# 纵议西汉“淮南学派”

周 强

**“打响文化资源牌”之“淮南历史文化撷英”（第十季）大型征文**

西汉淮南王刘安招门客数千，谈仙论道，著书立说，形成以《淮南子》编纂为核心成果的学术共同体，其学术价值受到历代学者的持续重视。时至当代，这一学术共同体被学者们称之为“淮南学派”。

## 淮南王刘安与淮南学派

西汉初期，统治者对文化建设还未提上日程，文人雅士们只得投奔那些对文化稍有兴趣的诸侯王，形成吴国广陵（今江苏省扬州市）、楚国彭城（今江苏省徐州市）、梁国睢阳（今河南省商丘市）、河间国乐成（今河北省献县）和淮南国寿春（今安徽省寿县）等区域文化中心。

寿春于战国后期是楚国都城，春申君黄歇曾招纳门客，号称“珠履三千”，文化底蕴丰厚。西汉立国，寿春历为淮南国王都和九江郡治所，再次成为地域政治经济文化中心。公元前164年，16岁的刘安被汉文帝封为淮南王。他“为人好书，鼓琴，不喜弋猎狗马驰骋”，文思敏捷，汉武帝请他为屈原《离骚》作传注，刘安“旦受诏，日食时上”。“旦”即清晨；“食时”即早饭时辰，古人一日两餐，对应时间是上午7–9点。这说明刘安仅用两个小时，就高水平完成了皇帝这篇“命题作文”，成为中国最早评价屈原和楚辞研究的开山之作。

东汉班固《离骚序》引用了其中一小段原文，“《国风》好色而不淫，《小雅》怨悱而不乱，若《离骚》者，可谓兼之。蝉蜕浊秽之中，浮游尘埃之外，瞶然泥而不滓，推此志，与日月争光可也”。大体意思是，淮南王刘安《离骚传》认为，《国风》多描写女色但是不过分，《小雅》多描写忧愁但没有造成社会骚乱，像《离骚》这样的可以称得上两者兼为具备。（作者屈原）像蝉脱壳那样摆脱污秽环境，飘浮遨游在尘世之外，咀嚼泥土而没有渣滓。推想作者的志向，即使同日月争光都可以了。

刘安文采出众，礼贤下士，在淮南“招致宾客方术之士数千人”，文化精英们再次麇集寿春，著名者八人，号称“八公”，成为淮南学派的核心团队，淮南迅速成为江淮地区的文化高地。他们共同完成了许多著述，最重要的莫过于“牢笼天地，博极古今”的“绝代奇书”《淮南子》。其它著作仅《汉书·艺文志》载录的就有：易学著作《淮南道训》2篇，乐学著作《琴颂》若干篇，文学作品《淮南王赋》82篇、《淮南王群臣赋》44篇、《淮南歌诗》4篇，兵法著作《淮南王兵法》若干篇，天文学著作《淮南王杂子星》19卷等。

## 西汉淮南学派的成员构成

《中华文明视域下的“淮南学派”及其文脉价值》（作者杨道文）说，西汉“淮南学派”是“中华文明思想史上体系性的学术流派”。该学派以淮南王刘安为核心，以“观天地之象，通古今之论，权事而立制，度形而施宜”为治学准则，宗旨清晰，队伍稳定，实践成熟，产出《淮南子》等一系列重要学术著作，在中国思想文化历史上影响深远。

《淮南子》以道家思想为宗，糅合儒、墨、名、法、阴阳诸家之说，构建了一个包罗万象的宇宙图式与治国方略，因此被称为“杂家”。正因其杂，所以学派成员的构成多元，他们或通于经术，或精于黄老，或善于天文，或长于辞赋。他们中既有刘安本人及其门客，也有在淮南为宦的学者型官员，还有外地文人与游士中的同好。

刘安门客中，淮南学派成员主要有八公和淮南大山小山。“八公”即苏非、李尚、左吴、田（陈）由、雷被、毛被（周）、伍被、晋昌八人，东汉高诱《〈淮南子注〉序》认为八公的主要职责是编录《淮南子》，魏晋时期的《神仙传》《录异记》等道家著作才将八公附会为神仙；东汉王逸《楚辞章句·招隐士序》认为，刘安门客“各竭才智，著作篇章，分造辞赋，以类相从，故或称‘小山’，或称‘大山’”，类似于诗经《大雅》和《小雅》，可见淮南大山和小山分别是《大山》和《小山》这两种辞赋的创作集体。

在淮南为宦的学者中，英布时的淮南相朱建著有儒学《平原君》7篇、汉赋2篇；刘长时的淮南相张苍精通律历、算学，主导制定西汉初年的音律、历法和度量衡体系，主持删补校正《九章算术》；刘安时的淮南相张释之是位法学家，对《淮南子》中的法治思想有所滋养。九江太守中，王嘉有多篇政论文被《全汉文》收录，马宫主要专研严彭祖创立的严氏春秋。

淮南学派在发展过程中，内部还形成过一些特色鲜明的小派别。淮南九师学又名淮南九家易学派，是刘安召集9位易学学者创立的派别，是汉代象数易学的发轫，著有《淮南九师书》即《淮南道训》，原书早已失传；九江太守房凤研治《春秋谷梁传》，形成房氏之学。东汉开国名臣侯霸堪与西汉萧何相比，曾“师事九江太守房元，治《谷梁春秋》，为元都讲”。房元授课，侯霸代讲，使房氏之学在淮南传习不绝。

## 淮南学派的两千年传承

《淮南子》既是西汉前期思想融合的集大成之作，也是后世研究先秦至汉初文化的重要桥梁，成书之后就产生了广泛影响。刘安首先将其献给汉武帝，汉武帝十分欣赏，“爱秘之”，就是将它珍藏在宫中秘府，不对外流传。《淮南子》又名《鸿烈》，东汉许慎、高诱先后作注，使这部奇书得到传播。许慎首开研究先河，撰成《淮南鸿烈闲诂》；高诱作注并作思想阐释，是最早研讨《淮南子》理论实质的学者。

魏晋南北朝时期，经学成为正统，诸子学说遭到冷落，而《淮南子》因其内容广博，仍被各种类书字书征引，其蕴含的道家思想与宇宙观念还成为清谈家们的重要谈资。唐初魏征奉唐太宗之命编纂《群书治要》，《淮南子》被作为子部典籍加以节录，主要内容得以在官方文献体系中保存和流传。刘知几《史通·自序》以“牢笼天地，博极古今”给予《淮南子》高度评价。南宋高似孙《子略》是“诸子书目录之始”，认为刘安是“天下奇才”，提炼出《淮南子》的瑰丽奇特源于《楚辞》，旷达奔放得自《庄子》《列子》，议论纵横则比肩《吕氏春秋》。

明清以降，随着考据学的兴盛，《淮南子》注家辈出，成果斐然。明代刘绩著有《淮南鸿烈解补注》；清代王念孙、王引之、俞樾、孙诒让、陈昌齐、刘台拱、洪颐煊、王绍兰、汪文台、陶方琦等都有《淮南子》研究专著。近代学者刘文典所著《淮南鸿烈集解》从思想文化和文献校勘两个方面阐明了对《淮南子》的学术认识，认为此书“博及古今，总统仁义，牢笼天地，弹压山川”，称其为“眇义之渊丛，嘉言之林府”，成为《淮南子》从古代传播走向现代研究的转折。当代学者陈广忠研究《淮南子》更有等身著作。

世纪之交时，新生代学者旗帜鲜明地竖起“淮南学派”大旗。安徽理工大学教授高旭《大道鸿烈——〈淮南子〉汉代黄老新“道治”思想研究》（巴蜀书社）从中国思想史的高度首倡“淮南学派”，论述其形成发展、著述成就及特色；中国科学技术大学杨竹英硕士论文《论淮南学派及其科学研究》从科学技术史的角度论证了淮南学派的贡献；市委党校教授王家运以《淮南王刘安与淮南学派探析》获安徽省社科联优秀论文三等奖；黄山书社曾出版过《淮南学派著述考评》，收录多位学者的真知灼见；淮南市社科联亦于今年9月底召开以“‘淮南学派’的当代价值”为主题的学术交流。如今的淮南学派研究蓬勃兴盛，刘安泉下有知，亦应感到欣慰。



霞映红叶湖 陆士德 摄

# 老浴池的涟漪细浪

高振中

**田家庵老北头趣闻轶事**

田家庵老北头的浴池，是扬州人于上世纪30年代最早开办起来的。自民国起，田家庵就有小火轮客班，沿淮河下驶苏北，经运河直达扬州、江都一带。货物与人员依淮河水路密集往返，也带来了生活习惯的交流。扬州的“白天皮包水”（上茶馆喝早茶吃点心）、“夜晚水包皮”（去澡堂泡澡休憩）的风俗，也随淮河逆流而上，在田家庵老北头扎根生长。

扬州人开办的三家浴池，早期集中在老北头淮河路、港口二路、淮舜北路的码头商圈，主要服务淮河码头船商、往来宾客、公职人员。票价虽只几分钱，普通百姓也不愿花钱洗澡。

港口二路南段的胜利浴池，是田家庵史料可考最早的浴池，前身称浴德池，抗战胜利后改名为胜利浴池。还有淮河路中段（淮河商场附近）的爽园浴池，以及淮舜北路的三星浴池（后称龙园浴池）。三个浴池在老北头鼎足而立，适应了不同人群的需求。

浴池的前厅是售票区，两扇厚重黑棉布防风门帘。进门正对售票窗口，早期的澡票是长三寸的毛竹片，刷红漆为雅座票、涂绿漆是大众票，靠颜色区分票价档次。手拿竹牌进入室内，就有人高喊：“雅座上客，包间请了！”或“来客大厅坐，贵重物品交柜台寄存。”浴客对号存放衣物，洗完凭竹牌领回衣服，搓背、修脚也用竹牌到柜台结算。

浴池的洗澡设施基本相同。浴池用砖头水泥砌成，池壁贴白色小方瓷砖，有两个一大一小浴池，低温大池用来长时间浸泡，高温小池可以快速发汗。高温小池的角落处底部，埋有约二尺多大的铁锅，从浴池的院子里用木柴、煤炭烧锅，使池水加热。小池的上面挂个牌子，写着“下面有锅，防止烫脚！”池子定期刷洗、换水，院内有水井可以供水。烧锅的伙计光脊梁、肩搭灰黑毛巾，挑着井水往浴池里倒，这是一早一晚浴池开门或打烊时的场景，平时难得一见。

洗澡毛巾是公用的，由澡堂提供。毛巾有新有旧，服务员遇到熟人递新毛巾，其他浴客多扔去旧毛巾。浴客洗澡上来后，服务员用热毛巾帮着擦后背的汗，接着用热水浇淋毛巾，拧干后送给浴客。浴客把擦过的毛巾隔空扔给服务员，服务员再接着用热水淋毛巾，拧干再凌空抛给浴客。接热毛巾次数多的是熟客，生人就只有一两次。热毛巾飞舞之间，人情味儿都藏在里面。这些都是那个年代老澡堂标志性的画面，也是口头语“又送热毛巾”典故的缘由，刻画了热情服务的形象。

浴池的拖鞋是木制的趿拉板，吧嗒吧嗒的声音杂乱不堪。扬州师傅的功夫，体现在砸背的节奏里，吧嗒吧嗒的“马蹄声”有重有轻，仿佛使人从狭小封闭的室内，穿越到恢弘宽阔的空间里。

男孩到澡堂身高1.2米以下买半票，有人会让孩子蹲下来免票，成为老街人调侃的趣事。澡堂里热气缭绕，水汽中弥漫着汗与肥皂杂陈的气味。孩子们爱在热水池边追逐嬉闹，雾气腾腾中看不清面孔，父亲一个个给孩子洗头、搓背、打肥皂，忙得不亦乐乎。上到大厅翻找堆在一起的衣物，帮孩子们穿上，再可以到浴池里泡上一会儿。这也是老澡堂让人难忘的经典场景。

扬州的“皮包水”和“水包皮”，被老北头人将“吃与洗”合二为一。上午和下午的浴池，几乎是悠闲人员的专场。商旅客人、市井人物、乡贤故旧等，常常上午进店、傍晚才离开。油条、麻圆配上一壶茶，就是早点。中午切几样卤肉、撕一只卤鸡、抓把花生米，酒杯端起来，几个人悠然自得，好不惬意。冬日里的浴池大厅摆有煤炉，又烧开水又取暖，比家里舒服多了。能在浴池躺一天的男人，往往被称为“仁义光棍”，心思全用在摆平社会上的事。家中的老人和孩子，有母亲或妻子照顾，他不需要对自家的事劳神费力。

当然还有工人、商贩、街坊、亲友，往往相约一起来到澡堂，泡在一池热水里，聊国家大事、市场行情、邻里琐事。很多生意、提亲、纠纷调解，在澡堂的躺椅上就能一言搞定。

澡堂内常有流动小贩兜售五香萝卜、水煮蚕豆、炒花生、瓜子，与跑堂的服务员相互打着哈哈，也与洗澡的人们交流着八方见闻。

“田家庵通公共汽车了，都到老北头玩，澡堂的生意更好了吧。”

“听说龙园浴池改成女浴池了，总算女人们有洗澡的地方了。”

解放前后，田家庵老北头仅3家男浴池，无女浴池，女性只能在家烧水，自备大木盆擦澡、盆浴。50至60年代改造女浴池后，女性总算有了洗澡的场地。但就一个浴池，很难满足需要。往往洗澡限时、分区，常常要结伴等候，抢放衣服的位子、争水龙头管子。受传统观念影响，还有年老的女性认为到澡堂洗澡不好看，个别奶奶辈的有封建思想，穿着贴身内衣泡澡，上来后背对着人赶紧换衣服，将“男不露脐、女不露皮”做到了极致。今天看来可能感到愚昧、不可思议，但如裹脚一般的时代陋习，往往披的是道德的外衣。好在陈规旧习风卷云散，留给我们的是那时女性市井生活的特别记忆。

70至80年代，随着田家庵工厂的兴起，淮南建筑公司、田家庵发电厂、安徽造纸厂、淮南纺织厂、安徽电建一公司等单位，在厂区、家属区配套职工浴室，空间宽阔，衣柜整齐、水池大的可供孩子们游泳，成为周边人洗浴的主场。

没有澡堂的单位作为福利，一个星期每人发两张洗浴票，全家人都可以享用。淮南旅社的浴池，是专营浴池行业的旗舰，卫生条件、洗浴设施、空间面积虽与大企业有差距，但比那些老澡堂要先进舒适得多。秋冬季节一家人每周去一至两次公共浴池，亲朋好友来田家庵，请他们去澡堂泡一泡，是田家庵老北头的处世待客之道。

腊月二十三小年之后，澡堂迎来全年最旺时段，老北头的居民全家结伴泡澡、“洗尘除晦”，寓意洗去一年疲惫晦气、新年顺顺利利。“有钱没钱，洗个干净澡过年”，成为年俗的一部分。

每年除夕澡堂会彻底更换一池清水，俗称“新年清水池”，寓意一年清平安康。都想赶第一波热水，人们排队能绕淮河路半条街，是老北头最重要的年俗场景之一。

到了80至90年代，经济发展使澡堂成为联络感情、密切关系的“热意、暖流”。有些企业有自备的锅炉，在内部建有专用澡堂，可随时放热水，用来招待客户。

家中的洗浴也有了进步。冬天在屋里挂上塑料浴罩，家中大木盆里倒入热水，就可以热气腾腾洗个澡。90年代中后期，随着房屋越来越大，家家有了卫生间，开始安装燃气、电热水器，在家洗澡逐步普及，洗浴进入了新时代。

一池热水卷起市井慢生活的涟漪，旧日澡堂翻滚贫困岁月里的细浪。老澡堂已离我们渐行渐远，时光影子在脑海里却不会磨灭。

# 八公山与九华山：地藏信仰的江淮脉络（上）

程晋仓

安徽名山之中，江北的八公山与江南的九华山，一以史胜，一以佛名。八公山雄踞淮水之滨、寿春古城之北，九华山屹立长江之南、池州青阳境内，两山相距三百余里。九华山素以地藏菩萨道场位列中国佛教四大名山；八公山则以淮南王刘安炼丹著书、淝水之战“草木皆兵”载入史册。两山看似文脉各行其道，却因一则新罗僧人行迹传说，牵出一段若隐若现的信仰渊源。本文所探寻者，不在争“先八后九”之真伪，而在辨析这一传说背后，两山之间是否曾以地藏信仰为纽带，留下可寻的历史痕迹。

## 一

这位新罗僧人，在现存最早文献中只称“僧地藏”，即后世俗称的金地藏。

唐代费冠卿《九华山化城寺记》，是记载其事迹的第一手原始材料。费冠卿为池州青阳人，元和二年（公元807年）进士，因母丧归乡，隐居九华山下。元和八年（公元813年）撰成此记，距金地藏圆寂仅十九年，文末自述“时元和癸巳岁，予闲居山下，幼所闻见，谨而录之”。所记多为亲闻亲见，后世山志将其推为实录。记中写道：开元末年，“有僧地藏，则新罗王子金氏近属……落发，涉海，舍舟而徒，睹兹山于云端，自千里而劲进。披榛援藟，跨峰越壑，得谷中之地，面阳而宽平”。也就是说，这位新罗僧渡海登陆之后，望见九华山，便千里奔赴，入山结庵苦修；贞元十年（公元794年）夏，九十九岁圆寂。三年后开函入塔，“颜亦如活时”，僧俗遂认定其为地藏菩萨应化之身，九华山由此奠定地藏道场地位。

稍后，北宋赞宁《宋高僧传》卷二十为其立传，叙事大体承袭费记：“于时落发涉海，舍舟而徒。振锡观方。邂逅至池阳，睹九子山焉，心甚乐之。”值得留意的是，赞宁将圆寂之年误记为贞元十九年（公元803年），与费记贞元十年（公元794年）相抵牾，后世学界多采信费冠卿的记载。宋人传抄已然出现年代歧异，足见围绕这位高僧的传说，在宋代便已开始流变、增益。

尤需厘清的是：其一，费冠卿、赞宁原文只言“王子金氏近属”“国王之支属”，并未直接说他本人就是新罗王子；其二，“金乔觉”这一名字，迟至明万历年间《九华山志》才见诸文字著录；万历七年（公元1579年）苏万民志已载“金地藏，名乔觉”，万历二十一年（公元1593年）蔡立身志亦沿用此说。换言之，后世广为流传的“金乔觉”之名，属于传说链条中较晚生成的一环，并非唐代原始记载。

而在淮南地方叙事之中，则另有一说。

据白塔寺相关传说材料转引所谓《新罗国志》记载：金乔觉渡海登陆后一路南行，首先抵达八公山，这是其进入东南地域遇见的第一座大山。他见一处“面向东南，三面青山环抱，山涧流水潺潺”之地，连呼“妙哉！妙哉”，遂于此结庵修行，此山后人称作妙华山。后因数里之外的四顶山已有道家先行布道，于是再度南行，最终落脚九华山。这便是地方叙事中“先八后九”之说的由来。

此说若成立，八公山便是金乔觉入唐之后的第一处修行道场，九华山为其终老证道之所，两山之间便形成一条以地藏信仰为纽带的信仰传播路径。

## 二

然而将这条叙事置于佛教文献坐标系中审视，疑点便层层浮现。

首先是文献来源。所称《新罗国志》，不见于历代官私目录著录，原文出处无从考证，属于后世地方传说依托的名目。其次是纪年冲突：此说称金乔觉永徽四年（公元653年）渡海来华，与费冠卿记载的“开元末”（约公元741年前后）相差近九十年。这套永徽四年的纪年本出自清道光仪润《百丈清规证义记》所载地藏缘起的另一传说系统，且该引文所称《神僧传》，在现存《神僧传》中并无对应文字；其原本与八公山并无关联，后世当是将其嫁接到八公山的地方叙事之中。

费冠卿原著言其“睹兹山于云端，自千里而劲进”，赞宁称其“邂逅至池阳”。两位早期记录者，一说望山径直奔赴，一说云游偶然抵达，细节虽微有差异，但全文无一字提及途经、驻锡八公山。文献阙载，不足以证其有，亦不足以证其无；然欲以《新罗国志》为信史，则证据不足。

再看九华山一侧。自明嘉靖五年（公元1526年）王一槐辑六卷《九华山志》肇始，万历年间苏万民、蔡立身递修，下迄崇祯、康熙、乾隆、光绪诸版山志，民国印光大师重修山志以《圣迹门》为卷一。历代山志记述金地藏行迹，大体以费冠卿《化城寺记》为本，皆谓“泛海来游，睹山劲进”，没有任何版本提及他中途在八公山修行。

一个不见于佛教史传文献、历代九华山山志的传说，何以在八公山落地生根？它是否蕴藏着被既有文献忽略的信仰史实？欲解答此问，需要将目光从纸本文献转向地上遗迹。



舜耕山的沉思 童良稠 摄