

# 「再造華夏」

## ——明初的傳統重塑與族群認同

杜洪濤  
北京大學歷史學系

### 提要

本文以明廷所採取的社會整合策略為中心，從一個相對宏觀的角度探討明廷如何透過華夏正統王朝譜系的建構、文化認同的強調、傳統禮制的重塑，修復華夏族群的歷史記憶、增強華夏族群的認同意識、凸顯華夏族群的身份象徵。與此同時，明廷還採取了針對北方華夏族的特殊策略以強化其認同意識。最後，本文指出「再造華夏」的社會運動，並不是將其他少數族群徹底驅逐於王朝體系之外或盡數將其同化的排外行動，而是一場恢復華夏傳統、整合華夏族群、改良社會風俗的社會運動。從主觀目的上說，明廷發動這場社會運動是為了建構其正統性，鞏固其統治基礎，確保其政權能夠長久地維持下去；從客觀效果上看，這場社會運動對於消除部份華夏族群的胡化現象，撫平南北華夏族群由於長期的政治分裂與一度被區隔為「漢人」、「南人」兩個不同族群造成的裂痕，強化華夏族群的內部認同起到了積極的作用。

關鍵詞：華夏、明代、傳統重塑、族群認同

---

杜洪濤，北京大學歷史學系，北京市中關村北大街126號，郵政編碼：100871，電郵：[duhongtaowin@163.com](mailto:duhongtaowin@163.com)。

## 一、引論

迄今為止，明代學者的如下表述沒能贏得明史研究者的重視。魏校曰：「我太祖再造華夏。」<sup>①</sup>黃珣言：「皇明之興，高皇帝以神靈睿聖，不階尺土而統一海宇，再造華夏。」<sup>②</sup>胡應麟云：「元都平，四海清，神鬼受職，萬方庭列。大藩置神京，汎掃烽煙，混一區寓，再造華夏開文明。」<sup>③</sup>上述引文中的「華夏」含義甚廣，包括華夏王朝、華夏文化、華夏族群等多種意涵。<sup>④</sup>也就是說，明代學者有關「再造華夏」的論述揭示了元明鼎革所具有的超越朝代更迭的重大意義。

關於洪武時期明廷對中國傳統社會產生的深遠影響，現代學者的研究相對較少。據筆者管見，僅有范德(Edward L. Farmer)的專著與朱鴻林編的論文集關注了這個論題。前者以朱元璋的立法為切入點，討論明廷重建具有等級制色彩的傳統社會秩序問題，後者側重於對朱元璋的治國理念與實踐的探究。<sup>⑤</sup>與上述論著不同，本文試圖將明廷重塑華夏傳統的舉措置入華夏族群史的脈絡中予以考察，從族群認同的角度揭示「再造華夏」的歷史意涵。

提到華夏族群史，就不能不提王明珂的《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。在這部他自謙為「奠基之作」的專著中，他詳細論述了先秦時期華夏認同的形成、秦漢時期華夏邊緣的擴張與近代「中國民族」的建構。<sup>⑥</sup>此後，他又進一步闡釋了「血緣」、「空間」等符號在歷史敘事中的意義，並描繪了「華夏」如何憑藉一個共同的祖源記憶凝聚在一起的歷史過程。<sup>⑦</sup>令人惋惜的是，王明珂對於華夏族群在魏晉南北朝以至明清時期所經歷的巨大變遷着

① 魏校，《莊渠遺書》（文淵閣欽定四庫全書本），卷8，〈高墟王氏族譜序〉，頁840。

② 黃金，《皇明開國功臣錄》，〈開國功臣錄序〉，收入古籍影印室輯，《明代傳記資料叢刊》（北京：北京圖書出版社，2008），第1輯，第38冊，頁3。

③ 胡應麟，《少室山房集》（文淵閣欽定四庫全書本），卷1，〈大都走〉，頁11。

④ 在中國傳統社會中漢人常以「華夏」作為族群自稱，〈諭中原檄〉更有「華夏族類」的記載。因此，當時的學者雖然沒有建構出有關族群的社會科學理論，但這並不等於說在中國傳統社會中沒有與族群名異實同的觀念。程敏政輯，《皇明文衡》（四部叢刊初編影明嘉靖刊本），卷1，〈諭中原檄〉，頁1下。

⑤ Edward L. Farmer, *Zhu Yuanzhang & Early Ming Legislation: The Reordering of Chinese Society following the Era of Mongol Rule* (Leiden: E. J. Brill, 1995); 朱鴻林編，《明太祖的治國理念及其實踐》（香港：中文大學出版社，2010）。

⑥ 王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（北京：社會科學文獻出版社，2006）。

⑦ 王明珂，《英雄祖先與弟兄民族：根基歷史的文本與情境》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2006），頁22。

墨不多，對於本文關注的明初的傳統重塑與族群認問題更可說是隻字未提。

明代初期的歷史是華夏族群史的重要篇章，為了更好地理解這段歷史，有必要追溯一下從唐末至元末的歷史。自唐朝崩潰以後，中國歷史再度進入了動盪時期。後梁、後唐、後晉、後漢、後周這五個短暫的王朝之後，是北宋與契丹的南北對峙與南宋、金、西夏的鼎足而立。元朝雖然在13世紀完成了統一，但由於施行南北異制的統治策略與族群等級制的歧視政策，使得元代社會的地域之間與族群之間存在着明顯的分歧。在這段歷史時期中，需要特別注意的是以下四個問題：

第一，華夏族群及其傳統文化遭遇了巨大挑戰。遼朝與北宋為兄弟之國，雙方的政治地位大體相同；金朝與南宋是叔侄之國，南宋的政治地位明顯低於金朝。而北宋與南宋都不得不向遼、金繳納歲幣的歷史事實，表明宋朝無法像漢唐王朝那樣在傳統的華夷秩序中佔據主導地位。至元代，蒙古族群徹底顛覆了傳統的華夷秩序，建立了中國古代歷史上第一個少數族群主導的大一統王朝。在此期間，華夏族群經歷了前所未有的嚴重危機。雪上加霜的是，由於元朝皇帝推崇藏傳佛教，以儒學為代表的華夏傳統文化也遭遇了極大的挑戰。<sup>⑧</sup>

第二，部份華夏族群的胡化。在遼金時期，部份華夏族群即存在明顯的胡化現象。<sup>⑨</sup> 元朝創立後這一現象有進一步泛化的趨勢。司律斯(Henry Serruys)指出，在元代「模仿蒙古人成為各地的一種風尚」，中國亦不能例外。<sup>⑩</sup> 李治安詳細描繪了元代漢人學蒙古語、用蒙古名、穿蒙式服裝等社會現象，以及在婚俗（如收繼婚）、禮俗（如胡跪）等方面受蒙古影響的具體情況，並考述了蒙古化現象從漢軍軍政人員向下層平民擴散的歷史過程。<sup>⑪</sup>

<sup>⑧</sup> 張帆，〈元代翰林國史院與漢族儒士〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版），1988年，第5期，頁75-83。

<sup>⑨</sup> 劉浦江，〈說「漢人」——遼金時代民族融合的一個側面〉，《民族研究》，1998年，第6期，頁57-65。

<sup>⑩</sup> Henry Serruys、C. I. C. M. 著，朱麗文譯，〈明初蒙古習俗的遺存〉，《食貨月刊（復刊）》，第5卷，第4期（1975），頁180。

<sup>⑪</sup> 李治安，〈元代漢人蒙古化考述〉，載李治安等著，《元代華北地區研究：兼論漢人的華夷觀念》（天津：南開大學出版社，2009），頁292-380。值得提及的是，錢穆曾指出，宋濂、劉基、高啟等由元入明的儒士華夷觀念淡薄，「斷未有驅韃虜復中華之心意存在」。錢穆，〈讀明初開國諸臣詩文集〉，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998），第20冊，《中國學術思想史論叢（六）》，頁156。

第三，南北華夏族群之間的裂痕。<sup>12</sup> 遼宋金時期，生活在不同區域的華夏族群就存在着相互歧視的現象。李治安在引述了趙秉文稱南宋為「島夷」、「蠻夷」的例證後寫道：「由是觀之，國家的長期分裂，也會使漢民族內部因地域界限發生裂痕，也會給民族感情和心理帶來一些陰影。」<sup>13</sup> 至元代，族群等級制加深了南北華夏族群的認同危機。蕭啟慶認為，在元代「漢人」、「南人」屬於兩個不同的族群。他說：「在元廷所採行的族群等級制度之下，蒙古、色目、漢人、南人等四大族群不僅具有不同的歷史與文化背景，而且各族群的政治、社會身份之高低，權利義務之大小，頗有軒輊。」<sup>14</sup> 蕭啟慶進一步指出，雖然主體成份同屬漢族，但由於被劃分為兩個不同的族群，「漢人」與「南人」對華夏的認同感產生了差異。他說：「漢人、南人歷史經驗不同，族群意識的強弱因而不同。漢人經歷契丹、女真統治達數百年，族群意識不強」；「反觀南人從未經歷異族統治，蒙元滅宋，不僅是朝代更替，還牽涉到『由華夏入夷狄』的春秋大義」。<sup>15</sup>

第四，不容否認，在部份漢人胡化的同時，一些少數族群亦有明顯的漢化趨勢，但由於不願放棄所享有的特權因而沒有改變其族群認同。遼宋金時期，漢人與少數族群之間相互涵化的現象即已存在。元朝統一後，這一現象得到了延續和發展。蕭啟慶指出，「『族群等級制』是一種歧視制度，而不是『隔離』(segregation)制度」，「各族人民的遷徙、雜居與交往未受限制」。他敏銳地指出，在元代「蒙古、色目人尚不能說已真正『漢化』。相對於漢族而言，蒙古、色目皆享有甚多特權，自不願改變族群認同而導致特權的喪失」。<sup>16</sup>

元明交替之後，一個大一統的華夏王朝出現在歷史的舞臺上。然而，部份華夏族群的胡化現象，南北華夏族群之間由於長期的政治分裂與一度被分割為「漢人」、「南人」兩個不同族群造成的裂痕，不會隨着明朝的創立在一夜之間突然消失。來自基層社會的朱元璋及其追隨者對於上述社會事實有

<sup>12</sup> 華夏族群在元代的族群等級制中被分割成「漢人」、「南人」兩個不同的群體，本文以北方華夏族群指涉在元代被劃分為「漢人」的社會群體，以南方華夏族群指涉在元代被劃分為「南人」的社會群體（有時為行文方便計，徑稱其為「南人」）。

<sup>13</sup> 李治安，〈華夷正統觀念的演進與元初漢文人仕蒙〉，載李治安等著，《元代華北地區研究：兼論漢人的華夷觀念》，頁281。

<sup>14</sup> 蕭啟慶，《元代的族群文化與科舉》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008），頁212。

<sup>15</sup> 蕭啟慶，《內北國而外中國：蒙元史研究》（北京：中華書局，2007），頁472-473。

<sup>16</sup> 蕭啟慶，《內北國而外中國：蒙元史研究》，頁469、471。

着準確的認知，早在至正二十七年（1367），朱元璋政權在〈諭中原檄〉中即提出了「恢復中華」的口號；<sup>⑯</sup>在明朝創立後，明廷又反復強調要「悉復中國之舊」。<sup>⑰</sup>因此，筆者認為洪武年間明廷主導的恢復華夏傳統、整合華夏族群、改良社會風俗的社會運動，可以用明代學者的表述「再造華夏」加以概括。需要指出的是，本文無法就「再造華夏」問題展開全面系統的論述，僅以族群認同為中心，從一個相對宏觀的角度探討明廷如何透過華夏正統王朝譜系的建構、文化認同的強調、傳統禮制的重塑等舉措，修復華夏族群的歷史記憶、增強華夏族群的認同意識、凸顯華夏族群的身份象徵。與此同時，筆者還試圖對明廷強化北方華夏族群認同意識的舉措進行探討。期望本文對「再造華夏」的考察能夠揭示出明初社會變遷的一個側面，並由此引發對相關問題的深入討論。<sup>⑱</sup>

## 二、華夏正統與歷史記憶

遼宋金時期生活在不同區域的華夏族群有着不同的歷史記憶與正統認同，而被元朝統治者劃分為「漢人」、「南人」兩個不同族群的社會事實加深了南北華夏族群之間的裂痕。明朝創立後，如何建構南北華夏族群都能認同的正統王朝譜系，整合華夏族群的歷史記憶就成了明廷急需解決的重大問題。

首先，明廷將少數族群創建的元朝塑造成繼承宋朝衣鉢的正統王朝，而將明朝視為元朝的合法繼承者。朱元璋在〈登極詔〉中明言：「朕惟中國之君，自宋運既終，天命真人<sup>⑲</sup>於沙漠入中國，為天下主。傳及子孫百有餘

<sup>⑯</sup> 程敏政輯，《皇明文衡》，卷1，〈諭中原檄〉，頁1。

<sup>⑰</sup> 《明太祖實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962），卷30，洪武元年二月壬子，頁525。

<sup>⑱</sup> 達德斯(John W. Dardess)曾經將明朝的創立視作「中國歷史上的一個分水嶺」，然而關於明初社會變遷的研究卻沒有得到應有的重視。John W. Dardess, “Did the Mongols Matter? Territory, Power, and the Intelligentsia in China from the Northern Song to the Early Ming,” in *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, eds. Paul Jakov Smith Richard von Glahn (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), 113.

<sup>⑲</sup> 指元世祖，明廷諭別失八里王之文可以為證：「曩者，我中國宋君奢縱怠荒，奸臣亂政。天鑒否德，於是命元世祖肇基朔漠，入統華夏。生民賴以安靜七十餘年。至於後嗣，不修國政，大臣非人，紀綱盡弛。致使在野者強凌弱、眾暴寡，民生嗟怨，上達於天，簡在帝心，以革命新民。朕當大命，躬握乾符，以主黔黎。」《明太祖實錄》，卷212，洪武二十四年九月乙酉，頁3141-3142。

年，今運亦終。海內土疆，豪傑分爭。朕本淮右庶民，荷上天眷顧、祖宗之靈，遂乘逐鹿之秋，致英雄於左右」。「（朕）屢命大將軍與校尉奮勇威武，皆已勘定，民安田里。今文武大臣、百司眾庶，合詞勸進，尊朕為皇帝，以主黔黎」。<sup>21</sup>

表面看來，明廷這種承元而不直接繼宋的正統策略是為了擺脫其與趙宋政權的牽連，但筆者認為有兩個更深層次的原因值得注意。甲，承元的正統策略為明廷接管屬於元朝但不會屬於宋朝的疆土和民眾建立了合法性基礎。明廷所轄疆域不止包含兩宋故土，如果直接繼宋而不承元，將會削弱明廷統治遼寧、甘肅、雲貴等地的合法性基礎。不止如此，如果直接繼宋還可能引起繼北宋還是繼南宋的爭議。這樣，明廷對中原地區的統治也會遭遇認同危機。乙，承元的正統策略有利於整合南北華夏族群的歷史記憶。如前文所述，南北華夏族群的歷史經驗不同，因而雙方的歷史記憶也存在差異。元朝雖然憑藉政治強制手段將南北華夏族群劃分為不同的兩個族群，然而在元代大一統王朝統治之下的共同經歷卻是南北華夏族群數百年來為數不多的、可以共用的歷史記憶。如果明廷否定元朝的正統地位，無異於自行放棄這一有利於族群整合的歷史資源。

其次，取消遼朝、金朝的正統地位。<sup>22</sup>前引〈登極詔〉中「朕惟中國之君，自宋運既終，天命真人於沙漠入中國，為天下主」在申明元朝繼承宋朝正統的同時，清楚地顯示了明廷拒不承認遼金正統地位的政治態度。甯王朱權奉朱元璋之命撰寫的《通鑑博論》亦可為證。朱權在凡例中不但稱遼金政權為「夷狄」，更直接點明「遼金非正統」。<sup>23</sup>明廷否認遼金正統的策略，有助於重新整合華夏族群的歷史記憶。因為遼朝與北宋的南北對峙以及金朝、南宋、西夏的三國鼎立致使華夏族群關於大一統的歷史記憶出現了斷裂，一度生活在不同政權下的華夏族群分別擁有各自不同的歷史記憶。明廷構建的由漢唐經宋元至明的正統王朝譜系，有助於修復華夏族群共用的歷史記憶。

<sup>21</sup> 朱元璋，〈登極詔〉，《明朝開國文獻》（臺北：臺灣學生書局，1966），第4冊，《孝陵詔敕》，頁1833。

<sup>22</sup> 遼宋金三朝究竟誰為正統，是一個至元代仍沒能解決的問題。值得注意的是，楊維楨在元代已倡元繼宋統之說，並明確否認遼金的正統地位。貝瓊，《清江貝先生集》（四部叢刊初編影明初刊本），卷2，〈鐵崖先生傳〉，頁6。

<sup>23</sup> 朱權，《通鑑博論》（四庫全書存目叢書影明萬曆十四年〔1586〕內府刻本），〈凡例〉，頁65。

其三，將由少數族群建立的元朝塑造成有別於漢唐宋等華夏王朝的「變統」。<sup>24</sup>朱元璋本人的族群意識較強，李賢《古穰雜錄》載：「高廟看書議論英發，且排朱文公集注。每儒臣進講《論語》等書，必有辯說，呼朱熹曰『宋家迂闊老儒』。因講『夷狄有君，不如諸夏之無也』，辯曰：『夷狄禽獸也，無仁義禮智之道。孔子之意蓋謂中國雖無君長，人亦知禮義，勝似夷狄之有君長者。宋儒乃謂中國之人不如夷狄，豈不謬哉？』」<sup>25</sup>因此，〈撫諭元主眷屬詔〉中的「朕本元民」、「樂生有元之世」等語，只能被視為權宜之辭。<sup>26</sup>那麼，明廷如何處理元為「夷狄」所建與元為正統王朝之間的緊張呢？

〈諭中原檄〉曰：「（1）自古帝王御臨天下，中國居內以制夷狄，夷狄居外以奉中國，未聞以夷狄治天下也。（2）自宋祚傾移，元以北狄入主中國，四海內外，罔不臣服。此豈人力？實乃天授。（3）然達人志士尙有冠履倒置之歎。……（4）古云：『胡虜無百年之運。』驗之今日，信乎不謬。」<sup>27</sup>（1）意欲說明在中國古代歷史上華夏族群始終處於傳統華夷秩序的核心地位，並強調在元朝建立以前歷史上從未出現過少數族群建立的大一統王朝。

<sup>24</sup> 「變統」乃參考方孝孺之說。明廷當時並沒有提出「變統」之說，但前引〈諭中原檄〉言：「蓋我中國之民，天必命中國之人以安之矣。夷狄何得而治哉？」後文將引用之〈克燕頒赦詔〉言：「國統斯正。」由此觀之，其視元為「變統」之意甚明。此後，方孝孺將明廷實行的正統策略加以理論化，指出：「奚謂變統？取之不以正」，「守之不以仁義，戕虐乎生民」，「夷狄而僭中國，女后而據天位。治如苻堅，才如武氏，亦不可繼統矣」。值得注意的是，方孝孺所論與明廷的正統策略亦有不同之處，即前者謂元朝「不可繼統」，而後者將元朝視作正統王朝譜系中的一環。方孝孺，《遜志齋集》（四部叢刊初編影明嘉靖辛酉〔1561〕王可大台州刊本），卷2，〈釋統上〉，頁3。

<sup>25</sup> 李賢，《古穰雜錄》（叢書集成初編本），頁10。按：朱元璋「解夷狄有君章說」，見朱元璋，《明太祖文集》（文淵閣欽定四庫全書本），卷15，〈解夷狄有君章說〉，頁177。

<sup>26</sup> 不著撰者，《皇明詔令》（續修四庫全書影明嘉靖十八年〔1539〕傅鳳翔刻、二十七年〔1548〕浙江布政司增修本），卷1，〈撫諭元主眷屬詔〉，頁47、46。按：〈皇陵碑〉言：「昔我父皇，寓居是方。農業艱辛，朝夕彷徨。俄爾，天災流行，眷屬罹殃。皇考終於六十有四，皇妣五十有九而亡。孟兄先死，闔家守喪。田主德不我顧，呼叱昂昂。既不與地，鄰里惆悵。忽伊兄之慷慨，惠此黃壤。殯無棺槨，被體惡裳。浮掩三尺，奠何肴漿？既葬之後，家道惶惶。仲兄少弱，生計不張。孟嫂攜幼，東歸故鄉。值天無雨，遭蝗騰翔。里人缺食，草木為糧。予亦何有，心驚若狂。乃與兄計，如何是常？兄云去此，各度凶荒。兄為我哭，我為兄傷。皇天白日，泣斷心腸。兄弟異路，哀動遙蒼。汪氏老母，為我籌量。遣子相送，修醴馨香。空門禮佛，出入僧房。」由此可見少年朱元璋家境之貧窮、經歷之淒慘。所謂「樂生有元之世」豈是肺腑之言？朱元璋，《明太祖御製文集》（臺北：臺灣學生書局，1965），卷16，〈皇陵碑〉，頁433-434。

<sup>27</sup> 程敏政輯，《皇明文衡》，卷1，〈諭中原檄〉，頁1。按：引文內的序號為筆者所加。

(2) 指出元朝入主中原乃是上天的安排而非人力所致。換句話說，明廷宣稱元朝入主中原並不意味着蒙古族群勝過了華夏族群，那只是上天的安排而已。

(3) 表明元朝取代宋朝成為華夏正統使「達人志士有冠履倒置之歎」。(4) 強調作為「變統」的元朝統治必定不能持久。<sup>28</sup>

明廷在〈擬祭元幼主文〉中對其將元代視作「變統」的策略有更詳盡的闡釋：

天地父母，而人生其間。天地之氣有偏正，故人之生有華夷，而尊卑貴賤分焉。自古華為天下主而四夷服從，亦猶家之有長而子弟順化。帝王之心豁然大公，以宇宙之內為一家，四海之外為一人，而一視同仁者，良以此也。歷代以來，夷之識者莫不奉正朔、求冊封於中國，以保其疆土。載諸典籍，昭然可徵。有宋中葉，天地運否，自徽欽不竟以至南渡之後，日以陵替。於是，幼主之先勃興朔漠，芟夷種類，克取金源。遂兼宋以馭中夏，幾及百載，斯民實蒙惠焉。然天地之經，華夷之義，終不可泯也。由是，脫其銜轡，海內鬥爭，民墜塗炭。天乃命朕起自布衣，撥亂反之正。<sup>29</sup>

由此可見，明廷一方面將元朝建構成正統王朝，另一方面又強調「天地之經」、「華夷之義」將元朝塑造成有別於華夏王朝的「變統」。因此，明廷在平定大都後頒詔宣稱：「一海內以安人心，正國統而君天下。理勢所在，今古皆然。」又言：「海宇既同，國統斯正。」<sup>30</sup>

整合歷史記憶是強化族群認同的重要手段，但是僅憑政策強制無法達到預期效果。在明朝建立之初，明廷不僅利用歷史資源和政治強制建構正統的王朝譜系，而且透過多種公眾訊息傳播方式向民眾灌輸傳統的華夷秩序，重塑華夏族群的歷史記憶。

首先，明廷反復透過各種詔書向臣民傳播傳統的華夷秩序，激發並強化民眾關於華夏正統的歷史記憶。〈免北平、燕南、河東、山西、北京、河南、潼關、唐、鄧、秦隴等處稅糧詔〉言：「重念中國本我華夏之君所主，豈期胡人

<sup>28</sup> 明廷在〈與元幼主書〉中直言：「且中國實漢朝之故地，胡本不可久居。」朱元璋，〈與元幼主書〉，《明朝開國文獻》，第3冊，《賜諸藩詔敕》，頁1776。

<sup>29</sup> 程敏政輯，《皇明文衡》，卷1，〈擬祭元幼主文〉，頁15。

<sup>30</sup> 佚名，〈克燕頒赦詔〉，《明朝開國文獻》，第4冊，《大明官制》，頁1846、1847。

入據已及百年？天厭昏淫，群雄並起，以致兵戈紛爭，生民塗炭。」<sup>⑩</sup>〈免山西、陝右二省夏秋稅租詔〉言：「山西、陝右，地居西北，山河壯麗。昔我中國歷代聖君，皆都此而號召萬邦。曩因元主華夏，民無的主，已經百年矣。朕自丁未年復我中土，繼我聖人之位，建都炎方，於今九年矣。」<sup>⑪</sup>〈封元幼孫為崇義侯詔〉言：「有元興起，係是外夷，猶能胡越一家。況我中原歷代之君，每居中國而統四夷，非一朝而已。」<sup>⑫</sup>「中國本我華夏之君所主」、「昔我中國歷代聖君皆都此，號召萬邦」、「我中原歷代之君，每居中國而統四夷」的書寫意圖皆在於激發華夏族群關於華夏正統的歷史記憶。

其次，明廷透過具有象徵意味的政治行動，喚起民眾對於華夏正統的歷史記憶。洪武元年（1368）三月明軍佔據北宋故都汴梁後，朱元璋隨即從金陵趕往這座富有象徵意義的城市。《一統肇基錄》載：「五月，上幸汴梁，即開封府地，議定都兼取元都。留（李）善長守京師。上駐蹕於陳州城門外，父老進瓜果。上詔本州給瓜果銀，仍賜巾服以榮之。因於此建亭，亭有榮老石以紀美焉。車駕至汴梁，築臺以祭天，臺在今布政司治後。又築臺於南薰門外，名封臺，以為祭神之所。八月還京師，詔以大梁為北京。」<sup>⑬</sup>朱元璋親臨北宋故都並築臺祭天的舉措無疑具有喚起華夏族群歷史記憶的功能。〈議建北京於大梁詔〉言：「（朕）頃幸大梁，詢及父老，皆曰：『昔聖人居中國而治四夷，天下威服。』」<sup>⑭</sup>從汴梁父老「昔聖人居中國而治四夷」的話語可以看出，朱元璋的政治行動取得了預期的效果。雖然朱元璋最終定都於金陵，但以汴梁為北京及此後改元大都為北平的決策仍然具有恢復華夏正統的象徵意義。

明廷尋訪宋理宗首骨「瘞於舊穴」的政治舉措亦具有激發華夏族群歷史記憶的功能。〈國初事蹟〉載：「至元年間，楊璉真加發宋朝諸陵，以理宗首骨截為飲器。太祖既得燕都，命守臣吳冕尋訪到京，太祖命埋之於城角寺。及覽

<sup>⑩</sup> 朱元璋，《明太祖御製文集》，卷1，〈免北平、燕南、河東、山西、北京、河南、潼關、唐、鄆、秦隴等處稅糧詔〉，頁42-43。

<sup>⑪</sup> 朱元璋，《明太祖御製文集》，卷1，〈免山西、陝右二省夏秋稅租詔〉，頁53。

<sup>⑫</sup> 朱元璋，〈封元幼孫為崇義侯詔〉，《明朝開國文獻》，第4冊，《孝陵詔敕》，頁1876。按：現存史料關於買的里八刺的封號有「崇義侯」、「崇禮侯」兩說。究竟何者為是，待考。在本文的相關論述中，筆者照引原文，不做考辨。

<sup>⑬</sup> 夏元吉，《一統肇基錄》（叢書集成初編影稊乘本），頁21-22。按：據《明太祖實錄》，朱元璋以三月甲子從南京出發，五月庚寅至汴梁。《明太祖實錄》，卷31，洪武元年三月甲子，頁556；卷32，洪武元年五月庚寅，頁562。

<sup>⑭</sup> 朱元璋，〈議建北京於大梁詔〉，《明朝開國文獻》，第4冊，《孝陵詔敕》，頁1836。

浙江所進地圖有宋諸陵，命瘞於舊穴。」<sup>⑩</sup>據陳高華研究，「楊璉真加發掘南宋諸帝攢宮」之事，「是在忽必烈同意的情況下進行的」。其用意在於以「藏傳佛教的壓勝之術」鎮壓南宋諸帝亡靈，「體現新朝的權威」。<sup>⑪</sup>因此，明廷的相關舉措具有恢復華夏正統的象徵意義。

其三，明廷透過歷代帝王陵寢的修葺、歷代帝王廟的創設與相關祭儀的持續展演不斷強化華夏族群對於華夏正統的歷史記憶。洪武三年（1370）五月，明廷派遣使者查訪歷代帝王陵寢，命令各陵寢所在地的行省官員陪同使者前往查看。如果前代帝王陵寢的「廟祀」尚存，則需將其繪製成圖回報朝廷。<sup>⑫</sup>同年十二月，河南、陝西等行省官員回報，現存歷代帝王陵寢79座。經禮部官員考訂後，明廷決定對「功德昭著」的伏羲、神農、黃帝以至宋理宗等36座帝王陵寢進行祭祀。明廷派秘書監丞陶誼等前往主持，並負責墳補、修繕遭盜墓者破壞的陵寢與年久凋敝的享廟。明廷命令陵寢所在的地方官每年以太牢祭祀。<sup>⑬</sup>洪武九年（1376）八月，明廷決定每三年遣使祭祀歷代帝王陵寢一次。<sup>⑭</sup>

洪武六年（1373）八月，明廷參照宗廟「同堂異室」之制在京師創設歷代帝王廟，入祀的歷代帝王包括三皇、五帝、禹、湯、周文王、周武王、漢高祖、漢光武、唐高祖、唐太宗、宋太祖、元世祖。<sup>⑮</sup>洪武二十一年（1388），歷代帝王廟毀於火災。洪武二十二年（1389）五月，改建歷代帝王廟竣工。明廷規定改每年二月、八月兩次祭祀為「每歲止以仲秋月遣官祭之」。<sup>⑯</sup>需要指出的是，明廷規定的應祭帝王陵寢與入祀歷代帝王廟的前代君王皆契合其所建構的正統王朝譜系，即遼金兩代的君主皆被排除在官祀歷代帝王陵寢與歷代帝王廟之外。<sup>⑰</sup>

<sup>⑩</sup> 劉辰，〈國初事蹟〉，收入鄧士龍輯，《國朝典故》（臺北：新興書局，1985年據明藍格鈔本影印），頁32-33。

<sup>⑪</sup> 陳高華，《陳高華文集》（上海：上海辭書出版社，2005），頁215。

<sup>⑫</sup> 《明太祖實錄》，卷52，洪武三年五月辛卯，頁1011。

<sup>⑬</sup> 《明太祖實錄》，卷59，洪武三年十二月庚午，頁1159。

<sup>⑭</sup> 《明太祖實錄》，卷108，洪武九年八月己酉，頁1800。

<sup>⑮</sup> 《明太祖實錄》，卷84，洪武六年八月乙酉，頁1500-1501。

<sup>⑯</sup> 《明太祖實錄》，卷196，洪武二十二年五月辛未，頁2945。

<sup>⑰</sup> 元代的帝王陵寢不在明朝的轄境之內，故亦不在明廷規定的應祭帝王陵寢之列。秦晉隋亦不在明廷建構的正統王朝譜系之中。參見宋訥，〈敕建歷代帝王廟碑〉，收入陳子龍輯，《明經世文編》（北京：中華書局，1962），卷5，頁37-38。

### 三、先聖之道與華風復振

在中國傳統社會中，華夏族群並非以實存或虛擬的血緣紐帶作為其認同基礎，而是以能否分享共同的文化機制作為區分我族與他族的標準。<sup>⑭</sup>明朝創立後，明廷極力凸顯其文化正統性並蓄意標榜與元朝之間的文化差異，力圖以此增強華夏族群的文化認同與族群認同。

#### (一) 儒學正統的再度確立

自漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」以來，儒學成為華夏族群的正統意識形態。隋唐時期，佛教的發展雖然十分興盛，但並沒有撼動儒學的正統地位。至宋代，由於統治者重文輕武，以儒學起家的文官獲得了前所未有的禮遇。儒家思想的發展也迎來了堪與百家爭鳴時代媲美的第二個高峰期。蒙古族群入主中原後，除忽必烈在潛邸時期及即位之初一度重用儒臣外，儒學失去了獨尊的地位。<sup>⑮</sup>不止如此，即使在忽必烈重用儒臣的「黃金時代」，生逢其時的著名理學家許衡亦只能「屢進屢退，僕僕奔走於道路」。<sup>⑯</sup>

元代統治者崇奉藏傳佛教，忽必烈曾三次接受薩迦派第五代祖師八思巴的密宗灌頂，並尊八思巴為帝師。八思巴的權勢和地位「僅在皇帝一人之下」，他不但「總領全國佛教和西藏地方事務」，而且參與元廷的「重大軍政決策」。<sup>⑰</sup>前文提到的藏傳佛教信徒楊璉真加亦深受忽必烈器重，他「在江南任釋教總攝十年以上，當時是個炙手可熱的顯赫人物」。同為藏傳佛教信徒的楊璉真加之子楊暗普自至元三十年（1293）擔任宣政院長官以來，掌管佛教事務長達20年以上，「元朝皇帝換了好幾個，但是他的職位始終不變」。楊暗普還會出任江浙行省左丞，被冊封為秦國公。直到仁宗延祐年間，他「仍是元朝政

<sup>⑭</sup> 孔子「有教無類」之說、孟子「以夏變夷」之論皆是明證。陳寅恪對孔子「有教無類」之論大加讚賞。他寫道：「夫歐陽氏累世之文學藝術，實為神州文化之光輝，而究其種類淵源所出，乃不得不疑其為蠻族。然則聖人『有教無類』之言，豈不信哉！」陳寅恪，《金明館叢稿初編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001），頁119。

<sup>⑮</sup> 蕭啟慶雖然認為「『九儒十丐』一說，並不反映事實」，但仍然坦承「元代儒戶卻失去儒士在中國社會中唯我獨尊的地位」。蕭啟慶，《內北國而外中國：蒙元史研究》，頁411。

<sup>⑯</sup> 張帆，〈《退齋記》與許衡、劉因的出處進退〉，《歷史研究》，2005年，第3期，頁82。

<sup>⑰</sup> 成凱文，〈西藏政教首領在元朝大一統中的作用〉，《史學月刊》，1999年，第1期，頁36。

壇上的活躍人物」。<sup>48</sup> 與佛教徒相比，元代的儒士相形見绌。「九儒十丐」之說雖有誇大之嫌，但儒學地位的邊緣化卻是不爭的事實。張帆指出，在「元代各級官員之中」，「儒士所佔比例非常之小」。<sup>49</sup>

與元代統治者不同，朱元璋雖曾為生計所迫而入寺為僧，但本人並非虔誠的佛教徒。<sup>50</sup> 因此，在元明鼎革之後，明廷對佛教採取了打擊、限制的政策。明廷不但設立專門機構管理、整頓宗教事務，而且實行度牒制度限制僧徒的數量。洪武六年（1373），明廷又規定：「各府州縣止存大寺觀一所，並處其徒，擇有戒行者領之。」<sup>51</sup> 對於田糧甚多的浙江寺院，明廷給予沉重打擊，將其僧眾「盡起集京城工役，死者甚多」。<sup>52</sup> 不容否認，深知神道設教之理的明廷在一定限度內也對佛教採取了提倡和保護的措施，但是佛教在元代的優越地位不復存在了。

明朝創立後，儒學重新獲得了正統意識形態的地位。<sup>53</sup> 洪武元年（1368）二月，朱元璋對將要前往曲阜致祭的官員說：「仲尼之道廣大悠久，與天地相並。故後世有天下者莫不致敬盡禮，修其祀事。朕今為天下主，期在明教化以行先聖之道。」<sup>54</sup> 引文清楚地顯示了明廷欲以「先聖之道」教化民眾的強烈願望。

在朱元璋眼中「先聖之道」的核心理念究竟是什麼呢？洪武六年（1373）與洪武十一年（1378），朱元璋給孔子後裔孔希學的兩份敕書提供了重要線索。甲，「卿家昭名歷代、富貴不絕者，乃由陰驚之重耳。陰驚者何？以其闡聖學之精微，明彝倫之攸敘，表萬世綱常而不泯也」。<sup>55</sup> 乙，「卿家名昭於歷代，富貴不朽，永彰於天地之間。蓋由爾祖明彝倫之精微，表萬世之綱常，陰驚之重故也」。<sup>56</sup> 朱元璋在洪武十五年（1382）四月對禮部官員的訓話中對

<sup>48</sup> 陳高華，《陳高華文集》，頁212、223。

<sup>49</sup> 張帆，〈元代翰林國史院與漢族儒士〉，頁75-83。

<sup>50</sup> 陳高華認為，朱元璋「對佛教宣揚的天堂地獄和修來世之說，並不盡信」。陳高華，《陳高華文集》，頁502。

<sup>51</sup> 申時行等修，《明會典（萬曆朝重修本）》（北京：中華書局，1989），卷226，〈僧錄司〉，頁1110。

<sup>52</sup> 劉辰，〈國初事蹟〉，收入鄧士龍輯，《國朝典故》，頁30。

<sup>53</sup> 朱鴻林，〈明太祖的孔子崇拜〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第70本，第2分（1999年6月），頁483-530。

<sup>54</sup> 《明太祖實錄》，卷30，洪武元年二月丁未，頁516-517。

<sup>55</sup> 《明太祖實錄》，卷84，洪武六年八月丙戌，頁1501。

<sup>56</sup> 《明太祖實錄》，卷121，洪武十一年十二月乙卯，頁1965。

「先聖之道」做了更為細緻的闡述：「孔子明帝王之道以教後世，使君君、臣臣、父父、子子。綱常以正，彝倫攸敘，其功參於天地。」<sup>57</sup>由以上三條史料可知，在朱元璋看來「明彝倫」、表「綱常」是孔子最大的功績，亦是「先聖之道」的核心理念。所謂「明彝倫」、表「綱常」，即以人倫秩序規範社會秩序從而建構一個和諧友愛的理想世界，這也是達成孔子提倡的「仁」、孟子宣揚的「王道」的重要手段。

為了在明初社會中確立儒家思想的主導地位，明廷主要採取了以下三個方面的措施。第一，運用學校、科舉推行「先聖之道」。在洪武二年（1369）頒佈的〈命郡縣立學校詔〉中，明廷昭告天下創設學校的目標是「復我中國先王之治」，「大興華風以興治教」。<sup>58</sup>在洪武三年（1370）頒佈的〈開科取士詔〉中，明廷宣佈：「願得賢能君子以用之」，「特設科舉以取懷才抱德之士」。<sup>59</sup>所謂「賢能君子」、「抱德之士」均指諳熟「先聖之道」的儒者。

第二，力圖將儒家思想公眾化、日常化。明廷普遍建立旌善亭、申明亭以揚善懲惡，廣泛宣導鄉飲酒禮以規範人倫秩序，<sup>60</sup>甚至在里社祭祀的誓詞中「都融入儒家的倫理思想來勸誠鄉民」。<sup>61</sup>

第三，通過靈活的司法判決來推行教化，即對敢於干犯綱常者嚴懲不貸，對篤守彝倫者法外開恩。今各舉一例以明之。甲，「紹興府餘姚縣民有妄訴其族長私下海商販（者），當抵罪。上召諭之曰：『人由祖宗積德，是至子孫蕃衍。今蒼顏皓首者，爾族之長也，而妄訴之，是干名犯義，不知有祖宗矣。自古帝王之治天下，必先明綱常之道。今爾傷風敗俗，所訴得實猶為不可，況虛詐乎？』命置於法。」<sup>62</sup>乙，「杭州民有獲罪（者），律當杖而謫戍。其子為磨勘司吏，固請以身代。上曰：『此美事也，姑屈法以申父子之恩，俾為世

<sup>57</sup> 《明太祖實錄》，卷144，洪武十五年四月丙戌，頁2263。

<sup>58</sup> 《明太祖實錄》，卷46，洪武二年十月辛卯，頁925。

<sup>59</sup> 朱元璋，〈開科取士詔〉，《明朝開國文獻》，第4冊，《孝陵詔敕》，頁1862。

<sup>60</sup> 〈教民榜文〉言：「鄉飲酒禮本以序長幼，別賢否，乃厚風俗之良法。」張鹵輯，《皇明制書》（臺北：成文出版社，1969年據洪武年間刻本影印本），卷9，〈教民榜文〉，頁1429。

<sup>61</sup> 秦海澐，〈明初鄉村教化初探〉，《東北師大學報》（哲學社會科學版），2001年，第1期，頁24。

<sup>62</sup> 《明太祖實錄》，卷198，洪武二十二年十一月己巳，頁2967-2968。按：黃彰健言：「倉顏皓首，舊校改倉為蒼。」正文據此改「倉」為「蒼」。黃彰健，《明太祖實錄校勘記》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962），頁653。

勸。』遂命釋之。」<sup>⑬</sup>由以上兩個例證可知，如果干犯綱常，即便所告屬實「猶為不可」；如果固守彝倫，則以「屈法」寬宥的方式將其樹立為道德表率。

儒學正統地位的再度確立，不但增強了明初華夏族群的文化認同、族群認同與政治認同，而且對此後數百年中國的文化走向都產生了深遠的影響。

## (二) 清除「前代污染」

明廷在弘揚華夏傳統文化的舉措中刻意凸顯元王朝對華夏傳統文化的破壞。〈命郡縣立學校詔〉言：「古昔帝王育人材、正風俗，莫先於學校。自胡元入主中國，夷狄腥膻污染華夏，學校廢弛，人紀蕩然。」<sup>⑭</sup>〈開科取士詔〉曰：「（前元）權豪勢要之官，每納奔竟之人」，「其懷才抱德之士，恥於並進，甘隱山林而不起。風俗之弊一至於此！」<sup>⑮</sup>

為了清除「前代污染」，復振華風，朱元璋先後撰寫並頒佈了《御製大誥》、《御製大誥續編》、《御製大誥三編》。〈御製大誥序〉言：

昔者，元處華夏，實非華夏之儀。所以九十三年之治，華風淪沒，彝道傾頽。學者以經書專記熟為奇，其持心操節必格神人之道，略不究衷。所以臨事之際，私勝公微，以致愆深曠海，罪重巍山。當犯之期，棄市之屍未移，新犯大辟者即至。若此乖為，覆身滅姓。見存者曾幾人而格非？嗚呼！果朕不才而致是歟？抑前代污染而有此歟？然曠由人心不古，致使而然。今將害民事理，詔示天下。諸司敢有不務公而務私，在外貪贓，酷虐吾民者，窮其原而搜罪之。斯令一出，世世守行之。<sup>⑯</sup>

引文表明，明廷將「私勝公微」、「貪贓」枉法、「酷虐」民眾等社會醜惡現象都歸罪於「前代污染」，而頒行《御製大誥》正是為了扭轉「華風淪沒，彝道傾頽」的局面。

《御製大誥續編》與《御製大誥三編》延續了《御製大誥》的宗旨。〈御

<sup>⑬</sup> 《明太祖實錄》，卷102，洪武八年十一月丁巳，頁1717。

<sup>⑭</sup> 《明太祖實錄》，卷46，洪武二年十月辛卯，頁925。

<sup>⑮</sup> 朱元璋，〈開科取士詔〉，《明朝開國文獻》，第4冊，《孝陵詔敕》，頁1862。

<sup>⑯</sup> 朱元璋，〈御製大誥序〉，《明朝開國文獻》，第1冊，《御製大誥》，頁3-4。

製大誥續編序〉言：「愚夫愚婦，效習夷風，所以泯彝倫之攸敘」，「朕皇皇宵晝，思治窮源，無乃曠夫多刁詐廣，致有五福不臻，凶災迭至。殃吾民者為此也。今朕復出是誥，大播寰中，敢有不遵者，以罪罪之」。<sup>⑦</sup> 劉三吾在〈大誥三編後序〉中對朱元璋撰寫《大誥》的目的做了更為細緻的說明，他宣稱「降及胡元，以夷風制治，先王之教，華夏之風，於是掃蕩無餘」。接着指出朱元璋「欲丕變胡俗，復我中國先王之治」，因此「特於機務之隙」撰寫《御製大誥》、《御製大誥續編》，「頒示中外」。「二誥」取得了一定成效，部份臣民表現出「從命之誠」、「可化之機」。但是，仍有部份臣民「狃於汙習」，「雖暫革面，猶未革心」。於是，朱元璋又撰寫了《御製大誥三編》，期望「天下官民」能「革心從化」，從而實現「華風復振」的目標。<sup>⑧</sup> 可見，朱元璋先後三次撰寫《大誥》的最終目的皆在革除胡俗，這與洪武年間明廷致力於「再造華夏」的歷史語境是可以相互印證的。

明廷採用多種手段向臣民傳播旨在清除「前代污染」、重振華風的《大誥》。首先，明廷運用政治強制手段推廣《大誥》。朱元璋強調：「此誥前後三編，凡朕臣民，務要家藏人誦，以為鑒戒。倘有不遵，遷於化外。的不虛示。」<sup>⑨</sup> 其次，明廷規定：「天下府州縣民，每里置塾，塾置師，聚生徒教誦《御製大誥》。」<sup>⑩</sup> 其三，明廷將《大誥》列為科舉的必考內容。<sup>⑪</sup> 其四，在每年正月十五、十月初一兩次舉行的鄉飲酒禮中，誦讀《大誥》是必備的儀式環節。<sup>⑫</sup> 在明廷的大力推動下，《大誥》在明初「再造華夏」的文化工程中扮演了不容忽視的角色。

不容否認，朱元璋將不法官吏貪贓枉法、酷虐民眾與刁滑之民「因法為弊」、「奸詐百生」等社會醜惡現象皆歸罪於元朝93年的統治並非公允之論。但是對於歷史研究者來說，最重要的並不是從道德史觀出發對此提出措辭激烈的批判，而是在歷史語境中探尋這種政治宣傳的深層意涵。顯而易見，朱元璋的論說模式有強調明廷取代元廷合法性的用意。但更重要的是，這種論說模式

<sup>⑦</sup> 朱元璋，〈御製大誥續編序〉，《明朝開國文獻》，第1冊，《御製大誥續編》，頁87-88。

<sup>⑧</sup> 朱元璋，〈大誥三編後序〉，《明朝開國文獻》，第1冊，《御製大誥三編》，頁411-412。

<sup>⑨</sup> 朱元璋，〈頒示第四十三〉，《明朝開國文獻》，第1冊，《御製大誥三編》，頁409-410。

<sup>⑩</sup> 《明太祖實錄》，卷214，洪武二十四年十一月己亥，頁3159。

<sup>⑪</sup> 《明太祖實錄》，卷212，洪武二十四年九月乙酉，頁3141。

<sup>⑫</sup> 張鹵，《皇明制書》，卷20，〈節行事例·鄉飲酒禮律儀〉，頁3073-3077。

具有強化族群認同的意義。社會學家泰弗爾指出，「為了賦予群體成員積極的社會認同，社會群體需要建立起一種不同於其他群體的積極特異性」。<sup>⑬</sup> 可見，製造差異是強化群體認同的重要手段。明廷的相關舉措與此理暗合，即透過將華夏傳統稱為「先聖之道」、將元朝統治稱為「前代污染」等宣傳策略反復凸顯華夏與「胡元」的差異，並以此強化華夏族群的認同意識。

#### 四、傳統禮制與身份象徵

擁有光輝燦爛的禮制傳統是華夏文化的典型標誌之一，言行是否符合傳統禮制是華夏族群用來區分我族與他者的重要原則。<sup>⑭</sup> 在明初「再造華夏」的社會運動中，重構傳統禮制亦是明廷關注的重點。

建國之初，明廷即將恢復傳統禮制視作當務之急，並決心以此革除元代遺俗、重振華夏之風。《明太祖實錄》載：「甲辰，禮官上所定禮儀。上謂尚書牛諒曰：『禮者，國之防範，人道之紀綱，朝廷所當先務，不可一日無也。自元氏廢棄禮教，因循百年，而中國之禮變易幾盡。朕即位以來，夙夜不忘，思有以振舉之，以洗污染之習，故嘗命爾禮部定著禮儀。今雖已成，宜更與諸儒參詳、考議，斟酌先王之典，以復中國之舊。務合人情，永為定式，庶幾愜朕心也。』」<sup>⑮</sup> 明廷重建傳統禮制的文化工程雖然遠承上古、近法漢唐，但並不是機械地照搬傳統禮制，而是斟酌損益，擇善而從。<sup>⑯</sup> 在商討帝制時期最重要的國家祭祀「郊社宗廟」之制時，朱元璋即要求禮部官員、翰林、太常等儒臣「酌古今之宜，務在適中」。<sup>⑰</sup> 由於明初所修訂的禮制繁多且屢有變更，限於篇幅，筆者僅從影響廣泛的冠服之制與日常禮儀兩個方面予以探討。

早在先秦時期，冠服之制即被華夏族群視作族群身份的象徵。孔子曰：

<sup>⑬</sup> 邁克爾·豪格(Michael A. Hogg)、多米尼克·阿布拉姆斯(Dominic Abrams)著，高明華譯，《社會認同過程》(北京：中國人民大學出版社，2011)，〈前言〉，頁1。

<sup>⑭</sup> 元代學者亦持有此種信念。楊炎言：「中國而用夷禮則夷之，夷而進於中國則中國之也。」王充耘曰：「凡無禮無義者，輒以戎夷目之；而有禮有義者，輒謂為華夏。非必四海九州之外而後為戎夷也。」蘇天爵編，《元文類》(北京：商務印書館，1958)，卷32，〈正統八例總序〉，頁418；王充耘，《讀書管見》(文淵閣欽定四庫全書本)，卷下，頁509。

<sup>⑮</sup> 《明太祖實錄》，卷80，洪武六年三月甲辰，頁1449。

<sup>⑯</sup> 朱元璋言：「今之不可為古，猶古之不能為今。禮順人情，可以義起。所貴斟酌得宜，必有損益。」《明太祖實錄》，卷29，洪武元年正月丙子，頁484。

<sup>⑰</sup> 《明太祖實錄》，卷30，洪武元年二月壬寅，頁507。

「微管仲，吾其披髮左衽矣。」<sup>⑧</sup>可見，左衽還是右衽不只是風俗習慣問題，而且是區分我族與他者的象徵性標誌。至明初，冠服之制仍然是族群身份的象徵。《洪武聖政記》載：

（洪武）三年六月，李文忠等遣人送故元皇孫買的里八刺及其后妃等到京。中書上言，宜獻俘太廟。上以帝王之後，有所不忍，止令其具本俗之服見。至日，上服皮弁御奉天殿，百官具朝服侍班。侍儀使引見，行五拜禮。見皇太子，行四拜禮。后妃朝坤寧宮，命婦具官服侍班。禮畢，賜以中國冠服，並賜第宅廩餼，封買的里八刺為崇禮侯。<sup>⑨</sup>

引文所載充份地顯示了冠服之制的象徵意義。故元皇孫買的里八刺在朝見新朝天子的儀式中被勒令「具本俗之服見」，以此彰顯故元皇室並非華夏而是「夷狄」的族群身份。在故元皇孫向新朝皇帝、皇太子行過大禮之後，才被賜予「中國冠服」，明廷試圖以這種禮制化的賜服儀式象徵故元皇室已歸順新興的華夏正統王朝。

明廷對具有族群象徵意味的冠服之制非常重視，洪武元年（1368）二月即下詔宣佈，革除胡俗、恢復唐制。《明太祖實錄》載：「詔復衣冠如唐制。初，元世祖起自朔漠以有天下，悉以胡俗變易中國之制。士庶咸辯髮椎髻，深襠胡俗。衣服則為褲褶、窄袖及辯線腰褶。婦女衣窄袖短衣，下服裙裳，無復中國衣冠之舊。甚者，易其姓氏為胡名，習胡語。俗化既久，恬不知怪。上久厭之。至是，悉命復衣冠如唐制」。「於是，百有餘年胡俗，悉復中國之舊矣」。<sup>⑩</sup>所謂「百有餘年胡俗，悉復中國之舊矣」係實錄作者的溢美之詞。因為移風易俗不可能一蹴而就，只能循序漸進。朱元璋亦深明此理，其《御製大誥》曰：「教化風俗乃有司之首務。民有風俗未美者，朕何嘗速責於有司，必待自漸而成。」<sup>⑪</sup>

明廷為恢復華夏傳統的冠服之制進行了持續不懈的努力，現據《明太祖實錄》所載列出〈洪武年間所定各類冠服之制表〉（參見附表1）。由附表可

<sup>⑧</sup> 《論語·憲問》。

<sup>⑨</sup> 宋濂，《洪武聖政記》（叢書集成初編本），頁10。

<sup>⑩</sup> 《明太祖實錄》，卷30，洪武元年二月壬子，頁525。

<sup>⑪</sup> 朱元璋，〈設立糧長第六十五〉，《明朝開國文獻》，第1冊，《御製大誥》，頁71。

知，明廷恢復傳統冠服之制的社會運動不但循序漸進、日趨完備，而且廣泛涉及社會各階層。<sup>82</sup>

明廷對於日常禮儀也不斷加以規範。首先，明廷對官僚、民眾的相見禮分別做出了強制性規定。明朝初年，民眾「尚循胡俗」，於宴會中多以跪拜為禮。<sup>83</sup>而官僚亦承襲元代舊俗，相見時以單膝跪地為禮，行拜禮時以叩頭為敬，往往既行拜禮又跪一足。下級官僚與上司相見行禮後，立刻將手置於背後並旋即後退若有所避。明廷認為這種相見禮儀的存在表明華夏族群習於胡俗，傳統禮制喪失殆盡，遂嚴加禁止。但移風易俗並非一日之功，明廷雖在立國之初已命廷臣製定相關儀式以禁胡俗，仍「不能盡革」，於是，又令禮部官員稽考儒家經典，製定出既符合傳統規範又適應時代情境的相見禮儀，頒佈天下，使官僚與民眾在華夏禮制的踐習中恢復傳統風俗。洪武五年（1372）三月，新定官僚與民眾相見禮儀告成：

凡內外諸官，每旦會於公堂之上，必肅揖然後就坐。幕官亦須先揖長官，乃退就幕署。其屬官見上官，必序立堂階之上躬揖，上官隨坐、隨立，拱手答禮。幕官答揖如初見。及以事出，隔旬而還，見上官則行再拜禮，見幕官亦然。上官則拱手答禮，幕官答拜，品秩等者互揖。凡內外掾史、令史、書吏、宣使、奏差人等晨謁長官，必序立階下，一揖乃退。長官不答禮，幕官拱手。如節序及公參或差遣辭見，俱兩拜。長官不答禮，幕官答禮。凡典吏見幕官，亦序立階下肅揖，幕官不答禮。如時節公參差遣辭見，行兩拜禮，幕官拱手。凡子孫之於祖父母，每旦必詣前肅揖。若遠出隔旬而見及節序慶賀，皆四拜，餘尊長亦然。若尊長之疏遠者，行肅揖禮。遠出隔旬而見及節序慶賀，止行兩拜禮。凡民間平交者，亦如之。其不如儀者，以違制論。<sup>84</sup>

其次，明廷對收繼婚等元代婚俗痛加斥責，申明收繼婚敗壞綱常，違背中國聖人之教，犯者罪不容誅。《御製大誥》曰：「同姓兩姨姑舅為婚，弟收兄

<sup>82</sup> 值得注意的是，明廷曾「賜公侯文武官、命婦冠服鈔」以促進冠服之制的推行。《明太祖實錄》，卷199，洪武二十三年正月辛未，頁2983。

<sup>83</sup> 《明太祖實錄》，卷70，洪武四年十二月壬寅，頁1310。

<sup>84</sup> 《明太祖實錄》，卷73，洪武五年三月辛亥，頁1335-1336。

妻，子承父妾，此前元之胡俗。朕平定之後，除元氏已成婚者勿論。自朕統一申明我中國先王之舊章，務必父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信，方十八年矣。有等刁頑之徒，假朕今律，將在元成婚者，男女已成行列，其無籍之徒，通同貪官污吏，妄行告訐，致使數十年婚姻，無錢者盡皆離異，有錢者得以完全。此等之徒異日一犯，身亡家破悔之晚矣。胡人之俗豈止如此而已！兄收弟婦，弟收兄妻，子承父妾」，「所以夫婦無別，綱常大壞。與我中國聖人之教何如哉」？「今後，若有犯先王之教（者），罪不容誅」。<sup>⑮</sup>

其三，明廷嚴厲禁止沾染胡風的喪葬習俗。葬禮方面，明廷提倡傳統的土葬，禁止被視為胡俗的火葬。<sup>⑯</sup>《明太祖實錄》載：「辛巳，令民間立義塚。上諭禮部臣曰：『古者聖王治天下，有掩骼埋胷之令，推恩及於朽骨。近世狃於胡俗，死者或以火葬之，而投其骨於水。孝子慈孫於心何忍？傷恩敗俗莫此為甚！其禁止之。若貧無地者，所在官司擇近城寬閑地為義塚，俾之葬埋。或有宦遊遠方不能歸葬者，官給力費以歸之。』」<sup>⑰</sup>在喪禮方面，明廷宣揚古禮，嚴禁陋俗。明初民眾沿襲元代舊習，「凡有喪葬，設宴會，親友作樂娛屍，惟較酒肴厚薄，無哀戚之情」。<sup>⑱</sup>洪武五年（1372）五月，明廷頒佈〈興禮詔〉對此現象痛加斥責，並宣佈將對違禁者依法懲治：「古之喪禮以哀戚為本，治喪之具稱家有無。近代以來富者奢僭犯分，力不及者揭借財物眩曜殯送。及有惑於風水，停柩經年，不行安葬。宜令中書省集議定制，頒行天下遵守，違者論罪如律。」<sup>⑲</sup>

如前所述，在中國傳統社會中冠服具有象徵族群身份的功能，而言行是否符合傳統禮制是華夏族群區分我族與他者的重要標準。因此明廷推行的涉及社

<sup>⑮</sup> 朱元璋，〈婚姻第二十二〉，《明朝開國文獻》，第1冊，《御製大誥》，頁24-25。

<sup>⑯</sup> 需要指出的是，火葬是隨佛教傳入中國的，而且蒙古族群民眾最初亦不採用火葬。可見，明廷所謂的「胡俗」不止包括元代遺俗，而且包括更早傳入中國的不符合儒家規範的習俗。

<sup>⑰</sup> 《明太祖實錄》，卷53，洪武三年六月辛巳，頁1052-1053。

<sup>⑱</sup> 《明太祖實錄》，卷37，洪武元年十二月辛未，頁709。按：《明太祖實錄》所載監察御史高原侃之言雖僅就京師一地言之，但結合當前學術界對元代華夏族群胡化現象的認識，筆者認為高原侃所描繪的現象具有一定普遍性。

<sup>⑲</sup> 朱元璋，〈興禮詔〉，《明朝開國文獻》，第4冊，《孝陵詔敕》，頁1887-1888。

會各階層的冠服復古運動與日常禮儀的規範化，對強化華夏族群的身份認同產生了廣泛而深遠的影響。<sup>⑩</sup>

## 五、從〈諭中原檄〉到「南北榜」

在討論了明廷「再造華夏」的普遍性措施之後，本節將考察明廷強化北方華夏族群認同意識的特殊舉措。如前文所述，分別生活於遼金與兩宋境內的華夏族群有着不同的歷史記憶與正統認同。元朝將華夏族群分割成「漢人」、「南人」兩個族群的社會事實更具有促其分裂的負面作用。<sup>⑪</sup> 時人余闕稱「南北之士亦自町畦以相訾，甚若晉之與秦不可與同中國」。<sup>⑫</sup>

在元明鼎革之際，南北華夏族群的分歧依然顯著。以北方華夏族群為主體的義兵控制了北方地區，他們對由「南人」領導的反元政權持抗拒態度。<sup>⑬</sup> 朱元璋等人對此洞若觀火，在興師北伐之前頒佈了極具針對性的〈諭中原檄〉。需要強調的是，〈諭中原檄〉中雖然有「驅逐胡虜，恢復中華」的口號，但這既不意味着對元朝正統地位的徹底否定，也不意味着要將少數族群全部驅逐。因為在此後明廷構建的華夏王朝正統譜系中元朝是必不可少的重要環節；而對於蒙古、色目等少數族群，〈諭中原檄〉明言：「如蒙古、色目，雖非華夏族類，然同生天地之間。有知禮義願為臣民者，與中國之人撫養無異。」<sup>⑭</sup>

該如何理解〈諭中原檄〉的歷史意涵呢？在探討這個問題之前，有必要

<sup>⑩</sup> 〈溫州府志序〉曰：「自胡元入主中國，天下淪胥左衽矣」，「我太祖高皇帝再造華夏，重整衣裳」，「維新善俗，油然奮興，式克於今日」。可見「再造華夏，重整衣裳」已成為歷史記憶凝結在文本之中。萬曆《溫州府志》（四庫全書存目叢書影明萬曆本），卷15，〈溫州府志序〉，頁161-162。

<sup>⑪</sup> 周良霄、顧菊英，《元史》（上海：上海人民出版社，2003），頁320。

<sup>⑫</sup> 余闕，《青陽集》（文淵閣欽定四庫全書本），卷2，〈楊君顯民詩集序〉，頁380。

<sup>⑬</sup> 部份義兵甚至為元廷北走塞外。〈諭擴廓帖木兒黨眾詔〉言：「朕自起兵淮右，收攬群雄，平定華夏，惟西北邊備未修。蓋以擴（郭）〔廓〕帖木兒猶守孤忠，保其餘眾居於沙漠，以為邊患。朕甚憫之，茲用特與寬宥。必能知時達變，慨然來歸。其所部將士，多我中國之人，文武智慧，朕當一一用之。有願還鄉者，聽。其何宗哲、孫翥、趙恆等，果能替其來歸，其功非小。投機之會，間不容髮。朕言不再，其審圖之。」「所部將士，多我中國之人」表明大量華夏族群官兵隨擴廓帖木兒北走塞外，因詔書指名招撫而留下姓名的有何宗哲、孫翥、趙恆等三名將領。不著撰者，《皇明詔令》，卷2，〈諭擴廓帖木兒黨眾詔〉，頁48。

<sup>⑭</sup> 程敏政輯，《皇明文衡》，卷1，〈諭中原檄〉，頁2。

指出以下三點以恢復解讀相關文本的歷史語境。甲，華夏族群與蒙古族群的衝突並非元明鼎革的主因。元末民變首領韓山童號稱宋徽宗八世孫，但這主要是強調其反元的合法性及其自身的正統性，並沒有強調族群矛盾的意圖。紅巾軍的著名口號「貧極江南，富稱塞北」也側重於突顯江南與塞北在資源配置層面的矛盾。<sup>⑤</sup>乙，朱元璋政權在〈諭中原檄〉之前亦未曾提出強調族群矛盾的口號，甚至在發佈〈諭中原檄〉前一年（至正二十六年，1366）頒佈的〈平偽周榜〉（又名〈討張士誠令〉）中痛斥投靠元廷的張士誠對元廷不忠。<sup>⑥</sup>丙，「驅逐胡虜，恢復中華」僅是針對中原之民進行的政治宣傳。幾乎與徐達、常遇春北伐中原同時，湯和、吳禎討伐方國珍，胡廷瑞、何文輝南征陳友定，楊璟、周德興進軍廣西。然而，〈諭中原檄〉針對的僅為中原之民，「檄諭」浙南之文沒有以「恢復中華」相號召，<sup>⑦</sup>針對福建、廣西的檄文理應與「檄諭」浙南之文相似。

弄清了〈諭中原檄〉的歷史語境後，研究者就沒必要再將研究視角局限在「驅逐胡虜，恢復中華」的民族主義意涵上，<sup>⑧</sup>檄文所欲傳達的主要訊息才是更值得探究的問題。〈諭中原檄〉曰：

控弦執矢，自視我中原之民，久無所主，深用疚心。予恭天成命，罔敢自安。方欲遣兵北逐群虜，拯生民於塗炭，復漢官之威

<sup>⑤</sup> 丁國範，〈元末社會諸矛盾的分析〉，南京大學歷史系元史研究室編，《元史論集》（北京：人民出版社，1984），頁593。

<sup>⑥</sup> 如，「陽受元朝之名，陰行假王之令。挾別達丞相，謀害楊左丞（按：以上二人皆為元朝官員）」。又如，「知元綱已墜，公然害其江浙丞相達失帖木兒、南臺大夫普化帖木兒」。王世貞，《弇山堂別集》（北京：中華書局，1985），卷85，〈詔令雜考一·高帝平偽周榜〉，頁1616。按：筆者對引文進行了必要的更正。相關文字考訂及〈平偽周榜〉的頒佈時間，參見杜洪濤，〈《弇山堂別集》所載〈平偽周榜〉勘誤——兼論其頒佈時間〉，《中國典籍與文化》，2012年，第3期，頁137-141。

<sup>⑦</sup> 《明太祖實錄》，卷26，吳元年十月甲寅，頁388。按：據《明太祖實錄校勘記》載，「昔常遣人納降，嘉本常作嘗」。「嘉本」是指嘉業堂舊藏明紅絲闌寫本，據上下文，筆者認為「常」當依嘉本作「嘗」，因此引文據以改正。黃彰健，《明太祖實錄校勘記》，頁77。又按：「檄諭」廣西、福建之文史籍失載，但以理推之，其內容當與「檄諭」浙南之文相去不遠。

<sup>⑧</sup> 吳晗認為「驅逐韃虜，恢復中華」是「民族革命的口號」，范德的觀點與此相近。筆者對此持有不同看法。吳晗，〈元帝國之崩潰與明之建國〉，北京市歷史學會主編，《吳晗史學論著選集》（北京：人民出版社，1986），第2卷，頁119；Edward L. Farmer, *Zhu Yuanzhang & Early Ming Legislation: The Reordering of Chinese Society following the Era of Mongol Rule*, 1-2。

儀。慮民人未知，反為我仇，挈家北走，陷溺尤深，故先諭告。兵至，民人勿避，予號令嚴肅，無秋毫之犯。歸我者，永安於中華；背我者，自竄於塞外。蓋我中國之民，天必命中國之人以安之矣。夷狄何得而治哉？爾民其體之。<sup>⑨9</sup>

可見，檄文針對的是北方華夏族群，其最終目的是激發他們的華夏認同，避免其「反為我仇，挈家北走」。勸說手段除了「號令嚴肅，無秋毫之犯」之外，主要是強調華夏正統，即「中國之民，天必命中國之人以安之矣。夷狄何得而治哉」。

上述對〈諭中原檄〉的分析表明，早在明朝創立之前朱元璋政權已經採取了激發北方華夏族群認同意識的特殊舉措。在元順帝北走沙漠之後，元王朝奉行的族群等級制壽終正寢，「漢人」與「南人」的族群稱謂亦成為歷史陳跡，但南北華夏族群的隔閡並不能迅即消失。為了鞏固其統治基礎，明廷不斷採取增強北方華夏族群認同意識的措施。

首先，明廷透過所頒佈的詔書激發北方華夏族群對於華夏正統的歷史記憶。如前引〈免北平、燕南、河東、山西、北京、河南、潼關、唐、鄧、秦隴等處稅糧詔〉與〈免山西、陝右二省夏秋稅租詔〉所言：「重念中國本我華夏之君所主，豈期胡人入據已及百年」；「山西、陝右，地居西北，山河壯麗。昔我中國歷代聖君，皆都此而號召萬邦」。需要指出的是，〈免北平、燕南、河東、山西、北京、河南、潼關、唐、鄧、秦隴等處稅糧詔〉並不是同一份詔書，而是文獻整理者將以下三份明廷分別送往不同地域的詔書綜合在一起形成的，即「免北平、燕南、河東、山西（稅糧詔）」、「免北京、河南、潼關、唐、鄧（稅糧詔）」、「免秦隴等處稅糧詔」。在這些詔書的起始部份皆包括筆者所徵引的文字，同時皆以「故茲詔示，想宜知悉」結尾，而中間部份的文字則因地域不同而有所不同。<sup>⑩0</sup> 上述事實與前文所引免糧詔中的相關話語，顯示明廷此舉是藉免糧之機發動強化北方華夏族群認同意識的政治宣傳。

其次，明廷特別關注北方學校的有效運作，以期加強北方華夏族群的文化認同。《明太祖實錄》載：「辛丑，頒五經四書於北方學校。上謂廷臣

<sup>⑨9</sup> 程敏政輯，《皇明文衡》，卷1，〈諭中原檄〉，頁2。

<sup>⑩0</sup> 朱元璋，《明太祖御製文集》，卷1，〈免北平、燕南、河東、山西、北京、河南、潼關、唐、鄧、秦隴等處稅糧詔〉，頁42-44。

曰：『道之不明，由教之不行也。夫五經（按：據上下文，此處當補入「四書」二字）載聖人之道者也，譬之菽粟布帛，家不可無。人非菽粟布帛，則無以為衣食；非五經四書，則無由知道理。北方自喪亂以來，經籍殘缺，學者雖有美質，無所講明，何由知道？今以五經四書頒賜之，使其講習。夫君子而知學則道興，小人而知學則俗美。他日收效，亦必本於此也。』」<sup>⑩</sup>又載：「戊寅，命禮部頒書籍於北方學校。上諭之曰：『朕常念北方學校缺少書籍，士子有志於學者，往往病無書讀。向嘗頒與五經四書，其他子史諸書未曾賜予，宜於國子監印頒。有未備者，遣人往福建購與之。』」<sup>⑪</sup>「夫君子而知學則道興，小人而知學則俗美。他日收效，亦必本於此也」表明，明廷頒給北方學校「五經四書」的目的在於推行王道教化，恢復華夏傳統。更值得注意的是「朕常念北方學校缺少書籍」，清楚地顯示了朱元璋對北方學校的關注程度。

明廷對北方學校的師資問題亦十分重視，不但在北方儒者中選取才學兼備者擔任教職，在南方學官中挑選德學兼優者派往北方任教，<sup>⑫</sup>而且派遣大量國子生前往北方推行教化。《明太祖實錄》載：「戊辰，命御史臺選國子生分教北方。上諭之曰：『致治在於善俗，善俗本於教化。教化行，雖閭閻可使為君子；教化廢，雖中材或墮於小人。近北方喪亂之餘，人鮮知學，欲求方聞之士，甚不易得。今太學諸生中，年長學優者，卿宜選取，俾往北方各郡分教。庶使人知務學，賢材可興。』」於是，選國子生林伯雲等三百六十六人，給廩食、賜衣服而遣之。<sup>⑬</sup>「善俗本於教化」、「北方喪亂之餘，人鮮知學」顯示，明廷派遣「年長學優」的國子生前往北方任教與頒發書籍於北方學校的用意相同，都為了是在北方傳播正統的儒家意識形態。

值得注意的是以下三點。甲，派往北方的國子生人數眾多，共有366

<sup>⑩</sup> 《明太祖實錄》，卷136，洪武十四年三月辛丑，頁2154。

<sup>⑪</sup> 《明太祖實錄》，卷209，洪武二十四年六月戊寅，頁3122。

<sup>⑫</sup> 《獻徵錄》言：「洪武二十五年壬申，（南陽人劉淳）以原武令陳義薦為其邑學訓導。時兵燹之餘，北方學校久廢，士弗知學。先生循循啟迪，靡間寒暑。自是，人文蔚興，登科第者數人。」《明太祖實錄》載：「丁卯，上以北方學校無名師，生徒廢學，命吏部遷南方學官之有學行者教之。」焦竑編，《獻徵錄》（上海：上海書店，1987年據萬曆末年刻本影印本），卷105，〈周府長史劉先生淳傳〉，頁4706；《明太祖實錄》，卷186，洪武二十年十月丁卯，頁2789。

<sup>⑬</sup> 《明太祖實錄》，卷98，洪武八年三月戊辰，頁1672-1673。按：黃彰健言：「遠北方喪亂之餘，舊校改遠作近。」據此，引文改「遠」為「近」。黃彰健，《明太祖實錄校勘記》，頁393。

人。乙，明廷為派往北方的國子生舉行了隆重的送行儀式，以此顯示朝廷對教化北方民眾的重視。《遜志齋集》曰：「廷議遣太學生分教北方，賜衣陞見以行。」<sup>105</sup>丙，這次派遣國子生前往北方任教的政治行動歷時三年之久。據《明太祖實錄》，明廷於洪武十年（1377）九月才將這批派往北方的國子生召回。<sup>106</sup>

其三，明廷注重確保北方士人在科舉考試中佔有足夠及第名額，以增強北方華夏族群的認同意識。明廷在洪武三年（1370）頒佈的〈開科取士詔〉中對各省參加會試的名額做出了明顯有利於北方士人的規定，即「河南四十名，山東四十名，山西四十名，北平四十名，福建三十名，江西三十名，浙江省四十名，湖廣省四十名，廣東省二十五名，廣西省二十五名，陝西省四十名」。<sup>107</sup>

洪武三十年（1397）的「南北榜」事件更充份地體現了明廷爭取北方華夏族群認同的特殊策略。據《明史》所載，此次會試最初由劉三吾、紀善、白信蹈等人為主考官，錄取者皆為「南人」，「北士無預者」。「北士」頗為不滿，認為主考官皆為「南人」是造成會試不公的主要原因。朱元璋聞訊大怒，將白信蹈等人處死，「更擢六十一人皆北士」。<sup>108</sup>明代私修史書《名山藏》所載與《明史》略同。<sup>109</sup>然而，所謂「南士」、「北士」究竟如何區分，《明史》、《名山藏》卻未提供任何線索。

如果僅以上述兩部史籍為據，極易產生以地域差異劃分「南士」、「北士」的錯覺。幸而《續文獻通考》的相關記載提供了解讀「南北榜」事件的重要訊息：「（洪武）三十年六月，上御奉天殿，策試、復取落第舉人。先是……（上）命翰林院儒臣重閱落卷，得文理優長者六十一人，皆山東、山西、北平、河南、陝西、四川之士。至是，復廷試之。賜韓克忠等進士及第、（進士）出身有差。」<sup>110</sup>引文顯示，所謂「北士」不僅包含山東、山西、北平、河南、陝西等地的舉人，更包括在地域上明顯屬於南方的四川舉人。

<sup>105</sup> 方孝孺，《遜志齋集》，卷21，〈王進德傳〉，頁28。

<sup>106</sup> 《明太祖實錄》，卷115，洪武十年九月（日缺），頁1884。

<sup>107</sup> 朱元璋，〈開科取士詔〉，《明朝開國文獻》，第4冊，《孝陵詔敕》，頁1866。

<sup>108</sup> 張廷玉等，《明史》（北京：中華書局，1974），卷137，〈劉三吾傳〉，頁3942。

<sup>109</sup> 何喬遠撰，張德信等點校，《名山藏》（福州：福建人民出版社，2010），卷59，〈劉三吾傳〉，頁1586。

<sup>110</sup> 王圻，《續文獻通考》（臺北：文海出版社，1979年據明萬曆刊本影印），卷46，〈選舉考〉，頁2808-2809。

據《通制條格》所載，四川人在元代劃分的族群等級制中屬於「漢人」。<sup>⑪</sup>因此，「南北榜」事件中的「南士」與「北士」指涉的並不是以地域劃分的南方人與北方人，而是一度被元代統治者區隔為「漢人」、「南人」的兩個不同的社會群體。這也就是說「南北榜」事件不止是科舉公平問題，更是南北華夏族群內部認同的重大問題。如果「南北榜」事件處理不當，此前明廷推行的強化北方華夏族群認同意識的種種舉措有前功盡棄之虞。為了整合華夏族群以強化其統治基礎，明廷不但未依法「究治」公然違反「應舉不第之人，不許喧鬧摭拾考官」規定的「北士」，<sup>⑫</sup>反而將白信蹈等考官處以極刑，「更擢六十一人皆北士」。如此極端的處置，如果不將其置入洪武年間明廷始終致力於強化北方華夏族群認同意識的歷史情境中予以考察，很難得出合理的解釋。

## 六、結論

元明鼎革之後，明廷為了建構其正統性，鞏固其統治基礎，確保其政權能夠長久地維持下去，發動了可以稱之為「再造華夏」的社會運動。

首先，明廷建構了由漢唐經宋元至明的正統王朝譜系，以此整合華夏族群的歷史記憶。遼宋金元時期，生活在不同政權下的華夏族群不但在身份認同方面存在分歧，<sup>⑬</sup>而且擁有各自不同的歷史記憶。為整合華夏族群的歷史記憶，明廷先是否認由少數族群建立的遼金政權具有正統地位，將華夏族群建立的宋朝建構成大一統王朝，然後將由蒙古族群創建的元朝視作宋朝正統的繼承者，於是，華夏族群就擁有了共同的從漢唐經宋元至明的歷史記憶。值得注意的是，明廷雖然將元朝嵌入華夏正統王朝譜系之中，卻反復強調傳統的華夷秩序，將元朝建構成有別於華夏正統王朝的「變統」。

<sup>⑪</sup> 《通制條格》載：「天下選合格者三百人赴會試，於內取中選者一百人。內蒙古、色目、漢人、南人分卷考試，各二十五人」，「漢人取合格者七十五人（赴會試），大都一十人」，「四川五人」。方齡貴校注，《通制條格校注》（北京：中華書局，2001），卷5，〈學令〉，頁223-225。

<sup>⑫</sup> 朱元璋，〈開科取士詔〉，《明朝開國文獻》，第4冊，《孝陵詔敕》，頁1868。按：關於落第「北士」的反應，《名山藏》載：「北士哄然。」《明史》載：「諸生（按：據上下文，此處諸生指代北士）言三吾等南人，私其鄉。」張廷玉等，《明史》，卷137，〈劉三吾傳〉，頁3942；何喬遠撰，張德信等點校，《名山藏》，卷59，〈劉三吾傳〉，頁1586。

<sup>⑬</sup> 劉浦江，〈說「漢人」——遼金時代民族融合的一個側面〉，頁57-65。

其次，明廷重新確立了儒學的正統地位。元代統治者篤信藏傳佛教，因此佛教在意識形態領域取得了獨尊地位。「九儒十丐」雖有誇大之嫌，但儒學的邊緣化卻是不爭的事實。明朝創立後，明廷恢復了儒學的正統地位，並透過興辦學校、開設科舉、頒佈《御製大誥》等手段來宣揚「先聖之道」，期望以此強化華夏族群的文化認同與族群認同。與此同時，明廷刻意貶低元朝統治，以凸顯華夏與「胡元」的差異。

其三，明廷致力於恢復華夏傳統禮制，以行為規範、禮儀象徵等手段強化族群認同。對於象徵族群身份的冠服之制，明廷耗費二十多年時間推行涉及社會各階層的冠服復古運動；對於日常禮儀，明廷也做出了詳盡的規定以革除元代遺俗。

其四，為了整合南北華夏族群，主要由「南人」（在元代的族群等級制中被劃分為「南人」的社會群體）創建的明朝採取爭取北方華夏族群認同的舉措。如前文所述，明廷藉免糧之機展開政治宣傳以激發北方華夏族群的歷史記憶，宣稱「中國本我華夏之君所主，豈期胡人入據已及百年」，「山西、陝右，地居西北，山河壯麗。昔我中國歷代聖君，皆都此而號召萬邦」。<sup>⑪</sup>為增強北方華夏族群的認同意識，明廷還特別關注北方學校的有效運作，並派遣大量國子生奔赴北方推廣王道教化。更具標誌性意義的是發生在洪武三十年（1397）的「南北榜」事件。明廷不但未依法「究治」公然違反「應舉不第之人，不許喧鬧摭拾考官」規定的「北士」（來自包括四川人在內的、在元代的族群等級制中被劃分為「漢人」的社會群體），反而將白信蹈等考官處以極刑，「更擢六十一人皆北士」。<sup>⑫</sup>如此極端的舉措，如果不將其置入明廷始終致力於強化北方華夏族群認同意識的歷史情境中予以考察，很難得出合理的解釋。

在中國傳統社會中，國家對臣民的影響力是巨大的。正如孔子所說「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」<sup>⑬</sup>。洪武年間，高度中央集權的明廷對基層社會具有明朝中後期的明廷無法比擬的強大影響力。因此，明廷運用道德規勸與國家暴力在明初推行的「再造華夏」的社會運動，產生了廣泛

<sup>⑪</sup> 朱元璋，《明太祖御製文集》，卷1，〈免北平、燕南、河東、山西、北京、河南、潼關、唐、鄧、秦隴等處稅糧詔〉，頁42-43；卷1，〈免山西、陝右二省夏秋稅租詔〉，頁53。

<sup>⑫</sup> 張廷玉等，《明史》，卷137，〈劉三吾傳〉，頁3942。

<sup>⑬</sup> 《論語·顏淵》。

而深遠的影響。<sup>⑪</sup>就本文關注的華夏族群史而言，這場社會運動的重要意義在於基本消除了部份華夏族群的胡化現象，逐步撫平了南北華夏族群由於長期的政治分裂與一度被區隔為「漢人」、「南人」兩個不同族群造成的裂痕，強化了華夏族群的認同意識。從這個意義上說，洪武年間明廷「再造華夏」的社會運動無疑是華夏族群發展史上極為重要的一個篇章。

最後想要說明的是，明朝初年明廷主導的「再造華夏」的社會運動，並不是將其他少數族群徹底驅逐於王朝體系之外或盡數將其同化的排外行動。<sup>⑫</sup>就前者而言，以下事例可以為證：在前文徵引的〈諭中原檄〉中，朱元璋政權即明言「如蒙古、色目，雖非華夏族類，然同生天地之間。有知禮義願為臣民者，與中國之人撫養無異」；洪武年間明廷對包括蒙古族群在內的前元將士亦始終採取積極的招撫政策。<sup>⑬</sup>就後者而論，《明太祖實錄》的以下記載可以為證：「甲子，禁蒙古、色目人更易姓氏。詔曰：『天生斯民，族屬姓氏各有本源，古之聖王尤重之。所以別婚姻、重本始，以厚民俗也。朕起布衣，定群雄為天下主。已嘗詔告天下，蒙古諸色人等皆吾赤子，果有才能，一體擢用。比聞入仕之後，或多更姓名。朕慮歲久，其子孫相傳，昧其本源，誠非先王致謹氏族之道。中書省其告諭之。如已更易者，聽其改正。』」<sup>⑯</sup>可見，「再造華夏」並不是以盡數驅逐與全面同化為宗旨的排外行動，而是一場恢復華夏傳統、整合華夏族群、改良社會風俗的社會運動。

( 責任編輯：唐金英 )

<sup>⑪</sup> 本文開篇及論證冠服之制的深遠影響時徵引的明代士人有關「再造華夏」的表述即是明證。

<sup>⑫</sup> 部份美國學者將明朝理解為單一族群的王朝。如范德認為，朱元璋意欲建立的是一個具有「族群同質性的漢族社會( ethnically uniform Han society)」，雖然明王朝還不是現代意義上的民族國家，但卻展現了一些前民族主義的要素」。Edward L. Farmer, *Zhu Yuanzhang & Early Ming Legislation: The Reordering of Chinese Society following the Era of Mongol Rule*, 82.

<sup>⑬</sup> 奇文瑛，〈洪武時期內遷蒙古人辨析〉，《中國邊疆史地研究》，2004年，第2期，頁59-65。

<sup>⑯</sup> 《明太祖實錄》，卷51，洪武三年四月甲子，頁999-1000。

附表1：洪武年間所定各類冠服之制表

時間	冠服之制	卷數
洪武元年十一月甲子	詔定乘輿以下冠服之制	卷36
洪武元年十二月癸未	詔定官員親屬冠服之制	卷37
洪武二年二月丁丑	詔定侍儀、舍人及校尉刻期冠服	卷39
洪武三年二月甲子	命制四方平定巾式頒行天下	卷49
洪武三年五月辛亥	定明代服色尚赤	卷52
洪武三年八月庚申	定議職官、庶民房舍、車輿、器用、衣服等第	卷55
洪武四年正月戊子	定祀郊廟、社稷、日月諸神冕服並百官陪祭冠服之制	卷60
洪武四年五月辛酉	詔天下吏人服色用皂	卷65
洪武四年十月甲午	定未入流官冠服	卷68
洪武五年四月己亥	禮部奏更定品官、命婦冠服制度	卷73
洪武五年五月（日缺）	定民間婦女衣服首飾之制	卷73
洪武五年六月丁酉	定內命婦冠服之制	卷74
洪武五年十月己丑	定擬齋郎、樂生、文武舞生冠服之制	卷76
洪武十五年六月壬辰	定王國樂工、樂器、冠服之制	卷146
洪武十五年十二月乙酉	定天下僧道服色	卷150
洪武二十一年八月戊寅	定中外衛所馬步軍士服色	卷193
洪武二十二年九月戊寅	定王世子冠服禮儀	卷197
洪武二十四年六月己未	更定冠服、居室、器用制度	卷209
洪武二十四年十月己未	定生員巾服之制	卷213

資料來源：《明太祖實錄》。

# “Recreating Hua-Xia”: The Early Ming Reconstruction of Tradition and Ethnic Identity

Hongtao DU

Department of History

Peking University

## Abstract

As part of its policies for social reintegration, the Ming state traced a pedigree of rulers of orthodox dynasties and reconstructed the ritual system of antiquity. This was intended to promote a particular sense of the past, strengthen consciousness of identity and promote the symbols associated with Hua-Xia identity. The Ming court used specific policies to strengthen the identification of the peoples of north China with Ming. Efforts to reconstruct Hua-Xia were intended neither to definitively exclude minority groups from the imperial system nor to assimilate them completely. Rather the attempt to revive Hua-Xia tradition, reintegrate Hua-Xia ethnicity, and reform social customs was launched by the court to strengthen its claims to orthodoxy, stabilize its rule, and ensure the long term continuity of its political authority. The movement sought to counter the trend of northern peoples identifying with alien groups, and to eliminate lingering differences between north and south China that had been produced by long term political division. This had created distinct

---

Hongtao DU, Department of History, Peking University, Beijing, 100871, P. R. China.  
E-mail: duhongtaowin@163.com.

ethnicities among “Han People” and “People of South”. The unification of these strengthened the cohesiveness of Ming subjects.

**Keywords:** Chinese ethnicity, Ming Dynasty, Reinvention of Tradition, ethnic identity