若；徐中舒；于省吾）。
5. 「方」是某個特定地方或人群（部族；國家）的專名，即「方方」（楊樹達；張秉權；林澐；並參見鄭傑祥 1994:158-9）；他們可能就是後世所說的「九夷」之中的「方夷」（郭沫若；楊樹達；饒宗頤）或「彭」國（孫詒讓；楊樹達）。⁹⁸
6. 「方」是對於商國以外的其他人群（部族；國家）的稱呼（諸家無異議）。
7. 「方」指位在商國範圍以外的商國鄰近地區的人群（夏含夷 2005；關於此說之介紹，詳後）。
8. 「方」是一個會意字，初義指方形，引申義為「一塊土地」和「居住在一塊土地上之人群」（Allan 1991:74-8；關於此說的討論，詳後）。
9. 「方」不是象形字，而是一個指事字，指相對於中央的四方極遠之地（馮時 2006:25-37；詳後）。

以上筆者嘗試列出學界認為「方」字在商國時期所具有的用法與意涵。⁹⁹如果檢視一下卜辭中使用「方」字的詞條（參見《類纂》頁 1204-13），將會發現：「方」字最常見的用法是指人群，其次是指祭祀對象。至於指「農具」的方，在卜辭中可能已經廢而不用；¹⁰⁰對此趙誠先生認為，原本象農具之形的「方」字之所以又指方位、方向，是因為它和用來指方位、方向的字同音，因之被假借過來指方位，

⁹⁷ 關於刻有這四個神之神名的卜辭，參見合 14294。關於四方神的研究，參見胡厚宣（1956）；李學勤（1985）；蔡哲茂（1989）；馮時（1994）；鄭傑祥（1994）；蕭春林（1995）；江林昌（1997）；連劭名（2004）。

⁹⁸ 鍾柏生先生認為：「『方』在卜辭代表兩支居住地不同的民族，一支是武丁、文武丁時期，分佈於殷之北方、西北方或西方的民族；一支是文武丁時期分佈於殷之東方或南方的民族。」（1989:43-4）

⁹⁹ Keightley 兼採 6, 7, 8 說，認為「方」有「旁邊、邊界、對立政治體、區域」四種意涵（其中「對立政治體」的原文是 country, Keightley 表示他著重使用此字的拉丁字源 contra 所具有的「相抗、相對」之意涵）。他據此認為，𠄎方因此有以下之意涵：位在商國之旁邊或邊界上的那個名叫𠄎的對立政治體；名叫𠄎的那個區域（Keightley 2000:66）。

¹⁰⁰ 某字之初義後來漸廢，其引申義反而成為主要之義的例子，亦可見於「中」字。「中」最初指「旗幟」，但此義後來廢而不用；而由「旗幟作為集會中心」之義引申出的「中＝中央」之義，後來卻成為「中」字的主要意涵（詳後關於「中國」一詞之部份）。

方向（趙誠 1988:3）。

卜辭裡為何稱某些政治體或人群為「x方」？對於這個問題，學界的大致看法似乎有以下幾種。

第一種看法是「方＝國、邦」說。這種看法認為，古代「方」、「國」二字同義互用，又「方」與「邦」同音互用，因此卜辭裡所稱的「x方」，其實就是「x國」、「x邦」之意（金祥恒；林漢；李雪山；秦建明、張懋鎔）。¹⁰¹如前所述，甲骨文中可能沒有指政治體的「國」字。因此，按照「方＝國、邦」說，當卜辭裡要表示政治體的意涵時，就用「方」來表示。然而商國內部也有許多「族邦」。但卜辭顯示，商王從不稱這些「族邦」為「x方」，而是只用他們所在的地名「x」稱呼他們。換言之，並不是所有的「邦」或人群都被商王稱為「方」，而是只有商國以外的「邦」或人群才被稱為「方」。「方＝國、邦」說似乎無法解釋此一差異。

第二種看法是「方＝敵國」說。這種看法認為，卜辭中稱「x方」者都是商國的敵國。然而卜辭「周方弗其有田」、「周方弗無田」、「周方無田」（合 8472 甲正、乙正、丙正）顯示，周國即使在和商國關係友好的期間，也還是被商王稱作「周方」¹⁰²。其他的例子還有商王善意地關心卜問「鬼方易亡田」（合 8951；關於此條卜辭的討論，詳後關於「鬼方」的部份）。可知「方」除了用於敵對者，也可用來指友好者。¹⁰³因此，「方＝敵國」說可能也有它的例外情形。

第三種看法是「方＝農業人群」說，此說的代表是王克林先生。王克林注意到「方＝農具」的初義，以及「方＝人群」的用法，他設法在這兩者間找出一個合理的連結。他根據《山海經》〈大荒西經〉關於周人祖先「方耕」、「始作耕」的記載推論認為：在晉南地區，周人的祖先最先開始使用「方」（耒耜）這種先進的農具從事農耕，因此第一批使用這種農具的人群，就被稱作「x方」。後來「x

¹⁰¹ 金祥恒說見《甲詁林》頁 2093；林漢說見《甲詁林》頁 344；李雪山說見李雪山 2004:14；秦建明、張懋鎔說見秦建明、張懋鎔 1985。

¹⁰² 關於商國、周國的敵友變化，參見夏含夷 1986。

¹⁰³ 卜辭中有「庚辰卜其蒸方以羌在必」（屯 606），「癸亥貞危方以牛其蒸于來甲申」（合 32896, 33191）。辭中的「以羌」、「以牛」，如果採「方＝敵國」說，則可能指表示來自敵國的表達善意的饋贈；如果採「方＝商國以外之國」說，則固然可能指來自臣服者的貢納，但亦可能指來自友邦的饋贈。

方」漸漸成為對於有組織社群的約定俗成的稱呼。¹⁰⁴換言之，「x方」最初指先進農業人群，後來則成為對於有組織人群的通稱。王克林的此一看法，雖然未必受到學界普遍贊同，卻似乎是一種有根據的合理推測。此一推測在「方＝農具」以及「方＝人群」之間，以合理的方式建立了一種可能連結。¹⁰⁵

第四種看法是Sarah Allan提出的「方＝方形」說。Allan表示，「方＝農具」說無法解釋𠂔字的上一橫（像把手之形）為何作一橫而不是單純的一橫。她認為𠂔其實是𠂔（矩，曲尺）和𠂔（刀）的象形組合，指木匠以矩和刀制作方形。換言之，她認為「方」字象矩之形，其本義為方形。¹⁰⁶關於「方」為何指政治體或人群的問題，她批評了「方＝國、邦」說，表示卜辭中的「x方」有許多可能並沒有「國」（邑）那樣的政治組織。她認為「方＝人群」的原因，是因為「方」的初義為方形，由此引申出「土地」之義（其證據是古籍中「地方百里」之說法），由此又引申出「居住在土地上之人群」之義（Allan 1991:78-9）。

第五種看法是夏含夷提出的「方＝邊地之人」說。夏含夷根據高鴻縉之看法，認為：「方之原義可假定為旁邊之旁。在卜辭用語中，此乃申引為殷畿之邊方地區；再申引之，即為住在邊方地區之人。是故，卜辭云“方其出”，含義為有邊方地區之人攻擊殷畿，但是殷王尚不知為何種方國之人」（夏含夷 1984；參見夏含夷 2005:88）。¹⁰⁷Allan根據此說指出，卜辭「旁」字為𠂔，是「方」字上加一個矩，象方形外又有一方形，她認為這可作為「方＝土地＝土地上之人群」之另一證據（Allan 1991:79）。¹⁰⁸

¹⁰⁴ 「我國古代黃河流域許多部族方國之稱方者，可能與先周族發達的農業生產以及首先發明了生產效率較高的“方”（耒耜）有關。其後…由於社會和自然環境的變化…一些部落方國改變了昔日的生產、生活方式，[方的]原義消失，名稱漸晦，由農業變為遊牧，而以往那種表示氏族部族社會組織形態的“方”，由於約定俗成的關係，已成為一種象徵…因此，商周時期北方的許多部族方國之所以稱方，可以說是受古代周族先世…以自身發達農業影響的結果。」（王克林 1994:92。[]中的字為筆者所加。）

¹⁰⁵ Lefevre 也提出類似的看法，認為從「方」指農具的初義，引申出指「農業人群」的引申義，再引申出指「農業人群耕種之土地」的引申義。又，他認為指「耕種之土地」的「方」和「土」的差別，在於「土」只是生養作物之地，但「方」卻指經過耕作勞動的土地（Lefevre 1997:45-48，引自 Keightley 2000:69, n.40）。

¹⁰⁶ Allan 之看法似採自張光直（1990:44-5）的看法，張光直的看法則採自袁德星（楚戈）的看法（張光直 1990:44, n.6）。

¹⁰⁷ 馮時指出甲骨文中別有「旁」字，因此「方」、「旁」並非一字（2006:36）。

¹⁰⁸ 馮時不同意 Allan 對「旁」的解釋。他認為，𠂔字上部的 一 並不是「矩」，而是「冂」（指極

第六種看法是馮時提出的「方＝四方極遠之地」說。馮時首先指出，卜辭中的字並非兩把矩尺相交，而是通往四個方位的兩條線相交（十），並在「十」的四端加上指事符號，強調四個方向的極點（兩線相交的點指中央；中央和四個極點相對）。因此是指事字，其本義指四方的極點。他據此進一步指出，字的並非矩尺，而是在一條象徵東西向的橫線兩端加上兩個指事符號，藉此標示出東西極點，因此其實是的簡化，指四極。他認為「方」的初義指方向，由此義引申出「方＝四方極遠之地與人群」之義。因此，稱某地區或人群為「方」，是在強調這些地區與中央（商）在空間上的遙遠，以及這些人群和商王在關係上的疏遠（馮時 2006:25-37）。

第七種看法，是伊藤道治所提出的「方＝外族族神」說。伊藤氏認為，在商國時期，商國以外的人群或族邦都有其族神，這些神也稱作「方」。¹⁰⁹把商國各方外族族邦之「方」（族神）集合起來再加以抽象化，就成為卜辭裡的「東方」、「西方」、「南方」、「北方」四大方神。¹¹⁰根據此說，則「方」和商國以外的外族族邦也有密切關係。

筆者不是商史學者，對於以上各家看法只能介紹，無法論斷。僅在此藉由提出問題和整理研究成果，指出此一問題的存在，希望在未來能得到更多專家學者賜教。

遠之地）（馮時 2006:36）。

¹⁰⁹ 「各個族都有其神，從其神對敵方作禍一事來考慮，可知這種神跟殷的帝相近。而且，四方與殷的帝神關係很深，把它一並加以考慮，方、人方等的方也不僅僅是國的意思，是含有各國族奉持的神的意思的詞。...把許多分散在殷周圍的各個國家的諸神綜合起來，加以抽象化，分為東西南北，這就是四方之神。」（伊藤道治 2002:45）伊藤氏認為，卜辭裡的四大方神及自然神（這些自然神原本也是某些部族的族神）都從屬於帝，這其實反映了各外族族神從屬於商族之神的想法：「當時各族各有自己的族神，各族間的戰爭，也是其神之間的戰爭。從而失敗的神，在神格體系化時，同樣被置於從屬於勝利之神的位置，在殷地被祭祀的先公（即自然神）之所以作為力量多少弱於帝的形象出現於卜辭之中，就是由於這種經過。反言之帝是這類自然神中最為卓越的神。」（同上）

¹¹⁰ 卜辭裡對於四大方神之稱呼，參見合 14294：

「東方曰析風曰

南方曰風曰

西方曰風曰

〔北方曰〕宛風曰。

結語

在本章裡，筆者引述考古學者觀點，說明了最初「中國」是在 3000BC 左右出現的物質文化圈。筆者也引述商史學者研究成果，指出商國卜辭裡可能還無法確定已有「中國」概念，而商國的主要自稱是「商」。至於「華」、「夏」、「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的問題，卜辭中是否有「華」、「夏」二字，目前似乎仍存在爭議。卜辭中已有「夷」、「戎」二字，是「夷方」、「戎方」之義，均指某個人群，但可能不是對不同人群的泛稱。卜辭中沒有「蠻」、「狄」二字。另外，卜辭中可確知的泛稱化之他者稱呼是「羌」。



第二章 春秋時期的族群思想

本章企圖釐清兩項學界長久以來的誤解。第一個誤解，是認為春秋時期已經有某種族群意識，即「諸夏」意識。第二個誤解，是認為「諸夏」和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的主要區別是一種文野之別，即一種文明先進者和文化落後者的區別。針對第一項誤解，筆者論證指出，「諸夏」並不是一個族群概念，而是一種政治集團。這個政治集團的成員雖然有某種我群概念，但這種我群概念還沒有發展成族群意識。針對第二項誤解，筆者論證指出，春秋時期「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的稱呼，其主要意涵其實是「外人」而不是「文化落後之人或次等之人」。因此，在春秋時期「諸夏」之人的認知中，他們自己和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的最主要區別，並不是文野之別，而是一種內外之別；文野之別雖然存在，卻不像內外之別那樣經常被提及。筆者的結論是：春秋時期的「諸夏」還不存在明確的族群意識。



商國在中國北部的霸權，隨著它在 1046BC 左右被周國征服而宣告結束。周王國的霸權維持了兩百多年，直到周國發生內亂，部份貴族聯合犬戎攻入周國國都鎬京殺死周幽王為止。逃離鎬京的周國王室及貴族分裂為兩支，一支在渭河平原擁立周攜王，一支在東都洛邑擁立周平王，兩個王同時存在了大約十一年，直到周攜王被晉文侯所殺為止（李峰 2007:277）。從周平王東遷開始，周王國的政治形勢出現了根本的變化，這就是所謂「春秋時期」的開始。從周國征服商國到周幽王被殺，一般稱為西周時期。從周平王東遷（770BC）到周的諸侯晉國被其卿瓜分為韓、趙、魏三國（476BC），一般稱為東周時期中的春秋時期。

在西周時期的初期，周國以「封建」的方式維持周王對於周國以外地區的統治。所謂封建，就是把周王的叔伯兄弟等王室男性親戚以及姻親盟友，派遣到前商國勢力範圍內的各個重要戰略地點建立諸侯國。這些諸侯國構成了周國在這些地區的政治和軍事據點，它們最主要的作用是充當周國的外圍防線（「故封建親戚以蕃屏周」）。¹¹¹這些據點構成了當時的「國」，即一個堡壘或城（「邑」）和它

¹¹¹ 《左傳》僖二十四；420。（阿拉伯數字指楊伯峻《春秋左傳注》的頁碼）

周圍的一些土地（「郊」）。「國」的面積極小，其居民的核心，是人數極少的一小批周國貴族，另外加上被征服的商國人民（包括貴族、工匠等）；這些周國貴族有時也可能和當地人群的上層菁英合作，共同構成新諸侯國的統治階級（杜正勝 1979；趙世超 1993:1-31）。這些周王國諸侯的存在來自周王的策封任命，他們對周王有效忠的義務。周王不僅是諸侯身份與地位的正當性來源，周王也具有制裁抗命諸侯的軍事實力。簡言之，周王國是一張以周王直接統治的王畿為中心，由所有的封建據點聯成的政治勢力網。¹¹²這張網涵蓋的範圍一方面遠大於王畿，但周王對王畿以外地區的「統治」，其實僅止於封建據點（「國」）。這種「統治」是點線式的，它的強度可能也並不太大。

除了由周國貴族建立的封建據點外，還有許多長久以來就一直和商國、周國並存的國家。這些國家有些接受了周國策封，名義上服從周國的霸權，但它們對周王室可能不負擔多少實際義務。根據陳槃先生的統計研究，春秋時期有名可考的國家至少有兩百多個（陳槃 1988），其中由周國貴族建立者只有五十幾個（參見〈附錄三〉）。換言之，從龍山文化時期開始出現的多政治體體系（參見第一、二章），到西周初期仍然存在，只是周王國無疑是當時中國北方地區多政治體體系中最強大的一國。

然而從進入春秋時期開始，情況就出現了根本的變化。首先，周國的政治與軍事實力大幅萎縮，其結果是周王不再擁有干預諸侯國內事務的權力，也無力保護周王國諸侯不受其他國家或人群侵犯。這就使周國喪失了統治周王國諸侯的實際能力。周國統治能力的消失，使周王國諸侯陷入權力真空的狀態。整個春秋時期，其實就是這個權力真空狀態的填補過程。周王國諸侯中的強大者開始扮演周王的角色，承擔起保護諸侯國不受外敵侵犯的責任，並維持諸侯間的秩序；在此同時，他們也享受相當於周王的權力，那就是懲罰抗命或背叛的諸侯，並要求周王國諸侯向他們朝見納貢。¹¹³此外，霸主不僅是諸侯爭訟的最高裁判者，甚至還

¹¹² 「周國」因此有廣、狹兩義。狹義的「周國」，指周王直接統治的那個「國」（由數個都邑及其周邊土地組成）。廣義的「周國」，指狹義的周國加上由周王所封建之所有諸侯而共同構成的勢力網。在本章中，筆者將狹義的「周國」稱為「周國」，將廣義的「周國」稱為「周王國」。

¹¹³ 如昭公十三年子產爲了諸侯對盟主的貢賦之次，和晉國談判竟日。

是周國卿士內爭之最高裁判者。¹¹⁴

然而在強大諸侯擔任霸主的同時，周國依然存在，周王也還是擁有某種關鍵的權力。由於所有的周王國諸侯，最初都來自周王的封建，因此周國乃是它們的正當性來源。不僅如此，在西周時期，當周國強盛時，周王有權策封強大諸侯為「方伯」（即一方諸侯之長），授權他代周王征討不順從的諸侯或其他小國。方伯是春秋時期霸主的前身。方伯和周王的關係，其實就是春秋時期霸主和周王的關係：霸主的地位，必須得到周王承認才具有正當性。因此，在春秋時期，一個諸侯不管再強大，都必須朝見周王請求承認；少了這道手續，它的實力就不具有正當性。因此，春秋時期的周王具有一種不可取代的地位，那就是作為全體周王國諸侯正當性的來源。他還有一項不可或缺的權力，那就是授予諸侯的實質領袖以正當性的承認。周王很清楚自己的處境和角色，他因此非常傳神地把自己比喻為周王國諸侯的「本」、「源」和「師長」（「謀主」），以及霸主的「冠冕」。¹¹⁵

我們因此可以看到，春秋時期的周王國，乃是一種雙軌權力結構（或許也可稱之為一種「雙首長制」）：周王掌握正當性的授予，霸主具有實際統治能力。此外，周王和霸主之間也是一種共生關係：沒有霸主，周王將無法維持秩序與保護周王國；沒有周王，霸主的勢力將缺乏正當性。也正因為如此，在春秋時期，周王和霸主雖然彼此互有不滿，但共生的需要迫使他們避免決裂，雙方都努力維持表面的和諧，以持續進行必要的合作。這是春秋時期政治格局的第一個特點。

其次，由於周王國諸侯中，強大的諸侯不只一個，又由於周王國諸侯以外，也會有強大的王國出現，因此春秋時期的多國體系，乃是一種由數個區域霸權共同支配的多極結構。這幾個區域霸權是晉、楚、齊、秦四國。¹¹⁶它們都尋求建立自己的勢力範圍，企圖把周邊小國或人群納入其中。這幾個大國建立與鞏固本身勢力圈的行動，導致它們彼此之間經常發生武力衝突。這種多極結構的多國體系，以及因勢力圈之傾軋而引發多次大規模戰爭，乃是春秋時期政治格局的第二個特點。

¹¹⁴ 如文公十四年周公與王孫蘇訟於晉。

¹¹⁵ 「我在伯父，猶衣服之有冠冕，木水之有本原，民人之有謀主也。」（左昭九；1309）杜注：「謀主，宗族之師長」。

¹¹⁶ 這四國作為四個霸權國的地位，在僖公二十七年晉、楚向之盟時已告確定。當時晉國上卿趙孟指出：「晉、楚、齊、秦，匹也。晉之不能於齊，猶楚之不能於秦也。」（左僖二十七；1130）

在本章中，筆者企圖質疑一個長期存在的觀點。長久以來，學界對於春秋時期族群思想的看法，表現為一種「夷夏對抗」的概念：周王國諸侯構成一個「諸夏」集團，在霸主的領導下團結一致，和「蠻夷戎狄」對抗。許倬雲先生的大作《西周史》的結尾部份，就表達了這種看法。他指出，周王國諸侯所具有的一種「華夏意識」，形成了一個具有高度凝聚力的「華夏世界」。即使在周室東遷、王綱不振的春秋時期，這個世界仍可在強大諸侯的領導下「維持了對外競爭的團結」；「齊晉先後領導華夏世界抵抗戎狄，攘禦荆楚，只能歸之於華夏世界內部因共同意識而產生的文化凝聚力」（許倬雲 2001:322；標楷體為筆者所加）。錢穆先生在其經典巨著《國史大綱》中也認為，由於「諸夏」南受「抱帝國主義兼併政策之楚國」之威脅，北受「抱掠奪主義的山中之北戎」的威脅，「中國不絕若線」，因之「在此形勢下，產生齊桓晉文之霸業」（錢穆 1984:41）。根據錢穆的這種看法，由於「諸夏」遭到來自南、北的威脅，因此霸主應運而生，使「諸夏」獲得拯救。

然而筆者認為，春秋時期「夷夏對抗」的說法，可能只是一種想像的建構，並不符合春秋時期的實際情形。所謂的「諸夏」，並不是一種族群概念，而是一種政治集團概念。這個政治集團的成員雖然有某種我群意識，即稱自己為「諸夏」，偶而也會提出「諸夏」之成員應當緊密結盟的主張，但這種意識還沒有發展成族群意識。在「諸夏」這個政治集團中，真正起作用的因素其實是霸權的競逐與維持，以及多極式多國體系常見的權力傾軋、交叉結盟與權力平衡，這些因素使「諸夏」的成員經常需要和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」結盟以對付其他「諸夏」成員。因此，政治利害關係的多變性與複雜性，不僅沒有使「諸夏」此一政治集團發展出某種族群認同，反而不利於族群認同的發展，它甚至使政治集團本身的集體認同也處於極不穩定的狀態（參見第三節）。如果我們暫時擱置我們對「諸夏」、「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」意涵的傳統理解以及「夷夏對抗」的論述，重新仔細地閱讀春秋史料，將會發現春秋史料中對於「諸夏」一詞的使用並沒有族群的意涵；對於「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的使用則較多強調其「外人」的意涵，反而較少強調其「文化落後之人或次等之人」的意涵。此外，所謂「諸夏」因「共同意識」而「團結對外」的說法，在春秋史料中並不能得到支持；它可能

是把後世的「夷夏」思想與二十世紀民族主義思想投射到春秋時期，所產生的一種政治神話。

春秋時期是中國第一個留下豐富史料的多國體系時期。儘管它具有高度的重要性，然而由於長期受到各種傳統史學想像與政治神話的掩蓋，它的真實情形至今仍未受到完整深入的探討，它的重要特點也還沒有受到足夠的重視。要完整拆解「尊王攘夷」、「諸夏團結對外」等想像與神話，並重構春秋時期圖像，需要幾個步驟。首先，我們必須設法弄清楚「諸夏」、「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」在春秋史料中的意涵。其次，我們必須把春秋時期還原成一個多極結構的多國體系，並且用研究國際政治的方法去瞭解它的運作情形。第三，把國際政治運作和「諸夏」、「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」等認知概念結合在一起，分析它們的交錯關係。本章可視為以上步驟的初步嘗試。

本章的第一節處理周王國貴族的認同問題；筆者一方面說明同姓血緣認同（「諸姬」）的存在及限制，另一方面嘗試釐清「諸夏」的真正性質。在第二節裡，筆者經由對春秋史料的重新整理，提出關於「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」意涵的新看法。筆者認為，春秋史料中的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」，雖然有「文化落後之人或次等之人」的意涵，但它們最主要的意涵其實是「外人」。因此在春秋史料所反映的「諸夏」之人的認知裡，他們自己和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的根本區別其實並不是文野之別，而是內外之別。這種內外之別表現為一種「我群-外人」的認知架構；此一認知架構的重要性，在於它在戰國時期發展成「九州-四海」、「中國-四夷」的圖像，成為此後一千多年裡中國人思考族群問題的基本模式。在第三節裡，筆者將結合「諸夏」、「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」等概念和春秋時期國際政治運作的實際情形，對關於春秋時期族群思想的一些常見看法做一澄清。

本章使用的主要史料，是《左傳》和《國語》。這兩部史料大約都在戰國初期到中期編寫完成（王和 2003；夏經林 2005；梁濤 2005）。¹¹⁷它們雖然夾雜有戰國中期的某些思想，但仍是我們瞭解春秋時期的最基本史料。根據學者研究，

¹¹⁷ 關於《左傳》、《國語》成書問題，學界研究甚多。由於這些問題並非本章重點，因此筆者只列出較新之研究作為參考文獻，這些文獻對於前人之研究均做了一些回顧。

《左傳》和《國語》的內容，都可以區分出原始史料、間接史料、後人追述、後人假托等類別（王和 2003；夏經林 2005）。它們的內容很可能是由完成於不同時期的材料所構成的。但這些情形並無損於一項事實：除了明顯屬於戰國觀點的部份外，《左傳》和《國語》的內容，仍然是我們探討春秋時期貴族思維的最重要史料。在本章以下的部份裡，筆者將把《左傳》、《國語》合稱為「春秋史料」。

除了《左傳》和《國語》以外，春秋時期的史料還包括一些金文史料，盟書（如「侯馬盟書」）以及少數思想文獻，其中最重要的就是《論語》。《論語》中記載了一些孔子對於族群問題的看法。然而基於以下幾個原因，筆者把孔子的族群思想的想法放到第四章討論。第一，孔子約生於魯襄公二十一或二十二年（552-1BC），卒於魯哀公十六年（479BC），¹¹⁸屬於春秋晚期之人，記載其思想的《論語》在反映春秋時期思想的全面性與代表性上不如《左傳》、《國語》。第二，只有先對春秋時期的思想與史實有足夠的瞭解，才能對孔子的思想有比較準確的定位；以此定位為基礎，對孔子思想的理解和詮釋才不致脫離其時代背景。因此先探討《左傳》、《國語》中的族群思想，再探討孔子的族群思想，應該是比較合適的做法。

第一節 「諸姬」、「諸夏」、「諸華」

一、「諸姬」

春秋史料中有「諸姬」一詞，其詞條如下：¹¹⁹

1. 鄭...於諸姬為近。（僖二十四；424）
2. 漢陽諸姬，楚實盡之。思小惠而忘大耻，不如戰也。（僖二十八；459）
3. 吳子壽夢卒...是故魯為諸姬，臨於周廟...（襄十三；996）
4. 晉國不恤周宗之闕，而夏肄是屏。其棄諸姬，亦可知也已！諸姬是棄，其誰歸之？（襄二十九；1158）

¹¹⁸ 關於孔子生卒年代，參見錢穆 2005。

¹¹⁹ 每一詞條後面括弧內的字，分號前的部份指詞條文字在《左傳》或《國語》中的段落位置，分號後的部份指《左傳》或《國語》的頁碼。關於筆者使用的《左傳》、《國語》版本，請參見本章參考書目。

5. 允姓之姦居於瓜州。伯父惠公歸自秦而誘以來，使徧我諸姬，入我郊甸。(昭九；1309)
6. 若楚之克魯，諸姬不獲闕焉，而況君乎？(魯語下；185)
7. 文、武之功，實建諸姬。(晉語四；328)
8. 胥、籍、狐、箕、欒、卻、柏、先、羊舌、董、韓，實掌近官。諸姬之良，掌其中官。異姓之能，掌其遠官。(晉語四；350)
9. 姜、嬴、荊芊，實與諸姬代相干也。(鄭語；469)
10. 若周衰，諸姬其孰興？對曰...其在晉乎？(鄭語；476)

簡單地說，「諸姬」一詞指的是姬姓貴族之間的一種同姓認同，它的核心是父系男性親屬關係，也就是由父子、兄弟兩組關係構成的親屬網絡。在春秋史料中，這種同姓認同通常用「兄弟之國」¹²⁰或「兄弟」¹²¹來表示。

姬姓國的同姓認同，確實是春秋時期存在的一種具有明顯族群色彩的我群概念。除了以上詞條外，春秋史料中還有一些例子足以說明這一點。成公十六年晉、楚鄢陵之役中，晉大夫呂錡在戰前夢到自己射中月亮，占夢者說：「姬姓，日也；異姓，月也，必楚王也。」(左成十六；887)衛莊公某次登上衛國都城城牆遠望，看到都城旁邊有戎人聚落。他表示：「我，姬姓也，何戎之有焉？」於是派人把這些聚落剷除了(左哀十七；1710)。這些例子顯示，春秋時期的姬姓認同，是一種具有自我優越感和排他性的我群概念。

此外，這種同姓認同似乎也代表了一種共同利害關係。詞條 1 的背景是周襄王與鄭國交惡，襄王欲聯合狄人伐鄭。周大夫富辰表示鄭是同姓，不該聯合外人攻伐同姓。¹²²詞條 2 的背景，是晉楚城濮之役前，晉文公念及流亡楚國時楚王對他的禮遇，不願與楚作戰。晉大夫欒枝表示，周國封建在漢水以北的姬姓諸國，至今都被楚國所滅，因此對楚作戰是為同姓報仇。詞條 4 的背景，是晉平公的母親是杞國人，他徵調諸侯為杞國修城。諸侯不滿，鄭國大夫子大叔批評晉侯只照顧外人的利益，不體恤同姓的辛勞。詞條 5 的背景是晉大夫與周爭地，晉人聯合

¹²⁰ 「將不長弟，以力征一、二兄弟之國」(吳語；550)

¹²¹ 「晉信蠻夷而棄兄弟」(左昭十三；1357)

¹²² 本章中各詞條之背景史事，除特殊情況外，一律只做簡略交代。但每一詞條均已注明出處及頁碼，因此讀者可依需要自行查閱其詳細背景。

陰地之戎攻伐周地，周王派人譴責晉，表示陰地之戎原本在西方的瓜州，被晉遷到伊川附近的陰地，現在又在晉的帶領下侵逼姬姓之國。換言之，由於晉人引入外人造成同姓之潛在威脅在先，又聯合外人侵逼同姓在後，因此周王作為「諸姬」的族長，責備晉一再損害了同姓利益。

在某些情形裡，姬姓同姓認同甚至可以延伸到「蠻夷」（這個詞的意涵將留到後面討論）之中，詞條 3 就是一例。該詞條顯示，對於魯來說，吳雖然是「蠻夷」，卻也是同姓（吳的始祖太伯、仲雍，為周文王父親季歷的哥哥）。因此吳王壽夢卒，魯襄公依禮必須在魯國的周廟哀哭表示哀悼。這種經由喪哭儀式而確認的同姓認同，並不因「蠻夷」之別而被擱置。

然而在另一方面，春秋史料也記載了和以上現象相反的例子，這些例子顯示同姓認同並不必然延伸到同姓者身上。〈附錄三〉顯示，姬姓諸侯併吞滅亡其他姬姓諸侯國的例子有：晉滅西虢、魏、荀、賈、虞、霍、韓、焦、楊；魯滅極；衛滅邢；蔡滅沈。此外，驪戎雖是「戎」，但也是姬姓（相當於吳國的例子），可是晉卻攻伐他們。可知這些諸侯國雖然同為姬姓，但它們之間並沒有同姓認同，也沒有共同利害關係。事實上，晉對於併滅其他姬姓國，不僅不加隱諱，反而理直氣壯，表示這是國家擴張的必要方式：

虞、虢、焦、滑、霍、楊、韓、魏，皆姬姓也，晉是以大。若非侵小，將何所取？武獻以下，兼國多矣。誰得治之？（晉女叔侯語。左襄二十九；1160）¹²³

這段話清楚說明在現實主義的擴張需要之前，同姓關係完全不等於同姓認同。

綜合以上各點，對於春秋時期姬姓之國的同姓認同，或許應當這樣來看：同姓認同具有高度的工具性（instrumentality）。¹²⁴當強調同姓關係有助於形成共同利害關係，或是可以用來強化自己、打擊對手時，同姓認同就會被拿出來強調。前者的例子已見於詞條 1, 2, 4, 5；後一例子可見於吳。吳、晉黃池之會，吳王夫差要爭取盟主地位，便指責晉說：

¹²³ 陳槃據錢大昕說，認為滑最先被秦所滅，殽之役後成為晉地。（陳槃 1988，頁二五九）但如果滑並非直接為晉所滅，女叔侯不會在自述晉滅同姓之事蹟時將之列入。不知晉是否曾復立滑君，後又滅之？

¹²⁴ 關於族群認同的工具論研究途徑(instrumentalism)，參見 Jones 1997:72-9。

天子有命：周室卑約...無姬姓之振也...今君非王室不平安是憂，億負晉眾庶，不式諸戎、狄、楚、秦，將不長弟，以力征一、二兄弟之國...（吳語；550）

吳是中原諸侯眼中的「蠻夷」，這是它的劣勢。爲了避免這個劣勢，吳強調自己的姬姓身份，並且訴諸同姓認同以打擊晉，指責晉沒有善盡諸姬領袖的職責，不去教訓外人，反而侵凌兄弟之國。¹²⁵然而另一方面，當同姓身份和現實政治利益不一致時，它就會被選擇性地遺忘，一如姬姓國相互併滅的例子。因此我們或許可以這樣說：姬姓國同姓認同作爲一種族群概念，其存在雖然不容否定，但它是一種工具性的認同（instrumental identity）。它的起作用或不起作用，主要取決於政治利益的考量。當政治利益需要它時，它就會起作用。當政治利益不需要它時，它就不起作用。由於春秋時期多國體系的政治利害關係十分多變複雜，因此姬姓同姓認同並沒有使姬姓國形成一個緊密的族群。

二、「諸夏」，「諸華」

（一）「諸夏」一詞的由來

春秋史料中有「諸夏」一詞。這個詞的最早出現，或許可以追溯到《尚書》（指今文《尚書》；以下皆同）中的幾篇〈周書〉。《尚書》的〈商書〉、〈周書〉裡都有「夏」字，它們大致有兩種用法，一是指一度稱霸、後來被商國取代的夏國，二是指克商之前的周國。後一種用法有以下幾個例子：

1. 惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸、祗祗、威威、顯民。用肇造我區夏，越我一二邦，以修我西土。（康誥）
2. 惟文王尚克修和我有夏，亦惟有若虢叔，有若閼夭，有若散宜生，有若泰顛，有若南宮括。（君奭）
3. 乃伋我有夏，式商受命，奄旬萬姓。（立政）

詞條 1 的大意是：文王能明德慎罰等等，因此開創了我們這片夏區，與一、二友邦治理位在西方的我們。詞條 2 的大意是：文王能和睦我們夏國，又有虢叔等五

¹²⁵ 如果我們注意到，詞條 3 發生的時間是「諸夏」和吳結盟對付楚國之後，那麼詞條 3 中魯對吳的同姓認同，很可能也具有工具性。

位賢臣輔佐。詞條 3 的大意是：（帝）乃使我夏國代商受命，撫治萬民。這三段引文裡的「區夏」都指「夏區」，乃是周人對於周國的自稱；¹²⁶「有夏」則指夏國，也是周人對周國的自稱。（關於三段引文的釋義，參見屈萬里 1983；劉起鈞 2005。關於「區夏」、「有夏」為周人自稱周國，參見屈、劉前引書相關部份注釋。關於「有夏」之「有」可釋為「國」，參見陳凌 2007；孟蓬生 1993；秦建明、張懋鎔 1985；黃奇逸 1981）

周國為什麼自稱夏區、夏國？學者們提出的解釋大致有二種：一、周人與夏人的祖先同出於晉南，彼此可能還有部落聯盟關係；二、周人和夏人其實沒有關係；但周人出於政治目的，刻意發明出自己 and 夏人有深厚淵源的說法；因此周人自稱夏，乃是一種政治宣傳策略。

第一種解釋涉及兩個問題，一是夏人是否發源於晉南，二是周人祖先是否發源於晉南。關於第一個問題，學界主要有兩類看法。一類是晉南說，持此說的學者認為，夏部族早期的活動範圍在今山西省南部，後期則遷到今河南省西部的伊、洛流域。（傅斯年 2002:185；王玉哲 1985:8；李民 1983:87-9；王克林 1985:77;1994:89；劉起鈞 1997:134-66；鄭傑祥則把夏的中心區定得較大，認為它一直在陝西東部、山西南部、河南西部，參見鄭傑祥 1985:274）。另一類看法不同意晉南說，但沒有一致意見。如有的學者認為夏部族前期活動中心是在今山東省，勢力及於河南省和河北省；晚期則遷到山西南部與河南伊、洛流域，但東方仍有未遷之夏部族（楊向奎 1985:156-8）。也有學者認為夏部族的範圍始終在河南伊、洛流域（楊國勇 1985:289；陳顯泗 1985:315；沈長雲認為夏人活動中心在今河南省東北部的濮陽市附近，後期發展到伊、洛流域，參見沈長雲 2005），山西南部則是唐虞族的活動中心（李先登 1985:302）。

關於第二個問題，學界也大致有兩派意見。一派是「西部說」，認為周人發源地當在陝西省涇河、渭河流域。一派是「東部說」，認為周人起源於山西省南部汾河流域。持「西部說」的學者有傅斯年、齊思和、梁星彭、胡謙盈、李峰、饒宗頤、劉軍社；持「東部說」者有錢穆、鄒衡、夏含夷。（參見傅斯年 2002:56；

¹²⁶ 李民據《廣雅·釋詁》釋「區」為「小也」，認為「區夏」意為「小夏」（1983:84）。

李峰 2007:48, n.5；許倬雲 1994:71-2。許倬雲認為「西部說」頗有據，但亦不否認「東部說」有其價值。參見許倬雲 1994:35-9, 74。）

可以看到，如果把夏人起源晉南說和周人起源晉南說加在一起，就可以得出夏、周祖先均發源於晉南的主張，這就構成了前述第一種解釋的基礎（劉起鈇 1997:151-2）。有些學者進一步認為，周的祖先可能曾為夏人部落聯盟的一員（王克林 1982:79；李民 1983;1985a）。但我們也可看到，不論是夏人起源的「晉南以外說」，還是周人起源的「西部說」，都足以動搖這種解釋。

第二種解釋認為，周人其實和夏人沒有關係，但在周國以西方偏僻小國的地位，征服強大的商國之後，出於政治上的考量，便宣稱自己是夏人。所謂政治上的考量，學者有兩種看法。第一種看法認為，周人的用意是要為自己找出一個和商人同樣光彩的先世，以抬高自己的身份地位。此一看法的代表是傅斯年。他根據王伯申的研究，指出「夏」之意為「雅」，是大、美好之意。為了抬高自己與壓低商人，周人宣稱在商國稱霸之前，早已有一個壯美的「夏」國存在，而周人和夏人有很深的淵源。此外，周人又發明了商滅「夏」國繼起稱霸的說法。因此，作為「夏」之繼承人的周人，其滅商之舉不過是「以商待夏之道還之於商」。簡言之，根據此一看法，商國之前的霸主是「夏」國的說法，乃是周人的發明。此一做法的性質，就像後世南匈奴領袖劉淵叛晉時策略性地選擇攀附漢王朝王室，自稱劉氏子孫，以漢為國號是一樣的。¹²⁷許倬雲大致接受傅斯年的看法，他也懷疑「夏」這個國名可能是周人發明出來的，是周國把自己投射到商國之先。¹²⁸但他還繼承了傅斯年的另一主張，將之發展成關於周人政治考量的第二種看法，即周人的宗教觀已經有一種「人道主義的萌芽」，有一種關於「天命」的新思想。

¹²⁷ 「周人伐殷時，說是以商待夏之道還之於商，或至竟去說是為夏人報仇，且承諸夏正統，未嘗不合情理。匈奴之劉淵造反，先去祀漢三祖，正是此理。」（傅斯年 1930；參見傅斯年 2002:185）按，《晉書》卷一百一〈劉元海傳〉記載，南匈奴單于劉淵叛晉，族人請以恢復南匈奴之祖呼韓邪單于之故業為號召（「方當興我邦族，復呼韓邪之業」），劉淵表示：「雖然，晉人未必同我。漢有天下世長，恩德結於人心，是以昭烈崎嶇於一州之地，而能抗衡於天下。吾又漢氏之甥，約為兄弟，兄亡弟紹，不亦可乎？且可稱漢，追尊後主，以懷人望。」於是劉淵自稱漢王，以劉邦為太祖，尊蜀漢後主劉禪為孝懷皇帝，立漢高祖以下三祖五宗神主祭之。他表示，漢自劉禪被晉所滅，至今已四十年，「今天誘其衷，悔禍皇漢，使司馬氏父子兄弟迭相殘滅...孤今...紹修三祖之業」云云。換言之，劉淵出於政治需要，宣稱自己是漢室之後，叛晉是要為漢復國。

¹²⁸ 「至於周人自認為夏雅，究竟是選擇性的記憶？抑是後世的塑造？已不易斷言。夏代在中國歷史中所謂“三代”的地位，究竟是回憶，抑是投射？也值得考究。」（許倬雲 2001:14）

他認為，周人藉著在商國之前加上一個夏國，建構出一個夏商周交承天命的政治神話，這個神話「一方面肯定了“天”的作用，另一方面也肯定了夏商周三代的統緒，周既與夏有其特殊的歷史關係，三代相承的理論，又不啻說明了周人光復故物、受命維新的雙重合法性」（許倬雲 2001:110）。

此外，李民兼採上述第一種和第二種解釋的觀點，提出了另一種看法。他認為周人祖先和夏人既是同鄉，又是部落聯盟夥伴。¹²⁹周人滅商之後，爲了統治新征服的廣大地區，便採取兩種宣傳手段，一是宣稱自己以殷先哲王之德爲效法對象，以攏絡商遺民；二是宣稱自己是夏的後代，以攏絡懷念夏國之其他部族（李民 1983:96）。換言之，李民認為夏人的存在並非周人的發明，周人和夏人的關係不是捏造的，而是史實，周人做的只是「重新把夏、周間的一段古老的歷史搬來著力宣傳，藉以鞏固其統治」（同上，p.97）。

以上兩種解釋何者有理，很難判定。但春秋史料中的一些記載，不免令人懷疑周人是否真的認為自己和夏人很親。夏人的後裔，在西周初被周武王封在杞地，爲杞國。根據《左傳》記載，諸侯盟主晉平公的母親是杞國女子，他因此對杞國特別照顧，先是命令諸侯爲杞修建城牆，又命晉司馬女叔侯重訂杞國和魯國的疆界，要魯國歸還侵占杞國的土地。在前一事裡，諸侯私底下抱怨連連，衛國大夫大叔儀氣憤表示：太過份了，竟然徵調諸侯爲自己的舅家修城！（「甚乎其城杞也！」）鄭國大夫子大叔無奈地說：

若之何哉！晉國不恤周宗之闕，而夏肄是屏，其棄諸姬，亦可知也已...

（左襄二十九；1158）。

在後一事裡，女叔侯沒有全部歸還魯國所侵占的杞國土地。晉平公的母親不高興地說：女叔侯一定收了魯國的賄賂。晉平公轉告女叔侯，女叔侯回答說：

杞，夏餘也，而即東夷。魯，周公之後也，而睦於晉。以杞封魯猶可，而有何焉？魯之於晉也，職貢不乏，玩好時至，公卿大夫相繼於朝...如是可矣，何必瘠魯以肥杞？（左襄二十九；1160）

「夏肄」是「夏餘」的意思。兩段記載裡都稱杞國爲「夏餘」，甚至認為還不如

¹²⁹ 「周之先民原本居今山西的南部，與比鄰的夏及其它氏族、部落共同結成了一個部落聯盟。」（李民 1983:94）

把「夏餘」併為「諸夏」成員的封疆（「以杞封魯猶可」），可知春秋時期的「諸夏」之人對夏國後裔的態度真是輕蔑得可以。與此相比，「諸夏」之人對於商國後裔的宋國卻是禮敬有加。《左傳》記載，宋成公如楚，返國途經鄭國。鄭國國君問鄭卿皇武子當以何種規格的禮數招待他，皇武子說：

宋，先代之後也，於周為客。天子有事，膳焉。又喪，拜焉。豐厚可也。鄭君從之，增加了招待的禮數，對此《左傳》編作者評論說：「這是合乎禮的」（「禮也」）（左僖二十四；427）。¹³⁰稱商國後裔為「先代之後」、「於周為客」，稱夏國後裔為「夏餘」，兩種態度的差別如此之大，這顯示的與其是周人和夏人有特殊關係，毋寧是周人和夏人沒有關係。

除了杞國之外，春秋時期還有一個夏國後裔，那就是鄫國。¹³¹《春秋》經文中提到鄫國之君，一律稱鄫子，《左傳》傳文從之，並且從不曾說明稱其為子有特殊原因，可知鄫毫無疑問地被「諸夏」之人視為「夷」。春秋史料中記載的鄫，是一個地位堪憐的小國。「諸夏」之人雖然把它視為「諸夏」的一員，齊桓公稱霸時還曾經因為鄫遭受淮夷侵擾而為鄫築城，但此舉很不得人心，後來因諸侯的役人夜裡高呼齊國有亂而中止（左僖十六；370）。齊桓公死後，宋襄公為了尋求霸業，便命邾文公在盟會時把鄫子抓起來，把他活人獻祭於次睢之社，藉此服屬東夷（左僖十九；641BC；380）。五十年後，邾國又在鄫國殺死了鄫君（「邾人戕鄫子于鄫」，左宣十八；591BC；776。杜注：「邾大夫就鄫，殺鄫子」）。再過二十二年（左襄四；569BC），魯國就以對晉納貢負擔過重為由，向晉要求以鄫為屬國作為交換條件。後來因為莒攻鄫，魯國不願為保護鄫而多費心力，便在次年又恢復鄫的獨立地位。再次年（左襄六；567BC），鄫就被莒國滅了。由周人對鄫國這個夏國後裔的冷漠、無情、欺凌的態度，實在也看不出周人對夏人懷有特殊情感。

¹³⁰ 又，昭公二十五年，晉為平定王子朝之亂，令諸侯為周敬王輸粟、備戍人，宋右師樂大心表示：「我不輸粟。我於周為客，若之何使客？」（左昭二十五；1459）

¹³¹ 鄫與杞同為夏國後裔，見《左傳》記載祭祀「相」（夏啓之孫，中康之子）為杞、鄫之事（左僖三十一；487），又《國語》：「有夏雖衰，杞、鄫猶在」（周語下；97），韋注：「杞、鄫二國，夏後也」。陳槃指出鄫即西周末與申和犬戎一起攻殺幽王的「繒」，在西周末年國勢強盛（陳槃1988:604），後來東遷。李峰懷疑，從宋代鄭樵《通志》開始出現的褒姒喜聽裂繒之聲的說法，可能是「基於對“繒”字的誤讀和曲解」（李峰2007:231）。

(二)「諸夏」的性質

以上我們大致探討了學界對於「諸夏」一詞由來的看法。但另外有一個問題是學界過去較少認真探討的，那就是「諸夏」的實際意涵。

傳統上，學界使用「諸夏」一詞時，都理所當然地把它當成一種族群概念，指一個具有某種族群認同感的文化社群。然而如果我們檢視一下春秋史料中對於「諸夏」一詞的使用，就會發現它可能並不是一種族群概念；它的主要意涵其實是指某種政治集團。春秋史料裡「諸夏」相關詞條，可參見〈附錄四〉。其中的「諸華」一詞，應當與「諸夏」同義。

「華」作為一種人群稱呼，其由來為何，學界存在不同看法。章太炎認為上古帝王均出自豳州、梁州（豳州即雍州，範圍在今日陝西省；梁州範圍在今陝西、河南省），二州以華山為界，故上古帝王以「華」為國名（章太炎 1985:252）。錢穆亦認為「華」之稱呼來自「華山」，但此「華山」並非位在陝西的華山，而是位在河南的嵩山（錢穆 1984:8）。提出著名的「西來說」（主張黃帝為兩河流域部族東遷至中國）的十九世紀法國學者拉克伯里（Albert Terrien de Lacouperie）則認為，黃帝（Bak）部族係經由崑崙山進入中國，崑崙意為「花土」，「花」就是「華」，因此 Bak 部族自稱為「華」（引自林惠祥 1998:47）。民族學者林惠祥認為「華」之稱呼來自於一個以「花」為圖騰的部族（林惠祥 1998:48-9）。蘇秉琦亦持類似看法，認為「華」之稱呼來自以玫瑰花圖案為標誌的仰韶文化廟底溝類型的人群（參見第一章）。顧頡剛、王樹民則認為是先有「夏」之稱呼，由此衍生出「華」之稱呼：「華字古音敷，夏字古音虎，其音相近。“夏”名號使用的機會既多，便由音近而推衍出“華”字來，以便加重語氣」（顧頡剛、王樹民 1981:13）。劉起鈞則認為華、夏二字其實是同一個發音的不同書寫：「華、夏二字實古語中一音之異寫，都是指夏族。後來雖然寫成兩個字了，因原義實一，所以二字就可以互用，又可以組為複詞同用」。劉氏認為夏族起於晉南，該地既有華山，又有華水、華谷，可知夏、華二字本來同源（劉起鈞 1997:154-5）。以上諸說難以定其是非，但亦各自有其價值，因此列舉於此以備方家參考。此外，〈附錄四〉也顯示「諸夏」、「諸華」有時也可省稱為「夏」、「華」，而「夏」和「華」亦可合稱為「華夏」。

如果分析一下〈附錄四〉裡的「諸夏」相關詞條，我們確實可以看到「諸夏」或「諸華」隱含某種優越性，指某種地位比「戎」更高的我群，如〈附錄四〉詞條 20 和 22 都提到征服「戎」有如獲得禽獸，不如服屬「諸華」來得有利。然而「諸夏」是不是一個族群概念呢？

學界關於「族群」定義的較新的主流看法，大致可以歸納為以下幾點：一、族群或族群性並不是一個人群之客觀特徵之總合，而是一種主觀的社會建構產物；二、族群建構的方式，是以某些客觀屬性作為我群和他者的界標（boundary markers）（Sekulic 2008: 456-9；Sollors 2001: 4814-5；Jenkins 2001: 4824-8）；三、常見的界標，有的學者認為包括共祖信念、故土信念，語言，宗教，文化（社會制度，行為規範，飲食，服飾），歷史記憶（Ian Law 2008: 9）。四、有些不全然採用建構論的學者，則認為族群性的要素包括人群名稱，共祖神話，共同歷史記憶，共同文化要素，故土信念，以及至少在菁英層次的團結情感等（Smith 2000:65）。根據以上的學界定義，筆者認為「諸夏」並不是一個族群，理由如下。

「諸夏」（關於其成員有哪些，詳後）雖然有共同的語言（雅言）和文化（宗法制；政治制度；禮作為各種互動儀式與價值規範），也有某種意義的專屬地理領域（以中原為核心的地區）以及共同的歷史記憶，¹³²但並沒有共祖神話此一凝聚我群和區別他人的重要因素。「諸夏」成員至少包括姬姓、姜姓、子姓、媯姓、姁姓之諸侯，而春秋史料裡並沒有這些諸侯認為彼此同出一源的看法；相反地，各姓諸侯都很重視彼此之間同姓、異姓的區別。此外，「諸夏」成員和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的某些人群有同姓血緣關係，而且這種關係還受到「諸夏」的重視。¹³³由於「諸夏」既沒有認為自己是血緣共同體的想法，也沒有以血緣作為「諸夏」與「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」之界線的想法，因此筆者認為，「諸夏」一詞代表的毋寧是一種尚未發展成族群概念的我群概念。

如果「諸夏」還不是一個族群概念，那麼它的意涵是什麼？仔細檢視以上詞

¹³² 如《左傳》昭公元年劉定公向晉上卿趙孟談論禹治水功業，恭維趙孟為禹之後繼者（左昭元；1210）。又同年子產引述故實，認為晉侯之疾並非實沈、臺駘為祟（左昭元；1217）。這些傳說故實，都是「諸夏」共有的歷史記憶。

¹³³ 關於「諸夏」諸侯重視同姓、異姓之別，以及「諸夏」成員重視和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的某些人群之同姓血緣關係，可見於《左傳》此條記載：「秋，吳子壽夢卒，臨於周廟，禮也。凡諸侯之喪，異姓臨於外，同姓於宗廟...是故魯為諸姬臨於周廟，為邢、凡、蔣、茅、胙、祭臨於周公之廟。」（左襄十二；996）

條，就會發現在大部份的例子裡，「諸夏」或「諸華」指某一群諸侯國。如〈附錄四〉詞條 2 是從地緣政治的觀點說明楚人伐徐的原因。徐國是東夷中的一國，原本屬於楚國的勢力範圍。因為它轉向「諸夏」靠攏，此舉既背叛了楚國，又破壞了地緣政治平衡，因此招來楚國討伐（僖十五年春）；「諸夏」出師救徐，結果楚國在冬天打敗徐國，原因是徐恃「諸夏」之救（「徐恃救也」）。詞條 3 和 9 歌頌楚共王的功業，說他服屬了「諸夏」這群諸侯國。詞條 11 說越國故意卑辭縱逸吳王夫差之心志，使他向「諸夏」這群諸侯國爭霸快意。詞條 16 是晉卿士句誇耀自己的宗族經歷輝煌，講到他這一族在晉國作為「諸夏」這群諸侯國之盟主的時期稱作范氏云云。

「諸夏」或「諸華」指某種政治集團而非文化社群的最明顯例子是〈附錄四〉詞條 12。此條的背景是這樣的：

任、宿、須句、顓臾，風姓也，實司大暉與有濟之祀，以服事諸夏。邾人滅須句，須句子來奔，因成風也。成風為之言於公曰：崇明祀，保小寡，周禮也。蠻夷猾夏，周禍也。若封須句，是崇暉、濟而脩祀、紓禍也。（僖二十一；391-2）

東夷裡的須句等國向「諸夏」靠攏，尋求政治上的奧援。東夷裡的邾國伐滅須句，須句國君因為女兒成風是魯莊公的妾、魯僖公的母親，因此他投奔到魯國。成風為他向兒子說項，表示「蠻夷」擾亂「諸夏」，就周人而言是一種禍害。她因此建議兒子為須句君復國，可以一舉三得（脩明祀，保小寡，紓周禍）。魯僖公從之，次年春伐邾取須句，復其國。這段記載中，須句雖然是周人眼中的「東夷」，但服事「諸夏」，屬於「諸夏」的勢力範圍。因此當它被其他夷國侵伐時，就形同「諸夏」受到侵伐（「猾夏」）。可以看到，須句被納入「諸夏」，並非由於它和「諸夏」具有共同的族群因素，而是因為政治結盟關係（服屬是這種關係的一種形態），由此亦可知「諸夏」並非族群，而是一種政治集團。

我們由此也可以瞭解，〈附錄四〉詞條中的「東夏」，是指「諸夏」這群諸侯國位在東方的成員。詞條 15 是鄭國對晉國上卿說的話，意為「聞知您將平定諸夏這群諸侯國之在東者」，指晉將出師攻齊。其他的「東夏」也都是類似之意，它相當於春秋史料中的「東諸侯」一詞：

- （鄢陵之役，晉敗楚，會諸侯于沙隨，將伐鄭）卻犇將新軍，且為公族大夫，以主東諸侯。（成十六？891）
- （晉伐鄭）入其郛，敗其徒兵於洧上。於是東諸侯之師次于鄆，以待晉師。（襄元；917）

詞條 17 和 18 顯示，對晉國來說，其他的「諸夏」因為在晉國的東方，因此都是「東夏」或「東諸侯」。

如果「諸夏」不是一個族群概念，那麼它有沒有可能指某種具有共同文化認同的文化社群？筆者認為可能沒有，理由如下。第一，如果檢視一下前面列出的「諸夏」、「諸華」等稱呼的用法，則我們將會發現，其使用都不涉及文化意涵，也不涉及任何對於「諸夏」文化形象的描述，這顯示「諸夏」一詞的使用並不指涉某種文化社群。第二，春秋史料確實記載了「諸夏」在文化上和「戎」、「狄」中的某些人群存在差異的少數例子，¹³⁴但更多的春秋史料卻顯示，「諸夏」和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」中的許多人群擁有共同的語言、文化和歷史記憶。¹³⁵這使「諸夏」要以文化作為自己和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的界線有其困難。第三，春秋史料記載的「諸夏」和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」之戰爭，其原因或者是出於集體安全的需要，或者是為了爭奪霸權，但似乎看不到「諸夏」為了捍衛「諸夏」文化而戰的例子。根據以上所述，使一群「諸侯」成為「諸夏」的因素，可能並不是某種有別於「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的文化，而是此一集團在政治上的共同利害和勢力範圍。

〈附錄四〉詞條 26 經常被學界引用，作為「華」、「戎」是兩種不同文化社群的例子。¹³⁶關於「華」、「戎」是否是兩個不同的文化群體，筆者在本章第二節

¹³⁴ 如飲食、服飾之差異（附錄七詞條 109）；車戰步戰之差異（附錄七詞條 104, 248）。

¹³⁵ 關於有共同語言（雅言）之例，如《左傳》襄公十四年姜戎君駒支賦《詩》（參見〈附錄七〉詞條 109；討論詳後）。關於有共同文化和歷史記憶之例，如《左傳》昭公四年楚大夫椒舉和楚靈王討論夏啓、商湯、周武王、成王、康王、穆王、齊桓公、晉文公合諸侯之禮，問楚王將採何者之禮（此問實暗示楚靈王自問德業大致與誰相當）（左昭四；1250）；其他之例還有鄭國之君和魯卿叔孫昭子講述古王以雲、火、水、龍、鳥為官名之原由，事後孔子還向鄭君請教學習（左昭十七；1386）。

¹³⁶ 如余英時先生就認為，詞條 26 顯示的是「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」用文化來區別「華」與「非華」：「所謂蠻、夷、戎、狄等『非中國人』也同樣以文化來區別『華』與『非華』。《左傳》（襄公十四年）記戎子駒支的話：『我諸戎飲食衣服不與華同，贄幣不通，言語不達，何惡之能為？』這裡所舉（飲食、衣服、贄幣、言語）四項都是文化的標準。」（余英時 1988:19）

結尾部份將提出部份保留。在此只需強調一點：在這句引文中，「諸華」並不是指某種文化社群，而是指「諸夏」這群諸侯國。詞條 26 的背景是這樣的（全文參見〈附錄七〉詞條 109）：晉會諸侯于向，會中指控莒國和楚國通使，把莒國代表莒公子務婁抓了起來。晉上卿士匄又把服屬於晉的姜戎之君駒支叫來，先訓了他一頓，講述晉對姜戎有何等厚恩，然後恐嚇他說：現在諸侯服事晉的情形不如從前，大概是有人向外面亂講話，這一定是因為你的緣故。明天的集會不准你參加，你敢去就把你抓起來（「今諸侯之事我寡君不如昔者，蓋言語漏洩，則職女之由。詰朝之事，爾無與焉。與，將執女」）。對於士匄的訓話，駒支回答：殽之役就是姜戎幫晉打勝秦的，此後凡晉出師，姜戎都有參加，因此姜戎未曾不報晉施。對於士匄的恐嚇，他回答：今日恐怕是您的執政有些缺失，以至於諸侯離心，您卻反過來歸罪於我們諸戎。我們諸戎飲食衣著的風俗和「諸華」有別，和他們也沒有外交聘報活動或言詞往來接觸，我們能做什麼壞事？不讓我與會，也沒什麼好愧疚擔憂的。說完，便賦〈青蠅〉之詩而告退。（「今官之師旅，無乃實有所闕，以攜諸侯，而罪我諸戎。我諸戎飲食衣服不與華同，贄幣不通，言語不達，何惡之能為？不與於會，亦無訾焉。賦《青蠅》而退。」）很清楚地，「我諸戎飲食衣服不與華同，贄幣不通，言語不達」一語雖然提到了「華」、「戎」在風俗（飲食衣服）上的差異，但它的重點卻在強調「姜戎」和「諸華」是各不相干、沒有外交往來（贄幣不通，言語不達）的政治群體。¹³⁷這裡對「華」的使用很明顯地不是用來指某種文化社群，而是指某一群諸侯國。

根據以上的說明，我們可以看到，春秋史料中的「諸夏」，其主要意涵是指某一群諸侯國，相當於某種政治集團。這個集團的核心成員可能因為政治同盟關係，而具有某種我群意識，即稱呼自己為「諸夏」或「夏」，並主張成員之間應當緊密結盟，相互救助，但這種意識並沒有發展成族群意識。如果我們以二十世紀國際政治史料中的「西方」一詞為例，這一點就可以看得很清楚。一個政治集團（如「西方」）的成員，會有一種我群意識（如：「我們西方人」），但這種我群

¹³⁷ 根據〈附錄七〉詞條 109 引文中先提到「蓋言語漏洩」，後面又提到「言語不達」，可知「言語不達」不是指「姜戎」和「華」互不通曉對方語言，而是指沒有外交資訊的交流。事實上，從駒支熟悉外交場合賦詩明志的禮儀，就知道至少姜戎的君長和「華」之貴族並沒有語言甚至禮儀上的隔閡。

意識並不等於族群意識。因此，「諸夏」一詞雖然是一個我群概念，但它並不是一個族群概念，也沒有明顯的文化或族群社群的意涵。把「諸夏」視為某種族群概念，就如同把二十世紀國際政治史料中的「西方」視為某種族群概念一樣，是一種不符事實的想像。由於「華夏」在後世成為「中國」的同義詞，因此後人誤以為春秋時期的「諸夏」、「諸華」、「華夏」已經是一個族群概念。上面的詳細檢視分析，應該足以澄清此一誤解。

（三）「諸夏」的成員

如果「諸夏」指某一群諸侯國，那麼是哪一群呢？春秋時期有名可考的國家有兩百多個，周初所封建的諸侯國約有一百多個，其中姬姓諸侯有五十多個。這些國家之中誰是「諸夏」呢？

根據周人自稱夏的事實，可知「諸夏」其實就是「諸周」，亦即「周王國諸侯」。但它並不等於全體的周王國諸侯，而只是指某一群周王國諸侯。那麼，這一群周王國諸侯有哪些？

如果「諸夏」是一個政治集團，那麼這個政治集團應該有某種方式規定它的成員資格。在春秋史料裡，這種資格可能就表現在參與諸侯大規模盟會上。〈附錄五〉列出了春秋時期各階段的幾次大規模盟會。參與這些盟會的諸侯國，應當就是當時國際社會的主要成員。根據盟會記錄，這些成員大約可算到二十個：晉、齊、魯、宋、陳、衛、鄭、蔡、許、曹、莒、邾、頓、胡、滕、薛、杞、小邾，邢，周（周國作為諸侯之天子，是不參加諸侯盟會的，它最多只會派周國的卿士與會，如昭十三平丘之會和定四召陵之會都有周卿士劉子與會）。其中的周、晉、齊（姜姓）、魯、宋（子姓）、陳（媯姓）、衛、鄭、蔡、許（姜姓）、曹，邢，杞（姁姓），頓，滕十五國，應該可以確定為「諸夏」或「諸華」成員，而這十五國裡有三分之一不是姬姓國。至於莒、邾、小邾，則應當和前面提到的徐、任、宿、須句、顓臾一樣，是向「諸夏」靠攏的「夷」國。它們應該是以服屬「諸夏」的「夷」國身份參與「諸夏」盟會。另外，薛為任姓，它雖然和滕、小邾一樣，

長期被宋視為附庸（左定元，p.1523），¹³⁸但由薛國參與「諸夏」盟會，薛國之宰有資格在晉國面前和宋據理力爭（左定元，p.1523）看，薛大概也可以算作「諸夏」。胡國是否屬「諸夏」，限於資料不足，就闕之存疑。此外，秦國雖然曾派大夫參與過「諸夏」的盟會（參見〈附錄五〉），但秦公罇銘文：「不（丕）顯朕皇祖受天命，竈（肇）又（有）下國…保業厥秦，虢事𤣎（蠻）夏」（《殷周金文集成》（修訂增補本）No.270），其中「虢事𤣎（蠻）夏」一語顯示秦國認為自己是在「蠻」與「夏」之外的第三者，因此秦可能並不是「諸夏」的成員。

可以看到，雖然春秋時期可考的國家有兩百多個，但春秋史料中記載的當時國際社會的成員，可能不過二十國左右。然而在這樣推測的同時，我們也必須提醒自己：由其他國家形成的國際社會（如以楚為首的政治集團）肯定是存在的，只是它們沒有留下較完整的史料記載而已。

以上我們分析了春秋時期族群思想所涉及的兩個重要概念：「諸姬」與「諸夏」。接下來我們要分析另一組重要概念：「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」。

第二節 「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」

一、西周時期

如第一章所述，在商國卜辭中有「尸（夷）」字和「戎」字，但沒有「蠻」、「狄」兩字。卜辭中的「戎」應為「戎方」的省稱，它和卜辭中的「尸（夷）方」一樣，都是和商國敵對的政治體或人群（參見第一章）。

在西周時期的金文史料裡，「𤣎」（蠻）、「尸」（夷）、「戎」、「狄」四個字則全部出現了。〈附錄六〉列出了一些用例。¹³⁹這些詞條中的「蠻」、「尸（夷）」、「戎」三字，都是指某個人群或政治體。但「狄」字卻不是指某個人群，而是動詞（如詞條 11），相當於「剔」或「邊」，意思是「剔治」或「使遠離」。¹⁴⁰

¹³⁸ 左定元（1523）：（諸侯城成周）宋仲幾…曰：「滕、薛、邠（小邾），吾役也。」薛宰曰：「宋為無道，絕我小國於周，以我適楚，故我常從宋…」。

¹³⁹ 關於「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的所有詞條，分別參見張亞初 2001:516, 334, 859, 1067。

¹⁴⁰ 「狄」作「剔治」之例見於《詩經》〈魯頌·泮水〉：「濟濟多士，克廣德心。桓桓于征，狄彼東南」；鄭箋：「狄當作剔，剔治也。東南斥淮夷」。但「狄」作動詞另有一義，字與「邊」相通，有「使遠離」之意，如〈大雅·蕩·抑〉：「脩爾車馬，弓矢戎兵。用戎戒作，用邊蠻方」；毛傳：「邊，遠也」；可知「狄」、「邊」作動詞，有「使遠離」之意。又「狄」與「逖」亦相通，「逖」作形容詞或副詞有「遠方」之意，如《尚書》〈牧誓〉：「王…曰：『逖矣！西土之人。』」，是周武

學界一般認為，周人使用「蠻」、「夷」、「戎」指周人眼中文化落後的人群，因此周人和「蠻」、「夷」、「戎」的界線，在於一種文野之別：周人是有較高文化的，「蠻」、「夷」、「戎」則文化比周人低，甚至是野蠻的。然而對於「蠻」、「夷」、「戎」最初意涵的這種理解，在西周史料中是否能找到根據？

如果我們擱置對於「蠻」、「夷」、「戎」的傳統理解，純粹在現有的西周金文史料中尋找足以說明其意涵的資料，則我們將會發現，現有的西周史料可能並不足以顯示「蠻」、「夷」、「戎」具有「文化落後者」或「野蠻人」的意涵。事實上，如果單就西周史料本身而論，我們甚至可能無法確知「蠻」、「夷」、「戎」三字本身的確實意涵究竟為何，以及它們有沒有負面或貶低的意思。我們知道，古希臘人稱希臘世界以外的人為*barbare* (*barbarian*)。這個詞在荷馬史詩《伊里亞德》

(*Iliad*) 中只出現過一次，意指小亞細亞西南部卡利亞人 (*Carians*)，他們使用令希臘人不知所云的語言。學者指出，它的用法是描述性的而不是貶抑性的

(*Cartledge* 1997:26)。然而西周金文中的「蠻」、「夷」、「戎」三字是否也是描述性而非貶抑性用語？雖然有些學者認為商國卜辭中的「戎」字可能不是貶義而是善義，指尙武能戰之人（參見第一章）；又「尸（夷）」之稱呼可能是周人繼承自商國，而卜辭中的「尸（夷）」可能並沒有褒貶之意涵（參見第一章）；此外還有學者認為「蠻」、「夷」、「戎」等字「皆是國名，在初非有賤意」，¹⁴¹但它們在西周時期的確實意涵為何，根據現有的資料恐怕仍難加以確定。

不過我們從〈附錄六〉所列出的西周金文詞條，還是可以看出一些線索。首先，南淮夷又稱「蠻」（詞條 4）或「戎」（詞條 9），可知周人對其東南方的外國人群亦稱「戎」。又，位在周國西北方的鬼方稱「蠻」（詞條 2），玁狁既稱「蠻方」（詞條 3）又稱「戎」（詞條 10），可知周國對其西北方的外國人群亦稱「蠻」。其次，淮夷軍隊使用盾、矛、戈、弓、、矢、裨冑等武器及甲冑，數量似不

王在牧野誓師時，慰勞遠道而來會師的西方諸侯；〈多士〉：「移爾遐遜，比事臣我宗」，是周公平定三監之亂後遷殷貴族於洛邑，訓飭說現在讓他們遠離壞影響，要他們好好事奉周國；〈多方〉：「我則致天之罰，離逖爾土」，是周武王訓飭諸侯專心事周，勿有二心，否則周將代天行罰，把他們遷移流放到遠方。王國維很早就已指出「逖、邊、狄三字異文同義」（王國維 2003:215）。

¹⁴¹ 「蠻夷戎狄閔貉皆是國名，在初非有賤意。狄本作易，不從犬...蠻本作，不從虫...戎為有戎氏之國...貉疑即潞子嬰兒之潞。閔蓋民之後起字。夷即人之分化字。」（傅斯年 1930；參見傅斯年 2002:183）

在少數（詞條 9），可知他們的軍事裝備並不落後。稍後我們還會看到，獫狁使用大量戰車和周國作戰（詳下關於獫狁部份）。因此我們可以初步得出兩點觀察：

一、西周人對於周國以外的人群，會用「蠻」、「夷」、「戎」稱呼他們，但同一人群可以同時被稱為「蠻」、「夷」、「戎」（如淮夷）或「蠻」、「戎」（如獫狁）。「蠻」、「戎」的使用也不拘於所指人群是位在東南還是西北。因此在西周時期，「蠻」、「夷」、「戎」的稱呼可能還沒有固定化和專屬化（即像後來那種東-夷、西-戎、南-蠻、北-狄的固定專屬用法）。¹⁴²

二、被稱為「蠻」、「夷」、「戎」的人群，其文明程度未必落後周人許多。

值得一提的是，《詩經》中一些據說是西周時期的作品裡，¹⁴³不僅也有「蠻」、「夷」、「戎」三種稱呼，而且還有「狄」字：

蠢爾蠻荆，大邦為讎。...征伐獫狁，蠻荆來威。（小雅·南有嘉魚之什·采芑）

脩爾車馬，弓矢戎兵。用戒戎作，用邊蠻方（大雅·蕩之什·抑）

江漢浮浮，武夫滔滔。匪安匪遊，淮夷來求。...匪安匪舒，淮夷來鋪。（大雅·蕩之什·江漢）

赫赫南仲，薄伐西戎...赫赫南仲，獫狁于夷。（小雅·鹿鳴之什·出車）

天何以刺？何神不富？舍爾介狄，維予胥忌。（大雅·蕩之什·瞻卬）

以上所摘引的這些西周作品中的詞條，「淮夷」、「蠻方」均見於西周金文史料，但「蠻荆」則否。在西周金文中，周人對於楚國的稱呼大致有三種，一是「楚」，¹⁴⁴二是「荆」，¹⁴⁵三是「楚荆」，¹⁴⁶但似乎還沒有發現這三種稱呼和「蠻」連用的例子。至於「狄」究竟是否指某種人群，則似乎還難以遽下定論。如前所述，

¹⁴² 童書業先生指出，東-夷、西-戎、南-蠻、北-狄的組合，是在中原地區各族各國到戰國時期漸漸形成一體之後，當時人便把春秋時期的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」稱呼和東、南、西、北四個方位組合起來，用來稱呼位在此一統一體四周邊疆地區而經濟文化較為落後的「四裔」；「其說蓋始見於戰國中期書」，「案之原始文獻，其說實有問題」（2006:228-9）。

¹⁴³ 《詩經》〈魯頌·閟宮〉有「戎狄是膺，荆舒是懲」之句。由於此詩旨在頌揚春秋時期魯僖公之武功，是春秋時期而非西周時期作品，因此不納入討論。此一取捨原則，並適用於《詩經》中其他提到「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的春秋時期作品。

¹⁴⁴ 「唯王于伐楚」（作冊矢令毀；4300）

¹⁴⁵ 「過伯從王伐反（叛）荆」（過伯毀；3907）

¹⁴⁶ 「鳩（堆）叔從王、員征楚荆」（鳩叔毀；3950）

「狄」在西周金文中相當於「剔」或「逖」，是「剔治」或「使遠離」之意。而前引〈瞻卬〉「舍爾介狄」中的「介狄」，毛傳注：「狄，遠...也」，意指遠方之人；鄭箋則云：「介，甲也...乃舍女被甲夷狄來侵犯中國者，反與我相怨...」，指被甲之夷狄。可知毛傳取「狄=逖」之意，鄭取「狄=夷狄」之意，不知兩者孰是。不過根據「狄-逖-逖」屢見於《尚書》、《詩經》等古籍，而「狄=夷狄」在古籍中極為罕見的情形而論，我們或許可以推測，毛說可能義較近古，而鄭說可能已攙雜較後出之觀點。總而言之，如果把西周金文史料和《詩經》中的西周作品合併觀之，大概可以得出一個初步結論：西周時期周人使用「蠻」、「夷」、「戎」泛指和周國有敵對關係的人群。而用來指人群的「狄」字可能還沒有出現。

最後我們要提一下玁狁。無論是金文還是《詩經》，都有大量關於周人和玁狁作戰的記載，可知玁狁乃是周國的大敵。關於玁狁的情形，我們可以從金文史料中略窺一二：

用嚴（玁）允（狁）放（方）興（興），廣伐京師...戎伐筓（郇）...多友西追...搏于郇，多友右（有）折首執訊，凡以公車折首二百又□又五人，執訊廿又三人，俘戎車百乘一十又七乘...或（又）搏于郇（共），折首卅又六人，執訊二人，俘車十乘...戰（越）追至于楊冢（塚），公車折首百又十又五人，執訊三人，唯俘車不克，衣（卒）焚，唯馬毆（毆）盡，復奪京師之俘...（多友鼎；2835）

根據學者李峰的研究，多友鼎銘文記載的是周厲王時期，玁狁對周國西北邊疆地帶發動一場有組織的入侵行動。玁狁是一個使用車戰的人群，他們可能集中居住在北方大草原的南部邊緣，約在寧夏平原到橫山山脈（陝西省北部）北側的地區。在這次戰役裡，玁狁以能夠行駛戰車的涇河河谷為通道，對位在其東南方的周國入侵，攻擊京師（地名，並非周國國都）及筓邑等地。周派遣多友前往迎敵，多友在郇地（京師、筓、郇均在今日陝西省西北部彬縣附近）和玁狁交戰，玁狁撤退，多友追擊，一直追到楊冢（寧夏省固原市附近）為止（李峰 2007:166-220）。銘文顯示，玁狁可以出動百輛以上的戰車，具有超過百乘之師之兵力，這顯示他們具有相當高度的生產力與社會組織。李峰認為玁狁可能是該人群的自稱，此一

自稱的發音，被周人用周文字譯寫為「玁狁」；周人又稱他們為「戎」，意指「好戰的外族人」，¹⁴⁷並且因為他們位在周國西方而將之稱為「西戎」(李峰 2007:167, 389, 391)。西周時期以後，玁狁被寫作「獫狁」，由於獫指一種犬，因此後來的人就發明出「犬戎」一詞，用來稱呼西周時期的玁狁。後世史料中滅亡西周的犬戎，因此就是西周文獻中的「玁狁」或「西戎」(李峰 2007:391)。

以上我們大致介紹了西周時期周王國關於「蠻」、「夷」、「戎」等字的使用。我們雖然不清楚它們的確實意涵，但可以推測它們可能是專用於周王國以外的其他人群的稱呼。如前所述，周王國處於一個多國體系之中。因此這個多國體系中的部份成員，可能就是周人眼中的「蠻」、「夷」、「戎」。他們具有和周國不同的起源，其中許多人群的歷史可能比周國更古老悠久。不過其他的一些史料則暗示，西周時期「蠻」、「夷」、「戎」可能還有另一種起源。

在《尚書》〈多方〉中有一段耐人尋味的文字：

王曰：嗚呼，多士！爾不克勸忱我命，爾亦則惟不克享，凡民惟曰不享。
爾乃惟逸惟頗，大遠王命，則惟爾多方探天之威，我則致天之罰，離逖
爾土。

據說這段文字記載的是周國把各外邦諸侯及商貴族召集到宗周訓話，告誡他們勿存叛心，要好好服事周國，並表示：你們如果不認真看待周國號令，則不僅你們難以享國，你們的人民也會說你們難以享國；你們若不認真聽令，你們就是自找天之威刑，周國將代天行罰，把你們趕離自己的國，流放到遠方去(「離逖爾土」)。這段文字特別的地方，在於它提到了一種處罰不聽號令者的方式：流放。

如果把這段文字和一些春秋史料結合觀之，就會注意到一個學界過去極少考慮到的可能性，那就是「蠻」、「夷」、「戎」的來源，可能包括被周國流放到境外遠方的抗命者。《左傳》文公十八年記載，魯宣公初即位，莒太子僕弑莒紀公，帶著寶玉投奔魯國。魯宣公收留了他，並且令有司給他一個邑作為食邑。魯卿季孫行父(季文子)不理會君命，把僕趕出魯國國境(「使司寇出諸境」)，並且說了一番道理。他表示，舜當年起用十六位賢人(八元八愷)，流放四個凶惡部族，因此天下大治，他只不過遵照舜的做法處置此事。值得注意的是把「頑劣」部族

¹⁴⁷ 李峰未說明他此一理解的根據為何。

流放到「四裔」的說法：

昔帝鴻氏有不才子，掩義隱賊，好行凶德...天下之民謂之渾敦。少皞氏有不才子，毀信廢忠，崇飾惡言...天下之民謂之窮奇。顓頊氏有不才子...傲很明德，以亂天常，天下之民謂之檇杌。此三族也，世濟其凶，增其惡名，堯不能去。緡雲氏有不才子，貪于飲食，冒于貨賄...天下之民...謂之饕餮。舜臣堯...流四凶族渾敦、窮奇、檇杌、饕餮，投諸四裔，以禦魑魅。(《左傳》文十八；638-41)

僕弑父奔魯，魯宣公命予之邑的事也載於《國語》〈魯語上〉，只是把擅改君命的人記為里革。里革也說明了自己擅改君命的原因，但與《左傳》所記全然不同，不過這不是重點。值得注意的是里革把君命修改為：

夫莒大子殺其君而竊其寶來，不識窮固，又求自邇，為我流之於夷...(《魯語上》；167)

記載同一事件的兩個版本，不約而同都提到把罪惡之人流放到「四裔」或「夷」的說法。「四裔」是四方邊遠地區的意思。¹⁴⁸它們和「夷」是否有關？筆者認為，被流放到四方邊遠地區的有罪之部族人群，很可能也構成了被稱為「蠻」、「夷」、「戎」之人群的一部份。

這個推測並非沒有根據。《國語》〈周語上〉記載了一段話，講述古代聖王治理天下的方法：

古者先王既有天下，又崇立上帝，明神而敬事之，於是乎有朝日、夕月，以教民事君。諸侯春秋受職於王，以臨其民。大夫、士日恪位著，以儆其官。庶人、工、商各守其業，以共其上。猶恐其有墜失也，故為車服旗章以旌之，為贊幣瑞節以鎮之，為班爵貴賤以列之，為令聞嘉譽以聲之。猶有散遷懈慢，而著在刑辟，流在裔土。於是乎有蠻夷之國，有斧鉞刀墨之民。(《國語》〈周語上〉；33-4)

根據此一說法，古代聖王的施政是很有條理的，他們先確立宗教權威，頒布曆法，然後規定政治等級及其職事。建立宗教與典章制度之後，就用獎賞和處罰維護它

¹⁴⁸ 「投諸四裔」，杜預注：「投，棄也。裔，遠也。」竹添光鴻《會箋》：「《說文》：『裔，衣裾也。』徐鍇曰：『裾，衣邊也。』故謂邊疆為裔。」

們。處罰的手段有兩種，一種是殺戮、肉刑（「斧鉞」）和黥刑（「刀墨」），一種就是流放到邊遠地區之外。「流在裔土」，「於是乎有蠻夷之國」--這非常明確地指出「蠻夷之國」原本是聖王治下的部族或人民，因為不服從命令（「散遷懈慢」）而被流放到聖王政治勢力範圍以外的邊遠地區，作為對他們的一種處罰。可以推測，在聖王眼中，不服從命令者就是頑劣的「凶族」，處置這種「凶族」的辦法就是把他們遷徙到國家範圍以外的「四裔」，作為外敵入侵時的第一道緩衝區（「以禦魑魅」）。他們是被拋棄的罪人，被放逐到國家範圍之外自生自滅。

「蠻、夷、戎 = 被投諸四裔的罪人」的可能性，促使我們重新思考「蠻」、「夷」、「戎」的問題。學界傳統上對於此一問題的思考，都是在周人與「蠻」、「夷」、「戎」本來有別、原本就分屬不同氏族（如周人為姬姓氏族，楚人為芈姓氏族，東夷為太皞、少皞、風姓氏族等）或文化（如周人是農業定居者，戎人可能是遊牧者）的認知框架內進行。但如果「蠻」、「夷」、「戎」也包括周人被流放出去的成員，那麼我們或許就應該採取更寬廣的視野去思考「蠻」、「夷」、「戎」的最初意涵。筆者認為，對西周人來說，周人和「蠻」、「夷」、「戎」的界線，最初可能並不是文野性質的分界，而是內外、親疏、遠近、濃淡的層次差異。如果把問題放到這種新的思考框架中分析，我們或許可以推測，在「蠻」、「夷」、「戎」等字最初出現的時期，它們所要強調的也許並不是這些人群和周人在人種、語言、服飾、習俗、文化等方面的不同（雖然這些不同可能確實存在），而是他們和周人在內外、親疏、遠近、濃淡層次上的差異。

這裡有兩點需要特別加以說明。筆者的論點是：首先，在西周時期，人種、語言、服飾、習俗、文化的差異固然存在，但最受重視的差異卻是內外、親疏、遠近、濃淡的層次差異。其次，由於我群和他者的關係只是層次的級差，而不是本質的隔絕，因此我群和他者之間並不存在存有意義上的鴻溝（ontological gap），兩者的關係毋寧是層次上的級差；其層次與層次之間的關係距離（relational distance），可以經由各種方式加以調整。換言之，我群和他者的關係是可調整的（adjustable）。根據此一看法，人種、語言、服飾、習俗、文化相同的人群，可能因為受到處罰（如流放）等方式而被調整為「蠻」、「夷」、「戎」。人種、語言、服飾、習俗、文化不同的人群，也可能經由某些方式而被調整到比較內、親、近、

濃的層次，從而拉近和周人的關係距離。這些方式包括通婚、政治結盟或政治服屬關係。經由通婚，「蠻」、「夷」、「戎」就成了周人的姻親，成為「母弟甥舅之國」（《國語》〈鄭語〉史伯語），他們和周人的關係就變得更內、更親、更近，他們作為周人的色彩也就更濃。政治同盟和政治服屬關係也有程度不等的拉近作用。它們都是把外人調整為周人的方法。另一方面，周人可以經由處罰等方法，把周人調整為外人、疏人、遠人，也就是「蠻」、「夷」、「戎」。

值得一提的是，西周金文史料中已經存在「內外之別」的概念。𠄎𠄎𠄎（《殷周金文集成》No.5419）的銘文記載：「王令𠄎𠄎曰：𠄎淮尸（夷）敢伐內國，女（汝）其以成周師氏戍於𠄎𠄎（固）師（次）…」其中值得注意的是「內國」一詞。雖然我們不很清楚它的確實意涵，但它顯然是指某種對周國而言是內的範圍，一種周國的內層。為了防衛這個內層不受來自淮地的外層入侵擾，周王命令𠄎率領成周部隊前往戍守。

如果從內外之別的角度思考，則「蠻」、「夷」、「戎」最初的基本意涵，可能就是外人。他們或者是被流放到周人之外層的外人，或者是位在周人之外層的部族或國家。我們可以把本小節提出的論證總結如下：

- 一、西周時期的「蠻」、「夷」、「戎」三字，可能是一種沒有固定內容的鬆散用語，用來泛指外人。
- 二、被西周人稱為「蠻」、「夷」、「戎」的人群，其文明程度未必遠遜於周國。
- 三、西周時期的「蠻」、「夷」、「戎」，可能有一部份是被周國流放的部族或諸侯。他們本來是「周人」，但因被流放而成為外人，周人稱這些外人為「蠻」、「夷」、「戎」。
- 四、西周時期的「蠻」、「夷」、「戎」，可能和商國所使用的「方」一樣，是一種外層標誌，是用來稱呼外人（周王國以外之人）的方式。

傅斯年先生在討論西周史料中的「戎殷」、「戎商」等稱呼時曾指出：

時夏、時周與戎殷、戎商似為相對名詞。時、是同字，此也；戎，女也。即此名稱，也有內諸夏而外殷商之意。時周，與咨女殷商，正是顯明的

旁證。(傅斯年 1930；參見傅斯年 2002:186)

這或許也可作為「戎」最初乃是外人標誌的另一佐證。

二、春秋時期

在春秋時期的史料中，我們可以發現相當數量的關於「蠻」、「夷」、「戎」的記載。除此之外，「狄」也明確成為對於某種人群的稱呼。換言之，在春秋時期，「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」毫無疑問地已經成為周人對於某些人群的稱呼。比較重要的問題是：這些稱呼本身的意涵是什麼？

在前一小節中，我們已經指出西周時期的「蠻」、「夷」、「戎」可能是一種外層標誌，其主要意涵可能是「外人」。雖然這是一種有根據的推測，但它畢竟只是推測。然而在春秋時期的史料中，「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」具有外人（周人以外之人）之意涵，就已經不再是一種推測，而是可以確定的事實。在對春秋史料進行詳細整理之後，筆者認為，春秋史料中的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」四種稱呼，大致有三種意涵：

一、外人

二、負面意涵（文化落後；地位次於「諸夏」主要成員；其他）

三、人群之名

「外人」意涵的認定標準是：「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」之使用，明顯位在某種強調內外之別的語意脈絡之中。「負面意涵」的認定標準是：「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」之使用，明顯具有負面意涵，如指其文化落後，或認為其地位次於「諸夏」主要成員，或提到這些人群時明顯表現出輕蔑態度。凡是其意涵可游走於以上兩種意涵之間、但難以清楚確定者，則歸入「意涵模糊」之類。不能歸入以上三類者，則一律歸入「人群名」。如果我們把春秋史料中關於「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的使用全部列出，再加以分類統計，則去掉那些意涵模糊者及單純人群名之後，我們將可看到，「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」雖然有文化落後或地位次等之人的負面意涵，但它們更常被使用的意涵其實是中性的「外人」。春秋史料中把「蠻」、

「夷」、「戎」、「狄」當作「外人」之義來使用的詞條總數為 56 條，¹⁴⁹用它們指負面意涵的詞條總數為 29 條（參見〈附錄七〉）。以下我們就對這個情形做更深入的討論。在分析之前，不妨先指出幾點。

首先，春秋史料中對於「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」等詞的使用，基本上反映的是「諸夏」此一政治集團中的幾個主要國家之貴族階級的觀點，以及楚國貴族階級的觀點（至於其他國家之貴族或這些國家中非貴族之人的觀點，除了少數的例外，我們已經無法得知）。這些國家的貴族，構成了他們自己的我群。「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」是相對於這些我群而存在的概念；它們指的是這些我群的外人。在本節以下的部份，筆者將使用「諸夏」或「『諸夏』之人」，指使用「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」等用語稱呼其他人群的那種「我群」。當使用這些稱呼的是楚國的貴族時，則稱他們為「楚人我群」。

其次，「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」是一種認知概念，就像今日我們說「東方人」、「西方人」一樣。由於認知概念經常具有主觀任意的性質，因此被納入同一概念裡的個體，彼此之間經常存在多種差異，有時同一概念中之個體，其差異甚至可能大於其相同點。「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」作為認知概念也是如此。被稱為「戎狄」的人群有許多，他們之間的生活形態可能存在許多差異，有的人群不是定居生活，有的人群則是。這就像「西方人」、「東方人」等認知概念的情形一樣。因此我們不宜把被稱為「戎」（或「蠻」、「夷」、「狄」）的人群，全都想像成性質一致的人群，正如我們不宜把被稱為「東方人」、「西方人」的所有人群，都想像成性質一致的人群一樣。在以下的部份裡，我們將會看到，關於「戎」、「狄」的生活情形，其實有著高度的複雜性和不一致性。這種不一致性提醒我們「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」作為認知概念所具有的籠統特性。¹⁵⁰

第三，春秋史料中對於「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的使用，已經出現初步的固定化情形。也就是說，「蠻」、「夷」之間雖然經常合稱或混用，「戎」、「狄」也一樣，但「蠻」、「夷」和「戎」、「狄」這兩組詞卻絕少混用。我們很少看到「蠻

¹⁴⁹ 「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」分別為 11, 17, 14, 10 條，「四夷」有 4 條，共 56 條。

¹⁵⁰ 把各種不同的人群納入某種專名之中的例子，明載於史籍者有「烏桓」。《資治通鑑》記載：「代人謂他國之民來附者皆為烏桓，什翼犍分之為二部，各置大人以監之」（卷九十六，頁 3030）。可知北魏托跋氏部族所使用的「烏桓」之稱呼，其性質可能很接近春秋時期「諸夏」之人所使用的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」等稱呼。

-戎」、「蠻-狄」、「夷-戎」合稱或混用的情形。又，春秋史料中雖然有「夷狄」一詞（一例，〈附錄七〉詞條 52），以及「蠻夷戎狄」合稱的用法（三例，〈附錄七〉詞條 3, 8, 15），但它們顯然是較晚出現的合併用法，其中「夷狄」一詞作為「蠻夷戎狄」的省稱，可能又比後者晚出。此外，春秋史料中還有「四夷」一詞（四例，〈附錄七〉詞條 48-51），可能也很晚出。因此我們在分析春秋史料中的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」時，不妨把「蠻」、「夷」分為一組，「戎」、「狄」分為另一組，分別加以分析。對於「蠻夷戎狄」、「四夷」、「夷狄」等詞，則單獨加以討論（均參見以下關於「夷」之部份）。

第四，由於我群對於外人經常懷有優越感，因此「我群」和「外人」的區分，也就存在某種張力。這就出現一個過去很少被注意到的有趣現象：被我群稱為外人者，不僅不避諱自己的外人身份，反而用我群的觀點描述自己，以外人甚至野蠻次等人自居。在某些情況下，這固然可以視為一種弱勢者認同強勢觀點的表現，但它有時更像一種反諷語言（irony），是外人巧妙利用自己的次等身份，對我群把他人定義為野蠻次等人的概念霸權所進行的一種反擊。這種現象的存在，使我們注意到「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的使用，並非只是單向地由我群使用，用於描述他者。被當成他者的人，有時也會以他者自居，反過來對於把自己當成他者的那個我群進行反諷。

第五，可能也是最重要的一點：「我群-外人」認知結構被我群發明使用後，會被「外人」學習和採用，反過來把自己由「外人」建構為「我群」，而把原來視自己為外人的那個我群，反過來當成自己的外人。這裡的重點不在於誰是我群，誰是外人，而是同一「我群-外人」認知架構的傳播與被複製。一度被視為「外人」的人群，可以採用此一認知架構，把自己建構為「我群」。「我群-外人」認知架構的這種傳播與被複製，顯示一種關於族群問題的「文化理性」（cultural reason）的形成（關於「文化理性」，詳後）。在春秋時期開始形成的這種文化理性，成為此後一千多年的中國族群思想的基本思維模式。

（一）蠻、夷

1. 蠻

春秋史料中關於「蠻」的使用，大致包含四種意涵。第一種意涵，是指位在南方（漢水、長江流域及其以南）的外人。此一意涵的「蠻」字用法，參見〈附錄七〉中的詞條 1-13。

可以看到，這些「蠻」字的使用，全都位在某種強調內外之別的話意脈絡之中。譬如，詞條 1 強調「蠻、夷」和「戎、狄」因為和周人（「邦內」、「邦外」、「侯、衛」）層次有別，屬於外人，因此其朝貢之責也比周人簡單。詞條 2 前面已經討論過。詞條 4 強調國君以外人攻打本國之不當。¹⁵¹詞條 5 強調為外人拋棄兄弟之國之舉為不當。詞條 6 強調周人和「蠻、夷、戎、狄」的關係是「非親則頑」，「蠻」在此處指不受我群命令的外人。詞條 7 強調外人侵犯服屬「諸夏」的須句國，就等於侵犯「諸夏」。詞條 8 強調諸侯攻打他國、將俘虜獻給周王的做法（「獻捷」），應當遵循內外有別的原則，只有攻打外人時才獻捷，攻打周王國其他諸侯國時則不獻捷。詞條 9 感嘆「諸夏」沒有好的領袖，因此遭到外人攻打也無人問問。詞條 10 所記載之事與詞條 5 相同，兩者均強調為外人拋棄兄弟之國為不當。詞條 11 批評國君以外人攻伐本國之不當，「請納之」一語實為反話。

另外，詞條 3 強調武力應該用來對付外人，而不是用來對付周王國之人。它的較完整原文清楚顯示了「蠻夷戎狄＝外人」的用法。此條的背景是：周襄王把陽樊賜給晉文公，作為勤王的酬謝。陽樊人不願被割讓給晉，拒絕晉師入城，於是晉文公下令圍城。陽樊人倉葛從城頭向晉師喊話表示：

夫三軍之所尋，將蠻夷戎狄之驕逸不度，於是乎致武…陽不獲承命，而祇以覲武，臣是以懼…且夫陽，豈有裔民哉？夫亦皆天子之父兄甥舅也，若之何其虐之也！〈周語中；54-5〉

可以看到，引文中的「蠻夷戎狄」和「裔民」是同義詞。「裔民」則是「天子之父兄甥舅」的反義詞，它的意涵顯然是指和周人沒有親戚關係的「外人」。這裡

¹⁵¹ 《左傳》（襄二六；1156）亦記此事，但其記載之魯襄公反應有所不同。另一方面，《左傳》（成四；818）記載季文子關於「非我族類，其心必異」的議論，和詞條 4 主旨相同。

可以清楚看到「蠻夷戎狄＝裔民＝外人」的用法。¹⁵² 由於「裔民」一詞顯然具有「流在裔土之民」的意涵，而前節所引《國語》〈周語上〉又有「流在裔土」，「於是有蠻夷之國」的說法，因此詞條 3 可以和前引的〈周語上〉合併觀之，作為「裔民＝蠻夷戎狄＝外人」的佐證。

春秋史料中「蠻」字的第二種意涵帶有貶抑之意，指地位次於「諸夏」主要成員的人群，或文化落後之人。其用法參見〈附錄七〉詞條 12, 13。詞條 12 說的是周成王會諸侯時，楚之祖先猶為文化落後之人，只配從事下役，還沒有參與會盟的資格，後來因致力修德，乃成為能與晉爭奪「諸夏」領導權的大國，句中之「蠻」強調文化落後之義。詞條 13 強調祝融之芈姓中，蠻芈文化落後，只有荊芈有可能興起代周。以上這些詞條中的「蠻」均有地位較低之人、文化落後之人的意涵。

除了以上兩種意涵之外，春秋史料中另有一些「蠻」之稱呼，其意涵比較模糊，游走於「外人」和負面意涵之間。如詞條 14 強調逃避和「蠻夷」作戰（「違蠻夷」）是一種恥辱；然而此舉之為恥辱之舉，究竟是因為逃避「外人」可恥，還是因為逃避「落後次等之人」可恥，在文本中看不出來。又詞條 15 的背景是楚莊王要楚大夫士亹當大子（後為共王，亦作恭王）之傅，士亹推辭，表示誰當大傅並不會影響大子為善為惡，關鍵在於大子本身欲善與否。¹⁵³ 他最後說：「若民煩，可教訓。蠻夷戎狄，其不賓也久矣。中國所不能用也。」意思是如果是上位者對人民，則可用教訓的方式使民向善；但如果是「蠻夷戎狄」，則除非他們主動向「中國」學習，否則「中國」對他們也沒辦法。這段文字裡的「蠻夷戎狄」，究竟應當解為「外人」還是「落後次等之人」，似乎沒有明確的答案。詞條 16 的背景是楚大夫王孫圉聘於晉，晉上卿趙鞅問他楚之白珩（白玉）作為楚國之寶，已經傳了幾世（「其為寶也幾何矣」）。王孫圉回答說，白珩只不過是玩物，怎能算寶？國之寶有六種，一是聖賢之臣，二是祈福免災之玉，三是決疑之龜，四是辟災之珠，五是製兵禦亂之金，六是出產財用之山林藪澤。只具有譁囂之美的玩物在此六寶之外，即使是楚國這樣的「蠻夷」，也不會把當作寶（「楚雖蠻夷，不

¹⁵² 《左傳》（僖二五；434）亦記此事，但似把陽人之辭濃縮為「德以柔中國，刑以威四夷」一語（參見〈附錄七〉詞條 54），意思相同。

¹⁵³ 「善在大子，大子欲善，善人將至；若不欲善，善則不用」。

能寶也」)。句中的「蠻夷」，固然可以解為「文化落後或地位次等之人」；若作此解，則這裡王孫圉其實是使用「蠻夷」此一貶語作為一種反諷（irony）的工具，即楚國以落後次等之人自居，但卻運用此一身份，對貶抑他人為落後次等之人的晉人做出譏諷，諷刺其見識反而不如落後次等之人，因此是對視楚為「蠻夷」的「諸夏」之人的一種反擊。然而另一方面，文本中的「蠻夷」如果作「外人」解，則文意亦通，即楚雖為「諸夏」集團的「外人」，價值觀與「諸夏」不同，但也不會以玩物為國寶。詞條 17 說的是黃池之會中吳欲為盟主，周王表示吳原為周王室之後，不該仿效楚的作風稱王，建議吳王夫差若要當盟主則須去王號。句中「況蠻荆」之「蠻」當解為「落後次等之人」還是「外人」，似無法確定。若解為「落後次等之人」，則文意為吳仿效文化落後者的無禮作風稱王；若解為「外人」，則文意為吳仿效外人的作風稱王，亦可通。

詞條 18 說的是周景王之子王子朝爭位失敗，流亡楚國，檄告諸侯尋求支持，表示自己流落楚國，歸期未卜，想藉此打動諸侯同情。句中「荆蠻」之「蠻」當釋為「外人」還是「文化落後之人」，就文本本身而言不易判斷。就「外人」之解而論，我們前面已經指出，「流在裔土」是作為一種懲罰的流放。春秋史料中類似的用法還有「余一人其流辟於裔土，何辭之有？」，此句的背景是僖公二十五年，晉文公平定王子帶之亂後，以勤王有功，向周襄王請求使用隧葬（周天子專用）的特殊榮典。周襄王拒絕此一要求，先表示「死生之服物采章」之所以有等級，是為了藉此君臨百姓，若用先王之制酬謝私人之恩惠，相信晉文公就算接受了也會責怪周襄王；接著又說，如果晉文公能取周而代之，自創王制，那時周王我就算自我流放到邊遠之地也無話可說，因為這是失天下者應得之懲罰；¹⁵⁴由此可知「流在裔土」和「流辟於裔土」都有懲罰之義，指流放到遠方之地作為懲罰。據此，則詞條 18 中王子朝說自己「竄在荆蠻，未有攸底」，乃是用天子罪己之口吻，說自己受到懲罰，避走到周王國的外層之地（楚國），不知何時才能復位。此外，王子朝托庇於楚國，如果向周王國諸侯高調宣稱自己待在「文化落後的楚國」，似乎有違常理。因此把此條中的「荆蠻」釋為「楚國此一外人之地」，

¹⁵⁴ 「叔父若能光裕大德，更姓改物，以創制天下，自顯庸也，而縮取備物，以鎮撫百姓，余一人其流辟於裔土，何辭之與有！」（周語中；53）

似乎不失為一種有根據的詮釋。然而此一解釋畢竟缺乏直接而明確的證據，因此仍應審慎以對。詞條 19 是伍員之語，句中的「蠻夷」若解為「外人」，則伍員之意為吳越地區相當於「諸夏」之外層，此一地緣政治形勢已經先天不利，如果又留下越國作為仇敵，則吳要成為「諸夏」之領袖（「求伯」）將十分困難。但如解為「落後次等之人」，則謂身在落後次等之域兼又貽仇在側，將難以求伯，文意亦通。

春秋史料中的「蠻」還有第三種意涵，即「戎」人中一個部族的名字。這個部族被稱為「蠻氏」，其君長被稱為「蠻子」。它的位置可能在今河南省汝縣、汝陽縣之間（《春秋左傳注》p.827）。關於它的記載，參見〈附錄七〉詞條 20-22。此外，春秋史料中還有一些關於「蠻」的詞條，這些詞條中的「蠻」沒有特別明確的意涵，無法歸類到前三種意涵之中，因此不妨將之視為屬於第四種意涵，即某種人群之名。這樣的例子參見〈附錄七〉詞條 23-30。

在結束關於「蠻」之外人意涵的討論前，不妨再指出一個值得注意的現象。那就是原本由「諸夏」之人建構出的「我群-外人」（外人＝「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」）的認知架構，後來也被「外人」所採用，用它建構我群與外人關係。最明顯的例子是楚國。楚國原本是周人認知中位在南方的外人，是「蠻」，而且是周人所瞧不起的野蠻落後之人。但在楚國強大以後，它就從「蠻」中脫穎而出，以「上國」自居，把原先和自己同類的人群調整到外人的層次，成為相對於楚人我群的「蠻」。〈附錄七〉詞條 23-26 可作為此一情形的例證，其中最值得注意的是詞條 26。詞條 26 顯示了一個非常有趣的現象，那就是楚人在接受了「諸夏」的我群-外人認知架構之後，把這個架構裡的位置加以顛倒反轉，反過來把「諸夏」放到楚人我群的外層，把「諸夏」和（楚國的）「蠻」、「夷」放在同一層次，都作為楚國的服屬國。¹⁵⁵這種我群-外人認知架構的形成與複製，是中國族群思想以至於東亞各國族群思想的根本特點。我們在以後的章節將會看到，中國族群思想的認知架構，始終是一種「我群-外人」認知架構，因此原本的外人可以根據此一架構，把自己建構為我群（「中國」），同時反過來把其他人（包括原本的

¹⁵⁵ 《國語》記此語為：「赫赫楚國，而君臨之，撫征南海，訓及諸夏」（楚語上；487）。

我群-中國)調整為外人。¹⁵⁶如果借用人類學者Marshall Sahlins所提出的「文化理性」(cultural reason)概念(Sahlins 1976),則我們或許可以說,「我群-外人」認知架構,就是前現代時期的中國與東亞各國在認知、定序(order)族群關係時所遵循的文化理性。

2. 夷

「夷」作為對於人群的稱呼,在春秋史料中也有四種意涵。第一種意涵是指位在東方的外人。與此意涵相關的詞條,參見〈附錄七〉詞條 31-47。詞條 31-40 與先前分析過的詞條 1-9, 24 重複,在此不再重複分析(在以下部份裡,其他詞條重複之例依此方式處理)。詞條 41 應當與詞條 8 合併觀之。如前所述,詞條 8 顯示獻捷儀式之舉行有其原則,那就是內外之別,亦即我群內之諸侯相攻伐不獻捷,只有攻伐外人才獻捷。這種原則似乎不僅適用於對周王之獻捷,也適用於對諸侯祖先之獻捷。詞條 41 說的是晉滅偃陽國,俘其君歸,用夷人俘虜的名義把他押解到晉武公的廟前獻捷。不論稱偃陽為夷俘的真正原因為何,但「夷俘」之夷很清楚地指內外之別中的外人。詞條 43 和 44 同屬一段話,詞條 44 中的「為夷棄兄弟」和「為夷執親」,都強調夷是有別於我群的外人。詞條 45 中的裔夷之俘指萊人;「裔夷」之裔為遠之義,又句中以裔與夏相對、夷與華相對,可知「夷」在此是用來指外人。詞條 46 很值得注意。此條之背景是吳國強迫魯、宋、衛前來會盟,衛出公勉強而行,抵達得晚,吳人便扣留他不讓他歸國。魯派子貢勸說,吳乃釋放衛侯。衛侯大概在被囚期間學會了一些吳語,回國之後便模仿起來,公孫彌牟雖然年幼,卻批評衛君此舉預兆了他將客死於吳。這條史料值得注意的地方,在於公孫彌牟所批評的不當之處,並不是堂堂文明上國之君因為模仿「夷」語(落後次等人之語言)而自貶身份;而是國君不僅不怨恨扣留他的「夷」人,反而還學講其語言,預兆了他將客死於「夷」。此條顯示「夷」在此只單純具有外人之意涵,並沒有文化落後之人或次等人的意涵。

「夷」的第二種意涵是地位次於「諸夏」主要成員或文化落後之人。其詞條有 52-5。詞條 52 的背景,是後人假託西周幽王的大夫史伯之口,預言楚將代周

¹⁵⁶ 譬如北魏就以中國自居,視南朝為島夷。參見第五章。

爲王。史伯說祝融之後將在周衰後代興，祝融之後有八姓，這八姓中的七姓在西周時或服事周王室，或淪落在夷狄，都不會是代周而興者。其中只有芈姓的楚國最有可能。這段文字中的「夷狄」顯然是貶意，意指文化落後；祝融七姓之在「夷狄」者因爲文化落後，因此沒有興盛的希望（「莫之數也」）。詞條 53 的背景是魯人襲擊邾國之師，邾人向晉控訴，晉把魯卿叔孫婁抓起來，命他和邾大夫對質。叔孫婁拒絕，表示根據周制，他身爲列國之卿，地位相當於小國國君，不可與小國之大夫對質，再加上邾國屬於「夷」（「邾又夷也」），因此他不能破壞周制，和身份地位比他低的人對質。由此例可知在「諸夏」集團裡，「夷」的地位和「諸夏」主要成員是不平等的，是次於後者的。詞條 54 的背景是吳攻入楚，楚大夫申包胥赴秦求援，向秦伯陳說利害，表示吳作爲「夷」，其德性貪得無厭，一旦吳佔據楚國，與秦爲鄰，下一步一定會侵擾秦國；句中對於「夷」的德性做出負面描述。詞條 55 是吳、晉在黃池之會中爭歃血之先後次序（此一次序代表地位先後），吳勢在必得，晉大夫寅表示吳王的氣色很差，一定是國內有變故；且先不要急著讓步，不妨和吳人多相持一會，「夷」人之德性輕浮急躁，最後一定會放棄。結果吳人果然沉不住氣，於是讓晉先歃血。¹⁵⁷ 此段史料中，晉人對於「夷」之德性的看法是輕躁，這也是一種貶抑的評價。詞條 56-8 中的「夷」，其意涵並不明確。本文限於篇幅，對此不多做分析。

「夷」的第三種意涵指「東夷」，亦即東方的外人。其相關詞條參見〈附錄七〉詞條 60-72。這些詞條中「東夷」或「夷＝東夷」的意思都很明顯，就不多做分析。「夷」的第四種意涵，是指「淮夷」，也就是在淮地的外人。其相關詞條參見〈附錄七〉詞條 73-6。此外，春秋史料中還有「夷虎」一詞（詞條 77）。「夷虎」杜注爲服屬楚之蠻夷，它和「東夷」、「淮夷」有無關係，難以確定。因此存而不論。最後，「夷」還有第五種意涵，那就是某種人群之名，參見詞條 78-85。其中詞條 78 之「夷」釋爲「外人」亦可通。

在以上關於「蠻」和「夷」的詞條裡，有一個值得注意的用法：「蠻」（位在南方的外人）或「夷」（位在東方的外人）的個別意涵，經常用「蠻夷」這個複合詞加以表示。「蠻夷＝蠻」的例子有詞條 4, 14, 16，「蠻夷＝夷」的例子有詞條

¹⁵⁷ 《國語》〈吳語〉亦記此事，記其結果則爲晉屈服，吳先歃。

5, 7, 10。這種用法或許顯示了「諸夏」關於外人概念的演化：不再區分位在南方的外人和位在東方的外人，而是把位在南方和東方的外人一律稱作「蠻夷」。這種用法反映了外人概念從特定走向統整（generalization），它應該是比較晚出的思維。

以上是春秋史料中關於「蠻」、「夷」的部份。可以看到，它們的使用和意涵遠比學界過去的認知複雜。我們經由完整的列舉與仔細的分析，將它們的使用和意涵做了詳細的分類。接下來我們將討論「戎」、「狄」的問題。

（二）戎、狄

1. 戎

春秋史料中關於「戎」和「狄」的記載，遠超過關於「蠻」、「夷」的部份。這是因為「戎」、「狄」和周、晉等「諸夏」主要國家的關係十分密切的緣故。關於「戎」、「狄」本身性質（如人種等）的問題，學界已做過不少考證研究（馬長壽 2006；余太山 2000），本文不再贅述。在本小節裡，筆者將延續前一小節的做法，把焦點集中在「戎」、「狄」作為認知概念，對「戎」、「狄」在春秋史料中的幾種意涵進行整理分析。

「戎」的第一種意涵是外人。這種外人的居住地不限於西方，而是分布在各地。因此春秋史料中常常在「戎」之前加上地理方位（如「北戎」、「西戎」）、地區名（如「山戎」、「伊雒之戎」、「驪戎」、「茅戎」）或部族姓氏（如「姜氏之戎」、「允姓之戎」）等。具有外人意涵的「戎」字用法，參見詞條 86-99。

詞條 86 中的「戎狄荒服」和詞條 1 中的「蠻夷要服」一樣，都是指周人的外層之人對周人的職貢等級。詞條 88 強調「戎狄之地」和「諸夏之地」的區隔，其外人-我群之分是很明顯的。詞條 89 強調戎夏之別，也是內外之分。詞條 90 強調晉國與戎以疆界隔為內外（宗邑之主安內，疆場之主鎮外）。詞條 91 強調我群領袖的威望聲譽傳播到外人之中。詞條 92 說的是欒武子修德之後對我群和外人所產生的不同影響，把我群（「諸侯」）和外人（「戎狄」）當成兩個類別。詞條 94 強調「戎、狄、楚、秦」與「兄弟之國」的內外之別。詞條 96（同詞條 48）強調「中國」與「四夷」的內外差別待遇。詞條 98 是周王責怪晉人之語，表示

允姓之戎本居於周王國（「中國」）之外層（「四裔」），但晉人將之遷到周王國的地理核心附近（「入我郊甸」），導致政治空間內外區隔的破壞。句中的「戎」具有明顯的外人意涵。

詞條 99 值得特別討論。它的背景是衛莊公有一天登上衛國國都的城牆往外眺望，看到城外有人群的聚落。他問這是什麼人的聚落，底下的人告訴他是戎人。他的反應是：「我姬姓之國，怎麼可以有戎人居住？」就派人把這些聚落剷除了。後來衛莊公因內亂逃向衛國北方，結果遭到他當年施虐過的戎人聚落攻擊，他逃到戎人聚落中的己氏部族避難，結果這個部族又是他當年惡行的受害者之一（他因為從都邑城牆上看到己氏之妻的頭髮很美，就派人剪了她的頭髮作為自己妻子的假髮），己氏就把他殺了。

這條史料顯示了許多事情。首先，衛國境內就有「戎」人聚落，而且距離衛國國都並不很遠，在國都城牆上肉眼就可看到它們的存在。而衛侯看到己氏之妻髮美的例子，更顯示己氏聚落離國都很近，近到站在國都城牆上就可看到己氏之妻的頭髮很美。其次，衛莊公原本並不禁止戎人聚落的存在，因為他看到國都外居住著戎人己氏時，只是剪了己氏之妻的頭髮，並沒有下令剷除己氏聚落。第三，不知出於何種原因，衛莊公不再允許戎人聚落的存在，並以我群（「姬姓」之國）之中不容外人居住為理由將之剷除。第四，戎人的聚落在外觀上可能和衛國人的聚落有別，因此引起衛莊公的注意。不過這段史料和本論文有關的重點在於：衛國國都旁邊就有「戎」人居住，但他們和衛人我群有內外之別，其區別主要在姓氏。戎不是姬姓，是異姓（參見本章第一節關於「諸姬」部份）。然而詞條 95 卻顯示同姓並不必然屬於我群。從驪姬之名，可知驪戎是姬姓。但晉卻攻伐他們（《國語》（晉語一：249）中晉獻公說此役令他「克國得妃」）。在這個例子裡，晉和驪戎雖然同為姬姓，但兩者卻存在內外之別：前者為「諸夏」，後者為「戎」，其區別主要在政治疆界。

「戎」的第二種意涵，是文化落後之人或地位次於「諸夏」之人，其用法參見詞條 100-109，它們全都記載了對於「戎」或「戎狄」的負面評價，或隱含有對他們的貶抑看法。這些詞條中，詞條 100 有必要多做說明。此條之背景是晉卿隨會聘於周，周定王設宴款待他，席上的肉品都是切開折斷裝盤。隨會以為宴客

應當用半個牲體煮熟後不切折裝盤，覺得把牲體切折是不合於禮的，就私下問在場的禮儀官為何如此。周定王向他解釋說：準備肉品的方式有三種，一種是全烝，整隻牲體不烹煮裝盤，用於禘郊之祭；二是房烝，半隻牲體不烹煮裝盤，用於廟中祭祀；三是脩烝，把牲體烹煮後切開折斷裝盤，用於宴請親戚。你這次來，是代表晉侯，晉侯是我的親戚，因此用脩烝。《左傳》亦記載此事，但隨會赴周不是聘問，而是獻狄捷。周王的解說也只有短短一句：「王享有體薦，宴有折俎。公當享，卿當宴。王室之禮也。」（宣十六；770）意思是招待諸侯用享禮，半牲不烹煮裝盤上席，擺個樣子（「體薦」）；招待諸侯之卿用宴禮，牲體煮熟切開折斷裝盤上席，供賓主食用（「折俎」）；以上是王室之禮；你是卿，自然用宴禮。可以看到，《左傳》只記載晉國之卿不懂周禮，《國語》則強調「諸夏」和戎狄的文化高下有別，並微微諷刺晉以戎狄之禮為禮（「且唯戎狄則有薦體...胡有孑然其效戎狄也？」）。這兩段記載顯然本於不同來源，不知何者可信。但《國語》之記載包含了長篇議論，反映出某種關於「諸夏」與戎狄文化高下之別的重要看法，值得加以留意。詞條 101 記的是周大夫宰孔私下對晉獻公的評論，表示晉國的戰略地理形勢良好，四鄰又都是比晉國落後的戎狄，如果不依正道而行，又有誰能讓它害怕？詞條 109 則描述了姜姓之戎早期投奔晉國時的落後模樣（「被苫蓋，蒙荆棘」）。

由於篇幅限制，我們無法對以上這些詞條逐一詳細分析，只能把它們所包含的對於「戎」或「戎狄」的負面看法加以整理。這些看法大致有以下幾點：

- 一、氣質原始，有如禽獸。（詞條 100：「冒沒輕儻，貪而不讓，血氣不治，若禽獸焉」。）
- 二、缺乏文化教養（詞條 100：「不俟馨香嘉味」；詞條 106：「見披髮而祭于野者，曰：不及百年，此其戎乎？其禮先亡矣」。）
- 三、不知人倫之義（詞條 102：「戎狄無親而好得」；詞條 104：「貪而無親，勝不相讓，敗不相救」；詞條 105：「戎狄豺狼，不可厭也」；詞條 107：「戎狄無親而貪」。）
- 四、地位不高，有如次等人或禽獸。（詞條 102：「勞師於戎而失諸華，雖有功，猶得獸而失人也」；詞條 107：「戎，禽獸也。獲戎失華，

無乃不可乎？」)

意涵比較模糊的是詞條 111-2。詞條 111 是周大夫祭公謀父敘述周之先世，表示周之先祖世爲農官（后稷），到夏代時失官而自己遷徙到「戎狄之間」（「自竄於戎狄之間」；句中的「自竄」似乎並沒有作爲懲罰的「自我流放」之義）；雖然如此，卻兢兢業業敦篤修德，因此最後能從「戎狄之間」一躍成爲天下共主。「戎狄之間」的「戎狄」不論解爲「外人」（夏的「外人」）或「落後次等之人」皆可通。

「戎」在春秋史料中的第三種意涵，是人群之名，參見詞條 113-55。這些詞條中關於某「戎」的人種、姓氏、地望等問題，學界歷來已考證很多，但是眾說紛紜。由於這些問題和本文沒有直接關係，因此筆者一概從略。此處只需指出，「戎」中也有頗具規模之國家，如蠻氏。詞條 155 顯示蠻國之君赤出亡時有五位大夫跟隨，可知其政治制度可能和「諸夏」差異不大。

值得注意的是，詞條 90 顯示，「戎」和「狄」有時是混用無別的：句中一開始講「戎」（「則啓戎心」），後來又稱「狄」（「狄之廣漠」）。稍後的詞條 102 和 103 則有「戎=戎狄」的用法。此外，詞條 102, 103, 248 都提到「戎狄」中的無終國，但詞條 102 稱之爲「戎」，詞條 248 卻稱之爲「狄」。這些例子都顯示：在春秋史料所記載的「諸夏」之人的認知中，「戎」、「狄」、「戎狄」三種稱呼經常可以互通，三者之間可能並沒有清楚的區別。

以上關於「戎」詞條裡，包含了一些關於「戎」的事實性的資料。這些資料可以整理如下：

- 「戎」的某些人群有朝見周國納貢之舉（詞條 101：「其適來班貢」），有時除了朝見還會贈送贄幣給周國公卿（詞條 120）。周國招待他們的方式是不讓他們進屋子，只讓他們坐在門外，派譯員把半隻牲體整個賜給他們（詞條 101：「故坐諸門外，而使舌人體委與之」），但此一接待方式是否爲統一規格則不很清楚（詞條 120 顯示周國公卿接受戎人贄幣時，除凡伯之外都有答禮，可知此一戎人朝見團受到的待遇不低）。
- 「戎」中也有頗具規模之國家（如詞條 155 的蠻氏）。

- 有些「諸夏」成員的國都旁邊不遠處就有「戎」人的聚落（詞條 99）。由它被稱為「州」（「戎州」），可知這種聚落應該不是游牧人群，而是定居聚落。
- 「戎」中的某些人群作戰時穿戴甲冑（詞條 122：「獲其...甲首三百」）。
- 「戎」中某些人有其祭祀之禮，此禮有別於「諸夏」之禮，並被「諸夏」之人視為野蠻。（詞條 108：「披髮而祭于野」，「其禮先亡矣」。）
- 「戎」中的某些人群可能並非定居人群，不重視土地所有權概念，認為財貨比土地更有價值。（詞條 103：「戎狄荐處，貴貨而易土」。
- 在晉與「戎」簽訂互不侵犯協定之前，「戎」與晉的關係並不和平，戎會侵擾晉的邊邑，構成安全上的困擾（詞條 103：和戎可使「邊鄙耕農不徹」）；晉大概也會侵犯戎，因此戎才主動提議雙方達成互不侵犯協定。
- 姜姓之戎投奔晉後，晉給了他們一塊荒野之地居住。（詞條 111）他們因此成為服屬於晉的人群，並且對晉負有一些義務。（詞條 111 和 139 都記載了姜姓戎受命支援晉師，在殽之役中殲滅秦師之事。）

值得注意的是，春秋史料中也有少數對於「戎」的正面評價，如詞條 110。這條史料說的是西周穆王以犬戎未貢方物，欲征犬戎，大夫祭公謀父提出種種理由諫阻，最後表示犬戎為政有德，並非無道之國，攻伐他們恐怕難以輕易獲勝。和祭公謀父提出的種種理由相比，這最後一項理由（犬戎目前政治上軌道，不易取勝）可能才是真正的理由。它應該不是為了勸阻周王而故作的誇張之語，而是對事實的客觀描述。

2. 狄

雖然不少學者都認為「戎」和「狄」是有區別的兩類人群（趙世超 1993:44），但由前面舉出的兩者混用之例（如詞條 90, 102, 103, 248），我們也不能排除春秋史料中的「戎」有時指「狄」（反之亦然）的可能性。由於筆者的重點並不在考證「戎」、「狄」之間是否有某些客觀性質上的區別，而是在分析「諸夏」對於「戎」、「狄」等稱呼的用法，因此我們不妨擱置「戎」、「狄」本身的問題，而對「狄」

的意涵進行同樣的整理分析工作。

「狄」的第一種意涵是外人。其相關詞條為詞條 156-65。詞條 157 記載周襄王與鄭人交惡，有意以狄師伐鄭，周大夫富辰勸他不要這樣做，理由是鄭是兄弟之國，狄是外人，不可離棄我群而親近外人（「兄弟之怨，不徵於他」；「棄親即狄，不祥」）。周王不聽，以狄伐鄭。爲了感謝狄人相助，周王打算娶狄女爲后，富辰又勸阻他，理由包括不該親外人而虐我群，不該娶外人之女而破壞娶我群之女的傳統（「以狄女閒姜、任...非禮...棄舊」），以及讓狄的勢力進入周國（「登叔隗以階狄」）。《左傳》也記載了這段史事（詞條 163），其中富辰反對以狄伐鄭的理由也包括棄兄弟之國而親近外人（「不忍小忿，以棄鄭親」；「渝周、召以從諸姦」）。詞條 165 同於詞條 98，句中周王表示：周國的地位，相當於周王國的冠冕，是周王國所有諸侯（晉國也包括在內）之正當性來源；如果晉國身爲周王國諸侯之霸主，卻不願尊重周國的此一地位，則周王國的外人（「狄」）將更不會尊重。

「狄」的第二種意涵是文化落後之人或地位次於「諸夏」之人，其用法參見詞條 166-78。詞條 168 中，狐偃向重耳表示狄國是理想的流亡之所，理由之一是狄人「愚陋」。詞條 173 中，管仲告誡齊桓公不可對狄人侵犯「諸夏」姑息以對，因爲狄人有如豺狼，貪得無厭。詞條 174 中，晉人認爲狄作戰時不知恥，不會因恥於逃跑而力戰，因此如果追擊他們，一定可以大獲全勝。詞條 175 中，富辰爲了勸阻周襄王不要聯狄伐鄭，於是舉出各種理由，這些理由包括鄭爲周親而狄是外人，以及鄭有德而狄爲姦。富辰描繪出的狄的負面形象可以整理爲以下兩點：

- 缺乏文化教養：不聽有教養的音樂（「耳不聽五聲之和」）；沒有富有文化的服飾（「目不別五色之章」）
- 缺乏道德觀：不以德義作爲行爲規範（「心不則德義之經」）；不稱道忠信之言（「口不道忠信之言」）

簡言之，由於「狄」缺乏文化教養和道德觀，因此是周王不該親近的人群。此外，富辰還列舉了狄的另一項負面德性，那就是貪婪殘忍（「貪惓」），¹⁵⁸他據此反對周王娶狄女爲后，和狄做進一步的結盟。

¹⁵⁸ 孔疏：「《方言》云：『殺人取財曰惓。』」

詞條 176 記載了「諸夏」之人刻意把負面形象加到一位狄國執政者身上的例子。在這個例子裡，「赤狄」中的潞國之君嬰兒娶晉景公的姊姊為夫人，結果潞國之相酆舒殺了潞君夫人，又傷了潞君的眼睛。晉景公打算伐潞，但晉大夫都說酆舒有三方面的才幹，潞國伐不得，還是留給以後的人去處理。大夫伯宗則獨排眾議，列出酆舒的五條罪狀，表示現在不伐潞國，日後酆舒的繼任者如果修德而固其國運（「後之人或者將敬奉德義，以事神人，而申故其命」），到時「狄」就是有理的一方，而晉就沒有理由討伐它了（「後有辭而討焉，毋乃不可乎？」）。可以看到，伯宗真正想做的是伐滅潞國，酆舒有德無德其實不是重點；事實上，他反而擔心潞國未來的執政沒有失德之處，到時候晉國就尋釁無門了。他所列舉的酆舒幾條罪狀中，除了「虐我伯姬」勉強可以構成晉向狄興師問罪的理由外，其他幾條罪狀都是勉強找出來的藉口，其中「不祀」和「耆（嗜）酒」更是欲加之罪。

相對於以上各種負面描述詞條，詞條 179 記載了「諸夏」對「狄」（白狄）的正面描述。在這個例子裡，鼓國（白狄之一）的臣子夙沙釐對其國君的忠義程度，令趙穆子感到羨慕，希望自己也能有這樣的忠心家臣；另一方面，它也顯示白狄忠義之臣的忠義程度勝過當時晉國之臣，因此令趙穆子有所感慨。這條記載顯然否定了富辰所謂狄「心不則德義之經」，「口不道忠信之言」的說法。把這兩組記載合在一起看，則不免令人懷疑富辰對「狄」的負面描述，可能是一種刻意醜化。詞條 175 和 176 的例子則顯示，「諸夏」之人對於「狄」的貶抑性描述，在某些情況裡其實是出於特定需要而發。因此，這些描述與其記錄了「狄」的客觀事實，不如說反映了「諸夏」之人對於他者所能設想出的最負面形象。

「狄」的第三種意涵是人群名，參見詞條 182-252。這些詞條有幾個主要內容，一是「狄」與「諸夏」的互動情形，二是關於「狄」本身的一些事實描述。關於後一類描述，由於我們前面已經指出「戎」、「狄」、「戎狄」三個稱呼可能指同一類人群，因此在這裡不妨把「戎」和「狄」的資料合在一起，並對「戎狄」生活概況的複雜性稍作說明。

首先是「戎狄」的經濟生活型態。詞條 102 和 248 都提到「戎狄」中有一個無終國（詞條 102 稱之為戎，詞條 248 稱之為狄）。詞條 102 說無終國之君嘉

父用虎豹之皮作禮物，請求晉國與「諸戎」(或「群狄」)締結某種互不侵犯協定。由嘉父的禮物觀之，可知無終國等「戎狄」的主要特產是獸皮，其主要生產活動包括狩獵。又詞條 102 中魏絳說「戎狄荐處，貴貨而易土」，可知無終國等「戎狄」的主要生產活動大概不是定居農業。然而「戎狄」中也有食用穀物的人群，詞條 230 記載「赤狄」掠割晉國之莊稼即為一證。其次是「戎狄」的社會組織型態。《左傳》記載清楚顯示，「戎狄」中的鮮虞（學界均認為其前身為「白狄」，參見陳槃 1988:1179）建有城郭國家，譬如其中的鼓國便是：

晉荀吳帥師伐鮮虞，圍鼓。鼓人或請以城叛，穆子弗許...使鼓人殺叛人而繕守備。圍鼓三月...使其民見，曰：「猶有食色，姑修而城」。...（左昭十五；1370）

（鼓又叛）荀吳...使師偽糴者負甲以息於昔陽之門外，遂襲鼓，滅之。

（左昭二十二；1435）

這兩段記載顯示鼓國有城郭，有城門，是一城郭國家。因此「戎狄」中也有和「諸夏」一樣的城邑國家。有些學者認為「戎狄」和「諸夏」的根本區別在於定居農業城郭生活與游牧生活之別，¹⁵⁹以上記載顯示這個看法可能需要更多的保留。此外，鮮虞在春秋晚期建立中山國，在戰國時期是一個大國，其所鑄之有銘器物已有多件出土，其中的中山王壺（2840）還評論了燕王噲禪讓子之的事，並發表了長篇議論，顯示它在思想文化上和「諸夏」之國的後裔沒有區別（並參見陳槃 1988:1172-85；楊寬、吳浩坤 2005:35-8）。

第三是「戎狄」的軍事型態。詞條 106 和 247 都提到「戎狄」的軍事型態是步兵而不是車戰。這種作戰方式可能比車戰更進步，因為詞條 106 中記載鄭莊公已經意識到步兵有能力威脅戰車（「彼徒我車，懼其侵軼我也」），而詞條 247 中魏絳更清楚指出十名步兵就可以打敗一輛戰車（「以什共車，必克」），而且車戰受到很大的地形限制（「困諸阨，又克」）。然而鄭莊公雖然早在 714BC 就意識到步兵的先進性，但要直到 541BC，晉國才決定性地開始放棄車戰而改採步兵戰法。此一轉變應該不是魏絳一念之間的決定，而是晉國長期累積和「戎狄」步兵

¹⁵⁹ 如錢穆便認為：「所謂諸夏與戎狄，其實只是文化生活上的一種界線，乃耕稼城郭諸邦與游牧部落之不同」，「惟其為游牧的社會，故無上述城郭宮室諸文物...而成其為蠻夷戎狄」（1984:40）。王明珂教授亦持此說（1997）。

的作戰經驗後得出的實際心得，而且它在一開始還遭到晉人強烈抗拒，必須靠殺人立威才能實施（晉軍主帥「荀吳之嬖人不肯即卒，斬以徇」）。由魏絳設計出五種步兵陣法來看，他應該早就已經潛心研究步兵戰法，詞條 247 顯示他刻意設計的這種步戰法比「戎狄」的步戰法更有組織和戰鬥力。總而言之，不用等到戰國時期趙武靈王向胡人學習騎射，早在春秋晚期，領袖「諸夏」的晉國就已經放棄車戰而向「戎狄」學習步戰。

小結

以上我們對於春秋時期的「諸姬」、「諸夏」、「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」概念，進行了詳盡的分析。我們看到，第一，「諸夏」不是一種族群概念或文化社群概念，而是一種政治集團概念。第二，「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」是「諸夏」之人對某些人群的稱呼，它們的最主要意涵是「外人」，次要意涵才是「文化落後之人或次等之人」；「諸夏」和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的區別，在本質上乃是一種「我群-外人」認知結構的反映，其區別主要是內外之別而不是文野之別。以上兩個論點，是本章對於學界關於春秋時期族群思想的傳統看法，所提出的最重要修正。

另外，我們也可以整理一下「諸夏」之人對於「諸夏」、「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的認知特點。首先，春秋史料中幾乎看不到「諸夏」之人對於「諸夏」的描述。這顯示春秋時期「諸夏」之人的自我意識仍然模糊，還沒有發展建構出一種明確的自我形象。其次，「諸夏」之人對「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的負面描述，大致包括四點：一、缺乏文化教養；二、缺乏人倫道德觀；三、氣質原始，有如禽獸；四、地位低下，為次等人。第三，「諸夏」之人對「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的正面描述有：一、政治上軌道；二、其忠義之臣勝過周諸侯國之臣。這是春秋時期族群思想裡關於自我和他者之認知所具有的特點。

此外，筆者在前兩節中還提出了其他一些重要論點：

- 一、「諸夏」和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的關係，是「我群-外人」認知結構的反映。這種認知結構在春秋時期正式形成，並且成為此後一千多年中國人思考族群問題的基本思維模式。

二、「諸姬」作為一種同姓認同，具有高度的工具性，它是否起作用，主要隨政治需要而轉移。

三、「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的稱呼，在春秋時期經歷了統整（generalization）的過程。這些稱呼先整合為「蠻夷」和「戎狄」，繼而整合為「蠻夷戎狄」，繼而省稱為「夷狄」，最後省稱為「四夷」（詳下）。這反映了中國人之他者認知的演進模式：具體的特徵越來越淡，最後變成一個抽象的他者概念。這種抽象的他者概念，在後世文獻中一般用「夷」或「夷狄」表示。

四、「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的「文化落後之人或次等人」之意涵，可能也具有高度的工具性。在某些例子裡，對於「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的負面描述，可能是為了某種政治目的，而對其進行刻意的醜化。而在另一些例子裡，「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」會使用「諸夏」之人對他們的負面描述作為工具，對「諸夏」之人進行反諷。因此，我們在指出「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」具有「文化落後之人或次等人」之意涵的同時，必須細緻地分析它們出現的論述脈絡為何，不宜簡單地把它們一概視為對「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的事實性描述。

論點三裡關於「四夷」的問題，有必要略加討論。春秋史料裡「四夷」的詞條不多（〈附錄七〉詞條 48-51），顯示它在春秋時期還沒有成為一般用語。其中除了詞條 50 外，¹⁶⁰各詞條中的「四夷」都明確地指「外人」¹⁶¹。

「四夷」一詞很可能是在「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的使用已經相當普遍之後才開始出現的。它大概是「蠻夷戎狄」作為一種集合用法的省稱（詞條 48 顯示「四夷」還可以進一步省稱為「夷」）。¹⁶²這種集合用法的例子可參見〈附錄七〉

¹⁶⁰ 本詞條中「學在四夷」一語，注家眾說紛紜，但都不認為「四夷」指野蠻落後之地區或人群，而多認為係指邊遠之地區或人群，如楊伯峻引家鉉翁之說，認為此處之「夷」乃「言遠也」（《春秋左傳注》頁 1389；竹添光鴻也認為「四夷本極言遠鄙之辭」（《左傳會箋》昭十七，頁五九）。

¹⁶¹ 詞條 48 強調獻捷的兩項原則，一是只有攻伐外人才對周王獻捷（詞條 8 也講述了此一原則），二是諸侯之間不行獻捷之禮。詞條 49 和詞條 3 記載同一事，《左傳》之文似為〈周語中〉之文的濃縮。詞條 51 強調防衛政策的最高境界是和周邊的外人維持良好關係，使他們不會成為入侵我群的敵人；達不到此一境界者，只好靠天子封建在邊地的諸侯充當抵禦外敵入侵的防線

¹⁶² 「諸侯有四夷之功...王以警于夷。」

詞條 3, 8, 15。在這幾個詞條裡，「蠻夷戎狄」的使用都不在強調「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」各自的獨立存在，¹⁶³而是把他們當成籠統的集合概念來使用。這幾個詞條中的「蠻夷戎狄」，完全可以省稱為「四夷」而絲毫無損其原有之意。事實上，詞條 3 就是一個明顯的例子。詞條 3 和詞條 49 記的是同一人（倉葛）的言辭，它在《國語》裡使用「蠻夷戎狄」，在《左傳》裡就省稱為「四夷」。另一方面，「蠻夷戎狄」也有省稱為「夷狄」的例子（〈附錄七〉詞條 52）。因此按照思想的邏輯，「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」稱呼的演進次序可能是：蠻、夷、戎、狄→蠻夷、戎狄→蠻夷戎狄→夷狄→四夷→夷。這個演進次序可能與歷史上的實際先後次序不盡相符，但它至少顯示了這些詞之間的淵源關係。

另一個值得探討、但學界似乎很少討論的問題，是「四夷」一詞的創造邏輯：為什麼「蠻夷戎狄」會被省稱為「四夷」，而不是「四蠻」、「四戎」或「四狄」？如果就「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」在春秋史料中的比重來看，「戎」、「狄」與周人世界關係密切的程度遠勝過「蠻」和「夷」，因此「戎」和「狄」更有資格成為「蠻夷戎狄」的代表。換言之，「蠻夷戎狄」省稱為「四戎」或「四狄」似乎更為合理。一種可能的猜測是：或許「夷」字本身就具有「人」之意涵。在商國卜辭中，尸（夷）（𠂔）一開始和人（𠂔）是有別的，但後來兩者的區別可能就漸漸模糊了，最後「夷」字就有了「人」的意涵，而「蠻」、「戎」、「狄」卻沒有此一意涵。所以當人們要把「蠻夷戎狄」省略為一種簡稱時，就選擇了其中的「夷」，於是創造出「四夷」一詞。如果此一推測正確，那麼「四夷」就是指「四方的人」（中性意涵），這又為我們認為「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」之本意指「外人」（中性意涵）而非「落後次等之人」（貶抑意涵）的看法，提供了一項佐證。

第三節 關於春秋族群思想的幾點澄清

在本節中，我們將嘗試澄清一些關於春秋時期族群思想的傳統看法。

如果我們相信「諸夏團結對外」的說法，那麼反諷的是，「諸夏」集團中和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」關係最密切者，其實是周國。周國和「戎狄」的淵源，

¹⁶³ 作此強調者有詞條 6：「當成周者，南有…北有…西有…東有…是非王之支子母弟甥舅也，則皆蠻、夷、戎、狄之人也」。

可以追溯到春秋初期。早在魯僖公十一年（649BC），周襄王的兄弟王子帶就因為沒有繼承到王位，而聯合「揚、拒、泉、皐、伊雒之戎」同伐京師攻打周襄王；戎師攻入王城，賴秦、晉之救方解。事後晉擔任調人，請周襄王與戎和解（〈附錄七〉詞條 134）。次年，周襄王討王子帶，王子帶逃到齊國，齊桓公收容了他，並派管仲為調人，調解周與戎和解；又派隰朋調解晉與戎和解（詞條 135）。¹⁶⁴這是第一次周王子聯合「戎狄」爭奪王位的始末。

僖公二十二年（638BC），周襄王赦免了流亡在齊國的王子帶，把他召回京師。僖公二十四年（636BC），鄭因滑國叛鄭親衛而伐滑，周襄王派了兩名周大夫說情。鄭文公不滿當年鄭厲公為周惠王平定王子頹之亂，使惠王復位，但惠王卻沒有好好酬謝鄭厲公，現在周襄王又偏袒衛與滑，因此把兩名周大夫抓了起來。襄王怒，聯合狄師伐鄭（詞條 163），取鄭地。襄王感謝狄人相助，便娶狄女隗氏為王后（詞條 163）。結果王子帶和隗氏私通，襄王便廢了她王后之位。當初受命聯合狄師的兩名周大夫擔心遭到牽連，便奉王子帶以狄師攻襄王。襄王逃到鄭國邊地。晉文公趕來勤王，殺死王子帶，此亂告終。這是第二次周王子聯合「戎狄」爭奪王位的始末。

另一件周國內爭事件也值得一提。周景王末年，景王欲廢太子猛，改立王子朝為太子。周大夫劉狄與周卿單穆公厭惡王子朝之傅賓起及王子朝。昭公二十二年（520BC），周景王欲殺單、劉，但猝死，單、劉發難殺賓起，立太子猛為王（悼王）。六月，王子朝聯合周國的舊官、喪秩工匠及王族起兵，屢敗劉、單之師。十月，晉率陰地九州之戎（陸渾戎）及晉四邑之師勤王。¹⁶⁵悼王死，其弟匄即位，是為周敬王。王子朝獲得周卿相繼支持，在昭公二十六年（516BC）將敬王逼逃到滑（此時已屬晉）。此年冬天，晉國出師攻王子朝，王子朝領著召、毛、尹、南宮等周卿，攜帶周之典籍逃亡到楚國，這場長達四年的周國內爭才告終止。王子朝在楚國，還寫了一封文辭極佳的告諸侯書，請諸侯為他主持公道（詞條 18）。

¹⁶⁴ 齊桓公如果真是一個「攘夷」者，就會將周國附近的「戎」驅逐到周王國的「四裔」，而不是請周王和侵犯周國的「戎」和解。

¹⁶⁵ 這裡有一個對於「諸夏意識」說的很大反諷：「諸夏」（晉）帶著「戎」（陸渾戎）去平定「諸夏」的內亂。

從以上這幾段春秋時期周國和「戎」、「狄」、「蠻」（楚）的糾葛，可以看出一點：「戎」和「狄」是周國王室中人最常聯合的幫手。不論是王子要進行奪位內爭（如王子帶），還是周王要對付周王國諸侯（如周襄王伐鄭），周國王室第一個找的盟友就是「戎」和「狄」。此一模式其實早在西周末期就已出現端倪。當時周幽王欲立褒姒之子為太子，原來的太子宜臼地位可危，宜臼的舅家西申也受到幽王威脅。為了自保與保住宜臼之位，西申找了「戎」作幫手進攻鎬京，殺死幽王，最後帶著宜臼東遷，成為周平王（李峰對於周幽王政爭被殺的前因後果做了極詳盡的分析，參見李峰 2007:221-63）。此一模式顯示，周王室內爭時很少找周王國諸侯或「諸夏」盟主等「自己人」作為奧援。¹⁶⁶這個模式是非常耐人尋味的。如果結合我們關於「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的主要意涵是「外人」的看法，那麼或許可以得出一個合理的解釋：周王室內爭時，如果找周王國諸侯當幫手，周王國諸侯可能會在事後挾擁立之功而需索無度（晉文公「勤王」平定王子帶之亂之後，馬上開口「請隧」就是一例），靠某諸侯支持當上天子的周王也將永遠在那個諸侯面前矮上一截（漢宣帝和霍光的緊張關係就是一例）。為了避免這些困擾，周王室中人寧可找「外人」當幫手，因為「外人」和「自己人」不同，沒有複雜的關係糾葛，事成之後只要加以酬謝，對方就會離去，回到他的外人世界，從此雙方兩不相欠，不會糾纏不清。周襄王娶狄女為后，則是很明顯地要把「外人」拉攏為自己的盟國，其原因很可能是在「諸夏」盟主的淫威之下，受盡欺壓的周王根本無法在周王國諸侯中擁有自己的人馬。因此如果周王需要擁有自己的武力為自己撐腰，並對付諸侯的欺辱，拉攏「外人」是唯一的選擇。簡言之，在春秋時期的政治格局裡，「外人」可能比「我群」更有用、更足以依靠。也正是由於類似的原因，周王室中人在政爭失敗後不會逃到任何「諸夏」之國避難（因為這樣等於坐待「諸夏」盟主宰割），而是逃到強大的「外人」（「荆蠻」）之地尋求庇護。這是春秋時期周王-霸主關係產生出的一大反諷，也是對於「諸夏團結對外」說法的根本否定。

我們不妨再舉魯國為例。錢穆指出，「魯為周室所封東方最親最有地位之諸

¹⁶⁶ 少數的例外似乎是莊公十九年蘇子以衛、燕伐周惠王，立王子頹；以及僖公七年太子鄭取得齊桓公支持後即位。

侯」，「魯在東諸侯中，實居首領之地位，則可斷言也」（錢穆 1984:38）。然而僖公二十六年，魯因不堪齊一再侵伐，便向楚國求援，以楚師伐齊，取穀地。宣公十八年，魯又向楚請師伐齊。成公四年，魯成公朝晉，晉侯對他不敬，魯成公回國後打算叛晉服楚，被季文子勸阻。襄公二十七年晉楚宋之盟（弭兵）之後，晉、楚同為「諸夏」盟主，魯與楚之互動更加頻繁。可以看到，身為「諸夏」文化領袖的魯國，在遭到其他「諸夏」成員侵逼時，也會毫不猶豫地找「荊蠻」當靠山。事實上，對於魯國來說，服屬晉或楚根本不涉及任何「華夏意識」，而純粹是國際現實利害的考量。襄公三十一年，叔孫穆叔從澶淵之會返國，向孟孝伯分析此行觀察到的國際情勢，表示晉上卿趙孟將死，韓宣子將繼其主晉政，然而韓宣子懦弱，不能制晉諸卿大夫，晉大夫多貪得無厭，未來魯事晉恐怕不堪負荷。可是若不事晉，改事齊、楚，齊、楚又不足以取代晉為盟主，因此魯的未來實在堪虞。¹⁶⁷換言之，楚其實和晉、齊同列為魯考慮的服屬對象。又，昭公十三年平丘之會，晉因邾、莒之控訴魯國侵逼而把魯卿季孫意如抓了起來，魯行人子服惠伯私下向晉卿中行穆子表示，魯晉既是兄弟之國，國力又強過邾、莒。晉為了邾、莒而懲罰魯，若是逼得魯國改事齊、楚，對晉有何好處？諺語說：「一臣必有二主」，魯國難道就沒有大國可以服事嗎？¹⁶⁸此外，襄公二十八年，魯襄公朝楚，回國後頗為欣賞楚式建築風格，便模仿它造了一座楚宮（左襄三十一；1184），叔孫穆叔批評襄公「喜歡楚國喜歡到這樣，因此造了楚式宮室。未來如果不再去楚國，一定會死在這座楚宮裡」。¹⁶⁹這段記載的主角如果是「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」之君，大概就會被不斷引用，作為「夷狄」向慕「華夏」文化的例子。

「諸夏」之國中，最能顯示「華夏意識」不存在者，就是鄭國的例子。從莊公十六年（678BC）開始，鄭國就成為「諸夏」盟主和楚國角力的獎盃--雙方都以能否把鄭納入自己的勢力圈，作為自己影響力的象徵。在齊桓公主盟時期，楚伐鄭，齊帥「諸夏」伐楚，楚請和（僖元；659BC）。宋襄公欲主盟，為楚所敗，鄭便服楚（僖二十二；638BC）。城濮之役，晉敗楚，鄭便服晉（僖三十；630）。

¹⁶⁷ 「韓子懦弱，大夫多貪，求欲無厭，齊、楚未足與也。魯其懼哉！」（左襄三十一；1184）

¹⁶⁸ 「魯，兄弟也。土地猶大，所命能具。若為夷棄之，使事齊、楚，其何瘳於晉？...諺曰：『臣一主二』，吾豈無大國？」（左昭十三；1361-2）

¹⁶⁹ 「君欲楚也夫，故作其宮。若不復適楚，必死是宮也。」（左襄三十一；1185）

文公九年（618BC）楚伐鄭，鄭服楚。文公十四年（613BC），鄭服晉。宣公元年（608BC），鄭又背晉服楚。宣公三年（606BC）晉伐鄭，鄭又服晉。宣公六年（603BC），楚伐鄭，鄭服楚。宣公七年（602BC），鄭又背楚服晉。宣公十年（599BC），晉伐鄭，鄭服晉；楚又伐鄭，鄭服楚。宣十一年（598BC），鄭欲背楚服晉。宣公十二年（597BC），楚克鄭，鄭服楚；晉楚戰於邲，晉敗，鄭君如楚。成公五年（586BC），楚因鄭侵許而執鄭大夫，鄭背楚服晉。成公九年（582BC），楚賂鄭，鄭又背晉服楚。成公十年（581BC），鄭又服晉。成公十六年（575BC），楚又賂鄭，鄭又背晉服楚；晉伐鄭，楚救之，戰於鄢陵，楚敗，楚共王被晉人射瞎一眼。此役晉雖勝而內亂將發，故鄭不立即服晉。襄公二年（571BC），晉伐鄭，鄭服晉。襄公八年（565BC），楚伐鄭，鄭服楚。襄公九年（564BC），晉伐鄭，鄭服晉；楚伐鄭，鄭又服楚。襄公十年（563BC），晉伐鄭，鄭又服晉；楚救鄭，晉不欲與楚戰，鄭服楚。襄公十一年（562BC），鄭服晉，直到襄公二十七年（546BC）晉、楚宋之盟均不變；此後楚國國力下滑，鄭對晉的服屬關係漸趨穩定。

像鄭國這樣搖擺（或靈活）的外交立場，在中國歷史上是少見的經典例子。這樣的例子如果由後世的中國人來敘述，恐怕會把鄭國描寫得很不堪。所幸《左傳》保留了不少關於鄭國外交思考的記載，使我們更能瞭解鄭國決策者的思維。文公十七年，晉國質疑鄭國的忠誠，鄭國致書晉國表示：「居大國之間，而從於強令，豈其罪也？」（左文十七；627）宣公元年，鄭認為晉國討宋昭公弑立之師及討齊侵暴魯國之師，最後都以取宋、齊之賂而罷休，其德不足以為盟主，便表示：「晉不足與也」，而受盟于楚（宣元；649）。¹⁷⁰宣十一年，鄭欲背楚服晉，結果楚國來伐。鄭國大夫子良表示：

晉楚不務德而兵爭，與其來者可也。晉楚無信，我焉得有信？（左宣十一；711）

於是服楚。襄公二年，鄭成公將死，公子駢（子駟）以事楚負荷沉重，請改事晉。鄭成公表示：「楚君以鄭故，親集矢於目，非異人任，寡人也。若背之，是棄力

¹⁷⁰ 這很可能只是藉口。同年《左傳》記載，「於是晉侯侈，趙宣子為政，驟諫而不入，故不競於楚」（649），可知實際形勢是當時晉國君臣不和，無力與楚爭勝。敏銳的鄭國很可能已經看出此點，因此立即改變服屬對象。

與言，其誰暱我？」（左襄二；922）鄭成公死，晉師伐鄭，諸大夫欲服晉，公子騑乃力排眾議拒絕背楚，直到晉進一步取得齊之服屬，「諸夏」內部矛盾暫告消失，晉的盟主地位重新鞏固，鄭才在同年冬天背楚服晉。襄公八年，楚以鄭侵蔡故，伐鄭。鄭大夫分爲兩派，公子騑主張背晉服楚，理由如下：

民急矣。姑從楚，以紓吾民。晉師至，吾又從之。敬共幣帛，以待來者，小國之道也。犧牲玉帛，待於二竟，以待彊者，而庇民焉。寇不為害，民不罷病，不亦可乎？

公孫舍之（子展）則主張多撐一會，待晉來救：「小所以事大，信也…五會之信，今將背之。雖楚救我，將安用之？（楚）親我無成，鄙我是欲，不可從也。晉君方明，四軍無闕…不如待晉…舍之聞之：『杖莫如信』。完守以老楚，杖信以待晉，不亦可乎？」（左襄八；957-8）不過公子騑堅持，表示願負一切責任，於是鄭終於背晉服楚。可以看到，公子騑堅持搖擺路線，公孫舍之則主張穩定結盟路線，但搖擺路線最後仍然勝出。然而即使公孫舍之主張穩定結盟路線，他也不是基於「華夏意識」的考量，而是根據冷靜的精算評估，認為此時背晉並非明智之舉。次年，晉伐鄭，鄭服晉。行盟之時，晉的盟辭是：「自今日既盟之後，鄭國而不唯晉命是聽，而或有異志者，有如此盟」，鄭公子騑的盟辭則是：

自今日既盟之後，鄭國而不唯有禮與彊可以庇民者是從，而敢有異志者，亦如之。

晉人怒，要求鄭改盟辭，知罃勸解方休。鄭晉甫盟，楚即伐鄭，公子騑決定又與楚盟。子孔等大夫表示：

與大國盟，口血未乾而背之，可乎？

公子騑回答：

吾盟固云「唯彊是從」。今楚師至，晉不我救，則楚彊矣。…且要盟無質…明神不蠲要盟。背之，可也。

於是鄭又背晉服楚。襄公十一年，鄭國檢討搖擺路線，決定改採穩定結盟路線，並在分析晉楚形勢後決定和晉穩定結盟，¹⁷¹於是鄭精心構思出一個連環計，那就是先攻打世仇宋國，引晉來伐，此時鄭與晉盟。等楚師來討，則又與楚盟。晉必

¹⁷¹ 「楚弱於晉，晉不吾疾也。晉疾，楚將辟之。」（左襄十一；988）

甚怒，其軍強而可分批多次前來，楚師則不能，如此鄭晉之盟乃固。後來此計果然奏效，鄭晉之盟得到了長期的穩定。

鄭國對楚的服屬，是用事奉周王的方式服事楚王的。成公三年，晉帥諸侯伐鄭，鄭敗諸侯之師，並向楚莊王獻「諸夏」之捷，一如「諸夏」伐「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」之後向周王獻捷一樣。綜合以上所述，鄭國不具有任何「華夏意識」是很明顯的。然而缺乏「華夏意識」還不只是鄭國而已，連「諸夏」的盟主晉國也未必以服事楚王為恥。昭公四年，楚靈王向晉國表示欲為「諸夏」盟主，晉侯不答應，晉司馬女叔侯表示：

晉、楚唯天所相，不可與爭。君其許之，而修德以待其歸。（楚靈王）

若歸於德，吾猶將事之，況諸侯乎？若適淫虐，楚將棄之，吾又誰與爭？

（左昭四；1246）

晉侯才勉強答應。可以看到，春秋後期已經出現「德」的觀念，唯有德者方能服諸侯，諸侯亦唯有德者是從。至於有德者是「諸夏」還是「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」，並不是當時周王國諸侯關心的重點。

另外也有必要對於「尊王攘夷」的說法做一檢討。「尊王攘夷」功業之偉大，主要可能來自《論語》在後世取得的權威地位。在《論語》中，孔子盛讚管仲輔佐齊桓公「攘夷」之功業，表示若無此功業，則「諸夏」就要「被髮左衽矣」（憲問）。齊桓公身為霸主期間的功業包括：伐山戎以保護燕（莊三十）；狄伐邢，救邢（閔元）；狄破衛，復衛（閔二）；狄難，救邢（僖元）；楚伐鄭，救鄭，遂伐楚，楚請和（僖四）；伐北戎（僖十）；備狄難，為衛國建城牆（僖十二）；王子帶率戎攻周襄王，率諸侯戍周（僖十三）；淮夷侵杞，遷杞（僖十四）；徐即「諸夏」，楚伐徐，救徐（僖十五）；戎難，戍周（僖十六）；淮夷病鄩，為鄩國建城牆，未完工（僖十六）；為報復楚伐徐，伐英國；齊桓公死（僖十七）。可以看到，齊桓公確實是當時「諸夏」的最重要保護者。然而「諸夏」是否感謝他拯救自己免於「被髮左衽」呢？對此春秋史料並沒有明確記載。然而春秋史料中，卻記載了周王和周公對齊桓公的不滿。

根據《左傳》記載，周惠王雖立有太子鄭，但寵愛王子帶，想要廢鄭，改立帶為太子。僖公五年（655BC），齊桓公帥諸侯會周太子鄭於首止，藉此鞏固鄭

之太子位（「謀寧周也」）。周惠王怨恨齊桓公「寧周」，就命周公宰孔告訴鄭君：周王讓你（背叛齊國而）服從楚國，還會讓晉國幫助你。（「吾撫女以從楚，輔之以晉，可以少安」）。鄭君過去因為不朝齊而與齊有舊怨，現在又得了王命，於是不參加盟誓而私逃回國。可以看到，周惠王因不滿齊桓公干預周王繼承問題，便以王命背書，唆使鄭國背叛齊服楚（背叛「諸夏」領袖而服屬「荆蠻」），藉此破壞齊桓公的成功。這實在是對於「攘夷」神話的一大反諷。

僖公七年（653BC），周惠王死，太子鄭秘不發喪，先通知齊，取得齊桓公支持後即位為襄王。僖公九年，齊桓公在葵丘大會諸侯，其霸業達到頂點。在此會上，周襄王派周公宰孔前來賜齊桓公祭肉，又以其年高，加賜一級，令其無須下拜受胙。齊桓公辭，仍下拜受王胙，於是成就了一段君臣相敬勞，臣功大不忘尊王之美談佳話。然而《左傳》、《國語》均記載，宰孔提前離去，途中遇到趕來赴會的晉獻公，便把他攔住，把齊桓公的「功業」批評了一頓，並且告訴他不用趕去與會向齊表示服屬，因為齊自顧不暇，無力威脅晉：

君可無會也。夫齊侯好示，務施與力而不務德，故輕致諸侯而重遣之，使至者勸而叛者慕。懷之以典言，薄其要結而厚德之，以示之信。三屬諸侯，存亡國三，以示之施。是以北伐山戎，南伐楚，西為此會也。譬之如室，既鎮其甍矣，又何加焉？吾聞之，患難徧也，施難報也，不徧不報，卒於怨讎。夫齊侯將施惠如出責，是之不果奉，而暇晉是皇。雖後之會，將在東矣。君無懼也，其有勤也。（晉語二；287）¹⁷²

晉獻公聽了之後便返國了。可以看到，至少在周國周公的眼中，齊桓公並不是拯救「諸夏」免於「蠻」、「夷」、「狄」之侵滅的英雄，而只是一個喜歡誇示虛名（「齊侯好示」），靠施惠收買人心、靠炫耀武力懾服人的領袖（「務施與力而不務德…是以北伐山戎，南伐楚，西為此會也」）。對於宰孔來說，葵丘之會並不是「諸夏」有了庇護者的象徵，而是齊桓霸業自盈轉虧的開始。他對齊桓公的霸業沒有感謝、欣喜、慶幸和祝福，反而很不友善地預言它將衰落。他在批評齊桓公的同時，不忘阻撓晉國與會，以免再給齊桓霸業錦上添花。

¹⁷² 《左傳》記此事為：「宰孔先歸，遇晉侯曰：『可無會也。齊侯不務德而勤遠略，故北伐山戎，南伐楚，西為此會也。東略之不知，西則否矣。其在亂乎？君務靖亂，無勤於行。』晉侯乃還。（左僖九；327）」

以上所舉的例子，其實都記載於《左傳》、《國語》裡，然而在「尊王攘夷」論述與「華夏團結對外」之想像的覆蓋，以及二十世紀民族主義思想對史學界的影響下，這些眾所熟悉的史料竟令人訝異地長期受到忽略。事實上，只有把「諸夏」從族群概念還原為政治集團，把「諸夏」和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的區別從文野之別還原為內外之別，我們才能清楚認識到「諸夏」作為一個政治集團所必然包含的複雜矛盾，以及「外人」在「諸夏」政治中扮演的重要角色。我們才能用一種除魅的眼光，重新認識春秋史料所記載的那個生動複雜的國際政治情形。

最後我們還要澄清一個長期的誤解。《左傳》中有「非我族類，其心必異」一語（左成四；818）。長久以來，許多人把它視為一種族群或種族意識的表現，如李雅各就把這句話譯為“If he is not of our race, he is sure to have a different mind”（引自 Dikötter, 1992:3），學者如 Frank Dikötter 便據此宣稱中國在春秋時期已有某種程度的“racial discrimination”存在（Dikötter, 1992:3）。然而把「族類」釋為「族群」或「種族」，實在是一種誤解。《左傳》僖公三十一年記載，衛國因為被狄所圍，於是遷居到夏國故地帝丘。結果衛成公夢到衛國始祖康叔對他說：「相（夏啓之孫，中康之子）把你們祭我的供品奪走了。」衛成公便命人祭祀相，希望他有了供品之後，就不會搶奪衛康叔的供品。衛大夫甯武子反對，表示：

鬼神非其族類，不歆其祀。杞、鄫何事？相之不享於此久矣，非衛之罪也，不可以閒成王、周公之命祀，請改祀命。（僖三十一；487）

句中的「歆」是吸氣的意思，¹⁷³「歆祀」是鬼神藉著吸嗅飲食的香氣而享用供品。引文的意思是：如果不是自己的親族，鬼神是不會享用其供品的。就算要祭祀相，那也是杞國、鄫國的事。而且相在帝丘絕祀早就很久了，這並不是衛國的過錯，衛國不可以違反成王、周公當初訂下的祭祀規矩（在祭祀周人祖先的同時又去祭祀夏國祖先）。可以看到，引文中的「族類」，乃是「親族」之義，並沒有族群或種族的意思。「族類」指「親族」，亦見於《左傳》僖公十年記載。在這段記載裡，晉大夫狐突遇到太子申生的鬼魂，申生表示晉惠公可惡，他已請求天帝把晉國奉

¹⁷³ 參見《春秋左傳注》p.334 楊伯峻注。

送給秦國，讓晉惠公失國作為懲罰，以後就由秦國來祭祀申生。狐突表示：

臣聞之：「神不歆非類，民不祀非族」，君祀無乃殄乎？且民何罪？失刑，乏祀，君其圖之！（左僖十；334）

句中的「類」和「族」同義，都是指「親族」，引文的意思是：祖神只能受自己的子孫祭祀，子孫不能祭祀不是自己祖先的神，否則就無效。因此，如果把晉國送給秦國，不僅讓晉國的人民無辜受過，申生自己也會絕祀。

一旦我們瞭解「族類」指「親族」，就可以正確理解「非我族類，其心必異」的意思了。這句話的背景是：魯成公朝晉，晉侯對他不敬，魯成公不甘受辱，回國後打算背晉事楚。季文子勸阻他說：

晉雖無道，未可叛也。國大，臣睦，而邇於我，諸侯聽焉，未可以貳。
《史佚之志》有之曰：「非我族類，其心必異」。楚雖大，非吾族也，其肯字我乎？（左成四；818）

魯成公覺得有理，只好打消了這個念頭。引文後半段的意思是：如果不是我的親族，那就一定靠不住。楚雖是大國，畢竟不是魯國的親族，它會愛護魯國嗎？

在本章裡，筆者花費了相當多的篇幅，詳細分析了春秋時期族群概念，並運用史料澄清一些學界長期的誤解。這項工作頗為費事，但卻是重建我們對春秋時期族群思想之正確理解的唯一方法。經過此一釐清，可知作為一種族群概念的「中國」，在春秋時期還沒有出現。在下一章裡我們將看到，此一概念要到戰國時期才開始形成。

第四章 「中國」概念的形成

在第二章裡，我們追溯了「諸夏」、「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」稱呼的最初起源及其意涵。在本章裡，我們將集中探討中國族群思想最核心的關鍵詞--「中國」--的形成過程。

關於「中國」概念的相關問題，學界過去已有一些初步研究成果，如王爾敏先生（1976）曾整理出先秦文獻裡使用「中國」一詞的所有詞條，並初步分析其意涵。此外，邢義田教授（1981, 2000）曾在討論中國古代「天下」觀的同時觸及「中國」概念的問題；黃麗生教授（1999）也曾在討論中國分裂時期的「中國」概念時觸及同一問題；胡阿祥（2001）曾討論過先秦的「中國」概念。這些研究一方面有其開創價值，但另一方面也有其共同的不足之處，即：這些研究都只用比較短的篇幅，以較為籠統的方式處理「中國」概念的形成問題。它們很少根據商國時期、周國時期、春秋時期、戰國時期的分期斷代，對史料做斷代分類整理，然後以每一時期的史料為基礎，詳細深入地探討其中所涉及的「中國」概念。然而如本論文各章所顯示的，「中國」一詞所涉及的問題其實十分複雜，絕非寥寥數語就能處理清楚。在第一章裡，筆者已經探討了商國時期是否有「中國」概念之問題。在本章裡，筆者將進行一項學界過去不曾做過的工作：針對「中國」概念的形成過程，做一比較深入而詳盡的探討。¹⁷⁴

「中國」之概念之所以是個頗為複雜的問題，是因為這個問題本身其實涉及了兩組問題。第一組問題是：「中國」一詞在先秦文獻中的使用情形，以及這些用法所體現的各種意涵。第二組問題是：「中國」作為一種族群概念---而且是中

¹⁷⁴ 以較長篇幅處理「中國」概念形成過程的研究有陳穗錚（1992）。此一研究的價值，在於它可能是第一部以較長篇幅處理此一問題的著作。但此一著作也有兩項缺失。第一、未對先秦文獻裡的「中國」一詞之用法，做有系統的斷代分類整理與分析。第二、在許多重要問題上，作者的看法經常缺乏引證支持，因此傾向於個人臆測，譬如作者認為何尊銘文裡的「中國」一詞「並不單指洛邑而已，而至少應包括洛邑附近之洛水流域才是」（p.51），此一地區之所以被稱為「中國」，一是因其位於周國和商國之間（p.59-61, 193），二是因其為夏遺民聚居區，周武王為攏絡夏遺民而尊稱此地區為「中國」（p.61, 193）；又認為《尚書》「用肇造我區夏」、「克脩和我有夏」、「乃倅我有夏」中的「我區夏」「我有夏」當讀為「我、區夏」、「我、有夏」，指「我和區夏」云云，認為「這三段話綜合來是說文王使周與夏人建立了友好關係，鞏固了西土的安全，並使周人與夏人往後有共同推翻商朝的機會」（p.64）；又認為《國語》〈齊語〉、《管子》〈小匡〉、〈小稱〉裡的「中國」一詞均指周天子（p.92）。以上諸說，作者均未引用任何前人之說或文獻證據以支持其看法。儘管有以上之缺失，此一研究之華路藍縷開創之功仍不可沒，因此本文在相關之處仍會引用其先得之見，以誌前人之勞。

國族群思想裡最爲核心關鍵的概念--其形成過程爲何，它的內容是什麼。只有把這兩組問題分別處理清楚，我們才可能對「中國」的概念有比較完整的認識。在本章裡，筆者將分別處理這兩組問題。本章第壹節敘述「中國」一詞在西周到春秋史料裡的用法及意涵；第貳節探討「中國」之概念在戰國時期的形成過程，並分析「中國」作爲一種族群概念所具有的三種意涵。

研究戰國時期的「中國」問題，需要對戰國史料的一些問題略做說明。戰國史料遠比春秋史料豐富，但它們也有一些必須注意的特點。首先，今天我們見到的戰國書籍，其內容多半包括以下幾種成份：

- a) 某位思想家的著作
- b) 這位思想家的弟子或後學的著作
- c) 被後人編入此書的某些文本
- d) 後人在編定過程裡對原有文本的改寫。

因此，一部戰國書籍很少是單一作者的個人作品集，而多半是某一學派之人或各種思想相近之人的作品和相關資料匯編。其中成份 c 有時是晚於戰國時期的文本，而成份 d 有時出於秦、漢甚至更晚之人的改寫。由於這些緣故，有些戰國書籍裡會包含晚於戰國時期的文字。然而我們不能據此宣稱該書的其他部份也都晚於戰國時期。簡言之，對於戰國書籍的年代鑒定，或許應當採取「證據到哪裡就宣判到哪裡」的原則；在尚無明確證據顯示某段文字非屬戰國文字的情況下，不妨暫且認爲它屬於戰國文本。

筆者在本章裡引用到的戰國文獻如下：今文《尚書》、《詩經》、《論語》、《墨子》、《孟子》、《荀子》、《韓非子》、《呂氏春秋》、《戰國策》、《莊子》、《文子》、《鶡冠子》、《尸子》、《爾雅》、《周禮》、《禮記》、《大戴禮記》、《山海經》、《管子》、《商君書》，以及戰國楚竹書〈容成氏〉、〈民之父母〉。關於這些文獻的真偽成分問題，或者學界已經做了許多研究考證，或者新出土文獻已證實某些書籍並非後人僞作（如《文子》、《鶡冠子》）。對於這些情形，筆者限於篇幅，不能在此一一介紹。不過其中較可能引起質疑的是《禮記》和《大戴禮記》是否應視爲戰國文獻，因爲這兩部書乃是由漢代學者戴聖及戴德編成。然而《禮記》的一些篇章（如〈孔子閒居〉；〈緇衣〉）已見於上博戰國楚竹書（上博二〈民之父母〉；上博一〈緇衣〉），

可知《禮記》內容保留有戰國文本，而且很可能為數不少。《大戴禮》可能也是如此。¹⁷⁵基於此一原因，《禮記》和《大戴禮記》的文本只要沒有明顯晚於戰國時期的色彩，筆者在本章中都暫且視其為戰國文本加以引用。

第一節 「中國」一詞的出現及意涵

一、西周初期

(一) 中國＝成周

在第一章裡，我們已經指出商國卜辭中並沒有「中國」一詞。目前已知記載有「中國」一詞的最早文獻，是西周初期的**何尊**（亦寫作「何尊」）銘文：

唯王初**宅**于成周，復禹武王禮，裸自天，在四月丙戌，王誥宗小子于京室，曰：「昔在爾考公氏，克弼文王，肆文王受茲大命，唯武王既克大邑商，則廷告于天，曰：『余其宅茲中或（國），自之配（乂）民。』」烏虘，爾有雖小子亡識，視于公氏，有勛于天，微命，敬享哉！」唯王**彝**德裕天，順我不敏，王咸誥，**何**賜貝卅朋，用作庾公寶尊彝，唯王五祀。

（《殷周金文集成》修訂增補本，No. 06014）

何尊是周成王時器，其銘文記載周成王來到周國的東都成周，接見了成周裡一位名叫**何**的周國貴族。周成王對**何**訓勉表示：武王克商後便計畫營建成周，打算在成周這個「中國」建立都城，由此統治和安定人民（「余其宅茲中或，自之乂民」）；因此成周的地位十分重要。成王勉勵**何**像他的祖先那樣繼續盡忠服事周國，並對**何**有所賞賜。**何**為了紀念這次獲王接見勗勉的殊榮，便作器刻銘記下此事。

學界對於**何尊**銘文的討論很多（唐蘭 1976；馬承源 1976；李學勤 1981；李民 1982a, 1982b；陳昌遠 1982；楊寬 1983；劉蕙孫 1984；孫斌來 1984；陳公柔 1989；王人聰 1990；李民 1991a, 1991b；陳福林 1991；趙光賢 1991；伊藤道治 1994；杜勇 1997；彭裕商 2000；梁雲 2002；朱鳳瀚 2006），不過討論的焦點主要集中在以下幾個問題上：**何尊**中紀年的確實時間；成周、洛邑、新邑、王城的

¹⁷⁵ 《大戴禮》中的〈武王踐祚〉，內容與上博戰國楚竹書（七）之〈武王踐祚〉大致相同。李零指出：「郭店楚簡和上博楚簡的發現，其重要意義就在，它們救活了《禮》大小戴記，證明這類材料還是有可靠性。」（李零 2008:322）

關係；周國營建成周的時間等等。對於這些問題，學界至今尚無一致的看法。但對於銘文裡「中或」（中國）一詞的理解，學者則是看法相同，均認為「中國」就是指成周（洛邑）這個都城及其周邊地區。¹⁷⁶

西周初期的周人，為何把成周稱為「中國」，是一個值得探討的問題，因為這個問題涉及「中國」一詞的最初意涵。我們不妨把「中國」拆成「中」和「國」兩個部份，分別討論其意涵。

1. 中

首先看「中」的部份。《尚書》裡記載了周公的三段話，說明成周和「中」的關係：

王來紹上帝，自服于土中 〈召誥〉

其自時配皇天，毖祀于上下，其自時中乂 〈召誥〉

其自時中乂，萬邦咸休 〈洛誥〉

引文中的「時」相當於「是」，意為「此」。可以看到，周公用「土中」和「此中」稱呼成周。那麼「土中」的意涵是什麼呢？

戰國時期的文獻《呂氏春秋》，提出了關於「土中」的一種解釋。¹⁷⁷《呂氏春秋》〈恃君覽·長利〉討論了建國是否應當選擇險固之地的問題：

辛寬見魯繆公曰：「臣而今而後，知吾先君周公之不若太公望封之知也。昔者，太公望封於營丘，渚海阻山，險固之地也，是故地日廣，子孫彌隆。吾先君周公封於魯，無山林谿谷之險，諸侯四面以達，是故地日削，子孫彌殺。」辛寬出，南宮括入見。公曰：「今者，寬也非周公，其辭若是也。」南宮括對曰：「寬，少者，弗識也。君獨不聞成王之定成周之說乎？其辭曰：『惟余一人，營居於成周，有善易得而見也，有不善易得而誅也。』故曰：善者得之，不善者失之，古之道也。夫賢者豈欲其子孫之阻山林之險以長為無道哉？」

根據這段引文，則成周和四方的地理距離相當，周王在此的言行善惡很容易傳播

¹⁷⁶ 陳公柔（1989）認為此一都城較早的名稱是洛邑，成周是較晚出現的名稱。

¹⁷⁷ 此項資料見於《白虎通疏證》，p. 157。

給四方之人知道，這有助於周王戒慎恐懼，不會因地理險阻而有恃無恐。根據此一理解，則成周之所以是「土中」，是因為它是位在一個和四方地理距離相當的中央之地。¹⁷⁸對於「土中」意涵的這種理解，在漢代的《史記》裡獲得明確表述。

《史記》〈周本紀〉記載，周公選定成周地點的原因是：「此天下之中，四方入貢，道里均」。換言之，在司馬遷的理解裡，成周之所以為「天下之『中』」，是因為它和四方的地理距離遠近適中。司馬遷的這種理解，可能是漢代對於成周稱「中」的普遍理解。¹⁷⁹譬如《新書》就認為，天子之都居中，是爲了讓諸侯輸納的路程不超過五百里，輸納的差事不致過於辛苦。¹⁸⁰《漢書》和《說苑》則兼採司馬遷和《呂氏春秋》的看法，認為成周居天下之中，和四方諸侯的距離相當，此一位置一方面便於四方諸侯貢納，另一方面也便於有德之諸侯取而代之。¹⁸¹《白虎通》也認為，成周居天下之中，和四方距離相當，往來交通便利，有利於天子教化四方與戒慎自律。¹⁸²後來的《尚書》孔傳承襲了這種理解。¹⁸³譬如對於「王來紹上帝，自服于土中」之句，孔傳曰：「言王今來居洛邑，繼天爲治，躬自服行教化於地勢正中」，把「土中」解釋爲「地勢正中」。

不過戰國時期的文獻《周禮》，也提到了「地中」的概念。這個概念在字面上似乎和「土中」十分類似，因此我們不妨看一下它的意涵。《周禮》〈地官·大司徒〉寫道：

以土圭之法，測土深，正日景，以求地中。日南則景短，多暑。日北則景長，多寒。日東則景夕，多風。日西則景朝，多陰。日至之景，尺有五寸，謂之地中，天地之所合也，四時之所交也，風雨之所會也，陰陽

¹⁷⁸ 《呂氏春秋》另外提到：「古之王者，擇天下之中而立國，擇國之中而立宮，擇宮之中而立廟。」（慎勢；1119）句裡的三個「中」字似乎都可釋爲和四方距離相當之中央地點。

¹⁷⁹ 以下所引《新書》、《說苑》、《漢書》、《白虎通》條，均見於皮錫瑞（2004:340）。

¹⁸⁰ 《新書》〈屬遠〉：「古者，天子地方千里，中之而爲都。輸將繇使，其遠者不在五百里而至...輸將者不苦其勞，繇使者不傷其費，故遠方人安其居，士民皆有歡樂其土，此天下所以能長久也。」

¹⁸¹ 《漢書》〈婁敬傳〉：「成王乃營成周，都洛，以爲此天下中，諸侯四方納貢職，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。』」

¹⁸² 《白虎通》〈京師〉：「王者京師必擇土中何？所以均教道，平往來，使善易以聞，爲惡易以聞，明當懼慎，損於善惡。」（p.157）

¹⁸³ 《尚書》孔安國傳及孔安國序，學界傳統上認為是偽託孔安國之名的偽作。黃懷信則認為它們可能傳自孔安國的注，後來由其後人或門徒寫定（參見黃懷信 2007:3）。

之所和也。然則百物阜安，乃建王國焉（周禮卷十；154）

唐代注疏《周禮》的賈公彥解釋這段引文說：在潁川陽城（今河南省登封縣告城鎮）置一個表（長八尺的竿子）；以這個表為中表（中央之表），並在這個表的東、西、南、北各一千里處各立一個表。在夏至日的正午觀測這五個表所測到的日影，將可看到中表的日影投射在該表的北側，長一尺五寸。在同一時刻，南表的日影不到一尺五寸（「景短」），顯示此地靠南，氣候炎熱；北表的日影長於一尺五寸（「景長」），顯示此地靠北，氣候寒冷。同樣在此時刻，東表所在地已經日落了（「景夕」），顯示此地距離太陽近，其氣候多風；西表所在地卻是日出（「景朝」），顯示此地距離太陽遠，其氣候多陰（參見引文之賈公彥疏）。¹⁸⁴鄭玄注指出，根據此一方法，東、西、南、北四表的所在地，乃是「寒、暑、陰、風，偏而不和」。相形之下，中表所在地則是「天地之所合也，四時之所交也，風雨之所會也，陰陽之所和也」，「百物阜安」，因此適合當作王都所在地。可以看到，《周禮》所謂「地中」之「中」，其主要意涵乃是氣候之適中。¹⁸⁵

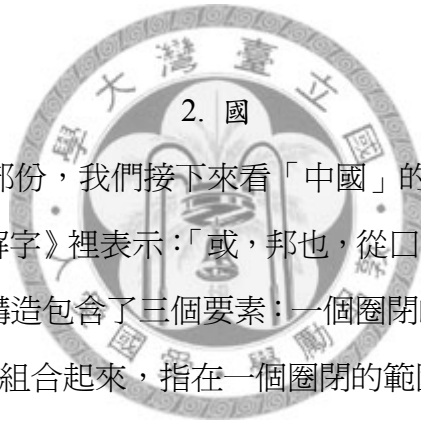
根據以上所述，可知關於成周之為「中」，傳統上至少有兩種理解方式，一是指和四方地理距離之適中，二是指氣候之適中。然則〈召誥〉、〈洛誥〉裡的「土中」、「此中」之「中」，以及何尊銘文裡的「中國」之「中」，究竟當採何種理解？如果我們參考《史記》的記載，則「和四方距離之適中」似乎是比較合理的解釋。《史記》〈周本紀〉記載：

武王至于周，自夜不寐。周公旦即王所曰：「曷為不寐？」王曰：「告女。維天不饗殷，自發未生，於今六十年。麋鹿在牧，蜚鴻滿野。天不享殷，乃今有成...我未定天保，何暇寐？」王曰：「定天保，依天室，悉求夫惡貶從殷王受。...自洛汭延于伊汭，居易毋固，其有夏之居。我南望三塗，北望嶽鄙，顧瞻有河，奧詹雒、伊，毋遠天室。」營周居于雒邑而

¹⁸⁴ 由於測量日影除了需要用來投影的竿子，還需要測量地上投影長度的量尺，因此後來就出現結合兩者的「土圭」，即一種有刻度的 L 形量尺，直的部分長八尺（即「表」），橫的部分長一丈三尺（冬至日正午，中表之日影長度為一丈三尺）。參見馮時（2007: 271-3）。有學者認為商國卜辭裡的「中」字就是測日影之旗，並認為卜辭中的「立中」是指立旗於地測日影長短變化，以定節氣（溫少峰、袁庭棟說，參見第一章）。

¹⁸⁵ 把「中」理解為「氣候上的中和不偏」，可能是比較晚出的思想，參見本章結尾部份。

根據這段記載，成周地點的選定，是由周武王自己決定的。這個決定背後的考量，是未來的新都城和南邊的三塗、北邊的嶽鄙以及黃河、洛水、伊水的相對位置。而營建這個新都城的主要原因，是對於克商之後新政治形勢的憂慮。簡言之，成周地點的決定，主要是出於地緣政治戰略形勢的考量，而不是出於氣候適中的考量。此一理解不僅與史料中呈現的周國克商之後的情形相符，也與**利尊**銘文「武王既克大邑商，則廷告于天曰：余其宅茲中國，自之乂民」之記載相符（即：成周之位置是周武王自己的決定；周武王說他將要選這個位置適中的地點營建都城，從這裡去統治人民）。如果根據此一理解，則成周之為「中」，指的就是成周是位在當時各個政治體或人群的中央位置，和商國殘餘勢力以及其他政治體或人群的距離適中。



討論過了「中」的部份，我們接下來看「中國」的「國」的部份。

東漢許慎在《說文解字》裡表示：「或，邦也，從口從戈以守一，一，地也」，¹⁸⁷認為「或」(國)字的構造包含了三個要素：一個圈閉的範圍(口)；武力(戈)；土地(一)，這三個要素組合起來，指在一個圈閉的範圍裡使用武力守衛土地。但許多學者都對這個解釋表示懷疑。日本學者高田忠周認為，此字最初實為或，從口從弋，弋是「桀(削木)以為界識也」，指削木作為地界（引自周法高 1981:1833-4）。加藤常賢認為此字是由弋與構成，其中的是的異體字，又是的省體，而則是「境」的意思；弋據《說文》則象尖銳之析木；弋與並為意符，弋為聲符，故此字為會意兼聲之字；此字之初義為有木標定範圍之田界，擴大為邦界之意。（引自周法高 1982:3140-2）于省吾也認為，此字（）左邊

¹⁸⁶ 《史記》這段記載和《逸周書》〈度邑解〉中的文字頗有雷同之處，究竟是誰參考了誰，尚難有所定論。由於《逸周書》的性質比較複雜，關於其真偽成分仍存在許多爭議，因此雖然有學者認為其中某些篇章（〈度邑解〉包含在內）應是可靠史料（劉起鈞 1997: 613-8），但筆者在使用其內容時仍傾向於謹慎。關於今本《逸周書》是否即為晉代汲冢所出竹書的問題，李學勤認為兩者可能並無關係（參見黃懷信 2007〈序言〉部份）。

¹⁸⁷ 引自段玉裁《說文解字注》（頁 655）。靜嘉堂北宋真宗時期刻本《說文解字》同條為：「或，非（邦）也；從口從戈又從一；一，地也」（頁 435）。

是 (邑)，右邊是 (戈)，應當隸定爲，是一個從、戈聲的形聲字；是「邑」的初文，中間的是借用 (方圓之「方」的初文) 字，用來表示四面有牆之城，外面的表示與城相連的城外周邊土地 (郊)；後來一方面省作，另一方面又孳乳爲、之形，由此又進一步省作，其上半部的即「方」，指城；下半部的象人跪在城前致祭。因此，字的本義是四面有牆、周圍有相連土地的城，也是這個意思，只是加上了 (戈) 作爲聲符。後來上部的橫劃向右延長，使變成了 (戈)，因此 (或) 也就訛變成了 (或)。這就是「或」(國) 字的由來 (于省吾 1998:1520-4)。

根據以上看法，則「國」的本義可能是有界之地域，後來擴大爲四面有牆、周圍有一定之土地相連 (郊) 的城 (邑)。其他學者從不同角度分析，也得出「國＝城」的看法 (杜正勝 1979, 1992:450ff；趙世超 1993:1-31；並參見第一章)。所謂的「國」，有學者稱之爲「都鄙群」(林漢 1998:90)。一個都鄙群就可以構成一個「國」(國＝城)；幾個都鄙群則可以構成比較大的「國」(國＝多城政治體)。在前者的例子裡，「國境」就等於「城境」。在後者的例子裡，「國境」則相當於以幾個都鄙群爲中心構成的一種多城政治體的勢力範圍。

在西周金文裡，「國＝多城政治體」的例子則頗多，如「四或」、「南或」、「東或」之例。¹⁸⁸相對於此，「國＝城」的例子並不多見，明確的例子似乎只有尊銘文。同樣的情形也見於《尚書》中較無爭議的一些西周初期文獻裡；在這些文獻中，「國」的使用幾乎都是取其「多城政治體」及其引申義「政權」的意涵；¹⁸⁹相對於此，「國＝城」的用例嚴格而言並不存在。反倒是《詩經》裡的一些西周晚期作品，以及更晚的春秋時期史料，保留了一些「國＝城」的用法 (詳下)。

根據以上對於「國」之本義的討論，可知成周之稱「中國」，其中的「國」取的是「國＝城」之義，而不是「國＝多城政治體」之義。綜合以上所述，可知成周之被稱爲「中國」，其意涵爲「位在當時各個政治體或人群之中央、和這些政治體或人群距離適中的城」。這可能是目前已知「中國」一詞的最初意涵。

¹⁸⁸ 參見張亞初《殷周金文集成引得》頁 861。

¹⁸⁹ 「國＝政權」的引申義，參見〈無逸〉裡四次出現的「享國」之例。

（二）中國＝商國

除了**利**尊銘文外，西周初期文獻裡還有一種「中國」的用法。《尚書》〈梓材〉裡有這樣一段文字：

皇天既付中國民越厥疆土于先王，肆王惟德用和懌先後迷民，用懌先王受命。

「皇天既付中國民越厥疆土于先王」裡的「中國」，其意涵為何，有必要加以探討。關於這段文字，孔傳曰：「大天已付周家治中國民矣」，孔穎達疏曰：「今天大天已付周家治九州之中國民矣」；顧頡剛、劉起鈞則將之譯為「皇天已把中國人民和這一大片土地付與我們的先王」。¹⁹⁰如果仔細分析，就會發現這些注釋都沒有解釋句中的「中國」意涵為何。孔穎達把「中國民越厥疆土」解釋為「九州之中國民」，這是用戰國時期出現的「九州」思想去解釋西周文獻（詳下），反而把問題弄得更加糊塗。那麼，〈梓材〉裡的「中國」一詞，其意涵究竟為何呢？

如果仔細看一下〈梓材〉原文，則「中國民」顯然是一種政治概念，指一種政治群體，這個政治群體有其「疆土」。那麼這個政治群體指的是什麼？有學者指出，〈梓材〉裡的「皇天既付中國民越厥疆土于先王」一語，和〈康誥〉裡的「天乃大命文王殪戎殷，誕受厥命越厥邦厥民」一語，在思想與文字上都十分相似，前者和後者可能有很密切的關係（顧頡剛、劉起鈞 2005:1430）。¹⁹¹據此我們可以推測，〈梓材〉這段文字裡的「中國」指的是商國，而這段文字可能和〈康誥〉同屬西周初期文獻。

在第一章裡，筆者指出商國未必有「中國」的概念。另一方面，如果我們認為〈梓材〉裡的「中國＝商國」的推測可以成立，這就顯示商國在當時確實已經被其他的政治體稱為「中國」。後一種推測如果成立，是否足以作為商國時期已有「中國」概念之旁證呢？在回答這個問題之前，我們不妨先設法釐清周人稱商國為「中國」的意涵為何。

如果**利**尊銘文對於「中國」一詞的用法，可以視為周人對於「中國」意涵的理解方式之一，那麼要探討周人稱商國為「中國」的意涵為何，不妨參考**利**尊銘

¹⁹⁰ 「皇天既付中國民越厥疆土于先王」中的「越」，屈萬里釋為「與」（屈萬里 1983a:170）。

¹⁹¹ 「誕受厥命越厥邦厥民」中的「越」，顧頡剛、劉起鈞釋為「與」（顧頡剛、劉起鈞 2005:1308），屈萬里釋為「於」（屈萬里 1983a:147）。

文對「中國」一詞的用法。如前所述，**利尊**銘文之「中國」一詞，意指「位在當時各個政治體或人群之中央、和這些政治體或人群距離適中的城」。根據此一用法，則商國之被稱為「中國」，意思或許是指「位在當時各個政治體或人群之中央、和這些政治體或人群距離適中的政治體」。

然而周人對商國的稱呼，是否必然等於商國對自己的稱呼？恐怕未必。學者指出，秦帝國以後中國以外的地區對中國的稱呼至少有五類，分別是 *Cina*, *Serice*, *Taugas*, *Khita* 等。這些稱呼裡只有 *Cina* 與秦帝國時期中國的自稱重合，其他的稱呼都和中國歷來之自稱全然無關（參見胡阿祥 1998）；也有學者指出，漢帝國時期，匈奴人及龜茲人均有稱中國人為「秦人」之例，這顯然和漢帝國的自稱「漢」有所不同（徐傑舜 1995:2）。因此，就算周人確實稱呼商國為「中國」，我們也未必可以理所當然地推斷商國一定也這樣稱呼自己。此外，筆者在第一章已經指出，商國卜辭中沒有「國」字，因此也不存在「中國」一詞；因此我們在思考商國是否使用「中國」一詞稱呼自己時，也必須將此事實納入考慮。

總結以上所述，則「中國」一詞在西周初期已經出現，其可能意涵有二，一是指成周，認為成周是一個「位在當時各個政治體或人群之中央、和這些政治體或人群距離適中的城」；二是指商國，認為商國是「位在當時各個政治體或人群之中央、和這些政治體或人群距離適中的政治體」。有必要指出的是，在西周初期似乎還看不到周人用「中國」作為周國自稱的例子。

最後不妨探討一下西周初期周人的自稱。除了「周」、「夏」（參見第二章）、「周邦」¹⁹²、「小邦周」¹⁹³等自稱外，周人不論在克商之前或之後，都用「西土」自稱：

1. 天降威，用寧王，遺我大寶龜。紹天明，即命，曰：「有大艱于西土，西土人亦不靜」。〈大誥〉
2. 惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸、祗祗、威威、顯民。用肇造我區夏，越我一二邦，以修我西土。〈康誥〉
3. 王若曰：明大命於妹邦，乃穆考文王，肇國在西土... 〈酒誥〉

¹⁹² 《尚書》〈大誥〉：「反鄙我周邦。」

¹⁹³ 《尚書》〈大誥〉：「天休于寧王興我小邦周。」

引文 2 和引文 3，乃是周成王追述周國克商以前的情形，當時周國只是位在商國西邊的小國，因此自稱「西土」，乃是合乎實際情況的稱呼。然而引文 1 是周人克商後針對商國殘餘勢力的叛亂而發的言論，此時周國已經是當時各政治體或人群之領袖，相當於當時政治世界的中心。雖然如此，周人仍然稱自己為「西土」，而不以「中國」或「中土」自稱。¹⁹⁴周人克商後稱商國為「中國」，卻不自稱為「中國」，這顯示當時周人認知中的「中國」，可能並不具有「政治世界的中心」之類的價值判斷色彩與優越意涵，而只具有中性的地理位置意涵，指位置的居中，一如「西土」的主要意涵是指地理位置的居西一樣。

二、西周晚期

（一）中國＝鎬京

在西周晚期的文獻中，可以看到周人也用「中國」指鎬京。明確的例子是《詩經》裡的一部西周晚期作品：

民亦勞止，汔可小康；惠此中國，以綏四方...

民亦勞止，汔可小休；惠此中國，以為民逌...

民亦勞止，汔可小息；惠此京師，以綏四國...

民亦勞止，汔可小憫；惠此中國，國無有殘...

〈大雅·生民之什·民勞〉

對於「民亦勞止，汔可小康；惠此中國，以綏四方」之句，毛傳曰：「汔，危也。中國，京師也。四方，諸夏也。」鄭箋云：「汔，幾也。康、綏，皆安也。惠，愛也。今周民罷勞矣。王幾可以小安之乎，愛京師之人，以安天下。京師者，諸夏之根本。」孔疏：「今周民亦皆疲勞，止而又危耳，近於喪亡。王可以小省賦役而安息之，愛此中畿之國，京師之人，以安天下四方諸夏之國。」（卷十七之四，頁 630-631）可以看到，傳統注家都認為詩句裡的「中國」指的是鎬京。由此可知，在西周晚期，周人也有稱鎬京為「中國」的說法。

在《詩經》裡的另一篇西周晚期作品裡，也有「中國＝鎬京」之用法：

¹⁹⁴ 周人習慣以「西土」自稱的情形，和周人自稱「夏國」（參見第二章）的情形相互符應。關於「西方」和「夏」二詞的互通關係，參見劉起釪（1997:150-2）。

天降喪亂，滅我立王。

降此蠹賊，稼穡卒瘁。

哀恫中國，具贅足荒。

靡有旅力，以念穹蒼。 〈大雅·蕩之什·桑柔〉

這篇作品據說是周國大夫芮良夫所作，用來評論周厲王的失政。此處所引之四句，意為周厲王失政在先，天又降下蟲災造成嚴重農損。作者哀痛「中國」之民係屬兵役、家戶空虛，指責朝臣不能結集起來諫諍周王，好讓天停止降災（釋義依毛傳與孔疏）。詩裡的「中國」應當也是指鎬京。

（二）中國＝商國

西周晚期也有「中國＝商國」的用法，其例見於《詩經》〈大雅·生民之什·蕩〉：

咨女殷商，女𤑔𤑔于中國，斂怨以為德...

內燠于中國，覃及鬼方... 〈大雅·蕩之什·蕩〉

這首詩據說是詩人模仿周文王譴責商紂王的口吻，痛斥商政之失，藉此諷喻周王。¹⁹⁵對於句中「中國」的意涵，毛傳和鄭箋都沒有解釋，¹⁹⁶只有孔穎達疏曰：「中國是九州，覃及是及遠。」可以看到，孔穎達以為戰國時期出現的「九州」概念乃是商、周時期的制度事實，因此他把句中的「中國」理解為「九州」，認為這兩句詩說的是：商紂王在「九州」之內任意使氣，以惡人為有德之人而官之，又好發怒，導致「九州」之民上行下效，也形成好發怒的風尚，此一風尚竟然傳播到「九州」之外的遠方云云。然而由於「九州」並不是商國時期的真實制度，因此孔穎達的此一理解是無法採信的。那麼句中的「中國」應當作何理解呢？

¹⁹⁵ 屈萬里則認為此詩可能是西周初期作品：「此疑周初之詩，假文王語氣，以章殷人之惡，而明周人得國之正也。」（屈萬里 1983b:512）

¹⁹⁶ 「女𤑔𤑔于中國」之句，毛傳曰：「𤑔𤑔，猶彭亨也。」鄭箋云：「𤑔𤑔，自矜氣健之貌。」孔疏：「言文王曰：咨，咨嗟汝殷商，汝既官不得人，徒彭亨然，自矜莊以為氣健，在於中國。」至於「內燠于中國，覃及鬼方」之句，毛傳曰：「燠，怒也。不醉而怒曰燠。鬼方，遠方也。」鄭箋云：「此言時人怙於惡，雖有不醉，猶好怒也。」孔疏：「王者所行，無小無大，莫不皆近喪亡。以此行居人之上，於是猶欲下民用行此道也。由君欲民行，故天下化之，惡及四遠。王初𤑔然，不醉而怒，在於中國。但人皆倣之，此燠然惡行，乃延及中國之外，至於鬼方之遠鄉，言其惡化之廣也。」（《毛詩正義》卷十八之一；642-3）

如果我們參考《尚書》〈梓材〉裡「中國＝商國」的用法，那麼把此詩裡的「中國」理解為「商國」，其義亦可通，意思就是說：紂王在商國這個「中國」（位在當時各個政治體或人群之中央、和這些政治體或人群距離適中的政治體）裡胡作非為，其惡行不僅在商國蔚為風尚，還流及商國以外的遠方。有鑒於西周初期可能已有「中國＝商國」的說法，因此把此詩裡的「中國」一詞理解為「商國」，意指位在當時各個政治體或人群之中央、和這些政治體或人群距離適中的政治體，應當是一種有根據的理解。¹⁹⁷

必須指出，王爾敏先生在其〈「中國」名稱溯源及其近代詮釋〉一文中認為，〈蕩〉裡的「中國」意指「國中」，即「國境之中」。¹⁹⁸如果此一看法可以成立，那麼「女炁休于中國」、「內鬯于中國」之句，就提供了西周時期「中國」一詞的第三種用法：「中國＝國中＝國境之中（多城政治體中）」。

王爾敏的此一理解，可能是以胡厚宣先生的看法為基礎加以引申而成。胡厚宣在〈論殷代五方觀念及“中國”稱謂之起源〉一文中引用清儒馬其昶的見解，¹⁹⁹認為「中國」亦有「國中（城中）」之義。由於王爾敏並沒有特別指出把「中國」釋為「國境之中」的根據為何，而他在文章裡引用了胡氏的這篇文章（王爾敏 2003:383-4），因此不免令人猜測：他似乎把胡氏「中國＝國中＝城中」之說引申為「中國＝國中＝多城政治體中」之說。

然而應當指出，首先，「中國＝國中＝城中」的明確用法，目前最早只見於春秋史料（詳下），而馬其昶立說所據的《周禮》時代更晚，是戰國文獻；而在西周文獻裡，似乎還沒有這種用法的明確無疑用例。其次，馬其昶只舉出了「中國＝城中」的用法，並沒有舉出「中國＝多城政治體中」的用法。基於以上兩點理由，王爾敏的此一理解如果要成立，可能還需要西周文獻裡的證據加以支持。

總結以上所述，則西周時期「中國」一詞的最值得注意之處，是它似乎只是

¹⁹⁷ 王冠英解釋此詩時指出：「中國，是周初對殷屬有的中原地區的稱呼」，他並引《尚書》〈梓材〉，認為兩者裡的「中國」均和〈蕩〉裡的「中國」一樣，是指商國（王冠英 1984:536-7；本條資料見於陳穗鈺 1992:35）。

¹⁹⁸ 「歸納〔先秦〕諸書所載“中國”詞稱之總數，共為 178 次。研探其所含意旨，約有五類…其二，謂國境之內之意，即所謂國中…如《詩·大雅》所云：“文王曰咨，咨女殷商，女炁休于中國，斂怨以為德…”」（王爾敏 2003:371）

¹⁹⁹ 「馬其昶言：『中國猶國中。《周禮》：司土，掌國中之土治。注：國中，城中也。《孟子》〈離婁〉：徧國中無與立談者。國中，謂城中也。』」（胡厚宣 2002 (1944):281）

一個中性描述之詞（強調成周或商國之位置在當時各政治體或人群之中央，和這些政治體或人群距離適中），並沒有中正不偏、中和無過不及、中央優越於四方等自負優越的價值判斷意涵。這是「中國」最初意涵的最重要特徵，不過這個特徵到後世就被完全遺忘了。

三、春秋時期

在《左傳》、《國語》這兩部春秋史料裡，「中國」一詞有以下用例：

1. 築葵茲、晏、負夏，領釜丘，以禦戎狄之地，所以禁暴於諸侯也。
築五鹿、中牟、蓋與、牡丘，以衛諸夏之地，所以示權於中國也。
（齊語；241）
2. 蠻夷戎狄，其不賓也久矣。中國所不能用也。（楚語上；485）
3. 夫吳之邊鄙遠者罷而未至，吳王將恥不戰，必不須至之會也，而以中國之師與我戰。（吳語；555）
4. 齊侯來獻戎捷，非禮也。凡諸侯有四夷之功，則獻于王，王以警于夷。中國則否。諸侯不相遺俘。（莊三十一；249）
5. 德以柔中國，刑以威四夷。（僖二十五；434）
6. 君子謂文公「其能刑矣，三罪而民服。《詩》云：『惠此中國，以綏四方』，不失賞、刑之謂也。」（僖二十八；472）
7. 仲尼曰：「...《詩》曰：『民亦勞止，汔可小康；惠此中國，以綏四方』，施之以寬也。『毋從詭隨，以謹無良，式遏寇虐，慘不畏明』，糾之以猛也。...（昭二十；1421）
8. 中國不振旅，蠻夷入伐而莫之或恤。無弔者也夫...有上無弔，其誰不受亂？吾亡無日矣。（成七；833）
9. 周甘人與晉閻嘉爭閻田。晉梁丙、張趯率陰戎伐潁。王使詹伯辭於晉曰：...先王居禱杙于四裔，以禦魑魅，故允姓之姦居于瓜州。伯父惠公歸自秦，而誘之以來，使偪我諸姬，入我郊甸。則戎焉取之？戎有中國，誰之咎也？后稷封殖天下，今戎制之，不亦難乎？伯父圖之。我在伯父，猶衣服之有冠冕，木水之有本原，民人之有謀主

也。伯父若裂冠冕，拔本塞原，專棄謀主，雖戎狄，其何有余一人
(昭 9；1309)

在這些詞條裡，「中國」一詞大致有四種意涵：

- 一、 中國＝周王王畿（詞條 9）
- 二、 中國＝諸夏集團（詞條 4, 5, 8）
- 三、 中國＝諸夏集團之政治地理範圍（詞條 1）
- 四、 中國＝國都之內（詞條 3）
- 五、 中國＝國境之內（詞條 6, 7）

其中詞條 2 裡的「中國」一詞意涵較難判定，因此闕而不論（參見第二章）。這四種意涵裡，意涵一和意涵二是對於某種專有名詞的稱呼，意涵三和意涵四則是對於某種非專有名詞的稱呼。以下我們分別說明它們的意涵。

(一) 中國＝周王畿

我們在前一節已經指出，在西周時期，周人曾經用「中國」稱呼成周、商國和鎬京。詞條 9 則顯示，春秋時期周王也把周王王畿稱作「中國」。此條的背景是周人和晉人爲閭地之田的歸屬起了爭執，晉人便率領位在陰地（位在伊川）的陸渾之戎攻打周的潁地。周王責備晉國，表示陸渾之戎原本居住在瓜州，後來晉國先君把他們遷到伊川，導致他們「偪我諸姬，入我郊甸」，以至於「戎有中國」。這裡的「中國」和周王畿的郊甸連用，可知指周王畿。

(二) 中國＝諸夏集團

我們在第二章裡已經指出，「諸夏」是一種政治集團的概念，指周、晉、齊、魯、宋、陳、衛、鄭、蔡、許、曹，邢，杞，頓，滕等周王國諸侯。在春秋史料裡，我們也可看到「諸夏集團＝中國」的用法。在詞條 4 裡，《左傳》編著者解釋了獻俘之禮的實行有其內外有別的原則：周王國諸侯攻伐外人，則向周王及其他周王國諸侯獻俘；周王國諸侯彼此攻伐，則不向其他周王國諸侯獻俘（「中國則否」）。可以看到，在此「中國」是指「周王國諸侯」，相當於「諸夏」集團。在詞條 5 裡，周人倉葛曉喻晉人說：霸主對於其他周王國諸侯，應當用德令他們

心服(「德以柔中國」);對於周王國的外人,才用武力向之示威(「刑以威四夷」);陽樊居民和周王有親戚關係,不僅不是外人,反而是我群中的我群,因此晉人應該用德收服陽樊,不該用武力威逼。在此「中國」也是指「周王國諸侯」,即「諸夏」集團。詞條 8 的背景是吳國攻伐郟國,郟國向吳國投降求和。對此魯卿季文子感歎地說:「中國」沒有兵威,外人入侵而無人聞問,這是由於雖有霸主,但沒有好霸主的緣故。在此「中國」也是「諸夏」集團的同義詞。

(三) 中國=諸夏集團之政治地理範圍

從「中國=諸夏集團」的用法,還可衍生出「中國=諸夏集團之政治地理範圍(即與諸夏集團政治勢力範圍重合的地理範圍)」的用法。詞條 1 就是很明顯的例子。在這個詞條裡,「諸夏之地」和「中國」同義。

(四) 中國=城中;中國=多城政治體中

我們前面已經指出,「國」的本義是四面有牆、周圍有相連土地(郊)的城。比較大的「國」,則是多城政治體。在春秋史料裡,「中國」一詞有一種特別的用法,那就是指「國中」。由於「國」兼有「城」和「多城政治體」兩義,²⁰⁰因此「國中」也有「城中」和「多城政治體中」兩種意涵。

「中國=國中=城中」之例,可見於詞條 3。此條是越國大夫文種陳述其伐吳計謀,表示吳國兵民罷弊,又沒有設防,可乘此機會奇襲吳都;屆時位在吳國

²⁰⁰ 「國=城」的用法,在西周文獻中雖不多見,但在春秋史料中卻相當常見。最明顯的例子就是春秋各國稱呼自己時從不用「敝國」,而都是用「敝邑」,其例不勝枚舉(《左傳》中無「敝國」但有「敝邑」;《國語》中「敝國」、「敝邑」二詞皆無)。此外,《左傳》記載鄭伐宋,入其郛(國都之外城);宋派使者向魯國求救。魯隱公聽說鄭師已攻入宋都外城(外城裡就是國都範圍),原本準備出兵相救。但當他問宋使鄭師打到何處時,宋使卻回答:「還沒打到國都」(「未及國」),魯隱公很不滿,認為使者隱瞞淡化危急程度,於是便不出兵救援(左隱五;47)。這裡「國」是指「國都」,即「城」。此外,《詩經》裡的一些作品裡,也有「國=城」的用法:

1. 土國城漕,我獨南行。〈邶風·擊鼓〉
2. 心之憂矣,聊以行國。〈魏風·園有桃〉
3. 夫也不良,國人知之。〈陳風·墓門〉
4. 淑人君子,正是國人。〈曹風·鴉鳴〉

例 1 中的「土國」指築城。例 2 裡的「行國」指在城中無目的地走。例 3 和例 4 裡的「國人」指城中居民,這些居民多半是最初建「國」的征服者與當地貴族的親族,對於「國」的政治具有相當的參與度和影響力(杜正勝 1979;趙世超 1993:1-31)。

邊遠地區的軍隊路遠罷弊，趕不回來救援，但吳王夫差一定不會堅守待援，而會以不應戰爲恥，這樣他就只能以吳國國都內的部隊應戰。其中「以中國之師與我戰」句，韋昭注曰：「中國，國都」。這裡的「中國」可能不是越人對於吳國國都的稱呼，而是「國中」之義，理由如下。《國語》裡有「中原」一詞，凡五見，但都是指「原（原野）中」之義：

10. 恥大國之士於中原，又殺其君以重之。（晉語三；312）
11. 若以君之靈，得復晉國。晉、楚治兵，會於中原，其避君三舍。（晉語四；332）
12. 吾先君闔廬不賁不忍，被甲帶劍，挺鉞搢鐸，以與楚昭王毒逐於中原柏舉。（吳語；553）
13. 寡人不知其力之不足也，而又與大國執讎，以暴露百姓之骨於中原，此則寡人之罪也。（越語上；570）
14. 夫謀之廊廟，失之中原，其可乎？（越語下；584）

詞條 12「以與楚昭王毒逐於中原柏舉」之句，韋昭注：「毒，暴也。中原，原中也」，可作為「中原＝原中」之明證。其他幾個詞條裡的「中原」也都是「原中」之義。如詞條 10 是秦、晉韓之役，晉惠公被俘，秦公子繫主張殺掉晉惠公，公孫枝反對，表示秦在原野戰場上使晉師蒙受敗戰之恥，如果又殺其國君而加重其恥辱，將為秦國帶來無窮後患。詞條 11 是晉公子重耳回答楚王的話，表示未來如果晉、楚之間發生戰事，在原野戰場中相遇，他將命晉師退後九十里，作為對楚王禮遇的報答。詞條 13 是越王句踐被吳所敗之後對越人說的話，表示自己不自量力和吳開戰，導致百姓暴骨於原野戰場之中。詞條 14 是越人伐吳至五湖，范蠡勸句踐不要受吳軍所激而和其決戰，表示事先在朝廷裡謀算好的戰略，到了原野戰場上就把它丟掉了，這樣行嗎？可以看到，這些詞條裡的「中原」都不是指冀南、河南、山西、陝東相連起來的地區，而是指「原野戰場中」之義。²⁰¹由於春秋史料中尚無稱吳國國都為「中國」之例，加上有「中原＝原中」的用法，因此把詞條 3 裡的「中國」理解為「國中」，或可視為一種有根據的解釋。

²⁰¹ 陳穗鉉整理了先秦文獻裡的「中原」詞條，並指出「中原」即「原中」，而「原」指戰場（1992:119-23）。他也整理了《詩經》裡許多「中 x = x 中」（如中谷、中林、中河、中田）的用法（1992:69-70）。

詞條 6 和 7 則都是把「中國」理解為「國中＝多城政治體中」的例子。詞條 6 是晉文公在城濮之役打敗楚國後，先後處死了三名違反軍令的大夫，晉國之「民於是大服」。《左傳》編作者評論說晉文公懂得善用刑罰，只處罰了三件罪就使人民順服，於是引〈民勞〉之句與此事互證，表示只要刑賞有度，就可以「惠此中國，以綏四方」。可以看到，這裡的「中國」並不是指鎬京，而是指晉國國內，即「晉國之中」。詞條 7 是鄭國執政子產戒其繼任者子大叔施政宜猛不宜寬，子大叔不聽，結果人民不懼法律，盜賊甚多，子大叔剿滅之，反而多傷人命。孔子引《詩》評論此事說：「民亦勞止，汙可小康；惠此中國，以綏四方」，說的是以寬仁之政治民；「毋從詭隨，以謹無良，式遏寇虐，慘不畏明」，說的是以嚴猛之政治民。孔子這裡講的是治國之道，他所引的「惠此中國，以綏四方」，其中的「中國」取的也不是鎬京之義，而是「國中（多城政治體中）」之義。

總結以上所述，則可知即使到了春秋時期，「中國」一詞的主要意涵仍然只具有中性描述性質，指周王畿、諸夏集團以及諸夏集團的政治地理範圍，並沒有明顯的自負優越意涵。

第二節 「中國」概念的形成

戰國時期是中國古代世界發生劇烈變化的時期，在族群思想上更是如此。後來成為中國族群思想之核心關鍵概念的「中國」概念，就是在戰國時期開始出現並初步成形。簡單地說，這個「中國」概念有三種意涵，一是政治地理

（political-geographical）意義上的「中國」，二是文化意義上的「中國」，三是類族裔（quasi-ethnic）意義上的「中國」。以下筆者將逐一討論這三種「中國」概念。

一、地理意義的「中國」

在戰國文獻裡，「中國」一詞的使用大約有六十幾例（參見附錄八）。相較於戰國文獻的龐大內容，只出現六十幾次的詞顯然不是一個常用詞。但這並不表示戰國之人很少使用「中國」的概念。實際的情形恰好相反：戰國時期之人非常關心「中國」的問題；但他們在談論「中國」問題時，主要使用的並不是「中國」

一詞，而是「天下」一詞。因此，要瞭解戰國時期的「中國」概念，必須瞭解當時的「天下」概念。

然而「天下」一詞並非戰國時期才出現的。它在西周文獻裡就已出現，這個詞本身也有它的演變過程。²⁰²由於問題的複雜性，在以下的部份，筆者將把地理「中國」的問題分成三段加以處理：首先探討「天下」一詞的出現過程；其次說明戰國時期「天下」和「中國」這兩個概念的關係；最後再對戰國文獻裡「中國」一詞的各種用法和意涵做一檢視和整理。

在討論「天下」的問題之前，有必要簡單介紹一下安部健夫（Takeo Abe）《中國人の天下觀念》（1954）此一開創性研究的相關要點。安部健夫認為，商國的「帝」演變為周國的「天」，由「天」衍生出「天命」和「天子」概念；西周時期雖然已有「天之下」的思想，但較常用的詞是「四方」和「四國」；春秋時期，「天下」概念開始出現，其內涵乃是一種「上天-王-下民」的新政治概念結構；此一新概念由墨子大力發展建構，後來被戰國諸子共同繼承（1954:1-64）。²⁰³筆者以下關於「天下」的討論，比安部氏的研究多出了以下進展：一、詳細整理分析各時期「天下」之意涵；二、分析「九州」、「四海」的概念，以及它們和「天下」的關係。因此，筆者之研究或可與安部氏之研究互參。

（一）「天下」一詞的出現過程

1. 西周時期

在《尚書》的幾篇〈周書〉裡，已經存在「天下」一詞：

1. 其惟王位在德元，小民乃惟刑用于天下，越王顯。〈召誥〉
2. 其克詰爾戎兵，以陟禹之跡，方行天下，至于海表，罔有不服。以

²⁰² 學界處理先秦「天下」概念的主要文獻為童書業與顧頡剛（1936）、安部健夫（1954）以及 Fairbank（1974）；甘懷真（2005, 2007）亦曾簡短處理此一問題。對於從先秦迄今二千多年以來的「天下」概念，早期的研究有楊聯陞（2005）；張啓雄（1992, 1995, 2001）提出「中華世界秩序原理」之理論，對於作為一種政治思想體系的「天下」概念進行整體描述和分析；高明士（2004）也提出「天下秩序原理」的概念，對「天下」概念進行類似分析；黃麗生（2002）則從不同角度探討了「天下」在人文思想上的意涵；羅志田（1998: 1-34）曾以泛論方式講論中國古代天下觀。不過除了安部健夫、童書業與顧頡剛的研究外，上述其他研究都沒有對「天下」一詞在先秦文獻裡的起源和演變過程，進行比較詳細的整理和分析。

²⁰³ 安部氏著作的後半部（p.62-107），處理秦漢時期的「天下」觀，最後簡單討論「天下」概念的思想特點。

觀文王之耿光，以揚武王之大烈。〈立政〉

3. 太史秉書...曰：「...命汝嗣訓，臨君周邦，率循大卞，變和天下，用答文、武之光訓。」王再拜...答曰：「眇眇予末小子，其能而亂四方，以敬忌天威？」〈顧命〉
4. ...王若曰：「...昔君文、武，丕平富，不務咎。底至齊信，用昭明于天下。...用端命于上帝，皇天用訓厥道，付威畀四方。...」〈康王之誥〉²⁰⁴
5. 今天相民，作配在下...永畏惟罰，非天不中，惟人在命。天罰不極，庶民罔有令政在于天下。〈呂刑〉

又近年發現的𩇑（遂）公盨銘文有：²⁰⁵

6. 天...生我王、作臣，厥貴唯德民，好明德，顧在天下。（李學勤 2006a:128）

這些詞條裡的「天下」可以歸納為兩種意涵，一是「天之下」，指「天所主宰之下方人世」（詞條 5, 6），二是「服屬於周王的各諸侯國」（詞條 1, 3, 4）。²⁰⁶從〈周書〉裡反覆申述天命的情形²⁰⁷，可知把人間世界稱為「天之下」，強調人間世界是在天之下、受天主宰的天的附屬物，應該是「天下」一詞的最初用法。與此相比，「天下＝四方各諸侯國」的意涵已不那麼強調「天」，它所指涉的主要是人間世界，因此在思想次序上應該是比較後出的用法。可以看到，第一種意涵的「天下」，其重點在「天」而不在其下的人間世界；第二種意涵的「天下」，則把重點放在人間世界，指由周王王畿和服屬於周王的諸侯國相加所構成的那個政治世界。²⁰⁸

²⁰⁴ 〈康王之誥〉，學界多認為當屬〈顧命〉之後半部（屈萬里 1983a；顧頡剛、劉起鈞 2005）。

²⁰⁵ 李學勤認為此盨屬西周中晚期器（2005；2006a）。

²⁰⁶ 至於詞條 2，學界傾向於認為，詞條 2 的文字和〈立政〉裡的其他部份不屬於同一篇文本（顧頡剛、劉起鈞 2005:1697-9）。

²⁰⁷ 關於周人的天命觀，參見傅斯年(1940)，郭沫若(2005)，許倬雲（2001:110）。

²⁰⁸ 《詩經》〈大雅·文王之什·大明〉裡的「明明在下，赫赫在上」，「天監在下，有命既集」等說法，顯出「天下＝天之下」的意涵。〈大雅·文王之什·皇矣〉則有：「皇矣上帝，臨下有赫...帝謂文王：無然畔援...王赫斯怒...以篤于周祜，以對于天下...萬邦之方，下民之王」；這可能是「天下」一詞在《詩經》裡唯一的用例。並參見甘懷真(2005:22)。

2. 春秋時期

在春秋史料中，「天下」一詞的使用開始變得頻繁（參見〈附錄九〉）。這些「天下」的確實意涵難以盡知，不過我們大概可以推測：其中的意涵之一，是沿用西周時期已經出現的意涵，亦即王畿加上服屬於王的各諸侯國的範圍。不過這還需要進一步的分析。

春秋史料裡有三個詞，在意涵上互有關連，但在用法上顯然有所區別。這三個詞就是「諸夏」、「諸侯」、「天下」。「諸夏」是一種政治集團的自稱，已見於第二章的分析。在春秋史料裡，「諸夏」（及「諸華」、「夏」、「華」、「華夏」）的使用（參見〈附錄四〉），多半涉及「諸夏」以外的政治體或人群（即「諸夏」的「外人」），涉及的方式大致包括：一、在同一段話中提到「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」或楚、吳、越等被視為「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的國家（〈附錄四〉詞條 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 17, 19, 20-28）；二、講話者是在對楚、吳、越等被視為「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的國家之人說話（同前，詞條 5）；三、講話者自己是楚、吳、越等國之人（同前，詞條 10）。沒有涉及「諸夏」之「外人」的情形只有三例（同前，詞條 15, 16, 18）。可以看到，「諸夏」主要是一種相對於「外人」的自我稱呼，是一種我群概念。

春秋史料中，「諸侯」一詞的使用非常頻繁，不勝統計。這個詞是對當時國際社會成員的集體稱呼，主要指「諸夏」成員。²⁰⁹〈附錄九〉裡的「求諸侯」、「有諸侯」、「得諸侯」、「失諸侯」等用語就是最好例證，這些用語指對於「諸夏」集團之霸主地位的求、有、得、失。不過「諸侯」雖然指「諸夏」成員，它的使用並不經常涉及「諸夏」的「外人」。

春秋史料中的「天下」一詞，其出現次數多於「諸夏」，但遠少於「諸侯」。它應該是以「諸侯」為基礎而發展出來的概念，指當時的各諸侯國集體構成的那個政治地理範圍。從春秋史料中「有天下」、「得天下」、「王天下」、「取天下」、「祚

²⁰⁹ 「諸侯＝諸夏」的例子很多，以下隨舉兩例：「晉文公解曹地以分諸侯。僖公使臧文仲往，宿於重館。重館人告曰：『晉始伯而欲固諸侯，故解有罪之地以分諸侯。諸侯莫不望分而欲親晉，皆將爭先，晉不以固班，亦必親先者，吾子不可以不速行。魯之班長而又先，諸侯其誰望之？若少安，恐無及也。』從之，獲地於諸侯為多。」（魯語上；153-4）「大國制義，以為盟主，是以諸侯懷德畏討，無有貳心...信不可知，義無所立，四方諸侯，其誰不解體？...霸主將德是以，而二三之，其何以長有諸侯乎？《詩》曰：『猶之未遠，是用大簡』。行父懼晉之不遠猶而失諸侯也。」（成八；837）

以天下」、「賂以天下」、「尹天下」、「治天下」、「封殖天下」、「創制天下」、「紀綱天下」、「懷柔天下」、「施德天下」、「得志天下」、「剝亂天下」、「害天下」等用語來看（參見〈附錄九〉第二部份），可知這個範圍顯然是被當成某一種整體來稱呼。

比較需要探討的是：「天下」作為一個政治地理範圍，到底包含那些地區。在多數的用例裡，「天下」似乎只是指由「諸夏」成員國構成的政治地理範圍。然而在某些例子裡，「天下」顯然同時包括了「諸夏」成員國構成的政治地理範圍，以及這個範圍以外的地區。明顯的例子是〈附錄八〉的詞條 3 和 16：

3. 其懷柔天下也，猶懼有外侮...故以親屏周（僖 24；424）

16. 若大城城父而寘大子焉，以通北方，王收南方，是得天下也（昭十九；1402）

詞條 3 說的是周國初期雖然「懷柔天下」，成為「天下」的共主，但仍擔心周國會遭到「外侮」，因此才藉著把周王親族封建到各戰略要點的方式，構成周國防禦外敵入侵的防線。這裡的「天下」顯然同時包括周國、周王國諸侯（「諸夏」）以及周王國以外的其他政治體（這些政治體構成了周國的潛在「外侮」）。而在詞條 16 裡，「天下」很清楚地是由楚國、楚國北方的「諸夏」和楚國附近的政治體所構成，它的範圍並非只有「諸夏」的範圍而已。

除了以上分析過的詞條外，〈附錄八〉其他詞條裡的「天下」，哪些應作「『諸夏』之政治地理範圍」解，哪些應作「『諸夏』之政治地理範圍＋其他地區」解，很難從文本本身看出，在此就不多做討論。

總結以上分析，從西周時期到春秋時期，「天下」一詞至少有三種意涵：

一、天下＝天所主宰之下方人世

二、天下＝諸侯（諸夏）之政治地理範圍

三、天下＝諸侯（諸夏）之政治地理範圍＋其他地區

在進入戰國時期以後，各國不再以「諸夏」自稱，「天下＝諸侯（諸夏）之政治地理範圍」的用法也就在戰國時期的史料中漸漸式微。而「天下＝諸侯（諸夏）之政治地理範圍＋其他地區」的意涵，則成為戰國時期「天下」一詞的主要意涵（詳下）。有趣的是，「天下＝天所主宰之下方人世」之意涵雖然比較古老，它卻

沒有因為時代變化而走入歷史。隨著戰國諸子把「天」、「聖王」、「天下」連貫在一起，「天下＝天所主宰之下方人世」的古老意涵被長期保存下來，表現為「天-聖王-天下」的連結。²¹⁰

值得一提的是，春秋晚期史料《論語》中，已經大量使用「天下」一詞（參見〈附錄十〉）。根據我們以上的整理，這些「天下」應該都是屬於第二種意涵，即「天下＝諸侯（諸夏）之政治地理範圍」。

（二）戰國時期「天下」和「中國」的關係

「天下」一詞在戰國史料中的用例不計其數，²¹¹可知它在戰國時期已經成為非常通用的語詞。在戰國史料中，「天下」一詞主要有兩個意涵，一是「天下＝九州＝中國」，二是「天下＝九州＋四夷」。前者可稱為狹義的「天下」，後者則可稱為廣義的「天下」。以下我們分別探討這兩種意涵。

1. 狹義「天下」＝九州＝中國

今日之人如果要描述戰國時期「中國」的範圍，大概會說：當時的「中國」，就是戰國七雄和其他中小型國家的總和。這是因為我們已經習慣了以國別為地理劃分方式的做法。然而戰國時人對當時「中國」範圍的描述卻不是如此。當時描述「中國」的方式，主要是經由兩個核心概念：一是「九州」，二是「四海」。

（1）九州

「九州」一詞在春秋史料中出現過三例：

1. 咸有九州，處禹之堵。（叔尸鐘銘文；《殷周金文集成》修訂增補本 No.00272.1-00285.8）
2. 昔周辛甲之為大史也，命百官，官箴王闕。於〈虞人之箴〉曰：「芒芒禹迹，畫為九州，經啟九道。民有寢、廟，獸有茂草，各有攸處，

²¹⁰ 此一連結可見於《墨子》：「今大者治天下，其次治大國，而無所法度...然則奚以為治法而可？...莫若法天。天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之。...今天下無大小國，皆天之邑也。人無幼長貴賤，皆天之臣也。...」（墨子；法儀；73-6）

²¹¹ 安部健夫曾做過初步統計（1954:27-8）。

德用不擾。在帝夷羿，冒于原獸，忘其國恤，而思其麇牡。武不可重，用不恢于夏家。獸臣司原，敢告僕夫」。(左襄四；938-9)

3. 恃險與馬，而虞鄰國之難，是三殆也。四嶽、三塗、陽城、大室、荊山、中南，九州之險也，是不一姓。(左昭四；1246-7)

詞條3的「九州」，顧頡剛先生認為即春秋史料裡的「瓜州」，是當時的一個地區名稱。²¹²詞條1, 2裡的「九州」，則和戰國時期出現的「九州」概念有淵源關係；它們可能是戰國「九州」概念最早見於文獻之例。²¹³

戰國時期「九州」概念的主要論述，見於上博楚簡〈容成氏〉、《尚書》〈禹貢〉、《爾雅》〈釋地〉、《呂氏春秋》〈有始覽〉、《周禮》〈職方氏〉(參見〈附錄十一〉)。這些論述本身涉及許許多多的問題，譬如地名考釋問題、年代先後問題，論述觀點問題(論述所反映的是哪個地區甚至哪個國家的觀點)，甚至文字考釋問題(如〈容成氏〉的州名隸定)等等。對於這些問題，學界仍存在許多爭議，其中有些可能永遠也不會有確定結論。²¹⁴本章對這些問題一律不做深入處理，僅

²¹² 「其地蓋始自今陝西之極西部，或今甘肅之東南部，北由隴山(四嶽)，南抵秦嶺；及逾潼關，則北暨崤函(荊山)，南及熊耳之東(三塗)，以迄於今河南中部之嵩山(陽城，太室)，包有渭、雒、伊、汝諸水之流域」(顧頡剛 1937a:568; 2005c:50)。

²¹³ 詞條1出於叔尸鐘銘文，此鐘為春秋晚期齊靈公時器(邢義田謂其作於566BC，參見邢義田 1981:19)。詞條2出於《左傳》，這段文字的主旨是臣子勸諫君王不要沉溺於田獵活動；然而這段文字所在的整段文字，其主旨卻是晉大夫魏絳向晉侯分析和戎之利益，因此諫田獵的文字和整段文字頗不相干；很多學者懷疑這段文字是從其他地方補入或錯入(童書業 2004:8)。如果這個懷疑正確，那麼這段文字能否作為春秋時期已有「九州」概念的證據，就頗成疑問。另外，《國語》〈魯語〉裡有「昔...共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土...」的說法(魯語上；155)；《禮記》鈔錄了這段文字，但記為「共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州」(禮記卷四十六；祭法；802)。由於這段文字裡已經出現五帝世系，因此它很可能也不是春秋文字，而是戰國產物。又〈魯語〉同段文字末尾並有「及地之五行，所以生殖也；及九州名山川澤，所以出財用也」之語(魯語上；161)，其中雖有「九州」一詞，但其「五行」一詞顯示它可能也是戰國時期文字。此外，《國語》裡也記載了齊桓公南伐征楚，其中有「荊州諸侯莫不來服」之語(齊語；233)。但此段文字和《管子》〈小匡〉裡大致相同，加上其中所述齊桓公武功頗有小說家色彩，因此可能也不是春秋史料。簡言之，春秋史料裡唯一無可爭議之「九州」用例，當為叔尸鐘銘文。

戰國以前史料中雖然少見「九州」一詞，但已存在一些和「九州」相關的概念，如「九有」、「九圍」、「九隅」、「九牧」(童書業 2004:49；陳穗錚 1992:155)。

顧頡剛認為，「九州」原為「戎」所居之地區，後來演化為天下之通名；四嶽本亦為「戎」之先人所居之地區，後來演化為天下四方山鎮之通名。此一演化之過程，是「戎」的一些部族東遷(這些部族後來成為「華夏」)，把其故鄉地名帶到東方(參見顧頡剛 1937a, 2003, 2005b, 2005c)。但亦有學者認為，「九州」之「州」本義為「水中可居者」(引《說文》；叔尸鐘銘文「九州」之「州」構造與《說文》所列之古寫法相同，均象水中陸地之狀)，因此「九州」之稱呼應該和洪水傳說及禹治水傳說較有關係(胡阿祥 2003:38)。

²¹⁴ 在各種「九州」論述中，〈禹貢〉受到學界的討論最多。關於學界討論〈禹貢〉的文獻整理，參見陳穗錚(1992:164-6)，高師第(2006)。其他關於「九州」概念的研究，參見童書業(2004:48-50)，劉起鈞與顧頡剛(2005:832-53)，顧頡剛(2005a)，平勢隆郎(2007)，胡阿祥

對這些不同的「九州」論述做一些粗淺觀察。

首先，「九州」的劃分方式，似乎反映了戰國時期的地緣政治格局。整體而論，戰國時期的頭等強國是秦、楚、齊（魏先盛後衰，秦在魏衰後因商鞅變法而興起），次等強國是魏、趙、韓、燕；具有重要象徵意義的周國一直存在；其他則剩下以魯、宋爲首的中小型國家（所謂「泗上諸侯」），還有位在趙、燕之間的中山國（白狄所建）。這種地緣政治格局，很清楚地反映在「九州」的規劃上。除了《禹貢》把巴、蜀之地列入「九州」，而〈容成氏〉的州名待考外，其他幾種「九州」論述之範圍都不出上述地緣政治格局的範圍，這個情形在《呂覽》版「九州」論述上特別明顯。²¹⁵

同樣從地緣政治觀點進行分析，則可看到〈禹貢〉版「九州」的範圍除了包括中原地區，也包括楚（荊州）、吳、越（揚州）、秦（雍州）地區。這顯示〈禹貢〉可能是在楚、吳、越（揚州）、秦（雍州）成爲重要國家之後寫定的，因此它的寫定可能不會早於吳、越稱霸中原地區的時間，即春秋末期；甚至可能還晚於秦國開始強大之後（商鞅變法約在 359BC，秦變法強大後伐魏獲勝在 340BC；參見楊寬 2002:314, 399）。又〈禹貢〉未將戰國時期的燕、代地區納入「九州」，可知它的寫定可能在燕、趙成爲強國之前。

此外，〈禹貢〉把徐地納入「九州」並稱之爲「徐州」，可知〈禹貢〉版「九州」論述的淵源之一，來自和徐地關係密切的地區。《爾雅》版「九州」論述把燕地納入，稱之爲幽州。《呂覽》版與《爾雅》版相同，差別只在齊地的州名不同。但在《周禮》中，除了保持立燕爲幽州的做法，還把冀州分割爲二，山西部份爲冀州，河北部份則稱之爲并州。如果九州之規劃是對地緣政治形勢的反映，那麼或許可以推測：〈禹貢〉作者並不重視燕地，因此〈禹貢〉可能是在燕國成爲重要國家之前寫定的。相對於此，《爾雅》和《呂覽》則反映了燕國作爲戰國時期不容忽略的大國的形勢。而《周禮》中的并州，相當於戰國時期的趙國和中山國之地，這或許顯示《周禮》〈職方〉的作者相當重視趙國、中山國的存在。²¹⁶

（2003），曲英傑（2003）。

²¹⁵ 童書業分析《呂覽》版「九州」論述後指出：「由此知『九州』制度之背景，實爲春秋、戰國之疆域形勢」（童書業 2004:50）。

²¹⁶ 顧頡剛認爲幽州、并州之納入「九州」，反映了戰國時期燕、趙闢地之情形：「予嘗疑幽、并

第二，九州裡的某一些州名，很可能是某地區長久相傳的名稱。《墨子》提到：

古者禹治天下，西為西河、漁賓，以泄渠、孫、皇之水。北為防、原、派，注后之邸，嚳池之寶，洒為底柱，鑿為龍門，以利燕、代、胡、貉與西河之民。東方漏之陸，防孟諸之澤，灑為九澮，以楫東土之水，以利冀州之民。南為江、漢、淮、汝，東流之，注五湖之處，以利荊楚干越與南夷之民。（墨子；兼愛中；325-34）

這段文字值得注意的地方是：它一方面提到了冀州，且在另一方面雖然提到了其他地區（西河；燕、代、胡、貉；荊楚；干越），卻並沒有用州名稱呼這些地區（如稱西河為雍州，稱燕為幽州，稱代、胡、貉為并州或冀州，稱荊楚為荊州，稱干越為揚州）。這或許顯示：「冀州」是一個很早就存在的地區名稱，而其它地區則是較晚才被賦予州名。

第三，各文獻裡的九州州名雖然頗有交集，但州名所對應的地區卻不盡相同。幽州以南，冀州、豫州以東的部份，〈禹貢〉、《爾雅》、《呂覽》都把它分為兗、青、徐三州，《周禮》則只分為兗、青兩州（徐州被納入兗州範圍），而〈容成氏〉則分為夾、涂、競、膚四州。又如《墨子》前引文裡的冀州，其所對應的地區似乎主要是〈禹貢〉的豫州和兗州，旁及〈禹貢〉冀州地區的一部份。²¹⁷ 可以看到，在《墨子》這段引文裡，「州」的範圍是很大的；然而這種地理規劃觀點，和〈禹貢〉、《爾雅》、《呂覽》、《周禮》都不相同。據此而論，則〈容成氏〉的觀點可能也別有淵源，未必只是〈禹貢〉、《爾雅》、《呂覽》、《周禮》州名的不同寫法。²¹⁸

綜合以上觀察，或許可以得出兩點心得。一、〈容成氏〉、〈禹貢〉、《爾雅》〈釋地〉、《呂氏春秋》〈有始〉、《周禮》〈職方〉各自呈現的「九州」論述，應當

二州之得建立於分州之學說中，由於燕、趙二國之拓地...今案...幽州...是此州為燕國及其新拓之五郡，實無可疑...至於并州...此與〈趙世家〉所言拓地亦相合...，但他認為此一可能解釋仍有其不盡可解之處（顧頡剛 1937b:331）。

²¹⁷ 《墨子》：「東方漏之陸，防孟諸之澤，灑為九澮，以楫東土之水，以利冀州之民」。陸是大陸澤，在〈禹貢〉屬冀州範圍；孟諸澤在〈禹貢〉屬豫州範圍（「被孟豬」）。九澮似乎是〈禹貢〉兗州部份的「九河」，而「楫東土之水」說的也是〈禹貢〉兗州範圍。

²¹⁸ 平勢隆郎認為〈容成氏〉反映了荊州本位觀點，《墨子》引文則是對此一觀點的批評（2007:80-1）。

視為各種不同觀點的反映；並非只有一種敘述是對的，其他的敘述都是它的分化或訛變。²¹⁹二、這些觀點和地緣政治形勢可能有密切關係。

不過「九州」概念和戰國時期族群思想關係最密切的部份，並不是以上這些問題，而是這個概念本身所具有的意義。「九州」概念在中國族群思想發展史上的最主要意義，在於它可能是中國人對於自己比較熟悉的那個世界（即狹義的「天下」）首度提出的整體想像。它是目前已知中國第一個世界整體想像圖。

要瞭解「九州」圖像的意義，我們必須設身處地想像自己是戰國時人。當時還沒有統一政府進行地理測量與地圖繪製，學者手中也沒有教育部審定頒布的鳥瞰式全覽地圖。他們必須在沒有全覽地圖的情況下，想像自己所處世界的整體圖像（設想在台灣地圖還沒有出現時，一位台灣住民要如何想像出一幅台灣全圖）。當時人對於世界的主要認識，除了以山岳、川澤、四方作為地標外，可能就是循「某國在某地」，「某地有某國」的方式進行認知（這種認知方式仍保留在《山海經》裡；詳下）。相對於此，「九州」概念的最主要特徵，就是把世界（狹義「天下」）當作一個整體來想像，而且這個整體並不以春秋、戰國時期的國家為構成單位（如後世的「列國指掌圖」），而是以地區為構成單位，春秋、戰國時期的國家只是分布在地區上的政治體（在《呂覽》《有始》裡，主要國家則被用來充當某個地區的政治地標）。在沒有中國全圖的時代，把由列國構成的世界加以消融，融化成一個沒有國界、只有州界、同屬「天下」的世界，並且把這個世界當作一個整體（「天下」）來加以想像，這是「九州」概念的第一個重要特徵。簡言之，隨著「九州」概念的風行，春秋戰國時期的列國雖然依然存在，還沒有被兼併統一，但它們其實已經先在人們的想像中被統一為一個「天下」了。在戰國文獻裡，不乏「九州」和「天下」連用或互通的例子：

故古者堯舉舜於服澤之陽，授之政，天下平。禹舉益於陰方之中，授之政，九州成。（墨子；尚賢；131-2）

凡在天下九州之民者，無不咸獻其力，以供皇天上帝、社稷寢廟、山林

²¹⁹ 屈萬里在指出各種「九州」論述的不一致之後認為：「則是關於九州之傳說，亦殊紛紜。本篇（筆者按：指〈禹貢〉）所載，只是諸說之一耳。」（屈萬里 1983a:48）

名川之祀。(呂氏春秋；季冬紀；623)(並見於禮記卷十七；月令；349)

出入六合，遊乎九州，獨往獨來，是謂獨有。(莊子；在宥；304)

人卒九州；穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。(莊子；秋水；429-30)

可以看到，戰國時人定義（狹義）「天下」的範圍時，主要是經由「九州」的概念。

(2) 四海

接下來我們要看另一個重要的概念，即「四海」。在戰國文獻裡，「海」至少有兩種用法，一是指海洋（譬如〈禹貢〉裡的「海」都是這種用法），二是指「蠻夷戎狄居住之地」。後一種用法比較特別，過去也較少受到學界討論，以下我們就加以深入探討。

「海＝蠻夷戎狄之地」的經典表述，見於《爾雅》〈釋地〉的記載：

九夷，八狄，七戎，六蠻，謂之四海。(爾雅卷七；113-4)²²⁰

「海」的這種用法雖然特別，它的可靠性卻相當大，因為鄭玄在注釋群經時就一再引用它作為「海」的注解。²²¹類似的用法也見於《山海經》的篇名。《山海經》包括《山經》、《海經》兩部份，²²²其中《山經》又名《五藏山經》，「藏」是「內」之義，因此「五藏山經」即「五內山經」，敘述的是「九州」範圍內的山岳地理（分成五組山系加以敘述；參見譚其驤 1982）。之所以稱作「內」，是因為山經

²²⁰ 《爾雅》這段文字似乎有兩個版本，一是「九夷、八狄、七戎、六蠻，謂之四海」；二是「九夷、八蠻、六戎、五狄，謂之四海」。孔穎達指出，鄭玄在注《周禮》〈職方氏〉及〈布憲〉條時引用的就是第二種版本，而《爾雅》李巡注也顯示李巡所注解的《爾雅》文本為第二種版本，因此「《爾雅》本有兩文」（參見《詩經》〈蓼蕭〉毛序之孔疏，見《詩經》卷十一，頁348）。

²²¹ 如《詩經》〈蓼蕭〉毛序云「〈蓼蕭〉，澤及四海也」，鄭箋曰：「九夷、八狄、七戎、六蠻，謂之四海」。又《周禮》調人條云「調人，掌司萬民之難而諧和之...凡和難，父之讎，辟諸海外」，鄭注：「和之，使辟於此，不得就而仇之。九夷，八蠻，六戎，五狄，謂之四海」（周禮卷十四；215）。又《周禮》〈職方氏〉條云「職方氏掌天下之圖，以掌天下之地，辨其邦國、都鄙、四夷、八蠻、七閩、九貉、五戎、六狄之人民」，鄭注：「《爾雅》曰：『九夷、八蠻、六戎、五狄，謂之四海。』」（周禮卷三十三；498）。又《周禮》布憲條云「布憲，掌憲邦之刑禁。正月之吉，執旌節以宣布于四方，而憲邦之刑禁，以詰四方邦國及其都鄙，達于四海」，鄭注：「九夷、八蠻、六戎、五狄，謂之四海」（周禮卷三十六；547）。

²²² 《荒經》學者認為是《海經》之補充，參見譚其驤 2001。

所述山系位在「九州」，外面被「海」（指四夷，詳下）包圍，因此這些山系就成了在「海」之「內」的山系。²²³

《山海經》裡的「海」也有兩義，一指海洋之海，譬如：

...庠勺之山，其上多梓枏，其下多荊杞，滂水出焉，而東流注于海。（南次二經；9）

另一義則指四方蠻夷戎狄之地；《山海經》裡的〈海內東（西、南、北）經〉、〈海外東（西、南、北）經〉、〈海內經〉等卷名，其中的「海」字都是此義。檢視這些章節，其內容記載的全是各國的名稱，這些國名有許多是其他戰國文獻裡所記載的蠻夷戎狄，如〈海內南經〉提到雕題國、氐人國²²⁴；〈海內北經〉提到犬封國（即犬戎國）、匈奴²²⁵、東胡、夷人、貊國²²⁶；〈海內東經〉提到蓋國、朝鮮²²⁷；〈海內西經〉提到西胡²²⁸、大夏、月支。「海」在這些地方都指蠻夷戎狄居住的地帶，並沒有「海洋」的意思，因為這些蠻夷戎狄之國絕大多數不是在海洋之中。這些蠻夷戎狄所在的地區，就是所謂的「四海」。²²⁹所謂「海內」，指的是這個地帶內側靠近「九州」的部份；所謂「海外」，則是指這個地帶外側的部份（譚其驤 2001）。

「海＝蠻夷戎狄之地」的用法，還可見於《戰國策》。《戰國策》〈秦一〉裡記載了秦臣張儀和司馬錯辯論應否伐蜀的故事；司馬錯表示：

夫蜀，西辟之國也，而戎狄之長也，而有桀、紂之亂。以秦攻之，譬如使豺狼逐群羊也。取其地足以廣國也，得其財足以富民。繕兵不傷眾，而被己服矣。故拔一國，而天下不以為暴；利盡西海，諸侯不以為貪。是我一舉而名實兩附，而又有禁暴正亂之名。（秦一；張儀與司馬錯爭

²²³ 「“藏”，意同“內”，“山經”上加“五藏”兩字，是說這五篇所記述的山川都在內地，即華夏範圍之內。《海內四經》的“海”，用的是《爾雅·釋地》“九夷、八狄、七戎、六蠻，謂之四海”之義，指不在華夏範圍內的地區。較近者為“海內”，較遠者為“海外”；“大荒”為極遠之地。荒經是海經的補充，故一般將《山海經》全書分為山、海兩部分時，荒經包括在海經之內。」（譚其驤 2001）

²²⁴ 因錯簡而列於〈海內南經〉。關於各項錯簡情形，參見袁珂(1983:283-4)。

²²⁵ 因錯簡而列於〈海內南經〉。

²²⁶ 因錯簡而列於〈海內西經〉。

²²⁷ 因錯簡而列於〈海內北經〉。

²²⁸ 因錯簡而列於〈海內東經〉。

²²⁹ 持類似看法者除了譚其驤（2001），還有任乃強：「“海內外”的海字，是用《爾雅·釋地》“九夷、八狄、七戎、六蠻，謂之四海”之義，等于現代語“少數民族地區”，非海洋、湖海之義」（1986:317）。

論；202)

引文裡的「西海」，《戰國策》的箋證者范祥雍引《爾雅》〈釋地〉前引文為據，認為：「是當時對蠻夷族之居中國四周者並稱為海，非真有海水也。」他並指出，《荀子》中論秦國形勢有「負西海而固常山」之語，其中的「西海」指的也是蜀地之義（參見戰國策；207）。²³⁰

以上我們說明了戰國文獻中「四海＝四方蠻夷戎狄之地」的用法。但戰國文獻裡還有一種「四海」的用法，即「四海＝四海之內＝（狹義）天下」。這種用法在戰國文獻裡相當常見，以下隨舉數例：

堯曰：咨！爾舜！天之歷數在爾躬。允執其中，四海困窮，天祿永終。
（論語；堯曰；178）

三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁...天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷...（孟子；離婁上；126）

有人於彼，修上而趨下，末僂而後耳，視若營四海，不知其誰氏之子？
（莊子；外物；728-9）

人主者，以官人為能者也...大有天下，小有一國，必自為之然後可，則勞苦耗頓莫甚焉...以是縣天下，一四海，何故必自為之？（荀子；王霸；495）

聖人執要，四方來效。虛而待之，彼自以之。四海既藏，道陰見陽。（韓非子；揚權；137）

孔子曰：「三無乎，無聲之樂，無體之禮，王服之喪。君子以此皇于天下。傾耳而聽之，不可得而聞也；明目而視之，不可得而視也，而得既塞於四海矣，此之謂三無。」...孔子曰：「...無聲之樂，施及孫子。無

²³⁰ 《史記》司馬貞〈索隱〉有不同看法，詳後關於作為海洋之「西海」的討論。

體之禮，塞于四海。無服之喪，為民父母。…」(上博二；民之父母)

大饗，其王事與？三牲魚腊，四海九州之美味也。籩豆之薦，四時之和氣也。(禮記卷二十四；禮器；473)

對於「四海」的這種用法，鄭玄的注解是「四海，猶四方也」。這個注解見於《周禮》的一段文字：

凡將事于四海、山川，則飾黃駒。(鄭注：「四海，猶四方也。」)(周禮卷三十三；496)

對於鄭玄此注，賈公彥的疏解釋說：「云『四海猶四方也』者，王巡狩，惟至方岳，不至四海夷狄，故以四海為四方」(同上)。然而賈疏把「四方」釋為「方岳」，似乎略有誤導。事實上，在同卷的稍後部份有這樣的文字：

凡邦國大小相維，王設其牧；制其職，各以所能；制其貢，各以所有。王將巡守，則戒于四方，曰：「各脩平乃守，攷乃職事，無敢不敬，戒國有大刑。」(周禮卷三十三；502)

又同卷「訓方氏」條云：

訓方氏掌道四方之政事，與其上下之志；誦四方之傳道；正歲則布而訓四方，而觀新物。

...

遼師掌四方之地名，辨其丘陵墳衍遼隰之名，物之可封邑者。(周禮卷三十三；504)

又卷三十六「布憲」條云：

布憲，掌憲邦之刑禁。正月之吉，執旌節以宣布于四方，而憲邦之刑禁，以詰四方邦國及其都鄙，達于四海。(鄭注：「九夷、八蠻、六戎、五狄，謂之四海。」)(周禮卷三十六；547)

由上可知，鄭玄「四海，猶四方也」之注，意思顯然是：此處之「四海」，相當於《周禮》他處之「四方」。事實上，「布憲」條本身就對「四方」作了很好的解釋：「達於『四海』」。綜合以上所述，我們可以很清楚地看到「四海」一詞的另一種用法，即「四海＝四方＝達於四海的九州之地」。

另外有必要指出的是，戰國文獻裡確實有一些「四海」之「海」指「海洋」的明確用例，如：

孟子曰：「原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海。有本者如是，是之取爾。」（孟子；離婁下；145）

白圭曰：「丹之治水也，愈於禹。」孟子曰：「子過矣。禹之治水，水之道也。是故禹以四海為壑。今吾子以鄰國為壑...」（孟子；告子下；222）

然而這裡的「四海」是否應當解作「東海、西海、南海、北海」呢？

戰國文獻顯示，當時之人使用「東海」、「南海」、「西海」、「北海」時，同樣有兩種用法。第一種用法，是這些「x海」指某一地區，如：

子不耕於東海，吾不耕於西海也。（呂氏春秋；必已；837）

飯之美者：玄山之禾...南海之稻。（呂氏春秋；本味；746）

北海則有走馬吠犬焉，然而中國得而畜使之。（荀子；王制；373）

其中「南海」一詞已見於春秋史料：「君處北海，寡人處南海，唯是風馬牛不相及也」（左傳四；289）；「赫赫楚國...撫有蠻、夷，奄征南海，以屬諸夏」（左襄十三；1002）；對此陳槃先生指出：「奄...同於掩蓋、掩覆，是上國對屬土的語氣。...『南海』，當指大江以南直至南海之濱。鄭襄公對楚莊王說：『其俘諸江南，以實海濱，亦唯命』。這所謂由江南以至海濱，就是南海」（陳槃 1993:389-90），可知此處之「南海」並非指南方之海洋，而是指由江南到海濱之地區。

第二種用法，是這些「x海」指海洋，如：

禹立...疏三江五湖，注之東海，以利黔首。（呂氏春秋；古樂；289）

魚之美者：...翟水之魚，名曰鰩，其狀若鯉而有翼，常從西海夜飛，游於東海。（呂氏春秋；本味；745）

蛇謂風曰：「...今子蓬蓬然起於北海，蓬蓬然入於南海，而似無有，何

也？」（莊子；秋水；448-9）

挾大山以超北海...（孟子；梁惠王上；22）

據此而論，戰國之人雖然有「九州」之四方各有「東海」、「南海」、「西海」、「北海」四個海洋的想法，但孟子所說的「原泉混混...放諸四海」、「禹以四海爲壑」的「四海」，似乎並不包括「西海」。²³¹那麼孟子的話要如何解釋呢？比較可行的解釋有二，一是在「九州」的北、東、南方另外找出一個海，以之作爲禹治水的出水處或「九州」的界限；二是認爲「四海」並無具體實指，只是籠統表示「數個海」之義。清儒閻若璩其實也看出了這個問題，因此他雖然強調「四海」除了兼有「蠻夷戎狄之地」與「四海內之四方＝九州」兩義之外，還有「四海」之「海」爲「海洋」之義（「此得謂不以水言邪？」），但對於「四海」的具體所指，他就避而不談。²³²

總結以上所述，則戰國文獻裡的「四海」其實有三種意涵：

- 一、四海＝蠻夷戎狄之地
- 二、四海＝九州＝（狹義的）天下
- 三、四海＝海洋

²³¹ 《史記》〈張儀列傳〉司馬錯曰：「夫蜀，西僻之國也，而戎翟之長也，有桀、紂之亂。以秦攻之...利盡西海，而天下不以爲貪」（同《戰國策》秦一），司馬貞〈索隱〉云：「西海，謂蜀川也。海者珍藏之所聚生，猶爲謂秦中爲陸海然也。其實西亦有海也。」瀧川資言〈考證〉不同意此說，指出：「中井積德曰：盡西海，謂西方盡地域也。...漢人常稱有四海之內，其實漢之土唯東、西（筆者按：西當爲南之誤）有海，而西、北無海，只是二海而已，要之勿以文害意可也」（《史記》：915）。繆文遠亦指出：「或以爲西海指今西寧西之青海湖，似與文義不合，因司馬錯明指攻蜀而言，不得遠至今青海省」（1998:100）。可以看到，司馬貞提出了兩個論點：一、「九州」之西方有「西海」（「其實西亦有海也」）；二、認爲「利盡西海」之「西海」即蜀地之各條河川（「西海，謂蜀川也」）。針對論點一，瀧川資言和中井積德指出「九州」之西方並沒有「西海」，繆文遠也指出不得以青海爲「西海」；針對論點二，瀧川資言和中井積德認爲「利盡西海」之「西海」實指蜀地及其西之地。由於「海者珍藏之所聚生」之說法並無古文獻證據，因此司馬貞之說頗有曲解附會之嫌。

²³² 閻若璩《四書釋地又續》：「胡肅明執《爾雅》四海解以解凡云四海者，曰：『九夷八狄七戎六蠻謂之四海，古書所稱四海，皆以地言，不以水言，故《爾雅》此條繫〈釋地〉，不繫水。』余曾以《書》、《經》質：孟子『放乎四海』，禹『以四海爲壑』，此得謂不以水言邪？大抵四海之義有二：有宜從《爾雅》解者，『四海遏密八音』是也。有宜從鄭康成《周禮》注『四海猶四方』解者，如上云『天下慕之』，下云『溢乎四海』；上云『中天下而立』，下云『定四海之民』，蓋四海即天下字面也。」（引自焦循 2007:564）可以看到，閻若璩認爲「四海」有三義，一是「四海＝蠻夷戎狄之地」（「有宜從《爾雅》解者，『四海遏密八音』是也」）；二是「四海＝九州」（「有宜從鄭康成《周禮》注『四海猶四方』解者」）；三是「四海＝四個海洋」，但他對於西方海洋的位置避而不談。

瞭解了「九州」和「四海」的概念，我們就可以進一步討論戰國文獻裡「四海之內」或「海內」等詞的意涵。不論「四海」是指蠻夷戎狄之地還是四個海洋，「四海之內」或「海內」都是指「九州」的範圍，即狹義的「天下」，也就是當時之人所認知的「中國」。以下隨舉數例：

司馬牛憂曰：「人皆有兄弟，我獨亡。」子夏曰：「商聞之矣：『死生有命，富貴在天』。君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也？」（包咸注：君子疏惡而禮賢，九州之人皆可以禮親。）（論語；顏淵；106）

是故古之仁人有天下者，必反大國之說，一天下之和，總四海之內。（墨子；非攻下；440）

四海之內，粒食之民，莫不牖牛羊，豢犬彘，潔為粢盛酒醴，以祭祀於上帝鬼神。（墨子天志上；646）

海內之地，方千里者九。齊集有其一。（孟子；梁惠王；23）

《書》曰：「葛伯仇餉」，此之謂也。為其殺是童子而征之，四海之內皆曰：「非富天下也，為匹夫匹婦復讎也。」湯始征自葛。（孟子；滕文公下；111）

四海之內共利之之謂悅，共給之之為安。（莊子；天地；339）

天道運而無所積，故萬物成。帝道運而無所積，故天下歸。聖道運而無所積，故海內服。（莊子；天道；353）

君子審後王之道，而論於百王之前...總天下之要，治海內之眾，若使一人。故操彌約而事彌大，五寸之矩，盡天下之方也。故君子不下室堂，

而海內之情舉積此者，則操術然也。(荀子；不苟；102-3)

此君子義信乎人矣，通於四海，則天下應之如響，是何也？則貴名白而天下治也。故近者歌謳而樂之，遠者竭蹶而趨之。四海之內若一家，通達之屬莫不從服。夫是之謂人師。《詩》曰：「自西自東，自南自北，無思不服」，此之謂也。(荀子；儒效；266)

孔子周流海內，再干世主，如齊至衛，所見八十餘君... (呂氏春秋卷十四；遇合；822)

今欲并天下，凌萬乘，誅敵國，制海內，子元元，臣諸侯，非兵不可。
(戰國策；秦一；蘇秦始將連橫說秦惠王；142)

且古者四海之內，分為萬國。(戰國策；趙三；趙惠文王三十年；1086)

凡四海之內九州，州方千里。(禮記卷十一；王制；216)

(3) 狹義「天下」(九州；中國)的範圍

以上我們說明了戰國文獻裡「四海之內」或「海內」意指「九州=中國」的用法。那麼當時之人認為「九州」(狹義「天下」；中國)有多大呢？最早出現的說法，是認為「九州」是一個四邊各三千里的方形範圍。譬如《禹貢》說到禹治水完畢、分畫九州之後定出各國的「服」(對王負擔的職責)，其規定是：

五百里甸服：百里賦納總，二百里納鉅，三百里納秸服，四百里粟，五百里米。五百里侯服：百里采，二百里男邦，三百里諸侯。五百里綏服：三百里揆文教，二百里奮武衛。五百里要服：三百里夷，二百里蔡。五百里荒服：三百里蠻，二百里流。(尚書；禹貢；92-3)²³³

²³³ 〈禹貢〉關於畿服制的部份，可能和記載九州地理的部份無關，是編定者將兩種不同的文獻合為同一篇文獻(劉起鈞、顧頡剛 2005:521)。西周中晚期的虢季子白盤銘文雖然已記載：「天命禹敷

根據這種規劃，各國或各政治體對於王的義務，依其距離王畿的遠近而遞減。以京師為中心，半徑五百里內的地區，屬於王畿，具有甸服等級的義務。王畿以外五百里的地帶，具有侯服等級義務。再往外五百里地帶，是綏服等級義務區。這就是「九州」的邊界。再往外的兩層五百里地帶，即要服區和荒服區，就是蠻、夷、戎、狄之地；這些蠻、夷、戎、狄之國對「中國」的王只負擔象徵性的義務，只要在名義上表示臣服即可。依照此一規劃，「九州」的範圍是京師以外的甸、侯、綏服三層之加總，即一個半徑一千五百里、直徑三千里的範圍。根據《禮記》的說法，這個範圍截長補短之後，相當於一個正方形：

西不盡流沙，南不盡衡山，東不盡東海，北不盡恆山，凡四海之內，斷長補短，方三千里。（禮記；王制；267-8）²³⁴

這個正方形由九個小正方形（即「九州」）構成，每個小正方形（「州」）每邊一千里（「方千里」），合起來的大正方形（「九州」）每邊三千里。《孟子》裡便提到了這樣的圖像：

海內之地，方千里者九。齊集有其一（趙岐注：齊地可方千里，譬一州耳。今欲以一州服八州...）。（孟子；梁惠王；23）

可以看到，後世注家如趙岐等都認為一個「州」是「方千里」，「海內之地」即「九州」就是由九個這樣大小的「州」構成。「九州」範圍方三千里的說法，還可見於《呂氏春秋》：

凡冠帶之國，舟車之所通，不用象、譯、狄鞮，方三千里。（呂氏春秋卷十七；慎勢；1119-20）

「象、譯、狄鞮」是翻譯人員，這句話的意思是：交通可達、風俗語言相同的那個「中國」，是一個方三千里的範圍。

但在其他文獻裡，這個範圍則擴大為方七千里。譬如《周禮》所規劃的畿制和服制如下：

乃以九畿之籍，施邦國之政職。方千里，曰國畿。其外方五百里，曰侯

土，隨山濬川，迺差地設征...」（李學勤 2006a:128），但這項記載只相當於〈禹貢〉關於九州地理的部份，和畿服制也沒有明顯關係。關於畿服制，參見顧頡剛（2005a），王冠英（1984），羅志田（1998:1-34）。

²³⁴ 流沙、衡山、恆山之名，參見〈禹貢〉導山、導水章。關於《禮記》〈王制〉的寫作時間，楊天宇認為可能是戰國晚期（1997:192）。

畿。又其外方五百里，曰甸畿。又其外方五百里，曰男畿。又其外方五百里，曰采畿。又其外方五百里，曰衛畿。又其外方五百里，曰蠻畿。又其外方五百里，曰夷畿。又其外方五百里，曰鎮畿。又其外方五百里，曰蕃畿。(周禮卷二十九；441)

乃辨九服之邦國。方千里曰王畿。其外方五百里曰侯服。又其外方五百里曰甸服。又其外方五百里曰男服。又其外方五百里曰采服。又其外方五百里曰衛服。又其外方五百里曰蠻服。又其外方五百里曰夷服。又其外方五百里曰鎮服。又其外方五百里曰藩服。(周禮卷三十三；501)

可以看到，《禹貢》的方五千里五服制，現在擴大為方萬里九服制。根據《周禮》的另一段記載，可知王畿加上侯、甸、男、采、衛、要（蠻）畿（總半徑=500里 $\times 7 = 3500$ 里），就是「九州」的範圍（方七千里）：

邦畿方千里，其外方五百里謂之侯服，歲壹見，其貢祀物。又其外方五百里謂之甸服，二歲壹見，其貢嬪物。又其外方五百里謂之男服，三歲壹見，其貢器物。又其外方五百里謂之采服，四歲壹見，其貢服物。又其外方五百里曰衛服，五歲壹見，其貢材物。又其外方五百里謂之要服，六歲壹見，其貢貨物。九州之外，謂之蕃國，世壹見，各以其所貴寶為摯。(周禮卷三十七；565)

而要（蠻）畿服以外，就是「九州之外」，屬於蠻夷戎狄之地（「夷、鎮、蕃/藩畿服」；「蕃國」），即「四海」。「九州」的範圍是每邊七千里的正方形，「四海」的範圍是三千里的地帶，因此「九州」加上「四海」等於一個方萬里的正方形，這就是廣義的「天下」。

以上這兩種版本（方三千里《禹貢》版；方七千里《周禮》版）的「九州」（狹義「天下」；中國）範圍，顯示出人們對於「中國」範圍之想像的擴大痕跡。這或許顯示《禹貢》的想像可能是比較早的版本，而《周禮》則是比較晚的版本。

2. 廣義「天下」=九州+四海+x

以上我們以畿服制的概念為基礎，已經提到廣義的「天下」的概念，這個廣

義的「天下」就是「九州」（狹義「天下」）再加上「四海」。這廣義「天下」的範圍也有幾個版本，第一是《禹貢》版，其範圍是方五千里（「九州」加要服、荒服）。第二是《周禮》版，其範圍是方萬里（「九州」加「夷、鎮、蕃、藩畿服」或「蕃國」）。除此之外還有第三個版本，即《呂覽》版，其範圍是方二萬八千里；²³⁵此一版本所說的「四海」應當是四方「海洋」之義。根據此一說法，則廣義的「天下」似乎是「九州」加上蠻夷戎狄之地，是一個每邊二萬八千里的方形範圍。

除了以上三種論述外，戰國時期還有其他關於廣義「天下」的論述，這些論述大致包括以下幾種。

戰國時期關於廣義「天下」的論述頗多，大致包括以下幾種。第一種可稱為「州海荒極說」。此說見於《爾雅》：

東至於泰遠，西至於邠國，南至於濮鉛，北至於祝栗，謂之四極（郭注：皆四方極遠之國）。觚竹，北戶，西王母，日下，謂之四荒（郭注：皆四方昏荒之國；次四極者）。九夷，八狄，七戎，六蠻，謂之四海（郭注：九夷在東，八狄在北，七戎在西，六蠻在南。次四荒者）。岨齊州以南戴日為丹穴（郭璞注：岨，去也；齊，中也）。北戴斗極為空桐（郭注：戴，值）。東至日所出，為大平。西至日所入，為大蒙。大平之人仁，丹穴之人智，大蒙之人信，空桐之人武（郭注：地氣使之然也）。（爾雅卷七；113-4）

可以看到，這段敘述至少區分了四個層次的地帶：以「九州」為中心，其外層一圈是「四海」（蠻夷戎狄），再外一層是「四荒」，其中的觚竹位在東北，北戶在南，西王母在西，日下按其字面當也在西。最外一層是「四極」，至於泰遠、邠國、濮鉛、祝栗的所在則不可考。這個天下圖像由內向外依次是：九州、四海、四荒、四極。至於大平、大蒙、丹穴、空桐，其中丹穴似乎是南方日下之地，可能是日影所照的極限，而空桐則是北斗極星沒入地平線的位置。²³⁶這四個點是否是廣義「天下」真正的界限，從《爾雅》文本裡看不出來。

戰國文獻裡還有一些關於「天下」四方極遠之地的說法，譬如：

²³⁵ 「凡四海之內，東西二萬八千里，南北二萬八千里。」（呂氏春秋卷十三；有始；663）

²³⁶ 《淮南子》〈汜論〉高誘注：「丹穴南方，當日下之地；空洞戴斗極下之地」（參見周祖謨2006:242）。

會有一欲，則北至大夏，南至北戶，西至三危，東至扶木，不敢亂矣（高注：亂猶難也）。（呂氏春秋；為欲；1303）

先王之索賢人無不以也，極卑極賤，極遠極勞。...禹東至樽木之地，日出、九津、青羌之野，攢樹之所，暋天之山，鳥谷、青丘之鄉，黑齒之國；南至交趾、孫樸、續樛之國，丹粟、漆樹、沸水、漂漂、九陽之山，羽人、裸民之處，不死之鄉；西至三危之國，巫山之下，飲露、吸氣之民，積金之山，共肱、一臂、三面之鄉；北至人正之國，夏海之窮，衡山之上，犬戎之國，夸父之野，禹彊之所，積水、積石之山。...以求賢人...至勞也。（呂氏春秋；求人；1524）

這些地名、國名可以和《禹貢》及《山海經》互參。至於各種說法在內容上既有交集又有出入的現象，或許也和「九州」問題相類似，即戰國時期存在不只一種關於遠方的敘述和想像。

除了「州海荒極說」，戰國時期關於廣義「天下」的另一種敘述，是鄒衍的「九州推衍說」。鄒衍的學說，除了有名的五德轉移說外，就是九州推衍說。《史記》描述了他的思想特點：

其語闊大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠...先列中國名山、大川、通谷、禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹...以為儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州，赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也；不得為州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有裊海環之，人民禽獸莫能相通者，如一區中者，乃為一州，如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。其術皆此類也。（孟子荀卿列傳；944）

可以看到，鄒衍以當時人熟悉的「九州」概念為基礎（「先列中國名山、大川、通谷、禽獸，水土所殖，物類所珍」），由此想像推衍出一個類似但更大的世界（「因而推之，及海外人之所不能睹」）。這個更大的世界裡有更大的九州，每一州都有九個「九州」那麼大；這更大的九州加在一起，是「九州」的八十一倍。按照這種推衍法，更大的九州之外自然還有更更大的九州，等等。簡言之，只要把「九

州」的事物不斷放大，就可以想像出「九州」以外的無窮世界，這就是鄒衍的推衍法。從司馬遷的評論裡，可以看到他對這種推衍法似乎頗不以爲然，這種態度並非沒有根據，因爲好玄談的人確實可以用這種推衍法製造出無窮的荒誕不經之說並且樂此不疲。事實上，不論是《莊子》或是《山海經》裡都可以看到鄒衍推衍法的影子。²³⁷然而更值得注意的是，如果把這種推衍法應用在思考族群議題上，卻有可能產生出非常發人深省的想法（參見第四章）。

關於廣義「天下」的範圍，戰國文獻裡有一些說法：

凡四極之內，東西五億有九萬七千里，南北亦五億有九萬七千里。（呂氏春秋卷十三；有始；663）

八極之內，有君長者，東西二萬八千里，南北二萬六千里。（尸子卷下；507）

天地之東西二萬八千里，南北二萬六千里。（山海經；中山經；185）

這些範圍顯然是根據某種方式推算出來的，但對此我們就不多做深究。

（三）戰國文獻裡「中國」一詞的五種意涵

以上我們對戰國時期「天下」、「九州」、「四海」的概念作了基本的說明，並以這些概念爲基礎，釐清了當時所具有的「中國」概念。根據這些認識，現在我們可以對於戰國文獻中對於「中國」一詞的用法作一檢視，以明瞭它們的幾種意涵。

〈附錄十二〉裡列出了戰國文獻中使用「中國」一詞的詞條。這些詞條裡「中國」一詞的意涵至少可分爲五種，以下我們就一一說明這五種意涵。

²³⁷ 其見於《莊子》之例，譬如：「計四海之在天地之間也，不似壘空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎？」（莊子；秋水；429）。《山海經》〈海外東（西、南、北）經〉裡的奇怪居民，有的胸部起結或有洞（海外南經結匈國、貫匈國），有的遍體羽毛（海外南經羽民國），有的有三個頭或三個身體（海外南經三首國；海外西經三身國），有的手臂特長（海外南經長臂國）或只有一臂一眼一鼻孔（海外西經一臂國）或一臂三眼（海外西經奇肱國），不一而足。這些奇形怪狀顯然都是以「九州」之人的形體爲本（「先驗小物」），再以推衍法予以誇大加減變形而得出的想像。

1. 中國＝中原地區

詞條 1-31 裡的「中國」，基本上都是指中原地區。所謂中原地區，是指春秋時期「諸夏」集團的政治地理範圍，而楚國、吳國、越國、秦國並不包括在內。據此而論，詞條 1 和詞條 4 都以「中國」和越相對。詞條 5 之「中國」似不包括秦、楚。詞條 6 後半段以「中國」與楚相對，可知指中原地區，從而可知其前半段之「中國」亦指中原地區；詞條 7 之用法與詞條 6 前半段同。詞條 8 顯示「中國」不包括東方之地（東夷）和岐周之地（西夷），故當指中原地區。詞條 9 以「中國」和位在代地的貉地相對，可知指中原地區。詞條 10 之成玄英疏與陳鼓應注顯示溫伯雪子為楚人，中國指中原地區。詞條 11、12「中國」與吳越相對。詞條 13、14 據王天海注，可知「中國」指中原地區。詞條 16、17、19「中國」均與越相對。詞條 21「中國」與楚相對。詞條 23「中國」與吳相對。詞條 24 同詞條 4。詞條 28「中國」與「諸夏之地」同義。詞條 30「中國諸夏」連讀，與「蠻夷」相對。詞條 31 裡「中國」與秦相對。

比較無法一眼看出「中國＝中原地區」的有以下詞條。詞條 2、3 之說話者為墨子，據說為宋人（史記；孟子荀卿列傳；947），但與魯關係密切，可知其所謂「中國」應指中原地區。詞條 15 之「中國」當指文化先進的「諸夏」地區。詞條 18 裡，伊尹時代的「中國」應當相當於中原地區。詞條 20 之「中國」似非指「九州中央之國」，故應當指中原地區。詞條 22 裡，宋在中原地區。詞條 25 齊、魯在中原地區。詞條 26 裡孔子追述周武王時代之事，其「中國」當指中原地區。詞條 27 裡，夏、商時期之「中國」當指中原地區。詞條 29 比較不清楚，其「中國」可以指中原地區，亦可指「九州」；由於是追述齊桓公事，因此姑且將之歸入「中國＝中原地區」之類。詞條 32 述堯時事，當時尚無「九州」，故其「中國」當指中原地區。

2. 中國＝九州

詞條 33 有鄒衍九州推衍說之色彩，已如前述。詞條 34 以「中國」與「四海」相對，可知指「九州」。詞條 35 與《莊子》〈徐无鬼〉之一段落相似，²³⁸但此喻

²³⁸ 「子不聞夫越之流人乎？去國數日，見其所知而喜。去國旬月，見所嘗見於國中者喜。及期年也，見似人者而喜矣。不亦去人滋久，而思人滋深乎？...久矣夫，莫以真人之言聲歎吾君之側

旨在說明「天下」之民思聖王心切，故當指「九州」。詞條 36、37 以「中國」與四方或蠻夷戎狄相對，顯示「九州-四海」思考模式，可知其「中國」指「九州」。詞條 38 之「天下」為廣義「天下」，指「九州+四海」，可知其「中國」指「九州」。詞條 39 使用「九州-四海」思考模式，可知其「中國指「九州」。詞條 40「中國」之外為四夷，可知「中國」指「九州」。詞條 41 與 37 大致相同。詞條 42 為後人誇大渲染齊桓公霸業，其武功遠及「胡貉」、「穢貉」、「牂柯」、「雕題、黑齒」等晚於春秋時期的地名或人群名，故其「中國」在齊桓公時代雖指中原地區，但在文本中卻帶有明顯的「九州」色彩，因此將之歸入「中國=九州」之類。詞條 43 的文本年代可能極晚，其以「中國」和「不通之野」相對，顯示出「九州-四海」思考模式，可知其「中國」指「九州」。

3. 中國=三晉

戰國文獻裡，有一種把韓、趙、魏三國（「三晉」）所處地區稱為「中國」的用法。這是由於在戰國的地緣政治形勢裡，這三國恰好處於當時列強的中央位置，即位在秦、楚、齊三個頭等強國，以及周、衛和魯、宋等「泗上諸侯」之間。如前所述，「九州」的圖像相當程度地反映了此一地緣政治格局。因此位在此一格局之中央位置的韓、趙、魏，也就被戰國之人視為「中央之國」或「中國」了。

韓、趙、魏被戰國時人視為處在中央位置的例子，常見於戰國文獻中對於國際戰略形勢的分析：

往者齊南破荊，東破宋，西服秦，北破燕，中使韓、魏。土地廣而兵強，戰剋攻取，詔令天下。（韓非子；初見秦；8）

秦與荊人戰，大破荊...當此時也，隨荊以兵則荊可舉；荊可舉，則民足貪也，地足利也；東以弱齊、燕，中以凌三晉，然則是一舉而霸王之名可成也，四鄰諸侯可朝也。...東以弱齊、燕，中以凌三晉...（韓非子；初見秦；8-9）

乎？」（莊子；徐无鬼；645）

趙氏，中央之國也，雜民所居也。(韓非子；初見秦；16。並見戰國策；秦策一；173)

昔者齊南破荊，中(當作東)破宋，西服秦，北破燕，中使韓、魏之君。地廣而兵強，戰勝攻取，詔令天下。(戰國策；秦策一；172)

秦與荊人戰，大破荊...當是之時，隨荊以兵則荊可舉；荊可舉，則其民足貪也，地足利也；東以強齊、燕，中陵三晉，然則是一舉而伯王之名可成也，四鄰諸侯可朝也。...東以強齊、燕，中陵三晉... (戰國策；秦策一；172-3)

因為這個緣故，所以戰國史料中也有把韓、趙、魏稱作「中國」的用法。〈附錄十二〉詞條 44-51 列出了這些用例，它們的意涵都很明確，為節省篇幅起見，筆者就不一一解說了。

4. 中國＝帝王之都

「中國」一詞在戰國文獻裡還有一個特別的用法，那就是指帝王之都。其用例見於詞條 52。這種用法我們並不陌生，它顯然淵源於「中國＝國都」的用法（如西周時期的「中國」指成周或鎬京）。

5. 中國＝國中（國境之中；家鄉故里之中）

戰國文獻裡也有「中國＝國中」的用法，「國中」可以指「國境之中」（詞條 53-5），也可以指「家鄉故里之中」（詞條 56）。如前所述，春秋史料裡也有「中國＝國中」的用法，其中的「國」可以指「城」，也可以指「多城政治體」。據此而論，「中國」在戰國時期的這種用法，很可能是春秋用法的延續。

除了以上五種用法，戰國史料裡還有一些意涵不那麼明確的「中國」用例（詞條 61-3），對此我們就不多做討論。

以上我們將戰國文獻裡「中國」一詞的意涵整理出五種，即：

一、中國＝中原地區

二、中國＝九州

三、中國＝三晉

四、中國＝帝王之都

五、中國＝國中（國境之中；家鄉故里之中）²³⁹

檢視一下便可發現，這些意涵都具有政治地理性質。換言之，戰國時期對於「中國」一詞的使用，主要是作為一種政治地理性質的名詞。但戰國文獻裡也有「中國」指某種文化社群的用法（詞條 57-60）。在下一節裡我們就要討論這個問題。

最後我們要簡略提一下日本學者平勢隆郎的相關研究。平勢隆郎認為，戰國時期的幾個國家，各自提出了以它們自己為本位的「中國」論述。他認為《春秋》和《春秋左氏傳》、《春秋公羊傳》、《春秋穀梁傳》在內容觀點上的許多差異，反映的與其是經師家派見解之差異，不如說是戰國各國不同本位觀點之差異。在關於「中國」的說法上，這些文本所各自認定的「中國」，其位置與範圍都不相同：《春秋公羊傳》反映了田氏齊國的觀點，以齊、宋為「中國」，其他國家被稱為「諸夏」，地位次於「中國」，「中國」和「諸夏」以外的就是「夷狄」，地位又次於「諸夏」；《春秋左氏傳》反映了韓國的觀點，以今日陝西省為「中國」，以山西省為「夏」，以河南省為「東夏」；《春秋穀梁傳》反映了中山國的觀點，以今日河南省以及魯國、中山國所在地區為「中國」（平勢隆郎 2007:64-8, 75-9）。平勢隆郎的主要著作至今尚無中譯本，筆者不諳日文，對其論證無法多做討論，暫時引述他自撰之研究摘要如上，以備參考。

以上我們用觀念史的方式，爬梳整理了「中國」與「天下」概念的形成過程，這個過程大致如下：「中國」一詞最早見於西周初期文獻，它最初只是中性描述之詞，指地理位置居中的城（成周）或政治體（商國），到春秋戰國時期則指中原地區；「天下」一詞始見於西周初期文獻，它從春秋時期開始指某一政治地理

²³⁹ 王爾敏先生把先秦文獻裡的「中國」意涵整理為五類：京師；國境之內；諸夏之領域；中等之國；中央之國（王爾敏 2003:371）。筆者根據〈附錄十二〉所做之整理分析，在做法和結果上與王氏看法有以下不同：一、筆者只統計戰國文獻，王氏則統計所有先秦文獻；二、王氏所列之部份戰國文獻，筆者未納入統計（參見〈附錄十二〉說明）；三、王氏籠統稱作「諸夏之領域」者，筆者較細緻地區分出「中原地區」、「九州」、「三晉」、「文化社群」四類；四、「帝王之都」以及「家鄉故里之中」二義，為王氏所未指出者。

範圍；到了戰國時期，「九州」和「四海」的概念開始出現，「中國」與「天下」的概念經由這兩種新概念而被重構，「天下」概念出現廣、狹二義，其中狹義「天下」相當於「九州」和「中國」，廣義「天下」相當於「九州」加上「四海」以及「四海」以外之地區。以下我們將會看到，隨著「中國」與「天下」概念的重構，「中國」之「中」也開始具有「中＝中正不偏、中和無過不及」之價值判斷意涵。於是「中國」之意涵乃由最初之中性意涵，轉變成具有自負優越感之意涵，而它最初的意涵也就被後人完全遺忘。

二、文化意義之「中國」

對於戰國時期的人來說，「中國」在文化上和「蠻夷戎狄」有怎樣的的不同？「中國文化」的特點是什麼？這是學界過去較少深入探討的問題。以下我們初步整理出當時文獻裡或隱或顯地提到的幾個「中國文化」的特點（參見〈附錄十三〉）。

（一）語言

戰國文獻裡存在一些例子，這些例子顯示當時「中國」之人很清楚「中國」的語言和蠻夷不同，譬如〈附錄十三〉詞條 1-3 所顯示者。在詞條 1 裡，「中國」（中原地區）之人孟子譏嘲楚人許行是「南蠻駮舌之人」。在詞條 2、3 裡，「中國」（九州）之人以蠻夷和「中國」在語言上難以溝通的障礙為例，強調雖然有這樣的障礙存在，但「中國」天子只要掌握了正確的方法，仍能使蠻夷前來歸服。從文化的觀點看，這些詞條顯示「中國」之人把語言列為「中國」文化和蠻夷文化的界線。

（二）飲食

戰國文獻裡，「中國」之人的飲食習慣特點，被描述為「粒食」和「火食」，也就是「以穀物為主食」和「吃熟食」。《墨子》已經開始把「粒食」視為「中國」飲食文化的特點，用「四海之內，粒食之民」的說法比喻「中國」之人（詞條 4），《大戴禮》也有用「粒食之民」或「天下粒食之民」指「中國」之人的說法（詞條 11, 12）。然而對於戰國之人來說，並不是所有的人群都是吃穀物的，《山海經》

就舉出一些人群（犬戎，苗民）以肉類爲主食（詞條 7, 8）。因此「粒食」和「非粒食」就成了「中國」文化和「非中國」文化的界線。

另一方面，「吃熟食」則是另一項區別「中國」與他者的標準。譬如《尸子》在討論募求賢能之士的原則時就以「火食之民」指「中國」之人（詞條 13）。《山海經》則把河套以北地區之人描述爲「不吃熟食」之人（詞條 5；關於北山經所述山系的位置，參見譚其驤 1982:294）。把以上這兩種區別加在一起，「吃穀物/吃熟食」就成了「中國」之人特有的飲食方式，而戰國之人便使用這兩個項目區別「中國」之人和四夷。在詞條 8、9 裡，雖然「不粒食」或「不火食」似乎只是四夷中一部份人的飲食方式（「有不粒食者」意指並非所有人都「不粒食」），但「中國」之人顯然都是既「粒食」又「火食」的。

在「粒食」與「火食」之中，「火食」似乎被視爲更重要的「中國文化」特點。根據春秋史料，周王已經把「火食」和「非火食」當成區別我群和他者的標準。詞條 13 的背景是晉卿隨會聘於周，周定王設宴款待他，席上的肉品都是切開折斷裝盤。隨會以爲宴客應當用半個牲畜煮熟後不切折裝盤，覺得把牲體切折不合於禮的，就私下問在場的禮儀官爲何如此。周定王向他解釋說：準備肉品的方式有三種，一種是全烝，整隻牲畜不煮熟裝盤，用於禘郊之祭；二是房烝，半隻牲畜不煮熟裝盤，用於廟中祭祀；三是饋烝，把牲體烹煮後切開折斷裝盤，用於宴請親戚。你這次來，是代表晉侯，晉侯是我的親戚，因此用饋烝。周王解釋完之後，便批評「戎狄」不懂得吃熟食，因此招待他們也就不用熟食和講究的飲食文化儀式，而是直接把牲體不煮熟整個賞賜給他們。末了周王微微諷刺晉以戎狄之禮爲禮（「且唯戎狄則有薦體...胡有子然其效戎狄也？」）（參見第二章）。可以看到，春秋戰國的「中國」之人把飲食方式甚至飲食文化視爲區別「中國」之人和四夷的重要項目。

（三）服飾

戰國文獻裡也有用服飾來區別「中國」和他者的想法，即稱「中國」爲「冠帶之國」；在《韓非子》（詞條 14）和《呂覽》（詞條 15）裡就有這樣的例子。另一方面，四夷的服飾則被描述成有別於「冠帶」，譬如《爾雅》就說他們的服飾

是「被髮文身」、「被髮衣皮」、「衣羽毛」。我們在第二章曾經提到姜戎的君長駒支表示「我諸戎飲食衣服不與華同」，可知姜戎也以飲食和服飾作為區別我群和他者的項目。

不過戰國文獻裡把服飾視為「中國文化」極重要指標的一個例子，是趙武靈王的變服令（詞條 16）。根據《戰國策》記載，趙武靈王為了征服北方諸國，決定建立騎兵以適應北方山谷地形作戰（「又況山谷之便乎？」），²⁴⁰而「中國」式的裳對於騎馬戰鬥很不方便，他因此變服為胡服。變服令究竟是廢除原有服飾，還是只引進胡服，不廢除原有服飾；又，它實施的對象是全國人民還是只有特定人士，這些問題目前已難確知。不過根據史料記載，此令一出，引起了很大的反彈。反對者所持的主要理由是：一、「中國文化」是優越的，是四夷學習的對象，變服卻反過來學習四夷，這可能導致趙國和「中國文化」疏遠，從而失去「中國」其他成員和輿論的支持（「逆人之心，畔學者，離中國」）；二、服飾既是傳統（「古之教」；「古之道」），也是社會規範（「禮之制也」；「循法無愆」）和習俗，改變傳統、規範和習俗，可能會導致價值信念錯亂（「俗辟者亂民」），不利於政治穩定。對於這些反對理由，趙王提出的反駁是：一、改變服飾是為了軍事需要，而軍事需要是為了增進國家利益；不能為了維護習俗而犧牲國家利益；二、社會規範和習俗是由人制定的，制定的目的是方便人民生活 and 國家政策推行（「夫服者，所以使用也；禮者，所以便事也。是以聖人觀其鄉而順宜，因其事而制禮，所以利其民而厚其國也」）；它們本身並不是立國的原則，而只是治國的工具；三、傳統並不是永恆不變的，不同時期有不同的傳統，傳統改變的原因都是為了配合當時的需要。《戰國策》的這段記載，精簡摘要了關於文化認同的兩種看法，即反對變服的一方所代表的「本質論」（essentialism），和主張變服的一方所代表的「工具論」（instrumentalism）。這可能是目前已知中國思想史上關於文化認同問題的第一次重要辯論。或許也因為這次辯論本身的重要意義，因此辯論雙方的論點很快就被學者摘錄下來，《商君書》〈更法〉可能就是這樣的產物。²⁴¹

²⁴⁰ 勞榘先生認為，趙武靈王之行騎射「並非是“單騎”的創始，而是騎兵列陣的創始」（2006:84）。

²⁴¹ 錢穆認為今本《商君書》〈更法〉「多襲〈趙策〉武靈王胡服章」（2005:263）。楊寬亦謂今本《商君書》〈更法〉是以《史記》〈商君列傳〉、《戰國策》〈趙二〉為本加以「因襲而增飾者」（2002:315）。

(四) 社會制度與其他物質文化

除了語言、飲食、服飾之外，戰國之人所提到的「中國文化」的特點還包括一些其他的物質文化、風俗習慣和社會制度。在物質文化方面，《呂覽》提到建築形式、交通工具、生活器具、音樂、色彩藝術（詞條 3：「蠻夷反舌殊俗異習之國，其衣服冠帶，宮室居處，舟車器械，聲色滋味皆異」），《爾雅》也提到類似的項目（詞條 8：「五味異和，器械異制，衣服異宜」）。《荀子》則提到維護「中國」音樂純正性的必要，認為樂官（大師）應當防止「夷」的音樂混雜「中國」音樂（詞條 16, 17）。

在風俗習慣方面，《墨子》和《呂覽》都提到有別於「中國」葬俗的其他葬俗，如暴屍朽肉而後葬骨之俗，或火葬之俗（詞條 19, 20），《尸子》則提到殉葬習俗（詞條 22）；此外，《墨子》還提到吃人風俗（詞條 19 較沐之國；詞條 21 啖人之國者橋）。這些都被視為是他者文化不同於「中國文化」之處。

在社會制度方面，《呂覽》提到兩個項目，一是婚姻親屬制度及其規範禁忌（詞條 24：「親戚兄弟夫妻男女之別...上下長幼之道...進退揖讓之禮」），二是政治制度（詞條 24 關於君主制度之有無）。

關於「中國」和他者在婚姻親屬制度的差別上，《史記》記載秦國人民「父子兄弟同室內息」，商鞅下令禁止（商君列傳；893）；《戰國策》也批評秦國文化沒有尊長與親親的觀念（詞條 23：「秦與戎翟同俗...不識禮義德行。苟有利焉，不顧親戚兄弟，若禽獸耳。此天下之所同知也...故太后母也，而以憂死。穰侯舅也，功莫大焉，而竟逐之。兩弟無罪，而再奪之國。此於其親戚兄弟若此...」）。

關於政治制度的差異，戰國史料裡記載了一些例子。第一個例子是政體形態。《呂覽》提到「中國」採行君主制而四夷則否（詞條 24），可知是否採行君主制已經成為當時用來區別「中國文化」和他者文化的項目之一。但值得注意的是，春秋史料及戰國史料都有許多關於蠻夷戎狄採行君主制的記載（春秋史料參見第二章，戰國史料則記載蜀王、戎王事蹟），因此這個項目應該不是用來區別「中國」和其實際的他者，而是用來區別「中國」和其想像的他者。事實上，詞條 22 對於四夷非君主制政治體情形的描述（「其民麋鹿禽獸，少者使長，長者畏壯，有力者賢，暴傲者尊，日夜相殘，無時休息，以盡其類」），恐怕就是他者想

像多於事實描述。雖然如此，但這至少顯示政治制度已經成為區別「中國文化」和他者文化的項目。

另外兩個例子則見於《孟子》。其中一例是孟子和許行的弟子陳相辯論，陳相認為應當取消君民之別與生產階級和非生產階級的區別，孟子則認為社會分工和階級制度都是必要的，是「先王之道」，從而是有別於蠻夷戎狄的「中國」的制度（詞條 1），而許行的學說則是「南蠻」的政治制度。另一個例子則是孟子和白圭辯論稅率問題（詞條 25），白圭主張二十分之一的稅率，孟子則認為十分之一的稅率才是符合「中國」的制度，輕於此的稅率都是「貉」（夷狄）的制度。

（五）價值體系

在處理文化認同的問題時，研究者遇到的最重要但最也抽象的因素就是價值體系。價值體系比較強烈的表現形態是宗教，²⁴²比較不那麼強烈的形態則是某種價值規範信念體系。戰國時期「中國文化」的價值體系層面，屬於後一種例子。

戰國時期的「中國文化」概念裡，包含了哪些價值規範信念，是一個龐大而且複雜的問題。本章限於篇幅，對此不做深入處理。不過，戰國文獻裡曾經談到一些「中國文化」和他者文化共有的價值信念；這些價值信念雖然是兩種文化所共有，但兩種文化對這些價值信念的理解方式各有不同。以這些價值信念為例，可以幫助我們探討戰國之人所認知的「中國文化」價值體系的特點。

第一個例子是「禮」。「中國文化」有禮俗，他者文化也有禮俗。《禮記》裡記載了兩者的不同之處：

子游曰：「禮，有微情者；有以故興物者。有直情而徑行者，戎狄之道也。禮道則不然。人喜則斯陶。陶斯咏。...辟斯踊矣。品節斯，斯之謂禮...」（詞條 26）

根據子游的見解，「中國文化」的禮俗不同於他者文化的禮俗之處，就在於前者以情感的有所節制為禮，後者以情感的自然流露為禮。

另一個例子是「強者」的概念。「中國文化」和他者文化裡都有「強者」的

²⁴² 宗教指有神教。佛教、道教因此並非嚴格意義的宗教，但這並不表示它們是比較落後的宗教，而應該說它們在表面形式上和宗教類似，但在性質上卻是他種形態的價值體系。

概念，並且認為這是可取的價值，然而兩者對於「強者」的詮釋未必相同。《禮記》記載了孔子的看法：

子曰：「...寬柔以教，不報無道，南方之強也；君子居之。衽金革死而不厭，北方之強也，而強者居之。故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！」
(詞條 27)

在這段記載裡，孔子比較了「中國」(中原地區)和其南方地區(蠻夷)與北方地區(戎狄)對於「強者」概念的不同理解。他指出，南方文化裡的「強者」，指寬柔不爭；北方文化裡的「強者」，指好勇輕死。「中國文化」裡的「強者」則和這兩者都不同，它是指堅守原則，雖死不移。

孟子可能是第一個有意識地建構某種「中國式」價值規範體系的戰國思想家。他提出他的版本的「先王之道」(詞條 1)、「堯舜之道」(詞條 25)，並且主張「周公之道」、「仲尼之道」乃是同一價值規範體系的延續。他宣稱這個價值規範體系就是「中國文化」的價值規範體系，而他本人則是此一體系的捍衛者(詞條 28)。根據此一說法，這個價值體系的內容，其實就記載於《孟子》裡孟子對於「堯舜之道」、「周公之道」、「仲尼之道」的詮釋。

三、「類族裔中國」與「多族裔天下」

以上我們大致探討了戰國時期「中國」概念的兩種意涵，即「地理中國」和「文化中國」。然而戰國時期開始形成的「中國」概念，還有第三種意涵，即「類族裔中國」(quasi-ethnic China)。學界過去較少注意到此一面向，因此我們要對此略做說明。

長久以來，學界在探討「民族」作為一種被建構出來的概念時，已經注意到此一概念的建構大致依循兩種思路。第一種思路是所謂的主觀意志論

(voluntarism)，認為民族是個人基於自由意志而結成的社群。循這種途徑建構出來的民族，有點類似社會契約的產物；個人基於自由意志，可以自由選擇加入或退出某個民族。第二種思路是客觀有機論(organicism)，認為民族的構成是以個人意志無法改變的客觀屬性為基礎。這些屬性之所以是客觀的，是因為它們並

非個人自由意志的產物；它們或者是無法經由自由意志而取得或放棄的屬性，如血緣、種族；或者是某種獨立於個人自由意志而存在的集體實存，如文化傳統（Kohn 1967；Smith 2000: 6-7）。有學者稱循第一種思路建構出來的民族為「公民民族」（civic nation），循第二種途徑所建構者為「族裔民族」（ethnic nation）（Smith 2000: 15）。

根據以上觀點，我們可以注意到戰國文獻裡出現的兩種思想，即五方地氣論和黃帝共祖說。這兩種思想都隱含某種類似客觀有機論的看法。然而最值得一點毋寧是：戰國之人使用這兩種看法所建構出的「中國」，並不盡然是一種「族裔中國」，而是一種「多族裔天下」。²⁴³有鑒於地氣論和共祖說一方面具有建構族裔民族的潛力，另方面又不必然建構出族裔民族，因此筆者稱戰國時期用這兩種思想建構出來的「中國」概念為「類族裔中國」。²⁴⁴以下我們就討論這兩種思想的內容。



(一) 五方地氣論

地氣論是戰國時期的一種思想，這種思想認為，地理環境不僅會決定動物和植物的特性，也會決定人的生理屬性。《周禮》中提到了這樣的看法：

大司徒...以天下土地之圖，周知九州之地域廣輪之數，辨其山林川澤丘陵墳衍原隰之名物...以土會之灋辨五地之物生：一曰山林，其動物宜毛物，其植物宜早物，其民毛而方；二曰川澤，其動物宜鱗物，其植物宜膏物，其民黑而津；三曰丘陵，其動物宜羽物，其植物宜覈物，其民專而長；四曰墳衍，其動物宜介物，其植物宜莢物，其民皙而瘠；五曰原隰，其動物宜羸物，其植物宜叢物，其民豐肉而庠。因此五物者民之常，而施十有二教焉。一曰以祀禮教敬，則民不苛；二曰以陽禮教讓，則民不爭；三曰以陰禮教親，則民不怨；四曰以樂禮教和，則民不乖；五曰

²⁴³ 雖然如此，後世之歷史經驗顯示，在某種歷史環境下，地氣論和共祖說卻又可能被用來建構出「族裔中國」的概念（詳第六到八章）。

²⁴⁴ Hobsbawn 把那些可以用來建構民族的屬性稱為「原型民族」（proto-national）屬性。但「原型」一詞具有某種目的論的色彩（teleological），暗示這些屬性已經是處於潛能狀態的民族屬性。筆者則不認為地氣論和共祖說已經是處於潛能狀態的族裔屬性，因此採用目的論色彩較淡的 quasi-一詞稱呼它們，意指它們類似某種族裔屬性，但不必然發展成族裔屬性。

以儀辨等，則民不越；六曰以俗教安，則民不偷；七曰以刑教中，則民不誨；八曰以誓教恤，則民不怠；九曰以度教節，則民知足；十曰以世事教能，則民不失職；十有一曰以賢制爵，則民慎德；十有二曰以庸制祿，則民興功。以土宜之灋辨十有二土之名物，以相民宅而知其利害，以阜人民，以蕃鳥獸，以毓草木，以任土事。辨十有二壤之物而知其種，以教稼穡樹蓺。以土均之灋辨五物九等，制天下之地征，以作民職，以令地貢，以斂財賦，以均齊天下之政。(周禮卷十；149-53)

這段議論非常有意思。它可以分為三段，第一段論「九州」之內的五種地理環境，以及生長其間的動物、植物、人所具有的生物特性。第二段論如何用同一套方法（「十有二教」），把具有不同特性的人整合在一起，使他們消極地不會產生衝突（「不苟」、「不爭」云云），積極地可以成就事業（「興功」）。第三段論瞭解各種不同土壤性質的特性，並運用這些特性從事生產，以富裕人民，保育環境，制定合理稅收。這整段議論最引起我們注意的地方，是它強調一種齊不齊、和不同的觀念，也就是一方面肯定殊異（不齊；不同）的存在，另一方面尋求把殊異調和（和）整合（齊）到一種秩序裡，使殊異消極地不會產生衝突或問題，積極地可以發揮其特長，產生良善的結果。

以上說的是「九州」之內的五種地氣。根據這樣的思想，我們接下來就可以看廣義「天下」裡的五方地氣的問題。五方地氣論的思想首見於《爾雅》〈釋地〉（我們前面討論廣義「天下」概念時曾引過此段）：

東至於泰遠，西至於邠國，南至於濮鈞，北至於祝栗，謂之四極（郭注：皆四方極遠之國）。觚竹，北戶，西王母，日下，謂之四荒（郭注：皆四方昏荒之國；次四極者）。九夷，八狄，七戎，六蠻，謂之四海（郭注：九夷在東，八狄在北，七戎在西，六蠻在南。次四荒者）。岨齊州以南戴日，為丹穴。北戴斗極，為空桐。東至日所出，為大平。西至日所入，為大蒙。大平之人仁，丹穴之人智，大蒙之人信，空桐之人武（郭注：地氣使之然也）。四極。(爾雅卷七；113)

這段文字有兩點值得注意。首先，《爾雅》裡雖然有〈釋天〉、〈釋地〉、〈釋丘〉、〈釋山〉、〈釋水〉、〈釋草〉、〈釋木〉、〈釋蟲〉、〈釋魚〉、〈釋鳥〉、〈釋獸〉、〈釋畜〉，

卻沒有〈釋人〉。對於人的分類和命名，是放在〈釋地〉的部份，這顯示〈釋地〉的編寫者認為人是地理環境特點——即「地氣」——的產物。其次，它提到位在不同地區的人具有不同的特質（東方「大平之人仁」云云）。

廣義「天下」之五方地氣論的思想，在《禮記》〈王制〉裡得到經典闡述：

凡居民材，必因天地、寒煖、燥濕。廣谷大川異制，民生其間者異俗。剛柔、輕重、遲速異齊（鄭注：謂其情性緩急），五味異和，器械異制，衣服異宜。脩其教，不易其俗。齊其政，不易其宜（鄭注：教謂禮義，政謂刑禁）。中國、戎、夷，五方之民，皆有性也，不可推移（鄭注：地氣使之然）。東方曰夷，被髮文身，有不火食者矣。南方曰蠻，雕題交趾，有不火食者矣（鄭注：不火食，地氣煖，不為病）。西方曰戎，被髮衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣（鄭注：不粒食，地氣寒，少五穀）。中國、夷、蠻、戎、狄，皆有安居，和味，宜服，利用，備器（鄭注：其事雖異，各自足）。五方之民，言語不通，嗜欲不同。達其志，通其欲，東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰譯。（禮記卷十二；王制；247）

這段文字包含了幾個論點：

- 一、由於地理環境各處不同，生長其間的人，在氣質和文化上也就不同。然而各地區的人，其氣質和文化都是同樣完整具足的，並沒有次等或殘缺之處（「皆有安居，和味，宜服，利用，備器」）。
- 二、「中國」和四方之人，各自有其特殊氣質，不能用甲地人的氣質去推論乙地人的氣質（「皆有性也，不可推移」）。
- 三、關於「中國」和四方之人各自的特殊氣質與文化之概述。
- 四、對於這五個地區的五種人民，天子（廣義「天下」的君主）應當用齊不齊、和不同的原則治理他們，其方法就是在保留其固有習俗和特點的同時，用「教」和「政」把他們納入治理秩序（「脩其教，不易其俗。齊其政，不易其宜」）。
- 五、要統治這樣複雜的多種人群（「言語不通，嗜欲不同」），必須藉由良好的溝通（「達其志，通其欲」）；負責溝通工作的翻譯人員，在

各地區有不同的稱呼（「東方曰寄」云云）。

以上這五個論點，包含了三個相當具有思想史意義的看法。一是自我中心主義（egocentrism）的缺乏，主張對自我與他者平等看待，強調兩者之不可共量性，以及對於不可共量者的同等尊重（論點二）。二是一種多元主義的思想。三是以溝通殊異而非同化差別，作為達到和諧的方法。此外，《大戴禮》中也有一段談到五方地氣論的文字，²⁴⁵它其實是上述《周禮》〈大司徒〉、《爾雅》〈釋地〉、和《禮記》〈王制〉論點的撮要融合，對此我們就不再多做討論。

五方地氣論的特點，在於它強調「中國」和四夷在氣質上是有差異的。這個差異如果被強調，就有可能發展出這樣的主張：「中國」和四夷是五種不同的族裔（ethnicities），這些族裔之間有著本質上的不同。我們在後面各章將會看到，十四世紀開始出現的類似族裔民族主義（ethnic nationalism）的思想，其理論正是循此一線索而被建構出來。可是在戰國時期，五方地氣論卻和廣義「天下」觀水乳交融；在廣義「天下」觀裡，我們不僅看不到「中國」與四夷存在某種緊張和矛盾，反而看到「中國」和四夷共同在一個秩序裡和諧互利的理想圖像。這幅圖像在《荀子》裡是這樣被描繪的：

王者之法：等賦，政事，財萬物，所以養萬民也；田野什一，關市幾而不征；山林澤梁，以時禁發而不稅；相地而衰政，理道之遠近而致貢；通流財物、粟米，無有滯留，使相歸移也。四海之內若一家，故近者不隱其能，遠者不疾其勞；無幽閒隱僻之國，莫不趨使而安樂之。夫是之謂人師，是王者之法也。北海則有走馬吠犬焉，然而中國得而畜使之；南海則有羽翮、齒、革、曾青、丹干焉，然而中國得而財之；東海則有紫紬、魚、鹽焉，然而中國得而衣食之；西海則有皮革、文旄焉，然而中國得而用之。...故天之所覆，地之所載，莫不盡其美，致其用，上以飾賢良，下以養百姓而安樂之，夫是之謂大神。（荀子；王制；365-74）

²⁴⁵ 「是故立民之居，必于中國之休地。因寒暑之和，六畜育焉，五穀宜焉。辨輕重，制剛柔，和五味，以節食時事。東辟之民曰夷，精以僥，至于大遠，有不火食者矣。南辟之民曰蠻，信以朴，至于大遠，有不火食者矣。西辟之民曰戎，勁以剛，至于大遠，有不火食者矣。北辟之民曰狄，肥以戾，至于大遠，有不火食者矣。及中國之民，曰五方之民。〔咸〕有安民和味，咸有實用利器。知通之，信令之。（王聘珍引鄭注，指出知=鞮，信=節。）」（大戴禮卷九；千乘；983）

（二）黃帝共祖說

戰國時期「類族裔中國」的另一個面向，是黃帝共祖說。這個思想有兩個構成部份，一是戰國時期以前的多位古代聖王被建構成父子君臣關係；二是黃帝被說成是所有聖王的共同始祖。這兩個部份加在一起，就產生出「九州」歷來之聖王都同屬黃帝家族，所有的君王在血緣上都是一家人的思想。以下我們將使用政譜、家譜和國譜三種概念，²⁴⁶來說明此一問題。

在現代政治思想裡，國家作為一個政治體（polity），是以「人民」（the People）作為其象徵。但是在中國古代的政治思想裡，人民只是消極的被統治者；作為國家象徵的不是「人民」，而是君王。因此，如果要敘述一個國家的歷史，最常用的方式便是敘述這個國家歷代君王的歷史。換言之，在古代中國，一個國家的國譜，是以這個國家歷代君王之家譜的形式加以敘述。

在戰國時期以前，人們的記憶中存在許多古代的君王。²⁴⁷這些君王是各個部族或國家的始祖。到了戰國時期，開始出現了兩個重要變化：一是古代傳說中的多位君王，慢慢被簡化成幾個具有代表性的聖王；二是這些聖王被納入一套政譜和家譜之中，最後建構出一套國譜。

在政譜部份，根據《尚書》的說法，舜做過堯的臣子，契、后稷、鯀、禹都是舜的臣子。在家譜部份，以《世本》王謨輯本為例，出現一套這樣的家譜：黃帝是所有聖王的始祖；黃帝的子孫有顓頊、帝嚳；帝嚳的兒子是堯，顓頊的子孫是舜；又顓頊的兒子是鯀，鯀的兒子是禹；換言之，堯、舜、禹都是黃帝的子孫，都同是黃帝家族之人。不僅如此，帝嚳的兒子有契（商始祖）、后稷（周始祖），還有季連（楚始祖）。因此，根據這個家譜，不止夏、商、周國的始祖都是黃帝的子孫，連中原以外的楚國，其始祖也是黃帝子孫。此外，遠在中原東南方的吳，其始祖是后稷的子孫；越的始祖則是禹的子孫。這樣一來，人們記憶中從遠古到春秋戰國時期的所有重要國家，都是由黃帝家族所建立，所有的君王在血緣上其實都是一家人。

²⁴⁶ 「政譜」（political genealogy）一詞是筆者自創的名詞，指政治上而非血緣上的譜系關係；在戰國時期的例子裡，政譜表現為君臣關係。「國譜」（genealogy of the State）也是筆者自創之名詞，指一個國家的譜系。

²⁴⁷ 參見〈容成氏〉。

以上這套政譜和家譜最重要的意涵，是把原本互不相干的各國始祖聖王，說成具有君臣關係或父子血緣關係；這樣一來，原本沒有關係的一些人，就變成有關係的一群人，變成某種群體。另一方面，從龍山文化期以降的多國體系，到了戰國時期也漸漸被整合成「九州」，共同屬於一個社群（狹義「天下」）。黃帝家族這個群體和「天下」這個群體相結合，就得出「天下」自古以來就是由黃帝以降的歷代聖王所統治的想法。而當「天下」被稱作「中國」時，「中國」的國譜也就誕生了：「中國」歷來就是由黃帝家族成員先後創立的各個王朝所統治。

隨著此一國譜的建立，「民譜」(genealogy of the People)也開始在後世出現。根據聖王家譜，每個王朝的君王都是黃帝的子孫；由於每個王朝所封建的諸侯都是君王的兒子兄弟叔伯，因此狹義「天下」內所有的國家，其貴族都是黃帝子孫。隨著這些貴族的後裔有許多降入民間，漸漸地一般平民在追溯其始祖時，也都認為黃帝是本姓本家的始祖。於是黃帝被視為「中國」所有人的共同始祖。這個想法的另一面，就是「中國」的所有人在血緣上同出一源，他們是血緣上同質的族裔（不過這是聖王共祖說在後世的發展，戰國時期還沒有這樣的思想）。

然而除了認為「中國」之人全都是黃帝的後裔，戰國文獻裡還有一種值得注意的思想，即認為「中國」以外的四夷裡，也有許多人群是黃帝的後裔。在《山海經》裡，黃帝及傳說中的各古代君王仍保留其神的原始色彩，其中地位最高的是帝俊，但黃帝也已經出現。²⁴⁸根據《山海經》的說法，北狄是黃帝後裔（大荒西經；298），犬戎也是黃帝子孫（大荒北經；319）；又苗民是顓頊的子孫（大荒北經；320），而顓頊又是黃帝的子孫（海內經；333）；據此，則北狄、犬戎、苗民和「中國」之人一樣，都是黃帝的子孫。又〈大荒西經〉記載帝俊生后稷，〈大荒東經〉記載帝俊生黑齒（黑齒國的始祖），〈大荒南經〉記載帝俊生三身國的始祖；據此，則黑齒國、三身國等「中國」以外的「蠻夷戎狄」，其實和周人一樣都是帝俊的子孫。簡言之，在族裔問題上，戰國時期已經出現這樣一種思想：「中國」至少和四夷中的某些人群，在血緣上是一家人。根據這樣的思想，如果有辦法進一步宣稱四夷其實都是黃帝子孫，那麼「中國」和四夷其實也就是一家人；

²⁴⁸ 後來黃帝地位上升，取代帝俊成為各君王的始祖，帝俊則地位下降，轉變成舜；參見劉起鈞（1997:5-23）。

在這個意義上，廣義「天下」內所有人群的關係，確實就是「天下一家」了。

綜合以上所述，五方地氣論和黃帝共祖說一方面隱含了一種「類族裔中國」的概念（「中國」有其獨特地氣；「中國」諸聖王以黃帝為共祖），另一方面又被用來建構出一個「多族裔天下」（廣義「天下」有五種地氣；廣義「天下」之人以黃帝、帝俊等人為始祖）。此外，如前所述，戰國時期的「天下」概念也有廣狹二義，狹義「天下」指「九州」即中國，廣義「天下」指「九州」加上「四海」，即中國加上四夷。戰國時期「天下」概念所同時具有的這種既區別又包容的兩重性，乃是它最複雜微妙之處，也是它最具特色之處。在後面各章我們將會看到，「天下」概念這種既區別又包容的兩重性，分別構成了地理主義和文化主義兩種思路的淵源。

*

在本章裡，我們追溯了「中國」概念出現的過程，以及此一概念漸告定形時所具有的豐富內容。最後我們要對戰國時期形成的地理「中國」概念作一簡單總結，以便指出它和後世「中國」概念的關係。

如前所述，戰國之人所認知的地理「中國」，是一個多層同心方形結構裡的最內層。「中國」即「九州」，也就是狹義的「天下」。「中國」之外層是「蠻夷戎狄」之地，即「四海」。這「四海」又分「海內」、「海外」兩層。再外一層是四方之海洋，再外一層可能就是世界的邊緣。這大致就是當時之人所想像的世界圖像。

這個圖像有幾個特點，但本章限於篇幅，只談其中的一個特點。這個特點就是：這個圖像把「中國」放在廣義「天下」的中央位置。這個特點有兩個地方值得注意，以下我們就簡短討論一下。

首先，以「中國」為廣義「天下」的中央，並非戰國時期唯一而普遍的想法。戰國文獻裡也提到了廣義「天下」的中央另在他處的想法，如《山海經》記載：

西南黑水之間，有都廣之野，后稷葬焉。〔其城方三百里，蓋天下之中，素女所出也。〕（《山海經·海內經》；333）

括號裡的文字在今本裡被視為郭璞注文，但郝懿行指出它其實是經文誤入注文，並認為句中的「天下之中」當為「天地之中」（引自袁珂 1988:445-6）。又《呂氏

春秋》也記載：

白民之南，建木之下，日中無影，呼而無響，蓋天地之中。（呂氏春秋卷十三；有始；663）（高注：白民之國，在海外極內。建木在廣都南方，眾帝所從上下也，復在白民之南。建木狀如牛，引之有皮，黃葉若羅也。日正中將下，日直人下，皆無影；大相叫呼，又無音響人聲，故謂蓋天地中也。）

可以看到，以上兩種說法，都把廣義「天下」的中央放在「中國」以外的地點。不過，雖然有這些不同的說法，但以「中國」為廣義「天下」的中央，卻漸漸成為最主流的看法。根據《莊子》裡的記載，好做悖論的惠施正是以這種主流看法作為他悖論的題材之一：

惠施多方，其書五車...曰：「...天與地卑，山與澤平...我知天下之中央，燕之北、越之南是也。氾愛萬物，天地一體也。」（莊子；天下；905-6）

可以看到，對當時的人來說，「中國」之為「天下」的中央，已經和天高地卑、山高澤平一樣是常識了。

其次，「中國」居「天下」中央的說法，很可能催生出一種「中國」的新意涵，即「中國＝中正不偏之國」。陳登原曾經指出，「中國」之「中」字源於古文《尚書》〈大禹謨〉：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」之「允執厥中」一語。他接受閻若璩的考證結果，同意「允執厥中」一語係源於《論語》〈堯曰〉：「堯曰：『咨！爾舜！天之歷數在爾躬。允執厥中，四海困窮，天祿永終』」，但他認為這一點並無礙於「允執厥中」之「中」即為「中國」之「中」的本義（1936:1-9）。²⁴⁹

「中＝中正不偏」的思想，也存在於其他戰國文獻裡。如《鶡冠子》記載：

天用四時，地用五行，天子執一以居中央。調以五音，正以六律，紀以度數，宰以刑德。（鶡冠子；王鈇；187）

天子中正。使者敢易言尊益區域，使利遠下蔽上，其刑斬答無赦。（鶡

²⁴⁹ 持類似說法者尚有柳詒徵：「唐虞之時，所以定國名為中者，蓋其時哲王深察人類偏激之失，務以中道詔人御物」（《中國文化史》頁50）；繆鳳林亦有此說：「中國之名，始見禹貢，歷聖相傳，皆以中道重教」（《中國通史要略》頁3）。兩段引文皆引自陳穗銓（1992:29）。

冠子；王鈇；193)

對於「中」的這種理解，可能是戰國時期才出現的思想。對照第二章及本章前面所述，則「中」字在商國卜辭裡的意涵以及在西周時期「中國」一詞裡的意涵，應該都沒有「中正不偏」之義，因此陳登原等學者對於「中國」之「中」字起源的看法可能有欠周延。但他們指出了「中國」之「中」意指「中正不偏」，這個看法仍有一定之價值，因為它點出了從「中國＝廣義『天下』之中央」到「中國＝中正不偏之國」這兩種「中國」概念之間的既連續又轉折的關係。

如本章第壹節所述，西周時期「中國」之「中」字，可能有距離之適中和氣候之適中兩種意涵。等到「中＝中正不偏」的意涵出現，這最晚出的意涵便後來居上，反過來把早出的兩種意涵整合進來，於是形成「中＝距離之適中＝氣候之適中＝中正不偏」的整合意涵。譬如〈洛誥〉「其自時中乂，萬邦咸休」之句，孔傳曰：「其當用是土中爲治，使萬國皆被美德」；這裡採取的便是「中＝中正不偏」之義，意指從這個中正不偏的都城進行統治，使其他國家都蒙受其美德。²⁵⁰到了宋代的《太平御覽》，則出現這樣的理解：²⁵¹

王者受命創始，建國立都，必居中土，所以總天地之和，據陰陽之正，均統四方，以制萬國也。

可以看到，「中＝中正不偏（必居中土）」、「中＝氣候之適中（總天地之和，據陰陽之正）」、「中＝與四方距離之正中（均統四方，以制萬國）」這三種「中」的意涵，至此已經融爲一體，彷彿「中國」之「中」的意涵從遠古以來便是如此，人們再也看不出它所經歷過的各種歷史階段了。

結語

在本章裡，我們詳細追溯了「中國」一詞的最初意涵，以及「中國」概念的形成過程。可以看到，「中國」概念要直到戰國時期才初步成形，在此之前並沒有這樣的概念。當這個概念在戰國時期誕生時，它有三種意涵：一、指一個具有明確範圍的地理區域（此一意涵最爲常用）；二、指某種同質的文化社群；三、

²⁵⁰ 乂，孫星衍引《說文》釋爲「治也」(孫星衍 2004:398)。屈萬里釋爲「安也」(屈萬里 1983a:176)。

²⁵¹ 此條資料引自《白虎通疏證》，p. 157。

隱含某種族裔意涵。這三種意涵，反映了戰國之人在建構「中國」概念時所使用的三種思路。以下我們將會看到，後世之人在思考「中國」概念時，所採取的思考模式其實都不出這三種基本思路。這三種思路的取舍、分合和變化，可以產生令人眼花繚亂的關於「中國」概念的各種主張，但這些主張最後都可以被還原為這三種思路。「中國」概念誕生時所具有的三種思路，因此為我們研究中國族群思想，提供了一項重要的分析工具。這一點在接下來的各章將可得到印證。



第四章 戰國時期族群思想思路群組

在第三章裡，筆者說明了「中國」概念在戰國時期形成的過程，以及它所具有的幾種意涵。隨著「中國」概念在戰國時期的形成，「中國」思想家也提出了關於族群問題的各種思考。這些思考並非一個內在條理一致的體系，而是各種思路的並呈。由於中國歷史獨特的連續性，這些思路所構成的群組，形成了中國族群思想的最初樣貌，並且成為此後近兩千多年裡中國人思考族群問題時所參考的重要思想資源。這個思路群組在過去一直沒有受到學界的深入研究。在本章裡，筆者不揣固陋，將嘗試對之做一初步探討。

第一節 戰國族群思想的幾種思路

一、四夷服屬論

(一)「蠻夷戎狄」轉化為「四夷」

從商國時期到戰國時期的一千年左右期間，「外人」的概念經歷了從「x方」轉變為「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」，再又轉變為「四夷」的過程。以下我們對於此一過程做一簡單敘述。

如第二章所述，商國時期的商國，基本上乃是一個族邦聯合體，邦與邦之間的網絡織出商國的政治勢力範圍。在商國的邦與邦之間，以及商國範圍以外的地區，居住著不受商國統治貴族管轄的人群或政治體。這些人群或政治體被商王稱為「x方」。此一格局一直延續到周國。西周初期的封建，基本上也是族邦的建立，每個諸侯國的建立，是先由城（「邑」；「國」）的建立開始，逐漸擴充為多城之邦或族邦聯合體；周王國的範圍，則是由這些族邦聯合體之間的網絡交織而成，一直到春秋前期都是如此。周王國諸侯自稱「諸夏」，他們把居住在周王國諸侯之間以及周王國範圍以外的人群或政治體稱為「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」，視之為周王國的外人。

春秋時期的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」，基本上可分為兩類。一類是居住在「諸夏」政治勢力範圍以內、周王國諸侯之間的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」，如周國附近的揚、拒、泉、皐、伊雒之戎（左僖十一；338），或是晉國附近的姜戎

(左襄十四；1005-6)。又由於當時周王國諸侯國本身也只是一個多城之邦，因此其國家範圍內的諸城之間也居住有「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」，如衛國國都旁就有「戎」人聚落（左哀十七；1710）。另一類是居住在「諸夏」政治勢力範圍以外的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」，如楚、吳、越、山戎、群蠻、東夷、赤狄、白狄等。

對應於此，春秋時期「諸夏」和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的關係，同樣也可分為兩類。對於居住在周王國諸侯之間的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」，「諸夏」的做法或者是和他們結盟以對付其他「諸夏」成員，或者是將他們攻滅兼併。而對於居住在「諸夏」政治勢力範圍以外地區的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」，「諸夏」或者是採取攻勢，將之征服攻滅（如晉之於狄，魯之於邾）；或者是採取守勢，如「諸夏」各國結盟以對抗楚。

從春秋時期到戰國時期有兩個重要發展。第一，「諸夏」對「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」中較弱小者的支配逐漸加強。居住在「諸夏」政治勢力範圍以內、周王國諸侯之間的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」，在「諸夏」的攻滅兼併下逐漸消失（趙世超 1993: 176-87）。第二，春秋時期被視為「蠻」、「夷」的楚、吳、越，因為前往「諸夏」地理範圍爭奪「諸夏」之領導權而和「諸夏」互動密切，最後和「諸夏」共同融為一個世界，即「九州」和「中國」。至於那些未被兼併入「九州」的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」，則轉變成「四海」和「四夷」。簡言之，戰國時期出現的最大變化，一是春秋時期的「諸夏」集團範圍擴大，其集團內部的同質化程度增強；二是「諸夏」集團和楚、吳、越一起被併入「九州」，形成「中國」；三是春秋時期的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」轉化為「四夷」，成為「中國」範圍以外的「四海」。「中國」成為一個具有相當同質性的我群概念，「四夷」成為此一我群範圍之外的外人。隨著「中國」、「四夷」這一組我群-外人新概念的出現，兩者之間的關係應如何規定，成為戰國思想家的課題。他們提出的主要主張，是「四夷」雖不在「中國」範圍內，受天子直接統治，但他們應當服屬天子。這種主張，可以稱作「四夷服屬論」。

(二) 四夷服屬論的淵源

在春秋時期，「諸夏」和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」之關係，除了前面提到的攻滅、結盟、對抗之外，還有第四種關係，即服屬（如晉、楚、魯、宋、齊各自有其服屬國）。所謂服屬，就是一個較弱之國接受一個較強之國的領導地位，承認後者享有某些特權，並對後者負擔一定義務，但較弱之國仍保有其獨立存在之地位，並沒有被較強之國兼併。至少從商國時期開始，服屬關係就一直是「中國」多國體系國際政治裡的重要關係。²⁵²這種關係在本質上是一種強國國力對外投射的表現；如果把強國國力對弱國投射的程度從低到高分為三級，則其表現方式依次為結盟、²⁵³服屬、兼併；這三種表現方式其實也就是程度由低到高的三種支配形式。²⁵⁴如果我們把「諸夏」和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」之關係加以簡化，那麼兩者之關係其實只有兩種，一是支配，二是對抗（對支配之抗拒）。

在《詩經》裡已經有描述「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」服屬「諸夏」的例子，如〈商頌·殷武〉：「昔有成湯，自彼氐羌，莫敢不來享，莫敢不來王，曰商是常」。²⁵⁵而在春秋史料裡也有這樣的例子。²⁵⁶此外，春秋史料裡也有描述「諸夏」服屬「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的例子，如：

赫赫楚國…撫有蠻、夷，奄征南海，以屬諸夏。（襄十三；1002）²⁵⁷

可以看到，在「諸夏」和「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」之間，支配其實是雙向的，不僅前者可以支配後者，後者也可以支配前者。

²⁵² 關於商國時期其他政治體服屬商國的問題，參見王冠英(1984)。

²⁵³ 強國迫使弱國和它結盟而不和它的對手強國結盟，是強國建立其勢力範圍的第一步。春秋史料裡晉、楚爭霸，各擁盟國的情形，以及本論文第二章提到晉、楚更番迫使鄭國與己結盟的情形，都是典型的例子。

²⁵⁴ 《荀子》便認為，服屬也是一種支配形式：「世俗之為說者曰：『湯、武不能禁令，是何也？曰：楚、越不受制。』是不然。…彼王者之制也，視形勢而制械用，稱遠近而等貢獻，豈必齊哉！…故諸夏之國同服同儀，蠻夷戎狄之國同服不同制。封內甸服，封外侯服，侯衛賓服，蠻夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，賓服者享，要服者貢，荒服者終王。日祭月祀，時享歲貢，夫是之謂視形勢而制械用，稱遠近而等貢獻，是王者之至也。彼楚、越者，且時享、歲貢、終王之屬也。必齊之以日祭、月祀之屬，然後曰『受制』邪，是規磨之說也，溝中之瘠也，則未足與及王者之制也。」（荀子；正論；714-5）

²⁵⁵ 屈萬里認為此詩為歌頌宋襄公之詩（1983: 628）。

²⁵⁶ 文王伐崇…蠻夷帥服，可謂畏之。（襄三十一；1195）

公讐達於戎。五年，諸戎來請服。（晉語七；409）

昔欒武子…宣其德行，順其憲則…諸侯親之，戎狄懷之。（晉語八；438）

²⁵⁷ 此段文字在《國語》為「赫赫楚國…撫征南海，訓及諸夏。」（楚語上；487）

(三) 四夷服屬論的內容

隨著「中國」、「四夷」概念以及「四夷服屬論」主張的出現，「中國」和「四夷」的關係變成單向支配關係，即只有「中國」支配「四夷」，並不存在「四夷」支配「中國」之關係。「四夷服屬論」的原型（prototype），最早是在《墨子》中提出。這個思想大致有幾個要點：

- 一、「中國」和「四夷」同屬廣義「天下」。
- 二、廣義「天下」只能由一個天子支配。
- 三、這個天子居住在「中國」，由此支配「中國」和「四夷」。

《墨子》是這樣論證這個思想的：它指出，世上所有的國家（包括中國和四夷）都祭祀天，天受其祭祀，因此也兼愛這些國家。²⁵⁸天子是天選立的，²⁵⁹率人民上同於天，²⁶⁰因此天子也就成為中國和四夷的共同君長。天子既上同於天，因此會執行天之意志兼愛下民。既是兼愛，自然是不分中國與四夷之民兼而愛之：

古者禹治天下，西為西河漁竇，以泄渠孫皇之水；北為防原派，注后之邸，嚳池之竇，洒為底柱，鑿為龍門，以利燕代胡貉與西河之民。東方漏之陸，防孟諸之澤，灑為九澮，以捷東土之水，以利冀州之民。南為江漢淮汝東流之注五湖之處，以利荊楚千越與南夷之民。（墨子；兼愛中；329-34）

…昔者武王將事泰山隧，傳曰：「曾孫周王有事，大事既獲，仁人尚作，以祇商夏，蠻夷醜貉…」（墨子；兼愛中；339-42）

不僅如此，《墨子》還指出，天子兼愛四夷的方式之一是「教」：

昔者，堯北教乎八狄。道死，葬蜚山之陰…舜西教乎七戎。道死，葬南

²⁵⁸ 「自古及今，無有遠靈孤夷之國，皆嚮參其牛羊犬彘，絜為粢盛酒醴，以敬祭祀上帝山川鬼神。以此知（天）兼而食之也。苟兼而食之焉，必兼而愛之。…今天兼天下而食焉，我以此知其兼愛天下之人也。」（墨子；天志下；693-5）

²⁵⁹ 「夫（天）明乎天下之所以亂者生於無政長，是故選天下之賢可者立以為天子。」（墨子；尚同上；222-3）

²⁶⁰ 「夫〔天下之萬民〕既尚同乎天子，而未上同乎天者，則天將猶未止也。故當若天降寒熱不節，雪霜雨露不時…此天之降罰也，將以罰下人之不尚同乎天者也。故古者聖王明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎，以求興〔天下之利除〕天下之害，是以率天下之萬民…以祭祀天鬼。其事鬼神也，酒醴、粢盛不敢不蠲潔…春秋祭祀不敢失時幾…其為正長若此，是故上者天鬼有厚乎其為政長也，下者萬民有便利乎其為政長也…天鬼之福可得也…萬民之親可得也…」（墨子；尚同中；244-8）

己之市…禹東教乎九夷。道死，葬會稽之山…（墨子；節葬下；604-14）

可以看到，《墨子》經由天志、尚同、兼愛等論點，把中國和「四夷」整合到同一個（廣義）「天下」之中，共同由一個天子所統治；這個天子同時是「中國」和「四夷」的支配者；天子支配「四夷」的方式之一是教化。

《墨子》的這種思想，到《孟子》裡得到進一步的發展。《孟子》認為，天子只要採取正確的支配方法（行仁政），則不僅中國之人會爭相歸附，四夷也會爭相接受天子的支配：

國君好仁，天下無敵焉。南面而征，北夷怨；東面而征，西夷怨，曰：

「奚為後我？」（孟子；盡心下；249）²⁶¹

此一「天子有道，四夷歸服」的思路，成為天子-四夷關係的原型。孟子以後的思想家，都循此一思路論述天子和四夷的關係。如《韓非子》便說周文王行仁義之後西戎便來歸附。²⁶²其他思想家也開始把「四夷歸服」這個元素納入他們所建構的模範天子（聖王）形象中。〈堯典〉說堯死後四夷同感悲痛，三年不奏音樂；²⁶³〈禹貢〉說禹平洪水、定五服之後「聲教訖于四海」；²⁶⁴《呂覽》說舜之德澤及於遠方四夷；²⁶⁵《莊子》認為天子之功業必須包括四夷歸服；²⁶⁶〈容成氏〉也宣稱模範天子之統治使「四海之外賓，四海之內廷」，「遠者自至」，「四海之內及，四海之外皆請貢」；²⁶⁷《大戴禮》也說模範天子之治使風俗語言不同的四夷皆來朝覲。²⁶⁸隨著此一思路的發展，模範天子之支配教化所能影響的對象變得越

²⁶¹ 類似之論還有：「臣聞七十里為政於天下者，湯是也。…《書》曰：『湯一征，自葛始。』天下信之，東面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨，曰：『奚為後我？』民望之，若大旱之望雲霓也。歸市者不止，耕者不變。誅其君而弔其民，若時雨降，民大悅。《書》曰：『徯我后，後來其蘇。』」（孟子；梁惠王下；44）。「湯始征自葛，載十一征，而無敵於天下。東面而征，西夷怨。南面而征，北狄怨，曰：『奚為後我？』民之望之，若大旱之望雨也。」（孟子；滕文公下；111）

²⁶² 「古者文王處豐、鎬之間，地方百里，行仁義而懷西戎，遂王天下。」（韓非子；五蠹；1092）

²⁶³ 「帝乃殂落…四海密邇八音」，孔傳：「四夷絕音三年，則華夏可知。言盛德恩化所及者遠。」（尚書；堯典；42）

²⁶⁴ 孔傳：「此言五服之外，皆與王者聲教而朝見。」（尚書；禹貢；93）

²⁶⁵ 「舜登為天子，大人、反踵皆被其澤。」（呂氏春秋佚文；1819）

²⁶⁶ 「天子之劍，以燕谿、石城為鋒，齊、岱為鏑，晉、衛為脊，周、宋為鐔，韓、魏為夾，包以四夷，裹以四時，繞以渤海，帶以恆山，制以五行，論以刑德，開以陰陽，持以春夏，行以秋冬。此劍…上決浮雲，下絕地紀。此劍一用，匡諸侯，天下服矣。」（莊子；說劍；830）

²⁶⁷ 「於是乎不賞不罰，不刑不殺。邦無飢（？）人，道路無殤死者。上下貴賤，各得其所（？）。四海之外賓，四海之內廷（？）…禹…因民之欲，會天地之利，夫是以□者悅治（怡？），而遠者自至。四海之內及，四海之外皆請貢…」（上博二；容成氏）

²⁶⁸ 「孔子曰：『…昔者明主之治民有法…是以蠻夷諸夏，雖衣冠不同，言語不合，莫不來至，朝覲於王。』」（大戴禮卷一；主言；24, 35）

來越多，光是影響四夷已不足夠，²⁶⁹還要影響到動物植物才能襯托出其支配教化的偉大，如〈容成氏〉宣稱舜當天子之時「禽獸肥大，草木晉長」，²⁷⁰《大戴禮》宣稱湯的德澤不僅及於四夷，也及於動物植物，²⁷¹又說聖王之治可使「六畜不疫，五穀不災，諸侯無兵而正，小民無刑而治，蠻夷懷服」。²⁷²隨著聖王論述的趨於飽和，思想家開始把聖王形象投射到不是聖王的人身上，如《管子》就把聖王形象投射到齊桓公身上，用小說家的風格把齊桓公的「攘夷」功業誇大成征討四夷戰無不勝，四夷皆服的事蹟。²⁷³最後儒生甚至把聖王形象投射到「素王」孔子身上：

仲尼祖述堯舜，憲章文武。上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬；辟如四時之錯行，如日月之代明；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。唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。溥博淵泉而時出之。溥博如天，淵泉如淵，見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說，是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊。舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。（禮記卷五十二；中庸；899-900）

此外，由於「四夷歸服」已經成為聖王要件，因此如何使四夷歸服，也就成為戰國思想家致力探討的問題。戰國文獻裡經常可以看到思想家一方面指出四夷

「雖古之治天下者，豈生於異州哉！昔虞舜以天德嗣堯，布功、散德、制禮。朔方幽都來服，南撫交趾，出入日月，莫不率俾。西王母來獻其白琯，粒食之民昭然明視。民明教，通於四海。海外肅慎、北發、渠搜、氐、羌來服。」（大戴禮卷十一；少閒；1231）

²⁶⁹ 「舜之方陶也，不能利其巷下。南面而君天下，蠻夷戎狄皆被其福。」（尸子卷上；明堂；465）

²⁷⁰ 「當是時也，癘疫不至，妖祥不行，禍災去亡，禽獸肥大，草木晉長。」（容成氏）

²⁷¹ 「湯王置天下於仁義禮樂，而德澤洽禽獸草木，廣育被蠻貊四夷，累子孫十餘世，歷年久五、六百歲，此天下之所共聞也。秦王置天下於法令刑罰...禍幾及身，子孫誅絕，此天下之所共見也。」（大戴禮卷二；禮察；142-3）

²⁷² 「聖王之盛德，人民不疾，六畜不疫，五穀不災，諸侯無兵而正，小民無刑而治，蠻夷懷服。」（大戴禮卷八；盛德；883）

²⁷³ 「於是乎桓公東救徐州，分吳半，存魯蔡陵，割越地。南據宋、鄭，征伐楚，濟汝水，踰方地，望文山，使貢絲于周室。...荊州諸侯，莫不來服。中救晉公，禽狄王，敗胡貉，破屠何，而騎寇始服。北伐山戎，制冷支，斬孤竹，而九夷始聽。海濱諸侯，莫不來服。西征，攘白狄之地，遂至于西河。方舟投柁，乘浮濟河，至于石沉，縣車束馬，踰太行。與卑耳之貉拘秦夏。西服流沙、西虞，而秦、戎始從。故兵一出而大功十二，故東夷、西戎、南蠻、北狄、中國諸侯，莫不賓服。」（管子卷八；小匡；424-5）此段文字可能不是戰國文獻，但姑列於此以備一典型之例。

和中國存在地理、風俗、語言上的隔絕，另一方面強調最高明的支配方法可以跨越這些隔絕而使四夷歸服；如《呂覽》〈功名〉便說聖王之德可以跨越地域風俗之界線，使中國以外之四夷歸附；²⁷⁴而〈知度〉則主張天子的本務就在全心全力探討一種可以同時支配中國和四夷之道。²⁷⁵有的思想家把這種天子支配術（後來所謂「帝王之道」）說得十分神秘誘人，宣稱只要掌握此一秘密（「正一」）即可「周闔四海爲一家，夷貉萬國莫不來朝」。²⁷⁶有的思想家進而揭曉謎底，或者宣稱欲望是跨越地理風俗語言文化阻隔的普世基本人性，因此支配四夷的原則不外乎運用其欲望；²⁷⁷或者表示支配四夷當以先天普世人性（情）與後天中國教化（義）爲基礎。²⁷⁸總而言之，在戰國時期，「四夷歸服論」已經成爲當時族群思想的主要內容。

²⁷⁴ 「善釣者出魚乎十仞之下，餌香也。善弋者下鳥乎百仞之上，弓良也。善爲君者，蠻夷反舌殊俗異習者皆服之，德厚也。水泉深則魚鼈歸之...人主賢則豪傑歸之。故聖王不務歸之者，而務其所以歸。」（呂氏春秋；功名；112）

²⁷⁵ 「明君者，非徧見萬物也，明於人主之所執也...厚而不博，敬守一事，正性是喜。群眾不周，而務成一能。盡能既成，四夷乃平。唯彼天符，不周而周。...故有道之主，因而不爲，責而不詔，去想去意，靜虛以待...以不知爲道，以奈何爲實。堯曰：『若何而爲及日月之所燭？』舜曰：『若何而服四荒之外？』禹曰：『若何而治青北（丘），化九陽、奇怪（肱）之所際？』」（呂氏春秋卷十七；知度；1103）

²⁷⁶ 「鵲冠子曰：『...故主無異意，民心不徙。與天合則，萬年一范。則近者親其善、遠者慕其義而無已，是以其教不厭，其用不弊。故能疇合四海以爲一家，而夷貉萬國，皆以時朝服致績，而莫敢效增免。聞者傳譯來歸其義，莫能易其俗，移其教。故其威立而不犯，流遠而不廢，此素皇內帝之法，成鳩之所枋以超等，世世不可奪者也。...』...龐子曰：『以今之事觀古之道，舟車相通，衣服同采，言語相知。畫地守之，不能相犯。殊君異長，不能相使。逆言過耳，兵甲相李。百父母子，且未易領。方若所言，未有離中國之正也。丘第之業，域不出著，居不連境。而曰成鳩氏周闔四海爲一家，夷貉萬國莫不來朝，其果情乎？』鵲冠子曰：『虎狼殺人，烏蒼從上，螻蟻從下聚之。六者異類，然同時俱至者何也？所欲同也。由是觀之，有人之名，則同人之情耳，何故不可乎？天度數之而行，在一不少，在萬不眾。同如林木，積如倉粟。斗石以陳，升委無失也。列地方民，亦尙一也耳。百父母子，何能增減？殊君異長，又何出入？若能正一，萬國同極，德至四海，又奚足闔也？』」（鵲冠子；王鈇；210-8）

²⁷⁷ 「故人之欲多者，其可得用亦多。人之欲少者，其可得用亦少。無欲者，不可得用也。人之欲雖多，而上無以令之，人雖得其欲，人猶不可用也。令人得欲之道，不可不審矣。善爲上者，能令人得欲無窮，故人之可得用亦無窮也。蠻夷反舌殊俗異習之國，其衣服冠帶，宮室居處，舟車器械，聲色滋味皆異，其爲欲使一也。...故古之聖王，審順其天而以行欲，則民無不令矣，功無不立矣。聖王執一，四夷皆至者，其此之謂也。」（呂氏春秋；爲欲；1303）

²⁷⁸ 「故聖人耐以天下爲一家，以中國爲一人者，非意之也，必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能爲之。何謂人情？喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲七者，弗學而能。何謂人義？父慈，子孝，兄良，弟弟，夫義，婦聽，長惠，幼順，君仁，臣忠十者，謂之人義。講信脩睦，謂之人利。爭奪相殺，謂之人患。故聖人之所以治人七情，脩十義，講信脩睦，尙辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？飲食男女，人之大欲存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也。美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉？」（禮記卷十二；禮記；431）並參見前面引過的《禮記》〈王制〉引文（禮記卷十二；王制；247）。

(四) 春秋到戰國時期族群思想的巨大變化

如果我們回顧一下春秋時期的族群思想，將可看到族群思想從春秋到戰國時期所經歷的巨大變化。在「諸夏」對於「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的態度上，春秋史料裡常見的態度有三種：一是防衛與恐懼，二是強調內外之別與差別待遇，三是無能為力。就第一種態度而論，周大夫富辰曾追述周初封建的用意是對「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」等外人的恐懼（「猶懼有外侮」），表示封建就是團結親族以防衛外人；²⁷⁹他強調「狄」在各方面都是周人的對立面，²⁸⁰並反對周王娶狄人女子為后與外結狄援。²⁸¹孔子感念管仲的功業，認為如果沒有管仲輔佐齊桓公抵禦戎人入侵，「諸夏」文明就要被戎人毀滅了（「吾其被髮左衽矣」）。富辰大概完全料想不到，幾百年後中國思想家竟然開始鼓吹中國與四夷有共同普世人性，天子不僅不該「猶懼有外侮」，反而應當汲汲於探討「周闔四海為一家，夷貉萬國莫不來朝」的方法；²⁸²四夷之人也不是中國之人的對立面，而是兩者有共同的普世人性。感念管仲救亡之功的孔子，大概也不知道自己的思想足以「聲名洋溢乎中國，施及蠻貊；舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者，莫不尊親」，²⁸³因此就算沒有管仲，「蠻貊」也還是會「莫不尊親」其教，並不會出現「被髮左衽」的情形。

就第二種態度而論，春秋史料裡記載聖王的功業包括把不服從的我群部族流放為外人；²⁸⁴又「諸夏」有「德以柔中國，刑以威四夷」的原則，²⁸⁵還有「諸夏」攻伐「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」則向周王及其他成員獻俘遺俘，「諸夏」自相攻

²⁷⁹ 「（周）王怒，將以狄伐鄭。富辰諫曰：『不可。臣聞之：大上以德，撫民其次，親親以相及也。昔周公弔二叔之不咸，故封建親戚以蕃屏周…召穆公思周德之不類，故糾合宗族于成周而作詩曰：“棠棣之華，鄂不韡韡。凡今之人，莫如兄弟。”其四章曰：“兄弟鬩于牆，外禦其侮。”如是，則兄弟雖有小忿，不廢懿親。今天子不忍小忿，以棄鄭親，其若之何？…周之有懿德也，猶曰莫如兄弟，故封建之。其懷柔天下也，猶懼有外侮。扞禦侮者，莫如親親。故以親屏周…』」（僖二十四；420-5）

²⁸⁰ 「耳不聽五聲之和為聾；目不別五色之章為昧；心不則德義之經為頑；口不道忠信之言為囁，狄皆則之，四姦具矣。」（僖二十四；420-5）

²⁸¹ 「王德狄人，將以其女為后。富辰諫曰：『不可。臣聞之曰：“報者倦矣，施者未厭”。狄固貪惓，王又啓之。女德無極，婦怨無終。狄必為患。』」（僖二十四；425）

²⁸² 鵠冠子；王鈇；216。

²⁸³ 禮記卷五十二；中庸；899-900。

²⁸⁴ 「猶有散遷懈慢，而著在刑辟，流在裔土。於是乎有蠻夷之國，有斧鉞刀墨之民。（國語；周語上；33-4）舜臣堯…流四凶族渾敦、窮奇、檮杌、饕餮，投諸四裔，以禦魑魅。」（文十八；638-41）

²⁸⁵ 參見僖二十五；434。

伐則否的原則。²⁸⁶但在戰國時期，聖王的功業卻從忙著把不聽命的我群部族流放為外人，轉變為想方設法要讓外人前來歸服我群。此外，「德以柔中國，刑以威四夷」的原則已經被「德澤洽禽獸草木，廣育被蠻貊四夷」的教化原則取代，²⁸⁷而對四夷的差別待遇也被天子兼愛天下的思想取代，轉化成地位義務等差的畿服制（詳下）。就第三種態度而言，春秋之人曾有「中國不振旅，蠻夷入伐而莫之或恤」的感慨，²⁸⁸以及「蠻夷戎狄，其不賓也久矣，中國所不能用也」的無奈。²⁸⁹然而到了戰國時期，則再也看不到對四夷的無力感，盛行的反而是充滿自信的「善為君者，蠻夷反舌殊俗異習者皆服之」，²⁹⁰「明主之治民有法」，「蠻夷諸夏，雖衣冠不同，言語不合，莫不來至，朝覲於王」等論調了。²⁹¹

二、內外等級制

「四夷服屬論」把「四夷」納入天子的支配之下。天子直接統治中國，間接統治四夷；間接統治四夷的方式是要求四夷服屬中國。為了規定四夷服屬中國的具體做法，戰國思想家開始設計出一種制度，這種制度就是所謂的畿服制。

戰國時期的畿服制論述大致有三種，一是〈禹貢〉版，二是《國語》版，三是《周禮》版（參見〈附錄十四〉）。這些論述有幾個共同特點。

首先，畿服制基本上是一種三層結構，即最內，次內，外人。所謂最內，次內，外人，指和天子王族血緣關係上的親疏、遠近、內外。在各種畿服制論述裡，最內指王畿（天子直接統治地區），次內指諸侯（天子封建之諸侯國），外人指四夷。

其次，這三種關係層次也對應到天子政治控制力的強弱程度，最內者受天子控制的程度最高，次內者次之，外人最低。

²⁸⁶ 「齊侯來獻戎捷，非禮也。凡諸侯有四夷之功，則獻于王，王以警于夷。中國則否。諸侯不相遺俘。」（莊三十一；249）

「晉侯使鞏朔獻齊捷于周。（王辭曰）蠻夷戎狄，不式王命，淫緬毀常。王命伐之，則有獻捷。王親受而勞之，所以懲不敬、勸有功也。兄弟甥舅，侵敗王略，王命伐之，告事而已，不獻其功，所以敬親暱、禁淫慝也。」（成二；809）

²⁸⁷ 大戴禮卷二；禮察；142。

²⁸⁸ 成七；833。

²⁸⁹ 楚語上；485。

²⁹⁰ 呂氏春秋；功名；112。

²⁹¹ 大戴禮卷一；主言；35。

第三，這三種關係層次也對應到義務與地位的等級差別。所謂地位，是指在中國政治體制裡的地位。最內者對於天子的義務最多，但其地位也最高。次內者義務較少，地位也較低。外人幾乎沒有義務，但其在中國政治體制裡的地位也最低。以下我們就這三點略做討論。

在各種畿服制的論述裡，〈禹貢〉的論述較無條理，應屬於比較原始的論述。

〈禹貢〉對於最內、次內、外人三層的敘述要點如下：

	服名	強調重點	備註
最 內	五百里甸服	義務內容	百里賦納總，二百里納銍，三百里納秸服，四百里粟，五百里米。
次 內	五百里侯服 五百里綏服	地區性質 (侯服區之性質：封建諸侯國。 綏服區之性質：無政而代之以教，無刑而代之以備)	(侯服)百里采，二百里男邦，三百里諸侯。 (綏服)三百里揆文教，二百里奮武衛。
外 人	五百里要服 五百里荒服	地區性質(用來流放罪人)	(要服)三百里夷，二百里蔡。 (荒服)三百里蠻，二百里流。

這個敘述對於三個層次的描述，其共同點是提到每一層次區的區劃原則。除此之外，這個敘述有幾個特點：

- 一、對於各服之規劃大致包括兩個重點，一是對於其義務內容之規定，二是對於其地區性質的規劃。
- 二、最內層強調其義務內容，其他層強調其地區性質。
- 三、綏服區是內層和外人接觸的邊疆地區。此一地區，天子的政治控制薄弱，缺乏政治組織進行有效統治，因此只能靠「文教」

等軟性權力（soft power）加以掌握；在更接近外人層的地區，由於時時面臨外人入侵的可能性，因此必須加強武備。

〈禹貢〉之後的各種畿服論述，基本上都是循〈禹貢〉論述的上述結構而加以發展。這個發展大致分出兩種思路，一種是〈禹貢〉論述的完善化，如《周禮》〈大司馬〉條的規劃（周禮卷二十九；441）：

	服名	備註
最內	方千里，曰國畿。	
次內	其外方五百里，曰侯畿。 又其外方五百里，曰甸畿。 又其外方五百里，曰男畿。 又其外方五百里，曰采畿。 又其外方五百里，曰衛畿。	鄭注： 云甸者，為天子治田以出賦貢。 云男者，任也；任王者之職事。 云采者，采取美物以共天子。 云衛者，縻也。以近夷狄，縻繫之以政教。 自此以上六服，是中國之九州。自此已外，是夷狄之諸侯。
外人	又其外方五百里，曰蠻畿。 又其外方五百里，曰夷畿。 又其外方五百里，曰鎮畿。 又其外方五百里，曰蕃畿。	此蠻服出〈大司徒〉，云要服，亦一也。 言要者，亦見要束以文教也。 云夷者，以夷狄而得夷稱也。 云鎮者，去中國稍遠，理須鎮守。 云蕃者，以其最遠，故得蕃屏之稱。 此三服摠號蕃服，故大行人云：『九州之外，謂之蕃服，世一見』，指此三服也。此云者，衛服之內，各舉一邊而言，其實通稱。唯蠻服以外，直據彼為號，不通中國之名也。」

這種論述的特點如下：

- 一、 〈禹貢〉的「服」在此一律改稱「畿」。
- 二、 〈禹貢〉的甸服即王畿，但〈大司馬〉的王畿和甸服分離。
- 三、 內層的描述重點全在其義務內容；外人層的描述重點全在其地區性質。
- 四、 〈禹貢〉的綏服變化為〈大司馬〉的衛畿和蠻畿。
- 五、 外人層區分為四畿，這四畿之名稱其實都是和蠻夷戎狄相關的概念，如蠻夷戎狄的名稱（蠻畿；夷畿），防衛蠻夷戎狄要靠鎮守（鎮畿），最好能收服蠻夷戎狄以為中國藩屏（蕃畿）。

另一種思路是對義務內容的強調。這種思路的表現有《荀子》（荀子；正論；714-5）：

	服名	備註 1	備註 2
最 內	封內甸服，	甸服者祭，	日祭，月祀，時享，歲貢…稱遠近而等貢獻
次 內	封外侯服，	侯服者祀，	
外 人	侯衛賓服， 要服者貢， 荒服者終王。	賓服者享， 要服者貢， 荒服者終王。	彼楚、越者，且時享、歲貢、終王之屬也。

《荀子》的上述論述強調三個層次之政治體對於天子所應負擔的義務。這些義務是依其和天子的內外、親疏、遠近關係而等差遞減的。最內層者要經常參與王室祭禮，次內層者要按時自行祭祖，外人則或者一年四季進貢，或者一年一貢，或者一世朝覲天子一次。類似的思路表現還有《周禮》〈大行人〉（周禮卷三十七；565）：

	服名	備註
最內	邦畿方千里，	
次內	其外方五百里謂之侯服，歲壹見，其貢祀物。 又其外方五百里謂之甸服，二歲壹見，其貢嬪物。 又其外方五百里謂之男服，三歲壹見，其貢器物。 又其外方五百里謂之采服，四歲壹見，其貢服物。 又其外方五百里曰衛服，五歲壹見，其貢材物。 又其外方五百里謂之要服，六歲壹見，其貢貨物。	鄭注：要服，蠻服也。此六服去王城三千五百里，相距方七千里，公侯伯子男封焉。其朝貢之歲，四方各四分，趨四時而來；或朝春，或宗夏，或覲秋，或遇冬。祀貢者，犧牲之屬。故書，嬪作頻。鄭司農云：「嬪物，婦人所為物也」。《爾雅》曰：「嬪，婦也。」玄謂嬪物，絲枲也。器物，尊彝之屬。服物，玄纁絺纈也。材物，八材也。貨物，龜貝也。
外人	九州之外，謂之蕃國，世壹見，各以其所貴寶為摯。	九州之外，夷服鎮服藩服也。《曲禮》曰：「其在東夷、北狄、西戎、南蠻，雖大曰子」。《春秋傳》曰：「杞，伯也。以夷禮，故曰子。」然則九州之外，其君皆子男也。無朝貢之歲，父死子立。及嗣王即位，乃一來耳。各以其所貴寶為摯，則蕃國之

		君無執玉瑞者，是以謂其君為小賓臣，為小客。所貴寶見傳者，若犬戎獻白狼白鹿是也。其餘則《周書》〈王會〉備焉。

此一論述和〈荀子〉與〈大司馬〉大致相同，唯一的差別就是它以朝覲天子的頻率以及內層外層貢獻內容之不同，作為義務內容的等差表現。

對於戰國思想家來說，畿服制所區別的最內、次內、外人三層關係，是規定各種人群之地位的依據。²⁹² 位在最內者為天子，其地位最高；位在次內層者為諸侯，其地位次之；位在外人層者為「蠻夷戎狄」，其地位最低。由於「蠻夷戎狄」在理論上服屬天子，屬於天子之臣，因此其地位相當於諸侯的最低一級，即子。²⁹³ 地位的差異表現在各種地位標誌（status marker）的規劃上，如車輛之等級分為金、象、革、木四級，其中最低一級為木路，用來封賞蠻夷戎狄之君。²⁹⁴ 另一種地位標誌是明堂，即天子太會天下各方君長之大禮堂。²⁹⁵ 當天子有事召集四方諸侯及蠻夷戎狄君長時，諸侯國君及蠻夷戎狄之君的站立位置也是依三層等級規劃的，最內層為天子，次內層為諸侯，他們都站在明堂之內；蠻夷戎狄為外人，因此其君長只能站在明堂之外。²⁹⁶

²⁹² 「古聖王明義，以別貴賤，以序尊卑，以體上下...是故古者天子之官，有典命官掌諸侯之儀，大行人掌諸侯之儀，以等其爵。故貴賤有別，尊卑有序，上下有差也。...天子之所以明章著此義者，以朝聘之禮。是故千里之內，歲一見。千里之外，千五百里之內，二歲一見。千五百里之外，二千里之內，三歲一見。二千里之外，二千五百里之內，四歲一見。二千五百里之外，三千里之內，五歲一見。三千里之外，三千五百里之內，六歲一見。各執其圭瑞，服其服...委積之以其牢禮之數，所以明別義也。」（大戴禮卷十二；朝事；1264-79）

²⁹³ 「五官之長，曰伯；其擯於天子也，曰天子之吏；天子同姓，謂之伯父；異姓，謂之伯舅；自稱於諸侯，曰天子之老；於外，曰公；於其國，曰君。九州之長入天子之國，曰牧；天子同姓，謂之叔父；異姓，謂之叔舅；於外，曰侯；於其國，曰君。其在東夷、北狄、西戎、南蠻，雖大曰子」。鄭注：「謂九州之外長也。天子亦選其諸侯之賢者以為之子，子猶牧也。入天子之國曰子，天子亦謂之子；雖有侯伯之地，本爵亦無過子，是以同名曰子。」（禮記卷五；曲禮下；89-90）

²⁹⁴ 「王之五路，一曰玉路，錫樊纓，十有再就；建大常，十有二旂，以祀。金路，鉤樊纓，九就，建大旂，以賓同姓，以封。象路，朱樊纓，七就，建大赤，以朝異姓，以封。革路，龍勒條纓，五就，建大白，以即戎，以封四衛。木路，前樊鵠纓，建大麾，以田，以封蕃國。」鄭注：「蕃國，謂九州之外夷服、鎮服、蕃服。」（周禮卷二十七；414）

²⁹⁵ 「明堂也者，明諸侯之尊卑也。」（禮記卷三十一；明堂位；576）

²⁹⁶ 「周公攝政君天下，弭亂六年而天下大治。乃會方國諸侯於宗周，大朝諸侯明堂之位。天子之位，負斧辰，南面立，率公、卿、士侍於左右。三公之位，中階之前，北面，東上。諸侯之位，

三、天子間接統治「四夷」之道

如前所述，戰國時期的廣義「天下」概念，是此一「天下」由天子統治，天子直接統治「中國」，間接統治「四夷」，「四夷」服屬位在「中國」的天子。此一中國-四夷關係，被界定為一種內外等級關係，這種關係具體反映在畿服制的設計上。接下來我們要探討戰國時人所構想出的天子間接統治四夷的具體做法。

前面提過，服屬關係的特點，是臣服但不兼併。服屬的基礎固然是國力，然而如何在缺乏直接統治的情形下維持其他政治體的臣服，則是一個有趣的政治問題。對於此問題，戰國文獻裡提出的主張大致有三種，一是尊重該政治體的獨立地位，但要求其統治者以各種儀式向天子表示臣服；二是天子提供種種誘因（incentive）換取這些政治體的臣服；三是反對使用武力征伐迫使四夷臣服。第一種主張，可稱為象徵儀式論（doctrine of symbolic rituals）；第二種主張，可稱為誘因論；第三種主張，可稱為以德服遠論。

表示臣服的象徵性儀式，主要是朝見與貢獻。春秋史料裡，已經記載「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」向周王朝見與貢獻的例子，如「戎」朝周王；²⁹⁷「戎狄」向周王進貢；²⁹⁸楚國有向周王貢獻的義務；²⁹⁹位在要服、荒服的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」有貢獻與朝見之義務；³⁰⁰在戰國文獻裡，戰國思想家除了宣稱朝見和貢獻

阼階之東，西面，北上。諸伯之位，西階之西，東面，北上。諸子之位，門內之東，北面，東上。諸男之位，門內之西，北面，東上。九夷之國，東門之外，西面，北上。八蠻之國，南門之外，北面，東上。六戎之國，北門之外，東面，南上。五狄之國，北門之外，南面，東上。四塞九國之國，世告至者，應門之外，北面，東上。宗周明堂之位也。明堂，明諸侯之尊卑也。故周公建焉，而明諸侯於明堂之位...。」（逸周書；明堂解；711-5）並參見《禮記》（卷三十一；明堂位；575）。

²⁹⁷ 「初，戎朝于周。發幣于公卿。凡伯弗賓。冬，王使凡伯來聘。還，戎伐之于楚丘，以歸。」（隱七；55）

²⁹⁸ 「且唯戎狄則有薦體。夫戎狄冒沒輕儻，貪而不讓，其血氣不治，若禽獸焉。其適來班貢，不俟馨香嘉味，故坐諸門外，而使舌人體委與之。」（周語中；58-9）

²⁹⁹ 齊桓公伐楚，管仲指控楚國兩項罪狀，一是未貢獻周王祭祀用品（「爾貢包茅不入，王祭不共，無以縮酒，寡人是征」），二是當年殺害周昭王（「昭王南征而不復，寡人是問」）。楚王回答：「貢之不入，寡人之罪也，敢不共給？」（僖四；290-1）由此一問一答可知，楚國確實有向周王貢獻之義務。

³⁰⁰ 「夫先王之制：邦內甸服，邦外侯服，侯、甸賓服，蠻、夷要服，戎、狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，賓服者享，要服者貢，荒服者王。日祭，月祀，時享，歲貢，終王，先王之訓也。」（周語上；6-7）筆者按：「終王」一語有二解；一是指朝見王，此解之根據是韋注：「終，謂世終也。朝嗣王及即位來見」，意指「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」之君在自己即位以及周之新王即位時都要朝見周王。二是指「尊崇王」，此解之根據是于省吾的看法：「終、崇，古字通。荒服者崇王，謂荒服者尊王也...言荒服者不能按時祭、祀、享、貢，但知崇王而已。」（引自王天海《荀子校釋》頁720-1）兩說不知孰是，筆者在此暫採第一種解釋。

是四夷表示服屬的基本象徵性儀式，³⁰¹還費心設計出此一儀式的實行細則，³⁰²譬如規定「四夷」朝見的周期和貢獻的內容。³⁰³至於誘因問題，一般而言，主要的誘因有二，一是安全保障，二是經濟利益。就安全保障而言，春秋史料裡記載了許多小國服屬強國之後便受到保護的例子（如第二章後半部所舉的鄭國之例）。就經濟利益而言，《管子》裡有一段以經濟利益誘使四夷樂於朝見貢獻的經典文字：

桓公曰：「四夷不服，恐其逆政游於天下而傷寡人。寡人之行，為此有道乎？」管子對曰：「吳、越不朝，珠象而以為幣乎？發、朝鮮不朝，請文皮毳服而以為幣乎？禺氏不朝，請以白璧為幣乎？崑崙之虛不朝，請以璆琳琅玕為幣乎？故夫握而不見於手，含而不見於口，而辟千金者珠也，然後八千里之吳、越可得而朝也。一豹之皮，容金而金也，然後八千里之發、朝鮮可得而朝也。懷而不見抱，挾而不見於掖，而辟之千金者，白璧也，然後八千里之禺氏可得而朝也。簪珥而辟千金者，璆琳琅玕也，然後八千里之崑崙之虛可得而朝也。故物無主，事無接，遠近

³⁰¹ 如〈禹貢〉：「島夷皮服」，「萊夷作牧」，「淮夷蠙珠暨魚」，「島夷卉服」指各州之夷貢獻方物；又〈容成氏〉：「於是乎不賞不罰，不刑不殺。邦無飢（？）人，道路無殤死者。上下貴賤，各得其所（？）。四海之外賓，四海之內廷（？）...禹...因民之欲，會天地之利，夫是以□者悅治（怡？），而遠者自至。四海之內及，四海之外皆請貢...」（上博二；容成氏）；又《鶡冠子》：「夷貉萬國，皆以時朝服致績，而莫敢效增免」（鶡冠子；王鈇；210-8）；又《大戴禮》：「昔者明主之治民有法...是以蠻夷諸夏，雖衣冠不同，言語不合，莫不來至，朝覲於王」（大戴禮卷一；主言；35）；「昔虞舜以天德嗣堯，布功、散德、制禮。朔方幽都來服，南撫交趾，出入日月，莫不率俾。西王母來獻其白琯，粒食之民，昭然明視。民明教，通於四海。海外肅慎、北發、渠搜、氐、羌來服。」（大戴禮卷十一；少閒；1231）

³⁰² 這些實行細則雖然很可能以過去曾經有過的做法為基礎，但它們的想像色彩也是很明顯的。

³⁰³ 「邦畿方千里，其外方五百里謂之侯服，歲壹見，其貢祀物。又其外方五百里謂之甸服，二歲壹見，其貢殯物。又其外方五百里謂之男服，三歲壹見，其貢器物。又其外方五百里謂之采服，四歲壹見，其貢服物。又其外方五百里謂之衛服，五歲壹見，其貢材物。又其外方五百里謂之要服，六歲壹見，其貢貨物。」（周禮卷三十七；565）《禮記》中也有關於諸侯和四夷貢獻天子祭祀用品的規定：「大饗，其王事與？三牲魚腊，四海九州之美味也。籩豆之薦，四時之和氣也。內金，示和也。束帛加璧，尊德也。龜為前列，先知也；金次之，見情也。丹、漆、絲、纁、竹、箭，與眾共財也。其餘無常貨，各以其國之所有，則致遠物也。」鄭注：「其餘，謂九州之外，夷服、鎮服、蕃服之國。《周禮》：『九州之外，謂之蕃國。世一見，各以其所貴寶為摯。』周穆王征犬戎，得白狼白鹿，近之。」（禮記卷二十四；禮器；473）《大戴禮》也有關於朝見周期之規定：「古聖王明義，以別貴賤，以序尊卑，以體上下...是故古者天子之官，有典命官掌諸侯之儀，大行人掌諸侯之儀，以等其爵。故貴賤有別，尊卑有序，上下有差也。...天子之所以明章著此義者，以朝聘之禮。是故千里之內，歲一見。千里之外，千五百里之內，二歲一見。千五百里之外，二千里之內，三歲一見。二千里之外，二千五百里之內，四歲一見。二千五百里之外，三千里之內，五歲一見。三千里之外，三千五百里之內，六歲一見。各執其圭瑞，服其服...委積之以其牢禮之數，所以明別義也。」（大戴禮卷十二；朝事；1264-79）

無以相因，則四夷不得而朝矣。(管子卷二十三；輕重甲；1440)

這段文字的重要性，在於它提出以貿易作為朝貢（朝見和貢獻）的誘因：天子要求四夷帶著他們珍貴的特產朝貢天子，同時默許他們帶著這些特產到中國做生意；這些特產的特性是體積小，便於攜帶，價值高，因此非常適合朝貢使節團攜帶交易；由於貿易有巨大的利潤可圖，因此四夷就有誘因絡繹不絕地前來朝貢。反之，如果沒有經濟誘因，則要四夷自願長途跋涉費時費事地朝貢天子，將是不可能的事（「故物無主，事無接，遠近無以相因，則四夷不得而朝矣」）。由於越是遠方的特產越是稀少珍貴，其貿易利潤越大，因此朝貢與貿易結合之後，就越有可能吸引遠方的四夷（如「八千里之發、朝鮮」等）前來朝貢，如此則「四夷歸服」的範圍就越來越廣，天子的威望也就顯得越來越高了。

此外，對於實行朝貢等服屬象徵儀式的四夷，戰國思想家也主張天子應當用友善、周到、體恤的姿態接待朝貢的四夷，以維持其服屬意願。《周禮》提到象胥（負責接待四夷並擔任翻譯的官員）的工作原則是使中國和四夷的關係更加和睦親近（「和親」），³⁰⁴《尚書》〈舜典〉和《禮記》都提到「柔遠人」，《禮記》並將之解釋為：對於四夷「送往迎來，嘉善而矜不能」。³⁰⁵另外，《周禮》提到天子的樂官中有專通四夷之音樂與歌曲者，這種樂官的職稱是鞀鞀氏。³⁰⁶又根據《禮記》記載，周王的太子及貴族子弟的教育內容裡還包括四夷的音樂。³⁰⁷對於四夷

³⁰⁴ 象胥，掌蠻夷閩貉戎狄之國，使掌傳王之言而諭說焉，以和親之。若以時入賓，則協其禮，與其辭，言傳之。凡其出入送逆之禮節幣帛辭令，而賓相之。(周禮卷三十八；582)

³⁰⁵ 〈舜典〉：「(舜)咨十有二牧曰：『...柔遠能邇，惇德允元，而難任人，蠻夷率服。』」(尚書；舜典；43)《禮記》：「子曰：『好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，知所以脩身。知所以脩身，則知所以治人。知所以治人，則知所以治天下國家矣。凡為天下國家，有九經，曰：脩身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。脩身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父昆弟不怨，敬大臣則不眩，體群臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。齊明盛服，非禮不動，所以脩身也。去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也。尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也。官盛任使，所以勸大臣也。忠信重祿，所以勸士也。時使薄斂，所以勸百姓也。日省月試，既廩稱事，所以勸百工也。送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也。繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。』」(孔疏：「柔遠人則四方歸之：遠，謂蕃國之諸侯。四方，則蕃國也。」)(禮記卷五十二；中庸；888-9)

³⁰⁶ 鞀鞀氏，掌四夷之樂與其聲歌。(周禮卷二十四；368)

³⁰⁷ 「凡學，世子及學士必時。春、夏學干、戈；秋、冬學羽、籥，皆於東序。小樂正學干，大胥贊之。籥師學戈，籥師丞贊之。胥鼓〈南〉。」鄭注：「南，南夷之樂也。胥掌以六樂之會，正舞位；旄人教夷樂，則以鼓節之。《詩》云：『以雅以南，以籥不僭。』」孔疏：「《鉤命決》云：『東夷之樂曰昧。南夷之樂曰南。西夷之樂曰朱離。北夷之樂曰禁。』南，一名任。〈明堂位〉云：『任，南蠻之樂也。』...云「旄人教夷樂」者，證教南樂之人是旄人也。...教夷蠻者，明王德化，率來四夷...[引《詩》『以雅以南』者，]證此經之「南」。舉南樂，則四夷之樂皆教之也。」(禮記卷

之樂的學習和通曉，可能也是攏絡四夷君長的外交技巧。

然而安全與經濟的誘因，以及友善親切的姿態，未必可以必然導致四夷的服屬，也未必能保證既有服屬關係的穩固。對於戰國思想家來說，對於不服屬的四夷，是否應使用武力迫使其服屬？又，對於原本服屬但後來不服屬的四夷，是否應使用武力迫使他們繼續服屬？這是個值得探討的問題。

春秋史料裡頗不乏強國迫使小國服屬的記載，最典型的例子自然是楚國和晉國對於鄭國的做法（參見第二章）。楚國和晉國不僅均訴諸武力迫使鄭國服屬，遇到鄭國背叛服屬關係時也同樣以武力加以懲罰。此外，春秋史料也記載了中國之王以武力征伐的方式懲罰不服從其號令的「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」的思想，譬如：

戎狄是膺，荊舒是懲，則莫我敢承。…淮夷蠻貊，及彼南夷，莫不率從。

（詩經；魯頌；閟宮）

撻彼殷武，奮伐荊楚。（詩經；商頌；殷武）

夫三軍之所尋，將蠻夷戎狄之驕逸不虔，於是乎致武。（周語中；54）

蠻夷戎狄，不式王命，淫緬毀常。王命伐之，則有獻捷。王親受而勞之，所以懲不敬、勸有功也。（成二；809）

德以柔中國，刑以威四夷（僖二十五；434）

其中的「驕逸不虔」、「不式王命」顯然均指拒絕服屬周王。對於這種情形，周王的做法是出兵（或者動用周國自己的軍隊；或者命令諸侯出兵）懲罰或迫使其服屬。另一方面，春秋文獻也強調對於我群成員和外人，要採取內外差別待遇的原則，對於我群成員要用「德」使之歸心，不可恃力迫使其順服。這種思想，可以稱為內德外刑論或以力服遠論。

相對於春秋時期的以力服遠論，戰國時期出現了一個耐人尋味的現象：在戰國文獻裡，主張動用武力迫使四夷服屬的思想其實並不盛行。³⁰⁸少數的例子是《管

二十；文王世子；393）

³⁰⁸ 戰國文獻裡不乏古代聖王征伐某些部族的說法，如《呂覽》：「凡兵之用也，用於利，用於義…兵之所自來者久矣：堯戰於丹水之浦，以服南蠻；舜卻苗民，更易其俗；禹攻曹魏，屈驚有扈，以行其教。三王以上，固皆用兵也。亂則用，治則止。」（呂氏春秋；召類；1369）潘光旦曾認為這是「文德來遠論之反證」（潘光旦 2005:141），但這些說法究竟是指中國聖王征伐四夷使其服屬，還是指中國聖王征伐懲罰中國範圍內的抗命部族，其實並不清楚。

子》〈小匡〉，³⁰⁹但這段文字中的「騎寇始服」、「牂柯」等用語和地名，顯示它很可能是漢代作品。而另一段討論是否應以武力迫使四夷服屬的文本，則明白反對以武力作為使四夷服屬的手段：

穆王將征犬戎。祭公謀父諫曰：「不可。先王耀德不觀兵。…夫先王之制：邦內甸服，邦外侯服，侯衛賓服，蠻夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，賓服者享，要服者貢，荒服者王。日祭，月祀，歲貢，終王；先王之訓也。有不祭則修意，有不祀則修言，有不享則修文，有不貢則修名，有不王則修德。序成而有不王則修刑。於是乎有刑不祭，伐不祀，征不享，讓不貢，告不王。於是乎有刑罰之辟，有攻伐之兵，有征討之備，有威讓之令，有文告之辭。布令陳辭而又不王，則增修於德，而無勤民於遠。是以近無不聽，遠無不服。今自大畢、伯士之終也，犬戎氏以其職來王。天子曰：『予必以不享征之，且觀之兵。』其無乃廢先王之訓，而王幾頓乎！…王不聽，遂征之，得四狼四白鹿以歸。自是荒服者不至。（國語；周語上；6-8）

這段文本的背景是周穆王因犬戎不享而欲伐之，祭公謀父向周王解釋了服的原則，表示犬戎的義務屬於荒服，其君長履行義務無虧；現在周王卻要他們履行賓服的義務，這乃是不合理的要求。由於這段文本提到相當完整的五服制，各服的義務也相當清楚，比〈禹貢〉的畿服制完備許多，因此它極可能是戰國文字。這段文本中最引人注意的毋寧是刑以加中國，德以服四夷的思想。在這段文本中，祭公謀父提到處理拒絕履行義務的諸侯及四夷的做法：對於諸侯採取刑、伐、征（「刑不祭，伐不祀，征不享」），對於四夷採取讓（責備）、告（曉諭）；如果讓、告無效，則應加強國力（「布令陳辭而又不王，則增修於德」）使四夷出於畏懼而自動歸服，盡量不要對四夷採取軍事行動（「無勤民於遠」）。這種主張，可以稱

³⁰⁹ 於是乎桓公東救徐州，分吳半，存魯蔡陵，割越地。南據宋、鄭，征伐楚，濟汝水，踰方地，望文山，使貢絲于周室。…荊州諸侯，莫不來服。中救晉公，禽狄王，敗胡貉，破屠何，而騎寇始服。北伐山戎，制泠支，斬孤竹，而九夷始聽。海濱諸侯，莫不來服。西征，攘白狄之地，遂至于西河。方舟投柎，乘浮濟河，至于石沉，縣車束馬，踰太行。與卑耳之貉拘秦夏。西服流沙、西虞，而秦、戎始從。故兵一出而大功十二，故東夷、西戎、南蠻、北狄、中國諸侯，莫不賓服。…桓公曰：「余乘車之會三，兵車之會九，九合諸侯，一匡天下。北至於孤竹、山戎、穢貉，拘秦夏，西至流沙、西虞，南至吳、越、巴、牂柯…雕題、黑齒、荊夷之國，莫違寡人命…」（管子卷八；小匡；424-6）

作內刑外德論或以德服遠論。

如果把戰國時期的內刑外德論與以力服遠論，和春秋時期的內德外刑論與以德服遠論加以對照，就可看到在處理四夷不服屬的問題上，戰國時期的態度出現很大的變化。有趣的是，如果檢視一下戰國文獻，則幾乎看不到主張以武力使四夷服屬或迫其繼續服屬的主張。在戰爭屬於經常行為的戰國時期，這毋寧是一個比較特別，但過去較少被學界注意到的現象。

四、看待四夷的幾種態度

長久以來，戰國族群思想最少受到探討的部份，是戰國思想家看待四夷的態度。事實上，他們的態度不止一種，而且其複雜豐富的程度遠遠超出過去之理解。以下筆者將他們的態度整理出四類並加以討論。

（一）普遍人性論

第一種態度可以稱為普遍人性論（doctrine of universal human nature）。這種態度認為，中國之人和四夷在本性上完全相同，只是由於後天的風俗和教育，才使他們在文化上不同：

木直中繩，輅以為輪，其曲中規。雖有槁暴，不復挺者，輅使之然也。…
干、越、夷、貉之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也。（荀子；勸學；1）

四海之內，其性一也。其用心各異，教使然也。（郭店簡；性自命出上）
戎人生乎戎、長乎戎而戎言，不知其所受之。楚人生乎楚、長乎楚而楚言，不知其所受之。今使楚人長乎戎，戎人長乎楚，則楚人戎言，戎人楚言矣。由是觀之，吾未知亡國之主不可以為賢主也，其所生長者不可耳。故所生長不可不察也。（呂氏春秋；用眾；236）

胡、越之人，生而同聲，嗜慾不異。及其長而成俗也，參數譯而不能相通，行雖有死不能相為者，教習然也。（大戴禮卷三；保傅；372）

根據這種態度，人性是普世相同的，沒有中國和四夷之分。以這種態度為基礎，可以發展出兩種主張。第一種主張可稱為普世傾向論，它認為人不分中國和四夷，都具有一些普世的傾向（inclination），如都有欲望，³¹⁰都敬天；³¹¹這些傾向跨越文化差異而存在。從普世傾向說，可以發展出這樣的思想：既然中國和四夷都有某些人性傾向，因此天子只要懂得掌握這些傾向，就可以毫無困難地統治中國和四夷。³¹²類似的想法也可見於《孟子》：孟子認為，他所主張的那種理想政治會受到中國、四夷的普遍渴望。³¹³此外，還有思想家認為，某些價值是普世人性傾向所重視的，因此它們可以跨越文化差異而受到普世重視，如恭、敬、忠；³¹⁴如忠信、篤敬；³¹⁵如孝；³¹⁶如恭、遜、敬、愛；³¹⁷《荀子》則列出普世人性傾向所肯定和所否定的價值。³¹⁸這條思路，可以稱之為普世價值論。

³¹⁰ 蠻夷反舌殊俗異習之國，其衣服冠帶，宮室居處，舟車器械，聲色滋味皆異，其為欲使一也。（呂氏春秋；為欲；1303）

³¹¹ 自古及今，無有遠靈孤夷之國，皆嚮慕其牛羊犬彘，絜為粢盛酒醴，以敬祭祀上帝山川鬼神...。（墨子；天志下；693-4）

³¹² 故人之欲多者，其可得用亦多。人之欲少者，其可得用亦少。無欲者，不可得用也。人之欲雖多，而上無以令之，人雖得其欲，人猶不可用也。令人得欲之道，不可不審矣。善為上者，能令人得欲無窮，故人之可得用亦無窮也。蠻夷反舌殊俗異習之國，其衣服冠帶，宮室居處，舟車器械，聲色滋味皆異，其為欲使一也。...故古之聖王，審順其天而以行欲，則民無不令矣，功無不立矣。聖王執一，四夷皆至者，其此之謂也。（呂氏春秋；為欲；1303）

³¹³ 臣聞七十里為政於天下者，湯是也。...《書》曰：「湯一征，自葛始。」天下信之，東面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨，曰：「奚為後我？」民望之，若大旱之望雲霓也。歸市者不止，耕者不墮。誅其君而弔其民，若時雨降，民大悅。《書》曰：「徯我后，后來其蘇。」（孟子；梁惠王下；44）

湯始征自葛，載十一征，而無敵於天下。東面而征，西夷怨。南面而征，北狄（廖本作北夷）怨，曰：「奚為後我？」民之望之，若大旱之望雨也。（孟子；滕文公下；111）

國君好仁，天下無敵焉。南面而征，北夷怨；東面而征，西夷怨，曰：「奚為後我？」（孟子；盡心下；249）

³¹⁴ 樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」（論語；子路；118）

³¹⁵ 子張問行。子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦，行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里，行乎哉？」（論語；衛靈公；137）

³¹⁶ 夫孝者，天下之大經也。夫孝，置之而塞於天地，衡之而衡於四海。施諸後世，而無朝夕。推而放諸東海而準，推而放諸西海而準，推而放諸南海而準，推而放諸北海而準。《詩》云：「自西自東，自南自北，無思不服」，此之謂也。（盧辯注：「九夷、八狄、七戎、六蠻，謂之四海。」）（大戴禮卷四；曾子大孝；372）

³¹⁷ 大哉！恭遜敬愛之道。吉事可以入察，凶事可以居喪，大以理天下而不益也，小以治一人而不損也。嘗試往之中國諸夏蠻夷之國，以及禽獸昆蟲，皆待此而為治亂。澤之身則榮，去之身則辱。審行之身毋怠，雖夷貉之民，可化而使之愛。審去之身，雖兄弟父母，可化而使之惡。（管子卷十一；小稱；605）

³¹⁸ 禮恭敬而心忠信，術禮義而情愛人，橫行天下，雖困四夷，人莫不貴。勞苦之事則爭先，饒樂之事則能讓，端慤誠信，拘守而詳，橫行天下，雖困四夷，人莫不任。體倨固而心執詐，術順墨而精雜汙，橫行天下，雖達四方，人莫不賤。勞苦之事則偷儒轉脫，饒樂之事則佞兌而不曲，辟違而不慤，程役而不錄，橫行天下，雖達四方，人莫不棄。（荀子；脩身；61）

我們在第三章裡討論戰國時期「類族裔中國」與「多族裔天下」的思想時，曾經提到五方地氣論。這裡我們不妨把相關文本再引用一次：

凡居民材，必因天地、寒煖、燥濕。廣谷大川異制，民生其間者異俗。剛柔、輕重、遲速異齊（鄭注：謂其情性緩急），五味異和，器械異制，衣服異宜。脩其教，不易其俗。齊其政，不易其宜（鄭注：教謂禮義，政謂刑禁）。中國、戎、夷，五方之民，皆有性也，不可推移（鄭注：地氣使之然）。東方曰夷，被髮文身，有不火食者矣。南方曰蠻，雕題交趾，有不火食者矣（鄭注：不火食，地氣煖，不為病）。西方曰戎，被髮衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣（鄭注：不粒食，地氣寒，少五穀）。中國、夷、蠻、戎、狄，皆有安居，和味，宜服，利用，備器（鄭注：其事雖異，各自足）。五方之民，言語不通，嗜欲不同。達其志，通其欲，東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰譯。（禮記卷十二；王制；247）

如果把這段文本和普遍人性論的相關文本對照，則戰國時期似乎有兩種看法：一是中國與四夷之人有某些本性上的差異（五方地氣論）；³¹⁹二是中國與四夷之人並沒有本性上的差異（普遍人性論）。

乍看之下，這兩種看法的對比並無特別之處。然而如果我們把它放到英國思想家Isaiah Berlin關於普遍主義（universalism; uniformitarianism）、多元主義（pluralism）和相對主義（relativism）的問題意識框架內（Berlin 1991），戰國族群思想的這兩種看法就變得非常值得注意。在一篇討論文化問題的文章裡，Berlin指出西方思想史上有三種思路。第一種思路是普遍主義，它是西方思想的主流；³²⁰這種思路認為不分西方東方，所有人類都具有共同的本性，這些共同本性具有

³¹⁹ 《禮記》〈王制〉這段文字裡的關於人之本性的概念，似乎有些模糊。細讀這段文字，則其所認知的人性似乎包含兩個層面：一是生理屬性；二是文化習性。在生理屬性方面，這段文字一方面指出中國與四夷之人在性格上有所差異，有的剛有的柔，有的凝重有的輕逸，有的性急有的慢緩（剛柔、輕重、遲速異齊），甚至還認為蠻人的生理構造和中國及夷、戎、狄人不同（交趾，孔疏：「趾，足也。言蠻臥時頭嚮外，而足在內而相交，故云交趾」）。在文化習性上，中國之人和四夷的差異包括飲食習慣（火食與否；粒食與否；五味異和），服飾（冠帶；被髮文身；雕題交趾；被髮衣皮；衣羽毛；衣服異宜），器物工具（器械異制），居所（狄人穴居）。一般在談到人性問題時，似乎只有生理屬性才算人性。然則就算我們採取此一較為限縮的人性定義，〈王制〉這段文本所包含之觀點，顯然還是認為中國與四夷之人的人類本性並不相同。

³²⁰ 「〔普遍主義的〕這種立場，或許是西方思想最深層的一項假設...」（Berlin 1991:74）

共同基本需求（Berlin稱之為“ends of life”）；人類只有一種最理想的文化，它是滿足這些共同基本需求的最佳方式；與它相比，所有其他的文化都是尚未到達此一最理想文化的各種不完善版本。第二種思路是源於Vico和Herder的多元主義，它一方面承認共同人類本性的存在，另一方面認為各種文化乃是人類滿足與實現其共同基本需求的不同方式；這些方式雖然不同，彼此之間卻不可共量（incommensurable），無法分出高下優劣。多元主義認為，由於人類的各種文化是以共同人類本性為共同基礎，因此生長於不同文化的人，只要運用想像力和同理心設身處地地想像揣摩，就還是有瞭解其他文化的可能。第三種思路是相對主義，它是從Hegel才開始出現的新思路；這種思路認為，人的認知與知識乃是外在特殊因素（如階級，種族，利益等）的產物，因此並不存在共同人類本性，只存在受制於每個文化的特殊人性；不同文化之間也不存在相互瞭解的可能性，因為人類認知無法跳脫制約它的外在特殊因素，去瞭解被另一種外在特殊因素所制約的文化（Berlin 1991）。如果我們採用Berlin對於上述三種思路的分類，則戰國族群思想裡的普遍人性論、普遍傾向論和普世價值論的結合，似乎很接近普遍主義的思路；而五方地氣論則接近相對主義的思路。但最值得注意之處，是戰國思想家雖然主張五方地氣論，卻並不主張相對主義（即認為中國與四夷之人沒有彼此瞭解的可能），反而主張多元主義，即認為只要藉由翻譯的溝通（東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰譯），中國與四夷之人就可以相互瞭解（達其志，通其欲）。

同樣採取Berlin的問題框架，則戰國族群思想還有一項有趣的特點。戰國文獻裡提到一個想法，即人類雖然可能有普遍本性、普遍傾向和普世價值，但關於普世價值的具體內容，不同文化卻可能有截然不同的理解。《墨子》便注意到這個問題。《墨子》指出，孝似乎是一種普世價值，然而不同文化對於孝的理解卻非常不同：中國以厚葬久喪為孝；較沐國以父死棄母為孝；炎人國以朽屍埋骨為孝；儀渠國以火葬為孝。³²¹根據Berlin的分類，這顯然是多元主義的典型例子。

³²¹ 今執厚葬久喪者之言曰：「厚葬久喪，果非聖王之道。夫胡說中國之君子為而不已，操而不擇哉？」子墨子曰：「此所謂便其習而義其俗者也。昔者，越之東有較沐之國者，其長子生，則解而食之，謂之宜弟。其大父死，負其大母而棄之，曰：『鬼妻不可與居處。』此上以為政，下以為俗。為而不已，操而不擇。則此豈實仁義之道哉？此所謂便其習而義其俗者也。楚之南有炎人

但《墨子》並不認為這三種孝的文化是不可共量的，也不主張中國與四夷之人運用想像力和同理心去相互尊重瞭解。他提出的反而是一種Hobbes式的主張：由天子規定普世價值的清單及其解釋，³²²一如利維坦（Leviathan）裡的價值信念及其解釋皆由主權者所規定。

由戰國族群思想裡的普遍人性論，還可以得出第二種主張，這種主張可稱為夷夏文化論，它認為既然中國之人和四夷在本性上沒有差別，兩者的差別只在於文化，因此只要把四夷文化改變為中國文化，或四夷之人奉行中國文化，那麼四夷就可以成為中國之人。這種主張其實早在春秋晚期的孔子思想中就已經出現，如孔子認為中國君子若居住在「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」之地，將可改變其原有文化；³²³《禮記》也記載了東夷人奉行中國文化而獲得孔子嘉勉的例子。³²⁴孟子則主張東夷、西夷之人只要奉行中國文化（由孟子所定義的那種中國文化）治理天下，則都可以成為聖王。³²⁵

（二）鄙視四夷論

戰國之人看待四夷的另一種態度，可稱為鄙視四夷論，亦即對四夷採取鄙視的態度。這種態度表現為幾種看法。第一種看法，是認為四夷的文化落後。這種看法在《論語》中已經存在，³²⁶在戰國文獻裡也不乏其例，如認為戎人文化低落；³²⁷又或者把四夷文化視為中國文化的負面他者，譬如以四夷之政治教化作為中國

國者，其親戚死，朽其肉而棄之，然後埋其骨，乃成為孝子。秦之西有儀渠之國者，其親戚死，聚柴薪而焚之，燻上，謂之登遐，然後成為孝子。此上以為政，下以為俗。為而不已，操而不擇。則此豈實仁義之道哉？此所謂便其習而義其俗者也。若以此若三國者觀之，則亦猶薄矣。若以中國之君子觀之，則亦猶厚矣。」（墨子；節葬下；621-6）

³²² 根據《墨子》，這些價值似乎包括敬（敬天鬼）、愛（愛所有的人）、忠（同於上）、合度（節用；節葬）。

³²³ 子欲居九夷。或曰：「陋如之何？」子曰：「君子居之，何陋之有？」（論語；子罕；79）

³²⁴ 孔子曰：「少連、大連善居喪，三日不怠，三月不解，期悲哀，三年憂。東夷之子也。」鄭注：「言其生於夷狄而知禮也。怠，惰也。解，倦也。」（禮記卷四十二；雜記下；737）

³²⁵ 孟子曰：「舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也千有餘里，世之相後也千有餘歲。得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。」（孟子；離婁下；141）

³²⁶ 子欲居九夷。或曰：「陋如之何？」（論語；子罕；79）

³²⁷ 昔者戎王使由余聘於秦...內史廖曰：「臣聞戎王之居，僻陋而道遠，未聞中國之聲...」（韓非子；十過；222）秦繆公見戎由余，說而欲留之...內史廖對曰：「戎人不達於五音與五味，君不若遺之。」（呂氏春秋；不苟；1592）

政治教化的反面教材，³²⁸或是描繪（或想像）出誇張的四夷政教負面形象。³²⁹

第二種看法，是把四夷描述成中國之人的負面他者，譬如描述四夷的愚笨，³³⁰或是以四夷作為愚笨的代名詞；³³¹此外，戰國文獻中也有把四夷視為和動物同等級之生物，³³²或是認為四夷和動物相去不遠，³³³或是因四夷文化落後而認為他們和動物同類，³³⁴甚至還有把四夷加以妖魔化的說法。³³⁵

鄙視四夷論的另一面，是中國優越論，即認為中國文化比四夷文化優越。這種思路已可見於《左傳》、《國語》；³³⁶此外，《論語》裡孔子對於「被髮左衽」的恐懼，以及當時人認為九夷文化甚陋之言論，也都是此一思路的表現。戰國文獻裡，此一思路的最典型表現是趙國公子趙成的言論。³³⁷總結言之，鄙視四夷論是

³²⁸ 故善教者，不以賞罰而教成，教成而賞罰弗能禁。用賞罰不當亦然。姦偽賊亂貪戾之道興，久興而不息，民之讎之若性，戎、夷、胡、貉、巴、越之民是以。雖有厚賞嚴罰弗能禁。...氏、羌之民，其虜也，不憂其係繫，而憂其死不焚也。皆成乎邪也。（呂氏春秋；義賞；786）

³²⁹ 非濱之東，夷、穢之鄉，大解、陵魚、其、鹿野、搖山、揚島、大人之居，多無君。揚、漢之南，百越之際，敝凱諸、夫風、餘靡之地，縛婁、陽禺、驩兜之國，多無君。氏、羌、呼唐、離水之西，獫狁、野人、篇笮之川，舟人、送龍、突人之鄉，多無君。鴈門之北，鷹隼、所鷲、須窺之國，饕餮、窮奇之地，叔逆之所，儋耳之居，多無君。此四方之無君者也。其民麋鹿禽獸，少者使長，長者畏壯，有力者賢，暴傲者尊，日夜相殘，無時休息，以盡其類。（呂氏春秋；恃君；1331）

³³⁰ 智者其所能接遠也；愚者其所能接近也。所能接近而告之以遠化，奚由相得？無由相得，說者雖工，不能喻矣。戎人見暴布者而問之曰：「何以爲之莽莽也？」指麻而示之。怒曰：「孰之壤壤也，可以爲之莽莽也？」故亡國非無智士也，非無賢者也，其主無由接故也。（呂氏春秋；知接；978）這段引文先提到「愚者」，後舉戎人為例，可知是以「戎人」為「愚者」。

³³¹ 「比目之魚，不相得則不能行...今山東合弱而不能如一，是山東之知不如魚也。...車士之引車也，三人不能行，索二人，五人而車因行矣。...山東不知相索，智固不如車士矣。胡與越人言語不相知，志意不相通，同舟而淩波，至其相救助如一也。今山東之相與也，如同舟而濟。秦之兵至，不能相救助如一，智又不如胡、越之人也。三物者，人之所能爲也。山東之主遂不悟，此臣之所爲山東苦也。」（戰國策；燕二；1759）在這段引文裡，魚、車伕、四夷（胡、越之人）都是作為負面標準，比喻聰明才智較低的人或生物。引文的意思是：聰明才智較低的人或生物都還知道互助合作，山東諸國卻不知如此，因此其君王之聰明才智還不及聰明才智較低的人或生物。

³³² 魏將與秦攻韓，朱己謂魏王曰：「秦與戎翟同俗，有虎狼之心，貪戾好利而無信，不識禮義德行。苟有利焉，不顧親戚兄弟，若禽獸耳。」（戰國策；魏三；1387）

³³³ 如《周禮》〈司隸〉條規劃：「夷隸，掌役牧人養牛馬與鳥言」，「貉隸，掌役服不氏養獸而教擾之；掌與獸言」（周禮卷三十六；546-7）。這些規劃認為四夷可以通曉鳥獸之語言，這多少反映出認為四夷在本質上和鳥獸相去不遠的想法。

³³⁴ 文禮之野與禽獸同則，言語之暴與蠻夷同謂。（鵠冠子；著希；17）

³³⁵ 如《呂覽》記載狄人有殺死敵人盡吃其肉的行為：「衛懿公有臣曰弘演，有所於使。翟人攻衛，其民曰：「...君使宮人與鶴戰，余焉能戰？」遂潰而去。翟人至，及懿公於榮澤，殺之。盡食其肉，獨捨其肝。弘演至，報使於肝，畢，呼天而啼，盡哀而止，曰：「臣請爲禱。」因自殺，先出其腹實，內懿公之肝。桓公聞之曰：「衛之亡也，以爲無道也。今有臣若此，不可不存。」於是復立衛於楚丘。弘演可謂忠矣，殺身出生以徇其君。非徒徇其君也，又令衛之宗廟復立，祭祀不絕，可謂有功矣。」（呂氏春秋；忠廉；595）

³³⁶ 如周大夫富辰對於狄的批評；周王對戎狄飲食文化的鄙視。參見第二章。

³³⁷ 公子成...曰：「...臣聞之，中國者，聰明叡知之所居也，萬物財用之所聚也，賢聖之所教也，仁義之所施也，詩書禮樂之所用也，異敏技藝之所試也，遠方之所觀赴也，蠻夷之所義行也...」

學界過去相當熟悉的看待四夷態度，在此就不多做討論。

(三) 超越論

戰國文獻裡還有一種看待四夷的態度，這種態度可以統稱為超越論，即採取一個超越中國文化和四夷文化的更高觀點去批評中國文化和四夷文化；這個更高觀點可以是一種理性原則或功利考量，也可以是一種關於「中國」與「四夷」文化的新定義，或是一種超越性的視點。以下我們逐一討論這三種情形。

1. 理性原則或功利考量

《墨子》提出了一些理性原則，批評當時的中國和四夷文化，譬如根據仁義的原則，批評四夷文化裡殺子獻君以求賞，以及中國文化裡興師死民而卹賞其子的做法。³³⁸《墨子》還根據合度的原則，批評中國和四夷的葬俗或者過厚（厚葬久喪），或者過薄（朽屍埋骨；火葬），³³⁹主張一種合乎理性原則的喪葬做法。³⁴⁰

《戰國策》記載趙武靈王胡服騎射一事，則反映出另一種超越觀點。趙武靈王為了增強戰力，下令改穿胡服並組織騎兵；此舉引起多位貴族反對。反對一方所持的理由大致為：中國文化比胡人文化優越，胡服騎射是放棄自身之優越文化，而去學習落後文化，有違常理；³⁴¹服飾是具有悠久傳統的重要習俗，兼具有

（戰國策；趙二；1047）

³³⁸ 魯陽文君語子墨子曰：「楚之南有啖人之國者，其國之長子生，則鮮而食之，謂之宜弟。美則以遺其君，君喜則賞其父。豈不惡俗哉！」子墨子曰：「雖中國之俗，亦猶是也。殺其父而賞其子，何以異食其子而賞其父者哉！苟不用仁義，何以非夷人食其子也？」（墨子；魯問；1136-8）其中「殺其父而賞其子」句，王闕運云：「卹死事之後也」，曹耀湘云：「此譏好攻伐之君，輕用民以死，又從而賞之」。均引自《墨子集詁》，頁1138。

³³⁹ 今執厚葬久喪者之言曰：「厚葬久喪，果非聖王之道。夫胡說中國之君子為而不已，操而不擇哉？」子墨子曰：「此所謂便其習而義其俗者也。...楚之南有炎人國者，其親戚死，朽其肉而棄之，然後埋其骨，乃成為孝子。秦之西有儀渠之國者，其親戚死，聚柴薪而焚之，燼上，謂之登遐，然後成為孝子。此上以為政，下以為俗。為而不已，操而不擇。則此豈實仁義之道哉？此所謂便其習而義其俗者也。若以此若三國者觀之，則亦猶薄矣。若以中國之君子觀之，則亦猶厚矣。」（墨子；節葬下；621-6）

³⁴⁰ 然則葬埋之有節矣...於此乎子墨子制為葬埋之法，曰：棺三寸，足以朽骨；衣三領，足以朽肉。掘地之深，下無滲漏，氣無發洩於上，壟足以期其所，則止矣。哭往哭來，反從事乎衣食之財，俱乎祭祀，以致孝於親。（墨子；節葬下；626-8）

³⁴¹ 公子成...曰：「...臣聞之，中國者，聰明叡知之所居也，萬物財用之所聚也，賢聖之所教也，仁義之所施也，詩書禮樂之所用也，異敏技藝之所試也，遠方之所觀赴也，蠻夷之所義行也。今王釋此而襲遠方之服，變古之教，易古之道，逆人之心，畔學者，離中國，臣願大王圖之。」（戰國策；趙二；1047）趙造諫曰：「...中國不近蠻夷之行...臣願王之圖之。」（戰國策；趙二；1050）

重要的穩定政治功能，不可輕言變革。³⁴²對於這些反對的理由，趙武靈王的反駁如下：文化習俗是人為規定的產物，其目的是厚國利民；文化習俗本身並沒有絕對的價值，而是要為厚國利民服務，因此它們會隨每個時代厚國利民需要的不同而不斷變化。³⁴³

可以看到，《墨子》和趙武靈王的超越觀點有異有同。就相異部份言之，《墨子》所持的超越觀點，是一種理性原則（這種原則在本質上其實具有功利色彩）；趙武靈王所持的超越觀點，則是國家利益。就相同部份言之，《墨子》和趙武靈王都否定文化本身具有絕對價值，都把文化當成習俗，這些習俗或者並不合乎理性（墨子），或者只是為國家利益服務的工具（趙武靈王）。

2. 「中國」「四夷」文化的新定義

另一種超越論，是提出某種「中國」與「四夷」文化的新定義，從而用這種新定義取代戰國之人一般使用的「中國」與「四夷」文化定義。³⁴⁴這種超越論的典型是《孟子》。《孟子》提出一套理想政治原則，稱這套原則為「先王之道」，³⁴⁵有時又稱之為「堯舜之道」，³⁴⁶或「禹、周公、孔子三聖」之道。³⁴⁷這套原則最特

³⁴² 趙文進諫曰...「當世輔俗，古之道也。衣服有常，禮之制也。脩（循）法無愆，民之職也。三者，先聖之所以教。今君釋此而襲遠方之服，變古之教，易古之道，故臣願王之圖之。」（戰國策；趙二；1048-9）

趙造諫曰...「臣聞之，聖人不易民而教，知者不變俗而動。因民而教者，不勞而成功；據俗而動者，慮徑而易見也。今王易初不循俗，胡服不顧世，非所以教民而成禮也。且服奇者志淫，俗辟者亂民。是以蒞國者不襲奇辟之服，中國不近蠻夷之行，非所以教民而成禮者也。且循法無過，脩（循）禮無邪，臣願王之圖之。」（戰國策；趙二；1049-50）

³⁴³ 夫服者，所以便用也；禮者，所以便事也。是以聖人觀其鄉而順宜，因其事而制禮，所以利其民而厚其國也。被髮文身，錯臂左衽，甌越之民也。黑齒雕題，鯁冠絺縫，大吳之國也。禮服不同，其便一也。是以鄉異而用變，事異而禮易。是故聖人苟可以利其民，不一其用。果可以便其事，不同其禮。（戰國策；趙二；1047-8）

古今不同俗，何古之法？帝王不相襲，何禮之循？宓戲、神農教而不誅，黃帝、堯、舜誅而不怒。及至三王，觀時而制法，因事而制禮，法度制令，各順其宜；衣服器械，各便其用。故禮（理）世不必一其道，便國不必法古。聖人之興也，不相襲而王；夏、殷之衰也，不易禮而滅。然則反古未可非，而循禮未足多也。（戰國策；趙二；1050）

³⁴⁴ 所謂「戰國之人一般使用的『中國』與『四夷』文化定義」，指戰國文獻裡關於中國文化和四夷文化之各種描述。這些描述可見於第三章後半以及本章開頭至今所引用過的各段戰國文本之中。

³⁴⁵ 今也南蠻隸舌之人，非先王之道...（孟子；滕文公上；99）

³⁴⁶ 欲輕之於堯、舜之道者，大貉小貉也。欲重之於堯、舜之道者，大桀小桀也。（孟子；告子下；221）

³⁴⁷ 昔者禹抑洪水，而天下平。周公兼夷狄、驅猛獸，而百姓寧。孔子成《春秋》，而亂臣賊子懼。《詩》云：「戎狄是膺，荆舒是懲，則莫我敢承。」無父無君，是周公所膺也。我亦欲正人心，

別的地方，是《孟子》用它作為中國文化的新定義，將之視為真正的中國文化，而把和它不同的其他理想政治原則一律視為四夷文化，儘管這些理想政治原則中的某一些其實是由中國的思想家所提出，是當時中國文化的一部份。這種做法的例證，見於《孟子》中孟子對於許行、楊朱、墨家、白圭學說的批評。對於許行的理想政治原則，孟子一方面強調許行是楚人（夷狄），另一方面認為他的主張違反「先王之道」，因此是「夷狄」之道。³⁴⁸然而即使是中國思想家楊朱、墨子所提出之理想政治原則，也被孟子認為是「夷狄」之道；³⁴⁹此外，被列入「夷狄」之道的還有中國思想家白圭的理想政治原則。³⁵⁰可以看到，《孟子》重新定義了「中國文化」和「四夷文化」的意涵，並且用這種新定義取代戰國之人對於中國文化和四夷文化的一般理解方式。

3. 超越性視點與夷夏之別的泯然

我們在第三章討論廣義「天下」概念時曾經指出，鄒衍的九州推衍說雖然可能被用來製造出無窮無盡的荒誕不經想像，但如果把它應用在思考族群議題上，卻有可能產生出非常發人深省的想法。《莊子》裡的一段敘述可以作為例證。

《莊子》裡有這樣一個寓言：

魏瑩與田侯牟約，田侯牟背之。魏瑩怒，將使人刺之。

（犀首公孫衍聞而恥之曰…）

惠子聞之而見戴晉人。戴晉人曰：「有所謂蝸者，君知之乎？」

曰：「然。」

「有國於蝸之左角者曰觸氏，有國於蝸之右角者曰蠻氏。時相與爭地而

息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。（孟子；滕文公下；117-8）

³⁴⁸ 吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也...今也南蠻隸舌之人，非先王之道...吾聞出於幽谷，遷于喬木者，未聞下喬木而入于幽谷者。〈魯頌〉曰：「戎狄是膺，荆舒是懲。」周公方且膺之，子是之學，亦為不善變矣。（孟子；滕文公上；98-9）

³⁴⁹ 聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。...《詩》云：「戎狄是膺，荆舒是懲，則莫我敢承。」無父無君，是周公所膺也。（孟子；滕文公下；117-8）

³⁵⁰ 白圭曰：「吾欲二十而取一。何如？」孟子曰：「子之道，貉道也。萬室之國，一人陶，則可乎？」曰：「不可。器不足用也。」曰：「夫貉，五穀不生，惟黍生之。無城郭宮室、宗廟祭祀之禮，無諸侯幣帛饗飮，無百官有司，故二十取一而足也。今居中國，去人倫，無君子，如之何其可也？陶以寡，且不可以為國，況無君子乎？欲輕之於堯、舜之道者，大貉小貉也。欲重之於堯、舜之道者，大桀小桀也。（孟子；告子下；221）

戰，伏尸數萬，逐北旬有五日而後反。」

君曰：「噫！其虛言與？」

曰：「臣請為君實之。君以意在四方上下有窮乎？」

君曰：「無窮。」

曰：「知遊心於無窮，而反在通達之國，若存若亡乎？」

君曰：「然。」

曰：「通達之中有魏，於魏中有梁，於梁中有王。王與蠻氏，有辯乎？」

君曰：「無辯。」

客出而君惝然若有亡也。（莊子；則陽；695-6）

魏瑩是魏惠王的名字，田侯牟是齊威王的名字。魏瑩氣憤田侯牟背約，打算找人刺殺他洩憤。魏將公孫衍表示：君王報仇，怎可用一般人的方式！他主張由他率兵攻破齊國，然後把齊王抓起來凌辱。魏人季子反對公孫衍的主張，表示非攻是王者之基。魏人華子則發表一番詭論，表示主張伐齊的是亂人，反對伐齊的也是亂人，而宣稱主張伐齊與反對伐齊者是亂人的人，更是亂人（莊子；則陽；695）。魏惠王聽了這三種主張，不知該聽誰的，於是惠子便找了戴晉人來見魏王。戴晉人講了一個寓言（內容如引文），魏王聽了有所省悟，便放棄伐齊之念。

《莊子》這段寓言的特點，是採取了一種超越性的視點。從一個超越性的視點觀之，則魏王和齊王以至於所有戰國君王的王者身份被超越了，他們只是名叫某某的「匹夫」，而且其報仇洩憤的方式（戰爭）比匹夫報仇洩憤的方式（刺殺對方）更加凶殘而又傷及無辜。此外，魏國和齊國的國家存在也被超越了，它們只相當於一隻蝸牛的一根觸角上的兩個小群體；它們之間的捨死忘生戰爭，只是渺小微物之間的可笑紛爭。「觸氏」和「蠻氏」的典故，王先謙、郭慶藩均無注釋。但春秋史料裡有「蠻氏」，是春秋時期「戎」人的一個部族名（參見第二章）。如果《莊子》此處之「蠻氏」即為此意，則四夷身份在此也是渺小無謂的概念。

這段引文裡的超越性視點，顯然和鄒衍的九州推衍說頗有淵源。九州推衍說可以在中國這個「九州」之外推衍出無數個九州的存在（參見第三章），每一次推衍都等於得出一個超越中國「九州」的視點，無窮的推衍就可得出無窮盡的超越性視點。隨著視點的不斷超越，中國「九州」也就越發渺小而微不足道，中國

「九州」之人所斤斤計較的國家利益、先王之道以至於夷夏之辨，也都成為微不足道的可笑堅持。經由超越性視點的揚棄作用，《莊子》彰顯出各種分別的無聊可笑，夷夏之別也不例外。³⁵¹

4. 理想烏托邦之寄寓

戰國文獻裡最特別、過去最少被學界注意到的一種看待四夷的態度，是把四夷當作一種烏托邦式的理想寄託。我們在第三章曾經提到，《山海經》裡的「四海」部份乃是四夷居住之地。然而在這四夷居住之地，卻存在兩種奇特現象，一是類似人間樂土的地區，二是文化和中國相似但比中國更高的人群。

關於蠻夷戎狄之地的人間樂土，《山海經》裡至少描述了三處，一是諸天之野（又稱沃之野），二是載民之國，三是都廣之野：

此諸天之野，鸞鳥自歌，鳳鳥自舞；鳳皇卵，民食之；甘露，民飲之。所欲自從也。百獸相與群居。在四蛇北。其人兩手操卵食之，兩鳥居前導之。（《山海經；海外西經；204》）

西有王母之山，壑山，海山。有沃之國，沃民是處。沃之野，鳳鳥之卵是食，甘露是飲。凡其所欲，其味盡存。爰有甘華…鸞鳳自歌，鳳鳥自舞；爰有百獸，相群是處，是謂沃之野。（《山海經；大荒西經；298》）³⁵²

有載民之國。帝舜生無淫，降載處，是謂巫載民。巫載民盼姓，食穀；不績不經，服也；不稼不穡，食也。爰有歌舞之鳥，鸞鳥自歌，鳳鳥自舞。爰有百獸，相群爰處。百穀所聚。（《山海經；大荒南經；284》）

³⁵¹ 超越性視點在後世的最著名運用，是蘇軾的《赤壁賦》。在此賦裡，洞簫客採取超越性視點（transcendence），感慨個人存在之渺小與人生之短暫（「寄蜉蝣於天地，渺滄海之一粟。哀吾生之須臾，羨長江之無窮」）；蘇軾則採取內在性視點（imminence），指出萬物本性兼具變化性（change）與同一性（identity）；就變化性而言，則可否定天地之為永恒；而就同一性而言，則可肯定人生之為無窮：「客亦知夫水與月乎？逝者如斯，而未嘗往也。盈虛者如彼，而卒莫消長也。蓋將自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬。自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也，而又何羨乎？」（蘇軾；1996:5）

³⁵² 袁珂指出「諸天之野」即「沃之野」，兩段文字可互補；其中「有沃之國，沃民是處」應移到緊接在「諸天之野」後面。參見《山海經全譯》p.208，n.40。

西南黑水之間，有都廣之野，后稷葬焉。爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，百穀自生，冬夏播琴。鸞鳳自歌，鳳鳥自儔；靈壽實華，草木所聚。爰有百獸，相群爰處。（《山海經·海內經》；334）

這些人間樂土的共同特徵是祥鳥唱歌跳舞，百獸和睦群居；不用辛苦種田就有食物吃，因為各種穀物會自動生長供人食用，而且穀物不分冬天夏天都可播種生長；有時餓了還可以吃鳳凰蛋，渴了可以喝甘露；不用費力織布就有衣服穿；心裡想要的都會實現（「所欲自從也」；「凡其所欲，其味盡存」）。

關於四夷之地有文化近於中國而又高於中國之人群，《山海經》裡提到了君子國：

君子國…衣冠帶劍，食獸，使二大虎在旁，其人好讓不爭。（《山海經·海外東經》；225）

「衣冠帶劍」，顯示其服飾文化與中國同。「好讓不爭」，顯示其文化高於中國。相對於戰國時期各國爭戰不斷，「好讓不爭」毋寧代表一種超脫現實缺憾的理想寄託。除此之外，《莊子》裡也提到一個位在南蠻之地的理想國：

魯侯曰：「吾學先王之道，…敬鬼尊賢…然不免於患…。」市南子曰：「君之除患之術淺矣！夫豐狐文豹…靜也…戒也…定也；然且不免於罔羅機辟之患。是何罪之有哉？其皮為之災也。今魯國獨非君之皮邪？吾願君剝形去皮，洒心去欲，而遊於無人之野。南越有邑焉，名為建德之國。其民愚而樸，少私而寡欲，知作而不知藏，與而不求其報，不知義之所適，不知禮之所將，猖狂妄行，乃蹈乎大方，其生可樂，其死可葬。吾願君去國捐俗，與道相輔而行。」（《莊子·山木》；521）

道與德是老莊思想的核心概念。由「建德之國」的名稱，可知它是根據老莊學說所設想出來的理想烏托邦。這個老莊理想國的特點是人民純樸沒有心機（「愚而樸，少私而寡欲，知作而不知藏，與而不求其報」），也不知禮教文巧（「不知義之所適，不知禮之所將」），但依自然而祥和地生活（「猖狂妄行，乃蹈乎大方，其生可樂，其死可葬」）。

第二節 戰國時期族群思想語言的連續性

從第三章到本章第一節，我們描述了戰國時期「中國」概念的出現，以及戰國時期中國族群思想的內容。這些概念與內容，是戰國思想家思考族群問題的主要方式。在中國族群思想發展的過程中，它們構成了較具決定性的內容。現在我們將這些內容總結整理如下：

1. 地理中國論（中國＝九州）
2. 天下觀（狹義天下＝中國；廣義天下＝中國＋四夷）
3. 文化中國論（中國文化的特點：語言；飲食；服飾；社會制度與其他物質文化；價值體系）
4. 類族裔中國論（中國之人＝黃帝子孫）
5. 四夷服屬論
6. 內外等級論
7. 統治四夷之道（象徵儀式論；誘因論；以德服遠論）
8. 普遍人性論（普世傾向論；普世價值論）
9. 鄙視四夷論
10. 超越論（理性原則與功利考量；重新定義中國、四夷；超越性視點與夷夏泯然；理想烏托邦）

中國思想的特點之一，是具有極為罕見的連續性。隨著春秋晚期和戰國時期的思想，在漢代以五經和諸子的形式保存下來，以上這套族群思想也被保存下來，並且成為後來的歷代中國思想家思考族群問題時經常使用的思想資源和思考模式。要瞭解這些思想資源的巨大影響力，以及這種思考模式的驚人連續性，不妨看一個十七世紀的重要例子。

西元 1623 年(明天啓三年)，在中國傳教的耶穌會教士艾儒略(Giulios Aleni)出版了《職方外紀》一書。此書包含了西方十七世紀的最新地理知識，是近代第一部以中文撰寫的世界地理著作。它所講述的世界各國情形，令許多中國知識份子感到驚異。³⁵³這本書出版時，有楊廷筠（參與本書撰寫）、李之藻、瞿式穀、

³⁵³ 如李之藻表示，書中所述各國情形「種種咸出俶詭，可喜可愕，令人聞所未聞。」（職方外紀；7）

許胥臣、葉向高等中國知識份子爲之作序，目的是向中國的知識階層介紹此書。然而由於此書所說之內容，對於當時中國知識份子來說全然陌生，又由於當時中國知識份子並無游歷西方諸國經驗，連其內容之真假與否都無從判定，因此這些作序者要以何種方式向其他中國知識份子介紹推薦此書，就成了一個有趣而重要的問題。³⁵⁴不過這個問題其實相當複雜，筆者也無意在本論文中加以討論。在此筆者只企圖指出一點：這些作序者讓十七世紀的中國知識份子瞭解這部書內容的方法，是使用當時中國知識份子所熟悉的一套族群思想語言，而這套族群思想語言，其實和在戰國時期形成的族群思想資源與族群思考模式有極強的連續性。以下略舉數例以顯示此一連續性。

第一個例子是《職方外紀》的書名。關於此一書名的由來，李之藻解釋道：

凡系在職方朝貢附近諸國，俱不錄；錄其絕遠舊未通中國者，故名《職方外紀》。（《職方外紀》；李之藻序；7）

根據《周禮》，職方氏職掌「天下」（廣義「天下」）之地圖與地理資料，記錄中國與四夷的人口、物產、民情。³⁵⁵因此，在中國族群思考中，職方氏所知道的「天下」地圖，就是中國人所知道的世界地圖。艾儒略並不直接挑戰此一中國式的世界地圖，而是一方面使用《周禮》的思想作為書名，另一方面指出在《周禮》式的天下觀之外，還有一種中國人所不知道的世界觀。可以看到，直到十七世紀，《周禮》〈職方氏〉所體現的那種地理中國論、天下觀與四夷歸服論，仍是當時中國人最熟悉的中國與外人關係模式，以致於一位西方教士在描述另一種世界圖像時，仍需藉用此一思考模式作為引子。

³⁵⁴ 看過電影“Contact”（1997；中譯「接觸未來」）的人，不妨嘗試想像一個外觀和我們大同小異的人，自稱來自織女座（Wega）；此人撰寫了一部關於宇宙中有人居住之諸星球情形的宇宙地理書；如果有人想要介紹推薦此書，將採取何種方式？這裡涉及的問題是：如何在某一群人對我之文化毫無所知，甚至因缺乏經驗佐證，從而懷疑我之文化是否存在、我關於我之文化的描述是否為真的情況下，向他們介紹一本描述我所來自之世界的書？

³⁵⁵ 職方氏掌天下之圖，以掌天下之地，辨其邦國、都鄙、四夷、八蠻、七閩、九貉、五戎、六狄之人民，與其財用、九穀、六畜之數，要周知其利害。乃辨九州之國，使同貫利。東南曰揚州，其山鎮曰會稽，其澤藪曰具區，其川三江，其浸五湖，其利金、錫、竹、箭，其民二男五女，其畜宜鳥、獸，其穀宜稻。正南曰荊州，其山鎮曰衡山，其山鎮曰衡山，其澤藪曰雲夢，其川江、漢，其浸潁、澨，其利丹、銀、齒、革，其民一男二女，其畜宜鳥獸，其穀宜稻。河南曰豫州，其山鎮曰華山，其澤藪曰圃田，其川滎、雒，其浸波、澨，其利林、漆、絲、枲，其民二男三女，其畜宜六擾，其穀宜五種。正東曰青州，其山鎮曰沂山，其澤藪曰望諸，其川淮、泗，其浸沂、沐，其利蒲、魚，其民二男二女，其畜宜雞、狗，其穀宜稻、麥。河東曰兗州，其山鎮曰岱山，其澤藪曰大野……（《周禮》卷三十三；498-500）

第二個例子是艾儒略使用《莊子》此一思想資源，向中國人解釋世界地理與基督教思想。李之藻寫道：

艾子語余：「…地如此其大也，而其在天中一粟耳。吾州吾鄉又一粟中之毫末，吾更藐焉中處，而爭名競利於蠻觸之角也與哉，則性為形役，實錯厥履。」（職方外紀；李之藻序；7）

這顯然是使用《莊子》裡的超越性視點。³⁵⁶有趣的是，《莊子》裡的超越性視點是要教人泯除自我中心主義而認識天地萬物本質，進而重新定位人我萬物關係；艾儒略則是主張天地萬物皆為上帝所創造，因此人超越自我中心主義的目的是為了認識上帝，進而重新定位人與上帝之關係。³⁵⁷

第三個例子，是某些中國知識份子雖然一方面肯定艾儒略的世界圖像並非妄想虛構，而是確屬事實，³⁵⁸但另一方面卻並沒有因此否定四夷歸服論，反而企圖讓此一新世界圖像和《周禮》〈職方氏〉思想接軌，將之整合到四夷歸服論的思考模式之中：

我朝陳誠、鄭和踰流沙、涉滄溟，輶軒所記，皆在方以內，琛球共貢之所及，然已足見明德之覆被遠矣。今泰西艾君乃復有《職方外紀》…泰西氏去中國已九萬里，自上古未嘗通。今艾君輩乃慕義遠來，獻其異書數千種於朝，其視越裳之重譯獻雉，不啻過之。夫安知後如《外紀》所臚列，不有聞泰西之風接踵而至者乎！是愈可以昭聖治而暢聲教也。（職方外紀；葉向高序；13-4）

此例顯示當時中國知識份子雖然相信艾氏世界地圖為真實知識，卻並未放棄《周禮》思想與四夷歸服論，反而企圖藉由把西方世界觀整合到中國族群思考模式之

³⁵⁶ 「計四海之在天地之間也，不似壘空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎？」（莊子；秋水；429）「有國於蝸之左角者曰觸氏，有國於蝸之右角者曰蠻氏。時相與爭地而戰，伏尸數萬，逐北旬有五日而後反。…通達之中有魏，於魏中有梁，於梁中有王。王與蠻氏，有辯乎？」（莊子；則陽；695-6）

³⁵⁷ 艾子語余：「…則性為形役，實錯厥履。夫皆夸毘其耳目思想以自錮，而孰知耳目思想之外，有如此殊方異俗地靈物產真實不虛者，此見人識有限，而造物者之無盡藏也。…明乎造物主之於人獨厚也，人可不克己昭事，以期復命歸根？」（職方外紀；李之藻序；7）

³⁵⁸ 昔張騫使西域，其足跡不能出蔥嶺、天竺外；元人窮河源，亦至崑崙而止。我朝陳誠、鄭和踰流沙、涉滄溟，輶軒所記，皆在方以內，琛球共貢之所及，然已足見明德之覆被遠矣。今泰西艾君乃復有《職方外紀》，皆吾中國曠古之所未聞，心思意想之所不到，夸父不能逐，章亥不能步者，可謂塊土之極觀，人間世之至弔詭矣。而其言皆鑿鑿有據，非汪洋謬悠如道家之諸天，釋氏之恒河、須彌，窮萬劫無人至也。（職方外紀；葉向高序；13）

內的方式，把兩種根本矛盾的世界圖像調和在一起。這也說明了當十七世紀中國知識份子遭遇矛盾的世界圖像時，如何訴諸其固有的族群思想資源與族群思考模式以化解此一矛盾。以上三例均顯示，戰國時期（至 221BC 結束）形成的族群思想資源與族群思考模式，直到十七世紀仍是中國知識份子最主要的族群思想語言。

然而另一項不容忽視的事實是：戰國時期形成的這些族群思想，與其稱之為一套思想，不如稱之為一個族群思想群組更為貼切，因為這些思想並沒有構成一個內部條理一致的思想體系，而毋寧是作為各種思路的並存，其中某些思路其實相互矛盾。譬如四夷歸服論和內外等級論主張一種中國在上、四夷在下的層級關係（hierarchy），但超越論裡的超越性視點卻主張中國和四夷同樣渺小，兩者根本沒有高下之分。文化中國論認為中國有其特有之文化，但超越論裡的理性原則與功利考量觀點卻認為這種「中國特有之文化」的內容並非固定，而是菁英依需要而制定的社會規範；由於需要的不同，因此某時代或某地區之菁英所制定之中國文化內容，也許恰好是另一時代或另一地區菁英眼中的「夷狄」文化。此外，根據超越論裡的重新定義中國四夷的做法，則不同菁英對於中國文化的定義也可能非常不同。另外，普遍人性論和五方地氣論，以及普遍人性論和鄙視四夷論，顯然也都是矛盾的思路；後一組矛盾固然可以藉由引入「教化」的概念加以調和，但也可能藉由引入其他思想而被強化；而前一組矛盾則在基本上是無法調和的兩種人性論。十七世紀的王夫之，就是在這兩組矛盾的基礎上，將鄙視四夷論和五方地氣論加以結合，據以否定普遍人性論。可以看到，由於這一族群思想群組的內容並不一致，而是多種矛盾思路並存，因此單一思想家在使用它們時，經常只選擇其中的某幾條思路而忽視其他思路。此外，由於歷史情境不斷變化，因此在某種歷史情境裡，某些思路會受到青睞，其他思路則被邊緣化甚至遺忘。簡言之，戰國時期初步形成的這些族群思想思路，一方面構成了後世中國族群思想的主要淵源，另一方面卻隨後世歷史情境的變化而受到不同方式的運用。關於其歷史運用的變化情形，我們在接下來的各章裡將會看到。

第五章 中國族群思想的變化軌跡：

正統論與中國要件的探討

在前一章裡，筆者說明了中國在戰國時期形成的族群思考模式和族群思想資源。從本章開始的以下各章裡，筆者將嘗試指出：戰國時期以後的中國思想家們如何在這個族群思想群組的基礎上，逐漸發展出某種類似民族主義思想的族群思想。筆者將以一種切片式觀察的方式，對於此一過程進行考察。現對此一研究方法加以說明。

第一節 中國族群思想變化軌跡的切片式觀察

一、切入角度與相關概念說明

首先是關於論述策略與切入角度的說明。從西元前三世紀的秦代到十七世紀的明代，中國族群思想經歷了兩千年的發展過程。在這兩千年裡，涉及族群思想論述的文獻數量十分龐大，其中有待深入研究的議題也相當多。本論文作為一項初步研究，自然無法以斷代方式逐一處理這些議題。但由於本論文的主題，是要說明中國族群思想發展出一種類似民族主義思想的歷史過程，因此筆者將採取以下方式說明此一過程，即：選定一個重要的族群思想議題作為切入角度，比較分析中國歷代思想家對這個議題的不同看法，藉以呈現出中國族群思想發展出類似民族主義思想的歷史軌跡。

筆者選定的族群思想議題，是中國歷代思想家對於「夷狄」王朝正統性的討論。所謂「夷狄」，是指這樣的人群：第一，他們居住在「九州」的範圍之外；第二，這些人群之可確知的近代祖源，並非中國姓氏。所謂「夷狄」王朝，就是由「夷狄」所建立之王朝。在十七世紀以前，中國歷史上重要的「夷狄」王朝有北魏（鮮卑人建立），遼（契丹人建立），金（女真人建立），元（蒙古人建立）。由於歷代中國思想家對於這些「夷狄」王朝之正統性的看法頗有變化，因此經由這些看法的變化，吾人將可觀察到中國族群思想的變化情形（本論文由於篇幅限制，筆者將只以「北魏」作為主要之例）。簡言之，作為一種切片式的觀察，筆者將從「夷狄」王朝正統性的角度切入，以歷代中國思想家對此問題之看法為範

圍，考察中國族群思想的變化情形，並嘗試勾勒其變化大勢。

其次是理論概念的說明。要分析中國思想家對於「夷狄」王朝正統性的看法，並指出此一分析和中國族群思想研究的關連性，必須說明幾個重要的理論概念，即：中國「國譜」；正統；地理中國；文化中國；地理夷狄；文化夷狄。以下筆者將分別說明這幾個概念。

二、中國「國譜」與正統

我們在第三章結尾部份曾經指出，隨著王朝譜系論述的形成（堯舜夏商周連續繼承）和「中國」概念的形成，戰國時期已經出現中國之「國譜」的概念，即以王朝連續繼承的譜系作為「中國」之譜系。「國譜」思想是中國政治思想的獨特產物，它的思想淵源包括了堯舜夏商周之朝代連續繼承論述和五德終始說。³⁵⁹然而它還有一個重要的思想淵源，即《春秋公羊傳》（以下簡稱《公羊傳》）裡的「居正」和「一統」思想。

在《公羊傳》裡，「居正」的最主要意涵，是指行動符合規範性原則；在此「正」指行動和規範性原則的一致。³⁶⁰「一統」則指天子是政治世界裡地位最高的秩序制定者。³⁶¹如果把《春秋》放回它的時代脈絡，則「居正」和「一統」思想背後的問題意識就變得明顯起來。春秋時期，周天子地位衰落，諸侯國林立，強大諸侯（齊、晉）與「諸夏」外的強國（楚、吳、越）爭相稱霸。這個時期的特徵，是周天子雖然是對「諸夏」集團而言的名義上的最高領袖，但沒有最強的

³⁵⁹ 關於堯舜夏商周之朝代連續繼承論述，參見《國語》、《禮記》。關於五德終始說和正統思想的關係，參見顧頡剛 1934；饒宗頤 2003:20-43。

³⁶⁰ 《公羊傳》記載，宋宣公擇立繼承者時，選擇立其弟（後為宋繆公）而不立己子與夷。宋繆公立，逐己子馮與勃，表示自己擔任國君只是暫攝國君之位，自己死後將傳位給與夷。宋繆公死，與夷立為殤公。公子馮殺與夷，自立為莊公。《公羊傳》批評宋宣公的決定不合乎規範性原則，導致與夷被殺，馮亦犯下弑君之罪，因此評論說：「故君子大居正。宋之禍，宣公為之也」（公隱三；29）；其中「大居正」一語，何休注曰：「明脩法守正，最計之要者」。根據《公羊傳》的上述看法，則「居正」的做法應當是：如果宋宣公真有意傳位於其弟，就應當放逐與夷；如果仍有意傳位與夷，就不該傳位給其弟。由於宋宣公的做法未能「居正」，因此導致後來的政治動亂。

³⁶¹ 《公羊傳》解釋《春秋》隱公元年經文「王正月」一語的意涵時表示：「春者何？歲之始也。王者孰謂？謂文王也。曷為先言王，而後言正月？王正月也。何言乎王正月？大一統也。」何休注曰：「統者，始也；摠繫之辭。夫王者始受命改制，布政施教於天下。自公侯至於庶人，自山川至於草木昆蟲，莫不一繫於正月，故云政教之始。」根據此一解釋，則《春秋》「王正月」一語旨在強調整個政治世界是在由王這個地位最高的統治者所制定的秩序（經由改正朔所規定的「正月」）中運作的；而「大一統」中的「一統」，則可釋為「（本王朝之政治秩序）始於天子一人」。

實力；霸主雖然是實際上的最高領袖，但沒有最高的名義地位。這就產生一個過去不曾出現過的政治哲學問題：有名義地位但無實力者，和有實力但無名義地位者，兩者間的規範性關係應當為何？對於這個問題，孔子經由《春秋》提出了這樣一種主張：實力應當臣服於名義地位。政治世界的領袖雖然可以有兩個（天子和霸主），但最高領袖只能有一個，那就是天子。³⁶²《公羊傳》的重點之一，就在闡明孔子的這個觀點。經由「大一統」（「大」是動詞，指重視強調；「大一統」即重視強調「一統」³⁶³），則天子雖然只具名義地位，但在名義地位上仍是諸侯的封建者，從而在法理上是諸侯存在的根源，因此是當時政治世界的最高領袖。經由「大居正」（重視強調「正」），則霸主雖然實力遠超過天子，但其行動的規範性原則是臣服於天子，因此霸主如果做出違反此原則的行動，就是「不正」，就應當受到譴責；相反地，如果天子做出違反規範性原則（禮）的行動，也會受到譏刺。³⁶⁴

「居正」和「一統」的思想，和中國的「國譜」有什麼關係呢？我們不妨想像一個這樣的例子：某人接受委託修撰一個特別家族的家譜。這個家族通常每一代只有一個子女，但有時也會出現一代有多位子女的情形。現在委託人規定：在家譜中，每代只能由一人代表，而且作為代表者的形象必須良好，不可有玷污家風的事蹟。根據此一規定，修撰者在修撰家譜時，就必須斟酌兩個問題：

- 一、 當一代之中有多位子女時，應當由誰作為代表？
- 二、 在這個家族的歷代代表中，誰的形象不夠良好，不足以擔任此一家族的代表？

這個想像的例子，其實就是中國歷代知識份子在修撰中國「國譜」時所遇到的情形。由於中國的「國譜」是一個由歷代王朝構成的譜系，因此中國「國譜」的修撰者就必須斟酌考慮兩個問題：

³⁶² 對於熟悉中國政治思想的人來說，這個主張平平無奇。然而如果從國際關係理論的角度來看，這種主張就相當特別，因為它主張：在一個多國體系裡只能有一個最高領袖，這個領袖的最高地位並非來自實力，而是來自某種正當性。當地位領袖和實力領袖分離時，實力領袖必須臣服於地位領袖。

³⁶³ 參見李新霖 1989:53-4。

³⁶⁴ 如周平王死，周桓王派遣大夫前往魯國索取助喪之財幣（賵）。由於天子向諸侯索取賵是不合規範的做法，因此根據《公羊傳》的解釋，孔子對此加以譏刺：「『武氏子來求賵』，何以書？譏。何譏爾？喪事無求。求賵，非禮也。」（公隱三；28）

- 一、 當某一代有多個王朝存在時，應當由誰作為這一代的代表？
- 二、 構成中國譜系的歷代王朝，是否都足以作為「中國」的代表？有沒有誰不足以作為「中國」的代表？

眾所周知，孔子從漢代開始便取得了聖人的地位，他所作的《春秋》也成為史書的神聖典範。在這樣的背景下，中國「國譜」的修撰者在斟酌考慮以上兩個問題時，《公羊傳》的「居正」和「一統」思想，也就成為可供參考的重要思想資源。如果把「居正」和「一統」思想引入中國「國譜」的修撰問題，則原本的問題就可以表述為以下形式：

一、在中國歷代王朝的譜系中，哪些王朝是「正」？

二、在某些時期，中國存在一個以上的王朝。其中何者為「正」與「一統」？

這裡所謂的「正」，指王朝政權具有正當性。此一正當性的來源，或者是其王朝政權的建立方式合乎規範性原則（如並非篡奪），或者是其王朝政權的統治行動合乎規範性原則（關於這些原則的內容，詳後）。這裡所謂的「一統」，指在同時並立的王朝之間，確定出一個地位最高的王朝，從而其他王朝在法理上或者應當臣服於它，或者地位低於它。

關於以上兩個中國「國譜」修撰的問題，以及中國歷代知識份子對於這兩個問題的討論，學界傳統上將之歸納為「正統論」，³⁶⁵亦即關於中國歷代王朝之「正」與「統」的討論。然而必須指出的是，隨著秦王朝的統一中國，《公羊傳》「一統」思想的「統」的意涵漸漸有所變化，亦即從原本的「開始」之義，發展出「統一（狹義）天下」之義。³⁶⁶到了宋代，歐陽修在討論「正統」問題時，已經直接把《公羊傳》的「一統」解釋為「統一天下」了。³⁶⁷另一方面，原本作為兩個獨立

³⁶⁵ 關於此一問題的經典論著，是饒宗頤先生編著的《國史上的正統論》一書（2003）。此書收集了大量相關文獻，甚便學者使用。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。其他研究正統問題者有陳芳明（1972, 1976(1971)），趙令揚（1976），Chan（1984），陳學霖（1993）。以饒著為基礎的關於「正統論」的研究，另有朴柄奭（1989）。

³⁶⁶ 「一統＝統一天下」的用法，可見於秦代文獻。如秦丞相綰等歌頌始皇曰：「平定天下，海內為郡縣，法令由一統」（史記；秦始皇本紀；116）；又李斯議封建問題時說：「今海內賴陛下神靈，一統皆郡縣」（史記；秦始皇本紀；116）。在先秦文獻裡，「一統＝統一」的用法可見於《管子》：「一者本也，二者器也，三者充也...十者然後具五官於六府也...天道以九制...以天為父，以地為母，以開乎萬物，以總一統；通乎九制、六府、三充，而為明天子」（管子卷十四；五行；859）。

³⁶⁷ 《傳》曰「君子大居正」，又曰「王者大一統」。正者，所以正天下之不正也；統者，所以合天下之不一也。由不正與不一，然後正統之論作。（歐陽修全集卷十六；正統論上；267）

概念的「正」和「統」，也漸漸合併成一個新詞：「正統」。晉代思想家習鑿齒以「正」和「統」（統一天下）作為判定王朝正當性的兩個基本判準，³⁶⁸多少可以視為「正」與「統」合併的先聲。當「正」與「統」合併為「正統」這樣一個新詞之後，「正統」一詞的意涵，其實就相當於中國「國譜」某一代之中國代表的地位。從而前述關於中國「國譜」修撰的問題，就表述為：

一、在中國歷代王朝的譜系中，哪些王朝是「正統」？

二、在某些時期，中國存在一個以上的王朝。其中何者為「正統」？

三、地理中國，文化中國；

地理夷狄，文化夷狄

我們接下來要說明的一組理論概念，是地理中國、文化中國、地理夷狄和文化夷狄。首先看「地理中國」的概念。所謂「地理中國」，意指「地理意義上的中國」。如前所述，戰國時期形成的地理中國概念，是以「九州」作為中國的範圍。然而隨著統一帝國體制在秦、漢時期的確立，「地理中國」也開始出現兩種定義。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，中國人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」為基礎、但其範圍大於「九州」的那個疆域稱為（狹義）「天下」。簡言之，在中國統一的時期，「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」的那個帝國，便是地理意義上的正統王朝與中國之代表。第二種「地理中國」的定義，是「中國＝中原」。這種定義主要出現在帝國解體、多國並立的時期。在這種時期裡，由於沒有任何國家的領土

³⁶⁸ 關於「正」的部份，習鑿齒認為三國時期的蜀漢王朝為「正」：「諸葛武侯龍蟠江南，託好管、樂，有匡漢之望。是有宗本之心也。今玄德，漢高之正胄也。信義著于當年。將使漢室亡而更立宗廟，絕而復繼，誰云不可哉」（〈別周魯通諸葛論〉）；又：「吳、魏犯順而強，蜀人杖正而弱」（晉書卷八十二；習鑿齒傳；2154-8）；又批評曹魏王朝建立方式不正：「今若以魏有代王之德，則其道不足…王道不足於曹，則曹未始為一日之王矣。」

關於「統」的部份，習鑿齒根據「統一天下」的標準，認為曹魏不能作為三國時期中國的代表：「今若以魏…有靜亂之功，則孫、劉鼎立。…當年不制於魏，則魏未曾為天下之主…昔共工伯有九州，秦政奄平區夏，鞭撻華戎，專總六合，猶不見序於帝王，淪沒於戰國，何況暫制數州之人，威行境內而已，便可推為一代之乎！」（晉書卷八十二；習鑿齒傳；2154-8）

包括整個「九州」，因此作為「九州」之核心地區的中原，便成為地理意義上的中國象徵；而領土包有中原的那個王朝，便是地理意義上的正統王朝與中國之代表。南北朝時期，統有中原的北魏引用〈禹貢〉，明稱暗示東晉和南朝為「島夷」，³⁶⁹就是很好的例子。

其次看「文化中國」的概念。所謂「文化中國」，意指「文化意義上的中國」。如前所述，關於「中國文化」內容的某些觀點，在戰國時期已經大致形成，這些觀點認為中國文化在語言、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。經過漢代長期而穩定的國家統一和思想統一，「中國文化」漸漸有了一些長期穩定的項目內容：

語言：以漢字為基礎的雅言。

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，以編戶方式向人民徵稅、徵力役或徵兵。

官員由儒士出任。

價值體系：以儒家的聖王論述（堯舜禹湯文武）與聖人論述（周公孔孟）為核心，以儒家經典（五經；論孟）為聖經，由此發展出的一套人際關係規範（君臣、父子、夫婦等；忠、孝、節、義）。

這套定義在八世紀時由韓愈（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。（原道；22）

從「地理中國」和「文化中國」兩個概念，可以得出「地理夷狄」和「文化夷狄」兩個概念。所謂「地理夷狄」，一般指居住在「九州」範圍以外的人群；而在多國並立時期，由於中原成為地理意義上的中國象徵，因此統治中原的國家，也會視中原以外地區的國家為「夷狄」。此外，「地理夷狄」還隱含了另一個重要要件，即其可確知的近代祖源並非中國姓氏。在戰國時期以後的中國族群思

³⁶⁹ 暗示東晉為島夷之例：《魏書》卷九十七稱東晉桓玄為「島夷」（頁2117）。明稱宋、齊、梁為島夷之例：《魏書》卷九十七、九十八稱劉宋劉裕、南齊蕭道成、南梁蕭衍為「島夷」（頁2117-88）。

想文獻裡，當思想家談到「夷狄」時，除非有特別的比喻用法，否則都是以居住在「九州」範圍之外，其可確知的近代祖源並非中國姓氏，作為把一個人群稱為「夷狄」的要件。在歷代正史的「四夷傳」等關於「夷狄」的專門記載裡，記錄的全都是居住在「九州」範圍之外、其可確知的近代祖源並非中國姓氏之人群。正史中從來沒有把奉行中國文化的程度較低的中國人群放入「夷狄」列傳的例子。

另一方面，「地理夷狄」的文化（語言；飲食；服飾；經濟政治型態；價值體系）確實經常和中國文化有所差異；有些差異會明顯到具有族群界標（marker of ethnic boundary）的功能。中國之人通常也會強調「夷狄」文化和中國文化在某些界標上的差異，如語言文字上的差異，³⁷⁰飲食居室上的差異³⁷¹，服飾上的差異，³⁷²經濟型態上的差異，³⁷³政治型態上的差異，³⁷⁴價值體系上的差異。³⁷⁵然而必須特別指出的是：前面討論過的「中國文化」，只有在經濟型態、政治型態、價值體系、文字等項目上內容較具長期穩定性，但在飲食和服飾等項目上，其內容卻具有高度的變化性。以飲料中的茶為例，當茶作為飲品初傳入中原時，不習慣喝茶的貴族稱喝茶為「水厄」；³⁷⁶但到後世，茶卻成為中國文化的象徵物之一。又中國北方游牧人群的傳統飲料是酪漿，³⁷⁷但到了明代，茶已經成為塞外蒙古人的必要飲料。³⁷⁸在服飾部份，棉的傳入中國與棉布的流行，³⁷⁹使韓愈以「絲、麻」為中國國服的論述不再有效。又辮髮原為北方游牧人群之髮飾，晚清

³⁷⁰ 韓愈：「夷言聽未慣，越俗循猶乍。」（韓愈全集校注；縣齋有懷；175）。魏收：「不為文字，刻木紀契而已。」（魏書卷一；帝紀序紀；1）

³⁷¹ 劉細君：「穹廬為室兮旃為牆，以肉為食兮酪為漿。」（漢書卷九十六下；西域傳第六十六下；3903）

³⁷² 司馬遷：「咸食畜肉，衣其皮革，被旃裘」（史記；匈奴列傳；1185）

³⁷³ 司馬遷：「逐水草遷徙，毋城郭常處田耕之業。...其俗：寬則隨畜，因射獵禽獸為生業，急則人習戰攻以侵伐。」（史記；匈奴列傳；1184）

³⁷⁴ 范曄：「不立君長，無相長一；強則分種為酋豪，弱則為人附落。」（後漢書卷八十七；西羌傳；2869）

³⁷⁵ 司馬遷：「苟利所在，不知禮義」；「漢使或言曰：『匈奴俗賤老。』...漢使曰：『匈奴父子，乃同穹廬而臥；父死，妻其後母；兄弟死，盡取其妻妻之。無冠帶之飾，闕庭之禮。』」（史記；匈奴列傳；1192）

³⁷⁶ 《太平御覽》卷八六七：「晉司徒長史王濛好飲茶，人至輒命飲之。士大夫皆患之，每欲往候，必云：『今日有水厄。』」（引自朱大渭等 1998:142）學者指出茶最初產在巴蜀，西晉時已傳入中原。（朱大渭等 1998:142-4）

³⁷⁷ 匈奴以酪漿為飲料，參見劉細君前引詩。北魏時期鮮卑貴族以酪漿為飲料，並以酪漿和茶分別作為北朝和南朝的象徵物，稱茶為「酪奴」，表達以南朝臣服於北朝之意。（參見《洛陽伽藍記》卷三「報德寺」條，頁 136）

³⁷⁸ 明代文獻有蒙古人「無茶則病」之記載。參見白翠琴 2006:66。

³⁷⁹ 關於棉的傳入中原地區，參見趙翼《陔餘叢考》卷三十「木棉布行於宋末元初」條（614-6）。

時期卻成爲中國文化之重要象徵物之一。簡言之，若要在中國文化與他者文化之間尋找界標，則經濟型態、政治型態、價值體系、文字等項目是較具長期穩定性的界標，而飲食、服飾等項目則是極不穩定的界標。³⁸⁰

「文化中國」和「文化夷狄」概念最特別的地方，是價值體系的優位性。這種優位性表現在這一點上：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，如果在價值體系上與中國文化不合，就仍然是文化意義上的「夷狄」。反之，就算在語言、飲食、服飾上與中國文化不合，只要在價值體系上採行中國文化，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。我們前面已經指出，這種思考可以稱爲「夷夏文化論」，即認爲「夷狄」和「中國」之人的差別其實只在於是否奉行中國文化。「夷夏文化論」的先驅應該是孟子；「九州」中人被他指爲「夷狄」者，有「無父無君」的楊、墨學派，批評儒士不勞而食的農家學派，以及主張減輕賦稅的白圭。不過「夷夏文化論」的最重要代表，應該是《公羊傳》裡的「夷夏」論述。《公羊傳》裡的「夷夏文化論」有三個要點：一是「中國」與「夷狄」的根本界線在文化，即中國文化；³⁸¹二是「中國」與「夷狄」終將被同一文化（即中國文化）所統一同化；³⁸²三是「中國」之人如果違反「中國」之道（即中國文化中的價值體系），則爲「夷狄」；³⁸³「夷狄」如果遵行「中國」之道，則爲「中國」。³⁸⁴韓愈和程顥、程頤關於「夷狄」性的看法，也都可以作爲「文化夷狄」概念的代表。他們都認爲中國文化是一普世文化，奉行此一文化者才具有人類的資格，奉行此文化之程

³⁸⁰ 另一種不甚穩定的界標是語言。隨著人群的混雜，「中國」之人的語言不斷增加來自「地理夷狄」語言的字彙。

³⁸¹ 「與孔、孟相較，《公羊傳》最大之特色，在於據禮義之高下、道義之有無，說明夷狄固可進至華夏，華夏亦可能降爲夷狄。」（李新霖 1989:100）

³⁸² 何休解釋《公羊傳》的三科說（「所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭」），云：「於所傳聞之世，見治起於衰亂之中，用心尙寵輒，故內其國而外諸夏，先詳內而後治外，錄大略小...於所聞之世，見治升平，內諸夏而外夷狄...至所見之世，著治大平，夷狄進至於爵，天下遠近大小若一。」（公隱元；17）

³⁸³ 《公羊傳》昭公二十三年解釋《經》「吳敗頓、胡、沈、蔡、陳、許之師於雞父」之筆法：「此偏戰也，曷爲以詐戰之辭言之？不與夷狄之主中國也。然則曷爲不使中國主之？中國亦新夷狄也。」何休解詁：「中國所以異乎夷狄者，以其能尊尊也。王室亂，莫肯救。君臣上下壞敗，亦新有夷狄之行，故不使主之。」（公昭二十三；299）

³⁸⁴ 《公羊傳》定公四年解釋《經》「蔡侯以吳子及楚人戰于柏莒。楚師敗績。」之筆法：「吳何以稱子？夷狄也，而憂中國。」（公定四；320）

度較低者為「夷狄」，文化淪喪者為「禽獸」。³⁸⁵不過在一般文獻裡，凡是提到「夷狄」，都是指「地理夷狄」；撇開地理及族裔因素，純以文化為依歸的「夷狄」用法極為少見。

現在我們將本小節的論點總結如下。把中國「國譜」、「正統」、「夷狄」王朝這三個概念連到一起，則我們選擇用來觀察中國族群思想之變化軌跡的那個議題就是：「夷狄」王朝能不能作為某一時期中國的代表？如果可以，其理據為何？如果不可以，其理據為何？在本論文以下的部份裡，筆者將介紹歷代中國思想家關於上面這個問題的各種論述，並分析他們所提出的各種理據。歷代中國思想家論述此一問題時所提出的各種理據，可以經由「地理中國」（九州；中原）、「文化中國」（價值體系）、「地理夷狄」、「文化夷狄」這四個理論概念加以解析。由於具有正統性的王朝，便可作為中國的代表，又由於「中國之代表」的內容，其實就是一種對於「中國」的定義，因此歷代中國思想家關於「夷狄」王朝正統性的論述，其實就是對於「中國」提出各種不同定義。經由分析這些論述，便可看到在不同的歷史情境裡，中國思想家如何提出關於「中國」的不同定義。而「中國」定義的變化軌跡，可以某種程度地反映出中國族群思想的變化軌跡，從而讓我們觀察到中國族群思想發展出類似民族主義思想的歷史過程。

由於篇幅限制，筆者將把觀察的重點放在「夷狄」王朝中的北魏上。經由觀察中國歷代知識份子對於北魏之正統性的各種論述的變化情形，筆者將指出中國族群思想變化的大致軌跡。至於中國歷代知識份子對於遼、金、元之正統性的看法，筆者在必要時也會提及，以作為對照之用。

第二節 歷代中國思想家關於北魏正統性的看法

北魏（傳統史籍多稱之為元魏，蓋以其皇族之姓冠於國號之前作為區別，一如三國之魏稱曹魏，南朝之宋稱劉宋）是由鮮卑人中的拓跋氏部族所建。此一部族在西晉滅亡、長江以北諸胡並起爭雄的期間崛起，從拓跋珪（魏道武帝）統治

³⁸⁵ 「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；原道；20）「禮一失則為夷狄，再失則為禽獸。聖人初恐人入於禽獸也，故於《春秋》之法極謹嚴。中國而用夷狄禮，則便夷狄之。」（二程集；河南程氏遺書卷二上；43）「後世人理全廢，小失則入於夷狄，大失則入於禽獸。」（二程集；河南程氏遺書卷十七；177）

時期開始強大。在拓跋珪統治期間（386-409），³⁸⁶他除了建國號為魏，改元稱帝，還採取了一些重要措施，其中包括解散拓跋部族的原有部落組織，使政治組織漸漸轉向君王統治定居農民的形態。³⁸⁷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，成為一個強大的北方帝國。後來的北齊、北周王朝都是在此一北方帝國的基礎上建立。此一歷經魏、齊、周三王朝的北方帝國最後由隋繼承，並在隋代完成了南北統一，結束了西晉滅亡以後兩百七十多年（316-589）的中國戰國時期。

北魏最著名的時期，是拓跋弘（孝文帝）統治期間（465-99）。拓跋弘的文治武功均盛，其最有名的措施是將北魏帝都遷到洛陽，並改鮮卑姓為漢姓。在拓跋弘經營之下，洛陽成為北方文化中心。西元 528 年，魏發生內亂。529 年（魏永安二年），南朝梁官員陳慶之送魏北海王返回洛陽稱帝。根據北朝人楊衒之的記載，在與北魏士大夫同席的一次宴會上，陳慶之乘醉表示中國正統在南朝，理由有三：魏為胡狄；梁為晉的繼承者；秦始皇玉璽在梁。³⁸⁸北魏官員楊元慎則反駁表示南朝不足以為正統，理由有二：南朝地處蠻夷之地，民為蠻夷之人；南朝君臣篡弑，政教穢亂，禮教人倫蕩然；³⁸⁹又稱魏當為中國正統，理由有二：地居中原，宅歷代帝王之京，四海來朝；禮樂教化宏盛，可追古之聖王。³⁹⁰據說陳慶之經過此番文化衝擊（cultural shock），³⁹¹返梁後一改先前態度，對北朝士大夫極端尊重。³⁹²這段記載的真實性不無可疑之處，它極可能是基於北魏本位觀點而

³⁸⁶ 本章以下部份之各項年代資料，除特別注明者外，均採自《中外歷史年表》。

³⁸⁷ 參見馬長壽 2006a；谷川道雄 2005:95。

³⁸⁸ 「魏朝甚盛，猶曰五胡。正朔相承，當在江左。秦皇玉璽，今在梁朝。」（洛陽伽藍記；景寧寺條；113）

³⁸⁹ 「江左假息，僻居一隅。地多濕墊，攢育蟲蟻，疆土瘴癘，蛙蛆共穴，人鳥同群。短髮之君，無杼首之貌；文身之民，稟叢陋之質...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。」（洛陽伽藍記；景寧寺條；113）

³⁹⁰ 「我魏膺籙受圖，定鼎嵩洛，五山為鎮，四海為家。移風易俗之典，與五帝而並跡；禮樂憲章之盛，凌百王而獨高。」（洛陽伽藍記；景寧寺條；113）

³⁹¹ 楊衒之記載：「慶之等見元慎清詞雅句，縱橫奔發；杜口流汗，合聲不言」。後又記載楊元慎利用機會指桑罵槐地折辱了陳慶之一番（「吳人之鬼，住居建康，小作冠帽，短製衣裳」云云）。（洛陽伽藍記；景寧寺條；113）

³⁹² 「慶之還奔蕭衍...欽重北人，特異於常。朱异怪復問之。曰：『自晉、宋以來，號洛陽為荒土。此中謂長江以北，盡是夷狄；昨至洛陽，始知衣冠士族，並在中原；禮儀富盛，人物殷阜。目所不視，口不能傳。所謂帝京翼翼，四方之則；始登泰山者卑培塿，涉江海者小湘沅。北人安可不重！』」（洛陽伽藍記；景寧寺條；114）

作出的誇大說法，反映了北魏的自信與對南朝的輕視。但楊銜之借陳慶之之口所發的對北魏的自豪讚頌，以及《洛陽伽藍記》全書對於魏京洛陽人物盛景的描寫，間接也說明了北魏知識份子認為北魏作為中國正統當之無愧。事實上，北魏自己也接受了「四夷歸服論」的思想，以四夷歸服的天子自居。³⁹³而分析楊元慎主張北魏為正統而南朝則否的理由，則可看到他所運用的是地理中國（北魏統治中原；中原是地理中國的象徵）和文化中國的概念。根據楊元慎的看法，由於北魏滿足了地理中國和文化中國的要件，因此具有正統地位，足以作為中國的代表。

一、隋、唐、北宋思想家關於北魏正統性的看法

王通（584-618）是隋代知名的天才思想家。³⁹⁴他關於南北朝時期北魏、東晉正統地位的論述，對後世產生了相當深遠的影響（詳下）。王通著有《元經》一書；其子弟門人並輯其言論，仿《論語》風格編成《中說》一書（詳後）。《元經》是王通寫的一部編年史，記載晉太熙元年（晉惠帝即位之年）到隋開皇九年（隋文帝滅陳統一中國之年）之間的史事，體例模仿《春秋》，記事也模仿《春秋》書法，寓褒貶於用字之中。這部書和《中說》，都有論及北魏的正統問題。以下筆者將先對《元經》之真偽問題略作討論，並引《中說》作為王通關於北魏正統問題看法的主要依據。

今本《元經》只有殘缺不全的十卷，其中的真偽比例頗成問題。從宋代陳振孫《直齋書錄解題》開始，歷來多認為這部書是偽書，係出於宋人阮逸的偽造。

³⁹⁵不過有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》〈王勃傳〉及〈文中子碑〉為證，認為唐代已經

³⁹³ 如北魏大臣張彝上表便稱：「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）《洛陽伽藍記》卷三記載魏京洛陽有「四夷館」和「四夷里」：「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》；宣陽門條；144-5）

³⁹⁴ 王通生卒年，據李小成 2008: 236-58。

³⁹⁵ 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》同條認為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，與鎮東軍節度推官阮逸同校鐘律者，即其人也。」阮逸是有名的偽書製造者，宋人陳師道曾記載他的作偽事蹟：「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；37）

有《元經》一書（余嘉錫 2006:189）。³⁹⁶又早於阮逸的种放也提到《元經》大意；³⁹⁷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」。³⁹⁸除此之外，還有兩項證據較少被學者提到，但可顯示《元經》並非全偽。第一項證據是：北宋初名臣張方平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。」³⁹⁹另一項更有力的證據，是宣稱阮逸偽造《元經薛氏傳》的陳師道，⁴⁰⁰在討論正統問題時也直接引用《元經》觀點並釋其深意：

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。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。

有學者指出，今本《元經》可能經過後人增補，⁴⁰¹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，因此並非全偽。

和《元經》相比，《中說》的真實性較少受人懷疑。對於《中說》的真偽，歷來也有許多人認為它是偽書，如宋人洪邁便認為它也出自阮逸偽造。不過《四庫全書總目提要》作者卻認為今本《中說》並非阮逸偽造，而是王通的兒子們纂述王通遺言而成。⁴⁰²基於以上的考證和說明，筆者引用王通觀點時，將以《中說》為主，以今本《元經》作為參考。如果引用的某些文字同時見於《中說》和今本

³⁹⁶ 李小成引王勃《續書序》，其中亦稱其祖父王通「考偽亂而修《元經》」（李小成 2008:104, 157）。

³⁹⁷ 〈送張生赴舉序〉；參見李小成 2008:148。

³⁹⁸ 參見《歐陽修全集》卷十六；原正統論；277。

³⁹⁹ 〈南北正閏論〉；參見《樂全先生文集》卷十七，頁四-五。張方平引用的《元經》條文，參見《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？』」（《元經》；577）

⁴⁰⁰ 由陳師道引用《元經》，可知其《後山叢談》稱阮逸偽造「王氏元經薛氏傳」，應讀為「王氏《元經》〈薛氏傳〉」，即阮氏偽作者僅《元經》之〈薛氏傳〉。《四庫全書總目提要》作者則將陳文理解為「王氏元經及元經薛氏傳」，因此認為《元經》亦為阮氏偽作。

⁴⁰¹ 王冀民、王素說。參見李小成 2008: 156。

⁴⁰² 參見《四庫全書總目提要》卷九十一·子部·儒家類一，「中說十卷」條。

《元經》，則更可證明其為王通之說無疑。

根據《中說》記載，《元經》的要旨之一，是在中國正統不明時判定正統所屬；⁴⁰³而判定正統所屬的方式，是以某王朝之君王為中國之帝，以該君王之年號為《元經》繫事之年號（亦即奉其年號為中國正朔）。⁴⁰⁴因此《元經》中如以某王朝年號記年繫事，則表示王通視該王朝為正統（中國之代表）。⁴⁰⁵今本《元經》之記事始於西晉惠帝太熙元年，止於唐高祖武德元年，其中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二十一年為止，《元經》只以晉的年號繫年。
2. 從晉安帝隆安元年開始，《元經》首度同時以南朝東晉和北朝元魏的年號繫年。⁴⁰⁶
3. 從東晉安帝隆安二年開始，原則上以東晉年號繫年；但在兩種情況時，同時以南朝和北朝的年號繫年。這兩種情況，一是南朝政權更替，東晉被南朝宋所取代，二是北魏有新皇帝即位，或是北魏同一位皇帝改年號。⁴⁰⁷

⁴⁰³ 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；30-1）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；24）

⁴⁰⁴ 《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，以得中國者為正朔，蓋天命歸中國也。」）（中說卷八；31）

⁴⁰⁵ 子曰：「吾於續書《元經》也，其知天命而著乎！…正曆數則斷南北…」（中說卷十；38）

⁴⁰⁶ 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）

⁴⁰⁷ 隆安二年。春，帝正月…

（以下均只以東晉年號繫年）

元熙二年。春，正月。夏，六月。劉裕至京師，諷帝禪位於宋。

宋高祖武帝永初元年。後魏明元帝五年。夏，六月…

永初二年。春，帝正月。辛酉，祀南郊…

（以下均只以南朝宋年號繫年）

文帝元嘉元年。魏太武皇帝始光元年。春。正月，帝即位…

（以下均只以南朝宋年號繫年）

元嘉五年。春。魏太武皇帝神䴥元年。帝正月…

（以下均只以南朝宋年號繫年）

元嘉九年。魏太武延和元年。春。帝正月…

（以下均只以南朝宋年號繫年）

元嘉十七年。魏太武太平真君元年。春，帝正月…

（以下均只以南朝宋年號繫年）（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

4. 從南朝宋被齊篡代開始（昇明三年），《元經》開始只以北魏年號繫年，不再以南朝年號同時繫年。

5. 北魏滅亡後，《元經》只以北齊、北周、隋之年號繫年。

據此可知，王通對於從西晉到唐期間中國正統所在的想法如下：西晉爲正統；東晉爲正統；北魏從道武帝（拓跋珪）皇始元年開始，和東晉同爲正統；⁴⁰⁸宋篡晉，與北魏同爲正統；從宋被齊所篡開始，南朝被取消正統地位，只以北魏爲正統；北魏滅亡後，繼續以北齊、北周、隋爲正統。

對於此一正統論述，《中說》裡記載了一些解釋。關於以北魏爲正統一事，王通表示他之所以從北魏道武帝皇始元年開始，同時以東晉和北魏爲中國正統，是因爲北魏從此時開始漸具規模，⁴⁰⁹後來到孝文帝（太和爲其年號）時則進一步復興中國文化，⁴¹⁰並以身作則示範孝悌之道；⁴¹¹與南朝齊、梁、陳之政教昏亂相比，孝文帝時的北魏已是中國，而南朝則已淪爲四夷。⁴¹²另一方面，王通以東晉及劉宋爲正統的原因有二，一是它們仍爲西晉之延續（詳下），二是它們未忘收復中原，⁴¹³因此仍保留其正統地位。至於認爲北魏足當正統的原因，王通表示原因有二，一是要在中國無主之時爲其存一正統之主；二是北魏統治中原，爲歷代

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。

（以下均只以南朝宋年號繫年）

順帝昇明元年。春。正月，即位。魏太和九年。

昇明二年。南齊蕭道成專政。

昇明三年。禪位偽齊。

後魏孝文帝太和四年。春。正月。

⁴⁰⁸ 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；38）

⁴⁰⁹ 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。」（中說卷七；27）引文裡的前一個「中國」，似可釋爲「中原」；後一個「中國」，似可釋爲作爲「中國代表」之「中國」。

⁴¹⁰ 子曰：「…中國之道不墜，孝文之力也。」（中說卷四；15）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。（中說卷五；19）

⁴¹¹ 或問魏孝文。子曰：「可與興化。銅川夫人好藥，子始述方。芮城府君重陰陽，子始著曆日，且曰：『吾懼覽者，或費日也。』」（中說卷二；10）

⁴¹² 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；21-2）引文裡的前一個「中國」，似可釋爲「中原」；後一個「中國」，似可釋爲作爲「中國代表」之「中國」。

⁴¹³ 晉、宋之王…於是乎未忘中國…（中說卷五；22）

聖王帝王之王畿所在，又奉行中國禮樂政教之道統治人民。⁴¹⁴

王通對於東晉及宋、齊、梁、陳的歷史定位，包含了三種態度：肯定，紀念，譴責。這三種態度具體而微地表現在《元經》隋文帝時的一條記載：

開皇九年，春，正月。白虹夾日。晉、宋、齊、梁、陳亡。

對於此條記載的微言大義筆法，《中說》記載了王通和弟子的問答。⁴¹⁵王通認為，東晉和劉宋是中國文化在江南的延續；⁴¹⁶其中劉宋除了有安邦定國之功，也有恢復中原之志；⁴¹⁷因此他對東晉和劉宋表示肯定，保留它們的正統地位。對於齊、梁、陳，王通認為它們已經喪失了中國文化，因此革除它們的正統地位，作為對它們的譴責。⁴¹⁸雖然如此，當陳終於被隋所滅時，《元經》還是把齊、梁、陳列在東晉、劉宋之後，特別記載了這三個不具正統地位的王朝的滅亡，對它們表示了一定程度的重視。這樣做的原因，王通解釋是為了顯示這五個王朝都是西晉的餘緒，而西晉一度是中國的代表（不論在地理上或文化上皆如此），因此列舉包括齊、梁、陳在內的這五個王朝，乃是對西晉的一種紀念。⁴¹⁹

如果把王通以上關於南北朝正統問題的論述做一整理，則王通對於中國「正統」或「中國代表」的資格，以至於「中國」的定義，大致有以下幾種看法：

1. 西晉是中國，因為它同時滿足了地理中國（統有九州）和文化中國（價值體系）的要件。
2. 北魏是中國，因為它也同時滿足了地理中國（統有中原）和文化中國的要件。

⁴¹⁴ 董常曰：「《元經》之帝元魏，何也？」子曰：「亂離斯瘼，吾誰適歸？天地有奉，生民有庇。且居先王之國，受先王之道，子先王之民矣，謂之何哉？」（中說卷七；27）

⁴¹⁵ 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。卒不貴者，無人也。齊、梁、陳，於是乎不與其為國也。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。」

叔恬曰：「晉、宋亡國久矣。今具之，何謂也？」子曰：「衣冠文物之舊，君子不欲其先亡。宋嘗有樹晉之功，有復中國之志；不欲其先亡也，故具齊、梁、陳，以歸其國也。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；27）

⁴¹⁶ 「江東，中國之舊也，衣冠禮樂之所就也。永嘉之後，江東貴焉。」衣冠文物之舊，君子不欲其先亡。」

⁴¹⁷ 「宋嘗有樹晉之功，有復中國之志；不欲其先亡也，故具齊、梁、陳，以歸其國也。」

⁴¹⁸ 「齊、梁、陳，於是乎不與其為國也。」其未亡，則君子奪其國焉，曰：『中國之禮樂安在？』

⁴¹⁹ 「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。」引文中的「國」當指西晉。又，「其已亡，則君子與其國焉，曰：『猶我中國之遺人也。』」；引文中的「國」當指具有一定重要地位的王朝資格。

因為它們是先前中國（西晉）之延續，並且滿足了文化中國的要件，此外還有恢復先前狀態（西晉）的意願。

4. 齊、梁、陳則不是中國，因為它們只是先前中國之延續狀態的殘餘存在形式，而且完全不具備文化中國和地理中國的要件。

王通上述看法值得注意之處，是他在定義「中國」時，只以地理中國和文化中國為要件。只要滿足這兩個要件，則就算北魏是由「地理夷狄」所建立，也無礙於其成為中國之代表。如果不能滿足這兩個要件，則齊、梁、陳雖然是東晉的殘餘，是「中國之遺人」，但因為是「文化夷狄」，因此不能成為中國之代表。

唐代的皇甫湜則反對以北魏為正統，⁴²⁰他對王通的反駁如下：

1. 僅統治地理中國（中原）不足以成為正統。⁴²¹
2. 北魏並不算是奉行中國文化。孝文帝雖曾「易姓更法」，但為時已晚。⁴²²

相對於此，他認為東晉和宋、齊、梁才是正統，⁴²³理由有二：

1. 東晉是西晉的延續。⁴²⁴
2. 東晉保留了中國文化。⁴²⁵

簡言之，北魏不是中國，因為北魏只滿足地理中國之要件，而沒有滿足文化中國之要件。東晉是中國，因為東晉是先前中國（西晉）的延續，並且滿足文化中國之要件。⁴²⁶皇甫湜的看法有兩個值得注意之處：

⁴²⁰ 往之著書者有帝元，今之為錄者皆閏晉，可謂失之遠矣...陳姦於南，元閏於北，其不昭昭乎？」（皇甫持正文集卷二；東晉元魏正閏論；32-4）。本文題為「東晉元魏帝正閏論」，對照全集目錄及第二卷目錄，則「帝」字當衍。

⁴²¹ 或曰：「元之所據，中國也。」對曰：「所以為中國者，以禮義也；所以為夷狄者，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，商士為頑人矣；因戎之遷，伊川為陸渾矣；非繫於地也。」（皇甫持正文集卷二；東晉元魏正閏論；33）

⁴²² 魏氏恣其強暴，虐此中夏，斬伐之地，雞犬無餘。驅士女為肉籩，委之戕殺；指衣冠為芻狗，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；33-4）

⁴²³ 皇甫湜認為東晉至梁為正統，陳則非正統：「晉為宋，宋為齊，齊為梁。江陵之滅，則為周矣。陳氏自樹而奪，無容於言。」（皇甫持正文集卷二；東晉元魏正閏論；33）

⁴²⁴ 惠帝無道，群胡亂華；晉之南遷，實曰元帝；與夫祖乙之圯耿，盤庚之徙亳，幽王之滅戲，平王之避戎，其事同，其義一矣。（皇甫持正文集卷二；東晉元魏正閏論；33）

⁴²⁵ 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）

⁴²⁶ 安史之亂期間，安祿山曾稱帝，國號燕，建號聖武。皇甫湜生於安史之亂後，這段歷史很可能影響皇甫湜對「夷狄」王朝正統地位的看法。他批評拓跋氏「種實匈奴，來自幽代，襲有先王之桑梓」，「恣其強暴，虐此中夏，斬伐之地，雞犬無餘。驅士女為肉籩，委之戕殺；指衣冠為芻狗，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；

1. 不考慮「地理夷狄」的因素：他在定義「中國」時，同樣也只考慮地理中國和文化中國這兩個要件，「地理夷狄」的因素則不在考慮之內。
2. 「文化中國」要件優先於「地理中國」要件：如果無法滿足「文化中國」之要件，則就算具有「地理中國」之要件，也無法成為中國之代表；這是北魏不是中國的原因。反之，就算不具有「地理中國」之要件，只要滿足「文化中國」之要件，就具有成為中國代表的基本資格；這是東晉是中國的重要原因。

到了北宋初年，關於北魏正統地位的看法又有轉變。宋代前期名臣張方平承認拓跋氏是夷狄亂華，⁴²⁷但他仍認為北魏是正統而東晉則否，理由如下：

1. 北魏是正統。張方平舉出三個理由，一是引王通之說為據（北魏滿足地理中國要件），二是引《孟子》為據；⁴²⁸三是指出北魏建國之初，雖與東晉及北方諸王朝並存，但其國祚比其他北方諸王朝長，政教比東晉及南朝修明。⁴²⁹
2. 東晉不是正統。理由是東晉及劉宋等已喪失中國文化，又立國於蠻夷之地。⁴³⁰他反駁皇甫湜的看法，指出東晉南渡，其實是在王畿之外另立一新政權，不得視為西晉之延續。⁴³¹

以上看法可以整理如下：北魏是中國，因為北魏同時滿足了地理中國和文化中國

忍食其粟而立於朝哉？」這些批評似亦可用於對安祿山集團的描述。而他為東晉南渡後王朝正當性的辯護，似乎也適用於唐肅宗在唐都長安以外的靈武即位一事。

⁴²⁷ 今夫以晉為閏耶，未聞革命所傳；以魏為正耶，實有亂華之迹（饒書：實非中華之舊）。天與之兆（饒書：大與之兆），決誰處之？（樂全先生文集卷十七；南北正閏論；5）饒宗頤(2003:119-20)收錄此文，但文字有異，文題亦有異（饒書作〈南北正統論〉）。

⁴²⁸ 「魏氏先實胡種（饒書：魏氏先實漠北），控弓朔、代，南平燕、趙，遂通秦、涼。出令作法，變風遷俗，天地有奉，生人有庇，且居先王之位，宅先王之國，子先王之人矣。則是夏禹之出東夷，文王之祚西羌，爰集大命，以撫方夏。《詩》、《書》所載，謂之何哉？前世大儒斷南北之疑者，所以正魏也。」《孟子》：「孟子曰：『舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也千有餘里，世之相後也千有餘歲。得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。』」（孟子；離婁下；141）

⁴²⁹ 或曰：「...元氏起於參合，踐食上國。謂之受命，晉祀實存。謂之中國，則劉聰僭據，乃陶唐之冀方；苻秦所都，實宗周之咸鎬；若其審定王居之次，推考生勝之法，夷狄相承（饒書：偏閏相承），夫何足尚？」曰：「劉、石、苻、姚，世祚短淺；欲正其名，無名可正。魏之霸業，肇自皇始；典法明著，成於太和；內無強臣，孰與蘇、桓之副？間有中主，未若宋、齊之季；雖末世爾朱之變，而建康易三姓矣。（樂全先生文集卷十七；南北正閏論；5）

⁴³⁰ 夫晉之渡江也，遺中服之雅俗，據吳人之舊土。齊梁之後，風教蕩然，危弱相承，禮刑不立，五代四姓，浸微以滅。上無所授，下無所歸，雖欲正之，人誰適從？（樂全先生文集卷十七；南北正閏論；5）

⁴³¹ 且夫商盤庚之遷亳，周平王之都洛，不出王畿之內，如歸別館之中，兆庶實從，不失舊物；比夫身居藩翰，觀望本朝，進不扶危，退而正號，非同論也。至如太伯之奔勾吳，不得謂之姬矣；昭烈之興巴蜀，豈可以為漢哉？（樂全先生文集卷十七；南北正閏論；5）

的要件。東晉不是中國，因為東晉既不是先前中國（西晉）的延續，又無法滿足地理中國和文化中國的要件。此外，張方平雖然承認北魏是「地理夷狄」，但他引用孟子的「文化夷狄論」為據，認為只要奉行中國文化之價值體系，則「地理夷狄」亦可為中國代表。反之，如果不能奉行中國文化之價值體系（如東晉等），則雖在其他項目上奉行中國文化，也相當於「文化夷狄」，不足以作為中國代表。簡言之，張方平在定義「中國」時，也只考慮地理中國和文化中國這兩個要件，「地理夷狄」的因素則不在考慮之內。⁴³²

北宋歐陽修（1007-72）對於正統問題的思考與討論，為正統理論立下了一個新的里程碑。歐陽修的正統理論要點如下：

1. 正統之認定茲事體大，不可輕易授予。⁴³³。
2. 因正統不可輕易授予，故中國「國譜」中有無正統之時期。⁴³⁴
3. 授予某王朝以正統之標準：在天下無正統之時期，憑藉一己之德力統一天下。⁴³⁵

根據以上之基本要點，歐陽修提出幾個主張：⁴³⁶

1. 秦為正統。

⁴³² 張方平的以上看法，似乎也 and 北宋初年的歷史背景有關。宋太祖趙匡胤篡周建宋時，五代的殘餘北漢尚存。北漢的由來和東晉有些相似：五代晉石敬瑭受契丹冊封建國（西元 936 年），敬瑭死後由其兄子重貴嗣位，要求稱孫不稱臣（942），為契丹攻滅（947）；契丹不耐久居北返，劉知遠自立為漢（947），知遠死，其姪承佑嗣（948，改元乾佑，為乾祐元年），政局不穩，承佑被殺，郭威篡位（951），劉知遠弟崇另於太原稱帝（951），沿用漢年號（稱乾佑四年），是為北漢。趙匡胤篡周建宋（960）時，北漢猶存，直到宋太宗時才將北漢滅亡（979）。如果東晉為正統，則北漢自當視為劉漢之延續，如此則五代正統由北漢繼承；相形之下，周篡自漢，宋篡自周；是則宋與北漢相比，孰為正統，不問可知。

⁴³³ 夫所謂正統者，萬世大公之器也...夫正與統之為名，甚尊而重之也。（歐陽修全集卷十六；明正統論；279）歐陽修認為史官不當出於各種原因而將正統授予資格不符者：「凡為正統之論者，皆欲相承而不絕。至其斷而不接，則猥以假人而續之，是以此論曲而不通也。或曰：可絕，則王者之史何以繫其年乎？曰：欲其不絕而猥以假人者，由史之過也。...正統，萬世大公之器也；史者，一有司之職也。以萬世大公之器假人，而就一有司之記事，惑亦甚矣。」（歐陽修全集卷十六；明正統論；279）

⁴³⁴ 然則有不幸而丁其時，則正統有時而絕也。...天下有統，則為有統書之。天下無統，則為無統書之，然後史可法也。（歐陽修全集卷十六；明正統論；279）

⁴³⁵ 根據〈明正統論〉、〈魏論〉、〈梁論〉，歐陽修原本還提出一個退而求其次之標準，即「在天下無正統之時期，雖無法統一天下，但其政權之建立合乎正當原則」；根據此一原則，則曹魏、朱梁皆為正統。但此一看法後來似有改變。

⁴³⁶ 歐陽修關於哪些王朝可授予正統，有前後期兩組看法。前期看法反映在〈原正統論〉、〈明正統論〉、〈秦論〉、〈魏論〉、〈東晉論〉、〈後魏論〉、〈梁論〉一組文章之中（可稱為七篇版），後期看法反映在〈正統論序〉、〈正統論上〉、〈正統論下〉、〈或問〉一組文章中（可稱為四篇版）。兩種看法頗有差異。由於四篇版屬後期看法，且結論較明確清楚，因此筆者在此以四篇版作為歐氏正統看法之代表。

2. 三國皆非正統。⁴³⁷
3. 東晉、北魏皆非正統。
4. 五代皆非正統。⁴³⁸
5. 授予正統之王朝：堯、舜、夏、商、周、秦、漢；（西）晉；隋、唐。漢到西晉之間的三國時期，西晉到隋之間的南北朝時期，唐到宋之間的五代時期，都是正統絕而未續之時期。⁴³⁹

歐陽修認為北魏和東晉皆非正統的理由如下：

1. 北魏非正統：北魏只是北方諸國的強大者，其國勢與苻秦相當，所優於苻秦者僅為國祚較長。⁴⁴⁰根據《春秋》大義，單憑功業之盛與國勢強大，不足以為正統。⁴⁴¹
2. 東晉非正統：歐陽修認為，西晉既不能與西周等量齊觀，東晉亦非西晉之延續，因此東晉不能與東周類比；理由如下：
 - a) 西晉之德不足以和西周相比。⁴⁴²
 - b) 東周始祖周平王是以子繼父。西晉至晉愍帝死便告滅亡。東晉始祖司馬睿並非懷、愍二帝之嗣君，而是以地方封建諸侯的身份自立為帝。⁴⁴³

⁴³⁷ 歐陽修在七篇版（〈明正統論〉〈魏論〉）中一度主張曹魏為正統，但在四篇版（〈正統論下〉）中將此一主張刪除，顯示他後來可能對此一主張有所保留。

⁴³⁸ 歐陽修在七篇版（〈明正統論〉〈梁論〉）中一度主張梁為正統，但在四篇版（〈正統論下〉）中將此一主張刪除。

⁴³⁹ 故正統之序，上自堯、舜，歷夏、商、周、秦、漢而絕；晉得之而又絕；隋、唐得之而又絕；自堯、舜以來，三絕而復續。惟有絕而有續，然後是非公，予奪當，而正統明。（歐陽修全集卷十六；正統論下；269-70）

⁴⁴⁰ 當魏之興也，劉淵以匈奴，慕容以鮮卑，苻生以氐，弋仲以羌，赫連、禿髮、石勒、季龍之徒，皆四夷之雄者也。其力不足者弱，有餘者彊，其最彊者苻堅。當堅之時，自晉而外，天下莫不為秦。休兵革，興學校，庶幾刑政之方，不幸未幾而敗亂。其又彊者曰魏，自江而北，天下皆為魏矣。幸而傳數世而後亂。以是而言，魏者纔優於苻堅而已，豈能干正統乎？（歐陽修全集卷十六；正統論下；272）就使魏興世遠，不可猶格之夷狄，則不過為東晉比也。是皆有志乎天下而功不就者，前所謂不幸兩立而不能相并者。故皆不得而進之者，不得已也。（歐陽修全集卷十六；後魏論；284-5）

⁴⁴¹ 今為魏說者，不過曰功多而國彊爾。此聖人有所不與也。春秋之時，齊桓、晉文可謂有功矣。吳、楚之僭，迭彊於諸侯矣。聖人於《春秋》，所尊者周也。則功與彊，聖人有所不取也。（歐陽修全集卷十六；正統論下；272）春秋之時，齊桓、晉文可謂有功矣。吳、楚之僭，迭彊於諸侯。聖人於書齊、晉，實與而文不與之，以為功雖可褒，而道不可與也。至書楚與吳，或屢進之，然不得過乎子爵。則功與彊，聖人有所不取也。（歐陽修全集卷十六；後魏論；284）

⁴⁴² 夫晉之為晉，與乎周之為周也異矣。其德法之維天下者，非有萬世之計、聖人之業也。（歐陽修全集卷十六；正統論下；271）

⁴⁴³ 至於愍、懷之間，晉如綫爾。惟嗣君繼世，推其迹曰正焉可也。建興之亡，晉於是而絕矣。夫周之東也，以周而東。晉之南也，豈復以晉而南乎？...琅邪起江表，位非嗣君，正非繼世...（歐

c) 西周自鎬京遷至維維，不出西周王畿範圍。⁴⁴⁴

d) 根據《春秋》大義，晉懷、愍二帝爲劉聰所殺，司馬睿君臣不以討賊爲志，於臣道尙且有虧，遑論授予正統。⁴⁴⁵

歐陽修關於北魏看法除了以上所述者外，還有一些值得注意的觀點。他設想了兩個可以支持北魏爲正統的論點：

1. 北魏之建立與強盛，相當於王者之興。⁴⁴⁶
2. 秦爲夷狄，因有德力統一天下而被授予正統。北魏亦爲夷狄，只是因未能統一天下而不得正統，似以成敗論正統，非至公之論。⁴⁴⁷

這兩個論點都被他加以反駁。如前所述，他反對論點 1 的理由，是援引《春秋》不以功與強爲正統之大義。然而如果進一步檢視，則這個反駁顯然是有問題的，因爲根據歐氏自己的主張，春秋時期有東周爲正統，因此並非無正統時期；然而南北朝時期則無正統。如果不能以春秋時期和南北朝時期相類比，則引《春秋》大義否定北魏之功與強足當正統，就是無效的反駁；從而認爲北魏有如王者之興的論點並未被駁倒。至於他回應論點 2 的理由，⁴⁴⁸則似乎未針對「是否應該以統一天下與否爲正統標準」此一質疑作出有效回應。不過以上論點攻防最值得注意之處，是歐陽修同意秦、苻秦、北魏雖然皆爲「地理夷狄」所建，但皆有德與力，其德力足夠者只要能統一天下，就可被授予正統。

歐陽修以上觀點的劃時代意義，在於他跳脫前人的思考途徑，不再以文化中國和地理中國作爲定義「中國」的要件，而是另立新說，改以德與力作爲要件。

陽修全集卷十六；正統論下；271)

⁴⁴⁴ 平王以子繼父，自西而東，不出王畿之內。(歐陽修全集卷十六；正統論下；271)

⁴⁴⁵ 自愍、懷死賊庭，琅邪起江表，位非嗣君，正非繼世，徒以晉之臣子，有不忘晉之心，發於忠義而功不就，可爲傷已。若因而遂竊正統之號，其可得乎？《春秋》之說：君弑而賊不討，則無以爲臣子也。使晉之臣子遭乎聖人，適當《春秋》之誅，況欲干天下之統哉？(歐陽修全集卷十六；正統論下；271-2)

⁴⁴⁶ 魏之興也，其來甚遠。自昭成建國改元，承天下衰弊，得奮其力，並爭乎中國。七世至於孝文，而去夷即華，易姓建都，遂定天下之亂，然而修禮樂、興制度而文之。考其漸積之基，其道德雖不及於三代，而其爲功，何異王者之興？(歐陽修全集卷十六；正統論下；272)

⁴⁴⁷ 秦起夷狄，以能滅周而一天下，遂進之。魏亦夷狄，以不能滅晉、宋而見黜，是則因其成敗而毀譽之，豈至公之篤論乎？(歐陽修全集卷十六；正統論下；272)

⁴⁴⁸ 曰：是不然也，各於其黨而已。周、秦之所以興者，其說固已詳之矣。當魏之興也，劉淵以匈奴，慕容以鮮卑，苻生以氐，弋仲以羌，赫連、秃髮、石勒、季龍之徒，皆四夷之雄者也。其力不足者弱，有餘者彊，其最彊者苻堅。當堅之時，自晉而外，天下莫不爲秦。休兵革，興學校，庶幾刑政之方，不幸未幾而敗亂。其又彊者曰魏，自江而北，天下皆爲魏矣。幸而傳數世而後亂。以是而言，魏者纔優於苻堅而已，豈能干正統乎？(歐陽修全集卷十六；正統論下；272)

⁴⁴⁹有德與力的王朝便是中國之代表。而所謂的德與力，其實又是以是否統一（狹義）天下為依據；能統一天下，就表示德力足夠；不能統一天下，就表示德力不足。因此，秦和北魏雖然同為「地理夷狄」，但由於秦的德力足夠而北魏的德力不足，所以秦是中國之代表而北魏則否。可以看到，歐陽修定義「中國」的方式，雖然不再採用文化中國和地理中國這兩個要件而代之以德力，但「地理夷狄」同樣不是他考慮的因素。⁴⁵⁰

和歐陽修大致同時的司馬光（1019-1086），則將正統理論導入懷疑論（scepticism）的方向。司馬光在《資治通鑑》裡明白表示，他自己沒有辦法論定歷代王朝的正統性，因為正統問題根本不可能有最終的定論。⁴⁵¹他進一步表示，他寫《資治通鑑》的用意，並不是要仿照《春秋》，對歷代君臣作出褒貶，而只想忠實地呈現過去的歷史事跡，供政治行動者參考借鏡。至於判斷是非，褒貶善惡，予奪正統，那是讀者自己的事，並不是他的工作。⁴⁵²司馬光的《資治通鑑》，因此採取了一種和《春秋》、《元經》表面類似但本質完全相反的體例。它是編年史，這一點和《春秋》、《元經》相同。但它完全不涉及褒貶與價值判斷，這一點剛好和《春秋》、《元經》相反。

在完全抽離價值判斷和正統認定之後，司馬光的《資治通鑑》，採取了一種微妙的編年原則。他雖然反對在每一時期立一王朝為正統，卻認為每個時期一定要有一個王朝作為記年工具，可是又不忘強調這種記年工具只有純粹實用的中性性質，並不帶有任何價值判斷意涵。哪些王朝可以充當記年工具呢？司馬光舉出

⁴⁴⁹ 他很可能意識到前人以文化中國和地理中國為中國要件的思考途徑已經窮盡，只有另外提出新的要件才能對正統問題提出新的解決。他所構思出來的新要件就是德與力。

⁴⁵⁰ 歐陽修對東晉正統的否定，其實構成了一個歷史反諷，因為他所持的一些理據亦可用於質疑後來的南宋正統。東晉元帝司馬睿是司馬懿的曾孫，和愍、懷二帝血緣關係甚遠。宋高宗趙構是徽宗第九子，雖非嗣君，至少為繼世，因此宋之南渡勉強可類比為周之東遷（雖然「不出王畿之內」與周不符），在這一點上南宋的正統性勝過東晉。然而北宋徽、欽二帝被擄，趙構受密詔被任命為兵馬大元帥受命勤王，他卻自立為帝，並且大力打壓主戰派文臣武將，既不積極迎回二帝，又不討金為其報仇，反而全力和金議和，這就和歐陽修否定東晉正統的一些理據相符。只要略改數字，歐陽修的批評就可完全適用於南宋，試改如下：「自徽、欽羈死賊庭，康王起江表...徒以宋之臣子，有不忘宋之心，發於忠義而功不就，可為傷已。若因而遂竊正統之號，其可得乎？《春秋》之說：君弑而賊不討，則無以為臣子也。使宋之臣子遭乎聖人，適當《春秋》之誅，況欲干天下之統哉？」

⁴⁵¹ 臣愚誠不足以識前代之正閏...正閏之論，自古及今，未有能通其義、確然使人不可移奪者也。（資治通鑑卷六十九·魏紀一·文帝黃初二年；三月；2187）

⁴⁵² 臣今所述，止欲敘國家之興衰，著生民之休戚，使觀者自擇其善惡得失，以為勸戒，非若《春秋》立褒貶之法，撥亂世反諸正也。（資治通鑑卷六十九·魏紀一·文帝黃初二年；三月；2187）

兩個標準：在天下統一時期，以當時統一天下的王朝爲記年工具；⁴⁵³在天下非統一時期，以習慣上較常見的王朝繼承譜系中的王朝爲記年工具。⁴⁵⁴

司馬光雖然強調他根本擱置正統問題，但他似乎並未否定中國有其代表。他的言論暗示，他傾向於以統一天下的王朝爲中國之代表。如此一來，則司馬光定義「中國」是以地理中國（統有九州）爲唯一要件，文化中國和「地理夷狄」等因素則不列入考慮。⁴⁵⁵

司馬光之後的陳師道（1053-1102），則對「正統」概念提出了相當細緻複雜的新理論。他認爲「統」是唯一之義，指以一個王朝作爲地位最高者（這種對於「統」的理解可能源自王通「中國有一，聖人明之」）；⁴⁵⁶「正」則是一個王朝具有正當性。所謂「正統」，就是在天下只有一個王朝時，論其「統」是否爲正，⁴⁵⁷在天下不止一個王朝時判定其中之一爲正，使該王朝因「正」得「統」，成爲地位最高者。⁴⁵⁸他對於正統的看法要點如下：

1. 「正」和王朝建立方式是否符合正當原則無關。⁴⁵⁹用來判定「正」的標準有三：⁴⁶⁰

⁴⁵³ 正閏之際，非所敢知，但據其功業之實而言之：周、秦、漢、晉、隋、唐，昔嘗混壹九州，傳祚於後。子孫雖微弱播遷，猶承祖宗之業，有紹復之望；四方與之爭衡者，皆其故臣也；故全用天子之制以臨之。其餘地醜德齊，莫能相壹，名號不異，本非君臣者，皆以列國之制處之；彼此均敵，無所抑揚，庶幾不誣事實，近於至公。（資治通鑑卷六十九·魏紀一·文帝黃初二年；三月；2187）

⁴⁵⁴ 然天下離析之際，不可無歲、時、月、日以識事之先後。據漢傳於魏而晉受之，晉傳於宋以至陳而隋取之，唐傳於梁以至於周而大宋承之，故不得不取魏、宋、齊、梁、陳、後梁、後唐、後晉、後漢、後周年號，以紀諸國之事，非尊此而卑彼，有正閏之辨也。（資治通鑑卷六十九·魏紀一·文帝黃初二年；三月；2187-8）光學疏識淺，於正閏之際，尤所未達，故於所修《通鑑》，敘前世帝王，但以授受相承，借其年以記事爾，亦非有所取捨抑揚也。（答郭純長官書；引自饒宗頤 2003: 148）

⁴⁵⁵ 竊以爲苟不能使九州合爲一統，皆有天子之名而無其實者也。雖華夏〔他本有作「夷」者〕仁暴，大小強弱，或時不同，要皆與古之列國無異，豈得獨尊獎一國謂之正統，而其餘皆爲僭僞哉！（資治通鑑卷六十九·魏紀一·文帝黃初二年；三月；2187）

⁴⁵⁶ 統者，一也。...天下有貳，君子擇而與之，所以致一也。不一則無君，無君則人道盡矣，吾於《中說》見之也；王子曰：「中國有一，聖人明之；中國有並，聖人除之」。夫列國並立而不相尙，君子必致于一者，不欲天下一日而無君也，吾於《春秋》見之也。《詩》降於《風》，書絕於《文侯之命》，則天下無王矣，《春秋》所以作也。...有其位而不一者，東周是也；有天下而無位者，齊、晉是也。（後山居士文集卷七；正統論；425）引文中的「一」顯然不是「統一天下」之義，而是地位唯一最高之義。

⁴⁵⁷ 有其統而爲閏者，秦、新是也。（後山居士文集卷七；正統論；425）

⁴⁵⁸ 可進則進，可黜則黜，而統有歸矣。（後山居士文集卷七；正統論；425）

⁴⁵⁹ 正者，以有貳也，非謂得之有正與否也。天下有貳，君子擇而與之，所以致一也。（後山居士文集卷七；正統論；425）

⁴⁶⁰ 正之說有三，而其用一。三者，天、地、人也。（後山居士文集卷七；正統論；425）

- a) 天命。⁴⁶¹
 - b) 地理中國與文化中國。⁴⁶²
 - c) 德化與功業。⁴⁶³
2. 需要判定出中國代表的時期及其正統所在：
- a) 春秋時期：東周
 - b) 三國時期：魏
 - c) 南北朝時期：北魏
 - d) 五代時期：梁
3. 統一王朝之正閏判定：
- a) 秦：正
 - b) 新：閏

陳師道認為北魏是「正」且得「統」的理據如下。首先，他認為西晉並非遭人篡弑而滅亡，而是因本身失政而滅亡，因此繼西晉而起的前燕、後趙，並非西晉之叛臣，而是西晉滅亡後逐鹿中原的群雄。⁴⁶⁴其次，他認為南北朝的繼承關係是西晉滅亡之後，北方為前燕、後趙、北魏先後崛起，南方為東晉、宋、齊、梁、陳相續；其間的繼承關係為：〔前燕及〕後趙繼承西晉，北魏繼承〔前燕〕後趙，北齊、北周繼承北魏，隋繼承北周。⁴⁶⁵第三，他認為前燕、後趙王朝皆為「正」，其理據在於它們同時滿足了地理中國與文化中國之要件。⁴⁶⁶第四，關於北魏和南朝的正統定位，陳師道全取王通意見，認為在北魏皇始元年以前，中原無主（前燕、後趙及北魏皇始元年以前雖為「正」，但不得「統」），此一時期東晉由於是西晉之延續，因此東晉為正且得「統」；從北魏皇始元年到劉宋初期，是北魏、

⁴⁶¹ 天者，命也。天與賢則賢，天與子則子。非人所能為也，故君子敬焉。（後山居士文集卷七；正統論；425）

⁴⁶² 地者，中國也；天地之所合也，先王之所治也，禮樂刑政之所出也，故君子慕焉。（後山居士文集卷七；正統論；425）

⁴⁶³ 人者，德功也。德者，化也；功者，事也；故君子尚焉。（後山居士文集卷七；正統論；425）

⁴⁶⁴ 晉之亡，猶秦也。非人亡之也，舉天下而棄之，智者得之，而謂之逆乎？其事則漢、唐，其名則霸，其義則雖非桓、文，亦非晉之罪人也。（後山居士文集卷七；正統論；426）

⁴⁶⁵ 自晉而下則為陳，陳亡於隋，則有終。自隋而上則為魏，魏而上為燕、趙；〔燕〕趙，繼晉者也。（後山居士文集卷七；正統論；426）據本段引文中燕、趙並舉，又本段引文之下文以石勒和慕容儁並舉，疑本段引文脫一「燕」字。

⁴⁶⁶ 則有始石氏，羯也。慕容氏，鮮卑也。然居中國之位，有中國之民，而行中國之政矣。是猶《書》之秦，《春秋》之吳、楚也。（後山居士文集卷七；正統論；426）

東晉、劉宋同爲正。在此之後，劉宋衰亂，北魏孝文帝即位，從此正歸於北魏，南朝從劉宋孝武帝開始便不再爲「正」。換言之，東晉爲西晉之延續，此一延續到劉宋滅亡時結束。⁴⁶⁷此後的齊、梁、陳爲閩，它們最後被隋終結，隋成爲西晉之後下一個統一天下的王朝。⁴⁶⁸第五，他以北魏爲華夏，以齊、梁、陳爲蠻夷，因爲北魏由夷變夏，值得獎勵，以垂範後世；齊、梁、陳由夏變夷，值得譴責，以儆戒後世（此觀點亦承襲王通）。⁴⁶⁹他表示此一判定已見於《春秋》、《尚書》編次和《孟子》。⁴⁷⁰

陳師道對於北魏、前燕、後趙以至於春秋時期之秦、吳、越之定位的看法相當獨特。他認爲北魏、前燕、後趙雖然是「地理夷狄」，但因滿足了地理中國和文化中國的要件，因此不能再以「夷狄」視之。⁴⁷¹而春秋時期之秦、吳、越，也因爲滿足了文化中國的要件，因此應當視爲「中國」之人。相對於此，南朝的齊、梁、陳以及春秋時期的杞，雖然是中國之人（杞爲夏之後裔；齊、梁、陳是東晉之後裔），因爲不能滿足文化中國的要件，因此應當視爲「夷狄」。簡言之，陳師道認爲「中國」與「夷狄」的分別，並不在地理或祖源（東晉爲西晉之延續；杞

⁴⁶⁷ 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。魏可貴而未貴，晉可賤而未賤，故君子持之也。持之者，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）這段引文實可視爲對於王通《元經》關於南北朝正統問題的經義解。文中的「君子」指王通。

⁴⁶⁸ 自晉而下則爲陳，陳亡於隋，則有終。（後山居士文集卷七；正統論；426）引文裡的「有終」，指南北朝終結。根據陳師道「有始石氏，羯也。慕容氏，鮮卑也」一語，可知他認爲南北朝始於石勒的後趙和慕容儁的前燕。這也是相當獨特的觀點。

⁴⁶⁹ 或曰：「魏假之華，齊、梁、陳斥之蠻，無乃悖乎？」曰：「夷而變，雖未純乎夏，君子進之也。夏而變，雖未純乎夷，君子斥之也。矧其純乎？孔子曰：『一日克己復禮，天下歸仁』，而不考其素，善其變也，又況終身由之者乎？色斯舉矣，而不察其著，惡其變也，又況言弗行乎？」（後山居士文集卷七；正統論；427）引文中的「君子」當指王通。此處顯然承襲王通觀點：「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；21-2）

⁴⁷⁰ 引《孟子》、《春秋》部份：「文王，西夷之人；秦與吳、楚，戎、蠻也；君子進而中國之也。杞，夏裔也；君子斥而夷狄之也。」（後山居士文集卷七；正統論；426）引文中的「君子」指孔子、孟子。

引《尚書》編次部份：「則有始石氏，羯也。慕容氏，鮮卑也。然居中國之位，有中國之民，而行中國之政矣。是猶《書》之秦，《春秋》之吳、楚也。」（後山居士文集卷七；正統論；426）所謂《書》之秦，指《尚書》編次始於虞書，中爲夏書、商書、周書，終於《秦誓》；陳師道認爲此一編次係孔子所安排，反映出孔子認爲秦當繼周而王；是則孔子並不因秦爲戎，而否定其可爲中國之主。

⁴⁷¹ 燕、趙不爲夷，而謂魏爲狄乎？（後山居士文集卷七；正統論；426）

爲夏之後裔)，而在文化。他以「文化中國」和「文化夷狄」，作爲判定「中國」和「夷狄」的唯一標準。

以上我們大致回顧了隋、唐、北宋時期，歷代中國思想家對於北魏正統問題的看法。這些看法可以整理如下：

	北魏	東晉	其他
王通	皇始元年起爲正統，孝文帝以後是唯一正統：滿足地理中國和文化中國要件。	正統	★南朝宋爲正統。 ★齊、梁、陳非正統。
皇甫湜	非正統：只滿足地理中國要件，未滿足文化中國要件。	正統	
張方平	正統：滿足地理中國和文化中國要件。	非正統：喪失地理中國和文化中國要件。	
歐陽修	非正統：雖有如王者之興，但德力不足。	非正統	★秦爲夷狄，但其德力足以統一天下，故爲正統。
司馬光	無統	無統	
陳師道	皇始元年以前爲正；孝文帝以後因正得統：滿足文化中國（和地理中國）要件。	正	★秦爲夷狄，但滿足文化中國要件，因此孔子已視其爲正。 ★前燕、後趙爲正：滿足地理中國和文化中國的要

			件。 ★南朝宋爲正。 ★齊、梁、陳非正。

這些看法的共同特點，是這些思想家們雖然都同意北魏是由「地理夷狄」建立的王朝，但無人以這一點作爲否定北魏正統性的理據。如果檢視一下他們的理論，則他們認爲的正統要件主要僅限於地理中國和文化中國兩個要件，「地理夷狄」並不是具有重要性的因素。換言之，這些思想家都不排斥「夷狄」王朝（北魏；秦）具有作爲中國「國譜」裡中國代表的資格（王通、陳師道以北魏爲「華」，以齊、梁、陳爲「蠻」，是最值得注意的例子）。如果把上述思想家所提出的支持北魏正統性的理據，視爲對於「中國」的定義，那麼上述思想家之「中國」定義的主要特徵，是以某種地理要件（統治中原或九州）和文化要件（奉行中國價值體系），作爲「中國」的基本定義。這是到北宋時期爲止，中國族群思想的主要特徵。

二、從南宋開始的過渡性變化

在中國族群思想史上，南宋是一個重要的分界點。這個分界點表現在個兩方面。首先，就實際歷史經驗而言，在南宋以後，中國歷史上首次出現了統一「九州」的「夷狄王朝」（元），二百多年後又出現第二個這樣的王朝（清）。因此，從南宋之後到清初，中國思想家經歷了南宋以前的思想家從未經歷過的歷史現實：同時滿足地理中國（統一「九州」）和文化中國（奉行中國價值體系）兩大要件的「夷狄王朝」的存在。其次，在理論建構上，從南宋開始，中國思想家對於「夷狄王朝」正統性的討論，開始發展出一條新思路，即開始重視「地理夷狄」的因素。除了重視傳統上的文化中國與地理中國要件，採取新思路的思想家們，漸漸會讓「『夷狄』王朝是由『地理夷狄』所建立」此一事實，影響到他們對於「夷狄」王朝正統性的看法。這使得隋、唐、北宋時期的傳統思路，從南宋開始出現過渡性的變化。此一過渡性變化的主要特徵，是中國國譜裡中國代表的要

件，雖然仍舊以文化中國與地理中國要件為主，但「地理夷狄」的因素逐漸具有越來越多的份量。這也意味了「中國」定義的漸漸轉變。

這條新思路的最初萌芽，或許可以追溯到北宋、南宋之交的思想家胡寅。胡寅對於北魏正統性的看法，顯示出有別於隋、唐、北宋時期傳統思路的一種轉折。

胡寅（1098-1151）是北宋治《春秋》知名的學者胡安國之侄，⁴⁷²被安國養為己子。他的一生跨越北宋晚期、南宋初期之政治。靖康之變（1127）金人圍汴京時，胡寅身在汴京。南宋建立，他在南宋政府任官。建炎三年（1129），宋高宗就是否應將帝都從建康遷往他處一事，詢問臣下意見。胡寅上萬言書，提出中興七策，以罷和議為七策之首，表示當前之重點不在遷都，而在堅定戰志，圖謀北伐；縱需遷都，亦當從東晉六朝所都之建康，遷往歷來作為北進基地之荆襄地區，圖謀恢復中原。⁴⁷³紹興四年（1135），南宋有意遣使赴金議和，胡寅上疏，引《春秋》復讎之義及和議不能保證和平的前車之鑑反對此舉。⁴⁷⁴秦檜執政後誣陷胡寅，將他流放新州（今廣東省），他在新州期間閱讀《資治通鑑》，評論歷代史事，著成《致堂讀史管見》一書。書中不時以古諷今，借對於古事之評論，或隱或顯地抒發對南宋政治之看法。此書是胡寅政治思想的代表作，書中對於「夷狄」王朝的評價，反映出中國族群思想開始發展出一條新的思路。這條新思路的最主要特徵，是南宋時期以前對於地理中國和文化中國因素的重視漸漸式微，而「地理夷狄」的因素則逐漸受到強調。

在《致堂讀史管見》（以下簡稱《管見》）裡，胡寅對於「夷狄」和「夷狄」王朝提出了一些看法。這些看法大致可以整理成為以下之體系。首先，胡寅重新強調中國尊、「夷狄」卑，中國制御「夷狄」是一種自然秩序。⁴⁷⁵其次，他認為「夷狄」雖然是人，但其氣質近於禽獸。⁴⁷⁶關於「夷狄」與中國之人同皆為人，

⁴⁷² 胡寅生卒年代，據今關壽磨《宋元明清儒學年表》。

⁴⁷³ 參見胡寅〈上皇帝萬言書〉（斐然集卷十六；486-501）。

⁴⁷⁴ 〈論遣使劄子〉；〈再論遣使劄子〉（斐然集卷十一；410-5）

⁴⁷⁵ 人之靈於萬物，中國之制御夷狄，聖哲之折伏姦雄，正道之破散邪說，一理也。（管見卷六；389）日者，陽精發見之至著者也，故以爲人君之表也。妾婦乘其夫，則暗而不明。臣子背君父，則暗而不明。夷狄侵中國，則暗而不明。政權在臣下，則暗而不明。（管見卷二十一；1424）君令臣從，父令子從，夫令婦從，中國令夷狄從，理之正也。一失其理，則君聽於臣，父聽於子，夫聽於婦，中國聽於夷狄，而天下不任其亂矣。（管見卷二十九；1927）

⁴⁷⁶ 夷狄者，禽獸之與鄰。（管見卷七；426。並參見管見卷十七；1131）

爲何氣質有別的問題，他的解釋是地理因素使然：

天之生人，有華夷之分乎？曰：否。…曰：天之生人無華夷之分，則夷狄何爲不仁不義，貪得而嗜殺，與人理異乎？曰：均五行之氣也，而有聖哲，有昏愚，非天私於聖哲而靳於昏愚也。均覆載之內也，而有中國，有夷狄，非天美於中國而惡於夷狄也。所鍾有粹駁偏正之不齊，則其分自爾殊矣。（管見卷七；440）

可以看到，此說一方面帶有戰國時期的五方地氣論色彩，同時也結合北宋開始的理學思想，用「氣一分殊」的概念說明夷狄與中國之人雖然本質無別（「均五行之氣也」），但由於本質的分配情形不均（「所鍾有粹駁偏正之不齊，則其分自爾殊矣」），因此產生區別。

以上述的自然秩序說爲基礎，胡寅反對中國向「夷狄」稱臣，更反對「夷狄」冊封中國之君王。⁴⁷⁷而以上述的「夷狄」與中國之人稟氣有別說爲基礎，胡寅得出幾個進一步的主張。第一，由於「夷狄」之稟氣和中國之人不同，因此「夷狄」是不可教化的；他據此反對中國君王教化夷狄的做法。⁴⁷⁸第二，他認爲「夷狄」之中雖然也有秀異人材，又這些人材的行事雖然偶然會與善行一致，但這畢竟只是偶然情形，「夷狄」的稟氣始終是近於禽獸。⁴⁷⁹第三，由於「夷狄」不可教化，其行爲合乎禮義又只是偶然情形，因此中國仍需嚴守華夷之分。守華夷之分的方

⁴⁷⁷ 《管見》評論契丹冊命石敬瑭爲大晉皇帝一事：「賈誼有言：『天子者，天下之首也。蠻夷者，天下之足也。』足反居上，首顧居下，倒懸如此，謂國有人乎？契丹雖強且大，然蠻夷也。河東雖小且弱，然中國也。必若假以濟事，後有太宗頡利之禽，猶不足以雪高祖稱臣之辱。況冊命由之以出，國號由之以建，是契丹已有天下，不待入封丘門，御正殿，朝百官，受貢計，然後爲中國主也。可以爲首，而甘於下處，豈非人道之大變，天理之反常乎？」（管見卷二十九；1923）並參見《管見》卷十七；1131。

⁴⁷⁸ 《管見》論及唐太宗下群臣廷議如何安置突厥降民一事。其中魏徵主張遣返故地，不使居中國，溫彥博則主張置於塞下空虛之地，以爲中國扞蔽，表示：「王者之於萬物，天覆地載。今突厥困窮來歸，奈何棄之？孔子曰：『有教無類』。若救其死亡，教之禮義，數年之後，悉爲吾民。」胡寅批評溫彥博的論點，表示：「天無不覆，地無不載，而中國夷狄之不可同處，亦非人爲，乃天地之氣有淳正偏駁之殊也。孔子所謂『有教無類』者，又非糅雜華夏之謂也。王者有九州四海之民，尙不能徧以禮義教之，何暇施之降虜？」（管見卷十七；1133-4）同卷又論此事，表示：「古人謂夷狄人面獸心，不可以禮義化，不可以仁恩結，曰『非我族類，其心必異』者，爲此故也。太宗慕冠帶百蠻之名，推心不疑，幾至危殆，豈非後世之永戒哉！」（管見卷十七；1164）

⁴⁷⁹ 夷狄之人固有君子，義可與也。聖人必謹華夷之辨者，以其大體非我族類，其心必異故也。（管見卷九；537）五胡之魁，其才皆有過人者，而不能輔之以學，矯揉而成就之，故其所爲雖有幸中於善，而暴戾之氣稟於所賦者，終亦自勝不可掩也。…聖人所爲，謹華夷之辨，不使入居中土，禁其猾夏之漸，豈非爲後世深思而遠計哉？（管見卷七；440）

法，一是不讓「夷狄」進入地理中國的範圍內居住，⁴⁸⁰二是中國帝王不可與「夷狄」之君通婚和成為姻親。⁴⁸¹以自然秩序說和稟氣有別說為基礎，胡寅進一步指出：「夷狄」之君若要成為中國的統治者，將違反自然秩序和地氣界線：

春秋已後…未有夷狄而君中國者。非固限隔踈斥之，其性習風氣與中國非類故也。以五胡強盛，更據自古帝王所都之地，或一再傳，或三四世，則已掃滅無遺種矣。此非特人事，乃天理也…故以二帝三王及漢唐享國長世，而較夫夷狄之乘間竊入，不旋踵而掃滅，則見天理之有內外，正氣之不可干，而中國之君亦可自強為善，不使小雅盡廢而夷狄得之也。

（管見卷二十九；1974-5）

以上這些論點，大致可以構成一個具有內在一致性的體系。然而胡寅另外又有幾個論點，構成了和此一體系不盡相同的看法。首先，他對於一些「夷狄」君臣讚譽有加，⁴⁸²認為其賢德為中國君臣所不及，⁴⁸³甚至可以作為中國君臣的典範。⁴⁸⁴這顯示他雖然認為「夷狄」在稟氣上與中國之人不同，但又認為「夷狄」

⁴⁸⁰ 參見《管見》卷十七；1133-4；卷七；440。

⁴⁸¹ 人各有偶；天子之女。非夷狄所當偶也。（管見卷十八；1174）以天子女而配夷狄，耻也。甫及一年，遽以無子出而歸，其耻大矣。而唐之君臣不以爲耻，蓋其與夷狄結昏以爲常事故也。…今回紇憑陵，肅宗不敢加一言，甘心受之，乾德不剛，不太甚乎？與夷狄結昏者，可不以爲永監乎？（管見卷二十一；1417）《管見》論及唐太宗於魏徵病榻前親許嫁公主予徵子一事。胡寅認為魏徵應推辭，兼論唐帝與夷狄結為姻親之爲非：「人臣無外交，而況可與夷狄爲中表乎！」（管見卷十八；1175）並參見《管見》批評唐帝好以嫁公主爲籠絡叛臣、夷狄之手段。（管見卷二十四；1603）

⁴⁸² 《管見》論及後漢安昌王劉盛不好讀書而只讀《孝經》、《論語》，並謂少讀能行勝於多讀不行。胡寅評論說：「夫劉盛，匈奴人耳，所嗜好乃爾。夷狄豈可輕哉？又知行之爲要，言之無益；與中國專門名家，老師宿儒，講誦談說而不能行者，一何遼哉！」（管見卷七；422）

⁴⁸³ 《管見》論及馮素弗驟登宰輔之位一事：「素弗，夷狄之人也。乃能不念舊怨，濟以恭約，躬率於上，不事威刑，中國得志之士有不及焉。可不謂賢哉！」（管見卷九；584）

⁴⁸⁴ 《管見》論及後燕慕容恪受命獨攬大權輔佐幼主一事。胡寅盛讚慕容恪賢德有如周公，堪爲後世宰相之典範：「慕容恪受顧命，輔幼主，獨秉大權，號令生殺在手，人莫得而主之者也…而恪事不專決…而恪襟量宏博，無怙權自用之意，莫不見矣。夷狄之有賢，不如諸夏之亡也。其虛心待士，諮諏善道，量材受任，人不踰位，雖周公相成王亦如是矣…雖曰五胡，而高識遠量，乃爾絕人，宜其流名不朽也…後世爲宰輔者不必他求，求能取法於恪，亦足稱賢相矣。（管見卷八；500-1）又論及北魏馮太后殂，孝文帝爲之執哀毀瘠，而臣子勸其無需如此一事。胡寅評論說孝文帝能以孝道事母德有虧之非親生母，實可爲天子盡孝之典範：「先王之制，雖有毀不滅性、無以死傷生之言，然不至焉者，皆是也；過之者，千萬人而一二耳。況於人主生於深宮、參於富貴者乎？又況非其所生者乎？又況嘗欲見殺者乎？而魏主能行人子之所當行…則自漢景以來，君德盡愧，而爲後世法，宏且遠矣。」（管見卷十一；737）又論北魏孝文帝行三年喪之制，以之譏評漢景帝短喪之非：「是不爲君父服斬衰，自景帝始也。其罪如何！…〔後世天子〕乃安然以刻薄之景帝爲師，而無所戒懼。特謂位尊勢隆，得以自便，是不知理義之爲大也。…獨魏孝文天性仁厚，…雖不盡合禮文，而哀戚之情溢於杖經。讀其史者猶惻然感動，想見其爲人。可謂夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」（管見卷一；69）

之中仍有部份人的稟氣不僅與中國相同，而且比許多中國之人的稟氣更加純正。其次，他有時認為「夷狄」若能受到良好教化，奉行中國文化，則亦可視為中國之人：

使夷狄而為中國之事，是亦中國矣。（管見卷七；440）

這又和前面認為「夷狄」不可教化的論點相矛盾。第三，他雖然反對中國天子以公主嫁給「夷狄」，但不反對中國地位卑微者娶「夷狄」公主，⁴⁸⁵可知他並不反對華夷通婚，他反對的只是違反華夷尊卑之分的婚姻。⁴⁸⁶第四，他雖然認為「夷狄」統治中國是違反自然，但又對於魏孝文帝英年早逝，未能因南朝齊政治昏亂而統一中國，感到深深惋惜：

南北之離合，豈惟人事，抑天數歟？以陳叔寶之荒淫，未至若蕭寶卷之甚也。使魏孝文而未死，其君臣賢懿，又豈隋文帝之可？方舉兵而南，混一決矣。孝文春秋方富而死，死未三年，蕭衍取齊，而魏恪之才不逮其父遠矣。故以元英首議，源懷贊決，任城王受專征之寄，終不能奮揚六師，以圖大功。（管見卷十二；778）

對於有人質疑就算孝文帝不死，北魏也無法統一南北，因為「夷狄」為自然秩序所限，不能成為中國正統王朝，胡寅的態度反而十分保留：

…或曰：「五朝雖偏安，而正朔相承。魏雖奄甸中夏，要是夷狄天固，不使夷狄主正朔也。正使孝文尚存，豈能兼有南北哉！」嗚呼！其然？豈其然乎？（同上）

有趣的是，引文「或曰」云云其實正好是胡寅自己曾經提出的論點（夷狄受限於

⁴⁸⁵ 《管見》評論唐代武后統治期間，命淮陽王武延秀入突厥迎娶默啜可汗之女為妃，而張柬之諫曰「自古未有中國親王娶夷狄女者」一事。胡寅的評論相當值得注意：「賊后之宗，唐室之讎也，何名為中國親王？弃之夷狄，猶為漏網。未伏其罪，此何足惜者？而柬之論之耶？突厥陶知武氏小姓，門戶不敵，而柬之獨不知耶？姑以淺事而論，太后族子娶可汗女，豈不賢於捐公主而嫁諸夷狄耶？故論事不正其本而治其末，則名不正而言不順矣。」（管見卷十九；1265）胡寅的論點有三：第一，武延秀根本不應被視為中國親王，因此張柬之引喻失義。第二，武氏門第不高，中國小姓之子娶夷狄公主並不違反尊卑之分。第三，中國太后族子，地位遠低於中國天子之女（因為太后之地位低於天子，族子之地位低於親生女），因此中國太后族子娶夷狄公主並不違反尊卑之分。可以看到，胡寅在此關心的是尊卑之分的問題；華夷通婚似乎並不構成問題。

⁴⁸⁶ 《管見》評論唐太宗於魏徵病榻前親許嫁公主予徵子一事（管見卷十八；1175），以天子嫁女給臣下和天子嫁女給夷狄並舉（「人臣無外交，而況可與夷狄為中表乎！」），可知胡寅關心的是尊卑之別（天子尊，臣下卑，天子不應與臣下結為親家；中國天子尊，夷狄君長卑，中國天子不應與夷狄君長結為親家）的泯然。

自然秩序，不能為中國主），⁴⁸⁷但胡寅卻對自己的這個論點表示了懷疑（「嗚呼！其然？豈其然乎？」）。⁴⁸⁸

胡寅族群思想裡的這些矛盾，應當如何解釋？一種可能的解釋是：這些矛盾可視為思想過渡變化的痕跡。當舊的思想持續存在，新的思想卻已經出現時，就可能出現兩種思想並存的情形。所謂的矛盾，其實只是新舊思想並存的表現形態。把問題放到歷史脈絡中，則胡寅對於「夷狄」以及北魏的正面評價，可能來自南宋以前的傳統看法。而他對於「夷狄」的負面看法，則可能來自南宋當時的政治處境。女真人入侵滅亡北宋，統治中原，建立金王朝，南宋向金稱臣以換取和平，這些胡寅親身經歷的經驗，很難不使他對「夷狄」產生敵意。北宋滅亡經驗影響胡寅看法的可能性，可由另一個例子看出。對於那些滅亡中國王朝的「夷狄」王朝（如契丹所建之遼王朝），他的評價似乎最為負面。⁴⁸⁹但對於那些在中國無主時期，經由本身之德力崛起的「夷狄」王朝（如北魏），他的評價就友善許多。

在胡寅之後，南宋思想家陳亮（1143-94）以一種新的方式，觸及北魏正統性問題。陳亮雖然認為北魏具有作為「中國」代表的資格（詳下），但他提出一種非常獨特的看法，那就是把地氣論提高到前所未有的重要地位，以地氣作為中國的要素。

陳亮的上述看法，首先由美國學者田浩（Hoyt Tillman）所指出（Tillman 1979）。在田浩之前，Trauzettel（1975）已經注意到陳亮對於中國族群思想轉向民族主義的貢獻。但田浩則首次指出陳亮如何以地氣論作為建構華「夷」

⁴⁸⁷ 春秋已後...未有夷狄而君中國者。非固限隔疎斥之，其性習風氣與中國非類故也。以五胡強盛，更據自古帝王所都之地，或一再傳，或三四世，則已掃滅無遺種矣。此非特人事，乃天理也。或曰：「元魏乃北狄，其都洛最久，亦天理歟？」曰：「是時正朔相承，乃在江左。南北不能相并，則拓跋氏豈能免索虜之誚？」故以二帝三王及漢唐享國長世，而較夫夷狄之乘間竊入，不旋踵而掃滅，則見天理之有內外，正氣之不可干，而中國之君亦可自強為善，不使小雅盡廢而夷狄得之也。（管見卷二十九；1974-5）由「南北不能相并，則拓跋氏豈能免索虜之誚」一語，可知「南北不能相并」乃是北魏不免於「索虜」之誚的原因（此語中的「則」字顯示出因果關係）據此，則胡寅似乎暗示：如果「南北不能相并」這個原因消失，則北魏將可免於「索虜」之誚，而成為「夷狄而君中國者」。

⁴⁸⁸ 在這個問題上，胡寅的立場似乎是：由於北魏並未統一中國，因此仍未跳脫「夷狄不能為中國主」的自然秩序；但如果北魏最後統一中國，則此一自然秩序可能就要出現例外。

⁴⁸⁹ 正是在評論遼太宗耶律德光滅晉後返國一事時（管見卷二十九；1974-5），胡寅提出「春秋已後...未有夷狄而君中國者。非固限隔疎斥之，其性習風氣與中國非類故也」的看法。

之別的基礎，從而為某種「原型民族主義」(proto-nationalism) 提供了理論基礎。

⁴⁹⁰田教授這篇論文的内容相當複雜深刻，而且充滿原創觀點，乃是研究前現代中國族群思想的必讀文獻。本論文限於篇幅，筆者也不是陳亮專家，因此無法在此詳加介紹其中的各項重要論點並加以討論。在此只需指出一點，因為田教授這篇大作的巨大啟發，本論文提出的「地理主義」概念才能以醞釀成形。

陳亮關於地氣與華夷之別的論述，主要見於他的〈上孝宗皇帝第一書〉。田教授在他的前引大作裡首次英譯出其中許多重要段落，並且對於陳亮關於地氣和華夷之別之關連性的論述，做了詳盡清楚的分析。不僅如此，田教授大作裡還引述了陳亮關於族群思想的其他論述並加以深入分析。由於筆者學力有限，本論文也有其篇幅限制，因此筆者在此僅就陳亮在〈上孝宗皇帝第一書〉裡關於地氣和華夷之別的重要看法略作介紹，將之放在地理主義的脈絡裡加以檢視，分析他的這部份看法在地理主義思路發展過程中的位置。陳亮的看法大致如下。他認為「中國」是以中原為核心，以九州為基本範圍；此一地理中國的本質，是一種「正氣」。在此地理中國之外的「地理夷狄」居住範圍，其本質則是一種「邪氣」。「正氣」會體現為某個正統王朝（陳亮稱這種體現關係為正氣「發泄」為某個王朝）。⁴⁹¹根據此一觀點，他對於北宋、金、南宋的關係描述如下：

臣竊惟：中國，天地之正氣也，天命之所鍾也，人心之所會也，衣冠禮樂之所萃也，百代帝王之所以相承也。豈天地之外夷狄邪氣之所可奸哉！不幸而能奸之，至於挈中國衣冠禮樂而寓之偏方，雖天命人心猶有所細繫，然豈以是為可久安而無事也？…天地之正氣，鬱過於腥羶而久不得騁，必將有所發泄，而天命人心固非偏方之所可久繫也。（陳亮集卷一；上孝宗皇帝第一書；1）

根據此一看法，則北宋、金、南宋的關係是：「夷狄」之「邪氣」（女真）入侵地理中國，原本作為中國「正氣」之「發泄」的北宋王朝被滅（中國「正氣」為夷

⁴⁹⁰ 「我企圖展現指出，陳亮的各種哲學假設，比起他其他那些多少有點『愛國主義』式的態度，和民族主義的討論具有更多的關連性。…陳亮關於氣的想法…為某種地理-族裔決定論（geographic-ethnic determinism）提供了一種理論，這種決定論把不同的族群（folk group）分隔開來，並且對他們的道作出區分。」（Tillman 1979:404）

⁴⁹¹ 陳亮所謂「正氣」「發泄」為某個正統王朝，似乎可以用黑格爾的精神（Geist）及其體現（Verwirklichung；realisation）加以理解（Hegel 1994:50）。

狄「邪氣」「所奸」)，其延續者南宋王朝南遷至吳、蜀地區，持續作為中國「正氣」之「發泄」。但由於吳、蜀地區只是地理中國的偏區（「偏方」），因此中國「正氣」無法長期「發泄」在一個雖能滿足文化中國要件、卻不能滿足地理中國（中原；九州）要件的王朝上（南宋「挾中國衣冠禮樂而寓之偏方」）。南宋如果不能積極尋求地理中國要件的滿足（收復中原），則中國「正氣」一時雖然還無法「發泄」在統治中原但不具備文化中國要件的金王朝上（「鬱遏於腥羶而久不得騁」），但未來終將「發泄」在其他能夠兼具地理中國（統治九州）和文化中國兩大要件的王朝上。

陳亮認為，在南北朝時期，東晉雖然是西晉在江南的延續，但由於長期缺乏地理中國要件，因此漸漸無法作為中國「正氣」之「發泄」，以至於中國「正氣」最後「發泄」在北魏上。⁴⁹²陳亮指出，如果南宋步上東晉後塵，則南宋將漸漸失去作為中國「正氣」之「發泄」所在的資格。他擔心如果金採取北魏的模式，則金很可能成為第二個北魏，從而取代南宋，成為未來中國「正氣」的「發泄」所在：

河洛腥羶，而天地之正氣抑鬱不得泄…其勢必有時而發泄矣。苟國家不能起而承之，必將有承之者矣。不可恃衣冠禮樂之舊，祖宗積累之深，以為天命人心可以安坐而久繫也。「皇天無親，惟德是輔。民心無常，惟惠之懷」，自三代聖人皆知其為甚可畏也…春秋之末…吳越起於蠻夷之小邦，而舉兵以臨齊晉，如履無人之地，遂伯諸侯…天地之氣發泄於蠻夷之小邦，可以明中國之無人矣。王通有言：「夷狄之德，黎民懷之，三才其捨諸。」此今世儒者之所未講也。（陳亮集卷一；上孝宗皇帝第一書；2-3）⁴⁹³

陳亮的憂慮並非危言聳聽。和南宋孝宗同時的金世宗，在南宋時期就已經被中原

⁴⁹² 東晉自元帝息心於一隅…而天地之正氣，固將有所發泄矣。元魏起而承之，孝文遂定都洛陽，以修中國之衣冠禮樂；而江左衣冠禮樂之舊，非復天命人心之所繫矣。是以一天下者，卒在西北而不在東南。天人之際，豈不甚可畏哉！（陳亮集卷一；上孝宗皇帝第一書；1-2）

⁴⁹³ 陳亮所謂「王通有言」云云，據今本《中說》，乃是王通之弟王凝（字叔恬）之語：「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。戎狄之德，黎民懷之，三才其捨諸！』子聞之，曰：『疑爾知命哉！』」（《中說卷一；4》）其中「《書》云：天命不于常，惟歸乃有德」之句，當指《尚書》〈康誥〉：「惟命不于常」（《尚書；206》），〈蔡仲之命〉：「皇天無親，惟德是輔。民心無常，惟惠之懷。」（《尚書；254》）

之人稱為「小堯舜」。⁴⁹⁴與陳亮同時的朱熹（1130-1200），對於金世宗的統治頗有肯定，⁴⁹⁵他也認識到金王朝並沒有衰敗的跡象，⁴⁹⁶因此他很清楚南宋和金將重演南北朝對峙的局面。⁴⁹⁷

可以看到，陳亮的以上論述，乃是王通觀點、南宋處境和地氣論的糅和。不過他的論述和隋、唐、北宋時期看法的最大不同之處，在於他首次把地氣的概念提高為族群概念的根本要素。他不僅以地氣作為「中國」和「夷狄」的本質（稱中國為「正氣」，稱「夷狄」為「邪氣」），還以地氣作為地理中國各個地區的本質。地氣構成了他國際戰略論述背後的哲學理論基礎。他不僅用地氣描述北宋、金、南宋關係，還用地氣作為南宋戰略佈局的哲學基礎。他表示，吳、蜀地區皆為「偏氣」；南宋偏安吳地五十年，即此「偏氣」也已「發泄」無餘。⁴⁹⁸他因此主張南宋應以荆襄地區為北進基地，其理由除了此地區的戰略地位絕佳，還有兩個理由：一是此地區之地氣蘊積五六百年而尚未發泄，⁴⁹⁹二是一旦發泄荆襄之地氣，將可北接關洛地區之地氣，如此則可驅逐中原的金人「腥羶」之氣，漸復中國之「正氣」：

荆襄之地…其地雖要為偏方，然未有偏方之氣五、六百年而不發泄者。況其東通吳會，西連巴蜀，南極湖湘，北控關洛，左右伸縮，皆足為進取之機。今誠能開墾其地，洗濯其人，以發泄其氣而用之，使足以接關洛之氣，則可以爭衡於中國矣，是亦形勢消長之常數也。（陳亮集卷一；上孝宗皇帝第一書；6）

⁴⁹⁴ 《朱子語類》：或者說：「葛王在位，專行仁政，中原之人呼他為『小堯舜』。」（卷一三三；3196）

⁴⁹⁵ 葛王便是會底。他立得年號也強，謂之「大定」。（朱子語類卷一三三；3196）葛王懲逆亮之敗，一向以仁政自居。（朱子語類卷一三三；3196）

⁴⁹⁶ 又問：「虜人今漸衰替？」曰：「卒急倒他未得。被他立得箇頭勢大，若十分中做得一兩分事，便足以扶持振起。除是大無道殘暴酷虐，則不知如何。若是如此做將去，無大段殘暴之事，恐卒消磨他未得，蓋其勢易以振起也。」（朱子語類卷一三三；3195）

⁴⁹⁷ 先生喟然歎曰：「某要見復中原，今老矣，不及見矣。」（朱子語類卷一三三；3196）

⁴⁹⁸ 夫吳、蜀，天地之偏氣也，錢塘又吳之一隅也…及建炎、紹興之間，為六飛所駐之地…一隙之地本不足以容萬乘，而鎮壓且五十年，山川之氣蓋亦發泄而無餘矣…陛下據錢塘已耗之氣，用閩、浙日衰之士，而欲鼓東南習安脆弱之眾，北向以爭中原，臣是以知其難也。（陳亮集卷一；上孝宗皇帝第一書；6）

⁴⁹⁹ 陳亮表示，春秋戰國之楚，東漢之光武帝，三國之蜀、吳，南朝，皆據荆襄而北爭中原。南朝以後，荆襄地氣發泄無餘，從隋代開始進入休養蘊積期，到南宋約五、六百年：「荆襄之地，在春秋時，楚用以虎視齊、晉…晉室南渡，荆雍常雄於東南…梁竟以此代齊。及其氣發泄無餘，而隋唐以來遂為偏方下州…」（陳亮集卷一；上孝宗皇帝第一書；6）

陳亮以「氣」作為中國及中國各地區之某種本質，顯然也受到北宋開始的新形上學及宇宙論影響。「氣」的概念和戰國時期以降的地氣概念相結合，為南宋以降的中國族群思想提供了一種新語言，並且成為後來的思想家在思考中國之人和「夷狄」的存有學差異（ontological difference）時所仰賴的新思想資源。可以看到，陳亮和胡寅都對北魏之正統性表示了正面的態度，但也都強調地氣構成了「地理中國」和「地理夷狄」的自然界線。這兩種觀點的並存，顯示他們均屬於新舊思路的過渡階段。

朱熹的族群思想，⁵⁰⁰在性質上大致與胡寅、陳亮相同，即在持平中持續發展新因素。關於持平的部份，在由他掛名、由其弟子趙師淵所撰的《通鑑綱目》中，南北朝時期雖然是由東晉作為「中國」之代表（這種看法顯然是南宋處境的投射），但他對北魏仍有相當正面的評價，認為北魏入主中原的模式和三代的周相同。⁵⁰¹對於金王朝，他的看法其實相當多面。他是主張恢復中原的，⁵⁰²並且反對以議和作為國防外交之基本路線。⁵⁰³他似乎也認為基於自然秩序，「夷狄」不能長久統治中原。⁵⁰⁴但他並不贊成南宋士大夫引《春秋》九世復讎之義作為北伐金國的理據，理由是仇讎只存在於滅北宋之金人和身歷靖康之變與君父之仇的宋人之間；作為其後代的南宋人和金人，彼此間已無冤仇可言，自然亦無復讎之理（田浩教授前引文章中已經提到這段言論，參見Tillman 1979:413）：

「…又況復讐，須復得親殺吾父祖之讐方好。若復其子孫，有甚意思？

漢武帝引《春秋》「九世復讐」之說，遂征胡狄，欲為高祖報讐，《春秋》

何處如此說？…他自好大喜功，欲攘伐夷狄，姑托此以自詭耳！如本朝

⁵⁰⁰ 田浩教授前引大作中，也有討論到朱熹關於華「夷」議題的一些看法，並以之與陳亮對照比較（Tillman 1979）。不過筆者在本節中關於朱熹族群思想的介紹，完全屬於筆者自己看法，若有錯誤亦全屬筆者個人之責任。

⁵⁰¹ 舊嘗見橫渠《詩傳》中說，周至太王辟國已甚大，其所據有之地，皆是中國與夷狄夾界所空不耕之地…意者，周之興與元魏相似。初自極北起來，漸漸強大；到得後來中原無主，遂被他取了。（朱子語類卷八十一；2127）

⁵⁰² 檜死，上即位，正大有為之大機會！（朱子語類卷一三三；3197）又，對於紹興七年到八年之間南宋因錯誤決策導致恢復之局功敗垂成一事，朱熹沉痛批評：「為大臣謀國一至於此，自今觀之，為大可恨」；「當時講和本意，上不為宗社，下不為生靈，中不為息兵待時，只是怯懦。看當時措置，可驚！可笑！」（朱子語類卷一二七；3054）

⁵⁰³ 本朝禦戎，始終為「和」字壞。（朱子語類卷一三三；3200）因說靖康之禍云云，「終始為講和所誤。虜人至城下，攻城，猶說講和。及高宗渡江，亦只欲講和。」（同上）

⁵⁰⁴ 氣運從來一盛了又一衰，一衰了又一盛，只管恁地循環去，無有衰而不盛者…蓋一治必又一亂，一亂必又一治。夷狄只是夷狄，須是還他中原。（朱子語類卷一；5）

靖康虜人之禍，看來只是高宗初年，乘兀朮、粘罕、幹離不及阿骨打未死之時，人心憤怒之日，以父兄不共戴天之讐，就此便打疊了他，方快人意。孝宗即位，銳意雪恥，然事已經隔，與吾敵者，非親殺吾父祖之人，自是鼓作人心不上…」僞云：「但不能殺虜主耳。若而今捉得虜人來殺之，少報父祖之怨，豈不快意？」曰：「固是好，只是已不干他事，自是他祖父事。你若捉得他父祖來殺，豈不快人意！而今是他子孫，干他甚事？」（朱子語類卷一三三；3199）

不僅如此，在評論靖康之禍時，朱熹將主要的責任歸咎於宋，認為北宋的外交國防政策長期錯誤，⁵⁰⁵加上靖康年間對於遼、金複雜情勢變化的一連串因應做法皆顛倒失當，⁵⁰⁶因此導致靖康之禍。他並指出金人原本願守盟約，無意侵宋，但北宋自己一再「敗盟失信」，因此「取怒於夷狄」。⁵⁰⁷（關於北宋舉措失當、敗盟失信的各項事例，參見《朱子語類》卷一二七，頁3048-50）簡言之，朱熹不諱言靖康之禍有相當程度是北宋咎由自取。這種對於敵我歷史恩怨的持平態度，相當罕見。此外，朱熹也指出金人的一些可供南宋借鏡之處，如金人君臣關係親密，不似南宋君臣地位懸絕，君威過重；⁵⁰⁸以及金人賞罰分明，足以服眾，⁵⁰⁹等等。可以看到，金人既是地理上與文化上的「夷狄」，又是和南宋有切身歷史恩怨的敵國，但朱熹在評論他們時卻沒有厚此薄彼。這種持平態度，和隋、唐、北宋時期思想家的態度比較接近，而和南宋以後發展出的族群思想新思路適成對比。

但朱熹的一些看法，也和胡寅、陳亮所開啓的新思路有所交集，其中最值得注意的一點，是他對於「中國」之人和「夷狄」之別的看法：

⁵⁰⁵ 言定靖康之禍，曰：「本朝全盛之時，如慶曆、元祐間，只是相共扶持這箇天下，不敢做事，不敢動。被夷狄侮，也只忍受，不敢與較，亦不敢設施一事，方得天下稍寧。積而至於靖康，一旦所為如此，安得天下不亂！」（朱子語類卷一二七；3051）

⁵⁰⁶ 每讀其書，看得人頭痛，更無一版有一事做得應節拍。（朱子語類卷一二七；3050）

⁵⁰⁷ 然阿骨打却乖，他常以守信義為說。其諸將欲請起兵問罪，阿骨打每不可，曰：「吾與大宋盟誓已定，豈可敗盟！」夷狄猶能守信義，而吾之所以敗盟失信，取怒於夷狄之類如此！（朱子語類卷一二七；3050）

⁵⁰⁸ 這也只是渡江後，君臣之勢方一向懸絕，無相親之意，故如此。古之君臣所以事事做得成，緣是親愛一體。因說虜人初起時，其酋長與部落都無分別，同坐同飲，相為戲舞，所以做得事。如後來兀朮犯中國，虜掠得中國土類，因有教之以分等陞立制度者，於是上下位勢漸隔，做事漸難。（朱子語類卷八十九；2284）

⁵⁰⁹ 金人初起時，初未立將。臨發兵，召集庭下問之，有能言其策之善者，即授以將，使往。及成功而歸，又集庭下問眾人而賞之金幾多。眾人言未得，又加之。賞罰如此分明，安得不成事！（朱子語類卷一三三；3193）

問：「氣質有昏濁不同，則天命之性有偏全否？」

曰：「非有偏全。謂如日月之光，若在露地，則盡見之；若在蔀屋之下，有所蔽塞，有見有不見。昏濁者是氣昏濁了，故自蔽塞，如在蔀屋之下。然在人則蔽塞有可通之理；至於禽獸，亦是此性，只被他形體所拘，生得蔽隔之甚，無可通處。至於虎狼之仁，豺獺之祭，蜂蟻之義，卻只通這些子，譬如一隙之光。至於獼猴，形狀類人，便最靈於他物，只不會說話而已。到得夷狄，便在人與禽獸之間，所以終難改。」（朱子語類卷四；58）

朱熹的存有學理論，是以「理」為存有之本體，以「氣」為存有之表現；⁵¹⁰其中理又有普遍和特殊兩個層次，其特殊之理謂之「性」；此種特殊之理或性，其作用在規定氣應當如何表現。⁵¹¹特殊之理或性，其與氣相結合，構成各種的形而下存在。⁵¹²但朱熹有時似乎亦把普遍之理稱為「性」，譬如前段引文裡「天命之性」的「性」，就是指普遍層次的理，而不是指特殊層次的理。⁵¹³據此而論，則前段引文的大意是：萬物的本原是理（「天命之性」；「日月之光」）。各種不同的特殊之理（「露地」；「蔀屋之下」；人、禽獸、夷狄之形式）和氣結合，產生出各種不同的氣。較高等的特殊之理，與氣結合後便產生出較清明的氣。氣越清明，其所包含的普遍之理就越多，在人來說也就具有越完足之人性。同理，較低等的特殊之理，與氣結合後便產生出較昏濁的氣。氣越昏濁，其包含的普遍之理就越少，在人來說其人性也就越少。如果把「中國」之人、「夷狄」、禽獸放在一起比較，則「中國」之人的氣最清明，「夷狄」次之、禽獸最下，因此「中國」之人的人性最為完足，「夷狄」次之，禽獸則人性最少。人可以經由教育，使氣質日趨清明，從而使自己之人性更加完足。但由於「夷狄」的特殊之理和中國之人有別，

⁵¹⁰ 天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。（晦庵集卷五十八；答黃道夫。引自侯外廬等編，1984：383）

⁵¹¹ 關於理之區分為普遍與特殊兩個層次，參見勞思光（1987：274-80；勞氏之用語為「殊別意義之『理』」和「共同意義之『理』」）。關於特殊之理謂之「性」，勞氏云：「『理』兼有共同殊別兩義，僅以殊別義之理為『性』」（同上，280）。

⁵¹² 是以人物之生，必稟此理，然後有性。必稟此氣，然後有形。其性其形，雖不外乎一身，然其道器之間，分際甚明，不可亂也。（晦庵集卷五十八；答黃道夫。引自侯外廬等編，1984：383）。

⁵¹³ 性如日光，人物所受之不同，如隙竅之受光有大小也（朱子語類卷四；58）或說：「人物性同。」曰：「人物性本同，只氣稟異。如水無有不清，傾放白碗中是一般色，及放黑碗中又是一般色，放青碗中又是一般色。」（同上）

因此其氣質比「中國」之人更加昏濁蔽塞，從而如果要經由教育使其人性完足，就比「中國」之人困難（「所以終難改」）。可以看到，朱熹對於「夷狄」和中國之人的異同之處，雖然使用了比胡寅更細緻的理論語言，但在根本看法上其實與胡寅大致相同，即認為「夷狄」和中國之人的本質相同，但形式不同，因此兩者雖然都是人，但在人性之程度上卻有不同。

朱熹對於「夷狄」的以上兩種態度（持平看待；貶抑），很微妙地反映在他對於金世宗的評價上（田浩教授前引文章中已經提到這段言論，參見 Tillman 1979:421）：

或者說：「葛王在位，專行仁政，中原之人呼他為『小堯舜』。」

曰：「他能尊行堯舜之道，要做大堯舜也由他。」又曰：「他豈變夷狄之風？恐只是天資高，偶合仁政耳。」（朱子語類卷一三三；3196）

前一種態度（「他能尊行堯舜之道，要做大堯舜也由他」），是孟子以至於隋、唐、北宋時期思想家態度的延續。但後一種態度（「豈變夷狄之風？恐只是天資高，偶合仁政耳」），卻和胡寅的某些觀點（「其所為雖有幸中於善，而暴戾之氣稟於所賦者，終亦自勝不可掩也」）接近。⁵¹⁴

在本章裡，筆者從中國歷代思想家關於北魏正統性之看法切入，大致說明了中國族群思想在隋、唐、北宋時期的一些特點，以及從南宋開始出現的新舊過渡變化。在此我們不妨對於此一新舊過渡變化的特點，作一整體性的綜述。

首先，胡寅、陳亮和朱熹基本上並未否定隋、唐、北宋時期的正統觀。對於以文化中國和地理中國作為中國定義的兩大基本要件的看法，他們並沒有表示質疑。他們和傳統看法最主要的不同之處，在於開始重視「地理夷狄」的因素。他們在考慮北魏這個「夷狄」王朝的正統性時，雖然沒有因為它是由「地理夷狄」所建立，便質疑其正統性，⁵¹⁵但他們已開始強調「夷狄」和中國之人的差異，並

⁵¹⁴ 五胡之魁，其才皆有過人者，而不能輔之以學，矯揉而成就之，故其所為雖有幸中於善，而暴戾之氣稟於所賦者，終亦自勝不可掩也。（管見卷七；440）

⁵¹⁵ 朱熹不認為北魏是正統，但並非由於它是「地理夷狄」所建立之王朝，而是由於它並未統治「九州」。在《資治通鑑綱目》裡，由於北魏和宋、齊、梁、陳均未統治「九州」，因此它們皆非

且使用戰國時期的地氣論和北宋開始形成的新形上學與宇宙論，去解釋此一差異的根源。這就使他們開啓了一條新思路，而和戰國時期的「夷夏文化論」思路漸行漸遠。如前所述，「夷夏文化論」的思路認為，「夷狄」和中國之人生而無別，只是由於後天習俗不同，因此最後有別。但胡寅等人所開啓的這條新思路，卻認為「夷狄」和中國之人可能天生就有某種區別，而這種區別可能源自「夷狄」與中國之人在地理上的差異，亦即源自「地理夷狄」和地理中國的差異。在下一章裡，我們將看到這條思路在南宋以後如何持續發展，最後竟然發展出胡寅等人難以想像的激烈主張。

其次，我們的以上敘述顯示，這條新思路的形成，並不是某種思想革命的結果，而是一個相當緩慢的漸變過程。另外需要指出的是，在南宋以後，這條思路雖然會隨著時代政治環境的變化，而有時取得較顯著的地位（譬如在明代），但從南宋到清初的大多數時間裡，這條思路始終都只是中國族群思想的邊緣聲音，而不是主流看法。在以下各章裡，我們將說明此一新思路在宋、元之際出現的激化情形，以及它在明代趨於成熟，最後由王夫之加以總結的過程。



第六章 地理主義的成熟過程（一）：宋元之際到明初

第一節 地理主義 vs. 文化主義

在前一六章裡，我們從北魏正統問題的角度切入，指出中國族群思想從南宋開始發展出的新思路。這條新思路的主要特徵，是雖然不否定傳統看法——即以文化中國（奉行中國文化）和地理中國（統有「九州」；統治中原）作為中國定義之兩大要件，但開始重視「地理夷狄」的因素，並且認為「夷狄」和中國之人可能天生就有某種區別，這種區別可能源自「夷狄」與中國之人在地理上的差異。這條新思路，或許可以稱為地理主義（geographism）。相對於此，南宋以前隋、唐、北宋時期的傳統思路，或許可以稱為文化主義（culturalism）。

從隋代到清初的中國族群思想變化大勢，大致可以描述如下：在隋、唐、北宋時期，文化主義乃是主流。從南宋開始，文化主義雖然仍舊是主流，但地理主義卻開始萌芽，並在南宋以後持續發展，在明代取得重要突破，最後在清初思想家王夫之的思想中得到完整表述。在此一發展過程中，地理主義從一開始同意以文化中國和地理中國作為定義中國之兩大要件，漸漸走向不認為文化中國和地理中國足以作為定義中國之基本要件，並且轉而主張中國之定義只有一個最根本的要件，即作為中國之代表的正統王朝，必須是由地理族裔意義上的中國之人所建立。這個要件，我們可以稱之為地理族裔要件。只要一個王朝無法滿足地理族裔要件，那麼就算它同時滿足了文化中國和地理中國要件，而且滿足的程度超越歷代王朝（如元滿足地理中國要件之程度超越它以前的歷代王朝；清滿足文化中國要件和地理中國要件的程度均屬空前），此王朝仍不得視為正統王朝，不得作為中國國譜裡中國之代表。

地理主義有幾個特點。首先，它所重視的地理族裔要件，其實涉及兩個要素，一是地理要素，二是族裔要素。所謂地理要素，指以居住在「九州」的範圍之內，作為中國之人的標準。所謂族裔要素，指以某人群之可以確知的近世祖源是中國姓氏，作為中國之人的標準。在這兩個要素中，地理要素比族裔要素更重要，這是由於在十九世紀以前，思想家要建構中國之人的同質性時，地理概念比共祖概念更為有效。為所有的中國姓氏建構出一個共同祖源（黃帝）的做法，可能是相

當晚近的現象。⁵¹⁶相對於此，以「九州」代表中國之人共同居住的地域，則是從戰國時期以後就固定下來的思想。換言之，在黃帝被建構成一個共祖概念之前，「九州」概念由於提供了一種地理上的同質性，因此以「九州」所代表的地理區域作為定義中國之人的標準，便成為歷代思想家在界定「夷狄」與中國之人時的最常用做法。事實上，「地氣」概念的提出，正是以地理上的同質性為基礎。由於在人們的觀念中，已經有兩種區域概念——「九州」和「四海」——被建構出來（參見第三章），其中每一個區域都被想像成是一個同質的區域，思想家們才能進一步宣稱每一個同質區域都有一種整體共同特質，即地氣。經由對於胡寅等人之地理主義思想的介紹（參見第六章），我們可以看到，在足以提供族裔同質性的概念（如作為族裔共祖的黃帝）還沒有被建構出來之前，「地氣」乃是建構中國之人和「夷狄」各自之同質性的最常見依據：中國之人均為「九州」地氣的產物，因此同質；「夷狄」是「九州」之外各方位地氣的產物，因此他們各自同質；中國之人和「夷狄」因為是不同地氣的產物，因此不同質。

其次，地理主義者以地氣作為中國之人和「夷狄」差異的存有論基礎（ontological foundation）。如前一章所述，文化主義者比較注重中國之人和「夷狄」在文化程度上的差異。根據這種差異，中國之人和「夷狄」只有關係距離（relational distance）的遠近差異，兩者是否具有存有層次的本質不同（the essential difference at the ontological level）則非其所關心。相對於此，地理主義所主張的存有層次的本質差別，則使中國之人和「夷狄」之間存在某種無法跨越的存有論鴻溝（ontological gap）。⁵¹⁷把這兩種思路加以比較，則關係距離是可以調整的，調整的方式是文化程度的升降；但存有論鴻溝卻不會隨著文化程度的升降而消失。「地理夷狄」就算文化程度再高，也始終是「地理夷狄」。地理族裔意義的中國之人就算文化程度再低，也始終是地理族裔意義的中國之人。

第三，關於「夷狄」學習和奉行中國文化的問題，文化主義很少有負面評論

⁵¹⁶ 王明珂（2006）和沈松橋（1997）均討論了以黃帝為共祖的「炎黃子孫」論述的歷史建構情形，前者處理十八世紀以前的情形，後者處理十九世紀的例子。筆者認為，族譜之祖先世系可以間接追溯到黃帝的例子，和直接宣稱所有中國之人都是黃帝子孫的主張，在族群建構的意義上似乎有所不同。前一個例子裡的黃帝所具有的共祖地位，並非用來建構同質族群，但後一個例子裡則是。

⁵¹⁷ 存有論鴻溝的最著名例子，是笛卡爾的心物二元論（body-mind dualism）。

或懷疑態度，而是多半表示嘉許，並且認為只要「夷狄」奉行中國文化的程度夠澈底，就其王朝政權就可以作為中國的代表。相對於此，從胡寅開始，地理主義者就對於「夷狄」學習和奉行中國文化表示懷疑態度，甚至加以否定。他們認為地氣差異使「夷狄」和中國之人有所差異，因此「夷狄」其實是難以用中國文化加以教化的（參胡寅之說）。基於同一原因，「夷狄」縱使學習和奉行中國文化，也是成就有限（胡寅；朱熹）。在以下我們將會看到，十七世紀的王夫之根本否定「夷狄」可以因學習和奉行中國文化而成為中國之人。他的一種看法是：「夷狄」只適合奉行「夷狄」文化，根本不適合學習和奉行中國文化；如果「夷狄」學習奉行中國文化，他們將既無法成為中國之人，又失去了其「夷狄」的本性，對「夷狄」來說反而是一種災難。

第四，對於文化主義者來說，中國文化是一種（廣義）「天下」所共享的普世文化，中國之人和「夷狄」共同生活在這個廣義「天下」之內，共同奉行此一普世文化（參見第四章）；其奉行此文化之程度越高者，則其「中國」性越高，「夷狄」性越低；而奉行程度越低者，其「夷狄」性越高，「中國」性越低。文化主義的大師是王通，他根據奉行中國文化的程度，將北魏抬高為「中國」，將南朝齊、梁、陳貶低為「夷狄」（參見第五章），此一思路成為後來所有文化主義者思路的基調。相對於此，地理主義者卻開始運用「地氣」此一戰國思想資源，作為中國之人和「夷狄」的本質差異所在。對於地理主義者來說，中國之人和「夷狄」在根本層次上是不同地氣的產物，因此「夷狄」雖然可以奉行中國文化，卻不可以跨越地氣界線入侵中國，成為中國天子。由於地氣界線是中國和「夷狄」的天然界線，因此中國遠征「夷狄」，和「夷狄」入侵中國，都是違反彼此天然本性的行為，這些行為終將因為違反行為者的本性而歸於失敗。中國和「夷狄」的最自然關係，是雙方各安其所，互不侵犯。

第五，地理主義者雖然主張中國和「夷狄」各有其地氣，卻不認為兩者的地氣無高下之分。他們認為中國之地氣是最美好完善（中；正）的地氣，「夷狄」的地氣則是有所不足與欠缺（偏；邪）的地氣。這種差別，構成他們反對「夷狄」統治中國的理由：不完善的地氣如果統治完善的地氣，將違反自然之理；不完善地氣之產物（「夷狄」）如果統治完善地氣之產物（中國之人），將造成後者的退

化與災難。另一方面，這種差別也構成他們反對將「夷狄」之地納入中國範圍的理由：不完善地氣之產物（「夷狄」）是難以教化的，它們並不會因為受到完善地氣之產物（中國之人）的直接統治而徹底改變。由於「夷狄」不可能真正改變，因此把「夷狄」之地納入中國範圍，或是把「夷狄」遷移到中國之地居住，將會伏下中國內亂的禍源。

第六，地理主義的起源，是對於「夷狄」征服中國的憤怒與恐懼。地理主義的萌芽者胡寅，對於破滅北宋的金國懷有極深憤怒。將地理主義發展成熟的王夫之，對於滅亡明朝的清朝敵視終生。這些思想家一方面痛恨「夷狄」入主中國，另一方面意識到文化主義本身缺乏阻止「夷狄」入主中國的因素，因此他們否定文化主義，轉而致力於發展可以阻止「夷狄」入主中國的理論概念，他們找到的思想資源就是「地氣」。如果以地氣論為觀察點，則從戰國時期到明末清初，中國族群思想經歷了一個完全逆轉的過程：同樣主張中國與「夷狄」的地氣不同，在戰國思想家那裡，這些不同地氣的產物（中國之人；四夷）共同和諧地生活在一個廣義「天下」之中，和而不同，互利共進。但到了十七世紀明末清初的王夫之，這個廣義「天下」卻被割裂為中國和「夷狄」兩個世界，雙方的交流、互補與融合受到嚴格限制。在地理主義的思路裡，廣義「天下」已經喪失了實質意義，唯一受到重視的「天下」概念只剩下狹義的「天下」概念，這個狹義「天下」就是中國。當顧炎武提出他著名的「亡天下」論時，他痛心的並不是廣義「天下」裡那種由中國和「夷狄」共同奉行的普世文化的滅亡，而是狹義「天下」之中國綱常（以華夷之辨為最根本原則）的淪喪，也就是接受「夷狄」為中國天子並臣事之而不以為恥。狹義「天下」之中國文化，其價值體系的核心原則之一是否定「地理夷狄」統治中國的正當性。這種不再具有普世性質的中國文化概念，是地理主義對於中國族群思想的最大貢獻。在本章的以下部份，我們將探討地理主義思路在南宋以後的發展情形。

第二節 地理主義在元末明初的轉折

西元 1279 年元滅南宋，成為中國歷史上第一個統一中國的「夷狄」王朝。元攻滅南宋的過程裡，雖然也遭遇到零星抵抗，並且有一些知識份子拒絕臣服元

朝政權，以宋遺民的身份終其餘生；⁵¹⁸但現存文獻顯示，這些南宋遺民如果對元朝抱持某種政治態度，則其態度多半只是把元朝視為滅亡南宋的敵國而加以排斥，他們的言論中似乎看不到強烈反對「夷狄」王朝統一中國的主張。唯一的例外，是一份具有相當爭議性的文獻《心史》。關於《心史》的真偽問題，學界已經有許多討論，但至今似乎還沒有比較明確的定論。基於此一原因，筆者雖然對於《心史》的真偽問題沒有特定立場，但出於審慎態度，仍避免將這份文獻納入論文正文討論。不過另一方面，如果我們同意一些學者的客觀考證，那麼《心史》本身未必沒有一些宋、元之際的史料，因此也不宜將之完全忽略不談。由於以上原因，筆者將對於《心史》的討論放入本論文〈附錄十五〉，供有興趣的讀者進一步參考。⁵¹⁹此外，由於《心史》未必全無史料價值，因此在本論文的正文中，筆者有時仍會引述其內容供對照討論之用。

如果暫時將《心史》排除在外，則地理主義思路從南宋到元代的發展速度，其實仍然相當緩慢。元代雖然存在南人和北人的矛盾（姚從吾 1982c；蕭啓慶 2007b），但直到元末以前，元代文獻裡似乎一直沒有出現視元朝為「夷狄」王朝，反對將之視為中國正統王朝的聲音。

從元代末年開始，出現了一些和族群思想有關的聲音。1351 年（至正十一年），白蓮會領袖韓山童倡言「天下大亂，彌勒佛下生」，後又藉賈魯開河虐民的機會預埋刻有讖語的獨眼石人；⁵²⁰劉福通等又倡言韓山童為「宋徽宗八世孫，當主中國」，企圖起事。事覺，韓山童被誅，劉福通領眾以紅巾為號起事，各地紛起響應。至正十五年（1355 年），劉福通奉韓山童之子韓林兒為帝，號小明王，國號宋，建元龍鳳（楊訥，陳高華 1985；中編第一分冊；1-18）；宋軍的軍旗上寫有「重開大宋之天」的口號。⁵²¹另一方面，據元末陶宗儀《南村輟耕錄》記載，

⁵¹⁸ 參見 Jay 1991；蕭啓慶 2007a。

⁵¹⁹ 筆者初稿中雖然對《心史》的真偽問題持審慎態度，但為避免埋沒一份可能並非全係偽作的史料，筆者採取但書的方式（「假定《心史》確實作於宋、元之際」云云），仍將《心史》視為地理主義在宋、元之際的激化表現。沈松僑老師和田浩教授均認為將此一爭議性頗大的文獻放在重要位置頗不適宜，筆者因此做出上述處理。謹在此向沈老師和田教授致謝。

⁵²⁰ 據葉子奇《草木子》卷三上〈克謹篇〉，讖語為：「莫道石人一隻眼，此物一出天下反。」引自楊訥，陳高華 1985；中編第一分冊；6。

⁵²¹ 據陶宗儀《南村輟耕錄》卷二十七「旗聯」條，此一口號全文為：「虎賁三千，直抵幽燕之地。龍飛九五，重開大宋之天。」（引自楊訥，陳高華 1985；中編第一分冊；6）吳晗認為此一口號是韓林兒龍鳳政權建立時提出的口號（吳晗 1997: 57）。

早在 1276 年（至元十三年），江南民間就盛傳一闕〈西江月〉詞，據說為武當山真武帝君降筆之讖語。此詞內容有「米田天下亂如麻」之句，暗指「番」（「米田」合為「番」）人天下大亂；又有「依舊中華福地，古月一陣還家」之句，暗指「胡」人（「古月」合為「胡」）將在統治中國一段時間之後北歸。⁵²²此詞出現的時間是否確在元初，不無可疑之處；⁵²³但此詞確實傳達出反對「夷狄」王朝統治中國的思想。後來出現的所謂元順帝實為宋德祐帝之子的說法，可能便是「大宋」、「中華」這兩種思想合流的產物。⁵²⁴

根據明太祖朱元璋的自述，他是在至正十二年（1352 年）三月間作出人生重大決定。當時郭子興攻佔濠州，二十五歲的朱元璋身為僧人藏匿鄉間。他回憶說當時紅軍四處燒殺，元軍則無力勦賊，但俘良民誣為紅軍以冒功求賞，這使他進退兩難，欲藏匿鄉間則擔心被紅軍殺害，欲離開鄉間又擔心被元軍抓去誣為紅軍處決，因此擲筊卜問神明，最後得到神示，決定「倡義」加入紅軍。⁵²⁵據此可知朱元璋在加入紅軍時並未懷有反對「夷狄」主中國的思想，純粹只是為求保命全生。

朱元璋加入紅軍郭子興部之後漸露頭角，並在郭子興死後受小明王冊封為左副元帥，此後一直到至正二十六年（1366）朱元璋弑小明王韓林兒之前，⁵²⁶他一直奉龍鳳年號。他在龍鳳四年（至正十八年，1358 年）進攻婺州時，仍標舉

⁵²² 此詞全文為：「九九乾坤已定，清明節候開花。

米田天下亂如麻，直待龍蛇繼馬。

依舊中華福地，古月一陣還家。

當初指望作生涯，死在西江月下。」（南村輟耕錄卷二十六；328）

明人程敏政《宋遺民錄》（成於成化十五年（1479））引述《南村輟耕錄》記載，但把陶氏所記之「清明節候開花」記為「清明節後開花」，把「當初指望作生涯」記為「當初指望甕生涯」（卷十五；151），並表示此詞「近世皆傳為太保劉秉忠所作，而陶宗儀記之如此，未知孰是」（同上）。郎瑛《七修類稿》亦論及此詞（其內文從《宋遺民錄》版本），並解釋了此詞之各項隱喻（參見《七修類稿》卷二十七辯證類「西江月詞」條）。

⁵²³ 陶宗儀謂當時江南民間盛傳此詞，將之「鋟刻于梓，黃紙模印，貼壁間」（南村輟耕錄卷二十六；328）。但《心史》〈大義畧敘〉作者似對此詞渾然不知。蕭啟慶先生不排除此詞為後人假托之可能（1999：97）。

⁵²⁴ 關於此一說法，參見程敏政《宋遺民錄》卷十五，及郎瑛《七修類稿》卷十五義理類「順帝始末」條。值得注意的是，雖然全祖望認為此說為真（參見《宋遺民錄》卷十五附錄），但即使像丘濬那樣仇視元朝的人，在其《世史正綱》裡也對此說表示懷疑（世史正綱；472）。

⁵²⁵ 參見《明太祖御製文集》卷十六〈紀夢〉（頁 451）及《明史》卷一〈太祖本紀〉。並參見楊訥，陳高華 1985；下編；1-2, 26-7。

⁵²⁶ 朱元璋沉韓林兒於江一事，參見吳晗 1997：97。另參見錢謙益《國初群雄事略》卷一「宋小明王」條，引自楊訥，陳高華 1985；中編第一分冊；70。

恢復「大宋」、「中華」的口號。⁵²⁷不過隨著他的勢力日漸壯大，不甘受制於龍鳳政權，淡化「大宋」而只強調恢復「中華」，便成為較符合他政治需要的訴求。當他與陳友諒在鄱陽湖決戰時，他致書指責陳友諒不與朱元璋等反元勢力合作反元，反而攻打朱元璋部，「結怨中國而後夷狄」。⁵²⁸至正二十六年（1366），朱元璋消滅陳友諒和張士誠勢力，並沉小明王韓林兒於江，⁵²⁹終結龍鳳政權，他也就不再奉龍鳳年號，轉而在明年改元為吳元年。吳元年（1367）十月，朱元璋遣將北伐中原，發布了著名的〈諭中原檄〉。

在中國族群思想史上，〈諭中原檄〉是一份極重要的文獻。這篇作品從頭到尾，都緊緊扣住一項訴求：反對「地理夷狄」統治中國，主張中國應由中國之人統治。在檄文開頭的第一部份，它先開宗明義地揭示「夷狄」統治中國有違自然之理：

自古帝王臨御天下，中國居內以制夷狄，夷狄居外以奉中國，未聞以夷狄居中國、治天下者也。自宋祚傾移，元以北狄入主中國。四海內外，罔不臣服，此豈人力，實乃天授。彼時君明臣良，足以綱維天下。然達人志士，尚有冠履倒置之嘆。（明實錄卷二六；401）⁵³⁰

它接著批評蒙古破壞中國文化之價值體系，⁵³¹接下來才批評元朝失政之處，⁵³²最後表示元朝氣數已盡，提出了「胡虜無百年之運」的說法：

雖因人事所致，實天厭其德而棄之之時也。古云胡虜無百年之運，驗之今日，信乎不謬！（同上；頁403）

⁵²⁷ 這些口號包括「山河奄有中華地，日月重開大宋天」，「九天日月開黃道，宋國江山復寶圖」。參見吳晗 1997: 71。

⁵²⁸ 「今取天下之士，同討夷狄以安中國，是為上策。結怨中國而後夷狄，是為無策。」（昭代典則卷三；51）

⁵²⁹ 朱元璋弑韓林兒事，參見錢謙益《國初群雄事略》卷一「宋小明王」條，引自楊訥，陳高華 1985；中編第一分冊；70。

⁵³⁰ 這篇檄文有許多版本，其中以《明實錄》所載者較全。其他版本可參見程敏政編《皇明文衡》卷一，頁1；陳建《皇明通紀》頁104-6；王世貞《弇山堂別集》卷八十五，頁1617-8。各版本於細小處略有異文，本章引文採《明實錄》版。

⁵³¹ 「自是以後，元之臣子不遵祖訓，廢壞綱常，有如大德廢長立幼，泰定以臣弑君，天曆以弟醜兄。至於弟收兄妻，子烝父妾，上下相習，恬不為怪。其於父子、君臣、夫婦、長幼之倫，瀆亂甚矣。夫人君者，斯民之宗主；朝廷者，天下之本根；禮義者，御世之大防。其所為如彼，豈可為訓於天下後世哉！」（明實錄卷二六；402）

⁵³² 「及其後嗣沉荒，失君臣之道，又加以宰相擅權，憲臺報怨，有司毒虐。於是人心離叛，天下兵起，使我中國之民，死者肝腦塗地，生者骨肉不相保。」（同上）

在第二部份，檄文宣稱天運循環，當今已到了中國降生聖人以驅逐胡虜，恢復中華，重建中國價值體系，救濟受苦人民的運會：

當此之時，天運循環，中原氣盛。億兆之中，當降生聖人，驅逐胡虜，恢復中華，立綱陳紀，救濟斯民。（同上）

它接著指出，中原幾股元朝將領勢力，或者忘中國祖宗而採「胡虜禽獸之名」（當指王保保受賜蒙古名擴廓帖木兒），或者倚仗「胡虜官職」以濟其私利（當指李思齊，張思道等），皆不以百姓為念，因此均不足以當此運會之任，反而都在應當掃除之列。⁵³³第三部份表示朱元璋以解救中原之民為己任，志在驅逐北虜，拯救百姓，恢復中國價值體系，⁵³⁴最後強調中國應當由中國之人統治，「夷狄」沒有統治中國的資格：

蓋我中國之民，天必命中國之人以安之。夷狄何得而治哉！（同上；頁404）

並再次強調其北伐中原是要清除「胡虜」汙染，為中國雪恥。⁵³⁵如果《心史》裡的〈古今正統大論〉確實作於宋、元之際，則在世人並不知道《心史》的情形下，這篇檄文實在具有劃時代的意義。這是中國族群思想史上第一次出現明確強調「中國只能由中國之人統治，夷狄不可統治中國」的主張。

然而它的劃時代意義還不止於此。這份文獻在思想史上的最大意義，在於它企圖把「中國只能由中國之人統治，夷狄不可統治中國」的主張，提高到某種神聖的道德信念（即綱紀）的地位。簡言之，這份文獻的價值，在於提倡一種新的道德信念。不過這一點要等到稍後我們討論方孝孺的正統論時才會看得清楚。在此只簡單指出兩點：第一，此一道德信念，不論在提出之時，或是在明朝建國之後，都沒有引起很大的共鳴。這是由於它在當時仍只是一種主張，還沒有機會經由國家機器的教育宣導而成為一種普遍的道德信念。第二，即使是朱元璋自己，

⁵³³ 「方今河洛關陝，雖有數雄，忘中國祖宗之姓，反就胡虜禽獸之名，以為美稱，假元號以濟私，恃有眾以要君，憑陵跋扈，遙制朝權，此河洛之徒也；或眾少力微，阻兵據險，賄誘名爵，志在養力，以似鸞隙，此關陝之人也。二者...無復尊主庇民之意，互相吞噬，反為生民之巨害，皆非華夏之主也。」（同上；頁403）

⁵³⁴ 「方欲遣兵北逐群虜，拯生民於塗炭，復漢官之威儀。...歸我者永安於中華，背我者自竄於塞外。」（同上；頁403-4）

⁵³⁵ 「予恐中土久汙膻腥，生民擾擾，故率群雄奮力廓清，志在逐胡虜，除暴亂，使民皆得其所，雪中國之恥，爾民體之。」（同上；頁404）

也只是運用此一主張作為政治論述策略的工具。他本人在多大的程度上把此一主張內化為自己的道德信念，頗成疑問。

首先看第一點。〈諭中原檄〉的上述主張，在當時所獲得的回響有多大，其實是一個頗值得探討的問題。本論文限於篇幅，僅就幾個例子略做探討。元朝末年的大將擴廓帖木兒乃是漢人，本名王保保，他的母親是察罕帖木兒的姐妹，察罕帖木兒將他養為己子，元順帝賜給他擴廓之名。〈諭中原檄〉裡所謂「忘中國祖宗之姓，反就胡虜禽獸之名，以為美稱」，說的應該就是他。王保保心高氣傲，得罪元順帝及其太子，又與李思齊等其他元朝將領不相能而相攻，元順帝乃廢其官爵並下令討伐他。但後來順帝北走，李思齊等皆降明，唯有王保保忠貞不離，⁵³⁶為元順帝及元昭宗所倚重，一再南進圖謀復興，並曾先後大敗湯和及明朝第一名將徐達的北征之師，⁵³⁷令朱元璋難以釋懷，並以不能臣服他為憾；⁵³⁸他於洪武八年壯志未酬卒於塞外，其妻毛氏亦自縊相殉。⁵³⁹此外，元朝漢臣張昶出使朱元璋部被羈，並獲重用，官位甚高，但仍於託人私帶的家書背後大書「身在江南，心思塞北」，並因此遭到告發被誅。又元朝漢人進士蔡子英先後輔佐察罕帖木兒與擴廓父子，元亡後被朱元璋械執到南京，朱欲官之而蔡不從，久羈而不屈，一夜因思元君而大哭，朱元璋知其志不可奪，只好送其出塞，前往和林追隨元昭宗。⁵⁴⁰又有元朝漢臣陳友定（福建福清人；與陳友諒無關係）誓死守城抵抗明軍，城破自盡不死被執，後與其子一同被殺。⁵⁴¹另外，〈諭中原檄〉的作者據說是宋濂（1310-81）。⁵⁴²然而宋濂的同學兼好友戴良（浙江金華人）先仕於朱元璋部，後棄官去，欲投奔擴廓而不得，寄寓山東數年圖謀復興無成；洪武十五年被召置館，以辭官忤旨，次年自殺。⁵⁴³又有知名文士王逢（江蘇江陰人），史稱其與戴良在元亡後皆「不忘故主，每形於歌詩」。⁵⁴⁴他對草寇出身的朱元璋勢力極為厭惡，

⁵³⁶ 「於是元臣皆入於明，惟擴廓擁兵侵略塞上，西北邊苦之。」（明史卷一二四；3712）

⁵³⁷ 洪武元年，「將軍湯和等自澤州徇山西，擴廓遣將禦之，戰於韓店，明師大敗。」（明史卷一二四；3712）洪武五年，「大將軍至嶺北，與擴廓遇，大敗，死者數萬人。」（同上）

⁵³⁸ 均參見《明史》卷一二四；3712-3。

⁵³⁹ 昭代典則；186。

⁵⁴⁰ 張昶、蔡子英事，參見《明史》卷一二四；3713-4。

⁵⁴¹ 《明實錄》卷二九；503-5。

⁵⁴² 程敏政《皇明文衡》記此檄作者為宋濂。

⁵⁴³ 戴良事，參見萬斯同等《明史稿》列傳一六一；176。

⁵⁴⁴ 《明史稿》列傳一六一；176。

曾為張士誠弟士德畫策，使其降元而拒朱元璋。朱元璋稱帝，他賦詩痛憤表示「月明山怨鶴，天黑道橫蛇」，指斥明朝建政有如舉世昏暗，封豕長蛇當道（此詩令人想起《心史》中的遺民痛憤之詩）。⁵⁴⁵對於元順帝北走，以及其孫買的里八剌被俘（詳後），他都表示了沉痛哀傷。⁵⁴⁶以上這些例子裡的漢人，顯然都不認同〈諭中原檄〉的思想。值得注意的是，戴良、王逢、陳友定都是南方人，戴良且和宋濂相交甚久，但他們顯然沒有因為元朝長期存在的南北矛盾，而接受〈諭中原檄〉的思想。

此外，蕭啓慶教授對於元、明易代之際，元朝的蒙古、色目、漢人、南人進士之政治抉擇進行了詳細的研究（前述的戴良和王逢因為不是進士，因此未列入研究），他的結論有兩點值得注意：第一，在他所列舉的一四二名進士中，選擇忠於元朝者有八十七人，背叛元朝者四十一人，不參與元、明政治的隱遁者十二人，「『忠元』的進士遠多於『背元』者」（蕭啓慶 2003，參見蕭啓慶 2008: 265）。第二，在忠於元朝的進士裡，在元末戰亂中死節殉國者有五十人，其中漢人十五人，南人十七人；在元朝北走、明朝建國之後，也就是在〈諭中原檄〉發布之後，拒絕出仕明朝的元遺民仍有三十二人，其中漢人八人，南人十九人；另外，追隨北元者有四人，其中漢人一人（蕭啓慶 2003，參見蕭啓慶 2008: 256-63）。對於這些元遺民和追隨北元者的例子，蕭教授指出，「漢族在政治上雖受歧視，願為故國舊君守節者仍然甚多，是一值得注意的現象；南人更是如此」（同上，頁 263）；「甚多漢人，尤其是最受歧視的南人，也為元朝殺身或守節，是一極堪注意的現象。」（同上，頁 266）蕭教授的結論是：「易代之際，多數進士作出『忠元』的抉擇，主要是由於道學『君臣大義』觀念的影響。由於元代各族進士皆深受道學薰陶，『君臣大義』的名節觀念深入其心。...忠君觀念在當時可說是一超越族群藩籬的普世價值，而『夷夏之辨』的觀念則在漢人、南人中顯然未起作用。」（同上，頁 266）

接著看第二點。就前述主張作為一種政治論述策略的工具而言，我們不妨看

⁵⁴⁵ 此詩題為〈得兒掖書；時戊申歲〉，收在王逢《梧溪集》卷四下，頁 223。錢謙益箋注云：「此詩記戊申歲，正我太祖改元之年也。」（列朝詩集；甲集前編第四；227）

⁵⁴⁶ 錢謙益論王逢詩中的元遺民思想：「前後〈無題〉十三首，傷庚申之北遁，哀皇孫之見獲；故國舊君之思，可謂至於此極矣。」（錢牧齋全集；初學集卷八四；1765）

一下明朝初期的政治情勢和政治需要。朱元璋遣將北伐，元順帝（元朝諡其為惠宗；明朝諡其為順帝，謂其不戰北奔，乃是知順天命）退至漠北，於洪武三年（1370年）四月死於漠北；太子愛猷識理達臘繼位，是為昭宗（此為北元稱呼他的諡號）。由於元朝只是北走，從未向明朝投降，明軍也始終不曾俘虜元帝或將北元勢力徹底滅亡，加上中國的傳國璽也被北元帶走，對照於元朝終結南宋王朝的方式（接受宋恭宗獻傳國璽投降；徹底滅亡二王及其殘餘勢力），則明朝始終不曾正式取代元朝，這就使明朝政權的正當性不夠完整，朱元璋因此持續出兵漠北。洪武三年五月，明軍攻至應昌，俘獲元昭宗嫡子買的里八剌及昭宗后妃宮人等，元昭宗逃脫。買的里八剌是明朝在元朝北走之後俘獲的地位最高的北元皇族。朱元璋君臣因此大肆渲染此事，將之處理成明朝滅亡北元的象徵。大臣楊憲等主張行獻俘於太廟之禮，朱元璋則頒布了一篇〈平定沙漠詔〉，宣布將買的里八剌封為崇禮侯，並優禮其他后妃宮人等，意在「俾存元祀，體法前王，不敢過虧」，最後表示：「嗚呼！天命靡常，惟殷是鑒，可不畏哉！」（明實錄卷五三；1045）。這篇詔書的用意十分明顯，它通篇不承認元昭宗的地位，又以含糊的方式表示明朝既已俘獲元順帝的嫡孫，就等於俘獲元朝帝系的末傳之人，於是比照前代將亡國之君封為公侯的例子，將這位亡國帝裔封侯，顯示元朝政權至此正式滅亡。然而朱元璋自己也很清楚這份詔書只是政治宣傳，並非事實，因此他在洪武五年又再次出兵漠北，結果遭遇慘重挫敗。⁵⁴⁷此後明將雖仍有出塞襲元之舉，但明朝始終不曾正式滅亡北元。由於明朝始終不曾正式滅亡元朝，因此「中國只能由中國之人統治，夷狄不可統治中國」的主張，便成為朱元璋用來建構明朝政權正當性的重要工具。他在洪武元年下令禁止蒙古服飾、語言文字及姓氏。⁵⁴⁸買的里八剌被俘後，朱元璋曾致書元昭宗（明朝否認他是元帝，只稱他為元幼主），其中便運用「中國只能由中國之人統治，夷狄不可統治中國」的政治論述，表示中國乃中國

⁵⁴⁷ 「上謂諸將曰：『今天下一家，尙有三事未了。其一，歷代傳國璽在胡未獲；其二，統兵王保保未擒；其三，前元太子不聞音問。今遣汝等分道征之。』」（皇明通紀；186）陳建《皇明通紀》將此語繫在洪武五年，以之作爲本年再次出兵漠北的動機。《明實錄》則記載此次北征之舉是出於徐達等諸將之請，朱元璋本不欲出兵，在諸將力請之下勉強同意（明實錄卷七一；1321；並參見昭代典則卷七；161-2）。由於這次北征中，大將軍徐達在嶺北被擴廓帖木兒大敗，損失慘重，因此官方史料不無爲朱元璋卸責的可能。

⁵⁴⁸ 明實錄卷三十；525。並參見皇明通紀；137。

之故土，並非「夷狄」之家園，勸他打消恢復「故土」之念。⁵⁴⁹

朱元璋本人對於〈諭中原檄〉前述主張的內心態度，或許可以從以下這個事件看出。買的里八剌等被解送到南京後，明朝百官上表稱賀。朱元璋仿倣漢高祖檢討楚漢成敗故事，要群臣說說元所以亡，明所以興的原因。劉基謹守官方路線發言，表示元亡的原因是夷狄不得久主中國，以及元順帝荒淫無道；明興的原因是朱元璋應天順人，用兵如神又不好殺人，能救民於水火之中。⁵⁵⁰ 朱元璋自己的答案則相當耐人尋味。他不太理會「夷狄不得久主中國」之類的說法，而是直接表示元亡的原因是君王但知安逸享樂，大臣不盡責而跋扈，施政不當，導致天下失控。⁵⁵¹ 他表示，如果元朝君臣能心存戒慎，各盡職守，天下哪裡會亂？⁵⁵² 他的結論非常有趣：

朕取天下於羣雄之手，不在元氏之手。（明實錄卷五三；1046）

換言之，朱元璋認為他並非從「夷狄」王朝手中取得天下，而是從和他一起造反的「中國」群雄手中取得天下。從朱元璋的寡人自道，可以看出兩點。第一，對朱元璋來說，如果元朝君臣能夠克畏天命，戒慎盡職，則其雖為「夷狄」政權，亦能久主中國而不亂，「夷狄不得久主中國」的說法未必能成立。第二，朱元璋心目中的頭號敵人從來就是和他並起競爭的「中國」群雄，而不是元朝這個「夷狄」政權。就此而論，對於朱元璋來說，「中國只能由中國之人統治，夷狄不可統治中國」的主張，可能只是有用的政治論述工具，未必是他內心的道德信念。

和〈諭中原檄〉的思想相類似的作品，還有胡翰的〈正紀〉一文。胡翰（1307-81）是宋濂的同學兼好友，他的〈正紀〉一文可以視為〈諭中原檄〉企圖的進一步落實。乍看之下，〈正紀〉處理的是正統問題，因此應當視為胡翰關於正統論的作品。事實上，和宋濂、胡翰同時的王禕，就曾經寫過一篇名為〈正統論〉的文章，

⁵⁴⁹ 〈與元幼主書〉：「且中國實漢朝之故地，胡本不可久居。…若違天命而來犯，恐自就囚也。」（明太祖御製文集卷五；162）

⁵⁵⁰ 「劉基進曰：『自古夷狄未有能制中國者。元以胡人入主華夏，幾百年腥羶之俗，天實厭之。又況末主荒淫無度，政令隳壞，民困於貪殘，烏得而不亡。陛下應天順人，神武不殺，救民于水火，所向無敵，安得而不興！』」（明實錄卷五三；1046；並參見昭代典則卷六；140）

⁵⁵¹ 「上曰：『當元之季，君則宴安于上，臣則跋扈於下；國用不經，征斂日促…天怒人怨，盜賊蠭起，羣雄角逐，竊據州郡…當是時，天下已非元氏有矣。』」（同上）

⁵⁵² 「向使元君克畏天命，不自逸豫；其臣各盡乃職，罔敢驕橫，天下豪傑曷得乘隙而起？」（同上）

發表他自己的正統觀。然而這樣一來，胡翰〈正紀〉一文為何以「正紀」為題而不以「正統」為題，就頗值得玩味。簡言之，胡翰是把正統問題理解為綱紀問題。這和〈諭中原檄〉一樣，均反映出地理主義思路在元末明初開始出現的重要轉折。

〈正紀〉一文開宗明義指出，要維繫一個廣土眾民的政治社群，使之不會走向動亂，靠的是綱紀：

六合之大，萬民之眾，有紀焉而後持之。（皇明文衡卷九；正紀；109）

胡翰指出，綱紀有三種，即「天紀」、「地紀」、「人紀」。所謂「天紀」，指一個政權的建立方式必須來自天授，不可來自篡弑。所謂「地紀」，指政權本身必須謹守中國與「夷狄」的地理區隔。所謂「人紀」，指政權的運作不可違反「君臣、父子、夫婦、朋友、長幼」等人倫之道。能夠遵守這三種綱紀，一個政權就比較不會發生動亂，⁵⁵³同時也具有正當性，就可以被視為正統。根據此一觀點，胡翰表示曹魏政權違反了「天紀」，劉淵政權違反了「地紀」，至於唐朝，則唐高祖違反「天紀」在先，唐太宗違反「地紀」在後。他據此品評漢、唐兩朝之正統性，認為漢為近正，唐則為不善之正，故漢在正統性上勝過唐。⁵⁵⁴

胡翰關於「地紀」的主張，有必要略加討論。胡翰指出，中國和「夷狄」的地理區隔，是由兩條天然界線構成：

何謂地紀？中國之與夷狄內外之辨也。以中國治中國，以夷狄治夷狄，勢至順也。自三危、積石，負終南地絡之陰，抵太華，而北逾大河，竝太行，抵恒山之右，循塞垣，至於濊貊、朝鮮，是謂北紀；胡門也。自岷山、嶓冢，負地絡之陽，餽商山，抵上洛，而南逾江漢，至於荊衡，循嶺徼，至于百粵，是謂南紀；越門也（皇明文衡卷九；正紀；110）。

這兩條地理界線之間的地區是中國之地，而其外的地區則是「夷狄」之地：

其間包有冀、兗、青、徐、荊、揚、豫、梁、雍之地；上黨，天下之脊也；弘農分陝，兩河之會也。其外四夷居之。（同上）

⁵⁵³ 「故天下莫要於人紀，莫嚴於地紀，莫尊於天紀。亂其一，則其二隨之。亂其二，則三者夷矣。漢不亂，則操固漢之征西也。晉不殘，則淵固晉之都尉也。天地之紀不正，由生人之紀先紊之也。非秦、隋之亂，漢高帝、唐太宗亦何自而興哉！」（皇明文衡卷九；正紀；110）

⁵⁵⁴ 「漢承秦之變，變而近正者也。唐承隋之變，變而不善正者也。」（皇明文衡卷九；正紀；110）

以上的這套觀點，顯然襲用唐代地理學家一行和李淳風的看法。⁵⁵⁵根據此一中國與「夷狄」的地理區隔，胡翰主張中國與「夷狄」應當各安其地，不要跨越兩者的天然界線：

〔中國與夷狄〕風氣不同，習俗亦異。虞有三苗之叛，周有昆夷之患。雖有聖人，不能使之同仁。從其族類可也。而後世務勤遠略，欲以冠帶治之，始失天下之大勢矣，非一朝一夕之故也。（同上；〔 〕及其內文為筆者所加）⁵⁵⁶

引文中的「雖有聖人，不能使之同仁」，「後世務勤遠略，欲以冠帶治之，始失天下之大勢」等看法，令人想起胡寅的論點，即「夷狄」是不可教化的。⁵⁵⁷簡言之，胡翰認為，由於「夷狄」和中國「風氣不同，習俗亦異」，難以教化，因此應當「以中國治中國，以夷狄治夷狄」。他反對中國君王遠征「夷狄」之地而將其納入中國統治，也反對以內徙「夷狄」於中國之地的方式臣服「夷狄」。⁵⁵⁸根據他「以中國治中國，以夷狄治夷狄」的論點，他自然也反對「以夷狄治中國」。

不過在胡翰的另一作品〈慎習〉裡，他卻提出另一種看法，認為「夷狄」之所以是「夷狄」，只是由於習俗所致。如果「夷狄」願意努力，就可以變化其俗而成爲中國：

辟之戎人生於戎，夷人生於夷，少長所濡染者皆夷戎也。中國之禮義未

⁵⁵⁵ 李淳風《唐書》〈天文志〉：「一行以爲，天下山河之象存乎兩戒。北戒，自三危、積石，負終南地絡之陰，東及太華，逾河，並雷首、底柱、王屋、太行，北抵常山之右，乃東循塞垣，至濊貊、朝鮮，是謂北紀，所以限戎狄也。南戒，自岷山、嶓冢，負地絡之陽，東及太華，連商山、熊耳、外方、桐柏，自上洛南逾江漢，攜武當、荆山，至于衡陽，乃東循嶺徼，達東甌、閩中，是謂南紀，所以限蠻夷也。故《星傳》謂北戒爲『胡門』，南戒爲『越門』。」「故於天象，則弘農分陝爲兩河之會。」（新唐書卷三十一；天文一；817）

⁵⁵⁶ 值得指出的是，「上黨，天下之脊也」裡的「天下」一詞，顯然是指狹義「天下」，即「九州」，亦即中國。而「始失天下之大勢矣」裡的「天下」一詞，則是指廣義「天下」，即「九州」和四夷之地的合稱。

⁵⁵⁷ 胡寅《致堂讀史管見》論及唐太宗下群臣廷議如何安置突厥降民一事，其中溫彥博主張置之於塞下空虛之地以爲中國扞蔽，表示：「孔子曰：『有教無類』。若救其死亡，教之禮義，數年之後，悉爲吾民。」胡寅批評溫彥博的論點，表示：「天無不覆，地無不載，而中國夷狄之不可同處，亦非人爲，乃天地之氣有淳正偏駁之殊也。孔子所謂『有教無類』者，又非糅雜華夏之謂也。王者有九州四海之民，尙不能徧以禮義教之，何暇施之降虜？」（管見卷十七；1133-4）同卷又論及此事，表示：「古人謂夷狄人面獸心，不可以禮義化，不可以仁恩結，曰『非我族類，其心必異』者，爲此故也。太宗慕冠帶百蠻之名，推心不疑，幾至危殆，豈非後世之永戒哉！」（管見卷十七；1164）

⁵⁵⁸ 「太宗...擒頡利，降伊吾，平黨項，西通吐蕃、回紇，南致謝元深。空人之國，俘人之眾，瞽然自以秦始皇、漢武帝不若也。...卒從溫彥博之議，虛漠南之境，徙其部落居吾內地，留其君長備吾屯衛，而帝加號天可汗，刻之璽書，是以夷狄自處矣。」（皇明文衡卷九；正紀；110）

嘗接焉。雖知其美，不能使之一朝去其夷狄之俗。此豈其性殊哉？習固使之耳。...魏晉之衰，天下之亂極矣。元魏起代北，其先土托跋之裔也，其人民被旃控弦之屬也，與漢不侔矣。宜未易以禮、法、理也。而孝文遷都洛邑，挈其人民而居之；均田別里，崇祀建學，國人莫不有忤心焉。獨排眾議而咨之王肅、李安世之流，釋胡服而為冠帶，絕北俗以事詩書。王通氏曰：「中國之道不墜，孝文之力也。」豈不信乎！...向使孝文無卓然之見，必為之志，雖得中國，終於戎翟而止耳。（皇明文衡；慎習；115）

這段議論不僅認為「夷狄」是可以被教化的，而且還令人想起胡寅不排除北魏可以為正統的看法。⁵⁵⁹對於胡翰的觀點，我們或許可以這樣認為：他的觀點和胡寅頗為相近，而且兩者的思想裡都有地理主義和文化主義並存的情形。胡翰和胡寅思想的主要不同，毋寧在於前者把後者的一些主張（華夷地理區隔），提高為綱紀式的道德信念（地紀）。在下一節裡我們將看到，把華「夷」之隔理解為「夷」夏大防，並把後者提高為一種綱紀式的道德信念，是地理主義思路在明代出現的最重要轉折。新引進的綱紀概念和「地氣」概念結合，使地理主義思路在明代進入成熟階段。

第三節 方孝孺與華「夷」綱紀概念的發展

在宋濂的〈諭中原檄〉和胡翰的〈正紀〉之後，有方孝孺（1357-1402）的正統論四篇，即〈釋統〉三篇和〈後正統論〉。方孝孺寫作〈釋統〉三篇的時間，據說是在洪武七年（1374），當時方孝孺年僅十八歲（姬秀珠 1991:188）。而在〈後正統論〉的跋語裡，他表示〈後正統論〉寫成後一直不曾示人，他將其大意說與人聽，聽者都大不以為然，只有宋濂和胡翰予以肯定。⁵⁶⁰〈後正統論〉和〈釋統〉三篇在內容上屬於同一組作品。我們無法確定方孝孺在寫作前是否曾經讀過宋濂的〈諭中原檄〉，也不清楚胡翰〈正紀〉的寫作時間。如果撇開文本的歷史先後

⁵⁵⁹ 「或曰：『五朝雖偏安，而正朔相承。魏雖奄甸中夏，要是夷狄天固，不使夷狄主正朔也。正使孝文尚存，豈能兼有南北哉！』嗚呼！其然？豈其然乎？」（管見卷十二；778）

⁵⁶⁰ 「自予為此文，未嘗出以示人。人之聞此言者，咸訾笑予以為狂，或陰詆詬之。其謂然者，獨予師太史公與金華胡公翰而已。」（遜志齋集卷二；59）

問題，純粹就文本本身的內容進行比較，則方孝孺在〈釋統〉三篇和〈後正統論〉裡的主要論點，似乎對於〈論中原檄〉和〈正紀〉裡的綱紀思想頗有吸收，但對於〈正紀〉裡的「地紀」概念則較無發揮。

〈釋統〉三篇由三篇文章構成，依次為〈釋統上〉、〈釋統中〉、〈釋統下〉。在〈釋統上〉裡，方孝孺先提出和正統性有關的兩個類別和三個等級。所謂兩個類別，指歷代王朝可以分為兩類，即正統與變統（非正統）。所謂三個等級，指歷代王朝的正當性可以分為三級，依次為正統，附於正統，變統（詳下）。在〈釋統中〉裡，他解釋自己提出「變統」概念背後的理論思考。在〈釋統下〉裡，他說明記載這兩類三級政權之史事時所應使用的書法體例。而在〈後正統論〉裡，他總結〈釋統〉三篇的論點，並補充說明將「夷狄」王朝列為變統的理據。以下我們簡單介紹一下他的主要論點。

在方孝孺看來，處理王朝正統性問題時所遭遇的困難主要有二，一是統和正的不一致，二是勢與義的相矛盾。所謂統和正的不一致，指統一「九州」的王朝，其建立政權或統治人民的方式不見得合乎正義。⁵⁶¹所謂勢與義的相矛盾，指有些王朝雖然十分強盛，但不見得是正義之政權；而有些王朝雖然衰弱至微不足道，卻是正義之政權。⁵⁶²方孝孺認為，這兩個困難導致先前的各種正統論陷入錯誤，即混淆了事實（fact）與價值（value），成敗（result）與正義（righteousness）。所謂混淆事實與價值，包括以統為正，即認為統一「九州」便足以成為正統；⁵⁶³也包括以勢為義，即或者遷就一個王朝的強大，即使其為不正義之政權，仍視其為正統；或者輕視一個王朝的弱小，即使其為正義之政權，仍否定其為正統。⁵⁶⁴

⁵⁶¹ 「仁義而王，道德而治者，三代也。智力而取，法術而守者，漢、唐、宋也。強致而暴失之者，秦、隋也。篡弑以得之，無術以守之，而子孫受其禍者，晉也。其取之也同，而身為天下戮者，王莽也。苟以全有天下，號令行乎海內者為正統耶，則此皆其人矣。然則湯武之與秦隋，可得而班乎？漢唐之與王莽，可得而並乎？」（遜志齋集卷二；釋統上；53）「古之能統一宇內而動不以正者多矣。秦、隋其尤也。動不以正，而以正統稱之，使文、武、周公而有知，其不羞與之同此名乎！」（遜志齋集卷二；釋統上；53）

⁵⁶² 「蓋其所可致者，勢也。不可僭乎後世者，義也。勢行於一時，義定於後世。」（遜志齋集卷二；釋統下；55）「漢自建安而分為三；晉自惠帝以後，夷狄橫熾而中原陷沒；宋自高宗，播遷江表。是三代者，或與篡賊勢同地醜，或為夷狄所虜辱，甚者或屈而臣之，其微甚矣，然君臣之等、華夷之分之不可廢，猶周也。」（遜志齋集卷二；後正統論；56）

⁵⁶³ 「朱子之意，曰：『周、秦、漢、晉、隋、唐，皆全有天下矣，固不得不與之以正統。』苟如是，則仁者徒人，暴者徒暴，以正為正，又以非正為正也。而可乎？」（遜志齋集卷二；釋統中；54）

⁵⁶⁴ 「故漢必至於炎興元年而止，晉必至於元興三年而止，宋必至於祥興二年而後天命絕。此百

所謂混淆成敗與正義，指雖不正義但若能成功長久，則亦可成為正統；而正義者若不成功，則亦不被視為正統。⁵⁶⁵方孝孺指出，由於這些錯誤，因此正統的予奪便失去了裁判的力量與獎懲的作用，正統地位反而淪為可以用詐力成功加以竊取的冠冕。⁵⁶⁶

以上這兩個困難，其實可以綜合為一個根本問題：正統性的判定，究竟應當以政治現實為基礎，還是應當以正義原則為基礎？方孝孺屬意後者。他指出，一個政權之正統性，來自於它的正義性。所謂正義性，指政權統治者的政治行動（創建政權；統治人民）符合正義原則。方孝孺認為，正義原則包括以下四項原則：

1. 建立政權的方式不可以是篡弑
2. 統治期間不可以有極端暴虐之政
3. 不可以是「地理夷狄」所建立之政權
4. 不可以是女主統治

根據此一主張，凡是政權統治者的政治行動（創建政權；統治人民）符合這四項正義原則，其政權便是正義的政權，此一政權也就具有正統性。而只要政權統治者的政治行動違反了這四項原則的任一項，其政權便是不正義的政權，此一政權便被方孝孺視為變統。在正統政權裡，又可區分出兩個等級：純全正統政權和附於正統政權。前者指符合四項正義原則的程度最高之政權，後者指符合四項正義原則的程度不那麼高、但至少不曾違反這四項原則的政權。⁵⁶⁷

讀者或許會注意到，筆者在先前討論正統問題時，均以正當性作為正統性的

世不易之道，春秋之大法也。而或者見其微，欲斷自剖分之歲，廢統而俱主之。嗚呼！其亦不察乎春秋之義，而甘為篡賊之歸也。」（遜志齋集卷二；後正統論；56）

⁵⁶⁵ 「莽之不齒於正統久矣，以其篡也。而晉亦篡也。後之得天下而異乎晉者寡矣，而猶黜莽，何也？謂其無成而受誅也。使光武不興，而莽之子孫襲其位，則亦將與之乎？抑黜之乎？昔之君子未嘗黜晉也，其意以為後人行天子之禮者數百年，勢固不得而黜之。推斯意也，則莽苟不誅，論正統者亦將與之矣。嗚呼！何其戾也！」（遜志齋集卷二；釋統上；53）

⁵⁶⁶ 「今將立天下之大法，以為萬世勸戒，不能探其邪正逆順之實，以明其是非，而槩以正統加諸有天下之人，不亦長僥倖者之惡，而為聖君賢主之差乎？」（遜志齋集卷二；釋統上；53）「立一法而不足盡天下之情偽，則小人將馳騁乎法之外，而竊笑吾法之疎，是孰若無法之愈乎！」（遜志齋集卷二；釋統中；54）

⁵⁶⁷ 「嘗試論之曰：天下有正統一，變統三。三代，正統也。如漢，如唐，如宋，雖不敢幾乎三代，然其主皆有恤民之心，則亦聖人之徒也。附之以正統，亦孔子與齊桓、仁管仲之意歟！奚謂變統？取之不以正，如晉、宋、齊、梁之君，使全有天下，亦不可為正矣。守之不以仁義，戕虐生民，如秦與隋，使傳數百年，亦不可為正矣。夷狄而僭中國，女后而據天位，治如苻堅，才如武氏，亦不可繼統矣。」（遜志齋集卷二；釋統上；54）「仁義而王，道德而治者，三代也。智力而取，法術而守者，漢、唐、宋也。」（遜志齋集卷二；釋統上；53）

同義詞，但從開始討論方孝孺時，則開始使用正義性一詞。在筆者的用法裡，「正當性」(legitimacy) 主要指政治行為的客觀結果是否滿足某些要件；若然，則此一結果具有正當性。相對於此，「正義性」(rightness) 重視政治行為背後的道德選擇性質。道德選擇的特點，是道德信念乃是人們從事政治行動時的選項之一。在政治行動裡，人們運用自由意志進行道德選擇。當所選擇的選項是遵守道德信念時，此一政治行動就是正義的，反之則否。稍後我們將會看到，對於方孝孺來說，王朝的正統性，並不是王朝創建者或統治者之行爲結果的正當性，而是其行爲背後之道德選擇的正義性。就此而論，司馬光和朱熹所理解的正統性，完全不涉及自由意志的道德選擇，而是取決於行為的客觀結果是否滿足某些要件（是否統有「九州」）。但方孝孺的正統觀，卻正是要揚棄這種對於正統性的理解，而企圖提倡對於正統性的另一種理解。

方孝孺指出，他將王朝政權區分爲正統與變統的目的，是要以這個區分作爲一種道德裁判的力量與道德獎懲的工具：

正統之說，何為而立耶？…苟欲假此以寓褒貶，正大分，申君臣之義，明仁暴之別，內夏外夷，扶天理而誅人偽，則不宜無辨而猥加之以是名，使聖智夷乎暴桀，順人者等乎逆弑也。僥倖而得天下者，雖其勢力之強，無所為而不成，然其心私計而深念，未嘗不畏後世之公議。（遜志齋集卷二；釋統上；53）

惟其或歸諸正統，或歸諸變統，而不可必得，故賢主有所勸，而姦雄暴君不敢萌陵上虐民之心。（遜志齋集卷二；釋統中；54）

其中「不可必得」、「有所勸」、「不敢」等語，明白顯示正統性的取得是一種道德選擇的結果，並非行為結果只要滿足某些要件，就必然可以取得正統性。一個政治行動者在進行道德選擇時，只有做出合乎道德信念（綱紀）之選擇，其所創建之政權才是正義的，從而才具有正統性，被視爲正統。反之，未能做出合乎正義之選擇的政治行動者，其所創建之政權就是不正義的，從而只能被視爲變統。方孝孺把正統性不再理解爲正當性，而是理解爲正義性，顯示中國思想家對於正統性的理解，到方孝孺時已經出現了巨大的典範轉移。

方孝孺所提出的正義四原則，其實都是政治行動者在進行道德選擇時，作為選項的道德信念。這四種道德信念即四種綱紀。方孝孺的四綱紀說，顯然脫胎於胡翰的「三紀」說。如前所述，胡翰的「天紀」指政權的取得來自天授，亦即並非來自篡弑。⁵⁶⁸所謂「地紀」，指政權本身謹守中國與「夷狄」的地理區隔。所謂「人紀」，指政權的運作不違反「君臣、父子、夫婦、朋友、長幼」等人倫之道。⁵⁶⁹方孝孺把胡翰的「天紀」和「人紀」合稱為「人倫」，表示「人倫」作為政治行動之綱紀，乃是中國文化的核心，是比禮樂制度更為根本的中國文化要素：

夫天之生此民，好惡嗜欲之不齊，不有以主之，則紛爭而靡定，故簡聖賢之人，授之命，為之主，同其好惡，節其嗜欲，明君臣、父子、夫婦、長幼之倫以教之，為衣服、等殺、交際、吉凶之禮以文之，撥洪水猛獸、蛇虫夷狄之害以安之。夫所貴乎中國者，以其有人倫也，以其有禮文之美，衣冠之制，可以入先王之道也。（遜志齋集卷二；後正統論；57）

夫中國之為貴者，以有君臣之等，禮義之教，異乎夷狄也。（遜志齋集卷二；後正統論；56）

根據此一觀點，臣篡弑君位和女后代替男君之位的政治行動，因為違反了「人倫」，因此也就破壞了中國文化，這就構成其政權必須受到反對的原因：

彼篡臣、賊后者，乘其君之間，弑而奪其位，人倫亡矣，而可以主天下乎！苟從而主之，是率天下之民無父無君也。（遜志齋集卷二；後正統論；57）

胡翰的「地紀」，是指政權領袖的政治行動，以謹守中國與「夷狄」的地理區隔為綱紀。在某種意義上，方孝孺進一步發展了此一綱紀，主張以「夷狄不可統治中國」為綱紀。他稱這條綱紀為「華夷之分」：

正統之名，何所本也？曰：本於《春秋》。何以知其然也？《春秋》之旨雖微，而其大要，不過辨君臣之等，嚴華夷之分，扶天理，遏人欲而

⁵⁶⁸ 「虞、夏、商、周之取與異道，皆推至誠以順天者也。而後世欲以詐力為之，始亂天下之大義矣。」（皇明文衡卷九；正紀；109-10）

⁵⁶⁹ 「天、地之紀不正，雖有人紀—君臣也，父子也，夫婦也，朋友之交也，長幼之序也—何自而立哉？」（皇明文衡卷九；正紀；110）

已。(遜志齋集卷二；後正統論；56)

他認為這條綱紀的樹立，可以在「夷狄」領袖進行與中國有關之政治行動時，產生「扶天理，遏人欲」的作用，使他們面臨這樣的道德選擇：或者遵守「夷狄不可統治中國」的道德信念，而在有機會入主中國時選擇謹守此一「天理」；或者違反此一道德信念，進行入主中國之舉，同時卻知道此一行動就算成功，仍是違反綱紀的不正義之舉，因此其所建立之政權就算統治有道，也難以被視為正統：

苟以夷狄之主而進之於中國，則無厭之虜何以懲畏？安知其不復為中國害乎？（遜志齋集卷二；後正統論；57-8）

夷狄而僭中國…治如苻堅…亦不可繼統矣。（遜志齋集卷二；釋統上；54）

方孝孺認為，「華夷之分」綱紀的樹立，將可產生嚇阻「夷狄」領袖入侵中國「為中國害」的作用，正如「人倫」與「君臣之等」綱紀的樹立，將可嚇阻「篡臣、賊后」奪取君位。乍看之下，此一想法不免帶有一天真色彩，因為不論是經由叛逆取得政權並殘酷殺害方孝孺的明成祖，還是入侵中國滅亡明朝的滿清王朝，都因為其成功統治而被視為正統政權，從而構成方孝孺上述看法的兩大反諷。然而方孝孺的這個論點其實隱含了一個重要思考，即一旦把反對「夷狄」統治中國的思想，提高到一種綱紀的高度，成為相當於臣不可奪君位、子不可忤逆父母等那樣神聖的道德信念，則確實會使「夷狄」入侵中國變得比較困難。以下我們將看到，明代中期的丘濬便設法將此一構想付諸實行。另一方面，近代出現的民族國家，則正是循方孝孺的構想進行人民道德信念的改造，亦經由國家機器和國民教育把這個信念灌輸給人民，使這項信念成為國民的新道德之首。

以上我們以宋濂、胡翰、方孝孺的作品為例，敘述了地理主義在明代初期出現的一項特徵，即把正統問題轉化為綱紀問題，把「中國只能由中國之人統治，夷狄不可統治中國」的主張，提昇到一種綱紀的地位。這項特徵的出現，標誌了地理主義在明代的重要轉向：地理主義者暫時停止從「地氣」概念中，為其反對「地理夷狄」統治中國之主張尋找建構理據，而是以另外一種做法鞏固此一主張，即不為其建構堅實理據，而是將此一主張提昇為一種神聖不容置疑的道德信

念。以下我們再以方孝孺為例，對此一轉向加以說明。

仔細檢視一下方孝孺在論證「華夷之分」時所持的理由，便可發現他的論證其實存在一個嚴重的理論混淆。他並未循地理主義的思路，把胡翰的「地紀」說和「地氣」論加以結合，論述中國之人和「夷狄」如何因為地理區隔而有本質上的差異。他反而採取文化主義思路，從文化的角度說明「地理夷狄」為何不能統治中國的理由。這就使他的「地理夷狄」等同於「文化夷狄」，兩者混淆，無法區別。他是這樣論證「地理夷狄」不可統治中國的原因：

彼夷狄者，姪母烝雜，父子相攘，無人倫上下之等，無衣冠禮文之美也，故先王以禽獸畜之，不與中國之人齒。苟舉而加諸中國之民之上，是率天下為禽獸也。（遜志齋集卷二；後正統論；57）

曰：夷狄之不可為統，何所本也？曰：《書》曰「蠻夷猾夏，寇賊姦宄」，以蠻夷與寇賊並言之。《詩》曰「戎狄是膺」。孟子曰：「禹過洪水，驅蛇龍；周公膺戎狄」，以戎狄與蛇虫洪水並言之。《禮》之言戎狄詳矣。異服異言之人，惡其類夷狄，則察而誅之，況夷狄乎？（遜志齋集卷二；後正統論；58）

如果把這兩段引文，和從胡寅到《心史》〈古今正統大論〉作者的那種強調「地氣」因素的地理主義思路相比較，則方孝孺混淆「地理夷狄」和「文化夷狄」的情形就變得十分清楚。事實上，這個混淆其實根源於宋濂〈諭中原檄〉的一項理論弱點，即宋濂只強調元朝此一「夷狄」破壞中國文化，⁵⁷⁰並提出「中國只能由中國之人統治，夷狄不可統治中國」的主張，但他並未指出「地理夷狄」不可統治中國的地理主義式的原因。宋濂的這個理論弱點被方孝孺所繼承，後者和他的老師一樣，認為上述地理主義主張的理據在於文化：因為「地理夷狄」在文化上落後於中國之人，有如禽獸，因此不可統治中國。然而此一理據顯然無法回答以下問題：「地理夷狄」政權如果奉行中國文化，遵守「君主臣，男主女」的人倫，

⁵⁷⁰ 「自是以後，元之臣子不遵祖訓，廢壞綱常，有如大德廢長立幼，泰定以臣弑君，天曆以弟翫兄。至於弟收兄妻，子烝父妾，上下相習，恬不為怪。其於父子、君臣、夫婦、長幼之倫，瀆亂甚矣。夫人君者，斯民之宗主；朝廷者，天下之本根；禮義者，御世之大防。其所為如彼，豈可為訓於天下後世哉！」（明實錄卷二六；402）

並有衣冠禮文之美，則其是否具有正統性？可以看到，由於宋濂、方孝孺反對「地理夷狄」統治中國的理據完全是文化主義式的，因此他們所提出的地理主義主張，在理據上其實完全無法對抗王通提出的文化主義思路。

方孝孺的這個理論弱點，還可以經由比較他的〈後正統論〉和《心史》〈古今正統大論〉裡的兩段文字看出：

臣行君事，夷狄行中國事，非夷狄之福，實夷狄之妖。譬如牛馬，一旦忽解人語，衣其毛尾，裳其四蹄，三尺之童見之，但曰牛馬之妖，不敢稱之曰人，實大怪也。《中庸》曰：『素夷狄，行乎夷狄』，此一語蓋斷古今夷狄之經也。拓拔珪十六夷國，不素行夷狄之事。縱如拓拔珪（偽稱元魏，偽諡文帝）之禮樂文物僭行中國之事，以亂大倫，是衣裳牛馬而稱曰人也，實為夷狄之大妖。（心史；古今正統大論；578-9）

彼夷狄者，姪母烝雜，父子相攘，無人倫上下之等，無衣冠禮文之美也，故先王以禽獸畜之，不與中國之人齒。苟舉而加諸中國之民之上，是率天下為禽獸也。夫犬馬一旦據人之位，雖三尺之童皆能憤怒號呼，持挺而逐之。悍婢奸隸殺其主而奪其家，雖犬馬猶能為之不平而噬齧之。是何者？為其亂常也。（遜志齋集卷二；後正統論；57-8）

這兩段文字雖然都用「牛馬」、「犬馬」比喻「夷狄」，⁵⁷¹但兩者的意義脈絡其實完全不同。如前所述，由於〈古今正統大論〉作者主張「地理夷狄」是「孽氣」所生，「決非中國人之種類」，因此前一段文字裡的「牛馬」，指存有學意義上的中國之人的異類。而方孝孺〈後正統論〉裡的「犬馬」，卻是指文化意義上的「夷狄」，指文化程度落後於中國之人的「地理夷狄」。根據方孝孺的這種「夷狄」觀，則如果「地理夷狄」奉行中國文化，他們就不再是「犬馬」了；他們如果「據人之位」，「加諸中國之民之上」，既不會引起三尺之童的憤怒驅趕，反而還會率天下「入先王之道」。事實上，正是由於此一原因，王通才肯定北魏的正統性。

以上的分析顯示，宋濂、胡翰、方孝孺雖然提出了「中國只能由中國之人統治，夷狄不可統治中國」的地理主義主張，但他們並沒有費心為此一主張建構出

⁵⁷¹ 方孝孺引文裡有兩個「犬馬」，後一個「犬馬」顯然不是指「夷狄」，故不論。

地理主義的理據，反而企圖以文化主義作為此一主張的理據，這就使他們的主張難以對抗文化主義思路。然而這個理論上的弱點其實只是表象。宋濂等人對地理主義的最大貢獻，在於暫時停止向「地氣」概念尋找為上述主張建構地理主義理據的思想資源，反而採取了全然不同的論述策略，把他們的地理主義主張，宣稱為一種神聖不容置疑的道德信念，亦即把它建構成一種綱紀。這種策略使理論弱點變得不是那麼重要，因為任何主張一旦成為一種信仰，就不再需要理性論辯。宋濂等人的此一策略，使地理主義在其傳統倚恃的「地氣」元素之外，新增添了「綱紀」的元素。這是地理主義在明代初期取得的重大進展。以下我們將會看到，這個新引進的「綱紀」元素，在明代中期丘濬的思想裡充分發展與開花結果。等到清初的王夫之，則把「地氣」和「綱紀」這兩大元素整合在一起，使地理主義思路到達成熟階段。

方孝孺關於正統、變統政權的書法體例，〈古今正統大論〉亦已論及，兩者只有詳略之分，在基本理念上並無大異。又方孝孺強調他雖然否定變統政權之正統性，但並非主張廢黜這些政權的存在，或是要把關於它們的記載排除在中國國史之外，只是在體例上有別於正統政權，這一點〈古今正統大論〉作者也有強調。簡言之，〈古今正統大論〉作者主張根據規範性原則重定歷代王朝正統性，主張篡逆、女后、夷狄政權不得視為正統政權，主張正統政權和非正統政權的書法體例應當如何有別，強調並非將這些政權的史事廢黜不記，這些全都被方孝孺一一重述（參見〈附錄十六〉）。如果〈古今正統大論〉確實作於元初，則相隔近一百年的兩個思想家，在彼此不知對方作品的情況下，竟然在思考方式、思想之點甚至於表達方式上，均有這樣高的雷同之處，這實在是思想史上的罕見巧合。

在結束本節之前，有必要指出地理主義在明代出現的另一轉折，即江南定位的轉變。如前所述，從春秋時期開始，楚、吳、越所在的江南地區，便被「諸夏」視為「蠻夷」之地。在戰國時期形成的「九州」概念裡，相當於江南地區的荊州和揚州，也是「島夷」的居住地。相對於此，中原地區則一直是中國的象徵。因此在南北朝時期，北魏以中國自居，譏嘲南朝為「島夷」。隋、唐均是北人政權，五代也以中原為活動範圍。北宋脫胎於五代之後周，基本上仍是北人政權。因此直到北宋，江南始終被中原視為「蠻夷」之地。當時流傳的一則著名軼事記載，

大儒邵雍曾預言南方人將取代北方人掌權，擾亂宋朝政權，此預言被附會為指王安石變法。⁵⁷²這個長期存在的現象，影響到中國思想家對於江南定位的看法。從隋、唐到北宋的文化主義思路，多認為中原足以成為地理中國之象徵。而即使是地理主義先驅的胡寅，也認同中原輕視江南的觀點。他對王安石的思想施政深惡痛絕，視之為近世思想大害，⁵⁷³並引述了邵雍的前引軼事為證。⁵⁷⁴值得注意的是，胡寅自己雖然是福建人（建寧崇安），他卻因為北宋是中原政權而認同中原觀點，輕視江南。對於胡寅來說，江南並非中國之所在。在第五章裡，我們也指出陳亮認為江南是偏方，不足以發泄中國之正氣。簡言之，從春秋時期直到南宋，不論是文化主義或地理主義，在元以前都認為江南是「蠻夷」之地，不足以作為中國之象徵。

不過從《心史》開始，出現了對於上述主流看法的反動。《心史》〈大義畧敘〉作者對於「北人」表示了深刻的厭惡和反感。「北人」指居住在江北、長期受金與蒙元統治的漢人（包括中國人，女真人，契丹人等）及蒙古人、色目人。⁵⁷⁵對於〈大義畧敘〉作者來說，「北人」既是滅亡南宋之人，又是在南宋滅亡後來到江南剝削當地的外來者。在他眼中，「北人」都是貪得無厭、野蠻粗鄙之人。到了明朝建立，開國君王及武將文臣多為南人，南京也成為天下京師，江南於是漸漸成為中國文教的首善之區。對於江南的定位，也就出現了修正的必要。這項修正首見於方孝孺的〈後正統論〉：

曰：「荆、舒以南，《春秋》之所夷狄。獨可為正統乎？」曰：非也。自

⁵⁷² 陳均《皇朝編年綱目備要》：「初，治平中，邵雍與客散步天津橋上，聞杜鵑聲，慘然不樂。客問其故，雍曰：『杜鵑，洛陽舊無之。今始有，有所主。』客曰：『何也？』雍曰：『不二年，上用南士為相，多引南人，專務變更，天下自此多事矣。』客曰：『聞杜鵑，何以知此？』雍曰：『天下將治，地氣自北而南；將亂，自南而北。今南方地氣至矣。禽鳥非類，得氣之先者也。』」（卷十八；415）

⁵⁷³ 「嗚呼！自有載籍以來三千歲矣，為世害者固多有之，大抵皆邪說淫詞也：楊墨一也，佛釋二也，老莊三也，荆舒四也。」（讀史管見卷八；502）按，荆舒指王安石（王安石先後被封為舒國公與荆國公），胡寅稱其「荆舒」，蓋用《詩經》「戎狄是膺，荆舒是懲」（魯頌·閟宮）典故，暗示其為「夷狄」。

⁵⁷⁴ 「在嘉祐末年，康節邵先生行洛陽天津橋，忽聞杜宇之聲，嘆曰：『北方無此物。異哉！不及十年，其有江南人以文教亂天下者乎？』」（讀史管見卷八；502-3）

⁵⁷⁵ 「『漢人』乃指淮河以北，原來金朝境內之居民，多屬漢族，但亦包含業已漢化之契丹、女真、高麗等民族。」「『色目』並非一個民族，而是為政治需要而設定的一個族群，用以協助蒙古統治，牽制漢族。『色目』泛指蒙古、漢族以外各族人士，包括汪古、唐兀、吐蕃、畏兀、回回、哈刺魯、康里、阿速、欽察等族。」（蕭啟慶 2007b:465）

秦以來，襲禮義而為中國者二千年矣。人倫明而風俗美，烏得與夷狄比乎！（遜志齋集卷二；後正統論；58）

可以看到，方孝孺雖然仍舊以文化作為中國與「夷狄」之別的根據，但他否定江南為「夷狄」之地的觀點，具體而微地顯示南宋以前文化主義者以中原為地理中國象徵的看法，已經不合時代情勢，而南宋地理主義者以江南為偏方一隅的看法，也必須順應時勢而加以調整。方孝孺對於江南的新定位，反映出南宋以後地理主義的一個重要特點：南宋以後的主要地理主義者全都是江南人，從宋濂、胡翰、方孝孺、丘濬到王夫之（以至於《心史》〈大義畧敘〉作者）無一例外（詳後）。這是吾人在分析地理主義思路在南宋以後的變化時，不宜忽略的一個現象。



第八章 地理主義的成熟過程（二）：丘濬、王夫之

第一節 丘濬的族群思想

明朝雖然始終不曾正式滅亡北元，但北元政權持續衰弱，其帝後來改稱蒙古大汗。隨著北元式微，蒙古諸部再度分裂，漸漸形成瓦剌在西，韃靼、兀良哈在東，韃靼和瓦剌東西對抗的局面。在此對抗形勢中，雙方都採取「挾大汗以令諸部」的策略，自行廢立蒙古大汗，從永樂九年（1411）開始，便出現東、西兩大汗並立的情形。瓦剌領袖脫歡在明宣宗宣德九年（1434）擊敗韃靼並殺其領袖阿魯台，在明英宗正統三年（1438）殺死阿魯台所立之東大汗阿岱台吉，於是統一蒙古，自為太師，奉脫脫不花為大汗。脫歡死後，其子也先繼為太師。也先

（1407-54）懷有恢復元朝舊日光輝，重使「大元統一天下」的抱負（白翠琴 2006: 48），他一生中最重要勝利，是在正統十四年（1449）入侵中國，導致明英宗親征。也先在土木堡大破明軍，俘虜明英宗，史稱「土木之變」。由於明朝在于謙的領導下應變得宜，也先在景泰元年（1450）將英宗送回。也先在「土木之變」後與脫脫不花大汗反目成仇，於景泰四年（1453）自立為大汗，肆行威福，部眾離心，遂於景泰五年（1454）被部下擊敗，在逃亡途中被殺（以上均參見白翠琴 2006）。也先死後，蒙古重回分裂局面，但仍不時襲擊明朝西北沿邊。

「土木之變」是明代中期的重大事件。在此事件中，不僅中國天子兵敗被俘，也先並且攻抵北京城外。當時京師軍力薄弱，明朝如果驚慌失措，處置無方，則大有重演女真攻破汴京、滅亡北宋故事的可能。後來雖有于謙沉著應變得宜，化解此一危機，但蒙古對中國之威脅始終存在。丘濬的族群思想，便是在此一歷史背景下孕育成形。

丘濬生於明成祖永樂十九年（1421），卒於明孝宗弘治八年（1495），一生經歷明成祖永樂、仁宗洪熙、宣宗宣德、英宗正統、代宗景泰、英宗天順、憲宗成化、孝宗弘治八朝，他在弘治四年（1491）被擢升入內閣，弘治七年（1494）再被擢升為武英殿大學士（從一品），仕途可謂順遂（關於丘濬生平，參見李焯然 2005），但明人對他的評價不盡正面。⁵⁷⁶他是明代中期非常重要的政治思想家，

⁵⁷⁶ 李焯然《丘濬評傳》中提到丘濬在內閣大學士任內和吏部尚書王恕的明爭暗鬥（2005:86-91）。沈德符《萬曆野獲編》則認為丘、王相鬥中的太醫院院判劉文泰上疏攻擊王恕事，幕後確有丘濬

生平兩大著作《大學衍義補》和《世史正綱》都是政治思想作品。⁵⁷⁷這兩部著作，前者將修己內聖之學與經世外王之學整合為一個龐大有序的體系，是中國政治思想在近代體系化的重要里程碑；後者延續方孝孺等人對綱紀的重視，是中國第一部以華夷綱紀為主要論述原則的通史。王夫之的兩大政治思想代表作《讀通鑑論》和《宋論》，其內容關注重點與《大學衍義補》和《世史正綱》多有重複，實可視為對於這兩部著作的融合與發展。《世史正綱》寫成於成化十七年（1481），《大學衍義補》則由丘濬於成化二十三年（1491）明孝宗登基時上呈；兩者內容都有涉及族群思想的部份。以下我們將以這兩部著作為主，說明丘濬的族群思想。

「土木之變」發生時，丘濬二十九歲，在京師國子監準備京試。⁵⁷⁸他後來表示，也先攻抵北京時，他本人曾親眼看到歸降中國、被安置在京畿附近的各「夷狄」部族乘機作亂，甚至有擔任也先嚮導者。⁵⁷⁹丘濬親自經歷過「土木之變」給明朝京師帶來的震撼，以及在民間造成的動亂殺掠，他並且援引此一親身經驗，主張中國安置降「夷」的具體做法，應貫徹分而治之的原則。「土木之變」的經驗，對於他的族群思想或許有相當影響。然而以下我們將看到，丘濬雖然大力主張華「夷」之辨，但他的族群思想其實遠比單純的華「夷」之辨更為複雜。

如前所述，方孝孺在他的正統論四篇裡，主張以四綱紀為根據，將王朝政權分為正統，附於正統，變統三個等級，並提出修撰通史時所應採取的相應書法體例。如果把《世史正綱》和方孝孺的正統論四篇做比較，則前者很可以視為將方孝孺主張付諸實行的一部著作。不過丘濬並非只是單純地承襲方孝孺的觀點，而是發揮他所擅長的整合與體系化能力，提出了許多重要的創見。以下我們將看到，丘濬不僅是地理主義在明代發展過程中的承先啓後者，也是此一思路在明代邁向成熟的關鍵推手。

涉及（卷十一「外官考察」條）；沈德符並且多次指出：丘濬為了討好宦官，在《大學衍義補》中遍論各種政治問題，唯獨不提宦官問題，搏得宦官對此書的好感，使此書不受宦官攔阻而獲得明孝宗閱讀，丘濬因此有機會受到孝宗賞識，後來被擢入內閣也得力於此（卷二十五「大學衍義」條；補遺卷一「紀述內臣」條）。

⁵⁷⁷ 關於丘濬政治思想之研究介紹，參見孫廣德 1999:217-60。

⁵⁷⁸ 李焯然 2005:18。李焯然推測丘濬在也先攻抵京師時，曾參加京師保衛工作（李焯然 2005:167）。

⁵⁷⁹ 「永樂以來，往往以降夷貢之畿甸之間，使相群聚而用其酋長；時有征討，起以從行，固亦賴其用矣。然而己巳之變，虜犯近郊，其中亦有乘機易服以劫掠平民，甚至乃有為虜向道者，此其已然之效可為明鑑者也。當是時，臣親目擊其事。」（《大學衍義補》卷一四四；1391-2）

一、丘濬族群思想的基本架構

丘濬在《世史正綱》的序言裡，說明他為何要寫這樣一部通史，以及此一通史有別於前此各家通史之處。這篇序言清楚而有條理地闡述了丘濬的族群政治理論。以下我們將以這篇序言為基礎，介紹丘濬族群思想的主要論點。

第一，丘濬所寫的這部通史，並不僅僅是中國之國史，而是廣義「天下」的「天下」史。《世史正綱》裡的「世」，指中國與「夷狄」共居其中的廣義「天下」：

世即所謂天下也。民生有欲，無主乃亂。天生烝民，必命一人主天下，以任世道之責。得其人，則華華夷夷，各止其所而不相侵亂。否則土地為之分裂，人類為之混殽。（世史正綱卷三十一；455）

對於丘濬來說，「世史」就是「天下」史，也就是華夷綱紀史。《世史正綱》在最根本的層次上，是一部華「夷」綱紀變化史。

丘濬為何要寫一部華「夷」綱紀變化史？因為他認為，華「夷」綱紀是政治生活的根本秩序，此一秩序規定了純粹人類和較不純粹人類的關係；純粹人類是中國之人，較不純粹人類則是「夷狄」（詳後）。丘濬主張此一秩序的根本原則是中國與「夷狄」互相區隔，「夷狄」不得入居或入侵中國，中國也不應侵犯征服「夷狄」（「華華夷夷，各止其所而不相侵亂」）。此一秩序如果被破壞，則純粹人類和較不純粹人類的區隔就會被打破，兩者將會相混，純粹人類將因此喪失其純正人性（「人類為之混殽」）。一旦人類喪失其純正人性，則政治的根本秩序便告喪失，一切政治理論也就不再有意義。

第二，丘濬提出了一個體系完整的政治秩序理論。他把廣義「天下」視為一個政治領域，將此政治領域區分為三個層次：家庭，國家，廣義「天下」。這三個層次各有相應的綱紀或規範性秩序：父子之心，君臣之義，華夷之分：

然則其宏綱大旨果何在哉？曰：在嚴華夷之分，在立君臣之義，在原父子之心。夫華夷之分，其界限在疆域；華華夷夷，正也；華不華，夷不夷，則人類殽；世不可以不正也。君臣之義，其體統在朝廷；君君臣臣，正也；君不君，臣不臣，則人紀隳；國不可以不正也。父子之心，其傳序在世及；父父子子，正也；父不父，子不子，則人道乖；家不可以不正也。（世史正綱；序；1-2）

在「天下」政治領域的家庭層次裡，其秩序是帝位之傳承，以父傳嫡長子、子依嫡長繼位為綱紀。⁵⁸⁰在「天下」政治領域的國家層次裡，其秩序是王朝政權之轉移不可違反君臣綱紀。⁵⁸¹在「天下」政治領域的「天下」層次裡，其秩序是中國尊，夷狄卑，兩者互相區隔。⁵⁸²

第三，丘濬認為，政治生活的運作可分為兩個層次，一是綱紀與秩序的層次，二是實務與治理的層次。他認為政治生活並不只是對於實際問題的治理而已，而是必須在綱紀的規範下進行治理。對他來說，只有在綱紀規範下追求事功，才是真正的理想政治生活：

家則內和而外順，國則上令而下從。極乎一世之大，則華夏安乎中，夷狄衛乎邊，各止其所而不相侵凌。則人之所以為人者，相生相養，各盡其性，各全其命，而一順於道義之正，而不徇於功利之私，是則所謂雍熙泰和之世也。（世史正綱；序；4）

引文中的「一順於道義之正，而不徇於功利之私」一語，很容易被理解為丘濬只重視綱紀而不重視事功。但《大學衍義補》的內容全是經世外王之學，其中直接觸及了許多實際政治問題，對之進行分析並提出主張，因此丘濬絕非只談綱紀、對於事功漠無所悉之人。他毋寧是要解決事功的實際功利考量與綱紀的正義原則考量之間的矛盾，主張後者應服從前者。

第四，丘濬認為，中國君王的職責，便在建立和維護以上的綱紀秩序，其中最首要根本的就是華夷綱紀：

天地之所以生生者，物也。物之動者有三焉：人也，夷狄也，禽獸也。
天生人，而於人之中命一人以為君，以為人類主，闡教以立人極，脩政以安人生。然必其生安，然後其極可立也。彼其所以為生人害，而使之

⁵⁸⁰ 「是故父有天下，必授之於子。子居大位，必受之於父。父非真堯、舜，子非真朱、均，必不可以與舜、禹。子非真武王，父非真西伯，必不可以舍伯邑考。隱攝桓位，不可也。宣傳繆位，不可也。父之所予，必子心之所安。子之所承，必父心之所願。非的見夫大義之決，不可以行權。非真有夫必歸之誠，不可以言假。授受取予，必原其心。原其本心之初，於序必順，於理必正，於心必安。以此正名，以此定位。」（世史正綱；序；3-4）

⁵⁸¹ 「君必統夫臣，臣決不可萌非分之望。男必統夫女，女決不可當陽剛之位。臣非有舜禹之聖，決不可以言禪。君非有桀紂之暴，決不可以言伐。君雖不及太甲，臣非有伊尹之志，決不可以言放。非為天吏，決不可興問罪之師。非奉天討，決不可清君側之惡事。雖至於無可奈何，非濟天經，決不可用權宜之策。」（世史正綱；序；3）

⁵⁸² 「華必統夫夷，夷決不可干中國之統。」（世史正綱；序；3）

不得安者誰歟？夷狄也，禽獸也。為人主者必攘夷狄，必驅猛獸，使吾一世之民各遂其生，而不罹其害焉，於是乎吾政行而教施，而世底乎雍熙泰和矣，是則君人者之責也。（世史正綱；序；2）

本家以立國，正國以持世，而一歸於人心道義之正，則人極以立，天地以位，夷狄不敢以亂華，禽獸不敢以侵人。上天所以立君之意，聖人所以立教之心，或其在於此乎！（世史正綱；序；2）

丘濬認為，中國君王存在的理由（raison d'être）是要擔任天的代理人，⁵⁸³為天照顧養護中國之人。他表示，中國之人乃是稟賦天之理與氣所生之人類，⁵⁸⁴因此天要中國君王代天照顧養護天的流衍化身，即中國之人。為天照顧養護中國之人，乃是中國君王之職責：

雖然，君之所以為此者，非君之自為也，承天之意也。…天之心則仁愛人君，君之心則仁愛生民。民之生也，性天之理以為其心，形天之氣以為其身。心有不明，君必明之，俾天之理不為物所蔽。身有不安，君必安之，俾天之氣不為物所戕。（世史正綱；序；2）

丘濬指出，中國君王為天照顧養護中國之人的方法有二，一是君王與臣子盡忠職守，君王和臣子寧死也要護衛中國之人；⁵⁸⁵二是文教、政制、法律與軍事。⁵⁸⁶西晉懷帝在劉聰攻破洛陽後被俘，劉聰封他為光祿大夫平阿公，後又令他青衣行酒加以羞辱，最後將他殺死。在《世史正綱》裡，丘濬稱他為「晉主熾」，表示他身為中國天子，卻不能守護中國；被俘後又不能以死殉國，乃至於接受「夷狄」賤封與羞辱，於中國天子之職守有虧，因此稱其為晉主並書其名以貶之。⁵⁸⁷

⁵⁸³ 「君秉誠以事天，天垂象以示君。必致夫精禋感格之誠，必謹夫象緯災祥之故，如是則天人合一，天不在天而在君矣。」（世史正綱；序；2）

⁵⁸⁴ 這裡顯然是根據朱熹的觀點。丘濬是程朱之學的信奉者，他曾編選朱熹言論成《朱子學的》一書，並對心學之流行感到憂心（李焯然 2005）。

⁵⁸⁵ 「然君於此，豈能以其獨力為之哉！亦由夫大小內外之臣，以為之腹心股肱耳目爪牙焉耳。君總於上，臣分於下，彼此相資，遠近相維，階級相承，氣脉相通，各盡職以釐務，畢同心以奉上。君必死其社稷，臣必死其職事。」（世史正綱；序；3）

⁵⁸⁶ 「故凡其號令之頒，政事之施，教條之布，禮樂制度之具，刑賞征討之舉，無非以為民而已。為乎民，所以承乎天；承乎天，所以安其位也。」（世史正綱；序；3）

⁵⁸⁷ 「晉懷有諡…而書其名何？嗚呼！以中華之主，不能自立而為夷狄所辱；不死社稷而奴事虜。其視失地者為尤甚焉。」（世史正綱卷十一；148）「嗚呼！中國帝王為天地人物之主，乃為胡虜所執，官以光祿大夫，封以平阿公，恬然受之而不知君死社稷之義，其為中國之羞也甚矣。」（世

除了以上這個體系完整的政治理論，丘濬還有一個劃時代的創見，那就是以《世史正綱》作為中國第一部寫給一般大眾看的綱紀史教科書。他表示，根據綱紀原則撰寫的政治史，最偉大者為《春秋》，但《春秋》裡的綱紀大義過於委婉曲折，只有學識高的知識份子才能瞭解。丘濬希望讓教育程度尚淺的學生和年輕人也能瞭解政治史裡的綱紀大義，因此他撰寫《世史正綱》，以淺白直接的方式點出綱紀大義。他認為自己這個大眾化綱紀政治史的構想，乃是《世史正綱》最主要的創新之處：

然則有所見乎？曰：有。聖人之書婉而正，學者之書顯而直。婉而正，所以待後世之賢人君子也。顯而直，所以曉當世之學生小子也。何則？人之生也，稟賦不齊。賢者知者恒少，而愚者不肖者恒多。聖賢之書，用意深而立例嚴，非賢人君子不能知也，是以知之者恒鮮。愚為此書，直述其事，顯明其義，使凡有目者所共觀，有耳者所共聞，粗知文義者不待講明思索，皆可與知也。（《世史正綱》；序；1）

爲了不敢唐突《春秋》的聖經地位，予人批評自己妄擬《春秋》作史之口實，丘濬表示《世史正綱》只是進一步瞭解《春秋》的入門之階。⁵⁸⁸從後世的發展看，丘濬所自負的這個創新構想，的確是開啓新紀元的創舉。只要翻閱《世史正綱》一遍就會發現：它已經爲二十世紀誕生的民族主義中國，提供了國民歷史教科書的藍本。總結言之，把中國之國史理解爲華「夷」綱紀浮沉史；主張政治應當在華「夷」、君臣、父子三層綱紀的規範內運作；主張中國君王之職責，是建立與維持這三層綱紀，藉由良好治理去照顧養護中國之人，這是丘濬關於族群問題的基本思考架構。

在此一架構內，丘濬提出了進一步的具體論點。首先是關於華「夷」綱紀之浮沉升降問題。他表示，華「夷」綱紀的浮沉升降情形有幾種，分別是華「夷」區隔（「華夏純全」），華「夷」區隔但華分裂割據（「華夏割據」），華「夷」區隔但分主廣義「天下」（「華夷分裂」），華「夷」區隔破壞而華夷相混（「華夷混亂」），

史正綱卷十一；150）

⁵⁸⁸ 「苟或因是而馴致夫賢人君子之地，則夫聖賢婉而正之書，亦可由此而得之矣。愚所以作書之意有在於是，非敢立異以犯不韙之罪也。」（《世史正綱》序；1）

華「夷」區隔摧毀而「夷狄」統治廣義「天下」（「夷狄純全」）。⁵⁸⁹他認為「夷狄純全之世」是華「夷」綱紀徹底淪喪之廣義「天下」。⁵⁹⁰

第二，關於正統性（即中國定義）的問題，丘濬基本上承襲了方孝孺的綱紀說，認為正統性的本質在於合乎綱紀，和政權是否統有「九州」無關。⁵⁹¹不過對於方孝孺把王朝政權分為正統、變統兩類，他作了一些更細緻的調整。丘濬把王朝分為純全正統（漢，唐，明），正而尚偏之統（漢、唐建號但尚未統有「九州」之前），不盡正之統（宋），不正之統（秦，新，晉，隋），不正且尚偏之統（晉，隋建號但尚未統有「九州」之前），無統（南北朝），夷狄純全之世（元）。其中正而尚偏之統的概念，顯然襲自朱熹「正統之始」的概念。丘濬顯然也接受朱熹「正統之餘」的概念，因此他以蜀漢、東晉、南宋為正統。⁵⁹²此外，他又以陽比喻中國，以陰比喻「夷狄」，用陰陽消長顯示華「夷」綱紀的浮沉升降。把這些考量加到一起，丘濬便設計出標注王朝正統性的獨特體例。他把每一「世」裡或正或統之王朝國號放在一個圓圈裡。對於純全正統（漢，唐，明）的王朝，其國號用硃色書寫（由於套色印刷不易，因此以空心字代替；參見《世史正綱》，以下皆同）。不盡正之統（宋），不正之統（秦，新，晉，隋），不正且尚偏之統（晉，隋建號但尚未統有「九州」之前），其國號均用墨色書寫（實心字）。無統之世，圓圈中不書任何國號。夷狄純全之世（元），圓圈內不書國號，並將圓圈塗黑，顯示此「世」為全陰無陽之世。此外，明太祖起兵反元之年，其「世」用白圈標示，一方面顯示全陰無陽之世已經轉入全陽之世，另一方面也符合朱元璋當時並未建號自雄，只是奉龍鳳韓宋正朔的情形。另外，對於新莽，丘濬以墨色書寫漢國號但將圓圈塗黑的方式，表示新雖篡漢但漢仍存在於人心之中。⁵⁹³呂后稱制時期，則將漢國號由硃書改為墨書。武后改號稱帝期間，則比照新莽書法，以墨色書寫唐國號，將外圈塗黑。以上看法最值得注意之處，是以南北朝時期為無統。

⁵⁸⁹ 「故有華夏純全之世，漢、唐是也。有華夏割據之世，三國是也。有華夷分裂之世，南北朝及宋南渡是也。有華夷混亂之世，東晉及五代是也。若夫胡元入主中國，則又為夷狄純全之世焉。」（《世史正綱》卷三十一；455）

⁵⁹⁰ 「噫！世道至此，壞亂極矣！」（《世史正綱》卷三十一；455）

⁵⁹¹ 「取其正而已，統否不暇計也。」（《世史正綱》序；1）

⁵⁹² 關於「正統之始」和「正統之餘」的概念，參見《朱子語類》卷一百五；2636。

⁵⁹³ 「《史綱》於歲下之圈外塗以黑而內書漢號，下分註莽之號年，明莽雖有其位，而天命人心之在漢者固未嘗改也。」（《世史正綱》卷六；81）

換言之，丘濬雖然力主尊華抑「夷」，但他並沒有像《心史》〈古今正統大論〉作者那樣以宋、齊、梁、陳爲正，而是認爲南朝與北朝均無綱紀之正可言。相對於〈古今正統大論〉作者狂熱歌頌宋，並在否定篡逆政權爲正統的同時，一方面宣稱篡後周的宋爲正統，另一方面認爲篡弑相承的宋、齊、梁、陳仍足以代表中國，丘濬的處理方式顯然平衡嚴謹許多。

第三，丘濬可能是最早開始提出「漢奸」概念的思想家。南宋末年雖然有文天祥那樣的烈士，以及《心史》作者那樣的遺民，但這些人都不曾以中國爲本位，譴責協助「夷狄」征服或統治中國的中國之人爲背叛中國。據《宋史》〈文天祥傳〉記載，文天祥最後被元將張弘範俘獲，張弘範勸他招降張世傑，文天祥不肯；等到張弘範在厓山之戰殲滅南宋殘餘勢力後，張表示宋朝已亡，文天祥可不用再盡忠於宋，勸文天祥歸降元朝，文天祥也不肯。在這段記載裡，文天祥不曾指責張弘範身爲中國之人，卻協助「夷狄」滅亡中國王朝（宋史卷四一八；12538-9）。而在《心史》〈文丞相敘〉的敘述中，文天祥至伯顏軍中議和時曾見到宋朝降將呂文煥和范文虎；但〈文丞相敘〉只說文天祥「痛數其罪」，未提到文天祥責備呂、范二人背叛中國。此外，《心史》〈大義畧敘〉批評南宋舊臣民幫助元朝人時表示：「南人狡，北人貪。南人今無聊賴，賣智活家，率教北人狡，頗濟其貪酷」（心史；大義畧敘；607），把中國之人協助「夷狄」的行爲，理解爲「南人」協助「北人」的行爲。以上這些例子顯示，即使是身歷「夷狄」滅國慘禍、對「夷狄」極爲敵視的南宋人，在批評那些叛宋仕元的中國之人時，也只是把他們視爲背叛宋朝的叛臣，或是協助「北人」的「南人」，並未譴責他們是協助「夷狄」征服中國和統治中國的中國之人。這種情形一直到明初的方孝孺時也沒有太大改變。方孝孺雖然否定元朝正統性，並且大力提倡「夷狄不可統治中國」的主張，但他對於協助「夷狄」征服或統治中國的中國之人，卻沒有特別的反感。在論及關於變統政權紀事的書法體例時，方孝孺提到對於變統之臣的書法原則：

士之仕變統者，能安中國則書；能止暴亂、除民害則書；能明道術於後世則書。（遜志齋集卷二；釋統下；56）

如前所述，方孝孺的「變統」包括「夷狄」政權。可以看到，對於出仕「夷狄」政權的中國之人，方孝孺並不因此就否定譴責他們，而是認爲如果他們輔佐「夷

狄」政權時做出重要貢獻（安定中國；終止暴亂；為民除害；昌明道術），則應記其行事以為肯定嘉許。就此而論，協助符堅統一北方、結束割據混戰的王猛（安定中國；終止暴亂），在元朝提倡理學的許衡（昌明道術），都是值得肯定的出仕「夷狄」政權的中國之人。

但這種態度到丘濬時開始出現變化。丘濬在《世史正綱》裡嚴厲譴責張弘範，書「張弘範死」，譴責他身為中國之人，不當助「夷狄」滅中國正統王朝：

弘範以「死」書，何？誅其以華人為夷用而滅中國之統也。…以中國之人仕桀鰲之虜，滅我自三皇五帝以來中國之統…仕元之人，不止弘範。誅其一以儆其餘。（世史正綱卷三十一；456-7）

對於宋之叛將呂文煥及劉整，丘濬也在其叛逆之罪外，加上一條為「異類」戕「同類」的罪名。⁵⁹⁴對於宋亡的原因，《心史》〈大義畧敘〉的作者只表示是奸臣誤國，忠君死職守之臣太少；⁵⁹⁵丘濬卻在此之外另加上一項原因，即中國之人協助「夷狄」：

雖曰天數，亦由人謀之不臧。為一世計，則中國之臣誤國之罪也。為萬世防，則中國之人助夷之罪也。（世史正綱卷三十；454）

他暗示宋之所以亡，就在於當時雖然理學昌盛，但華「夷」綱紀不明。因此，為了使華「夷」綱紀深入人心，從「人」的因素下手，增強中國正統王朝的存活能力，《世史正綱》特別要譴責協助「夷狄」侵害中國的中國之人：

嗚呼！自古雖無不亡之國，而中國則無絕統之理。謝枋得有言：「五帝三王自立之中國，乃滅於諸儒道學大明之時」，此宇宙間大變也。《春秋》責備賢者，而識治道者咸謂上策莫如自治。此愚於宋之亡所以不罪夷而罪華，咎人而不咎天也歟！（世史正綱卷三十；454）

對於出仕於元朝政權的中國之人，丘濬一律加以痛斥。他特別舉元代兩大名儒許衡、劉因為代表，指責他們不知為中國守護中國之代表（即南宋），反而襄贊「夷狄」滅亡中國正統：

⁵⁹⁴ 「何忍又為異類之嚮道，以戕我同類，伐其父祖之邦？」（世史正綱卷三十；447）

⁵⁹⁵ 「韃主忽必烈嘗問偽丞相火魯火孫曰：『俺聞江南百姓率怨俺行事，惟思大宋。舊政既得民心，胡為又失國？』火魯火孫曰：『大宋愛民之道有餘，用兵之政不足，率為邊將誤國賣降。』」「然則金穀非不足也，甲兵非不多也，城郭非不具也，特無人耳。」（心史；大義畧敘；602）

嘗觀元初，一時腹心股肱之臣雖多中國之人，然受其豢養，貪其富貴，忘其身之為華，並無一人一言勸其存宋者。雖以劉因之賢，猶作《渡江賦》以欣幸之…他又何責哉！…許平仲一世大儒，得君行道，章疏屢上，曾無一言及此，何也？（世史正綱卷三十；449）

〔劉〕因知元乃夷狄之君，不可事；而不知宋乃中華之統，不可絕；而作《渡江賦》以籌畫忻幸之，何歟？（世史正綱卷三十一；462；〔〕內文字為筆者所加）

許衡為元代理學大儒，擔任國子祭酒期間教授許多蒙古、色目權貴子弟成為認真奉行理學的儒者，對於理學在元代的興盛貢獻極大，宋濂所修的《元史》對其評價極高。但丘濬在《世史正綱》中則一再嚴厲抨擊許衡，或暗示他欺世盜名，⁵⁹⁶但其中最主要的罪名則是昧於華「夷」綱紀：

〔或曰：〕許衡生元人域中，而不仕元，將何以行君臣之義哉？夫謂之義者，宜也。…合其宜則為義，不合其宜則為非義。夫以中國之人，學周公孔子之道，雜群胡之中，毀冠裂冕，以事夷主，以絕我中國帝王之統，為宜乎？為不宜乎？（世史正綱卷三十一；457；〔〕內文字為筆者所加）

關於傳統對許衡保存中國文化之功的評價，丘濬除了以昧於華「夷」綱紀加以否定外，⁵⁹⁷又舉三事為證，表示許衡未能加以改變，因此其「用夏變夷」的成就並不如一般以為的那麼大。丘濬所舉的三事是：蒙古婚俗；蒙古以喇嘛教凌駕於儒家之上（以八思巴為帝師；以八思巴造蒙古文字亂中國文字）；蒙古猜防漢臣。⁵⁹⁸不過平心而論，如果許衡具有帝師的地位，忽必烈對他言聽計從，則丘濬責備他未善用此地位及影響力使蒙古徹底漢化，或許還有些道理。但許衡當時顯然並無

⁵⁹⁶ 參見《世史正綱》卷三十一；462。

⁵⁹⁷ 「為一世計，則許子固不為無功矣。為萬世計，則許子豈得無罪哉！」（世史正綱卷三十一；468）

⁵⁹⁸ 「妻無偏正皆稱后，子無嫡庶皆稱太子，父死而子烝其妾，兄喪而弟妻其嫂，其倫理蓋蕩然矣。八思巴以夷狄之黠，大朝會坐于正殿之上，與其君同受群臣朝賀；又造為字書以亂吾中國自結繩以後之文焉，其教法蓋蔑然矣。官之正員，必以胡類，國有大議，逐出漢臣，使不得與聞其政事，大抵類是，可謂無章矣。是三者，治天下之大經大法也。…此其大者不能革之，則其功效之小者何補哉！」（世史正綱卷三十一；468）

這樣的地位或影響力，因此丘濬的求全指責不免昧於事實。此外，如果理學可被視為文化意義的「中國」之最主要代表，那麼丘濬所舉三事其實和文化中國的興滅絕續並無太大關係。它們雖然和理學並存，卻並未妨礙理學的存在；而只要理學存在並且受到信奉與實行，則文化中國就始終存在。因此，許衡雖然沒有使蒙古如北魏那樣徹底漢化，但對於保存和延續文化中國，他確實有所貢獻。丘濬為否定許衡貢獻，宣稱文化中國不亡是因為天數而非人為努力，⁵⁹⁹此論實為強詞曲說，亦與其論宋亡原因時咎人不咎天之立場正相矛盾。丘濬的這些曲說矛盾，恰好說明了要以理性論辯的方式駁倒王通那種文化主義思路是不可能的，因此只能藉著把華「夷」綱紀抬高到不容理性論辯的神聖信仰地位，用這種神聖信仰去壓制文化主義思路對人類理性所提出的正當訴求。用「漢奸」概念封鎖對於歷史人物的理性討論與評價，丘濬可能是近代首開風氣之人。

二、丘濬對於「夷狄」議題的各種看法

（一）隔離主義與相關主張

以上我們大致勾勒了丘濬關於族群議題的思想架構。這個思想架構的重點，在於提倡一種華「夷」綱紀，以之作爲族群思想的首要議題。在這種理論傾向下，丘濬對於「夷狄」議題，提出了一些值得注意的看法。

首先是一種隔離主義思想的提出。丘濬提倡的隔離主義思想，反映在他所提倡的華「夷」綱紀上。如前所述，此一綱紀的根本用意之一，是要把廣義「天下」割裂爲中國和「夷狄」，將兩者隔離成互不侵犯、避免往來的兩個世界。基於此一立場，丘濬反對中國對「夷狄」進行主動通使接觸：

臣按：曹操謂羌欲與中國通，自當遣人來，慎勿遣人往，此誠練達事體、通曉夷情之語也。蓋中國之與夷狄，氣類不同，疆域殊隔，無事時政不必屑屑相與通往來也。非甚不得已，決不可以通使。（大學衍義補卷一四七；1419）

同樣基於隔離主義，丘濬還引用胡安國之說，批評了齊桓公伐山戎的攘夷之舉。

⁵⁹⁹ 「中國所以不純變於夷狄，人類所以不盡入於禽獸者，是蓋天理在人心者不容泯，中國先王之澤猶存乎耳！豈盡許子功耶！」（世史正綱卷三十一；468）

此舉因孔子褒獎而歷來均受稱道，但丘濬批評此舉為本末輕重倒置。⁶⁰⁰ 在丘濬眼中，齊桓公是一個擴張主義者，而擴張主義是違反華「夷」綱紀的行為，因此在反對之列。

丘濬所主張的隔離主義的精神，是華與「夷」均嚴守互不侵犯的綱紀。丘濬認為，此一綱紀可以使雙方避免發生不必要的戰爭，從而有助於保障雙方人民的生命不致受害：

天生聖人以為一世之主，必使華夷各止其所而安其分…不然，則紛紛擾擾，相爭相奪，競地之利，昧天之理。（世史正綱卷三十一；455）

聖王之治天下，一視同仁。華夏之分雖有內外，而理之是非曲直則不以內外而異焉。是故華夏各止其所，而天下安矣。彼戎夷越疆界而犯我內地，害我華人，奉天命以行天討，是為王者之師。彼處其域中，而我興師出境，出其不意，無備而襲之，欺其衰弱敗亡而殺之，則曲在我矣。

（大學衍義補卷一五六；1502）

根據隔離主義的原則，丘濬極力反對中國採取擴張主義。他引《易經》為據，把反擴張主義提高到自然秩序（「天道」）的地位，表示中國境外之「夷狄」如果只是安居其地，不侵中國，則有如禽獸安居於山林之間。禽獸不侵人田，而人出於貪欲至山林執之，乃是違反天道，必有不良後果。⁶⁰¹ 基於此一立場，他嚴詞批評漢武帝多次主動出擊匈奴，表示主動征戰造成中國之人極大傷害，有違中國天子職守：

窮兵黷武，出塞窮追，雖能制勝快意於一時，然中國之人民死鋒鏑、膏野草亦多矣。嗚呼！天德好生，而立君以養民。夷狄入吾境，賊吾民，不得已驅而出之，使吾民不罹其害可也。彼不犯吾邊，乃無故興兵出塞，求而擊之，其曲直有在矣。（大學衍義補卷一五六；1494）

⁶⁰⁰ 「胡安國曰…『桓不務德，勤兵遠伐。不正王法以譏其罪，則將開後世之君勞中國而事外夷，捨近政而貴遠略，困吾民之力，爭不毛之地，其患有不勝言者。故特貶…以為好武功而不脩文德者之戒。』」（大學衍義補卷一四三；1379）

⁶⁰¹ 「盜賊興於民間，戎狄侵於境內，此田有禽也。若夫化外之人，境外之夷，未嘗侵吾地而害吾民，亦猶禽獸飛翔奔走於山林之中，固其所也。顧乃恣吾之貪欲，恃吾之勢力以獮取之，豈所利哉！…禽之不在田，非唯不利執，執之必有咎。此非獨人事，蓋天道也。」（大學衍義補卷一四三；1491）

丘濬也反對中國以主動出擊的方式削弱「夷狄」威脅，主張因應「夷狄」威脅的最佳戰略是固守防線，被動防禦：

臣按：班固謂聖王之於夷狄…不就攻伐，則後世之窮兵出塞者非矣。然則如之何則可？固曰：「來則懲而御之，去則備而守之」。斯二言者，所謂治戎之上策也。（大學衍義補卷一四四；1387）

驅之出塞即還，可以為萬世禦夷之法也。（世史正綱卷三；36）

對於東漢明帝的出擊匈奴與復通西域，丘濬引胡寅之說，批評前者為耿秉開邊生事，後者為班超矯制要功（世史正綱卷七；95。所引胡寅之說，參見讀史管見卷四；214-5）。對於邊臣相機行事，不奉命擅自主動出擊而建奇功之舉，丘濬也堅決反對，主張嚴加處罰；⁶⁰²這顯然是由於此舉容易引起不必要的戰爭，導致華「夷」人民受害。

其次，由於主張隔離主義，丘濬必須把廣義「天下」割裂成涇渭分明的中國與「夷狄」地區，這意謂了中國地區和「夷狄」地區之間必須存在一個明確的界線作為隔離的依據。在建立這個界線時，丘濬重新界定了地理中國的範圍。他所主張的地理中國的範圍，大致是「九州」加上「九州」以南直到海南島的地區。這塊區域，他稱之為「華夏文明之域」。至於「九州」以西（甘肅，青海，西藏）、以北（河套，內蒙）、以西南（雲南、貴州、廣西之邊區）的地區，則不在他所主張的地理中國範圍內。這些明朝或者無力控制，或者至多亦只能以羈縻方式加以控制的地區，丘濬認為乃是對中國來說並不重要的「夷狄」地區，得之無益於中國，失之亦無損於中國，因此對其不妨「以瓦礫視之」。⁶⁰³他主張中國天子應當以治理好中國為本務，認為治理「夷狄」與中國天子之本務其實無關：

自古帝王皆以能致外夷以為盛德，殊不知德在華夏文明之地，而與彼之

⁶⁰² 「不奉天子命而越境出疆，以啓邊釁。除戎之功小，擅師之罪大。漸不可長，不可以功而掩罪也。」（大學衍義補卷一四三；1379）「請今後邊將有不稟朝命而擅出境襲殺外夷者，雖功如陳湯，意必在所追究。若因而生事起釁者，痛加誅責。其一時蒙昧，致有封爵，雖經數世，猶在所不宥。如此，則好功名、希爵賞之徒知所懼，而戎狄起向慕之心，而朝廷享安靖之福矣。」（大學衍義補卷一五六；1502）

⁶⁰³ 「臣竊以為：今日地勢，東南已極于海，至矣盡矣，更無不盡之處。惟西與北及西南之地，尚未底于海耳。然皆限以重山疊嶂、大荒絕漠。地氣既惡，人性復獷，非復人所居之處，有與無不足為中國輕重焉，惟明主寶吾華夏文明之域，以瓦礫視之可也」（大學衍義補卷一四三；1382）。

荒落不毛之區無預焉。…盛德在我，無取於彼。(大學衍義補卷一四四；1387)

這個觀點很明顯地已經是一種孤立主義(isolationism)的主張。這種孤立主義主張的出現，標誌了戰國時期四夷歸服論思路的完全逆轉。

(二) 人類學觀點

丘濬族群思想最耐人尋味的部份，是他就中國之人與「夷狄」之本質異同的問題，所提出的一種人類學觀點。首先，他似乎認為中國之人和「夷狄」在本質上都是人：

天地之大德曰生。而其所以生者，以人為貴。而人之中，有華有夷。(大學衍義補卷一五三；1464)

天生人類，有二焉：華也，夷也。(大學衍義補卷一五三；1465)

既然兩者在本質上都是人，那麼中國之人和「夷狄」是如何區分出來的呢？在討論孟子關於舜和周文王是「夷」人的說法時，他提出了兩個把人界定為中國之人的要件，一是祖源，二是所居住的地理區域：

或曰：「孟子言舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。舜與文王皆生於夷。古之聖賢未嘗以其生於夷而廢之焉。」噫！舜與堯同祖，文王乃后稷之後。夫其所謂負夏、鳴條、岐周、畢郢之地，皆在九州之中，特居中國之邊境耳，固非疆界之外荒漠不毛之地也…豈女真、韃靼之比哉！（世史正綱卷三十一；456）

根據丘濬的看法，舜和周文王因為其祖源均為中國之人（此祖源最後可上溯到黃帝），而且他們出生和活動的地區都在「九州」之內，因此他們不是「夷」，而是中國之人。換言之，中國之人的要件，一是其祖源為中國之人，二是其生活區域在「九州」之內。

不過丘濬似乎認為，地理要件比祖源要件更重要。他認為地理因素是使人分為華「夷」的原因：

天地生人，同此天而各異其地。地有不同，則其生智習性自然殊別。(大學衍義補卷一四四；1393)

也正是由於地理因素，因此生長在「九州」範圍內的所有人都是中國之人：

人之中有華有夷，華一而已，而夷則不止於一焉。蓋華夏居中…中者混而同，其性稟習俗雖有少異，而其大略則同也。(大學衍義補卷一五三；1464)

在另一處言論裡，他認為中國之人和「夷狄」的主要分別，在於前者生於「九州」之內，後者生於「九州」之外：

天地生物，其物動者有三焉：人也，夷狄也，禽獸也。人生而幸居天地之中，稟天地之正氣，以為中國之人。(大學衍義補卷一五三；1492)

以上這些引文，都顯示他認為地理因素是使人被界定為中國之人的主要根據。此外，丘濬認為地理要件優先於祖源要件的另一證據，是他雖然接受《史記》的說法，同意匈奴是禹之後裔，⁶⁰⁴因此承認匈奴的祖源也是中國之人，但他始終認為匈奴是「夷狄」，這顯然是由於匈奴居住地區係在「九州」之外的緣故。

以地理因素界定中國之人，會遭遇到一個問題，即春秋史料中居住在「九州」之內的「蠻、夷、戎、狄」是否是中國之人。丘濬解決此一問題的方式是訴諸祖源。他表示，凡是其祖源為中國之人者，則為中國之人，否則就是居住在「九州」之內的「夷狄」：

愚嘗因是而考春秋之世之夷矣。吳、楚、徐、越，此中國之人變於夷者也。山戎、赤狄之類，此夷狄之人居中國者也。(世史正綱卷三十一；456)

簡言之，由於吳、楚等部族的祖源可追溯到中國之人，而山戎、赤狄則否，因此前者是中國之人而後者則否。丘濬進一步解釋指出，這些中國之人被視為「夷狄」的原因，是因為他們失落了原本的中國文化：

所謂淮夷、徐戎，非若後世化外之戎夷，蓋亦徐淮之間近邊之地，自昔有一種不閑禮義之人耳。在淮者類乎夷，故以夷目之。在徐者類乎戎，故以戎稱之也。(大學衍義補卷一四三；1379)

⁶⁰⁴ 「匈奴之先，夏后氏之裔曰淳維，殷時奔北方。」(世史正綱卷二；23)

根據以上各種論點，則丘濬關於中國之人與「夷狄」本質異同的人類學觀點大致如下。他認為中國之人和「夷狄」在本質上是相同的，兩者都是人，但生在「九州」範圍內的人是中國之人，生在「九州」範圍外的則是「夷狄」；在此一前提下，其祖源為中國之人者亦為中國之人，否則為「夷狄」。對於春秋史料裡記載的居住在「九州」範圍內的「夷狄」，他認為有兩種情形，一是中國之人失落其中國文化，如吳、楚、徐、越；二是「夷狄」入居「九州」範圍內。因此，在丘濬的人類學裡，人可以分為三級，第一級是居住在「九州」之內且祖源為中國之人的中國之人，這一級人丘濬認為是最純粹的人，他們所稟賦自天的理與氣較多且較純正，是較純粹的天之流行化身，⁶⁰⁵因此丘濬稱之為「人類」。⁶⁰⁶第二級人是居住在「九州」內的「夷狄」。丘濬認為他們介於純粹的中國之人和純粹的「夷狄」之間，他們如果得到教化，則可以上升為純粹的中國之人；但如果得不到教化，就會沉淪為純粹的「夷狄」：

《春秋》因其出入於華、夷之間，上不使與中國等，下不使與夷狄均。

有罪則推而遠之，使其知所儆；有善則引而進之，使其知所慕。聖人謹

華夷之分，若寬而實嚴也如此。（世史正綱卷三十一；456）

第三級則是純粹的「夷狄」，他們之中的某些人群雖然祖源是中國之人（如匈奴），但由於生長居住在「九州」之外，因此是「夷狄」。由於純粹的中國之人和純粹的「夷狄」並不屬於同一級，因此兩者雖然在本質上皆為人，但丘濬認為兩者仍是「異類」。⁶⁰⁷

以丘濬對於人的三級分類為根據，有助於釐清丘濬對於「夷狄」之可教化性與同化問題的看法。根據他的隔離主義，則純粹的「夷狄」顯然是不可教化的，因此中國既沒有必要征服「夷狄」之地，也不應將歸附之「夷狄」安置在中國境內。但對於已經居住在地理中國範圍內的「夷狄」，丘濬則認為他們不是沒有被

⁶⁰⁵ 「天地生物，其物動者有三焉：人也，夷狄也，禽獸也。人生而幸居天地之中，稟天地之正氣，以為中國之人。」（大學衍義補卷一五三；1492）

⁶⁰⁶ 「物之動者有三焉：人也，夷狄也，禽獸也。天生人，而於人之中命一人以為君，以為人類主，闡教以立人極，脩政以安人生。然必其生安，然後其極可立也。彼其所以為生人害，而使之不得安者誰歟？夷狄也，禽獸也。」（世史正綱；序；2）「夫華夷之分，其界限在疆域；華華夷夷，正也；華不華，夷不夷，則人類殺。」（世史正綱；序；1-2）

⁶⁰⁷ 「臣按：夷者，異類之總名。」（大學衍義補卷一五三；1465）「臣按：華夷之類不同。」（大學衍義補卷一五三；1468）

同化的可能。他表示，如果這些「夷狄」保持其原有的部族組織聚居生活，則他們雖然漢化很深，⁶⁰⁸但由於是在原有社群中生活，因此仍保有一定的「夷狄」性；⁶⁰⁹當中國衰弱時，這些「夷狄」就有可能乘機作亂。⁶¹⁰他因此主張，如果打散「夷狄」之原有社群，使之分散居住並任其與中國之人通婚，則長期而言他們將可被同化為中國之人。⁶¹¹簡言之，他雖然在原則上反對讓歸降之「夷狄」居住在中國境內，但對於已經居住在中國境內相當時間的歸降「夷狄」，他認為將之遣返出境既不可能，而任其聚居又難以徹底同化，因此他主張將之分散，使之長期慢慢同化消失在中國之人中。⁶¹²

相應於他關於中國之人和「夷狄」異同的看法，丘濬也得出關於中國天子職守的微妙看法。他一方面主張華「夷」既然同為天之造物，則中國天子作為天的代理人，自當以兼愛華「夷」為職守：

元后作民父母。所謂民者，豈止中國之民哉！凡天地所覆載，具形體，有知識者，皆吾赤子也。聖人一視以同仁，兼愛夫內外遠近之民，惟恐一人之或失其所。（大學衍義補卷一五六；1496）

聖人體天地以為心，兼愛華夷之民，使之各止其所而不相侵害，天之道也。（大學衍義補卷一五六；1494）

他並據此反對中國採取屠殺滅絕「夷狄」的方式解決邊患，⁶¹³又根據華「夷」關係有如陰陽關係的思想，指出陰的存在有其必要，因此華企圖滅絕「夷」乃是違反自然秩序之舉。⁶¹⁴但在另一方面，他又主張中國天子應以照顧養護中國之人為

⁶⁰⁸ 「彼生長中華，世有爵祿；結為姻婭、相與聯比皆華夏之人，久已忘其為夷矣。」（大學衍義補卷一四三；1378）

⁶⁰⁹ 「劉淵，匈奴也，而居晉陽。石勒，羯也，而居上黨。姚氏，羌也，而居扶風。苻氏，氐也，而居臨渭。慕容，鮮卑也，而居昌黎。...其居處飲食皆日趨於華，惟其桀暴貪悍、樂鬪喜亂之志態，則無時而可變也。」（世史正綱卷十一；145）

⁶¹⁰ 參見大學衍義補卷一四三；1378；卷一四四；1394。

⁶¹¹ 「國初平定，凡蒙古、色目人散處諸州者，多已更易姓名，雜處民間，如一二稊稂生於丘隴禾稻之中，久之固已相忘相化，而亦不易以別識之也。」（大學衍義補卷一四四；1391）

⁶¹² 「不使之群而居也，不使之專其位也，不使之聯其職也，不使之統其類也，不使之臨乎邊也，不使之使其國也...如此消之，以其漸為之...使彼不知不覺，則久久自然潛消而日化矣。」（大學衍義補卷一四三；1378）

⁶¹³ 「元后作民父母...苟限區域而為之愛惡，於遐外之民必欲勦戮滅絕之，豈父母之心哉！」（大學衍義補卷一五六；1496）

⁶¹⁴ 「先儒謂武帝欲無夷狄。夫有華即有夷，有陽即有陰也，豈有盡滅絕之理哉！」（大學衍義補

職責（參見前述）。我們可以推測，丘濬調合這兩種看法的方式，應是主張中國天子雖然應當兼愛華「夷」，但基於先內後外的原則，更應當以先愛中國之人為首要職責。

丘濬雖然主張中國天子應當兼愛華「夷」，但如前所述，他又賦予中國天子優於「夷狄」之君的特殊地位，即主張只有中國天子才是天的代理人，⁶¹⁵要代理天維持華「夷」綱紀並兼愛華「夷」。此外，他還主張華「夷」綱紀的另一原則是「華必統夫夷，夷決不可干中國之統」，亦即華尊「夷」卑。由於中國天子有這樣優越的地位，因此丘濬認為，侵犯中國天子的「夷狄」之君會遭到天格外嚴厲的懲罰。在論及劉聰所都之平陽多災異時，丘濬表示這是由於劉聰辱弑中國天子，因此引起天怒與天譴：

聰以匈奴殘孽，執辱天子…天亦不忍聞之也…夫示之以自古所無之災異，使其知執辱中華之主亦自古所無之禍亂也。天意若曰：「天子者，天之子也。彼敢凌辱我之子，則是蔑我也。」故出災異以代其言。然彼猶視之蔑如也，於是假手於人以報之，此其所以有靳準之禍歟？（世史正綱卷十二；153）

對於引文中提到的靳準之禍（劉聰死，子粲立，靳準弑而代之，發劉淵墓，戮劉聰屍，盡誅劉氏宗族），丘濬的詮釋是此乃天為其代理人報仇：

嗚呼！中華之主，天所立也。其休戚存亡，與天地相為流通。而劉聰以匈奴之孽，乃敢執而困辱之。非但得罪於中國，得罪於世主，而實得罪於天帝也。天乃假手於靳準…嗚呼！天所以報劉聰之辱二帝者，亦畧相當矣。（同上）

丘濬關於天雖然兼愛華「夷」，但更偏愛中國天子的看法，很清楚地表示在以下這段文字裡：

或曰：「天心仁愛人君，故出災異以儆之。天於胡奴，亦愛之歟？」曰：上天於中華之主一氣流通。其有過咎，天微示怒之之意，能改即止，故

卷一五六；1494）

⁶¹⁵ 此一主張似乎可以在丘濬的人類學中找到理據。根據他的人類學分級，則純粹的中國之人因為是天較純粹的流衍化身，所以地位最高；因此中國天子和「夷狄」之君雖然同為君長，但天也會選擇中國天子作為其代理人。

其災異皆尋常有也。夷狄戕中國主，僭中國位，天亦惡之，故赫然震怒，而示以非常之變也多焉。（同上）

換言之，傳統的思想認為，對於華「夷」之君，天一律會以災異向其示警。丘濬則認為，天對於華「夷」之君的示警方式不同。對於中國天子，只以尋常災異示警。對於侵害中國天子的「夷狄」之君，則以非常災異示警。可以看到，由於丘濬強調中國對「夷狄」的優位性，以及中國之君對於「夷狄」之君的優越地位，因此西周那種「天命靡常」、「皇天無親，惟德是輔」的天之概念，以及戰國時期墨子那種華「夷」無別、一體兼愛的天之概念，在丘濬的族群思想中已經有所轉變：天雖然兼愛華「夷」，但卻是一個特別偏愛中國的天。

丘濬在中國族群思想史中的重要地位，過去較少被研究此一主題的學者注意到。學界對於丘濬的研究，雖然注意到他華「夷」之辨的思想（李焯然 1984, 2005；孫廣德 1999:248-53；錢茂偉 2003:33-46），卻較少注意到他的族群思想遠比表面上的華「夷」之辨更為複雜。限於篇幅，我們對於丘濬的族群思想只能暫時討論到這裡。在此僅指出以下幾點作為總結：丘濬的地理主義，表現在他把中國尊、「夷狄」卑，中國與「夷狄」互不侵犯、各安其所，宣稱為一種最重要的綱紀，將之視為政治規範性秩序的最基本原則。他也重新界定地理中國的範圍，並以此一範圍的地理界線作為華「夷」綱紀的基礎。他的這些觀點，可視為宋濂、方孝孺和胡翰思想的延續。但他以照顧守護中國之人為中國君臣的職責，他關於天雖然兼愛華「夷」但特別偏愛中國的主張，他所提出的「漢奸」概念，他的隔離主義、反擴張主義和孤立主義，他的人類學及其相關論點，這些觀點都是宋濂等人所不曾提出的想法，其中卻有許多被王夫之所繼承。就此而論，丘濬既是地理主義思路在明代發展過程中的承先啓後者，也是使地理主義走向成熟的真正推手。

另一方面，丘濬所提出的新觀點，使這樣的一種「中國」概念逐漸成形：一個和「夷狄」清楚隔離的、孤立自閉的、以自身問題為政治首要關心的、有明確地理範圍的、由同質之人與文化所構成的中國。⁶¹⁶此外，丘濬已經開始提出「王朝」和「中國」有所區別，符合王朝利益的行為未必符合中國利益的想法（詳後）。就此而論，從隋代以來在正統論之中孕育發展了將近一千年的中國性

⁶¹⁶ 關於同質文化的部份，本章限於篇幅，暫不處理。

(Chineseness; Zhongguoness) 概念，終於隨著丘濬族群思想的提出，而從正統性的語言中浮現出來，成為中國族群思想的首要主題。《世史正綱》以論述正統性為主旨，它是正統論史學觀發展了近一千年之後產生的總結巔峰之作。但它在徹底實現正統論史學觀的同時，卻也使中國性的概念正式擺脫正統論而獨立出來，並漸漸取代正統性問題而成為政治思想的首要主題。這是丘濬對於中國族群思想的巨大貢獻。

第二節 王夫之與地理主義思路的完成

王夫之生於明萬曆四十七年（1619），卒於清康熙三十一年（1692），是中國十七世紀最重要的思想家之一。他在中國近代思想史上的重要地位已是學界共識，對於他的思想體系，學界也已經有若干專門著作加以探討介紹，不過由於他具有驚人的創造力，因此終其一生，他的思想體系似乎都在不斷地成長、擴充、重組。他屬於歷史上極為罕見的一種思想家：這種思想家的思想表現出一種不可抑遏的猛烈活力，有如奔流不盡的大河之水，有如不知疲倦的千里神駒；他們的思想不是由單線發展走向分殊，而是從一開始就是多頭並進，有如交響曲各部之間的交互爭鳴，而且不斷在運動變化，即使接近思想者肉體生命終結的時刻，其旺盛的活力似乎也沒有趨緩之勢。他又屬於另一種思想家：這種思想家有著不能自己的原創性，因此他所觸及的一切傳統知識，都會被他點化成一個又一個意趣無窮的思想藝術品。由於王夫之是以點化經、史、子、集的方式，抒解他內在的無窮創造力，因此他的多種思想所形成的集合體如果可稱之為思想體系，則這個思想體系遠非一般人可以輕言掌握。

王夫之的族群思想也相當複雜。他曾讀過《心史》，⁶¹⁷他關於族群思想的許多看法也和丘濬頗為類似，因此這兩者可能都對他的族群思想有某種影響和啓發。然而他獨特的點化能力，又使他並非只是重複這兩者的論點，而是將這些論點點化成一個個複雜的開放體系。筆者學力淺薄，本論文篇幅也有其限制，因此

⁶¹⁷ 《薑齋詩集》〈昭陽庵同須竹夜話，云乘木葉秋波探五老之勝〉：「袖圖有迹傳河畫，血字無心錮井函」（船山全書第十五冊；六十自定稿；355）。同集之〈九礪〉序云：「『九』仿《楚辭》，『礪』仿宋遺士鄭所南《心史》中詩。自屈大夫後，唯所南《心史》忠憤出於至性，與大夫相頡頏。願從二子遊，故仿之。」（同上；憶得；癸未；693）參見陳福康 2001:181-2。

在本節裡，筆者將只就王夫之在總結地理主義思路上做出的最主要貢獻略做說明，並略為指出他的思想的複雜特性。王夫之最主要的貢獻是把中國利益從王朝利益中分離出來，並使之優先於後者。他關於華「夷」關係的看法，則顯示出他族群思想的複雜性。以下我們將就這兩點分別討論。至於王夫之族群思想的許多其他主張，由於它們和這兩點相比顯得次要，本節就暫不多做介紹。

一、輕王朝而重中國：

「王朝」與「中國」的分離；

中國利益優先於王朝利益

王夫之可能是中國族群思想史上第一位有意識地把「王朝」和「中國」分離開來的人。這意謂了「中國性」逐漸擺脫「正統性」的過程到王夫之才正式完成。不僅如此，他進一步主張中國利益優先於王朝利益。因此他以忠於中國的倫理信念，取代忠君的倫理信念，從而使中國政治思想進入了一個新的紀元。

把「王朝政權」和「中國」分離開來的思考，在丘濬時已經出現。他的著作裡不時出現「一世」和「萬世」這兩個對比的概念，其中「一世」指某一王朝之政權，而「萬世」其實就是指以歷代王朝譜系（由許多「一世」累積成的「萬世」）為國譜的那個「中國」。譬如在評論南宋被元朝滅亡一事，丘濬表示：

雖曰天數，亦由人謀之不臧。為一世計，則中國之臣誤國之罪也。為萬世防，則中國之人助夷之罪也。嗚呼！自古雖無不亡之國，而中國則無絕統之理。（世史正綱卷三十；454）

丘濬在這裡顯然採取了兩種觀點，一是以王朝政權為本位立場的觀點，二是以中國為本位立場的觀點。他表示，南宋之滅於元朝，就王朝政權（南宋）的立場而論，是由於南宋之臣誤了南宋王朝所致。但如果從中國的立場而論，則南宋之滅於元朝，乃是由於中國之人協助「夷狄」征服中國所致。引文裡「不亡之國」的「國」，指某一王朝政權，它是有一定壽命的有限存在；而「中國」則是一種超越於某一王朝政權的永久性存在。由於南宋既是一個王朝政權，又是一個中國（華夏）政權，因此它被「夷狄」政權滅亡，就不僅代表了南宋王朝政權的滅亡，也代表了中國國譜被「夷狄」政權所中斷，因此在「元世史」部份，丘濬以全部塗

黑之圈書寫元國號，以示「華」之正統中斷。此外在評論許衡保存儒學之功時，丘濬認為：

為一世計，則許子固不為無功矣。為萬世計，則許子豈得無罪哉！（世史正綱卷三十一；468）

這裡採取的是同樣的思考方式：就元朝此一王朝政權的立場看，許衡在「夷狄」統治下保存與傳播儒學，確實有一定的「用夏變夷」功績；但就中國的立場而論，則許衡身為中國之人而自願出仕「夷狄」政權，對中國之人作了一個「漢奸」示範，因此他的仕元乃是一項罪行。

丘濬雖然已經具有把「王朝政權」和「中國」分離開來的思想，而且明確地勾勒出一種「中國」之概念（參見前一節），但他還沒有明確地把「中國」宣稱為他政治思想的首要主題。他的《大學衍義補》談的是王朝政權的政治問題，而不是「中國」的政治問題。他的《世史正綱》談的是廣義「天下」史與王朝政權的正統性，而不是「中國」史。換言之，在丘濬的思想裡，「王朝」和「中國」仍然混雜在一起，還沒有成為分離的兩個概念。王夫之的最重要貢獻，就是首次決定性地把這兩個概念區分出來，並且賦予「中國」超越一切王朝政權的至高地位，使之成為政治思想的首要主題。這個變化的重要意義在於：政治理論不再為王朝統治者自身的政權利益服務（政權如何長治久安），而開始走向為獨立於任何政權的「中國」之利益服務（中國之利益如何維護與增進）。政治理論也不再是無特定所指、可適用於任何華、「夷」王朝的政治理論，而開始走向關於「中國」的政治理論。

王夫之以「中國」之利益為政治理論服務對象的思想，首先在《黃書》（1656；清順治十三年；南明永曆十年）中提出。這部著作共有七章，第一章〈原極〉論保衛中國不受「夷狄」侵犯乃是政治理論的第一要義。第二章〈古儀〉論過去王朝為防止臣屬篡奪而削弱自身防衛「夷狄」能力的錯誤。第三章〈宰制〉論使中國不受「夷狄」侵犯的兩種制度設計。第四章〈慎選〉論文官制度改革；第五章〈任官〉檢討明代監察制度；第六章〈大正〉論如何解決貪汙問題；第七章〈離合〉是關於歷史哲學的思考。這部著作並非未完成的草稿，而是寫定並有後序的著作，它是王夫之第一部結構完整的政治思想著作。

《黃書》的書名十分耐人尋味。在《黃書》的〈後序〉裡有「本軒轅之治，建黃中」的說法，據此可推測書名中的「黃」字可能有二義，一是指作為中國帝王始祖的黃帝，二是指居於四方之中央位置的中國（根據五德說，中央為土，其色為黃）。如果此一推測無誤，則《黃書》的意思其實就是族裔意義上與地理意義上的《中國書》。《黃書》不僅是中國族群思想史上的劃時代著作，也是中國政治思想史上的劃時代著作。它的重要性在於：它首次指出中國天子身分的兩重性問題，並提出此一問題的解決之道。由於這個問題的提出和關於其解決之道的主張都是劃時代的，因此這部著作是一部劃時代的作品。

如前所述，丘濬在分析評論中國政治時，已經注意到中國政治裡存在兩種立場：一是王朝政權立場，二是中國立場。如果將此一發現進一步推衍，則中國天子的身分其實也具有兩重性：一是王朝政權的創建者與守護者，二是中國的統治者。由這種身分上的兩重性，還可以推衍出中國天子在職責上的兩重性：一是守護王朝政權，不讓它被別人所奪去；二是守護中國，不讓它被「夷狄」入侵統治。王夫之指出，在中國政治的運作中，這兩種職責經常會出現矛盾，而中國天子解決此一矛盾的做法，多半是犧牲中國利益以維護王朝利益。王夫之認為這種做法是錯誤的，因為它是基於中國天子的私心。他主張中國利益應當居於王朝利益之上，中國天子應當以維護中國利益為首要職責。在兩者出現矛盾的情況下，即使維護中國利益將損及王朝利益，中國天子也應當以維護中國利益為原則。

王夫之的這個觀點，顯然又比丘濬跨出了一大步。如前所述，丘濬雖然主張中國天子的職責是維護華「夷」綱紀，為天照顧養護中國之人，但此一職責只涉及中國利益和「夷狄」利益的矛盾，完全不涉及中國利益和王朝利益的矛盾。然而王夫之卻提出了一個丘濬以及過去所有中國思想家都不曾問過的一個問題，⁶¹⁸即中國利益和王朝利益的矛盾問題。他所提出的主張也具有前所未有的革命性：為了維護中國利益，即使王朝利益受損也是可以接受的。王夫之主張：王朝只是天子私人的王朝，是天子的私人家業；中國卻是所有中國之人的中國，是屬於全體中國之人的公器。當維護一人私業和維護所有人之公器發生矛盾時，身為中國

⁶¹⁸ 王夫之以前的思想家之所以不曾提出此一問題，並非由於聰明才智不及王夫之，而是因為有別於王朝的中國概念並未出現，因此根本不存在王朝和中國的兩重性問題，從而也無所謂兩者的矛盾。

之人，應當優先維護公器（詳下）。可以看到，這個想法認為對於中國的效忠應當優先於對當今王朝天子的效忠。它根本顛覆了忠君的傳統倫理信念，而主張用忠於中國的新倫理信念加以取代。它的劃時代的革命性也正在於此。

在《黃書》第一章〈原極〉裡，王夫之表示天一方面化生萬物，另一方面又使萬物依其種類而有所分別。他進而表示，世界上有三種自然分別（「三維」），即人與非人的分別，中國地區與「夷狄」地區的分別，中國之人與「夷狄」的分別；這三種分別構成了三大綱紀（「三極」）。⁶¹⁹他把居住在中國地區之內的中國之人視為一個「族類」（詳後），表示中國天子的存在理由（*raison d'être*）就是要守護這個「族類」：

是故聖人審物之皆然而自畛其類，尸天下而為之君長，區其靈冥，湔其疑似，乘其蠱壞，峻其墉廓，所以絕其禍而使之相救。（黃書；501）

在《黃書》的〈後序〉裡，王夫之表示政治理論的第一要義，是中國天子以保衛和養護中國這個「族類」為基本職責：

述古繼天而王者，本軒轅之治，建黃中，拒間氣殊類之災，扶長中夏以盡其材，治道該矣。（黃書；後序；538）

王夫之指出，《黃書》作為這樣的一種政治理論，其特點是不談傳統的政道治道，⁶²⁰而特別重視實際制度的規劃革新；之所以如此，是因為政道治道的最終目的是保護「族類」，而制度的革新乃是政道治道（「仁義」）的實際體現，是落實其最終目的的方法：

民之初生，自紀其羣，遠其害沴，擯其異類，統建維君。故仁以自愛其類，義以自制其倫，強幹自輔，所以凝黃中之綱緼也。今族類之不能自固，而何他仁義之云云也哉！（黃書；後序；538）

以這個命題為基礎，王夫之主張中國天子的首要職責是守護中國不讓「夷狄」入侵統治。如果此一職責和王朝利益產生矛盾，則此一職責優先於王朝利益：

是故智小一身，力舉天下，保其類者為之長，衛其羣者為之邱。故聖人

⁶¹⁹ 「人不自畛以絕物，則天維裂矣。華夏不自畛以絕夷，則地維裂矣。天地制人以畛，人不能自畛以絕其黨，則人維裂矣。是故三維者，三極之大司也。」（黃書；501）

⁶²⁰ 「客曰：昔者夫子懲禍亂，表殷憂，明王道，作《春秋》。後儒紹隆其說，董、胡為尤焉，莫不正道誼，絀權謀。今子所撰，或異於是，功力以為固，法禁以為措；苟窮諸理，抑衍而論其數。雖復稱仁義，重德化，引性命，探天地之素，恐乖異乎《春秋》之度也！」（黃書；後序；538）

先號萬姓而示之以獨貴，保其所貴，匡其終亂，施於孫子，須於後聖，
可禪可繼可革，而不可使夷類間之。（黃書；原極；503）

換句話說，只要能不讓「夷狄」入主中國，則就算中國天子自己的皇位被他人以禪讓或革命的方式奪去，也是可以接受的。王夫之接著指出，螞蟻之君長遇到異類入侵，尚能指揮群蟻守護族類，抵抗異類。⁶²¹中國天子如果不能為守護中國採取遠慮，反而為了保衛王朝利益而自弱中國，導致中國無力抵抗「夷狄」入侵，華「夷」之防蕩然無存，則是淪喪其職責，連螞蟻之君尚且不如：

若夫無百祀之憂，鮮九垓之辨...猜割牽役，弱靡中區，乃霍霍然保尊
貴，偷豫尸功，患至而無以敵，物偏而無以固，子孫之所不能私，種類
之所不能覆，蓋王道泯絕而《春秋》之所大慙也。（黃書；原極；504）

揭示了中國天子的首要職責之後，王夫之以一套想像的歷史論述，說明中國天子職責分化出兩重性的過程，接著根據歷史資料，半想像半實證地分析中國天子處理中國利益和王朝利益矛盾的方法。在歷史論述部份，他表示古代的中國天子以守護中國為首要關心，並不以中國為一己之私業，也不存在王朝利益與中國利益的矛盾。⁶²²但從秦代開始，此一帝王家法失落，中國天子開始出現私心。想像的歷史論述和半想像半實證的歷史分析從這裡開始接軌。王夫之的分析指出，秦始皇害怕臣民奪其政權，因此猜防臣民，其制度規劃都以削弱臣民之力、禁防臣民有權力為目的，從此中國天子的職責開始分化為兩重，王朝利益開始出現，並且成為中國天子的首要考量。

王夫之指出，上述這種私心在宋代達到高峰。宋太祖以一介將領而意外篡得天子之位，深怕臣民如法泡製，⁶²³於是極端猜防臣民，採取中央集權、強幹弱枝的方法極力削弱地方首長的軍、政、財、人事權力，限制武將勢力：

削節鎮，領宿衛，改易藩武，建置文弱，收總禁軍，衰老填籍，孤立於
強虜之側，亭亭然無十世之謀。縱佚文吏，拘法牽繫，一傳而弱，再傳

⁶²¹ 「今夫玄駒之有君也，長其穴壤，而赤虬、飛蜚之窺其門者，必部其族以噬殺之，終遠其垓，無相干雜，則役眾蠱者，必有以護之也。」（黃書；原極；504）

⁶²² 「蹟其所以燾冒天下者，樹屏中區，閑攘殊類而止。若乃天命去留，即彼舍此之際，無庸置心。要以衣冠烏帶之倫，自相統役，奠維措命，長遠醜孽者，寶以為符，得人而遂授之，「是豈有私神器以貽曾玄之心哉！」（黃書；古儀；504）

⁶²³ 「宋以藩臣，暴興鼎祚；意表所授，不寐而驚。」（黃書；古儀；506）

而靡。…城下受盟，金繒歲益；偷息視肉，崇以將階，推轂建牙，遺風漸滅。…是以英流屏足，巨室寒心。（黃書；古儀；506-7）

其結果是中國完全喪失對抗「夷狄」的能力，宋朝因此只能靠歲幣換取和平，北宋終於因此亡於女真。然而南宋並未記取教訓，反而延續此一心態不改，⁶²⁴因此南宋又亡於蒙古，並且使中國首度完全淪亡於「夷狄」統治：

卒使中區趨靡，形勢解散，一折而入於女直，再折而入於韃靼，以三、五、漢、唐之區宇，盡辮髮負笏，漸喪殘副，以潰無窮之防。生民以來未有之禍，秦開之而宋成之也。（黃書；古儀；507）

王夫之指出，秦、宋王朝為維護王朝利益而犧牲中國利益，不僅導致中國利益最終蕩然無存，這些王朝本身的利益也難以保全。⁶²⁵他因此感慨表示，宋王朝君主由於僥倖得國，因此胸無大志，但以保住此一倖得之家業為職志，於是採取短視近利的愚昧做法，終至王朝覆滅，而中國也連帶一起淪喪。⁶²⁶

值得注意的是，王夫之對於猜防自弱心態的批評，很可能是對於明朝滅亡原因反省檢討的結果。猜防心態同樣是明王朝制度設計的背後精神，其最明顯的表現是廢除宰相一職；明王朝也同樣採取了中央集權、強幹弱枝、牽制監控各級地方首長，限制武人勢力的做法。王夫之顯然認為，這種由私心所造成的中央孤立與地方虛弱，使明王朝既無力平定盜賊（流寇）內亂，又無法抵抗「夷狄」入侵。他在《讀通鑑論》及《宋論》中評論分析歷代政治時，特別措意於探討「私」與「孤」的形成原因，分析這種心態和措施所產生的不良後果，並指出與「私」「孤」反其道而行的措施與制度設計所具有的正面作用。就此而論，他對於秦和宋「孤」「私」之失的強烈批評，其實是藉著批評前朝，而對明朝之失進行檢討與反省。

王夫之所提出的矯正「孤」「私」之失的方法，一是賦予地方首長較完整的軍、政、財、人事權力，給予武將較多的自主權，取消監軍制度和行政體系內部的監察制度；二是改革兵制，廢除徵農為兵的府兵制，以及兵兼農職的衛、所屯

⁶²⁴ 「降及南渡，猶祖前謀，斬、循僅存於貨酒，岳氏遽隕於風波，撓棟觸藩，莫斯為甚！」（黃書；古儀；507）

⁶²⁵ 「秦私天下而力克舉，宋私天下而力自詘。禍速者絕其胃，禍長者喪其維，非獨自喪也，抑喪天地分建之極。嗚呼！豈不哀哉！」（黃書；古儀；507）

⁶²⁶ 「惟其塗蔽萬民，偷錮大器；瓦缶之量，得盈為歡，嬰兒護餌，偃鼠貪河。愚夫之惑，智者哂焉。」（黃書；古儀；507）

田制，代之以地方募兵制。他將中國分爲十一個政區和七個邊區，主張各區首長自守其地，自募當地材勇爲兵，以地方資源養兵（參見《黃書》〈宰制〉）。他也主張恢復宰相之設置，並主張廢除以副首長監控牽制各級首長的監察制度（參見《黃書》〈任官〉）。他理想中的新中國，是中央虛簡清靜，地方則厚實而有活力；行政組織精簡而事權完整專一；軍隊地方化與專業化。如此一來，地方出現民亂，地方首長便有足夠的資源與能力加以平定。「夷狄」一旦入侵，邊區軍政首長也能靈活運用本身資源加以抵抗。這就可以避免明朝中央集權、強幹弱枝制度的不利後果：勢力不大的民亂或「夷狄」入侵因地方虛弱與兵制不善而坐大；一旦攻陷京師，俘殺天子，則整個政權便因遭到「斬首」而瞬間崩潰。

總結言之，王夫之制度設計的根本精神，是輕王朝而重中國，散君權而歸之地方。就輕王朝而重中國而論，王夫之已經說得很明白：王朝天子之位或可傳給子孫，或可由後起之王所得，或可由權臣所奪，然而不論以何種方式轉移，都只能在中國之人之間轉移，絕對不容許「夷狄」染指。⁶²⁷換言之，王朝政權轉移給誰是次要的事，中國不可由「夷狄」統治則是首要原則。就散君權而歸之地方而論，如果「孤」「私」的結果是「大頭症」，即天子與中央的權力過於集中，則散君權而歸之地方就可能導致「四肢腫大症」，即地方因權重而走向割據。王夫之顯然認爲「四肢腫大症」比「大頭症」好，因爲散君權於地方，則天子在危急時可以出走到地方，而各地皆可作爲天子的復興基地。只要中國天子安然無恙，中國王朝就始終存在。如此即使遭遇如黃巢之亂那樣大規模的民亂，亂民也終將在中國各地方勢力的牽制下漸漸消亡；而「夷狄」若要征服中國，則必須逐一征服各地方勢力，其過程將變得困難許多。換言之，不論是內亂或外患，散君權於地方都可以爲中國天子提供應變資源，並爭取到戰略上的寶貴時間徐圖恢復。至於地方割據的問題，王夫之以唐朝爲例，認爲唐代督護、都督之設置與武將自主權大雖然導致地方割據，但割據的王朝至少仍是中國：

極重不返，而節度逆行，干天曆以成五季者…然且更迭閭位，圖錄奕改；石晉北傾，恃怙蠢醜，而并陽不拔，胡馬北首，數閱而仍歸中國，內強之效，亦可觀焉。（黃書；古儀；506）

⁶²⁷ 「施於孫子，須於後聖，可禪可繼可革，而不可使夷類間之。」（黃書；原極；503）

簡言之，割據雖然可能導致王朝天子淪為傀儡，但至少中國仍因王朝存在而不受侵犯，而斷頭的王朝卻將使中國淪於「夷狄」統治。就王朝天子的利益言，天子自然寧可承受「大頭症」的滅王朝亡中國的後果，也不願見到「四肢腫大症」導致地方割據，皇權不行。然而就中國的利益而論，「四肢腫大症」仍比「大頭症」好。

《黃書》是一部寫給未來中國天子看的建國大綱與建國方略。⁶²⁸對於未來中國的建國原則，除了以上各種具體矯正措施外，王夫之還提出了一種革命性的新思維：以中國為全體中國之人的中國，而不是某一王朝的私人家業；一個統治中國的中國王朝，只有把中國視為全體中國之人的中國加以守護，其王朝私利才能得到較好的保障：

聖人堅攬定趾以救天地之禍，非大反孤秦、陋宋之為不得延。固以天下為神器，毋寧滯而盡私之。…天地之產，聰明材勇，物力豐庠，勢足資中區而給其衛。聖人官府之，公天下而私存，因天下而用天下。（黃書；宰制；508）

事實上，如果把王朝利益和中國利益視為相對立的兩個東西，則天子為維護王朝甚至自己個人的利益（如某些好聚斂貨賄的天子），必然會把中國的物力資源佔為私有，將人才據為私僕，這樣將使中國的人力、物資、人才受到束縛與僵化，無法經由自然流通，充分達到物資富裕民生、人才成材護群的效果。王夫之因此提出「公天下而私存」，「因天下而用天下」兩種新思維，主張經由消除王朝天子的私心，達到中國富強、王朝長存的結果。

二、中國利益本位的實踐倫理學

王夫之輕王朝而重中國的主張，也反映在他的實踐倫理學上。在思考處在特定歷史情境時中的個人應如何行為方屬恰當時，王夫之提出了一個和丘濬類似、但比丘濬更深入細緻的觀點，即倫理原則的多層性。根據此一觀點，一項行為雖然就某一層次的倫理原則而言是恰當的，但就另一個層次的倫理原則而言則未

⁶²⁸ 王夫之完成《黃書》時，永曆帝還在西南地區流亡。他在《黃書》〈後序〉最後寫道：「為漢大行，忠效捐也。悲憫窮愁，退論旃也。明明我后，逖播遷也。俟之方將，須永年也。《黃書》之所以傳也，意在斯乎！」（黃書；後序；539）

必。如前所述，丘濬曾提出「一世」和「萬世」的概念，前者為王朝本位，後者為中國本位。王夫之也提出「一人」、「一時」、「古今」或「一時」、「一世」、「萬世」的概念，大致指三種社群層次的倫理原則：個人層次、王朝層次、中國層次。個人層次的倫理原則為基本的倫理信念，如對主上盡忠，對父母盡孝，對親族仁愛，對朋友信義，自持有節，以直報恩怨。王朝層次的倫理原則，則是以王朝之利益為行為恰當性的判準；個人的忠、孝、仁、信義、節操、恩怨如果會損及王朝利益，則雖在個人層次而言是恰當的行為，但在王朝層次則成為不恰當。中國層次以此類推。⁶²⁹王夫之申論此一觀點：

有一人之正義，有一時之大義，有古今之通義。輕重之衡，公私之辨，三者不可不察。以一人之義，視一時之大義，而一人之義私矣；以一時之義，視古今之通義，而一時之義私矣；公者重，私者輕焉，權衡之所自定也。三者有時而合，合則互千古、通天下，而協於一人之正，則以一人之義裁之，而古今天下不能越。有時而不能交全也，則不可以一時廢千古，不可以一人廢天下。執其一義以求伸，其義雖伸，而非為世不易之公理，是非愈嚴，而義愈病。（讀通鑑論卷十四；535）

簡言之，就社群性質而論，個人為私，王朝為較大之私，中國為公，其利益亦以中國為重，王朝次之，個人最輕。當不同層次的利益出現衝突時，若堅守較私層次的倫理原則而有損於較公社群之利益，則個人行為的正義性恰好成為不正義。

根據此一觀點，王夫之對於歷史人物的行為進行了各種評價。在評論東晉劉裕違抗君命征伐南燕一事，王夫之認為伐南燕是為中國收復為「夷狄」所據之中原，因此不得以君臣之義屈古今之義（讀通鑑論卷十四；536）。⁶³⁰南朝劉宋發生帝位爭奪內戰，豫州刺史殷琰支持劉子勛的行動失敗，有意投降北魏；王夫之評論指出不可因君臣之義而廢古今公義。⁶³¹對於楊堅以人臣篡北周君位，王夫之認

⁶²⁹ 「為天下所共奉之君，君令而臣共，義也。而夷夏者，義之尤嚴者也。五帝、三王勞其神明，殫其智勇，為天分氣，為地分理，以絕夷於夏，即以絕禽於人，萬世守之而不可易...不以一時之君臣，廢古今夷夏之通義也。」（讀通鑑論卷十四；536）

⁶³⁰ 「不以一時之君臣，廢古今夷夏之通義也。」（讀通鑑論卷一四；536）

⁶³¹ 「為先君爭嗣子之廢興，義也，為中國爭人禽之存去，亦義也；兩者以義相衡而並行不悖。如其不可兩全矣，則先君之義猶私也。中國之義，人禽之界，天下古今之公義也。不以私言公，不以小害大。...管仲事讎而夫子許之為仁，以其知小大公私之辨也。」（讀通鑑論卷十五；589）

爲此舉就北周王朝而言是違反君臣之義，但就中國而言則是伸張古今大義。⁶³²在評論五代後晉景延廣狂言辱遼，導致後晉爲遼所滅一事，王夫之認爲景延廣之行爲雖然有損王朝利益，但卻有助於中國利益的維護，因此可取。⁶³³對於桑維翰請石敬瑭向遼稱臣以抗後唐一事，王夫之指出，桑維翰雖以石敬瑭之利益爲考量，並因此建立後晉王朝，但此舉卻破壞了夷夏大防，開啓「夷狄」相繼入主中國之禍亂，因此就中國利益而論，桑維翰乃是中國之罪人（讀通鑑論卷二九；1131-2）。論及北宋開國時宰相趙普，王夫之痛斥他以猜防之謀打動宋太祖，種下宋朝覆滅與中國自弱之因，故其謀劃雖然有助於王朝利益，卻和桑維翰一樣同爲中國之罪人（宋論卷一；34；卷十；219）。至於文天祥奉宋太后命向元朝稱臣請降一事，王夫之認爲文天祥只落實了個人層次之倫理原則（忠君而臨危受命不違），卻損害了宋王朝利益及中國利益，因此不足以作爲忠臣典範。⁶³⁴王夫之關於個人利益、王朝利益、中國利益之優先次序的最極端表述，是對於東晉諸大臣極力阻撓桓溫北伐的評論。桓溫北伐，是出於個人利益，想要藉戰功強化自己的政治實力，作爲奪權篡位之籌碼。大臣王羲之等亦知桓溫此謀，故極力阻撓其成功。王夫之不指責桓溫北伐之出於篡奪私心，反而指責王羲之等爲了維護王朝利益而犧牲中國利益：

為天子防其篡奪，情繫於此，則天下胥以為當然，而後世因之以無異議。

嗚呼！天下之大防，人禽之大辨，五帝、三王之大統，即令桓溫功成而篡，猶賢於戴異類以為中國主。（讀通鑑論卷十三；487）

可以看到，此一看法與《黃書》所謂中國天子之位「可禪可繼可革，而不可使夷類間之」的主張一貫相承。

⁶³² 「宇文氏、鮮卑之運已窮，天乃默移之而授之楊氏，以進李氏而主中國。故楊氏之篡，君子不得謂之賊，於宇文氏則逆，於中國則順。」（讀通鑑論卷十三；483）

⁶³³ 「即其智小謀強，可用爲咎，亦僅傾巢掇雞微幸之宗社，非有損於堯封禹甸之中原也。義問已昭，雖敗猶榮。石氏之存亡，惡足論哉！」（讀通鑑論卷二九；1132）

⁶³⁴ 王夫之認爲，文天祥在當時情境下可以有其他選項：死守臨安而君臣與國俱亡；奉君出走以抗元；留下生命以圖興復；但他「乃倉卒之下，聽女主乞活之謀，銜稱臣納貢之命，微封豕長蛇之恩，以爲屬國於江介。愛君而非所以愛，存國而固不可存」；「以求活鮒於霑濡，婦寺之忠孝也。以堂堂十五葉中國之天子，匍伏丐尺土於〔犬羊〕」；「信國之忠，洵忠而過矣。」（宋論卷十五；333-4）

三、中國治亂離合論與新國譜

從輕王朝而重中國的主張出發，王夫之對正統論也提出了革命性的看法，那就是根本揚棄以王朝為主體的正統論，提出以中國為主體的新國譜論。王夫之關於正統論的看法主要有二：一是根本質疑「正統」的概念，二是以另一種中國國譜取代王朝政權繼承譜系。

關於根本質疑「正統」的概念，王夫之對於歷代討論多時的正統問題提出了一個非常獨特的看法。他認為「正」、「統」根本就是無意義的概念；爲了遷就這兩個概念而費盡心思要在正統難明之際找出一個政權作爲正統，在他看來乃是無謂之舉。他認為中國的歷史並不是一部由「有統」、「無統」、「正」、「閏」王朝構成的譜系，而是一部中國本身的「治」、「亂」史和「離」、「合」史。他認為只有中國本身的「治」或「亂」，並無所謂某個王朝的「正」或「不正」；⁶³⁵只有中國本身的「離」或「合」，並無所謂某個王朝的「統」或「無統」。⁶³⁶藉由中國本身的「治」、「亂」、「離」、「合」概念，王夫之把用來定位王朝之「正」、「不正」、「統」、「無統」、「正統」、「變統」等概念一舉取消。根據此一看法而重新理解的中國國史，王朝的屬性不見了，剩下的只有中國本身狀態的變化。

王夫之以另一種中國國譜取代王朝政權繼承譜系的看法，表現在他對於「封三恪」一事的評論上。正統論的淵源之一，是對於王朝授受相承之統緒的關心。歷代王朝都相當關心此一統緒，因爲它涉及本王朝的正當性來源。從晉開始，歷代王朝的皇室均以王朝授受相承之統緒爲正統譜系，即以本朝爲正統，而將那些把政權轉移給本朝的前朝一律視爲正統。⁶³⁷這種做法從晉代開始就受到質疑，⁶³⁸而且不斷受到歷代思想家的質疑。⁶³⁹後世把這種以授受統緒爲正統的思想和戰國

⁶³⁵ 「天下之生，一治一亂。當其治，無不正者以相干，而何有於正？當其亂，既不正矣，而又孰爲正？...又何正、不正之云邪？」（《讀通鑑論》卷末；敘論一·不言正統；1175）

⁶³⁶ 參見《讀通鑑論》卷末〈敘論一·不言正統〉及《黃書》〈離合〉。

⁶³⁷ 「自漢之亡，曹氏、司馬氏乘之以竊天下，而爲之名曰禪。於是爲之說曰：『必有所承以爲統，而後可以爲天子。』」（《讀通鑑論》卷末；敘論一；1174）

⁶³⁸ 晉的政權由於得自曹魏，因此認爲其正統譜系是秦、漢、魏、晉。晉代思想家習鑿齒則主張應當爲秦、漢、蜀漢、晉。參見《晉書》卷八十二〈習鑿齒傳〉，頁2154-8。

⁶³⁹ 宋朝政權，並非憑一己之力建立，而是以篡奪方式得自後周，因此宋如果不承認後周爲正統，則其本身的正統性將失去來源。然而如果承認後周爲正統，則梁、唐、晉、漢都要一併視爲正統，但此一宣稱又很難令人信服。歐陽修雖然主張五代皆非正統（參見第五章），但其《新五代史》又不得不稱梁、唐、晉、漢、周爲承唐啓宋的「五代」。元人脩端便指出，歐陽修稱梁、唐、晉、漢、周爲「五代」的原因是「欲膺周禪，以尊本朝，勢使然爾」（《國朝文類》卷四十五；辯遼宋金

時期出現的「三恪」說結合，結果受到王夫之的批評。

「三恪」之說起於《禮記》〈樂記〉，由《春秋繁露》加以發揮，其說主張「有一個新王起來，他要封前二代的後人爲公，連自己的一代合成三王」（顧頤剛 2002:112, 114）。主此說者以本朝和前兩朝合稱「三恪」，主張在本朝建立之後，應當封前兩朝的後人爲公爵，此即爲「封三恪」。在漢代以後，各王朝如果「封三恪」，多是以本朝政權所承受自的前兩個王朝爲「三恪」。此舉從一方面看，是宣示天命新有歸屬，而對先前承受天命的前朝表示肯定和紀念；從另一方面看，則是取得政權之餘，飲水思源，感念將政權轉授給本朝的前朝帝裔。王夫之指出，後一種動機乃是基於王朝私利的考量；⁶⁴⁰這種基於私心的感念前朝，經常導致把封爵所代表的肯定，授予不符合中國之主之資格的王朝帝裔（如唐朝之封北周和隋的帝裔，或明朝之封元朝帝裔），而非將之授予對中國有大功之王朝。⁶⁴¹他因此主張棄王朝之私心而從中國之公義，凡是三恪之封，都應當以對中國有大功的前兩個王朝爲對象：

德足以君天下，功足以安黎民，統一六宇，治安百年，復有賢子孫相繼以飾治，興禮樂，敷教化，存人道，遠禽狄，大造於天人者不可忘，則與天下尊之，而合乎人心之大順。（讀通鑑論卷二十二；852）

王夫之指出，在三代以後，這些王朝有漢、唐、宋、明。⁶⁴²他表示，如果中國有其國譜，則此一國譜應當由三代、漢、唐、宋、明所構成，他們構成了「中夏之大緒」。⁶⁴³可以看到，就王朝政權的轉移繼承而論，這幾個王朝之間並沒有授受相承的關係。然而從中國本位的觀點看，這幾個中國王朝因爲其安定繁榮中國之

正統；495）。王夫之也指出：「宋之得天下也不正，推柴氏以爲所自受，因而溯之，許朱溫以代唐，而五代之名立焉。」（讀通鑑論卷二八；1080）

⁶⁴⁰ 「王者褒崇先代，隆其後裔...豈曰授我以天下而報其私乎！」（讀通鑑論卷二十二；852）

⁶⁴¹ 「但承所竊之閏位，而非崇元德顯功之嗣，以修配天之事守。如唐舍漢後而尊宇文、楊氏，非帝眷之不忘，民心之不昧也。」（噩夢；594）「劉伯溫、宋景濂，不復知有乾坤之綱紀，弗能請求劉、李、趙氏之裔以作賓於王家，而不正奇渥溫氏蚩尤之罰。」（讀通鑑論卷二十二；852-3）「洪武初...顧授買的里以侯封。此當時贊襄諸臣自有仕元之慙，而曲學阿世以成乎大失，其罪不容逭也。」（噩夢；594）

⁶⁴² 「赫赫炎炎漢、唐、有宋之功施有夏...」（噩夢；595）

⁶⁴³ 「爲中國之主，嗣百王而大一統，前有所承，則後有所授。沛國之子孫若手授之隴西，隴西之子孫若手授之天水，天水之子孫若手授之盱眙，所宜訪求其嫡系，肇封公侯，使修其先祀，護其陵寢，以正中夏之大緒。」（噩夢；595）「唐欲法古帝王之德意，崇三恪之封，自應以商、周、漢爲帝王相承而治之緒。」（讀通鑑論卷二十二；852）

功，因此構成了中國之譜系。⁶⁴⁴王夫之還進一步認為，這幾個王朝的皇族，乃是真正的中國皇族。他主張今後的中國王朝天子若要娶后妃、嫁公主，都應當以這些王朝的後裔為對象。⁶⁴⁵

王夫之以中國利益為至高原則的看法，也導致他以對於中國利益之貢獻，作為評判王朝地位高下的標準，從而取代了正統論者探討了近千年的王朝正統要件。如前所述，王通根據文化中國要件，認為南朝的齊、梁、陳已經淪為四夷，而北魏則為中國（參見第五章）。但王夫之則基於中國利益，對於南朝齊、梁、陳作出不同的地位評價。他認為蕭齊雖然不足以作為南北朝時期中國之代表，但為了貶抑北魏此一「夷狄」政權，他故意抬高蕭齊地位，對其諸君皆稱「某帝」。⁶⁴⁶對於陳，他指出陳霸先保全江南不致淪為「夷狄」臣民，使江南最終能由隋這個中國王朝加以統一，對於保存中國遺民有甚大貢獻。⁶⁴⁷王夫之因此認為齊、梁、陳諸帝中陳霸先的地位最高。至於劉宋，王夫之認為其創建者劉裕雖然是以篡晉建國，但其有滅南燕、後秦，收復長安之功，就其為中國恢復中原的意志與成果而論，從五胡亂華以後便無人能及，因此劉宋對維護中國利益立有大功。相對於此，晉王朝政權之建立並無維護中國利益的功業可論，純是靠詐弑篡奪，後來又有失中原之罪，因此其政權正當性反而不如劉宋。⁶⁴⁸王夫之因此認為，劉宋是漢以後、唐以前最有資格作為中國代表的王朝，其地位不僅高過晉，甚至比隋還高。⁶⁴⁹如果不以中國利益為依據，這樣的看法在先前的正統論中是難以想像的。

四、華夷關係論：結合地理主義和文化主義的新人類學

王夫之對於華夷關係的看法，乍看之下十分清楚，但深究之下就變得相當複

⁶⁴⁴ 根據《黃書》，則宋顯然是中國之罪人。然而王夫之認為它對中國之安定、繁榮、教化亦有重大貢獻：「至宋而後治教修明，賢君相嗣，以為天下君師。」（《讀通鑑論》卷二十二；852）

⁶⁴⁵ 「國家有納后妃、降公主之典，自應於此族選之，選之不得而後及於他族，又清流品、正昏姻之大義也。」（《噩夢》；595）

⁶⁴⁶ 「蕭齊無功竊位，不足列帝王之統系，而以帝稱者，以北有拓拔氏之稱魏，故主齊以存中國。」（《讀通鑑論》卷十六；599）

⁶⁴⁷ 「陳高非忠於蕭氏，而保中國之遺民，延數十年以待隋之一統，則功亦偉矣哉！」（《讀通鑑論》卷十八；670）

⁶⁴⁸ 「宋乃以功力服人而移其宗社，非司馬氏之徒幸人弱而掇拾之也」；「宋武興，東滅慕容超，西滅姚泓，拓拔嗣、赫連勃勃斂迹而穴處。自劉淵稱亂以來，祖逖、庾翼、桓溫、謝安經營百年而無能及此。然則永嘉以降，僅延中國生人之氣者，唯劉氏耳。」（《讀通鑑論》卷十五；548-9）

⁶⁴⁹ 「漢之後，唐之前，唯宋氏猶可以為中國主也。」（《讀通鑑論》卷十五；549）

雜幽微。他的看法有許多面向，其中某些面向為後來興起的中國民族主義提供了某種思想前導，但另一些面向又根本解構了民族主義。

首先看王夫之如何把中國之人建構成一個由同質之人構成的群體。王夫之可能是中國族群思想史上第一個使用帶有族群色彩的語言，把中國之人描述成一個族群的思想家。他描述中國之人的族群語言，包括「族」；⁶⁵⁰「類」；⁶⁵¹「族類」；⁶⁵²「同類」；⁶⁵³「種類」；⁶⁵⁴「種姓」。⁶⁵⁵不過他把中國之人建構成一個族群的方式，其實和丘濬大致相同，即一是藉由想像的血緣共祖，二是藉由主觀認定的地理範圍。就想像的血緣共祖而論，在《黃書》裡，王夫之多次以黃帝為中國之人的共祖。⁶⁵⁶他有時也會以五帝、三王為中國之人的共祖；⁶⁵⁷不過由於五帝、三王（黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜；禹、湯、文王）仍以黃帝為始祖，又由於在王夫之的想像中，黃帝是諸王之祖，而諸王又是諸大夫之祖，諸大夫又是諸士庶百姓之祖，因此對王夫之來說，黃帝仍為全體中國之人的共祖。⁶⁵⁸關於以主觀認定的地理範圍建構族群而論，王夫之提出了他所認定的地理中國範圍（參見《黃書》〈離合〉），表示生長在此範圍中的人群自成一個群體。⁶⁵⁹簡言之，生長在此一地理範圍內、以黃帝為共祖的所有人群，便是中國之人。

王夫之沒有特別討論黃帝是否也是某些「夷狄」之始祖的問題。但他顯然是

⁶⁵⁰ 「詹詹鑿陋，未嘗迴軫神區而援立靈族。」（黃書；古儀；505）「博衣弁帶、仁育義植之士毗，足以固其族而無憂矣。」（黃書；宰制；519）「晉氏失計，延非族以召禍亂。」（黃書；古儀；505）

⁶⁵¹ 「故仁以自愛其類，義以自制其倫，強幹自輔，所以凝黃中之綱紐也。」（黃書；後序；538）

⁶⁵² 「唐...無深仁大計，建民、固本、清族類、拒外侮之謀。」（黃書；古儀；506）「盡中區之智力，治軒轅之天下，族類強植，仁勇競命，雖歷百世而弱喪之禍消也。」（黃書；任官；527）「今族類之不能自固，而何他仁義之云云也哉！」（黃書；後序；538）

⁶⁵³ 「同類主中國，□□□□□（異類主夷狄），各往其復，各泰其否。」（黃書；離合；537）

⁶⁵⁴ 「夫無百祀之憂，鮮九垓之辨...猜割牽役，弱靡中區...子孫之所不能私，種類之所不能覆，蓋王道泯絕而《春秋》之所大慙也。」（黃書；原極；504）

⁶⁵⁵ 「隋氏始以中國種姓一天下...」（讀通鑑論卷二二；851）

⁶⁵⁶ 「盡中區之智力，治軒轅之天下，族類強植，仁勇競命，雖歷百世而弱喪之禍消也。」（黃書；任官；527）「中區之間，軒轅所治...」（黃書；離合；532）「昔者軒轅之帝也...建萬國，樹侯王，君其國，子其民...名系一統，而實存四國。」（黃書；離合；534）「述古繼天而王者，本軒轅之治，建黃中，拒間氣殊類之災，扶長中夏以盡其材，治道該矣。」（黃書；後序；538）

⁶⁵⁷ 「天下之大防，人禽之大辨，五帝、三王之大統」（讀通鑑論卷十三；487）；「五帝、三王，勞其神明，五帝三王，勞其神明，殫其智勇，為天分氣，為地分理，以絕夷於夏，即以絕禽於人」（讀通鑑論卷十四；536）。

⁶⁵⁸ 「夫三、五而降，其得姓授氏，為冠蓋之族...其始皆數姓之胤胄矣...迨其渙散，不可尋憶，則有兄弟互鬪於原野...」（黃書；離合；535-6）

⁶⁵⁹ 「中區之間...其中帶束脈繞，搏聚約固，寒暑相劑，言語相譯，形象相若，百穀相養，六畜相字，貨貝相灌，百川流惡，羣山蔭夕，以翕成乎中區之合，自然之合也。」（黃書；離合；533）

以地理界線作為中國之人與「夷狄」區別的根本基礎。他認為中國之人和「夷狄」在本質上都是人（「天以洪鈞一氣生長萬族」），只是由於生長地區的地理因素差異，而產生中國之人和「夷狄」的區別：

天以洪鈞一氣生長萬族，而地限之以域，天氣亦隨之而變，天命亦隨之而殊。…地形之異，即天氣之分，為其性情之所便，即其生理之所存。
（讀通鑑論卷十三；485）

夷狄之與華夏，所生異地，其地異，其氣異矣，氣異則習異，習異則所知所行蔑不異焉。乃於其中亦自有其貴賤焉，特地界分、天氣殊，而不可亂。亂則人極毀，華夏之生民亦受其吞噬而憔悴。防之於早，所以定人極而保人之生，因乎天也。（讀通鑑論卷十四；503）

換言之，中國之人和「夷狄」區別的根源，在於中國地區和「夷狄」地區的地氣差異。由此一地理主義出發，王夫之提出兩個看法。第一，由於中國地區和「夷狄」地區的地氣不同，因此中國之人只適合生長在中國地區，「夷狄」之人也只適合生長在「夷狄」地區。如果中國之人和「夷狄」遷居到地氣和自己不合的地區，將會因地氣與其本性不合，而漸漸衰弱滅絕。⁶⁶⁰此外，由於文化也是地氣的產物，因此「夷狄」如果採取來自中國地區的文化，也會使自己弱亂滅亡。⁶⁶¹王夫之據此指出：「夷狄」入侵入主中國，實為「夷狄」之害。他也嘲笑北魏的漢化，表示鮮卑漢化後既失其本性，又不能得中國之人之性，反而淪為非華非「夷」之人，最後終為其他的「夷」所滅絕（這一點與《心史》〈古今正統大論〉作者

⁶⁶⁰ 「非其地而闖入之，地之所不宜，天之所不佑，人之所不服也。是故拓拔氏遷於雒，而六鎮據其穴以殘之；延及於齊、周，而元氏之族赤。守緒遷於蔡，而完顏氏之族殲。耶律亡，而其支庶猶全於漠北。蒙古亡，而其苗裔種姓君長塞外者且數百年。舍其地之所可安，以犯天紀，則未有能延者。」（讀通鑑論卷十二；455）

⁶⁶¹ 「夷狄而效先王之法，未有不亡者也。…父驢母馬，其生為羸，羸則生絕矣。相雜而類不延，天之道，物之理也。」（讀通鑑論卷十四；518）「夷狄之強也，以其法制之疏略，居處衣食之粗獷，養其驕悍之氣，弗改其俗而大利存焉。然而中國亦因之以免於害。一旦革而以中國之道參之，則彼之利害相半矣。其利者，可漸以雄長於中國；而其害也，彼亦自此而弱矣。故曰：『魚相忘於江湖，人相忘於道術。』彼自安其逐水艸，習射獵，忘君臣，略昏宦，馳突無恆之素，而中國莫能制之。乃不知有城郭之可守，墟市之可利，田土之可耕，賦稅之可納，昏姻仕進之可榮，則且視中國為不可安之叢棘…兩相忘也，交相利也，此順天之紀，因人之情，各安其所之道也。」（讀通鑑論卷二十八；1093）

看法相同，而與胡寅、陳亮和朱熹的看法迥異）。⁶⁶²王夫之因此和丘濬一樣主張華「夷」隔離主義，認為隔離主義可以使中國之人和「夷狄」各居其地，各順其性，從而可以各安其生。⁶⁶³他和丘濬一樣反對中國接納「夷狄」朝貢，也反對中國興兵征服「夷狄」之地，認為這都將使「夷狄」有機會熟悉中國，從而引起其入侵中國之心。⁶⁶⁴此外，由於以地理因素作為中國之人和「夷狄」之區別基礎，王夫之也和丘濬一樣，主張春秋時期居住在「九州」之內的「蠻夷戎狄」，其實和後世居住在中國內地的「蠻夷戎狄」一樣，都是失落中國文化的中國之人。⁶⁶⁵他因此主張中國天子有責任征服這些人群並將之納入郡縣文教制度之中，使之重返中國文化的世界，就算征服過程中對其有所殺戮，那也是可以為大利而加以容忍的小害。⁶⁶⁶不僅如此，他又表示就算這些人群是貨真價實的「夷狄」，但由於他們居住在中國範圍內，因此中國天子有責任將這些人從不幸的野蠻生活中解救出來，使之脫離禽獸狀態，過著文明人的生活。⁶⁶⁷（值得指出的是，十九世紀的英國思想家John Stuart Mill也有類似看法。⁶⁶⁸）換言之，對於王夫之來說，地理中國範圍內的「夷狄」或者本來就是中國之人；或者本來雖非中國之人，但中國天子有責任將之同化為中國之人。根據地氣說，此一主張倒也言之成理，因為中國的地氣既然為同質，因此這些「夷狄」或者在本質上和中國之人同質，或者在本質上可以被同化為中國之人。

⁶⁶² 「自遷雒以來，塗飾虛偽，始於儒，濫於釋，皆所謂沐猴而冠者也。...沐猴之冠，冠敝而猴故猴矣，且並失其為猴矣，不亦可為大笑者乎！高歡、宇文泰適還其為猴，而跳梁莫制，冠者欲復入於猴羣，而必為其所侮，不足哀而抑可為之哀也。」（《讀通鑑論》卷十七；647）

⁶⁶³ 「故王者之於夷狄，暴則懲之，順則遠之，各安其所；我不爾侵，而後爾不我虐。」（《讀通鑑論》卷七；286）

⁶⁶⁴ 「夷狄之蹂中國...中國致之耳。致之者有二：貪其利，貪其功也。貪其貨賄而以來享來王為美名，於是開關以延之，使玩中國而羨吾饒富，以啓竊掠之心。...貪不毛之土，而以闢土服遠為功名，於是度越絕險...不幸而敗，則尾之以入；幸而勝，而饋餽相尋，舟車相接...使為坦道。...剽夷天險以啓匪類之橫行...」（《讀通鑑論》卷二十一；806）

⁶⁶⁵ 參見《讀通鑑論》卷十二，頁436-7；《宋論》卷六，頁174-5。文長不引。

⁶⁶⁶ 「出之泥滓，登之雲遠，雖有誅戮，仁人之所不諱。」（《宋論》卷六；175）

⁶⁶⁷ 「君天下者，仁天下者也。仁天下者，莫大乎別人於禽獸，而使貴其生。苗夷部落之魁，自君於其地者，皆導其人以駭戾淫虐，沉溺於禽獸...仁人固弗忍也。則誅其長，平其地，受成賦於國，滌其腥穢，被以衣冠，漸之摩之，俾詩書禮樂之澤興焉。於是而忠孝廉節文章政事之良材，乘和氣以生...取蠻夷之土，分立郡縣，其功溥，其德正，其仁大矣。」（《宋論》卷六；174-5）

⁶⁶⁸ Mill 認為，把文化落後的人群併入文化較高的國家，使前者成為後者的公民，對前者來說乃是「再有好處不過」的事，因為這將可使前者脫離以下的可悲狀態：「對作為過去之半野蠻遺跡的他自己的那些岩石生悶氣，讓思想繞著他自己渺小的心智軌道運行，而無法參與世界的整體運動，或對此一運動不感興趣。」（引自 Hobsbawm 1990:34）

不過從地氣論出發，王夫之卻進一步得出一項主張，那就是認為南越因為地氣和中國相同，因此理當成為中國的一部份。⁶⁶⁹這個主張並不新奇，因為丘濬雖然主張華「夷」隔離主義，但他肯定秦始皇征服南越之舉；⁶⁷⁰他並且反對中國承認安南為獨立之國，認為這是使中華之地重又淪為「夷狄」之土。⁶⁷¹不過由於丘濬主張華「夷」隔離主義和反對中國擴張主義的理據，主要是綱紀而非地氣，而他對南越的看法可能也和他自己是海南島人有關，因此他對征服南越此一中國擴張主義之舉的肯定，和他的華「夷」隔離主義其實有些扞格不入。相對於此，王夫之的華「夷」隔離主義則是以地氣為主要理據。然而由於他主張某些「夷狄」地區的地氣和中國同質，因此他的華「夷」隔離主義和中國擴張主義其實未必矛盾，反而有某種內在相容性。於是這裡便出現一個弔詭的現象：丘濬的華「夷」隔離主義，在原則上隱含中國孤立主義，因此他對擴張主義的肯定，乃是違反原則的牽強之論；但王夫之的華「夷」隔離主義，在原則上卻已經隱含中國擴張主義的可能性。基於地氣論，王夫之雖然不贊成中國征服西域（因為地氣異質），但卻贊成中國征服南越和雲南、貴州等地區（因為地氣同質）。⁶⁷²

根據想像共祖和地氣論，王夫之似乎已經完成了中國之人作為一個同質族群、中國作為一種地理性與族裔性存在的建構工作。不過他所提出的另一些想法，卻又根本解構了他所建構出的這個中國。

王夫之所提出的一種足以解構地理族裔性中國概念的想法，是把中國理解為

⁶⁶⁹ 「越之不可不收為中國也，天地固然之形，即有天下者固然之理也。天地之情，形見於山川，而情寓焉。水之所繞，山之所蟠，合為一區，民氣即能以相感。中國之形，北阻沙漠，西北界河、湟，西隔大山，南窮炎海，自合浦而北至碣石，皆海之所環也。形勢合，則風氣相為嘯吸；風氣相為嘯吸，則人之生質相為儔類；生質相為儔類，則性情相屬而感以必通。南越固海內之壤也...其民雞犬相聞，田疇相入，市賈相易，昏姻相通，而畫之以為化外，則生類之性睽，而天地之氣閼矣。」（讀通鑑論卷三；126-7）

⁶⁷⁰ 丘濬論秦始皇征服南越並「徙民五十萬人與越雜處」，「至是五嶺之地始合於中州，經今千有餘年，風俗移易，遂與內地無異；而其物產之用，有國者不能無資焉。始皇開拓之功，亦不可泯也。」（世史正綱卷一；12）

⁶⁷¹ 丘濬論宋容許安南稱國之失：「夫安南，在秦為象郡，在漢為九真、日南、象三郡。魏、晉至唐，皆與南海、桂林同為嶺南郡縣，五代始失之，然猶受宋之官爵階號，未顯然自為一國也。自是遂以國稱，而天下以高麗、真臘視之，不復知其為中國郡縣矣。我朝嘗郡縣其地，既而棄之，中華之地遂再淪於夷狄。嗚呼！此方生靈何其重不幸哉！」（世史正綱卷二十八；418）並參見《大學衍義補》卷一五三；1474。

⁶⁷² 「玉門以西水西流，而不可合於中國；天地之勢，即天地之情也。張騫恃其才力強通之，固為亂天地之紀。...若夫驪也，冉也，邛樊也，越嶲也，滇也，則與我邊鄙之民犬牙相入，聲息相通，物產相資，而非有駑戾冥頑不可嚮爾者也。...因是而貴筑、昆明垂及於今而為冠帶之國...」（讀通鑑論卷三；138）

一種文化，認為和中國相應的「天氣」和「地氣」，都會隨這種文化的移動而移動。這種想法首先表現在王夫之關於中國內部地氣轉移的看法上。他認為在三代時期，中國文化的中心在中原地區，因此中國內部的地氣在北方，南方則為「蠻夷」之地。但從漢高祖及其南人集團建立漢朝以後，中國內部的地氣就轉移到南方，而黃河以北則漸漸沾染「夷狄」之氣。⁶⁷³在另一處他則表示，黃河以北地區從五胡亂華起就長期淪於「夷狄」統治，中間歷經北朝、唐代安祿山等蕃將節度割據、契丹、女真、蒙古之統治，因此其地氣沉淪。⁶⁷⁴

王夫之這種中國地氣南移論，其實是從南宋開始形成的中國政治南北對立格局之投射。我們在前面提過，在元以前，江南地區一直被視為「蠻夷」之地。然而隨著南宋在江南立國，以中國正統自居，以及江南成為中國的經濟重心和文教盛地，江南開始以中國之代表自居，和北方的金王朝和元王朝對抗，中國歷史也進入南北對抗的格局。元滅南宋之後，把江南之人定位為「南人」，對其最為歧視，南北矛盾頗為強烈，江南人後來也以「貧極江南，富稱塞北」作為號召反元的口號。⁶⁷⁵相對於此，從金到元時期，江北之人便長期受到「夷狄」統治，因此對於「夷狄」統治並無太大反感。當清王朝征服明王朝時，在江北遭遇的抵抗最小，而在江南遭遇的抵抗最強。由於以上這些原因，至少從《心史》開始，便出現江南之人以中國自居，把南北矛盾投射為中國與「夷狄」之對抗的現象。值得注意的是，從《心史》開始，發展地理主義思路的重要思想家幾乎都是江南之人：《心史》的據說作者鄭思肖是福建人，《心史》多篇作品的作者則顯然是江南人；宋濂與胡翰是金華人（今浙江省），方孝孺是寧海人（今浙江省），丘濬是瓊州人

⁶⁷³ 「三代以上，淑氣聚於北，而南為蠻夷。漢高帝起於豐、沛，因楚以定天下，而天氣移於南。郡縣封建易於人，而南北移於天，天人合符之幾也。天氣南徙，而匈奴始強，漸與幽、并、冀、雍之地氣相得。故三代以上，華夷之分在燕山；三代以後在大河。」（讀通鑑論卷十二；454）

⁶⁷⁴ 「河北者，自黃帝誅蚩尤以來，堯、舜、禹敷文教以薰陶之，遂為諸夏之冠冕，垂之數千年而遺風泯矣。永嘉之亂，司馬氏不能撫有，委之羯、胡者百餘年，至唐而稍戢。乃未久而玄宗失御，進軋羣山之凶狡，使為牧師...披堅執銳、競強爭勝以習之，怒馬重裘、割生飲湏以改易其嗜欲，而熒眩其耳目，於是乎人之不獸也無幾。...垂及於石敬瑭，而引契丹以入，欣奉之為君親。金、元相襲，凶悍相師，日月不耀，凡數百年。而數千里之區，士民無清醒之氣，凡背君父、戴夷盜、結宮闈、事奄宦、爭權利、誇武虜者，皆其相尚以雄、恬不知恥之習也。...胎之乳之，食其食，衣其衣，少與之嬉，長與之伍，雖有和粹文雅之姿，亦久而與化。」（讀通鑑論卷二十六；974-5）

⁶⁷⁵ 《草木子》：「韓山童詐稱徽宗九世孫，偽詔略曰：『蘊玉璽於海東，取精兵於日本。貧極江南，富稱塞北。』」（克謹篇；51）

(今海南島)，王夫之則是衡州人(今湖南省衡陽市)。就此而論，王夫之的中國地氣南移論，其實反映了地理主義思路在南宋以後開始出現的一項重要特徵。

王夫之上述地氣轉移觀點的最特別之處，是以中國文化的發展程度，作為中國地氣轉移的趨向。江南因為其中國文化的發展程度高，因此被王夫之認為是他當時的中國地氣所在。他指出由於漢武帝向南方和西南地區擴張，使閩、越、雲、貴地區漸漸被納入中國範圍，從而使這些在地氣上和中國同質的地區，其居民都蒙受教化而脫離野蠻，成為中國之人與文明人，因此漢武帝的擴張之舉雖然造成人民負擔，卻實現了中國的利益與中國天子之職責，因此值得肯定。而宋朝基於猜防苟安國策而放棄燕雲之地，使當地居民長期淪入「夷狄」統治，文教人才皆告沉淪，因此雖然與民休息，但卻是中國之罪人，也沒有善盡中國天子之職責。⁶⁷⁶他因此寄望於未來的中國天子能善加保衛北方地區，重振當地文教，使當地居民恢復其失落的中國文化，成為更純粹的中國之人。⁶⁷⁷

關於文化和地氣的關係，王夫之似乎並不認為是一種決定論的關係，而是一種交互影響的關係。他表示：

天氣昌，則可以移人。人氣盛，亦可以薰天。(讀通鑑論卷二十六；974)

不過從他期待未來的中國天子和大儒重振北方文教，可知使北方地氣向上提昇的力量，並非地氣不可預知亦不可抗力的內在轉移規律，而是人為的努力。換言之，只要善加守護中國，並認真振興各地之文教，則中國之地氣應該就沒有轉移的可能。不過這個看法的另一面，卻隱含了這樣的觀點：中國之人能享有中國文化，是由於中國之人認真護持其文化的結果，並不是中國之人註定就要享有中國文化。換言之，如果中國之人不認真護持中國文化，則中國之人不必然會永遠享有

⁶⁷⁶ 「顧使山圍海遶、天合地屬之人民，先王聲教所及者，悍然於彝倫之外，弗能格焉；代天子民者，其容愒棄之哉！武帝平甌、閩，開南越，於今為文教之郡邑。而宋置河朔燕雲之民，畫塘水三關以絕之，使漸染夷風而彝倫泯喪，於是天地文明之氣日移而南，天且歆漢之功而厭宋之偷矣。」(讀通鑑論卷三；127)「江、浙、閩、楚文教日興，迄於南海之濱、滇雲之壤，理學節義文章事功之選，肩踵相望…石敬瑭割土於契丹，宋人棄地於女直，冀州堯、舜之餘民化為禽俗，即奉冠帶、歸一統，而黨邪醜正，與宮奄比以亂天下，非天也，人喪之也。」(讀通鑑論卷三；138-9)

⁶⁷⁷ 「將孰俟焉，以廓風沙霾噎之宇，使清明若南國哉！」(讀通鑑論卷三；139)「自開元以後，河北人材…蓋晨星之一見爾。而類皆遊宦四方，不思矜式其鄉里。邵康節猶以南人為相為亂階，其亦誣矣。雖然，無往不復之幾，必將變也。…非章志貞教之大儒一振起之，洗滌其居食衣履、嘖笑動止之故態，而欲格其心，未有勝焉者也。論世者，屬目而俟之久矣。」(讀通鑑論卷二十六；975)

中國文化。他根據地氣轉移論，提出了一個非常有趣的推測，認為在不可知的遠古時期，某個地區曾經有過某種文化存在；這個文化的所在地，就是當時的地氣所在：

天地之氣衰旺，彼此迭相易也。太昊以前，中國之人若麋聚鳥集。非必日照月臨之下而皆然也，必有一方焉，如唐、虞三代之中國也。既人力所不通，而方彼之盛，此之衰而不能徵之；迨此之盛，則彼又衰而弗能述以授人，故亦蔑從知之也。以其近且小者推之：吳、楚、閩、越，漢以前夷也，而今為文教之藪。齊、晉、燕、趙，唐、隋以前之中夏也，而今之椎鈍駘戾者，十九而抱禽心矣。宋之去今，五百年耳。邵子謂南人作相，亂自此始，則南人猶劣於北也。洪、永以來，學術、節義、事功、文章皆出荆揚之產，而貪忍無良、弑君賣國、結官禁、附患寺、事仇讎者，北人為尤酷焉，則邵子之言驗於宋而移於今矣。今且兩粵、滇、黔漸向文明，而徐、豫以北，風俗人心益不忍問。地氣南徙，在近小間有如此者，推之荒遠，此混沌而彼文明，又何怪乎？（思問錄外篇；467-8）

這顯然是運用鄒衍的推衍法（「其近且小者推之」），以中國有史時期的地氣轉移情形為基礎，推想史前時期的地氣情形。王夫之認為，在中國的史前時期，某個地區可能另有文化存在，而中原地區可能還是蠻夷之地。但此一史前文化後來衰亡而淪為「夷狄」，中原地區則脫離「夷狄」而繼起為文化之所在，地氣乃隨之轉移到中原地區。由於相互隔絕，此一文化興盛時，還處在「夷狄」狀態的中原地區無法傳記其盛況；等到文化在中原地區興盛時，先前那個地區的文化已經衰亡而沒有留下記錄。

由這個推測出發，王夫之提出一種歷史哲學的看法。他認為中國和中國文化沒有必然的關係；遠古的中國地區可能是蠻荒之地，其居民過著禽獸般的生活。而就算從太昊開始，中國地區漸漸出現文明，此一文明到黃帝時成形，⁶⁷⁸但它也可能因「夷狄」入侵而失落滅絕：

⁶⁷⁸ 「故聖人先號萬姓而示之以獨貴…然後植其弱，掖其僵，揚其潔，傾其滓；冠昏飲射以文之，哭踊虞祔以哀之，堂廉級次以序之，刑殺征伐以整之；清氣疏曜，血脈強固，物不干人，沴不侵祥，黃鐘以節之，唱歎以瀏之；故禮樂興，神人和，四靈集，而朱草、醴泉相踵而奔其靈也。」（黃書；原極；503-4）

中國之天下，軒轅以前，其猶夷狄乎！太昊以上，其猶禽獸乎！禽獸不能全其質，夷狄不能備其文。文之不備，漸至於無文，則前無與識，後無與傳，是非無恆，取舍無據，所謂饑則啣，飽則棄餘者，亦植立之獸而已矣。魏、晉之降，劉、石之濫觴，中國之文乍明乍滅，他日者必且陵蔑以之於無文，而人之返乎軒轅以前，蔑不夷矣。文去而質不足以留，且將食非其食，衣非其衣。食異而血氣改，衣異而形儀殊，又返乎太昊以前，而蔑不獸矣。至是而文字不行，聞見不徵，雖有億萬年之耳目，亦無與徵之矣。此為混沌而已矣。（思問錄外篇；467）

在王夫之看來，五胡亂華顯示中國文化可能被文化落後者所滅絕（「魏、晉之降，劉、石之濫觴，中國之文乍明乍滅」）。⁶⁷⁹根據這個歷史哲學觀，文明一旦在中國地區失落滅絕，中國將重返遠古的蠻荒狀態，中國之人也將回到禽獸狀態。換言之，一度在中國地區興盛的文明，也將和遠古時期曾經在廣義「天下」的某地區興盛過的某一文明一樣，因滅絕而不為人知，彷彿從來不曾存在過一樣。

王夫之上述的這種歷史哲學觀，固然可以和他護衛中國利益的主張連起來看，視為對於中國之人的警語，提醒他們護衛中國與中國文化的重要。但此一歷史哲學觀另有其值得注意的地方。如果在遠古時期，廣義「天下」的中心不在中國，而在其他地方，那麼以「九州」為範圍的地理中國，就未必註定是廣義「天下」的中心。這就對於以地理中國作為廣義「天下」中心的看法，提出了一種根本的解構。根據此一歷史哲學觀，廣義「天下」的中心其實不在某種地理範圍，而是在文化；文化在哪裡，哪裡就是「天下」的中心，就是中國（中國＝文化）。地理意義上的中國，因此不必然是文化意義上的中國。地理意義上的中國如果是中國，那只是因為文化剛好在此地區興盛。當文化尚未在此地區興盛，或是此地區之文化滅絕時，地理意義上的中國將不再是中國。在這些時期，中國其實另有所在，即位在地理中國以外的某一地區。

然而王夫之把地氣的本質歸於文化之所在的這種觀點，其實根本解構了地理

⁶⁷⁹ 然而這並非合於史實的說法。不論是滅亡西晉的劉淵和石勒，還是後來的諸胡之國和北朝，以至於滅亡北宋的金，這些「夷狄」王朝都保留了中國文化。王夫之似乎認為，只有中國之人保留的中國文化才算中國文化，「夷狄」所保留者則否。但這顯然又使王夫之關於「中國文化」的概念變得更加複雜。

主義思路。地理主義思路以中國和「夷狄」地區的地理界線為中國之人和「夷狄」的族群甚至種族界線，以「地氣」作為建構中國之人和「夷狄」的族群甚至種族區別的基礎。王夫之看似採取此一思路，但是當他把地氣的本質歸於文化之所在，並主張文化的所在地會轉移，這就使地理中國的範圍和中國沒有必然的關係，中國的同義詞就不再是某個地理範圍，而是文化，這就使地理主義據以為基礎的地理中國範圍，成為在界定中國時完全無用的概念。

從一方面看，王夫之對地理主義的解構，顯然是對於文化主義思路的一種回歸，但在另一方面，他又堅持地理主義思路所區分出的「夷狄」概念，嚴厲批評「夷狄」王朝政權和「夷狄」平民的漢化。⁶⁸⁰換言之，他一方面用文化主義解構了地理主義，另一方面又用地理主義概念限制了他自己的文化主義。因此，在關於華「夷」關係上，王夫之的思想遠比表面上看起來複雜；它似乎存在一種難以調和的內在矛盾。這多少也反映出王夫之作為一位多頭並進的原創思想家的色彩較強，而作為一位嚴謹的哲學體系建構者的色彩較淡。

在本章裡，我們大致描述了地理主義思路從宋、元之際到明、清之際的成熟過程。這個過程表現一方面表現為在王夫之的思想裡達到巔峰，另一方面也表現為在他的思想裡走向解構。我們因此看到至少有兩個王夫之：一個王夫之建構出一種地理族裔中國，以之作為中國之人最高的效忠對象；另一個王夫之解構地理中國，使中國成為一種文化。前一個王夫之受到十九世紀中國民族主義者的青睞，成為人所熟知的王夫之形象；後一個王夫之則被此一形象湮沒，至今學界只有極少數的學者注意到。⁶⁸¹就歷史發展而言，前一個王夫之為中國民族主義在十九世紀的興起，提供了思想基礎；後一個王夫之卻為二十一世紀中國所必須面對的一種多文化時代，預先做出了思想準備。就這以上這幾組兩重意義而論，王夫之確實標誌了前現代中國地理主義思路的終結。

⁶⁸⁰ 對於「夷狄」王朝政權漢化的批評，參見讀通鑑論卷三；479-81。對於「夷狄」平民漢化的批評，參見讀通鑑論卷六；248-9。

⁶⁸¹ 參見朱泮源等（1993）和朱榮貴（1994）。這些學者指出王夫之的華「夷」概念是文化主義式的概念，並強調王夫之的族群思想其實具有「恢闊的氣度與開放、自由的精神」（朱榮貴 1994:532），並主張王夫之認同的對象並非中國而是明朝政權。這些看法仍有商榷的餘地，但其中關於王夫之華「夷」概念係文化主義式概念的看法，確實指出了王夫之族群思想中一個長期受到學界忽略的面向。

結論

在本論文裡，筆者嘗試勾勒出中國族群思想發展出類似民族主義思想的大致過程。由於本論文的重點，在於對中國族群思想的發展大勢提出一個整體性的論述，因此各章觸及的許多問題，仍有進一步深入研究的必要。這些問題包括：從「諸夏」及「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」成員內部的差異性切入，對春秋時期的族群概念做更細緻的分析；對戰國時期「中國」概念形成的歷史、社會、思想因素做更深入的探討；對於「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」意涵的歷史變化做更多的說明；對秦代以降的各個時期的族群思想思路群組做斷代式的深入整理，等等。此外，本論文雖然描述了地理主義思路，但筆者學力淺薄，只選擇了幾位思想家進行初探，遺漏之處想必甚多，而對這些思想家的初探也有深化的必要，這些都只能留待未來加以補足；又，本論文對於文化主義思路的發展情形著墨較少，但此一思路本身也有其發展變化情形，未來仍有必要加以探討。最後，本論文偏重思想史和觀念史（即思想資源）的研究，對於思想的外緣因素（即現代論重視的歷史社會條件）較少探討，這也是本論文有所不足的部份。總結言之，中國族群思想發展史本身，乃是一個時間跨度極長、各時期的思想極複雜的研究對象。即使只探討某一思想家的族群思想，實際的複雜情形也可能遠遠超出預期。隨著學術研究方法的日趨細密，問題意識的不斷翻新，加上中國史料的龐大複雜，如果把中國族群思想發展史視為一個大的研究計劃，則這個研究計劃實有極大的發展潛力。本論文對於中國族群思想史研究，提出了一個經緯式的論述。此一論述雖然粗陋，但可視為此一研究計劃踏出的第一步。

本論文探討的是中國族群思想的發展過程。對於這一過程的瞭解，有助於檢討修正學界的一些主流看法。筆者將以西方學者Joseph Levenson著名的「文化主義到民族主義論綱」（culturalism-to-nationalism thesis）為例，提出不同的看法。Levenson的看法可以簡述如下：在十九世紀以前，中國思想家最高的認同與效忠對象是「天下」，這個「天下」就是中國文化價值體系，這是一種文化主義的態

度。⁶⁸²不過從元、明時期開始，中國傳統文化漸漸式微，中國知識份子對傳統文化的疏離感日益增強。到了十九世紀，隨著各外「國」對中國的威脅開始出現並日益增強，中國思想家爲了挽救中國，便把認同與效忠的對象轉換爲「國」，即作爲一個國家的中國。爲了挽救中國而把認同效忠的對象從「天下」轉換爲「國家」，亦即爲了國家利益而拋棄傳統文化，恰好爲元、明以來對傳統文化的疏離感提供了一個出口和正當化的目的，中國民族主義便由此誕生。近代中國，因此是一種從文化主義轉向民族主義的過程。中國民族主義乃是中國傳統文化危機（遠因）和西方威脅（近因）結合下的產物。它最主要的特徵，一是對傳統文化喪失信心，二是爲了救國強國，願意信奉任何文化，即使這些文化和傳統文化全然扞格不入也不要緊。⁶⁸³

Levenson 對於十九世紀中國思想的瞭解，主要是以梁啓超爲基礎。他對中國民族主義的上述看法，也是以梁啓超作爲原型。只要比較一下他先前於 1953 年出版的 *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China* 一書和 *Confucian China and its Modern Fate*，便可看到引自後者的上述看法，多出自前者對於梁啓超思想轉變過程的觀察分析。然而十九世紀的中國思想極爲複雜，後來出現的中國民族主義思想亦然。要對十九世紀末到二十世紀初的中國思想進行整體描述，至少應如本論文第四章那樣，對各種主要思路都加以說明介紹，並以此爲基礎，嘗試重構當時複雜的思想概況。Levenson 企圖只以對梁啓超一人的研究爲基礎，據此建構出關於十九世紀中國思想的整體論述，頗有以偏概全之虞。

此外，Levenson 關於「天下」概念的認識，顯然建立在一連串的誤解上。他宣稱「天下」是由傳統價值體系構成的文化整體，而「國」（*kuo*; *nation*）則是不涉及任何價值信念、純粹政治利益導向的政治單位。⁶⁸⁴他舉黃宗羲的《明夷待訪

⁶⁸² 需要指出的是，Levenson 所使用的「文化主義」一詞，和筆者在本論文中使用的「文化主義」一詞，其意涵極爲不同。前者指一種認同態度，即個人以中國傳統文化爲最高的認同與效忠對象；後者指一種思路，即以文化中國和地理中國作爲定義中國之基本要件，並據此判定一個王朝政權是否可以成爲中國之代表。

⁶⁸³ 以上論點參見 Levenson 於 1968 年出版的 *Confucian China and its Modern Fate* 一書的第一卷：*The Problem of Intellectual Continuity*，特別是 p.95ff。

⁶⁸⁴ 「在『天下』裡，傳統價值宣稱了權威地位。」（Levenson 1968, 1: 99）「在較早的時期裡，『天下』經由它和『國』--權力之體制--的對照，而被定義爲價值之體制。...在後來的時期裡，『國』經由它和『天下』--既有信念，訓諭--的對照，被定義爲一個非傳統的自由探索的場域。」（同上）「在十七世紀，滿人征服了中國的政治權力，因此作爲『天下』的中國—不容質疑的，作爲抽象

錄》〈原君〉和顧炎武《日知錄》裡的一些段落為例，表示這些言論都反映出對「天下」（傳統價值體系）的認同，以此作為文化主義之例證。然而〈原君〉裡的「天下」一詞顯然不是指中國文化，⁶⁸⁵他對於所引《日知錄》文本裡的「天下」一詞的理解也頗有錯誤。⁶⁸⁶經由本論文的研究，我們可以將Levenson對於「天下」概念的誤解澄清如下：第一，「天下」本身就有廣狹二義，狹義的「天下」指「九州」，即地理中國，Levenson完全沒有認識到這一點。第二，至少在十六世紀的丘濬那裡，狹義「天下」就已經和廣義「天下」中的「夷狄」隔離開來，而被想像為一個同質的「國」。就此而論，「天下」概念不僅不是類似民族主義思想出現的主要障礙，反而是「國」之建構所仰賴的思想資源。事實上，本論文的論證顯示，有礙於中國族群思想發展出類似民族主義思想的因素主要有二，一是文化主義思路，二是只有王朝概念而沒有中國概念。「天下」概念則完全不在其中。

由於Levenson不知「天下」之本義實乃地理概念，因此他忽略了那種以地理範圍為華「夷」界線的族群思想思路，只注意到以奉行中國文化程度之高低為華「夷」之別的思路。他因此完全不知道中國族群思想裡有地理主義存在，也不知道十七世紀的王夫之已經把王朝和中國分離開來，並且把後者宣稱為所有中國之

意義的文明本身——便是被征服者所標舉的中國。」（同上）

⁶⁸⁵ 《明夷待訪錄》〈原君〉：「有生之初，人各自私也，人各自利也。天下有公利，而莫或興之；有公害，而莫或除之。有人者出，不以一己之利為利，而使天下受其利；不以一己之害為害，而使天下釋其害。此其人之勤勞，必千萬于天下之人。」引文中的「天下」，顯然指以「九州」為範圍的地理中國（狹義「天下」），若理解為中國與「夷狄」同處其間的那個世界（廣義「天下」）亦可通。Levenson則將這些「天下」都理解為傳統價值體系。

⁶⁸⁶ 《日知錄》卷十二〈言利之臣〉條：「君子得位，欲行其道。小人得位，欲濟其私。欲行道者，心存於天下國家。欲濟私心者，心存於傷物害人。」（頁704）Levenson把「欲行道者，心存於天下國家」譯為「The desire to work out the Way manifests itself in making t'ien-hsia of kou」

（Levenson 1968, 1:102），並解釋說：「這段話說『天下國家』，就是對於一個政治權力單位，用價值把它變成一個文明。」（同上，頁103）Levenson顯然把此處引文裡的「天下」理解為動詞，意指「把某事物變成天下」，這個理解相當可疑。又，《日知錄》卷十三〈正始〉條：「有亡國，有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰：易姓改號，謂之亡國；仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。魏晉人之清談，何以亡天下？是《孟子》所謂楊墨之言，至於使天下無父無君而入於禽獸者也。…何怪其相率臣於劉聰、石勒，觀其故主青衣行酒而不以動其心者乎？是故知保天下，然後知保其國。保國者，其君其臣肉食者謀之；保天下者，匹夫之賤與有責焉耳矣。」（頁757）這段引文裡，「天下」確實指某種價值信念體系，但其中所對比的「國」與「天下」的關係，顯然是指王朝政權與中國文化的公私輕重差異：保衛王朝政權是和此一政權有關的一小群人的事（私），保衛中國文化則是所有中國之人的事（公）。這個對比如果放到王夫之對比王朝和中國的脈絡中，就變得十分清楚可解。這種凡是中國之人都有責任保衛它的中國文化，顯然是作為同質中國之文化內容的價值體系，它因此和一個獨立超越於王朝政權的同質中國的概念有密切關係。

人最高的效忠對象。此外，由於他對十九世紀以前的中國族群思想所知過於有限，因此他誤以為梁啟超以前的中國族群思想全是文化主義。基於這樣的誤解，他認為王夫之和章太炎的反滿思想都是「早已過時」（即只知有「天下」不知有「國」）的文化主義。⁶⁸⁷簡言之，由於Levenson沒有對中國族群思想的一些關鍵概念的實際意涵進行深入的探討，因此他以模糊錯誤的理解為基礎，建構出和事實越來越遠的理論論述。學者如Townsend雖然企圖以更嚴謹細緻的方式改良Levenson論綱（Townsend 1996），但由於他同樣缺乏觀念史知識，因此也看不出後者真正的問題所在。在這樣的情況下，他雖然對後者提出批評，卻只能在細部加以修正，對於原有思考框架仍無力作出重大突破，因之也就無助於根本扭轉Levenson論綱對學界的誤導。對於思想史中關鍵概念的歷史研究，其重要性於此可見。本論文前半部的觀念史研究雖然枯燥乏味，卻正是避免Levenson這類錯誤的根本之道。

對於 Levenson 「文化主義到民族主義論綱」，我們可以總評如下：此一論綱背後的思路頗為清晰有力：因為梁啟超以前的中國只有文化主義，因此中國民族主義只能淵源於文化主義；又由於文化主義不可能直接孕育出民族主義，因此後者只能是前者出現危機之後的產物。然而由於這個思路的前提（梁啟超以前的中國只有文化主義）有誤，因此它的結論（在思想淵源上，中國民族主義是中國文化危機的產物）也就相當可疑。此外，對 Levenson 來說，由於文化主義和民族主義是根本相反的兩種態度，因此從前者到後者的進程其實是一個斷裂。根據此一看法，現代中國的出現，只能是中國傳統文化斷裂終結的產物。然而本論文所揭示的地理主義思路的存在，則在前現代中國和現代中國之間，搭起了一個發展過渡的中介橋樑。根據此一看法，則現代中國的出現，未必不是前現代中國文化持續發展出的新形態，至少在族群思想上很可能是如此。簡言之，Levenson 看到的是傳統（前現代中國之文化）與現代（西方文化）的斷裂，以及現代中國人

⁶⁸⁷ 「王夫之確實激烈斥責滿人，但他斥責的重點是放在文化上而非政治上，是放在反野蠻上而非反滿人上。」（Levenson 1968, I:194, n.5）Levenson 還把章太炎的反滿思想理解為文化主義式的反滿（筆者按：此處之文化主義是 Levenson 式的意涵），表示章太炎援引了王夫之這種「十七世紀的、早已過時的（long-outmoded）文化主義式的惡罵」作為其反滿主張之論據。（Levenson 1968, I:96）他表示，章太炎雖然自稱是民族主義者（nationalist），但他其實是中國傳統主義者（Chinese traditionalist）。他反滿的原因是因為他「選擇相信清朝阻撓了中國之創造天才」（同上）。換言之，章太炎是為效忠中國傳統文化而反滿。

在這兩種文化之間的取舍，但筆者看到的則是同一個文化不斷在自我翻新與創造。

作為對 Levenson 論綱的根本修正，筆者以觀念史知識為基礎，提出了前現代中國產生出類似民族主義思想的另一種論述：從十二世紀的南宋時期開始萌芽的地理主義思路，在明代中後期發展出類似民族主義的思想。這種類似民族主義的族群思想，其構成要素是戰國時期開始形成的「九州」概念，以及與此相應的「地氣」概念。以這些地理性概念為基礎，中國思想家建構出一個和「夷狄」有明確區別的同質中國。綱紀概念的引入，使地理主義者建構出「夷狄」不得擔任中國天子的主張。正統性概念和綱紀概念的結合，則發展出獨立於而且超越了王朝利益的規範原則，這種規範原則和王朝利益的關係一旦採取了「公私」論述的形式，思想家便可以把王朝和中國分離開來，主張中國並非任何王朝之私產，而是所有中國之人的公器，中國利益為公而王朝利益為私，中國也就成為超越王朝的最高效忠對象。

十七世紀形成的類似民族主義思想，和十九世紀出現的中國民族主義思想之間是否有直接的淵源關係，是一個頗值得探討的問題。如果以二十世紀初期的兩位中國民族主義者的辯論為例，則前現代中國族群思想的兩條思路，顯然一直延續到這兩位民族主義者的族群思想中。這兩人便是康有為和章太炎。

章太炎是中國民族主義者乃是學界共識，康有為是中國民族主義者則較少受到討論，主要原因可能是他反對排滿，而這個立場和一般認知裡的中國民族主義概念較難連在一起。然而他 1902 年所寫的〈答南北美洲諸華商，論中國只可行立憲不能行革命書〉（康有為 2007；以下簡稱〈答諸華商書〉）裡，他的中國民族主義者的立場卻無可置疑。⁶⁸⁸〈答諸華商書〉的主旨有二，一是主張君主立憲，反對推翻君主之革命；二是反對排滿，主張滿漢為同種兄弟，應團結保衛中國，

⁶⁸⁸ 此文中一再以中國與歐美、黃種與白種之競爭為警告，以保中國與愛中國為基本訴求，論說革命與各省自立將使黃種中國陷入內亂分裂，白種西方將乘機奪佔中國；並表示滿漢本為同種，兩者應團結保衛中國而共禦外國。譬如：「中國黃種自門，異種之人正可坐視之而取漁人之利，其何助乎？」（康有為 1902:323）「當中國沉痾深重之時，望黃種獨立之日...則莫善於用君主開明專制之權以變之。」（同上，320）「我中國人民之眾，居地球三分之一，...民智等於白種，蓋具地球第一等大國資格，可以稱雄於大地，可以自保其種者也。無同胞何幸生於此文明之大國，當如何自喜、自奮、自合、自保...」（同上，324）「以僕之愚，竊愛大中國，愛一統。若其如印度焉，分為眾小以待滅，此則僕之愚所不敢知、不敢從也。」（同上，324）

抵禦外侮。章太炎讀後，於 1903 年以公開信的方式寫了〈駁康有為論革命書〉（章太炎 2002），⁶⁸⁹一方面主張推翻清朝，仇恨滿人，否認滿漢為同種兄弟；另一方面主張革命而質疑君主立憲。檢視一下兩人關於滿漢問題的論證，則可以發現它們仍是文化主義和地理主義兩種思路的延續。

康有為反對排滿的論證大致如下。第一，君主之廢立，取決於其有道無道，和其是否中國之人無關。若無道，雖為中國人亦當廢；若有道，雖非中國人亦當立。⁶⁹⁰第二，滿、漢之別並非中國人與非中國人之別，而是中國之不同地區人士之別。⁶⁹¹第三，中國人與「夷狄」之別，是奉行中國文化程度之別，而非人種之別。⁶⁹²他以春秋時期的楚和清朝相類比，表示劉邦雖為楚人，但由於劉邦時楚已奉行中國文化，因此亦無人質疑其不可為中國天子。⁶⁹³他的結論是：中國為滿、漢之中國；清朝去中國歷朝之惡政，又開闢中國疆域，對於增進中國利益大有貢獻。滿、漢只有地域之別，沒有文化或人種之別；兩者有如同父異母之兄弟，⁶⁹⁴皆為黃帝子孫。⁶⁹⁵惟有兩者團結，全力對外，中國方有存活機會。滿、漢相鬥，外國將坐收漁利。⁶⁹⁶基於這些理由，排滿實無道理。

章太炎反駁康的論證要點則是：第一，春秋時期的楚在「九州」範圍內，⁶⁹⁷滿人所居之東北則否，因此視楚為中國則可，視滿人為中國人則不可。第二，「夷狄」雖為黃帝子孫，但居於「九州」之外，文化與中國文化相異，因此不得視為與中國人同種。⁶⁹⁸第三，滿人頗多殘虐漢人（即中國人）之政，並非有道之君。

⁶⁸⁹ 關於這篇作品之背景，參見湯志鈞（1979:164）。

⁶⁹⁰ 「故君而無道虐民，雖在漢人乎，逐周厲王於彘而立共和，誅紂於太白而封亳社可也。英之查理士，法之路易，豈非英、法之人乎？若其有道，舜為東夷之人，文王為西夷之人，入主中國，古今稱之。」（康有為 1902:326）

⁶⁹¹ 「所謂滿、漢者，不過如土籍、客籍，籍貫之異耳。」（康有為 1902:327）

⁶⁹² 「孔子《春秋》之義，中國而為夷狄則夷之，夷而有禮義則中國之...然則孔子之所謂中國、夷狄之別，猶今所謂文明、野蠻耳。故中國、夷狄無常辭，從變而移。當其有德，則夷狄謂之中國；當其無道，則中國亦謂之夷狄。將為進化計，非為人種計也。」（康有為 1902:327）

⁶⁹³ 「故滿洲在明時則為春秋之楚，在今則為漢高之楚，純為中國矣。」（康有為 1902:329）

⁶⁹⁴ 「滿之與漢，雖非謂同母之兄弟，當亦比於同父異母之兄弟，猶為一家也。」（康有為 1902:329）

⁶⁹⁵ 「《史記》稱匈奴之先祖曰淳維，夏后氏之苗裔...然則北方之人，皆吾同種...然則滿洲、蒙古，皆吾同種，何從別而異之？」（康有為 1902:326-7）

⁶⁹⁶ 「國人今日之所當憂者，不在內訌，而在抗外也。欲抗外而自保，則必當舉國人之全力，聚精會神而注於是，或可免也。方當同舟共濟之日，若為內訌，則兄弟鬩牆，外禦其侮，恐為阿坤鴉度之能脫於西班牙，而適利美國之漁人。至時則永為奴隸，永無自立。求如今者，不可得也。」（康有為 1902:329）

⁶⁹⁷ 「不悟荆、揚二域，《禹貢》既列於九州，國土種類，素非異實。」（章太炎 2002:299）

⁶⁹⁸ 「雖以匈奴言之，彼既大去華夏，永滯不毛，言語、政教、飲食、居處一切自異於域內，猶

第四，滿人並非與漢人（中國人）平等，而是自立為主，奴役猜防漢人（中國人），因此兩者絕非兄弟，而是有深仇大恨之仇敵。章太炎的結論是：中國非滿、漢之中國，而只是漢人之中國。今日為民族主義之時代，當先追求漢人推翻滿人統治而自主中國。⁶⁹⁹

可以看到，康、章二人雖然都是中國民族主義者，都主張以中國為最高的效忠對象，也都同意「夷狄」和中國人同為黃帝子孫，但康有為採取一種擴大的「九州」範圍而將滿洲之地納入，藉此化解因「九州」地理範圍而建立的中國與「夷狄」界線；另一方面，他又把中國人與「夷狄」的區別建立在奉行中國文化程度之別上。前一種做法是要化解地理主義式的華「夷」觀，後一種做法則明顯採用了文化主義思路。相對於此，章太炎採取地理主義式的華「夷」觀，以是否居住在「九州」範圍內為華「夷」區別之基礎；他的論證二與《心史》〈古今正統大論〉作者的論證完全相同（參見〈附錄十五〉）。簡言之，康、章的上述辯論，其實仍是文化主義和地理主義兩種思路的交鋒。不過更值得注意的毋寧是：同樣以中國利益為目的，康、章二人因為所處位置與可恃資源的不同，因此採取了不同的策略。康的策略是以清朝政權的保留與轉化，作為改革中國的基礎，章則要以具有人數優勢的漢人為動員對象，企圖動員他們去推翻清朝，建立漢人的中國。換言之，文化主義和地理主義兩種思路本身並無是非可言，它們只是符合不同政治策略需要的思想工具。此一認識，或許有助於我們在觀覽中國族群思想的各種思路之後，對這些思路報以沉思和反省。

以本論文為基礎，未來可嘗試發展的研究方向大致有二。首先是新方法論的發展，即文化語言研究途徑在政治思想研究上的進一步運用。長期以來，學界一直認為民族概念與民族主義思想的出現，和西伐利亞體系的主權國家概念及多國競爭體系有密切關係（McCartney 2008:416）。前現代中國因為缺乏此一外部條件，以及各種思想上的內部條件，因此不太可能有民族概念與民族主義思想；這些概念及思想只能等到十九世紀才從西方和日本輸入。然而本論文顯示：前現代中國雖然沒有主權國家概念，卻以中國文化特有的思想資源建構出一個同質自足

得謂之同種也邪？」（章太炎 2002:298）

⁶⁹⁹ 「長素固言大同公理非今日即可全行，然則今日固為民族主義之時代，而可溷淆滿漢，以同薰蕕於一器哉！時方據亂，而言太平，何自悖其三世之說也！」（章太炎 2002:299）

的、不容外人侵犯統治的中國概念；它雖然沒有人民主權的觀念，卻從正統性與綱紀思想中發展出超越王朝利益的中國利益概念；這些概念和思想在十七世紀的中國已經形成。這些情形是國際學界過去難以想像的。無論是現代論、後現代或後殖民研究途徑，都無法得出此一發現，從而修正學界的長期偏失。族群象徵論研究途徑雖然和文化語言研究途徑相近，但採取前者的學者顯然沒有注意到思想資源和思想內容的關係，然而此一關係正是文化語言研究途徑的主要關心。

不同文化的思想資源不同，導致對於現象的認知思考方式不同，由此產生之概念、思想和思想語言也隨之不同。將此一觀點應用到比較政治思想研究

（comparative political thoughts）上，則不同文化雖然都有政治現象，但在獨特思想資源的影響下，中國文化所關心的政治現象，未必是其他文化所關心者，反之亦然。關心的政治現象不同，思考這些政治現象而產生之概念、思想和思想語言也就隨之不同。這就形成了不同文化之政治思想在問題意識與思想語言上的巨大不同。從文化語言研究途徑出發，未來可進行的研究有二：一是選定一個主題，整理出中國文化和此一主題相關的思想資源，進而梳理出中國歷代政治思想家思考此一主題時所使用的概念、思想與思想語言，以及他們採取的各種思路，最後勾勒出中國政治思想關於此一主題的變化軌跡。二是找出一些中國文化與西方文化都曾面對的共同政治現象，觀察兩種文化對其認知方式的異同，所形成之問題意識的異同，以及思考討論這些問題之方式的異同。如果要舉例說明，則前一種研究，可以考慮「政府-人民關係」此一主題，觀察中國政治思想在十七世紀發展出王夫之、黃宗羲、顧炎武那種「公」之概念的過程。後一種研究，可以比較《伯羅奔尼撒戰史》和《左傳》各自反映出的多國體系政治觀的異同。

其次是以本論文為基礎，分析中國民族主義的內在問題。筆者認為，十七世紀的王夫之已經完成民族國家的基本思考框架。十九世紀末到二十世紀初的中國政治思想主流，其實都不曾脫離此一思考框架，而是致力於在此框架中實現民族國家的建構。這個時期裡中國思想家們的主要關心，都是如何保衛那個有別於王朝的中國，使它不致被外國瓜分滅亡。隨著中國成為一個民族國家，中國歷史也從王朝時期進入民族國家時期。但這也使中國必須面對王朝時期所不曾出現的新政治挑戰。

民族國家有兩個特點。第一個特點，是政治體由國家和民族（人民）兩種成分構成，民主制則是使這兩種成分融合的主要方式：當國家政權和民族利益產生矛盾時，民族可以經由選舉更換國家政權而解決矛盾。但在缺乏民主制的民族國家裡，這種矛盾一旦發生，就會出現難以解決的危機。此一問題如果不能解決，則當內外情勢有所轉變，中國政權的利益和中國民族的利益發生矛盾時，新中國政權很可能會步上清王朝和國民政府的後塵。

民族國家的第二個特點，是民族國家利益和人民之自由自主以及人類普遍利益的矛盾。如果說地理主義者在王朝正統性中分離出中國，那麼王朝和中國的分離，已經隨著中國進入民族國家時期而完成其歷史任務。然而在中國的民族國家時期，新的概念進一步被提出，那就是「人」和「民眾」的概念。從民國時期開始，「人」和「民眾」開始被陳獨秀、魯迅等思想家建構出來，成為有別於民族國家的另一主體。在民國時期，對於「人」和「民眾」的自由、自主與普遍人類利益的關心與追求，有時獨立於甚至超越了對於民族國家利益的關心。這些關心和追求，反映在人道主義，人民主義（populism），自由主義，馬克思主義，無政府主義，女性主義等思路。這些思路所關心的問題都和民族國家之利益無關，甚至與之相矛盾。民族國家只關心自身的穩定強大，但這些關心「人」和「民眾」的思路，卻對國族論述表示或明或隱的質疑，甚至拒絕為了民族國家的穩定強大而犧牲「人」和「民眾」的自由、自主與人類利益。然而隨著民國時期的結束，作為民國碎塊的中國與台灣，卻都不約而同地走上同一道路：以民族國家利益壓倒對於「人」和「民眾」的自由、自主與人類普遍利益的關心與追求。面對中國與台灣都以民族國家利益作為主流政治價值的現狀，指出上述矛盾的存在，將有助於我們對華人世界裡的這兩個民族國家，做出一些反省式的觀察。

參考文獻

類書部份

(一) 甲骨文獻部份

郭沫若主編

1978-83 《甲骨文合集》全十三冊。北京：中華書局。

中國社會科學院考古研究所編

1980-83 《小屯南地甲骨》全五冊。北京：中華書局。

于省吾主編

1996 《甲骨文字詁林》全四冊。北京：中華書局。

宋鎮豪、段志洪主編

2001 《甲骨文獻集成》全四十冊。成都：四川大學出版社。

姚孝遂主編

1989 《殷墟甲骨刻辭類纂》全三冊。北京：中華書局。

姚孝遂主編

1988 《殷墟甲骨刻辭摩釋總集》全二冊。北京：中華書局。

(略語說明：

合 1234 = 《甲骨文合集》第 1234 片

屯 1234 = 《小屯南地甲骨》第 1234 片

《甲詁林》 = 《甲骨文字詁林》

《甲集成》 28:144 = 《甲骨文獻集成》第 28 冊，頁 144。

《類纂》 = 《殷墟甲骨刻辭類纂》

《摩釋》 = 《殷墟甲骨刻辭摩釋總集》)

(二) 金文部份

周法高主編，張日昇、徐芷儀、林潔明編纂

1981 《金文詁林》十四卷；附錄二卷，京都：中文出版社（據 1974-75 香港中文大學出版社寫印本影印）。

周法高編撰

1982 《金文詁林補》十四卷；附錄二卷，南港：中央研究院歷史語言研究所。

陳初生編纂，曾憲通審校

1992 《金文常用字典》，高雄：復文書局。

戴家祥主編

1995 《金文大字典》全二冊，上海：學林出版社。

劉慶柱、段志洪主編

2004 《金文文獻集成》全四十七冊，香港：明石文化。

中國社會科學院考古研究所編

2007 《殷周金文集成》（修訂增補本），北京：中華書局。

(三) 其他

許慎

1982 《宋刊本·唐寫本說文解字》，景日本靜嘉堂藏宋本《說文解字》及

- 日本杏雨書屋藏唐寫本《說文解字》木部影印本，台北：華世書局。
- 許慎著，段玉裁注
1977 《說文解字注》，台北：文化圖書公司。
- 紀昀總纂
2000 《四庫全書總目提要》全四冊，石家莊：河北人民出版社。
- 今關壽曆編撰
2002 《宋元明清儒學年表》，北京：北京圖書館出版社。
- 翦伯贊主編
2008 《中外歷史年表》（校訂本），北京：中華書局。

經籍部份 經部

周易

李學勤主編

- 1999 《十三經注疏·周易正義》。北京：北京大學出版社（據嘉慶二十年阮元本）。

尚書

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》，嘉慶二十年江西南昌府學開雕，台北藝文圖書館影印。

詩經

阮元校勘，毛公傳，鄭玄箋，孔穎達等正義

- 1989 《重刊宋本毛詩注疏附校勘記》，嘉慶二十年江西南昌府學開雕，台北藝文圖書館影印。

周禮

阮元校勘，鄭玄注，賈公彥疏

- 1989 《重刊宋本周禮注疏附校勘記》，嘉慶二十年江西南昌府學開雕，台北藝文圖書館影印。

禮記

阮元校勘，鄭玄注，孔穎達等正義

- 1989 《重刊宋本禮記注疏附校勘記》，嘉慶二十年江西南昌府學開雕，台北藝文圖書館影印。

左傳

李學勤主編

- 1999 《十三經注疏·春秋左傳正義》（上、中、下）北京：北京大學出版社。

楊伯峻編著

- 2005 《春秋左傳注》（修訂本）全四冊。北京：中華書局。（本論文引文均採用此版本之內文及頁碼。）

竹添光鴻編著

- 1961 《左氏會箋》，台北：廣文書局。

公羊傳

阮元校勘，鄭玄注，孔穎達等正義

- 1989 《重刊宋本公羊注疏附校勘記》，嘉慶二十年江西南昌府學開雕，台北藝文圖書館影印。

論語

阮元校勘，何晏等注，邢昺疏

- 1989 《重刊論語毛詩注疏附校勘記》，嘉慶二十年江西南昌府學開雕，台北藝文圖書館影印。

孟子

阮元校勘，趙歧注，孫奭疏

- 1989 《重刊宋本孟子注疏附校勘記》，嘉慶二十年江西南昌府學開雕，台北藝文圖書館影印。

焦循

- 2007 《孟子正義》全二冊，北京：中華書局。

爾雅

阮元校勘，郭璞注，邢昺疏

- 1989 《重刊宋本爾雅注疏附校勘記》，嘉慶二十年江西南昌府學開雕，台北藝文圖書館影印。

大戴禮記

黃懷信主撰，孔德立、周海生參撰

- 2005 《大戴禮記彙校集注》，西安：三秦出版社。

白虎通

陳立撰

- 1997 《白虎通疏證》二冊，北京：中華書局。

史部

徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校

- 2006 《國語集解》（修訂本），北京：中華書局。

劉向集錄，范祥雍箋證

- 2006 《戰國策箋證》全二冊，上海：上海古籍出版社。

王謨等輯

- 1957 《世本八種》，上海：商務印書館。

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。

班固著，顏師古注

- 2002 《漢書》全十二冊，北京：中華書局。

范曄著，李賢等注

- 2006 《後漢書》全十二冊，北京：中華書局。

魏收

- 2003 《魏書》全八冊，北京：中華書局。

房玄齡等著

- 2003 《晉書》全十冊，北京：中華書局。
歐陽修 宋祁
2003 《新唐書》全二十冊，北京：中華書局。
司馬光編著，胡三省注
2005 《資治通鑑》全二十冊，北京：中華書局。
陳均
2006 《皇朝編年綱目備要》全二冊，北京：中華書局。
朱熹、趙師淵
1986 《資治通鑑綱目》（《御批通鑑綱目》五十九卷），收錄於《景印摛藻堂四庫全書薈要》第一六六到一六九冊（史部，第八十一冊，編年類），台北：世界書局。
脫脫等
2004 《宋史》全四十冊，北京：中華書局。
宋濂等
2005 《元史》全十五冊，北京：中華書局。
陳建
2008 《皇明通紀》全二冊，北京：中華書局。
丘濬
1972 《世史正綱》，收錄於《丘文莊公叢書》下冊，台北：丘文莊公叢輯印委員會。
王洙
1977 《宋史質》，台北：大化書局。
黃光昇
2008 《昭代典則》，景印萬曆二十八年周曰校萬卷樓刻本，上海：上海古籍出版社。
中央研究院歷史語言研究所輯校
1964-66 《明實錄》全一三三冊，南港：中央研究院歷史語言研究所。
萬斯同等
1962 《明史稿》七冊，橫雲山人集本，景印清雍正敬慎堂刊本，台北：文海出版社。
張廷玉等
2003 《明史》全二十八冊，北京：中華書局。
趙翼
2003 《陔餘叢考》，石家莊：河北人民出版社。
畢沅編著
1999 《續資治通鑑》全十二冊，北京：中華書局。

子部

- 王煥鑣撰
2005 《墨子集詁》全二冊，上海：上海古籍出版社。
王天海校釋
2005 《荀子校釋》全二冊，上海：上海古籍出版社。

郭慶藩輯

1980 《莊子集釋》，台北：河洛圖書出版社。

陳鼓應註譯

2000 《莊子今譯今注》二冊，台北：台灣商務印書館。

陳奇猷校注

2006 《韓非子新校注》全二冊，上海：上海古籍出版社。

陳奇猷校注

2002 《呂氏春秋新校釋》全二冊，上海：上海古籍出版社。

李定生、徐慧君校釋

2004 《文子校釋》，上海：上海古籍出版社。

尸佼著，汪繼培輯

1978 《尸子》，台北：中國子學名著集成編印基金會（據清光緒三年浙江書局據湖海樓本校刻）。

黃懷信撰

2004 《鶡冠子彙校集注》，北京：中華書局。

黎翔鳳撰，梁運華整理

2006 《管子校注》全三冊，北京：中華書局。

張覺譯注

1997 《商君書》，台北：臺灣古籍出版社。

黃懷信、張懋鎔、田旭東撰，黃懷信修訂，李學勤審定

2007 《逸周書彙校集注》全二冊，上海：上海古籍出版社。

袁珂譯注

1995 《山海經全譯》，貴陽：貴州人民出版社。

馬承源主編，李零隸釋

2002 〈容成氏〉，收錄於《上海博物館藏戰國楚竹書》（二），上海：上海古籍出版社。

張震澤撰

2007 《孫臏兵法校理》，北京：中華書局。

佚名編

1989 《吳子》，四部叢刊初編，上海：上海書店。

王通著，阮逸註

1979 《中說》，四部叢刊正編影宋本，台北：台灣商務印書館。

王通著，薛收傳，阮逸註，程榮校

1970 《元經》，程榮校刊漢魏叢書本，台北：新興書局，頁 469-582。

集部

習鑿齒

1964 〈別周魯通諸葛論〉，收錄於湯球輯，1964，《漢晉春秋輯本》，影印清光緒廣雅書局史學叢書本，收在《原刻景印百部叢書集成》第一三一八冊，台北：藝文印書館，卷一。

楊銓之著，楊勇校箋

2006 《洛陽伽藍記校箋》，北京：中華書局。

韓愈著，屈守元、常思春主編

1996 《韓愈全集校注》全五冊，成都：四川大學出版社。

韓愈著，閻琦校注

2004 《韓昌黎文集注釋》全二冊，西安：三秦出版社。

皇甫湜

1994 《皇甫持正文集》，影印北京圖書館藏宋代蜀刻本，收錄於《宋蜀刻本唐人集叢刊》第二十冊，上海：上海古籍出版社。

張方平

1988 《樂全先生文集》四十卷（存十八卷），影印宋刻本，《北京圖書館古籍珍本叢刊》第 89 冊，北京：書目文獻出版社。

歐陽修

2003 《歐陽修全集》全六冊，北京：中華書局。

程顥、程頤

2006 《二程集》全二冊，北京：中華書局。

蘇軾

2000 《蘇軾全集》全三冊，上海：上海古籍出版社。

陳師道

1969 《後山叢談》，台北：廣文書局。

1988 《後山居士文集》二十卷，影印宋刻本，《北京圖書館古籍珍本叢刊》第 89 冊，北京：書目文獻出版社。

胡寅

1981 《致堂讀史管見》全四冊，宛委別藏本，宋寶祐二年刻本，台北：台灣商務印書館。

1983 《斐然集》三十卷，文淵閣四庫全書第一一三七冊，台北：台灣商務印書館。

陳亮

2005 《陳亮集》（增訂本），收錄於鄧廣銘，《鄧廣銘全集》第五冊，石家莊：河北教育出版社。

朱熹等著，黎靖德編

2007 《朱子語類》全八冊，北京：中華書局。

文天祥

2004 《文山先生全集》二十八卷，景印明嘉靖三十一年鄢懋卿、甯龍刻本，《宋集珍本叢刊》第八十八冊，北京：線裝書局。

舊題鄭思肖作

1988 《心史》，影印崇禎十三年汪駿聲、林古度刻本，收錄於《北京圖書館古籍珍本叢刊》第 90 冊，北京：書目文獻出版社。

1989 《心史》，明辨齋叢書本（最接近崇禎十三年張國維刻本原貌），收錄於《叢書集成續編》第一百三十冊，台北：新文豐出版公司。

周密

2004 《癸辛雜識》，北京：中華書局。

陶宗儀

2004 《南村輟耕錄》，北京：中華書局。

- 葉子奇
2006 《草木子》，北京：中華書局。
- 王逢
1984 《梧溪集》（附補遺），據民國知不足齋叢書本排印，《叢書集選》第457冊，台北：新文豐出版公司。
- 王禕
1986 《王文忠公文集》，影印明嘉靖元年張齊刻本，收錄於《北京圖書館古籍珍本叢刊》第98冊，北京：書目文獻出版社。
- 朱元璋
1965 《明太祖御製文集》，台北：台灣學生書局。
- 方孝孺
1979 《遜志齋集》，景印明嘉靖辛酉王可大台州刊本，《大本原式精印四部叢刊正編》第七十三冊，台北：台灣商務印書館。
- 丘濬
1972 《大學衍義補》，收錄於《丘文莊公叢書》上冊，台北：丘文莊公叢書輯印委員會。
- 程敏政編
1979 《皇明文衡》，景印明嘉靖盧煥刊本。《四部叢刊正編》第九十八冊，台北：台灣商務印書館。
1991 《宋遺民錄》，據知民國不足齋叢書本排印，北京：中華書局
- 郎瑛
1995 《七修類稿》，收錄於《續修四庫全書》子部雜家類第1123冊，上海：上海古籍出版社。
- 沈德符
2004 《萬曆野獲編》全三冊，北京：中華書局。
- 艾儒略著，謝方校釋
1996 《職方外紀校釋》，北京：中華書局。
- 王夫之
1988 《黃書》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》第十二冊，長沙：嶽麓書社出版。
1988 《噩夢》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》第十二冊，長沙：嶽麓書社出版。
1988 《思問錄》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》第十二冊，長沙：嶽麓書社出版。
1988 《讀通鑑論》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》第十冊，長沙：嶽麓書社出版。
1988 《宋論》，收錄於船山全書編輯委員會編校，《船山全書》第十一冊，長沙：嶽麓書社出版。
- 顧炎武著，黃汝成集釋
2006 《日知錄集釋》（全校本），全三冊，上海：上海古籍出版社。
- 錢謙益著，錢曾箋注
2003 《錢牧齋全集》全八冊，上海：上海古籍出版社。

錢謙益撰集

2007 《列朝詩集》全十二冊，北京：中華書局。

近人著作

丁山

2006(1935) 〈由三代都邑論其民族文化〉，收錄於丁山，《古代神話與民族》，北京：商務印書館，頁 1-64。

于省吾

1998(1981) 〈釋中國〉，收錄於王元化等編，《釋中國》，上海：上海文藝出版社，頁 1515-24。

三聯書店 編

2002 《四海爲家—追念考古學家張光直》，北京：三聯書店。

王爾敏

2003(1976) 〈「中國」名稱溯源及其近代詮釋〉，收錄於王爾敏，《中國近代思想史論》，北京：社會科學文獻出版社，頁 370-400。

王貴民

1979 〈說甲史〉，收錄於《甲骨文獻集成》第 24 冊，頁 402-11。

1986 〈試論商代的社會和政權結構〉，《中州學刊》1986 年 4 期，頁 99-103。

1988 〈試論貢、賦、稅的早期歷程—先秦時期貢、賦、稅源流考〉，《中國經濟史研究》1988 年 1 期，頁 13-29。

1989 《商周制度考信》，台北：明文書局。

1995 〈商周貴族子弟群體的研究〉，收錄於《甲骨文獻集成》第 25 冊，頁 179-84。

王玉哲

1982 〈殷商疆域史中的一個重要問題——“點”和“面”的概念〉，《鄭州大學學報》（哲學社會科學版）1982 年 2 期，頁 40-77。

1985 〈夏文化研究中的幾個問題〉，收錄於中國先秦史學會編，《夏史論叢》，濟南：齊魯書社，頁 1-18。

2000 《中華遠古史》，上海：上海人民出版社。

王冠英

1984 〈殷周的外服及其演變〉，收錄於《甲骨文獻集成》第 24 冊，頁 535-40。

王克林

1985 〈略論夏文化的源流及其有關問題〉，收錄於中國先秦史學會編，《夏史論叢》，濟南：齊魯書社，頁 56-82。

1994 〈從唐虞叔之封論周族的起源〉，《華夏考古》1994 年 3 期，頁 87-95。

王蔚

1988 《殷商羌族及岳神芻議》。國立師範大學國文研究所碩士論文。

王人聰

1990 〈利尊銘文解釋與成王遷都問題〉，《考古與文物》1990 年第 3 期，頁 47-51。

王慎行

1990 〈卜辭所見羌人考〉，收錄於《甲骨文獻集成》第 28 冊，頁 269-76。

王宇信主編

1991 《甲骨學與殷商史》第三輯，上海：上海古籍出版社。

王鵬令

1997 〈中國民族主義源流：兼從革命的民族主義轉向建設的民族主義〉，《當代中國研究》總第 57 期，頁 101-127。

王振輝

1999 《中國民族主義與馬克思主義的興起—清末民初知識份子的困境與抉擇》，台北：韋伯文化事業出版社。

王國維

2003 《觀堂集林》（外二種），石家莊：河北教育出版社。

王明珂

2003 《羌在漢藏之間》，台北：聯經。

2005(1997) 《華夏邊緣—歷史記憶與族群認同》，初版四刷。台北：允晨文化。

2006 《英雄祖先與弟兄民族》，台北：允晨文化。

王和

2003 〈《左傳》的成書年代與編纂過程〉，《中國史研究》2003 年 4 期，頁 33-48。

王輝

2006 《商周金文》，北京：文物出版社。

王仲榮

2007 《碕華山館叢稿續編》，北京：中華書局。

方維規

2002 〈論近代思想史上的「民族」、「Nation」與「中國」〉，《二十一世紀》，總第十七期，頁 33-43。

中國社會科學院與中國社會科學院古代文明研究中心編

2003 《中國文明起源研究要覽》，北京：文物出版社。

田倩君

1965 〈「中國」與「華夏」稱謂之尋原〉，《大陸雜誌》，31 卷 1 期，頁 7-24。

田浩（Tillman, Hoyt Cleveland）

2003 〈因「亂」而致的心理創傷：漢族士人對蒙古入侵回應之研究〉，《臺大文史哲學報》，第 58 期，頁 71-94。

史念海 主編

1981 《中國歷史地理論叢》（第一輯），西安：陝西人民出版社。

皮錫瑞

2004 《今文尚書考證》，北京：中華書局。

甘懷真

2005 〈秦漢的「天下」政體〉，《新史學》十六卷四期，頁 13-54。

2007 〈「天下」觀念的再檢討〉，收錄於吳展良編，《東亞近世世界觀的形成》，台北：國立台灣大學出版中心，頁 85-109。

白翠琴

2006 《瓦剌史》，桂林：廣西桂林大學出版社。

平勢隆郎

- 2007 〈戰國時代的天下與其下的中國、夏等特別領域〉，收錄於甘懷真編，《東亞歷史上的天下與中國概念》，台北：國立台灣大學出版中心，頁 53-91。

朴炳奭

- 1989 《中國歷代易姓革命之正當化思想》，政治大學政治研究所博士論文，民國 78 年 1 月。

朱宏源、蔣秋華、朱榮貴

- 1993 〈王夫之民族思想重探〉，《哲學與文化》20 卷 9 期（民國 82 年 9 月），頁 905-922。

朱榮貴

- 1994 〈王夫之「民族主義」思想商榷〉，《中國文哲研究集刊》，第四期，頁 521-548。

朱歧祥

- 1998 〈說羌—評估甲骨文的羌是夏遺民說〉，收錄於《甲骨文獻集成》第 28 冊，頁 365-6。

朱大渭，劉馳，梁滿倉，陳勇

- 1998 《魏晉南北朝社會生活史》，北京：中國社會科學出版社。

朱鳳瀚

- 2004 《商周家族形態研究》（增訂本），天津：天津古籍出版社。

朱淵清

- 2004 〈“容成氏”夾州、涂州、叙州考〉，收錄於上海大學古代文明研究中心等編，《上博館藏戰國楚竹書研究續編》，上海：上海書店，頁 412-24。

朱鳳瀚

- 2006 〈召誥、洛誥、何尊與成周〉，《歷史研究》2006 年第 1 期，頁 3-14。

朱乃誠

- 2006 《中國文明起源研究》，福州：福建人民出版社。

任乃強

- 1986 〈試論山海經的成書年代與其資料來源〉，收錄於中國「山海經新探」學術討論會編，《山海經新探》，成都：四川省社會科學院出版社，頁 315-36。

伊藤道治著，蔡鳳書譯

- 1994 〈西周王朝與雒邑〉，《華夏考古》1994 年第 3 期，頁 106-12。

伊藤道治著，江藍生譯

- 2002 《中國古代王朝的形成》，北京：中華書局。

江林昌

- 1997 〈甲骨文四方風與古代宇宙觀〉，《殷都學刊》1997 年 3 期，頁 21-5。

曲英傑

- 2003 〈禹畫九州考〉，收錄於唐曉峰編，《九州》（第三輯），北京：商務印書館，頁 14-33。

李學勤

- 1959 《殷代地理簡論》。北京：科學出版社。
- 1981 〈何尊新釋〉，《中原文物》1981年1期，頁35-45。
- 1985 〈商代的四風與四時〉，《中州學刊》1985年5期，頁99-101。
- 2005(2003) 〈遂公盨與大禹治水傳說〉，收錄於李學勤，《中國古代文明十講》，上海：復旦大學出版社，頁260-2。
- 2006 〈商代夷方的名號和地望〉，《中國史研究》2006年4期，頁3-7。
- 2006a(2002) 〈癸（遂）公盨及其重要意義〉，收錄於李學勤，《中國古代文明研究》，上海：華東師範大學出版社，頁126-36。

李孝定

- 1965 《甲骨文字集釋》，南港：中央研究院歷史語言研究所。

李民

- 1982a 〈何尊銘文補釋—兼論何尊與洛誥〉，《中州學刊》1982年1期，頁116-21。
- 1982b 〈說洛邑、成周與王城〉，《鄭州大學學報》1982年2期，頁13-9。
- 1983 《尚書與古史研究》（增訂本），鄭州：中州書畫社。
- 1985 《夏商史探索》，鄭州：河南人民出版社。
- 1991a 〈洛邑、成周與王城補述〉，《中州學刊》1991年2期，頁109-13。
- 1991b 〈何尊銘文與洛邑〉，《鄭州大學學報》（哲學社會科學版）1991年6期，頁8-13。

李焯然

- 1984 〈丘濬之史學—讀丘濬『世史正綱』札記〉，《明史研究專刊》第七期，頁163-206。
- 2005 《丘濬評傳》，南京：南京大學出版社。

李先登

- 1985 〈夏代夏族地域初論〉，收錄於中國先秦史學會編，《夏史論叢》，濟南：齊魯書社，頁296-307。

李新霖

- 1989 《春秋公羊傳要義》，台北：文津出版社。

李宗焜

- 1997 〈《殷墟甲骨刻辭類纂》刪正〉，《大陸雜誌》，94卷6期，頁241-60。
- 2008 〈沚戛的軍事活動與敵友關係〉，發表於中研院史語所主辦「第二屆古文字與古代史國際學術研討會」，12月12-14日。

李雪山

- 2004 《商代分封制度研究》，北京：中國社會科學出版社。

李峰著，徐峰譯

- 2007 《西周的滅亡—中國早期國家的地理和政治危機》，上海：上海古籍出版社。

李零

- 2008 《簡帛古書與學術源流》（修訂本），北京：三聯書店。

李小成

- 2008 《文中子考論》，上海：上海古籍出版社。

杜正勝

- 1979 《周代城邦》，台北：聯經出版公司。
- 1992 《古代社會與國家》，台北：允晨文化。
- 杜勇
- 1997 〈周初東都成周的營建〉，《中國歷史地理論叢》1997年第4期，頁41-61。
- 邢義田
- 1987(1981) 〈天下一家—傳統中國天下觀的形成〉，收錄於邢義田，《秦漢史論稿》，台北：東大圖書公司，頁3-41。
- 2002 〈從古代天下觀看秦漢長城的象徵意義〉，《燕京學報》2002年11期，頁15-55。
- 余英時
- 1988 《文化評論與中國情懷》，台北：允晨出版公司。
- 余太山
- 2000 《古族新考》，北京：中華書局。
- 余嘉錫
- 2006 《四庫提要辨證》上、下冊，昆明：雲南人民出版社。
- 汪榮祖
- 1992 〈《心史》固非吳井之藏〉，《中國文化》第六期，頁105-106。
- 沈建華
- 1993 〈商代冊封制度初探〉，收錄於《甲骨文獻集成》第25冊，頁141-6。
- 2004 〈卜辭所見商代的封疆與納貢〉，《中國史研究》2004年4期，頁3-14。
- 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》，第28期，頁1-77。
- 2000 〈振大漢之天聲—民族英雄系譜與晚清的國族想像〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第33期，頁77-158。
- 2002a 〈近代中國民族主義的發展—兼論民族主義的兩個問題〉，《政治與社會哲學評論》，第3期，頁49-119。
- 2002b 〈國權與民權：晚清的「國民」論述，1895-1911〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第73分本，第4分，頁685-733。
- 沈長雲
- 2005 〈說“夏族”—兼及夏文化研究中一些亟待解決的認識問題〉，《文史哲》2005年3期，頁61-8。
- 吳晗
- 1997 《朱元璋傳》，台北：里仁書局。
- 宋鎮豪
- 2001 〈論商代的政治地理架構〉，收錄於《中國社會科學院歷史研究所學刊·第一集》，北京：社會科學文獻出版社，頁6-27。
- 谷川道雄著，李濟滄譯
- 2005 《隋唐帝國形成史論》，上海：上海古籍出版社。
- 林澧
- 1965 〈說王〉，《考古》1965年6期，收錄於林澧，《林澧學術文集》，北

- 京：中國大百科全書出版社，頁 1-3。
- 1980 〈甲骨文中的商代方國聯盟〉，收錄於林滄，《林滄學術文集》，北京：中國大百科全書出版社，頁 69-84。
- 1986 〈關於中國早期國家形式的幾個問題〉，收錄於林滄，《林滄學術文集》，北京：中國大百科全書出版社，頁 85-99。
- 1989 〈說戚、我〉，《古文字研究》第 17 輯，收錄於林滄，《林滄學術文集》，北京：中國大百科全書出版社，頁 12-8
- 1998 《林滄學術文集》，北京：中國大百科全書出版社。
- 林惠祥
- 1998(1939) 《中國民族史》上、下冊，北京：商務印書館。
- 孟世凱
- 1984 〈甲骨文中所見商周關係再探討〉，收錄於《甲骨文獻集成》第 24 冊，頁 542-5。
- 1990 〈甲骨文中井方新考〉，收錄於《甲骨文獻集成》第 28 冊，頁 228-32。
- 1994 〈婦姘與井方〉，收錄於《甲骨文獻集成》第 28 冊，頁 292-6。
- 孟蓬生
- 1993 〈上古漢語的大名冠小名語序〉，《中國語文》1993 年 4 期，頁 301-7。
- 孟德聲
- 2002 《中國民族主義之理論與實際：一個歷史的、思想的分析與綜合》上、下冊，台北：海峽學術出版社。
- 屈萬里
- 1983a 《尚書集釋》，台北：聯經出版公司。
- 1983b 《詩經詮釋》，台北：聯經出版公司。
- 周祖謨
- 2004 《爾雅校箋》，昆明：雲南人民出版社。
- 金觀濤、劉青峰
- 2006 〈「天下」、「萬國」到「世界」--晚清民族主義形成的中間環節〉，《二十一世紀》，總九十四期，頁 41-53。
- 俞偉超
- 2001 〈20 世紀中國考古學的一座里程碑〉，收錄於宿白編，《蘇秉琦與當代中國考古學》，北京：科學出版社，頁 3-9。
- 2002 《古史的考古學探索》，北京：文物出版社。
- 胡厚宣
- 1956 〈釋殷代求年於四方和四方風的祭祀〉，收錄於《甲骨文獻集成》第 30 冊，頁 276-85。
- 1989 〈甲骨文土方爲夏民族考〉，收錄於《甲骨文獻集成》第 28 冊，頁 211-3。
- 2002(1944) 《甲骨學商史論叢初集》（外一種），石家莊：河北教育出版社。
- 胡厚宣編
- 1982 《甲骨學與殷商史》第一輯。上海：上海古籍出版社。
- 胡厚宣、胡振宇

- 2003 《殷商史》。上海：上海人民出版社。
- 胡阿祥
- 1998 〈歷史上域外有關中國稱謂論綱〉，《歷史地理》第十四輯，頁 275-98。
- 2001 〈“中國”名號考述〉，《歷史地理》第十七輯，頁 82-97。
- 2003 〈“芒芒禹迹，畫爲九州”論述〉，收錄於唐曉峰編，《九州》（第三輯），北京：商務印書館，頁 34-47。
- 馬承源
- 1976 〈何尊銘文解釋〉，《文物》1976 年 1 期，頁 64-5。
- 姚從吾
- 1982a 〈鄭思肖與「鐵函心史」關係的推測〉，收錄於《姚從吾先生全集》第七冊，台北：正中書局，頁 139-49。
- 1982b 〈鄭思肖生平與行事雜考〉，收錄於《姚從吾先生全集》第七冊，台北：正中書局，頁 151-60。
- 1982c 〈鐵函心史中的南人與北人問題〉，收錄於《姚從吾先生全集》第七冊，台北：正中書局，頁 161-200。
- 姚孝遂、蕭丁
- 1985 《小屯南地甲骨考釋》。北京：中華書局。
- 姜緯堂
- 1983 〈辨「心史」非鄭所南遺作〉，《文史》第十八輯，1983 年 7 月，頁 203-210。
- 1987 〈再辨「心史」非鄭所南遺作—答陳福康同志〉，《學術月刊》1987 年 4 月，頁 42-48。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之編
- 1984 《宋明理學史》全二冊，北京：人民出版社。
- 范毓周
- 2000 〈甲骨文「戎」字通釋〉，《中國文字》新 26 期（民國 89 年 12 月），頁 131-7。
- 馬長壽
- 2006(1961) 《北狄與匈奴》，桂林：廣西師範大學出版社。
- 馬長壽
- 2006a 《烏桓與鮮卑》，桂林：廣西師範大學出版社。
- 夏鼐
- 1983 〈中國文明的起源〉，收錄於《夏鼐文集》上冊，頁 402-413。
- 2000 《夏鼐文集》（上、中、下），北京：科學文獻出版社。
- 夏含夷（Shaughnessy, Edward L.）
- 1984 〈釋“御方”〉，收錄於夏含夷，《古史異觀》，頁 82-92。
- 1986 〈早期商周關係及其對武丁以後殷商王室勢力範圍的意義〉，收錄於夏含夷，《古史異觀》，上海：世紀出版集團與上海古籍出版社，頁 1-18。
- 2005 《古史異觀》，上海：世紀出版集團與上海古籍出版社。
- 夏商周斷代工程專家組
- 2000 《夏商周斷代工程 1996-2000 年階段成果報告》簡本，北京：世界圖

書出版公司北京公司。

夏經林

2005 〈論《國語》的編纂〉，《中國史研究》2005年4期，頁17-26。

唐蘭

1976 〈何尊銘文解釋〉，《文物》1976年1期，頁60-3。

袁珂

1983 《山海經校注》，上海：上海古籍出版社。

孫斌來

1984 〈何尊銘文補釋〉，《吉林師範大學學報》（人文社會科學版）1984年2期，頁45-9。

孫廣德

1999 《明清政治思想論集》上、下冊，台北：桂冠圖書股份有限公司。

孫星衍

2004 《尚書今古文注疏》，北京：中華書局。

晁福林

1985 〈從方國聯盟的發展看殷都屢遷原因〉，《北京師範大學學報》1985年1期，頁65-73。

1987 〈甲骨文“中”字說〉，《殷都學刊》1987年3期。

1992 〈從甲骨卜辭看姬周族的國號及其相關諸問題〉，收錄於《甲骨文獻集成》第28冊，頁276-81。

秦建明、張懋鎔

1985 〈也談古國名前的“有”字〉，《中國語文》1985年4期，頁286-7。

徐傑舜

1995 〈從秦人、漢人、唐人到漢族族稱的確定〉，《廣西民族學院學報》（哲學社會科學版）1995年2期，頁2-6。

連劭名

2000 〈卜辭所見商代的自然崇拜和巫術〉，《故宮博物院院刊》2000年3期，頁64-9。

2004 〈卜辭所見商代思想中的四風與天命〉，《華夏考古》2004年2期，頁95-7。

梁雲

2002 〈成周與王城考辨〉，《考古與文物》2002年第5期，頁51-5。

梁濤

2005 〈20世紀以來《左傳》、《國語》成書、作者及性質的討論〉，《邯鄲學院院報》2005年12月，頁75-9。

高明士

2004 《東亞古代的政治與教育》，台北：國立台灣大學出版中心。

高師第

2006 《禹貢研究論集》，上海：上海古籍出版社。

晏昌貴

2004 〈「容成氏」中的禹政〉，《上博館藏戰國楚竹書研究續編》，頁358-66。

郭大順

- 2005 《紅山文化》，北京：文物出版社。
- 島邦男著，濮茅左、顧偉良譯
- 2006 《殷墟卜辭研究》，上海：上海古籍出版社。
- 陳登原
- 1936 《國名疏故》，上海：商務印書館。
- 陳夢家
- 1971 《殷虛卜辭綜述》。台北：大通書局。
- 陳芳明
- 1972 〈宋、遼、金史的纂修與正統之爭〉，《食貨月刊》復刊第二卷八期。
- 1976(1971) 〈宋代正統論的形成背景及其內容〉，《食貨月刊》復刊第一卷八期，收錄於杜維運、黃進興編，《中國史學史論文選集》（一），台北：華世出版社，頁 378-401。
- 陳昌遠
- 1982 〈有關何尊的幾個問題〉，《中原文物》1982 年 2 期，頁 52-7。
- 陳顯泗
- 1985 〈關於夏王朝在河南統治和活動的地域〉，收錄於中國先秦史學會編，《夏史論叢》，濟南：齊魯書社，頁 308-320。
- 陳槃
- 1988 《春秋大事表列國爵姓及存滅表譌異》全三冊，南港：中央研究院歷史語言研究所。
- 1993 《舊學舊史說叢》全二冊，台北：國立編譯館。
- 陳公柔
- 1989 〈西周金文中的新邑、成周與王城〉，收錄於慶祝蘇秉琦考古五十五年論文集編輯組編，《慶祝蘇秉琦考古五十五年論文集》，北京：文物出版社，頁 386-97。
- 陳福林
- 1991 〈關於何尊銘文的幾點新補證〉，《貴州社會科學》1991 年第 8 期，頁 45-9。
- 陳穗錚
- 1992 《先秦時期「中國」觀念的形成與發展》，台灣大學歷史研究所碩士論文。
- 陳學霖
- 1993(1989) 〈歐陽修「正統論」新釋〉，收錄於陳學霖，《宋史論集》，台北：東大圖書公司，頁 125-73。
- 陳福康
- 2001 《井中奇書考》，上海：上海文藝出版社。
- 陳偉
- 2003 〈竹書“容成氏”所見的九州〉，《中國史研究》2003 年第 3 期，頁 41-8。
- 陳凌
- 2007 〈“有夏”的“有”〉，《保定師範專科學校學報》2007 年 7 月，頁 28-30。

張秉權

- 1967 〈甲骨文中所見人地同名考〉，收錄於慶祝李濟先生七十歲論文集編輯委員會編，《慶祝李濟先生七十歲論文集》，台北：清華學報社，頁 687-776。
- 1979 〈卜辭中所見殷商政治統一的力量及其達到的範圍〉，收錄於《甲骨文獻集成》第 28 冊，頁 97-111。

張光直

- 1978 〈從夏商周三代考古論三代關係與中國古代國家的形成〉，收錄於張光直，《中國青銅時代》，台北：聯經出版公司，頁 31-63。
- 1981 〈商周青銅器上的動物紋樣〉，《考古與文物》1981 年第 2 期，頁 53-68。收錄於張光直，《中國青銅時代》，台北：聯經出版公司，頁 355-387。
- 1983 《中國青銅時代》，台北：聯經出版公司。
- 1983a 〈中國古代藝術與政治—續論商周青銅器上的動物紋樣〉，《新亞學術季刊》第四期（1983），頁 29-35。收錄於張光直，《中國青銅時代·第二集》，台北：聯經出版公司，頁 99-111。
- 1984 〈夏商周三代都制與三代文化異同〉，《中央研究院歷史語言所集刊》第五十五本第一分，頁 51-71。收錄於張光直，《中國青銅時代·第二集》，台北：聯經出版公司，頁 17-40。
- 1986 〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉，《九州學刊》1986 年 9 月總 1 期。收錄於張光直著，郭淨譯，《美術、神話與祭祀》，瀋陽：遼寧教育出版社，頁 108-118。
- 1987 〈從商周青銅器談文明與國家的起源〉，《人類學論叢》第一輯（1987）頁 10-24。收錄於張光直，《中國青銅時代·第二集》，台北：聯經出版公司，頁 113-130。
- 1988 《考古學專題六講》，台北：稻鄉出版社。
- 1990 《中國青銅時代·第二集》，台北：聯經出版公司。
- 1994 〈對中國先秦史新結構的一個建議〉，收錄於張光直，《中國考古學論文集》，台北：聯經出版公司，頁 25-37。
- 1995 《中國考古學論文集》，台北：聯經出版公司。

張光直著，郭淨譯

- 2002 《美術、神話與祭祀》，瀋陽：遼寧教育出版社。

張啓雄

- 1992 〈「中華世界帝國」與近代中日紛爭—中華世界秩序原理之一〉，收錄於蔣永敬等編，《近百年中日關係論文集》，台北：中華民國史料研究中心，頁 13-43。
- 1995 《外蒙主權歸屬交涉，1911-1916》，南港：中央研究院近代史研究所。
- 2001 〈琉球棄明投清的認同轉換〉，收錄於張啓雄主編，《琉球認同與歸屬論爭》，南港：中央研究院東北亞區域研究，頁 1-62。

張忠培

- 1997 〈中國古代文明的形成〉，收錄於張忠培、俞偉超，《考古、文明與歷史》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁 1-41。
- 2004 《中國考古學：走向與推進文明的歷程》，北京：紫禁城出版社。

- 2005 《中國考古學：九十年代的思考》，北京：文物出版社。
- 張忠培、俞偉超
- 1999 《考古、文明與歷史》，臺北：中央研究院歷史語言研究所。
- 張亞初編著
- 2001 《殷周金文集成引得》，北京：中華書局。
- 湯志鈞編
- 1979 《章太炎年譜長編》上、下冊，北京：中華書局。
- 章太炎
- 1982 《章太炎全集》，上海人民出版社。
- 1985 〈別錄卷一·中華民國解〉，收錄於《章太炎全集》(四)，頁 252-63。
- 2002 (1903) 〈駁康有為論革命書〉，收錄於章炳麟，《煇書》，北京：華夏出版社，頁 298-311。
- 姬秀珠
- 1991 《明初大儒方孝孺研究》，台北：文史哲出版社。
- 莊萬壽
- 1992 〈劉知幾的多元民族觀〉，《中國唐代學會會刊》第 3 期，頁 23-33。
- 1996 〈明代華夏民族主義與王陽明〉，《國文學報》第 25 期，頁 77-100。
- 許倬雲
- 2001 《西周史》(增訂本)，北京：三聯書店。
- 2004 〈中國古代社會與國家之關係的變動〉，收錄於許倬雲，《江渚候潮汐》。台北：三民書局，頁 48-78。
- 2008 〈中國概念與其經濟介面〉，收錄於許倬雲，《江口望海潮》。台北：三民書局，頁 28-34。
- 馮時
- 1994 〈殷卜辭四方風研究〉，《考古學報》1994 年 2 期，收錄於《甲骨文獻集成》第 32 冊，頁 481-7。
- 2006 《中國古代的天文與人文》。北京：中國社會科學出版社。
- 曹瑋 編著
- 2002 《周原甲骨文》。北京：世界圖書出版公司北京公司。
- 曹瑋
- 2008 〈陝晉高原商代銅器的屬國研究〉，發表於中研院史語所主辦「第二屆古文字與古代史國際學術研討會」，12 月 12-14 日。
- 郭沫若
- 2004 《中國古代社會研究》(外二種)，石家莊：河北教育出版社。
- 2005(1945) 〈先秦天道觀之進展〉，收錄於郭沫若，《青銅時代》，北京：中國人民大學出版社，頁 1-49。
- 崔明德
- 2006 〈中國民族思想的研究方法〉，《中國邊政》第 165 期，頁 65-74。
- 康有為
- 2007(1902) 〈答南北美洲諸華僑，論中國只可行立憲不能行革命書〉，收錄於姜義華、張榮華編校，《康有為全集》第六集，北京：中國人民大學出版社，頁 312-333。

馮時

- 2007 《中國天文考古學》，北京：中國社會科學出版社。

傅斯年

- 1930 〈「新獲卜辭寫本後記」跋〉，收錄於傅斯年，《民族與古代中國史》，石家莊：河北教育出版社，頁 149-186。
- 1933 〈夷夏東西說〉，收錄於傅斯年，《民族與古代中國史》，石家莊：河北教育出版社，頁 3-60。
- 1940 〈性命古訓辨證〉，收錄於傅斯年，《民族與古代中國史》，石家莊：河北教育出版社，頁 237-418。
- 2002 《民族與古代中國史》，石家莊：河北教育出版社。

黃奇逸

- 1981 〈古國、族名前的“有”字新解〉，《中國語文》1981 年 1 期，頁 54-5。

黃盛璋

- 1983 〈銘銅器及其相關問題〉，《考古與文物》1983 年第 5 期，收錄於《金文文獻集成》第 28 冊，頁 370-1。

黃麗生

- 1999 〈正史中分裂時代的「中國」〉，收錄於夏潮基金會編，《中國意識與台灣意識——一九九九年澳門學術研討會論文集》，台北：海峽學術出版社，頁 146-206。
- 2002 〈儒家「天下」思想的內涵及其當代意義〉，收錄於黃俊傑編，《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融》，台北：喜瑪拉雅研究發展基金會，頁 257-92。

黃懷信整理

- 2007 《尚書正義》，上海：上海古籍出版社。

彭邦炯

- 1982 〈卜辭“作邑”蠡測〉，收錄於《甲骨文獻集成》第 24 冊，頁 411-21。
- 1983 〈商人卜蠡說——兼說甲骨文的秋字〉，《農業考古》1983 年 2 期，頁 309-14。

彭裕商

- 2000 〈新邑考〉，《歷史研究》2000 年第 5 期，頁 49-62。

勞思光

- 1987 《新編中國哲學史》（三上），台北：三民書局。

勞榘

- 2006 《古代中國的歷史與文化》全二冊，北京：中華書局。

葉文憲

- 1988 〈商人的方土觀及其演變〉，《殷都學刊》1988 年 4 期，頁 8-14。

童恩正

- 1994 〈中國考古學三十年〉，《漢學研究》第 12 卷第 1 期（民國 83 年 6 月），頁 349-363。

童書業

- 2004 《童書業歷史地理論集》，北京：中華書局。

- 2006 《春秋左傳研究》（校訂本），北京：中華書局。
- 童書業、顧頡剛
- 2004(1936) 〈漢代以前中國人的世界觀念與域外交通的故事〉，《禹貢》半月刊第五卷第三、四合期（1936年4月），頁267-90。修改後收錄於童書業，《童書業歷史地理論集》，北京：中華書局，頁130-68。
- 楊麗圭
- 1977 《鄭思肖研究及其詩箋注》，中國文化大學中國文學研究所碩士論文。
- 楊寶成、楊錫璋
- 1979 〈1969-1977年殷墟西區墓葬發掘報告〉，《考古學報》1979年1期。
- 楊升南
- 1982 〈卜辭中所見諸侯對商王室的臣屬關係〉，收錄於胡厚宣主編，《甲骨文與殷商史》第一輯，頁128-72。
- 1987 〈周原甲骨族屬考辨〉，《殷都學刊》1987年4期，頁6-17。
- 1999 〈甲骨文中所見商代的貢納制度〉，《殷都學刊》1999年2期，收錄於《甲骨文獻集成》第26冊，頁531-2。
- 楊寬
- 1983 〈釋何尊銘文兼論周開國年代〉，《文物》1983年6期，頁53-7。
- 2002 《戰國史料編年輯證》，台北：台灣商務印書館。
- 楊寬、吳浩坤編
- 2005 《戰國會要》上、下冊，上海：上海古籍出版社。
- 楊向奎
- 1985 〈評傅孟真的《夷夏東西說》〉，收錄於中國先秦史學會編，《夏史論叢》，濟南：齊魯書社，頁151-8。
- 楊國勇
- 1985 〈夏族淵源地域考〉，收錄於中國先秦史學會編，《夏史論叢》，濟南：齊魯書社，頁280-95。
- 楊訥，陳高華編
- 1985 《元代農民戰爭史料彙編》全四冊，北京：中華書局
- 楊玉峰
- 1986 〈「心史」作偽論略〉，《大陸雜誌》第七十三卷第五期，1986年11月，頁214-220。
- 楊志玖
- 1987 〈《心史》中記載的阿合馬被殺事件——兼論《心史》真偽問題〉，收錄於中國社會科學院民族研究所主編，《中國民族史研究》，北京：中國社會科學出版社，頁11-21。
- 楊訥
- 1993 〈《心史》真偽辨〉，收錄於中國元史研究會編，《元史論叢》第五輯，北京：中國社會科學出版社，頁235-242。
- 楊天宇
- 1997 《禮記譯注》全二冊，上海：上海古籍出版社。
- 楊聯陞

- 2005 〈從歷史看中國的世界秩序〉，收入楊聯陞，《國史探微》，北京：新星出版社。
- 齊文心
- 1985a 〈關於商代稱王的封國君長的探討〉，《歷史研究》1985年2期。收錄於《甲骨文獻集成》第25冊，頁12-15。
- 1985b 〈商殷時期古黃國初探〉，收錄於《甲骨文獻集成》第28冊，頁165-71。
- 裘錫圭
- 1990 〈評《殷墟甲骨刻辭類纂》(上)(下)〉，《書品》1990年1期(頁4-14)、2期(頁2-9)。
- 1992(1982) 〈甲骨卜辭中所見的“田”“牧”“衛”等職官的研究—兼論“侯”“甸”“男”“衛”等幾種諸侯的起源〉，收錄於裘錫圭，《古代文史研究新探》，南京：江蘇古籍出版社，頁342-65。
- 1992a 《古文字論集》。北京：中華書局。
- 葛劍雄
- 1993 〈天朝心態中的開放觀〉，《二十一世紀》，總第15期，頁11-15。
- 1994 〈中國傳統的民族主義與開放觀〉，收錄於劉青峰編，《民族主義與中國現代化》，香港：中文大學出版社，頁221-230。
- 1995 《統一與分裂—中國歷史的啓示》，北京：三聯書店。
- 詹鄞鑫
- 2001 〈華夏考〉，《華東師範大學學報》第33卷第5期(2001年9月)，收錄於詹鄞鑫，《華夏考—詹鄞鑫文字訓詁論集》，北京：中華書局，頁315-54。
- 2006 《華夏考—詹鄞鑫文字訓詁論集》，北京：中華書局。
- 解希恭 編
- 2007 《襄汾陶寺遺址研究》，北京：科學出版社。
- 趙令揚
- 1976 《關於歷代正統問題之爭論》，香港：學津出版社。
- 趙誠
- 1988 《甲骨文簡明詞典：卜辭分類讀本》。北京：中華書局。
- 趙光賢
- 1991 〈說尙書召誥、洛誥〉，《古籍整理研究學刊》1991年第4期，頁33-6。
- 趙世超
- 1993 《周代國野關係研究》，台北：文津出版社。
- 劉兆祐
- 1969 〈心史的著者問題〉，《書目季刊》第三卷第四期，民國五十八年夏季號(六月)，頁25-32。
- 劉蕙孫
- 1984 〈宗周與成周〉，《人文雜誌》1984年1期，頁88-98。
- 劉桓
- 1989 〈殷契新釋〉，石家莊：河北教育出版社。

- 1992 《殷契存稿》，哈爾濱：黑龍江教育出版社。
- 1994 〈甲骨、金文中所見的犬戎與獫狁〉，《殷都學刊》1994年2期，頁1-4。
- 1998 〈殷周時期的北方與北土〉，《殷都學刊》1998年2期，頁12-14。
- 2002a 〈甲骨、金文中所見的鬼方、犬戎與獫狁〉，收錄於《甲骨征史》，頁28-52。
- 2002b 〈說卜辭田字的幾個詞語〉，收錄於《甲骨征史》，頁312-38。

劉信芳

- 1990 〈冊、𠔁、𠔁、𠔁彙釋〉，《考古與文物》1990年2期，頁40-3。

劉起鈞

- 1997 《古史續辨》，北京：中國社會科學出版社。

劉起鈞、顧頡剛

- 2005 《尚書校釋譯論》全四冊，北京：中華書局。

魯同群

- 1984 〈「心史」是一部偽書〉，《南京師大學報》（社會科學版）1984年第1期，頁40-42。

鄭傑祥

- 1985 〈試論夏代歷史地理〉，收錄於中國先秦史學會編，《夏史論叢》，濟南：齊魯書社，頁266-79。

蔡哲茂

- 1987 〈殷卜辭「伊尹示」考—兼論它示〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》58本4分（1987），頁755-806。
- 1989 〈甲骨文四方風名再探〉，收錄於《甲骨文獻集成》第32冊，頁465-71。
- 1993 〈商代稱王問題的檢討—甲骨文某王與王某身分的分析〉，《國立歷史博物館館刊》3卷3期（民國82年7月），頁61-73。
- 2006 〈《甲骨文合集》辨偽舉例〉，《漢學研究》24卷1期（民國95年6月），頁417-41。
- 2007 〈釋殷卜辭的𠔁（簠）字〉，《東華人文學報》第10期（2007年1月），頁21-50。
- 2008 〈晚商畜牧業的經營—以牧與芻爲中心〉，發表於中研院史語所主辦「第二屆古文字與古代史國際學術研討會」，12月12-14日。

黎虎

- 1988 〈殷代外交制度初探〉，收錄於《甲骨文獻集成》第25冊，頁40-3。

鄭傑祥

- 1994a 《商代地理概論》，鄭州：中州古籍出版社。
- 1994b 〈商代四方神名和風名新證〉，《中原文物》1994年3期，頁5-11。

蔣逸雪

- 1991 〈心史辨偽〉，收錄於陳福康點校，《鄭思肖集》，上海：上海古籍出版社，頁381-388。

錢穆

1984 《國史大綱》上、下冊，修訂十一版，台北：國立編譯館。

2005(1956) 《先秦諸子繫年》，北京：商務印書館。

錢茂偉

2003 《明代史學的歷程》，北京：社會科學文獻出版社。

鍾柏生

1989 《殷商卜辭地理論叢》，台北：藝文印書館。

2002 〈殷代卜辭所見殷人宇宙觀初探〉，收錄於鍾柏生主編，《古文字與商周文明》（中央研究院第三屆漢學會議論文集文字學組），南港：中央研究院歷史語言研究所，頁 35-106。

繆文遠

1998 《戰國制度通考》，成都：巴蜀書社。

鍾烱

2007 〈「心史·大義略敘」成書時代新考〉，《中國史研究》2007 年 1 期，頁 133-149。

韓江蘇

2004 〈甲骨文中的“我”〉，《河北大學學報》2004 年 5 期，頁 40-2。

韓建業、楊新改

2006 《五帝時代：以華夏為核心的古史體系的考古學觀察》，北京：學苑出版社。

韓儒林編

2008 《元代史》（修訂本）全二冊 北京：人民出版社

羅剛

1957 《中國民族主義運動與臺灣（從中國五千年歷史看今日反共抗俄的鬥爭）》，台北：國民圖書出版社。

羅琨

1982 〈「高宗伐鬼方」史蹟考辨〉，收錄於胡厚宣主編，1982，《甲骨文與殷商史》第一輯，頁 83-127。

1991 〈殷商時期的羌和羌方〉，收錄於《甲骨文獻集成》第 28 冊，頁 234-9。

羅志田

1998 《民族主義與近代中國思想》，台北：東大圖書公司。

蕭公權

1985 《中國政治思想史》上、下冊，台北：中國文化大學出版部。

蕭春林

1995 〈殷代的四方崇拜及相關問題〉，《考古與文物》1995 年 1 期，頁 44-8。

蕭啓慶

1999 〈中華福地，古月還家—蒙元興亡與識緯〉，《歷史月刊》第 92 期，1995 年 9 月，頁 54-60。收錄於蕭啓慶，《元朝史新論》，台北：允晨出版公司，頁 83-97。

2007a 〈宋元之際的遺民與貳臣〉，《歷史月刊》第 99 期（1996 年 4 月），頁 56-64。收錄於蕭啓慶，《內北國而外中國：蒙元史研究》，北京：中華書局，頁 144-57。

- 2007b 〈內北國而外中國：元朝的族群政策與族群關係〉，《歷史月刊》第94期，頁51-8。收錄於蕭啓慶，《內北國而外中國：蒙元史研究》，北京：中華書局，頁463-75。
- 2008 〈元明之際士人的多元政治抉擇：以各族進士爲中心〉，《臺大歷史學報》第32期（2003年），頁77-138。收錄於蕭啓慶，2008，《元代的族群文化與科舉》，台北：聯經出版公司，頁211-69。

譚其驤

- 1982 〈論《五藏山經》的地域範圍〉，收錄於李國豪等編，《中國科技史探索》，上海：上海古籍出版社。
- 2001 〈山海經〉詞條，收錄於中國大百科全書出版社編，《中國大百科全書智慧藏》網域版。

蘇秉琦

- 1941a 〈陝西省寶雞縣鬥雞台發掘所得瓦鬲的研究〉，收錄於蘇秉琦，《蘇秉琦考古學論述選集》，北京：文物出版社，頁91-136。
- 1941b 〈瓦鬲的研究〉，收錄於蘇秉琦，《蘇秉琦考古學論述選集》，北京：文物出版社，頁137-156。
- 1965 〈關於仰韶文化的若干問題〉，《考古學報》1965年1期，收錄於蘇秉琦，《蘇秉琦考古學論述選集》，北京：文物出版社，頁157-189。
- 1978a 〈略談我國東南沿海地區的新石器時代考古〉，《文物》1978年3期，收錄於蘇秉琦，《蘇秉琦考古學論述選集》，北京：文物出版社，頁190-193。
- 1978b 〈石峽文化初論〉，《文物》1978年7期，收錄於蘇秉琦，《蘇秉琦考古學論述選集》，北京：文物出版社，頁209-217。
- 1980 〈楚文化探索中提出的問題〉，收錄於蘇秉琦，《蘇秉琦考古學論述選集》，北京：文物出版社，頁218-224。
- 1981a 〈姜寨遺址發掘的意義〉，收錄於蘇秉琦，《蘇秉琦考古學論述選集》，北京：文物出版社，頁238-248。
- 1981b 〈關於“幾何形印紋陶”〉，《文物集刊》第3輯，收錄於蘇秉琦，《蘇秉琦考古學論述選集》，北京：文物出版社，頁194-208。
- 1981c 〈關於考古學文化的區系類型問題〉，《文物》1981年5期，收錄於蘇秉琦，《蘇秉琦考古學論文選集》，北京：文物出版社，頁225-234。
- 1981d 〈考古類型學的新課題〉，收錄於蘇秉琦，《蘇秉琦考古學論文選集》，北京：文物出版社，頁235-237。
- 1981e 〈建國以來中國考古學的發展〉，《史學史研究》1981年4期，收錄於蘇秉琦，《蘇秉琦考古學論文選集》，北京：文物出版社，頁299-305。
- 1983 〈燕山南北地區考古〉，《文物》1983年12期，收錄於蘇秉琦，《蘇秉琦考古學論文選集》，北京：文物出版社，頁268-273。
- 1984 《蘇秉琦考古學論述選集》，北京：文物出版社。
- 1986 〈遼西古文化古城古國〉，《遼海文物學刊》1986年創刊號，收錄於蘇秉琦，《華人·龍的傳人·中國人---考古尋根記》，瀋陽：遼

寧大學出版社，頁 76-79。

- 1987a 〈向建立中國學派的目標攀登〉，收錄於蘇秉琦，《華人·龍的傳人·中國人---考古尋根記》，瀋陽：遼寧大學出版社，頁 209。
- 1987b 〈華人·龍的傳人·中國人---考古尋根記〉，《中國建設》1987 年 9 期。收錄於蘇秉琦，《華人·龍的傳人·中國人---考古尋根記》，瀋陽：遼寧大學出版社，頁 88-90。
- 1989 〈環渤海考古與青州考古〉，《考古》1989 年 1 期，收錄於蘇秉琦，《華人·龍的傳人·中國人---考古尋根記》，瀋陽：遼寧大學出版社，頁 64-68。
- 1990 〈文化與文明〉，《遼海文物學刊》1990 年 1 期，收錄於蘇秉琦，《華人·龍的傳人·中國人---考古尋根記》，瀋陽：遼寧大學出版社，頁 94-99。
- 1991 〈中華文明起源與重建中國史前史〉，《考古》1991 年 12 期，收錄於蘇秉琦，《華人·龍的傳人·中國人---考古尋根記》，瀋陽：遼寧大學出版社，頁 114-123。
- 1993a 〈迎接中國考古學的新世紀〉，收錄於蘇秉琦，《華人·龍的傳人·中國人---考古尋根記》，瀋陽：遼寧大學出版社，頁 236-251。
- 1993b 〈百萬年連綿不斷的中華文化---蘇秉琦談考古學的中國夢〉，《明報月刊》1997 年 7 期，頁 73-88。
- 1994 《華人·龍的傳人·中國人---考古尋根記》，瀋陽：遼寧大學出版社。
- 1997 《中國文明起源新探》，香港：商務印書館。

嚴文明

- 1981 〈龍山文化和龍山時代〉，《文物》1981 年 6 期。收錄於嚴文明，《史前考古論集》，北京：科學出版社，頁 24-34。
- 1984 〈論中國的銅石並用時代〉，《史前研究》1984 年 1 期。收錄於嚴文明，《史前考古論集》，北京：科學出版社，頁 35-47。
- 1987 〈中國史前文化的統一性與多樣性〉，《文物》1987 年 3 期。收錄於嚴文明，《史前考古論集》，北京：科學出版社，頁 1-17。
- 1989 〈中國新石器時代聚落形態的考察〉，收錄於嚴文明，《史前考古論集》，北京：科學出版社，頁 48-61。
- 1998 《史前考古論集》，北京：科學出版社。

饒宗頤

- 1989 《甲骨文通檢》第一冊，香港：香港中文大學。
- 2003 《國史上之正統論》，收錄於《饒宗頤二十世紀學術文集》卷六，台北：新文豐出版公司。

饒宗頤二十世紀學術文集編輯委員會主編

- 2003 《饒宗頤二十世紀學術文集》全二十冊，台北：新文豐出版公司。

顧頡剛

- 1926 〈秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想像〉，收錄於顧頡剛編著，《古史辨》第二冊，海口：海南出版社，頁 1-6。
- 1934 〈五德終始說下的政治和歷史〉，收錄於顧頡剛編著，《古史辨》第五冊，海口：海南出版社，頁 237-356。

- 1937a 〈九州之戎與戎禹〉，收錄於呂思勉、童書業編，《古史辨》第七冊下編，頁 561-72。
- 1937b 〈讀周禮職方〉，《禹貢》半月刊，第七卷第六、七合期，頁 327-32。
- 2002 《中國上古史研究講義》，北京：中華書局。
- 2003 〈昆侖傳說和姜戎文化〉，收錄於顧頡剛著，王煦華編，《古史辨自序》，頁 519-707。
- 2005a 〈畿服〉，收錄於顧頡剛，《史林雜識初編》，北京：中華書局，頁 1-19。
- 2005b 〈四嶽與五嶽〉，收錄於顧頡剛，《史林雜識初編》，北京：中華書局，頁 34-45。
- 2005c 〈瓜州〉，收錄於顧頡剛，《史林雜識初編》，北京：中華書局，頁 46-53。

顧頡剛等編著

- 2005 (1947) 《古史辨》全七冊，海口：海南出版社。

顧頡剛 王樹民

- 1981 〈“夏”和“中國”——祖國古代的稱號〉，收錄於史念海主編，《中國歷史地理論叢》（第一輯），頁 7-22。

Allan, Sarah (艾蘭)

- 1991 *The Shape of the Turtle—Myth, Art, and Cosmos in Early China*. Albany: State University of New York Press.

Allan, Sarah eds.

- 2005 *The Formation of Chinese Civilization: an Archaeological Perspective*. New Haven and London: Yale University Press.

Anderson, Benedict

- 1991(1983) *Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. revised and extended edition. London and New York: Verso.

Armstrong, John Alexander

- 1982 *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Ashley, Mark.

- 2008 “Nation,” In *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2nd edition, eds. William A. Darity Jr. New York and London: Thomson Gale, pp. 378-379.

Bagley, Robert

- 1999 “Shang Archaeology,” in Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy eds., *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.124-231.

Berlin, Isaiah

- 1980 “Nationalism: Past Neglect and Present Power,” in Henry Hardy

- eds., *Against the Current—Essays in the History of Ideas*. New York: The Viking Press, pp.333-355.
- 1991 “The Bent Twig: On the Rise of Nationalism,” in Henry Hardy eds., *The Crooked Timber of Humanity—Chapters in the History of Ideas*. New York: Alfred A. Knopf, pp.238-261.
- 2000(1976) *Three Critics of the Enlightenment—Vico, Hamann, Herder*. Henry Hardy eds. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Breuilly, John
- 1993(1982) *Nationalism and the State*. 2nd Edition. Manchester:Manchester University Press.
- Cartledge, Paul
- 1997 “Historiography and Ancient Greek Self-definition,” in Michael Bentley eds., *Companion to Historiography*. London and New York: Routledge, pp. 23-42.
- Chan, Hok-lam (陳學霖)
- 1984 *Legitimation in Imperial China: Discussions under the Jurchen-Chin Dynasty (1115-1234)*. Seattle: University of Washington Press.
- Chang, Kwang-chih (張光直)
- 1980a “The Chinese Bronze Age: a Modern Synthesis,” in Wen Fong eds., *The Great Bronze Age of China*. New York: the Metropolitan Museum of Art.
- 1980b *Shang Civilization*. New Haven and London: Yale University Press.
- 1983 *Art, Myth and Ritual: the Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press.
- 1986 *The Archaeology of Ancient China*, 4th edition. New Haven and London: Yale University Press.
- Cohen, Myron L.
- 1994 “Being Chinese: The Peripheralization of Traditional Identity,” in Wei-ming Tu eds., *The Living Tree: the Changing Meaning of Being Chinese Today*. Stanford, California.: Stanford University Press.
- Croizier, Ralph
- 1977 *Koxinga and Chinese Nationalism: History, Myth and the Hero*. Cambridge: East Asian Research Center, Harvard University.
- Crossley, Pamela
- 1990a *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*. Princeton University Press.
- 1990b “Thinking about Ethnicity in Early China”, *Late Imperial China* 11(2):1-36.
- 1999 *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*. University of California Press.
- 2004 “Making Mongols” in P. K. Crossley, H. F. Siu and D Sutton, eds., *Empire, Frontier and Ethnicity in Early Modern China*. University of

California Press.

Dikötter, Frank

- 1992 *The Discourse of Race in Modern China*. Stanford. California: Stanford University Press.

Duara, Prasenjit (杜贊奇)

- 1995 *Rescuing History from the Nation—Questioning Narratives of Modern China*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- 1996 “De-Constructing the Chinese Nation” in Jonathan Unger eds., *Chinese Nationalism*. Armonk and London: M. E. Sharpe Inc., pp.31-55.

Fairbank, John

- 1974 “A Preliminary Framework,” in John Fairbank eds., *The Chinese World Order: Traditional China’s Foreign Relations*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 1-14.

Falkenhause, Lothar von (羅泰)

- 1993 “On the Historiographical Orientation of Chinese Archaeology,” *Antiquity* 67(1993).
- 1997 “The Regionalist Paradigm in Chinese Archaeology,” in Philip L. Kohl and Clare Fawcett eds., *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.198-217.
- 1999 “Su Bingqi,” in Tim Murray eds., *Encyclopedia of Archaeology—the Great Archaeologists*. Santa Barbara: ABC-CLIO, pp.591-599.

Fincher, John

- 1972 “China as a Race, Culture, and Nation: Notes on Fang Hsiao-ju’s Discussion of Dynastic Legitimacy”, in David C. Buxbaum and Frederick W. Mote eds., *Transition and Permanence: Chinese History and Culture—a Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kung-ch’uän*. Hong Kong: Cathay Press Limiteds., pp.59-69.

Fitzgerald, John

- 1996 “Nationless State: The Search for a Nation in Modern Chinese Nationalism,” in Jonathan Unger eds., *Chinese Nationalism*. Armonk and London: M. E. Sharpe Inc., pp.56-85.

Gellner, Ernest

- 1983 *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.

Grosby, Steven

- 1991 “Religion and Nationality in Antiquity,” *European Journal of Sociology* XXXII:229-265.

Halsall, Guy

- 1997 “Archaeology and Historiography,” in Michael Bentley eds., *Companion to Historiography*. London and New York: Routledge, pp.805-827.

Hawkes, C. F. C.

- 1954 “Archaeological Theory and Method: some suggestions from the Old

- World,” *American Anthropologist* 56:155-168.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 1994 *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band 1, Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hobsbawn, Eric
 1990 *Nations and Nationalism since 1780—Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawn, Eric and Ranger, Terence ed.
 1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hroch, Miroslav
 1969 *Die Vorkämpfer der Nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas. Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Schichtung der patriotischen Gruppen*. Prague: Acta Universitatis Carolinae Philosophica et Historica, Monographia XXIV.
 2000(1985) *Social Preconditions of National Revival in Europe—a Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*, trans. by Ben Fowkes. New York: Columbia University Press.
- Jay, Jennifer W. (謝慧賢)
 1990 “Memoirs and Official Accounts: The Historiography of the Song Loyalists,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 50(2):589-612.
 1991 *A Change in Dynasties: Loyalism in Thirteen-century China*. Bellingham: Western Washington University.
- Jenkins, R.
 2001 “Ethnicity: Anthropological Aspects,” in Neil J. Smelser and B. Baltes eds., *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Oxford: Elsevier Science Ltd., pp.4825-8.
- Jones, Sian
 1997 *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present*. London and New York: Routledge
- Keightley, David N. (吉德煒)
 1983 “Late Shang State: When, Where, and What?,” in David Keightley eds., *The Origins of Chinese Civilization*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp.523-64.
 1999 “The Shang: China’s First Historical Dynasty,” in Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy eds., *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.232-91.
 2000 *The Ancestral Landscape—Time, Space, and Community in Late Shang China (ca.1200-1045 BC)*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley.
- Kohn, Hans
 1967(1944) *The Idea of Nationalism: a Study in its Origin and Background..*

New York: Collier Books.

Law, Ian.

- 2008 "Ethnicity," in William A. Darity Jr. eds., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2nd edition. New York and London: Thomson Gale, pp. 8-11.

Lefevre, J. A.

- 1997 "Grands et Petits Territoires," in Jacques Gernet and Marc Kalinowski eds., *En suivant la Voie Royale: Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch. Études thématiques 7*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, pp.45-9.

Levenson, Joseph R.

- 1959(1953) *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*. New York and Evanston: Harper & Row.
- 1968 *Confucian China and its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Lodén, Torbjörn

- 1996 "Nationalism Transcending the State: Changing Conceptions of Chinese Identity," in Stein Tønnesson and Hans Antlöv eds., *Asian Forms of the nation*. Surrey: Curzon Press, pp. 270-297.

Mann, Michael

- 1995 "The Political Theory of Nationalism and Its Excess," in Sukumar Periwal eds., *Notions of Nationalism*. Budapest, London, New York: Central European University Press.

McCartney, Paul T.

- 2008 "Nationalism and Nationality," in William A. Darity Jr. eds., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2nd edition. New York and London: Thomson Gale, pp. 416-418.

McMorran, Ian

- 1968 *Wang Fu-chih and his Political Thought*, PhD thesis, University of Oxford.
- 1979 "The Patriot and the Partisans: Wang Fu-chih's Involvement in the Politics of the Yung-li Court," in Jonathan Spencer and John Willis, Jr. eds., *From Ming to Ch'ing: Conquest, Region and continuity in Seventeenth-Century China*. New Haven and London: Yale University Press.
- 1994 "A Note on Loyalty in the Ming-Qing Transition," *Études chinoises*, vol.XIII, no.1-2, printemps-automne 1994:47-69.

Merrit, R.

- 2001 "Nationalism: Contemporary Issues" In *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, eds. Neil J. Smelser and B. Baltes. Oxford: Elsevier Science Ltd., pp.10334-10338.

Mote, W. Frederick

- 1960 "Confucian Eremitism in the Yüan Period," in Arthur F. Wright eds., *The Confucian Persuasion*. Stanford: Stanford University Press, pp.202-240, 348-353.
- Ng-Quinn, Michael
- 1993 "National Identity in Premodern China: Formation and Role Enactment," in Dittmer, Lowell and Samuel S. Kim eds., *China's Quest for National Identity*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 32-61.
- Price, Barbara
- 1977 "Shifts in Production and Organization: A Cluster-Interaction Model," *Current Anthropology* Vol.18, No.2 (June 1977).
- Sahlins, Marshall
- 1976 *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press.
- Saussure, Ferdinand de
- 1983 *Course in General Linguistics*, trans. by Roy Harris. London: Duckworth.
- Shaughnessy, Edward L (夏含夷)
- 1989 "Historical Geography and the Extent of the Earliest Chinese Kingdoms," *Asia Major* 2(2): 1-22.
- Sekulic, D.
- 2008 "Ethnic Group," in Richard Schaefer eds., *Encyclopedia of Race, Ethnicity and Society*. Los Angeles and London: Sage Publications, pp.456-9.
- Smith, Anthony D.
- 1998 *Nationalism and Modernism*. London and New York: Routledge.
- 2000 *The Nation in History*. Cambridge: Polity Press.
- 2001 *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Malden: Blackwell Publishers.
- So, Billy K. L.
- 2003 "Negotiating Chinese Identity in Five Dynasties Narratives: From the Old History to the New History," in Billy K. L. So eds., *Power and Identity in the Chinese World Order: Festschrift in honour of Professor Wang Gungwu*. Hong Kong: Hong Kong University Press, pp.223-238.
- Sollors, W.
- 2001 "Ethnic Groups/Ethnicity: Historical Aspects," in Neil J. Smelser and B. Baltes eds., *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Oxford: Elsevier Science Ltd., pp.4813-7.
- Trauzettel, Rolf
- 1975 "Sung Patriotism as a First Step toward Chinese Nationalism," in John Winthrop Haeger eds., *Crisis and Prosperity in Sung China*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Tillman, Hoyt Cleveland (田浩)
- 1979 "Proto-Nationalism in Twelfth-Century China? The Case of Ch'en Liang," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39(1):403-428.
- Tønnesson, Stein and Antlöv, Hans ed.

- 1996 *Asian Forms of the Nation*. Surrey: Curzon Press.
- Townsend, James
- 1996 “Chinese Nationalism,” in Jonathan Unger eds., *Chinese Nationalism*. Armonk and London: M. E. Sharpe Inc., pp.1-30.
- Tong, Enzheng (童恩正)
- 1997 “Thirty Years of Chinese Archaeology (1949-1979),” in Philip L. Kohl and Clare Fawcett eds., *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.177-197. (本文可與童恩正 1994 互參，但兩者文字略有出入。)
- Wang, Tao (汪濤)
- 1997 “Establishing the Chinese Archaeological School: Su Binqi and Contemporary Chinese Archaeology,” *Antiquity* 71(1997):31-39. (本文有中譯；作者對中譯進行校閱與增補後發表為〈創建中國考古學派——兼談西方考古界對蘇秉琦學術思想的認識〉一文，收錄於宿白 2001，頁 30-36。此文內容與英文版不盡相同。)
- Yang, Lien-sheng (楊聯陞)
- 1974 “Historical Notes on the Chinese World Order,” in John Fairbank eds., *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 20-33.
- 安部健夫 (Takeo Abe)
- 1954 《中國人の天下觀念》，京都：哈佛・燕京・同志社・東方文化講座委員會。



附錄一 民族、民族主義、族群之定義

民族的定義：

現代論（以 Gellner 和 Hobsbawn 的定義為代表）：

民族是由國家所統屬的全體人民所構成，其中國家指採取人民主權原則的現代領土國家，人民指作為此一國家之主權來源及其統治管轄對象的那群人。民族、國家、人民的關係，可以表述為「民族＝國家＝人民」（nation = state = people）此一等式（Gellner 1983:1；Hobsbawn 1990:9-10; 18-19）。

族群象徵論（以 Anthony Smith 的定義為代表）：

民族是一個有名字的人類群體，這個群體佔據一個歷史性的區域或鄉土（homeland），共同具有相同的神話和記憶、大眾式的公共文化、單一的經濟，其所有成員共同具有相同的權利和義務（Smith 2000:3）。

學界一般定義：

民族指一個由個人構成的廣泛社群，此社群之成員因為彼此之間共同具有長期存在的文化實踐、族群性、歷史、記憶或傳統，而認為彼此相連。此社群之成員的另一特點是和一個明確的地理意義上的鄉土連在一起。他們傾向於作出關於自主權或主權的政治性宣稱，或是以他們作為此一社群成員的身份為基礎，作出各種關於權利的主張。（Ashley 2008:378）

民族主義的定義：

現代論（這裡列出 Gellner, Hobsbawn, Berlin 和 Anderson 的定義）：

- 民族主義是「一種原則，主張政治單位和民族單位應當全等」（Gellner 1983:1）。
- 民族主義是「一種原則，主張政治單位和民族單位應當全等」（從 Gellner 之說）。此原則隱含另一原則：民族國家之人民對其國家的政治義務，高於其他一切義務。（Hobsbawn 1990:9）
- 民族主義是一種思想學說（doctrine）、觀念（outlook）或心態（state of mind）；它至少包含四項基本信念（conviction）：一、認為個人必然隸屬於民族，而一個民族必然有其可與其他民族相區別的特質。二、認為構成民族之個人，以及這些個人所構成的其他社群（如家庭、各種社團組織等），相當於一個有機體的各部份，而這個有機體就是民族。三、認為在民族中盛行的價值信念、生活方式、共同目標，個人應當加以奉行；而個人應當奉行的理由，是因為它們是「我們的」。四、認為當本民族的目標、價值信念、生活方式和其他民族的目標、價值信念、生活方式發生衝突時，本民族的目標、價值信念、生活方式具有最高之可欲性；之所以如此，是因為它們是「我們的」（Berlin 1980:341-345）。
- 民族主義與其說是一種意識型態（像是「自由主義」或「法西斯主

義」)，不如說是一種進行「社群想像」的人類文化活動（類似的文化活動還有「親屬想像」和「宗教想像」）。人們想像出「民族」，人們也想像出其他種類的社群。就其作為「社群想像」的活動而言，想像民族和想像其他種類的社群並沒有本質上的不同；主要的差別，毋寧在於想像出的各種社群作為想像活動之作品，彼此之間在創作「風格」上的差異。（Anderson 1991:5-7）

族群象徵論（以 Anthony Smith 的定義為代表）：

民族主義」一詞至少有五種意涵：一、民族形成或發展的過程。二、對民族的歸屬意識和情感。三、一套關於民族的語言和象徵主義。四、以民族之名進行的社會和政治運動。五、關於民族的一種思想學說和/或意識型態（a doctrine and/or ideology）（Smith 2001:5）。⁷⁰⁰

學界一般定義：

民族主義是一種信仰，相信自己的土地和人群是獨一無二的，而且是比所有其他的土地和人群更優越的；它又是/或是一種政策，即有系統地使自己的民族得到利益。這種信仰和政策經常連在一起，同時發生。（Merritt 2001:10334-10335）

族群的定義：

- 族群是一個有名稱的人群，它具有共同祖先之神話，共同具有之歷史記憶，一種或不只一種的共同具有之文化要素，和鄉土的連結，至少在菁英層次的一定程度的團結感（Smith 2000:65）。
- 族群性指一群人和他人的差異；這群人具有經由社會互動所產生的共享之文化意義、記憶和血統（Law 2008:8-9）。

⁷⁰⁰ Smith 對於「民族主義」一詞的定義一直處於發展狀態，此處所錄之定義為他在 2001 年提出者，其內容比他在 2000 年時所提出之定義更具涵蓋性。他在 2000 年提出之定義是：民族主義是「一種為一群人取得並維持自主性、統一性和身份認同的意識型態運動；這群人之中的部份人認為，這群人構成了一個實際存在的或潛在存在的『民族』」。（Smith, 2000:3）

附錄二 方名表

說明：

1. 卜辭中被學者判定為「X方」的「X」字甚多。本表只列舉有「X方」之用例者。缺乏與「方」連用之例者，概不收入本表。
2. 散見於各種研究及考證文獻中的「X方」甚多，本表不一一搜羅，只以島邦男及《類纂》所整理者為主要內容，並將本文正文中提到的「X方」之例一併納入。

統計者	方名	備註
島邦男	 方 土方 危方 尸方 召方 羌方 龍方 方 鬲方 湔方 方 基方 馬方 周方 旁方 孟方 井方 興方 祭方 絳方 鬼方 方 方 𠂔方 刀方 戈方 方 方 矢方 𠂔方 𠂔方 方 戌方 轡方 宣方 方 方 北方 亘方 方 矢方 方 子方 木方 方 爰方 方 𠂔方 林方 方	資料來源： 島邦男 2006:735-813
《類纂》	方 土方 方 巴方 龍方 基方 湔方 方 𠂔方 馬方 方 周方 方 亘方 鬼方 方 興方 危方 羌方 絳方 井方 方 子方 方 召方 刀方 人方 孟方 林方 方 矢方 轡方 方 刀方 方 爰方 祭方 尹方 矢方	資料來源： 《類纂》頁 1203-4
本文中另見之「X方」	丰方 (11) 羞方 (11) 庚方 (11) 盧方 (18)	() 指這些「X方」見於本文中之頁數

附錄三 春秋時期諸姬表

	姓	國名	春秋時期被誰所滅	備註
1.	姬	周		
2.		魯		始封者為文王之子周公
3.		蔡		始封者為文王之子
4.		曹		始封者為文王之子
5.		衛		始封者為文王之子
6.		滕		始封者為文王之子
7.		晉		始封者為武王之子
8.		鄭		
9.		吳	越（姒）	
10.		北燕		
11.		祭		祭國似不只一個 ⁷⁰¹
12.		東虢		春秋前滅於鄭
13.		共		
14.		西虢	晉	滅於僖五
15.		極	魯	滅於隱二
16.		邢	衛	始封者為周公之子；滅於僖二十五
17.		邴		始封者為文王之子
18.		凡		始封者為周公之子
19.		息	楚（芊）	滅於莊 14
20.		郈		春秋前滅於宋
21.		芮	秦（嬴）	滅於秦穆公二年
22.		魏	晉	
23.		巴		不只一姓
24.		荀	晉	
25.		賈	晉	
26.		虞	晉	
27.		蓼	楚（芊）	另有一不知其姓之蓼國 ⁷⁰²
28.		滑	秦（嬴）	
29.		原		始封者為文王之子
30.		樊		
31.		霍	晉	
32.		陽		
33.		密		

⁷⁰¹ 陳槃 1988:296。

⁷⁰² 陳槃 1988:485。

34.	頓	楚（芊）	
35.	管		始封者為文王之子；春秋前已滅
36.	毛		始封者為文王之子
37.	聃		始封者為文王之子
38.	雍		始封者為文王之子
39.	畢		始封者為文王之子
40.	酆		始封者為文王之子
41.	郇		始封者為文王之子
42.	邴		始封者為武王之子
43.	應		始封者為武王之子
44.	韓	晉	始封者為武王之子
45.	蔣	楚（芊）	始封者為周公之子
46.	茅		始封者為周公之子
47.	胙		始封者為周公之子
48.	祭		始封者為周公之子
49.	沈	蔡	滅於定四
50.	劉		
51.	焦	晉	
52.	楊	晉	
53.	大戎		
54.	驪戎	晉	

1. 以上係根據陳槃《春秋大事表列國爵姓及存滅表譌異》（三訂本）（陳槃 1988）之考證，製為一覽表。
2. 關於列國之姓、滅於誰、滅於何時等問題，學界看法眾多分歧。有鑒於陳槃先生大作中蒐羅諸家說法甚詳，且考訂頗為精審，是目前研究此一問題最經典之著作，因此本表率以陳槃之考訂判斷為準。凡陳槃認為尚有疑問者，均不收入本表。因此有些傳統上認為的姬姓國，並未收入本表。

附錄四 春秋史料中「諸夏」、「夏」、「諸華」、「華」、「華夏」

詞條一覽表

【說明】

(閔元；256) = 《春秋左傳注》(修訂本)，閔公二十四年，頁 256

(魯語下；185) = 《國語集解》(修訂本)，〈魯語下〉，頁 185

諸夏

1. 戎狄豺狼，不可厭也。諸夏親暱，不可棄也。(閔元；256)
2. 楚人伐徐。徐即諸夏故也。(僖十五；351)
3. 赫赫楚國...撫有蠻夷，奄征南海，以屬諸夏。(襄十三；1002)
4. 晉之伯也，邇於諸夏。而楚辟陋，故弗能與爭。(昭十九；1402)
5. 諸夏之人莫不欣喜。(哀二十；1716)
6. 若楚之克魯，諸姬不獲闕焉...彼無亦置其同類以服東夷，而大攘諸夏... (魯語下；185)
7. 以衛諸夏之地，所以示權於中國也。(齊語；241)
8. 諸夏從戎，非敗而何？(晉語一；251)
9. 赫赫楚國...撫征南海，訓及諸夏。(楚語上；487)
10. 諸夏不服吾而獨事晉，何也？唯晉近我遠也。(楚語上；497)
11. 故婉約其辭以從逸王志，使淫樂於諸夏之國，以自傷也...昔楚靈王...不修方城之內，踰諸夏而圖東國... (吳語；541)

夏

12. 戎、夏交捩... (晉語一；249) 諸夏從戎，非敗而何？(晉語一；251)
13. 析公奔晉...寔讒敗楚，使不規東夏，則析公之為也。(楚語上；490)
14. 崇明祀，保小寡，周禮也。蠻夷猾夏，周禍也。(僖二十一；392)
15. 聞君將靖東夏 (襄二十二；1067)
16. 昔勾之祖...在周為唐杜氏；晉主夏盟，為范氏。(襄二十四；1088)
17. 子相晉國以為盟主...服齊、狄，寧東夏...子之功也。(昭元；1201)
18. (晉文公)以有南陽之田，撫征東夏。(昭十五；1372)
19. 裔不謀夏，夷不亂華... (定十；1578)

諸華

20. 五年。無終子嘉父使孟樂因魏莊子納虎豹之皮以和諸戎。公曰：戎狄無親而好得。不若伐之。魏絳曰：勞師於戎而失諸華，雖有功，猶得獸而失人也。安用之？(晉語七；412)
21. 子教寡人和諸戎以正諸華，於今八年，七合諸侯，寡人無不得志。

(晉語七；414)

22. 無終子嘉父使孟樂如晉，因魏莊子納虎豹之皮，以和諸戎。晉侯曰：戎狄無親而貪。不如伐之。魏絳曰：...勞師於戎，而楚伐陳，必弗能救，是棄陳也。諸華必叛。戎，禽獸也。獲戎失華，無乃不可乎？(襄四；936)
23. 子教寡人和諸戎以正諸華，八年之中，九合諸侯。(襄十一；993)
24. 吳，周之胄裔也。而棄在海濱，不與姬通。今而始大，比於諸華。(昭三十；1508)

華

25. 戎，禽獸也。獲戎失華，無乃不可乎？(同詞條 22)
26. 我諸戎飲食衣服不與華同，贄幣不通，言語不達，何惡之能為？。(襄十四；1007)
27. 裔不謀夏，夷不亂華。(同詞條 19)

華夏

28. 楚失華夏，則析公之為也。(襄 26；1121)



附錄五 春秋諸侯較大規模盟會表

§ 本表春秋紀年所對應之西曆年代，均依楊伯峻《春秋左傳注》。

時間	與會國家	地點	備註
僖十六 (齊桓公四十二年； 644BC)	齊 魯宋陳衛鄭許邢曹	淮	齊桓公最後一次合諸侯
僖二十一 (宋襄公十二年；639BC)	宋 陳鄭蔡許曹 楚	孟	宋襄公合諸侯；會中被楚執
僖二十八夏 (晉文公五年；632BC)	晉 齊魯宋鄭蔡衛莒	踐土	城濮役後；晉文公始合諸侯
僖二十八冬 (晉文公五年；632BC)	晉 齊魯宋陳鄭蔡莒邾 秦	溫	晉會諸侯；秦與晉匹，為盟友
文七 (晉靈公元年；620BC)	晉 齊宋陳衛鄭許曹 (魯後至)	扈	晉靈公立；晉趙盾會諸侯
成二 (楚共王二年；589BC)	楚 齊魯宋陳衛鄭蔡許曹邾薛 鄭 秦	蜀	楚莊王敗晉(宣十二)後卒，不及合諸侯；楚共王始為之；秦與楚匹，為盟友
成五 (晉景公十四年；586BC)	晉 齊魯宋衛鄭曹邾杞	蟲牢	鄭背楚服晉，晉會諸侯
襄十 (晉悼公十一年；563BC)	晉 齊魯宋衛曹莒邾滕薛杞小邾 吳	柤	晉合諸侯，謀伐鄭，並以諸侯會吳
襄二十七 (晉平公十二年；楚康王十四年；546BC)	晉 魯宋陳衛鄭許曹 楚	宋國	向戌弭兵之會
昭四 (楚靈王三年；538BC)	楚 宋陳鄭蔡許徐滕頓胡沈小邾淮夷	申	楚合諸侯
昭十三 (晉昭公三年；529BC))	晉 齊魯宋衛鄭曹莒邾滕薛杞小邾	平丘	諸侯有貳心，晉以甲車四千乘觀兵於諸侯

	劉		
定四 (晉定公六年；506BC)	晉 齊魯宋陳衛鄭蔡許曹莒邾 頓胡滕薛杞小邾 劉	召陵	晉最後一次會 諸侯；諸侯最 後一次大型盟 會
哀二十七；468BC			《左傳》主文 結束



附錄六 西周金文「蠻」「夷」「戎」「狄」詞條舉例

【說明】以下各金文詞條，其釋文均引自《殷周金文集成》（修訂增補本），釋文末尾的阿拉伯數字是《殷周金文集成》（修訂增補本）中的器銘編號。

1. 不（丕）顯朕皇祖受天命，竈（肇）又（有）下國...保業厥秦，虢事_繇（蠻）夏。（秦公罇；270）
2. 卬（抑）_鬼（鬼）方_繇（蠻）。（梁伯戈；11346）
3. 搏伐_廩（獫狁）_執（狄），于洛之陽。折首五百，執訊五十...王...賜用戍（鉞），用政（征）_繇（蠻）方。（虢季子白盤；10173）
4. 至於南淮尸（夷）。淮尸（夷）舊我_賁（帛）晦人，毋敢不出其_賁（帛）、其責（積）、其進人...其唯我者（諸）侯百生（姓），厥貯（賈），毋不即市，毋敢或入_繇（蠻）完貯（賈）...則亦井（刑）。（兮甲盤；10174）
5. 亦唯噩（鄂）侯、馭方，率南〔淮〕尸（夷）、東〔尸〕廣〔伐〕南或（國）、東或（國）（禹鼎；2834）
6. 啻（嫡）官邑人、虎臣、西門尸（夷）、_尸（夷）、秦尸（夷）、京尸（夷）、弁身尸（夷）...（師酉_毀；4288）
7. 王征南淮尸（夷）_{琴生}（繇）；4459
8. 率虎臣御（禦）淮戎（_戎方鼎；2824）
9. （淮）戎伐_敷，⁷⁰³_戎率有_司（司）、師氏奔追_邛（攔）戎于_或（械）林，搏戎_誅...獲馘百，執訊二夫，俘戎兵盾、矛、戈、弓、備（簠）、矢、裨冑，凡百又卅又五_款（款）；孚（拊）戎俘人百又十又四人⁷⁰⁴...（_戎毀；4322）
10. 女（汝）以我車宕伐_廩（獫狁）允（狄）于高陶，女（汝）多折首執訊。戎大同，從追女（汝），女（汝）徼戎大_章（敦）_戟（搏）。（不_嬰毀；4329）
11. 克狄（逖）淮尸（夷）（曾伯_霽簠；4631）

⁷⁰³ 本詞條之戒指淮戎，參見王輝 2006:111；黃盛璋 1983。

⁷⁰⁴ 《殷周金文集成》（修訂增補本）此句釋文漏「戎」字，今代為補上。

附錄七

春秋史料「蠻」「夷」「戎」「狄」用法分類表

【分類原則】

外人＝「蠻」「夷」「戎」「狄」之使用，位在某種強調內外之別的語意脈絡中者。

負面意涵（文化落後；地位低於「諸夏」；其他）＝「蠻」「夷」「戎」「狄」之使用，明顯具有負面意涵者。

意涵模糊＝「蠻」「夷」「戎」「狄」之使用，其意涵不明確、可游走於以上兩種意涵之間者。

人群名＝無特定稱呼（如東夷，淮夷），又無法歸入以上三類者。

【說明】

（周語上；6）＝《國語集解》（修訂本），〈周語上〉，頁6

（僖二十二；392）＝《春秋左傳注》（修訂本），僖公二十二年，頁392

杜注＝《春秋左傳正義》杜預注文

正義＝《春秋左傳正義》孔穎達正義

楊注＝《春秋左傳注》楊伯峻注文

蠻

外人

1. 夫先王之制：邦內甸服，邦外侯服，侯、衛賓服，蠻、夷要服，戎、狄荒服（周語上；6）
2. 於是乎有蠻、夷之國，有斧、鉞、刀、墨之民（周語上；34）
3. 夫三軍之所尋，將蠻夷戎狄之驕逸不虔，於是乎致武。（周語中；54）
4. 若不克魯，君以蠻夷伐之，而又求入焉，必不獲矣。（魯語下；186）
（蠻夷＝蠻＝楚）
5. 子服惠伯曰：晉信蠻夷而棄兄弟，其執政有貳。貳必失諸侯。…子服惠伯見韓宣子曰：…今信蠻夷而棄之，夫諸侯之勉於君者將安勸矣…若以蠻夷之故棄之，其無乃得蠻而失諸侯之信乎？（魯語下；190）（蠻夷＝夷＝邾、莒）
6. 王室將卑，戎狄必昌，不可偪也。當成周者，南有荊蠻、申、呂、應、鄧、陳、蔡、隨、唐；北有衛、燕、狄、鮮虞、潞、洛、泉、徐蒲；西有虞、虢、晉、隗、霍、楊、魏、芮；東有齊、魯、曹、宋、滕、薛、鄆、莒。是非王之支子母弟甥舅也，則皆蠻、夷、戎、狄之人也。⁷⁰⁵非親則頑，不可入也。（鄭語；462）

⁷⁰⁵ 此句《國語》舊本皆作「則皆蠻荊、戎、狄之人也」，徐元誥《國語集解》（修訂本）改為「則

7. 蠻夷猾夏，周禍也。(僖二十二；392)(蠻夷=夷=邾)
8. 晉侯使鞏朔獻齊捷于周。(王辭曰)蠻夷戎狄，不式王命，淫緬毀常。王命伐之，則有獻捷。王親受而勞之，所以懲不敬、勸有功也。兄弟甥舅，侵敗王略，王命伐之，告事而已，不獻其功，所以敬親暱、禁淫慝也。(成二；809)
9. 中國不振旅，蠻夷入伐而莫之或恤。無弔者也夫…有上無弔，其誰不受亂？吾亡無日矣。(成七；833)(蠻夷=吳)
10. 君信蠻夷之訴，以絕兄弟之國，棄周公之後，亦唯君。(昭十三；1357)(蠻夷=夷=邾、莒)
11. 君以蠻夷伐國，國幾亡矣。請納之。(哀二十六；1728)(蠻夷=越)

負面意涵(文化落後；地位低於「諸夏」；其他)

12. 昔成王盟諸侯於岐陽。楚為荊蠻，置茅絕，設望表，與鮮牟守燎，故不與盟。今將與主狎諸侯之盟，唯有德也。子務德，無爭先。務德所以服楚也。(晉語八；430)
13. 融之興者，其在芊姓乎？芊姓夔越，不足命也。蠻芊蠻矣。⁷⁰⁶唯荊實有昭德。若周衰，其必興矣。(鄭語；469)

意涵模糊

14. 欒武子曰…不毀晉耻，又以違蠻夷重之。雖有後患，非吾所知也。范文子曰：…與其君臣不相聽，以為諸侯笑也，盍姑以違蠻夷為耻乎？(晉語六；394)⁷⁰⁷(蠻夷=蠻=楚)
15. 蠻夷戎狄，其不實也久矣。中國所不能用也。(楚語上；485)
16. 若夫譁囂之美，楚雖蠻夷，不能實也。(楚語下；527)(蠻夷=蠻=楚)
17. 今伯父有蠻荊之虞，禮世不續…君有短垣而自踰之，況蠻荊，則何有於周室？(吳語；552)
18. 茲不穀震蕩播越，竄在荊蠻，未有攸底。(昭二十六；1478)
19. (若不滅越)姬之衰也，日可俟矣。介在蠻夷而長寇讎，以是求伯，必不行矣。(哀元；1606)(蠻夷=吳越之地)

戎人一部族名

20. 晉伯宗、衛孫良夫、甯相、鄭人、伊雒之戎、陸渾、蠻氏侵宋。(成六；827)
21. 楚子誘戎蠻子殺之。(昭十六經；1375)楚子聞蠻氏之亂也，與蠻子之無質也，使然丹誘戎蠻子嘉殺之，遂取蠻氏。既而復立其子焉，禮也。(昭十六；1375)
22. 晉人執戎蠻子赤，歸于楚。(哀四經；1625)楚人既克夷虎，乃謀

皆蠻、夷、戎、狄之人也」，似可從。

⁷⁰⁶ 徐元誥《國語集解》(修訂本)改為「閩芊蠻矣」。

⁷⁰⁷ 《左傳》(成十六；882)亦記此事，似以〈晉語六〉為本。

北方。(哀四；1626)…單浮餘圍蠻氏，蠻氏潰。蠻子赤奔晉陰地。司馬起豐、析與狄、戎，以臨上雒，左師軍于菟和。使謂陰地之命大夫士蔑曰…士蔑乃致九州之戎，將裂田以與蠻子而城之…蠻子聽卜，遂執之與其五大夫…(楚)司馬致邑立宗焉，以誘其遺民，而盡俘以歸。(哀四；1628)

楚人之蠻

23. 楚大饑。戎伐其西南，至于阜山，師于大林。又伐其東南，以侵訾枝。庸人帥群蠻以叛楚，麇人率百濮聚於選，將伐楚。於是申、息之北門不啟…庸師眾，群蠻聚焉…群蠻從楚子盟，遂滅庸。(文十六；617-9)
24. 蠻、夷屬於楚者，吳盡取之，是以始大，通吳於上國。(成七；835)
25. (楚武王)克州、蓼，服隨、唐，大啟群蠻。(哀十七；1708)
26. 赫赫楚國…撫有蠻、夷，奄征南海，以屬諸夏(襄十三；1002)

人群名

27. 昔武王克商，通道於九夷百蠻，使各以其方賄來貢，使無忘職業。(魯語下；205)
28. 蠻軍而不陣(成十六；883)
29. 文王伐崇…蠻夷帥服，可謂畏之。(襄三十一；1195)
30. 我先祖受天命賞宅受國…昭答皇天，以虢事蠻方…以康莫協朕國。盜百蠻，具即其服。(秦公及王姬罇) 1.262-3

夷

外人

31. 夫先王之制：邦內甸服，邦外侯服，侯、衛賓服，蠻、夷要服，戎、狄荒服。(同詞條1)
32. 於是乎有蠻、夷之國。(同詞條2)
33. 將蠻夷戎狄之驕逸不虔。(同詞條3)
34. 若不克魯，君以蠻夷伐之，而又求入焉，必不獲矣。(同詞條4)
35. 晉信蠻夷而棄兄弟。(同詞條5)
36. 是非王之支子母弟甥舅也，則皆蠻、夷、戎、狄之人也。(同詞條6)
37. 蠻夷猾夏，周禍也。(同詞條7)
38. 蠻、夷、戎、狄，不式王命，淫緬毀常。王命伐之，則有獻捷。(同詞條8)
39. 中國不振旅，蠻夷入伐而莫之或恤。無弔者也夫…有上無弔，其誰不受亂？(同詞條9)
40. 蠻、夷屬於楚者，吳盡取之，是以始大，通吳於上國。(同詞條24)
41. (晉滅偃陽)以偃陽子歸，獻于武宮，謂之夷俘。(杜注：諱俘中國，故謂之夷。正義：中國之俘，知其無罪，內慚于心，故諱之，

謂之夷俘。)偏陽，姁姓也。使周內史選其族嗣，納諸霍人，禮也。
(襄十；978)

42. 赫赫楚國…撫有蠻夷，奄征南海，以屬諸夏。(同詞條 26)
43. 君信蠻夷之訴，以絕兄弟之國，棄周公之後，亦唯君。(同詞條 10)
44. 魯事晉，何以不如夷之小國？魯，兄弟也…若為夷棄之，使事齊、楚，其何瘳於晉…楚滅陳、蔡，不能救，而為夷執親，將焉用之？
(昭十三；1362)
45. 兩君合好，而裔夷之俘以兵亂之，非齊君所以命諸侯也。裔不謀夏，夷不亂華，俘不干盟，兵不偪好。(定十；1578)
46. (吳執衛侯)衛侯歸，效夷言。子之尚幼，曰：君必不免，其死於夷乎？執焉而又說其言，從之固矣。(哀十二；1672)
47. 君以蠻夷伐國，國幾亡矣。請納之。(同詞條 11)

蠻夷戎狄

3. 夫三軍之所尋，將蠻夷戎狄之驕逸不虔，於是乎致武。
8. 蠻夷戎狄，不式王命，淫緬毀常。王命伐之，則有獻捷。
15. 蠻夷戎狄，其不賓也久矣。中國所不能用也。

四夷

48. 齊侯來獻戎捷，非禮也。凡諸侯有四夷之功，則獻于王，王以警于夷。中國則否。諸侯不相遺俘。(莊三十一；249)
49. 德以柔中國，刑以威四夷。(僖二十五；434)
50. 天子失官，官學在四夷，猶信。(昭十七；1389)⁷⁰⁸
51. 古者天子守在四夷。天子卑，守在諸侯…(昭二十三；1448)

負面意涵(文化落後；地位低於「諸夏」；其他)

52. (祝融八姓)曹姓鄒、莒，皆為采、衛；或在王室，或在夷狄，莫之數也。(鄭語；468)(夷狄)
53. 列國之卿當小國之君，固周制也。邾又夷也…不敢廢周制故也。(昭二十三；1442)
54. (申包胥)夷德無厭。若鄰於君，疆場之患也。(定四；1548)
55. 夷德輕，不忍久，請少待之。(哀十三；1677)

意涵模糊

56. (莒子曰)辟陋在夷，其孰以我為虞？(成八；840)
57. 十一月，杞成公卒。書曰子，杞，夷也。(僖二十三；403)
58. 杞桓公來朝，用夷禮，故曰子。公卑杞，杞不共也。(僖二十七；443)
59. 介在蠻夷而長寇讎，以是求伯，必不行矣。(同詞條 19)

⁷⁰⁸ 此句，阮刻《春秋左傳正義》為「天子失官，學在四夷，猶信」。今據楊伯峻《春秋左傳注》補。

東夷 東方的外人

60. 彼無亦置其同類以服東夷，而大攘諸夏…若不克魯，君以蠻夷伐之，而又求入焉，必不獲矣。(同詞條 4)
61. 楚恭王帥東夷救鄭…樂書曰…夫南夷與楚來而不與陣，二閒也…鄭將顧楚，楚將顧夷，莫有鬪心，不可失也。(晉語六；390)
62. 若出於東方，觀兵於東夷，循海而歸，其可也。(僖四；293)
63. 宋公使邾文公用鄆子于次睢之社，欲以屬東夷。(僖十九；381)
64. 六人叛楚，即東夷。(楚滅六、蓼) 臧文仲…曰：臯陶、庭堅不祀諸忽！德之不建，民之無援，哀哉！（文五；540）
65. 楚公子朱自東夷伐陳。(文九；573)
66. 齊侯伐萊，秋取根牟（根牟為東夷）。(宣九；699)
67. 楚失東夷，子辛死之，則雍子之為也。(襄二十六；1122)
68. 杞，夏餘也，而即東夷。(襄二十九；1160)
69. 商紂為黎之蒐，東夷叛之。(昭四；1252)
70. 楚子以諸侯及東夷伐吳。(昭五；1270)
71. 紂克東夷而隕其身。(昭十一；1323)
72. 楚沈諸梁伐東夷，三夷男女及楚師盟于敖。(哀十九；1714)

淮夷

73. 夏，會於鹹。淮夷病杞故。(僖十三；344) 十四年春，諸侯城緣陵而遷杞焉。(僖十四；346)
74. 十二月，會于淮，謀鄆，且東略也。(杜注：鄆為淮夷所病故。)(僖十六；370)
75. 夏，楚子、蔡侯、陳侯、鄭伯、許男、徐子、滕子、頓子、胡子、沈子、小邾子、宋世子佐、淮夷會于申…七月，楚子、蔡侯、陳侯、許男、頓子、胡子、沈子、淮夷伐吳，執齊慶封，殺之，遂滅賴。九月，取鄆(昭四經；1245) 楚子合諸侯于申。(昭四；1250)
76. 季氏甚得其民，淮夷與之。(昭二十七；1487)

夷虎

77. 楚人既克夷虎（杜注：蠻夷叛楚者），乃謀北方。(同詞條 22)

人群名

78. 為我流之於夷。(魯語上；167)
79. 夷、鄭從之，三陣而不整…(周語中；73)
80. 九夷百蠻。(同詞條 27)
81. 即位數年，東南多有淫亂者：萊、莒、徐、夷、吳、越，一戰帥服三十一國。(齊語六；232)
82. 齊、宋、徐、夷曰：「吳既敗矣」，將夾溝而廝我，我無生命矣(吳語；546)

83. 紀人伐夷。(隱元；17)
 84. 齊人取而殺之于夷。(閔二；263)
 85. 文王伐崇…蠻夷帥服，可謂畏之。(同詞條 29)

戎

外人

86. 戎狄荒服。(同詞條 1)
 87. 將蠻夷戎狄之驕逸不虔。(同詞條 3)
 88. 築葵茲、晏、負夏，領釜丘，以禦戎狄之地，所以禁暴於諸侯也。築五鹿、中牟、蓋與、牡丘，以衛諸夏之地，所以示權於中國也。(齊語；241)
 89. 戎夏交捽，是交勝也…遂伐驪戎，克之…申人、鄆人召西戎以伐周，周於是乎亡…諸夏從戎，非敗而何？(晉語一；251)
 90. 驪姬賂二五，使言於公曰：夫曲沃，君之宗也；蒲與二屈，君之疆也。不可以無主。宗邑無主，則民不威。疆場無主，則啟戎心。戎之生心，民慢其政，國之患也。若使大子主曲沃，而二公子主蒲與屈，乃可以威民而懼戎，且旌君伐。使俱曰：狄之廣漠，於晉為都。晉之啟土，不亦宜乎？(晉語一；262)
 91. 公譽達於戎。五年，諸戎來請服。使魏莊子盟之。於是乎始復霸。(晉語七；409)
 92. 昔欒武子無一卒之田…宣其德行，順其憲則…諸侯親之，戎狄懷之。(晉語八；438)
 93. 王室將卑，戎狄必昌…是非王之支子母弟甥舅也，則皆蠻、夷、戎、狄之人也。⁷⁰⁹非親則頑，不可入也。(同詞條 6)
 94. 今君非王室不平安是憂，億負晉眾庶，不式諸戎、狄、楚、秦，將不長弟，以力征一、二兄弟之國…(吳語；550)
 95. 晉獻公…又娶二女於戎。大戎狐姬生重耳，小戎子生夷吾。晉伐驪戎，驪戎男女以驪姬…驪姬…賂外嬖梁五與東關嬖五，使言於公曰：夫曲沃，君之宗也；蒲與二屈，君之疆也。不可以無主。宗邑無主，則民不威。疆場無主，則啟戎心。戎之生心，民慢其政，國之患也。若使大子主曲沃，而重耳、夷吾主蒲與屈，則可以威民而懼戎，且旌君伐。使俱曰：狄之廣漠，於晉為都。晉之啟土，不亦宜乎？(莊二十八；240)⁷¹⁰(大致同於詞條 90)
 96. 齊侯來獻戎捷。(莊三十一經；249)齊侯來獻戎捷，非禮也。凡諸侯有四夷之功，則獻于王，王以警于夷。中國則否。諸侯不相遺俘。

⁷⁰⁹ 此句《國語》舊本皆作「則皆蠻荆、戎、狄之人也」，徐元誥《國語集解》(修訂本)改為「則皆蠻、夷、戎、狄之人也」，似可從。

⁷¹⁰ 本段文字與《國語》〈晉語一〉(262)全同，只「重耳、夷吾」在〈晉語〉為「二公子」；「則」在〈晉語〉為「乃」；「賂外嬖梁五與東關嬖五」在〈晉語〉為「賂二五」；「二公子」、「賂二五」顯示〈晉語〉可能抄自《左傳》，取其言語而將相關背景之事跡(賂外嬖梁五與東關嬖五)及人物(重耳、夷吾)加以省稱。

(同詞條 48)

97. 蠻夷戎狄，不式王命，淫緬毀常。王命伐之，則有獻捷。(同詞條 8)
98. 周甘人與晉閻嘉爭閻田。晉梁丙、張趯率陰戎伐潁。王使詹伯辭於晉曰：…先王居禱杙于四裔，以禦魑魅，故允姓之姦居于瓜州。伯父惠公歸自秦，而誘之以來，使偪我諸姬，入我郊甸。則戎焉取之？戎有中國，誰之咎也？后稷封殖天下，今戎制之，不亦難乎？伯父圖之。我在伯父，猶衣服之有冠冕，木水之有本原，民人之有謀主也。伯父若裂冠冕，拔本塞原，專棄謀主，雖戎狄，其何有余一人？(昭 9；1309)
99. 初，(衛莊)公登城以望，見戎州，問之，以告。公曰：我，姬姓也，何戎之有焉？翦之…(莊公逃于北方，墜車折股)戎州人攻之，大子疾、公子青踰從公。公入于戎州己氏。初，公自城上見己氏之妻髮美，使髡之，以為呂姜髮也。既入焉，而示之璧…己氏…遂殺之而取其璧。(哀十七；1710)

負面意涵(文化落後；地位低於「諸夏」；其他)

100. 且唯戎狄則有薦體。夫戎狄冒沒輕儇，貪而不讓，其血氣不治，若禽獸焉。其適來班貢，不俟馨香嘉味，故坐諸門外，而使舌人體委與之。女，今我王室之一、二兄弟，以時相見。將和協典禮，以示民訓則，無亦擇其柔嘉，選其馨香，潔其酒醴，品其百籩，修其簠簋，奉其犧象，出其樽彝，陳其鼎俎，淨其巾冪，敬其祓除，體解節折而共飲食之，於是乎有折俎加豆，酬幣宴貨，以示容合好。胡有孑然其效戎狄也？(周語中；58-9)
101. 景、霍以為城，而汾、河、涑、澮以為渠，戎狄之民實環之。苟違其違，誰能懼之？(晉語二；289)
102. 五年。無終子嘉父使孟樂因魏莊子納虎豹之皮以和諸戎。公曰：戎狄無親而好得。不若伐之。魏絳曰：勞師於戎而失諸華，雖有功，猶得獸而失人也。安用之？且夫戎狄荐處，貴貨而易土。予之貨而獲其土，其利一也。邊鄙耕農不徹，其利二也。戎狄事晉，四鄰莫不震動，其利三也…公說，故使魏絳撫諸戎，於是乎遂伯。(晉語七；412)(戎=戎狄)
103. 公賜魏絳女樂一，歌鐘一肆，曰：子教寡人和諸戎以正諸華，於今八年，七合諸侯，寡人無不得志。請與子共樂之。魏絳辭曰：夫和戎狄，君之幸也…臣焉得之？公曰：微子，寡人無以待戎，無以濟河…子其受之。(晉語七；414)(戎=戎狄)
104. 北戎侵鄭。鄭伯禦之，患戎師，曰：彼徒我車，懼其侵軼我也。公子突曰：…戎輕而不整，貪而無親。勝不相讓，敗不相救。先者見獲，必務進。進而遇覆，後必速奔。後者不救，則無繼矣…戎人之前，遇覆者奔…衷戎師，前後擊之，盡殪。戎師大奔…鄭人大敗戎師。(隱十；66)
105. 狄人伐邢。管敬仲言於齊侯曰：戎狄豺狼，不可厭也…(閔元；256)

106. 初，平王之東遷也。辛有適伊川，見披髮而祭于野者，曰：不及百年，此其戎乎？其禮先亡矣。秋，秦、晉遷陸渾之戎于伊川。（僖二十二；394）
107. 無終子嘉父使孟樂如晉，因魏莊子納虎豹之皮，以和諸戎。晉侯曰：戎狄無親而貪。不如伐之。魏絳曰：…勞師於戎，而楚伐陳，必弗能救，是棄陳也。諸華必叛。戎，禽獸也。獲戎失華，無乃不可乎？公曰：然則莫如和戎乎？對曰：和戎有五利焉。戎狄荐居，貴貨易土。土可賈焉，一也。邊鄙不聳，民狎其野，穡人成功，二也。戎狄事晉，四鄰振動，諸侯威懷，三也。以德綏戎，師徒不勤，甲兵不頓，四也。鑒于后羿而用德度，遠至邇安，五也…公說，使魏絳盟諸戎，修民事，田以時…。（襄四；939）⁷¹¹（大致同詞條102）
108. 晉侯以樂之半賜魏絳，曰：子教寡人和諸戎以正諸華。八年之中，九合諸侯，如樂之和，無所不諧。請與子樂之。辭曰：夫和戎狄，國之福也…公曰…抑微子，寡人無以待戎，不能濟河…子其受之。（襄十一；994）⁷¹²（大致同詞條103。）
109. （晉會諸侯于向，為吳謀楚故也。執莒公子，以其通楚使。）將執戎子駒支，曰：來！姜戎氏！昔秦人迫逐乃祖吾離于瓜州，乃祖吾離被苫蓋、蒙荊棘，以來歸我先君。我先君惠公有不腆之田，與女剖而食之。今諸侯之事我寡君不如昔者，蓋言語漏洩，職女之由…對曰：昔秦人負恃其眾，貪于土地，逐我諸戎。惠公蠲其大德，謂我諸戎是四嶽之裔胄也，毋是翦棄。賜我南鄙之田，狐狸所居，豺狼所嗥。我諸戎翦其荊棘，驅其狐狸豺狼，以為先君不侵不叛之臣，至于今不貳。（般之師）晉禦其上，戎亢其下，秦師不復，我諸戎實然。譬如捕鹿，晉人角之，諸戎犄之，與晉踣之。戎何以不免？自是以來，晉之百役，與我諸戎相繼于時，以從執政，猶殽志也。豈敢離邊？今官之師旅，無乃實有所闕，以攜諸侯，而罪我諸戎。我諸戎飲食衣服不與華同，贄幣不通，言語不達，何惡之能為？不與於會，亦無訾焉。賦《青蠅》而退。宣子辭焉，使即事於會，成愷悌也。（襄十四；1005-6）

反例

110. 吾聞夫犬戎樹惇帥舊德，而守終純固，其有以禦我矣。（周語上；9）⁷¹³

意涵模糊

111. 我先王不窋…自竄於戎狄之間。（周語上；4）

⁷¹¹ 此段文字可能是對《國語》〈晉語七〉（412）的加工，《左傳》作者增加了〈晉語〉的文字。

⁷¹² 本段文字可能是對〈晉語七〉（414）的加工，《左傳》作者特別加入了「如樂之和，無所不諧」此一潤色之筆。

⁷¹³ 「犬戎樹惇帥舊德」句，韋昭斷為「犬戎樹惇，帥舊德」，注曰：「樹，立也。言犬戎立性惇樸」；《史記》裴駟〈集解〉從之。王引之斷為「犬戎樹，惇帥舊德」，認為「樹」是犬戎之君的名字。徐元誥從之。（以上均見《國語集解》頁8-9）日本學者瀧川龜太郎則認為「樹惇」當連讀，是犬戎君名。（《史記會注考證》頁75）

112. 蠻夷戎狄，其不賓也久矣。中國所不能用也。(同詞條 15)

人群名

113. 穆王將征犬戎。(周語上；4) 今自大畢、伯士之終也，犬戎氏以其職來王。(周語上；8)
114. 王師敗績於姜氏之戎(周語上；21)
115. 遂北伐山戎，剗令支，斬孤竹而南歸。(齊語；233)
116. 君可無會也…是以北伐山戎，南伐楚，西為此會也。(晉語二；287)
117. 乃行賄於草中之戎與麗土之狄，以啟東道。(晉語四；351)
118. 申、繒、西戎方彊…若伐申，而繒與西戎會以伐周，周不守矣。(鄭語；462)
119. 二年春，公會戎于潛。…秋八月庚辰，公及戎盟于唐。(經 20) 公會戎于潛，修惠公之好也…戎請盟，公辭…戎請盟。秋，盟于唐，復修戎好也。(隱三經；23)
120. 天王使凡伯來聘。戎伐凡伯于楚丘，以歸。(隱七經；53) 初，戎朝于周。發幣于公卿。凡伯弗賓。冬，王使凡伯來聘。還，戎伐之于楚丘，以歸。(隱七；55)
121. 公及戎盟于唐。冬，公至自唐。(桓二經；84) 公及戎盟于唐，修舊好也。…特相會，往來稱地讓事也。(桓二；90-91)
122. 北戎伐齊…鄭太子忽帥師救齊…大敗戎師，獲其二帥大良、少良，甲首三百…及其敗戎師也，齊侯又請妻之。(桓六；113)
123. 初，北戎病齊。(桓十「128」) 鄭昭公之敗北戎也，齊人將妻之。昭公辭。(桓十一；131)
124. 楚屈瑕伐羅…羅與盧戎兩軍之，大敗之。(桓十四；138)
125. 公追戎于濟西。(莊十八經；206) 公追戎于濟西。不言其來，諱之也。(莊十八；208)
126. 齊人伐戎。(莊二十經；214)
127. 戎侵曹。(莊二十四經；228)
128. 春，公伐戎。夏，公至自伐戎。(莊二十六經；233)
129. 齊人伐山戎。(莊三十經；246) 冬，遇于魯濟，謀山戎也。以其病燕故也。(莊三十；247)
130. 虢公敗犬戎于渭汭。舟之僑曰：無德而祿，殃也…遂奔晉。(閔二；261)
131. 虢公敗戎於桑田。晉卜偃曰：虢必亡矣。亡下陽不懼，而又有功，是天奪之鑒，而益其疾也。(僖二；283)
132. 宰孔先歸，遇晉侯曰：可無會也。齊侯不務德而勤遠略，故北伐山戎，南伐楚，西為此會也。東略之不知，西則否矣。其在亂乎？君務靖亂，無勤於行。晉侯乃還。(僖九；327)
133. 齊侯、許男伐北戎。(僖十經；332)
134. 揚、拒、泉、臯、伊雒之戎同伐京師，入王城，焚東門，王子帶召之也。秦、晉伐戎以救周。秋，晉侯平戎于王。(僖十一；338)
135. 王以戎難故，討王子帶…冬，齊侯使管夷吾平戎于王，使隰朋平戎

- 于晉。王以上卿之禮饗管仲…(僖十二; 341)
136. 公會齊侯、宋公…于鹹(僖十三經; 343) 夏，會于鹹，淮夷病杞故，且謀王室也。秋，為戎難故，諸侯戍周。(僖十三; 344)
137. (晉陰飴甥謂秦伯曰：晉小人)不憚征繕，以立圉也。曰：必報讎，寧事戎狄。(僖十五; 366)
138. 王以戎難告于齊。齊徵諸侯而戍周。(僖十六; 370)
139. 夏，四月，辛巳，晉人及姜戎敗秦師于殽。(僖三十三; 492) (晉)遂發命，遽興姜戎…敗秦師于殽。(僖三十三; 498)
140. 秦人伐晉。(文三經; 528) 秦伯伐晉…晉人不出…封殽尸而還，遂霸西戎。(文三; 530)
141. 公子遂會雒戎，盟于暴。(文八經; 565) 晉人以扈之盟來討。冬，襄仲會晉趙孟，盟于衡雍，報扈之盟也。遂會伊雒之戎。(文八; 567)
142. 楚大饑。戎伐其西南，至于阜山，師于大林。又伐其東南，以侵訾枝。庸人帥群蠻以叛楚，麇人率百濮聚於選，將伐楚。於是申、息之北門不啟…庸師眾，群蠻聚焉…群蠻從楚子盟，遂滅庸。(同詞條 23)
143. 周甘飲敗戎于邠垂，乘其飲酒也。(文十七; 627)
144. 楚子伐陸渾之戎。(宣三經; 667) 楚子伐陸渾之戎，遂至於雒，觀兵于周疆，定王使王孫滿勞楚子。(宣三; 669)
145. 王師敗績于茅戎。(成元經; 782) 晉侯使瑕嘉平戎於王…劉康公微戎，將遂伐之。叔服曰：背盟而欺大國，此必敗…不聽，遂伐茅戎…敗績於徐吾氏。(成元; 782)
146. 晉伯宗、衛孫良夫、甯相、鄭人、伊雒之戎、陸渾、蠻氏侵宋。(同詞條 20)
147. 王使王叔陳生愬戎于晉，晉人執之。士魴如京師，言王叔之貳於戎也。(襄五; 942)
148. 周幽為大室之盟，戎狄叛之，皆所以示諸侯汰也。(昭四; 1252)
149. 晉居深山，戎狄之與鄰，而遠於王室。王靈不及，拜戎不暇，其何以獻器？…密須之鼓與其大路…闕鞏之甲…唐叔受之，以處參虛，匡有戎狄…(昭十五; 1372)
150. 楚子誘戎蠻子殺之。(昭十六; 1375) 楚子聞蠻氏之亂也，與蠻子之無質也，使然丹誘戎蠻子嘉殺之，遂取蠻氏。既而復立其子焉，禮也。(昭十六; 1375)
151. 晉荀吳帥師滅陸渾之戎。(昭十七經; 1383) 晉侯使屠蒯如周，請有事於雒與三塗。…客容猛，非祭也，其伐戎乎？陸渾氏甚睦於楚，必是故也。君其備之。…晉荀吳帥師，涉自棘津，使祭史先用牲於雒。陸渾人弗知。師從之…遂滅陸渾，數之，以其貳於楚也。陸渾子奔楚，其眾奔甘鹿，周大獲。(昭十七; 1390)
152. 楚工尹赤遷陰于下陰。(昭十九; 1401) (楊注：陰謂陰地之戎)
153. (王子朝之亂) 晉…帥九州之戎及焦、瑕、溫、原之師，以納王于王城…前城人敗陸渾于社。(昭二十二; 1438) (杜注：九州戎，陸

渾戎。十七年滅，屬晉。州，鄉屬也。五州為鄉。)

154. 以唐誥而封於夏虛，啟以夏政，疆以戎索。(定四；1539)
155. 晉人執戎蠻子赤，歸于楚。…楚人既克夷虎，乃謀北方。…單浮餘圍蠻氏，蠻氏潰。蠻子赤奔晉陰地。司馬起豐、析與狄、戎，以臨上雒，左師軍于菟和。使謂陰地之命大夫士蔑曰…士蔑乃致九州之戎，將裂田以與蠻子而城之…蠻子聽卜，遂執之與其五大夫…(楚)司馬致邑立宗焉，以誘其遺民，而盡俘以歸。(同詞條 22)

狄

外人

156. 將蠻夷戎狄之驕逸不虔(同詞條 3)
157. (周襄王)將以狄伐鄭，富辰諫曰：「不可。古人有言曰：『兄弟讎鬪，侮人百里』。周文公之詩曰：『兄弟鬪於牆，外禦其侮』。…且夫兄弟之怨，不徵於他。徵於他，利乃外矣。章怨外利，不義。棄親即狄，不祥。…王降狄師以伐鄭。王德狄人，將以其女為后…狄，豺狼之德也。鄭未失周典，王而蔑之，是不明賢也…狄，隗姓也。鄭出自宣王，王而虐之，是不愛親也。夫禮，新不間舊。王以狄女間姜、任，非禮，且棄舊也…王不忍小忿而棄鄭，又登叔隗以階狄。狄封豕豺狼，不可厭也。(周語中；49)王黜狄后。狄人來誅…初，惠后欲立王子帶，故以其黨啟狄人。狄人遂入周。王乃出居於鄭。晉文公納之。(周語中；51)
158. 築葵茲…以禦戎狄之地(同詞條 88)
159. 狄之廣漠，於晉為都。晉之啟土，不亦宜乎？(詞條 90)
160. 諸侯親之，戎狄懷之。(晉語八；438)
161. 王室將卑，戎狄必昌…是非王之支子母弟甥舅也，則皆蠻、夷、戎、狄之人也。⁷¹⁴非親則頑，不可入也。(同詞條 6)
162. 今君非王室不平安是憂，億負晉眾庶，不式諸戎、狄、楚、秦，將不長弟，以力征一、二兄弟之國…(同詞條 94)
163. (周)王怒，將以狄伐鄭。富辰諫曰：不可。臣聞之：大上以德，撫民其次，親親以相及也。昔周公弔二叔之不咸，故封建親戚以蕃屏周…兄弟雖有小忿，不廢懿親。今天子不忍小忿，以棄鄭親，其若之何？…鄭有平、惠之勳，又有厲、宣之親；棄嬖寵而用三良，於諸姬為近。四德具矣。耳不聽五聲之和為聾；目不別五色之章為昧；心不則德義之經為頑；口不道忠信之言為詬，狄皆則之，四姦具矣。周之有懿德也，猶曰莫如兄弟，故封建之。其懷柔天下也，猶懼有外侮。扞禦侮者，莫如親親。故以親屏周。…今周德既衰，於是乎又渝周、召以從諸姦，無乃不可乎？民未忘禍，王又興之。其若文、武何？王弗聽，使頹叔、桃子出狄師。夏，狄伐鄭，取櫟。

⁷¹⁴ 此句《國語》舊本皆作「則皆蠻荆、戎、狄之人也」，徐元誥《國語集解》(修訂本)改為「則皆蠻、夷、戎、狄之人也」，似可從。

王德狄人，將以其女為后。富辰諫曰：不可。臣聞之曰：報者倦矣，施者未厭。狄固貪惓，王又啟之。女德無極，婦怨無終。狄必為患。（僖二十四；420-5）

164. 晉侯使鞏朔獻齊捷于周（王辭曰）蠻夷戎狄，不式王命，淫緬毀常。王命伐之，則有獻捷。王親受而勞之，所以懲不敬、勸有功也。兄弟甥舅，侵敗王略，王命伐之，告事而已，不獻其功，所以敬親暱、禁淫慝也。（同詞條 8）
165. 伯父若裂冠冕，拔本塞原，專棄謀主，雖戎狄，其何有余一人？（同詞條 98）

負面意涵（文化落後；地位低於「諸夏」；其他）

166. 且夫長翟之人，利而不義，其利淫矣，流之若何？（周語下；86）
167. 且唯戎狄則有薦體。夫戎狄冒沒輕儇，貪而不讓，其血氣不治，若禽獸焉。其適來班貢，不俟馨香嘉味，故坐諸門外，而使舌人體委與之…胡有孑然其效戎狄也？（同詞條 100）
168. 公令闔楚刺重耳，重耳逃於狄。（晉語二；281）狐偃曰…若以偃之慮，其狄乎？夫狄近晉而不通，愚陋而多怨。走之易達，不通可以竄惡，多怨可與共憂。今若休憂於狄，以觀晉國，且以監諸侯之為，其無不成。乃遂之狄…公子夷吾亦出奔，曰：盍從吾兄竄於狄乎？冀芮曰：不可…（同上；282）
169. 景、霍以為城，而汾、河、涑、澮以為渠，戎狄之民實環之。苟違其違，誰能懼之？（詞條 101）
170. 五年。無終子嘉父使孟樂因魏莊子納虎豹之皮以和諸戎。公曰：戎狄無親而好得。不若伐之。魏絳曰：勞師於戎而失諸華，雖有功，猶得獸而失人也。安用之？且夫戎狄荐處，貴貨而易土。予之貨而獲其土，其利一也。邊鄙耕農不做，其利二也。戎狄事晉，四鄰莫不震動，其利三也…公說，故使魏絳撫諸戎，於是乎遂伯。（同詞條 102）
171. 公賜魏絳女樂一，歌鐘一肆，曰：子教寡人和諸戎以正諸華，於今八年，七合諸侯，寡人無不得志。請與子共樂之。魏絳辭曰：夫和戎狄，君之幸也…臣焉得之？公曰：微子，寡人無以待戎，無以濟河…子其受之。（同詞條 103）
172. （祝融八姓）曹姓鄒、莒，皆為采衛，或在王室，或在夷狄，莫之數也。（詞條 52）
173. 狄伐邢。（莊三十二經；251）齊人救邢。（閔元經；255）戎狄豺狼，不可厭也。（閔元；256）
174. 狄伐晉。（僖八經；320）晉里克帥師…以敗狄于采桑。梁由靡曰：狄無耻，從之必大克。里克曰：懼之而已。無速眾狄。虢射曰：期年，狄必至。示之弱矣。夏，狄伐晉，報采桑之役也。（僖八；322）
175. （周）王怒，將以狄伐鄭。富辰諫曰：不可。臣聞之：大上以德，撫民其次，親親以相及也。昔周公弔二叔之不咸，故封建親戚以蕃屏周…兄弟雖有小忿，不廢懿親。今天子不忍小忿，以棄鄭親，其

若之何？…鄭有平、惠之勳，又有厲、宣之親；棄嬖寵而用三良，於諸姬為近。四德具矣。耳不聽五聲之和為聾；目不別五色之章為昧；心不則德義之經為頑；口不道忠信之言為詘，狄皆則之，四姦具矣。周之有懿德也，猶曰莫如兄弟，故封建之。其懷柔天下也，猶懼有外侮。扞禦侮者，莫如親親。故以親屏周。…今周德既衰，於是乎又渝周、召以從諸姦，無乃不可乎？民未忘禍，王又興之。其若文、武何？王弗聽，使頹叔、桃子出狄師。夏，狄伐鄭，取櫟。王德狄人，將以其女為后。富辰諫曰：不可。臣聞之曰：報者倦矣，施者未厭。狄固貪惓，王又啟之。女德無極，婦怨無終。狄必為患。（同詞條 163）

176. 六月癸卯，晉師滅赤狄潞氏。以潞子嬰兒歸。（宣十五經；758）潞子嬰兒之夫人，晉景公之姊也。酆舒為政而殺之，又傷潞子之目。晉侯將伐之，諸大夫皆曰：不可。酆舒有三雋才，不如待後之人。伯宗曰：必伐之。狄有五罪，雋才雖多，何補焉？不祀，一也。耆酒，二也。棄仲章而奪黎氏地，三也。虐我伯姬，四也。傷其君目，五也。怙其雋才，而不以茂德，茲益罪也。後之人或者將敬奉德義，以事神人，而申故其命。若之，何待之，不討有罪，曰：將待後。後有辭而討焉，毋乃不可乎？夫恃才與眾，亡之道也。商紂由之，故滅。天反時為災，地反物為妖，民反德為亂，亂則妖災生，故文反正為乏；盡在狄矣。晉侯從之。六月癸卯，晉荀林父敗赤狄于曲梁，滅潞。酆舒奔衛。衛人歸諸晉。晉人殺之。（宣十五；763）秋，七月，秦桓公伐晉…壬午，晉侯治兵於稷，以略狄土，立黎侯而還。（及雒，魏顆敗秦師，獲杜回。）…晉侯賞桓子狄人千室，亦賞士伯以瓜衍之縣，曰：吾獲狄土，子之功也。微子，吾喪伯氏矣…晉侯使趙同獻狄俘于周，不敬（劉康公謂其不及十年必有大咎）。（宣十五；765）

177. 無終子嘉父使孟樂如晉，因魏莊子納虎豹之皮，以和諸戎。晉侯曰：戎狄無親而貪。不如伐之。魏絳曰：…勞師於戎，而楚伐陳，必弗能救，是棄陳也。諸華必叛。戎，禽獸也。獲戎失華，無乃不可乎？公曰：然則莫如和戎乎？對曰：和戎有五利焉。戎狄荐居，貴貨易土。土可賈焉，一也。邊鄙不聳，民狎其野，穡人成功，二也。戎狄事晉，四鄰振動，諸侯威懷，三也。以德綏戎，師徒不勤，甲兵不頓，四也。鑒于后羿而用德度，遠至邇安，五也…公說，使魏絳盟諸戎，修民事，田以時…。（詞條 107）

178. 晉侯以樂之半賜魏絳，曰：子教寡人和諸戎以正諸華。八年之中，九合諸侯，如樂之和，無所不諧。請與子樂之。辭曰：夫和戎狄，國之福也…公曰…抑微子，寡人無以待戎，不能濟河…子其受之。（詞條 108）

反例

179. 中行伯既克鼓，以鼓子苑支來。令鼓人各復其所，非僚勿從。鼓子之臣曰夙沙釐，以其孥行。軍吏執之，辭曰：我君是事，非事土也。名曰君臣，豈曰土臣？今君實遷，有何賴於鼓？穆子召之，曰：鼓

有君矣，爾止事君，吾定而祿爵。對曰：臣委質於狄之鼓，未委質於晉之鼓也。（可知鼓新君為晉所立）臣聞之：委質為臣，無有二心…穆子歎而謂其左右曰：吾何德之務，而有是臣也？（晉語九；445）

意涵模糊

180. 自竄於戎狄之間（同詞條 111）

181. 蠻夷戎狄，其不實也久矣。中國所不能用也。（同詞條 15）

人群名⁷¹⁵

182. （防風）在虞、夏、商為汪芒氏；於周為長狄；今為大人。（魯語下；203）

183. （齊桓）西征，攘白狄之地…西服流沙、西吳…（齊語；234）

184. 狄人攻邢，桓公築夷儀以封之。男女不淫，牛馬選具。狄人攻衛，衛人出廬於曹。桓公城楚丘以封之。其畜散而無育，桓公與之繫馬三百。天下諸侯稱仁焉。（齊語；239）

185. 驪姬曰：以阜落狄之朝夕苛我邊鄙，使無日以牧田野。君之倉廩固不實，又恐削封疆。君盍使之伐狄，以觀其果於眾也，與眾之信輯睦焉。若不勝狄，雖濟其罪可也。若勝狄，則善用眾矣。求必益廣，乃可厚圖也。且夫勝狄，諸侯驚懼，吾邊鄙不敝，倉廩盈，四鄰服，封疆信。君得其賴，又知可否，其利多矣…申生勝狄而反，讒言作於中。君子曰：知微。（晉語一；267）

186. 狄人出逆。申生欲戰，狐突諫…況其危身於狄以起讒於內也？（申生不可）敗狄於稷桑而反。（晉語一；270）

187. （驪姬曰）眾不利，焉能勝狄？今矜狄之善，其志益廣…（晉語二；275）

188. （里克將殺奚齊）丕鄭曰：我使狄以動之，援秦以搖之…（晉語二；282）既殺奚齊…里克及丕鄭使屠岸夷告公子重耳於狄（291）…（秦穆公）乃使公子繫弔公子重耳於狄…（晉語二；294）

189. （晉惠公即位）國人誦曰…若狄公子，吾是之依兮（晉語三；305）

190. 文公在狄十二年。狐偃曰：吾來此，非以狄為榮。可以成事也。（晉語三；321）（去齊）以戈逐子犯…過衛，衛文公有邢狄之虞，不能禮焉。（晉語三；326）

191. （勃鞞謂重耳）二君之世，蒲人、狄人，余何有焉？除君之所惡，唯力所及…今君即位，其無蒲、狄乎？（晉語四；347）

192. 乃行賄於草中之戎與麗土之狄，以啟東道。（同詞條 117）

193. 長魚矯既殺三卻…乃奔狄。（晉語四；398）

194. 中行穆子帥師伐狄，圍鼓…且夫狄之憾者，以城來盈願…（晉語九；444）

195. 趙襄子使新稚穆子帥師伐，勝左人、中人。（將食，專飯有懼色。）

⁷¹⁵ 赤狄、白狄之分類，因涉及某氏當屬某狄之考證，比較複雜，因此不單獨將之分出。

(晉語九；453)

196. 狄入衛。(閔二經；261) 狄人伐衛。衛懿公好鶴…及狄人戰于熒澤，衛師敗績，遂滅衛。衛侯不去其旗，是以甚敗。狄人囚史華龍滑與禮孔，以逐衛人…夜與國人出。狄入衛，遂從之，又敗諸河。(閔二；266)
197. 晉侯使大子申生伐東山臯落氏…大子帥師…狐突歎曰…雖欲勉之，狄可盡乎？(閔二；271)
198. 齊師、宋師、曹師次于聶北，救邢。夏六月，邢遷于夷儀。齊師、宋師、曹師城邢。(僖元經；276) 諸侯救邢。邢人潰，出奔(魯)師。師遂逐狄人，具邢器用而遷之…夏，邢遷于夷儀。諸侯城之，救患也。(僖元；278)
199. 重耳…遂出奔翟。(僖五；305)
200. 晉侯使賈華伐屈。夷吾不能守，盟而行。將奔狄，卻芮曰：後出同走，罪也。不如至梁。(僖六；313)
201. 狄滅溫。溫子奔衛。(僖十經；332) 狄滅溫，蘇子無信也。蘇子叛王即狄，又不能於狄。狄人伐之，王不救，故滅。蘇子奔衛。(僖十；333)
202. 諸侯城衛楚丘之郭，懼狄難也。(僖十二經；340)
203. 狄侵衛。(僖十三經；343)
204. 狄侵鄭。(僖十四經；346)
205. ((晉陰飴甥謂秦伯曰：晉小人) 不憚征繕，以立圉也。曰：必報讎，寧事戎狄。(僖十五；366)
206. 狄侵晉，取狐、廚、受鐸，涉汾及昆都，因晉敗也。(僖十六；370)
207. 宋公、曹伯、衛人、邾人伐齊。夏，師救齊…宋師及其師戰于甗，齊師敗績。狄救齊(杜注：救四公子之徒)。冬，邢人、狄人伐衛。(僖十八經；376) 邢人、狄人伐衛，圍菟圃。衛侯以國讓父兄子弟…眾不可，而後師于訾婁。狄師還。(僖十八；378)
208. 齊人、狄人盟于邢。(僖二十經；386) 齊、狄盟于邢，為邢謀衛難也。於是衛方病邢。(僖二十；387)⁷¹⁶
209. 狄侵衛。(杜注：為邢故。)(僖二十一經；388) 晉人伐諸蒲城…重耳…遂奔狄…狄人伐廆咎如，獲其二女叔隗、季隗，納諸公子…處狄十二年而行。(僖二十三；405)
210. 狄伐鄭。(僖二十四經；411)
211. (重耳返晉) 寺人披請見。公使讓之，且辭曰：蒲城之役，君命一宿，女即至。其後余從狄君，以田渭濱。女為惠公來求殺余。命女三宿，女中宿至…對曰…君命無二，古之制也。除君之惡，唯力是視。蒲人、狄人，余何有焉？今君即位，其無蒲、狄乎？(僖二十四；414)⁷¹⁷
212. 狄人歸季隗于晉而請其二子(僖二十四；416)

⁷¹⁶ 衛伐邢(僖十九經；380)。衛滅邢(僖二十五經；429)

⁷¹⁷ 此段可能是《左傳》對〈晉語四〉(347) 同一段落的濃縮。

213. 王替隗氏，頹叔、桃子曰：我實使狄，狄其怨我。遂奉大叔，以狄師攻王…秋，頹叔、桃子奉大叔以狄師伐周，大敗周師。(僖二十四；425-6)
214. 晉侯作三行以禦狄。(僖二十八；474)
215. 狄侵齊。(僖三十經；477) 春，晉人侵鄭，以觀其可攻與否。狄間晉之有鄭虞也，夏，狄侵齊。(僖三十；478)
216. 狄圍衛。…衛遷于帝丘。(僖三十一經；485) 秋，晉蒐于清原，作五軍以禦狄…冬，狄圍衛。衛遷于帝丘。(僖三十一；487)
217. 衛人侵狄。秋，衛人及狄盟。(僖三十二經；488) 夏，狄有亂，衛人侵狄。狄請平焉。秋，衛人及狄盟。(僖三十二；489)
218. 夏…狄侵齊…秋…晉人敗狄于箕。(僖三十三經；493) 狄侵齊，因晉喪也。(僖三十三；501) 狄伐晉，及箕。…晉侯敗狄于箕。卻缺獲白狄子。先軫…免胄入狄師，死焉。狄人歸其元，面如生…冬，公如齊朝，且弔有狄師也。(僖三十三；503)
219. 狄侵齊。(文四經；532)
220. 晉狐射姑出奔狄。(文六；543)
221. (晉襄公卒。趙盾主立公子雍，賈季主立公子樂。趙盾謂雍之母杜祁)以狄故，讓季隗而已次之。…賈季…殺陽處父…奔狄。(文六；552)
222. 夏…狄侵我西鄙。(文七經；555) 狄侵我西鄙。公使告於晉。趙宣子使因賈季問鄭舒，且讓之。(文七；561)
223. 夏…狄侵齊。(文九經；571)
224. 冬，狄侵宋。(文十經；575)
225. 秋，狄侵齊。冬十月甲午，叔孫得臣敗狄于鹹。(文十一經；580) 鄭瞞侵齊，遂伐我。(文十一；581) 敗狄于鹹，獲長狄僑如…殺之…初，宋武公之世，鄭瞞伐宋…(宋)敗狄于長丘，獲長狄緣斯…晉之滅潞也(詞條 176) 獲僑如之弟焚如。…鄭瞞伐齊，齊…獲其弟榮如，埋其首於周首之北門；衛人獲其季弟簡如。鄭瞞由是遂亡。(文十一；584)
226. 趙盾請以括為公族，曰：君姬氏之愛子也。微君姬氏，則臣狄人也。公許之。(宣三；666)
227. 秋，赤狄侵齊。(宣三經；667) (赤狄之名始見)
228. 夏…赤狄侵齊。(宣四經；677)
229. 秋…赤狄伐晉，圍懷及邢丘。晉侯欲伐之，中行桓子曰：使疾其民，以盈其貫，將可殪也。《周書》曰：殪戎殷，此類之謂也。(宣六；688)
230. 赤狄侵晉，取向陰之禾。(宣七；692)
231. 夏…晉師、白狄伐秦。(宣八經；694) (白狄之名始見于經)
232. 秋，晉侯會狄于欒函。(宣十一經；710) 晉卻成子求成于眾狄，眾狄疾赤狄之役，遂服于晉。秋，會于欒函，眾狄服也。是行也，諸大夫欲召狄。卻成子曰：吾聞之：非德，莫如勤；非勤，何以求人？能勤有繼，其從之也。詩曰：文王既勤。文王猶勤，況寡德乎？(宣

十一；713)

233. 秋，赤狄伐晉，及清。先穀召之也。(晉殺先穀)盡滅其族。(宣十三；752)
234. 春，晉士會帥師滅赤狄甲氏及留吁、鐸辰。三月，獻狄俘(于周王)。(宣十六；768)
235. (齊晉鞏之役，齊頃公尋逢丑父)入於狄卒，狄卒皆抽戈盾冒之。(成二；795)
236. 秋…晉卻克、衛孫良夫伐廐咎如。(成三經；812) 晉卻克、衛孫良夫伐廐咎如，討赤狄之餘焉。廐咎如潰，上失民也。(成三；814)
237. 秦人、白狄伐晉。(成九經；842) 秦人、白狄伐晉，諸侯貳故也。(成九；846)
238. (晉卻至與周爭鄆田，劉子單子曰)昔周克商，使諸侯撫封。蘇忿生以溫為司寇，與檀伯達封于河。蘇氏即狄，又不能於狄，而奔衛。(成十一；854)
239. 秋，晉人敗狄于交剛。(成十二經；855) 狄人間宋之盟以侵晉，而不設備。秋，晉人敗狄于交剛。(成十二；856)
240. (絕秦書)及君之嗣也…利吾有狄難，入我河縣…白狄及君同州，君之仇讎，而我昏姻也。君來賜命曰：吾與女伐狄。寡君不敢顧昏姻，畏君之威而受命于吏。君有二心於狄曰：晉將伐女。狄應且憎，是用告我。(成十三；863-5)
241. 秦桓公既與晉厲公為令狐之盟，而又召狄與楚，欲道以伐晉。諸侯是以睦於晉。(成十三；866)(麻隧之役)
242. (鄆陵之役，士燮不欲戰)卻至曰：韓之戰，惠公不振旅；箕之役，先軫不反命；邲之師，荀伯不復從，皆晉之恥也。子亦見先君之事矣。今我辟楚，又益恥也。文子曰：吾先君之亟戰也，有故。秦、狄、齊、楚皆彊，不盡力，子孫將弱。今三彊服矣，敵楚而已…盍釋楚以為外懼乎？(成十六；882)⁷¹⁸
243. 長魚矯…遂出奔狄。(成十七；903)
244. 春，白狄來。(襄十八經；1034) 春，白狄始來。(襄十八；1035)
245. 子靈奔晉，晉人與之邢，以為謀主。扞禦北狄，通吳於晉。(襄二十六；1122)
246. 夏，齊侯、陳侯、蔡侯、北燕伯、杞伯、胡子、沈子、白狄朝于晉，宋之盟故也。(襄二十八；1141)
247. 是歲也，狄伐魯…於是乎敗狄于鹹，獲長狄僑如及虺也、豹也，而皆以名其子。(襄三十；1171)
248. 夏…晉荀吳帥師敗狄于大鹵。(昭元經；1198) 晉中行穆子敗無終及群狄于大原，崇卒也。將戰，魏舒曰：彼徒我車，所遇又阨，以什共車，必克。困諸阨，又克。請皆卒，自我始。乃毀車以為行…荀吳之嬖人不肯即卒，斬以徇。為五陣以相離…以誘之。翟人笑之。未陣而薄之，大敗之。(昭元；1216)

⁷¹⁸ 此段文字當本於〈晉語六〉(394)。

249. (楚靈示諸侯以侈) 周幽為大室之盟，戎狄叛之。(同詞條 148)
250. (邾莒之訴) 晉人執季孫意如，以幕蒙之，使狄人守之。(昭十三；1359)
251. 晉居深山，戎狄之與鄰，而遠於王室。王靈不及，拜戎不暇，其何以獻器？…密須之鼓與其大路…闕鞏之甲…唐叔受之，以處參虛，匡有戎狄…(同詞條 149)
252. (范、中行逃入朝歌) 晉人圍朝歌…析成鮒、小王桃甲率狄師以襲晉，戰于絳中，不克而還。士鮒奔周，小王桃甲入于朝歌。(定十四；1596)
253. 單浮餘圍蠻氏，蠻氏潰。蠻子赤奔晉陰地。司馬起豐、析與狄、戎，以臨上雒，左師軍于菟和。(同詞條 22)

小計：

「外人」詞條總數=11(蠻)+17(夷)+4(四夷)+14(戎)+10(狄)
=56

「負面意涵」詞條總數=2(蠻)+4(夷)+10(戎)+13(狄)
=29



附錄八 《左傳》、《國語》裡的「天下」詞條

一、「天下」詞條列舉表

左傳

1. 天下之惡一也（莊 12；192）
2. 從君巡於天下（僖 24；412）
3. 其懷柔天下也，猶懼有外侮…故以親屏周（僖 24；424）
4. 天下之民謂之八愷（文 18；639）
5. 先王疆理天下物土之宜（成 2；797）
6. 天下多美婦人，何必是？（成 2）
7. 天下有道，則公侯能為民干城（成 12；858）
8. 若常膏之，其天下輯睦，豈唯敝邑（襄 19；1047）
9. 獲罪於兩君，天下誰蓄之（襄 26；1112）
10. 文王之功，天下誦而歌舞之（襄 31；1194）
11. 周文王之法曰：「有亡，荒閱」，所以得天下也（昭 7；1284）
12. 后稷封殖天下，今戎制之，不亦難乎？（昭 9；1309）
13. 若如弔也，其非唯我賀，將天下實賀（昭 8；1302）
14. 昔穆王欲肆其心周行天下，將皆必有車轍馬跡焉（昭 12；1341）
15. 初，靈王卜曰：「吾尚得天下」，不吉。投龜詬天而呼曰：「是區區者而不余畀。余必自取之。」（昭 13；1350）
16. 若大城城父而寘太子焉，以通北方，王收南方，是得天下也（昭 19；1402）
17. 賂吾以天下，吾滋不從也（昭 26；1475）
18. 王室亂，單旗劉狄剝亂天下（昭 26；1477）
19. 昔武王克商，光有天下，其兄弟之國者十有五人，姬姓之國者四十人，皆舉親也（昭 28；1494）
20. 周公相王室以尹天下，於周為睦（定 4；1536）
21. 不令之臣，天下之所惡也（定 10；1583）

國語

22. 古者先王既有天下，又崇立上帝，明神而敬事之（周語上；33）
23. 古之明王不失此三德者，故能光有天下而和寧百姓，令聞不忘（周語中；46）
24. 昔我先王之有天下也，規方千里以為甸服（周語中；51）…叔父若能光裕大德，更姓改物，以創制天下…余一人其流辟於裔土，何辭之與有？若由是姬姓也…余何敢以私勞變前之大章，以忝天下，其若先王與百姓何？（周語中；53）
25. 此先王所以不用財賄，而廣施德於天下者也（周語中；66）

26. 是則聖人知民之不可加也，故王天下者必先諸民（周語中；75）
27. 文王質文，故天祚之以天下（周語下；89）
28. 昔共工…欲壅防百川，墮高堙庫，以害天下，皇天弗福（周語下；94）…伯禹…高高下下，疏川導滯…皇天嘉之，祚以天下（96）…唯有嘉功，以命姓受氏，迄於天下。及其失之也，必有悖淫之心閒之…及其得之也，必有忠信之心閒之…（周語下；97-8）
29. 烈山氏之有天下也（魯語上；155）
30. 彼無亦置其同類以服東夷，而大攘諸夏，將天下是王（魯語下；185）
31. 昔聖王之處民也，擇瘠土而處之，勞其民而用之，故長王天下（魯語下；194）
32. 山川之靈，足以紀綱天下者，其守為神（魯語下；202）
33. 夫管子天下之才也，所在之國，必得志於天下（齊語；217）
34. 昔者聖王之治天下也，參其國而伍其鄙（齊語；219）
35. 君若欲速得志於天下諸侯，則事可以隱令，可以寄政（齊語；224）
36. 君有此士也三萬人，以方行於天下，以誅無道，以屏周室，天下大國之君莫之能禦（齊語；225）
37. 君欲從事於天下諸侯，則親鄰國（齊語；229）
38. 為遊士八十人，奉之以車馬衣裘，多其資幣，使周遊於四方，以號召天下之賢士（齊語；230）
39. 擇天下之甚淫亂者而先征之（齊語；232）
40. （齊）桓公憂天下諸侯…（安定魯、邢、衛）天下諸侯稱仁焉。於是天下諸侯知桓公之為己勤也，是故諸侯歸之…（桓公）使輕其幣而重其禮，故天下諸侯罷馬以為幣…諸侯之使垂橐而入，捆載而歸…桓公知天下諸侯多與己也，故又大施忠焉…而伯功立（齊語；241）
41. 君若求置晉君，以成名於天下（晉語二；297）
42. 補乏薦饑，道也。不可以廢道於天下（晉語三；308）
43. 雖微秦國，天下孰弗患（晉語三；312）
44. 臣從君還軫巡於天下，惡其多矣（晉語四；343）
45. 今天王既封殖越國，以明聞於天下（吳語；539）
46. 不智，則不知民之極，無以銓度天下之眾寡（吳語；557）
47. 凡吳之土地人民，越既有之矣，孤何以視於天下（吳語；561）
48. 自若以處，以度天下，待其來者而正之，因時之宜而定之…必有以知天地之恒制，乃可以有天下之成利（吳語；578）

二、「天下」被視為一個整體而作為受詞之例：

有天下（19, 22, 23, 24, 29）（指第一部份之詞條編號，以下同）

得天下（11, 15, 16）

王天下（26, 30, 31）

取天下（15）

祚以天下（27, 28）

賂以天下（17）

尹天下（20）

治天下（34）

封殖天下（12）

創制天下（24）

紀綱天下（32）

懷柔天下（3）

施德天下（25）

得志天下（33, 35）

剝亂天下（18）

害天下（28）



附錄九 《左傳》、《國語》裡的「諸侯」詞條

求諸侯

1. 宋人為鹿上之盟，以求諸侯於楚。楚人許之。(僖二十一；389)
2. 求諸侯，莫如勤王。諸侯信之，且大義也。(僖二十五；431)
3. 雖多衛俘，而晉無信，何以求諸侯？(成六；431)
4. 許靈公…請伐鄭…卒於楚。楚子曰：「不伐鄭，何以求諸侯？」(襄二十六；1123)
5. 令尹為王，必求諸侯。晉少懦矣，諸侯將往。(昭元；1208)
6. 楚子…使椒舉如晉求諸侯…晉侯欲勿許。(昭四；1245-6)
7. 晉之事君，臣曰可矣：求諸侯而麇至，求昏而薦女…(昭五；1268)
8. 君王始求諸侯而則紂，無乃不可乎？(昭七；1285)
9. 民親而未知義也，君盍納王以教之義。若不納，秦將納之，則失周矣，何以求諸侯？(晉語四；351)

有諸侯

10. 霸主將德是以，而二三之，其何以長有諸侯乎？《詩》曰：「猶之未遠，是用大簡」。行父懼晉之不遠猶而失諸侯也…。(成八；837)
11. 厲公將伐鄭，范文子不欲，曰：「若以吾意，諸侯皆叛，則晉可為也。唯有諸侯，故擾擾焉。凡諸侯，難之本也。得鄭憂滋長，焉用鄭？」(晉語六；389)
12. 鄆之役，晉伐鄭，荊救之…欒武子欲戰，范文子不欲，曰：「…稱晉之德，諸侯皆叛，國可以少安。唯有諸侯，故擾擾焉。凡諸侯，難之本也…」(晉語六；393)

得諸侯

13. 今茲魯多大喪，明年齊有亂，君將得諸侯而不終。(僖十六；369)
14. 子犯曰：「戰也！戰而捷，必得諸侯。若其不捷，表裏山河，必無害也。」(僖二十八；459)
15. 重館人告曰：「晉新得諸侯，必親其共。不速行，將無及也。」(僖三十一；485)
16. 臣聞諸侯無歸，禮以為歸。今君始得諸侯，其慎禮矣。(昭四；1250)
17. 夫越新得諸侯，將必請師焉。(哀二十五；1726)
18. 王叔子譽溫季，以為必相晉國；相晉國，必大得諸侯…。(周語中；72)
19. 夫晉新得諸侯…(魯語上；153)

伯諸侯

20. 君唯不遺德、刑，以伯諸侯…。(成十六；891)
21. 公子重耳其入乎！…若入，必伯諸侯以見天子，其光耿於民矣。(晉語三；305)

22. 濟且秉成，必伯諸侯。(晉語四；345)⁷¹⁹
23. 天若棄吳，必許吾成而不吾足也，將必寬然有伯諸侯之心…(吳語；537)

失諸侯

24. 晉所以霸，師武、臣力也。今失諸侯，不可謂力；有敵而不從，不可謂武。由我失霸，不如死。(宣十二；726)
25. 行父懼晉之不遠猶而失諸侯也…。(成八；837)(同詞條1)
26. 欒武子曰：「不可以當吾世而失諸侯，必伐鄭。」(成十六；880)
27. 不慎，必失諸侯。(襄十一；989)
28. 鄭叛，吳興，楚失諸侯，則苗賁皇之為也。(襄二十六；1123)
29. 晉將失諸侯，諸侯求煩不獲。(昭三；1233)
30. 吾子得玉，而失諸侯，必不為也。(昭十六；1380)
31. 大事奸義，必有大咎。晉不失諸侯，魏子其不免乎？(定元；1522)
32. 晉人假羽旄於鄭，鄭人與之。明日，或旆以會。晉於是乎失諸侯。(定四；1534)
33. 子服惠伯曰：晉信蠻夷而棄兄弟，其執政有貳。貳必失諸侯。(魯語下；190)
34. 不可為也。…若君不死，必失諸侯。(晉語八；434)



⁷¹⁹ 此條之「伯諸侯」，他本亦有作「霸諸侯」者。

附錄十 《論語》裡的「天下」詞條

1. 或問禘之說。子曰：「不知也。知其說者，之於天下也，其如示諸斯乎？」指其掌。(八佾；27-8)
2. 二三子何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。(八佾；31)
3. 君子之於天下也，無適也，無莫也。義之與比。(里仁；37)
4. 泰伯，其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉。(泰伯；70)
5. 危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。(泰伯；72)
6. 巍巍乎！舜、禹之有天下也，而不與焉。(泰伯；72)
7. 舜有臣五人而天下治。(泰伯；72)
8. 三分天下有其二，以服事殷。周之德，可謂至德也已矣。(泰伯；72-3)
9. 克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。(顏淵；106)
10. 舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。(顏淵；110)
11. 禹、稷躬稼而有天下。(憲問；123)
12. 管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。(憲問；127)
13. 天下有道，則禮樂征伐自天子出。天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。…天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。(季氏；147)
14. 孔子曰：「能行五者於天下，為仁矣。」請問之。曰：「恭、寬、信、敏、惠…」(陽貨；155)
15. 夫三年之喪，天下之通喪也。(陽貨；158)
16. 桀溺…曰：「滔滔者，天下皆是也。而誰以易之？…」…夫子憮然曰：「…天下有道，丘不與易也。」(微子；165)
17. 是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉。(子張；173)
18. 興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。(堯曰；178)

附錄十一 「九州」資料一覽表

一、戰國文獻中「九州」州名之各種版本

文獻	州名
〈容成氏〉	夾 涂 競 𡗗 蓀 荊 郢 敘 盧
《尚書》〈禹貢〉	冀 兗 青 徐 揚 荊 豫 梁 雍
《爾雅》〈釋地〉	冀 豫 雝 荊 楊 兗 徐 幽 營
《周禮》〈職方氏〉	揚 荊 豫 青 兗 雍 幽 冀 并
《呂覽》〈有始覽〉	豫 冀 兗 青 徐 揚 荊 雍 幽

二、戰國文獻關於「九州」之敘述

禹貢

冀州既載；壺口，治梁及岐。既修太原，至于岳陽。覃懷底績，至于衡漳。厥土惟白壤。厥賦惟上上錯，厥田惟中中。恒衛既從，大陸既作，島夷皮服，夾右碣石入于河。（尚書；禹貢；77-9）

濟、河惟兗州；，九河既道，雷夏既澤，灘沮會同。桑土既蠶，是降丘宅土。厥土黑墳，厥草惟繇，厥木惟條。厥田惟中下，厥賦貞，作十有三載乃同。厥貢漆、絲，厥篚織文；浮于濟、漯，達于河。（尚書；禹貢；79-81）

海、岱惟青州。嵎夷既略，濰、淄其道。厥土白墳，海濱廣斥。厥田惟上下，厥賦中上，厥貢鹽、絺，海物惟錯，岱畎絲、臬、鉛、松、怪石，萊夷作牧，厥篚檿絲；浮于汶、達于濟。（尚書；禹貢；81）

海、岱及淮，惟徐州。淮、沂其乂，蒙羽其藝。大野既豬，東原底平。厥土赤埴墳，草木漸包。厥田惟上中，厥賦中中，厥貢惟土五色，羽畎夏翟，嶧陽孤桐，泗濱浮磬，淮夷蠙珠暨魚，厥篚玄、織、綈；浮于淮、泗，達于河。（尚書；禹貢；81-2）

淮、海惟揚州。彭蠡既豬，陽鳥攸居，三江既入，震澤底定，筱蕩既敷。厥草惟夭，厥木惟喬。厥土惟塗泥。厥田惟下下，厥賦下上、上錯。厥貢惟金三品，璫、珉、篠、蕩、齒、革、羽、毛、惟木，島夷卉服。厥篚織貝，厥包橘、柚、錫貢。沿于江海，達于淮、泗。（尚書；禹貢；82-3）

荊及衡陽惟荊州。江、漢朝宗于海，九江孔殷，沱、潛既道，雲夢土作乂，厥土惟塗泥。厥田惟中下，厥賦上下。厥貢羽、毛、齒、革、惟金三品，杅、榦、栝、柏、礪、砥、磬、丹；惟筍、簞、桔，三邦底貢厥名；包匭菁茅，厥篚玄、纁、璣、組；九江納錫大龜。浮于江、沱、潛、漢，逾于洛，至于南河。（尚書；禹貢；83-5）

荊、河惟豫州。伊、洛、瀍、澗既入于河，滎波既豬，導荷澤，被孟豬。厥土惟壤，下土墳壚。厥田惟中上，厥賦錯上中，厥貢漆、臬、絺、紵，厥篚織纁，錫貢磬錯。浮于洛，達于河。（尚書；禹貢；83-5）

華陽、黑水惟梁州。岷、嶓既藝，沱、潛既道，蔡蒙旅平，和夷底績。厥土

青黎。厥田惟下上，厥賦下中三錯，厥貢璆、鐵、銀、鏤、磬、磬、熊、羆、狐、狸、織皮。西傾因桓是來，浮于潛，逾于沔，入于渭，亂于河。（尚書；禹貢；84-5）

黑水、西河惟雍州。弱水既西，涇屬渭、汭，漆、沮既從，澧水攸同；荊、岐既旅，終南惇物，至于鳥鼠；原隰底績，至于豬野。三危既宅，三苗丕敘。厥土惟黃壤。厥田惟上上，厥賦中下，厥貢惟球、琳、琅、玕。浮于積石，至于龍門、西河，會于渭、汭。織皮。崑崙、析支、渠搜、西戎即敘。（尚書；禹貢；86-7）

周禮

職方氏掌天下之圖，以掌天下之地，辨其邦國、都鄙、四夷、八蠻、七閩、九貉、五戎、六狄之人民，與其財用、九穀、六畜之數，要周知其利害。乃辨九州之國，使同貫利。

東南曰揚州，其山鎮曰會稽，其澤藪曰具區，其川三江，其浸五湖，其利金、錫、竹、箭，其民二男五女，其畜宜鳥、獸，其穀宜稻。

正南曰荊州，其山鎮曰衡山，其澤藪曰雲夢，其川江、漢，其浸潁、湛，其利丹、銀、齒、革，其民一男二女，其畜宜鳥獸，其穀宜稻。

河南曰豫州，其山鎮曰華山，其澤藪曰圃田，其川滎、雒，其浸波、澨，其利林、漆、絲、枲，其民二男三女，其畜宜六擾，其穀宜五種。

正東曰青州，其山鎮曰沂山，其澤藪曰望諸，其川淮、泗，其浸沂、沐，其利蒲、魚，其民二男二女，其畜宜雞、狗，其穀宜稻、麥。

河東曰兗州，其山鎮曰岱山，其澤藪曰大野，其川河、洸，其浸盧、維，其利蒲、魚，其民二男三女，其畜宜六擾，其穀宜四種。

正西曰雍州，其山鎮曰嶽山，其澤藪曰弦蒲，其川涇、汭，其浸渭、洛，其利玉石，其民三男二女，其畜宜牛馬，其穀宜黍稷。

東北曰幽州，其山鎮曰醫無閭，其澤藪曰貊養，其川河、洸，其浸薈、時，其利魚、鹽，其民一男三女，其畜宜四擾，其穀宜三種。

河內曰冀州，其山鎮曰霍山，其澤藪曰楊紆，其川漳，其浸汾、潞，其利松、柏，其民五男三女，其畜宜牛羊，其穀宜黍稷。

正北曰并州，其山鎮曰恒山，其澤藪曰昭餘祁，其川虡池、嘔夷，其浸涑、易，其利布帛，其民二男三女，其畜宜五擾，其穀宜五種。

乃辨九服之邦國，方千里曰王畿…。（周禮卷三十三；498-500）⁷²⁰

容成氏

禹親執耒耜，

以陂明都之澤，決九河之阻，於是乎夾州、涂州始可處。

禹通淮與沂，東注之海，於是乎競州、州始可處也。

禹乃通荊與易，東注之海，於是乎蓀州始可處也。

⁷²⁰ 《逸周書》〈職方解〉內容與此大致全同。

禹乃通三江五湖，東注之海，於是乎荊州、州始可處也。

禹乃通伊、洛，並瀍、澗，東注之河，於是乎敘（豫）州始可處也。

禹乃通涇與渭，北注之河，於是乎盧州始可處也。

禹乃從漢以南為名谷五百，從漢以北為名谷五百。天下之民居奠，乃食，乃立
后稷以為盈...（上博二；容成氏）⁷²¹

爾雅

兩河間曰冀州，河南曰豫州，河西曰隴州，漢南曰荊州，江南曰揚州，濟、
河間曰兗州，濟東曰徐州，燕曰幽州，齊曰營州。九州

魯有大野，晉有大陸，秦有楊陁，宋有孟諸，楚有雲夢，吳、越之間有具區，
齊有海隅，燕有昭余祁，鄭有圃田，周有焦護。十藪（爾雅卷七；釋地；110-1）

呂覽

天有九野，地有九州，土有九山，山有九塞，澤有九藪，風有八等，水有六
川。

...

何謂九州？河、漢之間為豫州，周也。兩河之間為冀州，晉也。河、濟之間
為兗州，衛也。東方為青州，齊也。泗上為徐州，魯也。東南為揚州，越也。南
方為荊州，楚也。西方為雍州，秦也。北方為幽州，燕也。

何謂九山？會稽，太山，王屋，首山，太華，岐山，太行，羊腸，孟門。

...

何謂九藪？吳之具區，楚之雲夢，秦之陽華，晉之大陸，梁之圃田，宋之孟
諸，齊之海隅，趙之鉅鹿，燕之大昭。

...

何謂六川？河水，赤水，遼水，黑水，江水，淮水。

⁷²¹ 釋文據李零釋文。陳偉（2003）認為夾州可從李零釋為兗州；涂州可從李零釋為徐州；競州可從李零釋為青或營州；州可從李零釋為莒州；蕞或可釋為涑；菰或可釋為藕，其義與「并」接近；荊州可從李零；或亦可釋為陽；敘可從李釋為豫；盧亦可從李；藕州雖在名稱上接近并州，但在實質上應指冀州。朱淵清（2004）認為明都即孟諸；夾州既非兗州，也非冀州；涂州可從李釋為徐州；敘州可從李釋為豫州。

附錄十二 戰國文獻中「中國」詞條分類表

說明：

一、本表以王爾敏所製之表（2003:387-400）為底本，加以訂誤增補而成。⁷²²

二、王爾敏所製之表，有部份文獻本表未收。⁷²³

中原地區

1. 昔者文公出走而正天下；桓公去國而霸諸侯；越王句踐遇吳王之醜，而尚攝中國之賢君。三子之能達名成功於天下也，皆於其國抑而大醜也。（墨子；親士；2-4）
2. 今執厚葬久喪者之言曰：「厚葬久喪，果非聖王之道。夫胡說中國之君子為而不已，操而不擇哉？」子墨子曰：「此所謂便其習而義其俗者也。昔者，越之東有軻沐之國者，其長子生，則解而食之，謂之宜弟。其大父死，負其大母而棄之，曰：「鬼妻不可與居處。」此上以為政，下以為俗。為而不已，操而不擇。則此豈實仁義之道哉？此所謂便其習而義其俗者也。楚之南有炎人國者，其親戚死，朽其肉而棄之，然後埋其骨，乃成為孝子。秦之西有儀渠之國者，其親戚死，聚柴薪而焚之，燻上，謂之登遐，然後成為孝子。此上以為政，下以為俗。為而不已，操而不擇。則此豈實仁義之道哉？此所謂便其習而義其俗者也。若以此若三國者觀之，則亦猶薄矣。若以中國之君子觀之，則亦猶厚矣。」（墨子；節葬下；621-6）
3. 魯陽文君語子墨子曰：「楚之南有啖人之國者，其國之長子生，則鮮而食之，謂之宜弟。美則以遺其君，君喜則賞其父。豈不惡俗哉！」子墨子曰：「雖中國之俗，亦猶是也。殺其父而賞其子，何以異食其子而賞其父者哉！苟不用仁義，何以非夷人食其子也？」（墨子；魯問；1136-8）
4. 子墨子謂公尚過曰：「子觀越王之志何若？意越王將聽吾言，用我道，則翟將往，量腹而食，度身而衣，自比於群臣，奚能以封為哉？抑越不聽吾言，不用吾道，而吾往焉，則是我以義糶也。鈞之糶，亦於中國耳，何必於越哉！」（墨子；魯問；1150-3）
5. 然則王之所大欲可知已：欲辟土地，朝秦楚，蒞中國而撫四夷也。（孟子；梁惠王上；23）
6. 當堯之時，天下猶未平。洪水橫流，汜濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖，

⁷²² 關於訂誤部份，王表《戰國策》〈趙策〉「天下爭秦，秦王受負，海內之國合，負親之交以據中國...」之句的句讀有誤，當為「天下爭秦，秦王受負海內之國，合負親之交，以據中國...」；又王表所引《呂氏春秋》〈論威〉、〈去尤〉兩段文字，其實分屬〈簡選〉和〈聽言〉。

關於增補部份，王表漏〈秦策〉一條：「誠能亡齊，封君於河南，為萬乘，達途於中國，南與陶為鄰，世世無患」（戰國策；秦三；秦客卿造謂穰侯；286）；〈齊策〉漏「劫趙魏，疏中國」一句；又漏〈韓策三〉一條：「中國白頭遊敖之士，皆積智欲離秦、韓之交...皆不欲韓、秦之合者，何也？則晉、楚智而韓、秦愚也。晉、楚合，必伺韓、秦」（戰國策；韓三；韓人攻宋；1596）

⁷²³ 本表未收者：《列子》，《春秋公羊傳》，《春秋穀梁傳》，《黃帝四經》。

五穀不登，禽獸偏人，獸蹄鳥迹之道交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火…禹疏九河…然後中國可得而食也。…聖人之憂民如此，而暇耕乎？…夫以百畝之不易為己憂者，農夫也。…為天下得人謂之仁。是故以天下與人易，為天下得人難。…堯、舜之治天下，豈無所用其心哉？亦不用於耕耳。吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。陳良，楚產也。悅周公、仲尼之道，北學於中國。北方之學者，未能或之先也。彼所謂豪傑之士也。（孟子；滕文公上；97-8）

7. 當堯之時，水逆行汎濫於中國，蛇龍居之，民無所定。下者為巢，上者為營窟。（孟子；滕文公下；117）
8. 舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也千有餘里，世之相後也千有餘歲。得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。（孟子；離婁下；141）
9. 白圭曰：「吾欲二十而取一。何如？」孟子曰：「子之道，貉道也。萬室之國，一人陶，則可乎？」曰：「不可。器不足用也。」曰：「夫貉，五穀不生，惟黍生之。無城郭宮室、宗廟祭祀之禮，無諸侯幣帛饗飮，無百官有司，故二十取一而足也。今居中國，去人倫，無君子，如之何其可也？陶以寡，且不可以為國，況無君子乎？欲輕之於堯、舜之道者，大貉小貉也。欲重之於堯、舜之道者，大桀小桀也。」（孟子；告子下；221）
10. 溫伯雪子適齊，舍於魯。魯人有請見之者。溫伯雪子曰：「不可。吾聞中國之君子，明乎禮義而陋於知人心，吾不欲見也。」…出而見客，入而歎。…曰：「吾固告子矣：『中國之民，明乎禮義而陋乎知人心』。昔之見我者，…其諫我也似子，其道我也似父，是以歎也。」（莊子；田子方；551）⁷²⁴
11. 故智載於私，則所知少；載於公，則所知多矣。何以知其然？夫吳越之國，以臣妾為殉，中國聞而非之，怒則以親戚殉一言。夫智在公，則愛吳越之臣妾；在私，則忘其親戚。非智損也，怒弇之也。好亦然。語曰：莫知其子之惡也。非智損也，愛弇之也。是故夫論貴賤、辨是非者，比且自公心言之，自公心聽之，而後可知也。匹夫愛其宅，不愛其鄰；諸侯愛其國，不愛其敵；天子兼天下而愛之大也。（尸子卷上；489-91）
12. 程，中國謂之豹，越人謂之貊。（尸子卷下；569）
13. 故齊桓、晉文、楚莊、吳闔閭、越勾踐，是皆僻陋之國也。威動天下，彊殆中國，無它故焉，略信也。是所謂信立而霸也。（荀子；王霸；478）⁷²⁵
14. 今秦…威動海內，彊殆中國，然而憂患不可勝校也，認認然常恐天下之一合而軋己也。（荀子；彊國；663-4）
15. 昔者戎王使由余聘於秦…內史廖曰：「臣聞戎王之居，僻陋而道遠，未聞中國之聲…」（韓非子；十過；222）
16. 夫越雖國富兵彊，中國之主皆知無益於己也，曰：「非吾所得制也」。今有國者雖地廣人眾，然而人主壅蔽，大臣專權，是國為越也。（韓非子；

⁷²⁴ 成玄英疏：「中國，魯國也。」

⁷²⁵ 王天海注：「中國，中原之國也」（荀子；481）。

孤憤；246)

17. 使燕王內憎其民而外愛魯人，則燕不用而魯不附。民見憎，不能盡力而務功；魯見說，而不能離死命而親他主。…當今之世，為人主忠計者，必無使燕王說魯人，無使近世慕賢於古，無思越人以救中國溺者。如此，則上下親，內功立，外名成。(韓非子；用人；548-50)
18. 夫仁義者，憂天下之害，趨一國之患，不避卑辱，謂之仁義。故伊尹以中國為亂，道為宰于湯。百里奚以秦為亂，道為虜于穆公。皆憂天下之害，趨一國之患，不辭卑辱，故謂之仁義。(韓非子；難一；862)
19. 夫勢之足用亦明矣，而曰必待賢則亦不然矣。且夫百日不食以待梁肉，餓者不活。今待堯、舜之賢乃治當世之民，是猶待梁肉而救餓之說也。…夫待越人之善海遊者，以救中國之溺人；越人善游矣，而溺者不濟矣。(韓非子；難勢；946)
20. 誠能亡齊，封君於河南，為萬乘，達途於中國，南與陶為鄰，世世無患。(戰國策；秦三；秦客卿造謂穰侯；286)
21. 今君相萬乘之楚，禦中國之難，所欲者不成，所求者不得，臣等少也。(戰國策；楚三；唐且見春申君；861-2)
22. 且夫宋，中國膏腴之地，鄰民之所處也。與其得百里於燕，不如得十里於宋。伐之，名則義，實則利。王何為弗為？(戰國策；燕二；客謂燕王曰；1764-5)
23. 吳闔廬選多力者五百人，利趾者三千人，以為前陣。與荊戰，五戰五勝，遂有郢。東征至于庫廬，西伐至于巴、蜀，北迫齊、晉，令行中國。(呂氏春秋；簡選；446)
24. 若越王聽吾言，用吾道，翟度身而衣，量腹而食，比於賓萌，未敢求仕。…越王不聽吾言，不用吾道，而受其國，是以義翟也。義翟何必越，雖於中國亦可。(呂氏春秋；高義；1255)
25. 陳莊子死，赴於魯。魯人欲勿哭。繆公召縣子而問焉。縣子曰：「古之大夫，束脩之間不出竟。雖欲哭之，安得而哭之？今之大夫，交政於中國，雖欲勿哭，焉得而弗哭？且臣聞之：哭有二道。有愛而哭之，有畏而哭之。」公曰：「然。然則如之何而可？」縣子曰：「請哭諸異姓之廟。」於是哭諸縣氏。(禮記卷八；檀弓上；146)
26. 且夫武，始而北出；再成而滅商；三成而南；四成而南國是疆；五成而分，周公左，召公右；六成復綴以崇。天子夾振之而駟伐，盛威於中國也。(孔疏：「『盛威於中國也』者，象武王之德盛大，威武於中國。」)(禮記卷三十九；樂記；695-6)
27. 夏桀、商紂羸暴於天下，暴極不辜，殺戮無罪，不祥於天。粒食之民，布散厥親…不告朔於諸侯，玉瑞不行。諸侯力政，不朝於天子。六蠻、四夷，交伐於中國。(大戴禮卷十一；用兵；1206-11)
28. 築蔡、鄢陵、培夏、靈父丘，以衛戎狄之地，所以禁暴於諸侯也。築五鹿、中牟、鄴蓋與社丘，以衛諸夏之地，所以示勸於中國也。(管子卷八；小匡；440)
29. 以負海攻負海(注：「謂以蠻夷攻蠻夷。蠻夷負海以為固，故曰負海」)，中國之形也。(管子卷九；霸言；479)

30. 修恭遜敬愛辭讓，除怨無爭，以相逆也。嘗試多怨爭利，相為不遜，則不得其身。大哉！恭遜敬愛之道。吉事可以入察，凶事可以居喪，大以理天下而不益也，小以治一人而不損也。嘗試往之中國諸夏蠻夷之國，以及禽獸昆蟲，皆待此而為治亂。澤之身則榮，去之身則辱。審行之身毋怠，雖夷貉之民，可化而使之愛。審去之身，雖兄弟父母，可化而使之惡。（管子卷十一；小稱；605）
31. 義渠君之魏，公孫衍…曰：「中國無事於秦，則秦且燒燭獲君之國。中國為有事於秦，則秦且輕使重幣，而事君之國也。」…五國伐秦。陳軫謂秦王曰：「義渠君者，蠻夷之賢君。王不如賂之，以撫其心。」…義渠君致群臣而謀曰：「此乃公孫衍之所謂也。」因起兵襲秦，大敗秦人於李帛之下。（戰國策；秦二；義渠君之魏；246）（秦二；98）
32. 堯有天下之時，誅王命而弗行者七，夷有二，中國四，素佚而至利也。戰勝而強立，故天下服矣。（孫臏兵法；見威王；20）

九州

33. 計四海之在天地之間也，不似壘空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎？（莊子；秋水；429）
34. 王者之法：等賦，政事，財萬物，所以養萬民也；田野什一，關市幾而不征；山林澤梁，以時禁發而不稅；相地而衰政，理道之遠近而致貢；通流財物、粟米，無有滯留，使相歸移也。四海之內若一家，故近者不隱其能，遠者不疾其勞；無幽閒隱僻之國，莫不趨使而安樂之。夫是之謂人師，是王者之法也。北海則有走馬吠犬焉，然而中國得而畜使之；南海則有羽翮、齒、革、曾青、丹干焉，然而中國得而財之；東海則有紫紬、魚、鹽焉，然而中國得而衣食之；西海則有皮革、文旄焉，然而中國得而用之。…故天之所覆，地之所載，莫不盡其美，致其用，上以飾賢良，下以養百姓而安樂之，夫是之謂大神。（荀子；王制；365-74）
35. 今天下彌衰，聖王之道廢絕。…夫流於海者，行之旬月，見似人者而喜矣。及其朞年也，見其所嘗見物於中國者而喜矣。夫去人滋久，而思人滋深歟！亂世之民，其去聖王亦久矣。其願見之，日夜無間。故賢王秀士之欲憂黔首者，不可不務也。（呂氏春秋；聽言；703）
36. 東方有比目魚焉，不比不行，其名謂之鰈。南方有比翼鳥焉，不比不飛，其名謂之鸛鸛。西方有比肩獸焉，與邛邛岨虛比，為邛邛岨虛齧甘草；即有難，邛邛岨虛負而走，其名謂之蹶。北方有比肩民焉，迭食而迭望。中有枳首蛇焉。此四方中國之異氣也。（爾雅卷七；112）
37. 凡居民材，必因天地、寒煖、燥濕。廣谷大川異制，民生其間者異俗。剛柔、輕重、遲速異齊（鄭注：謂其情性緩急），五味異和，器械異制，衣服異宜。脩其教，不易其俗。齊其政，不易其宜（鄭注：教謂禮義，政謂刑禁）。中國、戎、夷，五方之民，皆有性也，不可推移（鄭注：地氣使之然）。東方曰夷，被髮文身，有不火食者矣。南方曰蠻，雕題交趾，有不火食者矣（鄭注：不火食，地氣煖，不為病）。西方曰戎，被髮衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣（鄭注：不粒食，

地氣寒，少五穀）。中國、夷、蠻、戎、狄，皆有安居，和味，宜服，利用，備器（鄭注：其事雖異，各自足）。五方之民，言語不通，嗜欲不同。達其志，通其欲，東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰譯。（禮記卷十二；王制；247）

38. 故聖人耐以天下為一家，以中國為一人者，非意之也，必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能為之。何謂人情？喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲七者，弗學而能。何謂人義？父慈，子孝，兄良，弟弟，夫義，婦聽，長惠，幼順，君仁，臣忠十者，謂之人義。講信脩睦，謂之人利。爭奪相殺，謂之人患。故聖人之所以治人七情，脩十義，講信脩睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？飲食男女，人之大欲存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也。美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉？（禮記卷二十二；禮記；431）
39. 仲尼祖述堯舜，憲章文武。上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬；辟如四時之錯行，如日月之代明；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。唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。溥博淵泉而時出之。溥博如天，淵泉如淵，見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說，是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊。舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。（禮記卷五十二；中庸；883-4）
40. 《秦誓》曰：「若有一个臣，斷斷兮無他技，其心休休焉，其如有容焉。人之有技，若己有之；人之彥聖，其心好之；不啻若自其口出。寔能容之，以能保我子孫黎民，尚有利哉！人之有技，媚嫉以惡之；人之彥聖而違之，俾不通。寔不能容，以不能保我子孫黎民，亦曰殆哉！」唯仁人放流之，迸諸四夷，不與同中國，此謂唯仁人為能愛人，能惡人。（鄭注：「放，去惡人媚嫉之類者，獨仁人能之。如舜放四罪而天下咸服。」孔疏：「『唯仁人放流之，迸諸四夷，不與同中國』者，唯仁人之君能放流此蔽善之人，使迸遠在四夷，不與同在中國，若舜流四凶而天下咸服是也。『此謂唯仁人為能愛人，能惡人』者，既放此蔽賢之人遠在四夷，是仁人能愛善人，惡不善之人。」）（禮記卷六十；大學；987-91）
41. 是故立民之居，必于中國之休地。因寒暑之和，六畜育焉，五穀宜焉。辨輕重，制剛柔，和五味，以節食時事。東辟之民曰夷，精以僥，至于大遠，有不火食者矣。南辟之民曰蠻，信以朴，至于大遠，有不火食者矣。西辟之民曰戎，勁以剛，至于大遠，有不火食者矣。北辟之民曰狄，肥以戾，至于大遠，有不火食者矣。及中國之民，曰五方之民。有安民和味，咸有實用利器。知通之，信令之。（王聘珍引鄭注，指出知=鞮，信=節。）（大戴禮卷九；千乘；983）
42. 於是乎桓公東救徐州，分吳半，存魯蔡陵，割越地。南據宋、鄭，征伐楚，濟汝水，踰方地，望文山，使貢絲于周室。…荊州諸侯，莫不來服。中救晉公，禽狄王，敗胡貉，破屠何，而騎寇始服。北伐山戎，制泠支，

斬孤竹，而九夷始聽。海濱諸侯，莫不來服。西征，攘白狄之地，遂至于西河。方舟投柁，乘浮濟河，至于石沉，縣車束馬，踰大行。與卑耳之貉拘秦夏。西服流沙、西虞，而秦、戎始從。故兵一出而大功十二，故東夷、西戎、南蠻、北狄、中國諸侯，莫不賓服。…桓公曰：「余乘車之會三，兵車之會九，九合諸侯，一匡天下。北至於孤竹、山戎、穢貉，拘秦夏，西至流沙、西虞，南至吳、越、巴、牂柯…雕題、黑齒、荊夷之國，莫違寡人命，而中國卑我。昔三代之受命者，其異於此乎？」（管子卷八；小匡；424-6）

43. 問：「運之合滿安臧？」

「二十歲可廣，十二歲而聶廣，百歲傷神，周、鄭之禮移矣。則周律之廢矣。則中國之草木有移於不通之野者。然則人君聲服變矣，則臣有依駟之祿。婦人為政，鐵之重反旅金，而聲好下曲，食好鹹苦，則人君日退。則谿陵山谷之神之祭更應，國之稱號亦更矣。（管子卷十二；侈靡；746-7）

三晉

44. 三晉者，中國也。其性和，其政平，其民疲於戰，習於兵，輕其將，薄其祿，士無死志，故治而不用。（吳子卷上；料敵；4）
45. 韓居中國，地不能滿千里，而所以得與諸侯班位於天下、君臣相保者，以世世相教事秦之力也。先時五諸侯共伐秦，韓反與諸侯先為鴈行，以嚮秦軍於關下矣。…杜倉相秦，起兵發將以報天下之怨而先攻荊。荊令尹患之曰：「夫韓以秦為不義，而與秦兄弟共苦天下，己又背秦，先為鴈行以攻關。韓則居中國，展轉不可知。」天下共割韓上地十城以謝秦，解其兵。（韓非子；存韓；42）
46. 今韓、魏，中國之處而天下之樞也。王若欲霸，必親中國，而以為天下樞，以威楚、趙。（戰國策；秦三；范雎至；313）
47. 王破楚，於以肥韓、魏於中國而勁齊。…齊、魏得地葆利，而詳事下吏，一年之後為帝。若未能，於以禁王之為帝有餘。（戰國策；秦四；物至而反；402-3）
48. 今又劫趙、魏，疏中國，封（封）衛之東野，兼魏之河南，絕趙之東陽，則趙、魏亦危矣。趙、魏危，則非齊之利也。…故秦得齊，則權重於中國。趙、魏、楚得齊，則足以敵秦。（戰國策；齊三；國子曰；615）
49. 張子曰：「王無所用臣，臣請北見晉君。」…張子曰：「王無求於晉國乎？」…張子曰：「彼鄭、周之女，粉白墨黑，立於衢閭，非知而見之者以為神。」楚王曰：「楚僻陋之國也，未嘗見中國之女如此其美也。寡人之獨為不好色也？」（戰國策；楚三；張儀之楚貧；847-8）⁷²⁶。
50. 天下爭秦有六舉，皆不利趙矣。天下爭秦，秦王受負海內之國，合負親之交，以據中國，而求利於三晉，是秦之一舉也。（戰國策；趙四；五國

⁷²⁶ 范祥雍注：「晉謂魏…但從下文『鄭、周』觀之，則似指韓（韓時都鄭，國或稱鄭）。韓、趙、魏號三晉，則稱韓為鄭亦無不可」（戰國策；849）。

伐秦無功；1189-90)

51. 中國白頭遊敖之士，皆積智欲離秦、韓之交…皆不欲韓、秦之合者，何也？則晉、楚智而韓、秦愚也。晉、楚合，必伺韓、秦。(戰國策；韓三；韓人攻宋；1596)

帝王之都

52. 堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者不之堯之子而之舜；訟獄者不之堯之子而之舜；謳歌者不謳歌堯之子而謳歌舜。故曰天也。夫然後之中國，踐天子位焉。(孟子；萬章上；168)

國境之中

53. 他日，王謂時子曰：「我欲中國而授孟子室，養弟子以萬鍾，使諸大夫、國人皆有所矜式。子盍為我言之。」(趙注：「王欲於國中而為孟子築室…」)(孟子；公孫丑下；82)
54. 故禮及身而行脩，義及國而政明。能以禮挾而貴名白，天下願，令行禁止，王者之事畢矣。《詩》曰：「惠此中國，以綏四方」，此之謂也。…國家者，士民之居也…國家失政則士民去之。(荀子；致士；588)
55. 夫事左中國之人，觀危國過君而弋其能者，豈不幾於危社主哉！（管子卷十二；侈靡；722）

鄉里

56. 以園土聚教罷民。(鄭注：「園土，獄城也。聚罷民其中，困苦以教之為善也。民不愍作勞，有似於罷。」)凡害人者，寘之園土而施職事焉，以明刑恥之。其能改過，反于中國，不齒三年(鄭注：「反于中國，謂舍之還於故鄉里也。司園職曰：『上罪三年而舍，中罪二年而舍，下罪一年而舍。』不齒者，不得以年次列於平民。」)(周禮卷三十四；516-7)

文化社群

57. 臣聞之，中國者，聰明叡知之所居也，萬物財用之所聚也，賢聖之所教也，仁義之所施也，詩書禮樂之所用也，異敏技藝之所試也，遠方之所觀赴也，蠻夷之所義行也。今王釋此而襲遠方之服，變古之教，易古之道，逆人之心，畔學者，離中國，臣願大王圖之。(戰國策；趙二；武靈王平晝間居；1047)
58. 儒者一師而禮異，中國同俗而教離…故去就之變，知者不能一。遠近之服，賢聖不能同。(戰國策；趙二；武靈王平晝間居；1048)
59. 而叔也順中國之俗，以逆簡、襄之意，惡變服之名，而忘國事之耻，非寡人所望於子。(戰國策；趙二；武靈王平晝間居；1048)
60. 且服奇者志淫，俗辟者亂民。是以蒞國者不襲奇辟之服，中國不近蠻夷之行，非所以教民而成禮者也。(戰國策；趙二；武靈王平晝間居；1050)

其他

61. 中國有人焉，非陰非陽，處於天地之間，直且為人，將反於宗。(莊子；知北遊；587)
62. 古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓；明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。其明而在數度者，舊法世傳之史，尚多有之。…其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。(莊子；天下；873)
63. 玉者，色不如雪，澤不如雨，潤不如膏，光不如燭。取玉甚難。越三江五湖，至崑崙之山，千人往，百人反；百人往，十人至中國覆十萬之師解三千之圍。(尸子卷下；569)



附錄十三 中國文化的特點

語言

1. 百工之事，固不可耕且為也。然則治天下獨可耕且為與？有大人之事，有小人之事…故曰：或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。當堯之時，天下猶未平…聖人之憂民如此，而暇耕乎？…夫以百畝之不易為己憂者，農夫也。…為天下得人謂之仁。是故以天下與人易，為天下得人難。…堯、舜之治天下，豈無所用其心哉？亦不用於耕耳。吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。陳良，楚產也。悅周公、仲尼之道，北學於中國。北方之學者，未能或之先也。彼所謂豪傑之士也。今子之兄弟事之數十年，師死而遂倍之。(孔子之弟子，於孔子沒後的做法)…今也南蠻舛舌之人，非先王之道，子倍子之師而學之，亦異於曾子矣。吾聞出於幽谷，遷于喬木者，未聞下喬木而入于幽谷者。〈魯頌〉曰：「戎狄是膺，荊舒是懲。」周公方且膺之，子是之學，亦為不善變矣。(孟子；滕文公上；97-9)
2. 善釣者出魚乎十仞之下，餌香也。善弋者下鳥乎百仞之上，弓良也。善為君者，蠻夷反舌殊俗異習者皆服之，德厚也。水泉深則魚鼈歸之…人主賢則豪傑歸之。故聖王不務歸之者，而務其所以歸。(呂氏春秋；功名；112)
3. 故人之欲多者，其可得用亦多。人之欲少者，其可得用亦少。無欲者，不可得用也。人之欲雖多，而上無以令之，人雖得其欲，人猶不可用也。令人得欲之道，不可不審矣。善為上者，能令人得欲無窮，故人之可得用亦無窮也。蠻夷反舌殊俗異習之國，其衣服冠帶，宮室居處，舟車器械，聲色滋味皆異，其為欲使一也。…故古之聖王，審順其天而以行欲，則民無不令矣，功無不立矣。聖王執一，四夷皆至者，其此之謂也。(呂氏春秋；為欲；1303)

飲食

4. 四海之內，粒食之民，莫不牖牛羊，豢犬彘，潔為粢盛酒醴，以祭祀於上帝鬼神。(墨子天志上；646)
5. 凡北山經之首…凡二十五山…其山北人，皆生食不火之物。(山海經；北山經；65)
6. 大荒之中，有山名曰融父山，順水入焉。有人名曰犬戎。黃帝生苗龍，苗龍生融吾，榮吾生弄明，弄明生白犬。白犬有牝牡，是為犬戎，肉食。(山海經卷十七；大荒北經；319-20)
7. 西北海外，黑水之北，有人有翼，名曰苗民。顓頊生驩頭，驩頭生苗民。苗民釐姓，食肉。(山海經卷十七；大荒北經；320)
8. 居民材，必因天地、寒煖、燥濕。廣谷大川異制，民生其間者異俗。剛柔、輕重、遲速異齊(鄭注：謂其情性緩急)，五味異和，器械異制，衣服異宜。脩其教，不易其俗。齊其政，不易其宜(鄭注：教謂禮義，政謂刑禁)。中國、戎、夷，五方之民，皆有性也，不可推移(鄭注：地氣使之然)。東方曰夷，

被髮文身，有不火食者矣。南方曰蠻，雕題交趾，有不火食者矣（鄭注：不火食，地氣煖，不為病）。西方曰戎，被髮衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣（鄭注：不粒食，地氣寒，少五穀）。中國、夷、蠻、戎、狄，皆有安居，和味，宜服，利用，備器（鄭注：其事雖異，各自足）。五方之民，言語不通，嗜欲不同。達其志，通其欲，東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰譯。（禮記卷十二；王制；247）

9. 是故立民之居，必于中國之休地。因寒暑之和，六畜育焉，五穀宜焉。辨輕重，制剛柔，和五味，以節食時事。東辟之民曰夷，精以僥，至于大遠，有不火食者矣。南辟之民曰蠻，信以朴，至于大遠，有不火食者矣。西辟之民曰戎，勁以剛，至于大遠，有不火食者矣。北辟之民曰狄，肥以戾，至于大遠，有不火食者矣。及中國之民，曰五方之民。有安民和味，咸有實用利器。知通之，信令之。（王聘珍引鄭注，指出知＝鞮，信＝節。）（大戴禮卷九；千乘；983）
10. 夏桀、商紂羸暴於天下，暴極不辜，殺戮無罪，不祥於天。粒食之民，布散厥親…不告朔於諸侯，玉瑞不行。諸侯力政，不朝於天子。六蠻、四夷，交伐於中國。（大戴禮卷十一；用兵；1206-11）
11. 雖古之治天下者，豈生於異州哉！昔虞舜以天德嗣堯，布功、散德、制禮。朔方幽都來服，南撫交趾，出入日月，莫不率俾。西王母來獻其白琯，粒食之民，昭然明視。民明教，通於四海。海外肅慎、北發、渠搜、氐、羌來服。舜〔崩。〕有禹代興…作物配天，修德使力，民明教，通于四海。海之外肅慎、北發、渠搜、氐、羌來服。…桀不率先王之明德，…以民為虐。粒食之民，昏焉幾亡。…商履循禮法以觀天子。天子不說，則嫌於死。成湯卒受天命，不忍天下粒食之民刈戮，不得以疾死，故乃放移夏桀…服禹功，以脩舜緒，為副於天。粒食之民，昭然明視。民明教，通於四海。海之外肅慎、北發、渠搜、氐、羌來服。…紂不說諸侯之聽於周昌，則嫌於死。乃退伐崇許魏，以客事天子。文王卒受天命，作物配天，制無用，行三明，親親尚賢。民明教，通於四海。海之外肅慎、北發、渠搜、氐、羌來服。君其志焉，或後將至也。（大戴禮卷十一；少閒；1231-49）
12. 夫士不可妄致也。覆巢破卵，則鳳皇不至焉。剝胎焚天，則麒麟不往焉。竭澤澆魚，則神龍不下焉。夫禽獸之愚，而不可妄致也，而況於火食之民乎？是故曰：待士不敬，舉士不信，則善士不往焉。（尸子卷上；明堂；467-8）
13. 且唯戎狄則有薦體。夫戎狄冒沒輕僥，貪而不讓，其血氣不治，若禽獸焉。其適來班貢，不俟馨香嘉味，故坐諸門外，而使舌人體委與之。女，今我王室之一、二兄弟，以時相見。將和協典禮，以示民訓則，無亦擇其柔嘉，選其馨香，潔其酒醴，品其百籩，修其簠簋，奉其犧象，出其樽彝，陳其鼎俎，淨其巾冪，敬其祓除，體解節折而共飲食之，於是乎有折俎加豆，酬幣宴貨，以示容合好。胡有子然其效戎狄也？（周語中；58-9）

服飾

14. 魏安釐王…兵布於天下，威行於冠帶之國。（韓非子；有度；85）
15. 凡冠帶之國，舟車之所通，不用象、譯、狄鞮，方三千里。（呂氏春秋卷十七；

慎勢；1119)

16. 武靈王平晝間居，肥義侍坐，曰：「王慮世事之變，權甲兵之用，念簡、襄之跡，計胡、狄之利乎？」王曰：「…今吾欲繼襄主之業，啟胡、翟之鄉，而卒世不見也。…夫有高世之功者，必負遺俗之累；有獨知之慮者，必被庶人之恐。今吾將胡服騎射，以教百姓，而世必議寡人矣。」肥義曰：「臣聞之，疑事無功，疑行無名。今王即定負遺俗之慮，殆毋顧天下之議矣。夫論至德者不和於俗，成大功者不謀於眾。昔舜舞有苗，而禹袒入裸國，非以養欲而樂志也，欲以論德而要功也。愚者闇於成事，智者見於未萌，王其遂行之。」王曰：「寡人非疑胡服也，吾恐天下笑之。狂夫之樂，知者哀焉。愚者之笑，賢者戚焉。世有順我者，則胡服之功未可知也。雖毆世以笑我，胡地中山，吾必有之。」王遂胡服。

使王孫綽告公子成曰：「寡人胡服，且將以朝，亦欲叔之服之也。…今胡服之意，非以養欲而樂志也…且寡人聞之，事利國者行無邪，因貴戚者名不累。故寡人願募公叔之義，以成胡服之功…」公子成…曰：「…臣聞之，中國者，聰明叡知之所居也，萬物財用之所聚也，賢聖之所教也，仁義之所施也，詩書禮樂之所用也，異敏技藝之所試也，遠方之所觀赴也，蠻夷之所義行也。今王釋此而襲遠方之服，變古之教，易古之道，逆人之心，畔學者，離中國，臣願大王圖之。」

…王即之公叔成家，自請之曰：「夫服者，所以便用也；禮者，所以便事也。是以聖人觀其鄉而順宜，因其事而制禮，所以利其民而厚其國也。被髮文身，錯臂左衽，甌越之民也。黑齒雕題，鯁冠秫縫，大吳之國也。禮服不同，其便一也。是以鄉異而用變，事異而禮易。是故聖人苟可以利其民，不一其用。果可以便其事，不同其禮。儒者一師而禮異，中國同俗而教離，又況山谷之便乎？故去就之變，知者不能一。遠近之服，賢聖不能同。窮鄉多異，曲學多辨。不知而不疑，異於己而不非者，公於求善也。今卿所言者，俗也。吾之所言者，所以制俗也。今吾國…自常山以至代、上黨，東有燕、東胡之境，西有樓煩、秦、韓之邊，而無騎射之備。故寡人且…變服騎射，以備其（燕）、參胡、樓煩、秦、韓之邊。且昔者簡主不塞晉陽以及上黨，而襄王兼戎取代，以攘諸胡，此愚知之所明也。先時中山負齊之強兵侵掠吾地，係累吾民，引水圍鄣，非社稷之神靈，即鄣幾不守。先王忿之，其怨未能報也。今騎射之服，近可以備上黨之形，遠可以報中山之怨。而叔也順中國之俗，以逆簡、襄之意，惡變服之名，而忘國事之耻，非寡人所望於子。」公子成再拜稽首曰：「臣愚不達於王之議，敢道世俗之間。今欲繼簡、襄之意，以順先王之志，臣敢不聽今（令）。」…乃賜胡服。

趙文諫曰…「當世輔俗，古之道也。衣服有常，禮之制也。脩（循）法無愆，民之職也。三者，先聖之所以教。今君釋此而襲遠方之服，變古之教，易古之道，故臣願王之圖之。」王曰：「子言世俗之間。常民溺於習俗，學者沉於所聞。此兩者所以成官而順政也，非所以觀遠而論始也。且夫三代不同服而王，五伯不同教而政。知者作教，而愚者制焉。賢者議俗，不肖者拘焉。夫制於服之民，不足與論心。拘於俗之眾，不足與致意。故勢與俗化，而禮與變俱，聖人之道也。承教而動，循法無私，民之職也。知學之人，能與遷；達於禮之變，能與時化。故為己者不待人，制今者不法古。子其釋之。」

趙造諫曰…「臣聞之，聖人不易民而教，知者不變俗而動。因民而教者，不勞而成功；據俗而動者，慮徑而易見也。今王易初不循俗，胡服不顧世，非所以教民而成禮也。且服奇者志淫，俗辟者亂民。是以蒞國者不襲奇辟之服，中國不近蠻夷之行，非所以教民而成禮者也。且循法無過，脩（循）禮無邪，臣願王之圖之。」王曰：「古今不同俗，何古之法？帝王不相襲，何禮之循？宓戲、神農教而不誅，黃帝、堯、舜誅而不怒。及至三王，觀時而制法，因事而制禮，法度制令，各順其宜；衣服器械，各便其用。故禮（理）世不必一其道，便國不必法古。聖人之興也，不相襲而王；夏、殷之衰也，不易禮而滅。然則反古未可非，而循禮未足多也。且服奇而志淫，是鄒、魯無奇行也。俗辟而民易，是吳、越無俊民也。是以聖人利身之謂服，便事之謂教，進退之謂節。衣服之制，所以齊常民，非所以論賢者也。故聖與俗流，賢與變俱。諺曰：『以書為御者，不盡於馬之情。以古制今者，不達於事之變。』故循法之功，不足以高世；法古之學，不足以制今。子其勿反也。」

...

王破原陽以為騎邑。牛贊進諫曰：「國有固籍，兵有常經。變籍則亂，失經則弱。今王破原陽以為騎邑，是變籍而棄經也。且習其兵者輕其敵，便其用者易其難。今民便其用，而王變之，是損君而弱國也。故利不百者不變俗，功不什者不易器。今王破卒散兵，以奉騎射，臣恐其攻獲之利，不如所失之費也。」王曰：「古今異利，遠近易用，陰陽不同道，四時不一宜。故賢人觀時而不觀於時，制兵而不制於兵。子知官府之籍，不知器械之利；知兵甲之用，不知陰陽之宜。故兵不當於用，何兵之不可易？教不便於事，何俗之不可變？昔者先君襄主與代交地，城境封之，名曰無窮之門，所以昭後而期遠也。今重甲循（脩）兵，不可以踰險；仁義道德，不可以來朝。吾聞信不棄功，知不遺時。今子以官府之籍，亂寡人之事，非子所知。」（戰國策；趙二；1046-79）

社會制度與其他物質文化

17. 脩憲命，審詩商，禁淫聲，以時順脩，使夷俗邪音不敢亂雅，大師之事也。（荀子；王制；388）
18. 故先王貴禮樂而賤邪音。其在〈序官〉也，曰：「脩憲命，審誅賞，禁淫聲，以時順脩，使夷俗邪音不敢亂雅，大師之事也。」（荀子；樂論；814-5）
19. 今執厚葬久喪者之言曰：「厚葬久喪，果非聖王之道。夫胡說中國之君子為而不已，操而不擇哉？」子墨子曰：「此所謂便其習而義其俗者也。昔者，越之東有軋沐之國者，其長子生，則解而食之，謂之宜弟。其大父死，負其大母而棄之，曰：「鬼妻不可與居處。」此上以為政，下以為俗。為而不已，操而不擇。則此豈實仁義之道哉？此所謂便其習而義其俗者也。楚之南有炎人國者，其親戚死，朽其肉而棄之，然後埋其骨，乃成為孝子。秦之西有儀渠之國者，其親戚死，聚柴薪而焚之，燻上，謂之登遐，然後成為孝子。此上以為政，下以為俗。為而不已，操而不擇。則此豈實仁義之道哉？此所謂便其習而義其俗者也。若以此若三國者觀之，則亦猶薄矣。若以中國之君子觀之，則亦猶厚矣。」（墨子；節葬下；621-6）

20. 氐、羌之民，其虜也，不憂其係累，而憂其死不焚也。皆成乎邪也。故賞罰之所加，不可不慎。(呂氏春秋；義賞；786)
21. 魯陽文君語子墨子曰：「楚之南有啖人之國者橋，其國之長子生，則鮮而食之，謂之宜弟。美則以遺其君，君喜則賞其父。豈不惡俗哉！」子墨子曰：「雖中國之俗，亦猶是也。殺其父而賞其子，何以異食其子而賞其父者哉！苟不用仁義，何以非夷人食其子也？」(墨子；魯問；1136-8)
22. 夫吳越之國，以臣妾為殉，中國聞而非之…(尸子卷上；489)
23. 魏將與秦攻韓，朱己謂魏王曰：「秦與戎翟同俗，有虎狼之心，貪戾好利而無信，不識禮義德行。苟有利焉，不顧親戚兄弟，若禽獸耳。此天下之所同知也，非所施厚積德也。故太后母也，而以憂死。穰侯舅也，功莫大焉，而竟逐之。兩弟無罪，而再奪之國。此於其親戚兄弟若此，而又況於仇讎之敵國也？…」(戰國策；魏三；1387)
24. 昔太古嘗無君矣，其民聚生群處，知母不知父，無親戚兄弟夫妻男女之別，無上下長幼之道，無進退揖讓之禮，無衣服履帶宮室畜積之便，無器械舟車城郭險阻之備，此無君之患。…非濱之東，夷、穢之鄉，大解、陵魚、其、鹿野、搖山、揚島、大人之居，多無君。揚、漢之南，百越之際，敝凱諸、夫風、餘靡之地，縛婁、陽禺、驩兜之國，多無君。氐、羌、呼唐、離水之西，僰人、野人、篇笮之川，舟人、送龍、突人之鄉，多無君。鴈門之北，鷹隼、所鷙、須窺之國，饕餮、窮奇之地，叔逆之所，儋耳之居，多無君。此四方之無君者也。其民麋鹿禽獸，少者使長，長者畏壯，有力者賢，暴傲者尊，日夜相殘，無時休息，以盡其類。聖人深見此患也，故為天下長慮，莫如置天子也。為一國長慮，莫如置君也…(呂氏春秋；恃君；1330-1)
25. 白圭曰：「吾欲二十而取一。何如？」孟子曰：「子之道，貉道也。萬室之國，一人陶，則可乎？」曰：「不可。器不足用也。」曰：「夫貉，五穀不生，惟黍生之。無城郭宮室、宗廟祭祀之禮，無諸侯幣帛饗飮，無百官有司，故二十取一而足也。今居中國，去人倫，無君子，如之何其可也？陶以寡，且不可以為國，況無君子乎？欲輕之於堯、舜之道者，大貉小貉也。欲重之於堯、舜之道者，大桀小桀也。」(孟子；告子下；221)

價值體系

26. 有子與子游立，見孺子慕者。有子謂子游曰：「予壹不知夫喪之踊也。予欲去之久矣。情在於斯，其是也夫。」子游曰：「禮，有微情者；有以故興物者。有直情而徑行者，戎狄之道也。禮道則不然。人喜則斯陶。陶斯咏。…辟斯踊矣。品節斯，斯之謂禮。…自上世以來，未之有舍也。為使人勿倍也。故子之所刺於禮者，亦非禮之訾也。」(禮記卷九；檀弓下；175)
27. 子路問強。子曰：「南方之強與？北方之強與？抑而強與？寬柔以教，不報無道，南方之強也；君子居之。衽金革死而不厭，北方之強也，而強者居之。故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！」(鄭注：「此抑女之強也。」孔疏：「夫子將答子路之問，且先反問子路，言強有多種，女今所問，問何者之強？為南方？為北方？為中國女所能之強也。子路之強，行中國之強也。…『故君子而和而

- 不流，強哉矯』，此以下皆述中國之強也。」)(禮記卷五十二；中庸；881)
28. 予豈好辯哉？予不得已也。天下之生久矣，一治一亂。當堯之時…使禹治之…堯、舜既沒，聖人之道衰，暴君代作…及紂之身，天下又大亂。周公相武王…世衰道微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之。子弑其父者有之。孔子懼，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：「知我者，其惟《春秋》乎！罪我者，其惟《春秋》乎！」聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。公明儀曰：「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。」楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人。人將相食。吾為此懼，閑先聖之道，距楊、墨，放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事。作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。昔者禹抑洪水，而天下平。周公兼夷狄、驅猛獸，而百姓寧。孔子成《春秋》，而亂臣賊子懼。《詩》云：「戎狄是膺，荊舒是懲，則莫我敢承。」無父無君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。(孟子；滕文公下；117-8)



附錄十四 畿服制論述對照表

禹貢（尚書；禹貢；92-3）

	服名	備註
最內	五百里甸服	百里賦納總，二百里納銍，三百里納秸服，四百里粟，五百里米。
次內	五百里侯服 五百里綏服	百里采，二百里男邦，三百里諸侯。 三百里揆文教，二百里奮武衛。
外人	五百里要服 五百里荒服	三百里夷，二百里蔡。 三百里蠻，二百里流。

禮記（禮記卷十一；王制；220）

	服名	備註
最內	千里之內曰甸	鄭注：服；治田當穀稅
次內	千里之外曰采	鄭注：九州之內地，取其美物以當穀稅
外人	曰流	鄭注：謂九州之外也。夷狄流移，或貢或不。《禹貢》：荒服之外，三百里蠻，二百里流

逸周書（逸周書；王會；807-810）

	服名	備註
最內	比服	方千里之外為比服
次內	要服	方千里之內為要服
外人	荒服	三千里之內為荒服

荀子（荀子；正論；714-5）

	服名	備註 1	備註 2
最內	封內甸服，	甸服者祭，	
次內	封外侯服，	侯服者祀，	
外人	侯衛賓服， 要服者貢， 荒服者終王。	賓服者享， 要服者貢， 荒服者終王。	彼楚、越者，且時享、歲貢、終王之屬也。

國語（國語；周語上；6-8）

	服名	備註 1	備註 2	備註 3
最內	邦內甸服，	甸服者祭，	刑不祭，	有刑罰之辟，
次內	邦外侯服， 侯衛賓服	侯服者祀， 賓服者享，	伐不祀， 征不享，	有攻伐之兵， 有征討之備，
外人	蠻夷要服， 戎狄荒服。	要服者貢， 荒服者王。	讓不貢， 告不王。	有威讓之令， 有文告之辭。

周禮一（周禮卷二十九；441）

	服名	備註
最內	方千里，曰國畿。	
次內	其外方五百里，曰侯畿。 又其外方五百里，曰甸畿。 又其外方五百里，曰男畿。 又其外方五百里，曰采畿。 又其外方五百里，曰衛畿。	鄭注： 云甸者，為天子治田以出賦貢。 云男者，任也；任王者之職事。 云采者，采取美物以共天子。 云衛者，縻也。以近夷狄，縻繫之以政教。 自此以上六服，是中國之九州。自此已外，是夷狄之諸侯。
外人	又其外方五百里，曰蠻畿。 又其外方五百里，曰夷畿。 又其外方五百里，曰鎮畿。 又其外方五百里，曰蕃畿。	此蠻服出大司徒，云要服，亦一也。言要者，亦見要束以文教也。 云夷者，以夷狄而得夷稱也。 云鎮者，去中國稍遠，理須鎮守。 云蕃者，以其最遠，故得蕃屏之稱。 此三服摠號蕃服，故大行人云：『九州之外，謂之蕃服，世一見』，指此三服也。此云者，衛服之內，各舉一邊而言，其實通稱。唯蠻服以外，直據彼為號，不通中國之名也。」

周禮二（周禮卷三十三；501）

	服名	備註
最內	方千里曰王畿。	
次內	其外方五百里曰侯服。 又其外方五百里曰甸服。 又其外方五百里曰男服。	賈疏：此九服之名。 言侯者，侯之言候，為王斥候。 言甸者，甸之言田，為王治田出稅。

	又其外方五百里曰采服。 又其外方五百里曰衛服。	言男者，男之言任也。為王任其職理。 采者，事也，為王事民以供上。 言衛者，為王衛禦。
外人	又其外方五百里曰蠻服。 又其外方五百里曰夷服。 又其外方五百里曰鎮服。 又其外方五百里曰藩服。	言蠻者，近夷狄，蠻之言縻，以政教縻來之。自此以下皆夷狄。 諸言夷者，以其在夷狄中，故以夷言之。 言鎮者，以其入夷狄深，故須鎮守之。 言藩者，以其最在外，為藩籬，故以藩為稱。 蠻服，〈大司馬〉謂之要服，言要，亦是要束為義。自侯服已下，各舉一邊為號，皆互而通也。其夷狄三服，亦自互而相通。是以〈大行人〉摠謂之藩國，世一見也。

周禮三（周禮卷三十七；565）

	服名	備註
最內	邦畿方千里，	
次內	其外方五百里謂之侯服，歲壹見，其貢祀物。 又其外方五百里謂之甸服，二歲壹見，其貢嬪物。 又其外方五百里謂之男服，三歲壹見，其貢器物。 又其外方五百里謂之采服，四歲壹見，其貢服物。 又其外方五百里曰衛服，五歲壹見，其貢材物。 又其外方五百里謂之要服，六歲壹見，其貢貨物。	鄭注：「要服，蠻服也。此六服去王城三千五百里，相距方七千里，公侯伯子男封焉。其朝貢之歲，四方各四分，趨四時而來；或朝春，或宗夏，或覲秋，或遇冬。祀貢者，犧牲之屬。故書，嬪作頻。鄭司農云：『嬪物，婦人所為物也。』《爾雅》曰：『嬪，婦也。』玄謂嬪物，絲枲也。器物，尊彝之屬。服物，玄纁絺纈也。材物，八材也。貨物，龜貝也。」
外人	九州之外，謂之蕃國，世壹見，各以其所貴寶為摯。	鄭注：「九州之外，夷服鎮服藩服也。〈曲禮〉曰：『其在東夷、北狄、西戎、南蠻，雖大曰子。』《春秋傳》曰：『杞，伯也。以夷禮，故曰子。』然則九州之外，其君皆子男

		也。無朝貢之歲，父死子立。及嗣王即位，乃一來耳。各以其所貴寶為摯，則蕃國之君無執玉瑞者，是以謂其君為小賓臣，為小客。所貴寶見傳者，若犬戎獻白狼白鹿是也。其餘則《周書》〈王會〉備焉。」



〈附錄十五〉《心史》問題

在本附錄裡，筆者嘗試從中國族群思想研究的角度出發，對《心史》這份爭議性文獻進行一些探討和分析。筆者缺乏專業史學家的訓練，因此無法對這份文獻的一些長久爭議之解決有所貢獻。筆者謹希望藉由整理學界現有的研究成果，以及對於這份文獻中的族群思想所做的一些觀察整理，為未來有興趣研究這份文獻的讀者提供一些便利與參考。

一、《心史》之問題

西元 1279 年元滅南宋，成為中國歷史上第一個統一中國的「夷狄」王朝。元攻滅南宋的過程裡，雖然也遭遇到零星抵抗，並且有一些知識份子拒絕臣服元朝政權，以宋遺民的身份終其餘生；⁷²⁷但現存文獻顯示，這些南宋遺民如果對元朝抱持某種政治態度，則其態度多半只是把元朝視為滅亡南宋的敵國而加以排斥，他們的言論中似乎看不到反對「夷狄」王朝統一中國的主張。唯一的例外，是一份具有相當爭議性的文獻《心史》。

西元 1638 年（明崇禎十一年），據說蘇州承天寺因天旱而重濬寺中枯井，結果在井中發現一個鐵函，函內盛有書稿，題為《心史》，作者署名「大宋孤臣鄭思肖」。據說《心史》出函時原稿「楮墨如新，古香觸手」。⁷²⁸此書經人傳鈔，後有人將鈔本呈獻江南巡撫張國維，張氏出資於崇禎十二年冬至十三年春之間

（1639-40 年）雕板刊行，是為《心史》張本。⁷²⁹張本流傳不廣。後又有林古度刻本，是為《心史》林本。林本流行較廣。⁷³⁰在本章中，筆者使用的《心史》版本，是清代的明辨齋叢書本，理由如下。張國維刻本為《心史》最早之刻本，版本價值最高，但張本原刻本或其影本目前頗為罕見。所幸清代有凝碧堂巾箱本，此版本雖未收入張本原有之多篇跋文，但其內文之文字及編目卷次均與張本相同，學者因此認為「此本雖為清本而無啻明刻也」（楊麗圭 1977: 109; 陳福康 2001:

⁷²⁷ 參見 Jay 1991；蕭啟慶 2007a。

⁷²⁸ 陳宗之〈承天寺藏書井碑陰記〉，參見《心史》，頁 529-30。

⁷²⁹ 張本刻成時間，可能在崇禎十二年至十三年（1639-40）之間。參見陳福康 2001:144-6。

⁷³⁰ 關於《心史》問世經過，張國維本和林古度本的相關資料，以及《心史》各種版本之源流，參見余嘉錫 2006: 1299-1304；楊麗圭 1977: 75-120；陳福康 2001。

150)。清代咸豐、同治年間，長沙余肇鈞據凝碧堂巾箱本重刻《心史》，是為明辨齋叢書本，此本內文與凝碧堂本「悉如一式」（同上）。因此在本章中，筆者使用最接近張國維刻本的明辨齋叢書本。明辨齋叢書本《心史》，收錄於台灣出版之「叢書集成續編」第一百三十冊（參見參考書目）。本章引用之《心史》頁碼，亦為「叢書集成續編」本之頁碼。

《心史》分上下兩卷，其內容大致包括兩類，第一類是詩集及其相關序記與跋文，計有《咸淳集》、《大義集》、《中興集》。第二類是雜文，其中較重要者為〈臣子盟檄〉、〈後臣子盟檄〉、〈文丞相敘〉、〈古今正統大論〉和〈大義畧敘〉。⁷³¹兩卷所收內容，大致為南宋景定元年至德祐九年（1260-1283）之作品。⁷³²根據鄭思肖傳記資料，他生於南宋淳祐元年（1241），卒於元仁宗延祐五年（1318）。⁷³³如果《心史》確實全為鄭思肖所作，則這部作品集乃是他二十歲到四十三歲之間的作品。在《心史》出世之前，鄭思肖的傳世作品有《所南文集》、《百二十圖詩》、《錦錢餘笑》、〈太極祭鍊內法〉（楊麗圭 1977: 61）。

從清代開始，出現懷疑《心史》並非鄭思肖所作的看法。此後關於《心史》的真偽問題，一直存在爭論。從清代到二十世紀，關於《心史》的真偽爭論，大致包含三個焦點。第一個焦點，是《心史》是否確實作於宋、元之際，還是可能作於明末。第二個焦點，是《心史》的作者是否確為鄭思肖，還是可能另有其人。對於這兩點，質疑的一方提出明末老儒姚士粦偽造說，以及復社中人偽造說。⁷³⁴第三個焦點，是《心史》是否全為鄭思肖一人之作品。關於這一點，質疑的一方認為其中可能雜有其他人的作品。⁷³⁵

⁷³¹ 《心史》〈總後敘〉云：「雜文自兩盟檄而下，凡四十篇」（頁 611），可知〈臣子盟檄〉、〈後臣子盟檄〉雖未編在雜文部份，但實屬此一部份。

⁷³² 根據一般歷史年表，南宋德祐年號止於德祐二年（1276），因此並無德祐九年。但《心史》作者自認為度宗德祐朝之遺民（頁 548），筆者為引用方便起見，均依原作者記年方式。又，楊訥認為《心史》在德祐十年三月以後仍有增補（楊訥 1993: 241），故《心史》內容之下限可能可以延長到 1284 年。

⁷³³ 鄭思肖生卒年考證，參見楊麗圭 1977: 30-54。

⁷³⁴ 參見《四庫全書總目提要》（卷一七四；集部二七；別集類存目一）及余嘉錫 2006: 1298-1312。姜緯堂和汪榮祖均認為《心史》內容全係明人偽作，二氏也都認為其作者可能是蘇州一帶的復社中人，但姜氏認為《心史》作於明亡之後，汪氏則認為當作於崇禎十三年。（參見姜緯堂 1983, 1987；汪榮祖 1992）。

⁷³⁵ 姚從吾推測《心史》是「南宋以後，志士們的一部集體創作」（1982a:148），其中雖然包含部份鄭思肖作品，但也包含其他愛國志士之作品。

《心史》真偽問題之所以會引起這樣多的爭論，主要是這部作品本身確實存在許多可疑之處。⁷³⁶這些可疑之處可以歸納為兩點：第一，整部作品的內部存在許多不一致之處，很難讓人相信它是由同一位作者寫定編定。⁷³⁷第二，作品中的許多記事說法和史實差距過大，由於錯誤過於離譜，也讓人懷疑它的真實性。⁷³⁸不過另一方面，歷來也有篤信《心史》為真作的學者，設法對這些可疑之處提出解釋，以力證該書並非偽作。⁷³⁹

學界關於《心史》問題的討論已有不少，不過這些討論有一共同特點，即以《心史》全書為單位，判定其全書為真作或偽作。自今觀之，這種研究途徑有兩個流弊：第一，它忽略了一種可能性，即《心史》內容可能包含不同時代、不只一人的作品與加工綴補，因此簡單的「真」「偽」判定可能並不適用於分析這種情形。第二，由於參與討論的雙方均已採取某種立場，或認其為偽作，或認其為真作，因此為了證明自己立場無誤，論者對於對手論點之可取者只能一概加以否定或漠視。然而學術研究的目的並非爭一己立場之勝負，而應是謀求學界整體知識之增進。因此未來可參考的研究途徑，或許是先擱置真偽問題，把《心史》內容分解為眾多部份，逐一分析其內容性質，並且結合鄭思肖傳記資料、傳世作品以及各種南宋史、蒙元史、明史資料與之比對，逐條註出這些部份和相關資料的比對結果與可能關係。⁷⁴⁰此一工作做得越多，我們對於《心史》內容的瞭解就會越多。隨著相關資料的不斷增加，這份文獻的性質，也就會慢慢浮現出越來越清楚的輪廓。

⁷³⁶ 《四庫全書總目提要》指出可疑之處有三：文詞經常有欠通順；記事不合史實處頗多；不避宋諸帝諱（頁4592）。申說其意，鄭思肖為著名詩人，因此不當有文詞欠通順之情形。又鄭為人品甚高之文人，因此其記事不當謬誤至此。又宋代避諱甚嚴，鄭思肖及《心史》作者極忠於宋室，不該多處不避諱。有鑒於此，《心史》應非鄭思肖自作。

⁷³⁷ 姜緯堂指出，《心史》所收各詩集均為作者自編，並注明各詩集涵蓋之期間，但這些詩集中又收有晚於該時期作品（1983: 205-6）。楊玉峰除了指出同一情形，認為《心史》可能經後人竄亂（1986:214），並指出明顯的記日錯誤，以及不相干之文與題誤合為一等情形（1986:215-6）。由於《心史》作者自稱此書為其心血之作，因此不應出現這些草率錯誤。

⁷³⁸ 劉兆祐指出《心史》連忽必烈建中統年號之年份也弄錯（1969:28）。姚從吾亦指出此點，並指出《心史》關於蒙古皇室成員的記載錯誤極多，「太不注意，往往瞪著眼睛，信口開合」（1982c:196）。

⁷³⁹ 明確主張《心史》非偽者有蔣逸雪（1991）、余嘉錫（2006）、楊麗圭（1971）、楊志玖（1987）、楊訥（1993）、陳福康（2001）、鍾煥（2007）。傾向於認為該文獻非偽者有 Mote（1960:352, n.50）。Jay 則認為其真偽難有定論，因此使用此文獻時應加審慎（Jay 1990:602）。

⁷⁴⁰ 這種做法的典範，是王國維先生的《今本竹書紀年疏證》。

筆者並非鄭思肖專家，也不是南宋史、蒙元史和明史之專家；此外本論文也有其篇幅限制。由於這些原因，筆者在此無法詳細從事以上研究。關於《心史》問題，謹在此先提出幾點不成熟的個人初步看法。⁷⁴¹

首先是《心史》的定稿年代。《心史》作者自稱成書於 1282 年，但實際上的定稿時間可能還要更晚。楊訥根據〈大義畧敘〉作者知道那木罕與安童被宗王昔里吉等扣留，後由海都放回一事，⁷⁴²但不知真金在 1284 年底死亡一事，⁷⁴³推測〈大義畧敘〉在 1284 年三月後仍有增補，但《心史》最後定稿時間應在 1284 年底真金死亡以前（楊訥 1993: 241）。

其次是《心史》內容的成分。《心史》中存在三類作品，第一類是非關政治的抒情作品，⁷⁴⁴以及厭煩政治的遁世及虛無主義作品；⁷⁴⁵第二類是帶有一些政

⁷⁴¹ 這些看法雖均為筆者個人之淺見，但其中頗有受前人卓識所啟發者。凡筆者所知為前賢已經指出之論點，均會加以註出。

⁷⁴² 〈大義畧敘〉將此事記為汧谷瀘與安東被拔都扣留後放回（心史；大義畧敘；604）。

⁷⁴³ 〈大義畧敘〉提到忽必烈死後，太子真金將繼位，屆時元朝將起內亂（心史；大義畧敘；603）。

⁷⁴⁴ 如《大義集》云所收作品皆為「陷虜」後作，但其中仍有單純的抒情寫懷作品。如：

〈晚晴〉：「落照開空霽，明霞映水鮮。乾文懸造化，土脉潤山川。」

白滿重圓月，青還不翳天。定鐘聲更徹，通昔喜無眠。」（心史；538）

〈宿半塘寺〉：「一襟清氣足，此夜豈人寰。醉影松杉下，吟身風露間。」

秋懸當殿月，雲宿近城山。明發騎鯨去，飄然不可攀。」（心史；539）

⁷⁴⁵ 如《中興集》〈醉鄉十二首〉。試舉數首為例：

〈之一〉：「破得愁城了，仍還太古風。渾然無事國，不與世相通。」

地邁華胥外，天歸混沌中。蠡哉蠻觸氏，苦死角英雄。」（心史；545）

又〈之十二〉先言江南陷虜之變，續道醉入酒鄉遨遊仙界，轉而感慨世界之虛幻，政治戰爭之無聊與俗眾之卑微可嗤，最後決定遁世逍遙：

「…

戰鼓聲多瓦欲飛，從此百姓無寧時。

龍遭鱗舞鼠變虎，恣意反覆弄風雨。

…

何如我入壺中遊，喝雲開破天外天。

…

坎離媾春中央宮，俯現摩醯王王仙。

…

八十一天開玉殿，天天互透長生路。

…

濁世甲子剎那中，數數老松化石了。錢鏐小廝半刻天。

…

世上幾回漢與唐，苦於爭戰悲獠獠。

萬國黔首行飯囊，鬼貌藍色心茫荒。

…

生來不識快活國，紛華外勝奪心王。

…

羣昏齟齬搖不覺，強語以道必生嗔。

忽笑大笑休休休，回視若輩愁如讐。

揮手長揖永相謝，千劫萬劫逍遙遊。」（心史；中興集；醉鄉十二首 546-7）

治色彩（忠宋；痛斥變節貳臣）的作品；第三類是積極提出某些政治主張（恢復宋朝；仇元；攘夷）的作品。過去許多學者注意到這三類作品的性質出入甚大，因此懷疑這三類作品是否出於同一人之手。⁷⁴⁶但楊訥指出一個前人不曾注意到的情形，即《心史》作者雖然懷有強烈的政治行動願望，但在實踐上卻又陷入深沉的無力感之中，而且其作者也很清楚地意識到自己的這個矛盾（楊訥 1993: 241-2）。就此而論，則這三類作品未必不能出於同一人之手，它們毋寧記錄了一個人內心在各種傾向之間矛盾徘徊的複雜情形。

第三是《心史》這部著作的可能性質。過去有學者認為，《心史》中提出政治主張的那些作品，其性質為「政治宣傳作品」。⁷⁴⁷但筆者認為，我們雖然不能排除此一可能性，卻也不妨考慮另一種可能，即《心史》基本上乃是一部心理自白。若然，則《心史》或許並非旨在動員大眾的政治宣傳作品，而是要為大時代裡一個渺小個人所經歷的矛盾複雜的心路歷程，留下一些歷史存證。⁷⁴⁸

如果我們認識到《心史》乃是一部內心自白，則它在內容上的諸多不一致與荒誕無稽之處，也就變得可以理解。就不一致的問題而言，其作者的主要關心，可能是如實地保留自己的各種心境紀錄，而不是將這些雜亂的紀錄加工、刪削、編輯、整理，以某種經過打理修飾的門面流傳後世。因此，其作者在意的並非是經過修飾的一致，而是未經修飾的存真。就荒誕無稽的問題而言，其作者記錄這些傳聞說法的用意，可能只在記錄他自己想要相信的歷史，而不是去考證著述真實的歷史。他記錄的是只對他自己有意義的歷史，而不是供世人閱讀的嚴謹史學著作。據此而論，《心史》的書名其實有兩重意義：一是其作者個人心路歷程之歷史記錄，二是其作者自己主觀認為的當時歷史，亦即只存在於其作者內心之中的一部歷史。至於這部「心史」和客觀真實的歷史差距有多大，這位作者並不關

⁷⁴⁶ 姚從吾先生甚早便指出，宋元史料裡記載的鄭思肖，其行事風格為「狷介孤僻，知音難得，以隱逸終身，能為自了漢，於願已足」；鄭氏傳世詩文作品之風格則為「清淡平易」。相對於此，《心史》中多數作品的作者「熱情洋溢，時露恢復故土，滅此朝食之憤慨」；其中許多詩文之風格為「雄壯奇偉」（1982a: 148）。因此，宋元時人印象裡的鄭思肖，是一「隱士逸人」，而《心史》的作者，卻是一「熱誠的愛國者」與「宋代的民族主義者」（1982b: 159）。兩者是否同為一人，頗成疑問。

⁷⁴⁷ 蔣逸雪：「《心史》須作政治宣傳書籍看，若徒以史實衡之，毋乃違於賢者識大之義歟！」（1991: 386）

⁷⁴⁸ 此一觀點涉及許多論證，本章限於篇幅暫不多做討論。

心，也懶得去查證考核，因為對他來說這根本不是重點。

從這樣的角度出發，我們一方面可以看出《心史》裡某些作品的許多特點，同時又可以理解它們為何有這樣的特點。以〈大義畧敘〉這篇作品為例，這篇作品的主旨，似乎是要作為一部「韃人禍中國史」。⁷⁴⁹經過歸納整理之後，這篇「韃人禍中國史」大致包含以下幾個部份：

- 一、略述韃人的起源。
- 二、敘述韃人滅金滅宋的經過，並檢討南宋失敗的原因。
- 三、數說韃人的暴政邪行。
- 四、分析韃人王朝的內部矛盾。
- 五、宣稱韃人將在南宋遺臣借兵反攻和韃人內部矛盾的內外夾攻下敗亡，南宋將再復興。

然而以上的次序結構，乃是筆者根據一般論述的常見體例所排列出來的，並不是〈大義畧敘〉本身的論述次序結構。詳細分析這篇作品，就會發現它的敘述條理其實頗為錯亂。其第一部份敘述韃人興起滅金滅宋之經過（滅宋之年為 1279 年），接著便插入 1281 年忽必烈伐日本兵敗事，然後又記 1282 年日本遣軍來攻與遣使之事（此二事為無稽說法），接著插入安南遣使向韃人求婦女事（此事不見史載，亦頗無稽），接著記載同年文天祥被殺事，接著說「近來」宋遺臣陳宜中已挾占城出師，日本亦出兵攻佔高麗，回回等國也攻韃人（即元朝）西北甚順利，表示此時正是亡元興宋之時機（此三事皆為無稽說法）。⁷⁵⁰接著檢討南宋滅亡之責任歸屬與原因，接著講韃人無姓，解釋「畏吾兒」之意涵，又介紹回回。接著又插入說明韃靼稱蒙古國之由來，接著又插入韃靼種類，接著又講忽必烈與阿里不哥爭帝位事（始於 1260 年），接著講忽必烈權臣阿合馬貪污弄權最後遇刺事（1282 年），接著講拔都和回回國為了替阿里不哥爭位以及替阿合馬報仇而興兵攻元朝（此亦無稽之說），接著說忽必烈立太子真金受到韃人反對（此亦無稽之說），忽必烈死後，真金即位，元朝必將陷入自相攻伐，終至於亡。在此之後，各種性質不同的段落繼續交錯穿插，限於篇幅，就不一一敘述。對於熟悉中國筆

⁷⁴⁹ 〈大義畧敘〉作者絕少言「蒙古」，其稱蒙古多用「韃」、「韃靼」或「韃人」。筆者暫從之。

⁷⁵⁰ 「近來」（原文為「近」）當指《心史》中最晚文字之年份，即 1283 年。

記史料的研究者來說，〈大義畧敘〉其實並不是一篇結構完整的作品，而比較像是筆記作品，是各種筆記條目與片斷議論的合編。

《心史》的另一特點，是包含許多史實錯誤。〈大義畧敘〉和〈文丞相敘〉都有意提出某種歷史敘述，但它們存在著許多問題。這些問題可以分為三類，第一類是記載了錯誤的傳聞，第二類是公開之事實被作者弄錯，第三類是作者相信某些無稽說法。以下簡單說明這三類問題的概況：

一、記載錯誤傳聞：〈大義畧敘〉記謝枋得先降元後叛；記張世傑奉祥興帝走脫。

二、公開事實被弄錯：〈大義畧敘〉記忽必烈建年號及改國號時間錯誤。⁷⁵¹記蒙古皇室成員關係有如向壁虛構。⁷⁵²記蒙古自忒沒真（即成吉思汗）以來便無傳子之例。⁷⁵³

三、記載無稽說法：〈文丞相敘〉記文天祥被處決時屍解。〈文丞相敘〉和〈大義畧敘〉記文天祥被殺後忽必烈君臣分食其心肺。⁷⁵⁴〈大義畧敘〉記1282年日本遣軍攻元沿海，又遣使遺一合（盒）一帚。⁷⁵⁵又記1283年左右宋遺臣陳宜中已挾占城出師，兵勢

⁷⁵¹ 該文作者謂：「咸淳初，韃始僭號元。寶佑丙辰，韃始僭年號曰中統，次曰至元。」（心史；大義畧敘；604）史實則為：忽必烈於1260年（南宋景定元年）首建年號為中統；1271年（蒙古至元八年；南宋咸淳七年）建國號為「大元」。宋咸淳元年是1265年，寶佑丙辰是1256年。

⁷⁵² 「忒沒真死，無子。其弟幹真之子兀窟帶立。及死，兀窟帶妻六婦據國。後兀窟帶子闊谷立。及死，兀窟帶弟駝懶（又名脫濫別斡）之子蒙哥立。及死，蒙哥弟忽必烈立。」「阿里孛哥指罵曰：『忽必烈，汝漢種也。亂俺家法。』謂蒙哥、忽必烈之母俱漢人也。阿里孛哥之母則韃靼，遂自視為適子...蓋夷狄素重母故也。阿里孛哥死，弟拔都代其職守，乃幹真之孫。」（心史；大義畧敘；603）

按史實為：第一，鐵木真（忒沒真）的兄弟有朮只哈撒兒（亦作拙赤哈撒兒）、哈赤溫（亦作合赤溫）、幹真那顏（亦作鐵木哥幹赤斤）、別里古台。鐵木真諸子中知名的有四「曲律」，即朮赤、察合台、窩闊台（兀窟帶）、拖雷（駝懶）。鐵木真死，窩闊台繼位。因此，鐵木真並非無子；窩闊台也不是幹真（當指幹真那顏）之子。第二，蒙哥和忽必烈的母親是同一人，並非兩人各有其母；且二人之母為蒙古怯烈氏，並非漢人。第三，阿里不哥是拖雷七子；拔都是朮赤次子，並非阿里不哥之弟。（以上分見《元史》卷五十九·食貨三；《南村輟耕錄》卷一；《元史》卷二至四。）第四，阿里不哥於1264年投降忽必烈（韓儒林2008:238）。後來西北諸王反抗忽必烈的經過（參見韓儒林2008:246-51），和〈大義畧敘〉所謂阿里不哥死，拔都代之，與回回國合攻忽必烈的說法全無交集。

⁷⁵³ 「彼自忒沒真來，素不曾傳子。」（心史；大義畧敘；604）史實為：鐵木真死，其三子窩闊台繼位。窩闊台死，其長子貴由（闊谷）繼位。貴由死，拖雷長子蒙哥繼位。蒙哥死，其四子忽必烈繼位。

⁷⁵⁴ 「及再俟忽必烈報至，始殺公。公之神爽已先飛越矣。及斬，頸間微湧白膏。剖腹而視，但黃水。剖心而視，心純乎赤。忽必烈取其心肺，與眾啗食之。」（心史；文丞相敘；576）「為賊斬而剖腹，食其心肺。」（心史；大義畧敘；601）

⁷⁵⁵ 「壬午春，倭國舟師來攻韃靼人沿海一帶，不得其隙而入，悠揚數時而空返。秋末，俱蒙國遣使，遺韃一合一帚，或謂寓『合掃』之意，其事未易量。」（心史；大義畧敘；601）

甚盛；日本亦出兵攻佔高麗；回回等國也攻元朝西北邊境甚順利。⁷⁵⁶又記拔都和回回國爲了替阿里不哥爭位以及替阿合馬報仇而興兵攻元朝。⁷⁵⁷又記忽必烈立太子真金受到蒙古族人反對。⁷⁵⁸又記忽必烈和帝師吸孕婦血並食孕婦母子之肉（詳後）。

以上我們列舉了《心史》某些政治性作品的兩個特點，即其結構相當鬆散，其歷史敘述包含許多錯誤。然而如果根據我們先前指出的「心史」一詞的雙重意涵，則這兩個特點都仍是理解的合理現象。

如果學界傳統上認爲《心史》中的可疑部份，可以經由以上的理解，被視爲合理的現象，那麼這就顯示《心史》不見得就是明人所作，而可能確實是宋、元之際的人所作。不少元史學者也都認爲《心史》中包含許多宋、元之際的民間史料（楊志玖 1987；楊訥 1993；鍾烜 2007）。不過雖然如此，《心史》仍有幾個前人不曾留意到的值得注意之處：

一、《心史》裡的〈先君菊山翁家傳〉一文，學界均認爲當屬鄭思肖本人作品。不過這篇作品裡提到一項過去比較少被注意到的資料，即鄭思肖父親之墓雖然在姑蘇甌山，而且雖經戰亂而無恙，但他的母親於 1276 年（丙子，德祐二年）過世時卻是採取火葬，而且是將骨灰投於水中。⁷⁵⁹學者指出，火葬可能是蒙古人引入的風俗，但並未獲得漢人儒臣贊同，認其「有乖喪禮」，因此至元十五年（1278）元中書省下令只許原本即有火葬習俗以及特殊情形者採取火葬，但不准漢人採取火葬，要求漢人遇喪必須「依理埋葬，以厚風俗」（韓儒林 2008:863）。根據鄭思肖傳記資料與傳世作品，他本人乃是出入於儒、道、釋之間而不拘一格。我們或許可以據此推測，他可能對於生死葬俗的態度較爲通達，因此母親過世時雖然就在姑蘇附近（德祐二年時，鄭思肖應該還在吳地），但他卻不堅持先土葬再遷移

⁷⁵⁶ 「近陳丞相挾占城出師甚盛；倭國出兵已奪高麗，謀攻幽州；回回挾塔利、狗國等出攻韃西北邊，甚得利。」（心史；大義畧敘；601）

⁷⁵⁷ 心史；大義畧敘；603-4。

⁷⁵⁸ 「忽必烈老而病廢已久，屢欲傳國與真金。族人俱不從，謂：『我家無此法...』彼自忖沒真來，素不曾傳子。」（心史；大義畧敘；604）

⁷⁵⁹ 「先人墓在姑蘇甌山西隴，亂後幸無恙。先母兵火間丙子歲荼毗，水化骨殖矣。」（心史；先君菊山翁家傳；585）

與父親合葬，而是火葬後投骨於水中。⁷⁶⁰然而這固然可以解釋鄭思肖火葬母親的行為動機，卻又與另一事實相矛盾，即《心史》其他作品之作者，對於蒙古習俗表現出深惡痛絕的態度。若說這些作品的作者皆為鄭思肖，則他是否會在深惡痛絕「胡俗」的同時，不採用中國傳統的土葬之禮，堅持以火葬投水的「胡俗」安葬母親，頗成疑問。

二、《心史》完成的時間是 1283 年，但 1278 年（至元十五年）卻發生了一件有名的大事：⁷⁶¹蒙古帝師楊璉真加先後發掘南宋諸帝陵墓，共發掘南宋君臣墓一百多所，除劫取墓中珍寶外，並取走宋理宗頭骨作為飲器，⁷⁶²後來直到明太祖洪武三年才由朱元璋將頭骨索回下葬。⁷⁶³楊僧掘陵後，當時一些地方人士不忍見宋帝遺骸散落草莽，偷偷拾取藏匿後另行安葬。⁷⁶⁴楊璉真加掘陵一事，居住在杭州的南宋遺民周密也有記載。⁷⁶⁵然而奇怪的是，〈大義畧敘〉歷數蒙古暴政時，竟然遺漏了此一最能觸動宋遺民傷痛悲憤之事。此外，《心史》中作於 1280 年（至元十八年）七月或更晚的〈德祐謝太皇北狩攢宮議〉一文裡，⁷⁶⁶其作者主張未來一旦收復中原，應將宋徽宗夫婦遺骸遷葬於江南紹興，葬在宋理宗的穆陵之旁（頁 586），可知此文作者直到此時，都還不知穆陵等已被發掘之事。

而在另一方面，《心史》裡的〈因山為墳說〉一文，卻又顯示其作者似乎已經知道穆陵等遭到發掘之事。此文主旨在主張因山為墓容易引來盜掘，主張不因山為墓較佳。文中提到北宋諸帝陵皆為金人所發，又提到南宋亡後「大臣富家墳冢竟無全者」（心史；因山為墳說；587）；文末則淡淡提到一句：「今江南諸陵，受禍不淺。何可說耶！」如果「受禍不淺」一語，即指南宋諸帝陵被楊僧發掘一

⁷⁶⁰ 學者也指出，元代「火葬後“投骨清淵之中”的做法在浙江地區相當普遍。」（韓儒林 2008:863）

⁷⁶¹ 楊璉真加發掘宋帝諸陵的時間，各種記載不一。此處從畢沅《續資治通鑑》考證（續資治通鑑卷一八四；5023-4）。

⁷⁶² 明代的丘濬雖然對於蒙古元朝採取敵視態度，卻對於楊僧以理宗頭骨為飲器事有辨。他認為楊僧取理宗頭骨，並非用於飲用之器，而是作為法器：「按，飲器見於《漢書》。今西僧用人首骨以為盂，貯水以洒淨；或兩相背以為鼓。恐與漢人所謂飲器不同。」（世史正綱；459）

⁷⁶³ 參見昭代典則卷六，頁 140；明實錄卷五三，頁 1050-1；郎瑛《七修類稿》卷二十二辯證類〈宋陵遺骸考〉條。《昭代典則》與《明實錄》均繫此事於洪武三年夏；郎瑛繫此事於洪武二年正月。

⁷⁶⁴ 參見陶宗儀《南村輟耕錄》卷四〈發宋陵寢〉條。

⁷⁶⁵ 參見周密《癸辛雜識》〈楊髡發陵〉條（頁 263-5）。

⁷⁶⁶ 此文之標題下注有「七月」，而文章開頭述及德祐六年（1280 年）三月宋徽宗夫婦崩於北方，可知此文當寫於德祐六年（1280 年）七月或在此之後。

事，則顯示此文作者已經知道楊僧掘陵之事。就此而論，因《心史》作者不知掘陵事而產生的疑點，似乎可以消除。然而這裡卻又產生另一矛盾，即《心史》多數作品之作者，對於南宋皇室表現出狂熱忠誠，而對蒙古與「番僧」則表現出極端仇視。如果〈因山爲墳說〉和這些作品的作者是同一人，則他在評論掘陵事時，是否可能只用「今江南諸陵，受禍不淺。何可說耶！」這樣一句不帶感情、置身事外的評論，作為《心史》全書中對於此事的唯一反應，頗成疑問。

三、《心史》〈古今正統大論〉一文，對於「夷狄」表示強烈敵視，認為「夷狄」是一種「孽氣」所生（詳後）。文中並且追溯隋文帝楊堅世系，指出其原本為普六茹氏，故其人本為「夷狄」，其所建立之隋朝亦屬「夷狄」王朝，不得視為中國正統王朝。對於唐朝，也因為李淵為「夷狄之裔」而否定其正統性（詳後）。但根據鄭思肖傳記資料，其母親為樓氏，⁷⁶⁷而樓氏實乃北魏鮮卑後裔。⁷⁶⁸〈古今正統大論〉的作者如果真是鄭思肖，他應該不會不知道自己的母親其實是「夷狄之裔」，他自己也有一半「夷狄」血統。若然，則他是否還會痛斥「夷狄」，認為其為「孽氣」所生，「絕非人類」，並孜孜追溯他人的「夷狄」血統，頗成疑問。

四、蒙古進兵江南期間，曾發生著名的常州屠城事件，史載全城僅七人得免。⁷⁶⁹然而〈大義畧敘〉提到常州陷落經過，卻只寥寥數語，且只記守臣事蹟，完全不提屠城。⁷⁷⁰又同一作品裡提到蒙古屠城行為時，僅止於二度攻佔襄陽以前，而且籠統帶過。⁷⁷¹相較於作者對於蒙古許多暴行的刻意詳盡描述，其對於屠城行為

⁷⁶⁷ 盧熊(1331-1380)《蘇州府志》：「母樓氏，妹為比邱尼，名普西」（引自陳福康 2001: 10）。《福建通志》：「母樓氏，鑰族。」（引自楊麗圭 1977: 13）

⁷⁶⁸ 《魏書》〈官氏志〉：「賀樓氏後改為樓氏。」《元和姓纂》：「賀婁，代人。本居漠北，以國為氏，孝文改為樓氏。」（俱引自王仲榮 2007:17）

⁷⁶⁹ 趙翼《陔餘叢考》：「伯顏之攻常州也，役城外居民運土填塹，土至，並人築之。又殺民煎膏取油作炮，號人油炮，焚城上杈牌。及城破，又盡屠之，惟七人伏橋坎得免。」（卷二十；367）畢沅《續資治通鑑》：「巴延怒，命降人王良臣役城外居民，運土為壘，土至，併人以築之，且殺之，煎油作礮，焚其牌杈...城破...巴延命盡屠其民。」（卷一八二；4968）

⁷⁷⁰ 〈大義畧敘〉記常州陷落之全部文字如下：「十一月，常州受韃賊圍四十日，城陷。劉師勇給北裝辮髮，詭計出韃兵重圍，歸行在。都統王安節曰：『我不作兩朝臣。』」（頁 595-6）。又〈中興集·哀劉將軍〉亦記常州陷落事，其全部文字如下：「德祐一年十月，虜復攻常州。時步帥劉公師勇守之。常州素無城壁，外濠如市河，僅恃排梁木一重而已。先屢與之戰皆勝。至十一月，元虜大勢合圍月餘，其回回砲甚猛於常砲，用之打入城，寺觀樓閣盡為之碎。廿一、廿二間直攻西門，敵之不去。四門殺入，一城盡死。劉侯倉卒間衣胡衣、笠胡笠，同十餘人騎馬，以通事者給賊盜走，至平江，僅餘四、五騎。徑朝行在，隨二王南奔，死于南中。」（頁 559）

⁷⁷¹ 「昔韃人用兵，所破城邑，縱虜掠殺戮畢，不復守其土地。自南人教得一州守一州之法，韃奪襄陽後，主於守土。」（心史；大義畧敘；609）

的簡略處理令人不解。簡言之，屠城是非常可以彰顯蒙古人罪惡的事蹟，且蒙古南侵過程中應該不只屠城一處，但〈大義畧敘〉作者卻對此一字不提。

五，〈大義畧敘〉中提到「韃盛凡六世七十年」（頁 604）。按，蒙元諸帝繼位世次如下：鐵木真死，其子窩闊台繼位。窩闊台死，其子貴由（闊谷）繼位。貴由死，拖雷子蒙哥繼位。蒙哥死，其弟忽必烈繼位。如前所述，《心史》成書時間當在至元二十二年以前，是則到《心史》成書為止，蒙元諸帝傳世才五世。「韃盛凡六世」之說，不知如何計算？

第六，〈大義畧敘〉中把五胡十六國時期輔佐苻堅的知名漢人名臣王猛說成「胡人」，⁷⁷²這種錯誤似乎不是具有一定教育程度者所可能出現的筆誤。

除了以上所述，《心史》還有一個前人不曾注意到的情形，即其內容裡的某些字句或議論，和明代的一些言論具有非常高的相似性。試舉數例如下。

一、〈大義畧敘〉裡有這樣一段話：

東高麗，西西夏，北地諸國，莫不為韃吞併。自古夷狄凶禍之盛，土地之廣，惟韃最強最逆。上下好色貪利，如蠅見血，如蟻慕羶。滅天理，窮人欲，罔所不至。今韃人亦自怨其虐，⁷⁷³惡極天怒，亡在旦夕。韃盛凡六世七十年，僭天子、京師、百官之稱。胡無百年之運，應斷在是矣。
〈大義畧敘；604〉

按「胡無百年之運」一語，其淵源似為文天祥題為〈二王〉的一首詩：「一馬渡江開晉土，五龍夾日復唐天。內家苗裔真隆準，虜運從來無百年。」（文山先生全集；卷二十八；761）這首詩用安祿山叛亂時唐肅宗在靈武即位之故事，和宋高宗在江南即位延續宋祚一事相輝映，又用此暗喻度宗二子（趙昀；趙昺）皆可仿宋高宗故事延續宋祚。其中「虜運從來無百年」句，當脫胎於《漢書》〈匈奴傳〉：

至孝宣之世，承武帝奮擊之威，直匈奴百年之運，因其壞亂幾亡之阨，權時施宜，覆以威德，然後單于稽首臣服，遣子入侍，〔三〕世稱藩，賓於漢庭。（漢書卷九四下；匈奴傳；3832）

⁷⁷² 「王猛雖胡人，尚知晉為正統之國，戒苻堅勿攻晉。」（心史；大義畧敘；609）

⁷⁷³ 此句林本為：「今韃靼人亦自怨其虐」（心史林本；頁 977）。

其中「直匈奴百年之運」句，指匈奴運數以百年為週期，謂漢宣帝時適逢匈奴運數當衰，加上漢武帝連年征伐，故匈奴終於臣服漢朝。

然而值得注意的是，在文天祥以前，「匈奴百年之運」一語一直沒有演變為「虜無百年之運」這樣的說法。而在文天祥之後的元代文獻裡，也找不到類似說法。又，在明代最早的文天祥文集景泰六年刻本中，並不見〈二王〉一詩；一直要到嘉靖三十一年刻本才出現此詩。此外，當元末民間盜賊蜂起之時，一開始出現的各種反元口號也都沒有「虜無百年之運」或「胡無百年之運」的說法（關於當時的反元口號，詳後）。一直要到朱元璋統一南方，發兵北伐（至正二十七年；1367年）時發布的〈諭中原檄〉，才出現「胡虜無百年之運」的說法。在這篇由宋濂所作的〈諭中原檄〉裡，他寫道：「古云胡虜無百年之運，驗之今日，信乎不謬！」（明實錄卷二六；401）由「古云胡虜無百年之運」中的「古云」二字，可知「胡虜無百年之運」之說既非宋濂自創，也不是引用文天祥詩句，亦非某種民間讖語，而是引用「古人」成說。然而古人成說中與此相符者，似乎只有《漢書》「匈奴百年之運」的說法，因此可知「古云胡虜無百年之運」，實指淵源自《漢書》的成說，並非元代流行的某種讖語。但〈大義畧敘〉裡「胡無百年之運，應斷在是矣」之句，其文氣卻顯示〈大義畧敘〉作者在寫這篇作品時（至元二十二年以前）就已經有「胡無百年之運」的說法流行，因此該作者很自然地用上了這個說法，並且認為這個說法即將應驗。簡言之，〈大義畧敘〉中出現了一個八十幾年後才首次出現的用語，而這個用語又是明代人非常熟悉的用語，這一點十分值得注意。

二、〈大義畧敘〉裡有這樣的句子：

（韃）勢脉相應，根深枝連蔓引，惡燄難遽撲滅。然古未嘗有有陰無陽之天地，亦未嘗有純是夷狄之世。天旋地轉，其機固易。〈大義畧敘；609〉

其中值得注意的是「未嘗有有陰無陽之天地，亦未嘗有純是夷狄之世」之句。按，把元朝描述為「有陰無陽之天地」、「純是夷狄之世」，似乎始見於明代丘濬的《世史正綱》。丘濬在自己這部重要作品裡，提出了一個重要的發明，即把元的國號整個塗黑（參見圖四）。他對於這個新設計背後的構想解釋如下：

有華夏純全之世，漢、唐是也。有華夏割據之世，三國是也。有華夷分裂之世，東晉及五代是也。若夫胡元入主中國，則又為夷狄純全之世焉。噫！世道至此，壞亂極矣。（世史正綱卷三十一；455）

又，

竊原天地之理，推聖賢之意，以嚴萬世華夷之防，於元之混一天下，依《綱目》南北朝、五代例，分書其年號于甲子之下，且黑其圈，以見其為純陰之世。天翻地覆，夷狄反為華夏之主，自天地開闢以來未始有也，有之，始於此。（世史正綱卷三十一；455）

丘濬表示，把元朝此一「夷狄純全之世」視為「純陰之世」，乃是本於太極圖的陰陽消長之理。⁷⁷⁴在《世史正綱》裡，元朝每一年的國號都是全黑之圈，直到至正十五年才改為白圈（圖五），因為這一年朱元璋開始從軍起事，韓林兒也自稱宋帝，年號龍鳳。丘濬表示，「純陰之世」在這一年結束，從此由陰轉陽：

入元以來，歲下之圈皆塗以黑，而此年白之者何？天運轉，而陽道復，陰翳消也。然則圈之黑白，亦有所本歟？曰：本太極圖之陰陽也。中國為陽，夷狄為陰。（世史正綱卷三十二；479）

根據丘濬的說法，此一由陰轉陽之過程隨著明朝的建立而告終，至此中國王朝又恢復純粹的正統性。可以看到，把元朝視為「夷狄純全之世」，並據周敦頤太極圖陰陽消長之理而將其視為「純陰之世」，乃是丘濬的得意發明。也正由於這是一種新的構想，丘濬才需要在《世史正綱》的〈凡例〉和內文裡多次解說其義。但〈大義畧敘〉的作者寫下「然古未嘗有有陰無陽之天地，亦未嘗有純是夷狄之世。天旋地轉，其機固易」的句子時，卻不覺得有必要特別加以申說其理，而是把「有陰無陽之天地」、「純是夷狄之世」和陰陽消長的「天旋地轉」變化，視為不需要特別解釋的平常概念加以使用。這也令人感到奇怪。

以上我們指出了《心史》裡某些文句思想和明代一些文句思想的相似性。對於這種相似性，可以有兩種解釋：一是中國族群思想在宋、元之際出現了某種跳躍式的突進。在明代才緩慢演變出的新思想，其實早在宋、元之際就已經提前出現，後者不僅剛出現時就已經非常成熟，而且和前者有驚人的相似性，其相似程

⁷⁷⁴ 「以其圈之或白或黑，各有取義...蓋寓太極陰陽之理。」（世史正綱；凡例；5）

度之高，只能用太過巧合加以解釋。若然，這將可作為思想史上的罕見例子。另一種解釋，則是《心史》中的這些字句和思想，其實來自明代。

總結以上討論，則筆者對於《心史》性質的初步看法如下：《心史》的內容裡應該收有鄭思肖本人的作品，⁷⁷⁵但那位把《心史》作為自己內心自白的作者是否就是鄭思肖，卻仍有可討論的空間，似無立即加以論斷之必要。此外，我們也不能排除明人補綴加工的可能性。另外，前面提到的《心史》其他一些奇怪可疑之處，似乎也是吾人在分析《心史》性質及其作者背景時不應輕率忽略的情形。由於《心史》具有這樣的複雜性質，因此筆者一方面不能將之全盤否定，棄而不用，但也必須指出吾人在使用這份文獻時，應當抱持相當程度的審慎態度。

二、《心史》裡的幾個劃時代觀點

討論完《心史》的性質，現在將之放回中國族群思想史及其地理主義思路的脈絡之中。從中國族群思想史的角度看，《心史》裡有幾個劃時代的新觀點。首先，它的某些作品的作者提出了新的正統觀。其次，它的某些作品的作者首度提出了可能是中國最早的種族主義（racism）思想。第三，它的某些作品的作者首次對於文化主義者的「夷夏文化論」和「進夷狄於中國論」思想，表示了根本否定。第四，它的某些作品的作者首次有系統地將「夷狄」妖魔化。以下我們分別討論這些觀點。

（一）新正統觀的提出

宋代關於正統問題的討論，在南宋朱熹時得到一個總結性的綜合。朱熹對於正統標準的看法，大致延續歐陽修和司馬光的思路，但提出一個重要修正。在延續的部份，他同意歐陽修和司馬光的看法，認為只要統一「九州」之王朝即可為正統：「只天下為一，諸侯朝覲，獄訟皆歸，便是得正統」（朱子語類卷一百五；2636）。他也同意歐陽修的「無統」構想，反對司馬光在無統時期仍要以一王朝作為繫年工具的做法。⁷⁷⁶而在修正的部份，他提出「正統之始」和「正統之餘」

⁷⁷⁵ 如〈先君菊山翁家傳〉。

⁷⁷⁶ 「溫公只要編年號相續，此等處，須把一箇書帝、書崩，而餘書主、書殂。既不是他臣子，

的新概念，認為一個統一「九州」之正統王朝，在未統一「九州」之前，當視為「正統之始」。而此王朝如果後來無法繼續統治「九州」，但卻以偏安一方的形式持續存在，則是「正統之餘」。「正統之始」的例子有統一「九州」之前就已經存在的秦、晉、隋王朝，「正統之餘」的例子則有蜀漢和東晉。（同上；2636-7）。

在由朱熹掛名、由其弟子趙師淵寫成的《資治通鑑綱目》裡，以上的正統觀又有進一步的修正。該書的〈凡例〉表示：

凡正統，謂周、秦、漢、晉、隋、唐。

列國，謂正統所封之國。

篡賊，謂篡位干統而不及傳世者。

建國，謂仗義自王或相王者。

僭國，謂乘亂篡位或據土者。

無統，謂周秦之間、秦漢之間、漢晉之間、晉隋之間、隋唐之間、五代。

不成君，謂仗義承統而不能成功者。

根據此一看法，正統的標準雖然仍舊只有一個，即統一「九州」，但卻另外加上「篡賊」此一更細緻的區別。據此，凡是統一「九州」之王朝，即為正統王朝。對於正統王朝，書其君王為「帝」，大書其國號，以其年號記年。至於這些正統王朝中間出現的「篡賊」時期（如西漢初之呂后，西漢末之王莽，唐初之武后），則這些「篡賊」政權雖然也統一「九州」，但不可視為正統。拒絕承認其為正統的方式是：對於「篡賊」政權之君主，或直書其名（如在新王朝時期稱王莽為「莽」），或稱其原有頭銜（如在呂后稱制期間稱其為「太后」；武后稱制及改國號為周之期間亦稱其為「太后」），不大書其國號，不以其年號記年而以原正統王朝被廢帝王之年號記年，以示原有正統未絕。

在對於北魏及五胡十六國的處理上，《資治通鑑綱目》以東晉為晉之正統之餘。在東晉被南朝宋篡亡後，則進入無統時期。在此時期，稱北魏君主為「魏主」，稱南朝君主為「宋主」、「齊主」云云。對於十六國君主，則均稱其君王為「某王」或「某主」。簡言之，在處理北魏及五胡十六國這些「夷狄」王朝或政權的態度

又不是他史官，只如旁人立看一般，何故作此尊奉之態？此等處，合只書甲子，而附注年號於其下，如魏黃初幾年，蜀章武幾年，吳青龍幾年之類，方為是。」（朱子語類；卷一百五；2636）

上，《資治通鑑綱目》只重視它們並非正統王朝之事實，但對於它們作為「夷狄」王朝的性質則未做特別處理。這種態度也符合朱熹的看法。⁷⁷⁷然而在〈古今正統大論〉裡，朱熹和《資治通鑑綱目》的正統觀以及處理「夷狄」王朝的態度，卻受到根本的質疑。

〈古今正統大論〉的作者認為，中國國史的撰寫，應當以一些規範性原則為基礎，在此基礎之上，對事實進行帶有價值判斷的記載。⁷⁷⁸這一點他和《資治通鑑綱目》看法一致。但他所提出的規範性原則，卻是另一組正統標準，即「君臣」之辨和「華夷」之辨。⁷⁷⁹根據這兩種標準，統一「九州」之王朝不再如司馬光、朱熹所認為的那樣，是無可辯駁的正統王朝。統一「九州」之王朝只要無法達到其中一項標準，便不能具有正統性。

根據〈古今正統大論〉作者的看法，「君臣」之辨所涉及的規範性原則，是臣不可篡取或強奪君之位。根據此一原則而建立的正統標準是：一個王朝如果是由篡取或強奪正統王朝帝位的方式建立，則就算其為統一「九州」之王朝，仍不可視為正統王朝。在這一項看法上，他和《資治通鑑綱目》大致相同，只不過他另外提出一個觀點，即反對以弔民伐罪為理由，用武力起兵的方式奪取正統君王之位。他因此對於湯武革命之說有所保留，認為此說將成為人臣起兵奪君之位的藉口。⁷⁸⁰這個觀點是一個很新的看法，後來明代中期丘濬也提出類似看法（詳下）。如果〈古今正統大論〉確為宋、元間人所作，則丘濬其實只是重新提出了此一觀點。

不過〈古今正統大論〉所提出的最具革命性的觀點，是以「華夷」之辨作為王朝正統性的標準。「華夷」之辨所涉及的規範性原則，是「夷狄」應當安居其地，不可入居中國建立王朝，以中國天子自居（詳下「反對『夷夏文化論』部份」）。根據此一原則所建立的正統標準，是「夷狄」王朝就算統一「九州」，仍不可視

⁷⁷⁷ 「至宋、後魏諸國，則兩朝平書之，不主一邊。年號只書甲子。」「問：『宋、齊、梁、陳正統如何書？』曰：『自古亦有無統時。…南北只是並書。』」（朱子語類；卷一百五；2637）

⁷⁷⁸ 「自《春秋》後，史筆不知大倫所在，不過紀事耳。紀事而不明正理，是者非，偽者正，後世無以明其得失，諸史之通弊也。」（心史；古今正統大論；578）

⁷⁷⁹ 「君臣華夷，古今天下之大分也，寧可紊哉！」（心史；古今正統大論；579）

⁷⁸⁰ 「弔民伐罪，如湯、武則可。孔子曰：『武盡美矣，未盡善也。』湯、武憂天下無君，伯夷憂後世無君，斷之固有理。後世必藉湯、武之事，以長無君之惡。李觀曰：『湯、武非聖人』，亦宜。」（心史；古今正統大論；580）

爲正統王朝。〈古今正統大論〉提出了一個前所未見之主張，即力主隋文帝爲「夷狄」，因此隋王朝雖然統一「九州」，仍不得視爲正統王朝：

普六茹堅，小字那羅延（僭稱隋，僭諡文帝；普六茹譯姓曰楊）…本夷狄也。魏證猶引楊震十四世孫書之。此必普六茹堅援引前賢，以華族譜云。並宜黜其國名年號，惟直書其姓名及甲子焉。如遇某祖、某帝、朕、詔、封禪、郊祀、太子等事，宜書曰普六茹某僭行某事。」（心史；古今正統大論；579）

這個主張背後的動機，可能是要否定元朝的正統性，隋只是遭到池魚之殃。

除了否定統一「九州」之「夷狄」王朝的正統性，〈古今正統大論〉作者還主張凡是「夷狄」王朝，一律不得如《資治通鑑綱目》那樣稱其爲「某王」或「某主」，因爲這種稱呼和中國的非正統王朝君王無別。爲了有所區別，稱「夷狄」王朝君王必須使用「夷狄」式的稱號：

若夫夷狄風俗興亡之事，許存於本史，如國號類中國之號（所謂僭號元魏是也），及年號、某祖、某帝、某皇后、太子、朕、詔、封禪、郊祀、太廟等事，應犯天子行事等語，苟不削之，果與中國正統班乎？若國名，素其獫狁、單于之號及官職，州縣並從之，猶古之列國，亦猶古者要荒之外夷狄之地。（心史；古今正統大論；579）

這段引文的前半段，是批評《資治通鑑綱目》保留「夷狄」王朝之國號、年號、某祖、某帝、某皇后、太子等稱呼，⁷⁸¹使之和中國王朝無別。後半段主張把這些「夷狄」王朝降級，以便和中國王朝有所區別。

根據以上「君臣」之辨和「華夷」之辨兩項規範性原則，〈古今正統大論〉作者提出一種新的設計。他主張將中國歷代王朝分爲四個等級，由高而低依次爲：聖人王朝，正統王朝，中國王朝，僭逆政權，其中聖人王朝，正統王朝，中國王朝之間是一種逐步外延的關係，即中國王朝包括聖人王朝和正統王朝，正統王朝包括聖人王朝；但不是所有的中國王朝都是正統王朝，也不是所有的正統王

⁷⁸¹ 如「秋九月，趙王勒稱皇帝」（資治通鑑綱目；卷十九；363）；「夏四月，趙主虎卒。太子世立。其兄遵弒之及其太后劉氏，而自立。」（資治通鑑綱目；卷十九；392）

朝都是聖人王朝。⁷⁸²聖人王朝數目最少，是由「三皇五帝」等聖王所建立之王朝。正統王朝數目稍多，除了包括聖人王朝外，還包括夏商周三代、西漢、東漢、蜀漢、宋。中國王朝除了包括聖人王朝和正統王朝外，還包括兩晉及南朝宋、齊、梁、陳，以及唐，可能還包括秦。⁷⁸³至於僭逆政權則包括兩類，一是中國政權，一是「夷狄」政權。中國政權之被視為僭逆政權的原因，一是由於其建立來自於臣篡君位，二是由於女主稱制。⁷⁸⁴北魏、北齊、北周，過去被稱為北朝，其史有《北史》，〈古今正統大論〉作者認為此三個王朝不屬於中國王朝，當視為「夷狄」僭逆政權，不得與宋、齊、梁、陳等中國王朝等量齊觀。⁷⁸⁵值得注意的是，宋、齊、梁、陳因為篡弑相仍，因此被王通等文化主義者貶為「夷狄」，但〈古今正統大論〉作者卻並不重視此一事實，並未因此把這幾個王朝貶入僭逆政權之列。

根據以上論點，〈古今正統大論〉作者表示他想要重撰一部《正統通鑑》，⁷⁸⁶始於三皇五帝的聖人王朝，其中只對正統王朝書其國號、年號、天子稱號及行事。至於非正統王朝的中國王朝，則不予正統地位。在無正統王朝之期間，記年但書甲子，甲子下附記各中國王朝之國號年號等。至於中國之僭逆政權及「夷狄」政權，則雖附記其事於甲子之下，但直書其君王姓名以貶之。⁷⁸⁷稍後我們將會看到，

⁷⁸² 「是故得天下者，未可以言中國。得中國者，未可以言正統。得正統者，未可以言聖人。唯聖人始可以合天下、中國、正統而一之。」（心史；古今正統大論；580）這段話的意思是：只有聖人王朝可以兼具正統王朝和中國王朝的地位。

⁷⁸³ 「若論古今正統，則三皇五帝、三代、西漢、東漢、蜀漢、大宋而已。司馬絕無善治，或謂後化為牛氏矣。宋、齊、梁、陳，藐然綴中國之一脈，四姓廿四帝，通不過百七十年，俱無善治，俱未足多議。故兩晉、宋、齊、梁、陳，可以中國與之，不可列之於正統。李唐為晉〈載記〉涼武昭王李暠七世孫，實夷狄之裔，況其諸君家法甚繆戾，特以其并包天下頗久，貞觀開元太平氣象，東漢而下未之有也，姑列之於中國，特不可以正統言。」（心史；古今正統大論；579-80）至於秦，〈古今正統大論〉作者認為秦並非正統王朝，但由於他未宣稱秦為「夷狄」，故可能可以包括在中國王朝之內。

⁷⁸⁴ 「夷狄行中國之事曰僭。人臣篡人君之位曰逆。二者天理必誅。王莽、曹操為漢臣，逆也；普六茹堅乃夷狄；呂后、武后乃婦人；五代八姓乃夷狄盜賊之徒；俱僭也，非天明命也。」（心史；古今正統大論；580）「呂后稱制八年，武后稱制二十一年，牝雞之晨，俱惡逆事。」（心史；古今正統大論；579）

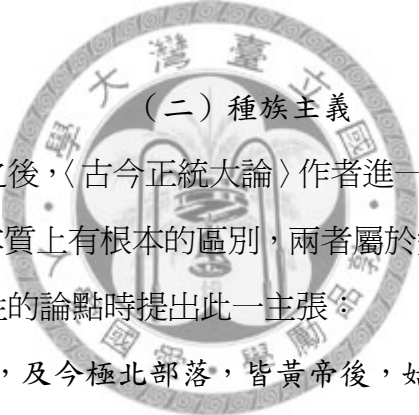
⁷⁸⁵ 「其曰北史，是與中國抗衡之稱，宜黜曰胡史。仍修改其書，奪其僭用天子制度等語。其曰南史，實以偏方小之，然中國一脈係焉，宜崇曰四朝正史（南史但載宋、齊、梁、陳，故曰四朝），不亦宜乎！」（心史；古今正統大論；579）

⁷⁸⁶ 「此我猶有志作《正統通鑑》之書，」深欲即諸史、《通鑑》之文，痛辨大義，悉刪繁務，攷證得失，纂定書法，以明正統僭逆之事為第一義，併削僭逆之號、用天子事例之類，宜直書姓名某，僭行某事，目之曰《正統通鑑》。」（心史；古今正統大論；580, 581）

⁷⁸⁷ 「或謂予曰：『《正統通鑑》，理宜只載正統之事，君所謂三皇五帝、三代、兩漢、蜀漢、大宋而已。其他如兩晉、宋、齊、梁、陳，雖曰中國，恐不可書，以紊《正統通鑑》之名。』曰：當知《正統通鑑》四字，是舉大綱目之名。兩晉以下，其實附之，以續編年。至於嬴政、王莽、普

這部《正統通鑑》的構想及體例原則，既和明初方孝孺的正統論極為相似（詳後），又和明代中期丘濬的《世史正綱》有驚人的相似性（詳後），簡直就是《世史正綱》的寫作藍本。如果〈古今正統大論〉不曾受到明人影響，純係宋、元間人所作，則我們不得不爲此一思想史上的罕見異例感到驚異：即明代初期和中期緩慢發展出來的思想，早在兩百年前的宋、元之際就已經由一位隱姓埋名之士突然想出，而且已經相當成熟；後人的發明，只不過重複其不爲人知的創見而已。

簡言之，由於正統王朝的界定，相當於對於中國的定義，因此〈古今正統大論〉作者所提出的中國定義，是以「非篡逆女主政權」和「非地理夷狄政權」爲兩大要件。這就和文化主義者以文化中國和地理中國作爲中國要件的看法大爲不同。其中對於「非地理夷狄政權」要件的強調，標誌了〈古今正統大論〉和文化主義的劃時代決裂。



（二）種族主義

在提出新的正統觀之後，〈古今正統大論〉作者進一步提出一種主張，即「地理夷狄」和中國之人在本質上有根本的區別，兩者屬於完全不同的種族。他是在駁斥某種肯定北魏正統性的論點時提出此一主張：

或曰：「拓跋氏，及今極北部落，皆黃帝後，姑假之亦可。」曰：「譬如公卿大夫之子孫，棄墮詩禮，或悅為皂隸，或流為盜賊，豈可復語先世之事，而列於君子等耶？況四裔之外，素有一種孽氣，生為夷狄，如毛人國、猩猩國、狗國、女人國等，其類極異，決非中國人之種類。開闢以後即有之，謂黃帝之後，夏后氏之後，則非也。（心史；古今正統大論；579）

這段文字針對的是戰國時期出現的黃帝爲中國之人及部份「夷狄」共祖的說法（參見第三章）。此一說法在後世延續，如《史記》稱匈奴爲禹之後裔，⁷⁸⁸《魏書》稱拓跋氏爲黃帝子昌意之後裔，⁷⁸⁹《晉書》稱前燕慕容氏爲黃帝後裔（卷一百八；

六茹堅、五代，則直書其名，亦以附編年。不如此，則上下不貫續也。」（心史；古今正統大論；581）

⁷⁸⁸ 「匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳維。」（史記；1184）

⁷⁸⁹ 「昔黃帝有子二十五人，或內列諸華，或外分荒服。昌意少子受封北土，國有大鮮卑山，因

2803)，稱後秦姚氏為舜之後裔（卷一百十六；2959）。這種主張的特點，是把「地理夷狄」想像成「中國」之人。可以看到，〈古今正統大論〉作者對於此一想像提出兩項反駁。首先，他表示就算「夷狄」確實是黃帝後裔，然而黃帝後裔如果自甘墮落為「夷狄」，則有如公卿大夫之子孫自甘墮落為「皂隸」或「盜賊」，至此就不能再宣稱其與先祖有任何關係。其次，他根本質疑「夷狄」為黃帝後裔的說法，表示「夷狄」為「孽氣」所生，中國之人則否，兩者各自有其獨立不同的祖源（「開闢以後即有之」），因此「夷狄」和中國之人實為兩個不同的「種類」。可以看到，此處的「種類」實已具有現代種族主義（racism）中「種族」（race）之意涵。如果宣稱「夷狄」為黃帝後裔的說法，代表了一種把「地理夷狄」設想成「中國」之人的想像，那麼〈古今正統大論〉的作者則提出另一種想像與之競爭，即把「地理夷狄」設想為另有祖源，這個祖源就是「孽氣」。〈古今正統大論〉作者的這種想像，或許可以稱之為「種氣論」（夷狄為「孽氣」所生，決非中國人之「種類」）。它似乎是以下幾種元素的化合物：戰國時期五方地氣論；南宋胡寅的地氣論；陳亮的「邪氣」論；〈古今正統大論〉作者對蒙古人的仇恨。

〈古今正統大論〉裡的「種氣論」，可能標誌了中國族群思想史上第一個種族理論（racial theory）的出現。根據此一理論，「夷狄」和中國之人乃是本質上不同的「種類」。如果把「種氣論」和朱熹的看法作比較，則在朱熹那裡，中國之人和「夷狄」同為普遍的性理所生，兩者只有氣質清濁程度的差別，並沒有存有意義上的區隔（ontological distinction）。但「種氣論」卻力主這種區隔的存在，認為中國之人和「夷狄」並非同出一源，而是各自出於獨立的根源。

此外，〈大義畧敘〉的作者還提出一種類似種族主義（racism）的看法。他認為「夷狄」的子女如果不斷在中國出生，將導致中國人口「夷狄」化。他非常擔憂未來如果要淨化中國，將如何處置這些「小夷狄」：

腥徹九天，冤入九地，中國盡誕犍雛。欲勦其遺育，則不勝誅戮。果何法洗蕩，還其清淨？（心史；大義畧敘；610）

認為「夷狄」在中國不斷生育，將導致中國的「夷狄」化，這種「夷狄」化乃是

以為號。其後世為君長，統幽都之北，廣漠之野...黃帝以土德王，北俗謂土為托，謂后為跋，故以為氏。」（魏書卷一；1）

某種需要「洗滌」、「清淨」的汙染--這種思想在先前的族群思想裡是不曾見到的。至於考慮以勦殺等方法清洗這些「夷狄」以淨化中國，更是前所未見的思考。

由於主張中國之人和「夷狄」各自出於獨立的根源，是兩種不同的「種類」，〈古今正統大論〉作者自然也就無法接受戰國時期的普遍人性論思路（參見第四章）。針對孟子所提出的普遍人性論思想，〈古今正統大論〉作者表示了質疑：

孟子曰：舜、文，東夷、西夷之人也。〔然而〕《史記》曰：舜，冀州人也，黃帝之子，昌意七世孫。且文王之先，嘗避狄難矣。未可遽以「東夷」、「西夷」之說而論舜、文也。舜、文大聖人，豈可執「東夷」、「西夷」之語，例論後世夷狄也哉！（心史；古今正統大論；579。〔 〕內之文字為筆者所加）

在第二章裡，我們曾提到有學者以《左傳》中「非我族類，其心必異」（左成四；818）的說法，作為春秋時期已有種族主義思想的證據；然而此句中的「族類」實指「親族」之義（參見第二章）。本章的討論則顯示，中國如果有接近種族主義的思想，那麼這種思想的最早出現，應該是在《心史》這份文獻裡，而它的萌芽可追溯到南宋胡寅的地理主義思路。如果〈古今正統大論〉和〈大義畧敘〉確實為宋、元之人所作，則它們不僅標誌了中國族群思想史的一項重要發展，也標誌了地理主義思路的重大突破。

（三）反對「夷夏文化論」和「進夷狄於中國論」

在第四章裡，我們提到戰國時期出現的普遍人性論思路，以及從此一思路發展出的普世價值論和夷夏文化論思路，即認為「四夷」和中國之人在本性上並無不同，兩者都重視某些價值；中國和「四夷」的差別只在於文化；只要「四夷」奉行中國文化，就可以成為中國之人（參見第四章）。在第五章裡，我們也看到文化主義的思路，即認為「夷狄」王朝只要滿足文化中國和地理中國要件，即具有正統性，即可成為中國之代表。以北魏為例，文化主義者多主張北魏為正統王朝，即使是地理主義先驅的胡寅也有此傾向。陳亮雖認為「夷狄」之地氣為邪氣，卻擔心金國奉行中國文化後會成為第二個北魏，屆時「夷狄之德，黎民懷之，三才其捨諸」，南宋將漸漸喪失和金國競爭正統的優勢。朱熹則肯定金世宗奉行中

國文化的努力，表示「他能尊行堯舜之道，要做大堯舜也由他」（以上均見第五章）。簡言之，直到朱熹為止，中國思想家對於「夷狄」王朝奉行中國文化的主流態度，都是鼓勵、肯定和嘉許。這種態度，或許可以稱之為「進夷狄於中國論」。

但在〈古今正統大論〉裡，卻首次出現對「夷夏文化論」和「進夷狄於中國論」的根本否定。〈古今正統大論〉的作者認為，「夷狄」奉行中國文化，乃是違反「夷狄」天性的行為。此種行為不僅使「夷狄」的本性受到變亂，成為「夷狄之妖」，也紊亂了中國和「夷狄」之間的「華夷大分」：

臣行君事，夷狄行中國事，非夷狄之福，實夷狄之妖。譬如牛馬，一旦忽解人語，衣其毛尾，裳其四蹄，三尺之童見之，但曰牛馬之妖，不敢稱之曰人，實大怪也。《中庸》曰：『素夷狄，行乎夷狄』，此一語蓋斷古今夷狄之經也。拓拔珪十六夷國，不素行夷狄之事。縱如拓拔珪（偽稱元魏，偽諡文帝）之禮樂文物僭行中國之事，以亂大倫，是衣裳牛馬而稱曰人也，實為夷狄之大妖。寧若即夷狄而行夷狄之事，以天其天也。

（心史；古今正統大論；578-9）

「素夷狄，行乎夷狄」一語，出自《中庸》：「君子素其位而行，不願乎其外。素富貴，行乎富貴。素貧賤，行乎貧賤。素夷狄，行乎夷狄。素患難，行乎患難。」（禮記卷五十二；中庸；883）孔穎達疏：「素，鄉也。鄉其所居之位，而行其所行之事，不願行在位外之事。《論語》云『君子思不出其位』也。...鄉夷狄之中，行道於夷狄，夷狄雖陋，亦隨其俗，而守道不改。」（同上；884）此一疏解歷經宋代皆無異說。但〈古今正統大論〉作者卻對之提出新的理解：素為夷狄，則行夷狄之事。這就完全悖離了春秋時期的孔子及儒家的族群思想。如第五章所述，特別重視華夷之別的《公羊傳》，其對於華夷之別的理解係立基於「夷夏文化論」。因此《公羊傳》的華夷思想有三個要點：一是「中國」與「夷狄」的根本界線在文化，即中國文化；二是「中國」與「夷狄」終將被同一文化（即中國文化）所統一同化；三是「中國」之人如果違反「中國」之道（即中國文化中的價值體系），則為「夷狄」；「夷狄」如果遵行「中國」之道，則為「中國」之人（參見第五章）。簡言之，孔子、孟子、《公羊傳》均把中國文化理解為一種普世文化，並且鼓勵嘉許「夷狄」奉行此一文化；對於背離此一文化的「中國」之人，則表示批評與

譴責。根據此一思路，則「（君子）素夷狄，行乎夷狄」一語，應當從孔穎達之理解，即君子若身在夷狄之中，則應當一方面順應其俗（「亦隨其俗」），另一方面躬行中國文化（價值體系）以改變夷狄文化（「守道而行」），使之趨向普世文化。但〈古今正統大論〉作者卻把「（君子）素夷狄，行乎夷狄」一語的主詞「君子」拿掉，把此句解釋為「夷狄只應當奉行夷狄文化，不應當『思出其位』、『願乎其外』地奉行中國文化」，這自然是對於〈中庸〉經文本義的根本曲解。但這個曲解卻是一個具有重要意義的曲解，因為它標誌了中國族群思想的重大逆轉。

〈古今正統大論〉對於「夷夏文化論」和「進夷狄於中國論」的根本否定，或許是受到元朝漢化措施刺激的產物。〈大義畧敘〉的作者表示：

忽必烈篡江南後，一應漸習僭行大宋制度，猶禽獸而加衣裳，終非其本心，故辮髮囚首，地坐無別；逆心惡行，滅裂禮法，卒不能改也。（心史；大義畧敘；604）

他又痛斥女真、蒙古人冒用華姓之舉：

金人本女真也，金主本無姓，忽慕南人有姓，問何姓為大，南人給對曰：「王姓最大」，乃譯曰元顏。今韃主亦無姓，嘗遽然僭誑曰：「俺亦姓趙。」（心史；大義畧敘；609）⁷⁹⁰

「今韃主」當指忽必烈。所謂忽必烈忽然自稱姓趙云云，自屬無稽之談，它毋寧反映出〈大義畧敘〉作者對於元朝「冒充」中國正統王朝的恐懼。簡言之，或許是出於對於蒙古的極端仇恨，〈古今正統大論〉和〈大義畧敘〉的作者為了防止元朝成為中國正統王朝，於是首度提出反對「夷夏文化論」和「進夷狄於中國論」的主張。

（四）有系統地將「夷狄」妖魔化

《心史》裡的一些作品還有一個值得注意之處，那就是首度出現有系統地將

⁷⁹⁰ 此條記載可能源於《朱子語類》：「初，虜入中國，問何姓最大。中原人答以王姓最大。虜人呼王為『完顏』。自是王者之後，遂姓完顏。」（朱子語類；卷一三三；3195）〈大義畧敘〉裡的「南人」全指江南之人，但此處把「中原人」稱作「南人」，顯然採取了金人的觀點，因為：第一，中原人不會自稱「南人」；第二，中原是金人眼中的南方；金後來因蒙古入侵而遷都汴京，金人便稱此舉為「南渡」。〈大義畧敘〉作者採取一條以金人觀點記述之材料，這項事實再次反映出這篇文獻本身的駁雜性，以及眾手加工的可能。

「夷狄」妖魔化的做法。在敘述蒙古滅宋經過以至於元朝統治江南之暴政時，這些作品的作者極力把蒙古人刻劃成一種妖魔式的他者形象。如〈文丞相敘〉的作者描寫文天祥就義時屍解，死後蒙古君臣分食其心肺：⁷⁹¹

再俟忽必烈報至，始殺公。公之神爽已先飛越矣。及斬，頸間微湧白膏。剖腹而視，但黃水。剖心而視，心純乎赤。忽必烈取其心肺，與眾酋食之。（心史；文丞相敘；576）

〈大義畧敘〉則描寫蒙古葬俗之怪異殘忍：

韃靼風俗，人死...及茶毗，⁷⁹²刀斷手足肢體為三四段，刀破攪腹腸，使無滯戀之魂。若葬，亦以刀破腹，翻滌腸胃，水銀和鹽納腹中。刀斷手足肢體，疊小，馬革裹屍，乃入棺。...往葬日，遇行路人，盡殺狗葬。（心史；大義畧敘；606）

又如描寫蒙古人信奉之喇嘛教崇奉淫邪食人妖神，並以食人妖僧為帝師：

幽州建鎮國寺，附穹廬側有佛母殿，黃金鑄佛，裸形中立，目矚邪僻。側塑妖女，裸形斜目，指視金佛之形。旁別塑佛與妖女裸合，種種淫狀，環列梁壁間。兩廊塑妖僧，或啖活小兒，或啖活大蛇，種種邪怪。後又塑一僧，青面裸形，右手擎一裸血小兒；赤雙足，踏一裸形婦人頸，擲小兒枯骸數枚，名曰摩睺羅佛。傳此教妖僧時殺人祭而食，手持人指骨節數珠。此妖僧乃西蕃人傳西蕃外道邪法，韃主僭加之曰帝師。（心史；大義畧敘；606）

又如描寫蒙古宗教之種種恐怖駭人之舉：

歲歲四月佛誕日，二月那吒太子誕日，佛母殿四角置四大銀甕，貯殺童男童女血。殿角塑立裸佛，仗劍俯視甕中血。妖僧裸形作法禱佛，取血塗佛唇為祭。與虜主以次分銀甕血飲。先辦壯白將誕孕婦裸形中坐，妖僧作法呪水，自見水底五色毫光。仍呪眩孕婦魂魄，問其見奇特事否。一聞曰「見」，眾執縛孕婦兩手，妖僧執兩金篦刺入兩乳傍，虜主以次

⁷⁹¹ 《心史》〈大義集〉記載南宋隨度宗北遷之內嬪某氏自盡於館，「死後為虜人分爓其肉食之」（頁542）。楊瑀《山居新語》亦記此事，內容略有不同，但記蒙古處置自盡嬪妃宮人遺體之方式為「露埋四尸，取其首懸於全后寓所，以戒其餘。」（引自畢沅《續資治通鑑》卷一八三；4985）生吃人肉顯然是妖魔形象的有力象徵。

⁷⁹² 「茶毗」當為「荼毗」之誤。荼毗指火葬。元代火葬頗為通行，參見韓儒林2008: 863。

金銀管插入孕婦乳傍，刺孔吸飲生血。見孕婦大號叫，為佛歡喜。叫漸小，血乾命斷，身更雪白，剖腹分鬻肉食，畱頭剝為鉢盂，漆而金，相持為飲食器。至取孕婦心中一點血塗佛唇為祭，腹中嬰兒亦分鬻食，以次分取母子骸骨至盡，各和乳香，納大香爐中，煅盡成灰，爭取灰藏篋筭歸。妖僧持所呪妖水，令韃主諸酋拭目，盡見孕婦母子乘綵雲而去。（心史；大義畧敘；606）

對於蒙古妖魔化習俗的種種描述，⁷⁹³〈大義畧敘〉作者以一句話加以總結：「胡俗妖怪慘酷如是。」（心史；大義畧敘；607）值得注意的是，在《心史》以前，中國人士也曾有過對於蒙古風俗的描述，如孟珙（趙珙）的《蒙韃備錄》和彭大雅、徐霆的《黑韃事略》。⁷⁹⁴在戰國文獻裡，也有關於他者奇風異俗的想像（參見第四章）。但這些文獻裡，都不曾以如此寫實煽情的筆法，有系統地誇張渲染他者宗教儀式之恐怖血腥習俗。

除了對蒙古風俗加以有系統的妖魔化描寫，〈大義畧敘〉的作者也對蒙古人進行整體負面描述：

〔韃〕上下好色貪利，如蠅見血，如蟻慕羶。滅天理，窮人欲，罔所不至。（心史；大義畧敘；604）

韃人無義，不論道理，純是力、財、色、食四事。彼極恃氣力二字，為集事之本，言力也，勢也，財也。（心史；大義畧敘；609）

夫君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，人倫也，韃人皆悖。其天誠禽獸不若，宜其有臣弑君、子弑父之事，此夷狄所以為夷狄也。（心史；大義畧敘；609）

可以看到，在以上這幾篇作品裡，「夷狄」作為一種具有妖魔化形象和異類本質的他者，已經被有系統地建構出來。這也是中國族群思想的一個重要變化。

總結以上各點，則我們或許可以得出以下的初步觀察：出於對於蒙古滅亡南宋的極端憤怒與仇恨，以及擔憂元朝因統一「九州」和實行漢法而成為中國正統

⁷⁹³ 〈大義畧敘〉另記載：「回回事佛，剎叫佛樓，甚高峻。時有一人發重誓，登樓上，大聲叫佛不絕，昏眩生妖。忽聞空中佛應聲，手持刀自斷男根，擲棄於地，竟捨身從樓上擲下，粉身碎骨而死。為事佛感應所棄男根，回回爭取藥封函置，以相傳寶」（心史；大義畧敘；606-7）。「回回事佛」當係誤解伊斯蘭教為佛教，叫佛樓疑為對清真寺或喇嘛教佛塔之誤解。

⁷⁹⁴ 《蒙韃備錄》作者，王國維考證後認為當係趙珙之誤（王國維 2003: 399）。

王朝之恐懼，《心史》中多篇作品的作者，開始否定文化主義的傳統思路，並且把地理主義的地氣論激烈推進為「種氣論」。由此產生的新思想，是把「地理夷狄」和中國之人的界線，由地理性的界線轉變為種族-族裔性的（racial-ethnic）界線。經過此一轉變，「中國」之人和「夷狄」之間，被設定出一條無法跨越的存有論鴻溝。「中國」的定義也就不再以文化中國和地理中國為要件，而是改為以地理族裔中國為唯一要件。根據此一新定義，只要是地理族裔意義上的中國之人所建立之王朝，即使是地處偏方而篡弑相仍，既未滿足地理中國要件，也沒有滿足文化中國要件，也仍然是中國王朝（如南朝）。而如果是「地理夷狄」所建立之王朝，則即使統一「九州」，而且勢力及於廣義「天下」的程度超越歷代，也不得視為中國王朝，更不得列入正統王朝，作為中國之代表。這些新的想法，就是《心史》這份文獻的劃時代意義所在。當然，這個看法的前提，是我們前面引用到的那些《心史》內容，確實都是宋、元間人所作。



附錄十六

《心史》〈古今正統大論〉和方孝孺正統論四篇的相似之處

	古今正統大論	方孝孺正統論四篇
以規範性原則為歷代王朝重新定位	自《春秋》後，史筆不知大倫所在，不過紀事耳。紀事而不明正理，是者非，偽者正，後世無以明其得失，諸史之通弊也。（古今正統大論；578）	
正統本身的示範作用	中國正統之史，乃後世中國正統帝王之取法者，亦以教後世天下之人所以為臣為子也。（心史；古今正統大論；578） 正統者，配天地，立人極，所以教天下以至正之道。（古今正統大論；580）	所貴乎為君者，豈謂其有天下哉？以其建道德之中，立仁義之極，操政教之原，有以過乎天下也。有以過乎天下，斯可以為正統。（釋統中；54）
王朝之間不可無別	豈宜列之以嬴政、王莽、曹操、孫堅、拓拔珪、十六夷國等與中國正統互相夷虜之語，雜附於正史之間；且書其秦、新室、魏、吳、元魏、十六夷國名、年號，及某祖、某帝、朕、詔、太子、封禪等事，竟無以別其大倫。（古今正統大論；578） 若夫夷狄風俗興亡之事，許存於本史，如國號類中國之號（所謂僭號元魏是也），及年號、某祖、某帝、某皇后、太子、朕、詔、封禪、郊祀、太廟等事，應犯天子行事等語，苟不削之，果與中國正統班乎？（古今正統大論；579）	故謂周、秦、漢、隋、唐、宋均為正統，猶謂孔子、墨翟、莊周、李斯、孟軻、楊雄俱為聖人而傳道統也，其孰以為可！（釋統上；53） 仁義而王，道德而治者，三代也。智力而取，法術而守者，漢、唐、宋也。強致而暴失之者，秦、隋也。篡弑以得之，無術以守之，而子孫受其禍者，晉也。其取之也同，而身為天下戮者，王莽也。苟以全有天下，號令行乎海內者為正統耶，則此皆其人矣。然則湯武之與秦隋，可得而班乎？漢唐之與王莽，可得而並乎？（釋統上；53）
篡弑、女后、夷狄政	夷狄行中國之事曰僭。人臣篡人君之位曰逆。二者天理必誅。王莽、曹操為漢臣，逆也；普六茹堅乃夷	嘗試論之曰：天下有正統一，變統三。三代，正統也。如漢，如唐，如宋，雖不敢幾乎三代，然

權非正統	狄；呂后、武后乃婦人；五代八姓乃夷狄盜賊之徒；俱僭也，非天命也。（古今正統大論；580） 呂后稱制八年，武后稱制二十一年，牝雞之晨，俱惡逆事。（古今正統大論；579）	其主皆有恤民之心，則亦聖人之徒也。附之以正統，亦孔子與齊桓、仁管仲之意歟！奚謂變統？取之不以正，如晉、宋、齊、梁之君，使全有天下，亦不可為正矣。守之不以仁義，戕虐生民，如秦與隋，使傳數百年，亦不可為正矣。夷狄而僭中國，女后而據天位，治如苻堅，才如武氏，亦不可繼統矣。（釋統上；54） 吾嘗妄論之曰：有天下而不可比於正統者三：篡臣也，賊后也，夷狄也。（後正統論；57）
成敗與正統不可混淆	大抵古今之事，成者未必皆是，敗者未必皆非。（古今正統大論；580）	適事機之會，庸材小人皆可以得志。處非其地，用非其時，聖君賢主亦不足以成治功。（釋統上；53）
記正統與非正統王朝史事之體例	併削僭逆之號、用天子事例之類；宜直書姓某名某，僭行某事。（古今正統大論；581）	參見〈釋統下〉全文
論非正統王朝之史事並非廢而不記	或謂予曰：「《正統通鑑》，理宜只載正統之事，君所謂三皇五帝、三代、兩漢、蜀漢、大宋而已。其他如兩晉、宋、齊、梁、陳，雖曰中國，恐不可書，以紊《正統通鑑》之名。」曰：當知《正統通鑑》四字，是舉大綱目之名。兩晉以下，其實附之，以續編年。至於嬴政、王莽、普六茹堅、五代，則直書其名，亦以附編年。不如此，則上下不貫續也。（古今正統大論；581）	曰：「是則三者皆廢之而不書乎？」曰：不也。吾固曰不比之於正統而已，非廢之也。不廢其迹而異其辭，則其為戒也深矣。（後正統論；59）