

# 宋代 文化研究

SONGDAI WENHUAYANJIU

第十九輯

四川大學古籍整理研究所  
四川大學宋代文化研究中心 編

四川出版集團



四川文藝出版社

# 宋代文化研究

## 第十九輯

四川大學古籍整理研究所 編  
四川大學宋代文化研究中心

## 圖書在版編目 ( C I P ) 數據

宋代文化研究 第十九輯 / 四川大學古籍整理研究所, 四川大學宋代文化研究中心主編. —成都: 四川文藝出版社, 2012.5  
ISBN 978-7-5411-3487-6

I. ①宋… II. ①四… ②四… III. ①文化史—研究—中國—宋代 IV. ①K244.03

中國版本圖書館CIP數據核字 (2012) 第079075號

| **宋代文化研究** 第十九輯 | 四川大學古籍整理研究所 編  
四川大學宋代文化研究中心

主 編 舒大剛

執行主編 尹 波

責任編輯 張慶寧

責任校對 愚 夫

責任印制 唐 茵等

封面設計 鄒小工

版式設計 四川經典記憶文化傳播有限公司

出版發行 四川出版集團  四川文藝出版社

社 址 成都市槐樹街2號

網 址 [www.scwys.com](http://www.scwys.com)

電 話 028-86259285 (發行部) 028-86259303 (編輯部)

傳 真 028-86259306

讀者服務 028-86259293

郵購地址 成都市槐樹街2號四川文藝出版社郵購部 610031

印 刷 成都東江印務有限公司

開 本 880mm × 1230mm 1/32

印 張 11.75

字 數 300千

版 次 2011年12月第一版

印 次 2011年12月第一次印刷

書 號 ISBN 978-7-5411-3487-6

定 價 58.00圓

主 編 舒大剛

執行主編 尹 波

顧 問 （以姓氏筆畫爲序）

王水照 安平秋 朱瑞熙 胡昭曦

章培恒 曾棗莊 劉 琳 繆文遠

編 委 （以姓氏筆畫爲序）

刁忠民 王兆鵬 王智勇 尹 波

李文澤 吳洪澤 周裕鍇 馬德富

郭 齊 陳廣宏 粟品孝 董洪利

彭 華 舒大剛 楊世文 劉復生

# 目 錄

論宋朝的禮樂教化 朱瑞熙/1

兩宋時期的孝悌文化 舒大剛/20

大膽懷疑 勇於創新

——淺談宋代的《詩經》學文獻 李冬梅/30

宋人關於“舍傳求經、會通三傳”的理論闡釋與學術實踐 張尚英/43

特點與思想：論程頤的《春秋》學 葛煥禮/56

陸佃《爾雅新義》與邢昺《爾雅疏》比較研究 霞紹暉/76

論“鵝湖之會”中陸九淵認知的九卦之序 黃璇/90

宋代地理文獻綜述

——兼及宋代所編巴蜀方志 李文澤/102

宋代成都“十二月市”考 王小紅/119

宋代類書的排檢方式探析 王利偉/135

試論宋明理學家對風水的改造 水口拓壽/150

略論唐宋之際商業牙人的演變與政府管理 馮莎莎/164

博求“三通”：蘇氏蜀學的形神與風骨 彭華/176

張栻《太極圖說解義》新輯 楊世文/193

釋道璨年譜簡編 黃錦君/203

略論《全宋文》篇目分類索引的編纂及價值 吳洪澤 張家鈞/249

《大唐郊祀錄》版本考 郭齊/257

《宋代詔令全集》前言 王智勇/264

宋代官方對醫學著述的推廣普及

——以《太平聖惠方》的頒行為例 劉芳池/275

宋人對地志起源的認識

——以宋代方志序跋為例 徐慶根/283

《初春游李太尉宅東池》非蘇軾作考辨 蔣信/292

釋“出著”“支稿” 蔣詩耘/299

二〇一〇年宋遼夏金文化研究論著目錄 王蓉貴/305

宋朝統治階級通過禮樂教化來加強對本階級各群體的約束，同時加強對其他各階級的控制。

## 一、提倡天命論

宋朝統治階級提倡天命論，以此作為一種統治階級自我約束以及控制被統治階級的理論。

中國古代的天命論，主要體現在“天人合一”的哲學基本命題上。漢朝董仲舒提出“灾者，滅之譴也；异者，天之威也”，把天看成有意志、有目的、能對人類賞善罰惡的“人格神”，天借灾祥符瑞表達意志。董仲舒的理論表現形式是“天人感應”。這種理論對於尊嚴無上的最高統治者具有一定的約束力，至少可用天變來警戒他們，提醒他們勉修政事，切勿窮兵黷武，對百姓實行輕徭薄賦等。把自然界和人類社會等同、合一，本來是一種錯誤的理論，但在中國古代却在政治上起過積極的作用，它可以約束最高統治者濫用權力。

治平四年（1067）八月，汴京地震。神宗

問宰輔：“地震何祥也？”曾公亮答道：“天裂，陽不足；地震，陰有餘。”神宗問：“誰爲陰？”曾公亮答道：“臣者，君之陰；子者，父之陰；婦者，夫之陰；夷狄者，中國之陰。皆宜戒之。”吳奎說：“但爲小人黨盛耳。”神宗聽後，頗爲不快。（《宋史全文續資治通鑑》卷一〇《宋英宗》）曾公亮和吳奎試圖啓發年輕的神宗通過災變來修省政事。

司馬光在其著作中反復論述天命論。他認爲：“天者，萬物之父也。父之命，子不敢逆；君之言，臣不敢違。……違天之命者，天得而刑之；順天之命者，天得而賞之。”又說，“智愚勇怯，貴賤貧富，天之分也；君明臣忠，父慈子孝，人之分也。僭天之分，必有天災；失人之分，必有人殃。”（《溫國文正司馬公文集》卷七四《迂書·士則》）把天看成有人格、有意志的全知全能者，凌駕於人類和萬物包括帝王之上。這樣，就形成了天一帝王一臣僚的關係，帝王之上還有“天”這個宇宙的主宰，帝王就不可能爲所欲爲了。張載和范祖禹等人也持類似的天命論。張載認爲：“天人异用，不足以言誠；天人异知，不足以盡明。所謂誠、明者，性與天道不見乎小大之別也。”（《正蒙·誠明篇第六》）范祖禹說：“天人之交，相去不遠，惟誠與敬可以感通。”（《宋文鑒》卷五九范祖禹《論明堂》）天人可以“相交”、可以“感通”。關鍵是人應做到誠明或誠敬。

王安石把天看成無意志的自然界。他說：“夫天之爲物也，可謂無作好，無作惡，無偏無常，無反無側。”（《王文公文集》卷二五《洪範傳》）王安石承認有“命”，“命者，萬物莫不聽之者也”。又說：“由於道、聽於命而不知者，百姓也；由於道、聽於命而知之者，君子也。”（同上）在推行新法的過程中，有人認爲王安石提出了“天變不足畏，人言不足恤，祖宗不足法”的觀點。熙寧二年（1069），有人對神宗說：“災异皆天數，非人事得失所致者。”大臣富弼聽說此事，十分感嘆說：“人君所畏惟天。若不畏天，何事不



可爲者？去亂亡無幾矣。”（《宋史全文續資治通鑑》卷一一《宋神宗一》）次年，王安石在神宗前闡發“三不足”說。他說：“陛下躬親庶政，無流連之樂、荒亡之行，每事惟恐傷民，此即是懼天變。陛下詢納人言，無大小惟言之從，豈是不恤人言！然人言固有不足恤者，苟當於義理，則人言何足恤！”又說：“至於祖宗之法不足守，則固當如此。且仁宗在位四十年，凡數次修敕；若法一定，子孫當世世守之，則祖宗何故屢自變改？”（《宋史全文》卷一一）熙寧五年，他對神宗進一步說明“畏天”論的消極性。他說：“陛下正當爲天之所爲，知天之所爲，然後能爲天下之所爲。爲天之所爲者，樂天也；樂天，然後能保天下。不知天之所爲，則不能爲天之所爲；不能爲天之所爲，則當畏天。畏天者，不足以保天下。”（《長編》卷二三六）認爲必須認識“天”，去做“天”要求做的事，不然，只能消極地“畏天”。王安石這種認識自然和順乎自然規律行事的的思想，顯然是進步的唯物主義觀點。但是，在當時如果一味宣揚這種不畏天的思想，却會帶來消極的影響，即對至高無上的皇帝的最終裁決權缺少有力的約束。至哲宗時，堅持王安石新法的宰臣章惇也殊不以天變爲可懼（《長編》卷四九一）。到徽宗時，權臣蔡京繼承“三不足”說，因此無所顧忌，胡作非爲。如蔡京誘導徽宗縱情享樂，說：“事苟當於理，人言不足恤也。陛下當享太平之養，區區玉器，何足道哉！”（周輝《清波雜志》卷二）徽宗和蔡京也不畏天變，以致“一卉一木之異，指爲嘉瑞；天地災變，隱而不言”（《宋史全文續資治通鑑》卷一一《宋神宗一》）。

與王安石同時的程顥和程頤，以及南宋的朱熹，顯然吸取了北宋的以上兩種天命論，從哲理的高度，以“理”說“天”，又以“天理”替代“天命”，把天人合一理論推向一個新的高度。如程頤對漢儒的天命論認爲“皆牽合附會，不可信”。同時，又認爲：“天人之理，自有相合。人事勝，則天不爲災；人事不勝，則天爲災。人事常隨天理，天變非應人事。如祈寒暑雨，天之常理，然人氣壯

則不爲疾，氣羸則必有疾；非天固欲爲害人事，德不勝也。”（《程氏外書》卷五）他認爲“天命”是不可知的。他說：“理也，性也，命也，三者未嘗有異。窮理則盡性，盡性則知天命矣。”（《河南程氏遺書》卷二一下）只要窮理盡性，就能知道“天命”。南宋時，朱熹對傳統的天命論和王安石的否定天人感應論持折衷態度。他對漢儒的“天人感應”說認爲難以全部相信，他說：“《洪範》庶征，固不是定如漢儒之說，必以爲有是應必有是事。多雨之征，必推說道是某時做某事不肅，所以致此，爲此‘必然’之說，所以教人難盡信。”同時，他又不贊成王安石否定一切感應，說：“如荆公又却要一齊都不消說感應，但把‘若’字做‘如’、‘似’字義說，做比喻說了，也不得。荆公固是也說道此事不足驗，然而人主自當謹戒。”要求皇帝遇災變時“謹戒”。總之，他認爲“如漢儒‘必然’之說固不可，如荆公‘全不相關’之說亦不可”（《朱子語類》卷七九《尚書二·洪範》）。此外，朱熹進一步發揮二程的天理說，認爲一草一木，與他夏葛、冬裘、渴飲、饑食、君臣、父子、禮樂、器數，都是“天理流行，活潑潑地，那一件不是天理中出來”，天理“只是一源，敬見萬物”。天理是可知的，“見得透徹後，都是天理”（《朱子語類》卷四一《論語二十三·顏淵篇上》）。朱熹還提出“天命即是天理”，“命者，理之用”（《朱子語類》卷四六《論語二十八·季氏篇》，卷五《性理二》）。而命又有兩種，一種是從氣即氣稟而言，“人之所以壽夭窮通”，“厚薄清濁之稟不同也”；一種是從理而言，“天道流行，付而在人，則爲仁義禮智之性，如所謂五十而知天命、天命之謂性是也”。兩種“皆天所與，故皆曰命”（《朱子語類》卷六一《孟子十一·盡心下》）。具體而言，如“死生有命”，“是合下稟得已定，而今着力不得”；“富貴在天”，“是你着力不得”（《朱子語類》卷四二《論語二十四·顏淵篇下》）。他依據理氣學說，提出人們富貴、貧賤、壽夭不同的原因，是所稟“氣”的清濁、厚薄等而致。隨後，他又提出人們還應從“畏天命”

而“知天命”。他說：“‘畏天命’三字好，是理會得道理，便謹去做不敢違，便是畏之也。如非禮勿視、聽、言、動，與夫戒謹恐懼，皆所以畏天命也。然亦須理會得天命是恁地，方得。”（《朱子語類》卷四六《論語二十八·季氏篇》）他不贊成盲目的“畏天命”，而是要“理會”“天命”道理的所以然，也就是“知天命”，再遵照道理去做事。朱熹的“天命論”顯然把傳統的天命論發展了一大步。

## 二、正統論

如何認識宋朝以前的歷史？宋朝在歷史上的地位如何？這是擺在宋朝學者面前的兩個問題。

最早系統回答這兩個問題的是北宋著名學者歐陽修。仁宗康定元年（1040），歐陽修撰《正統論》3篇。他說正統是指“王者所以一民而臨天下”，其中“正”是“所以正天下之不正也”；“統”是“所以合天下之不一也”。從周亡到後周顯德間，共1216年，“或理或亂，或取或傳，或分或合，其理不能一概”。其間“可疑之際”有三，即周、秦之際，東晉、後魏之際，五代之際。第一，統之“德”是正統，即“居天下之正，合天下於一”，當無問題。秦始皇統之雖不以德，但仍然是統，即“始雖不得其正，卒能合天下於一”。漢儒“溺於非聖曲學之說”，否認秦為正統，理由是秦始皇“廢棄禮樂”，“用法嚴苛”，“其興也不當五德之運”。但秦始皇的“不德”，“不過如桀、紂”，“桀、紂不廢夏、商之統，則始皇未可廢秦也”。所以，堯、舜、三代、秦、漢、隋、唐以及宋朝都屬正統。第二，有些朝代“不幸而兩立，不能相並，考其迹則皆正，較其義則均焉，則正統者將安予奪乎？”（歐陽修《居士集》卷一六《正統論上、下》）這些朝代如東晉和後魏，未能統一，也不能算“統”。第三，有些朝代正是“天下大亂，其上無君，借竊並興”之

時，自然“止統無屬”（《居士外集》卷九《明正統論》）。這些朝代如五代的後唐、晉、漢、周，“始終不得其正，又不能臺天下於一”，所以不可稱“正統”。第四，不能概以德為評判標準，而也應考慮客觀事實即“直較其迹之逆順、功之成敗”。如曹“魏之取漢，無異漢之取秦而秦之取周也。夫得正統者，漢也；得漢者，魏也；得魏者，晉也。晉嘗統天下矣，推其本末而言之，則魏進而正之無疑”（《居士外集》卷九《魏論》）。又如五代的後梁，“推其迹”也屬正統（《居士外集》卷九《明正統論》《梁論》）。

歐陽修的正統論得到當時許多史學家的贊同。但是，他以曹魏和後梁為正統之說，也遭到非議。章望之撰《明統》3篇，反駁歐陽修的魏、梁正統論（《宋史·章望之傳》）。章望之認為“魏不能一，則魏不得為有統”。仁宗至和二年（1055），蘇軾撰《正統論》3篇，支持歐陽修的“正統”論，而反駁章望之的“霸統”論。蘇軾提出，章望之認為“魏不能一天下，不當與之統”，但“魏雖不能一天下，而天下亦無有如魏之强者，吳雖存，非兩立之勢，奈何不與之統”？蘇軾認為正統有名與實兩個方面：“正統”是“有天下云爾”，屬“名”，即“有天子之名”；“有天下之實”，屬“實”。又認為“正統者，惡夫天下之無君而作也”，即使“天下”“不合於一”，但“君子不忍絕之於無君”。所以，“天下有君，是天下之公正也”。即使“篡君者，亦當時之正而已”，據此推理，魏以其國力之强大已有“天下之實”，而且也是“當時之正”。蘇軾在批評章望之“以實言而不盡乎實”的同時，實際把五代的後梁等也視為正統。他說：“堯、舜以德，三代以德與功，漢、唐以功，秦、隋、後唐晉漢周以力，晉、梁以弑。以實言之，則德與功不如德，功不如德與功，力不如功，弑不如力。是堯、舜而下得統者，凡更四‘不如’，而後至於晉、梁焉。”（《蘇軾文集》卷四《正統論三首》）

與蘇軾同時的畢仲游和王安石，前者勉強承認曹魏、西晉正統說，後者貶低蜀漢。畢仲游《正統議》認為，“曹魏之繼漢，司馬

晉之繼魏，雖取之非道，而子孫血食或五六世，或十數世，較於當日，又無其他長久之主以相擬，故亦可獨推其統而言正矣。”他甚至從西晉、宋、齊、蕭梁的傳承關係，認為“晉既爲正，故疑梁亦爲正統也”（《西臺集》卷四）。王安石則在《讀蜀志》詩寫道：“千載紛爭共一毛，可憐身死兩徒勞。無人語與劉玄德，問舍求田意最高。”（《王文公文集》卷七三）詩中對劉備君臣無贊美之意，而“咎其爲紛爭，而俾爲求田問舍之舉”，顯然貶低蜀漢（元人劉壎《隱居通議》卷一一《半山讀蜀志》）。

宋神宗時，司馬光主編《資治通鑑》。該書雖說僅借年號以紀事，“彼此均敵，無所抑揚”，但“據其功業之實而言之”，“據漢傳於魏而晉受之，晉傳於宋以至於陳而隋取之，唐傳於梁以至於周而大宋承之，故不得不取魏、宋、齊、梁、陳、後梁、後唐、後晉、後漢、後周年號，以紀諸國之事”。司馬光雖一再聲明此中“非尊此而卑彼，有正閏之辨也”（《資治通鑑》卷六九《魏紀一》）。但實際仍有正統存在，且以曹魏爲正統，曹魏以後的宋、陳、隋、唐以及五代均屬正統。

北宋學者之所以大都以曹魏爲正統，是有其社會背景的。宋太祖是在後周末年“主少國疑”的情況下以“禪代”的方式黃袍加身；同時，北宋與北方的契丹、西北的夏國三足鼎立，而北宋建都在北方，所處形勢與三國的曹魏頗爲相似。因此，從歐陽修到司馬光論正統都“主於帝魏”（《隱居通議》卷二四《通鑑帝魏綱目黜魏》）。

南渡後，正統論又起了變化。張栻編《經世紀年》，采用習鑿齒《漢晉春秋》的史觀，以蜀漢爲正，全書“直以（蜀）先主上繼（漢）獻帝爲漢，而附魏、吳於下方”。朱熹編《通鑑綱目》采用此說，黜曹魏爲篡，也“直以昭烈（劉備）上繼獻帝，世許其正”。寧宗慶元間，廬陵士人蕭常撰《續後漢書》，所記事從昭烈帝章武元年（221）至少帝（劉禪）炎興元年（263），另編《吳載記》和

《魏載記》（《隱居通議》卷二四《通鑑帝魏綱目黜魏》）。理宗時，鄭雄飛也著《續後漢書》。稍後，翁再撰《蜀漢書》。皆以蜀漢為正統（周密《癸辛雜識》後集《正閏》）。

南宋學者之所以改以蜀漢為正統，是因為當時的社會背景為宋高宗“以宗枝再造”，與劉備建蜀漢相類，因此“自不得以蜀為訛”（王應麟《困學紀聞》卷一三清代翁元圻注）。南宋末年，學者陳過反駁朱熹的正統說，指出《通鑑綱目·序例》及其言論的自相牴牾之處，認為“三代而下，獨漢、唐、本朝可當正統，秦、晉與隋有統無正者，當分注”。五代的後梁、唐、晉、漢、周“皆不得正統”（周密《癸辛雜識》後集《正閏》）。周密編寫《癸辛雜識》時，正是南宋末年以後，已沒有宋朝的那些顧忌，因此敢對朱熹的正統說提出異議。

### 三、馮道評價的變化

馮道（882—954）是五代特定的歷史條件下產生的特殊人物。唐末，馮道為幽州掾，遷河東節度掌書記。後唐莊宗即位，任翰林學士，逐漸顯貴。明宗時，任端明殿學士，不久晉昇宰相。明宗死，立第五子李從厚為帝（閔帝），潞王李從珂謀反，馮道率百官迎接，立為帝（末帝）。石敬瑭（晉高祖）起兵滅後唐，馮道為首相。石敬瑭死，擁立齊王（少帝）。契丹滅後晉，又歸附契丹，朝拜遼太宗於京師，授太傅。後漢高祖建國，為太師。後周滅後漢，為太師兼中書令。顯德元年（954），周世宗親征北漢，馮道勸阻且不願隨行，為山陵使，不久病死。馮道歷任五朝十一帝，三次入中書，在相位二十多年，自稱“長樂老”。“當世之士，無賢愚，皆仰道為‘元老’”。馮道死後，“時人皆共稱歎，以謂與孔子同壽”（《舊五代史·馮道傳》《新五代史·馮道傳》）。

入宋後，與馮道有類似仕宦經歷者，如范質、王溥、魏仁浦、

薛居正等，仍受太祖重用，皆曾任宰相之職。開寶間，薛居正監修五代史，即《舊五代史》，將馮道列入後周的大臣，以一卷的篇幅詳載其經歷，措辭也無貶意，最後總結其一生說：“道歷任四朝……以持重鎮俗爲己任，未嘗以片簡擾於諸侯。平生甚儉，逮至末年，閨庭之內，稍徇奢靡。”參照薛居正的經歷和當時士大夫“皆習見以爲固然無足怪”（趙翼《廿二史札記》卷二二《張全義馮道》），《舊五代史》對馮道肯定不會有抑辭。宋太宗曾對宰相說：後晉石敬瑭“求援於契丹，遂行父事之禮”，“馮道、趙瑩位居宰輔，皆遣令持禮，屈辱之甚也”（《長編》卷二六）。太宗認爲石敬瑭對契丹甚爲屈辱，但並沒有對馮道加以譴責。

宋、遼澶淵之盟後，真宗有一次與輔臣談論五代歷史，說：“馮道歷事四朝十帝，依阿順旨，以避患難。爲臣如此，不可以訓也。”（《長編》卷六五）開始對馮道作出新的評價。天禧元年（1017），宰相王旦病死。社會上評論王旦：“逢時得君，言聽諫從，安於勢位，而不能以正自終，或比之馮道云。”（《長編》卷九〇）顯示人們認爲王旦晚節不終，就像馮道一樣。仁宗明道元年（1032），下令錄用馮道和王朴的後裔爲官（《長編》卷一一一）。王朴也是五代的名臣，後漢時狀元，後周歷任樞密使等職。此後，由於范仲淹等名士大力提倡氣節，對歷史人物也完全以新的觀點進行評價。歐陽修在重編五代史（《舊五代史》）時，將馮道列入“雜傳”，又在傳序中對馮道進行評價。他說：“禮義，治人之大法；廉耻，立人之大節。蓋不廉，則無所不取；不耻，則無所不爲。人而如此，則禍亂敗亡，亦無所不至，況爲大臣而無所不取不爲，則天下其有不亂，國家其有不亡者乎？”又說：“予讀馮道《長樂老叙》，見其自述以爲榮，其可謂無廉耻者矣，則天下國家可從而知也。”把馮道視爲“無廉耻”之徒。皇祐三年（1051），馮道的曾孫馮舜卿進呈馮道的官誥二十份，希望朝廷錄用爲官。仁宗一改明道元年的態度，對輔臣說：“道相四朝，而偷生苟祿，無可旌之節。所上

官誥，其給還之。”（《長編》卷一七一）認為馮道“偷生苟祿”，不忠不義，沒有值得表彰的氣節。

宋神宗時，王安石在神宗面前稱贊馮道“能屈身以安人，如諸佛菩薩之行”。唐介反駁說：“道爲宰相，使天下易四姓，身事十主，得爲純臣乎？”王安石答道：“伊尹五就湯，五就桀，正在安人而已，豈非純臣乎？”以伊尹爲例，認為只要能安定百姓，就可算作“純臣”。唐介又說：“有伊尹之志則可。”王安石聽後“色變”（《永樂大典》卷二九九九《人字》引張師正《倦遊錄》）。司馬光則痛斥馮道爲“不忠”之臣，說：“忠臣不二君，賢女不二夫。……彼馮道者，存則何心以臨前代之民，死則何面以見前代之君？自古人臣不忠，未有如此者。”進一步指出五代時人們不以馮道等人“失節”爲耻的原因說：“庸愚之人，往往猶稱其智。蓋五代披攘，人主歲易，群臣失節，比踵於朝，因而譽之，欲以自釋。”他擔心“後世以道所爲爲合於理，君臣之道將大壞矣”（《溫國文正司馬公文集》卷七三《史贊評議·馮道爲四代相》）。

南宋時，對馮道的評價始有定論，即完全否定其業績，視爲奸臣叛賊。其中以高宗時學者范浚爲代表。范浚在所撰《五代論》中說：“五代之亂極矣，凡八姓十有二君，歷四十餘年，干戈戰伐，殆無寧歲。其間悖逆禍敗，自古未有若是其烈，而興滅起廢，亦未有若是其亟者也。”馮道生活其間，不管王朝更替，照樣高官厚祿，還“著書自陳更事四姓與契丹所得階、勛、官爵以爲榮。嗚呼！有臣如此，唐與晉、漢安得不亡乎？”范浚還指出，像馮道之類“覲顏於梁，於唐，於晉、漢、周者，皆傾巧亂人，謀身賣國”（《香溪集》卷八）。把馮道看成個朝秦暮楚的無耻之徒。

#### 四、旌表義門的用心

義門是指尚義的家族或家庭。在宋朝，主要指世代聚居共財的



家族，少數指崇尚孝義而得到朝廷表彰和社會贊譽的家庭。《宋史·孝義傳》載有世代聚居共財而獲朝廷旌表的 58 個家族，其餘為被朝廷旌表門閭的孝子和孝婦的家庭。

唐末以後，以血緣為紐帶的門閥士族宗族組織完全崩潰，族人星散，封建宗法關係松弛。入宋後，地主階級逐漸利用農村公社的殘餘，重新建立新的封建家族組織。新的家族組織主要采用聚居而不同產（即存在族人私有經濟）的方式，這種方式在全國占大多數。另一種是世代聚居而同產的方式，這種方式只占少數。宋朝統治者大力提倡而加以旌表的往往是後一種封建家庭組織。

宋太祖和太宗時，每逢地方官府申報“數世同居”者，朝廷“輒復其家”，即免除其家族的賦役，同時“旌其門閭”。這些家族在五代十國社會動亂的年代，因其凝聚性而安身保命，且延續至北宋，顯示出它頑強的生命力。《宋史·孝義傳》記載這一時期受到朝廷表彰的義門有 19 家。真宗時，有 35 家。仁宗和徽宗時，各有 1 家。南宋時，有 2 家。

以上 58 家義門中，最有影響的有江西德安（今屬江西）義門陳氏和南康軍建昌（今江西永修西北）義門洪氏。陳氏在唐僖宗時已被“詔旌其門”，南唐時立為義門，免除徭役。此時，江州長史陳崇為其族長，“持家有道，敦規有禮，室無私財，厨無別饌”。宋太祖開寶初年（968），到陳昉為族長時，已 13 世同居，長幼 700 口。“不畜婢妾，上下姻睦，人無間言”。一日三餐，全部在大食堂喫飯，未成年人另桌。建造書樓，“延四方之士，肆業者多依焉”。在陳昉家族的影響下，“鄉里率化，爭訟稀少”。仍免徭役。太宗時，又免雜科。淳化元年（990）陳兢為族長，“常苦食不足”，太宗下詔本州每年貸米 2000 石。至道初（995），派內侍至德安賜“御書”。內侍回京，回報太宗說陳氏“孝友儉讓，近於淳古”。太宗曾與近臣談論陳氏，參知政事張洎說：陳氏“家族千餘口，世守家法，孝謹不衰，閭門之內，肅于公府”。太宗“以遠民義聚，復