

第一章 緒 論

第一節 論題說明

永嘉之亂，晉室南渡，堪稱中國歷史文化發展的一大轉折。不僅在政治史上前所未見，迫於外族入侵而使華夏政權南寓江濱；也連帶使得漢民族的政治文化中心往南遷移，與北方的胡族政權形成對峙的僵局，進而影響、改變中國過去以東、西爲主的文化競爭模式，形成南、北文化之間的角力爭奪，¹甚至造成涵蓋在意識文化之下，包括制度、物質等文化在內的一系列劇烈的「南北文化優劣的爭論史」²。影響所及，不只當時南北朝的政治歷史人文發展而已，隋唐以降的中國人幾乎都無法斷開此地域文化區隔的思維牽制。³因此，研究南北朝的地域

¹ 參見陳正祥：《中國文化地理》第一篇〈中國文化中心的遷移〉（台北：木鐸出版社，1982年7月），頁3。

² 「文化」是一個非常龐大的體系，幾乎所有的人文活動都有其文化，因此關於文化的定義及其內涵可謂說法萬千，據1952年於英國所出版的《文化：概念和定義的批評回顧》一書中，人類學家克魯伯和克拉洪蒐集了世界各地古今中外的「文化」定義，竟歸內出超過兩百種的解釋。參見陳滢巧：《圖解文化研究》（台北：易博士文化出版，2006年11月），頁12。本文所指「文化」，主要是就「意識文化」而言。在胡兆量等人所編著的《中國文化地理概述》一書中，將文化分爲三個層次：第一層次是「意識文化」，又稱精神文化、觀念文化，包括心理、心態、信念、觀念、思想等純意識領域，也包括哲學、倫理、道德、宗教、文學藝術等理論化和對象化的意識領域；第二層次是「制度文化」，包括反映社會形態和社會性質的制度，如奴隸制度、封建制度、以及其他各種各式的具體制度，如政體制度、宗法制度等；第三層次是「物質文化」，此乃意識文化的重要載體，因爲建築、園林、服飾、飲食等物質形態都融入了精神要素，都有文化的內涵。當然，文化的三個層次並非不相干的分立，而是相互滲透的整體，其中又以意識文化作爲文化的核心，是以對於文化概念的狹義理解，只包括意識文化。（北京：北京大學出版社，2001年9月），頁1-2。

³ 張仁福〈一方水土一方人——中國南北自然人文環境〉指出：「中國的南北概念，在相當程度上，正由秦嶺—淮河劃分開來，並大致呈現由西向東奔流態勢的黃河流域和長江流域，尤其是其中下游地區。南北區分在先秦即已存在。《詩經》中有云：『滔滔江漢，南國之紀。』『奄受北國，因以其伯。』《論語》中還提到過『南人』一詞：『南人有言曰：人而無恆，不可以作巫醫。』但南北區分的加深則是在後來長達350年南北對峙的魏晉南北朝時期，從那以後，南北概念便幾乎

文化鬱結，對了解中國人地域文化本位的心理原型顯然極具參考價值。

南北朝的地域文化之爭，其實是受到政治正統之爭的激化。⁴中國歷史是「分」與「合」糾結而成的歷史，分裂、統一的局面各占歷史的一半，以致於正統之爭無時不在，其中又以南北朝最為明顯，也最具典範性，許多立論正統的說法皆由北朝人士所提出，並且成爲後世爭辯正統的重要通用語彙及理論依據。⁵

太和十八年（494）是南北朝政治文化史上相當關鍵的一年。這一年，北魏孝文帝遷鼎嵩洛、肇新國體，不僅力除五胡十六國以來帶著草原腥羶的文化自卑感，更積極著手於文化意識型態的建構，系統性地論述自己爲何具有「華夏」身分，尋求建立一個名符其實的漢化政權，甚至是政治信仰的體系。⁶孝文帝掌握儒家的夷夏觀，洞悉「夷夏之辨」不全是種族觀念，更是文化觀念；看待夷狄不

牢牢印在每一個中國人的腦子裡，南人和北人的稱呼也一直沿用至今。」文章收錄於余秋雨等著；木蘭編：《南人北北人南》（北京：團結出版社，2007年1月），頁31。

⁴ 郝潤華指出：「東晉南北朝時期，漢族政權退出中原地區，少數民族的勢力入主中原，政治上的正統之爭更加激烈。……但這一時期的正統之爭，主要內容已經不僅僅是帝王統緒的正統之爭，而是加上了華夷在中原地區的正統之辨。準確地說，這一時期的正統之爭已經是帝王統緒與華夷之辨合而爲一。……北方少數民族政權雖然據有華夏中土，卻面臨著北方漢族民眾在文化心理上『非我族類』傳統觀念的強烈抵觸，得不到華夏正統的認可，也得不到中原人心的認同。所以北方少數民族政權統治者都意識到，要淡化中原地區民族心理上正統王朝的政治觀念，必須在文化心理上同漢民協調起來，樹立正統王朝的旗幟，『擅中華之稱』。」參見氏著：《六朝史籍與史學》（北京：中華書局，2005年3月），頁232-233。

⁵ 吳懷祺《中國史學思想史》對於中國正統論的發展過程簡潔概括如下：「正統論肇始於三統五運說，歷三國魏晉南北朝的爭議而有所發展，而構成系統是在兩宋。」（台北：文史哲出版社，2005年5月），頁244。案：南宋時期是正統之爭的另一個高峰，可參見燕永成：《南宋史學研究》（蘭州：甘肅人民出版社，2007年1月），頁164-176。另有關中國古代史家對於正統問題的看法，可參閱趙令揚：《關於歷代正統問題之爭論》（香港：學津出版社，1976年5月）。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）。

⁶ 華爾澤（Herbert Waltzer）界定政治意識型態爲「一個信仰的體系，它爲既存的或構想中的社會，解釋與辯護爲人所喜好的政治秩序，並且爲其之實現提供策略（過程、制度、計畫）。」其具有團結政治組織中的人民，以達成有效的政治行動之目的。參見恩格爾等著（Alan Engel etc）張明貴譯：《意識型態與現代政治》第一章〈政治意識型態：政治中的信仰與行動〉（台北：桂冠圖書公司，1990年3月），頁6-7。

以種族論，而是文化基素，華夏自尊也不完全是種族自尊，乃是文化的自尊。⁷於是他藉由儒家「道統」⁸去論證、支持政治「政統」，⁹最終堂而皇之的成爲華夏歷史、政治、文化、土地，甚至血緣關係的繼承者，故有「朕承法統」¹⁰之說。¹¹新時代的來臨不僅擴大整個北魏帝國的視野，也突破北方漢裔根深柢固的文化大防，¹²使得北朝知識分子不得不進一步思考北魏的歷史定位，同時進行文化認同及政治認同的辯證，¹³最終泯除胡漢芥蒂，創造出新的文化想像，新的身分認同，甚至新的民族意識，同時站在華夏歷朝建都的「法統地域」上對南方文化產生諸多批判觀點，總算是對向來自恃鼎璽南遷，透過歷史敘事或文學話語高舉正

⁷ 參見牟宗三：《道德的理想主義》（台北：台灣學生書局，1978年8月），頁46。

⁸ 林安梧指出：就人倫教化的理想來說，孔子開了一個有別於現實的傳統，即所謂「道統」。道統是以聖賢、君子爲主導，此有別於天子君相爲主導的「政統」。道統與正統並非截然分立，而是以一種對比辯證的方式統合爲一體的。參見氏著：《儒學與中國傳統社會之哲學省察—以「血緣性縱貫軸」爲核心的理解與詮釋》（台北：幼獅文化事業公司，1996年4月），頁137。

⁹ 余英時〈道統與政統之間—中國知識分子的原始型態〉一文指出：政統（政治威權）需要道統（禮樂／文化傳統）的支持，以證明它不是單純地建立在暴力的基礎之上。文章收錄於氏著：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003年1月），頁77-99。

¹⁰ 見孝文帝：〈祭嵩高山文〉，引自嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文·全後魏文》（北京：商務印書館，1999年10月），頁78。案：孝文帝所謂「法統」，蓋指繼承「三代之治」而來的政治法統，而祭祀本身就是一種宣誓繼承法統的倫理行爲，是一種內涵血緣關係，慎終追遠的政治禮儀，而非民間宗教信仰。

¹¹ 此種話語權力，即是馬克思·韋伯所謂「對統治合法性的信仰」之推行，沒有任何一種統治可以依憑其暴力去證明其合法性，它必須替自己的權威從道德上、哲學上或宗教上找到存在的依據。此依據可以借助各種既有的思想觀念、也可以自行炮製其信條、或者兩者結合。要之，它必須以一種觀念的方式向社會證明權威的合法地位，並且把自己所證明的那一套觀念通過強制性的灌輸，使之逐漸轉化爲社會全體成員的共識。參見邵建：《知識分子與人文》（台北市：秀威資訊科技公司，2008年1月），頁185。

¹² 根據劉精誠的研究統計再加以整理：從道武帝到孝文帝即位前，北方以漢族爲首的各族共起義41次；孝文帝即位之後，各族人民起義更加頻繁，延興元年（471）至太和八年（480）之間大小起義也有20次之多。參見氏著：《魏孝文帝傳》（天津市：天津人民出版社，1993年12月），頁13-16。

¹³ 在儒家的文化傳承中，「政治認同」與「文化認同」看似兩個不同領域的張力，但其實是密切結合爲一的，而文化更是先於政治。參見黃俊傑：〈論東亞儒家經典詮釋傳統中的兩種張力〉，收錄於劉小楓·陳少明主編：《經典與解釋的張力》（上海：上海三聯書店，2003年10月），頁49。

統的南朝人士還以顏色。¹⁴綜觀上述，本研究所及不止於南北朝地域文化的衝突而已，更涵蓋中國歷史課題中最嚴肅的政治正統之爭，及其衍生而來特定時代的特殊文化思維。

孝文帝定鼎高洛雖然為北魏開出前出所未有的榮景，但是歷史走勢卻未必盡如人謀，遷都之舉迅速擴大了朝廷內部守舊勢力與改革集團的矛盾，而其英年早逝、後繼無人的窘境無疑加速了王朝滅亡的腳步。孝文帝歿後（499）被壓制的守舊勢力隨即反彈，先後殺害改革派的顧命大臣咸陽王元禧、北海王元詳、彭城王元勰等人，繼位的宣武帝由於政道頗虧，根本無法持續改革，之後孝明帝稚齡即位、胡太后臨朝稱制（516），元乂宮廷政變（520），北境六鎮軍變（524），爾朱榮鐵騎入洛（528），高歡強領朝政（531），孝武帝西奔長安，終於京師遷鄴（534），歷史進入東魏、西魏、蕭梁三國鼎峙的局面。後來東魏發生高歡病逝、侯景叛變（547）的內部危機，隔年南朝也有侯景亂梁、諸梁王向北齊奉表稱臣之事（548），接著高澄遇刺（549），高洋篡魏自立（550），梁元帝遷都江陵（552），但見孝文帝遷都洛陽之後的一甲子歲月中，除了北朝政治社會急遽變化，南北局勢更是瞬息萬變，而此歷史發展的波譎雲詭亦使北朝文士情隨時遷，不論在臨史的心態上，或是面對政治立場、正統論述、民族意識、文化思辨等問題的時候，都變得複雜曲折。

北朝文史向來較少問津者，此或與歷來學者主觀認定江東政權係洛鼎南遷，華夏民族文化命脈庚續之所在，從而崇南抑北的心態有關；也可能與研究者刻板印象中，永嘉之亂以後的北方典籍、文物與文化生產都因戰火流離而顯得慘澹寥落有關。無論如何，事實是北方在五胡諸君或多或少漢化的漢化及北魏歷朝的奠基中開出「太和文治」，形成足以頡頏江左的洛陽文化，並於最終掌握了歷史文化的

¹⁴ 關於南朝人士以歷史敘事及文學話語立論正統的情形，可參見林郁迢：《南宋士人思維中的南朝影像》第三章〈南朝與南宋士人的正統心態〉（國立東華大學中國語文學系研究所碩士論文，王文進先生指導，2003年6月）。王師文進：〈南朝士人的時空思維〉，《東華人文學報》（2003年7月），頁235-259。收錄於師著：《南朝山水與長城想像》（台北：里仁書局，2008年6月）。

解釋權。豈知這個事實卻一再被研究者所忽略（或許是研究資料相對缺乏），而普遍視南朝為當時的文化主體，進而思考各項學術議題。本文則基於上述理由嘗試調轉研究視角，以北朝為研究主體去探究當時南北朝文化之爭的內涵及其相關議題。

北朝文風不競，詩文留存數量極寡是不爭的事實。而「詩」的部分由於多仿效南朝，是以參考價值有限。幸好「文」的部分在百不存一的情形下還留有三部重量級的著作可以幫助作為研究的施力點；分別是酈道元《水經注》、楊銜之《洛陽伽藍記》、魏收《魏書》。¹⁵而三書的寫作期間又湊巧分別對應到三個不同的歷史階段：《水經注》的著書時間落在宣武帝延昌至孝明帝孝昌年間（512-527）¹⁶，屬於「北魏洛陽時期」的作品；《洛陽伽藍記》則約略成書於東魏孝靜帝武定五年後的一兩年間（547-549），可視為「東魏遷鄴時期」的作品；《魏書》的主要著作時間是北齊文宣帝天保二年至天保五年（551-554），正是「北齊代魏時期」的作品。

本文擬將以上三部作品合稱為「北魏三書」，乃由於其所分別對應到的三個時期其實是一個朝代的延續。《魏書》雖成書於北齊天保五年，但魏收最初被詔撰史則始於東魏武定二年。東魏無疑是北魏的延續，北齊雖說表面上正式結束北

¹⁵ 傳統文學史以顏之推《顏世家訓》與《水經注》、《洛陽伽藍記》合為「北朝三書」，蓋以其文體為合觀基礎，並非有思維上之聯繫。顏之推由南入北，在西魏攻陷江陵時被擄至關中。後聞北齊梁人有返國者，因而逃往北齊欲尋路南歸。不料南朝政局丕變，梁滅陳興，遂滯留北齊任官，齊亡後入周。顏之推雖入仕北朝，卻始終帶著濃烈的原鄉情懷，曾寫下既有自敘性質，又能抒發鄉思的《觀我生賦》；其前二十四歲未出南境，又曾近侍梁元帝，自難割捨故國情思。就其行為模式觀之，顏之推畢竟屬於南方文化，其書內容絕不屬於北人思維，〈涉務篇〉雖曾對南朝君臣士大夫之腐敗稍事揭露，但顯然是對亡國的痛心及反省，而非惡意詆毀。不過，該書呈現南方士人進入北朝社會後對南北文化的微觀思考，於本論題具有極高參照價值，唯其比重與三書略有差距且文心迥異，故本論文準題旨而聚焦在純北朝人士之作品而暫緩論之，擬另文探討。

¹⁶ 由於資料短缺，所以《水經注》確切的著書時間已無法知曉，今折中各家賀昌群、岑仲勉、森鹿三、陳橋驛等人之說，將各說互為參照，取其最大空間，暫訂著書期間如上，不過比較可能的成書時間應是在酈道元死前的幾年，至於構思創作之期間，當然可能超過十年以上。各家說法，請參見陳橋驛：《酈道元評傳》（江蘇：南京大學出版社，1997年3月），頁35-36。又陳橋驛：《酈學札記》「《水經注》成書年代條」（上海：上海書店出版社，2000年9月），頁141-144。

魏政權，然在歷史意義上亦可視為北魏之延伸。若論三書成書的時間，最早（約527）與最遲（554）不過差距三十年左右，然而此三十年間帝國鉅變、洛陽頽毀、京師遷鄴、高齊篡魏，再加上南北朝局勢變化萬端，以致於三書作者的時代感受截然不同，連帶造成他們面對南朝異質文化時心態上的差異。人類的存在不只是個人意志的存在而已，更是歷史文化與社會意識（指社會中的各個成員共同的感覺、感情、認識及意志等等）的存在，幾乎無法自外於歷史社會文化情境的變遷，故其思考、想像及製造意義的方法絕非靜態的實體，而是一個持續處於變動中的主體，是高度動態性的，會不斷因著情勢進行轉換，並與當下所處的歷史社會文化產生互動，進行滿足人們需要的文化生產工作，¹⁷因此，三書之內容必然反映當時北朝朝野士氣之消長，及其面對政治社會變遷時的文化心態。

《水經注》、《洛陽伽藍記》與《魏書》自成書以來並存於世一千四百五十餘年，而或許是三書的性質差異極大，使得它們幾乎是各別分立的存在。雖說《水經注》與《洛陽伽藍記》在文學史上偶或被並舉，如《四庫全書總目》言：「（洛陽伽藍記）其文穠麗秀逸，繁而不厭，可與酈道元《水經注》肩隨。」¹⁸歷史學家亦取《洛陽伽藍記》補《魏書》所未備，如吳若準《洛陽伽藍記集證》云：「足以補魏收所未備，為拓拔之別史。」¹⁹但是嚴格說來，三書從未被一起放在研究平臺上進行討論，更遑論形成具體的研究網脈。而因著中國近百年世運對文史工作者的催逼，論者逕自反省當代文化困頓的同時，視域（Horizont）所及，²⁰隱

¹⁷ 參見Jeff Lewis著；邱誌勇·許夢芸譯：《文化研究的基礎》（台北：韋伯文化國際出版公司，2006年1月），頁10。

¹⁸ 見紀昀：《四庫全書總目》（北京：中華書局，2003年8月），頁619。

¹⁹ 如吳若準集證本序云：「至永熙遷鄴，而魏祚移矣。撫軍府司馬楊銜之慨念故都，傷心禾黍，假佛寺之名，志帝京之事。凡夫朝家變亂之端，宗藩廢立之由，藝文古蹟之所關，苑囿橋梁之所在，以及民間怪異、外夷風土、莫不鉅細畢陳，本末可觀，足以補魏收所未備，為拓拔之別史。」引自范祥雍：《洛陽伽藍記》附編二〈歷代著錄及序跋題識〉（上海：上海古籍出版社，2006年8月），頁366。

²⁰ 「視域交融」（Horizontverschmelzung）是加達默爾（Gadamer）詮釋學的基本概念，即前理解或前見是歷史賦予理解者或解釋者的生產性的積極因素，它為理解者或解釋者提供了特殊「視域」。視域即看視的區域，包括從某個立足點出發所能看到的一切。理解者和解釋者的視域不是

約靈視到三書過去不曾被注意到的內在網脈聯繫，於是透過自身的時代感所能給予的啓發，發現若是能將三書並置合觀，不僅可以擴充三書的文化蘊涵，也能呈現出有別以往的研究新視野。

《水經注》雖是一部實用的地理書，然對歷史文化卻多所記錄，特別是紀元繫年的體例，以及對於南北歷史事件及人物之褒貶，皆可看出是書絕非單純水利之書，應別有作者情志存焉；況且自《漢書》有〈地理志〉以來，地理書就一直被視為史部附庸。《洛陽伽藍記》不止是地方史，更是北魏的興亡史。《魏書》則為官修史書。就巨觀而言，三書頗受當時歷史情境的牽引而蘊含南北朝文化之爭的時代課題；從微觀來說，三書除展現時代變遷中自我意識的歷史存在感之外，更因其寫作時間點的不一，分別呈現出北魏末年各個歷史階段的文化心理，這種巧合在北朝文獻傳世甚少的情形下更顯得彌足珍貴。

第二節 研究回顧

北魏三書雖說之前未被結構成一套系統性的研究，但是各書自成一門學問，研究成果其實都十分豐碩。《水經注》不僅有其淵遠流長的艷學傳統，近代學者亦繼踵前學，佳作迭起。《洛陽伽藍記》文字典美，體例別緻，頗能吸引歷代學者關注。《魏書》草成之際即因「穢史」之譏成為史學公案，加上又是第一部以少數民族政權為記錄主體的正史，歷來更是討論不輟。而近年來，學界對於三書之研究可謂別開生面，不約而同進入文化研究的思考，也給予本文相當程度的啓發，以下分就三書的研究概況，摘要進行回顧。

壹、《水經注》

封閉的和孤立的，它是理解在時間中進行交流的場所。理解者和解釋者的任務就是擴大自己的視域，使它與其他視域相交融。視域交融不僅是歷史性的，也是共時性的，在視域交融中，歷史和現在，客觀和主體，自我和他者構成了一個無限的統一整體。參見阿斯特等著；洪漢鼎等譯：《詮釋學經典文選》（上）（台北：桂冠圖書公司，2005年5月），頁190-191。

酈道元《水經注》以一人一書發展成爲一門學問，研究成績斐然。根據當代酈學名家陳橋驛的研究整理分析，²¹酈學研究的歷史甚早，唐代杜佑《通典》卷一七四〈州郡四〉就已經對《水經注》進行討論並提出批評；另外封演《封氏見聞記》卷二〈文字篇〉亦對酈注提出個人見解。

目前酈學大致被歸納成三個研究層面：第一爲「考據學派」：自金禮部郎中蔡珪撰《補證水經》揭其端，明朝萬歷年間朱謀塹《水經注箋》奠其基，歷經清初孫潛、何焯、沈炳繼其業，最後由全祖望、趙一清、戴震成其大，形成酈學研究的第一個學派。第二爲「詞章學派」：從明代中葉楊慎便開始注意酈注中的文學技巧，到朱之臣《水經注刪》更是在詞章上耗費苦心，最後由晚明鍾惺、譚元春以箋注本爲底本進行評點而確立此一學派，使酈學研究一時大盛，此派研究雖非酈氏撰書之原旨，然卻凸顯了《水經注》的文學成就及其對中國古典散文的影響，²²對於酈學的推廣與普及有正面積極的作用。第三爲「地理學派」：明末清初的大學者黃宗羲從地理學著手，指出不少酈注之錯誤並批判考據學派和詞章學派之不切實用，隨後顧炎武《肇域志》、《天下郡國利病書》、顧祖禹《讀史方輿紀要》、胡渭《禹貢錐指》、閻若璩《古文尚書疏證》等地理學著作均密切結合《水經注》之研究，遂使這部以河川水道爲綱的地理巨著在有清一代的醞釀之下，由晚清地理學家楊守敬及其門人熊會貞完成了酈學研究的重要成果《水經注疏要刪》並編繪《水經注圖》，開創了酈學研究中的地理學派。²³

²¹ 參見陳橋驛：《酈道元評傳》（南京：南京大學出版社，1997年3月），頁198-240。又氏著：《酈學札記》（上海：上海書店出版社，2000年9月），頁56-66。又氏著：〈近代酈學家與酈學研究〉，收錄於氏著：《水經注研究四集》（杭州：杭州出版社，2003年4月），頁232-258。

²² 關於《水經注》對於中國古典散文的影響，可以參見方麗娜：《水經注研究》（國立台灣師範大學國文研究所博士論文，王熙元先生指導，1990年5月），頁591-605。又譚家健：〈試論水經注的文學成就〉，收錄於譚家健、李知文選注：《水經注選注》（台北：建宏出版社，1994年8月），頁1-18。

²³ 據王平〈楊守敬與《水經注疏》的命運〉（刊於中華讀書報2003年2月19日）之介紹：楊守敬臨終之際，《水經注疏》仍在纂輯、疏證、校理中，故而將書託付門生熊會貞，並囑咐家人每年以租米二十石爲熊氏衣食之資。熊氏銘記恩師遺囑，蟄居武昌楊氏菊灣府中，無間寒暑，歷時二十二年，稿經六易，凡六七校，略已初定，以長沙王先謙合校本起草釐訂爲四十卷，一百五十

民國以後的酈學研究除熊會貞繼續完成《水經注疏》的工作，中、港、台、日更是前赴後繼，皆有卓越表現。中國大陸范文欄、任啓珊、岑仲勉、段熙仲、鍾鳳年、汪闢疆、曹爾琴、辛志賢、趙永復、譚家健、吳澤、劉盛佳等人都曾發表與酈學相關之論著，而陳橋驛更是當代酈學大家。香港則以鄭德坤、吳天任為酈學重鎮，研究成果亦十分可觀。台灣方面則先後有胡適、費海璣、汪宗衍、梅應運、于大成、司馬恭、吳麗娜等人，對於酈學也有一定的貢獻。日本學界則以小川琢治、森鹿三為代表人物，船越昭生、藤善真澄亦後繼有成。近十年來用功於酈學的學者不乏其人，尤其中國大陸學者於期刊論著發表甚繁，然其研究大體不出酈學三派之籠罩。

值得注意的是，一九八三年譚家健發表〈酈道元思想初探〉一文，²⁴又一九八四年陳橋驛發表〈愛國主義者酈道元與愛國主義著作《水經注》〉²⁵並陸續撰寫〈酈道元生平考〉、〈酈道元與他的《水經注》〉、〈愛國主義者〉等一系列文章，文章內容大幅分析酈道元撰《水經注》的動機，又論及酈氏學經歷及其所處時代背景，將酈學研究帶往歷史文化的新方向，頗有突破傳統酈學的味道。一九九九年台灣歷史學者陳識仁完成博士論文《北魏修史事業與《水經注》的形成》，其內容除了回應陳橋驛的若干觀點，也提出許多新見解，認為《水經注》之成書可

四萬字。1930年日本學者森鹿三派遣松浦嘉三郎至武昌，重金求購《水經注疏》副本，熊氏以「大夫無域外之交」拒之，不料楊氏後人卻暗中將稿本賣與他人，熊氏獲悉後悲憤交集，自縊而死，與稿俱逝。此載極力凸顯二人師生情誼，令人動容。不過陳橋驛曾專文討論此事，認為純屬附會。本事出於汪辟疆所撰《楊守敬熊會貞合傳》：「日人森鹿三極服熊氏以一生之力，成此絕業，民國十九年四月，遣松甫嘉三郎走武昌，求其稿，不獲，又兩謁，許以重金，乞寫副。會貞以大夫無域外之交，固拒之，卒不為奪。嗚呼，若會貞者，此寧可求諸今世士大夫耶？」日人至武昌求見熊氏是事實，森鹿三在日譯本《水經注（抄）》卷末《水經注解釋》云：「我們的同事松甫嘉三郎于1929年去武昌熊氏私宅訪問。」其說與汪說符合，且事實上森鹿三也得到副本，只是不知為何會出現「大夫無域外之交」云云？熊氏是尊師重道的人，特別楊氏甚多「域外之交」，尤其與日本學人的交遊更是密切，倘若熊氏真有此言，則將置其恩師於何地？何況熊氏隨侍楊氏左右，與日本學者也不能毫無往來，應不至有此矛盾之語。參見陳橋驛：《酈學札記》，頁125-127。

²⁴ 文章收錄於譚家健、李知文選注：《水經注選注》附錄一，頁475-487。

²⁵ 文章收錄於陳橋驛：《水經注研究二集》（太原：山西人民出版社，1987年9月），頁129-147。

能與當時的時代氣氛、南北朝文學傳播、及北魏的修史事業有關，²⁶可說於傳統酈學「考據」、「詞章」、「地理」三大學派之外又別開生面，著眼於酈學在歷史文化意蘊上的開發。二〇〇六年王師文進撰寫單篇論文〈北魏文士對南朝文化的兩種態度——以《洛陽伽藍記》與《水經注》為中心的初探〉²⁷，透過北朝兩部經典作品的對讀，以南北朝文化正統相爭的歷史架構對《水經注》展開新詮，研究挖掘潛藏於文字表面下的歷史人文現象，分析說明酈道元對於南方文化的態度並擴大成北方文士的文化心理。更早之前，周一良曾約略提及頗可以注意《水經注》對於南朝人物的態度；²⁸另收錄於陳橋驛《酈學札記》中的兩篇短文〈南朝年號〉、〈南朝年號餘論〉亦曾論及《水經注》屢用南朝年號的現象並略論酈道元的南北歷史文化觀，²⁹可見《水經注》確實蘊藏豐燦的文化內涵而有待進一步探尋。

貳、《洛陽伽藍記》

歷來的圖書分類中，除了少數依據《新唐書·藝文志》將《洛陽伽藍記》列入「子部道家類（即釋家）」外，大部分多承襲《隋書·經籍志》，將之歸於「史部地理類」。³⁰可見大多數的史家將《洛陽伽藍記》視為一部地理書。不過，近代學者大有重新檢討《洛陽伽藍記》之性質者，認為依據楊銜之的著作態度而言，該書根本是不折不扣的歷史著作，如楊勇〈《洛陽伽藍記》之旨趣與體例〉即云：「余以此書雖以記伽藍為名，實則敘錄當代史蹟，上自太和（原文誤作太元），

²⁶ 參見陳識仁：《北魏修史事業與《水經注》的形成》（國立台灣大學歷史學研究所博士論文，遼耀東先生指導，1999年6月），頁6。

²⁷ 王師文進：〈北魏文士對南朝文化的兩種態度——以《洛陽伽藍記》與《水經注》為中心的初探〉，《臺大中文學報》第二十四期（國立台灣大學中國文學系，2006年6月），頁115-150。收錄於師著：《南朝山水與長城想像》。案：期間有大陸學者鮑遠航的博士論文《《水經注》的文獻學文學研究》頗值得注意，其研究主軸雖不脫酈學三派之範圍，但曾隨文探討酈道元的正朔觀，對本研究頗有助益。（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1-53。

²⁸ 參見周一良：《《魏書》札記》「酈道元條」，收錄於氏著：《周一良集》第貳卷（瀋陽：遼寧教育出版社，1998年8月），頁602-604。

²⁹ 參見陳橋驛：《酈學札記》，頁96-101。

³⁰ 參見范祥雍：《洛陽伽藍記校注》（上海：上海古籍出版社，2006年8月），頁358-362。

下自永熙，四十年間，北魏風物，家國大事，無不備書。」³¹周一良〈《洛陽伽藍記》的幾條補注〉也說：「《洛陽伽藍記》是一部有名的歷史著作，也是有名的文學作品。」³²然而，任何分類一旦有所側重，必然也就有所偏失，尤其像《洛陽伽藍記》這樣一部令人嘆為觀止的瑋寶奇書，作者飛翰騁藻，以「恐後世無傳」的歷史文化使命感，悉心察納北魏洛陽城的地理景觀、建築藝術、風俗民情、宗教活動、商業貿易、園林歌舞、文化交流、人物傳記、歷史興衰、掌故異聞等等，內容涵蓋十分廣泛，實非任何歸類所能包羅。因此，該書既可以是地理的，也可以是歷史的，文學的，宗教的，甚至是文化的，因此，王師文進《淨土上的烽煙——洛陽伽藍記》的研究架構其實就是分成「地學篇」、「史學篇」、「文學篇」三個面向，而「史學篇」中又雜以「佛教信仰王國」的宗教性研究；「文學篇」則兼論「南北之爭」的文化性研究。³³

以歷史方面的研究而言，明毛晉跋綠君亭本《洛陽伽藍記》曰：「鋪揚佛寺而因極人文，著撰園林、歌舞、鬼神、奇怪、興亡之異，以寓其褒譏，又非徒以記伽藍而已也。」³⁴《四庫全書總目提要》：「其兼敘爾朱榮等變亂之事，委曲詳盡，多足與史傳參證。」³⁵清吳若準《洛陽伽藍記》集證本序言更曰：「撫軍府司馬楊銜之慨念故鄉，傷心禾黍，假佛寺之名，志帝京之事，凡夫朝家變亂之端，宗藩廢立之由，藝文古蹟之所關，苑囿橋樑之所在，以及民間怪異、外夷風土，莫不鉅細畢陳，本末可觀，足以補魏收所未備，為拓拔之別史。」³⁶倘若根據「年鑑學派」或「人文地理學」的理論對於整體歷史的追尋，其實並不難接受完全將《洛陽伽藍記》視為歷史著作的看法。在年鑑史學的觀念中，唯有從事經濟、社會、文化、地理等「現象」與「實體」(reality)的研究，才有可能達到對歷史整

³¹ 收錄於氏著：《洛陽伽藍記校箋·附錄》（台北：正文書局，1982年9月），頁249。

³² 收錄於氏著：《周一良集》第壹卷（瀋陽：遼寧教育出版社，1998年8月），頁607。

³³ 詳參師著：《淨土上的烽煙——洛陽伽藍記》（台北：時報文化出版社，1998年12月）。

³⁴ 引自范祥雍：《洛陽伽藍記校注》附編「歷代著錄及序跋題識」，頁360。

³⁵ 引自范祥雍：《洛陽伽藍記校注》附編「歷代著錄及序跋題識」，頁363。

³⁶ 引自范祥雍：《洛陽伽藍記校注》附編「歷代著錄及序跋題識」，頁366。

體的理解，並由此構成對「整體歷史」的追求。³⁷而地理學究其內在發生意義而言，原是一門充滿人文精神的學問，無論是就個人的存有抑或族群的發展而言，地理的知識傳統，乃是隨著個人的生命、心靈的生發和民族的文化、歷史的演衍而產生、而呈現的，³⁸故不論是「洛陽」也好，抑或「伽藍」也罷，這些「區域」的構成及其空間現象上所呈顯出來的多元性與獨特性，都是源自於詮釋當地歷史文化與人文思想活動而來。因此，《洛陽伽藍記》亦可視為楊銜之對自己曾生處的洛陽城在智性與感性和德性上的說明或詮釋，³⁹尤其後兩者更是《洛陽伽藍記》可以成爲一部優秀的區域地理著作，且遠比其他地記更具歷史感、文化感，使人更能充分瞭解斯時斯地之人文活動所構成之價值的最大因素。

以文學方面的研究而言，在文學史傳統上《洛陽伽藍記》與《水經注》向來因其散文成就被並提相論，而近代的研究者也頗能於地理、歷史的範疇之外注意到《洛陽伽藍記》的文學價值，周祖謨即云：「楊銜之不但熟悉當時的掌故，而且長於著述，敘事檢括，文筆雋秀，足可與酈道元《水經注》媲美。既是地理書，又是一部史書，並且是一部極好的文學著作。」⁴⁰其後研究《洛陽伽藍記》如范祥雍、楊勇、周一良、林文月、王文進、林晉士、王美秀等人也都極力推崇該書的文學價值，其中又以林文月撰寫的〈洛陽伽藍記的冷筆與熱筆〉及〈洛陽伽藍記的文學價值〉最具啓發價值。

以宗教方面的研究而言，是書既題名爲「伽藍」，與佛教之關係自然密不可

³⁷ 參見潘宗億：〈論心態史的歷史解釋——以布洛克《國王神跡》爲中心討論〉，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87-122。

³⁸ 相關理論，請參見潘朝陽：〈地理學與人文關懷〉，收錄於氏著：《心靈、空間、環境——人文主義的地理思想》（台北：五南圖書出版公司，2005年6月），頁1-15。

³⁹ 地理學實乃一套人類對其世界環境的解說系統，而表現爲「智性」、「感性」和「德行」三種表達的辯證性歷程。智性是指地理學者依純粹邏輯推理說明自然地理現象；而感性和德行則指地理學者除了在一系列的自然地理現象上賦予說明之外，更加上價值判斷的詮釋，形成人文地理學。參見潘朝陽：〈地理學與人文關懷〉，收錄於氏著：《心靈、空間、環境——人文主義的地理思想》，頁2-3。

⁴⁰ 參見氏著：《洛陽伽藍記校釋·序》（上海：上海書店出版社，2000年4月），頁1。

分，故《新唐書》將之列在「藝文志丙部子錄道家類」，《通志》列於「藝文類釋家類」，《國史經籍志》列於「釋家寺觀類」。就現存文獻史料觀之，關於北魏洛陽時期的佛教記載仍以《洛陽伽藍記》最為豐富，因此一旦涉及北魏佛教之研究，幾乎無法忽略是書，如湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》、中村元《中國佛教發展史》論及北朝佛教之情形多引是書以為證據。另外，歷來學者對於楊銜之面對佛教的態度立場亦是爭執不休，主張反佛的學者引《廣宏明集》為證：「銜之見寺宇壯麗，損費金碧，王公相競，侵漁百姓，乃撰《洛陽伽藍記》。言不恤眾庶也。後上書述釋教虛誕，有為徒費，無執戈以衛國，有飢寒於色養……。」范祥雍就是據此認定楊銜之排佛意識；另一派則視楊銜之為虔誠佛教徒，以《景德傳燈錄》記載楊銜之曾向達摩請示迷津為據。王師文進則持中認為楊銜之並不排斥佛教，只不過是反對過度營造的迷信而已：「一個激烈的排佛份子，不可能有耐心，來描寫佛寺之美和神像之莊嚴；一個沈迷佛法的信徒，寫了如此一部大書，也不可能不順筆宣揚佛法。正因為楊銜之並不落於任何一端，所以能夠以文人特殊的感性，將北魏這個都城的佛教色彩細緻地反映出來。」⁴¹

以文化方面的研究而言，由於《洛陽伽藍記》包羅宏富，所以幾乎所有的研究都在不同程度涉及此一面向，但除了王美秀《歷史、空間、身分——《洛陽伽藍記》的文化論述》一文，少有專論從文化研究的角度對該書進行全面研議。王文以楊銜之為例，勾勒北朝文士文化身分認同建構的方式與過程，並以此為基點，進行文化與文學雙向、互證研究，以求能對北朝文學特質有進一步的理解。⁴²另外魏采如從「記憶論」的角度出發，以「記憶」即「詮釋」的觀點，撰寫《《洛陽伽藍記》之時空敘事與記憶認同》⁴³，亦可歸納在文化研究的範圍之中。

⁴¹ 參見師著：《淨土上的烽煙——洛陽伽藍記》，頁 109-110。

⁴² 詳見王美秀：《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）。

⁴³ 詳見魏采如：《《洛陽伽藍記》之時空敘事與記憶認同》（國立台灣大學中國文學研究所碩士論文，鄭毓瑜先生指導，2006 年）。

參、《魏書》

《魏書》既入正史之林，自是研究中古史的重要文獻，不過近年來也有一些學者透過《魏書》中的材料去研究中古語言文字學。⁴⁴而《魏書》傑出的文學表現也頗受近代學者的肯定，錢鍾書即云：「敘事佳處，不減沈約《宋書》；北方『筆』語，當為大宗。」⁴⁵周建江亦云：「《魏書》的文學性主要表現在它的歷史事件敘述上的可讀性，即趣味性上。能將枯燥的歷史事件表述得生動活潑，打破史傳文學的呆板。」⁴⁶林晉士、李建棟、宋冰等人也都有相關討論。⁴⁷

《魏書》最主要的運用還是在於人物傳記、門閥思想、民族融合、鮮卑史及其國家制度方面的研究探討，此類論文不勝枚舉。⁴⁸關於《魏書》的研究，歷來爭論最激烈的大概就是「穢史」的問題，誠如趙翼《二十二史劄記》所云，《魏書》「黨齊毀魏」、「褒貶肆情」，⁴⁹因而自唐初史家李延壽寫《北史·魏收傳》以「穢史」相譏之後，⁵⁰幾乎是眾口同聲，雖有《四庫全書總目》曾試圖為之翻案，⁵¹周一良《魏收之史學》更竭力為其辯誣，⁵²孫同勛亦作〈穢史辯誣〉，⁵³近來大

⁴⁴ 例如李麗：《〈魏書〉詞彙研究》（南京師範大學漢語言文字學博士論文，董志翹先生指導，2006年4月）。又呼敘利：《〈魏書〉復音同義詞研究》（浙江大學中國古典文獻學博士論文，王雲路先生指導，2006年4月）。

⁴⁵ 見氏著：《管錐篇》第四冊·二五三〈全北齊文卷三〉，頁1509。

⁴⁶ 見周建江：《北朝文學史》，頁196。

⁴⁷ 林晉士：《北朝散文研究》（國立中山大學中國文學系博士論文，龔顯宗先生指導，1999年）。李建棟：《魏收三論》（西北大學中國古代文學碩士論文，雷樹田教授指導，2003年3月）。宋冰：《論魏收的散文成就》（山西大學中國古代文學碩士論文，康金聲先生指導，2003年4月）。宋冰：《北朝散文研究》（蘇州大學中國古代文學博士論文，王鍾陵先生指導，2006年5月）。

⁴⁸ 陳寅恪：《隋唐制度淵源略論稿》（台北：台灣商務印書館，1998年7月）。遼耀東：《從平城到洛陽—拓拔魏文化轉變的歷程》（台北：東大圖書公司，2001年1月）。康樂：《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）。周建江：《太和十五年——北魏政治文化變革研究》（廣州：廣東人民出版社，2001年7月）。劉精誠：《魏孝文帝傳》（天津市：天津人民出版社，1993年12月）。程維榮：《拓拔宏評傳》（南京大學出版社，2002年4月）。

⁴⁹ 參見趙翼：《二十二史劄記》「魏書多曲筆條」（台北：廣文書局，1992年8月），頁213-214。

⁵⁰ 參見李延壽：《北史》（台北：鼎文書局，1999年5月），頁2032。

⁵¹ 參見紀昀：《四庫全書總目》史部·卷四五·史部一·正史類一（北京：中華書局，2003年8月），頁0406。

陸學者張莉〈《魏書》「穢史」說必須推翻〉則整理歷來辯誣的重要文章，⁵⁴但只要稍微對讀《洛陽伽藍記》與《魏書》，魏收「黨齊毀魏」的罪名大概是難以擺脫的（當然魏收不免委屈於時代性之侷限及其北齊史官的身分）。僅以魏收將酈道元置於〈酷吏傳〉的情形觀之，則「褒貶肆情」之指控絕非空穴來風。

近年來各領域對於族群認同、文化研究可謂方興未艾，而這種學術氣氛顯然感染到歷史學界對於《魏書》之研究，例如李傳印、馬艷輝、李紅艷等人皆開始探討魏收在南北朝分裂的胡漢關係中，究竟如何自處，如何建構歷史文化認同意識，如何進行政治文化正統的論述。⁵⁵

綜觀《水經注》、《洛陽伽藍記》、《魏書》三書之研究歷史，不論其中任何一書皆已進入文化層面的研究階段，也有相當可觀的研究成果。不過，大抵都是單一書籍本身的研究探討，並未能夠進一步注意到潛藏於三書之間的內在聯繫，而對於三書關連性的窺察則乃本論文研究之肇因。本研究從文學文本出發，關涉文學現象背後的文化思維，進行文學的文化研究

第三節 求知方法

眾所周知，唯有當研究者對於所要研究的資料有了適度的熟悉，以及較為清楚的觀念架構之後，才能清晰地說明決定要用什麼方法對研究對象進行探討。⁵⁶

⁵² 參見周一良：《魏收之史學》，原載《燕京學報》（18 期）收錄於氏著：《魏晉南北朝史論集》（北京：北京大學出版社，1997 年 3 月），頁 256-292。

⁵³ 參見孫同勛：〈穢史辯誣〉，《幼獅學報》卷 4 期 1、2（1961 年 10 月），頁 1-17。

⁵⁴ 參見張莉：〈《魏書》「穢史」說必須推翻〉，《運城學院學報》第 24 卷第 1 期（2006 年 2 月），頁 44-49。

⁵⁵ 參見李傳印：〈《魏書》的歷史文化認同意識〉，收錄於瞿林東主編：《史學理論與史學史學刊》（2004~2005 年卷）（北京：社會科學文獻出版社，2005 年 11 月），頁 75-85。馬艷輝：〈論《魏書》史論的特點及價值〉，收錄於《黑龍江民族叢刊》（2006 年第 4 期），頁 88-94。李紅艷：〈魏書民族史觀初探〉，《山東教育學院學報》（2007 年第 3 期），頁 71-74。

⁵⁶ 參見黃進興：〈論「方法」與「方法論」〉原載於作者與康樂合編：《歷史與社會科學》「緒論」

並且就事實而言，在研究過程中所採行的方法也往往不只一種，而是無所不用其極，將所有能夠聯想到的，可以符合研究需求的觀念都盡可能的使用，但求能對研究對象有所發現突破。因此，以下所談僅止於筆者在研究過程中所抱持的基本理念及慣用思考方式。

周光慶在《中國古典解釋學導論》一書曾介紹說明中國古典解釋學的「歷史解釋」方法與「心理解釋」方法。所謂歷史解釋法，其實就是《左傳》所創立的「以事解經」法和《孟子》首倡的「知人論世」說的兩相結合。簡言之，即多方蒐集材料，深入考察歷史，努力重建創作者創作文化典籍的特定社會文化環境，以及創作者處於此一環境中的特有文化心態，從而為設身處地地進行心理解釋創造必要的條件。心理解釋法則以《孟子》提出的「以意逆志」說為理論基礎，站在「人情不遠」、「心理同構」的觀點，以心揆心，消除解釋者與創作者之間的歷史距離、文化距離、心理距離，以追溯推求的姿態，超越距離，設身處地，去探求和體驗作者隱喻在文本中的思想感情，尤其是他對於社會生活、政教風俗的見解，在融合同化的過程中生發出新的意義。⁵⁷

顏崑陽《李商隱詩箋釋方法論——中國古典詮釋學例說》論及「知人論世」與「以意逆志」之關係有此提醒：「從詮釋的終極意義來說，『論世知人』與『以意逆志』並無二致。只不過是前者還依據著對外緣歷史經驗的文本的理解，而『以意逆志』則是直接就其書其詩的文學文本去理解但這二者必須是合一，而共同歸趨於主體心靈經驗，也就是他內在的情志的理解。」⁵⁸因此，本論文對於研究對

(台北：華世出版社，1982年)，今收錄在氏著：《歷史主義與歷史理論》(西安：陝西師範大學出版社，2002年9月)，頁213。

⁵⁷ 參見周光慶：《中國古典解釋學導論》(北京：中華書局，2002年9月)，頁304-375。

⁵⁸ 同書指出：「『尚論古人』，絕不會只是要證明客觀的知識。『知其人』也絕不會只是一種與他生命人格無涉的認知。因此，這是實踐的論，實踐的知，而不是客觀知識的證明與推論。實踐的論，實踐的知，是以自己對人生的價值體驗去理解古人對人生的價值體證。『論其世』，當然也不只是歷史考證的事實認知而已，還要穿透事實而體證到他所面對時代深層的文化知識。『論世知人』，在孟子的想法中，根本不單是知識性的證明與推論，而是價值實踐性的理解。離開互為主體的理解方式，不可能獲致人文活動的意義。」又：「知人論世」與「以意逆志」分見於《孟子·

象的歷史背景及內容本身與作者情志的部分將盡可能環扣著進行理解。

這套歷來不斷被使用，看似古老的中國文史研究方法，其實一直廣受學人的重視與肯定，古今中外皆然，與現代西方解釋學的精神亦頗可會通。笛爾塔（Willelm Dilthey）曾提出一套解釋的基本原則，他認為人是一種心理、社會、歷史與文化的存在，理解與解釋人，其實也是在解釋和理解人與社會文化的關係，因為這種關係範圍了人的精神活動，所以一個人的心路歷程，也反映此人周圍的社會活動和文化活動，故唯有深入考察此人所處的社會文化環境，才能理解此人的生命表現。此外，笛爾塔對於解釋一部作品或歷史典籍也有相當獨到的見解，他認為解釋作品就是要設法恢復並重現其原來內容，解釋者同時也重新體驗或體會原作的意圖及意義。職是之故，解釋者必須從他自己的文化及心理環境中暫時走出來，進入作品的文化背景和心理狀態中，以求再現作品原意。他把這種過程用三個階段來概括：一是設身處地，即把自己置放在作品的環境中；二是重新體驗，體味當時作品的意境、意圖，情感；三是重現或重新復原出作品的原意。⁵⁹其說與陳寅恪在〈馮友蘭中國哲學史上冊審查報告〉所見略同：「凡著中國古代哲學史者，其對於古人之學說，應具有瞭解之同情，方可下筆。蓋古人著書立說，皆有所為而發。故其所處之環境，所受之背景，非完全明瞭，則其學說不易評論，而古代哲學家去今數千年，其時代之真相，極難推知。吾人今日可依據之材料，僅為當時所遺存最小之一部，欲藉此殘餘斷片，以窺測其全部結構，必須備藝術家欣賞古代繪畫雕刻之眼光及精神，然後古人立說之用意與對象，始可以

萬章篇》。「知人論世」原是道德修養之途徑，即通過作品的賞讀，體會效法古人的精神人格。孟子指出，欲體會古人的精神人格，不能以頌讀作品為充要條件，還必須於作品之外「論其世」。毛、鄭箋《詩》即取徑於此，建立由論定作品之時代背景以理解作品意義的箋釋方法。至於「以意逆志」自是箋詩之法。「意」指「言外之意」，既是「文字之義」，也是「箋者之心意」，更是「作者之心意」。孟子並非主張箋詩可脫離文辭，僅憑主觀心意無限制地想像，乃是提醒箋者不要拘泥文辭而不去體會隱涵在「言」外的作者之意。總之，最正確的箋釋方法，應當是通過對作品語言文字的理解，進而超越語言文字的表面意義，而體會言外隱涵的作者的用意。參見氏著：《李商隱詩箋釋方法論—中國古典詮釋學例說》（台北：里仁書局，2005年11月），頁69-70、107-118。

⁵⁹ 參見殷鼎：《理解的命運》（台北：東大圖書公司，1994年12月），頁226-240。

真瞭解。所謂真瞭解者，必神遊冥想，與立說之古人，處於同一境界，而對於其持論所以不得不知如是之苦心孤詣，表一種之同情，始能批評其學說之是非得失，而無隔閡膚廓之論。」其說雖是針對中國古代哲學史之研究而發，但仍為治一切中國古代學問時所不能忽視的研究基要。陳寅恪和笛爾塔一樣，不斷地提醒研究者對文化經典進行理解、詮釋的同時，必須從自己的文化及心理環境中暫時走出來，以求進入作品的文化背景和心理狀態中，才能避免因為自身所處時代的歷史社會文化情境而隨意牽合：「此種同情之態度，最易流於穿鑿附會之惡習。因今日所得見之古代材料，或散佚而僅存，或晦澀而難解，非經過解釋及排比之程序，絕無哲學史之可言。然若加以聯貫綜合之蒐集及統系條理之整理，則著者有意無意之間，往往依其自身所遭際之時代，所居處之環境，所薰染之學說，以推測解釋古人之意志。」⁶⁰ 當然，在進行研究的過程中，吾人亦應隨時省察自己的動機、文化包袱和傾向為何？並非只是一味關注「他們」及「他們的」文化，更要能夠關切體現於自己身上的「我們」的文化背景與「他們」的文化背景的遙遇，即西方理論所謂的「自我反身性」(Self-reflexivity)。⁶¹

第四節 章節架構

本文雖旨在探討北魏三書《水經注》、《洛陽伽藍記》、《魏收》的南北文化觀，但由於中國地域文化之衝突由來已久，加上南北朝分裂的複雜歷史情境使得正統之爭夾雜夷夏之防，及其衍生而來的政治認同、民族意識等諸多議題，研究所及頗為廣泛。為使討論過程不至失焦，本文擬用下列章節依序展開論述。

第一章〈緒論〉：首先，針對研究論題「北魏三書的南北文化觀」的寫作進

⁶⁰ 文章收錄於陳寅恪：《金明館叢稿二編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年6月），頁279-280。

⁶¹ 參見Mike Crang 著；王志弘、余佳玲、方淑惠譯：《文化地理學》（台北：巨流圖書公司，2005年6月），頁258。

行說明，陳述問題意識及研究價值。其次，對三書的歷來研究進行回顧，除了說明前學對本研究之啟發，亦凸顯本文在研究史上的新發明。接著，反省研究過程所採取的求知方法及方法學上的效用。最末，介紹本論文的章節編排，並提挈各章之研究要點。

第二章〈地域文化由「東西之爭」到「南北之奪」的結構巨變〉：作為本研究的背景敘述，旨在說明南北朝以前地域文化之爭的歷史脈絡，總覽周、秦、兩漢、三國、兩晉及十六國的地域文化競爭史以明其衝突結構之轉變，內容除了指出三國、兩晉是地域文化由「東西之爭」轉成「南北之奪」的關鍵期，以說明南北朝文化之爭的緣起，同時希望藉由南北朝以前歷代地域文化之爭的考察，明其對治亂興衰之影響。

第三章〈北魏三書的臨史心態〉：三書撰成的時間先後間隔不過三十年左右，但北朝卻已依序歷經「北魏洛陽時期」、「京師遷鄴時期」、「北齊代魏時期」三個世代。可想而知，分屬這三個時期的三書作者酈道元、楊銜之、魏收的存在感受必然極具差異，若再加上個人的歷史意識與價值觀念等因素，則三書的臨史心態大相逕庭。

第四章〈北魏三書對洛陽政權的立場〉：比較三書對北魏洛陽城的記錄，就會發現由於作者個人的歷史境遇、歷史意識、及寫作時間的不同，使得各自對北魏洛陽政權的態度立場頗具差異。面對這座崔巍的大城，眼前陶醉者有之、事後追憶者有之、試圖覆蓋歷史記憶者亦有之，其情皆如實地反映在三書之中。

第五章〈北魏三書的正統架構〉：北魏遷都漢化不只在時間賡續上滿足華夏民族的歷史意識；在空間繼承上亦符合華夏立國定鼎伊洛的傳統觀念，遂使北朝漢裔開始樂於服膺效忠北魏政權，甚至從根本上泯滅胡漢界線，在「文化認同」的同時進行「政治認同」的辯證。酈道元、楊銜之、魏收正是在此民族趨同的大勢，以及對洛陽文化的信仰架構下，隨著政治社會變遷和南北國勢消長，展開一系列正統論述。

第六章〈北魏三書的民族認同〉：中國「正統論」與「民族思想」密切相關，

其內涵原本就不只是政權合法性的辯證而已，而是春秋大一統觀念的延伸；南北朝複雜的歷史情境下更是民族關係與禮樂文化間最嚴肅的「夷夏之辨」。綜觀北魏三書，不僅無一將民族認同建立在種族論上，也沒有激烈的異族抗爭，甚至幾乎看不到負面的民族意識。這並非三書採取消極態度，反而是以極其堅定的華夏立場去建構新的民族認同。

第七章〈北魏三書對江左文化的態度〉：北魏遷都漢化不僅鬆動漢人的夷夏之防，更澈底改變北朝人士的民族認同。北朝站在洛陽古都的歷史高度上，激勵出強烈地政治文化大一統信念，不僅在政治意識型態上以華夏正統自居，對南方地域文化亦產生認同評價，呈現出「開放型」、「排他型」、「反思型」等認同類型，《水經注》、《洛陽伽藍記》、《魏書》可分別依序為代表。

第八章〈結論〉：總結各章之論。