

南宋华夷观念的转变与梅花象喻的生成

刘 培

内容提要 梅花象喻从南宋以来逐渐被塑造成华夏文化的象征，这一过程与思想界从华夷之辨到夷夏之防的转变密切相关。在当时，对民族、国家与文化的认知，对民族精神的探寻与塑造具有传续华夏命脉的崇高意义。这种探寻与塑造以对华夷之辨的重新阐释为切入点，梅花象喻的生成集中体现了这一文化构建的历程。华夷之辨在理学文化语境中被简化为君子小人之辨而纳入到理一分殊的认知体系中。立足于此，梅花象喻深入到华夏文化自我认知的各个层面，这是它能够象征华夏的前提和基础。理学着眼节操观念来塑造社会人格，严守夷夏之防。梅花书写标举节操，在观念世界筑起一道捍卫华夏文化的长城，因此之故，梅花最终成为寄托文化执念与文化认同的象征符号。

关键词 华夷之辨；梅花；夷夏之防；节操；文化边界

南宋政权始终面临北方劲敌的威胁，亡国亡天下的忧虑成了挥之不去的梦魇。在这样的环境下，对民族、国家与文化的认知，对民族精神的探寻与塑造，被赋予了传续华夏命脉的崇高意义。当时对“华夏”意义的追寻与塑造是以对华夷之辨的重新阐释为切入点的，对“华”与“夷”的认知就是要凝炼出即使面临亡国境遇也足以延续华夏道统的民族精神，在观念世界确立起深沉的民族认同与文化认同。

勾勒这一文化重塑的过程是相当困难的，它是一种草蛇灰线、马迹蛛丝、隐于不言而又细入无间的思想倾向，一种晦暗而又深沉的文化焦虑，它淹没在各种各样庞杂的经解、杂撰、语录等文献中，要寻绎、清理之，绝非易事。在这一过程中，梅花被塑造为华夏文化与民族精神的象征，南宋后期，梅花文化在社会生活中大放异彩，它承载着人们对南宋政权、华夏文化等多重意义的执念，寄寓着深长的文化依恋与家国情怀。因此，若从分析梅花象喻的生成入手，尝鼎一脔，窥豹一斑，或可见出这一文化重塑过程的发生发展之大略。

一 中国之有戎狄，犹君子之有小人： 对华与夷的重新认识

南宋以来，梅花与社会文化的各个层面建立起

深入而广泛的联系，它逐渐被塑造成华夏民族的精神图腾和文化象征。这种塑造的前提是，梅花象喻的内涵特征与华夏民族的精神气质和文化品格有着最大程度的一致性，并且与华夏所认知的夷狄文化品格有着根本差异，只有这样，这种象征性才能成立。因此，探究当时的华夷之辨思想，对理解梅花象喻的深层内涵非常必要。

探究华夷之辨思想，必须面对何者为华、何者为夷的问题，这包含文化、地域、政权、种族等多重意义在内。这在华夷之辨提出的春秋时期，似乎不是需要深思的问题，宋代思想界在回答这一问题时则要复杂得多。何者为华与何者为夷是关联在一起的，这种思索在种族与文化危机的逼迫下展开，因而宋人对自己文化特征的重新认知与对周边异质文化的重新审视必然联系在一起。北宋时期，这种危机主要来自于华夏文化内部，尤其是佛教学术体系的完善对儒家思想地位的撼动。

靖康之难以后，儒者立足华夷关系中之华夏居中、四夷处外的地域认知框架来评判北方大地之没于胡虏，深浸愤懑之情与复仇之念，主张攘夷，华夷对立之义得到彰显。与之相应，在对华夏的认知中文化优势进一步得到高扬。南宋初期理学的重要传人胡安国的思想在这方面具有代表性，他说：“中国之有戎狄，犹君子之有小人。内君子外小人为

泰，内小人外君子为否……以羌胡而居塞内，无出入之防，非我族类，其心必异，萌猾夏之阶，其祸不可长也。”^[1]他认为华夏与夷狄是一种对立关系，这种对立在于道德层次的高下，犹君子与小人的对立。当时，君子小人之辨是重要命题，将华夷之辨纳入这样的语境，使“非我族类，其心必异”的论断落实到了道德层面，因此，拒斥夷狄就与儒生们主张的“亲君子远小人”挂起钩来，这为理学人士反对“和戎”找到了理论依据。他进一步指出：“中国之所以贵于夷狄，以其有父子之亲、君臣之义耳。”^[2]又说：“中国之为中国，以有父子君臣之大伦也，一失则而为夷狄矣”^[3]；“《春秋》固天子之事也，而犹谨于华夷之辨，中国之所以为中国，以礼仪也。一失则为夷狄，再失则为禽兽，人类灭矣”^[4]。在他看来，华夏文化便是以维持君臣父子之大义为核心的等级秩序的礼制文化，华夏的伦理型文化，既是华夏与夷狄相区别的标志，又是人类与禽兽相区别的标志。这就进一步明确了华夷之别主要在于纲常伦理。

华夷被纳入君子小人的认知框架，对夷狄的认识不断得到发挥。思想界普遍从阴阳、君子小人、义利等的对立思维中来看待华夷之别，将之演变为华夷对立、对抗，夷夏之防的意义脱颖而出。朱熹将此纳入道统延续的认知框架中，华夷的对立被概括为道德与诈力的对立，他在《答汪尚书甲申十月二十二日》中指出：“中国所恃者德，夷狄所恃者力……盖以力言之，则彼常强，我常弱，是无时而可胜，不得不和也。以德言之，则振三纲，明五常，正朝廷，励风俗，皆我之所可勉，而彼之所不能者，是乃中国治夷狄之道，而今日所当议也。”^[5]仁者无敌，华夏所恃者在于“德”，这个“德”，就是道统延续的具体内涵。

华夏文化的秩序性品格使得它对政权具有极强的依附性，因而在华夷之辨中必须厘清这样的问题：什么样的政权有资格代表华夏。随着汉代大一统局面的出现，“华”的地域特性和文化品格进一步显现，大汉政权成了“华”的集中体现，“华”与王朝的正统性取得了一致。从汉以后，王朝的正统成了对华夏地域、华夏文明与华夏种族认知的重要依据，五德终始说或者董仲舒的三统循环说所要

阐发的不仅是王朝的奉天承运，还有其代表华夏的合法性问题。在宋代，其正统性面临着巨大挑战，北方的辽和金都曾相当在乎自己的德运，以确立自身的华夏身份。因此，当时的学术思想必须重新审视政权的合法性问题，必须重新使华夏与正统统一起来，建立起利于文化传承和符合现实政治需要的华夷秩序。以此思路来观照王朝的正统，主要在于是否承担起传承华夏道统的使命，德运流转倒在其次。因此，欧阳修提出“绝统说”，他将王朝更迭由奉天承运的天命说变而为居天下之正的政治伦理问题。朱熹倡“无统”说，认为秦汉之间、汉晋之间、晋隋之间、隋唐之间、五代，皆“无统”。他的无统说着眼于政权合于“天理”的合法性。正统确立，君臣关系、忠孝伦理也就随之确立。朱熹之论与欧阳修一脉相承，清人何焯指出：“正统有时而绝，欧公千古特出之见。而朱子所谓三国、南北、五代皆无统之时，实因之也……而较之欧公所论则尤密矣。”^[6]朱熹之论立足道德批判，强调由于一统带来的政治秩序与政治德性，将“理一分殊”之旨贯彻于历史思想之中，认为“天理”乃一以贯之的历史本然秩序，虽盛衰陵替，但历史总是必然地、自然地合于“王道”，这就是所谓纲常伦理无所逃于天地之间，儒家文化的价值系统被诠释为具有宇宙本体意义的普遍法则。

从政权的角度看，中国的特性在于传承道统，因而其统治具有正统性，而夷狄则不然。在夷夏之争中，中国可凭恃者是道德教化，立足于此，才能扬长避短，取得优势。叶适曾在《外论一》中指出：“复修先王三者之道，则中国之待夷狄，固无难矣，何必劳神于智计，斗胜于士卒，益趋于末而不能反哉！”^[7]他认为三王之道是中国之所以为中国的根本所在，若延续道统，则必战胜于朝廷。吕祖谦的《匈奴论》认为，“治天下者，不可以夷狄之强弱为中国之安危。使夷狄之势强耶，则吾中国之不可不治也；使夷狄之势弱耶，则吾中国亦不可不治也”，“彼夷狄敌国之或盛或衰，外患之或有或无，皆无预于吾事，惟专意于治内而已”^[8]。中国专于内治，亦即行仁政，厚人伦，强化伦理纲常道德教化，也就是突出“华”的特征，如此则夷狄向风，外患自绝。朱熹也有类似意见，他在《垂拱

奏劄三》中认为制夷狄之道,“其本不在乎威强,而在乎德业;其任不在乎边境,而在乎朝廷;其具不在乎兵食,而在乎纪纲,盖决然矣”^[9]。仁德远播则天下靡然向风,此乃不战而屈人之兵的良策。魏了翁也曾《论夷狄叛服无常力图自治之实》中说:“臣闻善为天下者,不计夷狄之盛衰,而计在我之虚实。中国夷狄一气耳,其盛衰诚无与于我者。”^[10]真德秀也说:“臣闻中国有道,夷狄虽盛不足忧;内治未修,夷狄虽微有足畏。”^[11]立论与朱熹等同调。应该说,从德行仁义的角度认知华夏政权,认知中国,是南宋中后期思想界的共识。

综上,南宋以来之华夷之辨中“华”与“夷”,是包括了地域、种族、文化、政权等多重要素的,人们对华夷的理解,更强调文化与政权的合法性,这与前代相比发生了很大变化。他们从道德纲常的角度理解华夏文化的特性,从合于“天理”的角度理解王朝之“正统”,在政权和文化层面将华夏与道统、天理紧密结合在一起,他们对夷狄文化和夷狄政权的理解,也是着眼于此。那么,作为华夏文化象喻的梅花,其内在品格必须能够体现出道统连续的种种要素,必须能够呈现天理的内涵,只有这样才能够彰显华夏别于夷狄的底蕴。

二 起傍梅花读周易,一窗明月四檐声: 梅花象喻与君子人格

南宋时期立足于理学思想的华夷之辨,将之归结为“德”,也就是纲常伦理。因此,夷夏之别,不管是文化的还是政权的,都被简化为道德层面的君子小人之别。成就君子事业是传统文化当中人格修养的主要目标,理学将之上升到接续道统的高度,以君子人格来统摄人生、道统与天理。这样,对个人思想与精神的规范塑造与对“华夏”的认知取得一致。基于这样的思路,梅花要成为华夏文化的象喻符号,其前提就是能够体现君子人格的道德内涵和精神境界,体现“华夏”的精神内涵。在当时,梅花象喻沿着不断凸显君子人格的方向发展,这是它最终成为华夏文化徽号的基础。

梅花进入文学视野比较晚,六朝时才略有咏梅之作,至唐而吟咏滋多。北宋咸平年间,林逋隐居

西湖,结庐孤山,植梅养鹤,并创作了许多脍炙人口的咏梅诗作。此后,咏梅文学沿着表现高雅脱俗之人格追求的道路继续发展,梅花与社会人格理想的结合日渐紧密。在南宋理学大发展的学术环境下,梅花的道德内涵被着力强调,它逐渐成为人格理想和道德境界的象喻符号,成为君子的象征。在这一过程中,随着审美丰富性的展现,道德因素在不断强化。梅花象喻的道德化倾向寄托了人们对君子人格境界的体认和向往。咏梅文学存在一个由女性形象向男性形象转化的过程,随着理学影响的深入,文学对梅花姿态美的展现逐渐向表现道德人格迈进,由物象形态向精神内涵生发。梅花形象对道德人格的积淀自然会与古圣先贤联系起来,于是其比拟群像中除了美女,又增加了贤人贞士。在这种转化中,南宋初期郑刚中的《梅花三绝》尤可注意。他指出:“昔日多以梅花比妇人,唯近世诗人或以比男子……而未有以之比贤人正士者。”^[12]因此他的三首梅花诗以之比拟为颜子、颜真卿、屈原,他不是从梅花的外在形象,而是从其生长环境、习性等方面来发掘其精神内蕴,他将之与安贫乐道、舍生取义、忠贞忧愤这三类君子人格进行比况,这对以后影响深远。王柏在《跋郑北山梅花三绝句》中说:“北山公赋梅花三绝,岂非平生之箴辞乎?券台之上,宜植十数根,林立于翁仲之间,使公生气常伸于严冬大雪之中,胜于丰珉前后之刻多矣。”^[13]将作者郑刚中的人格与其诗中咏梅意蕴相提并论,以标举其君子人格。

当时的梅花书写呈现出社会道德人格与社会审美理想融汇的倾向,这是理学向社会文化不断渗透的一种表征。梅花形象与古圣先贤、贞人烈士相结合,有利于深入展示君子人格的内涵。在文学各体中,辞赋篇幅长,在反映社会文化和社会心理方面具有一定的优势,我们选取咏梅辞赋来考察这个过程,应该能够得其要领。南宋初期苏籀的《戏作梅花赋》以旖旎的笔调刻画梅花动人的韵致,主要延续北宋以来咏梅文学的路数。李纲的《梅花赋》融入对君子道德境界的刻画,梅花象喻的道德色彩趋于浓厚。李处权的《梅花赋》描写山水之间挺然秀出的江梅,姿态卓然,馨香绵长,只有贞士君子堪与媲美。朱熹的《梅花赋》因袭宋玉《神女赋》的

叙事框架，写楚襄王游乎云梦之野，观梅之始花者，徘徊而不能舍去，朱熹借此暗示宋玉希望楚王起用流放中的屈原，把梅花和屈原的人格联系在一起。文中放笔铺排梅花独立荒寒之地而怡然自乐的形象，其孤独而美丽的形象在此被赋予了贞静从容的气质。姚勉的《梅花赋》是一篇精思附会、思想深刻的佳作，赋作揭示梅雪相映之意蕴道：“桃李华而近浮，松柏质而少文。未若斯梅之为物，类于君子之为人。今夫异万木而独秀，冠群芳而首春，是即君子之材。拔众萃而莫伦，立清标而可即，正玉色以无媚，是即君子之容。羌既温而且厉，寒风怒声，悄无落英，严霜积雪，敢与争洁，君子之节也。瑶阶玉堂，不增其芳，竹篱茅舍，不减其香，君子之常也。在物为梅花，在人为君子。”^[14]的确，在南宋理学的语境中，卉木书写往往与比德联系在一起，如竹、兰、松柏等，大凡述诸笔端者，多从道德人格发其含蕴，但均“未若斯梅之为物，类于君子之为人”，梅花本身的特性，容易使人联想到君子人格，姚勉将梅与君子之材、君子之容、君子之节、君子之常联系起来，体现出“在物为梅花，在人为君子”的认知。当时梅花在比德方面超越众卉，居于独尊地位，正如丘葵的《梅花赋》写道：“呜呼噫嘻！古今爱梅之人，奚啻千百。不污以寿阳之脂粉，则诬以高楼之羌笛；不比色与东邻之艳冶，则较香于南海之耶律。是皆未识梅之丰采，而徒外观其形迹。”^[15]“寿阳”指宋武帝刘裕之女寿阳公主，因梅落额上留下淡痕；“东邻”语出宋玉《登徒子好色赋》，指东邻美女；“耶律”当指耶悉茗^[16]，即素馨花，产于岭南而馨香异常。在梅花书写中，尤其是篇幅较大者如辞赋之类，的确存在着以美女、馨香或与梅花相关之典实堆垛成文者，看似绮縠纷披，实则雕绩满眼，俗不可耐。梅花象喻君子情怀的发展方向，使之一扫俗态媚骨。

南宋的梅花书写在展现君子情怀方面做了多角度的深入开掘。比如陈著将之比作忠臣贤士，境界高远而勇于担当，他说：“凡物之香者或无色，色者或无实，三美具，又劲且奇，有岁寒操，非梅而何？取以自况，余法家拂士也。”^[17]梅花色淡而不妖，馨香而不俗，实酸而有和羹大用，如忠臣

贤士，不卑不亢，不谄媚邀宠，而以家国天下为己任。文中“法家拂士”是对梅花品格的精当概括^[18]。其他如周紫芝的《双梅阁记》表现了不以物喜、不以己悲的自足自洽的道德境界；方逢辰的《题梅骚后》则从穷居守志的角度解读梅花形象；邹浩的《梅花记》指出梅花品格与古代贤人的伊尹、吕望、周公等相通，凝结着以天下为己任的仁者情怀。

道德境界具有层次性，从咏梅文学创作来看，梅花象喻对不同层次的君子境界均能够充分呈现。方岳的《吴元鼎友梅堂记》是一篇赋体厅堂记，对梅花展现不同层次的君子胸怀有形象的描写，文曰：“沙清水寒，微霰暮集，有梅焉，苍皮半皴，偃蹇苔石，相与顾而乐之。客曰：‘寒江苍苍，山月荒荒，侧倚崩崖，幽然自芳，非钓濑之严光乎？于君意何如？’秋崖人曰：‘高矣，抑未也。离世而立于独，藪泽处间而已矣。’客曰：‘天地既春，草木既津，憔悴惟腊，于涧之滨，非《离骚》经之灵均乎？于君意何如？’秋崖人曰：‘介矣，愈未也。非世而异于俗，枯槁赴渊而已矣。居，吾语子，吾将进子而易其观，可以希贤，可以作圣。’则指而谓之曰：‘彼万仞立壁，烟昏雨寒，老色如铁，凛不可干，子盍观夫孟轲氏之岩岩？此颓圯败瓦，野意萧疏，有美一人，雅澹冲虚，子盍观夫子颜子之如愚？若然者，于子意又何如也？’”^[19]文章首先勾勒了一幅溪谷老梅的图景，然后以此构图来展现不同的境界，此景可以呈现为寒江山月、崩崖古梅的景象，这如严子陵之不事王侯、高尚其事的高旷胸怀；此景可以呈现为春气焕发而癯梅临江的图景，这如屈原之行吟山泽、忧愤难抒的忠贞胸怀；此景也可以呈现为万仞立壁、虬梅凌寒的图景，这如孟子的富贵不能淫、贫贱不能移、威武不能屈的烈士胸怀；此景也可以呈现为颓圯败瓦、野梅萧疏的图景，这如颜回的陋巷简居、怡然而乐的仁者胸怀。同样的景致因人之境界的不同而展现出面貌各异的图画，看似写实的图画其实已经融入了人的审美追求与人格境界。这篇短章形象地展示出梅花与人们精神生活和人格追求的深刻融合。

君子的人格境界与道德情怀是以“天理”作为

其终极理论依归的。华夏之异于夷狄，就在于具有道德优势，华夏传续道统而遵循天理。梅花象喻道德色彩日渐浓重，其昭彰天理的意义也随之浓厚，进而具有了文化徽号的特征。南宋后期的重要理学人物魏了翁创作了许多从揭示天理的高度来展现梅花形象的诗篇。如其《十二月九日雪融夜起达旦》写道：“远钟入枕雪初晴，衾铁棱棱梦不成。起傍梅花读周易，一窗明月四檐声。”^[20]夜空中钟声回荡，将心灵引向杳渺玄虚之境，人于此时傍梅读《易》，《易》解天地之奥，梅传天地之心。此诗将梅之内涵提升到天理的高度。他还在《肩吾摘傍梅读易之句以名吾亭且为诗惟发之用韵答赋》中写道：“人情易感变中化，达者常观消处息。向来未识梅花时，绕溪问讯巡檐索。绝怜玉雪倚横参，又爱青黄弄烟日。中年易里逢梅生，便向根心见华实。”^[21]将人心之祛欲识理的过程与对梅花的感知过程混融一起，罗大经评价此诗曰：“推究精微，前此咏梅者未之及”^[22]，当就其这一点而言。魏了翁的咏梅诗或许受到了程颐和朱熹的启发。程颐曾从易学的角度对梅的品格加以阐述，以梅之早发借指一阳初生，由梅花绽放体会阴阳消长的自然轮回之力。朱熹《易四》也说：“文王本说‘元亨利贞’为大亨利正，夫子以为四德。梅蕊初生为元，开花为亨，结子为利，成熟为贞。物生为元，长为亨，成而未全为利，成熟为正（节）。”^[23]魏了翁的咏梅诗是对程朱之论的进一步发挥。通过梅花来体悟天理在南宋后期较为普遍，如姚勉在《赋梅楼上梁文》就从《剥》卦《复》卦揭示梅旨；文天祥的《萧氏梅亭记》则从群阴覆上而初阳潜长之时的角度来理解梅花精神。

华夷之辨在南宋理学文化语境中被简化为君子小人之辨，传承道统、昭彰天理成了华夏文化与华夏政权异于夷狄的重要特征，对华夏的认知与理学成就君子的人格追求取得一致。在这样的认知体系中，梅花在道德情怀、道德境界与本体论的象喻方面得到多方面、多角度、多层次的开掘，在弃木书写中呈现出力压群芳的优势，成为表现社会人格诉求与精神境界的重要载体，甚至成为解释天理的重要媒介，这是它成为华夏文化徽号的基本前提。

三 承万世无疆之统，则亦有万世必报之仇：夷夏之防与复仇论

如前所论，在南宋理学的语境中，华夷之辨被解释为是否得天理之正，这与传统观念中以华化夷之论相去甚远，它突出的是作为文化和政权叠加的“华”的文化优势和正统性，它强调的是华夷的界限和对立。可以说，传统的华夷之辨在南宋时已经变而为以文化中心主义为核心的夷夏之防。

靖康之难是引发这种转变的根本原因。在这种境遇下，北宋时期的那种各安其所、“王者不治夷狄”的观念已经无法应对现实问题了，南方政权失去了华夷语境中的地域优势，传承“道统”成了南宋政权合法性的主要理论依据。道统的高扬、文化优势的彰显与军事的孱弱、国家失却“天下”地位所形成的巨大反差，使思想界真实感受到文化价值之逻辑与军事斗争之逻辑的矛盾，历史之理深刻的内在裂痕所形成的强烈的焦虑与激愤，促使社会文化转向内在，转向对自身合法性的强力锻铸和誓死捍卫。力主以“天理”为定准的“正统论”正是思想文化对这种合法性危机的积极呼应。南宋末的周密就曾激愤地写道：“夫徒以其统之幸得，而遂畀以正，则自今以往，气数运会之参差，凡天下之暴者、巧者、侥幸者，皆可以窃取而安受之，而梟獍蛇豕豺狼，且将接迹于后世。为人类者，亦皆俯首稽首厥角，以为事理之当然，而人道或几乎灭矣！天地将何赖以天地乎？”^[24]华夏的王朝更迭多通过暴力夺权完成，其虽然被附丽上君权神授的光环，但合法性依据何在呢？周密对此提出强烈质疑，这反映出立足“天理”的“正统论”历史观对过去历史责备之严苛，对华夏文明纯洁性捍卫之急切。强取豪夺得社稷，其合法性应受到“天理”的审判，更遑论窃据中原之蛮夷势力！方大琮对此阐释得更深入，他在《一统天地之常经论》中写道：“嗟乎！中国尊安，道统嗣续，此岂非天地之本心乎……圣人惟曰合一而不分者，天地之常经，而非天地之所能必；修备而无缺者，此道之常理，而在我之所当为……后世之夷狄未始不可驯，异端未始不可化，上之人不能以一身持天下之势，而听其所至，其纲维

统摄之具疏漏而不周，至使狙公稷下之流皆得以鼓簧一世，蛮居种食之人亦得以抗衡上国。此其人至卑且陋也，何足以关存亡之数？”^[25]方大琮立论接续朱熹，认为夷狄和异端邪说淆乱华夏，华夏政权的传统并不是一直都存在着合法性，华夏的长存并不依赖于权力正统的承接，而在于道统的薪传，道统之所以绳绳不绝，在于其承载着天理之当然。

在夷狄交侵的情况下，华夏子民承担着传统道统的重任，必须信念坚诚、负重致远。夷狄自绝于纲常伦理，是天理的“弃民”，没有资格施行华夏之礼，践行礼乐教化。这样，韩愈《原道》“诸侯用夷礼则夷之，夷而进于中国则中国之”等观念在夷夏之防中黯然失色了。由于靖康之难的刺激，不仅传统道统被视为华夏正统合法性的唯一依据，而且华夏与夷狄呈不共戴天之势，使得华夷之辨由北宋的重“尊王”转变为南宋的重“攘夷”。一些愤激的道学人士坚决主张北伐决战，与其苟且图存，贻羞万古，孰若大加挞伐，一决雌雄！和议的达成使这种亢奋的情绪得到一定程度的遏制，但无法改变思想界对华夷问题的理论定势。可以说，和戎国是只能是意识形态而非思想资源，无法进入华夷之辨的思想体系中。因此，复仇之论一旦遇到适合的土壤便会立即滋生旺长。

孝宗亲政后，复仇之论勃然高涨。叶适倡言“夫复仇，天下之大义也；还故领土，天下之尊名也”^[26]，激励君王行《春秋》之大义，复万世之大仇。陈亮强调：“今中原既变于夷狄矣，明中国之道，扫地以求更新可也；使民生宛转于狄道而无有已时，则何所贵于人乎！”^[27]指出恢复中原才能彻底解决政权的正统问题。随着张浚北伐的惨败和开禧北伐的函首安边，主战的呼吁悄然消沉。不过，复国之大仇、恢复中原、还境故土的诉求从来没有褪色，南宋最终没有变成东晋那样偏安习气浓厚的政权，与立足于文化优势的华夷之别思想有着密切的关系。北伐梦破，但是夷夏之防已经沉潜内转，深入人心。朱熹的《戊午谏议序》是全面清算和戎思想、高扬夷夏之防的重要文献。在这篇文章中，他借着对秦桧的批判，进一步重申了复仇的正当性：“君臣父子之大伦，天之经，地之义，而所谓民彝也……然则其有君父不幸而罹于横逆之

故，则夫为臣子者所以痛愤怨疾而求为之必报其仇者，其志岂有穷哉……若夫有天下者，承万世无疆之统，则亦有万世必报之仇，非若庶民五世，则自高祖以至玄孙，亲尽服穷而遂已也。国家靖康之祸，二帝北狩而不还，臣子之所痛愤怨疾，虽万世而必报其仇者，盖有在矣。”^[28]在此时强调复仇的意义，就是要在观念世界里画上一条夷夏之防的红线，使华夷之别不能因为又一个和议的来临而发生混乱，别华夷而复仇的文化危机感不能因之而钝化。华夷之辨和复仇论思想以一种郁而不发、忧思深沉的愤懑与怅惘持久地留存于观念世界之中，逐渐积淀为一种深沉的文化基因，传承文化的危机意识成了华夏文化的重要特征之一。

在宋蒙战争中，南宋一直处于守势，人们寄希望于天理昭彰，通过伦理纲常上的优势使华夏永存。他们坚信，由于为天理所弃，倏忽而兴的蛮夷也会疏忽而灭。决定一个民族和政权长存的关键因素是文明的先进性，而非军事上的优势，这构成了南宋末期夷夏之防信念的核心。理学以“天理”确立“中国”的正统性，以纲常伦理确立华夏文化的品格特征，坚守夷夏之防，显示出道德在评判华夷中的唯一性，其对君子人格的塑造，对社会生活观念的改造，就是基于这样的前提展开。坚守华夏的纲常伦理品格，捍卫道统传承的纯洁性，恪守道德规范，成为君子人格的基本内容。因此“贫贱不能移”与“威武不能屈”的古老训诫清晰地浮现于当时的观念世界当中，节操观念被异乎寻常地重视。坚守节操，就是砥砺品格，养成君子人格，就是坚守华夏，坚守国家、民族和传统的品格，就是循天理而行，避免亡天下局面的出现。也正因为这个原因，节操在当时被视为养成君子人格的起点^[29]。南宋末期以来对节操观念表现为一种近乎宗教热忱的恪守与膜拜，节操崇拜成了以后华夏文化深沉的文化基因。文天祥的殉国事件就体现了当时人对此的重视程度。文天祥被俘后解往大都，义士王炎午等情绪亢奋，一路张贴祭奠文丞相的文字，劝其为国殉节。有时候对一个人的记忆比这个人本身更为重要。王炎午等就是要把文天祥打造成节操的符号、象征，华夏的脸面，长存于华夏子民的记忆中，其身家性命倒在其次。

华夏在宋末的危亡关头，呈负重致远之态势，国家和民族在此种境遇下要图谋复兴，唯有坚韧坚守才能历久弥坚，至之久远。这种坚守，是对民族心理的一种砥砺，是民族精神的一次升华。节操观念的强化与坚守夷夏之防存在着因果关联。国家与种族的危机强化了夷夏之间的文化边界意识，文化边界意识的加强促进了文化中心主义的崛起与对蛮夷的深刻仇恨，这种文化上的优越感和仇恨在亡国灭种危机感的压抑下内转为对华夏传统的坚守和捍卫。这种坚守与捍卫传统的意识深入社会人格理想，使传统人格塑造中的节操观念得到空前强化。梅花象喻的生成与发展，揭示了这一文化演变的历程。节操观念凝结着文化、族群与中国的深刻认同，这是梅花象喻成为华夏文化徽号的关键一环。

四 天地寂寥山雨歇，几生修得到梅花： 梅花象喻与南宋节操观念

宋亡后，诗人谢枋得饱受颠沛流离之苦，他曾在诗中写道：“十年无梦得还家，独立青峰野水涯。天地寂寥山雨歇，几生修得到梅花？”^[30]多年漂泊，归家之念已经断绝，坚守华夏家园成了维系残生之最后执念，他多么希望能如梅花，永远绽放于南国大地，捍卫着华夏文化的节操。坚守节操，是当时华夏遗民普遍的心理状态。亡国灭种的危机越深重，节操观念便越张扬。随着蒙古势力在大漠的崛起和在北方大地摧枯拉朽的军事行动，南宋社会在平静表面的下面，涌动着文化自救与自振的强烈意识，理学对社会人格的塑造也愈加深入，节操成为社会人格的重要信条，理学要依此在人们心灵上修筑一条捍卫道统的长城。梅花作为寄托人格理想与道德情怀的象喻符号，其象喻节操的意味在不断加重。到宋末元初，梅花成为寄寓节操信念、寄托华夏文化认同感的重要媒介。

节操是君子人格养成中的一个重要前提，其所坚守和捍卫的，既是君子与小人的界限，也是华夏与蛮夷的边界。在宋末，梅花象喻中已经融入节操观念，比如陈景沂在宝祐四年（1256）作的《全芳备祖序》中说梅花：“至如洁白之可取，节操之可嘉，英华之复出，色香之俱全者，是皆禀天地之

英，皦然殊异，尤不可不列之于先也。”^[31]此书是南宋一部花谱类之集大成之作，其对梅花的评价应该能够反映社会文化的共识。坚守节操，就是捍卫道德人格的纯洁与完整。古人多以“清”这个具有纯洁与不俗含义的词来比况节操，饿死首阳的伯夷叔齐是节操观念的标志性人物，孔子评价他们“不降其志，不辱其身”^[32]，指的就是他们对道德纯洁性与人格完整性的坚守。孟子据此指出，“故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志”^[33]，“伯夷，圣之清者也”^[34]。《韩诗外传》发挥道：“伯夷、叔齐，目不视恶色，耳不听恶声；非其君不事，非其民不使；横政之所出，横民之所止，弗忍居也；思与乡人居，若朝衣朝冠，坐于涂炭也。故闻伯夷之风者、贪夫廉，懦夫有立志……伯夷，圣人之清者也。”^[35]同样，对于梅花品格，人们特别拈出“清”以概括之。清，就是不俗，李纲说梅“标格清高”^[36]，从道德层面来理解，便是品行高洁，梅之清与伯夷之“圣之清”含义具有一致性。伯夷之清表现为坚守节操，梅花之清则对坚守节操具有象喻意义。较早阐发梅之“清”品性的是北宋后期的文同，他说梅花：“当万木未竞华侈之时，寥然孤芳，闲澹简洁，重为恬爽清旷之士之所矜赏，故其第又自高也。”^[37]刘克庄则将梅之清比人之品行，将梅花与伯夷叔齐在“清”的品格方面予以统一，认为“梅妻鹤子”的林逋较之要略逊一筹，他在《跋梅谷集》中说：“夫梅，天下之清物也，在人品中惟伯夷可比，西湖处士亦其亚焉。”^[38]向士璧对林逋之略逊一筹阐发道：“梅视百花，其品至清。人惟梅之好，则品亦梅耳。和靖素隐清矣，而洁其身者也，未得为清之大成。”^[39]认为人们以梅花之清与林逋人格之清相提并论并不确切，因为林逋是隐居以成就高洁人格，缺乏“顽夫廉，懦夫有立志”的道德精神。

立足于“清”，梅花被着意塑造成具有劲节精神的形象，从而与伯夷、屈原等具有标志性的节操人物在精神气韵上取得一致，这种一致性在南宋中后期不断得到加强。姜特立在《跋陈宰梅花赋》中说：“夫梅花者，根回造化，气欲冰霜，禀天地之劲节，厌红紫而孤芳。方之于人，伯夷首阳之下，屈子湘水之傍，斯为称矣。”^[40]认为只有含

忠履洁的伯夷叔齐、屈原等可比拟梅花。赏梅以砥砺修为，这是当时一个引人注目的现象，张镃在《梅品序》中说：“梅花为天下神奇，而诗人尤所酷好……又标韵孤特，若三闾大夫、首阳二子，宁槁山泽，终不肯俯首屏气，受世俗湔拂。间有身亲貌悦，而此心落落，不相领会，甚至于污秽附近、略不自揆者。花虽眷客，然我辈胸中空洞，几为花呼叫称冤，不特三叹、屡叹、不一叹而足也。”^[41]认为赏梅应体会出“三闾大夫、首阳二子”的精神风范。

宋人的节操观深受孟子的影响，孟子说有志气、有节操、有作为的人才是“大丈夫”^[42]，受此影响，君子人格有两个指向：一个是捍卫道德纯洁性之节操，不事王侯，高尚其事，展示“贫贱不能移”之义；另一个是为捍卫节操而舍生取义、杀身成仁，展示“威武不能屈”之义。这两方面的节操坚守是当时梅花书写的主体内容。梅与雪是咏梅文学中较为常见的构景，这样的景致描写最初大多着眼于其报春早发的生物特性，描绘梅雪相映，阐发不事王侯高尚其事的道德纯洁性。南宋后期，出现了描绘梅花之傲霜斗雪的创作倾向，它不畏严寒的生物特性被充分关注并刻意渲染。梅花书写的这种变化当与思想界走向严苛的夷夏之防有关。

梅雪相映，重在展示处身陋巷、箪食瓢饮、怡然自乐的道德坚守，着眼点在早春，梅与雪、梅与水、梅与月相映等都可以纳入这个象喻系统中，它的境界指向是隐士之节操。杨万里曾写道：“万物莫不病乎雪也，不病乎雪者，梅欤？竹欤？兰欤？岂惟不病之，亦复宜之。而梅得雪而后洁白者有朋，惟兰与竹得雪而后青苍者无朋……揜之而色愈明，凜之而气愈清，摧之而节愈贞者也。”^[43]梅与雪是一种互相映衬的关系，虽然文中用了“揜”“凜”“摧”这样具有施虐性质的词汇，雪之施虐，对于梅花，毋宁是一种砥砺、磨炼，雪之白与梅之清相互映衬，相映增辉，也就是梅以雪为朋，他把梅花与保持名节的隐士高人比附，以兰、竹之“无朋”作反衬，突出梅与雪之互动，从而彰显出节操的内涵。其它如张孝祥词曰：“雪月最相宜，梅雪都清绝。去岁江南见雪时，月底梅花发。今岁早梅开，依旧年时月。冷艳孤光照眼明，只欠

些儿雪。”^[44]刘克庄的《梅花十绝答石塘二林》诗曰：“无梅诗兴阑珊了，无雪梅花冷淡休。懊恼天公堪恨处，不教滕六到南州。”^[45]洪适《题曹公显所书陈体仁梅清传后》曰：“香草以比君子，固多见于骚人之辞。至刚长岁寒之际，能舒翹扬芳，表表于风林雪岭间，惟梅为然。其奔轶绝尘之姿，殆与庄士端人无异。彼揭车杜若尚不敢与之齐驱，而冶桃繁李瞠若乎其後，诚未可同日而语。”^[46]舒邦佐《雪岸藁梅发赋》曰：“大抵有雪无梅，冷落太甚；有梅无雪，精神未充。”^[47]这些表述都在展示梅雪相映之趣，体现固穷励志的节操。

“贫贱不能移”的节操坚守是梅花形象塑造的主调，它体现着南宋民众负重致远的精神风貌，在苦难中保持文化自信与道统自信，像古圣先贤那样，处贫贱而不改其乐。因此，节操的坚守中浸润着人格圆满的崇高感和自信。梅花在雪、月等的构景中蕴含着旖旎多姿、怡然自乐、从容不迫的情调，正是这种时代精神的呈现，比如李纲的《梅花赋》突出梅花贞静之姿，王铨的《梅花赋》点出梅花守贫贱而励志的内蕴，姚勉、林敏功的《梅花赋》则都将贫贱守节的含义与人格追求、悠然天地的生活情调凝结在梅花的形象之上。

以雪梅相争、相反相成为主线开掘出坚守节操的另一路，它以处身严酷、砥砺名节为特点，从梅花根回造化、气欲冰霜的生物特性来阐释“威武不能屈”的精神境界，这最能体现严守夷夏之防思想氛围中节操观念的特点。描绘雪梅对立、相斗成为咏梅文学的一种倾向主要出现在南宋后期，这显示出在北方军事压迫加重的情形下朝野上下对“威武不能屈”节操观念的真切体认，与之相关，早春风物的描绘被置换为对穷冬凛寒的渲染。陈元晋在《跋李梅亭浮香亭说》中指出：“万物争春，而梅花盛于风饕雪虐之际；众芳炫昼，而梅香发于参横月落之时。盖幽人之贞，逸民之清也。”^[48]这段话将“风饕雪虐”与幽人逸民联系起来，颇可值得注意，江南的早春即使春寒料峭，但隆冬已成强弩之末，正如魏了翁《和靖州判官陈子从山水图十韵·载酒寻梅》诗写道：“松竹贯寒暑，而梅时往来。不知姤复意，随人漫徘徊。”^[49]复指《复》卦，群阴乘一阳之象，梅开于阳长阴消之时，处《复》卦之

位,彼时虽群阴乘阳,但是“不远复,无祇悔,元吉”(《复》卦初九爻辞),《复》卦反卦为《姤》,指出梅花具有《复》《姤》之义,《复》有观物致知之义^[50],《姤》乃遇合有为之卦,生发梅花的“姤复意”,乃是强调在严酷的环境中应该承圣心传,以积极有为的态度坚守节操。之前咏梅文学,尤其是梅雪相映的书写模式,多关注于“一阳”,即早春风物,而“风饕雪虐”则把关注点放在了穷阴,即风雪的肆虐方面。梅雪书写的这种转变,意在突出梅花“威武不能屈”的精神风貌。薛季宣较早注意到这种书写模式的价值意义,他的《梅庾记》指出梅于怒风号雪之时绽放,不畏凌暴,此其节操之所在。李石的《红梅阁赋》是较早专注于描绘梅雪相斗场面的赋作。赋称梅与松、竹为“友”。此三者树形互补,乃园林建筑中习见之物,故而很早就出现在文学书写中,但是以“友”称呼三者,则出现较晚。松竹梅连称,使得梅的早发特性被置换为傲霜斗雪,从而显现出“威武不能屈”的内涵。林学蒙的《梅花赋》用梅盐 and 羹和梅福直道应物的典实以暗示济世救民的担当意识,而以“元冥震怒,大与世仇”明指梅雪相斗,暗指华夏遭遇夷狄凌迫,处于危亡之秋。赋作铺排典故以充分渲染梅雪之斗争,而以“变宇宙之寂寥,为一气之清绝”^[51]收缩之,通过梅花在雪中绽放以象喻临危不惧敢于担当的气节乃是天地长存之英气,于此彰显节操在国破家亡时的可贵。胡次焱的《雪梅赋》铺写与寒梅精神相贯通的标志人物,如解危就难的晏婴、抗节龙庭的苏武、鞠躬尽瘁的诸葛亮、隐居守志的商山四皓等。丘葵的《梅花赋》更侧重从形而上的角度来认识节操问题,指出梅花所象征的古圣先贤,“清而不隘兮与俗无竞,涅而不缁兮与道为邻”是他们品格的共性^[52]。可见,在这些咏梅作品中,梅花形象已脱尽儿女之态、绰约之姿而成为天地正气的象征、民族精神的体现。

南宋灭亡后,梅花象喻承载着“亡天下”的忧患意识,节操观念表现得更为深沉,更为悲怆。陈著在至元十五年(1278)给一幅梅图题的跋文中说:“年来天地大变……尔乃于山之巅,水之涯,饭脱粟,羹藜藿,独注意于梅。”^[53]刘辰翁在《梅轩记》中也说:“物莫盛于东南,而其盛于冬者以

其钟南方之气也,故梅尤盛于南,而号之者皆南人也。是其盛也地也,号之者亦地也。若出于关陇而亦号之,则异矣。”^[54]物莫盛于东南,这种表述不是基于地域,而是基于以南方为文化正统的意识,寄寓着心系华夏文化、坚守节操的情感。

综上所述,在当时的特殊环境中,理学在塑造社会人格方面向着坚守节操的方向发展,节操成为君子人格养成中的重要前提,它严守夷夏之防,提倡对道德纯洁性和人格完整性的坚守,这种坚守,本质上是对文化传承和文化边界的捍卫,是亡国危机在观念世界的浓重投影。梅花象喻也因之向着坚守节操的方向发展,它立足“清”的审美风范,与古圣先贤在精神气韵上取得一致,梅花象喻呈现出梅雪相映与梅雪相斗两种趋势,它日益深入华夏文化的精神境界,并最终成为人们寄托文化执念与文化认同的象征符号。

宋末以来,梅花一直是苦难深重的中华民族的精神寄托与文化象征,它承载着华夏文明的传统、光荣与梦想,还没有哪一种花卉能够像梅花这样能够体现民族精神,凝聚民族力量,鼓舞民族斗志。尤其是国难当头之时,梅花的象喻意义就格外引人注目。梅花是华夏的象征,随着文明的进步与文化交流融合的加深,梅花一定会更加美丽地绽放。梅花蕴藏着中国人的特性本质,散发着中国人的道统,相信在以后的岁月里,它依然会承担起凝聚民族人心、维护民族统一、增强民族自信的使命。

[本文系国家社科基金重大项目“中国赋学编年史”(项目批准号17ZDA240)的阶段性研究成果]

[1][2][3][4] 胡安国:《春秋传》,第15—16页,第302—303页,第129页,第151页,岳麓书社2011年版。

[5][9][23][28]《朱子全书》(修订本),朱杰人、严佐之、刘永翔主编,第21册第1299页,第20册第636页,第16册第2263页,第24册第3618页,上海古籍出版社、安徽教育出版社2010年版。

[6] 何焯:《欧阳文忠公文(上)》,《义门读书记》,崔维高点校,第682页,中华书局1987年版。

[7][8][14][19][25][40][41][46][47][48][51][53][54]《全宋文》,曾枣庄、刘琳主编,第285册第341页,第261册第318—320页,第351册第276页,

第342册第359—360页,第322册第211—212页,第224册第3页,第289册第32—33页,第213册第312页,第269册第137页,第325册第61页,第284册第363页,第351册第22页,第357册第154页,上海辞书出版社、安徽教育出版社2006年版。

[10][20][21][49]魏了翁:《鹤山先生大全文集》,《四部丛刊》景乌程刘氏嘉业堂藏宋刊本,卷二十二页四,卷十页八,卷五页一,卷六页三,商务印书馆1929年版。

[11]真德秀:《使还上殿札子》,《西山先生真文忠公文集》,第46页,商务印书馆1937年版。

[12]郑刚中:《梅花三绝序》,《北山集》卷十一,《景印文渊阁四库全书》第1138册,第126页,台湾商务印书馆1986年版。

[13]王柏:《跋郑北山梅花三绝句》,《鲁斋集》卷十三,《景印文渊阁四库全书》第1186册,第196—197页,台湾商务印书馆1986年版。

[15][52]丘葵:《梅花赋》,《宋代辞赋全编》第5册,第2706页,第2706页,四川大学出版社2008年版。

[16]嵇含《南方草木状》卷上:“耶悉茗、末利花,皆胡人自西国移植于南海,南人怜其芳香,竞植之。”嵇含:《南方草木状》,《景印文渊阁四库全书》第589册,第3页,台湾商务印书馆1986年版。

[17]陈著:《梅窗》,《本堂集》卷四十八,《景印文渊阁四库全书》第1185册,第236页,台湾商务印书馆1986年版。

[18]《孟子·告子下》:“入则无法家拂士、出则无敌国外患者,国恒亡。”法家拂士指忠臣贤士。焦循:《孟子正义》,第872页,中华书局1987年版。

[22]罗大经:《读易亭》,《鹤林玉露》,王瑞来点校,第109页,中华书局1983年版。

[24]周密:《癸辛杂识》,吴企明点校,第100页,中华书局1988年版。

[26]叶适:《廷对》,《叶适集》,第754页,中华书局1961年版。

[27]陈亮:《问答下》,《陈亮集》卷四,邓广铭点校,第

49页,中华书局1987年版。

[29]参见陈淳《论语讲义·为政第二》,《全宋文》,曾枣庄、刘琳主编,第295册第314—318页,上海辞书出版社、安徽教育出版社2006年版。

[30]谢枋得:《武夷山中》,《全宋诗》第66册,北京大学古文献研究所编,第41416页,北京大学出版社1998年版。

[31]陈景沂:《自序》,《全芳备祖》,陈景沂编,祝穆订正,程杰、王三毛点校,第3页,浙江古籍出版社2014年版。

[32]《论语·微子》,杨伯峻译注,第197页,中华书局1982年版。

[33][34][42]朱熹:《孟子章句集注》,《四书五经》,第112页,第76页,第44页,天津古籍书店1988年版。

[35]《韩诗外传笺疏》,屈守元笺疏,第334页,巴蜀书社1996年版。

[36]李纲:《梅花赋》,《李纲全集》,王瑞明点校,第13页,岳麓书社2004年版。

[37]文同:《赏梅唱和诗序》,《文同全集编年校注》,胡问涛、罗琴校注,第828页,巴蜀书社1999年版。

[38][45]刘克庄:《刘克庄集笺校》,辛更儒笺校,第9册第4179页、第3册第965页,中华书局2011年版。

[39]向士璧:《梅花喜神谱后序》,《梅花喜神谱》,宋伯仁编,第101页,中华书局1985年版。

[43]杨万里:《宜雪轩记》,《杨万里集笺校》第6册,辛更儒笺校,第3014页,中华书局2007年版。

[44]张孝祥:《卜算子·雪月最相宜》,《于湖居士文集》,徐鹏校点,第352页,上海古籍出版社1980年版。

[50]程颐在《程氏易传·复传》中说:“一阳复于下,乃天地生物之心也。先儒皆以静为见天地之心,盖不知动之端乃天地之心也。非知道者,孰能识之?”程颐、程颢:《二程集》,王孝鱼点校,第819页,中华书局1981年版。

[作者单位:山东大学《文史哲》编辑部]

责任编辑:马勤勤