

十六国“五胡”正统论建构 与大一统思想的演进

王东洋

【摘要】“五胡”君主在建国称帝的进程中,为突破“夷狄不足为君论”的束缚,努力寻求新的政治资源,积极建构并宣扬对己有利的正统论:其一,“帝王无常论”与“惟德所授论”;其二,“夷狄”与华夏同源共祖,无须再辨“华夷之异”;其三,据有华夏两都,已为“中国帝王”。由“王”“天王”向“皇帝”名号转变的过程,是“夷狄不足为君论”破产的过程,也是“五胡”首领由“臣”向“君”身份蝶变的过程,更是十六国政权由割据僭越转为华夏正统的过程。在天命与正统的获取上,夷夏处于平等地位,胡汉皆可为帝王,“五胡”君主也是大一统王朝的继承者与再造者,从而实现了传统大一统思想的拓展,这对于促进南北朝胡汉民族认同、加速民族大融合、增强自在的中华民族共同体意识和缔造隋唐大一统王朝均产生了积极影响。

【关键词】五胡;十六国时期;“夷狄不足为君论”;正统论;大一统

【作者简介】王东洋,河南科技大学人文学院教授,研究方向:魏晋南北朝史(河南 洛阳 471023)。

【原文出处】《社会科学战线》(长春),2023.10.121~132

【基金项目】国家社会科学基金项目(21FZSB028);河南兴文化工程文化研究专项项目(2022XWH215)。

两晋时期“夷狄不足为君论”盛行,宣扬“夷狄”为臣则可,为帝王则自古未有,此乃遵循传统的“夷夏”君臣观。在“五胡”^①君主建国称帝过程中,遭遇非常大的阻力,其中既有军事上的,也有思想文化上的,“夷狄不足为君论”即为套在其头上的思想枷锁。^②少数民族君主欲建国称帝,必须敢于冲破传统的“夷夏”君臣观枷锁,努力寻求新的政治资源,积极建构并宣扬对己有利的正统理论,奠定其政权合法性的基础。有关五胡十六国政权的正统性与合法性争论问题,学界已经取得一定成果,^③但对“夷狄不足为君论”尚缺乏进一步研究。对于“夷狄不足为君论”的宣扬过程及其影响,笔者已有专文论述。本文拟通过考察“夷狄不足为君论”的破产过程,剖析“五胡”君主所建构正统理论的思想基础与内在逻辑,揭示“五胡”君主由“华夏之臣”向“正统之君”转变的路径,旨在探讨中国古代内迁少数民族对于“大一统思想”的拓展、对于南北朝时期的民族大融合、对于隋唐大一统王朝的缔造产生的影响及做出的贡献。

一、“帝王岂有常哉”:五胡君主的帝王无常论与德政观念

“五胡”君主在建国称帝的过程中,逐渐领悟到华夏传统政治的核心和要旨,即帝王无常和惟德所授。为突破“夷狄不足为君论”的思想枷锁,“五胡”君主最终喊出帝王无常的响亮口号。这一口号的提出,既有利于“五胡”君主增强勇气、提振信心,也是其统治方式由武力征伐转向德政、赢取民心的必然要求。

十六国政权中,最早建号称帝者为匈奴人刘渊,因此刘渊关于帝王的言论颇具代表性。^④《晋书·刘元海载记》载刘宣谏言刘渊,晋室“无道”,违背“天意”,司马氏兄弟相残,“天厌晋德”,应趁机讨伐晋室,此乃天意,天意不可违。对此,刘渊曰:“夫帝王岂有常哉,大禹出于西戎,文王生于东夷,顾惟德所授耳……虽然,晋人未必同我。汉有天下世长,恩德结于人心……吾又汉氏之甥,约为兄弟,兄亡弟绍,不亦可乎?且可称汉,追尊后主,以怀人望。”在此之前,司马颖极力拉拢刘渊,拜其为北单于、参丞相军

事。当然,刘渊并不满足单于称号,其目标是要称王称帝。^⑤其一,“五胡”首领中,刘渊首先喊出“帝王岂有常哉”的响亮口号。这一口号出于晋末匈奴人刘渊之口,确实振聋发聩,不过帝王无常论的思想在先秦时期即很盛行。在中国传统政治语境中,“以德配天”思想浓厚,它至少包含两层含义:一是天命不永,即天命不会永久保佑某家、眷顾某姓,社稷也不会一直由一家一姓来控制。二是惟德所授,即唯有德政才能获取天命。“皇天无亲,惟德是辅”^⑥“社稷无常奉,君臣无常位,自古以然”^⑦“勉修其德,能配天而行之”^⑧等记载均为其反映。“社稷无常奉”“君臣无常位”就是刘渊所喊的“帝王岂有常哉”。可以说,“帝王无常论”“惟德所授论”,是中国传统政治哲学的核心要义。刘渊“帝王岂有常哉”,与秦末陈胜“王侯将相,宁有种乎”有异曲同工之妙,均为弱者反抗朝廷的愤怒呼声和自我鼓励。当然,刘渊所谓“帝王岂有常哉”,更多的是从夷夏关系角度而言,不仅天命也不会永远眷顾一家一姓,而且天命也不会一直垂青华夏,“夷狄”同样可以称帝王。其二,刘渊搬出大禹和周文王两位圣王来证明“夷狄”同样可以为君,即“大禹出于西戎,文王生于东夷”^⑨。该句源于孟子所说:“舜生于诸冯,迁于负夏,卒于鸣条,东夷之人也。文王生于岐周,卒于毕郢,西夷之人也。”赵岐注曰:“诸冯、负夏、鸣条,皆地名也。负海也,在东方夷服之地,故曰东夷之人也”;“岐周、毕郢,地名也。岐山下周之旧邑,近吠夷。吠夷在西,故曰西夷之人也”。^⑩孟子所谓舜“东夷之人”、文王“西夷之人”之说,不是就种族而言,而是指地域,且按照赵岐注也只是地域接近夷地而已。王夫之认为:“《春秋》所书夷狄,皆非塞外荒远控弦食肉之族也。”^⑪刘渊将孟子所言“舜”替换为“文王”,将“文王”替换为“大禹”,且将其活动范围接近蛮夷之地说成他们出身夷狄。刘渊意在说明,既然大禹和文王等古代圣君出身夷狄,那么匈奴人刘渊当然就有称帝的资格和条件。其三,刘渊既认为“帝王岂有常哉”,又提出“惟德所授”,表明他已充分认识到德政的作用。唯行德政,才能获得天命和民心,所谓“勉修其德,能配天而行之”。刘渊认为,“夷狄”同样可以为君王,但要有一定条件,就是要顺应天命,以德为之。其四,刘渊为减轻“夷狄不足为君论”之压力,遂将自己与汉家

刘姓相联系,追认自己为汉代皇帝外甥。^⑫这说明刘渊对于真正要建号称帝,还是不那么自信,尚有很多不确定因素。^⑬不管怎样,“胡族政权替代华夏政权的历史,毕竟已经由刘渊汉国创造出来了……这个事实本身就构成了对传统观念的颠覆和再造,并且,为此后各个少数族大规模、高强度地汇入华夏政治,开辟了新的历史道路”^⑭。综观五胡十六国的历史,刘渊首倡“帝王无常”与“惟德所授”之说,显然是针对“夷狄不足为君论”的立论基础,具有很强的冲击力,刘渊将两者紧密结合的政治理念,也在十六国时期起到重要的示范和引领作用。

羯人石勒势力崛起后,汉赵逐渐失去对其控制。《晋书·石勒载记上》载刘曜遣使署石勒为“太宰”,晋爵“赵王”,但其后刘曜斩杀石勒之左长史王修,废除“太宰”和“赵王”之封号,石勒甚怒曰:“孤兄弟之奉刘家,人臣之道过矣,若微孤兄弟,岂能南面称朕哉!……帝王之起,复何常邪!赵王、赵帝,孤自取之,名号大小,岂其所节邪!”刘曜斩杀石勒使者、收回封爵授官之策命,促使石勒决心与汉赵彻底决裂。石勒之言,尤可注意者有二:其一,“帝王之起,复何常邪”。刘渊所言“帝王岂有常哉”,意为帝王之天命可以在夷、夏之间互相流转。石勒所谓“帝王之起,复何常邪”,意为帝王之天命也可以在夷狄之间互相流转。既然匈奴人刘渊可以建汉称帝,羯胡出身的石勒当然也具备称帝资格。其二,“赵王、赵帝,孤自取之”。石勒所言称王称帝的方式是“自取”,而不屑于接受汉赵的册封和任命。石勒没有像刘渊那样明确提及德行,且认为帝王之位可以通过武力争夺而获得,似乎可以推断石勒在建国称帝过程中更加崇尚武力征伐和强取豪夺。不过由汉赵君臣极力削弱石勒势力,石勒仍求以德报怨,最后被逼无奈只好“自取”,石勒实际在宣扬另一种形式的德行。石勒以受害者的形象向世人宣告,“自取”帝王之号乃是对无德汉赵政权的正义反抗,由此获得心理自信和争取胡汉民心。

邵续饱读诗书,颇有气节,在西晋灭亡后留守北方,曾因拒绝归附石勒而南投晋元帝,导致儿子被杀。晋元帝大兴三年(320),邵续被石勒俘获,仍不肯屈服,不愿出仕后赵。石勒遣使徐光责问,后赵“应符拨乱”,威震八荒,东晋偏安东南一隅,而邵续

仍不愿意归顺,“以夷狄不足为君邪?何无上之甚也!”^⑮从“无上”一词可知,这是石勒严厉警告邵续别以为“夷狄”不能为帝王。《晋书·邵续传》载邵续应答曰:“晋末饥乱,奔控无所……属大王龙飞之始,委命纳质,精诚无感,不蒙慈恕。言归遗晋,仍荷宠授,誓尽忠节,实无二心……周文生于东夷,大禹出于西羌,帝王之兴,盖惟天命所属,德之所招,当何常邪!伏惟大王圣武自天,道隆虞夏,凡在含生,孰不延首神化,耻隔皇风,而况囚乎!”由晋末乱象和“大王龙飞”之语可知,邵续认为石勒所建后赵有一定的合理性,但身为晋臣,他不可效忠两朝。对于石勒责问“夷狄不足为君邪”,邵续认为“帝王之兴”“当何常邪”,并以“周文生于东夷,大禹出于西羌”来说明帝王之兴乃“天命所属”,唯德为之,没有一家一姓一直当帝王的道理。按,“大禹出于西羌”盖改造刘渊“大禹出于西戎”之语,源于《史记》之说。^⑯“周文生于东夷”之说,与《孟子·离娄》所载“文王生于岐周”“西夷之人”之说相矛盾,应是邵续口说有误,或史载有误。邵续从理论上阐释了“夷狄”同样可以为君:其一,无论大禹还是周文王,出生地均接近夷狄之境,但最终都成为华夏圣王;其二,帝王之兴,乃天命所属,唯德行之;其三,无论是华夏之人,还是“夷狄”之人,都有可能成为获取天命深受夷夏尊崇的帝王。邵续最终接受石勒所授官职,石勒则下令自此以后不许杀害汉族士大夫,并希望从中选取人才,石勒由此获得了更广泛的支持。

氏族君主苻坚统一北方后,遂将目光投向江南。昔日被前秦灭国的慕容垂、姚萇等人极力劝说苻坚南伐东晋,并以一统天下后行封禅之事相诱导。^⑰苻坚之弟苻融则认为苻氏出身戎族,不会得到“正朔”和“天命”的眷顾,东晋虽偏安江东,但拥有“正朔”和天命,终不可灭。《晋书·苻坚载记附苻融》载苻坚对此斥责曰:“帝王历数岂有常哉,惟德之所授耳!汝所以不如吾者,正病此不达变通大运。刘禅可非汉之遗祚,然终为中国之所并。”苻坚认为“帝王历数”不是一成不变的,唯有德行和德政才能获取天命。即便司马氏所建西晋曾拥有天命,但伴随着永嘉之乱,内迁少数民族在北方建立政权,偏于一隅的东晋早已失去了帝王历数。苻坚斥责苻融一味认同华夏正统论,完全忽视早已变化的形势,故斥之为

“不达变通大运”。苻坚之论与刘渊所言完全相同,均认为帝王历数无常、天命无常,唯有施行德政。这对于氏族苻坚敢于建号称帝、南伐东晋是一个极大的心理支撑。

总之,将“帝王无常论”与“惟德所授论”相结合,是“五胡”君主向“夷狄不足为君论”发起的重要挑战,具有很强的冲击力。因为帝王无常,故必须为政以德;只有为政以德,才能获取天命。在胡人政权之下,以“德”实现天下一统这一中华文化的精髓反而得到了全面的阐释与实践。^⑱在天命理论构建过程中,“五胡”君主推出大禹、文王等华夏圣王,并有意将其出生地接近蛮夷之地说成是出身“夷狄”。既然出身“夷狄”的大禹和文王可以为君,则“五胡”君主当然可以称帝。留守北方的汉人也趁机向“五胡”君主规劝为政以德,推动十六国政权统治方式由纯粹武力征伐向注重德政转变。

二、“华夷何足问乎”:五胡君主的族源认同与夷夏之辨的消融

元代史家胡三省在评论十六国北朝隋唐的历史进程时说:“拓跋珪兴而南、北之形定矣。南北之形既定,卒之南为北所并。呜呼,自隋以后,名称扬于时者,代北之子孙十居六七矣,氏族之辨,果何益哉!”^⑲胡三省所谓“氏族之辨”,其实就是“华夷之辨”。^⑳胡氏之意是从历史的长河来看,“夷狄”与华夏早已融合,夷夏之辨根本起不到区别“夷狄”与华夏的作用,可谓没有任何益处。不仅胡三省有如此观感,即便十六国时期的当事人也有如此观念。

经历晋末永嘉之乱,世家大族纷纷南迁,留守北方的大族亦在寻找生存之道,或利用坞壁坚持抵抗,或入仕胡族政权,其中中州大族高瞻的政治选择值得关注。在西晋末年的政治风云中,高瞻无奈率众投降慕容鲜卑,但其并非心甘情愿。《晋书·慕容廆附高瞻传》载慕容廆与高瞻推心置腹,抚其心曰:“孤思与诸君匡复帝室,翦鲸豕于二京,迎天子于吴会……此孤之心也,孤之愿也。君中州大族,冠冕之余,宜痛心疾首,枕戈待旦,奈何以华夷之异,有怀介然。且大禹出于西羌,文王生于东夷,但问志略何如耳,岂以殊俗不可降心乎!”《资治通鉴·晋纪十三》载慕容廆曰:“今晋室丧乱,孤欲与诸君共清世难,翼戴帝室。君中州望族,宜同斯愿,奈何以华夷之异,

介然疏之哉！夫立功立事，惟问志略何如耳，华、夷何足问乎！”慕容廆向高瞻表白心机：晋帝蒙尘，四海分崩，其心愿与志向是与汉人大族共同匡复王室，剪除灭晋之“夷狄”，迎接偏安江东的东晋天子北返旧都。高瞻的心病在于：作为中原大族无力挽救颓废时局，但又轻视或不信任鲜卑慕容氏，不愿出仕少数民族政权。慕容廆认为大禹出于西羌、周文王生于东夷，二位圣贤均出身夷狄，因此规劝高瞻不要动辄以“华夷之异”而愤愤不平、心怀芥蒂，而应看其“志略何如”，华夷的身份不需过分关注。对此，胡三省认为“以瞻薄廆起于东夷，不肯委身事之，故有是言”^②，即高瞻以慕容廆出身夷狄，不愿意委身其下。慕容廆搬出大禹和文王两位圣王想要表白，“夷狄”和华夏没有截然的界限，没有不可逾越的鸿沟，作为“夷狄”出身的鲜卑人，慕容廆心向王室，有远大政治抱负，同样可以做出一番事业，是汉族士人值得托付的盟友，当然也有称帝的资格。“奈何以华夷之异”“华夷何足问乎”等说法，虽是慕容廆规劝中州大族高瞻真心归顺的游说之词，但也表明慕容廆对于夷夏关系的认识已经超越狭隘的夷夏之辨，具有重要的象征意义和导向作用。

后秦姚兴以南凉秃发傉檀军事失利、内外交困，遣使韦宗前来观衅，一探虚实。《晋书·秃发傉檀载记》载秃发傉檀与韦宗“论六国纵横之规，三家战争之略，远言天命废兴，近陈人事成败，机变无穷，辞致清辩”，韦宗出而叹曰：“命世大才、经纶名教者，不必华宗夏士；拨烦理乱、澄气济世者，亦未必《八索》《九丘》。《五经》之外，冠冕之表，复自有人。车骑神机秀发，信一代之伟人，由余、日磾岂足为多也！”^③作为敌方使节，韦宗对秃发傉檀的赞叹和感慨恰恰说明鲜卑人秃发傉檀确实为胡族之人杰。不过，对于少数民族君主的文化水平，史载往往带有夸大成分。^④韦宗所谓“由余、日磾岂足为多也”之赞语，也曾被用于刘渊身上。^⑤内迁少数民族伴随汉化而文化素养显著提高，“五胡”君主的自信或曰傲慢，都是对“夷狄不足为君论”的否定。

十六国时期，经过漫长的斗争与融合，“夷狄”的身份悄然变化。如羯胡石勒“用法甚严，讳胡尤峻”，胡三省注：“勒本胡人，故以为讳。”^⑥所谓“讳胡尤峻”，是对于“胡”人之身份极为敏感，非常忌讳，不准

再提及“胡”字。石勒既然“讳胡”，则必对华夏（或汉）充满敬意，悄然实现了身份由羯胡向华夏的转化。再如鲜卑慕容氏，慕容翰临终言“逆胡跨据神州，中原未靖，翰常克心自誓，志吞丑虏”^⑦，慕容翰本为胡人，却斥骂“逆胡”“丑虏”据有中原；慕容恪谓“今劲秦跋扈，强吴未宾，二寇并怀进取……二虏岂能为难哉”^⑧，以平定天下为己任。鲜卑慕容氏本是出身“夷狄”，但其自发地由“夷狄”转变为华夏正统之君。

面对“夷狄不足为君论”的束缚和压力，“五胡”君主通过寻求族源认同与历史书写来宣称本民族与华夏族“同源共祖”，进一步论证其自身也是华夏成员。少数民族既然也是华夏成员，其君主当然具备称王称帝的资格和条件。实际上，“夷夏之辨”本身蕴含着夷夏互相转化，如子夏讲“四海之内皆兄弟”，孟子说“用夏变夷”，都包含着“夷狄”转化为华夏的可能和途径。^⑨韩愈《原道》云：“孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之。”^⑩从地域上来说，“夷狄”迁居“中国”，则变成“中国”人；“中国”迁居“夷狄”之地，则变成“夷狄”之人。从文化上来说，“夷狄”学习汉人礼仪，则变成“中国”人；“中国”人丧失礼义廉耻，则变为新的“夷狄”。夷夏之辨中还有一个重要内容，“就是对诸夏与夷狄同源共祖的认识”。^⑪“夏、商、周三代之君，秦汉帝王，春秋以来列国诸侯，四方民族，无不为黄帝子孙。匈奴是夏桀之后，勾吴与中国之虞为兄弟，越王勾践是禹之后，楚是颛顼之后，其苗裔为滇王”^⑫，“任何异种族异文化的古人都联串到诸夏民族与中原文化的系统里”^⑬。

前十六国时期的“五胡”君主，努力构建自己的族源与祖先认同体系，将族源与华夏相连，将祖先追至黄帝。^⑭汉（前赵）的建立者刘渊为匈奴人，“匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也”^⑮。夏后氏为黄帝后裔，匈奴为夏后氏之苗裔，故匈奴为黄帝后裔。后赵的建立者石勒为羯人，“其先匈奴别部羌渠之胄”^⑯。所谓“胄”，即帝王或贵族的子孙。《魏书·羯胡石勒传》谓“其先匈奴别部，分散居于上党武乡羯室，因号羯胡”^⑰。《世说新语·识鉴篇》注引《石勒传》：“上党武乡人，匈奴之苗裔也。”^⑱刘孝标为南朝萧梁人，其注说应较为可信。据此，石勒就与刘渊同为匈奴

人,均为黄帝之后裔。唐长孺认为,“当时称为别部,本来表示其非一族”,“《世说新语·识鉴篇》称石勒为匈奴苗裔,恐怕不符事实”。^③白翠琴认为,羯胡在长期的迁徙中不排斥西域胡与匈奴、汉人及其他杂胡融合的可能性,故其族源是多元的。^④《晋书》《魏书》及《世说新语》等关于石勒为匈奴人的记载,实际族源对于石勒而言已不重要,重要的是这种将石勒与匈奴进而与华夏有关的先世重构与族源认同,对于急欲称帝的石勒来说具有特别意义。

除刘渊、石勒外,其他少数民族君主也将族源与祖先追认为华夏族黄帝。如后秦建立者姚弋仲为氐族人,“其先有虞氏之苗裔。禹封舜少子于西戎,世为羌酋”^⑤。沮渠蒙逊得知刘裕灭姚泓后对众人曰:“姚氏舜后,轩辕之苗裔也。今镇星在轩辕,而裕灭之,亦不能久守关中。”^⑥据此,氐族姚泓的黄帝后裔身份,已得到其他胡人君主的认同。大夏建立者匈奴人赫连勃勃,自认为匈奴为“夏后氏”之苗裔,因此定国号为“大夏”。赫连勃勃自称“大禹之后”,世代居于幽朔边地,如今应运而兴,“复大禹之业”。^⑦四燕建立者鲜卑慕容氏,“其先有熊氏之苗裔,世居北夷,邑于紫蒙之野,号曰东胡”^⑧。有熊氏指代黄帝一脉。前秦建立者苻氏为氏族,“其先盖有扈之苗裔,世为西戎酋长”^⑨。有扈氏与夏后氏大体同时,均为华夏族古老的部落。南凉建立者秃发乌孤为鲜卑人,“其先与后魏同出”^⑩,自认与北魏鲜卑族拓跋氏同为黄帝之苗裔。

由此可见,“五胡”君主对自己的族源与祖先进行了寻根问祖,将本民族与华夏族融为一体,自称黄帝后裔。十六国北朝少数民族君主的这种族源认同与祖先追认,一脉相承,前后持续几百年。马卫东认为:“历代史学家站在大一统的立场,探寻各民族的起源,大多承认各民族同出一源,是兄弟民族。这种认识与探讨,实际是传统史学在民族渊源上对大一统的一种肯定。”^⑪对于少数民族而言,进入中原必须获得华夏认同,于是他们就在历史中寻求华夏情结,在血缘上与华夏相合,追求正统地位。^⑫少数民族君主身份由“夷狄”向华夏的转化过程中,也受到华夏正史对于异族历史书写的影响。《史记》《汉书》和《后汉书》完成了对两汉已知所有异族的分类,并为其中的绝大多数异族构建了族源和谱系。^⑬这种谱系

化的思维方式不仅深深根植于古代华夏和非华夏知识精英的思想中,而且对“五胡”君主的族源认同和建国称帝进程产生了深远影响。

总之,通过族源寻根和祖先追认,少数民族君主找到与华夏的互融与共振,“五胡”君主是黄帝子孙,“五胡”部族也是华夏一脉。这种“五胡”与华夏“同源共祖”的文化认同至关重要,不仅为胡汉民族融合找到理论和逻辑上的依据,而且促使“五胡”君主以历史的主人翁自居,勇于承担历史责任,从而给予其建国称帝无穷的信心和底气。既然“五胡”与华夏同源共祖,则夷夏之辨失去意义,“夷狄不足为君论”自然不攻自破。

三、“苞括二都”:五胡君主据有华夏旧都与正统争夺

“夷狄不足为君论”的重要依据是华夏居于“中国”(中央、中原、中土),“夷狄”居于四边。《礼记·王制》:“中国、戎夷五方之民,皆有性也,不可推移。”^⑭华夏居于“中国”,“戎夷”居于边地,构成传统观念中的五方格局,这种格局长期以来被视为夷夏地理方位的常态,也是解释夷夏关系的重要地理因素。董仲舒强调天道运行依赖大地之中央,所谓“天始废始施,地必待中,是故三代必居中国。法天奉本,执端要以统天下,朝诸侯也”^⑮。汉代经学家所构建的“中国”与“四夷”相对的五方格局,本意是用来强调华夏或“中国”的优先地位,标举“四夷”则“中国”自见。^⑯长安与洛阳被视为两都,不仅位居战略要地,而且具有重要的象征意义。

关于中土出帝王的说法,早已有之。如三国时期邓艾在答复刘禅投降书时,明确宣扬:“自古圣帝,爰逮汉、魏,受命而王者,莫不在乎中土。河出图,洛出书,圣人则之,以兴洪业,其不由此,未有不颠覆者也。”^⑰所谓“中土”,这里特指洛阳。邓艾宣示自古以来称王称帝者,莫不在中原,暗示定都洛阳的政权为正统,而割据西南边地者为僭越。西晋崩溃后,司马睿所建东晋偏安江南,内迁少数民族则占有广大的中原地区。因此,少数民族内迁彻底改变了传统的夷夏五方格局,由华夏居于中国、“夷狄”居于四边转变为华夏偏安一隅,而“夷狄”居于中国。内迁“五胡”割据长安与洛阳,控制着制礼作乐、宣示正统的两都。夷夏五方格局的互换,使得东晋南朝等汉族

政权处于异常尴尬的境地,“五胡”君主则因占有中原、据有两都,进而获得了争夺天命、宣示正统的有利条件,成为“五胡”君主向“夷狄不足为君论”发起攻击的又一重要思想武器。

两都具有重要的象征意义,《魏书》卷九五《传序》:“晋年不永,时逢丧乱……刘渊一唱,石勒继响,二帝沉沦,两都倾覆。徒何仍衅,氐羌袭梗,夷楚喧聒于江淮,胡虏叛换于瓜凉,兼有张赫山河之间,顾恃辽海之曲。各言应历数,人谓迁图鼎。”两都陷落,晋帝被俘,成为西晋灭亡的重要标志。正是在占有两都后,内迁少数民族君主掀起称帝之高潮,竞相争夺正统,宣扬天命在我,所谓“各言应历数,人谓迁图鼎”。^⑤少数民族君主认识到两都的重要性,如氐族苻洪认为“关中周汉旧都,形胜之国,进可以一同天下,退不失保全秦雍”^⑥;姚襄认为“洛阳虽小,山河四塞之固,亦是用武之地。吾欲先据洛阳,然后开建大业”^⑦。可以说,据有两都成为“五胡”君主竞相称王称帝的资本,也是其宣扬政权合法性的一个依据。

石勒晚年病重,忧心于吴、蜀未平,天下尚未统一,“恐后之人将以吾为不应符录”。《晋书·石勒载记下》载徐光规劝曰:“魏承汉运,为正朔帝王,刘备虽绍兴巴、蜀,亦不可谓汉不灭也。吴虽跨江东,岂有亏魏美?陛下既苞括二都,为中国帝王,彼司马家儿复何异玄德,李氏亦犹孙权。符策不在陛下,竟欲安归?”对于三国正朔问题,徐光认为曹魏继承汉运,据有中原和两都,当然为正统王朝,而吴、蜀两国地处边地,属于割据政权。后赵“苞括二都”,一个重要表现是以洛阳为南都,^⑧石勒已是名副其实的“中国帝王”,^⑨而李雄及子孙在蜀,司马氏在吴,均为割据政权,正统符策当然在后赵。中原及两都为胡族政权占据,偏安江南的东晋南朝为争夺正统,只好宣称“自晋、宋以来,号洛阳为荒土,此中谓长江以北,尽是夷狄”^⑩。由此可见,占据二都,控制中原,统一北方,对于“五胡”政权正统性的获取具有重要意义。石勒占据二都,可以名正言顺地称为“中国帝王”。既已称“中国帝王”,当然无须畏惧“夷狄不足为君”之论,这就从根本上宣告了“夷狄不足为君论”的破产。

慕容鲜卑对两晋的态度前后有变:慕容廆尊西晋为正统,遣使来降;至其孙慕容俊时,先接受东晋

册封,后独自称帝。《晋书·慕容俊载记》载东晋朝廷遣使诣慕容俊,俊谓使者曰:“汝还白汝天子,我承人之乏,为中国所推,已为帝矣。”前燕慕容俊正告东晋使者,从此不再接受东晋册封,为“中国所推”,已经做了“中国帝王”,公然与东晋朝廷分庭抗礼。胡三省注曰:“谓中国无主,已为士民所推,遂承人乏而即尊位也。”^⑪从“汝天子”可知,慕容俊刻意与东晋朝廷划清界限。按,前燕疆域最大时,占有洛阳,但没有占据长安。^⑫可见慕容俊所言“为中国所推”,是就占有洛阳而言。长安与洛阳二都,“五胡”君主即便占据一个,就敢于称帝号,宣示正统,争夺天命。当初慕容廆不敢跨越夷夏界限而称帝,至其孙慕容俊终于打破“夷狄不足为君论”的束缚,公开称帝,同其他少数民族君主一起加入争夺天命和正统的潮流中来。

石勒因“苞括二都”而称“中国帝王”,其政权合法性得到前燕政权的认同。前燕慕容俊僭位,“将定五行次”,众大臣认为“宜承晋为水德”,韩恒却认为应承后赵,其理由是“赵有中原,非唯人事,天所命也”,慕容俊最终采纳韩恒之议。^⑬韩恒以是否在中原建国为标准,来判定前朝的正统性与合法性。石赵曾占有“中原”,据有两都,因此韩恒建议慕容俊将五行次序上承石赵,用木德。由前燕确定五行次序的标准,可以反观石勒所建后赵因“苞括二都”而具有无可辩驳的正统性。彭丰文认为,北方胡人统治者称“皇帝”或“天王”名号的时机惊人地相似,绝大多数是在占据中原后,“五胡”统治者认识到,只有占据中原才能自称“皇帝”或“天王”,才有资格争夺正统。^⑭罗新认为,前燕和前秦都开创了尊胡族政权为华夏正统的新传统,表面上尊重了时间的连续性和实际政治的世次,不复以功德善恶论德运,本质上却有意识地高举地域标准,从而模糊并忽略了华夷之辨。^⑮所谓“地域标准”,即少数民族政权占有中原,甚至同时据有两都。

上述韩恒的观点直接为北魏高间所继承。北魏孝文帝太和十四年(490)讨论北魏德运时,中书监高间认为,石赵、前燕和前秦曾占有中原,具有很强的正统性,而南朝刘宋,远离中原,已变为新的“蛮夷”。高间以是否在中原建国作为判断标准,主张北魏以石赵、前燕和前秦为正统。^⑯高间这种“中原占据说”

的正统标准,早在北魏高闾之前就已存在,即使至孝文帝时代,高闾的观点并非孤立,仍得到华北很多士大夫的支持。^⑥

总之,十六国至北魏时期,占有中原与据有两都成为衡量胡汉政权正统性的重要标准,并为北方胡族政权所认可。“五胡”君主占有中原、据有两都,通过事实上的政权建制宣告了“夷狄不足为君论”的破产,其君主才是正统的“中国帝王”,而东晋南朝的皇帝已成新的“夷狄”。

四、由“王”“天王”到“皇帝”:五胡君主成为华夏皇帝之路径

值得注意的是,内迁“五胡”首领建立政权时,最初多称“王”或“天王”,而不称“皇帝”或“天子”。先后使用“王”及“皇帝”称号的政权有汉、成汉、前燕、南燕和西燕,先后使用“天王”及“皇帝”称号的有夏,先后使用“王”“天王”和“皇帝”称号的政权有后赵、前秦、后秦、后燕。^⑥关于“天王”称号,中国典籍早有记载。《左传·隐公三年》:“三月,庚戌,天王崩。”^⑦此处天王显然指周天子。至汉代,“天王”称号一般用来指称天子,如陈平、周勃等使人迎立代王时,卜人曰:“所谓天王者乃天子。”^⑧石虎“依殷周之制”称赵天王,^⑨则五胡十六国时期的天王称号沿袭周代,并且与周礼相关。^⑩

刘渊于晋惠帝永兴元年(304)“即汉王位”,晋怀帝永嘉二年(308)“即皇帝位”。^⑪在称汉王之前,刘宣等人上尊号,刘渊曰:“今晋氏犹在,四方未定,可仰遵高祖初法,且称汉王,权停皇帝之号,待宙宇混一,当更议之。”^⑫从“晋氏犹在”“且称”“权停”等用语可以看出,在西晋皇统犹存的情况,刘渊对于称帝是非常谨慎的,但当“宙宇混一”、天下一统之时,刘渊明确表示会称帝号。刘渊先称汉王,以人臣自居,四年之后才敢称皇帝,究其原因,一是实力有待发展,二是西晋朝廷尚存,晋室正统地位还无法撼动,三是自己的“夷狄”身份。作为少数民族君主代表的刘渊最先喊出“帝王岂有常哉”,但仍先称“汉王”,而不敢很快称帝,足见刘渊对于称帝号尚不自信。

石勒于晋元帝太兴二年(319),“伪称赵王”;晋成帝咸和五年(330)二月,“僭号赵天王,行皇帝事”;九月,“群臣固请勒宜即尊号,勒乃僭即皇帝

位”。^⑬石勒先称“赵王”,再称“赵天王”,“行皇帝事”,最后才即皇帝位。综合分析各种政治形势,考虑到传统儒家文化中“内诸夏外夷狄”思想的影响,“五胡”君主在建立政权初期,没有一个敢直接称帝,而不得不选择早在春秋战国时期就已经沦为一方之主的“王”号。^⑭值得注意的是,石勒称“赵天王”名号却有“行皇帝事”之举动。石勒先称赵王,是因刘曜已称帝,石勒尚未与之彻底决裂;再称赵天王,则因其羯胡的身份,对于称帝有些犹豫,通过“行皇帝事”来试探胡汉群臣之反应,最后在“群臣固请”下才称帝号。

据目前所见史料,“五胡”首领中最先称“天王”者是匈奴人靳准。《晋书·刘聪载记》:“(靳)准自号大将军、汉天王,置百官,遣使称藩于晋。”《资治通鉴·晋纪十二》“元帝太兴元年”条:“准自号大将军、汉天王,称制,置百官,谓安定胡嵩曰:‘自古无胡人为天子者,今以传国玺付汝,还如晋家。’嵩不敢受,准怒杀之。”^⑮靳准控制政局后自称“汉天王”,设置百官,却遣使称臣于东晋,并归还极具正统性的传国玺。靳准所为看似令人费解,实则源于其出身“夷狄”的身份。由靳准自谓“自古无胡人为天子者”可以看出,遣使称臣东晋、归还传国玺是其政治利益最大化的举动,而对于称帝号则充满不自信甚至恐惧。

后赵石季龙对“天王”和“皇帝”之内涵有深刻的理解,其称号由“天王”到“皇帝”的转变过程体现了“夷狄”转变为华夏正统之君的路径。晋成帝咸和九年(334),“石季龙弑石弘,自立为天王”^⑯。《晋书·石季龙载记上》载咸康元年,群臣劝其称尊号,季龙下书曰:“王室多难,海阳自弃,四海业重,故免从推逼。朕闻道合乾坤者称皇,德协人神者称帝,皇帝之号非所敢闻,且可称居摄赵天王,以副天人之望。”在石季龙(石虎)心中,“天王”与“皇帝”是不同的,“道合乾坤”之人可谓“皇”,“德协人神”之人可谓“帝”,而“皇帝”则是二者合一,即称皇帝要获取天命、符合道统、获得民心。尽管石勒早已突破皇帝称号,石季龙却不敢称帝。咸康元年,石季龙“居摄赵天王”;咸康三年(337),“依殷周之制”改称“大赵天王”;^⑰再其后“以其太子宣为大单于,建天子旌旗”^⑱,但这时仍没有称帝。^⑲晋穆帝永和五年(349),“赵王虎即皇帝位,大赦,改元太宁”^⑳。对此,胡三省注曰:“虎以

成帝咸康三年即天王位,今即皇帝位。”^⑧由此可见,经过多年的经营,石季龙经历“天王”→“居摄赵天王”→“大赵天王”→“皇帝”几个步骤,才成为名正言顺的天子。^⑨石勒、石虎重视殷周制度,其二人的“天王”号来自周代天王,其所以不称皇帝而称“天王”,是由于出身非汉民族的“劣等感”。^⑩石虎称皇帝当年即死去,可以说石虎在生命的最后时刻才正式称皇帝。之所以如此,很重要的原因是石虎对天王和皇帝的区别有深刻理解,对于称帝所需要的“道”和“德”很不自信。

对于“王”“天王”和“皇帝”之区别,吕思勉认为,“盖称王犹同于人臣,称天王则已无所降屈,然其号犹未及皇帝之尊”^⑪。吴洪琳认为,十六国时期各政权君主所称名号,遵循“王”“天王”“皇帝”的层级顺序,“王”基本上是他们建立政权之初的第一名号选择,“皇帝”才是他们理想的最终目标,不同名号的称呼,“既体现了内迁民族在汉文化歧视、压迫之下的一种自卑心理,同时也清晰地反映了内迁民族对儒家传统文化接受的具体过程,更表达了他们对国家一统观念的强烈认同”^⑫。日本学者谷川道雄认为,五胡国家君主使用的“天王”称号,实际上就是皇帝,只不过对于称帝有些踌躇或犹豫而已;秦汉以后登上帝位一般要走“王”→“皇帝”这一道路,五胡十六国时期的途径则是“王”→“天王”→“皇帝”。^⑬三崎良章认为,天王是相比皇帝低一级的称号,但在拥有至高权力地位方面,二者并无本质差异。^⑭

笔者认为,从夷夏君臣观嬗变的角度,更能准确把握“王”“天王”与“皇帝”的本质区别:五胡首领称“王”和“天王”,无论其地位高低、权势大小,其身份仍是“臣”,因为晋朝“皇帝”名号仍在;而称“皇帝”,其身份已变为“君”,意味着与晋朝皇帝分庭抗礼,传统的夷夏君臣秩序不复存在。在中国从秦汉到明清的传统政治时代,皇帝是华夏正统政权最高的称号,也是同时拥有天命、正义、道德和民心者才敢于触碰的尊号,是诸“王”及权臣梦寐以求的终极称号。五胡君主采用皇帝称号,说明他们接受了中国的政治理念,“逐渐形成了一种将自己放在中华世界正统位置上的意识”^⑮。因此,五胡十六国统治者并不满足于建立偏安割据政权,而是希望凭借自己的力量首先完成北方的统一,再完成全国的统一,其名号由

“王”“天王”到“皇帝”转变也就势所必然。

总之,“五胡”君主由“王”“天王”到“皇帝”称号转变的过程,就是内迁少数民族君主军事上的成功、政治上的成熟、夷夏身份转换的过程,也是其成为华夏正统之君的过程。

结论

十六国时期,内迁“五胡”君主为建国称帝,在政治实践中必须敢于冲破“夷狄不足为君论”偏见的束缚,努力寻求新的政治资源,积极建构并宣扬对己有利的正统理论,从而实现传统大一统思想的拓展:其一,“帝王无常论”与“惟德所授论”。帝王无常与为政以德紧密相连,正因帝王无常,故必须为政以德;只有为政以德,才能获取天命。天命不会一直眷顾华夏,“夷狄”同样可以拥有天命,其君主也可成为获取天命、深受夷夏尊崇的帝王。在正统话语建构过程中,“五胡”君主推出大禹、文王等华夏圣王,既然出身“夷狄”的大禹和文王可以为君,则“五胡”君主当然可以称帝。其二,“五胡”与华夏同源共祖,无须再辨夷夏之别。通过族源寻根和祖先追认,“五胡”君主是黄帝子孙,少数民族也是华夏一脉,于是夷夏之辨失去意义,“夷狄不足为君论”的偏见自然不攻自破。这种“五胡”与华夏同源共祖的文化认同至关重要,不仅为胡汉民族融合找到理论和逻辑上的依据,而且促使“五胡”君主以历史的主人翁自居,勇于承担历史责任,从而给予其建国称帝巨大的信心和勇气。其三,占有中原,据有两都。十六国至北魏时期,占有中原与据有两都成为衡量胡汉政权正统性的重要标准,并为胡族政权及汉人士大夫所认可。“五胡”君主占有中原,据有两都,通过事实上的政权建制宣告了“夷狄不足为君论”的破产,“五胡”君主才是正统的“中国帝王”。由“王”“天王”向“皇帝”名号转变的过程,是“夷狄不足为君论”破产的过程,也是“五胡”君主由“臣”向“君”身份蝶变的过程,更是十六国政权由割据僭越转为华夏正统的过程。

五胡十六国时期“夷狄不足为君论”的破产,宣告传统夷夏君臣观已发生历史性嬗变,由传统的华夏为君、“四夷”为臣转变为胡汉均可为君,其关键在于是否有德。在天命与正统的获取上,“夷夏”处于平等地位,“胡汉”皆可为帝王。“五胡”君主借此建

号称帝,在北方树起正统旗帜,这对于改善胡汉民族关系、促进胡汉民族认同、加速民族融合、增强自在的中华民族共同体意识等方面,具有重要的促进作用。更为重要的是,“五胡”君主将皇帝称号与为政以德联系起来,华夏传统的德政观念成功转化为十六国政权的政治实践,进而内化为其政治信条。这对于“五胡”政权的统治政策转向,对于当时北方政治生态的更新和净化,也起到重要的促进和引导作用。

“夷狄不足为君论”的政治宣扬与胡汉政权对天命与正统的争夺密切相关。“夷狄不足为君论”这一偏见的逐步破产,打破“夷狄”不能为君的魔咒,宣告北方少数民族已经登上历史舞台,对于五胡十六国北朝政权的建立、发展具有重要意义,并对南北政局产生深远影响。待拓跋鲜卑复国北魏,统一北方,与南朝形成对峙之时,“夷狄不足为君论”更遭彻底瓦解,而南北孰为正统愈见分晓。两晋时期“夷狄不足为君论”的宣扬及其破产,为传统夷夏之辨提供了鲜活的案例。“五胡”首领由“王”“天王”向“皇帝”的转变,宣告其也是大一统王朝的继承者与再造者,这对于促进南北朝胡汉民族认同、加速民族大融合、增强自在的中华民族共同体意识和再造隋唐大一统王朝均产生了积极影响。

注释:

①陈勇认为,东晋与十六国、汉族与“少数民族”政权所使用的“五胡”称谓,都是指刘渊、刘聪、刘曜、石勒、石虎五人。东晋十六国末期,“胡”的含义扩展,此前活跃于北方的各主要“少数民族”(匈奴、羯、鲜卑、氐、羌)均被纳入其中,形成“五胡”新概念。元代胡三省为《通鉴》作注,将“五胡次序”释为匈奴、羯、鲜卑、氐、羌交替建国,“五胡”遂成为匈奴、羯、鲜卑、氐、羌五族的固定称谓。参见陈勇:《从五主到五族:“五胡”称谓探源》,《历史研究》2014年第4期。本文所言“五胡”,指通常意义上十六国时期入主中原的北方少数民族。

②王东洋:《“夷狄不足为君论”:两晋时期“夷夏”君臣观的政治宣扬及其影响》,《中州学刊》2021年第1期。

③秦永洲:《东晋南北朝时期中华正统之争与正统再造》,《文史哲》1998年第1期;陈友冰:《十六国北魏时期的“夷夏之辨”》,《史林》2000年第4期;川本芳昭:《关于五胡十六国

北朝时代的“正统”王朝》,邓红、牟发松译,载中国魏晋南北朝史学会、大同平城北朝研究会编:《北朝研究》第2辑,北京:北京燕山出版社,2001年;罗新:《十六国北朝的五德历运问题》,《中国史研究》2004年第3期;邓乐群:《十六国胡族政权的正统意识与正统之争》,《南通师范学院学报》(哲学社会科学版)2004年第4期;彭丰文:《试论十六国时期胡人正统观的嬗变》,《民族研究》2010年第6期;吴洪琳:《王、天王、皇帝——十六国时期各政权首领名号研究》,载周伟洲主编:《西北民族论丛》第9辑,北京:中国社会科学出版社,2013年;小野响:《五胡十六国时期“天王”号的意义——以石虎与冉闵为中心》,《南京晓庄学院学报》2018年第2期;刘东升:《自居“中国”与重定华夷:五胡王朝的“中国”观》,《社会科学》2021年第4期;李磊:《十六国前期正统性建构中的符号策略与政治表达——以石虎“天人之望”的营造为中心》,《云南民族大学学报》(哲学社会科学版)2021年第4期。

④侯旭东认为,刘渊终于走上反晋的道路,并非出于自愿。推动刘渊走上反晋道路的直接原因,一是刘渊目睹八王之乱带来的晋朝丧乱的现实,二是刘宣所说的这些现实所昭示的“天厌晋德”。参见侯旭东:《天下秩序、八王之乱与刘渊起兵:一个“边缘人”的成长史》,《史学月刊》2021年第8期。

⑤《太平御览》卷119《偏霸部三·刘渊》载晋惠帝太安年间,“诸王迭相残废,郡郡奸豪,所在蜂起”,刘宣等议曰:“右贤渊姿器绝人,干宇超世,天下恢崇单于,终不虚生此人也。”于是共推渊为大单于。刘渊却说“上可成汉高之业,下不失为魏氏,何呼韩耶足道哉!”由此可见,呼韩邪单于之封号,远非刘渊之抱负。李昉等:《太平御览》卷119《偏霸部三·刘渊》,北京:中华书局,1960年,第574页。

⑥孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》卷17《蔡仲之命》,《十三经注疏》,北京:中华书局,2009年,第484页。

⑦杜预注,孔颖达疏:《春秋左传正义》卷53《昭公三十二年》,《十三经注疏》,北京:中华书局,2009年,第4621页。

⑧孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》卷8《太甲下》,《十三经注疏》,北京:中华书局,2009年,第349页。

⑨《魏书》卷95《匈奴刘聪传》载刘渊谓宣等曰:“帝王岂有常哉,当上为汉高,下为魏武。然晋人未必同我,汉有天下世长,恩德结于民心,吾又汉氏之甥,约为兄弟,兄亡弟绍,不亦可乎?今且可称汉,追尊后主,以怀民望。”与《晋书》相比,《魏书》本传没有大禹、文王出生蛮夷之地和“惟德所授”的记载。《魏书》成书较早,现存《晋书》为唐初由朝廷下诏修纂,二者所载反映了史家的不同史观和时代特征。

⑩赵岐注:《孟子注疏》卷8上《离娄章句下》《十三经注疏》,北京:中华书局,2009年,第5927页。

⑪王夫之:《读通鉴论》卷12《惠帝》,北京:中华书局,

2019年,第303页。

⑫刘渊的本来面貌,是以屠各而冒充南匈奴单于嫡裔,以胡族而冒充汉宣帝玄孙。参见罗新:《从依傍汉室到自立门户——刘氏汉赵历史的两个阶段》,载《王化与山险:中古边裔论集》,北京:北京大学出版社,2019年。

⑬刘渊称汉王与李雄称成都王,均在晋惠帝永兴元年(304),时间上大体同时。参见方诗铭:《中国历史纪年表》,上海:上海书店出版社,2013年,第48、49、62页。

⑭罗新:《十六国北朝的五德历运问题》,《中国史研究》2004年第3期。

⑮《晋书》卷63《邵续传》。

⑯《史记》卷15《六国年表》:“夫作事者必于东南,收功实者常于西北。故禹兴于西羌,汤起于亳……”

⑰《晋书》卷114《苻坚载记下》。

⑱王柯:《从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践》,上海:上海人民出版社,2020年,第124页。

⑲司马光:《资治通鉴》卷108《晋纪三十》,胡三省注,北京:中华书局,1956年,第3429页。

⑳罗新:《内亚视角的北朝史》,载《黑毡上的北魏皇帝·附录一》,北京:海豚出版社,2014年,第77页。

㉑司马光:《资治通鉴》卷91《晋纪十三》,胡三省注,北京:中华书局,1956年,第2874页。

㉒《晋书》卷126《秃发傚檀载记》。

㉓胡鸿认为,十六国的国史撰述本身,已经通过种种手法塑造其君主和政权的华夏正统形象,比如它们将君主塑造造成华夏文化素养深厚,且生而具有华夏圣王的种种神异和奇表的人物。参见胡鸿:《十六国的华夏化:“史相”与“史实”之间》,《中国史研究》2015年第1期。

㉔《晋书》卷101《刘元海载记》载晋武帝与刘渊语,大悦之,谓王济曰:“刘元海容仪机鉴,虽由余、日磾无以加也。”

㉕司马光:《资治通鉴》卷91《晋纪十三》,胡三省注,北京:中华书局,1956年,第2884页。

㉖《晋书》卷109《慕容皝载记附慕容翰》。

㉗《晋书》卷111《慕容暠载记附慕容恪》。

㉘参见何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷12《颜渊》,《十三经注疏》,北京:中华书局,2009年,第5436页;赵岐注:《孟子注疏》卷5下《滕文公》,《十三经注疏》,北京:中华书局,2009年,第5884页。

㉙屈守元、常思春主编:《韩愈全集校注》,成都:四川大学出版社,1996年,第2664页。

㉚许殿才:《“夷夏之辨”与大一统思想》,《河北学刊》2005年第3期。

㉛张大可:《史记研究》,北京:商务印书馆,2011年,第

341页。

㉜顾颉刚:《秦汉的方士与儒生》附《中国辨伪史要略》,上海:上海古籍出版社,2005年,第128页。

㉝李凭认为,北齐史家魏收“在《魏书》首篇首句中,将拓跋氏初祖认作黄帝之孙,又在《官氏志》中梳理出诸部落汉化姓氏,将黄帝推广成北朝各族共同祖先,从而体现出民族融合潮流,适应了中华文明升华趋势”。参见李凭:《黄帝历史形象的塑造》,《中国社会科学》2012年第3期。

㉞《史记》卷110《匈奴列传》。

㉟《晋书》卷104《石勒载记上》。

㊱《魏书》卷95《羯胡石勒传》。

㊲余嘉锡:《世说新语笺疏》,北京:中华书局,2016年,第431页。

㊳唐长孺:《魏晋杂胡考》,载《魏晋南北朝史论丛》,北京:中华书局,2011年,第385、400页。

㊴白翠琴:《魏晋南北朝民族史》,北京:社会科学文献出版社,2007年,第140页。

㊵《晋书》卷116《姚弋仲载记》。

㊶《晋书》卷129《沮渠蒙逊载记》。

㊷《晋书》卷130《赫连勃勃载记》。

㊸《晋书》卷108《慕容廆载记》。

㊹《晋书》卷112《苻洪载记》。

㊺《晋书》卷126《秃发乌孤载记》。

㊻马卫东:《大一统与民族史撰述》,《史学集刊》2013年第6期。

㊼李鸿宾:《〈徙戎论〉的命运与“天下一家”的格局》,《河北学刊》2005年第3期。

㊽胡鸿:《能夏则大与渐慕华风——政治体视角下的华夏与华夏化》,北京:北京师范大学出版社,2017年,第162页。

㊾郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》卷12《王制》,《十三经注疏》,北京:中华书局,2009年,第2896-2897页。

㊿苏舆:《春秋繁露义证》,钟哲点校,北京:中华书局,1992年,第196页。

①胡鸿:《能夏则大与渐慕华风——政治体视角下的华夏与华夏化》,北京:北京师范大学出版社,2017年,第148页。

②《三国志》卷33《后主传》注引王隐《蜀记》。

③《晋书》卷102《刘聪载记》载太史令康相对刘聪说:“汉既据中原,历命所属,紫宫之异,亦不在他,此之深重,胡可尽言。”康相之言反映了汉赵因据有中原、囊括二京,而拥有天命的事实。

④《魏书》卷95《临渭氏苻健传》。

⑤《晋书》卷116《姚襄载记》。

⑥《晋书》卷105《石勒载记下》:“勒以成周土中,汉晋旧

京,复欲有移都之意,乃命洛阳为南都,置行台治书侍御史于洛阳。”

⑤⑥雷家骥认为,石勒大兴汉魏制度文教,以洛阳为南都,此为一个半世纪后,北魏孝文帝迁都汉化之先驱。参见雷家骥:《中国古代史学观念史》,北京:北京师范大学出版社,2018年,第367页。

⑤⑦范祥雍:《洛阳伽蓝记校注》卷2《城东·景宁寺》,上海:上海古籍出版社,1978年,第119页。

⑤⑧司马光:《资治通鉴》卷99《晋纪二十一》“穆帝永和八年(352)”条,胡三省注,北京:中华书局,1956年,第3131页。

⑥⑨魏俊杰:《十六国疆域与政区研究》,上海:复旦大学出版社,2018年,第207页。

⑥⑩《晋书》卷110《慕容俊载记附韩恒传》。

⑥⑪彭丰文:《试论十六国时期胡人正统观的嬗变》,《民族研究》2010年第6期。

⑥⑫罗新:《十六国北朝的五德历运问题》,《中国史研究》2004年第3期。

⑥⑬《魏书》卷108《礼志一》。

⑥⑭川本芳昭:《关于五胡十六国北朝时代的“正统”王朝》,邓红、牟发松译,载中国魏晋南北朝史学会、太同平城北朝研究会编:《北朝研究》第2辑,北京:北京燕山出版社,2001年。

⑥⑮参见吴洪琳:《王、天王、皇帝——十六国时期各政权首领名号研究》,载周伟洲主编:《西北民族论丛》第9辑,北京:中国社会科学出版社,2013年;寇添庆文:《魏晋南北朝官僚制研究》,赵立新等译,上海:复旦大学出版社,2017年,第318—320页。

⑥⑯《春秋左传正义》卷3《隐公三年》,《十三经注疏》,北京:中华书局,2009年,第3738页。

⑥⑰《史记》卷10《孝文本纪》。

⑥⑱《晋书》卷106《石季龙载记上》。

⑦①此也可由北周史实来证明。《周书》卷35《崔猷传》:“时依周礼称天王,又不建年号,猷以为世有浇淳,运有治乱,故帝王以之沿革,圣哲因时制宜。今天子称王,不足以威天下,请遵秦汉称皇帝,建年号。朝议从之。”

⑦②《晋书》卷101《刘元海载记》。

⑦③汤球:《十六国春秋辑补》卷2《前赵录二》,聂澹萌等点校,北京:中华书局,2020年,第9页。

⑦④《晋书》卷105《石勒载记下》。《资治通鉴》卷94《晋纪十六》“成帝咸和五年”条将石勒称“大赵天王”和“即皇帝位”的时间分别系于晋成帝咸和五年二月和九月。《资治通鉴》卷94《晋纪十六》,北京:中华书局,1956年,第2974、2977页。《十六国春秋辑补》卷15《后赵录五》记载石勒称王称帝时间

与《资治通鉴》所载相同。汤球:《十六国春秋辑补》卷15《后赵录五》,聂澹萌等点校,北京:中华书局,2020年,第175—176页。

⑦⑤吴洪琳:《王、天王、皇帝——十六国时期各政权首领名号研究》,载周伟洲主编:《西北民族论丛》第9辑,北京:中国社会科学出版社,2013年。

⑦⑥司马光:《资治通鉴》卷90《晋纪十二》,胡三省注,北京:中华书局,1956年,第2862页。

⑦⑦《晋书》卷7《成帝纪》,第178页。《魏书》卷95《羯胡石勒附石虎传》也有相关记载:“虎遂自立为大赵王,号年建武,自襄国徙居于邺……初,虎衣衮冕,将祀南郊,照镜无首,大恐怖,不敢称皇帝,乃自贬为王……虎又改称大赵天王。”

⑦⑧日本学者内田昌功认为,以石虎自称“大赵天王”为分界线,“天王”号的性质发生了变化。“天王”号的意义在于赋予非汉族出身的五胡首领统治中原的合法性以及总管胡、汉族群的可能。内田昌功「东晋十六国における皇帝と天王」『史朋』Vol. 21卷,2008。

⑦⑨《晋书》卷106《石季龙载记上》。

⑦⑩《资治通鉴》卷96《晋纪十八》系该事件于晋成帝咸康五年(339)。司马光:《资治通鉴》卷96《晋纪十八》,胡三省注,北京:中华书局,1956年,第3031页。

⑦⑪北朝国史系统亦有记载。《魏书》卷95《羯胡石勒附石虎传》载北魏建国十二年(349)，“虎自称皇帝,号年太宁”。

⑦⑫《资治通鉴》卷9《晋纪二十》,北京:中华书局,1956年,第3085页。

⑦⑬日本学者小野响认为,石虎在称“大赵天王”之前的三个“天王”号,尽管名称相同,但其内涵有着本质区别。“天王”称号的内涵不断发生变化。参见小野响:《五胡十六国时期“天王”号的意义——以石虎与冉闵为中心》,《南京晓庄学院学报》2018年第2期。

⑦⑭雷家骥:《后赵文化适应及其两制统治》,《“国立”中正大学学报》(人文分册)1994年第1期。

⑦⑮吕思勉:《两晋南北朝史》,上海:上海古籍出版社,2005年,第1090页。

⑦⑯吴洪琳:《王、天王、皇帝——十六国时期各政权首领名号研究》,载周伟洲主编:《西北民族论丛》第9辑,北京:中国社会科学出版社,2013年。

⑦⑰谷川道雄:《隋唐帝国形成史论》,李济沧译,上海:上海古籍出版社,2004年,第245页。

⑦⑱三崎良章:《五胡十六国——中国史上的民族大迁徙》,刘可维译,北京:商务印书馆,2019年,第223页。

⑦⑲川本芳昭:《中华的崩溃与扩大:魏晋南北朝》,余晓潮译,桂林:广西师范大学出版社,2014年,第298页。