

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

中国文明的阶梯

—历史上最有影响的33部书



书与文明（代序言）

贺立华 汤顺文

书，是人类文明历史的阶梯；书，滋养和凝聚了华夏民族；书，贯穿起中国悠远的历史；书，是广袤的黄土地上长存不息的文明的火种；书，是中华民族的精神史和灵魂史。尽管野蛮的战火不断焚烧着书，尽管无知和愚昧不断摧残着书，劫后余生，中华民族仍然保留下了浩如烟海的书籍。大浪淘沙，披沙沥金，在中华文明史的链条上，有 33 颗璀璨的明珠，那就是本书所介绍的 33 部典籍。它们各自从不同的角度不同的方面影响着中国的历史乃至世界的文明；它们共同组成了中国的大文化。

中国传统文化的主体是儒学。儒学的创始人是孔子。《论语》是记录孔子言行思想的书。它广泛地涉及了人类社会生活的各个领域，政治、经济、文艺、史学、教育等等，几乎无所不包。儒学对中国乃至世界影响巨大。由《论语》可以看出，孔子极为重视人、人与人的关系，所以后人又称孔子儒学为“人学”；因孔子儒学极为重视“礼”，所以又被称为“礼学”；因孔子儒学极为重视心性修养，所以又被称为“心学”；因孔子儒学极为重视政治，所以又被称为“治国平天下之学”。可以归纳为“内圣”“外王”两个方面：“内圣”即个人修养，人人都可通过个人修养而成为道德上的圣人贤者；“外王”即经世，人人都可通过经世奋斗，实现个人和国家的理想。前者是修身齐家，内化为修己之道；后者是治国平天下，外化为治人之政。所以历史上总是把孔子儒学归之为修齐治平之学，内圣外王之道。由是可见中国知识分子对人、对社会、对国家的责任和良心。春秋战国时期，孔子本是学问家，是诸子百家中的一家；但从西汉起，政权力量与孔子儒学“联姻”，“儒术”被抬到了“独尊”的地位。从此孔子儒学成了中国漫长封建社会的统治思想和精神支柱；从此，也形成了漫长庞大的儒学流派。

《尚书》是儒学的经典，汉代人大都认为它是经孔子之手编选而成的。从时间顺序上讲，它是记录中国史实最早的书。它记录了虞、夏、商、周各代君臣的谋略、君主的命令、文告、训诫等等。它是上古祖先踏出的最早的文明足音。《尚书》被称为《书经》，是历代帝王的教科书，也是贵族子弟和士大夫必须遵循的“大经大法”。春秋战国时期散文的勃兴，秦汉以后各个朝代的制诰、诏令、奏章等，都受到《尚书》的很大影响。《尚书》成了历代散文创作的鼻祖。

《左传》是对《尚书》继承发展最出色的一部儒家经典之作。它从更广阔的社会背景上记录了春秋时期的风雨沧桑，更可贵的是《左传》表现出了顺应历史潮流的民本思想，将民看作“神之主”，得出了“国将兴，听于民”的结论。《左传》不仅在思想上对后世影响深远，而且在史学、文学诸方面都对后世影响巨大。清代刘熙载认为“百世史家，类不出乎此法”。汉代司马迁发展了《左传》的传统，写出了亦文亦史的巨著《史记》。宋代司马光的《资治通鉴》不仅内容上与《左传》相连接，而且体裁、写作上也以《左传》为法。

《史记》的作者司马迁同样接受了儒家思想的影响，但他并非独尊孔子。他同时也接受了先秦诸子的影响，特别是道家的影响。司马迁忍辱负重数十

年，终于完成了《史记》的写作。《史记》是一部“究天人之际，通古今之变，成一家之言”的、具有划时代历史意义的巨著。它对中国民族文化作出了重要贡献。《史记》全面叙述了我国上古至汉初 3000 年来的政治、经济、文化多方面的历史发展，是我国古代历史的伟大总结。《史记》改变了分国割据的历史观念，建立起了中国历史的统一观和正统观。它称天子为本纪，诸侯为世家，称天子在位年为全国共同纪年。这样，以天子为中心，从精神上统一了全中国。司马迁的思想中，有唯物主义因素和批判精神。他敢于直笔写史。他将农民起义领袖陈胜和项羽分别安排在“世家”和“本纪”中，足见其卓越的思想见解和救世济民的热情。《史记》对中国知识分子的人格塑造、社会良知、为人为文影响深远，从唐代韩、柳倡导的古文运动起，历代为文无不以《史记》为法。《史记》是科学的历史著作和优美的文学著作的巧妙结合。所以，鲁迅先生高度评价《史记》为“史家之绝唱，无韵之《离骚》”。

如果说《史记》是纪传体史书的最高成就，那么晚于《史记》一千多年的《资治通鉴》则是我国古代编年体史书的最高成就。《资治通鉴》的作者司马光与《史记》作者司马迁目光的关注点不同。深谙儒学的司马光把目光集中在“人君”身上。他认为，一国之兴衰，全系一国之君。编此书的目的就是供君王阅读，供君王“鉴前世之兴衰，考当今之得失”，以利更好地治理国家。司马光完备地总结了在人治的社会里为君治国之道。难怪宋神宗要为此书赐名并作序。它成了历代帝王的必读之书。时至今日仍有参考价值。毛泽东主席就曾建议共产党和国家的高级干部要读《资治通鉴》。这部书陪伴了毛泽东主席一生，他先后读了 17 遍，许多破损的书页，他都用透明胶贴住。

封建社会的历史车轮滚动了几千年，到明清之际，才出现了向封建社会制度本身挑战的书，那就是启蒙思想名著《明夷待访录》。作者黄宗羲取古文化名著《周易》中的一个卦名“明夷”为书名，有自况殷末箕子向周武王陈《洪范》的意思。《明夷待访录》尖锐地抨击封建君主专制，指出“君”是“天下之大害者”，反对以君为主，以天下为客，主张“以天下为主，君为客”。黄宗羲用托古改制的手法，激烈地反对封建传统，提出了一系列改革主张。《明夷待访录》反映了商品经济发展的时代要求和近代民主启蒙思想的萌芽，在反对清朝统治的运动中发挥了重要作用，因此遭到了清王朝和卫道者的敌视和攻击。

鸦片战争爆发，清王朝衰微，使许多有识之士纷纷把目光投向域外，探求新的富国强兵之道。近代思想家魏源的《海国图志》介绍了世界各国的状况，并且提出了“师夷长技以制夷”的治国之道，使闭关锁国的中国人大开了眼界。近代大思想家康有为的《大同书》受到儒家“大同”思想的启迪，又赋予了新的意义。《大同书》中的“大同”社会是个“至平、至公、至仁”的美好社会，带有空想社会主义的色彩。从内容实质上看，《大同书》是以资产阶级的天赋人权、自由、平等、博爱的思想去否定封建专制、封建宗法和封建等级制度，具有鲜明的民主主义性质，开启了近代国人的心智。

经几代知识分子的艰难探索，经几代思想家的理论铺垫，至孙中山的《建国方略》筑起了一个更高的文明台阶。自幼向往“天下为公”大同世界的孙中山不仅有理论著述，而且有革命的实践。经多次武装起义，经多次失败挫折，终于推翻了清王朝，结束了二千多年的封建帝制。《建国方略》正是对

近代革命经验教训的总结。它奠定了资产阶级民主革命的理论基础，指出了中国继续发展的道路和发展战略。这是一部具有理论意义和实践意义的巨著。

孙中山领导的旧民主主义革命失败了。继之，中国共产党的领袖毛泽东科学地总结了旧民主主义革命，领导全国各族人民进行了新民主主义革命。毛泽东的巨著《新民主主义论》亮煌煌开创了历史的新纪元。它从根本上推进了历史的进程，推进了中国文明的进程。而且在发表十年之后，诞生了一个新的国家——中华人民共和国。毛泽东思想显然也受到了儒学“天下为公”大同思想的影响，这种原始积极的思想在毛泽东思想那里与马克思主义相结合，变成了科学，变成了革命的社会实践。自毛泽东领导的新中国始，2000多年来“政儒合一”的独特的文化政治结构才算真正解体；儒学，作为一种国家学说、政治文化学说，才算真正恢复了它的学术面目。

儒家思想影响了中国几千年，它只是中国传统文化的源头之一，它只是春秋战国时期“百家”学说中的一家，并与墨、道、法、兵等诸家不断“争鸣”。中国文化可谓源头多、流派多、思想多。它们相互争鸣又相互补充，常常交叉合流，可以说是百川汇海，共同融汇、共同构筑了中国传统文化的辉煌。诸如：《老子》、《庄子》之道，高深莫测，虚无飘渺；《周易》之术，阴阳二爻知天算命；《墨子》发出人道和平科学技术的先声；《孙子》论兵知己知彼百战百胜；《管子》真经实论成就霸主伟业；《黄帝内经》阴阳五行揭示生命之谜；《坛经》破戒规直心见性创立新禅宗。

中国文学是中国大文化中自由的精灵。诗歌当然是最自由也是出现最早的文学样式，其他文学门类一步一步逐渐从文史哲“合一”的形态中剥离出来，同诗歌一起，组成了庞大的中国文学的家族。文学虽然表现出自由的品格，但它始终没有摆脱“载道”的特性，几乎无不受到或儒或道等多种文化的影响。它在形象地表述着社会和历史，展示着华夏子孙的心路历程；它在顽强地传递着人生要义，表现着人缓慢的觉醒。

我们的祖先最早自由放歌的总集是《诗经》。《诗经》之后，南方楚地又兴起一种新诗体楚辞。自古以来，“风”“骚”并称，《诗经》中的《国风》和以《离骚》为代表的楚辞成为古代诗歌的两个典范，“风”和“骚”分别开创了中国文学现实主义和浪漫主义的诗歌传统。唐诗、宋词及历代诗歌形式，无不受到“风”“骚”的影响。《离骚》和《山海经》也深刻地影响了后世许多充满神奇想象的文学作品，尤其《山海经》成了中国千奇百怪神话传说的渊藪。

在中国传统文学的观念中，诗词和散文（即前文所述百家之文）被视为文学正宗，而诞生在民间的小说、戏曲被视为邪宗，不被重视。虽为邪宗，但它同样受到了中国传统文化的滋润，在平民百姓中间传唱不衰，形成了色彩斑斓的民俗文化景象。到了元、明、清时代，小说、戏曲才得以大发展。元明之际的杰出作家罗贯中、施耐庵目睹了元末农民的起义，扩大了视野，于是在三国、水浒故事广泛流传和有关话本杂剧的基础上写成了划时代的巨著《三国演义》和《水浒传》。《三国演义》是我国最有成就的长篇历史小说，是中国章回小说的开山之祖。它成功地塑造了曹操、诸葛亮、关羽等许多家喻户晓的人物形象，全书回荡着一股大丈夫顶天立地的英雄之气。书中所张扬的忠孝节义思想在民间影响深远，“义气”往往成为人们团结战斗的力量。《水浒传》是开天辟地第一次描写官逼民反、轰轰烈烈农民大起义的

长篇巨制。《水浒传》的结局是义旗倒英雄泪血染水泊，悲壮地传递出深刻的历史教训。然而水浒英雄活在人们的心中，水浒故事世代相传，“替天行道”的义举，八方共域、异姓一家的社会理想深刻地影响了中国的民俗文化与平民心态。继《三国演义》、《水浒传》之后出现的又一部群众集体创作和文人创作相结合的作品是《西游记》。吴承恩创作之前，西游故事已在民间流传酝酿了七百多年。《西游记》为中国古代文学开辟了一方神奇幻想的新天地。栩栩如生的各色神魔形象，动物的特性、社会化的人性、超自然的神性浑然为一体，给中国文学人物谱系里增添了新的形象。《西游记》为中国人洞开了一个诱人奇思遐想、美丽绚烂而又妙趣横生的艺术世界，为中国凝重的文化注入了乐观幽默的战斗精神。《西游记》之后，出现了我国文学史上第一部由文人独创的以描写家庭生活为题材的长篇小说《金瓶梅》。这位隐姓埋名的山东文人写尽了风情万种，写出了一部中国文学史上争论最大的书。不管怎么说，《金瓶梅》为后来《红楼梦》的诞生铺垫了一块小小的台阶。“三言二拍”的出现使形形色色市井众生跃然纸上，首次展示出中国短篇小说的大观景象。“三言二拍”和《金瓶梅》等共同组成了我国第一次市民文学的浪潮。

集中国文化之大成，至清代曹雪芹的《红楼梦》，把中国小说创作推向了一个高峰，树立了一块辉煌的纪念碑。曹雪芹“披阅十载，增删五次”，写出了“字字看来皆是血，十年辛苦不寻常”的《红楼梦》。他把中国的政治、经济、文化、历史上上下下林林总总全部浓缩进大观园内，构成中国文化之大观。他描写的刻骨铭心的宝黛生死之恋，更是可歌可泣，千古流芳。

《红楼梦》是中国最伟大的小说，影响之大遍及海内外，曹雪芹堪称世界级的大作家。《红楼梦》研究已成为专门性的研究学科，“红学”已成为显学。

在清代，除《红楼梦》外，还有两部独具特色的书，即《聊斋志异》和《儒林外史》。《聊斋志异》继承了魏晋志怪小说、唐宋传奇的传统，满怀“孤愤”的蒲松龄天才地创造了一系列花妖狐魅各具人情的艺术形象，形成了独特的艺术风格，耸立起了文言小说创作的高峰。《儒林外史》则是一部专门讽刺中国文人的奇书，首开解剖文人灵魂的先河。鲁迅十分推崇《儒林外史》的讽刺艺术，可以说鲁迅战斗的文风和讽刺艺术得益于《儒林外史》的影响。

中国古代还有一部大书《文心雕龙》，它总结前人启示来者，它以儒家思想为核心，多方位精到地阐释文学之要义，它是中国文论史上第一部体大思精的文学理论巨著。

19世纪后半叶和20世纪初，中国近代虽然没有出现文学巨著，但作家作品众多，风格流派各异。鸦片战争后，闭关锁国的政策被打破，政治国家学说的启蒙思想对文学产生了深刻的影响。出现了“诗界革命”、“文界革命”和“小说界革命”，出现了许多新的萌芽的东西。经过近代文学阶段的准备，到了“五四”新文化运动时，才真正出现了人的觉醒。新文化运动的旗手鲁迅发出了人的觉醒的第一声《呐喊》，如沉沉大地上的巨雷宣告了一个新的文学时代的来临。文化巨子郭沫若以自由的《女神》放声狂歌“凤凰涅槃”，如漫漫长夜里的火光，照亮了再生的未来。现代大作家巴金犀利的刀笔解剖着封建的大“家”，导引着无数青年冲出牢笼，奔赴光明。

默诵 33 部煌煌巨著，眼前浮荡着浩浩千年风云，耳畔响彻滚滚万里雷声。华夏子孙历经漫长的文化苦旅，一步一个台阶，一步一个血印，走进了

社会主义的今天：开放，呼唤八面来风；改革，鼓荡四海翻腾。社会在发展，时代在进步。“青山遮不住，毕竟东流去。”这是个孕育文化巨著、诞生文化巨人的时代，我们期待，我们呼唤，我们努力！

1995年10月于山东大学

中国文明的阶梯

1 上古祖先的足音 ——《尚书》

《尚书》是我国最古老的一部史书，是春秋以前历代史官所收藏的政府重要档案文件和政治论文的汇编。由于它被儒家崇奉为“五经”中地位最尊的一经——《书经》，便成了我国封建社会两千多年的政治哲学经典，既是帝王的政治和道德教科书，又是封建士大夫必读必遵的“大经大法”。围绕《尚书》的文字、真伪等问题还引出了我国学术史上纠纷最多、争端最大、最富于传奇色彩的一桩公案，因而《尚书》在历史上的影响远非一般史书所能比拟。

扑朔迷离的公案

《尚书》通常只被称作《书》，它为什么又叫《尚书》呢？后代学者解释时都认为“尚”和“上”是同义通用字，《尚书》也就是《上书》。但是，对于这个“上”字却有多种不同的解释。有的说“上”是“上古”的意思，《尚书》就是“上古的书”；有的说“上”是“尊崇”之意，即“人们尊崇的书”；有的说“上”就是“君上”，因为这部书的内容大多是臣下对君上言论的记载。

《尚书》在先秦时代大约就有定本了，但它究竟成书于何时，为何人所编定，由于资料缺乏已很难确知。春秋时，其中的一些篇章已成为贵族们熟悉的读物，孔子聚徒讲学时，把它作为最主要的教材之一。所以，汉代人大都认为它是孔子编纂。但是，这个说法自宋代以来就受到怀疑，现在一般认为它成书于战国末期。

秦始皇一声令下，焚书坑儒，除了朝廷博士所掌管的，其他民间私藏的《尚书》统统化为灰烬。此后不久，农民起义推翻秦朝，接着又发生刘邦、项羽的楚汉战争，一连打了七八年仗。山东济南有个学者姓伏，名胜，人们称他伏生，曾在秦朝担任过博士，手头保留下一部《尚书》。为了躲避战乱，他把《尚书》藏在家中的墙缝里。等到战争结束，伏生返回故乡，从墙缝中找出来，已丢失不少，只剩下28篇。伏生便捡起这28篇，在本乡传授门徒。汉文帝即位后，注意搜集整理文化典籍。这时伏生已九十多岁了。文帝派晁错到伏生家里，伏生口授讲解，晁错记录下来，带回朝廷，又加上另外发现的一篇《泰誓》，共29篇，成了官方承认的定本。由于这部分《尚书》是用当时通行的隶书记录的，所以后来被称为“今文《尚书》”。到了汉武帝末年，分封在曲阜的鲁恭王刘余在扩建宫殿时，拆毁孔子故居，突然在墙壁中发现了几部先秦古书，其中就有《尚书》。后来，各地又接二连三出现了古《尚书》，由于都是用先秦小篆字写成，统称为“古文《尚书》”；西汉末年，刘歆将它整理编成34篇。

从此，汉代的儒学便分化成了两种不同的思想体系和政治派别，研究“今文尚书”等经典的称今文经学派，研究“古文尚书”等经典的称古文经学派。两派互相攻讦，各立山头，闹得不亦乐乎。两派的区别，不仅仅是书写文字和读法的问题，而是随着师承源流的不同，对经义的解释不同，政治地位也不同。今文经派把经文与谶纬迷信联系起来，使经学神学化，对经文的解说随意发挥，牵强附会，空虚繁琐。例如，有个叫秦恭的人，为解释《尧典》

这两个字的篇名就写了一百多万言。这与欧洲中世纪的经院哲学，用几万字考证天国的猪进上帝花园是哪只脚先进去，以及一只针尖上能站几名天使，简直如出一辙。古文经派比较注重文字训诂，不凭空臆造，从实际出发阐明儒家的道理，显然比较进步。但由于官府把今文《尚书》定为正宗，立为官学，研究它成了一般知识分子跻身仕途、飞黄腾达的终南捷径。像东汉专治今文《尚书》的桓荣家族，三代连任五位皇帝的老师，煊赫无比。他家各代传授的弟子都数以千计，不少人做到卿相等大官。所以今文《尚书》风靡一时，人们趋之若鹜，古文《尚书》虽只是民间私学，却因为具有简要明了、思想犀利的特点，得到了很大发展，逐渐成为私学的主流。东汉时，大师辈出，贾逵、马融、郑玄等便是代表。在他们的倡导下，古文《尚书》在学术界日盛一日。三国时，今文《尚书》反倒无人问津了。

东晋时，豫章内史梅赜突然向朝廷献上一部据说是西汉经师孔安国注解的“真本”古文《尚书》，共 58 篇，其中除把伏生所传的 28 篇分成 33 篇外，又多出了 25 篇。这部来路不明的奇书传到唐初，唐太宗命令著名学者孔颖达修订，由政府颁印发行，成了唯一正统的读本，不但帝王臣僚学习它，科举考试也以它作为标准经典，一直沿用了一千多年。

从北宋开始，直到南宋朱熹，宋人就已怀疑这部《尚书》中有贗品伪作。清初，经过著名考据学家阎若璩等人考证，终于真相大白，原来梅赜献的这部古文《尚书》除伏生所传的 33 篇（实为 28 篇）是真货外，其余 25 篇竟全是伪造的假古董！一千多年间高高尊奉的煌煌圣典被痛快地推翻，这是清代学者继北宋以来历代学者探索完成的一项杰出的学术成就。从此，学术史上的这桩大疑案铁证如山，判词铸定，人们再也不会以假当真了。只是现在通行的《十三经注疏》中的《尚书》仍是《今文尚书》和伪《古文尚书》的合编本，阅读时需慎重甄别。

佶屈聱牙的文献

《尚书》今文 28 篇，上起传说的尧舜，下迄春秋中叶的秦穆公，时间约相当于公元前 2200 年至公元前 600 多年。涉及内容相当广泛，既反映了当时重要的历史事件，也反映了古代的社会制度、阶级矛盾、阶级斗争等方面的情况，还有自然科学方面如天文、地理、土壤、物产、农业等内容。由于《尚书》是商周时代形成的历史文献的子遗，其后的两千多年中，又长期作为政治哲学经典被尊奉着，整个封建时代的重要历史活动往往为它的思想所左右。因而，对于研究我国古代的历史以及政治思想、语言、文字、文学、哲学、神话、社会生活、自然科学等等，它都是弥足珍贵的重要资料。

从文章的体裁来讲，《尚书》属于散文，但其风格不仅和秦汉以后的散文差别很大，就是和秦汉以前的散文如《左传》、《国语》等相比也很不相同，自古便以古奥难懂著称。唐代著名学者韩愈在评论《尚书》时指出“周诰殷盘，佶屈聱牙”，准确地概括了《尚书》在语言上结结巴巴、晦涩拗口的特点。人们往往一提《尚书》，就想起韩愈的这句话。

《尚书》篇章是按虞、夏、商、周四代顺序编排的。将全部内容综合起来分析，可以归纳成三组。第一组是关于尧、舜、禹、皋陶、启等人的远古历史传说，如尧禅位给舜，大禹治水，禹的儿子启征伐诸侯有扈氏等等；第二组是关于周朝建国初年的重要文献，尤其重点地反映了周公旦的活动，包

括武王伐纣、周公摄政、周公东征、还政成王等等；第三组是一些零散孤立的档案，所属时代不同，各篇只涉及某一事件，和其他篇章没有直接关联，如商王盘庚迁都于殷时告谕臣民的讲话等。

《尚书》各篇的文体也不尽相同，大多数篇章是“记言”，但也有些属于“记事”或“记言兼记事”。大致可分为六类：

第一类是“典”，即经典之意。如《尧典》记载尧、舜的事迹和言论，古代史官认为这篇文献应当受到人们尊重，所以奉为经典。实际上“典”并非当时的实况记录，而系后代人追叙。

第二类是“谟”。“谟”读音和字义都与“谋”相通，“谟”就是“谋议”的意思。如《皋陶谟》说的是舜、禹、皋陶等人彼此问答、谋议政治的谈话。

第三类是“训”，即教训、告诫。如原有的《伊训》据说就是商朝大臣伊尹教训商王太甲的话，但此篇已佚，我们能看到的《伊训》是伪书。另有《高宗彤日》一篇是记载大臣祖己教训商王的话，也属于“训”。

第四类是“诰”，意思是诰谕。无论从口头上或用书面告谕别人都叫做“诰”。《尚书》中的“诰”大多是上级对下级的指示或统治者对臣民群众的讲话，占全书的半数左右，是书中最重要的部分。由于多是记录讲话者的口语，也最为难懂。如《盘庚》记载盘庚告谕臣民服从迁都于殷的行动，《康诰》记载周公教导弟弟康叔如何统治被征服的殷人，还有戒酒的《酒诰》，不要贪于逸乐的《无逸》等。

第五类是“誓”，一般是指出兵征伐时或交战前所宣布的誓师词。如商汤伐夏桀时的《汤誓》，周武王伐商纣王时的《泰誓》、《牧誓》等，词句多半简短、有节奏、有韵律，颇像我们现代的口号。

第六类是“命”，即君主奖励或赏赐某个臣子时宣布的命令。如《文侯之命》就是周平王对晋文侯发布的一道奖令。

《尚书》中所有的文献大体上都包括在上述六种文体之内，我们通常使用“典谟训诰之文”来代表整个《尚书》。

《尚书》各篇中名气最大的是《禹贡》、《洪范》。

《禹贡》全文 1194 字，说的是大禹完成治水大业后全国的地理极作用。它使全民族产生了一种共同的心理素质，感到全中国本来就是大一统的，我国的疆域一向就是始自九州疆域的。例如唐代安史之乱时，诗人杜甫就曾在《诸将》的诗句中叹息道：“沧海未全归禹贡，蓟门何处尽尧封！”抒发了对领土分裂的扼腕痛心。人们——包括日本的文献都常常把“禹域”作为华夏大地的代称。

《洪范》是研究我国古代哲学思想、政治思想的重要文献。据《史记·周本纪》记载，它是商朝贵族箕子答复周武王问天道的言论。关于《洪范》产生的时代，有多种说法，较多的人认为产生于战国。“洪”的意思是大，“范”的意思是法。“洪范”就是统治大法。它分九个部分，称为“洪范九畴”（即九种大法）。主要思想是根据天的意志和水、火、木、金、土五行相生相克学说解释自然现象、人事吉凶和政治等级制度。如文章开头，武王问箕子：上天保佑下民，监视他们的行事，它的秩序如何，我还不明白。箕子回答：我听说从前鲧用土阻塞洪水，违反“五行”中水的特性，上帝震怒了，不给他洪范九畴，世界的正常秩序破坏了，鲧也被杀死。禹继承鲧的事业，上帝赐给他洪范九畴，才恢复了世界的秩序。从这段问答可以看出，《洪范》认

为世界万物和社会秩序都是上帝所安排的，明显地带有宗教神学的色彩。但在这一宗教外衣之下，也透露了人们对于事物客观属性和规律的认识。例如，九畴中的第一项是“五行”，即水、火、木、金、土，“行”原义是街衢道路，引申为构成世界不可缺乏的元素。《洪范》对五种物质形态的性质和作用作了概括的说明，认为水有润下的性质，产生咸味；火有炎上之性，产生苦味；木有曲直之性，产生酸味；金有被熔铸之性，产生辛味；土能用来耕种，产生甘味。这些论点中已有原始的唯物主义的萌芽，因为它把客观存在的物质看成真实的东西，而且意识到人的味觉是从与外界的五种不同物质的接触中得来的。“五行说”在中国古代思想史上产生过巨大影响，它既对后来的朴素唯物主义影响深远——如《管子》就认为水是万物的根源；又成了天人感应神学观的依据——如东汉史学家班固汇集董仲舒等人用五行休咎学说所牵强附会的许多历史资料，写了汉书中的《五行志》，成为中国历史哲学中支配人们思想二千多年的完整地宣扬天人感应神学目的论的巨著。从此历代正史几乎均有《五行志》，都是先引《洪范》的一段文字，然后记录灾异，论断史事，以致成为整个民族、整个社会看待宇宙、历史、人生的指导思想。

此外，《尚书》诸篇中，还从不同角度反复强调了“敬德保民”的思想，认为“德政”是上天意志的体现，只有推行德政，上帝才不会断绝天子的大命，并使他永保大命，同时也只有行德政，才能获得民的拥护。文王由于有德才开创了周朝，纣王因为失德才招致商朝灭亡。德是关系国家兴亡的大事，敬德就是敬天，就是保民；要保民必须明德慎罚，不要过分依赖暴力和屠刀。这些观点后来成了“民本”思想和“德威兼施”、“宽猛相济”政治哲学的蓝本。

2 风雨沧桑春秋录 ——《左传》

《春秋》与《左传》

经过十几年的奔波碰壁，孔子知道自己的理想不能实现了，于是根据鲁国保存的档案材料，以鲁国历史为本位，将当时列国的大事，按年代先后编排罗列起来，整理成了我国第一部编年体的历史书——《春秋》。

为了把自己的政治见解寄托在字里行间，孔子修《春秋》时对于用辞和史料的选择编排都是很讲究的，力求用简单的字句区分出不同的事态，一字一句寓有深刻的褒贬之意。如同样写战争，就有伐、侵、战、围、入、灭、救、取、败等不同的字眼：声罪致讨的叫伐，潜师掠境的叫侵，两兵相接的叫战，环其城邑的叫围，陷其国都的叫入，毁其宗社叫灭……。同样是杀人，又有杀、诛、弑等区别：杀无罪的叫杀，杀有罪者叫诛，臣下杀君上叫弑。这就是所谓的“春秋笔法”。

然而，《春秋》的文字太简单了，每条一般只有十个字左右，最少的只有一个字，最多的也不过45个字。一部包括242年历史的著作，总共只有18000多字。内容如此简略，而寓意又非常深奥隐晦，故难懂。

依照传统的说法，孔子的弟子们为了让人看懂，就按照老师授课时讲过的知识来阐明和解释《春秋》中的微言大义。由于《春秋》被儒家奉为经典，解经的著作就被称为“传”。解说《春秋》的政治主张的，现存下来的有《公羊传》和《穀梁传》；解说《春秋》的历史事件的，便是一个叫左丘明的人写的《春秋左氏传》，简称《左传》。现在我们见到的《左传》一般都是与《春秋》经文合在一起，一段经文附一部分传文。

但是《左传》究竟是不是为解释《春秋》而作的？它的作者究竟是不是左丘明？左丘明又是何许人也？这些问题，自汉朝以来就争议不休，迄今尚未定论。

不管这些争论如何激烈，《左传》是一部详细记载春秋及其以前社会历史的信史，它在我国史学、文学发展史上居于非常重要的地位，却是从来无人怀疑的。

完整的春秋史

《春秋》记载的历史是从鲁隐公元年（公元前722）至鲁哀公十四年（公元前481），历经隐、桓、庄、闵、僖、文、宣、成、襄、昭、定、哀12个鲁国国君，共242年。《左传》在形式上也是按鲁国的12公记事，但它的内容追记往事到了周宣王二十三年（公元前805）晋穆侯的伐条之役，早于《春秋》83年；编年截止到鲁哀公二十七年（公元前468），比《春秋》晚13年；所记事最晚到了智伯的灭亡（发生在公元前453年）。前后总计比《春秋》多出了一百多年。

《春秋》的记事，基本是有纲无目，如同流水帐，作为史书，它尚有较大的原始性。《左传》记事就相当详细了，对于历史事件一般都能做到首尾完整，有言有行，有直述有概述，有追叙有附叙，并有评论和分析，标志着我国编年体的史书发展到了比较成熟的程度。

《左传》一书的内容各部分之间并不平衡。在时间方面，前期较略，后期较详。前期尤以庄公时期为简略，最少者一年中仅记二三事。后期以襄、昭之世最详，二公时间共 63 年，不过是春秋时期的四分之一，而内容几乎占了全书的一半。再看空间方面，以晋、楚、鲁、郑之事最详，宋、卫、周、齐等国次之。如果把时间和空间结合起来看，庄公以前，以郑、宋、周、卫之事最多，其后开始渐及于晋、楚等国，吴、越更在其后，已到了春秋中后期。

《左传》就是在这样一个广阔的时空背景下，把春秋一代天下大事的演变作了比较全面的记载，记事范围亦不限于政治、军事、外交活动，而是涉及到社会的各个方面，对经济、学术文化、社会生活、自然现象等都有不同程度的反映。

就主要内容而言，《左传》可以说是一部春秋时期霸主递嬗的纪实，对于齐桓公、晋文公等人建立霸业的事迹描述得十分生动、详细。僖公二十三年记载的晋国公子重耳四处流亡 19 年的曲折经历，就是脍炙人口的名篇。

《左传》通过对各国历史事实的记述，暴露了当时社会的各种矛盾和政治斗争，特别是统治阶级内部的矛盾，如王权的衰落，诸侯的强大，卿大夫的专权。还有不少记载从不同角度反映了统治阶级与人民群众间的矛盾，暴露了统治阶级荒淫残暴的罪行，以及由此带给人民的深重灾难。如在齐国，统治者拚命剥削；官府贮藏的粮食多得霉烂生虫，百姓的生活却痛苦不堪，甚至连小吏三老也都挨饿受冻。百姓为了活下去，不断反抗，结果又遭到残酷镇压，以至于因犯罪被砍掉脚的人太多，市场上竟然出现了假脚昂贵、鞋子反倒无人购买的反常现象。

礼俗制度也是《左传》注重的内容之一。例如楚国逢伯叙述武王受降的礼节（僖公六年）等等，是其他古书中不能发现的材料。至于朝聘会盟中，升降揖让献酬授受，以及坛场乐舞服章玉帛等等，都可以作为研究古代文物的佐证。

《左传》的记事，不仅包括了春秋时期的重要史实，并且引述了一部分西周和以前的重大事件和古史传说。这些传说从春秋时的人物口中吐露出来，虽不一定是信史，但总有相当根据。如郟子谈论古代官名（昭公十七年），提供了上古图腾崇拜的材料。魏绛讲的后羿代夏的故事（襄公四年）等，既可以与其他古书相印证，也可补其他书所未详。

特别值得指出的是，《左传》还为我们保存了非常宝贵的自然科学方面的材料，记录了我国古代自然科学上的一些成就。如全书中记录了 37 次日食；对恒星作了观测；观察到了彗星的出没；记录了陨石的降落；地震发生的时间、地点以及水旱虫灾等等。这些记录，是世界科技史上最宝贵的材料。

民本思想和历史进化论观点

王、诸侯、大夫、后妃们的祭祀鬼神、吊葬问礼、会盟朝聘、征伐兼并、饮宴畋猎占去了《左传》的绝大部分篇幅。春秋时期的复杂斗争，特别是激烈的阶级斗争，使得统治阶级里面有政治远见的一些人物，深深地感到人心向背在政治斗争中的重要作用。他们把国家的盛衰、战争的胜败，看成是能否得到人民支持的结果。《左传》记载的一些政界人物的言论，就大量地反

映了这种思想认识。

晋大夫师旷在回答晋侯提出的卫国人为什么赶跑其国君这个问题时，说：“天是多么爱护人民啊！岂能让一个人在人民的头上肆行无道、纵其淫欲，而弃绝天地之情呢？天必定不会这样的。”指出像卫君这种困苦其民的主子一定得赶走。在另一次与晋侯议论石头为什么会说话这件怪事时，师旷说，石头本身是不会说话的，出现这种怪事，原因在于听不到百姓的呼声。现在大建宫室，穷侈极奢，民力凋弊，怨言四起，石头出来说话不是很应该吗？在逢滑与陈怀公的一段对话中，则更直接地指出了国家兴亡祸福，完全取决于对百姓的态度如何。逢滑说：“臣闻国家将要兴盛的时候，对百姓如同照料病号，这就是国家之福。将要衰亡的时候，视百姓如土芥，这就是国家之祸。”这些都是根据人民的利害关系来发表政见的，表面上看似乎还没有摆脱天道的观念，其实不过是借题发挥而已。书中还两次引用《尚书》中“民之所欲，天必从之”的话，来说明众怒难犯的道理。这种民本思想的出现，正是当时政治斗争在史学领域里的反映。

《左传》一书的历史进化论观点，主要表现在它对春秋以来旧秩序的破坏没有什么留恋惋惜之情。它记录的齐桓、晋文的霸业等，是全书的精彩篇章。然而书中并没有流露出像孔子那样鼓吹恢复西周宗法制度的观点或感情，更没有对礼崩乐坏的愤慨，对春秋初年开始没落的周王室也没有给予任何同情。它如实记录了周王室和郑国交换人质、晋侯像对待诸侯一样召见周王、王室向诸侯乞求金子、讨车辆等史实。这些事反映了当时的周王室无论在政治上还是经济上已经潦倒得连个普通诸侯都不如了。《左传》对于社会剧烈变化过程中出现的大国兼并小国和吞灭同姓国的事实也毫不掩饰，并且认为这种兼并是很自然的趋向，不是什么违背天道的事情。相反，对于那些不符合社会发展的奴隶制残迹，如人祭、人殉的暴行，却是坚决地反对。书中不仅多次引用当时著名的政治人物、贤大夫的言论，对那些用人祭祀和殉葬的国君加以无情的谴责，而且作者还借用“君子”之言来直接发表议论。如秦穆公用子车氏的三个儿子殉葬，书中就借“君子曰”发表了一大段议论，谴责秦穆公当不了盟主是活该，因为他死了还要害民。这些言论，显然与民本思想密切相关。

到了春秋晚期，整个社会的政治趋势是诸侯衰微、政权落入大夫手中。三家分晋、田氏代齐，则标志着新的历史时期的开始。对于这种局面，特别是对那些所谓“乱臣贼子”的掌权行为，《左传》大都给予一定的同情和支持。鲁国新兴地主势力季氏赶跑了鲁昭公，书中记载说：季氏赶跑鲁君，深得民心，并得到了诸侯赞同。还引用晋国范献子评论季氏政权的一段话，进一步说明鲁国政治操在季氏手中的局面已定，昭公即使想复辟也只能是徒劳的。这种承认社会、事物发展变化的历史进化论观点，在许多史实的记载叙述中均有所反映，特别是昭公三十二年所载史墨评论昭公之死的一段结论性的话更为典型。史墨说：社稷无常奉，君臣无常位，自古以来都是这样。所以《诗经》说“高岸为谷，深谷为陵”。夏、商、周的后代们，现在也都成为庶民了。《左传》能够承认并肯定这一社会变革的现实，相比《春秋》那种恋旧怀古的情绪来，是一大进步。这种历史进化论的观点，对于后来的许多历史学家都起了良好的影响。

战争 场面 人物 辞令

善于描写战争，是《左传》的突出特点。

《左传》把春秋时期霸权争夺和列国间的大规模战争全写到了，并且写得都很成功。每次战争几乎都能抓住战争的性质、交战双方政治军事的特点和力量对比，把各式各样相砍相杀的场面描述得条理井然，曲折细致，绘声绘色，生动逼真，扣人心弦。

从《左传》一书对全部战争的描写来看，作者并不只是单纯地叙述战争的过程，而总是把政治和军事联系起来一并考虑。如著名的“曹刿论战”一段，讲的是庄公十年齐鲁长勺之战，此时齐强鲁弱，战前曹刿求见鲁庄公，张口便问靠什么去打？最后又通过庄公和曹刿的对话，进一步总结了鲁军取胜的战术指挥原因。

《左传》全书的叙事都富有故事性、戏剧性，情节紧张动人，语言精炼形象，运用高超的艺术手法，以简洁的文句写出了复杂纷繁的历史事件，把形形色色的人物性格活泼泼地刻画出来。

事件离不开场面，人物离不开辞令，一部《左传》正可以说是事件、场面、人物、辞令叙述的巧妙统一。襄公三十一年记载的郑国相国子产拆毁晋国宾馆墙垣的事件，通过两种不同的场面，反映了主人公子产的辞令之美。

《左传》不仅是一部内容丰富、史实价值很高的重要历史著作，而且是一部富有文学价值的历史散文名著。文史结合，是中国古代历史著作的优良传统和特点，而这个特点，正是由《左传》所开创的，它为后世的历史学家和文学家树立了一个光辉的榜样。

3 阴阳二爻知天算命 ——《周易》

《经》、《传》有别

宇宙森罗万象，变幻莫测；人生休戚祸福，难以逆料。远古时候的先民们要想测吉凶、明狐疑，唯一的途径就是拜倒在神灵脚下，根据神灵的启示趋吉避凶，决定行止；而传达神灵启示的手段便是占卜，所以早在原始社会占卜之风就很盛行。后来占卜逐渐成为一行专业。商代的人们习惯用龟甲占卜，保存下来的就是现代考古发掘出的甲骨文卜辞。周代的人们喜欢用蓍草占筮，记录下来的一些筮辞流传至今，便是《周易》。

现在通行的《周易》是由两部分组成的。一部分是《经》，一部分是《传》。《经》有时也称《易经》或《古经》，包括卦、卦辞、爻辞等内容。《传》亦称《易传》或《易大传》，是对《经》的解释、说明、补充和发挥，共有十篇，在古代又被称为《十翼》（翼是辅佐阐明的意思），计有：《彖辞》上下、《象辞》上下、《系辞》上下、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》。

《周易》在战国时期就被看作经典，而且二千多年来，列居儒经，读的、注的都很多。但它究竟是一部什么书？是什么时候的著作？是什么人所写？这些问题，似乎仍无定论。据传说，《经》中的卦是人面牛身的文化神伏羲或周文王所画，卦辞是周文王所作，爻辞是周公旦所写，《传》则是孔子的杰作。现在普遍认为，《经》出现在商、周之际，是周前期的卜筮官员编纂而成，并非出自某一人之手。而《传》的某些篇章虽与孔子有联系，但也不是出于孔子一人之手，而是从春秋到战国中期由史官、儒者陆续写成的。

《经》与《传》不仅在成书时间和作者方面不同，其内容性质也有很大差异。一般认为，《经》只是一部卜筮之书，曲折反映了神的意志，本质上是一种宗教巫术。而《传》虽与《经》有密切联系，但已甩开了对超自然的神灵的信仰，采取了抽象的理性思维形式，阐述了对世界及其一般规律的看法，属于哲学之书。

正由于《经》和《传》性质不同，所以我们在介绍时也要分而述之。

《易经》的形式结构

《易经》是一部占筮书，因而在写法上、编排上、体例上有它作为占筮书的特点。别的书通常都分篇章，而《易经》则以“卦”为单位。全书共有六十四卦，每卦里有卦画、标题、卦辞、爻辞四部分。

卦画是由爻构成的，爻又有“-和-”两种基本符号，“-和-”的属性相反。“-”象征阳、刚、男、君、强等，具有积极独立的性格，称作“阳爻”或“刚爻”，用奇数一、三、五、七、九中的最大数九代表，又称作“九”；“-”象征阴、柔、女、臣、弱等，具有消极、依附的性格，称作“阴爻”或“柔爻”，用偶数二、四、六、八、十的中间数六代表，又称为“六”。

六十四卦是由阴阳两爻错综配合得出的八个符号，即八卦演变出来的。《易传》说，伏羲用三个爻组成一个符号，代表宇宙事物，产生了八卦。它们是：☰乾（天）、☷坤（地）、☳震（雷）、☴巽（风）、☵坎（水）、☲离（火）、

☶艮（山）、☱兑（泽），称作八“经卦”。周文王被商纣王囚禁于羑里时，觉得只用八卦难以说明宇宙万物错综复杂的变化，于是将八卦两两重叠，推演出六十四卦，统称作“别卦”。这样六十四卦中每一个卦的卦画便由六个爻组成，《易经》全书共有 384 个爻。每卦中的六个爻按自下而上的顺序排列，最下面的一爻称“初”，依次向上分别为“二”、“三”、“四”、“五”，最上面的爻称“上”。例如晋卦，有阴爻有阳爻，自下而上分别称初六、六二、六三、九四、六五、上九。其余类推。

另外，由六爻构成的卦画中，又可分为两部分，以上下各三爻为一组，上方的三爻称作“上卦”或“外卦”，下方的三爻称作“下卦”或“内卦”。

标题也就是卦名，它有时总结全卦的内容，有时选取卦爻辞中的多见词作形式联系，有时两者兼而有之。有些标题是多义词，它不同的意义与卦爻辞中所说的内容也是相应的，而且在卦辞中往往说明其中的一义。还有些组卦，两卦标题的意义相对。

从形式上看，《易经》的文字分卦辞、爻辞两类。卦辞在卦画后面，比较简单，一般作说明题义之用，解说该卦的吉凶。卦辞后面是爻辞，分别解说六爻每一爻的含义，是全卦内容的主要部分。

从性质上看，《易经》文字又可分为筮辞与非筮辞两类。筮辞是占筮的内容、结果的记录，是全书的主要部分，其中又可分为三种。一种是贞事辞。在占筮请示神灵时，把请示的事情记下来，作为后来的参考，这些所记的事就是贞事辞。二是贞兆辞。这是占筮时所得神灵兆示的记录，如吉、凶之类。贞兆辞有时与贞事辞相连，有时是不相连的，甚至有时只有贞兆辞而没有贞事辞，这是因为在旧筮辞中，占筮者只记下了贞兆，而作者也连同有关的记录编进了《易》文。还有一些是作者利用贞兆辞的形式来判断、说明事理的。三是象占辞。古代迷信花样很多，除了龟卜、蓍占之外，还有星占、梦占、五行占等。但如果有些偶然性的巧合可说成灵验的话，那么许多时候往往是不灵的，所以古人对每一种占法都不尽相信，而经常是两三种占术参用。譬如做了恶梦，是一种不吉的预兆，但不大相信果真不吉，于是再去求占。占筮者把他问的恶梦也记下来，这就是象占辞。其他如星占、蛇占、谣占、鸟占及有关从自然界、日常生活所见的异常现象中得到的兆示的记录都属于象占辞。

下面我们以《易经》第五个卦需卦为例，说明各卦的基本形式结构。卦辞、爻辞的解释依据李镜池《周易通义》（中华书局，1981年版）。

（乾下坎上）需。有孚。光亨。贞吉。利涉大川。

这一句包括了卦画、卦名、卦辞三部分。需，是濡的本字，沾湿的意思。本卦主要是说出外旅行经商的，以爻辞中多次出现的需字作卦名。

有孚，获利之意。《易经》很多卦中出现“有孚”，多指捉到俘虏，也指商人赚了钱，或者狩猎获兽。这里指商人获利。

光亨、贞吉、利涉大川，都是《易经》常用的贞兆辞。这三个词总的意思是大通、很顺利。表明这个需卦是个吉利的征兆。

初九 需于郊，利用恒。无咎。

出门后在郊外被雨淋湿，但照常走下去是吉利的，没有什么危险。

九二 需于沙，小有言，终吉。

走在沙洲边犯了个小错，掉进水里，沾湿了衣服，但湿一点没关系，最终没事。

九三 需于泥，致寇至。

陷在泥泞里，弄得浑身湿透，还遇到强盗来抢劫。

六四 需于血，出自穴。

身上沾了血污，从住处逃出来。是指途中投宿遇上坏人，遭劫挨打。

九五 需于酒食。贞吉。

这爻与上爻相反，是说旅途中遇到好客的主人，酒食款待，饭饱酒醉，连衣服都弄湿了。

上六 入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉。

途中投宿，接着进来了三个不速之客，恭敬礼貌地对待他们，结果大家都好。

以上六句便是自下而上，解说各爻含义的爻辞，记旅行遇到的各种情况，分前后两部分，前三爻记途中所遇，后三爻记投宿所遇。其中“无咎”、“终吉”、“贞吉”都是贞兆辞。

《易经》的思想内容

《易经》既然是卜筮之书，它直接的作用本是论断吉凶，给占卜者以启示指导。因此，其基本思想体系必然是唯心主义的，而且它宣称在卦爻中概括和包含了天地万物、古往今来的一切道理和规律，这本身也是形而上学的。但是，《易经》在把自然社会问题搬进筮占宗教神学的殿堂时，也包含着丰富的朴素唯物主义和深刻的辩证法思想。透过笼罩在它表面的光怪陆离的神学迷雾，我们可以窥见当时人们与自然、社会斗争的经验以及对世界认识的深化。这可以说是《易经》的最大特点。

《易经》把复杂纷坛、千变万化的事物抽象概括为阴（—）阳（—）两个基本范畴，认为阴、阳是天地万物的总根源，世界也像人、动物一样分成阴阳两个部分，各自具有积极、进取、刚强和消极、退守、柔弱这两种对抗的特性。万物在阴阳的矛盾作用下不断变化、繁衍发展，变化形式是通过交感，如同男女性交产生子女一样。

阴阳交感的原理贯穿整个《易经》，通过卦象中阴阳布局状况作为说明事情吉凶的一个基本原则。《易经》中所谓吉的一些卦，一般是上卦和下卦具有交感的性质；所谓“凶”的一些卦，一般是上下两卦不能交感。如泰（☰上☷下）的卦象是地在上天在下，天属阳，具有上升的特性，地属阴，具有下降的特性，上下交汇便有动象，有交感之象，从而就有前途，所以泰卦的贞兆辞便是“小往大来”（由小利转为大利）和“吉亨”（大吉大利）。与此相反，如否（☷上☰下）的卦象是天在上地在下，天上升，地下降，两者越离越远，相互排斥，这种情况不会引起上下交感，不交感就没有变动，没有前途，所以否卦不如泰卦吉利，其贞兆辞便是“不利君子贞”（对君子不利）和“大往小来”（所失大而所得小，或由大利变为小利）。此外，如革（☲上☱下）泽在上火在下，丰（☱上☲下）雷在上火在下，大畜（☶上☷下）山在上天在下，咸（☶上☱下）泽在上山在下，等卦，都阴阳相交，属于吉卦，意味着事情顺利有前途。而睽（☲上☱下）火在上泽在下，噬嗑（☲上☳下）火在上雷在下，遁（☶上☱下）天在上山在下，等卦，都是阴阳不相交，意味着事情不成功。

阴阳交感的原则还体现在各卦中爻与爻之间的关系上。相邻的两个爻如果一阴一阳便有亲近感。上下卦中各爻也有相对应的关系，初对四、二对五、

三对上，如果这两个对应的爻一阴一阳，异性相吸，那么两者的关系便是“相应”，否则全是阴或全是阳，就会同性相斥，属于“不相应”。如随（ ）卦中，六二是阴爻，本来应该与九五的阳爻相应的，但因双方距离太远，这时恰好有一个初九阳爻在它下面，于是六二便与初九异性相吸，有亲近的可能。大凡在追随时，多半会追随靠近自己的人，六二阴性柔弱，不能坚守贞操等待正当的配偶九五，却与身边的初九亲近，结果最后失去了九五。这就是随卦中六二的爻辞“系小子，失丈夫”的含义。

在《易经》看来，阴阳交感之所以属于吉，原因在于它能引起动荡，产生变化。世界上没有东西不在变化，而变化着的事物又呈现出阶段性，在不同的发展阶段，事物变化的情况也不同。事物刚开始时，变化的迹象还不显著，继续发展下去，变化就深刻、剧烈了，发展到最后阶段，如果事物达到了它的极点，超过了它最适宜变化的条件，它还会走向反面，招致相反的结果。以乾（☰）卦为例：

乾：元。亨。利。贞。

乾即天，纯粹由阳气构成，它是万物创始的伟大根元，通行无阻，祥和有益，无所不止。这是个大吉大利之卦。

初九 潜龙勿用。

龙是我国古代极受崇拜的神物，它能三栖，潜在深渊，行于陆地，飞腾云霄，常用来象征统治者。龙的活动属于阳性，这一爻虽然是阳爻，但位置在最下方，处于阳气刚在地下发生、还不能对外活动的时刻，所以应当像潜藏的龙，隐忍不动，等待时机。

九二 见龙在田，利见大人。

这时初九潜藏的龙已经上升，出现在田野。由于阳爻刚健，又处在下卦中间的位置，具有中庸的德行，所以必将有所作为，给自己和人们带来希望和利益。

九三 君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。

阳爻上升到下卦的最高位置，阳中又阳，过分刚正反而容易有危险了。所以有德行的君子既要时刻奋发，努力不懈，又要谨慎警惕，避免骄傲自大，这样就不会产生过失，招致灾祸。

九四 或跃在渊，无咎。

这一爻仍是阳爻，但处在“四”的阴位，刚刚离开下卦，升到上卦的最下方，仍然缺乏安定感，这时要求得进一步飞升，必须更加谨慎，可以做出一些退让，返身跳入深渊之中，以退为进，方能无害。

九五 飞龙在天，利见大人。

“五”在上卦居中，又是阳爻在奇数中的正位，属于阳爻最理想的位置，这时龙得到天时地利，飞腾在天，据有无限的活动空间，居高临下，普照大地，正是大展鸿图，于己于人都很有利的极盛时机。

上九 亢龙有悔

上是最末一爻，“亢”是极端高亢的意思。龙升到这一位置，已经达到了极点，处于阳刚的顶峰，没有更高的去处了，它又依然亢奋不止，阳气不泄，因而物极必反，盛极而衰，以致后悔。

《易经》运用物极必反的原则阐释一些卦象，得出了比单纯阴阳交感的原理更为深刻的结论。例如既济（ ）卦，从卦象来看，水在上，火在下，阴阳交感、阳爻都在奇数的位置，阴爻也都在偶数的位置，上下远近都相应，

形象完整无缺。所以卦辞说“亨”，表明顺利、成功。但是“亨”之后，卦辞紧接着说：“小利贞，初吉终乱。”为什么明显地属于阴阳交感、阴阳相应的卦象不能大吉大利，反而出现小利终乱呢？微妙的哲理恰恰就在这一完美当中体现出来了，因为过于完整了，反而容易僵化，以致丧失积极奋发的活力，不能再有大的作为，只有小事勉强还能亨通。成功的获得越是顺利，成功的气象越是吉祥，跟着来的越容易颓废松懈，越容易产生危机，陷入混乱。

古代占筮的范围很广，举凡祭祀、战争、生产、商旅、婚姻、水旱灾害等等，无不求签问卜请示神灵，所以《易经》在断测吉凶的同时，广泛地记录了商周之际的社会生活情况，甚至还保存了文献上罕见的原始社会的遗风，为我们研究当时的经济、政治、思想、风俗等提供了多方面的珍贵材料。

书中记载了渔猎用弓箭、制弓选用上等心木、矢用铜镞；耕田用耒耜；织布用纺车，衣服有黄裳；运输工具是人拉与牛拉的货车和打仗时用的马车等。书中记载很多狩猎情况，狩猎先是为了谋生，后来为了练武打仗。狩猎又发展为畜牧业，以牛马为主，六畜俱备。农业也发展为主要生产部门，有四五个卦专讲农业。《易经》中行旅之占最多，专卦就有五六个，附载于各卦的还有不少。行旅多为经商，起先贩卖牛羊，后来贩卖奴隶，货币先用贝，后用铜钱。途中有的借居人家，有的入宿旅店。这一切都反映了当时生产、经济各方面的发展变化。

《易经》谈到阶级状况时，常把小人和君子大人对说。统治者有天子、君王、公侯、大人、君子、武人等；被统治者有小人、邑人、刑人、童仆、臣妾等。大人对小人操生杀之权，设有残酷的刑狱。困卦就是一个刑狱的专卦。刑罚有打屁股的，有肩扛枷锁绑在衙门外示众的，有割鼻、断腿、烙额的。监狱叫“幽谷”，外围还种上带刺的植物，打上木桩，重重障碍，防备森严。

《易经》还写了不少战争情况，师卦、同人卦写作战、军队组织；离卦写对敌警戒与遭受敌人侵袭的战祸；晋卦讲战略战术。革卦还认为军队内部是否团结对战争胜负至关重要。上六爻说如果君子变脸如豹大发雷霆，小人脸色难看，不服从命令，出师征伐便是凶。

婚姻有对偶婚、劫夺婚。关于对偶婚的记载尤其详细。屯卦说有伙人骑着马去求婚，怕不成功，来回徘徊。贲卦讲了迎亲的全过程。男方成员迎亲时年青人不坐车徒步行进。老年人把胡须修饰一番，一派喜气洋洋，路上大伙奔跑前进，累出一身大汗。到了女家，送上一束束布帛，堆成一大堆，还要送上白色大肥猪。蒙卦写到劫夺婚，抢亲的男子有时遭到抗拒，丢了性命，抢来的女子大哭大喊，十分悲伤。归妹卦写姊妹俩同时嫁了一个丈夫。此外，大过卦九二爻说老头娶了个小娇娃，就像枯杨生幼芽，没有什么不利；九五爻说老妇人嫁了个少年哥，就像枯杨开新花，虽然不算过错，但也不会光荣。

卦的卦象是一阴五阳，表示一个女人周旋在五个男人中间，必然不守贞操。这个阴爻又处在五阳之下，是“初六”，象征身体健壮，所以卦辞说“勿用取女”，这种女人是不可以娶来做妻子的，等等，都反映了当时的婚姻习俗。

《易经》中还有不少关于行为修养和科学知识的论述。如谦卦认为谦让必须以明智、勤劳、发奋为前提，不能把谦让与糊涂、懒惰、懦弱混为一谈。小过卦谈批评的态度与方法，指出不分尊卑上下，错的就要批评，好的就要赞扬，没有错而乱加批评，甚至有意攻击就很坏。此外，无妄卦告诫人不要

胡想妄动；履卦讲行为要纯洁，心胸要宽广；豫卦讲做事要深思熟虑，不要游移不定等。震卦谈了对雷电的态度，卦辞概括描写了人们对打雷的三种反应，一种是听到雷声害怕得哆嗦，一种谈笑自若、满不在乎，一种听到震惊百里的大响雷还能镇静，手里拿着酒勺子，却没有洒出一点酒来。六二爻的爻辞写一个商人在路上，遇到雷电交作，非常骇人，甚至有危险。但他并不害怕，只考虑会不会亏本的问题，于是爬山越岭向前奔跑，但雷厉雨暴，山高路滑，跑得很辛苦，心里就想：算了，别赶了，七八天内总会把钱赚到手的。艮卦谈卫生之道，卦辞说要注意保护全身，爻辞由下而上，从脚趾说到额头。如六二爻说腿肚子的肉本应比较肥满的，现在却不长肉，消瘦，可见是病态，因此，心里不舒服。六五爻说脸部更要注意，上面有一张嘴，说话要有分寸，有条理，否则就会后悔倒霉。这些都具有一定的科学道理。

《易经》思想对我国后世影响深远，它不仅是儒家、玄学、道教的经典，而且成为指导各门具体科学如天文学、中医学、数学等的理论基础。在国外，17世纪的西方就已开始研究《易经》，黑格尔在其《东方哲学》中说：中国人也曾注意到抽象的思想和纯粹的范畴。古代的《易经》是这类思想的基础，《易经》包含着中国人的智慧，是有绝对权威的。

《易传》的思想内容

《易传》与《易经》的结合经历了一个长期的演进过程。最早的《周易》只有经，没有传，到了战国时出现了传，但仍与经分开。直至东汉末年郑玄把传中的《象传》、《彖传》纂入经中，附在各卦的卦辞或爻辞后面，称为“彖曰”、“象曰”，又把《文言传》附在乾卦和坤卦的后面，其余各篇因为不好单附，便整个放在经的后面，这才形成了今天《周易》的面目。

《易传》十篇的内容及其在《周易》中所起的作用是不同的。《彖传》解释卦辞，通过六爻的全体形象阐说全卦的含义。《象传》又分为《大象》和《小象》。《大象》是对全卦的说明，但与《彖传》不同，它是将六爻还原成三爻的八卦，用八卦所象征的事物说明全卦；《小象》以各爻的位置为主，解说每一爻的爻辞。《系辞传》总论全部《易经》的基本观点，阐发这些基本观点应如何普遍地应用于自然和社会，它使《易经》从占卜的神学上升到了哲学的高度，在我国哲学史上是一篇极重要的论文。《文言传》是对乾、坤两卦特别详细的说明，因为乾、坤两卦是六十四卦的基础，必须用刻意修饰的文词加以颂扬。《说卦传》可分前后两部分，前半部与《系辞传》相同，是《易经》的整体概论，非常简明扼要；后半部说明八卦所代表的事物和所体现的原理及其变化。《序卦传》是对六十四卦排列次序的说明。《杂卦传》说明各卦之间的关系和卦名的意义。

《易传》从哲学的高度对《易经》进行解释，表达了一些朴素的唯物主义思想。《序卦传》说，天地是万物的根本，万物是由天和地交感而产生的，天地之间除了万物之外再没有别的东西。有了天地，才产生了自然界；有了自然界，然后才有人类社会。而人类社会的发展，又是先有男女、夫妇、父子，才有国家，然后才形成礼义等社会制度和道德规范。

《易传》在解释八卦的起源时，把八卦看成是对客观事物的摹写、画像，是由于圣人伏羲通过对天地、鸟兽和人类自身的观察，得到了对客观事物的印象，然后创造出八卦的卦象。八卦可以代表宇宙间的各种事物，如表所示：

卦名/自然 /人/ 属性/ 动物/身体/方位/季节

乾☰	天	父	健	马	首	西北	秋冬间
坤☷	地	母	顺	牛	腹	西南	夏秋间
震☳	雷	长男	动	龙	足	东	春
巽☴	风	长女	入	鸡	股	东南	春夏间
坎☵	水	中男	陷	豕	耳	北	冬
离☲	火	中女	附	雉	目	南	夏
艮☶	山	少男	止	狗	手	东北	冬春间
兑☱	泽	少女	悦	羊	口	西	秋

《说卦传》还认为，如同天地是世界万物的根源一样，乾坤两卦也相应地是一切卦象的基础，乾坤最先产生震、巽、坎、离、艮、兑六个子女，进而演化为六十四卦，三百八十四爻，从而涵盖一切事物。这种把客观事物看成第一性的，卦象是第二性的，并由天地产生万物去类化出乾坤产生其他卦象的看法，显然是一种很原始、很朴素的唯物主义观点。

《易传》对《易经》的辩证法思想也做了较为系统的发挥。它认为，万事万物都不是固定不变的，从日月星辰到山河大地，都表现出无穷的变化，全部《易经》就是讲述天地万物变化不息的道理的。变化是世界的普遍规律，由六爻构成的卦象，就是以变动来启示人事微妙的际遇。自然界不仅有变，而且有通。穷极而变，变则顺通，顺通则长久。如果能把握机宜，适当地变通运用，功德事业就会在变通中出现。因而《易经》的法则就是经常变动，这种变动并不拘泥于一定的形式，它在卦的六个爻之间普遍流转，或上或下，没有常规。理解《易》理不可被其理论所拘束，只有循其变化才能适当应用。

《说卦传》还把“神”作为一个哲学范畴提了出来。认为所谓神，就是使万物神妙地变化生成。在这里，神已不是《易经》中所讲的有意志的人格神，而是世界万物微妙变化的别名。这种解释反映了当时人们对事物变化认识的深化，“神”成为后来中国哲学史的一个重要范畴。

那么，事物变化的动力源泉在哪里？是在事物自身的内部，还是在外部？

《系辞传》认为，变化的发生，是由于阴阳、刚柔、动静两种相反的势力相推相摩的必然结果。自然界和人类社会的天地、日月、四时、昼夜、寒暑、男女、吉凶、祸福、大小、远近、内外、出入、进退、往来、上下、得失、存亡、生死等等相对立的现象，都是阴阳、刚柔、动静的矛盾运动的产物。这两种对立的势力不在事物的外部，而普遍包含在事物的内部，其道理犹如只有人类中的男女两性交媾才能孕育子女，产生新的人类一样。阳、刚、动和阴、柔、静的关系是对立统一的，只有对立着的两个方面在一起时才构成一对矛盾，若“二女同居”，即同样性质的两个方面在一起，则不是矛盾。

《易传》还进一步认为，矛盾的两个方面，有主次之分，其中一个方面居于主导地位，起着支配作用，一般情况是刚健的乾、阳、动处于主要地位，而柔顺的坤、阴、静处于次要地位。但同时矛盾的两个方面既互相渗透，又互相转化，一切事物都要走向它的反面，向自己的对立面转化。《易经》的六十四卦，由上一卦到下一卦，常常是由正到反，或由反到正，《易传》系统地发挥了这个正反转化的思想。它说，通顺的泰卦发展到一定程度，就必然要转化到它的对立面变成不通顺的否卦，静止的艮卦和前进的渐卦也是这

样。而且物极必反的转化发展过程是无止境的。六十四卦的最末两卦是既济卦和未济卦，前者表示已经完成，后者表示没有完成。其所以把没有完成的未济卦放在最后，《序卦传》解释说，个别事物的发展有其终极，但天道的变化循环不已，人事的变化无穷无尽，未济卦正是表明天地万物的发展是没有终极的。《易传》的上述学说，集中代表了中国古代辩证法思想的精华。

但必须指出，《易传》的朴素唯物主义观点是束缚在客观唯心主义体系中的。它虽然提出了卦象是对客观事物的摹写、画像，但进一步又把卦象的作用说得神秘化了。认为，六十四卦不仅能说明世界的变化，而且一切器物和精神文化，也都是圣人根据六十四卦的卦象制造出来的。如伏羲结绳作网用来打猎捕鱼，是取法于离卦的卦象；神农氏作耒耜用来耕地种田，是取法于益卦的卦象；黄帝尧舜作舟楫，也是取法于涣卦的卦象，等等。这些结论颠倒了人们的认识过程，把本来是第二性的卦象看成是人认识事物、改造自然的来源和依据，显然是一种唯心主义、神秘主义的观点。

《易传》又进而把卦象脱离客观世界而绝对化，把它看成独立的精神实体，称它为“易理”或“道”，而把有形体的万事万物称作“器”。认为“器”是由“道”派生出来，并受道支配主宰的，“道”还可以为天下之民谋福利，成就天下一切事业。这样，全智全能的精神性的道，实际上就变成了哲学化的“上帝”。《易传》把道和器作为一对哲学范畴提出来，极大地影响了后来的哲学家。宋明以后，道与器的关系问题成了各派思想家长期争论的重要问题。

《易传》的客观唯心主义体系同时又阉割了它本来具有的辩证法思想。原本是反映客观变化之道的卦爻，在《易传》的解释下变成了神秘主义的先天格式，成了客观事物变化的根据。客观事物的发展变化，被说成是由卦象类推、演绎出来的。这样，《易经》卦爻就被看成了包罗万象的绝对真理体系，易理已经包括尽了天下所有的道理，再不会有任何真理在它之外了。《易传》又进一步把普遍变化的规律归结为循环论，认为自然界是寒来暑往，暑往寒来，社会历史也是循环往复，一切都像一个封闭的圆环一样，从起点转到终点，再从终点转到起点，没有飞跃，没有质变，最后便归结为一切都不变。用这种变中不变的易理来说明社会现象，《易传》引申出了天尊地卑，是乾坤确定的规则，动静刚柔，是固定不变的常法，最终得出贵贱尊卑都是事先确定不移、任何人为力量难以改变的宿命论结论。

总之，《易传》的学说瑕瑜互见，良莠并存，在整个体系上可以说是唯心主义、形而上学的，但其中又含有许多朴素的唯物主义观点和辩证法思想，这就为以后各派哲学家以解释《易传》为形式、阐发驰骋自己的思想留下了极其广阔的天地，同时也是《易传》对中国思想史产生深远影响的原因所在。

4 仁爱修身定乾坤 ——《论语》

公元前 479 年，73 岁的孔子在弟子们的悲痛声中离开了人间。孔子是我国伟大的思想家、教育家，儒家学派的创始人。其祖先原是宋国贵族，因政治变乱逃到鲁国。孔子幼年丧父，家境贫困，青年时做过管理牛羊和仓库的小吏。中年以后，聚徒讲学。50 岁以后，做过几年鲁国大夫。下野后，率领门徒周游列国，寻找政治出路，历时十余年，但处处碰壁，始终没有得到任用。晚年回到鲁国，以整理古代典籍、教授门徒了却余生。孔子一生教育的弟子据说有三千人，其中精通“六艺”（礼、乐、射、御、书、数）者有 72 人。弟子们平时在学舍听孔子讲论，周游列国时，师生同行，随时问难，有的学成后担任了邑宰家臣之类的官职，仍不断向孔子问学请教。《论语》一书就是由孔子的弟子以及再传弟子纂辑而成的，大约成书在战国初年。

《论语》共 20 篇，篇名取篇首的两三个字为题，并无具体意义，如第一篇第一句话是“学而时习之”，所以该篇就叫《学而》。一段话为一章，全书共 492 章，13000 余字。据《汉书·艺文志》说，“论”是论纂、编排的意思，“语”是谈话记录，“论语”就是语录汇编。里面主要记载了孔子及其部分门徒如曾子、子夏等人的言论，还记载了一些孔子的行为。《乡党》篇就有不少关于孔子日常生活和参加政治活动的情节、做法，如穿什么衣服，有什么饮食习惯，平时家居的神情举止，怎样乘车外出，甚至怎样睡觉等等。全书内容涉及政治、经济、伦理、教育、哲学、历史、文学、艺术、道德修养等各方面，有很高的历史价值和学术价值，是研究孔子思想的最直接的材料，又由于《论语》是“四书”之首，因而在我国文化史上居于十分重要的地位。

无美不备的仁

《论语》伦理思想的核心是“仁”。“仁”这个词在孔子以前已广泛使用，但作为哲学范畴的提出，是从孔子开始的。仁在孔子思想中是最高、最根本的理想和准则。所以《论语》说孔子很少谈功利、天命，最推崇、最赞许的是仁。

“仁”字在《论语》中出现百次以上，但是，对于仁的确切含义，《论语》中并没有纯定义式的界说，常常是根据提问人的不同情况而随问作答，每次讲解并不完全一致。如颜渊问什么是仁，孔子说，克制自己，使自己的言行合于礼，这就是仁。一旦克制自己而使言行都合于礼，天下的人就会称许你是仁人。具体做法是不合于礼的东西不看，不合于礼的话不听，不合于礼的话不说，不合于礼的事不做。樊迟问什么是仁，孔子说“爱人”。子贡问：“如果有人能广泛地把好处给人民而且能够周济大众，这个人怎么样？可能算是仁人吗？”孔子说：“何止是仁人！一定是圣人了！尧舜大概还做不到哩！仁人要做到：自己想树立的也帮助别人树立，自己想达到的也帮助别人达到。凡事能够推己及人，可以说是实行仁的方法了。”这表明，孔子所讲的仁，有对己、对人两个方面的基本含义。对己就是“克己复礼”，即克制自己，使视听言动都合乎礼，一旦做到了这点，天下人都会称许你是个仁者。“克己”不仅是消极意义的自我克制，还包含积极意义的自觉实行。

君子不会有吃一顿饭的时间离开仁，即使在匆忙紧迫、颠沛流离的情况下，也一定要实行仁。只有立志实行仁，才会无过恶。对人的方面也有积极和消极两层含义，即“忠”和“恕”。“忠”就是积极地为别人着想，要爱人，对人有同情心，有关心他人的真实感情，自己想通达也使别人通达，无论何时何地都设身处地考虑别人的利益，时刻反省，“为人谋而不忠乎？”替人家办事有没有不尽心竭力？“恕”就是消极意义的推己及人，“己所不欲，勿施于人。”孔子说，他的思想学说有一个“一贯之道”，他的学生曾参解释说，这个一贯之道就是忠恕，忠恕是仁的合体，所以一贯之道就是仁。只有有仁德的人，才能以正确的态度爱人，才能以正确的态度恨人。

仁有时还指一种理想的行为规范和高尚的品德。樊迟几次问孔子怎样才算仁，孔子有时说：“有仁德的人对艰难的工作抢先去做，对获功论赏的事则退居人后。”即吃苦在前，荣誉在后。有时说：“在家态度恭敬，办事严肃认真，对人忠心诚实，即使到了夷狄地区，这三种品德也不可背弃。”另一个学生子张问怎样做才是仁，孔子说：“能在天下实行五种美德，就是仁了。”即庄重、宽厚、诚信、勤敏、慈惠。“庄重就不会招致侮辱，宽厚就能得到众人拥护，诚信就能得到别人的信用，勤敏就能取得成功，慈惠就能很好地使唤人。”所以孔子又说：“刚强、果断、质朴、言语谨慎，有这四种品德的人便接近于仁。”花言巧语，伪装和善，这种人则很少有仁。

“仁”作为哲学范畴，常指人的主观的自觉精神。《论语》上说：“仁离我们很远吗？只要我想达到仁，仁就可以达到。”“实行仁德在于自己，难道在于别人吗？”这就是说一个人要达到仁，实现仁的理想，只有靠自觉的意识才能做到，即使暂时达不到，但坚持下去，终有一天能达到。靠外力的强制是做不到仁的，仁完全是一种主观化的内在要求。这一思想，对后世的主观唯心主义有很大影响。

《论语》讲仁，还常表述为一种积极的斗争精神。“志士仁人，不贪生怕死而损害仁，只有牺牲自己而成全仁。”“士不可不心胸宽广意志刚强，因为他们任重而道远。他们把实现仁作为自己的任务，难道还不重大吗？他们奋斗到死才停止，难道还不遥远吗？”这种为实现仁而努力奋斗、积极进取、不惜牺牲、舍我其谁的精神，这种理性的历史责任感，在漫长的中国历史上曾感染、教育、熏陶了无数仁人志士，所起的作用主要是进步、积极的。

但《论语》又一再指出，“仁”的境界是很难达到的，除了少数几个古代圣人外，当代没有人能够真正做到仁，如果有圣明的君主出来，也一定要经过30年之后才能实现仁。在三千弟子中，孔子认为只有颜渊能在三个月里时时想着仁，这已是很难能可贵了，其余的只是暂时偶然达到而已，没有能保持长久的。所以孔子对仁的实现也缺乏信心，说：“我没有见过爱好仁德的人，也没有见过憎恶不仁的人，有谁能一天用他的力量去实现仁吗？我没有见过力量不够的，大概这种人是有的，只是我没有见过。”

《论语》在我国思想史上第一次提出了“仁”这一范畴作为调整社会矛盾的原则，标志着人类在社会关系中逐步加深了人与人之间相互关系的认识。但是孔子不免夸大了“仁”的作用，不适当地抬高了仁的地位，把仁看作指导生活、处理事务的普遍原则，认为是可以终身行之的普遍真理，这显然太绝对了。

德治主义的政治哲学

仁属于主观道德情操，它必须体现在行为中才能发生作用和影响，而行为的表现一定要有一个形式程序，《论语》指出这个形式程序就是礼。礼的意义极为广泛，包括礼节仪式，也包括政治制度。《论语》认为礼的最基本的原则就是仁，人若不仁，能讲礼吗？人若不仁，能讲乐吗？伦理范畴的“仁”和政治范畴的“礼”密切结合在一起，是不可分割的统一体。把仁的准则贯彻于政治制度（礼、乐）之中，就是实行仁德之政。孔子说：“国君用仁德之政治理国家，就会像北极星一样处于一定的方位而群星环绕着它，受到人民的爱戴。”

爱护百姓、以民为本是德政的主要内容。《颜渊》篇记载了孔子与学生子贡的一段对话。子贡问怎样治理政事，孔子说：“粮食充足，军备充足，人民信任政府。”子贡说：“如果迫不得已一定要去掉一项，在这三项中先去掉哪一项？”孔子说：“去掉军备。”子贡问：“如果不得已还要去掉一项呢？”孔子说：“去掉粮食。自古以来人都会死，失去人民的信任，国家就站不住脚了。”因为老百姓对于仁德的需要，比对于水火的需要更迫切。要让百姓忠心，统治者必须慈爱百姓，把孝顺父母、友爱兄弟的孝悌之道推广到政治活动中，博施于民。对政事要慎重处理，发号施令要讲信用，节约费用，役使百姓要不违农时，叫百姓做对他们有利的事。因而孔子对郑国贤相子产十分欣赏，说他具有君子的四种美德：行为庄重，恭敬君主，抚育百姓有恩惠，役使人民合乎道理。社会财富不患贫而患不均，如果百姓手中有足够的钱粮，国君怎会没有？如果百姓不够用，国君怎会够用？孔子反对统治者不顾百姓死活，过分聚敛，过分贪婪。所以当孔子得知自己的学生冉求给鲁国大夫季孙氏当家臣、帮助季孙氏搜刮钱财时，非常愤怒地对弟子们说：

“冉求不再是我的学生了，你们可以大张旗鼓地攻击他啊！”

《论语》特别强调道德教化而贬低行政命令和刑罚的作用，指出：用行政命令来治理百姓，用刑法来制约百姓，老百姓只是勉强克制自己避免犯罪而不知道犯罪是耻辱的事情；用德来治理百姓，用礼来约束百姓，老百姓就知道做坏事可耻而且能自己纠正错误。

与爱民相联系，统治者要得到百姓拥护还必须加强自身修养和自我约束。《论语》说，政就是正的意思，统治者带头走正路，谁还敢不正呢？如果统治者不贪求太多的财货，即使他奖励偷盗，也没有人去偷盗。统治者的行为正派，就是不发命令老百姓也会执行。统治者的行为不正派，就是三令五申百姓也不听从。如果不能端正自己，又怎么能端正别人呢？

《论语》倡导的德治主义，被孟子仁政学说继承发展，在后来许多进步思想家、政治家的新解释下，对于缓和阶级矛盾，减轻人民负担，产生过深远的积极作用。

品德修养的教科书

儒家特别重视人的品德修养，把它作为“齐家治国平天下”的先决和根本。关于怎样培养品德和培养什么样的品德，《论语》中谈了很多，称得上是一部完整、系统的道德修养教科书。

《论语》认为对于做人与做学问二者来说，做人是第一位的。孔子说：“少年弟子回到家里要孝顺父母，外出要敬爱兄长，做事谨慎小心，说话讲

究信用。要广泛爱护大众而亲近有仁德的人。这样做了之后还有多余的精力，就用来学习文化知识。”在孔子教育学生的文、行、忠、信（即文化知识、社会实践、忠心耿耿、坚守信约）四个方面的主要内容中，孔子认为道德品质教育是首要的，文化知识学习是从属的，只有先接受了道德品质教育，然后学习的文化知识才有用处。什么样的道德标准才是最崇高的呢？孔子认为是“中庸”。中就是折中，无过无不及。庸就是常，守常不变。即一切言行都要不偏不倚，守常不变。但孔子认为人们缺乏这种道德已经很久了。

人首先要有志气，志气是一个人的统帅和灵魂。三军可以夺帅，匹夫不可夺志。三军统帅可以被人抓去，一个人的志气不能被人强迫改变。应该立什么志呢？孔子认为应该“志于道”，即立追求真理之志，早晨听到了真理，当天晚上死掉都可以。《论语》中就有好几处记述了孔子与学生们畅谈志向的场景。一次，颜渊子路侍立在孔子身旁，孔子说：“你们何不各人谈谈自己的志向？”子路说：“我愿意拿出自己的车马、衣服、皮袄与朋友共同使用，用坏了也不抱怨。”颜渊说：“我愿意不夸耀自己的长处，不表白自己的功劳。”子路对孔子说：“希望听到您的志向。”孔子说：“我愿意使老年人得到安逸，使朋友们得到信任，使少年人得到关怀。”

《论语》说，做人要讲信用，一个人不讲信用，不知他如何立身处世。曾子就说：“我每天再三反省自己：替人家办事没有尽心竭力吗？与朋友交往不讲信用吗？……”做人更重要的是乐于助人，自己想通达也要使别人通达，只依照个人利益去做，必然招来很多怨恨。同时，还要诚实直率，有什么就说什么，花言巧语，过分卑恭，内心隐藏着对人的怨恨，表面上却装出友好的样子，这是可耻的行径。鲁国有个叫微生高的人，素以直爽著称，但据说有一次某人来他家讨点醋，他家没有醋，微生高却不明说，而向邻居讨了醋来转送给那人，于是孔子说微生高实际上并不直爽。做官也要做个正直的人。孔子说，卫国大夫史鱼是多么正直啊！国家政治清明他像箭一样直，国家政治黑暗他也像箭一样直。一个人能够生存在世界上是由于正直，不正直的人有时也能生存在世界上，那是由于他侥幸地避免了祸害。但是，正直的人也不妨根据客观环境的变化采取灵活的处世方法。譬如，如果国家政治清明，可以说话正直，行为正直；如果国家政治黑暗，可以行为正直，说话随和谨慎，或者干脆装痴卖傻，隐居起来，仍不失为好样的君子。这就是小不忍则乱大谋的道理。后人就此总结出了“达则兼济天下，穷则独善其身”的处世哲学。

对待名利，《论语》认为，做人应担心自己没有才能，不应担心别人不了解自己，别人不了解你，你也不抱怨，不正是有修养的君子吗？一个有道德的人，要安贫而乐道，不应计较生活条件如何，饮食不必求饱足，居住不必求安逸，贫穷仍然乐观，富裕而好礼乐。金钱和地位，这是人人所向往的，不用正当的方法得到它，君子是不享受它的；贫穷和低贱，这是人人所厌恶的，不用正当的方法摆脱它，君子就不去摆脱。孔子说：“吃粗粮，饮白水，弯着胳膊作枕头，乐趣也就在这里面了。用不正当的手段得来的富贵，对于我就像浮云一样。读书人有志于追求真理；而以穿破衣服、吃粗劣食物为耻辱，这种人是不值得与他谈论真理的。”所以孔子非常欣赏颜回，说：“多么有修养啊！一筐饭，一瓢水，住在简陋的巷子里，别人受不了这种困苦，颜回却不变他的快乐。多么有修养啊，颜回！”并认为越是环境恶劣，越能培养高尚的情操。但孔子并不反对求利，认为只要求利方法正当，完全可以

为利奋斗，他甚至对弟子们说：“学习，禄位就在其中了。”这简直是以物质利益引诱弟子好好学道。儒家学说中的利与义的关系，是从孟子开始完全对立起来的。

《论语》认为要培养良好品德，必须虚心向有道之士学习。看见贤人就希望向贤人看齐，看见不贤的人就应该在内心反省自己有没有和不贤者一样的毛病；看到好的行为，就像怕赶不上一样地努力追求；看见不好的行为，就像把手伸到开水里一样赶快避开。要慎于交友，同正直的人交朋友，同诚实的人交朋友，同见闻广博的人交朋友，这是有益的；同逢迎谄媚的人交朋友，同当面恭维背后毁谤的人交朋友，同惯于花言巧语的人交朋友，这是有害的。有益有害的快乐观也各有三种，以得到礼乐的调节为快乐，以宣扬别人的长处为快乐，以多交贤良的朋友为快乐，这是有益的；以尊贵骄傲为快乐，以游荡忘返为快乐，以大吃大喝为快乐，这是有害的。修身还要警惕三件事：年少时血气没有稳定，要警惕贪恋女色；到了壮年，血气正当旺盛，要警惕争强好斗；到了老年，血气已经衰退，要警惕贪得无厌。

博大精深的教育学

孔子是中国历史上最早公开讲学的教师，他自己“学而不厌”，对弟子“诲人不倦”。《论语》中保存了孔子丰富的教学经验，提出了一系列有科学价值、至今仍有意义的教育学的普遍规律。

《论语》认为，知识才能都是通过学习获得的。孔子虽然说过有生而知之的人，但《论语》中并没有指出哪一个具体的人是生而知之者，就连孔子所赞美的尧、舜、禹等古圣先王，也都是讲他们如何勤奋努力，兢兢业业，仍未说过他们是生而知之者。至于他自己，更是明确断言：我不是一生下来就有知识的人，而是爱好古代文化、敏捷勤奋地去求得知识的人。他说自己的技艺是自幼在社会下层从事低贱职业时学到的。后来自己不被国家所用，所以又学到一些技艺。他还追述自己学业和思想的发展历程。15岁有志于做学问，30岁立身处世能站稳脚跟，40岁懂得各种事而不至迷惑，50岁知道上天赋予我的命运，60岁听到别人说话就能辨别真假是非，70岁心里怎样想便能怎样做，而不会超越规矩。人只有通过学习才能避免许多可能发生的偏差，爱好仁德而不爱好学习，它的弊病是容易被人愚弄；爱好聪明而不爱好学习，它的弊病是容易放荡不羁；爱好诚实而不爱好学习，它的弊病是容易被人利用而自己受害；爱好直爽而不爱好学习，它的弊病是说话尖刻刺人；爱好勇敢而不爱好学习，它的弊病是容易闹出乱子；爱好刚强而不爱好学习，它的弊病是狂妄不羁。即使具有仁、智、信、直、勇、刚这些本来是善的道德品质，如果不学习，缺少知识，这些好品质也会分别产生愚、荡、贼、绞、乱、狂的不道德的后果。

《论语》主张多方面学习，要不耻下问，不耻多问，三个人在一起走路，其中一定有人可以做我的老师；我选择他们的优点供我学习，把他们的缺点作为自己的借鉴改掉。要多听各种意见，择其善者而从之，多看各种事情，牢牢地记在心里，这样学来的知识仅次于生来就知道的知识。自己有才能却向没有才能的人请教，自己知识多却向知识少的人请教。所以子贡说孔子是学无常师。

学习要有主动性和自觉性，懂得某种专业的人不如爱好这种专业的人，

爱好这种专业的人不如以从事这种专业为快乐的人。特别要有老老实实的态度，懂得就是懂得，不懂就是不懂，不能不懂装懂。要尊重客观事实，谦虚谨慎，多听多看，一时不明白的暂时先存疑，不贸然下结论。看问题不能从个人私意猜测出发（毋意），不要主观地认为一定是怎样（毋必），不要固执己见（毋固），不要认为自己的看法是唯一正确的（毋我）。

关于学习过程和学习方法，《论语》做了许多可贵的总结。指出获得知识不能脱离旧的知识基础。“温故而知新”，学过的东西要经常温习，才可以收到好的学习效果，并从中得到快乐。学习还必须与思考相结合，如果只死记一些知识，而不通过思考加以消化，学来的东西只是空洞的抽象；如果只思考而不注意吸取新的知识，那只会白费力气，毫无所得。孔子讲到自己的学习体会时说：“我曾经整天不吃饭，整夜不睡觉，去冥思苦想，结果没有什么益处，不如去学习。”学与思的关系，应是以学为基础，用思来贯穿。

《论语》主张学以致用。孔子说：“熟读了《诗》三百篇，叫他去处理政务，却行不通；派他出使外国，却不能独立应对；读得再多又有什么用处呢？”所以《论语》强调学习的目的不能只为获得知识，要掌握处理解决实际问题的本领和能力，运用到社会实践中去。孔子和弟子们常常讨论立志和政事问题，也表现了他教学的实用性。

循循善诱、注重启发学生的积极性和独立思考是孔子教学方法的重要特点。对于学生，先使他经过苦思苦想，还想不通，心中愤懑时，然后再去启发他；当学生经过深入思考有所体会，想说而说不出来时，再去适当地开导他，他所学的知识才能巩固。还要求学生做到举一反三、融会贯通。

孔子还善于“因材施教”，在教学中坚持对不同对象施以不同的教育内容，或者对同一问题作出不同的回答，这些不同的回答又恰恰针对学生的某些缺点而说的。如鲁国大夫孟懿子问孔子，怎么才算孝，由于当时鲁国大夫势力大，有不守周礼的僭越行为，孔子对他说，无论在父母生前死后，都要依照周礼的规定，不能僭越。后来孟懿子的儿子孟武伯也问怎么才算孝，孔子说：“首先要关心父母的健康情况。”这是针对这位贵族阔少爷不关心父母冷暖疾病而说的。学生子游问孝，孔子认为子游对父母的一般生活还注意照顾，就提出要加强了对父母的恭敬。子夏问孝，孔子说：困难的是对父母的态度要和悦亲切。光知道替父母做事，有酒食供给父母吃，还算不得孝。

孔子还开创了死书活读的读书途径。如对于《诗》，他就不仅仅局限于教导他的学生理解它的字面意义。《论语》记载子夏读到《诗》的“巧笑倩兮”这首诗时，发挥引申出实行礼要有它的客观条件的见解，孔子称赞他懂得了读诗的方法。孔子认为学习《诗》可以感发志气，考见得失，团结大家，抒发悒郁，可以为治国理家服务，并可从中学到草木鸟兽方面的知识。后来孟子、荀子等人解释《诗》也都继承、运用了这种方法。

由于孔子教学生是为了做官求禄，因而轻视体力劳动和生产知识，他说：“君子谋求学道，不谋求衣食。耕田嘛，常常饿肚子；学道嘛，可以做官得俸禄。”他的学生樊迟问他如何种庄稼，他不但不答复，还在背后说樊迟是小人。这种思想对后世教育起了不良的影响。

古朴隽永的文学佳作

在写作方法上，《论语》的语言简洁明快，含意深刻，通俗流畅，易读

易记。它是一部对话录，每每以很生动的笔调凸现出对话时的情景，引人入胜。书中还有一些短小精悍的记叙文，记叙了孔子及其弟子谈话的情态，描绘了谈话的气氛，表现了人物的性格。可以说，《论语》是我国最早而写作技巧颇成熟的散文作品。

《先进》篇有一段文字就是《论语》写作风格的典型代表：子路、曾皙、冉有、公西华四个人陪孔子坐着。孔子说：“不要因为我年纪比你们大些，有什么拘束。你们平常老说没有人赏识我啊！假若有人赏识并起用你们，你们怎么办呢？”这段文字粗看不过是写了一次师徒言志的小座谈会，但细细玩味，可以看出作者对这次小座谈会的描写做了刻意的经营，给人以有声有色的美感：开头的简练叙述首先把读者引入一种单纯祥和的氛围中。场上五位人物，背景音乐是稀疏、轻柔的弹瑟声，镜头缓缓推向孔子，孔子说话了，子路急切答了，孔子笑了笑，然后冉有、公西华说了。“曾皙呢？”背景音乐渐大，镜头对准鼓瑟的曾皙，“铿！”瑟声停了，四周寂静，对话又开始……。

《雍也》篇还记载了孔子给学生们讲的一个故事，大意是：鲁国有个叫孟之反的大夫，从不夸耀自己。有次出兵打仗败下阵来，别人争相逃命，孟之反跑在最后面。回城时，大家在城门口迎接他，赞扬他的勇气和自我牺牲精神。孟之反一边气呼呼打着自己的马，一边说：“不是我敢于殿后，是这匹马跑不快哩！”这则故事全文不过23个字，寥寥数语既突出了主题，又把主人公孟之反的性格活灵活现地点了出来。所以有人认为这是我国文学史上最早、最精炼的短篇小说。《论语》中的许多篇章都具有这种效果，书中的孔子，就是一个思想深沉、举止从容、循循善诱的大思想家和大教育家的形象。他的学生子路，性格直率、刚烈、鲁莽；颜回则是一个沉默好学、安贫乐道的青年；其他人物也都性格鲜明，有血有肉。

《论语》还记载孔子在文学艺术方面的某些观点，如孔子在谈到《韶》乐时说：“旋律曲调优美极了，思想达到最高境界了。”谈到《武》乐时说：“曲调优美极了，但思想未达到最高境界。”表明孔子认为一件好的文艺作品，必须做到艺术形式和思想内容的统一。所以他听了《韶》乐后深深陶醉，三个月都吃不出肉的滋味。孔子还说，写文章把意思说清楚就可以了，不必过分追求华丽的辞藻。这些都是我国最早的文艺评论。

《论语》有很多生动精辟的名言警句，读了令人难忘，发人深省。如：温故知新，是可忍孰不可忍，既往不咎，三思而后行，任重道远，己所不欲勿施于人，四海之内皆兄弟，欲速则不达，工欲善其事必先利其器，人无远虑必有近忧，当仁不让，不患贫而患不均，等等，长期以来都成了人们习用的成语，至今仍有强大的生命力。

孔子的思想在我国历史上影响最大，时间最久，涉及面最广。在世界上也有很大影响。汉代董仲舒把孔子塑成神学家教主，宋明理学家把孔子改装成一个存天理、去人欲的僧侣主义的理学家。在民族矛盾尖锐的时期，中国统治者就强调孔子的尊王攘夷、保卫传统文化的方面；当征服者取得统治地位，政权巩固后，他们又强调孔子学说中定于一尊、君臣大义不可违抗这一方面，等等。汉代以后中国历史上虽然换过不少封建王朝，孔子的圣人地位从未发生过动摇，他成了“万世师表”，他的名字几乎妇孺皆知。因此记载孔子思想的《论语》一书，也对中华民族产生了其他任何文献所难以比拟匹敌的巨大影响。从东汉开始，它成为“七经”之一，宋以后又收入“十三经”。两千多年间，它不但是士人必读的教材，还是统治者言行的是非标准。它蕴

涵的丰富的思想内容，日益渗透在人们的生活、习惯、风俗、行为方式和思维方式中，通过传播、熏陶和教育，在时空中蔓延开来。对待人生、生活的积极进取精神，服从理性的清醒态度；重实用轻思辨，重人事轻鬼神，善于协调群体，在人事日常中保持情欲的满足与平衡，避开反理性的炽热迷狂和愚盲服从……，对于形成中华民族的道德、文化、心理状态和铸造中华民族的民族性格等方面，起了重要作用。

5 人道和平科技先声

——《墨子》

战国时代，群雄并峙，诸子争鸣。在熙攘鼎沸的各种论调中，有两个学派的呐喊声最为响亮，这便是儒家和墨家。

墨家的创始者是孔、孟的同乡，今山东滕州人墨翟。墨翟是我国先秦时期继孔子之后的第二个有巨大影响的思想家。以他为首的墨家学派一开始便以儒家反对派的姿态出现。儒墨两家相互驳难，分庭抗礼，并称显学，揭开了先秦历史上百家争鸣的序幕。只是到了西汉中期，儒家被定为独尊，成了中国封建思想的正统，墨家才逐渐湮没不闻，成为“绝学”。

由于史籍文献的残缺，墨翟的生卒年月和生平事迹已很难详考，只知道他生活在战国初期，是个木匠出身的知识分子。据说他的木工手艺相当高超，削三寸之木，顷刻之间便可制成一个载六百斤重的轴承，还曾制造木鸢（古代滑翔机），飞翔在天空。

墨翟创立的墨家，既是一个学派，又是一个组织严密的政治团体，其首领称作“巨子”，成员多半来源于社会下层。在墨翟带领下，他们生活简朴，穿粗衣，着草鞋，饭都不能吃饱，整天劳作不休，在列国间奔波，扶弱抗强，制止战争。在先秦诸子百家中，墨家是唯一没有疑义的代表小生产者利益的学派。中国小生产者劳动阶级的某些思想特征，空前绝后地以系统的理论形态呈现于《墨子》一书中。

现存的《墨子》，共 15 卷，53 篇，既非出自同一个作者之手，也有时间上的早晚之别，但基本上是一部反映墨翟及墨家学派思想的总集。

兼爱非攻人道和平

兴天下之利，除天下之害，这是墨家的最高社会理想。《墨子》认为，人民不但要求生存和温饱，而且要求子女繁衍和幸福。但是当时的许多统治者，对内使人民劳苦，剥削人民很厉害，使无数人民饿死冻死；对外发动侵略战争，兼并别国土地，使无数人民病死战死。这些统治者又极端荒淫，霸占了成千上百的青年妇女，使天下许多男子不能结婚。政治上交相作恶的混乱局面，即强者劫掠弱者，众者凌暴寡者，诈者欺骗愚者，贵者傲视贱者，是一切祸害中最大的祸害。

如何才能消除这一大害，兴起天下的大利呢？《墨子》指出最根本的办法就是提倡“兼爱”。兼爱是《墨子》整个思想体系的核心。

所谓兼爱，即人与人之间不分血缘关系的亲疏和身份等级的贵贱，都应普遍地、平等地相爱互助。对待别人的国家，就像对待自己的国家一样；对待别人的家庭就像对待自己的家庭一样；对待别人的身体，就像对待自己的身体一样。《墨子》在道德观上十分重视“兼”，“兼”在墨家那里是个崇高的美称，它把合乎兼爱原则的国君叫作“兼君”，合乎兼爱原则的士叫作“兼士”。与“兼”相对立的是“别”，“别”在墨家那里是个极大的贬词，不合乎兼爱原则的，便叫“别君”或“别士”。同样，《墨子》也把儒家主张的“爱有差别”的观念称作“别爱”，认为儒家主张的根据血缘关系的亲疏贵贱而施予不同程度的爱，仿佛用火救火一样，只会加剧社会混乱，而兼爱则相当于以水救火，有助于治理社会混乱。

《墨子》把兼爱看成是圣王之道，把追求“兼”除去“别”作为改造社会的总纲领。这样，兼爱就超出了道德观上的意义，成了衡量社会状况好坏的标准，认为天下兼相爱就会治，交相恶就会乱，能不能兼爱成了决定社会治乱的唯一条件，不相爱成了天下一切怨恨祸乱的总根源。它设想：诸侯相爱就不会发生战争；大夫相爱就不会互相篡夺；人与人相爱就不会彼此伤害；天下的人皆相爱，强的对弱的，众的对寡的，富的对贫的，贵的对贱的，智的对愚的，都能做到兼爱，就能消灭社会上相互残杀的现象，在苦难的人间建立一个太平安乐的天国。

兼爱并不是无条件的空中楼阁，它是以互相有利为基础的。在《墨子》中，兼相爱，往往和“交相利”（互相得到利益）并提，认为只有有力量的赶快助人，有钱财的相勉以分人，有道的相劝以教人，像这样，饥的得食，寒的得衣，乱的得治，各安其生，才算真正实现了兼爱的原则。

《墨子》也把兼爱称作仁、义，但它反对孟子所宣扬的仁义的说教，认为讲“义”不能离开“利”，义和利是统一不可分割的，实行仁义应注重客观效果，以利人作为具体内容，离开了实际的“利”，也就无所谓“义”。爱人就是利人，不是光讲漂亮话。它讥笑儒家口口声声叫喊仁，但如果拿一件具体的东西叫他们去认识或肯定，这些人便根本不懂得什么是仁了。

《墨子》把“利”作为社会生活的准则，认为所谓“利”就在于使人们得到满足，而所谓害，就是使人们感到厌恶。从这个原则出发，它认为道德行为就在于使人们趋利避害，人们在行动中，应该放弃眼前的小利而躲避将来的大害，或忍受眼前的小害而求得将来之大利。如果断去一个指头，可以保全整个的手，就无妨暂取眼前的小害，以避将来的大害——这是一种智慧的选择。

《墨子》还用“利”来解释各种社会政治道德范畴。比如，所谓“忠”，就是做有利的事使君主强盛；所谓“孝”，就是要有利于父母；所谓“功”，就是要有利于百姓，等等。同样，一个人的好坏也应当把他的主观动机和客观效果结合起来观察。《鲁问》篇的一则对话生动地阐明了这个道理：鲁国国君问墨子：我有两个儿子，一个好学，一个轻财好施，谁当太子最合适呢？墨子说：还不知道，或许他们所做的只是为了沽名钓誉。钓鱼的人样子恭敬，并不是为了赏给鱼好东西；拿虫子去引诱老鼠，并不是人们喜爱老鼠。我希望您能把他们的志向（动机）和事功（效果）统一起来考察。可见《墨子》的道德观是以功利主义为基础的。

正因为道德行为就在于使人们趋利避害，而兼相爱的具体内容就在于兼相利——互相得到利益，在《墨子》看来，兼爱也就拥有了实实在在的现实依据，成了实行起来并不困难的社会准则。因为兼相爱是以交相利为前提，爱和利又是对等互报的，书中引用《诗经》“投我以桃，报之以李”的话来证明，爱别人的，别人必定也会爱他；有利于别人的，别人也必定会有利于他。只要人们普遍地、平等地相爱互利，不厚己薄人，不损人利己，兼爱的理想就一定能够实现。

建立在功利主义基础上的《墨子》的兼爱理论，构成了它的其他政治学说的出发点。虽然兼爱在当时不过是小私有者企图摆脱残酷现实的幻想，但它毕竟是出现于人类社会早期的最广泛的利人主义的哲学思想，是古典人道主义的一面光辉旗帜，在价值观思想体系中，是对私有制社会无孔不入的利己主义哲学的有力挑战。

在政治混乱中为害人民最严重的事情，《墨子》认为是侵略战争。因此，它特别提倡“非攻”。《墨子》书中反映的墨翟一生比较突出的政治活动也是从事反对侵略战争。据说他为了制止楚国对宋国的进攻，从鲁国出发，十天十夜跋涉千里赶往楚国，鞋子磨破了，就撕裂衣服裹住双脚继续前进。

《墨子》认为，侵略战争固然使被侵略国家的人民生命财产遭到极大破坏，但由于发动侵略的国家也是打乱国内正常生产生活从事战争的，战争中因饥寒、疾病、战斗而伤亡的人民又不在少数，计算起来侵略得到的，反而比所丧失的多。因此，它认为，在战争中没有胜利者，只有受害者。

《墨子》说，有些国家认为发动侵略战争，可以开拓疆土，进行兼并，因而有利可图。但仔细分析一下看，绝大多数发动侵略的国家都是人口不足而土地有余，大国侵略小国，实际是在伤害自己所不足的人民，而争夺自己有余的土地，即使取得暂时的胜利也是得不偿失。这样的好战国家，如同舍弃自己家中精美的梁肉去偷窃邻居家粗劣的糟糠一样，完全是患了偷盗之病的战争狂。

《墨子》主张“非攻”，在理论上并不是笼统地反对一切战争。它说一个国家为了兼并，兴师动众，侵略无罪之国，这叫“攻”，应该加以非难谴责。而汤伐桀、武王伐纣，得道之师讨伐无道的暴君，则叫“诛”，应加以支持赞扬。但在具体分析中，它认为当今天下的好战之国，像楚、齐、晋、越，所进行的每一场战争都属于“攻”，不属于“诛”。因此，《墨子》所主张的“非攻”在现实意义上实际是“非战”，即反对一切战争，这与其兼爱思想是完全一致的，并且也是兼爱思想最集中最突出的具体要求。

“非攻”在《墨子》中并没有仅仅停留在口头的声讨上，它同时还主张小国积极备战，用牢固的防御击败大国的侵略。有《备城门》等 11 篇专门研究城池守卫的各个方面，提出了一系列防御战术，从兵员、武器、军事工程到战术战法应有尽有，俨然是一部城池保卫战的军事大全。《公输》篇记载墨翟到楚国去制止其发动进攻宋国的战争，与帮楚国制造进攻器械的公输般（即鲁班）斗法。墨翟解下腰带当城墙，用小木札当武器。鲁班先后设计了九种攻城武器，墨翟就设计了九种防御方法。鲁班的攻城武器用光了，墨翟的防御武器还绰绰有余。鲁班斗输了，突然叫道：“我知道怎样制服你了，但我不说。”墨翟说：“我知道你想怎样制服我了，但我也不能说。”从旁观看的楚惠王不解地问：“这是啥道理？”墨翟说：“鲁班的意思，不过是想让你把我杀掉，以为杀了我，就没有人替宋国守城了。但是，我的学生禽滑釐等三百余人，已拿着我制造的武器，等在宋国城墙上，准备给进攻的楚军迎头痛击了。即使杀了我，宋国还是攻不下来的。”楚王理屈计穷，不得不停止攻宋。《墨子》还主张在防御中采取积极的攻势行动，把最大限度地消灭来犯之敌，看作防守的当务之急，而不是消极防御，单纯阻挡敌人进攻，使自己陷于被动挨打的局面。强调敌人来犯时，要在城外迎击敌人；敌人溃退时要毫不留情地主动追击，歼灭穷寇，等等。《墨子》杰出的防御战理论，在我国历代兵书中居于特殊的地位，“墨翟之守”或“墨守”还成了千古流传的成语。

《墨子》的非攻学说，和“强不执弱，富不侮贫”的主张，是中国人民酷爱和平的一面旗帜。

尚贤尚同：用人之道和行政管理

“尚贤”是《墨子》的主要学说之一，在其整个思想体系中，是实现兼爱理想的组织保证。《墨子》所谓的贤良之士，是指有深厚的品德，有渊博的学识，善于言辩的智者。它把这种贤人看作国家的珍宝、社稷的栋梁。说国家贤良之士多，国家之治就会加强；贤良之士少，国家之治就会削弱。因此，国家的当务之急就是选拔、重用大批的贤人。

《墨子》把“尚贤”视作为政之本，认为当时国家混乱的原因就在于当权者不能选贤任能。书中打比方说，当权的王公大人有一件衣服不会做，一定要找好裁缝；有一头牛不会宰，一定要找好屠夫；一匹马有病不会治，一定要找好兽医；一张弓有毛病，一定会找好工匠。这说明他们在日常生活中都懂得选贤任能的重要性。可是一遇到国家大事了，就不去选贤任能，而是信任重用在自己的骨肉，或者富贵之人，或者长相漂亮的，但这些人未必都是贤人。这就好像让哑巴当外交官、让聋子当乐师一样，是肯定干不好的。可见王公大人们看待国家大事还不如看待一件衣服、一头牛、一匹马、一张弓重要，乃是只懂小道理、不懂大道理的十足蠢材。

因此，《墨子》主张摒弃儒家宣扬的血缘关系是否亲疏和先天出身是否富贵的用人标准，变任人唯亲为任人唯贤，实行官无常贵、民无常贱，有才能就任用，无才能就免职的用人之道，即使出身于农夫工商，只要有才干就提拔重用。这是具有进步意义的主张，反映了农民、手工业者和商人，要求提高自己政治地位、参与国家管理的强烈愿望。

“尚同”是《墨子》“尚贤”学说的引申，即主张把贤人政治推广到全国，让有德有才的人从事国家的各级行政管理，建立起中央集权的、上下一致的贤人一统政治。

在《墨子》的理想政治下，从天子到乡长、里长都是贤良之士，连国君都是由臣民共同协约选定的。《墨子》特别强调天子并不是神，他之所以被选拔出来担当天子的重任，是因为他能够听取群众的意见，发挥大家的作用，借别人的耳目，助自己的视听；借别人的唇舌，助自己的言谈；借别人之心，助自己的思虑；借别人的手足，助自己的作为，——即能够集中众人的智慧和能力，顺乎民意，提高行政管理的效率。在以血缘为基础的贵族专政制度下和管理手段简陋的古代，这是《墨子》的一种合理而大胆的梦想。

勤劳致富与节俭则昌

从小生产者的利益出发，《墨子》特别强调劳动尤其是物质生产的劳动在社会生活中的重要地位，认为人类跟自然界其他动物的区别就在于人能用劳动养活自己。它说禽兽用它自身的羽毛当衣服，用它的蹄爪当鞋子，用水草当饮食，雄的不耕种，雌的不纺织，也能活下去。但人就不同了，只有靠勤奋的劳动才能维持生存。这是古代劳动人民根据亲身体会揭示出的一个简单朴素但又是重要的社会真理。

《墨子》把生产劳动叫做“从事”，认为勤奋从事，积极生产，才能创造丰富的物质生产资料，才能吃饱穿暖，不然就会贫穷受饥寒。勤奋劳动的观念应当推行到社会各个阶层之中，当官的要带头参加劳动。禹治九河，拿着木铲和畚箕去挖土，脚上腿上的毛都磨光了，《墨子》认为这是应该学习的榜样。同时，统治者治理国事也应勤奋，贤人之所以早起晚眠，不敢懈怠，

是因为他们懂得勤奋必治，怠惰必乱，勤奋必安宁、怠惰必危亡的道理。因此，《墨子》一方面充分肯定了农夫、工匠、商贾从事生产的极端重要性，另一方面又认为自己这种既不脱离生产、又有知识文化的人的工作更有意义。因为在它看来，一个农夫无论他怎样勤奋，如果把他的产品分发天下，每个人得不到一升粟，不能够填饱天下的肚子。但如果建立起贤人政治，或者使王公大人采纳贤人们的意见，实行兼爱，就会为天下所有的农夫创造勤奋生产的条件，解除所有人的饥寒，即政治为生产劳动这一社会存在的基础服务。这种既重视生产劳动、又强调政治问题的学说，集中反映了小生产者出身的知识分子的思想状况，与儒家只偏重仁义礼智而鄙夷生产劳动的做法相比，其阶级观念的差异应当说是十分明显的。

既然政治是直接服务于物质生产以满足人民生存需要这个总目标的，那么，一切违反或与这个根本目标没有直接关系的社会活动都应加以杜绝或限制。《墨子》以小生产者功利主义的眼光看待消费，提出了节俭则昌、淫逸则亡的口号。主张消费应以保持人民基本生活条件为限度，去掉统治者的所有侈糜之费，一切不利于民的开支都应节省，各种人厉行了节俭，社会财富就等于无形中增加了一倍。

为此，《墨子》提出了一整套节省用度、节制丧葬、甚至取缔音乐的主张，并对统治者的骄奢淫佚进行了无情的谴责。先秦诸子书中，虽有不少批判当时统治者暴行的言论，也反映了人民的呼声，但唯独《墨子》对王公贵族生前残酷剥削掠夺人民的衣食之财、过着荒淫无耻的生活、死后还要把人民用血汗创造的财富埋进坟墓、甚至惨无人道地杀人殉葬的罪行，作了最全面、最系统的揭露和控诉，这是值得注意的。

《墨子》书中记载的墨翟及其后学，也是他们倡导的节俭论的力行者。他们穿粗布衣，喝菜粥，住房只求避潮湿、御风寒，出行则双腿当车，从不追求功名利禄，也不羡慕荣华富贵，始终以抑强扶弱为己任，如果对天下有利，即使从头顶到脚跟被磨成粉末、赴汤蹈火、死不旋踵也在所不辞。这是我国古代艰苦朴素、舍己为人、无私奉献的精神的化身和典范。

精湛独到的逻辑学体系

战国时期，随着思想上理论上斗争的发展，各家各派都注意如何运用逻辑思维规律以击败自己的论敌，逻辑学成为当时论战不可缺少的思想武器。

《墨子》集先秦诸子逻辑思想之大成，开创了我国古代最完整、最具体系的逻辑学说。《墨子》的逻辑理论，和古希腊三段论式的形式逻辑，印度五支、三支式的因明理论，鼎立而三，并称为世界古代三大逻辑宝典。

《墨子》的逻辑思想，主要集中在被称为《墨经》的《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》和《大取》、《小取》等篇里面。

先秦时，思想上理论上的斗争统称为“辩”。《墨子》认为，辩论的根本目的是要明辨是非，判定异同，决断嫌疑，因此，辩论必须以客观事实为根据，遵循一定的逻辑原则。《小取》篇对此做了详尽的说明。其一，辩论时必须了解所辩论的事物的情况，符合客观实际，同时要充分了解对所辩论事物的各种意见的异同。其二，使用的名词或概念，必须能反映客观的实际内容，命题或判断要正确地表达其含义，论证要有充分的依据。其三，辩论时要遵守类概念的原则，在同一类概念中选取已知部分提出例证，同样依据

同一类概念进行推论。《墨子》非常重视逻辑上的类概念，认为只有同类的东西才有可比性，把不同类的事物或概念硬拉到一起相比或进行推论，这叫“狂举”，是根本错误的。其四，辩论者不能把自己的意见强加于人，自己承认的不能硬要别人也承认，自己所否认的也不能要求别人也否认。

在此基础上，《墨子》对概念、判断、推理等逻辑学上的一些基本范畴作了深入的研究。

关于概念，《墨子》首先用唯物主义观点肯定，概念是表示客观事物的。认为，所谓的“实”是客观对象，是第一性的；名词、概念是表达客观对象的，是第二性的。名词、概念所反映的事物属性，只能存在于事物之中，而不能离开具体事物独立存在。《墨子》进一步把概念分为“达”、“类”、“私”三种。所谓“达”是指最高最普遍的名词或类概念，例如“物”这个词就包括了所有的事物；所谓“类”，是指一般的同类事物的共同概念，例如马这个概念包括一切马；所谓“私”，则是专指某一事物的专有名词或个别概念，例如墨翟指的就是某一个特定的人。这些不同等级的类概念，《墨子》认为是有类属关系的。它特别批驳了公孙龙关于“白马不是马”的诡辩学说，指出不管马的颜色是白还是黑的，都包括在马一类之中，所以马这个概念的外延应当包括白马、黑马……一切马在内，人们骑白马也好，骑黑马也好，骑的都是马，而不是别的什么东西。这种概念分类的思想，对以后荀况等人的逻辑理论有很大的影响。

关于判断，《墨子》认为，判断是用来表达客观事物或思想的确定含义的。它对判断也进行了初步的分类，提出了“尽”、“或”、“假”等几种形式。所谓“尽”，即没有不是这样的，这相当于形式逻辑中的全称判断，或选言判断中的穷尽形式。所谓“或”，即不能穷尽的意思，相当于形式逻辑中的特称判断，或选言判断中的不尽形式。所谓“假”，是指目前还不存在的情况，也就是一种假设，相当于形式逻辑中的假言判断。

《墨子》认为，要得出正确的判断，必须有“故”，即必须有充分的理由或充足的条件。“故”分两类，一类是“小故”，这是说，有了这个条件，并不一定就产生那种现象，但是没有这个条件，则一定不能产生那种现象。这是指事物或现象产生的必要条件。另一类是“大故”，即有了这个条件，就必然产生那种现象，没有这个条件，就必定不能产生那种现象，就是讲事物或现象的产生必须具备必要而充分的条件，或各种条件的总和。

关于推理，《墨子》更有相当细致的论断，提出了“效”、“辟（譬）”、“侔”、“援”、“推”等许多种推理方法。

“效”，就是树立一个标准或公式，其他事物根据这个标准或公式去仿效，进行推理。例如，只要是方形的东西，不管是木头还是石块，都可以包括在里面。按照这个方法去推论，凡是结果符合大前提的，就叫做“中效”，即这个判断是有效的；反之，其判断就无效。这种推论方法相当于形式逻辑中“三段论”式的演绎推理。

“辟”，就是譬喻，即借用另外一个具体事物来说明这一个具体事物或者道理。这是辩论中常用的方法。例如：明明知道没有鬼神却去学习祭祀鬼神的仪式，没有客人来却去学习待客的礼仪，没有鱼却去制作鱼网。

“侔”，即用两个相等的判断进行直接对比而得出结论的一种推理方法。相当于形式逻辑中的直接推理。例如：白马是马，所以骑白马就是骑马。

“援”，是引用对方与自己相同的论据作为前提进行推论的方法，也有

援引例子作论证的意思。例如，过去有人吃了砒霜死了，现在又有人吃了砒霜，所以这个人也快死了。

“推”，就是从已经知道的事物推论出尚未知道的事物。相当于用类比法进行的归纳推理。

《墨子》还讲到，在推论的过程中经常会遇到各种复杂的情况，例如，有时结论是相同的，但论据不一定相同；有时观察的是同一个事物，得出的结论却不一定相同；有时结论和前提是一致的，而有时结论和前提并不一致，等等。所以它强调，在运用逻辑推理时，必须十分注意防止离开事物或论题的本旨而转向诡辩。

由于《墨子》逻辑学说的杰出地位，我国古代的学术界便惯于把书中的《墨经》部分称作“墨辩”，进而又把“墨辩”作为墨家逻辑或中国逻辑的同义语。

古代科技的里程碑

《墨子》，尤其是被称为《墨经》的《经上》、《经说上》、《经下》、《经说下》四篇文字中，包括了异常丰富的自然科学内容，涉及数学、力学、光学、生理学、心理学等诸多领域，堪称一部微型的古代科技百科全书，更可谓我国历史上第一部自然科学专著。它所提出和论述的许多命题，具有定理的性质，不仅在当时处于世界领先地位，即使在现在，其中一些知识也并没有过时。

《墨经》中关于数学、特别是几何学问题的学说，经初步研究，约共 19 条，大部分在《经上》和《经说上》中。虽然都是很原始很朴素的关于数学名词的界说或定义，文字简奥，没有什么数学符号、数学方程式和几何图解，但却含有丰富的数学概念，严密的逻辑推理和深邃的数理哲学思想。有许多概念和理论，与西方大约同时期的欧几里得所著《几何原本》极相符合。例如，关于圆的定义，书中说：“圆，一中同长也。”即所谓圆只有一个中心，圆界与圆心距离相等，这比欧几里得的几何定义还要简单易懂。书中还指出了作圆的方法：用规的一端定圆心，用另一端围绕圆心旋转一周，到相交处便构成了圆形。所谓方，就是四个边、四个角相等；所谓平面，就是高度相等。书中还用辩证思维的方法表述了“一比二少但比五多”的趣味数学命题，从不同角度说明数具有相对性，一个数可以同时具有多和少这两种不同性质。它用一只手作教具来解释个中奥妙。一只手的五个指头构成一个元素与集合的系统。从元素角度说，“一指”共有五个，一指少于二指，这就是“一比二少”；从集合角度说，五个“一指”组成一个集合“五指”，“一指”共有五个，而“五指”只有一个，这就是“一比五多”。逻辑推理的能力达到如此精卓的程度，应视为中国数学史上最早和最珍贵的财产。

关于力学的知识和理论，《墨经》中约八条。对于“力”，它下定义说：力是物体运动状态发生变化的原因。这个精美的定义，和著名的牛顿第二定律极为接近，但却比牛顿早了一千九百多年！所以近代一般大中学校物理教科书中，常常介绍这一条来说明我国古代劳动人民在科学上的光辉成就。春秋时期，我国劳动人民就创造了一种叫桔槔的简单机械，用来汲水或提取重物。它的构造是一根衡木用石头或直立的木桩作支点，衡木以支点为界，一头长，一头短，长端叫标，短端叫本。《经下》篇运用杠杆理论，解释了桔

椽的操作原理，它之所以能轻而易举地提起水桶、重物，就在于标端的重力矩大于本端的重力矩。其他一些生产生活中常用的机械，如秤杆、辘轳、滑轮、车梯等，《墨经》也列专条对其原理奥妙从力学理论上作了阐明。这些学说不仅比公元前三世纪古希腊阿基米德关于杠杆的原理要早得多，而且远比他先进。

《墨经》关于光学中光影、针孔成像和球面反射镜成像的理论共有八条，虽只寥寥数百字，却紧相联属地排列成一个很合乎科学意义的次序，形成了一部具有相当完整的逻辑体系的光学论文。例如物体在光源之下形成阴影，如果光源和物体都静止不动，阴影就没有什么变化；如果光源和物体有一个移动了，阴影也会相应而变，这是否是阴影在移动呢？《墨经》深刻地分析了这个现象的物理实质，指出这并非阴影在动，而是新影不断地生成，旧影不断地消失，只是因为这个变化过程很迅速，人们才会产生一种错觉，认为是影在移动了。这个解释与现代物理学所说的“视觉暂留”效应是完全一致的。再如为什么光线射入小孔会形成倒影呢？书中解释说，人影射进小孔，许多光线是直射的，受小孔的约制，形成交叉点，使得人下部的影子进小孔后倒转向上，上部的影子倒转朝下，形成了一幅头朝下、脚朝上的倒影像。后来西方的摄影技术虽然与《墨经》的这一理论没有直接联系，但它所根据的倒影原理，却是《墨经》早就揭示过的。其中关于光线直射的理论，也比古希腊的欧几里德提出的“光线直进定律”早了一个世纪。

《墨经》对于生理学上的睡眠、做梦等现象也进行了朴素唯物主义的科学解释，认为睡眠是知觉能力暂时停止活动的状态，而做梦是把睡眠时产生的幻觉当成了真实。

在书中的《备城门》篇中，还记载了守城时，把薄皮蒙在瓮上，置于深井中，用来测试敌人挖地道声音的办法，这和近代的“声纳”原理是一致的，也是一项惊人的成就。

从以上各个方面可以看出，《墨子》无论在自然科学的哪个领域，都超过了或者至少等于古希腊的科学成就，有的甚至足以与近代物理学的先驱牛顿相媲美。所以，有人说：一部《墨子》赶得上整个古希腊的思想家们。这话是有一定道理的。

6 自然无为智慧高深 ——《老子》

在我们的周围，前辈和师长都教诲我们生活中要刚强发奋，事业上要有为进取，对知识要学而不厌，从没有教我们甘当弱者、不思上进、听凭自然、不学无术的。但先秦时代却有一个人在他的著作中认为刚强坏，柔弱好，反对有为，主张无为，摒弃知识，追求无知。难道此人是个傻瓜，他的著作是一派胡言吗？不是的，此人是我国古代富有极大智慧的思想家，他的著作在世界古代思想史上也是第一流的，美国的《纽约时报》甚至把他列为“人类古今十位伟大作家”之首。这位思想家即老聃，他的著作便是《老子》。

老聃又称老子，约生于公元前580年（周简王六年），约死于公元前500年（周敬王二十年），与孔子同时并稍早一点。据《史记》记载，老聃姓李名耳，字聃，楚国苦县厉乡曲仁里人，做过周王室的柱下史，这是周朝宫廷中的一个小官。孔子34岁时曾向他请教过有关周礼的问题。他告诉孔子，书上讲的那些东西早已消逝了，那些宣扬礼乐的人连骨头都已烂掉，剩下的不过是他们的一些教训罢了。不该出头时就应隐居起来，善做生意的并不把财货都陈列出来，表面上好像空无所有。有修养的君子也不要处处锋芒外露，表面看来像是愚蠢迟钝。老聃晚年看到周王室日趋没落，便回到故乡过隐居生活。将要出关时，守关的官员对他说：“你平时不留文字，现在快要隐居了，为我们著部书吧。”于是老聃写了一本书，分为上下篇，共五千余言。

现在通行的《老子》都分上下篇，五千字左右。由于上篇第一句是“道可道，非常道”（“道”，说得出来的，它就不是永恒的“道”），下篇第一句是“上德不德，是以有德”（“上德”不在于表现为形式上的“德”，因此就是有“德”），所以后人就取上篇的道字与下篇的德字合称为《道德经》。1973年，考古工作者在长沙马王堆三号汉墓中发现了大量西汉初期的帛书，其中有《老子》的两种写本，除多了些句末语气词外，内容基本与传世本吻合，只是编排顺序下篇在前，上篇在后，故有人认为《老子》原应称为《德道经》。另外，通行的《老子》一书还分为若干章，以分81章的流行最广，还有分72或68章的，马王堆帛书本不分章，表明分章是后人为阅读方便另加上去的。全书内容除个别章句是战国时人的注解混入正文外，大体是老聃本人的思想。

《老子》是用非常简练的韵文写成的一部哲理诗，它没有引用西周以来官方的典籍训诂，而吸收了不少民间谣谚，虽然这些话在老聃时代是很生动、很形象化的语言，但我们今天读来却极其晦涩费解。例如五章中有个词叫“刍狗”，这个词还见于《庄子·天运篇》、《淮南子·齐俗训》，可见是春秋战国时流行的俗语，但今人的解释很不一样。有的解释为兽食草，人食狗，是一种自然规律，有的说是古代祭祀时用草扎成的狗。至于书中大量的专用哲学名词，如“道”、“德”等，有其非常抽象的特定涵义，它到底具有什么属性，是精神的，还是物质的，老聃本人没有讲清楚。就当时人类认识的水平来看，他也不可能讲清楚。后人对此的理解就更是大相径庭了。这些都为我们准确地介绍《老子》这本书的真实思想增添了很多困难。关于原文的解释，我们以任继愈《老子新译》（上海古籍出版社，1985年第2版）为本，特此说明。

神秘的“道”

《老子》在中国古代思想史上第一个提出了“道”作为哲学的最高范畴。“道”字本来是人行走的道路，有四通八达之意，经过引申，具有“方法”、“途径”、规律性的意思。如“天道”一词，在春秋时已是指天象运行的规律，有时也包含人生吉凶祸福之规律的意思。《老子》五千言中，“道”字出现了74次，构成了它整个思想体系的核心。所以老聃开创的学派被称为道家。

“道”是什么？《老子》说有一个混然一体的东西，它先于天地而存在，是天下万物的根本，不知道它的名字，把它叫做“道”，勉强再给它起个名叫作“大”。“道”是无限广大的，它运行到辽远的地方，似乎消逝了，但它又从遥远处回到原来的地方，所以说道大、天大、地大、人也大。宇宙间有四大，而人居其一。人以地为法则，地以天为法则，天以道为法则，道以它自己的样子为法则。“道”是那樣的深远暗昧，看不见它，听不到它，摸不着它。它上面并不显得光明，它下面也不显得阴暗，渺茫得难以形容，是没有形状的形状，不见形体的形象。迎着它看不到它的前头，跟着它看不见它的背后，所以又叫“惚恍”。

“道”从一个方面看就是“无”，“无”是指“无名”、“无形”，而不是一无所有的“零”。凡是有固定形象的东西都是有限的、具体的，有名的东西只能生出具体的有名的东西，如马只能生马，豆只能生豆，它们不能产生万物。天下万物生于看得见的具体事物（有），而具体事物（有）则是由看不见的“无”产生的，“无”比“有”更根本。譬如有了车毂中间的空间，方有车的作用；有了器皿中间的空虚之处，才有器皿的作用；有了门窗四壁间的空隙，才有房屋的作用。这些空虚部分看似空无一物，但它是使车子、器皿、房子发挥具体作用的关键，没有它就不成其为车子、器皿、房子。“道”虽然无声无形，完全是人的感官不能感触到的虚无飘渺的东西，但它是无处不在的。它像泛滥的河水一样周流在左右。它最根本、最原始，是宇宙万物的宗主，没有别的产生它的东西了。它自己就是老祖宗，其他东西包括天、地、人，甚至上帝都是从“道”产生出来的。“道”产生万物的过程是“道生一，一生二，二生三，三生万物”（即“道”产生统一的事物，统一的事物分裂为对立的两个方面，对立的两个方面产生新生的第三者，新生的第三者产生千差万别的东西）。“道”又是无时不在的，是超时空的绝对。它不停地循环进行，却又独立而永远不会改变。一切具体的事物包括天地都不是永久的，都会消灭，只有“道”永恒存在，静止不变。

这个神秘的“道”是构成宇宙世界的最原始的材料，它比上帝更有权威，因而突破了上帝创造万物的传统宗教观念，它又避免了以往唯物主义者用具体的某一种元素（如水、火、木、金、土）解释普遍存在的局限，因而标志着我国春秋时期人们认识世界的抽象思维能力的进一步提高。但由于《老子》过分强调“道”不同于日常生活中任何具体事物的特点，把“道”和具体事物割裂、对立起来，“道”的涵义又虚无飘渺，玄乎含混，对它既可给予唯物主义的解释，也有以唯心主义解释的可能，这就形成了后来《老子》哲学朝相反的两个方面发展的契机。从战国时开始对“道”的理解，就有唯物、唯心两大支派，前者包括韩非、《淮南子》、荀子以及东汉王充等，后者以庄子、三国时期王弼等为代表。《老子》提出的“道”遂成了我国古代唯物、

唯心两大哲学阵营或分野的焦点。

柔弱之道

人们对《老子》最津津乐道的是它丰富的辩证法思想。

在《老子》那里，“道”是浑然一体的，不包含任何差别和矛盾，但“道”所派生的万物却无一例外地包含着差别和矛盾。《老子》第一次从世界观的高度揭示出矛盾的对立统一。如美丑、难易、长短、高下、前后、有无、损益、刚柔、强弱、祸福、荣辱、智愚、巧拙、大小、生死、胜败、攻守、进退、静躁、轻重等等，都是相互依存的，一方不存在，对方也就不存在。而且事物都朝着它相反的方向转化，“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏”，正常的随时可变为反常，善良的随时可变为妖孽。向相反的方向变化，这就是“道”的运动规律。老聃从这一原则出发，决定了他认识世界、对待生活的态度是：主张柔弱，反对刚强。

书中多次指出，植物的幼苗虽然柔弱，但它能从柔弱中壮大；相反，等到壮大了，反而离死亡也不远了。人活着的时候身体是柔弱的，死后身体却变得僵硬；草木活着的时候枝干柔软，死后却变得枯槁；军队强大了就会破灭；树木强大了就会摧折；强暴的人往往不得好死。因此坚强的人总是处于劣势，而柔弱的人总是处于优势；对待敌人就应创造条件，将它推上极端，促使它向相反的方向转化。如将要削弱它，必先暂时增强它；将要废毁它，必须暂时让它兴起；将要夺取它，必先暂时给予它。这是克敌制胜的一个微妙策略。《老子》说，水是最柔弱的，但它可以冲决一切比它坚硬的东西，这就是柔弱必定能战胜刚强的道理。所以在生活中，人们都应学习水的柔弱品质，并且为保全自己要甘心安于现状，防止其向相反的方面转化。如收藏的多，丢失的也必多；为了避免损失，最好不要多藏。强大了会带来死亡，为了避免死亡，最好不要强大。刚强会带来挫折，最好一直安于柔弱。抢先会落到后面，最好始终居后。争荣誉会招致屈辱，最好不要荣誉。委曲反能求全，冤枉反能伸直，卑下反能充盈，破旧反能新奇。圣人没有私心，反而成全了他的私心，这是因为他从不与人争，所以天下无人能争得过他。灾祸没有过于贪得无厌的，所以知道满足，就不会遭到困辱；知道适可而止，就不会遇到危险。退守才算勇敢，收缩才能伸展，不出头抢先，才能走在最前面。这就是说，不但不要过分地暴露了自己的才能、力量和优势，要善于隐藏自己的优势或强大，而且不要去竞赛或争夺那种强大，要“守雌”、“贵柔”、“知足”，这样就能保持住自己，就能持久而有韧性，就能战胜对方而不会被转化掉。

在老聃以前，中国哲学史上还没有哪一个哲学家能像他那样广泛而深刻地接触到矛盾双方运动变化的规律。《老子》中的一些辩证法警句长期流传在社会上，如“柔弱胜刚强”，“将欲取之，必先与之”、“祸福相倚”、“大智若愚”等，几千年来已成为中国人民的精神财富。《老子》的辩证法用于军事，成为以弱胜强、避实击虚的指导原则。中国的导引术、太极拳也都直接间接地发挥着《老子》的贵柔精神，并收到实效。《老子》推崇柔弱、反对进取、主张退守与知足、安于现状、号召不争等观念，在总结世事经验、开启人生智慧上也起过作用，后世各个层次的统治者、政治家，甚至普通人都从这里学到了不少处世的学问。从“韬晦”、“装蒜”到“以退为进”、

“以守为攻”；从“不为天下先”，“先让一步然后还手”，到“哀兵必胜”、“宁受胯下之辱”、“君子报仇十年不晚”等，形成了一整套的政治策略和生活艺术。

“无为”之道

“无为”是“道”的一个基本特征。《老子》说，所谓“无为”就是没有意志，没有目的，没有作为，甚至不要意识到自己的存在。“道”构成了万物的基础。因此，“道”是无所不为的，但“道”又不是有意志有目的地派生世界万物，所以它又是无所作为的。无所不为以无所作为为条件，只有无为才能无不为。“道”之所以伟大，就在于它在一切方面顺乎自然，让万物自己生长发展，而从不发号施令，因此，“道”才有了化生万物的巨大力量。

“无为”的道理运用于社会政治，就是统治者放弃任何管理，什么也不做。要做到“无为”有两个原则，一是无私，统治者没有自己固定的意志，以百姓的意志作为他的意志。二是“无执”，即完全听任自然的安排。最好的统治者，人们仅仅晓得有他这么一个人存在着，别的什么都不知道。他是那样悠闲，从来不发号施令，事情却样样都办妥了，百姓最满意，都说：“我们本来就是这样的。”因此，治大国须像煎小鱼那样，不要经常拨动它。凡是符合“无为”的行为，就符合了“道”的原则，也就无往而不胜。相反，若有所变革，奋发作为，那肯定会把天下搞坏，甚至丧失天下。因为统治者的有为大多是自私的，他们居住在豪华的宫殿里，穿着绚丽的衣服，佩戴宝剑，大嚼精美食物，占有多余财富，是十足的强盗头子；但农田却荒芜了，百姓铤而走险了。人民之所以陷于饥荒，是由于统治者吞食的租税太多；人民之所以难以统治，是由于统治者喜欢有为；人民之所以敢于用生命去冒险，是由于统治者只顾保养自己的生命，不管百姓死活。天下禁令越多，人民越陷于贫穷。民间的武器越多，国家越陷于混乱；人们的技术越巧，奇怪的物品越多；法令越严明，盗贼反而更盛行。因此，治国者无所事事，政治看起来好像昏暗不振，但人民因为安定自由，民风反而日趋淳厚；治国者大有作为，看起来似乎政绩斐然，但人民反而浇薄诈伪。人民并不怕死，为什么用死去吓唬他们？为了避免工作失败，最好不工作；为了避免损失，最好什么也不占有。最好的统治者应当是在人民之上统治而人民不感到有负担；在人民之前领导，而人民不认为有妨碍。只要做到我无为，人民自然顺化；我好静，人民自然端正；我无事，人民自然富足；我无欲，人民自然淳朴。真正贯彻了“无为”的原则，天下自然太平。

《老子》的“无为”之道具有消极和积极的两重性。一方面，它完全抹煞人的主观能动作用，认为人在自然界和社会面前丝毫无能为力，结果导向了消极的宿命论。以后的庄子在这一方面进一步有所发展，使人们墨守陈规，固步自封，走向颓废消沉，衍化成消极避世的观点。另一方面，它号召遵循自然，揭露统治者的自私自利、为政苛暴，是导致百姓困苦、天下混乱的根源，主张减轻对人民的压迫剥削，则具有积极的进步意义。西汉初年实行黄老之道，轻徭薄赋，清静无为，使社会经济得以休养生息，恢复发展，就为文景之治、武帝富强奠定了基础。

婴儿状态的天真

“道”既是万物的本源，又是事物运动的规律，认识它、获得它是非常重要的。怎样才能获得对“道”的认识呢？《老子》认为，认识一般事物可以通过学习日积月累、增加知识，但如果认识最高原理的道，则必须从耳闻目见的感觉经验中解脱出来，不通过感觉器官，直接用心去观。得道不必通过感官，塞住知识的穴窍，关闭知识的门户，把耳目口鼻都塞住，就可以终身不病。反之，如果打开这些知识的穴窍，用感官去观“道”，那就终身不可救药了。得“道”不必通过实践，不出门就能知天下大事，不望窗外就能认识天道，真正是“秀才不出门，便知天下事”。在《老子》那里，求“道”与求学问走的是截然相反的两条路，求学问，知识会一天比一天增加，求“道”却使知识一天比一天减少，直至少到一无所有，才能达到最高境界，才算获得了“道”。这种境界只有浑浑噩噩、不会说不会笑的初生婴儿才具备，人们要想真正得道，就必须抛弃智慧和学问，摒除杂念的干扰，不从事任何活动，使心灵一尘不染，回到无知无欲的浑沌状态，像婴儿那样天真无邪而又愚昧无知。《老子》的这种“无知”之道明显地陷入了唯心主义先验论和反理性的蒙昧主义的泥坑。

从这种认识论出发，《老子》认为天下要得“道”，就必须对百姓实行愚民政策。善于为“道”的人，不是用“道”来教人民聪明，而是教他们愚昧。人民所以难统治，是由于他们知识太多，用智慧治国是国家的灾害，根绝智慧抛弃知识，才是国家之福。必须不推重有才干的人，免得人民竞争；不重视稀有之货，免得人民偷盗；不让人民看见容易唤起欲望的东西，免得他们的心思骚动。即简化人民的头脑，填饱人民的肚子，削弱人民的志气，强壮人民的筋骨，永远使他们没有知识，没有欲望，使自作聪明的人永远不敢妄作主张，天下从此太平。《老子》这些思想与孔子倡导的“民可使由之，不可使知之”的愚民政策完全一致，历代剥削阶级的统治者对这一主张基本是照着办的。

绝望无奈的理想

《老子》认为，天之“道”就像开弓射箭一样，高了就压低一点，低了就抬高一点，过满了就减少一些，不够满就补足一些，它减少有余的用来补给不足，它最公平。但现实生活中的人之“道”正相反，偏要减少不足的，用来供给有余的人，这是多么不合理。《老子》似乎在满怀恐惧和慨叹地总结着历史上的成败、存亡、祸福、古今之道。“长治久安”的民族社会的远古传统正在迅速崩毁，许多邦国在剧烈争夺，有的在争夺中变得强大，然后又很快地失败而覆亡了。金玉满堂，莫之能守，怎么办？《老子》认为，“人道”应向“天道”学习，最理想的社会是“小国寡民”。在这个社会里，国家小，人民少，一切任其自然，人像动物式的生存和生活，浑浑噩噩，无知无欲，没有任何追求和向往。人民吃得很香甜，穿得很漂亮，住得很安适，大家都生活得很习惯，用不着冒生命危险迁到别的地方去；国与国挨得很近，鸡鸣犬吠之声都可互相听见，可是人们直到老死也不相往来。这个社会里，虽有各种各样的器物，但不使用它。从不迁徙，所以虽有舟车，无人乘坐；从不打仗，所以虽有刀枪，无处施展。生活也简单朴素，没有使用文字的必

要，用古代结绳记事的办法就足够了。这么一个早已不存在的闭塞、落后、愚昧的社会，《老子》却认为是无限美妙的天堂乐土。它把这样一种社会当理想，当然谈不上先进；但我们不应将这种描绘看死了，说成是纯粹的复古反动，而应当看到美化上古，是为了菲薄今世，是老聃出于对现实社会的不合理的愤懑、绝望而又找不到出路的一种无可奈何的狂想。

春秋末期是新旧制度交替、社会急剧变动的时代，奴隶主贵族日趋没落，新兴地主阶级像旭日东升，逐步取得统治地位，正在革旧鼎新，开创新的政治格局。老聃所讲的一些道理与当时历史前进的方向、现实政治的需要相悖离，因而人们不理睬他。他自己颇有怀才不遇、曲高和寡的苦闷，抱怨说：我的话很容易了解，很容易实行，但天下竟没有人能了解，更没有人能实行。我穿破衣烂衫，怀里揣着美玉，孤独地呆在暗淡的角落。这时的老聃也许做梦也想不到他本人及其著作会在以后的社会发展中经历离奇的遭际。他本是慨叹于林泉的隐君子，后来却被拉出来充当了唐朝皇帝的玄元圣祖；他本是以哲学思想反对宗教的第一人，后来却成了道教的开山始祖太上老君。《老子》这部书也在全世界和我国历史上的各个阶级中，在哲学、政治、军事、伦理、文学等各个领域里产生了广泛深刻的影响。《老子》的思想经过地主阶级的改造和阐释，看起来虽不像孔孟学说那么正统，老聃的声名也不及孔孟显赫，但它所受到的重视却远远超出了先秦其他各学派之上，在中国封建社会里成为唯一可以与孔孟之道相抗衡的最大思想流派。有人把它视作兵书，更有人将它直接衍化为政治统治的权术谋略。魏晋时期的玄学、文学也都受过《老子》的影响，如陶渊明及其田园诗，不但颇有道家情调，且身体力行实践着道家的教训，所以朱熹说：“渊明文辞甚高，其旨出于庄老。”至于盛唐田园山水诗所表现的闲适的心绪、恬淡的胸怀、隐逸的情操、高雅的意境，也可以说是《老子》的流风遗韵。东汉末年的黄巾起义，曾打着原始道教的旗帜，借用《老子》书中的某些词句来反对封建剥削。鸦片战争后，内忧外患交迫，国运衰颓，危在旦夕之际，魏源等人又把《老子》奉为救世书。历代关于《老子》的注解之多仅次于孔子的《论语》，在国外也有多种语言的译本流传着，成为全人类珍视的优秀文化遗产。

《老子》仿佛一眼深邃的古井，放下桶去，谁都可以从中汲出一掬适合自己需要的甘泉。

7 浑沌齐物逍遥游

——《庄子》

那是列国争雄、百家争鸣的战国后期。当诸子或者交通王侯，或者聚众授徒，为兜售自己的学说东奔西走、摇旗呐喊、忙忙碌碌、出尽风头的时候，在宋国的蒙（今河南商丘）地，却有一个人，一面靠编草鞋维持生计，一面安静闲适地讲学、著书。他的门徒不多，屈指可数的朋友中，只有惠施算是个名人，经常找到他进行辩论。他身穿满是补丁的粗布衣服，脚穿草鞋。有时家中揭不开锅，只好跑去向管河道的小官借点米，饿得脖颈细瘦，面色灰黄。日子过得不能再苦了，但他却悠然自得，坚决不去做官。他后来在自己的书中编了一个故事，表达了对功名利禄的高度轻蔑：他在濮水边钓鱼，楚威王派了两个大夫对他说“希望把国内的政务委托给先生”。他收拾起鱼竿头也不回，边走边说：“我听说楚国有只神龟，已经死了三千年了，国王把它盛在竹盒里用布巾包着，藏在庙堂上。请问，这只神龟愿意死了留下一把骨头让人尊敬呢，还是愿意活着拖着尾巴在泥里爬？”两位大夫说：“宁愿拖着尾巴在泥里爬。”他说：“那么二位请回吧！”这个拖着尾巴在泥里爬了一生的人就是庄周，记载这则故事的书就是《庄子》。

我们今天看到的《庄子》共有 33 篇，分为内篇、外篇、杂篇三部分，其中有的是庄周本人写的，有的是经弟子整理的他的讲话记录，有的是庄周后学的作品。它和先秦其他诸子书一样，是庄周学派的著作总集。全书内容从语言形式上说可以分为“寓言”、“卮言”、“重言”三部分。凡是出自虚构、别有寄托的语言，无论寓言兽语、离奇故事，还是风马牛不相及的历史人物海阔天空的对话，都是属于“寓言”之列，它是文章的基本形式。“卮言”就是支离、诡诞、不顾真理、强违世俗、耸人听闻的语言，它是《庄子》思想学说的具体内容。凡是援引摘录前贤古人的谈话言论，都属于“重言”之类，它是借以申明思想学说的往古佐证。这三种形式在书中相辅而行，浑然一体，纵横恣肆、仪态万千地谱出了一曲哲学、政治、历史、社会、伦理、人生观的交响乐。

自然无为的宇宙

《庄子》也和《老子》一样把“道”作为它思想体系的基本概念。它说，“道”真实而有信验，没有作为也没有形迹，可以心传而不可以口授，可以心得而不可以目见，它自为本、自为根，没有天地之前，从古以来它就存在。它产生了鬼神和上帝，产生了天和地；它在太极之上却不算高，在六极之下却不算深，先天地存在却不算久，长于上古却不算老。“道”的作用是无穷的。豨韦氏得到它，用来整顿天地；伏羲氏得到它，用来调合元气；北斗星得到它，永远不会改变方位；日月得到它，永远运行不息；堪坏（一种山神）得到它，可以掌管昆仑；冯夷（河神）得到它，可以游于大川；肩吾（山神）得到它，可以主持泰山；黄帝得到它，可以登上云天；颛顼得到它，可以居住玄宫；禹强（北海神，人面鸟形）得到它，可以立于北极；西王母得到它，可以安居少广山上；彭祖得到它，可以上及有虞之时，下及王伯之际；傅说得到它，可以做武丁的宰相，执掌天下，死后成为天上的星宿，驾着东维星和箕尾星，与众星并列。总之，“道”是宇宙的本体，万物的根源，是超时

间空间的绝对，无所不能，主宰一切。“道”还是无处不在的，它可在蝼蚁之身，可在稊稗（一种含米的小草）之中，可在瓦甃之间，甚至可在屎尿里面。即“道”是不离物的。“道”使物有盈虚而自身没有盈虚，道使物有衰亡而自身没有衰亡，道使物有始终而自身没有始终，道使物有聚散而自身没有聚散。

《庄子》又编造了一段孔子与老聃的对话，进一步说明“道”的性质。孔子对老聃说：“今天较清闲，请问什么是最高的道？”老聃说：“道是深奥难说的呀！我为你说个大概吧。那显明的东西是从冥暗中生出来的，有形的东西是从无形中生出来的，精神是从大道中生出来的，形质是从精气中生出来的，而万物都是依各种的类型互相产生的。道的来临没有痕迹，离去没有界限，没有门径，没有归宿，四面宏达皇皇大通。顺着这个道，四肢强健，思想通达，耳目聪敏，他的用心不劳苦，他的应物不拘执。天不得不高，地不得不广，日月不得不运行，万物不得不昌盛。这就是道呀！”不难看出，《庄子》阐释的这个神秘的“道”就是一种绝对的精神力量。它瞧不见摸不着，既不能用感性感知它，也无法用理性认识它，只能靠主观直觉去体会它的存在。因此，从对“道”本身的解释来看，《庄子》的宇宙观应是主观唯心主义。

与《老子》一样，《庄子》也认为“道”有一个基本的属性，就是“无为”，强调一切都要自然而然。《天运》篇说：“天在运转吗？地在定处吗？日月往复照临吗？有谁主宰着？有谁维持着？有谁闲着无事去推动着？或者有机发动而不得已？或者它自行运转而不能停止？云层是为了降雨吗？降雨是为了云层吗？有谁兴云降雨？有谁闲着无事过分求乐去助成它？风从北方吹起，忽西忽东，在天空回转往来，有谁嘘吸着？谁安闲着无事去吹动它？请问什么缘故？”在一口气提了这么多问题之后，《庄子》并没有正面作答，但答案事实已包含在问题之中了，即：天地运转、风云雷雨没有什么主宰，完全是它自己的自然运动。《应帝王》篇还有一段寓言说明了这个道理。南海的帝王名叫儵，北海的帝王名叫忽，中央的帝王名叫浑沌。儵和忽常到浑沌管的地界里相会，浑沌待他们很好。儵和忽商量报答浑沌的美意，说：人都有七窍，用来看、听、吃饭、呼吸，唯独浑沌没有，咱们试着替他凿上吧！于是一天凿一窍，结果到了第七天浑沌就死了。这表明自然的就是好的，人应当听凭自然；一旦妄为，那非坏事不可。

没有是非的世界

庄子和惠施有一天在濠水桥上游玩，庄子说：“鱼悠哉悠哉地游出来，这是鱼的快乐啊！”惠施问：“你不是鱼，怎么知道鱼是快乐的？”庄子回答说：“你不是我，怎么知道我不晓得鱼的快乐？”惠施说：“我不是你，固然不知道你；你也不是鱼，那么你不知道鱼的快乐是很明显的了。”庄子说：“请把话题从头说起吧！你说‘你怎么知道鱼是快乐的’这句话，就是你已经知道了我晓得鱼的快乐才来问我，现在我告诉你，我是在濠水的桥上知道的啊！”这是《秋水》篇中一个被人们广为流传的寓言，它提出了认识角度的问题。《庄子》说这些话的本意是什么，如果我们与另一则更著名的寓言联系起来看就十分清楚了。从前庄周梦见自己变成了蝴蝶，一只翩翩起舞的蝴蝶，遨游各处悠闲自在，根本不知道自己原来是庄周。忽然醒过来，

自己分明是庄周。不知道是庄周做梦化为蝴蝶呢？还是蝴蝶做梦化为庄周呢？这就是说梦和真是难以分清的，梦可以当作真，真也可以当作梦，一切都是相对而言的。所以《庄子》说，世界上的事物没有不是“彼”的，也没有不是“此”的，彼和此都是相对而言的，此就是彼，彼就是此，是就是非，非就是是，大就是小，小就是大，世界上的事物都分不出彼此、是非、大小。《庄子》把这种浑然一体、没有分别的现象称为“齐物”，还称为“天倪”和“天均”（“倪”是碾磨，“均”是制作陶器的陶轮，都是比喻旋转循环的）。意思是说万物始终相续，轮转不止，就像一个没有起点也没有终点的圆环一样，忽忽悠悠，永无固定，还有什么彼此、是非可言呢？

《庄子》还说，事物的是非、大小，完全决定于你从哪个角度去观察它。你从事物大的方面去看它的大，那么万物没有不是大的；你从小的方面去看它的小，那么万物没有不是小的。例如，兔子身上的毫毛本来非常之小，但也可以说天下没有比它大的东西了。泰山比毫毛大无数倍，但也可以说是最小的了。历来传说中最短命的殇子，可以说是最长命的人；而传说中活了七八百岁的彭祖反而可以说是命短的。即事物的差别不在事物本身，而在于认识者的态度、看法，事物的一切性质都是主观的认识者加上去的。认识者的感觉经验不同，是非标准也就各各不同，找不出一个统一固定的标准。譬如，人睡在潮湿的地方就会腰痛或半身不遂，泥鳅也会这样吗？人爬上高树就会头晕目眩，猿猴也会这样吗？人、泥鳅、猿猴这三种东西到底谁的生活习惯才合标准呢？人吃肉，鹿吃草，蜈蚣吃小虫，猫头鹰吃老鼠，这些东西到底谁的口味才合标准呢？西施等是世人公认的美人，但鱼见了她们沉入水底，鸟见了她们吓得高飞，鹿见了她们赶快跑开，美与不美究竟以谁的尺度作为衡量标准呢？既然没有了是非的标准，孰是孰非也就无法判断了。假若我和你进行辩论，怎么能肯定你说的一定对，而我说的一定错呢？同样，又怎能肯定我说的对、你说的错呢？我和你是无法判断的，即使请出第三者来，也无法判定。因为如果他的意见相同于你我任何一方，他就无法判定谁是谁非，而如果他的意见与你我都不相同，或者都相同，那他也无法断定谁是谁非。同一个事情，有认为对的，也有认为错的；有认为错的，也有认为对的。所以说，无论谁都无法判断谁对谁错，对错、是非永远也搞不清楚。

抹杀了是非，取消了彼此，那么世界上的事物都是一样的了，无论大树还是小树，丑癞的东施，还是漂亮的西施，其本质都一样。你就是我，我就是你，大家都相同。这样一来就没有了知道与不知道的界限。既然事物是无法认识的，也就没有了认识的必要。《庄子》说，知识是没有穷尽的，但生命是有穷尽的。以有穷尽的生命追逐无穷尽的知识，那不是太愚蠢了吗？所以主张用不知来求知，用不疑惑来解除疑惑，知与惑都是用不着的，惑起于知，不知就不惑了。《庄子》说真正的智慧就是什么都不知道，那种最高明的人是不知道有物的，他忘记了天地万物，对外不观察宇宙，对内不觉得有自己的身体，这样的人就是大智大慧的人。次一等的人就觉得有物了，但还不觉得有界限，还搞不清彼此。再次一等的人觉得有界限了，但还不觉得有是非。等到有了是非，“道”就有了亏损了，“道”一亏损就有了私心，这样人就有了痛苦。可见《庄子》的认识论就是以不认识为认识，一切都是虚无的，连自己都属于虚无，剩下来的只有一个“心”，就连这个“心”也是以虚无为实在的。这样，《庄子》的哲学就从绝对的相对主义迈进了绝对虚无主义不可知论的门槛。

《庄子》绝对相对主义的认识论有它的特点。它看到了人们任何时候的认识都不免带有局限性、片面性这一事实，从认识的主观能力、对象、是非标准各方面提出问题，深刻的程度超过了以往及其同时代的思想家，丰富了中国哲学史上的认识论。但它用取消一切的手法对待认识、对待现实世界，谁都对，谁都不对，无所谓是、也无所谓非的模棱两可的、油滑顺世的态度，也对人们起着精神麻醉的作用。

譬如，用上述观点看待社会，便可得出与世俗观念大相径庭的结论。《庄子》有两则寓言说得极妙：惠施做梁惠王的相国，庄子要去看他。有人向惠施说：“庄子来，想取代你当相国。”惠施很恐慌，在国中到处搜捕庄子，搜了三天。庄子找到惠施，说：“南方有一种鸟，名叫鹓M，它从南海出发，飞到北海。不遇梧桐树不休息，不是竹子果实不吃，不是甜美的水不饮。有一只猫头鹰捡到一只腐烂的老鼠，鹓M刚好飞过，猫头鹰怕它来抢，仰头喝一声：‘吓！’现在你也想用你的梁国来吓我吗？”宋国有个叫曹商的，替宋王到秦国出使。去时得了几辆车，秦王喜欢他，又送给一百辆。回到宋国，他向庄子炫耀说：“住在穷里陋巷，织鞋度日，面黄肌瘦的，这是我的过去；带领车马百辆见了万乘之君，这是我的现在。”庄子说：“秦王有病请医生，能挑破毒疮的就可得一辆车。若能用嘴舔他痔疮的可得五辆，治得越卑下，得车越多。你大概是为他治痔疮了吧？不然怎会得了这么多车呢？”这种观点再推而广之，可以认为，统治者所谓的真理说不定正是谬误，他们的宝贝或许恰是脓疮。反过来，我的穷困可能证明我的高贵，不但不是坏事，而且是应珍惜的造物主对我的善意关怀，等等。这些观点从积极的方面说可以砥励人的气节，粪土富贵，傲视权威，解放思想。但在历史上更多的则是衍化成自我安慰，自得其乐的精神胜利法——阿Q精神。

人兽不分的社会

《庄子》认为现实的社会黑白颠倒，根本没有正义和真理。那些仅偷了一只带钩的人被斩首，而偷盗整个国家的人反倒成了诸侯。窃国大盗们一上台，就愚弄、恐吓、刁难、镇压人民，隐瞒真相而责备百姓无知，制造困难却怪罪百姓不做，增加事务却惩罚老百姓不胜任，延长路途却杀害走不到的人。结果天下大乱，出现了十分可怕的局面：刑场上死尸压着死尸，大街上带枷的犯人推推挤挤，被害致残的人络绎不绝。

《庄子》认为造成天下大乱的原因不是别的，正在于人心变坏了。而圣人就是导致人心变坏的罪魁祸首。它说上古时的人心地朴实，无知无欲，因而没有争夺，没有剥削压迫，人人幸福，天下太平。不幸的是世上出了圣人，他们带来仁义、礼乐、等级、财产、知识、技能、艺术等等，用这些人有的说教扰乱了人的自然天性，用僵化的规范束缚了人的手脚。为了推行仁义，黄帝、尧、舜表彰恪守仁义的，惩治违犯仁义的，造成了不安和分化。有了荣辱和财产，导致了竞争和掠夺；有了知识就产生了欺诈和诡伪；有了国家制度也就培养出了窃国大盗。《庄子》甚至认为天下人人都是贼，制造斗升来量东西，就连斗升偷走；制造秤杆称东西，就把秤杆偷走；刻印章来作凭信，就把印章偷走；提倡仁义来矫正邪恶，就把仁义偷走。儒家的孔丘也是假言伪行，企图窃取富贵的大贼，应该叫他“盗丘”。圣人乱天下就像伯乐害马一样，马原先生活在野外，吃草饮水，高兴时耳鬓厮磨，发怒时转身相

踢，它所知道的只有这些。等到伯乐给它加上笼头，套上缰绳，它就懂得吐出缰绳、咬破笼头了。所以说圣人生，大盗起，圣人比盗贼还要坏。圣人不死，大盗不止；打倒圣人，释放盗贼，天下才得太平。销毁珠玉宝货，人们就不会偷窃；烧掉印章之类的信物，人们才会守信用；砸烂升斗，折断秤杆，人们才不会斤斤计较；废除礼法，人们才会守秩序，讲道理。甚至还要摔碎乐器，堵塞乐师的耳朵；捣毁工具，斩断工匠的手指，禁绝彩色花纹，抛弃美术……。一句话，把所有与文明、智慧、技巧沾边的东西全毁掉，一切复归原始自然，尽善尽美的理想社会就出现了。

理想社会是什么样的呢？《马蹄》篇展示了这样一幅蓝图：人们都按照自己天真的本性，自然而然地生活着。冬天穿皮毛，夏时着麻衣，春日耕种劳作，秋季收获休息，衣食温饱都有保障，没有挨饿受冻的痛苦。家家比邻而居，没有上下尊卑的差别，没有压迫统治，人人浑然一体而不偏私，自由自在。没有仁义礼智等精神枷锁，大家的道德是同样的美好，没有君子小人的区别。人心朴实，谁也没有特殊的欲望，不争名逐利，安闲度日。由于人天真得与野兽完全一样了，所以人与野兽也是和平相处，禽兽可以牵着游玩，鸟巢可以攀上去窥望。这样一个人兽不分、人物无别、没有欲望、没有制度的浑沌世界，比起《老子》的小国寡民来还要原始落后。

逍遥自在的人生

《庄子》一书，笔墨最多的还是关于人生的思辨和处世的智慧，而其人生哲学又是和它的宇宙观、认识论相联系着的。《庄子》认为人的本性是生命的质地，也就是人的自然，只要保全自然的本性就是好的，本性和生命都是不可改变的，自然叫你怎样你就应该怎样。本性有时也会有些活动，如果这些活动是出于不得已、无意识的，那它仍属合理；如果是有意识的、人为的，那它就属于不正当的过失了。一个人能得其自然，也就得其道，怎样做都可；如果失去了自然失其道，无论怎样做都不行了。

重视生命是《庄子》人生哲学的一个出发点，它强调要珍惜性命，人不要为种种身外之物所役使，不管是名利财产还是仁义道德，这些东西都没有用处，没有价值，没有意义，只有人活着才是真实的。它说自夏商周以来，天下没有人不是以身外之物来迷乱本性的。小人牺牲自己来求利，士人牺牲自己来求名，大夫牺牲自己来为家，圣人则牺牲自己来为天下。伯夷为了名死于首阳山下，盗跖为了利死在东陵山上。尽管从大夫到小人，从盗贼到圣贤，他们各为不同的身外之物所驱使，或为名、或为利、或为家族、或为国事，事业不同，名号各异，但他们都是在牺牲自我的性命，损伤个体的自然，同样都是可悲的。所以，做善事不要有求名之心，做恶事要避开刑罚，顺着自然的道路，就可以保护性命，可以保全天性，可以养护身体，可以享尽天年。

在《庄子》看来，人生本来就是痛苦的，人的形体即使不与外界接触，也会逐渐枯竭衰老，如果再终生劳劳碌碌而不见得有什么成就，疲惫困苦而不知道究竟为的是什么，这是多么的可悲啊！这样的人即使活着不死，又有什么意思呢？人一辈子，上寿是一百岁，中寿是八十岁，下寿是五六十岁，除了疾病、死丧、忧患之外，开口欢笑的时间，一个月中也不过四五天而已。有些年纪大的人还老是怕死而不想死，又何苦来着呢？这简直是在自寻烦

恼！可是生命毕竟是可贵的，天地的存在无穷无尽，人的生命却很短暂，以有限的生命寄托在无限的天地之间，如同白驹过隙一般。凡不能畅适自己的意志，保养自己的寿命者，都不是通达道理之人，因为“道”本来就是养生的。

但无论怎样重视生命，生命还是不可能永远保有的，那怎么办？《庄子》认为，最好的办法就是冲破生死关，拿不在乎的态度来对待生死问题，这当然是很不容易的。于是《庄子》试图从心理上解决这个问题，它认为人之所以恋生怕死，就是因为有好恶的情感，只有消除了这种情感，人才能放开手脚，听凭自然，得到绝对的自由和绝对的快乐。用什么办法去消除情感呢？《德充符》篇写了这样一段对话：惠子问庄子：“人是没有情感的吗？”庄子说：“是的。”“人若没有情感，怎么能称为人？”“道给了人容貌，天给了人形体，怎么不能称为人？”“既然称为人，怎么没有情？”“这不是我所说的。我所说的无情，乃是指人不以好恶损害自己的本性，经常顺应自然而不去人为地增益。”《庄子》大概认为人本来是可以没有情感的，因为自然的道就没有情感，不动感情的方法就是因循自然，看破一切，不加作为。人的死生是必然不可避免的，就像天永远有白昼和黑夜一样，你想逃也逃不掉，动感情也是没有用的，还不如不动感情。如果没有了哀乐好恶，就算是解脱了；如果不能解脱，就要被身外之物所累。总之，万物包括人在内都不能战胜天（自然）。所以，求生必须把求生的目的都忘掉，如同生命本来就不存在一样，彻底听天由命，随遇而安，因循自然，看破一切，没有情感，不去刻意地追求长生，那也就得到长生了。这才是真正地重视生命。

《至乐》篇写了一个故事，最足以说明这种不动感情的态度：庄子的妻子死了，惠子去吊丧，看到庄子正蹲在地上，敲着瓦盆唱歌。惠子说：“妻子和你住在一起，为你生儿育女，现在她死了，你不哭倒也罢了，还要敲着盆子唱歌，岂不太过分了吗？”庄子说：“不是这样。当她刚死的时候，我怎能不哀伤呢？可是想想她原本就是没有生命的，不仅没有生命，还没有形体；不仅没有形体，而且没有气息。她在若有若无之间，变而成气，气变而成形，形变而成生命，现在又变而为死，这样生来死往的变化，就像春夏秋冬四季的运行一样。她静静地安息在天地之间，而我却在哭哭啼啼，我以为这是不通达生命的道理，所以不哭。”

但是，所谓看破生死，还是有生死的观念存在着，还是不能真正冲破生死关，《庄子》于是编了个活人与髑髅对话的寓言，进一步提出了以死为乐、以生为苦的观点。有次庄子到楚国，看见一个髑髅，他用马鞭敲敲，问：“先生是因为贪生失理而死的？还是国家败亡死于战乱的？你是做了不善的事，玷辱父母羞见妻儿而自杀的呢？还是冻饿而死，寿尽而死的呢？”问完这些话，庄子就枕着髑髅睡觉了。半夜里，梦见髑髅对他说：“你所说的，都是活人的痛苦，死了就没有这些忧虑，你想听听死人的情况吗？”庄子说：“好。”髑髅说：“死了，上面没有君主，下面没有臣子，没有四季的冷冻热晒，从容自得与天地共长久，国王的快乐也比不上。”庄子不相信，说：“若是让掌管生命的神灵恢复你的形体，还给你骨肉，把你送回父母妻子故乡朋友那里，你愿意吗？”髑髅听了显出忧愁的模样说：“我怎能抛弃国王般的快乐回到人间受苦呢？”这个道理说得巧妙一些，就是天地人生是为了让人劳苦的，老了才得安逸，死了才能休息，这样死就变成了人生追求的目的，人爱惜生命就是为了得个好死的。《庄子》的人生哲学虽然谈得高深玄妙，如果

挖出它的根，其实还是一个怕死的观念在那里作动力。这些看破生死、以死为乐的荒唐之言，实际只是最怕死的人因为怕死、自己安慰自己的话头罢了。

那么，死固然好，但又不能自杀以求死，因为这样就违反了《庄子》的自然主义。当着人还活在世上的时候，又怎么处世呢？《庄子》设计了一套精致的混世哲学：既然天下无是无非，无所谓好人坏人，就用不着说正经话，也用不着按原则办事。既然树大则易招风，木贵则被砍伐，为了保全自己，可以用种种手法远害避祸。譬如，国君需要有人为他办事、当兵、纳粮，你可以扮作无用的人来逃避。这样对国家虽无用处，对自己却是大有用处，这叫无用之用。但绝对无用也可能会给自己带来灾难。如一只不会鸣叫的鹅就因不能用来看家护院而被主人杀了吃掉，怎么办呢？你可以走中道，用时进时退、随俗沉浮的办法巧妙地处于有用和无用之间。若实在无计脱身，你就跟他敷衍。别人像婴儿似的无知，你也跟着学他那样无知；别人不守规矩，你也跟着学他那样不守规矩；别人随随便便，你也跟着学他那样随随便便。这样随大流，从世俗，无棱无角，八面玲珑，也就是听其自然，就可免于灾害。

但是，这样随波逐流，亦步亦趋，只能做到被动地保护自我而已，仍不能活得完全自在，还算不上绝对的自由、真正的自然。因为他毕竟要看别人的脸色行事，仍要受种种身外之物的牵累。鲲鹏展翅，扶摇直上九万里，要靠大风和长翼的帮助；列子不用走路，能轻松地乘风旅游半个月之久，没有风也不行。这些常识性的自由在《庄子》看来都是有限制的，都必须依赖客观条件才能实现。它认为绝对自由就是“逍遥游”，即生活得我要怎样就怎样，无所依赖，不受任何现实关系的规定、束缚、限制。山林焚烧感不到热，江河冻结觉不出冷，雷霆震撼不能受到伤害，骇浪滔天不能使他惊恐，驾着云气，骑着日月，入无穷之门，游无极之野，达到天地与我并生、万物与我一体的境界。《庄子》于是描绘了一个叫做“真人”的理想人格。据说这种人，不欺负人少，不以成功自雄，不作谋虑，错过时机不后悔，得到时机不忘形。睡了不做梦，醒来不忧愁，饮食不求精美，呼吸来得深沉，他不像凡人用咽喉呼吸，而是用脚后跟呼吸。他不贪生，不怕死，活也无所谓，死也无所谓，自己的老家没有忘掉，自己的归宿也不追求。得到呢固然好，丢掉呢也就算了。他容貌清癯，额头恢宏，冷清清像秋天一样，暖洋洋似春天一般，一喜一怒合乎春夏秋冬，对任何事物都适宜，谁也不知道他的底蕴。样子很巍峨而不至于崩溃，性格很客气又不那么自卑；挺立特行而不搞暴，海阔天空而不浮夸；茫茫然像很高兴，颓唐着又像不得已；像活水停蓄一样和蔼可亲，像岛屿蓊郁一样气宇安定，像很宽大，又像很高傲；像很好说话，又像什么话都不想说。

怎样才能达到“真人”的境界呢？这就是一切都不想，一切都忘记，连自我都忘记，遗忘了自己的肢体，抛弃了自己的聪明，和“道”融为一体。形象地说就是做到身如枯木，不觉痛痒，心如死灰，无情无欲，对一切都无所谓。你喊我是马，我就是马；你喊我是牛，我就是牛。不计较生死、利害、是非、功过，把一切被仁、义、善、美、利、禄、权、势所奴役、所支配的“假我”、“非我”统统抛弃掉，才能取得或达到真我、真人。这好比穿鞋子，如果忘记脚的要求，完全顺应鞋子，那么不管什么鞋，穿上总是适意的。如果连适意的想法也没有，那便彻底而永远地适意了。这实质上不过是一种纯粹心理的追求和绝对精神的幻象而已。

在生活上，尤其是思想上，麻木不仁，摆脱烦恼，求得个人心灵的宁谧和健康长寿，这就是《庄子》人生哲学的全部内涵。它既可以教人忘怀得失，摆脱利害，超越种种庸俗无聊的现实计较和生活束缚，或高举远慕，或怡然自得，与活泼流动盎然生意的大自然打成一片，心中获得生活的力量和生命的意趣，替代宗教来作为心灵创伤、生活苦难的某种慰藉，为后来的傲世、避世之士找到了一块忘却失意痛苦的广阔天地；也给玩世不恭、随俗沉浮、蔑视道德、放荡不羁的处世态度提供了遁词；还对培植逆来顺受、自欺欺人、得过且过、滑头主义的奴隶性格起了十分恶劣的作用。历代的唯心主义者更是对《庄子》垂青备至。魏晋玄学把它奉为祖师；佛教把它说成释迦的同调；道教则把庄周尊为南华真人，捧上道教第二把交椅，《庄子》便又成了《南华真经》。

汪洋恣肆的文风

《庄子》是一部哲学著作，但却与先秦时代一般的哲理散文不同，它不用论述性的语言、严密的逻辑推理去阐述哲理说服人，而主要是通过生动的形象、巧妙的比喻和强烈的感情去感染人、打动人，让读者自己去领会其中的哲理。

漫步《庄子》，我们可以看到，作者为了表达一种见解或抒发一种情感，常常大量吸收神话、传说材料，或者虚构杜撰，凭借想象、联想、幻想，利用夸张、渲染、对照，创造了众多波诡云谲、光怪陆离的场景和形象。书中编写了大大小小一百多个寓言，通过这些纯属虚构的故事和里面色彩斑斓、个性鲜明的艺术形象，隐秘曲折地表现了作者的各种哲学思想和人生见解。如《逍遥游》一篇就是由五个寓言故事组成的，它的主旨是阐述不受时空限制的绝对自由。文章开头描绘了一个神奇无比的大鹏的形象。在北方不毛之地，有一个广漠无涯的大海，那儿有一条大鱼，宽有几千里，无人知道它多长，名字叫作鲲，化而为鸟，名叫大鹏。鹏的背像泰山，翅膀像天边的云，乘着旋风扶摇直上九万里，超绝云气，背负青天，飞往南海，水花激起三千里。但就连鲲鹏这样的神鸟也还要有所依赖，仍未达到绝对自由，那么蝉、麻雀之类就更不用说了。于是归结出只有无功、无名、无己、无用才能达到无所依赖的最高境界。接着又通过三个寓言故事，进一步说明什么是无功、无名、无己、无用。尧让天下给许由，许由说：“你治理天下，天下已经安定了，我还来代替你，我为着求名吗？名是实的宾位，我为了求宾位吗？小鸟在深林里筑巢，所需不过一枝；鼯鼠到河里饮水，所需不过饱腹；我要天下干什么呢？厨子即使不下厨，祭祀的人也用不着替他烹调。”这就是无功、无名。肩吾问连叔，说在遥远的姑射山上，住了个神人，肌肤像冰雪一样洁白，容貌似处女一般柔美，不吃五谷，吸清风饮露水，乘着云气，骑飞龙遨游于四海之外，这就是无己。宋国人到越国去卖帽子，越国人都剪光头发，身刺花纹，用不着帽子，这就是无用。最后通过庄子和惠子的对话，说明只有把无用变成大用，才能做到无功、无名、无己。这是达到无所依赖这一最高境界的唯一手段和途径。全篇虽没有用论述性的语言去阐述什么是绝对自由，但通过神奇的大鹏、夜郎自大的蝉和麻雀，敝履功名的许由、绰约如处女神人等几个鲜明生动的形象，使人受到深深感染，赋予读者仔细回味、展开联想的余地，更准确地体会作者的真实意蕴。

整个《庄子》洋溢着浪漫主义的独特风格，那奇幻诡异的虚构，自由联翩的联想，丰富瑰丽的形象，曲折离奇的情节，回翔起伏、变化多端的行文布局，奔放驰骋、毫无拘谨的飘逸情思，文势雄奇浩荡，汹涌澎湃；辞采峭拔飞动，诙谐洒脱；时如风行水上，自然天成；时如万斛泉源，随地涌出；任意挥洒，跌宕变幻，机趣横生，摇曳多姿。一路看去，犹入九曲迷宫，眼花缭乱而应接不暇。

《庄子》的世界，大至浑沌宇宙，小至杯水芥舟，宏观微观，上天入地，广漠无垠。在那里面，不仅鸟兽虫鱼会思考，会答辩，充满了人情味，即使无生命的物体也活立纸上，栩栩如生，令人读来如临其境，如闻其声。如蝉与麻雀可以自白，车辙中的鲫鱼可以向人求援，东海之鳖能够与井底之蛙侃侃而谈，蛇和风能够对话，栎树也会发表议论，甚至两个抽象的概念名词都可以争辩一番，影子和影子能够讨论问题，髑髅也能探讨人生。看似荒诞不经，实则充满了作者的深厚感情，表达着强烈的爱憎，反映了深邃的哲理。

《庄子》的另一个特点是善用譬喻。几乎任何情况、任何事物都可以用作譬喻。以喻明理，这在先秦诸子著作中最为突出。如庖丁解牛，循自然之道游刃有余，比喻养生之理；用佝偻承蝉（一个驼背老头粘知了，像拾捡一样容易），比喻专心致志，聚精会神之理。另如“井底之蛙”、“望洋兴叹”、“东施效颦”、“邯郸学步”等人们熟知的典故，无不委婉妙致、深入浅出地把深奥的思想表达得完整、清楚、易懂，增添了说理的奇特色彩，具有余味无穷的艺术魅力。

《庄子》这部古典文献的出现，标志着在战国时期，我国的语言文学已发展到了非常玄远、高深的水平。它的文学造诣可以与屈原的骚赋分庭抗礼，对我国的思想、文学、艺术产生了深刻巨大的影响。它的浪漫主义培育出了无数或奇崛或优美或气势磅礴或意韵深永的不朽佳作。它的语言丰富了汉语的词汇和成语。“文理孕奇梦，秀句镌春心。《庄》、《骚》两灵鬼，盘踞肝肠深。”清人龚自珍的这首诗，就是对《庄子》在我国文学史上显赫地位和深远影响的高度概括。

8 真经实论成就霸主业 ——《管子》

春秋战国时期的齐鲁之邦，经济繁荣，文化发达，在这块沃土上成长起来的齐学和鲁学，都是我国传统文化中的瑰宝，在历史上曾产生过深远的影响。如果说弘扬王道、平治天下是鲁学的最高理想，那么力兴霸业、一匡天下则是齐学的现实追求。在漫长的中国封建社会中，对于政治模式的选择，有所谓王道、霸道的辩论，久讼不息，其思想渊源便是出于齐学与鲁学的分野。就典籍而言，久负盛名的《论语》和《孟子》是鲁学的代表，而内容宏富的《管子》则是齐学的结晶。但自从汉武帝罢黜百家、把儒家定为正宗之后，齐学日益抑居下风，长期受到冷落，弄到最后，连《管子》之书到底是不是真书都成了问题，人们只能在辨伪的书目中才能找到它的位置。

现存的《管子》共有76篇，分为《经言》、《外言》、《内言》、《短语》、《区言》、《杂篇》、《轻重》、《管子解》八类。它虽托名管仲，实际并非完全是那位先与鲍叔牙有莫逆之交、后被齐桓公任命为齐国相国、辅佐齐桓公称霸诸侯的管仲所著。据有关专家考证，书中一部分确为管仲的遗作，多数内容则是战国时代的一些尊崇管仲的学者，打着管仲旗号，追述管仲思想，阐发自己的主张，前后相传，累积而成的。还有一些内容属于秦汉时才掺进去的。《管子》总体上可以说是一部齐学学派的著作总集。

正由于《管子》的成书经历了漫长的历史过程，因而它的内容体系也十分庞杂，不少地方甚至自相矛盾。如：有的主张严刑重赏，有的却过分强调礼义教化；有的强调重视人的作用，主张凡事有为；有的则强调清静超脱，消极被动，等。但这同时也使《管子》驳杂纷呈，包容了极为丰富的思想，大凡哲学、经济、社会政治、法制、伦理、军事、教育、自然科学等无所不有，道家、儒家、法家、名家、阴阳家、农家、兵家、轻重家的学说兼容并蓄，是一部百科全书式的学术著作，在诸子百家中居于特殊的地位。凡是研究我国古代政治、经济及思想史的人，《管子》是一部非读不可的参考书。

“道”与“因”

《管子》从《老子》那里吸收了许多观点，加以改造，形成了自己的唯物主义哲学体系。《管子》也把“道”看成是天地万物的本原和普遍规律。

“道”又叫作“精”，而“精”又是一种最精细的物质性的“气”。精气是和“形气”（一种较粗糙的气）相比较而言的。它认为，人的产生就是由精气 and 形气相结合而成，但两者相合时，比例必须适当，否则就生不成人。同样的道理，世界上的万事万物也无一不是由精气构成。

“道”、“精气”是个什么样的东西呢？《管子》也认为它是无形无声的，但又与《老子》那种恍惚不可捉摸的“道”有根本的不同。《管子》说“道”存在于天地之间，大到无所不包，小到不可再分，既不能说离得很远，也很难说达到了它的极点。它无处不有，普遍存在于人们中间，只不过大家不知道罢了。因此，“道”虽然寂寞而听不到它的声音，但最终就在你心中；虽然暗沉沉看不见它的形象，但不断与我一起生长。可见“道”就其终极来讲还是可以摸索到的。

《管子》认为，人的精神、智慧，也是由“道”或“精气”构成的，它

居住到人的形体中，更确切地说居住到人的“心中”，就产生了人的精神、智慧。这里，《管子》一方面否定了《老子》把精神与物质对立起来，把精神作为万物根源的观点，具有一定进步意义；另一方面又把精神看作一种物质，从而在理论上造成了很大的漏洞，滑向了精神不灭的神秘主义。

在天的问题上，《管子》明确提出，天是没有意志的自然界，是由“精气”和“水”等物质构成的，天不变其常规，地不改其定则，日夜的更替，寒暑的变化，都有其自身的规律，不以人的意志为转移，不能决定人事，更不会施福降祸。幸福不会自动送上门来，灾祸也不会随意跑到身上。人的生命来源于饮食，祸福决定于行为，国家的治乱安危取决于人事，生命、祸福、治乱这一切都与天命根本没有关系。只要人们掌握规则，循“道”而行，就能够主宰天地。这一朴素的唯物主义自然观与当时唯心主义天命论是针锋相对的。

《管子》还在我国哲学史上第一次比较完整地阐述了朴素的唯物主义认识论。它反对《老子》否定知识、绝对排斥与外物接触，只讲内心直观的唯心主义认识论。认为，认识既要具备认识对象又要具备认识主体。它写道：人人都想有知识，但怎样才能获得知识呢？我们认识的是那个对象，而去认识的是这个主体，不把这个主体修养好，就不可能认识那个对象。《管子》所讲的认识主体，分为思维器官（心）和感觉器官耳、目、鼻、舌、身。认为心是统帅耳目的，在人体内处于君主的地位，耳目则是各有专职的百官。如果心能够把握总的规律，耳目就能按照一定规律行动。心如果被各种欲望充塞住，那么外物经过你面前，眼睛也看不见；声音到你耳边，耳朵也听不见。可见，《管子》所说的主体修养，主要是讲心的修养。

怎样才能修养心呢？《管子》说，最重要的是坚持“因”的原则，就是没有主观成见，像镜子一样根据事物的本来面目去认识事物。做到“因”，必须“虚”。这个“虚”不是绝对空虚。它与《老子》讲的无知、无欲不同，是指实现“因”的重要条件。因为心是智慧居住的地方，只有把心打扫干净，没有了先入为主的好恶，智慧才能居住进来。同时心如果能保持“虚”，才不会自满，才不会与将要接受的事物发生抵触。做到“因”还必须“一”。所谓“一”有两重意思，一是不偏不倚，对万物平等看待，没有偏好；一是指专心一意地集中在一个事物上。如果耳目不乱听乱看，心不想这想那，无论事物如何千变万化，都能准确地把握住，即使远在天边，也像在眼前一样。除“虚”、“一”外，还要求“静”，即情绪要安定，不能心烦意乱，只有心静了，才能保持发挥智慧的最佳心境。《管子》的认识论总体上是唯物主义的，但也有很大缺陷，那就是过分强调了“因”的原则，以至否定了人的主观能动性，使认识陷入了被动的地位。

“治国之道必先富民”

现存的《管子》76篇中，约有三分之二涉及经济问题，约有三分之一专谈经济问题，这在先秦各学派的著作中是极其特殊的情况。

《管子》认为，社会的治乱，政治的得失，战争的胜负等，无不取决于人们物质生活的状况。治国必须先从经济入手，把富国富民放在首位。民众有财产就眷恋故土家园，敬畏统治者，遵守各项法和社会秩序，不会轻易犯罪，国家就可大治。相反，如果民众贫困，就不会安定，从而犯上作乱，铤

而走险，社会就要大乱了。物质资料的生产构成社会生活的基础，对此《管子》阐述得十分明确，开篇第一句就说：凡拥有国土、治理人民的君主，要注意四时农事，保证粮食储备，国家财力充足，远方的人们就会自动迁来；荒地开发得好，本国人民就能安心留住。紧接着便提出了一句经常被引用的名言：“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱。”

民以食为天，粮食是维持人类生存最基本的生活资料，国家经济力量的强弱，百姓生活状况的好坏，主要标志乃是粮食的多寡。粮食又来源于土地。

《管子》中至少有五篇文章专门研究土地及与土地利用有关的问题，认为土地乃为政之本，所以治国必先“正地”，使土地长短大小都整齐划一，燥湿相宜，肥瘠适中，因地制宜地种植作物，使地力充分得到利用。土地不会自动长出庄稼来，还必须靠农夫勤耕熟耨努力生产。在粮食生产问题上，把土地与劳动这两个生产要素结合起来考察，是《管子》经济思想的特点之一。

《管子》认为，贫富过于悬殊对国家是不利的。法令之所以不能实行，万民之所以难于治理，根源在于贫富不均。一方面，百姓过于贫穷就会不知廉耻，不好调教；另一方面，过于富足又不便驱使。因此，《管子》并不反对不显著的贫富不均现象，而是主张国家进行干预和调控，把贫富限定在一个比较适当的范围之内。为了防止富者过富，贫者过贫，缓和贫富间的对立，

《管子》提出了很多措施，概括说来，有以下几点：1. 国家掌握一部分农业生产资料，在农忙季节赊售或出租给农民使用。2. 注意农忙时节的物价动态，运用价格政策防止物价暴涨，杜绝富豪兼并的机会。3. 运用预购制度先行付给农民资金，使农民不受高利贷者的盘剥。4. 利用财政方式调剂各地民食，以丰收地区的赋税收入赈济歉收地区。5. 运用行政命令让富豪之家以现金或实物贷给农民，只收或不收利息，甚至劝其不索还本钱。此外，还可将盐铁之利及森林山泽收归国有。总之，主张通过国家对生产过程和商品流通的控制，遏制豪强兼并势力，从而缩小贫富悬殊的差距。

《管子》的消费观念也是很特殊的，同时，也是它的杰出观点之一。它既与同时代的思想家一样宣扬节俭，又主张在某种情况下鼓励奢侈。在它看来，节俭是适用于正常经济条件下的原则，而奢侈则是在特殊情况下可以采取的权宜之计。它认识到消费是与生产密切联系着的，不适当的节俭或奢侈都会对生产造成不利影响。关于过分节俭容易造成财富的积压，最终导致谷贱伤农的道理是容易理解的。为什么在一定情况下鼓励奢侈还可能推动生产发展呢？《管子》说，在遭受严重旱涝灾害的时候，农民往往大量破产失业，这时如果统治者大兴土木，广建宫室，就可以扩大人民的就业机会，使他们不致颠沛流离，从而有助于此后农业生产的恢复和繁荣。如果在生产不振之时还要厉行节约，那么生产将更难于振兴。循着这一思路，《管子》认为，厚葬时开掘巨大的坟墓，制作豪华的丧服，打造大型的棺槨都可以给贫苦的农夫、妇女、木工提供较多的工作机会，带动相关行业的发展。它甚至把这一观点推到一个不可思议的极端，认为鸡蛋、木柴在煮烧之前，都不妨雕饰一番，因为这样做可以增加从事雕绘工匠的生计。但书中同时又指出，侈糜是有条件的，即必须在财富有相当的积蓄和不误正常农时的情况下才能实行。《管子》的这种消费观在中国古代经济思想中极其少见。它深刻认识到消费与生产的辩证关系，有一定的道理。北宋时的范仲淹就运用这一观点解决旱灾问题收到了良好效果。类似见解在西欧直到17世纪才提出来。

《管子》经济思想中最独特而又颇具影响的是它的轻重理论。轻重一词

在《管子》中涉及的内容十分广泛，举凡封建国家的财政、土地政策、经济体制、货币、物价、积蓄，以及各种经济政策或措施，如对内对外贸易、农业手工业生产奖励等等，都是轻重理论的重要应用范围。书中最侧重论述的是货币、物价和农产品交换。

轻重理论的核心思想是主张国家应该采取强有力的手段干预和调节社会经济生活。它认为任何一种东西都可以因为某些人为或自发的因素使其形成轻重之势。轻与重还可以用价格的贵与贱来表现，一种东西人们重视它，它就值钱，轻视它，它就贬值；数量少则重，数量多则轻；积聚起来则重，散发开来则轻。东西变得“重”了，即使路途很远也会流过来；变得“轻”了，本地的东西也会流往他处。事物之轻重对国计民生关系重大。譬如，年景的好坏可以造成粮价的贵贱，经济管理的得失也能影响物资的有无和物价的涨落。假定国家不去控制，商人们就会操纵市场，趁物资粮食紧张的时候，抬高物价，必然导致社会贫富悬殊越来越严重。再如当年夏桀拥有天下，财用却不足；商汤领地仅 70 里，财用却有余。这不是因为上天单单为商汤下雨浇灌庄稼，也不是土地单单为商汤生产财物，只因伊尹善于运用轻重之术流通万物的缘故。因此，轻重敛散之术应该成为治理国家最基本的经济政策。

《管子》甚至把是否实行这种政策看成区分是商汤之类的明君、还是夏桀之类的昏君的根本标志。

国家运用轻重之术管理经济最主要的工作，就是在商品流通领域中根据供求关系的变化，灵活运用粮食、货币、万物（一般商品）三个杠杆操纵物价。对于货币、粮食、万物三者之间的关系以及如何掌握这些关系的论述，是《管子》轻重理论的主要内容。它认为，粮食是人民生活的命脉，也是万物中占绝大比重的东西，粮食一贵则万物必贱，粮食一贱则万物必贵。但是国家固然可以靠诱导、鼓励、扶持的办法督促农业生产，却难以决定天时年景的好坏，要想得心应手地调剂粮食的余缺、控制粮价的涨落，还有必要依赖货币的力量。货币的铸造发行必须由国家垄断，然后运用国家所掌握的大量货币直接参加市场上的粮食买卖，通过粮贱时购进、粮贵时抛售的办法，影响粮食的轻重（价格），从而也就影响一般商品的轻重（价格）。因此，粮食、货币、万物三个杠杆中，以前两者更为重要。一个国家如果想通盘控制其经济生活，必须牢牢掌握了粮食、货币，才能真正实现。《管子》还认为，轻重之术在商品流通领域的运用，不仅仅可以平抑物价，还是充实国家财政的重要手段。因为，民有余则轻，民不足则重，国家如果乘有余价贱之机大量购进，再乘不足价贵之机大量售出，一进一出之间就可获得巨额利润。

轻重之术还可运用于国与国间的经济活动。对于粮食之类的战略物资，要经常保持我重天下轻的局面。如果诸侯国的价格是十，我就保持在二十，这样做一则使本国重要物资不致外泄，二则吸收天下资财为我所用。对于自己独有的特产，例如齐国盛产的盐，可以乘我轻天下重之机，故意囤积居奇，然后高价出口换取黄金。《管子》并不以轻重手段剥削外国为满足，它进而运用这一策略操纵弱国的生产，使之上当而沦为齐国的附庸。书中写道，桓公问管仲，莱莒这个小国粮食和木柴生产并举，怎么对付它？管仲说，莱莒山上产柴，你就高价收购他们的柴。莱莒国君听说后，告诉他大臣说，金币是大家喜欢的，柴木是我家独多的，把我们的柴换成齐国的金，可以把齐国吞并。于是命令农民弃粮种树。两年之后，齐国突然不买柴了，结果莱莒粮价暴涨，百姓纷纷逃到齐国。28 个月后，莱莒被迫向齐国投降。总之，轻重

原则在国际关系上的运用不是要发挥调节作用，而是要达到增强自己、削弱别人、控制天下的目的。《管子》还进一步提出，事物轻重关系的运动，是一个不断往复摇摆的过程，时而由重到轻，时而又由轻到重，这就要求国家的轻重之术必须不断地做出调整。每一次调整都会带来一种新的轻重关系；而新的轻重关系又要求进行新的调整，周而复始形成无终结的运动。如果国家能够灵活不断地运用好轻重之术，就可以实现富强，称霸天下。

如果说《管子》的经济思想曾对秦汉以后的封建王朝发生过什么影响的话，那主要是它的财政思想。我国历史上的重要经济改革家很少有不采用它的某些财政学说作为范本的。《管子》的基本财政概念是缩小（有的篇章甚至主张取消）强制性的赋税收入，而采用国家经营生产和贸易的方式支持财政开支。它说，土地的生产能力、百姓的劳动能力都是有限的，统治者的贪欲却是无穷的。以有限的的能力供养无穷的贪欲，社会矛盾必然尖锐。因此，征税时要轻税薄敛，要按土地的肥瘠分等征收。还要考虑到贫富之别，富人多征，贫人少征。但是如果少征税甚至不征税，那国家的财政开支从何而来呢？《管子》主张应当大搞官营工商业。国家首先可以运用轻重之术，通过经营粮食买卖赚钱。还可以搞盐铁专卖。盐、铁都是生活生产必需品。书中各算了一笔帐。以盐为例，十口之家，十人食盐；百口之家，百人食盐；以一个万乘之国而论，其人口约为一千万，其中应纳人头税的成年人约为一百万，而人头税每人每月征三十钱，每月共三千万钱。倘使实行盐专卖，每升盐的价格酌量提高出售，每月很容易就可得到六千万钱。盐还可以对外出口，这就等于只须煮些不值钱的海水便可使天下人都向齐国纳税。此外，还可以官营竹木森林业等等。《管子》说，大凡人的心理都是你给他些什么他就高兴，你拿走他什么他就愤怒。通过这种官营工商业的办法赚钱，如同只给不取一样，表面上并没有加税，实际收到比税更好的效果，让老百姓高高兴兴，不知不觉地纳了税。同时盐、铁官营还可以控制易于落入豪商巨贾手中的自然资源，缓和贫富悬殊的矛盾。

《管子》一书中涉及经济问题的论述不下数万言，称得上是我国古代历史上独一无二的经济巨著。它的理财思想在我国支配、影响了历代王朝。有许多学说甚至接近于初期资产阶级古典经济学的水平。即使我们将视野扩大到世界范围，在整个封建社会的漫长岁月里，也罕见像《管子》这样辉煌而丰富的经济论著。

法、礼并重

在社会观上，《管子》反对复古主义。它以古今变化的事实，论证了人类社会是不断进化发展的。它写道，在人类社会的初始阶段没有君臣上下的分别，人们与野兽同处，过着群居的生活，当人们中间一旦形成了君臣上下、贵贱尊卑的等级关系，国家就产生了。社会制度也应顺应时代的发展而变化，历代的社会制度、治国方法不尽相同，都是随时而变、因俗而易的，治国必须既不能迷信陈规旧法，又不应当满足现状，要向前看，厚今薄古。

《管子》认为，当今社会上，人们无论地位高低，是贫是富，都具有得到所喜欢的就高兴、遇见所厌恶的就忧惧、趋利避害、好利恶害的本性。因此，君主就要根据这一本性，实施赏罚，用害去吓唬他，用利去诱导他。这就为实行法治找到了理论上的依据。《管子》从多种角度给法下了定义。总

的来说，它认为法是衡量人们是非曲直的行为规范与统治者用以评定功罪、维持统治秩序的准则和工具。法作为天下之大仪，对任何人包括贵族都具有普遍的约束力。法作为君主之大宝，君主掌握了它就可以轻而易举地驾驭臣民，具体的事情用不着多管了，让臣民们去做即可。在《管子》中，“道”是宇宙的大法，而法就是社会的大道。如果说“道”的理论构成了《管子》宇宙观的核心，那么关于法的理论便是其社会观的核心。

《管子》说，规矩是矫正方圆的，人虽然有巧目利手，也不如粗笨的规矩更能矫正方圆。所以巧手可以造规矩，但不能没有规矩而正方圆。所以即使国君有明彻的智慧、高尚的品德，但他违背法度而治国，犹如废除规矩来矫正方圆一样。这个生动的比喻，形象地说明了法的不可或缺的重要作用。

《管子》认为，有了法律，就应严格依法办事；否则，其危害甚于无法。因为这样就会人人各行私理，不执行上面的法律而宣传个人的主张，一旦百姓与官法对立，大臣与君主争权，国家的危亡就会从此开始。所以为保障有法必依，一方面君主要大权独揽，稳操生杀予夺大权，保证法令的强制性和威严性，使人们不敢徇私枉法，肆意妄为。另一方面，要坚持执法必严、违法必究两大原则。凡是违反法令者，处以“五死”之刑。即：私自删减法令者，处死；私自增添法令者，处死；不执行法令者，处死；扣压法令者，处死；不服从法令者，处死。同时，法令制度建立起来后，还必须保持其相对稳定性，以取信于民。如果朝令夕改，出尔反尔，那就会造成民心惶惑无所适从，最终导致法制混乱。

《管子》反复论证，要想使法令的推行得以畅通无阻，关键在于统治者以身作则，率先垂范，要首先从近亲贵戚抓起，对于赏功罚罪，不论亲疏远近，不管贵贱美恶，都要等量齐观，一切以法律为准绳。还必须选贤任能，打破资历年龄的旧框框，破格选用人材，培养出一支执法严明的官吏队伍。

与商鞅、韩非代表的法家不同，《管子》在强调以法治国的同时，并不片面提倡严刑峻法，他同时主张充分发挥礼义教化的作用。书中第一篇就提出了一个“四维”的概念，认为巩固国家的准则，就在于整饬“四维”。“四维”就是礼、义、廉、耻。有了礼，人们就不会超越应遵守的规范；有了义，就不会妄自求进；有了廉，就不会掩饰过错；有了耻，就不会趋从坏人。缺了其中的一维，国家就不稳定；缺了两维，国家就有危险；缺了三维国家就会颠覆；四维都没有了，国家就会灭亡。不稳还可以扶正，危险还可以挽救，颠覆还可以再起，但国家灭亡了，那就什么办法都没有了。四维靠什么才能建立起来呢？《管子》认为最根本的是靠教化。凡是治理人民的，应该使男人没有邪僻行为，使女人没有淫乱的事情。而使男人不行邪僻，要靠教育；使女人没有淫乱，要靠训诫。教化形成风气，刑罚就会减少，这是自然的道理。实行教化，首先要从小事抓起，从细处着眼，比如要求人民有礼，就不可不重视小礼，因为在国内不重视小礼，而要求百姓行大礼，是办不到的。其他三维同样需要一个防微杜渐、由小到大的过程。总之，使人民能够做到谨小礼、行小义、修小廉、饬小耻，并禁止小的坏事，正是治国的根本。

《管子》进一步指出，要让人们讲道德，自觉地以礼义作为行为的规范。光凭口头的说教或强制性的灌输是难以奏效的，还必须采取顺应民欲的功利措施，以必要的物质手段作后盾，才能真正发挥伦理教化的作用。它解释说，所谓义就是各得其所，各处其宜；所谓礼，就是因人之情，足其所欲。政令所以能推行，在于顺应民心；政令所以废弛，在于违背民心。既然人的本性

就是趋利避害，那么，人民怕忧劳，我就使他安乐；人民怕贫贱，我就使他富贵；人民怕危难，我就使他安定；人民怕灭绝，我就使他生息繁育。正由于我能够使人民安乐，他们就甘心为我承受忧劳；我能使人民富贵，他们就可以为我忍受贫贱；我能使人民安定，他们就愿意为我承当危难；我能使人民繁育生息，他们也就不惜为我牺牲了。所以靠刑罚是不足以使人民真正害怕的，靠杀戮是不足以使人民心悦诚服的。刑罚繁重而人心不惧，法令就无法推行了；杀戮多行而人心不服，统治者的地位就危险了。顺应人民的上述四种意愿，疏远者自会亲附；强行上述四种人民厌恶的事情，亲近的也会叛离。因此，要维护礼义道德，必须注意发展生产，使人民有必要的物质保障。要推行伦理教化，必须注意满足人们最基本的生存需要。这种提倡礼义教化时讲实际、重措施的观点，在先秦诸子学说中是绝无仅有的，比起孟夫子空谈仁义、鄙弃功利的思想要深刻得多，直到今天仍有借鉴意义，值得引起我们的重视。

“不义不胜人”

《管子》中还有十几篇专门或主要论述军事的文章，这些大量谈兵论战的内容同《孙子兵法》相比，具有不少独到的见解。

《管子》认为军队具有对内对外两个方面的职能，决定君主尊卑、国家安危的，没有比军队更重要的了。军队对外用于征伐暴国，对内用于镇压坏人，因此军队是尊君安国的根本，是丝毫不可荒废的。

特别值得注意的是，《管子》还朴素地指出了战争具有正义性和非正义性之分。战争虽不是什么完备高尚的道德，但可以辅助王业和成就霸业。不合时宜、不合道义战争尽管在军事上可能取得暂时的胜利，进而在经济上取得一些好处，但并不意味着就是好事。成功立事，一定要合乎道理与正义。无理的战争不能取胜于天下，不义的战争不能战胜他人。这种区别战争性质、认为非正义的战争是不能取得胜利的见解，在我国古代军事著作中是极难找到的闪光点。

《管子》还用辩证发展的观点来看待国富兵强。它说地大国富、人众兵强，这自然是称霸称王的根本。然而国家发展到这一程度也就与危亡接近了。因为天道的规律和人心的变化就是这样的：就天道的规律而言，事情发展到尽头则走向反面，发展到极盛就走向衰落；就人心的变化而言，富有了就容易骄傲，骄傲了就会松懈怠惰。这里所说的骄傲，指的是对各国诸侯的骄傲。对各国诸侯骄傲，在国外就会造成孤立；而松懈怠惰的结果，又将在国内造成人民的叛乱。在国外脱离诸侯，在国内人民叛乱，这正是天道的体现，也正是走到危亡的时刻了。假使国土虽大而不进行兼并与掠夺，人口虽多而不松懈怠惰傲视臣民，国家虽富而不奢侈纵欲，兵力虽强而不轻侮诸侯，即使有军事行动也都是为伸张天下的正义。如此，才是匡正天下的基础，才是成就霸、王之业的君主。

与治国必先富民的思想相联系，《管子》认为发展生产是富国强兵的根本途径，只有生产发展了，才能粮多财厚，国用充足，军队才能强大。具体地说，保卫国土要靠城堡，保卫城堡要靠武装，使用武器要靠人，人行防守要靠粮食。为了处理好军队与农事的关系，《管子》提出了一系列军队参与农业生产的具体措施。如：把打仗同生产劳动结合起来，建立官民耕战合一

的军事组织，通过行政法规贯彻军事条令，以农耕当攻战，把生产当备战，把农事当习武。也就是兵民合一，耕战结合，在发展生产的同时增强军事实力，借以缓解战争对经济的负担。

《管子》不仅认识到战争的胜负取决于社会的经济条件，而且朦胧地意识到消除战争最终要靠物质财富的不断丰富和社会关系的彻底改善。它说，人们丰衣足食、安居乐业，就不会去想侵争抢夺的事情；心情舒畅，无怨无恨，上下相亲，就不会兵刃相加。这在当时虽然只是一种美好的空想，却指明了人类社会最终消灭战争的根本途径。

9 制胜之术智慧圣火 ——《孙子兵法》

诸侯争霸、烽火连天的春秋末年，吴王阖闾也决心同楚国大战一场。正当他为缺乏主将颇犯踌躇之际，大臣伍子胥一连七次把好友、齐国人孙武推荐给他。孙武带上自己那蔚为大观的兵法十三篇晋见吴王，惊世骇俗的议论，新颖独特的见解，引起了吴王的共鸣。在三令五申教战妇人，不受君命斩二美姬之后，孙武被任命为将军。纵横捭阖、戎马倥偬 30 载，西破强楚，攻入郢都；北威齐晋，显名诸侯，为吴国的兼并称霸立下赫赫战功。孙武晋见吴王时带的那部兵书，经过后人某些整理或补充，便是我国古代流传下来最早而又保存得较完整的军事巨著——《孙子兵法》。

我们今天看到的《孙子兵法》，共有《计篇》、《作战篇》、《谋攻篇》、《形篇》、《势篇》、《虚实篇》、《军争篇》、《九变篇》、《行军篇》、《地形篇》、《九地篇》、《火攻篇》、《用间篇》十三篇，内容涉及军事学上除技术科学之外的许多领域，诸如战略学、战术学、军事地理学、军事地形学、军队后勤学、军事训练学、军制学、军事哲学，以及军事运筹学、军事心理学等等，总结了春秋时期长期战争的经验，揭示了相当广泛的战争规律，提出了许多战略上卓越的命题，具有丰富的唯物主义思想和原始的军事辩证法思想。在两千多年来的流传中，为历代军事家、政治家所尊奉，至今仍然闪烁着真理的光辉。

自古知兵非好战

《孙子兵法》开宗明义，第一句就指出：战争是国家的大事，它既是军队生死搏斗的手段，又是国家存亡攸关的途径，是不可不认真考察的。《火攻篇》说，明智的国君要慎重考虑攻战之事，贤良的将帅要认真决定军事行动，不有利不行动，不能胜不用兵，不是危迫不启战。对国家有利才用兵，对国家不利就停止。愤怒可以恢复到欢喜，气忿可以恢复到高兴，国家亡了却不能复存，人死了就不能再生。因此，国君不能因愤怒而发动战争，将帅不可因气忿而出阵求战。切忌以主观轻率的态度对待战争，任何喜怒爱憎等情感因素的干预，任何非理性态度的主宰，都会立竿见影，顷刻覆灭，造成不可挽回的生死存亡的严重后果。不尽知用兵之害者，则不能尽知用兵之利。

《谋攻篇》进一步指出，战争是一种迫不得已而采取的手段，如果能用政治或外交手段制止敌方发动战争的计划，达到自己的目的，就不要发动战争。它说，指导战争的法则是：使敌人举国完整地屈服是上策，击破敌国次之；使敌人全军降服为上策，击破敌军次之。上策是打破敌人的战略企图，其次是挫败敌人的外交活动，再次是战胜敌人的军队，下策是攻城。所以，百战百胜算不上是高明中最高明的，不战而屈人之兵，才是善之善者。对待战争的正确态度，应是既高度重视，又慎之又慎。“慎战”的思想贯穿《孙子兵法》全书的始终。这说明，英明的军事家、政治家始终须以国家大局为重，绝非是单纯的好战者。成都武侯祠的对联中有一句“从古知兵非好战”，这应视作是后人从“慎战”思想中引发出来的精辟之论。

知己知彼 百战不殆

战争并不因为人们不喜欢它就不存在。孙武说，治国者平时就要经常保持戒备，不要指望敌人不会来，而要依靠自己做好充分的准备；不要指望敌人不进攻，而要依靠自己有使敌人无法进攻的力量。一旦不得已要进行战争，必须做到稳操胜券，即所谓胜利的军队总是有了胜利的把握才寻求同敌人交战；贸然挑起战端，企求侥幸取胜者，没有不失败的。

《孙子兵法》认为，战争的胜利取决于各种主、客观条件。就主观而言，必须做到“先知”。所谓先知，就是在全面正确地了解各方面情况的基础上，经过头脑的周密思考而得出的对于战局发展的正确估计，或叫科学预见。它说：明君贤将之所以战胜敌人、取得超群出众的成功，就在于他们做到了先知。先知不是祈求鬼神得到的，也不是只从事物的现象去类比，或者对事物作无根据的猜测，而是决定于充分了解敌方的实际情况。《孙子兵法》反复申述全面了解敌情我情，了解各种有关的客观条件，忌带主观性、片面性，是正确地指挥战争的关键，提出了“知己知彼，百战不殆”这样一个著名的认识论原则。

《谋攻篇》说：对敌情我情了如指掌，才能立于不败之地；不了解敌人而了解自己，或者胜利，或者失败；既不知敌又不知己，那就只能屡战屡败。战争决不是一厢情愿的事，只了解自己的部队能打，而不了解敌人不可以打，胜利的可能也有一半。知己知彼的同时，还要“知天知地”，即掌握天时地利。因为战争不仅受社会条件的制约，而且受自然条件的制约。军事家只要既熟知人事，又了解自然，在熟知敌我形势的基础上选择好作战的时机和地点，就能发挥主观能动性，千里会战也有必胜的把握。如果情况不明，盲目应战，势必捉襟见肘，左右前后兼顾不暇，那就只好被动挨打了。因此，《孙子兵法》非常重视战前的筹算计划，重筹划甚至更重于作战本身。认为作战之前，君臣筹算于庙堂之上，必须判明各种情况，把有利和不利的因素和条件都考察周详，将诸种可能发生的情况都估计到，制定出切合实际的战略策略。每战都仔细计划，慎重行动，非有十分把握决不贸然用兵，自能战必胜、攻必克。多算者胜，少算者不胜，如果毫无筹算，则只有失败之一途。可见，一个国家要保持政治上和军事上的强盛，其最高首脑机关没有一个高明的智囊团是不成的。这就是后人所谓运筹帷幄之中、决胜千里之外的道理。“知己知彼，百战不殆”的论断，奠定了我国古代军事学的唯物论基础。今天它已赫然写在包括我军在内的各国军队作战条令中，成为一条重要的作战原则，并且它的价值已经远远超出军事原则的范围，而具有一般唯物主义认识论的意义。

庙堂筹算进行的抽象论证，是以具体内容为依据的，这就是决定战争胜利的客观条件。从战争全局说，包括政治、经济、军事、自然等方面，《孙子兵法》称之为“五事”、“七计”，指出要求对战争情势的全面认识，须用“五事”去研究它，用“七计”去比较它。所谓“五事”，第一是“道”，就是要使民众和君主的意愿一致，要使他们为君主死，为君主生，而没有违抗；二是“天”，即昼夜、阴晴、寒暑四时；三是“地”，指高丘洼地、远途近路、险阻平地、地域宽窄、死地生地；四是“将”，要求将领智谋高超，赏罚有信，爱护士卒，勇敢坚定，明法审令；五为“法”，就是军事训练、管理教育、武器装备、军法军令。然后再用“七计”比较敌我优劣：哪一方君主的政治开明？哪一方将帅的指挥高明？哪一方天时地利有利？哪一方法

令能贯彻执行？哪一方的武器装备强利精良？哪一方的兵卒训练有素？哪一方的执法赏罚分明？军事本来就是政治斗争的一种特殊手段，暴力是政治斗争的最高形式。《孙子兵法》把政治状况放在首位，认为修明政治，争取人心的归向，取得民众对战争活动的支持，是关系胜败的最高原则，这是非常有见地的。这种强调政治对于军事起保证作用、政治应该统帅军事的观点，极大地影响了后世的军事家。到了《孟子》、《尉缭子》便发展为“天时不如地利，地利不如人和”的著名论断。战争在一般情况下还是经济力量的竞赛。大规模的战争，没有强大的经济力量的支持是打不下去的。《孙子兵法》也十分强调战争与经济的关系，明确指出军队没有随军辎重就不能生存，没有粮食接济就不能生存，没有物资补充就不能生存。因此，经济问题也成为所有军事家考虑战争全局时特别重视的一环。

决定战争胜利的客观条件，就战场全局而言，《孙子兵法》提出可以从五个方面去考察，即知道可以打或不可以打的，能胜利；知道多兵和少兵的不同用法的，能胜利；官兵有共同欲望的，能胜利；以己有备对敌无备的，能胜利；将帅有指挥才能而国君不加牵制的，能胜利。

如果说战争的指挥者对自己的情况比较容易掌握的话，那么要摸清敌人的虚实往往有较多困难。通过什么方法才能做到“知彼”呢？从战争全局说，《孙子兵法》主张，首先应该重用间谍，实施战略侦察。间谍可以分为五种：因间、内间、反间、死间、生间。所谓“因间”，是利用敌方乡大夫（基层官吏）做间谍；“内间”是利用敌方王公贵族的亲信；“反间”是策反敌方间谍成为我方间谍；所谓“死间”，就是制造假情报，并通过潜入敌营的我方间谍传给敌人，使之受骗，一旦真情暴露，我方间谍不免被处死；反之，能活着回来报告敌情的，就是“生间”。五种间谍同时使用起来，敌人就难以摸清我们用间的规律。用间谍去做形形色色的谍报工作，当然要耗费金钱，但这与进行战争时国力民财的浩繁开支相比，只是九牛一毛。如果吝惜爵禄百金，舍本求末，只会因小失大，造成不了解敌情而失败。派出间谍进行战略侦察，是一项十分机密的工作，因此对谍报人员要特殊看待，在感情上要特别亲近，使用上要特别信任。而要做到这些，掌管和使用间谍的人，必须有超人的智慧，仁义的胸怀，善于分析的头脑。五种间谍中，更重要的是反间，因为反间是被我收买利用的敌间，他掌握大量情报，将他策反，为我所用，能使其他各间顺利完成任务，故对反间尤应重金收买，优礼款待。孙武提出，在间谍人选中，最理想、最重要的是敌国大臣。间谍侦察的内容，不仅限于军事，还包括政情、民心等，这些都是决定军事行动的依据。所以重用间谍实施战略侦察在战争中具有举足轻重的地位，是神妙之纲纪，胜敌之法宝。

“知彼”的办法就战场全局来说，就是透过某些现象去发现敌人的真实意图。《孙子兵法》提出了战场“相敌”的33法。譬如敌人离我很远而来挑战的，是想诱我前进；许多树木摇动，是敌人隐蔽前来；群鸟惊飞，是下面有伏兵；敌人使者措词谦逊却又在加紧战备的，是准备进攻；措词强硬而军队又做出前进姿态的，是准备后退；没有约会而来讲和的，是另有阴谋；敌兵倚着兵器而站，是饥饿的表现；负责供水的敌兵自己先喝的，是干渴的表现等等。《孙子兵法》还提出了积极的侦察办法，如通过筹算来分析敌人作战计划的优劣，通过挑动敌军来了解其活动规律，通过战斗侦察来了解敌人兵力部署的强弱等。

致人而不致于人

政治、经济状况的优劣，军队战斗力的强弱，武器装备的好坏，天时地利的道顺等，是战争胜负的基本条件。但如果认为战争的胜负仅仅取决于这些静态的客观物质条件，无疑是一种机械唯物论的观点。《孙子兵法》恰恰没有陷入机械唯物论的窠臼，而是把战争看成和其他事物一样是变幻多端、永不停息地运动着的。认为只有在这些变化运动中把握战争规律，在实战过程中充分发挥人的主观能动性，才能使胜利的可能性变为现实。实战发挥好，强者胜，弱者也能变强取胜，由此提出了一整套具有丰富辩证法思想的战术理论。

通向胜利的最根本途径是掌握战争的主动权。《虚实篇》指出，善于指挥作战的，必须“致人而不致于人”，即能调动敌人而不被敌人调动。这一名言历来受到兵学家们的重视，《李卫公问对》就说，古代兵法千章万句，最重要的莫过于“致人而不致于人”。主动地位的取得不能靠空想，而要通过主观能动性的发挥去努力争取，后世历代注释家都把《孙子兵法》中这一发挥主观能动作用、争取主动地位、造成有利态势的观点称为“造势”。《孙子兵法》阐述了若干具有广泛指导意义的争取和造成主动、避免和摆脱被动的原则和方法。

战争由于其概然性和不确定性的程度较大，总是带有一定的冒险性。为了缩小冒险系数，避免陷于被动，指导战争全局的最重要的原则应是力求速战速决。孙武说：兵贵神速，即使指挥艺术稍拙劣些，也要力求速胜，决不可为讲究指挥的工巧而旷日持久。《作战篇》详细阐述了兵贵速、不贵久的道理，指出进攻时的旷日持久在经济上容易加大国家财力消耗，导致财政困难；在政治上容易加重人民负担，影响生产发展，激化社会矛盾；在外交上容易被别国所乘，四面树敌；在军事上容易挫伤军队锐气，耗尽军事实力。一旦内忧外患同时袭来，即使智谋高超的人，也无法挽回危局了。如何争取速战速决呢？首先要以谋取敌，不战而屈人之兵，避免攻坚；其次要以战养战，因粮于敌，即缴获敌军辎重物资补充自己，既可减少后勤供应上的负担，可少征百姓的赋役，又可给敌人造成困难；其三，奖励士卒，鼓舞士气，优待俘虏，瓦解敌人。

争取主动权的首要原则是出其不意，攻其不备。孙武说这是军事家指挥的奥妙，是不能事先呆板规定的，其最有效的办法是突然袭击。为了保障突袭的顺利，战前要秘密决策，防止泄露，要正确地选择进攻时机，正确地选择主攻方向，一旦有机可乘，就要迅速乘机而入。也就是战争开始之前要像处女那样沉静，不露声色；战争开始之后，要像逃脱的野兔那样迅速果断。乘敌人措手不及的时机，走敌人意料不到的道路，攻打敌人没有戒备的地方，瞬间给敌人以沉重而猛烈的打击，一举打乱其指挥和部署，压制其士气和战斗力。收到使敌人前后不相策应、众寡不相依靠、官兵不相救援、上下不知所御、溃散难以聚合、聚合难以整齐的效果。在战略进攻中，在其他条件不变的情况下，没有比出其不意的突然袭击更能以较少的代价、较小的力量换取较大胜利的了。因此，出其不意、攻其不备成了战争史上应用最广泛、威力最强大的手段，在科学技术高度发达、机动快速势若迅雷的现代战争中，它更是军事家爱不释手的法宝。

要掌握主动权，重要的还必须遵循集中优势兵力、以众击寡、攻虚击弱的原则。《孙子兵法》认为这是先有了取胜把握才寻求同敌人交战的首要条件。集中兵力的原则，不仅是指己方兵力集中的一面，还有分散敌方兵力的一面。一般来说，防备了前面，后面的兵力就薄弱；防备了后面，前面就会空虚；备左则右寡，顾右则左绌；如果到处都防备，就会处处兵力薄弱。所以我方兵力优势的形成，就在于迫使敌人处处设防，不得不把兵力分散开来。我军兵力集中于一处，敌人兵力分散在十处，这就造成了我众敌寡的有利态势。集中优势兵力攻击劣势的敌人，以一击十，就像转动圆石从八百丈高山滚下来那样，取得胜利易如反掌。用兵如流水，水流动时是避开高处流向低处，作战的规律则应避开敌人坚强的地方而攻击敌人的弱点。集中优势兵力的主攻目标就是敌人既要害又虚弱的地方，所以攻虚击弱与以众击寡意思是一致的。用自己的严整对付敌人的混乱，用自己的镇静对付敌人的轻躁，以近待远，以逸待劳；不去攻击旗帜整齐部署周密之敌，不去攻击阵营堂皇实力强大之敌，等等，这都是避实击虚原则的具体运用。懂得了虚实之道，就会像以石击卵一样省力。

兵不厌诈

为了达到出其不意、攻其不备、以众击寡、避实击虚的目的，必须用巧妙的伪装迷惑和欺骗敌人。《孙子兵法》第一次在我国军事学术史上鲜明地提出了兵不厌诈、用兵是一种诡诈之术的战术原则，把这一原则看成是争取作战主动权不可分割的一部分。兵不厌诈，就是伪装和欺骗，孙武称之为“示形”。当时的“示形”主要是利用天然遮障，设置假目标和实施佯动或牵制性的进攻之类来迷惑敌人，隐蔽自己的战斗配置、兵力部署和作战意图。“示形”的目的是察明敌人情况，而不使敌人察明我之情况。这除了要善于隐蔽自己不使目标暴露，还要善于积极制造假象，引导敌人做出错误的判断。

《计篇》列举了兵不厌诈的12条战法，人们习惯称之为“诡道十二法”。包括强而示弱、进而示退、声东击西、将计就计等。《势篇》进一步指出，制造假象必须有与假象相反的实力做基础，如果作战要假装混乱，战前必须有严明的法纪；战时要伪装怯懦，战前必须有勇敢的素质。部队实治而敢于示敌以乱，是因为组织有序；实勇而敢于示敌以怯，是因为态势有利；实强而敢于示敌以弱，是因为兵力优势。没有实力条件做后盾，不对敌情我情洞若观火，盲目地唱空城计是十分危险的。

兵不厌诈的目的在于调动敌人，使敌人不知不觉地陷入我们的圈套，暴露出为我所乘的过失或弱点，这中间除了伪装和欺骗外，还包括多方面的手段。例如敌人贪利的，可以投其所好，用小利去引诱他；敌将易怒的，可以激怒他；敌人谨慎的，可以骄纵他。诈术还可以正面使用，例如，为了使敌人屈服，就要用敌人最害怕的事情去伤害他；为了使敌人穷于应付，就要用危害他利益的事情去驱使他，等等。

兵形似水

《孙子兵法》认为，用兵的规律好像水的流动，水因地形的高低而制约其流向，作战也应根据不同的敌情采取不同的打法。因而实战过程中夺取主

主动权，最根本的原则还在于战略战术的高度机动灵活。战场局势瞬息万变，敌人情态诡谲多端，没有固定刻板的规则，也没有一成不变的打法。善战者，其战术的变化应像天地那样不可穷尽，应像江河那样永不枯竭。《孙子兵法》把一般规律性的战术原则（如强弱、虚实、众寡、勇怯等）称为“正”，把临敌制变、灵活机动的战场发挥称为“奇”。认为无论攻、防、进、退，从作战指挥上说都不外奇、正两种形式。如同五声的变化可以奏出悦耳的音乐，五色的配合可以绘成美丽的图画，五味的调和可以烹出可口的佳肴一样，一般性的战术原则只有敌变我变灵活运用，奇正结合，出奇制胜，才称得上用兵如神，才能导演出有声有色、威武雄壮的戏剧，将指挥员高超独到的战争艺术发挥得淋漓尽致。

机动灵活的战术原则应贯穿于战争中的时时处处，一切要以时间、地点、条件为转移，《孙子兵法》详细阐述了在不同情况下可以采取的各种打法。例如，在敌我兵力对比不同的情况下，有十倍于敌人的兵力就包围他，有五倍于敌人的兵力就进攻他，有两倍于敌人的兵力就分散他，与敌人兵力相等要善于抗击他；兵力比敌人少就退却，实力比敌人弱就避免决战。还要根据敌人士气的变化把握适当的战机。例如，军队初战时士气饱满，过一段时间就逐渐懈怠，最后就疲乏衰竭了。故要避免敌人初来的锐气，等待敌人士气衰竭时再打它。地形有险易远近之分，不同的地形也有不同的打法，特别不利的地形则必须避开，等等。

《孙子兵法》以大量篇幅阐述了以众击寡、以强击弱的问题。但它并不仅仅是强者的哲学。它认为强弱、众寡，完全可以创造条件发生转化。《九地篇》以对话的方式说明了以弱胜强的可能性。请问：“假若敌军人数众多，又阵势严整地向我前进，用什么办法对付它呢？”回答：“先夺取敌人最关键的有利条件，就能使它不得不听从我的摆布了。”譬如以逸待劳常是制胜的重要条件，但如果出奇兵扰敌，使之调动频繁，或诱敌长途奔波，都可使之变逸为劳。再如粮草丰实是取胜的基础，但若断敌粮道，或截获销毁其辎重，或袭扰误其农时，都可使敌人变饱为饥。强弱、众寡的对立不是绝对的，再强大的阵营也有其薄弱的环节，再弱小的军队也有其可用的地方。总体实力弱小的完全可以避实击虚，由弱变强，兵力数量寡少的也可以在要害之处集中兵力，以少胜多。指挥者要善于找出敌人的弱点，发挥自己的长处，以己之长攻敌之短，局部突破，扭转全局。只要善于创造条件，即使敌人再多，也可被我所胜。哪怕是陷入险地绝境，也不是只有死路一条；只要指挥得当，利用士兵死里求生的心理，鼓励他们努力作战，也可以转危为安，转败为胜。《孙子兵法》这一系列思想的正确性，从古往今来以少胜多、以弱胜强的无数次战例中就可得到雄辩的证明。

将帅与士卒

战争中人是第一位的，将帅才能的优劣、士卒战斗力的强弱是战争胜负的决定性因素。《孙子兵法》关于军队建设、管理的思想也十分引人瞩目。书中反复指出，将帅是民众生死的主宰，国家安危的柱石。将帅是国家的辅弼，辅弼周全则国必强，辅弼有隙则国必弱。军事从属于政治，将帅当然必须服从君主的领导，君与将的关系，孙武并不认为是对立的、相互排斥的。它把君比作车轮，把将比作车轮上的辅木支柱，君与将如同辅车相依，缺一

不可。按照军事斗争的特点，对将帅进行正确领导的，就是孙武所主张的明君。孙武对国君的瞎指挥深恶痛绝，从三个方面提出批评：不了解军队，不可以进而硬叫它进，不可以退而硬叫它退，就是束缚军队；不了解军队的内部事务而主持军队行政，就会使将士迷惑；不懂得军事的权变而主持、指挥军队，就会使将士怀疑。这些就是所谓因自己扰乱自己而导致失败。为了适应战场形势的变化，孙武认为本着保护民众和对国君负责的原则，将领可以不接受国君的命令，随机制变，实行机断指挥，这就是人们常说的“将在外君命有所不受”。如：从战争发展趋势上看必然会胜利的，即使国君说不打也可以坚持去打；不能取胜的，即使国君说一定要打，也可以不打。

正由于将帅在国家政治生活中居于非常重要的地位，《孙子兵法》对将帅的标准提出了严格要求。这就是：“智”，多谋善断；“信”，赏罚有信；“仁”，爱护士卒；“勇”，勇敢坚定；“严”，明法审令。这五条标准，习惯上称为“五德”。孙武把“智”放在五德的第一位，表明了他对指挥才能的重视，这是颇有见地的。因为战争既是力量的竞赛，又是智慧的较量，作为指挥者的主要职责首先也应是斗智。一个贤将，必须对于关系全局的政治经济形势有深刻的了解，面对复杂、易变、矛盾的战场情况，要有综合判断的洞察能力，高人一筹的预见能力，灵活周密的应变能力。考虑问题要全面，兼顾利害。在不利的情况下要看到有利的条件，增强信心；在顺利的情况下要看到不利的因素，解除祸患。还要有丰富的作战经验，等等。孙武还十分强调将帅要有良好的品德修养，对国家要进不求战胜的美名，退不避战败的罪责。特别告诫将领要注意五种性格上的弱点：勇而无谋，轻生死斗，易中计被杀；贪生惜死，畏敌怯战，易丧失战机而被俘；刚暴急躁，容易一触即跳；高傲自恃，则易受辱妄动；对百姓无危不救，无远不援，可能会疲于奔命，因保护局部的生存而招致更大的牺牲。这些性格上的缺陷，往往会成为覆军杀将的原因，所以必须高度警惕。

兵卒是军队的基础，士气是军队的灵魂，御兵之道就在于使全军上下齐力同勇如一人。《孙子兵法》认为做到这点，将领首先要爱护体恤部下，要视兵为婴儿，待兵如爱子，给士兵以人格上的尊重，与之同甘共苦。爱兵的原则成了我国历代著名军事家的优良品德。孙武又指出，爱只是手段，不是目的。爱兵要有一定的原则和限度，要以有利于使用、管理为标准。对待士兵，厚养而不使用，爱宠而不教育，违法而不惩罚，那就好像溺爱骄子一样，是不能用来作战的。因此，对士卒只爱不行，还得有纪律，既要施以恩惠，用“文”的手段去笼络，又要严明刑罚，用“武”的手段来管束。两手并用，软硬兼施，才能使士兵感恩而亲附，畏罪而服从，无论赴汤蹈火、出生入死都在所不辞。再加上赏罚分明、严格训练，就会无往而不胜。孙武还提倡愚民政策，主张骗过士卒的视听，使他们对军事行动毫无所知，甚至要像驱赶羊群一样，挥过来，赶过去，绝对听话，从不问个为什么。这套训练士兵盲从的奴才性格的主张，也为历史上剥削阶级军事家所蹈袭，成了一切旧军队无法克服的弊病。

《孙子兵法》是一部逻辑严密、说理精微、词约义丰、结构谨严的军事理论著作。它的问世，标志着独立的军事理论著作从此诞生，在世界军事史上是一件具有划时代意义的大事。在中国，它被尊为兵经，号称兵学鼻祖，两千多年来素负盛誉，指导了无数次有声有色的战争，培育了众多著名将帅。早在唐朝，它就流传到日本、朝鲜等地，后又译成法、英、德、俄等多种

文字，成为各国著名军事家爱不释手、极力推崇的经典。

《孙子兵法》从战略高度论述军事问题，高屋建瓴，内容详备博赡，许多名篇警句，有着极其丰富的思想容量。它所具有的把握整体而具体实用，能动灵活而冷静理智的根本特征，正是中国辩证思维的独特灵魂，构成中国实用理性的一个重要方面。以它为代表的重筹划更重于实战、重政治更重于军事、重智谋更重于拼力量、重人事更重于物质等兵家思想，也成为后世中国思想传统的一部分。无论谁学习它，都可以从中领悟到制胜之术，点燃起智慧的圣火。在今天，《孙子兵法》这个昔日战场上无坚不摧的武器，政坛上争权夺势的工具，不仅仍然在军事、政治的领域，而且日益在经济管理、商业竞争等崭新而又广阔的天地中施展它永恒的魅力，发挥它无穷的威力。

10 人体宇宙生命揭秘 ——《黄帝内经》

《黄帝内经》，简称《内经》，是我国现存最早的医学典籍之一。全书包括《素问》和《灵枢》两部分，共计 18 卷，162 篇，约 20 万字左右。采用黄帝与臣子岐伯、少俞等六人问答讨论的形式，阐述各种道理。

《内经》虽以黄帝为名，当然并不能证明就是黄帝的作品，因为传说中的黄帝时代，尚无文字，也不可能有如《内经》所记述的那样高超的科学。这不过是假托黄帝之名以示自己的学说有本有源，是出自古圣人而已。但《内经》究系何人所作？成书于什么年代？目前尚难于精确查考。根据现存内容来看，其各篇之间，个别论点有矛盾，内容有重复，写作风格不尽相同，许多篇章在时间上可能相差很多年。所以可以推断，《内经》不是一个人的著作，而是许多学术思想相近的医学家，在相当长的一段时间里的论文汇集。现在学术界一般认为，《内经》的主要部分作于春秋战国时，秦汉时有某些增补，以后又经过唐宋学者的整理和改编。但有的学者将《内经》与西汉初年著名民间医家淳于意的医学思想及西汉时的重要学术著作《淮南子》、《春秋繁露》进行比较，发现《内经》的医理与淳于意大体相当或略高，在哲学上则与《淮南子》、《春秋繁露》有着更为接近的联系和极其接近的思维水平，因而认为《内经》的主要部分应是出于西汉中、晚期，而不是战国或更早。我们基本同意这一观点。

《内经》以长期医疗实践为基础，总结出了比较系统、完整、具有我们民族医疗特点的医学基本理论和治疗原则。这些基本理论和原则，不仅指导了我国秦汉以来的医学发展，成为中医理论和诊断治疗所遵循的根本准则，而且至今仍然有效地指导着中医实践。除医学之外，《内经》还记录了秦汉以前的许多其他方面的科学成就，包括天文学、历法、气象学、地理学、心理学、生物学等等，内容十分丰富。

古代的自然科学，尤其是医学、天文学往往和哲学紧密地结合在一起。在这一方面，《内经》表现得尤为突出。它把医学理论自觉地建立在古代朴素哲学的基础之上，因而对当时一些重大的哲学问题作了研究，并将自然科学所取得的先进成果，从哲学的角度作了概括和阐发。这就使《内经》不仅成为我国科学史上的巨著，而且在哲学史上占有重要的地位。所以我们有必要戴上哲学的眼镜去透视《内经》的原理。

元气——唯物的自然观

《内经》认为，宇宙的始初元素是“气”。说在那浩渺无垠的宇宙之中，充满了气。万事万物都是由气化生而成的，所以气又称“元”。由元气分化出金木水火土五运之气和阴阳二气，以及由阴阳二气演变成的六元之气，即太阴、少阴、厥阴、太阳、少阳、阳明六气，再而生成日月、星辰和人类生存的大地。在阴阳五运的作用之下，大气流转，九星明悬，日月五星周而复始地运行。于是在大地上出现了阴阳消长、刚柔生杀、昼夜明暗、四时交替、寒暑相移。有了这一切，自然界的事物才出现了无限多样的品类，它们生发败谢，永无止息。《内经》所说的气是一种肉眼看不见的极微小的物质颗粒。它无形、无状，变幻难测，但不是虚无，而是可以被人们感知的。例如天气、

地气、风气、寒气、暑气、燥气、湿气、火气，以及人体中的“营卫脏腑之气”等等，种类繁多，不胜枚举。由气可以直接化生出具体事物，因为气本身就是物质性实体，气和物是统一的，气和物之间只有形态的区别，而无实体性的差异。

《内经》认为气不是僵死不动的，而是充满了生机。由气构成的自然界，永远处于生生不息的运动变化之中。万物的形态、特性和运动法则各不相同，但它们无一例外地都受气的推动。例如《内经》认为天文气象的变化，根源于天气与地气的升降作用。《素问·六微旨大论》说：天气有向下沉降的作用，地气则具有向上升腾的能力，所以气之升降，造成了天地之间的相互联系、相互影响和相互渗透。地气升至高空则变成了天气，于是又向下降；天气降至地表则转化为地气，于是又向上升。天地上下之间相引相召，升降沉浮的运动互为因果，大气就是这样在天地之间进行环流，从而产生了风、雨、晴、阴、寒、热、燥、湿等各种气象变化。自然界万事万物的生死成毁，就在天地之间大气的升降作用中进行。

人体各脏腑器官的机能活动，也是靠气的推动。气既是维持人体生命活动的基本物质形式之一，又是人体机能的动力来源。《灵枢·营卫生会》篇说：人体内的正气产生于水谷饮食。食物在胃中经过腐熟化作精微之气，由脾转输于肺，以至所有脏腑。那些清的是“营气”，浊的是“卫气”。营气行于经脉之中，卫气行于经脉之外。营卫之气沿经脉循行周身，终而复始，在生命过程中无休无止。卫气慄疾滑利，有温肉、润肤、控制气孔开闭的作用。当邪气侵入人体时，卫气就会起而抗争，保卫机体的健康。营气营养五脏六腑四肢关节，使整个机体发挥生命的机能。《灵枢·邪气藏府病形》篇说：循行于十二经脉、三百六十五络的血气皆上达于脸面而行至五官空窍。那些“精阳之气”上行于眼睛而形成了视力，那些“别气”行至耳朵而形成听力，那些“宗气”上行出于鼻孔而形成嗅觉，那些“浊气”出于胃、行至唇舌形成味觉。即眼耳鼻舌的感觉能力也来自气的作用。

宇宙万物由气构成，受气化的支配而运动变化，在这一思想基础上，《内经》形成了气和形相互转化的理论。一切事物都经历着“生长壮老已（停止）”的过程。新生的事物不断地生长出来，由小到大，由少到壮；陈旧的事物逐渐衰退，由壮变老，以至凋蔽、死亡。凡有开始，必有终结；凡有生成，必有败毁。有形的物体既然有化生，因而或迟或早都要走向死灭。但是有形物体衰败之后，又会分解，复变为气。所以《内经》说“器散则分之”，“器”就是有形物体，当“器”毁坏之后，并非化为虚无，而是还原为气。形气相互转化，还存在于有形器物的内部。气合成形之后，气化作用仍在器物内部进行。每一个有形体的器物，又形成一个生化作用的世界。形转化为气，气转化为形的过程继续在器物内部进行着。例如人体之中，《素问·经脉别论》说，食物在胃中消化之后，从有形物变化成了精气，然后通过脾脏将水谷所化精微之气运化周身，营养补充各种器官的消耗。这就是一个由形转化为气、再由气转化为有形物体的过程。正如《素问·太阴阳明论》所说的，如果脾脏生病不能运化，那么筋骨肌肉由于得不到水谷精气的营养，就会停止生长，失去机能。可见筋骨肌肉是由气转化而成并得以维持的。

任何有形器物在气化作用下，都与外界环境发生一定的联系，表现为某种物质出入交换。而在其内部，气化作用则造成了某些物质的升降运动。正是这种升降出入的运动，使器物必然经历一个“生长壮老已”的过程，最后

毁坏，散而为气，重新回到太虚之中。一切有形器物，自始至终存在着升降出入的运动，只有当其分散为气之后，其自身的生化才会停息。但是回到太虚的气，又会发生新的聚合，转化为有形物体。整个宇宙就是这样一个永无休止的、由气化形和由形化气的运动过程。无论何种器物，或人或兽或草或木，还是其他东西，无一例外地都进行着升降出入的气化运动，都处在宇宙整体这个交替进行的形气转化的总过程中。升降出入这四种运动是一切有形之器物都有的，所不同的只是它们进行生化作用的规模有大有小，时间有长有短。四者的运行有一定规律，如能遵循这些规律，器物就能维持正常，延尽天年；否则就会遭灾受害，中途夭折。但对于无形的气而言，它除了转化为有形器物之外，不会再变为别的形态而存在，更不会变为虚无。

现代科学证明，自然界的气是有形体有成毁的。《内经》把世界的本原看成气，当然与事实不符。它把世界上的一切变化统统归结为形和气这两种物质形态的转化，也把千姿百态的自然界极端简单化了。但应当肯定的是，《内经》应用气的理论，坚持了世界的物质性和永恒运动的原则，说明了事物之间的普遍联系和相互转化。它所阐述的关于气形互化的学说，不正是物质不灭的规律吗？虽然这或许只是一种思想萌芽，一个天才猜测，但在那样遥远的时代，就建构起这样一种宇宙论，不能不说是一个伟大的成就！《内经》正是在唯物主义的立场上，建立起了祖国医学的基础理论。

阴阳——朴素的辩证法

《内经》认为元气归根到底分为阴气和阳气两大类。阴阳学说是《内经》医学和哲学的理论基础。它指出，懂得了阴阳之理就可以解除迷惑，明察一切。所以阴阳在《内经》的理论体系中占有极重要的地位，是理解《内经》的一把钥匙。

《内经》中的阴阳并不代表某一种具体的固定事物。《灵枢·阴阳系日月》篇说：“夫阴阳者，有名而无形。”表明阴阳不是指有形物体，而是一对抽象的说明事物性态的范畴。《内经》认为，宇宙间无论有形的物体或是无形的太虚、无论遥远的天体或是大地上的物类，它们的运动变化都是在两种对立势力的相互作用下发生的。天与地，寒与热，昼与夜，阴与晴，明与暗，日与月，动与静，水与火，表与里，上与下，生与死，等等，都是一些日常生活中常见的矛盾现象。整个世界就是由这样一些矛盾着的事物构成的。相互对立的事物尽管千差万别，但它们有着共同的特点，就是对立的双方在性态上总表现为两类特定的相反趋向：一类趋向明亮、活跃、向前、向上、温热、充实、外露、伸张、扩散、开放等；另一类趋向是暗晦、沉静、向后、向下、寒凉、虚空、内藏、屈缩、凝聚、闭合等。前一类性态称为阳，反一类性态称为阴。可见阴阳的意义，一是代表两种对立的特定属性，二是表示两种对立的特定形态或运动趋向。《内经》认为可以用水和火的特性来分别代表阴和阳。火炎热、升腾、活跃，集中代表了阳性特征。水寒冷、沉静、润下，恰好表现出阴质的本性。可见《内经》所讲的阴阳不是主观虚构，也决无神秘色彩，它是对客观世界存在的许多矛盾现象的直观概括。

《内经》认为阴阳矛盾是普遍存在的，自然界中的一切事物都包含着阴和阳两个方面。例如天为阳，地为阴；火为阳，水为阴；气为阳，血为阴；动为阳，静为阴等等。在人体结构方面，人体的上部属阳，下部属阴；体表

属阳，体内属阴；体内的脏腑中，六腑属阳，五脏属阴；五脏之中，心肺属阳，肝脾属阴。每一个脏腑又有阴阳之分，如心阳心阴，肾阳肾阴等等。阴阳矛盾不仅无处不存，无时不在，贯串一切事物的始终，而且是决定事物发生、发展和灭亡的根源。事物的性状处处可以用阴阳来认识分析，如诊断病情时，要察色按脉，先别阴阳。脉诊中，以浮、数、大、滑、实为阳，沉、迟、细、涩、虚为阴；望诊中，以色泽鲜明者属阳，晦暗者属阴等。

没有阴就无所谓阳，没有阳也无所谓阴，阴与阳总是相依而生、相辅而成。《素问·逆调》篇中有一个病例分析，很好地表达了上述思想：

黄帝说：“有人四肢发热，一遇风寒就感觉火烧火燎一般，这是为什么？”岐伯说：“这是因为此人阴气虚衰，阳气亢盛所致。四肢属阳，人体阳气多行于四肢，再遇风邪，风邪也属阳，阳上加阳，使得阴气更加不足，造成少水（阴）不能灭盛火（阳）的局面，所以四肢感到如炙似火。”因此，阴和阳不能独行其事，必靠对方的存在而发挥自身的作用，后世医家对这一思想十分重视，概括为“独阳不生，独阴不成”两句话。

阴和阳之间还存在着相互渗透、相互包藏的关系。如果就一个昼夜的变化来说，鸡鸣至日出虽然属阴，但阳的成分在阴的内部逐渐发展，日中至黄昏虽然属阳，但阴的成份在阳的内部有所增长。四时的交替也是阴阳作用的结果。盛夏属阳，但潜伏的阴气已在滋长；严冬属阴，但潜伏的阳气逐渐抬头。这就是所谓的阳中有阴、阴中有阳。

《内经》认为，事物的存在和发展以阴阳的相互合作、相互联结和相对平衡为必要条件，没有阴和阳的统一和平衡，也就没有事物的存在和发展。例如人体的物质基础与生命机能的统一，构成了人的生命活动，其中物质为阴，机能为阳，生命活动的物质基础居于体内，生命的活动机能表现于体外。在内的阴是产生机能的物质源泉，在外的阳则是机能物质的功能表现。生命活动的进行需要消耗一定的生命物质，藏精之阴的作用正在于它会源源不断地为机能活动的发挥提供能源。表现在外的机能活动对机体的存在既起着护卫的作用，又向外界摄取食物，经过消化吸收、转化为机体的生命物质。人体的阴阳两个方面处于相对平衡之中，人就表现出良好的健康状况。疾病的发生是因为阴阳失去了相对的平衡，出现了偏盛或偏衰，因而一切复杂的病理变化，都可以用“阴阳失调”来概括。治疗一切疾病的总的原则，就是设法恢复和保持人体内部以及人体与周围环境的阴阳平衡。

依据《内经》的理论，阴阳的矛盾关系常常表现为阳长阴消和阳消阴长这两种不同的变化情况。例如人体各器官的功能的发挥，必定消耗一定的机体物质，这是阳长阴消的过程；而机体物质在得到补充和增长时，又会消耗一定的机能，这是阴长阳消的过程。阴阳两个方面通过此消彼长、此进彼退的矛盾运动，还可能相互转化，即重阴必阳，重阳必阴。譬如寒症未能及时治疗，严重到一定程度，可能转化为热症。反之，热症也可能转化为寒症。

阴阳的转化是否随时随地都会发生呢？不是的，因为“寒甚则热，热甚则寒”，“阳极反阴”，阴阳双方的矛盾只有发展到一定阶段，具备了一定内外部条件时，才会转化为自己的反面。《内经》的这些论述说明，它对于矛盾双方的转化必待矛盾本身发展成熟这一规律，已经有了初步的认识。

阴阳的关系除了互相依存和转化之外，还有相互排斥和斗争的方面。如《素问·疟论》篇中解释疟疾的病因病理时指出，疟疾症状之所以表现为一会儿寒颤战栗，腰背俱痛，一会儿内外皆热，渴欲冷饮，是因为阴阳上下交

争，虚实更作，各有胜负。阳胜则发热，阴胜则振寒。由此《内经》提出利用阴阳的相互克制治疗疾病的方法。在一定条件下，若病人阴盛，可通过补阳来压抑过盛的阴。若是阳亢，又可通过滋阴以制约过旺的阳。在用药方面认为，寒凉滋润的药物属阴，温热燥烈的药物属阳；药味酸、苦、咸的属阴，辛、甘、淡的属阳，运用药物的这些阴阳性能，来改善和恢复人体阴阳失调的现象，从而达到祛除疾病的目的。

《内经》将具有朴素唯物主义思想的阴阳五行学说，具体运用于医学，说明了人体结构、生理现象、病理变化的对立统一关系，总结了诊断治疗的一般规律，包含着深刻的对立统一思想。这些思想虽然与唯物辩证法所讲的对立统一规律有着根本区别，也缺乏概念的明晰性和逻辑的严密性，但由于《内经》阐述的阴阳范畴具有自己特殊内容，这些内容概括揭示了客观世界实际存在的许多矛盾现象所共有的特点和辩证关系，具有矛盾范畴所不能替代的独立意义，这就是阴阳范畴之所以能够成立、并被人们至今广泛应用的原因。

五行——原始的系统论

我国古代的五行学说认为，宇宙间的万物都是由木、火、土、金、水五种物质所构成，这五种物质具有相生（木生火，水生土，土生金，金生水，水生木）、相克（木克土，土克水，水克火，火克金，金克木）的相互关系，又处于不断运动变化之中。五行学说作为一种认识和概括事物相互关系的思想和方法，基本上不是木、火、土、金、水本身，而是作为五种不同属性（如木的属性为生发、柔和，火的属性为阳热、上炎等）的抽象概念。它不只是一种朴素的唯物论，就其本质而言，是古代的一种朴素的系统理论，它要揭示和证明的是，宇宙万物都有一定的结构，而且具有统一的结构模式，就是说，五行是研究事物内部以及事物之间的结构关系的。《内经》从唯物主义的立场发展了五行学说，并将其成功地应用于医学和气象学中去。在《内经》的理论体系中，阴阳五行学说是相互联系、相互补充的两部分构成的完整的思想体系，五行的重要性仅次于阴阳。

《内经》认为宇宙万物不是杂乱无章的堆积，而是一个步调相应、秩序井然的庞大系统。这个大系统的形成，是由于任何事物无一例外地要受阴阳四时的影响和规范。《内经》认为，一年四时应分为春、夏、长夏、秋、冬五个阶段。世界万物在四时的影响下进行有节律的、周而复始的运动。每一个运动周期明显地分为五个阶段。一切整体事物的内部，必定在结构上分为五个方面，以与运动周期的五个阶段相适应。如就事物的生化过程来看，可分为生、长、化、收、藏，或生、长、壮、老、已五个阶段，而生与春、长与夏、化（壮）与长夏、收（老）与秋、藏（已）与冬分别相应。又如颜色，作为整体可以分为青、赤、黄、白、黑五种。在运动过程中它与四时相应，构成周期循环，即：春季大地呈青色；夏季烈日炎炎呈赤色；长夏万物从化，需要土地的长养，而土为黄色；秋季天高气爽，万木凋落，四野空旷明亮，故显白色；冬季阳光衰弱，夜长昼短，给人以黑色之感。至于人体的变化与四时的更迭，关系就更为密切。《内经》认为春季多肝病，夏季多心病，长夏多脾病，秋季多肺病，冬季多肾病，肝、心、脾、肺、肾作为人体结构的五个重要方面，分别与五季相对应，等等。

《内经》以五行的属性来概括人体各部分的联系和人与自然的联系，依据《素问·阴阳应象大论》和《素问·金匱真言论》两篇对五行归类的论述，可择要综合列表如下：

自然界					五行	人 体					
五味	五色	五气	五方	五时		五脏	六腑	五官	五荣	五体	五志
酸	青	风	东	春	木	肝	胆	目	爪	筋	怒
苦	赤	暑	南	夏	火	心	小肠	舌	面	血脉	喜
甘	黄	湿	中	长夏	土	脾	胃	口	唇	肌肉	思
辛	白	燥	西	秋	金	肺	大肠	鼻	毛	皮毛	忧
咸	黑	寒	北	冬	水	肾	三焦 膀胱	耳	发	骨 骨髓	恐

从上表所列可以看出，虽然以五行相生相克的循环变化，不可能完全正确地认识和反映客观事物与人体本身的特殊矛盾、运动规律，也难以反映人体脏腑组织的生理功能及其相互联系的复杂关系，势必存在着片面性、表面性、主观臆测和牵强附会的地方。如《素问·阳明脉解》篇就说，由于胃属土，所以当胃生病时，根据木克土的原理，病人一听见木音就会受惊。而按照土生金的原理，病人听见钟鼓之声则没有惊惧的反应。这类解释就令人难以信服，也与临床不符。但《内经》的五行学说，却在当时的历史条件下，在一些方面比较合理地说明了医学领域里许多复杂的基本问题，为构成我国医学理论体系发挥了执简驭繁的积极作用。

在《内经》看来，事物都由五个方面构成，在五行系统中，每一行都与其他四行同时发生“生我”和“我生”、“所胜”和“所不胜”四种关系。这表明五行结构整体的每一部分都不是孤立的，而是与其他部分相互关联着的。部分影响着、表现着整体，同时整体又制约着、决定着部分。任何两行之间，总有相生或相胜的关系，因此是不平衡的，处于运动之中。但就每一行来说，都既生他、又被生，既胜他、又被胜，所以在整体上处于动态平衡之中。就五行系统看，生和胜的总数相等，也表现出相对的平衡。这就是说，五行通过正常的生胜，在整体上趋于平衡。这种平衡不是绝对静止，而是建立在运动的基础上。整个中医理论建立于这种在功能和结构的整体系统的把握上，要求在保持生物机体生长发展的动态平衡和自我调节的组织结构中来把握、理解和说明、治疗一切。

《内经》以五行观念研究人体，提出了完整的藏象理论。

《内经》的藏象理论也主要是指功能整体，并非解剖学意义上的器官实体，尽管与器官实体又有联系。《内经》认为，脏与腑互为表里，五脏是人体最重要的脏器，它是生命活动中重要物质——精、气、血、津液等的贮藏所，具有联系全身其他脏器组织和主宰精神活动的作用，是生命的根本。六腑的主要功能是消化水谷与传导津液糟粕。《内经》还分别阐述了人体各脏腑、组织、器官各自不同的功能及其相互之间的关系。其基本观点是将人体各部分作为有机联系的整体，所重视的是这些功能之间的序列关系和结构联系，不是某些孤立器官、部分的实体情况。它指出，这种相互联系的关系，是以五脏为中心，通过经络的作用而实现的。例如，心主神明、主血脉、合小肠，是人体生命活动的枢纽。肝藏血、合胆，具有调节血液的功能，血液荣枯可以在人体爪甲间得到反映；肝还开窍于目，肝血充足，视力就可充沛。

脾统血，主运化，合胃，既具有统摄血液的作用，还可以运化食物精微，输布全身。脾之荣在唇，有无脾病，可以从病患者口唇得到反映。正常者红润丰满，脾运失调者口唇必然苍白少华。肺主气，合大肠，荣于皮毛，表示肺为呼吸脏器，与皮表有密切关系。皮肤受外界冷热刺激就会收缩或松弛，因此肺气虚者易受外界寒冷天气影响，致使皮表受寒生病。肾藏精，主骨髓，合三焦、膀胱。精指水谷精微、人的健康与生殖能力，和肾脏本身精气有很大关系，等等。可见《内经》所讲的人体各部分的广泛联系，体现在生理病理各个方面，即脏腑的功能失常，可以反映于体表；体表组织、器官的病变，可以传导于所属的脏腑。脏腑之间也各因其联系而互有影响。《内经》在长期观察和临床经验基础上所揭示的某些联系，例如肝和胆、肾和膀胱、心和血脉的联系，已为现代科学所证实。其他如心和小肠，肺和大肠，肝和筋、目，肺和皮毛，以及“五气”、“五味”、“五色”与五脏的关系等，经过长期临床实践的检验，也普遍认为具有一定的实际意义。

《内经》以人体各部分和人与自然的系统整体观念作为其理论的基本思想，解释复杂的人体生理病理现象，提出了一系列诊断治疗原则和方法。它认为人体的健康、疾病与客观环境有着密切的联系。疾病是由多种因素造成的。如精神、生活状态失常，自然环境气候的剧烈变化，饮食不节，五味失调，醉酒，房事过劳等。一方面明确提出引起疾病的外来因素是“邪气”，同时更重视人体本身对外来致病因素的防御能力，即“正气”的作用。《灵枢·五变》篇写道，风雨寒暑这些自然因素的变化是使人患病的外因，当人的身体不能适应外界气候的异常变化时，就会生病。可是为什么在同样的异常气候条件下，有人得病，有人不得病；有人得这病，有人得那病，是不是异常气候对不同的人有不同的对待呢？不是的。凡是能及时避开异常气候如风邪侵袭的，就不会生病；反之则可能患病。同受风邪，或病此，或病彼，那是因为每个人的体质不同。因此，在诊断过程中必须设法获得有关病情的全面的经验材料。譬如问诊时，要重视了解患者病前的生活、情绪的异常变化，是否存在曾贵后贱、曾富后贫、始乐后苦、暴乐暴苦等。又如望诊时，要注意从患者的形态表现去认识内脏功能的盛衰。《内经》认为，诊尺肤、切寸口脉、望面色这三种诊法在一般情况下，都能单独地了解病情。因为尺肤、寸口脉、面色每一项都能相对独立地反映机体的全部状况。尽管如此，《内经》仍然主张将此三者结合使用，认为三者相参，诊断准确率可达百分之九十；仅采用二种或一种方法，准确率只能达到百分之七十或六十。

《内经》批评某些医生不用问诊，不了解病情始末，不调查病人的精神心理变化和饮食起居失调之处，慌慌忙忙单凭寸口之脉象就下断语，这是不可能得出正确结论的。《内经》总结的“以表知里”和“以此知彼”两种重要的认识方法，构成了中医诊断的基本原则。在治疗方面，《内经》运用普遍联系的理论，指导辩证方法，提出了内病外治、外病内治、正治反治、补虚泻实等方法，产生了当时所能达到的良好效果，至今仍具有广泛的实践价值。

经络——伟大的科学发现

《内经》在阴阳五行学说的基础上，还比较完整地提出了具有我们民族独创性的经络学说，揭示人的生命现象与各脏腑器官组织的生理功能及其相互之间的关系。后经历代医家的不断丰富和完善，与藏象学说一起成了中医

基本理论的核心。

《内经》认为经络是人体结构的重要组成部分，分布全身，阴经系脏，阳经系腑，是人体气、血、津液运行的通道，是沟通表里上下，联系体内外各脏腑器官的传导系统，有决生死、处百病、调虚实的重要作用。《灵枢·经脉篇》所讲经络，包括十二正经，三百六十五络。十二正经的循行路线是：手之三阴，从胸走手；手之三阳，从手走头；足之三阳，从头走足；足之三阴，从足走腹。此外，《内经》还记载了“奇经八脉”（即任、督、冲、带、阴跷、阳跷、阴维、阳维，其作用是调节正经气血）、腧穴，以及它们的分布循行情况。

在藏象经络学说的基础上，《内经》从理论的高度总结、完善了我国古代行之已久的针灸疗法。认为不用药物，只施微针，就可达到通其经脉、调其气血、营其逆顺、治疗百病的目的。《灵枢·九针十二原》记载，针疗使用的针共有九种，即鑱针、员针、鍉针、锋针、铍针、员利针、毫针、长针、大针。九针形状大小各不相同，用处也不一样。如锋针作用是发痼疾，铍针作用是取大脓，员利针用于取暴气，长针用于取远痹等。在不同的季节，可以采取不同的腧穴针法，还可因人、因病不同，根据经络互通的原则、斟酌治疗。如病在上者可从下取之，病在下者可从高取之，病在头者可取之于足。还可以右治左、以左治右等。针疗必须遵循一定的规程，若病浅针深，就会内伤良肉；病深针浅，则病气不泻；病小针大或病大针小，要么气泻太甚，要么气不泄泻，都会产生不良结果。这些内容对后世针灸临床的各种手法和循经取穴的理论都有很大指导意义。

关于经络的实质，还是目前有待解决的问题，我们不能仅仅理解是古人对血管系统、神经系统的朴素认识，其中还可能反映了某种尚未被发现的物质载体或媒介。但现代科学已证明，藏象经络所揭示的人体生理、病理联系，是客观存在的。特别是经络现象，以及建立在经络理论上的针灸疗法，正在越来越广泛地为世界所承认、所接受。按照藏象经络理论治病，在很多方面能够产生目前西方医学无法达到也不能解释的疗效。这是因为，它尽管朴素，却的确反映了人体作为整体所特有的许多规律，为西方医学所未能企及。完全有理由说，藏象经络理论是可以与造纸、指南针、火药、活字印刷术并列的，值得我们民族自豪的第五大发明。随着时间的推移，《内经》的藏象经络理论必将愈益显示出它所潜藏的伟大意义。

中医及其理论历数千年而不衰，经过了漫长历史实践检验而至今有效，这应是人类文明史上首屈一指的奇迹。作为中医根本典籍的《内经》，内容深刻，规模宏大。从宏观宇宙论到借助显微镜、透视机等现代科学实验手段才能证明的人体微观生物学，我们的祖先得助于比较发达而又独特的理论思维，在技术水平极其低下的两千多年前，取得如此高超的科学成果，这实在是一个伟大的奇迹。《内经》由此不仅长期为国内医家所重视，也引起了世界许多国家的医学家、科学史家的注意，被译成日、德、英、法等多种文字，广为流传。国际针灸组织把它列为必读的参考书。近年来，除医学和哲学工作者外，还有天文学、气象学、数学、控制论、生物学等专业人员，从多方面对《内经》进行探索。可见《内经》不仅是科学史和哲学上的重要文献，而且直接具有现实的科学研究的巨大价值。

11 究天人之际通古今之变 ——《史记》

《史记》原名《太史公书》，是西汉司马迁修撰的一部纪传体通史。

司马迁于公元前145年出生于夏阳（今陕西韩城）的一个史官世家。父亲司马谈是汉朝太史，司马迁从十岁开始学习古文。20岁后，走出书房，历游名山大川，足迹几遍全国，到处探访古迹，采寻遗文逸事。后来继承父职，任太史令，尽读皇家图书馆所藏典籍，开始了史书的写作。然而平静的著述生活只过了五年，灾祸就从天上飞来。公元前99年，司马迁因为替投降匈奴的汉将李陵说了几句打抱不平的话，惹恼汉武帝，被逮捕下狱，处以宫刑。出狱后改任中书令，忍辱负重，发愤著书，穷毕生心血，终于为世人留下了《史记》这一不朽的煌煌巨著。

在《史记》写作过程中，司马迁给他的朋友任安写了一封信，即著名的《报任少卿书》。信中以激愤的心情叙述了自己因李陵事件蒙受宫刑的冤屈，同时说明自己写《史记》是为了“究天人之际，通古今之变，成一家之言。”这三句话的意思是说，《史记》的写作目的是研究“天”和“人”之间的关系，把从古到今历史上的发展变化大势搞清楚，形成司马迁自己的学说。如果说“史家之绝唱，无韵之离骚”是鲁迅对《史记》在史学、文学上的巨大成就的精当褒赞，那么司马迁自己所说的这15个字则是他本人对《史记》内容的概括评价。

首创纪传体

成一家之言的集中体现，便是《史记》在我国史学史上，首先创立了纪传体的编纂体裁。所谓纪传体即主要通过记述历史人物的活动以反映历史的发展变化。

《史记》全书由五部分组成，“本纪”12篇，“表”10篇，“书”8篇，“世家”30篇，“列传”70篇，共130篇（又称卷），526500余字。

“本纪”以历代帝王为中心，概括叙述了从传说时代的黄帝到汉武帝期间，约三千余年的历史大事，是全书的大纲。

“表”分世表、年表和月表三种，以时间为中心，综合记录当时发生的各种主要事件。各表前面有一段序文，简略叙述该时期的历史大势，或对时代特点进行精彩的评论，是《史记》的精华之一。如《十二诸侯年表序》将西周末年至春秋时代的周王室衰落、诸侯恣行、五霸迭兴等政治形势和历史特点勾画了出来，《六国年表序》论战国时期的历史大势，《秦楚之际月表序》论秦末和楚汉相争时期的历史变化等。“表”把各个时代的主要线索、历史轮廓搞得清清楚楚，可以当作一个时期的简史来阅读，而它的序则更是画龙点睛。

“书”，以事类为纲，记录典章制度和重要史事。如《封禅书》记载历代祭祀天地、尊神奉鬼、觅仙丹、求长生等宗教迷信活动。《河渠书》是关于水利活动的。《天官书》是关于天象的。《平准书》记载汉代的财政经济，主要反映了两个问题，一是反映了封建经济的超经济掠夺，二写封建统治者对人民无穷无尽的奴役。前者是不顾法律掠夺农民的土地财产；后者任意攫取人民的劳动力，为统治集团服务。二者都抓住了封建经济的本质，写得很

深刻。后来的《汉书·食货志》就大不如这篇《平准书》了。八篇“书”是《史记》中有特殊价值的一部分，也是错乱比较严重的一部分，除《封禅书》外，其他都不完整了。

“世家”记载了诸侯列国和一部分重要历史人物的事迹。30篇中，《吴太伯世家》以下16篇是一类，写的是春秋战国的贵族诸侯。《楚元王世家》以下三篇及《梁孝王世家》以下三篇写的是汉代宗室贵族。《萧相国世家》下面五篇又是一类，写的是汉代大臣、开国元勋。另有《孔子世家》、《外戚世家》等各属一类。其中《陈涉世家》记载陈涉的成功与失败，对陈涉起兵的时代背景写得很深刻，对陈涉失败的原因也写得很生动。

“列传”记载了汉武帝以前的重要历史人物、少数民族、邻近国家和各种专业（如儒林、巫祝等方面）的有关事迹。首篇《伯夷列传》并不是专为伯夷而写的。它是列传的帽子，带有总序性质。以下69篇大部分按时代顺序排列，但也不完全如此。从第二篇《管晏列传》以下六篇是讲春秋时候的人，也有战国时候的，如韩非、申不害。《商君列传》以下21篇是写战国时候的人。秦统一以后的，因时间很短，和战国分不开。这11篇里也有写汉代人的，如贾生（谊）。《张耳陈余列传》以下42篇，除部分杂传外，基本上写的是汉代人物。

《史记》列传的编纂有一定规则，如《循吏》、《酷吏》、《游侠》、《刺客》、《滑稽》、《佞幸》等列传，是以性质相同而概括定名的。另如《儒林》、《货殖》、《日者》、《龟策》等以专业或性质相同标名等，都称为类传。合并立传的，如《廉颇蔺相如列传》是事迹相关者，《孟子荀卿列传》是行为相类者。列传次序大致按时间先后排列，但关系相近者也列在一起。如李广、卫青、霍去病都与匈奴战争关系密切，《匈奴列传》便列在李和卫、霍二传之间；司马相如曾出使西南各族，其传便列在《西南夷列传》之后。列传的最后一篇为《太史公自序》，是司马迁的自传，也是全书的序言。

“列传”中还记载了汉朝国内各族、与汉朝有关系的一些邻国的历史，如《南越》、《东越》、《西南夷》、《匈奴》、《朝鲜》、《大宛》等传，都以简明扼要的笔法记述了各族各国的源流和概况，为研究各族各国的古代历史提供了最重要的资料。

“世家”和“列传”共一百篇，是《史记》的主要组成部分，都是取以人物为纲的形式，详记重要事件的发展过程，在“本纪”和“表”中概括提到的事情，在这两部分有较详细的叙述，和“书”的记载也互相联系照应。

《史记》每篇（卷）之末，一般还附有以“太史公曰”为首句的一段小文字，略记作者对篇内某人某事的看法或附记有关之事。后来修撰的史书也都承用这一形式。《汉书》改为“赞曰”，其他史书或用“论曰”，或用“评曰”，或用“史臣曰”，因此这一部分通称为“赞语”或“论赞”，不但是纪传体史书特有的一种形式，就连司马光编纂的编年体史籍《资治通鉴》也沿用这一做法，以“臣光曰”夹议论于叙事中。

总起来看，《史记》的五个组成部分，分别具有三种不同的性质，即以时间为纲的本纪和表，以事类为纲的书和以人物为纲的世家与列传，综合成为一书，这是《史记》的一个特点，也是纪传体的一个特点。在整个中国封建社会里，纪传体始终是史书编纂体裁的主流，直到辛亥革命后写《清史稿》仍在沿用。历代正史除在个别形式上稍有变化外，基本没有超出《史记》开

创的轨范。《史记》遂由此居于二十四部（加上《清史稿》为二十五部）纪传体正史之首。

《史记》的五个部分，体大思精、包罗宏富、举重若轻、条贯有伦地展现了纵横数千里、上下三千年的历史风云。

究天人之际

天和人有没有必然的联系？皇权是不是神授？吉凶祸福是不是天意？在司马迁时代，这些问题既是学术理论问题，也是政治问题。得到汉武帝支持的以董仲舒为代表的阴阳五行学说，就是把天和人结合起来，标榜天人感应，用天象论断人事的吉凶，属于典型的迷信。《史记》则继承先秦唯物主义思想的传统，对天和人的关系进行了唯物主义的考究和解释。

《史记》最后一卷的《太史公自序》中说：阴阳家对于阴阳四时、八个方位、十二度、二十四节气，各有一套教令，规定了人们哪些事可以做，哪些是要禁忌的。如果人们遵守这些教令，就会昌达得福；违反这些规定，则遭灾或死亡。实际上未必一定是这样的。这样好像一举一动都有阴阳管着，什么事情都叫人害怕，容易使人拘束而不敢大胆地去做事。同时，《史记》又认为自然界有其自身的客观规律，人应该按照这些规律办事。春天万物生发，夏天成长，秋天收获，冬天储藏，这是自然界的主要法则。如果我们不遵守，便没有头绪了。所以，四时的顺序是不可以错乱的。《史记》还运用当时的天文科学成果，精确地记载了几百个星体、星座，并指出了它们出现的时间和运行规律，说明天象运行也不是神秘莫测的，而是可以由人类观测到的自然现象。

《太史公自序》里还批评了阴阳五行学说的“星气之书”。所谓星就是占星术，气就是望气。阴阳五行家认为天上的星象决定着人间的祸福，还可以对气象的观察推断人的吉凶。例如吕后就曾经说，刘邦外出，无论赶到哪里，她都能找到，因为刘邦头上有五色祥云。司马迁借评论“星气之书”指出这是胡说，是不经之谈。

可见，《史记》对天人关系持有明确的态度：天是天，人是人；天属于自然现象，和人事没有什么必然联系；人们必须按照自然规律去办事，但不存在什么预兆吉凶和断测祸福的问题。这种观点同当时盛行的天人感应学说是针锋相对的。

作为纪传体史书，《史记》更多的是通过对人事的分析，说明天道不可信的道理。《伯夷列传》写道：有人说，天道是没有偏爱的，总是常常帮助好人。伯夷、叔齐可以称得上是好人了。他们聚积仁德、修养品行，竟然落得个饿死的下场。72位贤人里，孔子特别赞赏颜渊好学。可是颜渊常常闹穷，连最粗糙的食物都吃不饱，终于早死了。上天对好人的报应，怎么是这样的呢？盗跖常常杀害无辜，烤人肉来吃，放纵暴力，聚集朋党几千人，横行天下，反而能够长寿而终，这又是依循何种德行？这些都是比较明显的例子了。到了近代，做奸犯科，专干坏事的，却过得很舒服，终身安逸享乐，子孙后代也富贵不绝。有的人小心谨慎，不敢多说一句话，不敢错走一步路，但他们却多灾多难。我实在觉着很迷惑，倘若这就叫做天道的话，那么天道到底是对的呢，还是错的呢？

在《项羽本纪》的最后，司马迁评论说：秦虐民失政，陈涉首先发难，

随后诸侯豪杰，纷纷起事。一时间山东五国各树势力，并立争雄。项羽虽然没有尺寸之地，三年之间却能成为五国诸侯的统帅而灭秦！当时威服天下，分土封王，一切政事，全由项羽一人号令，自称霸王。但是等到项羽背弃先入关者为王之约，已失人心；又怀念楚国老家，失去地利；后来又杀死义帝而自立，更为众意所不许。这样的作为却要求别人不背叛他，那实在是太难了。项羽自以为了不起，不吸取过去的经验教训，想靠武力征服天下，结果弄得称王五年就身败名裂。他犯了这么多失误，到死还不觉悟，不仅不责备自己，反而说什么“是天要亡我，不是我用兵之罪”，这岂不是非常荒谬的吗？

《蒙恬列传》记载：秦朝名将蒙恬被秦二世胡亥赐死时，喟然叹息：“我对上天犯了什么罪过？竟然无罪而死呀！”沉默许久，蒙恬慢声说：“我的罪过，本来就该判死刑的。我西起临洮，东到辽东，筑城墙，挖河沟，一万余里，断绝了地脉，这便是我的罪过了。”于是吞下毒药自杀而死。司马迁评论说：蒙恬身居要职，一味顺承皇帝的旨意，不管百姓死活，大兴武功，他的死属于罪有应得，怎么把他的死归罪到“断绝地脉”上来呢？

有时，司马迁也用“天”字，也讲“天命”、“受命”。譬如《秦楚之际月表》中，他说刘邦能称帝“难道不是天意吗！如果不是大圣人的话，怎能在这种情况下受天命而成帝王呢？”从字面看来，这是在称颂天，认为汉得天下是天命的结果。但分析一下可以看出，这些天意、天命实际指的是当时的历史条件。司马迁首先交待了秦代禁令繁多，严重地束缚了人民的手脚，为农民起义提供了历史条件。然后写了秦亡汉兴的历史过程；第一个阶段是陈涉发难；第二个阶段是项羽推翻秦朝。但项羽不得人心，刘邦正是在这种条件下，才得以收拾乱局，诛除凶暴，平定海内，从一介平民登上皇帝宝座的。这种排除神秘的天意，用人事来解释人事的思想，对后世产生了积极的影响。

《史记》还通过对宗教历史的记述，揭露了迷信的虚妄。《封禅书》便是这方面的重要篇章。《封禅书》主要记载两个内容：一个是讲历代帝王搞了很多宗教建筑，并列举了好多神的名字，而这些神都是帝王们造出来的；另一个是讲由于帝王怕死而追求长生不老，访仙求药。通过这两个内容，司马迁一方面揭露出宗教是统治者捏造出来的东西，不是客观存在的；另一方面指出，既然是他们捏造的，他们又去顶礼膜拜，真是荒唐之至。《封禅书》长达几千字，司马迁用客观的笔调，描写了这些荒唐怪诞的活动，有时既不肯定其有，也不明言其无，只是用俏皮的写法来表现。他写秦始皇之所以要到泰山刻石颂扬功德，是为了表明自己做皇帝是上帝所封的，因而要上高山，到离天最近的地方，好去承受天命。写到汉武帝时，司马迁用了很大篇幅写他找了许多人间神仙——方士。起初是如何如何崇拜他们，后来又怎样发现他们说谎欺骗，最后把他们一一杀掉。武帝虽然对这些方士的怪话越来越讨厌，但还是不断地找他们，希望能碰上个真神仙，因而访仙谈道、建祠奉神的事越来越多，“但其效果如何，大家是有目共睹了。”一句话点破了汉武帝这种痴心妄想是多么荒诞可笑，徒劳无益。

既然天是天，人是人，天象和人事没有必然联系，那么，在历史发展中起决定作用的因素是什么呢？比如，历史上的一些战争，作战双方条件一样，具体情况也差不多，但胜败不一，甚至有时强者败，弱者胜，道理在哪里？《史记》认为决定于人谋。我们试把《项羽本纪》和《高祖本纪》对照着阅

读，便可得到很大启发。项羽一开始就气势凌人，直到临死还是轰轰烈烈，是个顶天立地的英雄好汉。刘邦就不是这样。在司马迁笔下，显得有些赖皮。起兵前，他贪酒好色，大言不惭，不务正业；起兵后，老毛病还是常犯。尽管司马迁在情感上明显地喜欢项羽，讨厌刘邦，但仍按历史的真实情况，写了项羽有两件大事不如刘邦。一是项羽虽然战无不胜，但到处烧杀。他在写项羽作战时，不断用“屠”、“坑”等字。如：攻襄城，襄城坚守不下，攻陷后，将全城居民都活埋；坑杀秦降卒二十万；屠咸阳，焚秦朝宫室，大火三月不灭，等等。在《高祖本纪》里，这类事情就很少，并着重写刘邦到处安民，入关中，约法三章等。一个到处安民，很得民心；一个到处烧杀，令人失望。这是刘邦、项羽在政治上的很大区别，也是他们之间决定胜败的关键问题。项羽不如刘邦的另一点，是项羽不信任人，不会用人。《淮阴侯列传》韩信被刘邦拜为大将后，对刘邦说的一番话，将项羽这方面的为人分析得非常深刻。韩信说，项羽一声怒吼，千人都吓得胆战腿软，但他不信任人，不能把责任交给有能力的将领。项羽对部下、即使是忠心耿耿的部下，也团结不住。但刘邦却善于用人，必要时甚至敢于把大权交给自己并不完全信任的人，先把这个人笼络住，然后再想办法收拾他。刘邦对待韩信便是个典型的例子。韩信原先在项羽手下，默默无闻，好几次韩信献奇策求见项羽，项羽都不欣赏。后来韩信投奔刘邦，依然无名，只当了个仓库管理员。但因萧何非常赏识韩信，极力向刘邦保荐，刘邦终于同意破格举行十分隆重的典礼，把韩信拜为大将。这是汉军第一次有了大将，从这时起直到击败项羽之前，韩信是汉军唯一的大将。这期间刘邦虽然并不真正信任韩信，但始终放手让他掌管兵权。韩信平定齐国后，要求刘邦封他为齐国的假王（代理齐王）。当时刘邦正被项羽围困在荥阳，十分危急，对韩信的请求勃然大怒：“我被困在这儿，天天巴望着你来帮我打退敌兵，你倒要自立为王呢！”张良、陈平在一旁暗中踩了一下刘邦的脚，刘邦立刻明白过来，换了一副面孔说：“大丈夫既然平定了诸侯，要做就做真王才对，干啥只要做假王呢！”忙派张良去封韩信为齐王。结果韩信自以为刘邦对他恩重如山，一直忠心不二。《史记》认为刘邦主要就是靠着以上两个方面的长处，最终由弱变强取得胜利的。

《史记》在许多人物身上淋漓尽致地体现了谋略的威力。《廉颇蔺相如列传》讲秦王强索赵璧。赵王在两难之下派蔺相如奉璧使秦。形势很险恶，但蔺相如无所畏惧，大义凛然，有勇有谋，拼死捍卫了国家利益，完璧归赵。《春申君列传》写黄歇由于没有听从门客朱英的规劝，后来遭到李园的暗算。司马迁分析他之所以失败，就在于“当断不断，反受其乱。”《陈丞相世家》写陈平几度处境危急，差一点丢掉性命，但最后化险为夷，善始善终。这些都是人事智谋的作用。

《史记》在强调人谋的同时，并不认为光有智谋就能百战百胜，还特别注重“时”、“势”。“时”就是时代条件，“势”就是客观形势。《伯夷列传》讲得很清楚：云随着龙飞起，风随着虎而吹；当圣人出现的时候，万物的本来面目都能显著起来。伯夷、叔齐虽然贤明，得到孔子的赞扬，因而声名更加显著；颜渊虽是好学，因为追随孔子，德行才更加彰明。《管晏列传》引管仲叙述他和鲍叔牙的交情的话说：我曾替鲍叔牙出主意，结果弄得情况更坏了；但鲍叔牙不认为我愚蠢，为什么呢？因为知道时势有利有不利。时、势往往制约着人谋，历史条件配合得好，加上人的主观努力，就可能有所成就。历史条件不适合，人纵然聪明绝顶，做了种种努力，仍可能失败。

司马迁所说的人的作用，究竟是指哪些人呢？在《史记》的世界里，最显眼的当然主要还是指个别的杰出人物，尤其是王侯将相们。但《史记》并没有单单把青睐倾注到这些统治者身上，还有一大批名位并不显赫的中下层人物，如游侠、刺客、巫祝、名医、商贾、倡优、滑稽大王等等。它把陈涉立为世家，把农民领袖与王公贵族列在一起，这在我国古代史书中是绝无仅有的。

通古今之变

上溯五帝，下迄汉武，把古往今来的历史贯通起来，从中考察历史的发展变化，是《史记》的一个重要特点。但从《史记》内容的编纂可以看出，司马迁对待历史又是略古详今。十二本纪，五帝只写了一篇，夏、商、周各一篇，秦写了《秦本纪》，又写了《秦始皇本纪》，汉代是一个皇帝一篇，只有汉惠帝因实际起作用的是吕后，所以代以《吕太后本纪》。表，三代有一篇，只记世系，而无年代。12 诸侯是年表，六国也是年表。秦楚之际变化很大，是月表。汉兴以来表就多了，共有六个，越往后搞得越细。世家自西周以后才有。列传则从春秋时期才正式开始，春秋时的有《管晏列传》等六篇。战国时期包括秦在内共有 22 篇，汉兴以后的达 42 篇。《史记》就是通过这些篇章历述古今沧桑，贯通千载风云，勾勒出了历史发展的脉络大势，特别对于春秋战国直至秦汉的社会重大变革，进行了详细的记述和评论。

战国时代的变法运动，是古今之变的一个关键，对这一事件当时或稍后的一些史籍大多缺乏系统全面的论述。《史记》则给予了高度重视，用不少篇幅记载了各国变法的情况。例如，《商君列传》详细记述了秦国商鞅变法的原委，其中不仅写了商鞅先后两次变法的政治、经济、思想、文化等方面的具体内容，变法富国的客观效果，还写了商鞅多次与甘龙、杜挚、公子虔、公孙贾等人围绕变法展开的一系列斗争，向人们认真地报告了历史上这一巨大变化的真实情况。这是《史记》通古今之变十分突出的一手，也是中国古代史学中写历史变化最为杰出的一个例子。

秦汉统一的历史在《史记》中所占笔墨最多，全书有三分之一多的内容反映了春秋战国至秦汉历史的统一进程，特别对秦始皇统一六国和刘邦的再次统一，描绘得非常生动具体。从春秋时期诸侯称霸，到战国之际七雄兼并；从秦国崛起，到始皇一统；从秦朝崩溃，到项羽分封；从楚汉之争，到刘邦建国。前后几百年，风云变幻，事变迭起，透过纷繁迷离的云雾，形象地再现了这一历史大舞台上先后上演的一幕幕活剧，清晰地勾画出了天下从分裂走向统一的曲折坎坷的历程。

在这场翻天覆地的剧变中，挤进统治集团中的人物的身份也发生了重大变化，吴、齐、鲁、燕、宋、晋、楚、郑等世家中那些春秋时期显赫一时的世袭贵族逐渐衰落下去，或者改头换面成了新贵。战国时代游士的奔走活跃，客卿的纵横捭阖，已是一种新的社会气象。范雎、蔡泽、苏秦、张仪凭着三寸不烂之舌从布衣成了相国，孙臧、白起、乐毅、廉颇、王翦靠着智慧勇猛跻身将帅。到了汉初，匹夫刘邦当上了皇帝，掾吏萧何，狱卒曹参，平民陈平、陆贾，杀狗的樊噲，替人吹箫办丧事的周勃，丝绸小贩灌婴，拉车的娄敬，……或者拜将相，或者封公卿，开创了亡命无赖之徒立功以取将相的新局面。

在从分裂走向统一的过程中，专制主义中央集权也逐渐强化。《秦始皇本纪》中侯生和卢生议论说：“始皇的为人，天生脾气刚强暴戾，自以为是，博士虽然有 70 个，只不过充充数罢了。对他们的意见从不采用，丞相以及大臣仅仅接受已经拟好的命令，一切事情都倚靠皇帝办理。”这是写秦始皇专制的点睛之笔，比起《殷本纪》中写的商纣王的独裁行为，更具时代特点。至于汉武帝的专制，比秦始皇更发展了一步。《卫将军骠骑列传》写卫青、霍去病等将领奉法遵职，连士兵都不敢自行招募。《张丞相列传》写公卿大臣都无所作为，当了丞相也只是备员而已，甚至性命难保。《儒林列传》写士人学者噤若寒蝉，只好钻研儒术。《万石张叔列传》更是对当时专制高压下官场腐朽风气的尖锐揭露和讽刺。里面描写的汉景帝、武帝时代的大官，都是极为恭敬谨慎、能不说话便不说话的闷葫芦。万石君叫石奋，长子名石建，官任郎中令，掌管起草文件。有次石建起草了一个文件，颁发下来后，发觉里面有一个错字。他十分惶恐地说：“啊！写错了！‘马’字有四条腿，加上尾巴，马字下面应该是五画，现在只写了四画，少了一画。皇上要是怪罪下来，就活不成了！”于是吓得要死。万石君的小儿子叫石庆，做太仆，是九卿之一，掌管御用车马，地位很高。有一次他替皇帝驾车出行。皇帝问他驾车的马有几匹，石庆就拿着鞭子一一指着数，数完了才举手说：“六匹马。”本来一看就能知道，石庆偏要数了才敢回报，其谨小慎微的程度可以想见。然而就是这样连响屁都不敢放一个的人，却得到了皇帝的特别赏识，最后当上了丞相。在汉武帝面前唯一敢说老实话的正直官员便是《汲黯列传》中的汲黯。汉武帝对汲黯既怕又讨厌，别的大臣来了，武帝很随便，有时连帽子也不戴。但汲黯来了，就不好意思不戴。有次武帝在汲黯面前自吹自擂，讲他如何想施行仁义。汲黯当场揭穿其虚伪，说：“陛下内心欲念太多，只在表面上施行仁义，怎能效法到尧舜的伟大治绩？”武帝听后满脸怒色，愤然退朝，对身边人说：“太过分了！汲黯这家伙，耿直得近乎愚笨！”正因为汲黯好直谏，所以终生不得志。

《史记》抓住从春秋到秦汉这个时期，变法、统一、布衣将相、专制集权等政治方面的几个重要特点，写出了它们的发展变化，可以说是通古今之变中突出的成果。

《史记》写历史变化，还往往把政治和经济联系起来，注意到了经济变化对政治以及整个社会的作用和影响，试图从人类经济生活方面寻求社会历史发展的动因。认为人们谋求自身的生活利益是人们的天性，这种天性是不能遏止的，社会生产的发展就是由于人们为满足自己的生活利益而努力工作的结果。《货殖列传》中明确指出：要靠农民的耕种，才能得到粮食；要靠虞人在山泽的开发，才能得到林木、矿物、水产等物品；要靠工匠的制造，才能得到器具；要靠商人的贸易，才能流通货物。这些事情的进行难道需要用政令去打发、征召、约束吗？各行各业的人们都凭借其专长，竭尽其力量，去实现他们的欲望，这就仿佛水往低处流一样，从早到晚没有停止的时候。

《货殖列传》还引用《管子》的话“仓禀实而知礼节，衣食足而知荣辱”。并进一步发挥说：礼节产生于富有之时，而消失于贫乏之时，君子富有了就能施行恩德，小人富有了就能做好工作。河水深了，鱼儿自然就产生；山岳深了，野兽自然就栖息；人富有了自然就知礼。所以说，天下人熙熙攘攘，都为着追求财利而来；天下人攘攘熙熙，都为着奔走财利而往。那兵车千乘的国王，食邑万户的诸侯和百户的大夫，尚且都怕穷，何况那些编户平民呢？

经济上的通古今之变，《史记》主要写了秦汉社会经济的盛衰，并较紧密地与国家的兴亡联系起来。秦的强大自商鞅变法开始，《商君列传》记述商鞅变法，施行了十年，秦民大悦，道不拾遗，山中没有盗贼，家家富裕，人人充足。《河渠书》记秦国修建郑国渠，使关中皆为沃野，农业丰收，秦国经济日益富强，最终吞并了六国。这使人看到经济与政治的联系，认识到秦的强盛不是凭空产生，而是有其经济基础的。秦统一后，虽然有了一些男乐其畴、女修其织的景象，但很快由于大事兴作，不断用兵，穷奢极侈，赋敛苛重，戍徭无已，男子力耕不足粮饷，女子纺织不足衣服，经济生活搞糟了，秦朝也就在农民起而反抗的怒涛中垮了台。

《史记》写汉代经济，自汉初到武帝之时也有变化。《平准书》便是集中记载这一问题的。它写道，汉朝刚刚建立的时候，国家贫困，连天子的坐车都不能找到四匹同样颜色的马来拉。将相有的只能乘坐牛车。至于平民更是一无积蓄。经过七十多年的休养生息，到汉武帝时，城里城外的谷仓都装满了，国库里也有充裕的余财，京师积存的钱，达到几万万，时间一久，串钱的绳子都朽断了，以至于无法算清。京师的谷仓里，陈旧的粟米一年年往里堆，满出来了就任它露天堆放着，以至于腐烂得不能吃。百姓在街头巷尾都养着马，田野间更是成群结队，大家都骑雄马，如果有骑母马的，会被人嗤笑。然而这时的社会也开始盛极而衰了，权贵豪富对百姓肆意敲剥，奢侈浪费，汉武帝长时间地南征北伐、大动干戈，出征的人固然自备衣食之具，留下的人也得输送物资，全国纷扰骚动。这样一来，把社会生产破坏了，把积蓄的财货用光了，把人心也搞乱了。老百姓贫弊之余，只好行巧诈来规避盘剥，于是流民成群，“盗贼”滋起。

《史记》在经济上的通古今之变，把民生困苦与否视为国家经济盛衰的一个重要方面，又把经济盛衰视为国家兴亡的一个重要因素，这是朴素的唯物主义观点。

《史记》还生动地描写了历史上思想潮流的发展倾向。例如儒学就经历了一个巨大的变化。《孔子世家》、《孟子荀卿列传》等篇章中记述了孔孟的言行。孔孟时代的儒家思想是对当时剧变的现实颇为不满，多所针刺，想要拨乱反正。它一方面真实地暴露了当时社会的一些矛盾，另一方面又违时地提出了复古的救世药方。荀子综合分析和批判各家学说而自叙其言，使儒学发生了一个变化。《儒林列传》说，到秦朝，由于秦始皇的压抑，文质彬彬的儒生便纷纷投身于揭竿而起的队伍中。汉兴之时，儒学虽有，但不时髦。到了汉武帝时才罢黜百家，独尊儒术。汉代的儒者，以叔孙通、公孙弘、董仲舒为代表。这时的他们已不是秦末儒生那样的处境，已不同于孔子的政治态度，他们不是违时而是趋时，不是嫉俗而是随俗，不是追求理想而是争逐利禄。叔孙通制定朝廷礼仪，讨刘邦的欢喜，成了十足的马屁精。公孙弘常常和其他公卿约定某项议论，可是到皇上面前就背弃前约来顺从皇帝的意思，无耻地向汉武帝献媚。在司马迁笔下，汉儒虽然尊奉孔子，实际上只是挂羊头买狗肉的表面文章罢了，骨子里都是些趋炎附势、以做官拿钱为目的的小人。儒学这时已是旧瓶装新酒，把原来的精神丢弃得一干二净了。

《史记》的通古今之变，涉及政治、经济、思想文化各个方面，其广度和深度，都是远超前人，泽及后代。在当时的历史条件下，能够全面、系统、具体、创造性地写出我国古代数千年，特别是春秋至秦汉时期的一些重要的历史内容，实在是难能可贵的。

艺术风格之美

《史记》在纵横几千里、上下三千年的广阔历史背景上，以传神妙笔，刻画了一个个有血有肉、个性鲜明的人物形象，描述了一桩桩雄奇悲壮、婉丽缠绵的事件场面，达到了史学的严谨性和文学的艺术性的完美结合。

书中的角色，出身不同，经历不同，性格不同，写法也不同，但都栩栩如生，呼之欲出。雄才大略的秦始皇；忍辱复仇的勾践；志得意满、歔歔悲歌的刘邦；功高盖世、蒙冤千古的韩信；坚贞豪迈、奋身蹈义的田横；王陵母劝子忠心事主，不惜伏剑而死；卫太子事亲至孝，不逆父命求生；侯嬴行年 70 犹迭献奇计，一心报国；甘罗年仅 12 已挟策说赵，立取五城；伯夷孤奋激烈；蔣相如智勇磊落。写司马相如与卓文君的爱情故事，秣纤柔婉，备极风流妩媚之妙；述项羽壮怀激烈、惊天动地之后，与虞姬离别时，呜咽悱恻，柔肠寸断。无不闻其声，如见其人，具有与主人公共呼吸、同生死的强大感染力。书中的历史事件也大都具有紧张、热烈、粗犷的特点，各种想象不到的惨事、奇事、怪事、神秘事及风云变幻的大事纷至沓来，交互迭出，读来令人惊心动魄，魂悸魄动。

寓论断于叙事，是《史记》记人记事的一个基本手法。它往往不是先发一套议论再讲事实，也不是把事情说完了，再来一个架空的分析，而是通过历史过程的叙述，引导读者自然而然地得出结论。例如，《叔孙通列传》全篇都在写一个不讲是非曲直、与时进退、以谄媚得势的小人。文章一开始，主人公叔孙通就以一个马屁精的身份登场。那时正当陈涉起义，攻势凌厉，秦二世召博士儒臣问如何是好，有三十多人主张发兵平叛，二世恼了。叔孙通却上前说天下太平，不必用兵，因为上有明君，下有法令，谁敢造反？陈涉不过一伙偷鸡摸狗的小毛贼，何足挂齿。于是二世龙颜大悦，当场赏给他帛 20 匹、衣一袭，还拜他为博士。叔孙通回到宿舍，诸生问他：“先生的话怎么这等谄媚？”不久叔孙通就投降了起义军。他喜欢穿儒服；刘邦非常讨厌儒生，叔孙通便改穿短衣，刘邦很高兴。刘邦当皇帝后，叔孙通替他制定朝廷礼仪，到鲁国一带寻找儒生。有两位儒生不肯跟他走，当面骂道：“你事奉的主子已经有十位了，都是靠当面奉承得到亲贵。你自己去吧，不要污损我们的人格！”通过简单的白描，借别人的话，就把叔孙通蝇营狗苟、固宠邀荣的嘴脸刻画得一清二楚。

《史记》还常常捕捉一些似乎无关紧要的琐事细节，反映一个人的性格，甚至一个时代的风气。《李斯列传》开篇说：李斯年轻时，在郡里当小吏，常看见官衙厕所中的老鼠吃秽物。每逢有人或狗走近的时候，鼠就惊慌恐惧。后来，李斯走进仓库，发现仓库里的老鼠，吃的是囤积的粟米，住在大屋檐的屋子里，用不着担忧人或狗走近。于是李斯叹息说：“一个人的贤能或者不肖，好像老鼠一般，就看自己处在什么样的环境了。”这样一个轻松的小故事，写在著名政治家的传记上，似乎有点浪费笔墨，但我们在看完全篇之后，便会明白，李斯一生都在为活在好的环境里而钻营，老鼠的故事实际就是李斯一生的缩影和他的全部人生观。再如《佞幸列传》中，邓通是个重要的人物，但全篇只写了邓通替汉文帝吸吮毒疮一件事。这一件事就把他鄙劣龌龊的人格暴露得淋漓尽致了。试想，连皇帝的毒疮都肯用嘴去吸吮，还有什么下作的事干不出来呢？

《史记》的传记还善于运用扬抑法和对比法来造成文势的波澜，增强人物形象的立体感。《淮阴侯列传》中，先写韩信乞食漂母，胯下受辱，以及投奔项羽、刘邦等，处处不得志，给人以很窝囊无能的印象。拜将之后，波涛骤起，写他向刘邦阐明天下大势，表现了非凡的政治眼光；又通过一系列战役，表现了他杰出的军事才能；最后写他拒绝蒯通劝说，对汉朝忠心耿耿，说明他的思想品质也是无可指责的。从思想到行动，全面铺开，层层深入地塑造主人公的高大形象。文章跌宕有姿，引人入胜。

熔史学、文学于一炉，《史记》不仅作为我国史学史上的绝唱而彪炳千古，而且在文学史上成了一脉相传的传记散文主流。它所记载的许多历史人物、事件，成为后来小说、戏剧的题材。它的艺术手法，特别是它那简洁明练、通俗生动的语言，更成为历代散文大家们揣摩效法的典范。

12 废戒规直心见性创禅宗

——《坛经》

文盲的著作

公元 661 年的一个漆黑的夜晚，一位二十三岁的青年行者（佛教称带发修行而不是正式剃度的和尚为行者），怀揣弘忍法师刚刚密传给他的金缕袈裟，匆匆忙忙离开了黄梅（今湖北黄梅）破头山东山寺，渡江南逃。十几年后，这位行者在广州法性寺落发剃度，后移住曹溪（今广东韶关市）宝林寺，在大梵寺等地，开门传法，成了中国佛教史上影响最大的教派——禅宗的一代祖师。他是个斗大的字识不了二升的文盲，他的名字是“慧能”还是“惠能”，他在世时都不确定，后人更无法确知了。在三四十年的传法布道中，慧能的主要思想言论陆续被门人法海辑录下来，这就是禅宗的重要经典——《坛经》。

“禅”是梵语“禅那”的简写，意思是静虑。静坐沉思，称为“坐禅”或“禅定”、“定慧”，是佛教修养的一种重要途径。中国佛教的禅宗是由慧能创始的，慧能以前，只有禅学，并无禅宗。但按照佛教的传统说法，禅宗是由印度传来的。在印度，从释迦牟尼佛的大弟子摩诃迦叶到菩提达磨共传了 28 代（即西天 28 代祖师）。北魏时，菩提达磨来到中国，经弘忍传到慧能共有六代，所以慧能被称为“六祖”。《坛经》通常也被称为《六祖坛经》，此外还有《六祖大师法宝坛经》、《施法坛经》、《法定坛经》等称谓。《坛经》有 57 段文字，以慧能自述或门人追述的形式记载了慧能求佛授法的经历和思想言论，可以说是一部慧能的生平传记和言论总集。由于许多内容是没有文化的慧能的口语讲授，记录者也没有过分地加以润色藻饰，所以与其他佛教经典相比，较为通俗易懂，有些地方还有故事性，读来十分生动有趣。

《坛经》在慧能去世后，被几经窜改，相继出现了多种版本。许多研究、改编、宣传、刊行《坛经》的禅宗和尚们，都毫无顾忌地添枝加叶，塞进自己的私货，这使得世上流传的《坛经》几乎本本内容不同。主要的有唐代法海本（敦煌本）、晚唐（一说北宋）惠昕本、北宋契嵩本、元代宗宝本四种。从字数上说，法海本约 12000 字，惠昕本约 14000 字，其余两种均在二万字以上，时间愈晚，字数愈多，表明越是晚出的《坛经》，窜改越多，私货越多。比较起来，还是法海本基本可以说是慧能语录，反映了慧能的真实思想（其他各本可说是禅宗的《坛经》，而不能说是慧能的《坛经》）。我们介绍的《坛经》，主要依据郭朋《坛经校释》（中华书局，1983 年版，此书以法海本为底本，参照惠昕、契嵩、宗宝本校订）。

题偈得法

《坛经》开篇便说，慧能大师在大梵寺讲堂中，登上高座，讲授摩诃般若波罗蜜法（意为最彻底的大智慧之法）。沉默良久，慧能才讲话。

慧能父亲原在范阳（今北京市）做官，后贬到岭南，成了新州（今广东新兴县）百姓。慧能三岁丧父，母亲守寡把他养大成人。生活贫困，靠卖柴度日，在艰难竭蹶之中，存成佛作祖之念，常以虚幻的天国，补偿、安顿自己机敏的心灵。23 岁那年，听说黄梅县东山寺禅宗第五代祖师弘忍法师在那

里传教，门人千余。于是辞别老母，动身来到黄梅，求见弘忍。弘忍问他来意，他说：“远来拜师，不求别物，只求作佛。”弘忍说：“你是岭南人，又是獠（对以携犬打猎为生的南方少数民族的侮称），怎么能作佛！”慧能答：“人虽有南北，佛性却无南北；獠身份与和尚不同，佛性有何差别！”答语开口不凡，弘忍深为震惊，欲作深谈，左右有人不便多说，就打发他到磨房中，劈柴，推磨，担水，舂米，一连干了八个月。

忽有一天，弘忍召集众僧，令每人作一偈语，宣称有能领悟佛法大意者，就授予菩提达磨从印度带来的法衣，奉为第六代祖师。弘忍的得意弟子神秀在走廊墙壁上写了一首偈，说：“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”弘忍看了，说：“只到门前，未入门内。”过了几天，在磨房干活的慧能听说此事，请来一个会写字的人替他在神秀偈语旁边，也写了一偈，说：“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃。”弘忍见了，认为顿悟成佛的境界胜过神秀一筹，大为赞赏。表面上虽说：“这首偈也很不理想。”当晚三更却把慧能秘密唤进僧房，讲解《金刚经》，传给法衣，说：“你现在已是六代祖师了。衣作为信物，代代相传；法是以心传心，令人自悟。”又说：“慧能啊！自古传法，命如悬丝（相传禅宗一祖菩提达磨就是被人下毒害死的），若再住此处，恐怕有人害你，你赶快走吧。”慧能告别弘忍，悄悄南逃。身后果然跟上数百人，企图夺取他的法衣。慧能被迫隐姓埋名，辗转奔波。十几年之后，估计灾难过去了，才敢公开露面。

心外无佛

佛教学说的中心是论述怎样成佛的问题。什么人可以成佛？为什么可以成佛？这两个问题在佛教理论里叫“佛性论”。《坛经》认为，一切众生，皆有佛性，人和人虽然有这样那样的不同，但就佛性而言并无区别。这就是所谓：“青青翠竹，尽是法身。郁郁黄花，无非般若（智慧）。”既然人人都有佛性，自然谁都有成佛的可能。为了说明这一点，慧能还打了个譬喻，说：雨水不是天上有的，原是龙王用身体从江海中引来的，它令一切众生、一切草木、一切有情无情的东西，全都受到滋润，所以人人皆可成佛，就像万物蒙受雨水一样机遇均等。

《坛经》认为，佛性不是别的，就是各人自己的本心，万物的存在都是心动的结果。《坛经》记载的一个故事，非常透彻地说明了这一点：有一天，慧能来到广州法性寺，正赶上印宗法师在那里讲《涅槃经》，慧能便混在众人中听讲。忽然刮来一阵清风，寺院的旗幡呼呼飘荡。于是，有两个小和尚争论起来。一个说是风在动，一个说是幡在动。慧能插话说：“既不是风动，也不是幡动，是你们二位的心在动。”这番话彻底否定了外部事物的客观实在性，提出了一个主观唯心主义的重要命题。由此出发，《坛经》认为心是无所不包的，世人的心空，就像世界的虚空一样，日月、星辰、山河、大地、泉源溪涧、草木丛林、善人恶人、善法恶法、天堂地狱等等，自心大得能含万法，万法皆在自心之中，万事万物都可以塞进自心这个框子里。世间的善恶也是心造成的。《坛经》说，人心本来清净无尘，若思量一切恶事，就会出现恶行；若思量一切善事，就会出现善行。就连佛教极力宣扬的西方天国极乐净土，在《坛经》看来，也不在西方，不在身外，而在于人们的心中。它说：“东方人遭了罪，都念佛祈求来世生于西方；若是西方人遭了罪，他

们念佛求生何国？只有那些凡俗、愚昧的人，因为不了解自心，不认识自己身中的净土，所以才有愿东愿西的祈求。”这就是“佛向心中作，莫向身外求”、“菩提只向心中觅，何劳向外求玄”的道理。

进一步说，既然心外无佛，那么除了人们的内心世界，还有什么不可打破的外在权威呢？这种反对外在权威的思想后来在禅宗和尚中引出了呵佛骂祖、杀君杀父等种种怪异现象。如骂释迦牟尼是干屎橛，达磨是老臊胡，文殊普贤是担屎汉等等，在这里，佛祖、菩萨们不仅统统丧失了人们长期以来顶礼膜拜的神秘眩目的灵光，而且浑身散发出刺鼻的臭气。《坛经》主观唯心主义哲学对心外世界的否定，可谓彻底得不能再彻底了。

而《坛经》对佛教理论的发展就在于它从以往浩如烟海的佛典中单捡出一个“心”字，把“心”的作用夸大到支配一切、决定一切的地步。“心”字应成为我们理解《坛经》佛教奥义的一把钥匙。

佛教理论的核心是讲解脱，而解脱的最高境界就是达到佛的境界。在《坛经》看来，所谓的佛就是无牵无挂、无忧无虑、不欲不求、不争不夺、超乎是非荣辱之外的精神麻醉之人，解脱只有在自己的精神世界里才能实现。它说：“真正修道的人，应该看不见世间的过错，如果总是看世间的过错，那么自己的过错就更大！如果认为别人有过错，这本身就是自己的过错。我有过错是因为自己有罪，只有自己去掉是非之心，才能把烦恼打破。要做到：憎爱不关心，长伸两脚卧。”可见《坛经》所说的佛，就是自心的解脱，正如慧能在《见真佛解脱颂》中说的：“我心自有佛，自佛是真佛；自若无佛心，向何处求佛？”

《坛经》认为，能不能求到佛、得到解脱，有时固然要靠“大善知识”（佛教文献中通常把具有较高道德学问的僧人或某些居士称为“善知识”）指点迷津，但主要应当依靠自身的修度，这才算是真度，得到了真佛。明白地告诉人们，要解脱，不能向外面去寻求，只能在自己的“心”上下功夫。如果自己的思想通了，接受了佛教的教理，那么马上就得到解脱了。慧能临死前，作了一首《自性真佛解脱颂》，将这种思想作了进一步的阐发：“化身、报身及法身，三身元本是一身；若向身中觅自身，即是成佛菩提因。本从化身生净性，净性常在化身中；性使化身行正道，常来圆满真无穷。若能心中自有真，有真即是成佛因；自不求真外觅佛，去觅真是大痴人！”可见成佛别无他途，只须牢牢抓住“心”这个关键，只须“直心”，即以心为目标径直冲向前去，决不左顾右盼。

顿悟成佛

既然人人都有佛性，为什么人人不能随时成佛呢？《坛经》解释说，世上每人都具有清净的佛性，就如同苍天常清、日日常明一样。但清澈的天空、皎洁的日日常被浮云遮盖；清净的佛性也往往因妄念浮云的遮盖，显现不出它明亮的本色。从佛理上讲，自性迷妄者，就是芸芸众生；自性觉悟者，就是佛。或者说，不觉悟，即使佛也是芸芸众生；一旦觉悟，芸芸众生也是佛。因此，人人皆有佛性，仅仅是具备了成佛的可能。要使这种可能性变成现实，必须觉悟起来，把妄念的浮云吹散。

如何才能觉悟起来，把妄念的浮云吹散呢？《坛经》认为这并不难，不需要经过长期修行逐渐觉悟，只要瞬间豁然开朗、顿开茅塞，一下子觉悟，

即顿悟，就可以了。它说，佛法本来是没有渐悟、顿悟之别的，只因人的素质有智愚利钝之分，有的人理解得慢，有的人理解得快，这才有了顿渐的差异。只要注重内心的领悟佛法，做到大彻大悟，就可以顿悟成佛。慧能说，迷妄起来要经过无数劫难，觉悟起来却只在刹那之间。刚才还是迷途难返的凡夫俗子，转念觉悟就会立地成佛、回头是岸。“一灯能除千年暗，一智慧能灭万年愚。”慧能还现身说法，说他自己就是在接受法衣的那天晚上，经弘忍大师指点《金刚经》，顿然而悟的。所以《坛经》便把自己的法门称作“顿教”。后世所谓“放下屠刀，立地成佛”，“苦海无边，回头是岸”等等都是在这种顿悟思想基础上发展而来的。

顿悟是成佛的手段，怎样就算顿悟了呢？《坛经》提出了“无念”、“无相”、“无住”三方面的标准。要求其门徒用来作为对待客观世界一切事物的态度。所谓“无念”，就是在体念佛性本心的正念基础上，排除杂念、妄念，这是指一种对事物不执着的精神绝对自由状态而言的，认为越是有意识地去压制意识活动，这种压制行为，反而成了自己思想的负担，反而要受到这种意识活动的束缚。只有打破和超越任何区分和限定，心无束缚，即进入精神的绝对自由状态，才算是真正的解脱。因此，“无念”并非百物不思，而是自净本心，排除杂念、妄念后的一种直觉的内省、冥想。所谓“无相”，是说相由心生，客观世界只是人们头脑中的一种幻象，只要不让这些事物和现象占据自己的心灵，不受种种幻象的迷惑、吸引，就是佛了。所谓“无住”，是说不要把自己的思绪停留在过去、现在、未来的某一个问题上，要超越时空。什么花开水流、鸟飞叶落都不去管它，因为本心佛性本来就是川流不息、无牵无挂、无拘无束的。“无住”和“无念”一样，既要心如虚空，又要不着空见，这才算到家。可见《坛经》所讲的“悟”并非理智认识，又不是不认识，而只是一种不可言说的领悟、感受，就像人们饮水一样，是冷是暖只有自己才能得出最确切的体会。

废禅破戒

成佛是否需要一种修行方法呢？这种修行方法又是怎样的呢？慧能以前的佛教徒都把坐禅当成修行成佛的重要方法，据说菩提达磨就曾在嵩山少林寺面壁坐禅九年。首先静坐，使思想由躁转静，再由静而入定，然后便可由定而生慧，这一系列过程就是坐禅。慧能一反前人的做法，坚决反对坐禅。有人问他：“北京的禅僧都说，欲得佛道，必须坐禅习定，没有不通过禅定而解脱的。不知大师觉着如何？”慧能回答：“佛道是从心中顿悟得到的，哪里是坐来的？”他批评旧的长坐不卧的坐禅方法，是病，不是禅。认为坐禅不但不能使人成佛，反而离佛越来越远。慧能用一首偈表达这个思想：“生来坐不卧，死去卧不坐；一具臭骨头，何为立功课？”在《坛经》看来，何谓坐禅？外对于一切善恶境界都不去思念，就是坐；内认准自心佛性而不动摇，就是禅。《坛经》又解释何谓禅定？外远离幻象就是禅，内心不乱就是定。也就是说，“悟道”并无特定的形式规范，只要做到“无念”、“无相”，或行或站或坐或卧，哪怕是干担水劈柴的杂役，都叫坐禅，都可以达到禅定，达到佛的境界。慧能以前的佛教徒认为，必须先入定，然后才能发慧，重点是定。《坛经》认为定、慧是一体的，即慧的时候定就已在慧，定的时候慧就已在定。它用灯和灯光作比喻，灯是光之体，光是灯之用，有灯则明，无

光则暗，灯与光同时存在，不分先后。但实际上，《坛经》更强调了慧，主张以慧识定，只要能发慧，能创造顿悟的机缘，不论你做什么都可以叫禅定。得禅不在于勉强委屈自身的一具臭骨头，去刻意寻求，而在于与普通人并无差异的日常生活中，自然而然地随着某种机缘，一点即破，恍然大悟。这样，《坛经》就把禅定和世俗的一切事情融为一体了，它不仅在理论上否定了坐禅，而且在宗教实践上也否定了坐禅，这是对佛教修行方式的重大改革。它表面看来废除了坐禅，把人从肉体的锁链中解放出来，实际上却扩大了禅定的修行范围，把佛性灌输到人的内心，给人的心灵套上了锁链。

与上述思想相联系，《坛经》对于其他许多传统的宗教实践也提出了一些新的变革主张。它认为求佛只需直指本心、明心见性就能顿悟，不必青灯黄卷、日夜劳碌地诵读佛经，传法布道，也没必要使用文字、著书立说。因为在它看来，任何语言文字，都是人为的枷锁。它不仅是有限的、片面的、僵死的、外在的东西，不能使人真正把握本心佛性，而且正是由于执著于这种思辨、认识、言语，反而束缚了、阻碍了人们去把握。这种不读佛经、不立文字的主张，比起天台宗只解释“止观”二字，摇笔就是几十万言，法相宗的玄奘仅仅分析“心法”就分到六百六十法之类极端繁琐的经院哲学来，确实非常方便易行，简单明了。《坛经》认为心外无佛，敬佛也不必布施、供养。有人问慧能：“听说梁武帝曾向菩提达磨祖师夸耀他一生建了很多寺院，布施了多少钱财，供养了多少佛像，问这有多大的功德。达磨祖师说并无功德，这是何意？”慧能说：“造寺、布施、供养确实不算功德，那只是修福（乞求福祉），不能把修福当成功德。因为功德在法身，不在福田。须内见佛性，外行恭敬，常行恭敬，自修其身才是功，自修其心才是德。功德自心作，福与功德别。”《坛经》还说：若欲修行，在家也可，不必一定在寺院。在家若能修行，如同东方人心善；在寺不能修行，如同西方人心恶。只要自身心净，接受佛教教理，思想上通了，不必非要与暮鼓晨钟为伴不可，在家在寺其实一样。

人间佛国

《坛经》把佛性说成自性，把修行变成修心，实质上就是把佛性论变为人性论，把宗教修证功夫变成为对待生活的态度。这种宗教的进一步世俗化，表面看来，好像佛性的人性化，贬低了佛性的庄严性，修行就是修心，混淆了世间和出世的界限；而实际上，它不但不否认人世间的一切，而且把人世间的一切在不妨碍其宗教基本教义的前提之下，完全肯定下来了。《坛经》说，自性的变化是非常多的，一念的思量就可以产生千变万化，譬如思量恶事就化为地狱，思量善事就化为天堂，毒害化为龙蛇，慈悲化为菩萨。无处不是地狱，无处不是天堂，对因果报应的宣传教育，实际更加强了。慧能在《无相颂》中坦白地说：“心平何劳持戒，行直何用修禅；恩则孝养父母，义则上下相怜；让则尊卑和睦，忍则众恶无喧。……日用常行饶益，成道非由施钱。菩提只向心中觅，何劳向外求玄？听说依此修行，西方只在目前。”这一首颂中，除了持戒、修禅、菩提、西方等个别词汇带有佛教色彩外，从它所反映的思想内容来讲，与儒家所提倡的伦理纲常，基本一致，找不出什么两样。

《坛经》以直接了当、简明扼要的主观唯心主义代替繁琐的宗教唯心主

义论证，建立起了完全中国特色的佛教理论体系。它的出现，标志着印度佛教中国化的完成，标志着佛教理论世俗化的完成，在中国佛教史和思想史上具有划时代的意义。它的种种说教和宗教实践的主张，如否认心外有佛，认为佛性就是自性；否认西方有极乐世界，认为净土就是净心；否认花费许多修证功夫追求渐悟，主张一悟即成佛的顿悟；否认坐禅、读经、布施、供养以及只有僧侣才能成佛，认为明心悟性、在家修行也能成佛，等等，把佛教深奥玄妙的教义说得比以前更平易近人、简捷易行了。既然人人都有一颗心，人人都可有成佛的机会；天堂就在净心之中，不是路途遥远可望不可即的西天，一旦顿悟，西方就在眼前；求佛不必坐禅、读经、当和尚，不放弃世俗的生活也可以成佛。——这种简单速成的成佛方法，这种廉价实惠的通往天国的门票，自然受到人们的欢迎，很快风靡一时，吸引了更多的僧众，在中国佛教史上留下了极其显赫的影响，使得禅宗在其他佛教宗派大多式微之后，一枝独秀，席卷全国，成了五代、宋、元、明中国佛教中最有势力的一个教派。禅宗不仅成为中国佛教的代名词，而且远播海外，在日本通过花道、茶道等形式深入到一般社会生活之中。

后世许多思想家也都从不同角度经受过《坛经》思想的洗礼。例如北宋的张载、王安石，利用《坛经》泛神论思想作酵母，经过酿造制作，最后形成了他们的唯物主义哲学体系。陆王心学中“心即理”的唯心主义观点简直可以说是《坛经》佛教思想的儒家再版。还有一些进步的思想家，利用《坛经》透露、宣扬的不信权威的思想，相信自己的理性，正面向封建正统观念展开攻击，如明末李贽讲“童心”和“是非无定”，就是从《坛经》思想所得出的结论。清末谭嗣同特别推崇《坛经》反对外在权威的学说，把西方某些自然科学观点同中国传统思想拼作一盘，从而锻打出了“冲破网罗”的资产阶级改良主义激进派的矛戈。

由于《坛经》的许多内容具有浓厚的口语化倾向，它在传播宗教神学的过程中还带动发展了一种语录式的新文体。这类语录的不断出现，对此后白话文的发展，也有着一定的影响。

13 鉴前世之兴衰考当今之得失 ——《资治通鉴》

史学家司马光所编写的《资治通鉴》是我国古代编年体史书的最高成就和总结性作品。《资治通鉴》是我国古代史学发展时期出现的浩大的史学工程之一，内容丰富，材料翔实，文采飞扬，往往被用来作为我国古代史学的代表性著作。

艰辛的编写历程

司马光，字君实，公元1019年出生于官吏家庭。原籍是陕州夏县（今属山西）涑水乡人，世称“涑水先生”。他20岁中进士，官至翰林学士、御史中丞。司马光很小就以聪明过人闻名。一次，一小儿掉进水缸，众孩童吓跑，幼年的他却以大石破缸流水，救出了小伙伴。此事被人画成《小儿击瓮图》，传为美谈。他七岁时就爱读《左氏春秋》，能向别人复述大意。平时好学，手不释卷，看书入神，不知饥渴寒暑。他曾用一块圆木当枕头，学困睡枕，枕滚即醒，自喻为“警枕”。

司马光爱读书，尤其笃好史学。他感到纪传体史书卷数太多，文字浩繁，冗长难读，一件事分散在若干传内，既有重复之处，又得不到整体全貌，不如编年体更能集中反映整个史实，且简明扼要。司马光认为，历史是人们所凭借的，今人由史而知道古代，后人由史而知道先人。一国之君不能不看史书。但是，君王又无暇遍览文字繁多的纪传体史书。因此，他想为帝王们编写一部编年体史书，其目的就是要“鉴前世之兴衰，考当今之得失”。让统治者观古知今，以史为镜，从历代王朝的理乱兴衰之中鉴察得失，总结经验，吸取教训，以巩固北宋的统治，而且也便于后世之人读史。

嘉祐年间，司马光撰写编年史的计划已逐渐考虑成熟。到公元1064年，他46岁时，写成了《历年图》五卷，是“采战国以来至周之显德，凡大小之国所以治乱兴衰之迹，举其大要，集以为图”，进呈宋英宗。这本书是按年代顺序罗列大事的，所以起止时间和体例安排与以后的《资治通鉴》大致相同，可以说是《资治通鉴》的提要 and 雏型。过了两年，他写成了《周纪》五卷、《秦纪》三卷，合八卷，取名《通志》，进呈英宗。此为《资治通鉴》的前身。宋英宗看后很是欣赏，就命他继续编修历代君臣的事迹，完成八卷以下的编写工作。但宋英宗对《通志》这个名称不满意，让司马光在书编完后听旨命名。

司马光感到编书的工作繁难浩大，仅是自己一个人恐难以胜任，就请求宋英宗允他设书局，找助手帮助编写。宋英宗批准了司马光的请求，就在汴京崇文院设立书局，允许借阅龙图阁、天章阁、昭文阁、史馆、集贤馆和秘阁所藏的图书，并赐以笔墨缣帛，供给一切开支。司马光推荐刘恕、刘放、范祖禹三人做他的助手，他们都是当时史才之妙选。这样，一部大型编年体通史巨著，由原来司马光一人编写，扩展到集体编写了。但最后仍由司马光审稿、定稿总其成。

熙宁年间，王安石变法，朝廷分为两派，拥护变法的为新党，反对变法的称旧党。司马光是旧党首领。由于与王安石政见不合，公元1072年，司马光把书局由汴京西迁到洛阳，继续编写，一住就是十几年。到公元1084年底，

整个编写工作全部完成。全书共 294 卷，上至公元前 403 年，下迄公元 959 年，全书贯串了战国至五代 1362 年的史事，约三百多万字。辅有《考异》30 卷，以明取材不同之故；《目录》30 卷，相当于大事年表，以备查阅之用。

当时英宗皇帝已死，神宗继位。宋神宗览后大加赞赏，认为这部书“鉴于往事，有资于治道”，遂赐名为《资治通鉴》，并亲自为之作序，以示推重和嘉许。“资治”即帮助统治的意思；“通”即通过北宋以前各朝的历史；“鉴”是照镜子，意即警戒和教训。“资治通鉴”就是说通过对历代王朝治乱兴衰的了解，吸取经验教训，以帮助统治者巩固统治。后来，人们又把《资治通鉴》简称为《通鉴》。神宗死后，司马光出任尚书左仆射兼门下侍郎，为宰相，执掌国政，废除王安石新法。

这部在体例上具有开创性的史学巨著，凝聚了司马光毕生的心血。诚如他自己所说，全部精力，尽于此书。《资治通鉴》一书，如果从他 37 岁立志著史开始算起，到他 66 岁全书编完为止，整整用了 29 年的时间。在洛阳时，司马光还曾六任冗职（两任西京留司御史台，四任提举嵩山崇福宫），不过他从未过问过政事，把全部精力用到了《通鉴》的编写上。他的几个助手刘恕、刘攽、范祖禹等人，也都为了这一不朽的巨著，献出了自己一生的黄金时代。据说，《资治通鉴》的草稿在洛阳堆满了两间房子，竟连一个草写的字体都没有。可见他们研究历史的认真，一丝不苟，也可见其治学功力之深。公元 1085 年 9 月，范祖禹、黄庭坚等人，又把《通鉴》重新校订一遍。次年 10 月，定本交杭州雕板。遗憾的是，主编司马光已于一个月之前在繁乱的政务中去世了，时年 68 岁。他没有亲眼见到《资治通鉴》的刊印发行。

帝王的镜子

《资治通鉴》所记千余年史事，以政治、军事、民族关系等为主，兼及社会生活的其它方面和重要历史人物，而以历代统治者的盛衰得失之故为中心。内容上主要是“举撮机要”，专取“关国家盛衰，系生民休戚”这样的大事，即着眼于国力的强弱，政治的得失。目的主要是为了发挥“善可为法，恶可为戒”，以史为鉴的社会功能。又因为《通鉴》是编年体史书，所以它“详于理乱兴衰，而略于典章经制”。书中对历代典章制度、学术文化和各阶层的众多历史人物都没有作为重点编叙。

《资治通鉴》在编写上，主要是据实写史。司马光认为，只有如实记述历代王朝的兴衰治乱和百姓的喜忧哀乐，反映统治国家的成功和失败，才能做到真实公允。至于人物好坏，政治得失，由读者根据史实，自行判断，总结教训，以为鉴戒。并对迷信、邪说、鬼神、浮夸、好奇等不实之词都尽量删去。这比一般封建史家都客观，也较进步。故历代统治者都把《资治通鉴》当作“帝王的镜子”，对照古代，看到自己的得失，从而加以改进，以巩固自己的天下。

如上所述，司马光写史是把人君作为主要的读者，“资治”是《通鉴》的中心思想。全书贯串了总结政治盛衰的强烈意识，目的是为帝王进行统治作参考，把历史当作为帝王服务的教科书，希望能从中找到办法。但由于司马光所处时代的特点和局限性，在探讨历史盛衰的原因上，《通鉴》强调的是人君自身的决定性作用。他把人君分为五等，即：创业之君、守成之君、陵夷之君、中兴之君和乱亡之君。他认为治乱安危之本源，在人君之心；人

君的才能、素质、品质直接影响历史的兴亡。所以，君王只有做到笃仁、至明、善于纳谏、信赏必罚等，天下才能大治。

何为仁？《通鉴》认为，人君为仁，在于宽简临国，施惠于天下，竭诚于四海，“举贤才以任百官，修政事以利百姓”，除暴去奸，兴教化，修政治。如此，“太平之业可致”，万民之乐可兴。若人君舍此不为，或仅仅行妇人之仁，立姑息之政，则“施恩于人而人莫之恩，竭诚于人而人莫之诚”，就会像秦王苻坚那样，落个“功名不遂，容身无所”的结局。倘若暴虐百姓，屠戮天下，“仁义不施”，那就会像秦王朝那样为笑天下，社稷隳丧。

何为明？司马光把仁、明、武作为人君三德。所以，《通鉴》也有许多关于明、武的论述，强调人君要至明善断。《通鉴》认为，“人君之德，莫大于至明，明以照奸，则百邪不能蔽。”帝王对于臣僚，要“德必核其真，然后授其位；能必核其真，然后授其事；功必核其真，然后授其赏；罪必核其真，然后授其刑；行必核其真，然后贵之；言必核其真，然后信之；物必核其真，然后用之；事必核其真，然后修之。”对于奸佞之徒，“非但不用而已”，而且要“远而绝之，隔塞其源”。如此，“众正积于上，万事实于下”，上下肃然，天下可致太平。反之，若帝王昏庸寡断、亲近奸邪、黜退忠直，那么，忠臣就不能竭忠尽智，奸臣得以“肆其邪心而无复忌惮”；如此，国家不亡何待！

如何赏罚？《通鉴》认为，赏罚是人君求治的重要手段，它关系到社会的治乱兴衰，若有功不赏，有罪不罚，虽有尧舜那样的君主，也无法把社会治理好。“政之大体，在于赏罚。”所以，对于赏罚，人君不可不慎，要赏有功、诛有罪，从而使为善者劝、为恶者惩，才能致太平之治。

总之，司马光倾注了极大的精力探究为君之道，希望以此为帝王提供经国安邦之策。同时，《通鉴》还阐述了为臣之道和人们如何立身等问题。

关于为臣之道，《通鉴》主要讲了两点。第一，为臣者要策名委质，当守死不贰。认为，自然界有天地，人类社会有君臣，“君臣之位犹天地之不可易”。做臣下的，除非天归人命，当守死伏节以维护君臣之分。所以，对于那些偷生苟免、媚贼称臣之人，《通鉴》给予了痛切的指斥，认为他们是“屠酤之所羞，犬马之不如”的败类。第二，知廉耻，为国考虑。认为臣僚当以国之安危为务，做到忠且无私，置个人利欲于度外，切不可汲汲于个人名利。“君子耻浮于人”。不要尸位素餐、固位贪禄，而要有廉耻之心。关于人们如何处世立身，《通鉴》也讲了不少。比如，要慎于言行、慎于交友、明哲保身、知过能改等等。这些，都是司马光对自己、对社会历史的经验总结。

后世不可无之书

《资治通鉴》是一部很有价值的编年体巨著。清代学者王鸣盛评价说：“天地间必不可无此书，亦学者必不可不读之书。”顾炎武也曾说过：“……司马温公《资治通鉴》，……一生精力成之，遂为后世不可无之书。”顾炎武把它视为“后世不可无之书”，这是对它的历史价值的极好概括。

《资治通鉴》的历史价值，不但表现在它对编年体史书的发展，内容的宏富和文采的优长等方面，而且更表现于它是一部严肃的历史著作。《资治通鉴》取材于历代正史，而又远远不限于此。司马光在论述其著作经过时说：

“研精极虑，穷竭所有，日力不足，继之以夜。遍阅旧史，旁采小说，简牒盈积，浩如烟海，抉摛幽隐，校计毫厘。”这说明司马光于史料的搜集、参考极其广泛而细致，既“穷竭所有”，又“校计毫厘”。《资治通鉴》采用的书，除正史以外，参考杂史就有322种之多。对于历朝实录，稗官野史，百家谱录，正集别集，墓志碑碣，行状别传等，多在收罗考订之列。因此，有的资料原本散失，幸得《资治通鉴》引用，才能保存至今。历代政治、军事、经济、文化等的演变，都分别叙述，可称为了解北宋以前1362年历史概要的宝库。这也说明它在摄取历史资料的丰富性上，非一般史书可以比拟，故《四库全书总目》称其“网罗宏富，体大思精，为前古之所未有”。更为重要的是，司马光对历史资料的采用极为谨慎，凡遇有歧异、抵牾的记载，都在经过认真比较、考订之后择善而从，并说明其所采择的根据，同时又保存异说，使后人得知其所以然。这些，主要集中在他“参考群书，评其同异，俾归一途”而撰成的《考异》30卷中。《通鉴考异》还纠正了旧史一些错误，保存古书某些内容片断，为后来校勘古书提供了大量资料。这种自撰考异，为前所未有的，乃司马光独创，确是一大进步。

正是司马光的这种严谨的治史态度和治史方法，使《资治通鉴》具有很高的文献价值，经得住历史的检验。即使在今天，研究我国北宋以前1362年的历史，《资治通鉴》也当之无愧被作为最主要的参考书。

《资治通鉴》出版后，对当时和后世的史学产生了极大的影响。补撰、改编、续作、注释、仿制、评论，诸家蜂起，蔚为大观。其中重要的有刘恕的《通鉴外纪》，金履祥的《通鉴前编》，朱熹的《资治通鉴纲目》，毕沅的《续资治通鉴》，胡三省《资治通鉴音注》，清乾隆官修《通鉴辑览》，王夫之《读通鉴论》等。随着时代的发展，关于《资治通鉴》以及在其影响下所产生的各种著作的研究，已成为专门之学。近人张须著的《通鉴学》，就是对它们研究的专著。

在今天，《通鉴》仍然有很大的参考价值。毛泽东就曾建议党和国家的高级干部，要认真学习《资治通鉴》和二十四史，研究历史上的成败兴亡，总结政治思想和实践中的宝贵经验与沉痛教训，从而提高领导思想，改进领导方法，转变领导作风，加强领导修养，锻炼领导素质，掌握领导艺术。这部书几乎陪伴了毛泽东的一生，他的床头总放着一部《资治通鉴》。这是一部被他读破了的书，据说先后读过17遍，有不少页都用透明胶贴住。

《资治通鉴》虽是一部宏大的史学巨著，然而由于司马光本身的历史局限性，也使得其难免有错误之处。如因循守旧，宣扬封建道德，推崇礼治，并有遗漏、重复、不当、称谓不一、误二为一、事实错讹等不足。但优缺相较，还是瑕不掩瑜，其卓越成就，可以说前无古人，后少来者。

14 石破天惊道天机 ——《明夷待访录》

明朝末年，封建统治阶级日益腐化，与广大劳动人民的矛盾也日益尖锐。李自成领导的农民大起义，一举推翻了明王朝。这时原在中国东北部的满族统治者与明朝的官僚地主相勾结，乘机进入山海关，后来逐渐统一了全中国。

清兵入关，使当时中国社会的矛盾关系发生了重大变化，国内民族矛盾比较突出了。各种势力都组织起来进行抗清斗争。当时，许多具有民族主义精神的思想家、政治家都投入了武装抗清斗争。在武装抗清失败后，他们改变了斗争方式，加强了思想理论方面的工作。明代政权的覆亡，汉族主权的丧失，给了他们莫大的刺激。他们要追问汉族主权丧失的原因，要清算过去的政治制度的弊端，于是提出了对专制主义的一定程度的批判。

正是在这种国内民族矛盾与阶级矛盾尖锐复杂的条件下，出现了黄宗羲的具有浓郁民主主义思想和启蒙思想的名著——《明夷待访录》。

君主乃“天下之大害”

黄宗羲是明末清初三大思想家之一，是当时进步思潮的杰出代表。他年轻时参加了当时进步知识分子所组成的“复社”。后来明亡，清军进逼江南，他倾家产筹集资金，在他的家乡组成抗清的武装组织“黄氏世忠营”。失败后，他被清军悬赏通缉。追缉、饥饿、奸细告发，“濒于十死”，但他绝不屈服。待清王朝统一全国后，他隐居乡间，从事著述，直到老年去世，终生不事清。

武装抗清失败后，黄宗羲毅然开始“毕力于著述”，从事文化思想的建树。亲身经历“社稷沦亡，天下陆沉”的沉痛历史教训，目睹明末皇帝的昏庸腐朽、宦官阉党渎法弄权，满洲贵族的横虐残暴，他痛定思痛，深感封建君主专制不仅是明亡的直接原因，也是社会发展的基本障碍。从对历史与现实的总结中，他于1683年写下了最有代表性的不朽之作《明夷待访录》。

在这部书中，黄宗羲突破了纲常名教的束缚，剥去了君权神授的灵光，对封建君主专制主义，进行了猛烈的抨击。他说，君权由来并非神授。在远古三代的时候，君主只是人民的公仆。他提出，人类的本性是私和利，有生之初，人就自私自利，即使是圣人也不例外。这是“天下人之情”。于是在每个人的“私利”基础之上产生了公众的“私利”，这时就需要有人出来为大家的“私利”工作，而出来的这个人就是君主。这个人不以自己的私利为私利，而是使天下的人受其好处；不以自己的不幸为不幸，而是使天下的人免除祸害。于是他受到人民的拥护、爱戴。在这种情况下，古人以天下苍生为主体，君主为客体；君主毕生所经营的一切，都是为了天下人民。但是后来不同了。后世的君主，却把个人的私利与大家的私利对立起来，把天下国家的财产当做自己的私有财产而传给子孙们。这样，主客关系就颠倒了。今天的君主以自己为主，天下劳动人民为客。君主强迫天下人民为他一人服务，却标榜为“大公”。其所谓“大公”只是他一个人的大私而已。汉高祖刘邦做了皇帝以后，志得意满地对他父亲说：“你经常说我没出息，不如我二哥。现在你看看，我所置下的产业，与二哥相比，谁多？”这段话就充分表露出了后世君主以天下为己私业的心态。在还没有得到天下之前，使天下的人去

为他流血拼命，使天下的人妻离子散，其目的只是为了得到天下这份私产。这是多么惨痛的事！而他却说，这是给我的子孙后代创业啊。得到了天下，当上了皇帝以后，又敲吸天下人的骨髓，离散天下的子女，其目的是为了供奉一人的玩乐。君主把它视为理所当然的事，说，这是我产业的利息。君主过着荒淫无耻的生活，而天下人民被敲骨吸髓，陷于痛苦的深渊。可见，“为天下之大害者，君而已矣。”自秦汉以后的君主，被臣民看作“寇仇”，称为“独夫”，这是君主专制造成的必然结果。

黄宗羲严厉痛斥了秦汉以来君权至上的专制主义制度。他的“以天下为主，君为客”的主张是相当明确的初步民主思想。梁启超曾说过：这样的论调，在现在看来，固然很普通，很肤浅，然而在二百多年前，却真是极大的创论。的确，在封建君主专制的淫威笼罩一切的时代，《明夷待访录》不啻千钧霹雳，猛烈地震动了黯然窒息的思想界。

关于君和臣的关系，在封建社会里，儒家的正统思想基本上认为君民或君臣是绝对的隶属关系。臣民对于君主只有服从的义务，韩愈在《原道》中曾这样说过，君主是下命令的人，大臣是执行君主的命令并迫使人民实施的，劳动人民是出粟米麻丝、作器皿、通货财以上奉君主的。这是汉唐以来统治阶级关于君臣君民关系的传统思想的典型表述。黄宗羲批判了这种看法，指出秦汉以后的君民或君臣关系都是不合理的。

黄宗羲认为，天下之大，并不是一个人就能治理好的，必须进行合理分工而治之。所以作臣民的，是为天下工作，而不是为君主一人，不是为了君主这一姓之家。人们出来做官，应该为人民办事，不应该专为君主一家服务。他严格区分了“臣”与“仆妾”。“臣”应该“以天下为事”，而“君之仆妾”，则仅仅是君主的“奔走服役之人”。“臣”应该是“师友”，不应该看作君主私人的奴仆。他指出，君臣是共同治理天下的人，治天下好比拉大木头，前边的人和后边的人，呼喝相应。基于此，他提出君臣名异实同的观点。他说：“岂知臣与君，名异而实同耶？”这样，就打破了传统的尊君卑臣的观点，提高了士大夫的地位。他又指出，为臣的人应该努力追求“天下之治”，所谓“治”应该是人民的安乐。这是因为天下的治乱，不取决于一人一姓的兴亡，而取决于人民群众的忧乐。人民生活安乐是治，人民生活愁苦是乱；而朝代的兴亡不是治乱的关键。一个朝代的兴未必是治，一个朝代的亡未必是乱。他论证说，商纣王灭亡，人民生活安乐了；秦国兴起，蒙古族兴起，人民生活更愁苦了。他完全从“万民”的生活来解释治乱的意义，把一姓之兴亡看作不重要的事情。他对臣民“杀其身以事其君”的传统道德观念更是嗤之以鼻。臣不是为君主而设的，所以不必为君死，臣应为了人民的利益而死，这才伟大，死的有价值。

黄宗羲关于君臣君民的学说，打破了“君为臣纲”的传统思想，是对封建专制主义的有力批判，具有先进的民主主义思想。

天下之法与“学校”议会

为了削弱和限制君主专制，黄宗羲在《明夷待访录》中提出了很多主张，其中之一就是实行法治，反对人治。他区分了“天下之法”与“一家之法”。他认为“三代以上之法”是为天下而设的，是为天下人民的生养教化而设立的，目的在于解决人民的物质生活与文化生活问题，“未尝为一己而立也”。

而“三代以下”，即在封建专制时代，“朕即国家”，根本无法可言，即使有法律条文，也不过是君主为“桎梏天下人之手足”的“一家之法”。本来，法是用来协调公共利益的，今君主一人任意为法，就是“非法之法”。制定这种法，目的不过是为了保持私家政权，为了独占一切利益。利益不想遗给百姓，好处必定供奉给君主。于是这种法不得不设得很细密，而法律越细密流弊也就生出来了。这种法是有害于人民的。

黄宗羲在《明夷待访录》中认为“贵不在朝廷也，贱不在草莽也”，应制定“天下之法”，依法治国，“有治法而后有治人”。必须有正当的法制，然后依法办事，才能办出成绩。如果法制不合理，即使有“能治之人”，也受法的牵制，为避免嫌疑而左顾右盼，只能在法允许的范围内办事，不可能有特殊的作为。这就是说改革法制是必要的。假如不从根本上改变法制，社会的情况是无从好转的，种种的黑暗和弊端也就越来越严重。所以黄宗羲大胆质问：难道天地这样大，在亿万人民中，独自厚爱一人一姓吗？这在当时的社会里，确实是一种振聋发聩的惊骇之声。

黄宗羲又提出了以学校为议政机关的思想。他认为，应该扩大学校的职能，使一切治理天下的设施都出于学校。他主张必须使治理天下的一切工具都出自学校，这样设立学校的意义才开始完备。学校应该是决定“是非”的最高机关。天子认为是的，不一定是，天子认为非的，不一定非。这样，天子就不敢自以为是，而由学校判断决定其是非。皇帝应该听从学校的公议，政治上决定是非的最高权力机关应归于学校。他引证说，东汉太学生的“危言深论”，北宋太学生的主持公议，都是正当的。假如当时的朝廷以学校的是非为是非，国家就可以保持平安了。

“学官”，即学校的校长和教师，不应由政府任命，应由公众推举。各地方郡县也要设立学官，都由“郡县公议，请名儒主之”。首都太学的校长，更须由大儒担任。规定最高学府中的长官祭酒，其重要程度与宰相相等，或者宰相还不如他重要。祭酒应该是皇帝的师傅，他可以当面指责朝政得失，“政有缺失，祭酒可直言无讳。”各地方郡县的学官，对地方官同样有评议监督之权。

黄宗羲所谓的学校，有议政的权力，有监督的作用，培养舆论，决定是非，监督政府，进退官吏，这可以说是各阶层知识分子参与政权的机构。这里所谓的学校，从议政的功能来讲，在一定程度上类似于议会，可以说是地主阶级知识分子的议会。《明夷待访录》所提出的扩大学校职能的学说，是中国历史上最早的关于议会的设想。当然，这些设想和主张，在其所处的社会里，只是不可能实现的美妙理想而已。虽没有实现的可能，但能在当时否定封建专制独裁，也还是具有进步意义的。

对“戊戌变法”影响最早最深的书

黄宗羲的这些构图所反映出来的思想，不仅仅是对封建专制主义的激烈批判和愤懑，还触及到了封建制度的根本问题，而且有着对未来资产阶级共和国的向往和猜测。虽然他还保留了君主，但其权力已转到内阁“政事堂”和“学校”（议会）了；虽然他设想的这些内容还很模糊，但它毕竟属于尚在萌芽状态中的市民阶级的幼稚思想，是中国近代思想的起点，是封建专制主义思想钳制下闪出一道异彩。这种以人类自私自利为基础和强调立法的

思想，是多少闪现了后来资产阶级所力争的“天赋人权”的思想。值得注意的是，黄宗羲的《明夷待访录》比法国的资产阶级启蒙思想家卢梭的《社会契约论》还要早近一个世纪。尽管没有《社会契约论》那样的思想深度和细密的理论，但是也可以看出，我们中华民族及其杰出的思想家，在世界人类思想发展的历史长河中作出的努力和贡献，绝不逊于世界上其他任何民族。

《明夷待访录》中的启蒙思想，在当时和以后都曾产生过重大影响，与黄宗羲同时代的大思想家顾炎武曾高度评价说，他对《明夷待访录》读之再三，于是知道天下并不是没有能人，百王之敝可以复起，“三代”时的兴盛可以慢慢复还。

《明夷待访录》对二百年后的近代资产阶级起了很大的影响。中国近代史上著名的康梁“戊戌变法”运动，其思想来源之一，就是黄宗羲的《明夷待访录》一书。梁启超在后来回忆中说，《明夷待访录》这本书，“光绪年间我们一班朋友曾私印许多送人，作为宣传民主主义的工具。”又说，“我们自己的运动，可以说是受这部书影响最早最深。”而他们倡民权之说，“则将其书节抄，印数万本，秘密散布，于晚清思想的骤变极有力焉。”在康有为、梁启超提出的变法中，所谓的“共和国”，就是黄宗羲提出的责任内阁“政事堂”的一种翻版。到了资产阶级民主革命时期，仍然把黄宗羲的《明夷待访录》及其民主启蒙思想，作为重要的思想武器。

《明夷待访录》在清代曾被列为禁书。但思想是禁不住的。它像一道启蒙的曙光，照亮了近代中国的思想界。

15 师夷长技制夷之道 ——《海国图志》

鸦片战争以后，随着西方资本主义列强入侵，中国开始沦为半殖民地半封建社会。奉行闭关锁国政策的清朝政府，对外“茫茫昧昧”，昏聩无知；而先进的中国人，却从英国的大炮声中惊醒，他们开始思索中国落后、失败的原因，从而提出了要摆脱落后挨打的局面就必须向西方学习的重大课题。“师夷长技以制夷”的思想就是在这种情况下脱颖而出的。这一思想影响中国几乎达半个多世纪。伟大的爱国者、思想家魏源对这一思想作了最早、最系统的阐述。他的阐述集中反映在其宏篇巨著——《海国图志》中。

从《四洲志》到《海国图志》

魏源，原名远达，字默深，又字汉士。1794年4月23日出生在湖南省邵阳县金潭乡一个濒临破产的地主家庭里。魏源七八岁时入私塾读书，15岁中秀才，17岁开始在家乡设馆授徒，颇有文名。1814年，魏源随父进京，走出了家乡的小天地。随着视野的扩大，魏源的思想也发生着急剧的变化。他开始朦胧地感到，必须对这个社会进行医治。在此后几年的京师生活中，魏源深入研究汉学，攻读经史，探求诗义，从当时今文学家刘逢禄学习《公羊春秋》，奠定了主张“经世致用”的思想基础。在此期间，魏源还与龚自珍、林则徐等一些不尽受儒家思想束缚的思想家互相切磋，议论时政。这对后来魏源思想的形成有重要影响。随着对社会认识的不断深入，魏源对自己过去所学进行了清理和批判：痛斥了汉学的繁琐、宋学的空疏；对他早期接触的陆王心学也进行了尖锐的批判。他以经世致用为原则，着意阐发经书的“微言大意”，用来解释和改革社会。这些都为魏源社会改革思想、朴素唯物主义认识论及其进化的历史观的形成，提供了必要的条件。1822年，魏源中举；此后两次会试不第，开始专心经世之学的研究，完成了《皇朝经世文编》120卷的编辑工作。此书问世，风行海内，几乎成了讲述社会经济的必读之书。在此期间，魏源还陆续撰写了不少关于经济、漕运方面的著作，提出了重视商业、重视海运等主张，更明确地提出了社会变革的主张，强调“法久弊生，因时制变”。此时，魏源的社会改革的思想 and 理论已趋于成熟。这可以说是魏源以后编写《海国图志》的思想基础。

促使魏源编写《海国图志》的历史契机是鸦片战争的失败。1840年，鸦片战争爆发，魏源亲赴浙江前线御敌，并亲自讯问英俘。后据英俘提供材料、旁采他闻写成《英吉利小传》。此时，林则徐正受命使粤，为了解敌情和外事，林则徐除了亲自做调查和派人做调查外，还请了四个精通英文的译员，大量翻译外国书报，并利用一些外国人住在广州或来广州的机会，派员或亲自向这些外国人访问外情，收集了大量外国的军事、政治、历史、地理等资料，并以译著——《世界地理大全》为蓝本，辑成《四洲志》。1841年7月，林则徐被遣戍伊犁途经镇江，魏源亲迎会晤。老友相见，百感交集。是晚，两人通宵对榻，万语千言；民族忧患，国家存亡；愤懑、忧戚、砥砺，两颗赤诚的爱国之心融合。临别，林则徐把自己所辑的《四洲志》书稿及资料郑重地捧予魏源，嘱其作《海国图志》，并修书荐魏源至两江总督裕谦处参予抗英斗争。不久，魏源再赴浙江前线，入裕谦幕，参与筹划抗敌，几个月后

离去。十月，英军攻陷镇海，裕谦投水自杀殉国。

林则徐因抗英而获罪，遣戍伊犁；裕谦孤立无援，兵败殉国；投降派卖国求和，自鸣得意。1842年8月，清政府与英国侵略者签订了中国历史上第一个不平等条约——《南京条约》。

魏源从亲身参加抗英斗争失败的惨痛教训中，深知要改变中国的落后面貌，必须冲破“天朝”闭关自守的牢笼，改变盲目自大的倨傲态度，必须“知夷”、“通夷”、“师夷”，而后才能制夷。为此，他以林则徐所赠的《四洲志》和其他大量资料为基础，怀着满腔的爱国激情，奋笔疾书，在短短的几个月内，于1842年冬完成了《海国图志》50卷本的撰写，由此诞生了中国近代第一部论述外国历史、地理和政情的巨著。1847年，魏源将《海国图志》增订为60卷，1852年更扩编为100卷，使之内容更加丰富，体系更加完整。“师夷之长技以制夷”的思想在《海国图志》中得到了充分的反映。

认识世界

“知己知彼，百战不殆。”在对外关系史上，了解不了解国际形势和外国情况，往往成为对外战争和外交胜败的关键。在鸦片战争期间，清王朝对世界各国的了解可怜得很，“若迷路之子，指东谓西。”“所谓欧罗巴者，尔时不知为何地，以为不过南洋诸夷之类。”直至鸦片战争失败，清宣宗旻宁还不知英国“地方周围几许？所属国共有若干？其最为强大不受该国统属者有若干？又英吉利至回疆各部有无旱路可通？平素有无往来？与俄罗斯是否接壤？有无贸易相通？”身为当时最高统治者的大清皇帝对世界最基本的地理知识竟一窍不通，岂不为天下笑谈？作为鸦片战争一方主脑的清帝对“夷情”竟昏庸无知到这种程度，要他领导禁烟运动和这次战争，又焉能不败？因此，魏源在《海国图志》中总结鸦片战争失败的教训时谈道：林则徐禁烟运动和反击侵略者的初步胜利，投降派在禁烟运动和鸦片战争中的失败，就在于前者了解“夷情”，后者不知“夷情”。同是反击侵略者，“知其形与不知其形”，利害大不相同。同是和外国办交涉，“知其情与不知其情”利害也大不相同。因此，他提出“筹夷事必知夷情”的观点，要与世界各国打交道，首要一点便是要了解世界、认识世界。《海国图志》向国人传播了世界各国的地理、历史、经济和社会情况，介绍了西方国家的海外贸易和先进科技知识，从而使长期对世界情况处于闭塞状态的国人耳目为之一新。《海国图志》为中国人打开了认识世界的窗口。

对外开放

魏源在《海国图志》中还提出了“通夷”——即对外开放、发展对外贸易的主张。这在当时是相当难能可贵的。

鸦片战争后，投降派把“夷变归咎于缴烟”。对此谬论，魏源予以严厉的驳斥。他在《海国图志·筹海篇》中指出：“激夷变绝不由缴烟，而在于停贸易。”“观禁烟令初颁，各国遵令，即英国新至货船，亦遵例具结。”英国之所以“连兵万里，构衅数年”，是因为旻宁下了停止中英贸易的禁令。可以说，英国为了进行鸦片贩卖，牟取暴利，不论旻宁是否禁止对外贸易，它总要寻找借口，发动侵略战争。但就“激夷变”而论，却实由旻宁停止贸

易而促成。据此，他认为只要各国遵守初约，不进行鸦片贩卖，就不应当禁止各国的正当贸易，这就是魏源提出的“持鸦片初约以通市”，实行对外开放的进步主张。

魏源之所以能提出这一主张，是因为他已朦胧地感觉到了国际贸易的巨大作用，认识到正当公平的国际贸易对贸易各方都是不可缺少的。

魏源熟知英国是一个“务工勤商”的国家。其地虽“产大小麦，其谷不足食”，必由外国输入。纺织业发达，所用棉丝靠输入。“其国不止贸易一国一地，乃与万国通商也。”英华通商始于明朝，当时贸易额甚微。由于中国富庶，后来日益发展，道光年间，贸易日增。所以各夷常说“天下富庶无如中华。诸国所来船多不觉其多，所来少不觉其少，无卖不尽之货，又买不尽此地之货，为海内第一，是天下更无大于中华。”因此，当林则徐禁烟后，英领事“义律来文，有不讨别情，只求照例通商，……香港亦不敢索”。魏源深知英国是“以货财为命”的，所以他主张“持鸦片初约以通市”。

更重要的一点是，魏源认为开展正当的对外贸易，对中国的经济发展和国家富强是有利的。发展对外贸易的目的就是“自修自强”。魏源分析了中外贸易的历史和现状，认识到中国在正常的对外贸易中总是占优势。魏源在《海国图志》中，列举了道光十七年（1837）中国对英美及其他西方国家货物（不包括鸦片）总出口额为35093000元，总进口额为20148000元，顺差金额14945000元。由此，他得出结论说：“使鸦片无毒，则外洋之银有入无出，中国银且日贱，利可胜数哉？”

魏源还进一步就如何保证正常的对外贸易提出了三点具体措施：一是“与夷约，果能以除鸦片之地，改种五谷者，许其多运洋米入口，并援例酌免其关税”；二是“与夷约，果鸦片不至，则尽裁一切浮费”；三是同意英国增加茶丝进口税和棉米呢羽出口税，“以补鸦片旧额。此外，铅铁硝布等有益中国之货，亦可多运多销。”

师夷之长技以制夷

魏源从自己的亲身经历中体验到，与世界先进国家相比，中国落后了。在这种情况下，是放眼世界、学习外国先进技术、为我所用，还是徒守旧制、闭关自守、一概拒绝向外国学习呢？魏源主张取前者。他在《海国图志》中详细阐述了“师夷之长技以制夷”的思想。

向外国学习，学习什么？这要有一个取舍的标准。魏源严肃地批判了清政府在和国外互市中，只接受外国的“奇技淫巧”和“邪教毒烟”，“独于行军利器，则不一师其技，是肯受其害不肯受其益。”他认为凡是外国好的东西，诸如军事工业，兵船、火炮的制造，以及量天尺、千里镜、龙尾车、风锯、火轮机、自来火、自转碓、千斤秤之属，凡有益民用者都要学，也要学习养兵练兵之法，不好的东西如邪教毒烟等要予以摒弃。

怎样师夷之长技呢？魏源主张：

（一）设粤东船厂和火器局。船厂主要造战舰和新式商船。火器局主要造战舰用的攻炮和城垒用的守炮，以及绿营所用的鸟铳、火箭、火药，也可以造民用的龙尾车、自转碓、风锯、水锯等生产工具。

（二）聘请弥利坚（美国）、法兰西、葡萄牙三国技术人员，在粤东船厂和火器局传授造兵舰火炮及民用生产工具的技术，“择内地巧匠、精兵以

传习之。”

（三）准许福建、上海、宁波、天津等商民仿效粤东厂、局，建船厂、火器局，生产的商船和民用器物“或自用或出售者，听之”。

（四）开采银矿。他认为：货源莫如采用。除朝廷开银矿外，“沿海之银矿山，许民开采。”

（五）学习外国养兵练兵之法。他认为外国饷兵之厚、练兵之严、驭兵之纪律，为绿营水师对症之药。

魏源提倡学习外国先进技术，识见已自不凡；更难能可贵的是，他对于中国的历史文化、中国人的聪明才智绝不妄自菲薄。对学习和掌握西方的先进技术，发展生产，以臻富国强兵，充满必胜的信心。他说：“尽传外国之长技，为中国之长技，富国强兵，不在一举乎！”

《海国图志》是魏源思想发展的高峰，代表了当时思想界最进步的思想。其影响所及，开资产阶级维新派的思想先河。资产阶级维新派王韬曾说，魏源“师长一说，实倡先声”。1854年，《海国图志》传到日本，对日本的明治维新起了很大作用。在鸦片战争后的中国，魏源不可能明确提出反帝反封建的革命任务，这就决定了他探索的富国强兵的道路行不通。他的政治思想也只能是归于幻灭的梦想。

16 黑暗中的光辉梦幻 ——《大同书》

公元 1903 年，在曾经盛产神话的南亚大陆印度，在大吉岭地区的一间普通客房里，诞生了一部中国近代史上最著名的空想社会主义著作。这就是近代启蒙思想家康有为著的《大同书》。

《大同书》的诞生

近代的中国，倍受帝国主义的侵略和封建主义的压迫，民族危机和社会危机空前严重。一些先进的仁人志士，为了救亡图存，光复华夏，进行了许多可歌可泣的奋斗和有益的探索。康有为的《大同书》正是这一努力与追求中的“历史备忘录”。

康有为出身于累世官僚地主之家，自幼受的是正统的封建教育。然而，在亡国危机的刺激下，他越来越怀疑那些“圣经贤传”，不断寻求拯救祖国的道路。他游览过香港，参观过上海的租界，后来又在国外去考察。他是当时到过世界各地最多、接触各国人物风情也最多的中国人。他购买了许多当时翻译的各类外国书籍，特别是接触到了 19 世纪的欧洲空想社会主义著作，使他决心为中国设计一幅人类未来社会的远景——“大同”社会的蓝图，以鼓舞那些还在苦难中挣扎而士气殆尽的同胞们。

1884 年，康有为着手编写《人类公理》一书，这就是后来驰名于世的《大同书》的初稿。书中，康有为揭露了封建社会的罪恶，歌颂了西方国家的先进，设计了一个“无有阶级，一切平等”的大同世界。书成之后，康有为认为中国实行“大同”尚非其时，迟迟不肯示人。直到 1913 年他才以《大同书》为名，在《不忍》杂志上发表甲、乙两部。全稿直到他死后八年，也就是 1935 年，才由他的弟子钱定安交中华书局出版。而康有为也由此而被世人称为“一佛出世”，“当代一人”，完全打动了他的学生和朋友。

大同之世

“大同”，是儒家宣扬的理想社会。《礼记·礼运》说：“大道之行也，天下为公。”在这样的社会里，老年人晚年有人照顾，壮年人有理想的工作，孩子有学习的机会，鳏寡孤独者，还有残疾之人都为社会所养。人人都生活得愉快幸福。康有为的《大同书》，虽然承袭了自孔子以来的中国大同思想，但并非孔子大同思想的简单翻版。孔子的大同思想着眼点是向后看，眼睛盯着唐虞三代，口口声声“吾从周”，认为古代是人类最理想的社会；康有为的《大同书》虽然承继了这份大同遗产，但他受西方进化论学说的影响，眼睛是向前看的。他凝视前方，憧憬未来，向往着更高级的人类理想社会。

在《大同书》中，康有为提出了废除私有财产，实行财产公有的构想。他认为：在农业上要实行“公农”，把天下所有的田地都归为公有，任何个人不得占有和买卖；在工业上，要实行“公工”，把天下所有的工厂、铁道、轮船都归为公有，私人不许独占；在商业上要实行“公商”，把天下的商业都归公，由政府商部统一管理经营，不准有私人商业。

《大同书》还对社会政府职责作了规定。社会政府部门主要职责是组织

生产和分配成果。政府所属的农部、工部、商部必须按全体人口的需要和各地物产的丰歉，制定相应的计划进行生产、运输和消费。做到“地无遗利，农无误作，物无腐败，品无重复余赢”，即人民群众的需要和产品的供应要相等，既不虚耗人民的宝贵光阴，又不浪费社会的物质财富。

不仅如此，康有为还为未来社会的劳动者赋予了崇高的社会地位。既然未来的社会是建立在公有的基础上，一切社会财富是由工人劳动创造的，所以太平之世除了工人没有别的可崇尚的；太平之世除了工人所创造的新器外没有别的可尊高的；太平之世没有痛苦，所有的只是欢乐。所以说在野蛮的时代，工人最低贱，愿意干的最少，人们对工人也最薄；在太平之世，工人是最高贵的，愿意工作的人也最多，对待工人也最优厚。而且人们既是工人，又是“学人”。人们所追求的是“知识竞争”，在竞争中出现许多“聪明睿智之士”，他们拿最高的薪金，享受最高待遇和荣誉。太平之世，人人都想创新发明，人类的进化因此而永无止境。“大同之世”生产力高度发达，一切生产劳动全采用机器，“一人之用可代古昔百人之劳”。因此人们的劳动时间将大大缩短，每天只工作三四个小时或一两个小时，除此之外都是游乐读书的时间。

康有为的“大同”世界里，没有阶级，没有压迫，没有帝王，没有君长，也没有官爵、科第，人人平等。这是一个色彩斑斓的人类理想社会，却终是一种空想、梦幻。康有为也只能给人们一个带有空想社会主义性质的公有制形式，而且，他毕竟只是一个资产阶级的改良主义者，没有科学的世界观，不懂得人民群众是社会的主人，是历史的创造者这一真理。所以，他没有、也不可能找到一条达到“大同”的路。在《大同书》中，康有为把衣、食、住、行以至器用、家具，沐浴等等的细微末节都作了详细的描绘，因而注定了这种从头脑中硬性产生的东西一开始就是空想。它愈是制定得详尽周密，就愈是陷入纯粹的幻想。虽然如此，《大同书》中所表现的追求美好生活的强烈愿望，以及他那探索救国救民真理的执著精神是值得后人继承和发扬的。康有为的《大同书》，使当时从封建营垒中走出来的少数知识分子，激起了反对封建主义的勇气。其中的很多理论观点，都闪耀着中西文化智慧的火花。

浓厚的民主主义思想

《大同书》中，出现了很多对劳动人民所受苦难的控诉和描写，不但真实可信，而且尖锐深刻，可以说是《大同书》中最激进的一部分内容，处处都是康有为民主主义思想的闪光。

对于中国农民所遭受的剥削压迫的惨状，他这样写道：农民的生活最为穷苦，胼手胝足，风吹日晒，辛勤劳作一年，又被地租和赋税榨取得颗粒不剩。啼饥号寒，转死沟壑，这样不公平的事，天下人竟习以为常！他描写采矿工人的苦难，说采矿工人，整日赤身露肤，深入洞穴，潦水燃火，牛拖马拉，何其悲惨！而煤矿工人则更苦，煤气熏灼，身手漆黑，触鼻恶心，常人一刻也受不了，而他们却终生在毒气中工作，一旦洞裂地陷，则压死地下。他形容被迫出国谋生的华侨的悲惨命运说：他们弃家离乡，万里渡海，漂泊异国，卖身为奴，筑路开矿，任人鞭笞，驱若牛马，瘴疠疾病，生死莫问，呼天谁知？

《大同书》是作者经过长期的思考和亲身的社会观察，在积累了丰富的资料的基础上几经修改而成的。康有为看到当时的世界是一个悲惨的世界，到处都充满了痛苦和呻吟，而中华民族所受的苦难又最为深重。他在《大同书》中愤怒地说：全世界都处在忧患之中，全天下的人们都是忧患的人，全天下的人都是被戕杀的人，苍茫的大地所形成的，不过是一个大杀场、大牢狱罢了。

正因为对劳动人民寄予了深切的同情，所以康有为敢于对封建剥削制度发出抗议的呼声。他说人们生在这个世界上，都有上事父母下养妻儿的需求；然而却经常被迫交纳租税。征兵的公文一下，衙门里的差役就纷纷而来，鸡猪任他们宰割，房屋任他们摧毁。遇上水涝干旱有疾病的年头，公租交不上去，家里的男子就被关进牢狱，家里的土地典质给他人，甚至有的人为交租而卖掉自己的妻子儿女。惨状难闻，苦情难诉，牵裙挥泪，呜咽涕零。刚刚被逼得骨肉离散，吏胥又上门要新的租税了。所以元结说官劫过于贼，孔夫子以为苛政猛于虎也。这里，康有为把劳动人民在封建专制压迫下的苦难表达了出来，充满了对苦难人民的深切同情和对封建专制制度的强烈憎恨。康有为虽然不懂得阶级分析的方法，但他实际上已经站在了批判封建主义的立场上了。

仁道主义

康有为在他的《大同书》绪言中写道：“依人之道，苦乐而已，为人谋者去苦以求乐而已，无他道矣。”他认为，国家、君臣、政治都是免除人们的痛苦的，即“为人免其苦”。“苦”，即“苦道”。《大同书》中列举了人世间的种种“苦道”——有“压制之苦”，“贫穷之苦”、“苛税之苦”，“劳苦之苦”，“贱者之苦”等等。还有“帝王之苦”，“富者之苦”，“贵者之苦”。这样，不论贫者富者，不论统治者被统治者，大家不分彼此地同在一片“苦海”中，就应该不分彼此地互相怜悯，互相同情，不分彼此地互相“亲爱”。

康有为阐扬了孔子的“泛爱众”思想，又借用了佛家的“慈悲”主义思想，论证了人类生活去苦求乐的正义性和合理性，无情地揭露了封建道德的虚伪性和残忍性。《大同书》通篇散发着浓郁的中国传统的人本主义思想。不仅这样，康有为还引用了资产阶级的博爱主义，认为实现大同世界的根本途径，在于靠人类的“不忍人之心”。他宣称，人类所以有各种各样的界限和痛苦，归根到底是由于人们不能相爱，人人都把自己的“仁爱”之心发扬光大，大同世界也就实现了。

康有为把这种人本主义的思想表述为人道，提炼升华为“仁”。《大同书》全篇充满“仁”的思想，成为它感动人心的哲理性思想灵魂。“仁道主义”就是按中国人的思维方式表达的人道主义。到了康有为的《大同书》，这种“仁道主义”既有天赋人权等西方资产阶级理论色彩，也具有中国思想发展史上特有的人本主义思想。他把人和“仁”二者糅合为一体，指出“人之所以为人者，仁也”。他从自然“天性”和“元”的本体结合的轨迹上，推导出“仁”的基本范畴，提出“仁”是爱的本质，人与人之间唯有爱才是高尚的，即孟轲的所谓“不忍人之心”。他吁请人们不能独与本国亲，也要与全地球人亲，还要与将来无量世之人亲。

这种人道主义的哲学思辨，是从反对程朱理学的角度提出命题的。在《大同书》中，康有为把“人”摆在“天理”之上，有力地肯定了人的价值。他争辩说“水齐、木难、水晶之珍，人犹宝之”，人是“天地之精英”，是世上最可宝贵的东西，社会有什么理由抑人才、夺人权呢？他主张，一切要以人为转移，以人为中心，以是否对人类有益来评判是非功过。在封建社会视人民群众若牛马虫沙的时代，《大同书》却大声疾呼，肯定了人的崇高价值，提出世间一切活动都应从为人民谋福利出发，让世界充满爱。这种人道主义精神是很难能可贵的。

《大同书》中所表现的人道主义还具体表现在对妇女的重视上。妇女问题是人权平等运动中的具体问题之一。康有为全面地把它提了出来。《大同书》以大篇幅为妇女权利呼吁。作为封建家庭一大特点的男女不平等，成了《大同书》猛烈抨击的对象。作者对封建社会中的妇女被压榨的悲惨境地，作了详尽透彻的叙述和慷慨激昂的反对。他指出男女不平等完全违反了天赋人权的公理，对认为妇女在生理上、才智上均不及男子的荒谬说法予以斥责。作者历数妇女被奴役压迫和她们的政治文化等权利的被剥夺，指出妇女“婚姻不自由”，“不得自主”、“为囚”、“为刑”（如缠足等）、“为奴”、“为私”、“为玩具”，并被迫“不得仕宦”、“不得科举”、“不得预公事”等等。作者大声疾呼：欲为“无量数女子呼弥天之冤”，欲为“女子拯沉溺之苦”，而大倡男女平等之说。康有为在那个以“三从四德”、“夫为妻纲”为社会规约和统治思想的社会里，在那个广大妇女被压榨在最低层的时代里，能够产生和提出这样的思想主张，显示出这位思想家头脑的清晰和勇敢。恩格斯曾以高度的热情称赞了法国空想社会主义者傅立叶关于解放妇女的思想主张，我们对于自己国家的优秀启蒙思想家的这种思想主张，也应予以足够的估价。

17 运筹帷幄安国兴邦 ——《建国方略》

1925年3月12日9时25分，中国革命伟大的先行者孙中山先生在北京与世长辞。临终前，他殷殷告诫“革命尚未成功，同志仍需努力”，并给革命同志留下了遗嘱，希望他的革命主张能坚持下去，革命理想得到实现。他在《遗嘱》中这样写道：“凡我同志，务须依照余所著《建国方略》、《建国大纲》、《三民主义》及《第一次全国代表大会宣言》，继续努力，以求贯彻。”遗嘱把《建国方略》放在首要位置，足见他对这部著作的高度重视。那么，这是一部怎样的著作呢？

痛心疾首 发愤著书

辛亥革命推翻了清朝统治，结束了中国几千年的封建制度。但是，辛亥革命的胜利果实为袁世凯窃取，孙中山辞去了临时大总统的职务。此时，他并未意识到自己的失败，而是想以在野之身，从事实业建设，使祖国臻于富强。就在他辞职的同一天，在南京同盟会员为他举行的饯别会上发表演说时，他明确表示：他的“解职不是不办事”，而是致力于“比政治要紧的”“民生主义”事业，并提出了今后准备全力以赴的奋斗目标。他认为经过辛亥革命以后，民族、民权两主义已“因清廷退位而付之实现”，“唯有民生主义尚未着手”，当前的要务是“社会革命”——实现民生主义。为此，孙中山在离开总统职后第三天，就兴致勃勃地开始周游各省，进行有关民生主义的宣传活动。他走遍了大半个中国，遍及城乡，进行调查访问和参观。他每到一处，都反复宣传他的民生主义和“社会革命”主张，以及建设国家的设想，阐述“平均地权”和兴办实业、发展铁路等政策问题，并提出一些在中国实现经济大发展和资本主义现代化的具体主张，希望中国能够富强起来，赶上和超过欧美国家。有人统计，他在1912至1913年作的58次演说中，专讲民生主义或涉及这个问题的就有33次之多。正如孙中山同年7月中、下旬接见纽约《独立杂志》特约代表时所表示的那样，他当时正集中思想与精力，从社会、实业与商务几个方面重建我们的国家，希望看到人民大众的生活状况获得改善。

孙中山的这些活动，反映了他为祖国富强而斗争的强烈愿望，为此他殚精竭虑，全力以赴。但是，由于政权掌握在大买办、大地主的政治代表袁世凯手中，严酷的阶级斗争局势使孙中山“舍政事、而只专心致志于铁路之建筑”的想法，只能是善良的愿望而已。

袁世凯靠阴谋手段骗取了孙中山的信任，当上了大总统，但不久就原形毕露。1913年2月，袁世凯授意刺杀宋教仁，充分暴露了袁世凯假共和、真专制的反动面目。为挽救辛亥革命成果，孙中山发动了“二次革命”。失败后又组织了中华革命党，“再举革命”。1915年12月，袁世凯公然宣布恢复君主制度，自称皇帝。在孙中山的号召下，由中华革命党发动了护国运动，推翻了袁世凯。但此后中国又陷入了军阀混战局面。为反对封建军阀的反动统治，1917年夏，孙中山发起了护法运动。由于没有提出新的政治纲领，未能动员群众、依靠群众，护法运动失败了。

孙中山为革命奋斗几十年，其结果却如他所说的：革命主义未行，革命

目的未达，仅有民国之名，而无民国之实。他一心追求的是救国真理，要使中国永远摆脱贫穷落后的状况。但是，要实现这个理想，应该怎么办呢？应该走什么样的道路呢？孙中山感到苦闷，也感到孤独。他一筹莫展，深感自己没有一点实力之苦，因而只想专心著书，希望以此来“启发国民”、“唤醒社会”。1918年到1919年，孙中山在上海莫利爱路住所深居简出，发愤闭门著书。他以“痛心疾首”的心情，把“奔走国事三十余年”的经验，从理论上作了总结，写成了《孙文学说》和《实业计划》两本书。这两本书和他1917年在上海写成的《民权初步》，合起来就构成《建国方略》。

《民权初步》与社会建设

《民权初步》，最早名称叫《会议通则》。这是一部关于民主政治的书。首冠“序”，书后附“结论”及“章程并规则之模范”。孙中山撰写此书的目的旨在“教吾国人行民权第一步之方法”。他认为中国人民的“一盘散沙”状态并非“天生而然”，乃是专制制度造成的。至于袁世凯的复辟，根本原因就是“民权未张”。显然，这是对封建专制主义的抨击。孙中山指出：“今后民国前途之安危若何，则全视民权之发达如何耳。……民权何由而发达？则从固结人心、纠合群力始。而欲固结人心、纠合群力，又非从集会不为功。是集会者，实为民权发达之第一步。”“倘此第一步能行，行之能稳，则逐步前进，民权之发达，必有登峰造极之一日。”“苟人人熟习此书，则人心自结，民力自固。”书中详尽地论述了有关集会的“原则”、“条理”、“习惯”和“经验”，希望由此促进中国民权的发达以及民主政治的建设。可以说，孙中山的阐述虽未抓住民主政治的关键，但是对于长期饱受封建专制之苦而不知民主为何物的中国人来说，具有一定的启蒙作用；在当时军阀官僚们把社会政治生活中的民主因素剥夺殆尽的情势下，也具有一定的积极意义。

《孙文学说》与心理建设

《孙文学说》这本书，集中反映了孙中山的哲学思想。在这部书中，孙中山热情地宣传了达尔文的进化论思想，并以大量的自然科学知识为依据，较为详细地论述了他的唯物主义哲学思想。其哲学思想的核心是他的知行统一的理论。

孙中山认为：要想中国进步，不但对于政治主张革命，就是对于学问也主张革命，要把全国人民几千年走错了的路都来改正，所以主张学问和思想都要经过一番革命。孙中山之所以这样认为，是由于辛亥革命的失败，使孙中山认识到必须从事革命理论的建设，改变革命队伍中缺乏革命理想以及“知识太低”的状况。孙中山把这些状况归之为受传统的“知易行难”的思想影响。所以他提出必须在承认“行”的前提下重视革命理论的能动作用，即“知难行易”。

孙中山所说的“知难”中的“知”，是指“真知”。“真知”是来自生产斗争、科学实验和政治经验的认识。而他提出的民主革命纲领和建设规划，正是他几十年革命经验的总结。可是一些革命党人，却把他的主张视为“理想太高”，甚至攻击之为空言而见拒。所以他要立论破除人们的“心理大敌”。

如果人们能够提高理性主义，树立“真知”，则从事革命建设，将“如反掌折枝”。从而也使人们不再认为他的使中国走向富强的宏伟计划是“理想空谈”，就有可能加速“建设一政治最修明、人民最安乐之国家”。他强调只有掌握革命理论，实行起来才比较容易，才能取得事半功倍的效果。基于此，孙中山批判了古代传统的“知之非艰，行之维艰”的观点，又批判了“离行而谈知”的“良知”学说，以十事为例，论证了知难行易的道理：行在先而知在后，知是从行中得来的，所以行易知难。

孙中山的“知难行易”说基本上是唯物主义的，但却割裂了知与行的辩证关系，最终难免过分强调“心之为用”。不过在当时革命屡遭挫折、处于低潮之时，孙中山号召革命党人积极参加革命实践，是有重大进步意义的。

《实业计划》与物质建设

《实业计划》绘出了中国现代化并将中国改变成工业化社会的宏伟蓝图，详细地阐述了开发中国实业的途径、原则和计划。孙中山深感中国要富强起来，必须改变当时落后的经济状况，因此就要花很大的力气开发中国的富源，发展中国的实业。他把这个问题视为“中国存亡之关键”。在他的这个周详而庞大的计划中，以经济地理学原理列举了四大原则、六大计划和十大目标。简列如下：

（一）四大原则

1. 必选最有利之途，以吸外资。
2. 必应国民之所最需要。
3. 必期抵抗之至少。
4. 必择地位之适宜。

（二）六大计划

1. 筑北方大港，建铁路起于此而迄中国之西北极端，向蒙古、新疆殖民，开浚运河以联络中国北部、中部通渠及北方大港，开发山西煤铁矿源，兴建钢铁厂。

2. 筑东方大港，整治扬子江水系，改良扬子江水路及运河，建设内河商埠，创大士敏土厂。

3. 改良广州为南方大港，改良珠江水系，建设西南铁路系统，建设沿海商埠及渔业港，创立造船厂。

4. 扩建全国铁路系统，包括中央地区、东南地区、东北地区、西北地区、高原地区，并创立机关车、客货车制造厂。

5. 发展各种轻工业，包括粮食、衣服、居室、行动、印刷等部门的工业。

6. 发展各种重工业，包括铁矿、煤矿、油矿、铜矿及特种矿之开采，设立冶矿机厂。

（三）十大目标

1. 发展交通。
2. 开发矿业。
3. 移民实边。
4. 振兴工业。
5. 增进农业。
6. 扩展灌溉。
7. 推广林业。
8. 开发水力。
9. 开辟商港。
10. 兴建都市。

孙中山的实业计划相当宏大。如何实现这些雄心勃勃的目标呢？孙中山认为中国必须依靠外国资本和设备，引进发达国家的技术和人才。他说：国家经营的建设事业，“应由……专门练达之外人任经营监督之责。”但是中国和外国合作必须建立在双方互利的基础之上，外国资本流入中国，要受到中国政府的控制。他认为外国应为中国的进步做出贡献，因为中国富有天然资源、原材料和廉价劳动力，如果西方大量投资于中国，中国将“成为世界中无尽藏之市场”，“以经济的眼光视之，何啻开辟一世界？”中国的工业将为国内和国外的消费而生产，“而参与此开发之役者，亦必获超越寻常之利益，可无疑也。”可以说，孙中山提出落后国家的工业化要通过国际间的平等合作为途径的设想是有独创性的。但是，这与当时帝国主义列强的对外政策背道而驰。西方列强到中国来无非是取得租借地、势力范围和经济特权，进而控制中国的经济、政治、军事和外交，这说明了孙中山对帝国主义的本质认识不清，反映了他的阶级局限性。

孙中山不仅倡导国际间的平等合作，他还认为中国应实现阶级之间的合作。他反对“阶级战争”，中国应尽力避免工人与资本两个阶级之间的冲突，二者应当携手合作，共建国家，以至“大同之世”的到来。他认为中国可以实现资本主义与社会主义的共存。他强调说：“凡夫事物之可以委诸个人，或其较国家经营为适宜者，应任个人为之。”发展工业、修建全面的铁路网、开凿运河、建设港口等经济活动，应由国家担负。但农业、商业和服务行业，是属于私营之列，对这些私营企业，国家不仅要保它们，而且应由开明宽宏的法律加以鼓励。

孙中山制订的这个宏伟计划，反映了当时中国知识界和实业界许多人的愿望。对中国的经济来说，那是一个繁荣时期。民族资本有较大的发展，中国的资本家正进入他们的“黄金时代”。第一次世界大战刺激了中国资本主义的发展，似乎很快就会实现工业革命和社会进步。与此同时，一些实业界人士本身也有缓和劳资间冲突的倾向，对于公平的国际合作抱有很大希望，而且在新文化运动中还出现了一种私人资本主义和社会主义相结合的思想。这些都反映在《实业计划》中。然而，中国的“经济奇迹”为时并不久。一战结束后，危机又来临。旧的帝国主义政策又复活了，中国的政府机构几乎完全消亡。在那时，对孙中山和那些开明的思想家和实业界领袖来说，情况已变得很明朗，在中国的政治重建之前，中国的开发是不可能进行的。

总起来说，孙中山在《建国方略》中，试图从理论上总结几十年革命的经验教训，并进而写出自己所设想的建设祖国的宏伟蓝图、远景规划，提出了一整套建立资产阶级共和国的理论、方针和政策，表现出了他不断追求真理的革命实践精神和对中国实现民主、富强、文明的强烈愿望。但在严酷的现实面前，他的一系列宏伟设想都破灭了，他的强国梦只是在改革开放的今天才变成了现实。不过，他的理论主张在今天仍有意义。

18 亮煌煌开创新纪元 ——《新民主主义论》

没有哪一种思想，能如毛泽东思想在近现代中国留下如此深重的影响，它从根本上影响了历史的整个进程。标志着毛泽东思想发展和成熟的重要标志之一的《新民主主义论》，是指导中国新民主主义革命的纲领性文献。

何为新民主主义

《新民主主义论》是毛泽东 1940 年 1 月 9 日在陕甘宁边区文化协会第一次代表大会上的讲演。当时抗日战争正处在相持阶段，国民党顽固派在政治上、军事上加紧反共和向我军进攻，在思想战线上则鼓吹“共产主义不适合中国国情”，企图取消中国共产党，取消中国革命。毛泽东的《新民主主义论》运用马列主义关于殖民地半殖民地革命的学说，结合中国革命的特点和经验，全面而透辟地阐述了中国革命的性质、前途和纲领，区别了旧民主主义革命和新民主主义革命这两个不同的历史范畴，粉碎了反动派在中国建立资产阶级专政的荒谬理论。

文章分析了中国的社会性质、中国革命的历史特点，进一步论述了新民主主义革命的性质。毛泽东指出，半殖民地半封建的中国社会，决定了中国革命必须分两步走，第一步是民主主义革命，第二步是社会主义革命。而所谓民主主义，已不是旧民主主义，而是新民主主义了。那么，什么是新民主主义？它和旧民主主义区别在哪里？新民主主义的“新”表现在：一是革命阵线不同。中国的民主革命在十月革命以后，起了一个变化，它已不再是旧的世界资产阶级革命的一部分，而是属于世界无产阶级社会主义革命的一部分。二是领导阶级不同。旧民主主义革命是资产阶级领导的，新民主主义革命则是由无产阶级领导的。三是前途不同。旧民主主义革命是以建立资本主义社会和资产阶级专政国家为目的的，新民主主义革命则是以建立新民主主义的社会和各革命阶级联合专政的国家为目的的，其前途是社会主义。总起来说，新民主主义革命的概念就是：无产阶级领导的、人民大众的、反帝反封建的革命，其发展前途是社会主义。

进程和规律

该书论述了中国革命的历史进程和发展规律，指出了中国革命必须分民主主义革命和社会主义革命两步走，民主主义革命和社会主义革命两个阶段是互相区别又互相联系的，民主革命是社会主义革命的必要准备，社会主义革命是民主革命的必然趋势；批判了“一次革命论”、“资产阶级专政论”，驳斥了顽固派。

所谓“一次革命论”或“毕其功于一役”，意思是说把民主革命和社会主义革命放在一起完成。这种论调是错误的。半殖民地半封建的中国革命的任务，首先是反帝反封建，这个任务没有完成以前，社会主义是谈不到的。如果把只能在另一个时间完成的任务，例如社会主义的任务，合并到民主革命中去完成，这就混淆了革命的步骤，降低了对于当前任务的努力，是很有害的。当然，国民党顽固派鼓吹“一次革命论”完全是别有用心。他们以

此证明什么都包括在三民主义里面了，共产主义没有存在的理由，也没有必要搞其他革命。所以毛泽东指出：“‘一次革命论者’，不要革命论也，这就是问题的本质。”又说：他们“用这种‘理论’，起劲地反对共产主义和共产党，反对八路军、新四军和陕甘宁边区。其目的，是想根本消灭任何革命”。毛泽东在驳斥顽固派关于“把共产主义收起”的狂妄叫嚣时指出，共产主义是无产阶级整个思想体系，又是一种新的社会制度。这种思想体系和社会制度，是最完全最进步最革命最合理的，“正以排山倒海之势，雷霆万钧之力，磅礴于全世界，而葆其美妙之青春。”共产主义、社会主义作为一种社会制度是我们将来要实现的目标。共产主义作为一种思想体系，则是指导我们整个中国革命运动的。就是说，新民主主义革命和社会主义革命都是共产主义思想指导下的一个革命阶段。中国的民主革命没有共产主义去指导是决不能成功的，更不用说社会主义革命了。所以，毛泽东说，共产主义是“收起”不得的，一收起，中国就会亡国。顽固派叫嚣“收起”共产主义，其根本在于，他们反对革命，他们要的是资产阶级专制主义、法西斯主义。

混淆两个革命阶段，“毕其功于一役”的“一次革命论”是错误的，把两个革命阶段断然分开，横插一个资产阶级专政的论调也是错误的。毛泽东指出，在中国，资产阶级专政的道路走不通。为什么？这是因为当时的国际国内环境都不容许中国这样做。具体说，就是帝国主义不容许。帝国主义要把中国变为殖民地，不让中国独立地发展自己的资本主义，反对中国独立，中国近代史上的革命，都是被帝国主义绞杀的。特别是在抗日战争时期，一个强大的日本帝国主义打了进来，更是不容许中国独立地发展自己的资本主义。在国内，国民党代表的大地主大资产阶级也不容许，大地主大资产阶级是帝国主义的走狗，他们依靠帝国主义的支持，建立了大地主大资产阶级的一党专政，而且千方百计加强这个专政。人民也不容许中国走资产阶级专政的道路。这是因为在中国，无产阶级、农民、知识分子和其他小资产阶级，是决定国家命运的基本势力。这些阶级，或者已经觉悟，或者正在觉悟起来。他们在无产阶级及共产党的领导下，为彻底战胜帝国主义及其走狗而斗争，他们也决不容许在革命胜利后建立一个资产阶级专政。而民族资产阶级本身又是软弱的，不能单独对抗强大的内外敌人。要战胜帝国主义及其走狗，必须依靠人民。而靠人民取得胜利后，又一脚把人民踢开，由资产阶级独占胜利果实，建立资产阶级专政的资本主义社会，人民是不答应的。总之，当时的国际国内情况决定了资产阶级专政的道路走不通，在中国的民主革命和社会主义革命之间不能横插一个资产阶级专政。

三大纲领

该书还规定了新民主主义革命的政治纲领、经济纲领、文化纲领。

新民主主义的政治纲领就是建立无产阶级领导的、以工农联盟为基础的、几个革命阶级联合专政的政权。这个政权实行民主集中制的人民代表大会制度。新民主主义的经济纲领，是将大银行、大工业、大商业收归新民主主义共和国所有，使它成为社会主义性质的国营经济和整个国民经济的领导力量。但对不能操纵国计民生的私人资本主义经济，则允许存在和发展。在农村，没收地主的土地，分配给无地、少地的农民，实行耕者有其田，发展具有各种社会主义因素的合作经济。农村中的富农经济也允许其存在和发

展。新民主主义的文化纲领就是发展共产主义思想指导的人民大众反帝反封建的文化，民族的、科学的、大众的，是新民主主义文化的三个特征。

《新民主主义论》不但指导中国共产党和中国人民取得了抗日战争和解放战争的胜利，建立了人民新中国，而且还指导我党及时地进行从新民主主义向社会主义的转变，逐步实现了国家对个体农业、手工业和资本主义工商业的社会主义改造，建立起了崭新的社会主义制度。

在今天，这部著作提出的许多基本观点仍有指导意义。如：关于中国革命只有在无产阶级及其先锋队中国共产党的领导下才能取得胜利的思想；关于发展民族的科学的大众的新文化，必须以社会主义、共产主义思想为指导，必须坚持为全民族广大的工农兵服务的原则的观点；关于发展和繁荣新文化必须善于继承祖国古代文化的精华，同时积极地吸收外国的先进文化，但又不能搞“复古主义”和“全盘西化”的观点等等，对于我们所正在从事的社会主义现代化建设的各项事业，具有重要的启迪和指导作用。

19 酸甜苦辣自由放歌 ——《诗经》

中国古代文学具有悠久的历史传统，源远流长。原始社会的歌谣、神话传说，殷商时代的甲骨卜辞，以及殷周之际的《易》卦爻辞等，是早于《诗经》出现的文学源头。《诗经》的出现，则展开了中国文学史光辉灿烂的一页，从此也开启了中国艺术宫殿的大门。人们从中可以窥视到远古神奇的传说、历史的变迁、人民的灾难、甜美的爱情等等。几千年来，人们不断地认识它，在作者所提供的艺术空间里创造着它。它不仅是中国文学宝库中一颗璀璨的明珠，并已成为全世界的精神财富。

关于《诗经》

《诗经》原先称为“诗”或“诗三百”，“经”字是西汉时儒家学者加上去的，并沿用至今。《诗经》共有305篇，包括公元前11世纪（或更早）至公元前6世纪，即西周初期到春秋中叶大约五百年间的作品；它产生的地区，东临渤海，西至六盘山，北起滹沱河，南到江汉流域，相当于今天的陕西、山西、山东、河南、河北、湖北的大部。

这些上下五百年、纵横数千里的作品是怎样搜集、汇总成册的呢？先秦典籍没有明确的记载，但古代有采诗说、献诗说及删诗说。

采诗说认为古代天子为了观民风，命太师采诗谣，其中东汉班固在《汉书·食货志》中说得比较形象：“孟春之月，群居者将散，行人振木铎徇于路，以采诗，献之太师，比其音律，以闻于天子。”就是说每年初春时候，由朝廷派出行人之官，摇着大铃铛，到处征集歌谣，然后集中交给太师（王室的乐官），由他审订编曲，再演奏给天子听，让天子“足不出户而知天下”。

献诗说认为古代天子为了考查时政，命诸侯百官献诗。宋朱熹在《诗集传·〈国风〉注》中认为“风”诗是诸侯采之贡于天子，天子受之而列于乐官，以考其俗尚之美恶，而知其政治之得失的。采诗与献诗，目的是一致的。

至于删诗说，是指“孔子删诗”一说，这是不可信的。但孔子晚年从卫国返回鲁国，曾整理过《诗》的乐章，使“雅颂各得其所”（《论语·子罕》）。他又以《诗》作为学生的必读教材，一再强调“诵诗三百”。孔门后学亦继承了 this 传统。所以孔子对《诗经》的保存与传播，是有功劳的。

通常认为《诗经》是一部诗歌总集。也有人把它看作诗歌选集，因为《诗经》不可能包括当时所有的诗歌。先秦许多著作中就往往引用了一些《诗经》以外的诗句，即所谓“逸诗”。但《诗经》收集成书以后，流传很广，影响甚大，不但宴会、典礼上用到它，就是日常生活、外交往来，亦经常要“赋诗言志”。孔子就有“不学诗，无以言”之说。《左传》和《国语》中所引用的《诗经》就有250条之多。不过当时人们引诗的特点是“断章取义”。荀子在《劝学》中论述了学习必须专心致志的道理，就引用了《曹风·鸛鸣》中的诗句“鸛鸣在桑，其子七兮。淑人君子，其仪一兮。其仪一兮，心如结兮。”这是用“断章取义”的办法，拿《诗》中的诗句作为自己的论据。在春秋时代，诸侯相会也往往赋诗。鲁文公到晋国和晋文公会盟，晋文公招待鲁文公，就赋《小雅·菁菁者莪》这篇诗，而鲁文公则赋《大雅·嘉乐》作为回答。这是用《诗》表达情意，代替外交辞令。

到了汉代，《诗经》对当时人来说，已可谓“古代文学”了，非加注释不可。于是出现了四家诗，即鲁人申培所传的《鲁诗》、齐人轅固所传的《齐诗》、韩婴所传的《韩诗》和毛亨、毛萁所传的《毛诗》。鲁、齐、韩三家诗盛行于汉初，武帝时立于学官。《毛诗》最晚出，未便立，但到东汉时，卫宏为《毛诗》写了诗序，经学家郑玄给《毛诗》作笺注，于是《毛诗》盛行起来，而三家诗却消亡了。今天通行的《诗经》就是《毛诗》，所以有人把《诗经》称作《毛诗》。

《诗经》丰富的内容和多采的艺术形式，启发和哺育了历代文人；《诗经》的赋、比、兴，一直成为古代诗歌创作手法的典范；以四言为主的句法，一直影响到魏晋，如曹操就写了不少四言诗。在历代诗词中，诗人常常喜欢化用《诗经》中的诗句，以此来丰富作品的内容，增加作品的典雅。当然，如果把《诗经》与重情韵、重意象的唐诗相比，不仅看出唐诗对《诗经》的继承，更看到对它的发展。就中国诗歌史来说，《诗经》是源头，我们依然要深入地认识它，并努力从历史、美学的角度给予恰当的评价，从而更好地继承优秀传统，为创造今天的新文化服务。

奇异多采的社会风貌

《诗经》按体裁分为风、雅、颂三类。风就是民歌，它原是“风俗、风土”的意思，因为从这些民歌中可以“观民风”，所以就把它称作“风”。《诗经》共有十五国风，160篇作品。雅是“正、正声”的意思，是宫廷乐歌。它分小雅和大雅，共105篇作品。颂是赞美诗，用于宗庙祭祀，有的还兼作舞曲。颂分周颂、鲁颂和商颂，共40篇作品。

《诗经》按作品题材可分为史诗、爱国诗和爱情诗等，下面分而述之。

1. 史诗。通常人们认为反映重大的历史事件和英雄传说的叙事诗是史诗。说《诗经》也具有史诗的特点，就在于它以想象的方式，主观地对社会的变迁加以种种神奇的解释，对英雄人物作半人半神式的歌颂和赞扬。这些作品虽然没有科学的道理，但却记述了人类“童年时代”的精神风貌，是那个时代人们对现实的认识。所以，我们依然称它是原始人的现实主义的艺术创造，尤其站在今天社会发展的高度上，回过头来看它，更能发现它迷人的魅力。譬如《大雅·生民》、《大雅·公刘》和《大雅·绵》都是记述周民族起源、发展的神话和传说，再加上歌颂文王、武王战功的《大雅·皇矣》、《大雅·大明》，就构成了一组颇具规模的史诗，反映了从周的始祖后稷建国直到武王灭纣的全部历史。而《商颂·玄鸟》则记述了“天命玄鸟，降而生商”的传说以及商朝崛起的经过，与《生民》等诗相比，有详略的不同。这些诗篇，记述传神，描写生动，开了后世叙事诗的先河。像《生民》，共八章，铺写了周族开国的历史，其中第三章，记述了后稷被弃后受到各种庇护而活下来的种种灵异：

诞置之隘巷，把他丢在小巷里，
牛羊腓字之。牛羊爱护喂养他。
诞置之平林，把他丢在树林中，
会伐平林。樵夫砍柴救了他。
诞置之寒冰，把他丢到寒冰上，
鸟覆翼之。大鸟展翅温暖他。

鸟乃去矣，后来大鸟飞走了，
后稷呱矣。后稷啼哭声哇哇。
实覃实訏，哭声不止嗓门大，
厥声载路。声音满路人惊讶。

后稷为周族所推崇，因为他是周的创始人。在祭祀时周人把他描写得神异非凡，说的是姜嫄踩了上帝的脚印而怀了胎。足月之后，生下了像羊那样的胞胎。这样的婴儿被弃而大难不死，并受到种种保护，这是说后稷的成长是天意。这样便足以使人们把他当作神来崇拜。这也反映了初民对于民族、乃至人类起源的幼稚探索及幻想。就第三章看，描写生动，引人入胜。再看《公刘》。它塑造了公刘这位周族开国史上第二个英雄人物。在后稷身上罩有浓厚的神话色彩，而公刘则无。诗共六章，叙述了公刘率族人从有邠迁到豳地的史实。诗中描写公刘具有非凡的领导才能。面对外族的侵扰，他团结整个周族，作了充分的准备，领导全族人民作了一次有条不紊的大迁徙，既有智慧，又很勇敢。诗中有对人物形象的刻画，如第三章：

笃公刘，忠实厚道的公刘，
逝彼百泉，来到泉水岸边，
瞻彼溇原；眺望平原宽又广；
乃陟南冈，登上南边高山冈，
乃覲于京。发现京师好地方。
京师之野，京师田野形势好，
于时处处，于是定居建新邦，
于时庐旅，于是规划造住房，
于时言言，谈笑风生喜洋洋，
于时语语。七嘴八舌闹嚷嚷。

这章是写公刘率周族到豳地后，察看“百泉”和广阔平原时的喜悦心情。诗以寥寥数语展示了英雄的风采。在一片平坦广阔的原野上，流泉潺潺，青山起伏，公刘面对这片依山傍水的新定居地，心中充满喜悦，把“于时言言，于时语语”与第二章中“何以舟之，维玉及瑶，鞞琫容刀”（大意是：用什么做成佩带？是美玉和宝石，装饰在佩刀玉鞘上。）连在一起看，一位潇洒畅达的英雄，便在眼前活了起来。在远古的作品中，就能如此多元化地刻画人物性格，确实难能可贵。公刘是个英雄，不仅是一个气吞万里如虎的英雄，从装束到情态，还是一位潇洒的英雄。写到这里，不禁想到苏轼“大江东去”一词中周瑜的风度。《诗经》像这类描写英雄以及神话传说的作品很多，这里不一一赘述。总之，《诗经》中史诗的特点给后代文学以极大的启发。可以说，没有这些奇特的幻想，也许就没有庄子的《逍遥游》、屈原的《离骚》《九歌》《天问》等缤纷多姿的艺术作品。

2. 爱国主义诗篇。爱国思想是中华之魂。深情的故国之思、乡土之恋，以它强大的向心力把所有中华儿女的心凝聚在一起，聚成一股强大的、任何入侵的敌人也无法征服的力量，抵抗了一次次外敌的入侵，爱国思想也便成了文学的主题之一。在《诗经》中它是最突出的主题之一，并表现了不同阶级爱国精神——统治者与士大夫对社稷兴衰的感叹；劳动人民对故土的眷恋和热爱，虽说他们处于被压迫的地位，但是每当祖国受外敌侵略时，他们又含着热泪走向战场，保卫国家。这些史实，在《诗经》中都有真实的再现和热情的赞颂。

在《诗经》里突出表现统治阶级爱国思想的诗篇要数《邶风·载驰》。作者许穆夫人，是一位有胆有识的爱国诗人，也是世界历史上最早的女诗人。她本是卫国女公子，出嫁给许穆公。当卫国由于狄人的入侵面临覆灭时，她为了拯救卫国，不顾礼法的限制和自身的安危，返归卫国，联齐抗狄，在齐桓公的支持下，终于达到恢复卫国的目的。全诗五章，表达了许穆夫人强烈的爱国精神，其中第二章更是表达她不顾礼法的限制、坚决返卫的决心。

既不我嘉，大家虽然不赞成，
不能旋反。我可不能就回头。
视尔不臧，比起你们没良策，
我思不远。我的计划近可求。
既不我嘉，大家虽然不赞成，
不能旋济。决不渡河再回头。
视尔不臧，比起你们没良策，
我思不闕。我计可行效可收。

这种行动的思想基础，就是对卫国的热爱。再看《王风·黍离》。一般认为作者是周大夫，当他行经周王朝的故都镐京时，看到宗庙宫室都夷为废墟，长满了禾黍，精神上的失落与种种感叹立刻在这位士大夫胸中引起了不安和激情。这种失落正是爱故国思想的曲折表现，诗共三章。

彼黍离离，看那小米满田畴，
彼稷之苗。高粱抽苗绿油油。
行迈靡靡，远行在即难迈步，
中心摇摇。无尽愁思闷心头。
知我者谓我心忧，知心人谓我心烦忧，
不知我者谓我何求。局外人当我说啥要求。
悠悠苍天，高高在上的老天爷，
此何人哉？是谁害我离家走？

彼黍离离，看那小米满田畴，
彼稷之穗。高粱穗儿垂下头。
行迈靡靡，远行在即难迈步，
中心如醉。心中难受像醉酒。
知我者谓我心忧，知心人谓我心烦忧，
不知我者谓我何求。局外人当我说啥要求。
悠悠苍天，高高在上的老天爷，
此何人哉？是谁害我离家走？

彼黍离离，看那小米满田畴，
彼稷之实。高粱结实不胜收。
行迈靡靡，远行在即难迈步，
中心如噎。心如噎住真难受。
知我者谓我心忧，知心人谓我心烦忧，
不知我者谓我何求。局外人当我说啥要求。
悠悠苍天，高高在上的老天爷，
此何人哉？是谁害我离家走？

这首诗的基调是悲凉伤感的，笔法是委婉的。但是独具慧眼的读者不难理解，为什么这位周大夫在此地徘徊不忍离去，他在这里所看到的与其说是一片青葱的黍子，不如说是湮灭的古都的废墟和它衰落的历史。透过表面的东西，一个人走过一片黍地这种外在现象，深入到诗的中心，是周大夫面对遗迹而产生的对往事的忧思。我们能理解他这种忧愁愤怨的情怀。诗三章，分别写谷物从苗到穗再到实三个阶段。谷物依照自然规律变化成长。那个彷徨者心理的变化归结成两个字，就是“痛苦”。摇荡不安、忧郁似醉、压抑如噎，这是一种没有结果的无边的痛苦，从摇到醉再到噎的三种状态是对一种感情的反复申诉。在这变与不变之中，我们感到这种情绪之沉重，决非是从个人的留恋与贪求出发，而是有更深、更远的东西，那就是愤怨周王朝的衰落。这种隐晦曲折的表达方式，却造成了内容理解上的分歧。郭沫若曾在《中国古代社会研究》里说：“这是有名的故宫禾黍之悲，事实上怕就是悲自己（旧家贵族）的破产。”从以上分析看这种说法是片面的。《鲁诗》《韩诗》也都有不同说法，但都已被前人否定，或称之为无客观依据，或说之不切诗义，都不足为据。这种借眼前景抒心中事的手法，已经成为中国古代诗歌常用的表现手法，文人骚客对世事兴衰之叹，也一直延续着。刘禹锡的《金陵五题》中的《石头城》云“山围故国周遭在，潮打空城寂寞回。淮水东边旧时月，夜深还过女墙来。”写旧城四周的青山依然，而世事已变迁，写月的探望，写潮热情拍打这破碎的古城，抒发了六朝兴衰之叹，情感深沉含蓄。杜甫的《春望》更是如此，“国破山河在，城春草木深。”本为繁华的地方，如今长满了茂盛的春草，“草木深”是说无人，“山河在”是说国已破。这些著名诗人都有深厚的文化素养，对中国诗歌这条长江大河的“源头”——305篇的《诗经》——早已化为自己的内在，并自如习惯地运用于自己的创作系统之内。这不仅是形式的简单接受，更是中华民族爱故国、爱故土精神的延续和发展。

《诗经》中表现爱国主义的诗篇，还有《魏风·园有桃》、《秦风·无衣》、《秦风·小戎》、《小雅·采薇》、《小雅·六月》、《大雅·江汉》等。这些作品赞扬了人民的爱国热情，有着广阔的现实主义精神。例如《采薇》，抒写了出征士兵保家卫国、怀念亲人和乡土的情思，描述了当时社会阶级矛盾，表达了抗敌精神和阶级意识的交织，塑造了爱国英雄的形象。这些来自农民的爱国英雄，之所以能压抑对将帅不满的情绪，忍受“载饥载渴”的痛苦，冒着危险，日夜战斗，就是为保卫国家，行动的主导思想是“爱国”。

《无衣》、《六月》与《采薇》一样，所表现的都是为国难当头之际，人民虽然对统治者不满，但依然能忍受饥渴劳顿、背井离乡之苦，为国御侮，这种描写是符合历史的逻辑的。这种精神，唐代诗人杜甫在著名的“三吏三别”中进行了更深刻的表现。杜甫在作品中，如实反映了当时社会的各种矛盾，再现了动荡的社会里人民所遭受的巨大的灾难。从诗题——《无家别》、《新婚别》、《垂老别》就可以看出人民是恨统治者的；但在国难当头之时，人民又用血肉之躯去保卫国家，杜甫也热泪涔涔地劝慰人民走向战场。对比之下，可看出《诗经》爱国精神描写的深刻性，人民这种举动就来自于中华民族的爱国之魂。正是这种不可抗拒的力量，才使我们的祖国在数千年的历史长河中从未被外敌灭亡过。

在《诗经》中还有一些描写战争、徭役与劳动的诗歌，像《王风·兔爰》、《小雅·何草不黄》、《唐风·鸛羽》、《小雅·鸿雁》等。这些诗，写连

年征战，给人民带来的永无休止的徭役，有的愤激，有的凄婉，有的绝望，“遍野哀鸿”一词来自《鸿雁》一诗。它集中体现了这些诗的内容。《豳风·七月》、《魏风·伐檀》等诗，主要写农民奴隶的劳动。在这些诗里，可以听到劳动人民不平的呼唤，我们从中可以窥见当时社会上两个阶级的对抗和冲突，已发展到多么尖锐激烈的程度。在《诗经》中，还有不少讽刺诗，有的也可称为政治抒情诗，像《小雅》里的《巧言》、《节南山》、《正月》、《十月之交》、《小弁》、《小弁》、《雨无正》、《巷伯》、《北山》等篇。这些诗篇成为后来现实主义创作的典范。白居易诗的一个主要内容是讽喻诗。他在“新乐府”运动中，提倡“即事名篇”“因事立题”。他指出文学揭露现实的职能，并创作了50首乐府诗，对当时社会各个方面进行了揭露与批判，在中国文学史上有着重大的影响与地位。我们从中清楚地看到《诗经》讽喻精神对他的影响。

3. 爱情诗。《诗经》中数量最大、最为人称道的恐怕还是爱情诗（包括恋爱、婚姻各种题材）。光是“国风”部分，这类作品就有六十多首，占全部国风诗的三分之一强。它的数量虽多，面目却不同，有如百花争艳，各各呈现着动人的风姿。有些诗表现少男少女热烈真诚的恋慕，像泉水一样晶莹，如“投我以木瓜，报之以琼琚，匪报也，永以为好也”（《卫风·木瓜》）；有些诗描写山林草野，不期而遇的幽会，像大自然一样朴野、清新，如《郑风·溱洧》诗，共二章，选录第二章：

溱与洧，溱水流，洧水淌，
洧其清矣。三月冰融清又凉。
士与女，男男女女来游春，
殷其盈矣。人山人海闹嚷嚷。
女曰观乎？妹说：“咱们去看看？”
士曰既且。哥说：“我已去一趟。”
且往观乎，“陪我再去又何妨！”
洧之外，洧水外，河岸旁，
洧訏且乐。确实好玩又宽敞。
维士与女，男男女女喜洋洋，
伊其相谑，相互调笑心花放，
赠之以芍药。送支芍药表情长。

郑国地处中原，三月已是暮春，草长莺飞，鲜花烂漫，青年男女到溱洧水边游览。赏心悦目，倾吐胸怀，这真是生活中欢乐的插曲。这里诗人写水，写水边之花草，写对爱的无拘无束的倾吐，充满了情趣。再看《郑风·野有蔓草》：

野有蔓草，野草蔓生绿成片，
零露 兮。露珠落下亮又圆。
有美一人，有位美女独徘徊，
清扬婉兮。眉清目秀真鲜艳。
邂逅相遇，偶于路上巧相遇，
适我愿兮。情意相投合我愿。
野有蔓草，野草蔓生绿成片，
零露 兮。露水浓密不易干。
有美一人，有位美女独徘徊，

婉如清扬。眉目清秀媚千般。
邂逅相遇，不期而会巧相遇，
与子偕臧。情投意合两心欢。

全诗二章，写得大胆、直率。诗写青年男女在白露未晞的早上、蔓草丛生的田野里相遇。在这样的爱情背景下相遇，本身就充满迷人的色彩。小伙子与姑娘邂逅相遇，又一见倾心，也许是积慕已久，但是诗写不期而遇，更增加了出其不意的幸运感和欢乐气氛。作者在这里写了一场小小的爱的序曲，序幕拉开，好戏尚在后头，但诗笔到此戛然而止。这样写，可以让诗情显得朦胧含蓄，有无尽的回味。这类诗还有《邶风·静女》等。这些诗为我们展示了一幅幅活生生的士女欢爱图，这里凝聚着远古人们对爱情的理解与赞颂，感情真诚，描写生动，有很高的审美价值。

爱情的航船很少一帆风顺，往往遇到漩涡和暗礁，《郑风·将仲子》写一个女子由于受家庭的压抑，人言的摧折，不敢表露爱情。诗曰：“岂敢爱之，畏我父母。仲可怀也，父母之言，亦可畏也。”还有《召南·行露》表现爱情生活苦涩的一面。

结婚是正当爱情的结晶和归宿，在古代社会婚姻也有圆满的，像《召南·关雎》就是描写男女从恋爱到结婚的美满欢乐的生活，这首诗的感情是纯正的，已成为文学史上著名的爱情诗，并广为流传。

《诗经》中弃妇诗有四首，《邶风·谷风》和《卫风·氓》是其中的代表作。这两首诗都运用直书其事的赋的手法，通过回忆对比，反映诗中主人公的不幸遭遇。这些诗篇，不禁令人想起后世许多动人的爱情悲剧故事，如《孔雀东南飞》、杜丽娘与柳梦梅、梁山伯与祝英台……。

说到这儿，必须讲讲对这些爱情诗理解上的分歧。历代经师常常把以上一些清清楚楚写爱情的诗歌阐述出所谓隐藏深处的“诗人之意”，并往往和“伦纪纲常”有关。《诗序》说：“《将仲子》刺庄公也。”“《静女》刺时也。”“《溱洧》刺乱也。”“《关雎》，后妃之德也。”诸如此类说法，比比皆是。《诗序》之后，有释诗者虽承认这些诗写爱情，但依然有许多牵强附会的解释。《毛传》的作者，以及后来阐释家们，与《诗经》年代相隔几百年，甚至千年，竟能释前人之未说，而且说得非常自信，原因在哪儿？稍加注意便发现，原因就在诗人没有明说的比喻里。“关关雎鸠”是比喻，“旄丘之葛”也是比喻，所有一切“兴”都是比喻。这样一来，《诗经》在它委婉曲折的笔意下包含了那么多宣传封建伦理道德的内涵，似乎这样才显示出《诗经》的伟大深邃，才使《诗经》成为与日月并悬而不朽的圣经。对于《关雎》这一类诗，今天谁也不相信《毛诗》以及其他一些道学家的解释，不论是“雎鸠”还是“荇菜”，都是写河边所见之景，诗的主题是爱情。《诗经》的价值不是因为后人所加进去的那些所谓的“寄托”，而在于作品的审美特质不断被人们感知，并给人们以美的享受。难怪西方接受美学反复强调文学作品的审美方式，强调读者的审美能力和感知程度。马克思曾经说，对于没有音乐感的耳朵来说，再好的音乐也没有意义。那么我们说对于文学，如果不按文学的方式去阅读它，文学作品就失去了现实的生命。《诗经》从经师与道学家的角度来阅读，不仅无法理解它潜在的真正内涵，而且还使文学作品变成了宣传伦理纲常的经书，或许这是《诗》或《诗三百》变为《诗经》的缘由。也许正因为这样，孔子才说“不学诗，无以言”。

当然，《诗经》的内容比较丰富、复杂，而且有些诗篇的内容不是单一

的，而是互相渗透、交织。但是今天人们已经能够以文学的眼光去认识它，在理解上虽说有分歧，不过往往是由于审美效果而引起的，而且人们还在不断地从不同的方式和角度去挖掘作品中的内涵。《诗经》的内容包括当时社会内容的各个方面，凝聚着先民丰富的感情与想象。以上所述，还不能说概括了《诗经》的全部内容，只是主要内容而已；要想全部了解《诗经》，还必须认真地去感知 305 篇。

赋、比、兴的文学特质以及对后世的启示

中国是一个诗人的国度，在几千年诗歌创作发展中形成了多样的风格和流派，但是不论哪一种风格、流派的作品，都几乎可以在《诗经》里找到自己的雏型。可以说，数千年来，《诗经》培养着读者的审美能力，激发着人们的艺术创造力。

文学艺术是用对生活现象的展示来概括现实生活和揭示其规律的，这就是文学艺术的特质。这种特质决定了文学艺术的创作方法必须是形象化。从创作规律来讲，也就是形象思维。无论诗歌、小说、戏剧以及其他文艺形式都不可能离开形象思维这一规律。但是如何表现这一规律呢？则有许多不同方法。《诗经》的表现方法古人概括为“赋、比、兴”，下面分别展开谈谈。

1. 什么是“赋”？《周礼》太师曰：“直陈其事不譬喻者，皆赋辞。”

《文心雕龙·诠赋》谓：“赋者铺也；铺采摘文、体物写志也。”很明显，凡是不加譬喻、直陈其事、写人写物抒发情意的都是赋。如《诗经》中《周南·采芣》就是用赋的方法写的，共三章：

采采芣苢，薄言采之。采采芣苢，薄言有之。

采采芣苢，薄言掇之。采采芣苢，薄言捋之。

采采芣苢，薄言袺之。采采芣苢，薄言 之。无论谁分析这首诗，都承认它是赋，抒写的内容很单纯，只是写了采摘车前子的过程，前后不同的动作。但是读起来却觉得生动、亲切，有感人的力量。它的写法特点就在于“直”，不用比兴，不加修饰，自鸣天机，若能平心静气吟咏此诗，恍惚三三五五农家妇女在平原绣野、风和日雨中，群歌互答，余音袅袅，令人心旷神怡。这种重复叠唱的手法，今天的流行歌曲依然常常运用。在《诗经》中这类诗还有《邶风·击鼓》、《卫风·氓》、《邶风·谷风》、《郑风·将仲子》、《豳风·七月》等等。

2. 什么是“比”？郑玄《周礼》注：“比者，比方于物。”又说：“比见今之失，不敢斥言，取比类而言之。”《文心雕龙·比兴》云：“夫比之为义，取类不常：或喻于声，或方于貌，或拟于心，或譬于事。”孔颖达《毛诗正义》说：“比者，比方于物；诸言‘如’者，皆比也。”综上所述，比是包括比喻和比拟。《卫风·硕人》就是用比喻塑造了贵妇人形象的。诗共四章，选第二章为例：

手如柔荑，手指纤纤像嫩荑，

肤如凝脂。皮肤白润像冻脂。

领如蝤蛴，美丽脖颈像蝤蛴，

齿如瓠犀。牙比瓠子还整齐。

螭首蛾眉，额角方正蛾眉细，

巧笑倩兮，一笑酒窝更多姿，

美目盼兮。秋水一泓转眼时。

这一章写硕人的容貌之美，连用比喻，后加“美目盼兮”点睛之笔，使美女形象跃然纸上，呼之欲出。《硕人》对美女的描写手法是成熟的，清人姚际恒在《诗经通论》称：“千古颂美人者无出其右，是为绝唱。”以“比”的手法写人，对后代创作启发很大。《孔雀东南飞》中有对刘兰芝体态的描写，诗云“腰若流纨素，耳著明月珰。指如削葱根，口如含朱丹。纤纤作细步，精妙世无双。”不用说，一看便知手法完全一样。无论是“美目盼兮”还是“世无双”，除了幻灯似再现容貌之外，没有写出更高的，或者说有想象余地的容貌，这种手法传递到白居易《长恨歌》，发生了变化，使幻灯变成了彩色的有联系的电影。“巧笑倩兮”“美目盼兮”与“回眸一笑百媚生，六宫粉黛无颜色”比，后者用“无颜色”三字代替了从上到下的局部刻画，而艺术效果却是加倍的。这里不仅写出了贵妃的体态美，还写出了她的气质美。写硕人“肤如凝脂”，白居易写贵妃是“春寒赐浴华清池，温泉水滑洗凝脂”。同样写美人冰肌玉骨，后者把比喻放在动态之中，显得更有艺术的魅力。贵妃在仙境中出现，是“云髻半偏”“花冠不整”，没有写她“耳著”什么，“口如”什么，却更显示出古典的娇美。作者用比喻写贵妃出现，“风吹仙袂飘飘举，犹似霓裳羽衣舞。玉容寂寞泪阑干，梨花一枝春带雨。”看不清她的容貌，但动人的样子从一枝带着春雨的梨花中全部体现出了。从《诗经》到唐诗，看出比喻手法的运用，不仅是继承，并有更大的发展。在选择所“比”的对象上，人们更注意美，前人用“柔荑”、“朱丹”、“葱根”比喻美人，怎么也不如“梨花一枝”形象美。这些诗中的比喻句，不说内容如何，就其字面美，也足以感人。

《邶风·鸛鸣》则是以比拟手法写的寓言诗。全篇用比，诗写一只小鸟对鸛鸣的斥责，写得生动形象，完全可以把它看成后世“寓言诗”“童话诗”的先驱。《诗经》中“比”的手法运用很广泛，有的还写得很质朴，如：

芄苢黍苗，阴雨膏之。四国有王，郇伯劳之。（《曹风·下泉》）

营营青蝇，止于樊。岂弟君子，无信谗言。（《小雅·青蝇》）这些诗在发端用“比”，虽说比得恰当，但和现代民歌相比，却没有现代民歌的纤巧风格。现代民歌如“青石板栽葱栽不下根，我在你家活不成个人”（《陕北民歌·信天游》），又如“灵芝草落在沔麻坑，灵聪聪配了个气闷心”（《爬山歌选·买卖婚姻跳火坑》）。这样“比”的形式与《诗经》相同，但其表达方式却比《诗经》来得纤巧。

“比喻”或“比拟”，可以说是中国古典诗歌常用的手法。大诗人屈原常常在其作品中以香草喻美人，以求美人不成来喻个人政治上失落等等。认真理解文学作品中“比”的手法，对我们把握文学作品的内涵以及美学价值，是很重要的。只有这样，我们才不会像前代经师那样不恰当地断定诗中的“比”，造出了《诗经》中所谓“诗人之意”，歪曲了文学作品的内容。

3.在“赋、比、兴”中，最烦最难的是“兴”。它之所以烦、难，是因为它的意义空洞，所以讲“兴”的人也就随意发挥。挚虞《文章流别论》说是“有感之词”。钟嵘说“文已尽而意有余”。朱熹则说：“先言他物，以引起所咏之词。”把所有解释“兴”的词抄列在一起，也难找出一个共同的概念。正因为如此，不少阐释《诗经》者，凡要将诗列入政治教化的内容，便称此诗为“兴”的手法。“兴”有启发之意，但如果解释过于穿凿，便歪曲了诗的原意。《卫风·淇奥》就是用“兴”的写法，全诗三章，诗每一章

的开头分别是“瞻彼淇奥，绿竹猗猗”、“瞻彼淇奥，绿竹青青”、“瞻彼淇奥，绿竹如簧”，都是诗人所见。所见在此，所得在彼，引起了对卫武公的颂扬。但前后并没有什么显著的必然联系。这种手法使诗文收到情景相映的效果，以景补情，以情托景，于斯为胜。《诗经》中还有不少以“采”为“兴”的诗，如：“采采卷耳，不盈顷筐”（《周南·卷耳》）、“采采芣苢，薄言采之”（《周南·芣苢》）、“爰采唐矣，沫之乡矣”（《邶风·桑中》）、“彼采葛兮，一日不见，如三月兮”（《王风·采葛》）等等，古人对这些“兴”的看法不同，有说之为比，有说之为赋，但大多数人同意其为兴。

对《诗经》中“赋、比、兴”的看法历来都有分歧，但又常常强调诗歌中的比兴作用。在今天仍是重要的，特别把这与形象思维结合起来研究，是很有意义的。

文学是语言的艺术。《诗经》中对文学语言这门艺术的运用，已达到了一定的水平。凡今天的修辞手法，在《诗经》中大多运用完美，像比喻、借代、夸张、比拟、对偶、对比、排比、衬托等等，例子举手可得。这些手法的运用，为我们创造了许多完美的艺术境界。

最后我们谈点《诗经》中的意境。如《陈风·月出》具有很强的音乐性，在阅读的时间流中，人们从声韵之间，便会体会到意境的广阔与优美。诗共三章：

月出皎兮，佼人僚兮。舒窈纠兮，劳心悄兮！

月出皓兮，佼人僚兮。舒忧受兮，劳心慄兮！

月出照兮，佼人僚兮。舒夭绍兮，劳心惨兮！

诗中形容月色是皎、皓、照，形容容貌是僚（美好）、（妖媚）、僚（漂亮），形容体态是窈纠（苗条）、忧受（徐缓婀娜）、夭绍（轻盈）。天上有皎皎之月，月夜之中有娇娇之美人，诗中的“窈纠、忧受、夭绍”又是声韵母相同的字，读起来有一种朦朦胧胧、缠缠绵绵的特殊感受，不知情之何以移而神之何以畅，只觉得言有尽而意无穷。这种感觉，正是诗朦胧的意境所提供的。《秦风·蒹葭》则是运用暗喻、象征的手段，寓情于景，寓理于情，把人引入一个迷离恍惚的境界。诗共三章：

蒹葭苍苍，白露为霜。所谓伊人，在水一方。溯洄从之，道阻且长。溯游从之，宛在水中央。

蒹葭凄凄，白露未晞。所谓伊人，在水之湄。溯洄从之，道阻且跻。溯游从之，宛在水中坻。

蒹葭采采，白露未已。所谓伊人，在水之涘。溯洄从之，道阻且右。溯游从之，宛在水中沚。

这首诗是写对可望而不可即的心爱人的追求与景慕。诗以一片白色的秋水和清霜白露为背景。这背景本身就不一般：清寒而纯洁。在这白色之中，优雅闲静的佳人，或在水中央，或在水边草地上，或在沙洲之上，这种跳跃式的描写，仿佛电影一样。这样写，更能衬托出佳人可望而不可即，追求者始终在崎岖而漫长的道路上。这条路正是生活中爱情之路，道路迷茫而感情执著。整首诗景、情、人都是美的，艺术境界也是美的；而读者品尝到的，却是甜而苦涩的爱之真谛。这一类诗，有很高的审美价值，对宋词影响非浅，在此不一一举例。

《诗经》的艺术手法，像潺潺的清泉，滋润着无数诗人的心田。从《诗

经》—楚辞—陶潜诗—唐宋诗词—当代文艺，我们可以理出一条曲折而明晰的线索，看到中国诗歌的借鉴、继承和发展。

在分析《诗经》时，我们仍然要坚持运用马克思主义的方法，站在历史唯物主义的高度，去正确看待诗中的精华和糟粕。如《大雅·云汉》等一类诗，写人民遭旱仰天，充满了鬼神活动。但把这简单地斥为糟粕，是不合适的。因为神奇的童话，正是先民对自然界风雨雷电、日月星辰、人类生老病死、吉凶祸福不可理解的情况下产生的。这些想象是幼稚的，却又是那个时代人的精神风貌的真实反映。对这些作品，我们应当从文学和历史两个方面去研究，并给以适当的评价。

20 九曲回肠泪洒丰碑

——《楚辞》

关于《楚辞》

“楚辞”这个名词有两种含义，一是指始于屈原的、战国后期在楚国流行的一种新诗体；二是指以屈原的作品为代表的一部古代诗歌总集。它是诗体的名称，又是诗集的名称，不管从哪种意义说，屈原都是它的主要代表。

“楚辞”是屈原的新创造，但他的这项创造也不是凭空产生的。我们知道，《诗》这部广为流传、影响很大的诗集，像在中原各国流行一样，也在楚国流行。《国语·楚语上》记载申叔时论王太子的教育内容，就明确说要“教之《诗》，而为之导广显德，以耀明其官”，“诵《诗》以辅相之”等。楚国君臣在政治生活中经常引用《诗》，《左传》中有多处记载。可见《诗》在楚国统治阶级与知识分子中的地位与作用几乎也到了“不学《诗》，无以言”的程度了。宋玉《九辩》化用了《诗·魏风·伐檀》，云“窃慕诗人之遗风兮，愿托志乎素餐。”不用说，屈原对这些诗篇是非常熟悉的，他在写作“楚辞”时也曾学习过《诗》的表现手法，把他早期的作品《橘颂》和《诗经》中的《郑风·野有蔓草》一诗比较，便可明白这种继承关系。《离骚》开头称美世系时，并提神界始祖高阳与凡界先人伯庸，写法与《诗经》的《生民》《玄鸟》等篇相同。最后“忽临睨夫旧乡”时写道“仆夫悲余马怀兮”，用的是《诗·周南·卷耳》“我马瘠矣，我仆痡矣”的习语。至于怨恨责难统治者的语句，在“风诗”与“雅诗”中屡见不鲜，这一点更可看出，在写法、内容上《楚辞》与《诗经》有许多共同的地方。

如果从形式上着眼，《楚辞》与四言的《诗经》不同，它的句式长短不一，在艺术上差别也大。二者似乎是毫无继承关系的两个源头。这一点不难说明。我们说没有《诗经》在内的华夏古典文化的哺育，不会有屈原；但是，作为楚辞的创始人，屈原是一位真正的艺术巨匠。他的创作受前代文化的影响，同时也受楚文化地方色彩的影响。但屈原的伟大之处，不是在于他对前代文化的学习与摹仿，而是在于他有高度的创造精神与鲜明的艺术个性。《离骚》等作品的某些重要的艺术特点，不仅《诗经》不曾有过，楚国文化史上也不曾有过，而是属于屈原的创造。正是这种创造性，才使《楚辞》在世界文学史上有着永恒的艺术魅力。

屈原等人的作品，最初都是单篇流传。屈原当时并没有这样命名自己的作品。这个名称是西汉时才有的。《汉书·朱买臣传》：“荐买臣，召见说《春秋》，言《楚辞》，帝甚悦之。”朱买臣是汉武帝时人，可见楚辞已成为一种专门的学问与《春秋》并提，到西汉末年刘向编定楚辞集，从此楚辞就有了专书。

保存至今的最早的一部《楚辞》集是东汉人王逸的《楚辞章句》。他在叙中说是根据刘向编的集子，分16卷；后来又加上他自己的一篇《九思》，定为17卷。其篇目是《离骚》、《九歌》、《天问》、《九章》、《远游》、《卜居》、《渔父》、《九辩》、《招魂》、《大招》、《惜誓》、《招隐士》、《七谏》、《哀时命》、《九怀》、《九叹》、《九思》。这些篇目，从《惜誓》以下皆注明为汉代贾谊、王褒等所作，是悼念屈原或模拟屈原的作品；其余各篇，《九辩》、《招魂》题为宋玉作，《大招》题为屈原或景差作。《渔父》以上共25篇为屈原作品。但《史记·屈原贾生列传》将《招

魂》列屈原名下，将《渔父》的内容作为故事叙述，并未讲是屈原的作品。这些文献材料的不同记载，引起了后人的种种怀疑。对于屈原作品，争论不休，有几篇至今得不出结果。《招魂》至今有屈原作和宋玉作两种，等等。在这里，我们不作辩论，也不轻易取消屈原的著作权。下面先介绍《楚辞》的作品与主要内容。

痛苦的灵魂 不屈的意志

对于屈原这样一位划时代的文化巨人，人们当然想尽可能详细地了解他的生平事迹。但因为史料欠缺，对他的生平，不乏猜测之词。司马迁的《史记·屈原列传》是了解屈原生平的最重要的依据，前人多有论证介绍以及译注等等，这里不再抄录。

屈原是我国封建社会初期的一位政治诗人。他的艺术创造，主要不是表现在每句字数的增加，句中句末用“兮”字等，而是在艺术构思上能摆脱创作素材的束缚，有空前广阔的想象，从而极大地提高了诗的表现能力。诸如个人的政治斗争，历史上的兴亡大事，这些都是最难入诗的内容，而经过诗人的象征手法的点化，使枯燥的生活原型得到升华，塑造了生动的艺术形象，具有激动人心的感染力量。因而，政治倾向性与艺术感染力的高度统一，也就构成了屈原作品的主要特色，这恐怕是屈原在诗歌艺术上的主要贡献。

《离骚》是屈原最重要的作品，在这篇作品中，屈原叙述他为了坚持正确的政治主张，受到种种的打击迫害，但是决不妥协，决不屈服。他一再表达了热爱祖国、始终不渝的感情。这篇作品从内容到形式都有独特的地方，只有屈原那样的诗人，又经历了那样的遭遇，才能够写得出来。所以齐梁时代杰出的文学理论批评家刘勰说，没有屈原也就不会有《离骚》。

《离骚》这一篇名，向来有许多不同的解释。据汉代司马迁等人说，“离”是遭遇的意思，“骚”是忧的意思，表示自己因遭忧而作此诗，汉代王逸释作离别的忧愁。诗里写到屈原想离开楚国到别国去，但终于不忍离开，和题意合。此外还有其他一些解释，然以上面两种解释比较切合作品的内容。

《离骚》共 375 句，2377 字，是我国古代一首最长的诗。它可分成四大段。从篇首至“岂余心之可惩”为第一大段，自“女媭之婵媛兮”至“沾余襟之浪浪”为第二大段，由“跪敷衽以陈辞兮”至“余焉能忍与此终古”为第三大段，自“索藟茅以筵兮”到篇末为第四大段。第一大段自叙生平和思想，用很多比兴手法，如用美人香草比喻美好品质和卓越才能，写出了许多传诵的名句。第二大段记叙他的姊姊女媭哽咽着责备他和屈原听了责备之后用舜陈辞。这一大段的用意是阐明自己的政治思想，用故事的形式表现出来，有波澜，不平直。这两大段恰好是作品的前半篇，都侧重写实。以下转入后半篇，都是驰骋想象，借助“男女”意象创造幻境，表现了作者在政治上失败以及理想不能实现而彷徨苦闷的心情。第三大段写他上下求索，叩阍求女，比喻他对理想的追求。第四大段通过灵氛和巫咸的占卜之词，写他对楚国已十分绝望，假托运行周游，另寻处所。尾声却表示了宁死志不移的精神。后半篇侧重虚写，用幻想形式来表现作者极其复杂和沉痛的心情。

《离骚》大约作于楚怀王末年，这时屈原约五十岁。楚怀王早期曾经任用屈原，有过要求励精图治的表现，但由于受到奸佞小人的包围，对屈原屡次进行打击。在位末期，军事上受到挫败，政治上腐败不堪。屈原总结了他

半生的政治斗争，写成了这篇规模宏大的政治抒情诗。诗篇主要表达了他的政治理想，即通过楚王来实现“美政”。诗中写到了他的“美政”的精神，诗曰：

汤禹俨而祗敬兮，禹与汤严明谨慎，
周论道而莫差；周先王讲究治道；
举贤而授能兮，凭德才选用贤臣，
循绳墨而不颇。守规矩不差分毫。
皇天无私阿兮，皇天啊光明正大，
览民德焉错辅；看谁好就扶他上马；
夫维圣哲以茂行兮，只有圣哲做出美行，
苟得用此下土。才让他享有天下。
瞻前而顾后兮，把历史前后思量，
相观民之计极：看出了万民的愿望：
夫孰非义而可用兮，怎能叫豺狼牧羊，
孰非善而可服？岂可让暴徒称王？

这 12 句诗就是屈原“美政”的中心内容。屈原称道夏禹、商汤、周文王、武王的政治，主要标举“举贤授能”。战国时代，“举贤授能”就意味着反对世卿世禄，打破旧贵族对于权位的垄断。选拔真正的人才来实行政治改革。这个口号，在客观上正反映了新兴地主阶级广泛参加政权的要求。诗篇中热情地称颂理想的三王时代，说那时聚集了大批的人才，而如今“哀高丘之无女”，可悲的是楚国缺少贤才。诗篇中神话色彩很浓，“求女”的情节可以说也含有为国求贤的意思。诗人还假借巫咸之口举出历史上许多不拘身分拔举人才的例子。屠户老头吕望被周文王所提拔，贩货的商人宁戚做了齐桓公的大夫等等，表明了他反对世卿世禄，赞成从社会下层中拔举人才。这种举贤思想，在今天依然有一定的现实意义。

屈原“美政”的另一个重要内容，是反对骄奢淫逸，提倡兢兢业业地遵循法度规则。在《离骚》中，诗人举出历史的经验教训来告诫楚王，要他效法尧、舜、禹、汤、文、武这些圣贤之君，小心谨慎，勤勤恳恳；而不要像启、羿、浇、桀、纣这些昏君，由于贪图逸乐、荒淫暴虐而遭到灭亡。他认为这些历史事例证明一条真理：“皇天无私阿兮，览民德焉错辅。夫维圣哲以茂行兮，苟得用此下土。”就是说只有德行美好的圣贤，才配管理天下。这与《左传》中“皇天无亲，惟德是辅”的说法是一致的。这里，他不是宣传天的权威性，而是认为谋事做人，“义”“善”“德”的重要。这些都是儒家的思想。把这些“善”“德”与当时社会的丑恶相对立来看，便能看出他这种思想的光辉。

《离骚》中也表现了强烈的爱国思想。诗篇所写的全部斗争，都说明诗人念念不忘楚国的兴亡，表现了对楚国前途的深刻的忧虑。“岂余身之惮殃兮，恐皇舆之败绩。”这样的诗句说明在屈原的观念中，楚王就是楚国的代表。在那种动荡不安的时代，王权便是秩序的代表，这一点无可指责，更何况楚怀王信任过、支持过他。他想实现自己的主张，只有借助王权的力量方可实现。但他又不是愚忠，当他看到楚王轻信谗言、变化无常时，他写道“怨灵修之浩荡兮，终不察夫民心”（“浩荡”即昏愤糊涂的意思）。这种尖锐的指责，曾引起后代那些王权至上论者的非议。当他对怀王完全失望时，愤然写道：“何离心之可同兮？吾将远逝以自疏。”意思是怎能跟异心人呆在

一起？我将远游去追求放达！表明了一位有原则、有节操的政治家的风度。

《离骚》爱国思想另一突出表现是在对楚国人民和山川的系念上。“长太息以掩涕兮，哀民生之多艰。”这样的诗句塑造了诗人的自我形象，是《离骚》中民主性的精华。诗篇在结束的地方奏出了热爱祖国的最强音：“仆夫悲余马怀兮，蜷局顾而不行。”在这之前，诗人在想象的王国里，自娱自慰，他下定离别的决心，备瑶车，驾飞龙，琼枝为菜，美玉为粮，向高空远远飞驰而去，奏《九歌》之曲，翩然跳起《韶》舞，达到光明的天空。回头下望，忽见楚国故乡，便踏足不能前进。“蜷局顾而不行”这一情绪的突变，具有极大的力量，无限的爱国深情仍然弥漫在宇宙之间，也弥漫于世代读者的心头。楚国虽然混浊黑暗，但哪怕是在幻想中，他也不忍离开，因为这是他的祖国。

在《离骚》中，最让人感动的是诗人不倦的追求政治理想的精神以及对祖国坚定不移的热爱之情。他追求美，追求善，与一切丑恶的事物有着不可调和的矛盾，并且同它们进行坚决的斗争，甚至将生死置之度外，勇往直前。这种精神无比强烈地震撼着人心！

《九歌》本是夏代的乐曲，是古代神话传说中乐章的名称。相传禹有《九歌》，启也有《九歌》。屈原这一组诗，用了“九歌”之名，实际是11篇。其中前9篇祀神，第10篇是《国殇》祭鬼，第11篇是尾声。按神鬼的性类可分三类：(1)天神，东皇太一、云中君、大司命、少司命、东君；(2)地祇，湘君、湘夫人、河伯、山鬼；(3)人鬼，国殇。描写第一类神的歌辞，比较庄严，宗教的祭祀的意味较浓。第二类的神是介于人神之间的，可以说是近似神话中的人物，诗人以人神之恋终归失败的主题，间接地反映了诗人的失望、孤独的痛苦心情。而国殇的描写没有神秘的幻想成分，是一首反映现实的赞歌。这样看来，《九歌》是有组织的，它可能是用于大规模祭祀典礼的完整乐章。

祭神歌舞是古民族的重要文化财富。楚国巫风极盛。王逸的序言就说，楚国南方沅湘一带地方，民间风俗相信鬼神，喜欢祭祀，祭祀时必定奏乐歌舞来娱乐鬼神。这是一种比较原始的宗教信仰，把鬼神当作一种实际存在，人们通过专门职业的“巫”，可以和他们来往。由男巫（叫做覡）女巫装扮成鬼神的形象，表演一些鬼神故事。这些多半是爱情故事，以此来娱神悦神，其目的是为了获得神的“福助”。这种巫歌、巫舞、巫调可以说直接催发了《九歌》的产生。《九歌》中屈原塑造了诸神的形象，正是在这种宗教意识基础上产生的。这些形象都很优美，作者虽然没有直接描写诸神的外形，但是作品写他们或降留或远举的飘飘渺渺之态，写他们喜怒哀乐，写他们真挚的恋情，并创造了优美而充满芬芳的环境，自然让读者通过想象在脑海中浮现出一个个绝美的形象。但是不论作者用怎样的笔调去写众神的追求、等待，最终归结于失败。在整个描写中，我们总感到笼罩着一种孤独、惆怅、绝望的情绪。而有时常常又会出现一缕希望，只因为这点希望又隐约可见一个彷徨的形象。这些正是屈原对自己在现实生活中种种感受的移植和投射。因而《九歌》的主旨依然是现实的。

《天问》是我国古典诗坛上的一朵奇葩。几乎全篇都以问句构成，称作《天问》，也就是问天的意思，这在古代语法上是有先例可寻的。在《天问》中，作者从天地未形的远古写到楚国的现状，先问天文地理，再问历史传说，由远及近，一口气提出一百七十多个问题。鲁迅赞叹道“怀疑自遂古之初，

直至百物之琐末，放言无惮，为前人所不敢言”（《摩罗诗力说》）。

屈原生活在学术文化蓬勃发展的战国时代，对于当时天文、地理、历史等方面的知识都有深刻的理解；经过深沉的思索，对许多问题都抱着怀疑的态度。他首先问天。昼夜分不出，浑沌一片，谁能研究清楚？充满着的是朦朦胧胧没有形状的气体，怎么识别它？月亮有什么特质，死了又能复生？天门还没有亮的时候，太阳在哪儿藏身？等等。在这一类问题里，屈原从唯物主义的观点出发，探索开天辟地的传说、天体的构造、日月星辰的运行，等等，摒除了上帝神灵一类的观念，而且对当时的一些说法不满足，大胆地表示怀疑，有科学的意味，意境宏壮，气象开阔，和《离骚》中描写遨游太空文字相表里。其次问地。鲧不会治水，众人何以要推荐他？大家只说不用担忧，为何不去督促帮助他？地上从东到西和从南到北，以哪个的距离为长，等等。这一类问题从鲧治水开始，因为洪水是远古时代人民生活中的一件大事。洪水退了之后，才能“鱼自入深渊，人自居平土”。屈原对鲧的遭遇，发生了一连串的疑问，表达了对鲧的同情。接着又问大地的形状，问到昆仑山，问到日照不及的地方，问到何处冬暖，何处夏寒，问到各地奇闻异事，奇禽异兽，奇花异草，问得瑰丽多彩，虽神奇而不迷信。第三问夏事，其中穿插了关于女媧、虞舜等若干问句，表现了屈原的历史观点。在屈原的历史观点中，有反传统的精神。对禹这位“圣王”没有给他戴上光圈，只是问他是怎样遇到涂山氏之女，与她在台桑婚配？夏启传说是贤君，但屈原只提到启窃取《九辩》《九歌》，包含了对他的批判态度。当时一般人把夏亡归罪于妹喜，屈原表示怀疑。夏桀用装饰着鹄、玉的鼎俎敬飨上帝，上帝也享用了，为什么夏桀亡了国？这也是对上帝的怀疑。以上诸问，都表现了屈原反传统观念的精神。最后问殷周两代事，其中穿插了舜事，还有春秋时齐、吴等国事，最后问到楚事，还写到自己。这一类问题，也表现了屈原反传统的精神，更包含着作者的思想倾向。他问到比干有什么过错，遭遇到压抑沉沦的命运，雷开只知道阿谀卑顺，却得到封爵和黄金！何以圣哲德行相同，但到头来所采取的方式不一样：梅伯苦谏被剁成肉酱而箕子却装成疯的模样。天命反复无常，惩罚的是谁？保佑的是谁？诗中全都是问前世之事。前世如此，在屈原当时不也是这样吗？在《离骚》中屈原提出“举贤授能”的“美政”，这里他是用问的方式更巧妙地表达。

《九章》一共九篇，包括九个方面的内容。通行的本子是这样排列的：《惜诵》、《涉江》、《哀郢》、《抽思》、《怀沙》、《思美人》、《惜往日》、《桔颂》、《悲回风》。“九章”这个总名是汉代人所加的。《九章》这个名称与借用专名的《九歌》《九辩》不同，它是标明了实际篇数。

《九章》的思想情绪与《离骚》大体相近，而艺术方法不同。它主要用写实方法反映作者一些具体的生活片断及当时的思想情绪，因此有较准确的史料价值，是了解屈原生平思想的第一手资料。读《抽思》，可知屈原曾放汉北；读《哀郢》，可知屈原曾流放到郢都以东的遥远地区；读《涉江》，可知屈原曾从今天的武汉一带流浪到荒凉的湘西；读《怀沙》，可知屈原曾从湘西奔赴长沙死节。这四篇艺术性也较强，是《九章》的代表作。

《九章》由于风格不完全一致，有几篇的思想与屈原一贯的思想有着较大的距离，因此从清初的顾成天起，历来有不少研究者怀疑其中几篇非屈原作品。因为资料的限制，还不能够得到明确的结论。这里仅选择性地介绍以下四篇主要内容。

《桔颂》，屈原借桔树的形象表示自己坚持的理想。这种通过咏物言志的写法，开创了咏物诗的先例，对后世影响很大。诗先咏物，写得芬芳满纸。写桔树，禀受天命，不可迁移，生长南方。写它绿叶白花，纷然茂盛，层层枝条，锐利的刺，圆圆的果实，青黄交杂，文采灿烂。接着借物述志，赞美桔树的特性，赋予桔树理想的性格，如“独立不迁”、“深固难徙”、“梗其有理兮”等。这里赞美桔树，同时又是表达自己的志趣，二者溶合一起，充分表明了屈原对祖国的忠诚。

《抽思》是屈原谪居汉北时的作品。“有鸟自南兮，来集汉北”，这是屈原自比，所以知道是他在汉北时作品。“抽”是引出的意思，引出自己的思绪，向怀王陈辞。篇中有“与美人之抽怨兮”，表明了题意。

在《抽思》中，诗人委婉曲折地描写了自己不幸的遭遇和痛苦的心情，有着强烈的撼动人心的力量。起句“心郁郁之忧思兮，独永叹乎增伤”，在这种深深的浩叹之中，把读者带入了诗境：长夜漫漫，秋风四起，被种种痛苦缠绕的诗人，此时深深地沉浸在重重忧思之中。他只有把自己的一片心情，缀结于言词，陈于楚王。他对怀王的糊涂昏愤、听信谗言，给以指责与批评，抒发了对郢都的怀念之情。诗这样写道：“望孟夏之短夜兮，何晦明之若岁？惟郢路之辽远兮，魂一夕而九逝。……”大意为初夏之夜是最短暂的，但在忧愁的我来说，一夜长似一年。从汉北到郢都路程是遥远的，但是对怀念故乡的我来说，梦魂在一夜间却来去许多遍。……这种魂牵梦萦，表达了诗人对楚国的郢都一时一刻也不能忘怀的心情。这是屈原作品中忠诚祖国主题的又一次表现，诗人内心的惨痛也深深地感动着读者。

屈原在《哀郢》中，极力写他怀念郢都的心情。从他离开郢都写起，曲曲折折，写出了许多经历和感触，一直到收尾的“乱词”，他还是悲叹“鸟飞反故乡兮，狐死必首丘；信非吾罪而弃逐兮，何日夜而忘之！”郢都将要沦亡，自己也不肯辱死于敌人之手，振兴国家的希望破灭了，自己连狐鸟的命运也不如，不可能回到故乡了。大约在这之后不久，他终于来到离长沙不远的汨罗江畔，怀石自沉了。

《怀沙》是屈原的绝命词，是说怀抱着沙石投河而死。屈原写这篇作品，是在长期的哀思之后，又经历了郢都沦亡的变故，最后来到寂静的山林之中，对自己的一生进行了分析和总结。他坚信自己的道德品质“内厚质正”，正是君子所赞美的，但是由于党人的鄙劣，使自己理想不能实现，在那个社会里一切都是颠倒错乱：“变白以为黑兮，倒上以为下。”没有是非，没有真理，有才能、有理想的人被湮灭，而且还要遭到小人的嫉妒和迫害。他清楚看到在那个社会自己无路可走，只有死才能解除这一生的痛苦，才能表明自己的忠贞之心。篇末明确地说“舒忧娱哀兮，限之以大故”。大故即死亡之意。这首诗表现了他一贯的思想：保持美好的品质，决不变心从俗，他的行动也是“受命不迁”。

关于《招魂》的作者，司马迁说是屈原，王逸说是宋玉，现在人们一般相信司马迁的话，承认《招魂》是屈原作品，但是尚没能取得一致看法。《招魂》招的是什么魂？是生魂还是死魂？是作者自招，还是招别人？这些问题都有分歧。从作品本身看来，应该是自招生魂，但诗篇中生活的描写，当是君主的享受，而且结尾处又明确提到“与王趋梦兮，课后先，君王亲发兮，惮青兕”，又像是招楚王的魂。楚怀王曾被骗，在秦国囚禁了三年，终于悒郁而死，归葬于楚。屈原按照楚国风俗为之招魂，也是非常自然的事。

《招魂》由三部分构成。一是引子；二是招词，告诫魂不要到东、西、南、北方去，也不要登天或入地，因为那些地方存在着许多可怕的事物，存在着极大的危险；接着开始劝魂赶快回到楚国来，回到郢都来，因为这里有极奢侈的享受，极安乐的生活；三是结尾，描写与王一起打猎的情形，写到时光不驻，写到江南景色，呼唤着“魂兮归来哀江南”。诗中深蕴着报国无门而仍然热恋故国的沉痛感情。《招魂》还保存着古代一些神话传说，有宝贵的认识价值。与《九歌》《天问》一样，《招魂》的形式来自楚国民间，它是楚文化的特产，《诗经》里没有，后来的北方民歌也从未有过。《招魂》还反映了战国时期楚国高度的文化水平。

从以上作品我们可以看出，《楚辞》简直就是一部“命运交响曲”——一部抒发屈原乃至当时文人身世遭遇、激情哀怨、理想追求的“交响曲”。其间交融着对楚国历史的回顾与楚国前途的展望，回响着战国时代的时代之音。它不仅是屈原、宋玉等个人的哀曲，更是为楚国与楚人民的命运呼唤、呐喊的绝唱。

屈原之后的“楚辞”作品，有《卜居》和《渔父》。这是与屈原时代相近的楚人创作的有关屈原的故事。这两篇作品对了解屈原的思想很有价值，艺术性又很高。都采用对话形式表达思想，体裁介于诗歌与散文之间，而更接近于散文，是楚辞文体的一个变种。

《卜居》的内容是讲屈原被放逐，“心烦虑乱，不知所从。”于是去请教太卜郑詹尹，请他卜一个卦，看看应当怎么做。篇中假托问卜决疑，从正反两方面提出八对问题。其实在提出问题的同时，已经是肯定正面，否定了反面，无所谓“疑”。作者不过是借暴露反面的东西来烘托屈原的思想，表明了强烈的爱憎感与是非观。“蝉翼为重，千钧为轻；黄钟毁弃，瓦釜雷鸣”数句，鲜明生动地概括了当时统治集团的是非颠倒。“尺有所短，寸有所长”以上几句，颇有点辩证法的味道。作品文辞优美，思想也深刻。

《渔父》诗假托渔父与屈原的问答，表现屈原不肯同流合污的顽强精神。司马迁将这首散文诗作为屈原事迹载入《屈原列传》。这首诗通过一位打渔的老头——大约是一位隐士，同屈原的几段对话，表现了两种截然不同的人生观。渔父认为既然世界很污浊，何不多挖些烂泥弄得更混些；既然大家都喝醉了，何不也去喝个痛快。但屈原不赞成，他说，洗了头要把帽子弹弹，洗了澡要把衣衫抖抖，……我宁肯跳进江心，葬身鱼腹，也不愿让洁白的品质，蒙上世俗的污垢。对比之下显出屈原情操的高尚。《渔父》比《卜居》更具故事性，文章末了写渔父说服不了屈原，于是微笑着敲着船帮，唱着歌而走了。形象很生动，并富有戏剧性，而这些动作表情形象，为我们生动地说明这两种人生观的不可调和。

《九辩》是楚辞的重要作品，是宋玉的代表作。“九”不是数词，“九辩”与“九歌”一样，都是古代神话里的乐曲名，取题“九辩”是为了借重它的盛名。宋玉的历史我们不清楚，相传是楚襄王的小臣，有才而不得重用，也是一个宦途失意的人。王逸《楚辞章句》说宋玉是屈原的弟子，颇有文人习气，所作《九辩》，模拟屈原，但又有他自己的独创。还有《招魂》一篇，也有说宋玉作。此外还有《风赋》《高唐赋》《神女赋》《登徒子好色赋》等篇，这些赋已开汉赋先声。赋里反映出宋玉在楚王左右的“词臣”生活，其中也有些委婉的讽喻。

《九辩》是一首长篇抒情诗，其内容甚至字句都有许多同《离骚》《九

章》相似的地方，其主旨则是“贫士失职而志不平”。这首诗文采优美，开头一段写秋，已成为千古传颂的佳句：“悲哉，秋之为气也！萧瑟兮，草木摇落而变衰。慄栗兮，若在远行，登山临水兮，送将归。”意为悲伤呀，寥落的秋天气氛，草木凋残而变得枯萎。凄怆呀，远行的游子登山临水，送别将要返回故乡的远客。用草木凋零的秋与失意游子的感触交织在一起，就把悲怆的情绪刻画得淋漓尽致。接着诗人用两段文字写江河水落，鸟虫之音，尽力渲染秋天的萧瑟气氛，抒发了寄居异地的游子孤寂、空虚迷惘的心情。情景相生，历来被称为《九辩》中最精彩的部分。因此，宋玉的名字就和“悲秋”相联，也许正是在宋玉的影响下，“秋”成了历代诗人常研习的题目，从而创造了数不清的写秋佳句，以秋景写凄凉意已成了诗人的惯用伎俩。《九辩》在内容的容量上不能与屈原相比，鲁迅说《九辩》“凄怨之音，实为独绝”，道出了《九辩》的主要特色。

除宋玉之外，司马迁提到的唐勒、景差都没有作品流传下来，在《楚辞章句》中，还收了一批汉初作家写作的“楚辞”，内容大都是摹仿屈原的作品，吟咏屈原事迹，成就不大。但是从这些作品却可以看出楚辞向汉赋的过渡，又可以了解汉初人对屈原的认识，所以还有相当的价值。

寄情草木美人 驱使日月风云

《楚辞》成为中国文学史上一部辉煌的诗集，这辉煌是由屈原所创造的。在诗集中，诗人展现的美善而痛苦的灵魂，深深影响着代代中国人。而作为文学艺术，更重要的是它以缤纷多姿的表现手法，给中华文化艺术的宝库留下了取之不尽的源泉。《离骚》被称为最动人的抒情长诗，《天问》被称为奇特的诗，《九歌》被认为是文学史上有着永久魅力之作，等等。这些评说，不仅仅在于作品对个人经历和悲愤之情的抒写，而更在于这些作品显示了惊人的艺术力量。诗人以超现实的手法，表现现实世界中的情与事，为我们展现的是一幅幅奇妙的幻境。读者在这艳丽的虚幻世界中，把握形象特征，理解精神气质。画面是宏伟的，想象的空间是广阔的，魅力是永存的。《楚辞》的艺术特征主要有两大特色，下面我们以《离骚》等篇为例，简单评述。

第一，用香草美人的比兴手法。《离骚》的前半篇，表现诗人勤勉自修，以期求合于楚王，为国出力，诗写道：

扈江离与辟芷兮，纫秋兰以为佩。汩余若将不及兮，恐年岁之不吾与。朝搴阰之木兰兮，

夕揽洲之宿莽！日月忽其不淹兮，春与秋其代序。惟草木之零落兮，恐美人之迟暮！

这些诗句在衬托屈原形象的同时，使人感到草木的芬芳，把人带进了一片幽美的境界。诗人所要表达的意思，经过这种艺术手段的升华，就能供人咀嚼而回味无穷。在上半段诗中，诗人用了很多芳草的名称，如“秋兰”“江离”“蕙”“留夷”“揭车”“木兰”“薛荔”等等，并拿它们充当“自我”的佩饰，其意义就是在暗喻自身品性的芳洁。这种比兴手法，在屈原笔下用得自然，并有很强的表现力。为了表现诗人的希望，诗写道：

余既滋兰之九畹兮，又树蕙之百亩，畦留夷与揭车兮，杂杜衡与芳芷。冀枝叶之峻茂兮，

愿俟时乎吾将刈。虽萎绝其亦何伤兮，哀众芳之芜秽。

这一小节以芳草喻贤才，以培植贤才表现诗人自身遭黜后，虽被茫茫的绝望所包围，但他在黑暗中依然闪射出希望的火花，表现了一种不屈服的精神。他企图自己培植贤才，给楚国带来新生，谁知希望之苗早被黑暗的现实无情

地剪断。像这类诗句在《离骚》中很多。总体来看，屈原的作品对芳草意象的驱使，不是一种随文设喻，而是反复出现，与诗情交融在一起，有着一种系统的象征义。本诗从诗人佩饰芳草写起，到培植芳草，又写道以“芰荷”“芙蓉”制作衣裳；诗中出现“党人”之后，芬芳世界出现了一片衰景：“户服艾以盈要兮，谓幽兰其不可佩。”“苏粪壤以充帙兮，谓申椒其不芳。”“兰芷变而不芳兮，荃蕙化而为茅。”对比中可以看出芳草一方面表现“我”品性的芳洁，以及对这种芳洁修治的执著不变；另一方面表现贵族党人的毫无操守和贱俗可鄙。把这些意象流动起来看，它们之间发生着冲突，芳洁被诋毁，贱俗被赞美。这种冲突，便是诗人所要表现在现实中的情感。诗人有着“美”的理想，所以他在幻化般的境界中展示了一个与浑浊腐烂的现实社会相反的美的芳香世界，这就是宋人朱熹所概括的“寓情草木”。在《桔颂》中，诗人以桔树的形象来象征“我”美好和坚贞的品质，精神是美的，字面也是美的。在《九歌》中，这种手法也运用得较多。诗中凡写到居室、用具、赠品，无一不是香草香花。为了迎接湘夫人而筑成的水中居室，竟全是用香木香草盖成的。这些写法绝非仅仅构成境界、创造诗情的氛围。在屈原诗中，它们是美的使者。这种写法虽非真实，但是通过幻化的逼真性，给读者留下广阔联想的空间，增强了作品的艺术魅力。

第二，驱使日月风云，运用神话传说。先看《离骚》的后半部分。诗人借助想象，从现实世界腾飞而至天界，风雷云霓和日月都为所驱使，叩天阊，求仙女，饮马咸池，表现了诗人那颗忠诚、正直的爱国之心，他在一再受到打击、挫折的情况下仍激情冲荡。诗人所展现的虚幻世界，又是对现实世界的一个补充。诗人借此抒泻他的求索和哀愤。诗中写他对理想求索的一段，气势壮盛，景物宏丽。诗曰：

吾令羲和弭节兮，望崦嵫而勿迫；路曼曼其修远兮，吾将上下而求索。

在天界的行途中又是：

前望舒使先驱兮，后飞廉使奔属；鸾皇为余先戒兮，雷师告余以未具。吾令凤鸟飞腾兮，继之以日夜；飘风屯其相离兮，帅云霓而来御。

诗人驱月神为向导，令风神作随从，羲和为之驾车，凤凰飞腾为之开道，云霓飘渺前来恭迎，整个天空奇丽多姿，烘托着诗人惊动天地的求索气势，反衬出下文受到的冷遇，使得“世溷浊而嫉贤兮，好蔽美而称恶”的叹息更加痛切。诗人转而向下界寻求古神话传说中的几个女子，……他上下求索，但是天上人间一样无理想可寻。在叩神问卜中，他听从了神的旨意，决定远离。朝发天河渡口，夕至西天尽头，凤凰承旗，蛟龙搭桥，八龙婉婉，云旗委蛇，屯车千乘，去周游天宇。在光明的天空中，忽然下视望见故乡，仆夫悲伤，又停了脚步。幻境结束，诗人回到现实世界，又跌进无路可走的苦恼之中。“国无人莫我知”，“莫足与为美政”，感情激荡，达到顶点，最终因不堪去国而尽命。《离骚》中这些神奇的幻想境界，系统地表现诗人追求、绝望、彷徨、眷恋等种种感情衍变流程。展现幻境，利用美女和神话故事，象征情感，也是屈原作品的一个总的特色。《九歌》是一支支恋爱之歌。这些诗歌写人神恋爱，终归失望，这与《离骚》中求女屡次失败的情节是一致的。这些悲剧，象征着诗人在现实中遭谗被疏后的矛盾、痛苦的心情。《天问》中每一个问句都包含着色彩斑斓的神话和历史传说。在一百七十多问中，不仅仅有知识之问，还有生命困惑之问。诗人以地问、天问、人问结成完整的系列。他企图在一系列的追问之中寻找到一个终极的价值，使得生命得以支撑

起来。屈原没有能够澄清他生命的困惑，所以他不得不以死来保持他完善的人格。

屈原作品中的比兴手法，体现着它与代表中原文化的《诗经》比兴手法的继承关系，而又有了新的发展。在屈原作品中，这种寄情于物，“托物以讽”的表现方法，成为我国诗词创作的主要手法之一，产生了极为深远的影响。它直接哺育着后世文人的创作，如唐代伟大诗人李白、杜甫，宋代著名词人苏轼、辛弃疾等。诗词中寄托手法的运用，正是由此而来。值得单独一提的是《离骚》中屈原独特地首创了一些有美的气质的女子，并以女性自比。这种比兴被辛弃疾《摸鱼儿》词所继承。如果不以屈原诗作注，似乎难以解通这首词。“娥眉遭妒”的比兴方式演变发展，屈原是源，辛弃疾是流，寄言之妙，成为后世词家的专长。以幻境来写现实的表现方法一直被广泛沿用。李贺的诗歌、吴承恩的《西游记》、汤显祖的《牡丹亭》、蒲松龄的《聊斋志异》等等，无不受到《楚辞》的影响。

另外，《楚辞》在语词中“兮”的运用，也是一个特色。这是炼句技巧的进步。这个“兮”字在句中或末尾出现，使得诗更有韵味，读时，在轻重徐疾之间，显示出更多的变化，使得声调活泼悠扬。

对《楚辞》的研究过程中，屈原的精神品质备受人们的推崇，这是评价中的主流。不过对屈原的行为方式持批评与贬低态度的，世代不乏其人。从扬雄“露才扬己”的批评开始，历经魏晋唐宋元明清直到现代，对屈原尤其其他的怀石自沉，都曾有所指责。在责难中我们可以看出批评者的思想印记。一般说来大多不否定屈原崇高的人格，这些责难的作品多是从屈原的悲剧命运中，总结政治斗争的教训，阐发个人关于仕途和人生的见解，达到借古人之杯酒浇心中之块垒的目的。人们已经把这种现象称之为“反离骚”文化现象。无论什么样的批评都不必作简单的否定，它有着复杂深厚的文化内涵，也是我们阅读与研究楚辞中值得思考的问题。

21 千奇百怪神话渊藪 ——《山海经》

司马迁不敢言 周树人最心爱

《庄子·逍遥游》里有个故事，说的是一个叫接舆的人对一个叫肩吾的人说：藐姑射（yè）山里住着一种神人，他们肌肤白皙，像冰雪一般；体态柔美，如同妙龄处女。他们不须吃饭，只要吸点新鲜空气，喝点露水，就足够了。他们驾着飞龙，乘着云气，可以随意到四海之外去遨游。他们不用受劳作的辛苦，只要凝神一想，就可使万物不受灾害而五谷丰登。肩吾听了以后，根本就不相信，于是他又对一个叫连叔的人说：接舆所讲的实在是“大而无当，往而不返。吾惊怖其言，犹河汉（银河）而无极（没有边际）也；大有径庭，不近人情焉”，我只把它当作一些疯话。这个故事，很可以拿来比况世人对《山海经》这本书的看法。今本《山海经》共18卷，三万余字，其中记载了许许多多离奇古怪的人、物和国度。当人们读到这些记载，很难不“惊怖其言，犹河汉而无极”，必然会觉得它与世事人情大相径庭。举例说吧：

《山海经》的《海外南经》里记了一个“贯匈（胸）国”，这个国家里的人，从胸到背都“有窍”，就是说有个圆圆的大洞。这个大洞是怎么来的呢？《山海经》没有讲，据后来的《淮南子》等书说，原来是这样：大禹治洪水时，在会稽山大会天下群神，防风氏迟到，禹就把它杀了。后来洪水平息，从天上降下两条龙来，禹就派使臣范成光驾着这两条龙，到海外各国去巡视。走到南海，经过防风国。防风国有两个臣子，因为大禹杀了他们的君主，心怀仇恨，如今看到大禹的使臣驾着龙来摆臭架子，于是怒上心头，搭箭拉弓，没等这巡视大员的龙车降临地面，就飏地一箭射了去。但这一箭没有达到预期效果，只听得霹雳一声巨响，刹那间风雨大作，两条龙载着使臣向着天空飞腾而去，转眼间便杳无踪影了。两个臣子知道这下子不但没有报了仇，反倒惹下了大祸，与其被抓去砍头，还不如自杀。于是拔出短剑，对着自己的胸口捅了个大洞，倒地而死。大禹知道了这事后，哀怜他们的忠义和耿直，就派人去为他们拔出了短剑，并在伤口上涂了不死药，于是他们又很快地活了过来。但是，他们胸口上那个大洞却再也不能复原，而且遗传给了他们世世代代的子孙。这便形成了贯匈国。贯匈国人胸口上的这个大洞，看上去可能不很雅观，但却有实用性：“尊者去衣，令卑者以竹木贯胸抬之。”就是说，尊贵者如果不愿走路，只要把衣裳脱掉，找两个差役和一根竹杠，当胸一贯，抬起来就可走路，既平稳，又方便，省下造轿子等等的麻烦。

再如《海外北经》中记载了一个名叫“烛阴”的钟山神。这个神“身长千里”，“其为物，人面，蛇身，赤色，居钟山下。”这样一个庞大的怪物，任何人见了都会为之“惊怖”不已的。但它并不凶恶，有着骇人的本领：它睁开眼就是白天，闭上眼就是黑夜，吹口凉气就是寒冷的冬天，呼口热气就是炎热的盛夏；它不喝水，不吃食物，也不睡眠，平时的呼吸就是风。

再如，“青丘之山，有九尾狐”，即一只狐狸生有九条尾巴。那九尾狐的叫声像婴儿，能吃人。人吃了它的肉，可以不怕妖邪之气。再如，有“丈夫国”，国中全是男人，没有女人，孩子也由男人生；婴儿从脊背与肋骨间出生，出生后，父亲就死去。有“女子国”，国中只有女人，没有男人；国中有个“黄池”，女子进去洗个澡就可怀孕生孩子；要是生了男孩，不过三

岁就一定死亡。等等。

像这样一些荒诞不经的海外奇谈，自然不可能使读者信以为真。所以，晋朝为《山海经》作注释的大学者、诗人郭璞说：“世之览《山海经》者，皆以其闾诞迂夸，多奇怪俶傥之言，莫不疑焉。”连大史学家、大文学家司马迁都说：“《禹本纪》（已佚古书）、《山海经》所有怪物，余（我）不敢言之也。”

但是，这种“莫不疑”和“不敢言”，不仅没有影响人们对《山海经》的兴趣，似乎反而更激发了人们对它的好奇心，几千年来它的流传绵绵不绝，许多学者研究它，写出各种著述。相传汉初的丞相萧何带兵打到秦朝京都咸阳时，得到了一批图书，其中有《山海经》，他认为是本古书，很珍惜。汉武帝时的名臣东方朔，是个博学之士，能辨识世所罕见的稀奇之物，他很得力于《山海经》。有一次，有人献给了汉武帝一只奇异的鸟，这鸟很怪，喂它各种食物都不吃，人们很着急，于是把东方朔找来。东方朔一看，就叫出了这种鸟的名称，并且说它喜欢吃什么食物。一试，确如他所说。人们就问他怎么知道这种鸟的，他说是从《山海经》中知道的。汉宣帝时，有人在上郡（今陕西北部至内蒙一带）凿石凿出一个石洞，洞中有具尸体，尸体是用自己的头发反捆着双手，右脚带有枷锁。尸体被运到京都长安，但没有人能说清是怎么回事。当时的谏议大夫刘向，是有名的大学者，他说：这是危的尸体；危是黄帝时人，是贰负的家臣，他和贰负谋害了嫫嫫（yào），黄帝就把他永远囚禁了。汉宣帝亲自问他是怎么知道的，刘向回答说，从《山海经》里知道的；《山海经》里说：“贰负杀嫫嫫，帝乃梏之疏属之山，桎其右足，反缚两手。”汉宣帝听后“大惊”。刘向所引《山海经》的话，见今本《山海经·海内西经》。上述东方朔和刘向对两种稀奇之物的解释是否正确，这里不论，但汉朝曾有过这两件事不会是虚说。因为这是刘歆在《上山海经表》里讲的事，给当朝皇帝上书，岂能信口乱说？而且刘向又是刘歆的父亲，父子二人都是朝廷官员，不可能在当代人面前无中生有地编造。更值得注意的是，刘歆在这道表中讲述了他父亲如何通晓《山海经》使汉宣帝“大惊”以后，接着说：“朝士由是多奇《山海经》者，文学大儒皆读学，以为可以考禎祥变怪之物，见远国异人之谣俗。”可见，在汉代《山海经》是一本何等的热书了。东晋大诗人陶渊明很喜爱《山海经》，他读《山海经》引起了许多联想，以至于使他隐居多年而养成的淡泊心境变得很不平静，有些“金刚怒目”之气，因而写了《读山海经》诗13首。后来的作家，没有在自己作品中涉及《山海经》的，为数不多。至于《封神演义》、《西游记》等古典小说的创作都受到《山海经》的影响，是众所周知的。幼年时的鲁迅对《山海经》更是爱不释手，把它视为“最为心爱的宝书”。对给他买到《山海经》的保姆阿长，怀着永远的感激之情。《朝花夕拾》中《阿长与〈山海经〉》一文，就是为了纪念这位使他读到《山海经》的保姆而写的，从中可以看到《山海经》中记的怪异之物在幼年鲁迅的心灵中引起了怎样强烈而奇妙的兴趣。由此，我们也更可领会到郭璞为什么在世人对《山海经》“莫不疑焉”的情况下，花了大力气为它作注释，使之“有闻于后裔”，让“达观博物之客鉴之”。他虽不能把《山海经》中的事物一一讲个清楚，但他感觉到了这本书的价值。

史地巫医无所不涉

那么，《山海经》到底是一本什么样的书？这得从它的作者和编撰说起。“山海经”的“经”，是“经历”“经过”的“经”，不是“经典”的“经”；书名意思是山海之所经历（或经过）。18卷的篇目次第为：1.《南山经》；2.《西山经》；3.《北山经》；4.《东山经》；5.《中山经》；6.《海外南经》；7.《海外西经》；8.《海外北经》；9.《海外东经》；10.《海内南经》；11.《海内西经》；12.《海内北经》；13.《海内东经》；14.《大荒东经》；15.《大荒南经》；16.《大荒西经》；17.《大荒北经》；18.《海内经》。这18篇的前五篇通常被称为《五藏山经》或《山经》，从第6篇以下的13篇通常被称为《海经》；而第14、15、16、17四篇通常又被称为《大荒经》或《荒经》。刘歆在他的《上山海经表》中说：“禹别九州，任土作贡，而益等类物善恶，著《山海经》。”意思是说：大禹治服洪水以后，把天下土地分为九个区域，根据各地的土地状况规定缴纳贡赋的种类和数量；他的大臣益（又称伯益，相传是嬴姓各族的祖先）等人又把各地的物产按好坏分为不同类别，为此而写了《山海经》。王充在《论衡·别通篇》中说：“禹主行水，益主记异物，海外山表，无所不至，以所见闻，作《山海经》。”按这个说法，又是禹和益二人同时巡行天下，但有分工，一个专管水道走向问题，一个专管记录各地的“异物”，而《山海经》则是二人巡行的见闻录。二说虽有差异，但都认为《山海经》是夏代的古书，作者是禹和益。此后，晋朝的郭璞、北朝的酈道元、颜之推，直到清朝的毕沅、吴任臣、郝懿行等人，都沿袭此说。宋代朱熹认为《山海经》是为了解释《楚辞·天问》篇而作（《楚辞辨证》下）。其实，这些说法都不可信，夏禹、伯益不可能有著作传世，为释《天问》而作亦无根据。今天的研究者，对此也各说不一。今人蒙文通先生认为：《荒经》以下五篇大约写于西周前期；《海内经》四篇写于西周中叶；《五藏山经》和《海外经》四篇作于春秋战国之交。而且认为《海内经》四篇可能是古蜀国的作品；《大荒经》以下五篇可能是巴国的作品；《五藏山经》和《海外经》四篇可能是接受了巴蜀文化以后的楚国的作品。此说见《中华文史论丛》第一辑。今人袁珂先生则认为《大荒经》以下五篇约写于战国初年或中期；《五藏山经》和《海外经》四篇成于战国中期以后；《海内经》四篇成于汉代初年。而且认为作者都是楚国或楚地的人。此说见《中华文史论丛》1978年复刊号。此外，还有不少其他的说法，如：“写作《山海经》的人居地应略偏于我国东北部地区。”等等。今读《山海经》，《五藏山经》文字古朴，可能成书较早；《海外经》、《海内经》八篇有秦汉时期才出现的地名，如长沙、象郡、诸暨、零陵、桂阳等，但却不能因此就判断它是秦汉时期或更后的作品，也许这些地名是后人纂入的；《大荒经》以下五篇，有郭璞为此书作注时、把汉代桑钦的《水经》移入的一部分。总之，可以大略地说，今本《山海经》成书于秦汉以前，其中有秦汉以后增入的内容；其书不是一时一人之作。

从以上所述可以看出，《山海经》首先是一部有关古代自然地理的书。书中记载了约五百多座山、三百条水道。每记一山，一般都要说明它在另一山的什么方向，相距多少里程，有什么物产，有什么河流发源，流向何处。但是，由于古今地名的变化，古人测计方位与里程的不准确（甚至未经测计，只凭传说），由于简策和文字的错乱，不同作者因所处方位不同而指向不同，等等原因，作为地理书的《山海经》，十分难读，有时同一地望，忽而在东，

忽而在西，读者如同进入迷阵。正如郭璞所说，“此书跨世七代（指夏、商、周、秦、汉、魏、晋），历载三千”，“其山川名号，所在多有舛谬，与今不同，师训莫传，遂将湮泯。”应当特别指出的是，《山海经》中有些后人不曾知道的极为古老的地理观念，也是形成该书难读的重要原因。如书中记载的著名的昆仑山即可说明这一情况。古语“昆仑”一词，本是形体格外高大、颜色苍黑之意。这座形体格外高大、颜色苍黑的山，不仅盛产各种珍奇物类，而且是众神居住的地方，是“帝之下都”、“百神之所在”，“非仁羿莫能上冈之岩”，是西王母神居住的地方，无比神奇。屈原在《楚辞》中写道：“登昆仑兮食玉英”、“吾与重华游兮瑶之圃。”关于这些，在《穆天子传》、《神异经》、《庄子》、《淮南子》等古书中记载更加详细。昆仑山在中国古代神话传说中，可与古希腊神话中的奥林匹斯山媲美。这座昆仑山的方位是处在“天地之中（中央、正中）”，而且它又是顶着天使它不掉下来的“天柱”；是“日月所相避隐为光明”的地方，就是说黑夜与白天的分界处，如同杜甫说的那样“阴阳割昏晓”；它又是黄河的发源地，“河水（黄河）出其东北隅”。这座昆仑山到底在哪里？春秋战国时人们已经说不清楚，当时的文献，除了神话传说或寓言故事，并不用昆仑这个名称。汉武帝时，根据“河水出其东北隅”的说法和使者的调查报告，把今新疆于阗以南的山定名为昆仑山。但这是汉代人的地理概念，而这个山根本没有《山海经》和其他一些古籍记载的那些特点。今人何幼琦、何新等先生经多方考证，《山海经》记的昆仑山就是今天的泰山（说见《诸神的起源》第五章），不是任何别的山。泰山处在夏商以前中华民族活动区域的中心地带，在那时人的眼里，它被视为“天地之中”，而且受到无限的崇拜，由此而产生了各种神奇的传说。但随着时间的推移，民族活动区域的不断扩大，活动中心的不断变迁，这一古老的历史和在这历史中形成的地理观念早已模糊不清，甚至被掩埋和遗忘了，因而本来有具体实指的昆仑山也就变得迷离恍惚，找不到所在了。曾经赫赫有名的昆仑山尚且如此，而其他山川就更不须说了。这样，根据传说写成的《山海经》，后人读起来也就摸不着边际了。

第二、《山海经》是一部有关古代历史地理和氏族世系的书。其中记载了约一百个邦国，并记述了这些国人的形状、民族来源，以及他们的生活食料。如：“西周之国，姬姓，食谷”；“北齐之国，姜姓”；“有北狄之国。黄帝之孙曰始均，始生北狄”；“西南有巴国。太皞生咸鸟，咸鸟生乘鳌，乘鳌生后照，后照是始为巴人。”等等。全书记载人名140多人，大部分都叙述他们的传代关系，可与《世本》及《大戴礼》中的《五帝德》、《帝系妊》互相参证。其中属于帝俊后裔的最多。近世甲骨文专家研究，认为帝俊是殷的远祖，因而有人认为《山海经》是根据殷商族的传说记录的。可见《山海经》对研究上古史是有一定史料价值的。当然，从严格的地理书的观点看，《山海经》所记的古国，有许多是荒唐古怪的，如上述贯胸国、丈夫国、女子国之类，绝非实有。但这是不足为怪的，世界上任何民族的古史都杂有这种荒诞的内容，真实的历史往往隐藏在这些荒诞内容的背后。

第三、《山海经》是一本有关中国古代巫术和医药的书。中国古代医学本来发源于巫术，《山海经》里所记的一百四十多人中，有15个是巫者。《山海经》在记述名山大川及其动植物和矿产时，往往兼及鬼神，最后又往往讲到祠神用鸡、用玉、用糈（精米）之类的话，因而它有可能是巫师们在祭祀山川时所用的祈禳书。如：“自天虞之山以至南禺之山，凡一十四山，六千五

百三十里。其神皆龙身人面。其祠皆以白狗祈（用白狗作祭品向神祈祷），糈用秬（tú，糯米）。”又如：“崇吾之山至于翼望之山，凡二十三山，六千七百四十四里。其神状皆羊身人面。其祠之礼，用一吉玉（有采色的玉）瘞（yì，埋，埋于土中以祭），糈用稷米。”《海经》虽没有祠神用什么物品的记述，但讲诸巫活动的地方，随处可见，又有许多怪神和怪物的叙写，带有宗教神秘的色彩，大约也是与巫术有关。所以，鲁迅在《中国小说史略》中说，《山海经》“盖古之巫书也”。

《山海经》形象地记载了动物 127 种，植物 58 种，还有许多矿产，给人以琳琅满目、如同进入博物馆的感觉。记述各地特产的动植物，常常是连带说明哪样可吃、哪样可佩、哪样不可吃、哪样吃了会发生什么作用。如：“钱来之山，其上多松，其下多洗石（洗澡时用以去污垢的石头）。有兽焉，其状如羊而马尾，名曰羴羊，其脂可以已腊（治皮肤皴裂；腊，读 x）。”又如：“招摇之山，临于西海之上，多桂，多金玉。有草焉，其状如韭而青华（花），其名曰祝余，食之不饥。有木焉，其状如穀而黑理，其华四照，名曰迷穀，佩之不迷。有兽焉，其状如禺而白耳，伏行人走，其名曰狴狴，食之善走。丽麇之水出焉，而西流注于海，其中多育沛（其物今不详），佩之无痼疾（虫病）。”这些记载分明是反映了古人对药物的试验和探索，读《山海经》可以使人看到中国医药学的开端，可以领略到所谓“神农尝百草”教人治病的古老传说的真象。《山海经》所记动物，多数都有些稀奇古怪，有的可能因观察不准，被假象蒙蔽，便信以为真。如《海外西经》所记的并封，“其状如彘（猪），前后皆有首（头），黑。”一只大黑猪，前后都有头，这不可想象。但闻一多先生解释说：“乃兽牝牡相合之象也。”这样就把真象揭开了，原来当初是人们看到两头野猪交配时的状态，从而演绎传说成为并封这样一种本属乌有的怪物。但我们却不能由此而把那些古怪动物都指为虚说，也许有些是因为灭种而后来见不到了的。

上古神话 最为珍贵

但是，《山海经》一书最重要的价值，乃在于它是一部关于中国上古神话的书。对《山海经》的内容，司马迁的“不敢言之”，魏晋人的“莫不疑焉”，以及许多学究式的解说，大约都是犯了同一个毛病，就是用机械实证的观点和方法去看待《山海经》中记述的每一事每一物。这样，只能有两种可能的结论：要么就是具体真实的存在；要么就是没有意义的胡说，从而排斥之，舍弃之。中国古代许多美丽的神话传说被沦没佚失，大约与这种思想方法很有关系。近世以来，对古代神话的研究形成专门学问，人们才以新的观点和态度去对待那些一向被视为荒诞不经的神话传说，从而看出它的意义和价值。

在远古时期，人类就已经凭借着自己的想象来幻想创造了还不是用文字来记载的神话。人类创造这些神话的起因，是要对各种自然现象和社会现象寻求解释，处理好与这些现象的关系，或者制服它，利用它，或者敬畏它，顺应它，从而使自己生活得更好。因此，这些神话不仅折射着远古时期人类的历史、生活、观念、思想和愿望等等，同时也对人类的进步和社会的发展起着巨大的积极作用，正如今天的文学、艺术引导着人们健康生活、奋发向上一样。中华民族的远古史上曾经创造了极其丰富的神话。这些神话是口头

创作，开初只在人们的口头上流传着，在流传中也不断地加工着和丰富着，是那时人们的文学艺术，也是那时人们的精神食粮。这正如鲁迅所说：“神话不特为宗教之萌芽，美术所由起，且实为文章之渊源。”但是，在有了文字的记载之后，流传在人们口头上的我国上古神话，并没有人把它记录整理成系统的专门著作加以保存和流传，只是在后世的诗歌及其他著作中，或者为了歌颂某一现实的人和事，或者为了论证某种问题，表达某种思想，才涉及到这些神话的一些片断。这些片断的涉及带来了两种后果：一是使许多上古神话借助诗歌和其他著作得以存留和光大，不因没有专门著作而全部失传；二是后人的涉及只是各取所需，因而，一则使这些神话失去它原先的完整性，变得支离破碎，二则后人往往按照自己的理解看待和使用这些神话，从而使其在思想内容上发生变异，失去本来面貌，有的甚至经过改造被说成实有的人物或历史。例如《山海经·大荒东经》记有一种叫夔的怪兽，“状如牛，苍身而无角，一足”，黄帝曾用这种独脚兽的皮做鼓，“声闻五百里，以威震天下。”但到《尚书·尧典》里，夔却变成了舜的乐官。鲁哀公对关于夔的传说有点不明白，便问孔子：“听说‘夔一足’，夔真的一只足吗？”“不语怪、力、乱、神”的孔夫子回答说：“所谓‘夔一足’，并不是说夔生有一只足，而是说像夔这样的人，一个也就足够了。”鲁哀公与孔子的这次问答是否真有其事，可以不论，但这里可以看到远古神话或者由于后人不理解它是远古人类幼稚想象的产物，或者由于某种需要，从而按自己的理解加以改造，使其改变了它的本来面目。

我国保存远古神话的著作主要有《山海经》、《楚辞·天问》、《淮南子》、《列子》、《穆天子传》等。《山海经》中保存的远古神话有两个特点：一是数量最多。据统计，书中所记神灵和神灵故事 400 多个，人形神与非人形神约为一与四之比；二是产生时代古老且在较大程度上接近于原始形态。因此，《山海经》对研究上古神话的价值是高的，是其他书籍所不能取代的。

《山海经》中有关于母系氏族社会的神话。如《大荒西经》中说，在栗广之野，有十个神人，“名曰女娲之肠”；所以叫这样一个名字，是因为他们是女娲的肠“化为神”的。这里的女娲是什么人？《山海经》没有讲，据《说文解字》说：“媧，古之神圣女，化育万物者也。”就是说女娲是变化孕育出世界来的神女。汉代人写的《风俗通》中说：传说天地间原本没有人，是女娲用黄土造了人；因为造人的工作太忙太累，她又想出了用绳子甩动泥浆造人的办法，于是，原先用手作的黄土人便是“富贵者”，用绳子甩动而成的泥浆人便是“贫贱凡庸者”。《淮南子》中说：古代曾天崩地陷，大火不灭，大水不止，猛兽猛禽到处吃人，民不聊生，于是女娲“炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极（四根顶天柱），杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。”《楚辞·天问》中说：“女娲有体，孰制匠之？”意思是说：传说女娲的身体变化出了人类，那么她自己的身体又是谁创造的呢？这些神话传说都是在讲一个核心问题：创造万物，创造人类，并把人类从灾难中拯救出来的是一个女神，一个女性的英雄。这里留下了人类母系氏族社会的影子，它无疑是人类母权制历史的折射。因为当人类历史进入以男性为中心的父权制以后，随着女性地位的下降，女神也都失去了往日那种开天辟地的本领和气概；而女娲却不是这样。她还没有作为男性从属的迹象，所以说关于女娲的神话接近于原先产生时的原貌。当然从上述各处的记载中又可看出，有的已经打上

了后世阶级社会的印记，《风俗通》把女娲创造的人类分成了“富贵者”和“贫贱凡庸者”两类就是如此。此外，《大荒南经》中记有生了10个太阳的女神羲和，《大荒西经》中记有生了12个月亮的女神常羲，这两个女神和女娲一样，都具有开辟天地之神的特征，都可能是母系氏族社会时期创造出来的，而且原本可能是一个神，后来才分化为两个。但《山海经》又说她们都是天上的上帝帝俊的妻子，这又可能是这个神话流传演变到父系氏族社会后所打上的印记。

人类历史进入父系氏族社会之后，男性成为生活中的权威，这反映到神话当中，本领最大、最有权威、最受尊敬和歌颂的，当然也就相应地变成了男性神。《山海经·大荒北经》和《海外北经》所记的夸父追日的神话，《海外南经》、《大荒南经》所记神箭手羿为民除害的神话，《海内经》所记的鲧、禹治水的神话等，其中的神都是男性，无疑是产生在父权氏族时期的。这些神话的中心问题都是人类与自然力的关系，夸父、羿、鲧、禹这些神在自然力面前，都显示了一种不屈不挠、气吞山河的大无畏气概，充分表现了远古人民企图征服自然力、支配自然力的强烈愿望和坚定信心。

夸父与日逐走，入日；渴，欲得饮，饮于河（黄河）、渭（渭水）；河、渭不足，北饮大泽。未至，道渴而死。弃其杖，化为邓林。（《海外北经》）

夸父为什么要“与日逐走”？历来各家理解不同，今人就有水火之争说，与时间竞走说，追求光明和真理说。拙见这应当是一个与干旱斗争的神话，与《淮南子》中说的羿射九日相同。夸父追赶太阳，显然是要与它搏斗的，因为太阳给人间带来了干旱。他英勇悲壮地死去了，但他的斗争是有效果的，他没有白白牺牲，他的手杖化为造福后代的“邓林（毕沅说：即桃林也，邓、桃音相近）”。鲧偷了上帝的“息壤”治洪水，被上帝派祝融杀了头，但他死了也不甘心，“复（腹）生禹”，肚子里又生出禹来，当然是要禹来继承遗志的。这样，搞得上帝也无可奈何，只好“乃命禹卒布（分布、铺填）土以定九州”，大有“人定胜天”的意味。关于羿，《山海经》没讲到 he 射掉九个太阳的最大功绩，只讲到 he “与凿齿战于寿华之野，羿射杀之。在昆仑虚东。羿持弓矢，凿齿持盾。”而他的弓箭又是帝俊赐给他的：“帝俊赐羿彤弓素矰（矢名），以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。”这个神话固然是在歌颂大英雄羿，但同时又是对发明弓箭的歌颂。因为“弓箭对于蒙昧时代，正如铁剑对于野蛮时代和火器对于文明时代一样，乃是决定性的武器。”弓箭的发明极大地提高了人类的生产力和自卫力，怎能不受到颂扬！这里应指出的是，《山海经》对这些神话的记载古朴简略。如，鲧、禹都是直接与“帝”打交道的；没有像其他古籍那样讲到禹与涂山氏女子的爱情故事，更没有像《尚书·益稷》篇说的那样用了辛、壬、癸、甲四天举行结婚仪式，然后才去治水。关于羿，还没有成为有穷国的君主、在名前冠上“后”字，还没有与嫦娥恋爱发生家庭悲剧，还没有到洛水之滨与河神的妻子宓妃建立暧昧关系，还没有到昆仑山去向西王母讨仙药，更没有淫游被寒浞杀死。这从文学趣味上看显得单薄，但鲧、禹治水的主题，羿以精湛的射技为民除害的主题却是十分突出，并没受到削弱。这说明《山海经》对这些神话的记载，还没有附会上后代的人情世故，还没有被历史化，比其他书中的记载更符合它的原始面貌。

《山海经》神话的原始性，还表现在关于“帝”的观念上。被《山海经》作者称为“帝”或视为“帝”的有一大群，如黄帝、女娲、炎帝、太皞、少

昊、帝颛顼、帝俊、帝尧、帝舜、帝喾、帝丹朱、禹、帝江等等，在这些“帝”当中，没有哪一个是绝对的权威，《海外经》称他们为“众帝”，《大荒北经》称他们为“群帝”。这种状况与古代混战中原的部落联盟的军事首领不止一个的历史状况相吻合。《大荒北经》记述的黄帝与蚩尤的战争，双方调动了水神、风神、雨神、旱神，战争进行得非常剧烈而艰苦，则是当时部落战争在神话中的反映。

丰富而古朴的《山海经》原始神话，为后世文学创作留下了想象和发挥的广阔余地，许多曲折动人的文学故事，可以从《山海经》中找到它的源头，或者说是在《山海经》神话的基础上丰富起来的。如晋朝小说《搜神记》中有篇故事说：古时有个“大人”远出在外，家中只有女儿和一匹牡马。女儿思念其父，对马说笑话：“你能为我迎回父亲，我就嫁给你。”于是马就挣断缰绳直跑到主人那里，见了主人，“望所自来，悲鸣不已。”主人觉得奇怪，就骑了马赶回家中。主人觉得马对他很有感情，就喂它好食料，马不吃，但“每见女出，辄喜怒奋击”。主人奇怪，就问女儿，女儿就把实情告诉了父亲，父亲“恐辱家门”，就把这马“伏弩射杀之”，把马皮晒在院子里。有一天，父亲不在，女儿与邻居姑娘一起玩，踏着马皮说：“你这畜牲，想娶人当老婆，被杀剥皮，自讨苦吃。”话没说完，“马皮蹶然而起，卷女以行”。邻女不敢救，“走告其父，父还求女，已出失之。后经数日，得于大树枝间，女及马皮，尽化为蚕”，而且正在树上作茧，那茧做得特别大。有个邻居妇女就把这茧“取而养之，其收数倍。因名其树曰桑。桑者，丧也。”这篇故事题目叫《太古蚕马记》，相传它的作者是三国时吴国的张俨。这个故事的产生自然与我国养蚕事业历史悠久、而且多由妇女操劳有关；但作为一个神怪故事，把蚕体的特征与女性身体的特征联系在一起，而且又把蚕头与马头相似的现象巧妙地糅织在同一个故事当中，却是要经过一番想象和构思的。这一构思，最初可以从《山海经》中找到。《海外北经》：“欧（通“呕”，呕吐之意）丝之野在大钟东，一女子跪据树欧丝。”这里就已经把吐丝的蚕想象为女子了。《中山经》：“宣山其上有桑焉，大五十尺，其枝四衢，其叶大尺余，赤理、黄华、青叶，名曰帝女之桑。”这里讲了这棵“帝女之桑”的奇异，并且把“女”和“桑”直接相连成文。后来《荀子》中的《蚕赋》又描写蚕的形象说：“身女子而头马首。”这样我们回头再读《太古蚕马记》，就觉得它好像是在为《山海经》和《蚕赋》作注释和发挥，可以看出这个故事构思和演变的线索。

总之，不论从神话传说的丰富性、原始性，还是对后世神话故事创作的启发作用上看，都可以说《山海经》是神话的渊藪。

22 入木三分龙飞凤舞 ——《文心雕龙》

寒素布衣 独善垂文

司马迁说：“屈原放逐著《离骚》；左丘失明，厥有《国语》；孙子膑脚，而论兵法；不韦迁蜀，世传《吕览》；韩非囚秦，《说难》、《孤愤》。”如果能活到刘勰以后，他大约会接上这样两句：“刘勰穷困，《文心雕龙》。”公元五六世纪之交出现的《文心雕龙》，不仅在中国文学史上地位重要，在世界文学史上，也是中国人永远引为自豪的杰作。鲁迅把它与古希腊亚里士多德的《诗学》并称之为“为世楷式”。但《文心雕龙》却是作者刘勰在穷困当中写成的。

刘勰，字彦和，大约生于公元465年（南朝宋明帝泰始元年），卒于公元522年（梁武帝普通三年）前后，享年约58岁。刘勰的祖上是东莞莒（今山东莒县）人，在他出生前一百五十多年，即西晋末年，为避战乱迁居京口（今江苏镇江市）。京口是东晋时南东莞郡所在地，所以刘勰不论祖籍还是侨籍，都是东莞郡人。东莞刘氏本非望族，虽在晋末宋初时靠军功出过刘穆之、刘秀之等显赫一时的人物，但在宋齐梁代和统治集团内部斗争中，穆之、秀之的后裔地位不断下降，刘勰一家又不是穆之、秀之的直系，也就更逊一筹了。刘勰的祖父刘灵真是刘秀之的弟弟，就没有当上官。父亲刘尚只当了个越骑校尉（低级军职），刘勰又“早孤”，“家贫不婚娶”，处境的艰难，可想而知。京口是南朝重镇，人文荟萃之区，常有些著名经学家、史学家在此讲学，对刘勰可能有过某种影响，因而他“笃志好学”。二十六七岁时，笃志好学的刘勰，到钟山（今南京紫金山）定林寺依靠了寺中方丈僧祐。知识分子跑到寺庙里去与和尚打交道，虽是当时风尚，对刘勰来说，大约与他的家贫不无关系。在“南朝四百八十寺”中，钟山定林寺名列前茅，地位显赫。自公元435年建寺以来，高僧辈出，“土庶钦风，奉献稠叠”，禅房殿宇，“郁尔层构”，资财饶足，藏书丰富，是个风光优美而又无喧嚣的读书胜地。僧祐是当时德高望重的大法师，门徒达一万多人，遍及达官贵人与平民百姓。刘勰与他处十多年，为他整理了大批佛教经论。唐太宗时修成的《梁书·刘勰传》中还说：“今定林寺经藏，勰所定也。”

刘勰精通佛教经论，僧祐对他很器重，有人考证，有五本以僧祐名义流传后世的书，可能出自刘勰之手。但他住定林寺十多年，却没有落发为僧，当然是在期待着什么。他所理想的人生，是文质彬彬，德才兼备，堪负军国重任，“穷则独善以垂文，达则奉时以骋绩”。就是说，仕途不顺就坚持德操，著书立说，传于后世；仕途顺利就驰骋才能，建立功绩，奉献于时代。但是，自两晋到南朝，是门阀统治时代，豪门世族在经济上有田园别墅供其享受，在政治上可以平流进取，坐至公卿；出身寒门素族，不管有多大才能，除非特殊机遇，难于登上高位，充其量只能干些低层的劳苦差事。制度规定，士族子弟20岁即可“登仕”，寒门出身的要30以后才能“试吏”。早在西晋，诗人左思就愤慨地说：“世胄躐高位，英俊沉下僚。”对于出身寒素的刘勰，“奉时骋绩”的可能是太渺茫了，只能选择“独善垂文”的艰苦路子。但著什么样的书，垂什么样的文呢？他认为，注释儒家经典是最有意义最有价值的事。但这方面的工作，东汉的马融、郑玄已经做过了，自己就是有些

高深见解，也不足以自成一家了；而文章的写作，是经典的辅佐，关系重大。自秦汉以后，越来越偏离正确道路，忽视思想内容和社会作用，一味追求辞采华美，也就是说，越来越陷进形式主义泥坑。他认为研究这个问题，使它走上正确的道路，有益于军国大业。于是他就开始了对文章问题的研究。公元 501 或 502 年，刘勰完成了永垂千古的名著《文心雕龙》，前后大约用了五六年的时间，这时他约三十七八岁。刘勰期望因此而成名，受到赏识。然而却不那么容易，正像他所感慨的那样：“勋荣之家，虽庸夫而尽饰；逆败之士，虽令德而常嗤。”“将相以位隆特达，文士以职卑多诮：此江河所以腾涌，涓流所以寸折者也。”他出身寒素，非“勋荣之家”；他不是身处高位的将相，是“逆败之士”，地位卑下，卑到连“职”也没有，哪会有人为他粉饰捧场？哪能像江河一样借势腾涌？生活给他这种人划定的处境就是被嗤、被诮，像一条淌不了多远就自行干涸的涓涓细流。所以《文心雕龙》写成后，当时不被称道。但刘勰心中有数，是很自信的。有一天，他打扮成一个货郎的样子，挡住沈约的车子，把书献给了沈约。沈约是当时的文坛领袖，官散骑常侍、吏部尚书，地位高，名气大。他读了以后，认为“深通文理”，经常放在案头。第二年，刚刚改朝换代登上皇帝宝座的梁武帝萧衍，为了缓解地主阶级士族与庶族之间的矛盾，扩大他的政治基础，对士族“以二十登仕”，庶族“以过立(30)试吏”的制度表示了不满，认为“尤宜刊革”，主张“唯才是务”。这给刘勰带来了转机。大约也还是由于沈约的赏识和推举，这一年刘勰当上了奉朝请。奉朝请，是奉朝会请召的意思，不是官职，没有定员，是给有些名望或影响的人的一种衔号。梁代百官分 18 等级，等级高者为贵，奉朝请只是第二等级。但对刘勰，却是由布衣迈进了仕宦门槛。此后，刘勰先后当过中军将军临川王萧宏的记室（管文书）、车骑仓曹参军（管仓库）、太末（今浙江龙游县）令、仁威将军萧绩的记室、昭明太子萧统的东宫通事舍人（管章奏）、步兵校尉（管昭明太子东宫的警卫）兼通事舍人。后来，梁武帝又派他到定林寺与僧人慧震共同整理佛经。事成，在定林寺落发为僧，出家后不满一年去世。刘勰入梁后的遭遇还算是幸运的，但离他理想的“奉时骋绩”却还搭不上界，最后出家为僧，虽有他的信仰，也还是“独善”穷途。

弥纶群言 体大虑周

《文心雕龙》所以能够“为世楷式”，首先在于它对从上古以迄南朝宋、齐的文学历史进行了全面的研究和总结，对各种文学理论进行了细致的比较、评价和取舍。刘勰认为，要深入地探讨某种道理，必须要“弥纶群言”，就是说，要对与此有关的各种说法进行综合研究。《文心雕龙》的写作就是这样做的。早在先秦两汉时期，孔子、孟子、庄子、荀子、刘安、扬雄、桓谭、班固、王逸等人，以及《周易·系辞》、《礼记·乐记》、《毛诗序》等文章，都曾发表过许多关于文学问题的重要理论见解。对此，刘勰莫不“纵意渔猎”，凡是他认为正确的，就加以解说阐发，或者用以作为自己立论的出发点，或者用以作为证明自己论点的论据。但是，汉代以前，人们对文学的认识还是比较笼统的，所谓文、文章、文学，这些字眼的内涵是相当宽泛的，往往是包括一切的学术、学问在内，也就是说，文学还没有被当作一个独立的对象去认识，去研究；文学是语言的艺术，以塑造形象、表达情感为

其特质，那时还没有这样的观念。这种状况，就不可能有对文学自身的特征、规律、内部的方方面面及其相互关系等等的研究。一句话，文学还被包含在、埋藏在各种学问当中，处于“自在”的状态。魏晋南北朝时期，情况大大变化，文学作品的数量空前地多起来。人们开始把文学当作一个独立的对象，试图把它与经学、史学、哲学分离开来，进行专门的研究，出现了许多专门的著作，所以鲁迅先生称这一时期为文学“自觉”的时代。首先举起这种“自觉”旗帜的便是魏文帝曹丕的《典论·论文》。曹丕在《论文》中涉及了文学创作的意义、文体的分类、作家的修养与气质、不同文体的风格特点以及文学批评的态度等问题。此后，相继出现的有曹植的《与杨德祖书》、应场的《文质论》、陆机的《文赋》、挚虞的《文章流别论》、李充的《翰林论》、陆云的《与兄平原书》、裴子野的《雕虫论》等等。刘勰对这些前人的著述，都一一研究，认为曹丕、曹植、应、陆机、挚虞、李充等人对文学的研究，只是“各照隅隙，鲜观衢路”，就是说各自都看到了文学的一些方面，很少能从整体上看到文学的基本规律。至于桓谭、刘桢、应贞、陆云等人，也都是泛泛而论，只抓到一些枝节问题，没有去探求文学的根本问题，就像只看到波涛汹涌的流水，而没有去寻找这流水的源头。但是，刘勰对前人的研究，并不全部否定。他说：他的《文心雕龙》，有些理论主张与前人相同，而与当时人不同，这不是因循守旧，而是因为前人说的正确，不能改变；有些是与前人不同的新说，这不是为了标新立异，而是前人的道理不能苟同；相同或不同，不能以古今区别，唯一的原则是要看是否正确。这样，刘勰对古今的成说，薏梳剔抉，取精用宏，既有所继承，又有所批判，在前人基础上，把我国古代文学理论和文学批评推向了一个新的阶段。例如艺术创作中的形象思维和灵感问题，陆机在他的《文赋》中首次触及，这在文学批评史上作出了可喜的贡献。但陆机对这个问题的论述还不够深刻、条理，用刘勰的话说就是：陆机《文赋》，讲得虽然巧妙，但有琐碎杂乱之嫌。刘勰就在《文赋》的基础上引申发挥，结合前人的创作经验加以系统化，写成《神思》篇，作为他论述创作问题的总论。

对于一门学问，确定明确的研究对象，拿出精湛深刻、令人信服的见解或结论，固然是重要的；建立这门学问的理论体系和研究方法则更为重要。没有一个理论的体系，就是有许多至理名言，也还不能说建立了一门学问，也不可能吸收容纳前人的优秀成果；没有一套研究方法，也难以推导出深刻的结论。这正如制造精美的产品必须有精致的工具，打胜仗需要有精良的武器。理论方法，就是工具，就是武器。有人说：从某种意义上说，方法比结论更重要。真是至理名言。《文心雕龙》所以能够“为世楷式”，除了它“弥纶群言”以外，还在于它建立了一个宏大的理论体系和一整套研究文学问题的方法，而这在中国古代文学批评史上，是前无古人、后无来者的。在它以后的众多文学理论著述，虽然在某些方面或问题上有更加精辟独到的研究，但就体系的宏大、完整、严密而言，都不能与它相比拟。

《文心雕龙》全书包括 50 篇文章，共三万七千余字，分上、下两编，各 25 篇。全书体系的大框架分五个组成部分。第一部分，包括《原道》、《征圣》、《宗经》、《正纬》、《辨骚》前五篇，讲贯彻全书的根本原则，是全书的总论，作者称之为“文之枢纽”。第二部分专门讨论各类文体的特点和写作要求，是文体论。这一部分包括从第 6 篇《明诗》至第 25 篇《书记》，共 20 篇。前十篇讲有韵的文体，后十篇讲无韵的文体。南朝时通常把众多的

文体归纳为两大类：有韵之文称为“文”，无韵之文称为“笔”。所以，作者把这一部分称为“论文叙笔”。在这一部分中，分别讨论了诗、乐府、赋、颂、赞、祝、盟、铭、箴、诔、碑、哀、吊、杂文、谐、隐、史、传、诸子、论、说、诏、策、檄、移、封禅、章、表、奏、启、议、对、书、记等 34 种文体。若再加《辨骚》篇中的骚体，共 35 种。第三部分，包括从第 26 篇《神思》至第 44 篇《总术》及第 46 篇《物色》，共 20 篇，专门讨论文学创作中的各种问题，所以是创作论。在这一部分当中，涉及到艺术构思问题，客观外物与情感、语言三者间的关系问题，艺术风格问题，继承与创新问题，熔意与裁辞问题，用典问题，比兴问题，夸张问题，声律问题，等等。这些问题都是围绕“情（内容）”与“采（形式）”的关系这一核心问题展开的，所以作者把这一部分称为“剖情析采”。第四部分，包括《时序》、《才略》、《知音》、《程器》四篇，从文学的演变历史、作家论、鉴赏论、作家品德论几个方面讲文学评论，可以称为批评论。第五部分就是最后一篇的《序志》，是全书的总序。古人著书，总序放在卷末，如司马迁的《史记·自序》、班固的《汉书·叙传》，便是这样。《序志》中说明了作者创作《文心雕龙》的用意和全书的体系结构。

在上述那样一个大的体系框架当中，《文心雕龙》的每个部分，及每部分当中对每个问题的研究，也各自都有一个相对独立而又相互关联的体系结构；换句话说，对它提出的每个问题，都建立和阐释了一套理论的概念和范畴。除体与性、风与骨、通与变、体与势、情与采、熔与裁、隐与秀等对立统一的范畴作为重大问题专篇讨论以外，在讲到风格时，就提出了典雅、远奥、精约、显附、繁缛、壮丽、新奇、轻靡八种，而且解释了每种风格形成的原因和构成的因素；在讲构思时提出了神与物、言与意的范畴；讲文体的新变问题时，提出奇与正的范畴；讲夸张问题，又将夸张概括为“夸而有节，饰而不诬”与“夸过其理，名实两乖”两种，等等。这样众多理论概念和大小范畴的建立，使全书每个微观局部显得“如网之在纲，有条而不紊”，从而也给读者提供了一套理论方法或工具。如果你精心观察一些著名的建筑物，譬如北京的雍和宫和其他许多殿堂楼阁，你会觉得，这些建筑物外观宏伟，其内部每一根梁、柱、檩、椽不仅配搭得和谐美观，而在其力学结构上又是多么合理，多么不可缺少，你会为设计者的匠心而惊讶。同样，当你剖析《文心雕龙》的内部结构，你会感到“体大虑周”这四个字的评语是何等的恰如其分！篇幅所限，仅举两例以观其布局结构的匠心。

如，文体论部分当中，在论述各种文体时，一律都遵循四条基本纲领进行：1. “原始以表末”，即追溯该文体的起源，叙述它的演变；2. “释名以章义”，即说明这种体裁名称的来源和意义；3. “选文以定篇”，即举出一些代表性的作品加以分析评论；4. “敷理以举统”，即在前三项的基础上，阐述其写作道理，总结出它的基本特点和写作要求。这样，使文体论各篇不仅是讨论某种文体的特点和写作规律，同时又具备了各体文学史的性质，两个方面相得益彰。

再如，如何恰当地评价作家作品，自古就是个大问题。俗话说“知音难逢”，正像一个人真正被别人理解或真正理解别人，都是不容易的。文学批评史上常有“竞今疏古”或“贵古贱今”的风气，更有“文人相轻”的恶习；批评者的爱憎好恶、品德修养、学识高低、阅历浅深，各不相同，而文学作品又是各式各样，变化万千，不可能有全能的作家。所以刘勰认为，这都使

文学批评很难做到恰如其分，正如常有错把凤凰说成野鸡、把珠玉视为碎石、把麒麟当作獐子的现象一样。如班固和傅毅是同代人，作品水平差不多，而班固却讥笑傅毅“下笔不能自休”；陈琳与丁廙各有千秋，而曹植却贬低陈琳，赞赏丁廙。像楼护信口雌黄，竟说司马迁是学习东方朔，就更不用说了。所以又认为，混乱的批评可能使真正有价值的作品被埋没，刘勰担心扬雄的《太玄》会被人们拿去盖酱坛子，实在不是多余的忧虑。对此，刘勰深为感慨和惆怅。他在《文心雕龙》中专门写了《知音》篇，提出正确的文学批评，首先要客观地反映作品实际，不能怀有“贵古贱今”、“崇己抑人”和“信伪迷真”的偏见，要“无私于轻重，不偏于爱憎”。第二，批评者要有丰富的实践经验，他说：“操千曲而后晓音，观千剑而后识器。”第三、应当做到“六观”，即从六个方面去观察分析作品：“一观位体”，即看作品的内容、思想、情感与其选择的体裁是否恰当；“二观置辞”，即看文辞在表达思想情感上是否确切；“三观通变”，即看其对前人的优秀创作是否有所继承和创新；“四观奇正”，即看其在文体的新变问题上，是一味追求新奇，还是既新颖而又不违背正常法度；“五观事义”，即看其举例或运用典故是否恰当；“六观宫商”，即看其音韵声律是否谐美。刘勰提出按上述六个方面进行文学评论，是否已经全面而深刻，可以另作别论；仅就其史无前例地建立了一套文学批评与鉴赏的方法而言，就是文学批评的一大进步。

珍宝不朽 反而愈辉

《文心雕龙》的理论体系，是对它以前的文学发展历史、创作经验、理论成果的全面总结和高度概括。这一体系中所包涵的理论概念、范畴，有许多至今还活跃在我们的文学或美学的理论语汇当中，如文思、意象、风骨、情性、文采、壮丽、新奇等。我们今天有些术语由《文心雕龙》术语的变化和发展而来，如《熔裁》篇“规范本体谓之熔，剪裁浮辞谓之裁”。这里说的“熔”，就是今天所说的“提炼主题”，或“提炼中心论点”；这里说的“裁”，就是今天说的“剪裁”，区别处在于，这里只是“剪裁浮辞”，而今天则是包括内容上的取舍。有许多重要理论问题，刘勰论述得相当精辟，至今不能认为是陈旧无用的。略述几点如下：

刘勰认为文学是客观现实与作家主观感情相互作用的产物。他说，“岁有其物，物有其容；情以物迁，辞以情发。”“物色相召，人谁获安？”“人禀七情，应物斯感，感物吟志，莫非自然。”这是说，“物”是客观存在的，“七情（喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲）”是人所具备的，丰富多采的客观事物引起了人们感情的波动，于是发而为文辞，形成文学作品，这是自然而然的现 象；人非草木，岂能无情？各种事物时刻都在触动人们的情感，有谁能无动于衷呢？他要求文学创作既要宛转入微地刻画客观事物的面貌，又要委曲细致地表达作者的思想感情。他说：“写气图貌，既随物以宛转；属采附声，亦与心而徘徊。”他不满意那种一味描绘山水风光而没有深情远志的作品，他批评“近代以来，文贵形似”，“巧言切状，如印之印泥”的创作倾向。可见，在文学与现实的关系问题上，刘勰的思想既符合唯物论的反映论，又排斥纯客观的自然主义，充分重视了文学要表达思想情感的特质。他的论述中鲜明地体现了这样一个公式：物（客观现实）——情（作家思想感情）——文（文学作品）。更为可贵地还在于，他认为文学是社会和时代

的反映；文学的发展变化，是由社会情况、时代面貌决定的。他说：“文变染乎世情，兴废系乎时序。”他指出，建安文学悲歌苍凉的风格特征，根源于当时动乱的社会现实。

在内容与形式的关系问题上，刘勰认为，内容决定形式，形式表现内容，文学作品要做到内容形式的统一，不可偏废。他打比喻说：水有虚柔易动的本性，才能泛起波纹；树木有坚实的树干，才能开出茂盛的花朵，这就好像形式依附内容而存在，受内容决定；虎豹身上要是没有花纹，它的皮子就与狗皮羊皮一样不漂亮、不贵重；犀牛皮质地坚韧，可作战甲，只有涂上红、黑油漆花纹图案，才能漂亮而贵重，这就好像内容要靠形式来表现。但刘勰并不把二者等同看待。他认为，文章的美好，归根到底还是取决于内容，而不是形式，正如涂脂抹粉只可起一些装饰作用，真正的漂亮还在于眼睛和脸形生得好看。他批评南朝时“体情之制日疏，逐文之篇愈盛”的形式主义文风，主张“为情造文”，反对“为文造情”。

在继承与创新问题上，刘勰的论述更为精彩。他认为，文学要不断创新，要“日新其业”，永远老一套，就没有可能超过前人，用他的话说就是“若无新变，不能代雄”。但新变不一定变得好，也可能越变越坏，新的不一定是好的。如何保证文学创作向好的方向变？他主张处理好“通（继承）”和“变（创新）”的关系，要“望今制奇，参古定法”，即要看清文坛的发展趋势，来创作动人的作品；同时也要参考古人的优秀作品，来确定写作的法则。他认为，只有善于创新才能持久，只有善于继承才不会贫乏，“变则其久，通则不乏。”刘勰鼓励作家要有“趋时（适应时代要求）必果，乘机（抓住时机）无怯”的变革精神，并说：古来作家，一代接一代，“莫不参五（错杂）以相变，因（继承）革（革新）以为功。”这些论述表现了刘勰辩证的发展的文学观念。

在作家与风格的关系上，刘勰认为作品风格是作家个性的外貌，要求作家加强学习以形成优美的风格。他把作家的个性归结为才（才华）、气（气质）、学（学识）、习（习惯）四个方面。这四个方面又分别有庸（平凡）与俊（杰出）、刚与柔、浅与深、雅（正）与郑（邪）的不同。刘勰认为正是作家个性的这种差别决定了作品风格的不同，才形成了文坛上变化万千。他说：作品中文辞和道理的平凡或杰出，总是与作者的才华一致；作品的教育作用和趣味的刚健或柔弱，与作者的气质一致；作品所写事件及其意义的浅陋或精深，不会与作者的学识相反；作品风格的雅正或邪僻，很少与作者的习惯不同。总之，“各师成心，其异如面。”刘勰又认为，作家个性中的才华和气质是各人的先天禀赋，学识和习惯是后天陶冶学习而成的。但他并不认为天赋决定一切，他说：天赋是有的，但开头时的学习方向很重要，这正像凿木染丝，决定于开初要凿个什么样子，染什么颜色，一旦凿成染成，要再改变，可就困难了。他时时提醒作家要重视学习：“积学（积累学识）以储宝，酌理（辨明事理）以富才”，“才自内发，学以外成”，“将瞻才力，务在博见。”这对初学写作者无疑是有益的教诲。

《文心雕龙》可供今日继承或借鉴的内容，自然远远不止以上所述，而令人惊异的是，作为一份古老的文学理论遗产，它不是像蜡烛一样随着时间的延续而渐趋熄灭，不是像钟声一样随着空间的扩大而渐趋微弱，而是像奇珍异宝一样越来越放射出夺目的光辉。自从九世纪初，《文心雕龙》越出国界传到日本，19世纪传到欧洲，至今国外不仅已有许多译本，专供研究用的

“通检”和“索引”也不断出现。这说明《文心雕龙》的理论成就及其历史贡献，越来越多地被世界各国文学研究者注目。据统计，从沈约至章太炎，对《文心雕龙》或品评、或采摘、或引证、或考订的历代著名学者，达 80 多人。章太炎以后，有关《文心雕龙》的论文和专著则难于统计，仅 1962 年全国报刊登载的研究论文就有四百多篇。当时学术界称 1962 年为“《文心雕龙》年”。但是，《文心雕龙》虽然被历代学者所重视，却都没能全部地理解它和把握它，而且越是后来的研究者，越认为前人对它的肯定不够，对它的价值认识不足。这也是一大奇特现象。《文心雕龙》中有许多理论概念和范畴的内涵及其意义，至今还没能完全把握，需要继续探索和阐发。《文心雕龙》对于建设和发展有中国特色的文学艺术理论的价值是巨大的，对此，学术界没有异议。如今《文心雕龙》已经不仅仅是专家学者的研究对象，已经普及到普通的文艺爱好者当中，被应用于一般的文艺理论教学和文艺评论当中。

布衣寒素的刘勰，没能实现他那“奉时骋绩”的理想，却极其出色地做到了“独善垂文”。他没有婚娶，没有子嗣，《文心雕龙》的为流布，使他获得了永恒的存在。

23 天地间纵横英雄气 ——《三国演义》

说起中国历史，人们最津津乐道的是三国时期。这并非得益于史书《三国志》，而是得益于《三国演义》。《三国演义》是我国出现最早、影响最大的长篇历史小说，至今仍深受读者的喜爱。

从三国历史到《三国演义》

历史上的三国时期，开始于公元220年曹丕代汉称帝，改国号为魏。次年，即221年，刘备在四川称帝，这就是蜀汉，简称蜀。孙权在222年改元黄武，229年在江东称帝，这就是吴。魏、蜀、吴就是我们说的三国。公元263年，魏先灭蜀汉；265年，司马炎废魏建晋。280年，晋灭吴。至此，三国被晋消灭，归于统一。所以，历史上讲的三国时期是从220年到280年60年的历史。不过，从公元212年孙权移到建业（今南京），次年曹操自立为魏公，又次年刘备入成都做益州牧开始，三国鼎立的局面已经形成。当然，要探究三国的形成过程，就要追溯到公元184年的黄巾起义。因为从这时起，汉帝国已开始动摇，而建立三国的统治集团就是在镇压黄巾起义的过程中发展起来的。因此，一般人心目中的三国的概念包括了从公元184年黄巾起义到280年司马炎统一全国将近一个世纪的历史。《三国演义》所描写的正是这一段历史。

东汉末年，政治腐败，民生凋敝，社会矛盾空前尖锐，到公元184年，终于酿成张角领导的黄巾起义。为镇压起义，各军阀招兵买马，于是群雄蜂起。这时，宫中外戚与宦官的争斗也更激烈。公元189年，外戚何进为除掉宦官蹇硕等，招凉州军阀董卓进京。董卓一入洛阳，就废少帝刘辩，立献帝刘协，企图夺取大权。于是在公元190年，以袁绍为首的十路军组成“关东军”，讨伐董卓，军阀混战由此开始。在讨伐董卓的过程中，各军阀乘机扩充自己的势力。董卓被杀后，袁绍、袁术、曹操的势力最为强大。公元200年，曹操与袁绍决战于官渡，曹操以少胜多，以弱胜强，经过几年奋战，曹操统一了北方。208年，曹操率十多万大军南下攻下荆州，要渡长江打孙权，实现统一。结果，孙权、刘备联合起来，火烧战船，大败曹操，这就是著名的赤壁之战。这一战，彻底打破了曹操统一全国的计划，稳定了孙权的地位，也为刘备进入益州提供了条件。之后，曹操退回中原，屯田练兵，准备再战，但经过四、五年苦战得到的汉中，到219年又为刘备所得。220年，曹操病死，曹丕废汉帝建立魏国，但一直无力统一全国。刘备在赤壁之战后，进入四川，221年建立了蜀汉。此间，关羽曾从江陵北攻曹操，形势有利，但吴兵却乘机袭击其后方，占领江陵，杀死关羽。222年，刘备为了报仇，大举攻吴，结果在猇亭惨败，被迫逃回，第二年便病死了。儿子刘禅继位，诸葛亮辅政。此时，蜀国处境艰难，诸葛亮通过“七擒七纵”降服孟获。又通过六出祁山，稳定北方。但最后一次，却病死于五丈原。诸葛亮死后，蜀国内部矛盾加剧，加上连年战争，民力疲敝，终于在263年，被司马昭灭掉。两年以后，司马昭病死，儿子司马炎逼曹奂让位，自己做了晋朝皇帝，魏亡。东吴方面，孙权死后也一直争斗不休，司马炎在279年发20万大军攻吴，次年攻到建业，吴国亦亡。三分天下的局面最后被晋统一了。三国鼎立的局面

刚结束，由蜀汉入西晋的史学家陈寿，就搜集史料，写出史学名著《三国志》。不久，另一位史学家裴松之为《三国志》做注，引书二百多种，补充了大量史料，为后人“演义”三国历史，提供了基础。

与此同时，不少野史杂记中，也记载了许多三国故事，如裴启的《语林》、干宝的《搜神记》、殷芸的《小说》等。与正史不同，这些记载有较多的虚构成分。

到宋代，城市经济繁荣，各种娱乐“伎艺”应运而生，“说话”就是其中之一。说话就是讲故事。“说话”中有一科是讲史，演说前代历史故事，三国故事就是讲史的重要题材。据记载，北宋时已出现“说三分”的专家。还有记载说，有的小孩很顽皮，家里讨厌，就给他们钱，让他们听古代故事。听到刘备失败，就皱眉头，流眼泪；听到曹操失败时，就哈哈大笑。可见，当时三国故事已非常流行。元朝杂剧盛行，三国剧目有三十多种，如《单刀会》、《三英战吕布》、《赤壁鏖兵》等。后来，有人将流行的三国故事加以联缀、整理，组成长篇故事，我们今天见到的是元代刊印的全相《三国志平话》，分上、中、下三卷。每卷分上下两栏，上图下文，其中刘备、关羽、张飞、诸葛亮的形象已相当突出，其中也杂有刘、关、张落草等荒诞不经和因果报应的章节；而且描写粗疏，文词鄙陋，人名地名也多谬误，但已具备了《三国演义》的雏形。

罗贯中就是在正史的基础上，博采以上创作，写出了《三国志通俗演义》。对罗贯中的情况，我们了解很少，连他的籍贯和生活年代都有很大分歧。一般认为他是元末明初太原人，号湖海散人，性格孤僻，经历坎坷，胸有大志，难以实现，于是寄情于文学。还有人说，他还曾编撰十七史演义，但流传下来的作品很少，只有四五种，如《隋唐志传》、《残唐五代史演义》、《三遂平妖传》等。还有人说，他也是《水浒传》的编写者之一。

到了清代初年，批评家毛纶、毛宗岗父子对《三国演义》进行了全面修订：修改内容，辨正史事；整理回目，改为对偶；增删诗文，削减论赞；注重辞藻，修改文句，又加上评点，誉之为第一才子书，成为后来最通行的本子。

给古人以艺术生命

《三国演义》既然是小说，就不可能完全拘泥于历史事实，否则，就难以刻画出栩栩如生的场景和人物。《三国演义》基本上依据正史，同时又有相当的虚构，这就是前人所说的“七实三虚”。因此，不能把《三国演义》作为史书来看，因为作品中的不少情节、细节出于虚构。当然也不能因此而责备《三国演义》，因为假如没有这些虚构，《三国演义》就很难成为精彩的小说。如我们熟知的刘备“三顾茅庐”去见诸葛亮，正史中只有“凡三往乃见”五个字，可到小说里，却敷衍成一大回五六千字的精彩文字，把刘备的礼贤下士、诚恳、耐性，张飞的直率、急躁，关羽的老成持重，表现得非常鲜明；把隆中景物描写得如在眼前；而情节的婉转多姿，又是那样引人入胜。试想，如果作者拘泥史实，我们还能看到如此精彩的小说吗？又如关羽辞别曹操，史书只有“尽封其所赐，拜书告辞，而奔先主于袁军”。而在小说中又有了曹操追赶、前来赠袍的场面，又有了过五关、斩六将的情节，把关羽的大义凛然表现得淋漓尽致。当然，若无虚构，也就没有至今仍为人津

津乐道的过五关斩六将了。

《三国演义》最引人注目的是它通过一系列精彩的情节刻画了一个个性格鲜明的人物形象，使人过目难忘。

刘备，是作品塑造的理想君主，他是皇叔，属正统，又能礼贤下士，仁厚爱民。他为了见到诸葛亮，三顾茅庐而无怨言。第一次，诸葛亮不在家，刘备误把诸葛亮的朋友崔州平当成诸葛亮。第二次，先使人探听，听说回来了，又去，路遇大风大雪，张飞劝回，刘备不听，结果路上又误把诸葛亮之友石广元和孟公威当成诸葛亮。最后见到的是诸葛亮之弟诸葛均，而非诸葛亮。回去的路上又误把诸葛亮的岳父黄承彦当成诸葛亮。张飞认为诸葛亮是无能之辈，所以不敢见面，而刘备坚持要去，第三次又赶上诸葛亮睡觉未醒，刘备耐心等待多时，终于见到诸葛亮，并赢得诸葛亮的信赖，成为他日后争夺天下的谋士、决策者、依靠者。

又如刘备受曹操大军追赶，从樊城撤往江陵时，恐百姓受害，一路带十余万百姓逃难，行动迟缓，眼看就要被曹操追上，还不忍抛弃。由此可见刘备的仁厚爱民。

当然，由于作品过于美化刘备，按照封建仁君的标准塑造他，有些地方不太近情理。如：赵云冒着生命危险，杀入曹操重围，救出刘备儿子阿斗；刘备却将儿子摔在地上，说：“为汝这孺子，几损我一员大将！”这就不近情理，难怪民间有句歇后语说：“刘备摔阿斗——刁买人心。”

关羽，是作品塑造的另一理想人物。他是“忠义”的化身，后来被封建统治者封为关帝，到处给他立庙。桃园结义，是关羽“忠义”的开始，千里寻兄与义释曹操则是忠义的集中表现。因刘备参与谋杀曹操，事泄被曹操追捕，关羽与刘备逃跑时失散。关羽又中计被困，本想誓死拼杀，但想到桃园结义与刘备誓同生死，想到刘备家眷，又想到匡复汉室，便暂时依附曹操，但相约三事，特别提到“但知刘皇叔去向，不管千里万里，便当辞去”。曹操爱惜他的才能，想感化他为自己效力，三日一小宴，五日一大宴，但关羽始终不为所动。曹操送他赤兔马，本想感动关羽留下，关羽却说：“吾知此马日行千里，今幸得之，若知兄长下落，可一日而见面矣。”后来得知刘备下落，便决然离开曹操去见刘备。赤壁之战后，诸葛亮算定曹操肯定从华容道逃跑，让关羽把守，他知道关羽素来忠义，可能要放走曹操，临行时让关羽立军令状；关键时刻，关羽还是念及曹操旧情，冒着被杀头的危险，放走了曹操。乍一看来，这两种行为是矛盾的；但在“忠义”这一点上，却统一起来了。正是从这看似矛盾的行为上，我们看到，关羽的忠义超越功名利禄，超越生死界限，别有震撼人心的人格力量，难怪著名美学家王国维说，关云长义释曹操一段，非大文学家不办。

曹操是《三国演义》塑造得最复杂的形象。《三国演义》沿袭了南宋以来以蜀汉为正统的观念，极力美化刘备，丑化曹操，将曹操写成一个极残酷、奸诈的人物；但同时，作品也没有完全抹杀曹操的卓越才能。作品把一个“治世之能臣，乱世之奸雄”的形象刻画得非常丰满。曹操谋刺董卓，事败逃跑，暂避父亲结义兄弟吕伯奢家；吕伯奢准备设筵款待，到邻村买酒去了。不久，曹操听到磨刀声，又听人说“缚而杀之”，遂以为有人要杀他，抢先下手，杀了吕家八口；到厨房，却发现他们原来要杀猪。曹操因为多疑，误杀好人，便连忙逃跑；路上正遇打酒回来的吕伯奢，便也杀掉。随行的陈宫说，刚才是误杀，现在又是为什么呢？曹操说：“伯奢到家，见杀死多人，安肯干休，

若率众来追，必遭其祸矣。”陈宫说：“知而故杀，大不义也。”曹操说：“宁教我负天下人，休教天下人负我。”一句话把曹操的残酷、奸诈刻画得淋漓尽致。但作品同时也表现了曹操的卓越才能和豪爽多智的一面。在青梅煮酒论英雄中，他对当代英雄的分析极为透彻。他嘲笑袁术是“冢中枯骨”，袁绍是“干大事而惜身，见小利而忘义”，刘表是“虚名无实”，刘璋是“守户之犬”。他善于博采众议，尤其敬才爱才。对关羽，他竭力感化，即使关羽最后离去，过五关斩六将，曹操也不忍杀他。看到赵云在乱军中往来冲杀时，他称赞赵云是一员猛将，令部下不要杀死他。曹操俘获张辽后，张辽破口大骂，曹操本想杀他，可得到刘备、关羽劝阻，顿时改换脸色，笑着说：“我亦知文远忠义，故戏之耳。”于是亲自给张辽松绑，把自己衣服给张辽披上，让张辽坐上座，张辽很受感动，就投降了曹操。

诸葛亮是作品塑造得最突出的形象。他是中华民族智慧的化身。他隐居隆中而知天下事；初见刘备，就定下三分天下的计策；博望坡一战，出奇制胜，赢得关羽、张飞的佩服，树立了威望；在赤壁之战中，他不顾个人安危，只身到东吴，舌战群儒、草船借箭、借东风、智算华容道等，处处表现出远胜曹操、周瑜的卓越才能，致使周瑜有“既生瑜、何生亮”之叹。刘备死后，他独立支撑蜀国局面，安居平五路，七擒孟获，六出祁山，稳定局势，最后病死于五丈原，真是鞠躬尽瘁，死而后已。

诸葛亮的智，主要表现在对战争各种因素的精辟分析上，尤其是他善于知己知彼，抓住对方的心理弱点出奇制胜。例如诸葛亮为引诱曹操走华容道，命关羽在那边堆积柴草放火，引曹操来，关羽说：“曹操望见烟，知有埋伏，如何肯来？”诸葛亮说：“岂不闻兵法虚虚实实之论，操虽能用兵，只此可以瞒过他也。他见烟起，将谓虚张声势，必然投这条路来。”果然不出诸葛亮所料。诸葛亮既懂兵法，又知曹操弱点，才能用这样的计谋获胜。又如空城计，司马懿率 15 万大军来攻，诸葛亮身边只有 2500 士兵，不得已，让士兵打开四门，自己则在城上焚香操琴。司马懿怀疑有埋伏，慌忙退兵。众人不解其故，诸葛亮说：“此人料吾生平谨慎，必不弄险，见如此模样，疑有伏兵，所以退回。”如果诸葛亮不深知司马懿多疑的性格，空城计如何能成功？

《三国演义》中的生动形象太多了，除了以上四个，像张飞、赵云、马超、周瑜、吕布等，个个活灵活现，给人留下极深的印象。

两军交战 妙在幕后

除形象生动外，《三国演义》的战争描写也是一绝。全书 120 回，洋洋八十多万字，描写的大小战争不计其数，但并不给人以单调沉闷之感。作品抓住每次战争的特点，将军事斗争、政治斗争、外交斗争结合起来，将对战争的描写与对人物的刻画结合起来，运用正写、侧写、实写、虚写，把古代“一刀一枪”的战争写得丰富多彩。如著名的赤壁之战，真正的刀光剑影并不多，作品将全力放在各集团、各人物，尤其是诸葛亮与江东谋臣的论辩较量、与周瑜、曹操的争奇斗智上，舌战群儒、连环计、苦肉计、借东风等最精彩的章节，都没有刀光剑影。又如关云长温酒斩华雄，不过千把字，却把整个战斗场面写得惊心动魄。先写华雄连斩四将，极写其勇猛，后写关羽请求出战，因地位卑微，被袁绍呵斥。关羽出战后，也不正面写交战经过，而

侧面渲染，只写帐篷中听到外面杀声震天，正当帐内诸将紧张万分时，关羽提华雄头掷于地下，出战前斟好的热酒，仍有余温。

不仅如此，《三国演义》描写战争有时甚至故意避易就难，难中取胜，在重复中见独创，即前人所说的善犯善避，犯中有避。如刘备三顾茅庐，诸葛亮三气周瑜、六出祁山、七擒孟获，无一重复，变化莫测，让人叹服。

历久弥新 影响深远

《三国演义》对后代的影响是巨大的。它是我国第一部长篇章回小说，大大推动了我国长篇小说、尤其是长篇历史小说的发展。《三国演义》后，演义小说层出不穷，几乎每朝每代都有通俗演义，成为我国长篇小说的一大类别。《三国演义》对其他艺术形式的影响更难以估量，京剧中的“三国戏”自成系列，像《卧龙吊孝》、《借东风》、《空城计》等，都是京剧艺术中的瑰宝，近几年拍摄的电影《赤壁之战》，电视连续剧《诸葛亮》、《三国演义》，也深受观众喜爱。《三国演义》描写的各种战例，各种计谋，给后人很大的启发，成为许多军事家学习的教科书。据说，清兵入关后，曾印发《三国演义》教育八旗兵，张献忠、李自成、洪秀全等，都曾从《三国演义》中学习过用兵之术。清代统治者又从另一方面，竭力宣扬《三国演义》的“忠义”思想，将关羽封为关帝，并建了很多关帝庙。而今天，《三国演义》的新价值仍被不断发现，如《三国演义》的谋略学、运筹学、人才学、管理学等。日本不少企业家还将《三国演义》作为必读书。可以说，新的“三国热”正方兴未艾，《三国演义》研究的新学科正在形成，这就是《三国演义》的应用学。

24 义旗奋英雄泪血染水泊 ——《水浒传》

从宋江起义到《水浒传》

《水浒传》是我国最杰出的英雄传奇小说，几百年来风行不衰，深受读者喜爱。

与《三国演义》一样，《水浒传》也不是文人独创的小说，它也是在历代民间艺人创作的大量水浒故事的基础上整理加工而成的。北宋末年宋江领导的农民起义，在民间有许多传说。南宋时已有说话人将其改编讲说，据《醉翁谈录》记载，当时的“水浒”话本，有“公案类石头孙立”，“朴刀类青面兽”，“杆棒类花和尚、武行者”。到宋末元初，有人将流行的水浒故事略加整理，写成《大宋宣和遗事》，其中有杨志卖刀、智取生辰纲、宋江怒杀阎婆惜，还有招降、打方腊、封节度使等，内容粗糙简单，但已给我们展示出《水浒传》的基本轮廓。

与说话同时，戏曲中的水游戏也大量出现了，当时流行的水游戏数量可能不少，现存的仍有六种，其中以李逵戏最多，也最生动。如《李逵负荆》，把李逵嫉恶如仇又幼稚单纯的性格刻画得淋漓尽致。

民间艺人和文人对水浒故事不断加工创作，水浒英雄由 36 人发展到 72 人，又发展到 108 人。到《水浒传》，就成为 36 天罡、72 地煞。至元末明初，我们今天所见的《水浒传》终于被整理创作出来

到底谁是《水浒传》的最后写定者呢？大致有三种说法，有人说是施耐庵，有人说是罗贯中，也有人说是施耐庵、罗贯中合作。现在比较公认的最早版本《忠义水浒传一百卷》署“施耐庵底本、罗贯中编次”，早期的许多记载又只说罗贯中作。至明末清初金圣叹批评《水浒传》时，认为 120 回本《水浒传》后 50 回为罗贯中所续，肆意诋毁，拦腰砍断，自称“古本”，于是《水浒传》尽归施耐庵所有。因为金圣叹批评本对后代影响很大，大大超过了其它版本，因此，现在一般人都认为《水浒传》的作者是施耐庵。

施耐庵，大约为元末明初人。其生卒年、故里及生平事迹都不太清楚。关于他的有关情况，均属传说，有的说他 35 岁中进士，出仕钱塘两年，因与当权者不合，弃官回乡，闭门著书；又说他曾与元末苏州农民起义军领导人张士诚有关系，朱元璋建立明朝后，还多次请他做官，他都辞了。

本世纪 30 年代以来，陆续在江苏省兴化县发现一些史料，据载，江苏兴化县的施氏始祖施彦瑞就是施耐庵，得到不少人认可。但也有人认为，这些史料，包括墓志、家谱、诗文等，都不可靠，很可能是后人伪造。其实，退一步讲，即使我们证明了施彦瑞就是施耐庵，就是《水浒传》的作者，也难以对其生平事迹有比较详细的了解，因为有关的史料并不太多。当然，这丝毫不会影响《水浒传》的价值。

一百单八将性情各异

《水浒传》的主要价值，在于它塑造了一系列性格鲜明的人物形象，只要你读过《水浒传》，就不会忘记鲁智深、武松、林冲、李逵，甚至不会忘记潘金莲、王婆、阎婆惜……。

前人曾这样评论：“别一部书，看过一遍即休。独有《水浒传》，只是看不厌，无非为他把一百八个人性格，都写出来。”“《水浒传》写一百八个人性格，真是一百八样，若别一部书，任他写一千个人，也只是一样，便只写得两个人，也只是一样。”“《水浒传》所叙一百八人，人有其性情，人有其气质，人有其形状，人有其声口。”“任凭提起一个，都似旧时相识。”这些评论虽不无夸张之处，但说《水浒传》真正写活了一二十个形象，并不过分。尤其值得惊异的是，这些形象几乎全是英雄豪杰，性格却各有不同。如果说，将身份、地位、修养、性格等迥然不同的形象写得鲜明生动还比较容易的话，要写活十几个乃至几十个英雄豪杰，困难就大多了。《水浒传》却能将他们的同中之异刻画得准确突出。同是英雄，鲁智深、林冲、武松、李逵各有特点。鲁智深是火暴性子，路见不平，拔刀相助，丝毫不考虑个人得失。他与金老父女素不相识，却主动周济他们，为他们报仇。林冲是忍辱退让，一切为了保全地位，听说有人调戏他的妻子，他义愤填膺，可一见到高衙内，便只是冲散了事。同样是逼上梁山，鲁智深是因我行我素，不为社会所容，是“自作自受”；林冲则是仇人陷害，被逼无奈。同样是豪侠，鲁智深是正气凛然，打抱不平；武松是秉性刚烈，复仇心切。同样是粗中有细，鲁智深是镇定机智，李逵是天真幼稚。鲁智深失手打死郑屠，谎称“你诈死”一走了之；李逵下井救柴进时，忽然想到别人会不会把他拉上来。

为了更鲜明准确地地区别人物性格，作家经常进行对比刻画，通过人物对同一事情的不同反应，显示人物的性格。如鲁智深听到林冲妻子被调戏，领了一帮泼皮，便要大打出手，“教他吃酒家三百禅杖”，反而是林冲劝鲁智深。鲁智深的豪侠仗义，林冲的委曲求全，顿时显露无遗。

《水浒传》特别善于通过曲折的故事情节刻画人物。情节表现人物，性格引发情节。鲁智深的性格是通过一系列情节表现的，离开拳打镇关西、大闹五台山、火烧瓦罐寺、倒拔垂杨柳等故事，鲁智深的性格便无法表现。离开了误入白虎堂、刺配沧州道、棒打洪教头、风雪山神庙，林冲的性格亦无以表现。说到武松的性格，我们也不会忘记景阳冈打虎、斗杀西门庆、醉打蒋门神、大闹飞云浦。这些情节本身，又曲折惊险，极富传奇性，特具艺术魅力。在具体的情节描写中，往往一波未平，一波又起，闪转腾挪，变幻无穷，真如古诗所说的“山重水复疑无路，柳暗花明又一村”。我们熟知的“景阳冈武松打虎”，先写酒店招旗上写着“三碗不过冈”，伏下一笔。再写武松不顾店主解释，一遍遍要酒，前后吃了18碗，提了哨棒就走。层层推进，悬念迭生。又写武松看到两处告示，方才相信真正有虎，心有点怯，想回去，又怕被店主耻笑，只好上山，而酒却涌上来了。经过这一番回环往复的点缀渲染，造成箭在弦上、不得不发的情势。最后写武松赤手空拳打死老虎，把一个看似简单的故事写得惊心动魄。又如林冲棒打洪教头，只是写一次比武，一般作者可能单刀直入，三言两语就打发掉了。《水浒传》却写得曲曲折折，引人入胜。要比武，却先不写比武，先写吃酒。既比武，又不真比，一会儿又停下，给林冲开枷，柴进拿银子做利物，最后才真比武。用笔曲折，扣人心弦。同时又在情节的进展中，一步步刻画出人物的性格。

《水浒传》的结构也是以人物刻画为中心，它创造性地运用了史书纪传体形式，为集中刻画人物服务。尤其是前半部分，正如前人指出的，《水浒传》一个人出来便是一篇列传。前半部集中写了几个英雄人物，如史进、鲁智深、林冲、杨志、宋江、武松等，各个人物基本上单独立传，又环环相扣，

彼此牵引。如史进引出鲁智深、鲁智深引出林冲、林冲引出杨志……，每位英雄的故事既能独立成篇，又有相互联系。各个人物又在逼上梁山的大主题下统一起来。这样就把人物刻画与作品的统一结构结合起来了。

《水浒传》也是我国第一部白话长篇小说。它不用书面的文言，而用当时生动活泼的民间口语，加以提炼，叙事、写景，简练传神，尤其是人物对话，口吻毕肖，如出其口，如闻其声，如见其人。

梁山好汉的悲剧

《水浒传》的主题比较复杂，有人认为是宣扬忠义，也有人认为是为草寇强盗张目；有人认为是歌颂农民起义，也有人认为是鼓吹投降……，至今争论不休。实际上，一部巨著的主题往往是非常复杂的，很难用几句话说明。从具体描写看，《水浒传》的确是一部为“草寇强盗”树碑立传的小说。它第一次反映了农民起义的整个过程，揭示出农民起义的真实原因。小说把高俅发迹、迫害忠良放在作品开端，以表明朝政不纲，乱自上作。高俅原是个“浮浪破落户子弟”，只因踢得一脚好气球，便受皇帝赏识，“没半年之间，直抬举他做到殿帅府太尉职事”，从此，他便勾结权贵，迫害忠良。

林冲本是东京 80 万禁军教头，身份不低。他本想安于现状，高衙内调戏他妻子，他只是冲散了事，希望以屈辱保全地位。高俅将他刺配沧州，他依然忍耐，即使被贬至草料场，他仍想苟安下来。直到高俅的刺客要杀害他时，他才被迫起而反抗，杀死刺客，奔向梁山。他的上梁山，完全是被逼出来的。其他各个英雄，如鲁智深、武松、李逵，虽然上梁山的原因各有不同，但从某种意义上讲，都是被逼上去的；鲁智深打抱不平，我行我素，不为社会所容；武松因哥哥被毒死，无处伸冤，又遭人暗算；李逵因杀了人，在外逃难。正因为他们是“逼上梁山”的，他们的行为才具有不容置疑的正义性。在第 71 回，作品淋漓尽致地描写了“梁山泊英雄排座次”的壮观场面，表现了封建社会中，广大人民朴素的平等思想和理想生活。

但这只是一方面。《水浒传》虽然满腔热忱地肯定了农民起义的正义性，对他们“犯上作乱”毕竟不敢毫无保留地赞扬。作品把罪恶归于奸臣，而不是皇帝，更不是制度。在作品看来，只要除掉奸臣，朝政自然会好，换句话说，皇帝本来很好，只是被奸臣蒙蔽了，梁山好汉当然应忠于皇帝。解决的办法，就是“将功补过”，接受招安。这是梁山领袖宋江的愿望，也是作者的愿望。在排座次之后不久，宋江便接受招安，并帮助朝廷打方腊、征辽、征田虎王庆，衣锦还乡。但宋江等打家劫舍，对抗官府，已犯“弥天大罪”，实属“十恶不赦”，若允许他们受招安，实际上是赦免强盗，无法警戒来者，这是封建社会绝对不允许的，因此宋江等的结局，注定是悲剧。《水浒传》作者也深刻地意识到这一点。于是，他在赞扬宋江等受招安的同时，也写了他们的必然悲剧。受招安的梁山好汉，继续做官的，没有一个有好下场：宋江、李逵、卢俊义死于鸩酒；吴用任武胜军承宣使，到任后“常常心中不乐”，后自缢于宋江坟前；花荣到应天府为官，“无一日心中得安”，后亦自缢于宋江坟前。又如关胜，操练军马回来，落马得病而死；呼延灼与金兵作战，阵亡淮西。相反，明智退隐的，都得善终：鲁智深最初不守佛门规矩，最终成为虔诚的佛教徒，在浙江坐化；武松起初最有功名心，最后心灰意懒，宁愿终老塔院；公孙胜坚决归隐，一心学道；阮小七回家打鱼；邹润登云山打

猎。这实际上又反映了作家对招安的失望和否定，真正的出路在出家、退隐。其实，在当时的历史条件下，梁山好汉的最佳出路只能是这样。正如作品最后所说：“煞曜罡星今已矣，谗臣贼相尚依然。早知鸩毒埋黄壤，学取鸱夷泛钓船。”鸱夷就是战国时著名的功成身退的越国宰相范蠡。

英雄豪气 永驻人间

《水浒传》对后代的影响是巨大的，续书从古到今，绵绵不绝。清代有《后水浒传》、《荡寇志》，现代有《新水浒传》，当代仍有《新水浒传》。狗尾续貂也罢，锦上添花也罢，都说明了《水浒传》的巨大影响。《水浒传》对一般小说创作的影响，有两个方面：一是人情小说，一是侠义小说。《水浒传》虽以农民起义为素材，但由于作品在市民社会的勾栏中诞生，带有浓厚的市井气息。其中有对市民生活和市民形象准确传神的描写，如“王婆贪贿说风情，郓哥不忿闹茶肆”，“虔婆醉打唐牛儿，宋江怒杀阎婆惜”等，市井风俗世态，市民的音容笑貌，跃然纸上。《金瓶梅》由此横生枝节，从西门庆和潘金莲的故事，写出洋洋百回的《金瓶梅》，成为世情小说的代表作。《水浒传》写梁山好汉的侠义行为，直接影响了后来的侠义小说，如《三侠五义》、《小五义》。但梁山好汉个个顶天立地、正气凛然，而后来的侠客往往依靠主子，充当保镖，欺下媚上，沦为奴才。侠的真精神逐渐沦亡了。

《水浒传》对其它艺术形式的影响也很大，京剧和地方戏中的水游戏，几乎可以和三国戏媲美，影响甚大。80年代，电视剧蓬勃发展，古典文学名著被相继改编。《水浒传》的改编是相当成功的，其中的《武松》、《鲁智深》、《林冲》，深得观众好评。

《水浒传》对一般社会的影响，也不可低估。历代起义农民，往往以水浒英雄为榜样，封建官府却害怕《水浒传》流传，一次次查禁。这本身就说明了《水浒传》的影响之大。现在，《水浒传》反映的时代早已成为历史，但《水浒传》依然活着，依然风行不衰。除了艺术的成功外，更重要的，恐怕是因为作品表现的梁山好汉的人格力量。他们为了正义，为了理想，无视一切礼法，不惜一切代价，他们敢爱、敢恨、敢生、敢死，他们爆发出来的生命的力量，不仅属于被压迫的农民，也属于不得志的文人；不仅属于古代，也属于现代。凡是心中充满抑郁不平之气的人，都会在《水浒传》中得到发泄，凡是孤苦无告的人，都能在《水浒传》中找到自己的知音。

25 极幻想之奇满人间之情 ——《西游记》

取经故事的神话化

《西游记》是我国最著名的神魔小说，是以唐玄奘西天取经为素材创作的。唐太宗贞观三年（公元629年），僧人玄奘不顾禁令，偷越国境，费时17载，经历百余国，前往天竺取回佛经657部。回国后，口述西行见闻，由门徒整理为《大唐西域记》。这是一部严格的实录，但其中在记录西域山川风俗时，介绍了印度的许多宗教传说，这为取经故事的神话化留下了引子。后来，玄奘门徒撰写玄奘传记《大唐大慈恩寺三藏法师传》时，为了神化玄奘，插入一些神话如“口授多心经”等。同时，玄奘取经故事本身的传奇性和宗教性，也为其神话化提供了充分的条件。此后，唐僧取经的故事被进一步神话化。今存南宋时刊刻的《大唐三藏取经诗话》就是民间艺人将以前各种取经故事联缀整理而成的。《诗话》的最大创造在于猴行者。他化为白衣秀士，自动来保护三藏西行。尽管这一形象在《诗话》中还未成为主要角色，却为取经故事的进一步发展提供了基本框架。据现存资料推测，到元代，肯定存在过类似平话的《西游记》，在这部作品中，取经故事的主要内容已基本具备。

与此同时，以取经故事为题材的戏曲创作也产生了，如金院本《唐三藏》和元代吴昌龄的《唐三藏西天取经》等，至今仍存的是元末明初的杨景贤的《西游记》杂剧，它创造了描写唐僧出世的江流儿的故事，后来为《西游记》吸收。

到明代中叶，吴承恩广泛吸取前人成就，加以融合创造，完成了百回本《西游记》，成为取经故事的定本。

吴承恩（约1500—约1582），字汝忠，号射阳山人，江苏淮安人。少年即有文名，但科试不第，长期卖文为生，生活清苦，愤世狂傲。他喜爱民间文学，善谐剧，尤喜野史奇闻。他在自己的志怪小说集《禹鼎志》序言中自述道：“余幼时即好奇闻，在童子社学时，每偷市野史稗史，俱为父师诃夺，私求隐处读之。比长，好益甚，闻益奇。迨于既壮，旁求曲致，几贮满胸中矣。”并且他认为自己的志怪，“盖不专名鬼，时纪人间变异，亦微有鉴戒存焉。”《西游记》正是以这样的指导思想整理创作而成的。

兽性 神性 人性

《西游记》运用神奇的浪漫主义想象，创造了一个奇光异彩的艺术世界，真可谓无地不奇，无人不奇、无事不奇。前人曾这样评论道：“龙宫海藏，玉阙瑶池，幽冥地府，紫竹雷音，皆奇地也；玉皇王母，如来观音，阎罗龙王，行者八戒沙僧，皆奇人也；游地府，闹龙宫，进南瓜，斩孽龙，乱蟠桃，反天宫，安天会，盂兰会，取经，皆奇事也；西天十万八千里，筋斗亦云十万八千里，往返十四年五千零四十八日，取经即五千零四十八卷，开卷以天地之数起，结尾以经藏之数终，真奇想也；诗词歌赋，学贯天人，文绝地记，左右回环，前伏后应，真奇文也；无一不奇，所以谓之奇书。”作品以西天取经为主线，通过九九八十一难，把读者引入眼花缭乱的神话世界。从鹰愁

涧到黑风山，从云栈洞到黄风岭，从流沙河到万寿山，从路阻火焰山，到误入小雷音，从遭困无底洞到监禁铜台府……，有自然灾害，有菩萨试探，更有各类妖魔鬼怪的阻拦陷害。有蜘蛛精，有老鼠精；有牛魔王，有罗刹女；有翠云山芭蕉洞，有陷空山无底洞；孙悟空的金箍棒净重一万三千五百斤，缩小了可以藏在耳内；芭蕉扇能煽灭火焰山八百里火焰，缩小了可以含在口里。而且一物克一物，神物还有神物降。芭蕉扇能将人扇出八万四千里，孙悟空吃了定风丹，就能岿然不动……。这些浪漫主义奇思异想，使人应接不暇，在古今中外文学史中，很难找到第二部这样的奇书。

《西游记》中最突出的形象是孙悟空，这是作者全力塑造的一个理想化的神话英雄形象。他热爱自由，勇于反抗，见恶必除，除恶务尽，最后帮助师傅从西天取回真经。

孙悟空是在花果山仙石中孕育而成的美猴王。他一出世，就能目运两道金光，射冲斗府，惊动天界。后来他住在水帘洞，率领众猴，过着不伏麒麟辖、不伏凤凰管、又不伏人间王位的绝对自由的生活。他有超人的神性，会七十二变，一个斤斗十万八千里。他不管生死定数，天道轮回，去冥府勾掉生死簿上自己的名字，故而长生不老。他用的金箍棒净重一万三千五百斤。他大闹天宫打乱“三界”秩序，逼得龙王、阎王上告到天廷。玉皇大帝擒拿他不成，又来降旨招安，被孙悟空识破诡计，一叛再叛，直打得那九曜星闭门闭户，四天王无影无形，定要玉帝让出天宫，若不让，定要搅攘，永不清平。他能随机应变，变幻莫测。在迎战二郎神时，他一会儿变得身高万丈，与真君恶斗，一会儿巧妙变化，与敌人周旋。一会儿变作一只大鹞鸟，冲天而去，一会儿又自天而降，变作一条鱼儿，钻入水中。他可以变麻雀，变水蛇，变花鸨，甚至可以变一座土地庙儿，被真君识破，又扑的一虎跳，跳到空中不见，这一下连真君也看不清他到哪里去了。原来，孙悟空已用隐身法冲出营围，又变做二郎爷爷模样，驾云到灌江口真君庙里接受鬼判们的磕头迎接了。后来虽被老君捉住，但刀砍斧剁，雷打火烧，却一毫不能伤损，又被老君放入八卦炉中，炼了七七四十九日，也没烧死他，只给他熏出一双火眼金睛。在护送唐僧取经途中，他不畏艰难，忠心耿耿，一路降妖除魔，表现出超人的才智。比如在三打白骨精中，不管妖精变为姑娘，还是老太婆、老头，他都能一眼看穿。在智斗罗刹女时，他又钻入罗刹女肚子里，将她制服。正因为有孙悟空的帮助，唐僧才能最终取回真经。

猪八戒是最重要的陪衬形象。他与孙悟空一起，保护唐僧西天取经。但他的性格，却与孙悟空形成鲜明对照。孙悟空灵活机智，猪八戒则笨头笨脑；孙悟空敢于斗争，善于斗争，猪八戒则经常临阵退缩，被妖怪蒙骗。但作者并没有全盘否定这一形象，而是对他进行善意的批评和讽刺。猪八戒的很多缺点，如嫉妒、说谎、小心眼，往往表现得幼稚可笑，让人一眼看穿。孙悟空派猪八戒巡山，他知道猪八戒会偷懒，回来编个谎话搪塞，就变个小虫儿钉在猪八戒耳后观察他的行动。果然猪八戒走出不远，就抱怨孙悟空说，他们“在那里自在，撮弄我老猪出来镗路！”钻在草里快快活活睡了一觉。醒来后对着三块石头，权当是对着师父、师兄、师弟，自问自答，编造谎言。说如果师兄等人询问，就回说已查有妖怪，问什么山就说石头山，问什么洞就说石头洞，问什么门就说钉钉的铁叶门，若再问门上多少钉，就说老猪心忙记不真。编好后，又怕忘了，一路低头温习。孙悟空将这些预先汇报唐僧，猪八戒回来说谎时，被孙悟空当场拆穿，弄得狼狈不堪。猪八戒自作聪明，

往往弄巧成拙，让人取笑。这样的例子，举不胜举。但他也有一些优点。他性格憨直，虽不断抱怨，却能埋头苦干，师徒四人的行李，就是由猪八戒挑到西天的。

《西游记》形象塑造的特点在于，它将形象的动物性、社会性和神性结合起来，巧妙和谐，既出意料之外，又在情理之中。如孙悟空是猴子，因而“尖脸缩腮，金睛火眼”，猴子的机灵敏捷与孙悟空的七十二变和活泼好动，正相符合。猪八戒，长嘴大耳，行动蠢笨，又贪吃好睡，这又符合猪的习性。孙悟空、猪八戒都会变，但孙悟空能七十二变，猪八戒只能三十六变，而且他们变的东西又符合各自的特点，孙悟空无所不能，但更多地变比较轻灵的东西（当然他也会变老太婆）。而猪八戒大都变石块、变土堆、变骆驼、变大象之类，变个新郎官，一不小心就露出猪耳朵；变个女孩，就肚子太大，不像。这一切都与各自的动物特点相谐调。又如狮魔能一口吞下十万天兵，象精能用鼻卷人，老鼠精刁钻狡猾，牛魔王蛮横好斗等，形象的动物特性与社会性都非常协调。

游戏之笔写严肃之思

关于《西游记》的主题，历来分歧很大，胡适曾这样概括：“道士说这部书是一部金丹妙诀，和尚说这部书是禅门心法，秀才说这部书是一部正心诚意的理学书。”现在看来，这些解释都未免过于“正经”。一般人读《西游记》，大概首先是觉得好玩，有趣。诚然，《西游记》是一部以宗教——其中心是佛教——为题材的书，但作家并没有把它写成严肃的宗教文学。它没有神化宗教教义，倒是以游戏滑稽之笔，将被神化的宗教又人化过来，使这一宗教题材的作品有活泼可爱的人间情趣，使人感到可亲，可近，好玩。同时，作家又在具体描写中不时穿插对人世各类现象的冷嘲热讽，使人读之，往往会心一笑。并在笑中获得某种启迪。对此，前人曾评论《西游记》是“游戏之笔”，“聊资村翁童子之笑谑，必求得修炼秘诀，亦凿矣”，“若必以庄雅之言求之，则几乎遗《西游记》一书。”《西游记》对宗教的态度是不严肃的，表面上宣扬佛法无边，儒释道三教合一，实际上信佛不诚，信道不纯，信儒不忠。表面上似乎信仰佛教，那也只是因为受唐僧取经本事的影响，或接受一些流行观念，自己并无真切体会。作家在具体描写中所表现的，往往是以亦庄亦谐的风格对各类社会现象——包括宗教现象进行讽刺和调笑。作品固然对道教的长生不老表现出执著的追求，但同时又对道士极尽讽刺揶揄之能事，尤其痛恨画符念咒、捉妖祈福的道士。在第44回“法身元运逢车力，心正妖邪度脊关”里，对三清观道士褻星加以嘲弄，并将三清圣像推倒，抛入厕中。作品还写到乌鸡国道士夺位，车迟国佞道灭佛，比丘国妖道惑乱。作品甚至写了玉皇大帝的言而无信、色厉内荏。对西天诸佛菩萨，作品基本上是肯定的，但也未将他们神圣化，而是摘下他们头上的花环，还他们以人的特征。当唐僧等向阿傩、迦叶取经书时，这两位尊者不肯白手传经，向他们“要人事”，唐僧没有，二尊者便给他们“无字经”，唐僧只好将沿途化斋用的紫金钵盂送上，才拿到有字真经。猪八戒成正果后，被封为净坛使者。猪八戒有意见，佛祖如来说：“因汝口壮身慵，食肠宽大。盖天下四大部洲，瞻仰吾教者甚多，凡诸佛事，教汝净坛，乃是个有受用的品级。”让我们觉得，极乐世界像人间一样，也讲究“受用”，这就把极乐世界人间化，同时

以幽默否定了佛家对极乐世界的夸饰描绘。这恐怕正是宗教题材的《西游记》能有深刻的社会意义、并能广泛流传的真正原因。

26 隐姓埋名写尽风情万种 ——《金瓶梅》

《金瓶梅》为明代四大奇书之一。它突破了历史演义、神魔斗法、英雄传奇的传统，第一次以平凡琐细的市井人生为描写对象，成为长篇小说中人情小说的奠基作与代表作，直开《红楼梦》之先河，是我国第一部有近代意义的长篇小说。

《水浒传》节外生枝

我们都知道，《金瓶梅》是从《水浒传》中西门庆、潘金莲的故事发展而成的。《水浒传》第23回到26回，从武松打虎写到斗杀西门庆，杀死潘金莲。而《金瓶梅》则写武松上酒楼寻西门庆时，西门庆逃走，武松一怒之下打死了皂隶李外传，因此递解孟州，西门庆活了下来。这便是《金瓶梅》的第1回到第9回。作者让李外传做西门庆的替死鬼，从而横生枝节，写出一部洋洋一百回的新作。从第10回开始，进入《金瓶梅》“正传”，当然，以后作家并没有完全甩开《水浒传》，也许是为了依赖点名著效应吧，作者写到第87回时，又让武松回来，杀死潘金莲为兄报仇，那时，西门庆早已纵欲而死。

《金瓶梅》书名得自潘金莲、李瓶儿、春梅，三人中分别取金、瓶、梅组合而成。全书大致可分为三大部分：第一部分，即前9回，基本借用《水浒传》。第二部分，从第10回到第79回，写西门庆怎样上攀权臣，下联官吏，一步步发迹及最终纵欲而亡的全过程。最后21回，为第三部分，以春梅和陈敬济的活动为线索，描写了他们一个纵欲过度而死、一个淫荡被杀的可耻而悲惨的结局，并交代了全书主要人物的下落。作品从因果报应的观念出发，让普静寺和尚剃度西门庆唯一的儿子孝哥儿，为西门庆赎罪。

洞达世情 穷形尽相

比之其它三大奇书，《金瓶梅》可称为平中见奇。《三国演义》、《水浒传》、《西游记》之所以被称为奇书，恐怕首先是因为它们事奇、人亦奇。《金瓶梅》的题材根本无“奇”可言。它描写的完全是司空见惯的市井生活，这里既没有超凡脱俗的人物，也没有惊天动地的壮举，作品描写的人和事是那样平凡琐细，其中最活跃的都是我们生活中非常熟悉的到处存在的人和事。作家把这些集中起来，组成一个世俗生活大世界，让市井360行进入小说殿堂。《金瓶梅》所写平民职业计数十种，如贩卖、开铺、开店、玩杂技、说媒、行医、演戏、算命、当妓女、写状子等，人物之间的矛盾冲突也毫无悲壮崇高可言，只是为世俗的小义小利，打架斗殴，争强好胜，趋炎附势，争风吃醋等。而西门庆妻妾的明争暗斗，西门庆的上下勾结，则是作品的主体。这一切，无一不是当时市井生活的如实反映。

同时，作家没有停留于照相式的被动反映，而是力图通过对社会关系的真实描写，揭示生活的某些本质方面。你看作品中的人物，有几个不是“阴阳脸”？当面一套，背后一套，这里一套，那里又一套。有几个人不逢迎拍马，又有几个人不见利忘义，见风使舵？西门庆热结十兄弟，“热”极了。

西门庆活着的时候，有那么多人围着他团团转，惟恐落后。西门庆一咽气，尸骨未寒，树倒猢狲散，他的朋友各奔前程，更有的投井下石。他的小妾们，有的改嫁，有的携财逃走，有的与人私奔……。开始时那样“热”，结束时那样“冷”，活着“热”，死后“冷”，一冷一热，人情可知，从古到今，写尽世态炎凉的，除了《红楼梦》，还没有作品能超过《金瓶梅》。正如鲁迅所说：“作者之于世情，盖诚极洞达，凡所形容，或条畅，或曲折，或刻露而尽相，或幽伏而含讥，或一时并写两面，使之相形，变幻之情，隐在显见，同时说部，无以上之。”

西门庆 潘金莲 应伯爵

作品主人公西门庆，号四泉，山东清河县人，本是破落财主家子弟，在县门前开一生药铺。父亲早死，无人管教，于是不务正业，使枪弄棒，又会赌博、双陆、象棋、抹牌、道字，交结了一帮狐朋狗友，整日吃喝嫖赌。他先娶陈氏，不久病死，继娶吴千户的女儿吴月娘。后又听从忠实奴才应伯爵之计，娶了妓女李娇儿，得到她的私蓄上千两银子。接着又娶富孀孟玉楼，娶花太监儿媳李瓶儿，均得到大量钱财。中间还收用婢女孙雪娥，娶武大妻潘金莲，他共有一妻五妾。还私通婢女春梅，仆人的妻子宋惠莲、王六儿等。他又经常逛妓院，包占妓女李桂姐、李桂卿、郑爱月。他拉起一帮地痞无赖，在地方上胡作非为。就是这样一个人，凭着万贯家财，竟能运动官府，草菅人命，徇私舞弊，畅行无阻；竟能巴结上当朝宰相蔡京，做了蔡京的义子，最终被提拔为山东理刑正千户，成为冠冕堂皇的官僚；之后又突然假惺惺地广行善事，慷慨好施，以便心安理得地继续为非作歹。正如他自己所说：“咱只消尽这家私，广为善事，就使强奸了嫦娥，和奸了织女，拐了许飞琼，盗了西王母的女儿，也不减我泼天富贵。”

在西门庆周围，汇集了一群地痞无赖，其中最引人注目的是应伯爵。此人被称作“天下第一帮闲”。在十兄弟中，论年龄，他本排行老大，但为讨好西门庆，在西门庆那里揩点油，自愿屈居老二，奉西门庆为大哥。他是破落户子弟，不事生产，专在衙门妓院帮嫖贴食，人们给他起一个诨名，叫应花子。但此人并非等闲之辈。他帮闲的本领让人叹为观止。他会一腿好气球，双陆棋子，样样皆通，他的油滑无耻，简直让人佩服得五体投地。他经常到西门庆家混饭吃，但并非如一般笨伯那样羞于开口，而善于逢迎拍马，让西门庆心甘情愿地给他好吃、好喝。有一次他到西门庆家，西门庆问他吃了没有，他不说没吃，而是让西门庆猜，西门庆说“吃了”，伯爵便笑道：“这等猜不着。”说得多么委婉，又多么幽默，无耻得让人不觉，无耻得让人佩服。李瓶儿死了，西门庆大哭：“我那有仁义的姊姊啊！”伯爵也跟着喊：“我那有仁义的嫂子啊！”亦步亦趋，似在演戏，却装得一本正经。西门庆说李瓶儿“仁义”，还可以说是情人眼里出西施；而伯爵之哭又作何论呢？他何尝不知道李瓶儿以前的阴险毒辣的行为？但应伯爵摸透了西门庆的脾气，处处迎合，处处奉承，迎合得妙，奉承得绝，以至西门庆没了他，简直就成了孤家寡人。当然应伯爵也离不开西门庆。西门庆死了，应伯爵等作了一篇祭文，妙极了：“现今你长着脚儿先去了，丢下小字辈，如斑鸠跌脚，倚靠何方？难上他烟花之寨，难靠他小字红墙，再不得同席而偎软玉，再不得并马而傍温香，撒得人垂头落脚，闲的人牢温郎当……”似乎他真的无路

可走了？且慢担心，他马上又投奔到清河县第二富室张三官家，并把西门庆第二房李娇儿介绍给张三官。只要有帮闲本领，还愁无人赏识？

在西门庆的众多妻妾姘头中，潘金莲无疑是最“出色”的一个。她的出色，一在性格的独特鲜明，二在作家的描写穷形尽相。尽管现代的人们对潘金莲有着更多的同情和理解，尽管有不少人为潘金莲叫屈，甚至还有不少人在竭力发掘潘金莲的反抗性、战斗性，但就作品描写而论，《金瓶梅》中的潘金莲无疑是作家极力鞭挞的反面人物，是淫妇、泼妇的典型，是一个被情欲驱赶的淫妇，是一个争强好胜、刁钻撒泼的泼妇。她早期的遭遇尽管令人同情，但她嫁给武大郎后的一系列行为，如门口卖俏、调戏武松、私会西门庆，尤其是毒死武大郎，无论如何不能让人宽恕。她嫁给西门庆后，更淫佚放荡，献媚、争宠、嫉妒，无事生非，挑拨口舌，嫁祸于人……，可以说是无恶不作。她后来为武松所杀，实在是罪有应得。

除了这三个最生动的形象之外，作家至少还刻画了十多个栩栩如生的形象，如老成持重的吴月娘、蕴藉风流的孟玉楼，落魄放荡的陈敬济，伶牙利齿的王婆儿……，作家刻画人物的本领，可与《水浒传》媲美。

民间口语的魅力

《金瓶梅》的语言让人叹为观止。这主要表现在它对民间语言的精心提炼和熟练运用上。《金瓶梅》运用了那么多民间语言，包括俗语、谚语、歇后语等，简练、准确、传神，俯拾即是。当然，作家决不是在卖弄自己的语言才能。他是把自己掌握的民间语言加以提炼，使其准确、鲜明，又充分性格化。在这方面，还没有一部作品能超过《金瓶梅》。

李瓶儿的儿子官哥夭折，潘金莲如愿以偿：李瓶儿终于失去与她争宠的资本了。高兴之余，她大骂丫环，指桑骂槐：“贼淫妇！我只说你日头常晌午，却怎的今日也有错了的时节？你斑鸠跌了弹也，嘴答谷了！春凳折了靠背儿，没的倚了！王婆子卖了磨，推不的了！老鸽子死了粉头，没指望了！却怎的也和我一般？”这些尖刻泼辣的语言，均来自民间熟语。“日头常晌午”出自谚语“日头不能常晌午，也有错了时节”。其余四句，全由歇后语组成，排比起来，泼辣俏皮，气势逼人。

又如西门庆死后，王婆奉吴月娘之命领潘金莲去发卖。潘金莲问王婆：“我为下甚么非，作下什么歹来，如何平空打发我出去。”王婆道：“你休稀里打拱，做哑装聋！自古蛇钻窟窿蛇知道，各人干的事各人心里明。金莲，你休呆里撒奸，两头白面，说长并道短，我手里使不得你巧语花言，帮闲钻懒。自古没个不散的筵席，出头椽儿先朽烂。人的名儿，树的影儿，苍蝇不钻没缝儿蛋。你休把养汉当饭，我如今要打发你上阳关！”金莲道：“你打人休打脸，骂人休揭短儿！常言一鸡死了一鸡鸣。谁打锣，谁吃饭。谁人常把铁箍子戴，那个长将席篾儿支着眼！为人还有相逢处，树叶儿落还到根边。你休要把人赤手空拳往外撵，是非莫听小人言！正是女儿不穿嫁时衣，男儿不吃分时饭，自有徒劳话岁寒。”试想一下，我们曾见过哪一部小说，用过这么丰富活泼的民间语言。

隐精彩于琐碎中

《金瓶梅》的结构看似散乱，实则有机统一，隐大段精彩于琐碎之中。它以人物性格为中心，又注意人物之间的错综关系，注意人物性格及命运变化的前因后果，使作品中的一人一事均处于作品的有机联系中。为了加强作品结构的严谨性，作者还特别注意了“伏线”、“流波”，使作品前后呼应，脉络贯通。如第29回，西门庆让吴神仙给家人算命。吴神仙对每人说了四句诗，已暗示了每个人的结局。第46回的“妻妾笑卜龟儿卦”，通过算卦老子对卦帖上图画的解释，再次交待了吴月娘、孟玉楼、李瓶儿的命运和结局。又如作品对几个主要人物结局的处理，都前后照应。潘金莲因西门庆而杀死武大，西门庆曾对潘金莲发誓“我若负了心，就是你武大一般”，最后果真死于潘金莲给他吃的“梵僧药”。第46回众人问卦时，潘金莲满不在乎，说：“随他，明日街死街埋，路死路埋，倒在洋沟里就是棺材！”后来，她被武松杀死，果真尸体“在街暴露日久，风吹雨洒，鸡犬作践，无人领埋”。李瓶儿嫁给西门庆，气死丈夫花子虚，最后又是被潘金莲气死。全书写西门庆作恶多端，纵欲而死，最后则写西门庆独子孝哥为西门庆后身，被普静寺和尚剃度，为西门庆赎罪。所有这些，使作品形成了纵横交错，密不可分的有机整体。这种长篇小说结构的有机整体意识，对后代影响很大。

《金瓶梅》也存在着明显的缺点。从艺术上讲，情节、细节的提炼远远不够，往往精芜杂陈，泥沙俱下，使作品过于琐细臃肿。从思想上讲，作家对西门庆纵欲持半批判、半欣赏的态度，写得又细、又多、又滥，许多描写不堪入目。对于一般读者，尤其是青少年，的确会产生消极作用。前人视《金瓶梅》为“淫书”，不免以瑕掩瑜；但无视《金瓶梅》这一大缺点，也不免以瑜掩瑕。有人曾说：删去这类性描写，不仅无损于《金瓶梅》的价值，相反，可能瑕去而瑜更显。

《金瓶梅》对后代的影响比较复杂，有消极面，也有积极面。所谓消极面，就是促成了大量淫秽作品的产生。这虽然与明末淫风炽烈有关，不能完全归罪于《金瓶梅》，但其推波助澜作用是不可否认的。从积极方面说，《金瓶梅》所开创的世情小说潮流，对后代有深远的影响。有人说，没有《金瓶梅》就没有《红楼梦》，是很有道理的。

作者之谜

《金瓶梅》在封建时代历来被视为淫书，遭到查禁。作品早期在“地下”流传，很少有史料记录，给今天的读者留下许多千古之谜。根据前人记载与书中内证，《金瓶梅》的创作年代大致可确定为明代嘉靖、万历年间（16世纪中后期），而《金瓶梅》的作者，至今仍众说纷纭，莫衷一是。有人认为它与《三国演义》、《水浒传》、《西游记》一样，属“世代累积型集体创作”，是民间艺人在世代讲说中逐渐创作出来，最后经文人加工润色而成的。理由是作品在形式上有明显的说书的痕迹，行文粗疏、错乱、重复，尤其是大量引用前人的词曲、杂剧、传奇、说唱等著作，借录的话本小说和拟话本小说达九种之多。也有人认为，它是一部从艺人集体创作向文人独立创作过渡形态的作品。但更多的人则认为个人独创，并说，《金瓶梅》是我国第一部文人独创的长篇小说。因为没有迹象表明此前《金瓶梅》故事曾在社会上流传和演唱过，而小说的整体性则充分说明它是作家有计划地创作。持“文人独创说”的人根据自己的研究，提出了大量假说。迄今为止，《金瓶梅》

作者的候选人已逾 30 个，这是个庞大的数字，在世界文学史上也堪称一绝了。这么多候选人中，有南方人，也有北方人；有高官，也有布衣。他们的身份、地位、修养、品性各不相同，情况很复杂。目前还没有一种说法为学术界公认。从清初到近代，影响最大的是王世贞说。并且附会出一系列离奇的故事，说王世贞为报父仇而创作《金瓶梅》。王世贞为明代嘉靖年间著名文人。据说他的父亲被严世藩害死，因为严世藩好读淫秽故事，王世贞就创作了《金瓶梅》送给他，并在每页下角染上毒药，严世藩读书时，习惯以手指沾唾液翻书，中毒而死。这种说法，已被现代人基本否定。1932 年发现的万历本（1617）《金瓶梅词话》的序言中，提到“兰陵笑笑生作《金瓶梅》”。兰陵为山东峄县古称，在今山东枣庄市附近，《金瓶梅》中又极熟练地运用了大量山东方言，于是，人们初步断定笑笑生为《金瓶梅》之作者。但笑笑生显然是化名，笑笑生何许人也，仍不得而知。有人经过研究，认为是山东峄县的贾三近、贾梦龙。此说产生了一定影响，但离“公认”，还差得远。最近，连“兰陵笑笑生”也开始受到怀疑。可以说，《金瓶梅》作者之争，还要持续相当长的时间，也可能为史料所限，成为永久之谜了。可以大致确定的是：1.《金瓶梅》的创作者（或写定者）生活于明嘉靖、万历年间。2.作者长期生活于山东，并熟悉山东方言。3.作者可能做过高官，又被罢官，经历过一番患难穷愁。4.作者对民间文学、尤其对明代剧曲非常熟悉。

27 光怪陆离市井众生

——“三言二拍”

几乎与西方文艺复兴同时，我国也曾出现过一次市民文学浪潮，其代表作就是《金瓶梅》和“三言二拍”。

“三言二拍”是明末五部白话短篇小说集的简称。“三言”指《喻世明言》、《警世通言》、《醒世恒言》，“二拍”指《初刻拍案惊奇》、《二刻拍案惊奇》。它们代表了我国古代白话短篇小说的最高成就，至今仍有独特的魅力。“三言”的编纂者是冯梦龙，“二拍”的编著者是凌濛初。

冯梦龙与凌濛初

冯梦龙（1574—1646），字犹龙，别号墨憨斋主人、龙子犹。苏州府长洲县人，少有才气，诗文华美，尤通经学。年轻时一面读书应举，一面又出入歌楼妓馆，生活放浪，多次应举不第，内心郁闷。后来他曾热恋过的一位歌妓，又嫁给别人。他终于下决心结束了放浪生活。57岁才考取岁贡生，61岁时做福建寿宁县知县，65岁离任回苏州。

晚年，冯梦龙参加了复社。这是一个政治文学社团，社员以谈文学为名，议论政事，许多社员积极参加抗清斗争。此社于1633年（崇祯六年）在苏州虎丘山成立，活动中心就在苏州。冯梦龙是积极分子，被尊为同社长兄。1644年，李自成起义军攻陷北京，崇祯皇帝上吊自杀。冯梦龙感到天崩地裂，悲痛欲绝。他积极支持并参加了南明王朝的抗清斗争，最后忧愤而死。

冯梦龙是我国最杰出的通俗文学家之一。他冲破传统观念的束缚，给向来不被正统文人注意的通俗文学以极高的评价。他或记录、或汇编、或整理、或改订、或创作，先后出版各类通俗文学作品达50多种。其中重要的如民歌集《挂枝儿》、《山歌》，演义小说《新列国志》，传奇《双雄记》、《精忠旗》等，最著名的就是“三言”。

凌濛初（1580—1644），字玄房，号初成。浙江乌程（今吴兴）人。从高祖起，每代人都有著述行世，都有人做官。祖父官至南京刑部员外郎；父亲中进士后也曾做官，但38岁即回家赋闲，可谓仕途坎坷。

凌濛初早年科场顺利，24岁时，曾因上书国子监祭酒而名震一时。但后来先后四次乡试都未通过，只考中副榜。他曾决心与科举绝交，作《绝交举子书》。但不久又跃跃欲试，请人荐举。直到50岁后，才以副贡资格得到上海县丞这一小官。因办漕运、管盐场等有功，在1642年（崇祯十五年）升为徐州通判，参与谋划镇压农民起义。1644年，李自成的一支队伍来攻城，凌濛初坚持抵抗，但已无力回天，最后忧愤交加，呕血而死。

与冯梦龙一样，凌濛初也是著名的通俗文学家。他留下的各类著作很多，包括诗文集、散曲集、杂剧、传奇等。最著名的就是小说集“二拍”。

我国白话短篇小说兴盛于宋代。当时，由于商品经济的发展，市民阶层随之壮大起来。适应市民的娱乐要求，城市中出现了许多娱乐场所，当时称为“勾栏”，表演各种伎艺，“说话”就是伎艺之一。“说话”就是讲故事，类似于今天的说书。当时“说话”有四科，其中最重要的是讲史和小说。讲史依据正史，加以铺排，讲述历代兴亡之事；小说则讲当代世态人情，奇闻异事等。讲史发展为长篇历史小说；小说，就是我们现在所说的古代白话短

篇小说。当时小说种类繁多，有灵怪、烟粉、传奇、公案、朴刀、杆棒、妖术、神仙等。还有人记载下其中 107 篇的篇名。可以想见，实际的数目远大于此。元代杂剧大盛，小说并未绝迹。但这些白话小说当时很不受重视，甚至还经常遭到查禁。许多作品就这样消灭了。明代末期，商品经济进一步发展起来，市民阶层更加壮大。城市中的店员、商人、小手工业者，大都识文断字，需要娱乐。许多书商为了盈利，便刊行许多通俗读物。正是在书商的要求下，冯梦龙将搜集到的宋、元、明话本，精选出 40 篇，进行整理、编辑，以《古今小说》之名刊刻，后来又续出两种，于是将《古今小说》作为总名，三部分别命名为《喻世明言》、《警世通言》、《醒世恒言》，三部每部收 40 篇，共计 120 篇，把当时较好的话本小说搜罗进去。出版后大受欢迎。正是在这样的刺激下，凌濛初出版了《初刻拍案惊奇》、《二刻拍案惊奇》，每部 40 篇，因为“三言”已将旧作“搜括殆尽”，剩下的“皆其沟中之断芜，略不足陈”。于是，他不再搜罗旧作，而是自己创作，“戏取古今所闻一二奇局可纪者，演而成说。”

财富与爱情：市民意识的集中表现

冯梦龙自述“三言”题目的意义说：“明者，取其可以导愚也。通者，取其可以适俗也。恒则习之而不厌，传之而可久。三刻殊名，其义一耳。”他的目的就是用小说劝喻世人，警戒世人，唤醒世人。凌濛初赞扬“三言”“颇存雅道”。总之，他们都强调自己作品的道德教化作用。

但“三言二拍”中的作品，不但与正统诗文不同，甚至与唐传奇都有很大不同。它们虽产生于封建社会，却是商品经济的产物，有浓厚的市民意识。其作者大都为市民艺人或接近市民的文人，其听众与读者也大都是市民。作品反映的是市民的生活、市民的思想感情，因此是典型的市民文学。“三言二拍”最值得注意的有以下几个方面：

第一，反映新兴市民要求发财致富的强烈愿望。士大夫文学，多表现所谓道德操守和人格境界，“舍生取义”是其核心。而历代封建政府往往重农抑商，因此，正统的封建文学很少表现人们对利的追求，即使有，也是被否定的。而市民则不同，他们本身就是商品经济的产物，他们职业的目的就是获利。表现于作品中，就是对利的羡慕和追求。如《叠居奇程客得助三救厄海神显灵》就说“徽州风俗，以商贾为第一生业，科第反在次着”，“徽州因是专重那作商的，所以凡是商人归家，外而亲族朋友，内而妻妾家属，只看你所得归来的利息为重轻。得利多的，尽皆爱敬趋奉；得利少的，尽皆轻薄鄙笑。”《乌将军一钱必酬陈大郎三人重会》中，有人也说，“男子汉千里经商”，“你到江湖上做些买卖，也是正经”。这类小说中最著名的是《转运汉巧遇洞庭红》。它写商人文若虚一朝发财的经过。作品把文若虚暴富说得津津有味，对那位善于识宝的波斯胡更为羡慕。

第二，描写了市民阶层的爱情生活，反映了市民阶层的爱情观。最突出的是对男女情欲的大胆肯定和直露描写。“三言二拍”中的爱情小说大都以凡夫俗女，甚或风尘女子为主人公，描写他们爱情的悲欢离合，喜怒哀乐。如著名的《卖油郎独占花魁》就写卖油郎秦重与名妓美娘的恋爱故事。美娘原名莘瑶琴，秦重之所以倾慕她，就在她容颜娇丽，体态轻盈。秦重的理想也不过是：“人生一世，草生一秋。若得这等美人搂抱了睡一夜，死也甘心。”

这算什么理想？按照封建道德标准，真可谓道德沦丧了。然而，这却是市民阶层的现实理想。作品的全部情节就建立于这个基础上。但美娘是名妓，要价很高，一个卖油郎哪有这许多钱？为实现这一理想，秦重以“有志者事竟成”鼓励自己。为这样的理想，付出这么大代价，或许让人感到滑稽可笑，不可思议。然而秦重是那样真诚。卖油一年有余，终于凑够了钱。几次去找美娘，又没遇上；好不容易见了面，美娘又喝醉了。秦重精心服侍一夜，满意而归。美娘也因秦重服侍周到，难以忘记。后来，美娘被八公子扔在外边，巧遇秦重，被秦重送回。美娘遂从良与秦重结为夫妻。

《杜十娘怒沉百宝箱》也是写爱情的名篇。书生李甲在京城遇到名妓杜十娘，两人朝欢暮乐，海誓山盟。但一年以后，李甲的钱花光了，鸨儿开始怠慢他，几次要十娘打发李甲出院，十娘不肯。为尽快赶走李甲，鸨儿对十娘说，只要李甲能出三百两银子，就可带走十娘。鸨儿以为李甲根本弄不到这么多银子。十娘与李甲谈及此事，让他赶快想法，李甲到处去借，分毫未得。杜十娘真心与李甲相爱，便把自己积攒的150两银子送给李甲，让李甲想法筹办另一半。在同乡柳遇春的帮助下，李甲凑够了另外150两银子，终于赎十娘从良，两人高高兴兴，准备回家。但李甲出身名门，虽与十娘相好，却又怕父亲不从。一路郁郁不乐。十娘只能多方劝解，并代为想法。但李甲在富商孙富的挑拨下，将杜十娘转卖给孙富。杜十娘悲愤交加，将自己的百宝箱投入水中，自己也投水而死。作品把一个为一般人蔑视的妓女写得如此善良，如此动人，在以前作品中是很难见到的。

曲折的故事：市民娱乐的需要

话本是说话人的底本，是供说话艺人对众讲说的，不是供案头阅读的。要把职业不同、教养不同、兴趣不同的听众吸引住，使他们不至中途退场，唯一的办法就是编织曲折的故事。因此，作品运用大量的偶然、巧合，使情节发展既出人意料之外，又在情理之中。后来的文人拟话本，也继承了这一特点。如《玉堂春落难逢夫》洋洋两万余言，篇幅较长，但因为情节曲折，仍有极大的吸引力。

作品描写贵公子王景隆和妓女玉堂春的恋爱故事。贵公子王景隆在北京冶游，爱上妓女玉堂春；后来，花完金银，就被老鸨王八赶出妓院。依靠金哥的联系，玉堂春与公子相会，赠银三百两，叫他置办衣服，并让他把砖瓦装在皮箱里，冒充白银，再到妓院，果然骗过老鸨王八。半夜玉堂春以金银首饰换掉箱子里的砖瓦，开后门放走公子。临别，两人发誓永不相弃。第二天，计谋被揭穿，玉堂春大喊大叫，老鸨王八不得已，只好给玉堂春写了赎身契。王公子回家，发愤读书，乡试中举人第四名，又进京会试，并找玉堂春，但已人去楼空，原来玉堂春已被卖给山西商人沈洪。王公子心灰意懒，不愿应试，在朋友的相劝下，乃进考场，中了进士。再说沈洪之妻皮氏，与赵昂私通，见沈洪带玉堂春回家，便串通王婆买了砒霜，想把他俩毒死。结果，只毒死沈洪。皮氏便诬陷玉堂春，知县得了赵昂贿赂，把玉堂春屈打成招，下在狱中。正巧王公子调任山西巡抚，私行探明了玉堂春的案情，平反昭雪，惩处了皮氏、赵昂、王婆和知县，最后与玉堂春团圆。由此我们可以看出，作品的情节极尽曲折变化，一波未平，一波又起，闪转腾挪，扣人心弦，具有极强的吸引力。

《十五贯戏言成巧祸》的情节也引人入胜。又如《蒋兴哥重会珍珠衫》也大量运用巧合，使情节变化多姿，富有魅力。

“三言二拍”用当时的通俗白话进行创作，语言通俗易懂，幽默风趣。无论在叙事描写还是抒情写景方面，都有独特的风格和强烈的表现力。如《宋四公大闹禁魂张》，这样刻画吝啬鬼张员外：“这员外有件毛病，要去那虱子背上抽筋，鹭鸶腿上割股，古佛脸上剥金，黑豆皮上刮漆，痰唾留着点灯，捋松将来炒菜。这员外平日发下四条大愿：一愿衣裳不破，二愿吃食不消，三愿拾得物事，四愿夜梦鬼交。是个一文不使的真苦人。他还地上拾得一文钱，把来磨做镜儿，捍做磬儿，掐做锯儿，叫声‘我儿’，做个嘴儿，放入筐儿。人见他一文不使，起他一个异名，唤做‘禁魂’张员外。”

这样的意趣精神，是文言小说不可能有的，而类似的例子，在“三言二拍”中却俯拾即是。

糟粕与精华并存

当然，作为三百六十多年前创作、编定的作品，肯定有许多内容与今天格格不入。比如有些作品树立所谓忠孝节义的典范，美化矫情钓誉的士人，有的要求遭受污辱的妇女殉节，今天看来都是相当陈腐的。即使一些较好的作品，今天看来，也往往精芜杂陈，如不少涉及两性关系的作品，一方面表现出大胆的反封建斗争性，另一方面也有不少俗滥的两性描写。即使如《乔太守乱点鸳鸯谱》这样的优秀之作也不能避免。至于当时流行的一些庸俗观念如听天由命、轮回报应之说也影响了不少作品。

作为我国白话短篇小说的代表作，“三言二拍”在当时影响很大，深受一般读者喜爱。但由于“三言二拍”总共200篇，数量太多，难以全读，并且其中的作品未必事事皆奇，于是，明末清初的抱瓮老人从“三言二拍”中精选40篇，编成《今古奇观》，风行一时，这个集子选择精当，篇目适中，很适合一般读者阅读。

“三言二拍”不只掀起了白话小说的创作热潮，也为其它艺术形式提供了丰富的素材。如在“三言”之后，改编的十五贯的戏剧层出不穷，如《十五贯传奇》、《秦腔十五贯》、《京剧十五贯》等，直到新中国成立后，还改编成昆剧《十五贯》，成为戏曲革新的代表剧目；《玉堂春落难逢夫》被改编成京剧后，成为保留剧目之一，许多片断至今仍上演不衰；《杜十娘怒沉百宝箱》被改编为电影，曾经轰动一时。

28 花妖狐魅情系人世 ——《聊斋志异》

蒲松龄的《聊斋志异》是我国文言短篇小说的杰出代表，其中的许多花妖狐魅，有浓厚的人情味，几乎家喻户晓。

孤愤人写孤愤书

蒲松龄（1640—1715），字留仙，别号柳泉居士，清初人。1640年生于山东省淄川县蒲家庄。蒲家为书宦世家，明末以来，即“科甲相继”。虽不太显贵，也可称一乡望族。但到蒲松龄的父亲，家势已衰。蒲松龄少年就表现出卓越的才华，19岁时应童子试，在县、府、道三试中连得三个第一，深得学使施闰章（也是当时著名诗人）的赏识，称他“运笔成风”，一时名声大噪。这使年轻的蒲松龄踌躇满志，他满以为可以由此顺利进入仕途。为了专心准备举业，他曾隐居于山中寺庙苦读，在朋友家住读。但功夫偏负苦心人，此后他参加乡试，次次落榜，直到71岁才援例出贡；五年以后，他就去世了。

在生活上，蒲松龄一生穷困潦倒。他19岁结婚。不久，便因家庭不合而分家，蒲松龄只分得20亩地，五斗荞麦，三斗小米，还有三间老屋。房子墙壁倒塌，门窗不全，透风漏雨，薄产不能自给。随着孩子的一个个出世，生活越来越困难。他不得不靠“舌耕”（教书）度日。从二十来岁起，他开始在家乡附近的缙绅、官吏家设帐教书，他边教书，边习举业，边创作，直到71岁才撤帐回家。

仕途的坎坷和生活的穷困潦倒，使蒲松龄产生了无可摆脱的落魄感、屈辱感和自卑感。也使他对于科举制度和封建社会的黑暗有了一定的认识。于是，他把自己的一腔孤愤寄托在《聊斋志异》的创作中。

蒲松龄二十来岁开始创作《聊斋志异》，到40岁初步完成，并撰《自志》，而后又不断增补，直到晚年才最终完成定稿。《聊斋志异》的素材来源非常多，有的是改编旧作，有的是记录亲身经历，也有的是作者的想象虚构，更多的恐怕是采自民间传闻，加工改造而成的。正如蒲松龄在《聊斋自志》中所说：“才非干宝，雅爱搜神，情类黄州，喜人谈鬼。闻则命笔，遂以成篇。久之，四方同人，又以邮筒相寄，因而物以好聚，所积益夥。”有人甚至说，蒲松龄为了创作《聊斋志异》，在路边摆上烟茶，见人路过，便强留人家讲故事，回家便记录下来。其说虽不可信，却从某个侧面说明《聊斋志异》的素材来源于民间。

“聊斋”是蒲松龄的书房名；“志异”，就是记载奇闻异事。《聊斋志异》属志怪小说。我国古人相信巫鬼，志怪小说有悠久的传统。从魏晋到明代，数不胜数。鲁迅曾说，《太平广记》所收的各类志怪小说可以让人看得厌而又厌。这些作品大都止于搜奇记异，为志怪而志怪，没有更深的含意；而《聊斋志异》不是一般的志怪小说。它的意义，决不在为我国增添了一部志怪小说集，而在于以谈狐说鬼为幌子，寄托了作者的“孤愤”，融铸了作者独特的生活体验，是一部“孤愤之书”。从广义上说，作家谈狐说鬼本身，就是对现实的抗争。作家厌倦了世俗的痛苦生活，而迷恋于虚幻的鬼狐世界，为自己创造了一方灵魂栖息地。在大多数作品中，作家直接把自己喜怒哀乐，

把自己的理想寄托于作品中，用非现实的形式表现出来，这才是《聊斋志异》的独创之处。

花妖狐魅 皆有人情

《聊斋志异》近五百篇作品，内容丰富，形式多样，令人耳目一新。根据作品的主题和风格，大致可分为四类：

1. 描写书生与花妖狐鬼真挚爱情的作品。这类作品篇数较多、篇幅较长，具有完整的情节和动人的人物形象，为我们描绘了一个个情致缠绵、韵味悠长的艺术世界。这是《聊斋志异》中成就最高、最为人喜爱的作品。这些作品中的女性都是花妖狐魅化成，因此，都有变幻莫测的非人性一面。但她们却更具人性，风姿艳丽，善解人意，温婉多情，又各具风采，是作家理想的寄托，是美的典型。如娇娜，“娇波流慧，细柳生姿”，不避男女之别，为孔生治病，割除腐肉，而孔生不惟不觉痛苦，且“恐速竣其事”。后娇娜一家有难，孔生冒死相救，受了重伤，娇娜又口吐红丸，为他治好。连作者都感叹道：“观其容，可以忘饥；听其声，可以解颐。”《红玉》描写了一个“人侠”和一个“狐侠”。孤女红玉热心帮助冯生娶妻成家，之后冯生被冤，她又代为抚养孩子，最后嫁给冯生，夙兴夜寐，勤苦劳作，帮助冯生重振家业，参加科举考试。《小翠》刻画了一个貌似天真活泼、娇不知愁、却能忍辱报恩的狐女，连作者都不禁赞叹道“始知仙人之情，亦更深于流俗者也”。著名的《婴宁》活画出一个不拘礼法，天真纯洁，又妩媚多情的“爱笑”的狐女形象，让人过目不忘。难怪有位作家风趣地说，年轻时看了《聊斋志异》，晚上读书时，总盼望飘来一位狐女。

2. 以幻异的夸张的形式揭露封建衙门和科举制度的某些弊端。蒲松龄穷困潦倒，处于社会下层，对封建官吏欺压人民、鱼肉百姓的虎狼之行有较多的认识。若以寻常的方式加以表现，往往思想性有余，艺术性不足。蒲松龄以幻异、夸张等非现实的手法加以表现，获得了惊世骇俗的效果，又具有独特的艺术情趣。《促织》写因皇帝喜斗蟋蟀而引起的一系列悲喜剧，揭露了封建官吏的罪恶。作为一国之君，而迷于斗蟋蟀，这给大小封建官吏以谄媚和科敛的机会。华阴令谄媚上官，进一蟋蟀，上官让华阴令常供，华阴令又让里正进供。做里正的成名，本因老实懦弱，一点家产快赔尽了，恰好上边征收促织，成名抱着一线希望自己去寻找，一时无结果，被打得两腿间流血；只好求巫占卜。按照巫的指示，找到一只蟋蟀，又被儿子抓死。成名妻大骂儿子；儿子投井而死，化为促织，轻捷善斗；成名以此进献，时来运转，县令免其赋税，让他进学校学习，“不数岁，楼阁万椽，牛羊蹄躐各千计。一出门，裘马过世家焉。”成名最终脱离了苦海。然而人的苦难和好运，却无不反映出上至皇帝、下至官吏的腐败。《席方平》描写了席方平不畏强暴、为父伸冤的故事。席方平的父亲因仇人在冥间行贿，受到严刑拷打；席方平赴地下代父伸冤，上到冥王、郡司，下到城隍狱吏，皆贪赃枉法。将席方平施以重刑，用火床烤，锯开他的身体。但席方平毫不畏惧，转生后依然不忘告状。在《梦狼》中，作家直接了当地指出：“天下之官虎而吏狼者，比比也。”

当然，我们不能要求三百年前的蒲松龄把矛头指向封建制度，指向最高统治者。实际上，由于当时的历史条件，蒲松龄只能寄希望于皇帝和清官。

在《促织》中，他为皇帝开脱道：“天子偶用一物，未必不过此已忘，而奉行者为定例。”《鸲鸟》写大小官吏借驮运粮草之机，大肆抢夺民间骡马。作者同样为皇帝开脱道：“圣明天子爱惜民力，取一物必偿其值，焉知奉行流毒若此哉。”在《席方平》中，席方平的希望依然在殿下九王。在这类作品中，无情的暴露性与无意识的妥协性同时存在。

与此相关的，是对科举弊端的批判。明清科举制，虽为统治者选拔了不少人才，但也存在种种弊端，埋没了不少人才，蒲松龄是受害者之一。科举最重文章，以蒲松龄之文才，竟屡屡败北，不能不使蒲松龄产生一定的怀疑。尽管蒲松龄一生都是科举迷，从未打算与科举决裂，但他毕竟从自己的痛苦经验出发，在一定程度上揭露了科举的弊端。《叶生》虽然写了一个虚幻的故事，却可以看作蒲松龄的精神自传。叶生“文章辞赋，冠绝当时”，但“所遇不偶，困于名场”，抑郁而死。死后还魂，仍不忘借别人为自己文章吐气。他帮助朋友的儿子高中，从而证明了自己的能力，“使天下人知半生沦落，非战之罪也”。达到目的，他的灵魂才返回家中，扑地而灭。贾奉雉起初遵奉“学者立言，贵乎不朽”，但总考不中。后来，他从丢掉的废卷中，选择那些格调卑下、文词枝蔓、乱七八糟的句子，集中起来，联缀成文，竟中经魁。在《司文郎》中，他讽刺考官不仅“无目”，而且“鼻盲”。在《考弊司》中司主把向考生索贿当作“成例”，无钱纳贿的，即割考生的髀肉。在蒲松龄笔下，科举考试弊端百出，才华横溢的人屡屡失败，庸俗浅薄之流却能青云直上。当然，作家对科举制的批判是有限的，他不会想到废除科举。他只不过是希望改良科举制度，希望有识见的考官真正将有才能的考生选拔出来而已。

3. 表现某种生活哲理的寓言性质的作品。这类作品往往短小精悍，诙谐幽默，表现了蒲松龄乐观、机智的一面。著名的《劳山道士》、《武技》讽刺了那些投机取巧、哗众取宠的浅薄之徒，表现了学贵专一、学无止境的思想。王生慕道，并非真正理解道。他好逸恶劳，不苦心修持，只求学得一点法术，用以眩人耳目，结果碰得“额上坟起，如巨卵焉”。李超跟僧人学得一点武艺，便骄傲自满，自以为打遍天下无敌手，结果，差点被人打断大腿。《画皮》则告诉人们要善于透过假面，看到本质。男主人公被一化为美女的恶鬼迷惑，得到道士的警告还执迷不悟，终于被恶鬼挖去心肝。《狼》（三则）揭露了狼的狡猾、奸诈，也指出了它们的可笑下场。这些作品，都具有深刻的警世作用。

4. 还有相当多的作品止于搜奇记异，可以说是魏晋志怪小说的延续，其优点是描绘栩栩如生，但今天看来，已无多大意义。如《咬鬼》、《莽中怪》、《蛇癖》等。

《聊斋志异》的内容十分丰富，其中还有不少作品，尽管数量不多，却具有独到的意义。目前，我们对这类作品还不太重视，没有给以足够的评价，对其中许多经验，没有加以总结，更没有给以创造性发展。《尸变》被许多人认为是纯迷信之作。但如果我们抛开成见，忠于艺术感受，便会发现，这篇作品具有惊人的艺术震撼力。作家用那么简洁有力的文笔，描绘出一幕可怕的尸体追人的情景，只要读过就决不会忘记。我们可以说，这是典型的中国式的恐怖小说。又如《狐谐》，如果仅从所谓思想意义看，的确没什么；但若换个角度，着眼于小说的风格，便会得出全新的结论。作家描绘的是狐精跟人开玩笑，令人捧腹。这样的诙谐小说，在我国小说中还不多见，是否

应给予一定的地位呢？像《王子安》、《续黄粱》等描绘升官梦、富贵梦的讽刺小说，显然开《儒林外史》之先河。像《胭脂》、《折狱》那样的公案推理小说，也具有独特的魅力。《快刀》表现刀之快，人头被砍，滚在地上，还喊“好快刀”，这不是中国的黑色幽默吗？至于意识流，到外国人那里认祖宗也未尝不可，意识流作为派别，作为创作方法，是西方人发展起来的，但我们也不要忘了自己的祖宗，《聊斋志异》中许多描写灵魂离体的作品，如《考城隍》等，不就是中国的意识流吗？

亦真亦幻曲笔传情

《聊斋志异》的艺术成就历来为人称道，主要表现在以下几方面：

1. 将奇幻与现实融为一体，创造出亦真亦幻、亦幻亦真的人物形象和艺术世界。作家对生活采取非现实化的处理方法，“使花妖狐魅，多具人情，和而可采，忘为异类，而又偶见鹤突，知复非人。”换句话说，作家总是将各类精怪的原型性格与人性结合起来，创造出神奇的艺术形象。绿衣女为绿蜂所化，“绿衣长裙”、“腰细殆不盈掬”。葛巾为牡丹花妖，“玉肌乍露，热香四流，偎抱之间，觉鼻息汗熏，无气不馥。”阿英为鹦鹉精，故“娇婉善言”。苗生为虎精，故长啸一声，“山谷响应”。所有这些，情趣盎然，让读者获得独特的审美享受。前人曾言，艺术“妙在似与不似之间”，的确如此。

2. 在文体上，蒲松龄创造性地发展了唐传奇的文体形式，将魏晋笔记体与史记传记体紧密结合起来，既有小说家的灵活，又有史学家的严谨。作家继承了司马迁以来的史学论赞传统，在近二百篇作品的结尾，加“异史氏曰”，对所写的人事加以评说，大都切中肯綮，发人深思。

3. 《聊斋志异》的语言素来为人称道，作品的成功很大程度上得益于语言。前人早就指出，读《聊斋》若只当故事看，不做文章看，便是呆汉。甚至说，蒲松龄“有意作文，非徒纪事”，是“才子之笔”。《聊斋志异》的叙述语言简洁、典雅，无论叙事写景，还是抒情状物，无论刻画性格，还是渲染气氛，无不曲折如意，变幻之状，如在眼前。如《花姑子》写安生亲近两个花姑子，一真一假，真的是香獐所化，假的是蛇精所化。真花姑子为安生按摩，“安觉脑麝奇香，穿鼻沁骨”，“安与同衾，但觉气息肌肤，无处不香。”真是美妙温馨之至。当安生与假花姑子（蛇精）亲狎时，“偎傍之际，觉甚腥膻，心疑有异，女抱安颈，遽以舌舐鼻孔，彻脑如刺。急欲逃脱，而身若巨纆之缚。少时，闷然不觉矣。”简直令人毛骨悚然。《尸变》写女尸隔树抓人抱树而僵，本已令人胆寒；作家仿佛还嫌不够味，又写第二天邑宰（县令）到现场质验的情形，“宰亲诣质验，使人拔女手，牢不可开。审谛之，则左右四指，并拳如钩，入木没甲。又数人力拔，乃得下。视指穴如凿孔然。”读至此，更让人心增余悸。

作品中的人物对话写得同样精彩。这似乎是一个谜。一部文言小说的对话，竟能如出其口，如闻其声，让人叹服。《邵女》篇写媒婆到邵家说媒，便是一例。邵女家贪图钱财，多少人上门说亲，都不成。媒婆受柴廷宾之托，到邵家说亲，她想以钱说动邵家，却又不好直说，只好拐弯抹角来挑动邵家。当邵母说邵女反复挑选，一直未定时，媒婆说：“夫人勿须烦怨。恁个丽人，不知前身修何福泽，才能消受得！昨一大笑事：柴家郎君云：于某家茆边，

望见颜色，愿以千金为聘，此非恶鸱作天鹅想耶？早被老身呵斥去矣！”前人评论道：“看他于开不得口处开口笑之，驳斥之，无意中以千金动之，未仍以不了语探之，极语言之妙。”这些对话的妙处，就在保持文言格调的前提下，恰当吸收，融化民间口语，加以调和，因而具有既典雅又接近口语的特色。《狐梦》中诸姊妹的调笑、斗趣，《口技》中对各类人物对话的个性化模仿，都有异曲同工之妙。

当然，要求近五百篇作品篇篇精彩，并不现实，作品中有极少数无聊庸俗之作，如《犬奸》、《狐惩淫》等。也有一些作品，流露出浓厚的封建观念和文人雅士的风流思想。即使一些较好的作品也在所难免，如《邵女》就宣扬妾对妻的无条件服从。作者在描写爱情的同时，对一夫多妻、享受“双美”等丑恶现象也津津乐道，这与现代婚恋观是格格不入的。

作为一部文言小说，《聊斋志异》有那么大的影响是特别令人惊异的，因为要读懂它，首先要过语言关。过这一关，对大多数人来说，并不容易。但《聊斋志异》却以其独特的魅力吸引人们去突破这一“关”。早在蒲松龄生前，《聊斋志异》已被广泛传抄，并受到当时一些名流如王士禛等人的推崇。之后，抄本、印本层出不穷，说家有其书，未免夸张，但说流传甚广，几乎家喻户晓，却并不过分。有人统计，解放后出版的各种各样的《聊斋志异》印本，包括抄本、刻本、改写本、白话本等，其数量甚至超过《红楼梦》。

《聊斋志异》还被改编为多种艺术形式，如连环画、电影、地方戏等，深受观众的喜爱。随着电视艺术的发展，60集电视连续剧《聊斋》，使古典名著《聊斋志异》更加深入人心。至于《聊斋志异》在文学界的影响，我们只提一点就够了：《聊斋》之后，仿《聊斋》之作不计其数，我们今天还能记住多少呢？

29 文人无行群丑毕现 ——《儒林外史》

吴敬梓的《儒林外史》是我国的讽刺文学杰作，正如鲁迅所说：“迨吴敬梓《儒林外史》出，乃秉持公心，指摘时弊，机锋所向，尤在士林；其文又戚而能谐，婉而多讽：于是说部中乃始有足称讽刺之书。”

“男儿快意贫亦好”

吴敬梓（1701—1754），字敏轩，一字文木，号粒民，安徽全椒人。出身大官僚大地主家庭。吴家在明清之际曾有50年光景的“家门鼎盛”时期。曾祖辈五人，有四人是进士。曾祖吴国对是顺治年间的探花，先后典试福建，提督顺天学政，再加上他擅长书法，声名更是显赫，其门下多有显达之士。吴敬梓祖辈也多显达。但到父辈，已开始衰落。生父吴雯延，仅是秀才；嗣父吴霖起是拔贡，曾在苏北做过教谕，最后罢官归家，抑郁而死。

早年，吴敬梓曾随嗣父宦游。他32岁时，嗣父去世，成为他生活上的一大转折。父逝后他独撑门户，族人欺他是嗣子，又是两代单传，蓄意侵夺他的财产，引起了他的极大愤慨和厌恶。同时，他也从亲族身上深切体验到人情的虚伪和世态的炎凉。他把对现实的反抗用极端的形式表现出来：族人视财如命，他就挥金如土；族人虚伪狡诈，他就放诞任性。友人曾说他：“迩来愤激恣豪侈，千金一掷买醉酣。”“去年卖田今卖宅，长老苦口讥喃喃。”他则以为“男儿快意贫亦好”。表面上，他成了放浪子弟，“乡里传为子弟戒”。

33岁那年，他怀着决绝的心情，毅然离开家乡，移居南京。生计更为艰难，他只得靠卖文、卖书、典当生活，有时甚至断炊挨饿。冬夜无火御寒，他就邀几个穷朋友绕城走数十里，谓之“暖足”。这么困苦的生活，更加深了他对人情世态的认识，成为他后来创作《儒林外史》的深层动机。

同时，在与朋友交游中，他也接触到当时的先进思想，成为他批判社会的理论武器。他的好友程廷祚，是颜（元）李（塏）学派在南方的代表。他批判程朱理学和八股科举，提倡礼乐兵农，主张培养博学而有实践能力的“通儒”，吴敬梓正是根据这一理想，塑造了《儒林外史》中的正面形象。

随着年龄的增长和阅历的丰富，吴敬梓由个人的遭遇转向对社会的思考，进一步认识到社会的黑暗。1736年，他没有应荐到北京参加博学鸿词科考试。他崇尚放任自由的生活，学习阮籍、嵇康，希望超尘脱俗，他还把“治经”作为“人生立命处”，以对抗八股科举。他向往儒家“礼治”，在他40岁那年，为了倡捐修复泰伯祠，他卖掉了最后的一点财产——全椒老屋。死前七天，他在扬州遇到趋于破产的好友程晋芳，说：“子亦到我地位，此境不易处也，奈何！”这位社会的受害者、叛逆者，怀着无可奈何的凄凉心情，离开了人间。

《儒林外史》是吴敬梓晚年的作品，那是他饱经人世沧桑之后，痛苦思考和敏锐观察的结晶。封建宗法制温情脉脉的面纱一揭开，底下的虚伪、奸诈、可卑、可笑的丑态便暴露无遗。尤其是儒者，一向被认为是社会道德的典范，但在吴敬梓那里，他们可恨、可笑、可憎、可怜。吴敬梓用艺术之笔，为他们留下了一幅幅讽刺性画像。他们自私自利、庸俗虚伪、附庸风雅，以

做八股为业，其余一概不懂。更有甚者，以八股为敲门砖，一旦高中，便仗势欺人。但吴敬梓身处文网严密的年代，所谓康乾盛世时的许多文字狱，他是耳闻目睹的。因此，他把时代从清推到明，借明代说清代。书中的时间尽管标以明代，但所描写的科举活动和官职名称，都是清朝的。其中许多人物事件都是以作家的亲族朋友及其所做所为为原型描写的，如庄绍光原型为程廷祚，马二先生原型为冯粹中，杜慎卿原型为吴檠，杜少卿乃吴敬梓自况。作家把这些真实人物及事迹典型化，使之成为当时社会上某类人的代表。

机锋所向 尤在士林

诚如前人早已指出的，《儒林外史》“以功名富贵为一篇之骨，有心艳功名富贵而媚人下人者；有倚仗功名富贵而骄人傲人者；有假托无意功名富贵，自以为高，被人看破耻笑者；终乃以辞却功名富贵，品地最上一层，为中流砥柱。”通过人物对功名富贵的态度，作家写出了人生世相，也表现了自己的理想。

《儒林外史》中描写最多的是形形色色的“科举迷”，即“心艳功名富贵者”。作家对这类人物，有一定的同情，但更多的是讽刺和鞭挞。六十多岁的周进，因没有进学，处处被人嘲笑、挖苦，连个教馆之职也保不住，只好替商人记账。当他有幸进入贡院，一见号板，禁不住万感俱发，一头撞去，哭得死去活来。听到商人们要凑钱替他捐个监生时，他竟爬在地上磕头说：“若得如此，便是重生父母。我周进变驴变马，也要报效。”又如范进，是个连考二十余次的老童生，屡考不中，家境贫寒，经常被丈人胡屠户挖苦、唾骂。当送捷报的人到他家时，他正穷得在市场卖鸡；邻居找到他，告诉他喜讯时，他起初根本不相信，仍在卖鸡；后来，被邻居强拖回家。当他看到屋子中间早已挂起来的报贴时，他“看了一遍，又念一遍”，竟高兴疯了，丑态百出，直到被丈人胡屠户打了一个耳光，才醒转过来。

围绕着这两个人的命运变化，作家进一步描绘了广泛的人生世相。周进未考中时，遭到新进学的梅玖的嘲笑、挖苦，前科新中的王举人吃完饭，周进扫了一早晨鸡骨头、鸭翅膀、鱼刺、瓜子壳，一旦高中，“不是亲的也来认亲，不相与的也来认相与”，人的势利、趋炎附势竟如此可卑、可笑。范进刚进学时，还遭到丈人胡屠户的训斥。他与胡屠户商量参加乡试时，被胡屠户大骂一顿，什么“癞蛤蟆想吃天鹅肉”，什么“尖嘴猴腮”，什么“不三不四，就想天鹅屁吃”，把他骂了个狗血喷头。可是一旦高中，胡屠户马上改口，叫范进“贤婿老爷”，还说：“我每常说，我的这个贤婿，才学又高，品貌又好，就是城里头张府、周府那些老爷，也没有我女婿这样一个体面的相貌。”人情的势利、虚伪由此可见。

作品还刻画了“倚仗功名富贵而骄人傲人者”。这些人多是由科举得功名的人。王惠当了南昌太守，一到任就问“地方人情，可有什么出产？词讼里可也略有些什么通融？”汤知县为了一鸣惊人，表示清廉，竟枷死向他行贿50斤牛肉的回教老师父。严贡生横行乡里，自己毫无羞耻地涂脂抹粉，自命高雅，实则是乡间一霸。他强圈别人的猪；没借给别人钱，却讹诈利息；霸占弟弟的产业等。从这里，我们也可以看到，所谓儒者都是些什么东西。

作家讽刺的第三种人是“假托无意功名富贵而自以为高”的人物。他们科举失败，无奈之际，便以风流名士自居，胡诌几句歪诗，沽名钓誉。

在鞭挞这三种人时，作家也力图塑造正面形象，以表现自己的理想。如杜少卿，虽是贵公子，却慷慨好施，鄙视功名富贵，崇尚“逍遥自在”的生活。他不顾别人的讥笑，敢于同妻子一起游山，体现了一种新的思想观念。还有如虞育德、庄绍光和迟衡山，他们都讲究文行出处，轻视举业，从某一方面体现了作家的理想。但作家将这类形象过于理想化，因此，塑造得并不成功。我们读过《儒林外史》，印象最深的是那些被讽刺的形象，或许正因为这个原因，《儒林外史》才被称为讽刺小说。

无一贬词 情伪毕露

《儒林外史》的讽刺艺术是非常高超的。首先，讽刺离不开夸张。适度的夸张往往遗形取神，获得令人惊叹的艺术效果。《儒林外史》中许多著名的细节都是因夸张的适度运用而让人过目不忘的。周进撞号板，当然有夸张。范进中举，欢喜疯了，也有夸张。还有著名的严监生之死，同样运用了夸张。严监生临死，迟迟不能咽气，老伸着两个指头，众人猜来猜去，都猜不透是什么意思，最后他妻子说：“爷，只有我能知道你的心事，你是为那盏灯里点的是两茎灯草，不放心，恐费了油。我如今挑掉一茎就是了。”他妻子忙去挑掉一茎，“众人看严监生时，点一点头，把手垂下，登时就没了气。”这一细节出人意料，却又在情理之中，收到了很好的艺术效果。若用平常细节来表现，决不会给人如此深刻的印象。现在，只要一提到严监生，一提到吝啬鬼，我们马上就想到“两茎灯草”。这细节何等有力。

其次，讽刺更需要写实。鲁迅多次说，讽刺的生命在于真实，非写实决不能谓之讽刺。还说，有许多现象，可卑、可笑、甚至可恶，但人们见怪不怪，习以为常，往往也不觉得什么，现在经文学家这么一点，就动人。这其实是讽刺文学的更高境界。如胡屠户对范进中举前后判若两人的态度，就完全是通过对人物言行的描写表现出来的。又如，范进到汤知县处打秋风时，因“遵制丁忧”，不用银镶杯箸，换了一个磁杯，一双象牙箸来，仍不肯动，随即换了一双白颜色竹筷来，方才罢了。“知县疑惑他居丧如此尽礼，倘或不用荤酒，却是不曾备办。落后看见他在燕窝碗里拣了一个大虾元子送在嘴里，方才放心……。”这里，作家既没有夸张，也没有议论，完全是如实描写，把讽刺寓于冷静客观的写实之中，让读者自己品味，以收到意在言外的效果，把他居丧尽礼的虚伪性揭露无余，真是“无一贬词，而情伪毕露”。

虽云长篇颇同短制

《儒林外史》的结构独树一帜。全书没有贯穿始终的人物和线索，似乎有许多各不相干的故事组成。实际上，全书却有一条极为明确的思想线索，把这些繁富复杂的故事统摄起来，构成一部结构严谨的作品，以达到更广阔地反映社会人生世相的目的。作品可分为楔子、主体、尾声三部分，第一回和末一回在全书结构中起着尤其重要的作用。

第一回是全书的楔子，作家说得很明白：说楔子敷陈大义，借名流隐括全文。明确指出第一回具有统领全文、烛照全书的作用。王冕的故事与全书没有直接联系，思想上却不可分割。它通过描写王冕多才多艺，却不慕名利，自甘淡泊的高雅脱俗的生活情趣，为全书树立了一个正面理想的典型，成为

全书的一盏明灯；又通过王冕对明初颁行的八股科举制度的否定，和“一代文人有厄”的预言，引出正文。

中间53回正文，从周进在山东汶上县薛家集教馆，到南京来宾楼妓女王聘娘削发为尼，前后一百多年，有名有姓的人物一百七十多个。他们的职业各种各样，儒林中人、上下官吏、医卜星相，娼妓窃盗、农工兵商、市井小民，几乎无所不包。地域北到北京、南到广州、西到四川、东到大海。作家企图以小说的形式，反映时间如此之长、空间如此之广的丰富生活，反映广泛的社会世相，一般的长篇小说结构是难以奏效的，于是作家采取了这种“虽云长篇，颇同短制”，或称“连环短篇”的独特形式。这是把《水浒传》的“连环传记体”，与短篇小说片断传神的特点相结合而创造的新形式，也是实现作家创作目的的最佳形式。其中各色各样的人生世相都被反映在作品中，如儒林丑态、名士风流、官僚跋扈、小市民的势利等，无所不备。这些故事彼此相对独立，主次分明，又前后勾联，有一定联系。如作品开始，从薛家集办馆请先生引出周进；由周进高中，到广东学道主管考试，引出老童生范进；由范进高中，到汤知县处打秋风，引出严贡生、严监生兄弟……。每个人物在此回是主要人物，在下回又是次要人物。围绕主要人物，作家又刻画了众多的次要人物。为了使结构更加紧凑，作家还安排了一些过渡人物和过渡事件，使作品似断实连。

末一回是尾声。开首说：“南京的名士都已渐渐销磨尽了。……那知市井中间又出了几个奇人。”与楔子一样，这几个“奇人”与正文无直接联系，却与楔子遥相呼应。他们与王冕一样，多才多艺，不慕名利，过着悠然自得的生活，这与正文中各色人物形成鲜明的对照，又升华了全书的境界，表现了作家的理想，从而使整个作品成为完满和谐的整体。

比之我国其他几部古典名著，《儒林外史》流传的范围相对来说是比较狭窄的。因为它描写的主要是封建文人的生活，一般人比较隔膜，而作品本身既没有传奇故事，又没有缠绵的爱情。因此，一般人兴趣不大。另外，作品的讽刺笔法过于含蓄，许多地方，恐怕连一般知识分子也很难看出来；对一般读者来说，就更莫名其妙了。如第四回写张静斋、范进、汤知县驴唇不对马嘴地胡扯刘基的故事，前人评论说：“三人侃侃而谈，毫无愧色，阅者不问而知此三人为极不通之品。”但如果不看注释，现在的一般知识分子也看不出其中有刺，因为我们今天对刘基其人的了解，一般恐怕不比张、范、汤三人更多。

承前启后 继往开来

但《儒林外史》对知识分子和后代文学创作的影响是巨大的。前人曾评论道：“慎勿读《儒林外史》，读之乃觉身世应酬之间，无往而非《儒林外史》。”《儒林外史》对人情世相的卓越描绘和犀利解剖，那高超的讽刺笔法，直接启发了晚清谴责小说，成为本世纪初影响最大的小说派别。当时几部最著名的作品，如《官场现形记》、《文明小史》、《二十年目睹之怪现状》、《老残游记》、《孽海花》等，无论思想上还是艺术上，无不深受《儒林外史》的影响。新文学运动兴起后，中国旧文学几乎都被否定，只有极少数几部古典小说大受推崇，《儒林外史》就是其中之一。当时曾作为白话文学的范本加以标点、重印。茅盾在为青年人推荐可以帮助他们提高艺术修养

的旧小说时，首先提到的是《儒林外史》。他认为《儒林外史》对于现在我们的用处比《红楼梦》大得多。鲁迅对《儒林外史》的推崇更是人所共知的。他不仅对《儒林外史》有独特的见解，在杂文中也经常引用《儒林外史》的有关故事。在谈讽刺时，他多次引用《儒林外史》，并作为讽刺艺术的范例。他的讽刺小说《肥皂》、《高老夫子》，他的《离婚》、《阿Q正传》中的一些讽刺性片断，尤其是他的“无一贬词，而情伪毕露”的含蓄风格，很大程度上得益于《儒林外史》。钱钟书的名著《围城》，被公认为“现代《儒林外史》”。在所有古典小说中，《儒林外史》对现代小说的影响是首屈一指的。

30 辛酸泪荒唐言难解苦滋味 ——《红楼梦》

曹雪芹与高鹗

《红楼梦》是我国最伟大的小说。

通行本《红楼梦》120回，前80回为曹雪芹创作，后40回为高鹗所续。

曹雪芹（约1715—约1763）祖先本汉人，但很早加入满籍，为满洲正白旗“包衣人”（满语奴仆）。正白旗被顺治皇帝收为己有后，正白旗的“包衣”便转为内务府人员，成为皇帝的奴仆。曹家由此开始发迹。曹雪芹的曾祖曹玺曾做康熙皇帝的乳公，曾祖母为康熙乳母，祖父曹寅幼年为康熙“伴读”，两个姑姑被选为王妃。凭借这种关系，从曹雪芹曾祖曹玺起，经祖父曹寅，父辈曹颀、曹頔，三代世袭为江宁织造，有时兼任苏州织造、两淮巡盐御史等官，前后达六十余年。康熙帝六次南巡，有五次以曹家江宁织造署为行宫。同时，曹家也是书香世家，尤其是祖父曹寅，少年时即通经史，工诗文，15岁中举，与江南许多文人有来往，自己也有著述问世。曹寅还是著名的藏书家，《全唐诗》就是由他主持刊刻的。雍正继位后，大肆诛杀异己，于雍正五年以亏空大量公款为名查抄曹家。曹家败落下来，全家迁居北京。

曹雪芹正生活在曹家由盛转衰的过程中。少年时代，他在南京经历过一段奢华的贵族生活，那大概就是《红楼梦》中提到的“锦衣纨绔”、“饫甘餍肥”的生活。但好景不长，曹家被抄后，曹雪芹随家迁至北京，晚年生活困难，经常靠卖字画度日。就在这样艰苦的情况下，曹雪芹开始创作《红楼梦》。因此曹雪芹说《红楼梦》：“字字看来皆是血，十年辛苦不寻常。”曹雪芹未写完《红楼梦》就去世了。现在传下来的是前80回。

后40回续作者高鹗（1738—1815？）是清乾隆、嘉庆年间镶黄旗内务府人，进士，做过内阁侍读、江南道御史、刑科给事中等。他的思想经历与曹雪芹有很大不同；但他根据原书的某些线索，完成了宝、黛爱情悲剧，写出了一些重要人物的结局，使作品成为完璧，功不可没。但续作也在很大程度上违背了原作的旨意。按前80回的暗示，贾府最后是树倒猢狲散，落得一片白茫茫大地真干净；而续书虽亦悲凉，但宝玉披红斗篷出家，“兰桂齐芳”等，又冲淡了悲剧的气氛。

从青埂峰到大观园

《红楼梦》以贾宝玉、林黛玉、薛宝钗的爱情悲剧为线索，描写贾、王、薛、史四大家族的盛衰史，表现了作者对人生的沉痛体验。但作品采用的表现手法极为朦胧曲折。曹雪芹有浓厚的佛道思想，以人生为痛苦，以出世为解脱；再加上作者处于文字狱极为残酷的乾隆时期，为避免文字狱之祸，采用了许多暗示、影射、反语等，真真假假，虚虚实实，以至让人难以索解。

作品一开始，没有直接描写四大家族，而是先用一段虚无飘渺的神话作为全书的引子。开头说：女娲炼石补天时，剩下一块石头未用，被弃在青埂峰下。这石头经过锻炼，灵性已通，见众石俱得补天，唯独自己无才不堪入选，遂自怨自叹，日夜悲号惭愧。一天，听见一僧一道说到红尘中的荣华富贵，便想到红尘中的富贵场温柔乡里享受几年。那僧便大展幻术，将大石变

成一块鲜明莹洁的美玉，且又缩成扇坠大小可佩可拿。后来有赤瑕宫神瑛侍者想下凡，投胎人世，那僧人便将宝玉夹带于神瑛侍者口中。神瑛侍者投胎转世，就是贾宝玉。贾宝玉生下时口中衔的宝玉，正是僧人拿的那块，也就是女娲炼石补天未用者。神瑛侍者投胎前，曾以甘露浇灌过一株绛珠草。这绛珠草既受天地精华，复得雨露滋养，遂得换人身，修成个女体。她要随神瑛侍者下凡，偿还其灌溉之情，但她没甘露，就说，要用一生的眼泪来偿还。她投胎为林黛玉。因这一件事，勾出那么多风流冤家来，陪他们去了结这一风流案。那石头游历完毕，又回到太虚幻境，由那僧道携了，仍放回原处。作品的全部内容，即是石头下凡游历的经过，是由石头追叙出来的。

贾宝玉生于豪门贵族之家，却不守封建道德，一任自己性情，被称为“混世魔王”。林黛玉是贾宝玉表妹，体弱多病，而一往情深，亦不守封建道德。两人有一段前世因缘，贾宝玉和林黛玉第一次见面，都觉似曾相识。黛玉一见，便吃一大惊，心下想道：“好生奇怪，倒像是在那里见过一般，何等眼熟到如此！”而宝玉说：“这个妹妹我曾见过的。”后来，两人朝夕相处，情投意合。这就是所谓木石前盟，但中间忽然又来一宝钗。而且宝钗项圈与宝玉项圈上的字正好是一对儿，也是癞头和和尚送的。这就是所谓金玉良缘。宝黛虽说是木石前盟，却好事多磨。宝玉对哪个女孩都有情。他说：“女儿是水作的骨肉，男人是泥作的骨肉。我见了女儿便清爽，见了男子便觉浊臭逼人。”他虽说最喜欢林黛玉，却也很喜欢薛宝钗。林黛玉无法知道贾宝玉的心，便通过各种方式试探他。后来两人同读《会真记》，如痴如醉。贾宝玉表露真情说：“我就是个‘多愁多病身’，你就是那‘倾国倾城貌’。”林黛玉囿于礼教束缚，说贾宝玉欺负她。林黛玉孤单多病，寄人篱下，因而多愁善感，孤高自傲，说话不免尖刻些，引起别人很多闲话，不像薛宝钗那样大方得体，讨人喜欢。因此，林黛玉常感孤苦无依，自怨自哀，于是有“埋香冢飞燕泣残红”，有“风雨夕闷制风雨词”那样催人泪下的行为。在林黛玉看来，自己的生活是：“一年三百六十日，风刀霜剑严相逼。”“侬今葬花人笑痴，他年葬侬知是谁。”经过数不尽的试探、误会和痛苦，两个人终于互相了解。黛玉梦见宝玉用小刀划开胸膛，让自己看他的心。但他俩的爱情却不为家庭所容。家里为宝玉定下薛宝钗。贾宝玉并非不喜欢薛宝钗，但对薛宝钗劝他学仕途经济非常反感，他更喜欢林黛玉。就在贾宝玉、薛宝钗结婚时，林黛玉吐尽最后一口血、流尽最后一滴泪，死去了。她终于以自己一生的眼泪来报答了贾宝玉。贾宝玉与薛宝钗结婚后，一直思念林黛玉，最后出家，留下薛宝钗一人，独守空房。残酷的封建礼教就这样摧毁了贾宝玉和林黛玉的爱情。

《红楼梦》在展开宝黛爱情悲剧的同时，广泛描写了贾府各方面的生活，揭示出以贾府为代表的四大家族必然崩溃的命运，表达了作者对人间兴衰的认识和体验。从贵妃省亲、秦可卿出殡、贾母过生日，我们看到了贾府的穷奢极侈；从贾赦、贾珍、贾琏的玩弄女性，我们看到了贾府的荒淫糜烂；从贾政殴打贾宝玉，王熙凤毒设相思局、弄权铁槛寺，以及晴雯、金钏、鸳鸯、司棋的悲剧命运，我们看到封建统治者的残忍狠毒。就是这样一个显赫一时的大家族，一下子彻底败落了。这说明什么呢？作品借开始那一僧一道之口说：“那红尘中却有些乐事，但不能永远依恃，现又有‘美中不足，好事多磨’八个字紧相连属，瞬息间则又乐极悲生，人非物换，究竟是到头一梦，万境归空。”那么，如何才能解脱呢？作者的答案是：看破红尘，出家。

当然，面对洋洋百万字的作品，要用一句或几句话来概括其主旨，是很难的。因为，凡是伟大的作品，其内容是极为丰富的，其主题也不可能是单一的，对它的认识更不可能完全一致。不同的读者往往有不同的理解，有的甚至会因时代背景、个人修养以及兴趣、爱好的不同相差甚远。无论哪一种看法，都有其合理的一面，但首先必须弄清作者的本来意思。

艺术形象的塑造

在艺术上，《红楼梦》的人物塑造历来为人们称道。其人物性格的丰富性、复杂性、真实性是以往任何作品无法比拟的。《红楼梦》之前的形象塑造，其指导思想是善恶分明，基本上是好人绝对的好，坏人绝对的坏。对好人，极力赞扬；对坏人，无情鞭挞。完全从简单的政治观念或伦理观念出发塑造人物。《红楼梦》突破了这些观念的束缚，尊重生活的真实，在形象塑造中反映人的丰富性、复杂性。《红楼梦》中的人物，是真实的活生生的，而不是简单化、概念化的。

王熙凤，是作品塑造的最复杂真实的形象之一。一般读者往往只注意她的心狠手辣，玩弄权术，而无视她的精明强干、善于理家，抹杀了作家塑造这一形象的苦心。实际上，作家对王熙凤性格的两面性是如实刻画的，没有进行简单的道德评价，更不进行道德说教。作家既写了她的“毒设相思局”，又写了她“协理宁国府”；既写了她借刀杀人、逼死尤二姐，也写了她抱恨离去的悲惨结局。“机关算尽太聪明，反算了卿卿性命”，正表现了作家对王熙凤的复杂感情。作家谴责她“机关算尽太聪明”，又同情她“反算了卿卿性命”。作家的爱与憎同时集中在一个形象身上，这在以前的作品中是很难见到的。这正是曹雪芹在形象塑造方面的大突破。

又如对王夫人和薛宝钗的描写，作家对她们的赞美之处颇多。写她们通情达理，富于同情心。但作家同时也合乎情理地描写她们虚伪。贾宝玉调戏丫头金钏儿，王夫人却说是金钏勾引贾宝玉，硬将金钏儿赶出去，逼得金钏儿跳井而死，王夫人内疚落泪。但当薛宝钗来问她时，她却说：“原是前儿他把我一件东西弄坏了，我一时生气，打了他几下，撵了他下去。我只说气他两天，还叫他上来，谁知他这么气性大，就投井死了。”薛宝钗却说金钏可能是“失了脚掉下去的”，王夫人便顺水推舟，说“这话虽然如此说，到底我心不安”，默认了薛宝钗的推测。两人一唱一和，虚伪之状让人切齿。但后来王夫人想到此事，又“不觉泪下”，这又很难说不是出于真情。作家就是这样，把人的丰富、复杂的思想感情如实表现出来。

浑然天成的艺术结构

在结构上，曹雪芹创造了新的样式。《红楼梦》没有惊天动地的业绩，也没有曲折离奇故事情节。它描写的大都是平凡琐碎的家务事、儿女情，涉及的人物、事件又非常多。要使一部120回的大书，既在小处精细入微，又要在总体上给人浑然一体之感，的确不容易。除了主题、情调的统一外，还要在结构设计上多方照应、穿插，前后勾连。《红楼梦》在结构上独具匠心。它没有直接进入具体描写，而是用五回的篇幅，通过各种似乎与主题没大关系的故事、人物引起下文，又在后面的具体描写中多方照应。作品以石

头幻化、神瑛侍者和绛珠仙草下凡托生为开端，固然是为了表达作者对人生的看法，但在结构上也有重大作用。它暗示了两个主要人物贾宝玉、林黛玉的性格和结局。甄士隐的故事，似乎与贾府无关，但他的经历和结局已隐隐暗示出贾宝玉的命运。贾雨村是个线索人物，他将开篇出场的甄士隐、英莲与林黛玉、薛宝钗联系起来，并使后两个主要人物登场。作品还通过他，引出了贾、王、薛、史四大家族，并作了简要介绍，对贾府的声势做了一番渲染。“冷子兴演说荣国府”，通过与贾府有关的次要人物冷子兴，直接对贾府做概要介绍，说出了贾府的现状，使读者对贾府先有概要了解，心中先有一隐隐在心的贾府，为后面的具体描写做好准备。第5回“游幻境指迷十二钗，饮仙醪曲演红楼梦”，通过贾宝玉梦游太虚幻境，暗示了作品主要人物的命运和贾府的最终结局。金陵十二钗薄命册的判词，预示了书中主要女子的命运，如晴雯判词：“霁月难逢，彩云易散。心比天高，身为下贱。风流灵巧招人怨。寿夭多因诽谤生，多情公子空牵念。”这里有对晴雯的评价和赞叹，也为后来王善宝家对她的诽谤，王夫人将她赶出贾府死去，以及贾宝玉为她写《芙蓉女儿诔》等情节埋下伏笔。《红楼梦》12支曲子，进一步暗示主人公的命运、作品的主要情节以及最终大结局。“金玉良缘”和“木石前盟”，暗示贾宝玉、薛宝钗、林黛玉的爱情纠葛。“飞鸟各投林”暗示了贾家的大结局：“好一似食尽鸟投林，落了片白茫茫大地真干净。”所有这些都使这部巨著前后照应，浑然一体。尽管我们现在看到的高鹗的续作没有完全遵循曹雪芹的构思，但对一些主要线索的发展，如贾宝玉、林黛玉的悲剧结局，大致符合曹雪芹的原意，仍然不失为首尾一贯的作品。至于中间人物的出场、衔接、过渡、照应，真如行云流水，无丝毫生硬的地方，就如生活中的真实事件一样，正如作者所说：“其间离合悲欢，兴衰际遇，俱是按迹循踪，不敢稍加穿凿，至失其真。”《红楼梦》的结构技巧让人叹为观止。

不朽的文化价值

《红楼梦》对后代的影响太大了。仅续书就达二十多种，直到今天，还有人续，如《后红楼梦》、《续红楼梦》、《红楼复梦》、《红楼圆梦》、《红楼梦补》、《补红楼梦》，还有再梦、重梦、幻梦、残梦、余梦等，种种名目，让人眼花缭乱。前不久，还有人出版了《太极红楼梦》。且不论这些续书价值多大，单就这么多续书本身，也足以说明《红楼梦》的影响之大。《红楼梦》对其它文艺形式的影响更难以估量。1963年曾出版过一部《红楼梦》书录，搜集了自《红楼梦》问世到1954年10月以前的有关作品达九百七十多种。《红楼梦》被改编成戏曲、说唱、音乐、舞蹈、美术、电影、电视剧等，我们比较熟悉的如越剧《红楼梦》、电影《红楼梦》、和电视连续剧《红楼梦》。《红楼梦》在一般读者中的影响也极为广泛。当它还仅以手抄本的形式流传时，就被争相购买、传阅，初次刊刻《红楼梦》的程伟元就说：“当时好事者每传抄一部，置庙市中，昂其价，得金数十，可谓不胫而走者矣！”当时北京甚至流传这样的说法：“开谈不说《红楼梦》，纵读诗书也枉然！”当时还有记载说，一些青年因读《红楼梦》，悲伤过度而致病。这些记载虽不一定完全真实，但也从一个侧面说明了《红楼梦》的影响。后来，研究《红楼梦》的人越来越多，有的以诗文寄感慨，有的加以评点，还

有的考证其本事，于是有“红学”之名。随着研究的深入发展，还出现了不少派别，如旧红学、新红学、马克思主义红学研究等。今天“红学”已成为古典文学中最著名的显学，集中了那么多的文人学士，进行多侧面研究，除了文学角度外，还有服装学、烹饪学、医学、园艺学等。在中国，大概很难再找到另外一个作家的作品受到如此的重视，即使在世界范围内，大概也只有莎士比亚等屈指可数的几位吧。

31 沉沉大地上的巨雷

——《呐喊》

本世纪初的中国文坛，沉闷、寂寞，旧文学已走到尽头，新文学还没有出现。梁启超等人所提倡的晚清文学改良，虽轰动一时，但热闹过后却更显得沉寂。鲁迅《呐喊》的出现，正如沉沉大地的一声巨雷，震动了整个文坛：新文学诞生了，一个新的文学时代开始了。

新文化的巨人

鲁迅（1881—1936）是我国新文化运动和文学革命的先驱和主将，是伟大的文学家、思想家和革命家。他生于一个破落的封建士大夫家庭，受过完整的封建教育。但他从小就具有叛逆精神，喜欢读具有非正统思想的野史、杂记。十几岁时，家庭遇到一次大灾难，祖父因事下狱，父亲久病不治而死，家庭彻底败落。鲁迅曾说，他很感激家里的穷下来，他因此懂得了很多事情。他感慨地说，“有谁从小康人家而坠入困顿的么，我以为在这途路中，大概可以看见世人的真面目。”1898年，鲁迅毅然离开家乡，到被一般人看不起的洋务学堂上学，先后进了南京江南水师学堂和矿务铁路学堂。在这里，他第一次接触到西方近代自然科学和社会科学知识，“物竞天择，适者生存”的进化论学说，深深地震动了他，促使他很快确立了为振兴中国而奋斗的志向。1902年鲁迅赴日留学，先学医，后为改变民众的精神而从事文艺运动。他写作发表了一系列文章，慷慨激昂地宣传启蒙主义的“立人”主张，宣传西方个性主义斗士尼采、易卜生、拜伦、雪莱等，结果没有引起任何反响。鲁迅受到巨大的打击，于1909年回国。辛亥革命曾使他兴奋一时，但随之而来的是更大的失望。鲁迅开始校古书、钞古碑，希望以此来消磨寂寞的时光。就在这时，新文化运动开始了。到1917年，终于形成一股强大的潮流。为了不至再次遭受失望的打击，鲁迅没有马上参加这一运动，直到1918年5月，他才在《新青年》上发表了《狂人日记》，成为新文化运动一颗迟出的巨星。从此，便一发而不可收。他运用小说、杂文、翻译等各种形式，向中国社会发起全面进攻，观察之犀利，认识之深刻，无不令人惊叹、佩服。尽管新文化运动退潮后，鲁迅又经历了一次思想苦闷，但他没有消沉，而是越战越勇。1927年大革命失败后，有的人叛变投敌，有的人消极颓废，而鲁迅却在事实的教育下，接受了马克思主义，成为无产阶级革命文学运动的闯将。鲁迅一生勤奋著述，为我们留下了大量宝贵的文学遗产，成为我国现代杰出的文化巨人。

“救救孩子”

《呐喊》是鲁迅的第一部小说集，是我国现代小说的奠基之作。它出版于1923年，收集了鲁迅1918年至1922年创作的小说14篇，包括：《狂人日记》、《孔乙己》、《药》、《明天》、《一件小事》、《头发的故事》、《风波》、《故乡》、《阿Q正传》、《端午节》、《白光》、《兔和猫》、《鸭的喜剧》、《社戏》。

《呐喊》，反映了五四时期鲁迅高昂的战斗激情。《呐喊》就是为前驱

者呐喊助威。鲁迅从陈独秀、李大钊这些先驱者身上看到了新的希望。他要继续自己年轻时代的未竟事业，把文艺作为思想启蒙的工具，暴露上流社会的堕落和下层社会的不幸，“揭出病苦，引起疗治的注意”。在鲁迅之前，还没有一个作家在小说中自觉地表现如此严肃深刻的社会问题。

《狂人日记》是《呐喊》中的第一篇作品，也是我国第一篇现代白话小说。它以一个患迫害狂病病人的日记的形式，对中国社会进行了全面的剖析和批判。揭示了中国社会的吃人的本质。狂人昏昏噩噩地生活了三十多年，终于觉醒了。但他的觉醒，却遭到了全社会的忌恨。赵家的狗在看他，赵贵翁也看他，许多人在交头接耳地议论他，连小孩子也议论他，把他视为仇敌。狂人觉得奇怪，那些视他为仇敌的人，有的给知县打枷过的，也有给绅士掌过嘴的，也有衙役占了他妻子的，也有娘老子被债主逼死的，他们那时候全没有这么凶，这到底是为什么呢？狂人翻开历史进行研究，发现书上满本都歪歪斜斜地写着“仁义道德”几个字，他仔细看了半夜，才从字缝里看出两个字是“吃人”。狂人以此观察现实，他又惊奇地发现，他的大哥就是吃人者，想与别人合伙把自己吃掉。但这些吃人者，又是那样凶恶、狠毒、狡猾，用狂人的话来说，就是狮子似的凶心，兔子的怯弱，狐狸的狡猾，他们想吃人，但又不直接杀人，而是大家联络，布满罗网，逼他自杀。这正是中国的改革者所面对的敌人的特点：似乎到处都是敌人，又找不到一个具体的敌人，每个人都是凶手，又抓不到一个实在的凶手。它不是某个人，而是一种无形的社会力量，即封建教育所培养的反改革的力量。这正是中国改革的困难所在，革命的对象不仅是封建统治者，还有底层民众。他们本应是革命的主力，却被封建思想毒化，成为革命的敌人。对他们又不能像对待统治者那样施以暴力革命，而应对他们进行思想启蒙，使他们自觉行动起来，进行革命。但要启发这样的群众，谈何容易。狂人劝一个二十多岁的青年，不要再吃人了。那青年说：“我不同你讲这些道理；总之你不该说，你说便是你错。”他要劝转他大哥，他大哥马上现出凶相。狂人最后省悟到，他自己也可能在无意之中，吃了妹妹的几片肉。也就是说，他自己也可能深受封建礼教的毒害，伤害过别人，所以狂人最后呼喊：

“没有吃过人的孩子，或者还有？”

“救救孩子……”

《狂人日记》粗粗一看，似乎都是狂人的胡言乱语，仔细一想，却无一不是对中国社会和历史的清醒认识。封建思想的统治根深蒂固，任何人难逃其罗网，似乎只有狂人，才能超出常规，说出真理，这是何等可怕的统治，又是何等可怕现实！要唤醒他们进行革命，只有通过长期的思想启蒙。

老中国的儿女

《药》表现了鲁迅对中国革命的更深入的思考。作品情节并不复杂。华老栓用自己辛辛苦苦积攒的钱买了浸透革命者夏瑜鲜血的人血馒头，给儿子治病，结果他儿子不治而死。作品的题目“药”具有双重含义：显在意义是指医治病人的药，指为华小栓治病的人血馒头；潜在意义是指医治中国的药。作品中描写的华夏两家也是象征，即象征中国。华小栓吃用夏瑜鲜血浸过的人血馒头，象征国人愚昧麻木、自相残杀。夏瑜是革命志士，华老栓是底层民众，夏瑜为大众而死，却得不到民众的理解。这正是辛亥革命失败的原因

所在。不只是华老栓，那么多的茶客，包括驼背五少爷、花白胡子、二十多岁的人，他们身份不同、年龄不同，却都痛骂夏瑜，与刽子手康大叔一鼻孔出气。这正是鲁迅最感痛心的地方。人血馒头并未治好华小栓的病，那么，什么才能治好中国的“病”呢？鲁迅正是要启发人们思考这一问题。

《风波》的主题与《药》相近。它描写了1917年张勋复辟在江南一小镇引起的一场有关辫子的风波。七斤是鲁镇的船夫，因撑船进城被革命党剪了辫子。因此，张勋复辟的消息一传来，便引起了他的大恐慌。我们今天对此也许莫名其妙，因为现在的男子很少有留辫子的了，即使有，也与政治无关。但在民国初年，辫子却非同小可。那时，辫子的有无往往是政治信仰的表现。清朝要求男子剃掉前半边头发，留下后半边编辫子。辛亥革命推翻满清统治，便把象征封建统治的头发剪掉，以示革命。当时革命党都剪了辫子，但一般老百姓由于长期受封建统治的影响，似乎本能地害怕剪发、反对剪发。因此，革命党便强行剪发，七斤就是被强行剪发的。作品围绕着七斤的辫子，展现了一个个生动活泼的人物形象，表现了农村的愚昧、落后。赵七爷得意忘形，因为七斤几年前曾骂过他，他可以借此出气了。七斤嫂埋怨丈夫，生怕连累自己。八一嫂心地善良，主持公道，却被痛骂。但尽管这些人性格不同，却都非常愚昧、麻木。赵七爷是个封建遗老、帝制余孽，仿佛很有学问，而见闻鄙陋。他一本正经地胡诌什么张大帅是燕人张翼德的后代等等。七斤知道的所谓时事是什么地方雷公劈死了蜈蚣精，什么地方闺女生了一个夜叉之类。七斤嫂一听到皇帝坐龙庭，马上就想到什么皇恩大赦，根本不知道革命一说。张勋复辟很快失败，风波很快过去，他们又恢复了以前的生活，毫无改变。作品结尾写道：“现在的七斤，是七斤嫂和村人们早又给他相当的尊敬，相当的待遇了。到夏天，他们仍旧在自家门口的土场上吃饭，大家见了，都笑嘻嘻地招呼。九斤老太早已做过80大寿，仍然不平而且康健。六斤的双丫角，已经变成一支大辫子了；伊虽然新近裹脚，却还能帮同七斤嫂做事，捧着18个铜钉的饭碗，在土场上一瘸一拐地往来。”这说明，辫子虽没有再留起来，复辟虽不可能，但农村却毫无变化，因此应该对农民进行思想启蒙。

国民灵魂画像

《阿Q正传》是《呐喊》中最深刻的小说，也是现代文学史上无与伦比的杰作。它塑造了阿Q这一个中国国民性格的典型，用鲁迅的话说，就是画出一个“沉默的国民的魂灵来”。

阿Q是一个流浪雇农。他没有家，住在未庄的土谷祠里，也没有固定的职业，只给人家做短工，割麦便割麦，舂米便舂米，撑船便撑船。他见识短浅，却很自负，所有未庄人全不在他眼里。他说：“我们先前，比你阔多啦！你算是什么东西！”他又想：我的儿子会阔得多啦！我们不知道阿Q先前是否阔，即使阔过，也于现在无补。至于将来他儿子如何，我们不得而知，我们只知道，阿Q现在连老婆也没有。阿Q盲目地神往于过去和未来，而对现在，却避而不谈。这些正是当时中国人的一般心态，不思考目前的困境，却在过去和未来寻找安慰，自我麻醉。阿Q曾进过几回城，也就更自负，然而他又很鄙视城里人。譬如用三尺长三寸宽的木板做成的凳子，未庄叫“长凳”，他也叫“长凳”，城里人却叫“条凳”，他想：这是错的，可笑。油煎大头鱼，未庄都加半寸长的葱叶，城里却加上切细的葱丝。他想，这也是错的，

可笑！然而未庄人真是不见世面的可笑的乡下人啊，他们没有见过城里的煎鱼。阿Q就是这样，盲目地自高自大，见解狭隘而自以为是。当时，中国有不少“爱国者”沾沾自喜于什么“中国地大物博，开化最早，道德天下第一”，什么“外国物质文明虽高，中国精神文明更好”之类。阿Q正是这些人的缩影。

对自己的缺点，阿Q不是想法改正，而是特别忌讳。阿Q最感耻辱的是他头上很有几块不知起于何时的癞疮疤，因此忌讳一切近于“赖”的音。后来推而广之，“光”也讳，“亮”也讳。再后来，连“灯”、“烛”也讳了。一犯讳，不问有心与无心，阿Q便全疤通红地发起怒来，估量了对手，嘴笨的他便骂，气力小的他便打。但总是阿Q吃亏的时候多，于是他便改为怒目而视，或另外想出报复的话来：“你还不配。”这时候，又仿佛在他头上的是一种高尚光荣的癞头疮，而不是平常的癞头疮了。有时与人打架，被人打了以后，他就想：“我总算被儿子打了。”仿佛他是老子，打他的是儿子。别人了解他的这一心理后，就揪住他的辫子，说：“阿Q，这不是儿子打老子，是人打畜生。自己说，人打畜生！”阿Q自己却两手捏住辫根，歪着头，说道：“打虫豸，好不好？我是虫豸——还不放么？”这一次，阿Q仿佛在精神上失败了。但不到十秒钟，阿Q又心满意足地得胜走了。他觉得他是第一个能够自轻自贱的人。除了自轻自贱不算外，余下的就是“第一个”，状元不也是“第一个”么？他与别人赌钱赢了，又被别人抢走，阿Q感到了失败的痛苦，可不久他又转败为胜了，他用力在自己脸上连打两个嘴巴，似乎打的是自己，被打的是另一个自己，不久也就仿佛打了别人一般，他又得胜了。

阿Q在现实中处处失败，在精神上永远胜利，这就是我们常说的精神胜利法。它使人满足于精神上的自欺欺人，因而也就不思改革，不想改革。

精神胜利法是我国近现代非常普遍的民族心态，是中国近现代屡屡失败的产物。在反抗各帝国主义入侵中屡屡失败，为了寻找心理平衡，便逃入精神胜利法中，以求得暂时的安慰。但这却容易将人麻醉，永远满足于奴隶的处境。鲁迅通过阿Q揭出了中国人的这一性格弱点，希望中国人自我反省，早日觉悟。

《呐喊》中的其他作品也各有特点：《孔乙己》、《白光》描写了深受封建教育毒害的旧知识分子的悲剧。《明天》、《故乡》表现了对下层人的深切同情。《一件小事》通过“我”和车夫的对比，赞扬了车夫的崇高品德。《社戏》则是对儿时生活的诗化回忆……。所有这些，都从某一方面表现了《呐喊》的独特成就。

新小说的艺术典范

从艺术上讲，《呐喊》借鉴了外国现代短篇小说的形式，创造了全新的中国现代小说。我国的传统小说，形式比较固定，有笔记体，传记体，章回体。这些形式，自有其独特贡献，但只用这些形式来表现现代生活，就很不够了。鲁迅更多地取法于外国小说。《狂人日记》借鉴了果戈里的同名小说，用日记体形式，展示了狂人独特的精神世界，在狂人的胡言乱语中揭示了礼教吃人的本质。《孔乙己》描写了一个善良而愚腐的旧知识分子的悲剧，用传记体应该是顺理成章的，而鲁迅则设计了一个酒店小伙计，通过他的眼睛，

展示了孔乙己的命运，又留下很多“空白”，收到了虚实相间、韵味悠长的效果。《药》完全采用了场面拼接的形式，表现了一个令人震撼又发人深思的悲剧。作品的四个画面由华老栓取药、华小栓吃药、康大叔说药与华夏两家上坟组成，作品的叙述者似乎隐去了，只留下四幅客观的画面，给人留下无穷的想象空间。《阿Q正传》表面上似乎沿袭了章回小说形式，但稍一思考，就会发现，其中有许多不同，有些方面甚至和旧小说唱反调。我国章回小说的回数大都为整数，有10回、20回、100回、120回等等。而在鲁迅看来，整数恰恰是中国人“十全停滞”生活的象征，为了留点缺陷，《阿Q正传》只写了9章，偏不凑够10章。古典小说的结局（岂止是小说，戏曲也一样）往往是大团圆，“才子中状元，奉旨成婚”之类俗套。《阿Q正传》的大团圆，不是阿Q与吴妈结婚，而是阿Q被枪毙。而最大的不同还在叙述者。在古典小说中，叙述者与作者合而为一，是作品中人物与事件的权威评判者。《阿Q正传》的叙述者则冷嘲热讽，与作者的意图形成反讽效果，即叙述者反对的，可能是作者赞成的；叙述者赞成的，可能恰恰是作者要反对的。又如《一件小事》采用速写体，《头发的故事》采用对话体，《故乡》采用了散文体。这些，都表明，鲁迅在现代小说形式方面做出了卓越贡献。当然，最重要的，不在鲁迅创造了多少新形式，而在鲁迅对新形式的勇敢创造给予后人的丰富启示。

《呐喊》开创了现代小说的新纪元，它以全新的内容和形式为中国现代小说的发展奠定了基础。《狂人日记》那彻底的反封建精神成为现代小说的中心主题。《故乡》等开创了现代小说一大流派：乡土小说派。《阿Q正传》对中国国民性的剖析影响了一代又一代作家，如现代作家老舍、路翎，当代作家高晓声、张炜等。至于《呐喊》对中国思想界的影响，那就更无法估量了。

32 漫漫长夜里的火光 ——《女神》

火山爆发 环宇生光

四川籍的许多大作家，都曾向人们说过自己创作时的心理和精神状态。汉赋的奠基作家司马相如，在写他的名作《子虚赋》、《上林赋》时，“意思萧散（像失了魂一样），不复与外事相关，控引天地，错综古今，忽然如睡，焕然而兴（起），几（近）百日而后成。”扬雄在接受汉成帝诏命写《甘泉赋》时，精神高度集中，及至写成，已疲惫不堪，于是睡着了。他梦见自己的五脏出了肚皮，掉到了地上，自己又用手塞了进去。及至醒来，患了气喘心慌病，历时一年方才痊愈。宋代苏轼是才华横绝一世的大作家，他的作品“如万斛泉源，不择地而出”，“大略如行云流水，初无定质，但常行于所当行，常止于所不可不止，文理自然，姿态横生。”他还说：“求物之妙，如系风捕影，能使是物了然于心者，盖千万人而不一遇也，而况能使了然于口与手者乎？”可见，苏轼的许多名作实非轻易而得的。郭沫若作《女神》时，其才思是像火山爆发一样喷射出来的，不是像《子虚赋》、《上林赋》那样经过长时间酝酿构思、“几百日而后成”的。他没有像扬雄写《甘泉赋》那样累得病了一年，似乎也没像苏轼那样“了然于心”、“了然于口与手”。他说：“在1919年与1920年之交”，是“我的诗的创作爆发期，差不多每天都陶醉在诗里面。那个时候每当诗的灵感袭来，就像发疟疾一样时冷时热，激动得手都颤抖，有时抖得连字也写不下去。”“我自己本来是喜欢冲淡的人”，喜欢陶渊明、王维的诗，“然而在‘五四’之后我却一时性地爆发了起来，真像火山一样爆发了起来。”“《地球，我的母亲》是民八（1919年）学校刚放好了年假的时候做的，那天上半晌跑到福冈图书馆去看书，突然受到了诗兴的袭击，便出了馆，在馆后僻静的石子路上，把‘下驮’（日本的木屐）脱了，赤着脚踱来踱去，时而又率性倒在路上睡着，想真切地和‘地球母亲’亲昵，去感触她的皮肤，受她的拥抱。——这在现在看起来，觉得是有点发狂，然在当时却委实是受着迫切。在那样的状态中受着诗的推荡，鼓舞，终于见到了她的完成，便连忙跑回寓所把她写在纸上，自己觉得就好像真是新生了的一样。”“《凤凰涅槃》那首长诗是在一天之中分成两个时期写出来的。上半天在学校的课堂里听讲的时候，突然有诗意袭来，便在抄本上东鳞西爪地写出了那诗的前半。在晚上行将就寝的时候，诗的后半的意趣又袭来了，伏在枕上用着铅笔只是火速的写，全身都有点作寒作冷，连牙关都在打战。就那样把那首奇怪的诗也写了出来。”

《女神》在作者“作寒作冷”的创作冲动中像火山一样喷发出来，不是像司马相如那样为了润色汉武帝的“鸿业”，也不是像扬雄那样在诏命促迫下，为汉成帝与赵飞燕的淫靡生活增添些快乐。《女神》是作者“个人的郁积、民族的郁积”的喷发，是“五四”革命青年的心声，是“五四”革命精神的载体。闻一多从他的亲身体会出发指出了《女神》的这一性质，他说：“五四后之中国青年，他们的烦恼悲哀真像火一样烧着，潮一样涌着。”他们觉得在这冷酷、黑暗、腥秽的现实中“一秒钟也羁留不得了。他们厌这世界，也厌他们自己。于是急躁者归于自杀，忍耐者力图革新。革新者又觉得意志总敌不住冲动，则抖擞起来，又跌倒下去了”，但“他们决不肯脱逃，

也决不肯降服。他们的心里只塞满了叫不出的苦，喊不尽的哀。他们的心快塞破了。忽地一个人用海涛的音调，雷霆的声响替他们全盘唱出来了。这个人便是郭沫若，他所唱的就是《女神》。”

《女神》是郭沫若留学日本期间的作品，是作者远离祖国，与国内五四爱国运动同波共涌、同声共振的记录。它出版于1921年8月，除序诗外，共收诗56首，其中最早的诗写于1916年，绝大部分写于1919年至1920年间。结集以前，绝大部分都在上海《时事新报·学灯》、《民铎》等刊物上发表过。《女神》以“鼓动起热情来改革社会”为目的，以它磅礴的热情，暴躁凌厉、狂飙突进的战斗气概，鼓舞、激励了“五四”青年们走向战斗。如同战鼓，如同火炬，“五四”青年不论在国内在国外，都听到了它的声音，看到了它的光焰。老科学家周培源回忆说：“1919年我初到北京，拜读过郭沫若同志早期的译著《茵梦湖》以及五四运动中产生的诗篇。……使我产生了仰慕之情。”革命老将军傅钟说：“回忆20年代初，我作为旅欧勤工俭学青年，住在巴黎，在周恩来同志等的领导下从事革命活动。当时郭沫若同志的一些诗文就已经传到了法国，我们几个青年人都争相传阅，他那洋溢着腾腾热气的激扬文字立即感染了我们，我们从这些诗文里看到了战斗的祖国，光明的祖国。”《女神》又以它杰出的文学成就培育了我国新文学史上的许多著名的诗人和作家，如冰心、巴金、曹禺、刘白羽、田间等等，都受过《女神》的哺育。著名的文学研究者、曾经被鲁迅称为“中国最为杰出的抒情诗人”的冯至就曾说过：“有了《女神》，我才知道什么样的诗是好诗，我对于诗才初步有了欣赏和批判的能力；有了《女神》，我才明确一首诗应该写成什么样子，对自己提出较高的要求，应该向哪个方向努力。”老作家巴金回顾说：“五十几年前我读他的《凤凰涅槃》，读他的《天狗》，他那颗火热的心多么吸引着当时的我，好像他给了我两只翅膀，让我的心飞上天空。《女神》中的诗篇对我是起过作用的。”

呼喊革命 讴歌创造

五四运动拉开了中国新民主主义革命的帷幕。参加这场运动的人来源于不同的阶级和阶层。他们对各种问题的理解虽然不尽相同，但是，改变社会现实，甚至改变整个世界，创造一种新的生活，挽救国家和民族的危亡，大体是共同的要求，共同的心愿。《女神》作者对现实状况的不满尤为强烈。他感到人们是生活在一个“阴秽的世界”，在这个世界中，“便是把金钢石的宝刀也会生锈！”“茫茫宇宙，冷酷如铁！/茫茫宇宙，黑暗如漆！/茫茫宇宙，腥秽如血！”“宇宙呀，宇宙，/我要努力把你诅咒，/你脓血污秽着的屠场呀！/你悲哀充塞着的囚牢呀！/你群鬼叫号着的坟墓呀！/你群魔跳梁着的地狱呀！/你到底为什么存在？”“我们生在这种世界当中，/只好学着海洋哀哭。”作者歌颂“力”，歌颂“火”，“崇拜炸弹”、“崇拜破坏”、“崇拜偶像破坏者”，认为世界必须彻底打碎。处在“一秒钟也羁留不得”的状态下的中国人民，特别是爱国青年，能够从最高和最全面意义上概括他们的心声的，大约莫过于“革命”二字了。《宇宙革命的狂歌》，是郭沫若于1920年8月23日为朱谦之的《革命哲学》写的序诗，这首诗虽系《女神》的集外佚文，但最能代表《女神》关于革命的思想。诗中说：“革命的精神便是全宇宙的本体”，“新陈代谢都是革命的过程，/暑往寒来都是革命的表

现，/风霆雷雨都是革命的先锋，/朝霞晚红都是革命的旗纛，/海水永远奏着革命的欢歌，/火山永远举着革命的烽火，/革命哟！革命哟！革命哟！/从无极到如今，/革命哟！革命哟！革命哟！/日夕不息的永恒革命的潮流哟！”诗人认为，奔腾咆哮的黄河、扬子江，被朝霞夕阳映红如同“血涛滔滔的黄海”，都是教人们起来革命的“伟大的暗示”。诗人对“黄河、扬子江上的居民”看不到、感觉不到这种暗示，不赶快投入革命，感到无比焦急。诗中说：“这么明目张胆的，伟大的暗示/你们不会体验吗？/你们是些无机体么？/你们是那河畔上的砂石么？/你们是只好被澎湃着的潮流淘泻的么？/快在这血河中添一点血哟！/快在这血海中添一点血哟！/教那血涛滔滔的黄海/把全球的海水和盘染红！”“把我们这砂上建筑的楼台打破了罢！”发表于1920年1月的《匪徒颂》，把一切“身行五抢六夺，口谈忠孝节义”的匪徒称为假匪徒，把一切敢于革命创新、伸张正义、反抗强暴的人，诸如“反抗王政的克伦威尔”、“抗粮拒税的华盛顿”、“实行共产主义的列宁”、主张“兼爱”而被骂为“禽兽一样的墨家巨子”、“倡导人猿同祖的达尔文”、“印度民族解放运动的鼓吹者泰戈尔”等等，称为“真正的匪徒”，为他们革命的业绩和气概三呼万岁。诗中说：“西北南东去来今，/一切政治革命的匪徒们呀！/万岁！万岁！万岁！”“一切社会革命的匪徒们呀！”“一切宗教革命的匪徒们呀！”“一切学说革命的匪徒们呀！”“一切文艺革命的匪徒们呀！”“一切教育革命的匪徒们呀！/万岁！万岁！万岁！”《女神》不仅呼喊革命，洋溢着反抗、破坏的热情，同时也激荡着创造的呼声。《女神》中对一切具有创造力的事物，对一切伟大创造的象征，都表示崇拜：“我崇拜苏伊士、巴拿马、万里长城、金字塔，/我崇拜创造的精神，崇拜力，崇拜血，崇拜心脏。”而对人的创造力又有着更高的崇拜：“创造哟！创造哟！努力创造哟！/人们创造力的权威可与神祇比伍！”如果把《女神》视为一组大型乐章，那么，呼喊革命，讴歌创造，便是它最基本的旋律。“创造”二字在郭沫若的思想中也是深深扎了根的，后来他与郁达夫、成仿吾等人把他们创办的文学团体命名为“创造社”，不是偶然的。

《女神》呼喊革命，鼓动反抗和破坏的锋芒所向，是帝国主义和封建主义，是帝国主义与封建主义统治下的旧中国。它从文学的角度表现了“五四”运动彻底地、不妥协地反帝反封建的精神。

写作《女神》时期的郭沫若，既反对帝国主义之间的狗咬狗战争，更反对帝国主义侵略、压迫弱小民族，而对自己的祖国被侵略、中国人受到歧视，尤其愤怒，不能容忍。早在1915年，日本帝国主义胁迫卖国贼袁世凯签订丧权辱国的“二十一条”，是年的5月7日被爱国者称为“国耻日”。这时郭沫若和一些爱国学生愤然返国，以图拯救。当时他曾写诗表明要立志投笔从戎，与侵略者决一死战。诗中说：“男儿投笔寻常事，归作沙场一片泥。”1920年3月，他给宗白华写信说，自己在日本“读的是西洋书，受的是东洋气”，对某些日本人歧视、蔑视中国人表示深切愤慨。“五四”青年学生反对卖国政府把国家主权出卖给日本，日本新闻界诬称中国学生为“学匪”，诗人就写了那首著名的《匪徒颂》，为一切革命的“匪徒”三呼万岁。1920年10月25日，爱尔兰独立军领袖马克司威尼在英国政府的监狱里绝食而死，郭沫若写了《胜利的死》一诗，对这位民族英雄进行了热烈的礼赞，寄托了诗人愿为捍卫民族独立、反对民族侵略而英勇献身的壮烈情怀。诗中说马克司威尼的死，是“悲壮的死”、“金光灿烂的死”、“凯旋同等的死”、“胜

利的死”，称赞他是“爱尔兰的伯夷、叔齐”，是“自由的战士”，他表示了“人类意志的权威”。在日本博多湾岸边的松林里，有两尊俄国制造的大炮，那是1905年日俄战争时日本从俄罗斯缴获来的。诗人以这两门大炮为题材写诗，谴责了日俄两个帝国主义国家为争夺中国领土进行的丑恶战争。诗中嘲笑了沙皇尼古拉二世，又通过托尔斯泰的口斥责了日本的军国主义者：“唉！我可怜这岛邦的国民，/他们的眼见未免太小！”“他们就好像一群猩猩，/只好学着人的声音叫叫！/他们就好像一群疯了的狗儿，/垂着涎，张着嘴，/到处逢人乱咬！”

《女神》的战斗锋芒直指卖国军阀，《女神》中充满反抗军阀统治的怒火。卖国军阀是帝国主义和封建主义的政治代表，“帝国主义和国内买办豪绅阶级支持着的各派新旧军阀，从民国元年以来，相互间进行着继续不断的战争，这是半殖民地中国的特征之一。”写作《女神》时的郭沫若当然还没有这样深刻而明晰的认识，但他从自己的生活实践和长期的思考中，已体察到辛亥革命后，国家四分五裂、积弱不振，社会混乱腐败如同监狱囚牢，人民处于水深火热当中；那班穷兵黠武、连年混战的卖国军阀有着不可逃避的罪责。诗剧《棠棣之花》发表于1920年10月10日，正值辛亥革命后第九个双十节。诗剧借用历史题材艺术地概括了卖国军阀统治下十来年的中国社会现实，借聂婪的口夫子自道：“嗳嗳！今年望明年太平，明年望后年丰收，望了将近十年，这目前的世界成为了乌鸦与乱草的世界。”诗剧中还通过聂婪的口，表达了作者那种必须彻底推翻封建主义才能改造旧中国的看法：“自从夏禹传子，天下为家；井田制废，土地私有；已经种下了永恒争战的根本。根本坏了，只在枝叶上稍事剪除，怎么能够济事呢？”在诗剧《女神之再生》中，诗人干脆塑造了两个反动军阀形象，对他们大加鞭挞。一个是自称“奉天承命”的颛顼，他大言不惭地说：“上天特命我来统治天下。”以天命论作为称王根据，带有鲜明的封建性质。另一个是声称随着自己的“本心想做皇帝”的共工，他不信“天命”，只强调个人欲望，要为了“满足我的冲动为帝为王”，比前者更加厚颜无耻，带有资本主义强盗的特征。他们没有丝毫国家昌盛、民族独立、人民幸福之类的观念，他们为了争王争帝，像“两条斗狗”一样厮杀，搞得天塌地陷、民不聊生、生灵涂炭。

创造一个新世界、一个新中国，是《女神》的热烈追求。《女神之再生》中的众女神面对着颛顼、共工之类的“武夫蛮伯之群”所造成的“浑沌”世界，认为再用“炼五色彩石”以补苍天的办法，已经是“莫中用了”，应当“尽他破坏不用再补他了”，因为“新造的葡萄酒浆不能盛在那旧了的皮囊”。于是她们决心创造“新的光明”、“新的温热”，她们创造了行将升起的“新造的太阳”。诗剧结尾以舞台监督的口，呼吁“渴慕着光明”的“诸君”，要“去自行创造”。长诗《凤凰涅槃》的全部意思像是在说：烈火把“宇宙”化为灰烬，包括采集香木、燃起烈火的凤凰自身，在灰烬中凤凰获得了新生，也更生了一个崭新的“宇宙”。这个“宇宙”中，一切的一切都“光明”、“新鲜”、“华美”、“芬芳”、“和谐”、“欢乐”、“热诚”、“雄浑”、“生动”、“自由”、“悠久”、“欢唱”。评论家们都说《女神之再生》和《凤凰涅槃》这两篇《女神》中最优秀的作品，预言了旧制度的彻底毁灭，新社会的诞生，描绘了未来中国的灿烂图景。周扬说：“涅槃不是寂灭，而是新生，是经过剧痛和死亡的新生”，《凤凰涅槃》“充满了辩证的哲理，热烈的幻想，对自己祖国的眷念之情和对未来世界的光明理想”。郭沫若自

己也说《凤凰涅槃》“是象征着中国的再生”。

寻绎《女神》众作，有必要把某些意蕴凸现出来，这对理解《女神》，对了解五四时期诗人所理想的、所要创造的新世界、新中国是重要的。概而言之有三点。其一，民主与和平。这里有个颇为有趣的问题：这个诗集为什么以“女神”命名？这大约与集中塑造了一些女神和女性的形象不无关系，如《女神之再生》的众女神，《湘累》中的湘灵，《棠棣之花》中的聂嫈，《凤凰涅槃》中的凰。《地球，我的母亲》更以母性比喻和赞颂大自然对人类的养育。但这并不能表明以“女神”命名的意蕴，而且对一些问题也解释不通。如《女神之再生》的开头引了《浮士德》结尾的诗句：“一切无常者/只是一虚影；/不可企及者/在此事已成；/不可名状者/在此已实有；/永恒之女性/领导我们走。”为什么“永恒之女性领导我们走”，那“不可企及者”才能变得“事已成”？那“不可名状者”才能变为“已实有”？在这个诗剧中，众女神合唱道：“我们要去创造个新鲜的太阳，/不能再在这壁龛之中做甚神像！”一忽儿又说道：要把“男性的残骸”“抬到壁龛之中做起神像来”，“教他们也奏起无声的音乐来”。为什么女神们不把那些“男性的残骸”复活过来，与她们一起“去创造个新鲜的太阳”？郭沫若在《〈浮士德〉简论》中说：“大体上男性的象征可以认为是独立自主，其流弊是专制独裁；女性的象征是仁慈宽恕，其极致是民主和平。”原来，“女神”之义就是民主和平之神；诗人理想的新世界、新中国是民主的、和平的，与专制独裁是不相容的，与侵略战争、军阀混战是不相容的。民主是五四运动举起的两面大旗之一，是五四时期最受尊重的“德先生”和“赛先生”中的一位。其二，崇尚劳动，崇尚工农，赞赏自由、博爱、人道、正义。诗人认为劳动是幸福的，大自然给人类以恩惠，又教人类要劳动，要学习大自然去“劳动，永久不停！”诗人称“田地里的农人，是全人类的保姆”，“炭坑里的工人，是全人类的普罗米修斯”。诗人对中国的庄子、荷兰的斯宾诺莎、印度的加皮尔表示热爱，因为他们分别是靠打草鞋、磨镜片、编渔网吃饭的人。诗人借托尔斯泰的口赞赏中国的墨子与老子，因为他们“一个教人兼爱、节用、非争；一个倡导慈、俭、不敢先的三宝”。又借他的口说：“我还想全世界便是我们的家庭，/全人类都是我们的同胞。/我主张朴素、慈爱的生涯；/我主张克己、无抗的信条。/也不要法庭；/也不要囚牢；/也不要军人；/也不要外交。/一切的人能如农民一样最好！”他还借列宁的口说：要“为自由而战”，“为人道而战”，“为正义而战”，“最终的胜利总在吾曹！最高的理想只在农劳！”其三，《女神》的作者对他所理想的新世界、新中国，除了赋予它民主、和平、自由、博爱、人道、正义、崇尚劳动、崇尚工农这些特征外，还赋予了它不断发展、不断更新的特征。《女神之再生》中写道：“——新造的太阳不怕又要疲倦了吗？——我们要时常创造新的光明、新的温热去供给她呀！”这也应是“充满了辩证的哲理”之一例。

《女神》中上述思想，大致还没有超出小资产阶级民主革命激进派的范畴。在“五四”运动七十多年后的今天看来，已经不怎么新鲜，甚至会觉得有些驳杂，有些相互抵牾，有某种无政府主义的气味；但在当时却是有着振聋发聩的作用，像火炬一样燃起人们反抗黑暗、追求光明的热情。因为它锋芒所向是帝国主义和封建主义。

《女神》的诞生，不仅是“五四”时代作者“个人的郁积、民族的郁积”的喷发，它还是其作者郭沫若对中外文化、文学成果借鉴、吸收，自行创造的结果。

早在1922年，就有研究者指出，《女神》“全是以哲理打骨子的，所以我们读着总要被感动。”到了30年代，朱自清更为精辟地指出，《女神》中哲理的骨子，就是它的泛神论哲学的成分。但是，《女神》中的泛神论与历史上的泛神论哲学并不完全是一回事。它是郭沫若将荷兰泛神论思想家斯宾诺莎、德国的歌德、我国古代的思想家庄子、王阳明和印度的泰戈尔、加皮尔等人的体系各异、内容各异而又有互通之处的哲学思想充分融合之后自行创造出的一种新的思想。郭沫若对自己创造的泛神论思想是这样解释的：“泛神便是无神。一切自然只是神的表现，自我也只是神的表现。我即是神，一切自然都是自我的表现。”另外，人达到与神合体的忘我之方，不在于“静”，而在于“动”，在于不断地奋斗，努力地创造。这种神即自然、我即是神、忘我之方求之于动的泛神论思想，是郭沫若从革命民主派的立场出发，从“五四”的战斗需要出发创造出来的。它为在《女神》中表现五四的时代精神，提供了有力的表现方式。你看，在《女神》中，自我的力量有多么伟大，俨然是天地间的神灵，宇宙中的主宰：“我创造尊严的山岳、宏伟的海洋，我创造日月星辰，我驰骋风云雷雨……”；“我”在宇宙当中，裁月亮作镰刀，吞白云以解渴；“我”又像“烈火一样地燃烧”，像“大海一样地狂叫”，像“电气一样地飞跑”，“我”还能化作一条巨大无比的天狗，“我把月来吞了，/我把日来吞了，/我把一切的星球来吞了，/我把全宇宙来吞了。……”再看《女神》中描绘的大自然，它们生气蓬勃，充满着浩瀚雄伟的力量：“无数的白云正在空中怒涌，/啊啊！好幅壮丽的北冰洋的情景哟！/无限的太平洋提起他全身的力量来要把地球推倒。/啊啊！我眼前来了的滚滚的洪涛哟！/……”泛神论提供的神我同一、自然与我同一的境界，不正为《女神》歌唱个性解放、破坏创造的时代精神极大地增强了表现力和感染力吗？

《女神》总体的艺术风格是既雄浑又瑰丽。郭沫若在年青时就喜欢王维、孟浩然冲淡的诗，也喜欢李白雄浑的诗。赴日留学之后，他又受到了多位外国诗人的影响。他在《我的作诗的经过》中回忆说：“在我自己的作诗的经验上，先是受泰戈尔诸人的影响，力主冲淡，后来又受了惠特曼的影响才奔放了起来的。”“海涅的诗丽而不雄，惠特曼的诗雄而不丽。两者我都喜欢。两者都还不令我满足。”在学习借鉴这些古今中外艺术大家风格的基础上，《女神》形成了自己既雄且丽的独特诗风。《天狗》、《立在地球边上放号》完全是一幅昂扬雄奇的格调；《雾月》、《西湖纪游》、《夜步十里松原》等诗则呈现出一派秀丽的风貌。陈毅特别欣赏《女神》中表现着崇高美的雄奇诗风，他称郭沫若在《女神》中创造出的这种独特风格为“郭沫若式”、“女神体”。

说到《女神》中文学形象的塑造，那更是处处都能见出作者对中外历史、文学养料的融会和借鉴。象征着“中国的再生”的凤凰的形象就是其中的一例。据《山海经》记载：“丹穴之山……有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤凰。”《广雅》上云：“凤凰……，雄鸣曰即即，雌鸣曰足足。”《庄子·秋水》则有凤凰“非梧桐不止”、“非醴泉不饮”之说。阿拉伯神话中又有神鸟“菲尼克司”，“满五百岁后，集香木自焚，复从死灰中更生，鲜

美异常，不再死”。《凤凰涅槃》中凤凰的形象就是将这二者相结合塑造出来的：凤凰栖息在丹穴山上；山右有枯槁了的梧桐，/山左有消歇了的醴泉”，它们边起舞边歌唱，凤鸣“即即”，凰鸣“足足”，在辞旧迎新的除夕之夜，它们毁弃形骸，集香木自焚，伴着黎明时分澎湃的春潮，他们又从死灰中更生，变得“新鲜”、“净朗”、“华美”、“芬芳”，变得“生动”、“自由”、“雄浑”、“悠久”。这只更生的神鸟就是我国神话和阿拉伯神话中两只神鸟的结合体。再如天狗，它吞吃月亮、吞吃太阳，这分明是受了我国“天狗食月”传说的影响，而它又要“把全宇宙来吞了”，还要“我剥我的皮，/我食我的肉，/我吸我的血，/我啣我的心肝”，这就是在民间传说的启迪之下，另外创造的成分了。它体现了五四时代小资产阶级革命派既要解放个性又要改造个性的内在要求。另像诗剧《湘累》中的屈原和《棠棣之花》中的聂嫈，也都是取材于历史塑造出来的。但这诗剧中的二人已不复是历史上的原貌。战国时代楚国的忠臣屈原是不会大呼革命和创造的；《史记·刺客列传》和《战国策·韩策》中记载的聂嫈，是一个为表彰弟弟的美名而自杀的女子。在《棠棣之花》中，聂嫈则变成了一个鼓励弟弟去革命的、富有反抗精神的女战士。正如马克思所说：“使死人复生是为了赞美新的斗争，而不是为了勉强模仿旧的斗争。”郭沫若在《女神》中借助历史上的影子来驰骋自己创造的手腕，也不是要引人去发思古之幽情，而是为了传达五四的时代精神，服务于当时斗争的需要。

在《女神》的诗歌语言中，我们也能看出作者对前人成果的学习借鉴。这里不多赘述，仅举一例。郭沫若从少年到老年一直是十分喜爱屈原作品的，《女神》中就有多处恰到好处地直接引用、化用了屈原的诗句。“凤凰”在诅咒黑暗的世界时，曾怀疑一切地向天发问：“宇宙呀，宇宙，/你为什么存在？/你自从哪儿来？/你坐在哪儿在？/你是个有限大的空球？/你是个无限大的整块？/你若是有限大的空球，/那拥抱着你的空间/他从哪儿来？/你的外边还有些什么存在？/你若是无限大的整块，/这被你拥抱着的空间/他从哪儿来？/你的当中为什么又有生命存在？/你到底还是个有生命的交流？/你到底还是个无生命的机械？”这段诗句几乎就是屈原在《天问》中向天发问宇宙起源问题的翻版，可谓是一问，君心似我心。另外，在《凤凰涅槃》中，我们还可以看出作者对《招魂》的化用。在《湘累》中则不仅以屈原《湘君》、《湘夫人》的意境贯串全篇，还有多处直接引用了《离骚》、《远游》、《卜居》当中的诗句。

《女神》在现代新诗史上有着极其重要的地位。它不仅在当时的“五四”新诗作品中展现了最强的革命性，在由旧体诗到白话新诗的诗体解放中，它也达到了当时的最高成就。著名诗人闻一多赞叹说：“若讲新诗，郭沫若君的诗才配称新呢。”就连最早尝试写白话新诗的、我国现代第一本新诗集《尝试集》的作者胡适，也不得不表示佩服。据说有人曾当着郭沫若和胡适的面，并称他们两人为“新诗人”；这时，胡适说：“我们郭先生才是真正的新，我的要算旧了，是不是啦？”《女神》以它思想上的革命性和形式上的自由灵活、千姿百态为我国的现代新诗创作行了奠基礼，它是屹立在我国新诗史上的第一块丰碑。

33 人生旅途的启明星 ——《家》

在汗牛充栋的文学作品中，真正能给读者以人生启迪的并不多。在这为数不多的作品中，巴金的《家》就是杰出的一部。它对中国现代青年人生道路的影响之大，是其他作品难以比拟的。巴金创作《家》时，年仅27岁。他以青年人的激情，描写了他那一代青年为争取自由幸福的生活而进行的勇敢斗争和不懈追求，引起了一代又一代青年的共鸣，鼓舞了一代又一代的青年，至今仍有激动人心的艺术力量。

巴金生活的家与巴金艺术的家

巴金，1904年生于四川成都一个大地主家庭。少年时代深受新文化运动和五四运动的影响，尤其憧憬无政府主义的社会理想，参加过无政府主义秘密团体，对封建大家庭内部的勾心斗角和专制统治深恶痛绝。为反抗家庭，追求新思想，1923年离家到南京等地求学。1927年初，赴法留学。在法国期间，为排遣生活的寂寞，开始创作，写出了处女作《灭亡》。1928年底回国后，全力投入文学创作，成为多产作家。最著名的作品有《激流三部曲》：《家》、《春》、《秋》；《爱情三部曲》：《雾》、《雨》、《电》。前一部描写了一个封建大家庭的崩溃和青年人的斗争。后一部描写了一群无政府主义革命青年的恋爱生活和献身精神，艺术上不很精致，但字里行间洋溢着一种反叛社会的激情。抗战胜利不久，写出了反映抗战期间大后方底层知识分子生活的作品《寒夜》，风格深沉含蓄，艺术上达到千锤百炼、炉火纯青的地步。这部作品80年代曾被搬上银幕，由潘虹、许还山主演，轰动一时。建国后巴金创作渐少，文革期间受到残酷迫害。文革后重返文坛，成为最活跃的老作家之一。主要创作为《随想录》，对自己一生的生活、创作道路进行了全面总结，赢得了普遍尊敬。

《家》开始创作于1931年。在上海《时报》上连载，初名《激流》。巴金在《激流·总序》中说：“我所要展开给读者看的乃是过去十多年生活的一幅图画。”《激流》结束时，只写了一年内的生活，时间相差太多，于是出单行本时，巴金便改名为《家》。并说，已发表的只是《激流》的第一部，还有第二部《群》，它将描写社会，写主人公觉慧到上海以后的活动。可是，这部预告过的《群》后来一直没有写成，倒是由于偶然的因素，巴金从《家》中淑英的线索发展开来，又创作了另一个少女蕙的故事，写成了《春》。为了交代高家的最后结局，巴金又写了《秋》，写了高家的“树倒猢猻散”，结束了这个大家庭的历史。《家》、《春》、《秋》合起来，就是《激流三部曲》。

《家》是巴金的代表作，历来得到读者的高度评价。巴金自己也说，他本人很喜欢这部作品，因为这部作品表现了他很多的爱和恨。《家》中所描写的高家，就是以他自己的家庭为原型创造出来的，其中的许多人和事，都有现实根据。巴金曾说：“书中人物都是我爱过和我恨过的。许多场面都是我亲眼见过或亲身经历过的。”作品中的人物大都有原型，高老太爷就是巴金的祖父，觉新就是巴金的大哥，克明是巴金的二叔，克定是巴金的五叔，觉民有巴金三哥的影子，觉慧在很大程度上就是巴金自己。

但这并不是说《家》是巴金的家史。巴金曾说，他要写的是“一般官僚地主家庭的历史”，所以，作品中的很多人和事都是巴金根据自己的观察加以典型化，加以虚构的。生活中，巴金的大哥自杀了，作品中的大哥觉新并未自杀。《家》中的大嫂瑞珏到城外生小孩，难产而死；巴金的一个嫂子虽到城外生产，却并未死去。巴金还多次声明，觉慧并不是他自己，觉慧要大胆得多。所有这些改造与虚构，都是为了使作品更集中、更强烈、更具普遍性。

堕落者 受害者 叛逆者

《家》描写了四川成都一个封建大家庭高家从1920年底到1921年秋的悲欢离合的故事，揭示了这个封建家庭必然崩溃的历史命运，为青年人指出了一条通往幸福生活的光明之路。

高家是一个世代为官的封建家庭，祖孙四代。高老太爷是一家之主，妻子已死，有一妾陈姨太太侍候。高老太爷有五个儿子。大儿子、大儿媳已死，现有大儿子续弦周氏；二儿子也已去世；三儿子高克明；四儿子高克安；五儿子高克定。孙子辈主要有大儿子家的三个儿子高觉新、高觉民、高觉慧，还有他们的表姐妹梅和琴。第四代是觉新的儿子海臣。另外还有高家的男女仆人几十个。作品既描写了封建家长的专制冷酷，也描写了地主子弟的腐化堕落；既描写了青年一代和下层仆人的悲惨命运，又描写了青年叛逆者的痛苦、挣扎、觉醒与抗争。

高老太爷是一家之主，已经六十多岁。他凭着自己的“奋斗”，为儿女们留下了一份不小的产业，希望儿孙们能过上舒适的日子，能光宗耀祖，完全按他的意志行事。他反对觉慧参加学生运动，为觉民包办婚姻。他不把丫头当人，把十六七岁的丫头鸣凤送给六十多岁的老头子冯乐山做妾。鸣凤自杀后，他又以婉儿代替。可以说，他是一个残酷无情的卫道士，是封建思想的体现者，是封建权威的象征，但他最终失败了。深受五四新思潮影响的觉民、觉慧勇敢地进行斗争。觉民逃婚胜利，觉慧继续参加学生运动。他宠爱的克安、克定的堕落，更使他彻底绝望。最后他在气愤绝望中得病而死。

克安、克定是地主阶级末代子孙的典型。他们衣食富足，无忧无虑，坐吃山空，吃喝嫖赌，彻底堕落。他们虽已成家，却又瞒着家人在外边另建小公馆、与妓女鬼混，甚至偷了妻子的东西卖掉，打着老太爷的旗号向人借钱。在他们身上，我们看到了封建大家庭的彻底腐烂。

作品着重描写的是青年一代的挣扎和反抗。尽管封建大家庭已气息奄奄，但它的余威仍然酿成了无数年轻人的悲剧。丫头鸣凤和婉儿的悲剧不用说了，就是一些地主阶级的公子小姐，也难逃悲剧的厄运。梅本来与大少爷觉新情投意合，但包办婚姻拆散了他俩。梅后来出嫁不久就守寡，又回到娘家，终日抑郁寡欢，经常思念觉新，最后得病吐血而死。瑞珏贤慧善良，温柔体贴，本应有一个美满的家庭，而同样被包办婚姻断送了。尽管她与觉新结婚后彼此相爱，觉新却又时时思念梅表妹，他们的婚姻一开始就注定是一个悲剧。最后，她被封建迷信夺去了生命。她要生小孩儿了，而高老太爷的灵柩还停在家里，长辈们认为，这会产生“血光之灾”，产妇的血会冲犯到死者身上。免灾的方法就是把产妇迁出公馆去，并且出城门、过桥。瑞珏毫无反抗地同意了，她死在城外的一间低矮潮湿的房子里。

最能揭露封建家庭对青年人的扼杀的是觉新的悲剧。

高觉新，是高家的大少爷，长子长孙，相貌清秀、聪明机灵。他曾有一个美好的童年，也曾有过美好的梦想，但长辈的安排把他的梦彻底打碎了。他本来预备中学毕业后到上海或北京的有名大学深造，甚至想到德国留学；但父母早早为他安排了工作，让他挑起家庭的重担；他本来有一个意中人梅表妹，但父亲为他包办婚姻，用拮据的方法决定了他的终身大事。后来，父亲又不幸早死，他又过早挑起了管理大家庭的重担。这一切，他都毫无反抗地接受了。他知道这只能使他毁灭，但又无法解脱。五四运动发生后，他如饥似渴地阅读新书报，他为《新青年》、《新潮》的新思想所鼓舞，然而在行动上，又信奉“作揖主义”和“无抵抗主义”。他变成了一个两重人格的人：在旧社会里，在旧家庭里，他是一个暮气十足的少爷；他跟两个弟弟在一起时，又是个新青年。他的思想和行为就是这样矛盾。在弟弟和长辈的冲突中，他处境尴尬。思想上，他倾向于弟弟；行为上，又服从长辈。觉慧参加学生运动，被祖父大骂一顿，关在家里，觉新同情觉慧，但又让觉慧听祖父的；觉民反对祖父包办婚姻，逃婚，他同情觉民，但又想找回觉民；长辈们逼他妻子瑞珏到城外生产，他不愿意，但也服从了。他就是这样一个通体矛盾的人物。他明知被这个封建家庭葬送了青春和生命，然而，无法自拔。他的梅表妹嫁给别人，不到一年就守了寡，最后忧郁得病而死。他的妻子瑞珏对他温柔体贴，然而他却常常想着梅，他为此自责而毫无办法，最后瑞珏又死于封建迷信。他完全可以争得自由和幸福，然而性格的软弱终于酿成了无可挽回的悲剧。巴金曾几次想让觉新与他大哥一样服毒自杀，因为他的性格只能导致这样的结局，但终于不忍心。

与觉新性格形成鲜明对照的是他的两个弟弟觉民、觉慧。觉民被祖父包办婚姻，他很可能成为觉新第二，但他没有屈服，而是斗争，逃婚，最终取得了胜利，后来与自己的心上人琴表妹结婚。

如果说，觉民的反抗还仅限于争取自己的婚姻自由的话，觉慧的反抗就具有了更广阔、更深刻的社会内容。他鲜明地体现了彻底的反封建精神。

觉慧是作者全力塑造的理想人物。他完全是五四的产儿。他毫无旧思想的残余，更没有思想与行为的巨大矛盾。他完全接受了新文化、新思想，把《新青年》、《新潮》作为自己行动的指针。他最喜欢屠格涅夫《前夜》中的几句话：“爱情的热望、幸福的热望，除此之外，再没有什么了！我们是青年，不是畸人，不是愚人，应当给自己把幸福争过来。”他虽出身于绅士家庭，却讨厌做一个绅士。他从大哥的身上看到了绅士生活对生命的扼杀，他从自己的大家庭看到了绅士生活的虚伪和残酷。他同情仆人的悲惨命运，没有尊卑等级观念，对漂亮聪明的丫头鸣凤有着纯洁的爱。他反对将自己的快乐建立在别人的痛苦之上，对用花炮烧玩花灯的人以取乐深恶痛绝。他冲破家庭束缚，到外国语专门学校读书。他瞒着家里参加进步学生运动，抗议军阀暴行。他与同学一起编辑《黎明周报》，宣传进步思想。生活中的一系列悲剧，如大哥的悲剧，鸣凤、瑞珏、梅的惨死不仅没有吓退他，反而增加了他反抗斗争的勇气。最后，他毅然离开家庭，奔向新文化、新思想蓬勃发展的上海。

觉慧的性格比较单纯，但却是作家精心塑造的理想人物。他的无所顾忌的反抗，正如生活的激流，一往无前。他凭着自己的单纯和大胆冲出了家庭，奔向幸福自由的新天地。他是那个时代青年的楷模。直到今天，仍能为青年

们选择人生道路提供重要启示。

给当代青年的启示

五四思想革命集中表现在婚姻自由、个性解放上，由此构成了新与旧的矛盾，青年与家庭的矛盾。这是一个大蜕变的时代，也是一个激动人心的值得纪念的时代。但这时代在五四文学中未能得到充分的表现。当时涉及这一问题的小说过于情绪化、概念化，偶有优秀之作，也为篇幅所限（均是短篇），难以全面反映时代。巴金的《家》正好填补了文学史的这一空白。它不仅全面反映了中国封建大家庭的崩溃过程及青年人的斗争过程，而且反映了五四时代特有的反叛激情，那股生活激流的力量。正如巴金所说：“这激流永远动荡着，并不曾有一个时候停止过，而且它也不能够停止，没有什么东西可以阻止它。”

这正是《家》最激动人心的地方。几十年来，《家》曾激励着一代代热血青年反抗旧家庭，追求新生活，也曾激励不少青年走上革命道路。在现在和将来，《家》也一定能激励更多的青年为追求幸福合理的生活而大胆奋斗。解放初，巴金曾说，《家》的历史使命已经完成，但经过30年的教训，他终于认识到：“我的书还不曾‘消亡’。”“买卖婚姻似乎比我写《激流》时更加普遍，今天还有青年男女因为不能同所爱的人结婚而双双自杀。……各种打扮的高老太爷千方百计不肯退出历史舞台。”

《家》曾被改编为多种艺术形式，早在40年代，曹禺曾将它成功地改编为话剧，以觉新和瑞珏的爱情悲剧为主线，风格哀婉而抒情。50年代，《家》被改编为电影，轰动一时。80年代，《家》又与《春》和《秋》一起被改编为电视剧，也深受观众欢迎。经过半个多世纪的风风雨雨，《家》仍以其特有的艺术魅力焕发着光彩。后记

在目前出书十分困难的情况下，安徽文艺出版社欣然接受了这部书，十分令人感动。

这部书评介了自古至今中国的33部经典。这33部经典，是中国历史的阶梯，是华夏子孙文明进步的脚步。评介之中，力求叙述简约传神，评论画龙点睛。为便于读者阅读，内容编排注意了类的组合，也注意了历史时间的顺序。前半部分（18部）是按中国大文化归类并按历史进程和经典诞生的时间安排的，后半部分（15部）文学经典是按文学史顺序排列的。请读者诸君阅读时明察。

此书的完成是集体之功。由主编提出编写大纲，拟出标题目录，提出指导思想，然后邀了几位青年教授、博士、硕士共同执笔，分工合作。最后由主编统稿编定。这几位青年学者是李晓先生（1—12部分）、李抒望、公茂军先生（13、14、16、18部分）、张杰先生（15、17部分）、汤顺文、魏玉侠先生（19、20部分）、张郁文先生（21、22、32部分）、张云龙先生（23—31、33部分）。谨此说明。

贺立华 汤顺文
1995年10月

