

# 經典當談

## 心裁

朱自清◎著 栗强◎疏釋 宗平◎編按

 綫裝書局

图书在版编目(CIP)数据

经典常谈心裁 / 朱自清著; 栗强疏释; 宗平编按.  
北京: 线装书局, 2007.1

ISBN 978-7-80106-386-1

I. 经... II. ①朱...②栗...③宗... III. ①社会  
科学—古籍—简介—中国②经常常谈—注释

IV. Z835

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 141306 号

---

责任编辑: 于建平

封面设计: 亿点印象工作室

版式设计: 塔院书林工作室

监 印: 初 仁

出版发行: 线装书局

地 址: 北京西城区鼓楼西大街 41 号(100009)

电 话: 010-64045283

网 址: [www.xzhbc.com](http://www.xzhbc.com)

经 销: 新华书店

印 刷: 北京市京宇印刷厂

成品尺寸: 165mm × 230mm

印 张: 11.5

字 数: 150 千字

版 次: 2007 年 1 月第 1 版 2007 年 1 月第 1 次印刷

---

定 价: 23.00 元

## 解释的困惑（代前言）

不知道上古之人，像伏羲、文王他们，画卦做《易》的时候，有没有什么参考书；那唱着“彼采艾兮，一日不见，如三岁兮”的歌谣的先民们作歌时，有没有什么文学审美的标准；写《尚书》、《礼记》的君子们有没有背过什么范文？……大概那会儿的人还不太善于用别人的思想武装自己，真是令人羡慕的自由。

人们被经典武装了两千多年，时时有人跳出来几句惊天动地的要求思想解放的话。明朝的时候出了个王阳明，说得真是精彩：“夫学贵得之心：求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎！求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子者乎！”（《传习录·答罗整庵少宰书》）何等的不倚傍他人的独立精神，何等壁立万仞的气魄！读书、做人最基本的心态。

现代还有个高人，刚过世没几年的徐梵澄先生，对于读书、写文章的态度，也曾说过令人击案称绝的一段话：“在学术上，多闻阙疑的态度异常重要，那些纪录中不是无理可寻，但不是一本据学理而衍成的书；许多我们不懂的，只好存而不论，即算为我们所懂到，却又有不应解释或不应那么解释的，因为原本往往是一活生生的事物，或者一落入我辈的解释便死了。倘若我们懂到，又明觉不至于将一概活真理弄死，那么始可试行解释；然重在得到明确的主观。这里所说的主观，不是凭观者为主的主观，而是以对象为主的主观。譬如读三百篇，便当以三百篇的立场、见解，去了解三百篇，不是

以近思录而读三百篇。推而至于估价、比较，以至于批评，所重亦复在此。”

其实就是一个开放的态度、活泼的态度、真正谦虚的态度，也就是孔子他老人家的“子绝四：毋意、毋必、毋固、毋我”。（《论语·子罕》）

在这本书的序里，朱自清先生把他编写这本书、乃至栗强先生、宗平同学作疏作评的主要意图都写得很明了了：“启发他们的兴趣，引他们到经典的大路上去。这部小书也只是向这方面努力的工作。如果读者能把它当作一只船，航到经典的海里去，编撰者将自己庆幸，在经典训练上，尽了他做尖兵的一分儿。可是如果读者念了这部书，便以为已经受到了经典训练，不再想去见识经典，那就是以筌为鱼，未免辜负编撰者的本心了。”在此多一句嘴——我们为什么要读那些经典呢？用他人的思想武装自己吗？不是！这些经典里深藏着“中国人的精神”，用你自己的心去读，让那看似无形却真实存在的精神之火引燃你自己内心的精神之火，“所立在大”，心中有了主宰，真切见了道，才给中国文化还了魂，才可化繁为简，一以贯之。

写在这儿，忽然想起尼采曾经说过的话：“这类事我是亲眼看见过的：自由的、丰富的、优秀的天才不到三十岁便已‘读坏了’，变成了火柴，不敲打是不会发火的——产生‘思想’。在黎明，自己的清爽和心力的朝阳中，而读着一本书——我以为这是累赘的。”

宗平

北京香山晴斋

二〇〇六年孟冬



CONTENTS

目  
录

|     |             |
|-----|-------------|
| 1   | 解释的困惑（代前言）  |
| 1   | 原序          |
| 1   | 周易          |
| 17  | 尚书          |
| 28  | 三礼          |
| 37  | 四书          |
| 45  | 诸子          |
| 60  | 春秋三传        |
| 68  | 战国策         |
| 77  | 史记汉书        |
| 95  | 文           |
| 113 | 诗经          |
| 125 | 辞赋          |
| 137 | 诗           |
| 152 | 说文解字        |
| 166 | 后记：经典、人心与佛典 |

## 原序

在中等以上的教育里，经典训练应该是一个必要的项目。经典训练的价值不在实用，而在文化。有一位外国教授说过，阅读经典的用处，就在教人见识经典一番。这是很明达的议论。再说做一个有相当教育的国民，至少对于本国的经典，也有接触的义务。本书所谓经典是广义的用法，包括群经、先秦诸子、几种史书、一些集部；要读懂这些书，特别是经、子，得懂“小学”，就是文字学，所以《说文解字》等书也是经典的一部分。我国旧日的教育，可以说整个儿是读经的教育。经典训练成为教育的唯一的项目，自然偏枯失调；况且从幼童时代就开始，学生食而不化，也徒然摧残了他们的精力和兴趣。新式教育施行以后，读经渐渐废止。民国以来虽然还有一两回中小学读经运动，可是都失败了，大家认为是开倒车。另一方面，教育部制定的初中国文课程标准里却有“使学生从本国语言文字上了解固有文化”的话，高中的标准里更有“培养学生读解古书，欣赏中国文学名著之能力”的话。初、高中的国文教材，从经典选录的也不少。可见读经的废止并不就是经典训练的废止，经典训练不但没有废止，而且扩大了范围，不以经为限，又按着学生程度选材，可以免掉他们囫囵吞枣的弊病。这实在是一种进步。

我国经典，未经整理，读起来特别难，一般人往往望而生畏，结果是敬而远之。朱子似乎见到了这个，他注“四书”，一种作用就是使“四书”普及于一般人。他是成功的，他的“四书”注后来成了小学教科书。又如清初

人选注的《史记菁华录》，价值和影响虽然远在“四书”注之下，可是也风行了几百年，帮助初学不少。但到了现在这时代，这些书都不适用了。我们知道清代“汉学家”对于经典的校勘和训诂贡献极大。我们理想中一般人的经典读本——有些该是全书，有些只该是选本、节本——应该尽可能的采取他们的结论：一面将本文分段，仔细的标点，并用白话文作简要的注释。每种读本还得有一篇切实而浅明的白话文导言。这需要见解、学力和经验，不是一个人一个时期所能成就的。商务印书馆编印的一些《学生国学丛书》，似乎就是这番用意，但离我们理想的标准还远着呢。理想的经典读本既然一时不容易出现，有些人便想着先从治标下手。顾颉刚先生用浅明的白话文译《尚书》，又用同样的文体写《汉代学术史略》，用意便在这里。这样办虽然不能教一般人直接亲近经典，却能启发他们的兴趣，引他们到经典的大路上去。这部小书也只是向这方面努力的工作。如果读者能把它当作一只船，航到经典的海里去，编撰者将自己庆幸，在经典训练上，尽了他做尖兵的一分儿。可是如果读者念了这部书，便以为已经受到了经典训练，不再想去见识经典，那就是以筌为鱼，未免辜负编撰者的本心了。

这部书不是“国学概论”一类。照编撰者现在的意见，“概论”这名字容易教读者感到自己满足，“概论”里好像什么都有了，再用不着别的——其实什么都只有一点儿！“国学”这名字，和西洋人所谓“汉学”一般，都未免笼统的毛病。国立中央研究院的历史语言研究所分别标明历史和语言，不再浑称“国学”，确是正办。这部书以经典为主，以书为主，不以“经学”“史学”“诸子学”等作纲领。但《诗》、《文》两篇，却还只能叙述源流；因为书太多了，没法子一一详论，而集部书的问题，也不像经、史、子的那

样重要，在这儿也无需详论。书中各篇的排列，按照传统的经、史、子、集的顺序；并照传统的意见，将“小学”书放在最前头。各篇的讨论，尽量采择近人新说，这中间并无编撰者自己的创见，编撰者的工作只是编撰罢了。全篇的参考资料，开列在各篇后面；局部的，随处分别注明。也有袭用成说而没有注出的，那是为了节省读者的注意力；一般的读物和考据的著作不同，是无需乎那样严格的。末了儿，编撰者得谢谢杨振声先生，他鼓励编撰者写下这些篇常谈。还得谢谢雷海宗先生允许引用他还没有正式印行的《中国通史选读》讲义，陈梦家先生允许引用他的《中国文字学》稿本。还得谢谢董庶先生，他给我抄了全份清稿，让排印时不致有太多的错字。

朱自清

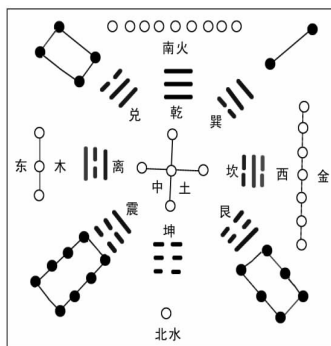
1942年2月，昆明西南联合大学

# 周易

曾有人说《易经》是世界之最难读的两本经典之一。另一部，据传是和《易经》同一时期的著作——印度的古籍《波尼尼》。实际上真正说来恐怕不是难读，而是难懂。这好像英国著名科幻小说 *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy*（直译为《银河系漫游手册》，被评为最优秀的 10 部科幻小说之一，2005 年拍成了同名的电影，国内没公映。原书还没有完整的中译本）里面那个被多空间生命体制造的计算机创造出的连多空间生命体自身也制造不出来的超级计算机，在经过不知多少万年的运算后终于能够回答多空间生命体们关于“生命的意义宇宙的意义到底是什么”的询问时，其给出的答案，竟然是“42”。真让人知其然而不知其所以然。《易经》也如此，虽然数千年来有不知多少最极聪睿之士穷其一生地研究玩味，最终却也只能像是小说中的“42”一样。大家都知道这里面有着甚深的微妙，却是谁也说不出其微妙的所以然。

历来文人学者给古书作广告，都是要讲一番古书如何不难懂的道理，用以鼓舞青年的勇气，让看了广告的人有胆去读。这里却是先浇上一盆凉水：说是谁也没能够把《易经》弄个明白。真像佛教常说的，“只闻千万人去学法，不见一两个能得道”。古人没读懂，今人该怎么办？按金克木先生的说法，第一是把文言当白话读，第二是可以跳

八卦配洛书



着读，千万不求处处都懂，第三是自己去解说，边读边解。“别去找标准答案，那是不存在的，深浅只能由自己，别人是帮不上忙的”。

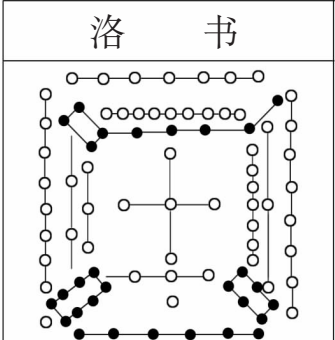
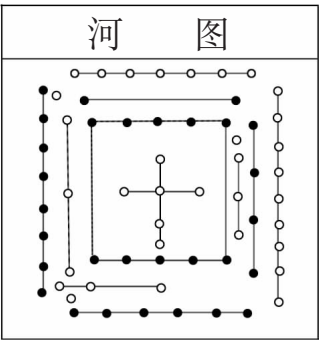
在人家门头上，在小孩的帽饰上，我们常见到八卦那种东西。八卦是圣物，放在门头上，放在帽饰里，是可以辟邪的。辟邪还只是它的小神通，它的大神通在能够因往知来，预言吉凶。算命的，看相的，卜课的，都用得着它。他们普通只用五行生克的道理就够了，但要详细推算，就得用阴阳和八卦的道理。八卦及阴阳五行和我们非常熟习，这些道理直到现在还是我们大部分人的信仰，我们大部分人的日常生活不知不觉之中教这些道理支配着。行人不至，谋事未成，财运欠通，婚姻待决，子息不旺，乃至种种疾病疑难，许多人都会去求签问卜，算命看相，可见影响之大。讲五行的经典，现在有《尚书·洪范》，讲八卦的便是《周易》。

八卦相传是伏羲氏画的。另一个传说却说不是他自出心裁画的。那时候有匹龙马从黄河里出来，背着一幅图，上面便是八卦，伏羲只照着描下来罢了。但这因为伏羲是圣人，那时代是圣世，天才派了龙马赐给他这件圣物。所谓“河图”，便是这个。那讲五行的《洪范》，据说也是大禹治水时在洛水中从一只神龟背上得着的，也出于天赐。所谓“洛书”，便是那个。

### 疏释：

河图与洛书，是古代学术里的大秘密。现代学者，往往视为糟粕，语焉不详。实际上，是一种大逃避的态度。究其原因，就在于总想用现代的，源于西方的数理逻辑理论来理解传统的华夏文明。这是一条行不通的“死





周易 3

|   |   |   |
|---|---|---|
| 4 | 9 | 2 |
| 3 | 5 | 7 |
| 8 | 1 | 6 |

路”。要是我们回到传统的视角来体悟，则即便不能完全把“黑箱”透视成“白箱”，至少也会让“死路”换成一条“活路”。比如洛书，如果不再把它看成是三阶幻方，而是画成原本的模样，会发现，每条对线，不只是有着相加和为 15 的特点，而且都是由两个“阴数”夹着一个“阳数”来构成的。用图上的符号，就是两组黑点夹着一组白圈。这叫做“重阴以贵阳”。最低程度上，表明了传统文化里，一方面重视青少年的学习教养和老年的休养安乐，另一方面也强调一个人生命最耀目的成就都应该在中年期得以显现的道理。

河图，文字表述是“天一生水，地六成之；地二生火，天七成之；天三生木，地八成之；地四生金，天九成之；天五生土，地十成之”。这便说：五行在北方为水，为寒，其生数为一，成为六；在南方为火，为热，其生数为二，成数为七……

怎么理解？《内经》讲了，“水火者，阴阳之征兆也”。先看水，国历一月，冰河解冻，绵绵春雨，应时而下。这个月份里的节气，叫雨水，也就是“天一生水”。到了国历六月，雨量最多，洪水往往发在此期，“地六成之”。火，国历二月，令在惊蛰，雷声隆隆，电光闪闪，是生长在大地上的人类得火的源头。“地二生火”。天上是没有火的，有的只是雷电，火却在地上。七月，“大火西流”，处暑主气，不正是一年中天气最热的时候吗？借用老舍先生的名句，“七月的天空下起了火”。当然，也有其他的说法。比如有说大火乃大火星，七月流火乃天气转凉。

其他“金”、“木”、“土”与数的关系不一一谈了。最重要的思想：“天地阴阳者，不以数推，以象之谓也。”在我们的先民看来，天地之间微妙的阴阳之道，不是不可以加以推衍运算的，但不能像数理逻辑那样用

#### 4 经典常谈心裁

“抽象”的方式来推衍运算。中国文化的精粹要求我们不允许“抽象”这种方式。要“具象”，具足的象。不能“抽”。“抽”出来的，无论多像，都不是，不真。抽象是以理性和心思自我欺骗的路数。要运算推衍天地间的微妙，只能依靠完整的，不是“抽”出来的，具足的、具体的“象”，才行。

但这些神怪的故事，显然是八卦和五行的宣传家造出来抬高这两种学说的地位的。伏羲氏恐怕压根儿就没有这个人，他只是秦、汉间儒家假托的圣王。至于八卦，大概是有了筮法以后才有的。商民族是用龟的腹甲或牛的胛骨卜吉凶，他们先在甲骨上钻一下，再用火灼；甲骨经火，有裂痕，便是兆象，卜官细看兆象，断定吉凶；然后便将卜的人、卜的日子、卜的问句等用刀笔刻在甲骨上，这便是卜辞。卜辞里并没有阴阳的观念，也没有八卦的痕迹。

##### 疏释：

“压根就没有伏羲氏这个人，只是秦汉间儒家假托出来的。”

这种论调，学术史上称作“疑古派”或是“古史辨派”。恐怕，还不如“没有论”三个字来得更切当。“疑古派”的“没有论”，思路再简单不过：只要不能证明为有的古说，就不妨大胆地假设为“没有”，是“假托”。然后再小心地找出个说法来，让不明真相者信服，也就是了。其结论，是“历来公认的古史系统，不过是由神话传说层累地造成的”。

这说法的思想根源，虽颇久远地横亘在一些人心中，但真产生出大影响的，还要首推顾颉刚。他发现《诗经》诸篇中只提到了禹，而《论语》里多

出了尧和舜，黄帝与炎帝在《史记》里最先出现，三皇五帝的说法和神农氏的名称出自《吕览》，而伏羲的名称更晚到《淮南子》里才见到……于是便断定记载了伏羲的《庄子》是至早与《淮南子》同时代的伪书，并作了一目了然的大结论。真是聪明！然而聪明则聪明矣，却抵不住改革开放后大修高速公路大搞城市扩张时掘出的文物，最后被证伪的不是顾先生所谓“层累出的神话”，反是他自己辛苦编写的等身之高的一大摞《古史辨》。真是可惜！但更可惜的还不是他，而是听了他的话就盲目信服的广大读书人。今天，我们不禁要问的一句话却是：就算没有出土文物作证，为何我们就会那样地信他呢？在信他、爱他的同时，我们心中那种畅快淋漓的“爽”，究竟是什么样的种子发出的萌芽？

卜法用牛骨最多，用龟甲是很少的。商代农业刚起头，游猎和畜牧还是主要的生活方式，那时牛骨头不缺少。到了周代，渐渐脱离游牧时代，进到农业社会了，牛骨头便没有那么容易得了。这时候却有了筮法，作为卜法的辅助，筮法只用些蓍草，那是不难得的。蓍草是一种长寿草，古人觉得这草和老年人一样，阅历多了，知道的也就多了，所以用它来占吉凶。筮的时候用它的杆子，方法已不能详知，大概是数的。取一把蓍草，数一下看到什么数目，看是奇数还是偶数，也许这便可以断定吉凶。

#### 疏释：

想必读者中不少人对这看似复杂实则简便的“筮法”还是既弄不明白又感兴趣，希望有人简单介绍一下呢。原来，筮法里这样的：

取同株蓍草的茎 50 根。抽掉 1 根（这 1 根很重要，代表能生天、地、人的“一”），只用 49 根。双手将 49 根任意分为两份，左手里的“象天”，右手里的“象地”。从右手取出 1 根置左手小指间，“象人”。先用右手数左手中的蓍茎，再以左手数右手中的蓍茎，以四根为一组，数不尽，称作“余”。此“余”蓍数有一定规律，左 1 则右 3，左 2 则右 2，左 3 则右 1，左 4 则右 4。将左手所余之茎置左手中指与无名指间，右手所余之茎置左手食指与中指间，则左手各指间之茎数（包括一开始置于无名指与小指间“象人”的 1 根）非 5 即 9，故除去余数外必为 44 或 40，这叫“第一变”。

“一变”之后，去除非 5 即 9 的余数，以两手所持的 44 或 40 根草茎按“一变”同样的方法和顺序再演练一遍，叫“二变”。“二变”的结果，左余 1 则右余 2，左余 2 则右余 1，左余 3 则右余 4，左余 4 则右余 3，其和非 4 即 8，而去除“二变”的余数外的茎数为 40 或 36 或 32。

如法炮制，再来“三变”。去除“三变”的余数后，茎数有 36、32、28、24 四种可能。用这 4 种可能出现的数除以 4， $36/4=9$ ，9 为老阳，会变为阴爻； $32/4=8$ ，8 为少阴，不变； $28/4=7$ ，7 为少阳，不变； $24/4=6$ ，6 为老阴，会变为阳爻。

这就得到了一个爻。反复六次“三变”，可以得到六个爻，也就是一个“卦”，有变爻的，变了之后的卦称为“之卦”。还是要感谢考古队，这种“成卦术”，我们已有了明确的证据，不迟于西元前 1200 年，就已经有了。以朝代论，约略在殷太王迁都之前。

“三变而成爻”，“十有八变而成卦”，说起来很复杂，但真正操作起来，反倒是方便得很。就像用筷子夹菜，要描述清楚，非得洋洋千言以上不可，但却没有哪个中国人是不会的。这叫做“日用而不知”。禅宗祖师说

得更绝了——“只许老胡会，不许老胡知”。“会”了自然“知”，若是先“知”了，反倒要障碍那“会”。

古代人看见数目整齐而又有变化，认为是神秘的东西。数目的连续、循环以及奇偶，都引起人们的惊奇。那时候相信数目是有魔力的，所以巫术里用得着它。——我们一般人直到现在，还嫌恶奇数，喜欢偶数，该是那些巫术的遗迹。那时候又相信数目是有道理的，所以哲学里用得着它。我们现在还说，凡事都有定数，这就是前定的意思；这是很古的信仰了。人生有数，世界也有数，数是算好了的一笔账；用现在的话说，便是机械的。数又是宇宙的架子，如说太极生两仪，两仪生四象<sup>[1]</sup>，就是一生二、二生四的意思。筮法可以说是一种巫术，是靠了数目来判断吉凶的。

八卦的基础便是一、二、三的数目。整画“—”是一；断画--是二；三画叠而成卦是三。这样配出八个卦，便是☰ ☷ ☲ ☵ ☴ ☶ ☱ ☳；乾、兑、离、震、艮、坎、巽、坤是这些卦的名字。那整画、断画的排列，也许是在排列着蓍草时触悟出来的。八卦到底太简单了，后来便将这些卦重起来，两卦重作一个，按照算学里错列与组合的必然，成了六十四卦，就是《周易》里的卦数。蓍草的应用，也许起于民间；但八卦的创制，六十四卦的推演，巫与卜官大约是重要的角色。古代巫与卜官同时也就是史官，一切的记载，一切的档案，都掌管在他们的手里。他们是当时知识的权威，参加创卦和重卦的工作是可能的。筮法比卜法简便得多，但起初人们并不十分信任它。直到《春秋》时候，还有“筮短龟长”的话<sup>[2]</sup>。那些时代，大概小事才用筮，大事还得用卜的。

筮法袭用卜法的地方不少。卜法里的兆象，据说有一百二十体，每一体

都有十条断定吉凶的“颂”辞<sup>[3]</sup>。这些是现成的辞。但兆象是自然的灼出来的，有时不能凑合到那一百二十体里去便得另造新辞。筮法里的六十四卦，就相当于一百二十体的兆象。那断定吉凶的辞，原叫做繇辞，“繇”是抽出来的意思。《周易》里一卦有六画，每画叫做一爻——六爻的次序，是由下向上数的。繇辞有属于卦的总体的，有属于各爻的；所以后来分称为卦辞和爻辞。这种卦、爻辞也是卜筮官的占筮纪录，但和甲骨卜辞的性质不一样。

从卦、爻辞里的历史故事和风俗制度看，我们知道这些是西周初叶的纪录，纪录里好些是不连贯的，大概是几次筮辞并列在一起的缘故。那时卜筮官将这些卦、爻辞按着卦、爻的顺序编辑起来的，便成了《周易》这部书。“易”是“简易”的意思，是说筮法比卜法简易的意思。

#### 疏释：

“不易”与“变易”绝非是所谓“从量变到质变”的数理逻辑之“减(简)”，因为“不易”不是“变易”的彼端，这个“不易”是“变易”背后的质、神，所以“一即一切”，“一切即一”。那么“简”是怎么“简”的呢？真的是个“方法”吗？所以，如果不以数理逻辑

把“周”字释为周代，“易”释为简易，显然是“古史辨派”的新说，不妨把古说并列在这里，对比着来看。

古说“周”是周而复始的圆周，“易”字上日下月，指的是时间与天地。所以《周易》说的是天地日月周而复始的运动变化。这天地日月的运动变化也就产生了我们周围万事万物的变化。在《周易》的原话叫做“易与天地准，故能弥纶天地之道”。后来又有了悟道的人，进一步解释“易”字说有“三原则”：首先是世间一切都在“变易”，随时随地都在变，没有可以持续的存在。看似持续的存在，只是我们不能证悟“变易”时的幻相。最终是“不易”，在变易的一切的背面，只是一个。也就是 50 茎蓍草最先取出的一根，最神圣的一根！这变易的一切背面只是这一个，叫“一切即

一”；这一个又能化生出无穷的一切变易，“一即一切。”“一切”是变易，“一”是“不易”。只要还是会“变”的东西，就不是“不易”的“一”。在“变易”和“不易”之间，有个“简易”。把这些“变易”的东西都“简”下去，简约掉了，余下的是“不易”。“变易”是现实，但这现实不真，是幻象；“不易”才是“从未离开过幻象的真”。甭管谁，想从“变易”的幻象态自我提升、自我纯化到“不易”的本真态，只能靠“简易”的方法才行。这种古说，在“古史辨派”盛行于人心的今天，几乎成了绝响，几乎要被成功地“没有”掉了。我们把它放出来，不是对“文化恐龙”的保护，只是想

辑的惯性推衍而以直觉性灵来体会这个“简易”，还要看这个“简易”一语的出处。“乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功，有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。”（《易经·系辞二传》）故陆象山总说“易，简”——“易简而天下之理得矣”，“易简功夫终久大”，此“简易”之由来乎？徐梵澄先生曾说：“‘精微之学’，原是‘着意’不得的，往往至精深极微妙之处只可心领神会。于此不可执著。以道学正统自矜者，未免过此，使人感觉其道高深莫测。”

本来呢，卦数既然是一定的，每卦每爻的辞又是一定的，检查起来，引申推论起来，自然就“简易”了。不过这只在当时的卜筮官如此。他们熟习当时的背景，卦、爻辞虽“简”，他们却觉得“易”。到了后世就不然了，筮法久已失传，有些卦、爻辞简直就看不懂了。《周易》原只是当时一部切用的筮书。

《周易》现在已经变成了儒家经典的第一部，但早期的儒家还没注意这部书。

### 疏释：

《周易》是不是“群经之首”，对这个问题的讨论，虽千年其未休。大家都想揪出个“究竟”。这根本就不合乎《周易》自身“万有皆变易，简之方可得不易”、“一切”都是变易、“一”才是不易的道理。但人们非要找个

“首”不可，不是《周易》，便是《诗》，又或是《尚书》，又或……

类似笑话还有许多，如著名的“天下第一僧”论，讲净土的必言是庐山慧远，讲禅的说是六祖慧能……其实莫道“天下第一僧”，就是佛门的首席译师，在学术界古有定论，大概非玄奘莫属了，最近不也被一位当代智者成功地推翻了吗？他只简单地指出在民众心中最有名声的一座佛（阿弥陀佛），一尊菩萨（观音），一位居士（维摩诘），一个术语（禅）的文献来源《阿弥陀经》、《法华经》、《维摩诘经》和《金刚经》全是鸠摩罗什一人所译的事实，不就使得那些佛教学者们哑哑了吗？

孔子是不讲怪、力、乱、神的。《论语》里虽有“五十以学《易》，可以无大过矣”的话；但另一个本子作“五十以学，亦可以无大过矣”<sup>[4]</sup>；所以这句话是很可疑的。孔子只教学生读《诗》、《书》和《春秋》，确没有教读《周易》。

#### 疏释：

又是一桩非出土文物作证便无以翻身的冤假错案。

虽也有人指出上古“易”、“亦”本是不同韵的，《经典释文》所谓“鲁读‘易’为‘亦’”的讲法是古人搞的笑话，却无人信。直到20世纪70年代马王堆帛书《周易》现世，其中《易传·要》里明文讲了孔子不光喜《易》，还喜占卜，自称打卦的准确率有70%。“好易，居则在席，行则在橐，……曰‘吾百占而七十当’。”这才挡住了“没有论”的口舌之利。

顺便讲另一例，即1993年湖北出土《归藏》，让不少人相信了《周礼》



里夏《易》曰《连山》商《易》曰《归藏》的旧说，被“疑古派”们“没有”掉了的一部古籍又在人们的心海中露出了头。

《孟子》称引《诗》、《书》，也没说到《周易》。《周易》变成儒家的经典，是在战国末期。那时候阴阳家的学说盛行，儒家大约受了他们的影响，才研究起这部书来。那时候道家的学说也盛行，也从另一面影响了儒家。儒家就在这两家学说的影响之下，给《周易》的卦、爻辞作了种种新解释。这些新解释并非在忠实的、确切的解释卦、爻辞，其实倒是借着卦、爻辞发挥他们的哲学。这种新解释存下来的，便是所谓的《易传》。

《易传》中间较有系统的是彖辞和象辞。彖辞断定一卦的涵义——“彖”就是“断”的意思。象辞推演卦和爻的象，这个“象”字相当于现在所谓“观念”。这个字后来成为解释《周易》的专门名词。但彖辞断定的涵义，象辞推演的观念，其实不是真正的从卦、爻里探究出来的；那些只是作传的人傅会在卦、爻上面的。这里面包含着多量的儒家伦理思想和政治哲学；象辞的话更有许多和《论语》相近的。但说到“天”的时候，不当作有人格的上帝，而只当作自然的道，却是道家的色彩了。这两种传似乎是编纂起来的，并非一人所作。此外有《文言》和《系辞》。《文言》解释乾坤两卦；《系辞》发挥宇宙观、人生观，偶然也有分别解释卦、爻的话。这些似乎都是抱残守阙，汇集众说而成。到了汉代，又新发现了《说卦》、《序卦》、《杂卦》三种传。《说卦》推演卦象，说明某卦的观念象征着自然界和人世间的某些事物，譬如乾卦象征着天，又象征着父之类。《序卦》说明六十四卦排列先后的道理。

### 疏释：

《序卦》从来看得人少，且多有以为文字游戏者，这是以讹传讹的说法。南怀瑾曾引“穷大者必失其居，故受之以旅，旅而无所容，故受之以巽，巽者入也。入而后悦之，故受之以兑。兑者，悦也”一段，并解释说“中华文明因几千年的穷大而一时失去了本分的立足点，因此需要乞求外来的文明以自济困溺，所谓‘它山之石，可以攻玉’势所难免，然而一旦自知久旅他方而无以自容于天地之间，那便会知机知时反求诸己，唤醒国魂，洗心革面以求自立自强之道。”

南先生能指出《序卦》里面这两行字与国运的关系，并预言说只要“反求诸己”（巽卦），就必能“自立自强”（兑卦）实在不能不赞美说是他很有世间见地的言论。

《杂卦》比较各卦意义的同异之处。这三种传据说是河内一个女子在什么地方找着的，后来称为《逸易》；其实也许就是汉代人作的。

八卦原只是数目的巫术，这时候却变成数目的哲学了。那整画“—”是奇数，代表天，那断画“--”是偶数，代表地。奇数是阳数，偶数是阴数，阴阳的观念是从男女来的。有天地，不能没有万物，正和有男女就有子息一样，所以三画才能成一卦。卦是表示阴阳变化的，《周易》的“易”，也便是变化的意思。为什么要八个卦呢？这原是算学里错列与组合的必然，但这时候却想着是万象的分类。乾是天，是父等；坤是地，是母等；震是雷，是长子等；巽是风，是长女等；坎是水，是心病等；离是火，是中女等；艮是山，是太监等；兑是泽，是少女等。这样，八卦便象征着也支配着

整个的大自然，整个的人间世了。八卦重为六十四卦，卦是复合的，卦象也是复合的，作用便更复杂、更具体了。据说伏羲、神农、黄帝、尧、舜一班圣人看了六十四卦的象，悟出了种种道理，这才制造了器物，建立了制度、耒耜以及文字等等东西，“日中为市”等等制度，都是他们从六十四卦推演出来的。

#### 疏释：

还是老路数，把古说列在下面：

乾为天、为圆、为君（领导）、为父、为玉、为金、为寒、为冰、为大赤、为良马、为瘠马、为骏马、为木果（树木的果实）。

坤为地、为母、为布、为釜、为吝啬、为均、为子母牛、为大舆（大车）、为文、为众、为柄、其于地也为黑。

震为雷、为龙、为玄黄、为敷、为大涂、为长子、为决躁、为苍闾竹、为萑苇。其于马也，为善鸣、为馵足，为的颡。其于稼也，为反生。其究为健，为蕃鲜。

巽为木、为风、为长女、为绳直、为工、为白、为长、为高、为进退、为不果、为臭。其于人也，为寡发、为广颡、为多白眼、为近利市三倍。其究为躁卦。

坎为水、为沟渎、为隐伏、为矫软、为弓轮。其于人也，为加忧、为心病、为耳痛、为血卦、为赤。其于马也，为美脊、为亟心、为下首、为薄蹄、为曳。其于舆也，为丁骹。为通、为月、为盗。其于木也，为坚多心。

离为火、为日、为电、为中女、为甲冑、为戈兵。其于人也，为大腹，

为乾卦。为鳖、为蟹、为羸、为蚌、为龟。其于木也，为科上槁。

艮为山、为径路、为小石、为门阙、为果蓏、为闾寺、为指、为狗、为鼠、为黔喙之属。其于木也，为坚多节。

兑为泽、为少女、为巫、为口舌、为毁折、为附决。其于地也，刚卤。为妾、为羊。

有没有道理，用之不可行，借用一位自欧洲来的藏传密教修士葛兰波氏·彼特的穷诀语——“慢慢看”。

这个观象制器的故事，见于《系辞》。《系辞》是最重要的一部《易传》。这传里借着八卦和卦、爻辞发挥着的融合儒、道的哲学，和观象制器的故事，都大大的增加了《周易》的价值，抬高了它的地位。《周易》的地位抬高了，关于它的传说也就多了。《系辞》里只说伏羲作八卦；后来的传说却将重卦的，作卦、爻辞的，作《易传》的人，都补出来了。但这些传说都比较晚，所以有些参差，不尽能像“伏羲画卦说”那样成为定论。重卦的人，有说是伏羲的，有说是神农的，有说是文王的。卦、爻辞有说全是文王作的，有说爻辞是周公作的，有说全是孔子作的。《易传》却都说是孔子作的。这些都是圣人。《周易》的经传都出自于圣人之手，所以和儒家所谓道统，关系特别深切；这成了他们一部传道的书。所以到了汉代，便已跳到六经之首了<sup>[5]</sup>。但另一面阴阳八卦与五行结合起来，三位一体的演变出后来医卜、星相种种迷信，种种花样，支配着一般民众，势力也非常雄厚。这里面儒家的影响却很少了，大部分还是《周易》原来的卜筮传统的力量。儒家的《周易》是哲学化了的；民众的《周易》倒是巫术的本来面目。

### 疏释：

其实哲学书也好，占筮术也好，既非终极真理，更与一般民众无甚大的关系。我们真正关心的，还是自己的幸福与安乐。当代大禅师王绍璠先生常赞美萨特说得好，“只要还有无家可归的单亲妈妈抱着无助的婴孩在严冬深夜的冷风中蜷缩、战栗和哭泣，我们的哲学家和红衣主教们，又有什么样子的用途？”这话当然不是要我们回到《周易》在古往今来的历史长河中为华人社会解决了多少个就业职业，贡献了多少的国民生产总值的笑谈。而是说，若真肯按变易、简易、不易的道路去自我圆成，那是能够让每个人都在平淡天真中践行自然本真的太上安乐道的。这是笔者心中《周易》的真功德，也是每个合于《周易》的道妙的修士的实际写照。只要，他没有借了《周易》的力量自大起来，亢奋起来，以为真理存于内，善恶不能侵。倘如此，则“有悔”，也就必或早或迟地相伴而来了——而且早些来要比迟些来得好呢！

注释：

- [1] 二语见《易·系辞》。太极是混沌的元气，两仪是天地，四象是日月星辰。
- [2] 《左传》僖公四年。
- [3] 《周礼·春官·太卜》。
- [4] 《古论语》作“易”，《鲁论语》作“亦”。
- [5] 《庄子·天运篇》和《天下篇》所说六经的次序是：《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，到了《汉书·艺文志》，便成了《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》了。

参考资料：顾颉刚《周易爻辞中的故事》（《古史辨》第三册上）。

李镜池《易传探原》（同上）。

余永梁《易卦爻辞的时代及其作者》（同上）。

# 尚 书

据说，曾经年少的陈寅恪见到白发苍苍的夏曾佑先生时听到老人说“你能读外国书，很好；我只能读中国书，都读完了，没得读了”。又据说，也曾经年少的金克木先生见到同样是白发苍苍的曾运乾时听到老人说：“《尚书》没什么难读的，我就能读之如白话，文从字顺。”这些传说若是真的，那倒确都是给青少年读书人鼓舞勇气的好例子。只是可惜，勇气挡不了现实，真到把经典抬了出来时，一般人还是会头皮发麻；真到把《尚书》抬了出来时，一般人的感受还是和韩愈说得一样——诘屈聱牙！

《尚书》是中国最古的记言的历史。所谓记言，其实也是记事，不过是一种特别的方式罢了。记事比较的是间接的，记言比较的是直接的。记言大部分照说的话写下来，虽然也须略加剪裁，但是尽可以不必多费心思。记事需要化自称为他称，剪裁也难，费的心思自然要多得多。

中国的记言文是在记事文之先发展的。商代甲骨卜辞大部分是些问句，记事的话不多见。两周金文也还多以记言为主。直到战国时代，记事文才有了长足的进展。古代言文大概是合一的，说出的、写下的都可以叫做“辞”。卜辞我们称为“辞”，《尚书》的大部分其实也是“辞”。我们相信这些辞都是当时的“雅言”<sup>[1]</sup>，就是当时的官话或普通话。但传到后世，这种

官话或普通话却变成诘屈聱牙的古语了。

《尚书》包括虞、夏、商、周四代，大部分是号令，就是向大众宣布的话，小部分是君臣的相告的话。也有记事的，可是照近人的说数，那记事的几篇，大都是战国末年人的制作，应该分别的看。那些号令多称为“誓”或“诰”，后人便用“誓”、“诰”的名字来代表这一类。平时的号令叫“诰”，有关军事的叫“誓”。君告臣的话多称为“命”；臣告君的话却似乎并无定名，偶然有称为“谟”<sup>[2]</sup>的。

#### 疏释：

誓、诰、典、谟，全是对话体的政文宣告。从发言人（尧、舜、禹、汤，周公姬旦……）就能看出这本书代表的是政治上最高统治集团的立场，是本“总理日用手册”。而且，不是“宪法”体，是“成例”体，让后代的总理从古来的成例中去汲取营养，充实自己的。金克木先生有篇小文，叫《上古御前会议》，就把这样一个成例描写得活灵活现，颇可找来一读。

这些辞有的是当代史官所记，有的是后代史官追记；当代史官也许根据新闻，后代史官便只能根据传闻了。这些辞原来似乎只是说的话，并非写出的文告；史官纪录，意在存作档案，备后来查考之用。这种古代的档案，想来很多，留下来的却很少。汉代传有《书序》，来历不详，也许是周、秦间人所作。有人说，孔子删《书》为百篇，每篇有序，说明作意。这却缺乏可信的证据。孔子教学生的典籍里有《书》，倒是真的。那时代的《书》是个什么样子，已经无从知道。“书”原是纪录的意思<sup>[3]</sup>；大约那所谓“书”



只是指当时留存着的一些古代的档案而言；那些档案恐怕还是一件件的，并未结集成书。成书也许是在汉人手里。那时候这些档案留存着的更少了，也更古了，更稀罕了；汉人便将它们编辑起来，改称《尚书》。“尚”，“上”也；《尚书》据说就是“上古帝王的书”<sup>[4]</sup>。“书”上加一“尚”字，无疑的是表示着尊信的意味。至于《书》称为“经”，始于《荀子》<sup>[5]</sup>；不过也是到汉代才普遍罢了。

#### 疏释：

把《书》称为“经”，其中确有千古不移的经常性道理。举《无逸》一段文（括号里是意译）：

厥父田勤劳稼穡，（你们这帮人，父母们辛劳地干经济，）

厥子乃不知稼穡之艰难，（你们可不懂得有多难！）

乃逸，乃谚，既诞。（又疏懒，又放肆，还荒唐行事。）

否则，侮厥父母，曰：（不止如此，还笑话父母说：）

昔之人无闻知。（老家伙们，知道什么呀?!）

看看，这不是千古同叹的“代沟”问题吗？

儒家所传的五经中，《尚书》残缺最多，因而问题也最多。秦始皇烧天下诗书及诸侯史记，并禁止民间私藏一切书。到汉惠帝时，才开了书禁；文帝接着更鼓励人民献书。书才渐渐见得着了。那时传《尚书》的只有一

个济南伏生<sup>[6]</sup>。伏生本是秦博士。始皇下诏烧诗书的时候，他将《书》藏在墙壁里。后来兵乱，他流亡在外。汉定天下，才回家；检查所藏的《书》，已失去数十篇，剩下的只二十九篇了。他就守着这一些，私自教授于齐、鲁之间。文帝知道了他的名字，想召他入朝。那时他已九十多岁，不能远行到京师去。文帝便派掌故官晁错来从他学。伏生私人的教授，加上朝廷的提倡，使《尚书》流传开来。伏生所藏的本子是用“古文”写的，还是用秦篆写的，不得而知；他的学生却只用当时的隶书钞录流布。这就是东汉以来所谓《今尚书》或《今文尚书》。汉武帝提倡儒学，立五经博士；宣帝时每经又都分家数立官，共立了十四博士，每一博士各有弟子若干人。每家有所谓“师法”或“家法”，从学者必须严守。这时候经学已成利禄的途径，治经学的自然就多起来了。《尚书》也立下欧阳（和伯）、大小夏侯（夏侯胜、夏侯建）三博士，却都是伏生一派分出来的。当时去伏生已久，传经的儒者为使人尊信的缘故，竟有硬说《尚书》完整无缺的。他们说，二十九篇是取法天象的，一座北斗星加上二十八宿，不正是二十九吗<sup>[7]</sup>！这二十九篇，东汉经学大师马融、郑玄都给作过注；可是那些注现在差不多亡失干净了。

#### 疏释：

家法与师法，也叫做“传承”。许多传统之学，正是靠了这“传承”二字，才流布到了今天。但更多传统之学，却是在家法与师法的传承中，渐渐腐败下去，乃至无存的。好一些的，走了凤凰涅槃烈火重生的道路，改个锅，不换药，又是一度春秋；更多的，则连些剩渣也找不到。可见宇宙

间的事，贵乎随时进步，“天行欲其健”。若不然，无论什么健全组织，日久必不能无弊。其末流，去原始形态必远，少数人可以保持着崇高之理念，多数人却不行。这是真理掌握在少数人手中的常规。今日仍高唱师法、家法与传承之道者，正需小心：在传承发生的瞬间，这传承之珍贵性是无论如何高估亦不为过的；但在这瞬间之外的一切时处，还是先把那流弊看得清楚些才好。

汉景帝时，鲁恭王为了扩展自己的宫殿，去拆毁孔子的旧宅，在墙壁里得着“古文”经传数十篇，其中有《书》。这些经传都是用“古文”写的；所谓“古文”，其实只是晚周民间别体字。那时恭王肃然起敬，不敢再拆房子，并且将这些书都交还孔家的主人孔子的后人叫孔安国的。安国加以整理，发见其中的《书》比通行本多出十六篇；这称为《古文尚书》。武帝时，安国将这部书献上去。因为语言和字体的两重困难，一时竟无人能通读那些“逸书”，所以便一直压在皇家图书馆里。成帝时，刘向、刘歆父子先后领校皇家藏书。刘向开始用《古文尚书》校勘今文本子，校出今文脱简及异文各若干。哀帝时，刘歆想将《左氏春秋》、《毛诗》、《逸礼》及《古文尚书》立博士；这些都是所谓“古文”经典。当时的五经博士不以为然，刘歆写了长信和他们争辩<sup>[8]</sup>。这便是后来所谓今古文之争。

#### 疏释：

正是这刘向、刘歆父子，被康南海（有为）推到了文化的祭台上去做了那个大时代的替罪羊，说汉朝以前的书尽都经他们改窜过，尽是伪书，都

看样子，革命也好，做学问也好，需要的不止是一腔热血，慷慨激昂，还需要平心静气的涵养。

不可读。以至于章太炎不得不发出“这话也只有他一个人这样说，我们如果相信他，便没有可读的古书了”的批评。

今古文之争是西汉经学一大史迹。所争的虽然只在几种经书，他们却以为关系孔子之道即古代圣帝明王之道甚大。“道”其实也是幌子，骨子里所争的还在禄位与声势；当时今古文派在这一点上是一致的。不过两派的学风确也有不同处。大致今文派继承先秦诸子的风气，“思以其道易天下”<sup>[9]</sup>，所以主张通经致用。他们解经，只重微言大义；而所谓微言大义，其实只是他们自己的历史哲学和政治哲学。古文派不重哲学而重历史，他们要负起保存和传布文献的责任；所留心的是在章句、训诂、典礼、名物之间。他们各得了孔子的一端，各有偏畸的地方。到了东汉，书籍流传渐多，民间私学日盛。私学压倒了官学，古文经学压倒了今文经学；学者也以兼通为贵，不再专主一家。但是这时候“古文”经典中《逸礼》即《礼》古经已经亡佚，《尚书》之学，也不昌盛。

东汉初，杜林曾在西州（今新疆境）得漆书《古文尚书》一卷，非常宝贵，流离兵乱中，老是随身带着。他是怕“《古文尚书》学”会绝传，所以这般珍惜。当时经师贾逵、马融、郑玄都给那一卷《古文尚书》作注，从此《古文尚书》才显于世<sup>[10]</sup>。原来“《古文尚书》学”直到贾逵才真正开始；从前是没有什么师说的。而杜林所得只一卷，决不如孔壁所出的多。学者竟爱重到那般地步。大约孔安国献的那部《古文尚书》，一直埋在皇家图书馆里，民间也始终没有盛行，经过西汉末年的兵乱，便无声无臭的亡失了罢。杜林的那一卷，虽经诸大师作注，却也没传到后世；这许又是三国兵乱的缘故。《古文尚书》的运气真够坏的，不但没有能够露头角，还一而再

的遭到了些冒名顶替的事儿。这在西汉就有。汉成帝时，因孔安国所献的《古文尚书》无人通晓，下诏征求能够通晓的人。东莱有个张霸，不知孔壁的书还在，便根据《书序》，将伏生二十九篇分为数十，作为中段，又采《左氏传》及《书序》所说，补作首尾，共成《古文尚书百二篇》。每篇都很简短，文意又浅陋。他将这伪书献上去。成帝教用皇家图书馆藏着的孔壁《尚书》对看，满不是的。成帝便将张霸下在狱里，却还存着他的书，并且听它流传世间。后来张霸的再传弟子樊並谋反，朝廷才将那书毁废；这第一部伪《古文尚书》就从此失传了。

#### 疏释：

看到这里，我们不禁要怀上一疑。同是受了流离兵乱、政权分合的影响，为何其他上古典册（《乐》是例外，后面再谈）命运远要比《尚书》好上许多？虽也有失有缺，但终不像《尚书》似的，支离破碎如此！？

到了三国末年，魏国出了个王肃，是个博学而有野心的人。他伪作了《孔子家语》、《孔丛子》<sup>[11]</sup>，又伪作了一部孔安国的《古文尚书》，还带着孔安国的传。他是个聪明人，伪造这部《古文尚书》孔传，是很费了心思的。他采辑群籍中所引“逸书”，以及历代嘉言，改头换面，巧为联缀，成功了这部书。他是参照汉儒的成法，先将伏生二十九篇分割为三十三篇，另增多二十五篇，共五十八篇<sup>[12]</sup>，以合于东汉儒者如桓谭、班固所记的《古文尚书》篇数。所增各篇，用力阐明儒家的“德治主义”，满纸都是仁义道德的格言。这是汉武帝罢黜百家，专崇儒学以来的正统思想，所谓大经、

大法，足以取信于人。只看宋以来儒者所口诵心维的“十六字心传”<sup>[13]</sup>，正在他伪作的《大禹谟》里，便见出这部伪书影响之大。其实《尚书》里的主要思想，该是“鬼治主义”，像《盘庚》等篇所表现的。“原来西周以前，君主即教主，可以唯所欲为，不受什么政治道德的约束。逢到臣民不听话的时候，只要抬出上帝和先祖来，自然一切解决。”这叫做“鬼治主义”。“西周以后，因疆域的开拓，交通的便利，富力的增加，文化大开。自孔子以至荀卿、韩非，他们的政治学说都是建筑在人性上面。尤其是儒家，把人性扩张得极大。他们觉得政治的良好只在诚信的感应；只要君主的道德好，臣民自然风从，用不到威力和鬼神的压迫。”这叫做“德治主义”<sup>[14]</sup>。看古代的档案，包含着“鬼治主义”思想的，自然比包含着“德治主义”思想的可信得多。但是王肃的时代早已是“德治主义”的时代；他的伪书所以专从这里下手。他果然成功了。只是词旨坦明，毫无诘屈聱牙之处，却不免露出了马脚。

#### 疏释：

似乎“灵性”与“知识化建构”的变换与“情命”与“心思”的交替还不大对得上茬儿。那种“鬼治”的灵性是比情命与心思更深一层或曰更高一层的。类似直觉、觉知一类更超大理

还是个站在谁的立场上讲话的问题。以所谓“德治”的立场论，则先于此的思想，自然便不得不戴上了“鬼治”的黑帽子。若以今天高唱“阴性文明复苏”论的朋友们眼光，又必将这“鬼治”的帽子取下来，并冠以“灵性”、“智慧”、“和谐”的美名了。相反，倒是所谓“德治”，成了父系强权的约束象征，是知识代替了现实，占到了上风的结果。穷其缘起，恐怕“灵性的母系智慧时代”（或曰“鬼治”）与“德治”（或曰“知识化建构的父系强权时代”）的交替只是人心里面情命与心思两种基本本能相错着发挥

主动的外在反映。这两种基本能力，用之不妥，都会令人痛苦不堪，用之得当，也皆能成为每个人回归到“本真态”的契机与窗口。至于从2012年始的所谓“新千年”（用更术语些的话，叫做“宝瓶座时代”），是否真会从循环往复到“灵性的母系智慧”上呢？我们还是拭目以待，先不作预言的好。

晋武帝时候，孔安国的《古文尚书》曾立过博士<sup>[15]</sup>；这《古文尚书》大概就是王肃伪造的。王肃是武帝的外祖父，当时即使有怀疑的人，也不敢说话。可是后来经过怀帝永嘉之乱，这部伪书也散失了，知道的人很少。东晋元帝时，豫章内史梅赜发见了它，便拿来献到朝廷上去。这时候伪《古文尚书》孔传便和马、郑注的《尚书》并行起来了。大约北方的学者还是信马、郑的多，南方的学者才是信伪孔的多。等到隋统一了天下，南学压倒了北学，马、郑《尚书》，习者渐少。唐太宗时，因章句繁杂，诏令孔颖达等编撰《五经正义》；高宗永徽四年（西元六五三），颁行天下，考试必用此本。《正义》成了标准的官书，经学从此大统一。那《尚书正义》使用的伪《古文尚书》孔传。伪孔定于一尊，马、郑便更没人理睬了；日子一久，自然就残缺了，宋以来差不多就算亡了。伪《古文尚书》孔传如此这般冒名顶替了一千年，直到清初的时候。

这一千年中间，却也有怀疑伪《古文尚书》孔传的人。南宋的吴棫首先发难。他有《书裨传》十三卷<sup>[16]</sup>，可惜不传了。朱子因孔安国的“古文”字句皆完整，又平顺易读，也觉得可疑<sup>[17]</sup>。但是他们似乎都还没有去找出确切的证据。至少朱子还不免疑信参半；他还采取伪《大禹谟》里“人心”、“道心”的话解释四书，建立道统呢。元代的吴澄才断然的将伏生今文从伪古文分出；他的《尚书纂言》只注解今文，将伪古文除外。明代梅鷟著

性（不是小逻辑斯）、超大自然的能力，由上而下或由内而外或由隐及显地穿入、穿透身体、情命与心思，是人类乃至世界的本质性、具足性及精准性的永不脱失的纯净本然。

《尚书考异》，更力排伪孔，并找出了相当的证据。但是严密钩稽决疑定献的人，还得等待清代的学者。这里该提出三个可尊敬的名字。第一是清初的阎若璩，著《古文尚书疏证》，第二是惠栋，著《古文尚书考》；两书辨析详明，证据确凿，教伪孔体无完肤，真相毕露。但将作伪的罪名加在梅賾头上，还不免未达一间。第三是清中叶的丁晏，著《尚书余论》，才将真正的罪人王肃指出。千年公案，从此可以定论。这以后等着动手的，便是搜辑汉人的伏生《尚书》说和马、郑注。这方面努力的不少，成绩也斐然可观；不过所能作到的，也只是抱残守缺的工作罢了。伏生《尚书》从千年迷雾中重露出真面目，清代诸大师的的劳绩是不朽的。但二十九篇固是真本，其中也还该分别的看。照近人的意见，《周书》大都是当时史官所记，只有一、二篇像是战国时人托古之作。《商书》究竟是当时史官所记，还是周史官追记，尚在然疑之间。《虞、夏书》大约多是战国末年人托古之作，只《甘誓》那一篇许是后代史官追记的。这么着，《今文尚书》里便也有了真伪之分了。



注释:

- [1] “雅言”见《论语·述而》。
- [2] 《说文》言部:“谟,议谋也。”
- [3] 《说文》书部:“书,著也。”
- [4] 《论衡·正说篇》。
- [5] 《劝学篇》。
- [6] 裴骃《史记集解》引张晏曰:“伏生名胜,《伏氏碑》云。”
- [7] 《论衡·正说篇》。
- [8] 《汉书》本传。
- [9] 语见章学诚《文史通义·言公》上。
- [10] 《后汉书·杨伦传》。
- [11] 《家语》托名孔安国,《孔丛子》托名孔鲋。
- [12] 桓谭《新论》作五十八,《汉书·艺文志》自注作五十七。
- [13] 见真德秀《大学衍义》。所谓十六字是:“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中。”在伪《大禹谟》里,是舜对禹的话。
- [14] 以上引顾颉刚《盘庚中篇今译》(《古史辨》第二册)。
- [15] 《晋书·荀崧传》。
- [16] 陈振孙《直斋书录解题》四。
- [17] 见《朱子语类》七十八。

参考资料:王先谦《尚书孔传参正序例》及卷三十六《伪孔安国序》。

顾颉刚《论今文尚书著作时代书》(《古史辨》第一册)。

# 三 礼

这本原来各篇章的顺序，是下表左边一列的样子，经我们编辑，却成了右边一列的顺序。

|        |      |
|--------|------|
| 说文解字第一 | 周易   |
| 周易第二   | 尚书   |
| 尚书第三   | 三礼   |
| 诗经第四   | 四书   |
| 三礼第五   | 诸子   |
| 春秋三传第六 | 春秋三传 |
| 四书第七   | 战国策  |
| 战国策第八  | 史记汉书 |
| 史记汉书第九 | 文    |
| 诸子第十   | 诗经   |
| 辞赋第十一  | 辞赋   |
| 诗第十二   | 诗    |
| 文第十三   | 说文解字 |

朱先生原本的顺序，很显然，以《说文解字》为优先小学故，放

在了第一，后面从《周易》到《四书》属经部，以《战国策》、《史记》、《汉书》属史部，诸子与其余三篇分别为子、集二部。这是按着儒家历来的只许自己好，不让别人行的路数来的。是传了 2000 年左右的统，本无可厚非。但我们这次却是考虑到《春秋》与《战国策》、《史记》、《汉书》都是讲历史的，《诗经》“辞赋”和历代的诗一样也不离于文学范围，又考虑到要对“小学”之重要性重新审视（这在后面涉及《说文解字》那部分时，还有交代）以及考虑到诸子之学实际上的重要性，就对文序进行一番不大不小的调整。

于是，《尚书》之后，就成了《三礼》。

许多人家的中堂里，供奉着“天地君亲师”的大牌位。天地代表生命的本源。亲是祖先的意思，祖先是家族的本源。君师是政教的本源。人情不能忘本，所以供奉着这些。荀子只称这些为礼的三本<sup>[1]</sup>；大概是到了后世才宗教化了的。荀子是儒家大师。儒家所称道的礼，包括政治制度、宗教仪式、社会风俗习惯等等，却都加以合理的说明。从那“三本说”，可以知道儒家有拿礼来包罗万象的野心，他们认礼为治乱的根本；这种思想可以叫做礼治主义。

疏释：

要注意的是，荀子是战国后期最重要的一位思想大师。在《史记》里，就有“荀卿最为老师”的讲法。在三十年前现实发生了的史无前例的“文化大革命”中，对这位“最为老师”的古代大德做了贴着所谓“法家”标签

说平实，做到其实很难。虚虚地这样想去，这样说去，似乎天地、国家离我们很近，真真儿的，可临到具体事儿上，这天地、这国家社会似乎只是抽象的概念，显得缥缈遥远，不那么具体而真切。一方面因为缺乏深层的智慧与深层的道德，一方面是人常为满足自己的欲望开口子，编道理，找借口，所以结果常常是自以为“对得起天地良心”而实际上“对不起天地良心”，自以为“对得起国家社会”，而实际上“对不起国家社会”。

的过渡而又过度的炒作宣传，这使得今天不少青年人对荀卿失去了应有的兴趣，实在是委曲的现实。其实，“法家”是贴在荀子身上的标签，“儒家”又何尝不是呢？

朱先生这里提到的“礼的三本”原文是这样的：

礼有三本，

天地者，生之本也（天地是人赖以生存的根本）

先祖者，类之本也（祖先是人的同类的根本）

君亲者，治之本也（国家社会是人与人和谐共处的根本）

……

故礼，

上事天下事地，尊祖先而隆君师，是礼之三本也。

其实大概也就是平常我们说的“要对得起天地良心”、“要对得起国家社会”的意思，平实得很。未见得就像哲人们想得那样复杂。

至于供奉“天地君亲师”牌位的风俗，现在南方乡下亦颇不少，唯是换成了“天地国亲师”五个字。

怎样叫做礼治呢？儒家说初有人的时候，各人有各人的欲望，各人都要满足自己的欲望，没有界限，没有分际，大家就争起来了。你争我争，社会就乱起来了。那时的君师们看了这种情形，就渐渐给定出礼来，让大家按着贵贱的等级，长幼的次序，各人得着自己该得的一分儿吃的、喝的、穿的、住的，各人也做着自己该做的一分儿工作。各等人有各等人的界限和

分际；若是只顾自己，不管别人，任性儿贪多务得，偷懒图快活，这种人就得受严厉的制裁，有时候保不住性命。这种礼，教人节制，教人和平，建立起社会的秩序，可以说是政治制度。

天生万物，是个很古的信仰。这个天是个能视能听的上帝，管生杀，管赏罚。在地上的代表，便是天子。天子祭天，和子孙祭祖先一样。地生万物是个事实。人都靠着地里长的活着，地里长的不够了，便闹饥荒；地的力量自然也引起了信仰。天子诸侯祭社稷，祭山川，都是这个来由。最普遍的还是祖先的信仰。直到我们的时代，这个信仰还是很有力的。按儒家说，这些信仰都是“报本返始”<sup>[2]</sup> 的意思。报本返始是庆幸生命的延续，追念本源，感恩怀德，勉力去报答的意思。但是这里面怕不单是怀德，还有畏威的成分。感谢和恐惧产生了种种祭典。儒家却只从感恩一面加以说明，看作礼的一部分。但这种礼教人恭敬，恭敬便是畏威的遗迹了。儒家的丧礼，最主要的如三年之丧，也建立在感恩的意味上；却因恩谊的亲疏，又定出等等差别来。这种礼，大部分可以说是宗教仪式。

居丧一面是宗教仪式，一面是普通人事。普通人事包括一切日常生活而言。日常生活都需要秩序和规矩。居丧以外，如婚姻、宴会等大事，也各有一套程序，不能随便马虎过去；这样是表示郑重，也便是表示敬意和诚心。

### 疏释：

这些程序，这些外在形式，固然也是“礼”，但却是礼的末节。否则，孔子也不会发出“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉”的诘问了。

至于对人，事君，事父母，待兄弟、姊妹，待子女，以及夫妇、朋友之间，也都自有一番道理。按着尊卑的分际，各守各的道理，君仁臣忠，父慈子孝，兄友弟恭，夫妇朋友互相敬爱，才算能做人；人人能做人，天下便治了。就是一个人饮食言动，也都该有个规矩，别叫旁人难过，更别侵犯着旁人，反正诸事都记得着自己的分儿。这些个规矩也是礼的一部分；有些固然含着宗教意味，但大部分可以说是风俗习惯。这些风俗习惯有一些也可以说是生活的艺术。

王道不外乎人情，礼是王道的一部分，按儒家说是通乎人情的<sup>[3]</sup>。既通乎人情，自然该诚而不伪了。但儒家所称道的礼，并不全是实际施行的。有许多只是他们的理想，这种就不一定通乎人情了。就按那些实际施行的说，每一个制度、仪式或规矩，固然都有它的需要和意义。但是社会情形变了，人的生活跟着变；人的喜、怒、爱、恶，虽然还是喜、怒、爱、恶，可是对象变了。那些礼的惰性却很大，并不跟着变。这就留下了许许多多遗形物，没有了需要，没有了意义；不近人情的伪礼，只会束缚人。《老子》里攻击礼，说“有了礼，忠信就差了”<sup>[4]</sup>。

#### 疏释：

老子是殷人后裔的讲法在这里得到了一个相关性的旁证。殷人本就不是那么重礼的。《礼记》里不是说了吗？“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”看来，三代之民对礼的态度并不一样。

后世有些人攻击礼，说“礼不是为我们定的”<sup>[5]</sup>；近来大家攻击礼教，

说“礼教是吃人的”。这都是指着那些个伪礼说的。

从来礼乐并称，但乐实在是礼的一部分；乐附属于礼，用来补助仪文的不足。乐包括歌和舞，是“人情之所必不免”的<sup>[6]</sup>。不但是“人情之所必不免”，而且乐声的绵延和融和也象征着天地万物的“流而不息，合同而化”<sup>[7]</sup>。这便是乐本。乐教人平心静气，互相和爱，教人联合起来，成为一整个儿。人人能够平心静气，互相和爱，自然没有贪欲、捣乱、欺诈等事，天下就治了。乐有改善人心、移风易俗的功用，所以与政治是相通的。

#### 疏释：

礼最重要的用途是明确社会各阶层的等级。不许“非礼”而为，不许“捞过了界”。这就有些像古印度的种姓制度。“乐”则相反，讲求的是“上下同听之则莫不和敬”，“长幼同听之则莫不和顺”，“父子兄弟同听之则莫不和亲”，具有极强的心灵沟通作用，则又与印度文明中的“音流灵修瑜伽”很相似。只是中国文化里“乐”的地位渐低，而要讲“礼”的说法深入了人心；印度古国中种姓制度到了现代已渐成虚设，其“音流瑜伽”却是经了美赫巴巴和 New age 运动的手而发扬光大，流敷到几乎全部的南亚和欧美社会，据说其活动中心已有了上万个之多。

按儒家说，礼、乐、刑、政，到头来只是一个道理；这四件都顺理成章了，便是王道。这四件是互为因果的。礼坏乐崩，政治一定不成；所以审乐可以知政<sup>[8]</sup>。“治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。”<sup>[9]</sup> 吴公子季札到鲁国观乐，乐工奏那一国的乐，他

《乐记》认为，音乐是人心之“感于物而动，故形于声”的产物。在人的非理性本能里，在情感、直觉、灵性方面，人与人之间，人与自然之间，有一种隐秘的共通的单纯本质。乐，就是这种隐秘的共振吧。当人与人，人与自然在此相遇，不止成了“敌知”、“同胞手足”，人们也“归零”到“心平气和”的初始化状态。

“传道”、“圣洁”，这样的词常被误解，似乎人应当摒弃五官与心识的活动成为一个没有人类感情的冷血人，唯有对“上帝”、对“净土”的企望。这把入带入一种不敢独立思考、不敢探索真实之道的怯懦与自欺，用一个简单粗暴的答案，泯灭人本具有的精妙活性。那么，什么是中国传统音乐的“圣洁”目的呢？在《尚书·舜典》上记载了这样一件事：虞舜命夔主管乐事，教育胄子（贵族子弟），使他们做到：“直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲。”并说：“诗言志，歌永言，声依永，律和声，八音克谐，无相夺伦，神人以和。”《礼记·乐

就知道是那一国的；他是从乐歌里所表现的政治气象而知道的。<sup>[10]</sup>歌词就是诗；诗与礼乐也是分不开的。孔子教学生要“兴于诗，立于礼，成于乐”<sup>[11]</sup>；那时要养成一个人才，必需学习这些。这些诗、礼、乐，在那时代都是贵族社会所专有，与平民是无干的。到了战国，新声兴起，古乐衰废，听者只求悦耳，就无所谓这一套乐意。汉以来胡乐大行，那就更说不到了。

#### 疏释：

按照当前我们生存的星球视音乐为圣洁的一群人——音流瑜伽行者们的说法，在古老的年代，人们不书写，而是透过艺术传达知识，这就是包括中国古乐在内的各种古典的“乐”的来历。最初，人们知道并践行着这些圣洁的意义，但不知何时，他们却在不知不觉间将意义遗忘，只以仪式样的艺术机械地向后代们传递，于是有了“半经典”的“乱音”。再往后，艺术那种传道的圣洁目的都被丢光了，代替以欢愉和情绪的发泄，这才成了近世以来的音乐。

古代似乎没有关于乐的经典；只有《礼记》里的《乐记》，是抄录儒家的《公孙尼子》等书而成，原本已经是战国时代的东西了。关于礼，汉代学者所传习的有三种经和无数的“记”。那三种经是《仪礼》、《礼古经》、《周礼》。《礼古经》已亡佚，《仪礼》和《周礼》相传都是周公作的。但据近来的研究，这两部书实在是战国时代的产物。《仪礼》大约是当时实施的礼制，但多半只是士的礼。那些礼是很繁琐的，踵事增华的多，表示诚意的少，已经不全是通乎人情的了。《仪礼》可以说是宗教仪式和风俗习



惯的混合物；《周礼》却是一套理想的政治制度。那些制度的背景可以看出是战国时代；但组成了整齐的系统，便是著书人的理想了。

“记”是儒家杂述礼制、礼制变迁的历史，或礼论之作；所述的礼制有实施的，也有理想的。又叫做《礼记》；这《礼记》是一个广泛的名称。这些“记”里包含着《礼古经》的一部分。汉代所见的“记”很多，但流传到现在的只有三十八篇《大戴记》和四十九篇《小戴记》。后世所称《礼记》，多半专指《小戴记》说。大戴是戴德；小戴是戴圣，戴德的侄儿。相传他们是这两部书的编辑人。但二戴都是西汉的《仪礼》专家。汉代有五经博士；凡是一家一派的经学影响大的，都可以立博士。大戴仪礼学后来立了博士，小戴本人就是博士。汉代经师的家法最严，一家的学说里绝不能掺杂别家。但现存的两部“记”里都各掺杂着非二戴的学说。所以有人说这两部书是别人假托二戴的名字纂辑的；至少是二戴原书多半亡佚，由别人拉杂凑成的，——可是成书也还在汉代。——这两部书里，《小戴记》容易些，后世诵习的人比较多些；所以差不多专占了《礼记》的名字。

记》上说：“乐（音乐）者，乐（欢乐）也，人情之所不能免也。”又说：“是故先王之制礼乐也，非以极口腹耳目之欲也，将以教民平好恶，而返人道之正也。”所以，春秋时期伟大的音乐家师旷说“好乐无荒”，孔子说“《关雎》乐而不淫”。而乱世之音，自春秋时郑、卫国始流行的“新声”，孔子斥之为“淫声”（淫者，过度、放纵、沉溺之意）；亡国之音，就好比殷纣王命师涓（一说师延）作的长夜靡靡之音，成为了我们现代音乐的主旋律，而且更糟的是，现代的音乐少见此“发而皆中节”的干净音乐，更多的只是一些充满虚伪与矫饰的“玩概念”的乱调。



注释：

- [1] 《礼论篇》。
- [2] 《礼记·郊特牲》。
- [3] 《礼记·乐记》。
- [4] 《老子》三十八章。
- [5] 阮籍语，原文见《世说新语·任诞》。
- [6] 《荀子·乐论篇》，《礼记·乐记》。
- [7][8][9] 《礼记·乐记》。
- [10] 《左传》襄公二十九年。
- [11] 《论语·泰伯》。

参考资料：洪业《礼记引得序》，《仪礼引得序》。



## 四书

“四书”实际上只有两部书，另两篇则是《礼记》里的短文，从诞生至宋的千余年中，并不特受注重的，只是因了朱熹才得以彰显。所以讲“四书”不能离开朱子的“集注”。这实在应当算是朱氏的著作。《四书集注》，形式上朱熹注解了孔、孟、曾、思，但实质上却是这四家合起来作了朱熹的注脚。名曰自己替古人说话，实为古人替自己说话。朱熹是开了后来盛行的八股文“代圣人立言”的先河的。

“四书五经”到现在还是我们口头上一句熟语。五经是《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》；四书按照普通的顺序是《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》，前二者又简称《学》、《庸》，后二者又简称《论》、《孟》；有了简称，可见这些书是用得很熟的。本来呢，从前私塾里，学生入学，是从四书读起的。这是那些时代的小学教科书，而且是统一的标准的小学教科书，因为没有不用的。那时先生不讲解，只让学生背诵，不但得背正文，而且得背朱熹的小注。只要囫圇吞枣的念，囫圇吞枣的背；不懂不要紧，将来用得着，自然会懂的。怎么说将来用得着？那些时候行科举制度。科举是一种竞争的考试制度，考试的主要科目是八股文，题目都出在“四书”里，而且是朱注的“四书”里。

此言实在精彩。此种行为实是从孔子他老人家就开始了的，直传到陆象山之“学苟知本，六经皆我注脚”。关键还是“站到什么立场，替什么阶级说话”的事，谁让那么多好话都让古人说了呢，孔子都自称“述而不作”了。

### 疏释：

八股定罪已久，早已臭名远扬，“永世不得翻身”。没人敢翻也没人翻得了这个案。但实际的情况是不光青年，加上中年一代，提起八股就骂的不少，能骂出个一、二、三来的不多。

科举分几级，考中的得着种种出身或资格，凭着这种资格可以建功立业，也可以升官发财；作好作歹，都得先弄个资格到手。科举几乎是当时读书人唯一的出路。每个学生都先读“四书”，而且读的是朱注，便是这个缘故。

将朱注“四书”定为科举用书，是从元仁宗皇庆二年（西元一三一三）起的。规定这四种书，自然因为这些书本身重要，有人人必读的价值；规定朱注，也因为朱注发明书义比旧注好些，切用些。这四种书原来并不在一起，《学》、《庸》都在《礼记》里，《论》、《孟》是单行的。这些书原来只算是诸子书，朱子原来也只称为“四子”；但《礼记》、《论》、《孟》在汉代都立过博士，已经都升到经里去了。后来唐代的“九经”里虽然只有《礼记》，宋代的“十三经”却又将《论》、《孟》收了进去<sup>[1]</sup>，《中庸》很早就被人单独注意，汉代已有关于《中庸》的著作，六朝时也有，可惜都不传了<sup>[2]</sup>。关于《大学》的著作，却直到司马光的《大学通义》才开始，这部书也不传了。这些著作并不曾教《学》、《庸》普及，教《学》、《庸》和《论》、《孟》同样普及的是朱子的注，四书也是他编在一起的，四书的名字也因他而有。

但最初用力提倡这几种书的是程颢、程颐兄弟。他们说：“《大学》是孔门的遗书，是初学者入德的门径。只有从这部书里，还可以知道古人做

学问的程序。从《论》、《孟》里虽也可看出一些，但不如这部书的分明易晓。学者必须从这部书入手，才不会走错了路。”<sup>[3]</sup> 这里没提到《中庸》。可是他们是很推尊《中庸》的。他们在另一处说：“‘不偏’叫做‘中’，‘不易’叫做‘庸’；‘中’是天下的正道，‘庸’是天下的定理。《中庸》是孔门传授心法的书，是子思记下来传给孟子的。书中所述的人生哲理，意味深长；会读书的细加玩赏，自然能心领神悟终身受用不尽。”<sup>[4]</sup>

#### 疏释：

说《中庸》是孔门传授心法的书，实在是没有错。近代四川的袁焕仙先生就曾在其名著《中庸胜唱》中说，若是得了这个“中庸”，则“既知也，所谓孔，所谓释，所谓耶、回、老、庄一切贤圣、一切胜义、一切三昧，一切修多罗，一切功德海，五明，六通，无不焕然等见，当体圆成，法尔具足，不假他求”。又发挥“明证谓之性”说“本自清净，离真妄，绝是非，曰诚，正觉直观，理事无碍，空有双诠而破暗曰明……然非亲证，徒滋辩言”，“语证则不可示人，说理则非证莫了”。这还不是心法吗？唯袁公却未必自肯是孔门。

这四种书到了朱子手里才打成一片。他接受二程的见解，加以系统的说明，四种书便贯串起来了。

他说，古来有小学大学。小学里教洒扫进退的规矩，和礼、乐、射、御、书、数，所谓“六艺”的。大学里教穷理、正心、修己、治人的道理。所教的都切于民生日用，都是实学。《大学》这部书便是古来大学里教学

生的方法，规模大，节目详；而所谓“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”，是循序渐进的。程子说是“初学者入德的门径”，就是为此。这部书里的道理，并不是为一时一事说的，是为天下后世说的。这是“垂世立教的大典”<sup>[5]</sup>，所以程子举为初学者的第一部书。《论》、《孟》虽然也切实，却是“应机接物的微言”<sup>[6]</sup>，问的不是一个人，记的也不是一个人。浅深先后，次序既不分明，抑扬可否，用意也不一样，初学者领会较难。所以程子放在第二步。至于《中庸》，是孔门的心法，初学者领会更难，程子所以另论。

但朱子的意思，有了《大学》的提纲挈领，便能领会《论》、《孟》里精微的分别去处；融贯了《论》、《孟》的旨趣，也便能领会《中庸》里的心法。人有人心和道心；人心是私欲，道心是天理。人该修养道心，克制人心，这是心法。朱子的意思，不领会《中庸》里的心法，是不能从大处着眼，读天下的书，论天下的事的。他所以将《中庸》放在第三步，和《大学》、《论》、《孟》合为“四书”，作为初学者的基础教本。后来规定“四书”为科举用书，原也根据这番意思。不过朱子教人读“四书”，为的成人，后来人读“四书”，却重在猎取功名；这是不合于他提倡的本心的。

#### 疏释：

后人读朱子的书重在取功名是实，但说这不是他本心，则未必。我们看“四书”的文体，显然全是对着帝王论政的讲话，“议对”。

《中庸》，“哀公问政”，点明了是孔子向小国领袖介绍政治该怎么搞。《大学》全篇从修身齐家讲到治国平天下，被管治而不能管治别人的小民听

了有用吗？《孟子》近乎是纯而又纯的“应帝王”了，《论语》则是孔子和门人讨论政务。引用金克木先生的原文，孔子办的是“一家政治咨询服务公司。孟子好像主要是‘行商’。孔子兼‘坐商’。总而言之，《四书》本是向帝王诸侯作对策的议论”。相比之其他儒门经典，明显不同，一望而知。不能不让人起疑，朱子的用心莫不是要打着替古圣人说话的旗子教人替“今圣人”（皇帝）发言？然而在他的晚年，却也能“颇悟其旧说之非，痛悔极艾，到以为自诳诳人之罪不可胜赎”。王阳明为了这，还特地编辑了《朱子晚年定论》的小册子，希望后来人能从中有所觉悟，不要再走几乎要误了朱熹一生的歧途。只是后学们辜负了朱、王的苦心，不肯以《晚年定论》的眼光看世界，偏要推崇重视《集注》的繁琐之学。

至于顺序变为《学》、《庸》、《论》、《孟》，那是书贾因为《学》、《庸》篇页不多，合为一本的缘故；通行既久，居然约定俗成了。

《礼记》里的《大学》，本是一篇东西，朱子给分成经一章，传十章；传是解释经的。因为要使传合经，他又颠倒了原文的次序，并补上一段儿。他注《中庸》时，虽没有这样大的改变，可是所分的章节，也与郑玄注的不同。所以这两部书的注，称为《大学章句》、《中庸章句》。《论》、《孟》的注，却是融合各家而成，所以称为《论语集注》、《孟子集注》。《大学》的经一章，朱子想着是曾子追述孔子的话；传十章，他相信是曾子的意思，由弟子们记下的。《中庸》的著者，朱子和程子一样，都接受《史记》的记载，认为是子思<sup>[7]</sup>。但关于书名的解释，他修正了一些。他说，“中”除“不偏”外，还有“无过无不及”的意思；“庸”解作“不易”，不如解作“平常”的好<sup>[8]</sup>。照近人的研究，《大学》的思想和文字，很有和荀子相同的地

方，大概是荀子学派的著作。《中庸》，首尾和中段思想不一贯，从前就有人疑心。照近来的看法，这部书的中段也许是子思原著的一部分，发扬孔子的学说，如“时中”“忠恕”“知仁勇”“五伦”等。首尾呢，怕是另一关于《中庸》的著作，经后人混合起来的；这里发扬的是孟子的天人相通的哲理，所谓“至诚”“尽性”，都是的。著者大约是一个孟子学派。

《论语》是孔子弟子们记的。这部书不但显示一个伟大的人格——孔子，并且让读者学习许多做学问做人的节目：如“君子”、“仁”、“忠恕”，如“时习”、“阙疑”、“好古”、“隅反”、“择善”、“困学”等，都是可以终身应用的。《孟子》据说是孟子本人和弟子公孙丑、万章等共同编定的。书中说“仁”兼说“义”，分辨“义”“利”甚严；而辩“性善”，教人求“放心”，影响更大。又说到“养浩然之气”，那“至大至刚”、“配义与道”的“浩然之气”<sup>[9]</sup>，这是修养的最高境界，所谓天人相通的哲理。书中攻击杨朱、墨翟两派，辞锋咄咄逼人。这在儒家叫做攻异端，功劳是很大的。孟子生在战国时代，他不免“好辩”，他自己也觉得的<sup>[10]</sup>；他的话流露着“英气”，“有圭角”，和孔子的温润是不同的。所以儒家只称为“亚圣”，次于孔子一等<sup>[11]</sup>。《孟子》有东汉的赵岐注。《论语》有孔安国、马融、郑玄诸家注，却都已残佚，只零星的见于魏何晏的《集解》里。汉儒注经，多以训诂名物为重；但《论》、《孟》词意显明，所以只解释文句，推阐义理而止。魏、晋以来，玄谈大盛，孔子已经道家化；解《论语》的也多参入玄谈，参入当时的道家哲学。这些后来却都不流行了。到了朱子，给《论》、《孟》作注，虽说融会各家，其实也用他自己的哲学作架子。他注《学》、《庸》，更显然如此。他的哲学切于世用，所以一般人接受了，将他解释的孔子当作真的孔子。



他那一套“四书”注实在用尽了平生的力量，改定至再至三；直到临死的时候，他还在改定《大学·诚意》章的注。注以外又作了《四书或问》，发扬注义，并论述对于旧说的或取或舍的理由。他在“四书”上这样下工夫，一面固然为了诱导初学者，一面还有一个用意，便是排斥老、佛，建立道统。他在《中庸章句序》里论到诸圣道统的传承，末尾自谦说，“于道统之传，不敢妄议”；其实他是隐隐在以传道统自期呢。《中庸》传授心法，正是道统的根本。将它加在《大学》、《论》、《孟》之后而成“四书”，朱子自己虽然说是给初学者打基础，但一大半恐怕还是为了建立道统，不过他自已不好说出罢了。他注“四书”在宋孝宗淳熙年间（西元一一七四～一一八九）。他死后朝廷将他的“四书”注审定为官书，从此盛行起来。他果然成了传儒家道统的大师了。

疏释：

自古至今的教育，不能出乎强调“自教育”与强调“他教育”两个方向。其间的区别：一个，是要按着牛头来喝水的。你不被他教育成他要求的模样他就要或文或武，或欺或压，“盯”着你，“关”着你，就是不关也要派人“跟”着你，批判的武力加上武力的批判，不怕受教育者不服。另一个，虽也立了些圣人的榜样标本，却并不强迫，或欺诱或吓唬地让受教育者以自己的“欲”来复榜样标本的“礼”，只是任人在榜样面前自惭形秽，好好学习，天天向上，自动自发向前进。谁也知道哪个高明哪个低劣，但历史弄人，偏巧是“他教育”成为了人类史上的主流，譬如朱子所特重的道统，恐怕就是一例。

⇒ 此言不诬。

说到“自教育”与“他教育”，不同时代还有不同的情况。民国以前的孩子们被摠着背了那许多四书五经，写了那么多毛笔字，倒是普遍比现代人敦厚些、心里安宁、沉静些；而现在的“自教育”似乎出了点问题，社会普遍鼓励孩子互相比较，互分“优劣”，这种比较，一方面的结果是“榜样的力量是无穷的”，一方面是它不仅没成为动力，反成了压力，或说是阻力。



注释：

- [1] 九经：《易》，《书》，《诗》，三《礼》，《春秋》三传。十三经：《易》，《书》，《诗》，三《礼》，《春秋》三传，《论语》，《孝经》，《尔雅》，《孟子》。
- [2] 《汉书·艺文志》有《中庸说》二篇，《随书·经籍志》有戴颙《中庸传》二卷，梁武帝《中庸讲疏》一卷。
- [3] 原文见《大学章句》卷头。
- [4][5] 原文见《中庸章句》卷头。
- [6] 朱子《大学或问》卷一。
- [7] 《孔子世家》。
- [8] 《中庸或问》卷一。
- [9] 《公孙丑》。
- [10] 《滕文公》。
- [11] 《孟子集注序》说引程子说。



# 诸子

朱先生似乎有意要用先秦诸子替代传统上至为丰富的“子部”之学。若是按清《四库全书》的体例，则子部里应有儒家、兵家、法家、农家、医家、天文算法（含推步、算书、术数、数学、占候、相宅、相墓、占卜、命书、相书、阴阳五行），释家、道家、艺术（含书画琴谱、篆刻、杂技）、谱录（含器物、饮馔、草木禽鱼）、杂家（含杂学、杂考、杂说、杂品、杂纂、杂编）、类书、小说家（含杂事、异闻、琐记），共十三大类，所谓“六经以外，立说者，皆子书也”。洋洋大观，丰富极了，绝非是先生此文所涉得那样寡淡。

可这也不是朱先生一人的毛病，而是积了极久的问题。自秦皇一统，汉承其制而兴官学，侧重的就只是“经部”之学，尊称叫做“经学”。后来有了“史学”、“文学”（集部之学），却唯独没有给包含自然科学的“子部”立出一个“子学”。在“子学”上用工夫的人，泰半都被视作为异类，讲好听些，称为“修士”，其实是完全把这些天姿聪慧且精勤乐道的人排斥到了社会主流外面。直到80年代，才有广西名医李阳波先生提出了“子学”的概念，但至今也不见有多少回响。看来，这一脉如缕不绝、气如游丝命悬一线的厄运还没有过去。子学的光大尚未成功，安贫的修士仍须努力。

经、史、子、集原只是书籍分类方法的一种，只是看过去的维度不同。“六经皆史也。”章学诚此论，原本于王阳明。阳明尝言：“以事言，谓之史；以道言，谓之经。事即道，道即事。《春秋》亦经，五经亦史。《易》是庖牺氏之史，《书》是尧、舜以下史。《诗》、《礼》、《乐》是三代史。其事同，其道同，安有所谓异？”其实，四部也好，四学也好，终究是要“究天人之际”的，“经学”（应该再加上《道德经》、《庄子》）又是做人做学问之底子，铺

了这样的底子，再在“文学”“子学”上下工夫，也多了些安身立命的底气吧。

其实，“完善你自己”还是要从“认识你自己”开始，方才得个真实的入处。儒家说“格物，致知”，禅家说“明心见性”，陆（象山）王（阳明）心学亦教人“明本心”，然后才“养浩然之气”（孟子）；才“然后奉行一切众善，随所作为，皆是平等，无我无着”（圆悟克勤）；才“此天理之念常存，驯至于美、大、圣、神，亦只从此一念存养扩充去耳”。（王阳明）

春秋末年，封建制度开始崩坏，贵族的统治权，渐渐维持不住。社会上的阶级，有了紊乱的现象。到了战国，更看见农奴解放，商人抬头。这时候一切政治的、社会的、经济的制度，都起了根本的变化。大家平等自由，形成了一个大大解放的时代。在这个大变动当中，一些才智之士，对于当前的情势，有种种的看法，有种种的主张；他们都想收拾那动乱的局面，让它稳定下来。有些倾向于守旧的，便起来拥护旧文化、旧制度，向当世的君主和一般人申述他们拥护的理由，给旧文化、旧制度找出理论上的根据。也有些人起来批评或反对旧文化、旧制度；又有些人要修正那些。还有人要建立新文化、新制度来代替旧的；还有人压根儿反对一切文化和制度。这些人也都根据他们自己的见解各说各的，都“持之有故，言之成理”。这便是诸子之学，大部分可以称为哲学。

### 疏释：

“哲学”一词来自西方。研究中国哲学史的中外学者心目中关于“哲学”的观念也都来自西方。这是必须面对的事实。按照这种观念去看，我们就不得不认同黑格尔等人对包括孔子在内的几乎所有中国古代所谓“哲学家”们哪里都找不出什么真正意义上的哲学思想的想法。因为他们思考的主题不是西方人关于世界本原是什么，是物质第一性还是精神第一性等的哲学基本问题。他们关心的是人的问题，不是“认识你自己”而是“完善你自己”的问题。这样看，说以孔子为代表的往圣先贤们是思想者则可，而说他们是哲学家，却有着“用自己的脸孔贴西方人的冷屁股”的嫌疑。

这是一个思想解放的时代，也是一个思想发达的时代，在中国学术史上是稀有的。

诸子都出于职业的“士”。“士”本是封建制度里贵族的末一级；但到了春秋、战国之际，“士”成了有才能的人的通称。在贵族政治未崩坏的时候，所有的知识、礼、乐等等，都在贵族手里，平民是没分的。那时有知识技能的专家，都由贵族专养专用，都是在官的。到了贵族政治崩坏以后，贵族有的失了势，穷了，养不起自用的专家。这些专家失了业，流落到民间，便卖他们的知识技能为生。凡有权有钱的都可以临时雇用他们；他们起初还是伺候贵族的时候多，不过不限于一家贵族罢了。这样发展了一些自由职业；靠这些自由职业为生的，渐渐形成了一个特殊阶级，便是“士农工商”的“士”。这些“士”，这些专家，后来居然开门授徒起来。徒弟多了，声势就大了，地位也高了。他们除掉执行自己的职业之外，不免根据他们专门的知识技能，研究起当时的文化和制度来了。这就有了种种看法和主张。各“思以其道易天下”<sup>[1]</sup>。诸子百家便是这样兴起的。

第一个开门授徒发扬光大那非农非工非商非官的“士”的阶级的，是孔子。孔子名丘，他家原是宋国的贵族，贫寒失势，才流落到鲁国去。他自己作了一个儒士；儒士是以教书和相礼为职业的，他却只是一个“老教书匠”。他的教书有一个特别的地方，就是“有教无类”<sup>[2]</sup>。他大招学生，不问身家，只要缴相当的学费就收；收来的学生，一律教他们读《诗》、《书》等名贵的古籍，并教他们礼、乐等功课。这些从前是只有贵族才能够享受的，孔子是第一个将学术民众化的人。他又带着学生，周游列国，说当世的君主；这也是从前没有的。他一个人开了讲学和游说的风气，是“士”阶级的老祖宗。他是旧文化、旧制度的辩护人，以这种姿态开创了所谓儒家。

所谓旧文化、旧制度，主要的是西周的文化和制度，孔子相信是文王、周公创造的。继续文王、周公的事业，便是他给他自己的使命。他自己说，“述而不作，信而好古”<sup>[3]</sup>；所述的，所信所好的，都是周代的文化和制度。《诗》、《书》、《礼》、《乐》等是周文化的代表，所以他拿来作学生的必修科目。这些原是共同的遗产，但后来各家都讲自己的新学说，不讲这些；讲这些的始终只有“述而不作”的儒家。因此《诗》、《书》、《礼》、《乐》等便成为儒家的专有品了。

孔子是个博学多能的人，他的讲学是多方面的。他讲学的目的在于养成“人”，养成为国家服务的人，并不在于养成某一家的学者。他教学生读各种书，学各种功课之外，更注重人格的修养。他说为人要有真性情，要有同情心，能够推己及人，这所谓“直”、“仁”、“忠”、“恕”；一面还得合乎礼，就是遵守社会的规范。凡事只问该作不该作，不必问有用无用；只重义，不计利。这样人才配去干政治，为国家服务。孔子的政治学说，是“正名主义”。他想着当时制度的崩坏，阶级的紊乱，都是名不正的缘故。君没有君道，臣没有臣道，父没有父道，子没有子道，实和名不能符合起来，天下自然乱了。救时之道，便是“君君，臣臣，父父，子子”<sup>[4]</sup>；正名定分，社会的秩序，封建的阶级便会恢复的。他是给封建制度找了一个理论的根据。这个正名主义，又是从《春秋》和古史官的种种书法归纳得来的。他所谓“述而不作”，其实是以述为作，就是理论化旧文化、旧制度，要将那些维持下去。他对于中国文化的贡献，便在这里。

### 疏释：

这些旧文化旧制度，也就是周公制的“礼”和作的“乐”。到了孔子生活的得那个年代，礼乐社会确已如同一座千疮百孔的古代大厦，形将倾圮了。孔子走进这大厦，或许最初也有过修葺一番的想法。旋尔，却发现倾覆不可免，修补无所用。于是他在赞叹昔日的宏伟壮丽的同时便不再去添砖加瓦，只是尽量地把风格与结构这些大厦建筑最核心的内容保存成蓝图，供后人有条件时再去设计建设新的大厦。这便是“述而不作”的实情。

孔子以后，儒家还出了两位大师，孟子和荀子。孟子名轲，邹人；荀子名况，赵人。这两位大师代表儒家的两派。他们也都拥护周代的文化和制度，但更进一步的加以理论化和理想化。孟子说人性是善的。人都有恻隐心、羞恶心、辞让心、是非心；这便是仁、义、礼、智等善端，只要能够加以扩充，便成善人。这些善端，又总称为“不忍人之心”。圣王本于“不忍人之心”，发为“不忍人之政”<sup>[5]</sup>，便是“仁政”，“王政”。一切政治的、经济的制度都是为民设的，君也是为民设的——这却已经不是封建制度的精神了。和王政相对的是霸政。霸主的种种制作设施，有时也似乎为民，其实不过是达到好名、好利、好尊荣的手段罢了。荀子说人性是恶的。

### 疏释：

可惜朱先生没有见到张岱年的《中国哲学大纲》，所以不能明白荀卿与孟柯“所谓性，实非一事”，孟不谓“性”的恰是荀的“性”，荀不谓“性”

的又被孟呼作“性”的道理。例如，人生而具备的求“耳目之欲”、“声色之好”的特征，在孟看来，是“求在外者也”，“不谓性”，到了荀那里，恰恰就成了“人之性，……生而有……顺是故淫乱生而礼义文理亡”的了。

性是生之本然，里面不但没有善端，还有争夺放纵等恶端。但是人有相当聪明才力，可以渐渐改善学好；积久了，习惯自然，再加上专一的工夫，可以到圣人的地步。所以善是人为的。孟子反对功利，他却注重它。他论王霸的分别，也从功利着眼。孟子注重圣王的道德，他却注重圣王的威权。他说生民之初，纵欲相争，乱得一团糟，圣王建立社会国家，是为明分、息争的。礼是社会的秩序和规范，作用便在明分；乐是调和情感的，作用便在息争。他这样从功利主义出发，给一切文化和制度找到了理论的根据。

#### 疏释：

这些都是朱先生眼中的孔、荀、孟，而不必是实际里的孔、荀、孟，亦不必就是读者心中的孔、荀、孟。若不存了这分宽容、开放的心态去读书，可能还不如不读。

儒士多半是上层社会的失业流民；儒家所拥护的制度，所讲、所行的道德，也是上层社会所讲、所行的。还有原业农工的下层失业流民，却多半成为武士。武士是以帮人打仗为职业的专家。墨翟便出于武士。墨家的创始者墨翟，鲁国人，后来做到宋国的大夫，但出身大概是很微贱的。“墨”原是做苦工的犯人的意思，大概是个浑名；“翟”是名字。墨家本是贱者，也



就不辞用那个浑名自称他们的学派。墨家是有团体组织的，他们的首领叫做“巨子”；墨子大约就是第一任“巨子”。他们不但是打仗的专家，并且是制造战争器械的专家。

但墨家和别的武士不同，他们是有主义的。他们虽以帮人打仗为生，却反对侵略的打仗；他们只帮被侵略的弱小国家做防卫的工作。《墨子》里只讲守的器械和方法，攻的方面，特意不讲。这是他们的“非攻”主义。他们说天下大害，在于人的互争；天下人都该视人如己，互相帮助，不但利他，而且利己。这是“兼爱”主义。墨家注重功利，凡与国家人民有利的事物，才认为有价值。国家人民，利在富庶；凡能使人民富庶的事物是有用的，别的都是无益或有害。他们是平民的代言人，所以反对贵族的周代的文化和制度。他们主张“节葬”、“短丧”、“节用”、“非乐”，都和儒家相反。他们说他们是以节俭勤苦的夏禹为法的。他们又相信有上帝和鬼神，能够赏善罚恶；这也是下层社会的旧信仰。儒家和墨家其实都是守旧的；不过一个守原来上层社会的旧，一个守原来下层社会的旧罢了。

压根儿反对一切文化和制度的是道家。

#### 疏释：

同为诸子百家之一的道家，后世的命运似乎有些特别的不济。只看在编修《四库全书》时，兵、法、农、医乃至术数、艺术都能够算得上是“自为部分者”，列进子部之正编；唯本也是中原正音的道家，却不能一视同仁，与西土来胡的释家并在了一处，名曰“别教”。

道家出于隐士。孔子一生曾遇到好些“避世”之士；他们着实讥评孔子。这些人都是有知识学问的。他们看见时世太乱，难以挽救，便消极起来，对于世事，取一种不闻不问的态度。他们讥评孔子“知其不可而为之”<sup>[6]</sup>，费力不讨好；他们自己便是知其不可而不为的、独善其身的聪明人。后来有个杨朱，也是这一流人，他却将这种态度理论化了，建立“为我”的学说。他主张“全生保真，不以物累形”<sup>[7]</sup>；将天下给他，换他小腿上一根汗毛，他是不干的。天下虽大，是外物；一根毛虽小，却是自己的一部分。所谓“真”，便是自然。杨朱所说的只是教人因生命的自然，不加伤害；“避世”便是“全生保真”的路。不过世事变化无穷，避世未必就能避害，杨朱的教义到这里却穷了。老子、庄子的学说似乎便是从这里出发，加以扩充的。杨朱实在是道家的先锋。

老子相传姓李名耳，楚国隐士。楚人是南方新兴的民族，受周文化的影响很少，他们往往有极新的思想。孔子遇到那些隐士，也都在楚国，这似乎不是偶然的。庄子名周，宋国人，他的思想却接近楚人。老学以为宇宙间事物的变化，都遵循一定的公律，在自然界如此，在人事界也如此。这叫做“常”。顺应这些公律，便不须避害，自然能避害。所以说，“知常曰明”<sup>[8]</sup>。事物变化的最大公律是物极则反。处世接物，最好先从反面下手。“将欲翕之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。”<sup>[9]</sup>“大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。”<sup>[10]</sup>这样以退为进，便不至于有什么冲突了。因为物极则反，所以社会上政治上种种制度，推行起来，结果往往和原来目的相反。“法令滋彰，盗贼多有。”<sup>[11]</sup>治天下本求有所作为，但这是费力不讨好的，不如排除一切制度，顺应自然，无为而为，不治而治。那就无不为，无不治了。自然就是“道”，就是天地万物所以生的总

原理。物得道而生，是道的具体表现。一物所以生的原理叫做“德”，“德”是“得”的意思。所以宇宙万物都是自然的。这是老学的根本思想，也是庄学的根本思想。但庄学比老学更进一步。他们主张绝对的自由，绝对的平等。

### 疏释：

谁都明白，绝对的自由与平等，用之外在世间是不可能成立的。老、庄也断不会如此无知与愚笨。他们是在心体上建立这样的大自由与大平等的。人万殊，心体却是唯一，都是以“能动”为其特性的。他们说，一般人能动的

心，是动在变易着的一切幻象上的，但这只能带来深深的不满足，也就是痛苦；若是动到了不易的“道”上，并且不再从“道”上离开，活生生地在“道”上动着，这才会发现内在真理，产生不可改易的认肯，引领我们得到不为外境所伤害的内心平静，持久的圆满、快乐。否则，只要我们所珍爱与保护的“私我”受到威胁，或是得不到它欲求的东西，痛苦便注定要出现。权力、金钱、感官享受等一切暂时性满足早晚都会转为不满。使心从动在变易的幻象转到不易的“道”上的路径，就是“德”。“德”是从凡俗通往“道”的一只船，到了“道”的彼岸时，是要弃船上岸的。

⇒如《道德经·法本  
章》言：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，欲得一以盈，侯王得一以为天下正。”

⇒不如说，“道”与“德”是“这个不易的”一体之两面，一事之两说。“道生之，德畜之，物形之而器成之。是以万物尊道而贵德。道之尊，德之贵也，夫莫之爵而恒自然也。道生之，畜之，长之，育之，成之，熟之，养

天地万物，无时不在变化之中，不齐是自然的。一切但须顺其自然，所有的分别，所有的标准，都是不必要的。社会上、政治上的制度，硬教不齐的齐起来，只徒然伤害人性罢了。所以圣人是要不得的；儒、墨是“不知耻”的<sup>[12]</sup>。按庄学说，凡天下之物都无不好，凡天下的意见，都无不对；无所谓物我，无所谓是非。甚至死和生也都是自然的变化，都是可喜的。明白

之,覆之。生而弗有,为而弗恃,长而弗宰,是谓玄德。”(《道德经·养德章》)后人将《老子》上、下卷分为道经、德经,勘其意蕴,二者皆合言道德。曰“玄德”,曰“上德”,皆言道也。

这些个,便能与自然打成一片,成为“无人而不自得”的至人了。老、庄两派,汉代总称为道家。

庄学排除是非,是当时“辩者”的影响。“辩者”汉代称为名家,出于讼师。辩者的一个首领郑国邓析,便是春秋末年著名的讼师。另一个首领梁相惠施,也是法律行家。邓析的本事在对于法令能够咬文嚼字的取巧,“以是为非,以非为是。”<sup>[13]</sup>语言文字往往是多义的;他能够分析语言文字的意义,利用来作种种不同甚至相反的解释。这样发展了辩者的学说。当时的辩者有惠施和公孙龙两派。惠施派说,世间各个体的物,各有许多性质;但这些性质,都因比较而显,所以不是绝对的。各物都有相同之处,也都有相异之处。从同的一方面看,可以说万物无不相同;从异的一方面看,可以说万物无不相异。同异都是相对的,这叫做“合同异”<sup>[14]</sup>。

公孙龙,赵人。他这一派不重个体而重根本,他说概念有独立分离的存在。譬如一块坚而白的石头,看的时候只见白,没有坚;摸的时候只觉坚,不见白。所单白性与坚性两者是分离的。况且天下白的东西很多,坚的东西也很多,有白而不坚的,也有坚而不白的。也可见白性与坚性是分离的,白性使物白,坚性使物坚;这些虽然必须因具体的物而见,但实在有着独立的存在,不过是潜存罢了。这叫做“离坚白”<sup>[15]</sup>。这种讨论与一般人感觉和常识相反,所以当时以为“怪说”“琦辞”,“辩而无用”<sup>[16]</sup>。但这种纯理论的兴趣,在哲学上是有它的价值的。至于辩者对于社会政治的主张,却近于墨家。

儒、墨、道各家有一个共通的态度,就是托古立言;他们都假托古圣贤之言以自重。孔子托于文王、周公,墨子托于禹,孟子托于尧、舜,老、庄托于传说中尧、舜以前的人物;一个比一个古,一个压一个。不托古而变古

的只有法家。法家出于“法术之士”<sup>[17]</sup>，法术之士是以政治为职业的专家。贵族政治崩坏的结果，一方面是平民的解放，一方面是君主的集权。这时候国家的范围，一天一天扩大，社会的组织也一天一天复杂。人治、礼治，都不适用了。法术之士便创一种新的政治方法帮助当时的君主整理国政，做他们的参谋。这就是法治。当时现实政治和各方面的趋势是变古——尊君权、禁私学、重富豪。法术之士便拥护这种趋势，加以理论化。

他们中间有重势、重术、重法三派，而韩非子集其大成。他本是韩国的贵族，学于荀子。他采取荀学、老学和辩者的理论，创立他的一家言；他说势、术、法三者都是“帝王之具”<sup>[18]</sup>，缺一不可。势的表现是赏罚，赏罚严，才可以推行法和术。因为人性究竟是恶的。术是君主驾御臣下的技巧。综核名实是一个例。譬如教人做某官，按那官的名位，该能作出某些成绩来；君主就可以照着去考核，看他名实能相副否。又如臣下有所建议，君主便叫他去作，看他能照所说的作到否。名实相副的赏，否则罚。法是规矩准绳，明主制下了法，庸主只要守着，也就可以治了。君主能够兼用法、术、势，就可以一驭万，以静制动，无为而治。诸子都讲政治，但都是非职业的，多偏于理想。只有法家的学说，从实际政治出来，切于实用。中国后来的政治，大部分是受法家的学说支配的。

古代贵族养着礼、乐专家，也养着巫祝、术数专家。礼、乐原来的最大的用处丧、祭。丧、祭用礼、乐专家，也用巫祝；这两种人是常在一处的同事。巫祝固然是迷信的；礼、乐里原先也是有迷信成分的。礼、乐专家后来沦为儒士；巫祝术数专家便沦为方士。他们关系极密切，所注意的事有些是相同的。汉代所称的阴阳家便出于方士。古代术数注意于所谓“天人之际”，以为天道人事互相影响。战国末年有些人更将这种思想推行起来，

并加以理论化，使它成为一贯的学说。这就是阴阳家。

当时阴阳家的首领是齐人驺衍。他研究“阴阳消息”<sup>[19]</sup>，创为“五德终始”说<sup>[20]</sup>。“五德”就是五行之德。五行是古代的信仰。驺衍以为五行是五种天然势力，所谓“德”。每一德，各有盛衰的循环。在它当运的时候，天道人事，都受它支配。等到它运尽而衰，为别一德所胜、所克，别一德就继起当运。木胜土，金胜木，火胜金，水胜火，土胜水，这样“终始”不息。

#### 疏释：

“阴阳”与“五行”，在中国文化中，那是持形而上之道体，御形而下之术用的重要工具。最典型的案例便是中医，千百年来看病救人，仗得全是“阴阳五行”的力量。到今天，想区分一个中医合不合格，最主要的指标，还是要看他看病处方时是否是以“阴阳五行”为其依据。所以，如果有读者想了解这方面知识，最靠谱的做法，也应该是先找本《黄帝内经》来读一读。

历史上的事变都是这些天然势力的表现。每一朝代，代表一德；朝代是常变的，不是一家一姓可以永保的。阴阳家也讲仁义名分，却是受儒家的影响。那时候儒家也在开始受他们的影响，讲《周易》，作《易传》。到了秦、汉间，儒家更几乎与他们混和为一；西汉今文家的经学大部便建立在阴阳家的基础上。后来“古文经学”虽然扫除了一些“非常”、“可怪”之论<sup>[21]</sup>，但阴阳家的思想已深入人心，牢不可拔了。

战国末期，一般人渐渐感着统一思想的需要，秦相吕不韦便是作这种尝

试的第一个人。他教许多门客合撰了一部《吕氏春秋》。现在所传的诸子书，大概都是汉人整理编定的；他们大概是将同一学派的各篇编辑起来，题为某子。所以都不是有系统的著作。《吕氏春秋》却不然；它是第一部完整的书。吕不韦所以编这部书，就是想化零为整，集合众长，统一思想。他的基调却是道家。秦始皇统一天下，李斯为相，实行统一思想。他烧书，禁天下藏“《诗》、《书》百家语”<sup>[22]</sup>。但时机到底还未成熟，而秦不久也就亡了，李斯是失败了。所以汉初诸子学依然很盛。

到了汉武帝的时候，淮南王刘安仿效吕不韦的故智，教门客编了一部《淮南子》，也以道家为基调，也想来统一思想。但成功的不是他，是董仲舒。董仲舒向武帝建议：“六经和孔子的学说以外，各家一概禁止。邪说息了，秩序才可统一，标准才可分明，人民才知道他们应走的路。”<sup>[23]</sup>武帝采纳了他的话。从此，帝王用功名、利禄提倡他们所定的儒学，儒学统于一尊；春秋、战国时代言论思想极端自由的空气便消灭了。这时候政治上既开了从来未有的大局面，社会和经济各方面的变动也渐渐凝成了新秩序，思想渐归于统一，也是自然的趋势。在这新秩序里，农民还占着大多数，宗法社会还保留着，旧时的礼教与制度一部分还可适用，不过民众化了罢了。另一方面，要创立政治上、社会上各种新制度，也得参考旧的。这里便非用儒者不可了。儒者通晓以前的典籍，熟悉以前的制度，而又能够加以理想化、理论化，使那些东西秩然有序，粲然可观。别家虽也有政治社会学说，却无具体的办法，就是有，也不完备，赶不上儒家；在这建设时代，自然不能和儒学争胜。儒学的独尊，也是当然的。

人只是一个完整的人，诸子百家只是学术、书籍的分类，而不是个人的分类。没有哪个人的大脑被分区为“儒家”区、“道家”区、“医家”区、“术数”区。把一个活人贴上标签说他是“XX家”，也只在变相地谋杀他生命的活性。一切学问、教育，在中国只是为成就一个“大写的人”，六经也不是归于儒家，只是后世以孔子为首立出了儒家，而孔子也是“宪章尧舜，祖述文武”时，选编、选用了六经为教材。古人还有“不为良相，即为良医”的说法，不熟悉、领会六经，也不可能成为中国传统的“大医”，特此证明中国古代的学问是一贯的，只是一个学问（大人之学）。而

中国古代学术风气也是开放的，鼓励自成一家之言，用当代禅文化倡导者王绍璠的话讲——“有理就造反”，而不是“造反有理”。

**疏释：**

这种“当然”的态度恐怕要不得。要不然，我们似乎可以说，住在欧洲的白人种资源又少，国力又丰，征服并消灭一下大洋对岸的印第安人们，也就是“当然”的了。



注释：

- [1] 语见章学诚《文史通义·言公》上。
- [2] 《论语·卫灵公》。
- [3] 《论语·述而》。
- [4] 《论语·颜渊》。
- [5] 《孟子·公孙丑》。
- [6] 《论语·宪问》。
- [7] 《淮南子·汜论训》。
- [8] 《老子》十六章。
- [9] 《老子》三十六章。
- [10] 《老子》四十五章。
- [11] 《老子》五十七章。
- [12] 《庄子·在宥》、《天运》。
- [13] 《吕氏春秋·审应览·离谓篇》。
- [14] 语见《庄子·秋水》。
- [15][16] 《荀子·非十二子篇》。
- [17][18] 《韩非子·定法》。
- [19] 《史记·孟子荀卿列传》。
- [20] 《吕氏春秋·有始览·名类篇》及《文选》左思《魏都赋》李善注引《七略》。
- [21] 何休《春秋公羊经传解诂序》说《春秋》中“多非常异义可怪之论”。
- [22] 《史记·秦始皇本纪》。
- [23] 原文见《汉书·董仲舒传》。

参考资料：冯友兰《中国哲学史》第一篇。

## 春秋三传

冬、夏是或阴盛或阳盛的季节，让人感到酷烈与单调，而春、秋季是阴阳消长相当的季节，让人感到物候的倏忽变化，花开叶落，又令人深切体验生命的迁流盛衰。所以，春、秋的变化相更显，冬、夏的变化相更隐。春生夏长秋收冬藏，古代朝廷在万物生发与收杀的季节举行重大的活动，也正是中国人“天人合一”的思想的体现。

春的景象远不如夏天那样繁盛撩人，秋的风情绝比不上冬季万物枯槁时的严峻。然而，我们却多听到“春秋”并称，少见有“冬夏”连用，这与东方文化重“因”胜过重“果”、重“隐”胜过重“显”有关。这是单指题目两个字就是微言大义存焉的一部书，何况其中洋洋洒洒的内文呢？

“春秋”是古代记事史书的通称。古代朝廷大事，多在春、秋二季举行，所以记事的书用这个名字。各国各有各的春秋，但是后世都不传了。传下的只有一部《鲁春秋》，《春秋》成了它的专名，便是《春秋经》了。传说这部《春秋》是孔子作的，至少是他编的。鲁哀公十四年，鲁西有猎户打着一只从没有见过的独角怪兽，想着定是个不祥的东西，将它扔了。这个新闻传到了孔子那里，他便去看。他一看，就说，“这是麟啊。为谁来的呢！干什么来的呢！唉唉！我的道不行了！”说着流下泪来，赶忙将袖子去擦，泪点儿却已滴到衣襟上。原来麟是个仁兽，是个祥瑞的东西；圣帝、明王在位，天下太平，它才会来，不然是不会来的。可是那时代哪有圣帝、明王？天下正乱纷纷的，麟来的真不是时候，所以让猎户打死；它算是倒了运了。

### 疏释：

史上有名的“获麟”事件。其象征意义据说是这样的：麟是圣王的祥瑞，当时无圣王而麟现于世，却又被打死，是为孔子而出，也是为孔子而去。这表示孔子有圣王之德而无圣王之位，是“素王”，后代不光依此例而封了孔子做“大成至圣文贤王”，还仿孔子的口气写了首诗歌：“唐虞之世麟凤游，今非其时来何由？麟兮麟兮我心忧！”

孔子这时已经年老，也常常觉着生的不是时候，不能行道；他为周朝伤心，也为自己伤心。看了这只死麟，一面同情它，一面也引起自己的无限感慨。他觉着生平说了许多教；当世的人君总不信他，可见空话不能打动人。他发愿修一部《春秋》，要让人从具体的事例里，得到善恶的教训，他相信这样得来的教训，比抽象的议论深切著明的多。他觉得修成了这部《春秋》，虽然不能行道，也算不白活一辈子。这便动起手来，九个月书就成功了。书起于鲁隐公，终于获麟；因获麟有感而作，所以叙到获麟绝笔，是纪念的意思。但是《左传》里所载的《春秋经》，获麟后还有，而且在记了“孔子卒”的哀公十六年后还有：据说那却是他的弟子们续修的了。

这个故事虽然够感伤的，但我们从种种方面知道，它却不是真的。《春秋》只是鲁国史官的旧文，孔子不曾掺进手去。《春秋》可是一部信史，里面所记的鲁国日食，有三十次和西方科学家所推算的相合，这决不是偶然的。

### 疏释：

今人信“科学”。 ← 幸亏如此，否则今人必不能信。

不过书中残阙、零乱和后人增改的地方，都很不少。书起于隐公元年，到哀公十四年止，共二百四十二年（西元前七二二～四八一）；后世称这二百四十二年为春秋时代。书中纪事按年月日，这叫做编年。编年在史学上是个大发明；这教历史系统化，并增加了它的确实性。《春秋》是我国现存的第一部编年史。书中虽用鲁国纪元，所记的却是各国的事，所以也是我们第一部通史。所记的齐桓公、晋文公的霸迹最多；后来说“尊王攘夷”是《春秋》大义，便是从这里着眼。

古代史官记事，有两种目的：一是征实，二是劝惩。像晋国董狐不怕权势，记“赵盾弑其君”<sup>[1]</sup>，齐国太史记“崔杼弑其君”<sup>[2]</sup>，虽杀身不悔，都为的是征实和惩恶，作后世的鉴戒。但是史文简略，劝惩的意思有时不容易看出来，因此便需要解说的人。《国语》记楚国申叔时论教太子的科目，有“春秋”一项，说“春秋”有奖善、惩恶的作用，可以戒劝太子的心。孔子是第一个开门授徒，拿经典教给平民的人，《鲁春秋》也该是他的一种科目。关于劝惩的所在，他大约有许多口义传给弟子们。他死后，弟子们散在四方，就所能记忆的又教授开去。《左传》、《公羊传》、《穀梁传》，所谓《春秋》三传里，所引孔子解释和评论的话，大概就是检的这一些。

古人重精神，这 ← 三传特别注重《春秋》的劝惩作用；征实与否，倒在其次。按三传的看法，《春秋》大义可以从两方面说：明辨是非，分别善恶，提倡德义，从成败里见教训，这是一；夸扬霸业，推尊周室，亲爱中国，排斥夷狄，实现民

族大一统的理想，这是二。前者是人君的明鉴，后者是拨乱反正的程序。这都是王道。而敬天事鬼，也包括在王道理。《春秋》里记灾，表示天罚；记鬼，表示恩仇，也还是劝惩的意思。古代记事的书常夹杂着好多的迷信和理想，《春秋》也不免如此；三传的看法，大体上是对的。但在解释经文的时候，却往往一个字一个字的咬嚼；这一咬嚼，便不愿上下文穿凿傅会起来了。《公羊》、《穀梁》，尤其如此。

#### 疏释：

现在看《左传》的人可能还不少，读《公》、《穀》的却难得见。其实不一定通读，只要看上三、五小段，便能发现这种注释方法的特征。建议读者试一试，是花费时间精力少而获得成果多的一件事。

这样咬嚼出来的意义就是所谓“书法”，所谓“褒贬”，也就是所谓“微言”。后世最看重这个。他们说孔子修《春秋》，“笔则笔，削则削”<sup>[3]</sup>，“笔”是书，“削”是不书，都有大道理在内。又说一字之褒，比教你作王公还荣耀，一字之贬，比将你作罪人杀了还耻辱。本来孟子说过，“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧”<sup>[4]</sup>，那似乎只指概括的劝惩作用而言。等到褒贬说发展，孟子这句话倒像更坐实了。而孔子和《春秋》的权威也就更大了。后世史家推尊孔子，也推尊《春秋》，承认这种书法是天经地义；但实际上却并不照三传所咬嚼出来的那么穿凿傅会的办。这正和后世诗人尽管推尊《毛诗传笺》里比兴的解释，实际上却不那样穿凿傅会的作诗一样。三传，特别是《公羊传》和《穀梁传》，和《毛诗传笺》，在穿凿解经这件事上是一

将此“书法”领会得至精至微至深至广者，明末清初之金圣叹也！

致的。

三传之中，公羊、穀梁两家全以解经为主，左氏却以叙事为主。公、穀以解经为主，所以咬嚼得更利害些。战国末期，专门解释《春秋》的有许多家，公、穀较晚出而仅存。这两家固然有许多彼此相异之处，但渊源似乎是相同的；他们所引别家的解说也有些是一样的。这两种《春秋经传》经过秦火，多有残缺的地方；到汉景帝、武帝时候，才有经师重加整理，传授给人。公羊、穀梁只是家派的名称，仅存姓氏，名字已不可知。至于他们解经的宗旨，已见上文；《春秋》本是儒家传授的经典，解说的人，自然也离不了儒家，在这一点上，三传是大同小异的。

《左传》这部书，汉代传为鲁国左丘明所作。这个左丘明，有的说是“鲁君子”，有的说是孔子的朋友；后世又有说是鲁国的史官的<sup>[5]</sup>。这部书历来讨论的最多。汉时有五经博士。凡解说五经自成一家之学的，都可立为博士。立了博士，便是官学；那派经师便可做官受禄。当时《春秋》立了公、穀二传的博士。《左传》流传得晚些，古文派经师也给它争立博士。今文派却说这部书不得孔子《春秋》的真传，不如公、穀两家。后来虽一度立了博士，可是不久还是废了。倒是民间传习的渐多，终于大行！原来公、穀不免空谈，《左传》却是一部仅存的古代编年通史（残缺又少），用处自然大得多。

#### 疏释：

不只如此，只文采上讲，《左传》也实在精妙得紧。

《左传》以外，还有一部分国记载的《国语》，汉代也认为左丘明所作，称为《春秋外传》。后世学者怀疑这一说的很多。据近人的研究，《国语》重在“语”，记事颇简略，大约出于另一著者的手，而为《左传》著者的重要史料之一。这书的说教，也不外尚德、尊天、敬神、爱民，和《左传》是很相近的。只不知著者是谁。其实《左传》著者我们也不知道。说是左丘明，但矛盾太多，不能教人相信。《左传》成书的时代大概在战国，比《公》、《穀》二传早些。

《左传》这部书大体依《春秋》而作；参考群籍，详述史事，征引孔子和别的“君子”解经评史的言论，吟味书法，自成一家言。但迷信卜筮，所记祸福的预言，几乎无不应验；这却大大违背了征实的精神，而和儒家的宗旨也不合了。晋范宁作《穀梁传序》说：“左氏艳而富，其失也巫”；“艳”是文章美，“富”是材料多，“巫”是多叙鬼神，预言祸福。这是句公平话。注《左传》的，汉代就不少，但那些许多已散失；现存的只有晋杜预注，算是最古了。

杜预作《春秋序》，论到《左传》，说“其文缓，其旨远”，“缓”是委婉，“远”是含蓄。这不但是好史笔，也是好文笔。所以《左传》不但是史学的权威，也是文学的权威。《左传》的文学本领，表现在记述辞令和描写战争上。春秋列国，盟会频繁，使臣会说话不会说话，不但关系荣辱，并且关系利害，出入很大，所以极重辞令。《左传》所记当时君臣的话，从容委曲，意味深长。只是平心静气的说，紧要关头却不放松一步，真所谓恰到好处。这固然是当时风气如此，但不经《左传》著者的润饰工夫，也决不会那样在纸上活跃的。

所做预言几乎无不应验，“却大大违背了征实的精神”，不知这是范宁的意见还是佩弦先生的意见还是某时代某人群的意见，还是更广泛更久远人们的意见。

### 疏释：

《左传》记了个故事。说有个刺客跑去杀人，到了跟前见到目标睡觉。刺客虽然没有被发现，可是却被刺杀目标威严的人格与睡姿镇服，就自杀了，临死还说了一大段话。这故事特有名，也老见到有人引用，但一定是哈哈！ ← 著者“润饰”出来的。否则一个死了，一个睡着，别人没发现，又不会有录音笔，谁会听到并记录了那一大段“遗言”？

战争是个复杂的程序，叙得头头是道，已经不易，叙得有声有色，更难；这差不多全靠忙中有闲，透着优游不迫神儿才成。这却正是《左传》著者所擅长的。





注释:

- [1] 《左传》宣公二年。
- [2] 《左传》襄公二十五年。
- [3] 《史记·孔子世家》。
- [4] 《孟子·滕文公》下。
- [5] 《史记·十二诸侯年表序》说是“鲁君子”,《汉书·刘歆传》说“亲见夫子”,“好恶与圣人同”,杜预《春秋序》说是“身为国史”。

参考资料:洪业《春秋传引得序》。



## 战国策

《战国策》可能是我国古籍中最能发展人的心思完整的一部书。这是因为它总是带着读者将一件事从尽可能多的维度上加以考虑。每有一案，说应当如何如何去做好，无论筹度得再怎样地清晰缜密，亦必有完全相反的一案，以至少同样清晰缜密的筹度说不要如此。这便逼迫读者的心思开放、深化、柔化了，也便改进了我们的脑筋。所以每逢到时代乱的时候，便有许多人主张应多读《战国策》，说读了头脑会好用，对事物的观点会不同；可到了天下太平，老学究又不许青年人过早读《战国策》，怕读后脑子太灵活，就不听老人的话了。其实这些游说之士，专门在各个大势力的隙缝中飞来飞去，靠了一张嘴巴，达到自己的目的，好玩归好玩，风光归风光，却实在是大风险的行当，天生的资质如果不够丰盈，轻者，会成了“没有什么才华却挺能横溢”的笑料，重则会失去了性命。“机关算尽反误了卿卿性命”，是《战国策》的一个大主题。

春秋末年，列国大臣的势力渐渐膨胀起来。这些大臣都是世袭的，他们一代一代聚财养众，明争暗夺了君主的权力，建立起自己的特殊地位。等到机会成熟，便跳起来打倒君主自己干。那时候各国差不多都起了内乱。晋国让韩、魏、赵三家分了，姓姜的齐国也让姓田的大夫占了。这些，周天

子只得承认了。这是封建制度崩坏的开始。那时候周室也经过了内乱，土地大半让邻国抢去，剩下的又分为东、西周；东、西周各有君王，彼此还争争吵吵的。这两位君王早已失去春秋时代“共主”的地位，而和列国诸侯相等了。后来列国纷纷称王，周室更不算回事；他们至多能和宋、鲁等小国君主等量齐观罢了。

秦、楚两国也经过内乱，可是站住了。它们本是边远的国家，却渐渐伸张势力到中原来。内乱平后，大加整顿，努力图强，声威便更广了。还有极北的燕国，向来和中原国家少来往；这时候也有力量向南参加国际政治了。秦、楚、燕和新兴的韩、魏、赵、齐，是那时代的大国，称为“七雄”。那些小国呢，从前可以仰仗霸主的保护，作大国的附庸；现在可不成了，只好让人家吞的吞，并的并，算只留下宋、鲁等两三国，给七雄当缓冲地带。封建制度既然在崩坏中，七雄便各成一单位，各自争存，各自争强；国际政局比春秋时代紧张多了。战争也比从前严重多了。列国都在自己边界上修起长城来。这时候军器进步了，从前的兵器都用铜打成，现在有用铁打成的了。战术也进步了。攻守的方法都比从前精明，从前只用兵车和步卒，现在却发展了骑兵了。这时候还有以帮人家作战为职业的人。这时候的战争，杀伤是很多的。孟子说：“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城。”<sup>[1]</sup>可见那凶惨的情形。后人因此称这个时代为战国时代。

#### 疏释：

这时的战国比起此前的春秋，变化是极大的。最显著的特征，是各国的疆土较前辽阔了许多，政治组织也严谨起来。随而兵力雄盛，一次战争，一

个国家派出 20 万甚至 30 万战士的局面在春秋时不可想见，到战国时则成了平常的事。而且，各国政府里的文官武将，几乎都是平民出身的游士，就是所谓的“贵族派”四君子，也不再拥有春秋贵族的特权了。像赵奢为政府收租，不打招呼就杀了平原君几个管家，还获得平原君赏识与重奖的事，在此前与此后，都少有发生。

在长期混乱之后，贵族有的作了国君，有的渐渐衰灭。这个阶级算是随着封建制度崩坏了。那时候的国君，没有了世袭的大臣，便集权专制起来。辅助他们的是一些出身贵贱不同的士人。那时候君主和大臣都竭力招揽有技能的人，甚至学鸡鸣、学狗盗的也都收留着。这是所谓“好客”、“好士”的风气。其中最高的是说客，是游说之士。当时国际关系紧张，战争随时可起。战争到底是劳民伤财的，况且难得有把握；重要的还是作外交的工夫。外交办得好，只凭口舌排难解纷，可以免去战祸；就是不得不战，也可以多找一些与国，一些帮手。担负这种外交的人，便是那些策士，那些游说之士。游说之士既然这般重要，所以立谈司以取卿相；只要有计谋，会辩说就成，出身的贵贱倒是不在乎的。

#### 疏释：

这书里以“记言”为主，是继承了“左史记言，右史记事”的传统，反映出中国人讲求“立言不朽”的特色。西方哲人讲话，总喜欢一套套地成个体系，要弄出本书来，有组织结构，到后世往往成为专门之学，只有专治其书的人知道他说什么，与一般人是无干的。中国人的理论不同，常常

只是脱口而出的一两句话，不必有系统，但却因了灵光一现的智慧，跑到后世千万亿人民的心里，挥也不能挥去，大家都认为有理，这才叫“立言”，才能与“立功”，“立德”合称“三不朽”。可见国人的“立言”是活的，有生命的。否则，又如何能“不朽”？

七雄中的秦，从孝公用商鞅变法以后，日渐强盛。到后来成了与六国对峙的局势。这时候的游说之士，有的劝六国联合起来抗秦，有的劝六国联合起来亲秦。前一派叫“合纵”，是联合南北各国的意思，后一派叫“连横”，是联合东西各国的意思——只有秦是西方的国家。合纵派的代表是苏秦，连横派的是张仪，他们可以代表所有的战国游说之士。后世提到游说的策士，总想到这两个人，提到纵横家，也总是想到这两个人。他们都是鬼谷先生的弟子。

#### 疏释：

鬼谷，也叫归谷，意思是归隐到了山谷里。有人说不光苏、张是他的两个门生，后来的孙臆、庞涓也出于其门。也有人说有没有这个人都可疑。反正神得很。但今天河南确有个山谷叫“鬼谷”。当地人认为是鬼谷先生归隐授徒的地方。不过如果真的张、苏、孙、庞都是他的门徒，为何这样一个高明老师调教出的学生都爱窝里斗？是不是教的内容有问题？如果没有这人而要这样编，又有什么寓意？

苏秦起初也是连横派。他游说秦惠王，秦惠王老不理他；穷得要死，只好回家。妻子、嫂嫂、父母，都瞧不起他。他恨极了，用心读书，用心揣摩；夜里倦了要睡，用锥子扎大腿，血流到脚上。这样整一年，他想着成了，便出来游说六国合纵。这回他果然成功了，佩了六国相印，又有势又有钱。打家里过的时候，父母郊迎三十里，妻子低头，嫂嫂爬在地下谢罪。他叹道：“人生世上，势位富贵，真是少不得的！”张仪和楚相喝酒。楚相丢了一块璧。手下人说张仪穷而无行，一定是他偷的，绑起来打了几百下。张仪始终不认，只好放了他。回家，他妻子说：“唉，要不是读书游说，那会受这场气！”他不理，只说：“看我舌头还在罢？”妻子笑道：“舌头是在的。”他说：“那就成！”后来果然做了秦国的相；苏秦死后，他也大大得意了一番。

#### 疏释：

这里说张仪死得比苏秦晚。按 1973 年 12 月在长沙出土的《战国纵横家书》帛书看，便又不合实情了。要知道这 11000 多字的帛书是当时留下来的第一手资料，大半以上的内容连《战国策》和《史记》的著作者也无缘一睹，所以在神出鬼没的苏秦的事迹上犯了不少错误，认为张比苏年幼即是其中之一。照帛书的记载，和张仪敌对的游士是公孙衍和陈轸，当张仪在秦当权之时，苏才出兴于世，苏比张小许多，比张至少晚死 25 年以上。传统认为张苏为敌之说，是后人的杜撰。

苏秦使锥子扎腿的时候，自己发狠道：“那有游说人主不能得金玉锦绣，不能取卿相之尊的道理！”这正是战国策士的心思。他们凭他们的智谋和辩才，给人家画策，办外交；谁用他们就帮谁。他们是职业的，所图的是自己的功名富贵；帮你的时候帮你，不帮的时候也许害你。翻覆，在他们看来是没有什么的。本来呢，当时七雄分立，没有共主，没有盟主，各干各的，谁胜谁得势。国际间没有是非，爱帮谁就帮谁，反正都一样。苏秦说连横不成，就改说合纵，在策士看来，这正是当然。张仪说舌头在就行，说是说非，只要会说，这也正是职业的态度。他们自己没有理想，没有主张，只求揣摩主上的心理，拐弯儿抹角投其所好。这需要技巧；韩非子《说难篇》专论这个。说得好固然可以取“金玉锦绣”和“卿相之尊”，说得不好也会招杀身之祸，利害所关如此之大，苏秦费一整年研究揣摩不算多。当时各国所重的是威势，策士所说原不外战争和诈谋；但要因人、因地进言，广博的知识和微妙的机智都是不可少的。

#### 疏释：

还是因为有帛书，我们才知道了苏秦的一生，实际上主要就是为燕昭王作反间，而且也正因为他在齐国时“阴与燕谋齐”，特务的实质暴露了出来而以“反间”罪被车裂处死的。所谓“苏秦合纵”其实就是“五国攻秦”的事，与楚国无关。《史记》里讲的因苏秦挂了六国相印，激怒贫困的张仪入秦，等苏秦死后才搞连横。这是司马迁上了范雎改名张禄入秦为相，又将张禄误传为张仪的小说家言的当，把苏秦的时代至少推早了半个世纪左右，这个旧说，迷惑了两千年来的许多读者，都知其文可疑，前后矛盾，却谁

也都弄不清，直到帛书出土才告一定论。

记载那些说辞的书叫《战国策》，是汉代刘向编定的，书名也是他提议的。但在他以前，汉初著名的说客蒯通，大约已经加以整理和润饰，所以各篇如出一手。《汉书》本传里记着他“论战国时说士权变，亦自序其说，凡八十一篇，号曰《隽永》”，大约就是刘向所根据的底本了<sup>[2]</sup>。蒯通那枝笔是很有力量的。铺陈的伟丽，叱咤的雄豪，固然传达出来了；而那些曲折微妙的声口，也丝丝入扣，千载如生。读这部书，真是如闻其语，如见其人。汉以来批评这部书的都用儒家的眼光。刘向的序里说战国时代“捐礼让而贵战争，弃仁义而用诈谲，苟以取强而已矣”，可以代表。但他又说这些是“高才秀士”的“奇策异智”，“亦可喜，皆可观”。这便是文辞的作用了。宋代有个李文叔，也说这部书所记载的事“浅陋不足道”，但“人读之，则必乡其说之工，而忘其事之陋者，文辞之胜移之而已”。又道，说的还不算难，记的才真难得呢<sup>[3]</sup>。这部书除文辞之胜外，所记的事，上接春秋时代，下至楚、汉兴起为止，共二百零二年（西元前四〇三~二〇二），也是一部重要的古史。所谓战国时代，便指这里的二百零二年；而战国的名称也是刘向在这部书的序里定出的。

读书人，没点主心骨，可会被“文辞之胜”移走啦。

#### 疏释：

这些纵横家之言，大部分都出自三晋之士。除了因为当时三晋之地（包括今山西，以及山西与陕西河南交界地区）文化相对发达之外，还有一个原因，那就是崇山峻岭、大河险川，从上下东西都包围起来了这片土地，





使战火较少烧到这里，保护住了相对发达的文化沉积下去。这也是今天全国地表文物十分之七，集中在了山西一省，四处唐代木构建筑全都居于晋中大地的历史背景不可不知。





注释：

- [1] 《离娄》。
- [2] 罗根泽《战国策作于蒯通考》及《补证》(《古史辨》第四册)。
- [3] 李格非《书战国策后》。

参考资料：雷海宗《中国通史选读》第二册(清华大学讲义排印本)。



# 史记汉书

把司马迁、班固合称为“迁固”，《史记》、《汉书》并称作“史汉”，是学界老早定了论的事。意思是说，我国的古史，也就是所谓“廿四史”或“廿五史”，是法效这两部书而有的。纪传表志的体裁以司马迁为功臣，而断代成书则是班固的贡献。

然而，每闻此语，便不由我不想起金庸名著《天龙八部》里乔峰（萧峰）先生于群敌环围下冲着与他有着齐名之誉的武功高手慕容复吼出的那句“萧某大好男儿，竟和你这种人齐名”！

我是为司马迁和他的《史记》打抱不平的。

若论“写史”，班固的文笔也并不差。他缺的是“论史”之才。而这，又是因于他的见识与人格修养的。读他的书，绝不会有读《史记》里魏公子、平原君诸传时那种畅快淋漓、欢欣鼓舞的感受。写《后汉书》的范曄，曾说班固“排死节，否正直”、“轻仁义，贱守节”，真是不错。用了钱穆先生的话说，班固“不是无是非，而是把是非颠倒了”。

班之颠倒是非，首先便是因为他中了有汉一代那些儒生们的流毒，要打着要据“《五经》之法言，同圣人之是非”的旗号，自欺欺人。不光是自甘居于“奴才”，更要别人也都做“奴才”；不光是要求别人做“奴才”，还要尽情辱骂与嘲笑不肯当“奴才”的有独立心思的人。像

阳言据“《五经》之法言，同圣人之是非”，阴则“非圣人之是非”，正是违背、戕害了“《五经》之法言”的本质精神，这种阳奉阴违的欺骗行为就像烂了心的苹果，不止自己烂，还特别能在不知不觉间传染别人，最具破坏力，此事不可不察，当常常检省自己的心是否正在暗中败坏。

司马迁这样，要“立一家之言”，便被他说成是“论是非颇谬于圣人”，又用了“鞭尸”笔法，展开人身的攻击，笑话马司迁“不能以智免极刑”。可惜班固自己也死在了牢狱里。唯司马迁是因替无辜的好友辩护而获罪，他则是吃了投靠的专权外戚倒台的亏。

这已够了，但若仅限于此，还不至于让我如此不忿。因为班固的这些毛病，至多可以说是文人的痛病，是共业。他还有不共。如受贿写史，改变事实；又如抹去父业，不肯承认是继续他爸爸班彪的工作而完成的《汉书》，贪天之功据为己有；再如纵容家奴横行，鱼肉百姓，甚至欺凌地方官员，终于反受其侮……如此等等，却都是在司马迁身上一点也见不到的。

说起中国的史书，《史记》、《汉书》，真是无人不知，无人不晓。这有两个原因。

一则这两部书是最早的有系统的历史，再早虽然还有《尚书》、《鲁春秋》、《国语》、《春秋左氏传》、《战国策》等，但《尚书》、《国语》、《战国策》，都是记言的史，不是记事的史。《春秋》和《左传》是记事的史了，可是《春秋》太简短，《左氏传》虽够铺排的，而跟着《春秋》编年的系统，所记的事还不免散碎。《史记》创了“纪传体”，叙事自黄帝以来到著者当世，就是汉武帝的时候，首尾三千多年。《汉书》采用了《史记》的体制，却以汉事为断，从高祖到王莽，只二百三十年。后来的史书全用《汉书》的体制，断代成书；二十四史里，《史记》、《汉书》以外的二十二史都如此。这称为“正史”。《史记》、《汉书》，可以说都是“正史”的源头。

### 疏释：

这些“正史”，从形式上讲，确兼法了《史》、《汉》，但若论到撰写的态度，则基本上是取了《汉书》所谓“代圣人立言”的大方略，并没有见到哪本书有些《史记》要“穷天人之际，通古今之变，成一家之言”的样子。

二则，这两部书都成了文学的古典；两书有许多相同处，虽然也有许多相异处。大概东汉、魏、晋到唐，喜欢《汉书》的多，唐以后喜欢《史记》的多，而明、清两代尤然。这是两书文体各有所胜的缘故。但历来班、马并称，《史》、《汉》连举，它们叙事写人的技术，毕竟是大同的。

### 疏释：

良心讲话，班固写人叙事的行文技巧，那也真是没得说。否则《汉书》也成不了大名。范晔不是说他这部《汉书》写史做到了“瞻而不秽，详而有体，使读之者亹亹而不厌”了吗？

《史记》，汉司马迁著。司马迁字子长，左冯翊夏阳（今陕西韩城）人，（景帝中元五年——西元前一四五——生，卒年不详。）他是太史令司马谈的儿子。小时候在本乡只帮人家耕田、放放牛玩儿。司马谈做了太史令，才将他带到京师（今西安）读书。他十岁的时候，便认识“古文”的书了。二十岁以后，到处游历，真是足迹遍天下。他东边到过现在的河北、山东及江、浙沿海，南边到过湖南、江西、云南、贵州，西边到过陕、甘、西康

等处，北边到过长城等处；当时的“大汉帝国”，除了朝鲜、河西（今宁夏一带）、岭南几个新开郡外，他都走到了。他的出游，相传是父亲命他搜求史料去的；但也有些处是因公去的。他搜得了多少写的史料，没有明文，不能知道。可是他却看到了好些古代的遗迹，听到了好些古代的轶闻；这些都是活史料，他用来印证并补充他所读的书。他作《史记》，叙述和描写往往特别亲切有味，便是为此。他的游历不但增扩了他的见闻，也增扩了他的胸襟；他能够综括三千多年的事，写成一部大书，而行文又极其抑扬变化之致，可见出他的胸襟是如何的阔大。

#### 疏释：

据现在考察，司马迁不光是卒年不详，生年也不详。一代史学泰斗，连哪年生哪年死都弄不清。这已不是他个人的悲哀，更是我们每个人在反思这两千年的文化时所应面对的惊叹。而同样可惊叹的还有自汉至唐少有人读《史记》，主流社会推重的是《汉书》的事实。原来像司马迁这样要保有一份独立心思的人，不光活着时往往没有好下场，就是死后也颇容易被人忽视的。幸好，天道酬人心，《史记》终于在天地间存留了下来。

他二十几岁的时候，应试得高第，做了郎中。武帝元封元年（西元前一〇），大行封禅典礼，步骑十八万，旌旗千余里。司马谈是史官，本该从行；但是病得很重，留在洛阳不能去。司马迁却跟去了。回来见父亲，父亲已经快死了，拉着他的手呜咽着道：“我们先人从虞、夏以来，世代做史官；周末弃职他去，从此我家便衰微了。我虽然恢复了世传的职务，可是不

成；你看这回封禅大典，我竟不能从行，真是命该如此！再说孔子因为眼见王道缺，礼乐衰，才整理文献，论《诗》、《书》，作《春秋》，他的功绩是不朽的。孔子到现在又四百多年了，各国只管争战，史籍都散失了，这得搜求整理；汉朝一统天下，明主、贤君、忠臣、死义之士，也得记载表彰。我做了太史令，却没能尽职，无所论著，真是惶恐万分。你若能继承先业，再做太史令，成就我的未竟之志，扬名于后世，那就是大孝了。你想着我的话罢。”<sup>[1]</sup> 司马迁听了父亲这番遗命，低头流泪答道：“儿子虽然不肖，定当将你老人家所搜集的材料，小心整理起来，不敢有所遗失。”<sup>[2]</sup> 司马谈便在这年死了；司马迁这年三十六岁。父亲的遗命指示了他一条伟大的路。

父亲死的第三年，司马迁果然做了太史令。他有机会看到许多史籍和别的藏书，便开始作整理的工夫。那时史料都集中在太史令手里，特别是汉代各地方行政报告，他那里都有。他一面整理史料，一面却忙着改历的工作；直到太初元年（西元前一〇四），太初历完成，才动手著他的书。天汉二年（西元前九九），李陵奉了贰师将军李广利的命，领了五千兵，出塞打匈奴。匈奴八万人围着他们；他们杀伤了匈奴一万多，可是自己的人也死了一大半。箭完了，又没吃的，耗了八天，等贰师将军派救兵。

#### 疏释：

有个重点，朱先生不知为何就遗漏掉了。那就是，这“贰师将军”叫李广利，是“略输文采”的汉武帝的小舅子，心爱的美人的哥哥。派老婆们的亲戚去捡现成的军功，却又不能让他们冒风险，原是汉武帝的“一好”。清朝的赵翼就已发现并指出了这一点。他专门写有一则“武帝三大将皆由女

宠”的文字，刊在《廿二史劄记》上面。

救兵竟没有影子。匈奴却派人来招降。李陵想着回去也没有脸，就降了。武帝听了这个消息，又急又气。朝廷里纷纷说李陵的坏话，武帝问司马迁，李陵到底是个怎样的人。李陵也做过郎中，和司马迁同过事，司马迁是知道他的。

他说李陵这个人秉性忠义，常想牺牲自己，报效国家。这回以少敌众，兵尽路穷，但还杀伤那么些人，功劳其实也不算小。他决不是怕死的人，他的降大概是假意的，也许在等机会给汉朝出力呢。武帝听了他的话，想着贰师将军是自己派的元帅，司马迁却将功劳归在投降的李陵身上，真是大不敬；便教将他抓起来，下在狱里。第二年，武帝杀了李陵全家，处司马迁宫刑。

#### 疏释：

来点“花边”。中国的宫刑，是古代社会里世界上最先进的生理学。不光要“宫”，还要保证“宫”而不死，在那个年代，已是不易。又不光要“宫”男，还要“宫”女，就更见其技术的发达。据《孔传》，“宫，淫刑也。男子割势，妇人幽闭”。“割势”好懂，“幽闭”则需解释几行。

原来“幽闭”之法，要“用木槌击妇人胸腹，即有一物附而掩闭其牝户（阴户），止（只）能溺便而人道（性功能）尽废矣”。实际上就是用杵击的物理方法，使妇人子宫脱垂。值得注意的是引号内的文字是比汉朝要晚上近 2000 年的清代人写的。



宫刑是个大辱，污及先人，见笑亲友。他灰心失望已极，只能发愤努力，在狱中专心致志写他的书，希图留个后世名。过了两年，武帝改元太始，大赦天下。他出了狱，不久却又做了宦者做的官，中书令，重被宠信。但他还继续写他的书。直到征和二年（西元前九一），全书才得完成，共一百三十篇，五十二万六千五百字。他死后，这部书部分的流传；到宣帝时，他的外孙杨惲才将全书献上朝廷去，并传写公行于世。汉人称为《太史公书》、《太史公》、《太史公记》、《太史记》。魏、晋间才简称为《史记》，《史记》便成了定名。这部书流传时颇有缺佚，经后人补续改窜了不少；只有元帝、成帝间褚少孙补的有主名，其余都不容易考了。

司马迁是窃比孔子的。孔子是在周末官守散失时代第一个保存文献的人；司马迁是秦火以后第一个保存文献的人。他们保存的方法不同，但是用心一样。《史记自序》里记着司马迁和上大夫壶遂讨论作史的一番话。司马迁引述他的父亲称扬孔子整理六经的丰功伟业，而特别着重《春秋》的著作。他们父子都是相信孔子作《春秋》的。他又引董仲舒所述孔子的话：“我有种种觉民救世的理想，凭空发议论，恐怕人不理会；不如借历史上现成的事实来表现，可以深切著明些。”<sup>[3]</sup> 这便是孔子作《春秋》的趣旨；他是要明王道，辨人事，分明是非、善恶、贤不肖，存亡继绝，补敝起废，作后世君臣龟鉴。《春秋》实在是礼义的大宗，司马迁相信礼治是胜于法治的。他相信《春秋》包罗万象，采善贬恶，并非以刺讥为主。像他父亲遗命所说的，汉兴以来，人主明圣盛德，和功臣、世家、贤大夫之业，是他父子职守所在，正该记载表彰。他的书记汉事较详，固然是史料多，也是他意主尊汉的缘故。他排斥暴秦，要将汉远承三代。这正和今文家说的《春秋》尊鲁一样，他的书实在是窃比《春秋》的。他虽自称只是“厥协六经异传，整

⇒ 由此可见，司马迁之“究天人之际，通古今之变，成一家之言”原与孔子作《春秋》之意是一贯的，与“圣人”的精神实质是一脉相承的，正好不是“论是非颇谬于圣人”的。

西汉“五德终始说”大行,《史记》亦取此说,但朱先生说司马迁之“究天人之际”,只是究“天道对于人事的影响”,“……都是阴阳家言”,余深以为不尽然。孔子整理六经,那也是“究天人之际”,这个“天人之际”颇有释家的“出世间法”与“世间法”、“圣义谛”与“世俗谛”之“真实道理”的意味;就好比《易经》也用于占卜打卦,但不可说《易经》仅是阴阳术数之书,那可真是一颗大好头颅落入草寇之手!

齐百家杂语”,<sup>[4]</sup>述而不作,不敢与《春秋》比,那不过是谦词罢了。

他在《报任安书》里说他的书“欲以究天人之际,通古今之变,成一家之言”。《史记自序》里说:“罔(网)罗天下放失旧闻,王迹所兴,原始察终,见盛观衰,论考之行事。”“王迹所兴”,始终盛衰,便是“古今之变”,也便是“天人之际”。“天人之际”只是天道对于人事的影响;这和所谓“始终盛衰”都是阴阳家言。阴阳家倡“五德终始说”,以为金、木、水、火、土五行之德,互相克胜,终始运行,循环不息。当运者盛,王迹所兴;运去则衰。西汉此说大行,与“今文经学”合而为一。司马迁是请教过董仲舒的,董就是今文派的大师;他也许受了董的影响。“五德终始说”原是一种历史哲学;实际的教训只是让人君顺时修德。

#### 疏释:

说司马迁向董仲舒请教过,并不是人人都承认的事实。但《史记》确实是保存并认可了“五德终始”之说。此说其所以会被司马迁所取法,道理大概很简单。那就是——“有用”。中国历代读书人都有“八艺”的传统。无论“雅”的四艺“琴棋书画”,还是“俗”的四艺“医卜星相”,核心理论,都是“阴阳”与“五行”。能传到今天,自有其道理。“这些不都是骗人,也不是都灵验。”(金克木《现代八艺谈》)。

《史记》虽然窃比《春秋》,却并不用那咬文嚼字的书法,只据事实录,使善恶自见。书里也有议论,那不过是著者牢骚之辞,与大体是无关的。原来司马迁自遭李陵之祸,更加努力著书。他觉得自己已经身废名裂,要

发抒意中的郁结，只有这一条通路。他在《报任安书》和《史记自序》里引了文王以下到韩非诸贤圣，都是发愤才著书的。他自己也是个发愤著书的人。天道的无常，世变的无常，引起了他的慨叹；他悲天悯人，发为牢骚抑扬之辞。这增加了他的书的情韵。后世论文的人推尊《史记》，一个原因便在这里。

班彪论前史得失，却说他“论议浅而不笃，其论术学，则崇黄、老而薄五经，序货殖，则轻仁义而羞贫穷，论游侠，则贱守节而贵俗功”，以为“大敝伤道”<sup>[5]</sup>；班固也说他“是非颇谬于圣人”<sup>[6]</sup>。其实推崇道家的是司马谈；司马迁时，儒学已成独尊之势，他也成了一个推崇的人了。

#### 疏释：

此语不公。我们很难想象，有人会一面“独尊”儒术，一面又想“成一家之言”。除非，人格分裂。

至于《游侠》、《货殖》两传，确有他的身世之感。那时候有钱可以赎罪，他遭了李陵之祸，刑重家贫，不能自赎，所以才有“羞贫穷”的话；他在穷窘之中，交游竟没有一个抱不平来救他的，所以才有称扬游侠的话。这和《白夷传》里天道无常的疑问，都只是偶一借题发挥，无关全书大旨。东汉王允死看“发愤”著书一语，加上咬文嚼字的成见，便说《史记》是“佞臣”的“谤书”<sup>[7]</sup>，那不但误解了《史记》，也太小看了司马迁了。

《史记》体例有五：十二本纪，记帝王政迹，是编年的。十表，以分年略记世代为主。八书，记典章制度的沿革。三十世家，记侯国世代存亡。七

我看司马公，是个“诚”的人，所以他离“真”更近，离“完整”更近，他发自肺腑地向真实开放，所以他有智慧“究天人之际”，有勇气直抒胸臆，为李陵辩白，为游侠称叹，不论黄老与孔儒而敢“成一家之言”。而后世不能领会老庄、孔孟之真义而捧臭脚者流，也忘了他们的祖宗圣人想当年也是在一片喊打声中“成一家之言”的。

⇒

⇒

司马迁之“发愤”，正是一大好男儿！

据说，阿基米德的比重理论，牛顿的万有引力定律，爱因斯坦的相对论，都是这样一路“疑”下去，“参”下去，无中生有生出来的。不过，最伟大的案例是两千五百多年前，古印度的释迦牟尼疑了很多年，学了很多年，苦了很多年，最后在一个叫菩提迦叶的地方的一棵菩提树下坐了七天七夜，睹明星而悟道，说：“异哉，一切众生皆具如来智慧德相，皆以妄想攀缘不能证得。”他参的是宇宙人生的大话头，悟的是“天人之际”的大道理。这就是“大疑大悟、小疑小悟、不疑不悟”。

十列传，类记各方面人物。史家称为“纪传体”，因为“纪传”是最重要的部分。古史不是断片的杂记，便是顺案年月的纂录；自出机杼，创立规模，以驾馭去取各种史料的，从《史记》起始。

#### 疏释：

从小写作文，老师总要告诉大家三个要素：时间、人物、事件。这是真理，连“经”和“史”也不能跑出其间。《尚书》是一件事一件事地写，《春秋》是一年一年地编，《史记》则一个人一个人地讲。这些，以今日的眼光，必以为其普通，这实在是从小接受了千百年来文化沉淀才视为寻常的。若是回到孔子与司马迁的时代，则是无中生有的大创新。这创新是如何而来的？千万莫拿出社会发展进程规律这些玩艺儿来麻木自己。问题是孔子的心里怎么就冒出了编年的念头，司马迁的心里如何会迸发出纪传的火花，这便是“灵感”。想获得“灵感”，这便是“话头”。对“话头”，不要“问”，只需“疑”。一路“疑”下去，就叫“参”。参“破”了“话头”，才会有自己的“灵感”。否则，去“问”，得到多少“答案”，也只是“知识”。“知识”并非不好，只是它一出来，“灵感”就撤了。

司马迁的确能够贯穿经传，整齐百家杂语，成一家言。他明白“整齐”的必要，并知道怎样去“整齐”：这实在是创作，是以述为作。他这样将自有文化以来三千年间君臣士庶的行事，“合一炉而冶之”，却反映着秦汉大一统的局势。《春秋左氏传》虽也可算通史，但是规模完具的通史，还得推《史记》为第一部书。班固根据他父亲班彪的意见，说司马迁“善叙事理，

辩而不华，质而不俚；其文直，其事核，不虚美，不隐恶，故谓之实录”<sup>[8]</sup>。

“直”是“简省”的意思；简省而能明确，便见本领。《史记》共一百三十篇，列传占了全书的过半数；司马迁的史观是以人物为中心的。他最长于描写；靠了他的笔，古代许多重要人物的面形，至今还活现在纸上。

《汉书》，汉班固著。班固，字孟坚，扶风安陵（今陕西咸阳）人，（光武帝建武八年——西元三二——生，和帝永元四年——西元九二——卒。）他家和司马氏一样，也是个世家；《汉书》是子继父业，也和司马迁差不多。但班固的凭藉，比司马迁好多了。他曾祖班斡，博学有才气，成帝时，和刘向同校皇家藏书。成帝赐了他全套藏书的副本，《史记》也在其中。当时书籍流传很少，得来不易；班家得了这批赐书，真像大图书馆似的。他家又有钱，能够招待客人。后来有好些学者，老远的跑到他家来看书；扬雄便是一个。班斡的次孙班彪，既有书看，又得接触许多学者；于是尽心儒术，成了一个史学家。《史记》以后，续作很多，但不是偏私，就是鄙俗；班彪加以整理补充，著了六十五篇《后传》。他详论《史记》的得失，大体确当不移。他的书似乎只有本纪和列传；世家是并在列传里。这部书没有流传下来，但他的儿子班固的《汉书》是用它作底本的。

班固生在河西，那时班彪避乱在那里。班固有弟班超，妹班昭，后来都有功于《汉书》。他五岁时随父亲到那时的京师洛阳。九岁时能作文章，读诗赋。大概是十六岁罢，他入了洛阳的大学，博览群书。他治学不专守一家；只重大义，不沾沾在章句上。又善作辞赋。为人宽和容众，不以才能骄人。在大学里读了七年书，二十三岁上，父亲死了，他回到安陵去。明帝永平元年（西元五八），他二十八岁，开始改撰父亲的书。他觉得《后传》不够详的，自己专心精究，想完成一部大书。过了三年，有人上书给明帝，告

⇒这里“其文直”的“直”，不一定是“简省”的意思。直是质直，“直心是道场”的“直”，指没有什么弯弯肠子曲意迎合或规避的意思，所以与“其事核，不虚美，不隐恶”互文，“古文谓之实录”。

他私自改作旧史。当时天下新定，常有人假造预言，摇惑民心；私改旧史，更有机会造谣，罪名可以很大。

明帝当即诏令扶风郡逮捕班固，解到洛阳狱中，并调看他的稿子。他兄弟班超怕闹出大乱子，永平五年（西元六二），带了全家赶到洛阳；他上书给明帝，陈明原委，请求召见。明帝果然召见。他陈明班固不敢私改旧史，只是续父所作。那时扶风郡也已将班固稿子送呈。明帝却很赏识那稿子，便命班固做校书郎，兰台令史，跟别的几个人同修世祖（光武帝）本纪。班家这时候很穷。班超也做了一名书记，帮助哥哥养家。后来班固等又述诸功臣的事迹，作列传载记二十八篇奏上。这些后来都成了刘珍等所撰的《东观汉记》的一部分，与《汉书》是无关的。

明帝这时候才命班固续完前稿。永平七年（西元六四），班固三十三岁，在兰台重行写他的大著。兰台是皇家藏书之处，他取精用弘，比家中自然更好。次年，班超也做了兰台令史。虽然在官不久，就从军去了，但一定给班固帮助很多。章帝即位，好辞赋，更赏识班固了。他因此得常到宫中读书，往往连日带夜的读下去。大概在建初七年（西元八二），他的书才大致完成。那年他是五十一岁了。和帝永元元年（西元八九），车骑将军窦宪出征匈奴，用他做中护军，参议军机大事。这一回匈奴大败，逃得不知去向。窦宪在出塞三千多里外的燕然山上刻石纪功，教班固作铭。这是著名的大手笔。

次年他回到京师，就做窦宪的秘书。当时窦宪威势极盛，班固倒没有仗窦家的势欺压人，但他的儿子和奴仆却都无法无天的。这就得罪了许多地面上的官儿；他们都敢怒而不敢言。有一回他的奴子喝醉了，在街上骂了洛阳令种兢，种兢气恨极了，但也只能记在心里。永元四年（西元九二），

窦宪阴谋弑和帝，事败，自杀。他的党羽，或诛死，或免官。班固先只免了官，种兢却饶不过他，逮捕了他，下在狱里。他已经六十一岁了，受不得那种苦，便在狱里死了。和帝得知，很觉可惜，特地下诏申斥种兢，命他将主办的官员抵罪。班固死后，《汉书》的稿子很散乱。他的妹子班昭也是高才博学，嫁给曹世叔，世叔早死，她的节行并为人所重。当时称为曹大家。这时候她奉诏整理哥哥的书；并有高才郎官十人，从她研究这部书——经学大师扶风马融，就在这十人里。书中的八表和天文志那时还未完成，她和马融的哥哥马续参考皇家藏书，将这些篇写定，这也是奉诏办的。

《汉书》的名称从《尚书》来，是班固定的。他说唐、虞、三代当时都有记载，颂述功德，汉朝却到了第六代才有司马迁的《史记》。而《史记》是通史，将汉朝皇帝的本纪放在尽后头，并且将尧的后裔的汉和秦、项放在相等的地位，这实在不足以推尊本朝。况《史记》只到武帝而止，也没有成段落似的。他所以断代述史，起于高祖，终于平帝时王莽之诛，共十二世，二百三十年，作纪、表、志、传凡百篇，称为《汉书》<sup>[9]</sup>。班固著《汉书》，虽然根据父亲的评论，修正了《史记》的缺失，但断代的主张，却是他的创见。

#### 疏释：

通史要评历代得失，容易开罪当朝的皇帝，断代就好多了。但更妙的还是后面的正史作家，虽也断代，可是不论当朝，只说前代。莫谈国事，国事莫谈，安全系数自然要大上许多。



他这样一面保存了文献，一面贯彻了发扬本朝功德的趣旨。所以后来的正史都以他的书为范本，名称也多叫做“书”。他这个创见，影响是极大的。他的书所包举的，比《史记》更为广大；天地、鬼神、人事、政治、道德、艺术、文章，尽在其中。

书里没有世家一体，本于班彪《后传》。汉代封建制度，实际上已不存在，无所谓侯国，也就无所谓世家。这一体的并入列传，也是自然之势。至于改“书”为“志”，只是避免与《汉书》的“书”字相重，无关得失。但增加了《艺文志》，叙述古代学术源流，记载皇家藏书目录，所关却就大了。《艺文志》的底本是刘歆的《七略》。刘向、刘歆父子都曾奉诏校读皇家藏书；他们开始分别源流，编订目录<sup>[10]</sup>，使那些“中秘书”渐得流传于世，功劳是很大的。他们的原著都已不存，但《艺文志》还保留着刘歆《七略》的大部分。这是后来目录学家的宝典。原来秦火之后，直到成帝时，书籍才渐渐出现。成帝诏求遗书于天下，这些书便多聚在皇家。刘氏父子所以能有那样大的贡献，班固所以想到在《汉书》里增立《艺文志》，都是时代使然。司马迁便没有这样好运气。

《史记》成于一人之手，《汉书》成于四人之手。表、志由曹大家和马续补成；纪、传从昭帝至平帝有班彪的《后传》作底本。而从高祖至武帝，更多用《史记》的文字。这样一看，班固自己作的似乎太少。因此有人说他的书是“剽窃”而成<sup>[11]</sup>，算不得著作。但那时的著作权的观念还不甚分明，不以抄袭为嫌；而史书也不能凭虚别构。班固删润旧文，正是所谓“述而不作”。他删润的地方，却颇有别裁，决非率尔下笔。史书叙汉事，有阙略的，有隐晦的，经他润色，便变得详明，这是他的独到处。汉代“明主、贤君、忠臣、死义之士”，他实在表彰得更为到家。书中收载别人整篇的文章



甚多，有人因此说他是“浮华”之士<sup>[12]</sup>。这些文章大抵关系政治学术，多是经世有用之作。那时还没有文集，史书加以搜罗，不失保存文献之旨。至于收录辞赋，却是当时的风气和他个人的嗜好；不过从现在看来，这些也正是文学史料，不能抹煞的。

班、马优劣论起于王充《论衡》。他说班氏父子“文义浹备，纪事详赡”，观者以为胜于《史记》<sup>[13]</sup>。王充论文，是主张“华实俱成”的<sup>[14]</sup>。汉代是个辞赋的时代，所谓“华”，便是辞赋化。《史记》当时还用散行文字；到了《汉书》，便弘丽精整，多用排偶，句子也长了。这正是辞赋的影响。自此以后，直到唐代，一般文士，大多偏爱《汉书》，专门传习，《史记》的传习者却甚少。这反映着那时期崇尚骈文的风气。唐以后，散文渐成正统，大家才提倡起《史记》来；明归有光及清桐城派更力加推尊，《史记》差不多要驾乎《汉书》之上了。这种优劣论起于二书散整不同，质文各异，其实是跟着时代的好尚而转变的。

晋代张辅，独不好《汉书》。他说：“世人论司马迁、班固才的优劣，多以固为胜，但是司马迁叙三千年事，只五十万言，班固叙二百年事，却有八十万言。烦省相差如此之远，班固那里赶得上司马迁呢！”<sup>[15]</sup>刘知几《史通》却以为“《史记》虽叙三千年事，详备的也只汉兴七十多年，前省后烦，未能折中；若教他作《汉书》，恐怕比班固还要烦些”<sup>[16]</sup>。刘知几左袒班固，不无过甚其辞。平心而论，《汉书》确比《史记》繁些。《史记》是通史，虽然意在尊汉，不妨详近略远，但叙汉事倒底不能太详；司马迁是知道“折中”的。《汉书》断代为书，尽可充分利用史料，尽其颂述功德职分；载事既多，文字自然繁了，这是一。《汉书》载别人文字也比《史记》多，这是二。《汉书》文字趋向骈体，句子比散体长，这是三。这都是“事

有必至，理有固然”，不足为《汉书》病。范晔《后汉书·班固传赞》说班固叙事“不激诡，不抑抗，赡而不秽，详而有体，使读之者亹亹而不厌”，这是不错的。

宋代郑樵在《通志总序》里抨击班固，几乎说得他不值一钱。刘知几论通史不如断代，以为通史年月悠长，史料亡佚太多，所可采录的大都陈陈相因，难得新异。《史记》已不免此失；后世仿作，贪多务得，又加上繁杂的毛病，简直教人懒得去看<sup>[17]</sup>。按他的说法，像《鲁春秋》等，怕也只能算是截取一个时代的一段儿，相当于《史记》的叙述汉事；不是无首无尾，就是有首无尾。这都不如断代史的首尾一贯好。像《汉书》那样，所记的只是班固的近代，史料丰富，搜求不难。只需破费工夫，总可一新耳目，“使读之者亹亹而不厌”的<sup>[18]</sup>。郑樵的意见恰相反。他注重会通，以为历史是联贯的，要明白因革损益的轨迹，非会通不可。通史好在能见其全，能见其大。他称赞《史记》，说是“六经之后，惟有此作”。他说班固断代为书，古今间隔，因革不明，失了会通之道，真只算是片段罢了<sup>[19]</sup>。其实通古和断代，各有短长，刘、郑都不免一偏之见。

《史》、《汉》可以说是各自成家。《史记》“文直而事核”，《汉书》“文赡而事详”<sup>[20]</sup>。司马迁感慨多，微情妙旨，时在文字蹊径之外；《汉书》却一览之余，情词俱尽。但是就史论史，班固也许比较客观些，比较合体些。明茅坤说“《汉书》以矩矱胜”<sup>[21]</sup>，清章学诚说“班氏守绳墨”，“班氏体方用智”<sup>[22]</sup>，都是这个意思。晋傅玄评班固，“论国体则饰主阙而折忠臣，叙世教则贵容而贱直节”<sup>[23]</sup>。这些只关识见高低，不见性情偏正，和司马迁《游侠》、《货殖》两传蕴含着无穷的身世之痛的不能相比，所以还无碍其为客观的。总之，《史》、《汉》二书，文质和繁省虽然各不相同，而所采



者博，所择者精，却是一样；组织的弘大，描写的曲达，也同工异曲。二书并称良史，决不是偶然的。

**疏释：**

风云变，时代迁，再不会有人按《史》《汉》等“廿四史”的体例接着修撰中华民族的历史书了。只是历史还在向前走，史书也还要接着编下去。传统的正史到明而止。《清史稿》已只是“稿”。以后的国史怎么写下去？这一大问题，恐怕是非得有像司马迁一样的天才参破了“话头”，引来了“灵感”，才能突得破。





注释：

- [1][2][3][4] 原文见《史记自序》。
- [5] 《后汉书·班彪传》。
- [6] 《汉书·司马迁传赞》。
- [7] 《后汉书·蔡邕传》。
- [8] 同[6]。
- [9] 《汉书·叙传》。
- [10] 刘向著有《别录》。
- [11][12] 《通志总序》。
- [13] 《超奇篇》，这里据《史通·鉴识》原注引，和通行本文字略异。
- [14] 《超奇篇》。
- [15] 原文见《晋书·张辅传》。
- [16] 原文见《史通·杂说》上。
- [17][18] 《史通·六家》。
- [19] 同[11]、[12]。
- [20] 《后汉书·班固传赞》。
- [21] 《汉书评林序》。
- [22] 《文史通义·诗教》下。
- [23] 《史通·书事》。

参考资料：郑鹤声《史汉研究》。

《司马迁年谱》。

《班固年谱》。



# 文

此一部分，先生写得真是精彩。吴小如说它若加上谈“诗”的一章，便可以“抵得上一部清晰精到的文学史，甚至比那些精制滥造的整部文学史还好”。此论是让人服膺的。所以，没有任何的笺注可写。呈现给大家的，是先生的原文。只是推荐读者在欣赏诸大文豪的生花妙笔之余，也关心一下文豪们的生活历程。比如，可以找本《中国人的非正常死亡》（人民文学出版社，2002年初版，李国文著）来翻看一下。

现存的中国最早的文，是商代的卜辞。这只算是些句子，很少有一章一节的。后来《周易》卦爻辞和《鲁春秋》也是如此，不过经卜官和史官按着卦爻与年月的顺序编纂起来，比卜辞显得整齐些罢了。便是这样，王安石还说《鲁春秋》是“断烂朝报”<sup>[1]</sup>。所谓“断”，正是不成片段、不成章节的意思。卜辞的简略大概是工具的缘故，在脆而狭的甲骨上用刀笔刻字，自然不得不如此。卦爻辞和《鲁春秋》似乎没有能够跳出卜辞的氛围去，虽然写在竹木简上，自由比较多，却依然只跟着卜辞走。《尚书》就不同了。《虞书》、《夏书》大概是后人追记，而且大部分是战国末年的追记，可以不论；但那几篇《商书》，即使有些是追记，也总在商、周之间。那不但有章节，并且成了篇，足以代表当时史的发展，就是叙述文的发展。而议论文

也在这里面见了源头。卜辞是“辞”，《尚书》里大部分也是“辞”。这些都是官文书。

记言、记事的辞之外，还有讼辞。打官司的时候，原被告的口供都叫做“辞”；辞原是“讼”的意思<sup>[2]</sup>，是辩解的言语。这种辞关系两边的利害很大，两边都得用心陈说；审判官也得用心听，他得公平的听两面儿的。这种辞也兼有叙述和议论；两边自己办不了，可以请教讼师。这至少是周代的情形。春秋时候，列国交际频繁，外交的言语关系国体和国家的利害更大，不用说更需慎重了。这也称为“辞”，又称为“命”，又合称为“辞命”或“辞令”。郑子产便是个善于辞命的人。郑是个小国，他办外交，却能教大国折服，便靠他的辞命。他的辞引古为证，宛转而有理，他的态度却坚强不屈。孔子赞美他的辞，更赞美他的叫“慎辞”<sup>[3]</sup>。孔子说当时郑国的辞命，子产先教裨谿创意起草，交给世叔审查，再教行人子羽修改，末了几他再加润色<sup>[4]</sup>。他的确是很慎重的。辞命得“顺”，就是宛转而有理；还得“文”，就是引古为证。

孔子很注意辞命，他觉得这不是件易事，所以自己谦虚的说是办不了。但教学生却有这一科；他称赞宰我、子贡，擅长言语<sup>[5]</sup>，“言语”就是“辞命”。那时候言文似乎是合一的。辞多指说出的言语，命多指写出的言语；但也可以兼指。各国派使臣，有时只口头指示策略，有时预备下稿子让他带着走。这都是命。使臣受了命，到时候总还得随机应变，自己想说话，因为许多情形是没法预料的。——当时言语，方言之外有“雅言”。“雅言”就是“夏言”，是当时的京话或官话。孔子讲学似乎就用雅言，不用鲁语<sup>[6]</sup>。卜、《尚书》和辞命，大概都是历代的雅言。讼辞也许不同些。雅言用的既多，所以每字都能写出，而写出的和说出的雅言，大体上是一致的。孔子说

“辞”只要“达”就成<sup>[7]</sup>。辞是辞命，“达”是明白，辞多了像背书，少了说不明白，多少要恰如其分<sup>[8]</sup>。辞命的重要，代表议论文的发展。

战国时代，游说之风大盛。游士立谈可以取卿相，所以最重说辞。他们的说辞却不像春秋的辞命那样从容宛转了。他们铺张局势，滔滔不绝，真像背书似的；他们的话，像天花乱坠，有时夸饰，有时诡曲，不问是非，只图激动人主的心。那时最重辩。墨子是第一个注意辩论方法的人，他主张“言必有三表”。“三表”是“上本之于古者圣王之事”，“下原察百姓耳目之实”，“废（发）以为刑政，观其中国家百姓人民之利”<sup>[9]</sup>；便是三个标准。不过他究竟是个注重功利的人，不大喜欢文饰，“恐人怀其文，忘其‘用’”，所以楚王说他“言多不辩”<sup>[10]</sup>。——后来有了专以辩论为事的“辩者”，墨家这才更发展了他们的辩论方法，所谓《墨经》便成于那班墨家的手里。——儒家的孟、荀也重辩。孟子说：“予岂好辩哉？予不得已也！”<sup>[11]</sup>荀子也说：“君子必辩。”<sup>[12]</sup>这些都是游士的影响。但道家的老、庄，法家的韩非，却不重辩。《老子》里说“信言不美，美言不信”<sup>[13]</sup>，“老学”所重的是自然。《庄子》里说“大辩不言”<sup>[14]</sup>，“庄学”所要的是神秘。韩非也注重功利，主张以法禁辩，说辩“生于上之不明”<sup>[15]</sup>。后来儒家作《易·文言传》，也道：“君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。”这不但是在暗暗的批评着游士好辩的风气，恐怕还在暗暗的批评着后来称为名家的“辩者”呢。《文言传》旧传是孔子所作，不足信；但这几句话和“辞达”论倒是合拍的。

孔子开了私人讲学的风气，从此也便有了私家的著作。第一种私家著作是《论语》，却不是孔子自作而是他的弟子们记的他的说话。诸子书大概多是弟子们及后学者所记，自作的极少。《论语》以记言为主，所记的多是很

简单的。孔子主张“慎言”，痛恨“巧言”和“利口”；他向弟子们说话，大概是很质直的，弟子们体念他的意思，也只简单的记出。到了墨子和孟子，可就铺排得多。《墨子》大约也是弟子们所记。《孟子》据说是孟子晚年和他的弟子公孙丑、万章等编定的，可也是弟子们记言的体制。那时是个“好辩”的时代。墨子虽不好辩，却也脱不了时代影响。孟子本是个好辩的人。记言体制的恢张，也是自然的趋势。这种记言是直接的对话。由对话而发展为独白，便是“论”。初期的论，言意浑括，《老子》可为代表；后来的《墨经》，《韩非子·储说》的经，《管子》的《经言》，都是这体制。再进一步，便是恢张的论，《庄子·齐物论》等篇以及《荀子》、《韩非子》、《管子》的一部分，都是的。——群经诸子书里常常夹着一些韵句，大概是为了强调。后世的文也偶尔有这种例子。中国的有韵文和无韵文的界限，是并不怎样严格的。

还有一种“寓言”，藉着神话或历史故事来抒论。《庄子》多用神话，《韩非子》多用历史故事，《庄子》有些神仙家言，《韩非子》是继承《庄子》的寓言而加以变化。战国游士的说辞也好用譬喻。譬喻成了风气，这开了后来辞赋的路。论是进步的体制，但还只以篇为单位，“书”的观念还没有。直到《吕氏春秋》，才成了第一部有系统的书<sup>[16]</sup>。这部书成于吕不韦的门客之手，有十二纪、八览、六论，共三十多万字。十二代表十二月，八是卦数，六是秦代的圣数，这些数目是本书的间架，是外在的系统，并非逻辑的秩序，汉代刘安主编《淮南子》，才按照逻辑的秩序，结构就严密多了。自从有了私家著作，学术日渐平民化。著作越过越多，流传也越过越广。“雅言”便成了凝定的文体了。后世大体采用，言文渐渐分离。战国末期，“雅言”之外，原还有齐语、楚语两种有势力的方言<sup>[17]</sup>。但是齐语只在《春



秋公羊传》里留下一些，楚语只在屈原的“辞”里留下几个助词如“羌”、“些”等；这些都让“雅言”压倒。

伴随着议论文的发展，记事文也有了长足的进步。这里《春秋左氏传》是一座里程碑。在前有分国记言的《国语》，《左传》从它里面取材很多。那是铺排的记言，一面以《尚书》为范本，一面让当时记言体的、恢张的趋势推动着，成了这部书。其中自然免不了记事的文字；《左传》便从这里出发，将那恢张的趋势表现在记事文里。那时游士的说辞也有人分国记载，也是铺排的记言，后来成为《战国策》那部书。《左传》是说明《春秋》的，是中国第一部编年史。它最长于战争的记载；它能够将千头万绪的战事叙得层次分明，它的描写更是栩栩如生。它的记言也异曲同工，不过不算独创罢了。它可还算不得一部有自己的系统的书；它的顺序是依着《春秋》的。《春秋》的编年并不是自觉的系统，而且“断如复断”，也不成一部“书”。

汉代司马迁的《史记》才是第一部有自己的系统的史书。他创造了“纪传”的体制。他的书包括十二本纪、十表、八书、三十世家、七十列传，共五十多万字。十二是十二月，是地支，十是天干，八是卦数，三十取《老子》“三十辐共一毂”的意思，表示那些“辅弼股肱之臣”，“忠信行道以奉主上”<sup>[18]</sup>；七十表示人寿之大齐，因为列传是记载人物的。这也是用数目的哲学作系统，并非逻辑的秩序，和《吕氏春秋》一样。这部书“厥协六经异传，整齐百家杂语”，以剪裁与组织见长。但是它的文字最大的贡献，还在描写人物。左氏只是描写事，司马迁进一步描写人；写人更需要精细的观察和选择，比较的更难些。班彪论《史记》“善叙事理，辨而不华，质而不野，文质相称”<sup>[19]</sup>，这是说司马迁行文委曲自然。他写人也是如此。他又

往往即事寓情，低徊不尽；他的悲愤的襟怀，常流露在字里行间。明代茅坤称他“出《风》入《骚》”<sup>[20]</sup>，是不错的。

汉武帝时候，盛行辞赋；后世说“楚辞汉赋”，真的，汉代简直可以说是赋的时代。所有的作家几乎都是赋的作家。赋既有这样压倒的势力，一切的文体，自然都受它的影响。赋的特色是铺张、排偶、用典故。西汉记事记言，都还用散行的文字，语意大抵简明；东汉就在散行里夹排偶，汉、魏之际，排偶更甚。西汉的赋，虽用排偶，却还重自然，并不力求工整；东汉到魏，越来越工整，典故也越用越多。西汉普通文字，句子很短，最短有两个字的。东汉的句子，便长起来，最短的是四个字；魏代更长，往往用上四下六或上六下四的两句以完一意。所谓“骈文”或“骈体”，便这样开始发展。骈体出于辞赋，夹带着不少的抒情的成分；而句读整齐，对偶工丽，可以悦目，声调和谐，又可悦耳，也都助人情韵。因此能够投人所好，成功了不废的体制。

梁昭明太子在《文选》里第一次提出“文”的标准，可以说是骈体发展的指路牌。他不选经、子、史，也不选“辞”。经太尊，不可选；史“褒贬是非，纪别异同”，不算“文”；子“以立意为宗，不以能文为本”；“辞”是子史的支流，也都不算“文”。他所选的只是“事出于沈思，义归乎翰藻”之作。“事”是“事类”，就是典故；“翰藻”兼指典故和譬喻。典故用得好的，譬喻用得好的，他才选在他的书里。这种作品好像各种乐器，“并为人耳之娱”；好像各种绣衣，“俱为悦目之玩”。这是“文”，和经、子、史及“辞”的作用不同，性质自异。后来梁元帝又说：“吟咏风谣，流连哀思者谓之文”，“文者，惟须绮縠纷披，宫徵靡曼，唇吻遒会，情灵摇荡。”<sup>[21]</sup>，这是说，用典故、有对偶、谐声调的抒情作品才叫做“文”呢。这种“文”

大体上专指诗赋和骈体而言；但应用的骈体如章奏等，却不算是里头。汉代本已称诗赋为“文”，而以“文辞”或“文章”称记言、记事之作。骈体原也是些记言、记事之作，这时候却被提出一部分来，与诗赋并列在“文”的尊称之下，真是“附庸蔚为大国”了。

这时有两种新文体发展。一是佛典的翻译，一是群经的义疏。佛典翻译从前不是太直，便是太华；太直的不好懂，太华的简直是魏、晋人讲老、庄之学的文字，不见新义。这些译笔都不能作到“达”的地步。东晋时候，后秦主姚兴聘龟兹僧鸠摩罗什为国师，主持译事。他兼通华语及西域语，所译诸书，一面曲从华语，一面不失本旨。他的译笔可也不完全华化，往往有“天然西域之语趣”<sup>[22]</sup>；他介绍的“西域之语趣”是华语所能容纳的，所以觉得“天然”。新文体这样成立在他的手里。但他的翻译虽能“达”，却还不能尽“信”；他对原文是不太忠实的。到了唐代的玄奘，更求精确，才能“信”、“达”兼尽，集佛典翻译的大成。这种新文体一面增扩了国语的词汇，也增扩了国语的句式。词汇的增扩，影响最大而易见，如现在口语里还用着的“因果”、“忏悔”、“刹那”等词，便都是佛典的译语。句式的增扩，直接的影响比较小些，但像文言里常用的“所以者何”、“何以故”等也都是佛典的译语。另一面，这种文体是“组织的，解剖的”<sup>[23]</sup>。这直接影响了佛教徒的注疏和“科分”之学<sup>[24]</sup>，间接影响了一般解经和讲学的人。

演释古人的话的有“故”、“解”、“传”、“注”等。用故事来说明或补充原文，叫做“故”。演释原来辞意，叫做“解”。但后来解释字句，也叫做“故”或“解”。“传”，转也，兼有“故”、“解”的各种意义。如《春秋左氏传》补充故事，兼阐明《春秋》辞意。《公羊传》、《穀梁传》只阐明《春秋》辞意——用的是问答式的记言。《易传》推演卦爻辞的意旨，也

是铺排的记言。《诗毛氏传》解释字句，并给每篇诗作小序，阐明辞意。“注”原只解释字句，但后来也有推演辞意、补充故事的。用故事来说明或补充原文，以及一般的解释辞意，大抵明白易晓。《春秋》三传和《诗毛氏传》阐明辞意，却是断章取义，甚至断句取义，所以支离破碎，无中生有。注字句的本不该有大出入，但因对于辞意的见解不同，去取字义，也有各别的标准。注辞意的出入更大。像王弼注《周易》，实在是发挥老、庄的哲学；郭象注《庄子》，更是藉了《庄子》发挥他自己的哲学。南北朝人作群经“义疏”，一面便是王弼等人的影响，一面也是翻译文体的间接影响。这称为“义疏”之学。

汉、晋人作群经的注，注文简括，时代久了，有些便不容易通晓。南北朝人给这些注作解释，也是补充材料，或推演辞意。“义疏”便是这个。无论补充或推演，都得先解剖文义；这种解剖必然的比注文解剖经文更精细一层。这种精细的确不算是破坏的解剖，似乎是佛典翻译的影响。就中推演辞意的有些也只发挥老、庄之学，虽然也是无中生有，却能自成片段，便比汉人的支离破碎进步。这是王弼等人的衣钵，也是魏、晋以来哲学发展的表现。这是又一种新文体的分化。到了唐修《五经正义》，削去玄谈，力求切实，只以疏明注义为重。解剖字句的工夫，至此而极详。宋人所谓“注疏”的文体，便成立在这时代。后来清代的精详的考证文，就是从这里变化出来的。

不过佛典只是佛典，义疏只是义疏，当时没有人将这些当作“文”的。“文”只用来称“沈思翰藻”的作品。但“沈思翰藻”的“文”，渐渐有人嫌“浮”“艳”了。“浮”是不直说，不简截说的意思。“艳”正是隋代李谔《上文帝书》中所指斥的：“连篇累牍，不出月露之形；积案盈箱，唯是风

云之状。”那时北周的苏绰是首先提倡复古的人，李谔等纷纷响应。但是他们都没有找到路子，死板的模仿古人到底是行不通的。唐初，陈子昂提倡改革文体，和者尚少。到了中叶，才有一班人“宪章六艺，能探古人述作之旨”<sup>[25]</sup>，而元结、独孤及、梁肃最著。他们作文，主于教化，力避排偶，辞取朴拙。但教化的观念，广泛难以动众，而关于文体，他们不曾积极宣扬，因此未成宗派。开宗派的是韩愈。

韩愈，邓州南阳（今河南南阳）人。唐宪宗时，他做刑部侍郎，因谏迎佛骨被贬；后来官至吏部侍郎，所以称为韩吏部。他很称赞陈子昂、元结复古的功劳，又曾请教过梁肃、独孤及。他的脾气很坏，但提携后进，最是热肠。当时人不愿为师，以避标榜之名；他却不在乎，大收其弟子。他可不愿做章句师，他说师是“传道、授业、解惑”的<sup>[26]</sup>。他实在是以文辞为教的创始者。他所谓“传道”，便是传尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟子的道；所谓“解惑”，便是排斥佛、老。他是以继承孟子自命的；他排佛、老，正和孔子的拒杨、墨一样。当时佛、老的势力极大，他敢公然排斥，而且因此触犯了皇帝<sup>[27]</sup>。这自然足以惊动一世。他并没有传了什么新的道，却指示了道统，给宋儒开了先路。他的重要的贡献，还在他所提倡的“古文”上。

他说他作文取法《尚书》、《春秋》、《左传》、《周易》、《诗经》以及《庄子》、《楚辞》、《史记》、扬雄、司马相如等。《文选》所不收的经、子、史，他都排进“文”里去。这是一个大改革、大解放。他这样建立起文统来。但他并不死板的复古，而以变古为复古。他说：“惟古于辞必已出，降而不能乃剽贼”<sup>[28]</sup>，又说：“惟陈言之务去，戛戛乎其难哉”<sup>[29]</sup>；他是在创造新语。他力求以散行的句子换去排偶的句子，句逗总弄得参参差差的。

但他有他的标准，那就是“气”。他说：“气盛则言之短长与声之高下者皆宜”<sup>[30]</sup>；“气”就是自然的语气，也就是自然的音节。他还不能跳出那定体“雅言”的圈子而采用当时的白话；但有意的将白话的自然音节引到文里去，他是第一个人。在这一点上，所谓“古文”也是不“古”的；不过他提出“语气流畅”（气盛）这个标准，却给后进指点了一条明路。他的弟子本就不少，再加上私淑的，都往这条路上走，文体于是乎大变。这实在是新体的“古文”，宋代又称为“散文”——算成立在他的手里。

柳宗元与韩愈，宋代并称，他们是好朋友。柳作文取法《书》、《诗》、《礼》、《春秋》、《易》，以及《穀梁》、《孟》、《荀》、《庄》、《老》、《国语》、《离骚》、《史记》，也将经、子、史排在“文”里，和韩的文统大同小异。但他不敢为师，“摧陷廓清”的劳绩，比韩差得多。他的学问见解，却在韩之上，并不墨守儒言。他的文深幽精洁，最工游记；他创造了描写景物的新语。韩愈的门下有难、易两派。爱易派主张新而不失自然，李翱是代表；爱难派主张新就不妨奇怪，皇甫湜是代表。当时爱难派的流传盛些。他们矫枉过正，语艰意奥，扭曲了自然的语气、自然的音节，僻涩诡异，不易读诵。所以唐末宋初，骈体文又回光反照了一下。雕琢的骈体文和僻涩的古文先后盘踞着宋初的文坛。直到欧阳修出来，才又回到韩愈与李翱，走上平正通达的古文的路。

韩愈抗颜为人师而提倡古文，形势比较难；欧阳修居高位而提倡古文，形势比较容易。明代所称唐宋八大家<sup>[31]</sup>，韩、柳之外，六家都是宋人。欧阳修为首，以下是曾巩、王安石、苏洵和他的儿子苏轼、苏辙。曾巩、苏轼是欧阳修的门生，别的三个也都是他提拔的。他真是当时文坛的盟主。韩愈虽然开了宗派，却不曾有意的立宗派；欧、苏是有意的立宗派。他们虽也

提倡道，但只促进了并且扩大了古文的发展。欧文主自然。他所作纡徐曲折，而能条达舒畅，无艰难劳苦之态；最以言情见长，评者说是从《史记》脱化而出。曾学问有根柢，他的文确实而谨严；王是政治家，所作以精悍胜人。三苏长于议论，得力于《战国策》、《孟子》；而苏轼才气纵横，并得力于《庄子》。他说他的文“随物赋形”，“常行于所当行，常止于不可不止”<sup>[32]</sup>；又说他意到笔随，无不尽之处<sup>[33]</sup>。这真是自然的极致了。他的文，学的人最多。南宋有“苏文熟，秀才足”的俗谚<sup>[34]</sup>，可见影响之大。

欧、苏以后，古文成了正宗。辞赋虽还算在古文里头，可是从辞赋出来的骈体却只拿来作应用文了。骈体声调铿锵，便于宣读，又可铺张词藻不着边际，便于酬酢，作应用文是很相宜的。所以流传到现在，还没有完全死去。但中间却经过了散文化。自从唐代中叶的陆贽开始。他的奏议切实恳挚，绝不浮夸，而且明白晓畅，用笔如舌。唐末骈体的应用文专称“四六”，却更趋雕琢；宋初还是如此。转移风气的也是欧阳修。他多用虚字和长句，使骈体稍稍近于语气之自然。嗣后群起仿效，散文化的骈文竟成了定体了。这也是古文运动的大收获。

唐代又有两种新文体发展。一是语录，一是“传奇”，都是佛家的影响。语录起于禅宗。禅宗是革命的宗派，他们只说法而不著书。他们大胆的将师父们的话参用当时的口语记下来。后来称这种体制为语录。他们不但用这种体制纪录演讲，还用来通信和讨论。这是新的记言的体制，里面夹杂着“雅言”和译语。宋儒讲学，也采用这种记言的体制，不过不大夹杂译语。宋儒的影响究竟比禅宗大得多，语录体从此便成立了，盛行了。传奇是有结构的小说。从前只有杂录或琐记的小说，有结构的从传奇起头。传奇记述艳情，也记述神怪，但将神怪人情化。这里面描写的人生，并非全是

设想，大抵还是以亲切的观察作底子。这开了后来佳人才子和鬼狐仙侠等小说的先路。它的来源一方面是俳谐的辞赋，一方面是翻译的佛典故事；佛典里长短的寓言所给予的暗示最多。当时文士作传奇，原来只是向科举的主考官介绍自己的一种门路。当时应举的人在考试之前，得请达官将自己姓名介绍给主考官，自己再将文章呈给主考官看。先呈正经文章，过些时再呈杂文如传奇等，传奇可以见史才、诗、笔、议论，人又爱看，是科举的很好媒介。这样，作者便日见其多了。

到了宋代，又有“话本”。这是白话小说的老祖宗。话本是“说话”的底本；“说话”略同后来的“说书”，也是佛家的影响。唐代佛家向民众宣讲佛典故事，连说带唱，本子夹杂“雅言”和口语，叫做“变文”，“变文”后来也有说唱历史故事及社会故事的。“变文”便是“说话”的源头；“说话”里也还有演说佛典这一派。“说话”是平民的艺术；宋仁宗很爱听，以后便变为专业，大流行起来了。这里面有说历史故事的，有说神怪故事的，有说社会故事的。“说话”渐渐发展，本来由一个或几个同类而不相关联的短故事，引出一个同类而不相关联的长故事的，后来却能将许多关联的故事组织起来，分为“章回”了。这是体制上一个大进步。

话本留存到现在的已经很少，但还足以见出后世的几部小说名著，如元罗贯中的《三国志演义》，明施耐庵的《水浒传》，吴承恩的《西游记》，都是从话本演化出来的；不过这些已是文人的作品，而不是话本了。就中《三国志演义》还夹杂着“雅言”，《水浒传》和《西游记》便都是白话了。这里除《西游记》以设想为主外，别的都可以说是写实的。这种写实的作风在清代曹雪芹的《红楼梦》里得着充分的发展。《三国志演义》等书里的故事虽然是关联的，却不是联贯的。到了《红楼梦》，组织才更严密了；全



书只是一个家庭的故事。虽然包罗万有，而能“一以贯之”。这不但是章回小说，而且是近代所谓“长篇小说”了。白话小说到此大成。

明代用八股文取士，一般文人都镂心刻骨的去简炼揣摩，所以极一代之盛。“股”是排偶的意思；这种体制，中间有八排文字互为对偶，所以有此称。——自然也有变化，不过“八股”可以说是一般的标准。——又称为“四书文”，因为考试里最重要的文字，题目都出在四书里。又称为“制艺”，因为这是朝廷法定的体制。又称为“时文”，是对古文而言。八股文也是推演经典辞意的；它的来源，往远处说，可以说是南北朝义疏之学，往近处说，便是宋、元两代的经义。但它的格律，却是从“四六”演化的。宋代定经义为考试科目，是王安石的创制；当时限用他的群经“新义”，用别说的不录，元代考试，限于四书，规定用朱子的章句和集注。明代制度，主要的部分也是如此。

经义的格式，宋末似乎已有规定的标准，元、明两代大体上递相承袭。但明代有两种大变化：一是排偶，一是代古人语气。因为排偶，所以讲究声调。因为代古人语气，便要描写口吻；圣贤要像圣贤口吻，小人要像小人的。这是八股文的仅有的本领，大概是小说和戏曲的不自觉的影响。八股文格律定得那样严，所以得简炼揣摩，一心用在技巧上。除了口吻、技巧和声调之外，八股文里是空洞无物的。而因为那样难，一般作者大都只能套套滥调，那真是“每下愈况”了。这原是君主牢笼士人的玩艺儿，但它的影响极大；明、清两代的古文大家几乎没有一个不是八股文出身的。

清代中叶，古文有桐城派，便是八股文的影响。诗文作家自己标榜宗派，在前只有江西诗派，在后只有桐城文派。桐城派的势力，绵延了二百年，直到民国初期还残留着，这是江西派比不上的。桐城派的开山祖师

是方苞，而姚鼐集其大成。他们都是安徽桐城人，当时有“天下文章在桐城”的话<sup>[35]</sup>，所以称为桐城派。方苞是八股文大家。他提倡归有光的文章，归也是明代八股文兼古文大家。方是第一个提倡“义法”的人。他论古文以为六经和《论语》、《孟子》是根源，得其支流而义法最精的是《左传》、《史记》，其次是《公羊传》、《穀梁传》、《国语》、《国策》，两汉的书和疏，唐宋八家文<sup>[36]</sup>——再下怕就要数到归有光了。这是他的，也是桐城派的文统论。“义”是用意，是层次；“法”是求雅、求洁的条目。雅是纯正不杂，如不可用语录中语、骈文中丽语、汉赋中板重字法、诗歌中俊语、《南史》《北史》中佻巧语以及佛家语。后来姚鼐又加上注疏语和尺牍语。洁是简省字句。这些“法”其实都是从八股文的格律引伸出来的。方苞论文，也讲“阐道”<sup>[37]</sup>，他是信程、朱之学的，不过所入不深罢了。

方苞受八股文的束缚太甚，他学得的只是《史记》、欧、曾、归的一部分，只是严整而不雄浑，又缺乏情韵。姚鼐所取法的还是这几家，虽然也不雄浑，却能“迂回荡漾，余味曲包”<sup>[38]</sup>，这是他的新境界。《史记》本多含情不尽之处，所谓远神的。欧文颇得此味，归更向这方面发展——最善述哀，姚鼐直用全力揣摩。他的老师刘大櫆指出作文当讲究音节，音节是神气的迹象，可以从字句下手<sup>[39]</sup>。姚鼐得了这点启示，便从音节上用力，去求得那绵邈的情韵。他的文真是所谓“阴与柔之美”<sup>[40]</sup>。他最主张诵读，又最讲究虚助字，都是为此。但这分明是八股文讲究声调的转变。刘是雍正副榜，姚是乾隆进士，都是用功八股文的。当时汉学家提倡考据，不免繁琐的毛病。姚鼐因此主张义理、考据、词章三端相济，偏废的就是“陋”儒<sup>[41]</sup>。但他的义理不深，考据多误，所有的还只是词章本领。他选了《古文辞类纂》；序里虽提到“道”，书却只成为古文的典范。书中也不选经、子、史；

经也因为太尊，子、史却因为太多。书中也选辞赋。这部选本是桐城派的经典，学文的必由于此，也只须由于此。方苞评归有光的文庶几“有序”，但“有物之言”太少<sup>[42]</sup>。曾国藩评姚鼐也说一样的话，其实桐城派都是如此。攻击桐城派的人说他们空疏浮浅，说他们范围太窄，全不错；但他们组织的技巧，言情的技巧，也是不可抹杀的。

姚鼐以后，桐城派因为路太窄，渐有中衰之势。这时候仪征阮元提倡骈文正统论。他以《文选序》和南北朝“文”“笔”的分别为根据，又扯上传为孔子作的《易·文言传》。他说用韵用偶的才是文，散行的只是笔，或是“直言”的“言”，“论难”的“语”<sup>[43]</sup>。古文以立意、记事为宗，是子、史正流，终究与文章有别。《文言传》多韵语、偶语，所以孔子才题为“文言”。阮元所谓韵，兼指句末的韵与句中的“和”而言<sup>[44]</sup>。原来南北朝所谓“文”、“笔”，本有两义：“有韵为文，无韵为笔”，是当时的常言<sup>[45]</sup>——韵只是句末韵。阮元根据此语，却将“和”也算是韵，这是曲解一。梁元帝说有对偶、谐声调的抒情作品是文，骈体的章奏与散体的著述都是笔<sup>[46]</sup>。阮元却只以散体为笔，这是曲解二。至于《文言传》，固然称“文”，却也称“言”，况且也非孔子所作——这更是傅会了。他的主张，虽然也有一些响应的人，但是不成宗派。

曾国藩出来，中兴了桐城派。那时候一般士人，只知作八股文；另一面汉学、宋学的门户之争，却越来越利害，各走偏锋。曾国藩为补偏救弊起见，便就姚鼐义理、考据、词章三端相济之说加以发扬光大。他反对当时一般考证文的芜杂琐碎，也反对当时崇道贬文的议论，以为要明先王之道，非精研文字不可；各家著述的见道多寡，也当以他们的文为衡量的标准。桐城文的病在弱在窄，他却能以深博的学问、弘通的见识、雄直的气势，

使它起死回生。他才真回到韩愈，而且胜过韩愈。他选了《经史百家杂钞》，将经、史、子也收入选本里，让学者知道古文的源流，文统的一贯，眼光便比姚鼐远大得多。他的幕僚和弟子极众，真是登高一呼，群山四应。这样延长了桐城派的寿命几十年。

但“古文不宜说理”<sup>[47]</sup>，从韩愈就如此。曾国藩的力量究竟也没有能够补救这个缺陷于一千年之后。而海通以来，世变日亟，事理的繁复，有些决非古文所能表现。因此聪明才智之士渐渐打破古文的格律，放手作去。到了清末，梁启超先生的“新文体”可算登峰造极。他的文“时杂以俚语、韵语及外国语法，纵笔所至不检束，学者竞效之。”而“条理明晰，笔锋常带情感，对于读者，别有一种魔力。”<sup>[48]</sup>但这种“魔力”也不能持久；中国的变化实在太快，这种“新文体”又不够用了。胡适之先生和他的朋友们这才起来提倡白话文，经过五四运动，白话文是畅行了。这似乎又回到古代言文合一的路。然而不然。这时代是第二回翻译的大时代。白话文不但不全跟着国语的口语走，也不全跟着传统的白话走，却有意的跟着翻译的白话走。这是白话文的现代化，也就是国语的现代化。中国一切都在现代化的过程中，语言的现代化也是自然的趋势，并不足怪的。

注释：

- [1] 宋周麟之跋孙觉《春秋经解》引王语。“朝报”相当于现在的政府公报。
- [2] 《说文》辛部。
- [3] 均见《左传》襄公二十五年。
- [4] 《论语·宪问》。
- [5] 《论语·先进》。
- [6] 《论语·述而》：“子所雅言：《诗》、《书》、执礼，皆雅言也。”这里用刘宝楠《论语正义》的解释。
- [7] 《论语·卫灵公》：“子曰：‘辞达而已矣。’”
- [8] 《仪礼·聘礼》：“辞多则史，少则不达，辞苟足以达，义之至也。”
- [9] 《非命》上。
- [10] 《韩非子·外储说左上》。
- [11] 《滕文公》下。
- [12] 《非相篇》。
- [13] 八十一章。
- [14] 《齐物论》。
- [15] 《问辩》。
- [16] 上节及本节参用傅傅年《战国文籍中之篇式书体》（《中央研究院语言历史研究所集刊》第一本第二分）说。
- [17] 《孟子·滕文公》：“有楚大夫于此，欲其子之齐语也，则使齐人傅诸。”楚人要学齐语，可见齐语流行很广。又《韩诗外传》四：“然则楚之狂者楚言，齐之狂者齐言，习使然也。”“楚言”和“齐言”并举，可见楚言也是很有势力的。
- [18] 《史记自序》。
- [19] 《后汉书·班彪传》。
- [20] 《史记评林》总评。
- [21] 《金楼子·立言篇》。
- [22] 宋赞宁论罗什所译《法华经》语，见《宋高僧传》卷三。
- [23] 梁启超《翻译文学与佛典》六之二。

- [24] 佛教徒注释经典,分析经文的章段,称为“科分”。
- [25] 李舟《独孤常州集序》。
- [26] 《师说》。
- [27] 《谏佛骨表》触怒宪宗,被贬为潮州刺史。
- [28] 樊绍述《墓志铭》。
- [29][30] 《答李翊书》。
- [31] 茅坤有《唐宋八大家文钞》,从此“唐宋八大家”成为定论。
- [32] 《文说》。
- [33] 何蘧《春渚纪闻》中东坡事实。
- [34] 陆游《老学庵笔记》。
- [35] 周书昌语,见姚鼐《刘海峰先生八十寿序》。
- [36] 《古文约选·序例》。
- [37] 见雷铉《卜书》。
- [38] 吕璜纂《吴德旋初月楼古文绪论》。
- [39] 刘大櫟《论文偶记》。
- [40] 姚鼐《复鲁絮非书》。
- [41] 《述庵文钞序》,又《复秦小岍书》。
- [42] 《书震川文集后》。
- [43] 根据《说文》言部。
- [44] 阮元《文言说》及《与友人论古文书》。
- [45] 《文心雕龙·总术》。
- [46] 《金楼子·立言篇》。
- [47] 曾国藩《复吴南屏书》:“仆尝谓古文之道,无施不可,但不宜说理耳。”
- [48] 梁启超《清代学术概论》。

# 诗 经

《诗经》是诗是史又是经，但大概首先还得是在国庙里祭天、祭神、祭祖时的歌舞和乐章。

孔子一生崇拜以制礼作乐而著称的周公，是以《诗经》为培养学生的唯一最重要教程，把学堂几乎要搞成俱乐部，室内室外地吹吹打打、载歌载舞，整天演奏《韶》、《武》、《周南》、《召南》……会不会是因为诗就是“乐”，《诗经》就是《乐经》？孟子说，“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡而后《春秋》作”，可是散文怎么能替代了诗？为什么没有了“王”，也就没有了《诗》？

要我看，不回到内有心灵，外有神道，天人相感应的立场上，恐怕想弄清这些问题，不大容易。当时的《诗》和后世的“诗”大概根本不是一件事情。“信而好古”，“述而不作”的仲尼不得不把“风、雅、颂、赋、比、兴”换成《论语》里的“子曰兴于诗”。六个字里就剩下最后一个，原因恐怕就在于人神共在的时代过去了，理性心思在大众生命流里占了主导，把性灵情命压在了底下。所以《诗》才不得不让位于《春秋》。这实际上是说人与人靠着性灵谐奏谱成社会之曲的时代已一去不复返，非得要用有规范有约束的历史来一统人心了。“王者熄迹”和“《春秋》代《诗》”是同一个历史大变故两个不同角度的描述。是心灵时代与理性时代的替更。后世的诗，从发自情感（兴）

说对个体私我的崇拜，也可以说对具有安全性、确定性的私我的紧握。

来说可以算作《诗经》的遗绪，但从结构功用（风、雅、颂、赋、比）讲，早已不是那么回事了。古往今来许多学者看到了这一点，可又都遮遮掩掩不肯完全点破。从最本质的角度讲，是因为对个体私我的崇拜，不敢直面每个心灵都是被巨大的不可知世界包围着的事实。《诗经》里显现的宇宙与人心都是超然而实然的，到了《春秋》，却成了“必然”，唯其“必然”，所以“不然”。

诗的源头是歌谣。上古时候，没有文字，只有唱的歌谣，没有写的诗。一个人高兴的时候或悲哀的时候，常愿意将自己的心情诉说出来，给别人或自己听。日常的言语不够劲儿，便用歌唱；一唱三叹的叫别人回肠荡气。唱叹再不够的话，便手也舞起来了，脚也蹈起来了，反正要将劲儿使到了家。碰到节日，大家聚在一起酬神作乐，唱歌的机会更多。或一唱众和，或彼此竞胜。传说葛天氏的乐八章，三个人唱，拿着牛尾，踏着脚<sup>[1]</sup>，似乎就是描写这种光景的。歌谣越唱越多，虽没有书，却存在人的记忆里。有了现成的歌儿，就可借他人酒杯，浇自己块垒；随时拣一支合式的唱唱，也足可消愁解闷。若没有完全合式的，尽可删一些、改一些，到称意为止。流行的歌谣中往往不同的词句并行不悖，就是为此。可也有经过众人修饰，成为定本的。歌谣真可说是“一人的机锋，多人的智慧”了<sup>[2]</sup>。

#### 疏释：

手舞足蹈，可以是众人的事情。修饰之而最终“定”下“本”来，却只会是一人。众人如何能“定”？难道要靠了民主集中制全民公投来决策歌辞



曲调？可见“定本”在一人。这一人，是“王者”。

“王者”定本的依据，便是“和”。《周语》说，“大昭小鸣，和之道也……所以成政也，故先王贵之”。明言是“王者”按“和”的原则定下了乐（也就是《诗》）的“本”。这样看，或许《诗经》反倒是“多人的机锋，一人的智慧”呢！

歌谣可分为徒歌和乐歌。徒歌是随口唱，乐歌是随着乐器唱。徒歌也有节奏，手舞脚踏便是帮助节奏的；可是乐歌的节奏更规律化些。乐器在中国似乎早就有了，《礼记》里说的土鼓土槌儿、芦管儿<sup>[3]</sup>，也许是我们乐器的老祖宗。到了《诗经》时代，有了琴瑟钟鼓，已是洋洋大观了。

#### 疏释：

我们不要以为这些琴瑟钟鼓就是艺术奢侈、物质文明。恐怕在那个时代里，这正是社会秩序的基本保证。有类似今天的“新闻联播”和中央文件的功用。

歌谣的节奏，最主要的靠重叠或叫复沓；本来歌谣以表情为主，只要翻来覆去将情表到了家就成，用不着费话。重叠可以说原是歌谣的生命，节奏也便建立在这上头。字数的均齐，韵脚的调协，似乎是后来发展出来的。有了这些，重叠才在诗歌里失去主要的地位。

有了文字以后，才有人将那些歌谣记录下来，便是最初的写的诗了。但记录的人似乎并不是因为欣赏的缘故，更不是因为研究的缘故。他们大概

是些乐工，乐工的职务是奏乐和唱歌；唱歌得有词儿，一面是口头传授，一面也就有了唱本儿。歌谣便是这么写下来的。

#### 疏释：

如果真如此，不止是人们的心灵不明澈时产生了语言和文字，反过来，在语言和文字在表达固定、固化人的意识与情感的同时，也使人们清明、敏锐、精细、灵动的心变得机械、迟钝与粗糙。在假借、依托于他人的语言、文字时，失了自己独立自主的“心”，我们学会了借用别人的思想和感情武装自己，在别人的话里找感觉，竟忘了开发自己心中本自具足的无尽宝藏，生命之泉不再涌冒鲜洁的活水。

另一种看法：正是心中的河流不再像往昔那么清澈，人心变得浑浊，才使得“伊伊呀呀”的吟唱不够用了，歌便要配有词，于是产生了语言。正是心中的河流更不清澈，人心更加浑浊，不得不把歌词记录保存，于是产生了文字。考诸各民族的史诗与传说，其说大半如此；证诸各种心灵修炼的古籍，也不外是这个样子。

我们知道春秋时的乐工就和后世阔人家的戏班子一样，老板叫做太师。那时各国都养着一班乐工，各国使臣来往，宴会时都得奏乐唱歌。太师们不但得搜集本国乐歌，还得搜集别国乐歌。不但搜集乐词，还得搜集乐谱。那时的社会有贵族与平民两级。太师们是伺候贵族的，所搜集的歌儿自然得合贵族们的口味；平民的作品是不会入选的。他们搜得的歌谣，有些是乐歌，有些是徒歌。徒歌得合乐才好用。合乐的时候，往往得增加重叠的字句或章节，便不能保存歌词的原来样子。除了这种搜集的歌谣以外，太师们所保存的还有贵族们为了特种事情，如祭祖、宴客、房屋落成、出兵、打猎等等作的诗。这些可以说是典礼的诗。又有讽谏、颂美等等的献诗；献诗是臣下作了献给君上，准备让乐工唱给君上听的，可以说是政治的诗。太师们保存下这些唱本儿，带着乐谱；唱词儿共有三百多篇，当时通称作“诗三百”。到了战国时代，贵族渐渐衰落，平民渐渐抬头，新乐代替了古

乐，职业的乐工纷纷散走。乐谱就此亡失，但是还有三百来篇唱词儿流传下来，便是后来的《诗经》了<sup>[4]</sup>。

#### 疏释：

这些“古师”呀，“乐工”呀，“平民”呀，“贵族”呀的说法，是受了几千年来社会文化“建构”的现代人最平常易出不过的心念。但如果我们试着闭上眼睛，用三、五分钟的时间，在心田里把自己和社会上的每个人都还原为一个个的个体的人，天然的样子，再让这些天然天真的人聚在一处，才会有点“诗教”的影子，虽仍不敢言必就是上古初民们的复活。

“诗言志”是一句古话；“诗”（詠）这个字就是“言”、“志”两个字合成的。但古代所谓“言志”和现在所谓“抒情”并不一样；那“志”总是关联着政治或教化的。

#### 疏释：

讲“政治”也好，说“教化”也罢，对三、五千年前的人而言，其实就是要把分散在天地山野间的一个个人的力量聚合到一处，并让此地聚成的这一群人能与另一地也同样聚成的一群人间和平共处。《国语》曰：“声应相保曰和，细大不逾曰平，……和平则久，久固则纯……”

春秋时通行赋诗。在外交的宴会里，各国使臣往往得点一篇诗或几篇诗

⇒ 现代禅文化的倡导者王绍璠先生说：“就是现代文明社会知识最多的大学者对于生命并不比澳洲土人懂得更多。”一切教育中最重要的教育就是把人还原成本初的实然。孔子的诗教意即在此。

叫乐工唱。这很像现在的请客点戏，不同处是所点的诗句必加上政治的意味。这可以表示这国对那国或这人对那人的愿望、感谢、责难等等，都从诗篇里断章取义。断章取义是不管上下文的意义，只将一章中一两句拉出来，就当前的环境，作政治的暗示。如《左传》襄公二十七年，郑伯宴晋使赵孟于垂陇，赵孟请大家赋诗，他想看看大家的“志”。子太叔赋的是《野有蔓草》原诗首章云：“野有蔓草，零露漙兮，有美一人，清扬婉兮。邂逅相遇，适我愿兮。”子太叔只取末两句，借以表示郑国欢迎赵孟的意思；上文他就不管。全诗原是男女私情之作，他更不管了。可是这样办正是“诗言志”；在那回宴会里，赵孟就和子太叔说了“诗以言志”这句话。

到了孔子时代，赋诗的事已经不行了，孔子却采取了断章取义的办法，用诗来讨论做学问做人的道理。“如切如磋，如琢如磨”<sup>[5]</sup>，本来说的是治玉，将玉比人。他却用来教训学生做学问的工夫<sup>[6]</sup>。“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮”<sup>[7]</sup>，本来说的是美人，所谓天生丽质。他却拉出末句来比方作画，说先有白底子，才会有画，是一步步进展的；作画还是比方，他说的是文化，人先是朴野的，后来才进展了文化——文化必须修养而得，并不是与生俱来的<sup>[8]</sup>。他如此解诗，所以说“思无邪”一句话可以包括“诗三百”的道理<sup>[9]</sup>；又说诗可以鼓舞人，联合人，增加阅历，发泄牢骚，事父事君的道理都在里面<sup>[10]</sup>。孔子以后，“诗三百”成为儒家的六经之一，《庄子》和《荀子》里都说到“诗言志”，那个“志”便指教化而言。

#### 疏释：

“断章取义”，是出自《左传》的古典。原文有“赋诗断章，余取所求”

句，描述了当时人对待《诗经》的态度。具体作法，取《诗经》中一篇诗里的一章或数句，婉转地表达自己的思想。这在《左传》并无贬义，但不可否认却是对《诗经》内容明知故犯的曲解。从那时起，研究《诗经》的学问，就成了“仁者见仁，智者见智”。大家莫衷一是，可又都口是心非，明知不对，也就少说为佳了。

但春秋时列国的赋诗只是用诗，并非解诗；那时诗的主要作用还在乐歌，因乐歌而加以借用，不过是一种方便罢了。至于诗篇本来的意义，那时原很明白，用不着讨论。到了孔子时代，诗已经不常歌唱了，诗篇本来的意义，经过了多年的借用，也渐渐含糊了。他就按着借用的办法，根据他教授学生的需要，断章取义的来解释那些诗篇。后来解释《诗经》的儒生都跟着他的脚步走。最有权威的毛氏《诗传》和郑玄《诗笺》差不多全是断章取义，甚至断句取义——断句取义是在一句、两句里拉出一个两个字来发挥，比起断章取义，真是变本加厉了。

毛氏有两个人：一个毛亨，汉时鲁国人，人称为大毛公，一个毛萇，赵国人，人称为小毛公；是大毛公创始《诗经》的注解，传给小毛公，在小毛公手里完成的。郑玄是东汉人，他是专给毛《传》作《笺》的，有时也采取别家的解说；不过别家的解说在原则上也还和毛氏一鼻孔出气，他们都是以史证诗。他们接受了孔子“无邪”的见解，又摘取了孟子的“知人论世”的见解，以为用孔子的诗的哲学，别裁古代的史说，拿来证明那些诗篇是什么时代作的，为什么事作的，便是孟子所谓“以意逆志”<sup>[11]</sup>。其实孟子所谓“以意逆志”<sup>[12]</sup>倒是说要看全篇大意，不可拘泥在字句上，与他们不同。他们这样猜出来的作诗人的志，自然不会与作诗人相合；但那种志倒是关

联着政治教化而与“诗言志”一语相合的。这样的以史证诗的思想，最先具体的表现在《诗序》里。

#### 疏释：

《诗经》是“经”，自然和其他各“经”一样，也有“传”。据说当时占主流的三家“传”分别是《鲁传》、《齐传》与《韩传》。汉初时，还“三家皆列于学官”。奇怪的是，到了东汉，这三家居然一个也没留下，全都亡了。“教外别立”的《毛诗》反倒传了下来。会不会是作为正统说法的三家传里面保留下的“王者”面孔与后世“王者”太不一样，不能见容？在考古证据出来之前，我这推测恐怕只能是推测。但每个读了《毛诗》的人都会发现毛氏之伟大在于能够从人人都看得见的诗句中“挖掘”出别人无论如何也看不出的用意。拥护什么，反对什么，诗中“暗”示（其实在更多的人看来或许就根本没示）的，毛氏都“明说”了。

《诗序》有《大序》、《小序》。《大序》好像总论，托名子夏，说不定是谁作的。《小序》每篇一条，大约是大、小毛公作的。以史证诗，似乎是《小序》的专门任务；传里虽也偶然提及，却总以训诂为主，不过所选取的字义，意在助成序说，无形中有个一定方向罢了。可是《小序》也还是泛说的多，确指的少。到了郑玄，才更详密的发展了这个条理。他按着《诗经》中的国别和篇次，系统的附合史料，编成了《诗谱》，差不多给每篇诗确定了时代；《笺》中也更多的发挥了作为各篇诗的背景的历史。以史证诗，在他手里算是集大成了。

### 疏释：

“以史证诗”有两重意味。此处用的是第一重。“上古之史皆诗，上古之诗皆史”。不独中国，世界都一样。这是人类社会变迁的大公案，几句话不能说尽的。我们先只要记住更接近史实的不是《尚书》是《诗经》，即可。只是 3000 年前，同一时期里，除印度外，全球步调一致地从“史诗”时代过渡到了“文史”时代。有了这个背景，再用自己的眼去看历史，用自己的心去动心思，终是会有所得悟的。

顺便说第二重的意味。金克木先生说得最巧妙不过了。一般大家认为小说、诗这些文学讲假话是虚构，历史书讲真话是现实，金先生却说文学书“是假中有真，历史书是真中有假。小说往往是用假说讲真事，标榜纪实的历史反而是用虚构掩盖实际”。其实，文学书和历史书，不过是已消亡了那些人和事在两张哈哈镜里的投影，人和事消亡了，哈哈镜里的投影却存了下来。我们回不到过去，只好多比上几张不同镜子的投影，就算见不到“真实”，也可以多发现些“谬误”。

《大序》说明诗的教化作用；这种作用似乎建立在风、雅、颂、赋、比、兴，所谓“六义”上。《大序》只解释了风、雅、颂。说风是风化（感化）、讽刺的意思，雅是正的意思，颂是形容盛德的意思。这都是按着教化作用解释的。照近人的研究，这三个字大概都从音乐得名。风是各地方的乐调，《国风》便是各国土乐的意思。雅就是“乌”字，似乎描写这种乐的呜呜之音。雅也就是“夏”字，古代乐章叫做“夏”的很多，也许原是地名或族名。雅又分《大雅》、《小雅》，大约也是乐调不同的缘故。颂就是

⇒《尚书》是后人追记下的言与事，《诗经》可是当时人们唱的歌谣，更近于第一手资料。

⇒我们也不必回到过去，也不光是为了要追求历史的“真实”（那尽可交给学者们去研究），更重要的是以历史观的眼光看到社会发展的内在因缘（通古今之变）；将现有资料，史也好、文也好、诗也好，以摇荡、以点燃、以启明我们内中本具的觉性（究天人之际）。

“容”字，容就是“样子”；这种乐连歌带舞，舞就有种种样子了。风、雅、颂之外，其实还该有个“南”。南是南音或南调，《诗经》中《周南》、《召南》的诗，原是相当于现在河南、湖北一带地方的歌谣。《国风》旧有十五，分出二南，还剩十三；而其中邶、鄘两国的诗，现经考定，都是卫诗，那么只有十一《国风》<sup>[13]</sup>了。颂有《周颂》、《鲁颂》、《商颂》，《商颂》经考定实是《宋颂》。至于搜集的歌谣，大概是在二南、《国风》和《小雅》里。

赋、比、兴的意义，说数最多。大约这三个名字原都含有政治和教化的意味。赋本是唱诗给人听，但在《大序》里，也许是“直铺陈今之政教善恶”<sup>[14]</sup>的意思。比、兴都是《大序》所谓“主文而谏”；不直陈而用譬喻叫“主文”，委婉讽刺叫“谏”。说的人无罪，听的人却可警诫自己。《诗经》里许多譬喻就在比兴的看法下，断章断句的硬派作政教的意义了。比、兴都是政教的譬喻，但在诗篇发端的叫做兴。《毛传》只在有兴的地方标出，不标赋、比；想来赋义是易见的，比、兴虽都是曲折成义，但兴在发端，往往关系全诗，比较更重要些，所以便特别标出了。《毛传》标出的兴诗，共一百十六篇，《国风》中最多，《小雅》第二；按现在说，这两部分搜集的歌谣多，所以譬喻的句子也便多了。

#### 疏释：

在《诗经》里，我们可以看到歌者那发自内心的情感，如一瞬涌出的泉水，那清纯的“第一念”，

对《诗经》的疏释，可能是这本书里最“离经叛道”的东西了。近些年来，越是接触“灵修圈子”里的人多了，就越体验到《诗经》绝不会是毛茛他们说的那个样子。越是用“心”听音乐的时间久了，就越明白《诗经》那个时代的人不为心思与情命所拘的性灵存活。“雪涤凡响，棣通太音，万尘



息吹，一真孤露”。只有当人心的生气流行与宇宙的空寂两境互入之时，才好体味到《诗经》于“杨柳依依”的日常情境中完具着“七月流火”的壮阔幽深的宇宙意识的美。

生命中“正是这样”的“正性”，并没有添加、黏着什么“私性”的执著，那与诚意、本真“隔”了的“私我”——一种紧张，多余的灰尘。所以，诗三百，“感而不伤，哀而不怨”，“五情之未发谓之中，发而皆中节谓之和。”原本人心、人性、人情是超越时代的、超越地域的，但在此，我们在诗三百中看到了中国上古先民的心，因其真，就更显得鲜洁与深穆，也比照出后世、今时人心之浅薄与浮嚣，因其不“诚”，而代之以一种病态的、矫饰的情感的激昂。

注释：

- [1] 《吕氏春秋·古乐篇》。
- [2] 英美吉特生《英国民歌论说》。译文据周作人《自己的园地歌谣》章。
- [3] “土鼓”，“蕢桴”见《礼运》和《明堂位》，“苇篙”见《明堂位》。
- [4] 今《诗经》共三百十一篇，其中六篇有目无诗，实存三百零五篇。
- [5] 《卫风·淇澳》的句子。
- [6] 《论语·学而》。
- [7] “巧笑倩兮，美目盼兮。”《卫风·硕人》的句子；“素以为绚兮”一句今已佚。
- [8] 《论语·阳货》。
- [9] “思无邪”，《鲁颂·驹》的句子；“思”是语词，无义。
- [10] 《论语·阳货》。
- [11][12] 见《孟子·万章》。
- [13] 卫、王、郑、齐、魏、唐、秦、陈、桧、曹、豳。
- [14] 《周礼·大师》郑玄注。

参考资料：顾颉刚《诗经在春秋战国间的地位》、《论诗经所录全为乐歌》（均见《古史辨》第三册下）。

朱自清《言志说》（《语言与文学》），《赋比兴说》（《清华学报》十二卷三期）[编者案：朱先生两文，今均见《诗言志辨》中]。

## 辞 赋

楚辞汉赋与《诗经》同是超然而实然的。只是辞赋里面多出了《诗经》少有见到的“小我”和“私我”。只知有己，不知有人。与其说《诗经》是后世诗的鼻祖还不如说辞赋好。近人顾随说：“吟风弄月，发愤使皆非诗人；诗是使人向上的，向前的，光明的。”这是真理，里面有大有大非的。可惜被无耻之徒解作“‘吟风弄月’句是现实故非诗人，‘使人向上’句是理想故是诗”了。

论诗辞歌赋，王国维说“以境界为最上。有境界则自成高格，自有名句”，又说“言气质，言格律，言神韵，不如言境界。有境界，本也。气质，格律、神韵，末也。有境界而三者随之矣”。这些话，名气大得不得了。但我也却总觉得仍未能出乎清中叶以后中国人失“心”阴霾的笼罩。这是人类文明历史上一桩奇特的怪事。一个好好的民族，心底里本来是少有地清晰明澈的，从老、庄到禅宗再到陆王的心学，一条涌动的大河从未停止其澎湃，不知怎样的缘故，以我推测或许是因为爱人的力量弱了，竟然在16、17世纪后忽地不见了。看得见的，几乎每个人都在念头与情绪中打转，却不愿花上少许的工夫去体味能发生念头与情绪的一颗心灵是否清澈、清洁、柔善、广大、深刻、生动……只是喜欢关心“该当如何”，却不大想清楚这里正“发生着什么”。

顾随先生曾说，《诗经》“只见有人，不见有己”。读者于此言恐怕不易理解。我看此句，人者，人人共有之心、性、情，在诗中真挚流露；“己”者，着意要显示出的自我“特殊性”。

“不道无禅，只是无师”，不道无师，只是师少，且常易被目为“凡人”或“邪师”，所以只是不绝如缕，如缕不绝。但在贵师的同时亦应看到，在纷乱的念头与情绪背后那无染的心性，也不会因有师或无师就会增添一分或减少一分。而就在那紧张突然放松的一刹那……

“凡诸有相，皆是虚妄”，《金刚经》早已把那执幻为真的把戏拆穿了。

得其心法，法无定法。高。

读诗、以及“诗化”的东西，必是如此方可进入，用整个生命、用血液、用原始的神经、用直觉，抛开那一套一套的理论、与标准，让诗与诗化的东西直入心底。诗就是这样的一个东西。曾看到小学生在课堂上学古诗，疏通文字也便罢了，还要以标准答案白话翻译、总结思想，看着小孩子们童雅的脸，觉得出他们心中对古诗的厌烦与麻木，他们的活性被凝固、坏死。救救孩子！

以静安先生之才，似乎也未能意识到这一点。他从严羽的“兴趣和渔阳的“神韵”中抻出了一个“境界”来，作为评诗词的要点。这“境界”之说，确要比“兴趣”和“神韵”要落实了许多。但也唯其落了“实”，反是比“神韵”更容易造出“假”来，并不可取。还不如沧浪先生标举的“兴趣”二字，“不涉理路，不落言筌”“羚羊挂角，无迹可求”“莹彻玲珑，不可凑泊”来得贴切、现实，合于创作时的真面孔。我们今天读诵包括《楚辞》在内的一切诗词歌赋时，不妨就可以尝试着穿透过神韵、气质、格律和境界，看看能不能直击到作者创作时的一颗心。让自己阅读的一颗心和那作者创作时的一颗心，面对面地活在一起，体味这种心与心交融时生命“大地雷动”着的欢愉。这时，我们会知道作者的心是不是清晰明澈，有没有无私的爱在其间充溢、流动。这时，我们从未停止过活跃的、至动的有韵律的心灵才会因之而净化、深化、纯化、柔化。这时，人心的净化也便是宇宙的净化。

屈原是我国历史里永被纪念着的一个人。旧历五月五日端午节，相传便是他的忌日；他是投水死的，竞渡据说原来是表示救他的，粽子原来是祭他的。现在定五月五日为诗人节，也是为了纪念的缘故。

#### 疏释：

江绍原先生在1926年就发表了证据确凿的论文《端午竞渡本意考》，以有力的笔法道出了竞渡之俗比屈原要早上许久的事情。这当然不容置疑。

而且，也许哪天还会有学者考据出粽子也不是祭屈子的说法来。但我总以为这并不重要。重要的是今天的水乡还会有竞渡，今天的端午还会有粽子，且参加竞渡与吃着粽子的人们还会想到屈子那不死的精神。重要的是端午节的手机短信里会有“蓝墨水的上游是汨罗江”这样的句子。重要的是，⇒ 赞成！赞成！这一天，我们过着国历。

他是个忠臣，而且是个缠绵悱恻的忠臣；他是个节士，而且是个浮游尘外、清白不污的节士。“举世皆浊而我独清，众人皆醉而我独醒”<sup>[1]</sup>，他的身世是一出悲剧。可是他永生在我们的敬意尤其是我们的同情里。“原”是他的号，“平”是他的名字。他是楚国的贵族，怀王时候，做“左徒”的官。左徒好像现在的秘书。他很有学问，熟悉历史和政治，口才又好。一方面参赞国事，一方面给怀王见客，办外交，头头是道。怀王很信任他。

当时楚国有亲秦、亲齐两派；屈原是亲齐派。秦国看见屈原得势，便派张仪买通了楚国的贵臣上官大夫、靳尚等，在怀王面前说他的坏话。怀王果然被他们所惑，将屈原放逐到汉北去。张仪便劝怀王和齐国绝交，说秦国答应割地六百里。楚和齐绝了交，张仪却说答应的是六里。怀王大怒，便举兵伐秦，不料大败而归。这时候想起屈原来，将他召回，教他出使齐国，亲齐派暂时抬头。但是亲秦派不久又得势。怀王终于让秦国骗了去，拘留着，就死在那里。这件事是楚人最痛心的，屈原更不用说了。可是怀王的儿子顷襄王，却还是听亲秦派的话，将他二次放逐到江南去。他流浪了九年，秦国的侵略一天紧似一天；他不忍亲见亡国的惨象，又想以一死来感悟顷襄王，便自沈在汨罗江里。

《楚辞》中《离骚》和《九章》的各篇，都是他放逐时候所作。《离

骚》尤其是千古流传的杰构。这一篇大概是二次被放时作的。他感念怀王的信任，却恨他糊涂，让一群小人蒙蔽着，拨弄着。而顷襄王又不能觉悟；以致国土日削，国势日危。他自己呢，“信而见疑，忠而被谤”<sup>[2]</sup>，简直走投无路；满腔委屈，千端万绪的，没人可以诉说。终于只能告诉自己一支笔，《离骚》便是这样写成的。“离骚”是“别愁”或“遭忧”的意思<sup>[3]</sup>。他是个富于感情的人，那一腔遏抑不住的悲愤，随着他的笔奔迸出来，“东一句，西一句，天上一句，地下一句”<sup>[4]</sup>，只是一片一段的，没有篇章可言。这和人在疲倦或苦痛的时候，叫“妈呀！”“天哪！”一样；心里乱极了，闷极了，叫叫透一口气，自然是顾不到什么组织的。

#### 疏释：

说屈原这时“心里乱极了”，便是被失“心”阴霾压住了的话。需知人心里不光会有念头与情绪，更有不为念头和情绪所动的性灵。能不能摸到这个“性灵”才是衡量一颗心乱不乱的标尺。“龙潭虎穴作道场，剑树刀山作禅堂，劫火烧来也不忙”、“在欲行禅知见力、火中栽莲终不坏”。要是没有这点功夫，屈原真的“心里乱极了”，还能写得出《离骚》、《九章》、《天问》这样伟大的作品来吗？

中国禅宗以此为“禅定”。

篇中陈说唐、虞、三代的治，桀、纣、羿、浇的乱，善恶因果，历历分明；用来讽刺当世，感悟君王。他又用了许多神话里的譬喻和动植物的譬喻，委曲的表达出他对于怀王的忠爱，对于贤人君子的向往，对于群小的深恶痛疾。他将怀王比作美人，他是“求之不得”，“辗转反侧”，情辞凄

切，缠绵不已。他又将贤臣比作香草。“美人香草”从此便成为政治的譬喻，影响后来解诗、作诗的人很大。汉淮南王刘安作《离骚传》说：“《国风》好色而不淫，《小雅》怨诽而不乱，若《离骚》者，可谓兼之矣。”<sup>[5]</sup>“好色而不淫”似乎就指美人香草用作政治的譬喻而言；“怨诽而不乱”是怨而不怒的意思。虽然我们相信《国风》的男女之辞并非政治的譬喻，但断章取义，淮南王的话却是《离骚》的确切评语。

《九章》的各篇原是分立的，大约汉人才合在一起，给了“九章”的名字。这里面有些是屈原初次被放时作的，有些是二次被放时作的。差不多都是“上以讽谏，下以自慰”<sup>[6]</sup>；引史事，用譬喻，也和《离骚》一样。《离骚》里记着屈原的世系和生辰，这几篇里也记着他放逐的时期和地域；这些都可以算是他的自叙传。他还作了《九歌》、《天问》、《远游》、《招魂》等，却不能算自叙传，也“不皆是怨君”<sup>[7]</sup>；后世都说成怨君，便埋没了他的别一面的出世观了。他其实也是一“子”，也是一家之学。这可以说是神仙家，出于巫。《离骚》里说到周游上下四方，驾车的动物，驱使的役夫，都是神话里的。《远游》更全是说的周游上下四方的乐处。这种游仙的境界，便是神仙家的理想。

#### 疏释：

看《楚辞》，屈原的心里是清明而恣放的，敢放情亦不矫情，只是少了《诗经》作者那种浑厚无我的对宇宙人生亲切深挚的爱而已。再往后，宋玉他们，就有些卖弄的嫌疑，想放情而不敢真放情。于是成矫情，假放情。这不是“王者”、屈原和宋玉等几个人的事，而是关乎时代的变迁与社会人心

⇒ 屈子亦乐其乐，那乐是绝待的，不假外求。他的生命力那么饱满，他的心灵那么干净，他的怨都不是那种小儿女的自怨自艾。

整体的不同。

干嘛非得是个什  
么“家”呀？

《远游》开篇说：“悲时俗之迫厄兮，愿轻举而远游”，篇中又说：“临不死之旧乡”。人间世太狭窄了，也太短促了，人是太不自由自在了。神仙家要无穷大的空间，所以要周行无碍；要无穷久的时间，所以要长生不老。他们要打破现实的、有限的世界，用幻想创出一个无限的世界来。在这无限的世界里，所有的都是神话里的人物；有些是美丽的，也有些是丑怪的。《九歌》里的神大都可爱；《招魂》里一半是上下四方的怪物，说得顶怕人的，可是一方面也奇诡可喜。因为注意空间的扩大，所以对于天地、山川、日月、星辰，在在都有兴味。《天问》里许多关于天文地理的疑问，便是这样来的。一面惊奇天地之广大，一面也惊奇人事之诡异——善恶因果，往往有不相应的；《天问》里许多关于历史的疑问，便从这里着眼。这却又是他的人生世观了。

#### 疏释：

后人《天对》，专门回答《天问》的。读过。不解。“我自问我的，谁要你来对？”不过，也许被回上一句：“我自对之，干卿底事？！”便无言。

要达到游仙的境界，须要“虚静以恬愉”、“无为而自得”，还须导引养生的修炼工夫，这在《远游》里都说了。屈原受庄学的影响极大。这些都是庄学；周行无碍，长生不老，以及神话里的人物，也都是庄学。但庄学只到“我”与自然打成一片而止，并不想创造一个无限的世界；神仙家似乎比庄



学更进了一步。神仙家也受阴阳家的影响，阴阳家原也讲天地广大，讲禽兽异物的。

### 疏释：

说庄周“不想创造一个无限的世界”，诚然。但这不是说庄周就没有见到“无限”。在他那里，处处、时时都是无限的。有限根本不存在，只是糊涂的人从无限中分割出的一块。日久了，反忘了原来就无限，还要“创造”无限。庄周不是糊涂的人，所以不曾想到要“创造”无限。

⇒ 所言极是。虽然庄周有时也说说“有涯”、“无涯”、“有间”之类的词，但没有形而上的“有限”、“无限”这种概念。他只是讲他的故事，把故事里的香气一直往人骨头里熏。

阴阳家是齐学。齐国滨海，多有怪诞的思想。屈原常常出使到那里，所以也沾了齐气。还有齐人好“隐”。“隐”是“遁词以隐意，谲譬以指事”<sup>[8]</sup>，是用一种滑稽的态度来讽谏。淳于髡可为代表。楚人也好“隐”。屈原是楚人，而他的思想又受齐国的影响，他爱用种种政治的譬喻，大约也不免沾点齐气。但是他取滑稽的态度，他是用一副悲剧面孔说话的。《诗大序》所谓“谏”，所谓“言之者无罪，闻之者足以戒”，倒是合式的说明。至于像《招魂》里的铺张排比，也许是纵横家的风气。

《离骚》各篇多用“兮”字足句，句逗以参差不齐为主。“兮”字足句，三百篇中已经不少；句逗参差，也许是“南音”的发展。“南”本是南乐的名称；三百篇中的二《南》，本该与《风》、《雅》、《颂》分立为四。二《南》是楚诗，乐调虽已不能知道，但和《风》、《雅》、《颂》必有异处。从二《南》到《离骚》，现在只能看出句逗由短而长、由齐而畸的一个趋势；这中间变迁的轨迹，我们还能找到一些，总之，决不是突如其来的。

这句逗的发展，大概多少有音乐的影响。从《汉书·王褒传》可以知道楚辞的诵读是有特别的调子的<sup>[9]</sup>，这正是音乐的影响。屈原诸作奠定了这种体制，模拟的日见其多。其中最出色的是宋玉，他作了《九辩》。宋玉传说是屈原的弟子；《九辩》的题材和体制都模拟《离骚》和《九章》，算是代屈原说话，不过没有屈原那样激切罢了。宋玉自己可也加上一些新思想，他是第一个描写“悲秋”的人。还有个景差，据说是《大招》的作者；《大招》是模拟《招魂》的。

#### 疏释：

顾随说：“宋玉出于屈原，而屈含蓄，宋刻露，能自己表现个性，长在其无“小我”故。此，短亦在此。”又说：“屈原、庄子、左氏的成就一般人难以达到……此不仅与文学修养有关，与人格修养也有关系。读这些作品，使人高尚。”这话是用心血与生命写出来的，所以真、实。

到了汉代，模拟《离骚》的更多，东方朔、王褒、刘向、王逸都走着宋玉的路。大概武帝时候最盛，以后就渐渐的差了。汉人称这种体制为“辞”，又称为“楚辞”。刘向将这些东西编辑起来，成为《楚辞》一书。东汉王逸给作注，并加进自己的拟作，叫作《楚辞章句》。北宋洪兴祖又作《楚辞补注》。《章句》和《补注》合为《楚辞》标准的注本。但汉人又称《离骚》等为“赋”。《史记·屈原传》说他“作《怀沙》之赋”；《怀沙》是《九章》之一，本无“赋”名。《传》尾又说：“宋玉、唐勒、景差之徒，皆好辞而以赋见称。”《汉书·艺文志·诗赋略》列“屈原赋二十五篇”，就是

《离骚》等。大概“辞”是后来的名字，专指屈、宋一类作品；赋虽从辞出，却是先起的名字，在未采用“辞”的名字以前，本包括“辞”而言。所以浑言称“赋”，称“辞赋”，分言称“辞”和“赋”。后世引述屈、宋诸家，只通称“楚辞”，没有单称“辞”的。但却有称“骚”、“骚体”、“骚赋”的，这自然是“离骚”的影响。

荀子的《赋篇》最早称“赋”。篇中分咏“礼”、“知”、“云”、“蚕”、“箴”（针）五件事物，像是谜语；其中颇有讽世的话，可以说是“隐”的支流余裔。荀子久居齐国的稷下，又在楚国做过县令，死在那里。他的好“隐”，也是自然的。《赋篇》总题分咏，自然和后来的赋不同，但是安排客主，问答成篇，却开了后来赋家的风气。荀赋和屈辞原来似乎各是各的，这两体的合一，也许是在贾谊手里。贾谊是荀卿的再传弟子，他的境遇却近于屈原，又久居屈原的故乡，很可能的，他模拟屈原的体制，却袭用了荀卿的“赋”的名字。这种赋日渐发展，屈原诸作也便被称为“赋”；“辞”的名字许是后来因为拟作多了，才分化出来，作为此体的专称的。辞本是“辩解的言语”的意思，用来称屈、宋诸家所作，倒也并无不合之处。

《汉书·艺文志·诗赋略》分赋为四类。“杂赋”十二家是总集，可以不论。屈原以下二十家，是言情之作。陆贾以下二十一家，已佚，大概近于纵横家言。就中“陆贾赋三篇”，在贾谊之先；但作品既不可见，是他自题为赋，还是后人退题，不能知道，只好存疑了。荀卿以下二十五家，大概是叙物明理之作。这三类里，贾谊以后各家，多少免不了屈原的影响，但已渐有散文化的趋势；第一类中的司马相如便是创始的人。——托为屈原作的《卜居》、《渔父》，通篇散文化，只有几处用韵，似乎是《庄子》和荀赋的混合体制，又当别论。——散文化更容易铺张些。“赋”本是“铺”的意思，铺

张倒是本来面目。可是铺张的作用原在讽谏，这时候却为铺张而铺张，所谓“劝百而讽一”<sup>[10]</sup>。当时汉武帝好辞赋，作者极众，争相竞胜，所以致此。扬雄说：“诗人之赋丽以则，辞人之赋丽以淫”<sup>[11]</sup>；“诗人之赋”便是前者，“辞人之赋”便是后者。甚至有诙谐漫戏，毫无主旨的。难怪辞赋家会被人鄙视为倡优了。

#### 疏释：

说得好！

东汉以来，班固作《两都赋》，“极众人之所眩曜，折以今之法度”<sup>[12]</sup>，张衡仿他作《二京赋》，晋左思又仿作《三都赋》。这种赋铺叙历史地理，近于后世的类书，是陆贾、荀卿两派的混合，是散文的更进一步。这和屈、贾言情之作，却迥不相同了。此后赋体渐渐缩短，字句却整炼起来。那时期一般诗文都趋向排偶化，赋先是领着走，后来是跟着走；作赋专重写景述情，务求精巧，不再用来讽谏。这种赋发展到齐、梁、唐初为极盛，称为“俳体”的赋<sup>[13]</sup>。“俳”是游戏的意思，对讽谏而言，其实这种作品倒也并非滑稽漫戏之作。唐代古文运动起来，宋代加以发挥光大，诗文不再重排偶而趋向散文化，赋体也变了。像欧阳修的《秋声赋》，苏轼的前、后《赤壁赋》，虽然有韵而全篇散行，排偶极少，比《卜居》、《渔父》更其散文的。这称为“文体”的赋<sup>[14]</sup>。唐、宋两代，以诗赋取士，规定程式。那种赋定为八韵，调平仄，讲对仗；制题新巧，限韵险难。这只是一技之艺罢了。这称为“律赋”。对“律赋”而言，“俳体”和“文体”的赋都是“古赋”。这

“古赋”的名字和“古文”的名字差不多，真正“古”的如屈、宋的辞，汉人的赋，倒是不包括在内的。赋似乎是我国特有的体制，虽然有韵，而就它全部的发展看，却与文近些，不算诗。

#### 疏释：

此处暗藏着“有韵是诗，无韵为文”的意味。

章太炎“有韵是诗，无韵为文”的主张一出，便引得无数人反对。反对之至，有提出“‘顺口溜’、《百家姓》都有韵，难道也是诗”的疑问，将章氏之论击倒了。然而，诗、文虽同源于一心，可终究是要有分别的。大概每个人心里都有杆秤，但非要说清楚、立个论，却又不容易。“非要说清楚、立个论”，“讲不清楚死不休”的想法，是近百年来新登上主舞台的。这些不提，单说朱先生此处赋“不算诗”，“与文近些”的讲法，大约是不错的。

注释：

- [1] 《楚辞·渔父》。
- [2] 《史记·屈原传》。
- [3] 王逸《离骚经序》，班固《离骚赞序》。
- [4] 刘熙载《艺概》中《赋概》。
- [5] 同[2]。
- [6] 王逸《楚辞章句序》。
- [7] 《朱子语类》一四。
- [8] 《文心雕龙·谐隐篇》。
- [9] 《汉书·王褒传》：“宣帝时……徵能为《楚辞》。九江被公召见诵读。”
- [10] 《汉书·司马相如传赞》引扬雄语。
- [11] 《法言·吾子篇》。
- [12] 《两都赋序》。
- [13][14] “俳体”，“文体”的名称，见元祝尧《古赋辨体》。

参考资料：游国恩《读骚论微初集》。

# 诗

从“经典”、“心灵”到“历史”、“文学”，已经有太多人人都明白又谁也说不清的名词了。现在又来了个“诗”。其实，几乎任何东西都是“说”不清的。换句话讲，也就是用语言文字无法准确表达任何事物。例如梨子的滋味，不就曾有人指出只有亲自尝上一口才能明了，光靠嘴说笔写完全没有实用吗？这是深入了人心的真理。但同样也深入了人心甚至更要深入一些的还有非得说个清楚不可的希望，但可惜希望替代不了现实。偏偏太多的东西，都是说不清的。而且，有的时候，所谓说清楚了，其实不过是把一种活生生的状态用巧妙的、具欺骗性的方法固化下来罢了。其结果，是走到了这状态的反面，死了。或者，挂一漏万而失其真。

诗的好处，在于能心领神会，是活的，是或温馨或热烈的生命与纤细的感受的准确表达。这不像知，是理智的，冷静的。只有知，不会是好诗，这是诗的本质决定了的事。所以，作诗容易评诗难，评不好，扼杀了原作品的活性，会扼杀读者的欣赏。读者读了这样的诗评，带了有色眼镜，再去读诗，兴味就弱了。这是误人子弟的罪过，不如不评。朱先生写这篇文章时，大概是考虑到了这一点，所以他并不直接评诗，只是远远地在主角（历代诗词和诗人）的身后抹上一帋美丽的布景。熟悉主角的人看了，会心一笑。不熟悉的，则往往心里被勾

而且人们骨子里总固执地认定一个“第一推动力”、“第一因”。

正是这样的。可是，那怎么办呢，说，还是不说，如何说呢？徐梵澄先生说得好：“许多我们不懂的，只好存而不论，即算为我们所懂到，却又有不应解释或不应那么解释的，因为原本往往是一活生生的事物，或者一落入我辈的解释便死了。倘若

我们懂到，又明觉不至于将一概活真理弄死，那么始可试行解释；然重在得到明确的主观。这里所说的主观，不是凭观者为主的主观，而是以对象为主的主观。譬如读三百篇，便当以三篇的立场、见解，去了解三百篇，不是以近思录而读三百篇。”

得痒痒的，有了一睹为快的心愿。这是极巧妙的手段，真堪赞叹。

汉武帝立乐府，采集代、赵、秦、楚的歌谣和乐谱，教李延年做协律都尉，负责整理那些歌辞和谱子，以备传习唱奏。当时乐府里养着各地的乐工好几百人，大约便是演奏这些乐歌的。歌谣采来以后，他们先审查一下。没有谱子的，便给制谱；有谱子的，也得看看合式不合式，不合式的地方，便给改动一些。这就是“协律”的工作。歌谣的“本辞”合乐时，有的保存原来的样子，有的删节，有的加进些复沓的甚至不相干的章句。“协律”以乐为主，只要合调；歌辞通不通，他们是不大在乎的。他们有时还在歌辞里夹进些泛声；“辞”写大字，“声”写小字。但流传久了，声辞混杂起来，后世便不容易看懂了。这种种乐歌，后来称为“乐府诗”，简称就叫“乐府”。北宋太原郭茂倩收集汉乐府以下历代合乐的和不合乐的歌谣，以及模拟之作，成为一书，题作《乐府诗集》；他所谓《乐府诗》，范围是很广的。就中汉乐府，沈约《宋书·乐志》特称为“古辞”。

汉乐府的声调和当时称为“雅乐”的三百篇不同，所采取的是新调子。这种新调子有两种：“楚声”和“新声”。屈原的辞可为楚声的代表。汉高祖是楚人，喜欢楚声，楚声比雅乐好听。一般人不用说也是喜欢楚声的，楚声便成了风气。武帝时乐府所采的歌谣，楚以外虽然还有代、赵、秦各地的，但声调也许差不很多。那时却又输入了新声，新声出于西域和北狄的军歌。李延年多采取这种调子唱奏歌谣，从此大行，楚声便让压下去了。楚声的句调比较雅乐参差得多，新声的更比楚声参差得多。可是楚声里也有整齐的五言，楚调曲里各篇更全然如此，像著名的《白头吟》、《梁甫吟》、《怨歌行》都是的。<sup>[1]</sup> 这就是五言诗的源头。



### 疏释：

历代文人大多喜欢给诗家认个《诗经》的祖宗，先生这里却指明后世五家七言之例原本不在黄土高坡的“三百篇”，而是楚辞与胡声。极高明的见地。

汉乐府以叙事为主。所叙的社会故事和风俗最多，历史及游仙的故事也占一部分。此外便是男女相思和离别之作，格言式的教训，人生的慨叹等等。这些都是一般人所喜欢的题材。用一般人所喜欢的调子，歌咏一般人所喜欢的题材，自然可以风靡一世。哀帝即位，却以为这些都是不正经的乐歌，他废了乐府，裁了多一半乐工——共四百四十一人，——大概都是唱奏各地乐歌的。当时颇想恢复雅乐，但没人懂得，只好罢了。不过一般人还是爱好那些乐歌。这风气直到汉末不变。东汉时候，这些乐歌已经普遍化，文人仿作的渐多。就中也有仿作整齐的五言的，像班固《咏史》。但这种五言的拟作极少，而班固那一首也未成熟，钟嵘在《诗品序》里评为“质木无文”，是不错的。

### 疏释：

讲诗、评诗的高手未必善于作诗，甚至根本不作诗。例如孔子便一生讲、评《诗》而不见有诗作问世。作诗作得好的人，也绝不会是按评诗家与讲诗家的说法来作诗的。诗和诗评（也叫诗话），压根儿是两码子事，借了现代文化的术语，是大脑分区不同使然。

直到汉末，一般文体都走向整炼一路，试验这五言体的便多起来，而最高的成就是《文选》所录的《古诗十九首》。

旧传最早的五言诗，是《古诗十九首》和苏武、李陵诗。说“十九首”里有七首是枚乘作的，和苏、李诗都出现于汉武帝时代。但据近来的研究，这十九首古诗实在都是汉末的作品，苏、李诗虽题了苏、李的名字，却不合于他们的事迹，从风格上看，大约也和“十九首”出现在差不多的时候。这十九首古诗并非一人之作，也非一时之作，但都模拟言情的乐府。歌咏的多是相思离别，以及人生无常、当及时行乐的意思；也有对于邪臣当道、贤人放逐、朋友富贵相忘、知音难得等事的慨叹。这些都算是普遍的题材。但后一类是所谓“矢志”之作，自然兼受了《楚辞》的影响。钟嵘评古诗，“可谓几乎一字千金”，因为所咏的几乎是人人心中所要说的，却不是人人人口中、笔下所能说的，而又能够那样平平说出，曲曲说出，所以是好。“十九首”只像对朋友说家常话，并不在字面上用工夫，而自然达意，委婉尽情，合于所谓“温柔敦厚”的诗教<sup>[2]</sup>。到唐为止，这是五言诗的标准。

#### 疏释：

“《诗》之教也，温柔敦厚”，出自《礼记·经解》，指的可是那个时代的诗。后世诗的内涵、外延随时代变了，还要硬套这句话，那确实也是“不合时宜”了吧。

说三代“《诗》之教也，温柔敦厚”，很有些道理。但要是非把战、汉以后的诗，也同那“温柔敦厚”四字间拴上条链子，则既糟蹋了诗，也糟蹋了“温柔敦厚”。混不可解。

汉献帝建安年间（西元一九六～二一九），文学极盛，曹操和他的儿子曹丕、曹植两兄弟是文坛的主持人；而曹植更是个大诗家。这时乐府声调

已多失传，他们却用乐府旧题，改作新词；曹丕、曹植兄弟尤其努力在五言体上。他们一班人也作独立的五言诗。叙游宴，述恩荣，开后来应酬一派。但只求明白诚恳，还是歌谣本色。就中曹植在曹丕作了皇帝之后，颇受猜忌，忧患的情感，时时流露在他的作品里。诗中有了“我”，所以独成大家。这时候五言作者既多，开始有了工拙的评论；曹丕说刘桢“五言诗之善者，妙绝时人”<sup>[3]</sup>，便是例子。但真正奠定了五言诗的基础的是魏代的阮籍，他是第一个用全力作五言诗的人。

阮籍是老、庄和屈原的信徒。他生在魏、晋交替的时代，眼见司马氏三代专权，欺负曹家，压迫名士，一肚皮牢骚只得发泄在酒和诗里。他作了《咏怀诗》八十多首，述神话，引史事，叙艳情，托于鸟兽草木之名，主旨不外说富贵不能常保，祸患随时可至，年岁有限，一般人钻在利禄的圈子里，不知放怀远大，真是可怜之极。他的诗充满了这种悲悯的情感，“忧思独伤心”<sup>[4]</sup>一句可以表见。这里《楚辞》的影响很大，钟嵘说他“源出于《小雅》”，似乎是皮相之谈。本来五言诗自始就脱不了《楚辞》的影响，不过他尤其如此。

疏释：

痛快！

他还没有用心琢句，但语既浑括，譬喻又多，旨趣更往往难详。这许是当时的不得已，却因此增加了五言诗文人化的程度。他是这样扩大了诗的范围，正式成立了抒情的五言诗。

晋代诗渐渐排偶化、典故化。就中左思的《咏史》诗，郭璞的《游仙诗》，也取法《楚辞》，借古人及神仙抒写自己的怀抱，为后世所宗。郭璞是东晋初的人。跟着就流行了一派玄言诗。孙绰、许询是领袖。他们作诗，只是融化老、庄的文句，抽象说理，所以钟嵘说像“道德论”<sup>[5]</sup>。这种诗千篇一律，没有“我”；《兰亭集诗》各人所作四言、五言各一首，都是一个味儿，正是好例。但在这种影响下，却孕育了陶渊明和谢灵运两个大诗人。陶渊明，浔阳柴桑人，做了几回小官，觉得做官不自由，终于回到田园，躬耕自活。他也是老、庄的信徒，从躬耕里领略到自然的恬美和人生的道理。他是第一个人将田园生活描写在诗里。他的躬耕免祸的哲学也许不是新的，然！可都是他从现实生活里体验得来的，与口头的玄理不同，所以亲切有味。诗也不妨说理，但须有理趣，他的诗能够作到这一步。他作诗也只求明白诚恳，不排不典；他的诗是散文化的。这违反了当时的趋势，所以《诗品》只将他放在中品里。但他后来确成了千古“隐逸诗人之宗”<sup>[6]</sup>。

谢灵运，宋时做到临川太守。他是有政治野心的，可是不得志。他不但是老、庄的信徒，也是佛的信徒。他最爱游山玩水，常常领了一群人到处探奇访胜，他的自然的哲学和出世的哲学教他沈溺在山水的清幽里。他是第一个在诗里用全力刻画山水的人；他也可以说是第一个用全力雕琢字句的人。他用排偶，用典故，却能创造新鲜的句子，不过描写有时不免太繁重罢了。他在赏玩山水的时候，也常悟到一些隐遁的、超旷的人生哲理，但写到诗里，不能和那精巧的描写打成一片，像硬装进去似的。这便不如陶渊明的理趣足，但比那些“道德论”自然高妙得多。陶诗教给人怎样赏味田园，谢诗教给人怎样赏味山水，他们都是发现自然的诗人。陶是写意，谢是工笔，谢诗从制题到造句，无一不是工笔。他开了后世诗人着意描写的

路子，他所以成为大家，一半也在这里。

疏释：

准确！精当！

齐武帝永明年间（西元四八三～四九三），“声律说”大盛。四声的分别，平仄的性质，双声叠韵的作用，都有人指出，让诗文作家注意。从前只着重句末的韵，这时更着重句中的“和”。“和”就是念起来顺口，听起来顺耳。从此诗文都力求谐调，远于语言的天然。这时的诗，一面讲究用典，一面讲究声律，不免侧重技巧的毛病。到了梁简文帝，又加新变，专咏艳情，称为“宫体”，诗的境界更狭窄了。这种形式与题材的新变，一直影响到唐初的诗。这时候七言的乐歌渐渐发展。汉、魏文士仿作乐府，已经有七言的，但只零星偶见，后来舞曲里常有七言之作。到了宋代，鲍照有《行路难》十八首，人生的感慨颇多，和舞曲描写声容的不一样，影响唐代的李白、杜甫很大。但是梁以来七言的发展，却还跟着舞曲的路子，不跟着鲍照的路子。这些都是宫体的谐调。

唐代谐调发展，成立了律诗绝句，称为近体；不是谐调的诗，称为古体；又成立了古、近体的七言诗。古体的五言诗也变了格调，这些都是划时代的。初唐时候，大体上还继续着南朝的风气，辗转在艳情的圈子里。但是就在这时候，沈佺期、宋之问奠定了律诗的体制。南朝论声律，只就一联两句说；沈、宋却能看出谐调有四种句式。两联四句才是谐调的单位，可以称为周期。这单位后来写成“仄仄平平仄 平平仄仄平 平平平仄仄 仄

⇒ 指南朝宋。

仄仄平平”的谱。沈、宋在一首诗里用两个周期，就是重叠一次，这样，声调便谐和富厚，又不致单调。这就是八句的律诗。

#### 疏释：

连格律带四声，无不是佛教西来，引进了古印度梵文唱颂的结果。我们视为“家珍”好多年，终于发现这是个大包袱，会影响运用语言的灵活，甩掉了。现在，虽然也还有些人想把它拾起来，但估计是再不会被大多数人接受的。

律有“声律”、“法律”两义。律诗体制短小，组织必须经济，才能发挥它的效力，“法律”便是这个意思。但沈、宋的成就只在声律上，“法律”上的进展，还等待后来的作家。

宫体诗渐渐有人觉得腻味了。陈子昂、李白等说这种诗颓靡浅薄，没有价值。他们不但否定了当时古体诗的题材，也否定了那些诗的形式。他们的五言古体，模拟阮籍的《咏怀》，但是失败了。一般作家却只大量的仿作七言的乐府歌行，带着多少的排偶与谐调。——当时往往就这种歌行里截取谐调的四句人乐奏唱。——可是李白更撇开了排偶和谐调，作他的七言乐府。李白，蜀人，明皇时做供奉翰林，触犯了杨贵妃，不能得志。他是个放浪不羁的人，便辞了职，游山水，喝酒，作诗。他的乐府很多，取材很广；他是藉着乐府旧题来抒写自己生活的。他的生活态度是出世的，他作诗也全任自然。人家称他为“天上谪仙人”<sup>[7]</sup>，这说明了的人和他的诗。他的歌行增进了七言诗的价值，但他的绝句更代表着新制。绝句是五言或

七言的四句，大多数是谐调。南北朝民歌中，五言四句的谐调最多，影响了唐人；南朝乐府里也有七言四句的，但不太多。李白和别的诗家纷纷制作，大约因为当时输入的西域乐调宜于这体制，作来可供宫廷及贵人家奏唱。绝句最短小，贵含蓄，忌说尽。李白所作，自然而不觉费力，并且暗示着超远的境界，他给这新体诗立下了一个标准。

但是真正继往开来的诗人是杜甫。他是河南巩县人。安禄山陷长安，肃宗在灵武即位，他从长安逃到灵武，做了“左拾遗”的官，因为谏救房琯，被放了出去。那时很乱，又是荒年，他辗转流落到成都，依靠故人严武，做到“检校工部员外郎”，所以后来称为杜工部。他在蜀中住了很久。严武死后，他避难到湖南，就死在那里。他是儒家的信徒，“致君尧舜上，再使风俗淳”是他的素志<sup>[8]</sup>。又身经乱离，亲见了民间疾苦。他的诗努力描写当时的情形，发抒自己的感想。唐代以诗取士，诗原是应试的玩意儿；诗又是供给乐工歌妓唱了去伺候宫廷及贵人的玩意儿。李白用来抒写自己的生活，杜甫用来抒写那个大时代，诗的范围扩大了，价值也增高了。而杜甫写“民间的实在痛苦，社会的实在问题，国家的实在状况，人生的实在希望与恐惧”<sup>[9]</sup>，更给诗开辟了新世界。

他不大仿作乐府，可是他描写社会生活正是乐府的精神；他的写实的态度也是从乐府来的。他常在诗里发议论，并且引证经史百家；但这些议论和典故都是通过了他的满腔热情奔迸出来的，所以还是诗。他这样将诗历史化和散文化；他这样给诗创造了新语言。古体的七言诗到他手里正式成立；古体的五言诗到他手里变了格调。从此“温柔敦厚”之外，又开了“沈着痛快”一派<sup>[10]</sup>。五言律诗，王维、孟浩然已经不用来写艳情而用来写山水；杜甫却更用来表现广大的实在的人生。他的七言律诗，也是如此。他作律

诗很用心在组织上。他的五言律诗最多，差不多穷尽了这体制的变化。他的绝句直述胸怀，嫌没有余味；但那些描写片段生活印象的，却也不缺少暗示的力量。他也能欣赏自然，晚年所作，颇有清新的刻划的句子。他又是个有谐趣的人，他的诗往往透着滑稽的风味。但这种滑稽的风味和他的严肃的态度调和得那样恰到好处，一点也不至于减损他和他的诗的身分。

#### 疏释：

大才子郭沫若有本曾经红极一时的名著，叫《杜甫与李白》。上世纪七十年代后的朋友看过的不多，可惜了。看的时候，要结合写作的年代与作者的心态，要不然会难以理解的。

杜甫的影响直贯到两宋时代，没有一个诗人不直接、间接学他的，没有一个诗人不发扬光大他的。古文家韩愈，跟着他将诗进一步散文化，而又造奇喻，押险韵，铺张描写，像汉赋似的。他的诗逞才使气，不怕说尽，是“沈着痛快”的诗。后来有元稹、白居易二人在政治上都升沈了一番，他们却继承杜甫写实的表现人生的态度。他们开始将这种态度理论化，主张诗要“上以补察时政，下以泄导人情”，“嘲风雪，弄花草”是没有意义的<sup>[1]</sup>。他们反对雕琢字句，主张诚实自然。他们将自己的诗分为“讽谕”的和“非讽谕”的两类。他们的诗却容易懂，又能道出人人心中的话，所以雅俗共赏，一时风行。当时最流传的是他们新创的谐调的七言叙事诗，所谓“长庆体”的，还有社会问题诗。

晚唐诗向来推李商隐、杜牧为大家。李一生辗转在党争的影响中。他和



温庭筠并称，他们的诗又走向艳情一路。他们集中力量在律诗上，用典精巧，对偶整切。但李商隐、韩偓，器局较大；他的艳情诗有些实在是政治的譬喻，实在是感时伤事之作，所以地位在温之上。杜牧做了些小官儿，放荡不羁，而很负盛名，人家称为小杜——老杜是杜甫。他的诗词采华艳，却富有纵横气，又和温、李不同。然而都可以归为绮丽一派。

#### 疏释：

李白热爱生命与宇宙，杜甫则热爱社会与祖国，所以一个是仙一个是圣。至于小李杜和温庭筠，特爱自己，既成不了仙，也作不了圣，只好当个诗人。有些人看他们不起，说他们“小资”。其实与“三百篇”，“十九首”比起来，大小李杜都已经是人工栽培的了，只是有的在大棚，有的在小温室。⇒ 好比喻。

人工种下的花，生命力自然不及野生物种，但美还是美的。今天有人却是爬地草，丑，又不肯坦承。然后用一种阴暗心态来批评小李杜这些温室花儿。酸，腐，臭。

当然，若真有气吞万里胸怀天下苍生的伟大心灵，则漫说几个骚客，便是明君大帝，指指点点，也不会让人读之不快，反倒是能真切、浩荡、雄伟、混茫。

这时候别的诗家也集中力量在律诗上。一些人专学张籍、贾岛的五言律，这两家都重苦吟，总捉摸着将平常的题材写得出奇，所以思深语精，别出蹊径。但是这种诗写景有时不免琐屑，写情有时不免偏僻，便觉不大方。⇒ 这种心态写诗，是不容易大方。这是僻涩一派。另一派出于元、白，作诗如说话，嬉笑怒骂，兼而有之，又

时时杂用俗语。这是粗豪一派<sup>[12]</sup>。这些其实都是杜甫的鳞爪，也都是宋诗的先驱；绮丽一派只影响宋初的诗，僻涩、粗豪两派却影响了宋一代的诗。

宋初的诗专学李商隐，末流只知道典故对偶，真成了诗玩意儿。王禹偁独学杜甫，开了新风气。欧阳修、梅尧臣接着发现了韩愈，起始了宋诗的散文化。欧阳修曾遭贬谪，他是古文家。梅尧臣一生不得志。欧诗虽学韩，却平易疏畅，没有奇险的地方。梅诗幽深淡远，欧评他“譬如妖韶女，老自有余态”，“初如食橄榄，真味久愈在”<sup>[13]</sup>。宋诗散文化，到苏轼而极。他是眉州眉山（今四川眉山）人，因为攻击王安石的新法，一辈子升沈在党争中。他将禅理大量的放进诗里，开了一个新境界。他的诗气象洪阔，铺叙宛转，又长于譬喻，真到用笔如舌的地步；但不免“掉书袋”的毛病。他门下出了一个黄庭坚，是第一个有意的讲究诗的技巧的人。他是洪州分宁（今江西修水）人，也因党争的影响，屡遭贬谪，终于死在贬所。他作诗着重锻炼，着重句律，句律就是篇章字句的组织与变化。他开了江西诗派。

刘克庄《江西诗派小序》说他“会萃百家句律之长，究极历代体制之变，搜猎奇书，穿穴异闻，作为古律，自成一家；虽只字半句不轻出”。他不但讲究句律，并且讲究运用经史以至奇书异闻，来增富他的诗。这些都是杜甫传统的发扬光大。王安石已经提倡杜诗，但到黄庭坚，这风气才昌盛。黄还是继续将诗散文化，但组织得更经济些；他还是在创造那阔大的气象，但要使它更富厚些。他所求的是新变。他研究历代诗的利病，将作诗的规矩得失，指示给后学，教他们知道路子，自己去创造，发展到变化不测的地步。所以能够独开一派。他不但创新，还主张点化陈腐以为新，创新需要大才，点化陈腐，中才都可勉力作去。他不但能够“以故为新”，并且能够“以俗为雅”。其实宋诗都可以说是如此，不过他开始有意的运用这

两个原则罢了。他的成就尤其在七言律上，组织固然更精密，音调也谐中有拗，使每个字都斩绝的站在纸面上，不至于随口滑过去。

南宋的三大诗家都是从江西派变化出来的。杨万里为人有气节，他的诗常常变格调。写景最工，新鲜活泼的譬喻，层见叠出，而且不碎不僻，能从小处下手。写人的情意，也能铺叙纤悉，曲尽其妙，所谓“笔端有口，句中有眼”<sup>[14]</sup>。他作诗只是自然流出，可是一句一转，一转一意，所以只觉得熟，不觉得滑。不过就全诗而论，范围究竟狭窄些。范成大是个达官。他是个自然诗人，清新中兼有拗峭。陆游是个爱君爱国的诗人。吴之振《宋诗钞》说他学杜而能得杜的心。他的诗有两种：一种是感激豪宕，沈郁深婉之作；一种是流连光景，清新刻露之作。他作诗也重真率，轻“藻绘”，所谓“文章本天成，妙手偶得之”<sup>[15]</sup>。他活到八十五岁，诗有万首；最熟于诗律，七言律尤为擅长。——宋人的七言律实在比唐人进步。

向来论诗的对于唐以前的五言古诗，大概推尊，以为是诗的正宗；唐以后的五言古诗，却说是变格，价值差些，可还是诗。诗以“吟咏情性”<sup>[16]</sup>，该是“温柔敦厚”的。按这个界说，齐、梁、陈、隋的五言古诗其实也不够格，因为题材太小，声调太软，算不得“敦厚”。七言歌行及近体成立于唐代，却只能以唐代为正宗。宋诗议论多，又一味刻划，多用俗语，拗折声调。他们说这只是押韵的文，不是诗。但是推尊宋诗的却以为天下事物穷则变，变则通，诗也是如此。变是创新，是增扩，也就是进步。若不容许变，那就只有模拟，甚至只有抄袭；那种“优孟衣冠”，甚至土偶木人，又有什么意义可言！即如模拟所谓盛唐诗的，末流往往只剩了空廓的架格和浮滑的声调。要是再不变，诗道岂不真穷了？所以诗的界说应该随时扩展，“吟咏情性”、“温柔敦厚”诸语，也当因历代的诗辞而调整原语的意义。诗毕

竟是诗，无论如何的扩展与调整，总不会与文混合为一的。诗体正变说起于宋代，唐、宋分界说起于明代。其实，历代诗各有胜场，也各有短处，只要知道新、变，便是进步，这些争论是都不成问题的。



注释：

- [1] 以上参用朱希祖《汉三大乐府调辨》(《清华学报》四卷二期)说。
- [2] “诗教”见《礼记·经解》。
- [3] 《与吴质书》。
- [4] 《咏怀》第一首。
- [5] 《诗品序》。
- [6] 《诗品》论陶语。
- [7] 原是贺知章语,见《旧唐书·李白传》。
- [8] 杜甫《奉赠韦左丞丈二十二韵》。
- [9] 胡适《白话文学史》。
- [10] 《沧浪诗话》说诗的“大概有二:曰优游不迫,曰沈着痛快”。“优游不迫”就是“温柔敦厚”。
- [11] 白居易《与元九(稹)书》。
- [12] 以上参用胡小石《中国文学史》(上海人文社版)说。
- [13] 《水谷夜行寄子美圣俞》。
- [14] 周必大跋杨诚斋诗语。
- [15] 陆游《文章诗》。
- [16] 《诗大序》。



## 说文解字

在佩弦先生的原作里，“说文解字第一”，是十三篇文字里的头一篇。这本是“小学优先”的惯例。意思是说：“凡作文章宜略识字”，读经典也要先通小学。若不把音韵通了，训诂明了，形体辨了，则免不了犯那“意误”、“音误”、“形误”等的弊病。这话倒不假，宋朱熹一生治四书五经，连寝食都不离，可是纠缠一世，仍弄不明白，就在于此。清初一些学者，事事和朱子反对，可是不知道要从小学下手，所以反对的论调，也都错了。乾嘉往后，小学一门，大放异彩，所发现的新境域，着实不少！可见小学是极重要的一件事。

那我们此次编书，为何又要把本篇移至最末呢？这倒不纯是怕一上来就端起个正经八摆的面孔，吓到了读者，影响了销路。更主要的原因，在于两条：

第一，小学要治，但绝不能是这么个治法。谁见了哪个通小学的人，是看这一类的简易介绍就开始走上治小学的正途来着？要明训诂，那就去探《尔雅》；想辨形体，可以啃《说文四家注》；学习音韵，更有读不完的音韵学著作摆在书店的角落里。找个老师，认认真真，三年五载，不是通不了小学，但却不是看看白文介绍可以了解的。传统文化中，很有一些东西，多贴些广告，就能扩大队伍；可是也有的部分，广告是没有太大用武之地的。小学就是一例。很难相信，佩弦先

生静下气想时，还会以为他这一篇文章，对于推广小学，能起多大作用。恐怕也只是碍着“小学优先”的祖训，不得不放在第一篇罢了。

第二，继承传统文化，对于小学，固然不可以不重视，但亦不可以太重视。太重视之至，可以到了只停留在小学工夫上的程度，那必定会闹出更多、更大的笑话来。既然我们的先民们在漫长的时光中有很长一支不以生啃小学为主而以直觉领悟为主的脉流，那就一定有其道理。如果完全忽视了这支脉流，斥之为“民间”，以为“自古华山一条道”，则既不全面，更不现实。

就这样，我们保存了这一篇，但却把它移到了最后。

中国文字相传是黄帝的史官叫仓颉造的。这仓颉据说有四只眼睛，他看见了地上的兽蹄儿、鸟爪儿印着的痕迹，灵感涌上心头，便造起文字来。文字的作用太伟大了，太奇妙了，造字真是一件神圣的工作。

#### 疏释：

这里，我颇愿为“灵感与神圣”之说进一言了。所谓“神圣”云云，大抵是后人以己意与推测附加上去的评介。虽然 2500 年前就有了“己意不可信”的明训，且直到今天的每个重大庆典开幕或闭幕时都还要嘹响起“没有神仙也没有救世主”的高歌，但几乎每个人，在内中，还是免不了要造出一块“神圣”的田园出来，逃避自卑。这是人类心灵史上近乎永恒的主题之一，略过不言。单说“灵感”一事，恐怕不单是造字必得要“灵感”吧？古往今来的大诗人、大画家、大文豪、大英雄……哪个不是在灵光

一现之下成的功？举文章事而言之，灵感来时，往往连作者亦不自知其所以然而然，只好说是“神来之笔”，自上而降，寥寥数行，便光气四射，千古不灭。这绝非偶然，而是自下至上的呼唤力量真诚、持久到了充盈的那一刻，便与遍在于一切时、遍在于一切处的光明通上了气的缘故。谁不想要灵感？但只是期盼，那是碍障灵感之路；若认为灵感的到来与否和个人努力无关，全无规律可得，则更是另一种碍障。真的道路，只就平平常常地放在这两边的中间，唯因其太过平常，反而少有肯去走的人了。极个别天纵之才，如尼采，能够时常践迹其上的，便不得不发出“为何我如此明哲”、“为何我如此清澈”的高呼。想仓颉，要圆成（参与？主持？）造汉字这样的大工程，站在这充满灵感的阳光的平常路上的双脚，想必是比尼采更稳牢；心，想必是比尼采更清澈。这不由得作后人的我们不去尽情地赞美他。要言之：灵感之道，绝不秘密。如非要说她秘密，则正当如徐梵澄先生所言，“可谓太阳的秘密，不是黑夜的秘密”、“这其间，人们不使用什么法术，是一光明之道”。

但是文字可以增进人的能力，也可以增进人的巧诈。仓颉泄漏了天机，却将人教坏了。所以他造字的时候，“天雨粟，鬼夜哭”。人有了文字，会变机灵了，会争着去做那容易赚钱的商人，辛辛苦苦去种地的便少了。天怕人不够吃的，所以降下米来让他们存着救急。鬼也怕这些机灵人用文字来制他们，所以夜里嚎哭<sup>[1]</sup>；文字原是有巫术的作用的。但仓颉造字的传说，战国末期才有，那时人并不都相信，如《易·系辞》里就只说文字是“后世圣人”造出来的。这“后世圣人”不止一人，是许多人。我们知道，文字不断的在演变着，说是一人独创，是不可能的。《系辞》的话自然合理得多。



“仓颉造字说”也不是凭空起来的。秦以前是文字发生与演化的时代，字体因世、因国而不同，官书虽是系统相承，民间书却极为庞杂。到了战国末期，政治方面，学术方面，都感到统一的需要了，鼓吹的也有人了；文字统一的需要，自然也在一般意识之中。这时候抬出一个造字的圣人，实在是统一文字预备工夫，好教人知道“一个”圣人造的字当然是该一致的。《荀子·解蔽篇》说：“好书者众矣，而仓颉独传者，一也。”“一”是“专一”的意思，这儿只说仓颉是个整理文字的专家，并不曾说他是造字的人，可见得那时“仓颉造字说”还没有凝成定型。但是，仓颉究竟是什么人呢？照近人的解释，“仓颉”的字音近于“商契”，造字的也许指的是商契。商契是商民族的祖宗。“契”有“刀刻”的义，古代用刀笔刻字，文字有“书契”的名称。可能因为这点联系，商契便传为造字的圣人。事实上商契也许和造字全然无涉，但是这个传说却暗示着文字起于夏、商之间。这个暗示也许是值得相信的。至于仓颉是黄帝的史官，始见于《说文序》。“仓颉造字说”大概凝定于汉初，那时还没有定出他是哪一代的人，《说文序》所称，显然是后来加添的枝叶了。

#### 疏释：

说起中国的上古文化，直令人有“成也轩辕败也黄帝”的感叹。新文化运动之前的几千年里，大家对这个黄帝真是推崇到了极致，好像一切美德莫不由出，一切功劳莫不归诸。“昔在黄帝，生而神灵，弱而能言，幼而徇齐，长而敦敏，成而登天……”，真是有点人神同体、莫测莫辨的太上境界了。可是好景虽长而不能久。新文化运动一出，戴帽子、挂牌子、贴条子、

捞稻草、挖祖坟、照妖镜，祭起了翻天印、扛上了土洋枪的大兵小将们，硬是从比三尺黄土还深的人们思想深处，拽了这位老祖宗出来，几番文攻，几次武斗，又把黄帝说成是中国文化堕落腐朽的罪魁之一，东方华夏追不上西方列强的祸首老大。更有甚者，学术权威，一锤定音，把他说成是若干久远之前蒙昧未开的先民盲目崇拜的一只浑身是毛的大黑瞎子。爱之则欲之神，怨之则欲之兽。反复如此，人间奇遇。历史真实如何，似乎已不重要，重要的也许是我们为什么非要找出个历史真实来不可。而且，一找就那么偏激。

识字是教育的初步。《周礼·保氏》说贵族子弟八岁入小学，先生教给他们识字。秦以前字体非常庞杂，贵族子弟所学的，大约只是官书罢了。秦始皇统一了天下，他也统一了文字，小篆成了国书，别体渐归淘汰，识字便简易多了。这时候贵族阶级已经没有了，所以渐渐注重一般的识字教育。到了汉代，考试史、尚书史（书记秘书）等官儿，都只凭识字的程度，识字教育更注重了。识字需要字书。相传最古的字书是《史籀篇》，是周宣王的太史籀作的。这部书已经佚去，但许慎《说文解字》里收了好些“籀文”，又称为“大篆”，字体和小篆差不多，和始皇以前三百年的碑碣器物上的秦篆简直一样。所以现在相信这只是始皇以前秦国的字书。“史籀”是“书记必读”的意思，只是书名。不是人名。

#### 疏释：

“识字是教育的初步”。这话原本不能算不对，至少，在最近几千年里

如此。问题却出在人们往往只知道字是变化着的，忘却了“识字”也要顺时代而不同。在今天，识繁写简，大抵也就是大多数人能够达到的最高标准了。这里不排除极少数专业人士能够流利地辨读出殷墟的甲骨——那是“继绝学”的大事业呢！但也不能认为每个人都要先把碑版鼎彝上的字认个八九不离十，弄明白它的音、形、义，然后才开始读古典、古史、古文化。若然，曰“愚”。

始皇为了统一文字，教李斯作了《仓颉篇》七章，赵高作了《爰历篇》六章，胡毋敬作了《博学篇》七章。所选的字，大部分还是《史籀篇》里的，但字体以当地通用的小篆为准，便与“籀文”略有不同。这些是当时官定的标准字书。有了标准字书，文字统一就容易进行了。汉初，教书先生将这三篇合为一书，单称《仓颉篇》。秦代三种字书都不传了，汉代这个《仓颉篇》，现在残存着一部分。西汉时期还有些人作了些字书，所选的字大致和这个《仓颉篇》差不多。其中只有史游的《急就篇》还存留着。《仓颉》残篇四字一句，两句一韵。《急就篇》不分章而分部，前半三字一句，后半七字一句，两句一韵，所收的都是名姓、器物、官名等日常用字，没有说解。这些书和后世“日用杂字”相似，按事类收字——所谓分章或分部，都据事类而言。这些一面供教授学童用，一面供民众检阅用，所收约三千三百字，是通俗的字书。

东汉和帝时，有个许慎，作了一部《说文解字》。这是一部划时代的字书。经典和别的字书里的字，他都搜罗在他的书里，所以有九千字。而且小篆之外，兼收籀文“古文”。“古文”是鲁恭王所得孔子宅“壁中书”及张仓所献《春秋左氏传》的字体，大概是晚周民间的别体字。许氏又分析

偏旁，定出部首，将九千字分属五百四十部首。书中每字都有说解，用晚周人作的《尔雅》，扬雄的《方言》，以及经典的注文的体例。这部书意在帮助人通读古书，并非只供通俗之用，和秦代及西汉的字书是大不相同的。它保存了小篆和一些晚周文字，让后人可以溯源沿流。现在我们要认识商、周文字，探寻汉以来字体演变的轨迹，都得凭这部书。而且不但研究字形得靠它，研究字音、字义也得靠它。研究文字的形、音、义的，以前叫“小学”，现在叫文字学。从前学问限于经典，所以说研究学问必须从小学入手；现在学问的范围是广了，但要研究古典、古史、古文化，也还得从文字学入手。《说文解字》是文字学的古典，又是一切古典的工具或门径。

《说文序》提起出土的古器物，说是书里也搜罗了古器物铭的文字，便是“古文”的一部分，但是汉代出土的古器物很少，而拓墨的法子到南北朝才有，当时也不会有拓本，那些铭文，许慎能见到的怕是更少。所以他的书里还只有秦篆和一些晚周民间书，再古的可以说是没有。到了宋代，古器物出土的多了，拓本也流行了，那时有了好些金石、图录考释的书。“金”是铜器，铜器的铭文称为金文。铜器里钟鼎最是重器，所以也称为钟鼎文。这些铭文都是记事的。而宋以来发现的铜器大都是周代所作，所以金文多是两周的文字。清代古器物出土的更多，而光绪二十五年（西元一八九九）河南安阳发现了商代的甲骨，尤其是划时代的。甲是龟的腹甲，骨是牛胛骨。商人钻灼甲骨，以卜吉凶，卜完了就在上面刻字纪录。这称为甲骨文，又称为卜辞，是盘庚（约西元前一三〇〇）以后的商代文字。这大概是最古的文字了。

### 疏释：

把商代的卜辞，当成是中国最古的汉字，不仅和许慎在《说文解字·序》里讲的“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，视鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，……及神农氏，结绳为治”以及一般民间传说中“仓颉造字”的时代不合，在道理上也说不过去。毕竟，甲骨卜辞已是成熟得不得了的文字，非但写法已经固定，更产生了完整的书法体系，绝不可能是文字草创初期的模样。何况，1987年，河南省文物研究所在舞阳县贾湖村发现了距今8000多年前的“形态上与殷墟卜辞颇为近似”的龟甲刻划。就算这还不能认为是成熟文字，李学勤在《经济日报》上专文介绍说是“一种较正规的文字的草体”的夏朝邹平陶刻也比殷商卜辞早上许多。

其实，学术界从“泥古”的窠臼中爬出来就一头扎进“疑古”的深渊里，弄出来的笑话，实在已经不少了。许多出土的东西推翻“疑古”派的结论，却证实了古籍经典的正确。这件事是个大问题，关涉到的绝不仅仅限于学术结论。更多该考虑的可能还是社会人心。从“史古辨派”到日本的白鸟库吉，再到西方的马伯乐，几乎是好几代的全人类的学者们共同制作出了一种“尧舜禹抹杀论”的风气。在今天，我们不能不平心而论，太多的

⇒ 还是那句老话，做学问、读书、还是抱着多闻阙疑的开放态度比较合适。

甲骨文，金文，以及《说文》里所谓“古文”，还有籀文，现在统统算作古文字，这些大部分是文字统一以前的官书。甲骨文是“契”的，金文是“铸”的。铸是先在模子上刻字，再倒铜。古代书写文字的方法，除“契”

和“铸”外，还有“书”和“印”，因用的材料而异。“书”用笔，竹、木简以及帛和纸上用“书”。“印”是在模子上刻字，印在陶器或封泥上<sup>[2]</sup>。古代用竹、木简最多，战国才有帛，纸是汉代才有的。笔出现于商代，却只用竹木削成。竹木简、帛、纸，都容易坏，汉以前的，已经荡然无存了。

造字和用字有六个条例，称为“六书”。“六书”这个总名初见於《周礼》，但六书的各个的名字到汉人的书里才见。一是“象形”，象物形的大概，如“日”、“月”等字。二是“指事”，用抽象的符号，指示那无形的事类，如“上”（上）“下”（下）两个字，短画和长画都是抽象的符号，各代表着一个物类。“上”是指示甲物在乙物之上，“下”指示甲物在乙物之下。这“上”和“下”两种关系便是无形的事类。又如“刃”字，在“刀”形上加一点。指示刃之所在，也是的。三是“会意”。会合两个或两个以上的字为一个字，这一个字的意义是那几个字的意义积成的，“止”“戈”为“武”，“人”“言”为“信”等。四是“形声”，也是两个字合成一个字，但一个字是形，一个字是声；形是意符，声是音标。如“江”、“河”两字，“氵”（水）是形，“工”“可”是声。但声也有兼义的。如“浅”、“钱”、“贱”三字，“水”、“金”、“贝”是形，同以“戈”为声；但水小为“浅”，金小为“钱”，贝小为“贱”，三字共有的这个“小”的意义，正是从“戈”字来的。象形、指事、会意、形声，都是造字的条例，形声最便，用处最大，所以我们的形声字最多。

五是“转注”，就是互训。两个字或两个以上的字，意义全部相同或部分相同，可以互相解释的，便是转注字，也可以叫作同义字。如“考”、“老”等字，又如“初”、“哉”、“首”、“基”等字；前者同形同部，后者不同形不同部，却都可以“转注”。同义字的孳生，大概是各地方言不同和

古今语言演变的缘故。六是“假借”，语言里有许多有音无形的字，借了别的同音的字，当作那个意义用。如代名词，“予”“汝”“彼”等，形况字“犹豫”“孟浪”“关关”“突如”等，虚助字“於”“以”“与”“而”“则”“然”“也”“乎”“哉”等，都是假借字。又如“令”，本义是“发号”，借为县令的“令”；“长”本义是“久远”，借为县长的“长”。“县令”“县长”是“令”“长”的引伸义。假借本因有音无字，但以后本来有字的也借用别的字。所以我们现在所用的字，本义的少，引伸义的多，一字数义，便是这样来的。这可见假借的用处也很广大。但一字借成数义，颇不容易分别。晋以来通行四声，这才将同一字分读几个音，让意义分得开些。如“久长”的“长”平声，“县长”的“长”读上声之类。这样，一个字便变成几个字了。转注、假借都是用字的条例。

象形字本于图画。初民常以画记名，以画记事，这便是象形的源头。但文字本于语言，语言发于声音，以某声命物，某声便是那物的名字，这是“名”，“名”该只指声音而言。画出那物形的大概，是象形字。“文字”与“字”都是通称；分析的说，象形的字该叫做“文”、“文”是“错画”的意思<sup>[3]</sup>。“文”本于“名”，如先有“日”名，才会有“日”这个“文”，“名”就是“文”的声音。但物类无穷，不能一一造“文”，便只得用假借字。假借字以声为主，也可以叫做“名”。一字借为数字，后世用四声分别，古代却用偏旁分别，这便是形声字。如“𠂇”本象箕形，是“文”，它的名是“𠂇一”。而日期的“期”，旗帜的“旗”，麒麟的“麒”等，在语言中与“𠂇”同声，却无专字，便都借用“𠂇”字。后来才加“月”为“期”，加“𠂇”为“旗”，加“鹿”为“麒”，一个字变成了几个字。严格的说，形声字才该叫做“字”，“字”是“孳乳而渐多”的意思<sup>[4]</sup>。象形有抽象作用，

如一画可以代表任何一物，“二”（上）、“一”（下）、“一”“二”“三”其实都可以说是象形。象形又有指示作用，如“刀”字加一点，表明刃在那里。这样，旧时所谓指事字其实都可以归入象形字。象形还有会合作用，会合两个或两个以上的分子，表示一个意义。那么，旧时所谓会意字其实也可以归入象形字。但会合成功的不是“文”，也该是“字”。象形字、假借字、形声字，是文字发展的逻辑的程序，但甲骨文里三种字都已经有了。这里所说的程序，是近人新说，和“六书说”颇有出入。六书说原有些不完备、不清楚的地方，新说加以补充修正，似乎更可信些。

秦以后只是书体演变时代。演变的主因是应用，演变的方向是简易。始皇用小篆统一了文字，不久便又有了“隶书”。当时公事忙，文书多，书记虽遵用小篆，有些下行文书，却不免写得草率些。日子长了，这样写的人多了，便自然而然成了一体，称为“隶书”，因为是给徒隶等下级办公人看的。这种字体究竟和小篆差不多。到了汉末，才渐渐变了，椭圆的变为扁方的，“敛笔”变为“挑笔”。这是所谓汉隶，是隶书的标准。晋、唐之间，又称为“八分书”。

#### 疏释：

书体演变当然不会始于秦汉，而是自文字产生就有。这是因为任何时代的书体，都存在着正规与不正规之分。书体演变的历史，本质上就是正规书体一次次被不正规书体替代的历史。不正规替代了旧的正规成了新的正规，于是注定又要被新的不正规替代下去，退出历史上主旋律的大舞台。

“隶变”，是春秋战国以来与正规文字并存的草率写法，最初自然只是在



较低层次的识字人群中使用。但它简便、易行，用的人越来越多，照旧的正规写字法的一天比一天少，到了渐趋于无的程度。于是“隶变”就成了主流书体——“隶书”。可是隶书一旦成为主流书体，就有更疏懒的聪明人写出比它更简便易书的不正规字，于是有了“行变”、“楷变”；再然后，隶书用的人也少了，也渐趋于无，这才有了行书、楷书登上书法主舞台的一天到来。

汉初还有草书，从隶书变化，更为简便。这从清末以来新疆和敦煌发现的汉、晋间的木简里最能见出。这种草书、各字分开，还带着挑笔，称为“章草”。魏、晋之际，又嫌挑笔费事，改为敛笔，字字连书，以一行或一节为单位。这称为“今草”。隶书方整，去了挑笔，又变为“正书”。这起于魏代。晋、唐之间，却称为“隶书”，而称汉隶为“八分书”。

#### 疏释：

长期以来，书界学者们为了分书、八分、分隶、隶分、七分这些名称的所指，各持一辞争论不休。争论得烦了心，有专家就胡言起来，说这些名称已经是谁也弄不明白了，干脆从字典和书法手册里划掉，免得大家头晕。其实不过是把简单问题复杂化，非要做到“理无不穷，事无不尽，文无不释，义无不诂，疑无不遣”，却又实实在在没那个本事的結果。还不如简单地承认，分书就是有两种字体特色的书风。如“二隶八草”，就是二分隶书模样，八分草书模样……

说到底，我们能同时讲得出来的书体，也就有真、草、隶、篆，……那么几种，可实际上书写风格千人千面，不以真、草、隶、篆的标准存在就能

把学术放到生命、社会的大舞台上，它就不会是高架空中的戏论了。真正的大家是把学问做真了而不是把学问做虚了。

抹杀写字者心与手的自由。于是乎，现实中的书体远比作标准的样板丰富得多，又不能一一命名，只好用“分书”概括了。像这样因为把简单问题弄复杂，最后复杂得谁也定不了论的疑案还很多。如果我们把脚放到地上，把心放在肚子里，安安生生，回归到日用平常上来，也许有不少疑案能就此而解开。

晋代也称为“楷书”。宋代又改称为“真书”。正书本也是扁方的，到陈、隋的时候，渐渐变方了。到了唐代，又渐渐变长了。这是为了好看。正书简化，便成“行书”，起于晋代。大概正书不免于拘，草书不免于放，行书介乎两者之间，最为适用。但现在还通用着正书，而辅以行、草。一方面却提倡民间的“简笔字”，将正书、行书再行简化，这也还是求应用便利的缘故。



注释:

- [1] 《淮南子·本经训》及高诱注。  
[2] 古代简牍用泥封口,在泥上盖印。  
[3] 《说文·文部》。  
[4] 《说文序》。

参考资料:《说文解字叙》。

容庚《中国文字学》。

陈梦家《中国文字学》稿本。



## 后记：经典、人心与佛典

读这本书，首先要明白，书名里的“经典”和今天流行语中的“经典”不是一个意思。不信？时代发达，资讯也发达。我们可以到互联网上搜索一下。先用百度，就在 0.328 秒时间搜出了约“28100000 篇”里面有含“经典”一词的网页。Google 呢？更厉害！只用了 0.12 秒，“76000000 项”。不用看内容，只要看标题“蓝色经典”、“经典 XP”……眼花缭乱。跟在《经典常谈》里的意义不同自不用说，就是相互间的用法也不一致。但是大家用起来并不困难。彼此都能理解，至少，可以“领会精神”。真是混乱而有序，模糊又清晰。人人心中有数，没谁说得明白。这是为什么？是不是西学东渐，classic 一词把“经典”赶下了宝座，自己又坐不牢，于是空出了一个谁想上就能上的位子？

但“classic”和传统意义上的“经典”毕竟不同。唐朝的《经典释文》，大概是比较早地提到“经典”又专以“经典”作为研究对象的一部书了。里面的“经典”，是历来的“十三经”减去《孟子》加上《老》、《庄》。这是以儒学为主的路数。后来虽也多次有人认为只有儒家的才算经典，别人都不行，想除掉《老》、《庄》而增加《孟子》搞“纯儒”，但终归都不太成功。反倒是越来越多的学者发现不光孔门有典，墨名法道也都有籍。于是“经典”越来越多。到了《经典常谈》这里，基本上已经涉及了“经、史、子、集”四库全书的主要门类。只是对“子学”比较严厉，只许战国以前的几家进门，资历再轻一些的，就“默摈之”而当他们不存在，更别说在历史上也曾经起过大作用、大影响的佛道典籍了。那是“外道”，不能碰的。不知这算不算得上是在潜意识里受了要“代圣人立言”说法的影响。反正在“文化大革命”前，这种看法堪称“主流”是不假的。就是今天，倘翻开

了《辞源》与《辞海》，对“经典”一词的解释，也大约是这一路，只是都特别提到了宗教典籍也是经典的话，以示时代进步、人心开放。

看来，在对待“经典”这个词上，从《经典释文》到《经典常谈》再到《辞源》、《辞海》用的是同一套语言。一千多年，虽有差别，倒也还有迹可寻。但要是看看《现代汉语词典》和《新现代汉语词典》，差别就大了去了。最根本的，“经典”不是特指，成了泛指，只要符合一定条件，可以无限扩大。这显然是另外一路，用的是另一套语言。顺藤摸瓜，根根就是前面提过的“classic”。

什么是 classic? 再到互联网上搜去。成果当然比“经典”丰富得多。说法大同小异，抄一篇比较流行的，作者是意大利人，叫卡尔维诺。文章不长，共 14 条：

- 1.经典是我们常听人说，“我在重读”而不是“我在阅读”的那类书。
- 2.我们将人们读了爱不释手，加以珍藏的书冠之以经典；但并非只是那些有幸初次阅读它们的人，才精心珍藏它们，欣赏它们。
- 3.经典具有特异的影响力，它们不可能从头脑中清除，它们潜藏在大脑的记忆层中，披上了集体或个体无意识的伪装。
- 4.每一次重读经典，就像初次阅读一般，是一次发现的航行。
- 5.每一次阅读经典实际上都是一种重读。
- 6.经典从来不会说，它当说的已说完了。
- 7.经典带着以往的阅读痕迹传承给我们，并且带着它们本身留给文化，或者更明白地说，语言和习俗的痕迹。
- 8.经典不一定教给我们以前不懂的东西。在经典中，我们有时发现

的是某种自己已经知道（或者以为自己知道）的东西，但不知道是该作者率先提出的，或者至少以一种特殊的方式与其联系在一起。这同样是一种带给我们莫大欢愉的惊喜，就像我们总能从对血统、亲属关系和姻亲关系的发现中获益。

9.通过阅读经典，我们感到它们远比传闻中所想象的更新鲜、更出乎意料、更不可思议。

10.我们冠之以经典的书具有一种类似总体的形式，可与古代的法宝相提并论。根据这一界定，我们正在趋近马拉美所构想的“全书”的境界。

11.经典作家是那类你不可能置之不理的作家，他有助于界定你与他的关系，即使你与他有分歧。

12.经典只有与其他经典相权衡才能确定；但任何人都是先读了其他经典，然后才读它的，因而立刻就能在族谱上确认其地位。

13.经典是这样一种东西，它很容易将时下的兴趣所在降格为背景噪音，但同时我们又无法离开这种背景噪音。

14.经典是随背景噪音而存在的，哪怕在截然对立的兴趣控制着局面时，也是如此。

这 and 传统意义的“经典”不是一回事，但又好像不是一点关系都没有。所以一些翻译家和不少人就想要在 classic 和经典之间画个等号。不是一回事的两个东西被画了等号，麻烦也就随之而来（近现代这种麻烦事儿好像不少）。最大的麻烦就是空下了漂亮的位子谁都想坐。“classic 坐得，我就坐不得？”于是才有了百度的二千八百万和 Google 的七千六百万这两个

耸人听闻的大数目。

这么多的大数目里面，当然绝不只有《经典释文》和 classic 两条路，而是纵横千万，气象万千，路道颇多。这问题解决不了，也不用解决。许多问题本就是只需端出来而不必解决的——条条大路虽未必通罗马而必定通人心，真正的“经典”，从来都是看似在脑实存于心的。

于是，我们当说人心了。

经典存在是依于我们心中有要求经典的愿望的，但这一愿望却并不就等同于我们的心。就是再加上其他所有的愿望也还不能等同于我们的心。产生愿望只是心的功能之一。我们的心更有感受、冲动、分析、记忆……不知多少精微而复杂的功能。要是说“经典”这个词已经是人人都好像知道却又谁也说不清楚，那么“心”岂非更加如此？

那么，心是什么？

常说的，心与身对言，是人体里无形而能动的生命力。但仅言及此似乎还不够，于是便有所谓理性与感性——这又是受了西学东渐的影响弄出来的名辞，若更用朴实的话讲，则当代心学的老师徐梵澄先生在作品中每每译为“心思”与“情命”。他指出：

人，在生命之外，还有思想，即思维心，还有情感，即情感心或情命体。……但在最内中深处，还有一核心，通常称之曰心灵或性灵。……就人生而说，它虽觉似是抽象，然是一真实体，在形而上学中，应当说精神是超乎宇宙，为至上，为不可思议，又在宇宙内为最基本而可证会的一存在。……这一核心，是万善

万德具备的，譬如千丈大树，其发端初生，只是一极微细的种子，核心中之一基因（gene），果壳中之仁。孔子千言万语解说人道中之“仁”，原亦取义于此。孔学是心学，但不是今之心理学……虽摄理性，然又大于且超于理性。

这是强调说国学里真正的精粹是“变化气质”之学，是着重人心的“转化”的。但“变化气质”与“转化”的第一步，仍是要认清晰了自己的“心”，什么是思维心，什么是情感心，什么是“觉似是抽象然是一真实体”的“最内中深处”的心灵以及心怎么就发生着许多作用。这在中国人原是强项的，这些年来却微弱下去了。所以在笺注的时候，便有多一点的精力不放到了这上面来。

其实，极绚烂多姿，可堪珍宝却不幸没有被朱先生写这本书时看中选上的佛教经典和陆象山、王阳明一系的学问，正是集中反映这“心学”的代表。陆王之学，已有最优秀的作品述之甚详了。这里便对佛教经典叨唠上几句，只当是为大寺庙里的藏经楼掸去些灰尘。

看《传习录》(王阳明与其弟子的问答)最为直接、简明而切用。一回展读，一回激发人意气。

这一大堆从印度翻译来的“天书”，看上去吓人，其实却不多。把重复翻译的除去，只有不到五千万字，比四库全书里收的经、史、子、集任何一部都少得多。毕竟佛教无论在中国还是在印度都只是一家之言，而且是不敢称主流的一家之言。真正印度文化，比这丰富得多。就这五千万字，怎么个分类法，内行和外行一直说法不一。我总觉得要优先考虑外行的需求。内行各有各的说法，或“辩经”或“判教”，每家都有自己祖师的分法。就不劳神去考虑了。只说对自己觉得从没入门的外行讲，一类是先可以扔到



一边去的，另一类是先可以捡起来看的。又靠每个人自己的“心”来干活了，喜欢的就看，不喜欢就先不看。这种分类，既简单又直接，而且基本上可以说是符合实际。但是说了等于没说，只好另外再分。再分就是我的“心”干的活。不一定合适别人，但也只好如此。

第一组，释迦牟尼和他那些门徒的传记（或者说是传说、故事），类似《圣经》里的“福音书”和“使徒行传”，代表性的有四部《阿含经》和戒律（戒律一般说不让在家人读，但也有大度的“内行”表示无所谓）里讲制戒缘由的部分。故事一般都很短，有的有趣有的无聊。这一类建议先看，总得对开山祖师的事儿有些了解才谈得上其他。

第二组特别多，是佛教的广告招贴，对外宣传用的。既不让人懂也不让人“会”，只要“信”就行。千言万语、神奇鬼怪，但说到底就一个字——“好”。佛“好”，法“好”，僧更“好”，信了，才是真的“好”。都“好”了还不信？这里面宝贝很多，但陷阱也不少，如果不是兴趣极浓，也许可以先绕一绕。

第三组是理论体系，有经也有论，代表是《解深密经》、《瑜伽师地论》。这是要人“知”的，是修行地图，目的是让人不落入陷阱。读起来要动思（Mind），却不一定动心（Heart）。学术界最喜欢这一类，可以用来研究，分析，写论文，作报告，但也有不少内行里的高手是从这里面脱出来的。读得下去就读，可以少入陷阱。但是别把地图当大地，虽然不像“纸上谈兵”当了真会误国误民，“纸上谈修行”也能误了自己。

⇒ 动思不动心？能分那么清吗？

第四组，修行方法。佛教是重修行讲实际的，但狭义的修行手册并不多。有《禅经》（不是《坛经》，这里以翻译来的为主谈佛典，先不涉及中国人写的东西）、《安般守意经》、《治禅病秘要经》。这是让人“会”的，

那也不见得管事，还是时常退回原点，归零，在心里照照镜子，问问自己：“你以为你是谁？”别忘了，佛教修的是“无我”，如果修成“我执”、“我慢”越来越坚固，那一准是出问题了。心经说：“无智亦无得，以无所得故，菩提菩提。”还是回到光脚者的心态，做个赤脚医生。

不一定先“知”。有胆子拿自己身心当实验室，就可以先看这一组。一般认为没老师自己修，那叫盲修瞎炼，容易“走火入魔”。最典型的病态表现是越来越狂妄自大，看谁都不顺眼，觉得别人“妖气凛然”。出了这种情况就

停下来，想点俗事，例如怎么挣钱、发财，一般能好。

最后是杂类。包括术语汇集、教团组织、教派历史、宗教文学（和第一类不同，前者还有点像传记或故事，这些纯是神话）、秘密经典和秘密仪轨（比神话还神话，没内行引导别想和自己发生关系，行里也都禁止私自看的）。这些占的部头不小，对初级不太合宜，要是但没有特别的兴趣和需要，先不必看。

翻译的佛典里还有一种，以《法句经》为代表，是行里人教授门徒时为了便于记忆的口诀，本来配有故事和讲解，过去没翻译成中文，所以容易误解。现在会外语的佛教徒多了，译了不少过来，情形可能好些了吧？

这是以外国经典而言的，但中国人自己写的东西，大多数也放得进去。密法只有禅宗祖师和西藏喇嘛的著作是例外。例外偏偏流行，不管是禅宗故事还是西藏密法，现在都有不少白话翻译，看的人也挺多。建议两条：第一还是先看看佛传故事，有可能再了解点理论体系或修行方法，免得误会丛生，盲目信自或是盲目信他。第二最好找个自己喜欢跟他学、他也愿意教，俩人还能沟通得了的老师，在指导下看这类书。要不然，开卷未必有益。甚至可以借了理论物理界的名言“什么时候懂，什么时候错”。实在不应再谈了。想起金克木先生标在佛教文献大门上的铭句：

这里必须拒绝一切犹豫；  
这里任何怯懦都无济于事。



说句实话,朱自清先生苦心编撰的这本《经典常谈》,与读者的距离,是很有些远的。说它远,不是时间的远——先生不愧是语言大家,他的文字,虽已过去六十多年了,今天读起来还是那样的流畅与亲切,不能不让人佩服——而是与心灵的距离远。

若我们读单独任一本经典的原著,见到的必然是作者心灵的直接流露,那是最为贴近不过的。可惜不是,千百年来,我们的前辈文人们从成千上万的古籍里抽选若干部,按一定的顺序列出来,名之曰“经典”,这已是第二番选择,添加了一道心灵加工了。到了朱先生这里,综采各家,独抒己意,再把这些“经典”简介、普及上一番,就成了第三次选择,又一道的心灵加工。这才是我们看到的《经典常谈》。如此,还不是很有些远了吗?

先生自然是知道此中道理的人。但他看到我国经典“读起来特别难,一般人往往望而生畏,结果是敬而远之”的现实,所以才苦心孤诣地写下了文章。且他同时又谆谆地说,“如果读者能把它当作一只船,航到经典的海里去,编撰者将自己庆幸”,“如果读者念了这部书,便以为已经受到了经典训练,不再想去见识经典,那就是以筌为鱼,未免辜负编撰者的本心”。看来,先生的工作是想把经典与读者间的文字距离拉近些。于此,我们更加见了先生用心之深,令人钦敬。而在钦敬之余,我便想将这些书与读者间的心灵距离也试着拉近一些,于是就有了疏释的念头。

栗强

2006年,北京

