

## “Zhongzhou Confucian Literati” and the Orthodoxy of Shu Han at the Time of the Jin and Yuan Dynasties

Mei JIANG

**Abstract:** From Emperor Zhangzong of Jin to the beginning of Yuan Dynasty, the northern Confucian elites strongly advocated the Orthodoxy of Shu Han held by the Neo-Confucianists of the Song Dynasties, so as to elaborate the “argument of the King and hegemony”. On the one hand, they appropriated the righteousness of Orthodoxy of Shu Han, breaking down the debates about Hua (華) and Yi (夷), and advancing Jin and Yuan into the orthodoxy; on the other hand, they all emphasized Liu Bei's virtue as a saint, denounced the wars of conquest in the name of “great unification” as “forceful conquests” in history, and exhorted the rulers of the northern tribes to sincerely abide by the principle of benevolence, and people-oriented politics and religion of the Central Plains, give up narrow-minded tribalism by the “heart of a common world”, and put Confucian scholars in important positions. During the period of the Great Mongolian State, the “Zhongzhou (中州) Adherents” established themselves as the “Way of the King (王道)” and the “Ways with Words (斯文)”, and formed a cultural subjective consciousness that the survival of “China” was tied to them. What they expressed through the Orthodoxy of Shu Han was their grand wish of entrusting Kublai's regime to rebuild “China” and realize the blueprint of “One World”. Through the “Zhongzhou Scholars” and their view of “China” at the time of the Jin and Yuan Dynasties, we may understand how the history of the so-called “conquering dynasties” was transformed into a continuous link of Chinese civilization, we may touch upon some of the inherent historical potentialities that led to the unification of China after centuries of confrontation between the North and the South.

**Keywords:** Jin and Yuan Dynasties, Zhongzhou Confucian Literati, Orthodoxy of Shu Han

**Author:** Mei JIANG received her PhD degree in history from the Department of History, Beijing Normal University. She is currently a professor and doctoral supervisor at the School of History, Capital Normal University, and her main research fields are history of Chinese historiography, history of thought, and theory of historiography. Her representative works include *Chuangzao “chuantong”*: Liang Qichao, Zhang Taiyan, Hu Shi *yu zhongguo xueshu sixiangshi dianfan de queli* [Creating “Tradition”: Liang Qichao, Zhang Taiyan, Hu Shi and the Establishment of Chinese Academic and Intellectual History Paradigms](Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2013; traditional Chinese version published by Taipei: Renjian chubanshe, 2014), and *Zhongguo gudai lishi lilun • SongYuanMingQing juan* [Ancient Chinese Historical Theory-Song, Yuan, Ming, and Qing Volumes] (co-authored) (Hefei: Anhui renmin chubanshe, 2013), and *Xinshiqi zhongguo shixue sichao* [Thoughts on Chinese Historiography in the New Period] (co-authored) (Beijing: Dangdai zhongguo chubanshe, 2001).

# 金元之際的“中州士”與蜀漢正統論

江湄

[摘要] 自金章宗朝至於元初的北方儒士精英極力主張兩宋理學家所持蜀漢正統論，藉以闡發“王霸之辨”。他們一方面挪用義理化的蜀漢正統論，破除華夷之辨，進金、元於正統；一方面皆突出劉備的聖王之德，用理學所闡發的“王道”指斥歷史上以“大一統”為名的征服戰爭為“力征”，規勸北族統治者誠心實意遵行仁政民本的中原政教原則，以“公天下之心”放棄狹隘的部族意識，重用儒家士大夫。在大蒙古國時期，“中州遺士”以“王道”“斯文”自樹立，形成以一身系“中國”存亡的文化主體意識，他們通過蜀漢正統論所表達的，正是他們托命于忽必烈政權重建“中國”進而實現“天下一家”的藍圖宏願。通過金元之際“中州士”及其“中國”觀，我們或可理解所謂“征服王朝”的歷史如何被轉化為中國文明傳統的一個連續性環節，或可觸及中國經過數百年的南北對峙而終於實現統一的某種內在的歷史勢能。

[關鍵詞] 金元之際 中州士 蜀漢正統論

[作者簡介] 江湄，於北京師範大學歷史系獲歷史學博士學位，現任首都師範大學歷史學院教授、博士生導師，主要研究領域為中國史學史、思想史、史學理論。代表著作有：『創造「傳統」：梁啟超、章太炎、胡適與中國學術思想史典範的確立』（北京：社會科學文獻出版社，2013年；繁體字版由臺北人間出版社2014年出版）、『中國古代歷史理論·宋元明清卷』（合著）（合肥：安徽人民出版社，2013年）、『新時期中國史學思潮』（合著）（北京：當代中國出版社，2001年）。

南宋士人皆持蜀漢正統論，以捍衛失去中原的南宋之正統地位，正如四庫館臣所說：“高宗以後，偏安江左近於蜀，而中原魏地全入于金，南宋諸儒乃紛紛起而帝蜀。”<sup>①</sup>然而，自金章宗朝至於元初，隨著理學北傳，中原士大夫也“紛紛起而帝蜀”，蜀漢正統論遂大興於北方，構成一個完整脈絡，成為思想史上一個典型的挪用案例。

已有多位學者研究趙秉文、楊奐、郝經的正統論，指出他們以文化和道義作為正統標準，突破華夷之辨，進金、元於“中國”，具有重大的歷史意義。<sup>②</sup>這些學者的觀點當然是正確和重要的，但他們並沒有將這些北方儒士的蜀漢正統論放在具體的歷史處境中考察其具體的針對性，對當時北方士大夫內在主體狀態尤其缺乏必要的體會和分析。本文通過對金元之際北方蜀漢正統論的傳衍及其思想內涵的具體考察，更希望呈現的是，在金朝南渡之後和大蒙古國時期，隨著金朝文治發展起來的士大夫階級產生出強烈的文化和政治上的主體意識，確立起來一種既相對於南宋士人又相對於北族統治者的“中州士”認同，他們的蜀漢正統論，是要以“王道”即中原政教傳統及其價值原理對現實政治進行指導和規範，對北族統治者進行勸諫、引導和轉化，表達了他們出於自身民族、階級和文化立場的政治訴求和批判意識，是他們對所謂“征服王朝”之政治、文化領導權的爭奪。可以說，金元之際北方蜀漢正統論包含著“中州士”在危亡喪亂之際重建“中國”的心願、理想與規劃，它猶如一面窗口，讓我們看到，在北族王朝治下且處於易代之際的儒家漢族士大夫，他們的民族意識、文化認同、政治立場處於怎樣一種相互糾結的複雜狀況，也讓我們看到，這一群體在艱難歷史時勢下重建自我意識和歷史意識，探索並開闢歷史出路的精神歷程。正是在這個層面，我們或可理解所謂“征服王朝”的歷史如何被轉化為中國文明傳統的一個連續性環節，或可觸及中國經過數百年的南北對峙而終於實現統一的某種內在的歷史勢能。

### 一 “公天下”：北方蜀漢正統論的核心關切

經世宗、章宗兩朝文治，金朝已經轉化為一個繼承中原政教傳統的中國王朝，所謂“正禮樂，修刑法，定官制，典章文物粲然成一代治規”。<sup>③</sup>從章宗明昌五年（1194）開始，經多年爭論，終於在泰和二年（1202）決定承宋之火德而為土德，這意味著金朝確定了自己在中國王朝更迭中的地位，自居中華之正統，而這一思想觀念在當時的士大夫中獲得普遍認同。<sup>④</sup>根據學者的研究，正是確定德運的1190年代，北方所保留的理學餘脈在南宋理學“浸淫而北”的刺激下活躍起來，出現了“復興”態勢。<sup>⑤</sup>從傳世文獻看，正是與党懷英（1134-1211）齊名的章宗朝士林領

① [清]《四庫全書總目提要》卷四五「史部·正史類一」（石家莊：河北人民出版社，2000），第1245頁。

② 宋德金：「正統觀與金代文化」，《歷史研究》1（1990）：70-85；張博泉：「趙秉文及其思想」，《學習與探索》3（1985）：135-140；趙永春：「試論金人的「中國」觀」，《中國邊疆史地研究》4（2009）：112-148頁；魏崇武：「論蒙元初期的正統論」，《史學史研究》3（2007）：34-43；李治安：「華夷正統觀念的演進與元初漢文人仕蒙」，《學術月刊》4（2007）：134-139；錢茂偉：「楊奐、鄭思肖正統論辨析」，《史學史研究》8（2000）：45-51頁；姜海軍：「蒙元「用夏變夷」與漢儒的文化認同」，《北京大學學報》6（2012）：49-56頁；朱軍：「元代理學影響下的正統論」，《西北大學學報》3（2016）：41-45頁；樊文禮：「郝經對儒家用夏變夷思想的發展」，《孔子研究》1（2006）：91-98頁；周爽：「郝經「中國」觀的理學化傾向」，《江西社會科學》11（2014）：112-117頁；蘇費翔（Christian Soffel）、田浩（Hoyt C. Tillman）：《文化權力與政治文化——宋金元時期的「中庸」與道統問題》（北京：中華書局，2018），肖永明譯，第128-145頁；熊鳴琴：《金人「中國」觀研究》，（上海：上海古籍出版社，2014），第211-220頁、第250-262頁；周少川：《元代史學思想研究》（北京：社會科學文獻出版社，2001），第99頁。

③ [金]《金史》卷十二「章宗本紀」（北京：中華書局，1975），第285頁。

④ 宋德金：「正統觀與金代文化」，《歷史研究》（1）1990：70-85；趙永春：「中華民族共同體視域下金人的「中國」歷史認同——以「大德運圖說」為中心的討論」，《陝西師範大學學報》（1）2022：15-27；齊春風：「論金人的中州觀」，《遼寧師範大學學報》（3）1995：68-72；劉揚忠：「論金代文學中所表現的中國意識和華夏正統觀念」，《吉林大學社會科學學報》（5）2005：80-90；熊鳴琴：《金人「中國」觀研究》，第211-220頁。

⑤ 田浩（Hoyt C. Tillman）：「金代的儒教——道學在北部中國的印跡」，《中國哲學》第十四輯（北京：人民出版社，1988），第107-141頁；魏崇武：「金代理學的發展」，《歷史研究》（3）2000：31-44；晏選軍：「金代理學發展路向考論」，《北京師範大學學報》（6）2004：74-81；關於理學在金朝的傳播與發展，還可參考：姚大力：「金末元初理學在北方的傳播」，《元史論叢》第2輯（北京：中華書局，1983），第217-224頁；徐遠和：「金元之際北方理學發展的特點及社會作用」，《晉陽學刊》（4）1986：74-79；周良宵：「程朱理學在南宋、金、元時期的傳播及其統治地位的確立」，《文史》第37輯（北京：中華書局，1993），第139-168頁；趙宇：「金至元中葉北方儒士群體的思想轉型」，《歷史研究》（5）2022：95-114；劉輝：《金代儒學研究》（北京：中國社會科學出版社，2017）；楊珩：《女真統治下的儒學傳承——金代儒學及儒學文獻研究》（成都：四川大學出版社，2014）。

袖王庭筠（1151-1202）在北方首倡蜀漢正統論，且具有理學思想特點。

王庭筠字子端，祖籍蓋州熊岳（今遼寧蓋州），祖上層仕高麗國、渤海國、遼、金，至其父王遵古遂以文學聞名當世，仕為翰林直學士。王庭筠二十六歲進士及第，早有重名，卻長期擔任地方小官。明昌三年（1192），經完顏守貞薦舉，進入翰林院並遷為翰林修撰，不久就捲入以完顏守貞為首的儒士集團與以胥持國、李妃為首的“佞幸”集團之間的政治鬥爭即所謂“明昌黨事”（1195），受杖刑被解職，直到泰和元年（1201）才復起為翰林修撰，第二年就去世了。<sup>①</sup>承安二年（1197）夏四月，時王庭筠被貶鄭州防禦判官，涿州（今河北涿州）重修蜀先主廟，王庭筠作「涿州重修蜀先主廟碑」，這是一篇在當時廣為傳誦的名文，元好問在「王黃華墓碑」中將之作為王庭筠的代表作，稱其“辭理兼備，居然有台閣體裁。”<sup>②</sup>在這篇碑文中，王庭筠以“王霸義利之辨”論蜀漢之為正統，一方面具有伊洛之學的思想色彩，一方面又具有不同于兩宋諸家蜀漢正統論的思想內涵。

在金朝中後期理學興起的過程中，王遵古王庭筠父子是重要人物。党懷英「醇德王先生墓表」記載了一個以王去非（1101-1184）為中心的山東儒學群體，尊崇韓愈、歐陽修之“道”，以六經兼取諸子，雜以佛老。<sup>③</sup>當王遵古於大定二十一年（1181）任職博州兼提舉廟學時，王去非寫「博州重修廟學記」稱其“好學守道，天下目為遼東夫子”。<sup>④</sup>元好問說王遵古“潛心伊洛之學，言論皆可紀述”。<sup>⑤</sup>可見，王庭筠可以從父親那裡學習“伊洛之學”。

「涿州重修蜀先主廟碑」一開頭就搬出“王霸義利之辨”的基本原則：

仁者未必成功，成功者未必仁。仁者之心，以仁仁天下；不仁者之心，以仁濟其私。故善論人者，論其心之何如，而成敗不與。<sup>⑥</sup>

以誠心行仁政，是為“王道”，假借仁政以實現自私目的，是為“霸道”，衡量人事的根本價值標準，在於用心而非客觀效果，這正是程顥于宋神宗熙寧元年（1068）上「論王霸劄子」的中心思想：

得天理之正，極人倫之至者，堯、舜之道也；用其私心，依仁義之偏者，霸者之事也。王道如砥，本乎人情，出乎禮義，若履大路而行，無複回曲。霸者崎嶇反側於曲徑之中，而卒不可與入堯舜之道。故誠心而王則王矣，假之而霸則霸矣。二者其道不同，在審其初而已。<sup>⑦</sup>

北宋時期，以統一功業為標準的正統論佔據主流，但程頤卻主張“蜀志在興復漢室，則正也。”<sup>⑧</sup>這等於使判別正統的標準脫離了世系、地域、事功等一切具體因素，完全成了“義理之正”。在北宋蜀漢正統論從者不多，而南宋高宗孝宗時期，以胡寅、張栻、韓元吉為代表的理學家則繼承了程頤的蜀漢正統論，在不利的歷史形勢下申張道德優勢。他們的蜀漢正統論總的來說有兩個特點：一是強調蜀漢是漢朝的合法繼承人，正如南宋繼承北宋，此所謂“順逆之理”；二是強調諸葛亮不顧成敗利害，志在興復漢室，能以“先王仁義之風”治蜀，此所謂“義利之辨”。南宋程學派蜀漢正統論的主角是諸葛亮，由諸葛亮擔負“王道”理想，所強調“順逆之

① [金]元好問：『元好問全集』卷十六「王黃華墓碑」（太原：三晉出版社，2015），姚奠中主編，第340-344頁；[金]『金史』卷一二六「王庭筠傳」（北京：中華書局，1975），第2730-2732頁。

② [金]元好問：『元好問全集』卷十六「王黃華墓碑」，第342頁。

③ [金]党懷英：『醇德王先生墓表』，『全遼金文』（太原：山西古籍出版社，2002），閻鳳梧主編，第1501-1504頁。

④ [金]王去非：『博州重修廟學記』，『全遼金文』，第1125-1128頁。

⑤ [金]元好問：『元好問全集』卷十六「王黃華墓碑」，第341頁。[金]王庭筠：『黃華集』卷一「涿州重修蜀先主廟碑」，『遼海叢書』第六輯（瀋陽：遼沈書社，1985），金毓黻輯，第1820頁。

⑥ [金]王庭筠：『黃華集』卷一「涿州重修蜀先主廟碑」，『遼海叢書』第六輯（瀋陽：遼沈書社，1985），金毓黻輯，第1820頁。

⑦ 程頤：『河南程氏文集』卷一「論王霸札子」，『二程集』（北京：中華書局，1981），第451頁。

⑧ 程頤：『河南程氏粹言』卷二「聖賢篇」，『二程集』，第1235頁。



理”、“義利之辨”正是宋朝士大夫階級忠節觀強化的表現。<sup>①</sup>需要說明的是，朱熹的正統論其實仍然以統一功業為標準，繼承了北宋正統論的主流，朱熹僅依據“順逆之理”以蜀漢為“正統之餘”。<sup>②</sup>事實上，金朝中後期至於元初的北方蜀漢正統論更加接近程頤而非朱熹之說。

反觀王庭筠的蜀漢正統論，賦予蜀漢以正統者，是劉備所象徵的“公天下”的“王道”理想，這是兩宋任何一家蜀漢正統論都沒有的觀點，而成為北方蜀漢正統論最突出的思想特點，正如郝經所說：“稱道孔明獨有杜少陵，論著昭烈復見王黃華。”<sup>③</sup>劉備之踐行“王道”主要見於兩件事情：“當陽之役，不以身而以民；永安之命，不以家而以賢。雖不能如其言，要之其心，如是而已。”<sup>④</sup>前者說的是建安十三年（208）曹操進攻荊州，劉備帶領軍民十萬餘撤退，行至當陽，有人建議劉備放棄隨行百姓，帶領精銳士兵退保江陵，劉備以“濟大事必以人為本”拒絕之；後者說的是劉備臨終時囑託諸葛亮：“若嗣子可輔，輔之；如其不才，君可自取。”<sup>⑤</sup>這更說明劉備之正心誠意，超越三代“家天下”達到了堯舜“公天下”的境界。王庭筠明確地以蜀漢為正統：“先主建安二十六年即皇帝位，沒，諡曰昭烈。”但他認為，甚至所謂紹繼漢統，對於這位“以仁仁天下”的聖王來說，也不過是“虛名末飾”，所以仍稱“先主”。「蜀先主廟碑」的銘文如下：

舜禹不可作分，古猷日潰。盜取盜守，恬不為怪。仁人起兮，力砭其廢。志天下兮，豈獨為漢計。大統未一兮，時已逝。奄為神明兮，陟配上帝。何紓我憂兮，仁及異世。<sup>⑥</sup>

劉備胸懷堯舜禹“公天下”理想，絕不是僅忠誠於劉姓一朝，他的志向是要推行“王道”于天下！雖然王庭筠並沒有提到南宋的蜀漢正統論，但這麼一來，南宋諸儒所強調的“順逆之理”就變得不那麼理所當然了。

趙秉文曾拜謁涿州蜀先主廟並賦詩，他將王庭筠所說劉備“以仁仁天下”直接概括為“公天下”：“仗義公天下，豈料中山孫。”尤其突出了“嗚呼永安宮，慷慨臨終言。”<sup>⑦</sup>元好問曾學于郝經之祖父郝天挺，又是趙秉文的門人，他在「王黃華墓碑」中把「蜀先主廟碑」直接改為「漢昭烈廟碑」，可見其態度。受到王庭筠、郝天挺和趙秉文的影響，他曾于金哀宗正大七年（1230）、乃馬真后二年（1243）先後拜謁新野和涿州的先主廟並賦詩，突出了最能體現劉備“公天下”之心的當陽之役和永安遺言：“一軍南北幾扶傷，長阪安行氣已王。”“寂寞永安宮畔土，爭教安樂似山陽。”<sup>⑧</sup>對比劉備，魏文帝之行禪讓就是欺天下之舉，而『三國志』終以曹魏為正統來記載蜀漢歷史，實在是令人憾恨：“一縣山陽堯故事，三年章武魏長編。錦宮羽葆今何處？半夜樓桑叫杜鵑。”<sup>⑨</sup>

金朝南渡以前，澤州名儒郝天挺（1161-1217）也主張蜀漢正統論。他與趙秉文是同代人，沒有全國性的名聲，但在當地很有聲望。澤潞二州是北方理學復興的一個中心，元好問之父于泰和年間（1201-1208）任陵川（今山西陵川）縣令，元好問遂從郝天挺問學。郝天挺不讓元好問專事科舉詞賦之學，而是教他做詩，要求他能以道德名節自立。<sup>⑩</sup>他的學術主張正與南渡後以趙秉

① 江涓：「正統、道統與華夷之辨——論南宋的「中國」認同及其歷史意義」，《中國哲學史》3（2022）：33-44。

② 趙金剛：『朱熹的歷史觀——天理視域下的歷史世界』（北京：三聯書店，2018），第416-430頁。

③ [元]郝經：『郝經集編年校箋』卷九「書黃華涿郡先主廟碑陰」（北京：人民文學出版社，2018），張進德、田同旭編，第196頁。

④ [金]王庭筠：『黃華集』卷一「涿州重修蜀先主廟碑」，《遼海叢書》第六輯（瀋陽：遼沈書社，1985），金毓黻輯，第1820頁。

⑤ [宋]司馬光：『資治通鑑』卷六五、卷七十（北京：中華書局，1956），第2126、2258頁。

⑥ [金]王庭筠：『黃華集』卷一「涿州重修蜀先主廟碑」，《遼海叢書》第六輯（瀋陽：遼沈書社，1985），金毓黻輯，第1820頁。

⑦ [金]趙秉文：『趙秉文集』卷三「涿郡先主廟」（哈爾濱：黑龍江大學出版社，2014），馬振君整理，第58頁。

⑧ [金]元好問：『元好問全集』卷八「新野先主廟次鄧帥韻」，第153頁。

⑨ [金]元好問：『元好問全集』卷十「蜀昭烈廟」，第199頁。

⑩ [金]元好問『元好問全集』卷二三「郝先生墓銘」，第443頁。

文、楊雲翼、李純甫等人為首的科舉、文風革新運動相應和。貞祐二年（1214）五月，金宣宗放棄河朔，遷都河南，民眾為避戰亂紛紛南渡。當時，千余里黃河岸線上堆積了數百萬逃難民眾，饑疫交加，死者接踵。在這種情況下，郝天挺寫信給負責官員范元直，要求他乞求朝廷下詔，聚集公私船隻，晝夜開放渡口，並以渡人多寡來考核有關官員。就在范元直上奏的即日，朝廷派使者告諭沿河諸渡口遵照執行，迅速組織難民渡河，郝天挺也率領全家南渡。在給范元直的信中，郝天挺說：

昔昭烈當陽之役，既窘甚，猶徐其行，以俟荊、襄遺民。曰：“成大事者必資於眾，人歸而棄之，不祥。”君子謂漢統四百年，此一言可以續之。今國家比之昭烈不至於窘，河朔之民，獨非國家赤子乎？夫人心之去就，天命之絕續也。<sup>①</sup>

“漢統四百年，此一言可以續之”的觀點，並不見於郝氏自稱其所世傳之程學，而與王庭筠的蜀漢正統論關係最為直接。

蒙哥汗六年（1256）正月，郝經覲見忽必烈途經涿州，拜謁先主廟並觀摩王庭筠所書廟碑，其時他已能讀到『通鑑綱目』，但他高度肯定王庭筠對劉備“公天下之心”的闡發：“西南一碑刻蒼玉，每讀輒止驚謔嗟。磊落一片恢復心，始終於仁無少差。當陽之言永安命，三代聖王何以加。”<sup>②</sup>郝經後來在出使南宋被羈期間以蜀漢正統論的觀點重修『三國志』，他在「序」中強調他的蜀漢正統論承自家學：“先君臨終，復有遺命，斷欲為之，事梗不能。”<sup>③</sup>于此可見具有北方義理思想特點的蜀漢正統論之傳承有序。

## 二 道統論、蜀漢正統論與金朝士大夫的政治訴求

金朝南渡後不可避免地走向衰亡，學術文化卻達到鼎盛。趙秉文（1159-1232）、楊雲翼（1170-1228）、李純甫（1177-1223）倡導科舉和文風的改革運動，理學在富有革新意識的名士圈子中流傳開來。標誌性的事件是在興定三、四年（1219-1220）到天興元年（1232）之間，尚書省諸生傅起等人編纂『道學發源』一書並刊行，由趙秉文和王若虛作序。<sup>④</sup>

在金朝危亡之秋，以趙秉文等人為代表的士大夫知識份子，倡導士人以“求道”之志突破科舉求仕的功利思想，以宗教熱忱樹立“救時行道”的道德責任，這其實是在號召感發金朝士人以道自任的主體意識，共赴金朝國家和中國文明傳統面對的危亡命運。<sup>⑤</sup>劉從益、劉祁（1203-1250）父子都尊奉理學，劉從益曾于宣宗朝任監察禦史，因敢於直言而獲罪，南渡後起用為葉縣（今河南葉縣）縣令。他到任後立即興建學校，請趙秉文作「葉縣學記」，趙秉文抨擊當時的士大夫“以種學績文為進取之計，而不知治心養性之術”，他指出，要成為一個真正的士，必須懂得“凡天之所以付授我者與聖賢同”，要真正地立志，學于聖賢，使“人欲日消，天理日明，而吾之心乃天地之心也。”<sup>⑥</sup>在「商水縣學記」中，趙秉文痛斥以科舉求仕為目標的學風導致士人無用且敗德：“為士者，鉤章棘句，駢四儷六，以聖道為甚高而不肯學，敝精神於蹇淺之習，其功反有悖於道，學而無用；入官者，急功利，趨期會，以聖道為背時而不足學，其勞反有病于夏畦，而未免為俗儒。”<sup>⑦</sup>金哀宗正大七年（1230），移刺瑗在鄧州節度使任上興建孔廟和學校，趙秉文寫「鄧州創建宣聖廟碑」，再次批評以科舉為中心的士風學風：“自功利之說興，入仕者

① [元] 郝經：『郝經集編年校箋』卷三六「先大父墓銘」，第957頁。

② [元] 郝經：『郝經集編年校箋』卷九「書黃華涿郡先主廟碑陰」，第196頁。

③ [元] 郝經：『郝經集編年校箋』卷二九「『續後漢書』序」，第753頁。

④ [金] 趙秉文：『趙秉文集』卷十五「『道學發源』引」，第346頁；王若虛：『王若虛集』卷四四「『道學發源』後序」（北京：中華書局，2017），第547頁。

⑤ 田浩（Hoyt C. Tillman）：「金代的儒教——道學在北部中國的印跡」，『中國哲學』第十四輯（北京：人民出版社，1988），第107-141頁；包弼德（Peter K. Bol）：Seeking Common Ground: Han Literati under Jurchen Rule, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 47, No.2 (1987), pp. 461-538.

⑥ [金] 趙秉文：『趙秉文集』卷十三「葉縣學記」，第321頁。

⑦ [金] 趙秉文：『趙秉文集』卷十三「商水縣學記」，第322頁。

以簿書獄訟為聽斷之計，而不知正誼明道之實；為士者以絺章繪句為進取之階，而不知治心養性之術。”他強調“道學”才是聖人所傳學術，真正的聖人之學就是教導士人自覺意識到“皆有良心與聖賢同”，從而在日常生活和政治活動中，都時刻保持和踐行這一“良心”的要求。<sup>①</sup>楊奐（1186-1255）是乾州奉天人（今陝西乾縣），志大才高，早年三次參加廷試沒有成功。哀宗正大元年（1224），他以布衣身份上萬言書批評朝政，被親人攔下，於是在家鄉教授生徒。他在汴京時與趙秉文、李純甫諸名士交遊，人稱“關西夫子”。趙秉文對他非常賞識，將自己所著『孟子解』寄給他，勉勵不能仕進的楊奐要隨時行道：“古人得志，雖一邑丞、簿，亦可為人，量力而已。未得志，教人以善，亦行道之一端。”<sup>②</sup>

趙秉文作為南渡後士林領袖，他自覺以“道統”自命，還要樹立一種不同于南宋理學的道統觀，這一點，為當時金朝名士所瞭解和共認。當元光二年（1223）趙秉文編成『閑閑老人滄水集』，楊雲翼為之作序，稱趙秉文“實為斯文主盟”，正如韓愈、歐陽修一樣有擔負“吾道”之功：“蓋其學一歸諸孔孟，而異端不雜焉，故能至到如此，所謂儒之正、理之主，盡在是矣。天下學者，景附風靡，知所適從，雖有狂瀾橫流，障而東之，其有功吾道也大矣！……後生可畏，當有如李之尊韓，蘇之景歐者。”<sup>③</sup>劉從益、劉祁父子與趙秉文交遊甚厚，劉祁在『歸潛志』中回憶說，趙秉文本喜佛學，但他不像李純甫那樣主張三教合一，而是“欲得扶教傳道之名”，自編文集時遂將「原教」「性道教說」冠於首篇，以效法韓愈的「原道」「原性」，而涉及佛道二家的文章，趙秉文將其另編為『閑閑外集』。<sup>④</sup>趙秉文死於天興二年（1233）五月汴京圍城中，金朝覆亡在即，元好問（1190-1257）為之寫「閑閑公墓銘」，建構了一個自世宗朝蔡珪以來的“國朝文派”：

唐文三變，至五季，衰陋極矣。由五季而為遼宋，由遼宋而為國朝，文之廢興可考也。……及翰林蔡公正甫（蔡珪），出於大學大丞相（蔡松年）之世業，接見宇文濟陽（宇文虛中）、吳深州（吳激）之風流，唐宋文派，乃得正傳。然後諸儒得而和之。蓋自宋以後百年，遼以來三百年，若黨承旨世傑（黨懷英）、王內翰子端（王庭筠）、周三司德卿（周昂）、楊禮部之美（楊雲翼）、王延州從之（王若虛）、李右司之純（李純甫）、雷禦史希顏（雷淵），不可不謂之豪傑之士。<sup>⑤</sup>

在金亡之後寫成的『中州集』（1249）中，元好問說，趙秉文被公認為得南渡後“國朝文派”之正傳：“自正甫（蔡珪）為正傳之宗，黨竹溪（黨懷英）次之，禮部閑閑公（趙秉文）又次之。自蕭戶部真卿倡此論，天下迄今無異議云。”<sup>⑥</sup>元好問強調，與其他傳承“文派”的“通儒”“名家”相比，趙秉文具有唯一性，那就是他以道自任，是道統的擔當者：

若夫不溺於時俗、不汨於利祿，慨然以道德仁義性命禍福之學自任，沉潛乎六經，從容乎百家，幼而壯、壯而老，怡然渙然，之死而後已者，惟我閑閑公一人。<sup>⑦</sup>

讓元好問感到歎息的是，傳道的韓、歐有眾多門人弟子加以輔翼，但對於趙秉文，舉世之人

因考公之平生，而竊有歎焉。道之傳，可一人而足；所以宏之，則非一人之功也。唐昌黎公、宋歐陽公身為大儒，系道之廢興，亦有諸人輔翼之，而後挾小辨者無異談。公至誠樂易，與人交不立崖岸，主盟吾道將四十年，未嘗以大名自居。仕五朝，官六卿，自奉如寒士，而不知富貴為何物。生河朔鞍馬間，不本於教育，不階於講習，紹聖學之絕業，行世俗所背馳之域，乃無一人推尊之。此文章、字畫，在公為餘事，自以徒

① [金]趙秉文：『趙秉文集』附錄一「集外補遺·鄧州創建宣聖廟碑」，第408頁。

② [金]趙秉文：『趙秉文集』附錄一「集外補遺·與楊煥然書」，第405頁。

③ [金]楊雲翼：「閑閑老人滄水集序」，『全遼金文』，第2431頁。

④ [金]劉祁：『歸潛志』卷九（北京：中華書局，1983），第106頁。

⑤ [金]元好問：『元好問全集』卷十七「閑閑公墓銘」，第347頁。

⑥ [金]元好問：『中州集』甲集第一「蔡珪小傳」（上海：華東師範大學出版社，2014），第38頁。

⑦ [金]元好問：『元好問全集』卷十七「閑閑公墓銘」，第347頁。



費日力者，人知貴之，而不知貴其道與？<sup>①</sup>

以朱熹為代表的南宋理學家所講道統，以北宋五子上承孟子，把漢唐諸儒摒除于道統之外，這種以宋儒接續道統的話語具有非常重要的政治文化功能。<sup>②</sup>而趙秉文則要回到韓愈和宋初諸儒所說的“道”和道統論，強調“道”之作為中國文明大傳統的整全性和實踐性。<sup>③</sup>針對南宋理學家一線單傳的道統說，趙秉文提出了一種複綫多元的道統說，不但將董仲舒、揚雄、王通列于道統，還將經學家毛亨、毛萇、鄭玄和文學家政治家歐陽修、三蘇都列入道統。<sup>④</sup>這等於說，只要對中國文明傳統之存續有突出貢獻，皆可入于道統。<sup>⑤</sup>元好問對趙秉文的道統論有深刻理解，他把“文派”和“道統”不加區別地結合起來，以韓愈、歐陽修為道統正傳，回歸唐宋古文運動之所謂“道”，強調“道”應該落實為經世濟民的具體事業：“心與理葉，默以言寓。發道大全，初莫我助。”“致知力行，開物成務。在德為柄，在治為具。”<sup>⑥</sup>

根據修端『三史正統論』（1234），在章宗泰和年間，金朝人更普遍的看法是以南宋比於蜀漢而不得為正統。<sup>⑦</sup>貞祐二年（1214）二月，金朝南渡在即，宣宗再次下詔論德運，應奉翰林文字黃裳主張應該繼承唐之正統而為金德，他的根據是歐陽修以統一功業為標準的正統論。<sup>⑧</sup>趙秉文則仍然堅持泰和二年（1202）繼承北宋正統而為土德的決議。<sup>⑨</sup>但是，作為南渡後北方理學的領袖人物，作為道統在金朝的繼承者，趙秉文繼承王庭筠之說而主張蜀漢正統論：

仲尼編『詩』，列「王·黍離」于『國風』，為其王室卑弱，下自同於列國也。

『春秋』，諸侯用夷禮則夷之，夷而進於中國則中國之。西蜀，僻陋之國，先主、武侯有公天下之心，宜稱曰“漢”，漢者，公天下之言也，自餘則否。<sup>⑩</sup>

趙秉文尤其以永安遺言為劉備具有“公天下之心”的表現：

書漢主命丞相亮輔太子禪者何？古之所謂誠其意者，毋自欺也。三代而上，正心誠意，以之治天下國家，無餘事矣。觀先主所以託付孔明之意，三代而下，公天下之心者，至此復見。伊、湯之德，不足道焉。<sup>⑪</sup>

學者皆據此表彰趙秉文的蜀漢正統論能突破華夷之辨，以文化和道德的標準進金朝於“中國”。<sup>⑫</sup>然而，筆者要強調指出，趙秉文的蜀漢正統論是以“公天下之心”而非統一天下作為正統的判准，這是要以“公天下之心”來作為現實政治的指導方針。一方面，趙秉文所論“王道”來自理學思想，其實質乃在於君主正心誠意以行仁政，即“外王”必須建立在“內聖”的基礎之上。<sup>⑬</sup>另一方面，與南宋理學家不同的是，趙秉文突出了“公天下”大義。堯舜“公天下”而三代“家天下”，出於『禮記·禮運』篇，是戰國至於漢初儒家今文經學的微言大義。董仲舒雖

① [金]元好問：『元好問全集』卷十七「閑閑公墓銘」，第350頁。

② 蘇費翔 (Christian Soffel)、田浩 (Hoyt C. Tillman)：『文化權力與政治權力——宋金元時期的『中庸』與道統問題』，第89頁。

③ [金]趙秉文：『趙秉文集』卷一「原教」，第1頁。

④ [金]趙秉文：『趙秉文集』卷一「性道教說」，第2-3頁。

⑤ 包弼德 (Peter K. Bol) 指出，趙秉文將“道”合併于“文”，其道統論可以被解讀為挑戰南宋道學對“道”的獨佔。參見包弼德 (Peter K. Bol)：Seeking Common Ground: Han Literati under Jurchen Rule, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 47, No.2 (1987), pp. 461-538。一些學者以趙秉文為個案，研究金朝理學對南宋理學的受容和變化，但對於他轉化南宋道統論及其政治文化內涵的探討並不深入。參見方旭東：「儒耶佛耶：趙秉文思想考論」，『學術月刊』12 (2008)：51-57；劉輝：「趙秉文理學研究略論」，『社會科學戰線』12 (2009)：19-23；戴長江、王宏海：「趙秉文理學思想研究」，『河北大學學報』5 (2006)：70-73；夏宇旭：「試論趙秉文儒家思想及實踐」，『松遼學刊』1 (2002) 58-61；周春健：「試論金人趙秉文的孟子學」，『學術研究』2 (2014)：13-18。

⑥ [金]元好問：『元好問全集』卷十七「閑閑公墓銘」，第351頁。

⑦ [金]修端：『三史正統論』，王惲『玉堂嘉話』卷八 (北京：中華書局，2006)，第170頁。

⑧ [金]黃裳：『德運議』，〔清〕張金吾編：『金文最』卷五八 (北京：中華書局，1990)，第829頁。

⑨ [金]趙秉文：『德運議』，〔清〕張金吾編：『金文最』卷五八，第829頁。

⑩ [金]趙秉文：『趙秉文集』卷十四「蜀漢正名論」，第333-334頁。

⑪ [金]趙秉文：『趙秉文集』卷十四「蜀漢正名論」，第334頁。

⑫ [金]趙秉文：『趙秉文集』卷一「性道教說」，第2-3頁。

⑬ [金]趙秉文：『趙秉文集』卷十四「西漢論」：“仲舒之言曰：‘人君正心以正朝廷。’又曰‘仁人者，正其義不謀其利，明其道不計其功。’凡此皆仲尼之心，三代之實也。”第328頁。



已不明講“公天下”，但他所說“王道”法“天道”而行，“遍覆包含而無所殊”“溥愛而亡私”，正是“大一統”王朝所應有的“天下一家”的立國理想。<sup>①</sup>正如馮友蘭所論，從朱熹和陳亮的“王霸義利之辯”來看，統治者的動機心術為“義”還是為“利”，這是朱熹區別王霸的唯一原則。<sup>②</sup>也就是說，朱熹之論“王道”僅專注于內在的道德完善，而不再講超越一切區隔分別的“公天下”。但是，自命道統的金朝大儒趙秉文卻強調出王道理想中“公天下”大義，這不只要為金朝爭正統，放諸金朝南渡後的具體歷史情境，我們可以看出其中包含著金朝士大夫對於女真統治者的勸諫和批評，包含著他們出於自身民族、文化和階級立場的政治訴求。

海陵王尊信以統一天下為標準的正統論，對“大一統”的追求刺激了他征服南宋的欲望，又賦予之以正當性。他經常說：“天下一家，然後可以為正統。”<sup>③</sup>又斥責一位勸阻伐宋的老臣說：“自古帝王混一天下，然後可為正統。爾毫夫固不知此。”<sup>④</sup>海陵王之後的金朝帝王並沒有放棄對“大一統”的嚮往，金章宗在南宋北伐失敗後對與之講和表示猶豫：“朕聞海陵有言，我國家雖受四方朝貢，宋猶假息江左，亦天下兩家邪？”<sup>⑤</sup>自貞祐五年（1217）以來，金宣宗不思對抗蒙古，反而頻頻挑起與南宋的戰爭，元好問在為楊雲翼所寫碑文中說：“有沮其兵者，不謂之與宋為地，則疑與之有謀。進士至宰相，于他事無不言，獨論南伐，則一語不敢及。”<sup>⑥</sup>元光元年（1222）三月，時全倡議下詔伐宋，楊雲翼不顧嫌疑極力反對，而宣宗不予採納。這年秋天，楊雲翼主貢舉，“且取‘高帝以天下為度’命題以諷焉。時全一軍尋敗於淮上，幾有只輪不返之禍。”<sup>⑦</sup>趙秉文「蜀漢正名論」第五條書法講的是“漢丞相亮討孟獲”事，他於此論“有天下者”對待“逆命”者，應該象舜對待有苗那樣，以“退讓修德”服其心，“此古帝王正義明道之事，固非淺淺者所能議也。”<sup>⑧</sup>趙秉文以“王道”為原則反對在鼎立對峙時代進行的統一戰爭：“前輩之論英雄如曹操、劉裕、苻堅，其取天下，或得或失，子曾無一言及之，何耶？曰：所貴乎中天地而應帝王者，謂其為生靈之主也。苟爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城，不顧逆順，是生人之仇也。予尚忍言之哉！”<sup>⑨</sup>更反對漢唐盛世對四夷進行的征伐，他批評漢武帝說：“武帝開西域以斷匈奴右臂，泄高帝平城之恥，洗呂后嫚書之辱，矯文帝姑息之敝，計算見效，不亦丕乎？曰：前不云乎，不謀其利，利之大者也；不計其功，功之大者也。以帝之雄才大略，一遵文帝慈儉，又豈止延祚四百年而已哉！是故帝王之過，莫大於好殺。”<sup>⑩</sup>批評唐太宗說：“幸而貞觀之治，同符三代，然猶好大喜功，遼東之役未已，而武氏已讖其宮中矣。唐之子孫，殺戮殆盡，雖致治之美，有以開三百年之業，然猶不能贖樂殺人之禍也。”<sup>⑪</sup>批評唐玄宗說：“向不任蕃將討奚、契丹，屠石堡城，誅南詔使，生靈之血，塗于邊草，雖有末年之禍，不如是之酷也，以至骨肉流夷，妃嬪戮辱。”<sup>⑫</sup>可見，趙秉文的蜀漢正統論專門反對以一統天下、夷狄向化作為正統的判准，他強調的是，只要真正以“公天下之心”行“王道”，即使象先主、武侯那樣處於“僻陋之國”，不能統一天下，卻越是成為天下“正統”之所系。

與趙秉文同時的名士如王若虛也反對以統一天下為名的戰爭，他論宋太祖之平定南唐：“天下非一人之所獨有也，此疆彼界，容得分據而並立，小事大，大保小，亦各盡其道而已……豈有

① [漢]班固：『漢書』卷五六「董仲舒傳」（北京：中華書局，1962），第2515頁。

② 馮友蘭：『中國哲學史新編』下冊（北京：人民出版社，2007），第208頁。

③ [金]『金史』卷一二九「李通傳」，第2783頁。

④ [金]『金史』卷八四「擢盪溫敦思忠傳」，第1883頁。

⑤ [元]修端：「三史正統論」，王惲『玉堂嘉話』卷八，第170頁。

⑥ [金]元好問：『元好問全集』卷十八「內相文獻楊公神道碑銘」，第367頁。

⑦ [金]元好問：『元好問全集』卷十八「內相文獻楊公神道碑銘」，第368頁。

⑧ [金]趙秉文：『趙秉文集』卷十四「蜀漢正名論」，第333-334頁。

⑨ [金]趙秉文：『趙秉文集』卷十四「總論」，第327頁。

⑩ [金]趙秉文：『趙秉文集』卷十四「西漢論」，第328頁。

⑪ [金]趙秉文：『趙秉文集』卷十四「唐論」，第336頁。

⑫ [金]趙秉文：『趙秉文集』卷十四「唐論」，第336頁。

必皆掃蕩使歸於一統者哉！”<sup>①</sup>又論晉武帝之平定東吳：“然湯武之師，本以救天下，是故誅其君，吊其民，而議者亦曰為匹夫匹婦復仇也。後世伐人者，例皆志于奪國，則既得而止矣，詎有誠意為民者！”<sup>②</sup>李純甫也是金朝後期理學的重要倡導者，但不贊成程頤的蜀漢正統論，非常不滿程頤讚美諸葛亮北伐是“以天下之命討天下之賊”，說：“以武侯為得聖人之傳者，伊川之素志也，至此言，嘻其甚矣。武侯以管樂自比，豈孔孟之徒歟？禍天下之生靈而危人之國者，必此言也夫！”<sup>③</sup>

金朝南渡之後，統治中心轉移到黃河以南，更加倚重漢地和漢人，女真族的漢化也更加深刻全面，然而，女真統治者狹隘的部族意識反而更加嚴重，對漢族士大夫加以猜防打壓。劉祁在『歸潛志』中詳實記載南渡後金朝當局在制度上獎用胥吏，重用近侍，對士大夫則採取防範打壓之政策。<sup>④</sup>他指出這是金朝最根本的亡國之由，所言十分激憤：

沉南渡之後……由高琪執政，擢用胥吏，抑士大夫之氣不得伸，文法焚然，無興復遠略。大臣在位者，亦無忘身徇國之人，縱有之，亦不得馳騁。又偏私族類，疏外漢人，其機密謀謨，雖漢相不得預。人主以至公治天下，其分別如此，望群下盡力難哉！故當路者惟知迎合其意，謹守簿書而已。為將者，但知奉承近侍以偷榮幸寵，無效死之心。倖臣貴戚，皆據要職于一時，士大夫一有敢言敢為者，皆投置散地。此所以啟天興之亡也。<sup>⑤</sup>

劉祁縱論金朝各代君主大政方針及其得失後，指出：

大抵金國之政，雜遼宋非全用本國法，所以支持百年。然其分別蕃漢人，且不變家政，不得士大夫心，此所以不能長久。<sup>⑥</sup>

元好問在金亡前後寫作了大量具有史學價值的碑傳文，也反復強調金朝不但不能信用自己培養的人才，反而進行打壓甚至陷害，這既導致了這些“材大夫”碌碌無為的人生悲劇，更是國家的大不幸。<sup>⑦</sup>元好問在為張萬公所寫碑文中記載，進士出身的士大夫很少能升到宰相、執政這樣的要職，而即使身處宰輔之位，也不過是用來“示公道，系人望”的，與擔任宰輔的女真貴族相比，他們不但處於疏遠無權的地位，更是很容易被猜忌甚至傾陷，所以升到這一位置的漢族士人往往無所作為。<sup>⑧</sup>王庭筠和趙秉文的碑傳都是元好問所作，但皆未述及“明昌黨事”，蓋為趙秉文隱。但他在「王黃華墓碑」的銘文中卻對王庭筠在“文治昭融”之世不遇而終悲慨不已，發出了“養吾棟而先伐，果奚貴乎楠松”的質問，甚至以屈原、賈誼相比，其辭激切悲憤，實為金朝自戕其材終致亡國而發：“澤畔行吟，俯水伯之幽宮，裴回故都而不忍訣，瀉孤憤於回風；謫傳長沙，蠱賊內訌，邈前席之不再，俄占書之告凶。謂大患若身兮，羌今昔之攸同！”<sup>⑨</sup>

趙秉文深受北宋以來忠節觀的影響，在「魏晉正名論」中主張效法歐陽修『新五代史』，用春秋書法，重寫三國、魏晉歷史：“善乎歐陽子之言曰：魏晉而下，佐命之臣，皆可貶絕。謂其二心於本朝也。”<sup>⑩</sup>「蜀漢正名論」第二條書法“漢中王立為帝”所表達的微言是，劉備一聽到漢獻帝遇害的傳聞就迫不及待地即帝位，“猶有所憾云者”。<sup>⑪</sup>趙秉文強調的忠節觀與其表彰劉

① [金]王若虛：『王若虛集』卷二六「君事實辨」下（北京：中華書局，2017），第316頁。

② [金]王若虛：『王若虛集』卷二七「臣事實辨」上，第329頁。

③ [金]李純甫：『屏山李先生鳴道集』卷三，原國立北平圖書館甲庫善本叢書532冊（北京：國家圖書館出版社，2013），第307頁。

④ [金]劉祁：『歸潛志』卷七，第68-79頁。

⑤ [金]劉祁：『歸潛志』卷十二，第137頁。

⑥ [金]劉祁：『歸潛志』卷十二，第137頁。

⑦ 江涓：「“國亡史作”新解——史學史和情感史視野下的元好問碑傳文」，《社會性科學戰線》5（2020）：118-130。

⑧ [金]元好問：『元好問全集』卷十六「平章政事壽國張文貞公神道碑」第336頁。

⑨ [金]元好問：『元好問全集』卷十六「王黃華墓碑」第343頁。

⑩ [金]趙秉文：『趙秉文集』卷十四「魏晉正名論」第322頁。

⑪ [金]趙秉文：『趙秉文集』卷十四「魏晉正名論」第334頁。

備君臣的“公天下之心”顯然是有矛盾的，但是，在趙秉文這裡，以“道統”“文派”自負的文化主體意識與對金朝的忠誠尚沒有暴露出裂痕，而這一裂痕在他的後學身上明顯表現出來了。

金亡之後，劉祁歸隱故鄉渾源（今山西渾源），讀書著史，但他並沒有做遺民，而是于窩闊台汗十年（1238）參加戊戌選試，任山西東路考試官，後入征南行台幕府，於海迷失后二年（1250）去世。『歸潛志』中有一段話對於理解他的出處進退是很重要的：

余讀『書』至「湯誓」「湯誥」及「泰誓」「牧誓」，觀湯武伐桀紂之際，諭眾誨師無不以“天”為言……嗟乎！聖人之心則天心也，天之心則聖人心也。天之所絕，聖人則絕之，天之所與，聖人則與之，初無一毫異，有以見聖人以天自處也，非徒以天自處，其理誠一也。故當是時為聖人者，權其輕重，計其公私，而不暇顧其君臣之分。彼桀紂所行誠順天邪，吾則事之，誠逆天邪，吾則去之，其事其去皆與天合。<sup>①</sup>

這是說，一代王朝之上還有“天”，“君臣之分”之上還有代表天下生民的“天心”，作為漢族儒士，在王朝更迭、種族代興之際，劉祁為自己選擇的歸屬是“天”，具體地說就是中國文明大傳統的存續。

元世祖朝名臣王恽（1227-1304）的父親王天鐸在金哀宗時期以胥吏出身，官至戶部主事，金亡後，他歸隱衛州（今河南衛輝），結交亡金名士。王恽年輕時曾跟從王磐、姚樞讀書，又受到劉祁、楊奐、元好問的指教。他的『玉堂嘉話』記述了他於中統二年（1261）、至元十四年（1277）二度入翰林為官時的見聞，其中節錄柳宗元「伊尹五就桀贊序」：

伊尹，聖人也，不夏、商乎心，心乎生民而已。曰：“孰能由吾言？由吾言，為堯舜，而吾生人，堯舜人矣！”退而思曰：“湯誠仁，其功遲；桀誠不仁，朝吾從而暮及於天下可也。”於是就桀。至於卒不可，乃相湯伐桀。俾湯為堯、舜，而人為堯、舜之人，吾所以見伊尹急生人之大。<sup>②</sup>

王恽對柳宗元“伊尹五就桀”之說的重視和贊同，說明他正是以“急生人之大”的“至公大義”為根據，積極投入了元朝的建國事業。

### 三 “中州遺士”的“中國”理想

自金朝南渡到元朝建立的近五十年間，中原不過是蒙古草原帝國的一個殖民地，蒙古統治者榨取其財源兵源，用來進行征服新土的戰爭，中原社會政治秩序混亂，民生凋敝。窩闊台汗七年（1235），姚樞（1203-1280）和楊惟中（1205-1259）把南宋名儒趙復帶回北方，理學在北方的傳播流布進入蓬勃發展的新階段，並逐漸取得學術主流的地位。理學賦予蒙古國時期的北方士人以一種集體性的自我意識和歷史意識：“在上者”既然無道，那就要從自身做起，從身邊做起，以“在下者”存“道”，使中原政教傳統得以存續。

窩闊台晚年任用色目人牙老瓦赤當政，姚樞隱居輝州（今河南輝縣）蘇門山，他從燕京帶來理學書籍授徒教學，“汲汲以化民成俗為心”。<sup>③</sup>許衡（1209-1281）與金朝後期的名士圈子沒有什麼關係，在趙復北上之前也沒有接觸過理學。金亡後，他北渡至大名（今河北大名），從南宋北返的竇默（1196-1280）也隱居于此，姚樞曾專門到大名拜訪他。乃馬真后元年（1242），許衡去蘇門山訪學，經過一番研讀，他專門以朱子『小學』作為進學之基，形成和確立了自己的學術特點。<sup>④</sup>海迷失后二年（1250），許衡攜家遷居蘇門山，次年，姚樞受忽必烈徵召北上，許衡“慨然以道為己任，嘗語人曰：‘綱常不可一日而亡于天下，苟在上者無以任之，則在下之任

① [金]劉祁：『歸潛志』卷十三，第147-148頁。

② [金]王恽：『玉堂嘉話』卷四（北京：中華書局，2006），第109頁。

③ [元]姚燧：『牧庵集』卷十五「中書左丞姚文獻公神道碑」，『姚燧集』（北京：人民出版社，2011），查洪德編校，第216頁。

④ [元]蘇天爵：『元朝名臣事略』卷八「左丞許文正公」（北京：中華書局，1996），第167頁。



也。’凡喪祭嫁娶，必征於禮，以倡其鄉人，學者浸盛。”<sup>①</sup>他一再辭去忽必烈所授官職，直到至元八年（1271）被命為集賢大學士兼國子祭酒任教育蒙古貴族子弟之職，他才欣然赴任。楊奐於窩闊台汗十年（1238）參加“戊戌選試”，在耶律楚材的大力推薦下，擔任河南路徵收課稅所長官兼廉訪使，其間，他與趙復、姚樞交往密切，深受新的北傳理學的影響。<sup>②</sup>自窩闊台汗後期至蒙哥汗即位的十餘年間，蒙古國施行撲買制度，幹脫商人大放羊羔利，楊奐在河南路徵收課稅所長官任上的經歷可想而知。蒙哥汗二年（1252），楊奐告老還鄉回到關中，應邀為全真教道士作「重修太清觀記」，他對全真教在戰亂之中的發展十分佩服，希望儒家之徒能向全真教學習，首先從自身做起，從身邊做起：“則一身之計，可以移之於家，一家之計，可以移之于國，一國之政，可以充之於天下也！雖坐進夫唐虞三代之治，而使民之仁壽，物之蕃昌，猶指諸掌。”<sup>③</sup>金元之際的北方理學不太注重哲理探討，對於理學的思想形態並沒有深化和發展，但他們卻更加能夠把握住理學的實質，將中原政教傳統昇華凝聚為一種精神傳統，使之附著於個人，又給出一種可以把捉實踐的方法，來強化培養個人的主體意識和精神力量，使之等到時機成熟，能將無形的精神傳統實現為政治、社會和文化建制。這正是北方理學所謂“重踐履”的特點。

在蒙古國時期，金源遺士所傳承的學術傳統是多樣的，長於科舉辭賦之學的文士們和理學家不無分歧，就是在理學群體內部，也有傳承金朝後期理學與新興北傳理學之間的張力。<sup>④</sup>然而，正是這一時期，在北方士大夫中間形成了一種共同的“中州士”認同，<sup>⑤</sup>而金元之際“中州士”的認同意識既相對於南宋士人也相對於蒙古統治者。李冶（1192-1279）是金朝後期與元好問齊名的文士，金亡後受到史天澤的庇護，居於河北元氏（今河北元氏）封龍山。他在這裡專心研習理學，自言“四十以來，知究竟名理之可樂，以為外是無樂也。”<sup>⑥</sup>他以宋朝李昉在封龍山讀書堂舊址為基礎建立書院，來學者眾多，元好問與時任史天澤幕府參議的張德輝（1195-1274）也經常來此地，人稱“封龍三老”。<sup>⑦</sup>時任平定州（今山西平定）軍帥的聶珪禮遇士人，將李冶和元好問都請到自己府上。元好問告訴他，楊雲翼的家鄉是平定州，趙秉文曾任平定州刺史，兩公皆是金朝“百年喬木”一樣的人物，應該建“二賢堂”以為紀念。後來，繼任的軍帥劉天祿建“四賢堂”，邀請時任嚴實幕府長官的徐世隆（1206-1285）撰寫「四賢堂記」：

獨是一郡，閑閑（趙秉文）之桐鄉，文獻（楊雲翼）之梓里也，人歌清靜之政，家服孝友之化，而又接見遺山（元好問）、敬齋（李冶），凡僚吏士庶，每話及中州者，必以四賢為稱首，堂而祠之宜矣。<sup>⑧</sup>

元好問于蒙哥汗七年（1257）去世，『遺山先生文集』于中統三年（1262）在嚴實所據東平刊印，由徐世隆、李冶分別作序，徐世隆這樣評價元好問的歷史地位：

竊嘗評金百年以來，得文派之正而主盟一時者，大定、明昌，則承旨黨公，貞祐、正大，則禮部趙公，北渡，則遺山先生一人而已。自中州斫喪，文氣奄奄幾絕，起衰救壞，時望在遺山。遺山雖無位柄，亦自知天之所以畀付者為不輕，故力以斯文為己任，

① [明]宋濂：『元史·許衡傳』（北京：中華書局，1976），第3717頁。

② [元]蘇天爵：『元朝名臣事略』卷十三「廉訪使楊文憲公」（北京：中華書局，1996），第256-259頁；黃宗義、黃百家、全祖望：『宋元學案』卷九十「魯齋學案」（北京：中華書局，1986），第3005-3006頁。

③ [元]楊奐：「重修太真觀記」，『李俊民集·楊奐集·楊弘道集』（長春：吉林文史出版社，2010），魏崇武等校點，第327頁。

④ 相關研究參見蕭啟慶：「忽必烈“潛邸舊臣”考」，『內北國而外中國——蒙元史研究』（北京：中華書局，2007），第126-131頁；孫克寬：『元代漢文化之活動』（臺北：臺灣中華書局，1968），第155-156頁；安部健夫：「元代的知識份子與科舉」『日本學者研究中國史論著選譯』第5卷（北京：中華書局，1993），劉俊文主編，第676頁；查洪德：『元代文學通論』（上海：東方出版中心，2019），第412頁。

⑤ 求芝蓉的研究關注元初相對於南方士大夫而言的“中州士大夫”群體在南北文化統合中發揮的作用。她指出，所謂“中州士大夫”與“中州文派”的觀念密切相關，是元好問在金朝士大夫文化自覺基礎上構建而成的北方漢地文化統緒。求芝蓉：『元初“中州士大夫”與南北文化統合』（北京：社會科學文獻出版社，2020），第12頁。

⑥ [元]蘇天爵：卷十三「內翰李文正公」，第263頁。

⑦ [元]蘇天爵：『元朝名臣事略』卷十「宣慰張公」，第210頁。

⑧ [元]蘇天爵：『元朝名臣事略』卷十三「內翰李文正公」，第264頁。

周流乎齊、魯、燕、趙、晉、魏之間幾三十年。其跡益窮，其文益富，其聲名益大以肆。<sup>①</sup>

當中原在戰亂中遭到毀滅性破壞，當蒙古統治者尚未能接受中原政教傳統，是元好問所代表的“中州耆舊”成為易代之際的歷史命脈，成為重建“中國”的希望所在。郝經評價元好問說：“收有金百年之元氣，著衣冠一代之典型。辭林義數，文模道程，獨步於河朔幾三十年。豈非造物者之所在，而斯文殆將興耶！”<sup>②</sup>王惲也說：“逮壬辰北渡，斯文命脈不絕如縷，賴元、李、杜、曹、麻、劉諸公為之主張，學者知所適從。”<sup>③</sup>正是這一“中州士”的認同感和歸屬感，使金元之際的北方士人將亡國喪家之痛轉化為對歷史責任的積極擔當。蘇天爵說：“國家甫定中夏，一時人物，皆金源氏承平百年，學校、貢舉封殖樂育者也，是以不死於兵，以遺於我。殆世祖立極，肇興制度，崇建官儀，朝廷之上，衣冠之盛，皆其人也。”<sup>④</sup>虞集說：“當時豪傑不死者，莫不起為世祖用。”<sup>⑤</sup>一些研究者指出，對比於把亡宋當作亡“中國”因而產生強烈絕望感的南宋遺民，亡金士人入仕新朝的態度要積極得多。<sup>⑥</sup>

元末陶宗儀記載了金元之際蜀漢正統論的思想脈絡：

紫陽楊煥然先生，讀『通鑿』至論漢魏正閏，大不平之，遂修『漢書』，駁正其事。

因作詩云：“欲起溫公問書法，武侯入寇寇誰家？”後攻宋軍回，始見『通鑿綱目』，其書乃寢。順德劉道濟先生尤不平之，修書名『三為』，亦見『綱目』，秘而不行。<sup>⑦</sup>

楊奐和劉德淵（1209-1286）同時參加戊戌選試，其後楊奐入仕而劉德淵歸隱，他們兩人的蜀漢正統論正反映了“中州士”以一身系“王道”“斯文”之存續的自我意識和歷史意識。

楊奐寫了一部從堯舜至五代的中國通史『正統書』，去世前完成一半。<sup>⑧</sup>早在楊奐編定文集之時（1246）就已經寫成了這部通史的序例即「正統八例總序」。他持“以德行仁”的“王道”理想猛烈抨擊歷代以德運、世系、統一功業為標準的正統說，認為正是這些學說使統治者逞一己之私欲，肆行霸道。他尤其抨擊以統一功業為標準的正統論，導致“秦之滅六國、晉之平吳、隋之平陳、苻秦之窺伺、梁魏周齊之交爭不息”，“抑有以濟夫人主好大喜功之欲，必至糜爛其民而後已，其為禍可勝計耶？”他和王庭筠、趙秉文一樣，以蜀先主作為踐行“王道”的聖王，於漢獻帝建安十三年就將正統“歸”于劉備：“何也？以當陽之役也。夫我不絕於民，民其絕我乎？”楊奐寫其文著其書之時，正是窩闊台系當政，實現“王道”可謂無望，但楊奐依然盼望出現“卓然願治之君”，“日思所以敦道義之本，塞功利之源，則國家安寧長久之福可坐而致，其為元元之幸，不厚矣乎！”<sup>⑨</sup>對於楊奐的信念，元好問發出悲歎：“我車司南，爾轍背馳，傳者嗟誰？異時有如君家子雲者出，邈千載兮求知！”<sup>⑩</sup>楊奐在燕京期間結識趙復，趙復持華夷之辨，對楊奐出仕蒙古始終心存芥蒂。但他讚揚說，在當今“明王不興”的時勢下，楊奐的“王道”之學“猶元氣之在萬物，作之則起，抑之則伏。”<sup>⑪</sup>

據王惲記載，劉德淵是王若虛弟子，“鑿史學，為專門之業”。他於戊戌選試中選，但始

① [元]徐世隆：『元好問全集』卷五三「附錄一·遺山先生文集序」，第1054頁。

② [元]郝經：『郝經集編年校箋』卷二一「祭遺山先生文」第565頁。

③ [元]王惲：『王惲全集匯校』卷四三「西岩趙君文集序」（北京：中華書局，2013），楊亮、鐘彥飛點校，第2048頁。

④ [元]蘇天爵：『滋溪文稿』卷三十「題諸公與智參議先生書啟」（北京：中華書局，1997），第503頁。

⑤ [元]虞集：『虞集全集』上冊「田氏先友翰墨序」（天津：天津古籍出版社，2007），王頌點校，第565頁。

⑥ 牛海蓉：「宋金遺民差異探研」，《古籍整理研究學刊》6（2005）：54-61；陶然：「論金遺民文學之文化心理闡釋」，《杭州師範學院學報》6（2006）：49-54；熊鳴琴：『金人的“中國”觀研究』，第238-244頁。關於南宋遺民絕望消極的情感心態，參見陳斐：『「天地間集」：趙宋遺民的另一部“心史”』，《中山大學學報》（5）2022：40-61頁。

⑦ [元]陶宗儀：『南村輟耕錄』卷二四「漢魏正閏」，『宋元筆記小說大觀』第6冊（上海：上海古籍出版社，2001），李夢生校點，第6440頁。

⑧ [元]楊奐：『還山遺稿』卷上「臂僮記」，《李俊民集·楊奐集·楊弘道集》，第276頁。

⑨ [元]楊奐：『還山遺稿』卷上「正統八例總序」，第281-283頁。

⑩ [金]元好問：『元好問全集』卷二三「故河南路課稅所長官兼廉訪使楊君神道碑銘」，第440頁。

⑪ [元]趙復：「楊紫陽文集序」，《李俊民集·楊奐集·楊弘道集》，第373頁。

終沒有出仕，隱居家鄉邢州內丘（今河北內丘）教授生徒。劉德淵與劉秉忠（1216-1274）、張文謙（1216-1283）都是邢州人，張文謙也於戊戌選試中選，而劉秉忠則于同年出家為僧，他們先後進入忽必烈幕府，在蒙哥汗即位後主持邢州新政。在這一時期，每當劉秉忠、張文謙“以鄉曲義來周卹”，他都堅決拒絕。許衡對他非常尊重，每路過邢州“必式閭致恭而去”。劉德淵在隱居中用蜀漢正統論的觀點改寫『通鑑』有關部分，他堅信其說有著“為天地立極，為生民立本，為聖賢立法”的意義，故名之為『三為書』。蒙哥汗二年（1252）秋，王惲在胙城（今河南延津）初識劉德淵，從其問學，晚間一起留宿學館，劉德淵忽於夢寐中對諸葛亮有所領悟，遂叫醒王惲告之。元世祖至元十九年（1282）三月，時任河北河南道提刑按察副使的王惲來到夷儀（今河北邢臺），謁見劉德淵於天貺齋，久居蓬蒿之中的劉德淵仍然“心融一天，自樂其樂，英發之氣至老不衰”，當王惲問他近年有何著述，他說“適作「四凶辨」、「天府七星挽章」，於以張皇幽眇，振濯漢靈。”臨別時，他對王惲說：“吾耄矣！斯文未喪，子其自將，行有以畀之！”<sup>①</sup>漢朝滅亡後，正是蜀漢君臣承擔著“漢靈”，所謂“漢靈”指的是中原政教傳統所凝聚的理想精神。蜀漢君臣之與“漢靈”，正如“中州士”之與“斯文”，蜀漢正統論表達著“中州士”以“斯文”自樹立的歷史意識，而劉德淵的堅隱正是這一意識背後精神意志的表現。

乃馬真后二年（1243），劉德淵曾兩次南下與當時居於保定（今河北文安）的郝經（1223-1275）結識，臨別時郝經告訴他，當今之時勢確乎是“中國之勢不振，正大之道不明，禮樂之治不興，天地一元之氣埋淪茫昧”，但按照『周易』之道，此正亂極必治之時，也是大有作為之時，“昌揭之士”必然勃然而興。時年三十四歲的劉德淵選擇堅隱不出以“振濯漢靈”，而二十歲的郝經則以“富百世之用，享百世之譽，任百世之責，奮乎百世之上”的氣魄與豪情，準備投身於開創歷史的事業之中。<sup>②</sup>

蒙哥汗六年（1256）正月，郝經謁見忽必烈于沙陀，對於他提出的「立國規模」和改革弊政的辦法，忽必烈全都採納，郝經認定忽必烈乃是天命所歸的中國之主，對他寄予無限希望。蒙哥汗九年（1259）八月，當蒙哥汗的死訊傳來，郝經正隨同忽必烈一起圍攻鄂州（今湖北武昌），他積極建議忽必烈輕騎北歸，奪取汗位。中統元年（1260）四月，忽必烈剛一即位就下詔讓郝經出使南宋議和，郝經到達南宋後，被扣留在真州（今江蘇儀征），從此身陷囹圄長達十六年之久。在拘禁期間，郝經開始以蜀漢正統論的觀點寫『續後漢書』。這部書寫的雖是三國歷史，但於「四夷傳」「八錄」（相當於“志”）打破斷限，上至堯舜三代，下迄西晉亡于五胡之亂，所謂“推本六經之，苴補三史之後”，其實具有通史性質。<sup>③</sup>「道術錄」是郝經的道統論，也是中國通史綱要，將中國歷史分為三代以上、兩漢（含蜀漢）、西晉以後三大階段，漢朝“雜而不純，無三代之治”，自老學佛教盛行中國、西晉亡于夷狄之亂，漢之遺風餘澤斬盡，從此純正的“中國”就不存在了。<sup>④</sup>這一歷史觀，郝經在尚為布衣之時就已形成：

故禮樂滅于秦，而中國亡于晉，已矣乎！<sup>⑤</sup>

在郝經的通史觀中，漢高祖、光武帝、蜀漢昭烈帝具有特殊重要的地位，他們一脈相承形成漢朝歷史的“命脈”，使中國具有歷經變亂而仍得以為中國的“統體”：

嗚呼！高帝、光武、昭烈三君，傳一誠心，歸之於仁，作漢命脈，以為統體，維繫中國。<sup>⑥</sup>

正是基於這一歷史觀，郝經認為，在西晉以後，只要能力行“中國之道”，即使夷狄入主，昔日

①〔元〕王惲：『王惲全集匯校』卷六一「故卓行劉先生墓表」，第2674頁。

②〔元〕郝經：『郝經集編年校箋』卷三十「再送常山劉道濟序」，第765頁。

③〔元〕郝經：『郝經集編年校箋』卷二九「『續後漢書』序」，第754頁。

④〔元〕郝經：『續後漢書』卷八三上「道術錄·序」，文淵閣四庫全書第386冊（臺北：臺灣商務印書館，2008年），第254頁。

⑤〔元〕郝經：『郝經集編年校箋』卷十九「辨微論·時務策」，第524頁。

⑥〔元〕郝經：『郝經集編年校箋』卷三三「涿郡漢昭烈皇帝廟碑」，第871頁。



如苻秦、元魏，今日如金源、蒙古，也能天下歸心，成為“中國”乃至“正統”。這其實是向蒙古統治者提出了在當時歷史條件下重建“中國”的現實方略：

嗚呼！後世有三代、兩漢之地，有三代、兩漢之民，而不能為元魏、苻秦之治者，悲夫！<sup>①</sup>

郝經出生于澤州郝氏家族，其曾叔祖郝震、祖父郝天挺、叔祖郝天祐、父親郝思溫都是金朝中後期的知名儒士，比之許衡、姚樞、竇默等人，他和楊奐對金朝中後期理學有自覺的傳承。正如田浩等學者指出，他沒有接受朱熹的道統觀，而是與趙秉文、元好問一樣，回到韓愈，主張合“文派”“道統”于一大道統觀，突出“道”作為中國文明大傳統之存續的政治實踐面向。<sup>②</sup>『續後漢書』之『道術錄』開列道統如下：

術則有邪正，時則有盛衰，天命之流行，人心之完具，道之所固有者自若也。一有豪傑之士出，以道自任則道在於是……自孟子後五百年而有諸葛亮，又三百餘年而有王通，又二百餘年而有韓愈，又三百餘年而有歐陽修、司馬光、周敦頤、邵雍、程顥、程頤、張載、朱熹，皆慨然以身任道，康濟斯民，申明製作，攘斥辨辟，復乎孔孟之初而大其傳，道之為天下萬世之正者自若。<sup>③</sup>

其時，郝經就是“慨然以身任道”的“豪傑之士”，不僅以一身存天地“元氣”，而是要積極把握歷史時機，佐王行道，在中原之地重建“中國”。當郝經以一介布衣在世侯張柔、賈輔家中教書時，他已經形成對時勢的基本看法和政治主張。他強烈要求大蒙古國改變長達四十年的武力征服政策，與南宋維持和平，效法“金源氏、拓跋氏之治”，繼承中原政教傳統，結合自身特點，“完一代之規模，開萬世之基統”。<sup>④</sup>他在前往南宋議和途中上奏「便宜新政」和「立政議」，一再以自己的政治主張勸說忽必烈。在最初被拘押的三四年間，他不斷上書宋朝當局，告訴宋人，復見“大定明昌之盛”乃是全體“中州遺士”的心聲和希望：

嗚呼！中州遺士，鋒鏑之餘，收其驚魂，引其餘息，營輯鳩贊，締和圖安，回生意于寒原，泮冰天于雪國，發為陽春，再立元氣，而有主上斷然行此。<sup>⑤</sup>

重現“大定之治”的政治願景在忽必烈潛邸集團中相當有代表性。忽必烈是向慕唐太宗的，但他一即位就令大臣編纂「大定政要」，中統二年（1261）四月，諸宰臣奏呈「大定政要」。<sup>⑥</sup>至元二年（1265）二月，王磐、徐世隆、王鶚又呈進「大定治績」供忽必烈參考。<sup>⑦</sup>

作為大蒙古國忠臣的郝經何以在南宋尚存的時代主張蜀漢正統論？學界對此有長期的爭論。一些學者指出，郝經既然以“能行中國之道”作為判定“中國之主”的標準，那麼，他應該同時承認南宋、金與蒙古都是中國皆為正統，且必將由忽必烈領導的“大朝”完成統一，這與元修三史各與正統的態度正好吻合。<sup>⑧</sup>我想強調指出的是，郝經的蜀漢正統論充分表達了“中州遺士”托命于忽必烈政權重建“中國”的理想和主張。

元朝統一後，南北蜀漢正統論完全合流，以姚燧（1238—1313）、張之翰（1243-1296）、趙

① 〔元〕郝經：『郝經集編年校箋』卷十九「辨微論·時務策」，第524頁。

② 田浩(Hoyt C. Tillman)：「郝經與宋金元時期的道學」、「郝經對經典、『中庸』與道統的反思」，『文化權力與政治文化——宋金元時期的『中庸』與道統問題』，第105-125頁、第147-174頁。一些學者也指出郝經融會南北理學，以六經為本，注重踐履和經世。參見徐遠和『理學與元代社會』（北京：人民出版社，1992），第21-34頁；邱居裡：『元代文獻探研』（北京：北京師範大學出版社，2014），第67-113頁；晏選軍：「南北理學思想匯合下的郝經」，『晉陽學刊』6(2003)：10-15。

③ 〔元〕郝經：『續後漢書』卷八三下「道術錄·議」，文淵閣四庫全書第386冊，第292頁。

④ 〔元〕郝經：『郝經集編年校箋』卷一八「思治論」，第506-510頁。

⑤ 〔元〕郝經：『郝經集編年校箋』卷三七「再與宋國兩淮制置使書」，第996頁。

⑥ 〔元〕王恽：『王恽全集匯校』卷八一「中堂事記」中（北京：中華書局，2013），楊亮、鐘彥飛點校，第3356頁。

⑦ 〔元〕蘇天爵：『元文類』卷三二「大定治績序」（上海：上海古籍出版社，1993），第395-396頁。

⑧ 田浩(Hoyt C. Tillman)：「宋、金、元時期的政治文化及王朝的正統問題」，『文化權力與政治文化——宋金元時期的『中庸』與道統問題』，第128-145頁；魏崇武「論蒙元初期的正統論」，『史學史研究』3(2007)：34-43；熊鳴琴：『金人「中國」觀研究』，第250-262頁。

居信、趙世延（1260-1336）等為代表的北人士大夫，以『通鑑綱目』為依據，持蜀漢正統論在正史編纂中為南宋爭正統，這其實反映了他們力主漢法的政治立場。<sup>①</sup>

### 餘論：“征服王朝”與天下主義的中國觀

金元之際的“中州士”借助義理化的蜀漢正統論，使“中國”成為一種貫通中國歷史的崇高的政教理想和精神原則，與具體民族並無對應關係，也不再是一個局限在長城以內的地理概念，與南宋強調“華夷之辨”的中國觀恰成鮮明對比。面對金元王朝多種民族和文化並存的現實，他們繼承和闡發西漢今文經學“公天下”大義，為統治多元民族和文化的“征服王朝”提供統合原理，試圖以兼容並包、溥愛無私的天下主義和王道精神指導和轉化“征服王朝”。大蒙古國佔據黃河以北地區後即以“大朝”自稱，忽必烈中統建元後，潛邸漢臣紛紛請建國號，忽必烈接受了劉秉忠的建議，採用“元”字為國號，“元”典出『周易』“乾元”之義，正是“大”的意思。許衡解釋說：“元者，善之長也，先儒訓之為大，徐思之，意味深長。蓋不大則藩籬窘束，一膜之外便謂胡越，其乖離分爭無有已時，何者所謂善大，則天下一家，一視同仁，無所往而不為善也。”<sup>②</sup>

而且，作為“中州士”，他們的“天下一家”是以中原政教傳統為中心的，他們的“大一統”是主張以中原政教傳統積極治理邊疆，教化少數民族。郝經于『續後漢書』一方面檢討三代以後中原王朝熱衷武力擴張以致夷狄之亂，一方面又反對“華夷之辨”，主張中國要用文明成果對四夷加以涵養教化，使之進入中國領導下的天下秩序：

盍修德以安中國乎？苟吾德化無不漸被，慕義而進則引而進之，亂則定之，弱則撫之，危則安之。涵浸以仁恩，使常足厭仰，向如天地之無不覆幬，無不持載，如日月之無不照臨，則華夏蠻貊，罔不率俾，自南自北無思不服矣。大哉二帝三王禦戎之道乎！<sup>③</sup>

忽必烈及其“潛邸舊侶”開創的元朝雖然完成了中國歷史上前所未有的“大一統”，但是，正如李治安指出，忽必烈所建立的“大一統”是一種內蒙外漢的二元政治制度和文化模式，其鞏固統一的政策主要是多制並舉，因俗而治，對不同族群給予差別待遇，此種政策在政治、軍事、財經、法律、語文等方面皆有深淺不同的表現。<sup>④</sup>這樣的政策客觀上適應了草原游牧社會與漢地農耕社會的並存，但其目的在於保證蒙古軍事貴族對於中國的統治，這正是元朝之所以為“征服王朝”的性質所在。作為蒙古大汗，忽必烈一直奉行武力征服，重用穆斯林色目商人和理財官員，大行聚斂，他並未真正遵行其“潛邸舊侶”的指教。明初，南方士大夫葉子奇這樣總結元朝滅亡的歷史教訓：

治天下之道，至公而已爾。公則胡越一家，私則肝膽楚越。此古聖人所以視天下為一家，中國為一人也。元朝自混一以來，大抵皆內北國而外中國，內北人而外南人，以至深閉固拒，曲加防護，自以為得親疏之道。是以王澤之施，少及于南，滲漉之恩，悉歸於北。<sup>⑤</sup>

他是以“公天下”的王道理想激烈抨擊蒙古統治者“自以為得親疏之道”，以至終元之世都未能做到“天下一家”。

[責任編輯：晉暉]

① [元]姚燧：『姚燧集』卷三『「國統離合表」序』，第44-45頁；[元]張之翰：『張之翰集』卷十四『「古今指掌圖」序』（長春：吉林文史出版社，2009），鄧瑞全、孟祥靜校點，第171頁；[元]趙居信：『蜀漢本末』卷下『蜀漢本末序』（北京：北京圖書館出版社，2004），第46頁；[元]趙世延：『南唐書序』，『南唐書（兩種）』（南京：南京出版社，2020），第205頁。

② [元]許衡：『許衡集』卷十五『魯齋心法』（北京：東方出版社，2007），王成儒點校，第379頁。

③ [元]郝經：『續後漢書』卷七九上『四夷總序』，文淵閣四庫全書第386冊，第215頁。

④ 李治安：『忽必烈傳』（北京：人民出版社，2015），第754-780頁。

⑤ [明]葉子奇：『草木子』卷三之上『克謹篇』（北京：中華書局，1959），第55頁。