

赵克尧 著

汉唐史论集

复旦



社



汉唐史论集

赵克尧

复旦大学出版社

(沪)新登字 202 号

责任编辑 仁 人

封面设计 郑 群

汉 唐 史 论 集

赵 克 尧

复旦大学出版社出版

(上海国权路 579 号)

新华书店上海发行所发行 上海译文印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 9.875 字数 253,000

1993 年 4 月第 1 版 1993 年 4 月第 1 次印刷

印数 1—2,000

ISBN7-309-00926-6/K·36

定价: 9.50 元

内 容 提 要

本书是专题研究汉、唐经济和文化的史论集。所论内容包括汉唐盛世的“文化风格”、“儒学演变”、“佛道传播”、“艺术与民俗”，以及土地、户口、农本等经济史上诸问题。著者积多年治学心得，对有关专题展开学术争鸣，所据资料充实丰富，论述简明而深入。此书可供汉唐史的教学与研究作为参考。

目 录

文 化 史 篇

文化风格论

魏晋风度论·····	3
盛唐气象论·····	21

佛道文化

论《太平经》的性质·····	42
从观音的变性看佛教的中国化·····	70
唐前期的佛道势力与政治斗争·····	82

儒学文化

“罢黜百家，独尊儒术”辨·····	98
论忠与君权观念的历史演变·····	106

艺术与民俗

论唐玄宗对音乐、歌舞艺术的贡献·····	119
论唐代的茶文化·····	134

政治制度与门阀政治

秦汉政治制度异同论·····	145
《氏族志》与唐太宗的关陇门阀观·····	164
武后之立与君相权力之争·····	175

经济史篇

经济史通论

自耕农土地所有权的探索

——兼与郭厚林同志商榷…………… 193

重农抑商辨…………… 207

小农经济散论…………… 218

共同体、土地、户口、农本的个案探讨

论魏晋南北朝的坞壁…………… 229

论西汉的限田与徙陵政策的关系…………… 251

论唐太宗的农本思想与重农政策…………… 263

论唐玄宗、宇文融括户…………… 285

开元盛世形成的原因初探

——唐玄宗经济思想与措施一瞥…………… 298

后 记…………… 310

文 化 史 篇



魏 晋 风 度 论

所谓风度，本指风格与态度。这里所论的风度是指时代精神和社会风范，指风靡一代甚至几代的文化思潮的特征。魏晋风度就是指魏晋时期文化上的奔放、洒脱的时代精神与社会风范。

确切地说，风度作为魏晋特定文化的术语，既表现为社会风范，也表现为意识形态。两者分属于世俗文化与学术文化的范畴，它们之间的关系是：后者集中反映前者，又推动指导前者的发展。

魏晋风度的主要内涵

魏晋风度作为一种特定的时代精神渗透在意识形态的各个领域和社会风范的许多方面，形成了某些共同的思想特征，主要有以下几点：

（一）思辨理性

魏晋文化的思辨特点，其力度超过以往任何时代，这在哲学领域的表现尤为突出。

两汉经学重在阐述儒家道德，虽然忠与孝、仁与义有辩证因素，但只是属于人伦思想的范畴，不是哲学命题，因而涉及的范围是有形的东西、有名的事物、有限的存在，不具普遍的哲理概念。以王弼为代表的魏晋玄学^①却不同了，他提出了本体和现象、有和无、动和静、一和多、体和用、言和意、自然和名教等诸多命题，这些

对立的^①概念都可纳入哲学范畴，具有普遍意义。王弼等通过“道”、“无”的研究，论证了“道”、“无”是一切事物最根本的本体，宇宙的万事万物无不由“道”、“无”派生。至于具体的“万有”，不能穷尽宇宙所有，因而仍然是有限的存在、有名的事物、有形的东西、有尽的时间。既然“道”、“无”是本体，那么其他对应的概念，如静和动、一和多、体和用、言和意等等，都可纳入这个最根本的范畴之内，因此“以无为本”或“以道为本”就是魏晋玄学的精髓。

魏晋玄学的代表人物几乎都是当权的统治阶级的反对派，鉴于时势的剧变，他们对历史和现实进行反思。这种反思越深刻越需凭藉思辨的助益，排除两汉经学神秘主义的桎梏，探究深沉的哲理，建立新的哲学体系；越需要从世界观到人生观和方法论对两汉经学进行批判。以言简意赅的论证反对繁琐的注释，以怀疑论的宗教观否定阴阳灾异之说和谶纬迷信，以注重义理分析和抽象思辨抛弃支离破碎、逐章辨句的论著流弊，在学术上开创了完整性、论理性的一代新风，为宋代理学开了先河，它对完善中国古代哲学体系作出了不可磨灭的贡献，标志着哲学觉醒阶段的到来。

魏晋名士面对祸福无常、安危莫测的人生磨难，发现生之不易，死之可期，便由两汉时的对外在功名、操守的追求，转入对内在实体和人生真谛的探索。一些人不解其果，无可奈何地、单纯地向心地宽广、行为旷达、形迹放浪、举止怪诞的外在风神转变；一些人素有抱负，但在逆境中不能实现，就转向高远的玄思。后者“以生为贵”^②，在贵生论支配下，嵇康、阮籍等名士执着地追求真理而鄙视利禄，甚至畏功名如囚笼，惧官场如刑场，视皇姻如祸胎，如逢友人推荐或天子点名做官，则不惜冒绝交与触犯龙鳞的风险。他们不为财死，与人无争，原因是认识到人生的价值全在于为事业献身。如王弼因用脑过度而猝死，年仅二十四岁，嵇康也只活了三十九岁。道家《老子》一书填补了他们思想的空白，清静无为、清心寡欲便成为他们防身处世的哲学依据。看不到他们以柔自守、柔中

带刚是不对的。玄学的建立本身就是道家以柔弱胜刚强的辩证法的胜利。

魏晋思辨理性的特点反映在史学上，最明显的有两条：其一是泛圣论历史哲学的兴起；其二是老庄史论的风靡。

两汉经师独尊孔子是圣人，魏晋玄学家破除对孔子的迷信。王弼认为：“圣人茂于人者，神明也；同于人者，五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。”^⑤就是说圣人和凡人的前提都是人，同样具有喜怒哀乐的“人情”，不同的只是圣人的“神明”比凡人大得多而已。“神明”者，指内在的精神境界；“五情”者，指外在的感情流露。内在的根基正与不正，决定外在的欲求当与不当。如官与禄欲，凡人则喜，圣贤则忧，这与内在的精神境界高低有关。依此标准衡量为入仕奔波的孔子，就不及绝弃仕途的老庄“神明”。过去公认的圣人是汤、武、周、孔，除孔子是素王外，其他都是王侯圣人，他们与常人不同，感天而降，应地超群，这是天道观支配下的圣人论。在贵无论支配下的圣人论则认为那些具有魏晋风度的“高士”、“逸士”都是当代的圣贤。因为圣人不同凡响之处就是率性自然，不与世俗偏见同流合污。经过一番反省与反思的精神洗礼，灵魂得到净化，便超凡成圣。与玄学取代经学一样，老子取代了孔子，众贤取代了一圣，这种泛圣论便成为史学上《高士传》盛行的哲学基础。从十年前江苏丹阳出土的南齐陵墓的砖印壁画来看，“竹林七贤”被视为圣贤，在壁画中取代或挤进了两汉神仙几乎独霸的庙堂^⑥，可见影响之深远。

魏晋注重内在的精神寄托，豪放不加掩饰的为人品格与思辨学风，还给史学带来了“言则玄远冷隽”、“行则高简瑰奇”^⑦的风尚，具有这些风貌的名士被品为圣贤。他们乐当处士，退隐林泉，又被时人目为高士、隐逸、逸民。嵇康始撰《蜀圣高士传》、皇甫谧继撰《高士传》及《逸士传》，尔后又有多起私家著述，举其要者有张显撰的《逸民传》、虞槃左的《高士传》、孙绰的《至人高士传赞》、阮

存绪的《高隐传》、周弘让的《续高士传》。《隋书·经籍志》都把这些编著列入史部，以致后修的官私正史频起效尤，《后汉书》首创《独行列传》、《逸民列传》，《晋书》、《宋书》、《南史》、《北史》、《隋书》均辟有《隐逸列传》。依史家观点：“嵇康作《高士传》，以叙圣贤之风。”⑧“（嵇）康善谈理，又能属文，其高情远趣，率然玄远。撰上古以来高士为之传赞，欲友其人于千载也。”⑨可见，嵇康作《高士传》是从理性出发，以“远趣”、“玄远”作为史观的依据，也就是以老子的深沉、玄思⑩，庄子的旷达、通脱，王弼的群贤泛圣作为立传的指导思想。流风所及，遂有刘宋时代的刘义庆创作的传奇性的微型历史小说——《世说新语》，依鲁迅先生的说法，这部书“差不多就可以看做一部名士的教科书”⑩。它几乎取代了儒生藉以入仕的经学教科书，这也从另一侧面反映了老庄史论风靡史学的深度和广度。

魏晋文学艺术所反映的理性与思辨精神，则是文论、诗话、画论的勃兴。

魏晋的文学演变始自“建安风骨”，它开创了文学创作的“自觉时代”⑩。这与建安七子的精神领袖曹操父子的身体力行是分不开的，史家说：“自魏氏膺命，主爱雕虫，家弃章句，人重异术”⑩便是印证。曹丕把文字从被儒家不屑一顾的“雕虫”小技上升到“经国之大业，不朽之盛事”⑩的崇高地位，一批文人随之开创了魏晋一代繁荣的文学创作新风。曹丕不仅自己投入写作，还进行文学理论的阐发。文学史上第一部文学评论集——《典论》的问世，标志着文学的觉醒的时代到来。论中提出了文学方面的许多问题，其对“建安七子”的共性评价颇有见地：“斯七子者，于学无所遗，于辞无所假，咸以自骋骐驎于千里，仰齐足而并驰。”⑩比它晚出的《文心雕龙》，是一部较全面总结魏晋文学的力作。刘勰评“嵇康师心以遣论”，发现嵇康不以圣贤、传统、己心为师，文中敢于直抒己见。此论深悉魏晋意识形态的普遍特征，不独文学，其他如哲学、史学、

艺术亦然，这是理性思辨的高度概括，不过文学更具特色而已，如建安七子“于辞无所假”就有“师心以遣论”的含意。刘勰评“阮籍使气以命诗”^⑩，“心”、“气”异曲同工，“使气”与“使心”都是对排除外来政治压力的任意而发、任气而作的创作方法的首肯。这也是关于文学家由两汉御用文人，渐变为富有个性特征、颇能自主的作家的总结。从司马相如、班固到“建安七子”、“正始名士”、“竹林七贤”，难道不正是这样转变的吗？刘勰《明诗》篇云：“乃正始明道，诗杂仙心。何晏、王弼之徒，率多浮浅。惟嵇志清峻，阮旨遥深，故能标焉。”的确，何晏的“常恐入网罗，忧祸一旦并”^⑪，与其说是一首五言诗，不如说是玄言文，当然不能与阮籍、嵇康的遥深、清峻意境相提并论了。但玄言散文诗和哲理抒情诗的出现，正是魏晋思辨学风渗透文学的反映。当然，从汉魏到两晋的辞章也非千篇一律，如建安至正始的文尚清峻、简约、畅言、通脱，趋向尔后的自然、淡泊、平和、清幽，一方面反映了魏晋文坛领袖的政见变化和作家队伍的人事沧桑；另一方面也反映了文尚哲理由崇老而趋庄。

在繁荣的诗歌创作实践基础上，萌发了评论诗作的理论总结。钟嵘的《诗品》开创了我国诗歌理论研究的先河，言简意赅，且富哲理。诗话与老庄玄言、辩证画论的思辨哲理，异流同源，如钟嵘品阮籍“厥旨渊放，归趣难求”，评嵇康“过于峻切，讪直露才”，均切合两人性格和政治遭遇。

魏晋以书画艺术名冠画苑，大画家顾恺之不仅善写丹青，而且擅长画论，尤妙人物图写，每画图成，数年不点目睛，观者不解其故，恺之遂点破“点睛便语”^⑫的画论云：“四体妍蚩，本无缺少于妙处，传神写照，正在阿堵中。”^⑬原来恺之的神来之笔在于画龙点睛，这不仅反映了他绘画的思辨性，而且表现了艺术家特有的深邃洞察力。写照人像，形似固然不可或缺，但关键在于传神，达到神似意境，则韵味无穷，这里已经涉及末与本、形与神的辩证思维了。他从咀嚼甘蔗，自末至本，由淡趋甘，从中悟出“渐入佳境”、淡与

甘、形与神、末与本的关系。“传神写照，正在阿堵中”与咀嚼甘蔗“渐入佳境”存在内在联系。正因如此，识者论其画为：“运思精微襟灵莫测，虽寄迹翰墨，其神气飘然在烟霄之上，不可以图画间求。”^⑩魏晋画坛大放异彩，至南齐便有总结画艺的论著问世，谢赫的作画六法是指气韵生动、骨法用笔、应物象形、随类赋彩、经营位置、传移模写^⑪。他把气韵生动提到六法之首，可谓深悉画论三昧，实是艺术评论史上的一次理性升华。

书圣王羲之的行、草书法，把晋代的书艺造诣推向高峰，一扫汉代隶书沉稳、厚重的呆板笔法。这种笔法过分端庄正是适应了儒家拘守礼法的需要，故在两汉盛极一时。王羲之崇尚老子的自然主义，庄子的达观通脱，使书法艺术解脱了礼法的束缚，他从魏晋玄学里得到启发，形成柔媚、矫健的笔法风格，道劲温婉，舒卷自如，可谓得自然之精灵，融巧思之堂奥，故时人评其书法“飘若浮云，矫若惊龙”^⑫，这评语既是对王羲之书法的赞扬，也是对书圣书法理论的总结。

魏晋玄学家注重内在精神的自我完善，轻视外在即逝的功名、富贵以及普遍具有的内心旷达、形迹放浪的风神，也正是这个时代哲理思辨化的折射，如嵇康“不涉经学，又读《老》《庄》，重增其放”^⑬，就是玄学哲理指导社会风范、社会风范又推动玄学发展的显例。这种外在风神由于受到意识形态的理性熏陶，也具有思辨性。《晋书·阮籍传》载：“籍又能为青白眼，见礼俗之士，以白眼对之”，适逢丧母，“嵇喜来吊，发作白眼，喜不悛而退。喜弟康闻之，乃赍酒挟琴造焉，籍大悦，乃见青眼。由是礼法之士疾之若仇。”礼法之士以青白眼作为阮籍非礼非孝的怪诞风神，其实这是理胜于情的表现。吊者，哀而号也，原发于情，情出于自然，哀号本是名教与自然的结合。弹琴助酒，虽籍之好，但丧母之余，能忘哀和歌，可见阮籍深悟庄子丧妻敲盆而歌的三昧，庄好旷达，籍亦如此，著“《达庄论》，叙无为之贵”^⑭。阮籍对“礼法之士疾之若仇”安然

若素，这既出于对人生真谛的最终归宿的通达理解，也出于对传统风尚情性力量的挑战，是达观、理智的理性精神力量战胜不孝非礼的沉重精神负荷的赞歌。

（二）理想主义

魏晋名士几乎都是理想主义者。他们通过散文与诗，或以政论、或以记述、或以民俗传说等等文体，在意识形态各个领域呈现出共同的理想色彩。

魏晋名士尤好老庄，反映在哲学领域，何晏的《无为论》、王弼的《老子注》、阮籍的《达庄论》、嵇康以“老子、庄周吾之师也”自誉，都说明他们受到老庄思想的深刻影响。老子的“甘其食，美其服，安其居，乐其俗；邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”的“小国寡民”^②社会，庄子的“织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党（无所偏私），命曰天放（自然放任）”的“至德之世”^③，向往的都是无君无臣，没有阶级，没有剥削，无忧无虑，衣食温饱的理想社会，实际上是被美化了的原始部落社会。其哲学基础乃是主张“无为而治”的“无为”论。

哲学上的无为论反映在政治与文学方面，便是阮籍、鲍敬言、陶渊明的无君论或桃源思想。

阮籍大肆赞扬“昔者天地开辟，万物并生。……明者不以智胜，暗者不以愚败，弱者不以迫畏，强者不以力尽，盖无君而庶物定，无臣而万事理”^④，从天地生物的自然繁荣，联系到人类社会的无为而治，探究天人之际的和谐统一，把无君论的理想推到了更加广阔的宏观世界。

鲍敬言的无君论以较为丰满的思想，给人留下了颇有深度的感受：“曩古之世，无君无臣。穿井而饮，耕田而食，日出而作，日入而息。泛然不系，恢尔自得，不竞不营，无荣无辱。……川谷不通，则不相并兼；士众不聚，则不相攻伐。……势利不萌，祸乱不作；干

戈不用，城池不设。万物玄同，相忘于道。疫疠不流，民获考终。纯白在胸，机心不生。含哺而煦，鼓腹而游。其言不华，其行不饰，安得聚敛以夺民财！安得严刑以为坑井！”^②这种理想既是魏晋变革观念的折射，又是社会价值观念更新的反映。说明眼光已从小国寡民扩充到大千世界，这就是思想家鲍敬言的无君论理想主义的特征。

陶渊明这个悠然采菊的诗人于平和中见激情，于恬淡中露神奇。他的《桃花源记》开篇点出武陵渔人于“晋太元中”巧逢桃花源，中又指明桃源中人与外“间隔”，“乃不知有汉，无论魏晋”，仿佛其先世避秦乱至此建立的桃源社会，已存在五六百年。这个“儿孙生长与世隔，虽有父子无君臣”^③的世外桃源，处在“土地平旷，屋舍俨然，有良田美池桑竹之属，阡陌交通，鸡犬相闻”的乐境中，过着“黄发垂髫，并怡然自乐”的幸福生活。陶明洲着力描绘了一幅具有优美田园诗意的社会民俗画，试图以寄希望于后人的想法激起人们对幸福生活的憧憬。

陶渊明在《拟古诗》中说：“辞家夙严驾，当往志无终，问君今何行？非商复非戎。闻有田子泰，节义为士雄。斯人久已死，乡里习其风……”^④。田子泰即《三国志·魏志》及裴注所云的田畴，陶渊明赞赏田畴在无终徐无山的“节义”作法，是启示他创作《桃花源记与诗》的蓝本。

尽管阮籍、鲍敬言、陶渊明的理想主义各有特色，但有一点是共同的，那就是一致幻想旷古的原始社会再现。由于原始社会早已成为历史的回忆，作者只得美化现实社会的家族共同体组织和尚处部落社会的蛮族传闻，于是在蛮族传说和史学著作中也渗透进桃源式的理想。

魏晋乱世，避乱的汉民亡入武陵境内较多，于是武陵蛮的桃源传说也广为流传。《太平御览》卷五十四《穴》部引“《武陵记》云，鹿山有穴，昔宋元嘉中，武陵蛮入射鹿，逐入一石穴，穴才可容人，蛮

人入穴，见有梯，在其旁，因上梯。豁然开朗，桑泉霭然，行人翱翔，不似戎境。此蛮乃批树记之，其后寻之，莫知所处。”《三国志》、《晋书》中也常有乐土出现。汉魏之际家居无终（河北蓟县）的田畴为避胡汉战乱侵扰，曾“率举家族他附从数百人，……入徐无山中，营深险平敞地而居，躬耕以养父母。”田畴据守“深险”，利于防御；经营“平敞”，利于农耕。这个封闭式的经济共同体之所以能自守十七年之久，是因为徐无山周围是个交通闭塞的山险地带。虽然物质上贫困，但没有战乱之苦，荒耕之忧，成员内部相对来说过着暂无尊卑等级、生活消费趋向平均主义的日子。魏晋史家因此视徐无山为桃源乐土，《魏略》赞扬说：“使天下悉如畴志，即墨翟兼爱尚同之事，而老聃使民结绳之道也。”④《三国志·吴志·鲁肃传》裴注引《吴书》曰：“后雄杰并起，中州扰乱。肃乃命其属曰：‘中国失纲，冠贼横暴，淮、泗间非遗种之地，君闻江东沃野万里，民富兵强，可以避害，宁肯相随俱至乐土，以观时变乎？’其属皆从命。”在鲁肃等避难者的心目中，江东既有长江天险可以“避害”，又有“沃野万里”可以耕种，这就是时人理想的“乐土”。

西晋避乱之风继续相沿，当时的名士退避政界，爱好山水，《晋书》中的名士传与《隐逸传》，就透露了人们向往桃源乐土的心理。陶渊明的好友刘遵之游山采药，探访仙踪乐土，此本传闻，但《晋书》昭然入传，说明史著受到魏晋向往乐土的玄风影响。

魏晋名士一方面欣赏、向往“无为而治的乐土”，另一方面又感到难以实现，这种历史与现实的矛盾，使他们把内心的追求外化为怪诞的风神。其中情趣约束者，和药酒拂尘、论道谈玄、寄情山水相伴；形迹放浪者，和跣裸而行、扞虱而谈相随。这种奇特的风神，正是魏晋理想主义苍白无力、脆弱空虚的表现。

向往无君、桃源、乐土的理想主义虽然没有实现的价值，但它敢于向最高统治者挑战、否定君主的存在，需有非常的勇气，这实是封建时代民主性的精华，比西欧无君或虚君共和论要早一千多