

淮河文化的主体文化特质^{〔*〕}

陈德琥

(亳州学院 亳文化研究中心,安徽 亳州 236800)

〔摘要〕从马克思主义唯物史观上看,淮河文化的主体确立是历史研究形式与逻辑研究形式有机结合的产物,为其文化义涵、精神特质的界说提供了前提条件。淮河流域占据“中土”地理优势,是南北文化的转换、融合的天然平台,文化传播“边缘效应”显著。淮河文化便兼得南北文化之优长,以艺术精神为重要表征,与“理性”精神彰显的黄河文化、“超验”色彩浓厚的长江文化迥然不同;而在其内在的精神特质上,“体仁”“履义”“贵和”等又带有本真情怀、行为自觉等特点,也以鲜明的主体性特征区别于黄河、长江文化。因此,在中华文明的发展史上淮河文化的主体地位毋庸置疑。

〔关键词〕淮河文化;主体文化;文化特质

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2022.11.011

淮河文化的主体文化特质是有待深入研究的论题。一方面,因对之“依存性”“双边性”等定性,淮河文化主体存在备受质疑,甚至不认为它是“明显的主导文化”,^{〔1〕}这与史实不符。另一方面,淮河文化作为主体文化研究本身也有进一步拓展的空间。关于前者,后文将作进一步分析。而后者,以下作品值得关注:其一,陆勤毅、朱华东的《淮河文化对中华文明起源的贡献》,从“淮河流域新石器时代考古学与学术简史”“淮河文化对中华文明起源的贡献”“淮河文化与中华文明的形成”等方面入手,择以农业、手工业、家畜饲养业、建筑和聚落等十多个角度,讨论

了淮河文化的“物质文化方面的贡献”“精神文化方面的贡献”“文化交流方面的贡献”,^{〔2〕}将淮河文化对中华文明起源所起作用的研究推到新的高度,是主体确立研究中史料翔实、思深意远的精品力作,但仍留有制度文化、精神特质等领域可供开掘。其二,陈立柱、洪永平的《淮河文化概念之界说》也是研究淮河文化的佳作,文章重点结合魏晋之前的文献史料,从纵横内外以及学科角度等展开讨论,着重分析淮河文化的平原文化特点和“以道观之”的整体性感悟方式,进而总结其特征为“重视和合,富有总结、反省与融通精神,尚德轻智,以做人、治世、养生为主”。^{〔3〕}然

作者简介:陈德琥,亳州学院亳文化研究中心教授,华南师范大学城市文化学院兼职硕士生导师,主要研究领域:文化人类学。

〔*〕本文系安徽省哲学社会科学规划重点项目“淮河文化内涵特质与新时代传承创新研究”(AHSKZ2019D035)、安徽省社会科学普及规划项目“庄子与淮河文化记忆”(Z2016007)阶段性研究成果。

而,概念与特征界说等是其着力所在,主体文化追问仍不是其研究重点。而吴海涛的近作倒是论及了“主体”问题,但他所说的“主体”指“善于治水、敢于抗争”^[4]的淮河人,是淮河文化之创造“主体”而不是主体文化之“主体”。至于其他方面,像曹天生、朱光耀主编的《淮河文化导论》,关注点在淮河文化发展流变、内涵界定上,^[5]包括吴圣刚的《论淮河流域文化的特征》^[6]等似乎都未深入研究淮河文化的主体确立问题。显然,尝试对淮河文化的主体文化特质等作些探索有其必要性。

一、淮河文化的主体确立

淮河文化的主体文化确立,首先要以其“主体存在”为前提;其次,应藉以学术自觉加以衡断。“主体存在”,凭借的是淮河流域分野于其他文化区域的客观存在的标志物;而学术衡断,则是对“主体存在”的哲学思考与理论抽象,须以学界公认的学术成果作支撑。显然,“主体存在”与“主体确立”是密切相关又多有不同的概念。——按照马克思恩格斯的观点,对文化等社会现象分析有两种形式:历史研究形式和逻辑研究形式。其中,“逻辑的研究方式是唯一实用的方式。但是,实际上这种方式无非是历史的研究方式,不过摆脱了历史的形式以及起扰乱作用的偶然性而已。”因此,逻辑研究方式是在“每一个要素可以在它(历史研究形式——笔者注)完全成熟而具有典型性的发展点上加以考察”,并达成“历史过程在抽象的、理论上前后一贯的形式上的反映”。^[7]也就是说,历史研究形式注重客观事实及其存在方式包括“主体存在”;而逻辑研究方式侧重于理论抽象,以“巨大的历史感”为前提,通过对客观事实包括“主体存在”的哲学思考与理论抽象,从而摆脱“历史的形式以及起扰乱作用的偶然性”以发现本质。

马克思主义唯物史观告诉我们,“主体存在”恰好关注的是“完全成熟而具有典型性的发展点”,即通常所说的标志物(其他一般性的客

观事实则在其次);而“主体确立”则以“主体存在”为基础,对这一“发展点上加以考察”,形成前后一致、学界认同的学术观点。也就是说,“主体存在”侧重于历史研究形式,而“主体确立”却是历史研究形式与逻辑研究形式结合的产物。

淮河文化作为主体文化的研究也是如此。必须基于“主体存在”的“完全成熟而具有典型性的发展点”,并结合逻辑研究形式作理论抽象,才能切实推进其“主体确立”。进言之,淮河文化历史研究形式的成果再多,如果不站在文化自觉与学术自觉的高度作逻辑研究形式推断,即便它具备客观意义上的“主体存在”,也不可能促成其为公认的主体文化——淮河文化“主体确立”蜗行牛步、姗姗来迟的根源即在于此。比如“夷俗仁”,^[8]是段玉裁注“夷”字的结论,从历史研究形式看,“其说亦非无据”,^[9]完全可以作为区别于燕赵文化、吴越文化等的“主体存在”,但看不出它对淮河文化逻辑研究形式的系统性建构,在文化自觉上不足以支撑淮河文化“主体确立”。包括梁启超也是如此,他曾以淮河流域“孔北老南,对垒互峙;九流十家,继轨并作”为标志,讨论中国学术思想变迁史“全盛时代”^[10]的到来,给“淮河”的文化——淮畔民众“心能所开积出来之有价值的共业”^[11]以很高的评价。然而,他对“淮河文化”概念本身却不甚清楚,同样缺失淮河文化“主体确立”基本的学术自觉。

事实上,淮河文化“主体确立”是近几十年来的事情。而首创其功者,是我国著名的考古学家苏秉琦先生。

20世纪70年代末,苏先生即以“淮河流域文化”概念来区别于黄河文化、长江文化。他说得非常清楚:“徐夷、淮夷在我国古代历史上起过重要作用。如果把山东的西南一角、河南的东北一块、安徽的淮北一块与江苏的北部连在一起,这个地区出土的新石器时代遗存确有特色”,因此,“不能把黄河流域、长江流域的范围扩大到淮河流域来,很可能在这个地区存在着一个或多个重要的古代文化。”^[12]他所说的“角”“块”“连在

一起”，主要部分都在淮河流域。为了进一步界分“淮河流域文化”与其他文化如黄河文化的不同，苏先生又从文化类型的划分、文化内涵的开掘以及不同类型文化之间相互关系等角度入手，有针对性地指出：“过去有一种看法，认为黄河流域是中华民族摇篮，我国的民族文化先从这里发展起来，然后向四处扩展；其他地区的文化比较落后，只是在它的影响下才得以发展。这种看法是不全面的。”^[13]这显然是对淮河文化“主体确立”的学术自觉与深刻追问。1990年，在他的大力倡导下，“苏鲁豫皖考古座谈会”在安徽省合肥市顺利召开。会上，“淮河流域文化”被正式提上了议事日程。

苏秉琦先生提出的“淮河流域文化”，虽与“淮河文化”概念存在一定差异，但不可否认，这种历史研究形式与逻辑研究形式相结合的分析方式，对“淮河文化”“主体确立”是清醒而执着的文化追问、清晰而理性的学术表述。苏先生是“淮河（流域）文化”概念的首倡者、阐释者，也是促使“淮河文化”得以“主体确立”的学界耆宿。可以毫不夸张地说，没有他的不懈努力，淮河文化的“主体确立”尚待时日。

也正是因为苏秉琦先生的拨云见日之功，同时又恰逢20世纪80年代中期“文化热”的兴起，淮河文化研究立刻火爆。其特点是队伍盛大，成果纷呈，且起点较高。以研究成果为例，便可看到淮河文化探索方面取得的不俗成绩，诸如，著作有《淮河水利简史》（水利部治淮委员会著，水利电力出版社1990年版）、《历代诗人咏淮河》（吴宗越、李宗新编，学林出版社1991年版）、《两淮文化》（陈广忠著，辽宁教育出版社1995年版）、《淮河流域历史文化研究》（李修松著，黄山书社2001年版）等，论文则以《淮夷探论》（李松年撰，《东南文化》1991年第2期）为代表。这些作品虽只是众多成果中的冰山一角，却极大地促进了淮河文化“主体确立”。

而在助推研究不断走向深入的过程中，有“一部作品”“两件大事”对于强化淮河文化的

“主体确立”功不可没。

“一部作品”，不能不再次提到《淮河文化对中华文明起源的贡献》。尽管淮河文化研究一直在摆脱“历史的形式以及起扰乱作用的偶然性”，但稍作比较即可发现，学界仍缺乏历史研究形式与逻辑研究形式完美结合的精品力作。而《淮河文化对中华文明起源的贡献》却是理论深度与学术影响兼而备之的代表性作品。文章重点是以“物质文化”“精神文化”等为基本史实，紧扣历史研究形式中“完全成熟而具有典型性的发展点”，以“主体存在”为基础作逻辑研究形式上的理论归结，“对中华文明起源的贡献”便持之有故，而“主体确立”也言之成理。

以“物质文化”中的农业为例，该文选择淮河最大的支流颍河上游的裴李岗文化中的贾湖遗址为考察对象，重点介绍了该遗址有大量的稻米遗存，距今早至9000年，这不仅反映出淮河流域较今天气候温暖、湿润，同时，稻作文化更是有别于黄河流域黍作文化的明证；而对人骨进行的稳定同位素分析，也验证了当时的贾湖人食谱中存在稻米，而未出现粟、黍类植物的踪迹。这判然有别于黄河文明。

然而，在贾湖遗址稻米栽培这一“典型性的发展点”上，该文并未停留在仅以其界分黄河文化的层面，而是进一步拓展，从相应时段贾湖人所用的陶器类型分析入手，证明贾湖遗址是一支在长江流域从事稻作栽培的人群向淮河流域迁徙而文化交融的结果；距今8000余年泗洪顺山集遗址、7000多年前蚌埠双墩遗址、6000多年的高邮龙虬庄遗址和5000年的驻马店杨庄、蒙城尉迟寺遗址等农业发展显示，野生稻特征到栽培稻的形态转化几乎没有大的缺环，逐渐与现代水稻相一致。为此，贾湖人被称为“长江流域以北最早的农人”，而淮河流域成为考察我国农业发展的核心地区之一。

更为重要的在于，贾湖稻米栽培遗存到现代稻作文化的统一性、连贯性和发展性，既是淮河文化悠远、绵长的集中体现，是中华文明源远流

长的缩影,同时又与长江文化多有不同(长江中下游的诸文明如石家河、凌家滩、良渚文化等存在明显的断裂性)。显然,《淮河文化对中华文明起源的贡献》以贾湖遗址为切入点,既发现了淮河文化与长江文化的区别,也讨论了它与黄河文化的不同。不夸张地说,这“一部作品”不仅是历史研究形式与逻辑研究形式有机结合的产物,投映出苏秉琦先生主体追问的深刻影响,然其持论之平、衡断之精,又在很大程度上推进了淮河文化研究向纵深领域发展。

而“两件大事”,其一是1998年在蚌埠市举办的安徽省首届淮河文化研讨会,其二指的是2019年在安徽省淮南市举办的“首届淮河文化论坛”。“首届研讨会”,“一方面具有开创意义,另一方面也是大家研究基础上‘水到渠成’的结果”。^[14]的确,在淮河文化热的背景下应时而开,它确有“水到渠成”之感。而其开创意义也有多方面体现。比如,会上有人提出“关于淮河文化定义问题的探讨”^[15]等主体追问,是对苏秉琦“淮河流域文化”的积极回应;而主办方又聚力合肥工业大学出版社与学术界杂志社,在刊发作品、出版专辑等方面合力并进,使得“淮河文化研讨会”成为安徽省特色鲜明、水准较高的学术研究平台。而“首届论坛”的特别之处在于,由光明日报社与中共安徽省委宣传部联合主办,安徽省社科院、安徽省社科联、中共淮南市委承办,在更大空间范围上明确了淮河文化是独成体例的区域性文化,又旗帜鲜明地提出淮河流域是中华文明的发祥地,从而成为具有国内学术影响的文化论坛。从“首届研讨会”到“首届论坛”,淮河文化“主体确立”进入成熟阶段,成为并列于黄河文化、长江文化的主体文化。

二、淮河文化的边缘效应

淮河文化的主体地位,除了因其“物质文化”“精神文化”等对中华文明起源作过巨大贡献外,也与其“沟通南北、连接东西的文化交流中发挥着重要的作用”有关。显见的是,比较长江

文化、黄河文化,它有独特的形成机制与开放、兼容特征。一方面,淮河流域地处南北分界地带,是中华文明多元文化长期共生的界面地区和交互作用处,不同文化碰撞、采借、融合的机会之多、强度之大绝非其他地区可与匹敌,是南北文化转换、融合的天然平台;另一方面,淮河流域“旷夷质直,庞乎天地中气”(明·万历《颍州志》),平原为主的地貌特点,自然是“平畴交远风”(陶渊明《癸卯岁始春怀古田舍二首》其一),文化具有开放性、包容性。——正因为文化交流十分频仍且开放性程度又高,文化传播的“边缘效应”(edge effect)十分明显。而“边缘效应显著的生态过渡带,恰好是人类早期文明的发祥地,也是人类历史上一些重大的发明创造的诞生地”。^[16]的确如此,基于文化传播“边缘效应”,淮河文化萃取南北文化之优长,文化兼容的生发机理十分完备,创生出“物质文化”“精神文化”“制度文化”等“完全成熟而具有典型性的发展点”与标志物又非常之多,从而成了中华民族“早期文明的发祥地”。因此,淮河文化有其“主体存在”的形成机制,得以分野于长江文化、黄河文化的客观标志物。下面,主要从“加成效应”“协和效应”和“集肤效应”等角度,讨论淮河文化“边缘效应”及其主体文化的生发机理。

从“加成效应”看,淮河流域是南北文化交流的重要平台,多元文化共生现象非常明显。比如,安徽省蚌埠“禹墟”考古证实,此处是大型的祭祀场所,存在多种文化类型的陶器、祭祀坑等,其复杂而丰富的文化交流现象,不仅填补了龙山文化的地域性空白,也对了解和研究中国古代南北文化的联系和交流提供了新的考古资料。基于此,可以认定,“北方文化的扩张与南下,南方文化的扩张与北上,使淮河流域成为古代文明传播的一个重要路径。”^[17]张之恒论及“秦岭至淮河一线史前文化的特征”时也称:史前时代,这一地区就是黄河流域和长江流域文化相互传播、渗透的中间地带。^[18]为了更清楚地了解淮河文化的“加成效应”与兼容特征,这里对照胡兆量等

人的“中国文化南北差异要目表”^[19] (“要点”),列出了“淮河流域多元文化共生现象表”(“特点”,详见表1),当一目了然。

尽管“中国文化南北差异要目”中有不少提法值得商榷,如“北方是孔孟学说的发源地”“南方是老庄学说的发源地”“南方多‘智慧型’经济

案件”等,或提法错误、或表述模糊。但以其为参照,“淮河流域文化多元共生现象”中的“南拳北腿交织”“北雄南秀兼有”“米面杂陈”而“楚风汉韵并举”等可见淮河流域为多元文化的共生地带,“加成效应”与兼容特征非常突出,具备了淮河文化作为主体文化初步的生发机制。

表1

中国文化南北差异要目		淮河流域文化多元共生现象
目	要点	特点
南繁北齐	南方语言繁杂;北方语言比较划一	北方方言和北方次方言区
南细北爽	南方人说话比较委婉;北方人说话比较直率	说话多去声,人比较率直
南老北孔	南方是老庄学说的发源地;北方是孔孟学说的发源地	老庄、孔孟学说的发源地,
南顿北渐	南方佛学禅宗有顿悟说;北方佛学禅宗有渐修说	“南顿北渐”兼有(而道教盛行)
南骚北风	南方文学以浪漫色彩《离骚》为首篇;北方文学以现实主义《诗经》为首篇	楚风汉韵并举
南柔北刚	杏花春雨江南,南曲如抽丝;古道西风冀北,北曲如抡枪	“北雄南秀”兼具(偏重阳刚之气)
南拳北腿	南方武术以拳见长;北方武术以腿见长	南拳北腿交织,习武之风盛行
南骗北抢	南方多“智慧型”经济案件;北方多“暴力型”抢劫案件	尚武崇勇
南文北武	南方多文才;北方多武将	文豪、名将等英才济济
南米北面	南方人爱米食;北方爱面食	米面杂陈(以面食为主)
南甜北咸	南方人口味偏甜;北方人口味偏咸	以咸为主
南敞北实	园林建筑南方多敞口;北方多封闭严实	近水筑台而居,园林宽敞而房宅较简易
南经北政	南方经济文化发达;北方政治军事活跃	历来战争频仍,内向型经济时曾经发达(而此后较为落后)
南上北下	南方意识形态多次挺进中原;北方政治军事八次统一大陆	文化交融的界面地带

当然,淮河流域的多元文化之间又不是简单的共生加成关系,而是从不间断地协同进化的“谐振”关系,这就是“协合效应”。比如,“楚郢都寿春(安徽省淮南市寿县——笔者注)出土的青铜器,明显吸收了吴越先进的冶铸技术,才达到战国时期青铜器鼎盛的水平;地处涡淮口的怀远以江淮方言渗入中原官话而出现的方言岛,成为文化交融的‘活化石’;由中原地区传入的花鼓灯艺术,从淮河上传播到怀远,出现了豪放与轻灵融为一体的独特风格,被誉为‘东方芭蕾’;著名的凤阳双条鼓质朴而娓娓,是淮河中游地区民间艺术向江淮地区过渡的艺术形式;而盛行于苏、鲁、豫、皖交界地的‘泗州戏’则是明清时代流行于淮河流域古泗州一带‘拉魂腔’的传承与演进。”^[20]这里列举的文化遗产——无论是固态的还是活态的,颇能证明淮河文化“协合效应”与兼

容特征。其中,花鼓灯最为典型。中国舞蹈道具向来呈“东锣西鼓,南扇北绢”的空间分布特点,而花鼓灯却锣鼓同台、扇绢并用,是淮河文化“协合效应”与兼容特征的显例。淮河流域“土风备于南北,人物推于古今”(苏轼《颍州谢表》),不仅与淮河文化“协合效应”息息相关,而且作为主体文化的生发机制已较为成熟。

当然,“加成效应”“协合效应”虽是淮河文化兼容机理的明证,但并不是其“主体存在”的确证。能证实淮河文化是主体文化的只能是“集肤效应”。而“集肤效应”的具体表现是,信息量高的文化,有对外扩散倾向,会迅速离开其发展中心向界面地带集结;而不同信息源集结的界面地带,碰撞与集萃的结果是创生新的文化集合体,达到一定程度时,自有其“完全成熟而具有典型性的发展点”,从而形成新的对外扩散的发展中

心,这样,才成为“重大的发明创造的诞生地”。显然,只有“集肤效应”才能形成区别于其他文化的“主体存在”的标志物。比如,鲁南地区拔牙风俗,见诸南京北阴阳营遗址即为淮河文化南下长江流域的明证,“凤阳少女踏春阳,踏到平阳(今山西省临汾市)胜故乡”是淮河文化北播黄河流域的显例,^[21]而淮畔民众近水筑台而居(相传为管仲发明)的村落形构自成特色,对中国南北聚落文化有深远的影响,等等。也就是说,淮河流域文化“集肤效应”非常显著,淮河文明有其信息“对外扩散的发展中心”,因此,淮河文化作为主体文化的生发机制非常典型。

正因此,淮河流域南北文化传播“边缘效应”历来备受关注。上文曾提到“楚鄧都寿春出土的青铜器”,有人认为它虽是“楚区域边缘文化之代表”,“但多数仍保留吴国的传统”。^[22]即,其时寿县地区的文化,“加成效应”较为明显。而从“协合效应”看,《史记》所载值得注意。司马迁认为,寿春一带的文化特质接近“南楚”(江西九江、湖南长沙等地)之风,以“楚文化”为其主要特点;同时又“与闽中、干越杂俗”,即“吴越文化”的影响依然很大;但他又进而强调,这一地区实际上属于“西楚”(河南汝南、苏北沛县等地),“其俗剽轻”(《史记·货殖列传》),明显带有“中原文化”特点。从“吴越文化”“楚文化”再到“中原文化”,寿县地区因文化传播的“协合效应”,到了司马迁时代已凸显出“中原文化”南渐趋向。至于文化传播的“集肤效应”,从淮南王刘安建都寿春并著书立说(《淮南子》)等角度看,当时是几与长安(今陕西西安市)并驾齐驱的“对外扩散的发展中心”,惜《史记》等史书中未加详录,无由得见庐山真面目了。

然而,梁启超先生似乎并不满意以上来自《史记》等文献的局部性(寿县地区)见证,也不同意淮河流域文化传播“集肤效应”来得这么迟。上文述及,他对淮河流域“孔北老南,对垒互峙;九流十家,继轨并作”的学术思想发展格局非常关注,认为它是轴心时代中国学术思想文化的

二高地,有许多信息“对外扩散的发展中心”诸如北人解老、儒学南渐等等。尽管,梁先生关注的是南北文化的交流、融合,并未论及文化传播“边缘效应”问题,但其时淮河流域的哲人覃思,已是“中国学术思想变迁史‘全盛时代’到来的标志,文化传播‘集肤效应’十分显著。因此,在梁启超看来,迟则到轴心时代,淮河文化‘主体存在’已有确证。

上文述及,历史研究形式中“主体存在”,并不是必然的历史研究形式与逻辑研究形式有机结合的“主体确立”。虞和平先生论及淮河文化在“南宋以前主要来源于黄河文化,南宋以后主要来源于长江文化”,重点可能是强调其涵化吸纳之优势、兼得南北文化之优长,这无疑是正确的。但称之为“依存性”“双边性”文化,进而推演出淮河文化无“明显的主导文化”,就值得商榷了——既然是“依存性”文化、又无“主导”性,就不可能是“主体存在”,藉此也就否定了“主体确立”。这是不符合史实的。实际上,仅看轴心时代,淮河流域的文化传播“集肤效应”已呈现出惊人的效果:“智识交换之途愈开,而南、北文明,为接为构,故蒸蒸而日向上也”。^[23]显然,淮河文化早已是充满生命活力的“主体存在”,在中华文明发展史上举足轻重!

三、淮河文化的艺术精神

应当看到,梁启超把南北文化交融发展而不以地为限作为中国“学术渐进”之主因可谓慧眼独具,对认识淮河文化是主体文化也有特殊意义。国学本来就缺乏西学辩论争胜的公共空间,向“无抗论别择之风”而“门户主奴之见太深也”。作为中国南北文化交流、转换的平台,淮河流域在中华文明发展史上特殊的“空间”地位不容忽视!——的确如此,在中国文化发展史上,凡是文化深度融合的时代,不仅是思想解放、学术自由的时代,同时也是充满艺术精神的时代,比如魏晋风度、盛唐气象等等。当然,这是从时间维度观察。实际上,“邳下放歌”“竹林酣畅”

等特定场域何尝不是艺术化了的生活空间?显然,艺术精神的空间观察同样重要。事实上,在淮河流域这一南北文化融合与转换的最佳空间、最大平台中,不仅文化传播“边缘效应”显著,而且艺术精神也十分显沛。可以说,艺术精神构成淮河流域精神文化上的外在表征(与“体仁”“履义”等内在精神特质的本真情怀、行动自觉等互为表里——下文讨论),既不同于黄河文化的“理性”特征,也有别于长江文化的“超验”色彩。

事实上,淮河人往往“在刹那的限量的生活里求极限的丰富和充实,不为着将来或过去而放弃现在价值的体味和创造”,^[24]既不沉迷于幻想的超验性,活在当下;又不拘泥于现实的功利性,情怀本真,故生活艺术化而艺术生活化倾向十分明显。因此,淮河文化的艺术精神不仅表现在庄子、嵇康等前哲身上,诸如“庄周梦蝶”(《庄子·齐物论》)“解衣盘礴”(《庄子·田子方》)到“目送归鸿,手挥五弦。俯仰自得,游心太玄”(嵇康《赠秀才入军》其十四)等不一而足;而且普通百姓的生活也不乏诗性人生特点:“你好玩,我好玩,采朵莲花做舟船,金锣玉鼓船头站,好像乾隆下江南,一递一个接着玩。”这是花鼓灯艺人们自得其乐、乐在其中而乐此不疲的“玩灯”情状,同样充满了艺术精神。

为此,淮河文化的艺术精神,便与长江文化与黄河文化特征大不相同。刘师培说过:“大抵北方之地土厚水深,民生其间,多尚实际。南方之地水势浩洋,民生其际,多尚虚无。民崇实际,故所著之文不外记事析理二端。民尚虚无,故所作之文或为言志抒情之体。”^[25]此言中的。刘先生虽不是为了凸显淮河文化的“主体存在”,但分析南北文化的特点,也有利于对比、突出淮河文化的艺术精神。比如,黄河流域“土厚水深”“民崇实际”,著文讲究“记事析理”,为此,“理性”精神体现得更加充分;“南方之地水势浩洋”“民尚虚无”以及文章大多是“言志抒情”等方面的分析,即可突出长江文明更多的“超验”色彩与“灵性文化”特色。

先看长江文化“超验”色彩。现代西方著名文化学者皮季里姆·A.索罗金指出,“灵性文化”关注的是超验的精神价值,主张神的崇拜。^[26]这在长江文化中多有体现。通常,长江流域分为“巴蜀”“荆楚”“吴越”三个文化区域。“巴蜀”文化的宗法观念较弱,蜀地先王“至九世有开明帝,始立宗庙”(《华阳国志·蜀志》),倒是巫鬼文化流行,并直接影响五斗米教,像《太平经》就是“代天而谈”的“神书”。^[27]而“荆楚”之地“其俗信鬼而好祠”(王逸《楚辞章句》),向来信鬼敬神,注重巫灵雉验。包括楚人端午作粽祭屈原,也“恐蛟龙夺之,以五采线缠饭投水中”(宗懔《荆楚岁时记》),同时又以楝树叶塞其上,意在避开鱼虾食扰,凡此种种,都具有“灵性文化”明显的“超验”色彩。至于“吴越”文化,西周初年,两者(“吴文化”和“越文化”)还泾渭分明,到了西周后期(春秋时期)已“同俗并土、同气共俗”而沾溉玄风道学之气——按照余恕诚先生的说法,春秋战国之际,“楚”文化发展程度本来就高于“吴越”(包括“巴蜀”),楚灭越国而占据吴越之后,助推了“长江流域文化上的接近”,^[28]加之东晋承袭西晋玄风,“皇室之中心人物皆为天师道浸淫传染”,^[29]“吴越”之地玄道之风便大为流行。关于长江文化上的“接近”问题,从余先生对其“思想作风上的自由放浪,宗教信仰上的归趋老庄与道教,文学艺术的浪漫与华美,可算是长江大区域的文化特征”等方面看,当然是指对“楚”文化认同与“接近”。因此,从西周而至东晋,长江文化“浪漫主义因素多于现实主义因素”的“超验”色彩已十分浓郁。

而淮河文化则不同。淮河人谈鬼神但未必信鬼神,重老庄道学更注重“贵己”“重生”(杨朱哲学。——后文论及)与当下生活。如老子所言,“治大国,若烹小鲜。以道莅天下,其鬼不神”(《道德经·四十九章》),其关注点就不是鬼神,而在人为性因素上。老子认为,治国的核心在于“德”,德之本根在“道”。圣人以道治国,鬼神并不灵验(“不神”),起作用只能是静安勿扰,不瞎

折腾,故“治大国,若烹小鲜”。老子否定神鬼在治国中的作用,这是了不起的思想解放。他置身于推行“礼乐”、崇尚神祇的周代,居然质疑“礼”(履也。所以事神致福也。——《说文》)的功能与“乐”(“王者功成作乐,治定制礼。”——《礼记·乐记》)的作用,其思想早已耸立于时代的顶峰之上。比较而言,淮河人并未沉迷于幻想的超验世界,而是注重当下生活的自由、自主、自得的诗酒人生,淮河文化的艺术精神与“超验”色彩浓郁的长江文化多有不同。

当然,淮河文化艺术精神也迥异于黄河文化的“理性”特征。仅从著文角度看黄河文化,“河朔词义贞刚,重乎气质”“气质则理胜其词”“理深者便于时用”(李延寿《北史·文苑传》)。其“词义贞刚”“理胜其词”“便于时用”云云,皆为“理性”精神所重。而从现实层面看,民崇实际,克勤忧己是其本色;重“家法”“祖法”,“三坛同墀”(《尚书·周书·金縢》)为其明证。可以说,“理性”制约了黄河人的浪漫想象。这不仅与长江文化的“超验”色彩大不相同,也与淮河文化“艺术”精神迥然有别。《诗经》是黄河文化中的精品,而《庄子》是淮河文化的佳作,而两相对比可知,《诗经》的“理性精神”与《庄子》哲学的寓言式的“诗性表达”就有明显区别。^[30]

从文化成因角度看,自然环境、人文环境对淮河文化的影响亦如长江、黄河文明那样,既深刻又分明。从自然地理环境看,淮河流域占据自然地理条件上的“中土”优势,即所谓“地平壤厚,得中土之和气,百物以蕃,众庶以集。”(光绪《亳州志》卷一)贯通南北、连接东西,河流潺湲、气候宜人。和美的景致,自然影响到人们的诗性生活。仅以河流言之,淮河既不似“派出昆仑五色流,一支黄浊贯中川”(王安石《黄河》)的黄河那么难以驾驭,也不像“天门中断楚江开,碧水东流至此回”(李白《望天门山》)长江如此不易管控,它是温情的女性之河。关键在于,“人与天调,然后天地之美生。”(《管子·五行》)“亲和天地”自然观中自然不乏审美的态度与艺术的眼光。因

此,不同南方人尚“虚远”与北方人崇“实际”,淮河文化自然而然地带有更多的“艺术”精神。

当然,淮河流域“天地之美生也”不仅仅表现在“亲和天地”上,同时也落地于生活,体现为现实文化。庄子就是这样,其哲学思想的“诗性表达”,成就了“文学的哲学,哲学的文学”,“艺术”精神不仅在“梦蝶”的想象世界,又与“以快吾志”(《史记·老子韩非列传》)诗意生活追求相一致。其实,庄子的生活并不富裕,但他并不因此就改变了审美的态度、艺术的眼光和诗性的精神。他的自画像是“衣弊履穿,贫也,非惫也”(《庄子·山木》)。衣衫褴褛、面黄肌瘦是“贫也”,物质上匮乏短缺而已,但精神不能不自由、不富有;“士有道德不能行”才是真正的“惫也”。自知“贫也”的庄子,而竟以“自快”拒“卿相”尊位与“千金”重利,其内心何其强大!

另外,淮河文化“艺术”精神又深得“贵命乐生”生命哲学的涵养。仍以庄子为例。淮河流域是“贵己”“重生”的杨朱哲学大行其道的地区,庄子游走淮畔(钓于濮水之滨、行于雕陵之樊、游于濠梁之岸等)不能不受到“贵命乐生”等观念的影响。他就是“全性保真,不以物累形”(《淮南子·汜论训》)的哲人。庄子认为,“不以害其生”为“天下至重”(《庄子·让王》),即,没有什么能比生命更重要的了,倡“重生”;又直言,“我宁游戏污渎之中自快”(《史记·老子韩非列传》),“自快”成了抵御外物诱惑,甚至是排解衣食之忧的精神动力,故“乐生”。在“人人皆兵,物物皆械”的战国时代,“贫也”的庄子居然超越“惫也”,其“重生”“自快”“乐生”观念难能可贵。他追求生命的自在、生活的“自快”、精神的自由,深得“贵命乐生”生命哲学的涵养,同时也为其哲思的诗性观照、寓言表达奠定了基础。为此,《庄子》以寓言体区别于《老子》格言体、《论语》语录体,关键是在其哲理覃思中树立起独特的艺术精神。

“民有庄周后世风。”(王安石《题蒙城清燕堂》)《庄子》寓言体在成就其“文学的哲学,哲学

的文学”的同时,又成了淮河文化的重要记忆。这又极大地助推了淮河文化艺术精神的凝练、沉淀。上文侧重于逍遥庄子、“正赖丝竹陶写”(《世说新语·言语》)嵇康等文人的生活空间观察。实际上,从文化传承上看,百姓生活也是淮河文化艺术精神的重要载体。像淮畔民众的“集体狂欢”方式花鼓灯艺术,已“形成了以安徽蚌埠、淮南、阜阳等为中心,辐射淮河中游河南、安徽、山东、江苏四省二十多个县、市的播布区”(中国非物质文化遗产名录数据库系统),文化认同度如此之高、艺术参与度如此之广的民间“集体狂欢”,在皖江文化圈、徽文化圈绝无仅有。稍作观察即可发现,淮河流域“活态遗产”特别多,如一个鲁南地区的国家级非物质文化遗产竟达40个以上。相邻的皖北更是“艺术之乡”林立。比如安徽省亳州市的蒙城县,有“中国曲艺之乡”“中国寓言之乡”“安徽省古琴之乡”“中国六洲棋之乡”“中国养生美食之乡”之称,而附近地区,带“国字号”的“艺术之乡”就有固镇县(“中国书法之乡”)、萧县(“中国书画之乡”)、怀远县(“中国民间艺术之乡”)等县……这么多“艺术”(包括与“艺术”相关的“非遗”)落地于淮畔,这在长江与黄河流域并不多见。显然,比较长江文化、黄河文化,淮河文化多了一些诗性观照的审美趣味、诗意栖息的生活况味。艺术精神、灵动之美即成为淮河文化的重要表征。

四、淮河文化的精神特质

作为主体文化,淮河文化既有其精神上的外在表征,也有其内在的精神特质,比如上文已提及的“夷俗仁”等。实际上,淮河人“修行仁义”(《史记·宋微子世家》)精神特质除了见诸段玉裁的《说文》之注外,其他像章太炎的“窃疑仁、夷、人古只一字”(《膏兰室札记》卷三,第四九条)、王献唐的“夷人一字,人仁通用”^[31]等也多有论述,以至于有人揣度孔子“仁”学或滥觞于夷人之俗。^[32]管仲直言:“礼义廉耻,国之四维,四维不张,国乃灭亡。”(《管子·牧民》)由此

可见淮河文化对“礼义廉耻”的关注。“一方水土养一方人”。淮河两岸得“天地中气”“百物以蕃”“众庶以集”,是人类宜居之地,因此,淮河人向来安土重迁。而“安土敦乎仁,故能爱”(《周易·系辞上》)——因为“安土”,便具备了生活的基点、“敦乎仁”的支点,同时也就积聚了“能爱”的动力,自然而然地有了“履义”的行动。因此,淮河文化不仅具有艺术精神、灵动之美等外在表征,尚仁、重义、贵和的内在精神特质又具有本真情怀和行动自觉。下面,重点结合个体的“体仁”到交往的“履义”,进而达成“和谐”效应对之略作说明。

“体仁”,即体悟仁道,主要表现个体行为方面。淮河人宅心仁厚,重内省、反性、自律,自古以来不乏“体仁履义”的楷模。比如,曾子(名参,字子舆)即以“吾日三省吾身”(《论语·学而》)来检视自己的“体仁”程度:助人是否尽心、交友是否诚信、师授是否复习。“仁以为己任”决不是他的自我标榜,而是“士不可以不弘毅,任重而道远”(《论语·泰伯》)的自觉行动,故而成为儒学的重要代表。又如,大禹“体道反性,不化以待化”(《淮南子·齐俗训》),不仅是中国历史上著名的治(淮)水英雄,更是实行“仁政”以感化天下的明君典范。为此,《淮南子》在总结他的亲民策略时,重点强调了三个方面:“身执慕垂”无暇穿戴、重“节财”“闲服”(《淮南子·要略》)而廉政爱民;推行“五音听治”(《淮南子·汜论训》)等策略以简政便民;“履遗而弗取,冠挂而弗顾”(《淮南子·原道训》)又勤政惠民。^[33]大禹是“圣人无常心,以百姓心为心”(《道德经·四十九章》)的明君圣王。

当然,仁学是儒家所长,“生命自在”却为道家所重。然而,从精神特质看,“体仁”与“生命自在”都是淮河文化的重要组成部分。陈立柱、洪永平曾在《淮河文化概念之界说》一文提出,孔子与老子均以淮夷文化为思想之底本,其中,孔子主要接受了“夷俗”之“仁”,而老子则接受了其中的“生命自在”观念。此言中的。而仔细推敲,

“君子和琴比德”的孔子何尝不向往“生命自在”？他不仅主张“依于仁”，同时又向往“游于艺”。为此，孔子称真正的仁人君子应具备以下条件：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）即立志于“道”、据守于“德”、依托于“仁”而游憩于“艺”。在“道”“德”“仁”“艺”和谐统一的理想境界中，显见的是“夷俗”之“仁”浓重濡染。值得注意的是，孔子同时对“游于艺”又特别重视：人生只有涵泳于“艺文”（“六艺”），才能使道德人生落地于艺术性人生，进而成就完美人生，个中自不乏某种“自在”观念和艺术精神。所以，诗性生活也是他的追求：“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”（《论语·先进》）这幅动人的春日游乐图，不仅是孔子对学生（即曾点，字皙，曾参之父）自由地呼吸于天地之间的一种肯定（“吾与点也”），更是他自己向往的生活。因此，孔子把“艺”（即“六艺”，指礼、乐、射、御、书、数，与“艺术”概念有一定差异）作为沟通“道”“德”“仁”进而达成“生命自在”（“和琴比德”等）的重要途径。显然，在孔子生活哲学中，“体仁”与“生命自在”是相辅相成的关系。

话说回来，老子主张“生命自在”也并非对立于“体仁”。比如，他曾以“上善若水”来讨论仁德之美：“居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。”（《道德经·第八章》）即，居则如水处人之下——善地，思则如水深厚渊博——善渊，处世如水而利万物——善仁，言语如水因时（季节）而至——善信，理政如水为而无为——善治，办事如水无私周到——善能，行为如水循时（天时地利）而动——善时。可以说，“上善若水”是老子走读淮河的哲学抽象，然其包容覆载的仁厚之德与儒家仁学有诸多相近、相通之处。连范仲淹“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”也明显受到老子“后其身而身先，外其身而身存”（《道德经·第七章》）的影响。的确，老子常以天地、母性、婴孩等强调“利万物而不争”当出于自然，诸如“生而不有，为而不恃，长而不宰。”

（《道德经·十章》）意思是说，像天地化生万物而不据为己有，无所偏爱；如母性柔弱守静而不自恃己力，宅心仁厚；似婴儿心境空灵而不强加意志于人，神与道合。天无私覆，地无私载。显见的是，老子赋予“体仁”以更多的本真情怀，对淮河文化精神特质产生了深刻的影响。

当然，孔老在“体仁”上也有其差异性。孔子的仁学立足于社会秩序的维护，主张“克己复礼为仁”（《论语·颜渊》），具有严格的外在规范，而追求“生命自在”也似乎更加理性——他设定了“周礼”为进阶，以“君子体仁，足以长人”（《周易·文言》）为出发点，直到“老者安之”“朋友信之”“少者怀之”，渴望达成社会和谐；而老子讲“仁”则循物之性、为而无为，锚定“小国寡民”（《道德经·八十章》）的祥和之境，见素抱朴、归于自然，直达“生命自在”的理想状态，因而显得更加直接、率性、本真。两相比较，老子对“体仁履义”本真情怀的彰显，是淮河文化的重要记忆，也成为其精神特质的重要特点。必须指出，孔老虽在“体仁”的外在方式上存有不同，而在“贵和”指向上却毫无二致。所以，有不少历史人物受到儒道两家的同时肯定，像《淮南子》标榜的明君典范大禹，孔子连声说“禹，吾无间然矣”（《论语·泰伯》），对其“仁政”之举、便民之策也十分叹服。

“履义”，意为躬行道义。“体仁”是道义的内化于心，而“履义”则是外化于行。亦即，从个体“体仁”的宅心仁厚、怀瑾握瑜，到交往的“履义”诸如善待他人、善待世界，以至于“利他行为成了一种义务”，淮河文化已具备了区别于西方道德认知的东方文明特质。^[34]的确，中国文化本来就指向现实生活，不仅带有“人间的性格”“现世的性格”，而且具有“历史地”“现代地”“将来地”（应为“的”——笔者注）价值与意义。^[35]然而，淮河人“体仁”不仅仅是“指向现实生活”，而具有落地于生活的行动自觉。上文论及“体仁”，以仁人君子为典型例证，实际上，淮畔的普通民众也好修为常，注重“体仁”“履义”，不然，“夷俗

仁”便难以成立。因此,对于“履义”而言,也当从仁人志士与普通民众两个方面来考察。比如,(汤止于亳)“其俗犹有先王遗风,厚重多君子”(《史记·货殖列传》)以及“路见不平一声吼”“自古淮上多豪杰”,都关涉淮畔普通百姓以及志士英豪(绿林英雄)“履义”上的本真情怀和行动自觉。

实际上,在淮河流域这片热土上,“奇士”“义士”古已有之,诸如“汝颖奇士”“谯沛俊彦”“临涣文章”“邹鲁术士”,等等。以“汝颖奇士”为例,刘知几《史通·杂述》云:“汝颖奇士,江汉英灵,人物所生,载光郡国。故乡人学者,编而记之……”这里主要讨论了“郡书”侧重于记述人物(“汝颖奇士”等“载光郡国”“乡人学者,编而记之”),与“地记”侧重于记述地理风俗物产多有不同。而《三国志·魏书》亦云“汝、颖固多奇士”,则以颍川(河南省许昌市)人荀彧向曹操举荐同乡郭嘉作为重点,并未论及“汝颖奇士”性格禀赋。“奇士”当然是很突出的人才,“汝颖奇士”是指汝、颖之地才能非凡之士,且为曹魏集团智囊的主要构成。然而,这些“奇士”又多为“义士”。比如,荀彧即有“杀身以成仁之义”(范曄《后汉书·荀彧传》),而郭嘉更是“不但见计之忠厚,必欲立功分,奔命定”(曹操《又与荀彧悼郭嘉书》)之“奇士”典范。在“履义”上,“汝颖奇士”都有行动自觉与不俗的表现。

与“奇士”“俊彦”一样,淮河流域普通百姓也讲义气、重然诺。有一个现象尤其值得注意:“中国好人安徽多”,而“安徽好人皖北多”。这当然是淮畔民众“履义”的结果。另外,不少地名文化也能看出淮畔民众体仁重义。像亳州市涡阳县的义门镇即为例证。义门镇是安徽省首批特色旅游名镇,唐时,这个地方叫“真源县”,此后改为“仪门”县(乾隆《颍州府志》),同治三年(1864)涡阳建县时又将“仪”改为“义”而建区,古有七十二庙宇,称“庙集”,注重礼仪(纪念东汉孝子韩伯俞的“泣杖祠”等)是义门镇的文化传统。

“体仁”到“履义”,“贵和”是追求的效果。“和”是中国文化极为重要的概念,而与中华“农耕—生存型”文明不无联系。黄河、长江、淮河之所以被称为母亲河,是因为她们在中国农业经济发展过程中发挥过极其重要的作用。的确,河流是农业经济最基础的自然地理条件,但中国河流却有其自身特点:无论是淮河,还是长江、黄河,均东西走向、南北排列,同一流域(密布着鱼刺状的支流)几乎同时跨入同一季节。这一地理环境特色铸就中国农业发展资源置配的统筹性、水利工程建设的互利性等,比世界上任何国家的“农耕—生存型”文明条件都更加成熟、优越。中国农业经济就在这片土地上逐渐发展起来,农耕文明取得长足的进步。这不仅影响了中国人的整体性思维方式,同时也积淀为主“和”“贵和”,和平、和睦、和谐等思想价值体系。其相互融合、和而不同、共济共生的“农耕—生存型”文明特征,便迥异于西方的优胜劣败、对抗扩张的“殖民—竞争型”文明。^[36]

当然,与长江流域与黄河流域对比,淮河流域农耕文化又有许多特别之处(与西方文明比较暂且不提——笔者注):其一,开创了“中国农耕文明”。淮河流域是炎帝部落势力长期统治与影响的区域。而炎帝教民以农耕、制陶、用(草)药等,史有“神农”之称,可以说是炎帝部落在淮河流域首创中国农耕文明。其二,“治水兴邦”历时久、影响大。如大禹“平水土”(《尚书·尧典》)等彪炳史册。大禹其治(淮)水成功又与“诸侯”方国鼎力相助不无联系,成为“治水兴邦”的范例。其三,古代农业技术相对先进、农业经济也相对发达。比如,淮河流域迟则到战国时期已是“深耕而熟耨之,其禾繁以滋”(《庄子·则阳》)“深耕均种疾耨”(《管子·小匡》),其时长江流域的农业生产却是“楚越土地地广人稀,或火耕而水耨”(《史记·货殖传》),对比黄河流域农业经济也更加发达:“且夫宋,中国膏腴之地,邻民之所处也,与其得百里于燕,不如得十里于宋。”(《战国策·燕二》)可此可见,秦汉之前的淮河流域,农

业技术的先进程度、经济的发达程度及其富庶程度都大大超出长江、黄河流域。而到了唐朝(唐玄宗天宝年间),便出现“今天下以江淮为国命”(杜牧《上宰相求杭州启》)的发展格局。

毫不夸张地说,淮河流域曾是我国古代农业经济发展的核心地区之一。共济共生、以“和”为贵的中华“农耕—生存型”文明曾在这块土地上得到过全面地发展、长足地进步。故谚云:“走千走万,不如淮河两岸”。亦如梁启超总结的那样:“有健全之肉体,然后活泼之精神生焉;有适宜之地理,然后文明之历史出焉……淮河流域,阳开阴合,为我国数千年来政治史的中心,其代产英雄,龙跳虎卧,为吾国数千年人物史的代表。”^[37]淮河流域自然地理条件优越,古代农业经济发达,加之人文荟萃、英才辈出。淮河人的文功武略诸如“孔老互峙”“邳下放歌”“竹林酣畅”到“卫所军屯”“淮军营制”等,都曾大放异彩于中华民族的历史舞台,为国人代表则当之无愧。因此,淮河流域是中国农耕文明的典型区域之一,是整体勾连了长江与黄河流域的中华文明发祥地。因此,淮河文化的主体地位毋庸置疑。

五、结 语

上文主要以黄河文化、长江文化为比较对象,对淮河文化主体确立、“边缘效应”、艺术精神以及精神文化特质等作了分析——主体确立,是淮河文化历史研究形式与逻辑研究形式有机结合的产物,也是其精神文化特质界定的前提条件;而文化传播“边缘效应”,与淮河流域兼得“天地中气”、转换并集萃中国南北文化密切相关,建构了淮河文化的形成机理,凸显其兼容特征;艺术精神又是淮河文化的重要表征,与“理性”精神显沛的黄河文化、“超验”色彩浓厚的长江文化迥然不同;其内在精神特质上的“体仁”“履义”、主“和”“贵和”又以本真情怀、行动自觉等为基本特点,凸显出作为主体文化的精神本质。须作说明的是:其一,作为“徽风皖韵”的有机组成部分,淮河文化与徽文化、皖江文化等也有可比性,且

必须比较研究(包括对比西方文明),但对比黄河文化、长江文化,不仅是苏秉琦先生等关于淮河文化主体确立的不二视角,更是淮河文化作为主体文化研究的重要论题。其二,本文以正面释读为主,然而,淮河文化也有其负面成分,诸如“行则带刀剑,结死党为侠游”(清·嘉庆《凤台县志》)“重义气,轻亲情”习俗习性以及“灾荒文化”^[38]等,都应当正视并作深刻反思。其三,淮河文化当代价值更不容忽视。像安徽省阜南县王家坝一次次开闸泄洪、顾全大局、勇于奉献的感人事迹,与历史上和衷共济、治淮兴邦故事^[39]交相辉映,书写了当代淮河人“体仁履义”、无私无我的新诗篇,举国景仰;同时,20世纪存在主义哲学创始人海德格尔提出的“天地神人四方游戏说”^[40]明显地带有老子“域中有四大,人居其一”^[41]的印记,又足见淮河文化之于人类“诗意栖息”的独特价值及其世界性影响。

注释:

[1] 虞和平:《淮河文化与长江文化关系研究之我见》,《学术界》2020年第2期。

[2] 陆勤毅、朱华东:《淮河文化对中华文明起源的贡献》,《学术界》2015年第9期。

[3] 陈立柱、洪永平:《淮河文化概念之界说》,《安徽史学》2008年第3期。

[4] 吴海涛:《论淮河文化的内涵特质》,《学术界》2021年第2期。

[5] 曹天生、朱光耀:《淮河文化导论》,合肥:合肥工业大学出版社,2011年,第1-25页。

[6] 吴圣刚:《论淮河流域文化的特征》,《中原文化研究》2013年第1期。

[7] 恩格斯:《卡尔·马克思〈政治经济学批判·第一分册〉》,《马克思恩格斯全集》第二卷,北京:人民出版社,2012年,第14页。

[8] [汉]许慎撰、[清]段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年,第493页。

[9] 李衡眉:《“夷俗仁”发微》,《文史哲》1992年第1期。

[10] [23] 梁启超:《全盛时代》,《饮冰室合集》(之七),北京:中华书局,1989年,第11、25页。

[11] 梁启超:《什么是文化》,《饮冰室合集》(之三十九),北京:中华书局,1989年,第98页。

[12] 苏秉琦:《略谈我国东南沿海地区的新石器时代考

古——在长江下游新石器时代文化考古学术讨论会上的一次发言提纲》，《文物》1978年第3期。

[13] 苏秉琦、殷玮璋：《关于考古学文化的区系类型问题》，《文物》1981年第5期。

[14] 刘莘：《进一步加强淮河文化研究》，《学术界》1998年（Z1）第1期。

[15] 曹天生：《关于淮河文化定义问题的探讨》，《学术界》1998年（Z1）第1期。

[16] 张子中：《边缘文化三论》，《东方论坛》2007年第2期。

[17] 中国社会科学院考古研究所、安徽省蚌埠市博物馆：《蚌埠禹会村》，北京：科学出版社，2013年，第194页。

[18] 张之恒：《秦岭至淮河一线史前文化的特征》，《中国历史文物》2008年第5期。

[19] 胡兆量、阿尔斯朗、琼达等：《中国文化地理概述》，北京：北京大学出版社，2001年，第18页。

[20] 陈琳、陈丽丽：《淮河文化的成因与特色》，《江苏地方志》2007年第1期。

[21] 陈德琥：《论民间艺术表演场域的要素与特征——以孔尚任〈平阳竹枝词〉为分析文本》，《学术界》2016年第7期。

[22] 郭伟民：《楚区域边缘文化浅议》，《江汉考古》1992年第4期。

[24] 宗白华：《论〈世说新语〉和晋人的美》，《美学散步》，上海：上海人民出版社，1998年，第221页。

[25] 刘师培：《南北学派不同论》，刘梦溪主编：《中国现代学术经典·黄侃刘师培卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第757页。

[26] 孙芳：《文化与文明问题的社会学思考——皮季里姆·A. 索罗金对文化形态学的吸收与发展》，《国外理论动态》2016年第4期。

[27] 卿希泰、詹石窗：《中国道教思想史》，北京：人民出版社，2009年，第218页。

[28] 余恕诚：《李白与长江》，《文学评论》2002年第1期。

[29] 陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，《金明馆丛稿初编》，上海：上海古籍出版社，1980年，第314页。

[30] 郭梦婕：《〈庄子〉之想象与〈诗经〉之“比兴”》，《理论界》2018年第12期。

[31] 王献唐：《炎黄氏族文化考》，济南：齐鲁书社，1985年，第39页。

[32] 汲广运、王厚香：《沂蒙精神的地域文化渊源研究》，济南：山东人民出版社，2017年，第11页。

[33] 陈德琥：《论〈淮南子〉的亲民思想》，《求索》2017年第1期。

[34] 吴言动、王非、彭凯平：《东西方文化的人性观差异及其对道德认知的影响》，《心理学探新》2019年第1期。

[35] 徐复观：《中国艺术精神·自叙》，北京：商务印书馆，2010年，第1-2页。

[36] 汪国凤：《中华文明的起源与特质——创生与融合文明》，《天津师范大学学报（社会科学版）》2005年第1期。

[37] 梁启超：《地理与文明之关系》，《饮冰室合集》（之十），北京：中华书局，1989年，第106页。关于淮河流域“政治史中心论”虽有待商榷，但数千年来，影响中国历史发展进程的重要战争确有一半以上发生于此。

[38] 马俊亚：《灾荒文化视阈下的“差序格局”》，《史学集刊》2021年第2期。

[39] 水利部治淮委员会：《淮河人文志·古代治水人物》，《淮河志》第7卷，北京：科学出版社，2007年，第294-365页。

[40] [德] 海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年，第210页。

[41] 《道德经·二十五章》：“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”参看陈鼓应：《老子今注今译》，北京：商务印书馆，2007年，第169-172页。

〔责任编辑：陶婷婷〕