

# 略论魏晋南北朝时期文化结构的更新

曹 文 柱

(北京师范大学 历史系,北京 100875)

摘 要: 魏晋南北朝时期,中国文化结构更新主要表现为三个方面:主导文化从儒学式微转变为儒、释、道三教并立;胡汉两种异质文化从冲突渐进到兼容;地域文化从中原一脉发展成南北分明。

关键词: 魏晋南北朝;文化结构;主导文化;胡汉文化;地域文化

中图分类号: K235 文献标识码: A 文章编号: 0559-8095(2001)02-0026-06

魏晋南北朝时期,中国文化经历了一个结构更新和充实的过程。这一过程头绪相当纷杂,内容也异常丰富,大量的文化表象又掩盖着其背后的发展动因,故很不易廓清。但如果我们仔细爬梳资料,条分缕析,可以发现这一时代文化结构变化的轨迹,大体是沿着三条脉络进行的。这就是:主导文化从儒学式微转变为三教并立;胡、汉两种文化从隔膜冲突渐进到兼容杂糅;地域文化从中原一脉发展成南北分明

以下分别进行叙述。

除汉初短时期黄老之学曾占据过统治地位之外,从总体上看汉代的主导文化是儒学。一种相对稳定的主导文化,总要与同样相对稳定的社会环境相适应。两汉时期神学化的儒学所以长期处于至尊地位,也是和它适应汉帝国大一统专制集权制度的需要分不开的。汉武帝时,董仲舒借用阴阳家理论,对

儒学进行神秘主义改造,创立了一整套天人合一的宇宙观和政治论。以后又在统治者的主持下不断完善,实行讖纬化,使本来作为一种文化体系的儒学在政治意识形态领域里具有了类似宗教的约束力。

然而到了东汉末年,随着分裂割据取代大一统,汉代儒学一尊地位的政治基础出现危机,传统的价值观逐渐变异。一部分士人开始对名教之治的基石——“三纲”,产生了较深的疑惑。于是,否定君臣之义、父子之伦以及夫妻之间不拘礼法的言论和行为,颇行于世。<sup>[1]</sup>儒学的衰落,就在于过分依赖两汉社会的政治权力。这种受权力支配的学术处处屈从于政治压力,自然承受不起任何巨大的社会变动。汉代儒学在被统治者推向极致后,逐渐出现两种弊端:一方面因过分的章句推行而导致烦琐穿凿、空疏荒诞;另一方面则因灾异学说和图讖纬书的掺入堕落成粗糙庸俗的神学。烦琐空凿使人不得要领,易生厌烦;神学粗糙必然破绽百出,欺骗性很

收稿日期: 2000-11-10

作者简介: 曹文柱(1945-),男,北京人。北京师范大学历史系教授,主要从事魏晋南北朝史研究

差。只是由于通经可以入仕，所以它还能占有一定的市场。而一旦这条士子进身之途被阻塞后，儒学的衰微更不可避免了。

随着儒学的式微，汉魏之际的思想界出现三种求新求变的倾向。其一是对儒学本身进行清整。汉末著名学者郑玄兼综百家，遍注群经，对混乱的汉代经学做过一番总结性的清理，为后世解经奠定了正例。此外，清除讖纬也是当时学者振兴儒学的一个举措。经过学者的努力，讖纬不但在这一时期从儒学中被剥离出来，而且还不断地受到官方的明令禁止。其二是挖掘先秦诸子旧学，以合时用。在旧学中最先获得重视的是法家和名家。曹操、诸葛亮虽互为仇讎，但在治国方略上十分一致。他们都极力推崇名法之学，至于孙权也曾公开鼓吹过刑名之术。名、法二家之外，道、墨、兵、杂、纵横诸家皆适应新的形势，顽强地表现着自己。<sup>[2]</sup>其三是援道入儒，创立新学。这一新学因以《老子》、《庄子》、《周易》三玄解经，故称玄学。汉末最早向玄学潜行的人物是马融。这位汉末经学大师，公开颂扬“生贵于天下”的老庄理论。汉魏之际，在刘表周围聚拢起来的“荆州学派”已把阐扬玄理，做为了一个重要的研讨课题。<sup>[3]</sup>进入魏晋，玄言大倡，流派纷呈，先是在京洛，后转移到南方，成为一门相当耀眼的显学。玄学家中，不同时代或同一时代不同人物之间的学术见解差异很大。然而，他们都有两个共性，即一方面抛弃汉儒烦琐的章句之学，以高度的抽象思维和简明深刻的哲学概括，开创了以义理解经的新风；另一方面又斩断了汉代儒学构建的天人之间的神秘联系，在一定程度上理顺了人与自然、人与社会的关系，使人们在理性化的道路上向前迈进一步。正是凭借这一优势，玄学能够与儒学分庭抗礼，并在魏晋南朝思想学术界处境十分优越。

不过，面对社会大动乱给人们带来的生存危机和死亡恐惧，无论儒、名、法等传统学说，还是新兴的玄学，皆无法使人得到精

神上的慰藉。这种社会环境给佛、道两种宗教文化提供了一定的发展空间。

道教是中国土生土长的宗教。它在东汉末年开始形成，历经魏晋南北朝由民间道团逐渐上升为官方宗教。汤一介先生指出：“道教和其他宗教派别相比，从一开始就有十分显著的特点：其一是，其他宗教大都要解释‘人死后如何’的问题，而道教所要求解决的却是人如何不死（长生不死）；其二是，道教一开始就有十分强烈干预政治的愿望”。<sup>[4]</sup>（P89）正是这两个特点，使道教一产生就非常适合当时社会的需要。道教为人们设计了一整套如何不死的办法：一是通过延长生命的长度和提高生命的质量以享受人生；二是有一条达到永生的途径。道教宣称，人们通过饮符水、佩咒印，可以驱病避邪；通过斋戒、首恶，可以去祸就福；通过导引行气、服食金丹，可以养生长寿；通过男女合气之术，可以求得人生的欢娱。至于永生之路，则是通过修炼，形神合一，成仙得道。显然，道教使人们的视角从天道转向人道，从社会对个人，在一定程度上满足了个体生命的基本生理和心理需求。道教干预政治的特点，既可使它成为民众反抗统治者的思想武器，又可使它成为帝王“登授符书，以彰圣德”（《魏书·释老志》）的宗教手段。特别是道教对人的自然本能和享受欲望的充分肯定，更迎合了统治营垒中某些人企盼永享荣华富贵的心态。随着道教不断地被改造和完善，所吸纳的信徒越来越呈现上层化。

但是，道教理论的一个重大缺陷，是它未能彻底排除人们对死亡的恐惧情感，未能对人死后如何的问题给予答案。因为服食丹药并不能使人长生不死，羽化成仙也终不能使人亲眼得见。而能起到填补这一空缺作用的，恰巧有一种外来宗教，这就是佛教。

两汉之际，佛教即已传入中国，但其真正能够在汉地扎根并得到发展传播，还是在魏晋南北朝时期。这一方面固然有它不断地进行调整使自己中国化的因素；另一方面则

是由于它的宗教理论恰解当时中国社会精神之渴。佛教宣扬人间的贫富夭寿，社会上的不平等现象，是轮回报应的结果。人生的苦由“业”而引起，“业”即是人的种种欲望，前生的业决定后世的果报。众生都在三世（过去世、现在世、未来世）六道（天、人、阿修罗、饿鬼、地狱、畜生）中轮回。只有皈依佛门，人们才能彻底解除轮回果报之苦或在来世改变自己的命运，甚至还可以升入极乐世界，永享幸福。佛教的这些教义，不但对于迫切期望改变苦难命运的下层民众特别具有吸引力，而且对上层分子来说，能通过轮回摆脱死亡后永不复生的命运，也是梦寐以求之事。总之，佛教比本土哲学或宗教，更为圆满地回答了人生归宿问题，极大地淡化了人们对死亡的恐惧心理。这也是佛教能在南北朝时期，远远超迈道教，而在人们宗教信仰方面占据主导地位的原因。

为了巩固自己的宗教地位，佛道两教在激烈抗衡的同时，也互相模仿，彼此吸纳。如道教把佛家的因果报应说、生死轮回说、济世度人说以及三界诸天说等教义加以改造，与自己的宗教理论融成一体。至于科仪戒律，道教更是照抄佛门不误，以至道典《真诰·甄命授篇》竟然大量剽窃佛教《四十二章经》。<sup>[5]</sup>佛教徒对道教的符咒方术也大加借鉴，尽量使自己适合中国人的民族习惯。佛、道两教因之各有所长，互为补充，成为中国传统文化中两个重要的组成部分。

作为宗教，佛、道两教虽然具有使人们排遣精神苦闷、消弥死亡恐惧的作用，但是在遇到如何规范现实世界的社会秩序和处理具体社会问题时，则又不能与儒学抗衡了。儒学的尊君、礼制等级和忠孝思想有助于维护君主的权威，其德治教化学说更是君主政治的修饰和补充。总之，儒学在理论上为解决国家形式、社会秩序、统治阶级内部权力占有与分配乃至民族关系等问题，提供了最系统的思路，并在实践上积累了丰富的经验。<sup>[6]</sup>儒学重入世，强调治国安邦、建功立业，倡

导个人对社会的责任感。这种积极向上、不断进取的文化精神，是佛、道两种宗教文化所不具备的，随着社会的不断稳定和统一趋势的形成，这种精神日益显得不可或缺。正因为此，儒学虽然式微，但仍能够生生不息，并在十六国北朝学术地位不断上升。佛、道两教都不敢忽视儒学的存在，在与儒学论争的同时，又努力将儒学的某些理论与自身的教义调和起来。道教理论家葛洪宣称：“欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也”（《抱朴子·内篇·对俗》）。佛教徒则主张佛法的“六度”（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧）与儒学的“五常”（仁、义、礼、智、信）名异实同。梁代释僧顺更讲：“释氏之训，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，备有六睦之美”（《弘明集·析三破论》）。同时，儒学在这一时期也通过吸收他学的精髓，完善了自己的理论体系，为将来的复兴积蓄着力量。当时的大儒不但埋头解经，而且创立了与传统传注不同的义疏之学。后来宋人汇集《十三经注疏》，取自魏晋南北朝学者的著述与汉儒的著述数目相等，各为六部，便是最好的证据。

魏晋时期，玄学极度昌盛。进入东晋，它虽然地位显赫，但是已开始呈现由盛转衰的趋势，到南朝后期则悄然踏上消亡之路。这是因为名教与自然关系这一玄学的核心理论问题已得到解决，儒玄并综、礼玄双修逐渐成为南方学者的共识。另外，佛教又通过玄学化，将其精义妙旨吮取一尽，使得玄学由于无新义可陈，反而转拾佛学遗唾。作为独立的学术门类，已经丧失了生存根基，等待玄学的最后命运，只能是无疾而终了。

南北朝时期，无论在南方，还是在北方，儒、佛、道三家都通过竞争，不相上下，互为补充，形成一种并存的局面。只是南北朝佛在先，北朝儒为首，三家的排序略有不同而已。

以汉文化为代表的农耕文化和以胡文化为代表的草原游牧文化,是差异性很大的两种文化体系。先后入主中原的北方和西北各少数民族,虽然与汉民族有接触时间长短、程度深浅的不同,但因受生产方式和生活习惯的限制,从总体上看与汉文化还是有相当隔膜感的。北朝乐府《折杨柳歌辞》中的那句“我是虏家儿,不解汉儿歌”的诗句,可谓是胡人遭遇汉文化后的心态实录。对此,胡族统治者的举措相当矛盾。一方面,他们在先进的华夏文明面前自觉不自觉地要流露出倾慕和卑弱的情感。羯人石勒常讲:“自古诚胡人而为名臣者,实有之,帝王未之有也”(《晋书·石勒载记》),故而 he 迟迟不敢称帝。另有部分胡族统治者谎云自己与汉族有亲缘关系,如匈奴自号汉甥遂冒姓刘氏,拓跋鲜卑则称祖先为黄帝少子昌意,表示与汉人同宗。甚至匈奴汉国在破洛阳后还要将传国之玺辗转送至东晋。这些做法都暴露了他们的畏缩和尴尬。另一方面,胡族统治者又凭借武力上的优势,宣泄长久以来受到歧视的仇恨,疯狂地毁灭城邑、委弃典籍和杀戮士民,对汉文化进行摧残。

但是随着政权的稳定,为巩固统治,提高本民族素质与缓和广大汉人的对立情绪,胡族统治者陆续对文化政策进行了调整。他们对控制区内的汉族上层分子逐渐实行了较为宽松的政策。石勒曾设置“君子营”优待汉族官僚,在慕容鲜卑的前燕、氏人的前秦和羌人的后秦政权中,汉族士大夫都扮演着十分重要的角色。连进入汉地最晚的拓跋鲜卑人也刻意对中原著姓加以网罗。经过这些中介力量,各胡族统治者纷纷模仿魏晋制度建构政权,虽然不可避免地还掺杂着一些胡人旧法,但这种治国方针的变化,毕竟加速了他们对汉文化理解和吸纳的过程。有的胡族统治者还主动地对本民族实行全盘汉化的政策,突出的代表人物即是北魏孝文帝。当

然,这种文化政策的调整在各朝各代并不完全一致,甚至还出现过东魏北齐时代的反汉化潮流,只是未能改变胡汉文化融合的大方向。

同东晋南朝略有不同,十六国北朝统治者对汉族主导文化的选择是儒学,玄学根本没有地位。其原因大致有三个方面:首先,永嘉乱后,盛行于首都洛阳地区的玄学随着南渡名士转移到南方,保留在河北、河西等地的主流文化是以郑玄为宗的儒学,而玄学几成绝响。再者,玄学过于深奥玄虚,一般汉人尚不易领会,胡人更不知所云为何。而儒学中的治国安邦思想及纲常伦理大义,既好把握精神实质,又适合建立政权之需,故受到胡族上层人士的欢迎。第三,北方士人希冀通过儒学“以夏变夷”,施展才干,以求发展、维护家族的政治和经济利益。在这些因素交错作用之下,十六国北朝时期儒学在北方呈现复苏现象。在多数割据政权那里,以儒学为核心的太学纷纷设立。除了官学之外,私学也有发展,有些硕儒的门徒多至万人。随着时间的推移,先后在辽西、河北、关中、河西等地,出现了以儒学为主体的多个区域性文化中心。北魏统一北方后,这些文化以支流的形式先后汇聚到平城和洛阳,既为以后儒学的全面复兴创造了条件,又为汉文化自上而下对胡族人口进行渗透发挥了作用。

随着汉化程度的加深,北方政权的统治者开始消除了卑怯心理,以当然的华夏君主自居。前秦国主苻坚不但对西域诸胡要“示以中国之威,导以王化之法”,而且把东晋也称作“未宾王化”的一隅之地(《晋书·苻坚载记》)。从北魏起,北方政权则公开把南方汉人政权贬为“岛夷”。南方统治者虽然还要回敬对方一些胡或虏的蔑称,然而也不能不承认他们的文化进步。梁人陈庆之从魏都洛阳回归南方后讲:“自晋宋以来,号洛阳为荒土,此中谓长江以北,尽是夷狄。昨至洛阳,始知衣冠士族,并在中原。礼仪富盛,人物殷阜,目所不识,口不能传。所谩帝京翼翼,四

方之则”（《洛阳伽蓝记》卷2）。在南北交往过程中，南人不断失去居高临下的族属和文化优势，开始同北人平等地打交道。双方在许多外交场合上，往往要通过唇枪舌剑一争高下。而这种文化竞争的结果，还不一定是南方获胜。魏孝文帝太和十四年（490），南齐派使节北上，恰逢冯太后丧事。齐使欲以朱衣入凶庭，北魏派人四次往返劝阻，皆不肯更衣。后北魏以精通礼学的名士成淹与之论辩，齐使不敌，只得以丧服入见（事见《魏书·成淹传》）。梁武帝钦羨北方人才辈出，曾有“曹植、陆机复生于北土，恨我辞人，数穷百六”（《魏书·文苑传》）之叹。许多胡族上层人士汉文化修养很深，孝文帝和他弟弟元颺皆能七步赋诗，而且韵义俱佳。著名的音韵学家、《切韵》一书的作者陆法言，即是拓跋珪打天下的部落酋帅。文化进步逐渐泯灭了民族隔阂，胡人汉化成为大势所趋，时代的主流。

不过，民族间文化的融汇合流总是双向的。在汉人同化胡人的同时，也受到了胡文化的熏陶。胡文化的精华，从最深的心理文化到制度文化以及表层的物质文化，几乎在各层面都有积淀。胡人尚武的精神在中原地区深深扎下根来，从而一扫西晋末年奢华颓靡之风，使社会上下勃发出刚阳雄武之气。据学者考证，北方高门崔、卢、李、郑、杨、柳、裴等14家大姓中，在西魏北周之时，尚武习战者人数远远超过专事文教者，比例为65:39。当时不仅“河北文士率骁兵射”，而且妙龄女儿亦能上马骑射，史书中这类记载，俯拾皆是。即使士人行文，也如《北史·文苑传序》所云：“河朔词义贞刚，重乎气质，理胜于词。”西魏北周的府兵制，实际上是十六国以来部落兵的继续。因为比东晋南朝的兵户制赋予士兵更多的人身自由，故战斗力强，此制一直延续到隋代及唐前期。在艺术方面，胡乐、胡舞风靡北方，当时宫廷乐器胡乐与汉乐之比为3:1。至于胡人的物质文化对汉人影响更大。在饮食、服饰生活方面表现尤

为突出。胡饼、羊肉酪浆、西域葡萄酒以及羌煮豕炙已成为汉人餐几上的常备之物。至于鲜卑帽、紧身小袖的裤褶服和革带、皮靴以及胡床、绳床之类，早与北方汉人的日常生活紧密相关了。

### 三

先秦时期，黄河流域与长江流域的文化虽然同属于华夏文化一个大系统，但南北地域的差别还是很显著。《荀子·效儒篇》所言的“居楚而楚，居越而越，居夏而夏”，是战国末人们对南北地域文化差异的高度概括。但是，经过两汉大一统，南学、北学通过交融，基本上熔铸成一个新的整体，以儒学独尊为标志的中原一脉的文化格局大体形成。唐长孺先生讲，曹魏西晋时期兴起的玄学新学风只盛行京洛地区，长江以南同河北一样仍遵循汉代治学的轨迹，学风偏于保守。这种保守主要体现在不敢突破中原一脉的文化格局方面。

此后，伴随着少数民族人口大量徙入中原和众多汉族人口南迁这一历史现象，出现的是东晋南朝和十六国北朝长达270余年分裂割据局面。南北文化的地域特征又重新明显起来。

《隋书·儒林传序》概括隋统一时南方学风的差异是：“大抵南学约简，得其精华；北学深芜，穷其枝叶”。类似的见解在《世说新语·文学篇》也有记载：“褚季野语孙安国云：北人学问，渊综广博。孙答曰：南人学问，清通简要。支道林闻之曰：圣贤固所忘言。自中人以还，北人看书如显外视月，南人学问如牖中窥日。”唐长孺先生解释说，这里的“约简”与“深芜”不是指文字的繁简，而应解释为南学重义解，北学重名物训诂，是魏晋新学风和汉代学术传统之间的区别。<sup>[2]</sup>

《儒林传序》所指的学风为经学，在学术界已无疑义。而轻名物、重义解在江南经学研习中占主流位置，显然与玄学的播扬有很大关系。两晋之际，大批名士随着南迁的洪

流渡过长江，盛行于京洛地区的新学也因之播迁到南方。江南土著士人虽然最初存在着抵触情绪，但经过一段磨合后，转而钦羨仿效。重视玄理，逐渐成为江南士人的风尚。还有的家族世代研习，玄学素养很高。如吴郡张氏子弟几乎个个好玄言。张融还遗令将麈尾置于棺中。陆玩引咎辞官的理由之一，竟是不能玄谈。可见，南北士人在文化上的认同，其基础是土著士人必须向北来新学服膺。东晋南朝儒者传习的经注，不是玄学家的著述，就是承载玄学精神的作品。如由东晋开始列入官学的《周易注》，作者为玄学大师王弼；备受南人崇尚的皇侃《论语义疏》，同样“名物制度，略而弗讲，多以老庄之旨，发为骈俪之文，与汉人说经相去悬远”。<sup>[7]</sup> (P176)

此外，南朝学者倡导“华辩”之风，也无外乎在鼓吹义解，反对章句之累。这些都是儒学受玄风习染的表现。

而北方的学风与此截然不同。当时北学坚垒有两处，一是在河北，一是在河西。两地学者皆重视师承关系，并且都对新学持保留态度。王弼《周易注》《尚书》伪孔传和杜预《春秋左传集解》，或弃而不用，或习者寥寥。北方学者研读经书时往往恪守郑玄之义，讲究考校和句读，循规蹈矩，过于拘泥师说。北学学风厚重，虽有“词义贞刚”的优点，但由于不重视理论思辨，也容易迂腐呆板，甚至走上烦琐之学的老路。《颜氏家

训·勉学篇》称北方乡间鄙儒，专事章句，“问一言则酬数百，责其指归，或无要会”，乃至有闹出“博士买驴，书券三纸，未有驴字”的笑话。北齐经学大师熊安生博通五经，尤擅礼学，曾在齐、周两国的外交活动中以演说《周礼》，而令北周使节大为叹服。然而也是他，通经而不知史，处理日常生活时竟不如普通人的智商。据《北史·儒林传》记载，有人与他开玩笑，“诳之曰，某村古冢是晋河南将军熊光墓，去此七十二世。旧有碑，为村人埋匿。安生掘地求之，不得，连年讼焉。冀州长史郑大灌判之曰：七十二世，乃是羲皇上人；河南将军，晋无此号。诉非理记。安生率其族向冢而号。”真是令人哭笑不得。

南北学风的差异在各个文化领域都有体现。北方佛教流行的是以修福事功又简便易行的禅宗、律学和净土等宗派。南方佛教则重视般若和涅槃类阐述佛理的经典。这是佛教徒适应南方社会特点有意识与玄学互为渗透的结果。此外，在文学艺术等方面，南方多表现出创新求异的文化精神，陶渊明的诗，王羲之的字，都充满了清丽柔美、空灵飘逸之气，与豪放悲凉的北方诗，质朴遒劲的魏碑绝不相似。然而在南朝后期，这种创新求异之风发展到了反面，日益缠绵柔靡，丧失了原有的生机，成为弱势文化。

## 参考文献:

- [1] 余英时. 士与中国文化: 第七篇 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1987.
- [2] 唐长孺. 魏晋南北朝隋唐史三论 [M]. 武汉: 武汉大学出版社, 1993.
- [3] 王葆玟. 正始玄学 [M]. 济南: 齐鲁出版社, 1987.
- [4] 汤一介. 魏晋南北朝时期的道教 [M]. 西安: 陕西师范大学出版社, 1988.
- [5] 汤用彤. 汉魏两晋南北朝佛教史 [M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [6] 刘泽华. 中国政治思想史: 秦汉魏晋南北朝卷 [M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1996.
- [7] 皮锡瑞. 经学历史 [M]. 北京: 中华书局, 1959.

责任编辑: 李洪权