

第六章 北魏三書的民族認同

中國的「正統論」與民族思想密切相關，其內涵從一開始就不只是政權合法性的辯證而已。它除了是傳統春秋學大一統觀念的延伸，在複雜的南北朝歷史情境中，更是民族關係與禮樂文化議題上最嚴肅的「夷夏之辨」。¹北魏孝文帝深諳漢文化的思想精髓，明白「正統論」與「夷夏之辨」實乃一體之兩面。在儒家觀念中，「華」與「夷」是文野之別而非種族界限。拓拔氏要想以外族身分長久立足中土，取得政治「正統」的「合法化」²地位，首先必須向漢文化靠攏，打破社會邊界，³甚至成為漢文化的推行者與維護者，方能在民族關係上取得漢民的認可，並得到此種認同關係帶來的社會力量作為後盾，而民族關係的改變又在乎能否趨從中國禮樂文化。⁴因此，孝文帝憑恃北魏百年基業為後盾，思索王朝之

¹ 吳懷祺指出：「正統論與民族思想密切相關。在中國史學史上，到了南北朝，所謂的正統的觀念實際上是兩層的內涵。一是王朝的統閏，一是民族的觀念，這二者往往又交織在一起。正統之爭的這種情況使得問題更加複雜，但同時在史學思想上，是民族思想的一個發展。」參見氏著：《中國史學思想史》（台北：文史哲出版社，2005年5月），頁164。

² 「合法化」歸根結底是關涉社會的整合與控制。一般而論，完成社會整合與控制，自然必須憑藉赤裸裸的國家暴力，但獨倚國家暴力的統治卻注定是短命的，因此，在國家暴力之外，還必須依靠思想和文化的力量，在全民中造成一種對於現存政權的心悅誠服的認同感。合法化所欲解決的正是這種認同感。請詳參胡學常：《文學話語與權力話語：漢賦與兩漢政治》（杭州：浙江人民出版社，2000年1月），頁156。

³ 「族群」是由它本身組成分子認定的範疇，造成族群最主要的是它的「邊界」，而非包括語言、文化、血統等的「內涵」；一個族群的邊界，不一定指的是地理的邊界，而主要是「社會邊界」。參見王明珂：《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（台北：允晨出版社，2001年5月），頁33。

⁴ 王鴻生指出：「中國古代政統的確立遵循『逆取順守』的規則。所謂『逆取』，是說逐鹿中原的結果是成王敗寇，……歷史上各個朝代的最高權力都是以武力為後盾才得以樹立的。所謂『順守』，是說按照皇權所依據的大一統觀念，天無二日，國無二主，大一統王朝建立後要通過征討敵國、誅逆伐叛、剿匪戡亂來維持正統，並要通過選官任職來行使政治統治。甚至在多民族參與的多次改朝換代過程中，北方少數民族入主中原也是靠『武化』。而『武化』的結果則是按照皇權政治的『文化』方式來統治中國。」見氏著：《歷史的瀑布與峽谷：中華文明的文化結構和現代轉型》（北京：中國人民大學出版社，2007年6月），頁95。

鴻圖，力排反對聲浪，毅然遷都洛陽，並強制本族本家移風易俗，通婚改姓，復興禮俗，重隆周道，禁胡服胡語，寫漢詩漢文，以實際的漢化作為，謀求與漢族社會進行緊密的結盟。並淡化胡、漢之間的分別色彩，透過文化整合的方式建構新的文化體系，試圖擺脫種族主義的狹隘框架及異民族政權的特徵，將胡族國家轉換成中國式的帶有普遍性意義的王朝。⁵

這一波堪稱五胡入華以來最積極且有計畫的改革行動，從太和十八年起算，僅費五年即鞏固整個政治局勢，更奠定北優於南的政軍局面，同時使融匯於平城的河北、河西和江左的三股文化潮流隨之湧向洛陽，⁶將北魏王朝領進一個歷史新紀元，也解構了漢民的防衛性、保護性的文化心理，更進一步挑戰北方儒家型知識分子大是大非的正統觀念與夷夏之辨，刺激他們產生新的歷史思維與政治文化認同，甚而重新建構一套胡、漢休戚與共的共同歷史、經驗、或記憶，形成新的民族意識（national consciousness）⁷，恢復「中國」歷史政治文化的主體性，遂能革除十六國以來北人普遍視南朝為正朔的思維，轉而向南方爭論正統，並攫奪歷史文化解釋權，進一步主觀認定北魏的正統地位。而此一北朝新民族意識之發展進程具體而微的呈現在《水經注》、《洛陽伽藍記》、《魏書》三書之中。

群體認同是個人進入社會、認識世界的社會化過程的一環，在社會參與和人際互動之中，人會自然而然地根據其所置身的具體情境、個人感情和利益關係形成自我歸屬及自我認定。巨觀言之，三書反映出進入北魏洛陽時期之後胡漢急速合流的歷史發展大勢；微觀來說，由於族群意識乃是在後天逐漸生成並且不斷變化，在變化的過程中，主體對於認同對象在程度上也會出現強度上的差異，甚至

⁵ 參見谷川道雄著；李濟滄譯：《隋唐帝國形成史論》，第二編《北魏統一帝國的統治結構與貴族制社會》，第一章〈北魏的統一過程及其結構〉（上海：上海古籍出版社，2004年10月），頁95-109。

⁶ 參見李凭：〈北朝發展的軌跡〉，收錄於氏著：《北朝研究存稿》（北京：商務印書館，2006年12月），頁16。

⁷ 「民族意識」也就是「民族認同」（national identity），是指一群人在意識上有彼此休戚與共的集體自覺，並且在主觀上希望建立一個國家來保障彼此的共同福祉，因此又被稱為國家認同。參見施正鋒：〈巫永福的民族意識——迷惘中的靈魂搜尋〉，收入氏著：《族群與民族主義——集體認同的政治分析》（台北：前衛出版社，2001年10月），頁109。

就此消失，或在形式及內涵上發生改變。⁸因此，三書作者按著各自境遇及社群生活去適應北朝政治社會的瞬息萬變，勢必形成迥異的文化價值而嚴加篩選不同的記憶內容，接受不同的認同位置，形成不同的認同心理，建構不同的論述體系，⁹以尋求在社會群體架構及歷史文化的存在中定位自我。

第一節 酈道元的道統堅執

酈道元出身於涿州范陽的官宦世家。就地緣關係而言，范陽是盧植、高誘等經學大師的故鄉，從東漢末年以來便一直是儒學思想的重鎮，這種文化氛圍對於酈道元自有一定程度的濡染。¹⁰若論其家世背景則酈氏亦屬書香門第，尤其他的父親酈範在世祖拓拔嗣時期曾擔任給事東宮的職務，專責太子教育，酈道元從小接受儒家正統教育該無疑問。倘若再從《水經注》的著述立場觀之，該書記載大小河川一千兩百五十二條，字數多達三十餘萬，酈道元居然謙稱是為僅記錄一百三十七條河流、萬餘字的《水經》作「注」，此舉無疑是繼承儒家「述而不作」的思想精神。從酈注經常引述四書五經，對堯舜孔孟又多所推崇，亦可窺知酈道元所受之教育與思想傾向。¹¹

北魏孝文帝推行漢化，弘揚儒家學說，除了文化思維上的尊孔，更重視實質

⁸ 參見馬戎編著：《民族社會學：社會學的族群關係研究》（北京：北京大學出版社，2006年12月），頁70-71。

⁹ 早期政治學、歷史學或社會學者對於民族認同的論述大致有兩個方向：一是原生的血緣論，認為民族認同建立於一群人在客觀上有形的共同文化基礎，比如語言、宗教、生活習慣，甚或共同的血緣；二是權力結構論，認為民族認同是因為一群人針對自己人在政治權力、或經濟財富上的分配不公而形成主觀上的集團意識，而血緣或文化的特色只不過是動員的工具。後來文化學者開始強調無形基礎，亦即共同歷史、經驗或記憶才是決定民族認同的關鍵。心理學界則進一步指出認同除了是建立在由個人、族群、或民族的特色所組成的核心（core）外，更重要的是要由外在的社會、文化結構或情境（context）的影響力所塑造。參見施正鋒：〈吳濁流的民族認同——以《亞細亞的孤兒》作初探〉，收入氏著：《族群與民族主義——集體認同的政治分析》，頁74-75。

¹⁰ 參見劉福元：〈酈道元全面發展的文化底蘊〉，《河北學刊》（1998年5月），頁73-78。

¹¹ 參見陳橋驛：《酈道元評傳》（南京：南京大學出版社，1997年3月），頁34。

的祭孔儀式，酈道元隨侍孝文，深受其思想啓發，再加上自己的儒家式教育背景，顯然對孔子另眼相待。《水經注》不僅對孔子的敦品好學有詳細描述；對孔子生平事蹟及相關學說，甚至故宅、塚墓都有詳實記錄，文字遍佈〈泗水〉、〈汶水〉、〈濟水〉、〈洙水〉、〈沂水〉、〈濰水〉、〈夏水〉諸注，凡此皆為酈道元對儒家思想高度受容的旁證，尤其〈陰溝水注〉、〈泗水注〉、〈沁水注〉三度描寫孔廟，更是令人印象深刻。《水經注》對孔廟的三次記載，時間、地址皆不相同，最早是漢桓帝建和三年（149）所建：

漢桓帝遣中官管霸祠老子，命陳相邊韶撰碑。北有雙石闕，甚整頓。石闕南側，魏文帝黃初三年經譙所勒。闕北東側有孔子廟，廟前有一碑，西面，是陳相魯國孔疇建和三年立。¹²

再來是魏文帝黃初元年（220）所修：

魏黃初二年，文帝令郡國修起孔子舊廟，置百石卒吏。廟有夫子像，列二弟子執卷立侍，穆穆有詢仰之容。漢、魏以來，廟列七碑，二碑無字。栝柏猶茂。廟之西北二里有顏母廟，廟像猶嚴，有修栝五株。¹³

最後則詳細記載北魏孝文帝太和元年（477）修廟、立碑等相關之事：

邠水又東南，逕孔子廟東，廟庭有碑。魏太和元年，孔靈度等以舊宇毀落，上求修復。野王令范眾愛、河內太守元真、刺史咸陽公高允表聞，立碑于廟。治中劉明、別駕呂次文、主簿向班虎、荀靈龜，以宣尼大聖，非

¹² 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》（南京：江蘇古籍出版社，1989年6月），頁1944-1945。

¹³ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》，頁2109-2111。

碑頌所稱，宜立記焉，云，仲尼傷道不行，欲北從趙鞅，聞殺鳴犢，遂旋車而返。及其後也，晉人思之，于太行巔南為之立廟，蓋往時迴轅處也。余按諸子書及史籍之文，並言仲尼臨河而嘆，曰：丘之不濟，命也夫！是非太行迴轅之言也。碑云：魯國孔氏，官于洛陽，因居廟下，以奉蒸嘗。斯言是矣。蓋孔氏因遷山下，追思聖祖，故立廟存饗耳。其猶劉累遷魯，立堯祠于山矣，非謂迴轅于此也。¹⁴

孔廟之修建可以說是中國古代封建王朝秉承儒家政教思想的重要象徵。《水經注》專門特寫漢、魏，以及北魏太和朝對於孔廟的修建，自有其政教繼承，文化相承的意味。¹⁵

酈道元既是儒家型知識分子，對《春秋》大一統課題及其衍生而來的「夷夏之辨」與「正統觀念」不能無所思考。¹⁶尤其儒家士大夫的「歷史心靈」又特別發達，總是不斷地通過歷史去對自己和自身所處的時代加以定位，在「過去」與「現在」之間往返辯證，在「古」與「今」的相互滲透中進行自我詮釋並持續創造新意。¹⁷酈道元論其著述動機云：「但絲古芒昧，華戎代襲，郭邑空傾，川流戕改，殊名異目，世乃不同，……」¹⁸此雖意在說明胡漢政權更替頻仍導致水域名稱多有異動之情況，但一句「華戎代襲」的背後，其實隱含著漢人知識分子面對神州陸沉的歷史感知。事實上，酈道元頗為注意中國歷史上的華夷互動，例如

¹⁴ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》，頁 830-932。

¹⁵ 參見鮑遠航：《《水經注》的文獻學文學研究》（首都師範大學中國古代文學博士學位論文，鄧小軍先生指導，2004 年 5 月），頁 45-57。

¹⁶ 林安梧：「中國儒家型的知識分子在史學上常有所謂的正統論之爭，而在政權上則有王道、霸道之辨，在人性論上則有天理、人欲之分，在文化傳承上則有華夏、夷狄之辨。這些面向各有其獨立性，但卻又縮結成一個整體，它們常常被認為是一個知識分子的大是大非所在，不容篡竊。」見氏著：《中國近現代思想觀念史論》，第二章〈「正統論」的瓦解與重建〉（台北：台灣學生書局，1995 年 9 月），頁 45。

¹⁷ 參見黃俊傑：〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，收錄於楊儒賓、黃俊傑編著：《中國古代思維方式探索》（台北：正中書局，1996 年 11 月），頁 1-34。

¹⁸ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》，頁 1。

〈滄水注〉：「周之衰也，國有赤狄之難，齊桓霸諸侯，疆理邑土，遣管仲攘夷狄，築城以固之。」¹⁹〈淄水注〉：「漢末，有范史雲為萊蕪令，言萊蕪在齊，非魯所得此。《舊說》云：齊靈公滅萊，萊民播流此谷，邑落荒蕪，故曰萊蕪。《禹貢》所謂萊夷也。夾谷之會，齊侯使萊人以兵劫魯侯，宣尼稱夷不亂華是也。」²⁰畢竟酈道元所處之歷史社會文化情境就是匈奴、羯、鮮卑、氐、羌諸胡此起彼落、逐鹿爭霸所造成的結果。因此，春秋以來聖人的華夷觀念也給予其思維上很大的參考價值，尤其是教化夷狄的思想，如〈溫水注〉讚揚漢光武帝年間善化邊俗的任延：「九真太守任延，始教耕犁，俗化交土，風行象林，知耕以來，六百餘年，火耨耕藝，法與華同。」²¹同一注還記載了為漢朝開疆拓土，教化邊民的馬援：「昔馬文淵積石為塘，達于象浦，建金標為南極之界。俞益期《牋》曰：馬文淵立兩銅柱于林邑岸北，有遺兵十餘家不反，居壽泠岸南，而對銅柱。悉姓馬，自婚姻，今有二百戶。交州以其流寓，號曰馬流。言語飲食，尚與華同。山川移易，銅柱今復在海中，正賴此民以識故處也。《林邑記》曰：建武十九年，馬援樹兩銅柱于象林南界，與西屠國分漢之南疆也。土人以其流寓，號曰馬流，世稱漢子孫也。」²²又〈耒水注〉記載東漢建武年間教百姓種桑植麻，勸令養蠶織屨的茨充：「茨充，字子何，為桂陽太守，民情懶，少蠶履，足多剖裂。充教作履，今江南知織履，皆充之教也。」²³而酈道元亦將此「用夏變夷」的儒家教化理念付諸實踐於魯陽太守任內，正如《北史·酈道元傳》所言：「道元表立黌序，崇勸學教。詔曰：『魯陽本以蠻人，不立大學。今可聽之，以成良守文翁之化。』道元在郡，山蠻伏其威名，不敢為寇。」²⁴

從《水經注》的紀元方式，亦可見酈道元對夷夏之別與正統問題有極其深刻

¹⁹ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》頁 1064。

²⁰ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》，頁 2232。

²¹ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》頁 3016。

²² 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》頁 3021-3022。

²³ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》頁 3214。

²⁴ 見李延壽：《北史》，頁 995。

的思辨，他絕不淪為僵固的種族主義者或地域主義者，而是依循儒家文化的傳統主張，著眼於文化層面，以禮樂原則作為華夷之間的分判。在孔子的觀念裡，「夷夏之辨」主要著重在對周文化的維護，而非種族或地域的差異，《論語·子罕》即云：「子欲居九夷。或曰：『陋，如之何！』」子曰：『君子居之，何陋之有？』」²⁵顯然孔子認為，不管地處哪裡，一旦有君子居之，自能用夏變夷，使之轉化成華夏禮樂文化圈，故沒有文化簡陋的問題。²⁶然而，面對禮崩樂壞，諸侯紛亂，天子喪其威權，「南夷與北狄交，中國不絕若線」²⁷的局面，孔子亦嚴夷夏之防，提出「內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄」²⁸，標舉「尊王攘夷」的春秋大義，呼籲有力量的諸侯必須起來捍衛華夏文明。於是擁護名存實亡的周天子地位的思想，形成政治正統論的前身；華夏諸侯國與周邊四夷的緊張關係則衍生出「夷不亂華」的華夏正統主義，嚴禁夷狄對華夏正統的僭越。²⁹不過孔子《春秋》的基本精神絕非止於「外夷狄」，而應是像韓愈所說「諸侯用夷禮則夷之，進於中國則中國之」，即華夏諸侯可能會因不守禮度而被視為「夷狄」，而夷狄倘若能認同禮義文化則進為「華夏」，故云：「居處恭，執事敬，與人忠；雖之夷狄，不可棄也。」³⁰因此，儒家理想的文化情境應是後來孟子本孔子思想進一步提出的「用夏變夷」³¹，即以華夏禮義文化變造夷狄，使之接受華夏文化薰陶，最終造就「夷狄進至于爵，天下遠近小大若一」³²的文化大一統國度。雖說先秦時代對於諸夏與四夷的區分，除了文化上的原因之外，也有從地域進行區隔如「九州之外，謂

²⁵ 引自阮元：《十三經注疏·論語》（台北：藝文印書館，1997年8月），頁0079。

²⁶ 參見黃德昌：〈儒家與夷夏之辨〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版，2003年第4期），頁38-44。

²⁷ 引自阮元：《十三經注疏·公羊傳》（台北：藝文印書館，1997年8月），頁0125。

²⁸ 引自阮元：《十三經注疏·公羊傳》，頁0231。

²⁹ 參見秦永洲：〈春秋戰國的華夷之辨與華夏正統之爭〉，《山東師大學報》（人文社會科學版，2001年第6期），頁68-70。

³⁰ 引自阮元：《十三經注疏·論語·子路》，頁0118。

³¹ 引自阮元：《十三經注疏·孟子·滕文公上》（台北：藝文印書館，1997年8月），頁0097。

³² 見何休：《春秋公羊經傳解詁》卷一「隱公元年」，收錄於《北京圖書館古籍珍本叢刊·2·經部》（北京：書目文獻出版社，1988年），頁612。

之蕃國」³³的情形，不過傳統儒家思想中「華夷之辨」的最深層內涵顯然是取決於對「華夏」文化的認同與否。但凡合乎禮樂文化的即是「夏」，捨之則為「夷」，主要仍是以文化作為評判標準，而不以地理疆域或種族進行區分，此與晚近歐洲人對待美洲人、非洲人、亞洲人的種族歧視態度顯然大不相同。³⁴

酈道元撰寫《水經注》能無視南北政治鴻溝，完全從禮樂文化作考量，架構全書的正統史觀，殆繼承儒家華夷觀念。因此，雖說酈道元想望大一統王朝出現，不過仍有其理想與限制及原則存在。例如他對於統一六國卻不維護周文，反倒成為獨夫民賊的秦朝就不假辭色，酈注除了痛斥秦始皇建造萬里長城的酷孽，也怒責其駭人聽聞的厚葬，更厭惡焚書坑儒，導致典籍散亂的惡行惡狀；³⁵甚至在他的觀念中，秦根本不夠資格列入華夏正統王朝序列。卷二十五〈泗水注〉「又東南過彭城縣東北」注曰：

周顯王四十二年，九鼎淪沒泗淵。秦始皇時而鼎見于斯水。始皇自以德合三代，大喜，使數千人沒水求之，不得，所謂伏鼎也。云：系而行之，未出，龍齒齧斷其系。故語曰：稱樂大早絕鼎系，當是孟浪之傳耳。³⁶

³³ 引自阮元：《十三經注疏·周官·秋官·司寇》（台北：藝文印書館，1997年8月），頁0562。

³⁴ 杜贊奇（Prasenjit Duara）主張從「複線」的角度看中國社會複雜的歷史進程，「複線」是指「文化主義」和「民族主義」兩種意識型態可能以不同的程度與形式交替出現於中國歷史上的觀念與思潮（敘事結構）當中。中國傳統族群觀念的實質是「中國文化主義」，係指對於自身文化優越感的信仰，而無需在文化之外尋求合法性或辯護詞。這種文化主義是把「文化——帝國獨特的文化和儒家正統」看作一種界定群體的標準，群體中的成員身分取決於是否接受象徵著效忠於中國觀念和價值的禮制。不過，強調以中華「文化」為核心的族群觀的同時，也不能忽視還存在著一個以「種族」為特徵、以「漢人」為邊界、排斥與仇視「異族」的民族主義的群族觀。當漢族強大時，漢人顯得寬容開放；而當夷狄強大並威脅到漢人的生存時，漢人當中就會出現狹隘、偏激和排外的民族主義。參見馬戎編著：《民族社會學：社會學的族群關係研究》，頁157-158。

³⁵ 參見陳橋驛：〈酈道元的尊師重教思想〉，收錄於氏著《酈學札記》（上海：上海書店出版社，2000年9月），頁71。

³⁶ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》頁2145。

「九鼎」乃是夏禹以九州貢金所鑄之鼎，被夏、商、周三代奉為象徵政權的傳國寶器，後來周德衰疲乃沒於泗水下。³⁷酈道元注記秦始皇求鼎不成之事，顯然意在嘲諷秦始皇不合天德卻又妄自尊大。若能與卷十九〈渭水注〉「又東過鄭縣北」注文合觀，則其意更顯：

昔秦始皇之將亡也，江神素車白馬，道華山下，返璧于華陰平舒道，曰：
為遺鎬池君。使者致之，乃二十八年渡江所沈璧也。即江神返璧處也。³⁸

酈道元特意記載江神返璧於秦始皇，自是不屑於秦始皇之所作所為，是以人神共憤，江神不受其物，預表運命移轉之兆。³⁹與此相似的例子如卷二十六〈淄水注〉「又東過利縣東」注曰：

大冢東有女水。或云：齊桓公女冢在其上，故以名水也。女水導川東北流，甚有神焉，化隆則水生，政薄則津竭。燕建平六年，水忽暴竭，玄明（慕容盛）惡之，寢病而亡。燕太上四年，女水又竭，慕容超惡之，燕祚遂淪。

40

酈道元透過女水流量的神驗現象說明後燕慕容盛、南燕慕容超兩人都是屬於政薄之君，根本不夠資格入主中夏，甚至旋即亡國。

相較於秦朝這一類的暴政，酈道元對漢朝之立國則有截然不同之評價，言語之間充滿盛讚，甚至指為「天漢」。卷二十七〈沔水〉「東過南鄭縣南」注曰：

³⁷ 參見司馬遷：《史記·孝武本紀》（台北：鼎文書局，1997年10月），頁465。

³⁸ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》頁1658。

³⁹ 參見鮑遠航：《《水經注》的文獻學文學研究》，頁18。

⁴⁰ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》頁2241-2242。

漢高祖入秦，項羽封為漢王。蕭何曰：天漢，美名也。遂都南鄭。大城周四十二里，城內有小城，南憑北結，環雉金墉漆井，皆漢所脩築也。⁴¹

漢朝開國以後，逐漸重用儒士，廣建學校，大興禮樂，不僅在學術史上被後世認定為經學極盛時期，更是統領萬國的禮儀之邦，是整個漢民族文化確立的重要關鍵時期，在酈道元心中也有崇高的歷史地位。卷二〈河水〉「注濱河又東，經鄯善國北」注曰：

樓蘭王不恭于漢。元鳳四年，霍光遣平樂監傅介子刺殺之，更立後王。漢又立其前王質子尉屠耆為王，更名其國為鄯善。王自請天子曰：身在漢久，恐為前王子所害，國有伊循城，土地肥美，願遣將屯田積粟，令得依威重。遂置田以鎮撫之。敦煌索勤，字彥義，有才略。刺史毛奕表行貳師將軍將酒泉、敦煌兵千人，至樓蘭屯田，起白屋，召鄯善、焉耆、龜茲三國兵各千，橫斷注濱河。河斷之日，水奮勢激，波陵冒隄。勤厲聲曰：王尊建節，河隄不溢。王霸精誠，呼沱不流。水德神明，古今一也。勤躬禱祀，水猶未減，乃列陣被杖，鼓譟謹叫，且刺且射，大戰三日，水乃回減，灌浸沃衍，胡人稱神。大田三年，積粟百萬，威服外國。

42

此以漢朝為正統，因此不僅威服萬國，甚至可以君臨萬邦，撫鎮四方，凡不恭於漢者，亦可行廢立之事。一個再明顯不過的事實是《水經注》以西漢版圖為全書寫作架構，不僅無視南北分裂之現況，也不拘泥北魏現有之疆域，直接透過一千多條大小河川的描繪，使地方（擴及西域）向著中央（北魏洛陽）形成一種攀附關係，及難以鬆動的帝國疆域結構，此無疑是漢民族文化本位意識的具體表現。

⁴¹ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》頁 2312。

⁴² 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》頁 96-98。

⁴³然而，酈道元的觀念中顯然文化秩序又比政治秩序來得重要，並非所有建立在華夏版圖內的政權都有資格統管萬民，例如竊奪漢社的王莽，他就流露嫌惡之情，⁴⁴卷二〈河水〉「又東入塞，過敦煌、酒泉、張掖郡南」注下：

河水自河曲又東，逕西海郡南，漢平帝時，王莽秉政，欲耀威德，以服遠方，諷羌獻西海之地，置西海郡，而築五縣焉。周海，亭燧相望。莽篡政紛亂，郡亦棄廢。⁴⁵

酈注批評王莽秉政是「欲耀威德，以服遠方」，其情與大漢天子德威服遠的精神截然不同；又說王莽「篡政紛亂」，致使國土之內郡縣廢棄，厭惡之情溢於言表。又卷十九〈渭水下〉「又東過霸陵縣北，霸水從縣西北流注之」注下：

水上有橋，謂之霸橋，地皇三年。霸橋木災，自東起，卒數千以水汎沃救不滅，晨熾夕盡。王莽惡之，下書曰：甲午火橋，乙未，立春之日也。予以神明聖祖黃虞遺統受命，至于地皇四年為十五年，正以三年終冬，絕滅霸駁之橋，欲以興成新室，統一長存之道。其名霸橋，為長存橋。⁴⁶

酈注嘲諷王莽縱使將霸橋更名為「長存橋」，欲求取國運的「長存」久安亦不可

⁴³ 先於酈道元，北梁學者闕駟編撰《十三州志》，書中所記載係兩漢地理疆域。漢武帝爲了加強對地方的控制，在全國設立了十三個監察區——刺史部。後來逐漸演變成中央之下的一級行政區——州。到東漢末年，全國共有包括司隸州、荊州、豫州、冀州、并州、兗州、幽州、徐州、青州、楊州、益州、涼州、交州等十三州，《十三州志》即由此得名。闕駟於國家分崩、南北分裂之際選擇以此爲題作書，自有其大一統思想及其視中華民族爲一整體之觀念。酈注引用該書百餘條，或得其用心。參見汪受寬、李春樓合著：《關於《十三州志》的幾個問題》，《敦煌學輯刊》（1996年第2期），頁85-87。

⁴⁴ 參見鮑遠航：《《水經注》的文獻學文學研究》，頁18-19。

⁴⁵ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》頁128。

⁴⁶ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》頁1614。

得。總之，酈道元對於歷史上一些敗壞禮教秩序，不能盡心發揚華夏文化的政權殊無好感。例如在卷十六〈穀水〉「又東過河南縣北」注下，酈道元對那種破壞文化的無禮政權即難掩其厭惡：

又東逕國子太學石經北。……故有太學、小學，教國之子弟焉，謂之國子。漢、魏以來，置太學于國子堂東。漢靈帝光和六年刻石鏤碑，載五經，立于太學講堂前，悉在東側。蔡邕以熹平四年，……奏求正定六經文字，靈帝許之。邕乃自書丹于碑，使工鐫刻，立于太學門外。……魏正始中又立古、篆、隸《三字石經》。……建武二十七年造太學，年積毀壞。永建六年九月，詔書修太學。刻石記年，用作工徒十一萬二千人，陽嘉元年八月作畢。……晉永嘉中，王彌、劉曜入洛，焚毀二學。⁴⁷

陳橋驛曰：「酈道元對漢代盛世朝廷修學的崇敬之情，躍然紙上。而對建武、永建修學和王彌、劉曜『焚毀二學』相對照，雖然寥寥數言，但褒貶是一望而知的。……酈氏對十六國之君直呼其名，而對南朝國君卻稱以廟號，這說明了當時服官於北朝的許多漢族知識分子的心態。……酈氏對尊師重教的崇敬和輕文毀學的憎惡，也正是表達了他的這種心態。」⁴⁸可見在酈道元的價值觀當中，唯有真正能行中國之道者，才能是中國之主。這一點也可以從他對宋文帝劉義隆的態度進行觀察。

宋文帝是一個留心禮樂教化的南朝君主，學界最津津樂道的就是元嘉十五年（438）著手設立「四學館」（儒、玄、史、文），並於元嘉十九年重建國子學，這都是魏晉南北朝學術史上的大事，而當時南朝方面也因而「胄子始集，學業方興」。⁴⁹《宋書·臧燾徐廣傅隆傳》末史臣曰：

⁴⁷ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》，頁 1426-1435。

⁴⁸ 見氏著：〈酈道元的尊師重教思想〉，收錄《酈學札記》，頁 72-73。

⁴⁹ 詳參唐翼明：〈劉宋四學並建考論〉，收錄於氏著：《魏晉文學與玄學—唐翼明學術論文集》（武

庠序黌校之士，傳經聚徒之業，自黃初至于晉末，百餘年中，儒教盡矣。高祖受命，議創國學，宮車早晏，道未及行。迄于元嘉，甫獲克就，雅風盛烈，未及曩時，而濟濟焉，頗有前王之遺典。天子鸞旗警蹕，清道而臨學館，儲后冕旒黼黻，北面而禮先師，後生所不嘗聞，黃髮未之前覩，亦一代之盛也。⁵⁰

宋文帝作為一代英主、文治之君，不僅奠定南朝一百六十年的政治經濟基礎，其在位期間的諸多建設，特別是興學設校方面以及對於文史的重視和提倡，開啓了南朝崇文的社會風氣。⁵¹因此，在酈道元的歷史價值觀中，宋文帝是受命於天的正主，如卷三十五〈江水〉「湘水從南來注之」述及「龍穴洲」即言：

宋景平二年，迎文帝于江陵，法駕頓此，因以為名。文帝車駕發江陵，至此黑龍躍出，負帝所乘舟，左右失色。上謂長史王曇首曰：乃夏禹所以受天命矣，我何德以堪之？故有龍穴之名焉。⁵²

或許是因為這樣，宋文帝「元嘉」的年號一共在《水經注》出現了十六次，也是酈道元使用最頻繁的南朝年號，⁵³尤其論及劉宋與北魏之間的戰爭時，更能看出酈道元對其具有高度的認同感。卷五〈河水〉「又東北過在平縣西」注下：

漢：長江文藝出版社，2004年9月），頁201-221。

⁵⁰ 見沈約：《宋書》（台北：鼎文書局，1998年7月），頁1553。

⁵¹ 詳參張亞軍：〈宋文帝論〉，收錄於氏著：《南朝四史與南朝文學研究》附錄（北京：中國社會科學出版社，2007年7月），頁311-326。

⁵² 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》，頁2888-2889。

⁵³ 參見鮑遠航：《〈水經注〉的文獻學文學研究》，頁22。

宋元嘉二十七年，以王玄謨為寧朔將軍，前鋒入河，平碻磳，守之。⁵⁴

元嘉二十七年（450），即北魏太平真君十一年，酈道元在記載這樣一場戰役時，居然使用劉宋年號，而不用北魏年號，並且還用「平」這樣的字眼，儼然以宋軍為北伐中原的正義之師。其實碻磳之戰根本也算不得什麼勝利，王玄謨雖於七月攻陷碻磳，十月即大敗而退，據《資治通鑑》記載：「魏主渡河，眾號百萬，鞞鼓之聲，震動天地；玄謨懼，退走。魏人追擊之，死者萬餘人，麾下散亡略盡，委棄軍資器械山積。」⁵⁵同年十一月，拓拔燾兵進彭城，派尚書李孝伯會見宋使張暢，劈頭即問：「王玄謨亦常才耳，南國何意作如此任使，以致奔敗？自入此境七百餘里，主人竟不能一相拒逆。」⁵⁶對此陳橋驛即云：「被北魏不齒的王玄謨，在酈道元筆下，卻加上南朝年號，把他寫得像一位英雄。」⁵⁷

另外，〈河水注〉、〈泗水注〉也曾記載北魏和劉宋的戰事，皆可見酈道元之情感流向，分述如下：

宋元嘉中，右將軍到彥之、留建威將軍朱脩之守此城。魏軍南伐，脩之執節不下。其母悲憂，一旦乳汁驚出，母乃號踊，告家人曰：我年老，非有乳時，今忽如此，吾兒必沒矣。脩之絕援，果以其日陷沒。⁵⁸

宋太尉劉義恭于彭城，遣軍主稽玄敬北至城，覘候魏軍。魏軍于清西望見玄敬士眾。魏南康侯杜道引趣泡橋，沛縣民逆燒泡橋，又于林中打鼓。儻

⁵⁴ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》，頁 2888-2889。

⁵⁵ 見司馬光：《資治通鑑》第 125 卷·宋紀七《太祖文皇帝中之下》（台北：廣文書局，1967 年 6 月），頁 3949。

⁵⁶ 見司馬光：《資治通鑑》第 125 卷·宋紀七《太祖文皇帝中之下》，頁 3955。

⁵⁷ 參見陳橋驛：《酈道元評傳》（南京：南京大學出版社，1997 年 3 月），頁 39-41。

⁵⁸ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》，頁 413。

謂宋軍大至，爭渡泡水。水深酷寒，凍溺死者殆半。⁵⁹

在前一則引文中，酈道元對於元嘉八年，劉宋建威將軍朱修之能夠「執節不下」，奮力把守滑臺城一事，表達了由衷的感佩之意。後一條引文則記錄了元嘉二十七年，北魏大軍南侵過程中遭遇慘敗的景況，尤其酈道元特別提到沛縣百姓燒橋打鼓、相助宋軍之事，顯然是藉民心之歸向暗喻自己立場，可見其確實十分仰望宋文帝元嘉文治，畢竟此期間無論政治、經濟、還是社會文化方面，較之東晉百年都有很大進展。

酈道元並不以種族血緣作為判斷，而是依循儒家大一統思想以文明野蠻辨別夷夏。在其價值觀念裡，保存中華文化遠比支持漢族政權重要，「亡國」不過是政權更替，「亡天下」卻是整個民族價值結構的淪喪。⁶⁰在古代知識分子的觀念中，「國家」與「天下」是兩個有聯繫，但絕不能混同的概念，「國家」是一姓之國家，「天下」則為「人文化成」的文化實體，是聯絡古今、維繫眾生的精神之所，一朝一代之存亡，並不意味歷史文化之延續或中斷，而天下之滅亡則是人文化成的虛化和空白。⁶¹因此，酈道元看重文化價值的民族意識遠遠超過政治意義的國家觀念，⁶²其嚴苛的程度從對正統觀念的轉換可見一斑，不僅將十六國時期的歷史文化正統歸給衣冠南渡的江東政權，甚至連北魏的前半段歷史文化正統也歸予南方，直到北魏孝文帝遷都漢化，重用漢士，大興儒教，聽覽政事，從善如

⁵⁹ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》，頁 2139。

⁶⁰ 列文森（Joseph Levenson）指出：「『天下』與『國』形成對比，後者不只是意味著土地和人民，而且還包括對土地和人民所提供的武力保護。但天下則是一個文明化的社會的概念，其含義要比一種靠實際的權力所據有的政治單位寬泛得多。……文化與道德，亦即整個價值世界都屬於『天下』。」見氏著，鄭大華、任菁譯：《儒教中國及其現代命運》（北京：中國社會科學出版社，2000年5月），頁 86。

⁶¹ 參見錢茂偉、王東：《民族精神的華章：史學與傳統文化》（北京：北京圖書館出版社，2004年11月），頁 21。

⁶² 余英時〈國家觀念與民族意識〉指出：傳統中國人注重文化意義的民族意識遠過於政治意義的國家觀念。文章收錄於氏著：《文化評論與中國情懷》（台北：允晨文化出版社，1993年5月），頁 21。

流，哀矜百姓，恒思濟益之道，才使得他調轉正朔觀念。《隋書·儒林傳》讚曰：「夫太和之後，盛修文教，搢紳碩學，濟濟盈朝，縫掖巨儒，往往傑出，其雅誥奧義，宋及齊、梁不能尚也。」⁶³《北史·儒林傳》亦曰：「太和中，改中書學爲國子學，建明堂、辟雍，尊三老五更，又開皇子之學。及遷都洛邑，詔立國子、太學、四門小學。」⁶⁴

反觀與孝文帝幾乎相始終的南朝蕭齊政權，自篡宋自立的蕭道成以下幾乎都是無道昏君，蕭道成劍履上殿，入朝不趨，贊拜不明，毫無人臣之禮；蕭蹟奢侈貪恠，遊獵無度；蕭昭業矯情飾詐，陰懷鄙慝，左右皆無賴，加以後閣淫宴，遊走里市，與羣小共作鄙藝，擲塗賭跳，放鷹走狗，作法咒蹟早死；蕭鸞專權酷暴，屠滅王室子孫；蕭寶卷昏狂不已，政出羣豎，暴政日甚，內外不堪。⁶⁵宋人張方平〈南北正統論〉曾對比南北朝修禮復樂之態度曰：

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。……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。⁶⁶

東晉南朝雖是漢家血統，但因不能保守漢文化而失去道統。反觀北魏雖出身域外，然變風遷俗，仿效漢禮，奉行華夏聖道，作明堂、建太廟、正祀典、迎春東郊、親耕籍田、祭祀舜、禹、周、孔，養賢老於學校。⁶⁷不難理解爲何酈道元寧

⁶³ 見魏徵：《隋書》（台北：鼎文書局，1997年10月），頁1705。

⁶⁴ 見李延壽：《北史》（台北：鼎文書局，1999年5月），頁2704。

⁶⁵ 參見魏收：《魏書·島夷蕭道成傳》（台北：鼎文書局，1998年10月），頁2161-2172。

⁶⁶ 引自饒宗頤：《中國史學上之正統論》（台北：宗青圖書出版公司，1979年10月），頁73。

⁶⁷ 參見何平立：《巡狩與封禪——封建政治的文化軌跡》（濟南：齊魯書社，2003年1月），頁267。

可將華夏正統（道統）歸給極具儒家情調的北魏孝文帝。⁶⁸

自北魏遷都營建洛陽之後，洛陽開始成爲鮮卑與漢族之間共同的政治文化資產，成爲新的國族象徵，繼而創造出胡漢之間有形無形的共同歷史、經驗、記憶，遂使包括酈道元在內的許多北方漢士不知不覺中將北魏奉爲華夏正統，甚至北魏孝文帝也逐漸被北朝社會形塑成一位聖君，以符合新的北朝人士的民族認同心理，⁶⁹此一歷史形象的塑立對爾後北朝的正統信念有極大價值，正如勒龐（Gustave Le Bon）所指出：「無論信仰是宗教的、政治的還是社會的，也無論這信仰的對象是一本書、一個人還是一種觀念，信仰的建立永遠取決於人群中偉大領袖的作用。」⁷⁰

除了對洛陽的描繪之外，《水經注》對平城魏官的記錄也頗能凸顯酈道元對拓拔魏這個外來政權的受容。自道武帝從盛樂（今內蒙古和林格爾境內）遷都平城（398）至孝文帝遷都洛陽（494）的近一百年之間，平城作爲北魏的政治經濟中心，不僅具有高度的政治文化象徵意涵，城市風貌亦有可觀之處，宮苑樓閣四處林立。《水經注》具體詳錄平城的各種建築物，如陵墓、園林、宮殿、樓台、

⁶⁸ 隋末大儒王通（584-617）作《元經》專記南北朝史事，其中涉及南北正統觀念時，可謂遙契酈道元。是書先是以晉、宋爲紀年之正統，以其衣冠如舊，且「未忘中國」，故帝之；至北魏孝文帝則改以北朝紀年，獨書孝文帝太和年號，而南朝之齊、梁、摒除不錄。早先北魏雖有中原，得地域之正，惟中原之君未得正體，故仍以偏安江南的晉、宋爲正體，但是北魏孝文帝繼位之後，造明堂，祀圓丘，置職制，定律令，以致於王通隨即帝北魏而斥南朝，認爲「亂離斯瘼，吾誰適歸。天地有奉，生民有庇，即吾君也。且居先王之國，受先王之道，子先王之民矣，謂之何哉？」又說孝文帝「可以興化」，「一明中國有法」、「太和之政近雅」，至謂「中國之道不替，孝文之力也」。至於齊、梁之地位，王通認爲「齊、梁、陳之德，斥之於四夷也，以明中國之有代，太和之力也。」參見李焯然：〈王通《元經》之正統論〉，收錄於氏著《明史散論》（台北：允晨文化公司，1991年12月），頁195-220。

⁶⁹ 有學者在研究歷史進程時提出一個值得思考的現象，即成爲一個族羣化身和它的代表人物的，常常是一些外來者（outsiders）或來自支系，而不是來自這個族羣的「正脈」。如法蘭西皇帝拿破崙是科西嘉人，土耳其共和國的創始人穆斯塔法·凱末爾（Kemal Ataturk）是阿那托利亞人，美國黑人領袖賈維（Marcus Garvey）是牙買加人，在這些更大社會群體的許多成員中得到共鳴，並被他們擁護爲領袖。參見馬戎編著：《民族社會學：社會學的族群關係研究》，頁473。

⁷⁰ 見克斯塔夫·勒龐（Gustave Le Bon）著；馮克利譯：《烏合之眾：大眾心理研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2007年11月），頁126。

觀閣、廟壇、佛寺、池塘、橋樑等地景，文章宛如工筆連環畫，不僅處處依實縷述，也常有形象描繪，讀後使人印象深刻，有身臨其境之感。⁷¹酈注平城曰：

羊水又東，注於如渾水，亂流逕方山西。嶺上有文明太皇太后陵。陵之東北，有高祖陵。二陵之南有永固堂，堂之四隅，雉列榭、階、欄、及扉、戶、梁、壁、椽、瓦，悉文石也。簷前四柱，采洛陽之八風谷黑石為之，雕鏤隱起，以金銀間雲矩，有若錦焉。堂之內外，四側，結兩石趺，張青石屏風，以文石為緣，並隱起忠孝之容，題刻貞順之名。廟前鐫石為碑，獸，碑石至佳。左右列柏，四周，迷禽闇日。院外西側有思遠靈圖，圖之西有齋堂，南門表二石闕，闕下斬山累結御路，下望靈泉宮池，皎若圓鏡矣。如渾水又南至靈泉池，枝津東南注池，池東西百步，南北二百步。池渚舊名白楊泉，泉上有白楊樹，因以名焉，其猶長楊五柞之流稱矣。南面舊京，北背方嶺，左右山原，亭觀繡峙，方湖反景，若三山之倒水下。⁷²

與洛陽、長安、鄴城這些歷史名城不同，北魏平城純粹是由於拓拔氏這支境外民族的營建才登上歷史舞台，並作為北魏立足中原的第一個政治中心。酈道元對於斯城的用心刻畫，雖說不能與洛陽城比肩，但絕不亞於對長安、鄴城這兩座漢都，甚至有過之而無不及。人們對一個地方的觀感往往涵蓋著國家社會、歷史文化、族群認同等意識。酈道元能以開放的心態去描寫平城，意謂他已然接受這一個非漢族為主的政治體制。

然而，誠如《魏書·禮志》所言：「肅宗已降，魏道衰羸，太和之風，仍世凋落，以至於海內傾圮，綱紀泯然。」⁷³《魏書·良吏傳序》亦云：「世宗優遊而治，寬政遂往，太和之風，頗以陵替。肅宗馭運，天下淆然，其於移風革俗之

⁷¹ 參見譚家健、李知文選注：《水經注選注》（台北：建宏出版社，1994年8月），頁149。

⁷² 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》頁1138-1140。

⁷³ 見魏收：《魏書》，頁2733。

美，浮虎還珠之政，九州百郡，無所聞焉。」⁷⁴酈道元雖說認同孝文帝朝之努力，但是對於繼位諸君的態度則趨於保留，仍維持其一貫的正統（道統）觀。不過，酈道元也未再將正統歸給南朝，顯然梁武帝蕭衍亦非其心中理想的文化紹述者。

〈淮水注〉「又東過鍾離縣北」注下對蕭衍有極嚴厲的斥責：

淮水又東逕浮山，山北對嶢石山。梁氏天監中，立堰于二山之間，逆天地之心，乖民神之望，自然水潰壞矣。」⁷⁵

梁武帝天監十三年堰淮水以灌壽陽，修堰期間，士卒勞苦，死傷無數。天監十五年四月堰成，八月淮水暴漲，堰悉壞決，造成淮水沿岸城戍村落十餘萬口漂流入海。⁷⁶就酈道元的行文習性觀之，其於南朝君主多稱廟號，此雖未直斥蕭衍名銜，然亦不稱廟號，而改稱「梁氏」，褒貶可知。

第二節 楊銜之的反向建構

與酈道元一般，楊銜之亦非血緣本質論者，而是文化決定論者。楊銜之《洛陽伽藍記》毅然斬斷北魏平城時期與洛陽時期之間的歷史牽連，不回顧北魏平城歷史，也絕口不提鮮卑拓拔氏的族源脈絡，直接營造「北魏王朝由孝文帝營建洛陽城而始」的印象。⁷⁷其藉由洛陽厚重的歷史人文色彩及真實可見的文物古蹟，

⁷⁴ 見魏收：《魏書》，頁 1899。

⁷⁵ 見酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校：《水經注疏》，頁 2547。

⁷⁶ 參見姚思廉：《梁書·康絢傳》（台北：鼎文書局，1999 年 5 月），頁 291-292。

⁷⁷ 王美秀指出：「楊銜之運用自成系統的空間論述，努力營造洛陽已經高度漢化的事實，以及從『其時其地』開始的『洛陽人』的文化身分／認同。……楊銜之同時也不希望回首平城的歷史，或是追溯鮮卑的種族根源。對他來說，必須切斷北魏鮮卑的歷史，才能使已經高度漢化的，以鮮卑為主的少數民族人士的歷史，從『此時此地』的洛陽開始。」見氏著：《歷史、空間、身分——《洛陽伽藍記》的文化論述》（台南：復文書局，2003 年 4 月），頁 187。

與漢、晉正統王朝進行歷史文化的連結，進而製造出新的國族空間模型。設使孝文帝沒能找著並「生產」一個像洛陽城那樣合適的「空間」，漢化恐淪為政治口號，中國歷史上第一次民族大融合的成效也可能減半。

「生產空間」(to produce space) 是近代才有的概念，指的是「空間中事物的生產」轉向「空間本身的生產」，主要表現在歷史性城市的急遽擴張及空間性組織等問題。由空間中的生產 (production in space) 轉變為空間的生產 (production of space) 係源自於生產力自身的成長，以及知識在物質生產中的直接介入，而這種知識最後會成為有關空間的知識，成為空間之整體性的資訊，並且衍生出社會關係、意識型態及其他相關的意義系統。⁷⁸當時的北魏人士自然無法提出這樣的知識見解，但因為洛陽城這個空間本身就瀰漫著歷史、文化、國家、政治、社會、經濟等關係，以及彼此之間無法釐斷的糾結，於是當北魏開始營建洛陽，開始在具體的城市空間中進行生產時，同時也擴大、轉化、甚至顛覆了原有的抽象的「城市空間」，遂使這座城市中的一切生產活動都必須被重新定義，同時抹除掉的舊矛盾將被新矛盾取代，新的國際關係及相互對抗亦將現身。⁷⁹

本文上一章曾論及楊銜之定義北魏正統的幾種主要方式，例如以地域佔有及文物繼承強調北魏的歷史定位；以學術遺產之保有彰顯北魏的文化內涵；以萬國來朝及都市建置展現北魏的國際地位；必嚴「華夷之辨」與「正偽之別」；以《宋雲行紀》宣揚北魏的正統地位。楊銜之在書中對這些議題一再複述，當可視為建構民族認同的環節，尤其「華夷之辨」的部分更是清楚顯示楊銜之的思想認知中，北魏政權已然是「我群」而與邊疆「諸胡」有了嚴格界線。但是，楊銜之並不以此本位論述為滿足，他還想更進一步從反向建構、強化，即透過一些曾經入洛，

⁷⁸ 參見昂希·列斐伏爾 (Henri Lefebvre) 著；王志弘譯：〈空間：社會產物與使用價值〉(Space: Social Product and Use Value)，收錄於夏鑄九、王志弘編譯：《空間的文化形式與社會理論讀本》(台北：明文書局，1999年3月)，頁20。

⁷⁹ 參見昂希·列斐伏爾 (Henri Lefebvre) 著；王志弘譯：〈空間：社會產物與使用價值〉(Space: Social Product and Use Value)，收錄於夏鑄九、王志弘編譯：《空間的文化形式與社會理論讀本》，頁23-29。

或最終留居洛陽的南方人士的「離散經驗」⁸⁰去營造一種即使南朝人士亦認同北魏政權的印象。然而，這種情況反而凸顯出楊銜之在自我身分認同的建構上其實存有一種不踏實感，甚至焦慮感，所以才需要一再辯證。

王肅是南方入洛的指標性人物，楊銜之免不了要在他身上作文章，在卷三「報德寺」中，即對王肅的身分問題及其「歸正」北朝後所發生的軼事有描述記載。⁸¹首先，王肅的舊身分是「琅琊人也，偽齊雍州刺史奐之子也，為齊秘書丞」；至於學養及文采方面則「瞻學多通，才辭美茂」。王肅於太和十八年，背逆歸順，是時正是高祖新營洛邑之際，漢化改革，多所造制，王肅因博識舊事而大有裨益，尤其他又是琅琊王氏之後，是以高祖甚重之，常呼肅為「王生」，⁸²足見王肅對北魏禮制的規範之功及其在北朝所受之尊重。王肅剛至北朝，不食羊肉及酪漿，飯鯽魚羹，飲茗，但歷經數年業已改變飲食習慣，在一次殿會中吃了不少羊肉酪漿，高祖見狀詫異而問肅：「卿中國之味也。羊肉何如魚羹？茗飲何如酪漿？」肅對曰：「羊者是陸產之最，魚者乃水族之長；所好不同，並各稱珍；以味言之，甚是優劣。羊比齊魯大邦，魚比邾莒小國。唯茗不中，與酪作奴。」可見王肅入洛之後經歷了一段個體行為社會化的歷程，開始在北方的社會情境中模仿，甚至內化新社羣的行為方式、態度觀念、價值標準等，而使其心理產生一種主觀的歸屬感，逐漸與整個社會團體趨於一致。⁸³

⁸⁰ 離散 (diaspora) 這個概念是指因外力所造成的散落或不情願的遷徙，透過離散經驗使人們理解到認同包括了流動性 (fluidity) 與偶然性 (contingency) 這兩個觀念，即認同是在特定的歷史環境中形成的，是屬於社會建構論而非生物本質論的，其中總存在著某些滑移，絕非固定不變。參見Kathryn Woodward編；林文琪譯：《認同與差異》第一章、第六章（台北：韋伯文化國際出版公司，2006年10月）。

⁸¹ 見楊勇：《洛陽伽藍記校箋》，頁135-136。

⁸² 據魏收《魏書·王肅傳》記載：「高祖幸鄴，聞肅至，虛襟待之，引見問故。肅辭義敏切，辯而有禮，高祖甚哀惻之。遂語及為國之道，肅陳說治亂，音韻雅暢，深會帝旨。高祖嗟納之，促席移景，不覺坐之疲淹也。因言肅氏危滅之兆，可乘之機，勸高祖大舉。於是圖南之規轉銳，器重禮遇日有加焉，親貴舊臣莫能間也。或屏左右相對談說，至夜分不罷。肅亦盡忠輸誠，無所隱避，自謂君臣之際猶玄德之遇孔明也。」（台北：鼎文書局，1998年10月），頁1407。

⁸³ 參見戴寶村：〈歷史教育與國家認同—國民中小學台灣史教育之檢討〉，收錄於財團法人現代

除此之外，楊銜之還透過王肅對於婚姻的選擇，即其捨棄江南髮妻而匹配北朝公主的舉措去深化其認同心理，鬆動舊有的文化意識：

肅在江南之日，聘謝氏女為妻，及至京師，復尚公主。其後謝氏入道為尼，亦來奔肅；見肅尚主，謝作五言詩以贈之。其詩曰：「本為箔上蠶，今作機上絲；得路逐勝去，頗憶纏綿時？」公主代肅答謝云：「針是貫線物，目中恆任絲。得帛縫新去，何能納故時？」肅甚有愧謝之色，遂造正覺寺以憩之。⁸⁴

根據《魏書·王肅傳》記載：「肅臨薨，謝始攜二女及紹至壽春。」⁸⁵即其妻謝氏直至王肅臨終之際，才攜其子王紹及兩個女兒到壽春相會，並無洛陽尋夫之事。但是《洛陽伽藍記》不僅安排謝女千里依親之事，更製造了一場南北婦女搶親記，而從中標舉北方婦女的文學造詣，暗喻北朝文化對王肅的吸引力。人對於自己身分的認同是建立在「文化情感」與「現實策略」的辯證發展上，而社群結合的過程中「情感」與「實利」兩種因素，本來就處於不斷互動與互相糾結的狀態中，⁸⁶王肅入洛後除了在仕途上加官進爵以外，也被孝文帝委以漢化復禮的重任，因而能在現實考量和文化情感上均得到滿足，時日一久，自然而然也就成為「新洛陽人」了。⁸⁷然而，對一個講求安土重遷的民族而言，離鄉背井，另外尋

學術研究基金會編：《國家認同學術研討會論文集》（台北：財團法人現代學術研究基金會，1993年5月），頁132。周計武〈流亡與認同：一種後殖民視角〉指出：「在流亡（diaspora）視野中，自我辯護，堅持自我形象與聲音的純粹性與至上性是站不住腳的，因為我們多處的世界是由相依相存、混雜多樣的社會構成的。」文章收錄於周憲主編：《中國文學與文化的認同》（北京：北京大學出版社，2008年1月），頁213。

⁸⁴ 見楊勇：《洛陽伽藍記校箋》，頁135-136。

⁸⁵ 參見魏收：《魏書》，頁1412。

⁸⁶ 參見廖咸浩：〈在解構與解體之間徘徊—台灣現代小說中「中國身分」的轉變〉，收錄於張京媛編：《後殖民理論與文化認同》（台北：麥田出版社，2007年12月），頁194-195。

⁸⁷ 閻嘉〈文化身份與文化認同研究的諸問題〉指出：「有關身份與認同的最有爭議、最重要的問題確實是：人們的社會身份或文化身份到底是固定不變的、普遍的、本質論的，還是在實際的社

覓安身之處，無疑是一種身心的大剝離、大捨棄。⁸⁸例如楊銜之在卷二「龍華寺」的「正文」處對北奔入洛的蕭齊宗室蕭綜有如下之記載：

陽渠北有建陽里，里有土臺，高三丈，上作二精舍。有鍾一口，撞之聞五十里。……蕭衍子豫章王綜來降，聞此鍾聲，以為奇異，遂造聽鍾歌三首，行傳於世。⁸⁹

楊銜之並未於「子注」中對〈聽鍾歌〉之內容加以注記。據遼欽立所輯校之《先秦漢魏晉南北朝詩》所收錄之〈聽鍾歌〉三首之一的內容如下：

歷歷聽鍾鳴，當知在帝城。西樹隱落月，東窻見曉星。霧露肫肫未分明，鳥啼啞啞已流聲。驚客思，動客情。客思鬱縱橫，翩翩孤鴈何所棲，依依別鶴半夜啼。今歲行已暮，雨雪向淒淒。飛蓬旦夕起，楊柳尚翻低。氣鬱結，涕滂沱。愁思無所託，強作聽鍾歌。⁹⁰

蕭綜離鄉的客心酸楚及漂泊無依在歌辭內容中展露無遺。《梁書·蕭綜傳》亦曾記載蕭綜作歌之事，應是三首中的另外一首。本事如下：

初，綜既不得志，嘗作聽鐘鳴、悲落葉辭，以申其志。大略曰：聽鐘鳴，當知在帝城。參差定難數，歷亂百愁生。去聲懸窈窕，來響急徘徊。誰憐

會歷史過程中被人為地建構起來的，並且是爲了某些特定目的和利益（政治的、民族的、意識型態的利益等）而人為地建構起來的。今天，大多數有影響的文化研究者都贊同社會身份和文化身份是流動的、在歷史和現實語境中不斷變遷的觀點。」文章收錄於周憲主編：《中國文學與文化的認同》，頁 8。

⁸⁸ 參見王德威：《後遺民寫作》，〈後遺民寫作〉（台北：麥田，城邦文化出版，2007 年 11 月），頁 25-26。

⁸⁹ 見楊勇：《洛陽伽藍記校箋》，頁 72。

⁹⁰ 見遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》（台北：學海出版社，1991 年 2 月），頁 2213。

傳漏子，辛苦建章臺。聽鐘鳴，聽聽非一所。懷瑾握瑜空擲去，攀松折桂誰相許。昔朋舊愛各東西，譬如落葉不更齊。漂漂孤雁何所栖，依依別鶴夜半啼。聽鐘鳴，聽此何窮極。二十有餘年，淹留在京域。窺明鏡，罷容色，雲悲海思徒揜抑。⁹¹

《梁書》說得明白，蕭綜至北朝後並不得志。於是夜聞鐘聲，有感而發，作〈聽鍾鳴〉以申其志。

這兩首〈聽鍾歌〉的內容充斥著「離鄉」的無可奈何與「返鄉」的無能為力，在受迫的遷徙與創傷中更包含著恆常的失落及歸返（homing）的渴盼。⁹²蕭綜的身分認同在「家」與「異國」之間的關係中其實極不安定，甚至是指向南方的。⁹³因此，楊銜之雖記載蕭綜有此傳世名篇，然卻對歌辭內容隻字不提，這和楊銜之屢在書中渲染北朝文士之文學表現的情形頗相違背。至於《梁書》記載另一名篇〈悲落葉〉，從題名上就已經顯露蕭綜身分認同的疑慮，更遑論其內容充滿客途秋恨：

悲落葉，連翩下重疊。落且飛，從橫去不歸。悲落葉，落葉悲，人生譬如

⁹¹ 見姚思廉：《梁書》（台北：鼎文書局，1999年5月），頁824。

⁹² 關於「離鄉」與「返鄉」的觀念，請參見Virinder S. Kalra, Reminder Kaur, John Hutnyk著；陳以新譯：《離散與混雜》（Diaspora and Hybridity）（台北：韋伯文化，2008年1月），頁8-45。

⁹³ 周計武〈流亡與認同：一種後殖民視角〉指出：「『流亡』（diaspora）不僅意味著遠離熟悉的家庭、故土、母語、祖國等特定的歷史文化氣氛，而且意味著永遠流浪，無家可歸，不斷地與新的環境相衝突，為活下去而忍受苦難與侮辱。……『流亡』乃是一種『格格不入』的精神處境。流亡者的空間位置是不確定的、開放的，他們既在群體之內，又在群體之外。……他們既沒有失去對『家鄉』的歷史記憶和文化認同，也沒有在新的環境中被完全同化而失掉自己的身份意識。這種『非此非彼』的中間狀態使身份認同充滿了矛盾與張力。……作為一種空間的想像，『流亡』所跨越的不僅是民族、國家之間的邊界，而且是精神上、心理上的不同文化之間的邊界。……『流亡』不僅意味著精神上的流離失所，而且意味著文化之間的對話、協商與轉化。」文章收錄於周憲主編：《中國文學與文化的認同》，頁205-208。

此，零落不可持。悲落葉，落葉何時還？夙昔共根本，無復一相關。⁹⁴

蕭綜一次次地抒發蔓延的鄉愁，喃喃辯證著南北之間無法估量的心理距離。離鄉對蕭綜而言並非一了百了，最刻骨銘心的離散是來自記憶與遺忘的糾纏，及一切終歸徒然的恐懼。⁹⁵然而，楊銜之卻刻意漠視蕭綜淒楚的「離散心理」⁹⁶，顯然是想避開這些反面質疑，直接在書中將其曖昧複雜的身分認同簡單化：

綜字世務，偽齊昏主寶卷遺腹子也。寶卷臨政姪亂，吳人苦之。雍州刺史蕭衍立南康王寶融為主，舉兵向秣陵，事既克捷，遂殺寶融而自立。寶卷有美人吳景暉，時孕綜經月，衍因幸景暉，及綜生，認為己子，小名緣覺，封豫章王。綜形貌舉止，甚似昏主；其母告之，令自方便。綜遂歸我聖闕，更名曰讚，字世務，始為寶卷追服三年喪。明帝拜綜太尉公，封丹陽王。永安年中，尚莊帝姊壽陽公主，字苜犁。公主容色美麗，綜甚敬之；與公主語，常自稱下官。授齊州刺史，加開府。⁹⁷

在楊銜之的敘述策略之下，從蕭母告以身世，令蕭綜自便，蕭綜即「歸我聖闕」，進而改性更名，拜公封王，甚至迎娶壽陽公主，成為北朝駙馬，順理成章地完成北魏臣民的身分認同建構。⁹⁸然而，值得探究的是這些北上入洛的南方人士究竟

⁹⁴ 見姚思廉：《梁書》，頁 823。

⁹⁵ 參見王德威：《後遺民寫作》，〈後遺民寫作〉，頁 50-51。

⁹⁶ 「離散」是個人或群體離鄉背井或流離星散的概念，流離主體與原鄉文化之間的文化、記憶糾葛和辯證，成為描述流動身分的概念與精神面貌。離散表徵了複雜多元的向度，指向離散個體或族裔，必須面對不止一個以上的歷史、時空、過去與現在，出入多文化之間，同時歸屬於此間與他地，形成雙鄉或多鄉的認同錯置感，產生遠離原鄉、無法克服記憶的種種失落與飄零處境。參見高嘉謙：《漢詩的越界與現代性：朝向一個離散詩學（1895-1945）》（國立政治大學中國文學研究所博士論文，王德威先生指導，2008年1月），頁 36。

⁹⁷ 見楊勇：《洛陽伽藍記校箋》，頁 72。

⁹⁸ 王美秀曾透過《魏書》、《梁書》、《南齊書》、《南史》、《北史》等官史之比照，指出楊銜之在《洛陽伽藍記》中明顯刻意簡化具有象徵意義的北奔南士如王肅、蕭寶夤、蕭綜等人的身分／認

是「認同」國家，或是「選擇」國家？政治學者吳乃德曾將「國家認同」與「國家選擇」嚴加區分，認為基於情感取向所產生的對國家的歸屬感，謂之「國家認同」；基於理性的利益考量，以該國能否帶給他現實利益去決定是否願意成爲其國民，謂之「國家選擇」。⁹⁹相信不論是「國家認同」或「國家選擇」，對於「來自一個地方卻屬於另一個地方」，身負特定歷史文化傳統背景，同時間歸屬兩個「家園」的蕭綜或王肅這類南方人士而言，他們永遠都處在一種差異性的警覺中不被統合，但也永遠回不了家鄉，不僅無所歸屬，還要一再受到質疑。¹⁰⁰

除了王肅、蕭綜之外，帶著國仇家恨入洛的南齊皇胄蕭寶夤也是一位由南入北的重要人物，其仕魏期間曾專責北魏南征的軍務，手握重兵，位高權重，後因心有疑慮而叛魏，改投萬俟醜奴，話題性絕對在其姪蕭綜之上，《魏書》卷五十九有傳（蕭綜只是其附傳）。然而，楊銜之卻僅僅在卷二「景寧寺」、卷三「宣揚門」分別略微提及：

景仁會稽山陰人也。正光年初從蕭寶夤歸化。拜羽林監賜宅城南歸正里。

景明初，偽齊建安王蕭寶寅來降，封會稽公，為築宅於歸正里，後進爵為齊王，尚南陽長公主。寶寅恥與夷人同列，令公主啟世宗，求入城內。世宗從之，賜宅於永安里。¹⁰¹

同之複雜性與流動性，使這些「新北魏人」在人生的後期無論主觀意願或客觀因素都以北魏人爲選擇，凸顯他們身後埋骨洛陽的事實，而不再追溯其血統與根源，讓他們的後代以洛陽爲出發，使洛陽在某種程度上成爲他們另一種身分／認同上的文化原鄉。詳參氏著：〈論《洛陽伽藍記》中的異史並存與文化原鄉〉，《通識教育年刊》第五期（中國醫藥大學通識教育中心，2003年12月），頁19-40。

⁹⁹ 參見李筱峰：〈國家認同的轉向——以戰後台灣反對人士的十個個案爲例〉，收錄於中央研究院近代史研究所編：《認同與國家：近代中西歷史的比較論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1994年6月），頁325。

¹⁰⁰ 請參見Virinder S. Kalra, Reminder Kaur, John Hutnyk著；陳以新譯：《離散與混雜》（Diaspora and Hybridity），頁47-58。

¹⁰¹ 見楊勇：《洛陽伽藍記校箋》，頁144。

蕭寶夤這樣重要的人物在楊銜之筆下，竟然只有寥寥數語，不僅不見破賊三壘，勇冠諸軍的蕭寶夤；也不見志存雪復，履請駐邊，枕戈俟旦的蕭寶夤；更不見游移在身分認同，充滿矛盾與疑慮的蕭寶夤。這種敘事底下的蕭寶夤彷彿是一個氣度狹窄且帶有種族偏見的南方降人，不僅苟且偷安於洛陽，更一心攀附北魏公主以求庇蔭，渴望成為洛陽權貴的芸芸眾生之一。然而，誠如王美秀所言：「楊銜之簡化、淡化，甚至消抹蕭寶夤的相關敘事，極可能因為蕭寶夤在身分／認同建構上的失敗。從蕭寶夤一生的經歷看來，他始終無法擺脫傳統的血緣、根本的追尋，因而導致糾結難分的身分／認同焦慮，他的叛變也正導源於此。楊銜之以北魏洛陽時期為時空斷限，對於生活期間的個人的歷史，寫與不寫，見與不見之間，其實無處不在呼應身分／認同的文化論述。」¹⁰²

楊銜之透過南方人士的身分認同的形塑去強化北方正統論，可說是《洛陽伽藍記》中最具策略性的認同建構。雖然儒家思想指導下的正統觀念是以禮教文化為立論基礎，但這並不表示血緣連結絲毫不重要。事實上，儒家的思想觀念大抵都是緣血緣論擴張而來。林安梧指出：就中國傳統而言是以「血緣性的縱貫軸」為核心而展開的政治社會共同體，即中國的整個人倫關係結構、宗法社會、禮俗文化都是建立在血緣論的基礎所形成的。¹⁰³北魏官方立論正統雖然依憑「文化說」，但尷尬的血緣問題始終存在，《洛陽伽藍記》中即可看見南方人士持「血統論」攻擊北魏政權正當性的例子。卷二「景寧寺」記載梁朝大將陳慶之曾對北人楊元慎義正辭嚴地宣稱：「魏朝甚盛，猶曰五胡；正朔相承，當在江左。」¹⁰⁴不過，事件的後續發展是陳慶之在洛陽有過一番經歷，返回南朝之後對北人欽重異常，並開始學習洛陽服儀，而江東士庶亦競相模仿，蔚為風尚：

¹⁰² 見氏著：《歷史、空間、身分——《洛陽伽藍記》的文化論述》，頁 124。

¹⁰³ 請詳參氏著：《儒學與中國傳統社會之哲學省察——以「血緣性縱貫軸」為核心的理解與詮釋》（台北：幼獅文化事業公司，1996 年 4 月）。

¹⁰⁴ 見楊勇：《洛陽伽藍記校箋》（台北：正文書局，1982 年 9 月），頁 113。

（慶之）欽重北人，特異於常。朱异怪復問之。曰：「自晉宋以求來，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，目所不識，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？」慶之因此羽儀服式，悉如魏法。江表士庶，競相模楷，褒衣博帶，被及秣陵。¹⁰⁵

楊銜之顯然有意透過陳慶之入洛經驗及其感想消解「血統論」的力道，證明身分認同的形成並非取決於血統，而是社會文化的作用力，進而擴大「文化說」可以進行「文而化之」¹⁰⁶的普遍性功能。然而，此中不免使人滋生疑竇：雖說《梁書》曾約略提及陳慶之子陳昕與朱异會面之事，¹⁰⁷但並未有陳慶之推崇北方典章、制度、人物之說。林文月先生指出：「即使二人間曾有過交談，但楊銜之所附加之後文，則大有問題。蓋北魏自孝文帝倡行漢化，於革易舊俗可謂雷厲風行，凡衣服、語言、姓氏皆效法漢人，『魏書』高祖紀記載：太和十年（四八六年）始服袞冕，十八年革其本族之衣冠制度，十九年引見羣臣并賜百官服冠。顏之推『顏氏家訓』涉務篇云：『梁世大夫，皆尚褒衣博帶，大冠高履。』可知『褒衣博帶』本為漢族服式，典武南移後，通行南方，孝文帝即以其為革易本族服式之範本，則陳慶之由北南歸之後，如何『羽儀服式，悉如魏法』？是非因果之顛倒，莫此為甚！」¹⁰⁸以楊銜之對地理空間位置與歷史文物的考證精神，居然會在書中出現如此拙劣的手法，令人意外。¹⁰⁹不過，這種破綻反而更加凸顯楊銜之刻意想要建

¹⁰⁵ 見楊勇：《洛陽伽藍記校箋》（台北：正文書局，1982年9月），頁114。

¹⁰⁶ 「文而化之」借用葉維廉〈殖民主義·文化工業與消費欲望〉中論及歐洲殖民主義對第三世界施行殖民化的一種神話美詞。該文收錄於張京媛編：《後殖民理論與文化認同》，頁123-151。

¹⁰⁷ 見姚思廉：《梁書·陳慶之傳》：「第五子昕，字君章。七歲能騎射。十二隨父入洛，於路遇疾，還京師。詣鴻臚卿朱异，异訪北間形勢，昕聚土畫地，指麾分別，异甚奇之。」，頁464。

¹⁰⁸ 見林文月先生：〈洛陽伽藍記的冷筆與熱筆〉，收錄於氏著：《中古文學論叢》（台北：大安出版社，1989年6月），頁284。

¹⁰⁹ 陳慶之這番言談，時常被學界當成南朝文化不如北朝文化的文獻使用，而疏忽文本的可信度

構南方人士認同北朝文化的企圖心。

歷史敘事原非單純的嗜古癖者所寫的東西，而是受到「有內涵的原則」所指導下的敘述，具有一個主題及一個主要的論證。¹¹⁰楊銜之寫作構思《洛陽伽藍記》的時間點是北魏分裂時期，是時北方政治社會鮮卑化問題嚴重，¹¹¹文化號召力較之北魏洛陽時期顯得相對低靡。反觀南朝適值蕭衍專事衣冠禮樂期間，江南文化在此期間迅速發展至極為繁榮。¹¹²此消彼長，帶給北方政權極大的壓力。《北齊書·杜弼傳》記載高歡之言頗能說明當時局勢：「天下濁亂，……人情去留未定，江東復有一吳兒老翁蕭衍者，專事衣冠禮樂，中原士大夫望之以為正朔所在……士子悉奔蕭衍，則人物流散，何以為國？」¹¹³楊銜之敘述洛陽人文地理之餘，特別為入洛的南方人士建構身分認同，烘托北魏的正統性，背後原因或與憂慮時艱有關，¹¹⁴畢竟楊銜之無可避免要置身在南北文化之爭的意識型態運作當中。

第三節 魏收的民族史構作

王明珂指出：「華夏認同的形成不只依賴共同的『邊緣』，更依賴共同的『起

及作者心態，此有其提醒之必要。

¹¹⁰ 參見勞倫斯·史東著；古偉瀛譯：〈歷史敘述的復興：是創新還是懷舊〉，收錄於陳恒、耿相新主編：《新文化史》（台北：胡桃木文化，2007年7月），頁12。

¹¹¹ 繆鉞〈北朝之鮮卑語〉指出：「自孝文遷洛，南來鮮卑均已漢化，而塞上鮮卑猶保舊習。魏末六鎮起兵，高歡、宇文泰乘機崛起，樹立東西兩大政權，後變為北齊、北周。高歡、宇文泰本人無論其是否原為漢人與南匈奴，要之均久已鮮卑化，其佐命功臣與所率兵士，大都為鮮卑人，故自魏分東西至齊、周并峙，鮮卑語之勢力復盛。」收錄於氏著：《讀史存稿》（生活·讀書·新知三聯書店香港分店出版，1978年12月），頁62。

¹¹² 詳參趙以武：《梁武帝及其時代》（南京：鳳凰出版社，2006年4月），頁246。

¹¹³ 見新校本：《北齊書》（台北：鼎文書局，1998年10月），頁347-348。

¹¹⁴ 吉野（Kosaku Yoshino）在分析日本文化民族主義時指出：「文化民族主義的目的是在人們感到其文化認同不足或受到威脅的時候，通過創造、保存和強化這種文化認同，來重建其民族共同體。」引自紐斯·卡斯特（Manuel Castells）著；曹榮湘譯：《認同的力量》（The Power of Identity）（北京：社會科學文獻出版社，2006年9月），頁33。

源』。這『起源』便是可以讓所有華夏產生同胞手足之情的『根基歷史』。」¹¹⁵鮮卑拓拔氏進入中原之後的首要工作，即是尋求、形塑一個正當的、合法的，可以立足的身分地位；其次才是執行漢化以取得華夏的認同。北魏政權自開國以來就一直不斷地對自我的身分認同進行闡述，從歷史根基上詮說自己為何隸屬於「華夏」。反觀華夏子民亦透過想像，將來自邊疆的拓拔氏族攀附成流落在外的炎黃後裔，使彼此間有一位共同的華夏祖先。王明珂稱此現象為「華夏化策略」，即經由「尋找失落的祖先後裔」的過程，華夏民族調整原先邊界以容納另一族羣。而此一「華夏化」的過程不只需要假借華夏祖先以創造本族羣的新集體記憶，還需要該族羣與華夏兩方在面對過去時進行一種「結構性失憶」。¹¹⁶

《魏書》作為史上第一部以少數民族為記述主體的正史，相當程度地反映出中古時期鮮卑民族入主中夏的執政心理，以及華夏民族如何接受並適應這種歷史變局，以致於胡漢之間逐漸融匯成「新華夏民族」，情況頗似社會學家所謂「規劃性認同」(Project identity)，即社會行動者 (social actor) 拿著一切所有能到手的文化材料去建構一種新的、重新界定其社會地位並因此尋求全面社會轉型的認同。¹¹⁷《魏書·序紀》開篇即云：

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。其裔始均，入仕堯世，逐女魃於弱水之北，民賴其勤，帝舜嘉之，命為田祖。爰歷三代，以及秦漢，獯鬻、獫狁、山戎、匈奴之屬，累代殘暴，作害中州，而始均之裔，不交南夏，是以載籍無聞焉。¹¹⁸

¹¹⁵ 見氏著：《英雄祖先與弟兄民族：根基歷史的文本與情境》（台北：允晨文化公司，2006年9月），頁66-67。案：本小節寫作深受是書觀念啟發，特此致謝。

¹¹⁶ 參見氏著：《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，頁279-284。

¹¹⁷ 參見紐斯·卡斯特 (Manuel Castells) 著；曹榮湘譯：《認同的力量》，頁7。

¹¹⁸ 見魏收：《魏書》，頁1。

本文先前曾借用這段史料論述分析《魏書》從「族源」及「血脈」去立論北魏的正統地位，然而這段文字除了政治正統的表彰之外，更深層的文化蘊含是它說明了華夷融合的心理結構，可說是中國歷史上論證「華夏」與「四夷」關係的經典之作。

在魏收的敘事架構中，鮮卑族與漢民族儼然血脈相連的兄弟民族，但拓拔先世二十七君偏居朔北，與中國幾乎無涉，故雷家驥譏之為「違心史學」。¹¹⁹然而，魏收所云實有所本，在華夏歷史中確實可以找到相關之記憶。王明珂即云：「這是一篇歷史記憶的『再製造』作品。『取材』於過去歷史記憶的碎片，如黃帝之裔『或在中國或在蠻夷』、黃帝土德、黃帝之裔『始均生北狄』等等（《山海經·大荒西經》），加上新的材料（大鮮卑山、托拔）揉合『製造』。這樣的歷史記憶，被《魏書》作者『使用』，來合理化托拔魏政權對華北的統治。不僅如此，這段歷史敘事還強調北方獯鬻、獫狁、山戎、匈奴各族之強暴，與其對中國的危害；表示拓拔鮮卑與華夏有共同的異族意識（the sense of other-ness）。最後並以『始均之裔，不交南夏，是以載籍無聞』，來強調拓拔鮮卑與中國文獻記載中的『獯鬻、獫狁、山戎、匈奴之屬』皆無關。這樣的家族史記憶，可能不是《魏書》作者魏收所編造，而是該家族自身所宣稱的歷史。」¹²⁰霍爾姆格蘭（Jennifer Holmgren）

《代國編年紀》分析「序紀」有關拓拔氏早期歷史資料時亦曾寫道：「魏收所能擁有的，無非是走了樣的口頭傳說和他本人的漢文化的遺產。」¹²¹從北魏的墓誌銘可知，鮮卑家族確實經常有偽襲祖先的情形，例如《魏故輕車將軍元府君墓誌》：「君諱寧，字阿安，河南洛陽人也。其先唐堯之苗裔，漢高之胤胄，孝章帝之後。君故使持節龍驤將軍雍州刺史外都大官賀延鎮都督武陽侯竭洛侯曾

¹¹⁹ 參見雷家驥：《中古史學觀念史》（台北：台灣學生書局，1990年），頁514-516。

¹²⁰ 見氏著：《英雄祖先與弟兄民族：根基歷史的文本與情境》，頁206-207。

¹²¹ 引自姚大力：〈論拓拔鮮卑部的早期歷史——讀《魏書·序紀》〉，《復旦學報》（社會科學版）（2005年第2期），頁19。

孫，故平遠將軍散騎常侍殿中尚書冠軍將軍始平公侯尼須之孫，故岐州刺史之子。」從元寧的姓氏、任官、地望，及先祖名諱、任官情形觀之，應是北魏宗室，可是其墓誌卻記為「漢高之胤胄，孝章帝之後」。《王司徒墓誌》：「君諱真保，秦川略陽人。實軒轅之裔，后稷之胄。蓋隆周即豫，霸者專征，陳生嗟去，獲兆西域。遂飛實武威，別為王氏。歷代名位，左右賢王。暨漢世大統，諸國內屬，因朝入士，鳴玉西都。」此則佯稱其先祖乃外遷邊境之聖王後裔，連帶證明自己華夏後裔的身分。凡此俯拾即是，如：《魏平北將軍懷朔鎮都大將終廣男叔孫公墓誌銘》「君諱協，字地力懃，河南洛陽人也。其先軒轅皇帝之裔胄。魏馮翊景王渴羅侯之孫，倉部尚書敕侯堤之子。」《魏直閣將軍輔國將軍長樂馮邕之妻元氏墓誌》「夫人元氏，河南郡洛陽縣崇恩里人也。昭成皇帝之曾孫，常山康王之長孫，司空文獻公之元女。……蓋軒皇之派流，倉精之別裔。」《魏故使持節後將軍肆州刺史和君墓誌銘》「君諱邃，字脩業，朔州廣牧黑城人也，其先軒黃之苗裔。」《大魏車騎秘書郎侯君墓誌銘》「君諱愔，字景明，燕州上谷人也。其先蓋黃帝之苗裔。」《故司空城局參軍陸君墓誌銘》「君諱紹，字景宗，河南河陰人也。其先蓋軒轅之裔胄。曾祖大羽真南部尚書使持節散騎常侍都督諸軍事定州刺史酒泉公。祖冠軍將軍侯懃地可蒙贈幽州刺史。」《魏故使持節平西將軍秦洛二州刺史王使君郭夫人墓誌銘》「君諱悅，字文歡，略陽隴城人也。蓋黃帝之所出，后稷之枝裔矣。」¹²²這些記載固然反映鮮卑民族在文化身分上的自卑心理，但也再次證明古代華夏文明對於邊疆民族的巨大吸附力，以致於他們主動積極向漢文化靠攏的同時，願意放棄自己的歷史文化，形成一種根源性的民族失憶，最終打破民族界線，使北朝社會形成「擬血緣認同群體」¹²³。官吏的記載或許

¹²² 俱見趙超：《漢魏南北朝墓誌彙編》（天津：天津古籍出版社，1992年6月），頁157、272、117、128、207、210、235、310。

¹²³ 王明珂指出：「一群體之成員，相信大家同出於一母體；這樣的『血緣或擬血緣認同群體』，是人類資源關係中最基本的結群方式。這樣的群體，尤家庭、家族（血緣認同群體）到族群、民族（擬血緣認同群體），都可包含於廣義的『族群』範圍內。此種群體的凝聚，賴『同出一源』的根基性情感（primordial attachments）；也因此，成員們相信一共同『起源歷史』，這在群體凝

是政治文宣品，但墓誌的銘刻卻是誌主及其後人的心理認同。¹²⁴事實上，鮮卑族亦非一相情願地攀附華夏，因為華夏早已將這些邊疆民族定義成華夏分枝。誠如李炳海的研究所指出：「各民族之間的血緣認同，從史前時期就已經開始，在許多傳說中保留了這方面訊息。中國古代是以華夏族為正宗，傳說中的炎、黃二帝及五帝是中華各族的共同祖先。正因為如此，人們在追溯各民族的由來時，往往要和炎、黃二帝或五帝聯繫在一起。《山海經》記載了許多邊遠地區少數民族的譜系，而其始祖一般都是五帝成員。……《山海經》記錄的傳說譜系來自各族先民中間，有的保持了原生態，有的經過了後人的整理，無論這些傳說譜系從哪條渠道得來，也不管它們經歷過什麼樣的演變，都體現了古代各族先民的認同心理。生活在邊遠地區的少數民族成員，並不認為自己游離於五帝系統之外，而是把本民族視為五帝的苗裔；生活在中原的華夏族成員，則把邊遠各族視為徙居外地的五帝子孫，承認它們和華夏族的血緣關係。中華各民族之間的血緣認同，其基礎是在史前時期奠定的，它積澱為這個民族的文化——心理結構，對後代產生了深遠的影響。」¹²⁵

戰國末年至漢朝初年是黃帝成為華夏共祖的關鍵時期，由於各地族群在政治與社會文化的交流日漸密切，使得黃河中下游至長江中下游的「華夏」間產生一體感，而許多華夏知識分子更透過歷史想像，嘗試在歷史中整合各部族的上古諸帝王祖先，即將各地各族的祖先結合為一個整體，於是黃帝逐漸在歷史建構中得到一個特殊地位，成為虞、夏、商、周之共祖，及各代統治家族的血緣起點。司馬遷作《史記》，黃帝記憶更是成為典範歷史（*mast history*），而被不斷回憶、重述、再製，既是「血緣」上的共祖，又是「政治」上的統治者，

聚上至為重要。我們稱此種歷史為『根基歷史』（*primordial history*）。」見氏著：《英雄祖先與弟兄民族：根基歷史的文本與情境》，頁 46。

¹²⁴ 關於北朝人士冒襲先祖的現象，可參見何德章：〈偽託望族與冒襲先祖：以北族人墓誌為中心——讀北朝碑誌劄記之二〉，網址：<http://xiangyata.net/data/articles/a03/63.html>。原載武漢大學歷史系編：《魏晉南北朝隋唐史資料》第十七輯（2000年出版）。

¹²⁵ 見氏著：《民族融合與中國古代文學》（長春：東北師範大學出版社，1997年9月），頁 48-49。

也是「空間」的征服開創者，更是「文化」的發明者，許多華夏邊緣國的「族源」敘事幾乎都與黃帝相關，都是「黃帝之裔」。

以《史記》對春秋戰國之記載為例，不止中原諸國貴冑家族為黃帝子孫，即使位於華夏政治地理邊緣，其民多為蠻夷戎狄的諸國，其國君也自稱或被認為是黃帝之裔，如吳、秦、楚、魏之族源敘事中都有「其子孫或在中國，或在蠻夷、夷狄」之陳述，原來華夏歷史記憶中的蠻夷之邦如楚、吳、秦等地，到了漢初已久為中國郡縣。在以大一統帝國為前提架構之下，司馬遷將各個邊地邦國之古代統治家族書寫成黃帝之裔，其地也自然納入華夏之域，即《史記》藉著對「過去」的回憶、描述及想像，構成漢帝國之華夏血緣、空間、時間與政治權力之核心與邊緣。《史記》之記載在華夏與非華夏之間製造了一個開放、模糊的華夏邊緣。對華夏而言，此記憶使得其資源邊界具有擴張性；對後世許多華夏眼中之邊緣「蠻夷」而言，則假借此記憶得以成為華夏，並分享華夏資源。《史記》作為正史之祖，其對華夏情境的建立及敘事架構亦不斷被後世史家模仿、複製、傳播，以致於華夏記憶在胡漢社會中持續擴張，華夏政治地理邊緣亦不斷地「華夏化」。¹²⁶

《魏書·序紀》可說是邊緣民族與華夏民族的歷史記憶整合，然而一支邊疆民族要入主中夏僅依憑這樣的歷史記憶是不夠的，五胡諸君亦多強調自己「黃帝後裔」的身分，但因未能徹底執行漢化，也沒塑造一位像北魏孝文帝那樣可以凌駕種族矛盾的「華夏」聖君，自然也無法凝聚成一股新民族意識而最終招致失敗。北魏之所以能成為「華夏」，除了族源的攀附以外，最根本的原因在於孝文帝施行儒家文教，樹立絕佳的華化典範，從社會文化面取得華夏民族的認同，如《水經注》與《洛陽伽藍記》皆一再論及孝文帝的文治典章，將其視為北魏洛陽文化的象徵。同樣，《魏書》亦環繞著孝文帝太和文治去架構民族思想，以孝文帝為「奉天承運」的精神號召，再三強調北魏對經歷永嘉浩劫的華夏文

¹²⁶ 詳參王明珂：《英雄祖先與弟兄民族：根基歷史的文本與情境》〈第二章：英雄祖先歷史與華夏意識初萌〉、〈第三章：《史記》文本與華夏帝國情境〉，頁 51-86。

化有延續、繼承之功，並以此回應〈序紀〉的史臣評論：「帝王之興也，必有積德累功博利，道協幽顯，方契神祈之心。」¹²⁷

雖然並非所有政治秩序的建立都需要神聖化，但是鮮卑拓拔氏充其量只能算是華夏民族的遠房親戚，《魏書·序紀》的「宣魏」思想是十分濃厚，不僅一路從二十七帝、始均、昌意上溯至黃帝，還特別安排了一段神話傳說，加添北魏拓拔氏始祖力微皇帝的神秘色彩：

聖武帝嘗率數萬騎田於山澤，歎見輜輶自天而下。既至，見美婦人，侍衛甚盛。帝異而問之，對曰：「我，天女也，受命相偶。」遂同寢宿。旦，請還，曰：「明年周時，復會此處。」言終而別，去如風雨。及期，帝至先所田處，果復相見。天女以所生男授帝曰：「此君之子也，善養視之。子孫相承，當世為帝王。」語訖而去。子即始祖也。¹²⁸

魏收的諸多論述顯然皆缺乏有力論證，但卻與班固在《漢書·高祖本紀》中所粗糙編織的漢紹堯運的世系異曲同工。¹²⁹「漢承堯運」、「斷蛇著符」等劉氏神話雖說荒唐可笑，但這種天意史觀對爾後中國史學思想之影響卻顯而易見，至於魏收，也只不過是加入既有的史學隊伍而已。

魏收當然不會不知道，單憑簡單的祖源論述就想支撐鮮卑華夏化的歷史架構缺乏說服力，並且鮮卑又是五胡中最晚進入中原，與中原接觸最少，文化亦最落後的部族，誠如〈序紀〉所云：「先是，國俗寬簡，民未知禁。」¹³⁰甚至拓拔氏最初還是向同為胡族的前秦苻堅學習漢文化。¹³¹因此，《魏書》除了在

¹²⁷ 見魏收：《魏書》，頁 16。

¹²⁸ 見魏收：《魏書》，頁 2-3。

¹²⁹ 關於班固在《漢書·高祖本紀》中考劉氏漢家世系事，請詳參吳懷祺：《中國史學思想史》第五章〈封建史學的二重性和《漢書》〉，頁 95-132。

¹³⁰ 見魏收：《魏書》，頁 9。

¹³¹ 參見萬繩南：《魏晉南北朝史論稿》（台北：雲龍出版社，1994 年 12 月），頁 295-297。另陳

〈序紀〉將拓拔氏的先世史「嫁接到中原古史」¹³²之外，也進一步在〈禮志〉、〈樂志〉等記錄拓拔氏如何對華夏民族進行「輸誠」，即透過北魏政權對禮樂文化（道統）的服膺與繼承加重其華化色彩，以求取得華夏正統（政統）之地位。

北魏創業之初未及五禮，直至孝文帝太和年間才真正進入系統化建制，誠如《魏書·樂志》所記載永熙二年（533）春，長孫稚、祖瑩上表之內容所言：

太祖道武皇帝應圖受命，光宅四海，義合天經，德符地緯，九戎薦舉，五禮未詳。太宗、世祖重輝累耀，恭宗、顯宗、顯祖誕隆丕基，而猶經營四方，匪遑制作。高祖孝文皇帝承太平之緒，纂無為之運，帝圖既遠，王度惟新。¹³³

五禮內容最早見於《周禮·春官·小宗伯》：「小宗伯之職，掌建國之神位，右社稷，左宗廟。兆五帝于四郊，四望、四類，亦如之。兆山川、丘陵、墳衍，各因其方。掌五禮之禁令與其用等。辨廟祧之昭穆。辨吉凶之五服、車旗、宮室之禁。」¹³⁴但是當時只是儒家根據先秦禮制提出的理想，並未形成國家禮制體系，直至魏晉南北朝才加以確立。¹³⁵五禮的實踐在北朝，尤其是北魏的禮制建設有極為特出的表現，蓋北魏政權欲藉由五禮制度的實踐化解胡漢之間的民族矛盾與文化衝突。¹³⁶北魏國家宗廟祭祀制度的儒家化是很具體的例證。

宗廟是古代宗法社會中各階層祭祀先祖的禮制性建築，具有人倫秩序的象徵性意義，故具有積極的政治社會功用。宗廟祭祀制度最能凸顯國家禮制的完備

明：《中古士族現象研究：儒學的歷史文化功能初探》（台北：文津出版社，1994年3月），頁270-271。

¹³² 用姚大力語，參見氏著：〈論拓拔鮮卑部的早期歷史——讀《魏書·序紀》〉，《復旦學報》（社會科學版），頁21。

¹³³ 見魏收：《魏書》，頁2837。

¹³⁴ 引自阮元：《十三經注疏》（台北：藝文印書館，1997年8月），頁0290。

¹³⁵ 參見梁滿倉：〈論魏晉南北朝時期的五禮制度化〉，《中國史研究》（2001年第4期），頁27-52。

¹³⁶ 參見柏貴喜：〈從宗廟祭祀制度看北朝禮制建設〉，《中南民族大學學報》第23卷第6期（2003年11月），頁110-114。

與否，因此孝文帝制禮特重宗廟祭祀這一環。在孝文帝之前，北魏當然也有宗廟祭祀制度，不過，魏收修纂〈禮志〉對於鮮卑氏族早期的禮俗並未有仔細的溯源，僅僅記錄一些零星片段，並且魏收還將鮮卑族的傳統祭祀作了中國式的記述，如把鮮卑先人祭祖的「石室」文飾為「石廟」，¹³⁷以符合華夏民族對宗廟的稱謂。又魏收特別強調「南郊」祭祀：「天興二年（398）正月，（道武）帝親祀上帝于南郊，以始祖神元皇帝配。……祭畢，燎牲體左於壇南已地，從陽之義。其瘞地壇兆，制同南郊。」¹³⁸「南郊」祭天是漢王朝國家祭典中最核心的一環，康樂稱這種以南郊為中心，配合上北郊祭地、太廟祭、籍田、朝日夕月、四時迎氣、古聖先賢的崇拜為「中原系統」的國家祭典。¹³⁹顯然拓拔氏入主中原之初也曾亟欲變化本族祭祀的舊習，不過因其先世所敬拜的神祇與華夏不同，連帶祭天、祭神的儀式也與華夏迥異，所以沒多久即恢復充滿神秘色彩的「西郊」祭祀。《魏書·禮志》記載：

天賜二年（405）夏四月，復祀天于西郊，為方壇一，置木主七於上。東為二陛，無等；周垣四門，門各依其方色為名。牲用白犢、黃駒、白羊各一。祭之日，帝御大駕，百官及賓國諸部大人畢從至郊所。帝立青門內近南壇西，內朝臣皆位於帝北，外朝臣及大人咸位於青門之外，后率六宮從黑門入，列於青門內近北，並西面。廩犧令掌牲，陳於壇前。女巫執鼓，立於陛之東，西面。選帝之十族子弟七人執酒，在巫南，西面北上。女巫升壇，搖鼓。帝拜，后肅拜，百官內外盡拜。祀訖，復拜。拜訖，乃殺牲。

¹³⁷ 魏收《魏書·禮志》：「魏先之居幽都也，鑿石為祖宗之廟於烏洛侯國西北。自後南遷，其地隔遠。真君中，烏洛侯國遣使朝獻，云石廟如故，民常祈請，有神驗焉。其歲，遣中書侍郎李敞詣石室，告祭天地，以皇祖先妣配。」，頁 2739。請參見王柏中，史穎，董春龍：〈北魏國家宗廟祭祀制度考述〉，收錄於殷憲主編：《北朝史研究——中國魏晉南北朝史國際學術研討會論文集》（北京：商務印書館，2004年7月），頁 304。

¹³⁸ 見魏收：《魏書·禮志》頁 2734-2735。

¹³⁹ 參見氏著：《從西郊到南郊——國家祭典與北魏政治》（台北：稻香出版社，1995年1月），頁 166。

執酒七人西向，以酒灑天神主，復拜，如此者七。禮畢而返。自是之後，歲一祭。¹⁴⁰

《南齊書·魏虜傳》也有與此祭典相關之記載，並且恐怕更為接近實情。齊武帝永明十年（492）范雲、蕭琛出使北魏平城，適逢西郊盛典，因而留下這樣一段生動的描繪：

城西有祠天壇，立四十九木人，長丈許，白幘、練裙、馬尾被，立壇上，常以四月四日殺牛馬祭祀，盛陳鹵簿，邊壇奔馳奏伎為樂。……（元）宏西郊，即前祠天壇處也。宏與偽公卿從二十餘騎戎服繞壇，宏一周，公卿七匝，謂之蹋壇。明日，復戎服登壇祠天，宏又繞三匝，公卿七匝，謂之繞天。¹⁴¹

觀察比較這兩條引文，顯然魏收在記述北魏的西郊祭典時，已經做了相當程度的修飾，因而整個儀式呈現出來的北亞草原色彩並不那麼顯著。¹⁴²從魏收對於「石廟」及「西郊」的文飾，不難發現其中自有淡化民族之間的文化差異的用意存在。

就《魏書·禮志》的書寫內容觀之，魏收先是概述北魏前期的祭祀情形，再是詳記北魏祭祀制度澈底儒家化的過程。北魏雖然在立都盛樂時就已經設立宗廟；遷都平城後更是「營宮室、建宗廟、立社稷」¹⁴³，使宗廟祭祀制度逐漸趨近華夏禮制，¹⁴⁴但祭祀活動仍多與鮮卑氏族固有的宗教信仰及政治生活習性

¹⁴⁰ 見魏收：《魏書》，頁 2736。

¹⁴¹ 蕭子顯：《南齊書》（台北：鼎文書局，1998 年 11 月），頁 985、991。

¹⁴² 參見康樂：《從西郊到南郊——國家祭典與北魏政治》，頁 167-169。

¹⁴³ 見魏收：《魏書·太祖紀》，頁 33。

¹⁴⁴ 郭善兵研究指出：「北魏初期皇帝宗廟祭祖制度在參照漢族政權有關禮儀制度的同時，在更多方面多與北方游牧民族傳統宗教信仰、政治生活習慣有關。這表明，北魏初期雖然多採納、借鑒

有關，其中最為特殊的是對已故皇后，公主設立廟祭。據《魏書·禮志》記載，天興二年「癸亥，瘞地於北郊，以神元竇皇后配。」¹⁴⁵又太武帝神䴥二年「九月，立密皇太后廟於鄴，后之舊鄉也。置祀官太常博士、齋郎三十餘人，侍祀，歲五祭。」¹⁴⁶又太宗永興五年為華陰公主立廟：「華陰公主，帝姊也，元紹之為逆，有保護功，故別立其廟於太祖廟垣後，因祭薦焉。」¹⁴⁷儘管女性在北魏政治史上經常扮演著極為重要的角色，但是這種特出的祭祀禮遇不僅在華夏歷朝絕無僅有，也不符合傳統儒家禮教。¹⁴⁸其他諸如祭祀時間與漢族禮制不符，¹⁴⁹祭祀活動多鮮卑族固有之天、地、自然等原始祭祀，¹⁵⁰祭祖儀式仍維持立「尸」之俗並未消弭，¹⁵¹直到孝文帝太和六年（482）才開始著手整理禮制，「稽合古王禮之常典」，「案舊章」、「并採漢魏故事」，又「撰祭服冠履牲牢之具」、「疊洗篋

漢族古禮，但其漢化程度尚淺。……不過，隨著北魏漢化程度日益深入，皇帝宗廟祭祖制度中遺留的若干鮮卑民族習俗逐漸被摒棄，而與儒家經書記載的『周禮』，以及秦漢以來漢族歷代政權實行的祭祖制度日趨一致。」見氏著：〈北魏皇帝宗廟祭祖制度考論〉，《泰山學院學報》第 30 卷第 2 期（2008 年 3 月），頁 60。

¹⁴⁵ 見魏收：《魏書·禮志》，頁 2735。

¹⁴⁶ 見魏收：《魏書·禮志》，頁 2738。

¹⁴⁷ 見魏收：《魏書·禮志》，頁 2737。

¹⁴⁸ 參見劉惠琴：〈北朝郊祀、宗廟制度的儒學化〉，《西北大學學報》（哲學社會科學版）第 30 卷第 1 期（2000 年 2 月），頁 39-42。

¹⁴⁹ 郭善兵指出：「北魏初期還沒有必較固定的祖先祭祀制度：存在於二分、二至以及臘日舉行祭祀的五次祭祖之制；有在正、冬、臘、九月舉行祭祀的四次祭祖之制；也有在正、冬、臘三時舉行祭祀的三次祭祖之制。道武帝時制定的宗廟祭祖制度並非沿襲漢晉制度，而是在漢制的名義下，屢染了大量鮮卑習俗」見氏著：〈北魏皇帝宗廟祭祖制度考論〉，《泰山學院學報》第 30 卷第 2 期，頁 60。

¹⁵⁰ 參見劉惠琴：〈北朝郊祀、宗廟制度的儒學化〉。

¹⁵¹ 郭善兵指出：「祭祖禮中的所謂立『尸』，是指比較嚴格地遵循同姓、同昭穆等原則，選擇某人為『尸』，作為受祭者的象徵，享受祭祀。戰國時，由於立『尸』的習俗容易導致政治秩序紊亂，影響到一般社會倫常的穩定、鞏固，立『尸』禮逐漸式微。秦統一後，立『尸』禮在中原地區完全絕跡。北魏祭祖時立『尸』……不重血緣關係，只重面貌相似。文成帝時，高允曾對這一違背儒家倫理綱常的習俗進行了指斥「損敗風化，瀆亂情禮」，……縱使如此，這一習俗並沒有消弭。」見氏著：〈北魏皇帝宗廟祭祖制度考論〉，《泰山學院學報》第 30 卷第 2 期，頁 60。

簋俎豆之器」，明定「百官助祭位次」、「樂官節奏之引」、「升降進退之法」，¹⁵²逐漸走向儒家廟制的祭祀規範。

孝文帝改革禮制之前，北魏宗廟祭祀中沒有「禘」、「祫」這兩個祭祀。禘、祫祭祀的實行有一個要則就是桃遷毀廟之禮，即宗廟中經常祀奉的祖先要有定數，如周代宗廟制度是天子七廟、諸侯五廟、大夫三廟、世盡則毀，遷主於桃，以次遞遷，其意義乃在於限定親世，以節制宗廟祭祀之規模，避免浪費。這種祭祀精神完全符合儒家「祭不欲數」的祭義思想，故一直備受儒家推崇，而自西漢以降，其實行成效更成為檢視宗廟禮制完備與否之重要指標。¹⁵³禘、祫祭祀的採納與實行可說是北魏宗廟祭祀完全華化的象徵，具有遠大的政教意義。因此，魏收在〈禮志〉中花費大量的篇幅，鉅細靡遺地記載北魏對儒家傳統禘、祫祭祀恢復之過程。

《魏書·禮志》先是記載太和十年四月「帝初以法服御輦，祀於西郊」，隨即跳至十二年閏九月「帝親築圓丘於南郊」，接著又十三年正月「帝以大駕有事於圓丘」（南郊祭天），五月庚戌「車駕有事於方澤」（北郊祭地），¹⁵⁴顯然有意對比、凸顯國家祭典從「西郊」至「南郊」的逐漸轉換。國家祭祀制度關係到一個民族的起源及天人關係，幾乎可說是任何一個民族的文化體系中最重要的一環，也是最具文化象徵意義的部分。因此，從「西郊」至「南郊」的轉換過程的意義絕不只是去鮮卑化而已，更是象徵著鮮卑民族決心融入華夏民族的文化體系之中。同年五月壬戌，高祖臨皇信堂，引見群臣，一紙簡要討論禘、祫祭祀傳統及諸儒之說的詔書，¹⁵⁵道盡了北魏孝文帝對於國家漢化的用心與決心；而群臣

¹⁵² 見魏收：《魏書·禮志》，頁 2740。

¹⁵³ 參見王柏中，史穎，董春龍：〈北魏國家宗廟祭祀制度考述〉，收錄於殷憲主編：《北朝史研究——中國魏晉南北朝史國際學術研討會論文集》，308-309。

¹⁵⁴ 見魏收：《魏書》，頁 2741。

¹⁵⁵ 「禮記祭法稱：『有虞氏禘黃帝。』大傳曰『禘其祖之所自出』，又稱『不王不禘』。論曰：『禘自既灌。』詩頌：『長發，大禘。』爾雅曰：『禘，大祭也。』夏殷四時祭：禘、禘、烝、嘗，周改禘為禘。祭義稱『春禘、秋嘗』，亦夏殷祭也。王制稱：『禘、禘、禘、禘、禘。』其禮傳之文如此。鄭玄解禘，天子祭圓丘曰禘，祭宗廟大祭亦曰禘。三年一禘，五年一禘。禘則合群毀

議後的另一紙詔書則確立北魏禘祫祭典，完成北魏國家祭典的華夏化。

總之，魏收除了著墨鮮卑與華夏之間民族起源的連結之外，也特別關切北魏祭祀文化的華化過程；連同在上一章我們曾討論過的《魏書》架構正統的幾個方式，尤其北魏對華夏歷史文化的繼承、延續、發揚，藉由「復歸儒家文化傳統」到「重建儒家文化傳統」的認同建構，¹⁵⁶這些對於拓拔氏能夠融入華夏民族，創造歷史記憶、文化符號，最終與華夏共同形成「我族」認同皆極為關鍵。而當鮮卑與華夏之間的「我族」認同形成之後，北魏才真正有資格稱為「順天應時」而起的「土地所有權人」，進而以「中國」的身分合法行使「大一統」的權力。《魏書·地形志》即為北魏政治疆域大一統觀念的直接反映，序曰：

夏書禹貢、周氏職方中畫九州，外薄四海，析其物土，制其疆域，此蓋王者之規摹也。戰國分并，秦吞海內，割裂都邑，混一華夷。漢興，即其郡縣，因而增廣。班固考地理，馬彪志郡國，魏世三分，晉又一統，地道所載，又其次也。自劉淵、石勒傾覆神州，僭逆相仍，五方淆亂，隨所跨擅。……魏定燕趙，遂荒九服，夷翦逋偽，一國一家，遺之度外，吳蜀而已。¹⁵⁷

這篇序文首先表明〈地形志〉之撰作係繼承夏書禹貢、周氏職方、班固《漢書·地理志》、司馬彪《續漢書·郡國志》的傳統史學而來，文中除了暗示中國疆域

廟之主於太廟，合而祭之。禘則增及百官配食者，審諦而祭之。天子先禘祫而後時祭，諸侯先時祭而後禘祫。魯禮，三年喪畢而祫，明年而禘。圓丘、宗廟大祭俱稱禘，祭有兩禘明也。王肅解禘祫，稱天子諸侯皆禘於宗廟，非祭天之祭。郊祀后稷，不稱禘，宗廟稱禘。禘、祫一名也，合而祭之故稱祫，審諦之故稱禘，非兩祭之名。三年一祫，五年一禘，總而互舉之，故稱五年再殷祭，不言一禘一祫，斷可知矣。禮文大略，諸儒之說，盡具於此。卿等便可議其是非。」見魏收：《魏書》，頁 2741。

¹⁵⁶ 參見殷曼婷：〈認同建構中的時間取向〉，收錄於周憲主編：《中國文學與文化的認同》，頁 228-230。

¹⁵⁷ 見魏收：《魏書》，頁 2455。

的無可分割性，更大力強調政治疆域大一統的歷史淵源。¹⁵⁸其次，〈地理志〉本身即具有安排空間秩序、行政管理的意義，¹⁵⁹文中強調漢晉大一統格局被五胡破壞，而北魏成爲接續中華歷史文化傳承的正統政權，至於南方諸朝的正當性則不在華夏所談論的範圍以內，不過基於淪陷僭逆之手的江南地區亦屬於華夏的一部分的認知，魏收仍將南方各州郡納入〈地形志〉所記載的範圍當中，如其所言：「其淪陷諸州戶，據永熙縮籍，無者不錄焉。」¹⁶⁰此不僅不著痕跡的把對方領域闖然據爲己有，更進而強化了以北魏作爲華夏主體的新民族意識。

「文化身份的建構，始終都與建構者（作爲敘述者的「我」）和被建構者（作爲被敘述者的「他」）密切相關。」¹⁶¹亦即：「誰建構了集體認同，以及爲誰建構了集體認同，大致上便決定了這一認同的象徵性內容，以及它對於那些接受或拒絕這個認同的人的意義。」¹⁶²儘管魏收是爲異族政權撰寫官史，字裏行間無不充斥著漢人自我中心或華夏文化本位，亦即，魏收是以華夏認同（即所謂大傳統）¹⁶³爲軸線去爲北魏拓拔氏建構民族史的。故此，魏收使用華夏標準去記錄、檢視、臧否北魏政權的所作所爲，凡符合華夏歷史文化賡續之精神者無

¹⁵⁸ 錢茂偉、王東《民族精神的華章：史學與傳統文化》指出：「江山一統思想的著作形式是編地理總志或一統志。班固《漢書·地理志》正是在這一思想指導下寫成的。《漢書·地理志》奠定了後世地理總志的大框架。……疆域拓展到那，方志就寫到那，這實在是中國的一大文化景觀。」（北京：北京圖書館出版社，2004年11月），頁210。

¹⁵⁹ 參見唐曉峰：《人文地理隨筆》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年1月），頁225。

¹⁶⁰ 見魏收：《魏書》，頁2455。

¹⁶¹ 引自閻嘉：〈文化身份與文化認同研究的諸問題〉，收錄於周憲主編：《中國文學與文化的認同》，頁9。

¹⁶² 參見紐斯·卡斯特（Manuel Castells）著；曹榮湘譯：《認同的力量》，頁7。

¹⁶³ 羅伯特·雷德菲爾德（Robert Redfield）《鄉民社會與文化》提出，較複雜的文明中存在著兩個層次的文化傳統，即「大傳統」和「小傳統」。「大傳統」是指社會上層、精英或主流文化傳統，主要依賴於典籍記憶而存在、延續。「小傳統」則是指存在於鄉民中的文化傳統，主要以民俗、民間文化活動等「非物質」性的、活的文化型態流傳和延續。一般談論文化認同時主要關注的是以大傳統爲內涵的歷史想向、價值觀念和情感交流的共同性。文學經典的歷史繼承性以及由歷代闡釋活動構造起來的豐富意義和權威性，保證了這種大傳統被習慣認可爲主要的文化傳統。當人們談論繼承傳統和民族文化認同時，通常所指的也就是大傳統。參見高小康：〈非物質文化遺產與當代人的文化認同〉，收錄於周憲主編：《中國文學與文化的認同》，頁237。

不大書特書，給予肯定；但宣武之後政風陵替，魏收亦不假辭色，照實披露北魏官方之弊端。儘管魏收此舉頗遭後人詬誶，以其黨齊毀魏、阿諛高齊，然這部由高氏所敕修之《魏書》，不啻宣示北齊將繼承北魏太和精神，持續進行華化的意志立場。¹⁶⁴

第四節 小結

《北史·薛聰傳》中記載了一段北魏孝文帝與薛聰之間君臣互動的趣談：

帝曾與朝臣論海內姓地人物，戲謂聰曰：「世人謂卿諸薛是蜀人，定是蜀人不？」聰對曰：「臣遠祖廣德，世仕漢朝，時人呼為漢。臣九世祖永，隨劉備入蜀，時人呼為蜀。臣今事陛下，是虜非蜀也。」帝撫掌笑曰：「卿幸可自明非蜀，何乃遂復苦朕。」聰因投戟而出。帝曰：「薛監醉耳。」其見知如此。¹⁶⁵

姑且不論薛聰與孝文帝對談之際是否真有此膽戰心驚的戲言，但從《北史》的敘述當中，卻可以看出孝文帝雍容大度的人格特質及其不復以虜自居的文化心理。綜觀北魏三書的民族認同，不僅無一建立在「種族決定論」(racialism)¹⁶⁶，亦無激烈的異族抗爭，甚至幾乎不見負面的民族意識。此並非由於三書採取消極的

¹⁶⁴ 民族認同的建構路徑始終貫穿著對於過去、現在、未來這三個時間層面之間關係的不同理解，民族認同雖然具有十分鮮明的當下感，但作為一種集體認同形式，它既是一個現實問題，也是一個歷史問題，甚至更與民族的未來密切相關。參見殷曼婷：〈認同建構中的時間取向〉，收錄於周憲主編：《中國文學與文化的認同》，頁 223。

¹⁶⁵ 見李延壽：《北史》，頁 1333。

¹⁶⁶ 「種族決定論」(racialism) 是指以血緣純度 (purity) 決定一個人或一群人的文化優越性 (superiority)。見施正鋒：〈巫永福的民族意識—迷惘中的靈魂搜尋〉，收入氏著：《族群與民族主義——集體認同的政治分析》，頁 110-111。

認同態度，反倒是它們以一種極其堅定的（新）華夏立場去塑造、建構新的民族認同，此與孝文帝太和以來所營造的文化氣氛可謂一脈相承。

酈道元以儒家大一統觀作為《水經注》的民族思想準則，拋開狹隘的種族論，只以能否合乎禮樂教化（道統）去鑑定一個政體是否可為華夏正統（政統）之依據，以致於其民族認同充滿流動性或不確定性，既可在彼時將正統歸予南朝，亦可在此時又移至北朝，完全不受南北朝政治對立及種族血緣問題的牽制。因此，《水經注》在正統觀念上呈現出一種特別現象，即酈道元先視南方晉、宋政權為正統；後又改以北魏孝文帝為正統；宣武帝繼位之後則陷入猶豫不決。

楊銜之建構民族認同的方式可謂別具匠心。《洛陽伽藍記》先是澈底切割平城時期與洛陽時期的歷史牽連，又刻意避談拓拔氏的祖源，企圖營造北魏王朝彷彿是從洛陽城肇始的印象；接著透過北魏對華夏歷史文化的繼承與發揚，正面強化其正統形象；甚至進一步透過北奔入洛的南方人士如王肅、蕭綜等人的離散經驗，從反向去營造一種即使是南朝人士亦十分認同北魏的情形。然而，此舉反而凸顯出楊銜之對自我身分認同的建構存在著焦慮，所以才需要透過各種方式反覆辯證。

魏收《魏書》雖是一部以少數民族為記述主體的正史，但卻是完全以華夏認同為軸線建構而成的一部邊緣民族史。內容方面除了具體反映北魏拓拔氏族入主中夏之後，不斷對自我身分認同進行闡述、定義，創造與華夏相關的歷史記憶，從歷史根基上詮說自己為何隸屬「華夏」，急欲向華夏文化靠攏的執政心理之外；也呈現華夏子民在歷史心性的作用力之下，透過想像將鮮卑拓拔氏攀附成流落在外的炎黃後裔，進而接受、承認彼此是血脈相連的兄弟民族，共同形成「我族」認同；同時透過鮮卑氏族對舊有國家祭典制度的揚棄與華化，表明融入華夏文化系統，成為漢民族的決心，遂使北魏能夠順天應時而起，以中國的身分合法行使大一統的政治權力。