

台北市立建國高級中學96學年度高二人文及社會
科學資優班專題研究

指導老師：黃文斐 老師

由正統論看南宋政治地位

研究者：魏大惟

初稿日期：中華民國九十七年五月

目錄

第一章 緒論

- 第一節 研究動機與目的
- 第二節 研究方法與架構
- 第三節 研究限制與困難

第二章 宋代之前的正統論

- 第一節 《春秋·公羊傳》的大一統大義
 - 一、理想狀態下的大一統
 - 二、夷夏關係的分野
 - 三、《春秋·公羊傳》大一統大義對後世的影響
- 第二節 陰陽五行學說
 - 一、陰陽五行學說的背景
 - 二、陰陽五行學說的內容
 - A、陰陽與刑德
 - B、五行與德運
 - C、受命、封禪與改制
 - 三、陰陽五行學說的發展與影響

第三章 北宋的正統論 以歐陽修〈正統論〉為例

- 第一節 〈正統論〉的興起背景
 - 一、內在背景
 - A、和前朝的統屬問題
 - B、《春秋》學復興
 - C、纂修前史的問題
 - 二、外在背景
- 第二節 〈正統論〉的理論內容
 - 一、「居正」與春秋大義
 - 二、「一統」與春秋大義
 - 三、「居正」與「一統」的衡量
 - 四、「絕統」概念的提出
- 第三節 〈正統論〉的影響

第四章 南宋的正統論 以道學中的道統理論為例

第一節 道學的興起與時代的關聯

- 一、排除佛道思想
- 二、邊境民族的威脅
- 三、道學團體對於和戰的看法
- 四、其餘士大夫團體的反對
- 五、理學的轉化與改變

第二節 道學與道統

- 一、道統在道學中的地位
- 二、道統的傳承及其意義
- 三、道統意涵的變遷

第三節 道統理論的影響

- 一、政治與文化的一統力量
- 二、不同於政治上的正統觀

第五章 兩宋正統論的關係及從南宋與元清正統論看南宋政治地位

第一節 兩宋正統論的關聯與演變

- 一、道統與南宋政局的關係
- 二、正統觀點的改變
- 三、理論建構與外交失利的關係
- 四、「絕統」與道統的繼承問題
- 五、治經明義與傳統價值的再建構

第二節 由南宋正統論看南宋政治地位

第三節 由元清正統論看南宋政治地位

- 一、元代《春秋》學
- 二、楊維禎〈正統辨〉
- 三、雍正《大義覺迷錄》
- 四、由元清正統論看南宋的政治地位
 - A、由元代正統論看南宋政治地位
 - B、由清代正統論看南宋政治地位

第六章 結論

附錄：參考資料

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

正統理論在中國傳統王朝的發展歷史中，一直是備受關注的問題，這是因為中國人注重現實的民族特性，以及儒家重後世評價的價值觀使然。正統的名號代表著一個朝代在後世人眼中的地位，是對一個統治政權的綜合性評價。無論曾經建立如何的豐功偉業，但能否換得後世一個正統政權的評價，這才是歷代許多君王所追求的共同理想。

所以當一個朝代除了藉由發展正統理論來重建與前朝的統屬問題、進一步穩定自身政權的正統地位以外，往往還會利用各種可能的方法，去確立自己的正統性。例如透過官方所編纂的史書，因為在中國的傳統之中，唯有被奉為正朔的政權，才有資格進行編纂前朝史書的工作，而當一個朝代在編撰史書時，它也等於是在承認有哪朝足堪為正統，故這種官方性質的理論也是一種各朝之間相互承認的管道。

另一方面，儒家士大夫是中國文化中不可分割的一部分，所以一些名望孚高的大儒往往也會撰寫一些正統理論，來解釋此一複雜的政治問題。這種非官方的正統理論，除了對於前代各朝進行針砭以鑑往知來之外，更藉由這種方式使得君主意識到士大夫具有評論正統地位的力量，提醒本朝君王注意自己的施政得失，不要過於濫用皇權，並重視士大夫的意見，達到一種權力平衡的狀態。

對於古時的人民以及統治者來說，他們對於一個王朝的興起或衰落，一個新政權的崛起與傾頹，都需要一種理論來對此作出解釋。然而，隨著每個時代的發展不同，正統理論也不斷地發生轉變以便契合時局之需求。從早期為解釋天地間自然現象而作的陰陽五行學說，到春秋亂世時孔子為了撥亂反正而著的《春秋》，其中對於理想狀態下的大一統定義，乃至宋代以降所盛行的「道統」之說，這種種對於正統作出界定的理論，都是為了解釋一個政權之何以興，又何以亡，並藉由分析一個朝代與另一個朝代間的統屬關係，來提出一種能使廣大的老百姓普遍接受的說法，令他們對於統治者之合法性與正當性深信不疑，能一心一意的奉本朝為正朔，實踐儒家傳統人倫體系當中對君王盡忠的責任，以達至秩序安定的大同世界。除了對於歷代王朝的興衰作出解釋之外，正統理論的建立還能作為一個王朝成為正統政權的方式，藉由理論的內容肯定自身的地位、否定敵對政權的地位，更可幫助一些面臨危機的王朝鞏固其自身的統治與政治地位。

宋朝是中國歷代王朝中是充滿變局的一代。因為宋朝文人領軍，重文輕武的國策，造成有宋兩代武備貧弱、冗兵充斥，而周圍的邊境民族發展至此一時期，開始有了漸趨完備的國家組織與強大的軍事力量，逐漸威脅到了中原王朝。另一方面，宋代立國之初，又因為種種因素失卻了奪得北方屏障——燕雲十六州的機會，導致有宋一代外族侵擾不斷，在外交上屢屢失利。而到了宋真宗之時，一向自許為天朝上國的中國，更首次與他方外族訂定了兄弟相稱的對等條約，甚至後來更因靖康之亂而造成偏安江南的窘境。整體而言，宋朝一代在對外關係上是失敗的，但現今史家卻往往會定義南宋為蒙古統一中國前的正統政權，又兩宋時期特別醉心於正統論之探討，開始跳脫行之已久的陰陽五行學說之束縛，進一步發揚傳統學術的價值，產生了一些影響後世甚遠的正統論，故筆者選擇宋代作較為深入的研究。

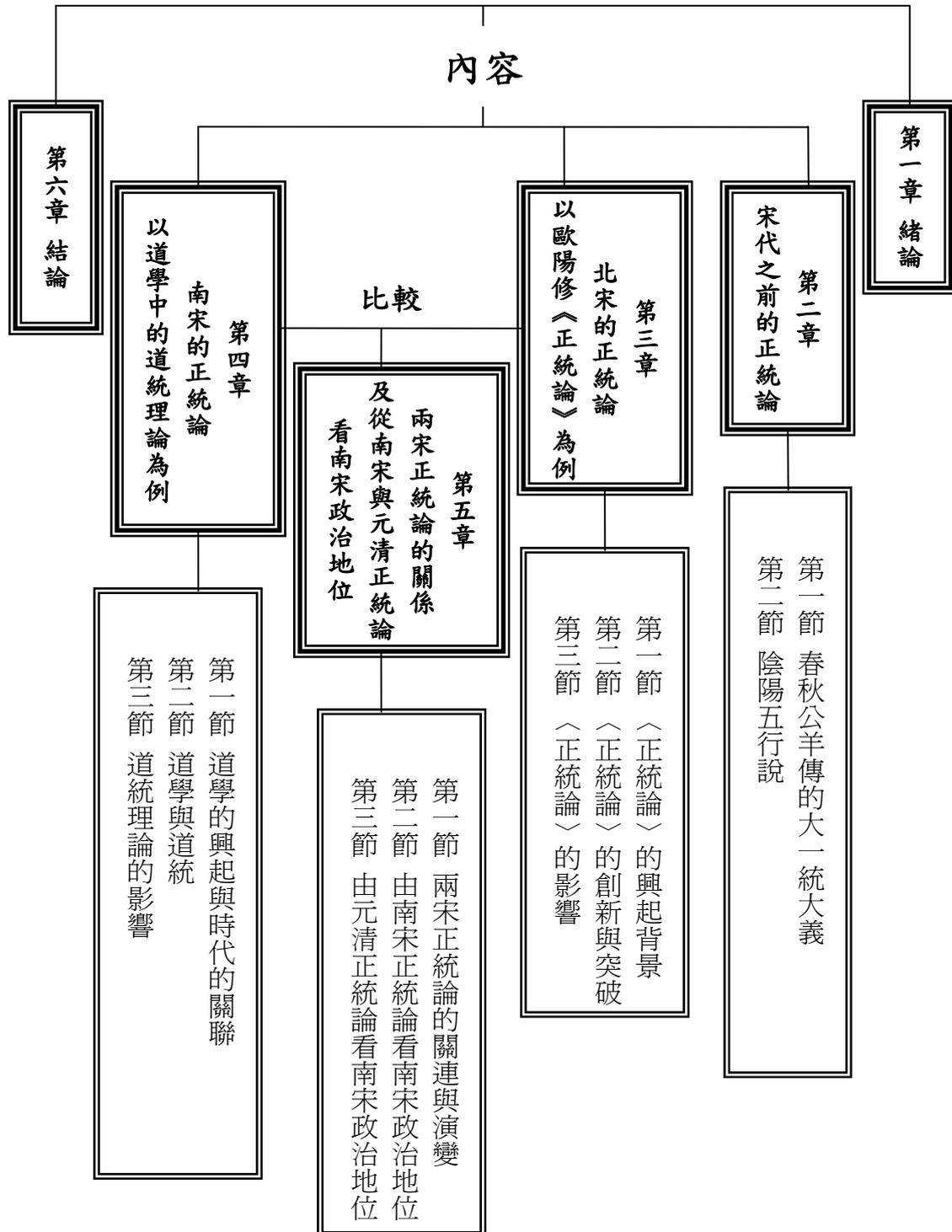
本文首先就是要說明各時代正統論大致的發展脈絡。其次討論兩宋正統論之內容，並就其間轉變與當時時局之關聯進行解釋。

為求使研究的角度能夠更為多元，所以也會簡單地探究兩宋正統論對後世理論的影響，以及後世理論如何來看待南宋的政治地位。

最後，便是試圖解釋為何大多數人會將南宋視為正統政權，以及從正統論來看南宋政治地位的特殊之處與意義之所在。

第二節 研究方法與架構

此篇研究的架構圖如下：



依照以上的研究架構，第二章中分別討論宋代之前的正統理論，將以陰陽五行說和孔子《春秋》中的大一統之義為例。又因《春秋》三傳中以《春秋·公羊傳》裡討論義理較多，所以本篇研究將以此傳的思想為重心。接著在第三章與第四章中分別討論北宋與南宋的正統理論，當對兩宋時期的正統理論做出初步的了解之後，再於第五章裡將正統論在兩宋的轉變與之間的關係進一步釐清，並配合這一研究脈絡，自兩宋時期的正統論辯對後世正統理論之影響出發，分別自元、清兩代的正統論來看待南宋的政治地位。至於本篇研究為何要取元、清兩代的正統論作為後世正統論的代表？那是因為元、清兩代是由外族入主中原所建立的統治政權，發展至那時期的正統理論，必定會因為政治情勢陡變而發生一些異於前代的轉變，中國士人必須面臨更困難的夷夏問題，而夷夏問題在兩宋時期，便因其與外族政權之關係而備受關注。故值此之際，便可能會產生一些政權認同的問題，正統論學者可能藉由正統理論來抒發反對外族統治者的思想，在他們的理論當中也可能會融合兩宋正統論的部分思想，所以本篇研究才會取這兩個值得研究的例子作為探討的對象，希望能對本篇研究的核心——宋代正統論做出更完整的探討，最後在於第六章裡對整篇研究作出總結。

第三節 研究限制與困難

然而，因為相關內容的文獻十分多，起自孔子的春秋直至南宋時期，並包含為了使研究更加完整而加入的元、清兩代，其間橫跨千餘年的時間，而正統一詞的定義也不斷隨著時代的潮流而有所改變。本篇研究除了盡量將重心擺在主題的南宋外，另一方面只能盡力自其中選擇一些較具突破性觀點的理論做探討，例如歐陽修的〈正統論〉等，在一些性質類似、見解與前代較為雷同的理論上將暫且略過不論，此點希望各方先學見諒。

此外，就筆者本身現階段的能力以及當前能夠利用的資源而言，或許仍然無法做出某種具有決定性意義的結論，而且正統論發展的內容至今何其之多，仍舊無法出現一套足以說服全部學者的理論。故筆者研究之重點將是放於分析比較前人的理論之上，雖然未必會有突破性的創見，但仍希望對之後有志研究此方面的學者，提供一種較為全面性的資料整理之輔助。

第二章 宋代之前的正統論

第一節 《春秋·公羊傳》的大一統大義

孔子的《春秋》是儒家至高的經典，與《論語》、《孟子》等可說是儒家傳統文化價值中的精華部分，礙於本篇研究的題目性質以及篇幅問題，在本節之中只求精簡的討論《春秋》當中對於大一統等正統的定義與看法。另一方面，宋代時期因為周圍邊境民族的先後崛起，所以宋朝與外族的互動可說是當時政治活動的核心，而此種改變勢必會衝擊到中國文化中固有的夷夏觀，所以本節也會用相當的篇幅來討論《春秋》中的夷夏關係。而此種正名思想，是在並存的諸多政權中挑出一個足以作為正統的政權來代表，所以在後世學者的討論中被稱為是「水平的正統觀」。

一、理想狀態下的大一統

《春秋》一書的時代背景，正值君臣之禮逐漸渙散的亂世，故孔子之所以要踰越身分而著《春秋》的目的，便是為了重振綱紀，欲把即將敗壞的人倫禮數重新整頓，並提出一股「正名」的思潮，確立周天子的正統地位，以達「君君、臣臣、父父、子子」此人人格遵禮分的和諧世界。然而《春秋》及其三傳之中並未明確地解釋所謂的正統其定義為何，而是以天子、諸侯等各個階級之間的名份區別，來代表一個大一統的國家在正常狀態下所應具備的秩序。因為在孔子的心目當中，對於當時紛亂的世局，能夠回歸舊有的安定秩序便可以說是他所認同的正統。

在《春秋》中的周天子，除了是一種理想社會之下，為帝王者所應有的格局與作為，更可以說是一種文化上的至高象徵，其所代表的是崇高的華夏文化，故其一言一行都應當要符合華夏禮制的規範，作為天下效法的楷模。《春秋·公羊傳》：「（文公九年）……王者無外，言奔則有外之詞也。」指出為王者應該有如何的格局與胸襟，也可以從此略為窺見孔子對王者的定義。對孔子來說，華夏的禮儀既然是崇高的文化成就，其影響力自然也是無遠弗屆、放諸四海皆準，故代表華夏文明體制的周天子，也理所當然地能夠掌握在這個文化圈內的一切。王者之所以無內外之分，是因為普天之下莫非王土，也就是天下所有的土地都應該在天子的掌控之下。可見孔子認為要成為王者的條件應該要具備統一之局面，掌控天下所有的土地，也就是後來對於「一統」的普遍定義。

然而孔子在積極撥亂反正、重建秩序之餘，對於當時周王室不再被奉為共主的亂象，除了以褒貶的筆法反對諸侯踰越禮制、藐視周天子的共主地位之外，更希望衰微的周王室能夠在亂世自強不息，不應破壞禮制的規矩，作

出不符合天子身分地位的言行，使得諸侯看輕周天子的地位。《春秋·公羊傳》：「(恆公十有五年)春二月，天王使家父來求車。何以書？譏。何譏爾？王者無求，求車非禮也。」自此可以看出，孔子對於周天子也有著極高的道德要求。因為天子所代表的是舊秩序的最高象徵，而他統治的基礎則來自於儒家傳統的天命觀念，天子既然肩負著上天賦予的權力與責任，理應因此而自重。但如今周天子竟以天子之尊派人向諸侯索車，已經違背了孔子心目當中的禮制準則，故孔子也藉此紀錄來警惕王者應有為王者的自覺，不可妄自破壞代表秩序的禮法制度，更彰顯了正統理論之中，對於君王德行的要求。

然而，在春秋亂世，舊秩序之所以鬆動主要仍是因諸侯的以下犯上，所以孔子在給予周天子作為王者所應有的高道德要求之餘，筆伐的重點依舊是放在諸侯身上。既然已經有了受天之命、繼天子之名的正統周王室出現，分封至各地的諸侯便不應該再蠢蠢欲動，伺機謀奪天子的地位，而應當將周天子奉為正朔，共同輔佐、尊重天子，這也否定了自春秋起至戰國開始蔓延的亂象。故孔子所表現的「一統」局勢，是天子成為君王之後才取得的，而這種一統之基礎，是立基於嚴明的禮制之上，並非如同後世所認為的應先得到一統，方能得到代表天子之位的正統。

《春秋·公羊傳》：「(文公九年)……緣民臣之心不可無君，緣始終之義，一年不二君，不可曠年無君。」顯示了天子的地位既是國家最高的統治者，也是穩定秩序的代表，所以國家不可一刻無君。周天子除了是孔子名份概念中至高的象徵外，也同時具有領導國家的責任，國家無君非但於禮制不合，更可能造成國家的動亂。但這樣國家不可無君的概念，卻不能夠符合後世之發展，周代以降，連年戰亂而致使其上無君的時期所在多有，故歐陽修才提出了「絕統」的說法以解釋這段期間的正統問題。所以，《春秋》當中的大一統思想，其本質畢竟是一種對於理想社會的期待，隨著後世的政治局勢之發展日趨複雜，這種理論基礎單薄的理論已不能滿足時代之需求，故促成了後世正統理論的興起。

二、夷夏關係的分野

《春秋》首重名分，名份之分中其一的要點即要辨明華夷之防。假若華夷之防不明，華夷人民雜處，則華染夷俗，仿效胡風，華夏人民失卻了足以安定秩序的禮樂制度，外夷則可輕易侵擾中原，必將動搖到華夏立國之根本。至於華者何指？夷者何指？中原地區因為實行禮樂教化較早，使得文化較四方外族來得成熟，而四方外族因為文化發展較慢，所以被稱作夷。然而在春秋一書中，孔子所謂的華夷之分並不止於民族與文化，更因為他撥亂反正是需要，變成一種對不合乎禮制者作出警惕的懲罰、對合乎禮制者作出嘉獎的贊語，成為一種帶有價值論斷的褒貶字眼。

《春秋·公羊傳》：「(成公元年)秋，王師敗績于貿戎。孰敗之？蓋晉敗之，或曰貿戎敗之。然則曷為不言晉敗之？王者無敵，莫敢當也。」顯示即便是晉國的軍隊擊敗了天子的軍隊，不過「王者無敵」，在奉行禮制的華夏文化圈中理應沒有敵人可以擊敗天子，便改為記載成有可能是貿戎的軍隊打敗了天子的軍隊。透露出對王者的高度理想與冀望，也體現了孔子對於夷與華夏間所應為與不應為之事的標準。孔子認為天子乃是一種政治上至高的存在，轄內的諸侯竟然擊敗了他的軍隊，是不合於禮法的事情，而這種不合禮法的事情便不應該被如實地記錄下來，所以才說有可能是戎狄擊敗了他。這不只表現了華夏諸侯對於名份禮法的忽視，也同時否定了夷狄的地位。身在王者統治之外的夷狄，被置於華夏文化圈之外，非但不受王者的統治，也不適用於華夏的禮法制度，所以才有可能擊敗了王者的軍隊。

對華夏之內的不安定，孔子亦用華夷的名份之分來給予警惕。秦、楚雖然屬於華夏範圍內的諸侯之一員，但該處早期仍屬於夷狄文化盛行之地，而兩國君王常行違反禮制、類於夷狄之舉，例如窮兵黷武、無故出兵等等。因此孔子在書寫其君主時，便如同書寫夷狄之君一般直書其為「子」、稱其臣為「人」，就是要諷刺他們未能遵行華夏的禮樂制度。

不僅止楚、秦兩國，假若其餘諸侯有與夷狄會盟、背華即夷者等，孔子往往將這類諸侯貶為夷狄之屬，同樣也用「子」、「人」來稱呼他們。與夷狄會盟者，常在自己勢弱無力抵抗其他諸侯時尋求外族的庇護，往往又會趁夷狄轉弱時背棄盟約圍攻以獲利，前後行徑反覆無常。孔子認為這種舉動違反禮義，諸侯身為華夏民族的一份子，竟然仿效夷狄一般不顧誠信，只考慮眼前實際的政治利益，將華夏與夷狄之最大分別——禮樂拋諸腦後，使禮樂教化之義淪喪，誠信不彰，違反了華夏地區作為文化上國所應秉行的禮樂準則。再者，諸侯與夷狄會盟，身為華夏文化的一員竟與夷狄平起平坐、締結盟約，甚至依附夷狄自保、恃夷狄之勢而存，毋異於背棄整個華夏民族的文化精神，乃一種自泯華夷之別之舉動，所以孔子同樣也予以譴責。

孔子認為華夏諸侯理應團結一致，共抗外敵，但春秋之世，諸侯不知團結，反而互相攻打、爭地，甚至趁他國危急而落井下石，以致使當時華夏勢弱，許夷狄以可趁之機；而居中國之地，卻不以防夷為職志、不將明華夷之別放在首要之務，反而行夷狄之道，讓夷狄之勢力入侵華夏，甚至承認亂臣賊子弑上篡奪而來的政權，違背了孔子「內華夏，外夷狄」的理想，枉自居於禮樂教化之地而不知自強於禮義，遂反行夷狄之道，故孔子以夷狄的方式來稱呼他，使其警惕。

從以上諸點看來，孔子心中最高的目標便是「明華夏之防，使後世之民自知別於夷狄」，這樣的理想是不變的。但諸侯的華夷之稱謂則會改變，如此的改變是來自於各國諸侯與夷狄的分野是否明確，假若他們背棄禮樂、效法

夷狄，將使得華夷之防減弱，最終會導致華夷之別不分。所以孔子將他們貶為夷狄之類，甚至認為其餘諸侯應聯合起來予以誅討之，因為他們違反了孔子辨明華夏之防的大目標。

但另一方面，孔子也將值得嘉獎的諸侯納入華夏之列，以展現華夏文化的高包容性，使得各方民族皆能潛心學習華夏地區的禮樂制度，達至世界大同的理想。所以反過來說，假若身處夷狄之國，但卻能夠崇尚華夏禮樂、效法中原體制，對於孔子而言，是比華夏文化圈內的各國諸侯更為難能可貴的。所以孔子也會將他們列為諸夏之列，例如春秋之世，南方的楚國與吳國勢力逐漸興起，雖然兩者同樣都是夷狄出身，但楚君挾其地大物博、輒啓兵戎，多行夷狄之道，而吳國則能重華夏尚禮樂之法，學習中國的禮樂制度，所以孔子對於吳君的評價就比楚君來得高些。

三、《春秋·公羊傳》大一統大義對後世的影響

孔子《春秋》的中心思想是藉由禮樂制度來扶攜當時日益危險的華夏文化，所以他所認為的大一統最重要的莫過於帶給人民安定的生活，這是偏重實質政治上的「一統」，而對於大一統所需要的名份定義，則是表現在華夷之分與對禮制的尊重上。

孔子所認為的華夷之分是一種隨時都會改變的動態標準，《春秋》便不時會配合諸侯的作為而調整其華夷身份。這是為了讓諸侯能時時以華夏文化作為行事的準則，謹記禮樂制度之重要性，不要因為今日屬於華夏之內就怠忽鬆懈，另一方面也展現了華夏的禮樂制度具有的包容力。從《論語》中所表現出的思想，更可以看出孔子希望藉由華夏的禮樂文化，改變夷狄原本的風俗，達至儒家遠近一同的理想，正是「諸侯用夷禮則夷之，進於中國則中國之」之概念的最佳體現。故假若夷狄能夠接受禮樂教化，使自己國內民風更向華夏所主張的禮義靠攏，行事法制採用華夏體制，便有可能被歸類於諸夏之類。

然而《春秋》畢竟是對於理想狀態下大一統的闡述，所以其中很多的理念亦隨時勢的發展而改變。早期所謂的華夏與外夷其實本出同源，風俗習慣上雖有差距，但並非如後代各朝中的中原與外域那般明顯，故孔子才認為有可能憑藉禮樂教化來同化夷狄。隨著之後的歷史發展，華夏與夷狄的風俗差距越來越大，遊牧民族過著終年逐水草而居的生活，為了追求發展的空間，開始大規模入侵中原，導致兩者的生存空間發生嚴重的摩擦，使得華夏與外夷的衝突越演越烈，孔子遠近一同的理想要想實現也漸趨困難。所以當中原王朝因為外族入侵而亡國之際，儒者多專注於華夷的種落之辨以救亡圖存，不再抱有同化外族的理想，而強盛的大一統王朝則比較不在意華夷血統之分，例如唐代即是胡漢文化融化的典範。原本孔子為了褒貶所用的夷夏名分

之分，逐漸變成中原民族抵抗外族侵略的一種手段。

另外王者應該持續存在的思想，在上古家天下的周代，共奉周天子為共主或許是很普遍的想法，但在後來政局動亂、朝代更迭之際，卻難免會有實行上的困難，和北宋歐陽修〈正統論〉中所提出的「絕統」概念便有所衝突。

第二節 陰陽五行學說

陰陽五行說雖然較孔子《春秋》提出時間為晚，陰陽家學派亦非中國學術思想的主流，然則它對於歷代各朝對正統界定的影響卻不下於儒家傳統所重視的《春秋》大一統意義，或是其他各派的正統理論。而陰陽五行說之所以能夠如此盛行，自然也有其原因，本篇研究所偏重的是政治問題中的正統概念，本節將專就陰陽五行說中這一類的概念作討論。另一方面，此種陰陽五行說的德運觀念對於正統地位的論述，強調的是前後兩個王朝的繼承關係，故又被後世學者稱之為「垂直的正統觀」。

一、陰陽五行學說的背景

陰陽五行說以戰國時代鄒衍所提出的五德終始說最為著名。鄒衍並非是提出陰陽五行說的第一人，早期的一些古籍如《易經》與上古時期的卜辭中就有「陰」、「陽」、「五行」等說法。鄒衍是將這些說法與各家的概念融合作成一套較為完整的理論。如同集法家之大成的韓非一般，鄒衍可說是集陰陽家之大成、使其得以擠身九流十家的人物。

鄒衍所處的時代背景是一個百家爭鳴的戰國時代，因為時局紛亂所造成的變法需要，各家學者汲汲於遊走各國，或為布衣而至卿相、或為實踐心中的理想，他們不遺餘力地使各國君王相信他們的理論，進一步施行於自己國內，一方面達成君王富國強兵的目的，另一方面也完成他們傳播自己學說的理想。司馬遷《史記·荀孟列傳》中說鄒衍之所以提倡陰陽五行說，是因為「**睹有國者益淫侈不能尚德**」、「**著書言治亂之事，以干世主**」可見鄒衍的動機恰巧符合這兩者：既為救世的初衷、也為成就功名以穩固他理想的實現。因為唯有得到君王的尊崇方能使自己的學說得見於世。

中國自古以來便有掌管與自然現象有關的官職，而當戰國亂世來臨，原本固有的社會階層受到動搖，這群官員出走在外，他們的專業知識便很容易地被亟欲建立一套完整體系的陰陽家所吸收。加之以當時仍處於迷信色彩尚濃的時代，一般大眾對於一些自然界中無法解釋的現象，大多認為是不可見的鬼神之力所致，這也是文明在初始發展之際所必定會經歷的階段。鄒衍一方面藉助吸收自專業官員的知識，輔之以他個人本身對自然界萬物的觀察，另一方面則依賴一般大眾對於不確定現象所抱持的普遍敬畏心理，方能使得他既能解釋自然現象、亦能提供現有社會一種安定秩序的理論，陰陽五行說

也才能傳播得如此迅速而又深入人心。

然而若鄒衍只是單純的藉由解釋一些偶然發生的自然現象，來維持人們對他理論的信任，那麼其效果勢必也無法持久，因為這些偶然的特殊現象也並非是如此常見。也要仔細分析其理論中獨特的見解，方能認識到何以陰陽五行說能來歷久不衰。

二、陰陽五行學說的理論內容

鄒衍最主要的動機便是司馬遷《史記·荀孟列傳》所說的「**睹有國者益淫侈不能尚德**」，其理論之中最重要的目的便是使各國君王尚德。藉由對種種自然異象的解釋使得君王常懷戒慎恐懼之心，改去驕奢的風氣以立志於修德教民。並藉由德運、受命、改制等方式來讓君王背負政治責任，使其不至於濫用專制社會下，君王所具備的絕對權力，提供一個超然的標準約束君王。然而隨著時代的發展，鄒衍的本意開始漸為後世曲解，而陰陽五行學說的基礎便是奠基於對自然現象的解釋之上，隨著文明逐漸成熟，自然現象也有更具科學根據的解釋，再加上其理論的說服力來自於自然現象，如果在君王濫用王權之際，無法適時地出現足以讓陰陽家利用來解釋的異象，那便很難發揮這種學說的制衡力量，這種種的因素，最終導致陰陽五行說逐漸流於虛無縹緲。以下先簡單介紹陰陽五行說中的一些中心內容：

A、陰陽與刑德

「陰」與「陽」的概念自上古演變到鄒衍的時代，開始從最基本的向陽、背陽處，開始變成一種對自然現象與人世間的吉凶禍福相連結的解釋。

鄒衍以為，「陰」與「陽」是生成天地萬物最基本的兩種要素。將此種特性與他期望當時君王能夠修身立德的理想相結合後，即發展出了「刑」與「德」的概念。「陽」代表著天地間的一種正向力量，而「陰」則是與「陽」相反的一種反面力量。然則「陰」並非因為其表示的是較為負面的力量而不受重視，相反地，以乾坤太極的觀點來看，「陽」屬乾、「陰」屬坤，兩者既然同為最基本的天地之氣稟，自然必須相輔相成以達至陰陽合德，方能達至通神明之德的境界。所以「陽」既代表正面力量，在施政時便表示德政，德政是每位君王施政時的基本，也是人民最樂於接受的統治方式，藉由君王本身修德作為模範，使人民自然而然地身體力行，是大多數思想家與君王所最於樂見的統治方式。相對於「陽」代表著以德施政，「陰」則代表施政時的刑罰。雖然人民不願接受刑罰的壓迫，而君王濫用苛法嚴刑統治人民，也往往會被批評為暴君，然則刑罰卻是施政時所不可或缺的一部分，如同「陰」也是構成天的要素一般，鄒衍希望統治者能夠時時陰陽相濟，以「德」為本、以「刑」為輔，兩者並行並重，以達致富國強兵、人民安定的目標。

戰國亂世之際，主張以嚴刑峻法治國的法家學說，往往是君王所亟欲採

用治國方針，因為其理論簡單易行而效果又顯著且迅速，鄒衍爲了與法家抗衡，所以他在陰陽之間往往強調重視德政的「陽」以突顯自己理論的特色，《史記·荀孟列傳》中亦言鄒衍：「**然要其歸，必止乎仁義……**」，可見鄒衍的中心主張依舊是德政。呂不韋著《呂氏春秋》之際，亦反對秦國本身用嚴刑治國的施政方法，於十二紀中融合部分鄒衍的學說，將德政仁事排在代表「陽」的春夏兩季、而兵刑等法家思想較爲濃厚的政事放在則代表「陰」的秋冬兩季，其內容當中也未將用法家治國的秦列入正統之位，可以看出他的觀念與鄒衍學說中重仁義相契合的部分。漢武帝時董仲舒提倡儒術之時，亦將當時的顯學，也就是陰陽五行說之中與儒家仁義思想較相關的部分，也就是君王施行仁政而得運的部分加大宣揚，以強化它所提倡的儒家理論之說服力，故《春秋繁露》中有一篇的篇名即爲〈陽尊陰卑〉。

鄒衍一開始的思想即在注重德政之「陽」、兵刑之「陰」兩者之中的「陽」，隨著後世學者爲了解釋他們理論的需求，亦不斷地強調這個部分，故德運便成爲陰陽五行說中的一個重要部分，而它與五行的關聯爲何？

B、五行與德運

鄒衍採天地間最基本的五種元素：金木水火土和各朝代特有的政事風格，也就是德運作配對，不同屬性的德運更分別有一種特定的顏色與其呼應，土尚黃、木尚青、金尚白、火尚赤、水尚黑，由黃帝持土德而興開始，每一新興的朝代都持有不同的德運。而爲了要與鄒衍重仁義的本意相配合，他又援引儒家的五端——仁義禮智信與五行結合，以進一步強調德政的重要性。一個政權之得以興起，是因爲恰巧克制住前代的德運，所以鄒衍起初在朝代更替上是採取五行相勝說。然則陰陽五行說中除了對君王影響甚遠的政治層次以外，亦有一大部分是在解釋時節轉變的自然現象，於時序推移的方面，鄒衍則大多使用五行相生的方式來解釋。所以在早期陰陽五行說中，五行之間相生與相勝的關係是同時存在的。

但後世討論朝代關係時卻逐漸由相勝變成相生，這種變化是源自於漢代劉向父子所提出的解釋。因爲鄒衍身處的是一個禮樂崩壞的亂世，所以臣子犯上作亂時有所聞。在此時代背景之下，五行相勝說便帶有流血政變的革命色彩，勝比生更帶有破壞舊政權的意味，而鄒衍之所以敢如此大無畏的對君主直言政變，除了這是亂世中的常態外，更是要君王有所警惕，爲了避免被革命推翻，更對其修身立德的主張確信不疑。

然而這種說法在當時的亂世或可發人深省，但當後代逐漸形成具備大一統規格的中央集權國家時，聽在專制君王的耳中便覺得份外刺耳，劉向父子才會將政治上的五行相勝關係改作相生。一方面相生比起相勝更帶有和平禪讓的傾向，比較容易讓人聯想到上古聖王相繼禪讓的美譚而對統治者的替換感到認同，另一方面則是因爲當時武帝大舉對外用兵，漢朝國勢實有衰微的

現象，逐漸有人期待新政權的出現，然而言相勝說的革命則太過激烈，所以才改作為相生的說法。而王莽篡漢建立新朝後，也是採用劉向父子的說法，希望使他的政權更帶有從舊朝手中受禪的色彩，便是為了避免激起大眾的反彈。

除此之外，德運與政事風格的配對也是陰陽五行說的重點。就五行的基本性質而言，金與水較偏向陰，屬於自然中較殘酷的力量，所以在政事的性質上，繼此二德以興的政權就會比較傾向法家的立場，常以兵刑治國。故秦始皇繼位時之所以選擇水德，除了表示秦朝克制周的火德以興之外，也代表著秦朝的施政特色。但到了漢代，因為儒家學說逐漸興起，學者反對統治者一味地以武力治國，加之以當時討論陰陽五行學說的風氣盛行，有時便會以儒家的價值來衡量陰陽五行學說中的概念，假若各朝每次輪迴到金與水時便會出現像秦朝一般的朝代，那麼勢必會引起人民的反彈，君王也會猶疑是否要以金、水作為本朝的德運。故自漢代以後，無論五行德運的基本性質為何，承襲各種德運的朝代都是將德政列為施政的特色，而不去特別強調兵刑的部分，換言之原本陰陽五行說中五行與各朝施政特色相契合的特點，因為統治者的需求，逐漸發生改變，五行德運之遞嬗變成是一種政權相繼的循環，其與所配合的朝代施政特色之關聯也不再為人所關切。

C、受命、改制與封禪

陰陽五行說中的受命說與儒家所謂的天命觀念極為相似，都是認為上天會選擇德功兼備的君王賦予他創立新政權的權力，而天下萬民也應該奉行天命，尊這位天命所鍾的君王作為共主。然而，除了為君王統治的正當性背書之外，天命說同時也代表著相當程度的政治責任。

上天之所以選擇一位君王授予天命，是因為那位君王具備足夠的德行，可以成為天下的共主。而一個朝代之所以會失去政權，即是因為繼位的君王失去了作為王者的德行，不再為上天所眷顧。是故歷代君王為了避免失去天命的加持，便得時時警惕自己的施政是否失當，換言之，因為天命一旦失去便不可再復得，君王們便得背負著龐大的政治責任，時時為天命之所歸而負責。而為了向天下宣示自己的統治是承襲著天命而來，所以又有了改制、封禪的傳統。改制代表革新舊政權的制度，重新建立一套順應天命的典章；封禪則必需禪於泰山、封於梁父，以代表這個新君王對於授與天命的上天表示負責，同時向天下昭告天命之所歸已然易主，並進一步劃清與前代的政治責任，也讓普天萬民能夠認識到自己統治的正當性。

然而當到了漢代，這種君王接受政治責任的傳統開始發生了一些問題。開國的漢高祖劉邦因為出身平民的緣故，不太了解此種學說的內容，所以並未依循傳統進行封禪的儀式，直到武帝時才代替祖先完成這一任務。但依陰陽五行學說的觀點，受命與封禪的實行者理應是受命立國的開國君王，而武

帝卻以子孫身分代行祖先之事，難免讓人認為不合乎禮制，故爲了要讓此舉順理成章，武帝便不得不改變既定的制度以使自己的作爲合乎法度。另一方面，武帝又依照董仲舒等人對德運與政事的看法，認爲依照每一個德運而發展出不同的政治制度，在實行上有困難，所以將改制的具體內容變爲改名不改實，也就是注重於改制後所換的新名號，對於劃分前後朝政治責任所產生的功用，但也保留了部分前朝的政術。而到東漢光武中興之際，因爲光武帝本身是漢室子孫，雖然建立了新的政權，但卻不方便逕行改制之實，便也依照武帝的先例，也只改名而保留大部分西漢原先的政術，更加確立了後世改名不改制的傳統。

所以陰陽五行說雖然在漢代時最爲盛行，當時也影響了很多的學術思想，然而隨著政治的發展，它卻不得不依照統治者的需求而不斷改變內容。故陰陽五行學說在漢代既是全盛期也是轉型期，因爲漢代的一些變局造成理論的改變，受命、改制與封禪等也很少再被徹底實行，然而其中心對於君王政治責任的要求卻仍被保存了下來，往後的君王即便沒有實行這樣的傳統，也就是透過改制對人民負責、經由受命與封禪的儀式對上天負責，但仍依照其理論內容，負起本身所應當承擔的政治責任。

三、陰陽五行學說的發展與影響

鄒衍所作的陰陽五行學說由秦至漢初時發展最盛，初提出的年代尚是一個百家爭鳴的時期，陰陽五行學說並未被各國君王奉爲顯學。但自秦始皇統一六國後，依照陰陽五行學說的內容將秦定爲水德，之後繼位的君王也照此傳統，依循其學說的內容訂定自己朝代的德運，陰陽五行學說才成爲正統理論的主流思想。然自漢武帝獨尊儒術之後，因爲國家將儒學奉爲官方學說，後代各朝也多循此一慣例，所以陰陽五行說逐漸失去了漢初顯學的光輝，但其部分主張也被以後的理論所吸收，例如德運觀的概念，便一直主導了中國人民與歷代君王們對於政權的正統性看法兩千多年，在各代王朝的興替交接上占有一席之地。

鄒衍創此說的目的是勸戒君王立德，所以才藉著一些對於災異祥瑞的解釋來要求君王負起施政的責任，也就是災祥說的由來。然而在中國封建社會中，君主的力量是絕對的，也唯有接受天命的君主才有資格爲天災負責。雖然君王因爲絕對權力理應要負起大部分的責任，但君王卻很少能直接坦誠承認自己的失德，即便承認自己的過錯，負責的方式大多數都只是大赦、減免稅賦等作爲，沒有幾位君王能做到鄒衍所要求的因天降罪而退位。而這種要君主負責的方式，大多也只能靠著君王本身的自覺，下詔自責，臣子若敢上書直諫也得看君王是否接受，否則往往會落得被降罪貶官的命運。故在陰陽五行興盛的漢代，也開始有了君王要一些位高權重的大臣負責任之先例，輕

則減俸降職，重則要臣下以死來對君王及上天負責，後朝也不乏此類例子。

所以鄒衍一開始的本意，是希望能在專制社會之中，藉由不可測的自然現象來約束君王的權力，達到一種理論與王權之間的制衡。但這種制衡的目的卻缺乏政治權力的基礎，而最有可能執行此一任務的臣子，也往往因為黨派、利益等因素，將災厄的緣由怪罪於敵對的臣子，將天降異災視作是攻訐的藉口，弱化了理論賦予臣下的制衡力量，強化了君王要臣子代替自己負責的作為，使得陰陽五行學說的力量不得不與逐漸強大的王權妥協。故一開始鄒衍所強調的天命責任觀，雖然仍被傳統君王所認同，但其力量卻已逐漸被削弱。

考慮到鄒衍的時代背景，陰陽五行學說的建立，是基於對不可測的自然和現實的政治間作出聯繫，並藉此抒發他的政治理想。在民智未開的上古時期自然容易被奉為圭臬，但隨著中國文明的日益演進，人類開始注意到理智的作用，對自然現象也提出了更具科學基礎的解釋，加之以他所強調的責任觀，也因為政治因素而被不斷的淡化，而其餘學派的理論之傳播，也不斷在削弱陰陽五行學說的影響力，因而陰陽五行說的沒落便有其歷史的必然性，同時並進一步推動了兩宋時期所積極發展的正統理論之出現。從陰陽五行說在兩漢的發展，也可看出正統理論本身，不斷為了政治局勢之需要而不斷改變的趨勢。

第三章 北宋的正統論 以歐陽修〈正統論〉為例

第一節 〈正統論〉的興起背景

中國歷史發展到了宋代，基於一些其政治上所遭遇到的問題，以及長期以來的陰陽五行說不足以再符合時局的需求，導致此時期的正統論辯特別興盛。而本章之所以選擇歐陽修的理論作為北宋正統論的例子，是因為作者的身分有資格作為北宋學術思想一定程度上的代表，其所著的〈正統論〉也融合了當時各家的主流思想，並進一步提出了一些代表性的論點，而後世學者大多根據其中的理論來討論，故筆者引之作為北宋正統論的代表。

一、內在背景

A、和前朝之統屬問題：

宋太祖趙匡胤建國之初其實乃篡奪後周政權起而代之，即便有「黃袍加身」的傳聞，仍舊容易引起他人非議。因此待到他弭定四方、統一中原地區之後，首要之務當然便是將自己這實為篡奪而來的政權合法化。所以他頒布《改元詔》以作為宋朝統治之基礎。其內容：「**五運推移，上帝於焉眷命，三靈改卜，王者所以膺圖。**」的基本概念，想法依然不出前朝各代盛行的陰陽五行說之範疇。藉由五行相生的基本原理，後周為木德，將宋太祖視為接受後周禪讓的君王，故訂定宋之德運為火德，由天命的承續而確立宋朝統一之正當性，而這種說法也大致為當時所接受。

但等到北宋政權發展到一定的規模後，政治形勢逐漸穩定，開始有許多學者認為北宋此時領有大部分中原地區的政治格局，比起五代十國裡頭割據一方，國祚短促的後周，其氣象不可同日而語，所以後周政權當不得作為北宋德運之源來。有些人認為宋代定為火德是太祖所留下的祖宗家法，不宜輕易改變，但也有人認為宋代應該直承具備大一統格局的唐代，依照唐為土德的道理，理當定宋代的德運為金德。這種說法是當時呼聲最高的說法之一，因為直承唐代則表示宋代跳過中間的五代十國，統一了分裂的亂世，有提昇宋朝地位的作用。

這一類型較大規模的討論共計有三次，但這些爭論到最後依然沒有改變宋代為火德之事實，除了反映這種德運的界定在後代，往往是由統治者憑藉一己之好惡去抉擇的問題之外，更可看出宋朝注重祖宗家法的特質，連帶的也影響到其後正統理論的興起。

B、《春秋》學復興：

北宋重新恢復大一統之局勢，為了表明自己有足以擔當正統政權的能力與凸顯自己正統之地位，開始積極展開修纂前史的工作。從中國歷史發展的

脈絡來看，也唯有大一統的朝代方有修纂前史的資格。所以史學工作便在官方大力推行下，於五代亂世之後重新展開。

當史學家要重開修史工作之時，必然會想借助古典經籍的幫助，以提昇修史的水準。而在眾多經典之中，則以《春秋》一書最獲重視。而到了慶曆年間，更有了「變古時代」之稱。終結宋代兩朝，舉凡有關《春秋》之著作共計高達兩千七百九十九卷，為歷朝之冠。而《春秋》之所以受到如此的重視，除了是因《春秋》本身既為史書、又是儒家經典中的精華這雙重特性，更是因為孔子在《春秋》當中直言無諱的筆法。北宋承襲五代而來，對於藩鎮割據、華夏之防淡薄等亂象所感最深，亟欲尋求一套足以穩定事局的秩序。而《春秋》直書亂臣之罪的筆法，更有助於發揮歷史褒貶警惕，以收鑑往知來的功效，以及幫助北宋鞏固新興的正統地位，所以《春秋》一書自然成為宋代史官記史的楷模。

C、纂修前史的問題：

宋初史官多仍舊沿襲著漢唐以來的陰陽五行學說來訂定前代之正統政權，例如真宗年間完成的《冊府元龜》便帶有濃厚的陰陽五行學說的色彩。但後來因為在處理各朝所屬的德運，往往是由統治者的主觀意識去抉擇，很容易在訂定各朝德運方面產生前後不一的問題，故逐漸失去原本立意之用、流於玄虛縹緲的陰陽五行說，便在富有大量經典作為基礎的經學之復興下失去了地位。

另一方面，因為北宋的史學工作剛復興，在初期難免會有所分歧，缺乏一個統一的標準。所以歐陽修〈正統論〉開章明義即言：「……太宗皇帝時，嘗命薛居正等撰梁唐晉漢周事為五代史……又命李昉等編次前世年號為一篇……而昉等以梁為偽梁……於理不安……而盡黜梁所建號，援之於古，惟張軌不用東晉大興而虛稱建興，非可以為後世法。」可見歐陽修正是因為有感於宋初學者編史態度的歧異，乃有感而作〈正統論〉三首，希望可以提供給當時修史者一個可供學習的楷模。

二、外在背景

中國四方的外族發展到了北宋一代，開始逐漸強盛並產生了國家等嚴明的組織，更甚者還出現足以與北宋分庭抗禮的政權，例如北方的遼國和西方的西夏等，而宋代又因立國政策的失誤而致使武備不彰。所以北宋在外交發展上便常常因此而受挫，起自太祖征伐遼國失利，乃至後來真宗訂定的澶淵之盟。雖然當時大部分的臣子，包括真宗自己都以為此盟約是北宋在外交上的一大突破，但實質上這份協定卻是北宋政治的一大失敗。因為中國自此不能再以上黨之國自居，反而必須與遼主兄弟相稱、對等來往。

這種種外交上的失利，使得北宋政府只好積極向內發展一些足以穩固自

己政治地位的措施，以彌補外在的不利，還出現了一些藉由異象的解釋來重申宋朝地位的說法，例如在真宗大中降伏年間，就發生了偽造天書、希望皇帝封禪的事件。故兩宋的正統論辯之所以極為發達，便是爲了藉由各種正統理論的再建構，或著重《春秋》中的尊王、攘夷大義，或強調重視道德觀的君臣倫常，提出較前朝更爲完備的正統理論，藉著宋代在文化上的成就與優勢地位來彌補外交失利之不足，並以此穩固宋代政權的地位、重申宋室正統地位的價值。

第二節 〈正統論〉的理論內容

歐陽修所著之正統論原本共有七篇，除了〈原正統論〉、〈明正統論〉兩篇基礎理論外，還有專論前代正統地位有所疑慮的五朝，共計有〈秦論〉、〈魏論〉、〈東晉論〉、〈後魏論〉、〈梁論〉等五篇。但在歐公晚年重新修訂自己的著作時，又將此七篇刪定爲〈正統論上〉、〈正統論下〉及〈或問〉三篇，此三篇結合了前面七篇的大部分論點，並修改了一些引人非議之處，所以後代學者在討論〈正統論〉時，也往往取後期的三篇爲例，故在本章節中也將以此三篇爲主，並輔以一些前期七篇中的觀點來討論。

一、「居正」與春秋大義：

〈原正統論〉與〈正統論上〉中開頭即言：「**《傳》曰：『君子大居正。』**又曰：「**王者大一統。**」可見「居正」與「一統」既是《公羊傳》原有的主張，亦是歐陽修〈正統論〉中對於正統最基本的兩個定義。

既然作爲「君子」方能「居正」，可見能夠「居正」者，自然必須符合《春秋》當中對君子的定義，也就是一種注重道德修養的要求。因爲王者將作爲天下的共主，所以其道德操守也必須能夠作爲天下萬民的楷模，像是被譽爲聖君的堯舜，於傳說中都於道德修業上有著極高的成就。故後世欲爲王者，雖然在道德上無法與這些聖君相媲美，但至少必須時時以他們作爲學習的榜樣。在儒家傳統中，也鮮少有士大夫認爲當朝君王已經達到上古聖王的層次，這是爲了時時激勵君王，鼓勵他們在道德修業上與日俱進。除了對於道德的要求，王者也必須符合孔子在《春秋》中所體現的名份思想，亂臣賊子當然不能爲王，而王者也必須時時以君王應有的禮節規範自我約束。

就歐陽修的說法而言，除了「王者之興」必須符合上述傳統裡的定意之外，便是指對王者始終之「迹」的注重。所謂的「迹」是歐陽修較爲獨特的說法，不妨將此視之爲是過程、現象來解釋，也可以說是歐陽修對《春秋》中的名份思想進一步擴充、發展的說法。

筆者舉〈正統論上〉中二例來幫助讀者理解「迹」的意義。「……自秦昭襄訖周顯德，千有餘年。治亂之迹，不可不辯……伏惟大宋之興、統一天下，

與三代無異，臣故曰不待論說而明。謹採秦以來訖於顯德始終興廢之迹，作〈正統論〉。」「堯舜之相傳，三代之相代，或以至公，或以大義，皆得天下之正，合天下於一，是以君子不論也。其帝王之理得而始終分明故也。」由第一個例子可以看出，歐陽修所除了如同之前的學者一般肯定自己朝代的地位之外，更認為此種始終之「迹」千餘年來即有之，關係到一個朝代之興起與終結是否依循名份、能否得名義之正。

但其更深一層的意涵是，除了得到名義之正外，更要考慮這個朝代是否能夠依循經典中所展現的君王之義理、天下之大道。因為三代君王之興自初便是因能夠掌握為君之道，以至公大義得到君王之正位，用理想的方式治理天下，故他們已經是帝王之理之所在，正統地位自然不容置喙。然而後世朝代與他們相比，未必能夠那麼理所當然的取得正統地位，故歐陽修之所以提出「居正」的觀點，並如此重視一個朝代的始終之「迹」，筆者認為是基於他本身作為史學家的背景色彩，故特別注重政權的興衰歷程，將此背景投射到他治經明義的儒學風格，即建構出了這種調和了重視名分的《春秋》傳統、又反映作者注重興衰歷程的史學風格之正統論。

而當一個政權在「始終皆得其正」後，它的當務之急便是扶正天下秩序。歐陽修在〈正統論上〉曰：「正者，所以正天下之不正也。統者，所以合天下之不一於一也。」故一個政權得名分之正、始終皆有其迹可循後，它的任務即是要匡正天下間不正之理，以行大正之道於天下，也就是《公羊傳》中「君子大居正」精神之表現。將這種想法套用到那個時代的歷史脈絡下來看，宋太祖趙匡胤在興起之初，逐步攘除當時五代十國分裂之諸國，將紊亂的各國體制廢除，推行統一的大宋律曆，此種正天下之不正的大功，不應該因為外夷的入侵而被忽視，所以北宋政權的正統地位也不容質疑。這種說法也契合當時北宋時局積極向內發展正統理論的目的，即是重申北宋之正統地位。

二、「一統」與春秋大義：

除了能夠居得名義之正、明始終之迹外，「一統」也是歐陽修對於正統的另一層定義。而在歷代的正統論討論的範疇中，「一統」也往往是各種正統論的基本。

「一統」的意義如同字面上的意涵，即是指統一天下。歐陽修〈正統論上〉說：「《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，所以合天下之不一於一也。」所以能夠實踐《春秋》中「大一統」大義，將諸多分裂不一的政權重新合而為一，建立一個統一的政治體系，結束分裂亂世，為百姓帶來一個安定的社會環境的政權方能為王。在居天下之正位、合天下於一後，才能稱得上是一個正統的王朝。

然而對一般的統治者而言，「一統」所指的是一種實質的政治形勢，看得

見也容易掌握，只要天下皆為其所有便是「一統」。但相對於注重實際面的「一統」，「居正」對君王而言宛如不可捉摸的道德標準，沒有一個絕對性的定義，即便君王已然合天下於一，仍然有可能無法明興廢之迹、得名義之正，也就是說「居正」對於君主來說不容易把握，就算君王已然居得正位，仍必須時時在道德修業上努力，並受到臣下的檢驗。故對君王來說，「一統」是他們的當務之急，有無「居正」則得等到統一之後再來辨明，就算他們希望能夠得到一個正統政權的評價，但對他們來說，與其致力於不易掌握的「居正」，倒不如專心於眼前政治現實上的「一統」。所以對一般的君王而言，他們所贊同的正統往往是傾向「一統」甚於「居正」。

三、「居正」與「一統」的衡量：

然而，在正統理論的討論中，假若太過於強調於「一統」這樣實質的政治現實，將使得在上位的統治者矢志於對外用兵，著重於一統天下的霸業，將變成以嚴刑峻法治國的霸統，缺乏一個道德名份的要求將使得君王任意妄為，甚至令亂臣賊子也覬覦正統之位，更違反了《春秋》大一統大義。故在各朝的正統論辯中，「居正」與「一統」這兩者的衡量往往是決定一個正統論的重要部分。

歐陽修在〈正統論下〉中將古今政權分作以下四類：居天下之正且合天下於一者、始雖不得其正但卒能合天下於一者、天下大亂相對立者、始不得其正而終亦不能合天下於一者。

以歐陽修的標準來說，唯有第一類「始終有其迹、居天下之正位且合天下於一」者方能居於最理想的正統地位，這一類的政權有：堯、舜、夏、商、周、秦、漢、唐。這些政權因為能夠在「居正」與「一統」兩個方面都有建樹，故正統之位受之無愧。

以秦朝為例，當時的宋代學者中，有人主張秦始皇德行不足，秦朝不可以列為正統之列。即使其疆域有餘，但卻失於德行，無法在「居正」與「一統」兩方面皆達到正統政權的要求，這也是漢代發生德運修改問題的原因之一。

歐陽修認為，秦國雖出身於夷狄，不過「**自古王者之興必有聖德以受天命，或其功澤被於生民，或累世積漸而成王業，豈偏名於一德哉？**」可見作者以為，秦國雖然屬於夷狄之列，但歷經數世而逐漸發展出一番功業，得以稱霸當時的西戎一帶，而秦畢竟是受周天子冊封的諸侯，且「**當時諸侯並起而弱周，非獨秦之暴也。**」可見當時戰國時期擁兵自重的各國諸侯，在本質上亦與秦國無甚分別，心中已不再尊周天子為表面上的共主，相互之間徒以大小強弱相凌。秦昭襄王又是親自受到周國君臣的歸降，所以秦國自有其受位為王之迹，既然其迹可循也，那麼其始終亦分明也。而「**以桀紂之暴尚不**

廢夏商之統，則始皇未可廢秦也。」，統一天下的秦國既然在名與實兩方面都已到達成為正統之標準，建立了大一統政權的格局，更不能因一位帝王的作為而廢除了秦國的正統地位，無異於枉顧秦朝本身始終發展之迹，違反了一個修史者所應注重的史實。

故「秦親得周而一天下，其迹無異於禹湯。」，欲藉秦始皇個別的作為或是德運屬性之修改來貶低秦朝地位的學者，不過是拘泥於「非聖之學」而已，修史者應秉持著「至公大義」來論斷，所以歐陽修認為秦朝屬於正統政權之列。從此可以看出在歐陽修的心中，「一統」的重要性應該優於「居正」，因為達到「一統」者方能稱王，如果沒有政治上的「一統」基礎，便不能成為正統政權，故歐陽修才會將「一統」有餘「居正」不足的秦政權視為正統之列。

次一類「始雖不得其正但卒能合天下於一」者亦可以歸作正統政權之列，因為它於「居正」與「一統」中，在「一統」的大義上有所建樹，已然達到大一統王朝的格局。故雖然一開始未必能夠名正言順的當天下之正位，但能夠有功於一統天下，最終也能達到正統標準中所要求的「合天下不一於一」，建立一個完全的統治體系。

歐陽修認為：「始雖不得其正，卒能合天下於一，夫一天下而居上，則是天下之君矣。」只要最終能夠統一天下，即是天下之君，故雖「居正」方面不足，也能夠稱作正統政權。但這種類型的政權在層次上，則比第一種「居正」與「一統」兩者皆能兼顧的政權來說則還要遜上一籌，這種政權共有晉與隋。這裡更可以明顯看出「一統」優先於「居正」，即使一開始興起之迹並未足以擔當王者，但只要不為僭偽竊取之流，那麼只要達到實質的「一統」之後，歐陽修仍然願意將其歸入正統政權之中。同時也回應了之前贊同秦政權的主張。秦國雖然在起始的地位上不甚理想，但終能締造一統之局，故也能算入正統之列，並指責藉陰陽五行學說扭曲秦地位的學者乃是「是漢人之私論，溺於非聖曲學之說者也」，由此可見，歐陽修對於企圖憑此否定秦政權地位的學者之不滿，而他的正統概念在基本上也是偏重於「一統」的觀念。

在歐陽修〈正統論〉中的觀點，能夠作為正統政權的只有前面兩者，後面兩者無法在「居正」或是「一統」兩者中擇一而建功，既不能居天下之正位，也無法統一天下者，所以當然不能夠被列入正統政權之中。

第三種則是「天下大亂，其上無君，僭竊並興」。這種政權所處的背景是在分裂的亂世，舊有的秩序已然鬆動崩壞，沒有一個統一發號施令的君王，所以僭越、竊奪而來的政權交互而起，並立以爭雄，憑實力大小而相互併吞，最後往往只剩下兩個不斷併吞小國而來的兩個大國。兩國之間因為實力相當無法明顯地誰壓過誰，考其興廢之迹則相差不遠，所以這時正統地位沒有任何一方有資格擔當，作者認為這類的政權有東晉與後魏。歐陽修在解釋這時期

正統歸屬問題時，主要還是用「絕統」的概念。作者取東晉和東周相互比較。東周時期周王室雖然東遷，但遷移範圍不出原本的王畿之內，人德仍在、法制仍存，當時亦有很多百姓認同周王室的統治，且周平王繼位是以子繼父之位，自然名正且言順。「然仲尼作《春秋》，區區於尊周而黜吳楚者，豈非以其正統之所在乎？」，當時孔子有感諸侯對周王室日漸不重視，所以用褒善貶惡的筆法來使諸侯共尊周天子為共主，而孔子之所以願意在《春秋》中貶黜吳、楚、秦等僭越禮制的列國，即是因為他承認周王室的正統地位，故東周之正統既然已獲得了聖人之認同，正統之屬便仍在東周。

東晉雖然同樣是東遷，但繼位的琅邪帝本來不過是晉室的同姓諸侯，屬於旁系的宗親，實際上便是西晉的臣子，以臣繼王位、以旁系干大宗，自然不合於名分之正。且「若乃國已滅矣，以宗室子自立於一方，卒不能復天下於一。」，歐陽修接著又將琅邪帝比作後漢之劉備，同樣不過是宗室同姓諸侯的一員，所以都不能以正統政權視之。

可見得原本屬於正統的政權在遷移時，它必須注重名分上的「迹」，因為這是它維繫自身正統地位的依據之一，名由若不正，則當然不可以稱作正統。而在遷移之後也必須保有一定的疆域面積，掌握一定的政治實力，方能維持正統政權之格局。

接下來作者又繼續拿秦與後魏做比較。相較於秦，北魏雖然同樣是出身夷狄，但因為其本身所推行的一連串漢化政策，「……七世至於孝文，而去夷即華，易姓遷都，遂定天下之亂，然後修禮樂制度而文之。」其積極學習華夏禮樂文化的作為，仍不可以否認其基本價值，作者甚至給予「考其漸積之其，其道德雖不及於三代，而其為功，何異於王者之興？」的高度評價。不過綜觀而論，後魏雖然在德行上有所建樹，但其地位在作者眼中，終究也不過僅優於前秦的符堅而已，仍然無法與一統的秦帝國相提並論。

從以上看來，即使後魏比秦更在「居正」方面有所成就，但終究因為未能一統南北分裂的局面，而不能作為正統。不但再度強調了「統」優於「正」的基本原則，更透露出不重種族，而重成敗的正統觀。但筆者認為歐陽修之所以將後魏至於前秦之前，是因為後魏比起前秦，更能夠尊重華夏文化、學習中原體制，將華夏禮制尊之為文化的重心，故比前秦的價值更來得高。考慮到當時北宋與外族的關係中，歐陽修應該是希望當時的遼、西夏能夠以中原的宋文化為學習的中心，不要以軍事力量逼迫北宋，而應當尊重位於中原的宋朝，這即是歐陽修將後魏至於前秦之前背後的價值觀。

第四種則是「始能不得其正終亦不能合天下於一」者，這類型的政權共計有魏及五代。此類型的政權因為「居正」與「一統」兩方面都無法達成，所以無法列入正統政權之中。歐陽修在以後魏來評論五代各國時，認為大多起於賊亂的五代，和有所建樹的後魏相較自然差上一等，而後魏尚不能列入

正統，故五代各國自然也無法算入正統。而魏國的地位歐陽修在初期的〈魏論〉裡頭，曾經如同之前的學者一般，將其列入正統政權之中，但在後來的三篇〈正統論〉中，則把它自正統中剔除。筆者認為這是因為早期歐陽修的理论尚未完備，而當他後來明確地提出「居正」和「一統」兩個主張之後，考量到魏國之建國實則篡奪漢朝之王位而來，故不得居名義之正，而魏國最終亦未能一統三國分裂的局面，所以也不能夠算得上是「一統」，所以歐陽修才把它從正統中屏除。

但當歐陽修在評論這些政權時，並未如同之前的正統論學者一般，將無法列入正統的政權一概歸類為僭偽來否定其價值。他在〈或問〉中曾經提到：「梁，賊亂之君也。欲干天下之正統，其為不可，雖不論而可知，然謂之為偽，則甚矣。」又說：「彼有梁之土地，臣梁之吏民，立梁之宗廟社稷，而能殺生賞罰，以制命於梁人，則是梁之君矣。安得曰偽哉？」可見歐陽修雖然認為梁是賊亂之君，但在梁朝統治之內，亦自有其土地、人民、宗廟，也有梁的體制禮樂，所以不能夠用僭偽來否定梁朝統治的價值，故歐陽修才主張用絕統來說明這時期的正統統屬。這同時也是因為歐陽修本身是史學家，對於實際史事的重視，使得他不能輕忽即便是非正統政權，其統治下依舊有著各種實際建樹，故在考量各個層面之後，他才主張用「絕統」來處理這個問題。

從整體看來，在歐陽修心中的各個政權有其優劣高下之分，無法簡單得二分為正統與僭偽，而是有層次之分別。正統中有分「居正且一統」與「始雖不得其正但卒能合天下於一」兩者，其餘政權也有分僭偽、絕統時期的各政權等等。

在「居正」和「一統」兩個大觀念上，歐陽修之所以展現出了「一統」重於「居正」的基本原則，除了因為他從史學的角度出發，重視既存政治現實的重要性之外，更是因為北宋建國之初，宋太祖的皇位便是強取後周政權而來，在一開始「居正」方面即有所不足。但其後來逐漸消滅五代十國而建立了宋朝，最終達至一統的局面，所以若「始雖不得其正但卒能合天下於一」者不能列入正統，那麼也等於是是否定了宋朝的統治價值與其正統地位，故歐陽修在「居正」和「一統」兩者之間，才會著重於達成政治現實的「一統」之上。

除此之外，當歐陽修在提出「居正」和「一統」這兩種理論依據來處理正統問題之後，既然有了有所憑藉的理論基礎，那麼流於虛幻的陰陽五行學說自然也受到歐陽修的反對。他在〈正統論〉中不斷指責憑著陰陽五行說來議論歷朝正統地位的學者，是忽視了實際政治情勢以及聖人傳下的經典學問，欲以旁門左道的學說干正統大義，才斥責他們「溺於非聖之學」，這同時也代表著北宋經學與史學的復興。

四、「絕統」概念的提出：

歐陽修〈正統論下〉說：「凡為正統之論者，皆欲相承而不絕，至其斷而不屬，則猥以假人而續之，是以其論由曲而不通也。」可見之前的正統論學者，在統論歷朝正統何屬之時，於一些足以擔當正統的王朝之後，在分裂的亂世無法決定正統的歸屬之際，往往強行安插一些不足擔當正統的正統作為正統，或是乾脆虛構一些人物來安以正統之位，最後往往使得他們的理論變得曲折不通，這是因為在他們的觀念中，正統應該是從上古一直延續下去。

歐陽修認為這種作法，將會使得正統的標準被打亂，讓正統歸屬的問題變得更加嚴重，因此他才創立「絕統」一說。實際上在各個時期，未必真的都有政權足以擔當正統之位，故「絕統」觀念的建立便起了很大的作用。歐陽修藉此說明了在分裂的亂世中，沒有任何一個政權能夠達成「居正」和「一統」的條件，故都不足以作為正統，所以原本被之前的正統政權所得之正統，便於此時而絕。

「絕統」的概念使得正統理論的討論避免因為「相承不絕」而變得不合理，歐陽修「絕統」的觀念更使得此後的正統論能夠跳脫既往的窠臼，在解釋正統歸屬方面有了更大的彈性。同時也因為正統可絕，故得之者少，正統之名份歸屬才顯得重要，所以「絕統」是歐陽修的理論中十分重要的一點。

第三節 〈正統論〉的影響

歐陽修〈正統論〉的提出，象徵著北宋活絡的正統論辯，此時原本主導這一方面許久的陰陽五行學說，開始逐漸被正統論學者棄而不用，他們轉向依據經典而發的正統討論。而歐陽修在〈正統論〉中所提出的很多觀點也被之後的正統論學者繼續延用，例如其「居正」與「一統」的觀點等等。雖然歐陽修並非是第一個將正統分作兩種層面來討論的學者，但他明確得定義出「正」與「統」背後的意涵為何，又根據《公羊傳》中的「君子大居正」、「亡者大一統」這兩項義例來加強並擴充他的理論，代表北宋逐漸復興的經學開始發揮影響力。綜合以上各點，歐陽修的〈正統論〉影響力才會如此之大。

當時歐陽修的〈正統論〉提出之後，有章望之著〈明統論〉來反駁歐陽修的論點，但其原文已不存，只能從他人著作中的一些痕跡來推敲，不過我們仍可藉此看出一些歐陽修〈正統論〉的影響。

蘇軾在〈辯論二〉中說：「正統之說，起於歐陽子。霸統之說，起於章子。二子之論，吾與歐陽子，故不得不與章子辯，以全歐陽子。歐陽子之說全，而吾之說又因以明。」可見章望之的〈明統論〉基本上是主張霸統之說，而蘇軾的觀點則與歐陽修的〈正統論〉較符合，故他寫〈辯論〉三篇以與章望之辯駁。〈辯論二〉中又說：「歐陽子之論，猶有異乎吾說者。歐陽子之所與

者，吾之所與也。歐陽子之所以與之，非吾所以與之也。歐陽子重與之，而吾輕與之。」則可看出蘇軾和歐陽修雖在出發點上不同，但歐陽修所認同的政權，蘇軾大多也認同，不過有輕重之分別，所以兩人在認定正統的觀點上，基本來說是相同的。〈辯論三〉又說：「歐陽子曰，皆正統，是以名言者也。章子曰正統，又曰霸統，是以實言者也。歐陽子以名言，而純乎名，章子以實言，而不盡乎實。」蘇軾認為歐陽修的正統是依據名份且純乎名，而章望之的霸統則是依據實際情形但又不能盡乎實，故蘇軾寫〈辯論〉三篇來反對他。但歐陽修雖然是依據《春秋》中的名份作為理論的基礎，然則他並沒有一味講求名份，「一統」的原理依舊是實際的政治情勢，歐陽修亦將「始雖不得其正但卒能合天下於一」者列為正統，所以歐陽修的正統觀念實際上已然兼顧了名與實兩方面。

另一方面，歐陽修的「絕統」觀念也可以用來解釋一些修史時編紀年號的問題。史學大家司馬光在〈答郭長官純書〉中說：「……光學疏識淺，於正閏之際，由所未達，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。……夫正閏之論，誠為難曉。……歐陽公謂正統不必常相繼，有時而絕，斯則善矣。」可見司馬光贊同歐陽修的「絕統」之說，不過他雖然認同「絕統」的說法，認為不是每個時代都會有足以擔當正統的政權，但因為編撰《資治通鑑》之故，仍不得不取數位帝王年號以編年，並非是有所取捨。因此他基本上也贊同歐陽修〈正統論〉的說法，更可看出「絕統」這個概念運用之廣泛性。另一方面，司馬光本人的正統觀念，其實也如同他所說的「正閏之論，誠為難曉」，並未提出明確的正統理論。

從以上諸點可以看出歐陽修〈正統論〉對於北宋時期正統論辯的影響，雖然未必所有學者都認同他的觀點，但至少其討論的觀點與其理論的基礎，很多都是自〈正統論〉中所衍生而來，故歐陽修之〈正統論〉對於歷代正統論辯實則有著十分重大的影響力。

第四章 南宋的正統論 以道學中的道統理論為例

在第四章開始之前，筆者先解釋一下為何要以道學中的道統作為南宋正統論的代表。在前人的研究中，討論到南宋的正統論時，多以朱熹的《通鑑綱目》作為討論的中心，那為甚麼本篇研究要選擇道統來作為代表呢？首先是因為這方面已經有很多學者研究過，筆者若再繼續討論，未必能夠有所突破，且怕流於老調重彈，將使本篇失去參考的價值。其次是因為，筆者認為前人探討道統觀時多半是注重其文化層面，往往容易忽略道統的政治作用。道統觀念後來能夠變成代表士大夫集體意志的力量，更在南宋之後成為正統理論中廣義的正統，所以道統的觀念勢必與正統理論在南宋年間的發展有關，其重要性也不應該被忽視。本章的目的即在於探究道統與南宋發展之間的關聯，並希望以道統這樣一個全新的切入角度來更清楚得了解南宋的政治地位。

第一節 道學的興起與時代的關聯

道學其實在北宋周敦頤與二程時即有之，但那時的道學還不識後來難宋朱熹等人所討論的道學，所以本小節的目的即在於釐清道學的發展與時代之間的關聯。

一、排除佛教思想

經歷了唐朝、五代十國的發展，宋朝建國之初有很多士大夫都具有濃厚的佛教色彩，並與當時著名的高僧來往、談論佛理。所以北宋早期的學者便為了驅除士大夫階層間的這股「歪風」，開始有了蓬勃的儒學活動。這股儒學的風潮可大致分為三個時期：延襲唐代「古文運動」的初期、中期的「王安石時代」以及變法之後的「後王安石時代」。

在前兩個階段中，士大夫為了與佛教抗衡，開始積極闡發傳統經典大義，逐漸發產出了一種「回向三代」的儒學特色，希望能夠重新藉著經典中價值的發微，來重現聖人之理，並發揚聖人之「道」於現世，這股思潮一直潛藏在兩宋士大夫的政治意識中。

「回向三代」是宋代士大夫的共同理想，這樣的理想要想實現，便得依靠宋朝皇室「與士大夫共治天下」的政治特色，而在這種共治天下的理想中便隱含著士大夫以政治主體自居的心理。士大夫們之所以敢自視為一股不可忽視的政治力量，一來是因為世家大族至宋代已完全解體，科舉考試開始變為國家取仕的唯一途徑，幾乎是宋王朝唯一的人才來源，且宋朝的士大夫背後亦大多與地方的望族有著聯姻之類的密切關係，所以士大夫們在一定程度上代表著民間地方的勢力，故皇帝想要維持皇權的統治便必須與士大夫合

作。二來宋太祖建國時盡收兵權於中央，實施「強幹弱枝」的國策，既然兵權已然收歸國家管控，那麼宋朝皇帝便無法再仰仗握有重兵的將領，也只能選擇與士大夫共治。而科舉致仕的士大夫多出身寒門，對前代的戰亂有很深的體會，身負地方耆老對他們「重建秩序」的期待，所以強調經世致用的實用理想就是他們政治性格中一個不可分割的元素。

這群致力於追求實際政治作為的士大夫們首先立志於重整士大夫團體的力量。歷經五代的戰亂之後，很多士大夫也開始求神拜佛，並與著名的佛教高僧來往，帶有濃厚的佛教思想。爲了去除士大夫間的佛風，才有了北宋初期一連串士大夫與佛教高僧的論戰。這波去除佛教思想運動的結果，是佛教承認儒家在現實的政治環境中對於重建秩序的作用，但卻認爲儒家佛教實爲表裡，前者負責恢復秩序，後者則職司人民內心活動的指引。無論如何，這群儒學家們在歷經這波運動之後，確實已成功地奪回儒學在一般士大夫心目中的正統地位，但在此同時，佛教空泛的哲學思辨色彩卻也已影響到理學家的理論建構，也成爲後世學者指責理學家空談誤國的主因。

二、邊境民族的威脅

宋朝的局勢發展到了北宋末年，北方的遼國開始逐漸衰敗，更北的女真族開始興盛，在首領完顏阿骨打的帶領下建立金國，並南下消滅原本佔據宋朝北方的遼國，更在西元一一二七年一舉南下，攻陷開封，北宋於此滅亡。在北宋滅亡之後，金國更一路南下，甚至將高宗逼得逃往海上，使得宋朝政府不斷南遷，最後於長江和南宋政府對江而治。

這一路不斷避禍南逃的過程，在原本的北宋軍民以及政府官員心中留下了不可抹滅的陰影。故等到南宋政權在幾經危難終於安定下來之後，他們開始檢討北宋滅亡的原因，認爲亡國最主要的原因即是歷經數朝的黨爭問題，特別是神宗朝間首輔王安石所舉行的「熙寧變法」，其後所衍生出來的一系列新舊黨爭一直延續到北宋末年，確實對北宋的亡國有著關鍵性的影響。而北宋知名的道學家，例如二程兄弟，在王安石變法之初都爲了重現聖人之「道」、行「道」於天下的理想而加入新黨推行變法，雖然他們在後來體認到王安石推行新法的諸多缺點，所以退出變法行動，但仍然受到新舊黨爭的牽連。故在南宋初年，許多人開始攻擊北宋時期黨爭的主要成員，多數知名的道學家也因此受到牽連。

三、道學團體對於和戰的看法

南宋初年因爲軍民剛被金人趕至南方，全國上下反金情緒高昂，再加上一些民間義勇軍的支持，主戰派占了此時的絕大多數，朝中大臣也多是主戰派的人物。然則正如前文所述，高宗曾被金兵追趕避難到海上，所以在他心

中對金人有著相當的畏懼，故高宗本人的意見是主張談和，而在一些迎和皇帝意見的臣子推波助瀾之下，和議變成爲了南宋初年的國是方針。

在這場和戰風波之中，道學家們爲了復興他們理想中曾行於上古盛世的「道」，力主高宗積極籌畫軍備、討伐金國，以向華夏文化核心價值的「道」更靠近一步。而這群道學家因爲心中行「道」的理想及使命感，比起一般的主戰派份子還要更爲激進，在高宗的眼裡顯得更爲刺眼，對他們抱持著敬而遠之的態度，故道學於南宋初年與皇帝的關係不甚密切，無法施展心中「得君行道」的理想。

四、其餘士大夫團體的反對

道學家們所探究的是曾在上古時期被聖王所施行的「道」，故他們追求的便是一種古代文化的價值。有些道學家爲了表明自己的特殊，突顯自己所追求的古聖先賢之道，常常模仿起古人的穿著打扮，這種特立獨行的舉動很容易引起其他士大夫團體的反感。除此之外，道學家認爲道統自孔孟之後失傳已有千餘年，其間不復有君王得之，這種說法在當初南宋政局未穩之際，很容易被誤解爲是在懷疑南宋政府統治的正當性，更容易招致其餘士大夫團體的批評。所以反對道學家的士大夫團體，可能出自於理念不同抑或政治利益的衝突，常常以道學家們怪異的穿著或是「道統之絕」的說法作爲攻擊的理由，故道學家與同一階層的士大夫間也常有衝突。

五、理學的轉化與改變

綜合以上各點不難看出，道學的發展於北宋末年至南宋初年不甚順利。外有金人入侵造成的壓迫、內有其餘士大夫團體的攻擊，而高宗皇帝也因爲和戰意見與道學家分歧而遠離他們，所以他們得君行道的理想也無法實踐。這時他們內部也有人因爲這種種的不利，開始懷疑起道學原本的價值，故這時期的道學家便必須負起抵抗批評、凝聚道學團體內部向心力的工作，此時的道學發展主要是在追尋「道」的本質及怎樣的「道」才能成爲整個社會最核心的價值理念。

除此之外，王安石與神宗共治天下的例子，是兩宋士大夫一貫的政治理想，故熙寧變法之初才會是如此多的士大夫放下派系之爭，加入變法的行列。然而當變法的結果失敗後，理學家開始重新思考爲何這般的良機會白白浪費掉，程頤等認爲主要的敗因是因爲王安石的「新黨」對「道」的掌握還不夠完全，不足以成爲與「聖王」共治天下的「賢相」，無法廣納各方人才，才會導致士大夫行道理想的失敗。自此理學的發展便更傾向於對「道」的研究，期待下一次「與君王共治天下」的機會，造成了南宋初期道學家們向內發展道學理論的趨勢，也才有南宋道學家與孝宗的改革。

道學發展之初，在北宋年間多以理學來作為這整個儒學的代稱，那時的理學存在著許多的流派，研究主體是放在窮究事物、經典之理，其中以二程的學派對「道」的探討、以及道統的概念研究最多，後來又被朱熹發揚光大，所以道學的稱謂開始專指理學中的程朱一派。而當時道學的主要思想，是希望能夠盡量擴充道學的範疇，對內可以統籌各家學派、對外可以產生較多層面的影響，其中便以程朱一派的道學思想最能綜合各家思想，其道統的概念更具有號召道學士大夫的影響力，所以南宋年間，程朱一派一直是南宋理學的主流，而道學也專指程朱一派的學術思想。

至此，北宋各家的理學因為南宋初年發展的需求，開始變成專有所指的程朱道學，而道學的範疇更從原本的經典義理，開始擴充為具有文化、政治上的意涵，至於其內部的轉變與對當時南宋政局的影響為何？

第二節 道學與道統

一、道統在道學中的地位

道學顧名思義，即是一種追求「道」的學問。他們所重視的是一種崇高的文化精神，也是宇宙間一切的真理，若能夠與治道相結合，便可輕易地達到理想中的大同世界，而這時因為統治人民的治道與「道」相結合，變成一種最理想的統治模式，便是以道統治，稱作「道統」。道學家們認為這種統治方式曾經在上古時期被聖王所實行於天下，君王本身掌握了「道」，統治者的政統與道統相結合，是最理想的統治組合。

「道」既然是一切事物的根本之理，那麼以「道」治國的道統，便也是一切統治之法中的根本。然而到了後世，上古時期那種理想的統治形式已不復存在，道統與政統分離，而不得道統治國的統治者，其國祚必不能長久。道學家為了解釋何以道統與實質上的政統會分離，提出一種由道體、道學與道統建立起的理論。道體即是「道」的本體，是在《中庸》裡所呈現的「道」之原貌，道學則是專門研究「道」的學問，南宋之後則專指程朱一派的理學，而道統則是「道」在現世的外在實踐，即是聖君得道治天下。而因為後世道統與治統是分離的，君王必須透過向道學家學習道學，來重新實現道統治國的理想，故道統與道學間有著一體兩面的關係。

道學家認為要達成道統的理想，必須靠著「內聖」與「外王」兩種方式來完成，故道學家而言最重要的兩部經典是《中庸》與《大學》。《中庸》中所載的聖人體悟道的心法，是屬於「內聖」的層次；而《大學》則是聖君實踐「道」於天下的施政法門，屬於「外王」的層次，通過對兩本經典的爛熟，便能離實現道統、成為聖王更進一步。然而後世君王可能沒有能力也沒有時間去自己領會兩本經典的要義，此時便顯出道學與道學家的重要性。道學家

藉由皇宮中的「經筵」向皇帝講解道學，幫助人君通達行道統之法，並藉此影響君王讓他朝聖王的理想更加接近；而對皇帝而言，向道學家學習道學除了可以加深他與士大夫的聯繫、鞏固其統治基礎，更可以藉此突顯他大有為之君的形象，向外宣示皇帝追求道統、成為聖君的決心。故在這樣的互動關係之中，道統應該是皇帝與士大夫兩方面溝通的管道，其結果是士大夫得以藉此實踐與君王共治天下的理想；而皇帝也能夠藉由學習聖王之道的作為，來強化其統治的正當性，所以道學對皇帝來說是學習道統之學，乃統治中不可分離的要素，而在道學中，道統則是影響皇帝、發揮政治影響力的管道。

二、道統的傳承及其意義

這種由三個要素所構成的道學體系模型，主要是由朱熹所建立的。在他的模型中，道統與治統是分開的，道統是把內聖的「道」及外王的「治」合而為一，由聖人執政的最佳統治方式。起自伏羲創八卦而發現道體，其後堯是將「道」施於治的第一人，但這種道統與治統相結合的狀態自周公而絕。其後君王不過為治統之所在，失傳的道統遂不再有一日復行於天地之間，而孔子則是繼往開來的道學開創者。

因為孔子對於周公之前的君王來說，是有德無位，孔子自己也明白此點，所以他述而不作，不敢潛越禮制作禮樂。但朱熹在〈中庸序〉一文中卻說：「自是以來，聖聖相承……若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯舜者。」認為孔子雖不像文王、武王般有德有位，也不如皋陶、周公般雖為人臣卻能輔佐君王實行「道」於天下，但卻能夠繼承失傳以久的「道」，並開創了道學，將道流傳於後世，待到宋代的道學家來發揚，所以朱熹直指孔子其功反有賢於堯、舜這樣德位兼備的聖王，提高了孔子作為道學始祖的地位。

筆者認為朱熹之所以給予孔子如此之高的評價，其原因有二：首先因為孔子傳下了「道」，其孫子思又憂心此種上古帝王心法的「道」將失傳，所以作《中庸》來傳續「道」。自此以後，原本只能聖聖相傳的「道」因為被載於經典之中，故能使得一般人也能透過《中庸》來學習「道」，使得「道」具有了普及性，更為日後道學家傳授道學給君王提供了理論上的基礎，故孔子之前的聖王所達到的是「行道之功」，原本不會現於世的「道」自此而行於天地間，而孔子本人所達到的是「明道之功」，將原本只有聖人才能完全掌握的「道」，使得後來的道學家能透過經典，繼承這曾中斷千年的上古不傳之密。其次，因為孔子是中國士大夫的代表，所以讚揚孔子傳承「道」時的功勞，就等於是在強調士大夫對於發揚道學的重要性，進一步提高士大夫的地位。而道統又是上古聖王治世的心法，所以帝王就必須尊重士大夫、向士大夫學習道學，進一步掌握道體，方能將道統與治統再一次結合，成為繼堯舜文武

之後，再次獲得道統的第一人。朱熹之所以提出這種概念的諸多原因之一，便是爲了減緩自上古以後，君臣勢力不均的現象。於他的想法中，君臣的最佳關係理應是平等的，君也者不過乃眾臣之首，周公之前的聖王便是因爲君臣互重共治才能行「道」於天下。這種想法提供往後的君王一個努力的目標，使得君王在追求道統時，也必須注重與士大夫的合作關係，令上有戒慎之君，而在下位的士大夫，更必須負起輔佐君王的政治責任，發揮作爲政治主體的功能，達成藉道與君王共治天下的理想。

從南宋道學家繼承道統並進一步發揚道學的意義來看，可以發現道尊於勢的理念。掌握實質政統的君王擁有勢，發揚道學的道學家代表道，既然道統是治統之根本，那麼君王便不能脫離道統而治，換言之，掌握勢的君王必須尊重掌握道學士大夫，不能憑藉政治上的絕對權力來壓迫士大夫。另一方面，朱熹之所以會有這種想法，也是因爲當時有些功利學派的士大夫提出了「勢之所致，理之所在」的想法，並得到了廣大的迴響。朱熹認爲這將變成以霸統治天下，使得上有驕君，違背了君王與士大夫共治天下的理想。

故道統概念的發展，便可以看出宋代士大夫自視爲政治主體的一部分，甚至認爲他們所提倡的「道」是君王統治的基礎，可以反映出自王安石王安石以來士大夫一貫的政治抱負——與君王共治天下，更可看出兩宋因國策所造成士大夫地位的提升。故道統概念的提出，可以看作是宋代士大夫藉由道學的理論來發揮政治影響力的一種形式。

三、道統意涵的變遷

道學中的道統理論是由朱熹所建立的，但道統在後世常見的意義卻是由其大弟子黃幹所確立的。他建構了以士大夫爲主的道統體系，在〈徽州朱文公祠堂記〉中說：「堯、舜、禹、湯、文、武、周公生而道始行；孔子、孟子生而道始明。孔、孟之道，周、程、張子繼之；周、程、張子之道，文公朱先生又繼之。此道統之傳，歷萬世可考也。」認爲道統自周公以後，孔孟得之而失傳，其後千餘年，再有宋代諸儒繼之，由朱熹發揚光大。然而爲何有德無位的孔孟與宋儒能夠繼承上古帝王相傳的道統呢？那是因爲黃幹將道統定義爲一種專屬於士大夫之政治文化的概稱，道統的延續之責在士大夫而不在君王，雖然掌握權力之治統在君王，但更重要的道統卻繫於士大夫。此後所言之道統便成了與後世所言相近之意，政治的重心開始有部份轉移到擁有特殊政治文化的士大夫身上，道統便與道學合一，原本負責闡明道學的士大夫開始擔負起了傳承道統的政治責任。

從道統相傳的脈絡來看，宋儒將自周公而絕、孔孟繼之的道統之意涵不斷變化，一開始認爲孔孟所得之「道」與周公之前的由主政者所掌握的「道」不相同，因而將其所傳者稱作「道學」。然而當宋代道學家逐漸通曉「上古不

傳之密」時，隨著其理論的發展，開始把「道統」與「道學」合而為一，從孔孟時期注重文化意涵的「道學」，演變為南宋時期政治與文化並重的「道學」，表現出土大夫以道自任的精神，自願承擔起與政治主體相當的政治責任。

第三節 道統理論的影響

一、政治與文化的一統力量

道學家提出道統理論之後，加上南宋政府將道學奉為正統學術思想之影響，南宋的士大夫與民間儒者有很多都對道學心嚮往之，認為道學中所強調的那種上古文化價值，以及對君臣平等互動關係的理想，還有共治天下行道的信念，在在都是超越原本儒家傳統的價值，也是一般士大夫共同理想——經世致用的一大實現。所以南宋年間有很多士儒都追隨道學名家學習道學，再加上書院私人講學的風氣，一時之間，道學的發展慰為盛況。

對於南宋的統治者而言，此時的金國開始在其所統有的華北地區興辦學校、建孔廟，希望能在文化上與南宋政府一爭長短，此時正值南宋政權危急存危之秋。所以民間學者學習道學的風氣開始為統治者所注意，中國自古以來王權的統治即與士大夫密不可分，故南宋政權認為藉由政治力量提倡道學，將有助於加強其與士大夫階層的關係，並強化其在士大夫團體中的正統形象，更進一步凝聚自身內部的文化力量，以與北方的金國相抗衡。

所以道統理論影響後世的是一種文化與政治的一統力量，使得士大夫強烈的意識到自己與所屬朝代正統地位的關聯，除了政治立場上積極地強調正統在於我朝之外，更開始研究一些正統理論來辨明歷代正統之統屬問題，也是自南宋時期開始，士人撰寫正統論辯的文章開始有了增加的趨勢。

二、不同於政治上一統的正統觀

道統理論對後世造成的影響除了凝聚皇權的政治力量以及士大夫的文化力量之外，還提供了不同於過往任何一種正統論對正統的定義。既非歷代一貫重視的一統，更非《春秋》中所強調的名分思想，它所注重的是一個朝代的統治者能否在文化精神上向三代聖王看齊，是否能在追求上古相傳的「道統」上有所成就。這種注重一個朝代文化成就的正統觀，其出現固然是因為南宋政權本身文武成就之差異所致，然則隨著道學在民間以及官方的影響力越來越大，此種道統概念所形成的文化正統觀傳播也越來越廣泛，同時也提供給後世漢人正統論學者一個新的依據。在外族取得政治上一統之時，他們除了可以依照《春秋》中的華夷之分來反對外族政權外，更可援引「道統」所強調的文化概念來質疑外族入主中國之正當性，故道統理論除了結合士大夫的文化與政治力量，更團結了漢人的文化正統意識。

第五章 兩宋正統論的關聯及從南宋與元清正統論看南宋

政治地位

第一節 兩宋正統論的演變與關聯

一、道統與南宋政局的關係

南宋政權與占有大部份華夏地區的北宋相比，失去了中國自古以來的文化重心——華北地區，故政治上的情勢比北宋還要危急許多，當然不能再依靠北宋時期注重政治上大一統的正統論，而歐陽修〈正統論〉中也將奉宗室之子為王的東晉以名份不正為由貶為正統之外，高宗本人是徽宗的第九子，孝宗則是太祖次子的六世孫，在名份上都未必能符合歐陽修「居正」的定義，所以才會有道統理論的出現。

道統觀念所強調的是比實質上的一統更深入一層的定義，其所注重的是上古聖王時期政治與文化一統的狀態，此時的統治者既代表政治上的大一統，同時也是華夏文化精神的代表，是道統之所在。然而在道學理論中，宋代諸儒所傳的是自孔孟流傳下來的道學，而非上古統治者政統與道統結合的那種「道」，故道學家們所強調的是「道」的文化層面，是上古聖王治世的精神價值，而非實質的一統之局，所以這種論點對於當時與軍事力量強大的金政權對峙、文治鼎盛卻武備貧弱的南宋政權之間的地位，有著不可言喻的重大影響。因為南宋士大夫們掌握了道學，而道學中所強調的是道統中的文化價值層面，道統又為治統之本，那麼代表華夏文化價值的南宋政權，也理應成為治統之所在。筆者認為，南宋統治者便是體認到道統中所強調的這層文化價值，對自身政權有著如此重要的正名作用，能夠藉由崇高的上古聖王之治，來凸顯自己所傳承的文化精神之價值，更進一步提高自己統治的正當性，並暗示南宋政權才應當是道統與治統兼具的正統政權，所以才會將道學定為正統學術思想，並將道學諸儒列入孔廟陪祀。

但當道學家發揚道學的同時，也希望追求政治上的道統，所以他們一直希望能藉道學影響皇帝，進而改革圖強，甚至是恢復華北，這是自王安石以來宋代士大夫一貫的理想——「得君行道」所致。除了加強改革士大夫的道學修養之外，道學家更認為熙寧變法之所以失敗，部分也是因為神宗後期對王安石的不信任，兩者相互壯大自己的權力體系而牽制了新政。所以道學家對於皇帝在「君臣共治天下」中扮演的角色也有所要求，希望皇帝成為具有號召力的「虛君」，對所拔擢的士大夫能夠百分之百的信任，以免重演熙寧變法的失敗。但這種要求皇帝放下部份皇權的主張，最後必然引起皇帝的反感。

故南宋孝宗朝間雖曾有幾次皇帝與道學家攜手合作的改革，但上有太上皇高宗的反對，孝宗本人主張改革但卻並不完全贊同道學家的政治理念，隆興北伐失利更迫使他放棄改革，加上一些高宗時期留下的舊官僚集團的反對，這些改革行動最後通通無疾而終。其後寧宗朝間，主要的道學家更因為皇帝的好惡而被貶官，其中更包括身為太子侍講的道學領袖——朱熹，再加上韓侂胄等所發起的慶元黨禁，道學家開始退出南宋的政治舞台。

筆者認為，道統之意涵之所以變成後來黃幹所認為一般，與道學緊緊相扣，道學家甚至以道自任，認為自己所傳承的不僅僅只是學問上的「道」，更是上古帝王相傳的「道統」之所在，其中原因可能便是因為屢次與南宋君王合作改革失利所致。在被迫退出政治舞台的同時，他們內心或多或少必然對南宋政權感到失望，朱熹本人也自寧宗後不再踏入仕途，既然與君王合作重現道統的理想不可得，那他們寧可將傳續道統的責任轉由士大夫一肩扛起，將道統之存亡繫於道學之上。但即便道學家以道統相傳，但他們心中支持的依舊是南宋政權，否則便不會有如此多的道學家響應南宋皇帝的改革。故道統在於道學，道學之發展實則又與南宋政權密不可分，所以道學所在的南宋，其正統地位應該也是受到道學家所肯定的。

二、正統觀點的改變

兩宋時期政統觀的改變除了表現在其理論的差異上之外，更可透過他們對於歷代各朝的正統統屬來了解，筆者特別取三國時期的正統問題來討論。

北宋時期，大多數的正統論學者都認為魏國屬於正統政權，例如張方平的〈南北正閏論〉、歐陽修早期的〈魏論〉等等，其觀點多與陳壽的《三國志》一致，認同魏的地位而黜蜀漢於正統政權之外。而到了南宋時期，大部分的學者卻改為支持蜀漢而反對魏的正統地位，例如朱熹的〈正統答問〉以及《通鑑綱目》中的觀點、周密〈論正閏〉等等，其觀點則傾向於習鑿齒的《漢晉春秋》，認為以漢宗室之子自立的蜀漢為正統政權。

筆者認為，這樣的改變主要是因為兩宋政治情勢上的差異。北宋時期因為宋太祖建國類於魏國得自漢獻帝的禪位，所以才肯定魏國為正統政權，以便為自己的正統地位打下基礎；而南宋則立徽宗第九子——高宗為君，其形勢則近於以宗室子自立的蜀漢，所以南宋時期才認為蜀漢為正統政權，也是從自身的政治情勢作出考量。除此之外，朱熹早期在《通鑑綱目》強調蜀漢為正統，但晚年卻主張「無統」的說法，筆者認為其原因有二：首先是因為朱熹的正統觀受到了「道統」概念的影響，既然道統只有聖王才能實踐，那麼當然不能輕易給與後世的統治者；其次可能也是因為與南宋政府合作改革失敗所致，朱熹開始認為沒有統治者能擔當起「正統」，遂轉而專注於道學的發展，改為追求心目中兼具文化與政治之正統的「道統」。

三、理論建構與外交失利的關係

南宋道統理論的出現，實際上也承襲了北宋以來對外無力、轉至積極向內建構正統理論的政治特色。

北宋時期因爲外族的入侵而開始積極發展其正統理論，其理論的特色是在於強調北宋政權有結束五代十國戰亂之功，同時亦統有大部分的中原地區，所以不應爲了遼國與西夏等外族的入侵所造成的外交失利，而否定其統治的正當性、抹滅其正統地位，故北宋的正統論強調政治上的「一統」。然而南宋被金國逼迫到長江以南，且不時得面臨北方強大的軍事威脅，甚至不得不在高宗年間簽定稱臣求和的紹興和議，南宋政權已然失去了政治上的「一統」，所以才會有道統觀念的出現。道統所注重的是一個朝代的文化價值，較少著重在實質上的疆域一統，所以對於文化成就優於金國南宋政權便有了提高其地位的作用，故南宋的正統論在於強調南宋政權對內的文化建樹，以文化上的作爲來對抗軍事力量強大的金國，並進一步肯定宋代君王與士大夫合作共治、追求道統的作爲。所以兩宋的正統論的興起與發展都是爲了回應宋代在外交上接二聯三的失利。

四、「絕統」與道統的繼承問題

在朱熹的道學理論中，他認爲道統自周公、孔孟之後乃絕於世，其間有千餘年不再爲掌握治統的君王所獲得，而到了兩宋才有道學家從經典窺見聖人心法，道統乃再現於世。這種想法等於是一概否定了先前各代君王的統治意義，歷代所公認的大有爲之君如漢武帝、唐太宗等都被朱熹批爲是以霸統之法來治國，不像上古聖王一般以道治國。

筆者認爲這種說法可能是爲了強調朱熹所建立的道學之價值。道學因爲重新發現了上古聖王治世的方法，而不再只是一種單純的學術思想，成爲了對天地間至高法則——「道」的追求，使得道學發揮了政治與文化兩種層面的影響力。另一方面，這也可能是受到了歐陽修〈正統論〉所主張的「絕統」觀念之影響。正統是代表一個朝代統治之價值，故一般學者認爲只要是有所建樹的朝代便應能繼承正統，所以歐陽修之前的學者才會欲使正統「相承不絕」。然而歐陽修注重《春秋》名份思想與一統的觀點使得他以「絕統」來罷黜歷代他認爲不應當作爲正統的政權，凸顯了正統地位之重要性，而朱熹提出道統之後，這是通曉天地萬物的基本法門，且道統直接與聖人之治有所關聯，理當比之前政治上的治統更爲重要，所以道統之絕無論是在層次或是範圍上皆較「絕統」來的廣，並認爲歷代君王當中，沒有人能夠掌握道統，讓南宋的君主能夠以此爲目標來努力，更提高了道統優於一切治統之崇高性。

五、治經明義與傳統價值的再建構

歐陽修〈正統論〉的觀點起自《春秋》，故他開頭便說：「《傳》曰：『君子大居正。』又曰：『王者大一統。』」以此聲明他的理論是自聖人所留下之經典，更是受到了北宋時期治經明義之學風的影響。而朱熹的道學觀念則是源於《中庸》，故〈中庸序〉中言：「《中庸》何為而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。」可見他所強調的道統觀念也是自聖人所傳之經典中發揚而來。

筆者認為兩宋正統論之所以都援引經典來作為其理論之基礎，無非是為加強自身理論的影響力。歐陽修本身是著名的《春秋》學者，道學家除了認為《中庸》是聖人修養「內聖」的心法，更推崇《大學》為君王治世達成「外王」理想的施政秘訣，這些作為都是希望能藉聖人經典的名義，來傳播並鞏固其理論。

第二節 由南宋正統論看南宋政治地位

南宋道統觀的出現是為了強調道學的價值，並希望宋代君王能夠藉著達成道統的理想來與他們合作並共治天下。道統之所以能夠吸引宋代君王除了它所強調的文化層面對於宋政府有著強大的吸引力之外，其所認為的道統之絕更給了宋代君王一口氣超越前代各朝的梦想，藉此穩固宋代的政治地位。所以才會有王安石藉道統使神宗願意改革的熙寧變法，此次變法給了宋代士大夫包括道學家們一個與君王共治天下的期許，雖然其結果失敗，但其所帶來的影響一直持續於兩宋時期。

宋代皇帝之所以能對道學家所提出的改革抱持著高度的熱情及濃厚的興趣，除了以堯舜等聖王為目標的企圖心外，更因為宋代本身的內在因素所致。太祖建國之迹不能居名義之正，且長久以來宋朝皆屢受外族的壓迫而不得喘息，所以使得宋代君王在內在心理方面，對於自己的政權之正統地位多少會有所存疑，比起前代的君王更積極地想利用各種方式來證明自己的正統地位，而士大夫也對此深有所感，故才會有北宋初期蓬勃的正統論辯。而此種情況到了南宋，因為它所面臨的政治危機更大於北宋，被迫偏安江南而失去了原有的政治優勢，使得南宋的正統理論因為政治上的變局，更積極地想要從其它角度來證明自己的政治地位，讓這時期的理論發展轉而關注於南宋少數的優勢——文化成就，連帶地使得這時期的正統觀發生改變，認為政治情勢與自己相仿的蜀漢才是三國時期的正統，異於前代重視一統的觀點，這是為了要使自己的政治地位更為鞏固。這種注重文化的觀點，除了對南宋的成就予以肯定以外，更使得這時期的道學發展顯得重要，讓道學家們為了實踐其政治抱負，而積極地致力於道學理論的建立，成為其政治熱情之基礎。

儘管道學家在南宋的政治生涯算是失敗的，甚至最後不得不退出政治舞臺，無法實踐他們重現道統的理想，但他們之所以能夠對南宋皇室仍然保有高度的期許，敢於屢次響應南宋君王的號召推動改革，此番原因可以從許多面向來看。

首先，即使道學家們在南宋後期已然發展出以道自任的精神，但他們在本質上仍然是士大夫，得君行道依舊是他們最高的政治理想，而王安石與神宗「聖君賢相」的相遇，這個典型的先例又不斷激發他們對宋朝王室的期待，即便他們否定王安石的作為，但卻十分肯定他的政治際遇，故他們心中一直認為這種共治的理想有機會在宋朝再次實現，而為了準備這次的相遇也積極建構王安石時尚未完備的內聖之學、擴充其道學的內涵。所以道學在這時期的蓬勃發展，便是為了配合宋代君王特殊的政治需求，提出足以解決南宋政治困局的辦法，進一步使得南宋正統理論與南宋政權緊密地結合。

另一方面，當時南宋初期和戰未定，皇帝仍然有推行改革的可能，更給了道學家不時仍大有可為的想法，願意以自身所學輔佐南宋政府。除此之外，他們在民族上屬於漢人，既然他們自認已獲得古聖先賢之道，這種價值又是得自一直被儒家所推崇的上古文化，是華夏文明的精華，道學家經歷了長久研究才得到了實踐道統的法門，自然欲先從自身所在的南宋政府開始施行。且就當時的政治局勢而言，激勵文化性質相似的宋朝君王，自然比去勸使金國君王行道來得容易許多，故道學家選擇南宋來實踐他們的政治理想。

從這幾點看來，縱然道學家對南宋君王感到失望，但種種原因卻又使得道學的發展離不開南宋政權。道統以文化成就評論正統的觀點，對面臨外交困境的南宋政府而言，有著強大的正名作用，能藉此一轉外交上屢屢受挫的困局。姑且不論其改革失敗的結果，宋代君王所表現出的追求道統之決心，以及其願意下放權力與士大夫共治天下的態度，在歷朝中更是難得一見。而南宋在道學發展歷史中的地位，更帶有一種承先啓後的作用，因為道統透過道學家的努力，配合宋代君王的熱情，終於有機會在後世再現，並對前代的政治成就做出總結，跳脫前朝未行道統之治，使治統能夠結合道統，讓後世有機會能接續南宋發揚道統的成就，將道統發揚光大，實現道學家長久以來的理想，故這些因素在在都讓道學家認同南宋政府的政治作為，肯定它的正統地位。

第三節 由元清正統論看南宋政治地位

一、元代《春秋》學

元代儒者雖然生於異族統治之年代，但因其中多有生於宋、長於元者，更甚者還有宋儒的再傳弟子，對於宋代明華夷之防的特色多有所聞，是故元儒在許多治學方面都保有部分宋儒的觀點，受宋代學者影響深遠。而宋代經學特色濃厚的治學方法也多被元儒傳承，這是因為在異族統治之下的他們，最後的依歸便是儒家的最高經典《春秋》，對於中原地區淪於蒙古鐵騎之下這個令人難以接受的政治現實，他們只好在《春秋》中去尋求解釋，所以元代的正統觀點與華夷之辯，大多是表現在元儒對於《春秋》義理的解讀上。

元代學者對於蒙古政權的反感，除了鑿因於最根本的種落之別外，便是因為蒙古人所施行的階級統治。元代武功鼎盛，建立了中國有史以來幅員最為遼闊的大帝國，蒙古人自認為其武功之所以能威震歐亞大陸，甚至將原本自視甚高的南方漢人打敗，蓋因其民族的優越性，是故訂定四級種族階級以方便統治。但就元政權的發展來看，如此的統治制度反而造成其統治的包袱。

蒙古人為了維持其武力上的優勢，自然得徵兵加稅，造成了現實的經濟問題，且賦役往往因階級不同而有所差異，進一步招致南宋遺民的不滿而群起反抗。元儒以春秋五霸之一的齊桓公為例，警惕齊國因為霸主地位而屢屢向外族興兵，爭多不毛之地而致勞民傷財，故元儒殷鑑知遠，深體民力之重要，屏棄元政府窮兵黷武之舉。另一方面，作為中國古代少數能夠達到階級流動效果的科舉制度，在元代也常因種族階級之分而變調。蒙古官員為了鞏固自己的政治勢力，在選才任官方面，往往多任用親信或蒙古子弟，縱然部份元君有心改革，其成效亦僅止於部分，無法有效遏止這種選才不公的歪風，更激起了漢族士人的反感。

除了對元政權表達不滿以外，元儒對於南宋君臣的卑儒亡國也多所警惕。孔子明華夏之防的大義，其根本便需靠華夏國家的自強不息來維繫，宋代之所以積弱不振的遠因，便是因為宋太祖盡編兵權於中央的強幹弱枝政策。兵權在握雖固可安君權，然則欲安社稷亦不可無守備。元儒將宋太祖盡收兵權於一身的作法，用《春秋》中莊公過於信任州吁的例子來說明其理由，但如此極端的政策，最終必會導致邊境的武備貧弱，無法守國固疆。

除了宋代先天國策的遠因之外，南宋君臣的不濟也是宋代後期無力扭轉積弱局勢的因素。元儒取《春秋》鼓勵忠義的大義來貶斥兩宋之際，臨難變節、與金人私交之臣，認為南宋變節之臣有違君臣之義，另一方面也鼓勵有節之士，嘉進他們不臨國難而變的氣節，這種論點也間接導致了元代各地起義人士不斷。對於反元人士而言，除了反抗元政府外在的政治打壓外，他們

在內在也認爲自己此刻的「起義」，是符合《春秋》中的至公大義，將來必會在歷史中記上一筆，使得反抗人士前仆後繼。此類反元志士爲了壯大聲勢、凝聚各地起義的漢人勢力，往往打著南宋遺民的旗幟號召，此舉也在無形之中，加深了南宋這個政權在漢民族心中的正統地位，假若南宋的政治地位有所疑慮，那他們這一系列的反元運動也會變得名不正而言不順。

除了臣下的道德淪喪外，南宋君主的懦弱性格也是一項重要因素。元儒認爲，南宋君主偏安江左，胸無復國之大志，故分別取蔡以吳軍敗楚師，而楚師遷蔡的復國大義，以及魯莊公不爲父親魯桓公積極復仇、反替齊國主婚爲惕。認爲南宋君主本身非但不時時以復國大志爲戒，更終日耽於玩樂，如魯莊公般在齊襄公死後才伐齊而失利，已失雖敗猶榮之義，更何況是終日玩樂的南宋君王呢？鑒於南宋君臣偏安江左，失復國之大志，更不計代價求何以自保，元儒取春秋諸小國依附大國生存，致使後患頻仍的例子，警惕南宋君臣不知自強、防微杜漸，在這一方面，元儒多承襲自力請高宗爲徽欽二帝復仇的胡安國之觀點。

總體而言，元儒治《春秋》，多重褒貶義例，於精義字句上琢磨甚多，以收鑑往知來之效，這點與歐陽修所開創著重經典的風氣相吻合。而元儒對《春秋》多所研究，於宋、明儒學之間達到了開承先啓後之效，攘夷之大義更成了明儒的宗旨。元代漢儒基於民族意識，認爲正統不僅僅是有天下，而回到春秋的原點「華夏之防不可不辯」之上，以此來質疑元代的正統地位。元儒在尊王的要義上並非讚賞元主，而是將孔子「尊王以安天下」的理想與《春秋》中「興復國家、維護臣綱」的理念大肆宣揚。這樣的改變，或許是有鑒於南宋君主的卑弱，盼後世君王自強以戒，也有可能是因爲元朝政府的種族政策所激起的反感。不過也有少數的例外，像是李廉等人體認到異族統治這樣一個無法改變的政治現實，有感於草莽群雄並起所帶來的亂世之苦，期盼元朝君主能力圖振作、安邦弭亂。總而言之，元代學者對於《春秋》觀點發展之由來是因爲現實政治的變局無從改變，轉而著重於歷史借古寓今的功用，盼後世能引以爲戒。

二、楊維禎〈正統辨〉

楊維禎之所以上〈正統辨〉一書，是因爲當時朝廷命史臣纂修宋遼金三史，卻欲將三史並修，而未定孰爲正統，正是楊維禎在〈正統辨〉開頭所言的：「史有成書，而正統未有所歸。」，故他才作〈正統辨〉以辨明三史之間的正統問題。

楊維禎認爲正閏之統應當出於人心之公論，故得民心者爲正統，其餘則居閏位。從「正統之說何自而起乎？起於夏后傳國，湯武章世，皆出於天命人心之公也。統出於天命、人心之公，……，故正統之義，立於聖人之經，

以扶萬世之綱常。」可以看出，楊維禎除了強調民心之所向對於正統之意義之外，更注重儒家傳統以來的天命觀，並以聖人之經典作為判別正統之依據。他認為在諸多經典之中，《春秋》尤為重要，因為《春秋》乃萬代之史宗也。楊維禎認為《春秋》當中褒貶的大義，有助於闡明當時紊雜的三史正統問題，正巧承襲元代《春秋》學中褒貶的特色，也符合宋代以來的經學發展。

楊維禎既然認為正統應當出於人心之公論，而在他心裡又認為三史之中宋為正統，他便必須證明宋朝之統治能獲得民心。他藉由春秋的尊王大義來確立三國時期蜀漢之地位，因為它乃繼承漢朝皇室之名號，具有得人心的號召力，而其政治情勢又與南宋相仿，故南宋也應當為正統。這般的說法又與朱熹《資治綱目通鑑》其中的正統觀點相同，同樣藉由政治局勢相若的蜀漢之地位，強調正統皇室之血統，來鞏固南宋的正統地位。

除了肯定宋朝的正統地位之外，他也質疑遼金二國的正統地位。他認為遼國之所以能據中國北方而立國，是因後晉之石敬瑭為了藉助遼國之勢力，乃割予其燕雲十六州。而石敬瑭原先是唐朝的節度使，竟然占地自立為王，故其在本質上便是一個典型的亂臣賊子，遼國與其互通聲氣，自然也是同類，當然不可以作為正統政權。而金國原本臣屬於遼國之下，又趁遼國政治局勢混亂之際建國自立，故遼與金兩者皆為亂臣賊子，割據一方，不堪為正統。除了認為兩者建國之不正以外，楊維禎也強調宋代以來興盛的華夷之辨，認為兩者皆屬外族，其風俗習慣與中原迥異，不可干中國王朝之正統。在辨明遼金二國不足為正統後，他開始說明宋朝何以為正統。南唐李煜為唐朝皇室後裔，五代亂世之際仍在南方建祀祭奉唐朝宗廟，而北宋太宗時滅南唐，理當繼承唐之大統而為新的正統。縱使驟逢靖康之亂而遷居江南，但「**天不泯其社稷瓜瓞之系，在江之南，子孫享國又凡百五十有五年。**」，既然北宋時已然得到唐之大統，而南宋又能享國百餘年，那正統便不應輕易而絕，比之漢昭烈帝在蜀，其正統地位更不容置疑。

除了認為宋得正統之迹，較諸遼金來得明確之外，楊維禎也認為宋代記史時已然包含遼金二國之史，更表現了宋代作為一個大一統政權所應有的格局，而這樣記史的工作到了南宋也依然在持續，故南宋之正統地位也不應因靖康而絕。這樣的觀點承襲了宋代正統理論的特色，藉由宋代在文治上之卓然成就來肯定其正統地位。

楊維禎提出〈正統辨〉的目的是希望能使當時的元主承認三史之中的宋為正統，而元主之所以遲遲不肯決定三史之中正統何屬，是因為有部分蒙古大臣認為，元朝目前的政治格局大致上是在滅金之後確立的，故應當奉金為蒙古滅南宋之前的正統。這是蒙古貴族的一般觀點，然而對楊維禎的漢族士大夫而言，因為蒙古統治者實行階級統治，漢人的地位以較外族人來得低，若宋代的正統地位無法得到承認，那麼漢人的政治地位將面臨更大的危機。

他向元朝統治者說明宋代得正統之始末，便是希望它們能承認宋代的政治地位，而宋代之正統是繼大一統的唐代而來，故元朝若承襲宋統，也等於是繼承了唐代的大一統，而唐代因為是一個胡漢融合的朝代，對於當時元朝統治者來說，更是他們努力的標的，較諸武備貧弱的宋代更具吸引力，他甚至在〈正統辨〉卷末說：「宋命一日未革，則我元之大統亦一日未集也。」，足見其積極欲使元朝承認宋代正統地位的決心。楊維禎提出了〈正統辨〉之後，也引發漢族士大夫對於三史正統問題的關切，有劉岳申上〈策問遼金宋三史〉、修端的〈辨宋遼金正統〉等，可見當時的宋朝在漢人心目中的正統地位何其穩固。

三、雍正《大義覺迷錄》

從滿清入關到雍正繼位，這中間已經歷一段不算短的時間。然而漢族士大夫的不合作與批評，並借助華夷之防的觀念來反對清朝之正統地位，一直是讓滿清統治者困擾的問題。曾靜所引發的《大義覺迷錄》事件便是這股行動的最高峰，而雍正所做出的回應以及《大義覺迷錄》一書的刊行，正可視作外族統治者處理這類問題的典型例子。

滿清以異族統治中國是一個無法改變的政治現實，這種思想隨著晚近儒家所面臨的政治危機而備受重視，故在雍正的回覆中，他所援引的主張多是早期儒家的觀念。在孔孟時代所指的夷狄地區，至今都已納入華夏的統治體系中，而儒家所推崇的兩位上古聖王，堯本東夷之人，舜本西夷之人，所以雍正認為既然這兩位出身夷狄的君王都能夠入嗣華夏、繼承大統，而且受到歷朝士大夫的尊敬，那為何滿清不能統治中國呢？而堯舜能成聖王的例子更能夠證明，出身夷狄者不僅可以被視作華夏的一份子，更能夠成為足資代表華夏文明的聖王，說明了華夏與夷狄間的關係是可以互相轉換的，而對於融入華夏的外夷來說，也沒有嚴格地限制他們在華夏社會中的階級。

雍正又舉《論語·子罕第九》中孔子欲前往九夷之地居住時所說的「君子居之，何陋之有？」為例，來說明在孔子的心目中，華夏與夷狄兩者並不是依照所處的地域來區分，而是依照文化高低來分。而文化的基準便是禮樂，故像孔子這般的君子到了夷狄之區後，可以施行禮樂制度教化當地居民的話，則將不再有夷狄與華夏的分別。又孟子在《孟子·滕文公上》中曾言：「……吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者。」，可看出孟子同樣也認為，文化上的高低才是劃分華夷的標準，而文化由成熟向未成熟傳播才是常態，故這兩者間可以互相轉化，並透過教化使其改變。

雍正認為歷史上會強調華夷之分的觀點，多在中元王朝國勢較弱，無法抵禦夷狄的進犯之際，才會被儒家的知識份子提出來以抵抗外族欺侮。但歷朝中的盛世，例如唐代，因為不必擔憂外族進犯的時期，便不太強調華夷之

辯，甚至因為胡漢文化融合而開創了前所未有的盛世。故近代強調華夷之辯的新儒學，其興盛便是始於外交上屢屢失利的宋代，需要藉強調種落之辨來穩固自己的地位、抵禦外族，而雍正認為當時的清朝正處於鼎盛之際，自然不應用當時偏狹的觀點視之。

孔子在《論語·八佾》言：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」，雍正在《大義覺迷錄》中根據其政治實踐來解釋：「是夷狄之有君，即為聖賢之流；諸夏之亡君，即為禽獸之類，寧在地之內外哉！」「撫我則后、虐我則仇，此民心向背之至情，未聞億兆之歸心，有不論德但擇地之理。」藉由孔子所主張的依文化高低來分別華夷，滿清入關前即建立了穩固的八旗統治體系，與當時明末流民、倭寇四起的亂象相比，清國的穩定比起明朝的混亂，更具備有華夏自古以來禮樂治國的格局，而民心之向背往往是依照統治者能不能保障他們的身家財產、性命安全，建立一個穩定的秩序，只要能給予百姓安定的生活，他們便不會因統治者的出身異於己而反抗。相反地，即使統治者與百姓在種落上系出同源，卻無法穩定百姓的生活，那人民也會群起而反抗。

對於清朝獲得大統的問題，雍正回到了周代以來的天命觀，認為上天自會選擇有德之人賦予天子之位，德行的具備與否才是一個政權興衰的關鍵，故得統的關鍵即在於以仁義之心行仁義之政。他一方面認為明代在清軍入關之前已亡於流寇李自成之手，清朝與明朝間並沒有統屬問題。而對當時批評者所強調的「明亡之恨」，則回應說滿清在當時不過是明朝的鄰國而已，滿清入關後剿滅流寇，還與百姓安定的生活，反而有為明室報仇的功勞，利用既成的歷史事實來回應漢族士大夫。另一方面則認為當時的明朝政府已然失德，無力繼續一個正常的統治，故清朝嬗代明朝正是因德而歸的天命所致。且清朝在入關後的積極擴張，更達到了《春秋》所重視的「王者大一統」目標，開拓了原有的華夏世界之範疇，讓原本中原的禮樂制度能普及於前朝所不及之處，於文化上的「中外一統」更是功不可沒，達到了儒家理想中的遠近一同的境界。

清朝統治者不同於元朝，他們積極地吸收中國傳統的儒家文化，並適時地援引其中的概念，來為之建立統治的正當性。雍正本人便用重視文化概念的舊儒家來對抗強調夷夏種族之分的新儒家，並以君臣倫常之大義來壓制漢族士大夫，指出若清朝所建立的政治秩序不保，則漢族中心的文化秩序亦將有所動搖，以要求漢族士大夫對清朝統治者盡君臣之忠，並嘉獎宋明儒學中的忠義部分，希望漢族士大夫能轉而對清朝政府盡忠。從《大義覺迷錄》所起到的作用來看，至少當時的士大夫在形式上已然認同清朝的統治，可見此書之影響力。

雍正的說法除了影響到當時反對清朝的漢族士大夫之外，更對清代的春秋公羊學者造成影響。他們除了回歸到雍正所一再重申的以文化分夷夏外，

更利用內外與三世思想與來替清朝政權正名。

所謂的內外思想便是「內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄」，從孔子在《春秋》前後記史的筆法詳盡不同，從一開始的注重魯國國內而簡述華夏諸邦，到後來的注重諸夏而輕夷狄，最後才將華夏視為一整體而詳記夷狄，配合儒家同心圓的模型建構出一個由內而外撥亂反正的秩序重建順序。當建構秩序時要先穩固自己國內的安定，等到國勢底定後再圖謀華夏諸邦的和諧，最後等到華夏安定再來對抗、教化夷狄，以達至儒家理想中的世界大同。而三世思想是因這種觀念所產生一種進步史觀，認為歷朝演進分別由「衰亂世」、「昇平世」、「太平世」，從人類有文明後開始由蠻荒走向太平，最後達至世界大同的理想。然而，由於儒家的中庸概念，即便是太平盛世也很少有儒者會稱此時為太平世，依舊會以昇平世稱之以求人君能夠精益求精，更上一層樓。因為這種進步的思想，所以儒學家應該要秉持聖賢本意，依據不同時代作不同的禮樂制度，為君王變法改制提供一種理論的基礎，後來這種主張積極改革的觀念也被引申為清末變法改革所持的理論依據。

融合這兩者的概念，清代的公羊學家認為這時期的中國，恰巧由明末的亂世邁向清初的繁榮，恰巧是一種由衰亂世走向昇平世的典型，且在經過清初幾位帝王的勵精圖治之後，這時期的中國政局已是歷代少見的盛世，更予人一種逐漸邁向太平世的感受，故他們認為清朝政權所代表的，正是一個為華夏世界帶來安定、走向昇平世的秩序重建者，因此其所建立的新秩序相較於明末衰亂世的新秩序更應該被認同，故其功勞是應該被華夏民族共同感念的。而清代積極向外拓張，正是把內外大一統思想付諸於實質政治的終極實踐，其目的是為了實現不分種族的大同世界，當中國文化進入到這一理想境界時，因為持有共同的文化秩序，便不應該再去計較清朝政府的夷狄出身，反而應當因為它建立了這樣的一個大同世界而擁戴它。

雍正在《大義覺迷錄》中所提出的說法，再加上清代公羊學家藉助三世等思想來為清代的正統地位背書，使得一般的漢族老百姓也開始認同清朝的地位。且與漢人所建立的明朝相比，清朝這樣一個由外族所建立的政權，其成就更令人刮目相看，而比起同樣是由外族入關所建立的元朝相比，清代的成就也並不遜色，故筆者認為，清朝在這樣的風氣之下，逐漸被視之為是一個超越胡夏格局的政權，成為了近代中國正統政權之代表，所以之前數朝的政權，包括宋代等，與它相較，雖然尚未至失去正統地位的程度，但其政治地位卻相對來得下降了。

四、由元清正統論看南宋政治地位

A、由元代正統論看南宋政治地位：

以元代正統論看南宋政治地位，筆者認為此時期，南宋的政治地位較清

朝時來得高。

首先，因為元朝統治者仍然必須籠絡漢人以維繫其統治，故不能明確地否定南宋的政治地位。而從楊維禎等士大夫關注三史正統問題的情形來看，可見當時的漢族士大夫大多都認同南宋的正統地位。

其次，元代《春秋》學興盛，春秋學家重視忠義的思想，使得元代各地起義不斷。這些義軍之所以打著南宋的旗幟反元，便是因為南宋的名號具有一定的號召力，而南宋的旗幟之所以有號召力，即是由於對當時的民間而言，他們有鑒於元朝不平等的統治政策，對於異族的統治感到反感，更加感念同是漢人統治的南宋政權，故大多數的漢族人民皆承認南宋的正統地位。

除了一般漢族士大夫與百姓之外，元代新儒家與新政府的互動也是影響此時其南宋政治地位的一個重要因素。朱熹等道學家所代表的，是相對於傳統儒家的新儒家，當蒙古滅南宋之後，原本封閉的學術思想開始向北傳播，很多與南方隔離已久的北方漢族士大夫們，對於在作為當時文化中心的南方風行已久的道學慕名許久，故他們很快地便接受了南方的學術思想。他們在習得這些以經世致用為理想的學說後，便一如當時南宋的道學團體一般，想積極地實踐於實際的政治上，而他們與元朝統治者的關係比其南方的漢族士大夫來得密切許多，很多南方的道學大家都對他們的政治抱負寄予厚望。然而，元朝統治者不比宋代皇帝，他們沒有南宋君王那種複雜的政治心理，不需要藉助改革來證明自己的政治地位，對於這些新儒學家們所提倡的改革興趣缺缺。這群新儒學家的主張得不到統治者適當地回應，但道學的最終目的是經世致用的改革，他們對於當時元朝的亂象又覺得自己必須有所作為。兩相衝突之下，他們放棄了部分主張，以道學中注重「外王」層面的部分與元代君王共同合作，而不去強調「內聖」中的君王修養功夫，他們只能期盼最後經世致用的政治目標能夠實踐。但在新儒學家與新統治者合作之餘，他們開始懷念南宋時期，「內聖」與「外王」皆能並行不悖的政治發展，贊同南宋君王改革的熱情，相較於那時期的道學家，這群新儒學家們卻無法遇到能讓他完全施展抱負的聖君，故他們因此而肯定南宋的正統地位。

B、由清代正統論看南宋政治地位：

以清代正統論來看南宋政治地位，筆者認為此時期，南宋的政治地位較元代時來得低。

首先，在雍正明令將《大義覺迷錄》刊行全國後，越來越多的人民開始認同雍正的說法，認為南宋之所以強調華夷之分，是因為在國勢上不足以與外族抗衡，而雍正統治時期的清朝日益繁榮，當時的中國已是東亞最強盛的國家，人民不必再擔心外族的侵擾，不必向南宋時期般懼怕北方民族的鐵騎渡江南下。且於元朝的亂政相比，清朝這個同樣是由外族所建立起來的政權，它剛柔並濟的統治方式更易讓漢人接受。除此之外，清代在各方面之成就已

然追唐超漢，締造了近代中國難得一見的輝煌盛世，更加深了漢人對它的認同。故雍正提出放下華夷之防的說法，配合上當時清朝繁榮的政治發展，使得越來越多漢人肯定它的正統地位，發揮了正名的作用，更進一步地讓前代的政權，如武備不彰的宋代，過分重視武功的元代，以及重視華夷之防的宋明，其政治地位也因為清代成功地調和華夷種族問題，在文治武功上所獲得的成就而顯得相形失色。

除了雍正的《大義覺迷錄》以外，康熙時期的政治發展，也是影響清代南宋政治地位的一個要素。孔廟長久以來一直是道統的制度化表現，對於不易掌握的道統，一般的士大夫需要有一個實質的象徵，故孔廟便成為了士大夫的精神堡壘，是道統在現實世界的具體化。

對於這樣一個道統的象徵，士大夫們也莫不以身後得以從祀孔廟為榮，因為「加官乃一代之典，從祀乃萬代之典」，才有那麼多的士大夫敢於犯死直諫，只求為道犧牲。對於各朝君王來說，他們在一統天下之後，也會前往孔廟祭祀，以顯示自己的正統地位，並表明自己尊崇士大夫所提出得道統，而能夠將本朝學者列位於孔廟中，自然也能突顯出自身政權的重要性，成為一種宣示本身正統地位的手段。故孔氏家族在這樣的發展之下，被歷代君王們尊為「千古第一家」。

然而，這種孔廟與道統的發展在近代中國開始有了轉變。宋代因為道學的興盛，以及本身重文輕武的國策，再加上士大夫的政治力量勝過歷代諸朝，故孔廟在宋代時，其地位備受重視，孔子更在宋真宗時被追封為玄聖文宣王，這是第一次孔子被授與帝王之尊位。而到了南宋時期，因為北方的金也開始設立孔廟，以求在文化上與南宋一爭正統地位，故宋理宗趕緊將道學定為官學，並加封朱熹等五位道學大家進入孔廟陪祀，以此來宣示自己在文化上的正統地位勝過金國。

到了元明兩代，元朝是由外族統治，其統治者又多不熟諳中原禮制，故孔廟在這時期便受到冷落。而明朝時，明太祖因為自己的出身卑微，不滿士大夫階層，以廷杖、廢相等措施來打擊士大夫權力，導致明代君權獨斷，其後更因《孟子·離婁下》：「君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」，認為此說非士人所應言，而欲罷孟子配享。到了世宗時期，因為他登基時所遇到的禮制問題，使他繼位後一直更迭禮制，又因與大臣爭論禮制問題而去除孔子的帝王諡號，改變孔廟的祭祀制度。故明代君權與代表士大夫的孔廟多所衝突，而元明兩代統治者的作為，更讓一般士人對君王感到失望，因此才突顯出清朝康熙的作為其難能可貴。

康熙勵精圖治，在文治與武功兩方面皆取得了重大的成就，博得了許多漢族士大夫的好感。當時程朱道學的代表人物——李光地，在一篇被收於《榕村全書》的奏章中，他曾讚許康熙說：「道統之與治統古者出於一，後世出於

二。……，自朱子以來，至皇上又五百歲，應王者之期，躬聖賢之學，天期殆將復啟堯舜之運而道與治之統復合乎？」，且這一類的讚語更因康熙的一再謙讓而越傳越廣。在這樣的事實背後卻有驚人的意涵。

道統之說的完備是在南宋時期，當時朱熹認為道統自孔孟以降絕有千年，期間的帝王沒有人得到過，才使得宋代的君王因為想追求道統而與道學家合作。然則，康熙這樣一個外族的君王竟得到代表道統的士大夫如此之高的評價，作為政治主體的士大夫力量，也心甘情願地將自己掌握道統、訓誡君王的權力，交予康熙，認為他實踐了歷代君王的理想，為自堯舜以來唯一又合道統與治統於一身的帝王，其地位更一舉躍過了歷代的皇帝。但這種士大夫主動將道統回歸於治統的舉動，卻反而使士大夫自此失去作為政治主體力量，只能爭奪學術上的道統，而不能發揮原本道統在政治上的作用，不能像南宋士大夫一般以道自任。康熙以後的清朝君王，更自此隱然以道統、治統大成者自居，士大夫也很少再以道統兩字來制衡君王，讓清朝的正統地位更加穩固，並且是前代所未曾達到的巔峰。

此外，當康熙前往祭祀孔廟時，作為聖賢世家的孔尚任，在《出山異數紀》中也記載：「**但經聖恩一顧，從此祖廟增輝。**」，這種說法或許是出自於康熙與元明君王作為的強烈對比，但其意義仍然十分重大。從前君王祭拜孔廟時，孔家人不過謂之「增輝聖德」，是君王藉由祭拜孔廟來增添自己的德行。然而，今日孔廟卻反而因康熙的造訪而增輝，委實是千古未見。足見此時不僅士大夫認同康熙作為聖君的修為，連作為千古第一家的孔家人，也以康熙這位聖君的造訪為榮，故清代君王與代表道統的孔廟之間，兩者的互動遠較元明時期來得融洽，但也自此確立了君王地位高於孔廟的關係。

清代因為康熙與雍正兩位皇帝的作為，使清朝的政治地位優於前代各朝，獲得了廣大漢人的認同。清朝君王重新融合道統與治統，達到歷代君王未曾達到的境界，並得到了自南宋以來，代表道統的士大夫階層之認可。相較之下，努力追求道統與治統合一的南宋政權，其結果未能成功，故在政治地位上便較清代來得低，更遑論之前道統未被發揚的朝代了。

第六章 結論

宋代面臨了前所未見的外交困境，其本身的建國又有著前朝未有的特殊因素，使得統治者與一般的士大夫爲了證明自身的正統地位，利用各種方式來穩固自己的政治地位，而正統論便是這些方式之一。

爲了因應政治上的困局，他們對宋代之前的正統重新做出解釋。首先吸收陰陽五行學說中所強調的政治責任觀念，去除其中流於縹緲的部分，再發揚《春秋》的尊王思想來呼籲老百姓共尊北宋爲正朔，並透過其褒貶的筆法，在修史之際對五代的亂象作出評論，進一步強調忠義思想，以讓人民對北宋君王盡君臣之忠。故在這樣的風氣之下，北宋時期的正統理論爲了替北宋正統地位正名，藉助《春秋》中的義理佐證自己的理論，而帶有濃厚的經學思想。

爲了使得北宋正統論能與北宋政權作更緊密的結合，這時期的理論除了注重尊王的思想外，更發揚了《春秋》中「王者」大一統的思想，注重一統的政治現實，肯定北宋爲千萬生民弭定五代亂世、重建社會秩序之功，致使其理論當中認爲一統之重要性大於居正，這是爲了欲使北宋正統地位之由來更加合理化。

在經學復興的同時，因爲強調經典義例，故開始對傳統經典進行深入的研究，希望能藉著發揚其中的義理，來解決政治上所面臨的問題，且注重經典義理的治學特色，更有助於當時重新展開的修史工作。這種研究傳統經典的方式，確實讓當時的學者發現了一些傳統價值的新意，影響了北宋的儒學發展，逐漸形成了北宋早期的理學。而歷經了五代的亂世，越來越多的士人爲求取心靈上的寄託，開始研究佛教思想，沾染上哲學思辨的色彩。宋代士大夫既然做爲政治主體的一部分，他們政治上的最終目的即爲經世致用的改革，改革欲成功，則必先團結士大夫階層的力量；而欲團結士大夫的力量，便必須先排除士大夫中的佛教色彩。所以初期的理學家們，藉助自經典發微而得的義理，與佛道代表展開一系列的論戰，並在這股論戰之中，將他們發現的價值建構得日漸完備，形成了道學所言的「道」。因爲這樣的價值是在與佛道激辯過後才發揚的，故掌握到「道」的道學家，配合他們一貫的政治理想，便積極地欲將此理想施展在實質的政治之上，解決兩宋長久以來的外交困境，所以宋代的士大夫才會積極地與君王合作改革。

當歷史發展至南宋時期，因爲宋朝政府已然失去了北宋時期的一統優勢，無法藉由既定的政治現實來鞏固自己的正統地位，所以這時期的正統理論轉而關注於南宋卓越的文化成就之上，連帶地讓這時期的正統觀發生轉變，此時代代表文化價值的「道統」便發揮了重要的影響力。

簡單而言，南宋的政治地位之所以重要，即因它是道統再次復甦的朝代。對於道學家來說，道統是上古重要的文化價值，理當因後世政治局勢的改變，而無法再被帝王所掌握，故朱熹才有「道統之絕已有千年」的說法。但因南宋獨特的政治環境使然，讓道統這樣一個崇高的理想，能夠有機會在這時再度被實踐，再加上宋代君王與大夫共治天下的政治特色，與南宋君王追求道統的政治熱情，使得這時期道統與治統的權力互動關係，達到了一種較為理想的平衡。道學家們認為宋代君王比起歷朝皇帝而言，更具有「聖君」的形象，讓這群得到上古密旨的道學家，可以藉助這樣的契機，在政治上施展他們以改革重現道統之治的理想，故即使南宋政權在最後追求道統未能成功，道學家們基於這些考量，仍然願意肯定南宋的政治地位。

除了道學家與南宋皇帝間的互動以外，道統意涵的變遷也對南宋的正統地位有所助益。南宋帝王之所以重視道統，乃因其所強調的文化價值，有助於南宋藉著文化上的成就來扭轉外交上的失利，用不同於政治現實的觀點來解釋自己的正統地位。而隨著南宋後期的改革失利，道學家開始對南宋政府失望，發展出「以道自任」的精神，認為道統應繫於一向只被視作文化代表的士大夫身上，而道統在此時開始涵蓋政治與文化兩方面的意涵。但這時期的道統仍然在於南宋，代表道統的道學家依舊支持南宋政權，且南宋時期無論是道學家在「內聖」上的研究，與君王追求「外王」的實踐，兩方面的成就皆是歷代所不能相比，故因道統融合了政治與文化兩個層次的意涵，使得南宋的政治地位，不只較同時期的金與蒙古來得重要，更能在中國歷代王朝裡，因其對於發揚道統的貢獻，成為少數能在道統與治統兩方面皆有所成就的正統政權。

然而，道統的觀念除了為南宋舒緩當時的政治困境之外，也在影響它在後世的政治地位。元代因為道學發展興盛，很多漢族大臣同時也是道學家，他們嚮往南宋時期的君臣關係，但在現實的政治上卻無法達成共治天下的理想，也無法讓外族統治者效法宋代君王的精神，努力追求道統，由於他們在現實上的無力，更讓他們懷念南宋在發揚道統的成就，使得南宋在這時期的正統地位十分穩固。而到了清代，由於統治者的政策改變，積極吸收漢族文化，對代表學術正宗的道學表示尊崇，並對代表道統的孔廟展現異於前代君王的重視，使得很多士大夫逐步認同清朝的正統地位，承認它追求道統的努力。再加上清代積極向外拓張，與南宋的偏安不可同日而語，更讓道學家認為，清朝統治者在追求「內聖」之餘，更達到了儒家「外王」的理想。故因為清代實踐了道統與治統之合一，實踐了南宋君王立志追求的目標，所以南宋的政治地位，也因其發揚道統上的成就不如清代而下降。

筆者之所以特別選擇道統作為南宋正統論的切入點，因為它可說是宋代正統理論的精華，既承襲了北宋重視經學的正統論，將傳統儒學的價值發揚光大，與時局作出適切的結合，又影響了後世儒學與正統理論的發展，提供了一種不同於前代重視政治現實的正統觀，改以自身成就最高的文化層面作為評論正統的依據。假若不以道統的觀點出發，我們便無法看到南宋政治地位如何與其文化成就相結合，也無法了解它在後世地位的升降為何。所以南宋的政治地位，因為與道統這樣的正統論結合，方在當時諸多政權中顯示出其重要的正統地位，到了後世，也因道統這個特殊觀點而讓它的政治地位有所改變。故由正統論來看南宋政治地位，恰好可以讓我們理解，近代正統理論與現實政治兩者之間，相互影響而形成的特殊發展脈絡。

附錄：參考文獻

原典：

- 宋·蘇軾著，宋·邱曄校注《經進東坡文集事略》〈民六十八年，香港，中華書局〉
- 宋·歐陽修《歐陽修全集》〈民七十三年 台北市 世界書局〉
- 李宗侗注譯，葉慶炳校訂《春秋公羊傳今注今譯》〈民八十三年，台北市，台灣商務印書館〉
- 宋·朱熹《四書章句集注》〈民八十五年，台北市，大安出版社〉
- 清·雍正《大義覺迷錄》〈民九十年，長春市，北方婦女兒童出版社〉
- 元·楊維禎《東維子集》〈四庫全書總目提要，民九十一年，上海市，商務印書館〉

專書：

- 蔣復璁《宋史新探》〈民五十九年，台北市，正中書局出版〉
- 趙令揚《關於歷代正統問題之爭論》〈民六十五年，香港九龍，學津出版社〉
- 王明蓀《宋遼金元史》〈民六十八年，台北市，長橋出版社〉
- 陳學霖《宋史論集》〈民八十二年，台北市，東大圖書公司出版〉
- 黃進興《優入聖域：權力、信仰與正當性》〈民八十三年，台北市，允晨文化〉
- John Winthrop Haege《宋史論文選集》〈民八十四年，台北市，正中書局〉
- Hoyt Cleveland Tillman《朱熹的思維世界》〈民八十五年，台北市，允晨文化〉
- 饒宗頤《中國史學上之正統論》〈民八十五年，上海，遠東出版社〉
- 余英時《朱熹的歷史世界》〈民九十二年，台北市，允晨文化〉

論文：

- 孫廣德《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》〈民五十七年，國立政治大學博士論文〉
- 何澤恒《歐陽修之經史學》〈民六十三年，國立台灣大學碩士論文〉
- 倪天蕙《宋儒春秋尊王思想研究》〈民六十九年，國立政治大學碩士論文〉
- 吳蓮慶《春秋大義價值標準之研究》〈民七十四年，中國文化大學博士論文〉
- 簡福興《元代春秋學研究》〈民八十五年，國立高雄師範大學博士論文〉
- 陳念先《從《新五代史》看歐陽修的學術思想》〈民八十八年，輔仁大學碩士論文〉

王玉華《清代春秋公羊學之研究》〈民八十九年，輔仁大學博士論文〉
李新添《歐陽修五代人物論研究——以《五代史記》列傳爲中心》〈民九十年，
國立中興大學碩士論文〉

專文：

陳芳明〈宋代正統論的形成背景及其內容〉〈民五十九年，台北市，《食貨月刊》第一卷第八期〉，頁 16~28

陳芳明〈宋遼金史的纂修與正統之爭〉〈民六十一年，台北市，《食貨月刊》第二卷第八期〉，頁 10~23

狄百瑞〈元代新儒家正統思想的興起〉〈民七十二年，台北市，《思與言》第二十一卷第 1~3 期〉

邵東方〈清世宗《大義覺迷錄》重要觀念之探討〉〈民八十八年，《漢學研究》第十七卷第二期〉，頁 61~87

虞云國〈試論 10~13 世紀中國境內諸政權的互動〉〈張永清《10-13 世纪中国文化的碰撞与融合》民九十五年，上海，上海人民出版社〉，頁 280~287