

◎ 貴州大學 中国文化书院学术文库

历代政治史
述论稿

L I D A I Z H E N G Z H I

S H I S H U L U N G A

黄富源 著

上
篇

贵州人民出版社

歷代政治史 述論稿

DAIZHENGZHI

SHISHULUNG

上
篇

貴州人民出版社

本书由贵州大学学术著作出版基金资助出版

图书在版编目(CIP)数据

历代政治史述论稿上篇. 上篇/黄富源著. —贵阳: 贵州人民出版社, 2006. 7

ISBN 7-221-07411-9

I. 历... II. 黄... III. 政治制度—历史—研究—中国 IV. D69

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 059375 号

历代政治史述论稿 上篇

黄富源 著

出 版	贵州人民出版社(贵阳市中华北路 289 号)
责任编辑	程亦赤
封面设计	熊 锋
经 销	新华书店
印 刷	贵阳经纬印刷厂
规 格	850 × 1168mm
开 本	32
印 张	16.75
字 数	440 千字
版 别	2006 年 6 月第 1 版
版 次	2006 年 6 月第 1 次印刷
印 数	1-1 000 册

书 号 ISBN 7-221-07411-9/D·439 定 价 35.00 元

历史大脉络中的政治与文化

——黄富源《历代政治史述论稿》序

张新民

黄富源先生大作《历代政治史述论稿》(上篇)新成,新民因为同事的关系得以先睹为快,殊感实为人生幸事。承蒙其雅意相属,命为之序。新民知其好治古学,熟稔义宁之书,虽不追赶时趋轻易发表论著,偶有文字则颇能发明新意,尤其大作仍积数十年功力而成,故不敢不慎重从事,于是乃穷三月之力,比勘诸家之书,对照义宁之学,略撰以下文字以作介绍,并质正于天下同好义宁之思想学术者。

—

读书治学均必须有“家法”,依据一家一派的解释系统痛下功夫,才能在古人的旧辙途上开出新路径,作好具有活泼创造性生机的学术发展工作。曩昔陈寅恪先生赠罗家伦一联:“不通家法科学玄学,语无伦次中文西文”^①;便回环婉曲地为我们提示了“家法”的重要。富源先生长期寝淫在义宁陈寅翁的学问境界中,熟悉其治学路径和考据方法,了解其思想旨趣与理路线索。更直截地说,他是在陈先生“家法”所提示的典范的基础上,继续不断深入开展自己与政治史有关的专题学术研究的。

① 《陈寅恪集·诗集》,北京,三联书店 2001 年版,第 181 页。

而陈氏自成一家的“家法”固然有古今中外多方面的来源^①,但最核心的仍然是代表华夏民族历史智慧的史学传统,尤其以司马光、欧阳修为代表的历史派儒学,从前后源流的角度看或许与陈先生的精神世界最为相应。司马光是持身颇严而又能随时表现价值正义感的史家,所谓“叙国家之盛衰,著生民之休戚”即表达了他的治史理念。^②陈先生曾评论说:

夫吾国旧史多属于政治史类,而《资治通鉴》一书,尤为空前杰作,今草兹稿(即《唐代政治史述论稿》),可谓不自量之至!然区区之意,仅欲令初学之读《通鉴》者得此参考,或可有所启发。^③

欧阳修治学颇能“自出议论”(朱子语),尤其《新五代史》一书,更多依据《春秋》创立褒贬义例,目的则是通过“治法”重建合理的人间秩序。陈寅恪先生也有表彰之语云:

欧阳永叔少学韩昌黎之文,晚撰五代史记,作义儿冯道诸传,贬斥势利,尊崇气节,遂一匡五代之浇漓,返之淳正。故天水一朝之文化,竟为我民族遗留之瑰宝。

① 陈弱水认为义宁的学术渊源主要有六大要端:(一)清代经学考据学;(二)西方之东方学;(三)中国传统史学;(四)西方史学;(五)梵佛之学;(六)传统诗学。见氏著《一九四九年前的陈寅恪:学术渊源与治学大要》,载《新学术之路》上册,台湾中央研究院史语所编,1998年版第105~108页。

② 《资治通鉴》卷六十九“臣光曰”。按司马光有“所存旧业惟清白,不负明君有朴忠”的诗句,亦可从中窥见其人品风范。

③ 陈寅恪:《唐代政治史述论稿》自序,上海,商务印书馆1947年版,第1页。

孰谓空文于治道学术不补益耶？^①

陈先生与历史派儒家的渊源关系，这里无法一一列举证据说明。但他不仅在政治史的研究上继承了以司马温公《资治通鉴》为典范的史家笃实谨严传统，而且在民族气节的表彰上也契应于以欧阳永叔《新五代史》为表率 of 史家微婉用世精神，则是无可怀疑的事实^②。正是以传统史学叙事方式为本位而兼融其他中西治学方法，才形成了寅恪翁成一家之言的“家法”特点。这一“家法”既要以为实证的“科学”方法尽可能地还原史事的客观真相，又要以“了解之同情”的“艺术”方式最大程度地彰显古人的主观心灵。而富源先生则以绍述陈氏“家法”为职志，在《隋唐制度渊源略论稿》和《唐代政治史述论稿》的基础上，进一步发扬前辈学人的治学精神，撰成了他的宏著《历代政治史述论稿》一书。他在《自序》中说：“非惟师寒柳堂之学，抑亦学金明馆之体。”即说明无论学术取向或治史路径，他都受到义宁“家法”体系的熏染与启示。由于义宁之学的“家法”本身也有传统史学的渊源流变可寻，所以不管富源兄自觉或不自觉，他所继承和发扬的就不仅是寅恪翁个人的“家法”，更重要的是中国传统史学

① 陈寅恪：《赠蒋秉南序》，载《寒柳堂集》，上海古籍出版社1980年版，第162页）。

② 蒋天枢说陈“用思之细密极于毫芒”，方法上则多“沿袭清人治经途径”。王永兴则认为“宋代史学是陈寅恪史学的主要渊源”，陈“对宋贤文学评价极高，评清代史学则地位卑下”。斯二说表面矛盾，其实并无扞格。盖在考证方法上，陈仍多继承干嘉史学；而在精神境界上，却更契应于宋贤史学。惟司马光亦撰有《通鉴考异》一书，已开清代考据学之先河，故总论其渊源，仍可追溯至宋贤史学。蒋、王二氏均为陈先生弟子，皆深知其史学精义，惟层次不同，故所言亦有异，不可遽下断语，谓其意见分歧也。蒋说见《陈寅恪先生编年事辑》（上海古籍出版社1981年版，第86页），王说则见《斯文自有千秋业：陈寅恪史学的渊源和史学思想述略稿》（载张杰等主编《解析陈寅恪》，北京，社会科学出版社1990年版，第89-124页）。

的整体价值精神。

熟悉陈寅恪论著的人都知道,他特别注意用家世地域和种族文化的分析方法来揭示吾国中古史的特殊发展面相。而家世地域之所以重要,乃是因为“自汉代学校制度废弛,博士传授之风气止息以后,学术中心移于家族,而家族复限于地域,故魏、晋、南北朝之学术、宗教皆与家族、地域两点不可分^①”。至于种族文化问题,朱子早就有了“唐源流出于夷狄,故闺门失礼之事不以为异”的说法^②。即使是如此简略的一句话,在陈先生看来,也包含了“种族”与“文化”两大历史主题,是研究李唐一朝史事的关键所在,治唐史者不能不特别加以重视^③。质言之,即研治国史不能仅仅从汉族或少数民族互不关联的单一化角度出发,进行割裂式的研究或叙述,而必须具备汉族与少数民族错综互动的广阔观照视域,开展综合性的分析与讨论,才能避免简单化约的弊病,还原历史整全多元的原貌。这不仅是陈先生个人的一得之见,而且也是中国几千年历史本有的事实,诚如陈先生所说:

中国无论何代,当坚持闭关政策之时,而实际终难免不与其他民族接触。李唐一代其与外族和平及战争相互接触之频繁,尤其于以前诸朝,故所受影响之深且钜,自不待言。^④

“种族”与“文化”两条主线在唐代的交织互动,主要表现为胡汉

① 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿》,北京,中华书局1963年版,第17页。

② 《朱子语类》卷一三六“历代三”,长沙:岳麓书社1997年版,第2929页。

③ 参阅陈寅恪《唐代政治史述论稿》上篇,第1页。

④ 陈寅恪《唐代政治史述论稿》下篇,第110页。

体用的转换问题。无论李唐氏族由赵郡改为陇西,抑或武氏扶植进士科出身的新兴阶级以取代关陇集团,乃至安史之乱后出现的“河朔胡化”,都与此一问题有关。在富源先生看来,此一重要问题不但涉及李唐一代各种重大历史事件,而且也关系古今政治文化的变迁,实为治中国历史不能忽视的一大隐秘。所以他要在陈先生已有成果的基础上,继续将研究范围扩大——向上欲溯其起源于秦汉,往下则探其流变于明清。通过穷源竟流的分疏辨析,目的无非是要揭示中国政治嬗变衍化的历史真相,彰显义宁史学一以贯之的笔法大义。由此可见,富源先生继承义宁“家法”,并非邯郸学步,墨守成规,而是踵事增华,拓展蹊径。寅恪翁尝发愿撰写《中国通史》与《中国历史的教训》两书,并特别强调:“自昔大师巨子,其关系民族盛衰学术兴废者,不仅在承续先哲将堕之业,为其托命之人,而尤在能开拓学术之区域,补前修所未逮^①”。我们虽不能说富源兄就达到了义宁对自己及他人期许甚高的要求,但毫无疑问他是朝着这一学术方向努力的。他依据义宁之学的“家法”,将其政治断代史的研究贯通扩大,不但符合陈氏治史的初衷和本愿,而且也是其内在理路逼出来的必然结果^②。

二

富源先生治秦汉政治史,概括其发展大势为:自春秋、战国

① 陈寅恪《王静安先生遗书序》,载《金明馆丛稿二编》,上海古籍出版社1980年版,第219页。

② 俞大维《怀念陈寅恪先生》一文曾谈到,“(寅恪)只仓促写成《唐代政治史述论稿》及《隋唐制度渊源略论稿》,在他看来不过是整个国史研究的一部分而已”。可见寅恪翁的“家法”体系,本身即有淹贯会通的内在理路要求。见《陈寅恪先生论集》首卷,台北,台湾中央研究院历史语言研究所特刊之三,1971年版,第718页。

封建制解体,迄秦汉统一推行郡县制之时,即渐次建立具有儒学特色之国家体制,以建设“合天下为一家”的伦理社会。即使是秦之法治,依照义宁的说法,亦“实儒一派学说之所附系。中庸之‘车同轨,书同文,行同伦’,为儒家理想之制度,而于秦始皇之身,而得以实现之也。汉承秦业,其官制法律亦袭用前朝^①”。尤其是郡县制度的推行,后世更大体相沿而不改,原因便在于“此不仅适应秦始皇统一集权之需要,亦宜于建设儒家理想之社会也”。但富源兄同时也指出:“秦政极暴虐,仅二世而亡。贾生持孟子学派之观点,谓秦之亡是由于‘仁心不施,而攻守之势异’,而柳子厚则指出秦之亡乃‘咎在人怨,非郡县之失’,二者皆是确论。……秦之亡实亡于‘急法’也。”当然,如果要加以补充,则可以说缺乏社会基础,也是秦王朝灭亡的一大原因,引文“咎在人怨”已很快地点出了此点。这就充分显示,即使是寅恪翁未尝系统涉及的秦汉政治史领域,富源先生也自觉地恪守义宁“家法”的基本观点,并随时注意援引材料相互比照印证,以抉发其精微奥义。但有必要强调的是,这决不意味着富源兄就没有自己的引申发挥,也绝不是说他没有代表个人观点的研究心得。他的严谨在于既勇于开拓学术新区域,又决不淹没前辈学人已有的治学成果。

旷观中外,自古迄今,政治都是文化体系的一部分,二者关涉之深,历史事实早已有所昭示。故若不以多重视域参互合论,则不能窥见其整体全貌。根据陈氏《唐代政治史述论稿》华夏农耕民族“崇文教”,塞外游牧民族“尚攻战”,二者交织互动影响中国历史既深且钜的分析进路,富源先生进一步指出,郡县化

^① 陈寅恪《冯有兰中国哲学史下册审查报告》,载《金明馆丛稿二编》,第251页。

有利推行儒家社会思想,尤其是汉武帝置五经博士,提倡礼乐教化,并以儒学作为入仕正途以后,不但儒家集团得以进入权力中心,成为政权稳定的社会基础,即使社会风俗也随之移易改变,而“崇文教”民族特征也因此而得以形成。这就清楚地说明一种思想学说与政治制度结合后,对社会风气和文化习俗的影响是何等巨大!正是通过长时段的酝酿涵化,华夏民族才形成了自身有别于其他民族的文化性格。借用寅恪翁的话来说便是:“两千年来华夏民族所受儒家学说之影响,最深且巨者,实在制度法律公私生活之方面。”^①但是,儒家在追求社会理想并最终形成华夏民族“崇文教”文化性格的过程中,也遭遇到各种各样的内部权势力量的严重挑战。东汉时期外廷士大夫与内廷阉宦的斗争便是一个重要的显例。寅恪翁曾有言说:

东汉中晚之世,其统治阶级可分为两大类人群。一为内廷之阉宦,一为外廷之士大夫。阉宦之出身大抵为非儒家之寒族,所谓“乞匄携养”之类。……主要之士大夫,其出身则大抵为地方豪族,或间以小族。然绝大多数则为儒家之信徒也。职是之故,其为学也,则从师受经,或游学京师,受业于太学之博士。其为人也,则以孝友礼法见称于宗族乡里。然后州郡牧守京师公卿加以征辟,终致通显。故其学为儒家之学,其行自必合儒家之道德标准,即仁孝廉让等是。质言之,小戴记大学一篇所谓修身齐家治国平天下一贯之学说,实东汉中南士大夫自命为其生活实际之表现。观后汉

① 陈寅恪《冯有兰中国哲学史下册审查报告》,载《金明馆丛稿二编》,第251页。

书党锢传及有关资料,则可为例证。然在西汉初中时代,大学所言尚不过为其时儒生之理想,而薪求达到之境界也。然则当东汉之季,其士大夫宗经义,而阉宦则尚文辞。士大夫贵仁孝,而阉宦则重智术。盖渊源已异,其衍变所致,自大不相同也。^①

内廷阉宦与外廷士大夫不但在政治态度上有着明显的不同,更重要的是在文化渊源上也存在巨大的差异。面对“尚文辞”“重智术”的阉宦集团的跋扈专横,“东汉士大夫以气节相高,故各奋死与之撻柱,虽湛宗灭族,有不顾焉^②”。他们之所以能群起抵制阉宦集团势力,则与他们“宗经义”、“贵仁孝”的儒家文化渊源有关。正是由于儒家文化的长期熏陶濡化,才使他们怀抱共同的“修齐治平”的政治理想。而透过此一政治理想所展示出来的气节行为,实已下开宋明儒以天下为己任的士大夫人格风范。但仍有必要注意的是,他们一方面努力将儒家价值观念落实于政治层次,一方面也作了大量的民间社会的大传统文化传播工作。顾炎武称“三代以下,风俗之美,无尚于东京者^③”;经过士大夫集团长久持续不懈的努力,至迟延至东汉中晚期,儒家价值已逐步渗人民间意识的深处,而“崇文教”的社会文化风习也于焉成立。

三

但是,“崇文教”的华夏民族在其历史发展过程中,却始终

① 陈寅恪《书世说新语文学类钟会撰四本论始毕条后》,载《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社1980年版,第41~42页。

② 赵翼《廿二史札记》卷五,“汉末诸臣劾治宦官”条。

③ 《日知录》卷十七,“两汉风俗”条。

面临着一巨大外部压力——即“尚攻战”的塞外游牧民族的挑战。富源先生在《胡人之“尚攻战”与汉化中心南移》一章中，依据义宁“魏为东汉内廷阉宦阶级之代表，晋则为外廷士大夫阶级之代表”的叙述理路，特别指出代表阉宦集团利益的曹魏代汉，乃是东汉掌握政权的儒家集团的暂时受挫。寅恪翁早就有言：“夫曹孟德者，旷世之豪杰也。其在汉末，欲取刘氏之皇统而代之，则必先摧破其劲敌士大夫阶级精神上之堡垒，即汉代儒家思想”。^①其后代表士大夫阶级的司马氏取代曹魏，则为东汉信奉儒家的世家大族的复兴。西晋灭蜀吴而实现一统，恢复华夏文化区域，可视为东汉儒家理想的实现。透过富源先生的著述不难看出，两种势力的斗争消长，兴亡递嬗，皆斑斑可考，有辙迹可寻。西晋建国后复欲实践其河内司马氏家传的儒家理想——如复五等爵，罢州郡兵之类，均为关系一代兴亡之大事，遂不能不引起八王之乱，致使当时内迁胡人兴起而汉化中心南移，南北方开始分裂，儒家伦理秩序出现全面危机，中国历史进入大转变的重要时期。易言之，“自317年东晋南渡建立政权，至383年淝水之战，南方政权一再受到羯人石氏、氐人苻氏以及鲜卑慕容氏之威胁，屡次胡马临江，南方汉族政权及其统治下之汉族人民，与北方少数民族‘五胡’间之民族矛盾，始终属于主要地位^②”。

南北朝对峙局面逐渐稳定后，种族文化仍为贯穿其中的一大问题。北魏崔浩怀抱“非有最高之门第不能行最高之教义之信念”，“于五胡乱华之后，欲法司马氏以图儒家大族之兴起，不

① 《书世说新语文学类钟会撰四本论始毕条后》，《金明馆丛稿初编》，第43页。

② 周一良《魏晋南北朝史札记》“王教恒温与南北民族矛盾”条，北京，中华书局1985年版，第101页。

顾春秋夷夏之防，卒以此触怒鲜卑”，受祸惨死于“胡汉民族内部之仇怨”^①，便是一个明显的例证。更进一层说，出身于儒家大族的崔浩虽夷夏大防的意识并不强烈，但欲借鲜卑统治势力以施行东汉以来儒家一贯之政治理想，而北魏之对其重用亦未尝不意在争取汉人的合作，但儒家世家大族政治仍不免与习俗“野僇”即无学术文化可言的拓跋氏激烈冲突，最终的结果便不能不是罹难灭族。崔浩的死既是政治事件又是文化事件，它至少象征着“汉化”与“反汉化”的斗争仍是当时北方政权的一大“国是”问题。

北齐高氏皇室贵族为鲜卑化的汉人，由于其所依靠的六镇军人为反对“汉化”的鲜卑化武装集团，加上主动认同鲜卑亦为文化上的自觉选择，借用富源先生的说法，就是“高欢所推行者乃是胡化”，“此不仅为争取胡化势力之支持，且更欲保持其胡人职业兵之‘尚攻战’特性，以对付关陇及江右”，所以他们非但不能调和汉人与鲜卑之间的矛盾，甚至更时常诋毁汉人以激化双方的政治冲突。已故缪钺氏曾撰《东魏北齐政治上汉人与鲜卑之冲突》一文，网罗搜考众多史料，并会归为三项例证逐条加以说明，结论认为“北齐一代，鲜卑势盛，汉人虽数次起而相争，欲抑黜鲜卑，其领袖如崔暹、杨愔、祖珽均有政治才能，然卒不能胜鲜卑而归于失败，北齐政治遂始终不上轨道，以迄于亡^②。”此说虽遭到了个别学者的质疑，譬如黄永年氏就认为北齐的政治斗争主要是文人与勋贵之争，文人参与帝位之争，个人权势之

① 陈寅恪《崔浩与寇谦之》，载《全明馆丛稿初编》，第107～140页。

② 缪钺《读史存稿》，北京：三联书店1963年版，第92～93页。按缪氏认为“高欢可能是鲜卑，至少亦系塞上汉人之鲜卑化者，即等于鲜卑”。谭其骧氏则推断高欢族属可能出于高丽，是鲜卑化了的高丽人，亦可一并参阅。谭说见《读史存稿》第93～94页所附函。

争,武人与文人之争,而非汉人与鲜卑之争,民族矛盾并未严重到影响政局的程度^①。然而从整体上看,魏晋以降相当长的一段时期,内迁胡人尽管凭借其骑射技术及部落组织两大优势建立了北方政权,但由于“尚耕战”的文化与“崇文教”的文化仍有很大的差距,所以或明或暗仍始终存在着“汉化”与“反汉化”,或“用夏变夷”与“用夷变夏”两种激烈对立的文化发展方向。而如何调适胡汉文化并在“体”“用”问题上作好恰当的安排,也就不能不成为当时最重要的“国是”问题。诚如寅恪翁所说:

胡汉的融合是一个漫长的历史过程。胡族的汉化先后不同,一个胡族即使汉化程度很深,也很难完全消除与汉人之间的隔阂,消除华夷或华夏之防。

汉化在胡族中是一种潮流,但在这种潮流中,也有反汉化的逆流。汉化的正流,终究要战胜反汉化的逆流。不过在某一个时期,逆流也可能大于正流。^②

然而就宏观发展趋势而言,民族融合仍是主导性的历史力量,汉化也是不可阻挡的文化发展方向^③。甚至即使是苻坚之南征淝

① 黄永年《论北齐的政治斗争》,载《中国文化研究所学报》,香港中文大学,1997年第6期;又收入氏著《文史探微》,北京,中华书局2000年版,第32~68页。

② 万绳南整理《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》,合肥,黄山书社1987年版,第108、240页。

③ 关于“崇文教”的农耕文化与“尚攻战”的游牧文化,二者在长时段的历史过程中碰撞、冲突、斗争以至最终融合——即农耕文化最终取得主导地位,“汉化”亦成为主流的整体情况,可参阅齐陈骏、冯培红《河陇文化与隋唐制度的渊源》一文,载胡守为主编《陈寅恪与二十世纪中国学术》,杭州,浙江人民出版社2000年版,第727~743页。

水,魏孝文之迁都洛阳,也与此文化发展方向有关。原因是“其时种族复杂,非借高深之汉文化,无以收统治融洽之效;欲收统治融洽之效,非取得中原正统所在地,即无以厌服人心而奄有天下”^①。何况“大一统”的文化记忆并未从历史中消失,以家族为本位的儒学仍为士大夫阶层所认同^②,华夏衣冠礼乐文化的正面历史作用仍不可忽视,崔浩在北方欲重建门第社会秩序而惨遭失败,王导在南方笼络吴地士族却颇为成功。寅恪翁曾盛赞王导的功业说:

王导之笼络江东士族,统一内部,结合南人北人两种实力,以抵抗外侮,民族因得以独立,文化因得以续延,不谓民族之功臣,似非平情之论也。^③

王导调和南北矛盾并争取江南士人对北方迁徙政权的认同,实质即是施行以中原世家大族文化为“体”而江东士人文化为“用”的灵活政策。这一政策不仅有效地缓解了南渡政权与地方势力的冲突,避免了胡族铁蹄的践踏,泽及江右三百年世局,而且也极大地缩小了中原文化与东吴文化的差异,舒缓了南北士族之间的隔阂,促进了双方的正面合作。足见民族融和过程中,如何解决好多样性文化之间孰为“体”孰为“用”的问题,仍是化解包括政治冲突在内的各种社会隔阂和矛盾的一条有效途径,非特关系到东晋南朝五政权的稳定与持久,甚至涉及到整个

① 《陈寅恪集·讲义及杂稿》“五胡问题及其他”,张为纳整理,北京,三联书店2002年版,第454页。

② 参阅余英时《汉晋之际士之新自觉与新思潮》,载氏著《士与中国文化》,上海人民出版社2003年版,第340~342页。

③ 陈寅恪《述东晋王导之功业》,载《金明馆丛稿初编》,第68页。

华夏民族文化的独立和延续^①。类似的例证在北方政权中也可以看到,宇文泰主动推行“关中本位政策”,在弘扬汉族文化的同时,也注意保存鲜卑文化,因而“既能文饰辅助其物质即整军务农政策之进行,更可以维系其关陇辖境以内之胡汉诸族之人心,使其融合成为一家”,形成“以关陇地域为本位之坚强团体”,便是成功处理胡汉文化“体”“用”问题的一个典型范例。寅恪翁曾以“别有精神上独立有自成一系统之政策”的赞语评之^②,富源兄更以具有“独立之精神,自由之思想”的褒言许之^③,即可见其历史意义是何等的巨大!

四

“关陇集团”说是义宁中古史研究最令人瞩目的一项重大学术创获,也是最能体现其“家法”即文化体系宏观架构关键性的立说基础。但历来关注义宁此说者皆重视关陇集团与西魏、北魏、隋代至初唐权力集团变迁升降的关系,却忽视了宇文泰灵活采用“胡化为体,汉化为用”特殊“汉化”改革政策的深远历史意义。这一特殊“汉化”改革政策之所以重要,乃是因为出身鲜

① 陈寅恪曾指出:“凡江右承袭汉、魏、西晋之礼乐政刑典章文物,自东晋至南齐其间所发展变迁,而为北魏孝文帝及其子孙摹仿采用,传至北齐成一大结集。”而(北)魏(北)齐、梁陈与(西)魏周,则为追溯隋唐制度必须注意的三个来源。其中所谓梁陈之源,即南齐之后,“凡梁代继承创作陈氏因袭无改之制度,迄杨隋统一中国吸收采用,再传之于李唐者”。见《隋唐制度渊源略稿》“叙论”,第1~2页。此处举王导之例以说明华夏民族文化的独立与延续,即本于义宁有史料可稽之结论,而非笔者主观轻率之臆断也。

② 以上均见《隋唐制度渊源略论稿》“职官”,第91页。

③ 黄富源《陈寅恪唐初关陇集团说新解》,载《贵州文史丛刊》2005年第1期。按:苏绰、宇文泰是否为华夏文化理想中之人物,“自由之思想”的评价有未拔高之嫌,似仍可商榷。惟限于篇幅,暂不赘论。

卑(寅恪翁或疑其先世出于高车俟分郡)的宇文泰^①,与出身“累世二千石”武功士族的苏绰的历史性“遇合”^②,促成了一大事因缘——即兼采胡汉文化“体”“用”之优长,而务必使其达致互补性合作最佳效果,以改变地缘劣势并争取获得统一天下的最大化可能性。这正是富源先生依据义宁“家法”着重引申阐发,并欲借此彰显其“家法”精义的吃紧之处。我们不妨先看义宁有关“关中本位政策”形成原因的具体分析:

(北魏末年)宇文泰率领少数西迁之胡人及胡化汉族割据关陇一隅之地,欲与财富兵强之山东高氏及神州正朔所在之江左萧氏共成一鼎峙之局,而其物质及精神二者之凭借,俱远不如其东南二敌,故必别觅一途径,融合其所割据关陇区域内之鲜卑六镇民族,及其他胡汉土著之人为一不可分割之集团,匪独物质上应处同一利害之环境,即精神上亦必具同出一渊源之信仰,同受一文化之熏习,始能内安反侧,外御强邻。而精神文化方面尤为融合复杂民族之要道,在此以前,秦苻坚、魏孝文皆知此意者,但秦魏俱欲以魏晋以来之汉化笼罩全部复杂民族,故不得不亟于南侵,非取得神州文化正统所在之江东而代之不可,其事既不能成,仅余一宇文泰之新途径而已。此新途径即就其割据之土依附古昔,称为汉化发源之地,不复以山东、江左为汉化之中心也。……此宇文泰之新途径今姑假名之为“关

① 陈寅恪《元白诗笺证稿》第五章“新乐府”,上海古籍出版社1978年版,第256页。

② 《周书》卷二十三,《苏绰传》。