



华中师范大学出版基金丛书  
高 校 教 材 系 列

# 国学典籍精读

余斯大 主编

C B J J



华中师范大学

出版社



# 国学典籍精读

余斯大 主编  
C B J J  
2002 · 武汉

出版社

华中师范大学



A1020031

## (鄂)新登字 11 号

### 图书在版编目(CIP)数据

国学典籍精读/余斯大 主编.

—武汉:华中师范大学出版社,2002.4

ISBN 7-5622-2542-7/Z·12

I. 国…

II. 余…

III. 国学—研究—中国—高等—学校—教材

IV. Z126

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 092156 号

### 国学典籍精读

© 余斯大 主编

华中师范大学出版社出版发行

(武昌桂子山 邮编:430079)

新华书店湖北发行所经销

湖北恒吉印务有限公司印刷

责任编辑:刘曦涛

封面设计:新视点

责任校对:崔毅然

督 印:姜勇华

开本:850mm×1168mm 1/32

印张:12 字数:290千字

版次:2002年4月第1版

2002年4月第1次印刷

印数:1—3000

定价:20.00元

本书如有印装质量问题,可向承印厂调换。

# 国学典籍精读

主编 余斯大

撰写 (以书中文之先后为序)

余斯大 周 禾 阮 忠

刘兴林 周光庆

华中师范大学出版社

2002·武汉

## 出版说明

教材《国学典籍精读》的原型是我们已经使用了五年的一部内部教材，现在重新修订，共分为上下两编，公开出版。

上编是从我国国学典籍中精选出最为重要的几部加以介绍，着重点在该典籍的基本知识、思想内涵以及在我国传统文化中的地位 and 影响。

《周易》是我国思想与智慧的古老源头，是在我国的文化史、思想史、甚至自然科学发展史上都曾产生过极大影响的一部著作。我们讲解了有关的基本知识与基本观念，并进一步从其经传所包含的辩证思想，与儒家、道家学派的关系等方面进行了论述，使同学们对这部著作有个总体的和基本的了解。

我国数千年的传统思想和文化，一直由两大支柱支撑着，一是儒家，一是道家。

儒家文化，我们选择了创始人孔子思想最为集中的著作——《论语》。在介绍儒家产生过程的基础上，讲解了孔子思想的核心——“仁”与“礼”的具体内涵，以及在古代社会、政治等方面所发生的作用。孔子一生致力于人格建设，他在这方面的观点几千年来几乎成为了人们的行为准则，因而文中也作了简要论述。孔子的文艺思想是我国古代文论的重要组成部分，且影响极大，教材中我们作为一个专题进行介绍。

孟子的思想是直接继承孔子的，历来孔孟并提，其思想一直是属于儒家思想体系的核心范围。我们较为系统地介绍了《孟

子》一书，不仅介绍了他对孔子思想的继承，更主要的是强调了他的发展，他在新的社会形势下提出的新的观点。

道家学派，着重介绍的是《老子》和《庄子》，其中又以《庄子》为重点。道家学派的哲学思想及文艺观诸方面在我国文化史、思想史上影响极大，其人格理论几千年来也一直影响人们的人生观，这些教材中都辟有专章加以介绍和论述。

史家文化是我国传统文化的重要组成部分，著述繁多。我们在介绍了先秦史著之后，选择《史记》作为史家文化的代表，因为《史记》无论在史学范围内还是文学范围内，都是划时代的巨著，作者司马迁同时也是我国历史上光辉的人格典范。

魏晋玄学是道家在新时期的发展，极大地丰富了我国的哲学内涵，把古代哲学推进到一个新的阶段。作为魏晋文化集中体现的作品我们认为是《世说新语》，因而将这部著作和时代联系起来加以介绍。

需要说明的是，我们没有按照通行的“史”的形式，更多的是突出“导读”的特点。为了不与同学们所学的“中国文学史”等教材的内容重复，我们对这些著作不求面面俱到，如作者介绍，就根据需要，或介绍，或简略介绍，或不介绍。每部作品本身的艺术特色也或涉及，或不涉及。

国学典籍的思想往往精华与糟粕并存，在介绍中我们注意到这一点，努力地将其区分开来，以利于给予同学们有益的和有利的思想教育。

下编是与上编相配的作品选，以便教师引导学生阅读，也利于学生在自学的基础上对上编的内容加深理解。全书所选均依原著体例，篇章也依原著次序，为篇幅所限，未能加注。

# 目 录

## 上 编

第一章 绪 论 .....	( 1 )
第二章 《周易》 .....	( 7 )
一、《周易》简介 .....	( 7 )
二、《周易》的思维模式 .....	( 11 )
三、《周易大传》的思想倾向 .....	( 16 )
第三章 《论语》 .....	( 24 )
一、先秦儒家学派概述 .....	( 24 )
二、《论语》及其流传 .....	( 29 )
三、《论语》中的主要思想 .....	( 31 )
四、从《论语》看孔子的文艺观 .....	( 43 )
第四章 《孟子》 .....	( 49 )
一、动荡的时代 .....	( 49 )
二、忙碌的一生 .....	( 54 )
三、《孟子》的成书与流传 .....	( 63 )
四、孟子的哲学、政治思想 .....	( 68 )
五、孟子的伦理道德思想 .....	( 72 )
六、孟子的文艺思想 .....	( 79 )
第五章 《老子》与《庄子》 .....	( 87 )
一、老子、庄子及道家学派 .....	( 87 )

二、老、庄之“道” .....	( 97 )
三、老、庄的虚静与无为哲学 .....	( 103 )
四、老子与庄子的人格追求 .....	( 113 )
五、老子与庄子的文艺观及说理风格 .....	( 124 )
六、老子与庄子思想的传播 .....	( 133 )
第六章 《史记》 .....	( 140 )
一、史家文化 .....	( 140 )
二、司马迁的生平与《史记》的概况 .....	( 149 )
三、司马迁与《史记》的思想 .....	( 164 )
四、《史记》的史学价值与地位 .....	( 178 )
五、《史记》的文学成就及影响 .....	( 186 )
第七章 《世说新语》 .....	( 203 )
一、时代、作者、注者 .....	( 203 )
二、魏晋人物与魏晋风度 .....	( 212 )
三、魏晋清谈的实录 .....	( 219 )
四、《世说新语》的语言艺术 .....	( 225 )
五、《世说新语》的传播与研究 .....	( 229 )

## 下 编

一、《周易》选 .....	( 237 )
乾卦 .....	( 237 )
坤卦 .....	( 239 )
屯卦 .....	( 240 )
系辞上 .....	( 241 )



系辞下 .....	( 245 )
二、《论语》选 .....	( 250 )
学而第一 (节选) .....	( 250 )
为政第二 (节选) .....	( 251 )
八佾第三 (节选) .....	( 252 )
里仁第四 (节选) .....	( 253 )
公冶长第五 (节选) .....	( 253 )
雍也第六 (节选) .....	( 255 )
述而第七 (节选) .....	( 256 )
泰伯第八 (节选) .....	( 257 )
子罕第九 (节选) .....	( 258 )
乡党第十 (节选) .....	( 258 )
先进第十一 (节选) .....	( 259 )
颜渊第十二 (节选) .....	( 259 )
子路第十三 (节选) .....	( 261 )
宪问第十四 (节选) .....	( 262 )
卫灵公第十五 (节选) .....	( 263 )
季氏第十六 (节选) .....	( 263 )
阳货第十七 (节选) .....	( 265 )
微子第十八 (节选) .....	( 266 )
子张第十九 (节选) .....	( 267 )
尧曰第二十 (节选) .....	( 267 )
三、《孟子》选 .....	( 268 )
梁惠王上 (节选) .....	( 268 )

梁惠王下 (节选)	( 272 )
公孙丑上 (节选)	( 275 )
公孙丑下 (节选)	( 275 )
滕文公上 (节选)	( 276 )
离娄上 (节选)	( 278 )
告子上 (节选)	( 279 )
告子下 (节选)	( 280 )
尽心上 (节选)	( 281 )
尽心下 (节选)	( 281 )
四、《老子》选	( 283 )
五、《庄子》选	( 289 )
逍遥游	( 289 )
齐物论 (节选)	( 292 )
养生主	( 294 )
人间世 (节选)	( 295 )
德充符 (节选)	( 298 )
大宗师 (节选)	( 301 )
应帝王 (节选)	( 303 )
马蹄 (节选)	( 304 )
胠篋 (节选)	( 305 )
秋水 (节选)	( 306 )
达生 (节选)	( 309 )
外物 (节选)	( 310 )
六、《史记》选	( 311 )

项羽本纪 (节选)	( 311 )
魏公子列传	( 318 )
廉颇蔺相如列传 (节选)	( 323 )
屈原列传 (节选)	( 326 )
淮阴侯列传 (节选)	( 329 )
魏其武安侯列传	( 337 )
李将军列传 (节选)	( 344 )
七、《世说新语》选	( 349 )
德行第一 (节选)	( 349 )
言语第二 (节选)	( 350 )
政事第三 (节选)	( 351 )
文学第四 (节选)	( 352 )
方正第五 (节选)	( 355 )
雅量第六 (节选)	( 356 )
识鉴第七 (节选)	( 357 )
赏誉第八 (节选)	( 358 )
品藻第九 (节选)	( 358 )
规箴第十 (节选)	( 359 )
捷悟第十一 (节选)	( 360 )
夙惠第十二 (节选)	( 360 )
豪爽第十三 (节选)	( 361 )
容止第十四 (节选)	( 361 )
自新第十五 (节选)	( 362 )
企美第十六 (节选)	( 362 )

伤逝第十七 (节选)	( 362 )
栖逸第十八 (节选)	( 363 )
贤媛第十九 (节选)	( 363 )
术解第二十 (节选)	( 364 )
巧艺第二十一 (节选)	( 365 )
宠礼第二十二 (节选)	( 365 )
任诞第二十三 (节选)	( 365 )
简傲第二十四 (节选)	( 367 )
排调第二十五 (节选)	( 367 )
轻诋第二十六 (节选)	( 368 )
假谲第二十七 (节选)	( 368 )
黜免第二十八 (节选)	( 369 )
俭嗇第二十九 (节选)	( 369 )
汰侈第三十 (节选)	( 369 )
忿狷第三十一 (节选)	( 369 )
谗险第三十二 (节选)	( 370 )
尤悔第三十三 (节选)	( 370 )
纰漏第三十四 (节选)	( 371 )
惑溺第三十五 (节选)	( 371 )
仇隙第三十六 (节选)	( 371 )
后记	( 372 )

# 上 编

## 第一章 绪 论

对于我国传统文化各类经典文献的研究，近一百多年来许多学者常常使用了“国学”这一概念，并出版过许多有价值的学术论著，许多大学也曾开设过这门课程。然而，“国学”这个概念，在历史上曾经引起过置疑和争论，对其范围也众说纷纭。

对我国传统文化典籍研究的新风气的出现，大概发轫于 19 世纪末。究其原因，一方面是西方研究方法的不断传入，一方面是中国许多知识分子的纷纷出国，中西文化的交流与碰撞，打破了清末学术研究——尤其是经学研究——的沉闷与保守，许多学者试探着用不同于从前的方法和眼光来审视我国古代的文化典籍，去改变旧的研究局面，几千年沉积下来的局面。在那时是连什么“××学”的概念也没有的。至于怎么不同，他们自己也颇为茫然，只是试探。章太炎、梁启超、刘师培等人正是在这种时代的契机之下开展他们的学术活动的，于是就出现了 1902 年章太炎在日本的“国学讲习会”。

随后半个世纪，致力这一学术领域的人越来越多，他们也试图建立起一个科学的系统的学科——国学，但由于历史的原因，当时学术界的研究与争论往往带有非常明显的政治色彩，而中国也正值多事之秋，于是学术研究中出现了新旧之争、中西之争、有用之学与无用之学之争等等，遂使这一目的没有也不可能达到，尽管他们作出了许多的努力，提出了许多至今还有很高价值

的见解。20 世纪后半期，准确地说，是其后 50 年的前半期，由于众所周知的原因，更不可能去建立这门学科了。

什么是“国学”？近百年来许多学者提出了各自不同的定义，所限范围也具有各自的特色。张岱年先生说：

国学是中国学术的简称。……所谓国是本国之义，这已是一个约定俗成的名称了。

张先生进一步解释道：

国学是本国学术之义，这是我们所用的名词，外国学者研究中国学术，就不能称之为国学了。西方称研究中国的学问为 Sinology，一般译为汉学，现在亦译为中国学。在某些西方人的心目中，所谓 Sinology 不过是对中国历史陈迹的研究，把中国学术看作历史博物馆的陈列品。事实上中国学术源远流长，其中一部分固然已经过时了，但是仍有一部分具有充沛的生命力。中国学术是人类的精神财富的一个重要方面，其中具有历久常新的精湛内容。<sup>①</sup>

张先生的论述十分正确。且不说在东西方文化的巨大差异中，我国学术具有其独自的系统；就是在东方文化中，我国几千年的文明积累，所创造的璀璨的中华民族文化，也形成了独特的学术体系，与东方其他国度并不一样。学术无国界，应该是指某一学科许多国家的学者可以同时进行研究，并会同样取得超越前人的成果，而不是忽视某些学科的民族属性。如《周易》，就是我国在历史上形成的一个独特的哲学系统，目前就有许多国家的学者在

---

<sup>①</sup> 《〈国学今论〉序》。见张岱年等：《国学今论》，辽宁教育出版社，1991 年版。

研究，那是“外国学者研究中国学术”，研究我们自己称之为“国学”的学术。早在汉代，刘向父子、班固等就对我国当时已初步形成的学术系统进行了总结和梳理，并归纳为《艺文志》式的框架，从六个方面记载和阐述了我国学术的典籍和源流，以及所涉及的范围，既包括人文科学，也包括自然科学。后来，演变为经、史、子、集四大门类。当然，我们也应该看到，有些学科不具备这种属性，如物理学、数学、化学等。张先生是这样划定“国学”范围的：

总的来说，中国传统学术包括哲学、经学、文学、史学、政治学、军事学、自然科学以及宗教、艺术等。其中自然科学有天文、算学、地理、农学、水利、医学等，其中最发达的是医学。这些都是国学的内容。<sup>①</sup>

许多人文学科，我国几千年来形成了与西方完全不同的学术体系。如史学，中西方在追述历史事件以及描述历史进程时的角度、方法、目的、效果等方面就决然有异，只要把古希腊希罗多德（约484BC—430/20BC）的《历史》和我国同一时期的《左传》作一比较，结论是十分清楚的。自然科学中有些学科也是如此。医学方面，世人皆知，中医是我国独有的。我国自上古就开始研究的天文学，也是自成体系。虽然独有的不一定是好的或最好的，但是它却是我国传统学术的组成部分，是我们应该研究的对象。

祖先给我们留下许多宝贵的文化遗产，有人比之为“包袱”，那么后人的任务是什么？就是把这“包袱”打开，将里面的东西

---

<sup>①</sup> 《〈国学今论〉序》。见张岱年等：《国学今论》，辽宁教育出版社，1991年版。

作一清理和分类，有用的留下来，无用的抛弃掉。再来研究有用部分的价值，如何继承，如何发展。当然这不是一件容易的事。

我国几千年形成的意识形态中，最早的当是《周易》卦爻辞中所体现出来的“道”，它既是一个思想体系，又是一种思维模式；既是方法论，又是认识论。它是中华民族最早的智慧的结晶，尽管有一件占卜的外衣。孔子“不占”而玩其辞，并将它作为自己的教科书之一，表明已充分认识到了它的文化价值。无论是作为思想体系，还是思维模式，《周易》在我国思想史和文化史的影响都是极其深远的。

我国意识形态领域内有两大支柱，一是以孔子为代表所创建的儒家学派，一是以老子、庄子为代表的道家学派。儒家思想，正如李泽厚先生所说：

汉文化所以不同于其他民族文化，中国人所以不同于外国人，中华艺术所以不同于其他艺术，其思想来由仍应追溯到先秦孔学。不管是好是坏，是批判还是继承，孔子在塑造中国民族性格和文化—心理结构上的历史地位，已是一种难以否认的客观事实。<sup>①</sup>

两千多年来，无论是其政治观还是伦理道德观，都是作为正统思想而存在，而发展，尤其是《论语》、《孟子》中所提倡的一些伦理道德观念，可以说是已深入到我们民族每一分子的骨髓之中。以今天的眼光看，其中有许多是完全应该扬弃的糟粕，但也有许多精华，是中华民族精神之所在，是完全应该继承和发扬光大的。道家思想在众多的学派中，其影响之所及，是惟一能与儒家相抗的学派。在许多观念上，道家与儒家是相对立的。儒家讲求

---

<sup>①</sup> 李泽厚：《美的历程》，文物出版社，1981年版，第49页。



“人道”，道家讲求“天道”；儒家探求改造社会的可行途径，道家探求宇宙自然的哲学意蕴。就其人生价值观而言，“人世”与“避世”（不是“出世”）本就相辅相成，一为进，一为退，共同影响着人们的世界观。魏晋玄学是道家学说的发展，风行了近四个世纪，是我国哲学史上发展的重要阶段。玄学的出现，标志着个人自我之觉醒<sup>①</sup>。它作为一门思辨性极强的哲学，提出了许多新思想、新方法、新问题、新概念<sup>②</sup>，使我国哲学的发展进入了一个新的更高的层次。

史学是国学中一个非常显要的子系统，自上古史官“作册”起，代不绝书。其中包括史实、史论和记史体例。记史体例有编年、国别、纪传等的不同。史学范围自司马迁初定之后，随着班固等历代史学家不断完善和增补，逐渐形成了我国自己的博大精深的史学体系。

总结、批判、整理、继承文化遗产，是当今建设社会主义文化所必须进行的一项工作。早在20世纪30年代，马瀛在他的《国学概论》中就提出整理和研究国学，一要表现民族精神，二要整理先民遗产，三要破除新旧界限，四要沟通东西文化，这些提法都是颇有道理的。

在社会主义的物质文明和精神文明的建设中，继承传统文化的精华，已日益显得重要，没有继承，也就无所谓创造。在继承中批判，在批判中继承，这是我们应采取的正确态度。因为前人所创造的文化，前人的种种学术研究，不可避免地糟粕与精华同时存在，真理与谬误也往往交织在一起，这是历史的必然。因此

---

① 参见钱穆：《国学概论》，商务印书馆，1997年版，第146～147页。

② 参见汤一介：《郭象与魏晋玄学》，湖北人民出版社，1983年版，第30～32页。

每一个时期的后来人总是要对前人的创造做一番仔细的辨析，进行剔与取的工作，在继承中去创造未来。

要达到这个目的，研究者首先要有一种民族感情，为我们祖先所创造的优秀文化成果而骄傲，并以此激发广大民众的爱国热情。而年轻一代更应该在去粗取精、去伪存真的学习过程中接受璀璨的文化遗产，培养民族情感，增强对我们民族、我们国家的热爱。现在已进入 21 世纪，国学的研究也将进入一个新的阶段，改革开放的局面给世界文化的交流带来了更为有利的条件。上一世纪学者已作出了很大的努力，为本世纪的国学研究提供了良好的基础。随着我国在世界范围内政治、经济地位的提高，对我国传统文化的注视者将会比上一世纪更多，他们以和我们不同的方法、角度、文化视野来研究我们的国学典籍，也必将获得更为丰硕的成果。新旧文化的交替，中外文化的融会，必将引导国学的研究向更深层次发展，出现一个新的局面。

## 第二章 《周易》

### 一、《周易》简介

《周易》是我国上古巫文化的结晶。它所包含的思想对我国传统的思想意识、思维模式以及文化艺术、自然科学的发展都产生过深远的影响，是我国古老智慧的源泉。后来它成为了儒家的经典之一。

《周易》是利用一个神秘而又完整的符号系统来表达其思想内涵的，这些符号被使用者称之为“卦”。

#### （一）符号的来源

《周易》中的每一个卦都由两个基本符号构成，那就是“—”和“--”。这两个符号的来历历来众说纷纭。影响较大的是“结绳说”。相传在文字出现之前，曾经出现过一个“结绳而治”的时代，即在绳子上用打结的方式来记事和相互传递信息。“—”是在绳子上打的一个大结，而“--”是两个小结。这些虽有文献记载，却无实证。其次是“日月说”。即“—”是甲骨文“○”（日）字圆线的展开，而“--”是“𠄎”（月）字两线的展开（“--”在龟片上刻作∧），所以后来称“日”为“太阳”，称“月”为“太阴”。此说有一定的道理。上世纪郭沫若提出的“男女生殖器说”影响也颇大，他说：“八卦的根底我们很鲜明地可以看出是古代生殖器崇拜的孑遗。画—以象男根，分而为二以象女阴，所以由此而演出男女、父母、阴阳、刚柔、天地的观

念。”<sup>①</sup>此说一出，响应者颇多。另外还有“占具说”、“海陆说”、“房屋结构说”、“土圭说”、“龟兆说”、“算筹说”、“象形文字说”等等多种说法。

我们觉得应当是文字产生以前，原始的人们所使用的起着近似于文字作用的一种符号。当原始的人们睁着好奇的眼睛观察周围的世界时，他们首先感受到的是白天和黑夜、温暖和寒冷、男和女、上和下、硬和软、大和小、高和低等，他们在认识一些具体事物时，在意识中本能地简单地将所见到的事物分成两大类（这就是原始的“类思维”），把每一对的前者归为一类，用符号“—”表示，后者用“Λ”表示（后来变为“--”）。这两条线极易画，和西方的“+”（正）“-”（负）颇为相似，是一种极为简单的抽象思维。

然而天地之间，事物何止千万？随着人的大脑结构的不断健全和思维能力的不断发展，也随着记事与交流的进一步需要，人们便把这两种符号加以重叠，这就出现了四个符号，即“≡”、“≡”、“≡”、“≡”。基于同样的原因，人们再将这符号以三线为单位，组成八个符号，“≡”、“≡”、“≡”、“≡”、“≡”、“≡”、“≡”、“≡”。八个符号则各自代表一系列的事物。☰以象天、圜、父、君、玉、金等，☷以象地、母、布、釜等，☳以象雷、龙、长子等，☴以象木、风、长女等，☵以象水、沟渎、中男等，☲以象火、日、电、中女等，☶以象山、径路、狗、少男等，☱以象泽、少女、巫、羊等。此说见于《说卦传》，《说卦传》虽然产生得很晚，但似乎不可能是纯粹的毫无根据的虚构，其中应包含有十分古老的口耳相传的成分。后来人们再将这八个

---

<sup>①</sup> 《中国古代社会研究》，《郭沫若全集·历史编》第1集，人民出版社，1982年版，第33页。

符号两两组合，这就形成六十四个符号，各自代表了一些事物和观念。这是四周五彩缤纷的世界在我们祖先头脑中的反映，也是他们对客观物质的最为直觉和最为朴素的认识。由八个符号演变成六十四个符号，相传这是周文王被囚禁在羑里时完成的，这一传说恐怕不可靠，早在周文王之前巫师们就已经在使用这些符号了。

当人们逐渐从记事的图画发展出文字后，文字的功能优越性立即就显现出来，并大大地超过了符号的功能。尤其是“形声”一法，那无穷无尽的产生新字能力足以满足社会和个人的需要，使这些符号黯然失色。这些符号自然也就成为废物而被弃置不用。关于这些符号产生的时代有着种种的传说，如伏羲画八卦，虽没有充分的依据，但在时间上倒是大致相符的。

## (二)《周易》其书

巫师占筮原本不是用这些符号，而是用数。公元 1118 年宋代时湖北孝感出土的六件西周青铜器以及 20 世纪 50 年代陕西出土的商朝甲骨上面，有一些直行的数字，或三字一列，或六字一列，张政烺先生破解出来是卦。如从上至下“五一一六八一”，把奇数看作“阳”，偶数看作“阴”，那么这就是《无妄》卦(䷘)；又如“八一六”，即是《坎》卦(☵)。这与《左传》襄公 9 年所记情况类似。大概是在商之末周之初，某巫师发现把原来废弃不用的符号拿过来，略加改造，正好适用，只要以“一”代表奇数、以“--”代表偶数即可。这样一来，筮法也可大大简化。同时，巫师还为这些符号一一取上名称，整个符号叫“卦”，每根线叫“爻”(又可叫“繇”)，“一”称“阳爻”，“--”称“阴爻”，“☰”称“乾卦”，“☷”称“坤卦”，“☳”称“震卦”，“☴”称“巽卦”，“☵”称“坎卦”，“☲”称“离卦”，“☱”称“艮卦”，“☶”称“兑卦”，六十四个符号也取上了各自的名称。

巫师们给这些符号的使用开拓了一个十分广阔的新领域，符号与巫术紧紧地联系起来，构成了一个新的系统。占卜时，自然产生了相应的一系列专用术语，如六爻自下而上排列，第一爻叫“初”，最上一爻叫“上”，阳爻叫“九”，阴爻叫“六”，另外还有“上卦”、“下卦”、“位”、“中”、“应”、“悔”、“吝”、“刚”、“柔”等等。

应该说，“筮”是自成系统的，与这些符号没有多大关系，出土的卜骨上是数，而不是“一”与“——”。《左传》襄公九年穆姜筮遇《艮》之八，出现“八”这个数字，可见与卜骨上的筮法相仿。由此也可证明当时所用之《易》可能不止一种，据传还有《连山》、《归藏》等。即使是《周易》，1973年湖南长沙马王堆汉墓出土的一部帛书《周易》，与现传本的卦名以及卦的排列顺序都有很大的不同，由此可以证明直至汉初流行的《易》还不止一种。是什么时候将数字换成符号的，现在已无法知晓，只好有待于将来的考古新发现。

巫师们将占卜时所得的灵验的答案记录下来，这就出现了卦辞和爻辞。每卦有一段卦辞，六爻有六段爻辞，《乾》卦另有一段“用九”，《坤》卦另有一条“用六”，则六十四卦共有450段卦爻辞。大约是在商代之末或西周之初，巫师们将历来的占筮记录整理成书，而成《周易》。全书分为上下两篇，上篇30卦，下篇34卦。大约是战国时期又出现了一些对卦和卦爻辞进行解释和宣讲的文字，后世称之为“传”<sup>①</sup>。一部分“传”可能是巫师所作，欧阳修就曾说：“《说卦》、《杂卦》者，筮人之占书也。”（《易童子问》）一部分也可能是孔子的后学所作，因为孔子曾将

---

<sup>①</sup> 汉代尊儒家经典为“经”，将诠释、注解、宣讲“经”的文字称之为“传”。

这部《周易》作为教材，并对此书作过一些讲解。现传本里有《传》七种，共十篇，总称为《周易大传》，又称《十翼》，即《彖辞》（上下）、《象辞》（上下）、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》、《系辞》（上下）。这些“传”原本独立成篇，大约是后人感到读起来不方便，于是将《彖》、《象》、《文言》等分割到各卦之下，就成为现在这样了。当时这种类似讲解性质的文献可能很多，因为长沙出土的帛书《周易》里有一些文献就不见于今之传本。作为在我国文化史上发生过深远影响的《周易》，从材料的积累到编辑成一部完整的著作，经历了一个相当漫长的过程。现在通行的是三国时魏国王弼、晋韩康伯作注，唐孔颖达作疏的《周易注疏》以及宋朱熹的《周易本义》等。1973年长沙马王堆汉墓出土的帛书《周易》，与现在通行的本子有许多地方相同，也有许多相异之处，是我们研究《周易》的重要资料。

“传”虽然是解释“经”的，有许多是后人对卦及卦爻辞的理解，传与经不尽相合，引申、添加、演绎、扩充之处甚多，再加上卦爻辞的简略和原始卜问问题的模糊，以及作为符号本身的含义的多趋向性，使其包容量特大。巫师是文化的掌握者，他所面对的是对自然、社会、人事、生活等各个方面的种种提问，于是他们将对这些问题的观察、思考、分析、判断之后抽象出来的哲理都归入其中，这就使这部著作透过卜筮的外表而闪现出深邃的哲学的理性光辉。

经和传是两部分，但是在历史的进程中，它们形成了一个整体。在我国思想史和文化史上是以总体发挥其影响和作用的，因而，传和经有其不可分的一面。

## 二、《周易》的思维模式

巫师们运用这些符号的主要目的是为了占卜，将此作为预知

未来和判断吉凶的依据。在他们手里，六十四卦成为了一个完整的符号系统，符号与符号之间、爻与爻之间的关系变化相对应地说明人事的变化与祸福。巫师对卦的解释，实质上包含了上古人们朴素认识论的表达方式，以及他们观察和分析周围世界时所运用的一种思维模式。

### （一）对立与转化

每卦只含阴阳两种爻，这两者之间存在着相互对立，同时又向对立面转化的关系。一卦中任何一爻或几爻由阴转阳，或由阳转阴，都会变成另外一卦。巫师以此来表示事物之间的相互依存和转化关系。如《左传》僖公十五年，晋献公的大女儿嫁给秦穆公时，筮得“《归妹》(䷵)之《睽》(䷥)”，《归妹》卦的最上一爻是阴爻，当它转化为阳爻后，就是《睽》卦。这说明，古人在观察客观世界时觉察到内部部分的变化可能会导致整体的变化。客观事物总是在不断地变化，并在变化中得到发展的。整体的变化也是可能的，如《离》(䷄)六爻都向对立面转化，就成《坎》(䷜)。阴阳的相互依存、对立和转化构成了这一符号系统结构的基本要素，也传达出了古人的一个最基本的思维模式，即《系辞传》所说的“一阴一阳之谓道”。如《复》卦(䷗)，卦辞是“出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复。利有攸往”。这一段可能是几次占卜的记录，但都统一在同一个道理之中。《彖辞》说：“复，亨，刚反(返)。动而以顺行，是以出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复，天行也。利有攸往，刚长也。复，其见天地之心乎！”若把《复》卦与《坤》卦相应地看，《复》是阴开始消退，阳开始返回，所以是“刚长”。下卦为《震》，《震》为动，上卦为《坤》，《坤》为顺，所以是“动而以顺行”，当然出入无疾，朋来无咎。由《乾》(䷀)（全是阳爻），而变为《姤》(䷫)、《遁》(䷗)、《否》(䷋)、《观》(䷓)、《剥》(䷖)、《坤》(䷁)



(䷗)，再至《复》，由阳退阴长，而至阳返，共历七卦，故“七日来复”。他们认识到天地自然的运行之中存在着循环往复的运动规律。当阳返回大地时，则“利有攸往”，利于有所作为。由此可见，古人把阴阳二爻看成是不可分开的，同时又把每一卦看成是一个完整的整体，它的性质不仅由组成该卦的各个因素所决定，还由这些因素的相互关系所决定。这表现在思维方面则具有综合性和系统性的特点。

古人在实际生活中观察到了事物相反相成、量变质变、物极必反等道理，他们也把这些道理纳入到符号系统之中，借“—”“--”两个符号来表示对立与转化的两个方面。《泰》卦九三爻辞说“无平不陂，无往不复”，没有“平”就没有“陂”，没有“往”也就没有“复”，二者相反而相成，失去了对方，自己一方也不可能存在。又如《坤》卦初六爻辞“履霜，坚冰至”，就生动地说明了一件事的产生，总有它的萌芽状态，会由渐变发展到质变。所以《坤》卦《文言》说：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。”当事物发展到其顶点时，就会走向反面。《乾》卦是以“龙”这种动物来作比喻的。初九的爻辞是“潜龙勿用”，龙尚在地下，还不能发挥作用；九二的爻辞为“见龙在田，利见大人”，龙开始出现在地面上，所以利见大人，以求发展；九三爻辞为“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎”（这句的前面可能有描写龙的一句，流传中佚落），君子终日勤奋努力，时时戒备，当然虽遇艰难而无咎；九四爻辞是“或跃在渊，无咎”，处于此时，龙可以上跃，也可以入渊，进退俱可；九五爻辞是“飞龙在天，利见大人”，龙终于飞上云端，此时最佳，故称皇帝为“九五之尊”；再往上就到达顶点，物极必反，所以上九爻说“亢龙有悔”。亢训为“直”，龙如同蟒蛇，一弯一直地前进，只直而不

能弯，当然“有悔”。

## (二) 对应与综合

占卜时要注意爻位，奇数为阳，偶数为阴，所以由下至上，一、三、五爻所在的位置为阴位，二、四、六所在的位置为阳位，阴爻据阴位，阳爻据阳位，谓之“得位”或“得正”，否则，叫做“不得位”。如《同人》卦(䷌)，初、三、五爻是阳爻，又都在阳位，这些爻得位，第二爻是阴爻，占据阴位，也是得位，而第四与上爻却是阳爻占据阴位，所以是不得位。把一卦上下分开成两个经卦(三线的卦)，则初爻与第四、第二与第五、第三与上爻是处在同一位置上的。那么在别卦(六线的卦)中，它们便成为了对应关系，两者之间如果刚好是一阴一阳，那么就叫做“应”，否则就是“不应”。古人认为人和事物虽然都有各自的位置，但不是孤立的，相互之间存在着对应和依存的关系。如同植物的生长一样，初爻代表事物的开始，上爻则是事物的终结，中间二、三、四、五则代表事物的发展过程，事物的发展都须经历一个阴阳交错的流程。

上卦与下卦之间也存在着对应与综合的关系。如《泰》卦(䷊)，下卦为《乾》，为天，为阳；上卦为《坤》，为地，为阴。阴气下沉，阳气上升，天地和谐，阴阳交感，万物滋生，所以卦名为“泰”。卦辞是“小往大来，吉，亨”，阳由小而大，由微而盛，自然吉利亨通。所以《彖传》说是“天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也”。又如《咸》卦(䷞)，下为《艮》卦，为少男；上为《兑》卦，为少女。卦辞说：“亨，利贞。取女，吉。”少男少女，两方情悦，阴阳协调，所以《彖辞》说：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，止而悦，男下女，是以‘亨，利贞，取女吉’也。”

卦与卦也有对应关系。六十四卦中有许多卦就是相互对应的，如《损》(䷨)与《益》(䷗)、《泰》(䷊)与《否》(䷋)、《剥》(䷖)与《复》(䷗)等等。无论是在卦内，还是卦外，对应与综合是一种平衡。大至于宇宙，小至于微生物，都是矛盾的统一体，只有矛盾的各方保持相对平衡时，事物才能存在。对应就意味着平衡与和谐，如《兑》(䷹)卦初九爻辞说“和兑，吉”，“兑”通“悦”，以和睦、和缓的方式协调各方，自然能平衡而喜悦，第三、五爻是阳爻，得位得中，所以《彖辞》说《兑》卦是“刚中而柔外”，刚柔相济，“顺乎天而应乎人，说（悦，下同）以先民，民忘其劳，说以犯难，民忘其死，说之大，民劝矣哉”。使民喜悦，就是协调中保持各类关系的平衡。综合之中包含着统一，六十四卦是一个整体，以《乾》(天)和《坤》(地)二卦为其开端，后置六十二卦，正是《序卦传》说的“有天地，然后有万物，盈天地之间者唯万物”的意思，《周易》的作者强调的是对于客观世界要从整体上去认识和把握。六十二卦都是内部包含着阴和阳的有机综合体。

我们不能不佩服我们祖先的聪明和勤于思考，他们将事物之间的许多对应联系和它们各自应处的位置都纳入到这简单而又系统的符号中去了，或者说他们利用这几条线组成的简单符号表达了他们所想表达的思想和认识，无须用更多的语言。又正因为它们是符号，自然具有解释上的多趋向性特点，这是一种高明而又神奇的抽象。抽象而又简略，就带有极大的暗示性，能引出人们的许多遐想，也可以让人们往符号的变化中填充、注入许多主观的东西，把自己对自然和社会的种种理解借此表达出来，以之作为整个社会大系统的许多问题的答案。

### 三、《周易大传》的思想倾向

#### (一)《周易大传》的基本原理

从相互对立与转化的关系去解释事物，“一阴一阳之谓道”，这是中国文化的内涵，是先民们在生产和生活中领悟到的道理。这些变化的法则就是《周易》之精髓。古人在对大自然的不断观察中增加着感受：春夏秋冬，周而复始；树叶凋零了，第二年又生长出新的叶子；日月在西方隐没，又从东方升起；天气寒暑相推；生物有死亡的，也有出生的，等等。“日新之谓盛德，生生之谓易”，他们觉察到万物都在变化，便归纳出一条基本道理：“穷则变，变则通，通则久。”（《系辞下》）《系辞》中一再申述这个道理：“化而裁之谓之变，推而行之谓之通”、“一阖一闢谓之变，往来不穷谓之通”。一切事物，包括“人事”，都处在这种不断的变化和发展的历程之中。当事物发展到极端时，就会“穷”，死路一条，这时就非变不可。只有变才能达到“通”的目的，通达才能开创出新的局面，不断地发展下去。“变通者，趋时者也。”变通是事物发展的普遍规律，否则万事万物只会走向它的穷途末日。

这法则来自于大自然，《大传》的作者认为人类应该效法自然，并掌握和运用这一法则，即“天垂象，圣人则之”。卦爻从自然中来，《系辞》里说：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

大自然以及社会的变化都可以通过卦象表现出来，他们认为社会的变化规律和自然的变化是相通的。如《临》卦是《兑》下

《坤》上，《兑》为水，《坤》为地，它们之间的关系是地在水之上，表示堤坝高于水，大地能容纳江河湖海，因而从人事方面说，君子应该效法自然的这一现象，教化万民，包容万民，所以《临》卦的《象辞》说：“泽上有地，临。君子以教思无穷，容保民无疆。”而《萃》卦则相反，是《坤》下《兑》上，二者的关系是水在地之上，表明水高于地，洪水泛滥，大地成灾。联系这类自然现象，那就应该想到政事紊乱，危险将至，应该提高警惕，所以《萃》卦的《象辞》上说“泽上于地，萃。君子以除戎器，戒不虞”，防止意外事故的发生。

《大传》深刻地论述了这变化的法则，处处可以看到关于“变”的议论，根据经卦和爻的位置与对应关系去解释卦爻辞，将这辩证的哲理运用得得心应手。如《履》卦的卦辞为“履虎尾，不咥人。亨”，《彖辞》曰：“履，柔履刚也，说（悦）而应乎乾，是以‘履虎尾，不咥人’，‘亨’，刚中正，履帝位而不疚，光明也。”为什么？《履》卦是《兑》下《乾》上，《兑》是阴卦，为谦逊，《乾》是阳卦，为刚猛，就像以谦逊柔弱的态度去对待刚猛之人，如同踩着老虎尾巴，刚猛的老虎也不会咬人。第五爻象征着帝位，《履》卦第五爻正是阳爻，又得上卦之中，光明正大而无疚。在封建宗法制的男性社会里，一个道德完美的男性处在九五之尊的帝位，当然亨通大吉，前途一片光明。又如《明夷》(䷣)卦六二爻的占断辞是“吉”，《象辞》说：“六二之吉，顺以则也。”六二是阴爻，在九三阳爻之下，也就是由六二的阴柔向上发展为九三的阳刚，这是顺应自然的发展变化的，所以是“吉”。再如《家人》(䷤)卦六四爻辞说“富家，大吉”，《象辞》说“富家大吉，顺在位也”。第四爻是阴爻，在九五的阳爻之下，与上例相同的理由，这是“顺”。第四爻是阴位，又正是阴爻，是“在位”，“顺”而又“在位”，所以“大吉”。从发展去看，从

变化去看，这也是《周易大传》所包含的一切道理的基础与核心。

《说文》说“匕（化），变也，从到（倒）人”，徐笺说其本义是指人的生育，人出生时是头朝下倒着生下来的，所以“化”常与“生”、“成”结合成词。在甲骨文里写作“𠄎”，是一正一倒的两个人，一正一反的变动就是“化”，所以“变”和“化”结合成词。六十四卦中有 56 卦（28 对）是颠倒成卦的，如《谦》卦（䷎）倒过来就是《像》卦（䷐）。变的目的当然是为了通，通达才能长久，这就是《周易》之“道”。

## （二）《周易大传》与儒家思想

《大传》产生的时代，众说纷纭，我们认为产生在战国的中晚期。既吸收了儒家思想的影响，又吸收了道家的思想成分（还有其他学派的思想，如阴阳家等），并且作者还想将这些思想融合为一。战国中晚期，随着时代的反对分裂、要求统一的思想的产生，哲学方面也出现了企图将各个学派融合起来的倾向，《荀子》能吸收法家的思想成分，《韩非子》又接受了道家的影响，《吕氏春秋》更是广泛地接纳许多学派的观点。《大传》在这个时候形成，与当时的思潮是相吻合的。

《周易》是儒家经典之一，《大传》里包含了很明显的儒家思想。《序卦传》里说：

有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。

君臣、父子、夫妇、上下的伦理等级关系必须由“礼义”来维系，这正是儒家思想的核心之一。《说卦传》说《周易》之道包含“天之道”、“地之道”、“人之道”，并直接指出“立人之道在仁与义”。

“礼”是社会长期约定俗成的有等级的有限制的行为规范，周公的“制礼作乐”就是使其更为明朗和系统。在宗法制度里，“礼”就是尊卑上下，就是孔子所说的“君君，臣臣，父父，子子”（《论语·颜渊》）。社会中的每个人都生活在上下左右的关系中，如同坐标上的一个点。《系辞》一开始就强调“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣”，也就是说天高高在上，俯视着人间的一切，大地在下，默默地承受着一切。人间也是如此，君王就像那苍天，俯视着群臣和子民，他是天之子，而群臣和子民就应该在下接受统治。这一观念虽早就产生，《大传》的作者用自然界的规律来证明“礼”的合理性，为宗法等级制提供理论依据。《履》卦（䷉）上为《乾》，下为《兑》，据《说卦传》、《乾》为天，《兑》为泽，上天向下施以润泽，如同君王向官员和子民施以恩惠，所以《序卦传》说：“《履》，礼也。”《履》的《象辞》说：“君子以辨上下，定民志。”卦有爻位，爻位有上下、阴阳、刚柔之别，人有尊卑、贵贱、男女之别，《大传》的作者把它们对应起来，以说明礼制的必然性。如《随》卦（䷐），下为《震》，上为《兑》。《震》是阳卦，代表刚、动，《兑》是阴卦，代表柔，“兑”字又通“悦”字。《彖辞》说是“刚来而下柔，动而悦，随”。阳刚处于阴柔之下，就像尊贵的君子屈尊于下民。下民很高兴，拥戴君子，君子有所举动，下民都乐于随从，所以把卦名叫做“随”。

《大传》里还常常论到“仁”、“德”，涉及许多自周公以来被儒家升华了的伦理道德观念。《乾》卦的卦辞是“元亨，利贞”，本义应是“大亨，于贞问之事有利”，《文言》却解释为：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德，故曰‘乾，元、亨、利、贞’。”显然这

是儒家的观念，与原意并不相合。尤可注意的是，这“四德”中包括“利”。自孟子开始，就把“利”看成和“义”相对立的概念，不能并存，那是纷乱时代上下交争利的风气所致。孔子就不是这样，虽然他说过“小人喻于利，君子喻于义”，但他并不反对“利”，他说“见利思义”、“义然后取”，该得的利，还是要得，不该得的利就不能得，要有原则，不能以利为人生的终极目标。他还说：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。”（《论语·里仁》）《大传》的思想与孔子相一致。

尊贤崇圣，也是《大传》思想的重要方面，这一点也颇符合儒家的胃口。孔子一再提到圣人之治，他的学生子贡问他：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”他回答说：“何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸！”（《论语·雍也》）还有一次，子路问他怎样才能算是君子，他说“修己以敬”，子路说“如斯而已乎”，他说“修己以安人”，子路还是问“如斯而已乎”，他又说：“修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸！”（《论语·宪问》）可见孔子推崇的是尧舜之圣道。《大传》里也多次说起尧舜、圣人，并认为一部《周易》就是圣人之作，目的就是为“和顺于道德而理于义，穷理尽性而至于命。”（《说卦传》）《坤》卦的《文言》里说“天地闭，贤人隐”，天地阻隔不通，则政治混乱，故而贤人隐退，这正从另一个角度反映出作者所追求的是贤人治世的清明政治局面。

### （三）《大传》与道家思想

儒道两家是我国传统意识形态里的两根支柱。《大传》里既有儒家的思想内涵，也有着十分明显的道家思想成分，显示出了儒道合流的思想倾向。

“生生之谓易”是《大传》思想的重要组成部分（《系辞上》）。《系辞下》也说“天地之大德曰生”、“日往则月来，月往



则日来，日月相推而明生焉；寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推则岁成焉”。天地最大的功用就在于化生万物，在日月运行、阴阳相荡之中，春生夏长，秋收冬藏，大自然的一切都在有规律地繁衍生长、运动，永远地延续，所以“一阴一阳之谓道”。这种宇宙本体论和《老子》中的论述是一脉相承的。《老子》第42章说：

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。

老子所说的“一”，《系辞》里称之为“太极”。“《易》有太极，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”万物的生长繁衍都是自然的，“生生不息”，大至于宇宙天地，小至于草木鸟兽，以及一切具体的抽象的国家、道德、事业、财货等等，都从“生生”中来。“道”高高在上，“形而上者谓之道，形而下者谓之器”（《系辞上》）。《老子》中也说“道”是“有物混成，先天地生”，“其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物，是谓无状之状，无象之象”。二者的观点何其相似！

老子说“道法自然”，万物的发展变化，都是依自然而行，自然产生，自然成长，自然衰弱，自然消亡。《系辞》里说，圣人就是效法自然而作八卦，八卦体现了自然之性，万物之情，所以“《易》与天地准”，“能弥纶天地之道”。万物与自然的生成，并非无缘无故，都是由相反而相成的两方面因素相互作用的结果，是“一阴一阳之谓道”的具体体现。“有天地然后有万物”，（《序卦传》）“天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生”，（《系辞下》）正是这样阴阳、刚柔相摩相荡，相互交感，才有了这色彩缤纷而精彩绝伦的世界。

从变化的角度看世界，《老子》与《大传》同，它们都认为没有不变的永恒的事物。《老子》第2章说：“故飘风不终朝，骤雨不终日，孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？”《丰》卦《彖辞》说：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎？”变化的方式，都认为是循环往复。《老子》说：“万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。”（《老子》第16章）事物的不停变化运动，最后又回到它的出发点。《坤》卦全阴，阴发展到极点，就开始消退，阳开始生长。《坤》的初爻变为阳，就是《复》卦。卦辞说“反复其道，七日来复”，这就是事物的发展规律，所以《彖辞》说：“七日来复，天行也。……复，其见天地之心乎！”

虽然二者都认为应该刚柔相济，但所强调的侧面却不一样。老子“贵柔”，在处世中主张退让不争，“唯不争，故无尤”（《老子》第8章）。代表的是小农或小生产者的利益，他们没有与社会抗争的经济力量和社会地位，只是想保住已经得到的一点点利益，因而只能是采取“不敢为天下先”（《老子》第67章）、“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足，常足矣”的处世哲学（《老子》第46章）。《大传》则特别强调的是“刚健”的一面。如《乾·大象》就强调“天行健，君子以自强不息”。又如《师》卦（䷆）是《坎》下《坤》上，下卦之中位是阳爻，得中，与上卦之中的阴爻正相应；《坎》为险，《坤》为顺。所以《彖辞》说：“刚中而应，行险而顺，以此毒天下<sup>①</sup>，而民从之，吉又何咎矣。”又如《小畜》（䷈）卦是《乾》下《巽》上，上下之中位都是阳爻，全卦惟一的阴爻又得位，所以《彖辞》说：“柔

---

<sup>①</sup> 毒，《经典释文》引马融说：“毒，治也。”俞樾说：“毒，读为督，治也。”

得位而上下应之，曰小畜，健而巽，刚中而志行，乃亨。”这种观念代表了新兴地主阶级的利益，他们正处在势力的上升阶段，不仅要求社会财产的再分配，还要求登上历史舞台，要求政治权力的再分配，因而强调的是刚健，是积极进取的精神。

《大传》与《老子》还有一点不同。老子所说的柔弱不是象征统治者，他们只是希望统治者能做到“无为”；而《大传》所说的刚健者正是代表统治者，是指尊者、显者，虽然也认为刚柔是可以相互转化的，但是要尽量不发生这种转化，使尊者永远是尊者，当然卑贱者也永远卑贱。阳刚总是比拟天道、君王、夫道，阴柔则总是比拟地道、臣道、妻道，柔弱必须服从阳刚，否则就会有“咎”或“凶”。老子则认为“曲则全，枉则直，窪则盈，敝则新，少则得，多则惑，是以抱一为天下式”（《老子》第22章），也就是说，你只要处于柔弱的地位，而不向刚强方面转化，就能获得保全。

最好是刚柔相济，这一点《老子》似乎没有涉及。如《大有》卦（䷍）是《乾》下《离》上，卦辞是“元亨”。第五爻的柔，中位，与之相应的下卦之中是阳爻，《乾》为天，四时运行，又为刚健，《离》为文明，所以《彖辞》说：“柔得尊位大中。……其德刚健而文明，应乎天而时行，是以‘元亨’。”因为刚柔相济，故而大吉大利。《睽》卦（䷥）和《革》卦（䷰）组成者都是《离》和《兑》，《离》为火，为中女，《兑》为泽，为少女，所以《睽》之《彖辞》曰“火动而上，泽动而下，二女同居，其志不同行”，《革》之《彖辞》曰“水火相息，二女同居，其志不相得曰‘革’”，刚柔不能相济，所以为“睽”，所以要“革”。

## 第三章 《论语》

### 一、先秦儒家学派概述

#### (一) 儒的产生

从原始社会的氏族部落起，人群就成为一种有组织的社会形式，有母系社会、父系社会。大约在父系社会末期出现了等级的差别，黄帝、尧舜时代关于争夺帝位（实际是联合酋长）以及征伐的战争就证明了这一点。到夏代，统治权“传子不传贤”，逐步确立了以血缘关系为基础，以等级制度为表现形式的社会形态和社会秩序，这就是以祖先祭祀为核心形式的“礼”制，礼制与政治制度相为表里，维系着社会的稳定与发展。在奴隶社会时期，这种礼制愈演愈繁，统治者认为“凡治人之道，莫急于礼。礼有五经，莫重于祭”（《礼记·祭统》）。“五经”就是“五礼”，祭祀为吉礼，冠、婚为嘉礼，宾客为宾礼，军旅为军礼，丧葬为凶礼，这五类几乎囊括了社会和人伦的各个方面。在制度上，据《周礼》记载，国家的组织机构分为天、地、春、夏、秋、冬六个部分，称为“六官”（《冬官》失传，代之以《考工记》），分别掌管邦治、邦教、邦礼、邦政、邦禁、百工六个方面。每官下设数十职位，共 377 职。每职又有定员，共 3670 余人，另加不定员的舞者、巫、神士等，机构庞大而有条理。《周礼》一书虽不能肯定为西周之物，但也并非全是想象出来的理想蓝图，其中应包含有早期的文献资料。礼的繁复，必然会产生许多专门从事

“礼制”的职业工作者，因为上至君王，下至庶民都非常需要。那些在娘胎里就有统治继承权的君王侯伯，不可能也没有必要去记住和操作那繁复的礼仪，他们身边有这类人在，这就是曾子说的“笱豆之事，则有司存”的“有司”。这些专门从事礼仪工作的人员就是最初的“儒”。

到了孔子时代，这种专职人员依然存在。我们从文献中还可以找到一些线索：

1. 《史记·孔子世家》里说：“孔子为儿嬉戏，常陈俎豆，设礼容。”俎豆，用来祭祀的礼器，可见孔子学习的是祭祀的礼仪程序。

2. 《孔子世家》里还记载了鲁国的孟厘子生前曾对儿子说：“今孔丘少好礼，其达者欤？吾即没，若必师之。”他为什么这样嘱咐儿子？这事又见于《左传》。鲁昭公七年，昭公到楚国去，郑简公在师之梁慰劳昭公，孟厘子任副手，不能相礼，到了楚国，又不能对楚郊外的慰劳答礼，因而不能担任礼宾职务，他深以为耻。可见孔子是熟悉这一套仪式的。

3. 孔子自己就做过吹鼓手，为人相礼，替人办过丧事。

4. 《论语·乡党》篇记载“乡人雩，（孔子）朝服而立于阼阶”。“雩”是古代迎神以驱逐疫鬼的一种风俗，当然有一套仪式，孔子对此非常尊重。

5. 《论语·先进》篇记公西华表明“宗庙之事，如会同，愿为小相焉”。

6. 《左传》定公十年记孔子相定公会齐侯于祝其，大获胜利。

这种职业要求他们博学多能，熟悉各种礼仪，孔子当时就以此闻名。《论语·子罕》篇记太宰称赞孔子“多能”，达巷党人称孔子“博学”。近人曹聚仁说：“丧礼是他们的专门，乐舞是他们

的长技，教学是他们的职业，而乡人打鬼、国君求雨，他们也都有所事事，他们真是要无所不知，无所不能的了。”<sup>①</sup>

孔子对自周公以来的理性观念进行了升华和改造，认为应该以行仁义而治国匡世作为自己的学术成就和人生价值的最高体现，他和他的弟子们应该在这方面孜孜以求，所以他对弟子子夏语重心长地说：“女为君子儒，无外小人儒！”（《论语·雍也》）“小人儒”恐怕就是指的当时那些礼仪专职人员，“君子儒”则是以匡正天下为己任的思想家。这是孔子对自己也是对学生们的期望，孔子成了这一学派的创始人。

## （二）儒的发展

春秋战国乃至汉初，“儒”的概念有宽窄之分，有一个变化过程。章太炎在《国故论衡·原儒》中把“儒”概括为三类：

1. 达名为儒。《说文解字》说：“儒，术士也。”他认为当时道、墨、刑名、阴阳、神仙之伦，旁及杂家所记，列传所录，都叫做“儒”。《史记·秦始皇本纪》记术士侯生、卢生逃亡，始皇大怒，坑460余人。《史记·儒林列传》说：“秦之季世坑术士，而世谓之坑儒。”

2. 类名为儒。即懂得礼乐射御书数，并以此传授弟子的叫“儒”。《周礼·天官·大宰》：“……四曰儒，以道得民。”郑玄注曰：“儒，诸侯保氏有六艺以教民者。”《地官·司徒》：“以本俗六安民……四曰联师儒。”注曰：“师儒，乡里教以道艺者。”章太炎说这里指的是“躬备德行为师，效其材艺为儒”。

3. 私名为儒。《汉书·艺文志》说：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之间，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道为

---

<sup>①</sup> 曹聚仁：《中国学术思想史随笔》，三联书店，1986年版，第72页。

最高。”

我们现在所说的儒家是专指第三类。孔子首办私学，普及文化与教育，“有教无类”，形成了一个以他为核心的知识者群。据说他教过的弟子有三千，优秀者七十二人。从孔子的教学活动看，弟子似乎都学过六艺，孔子自己也会。《论语·子罕》记达巷党人说孔子博学而无所成名，孔子听后对弟子说：“吾何执？执御乎？执射乎？吾执御矣。”孔子还曾用射作比喻以言君子之德，由此可知六艺是孔子的教学内容之一，但不是重点。孔子也不是要带领一班学生从事学术研究和文献整理，而是教育和培养学生的德行以及从政的本领，以期达到改变社会现状的目的。孔子教学有四大方面——“文、行、忠、信”（《论语·述而》），《论语·先进》里还列出了一张高材生的名单：“德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓；言语：宰我、子贡；政事：冉有、季路；文学：子游、子夏。”其中只有“文学”接近学术。孔子对六经也许作过整理，如为《诗经》正乐等，但孔子重点不是在学术，而是在从政，在为政治培养人才。孔子的学生多，其弟子或散向诸侯国，或在鲁国任职，影响都很大。据《论语》记载，冉有、子路在季氏家任职（《论语·季氏》《先进》），“子路使子羔为费宰”，“子游为武城宰”等（《论语·雍也》《阳货》）。另据《史记》记载，子路为蒲大夫，还曾任卫国大夫孔悝的邑宰，并死在那里；宰我为临淄大夫；子贡曾任鲁之外交大臣，出使齐、吴、越、晋等国，常相鲁、卫；子夏据西河教授，为魏文侯师；子贱为单父宰等。不仅如此，他的弟子又有弟子，《史记·儒林列传》就说：“自孔子卒后，七十子之徒散游诸侯，大者为师傅卿相，小者友教士大夫。……如田子方、段干木、吴起、禽滑釐之属，皆受业于子夏之伦，为王者师。”所以儒学很快就成为了当时的显学。

孔子死后，儒家分为八个分支，在诸侯间活动，这是儒家学

派的基本力量。孔子之后，最为著名的是孟子。他继承了孔子学说的基本观点，但是他也发展了孔子的学说。例如，孔子在比较中认为西周的奴隶制社会较好，一再赞扬西周是“郁郁乎文哉”，并表示“吾从周”，而孟子则不同，他认为不管是谁，只要实行王道仁政，都可以统一天下，其思想有顺应历史潮流的一面。先秦时期最后一位儒家大师是荀子，他是主张读经的，但读经的目的仍不在于字句和学术，而在于经世致用。他同样继承了孔子的许多观点，但又吸收了法家的影响，而与孟子有所不同。儒家学派就是这样发展起来的。他们努力追求的目标是改变现实，是要促成他们理想社会的实现，所以他们周游列国，想寻找到一个机会，以实现他们的思想价值和人生价值。他们探讨的是“当前的社会为什么会发生动乱？”“什么社会最为合理？”各个学派都在各抒己见，自由争论，正如鲁迅所说的，是纷纷为治理乱世而“开着药方”。到了汉代就不一样了，大一统的帝国当然不会允许儒生再去谈论什么社会最合理，而是要他们努力证明现行的社会“怎么样合理”，“为什么合理”，因而儒生或去歌颂当今，为巩固汉代大一统的中央集权制寻找理论根据，或专心于纯文本的研究而热心于经典的训诂诠释，把这作为进身之阶，以博取功名利禄。国外的一位学者说：“秦始皇活埋儒生，汉武帝用糖浆糊住了儒生的嘴巴。”<sup>①</sup>班固也说：“自武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，迄于元始，百有余年，传业者盛，支叶蕃滋，一经说至百万余言，大师众至千余人，盖禄利之路然也。”（《汉书·儒林传赞》）这时的儒已失去了先秦儒家的经世致用的本色，不得不屈从于政治势力。

---

<sup>①</sup>（美）H·G·Greel（高专诚译）《孔子与中国之道》，山西人民出版社1992年版，342页。



## 二、《论语》及其流传

《论语》是儒家经典之一。这部书出现较晚，最早见之于《礼记·坊记》，再见之于司马迁的《史记·仲尼弟子列传》中的“太史公曰”：

学者多称七十子之徒，誉者或过其实，毁者或损其真，钩之未睹厥容貌则论言。弟子籍出孔氏古文，近是。余以弟子名姓文字悉取《论语》弟子问，并次为篇，疑者阙焉。

这段话说明了三点：1. 《论语》出自孔氏古文，即壁书；2. 《论语》的内容为“弟子问”；3. 这篇列传取材于《论语》。《古论语》21篇，孔子十一代孙孔安国以授鲁人扶卿，司马迁曾就学于孔安国，所以，可以推断他见到的是《古论语》。《汉书·艺文志》说：

《论语》者，孔子应答弟子、时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记，夫子既卒，门人相与辑而论纂，故谓之《论语》。

班固的话颇有道理。从《论语》的一些章节来看，当是孔子的弟子及再传弟子编辑而成。书中称“子口”者，为孔子弟子所记。称曾参为“曾子”、称有若为“有子”者，当是他们的弟子即孔子的再传弟子所记。现《论语》中有些战国时期或更晚的材料掺进，这是事实。一部书在流传过程之中出现这类现象，先秦文献中并不少见，清代崔述《洙泗考信录》、《洙泗考信余录》、《论语余说》，顾颉刚《古史辩》，钱穆《论语要略》、《论语新释》等著作中多已指出。

因是把孔子、其弟子及时人的一些言论按一定的体例编纂而成，故名《论语》。“论”有“按次序”的意思。汉初，流传的

《论语》有两部，一部二十二篇，在齐地流传，故名《齐论语》；一部二十篇，在鲁地流传，故名《鲁论语》；加上《古论语》，共有三部，且各有师承。西汉末年，张禹师从王阳、胶东庸生学《鲁论语》，后讲《齐论语》。元帝初元中，立皇太子，命张禹为太子讲授《论语》。于是他合鲁、齐两《论》，编为二十篇，名《论语章句》，世称《张侯论》。他是太子（后来的成帝）的老师，封安昌侯，极有权势，后附从王莽，骄奢淫逸。因为他的地位高，弟子众，奉承附和者也就特别多，当时就有“欲为《论》，读张文”的话流传，故而《张侯论》一时大行。这是《论语》的第一次改订。东汉末，郑玄又就《鲁论语》，考之于《齐论语》和《古论语》，并为之作注，也就是现行《论语》的来源<sup>①</sup>，其他均已失传。两次的改定，打乱了原书的体例，并不是说原《论语》没有次序。现在在某些篇章中还可以看到一些痕迹，如《乡党》篇就多记孔子的生活习惯。《论语》原本不属经书，西汉时有“五经”之说（《乐经》失传），东汉增《孝经》和《论语》为七经。唐代又以《易》、《诗》、《书》、三礼、三传合称为九经，以九经取士，不包括《论语》。唐文宗太和年间又增入《论语》、《孝经》、《尔雅》，称为十二经，并立石于太学。至南宋朱熹取《礼记》中的《大学》、《中庸》两篇与《论语》、《孟子》合为《四书》，并作《四书集注》。于是经书又增入《孟子》，并称为《十三经》。

现存最早的本子是《论语集解义疏》，清代乾隆时期发现于日本，是唐代旧本，被收入《四库全书》，魏何晏注，梁皇侃疏。历来为《论语》作注者很多，流传最广的是《论语正义》，何晏

<sup>①</sup> 马培棠：《国故概要》，转引自陈国庆《汉书艺文志注释汇编》，中华书局，1983年版，第76页。

注，北宋邢昺疏，属《十三经注疏》之一。学术价值最高的是清人刘宝楠、刘恭冕父子二人的《论语正义》，另有近人程树德的《论语集释》，收集的资料最为丰富。今人杨伯峻的《论语译注》，译注准确。李泽厚的《论语今读》，从文化学、哲学的角度审视《论语》，新见迭出，颇能给人以启示。

### 三、《论语》中的主要思想

孔子把自己的思想总体叫做“道”。他说“吾道一以贯之”（《论语·里仁》），又说“朝闻道，夕死可矣”（《论语·里仁》），但他没有给“道”下个界限分明的定义。从总体上说，孔子注重的是与“天道”相对而言的“人道”，是仁、礼、德等方面的有机综合体，是政治、道德、伦理上的“道”。国外的学者也有相类似的看法，如美国的洛兰·格里尔说：“道……是孔子认定的个人和国家的理想生活方式。它是这样一种生活之道（方式），包括所有的德行、真诚、尊重、正义、慈爱和喜好。它全神贯注于礼和乐的原则，可是，像人的身体一样，它并不是各部分相加的总和，因为它依靠一种‘突创的合成’获得了它自己的品质和力量。”<sup>①</sup> 其道的核心是“仁”和“礼”。

#### 1. “仁”是产生于宗法制度的伦理道德观念

人类社会文明的演进是从氏族也即从血缘关系发轫的，在演进的过程中，中华民族血缘纽带的解体不如欧洲那样充分和彻底，在很大程度上得以保留。氏族之间联合也好，吞并也好，各自内部的血缘关系一般来说并未遭到破坏。夏商周三代的发展是将血缘和政治组合在一起，形成了十分庞大而又上下等级系统化

---

<sup>①</sup> 《早期儒学的社会秩序和概念》，转引自（美）H·G·Greel（高专诚译）《孔子与中国之道》，山西人民出版社，1992年版，第173页。

的政权机构，这就是宗法制。西周的嫡长子继承制也是如此，“立子以贵不以长，立适（嫡）以长不以贤”（《公羊传》隐公元年），“周之宗盟，异姓为后”（《左传》隐公11年）。这种政权是建立在家族血缘关系基础之上的，君王、族长、家长形成类似的模式，“国”是扩大了的“家”（家族），即家国同构。为了维护家族、家庭的秩序和团结，人们在社会生活中积累、孕育了一系列伦理道德观念，这些观念又逐步成为人们要求自己的行为规范和判断是非的标准、原则。这些观念是在以血缘为基础的宗法制的土壤里生长，在亲情的滋润中发展和充实的，并随着社会的发展而深入到每个个体的灵魂。首先产生的观念应当是“孝”，《左传》文公二年说“孝，礼之始也”。由“孝”再派生出许多伦理道德观念，“父慈，子孝；兄良，弟悌；夫义，妇听；长惠，幼顺；君仁，臣忠”（《礼记·礼运》），名之曰“五伦”——君臣、父子、夫妇、兄弟、友朋，再扩大又有“六亲”、“九族”等。

孔子提倡的“仁”这个道德范畴，正是这些观念升华的结果，后来孟子归结为“亲亲，仁也”。着力批评儒家的庄子在《天运》里说，“商太宰问仁于庄子，庄子曰：‘虎狼，仁也。’曰：‘何谓也？’庄子曰：‘父子相亲，何为不仁？’”从反对者方面说明了“仁”的实质之所在。据杨伯峻统计，《论语》中“仁”字共出现109次，其含义虽是多方面的，但最基本的含义属道德范畴。从对待亲人的亲情之爱，扩而充之，推恩而爱人，这就是孔子提倡的“仁”，即后来孟子说的“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”。《论语》里记樊迟问仁，孔子回答说：“爱人。”（《论语·颜渊》）说得更具体一些，就是“泛爱众”（《论语·学而》），他的学生有若总结说：“君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与！”（《论语·学而》）

生当乱世，面对暴力、混乱和社会的种种矛盾，孔子提倡

“仁”，一方面是从道德上提出一个标准，要求人们——至少是要求弟子们加强自身的修养，从自己本身产生力量。孔子不是把道德看成是一种法律式的原则，而是把它看作达到某一目标的实际进程。他要弟子们向一个方向努力，即在社会上实行仁政，所以他要求弟子们“入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文”（《论语·学而》）。另一方面，孔子认为应该把“仁”用之于国家的治理，用之于政策的制定。孔子虽然没有使用过“仁政”这一词语，但当他在论述“从政”或“天下”时，常常贯穿了他的这种仁爱思想。孔子对普通大众有一种同情心，他常常讲到对“众”的态度。例如鲁国的季康子向孔子问政，并说：“如杀无道，以就有道，如何？”孔子反对用杀戮的办法，说：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。”（《论语·颜渊》）这“君子之德”就包含着仁爱，即“仁德”。《论语·颜渊》里还记载了一次师生的对话：

樊迟问仁，子曰：“爱人。”问知，子曰：“知人。”樊迟未达，子曰：“举直错诸枉，能使枉者直。”

樊迟退，见子夏曰：“乡也吾见于夫子而问知，子曰，‘举直错诸枉，能使枉者直’，何谓也？”

子夏曰：“富哉言乎！舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。”

樊迟问的是“知”，孔子回答的是用人和管理，是“政”方面的事，子夏心领神会，体会到“举直错诸枉”可以使仁者在朝，不仁者则在朝难以立足，也就是说，孔子把“举直错诸枉”的政策措施纳入了“仁”的范畴。还有一次，子张问什么是“仁”，孔子回答说：“能行五者于天下为仁矣。”他详细地解释这就是

“恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人”（《论语·阳货》）。目的在于“人任”、“有功”、“使人”，这还是属于“政”的范围。在治理政治方面，孔子认为最高的境界是“圣”，“仁”是次等的。《论语·雍也》里记子贡问道：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”他回答说：“何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也。”在《宪问》篇里孔子表达了相同的思想。“修己以安百姓”，连尧舜这样的圣人也没有完全做到。孔子知道在那样的社会现实中，达到这种境界几乎是不可能的，所以他说得最多的还是“仁”，由此我们可以看出孔子的政治思想是倾向于大众的。孔子把“仁”看作是“政”的基础，从“政”的角度讲，这“仁”里还应该包含“信”：

子贡问政。子曰：“足食，足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”子贡曰：“必不得已而去，于斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”（《论语·颜渊》）

孔子并不是主张一个政权为了保持自己统治可以去随意饿死人，而是强调一个政权应该得到民的信任，应该使民充满信心，这样才会得到民的支持，所以孔子大力提倡“德政”。他说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）孔子的意思在于从政不能靠惩罚，而要靠德的教育。他对统治者有时是指责，甚至是冷嘲热讽，例如《颜渊》篇中关于季康子的三章。季康子是鲁国政权的掌握者，孔子要求他首先正己，不要贪残，这实际上是对整个执政者而言的。又如子贡问他：“今之执政者何如？”他回答说：“噫！斗筲之人，何足

算也!”（《论语·子路》）

综合上述孔子对“仁”的两个方面的论述，可见孔子关于“仁”的思想有着明显的进步意义。

孔子的学生问“仁”的很多，根据提问者的不同情况，孔子作出的回答也不相同，所包含的内涵也不一样。如上引的对子张的回答就是一例，又如《雍也》篇里记樊迟问仁，孔子回答说“仁者先难而后获，可谓仁矣”；司马牛问仁，孔子的回答是“仁者，其言也讷”；《宪问》篇里孔子说“仁者必有勇，勇者不必有仁”；《子路》篇记樊迟问仁，孔子的回答又不同，是“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也”；他认为“仁”还包括“孝”“善”等。这些分开而言，是单方面的品德，总体就是“仁”，因而孔子从不轻易以“仁”许人，他把“仁”看得比生命还重要，他说“志士仁人，无求生以害人，有杀身以成仁”（《论语·卫灵公》）。

2. “礼”是维护社会制度的工具，也是孔子思想的重要组成部分

《周易》章里已经论及什么是“礼”。首先，它是维护社会等级制度时对人们行为的规范要求。产生之初，当是约定俗成，或者说是“情感表露的运载工具，而这种表露一定是采取了社会认可的方式。这是明显的需求。当今，某个地方以举起紧握的拳头表示友好欢迎，而换个地方便成了敌意的姿势。如果一个人要作为社会存在去行事，尽管他不须要被强迫，也必须遵守他周围的人所认可的惯例”<sup>①</sup>。没有这些，社会将不复存在。礼，是约束当时人们行为的一些公认的原则。它指出了作为个体在社会整体

---

<sup>①</sup>（美）H·G·Greel《孔子与中国之道》，山西人民出版社，1992年版，第117页。

中所应该起到的作用和所应该占据的地位，以及个体在社会系统中的价值之所在，把个体的行为引导到社会能够接受和个体对社会应尽何等义务、应作出什么贡献的轨道之中，同时它还是社会秩序的平衡物。还应该指出，礼这种行为规范的出现，标志着人类脱离了野蛮，从此跨入了文明的大门。但是，它又具有极大的消极作用，它是绳索，它否定了社会个体自身所应该创造的价值，限制了个体本身的主观能动性和创造性，使个体只是为群体而存在，成为了奴隶主阶级维护其统治和对奴隶、国人压榨的权力的工具。在“名分”的前提下，使个体失去了自由和人格的尊严。也就是说，若把社会比作一个庞大的坐标，个体就是这坐标上的一个点，他的行为不能超出这个点所允许的范围。到了春秋时期，这种礼已不能起到预期的作用，“礼崩乐坏”是历史的必然。新兴的地主阶级在要求社会财产再分配的同时，也要求政治权力的再分配，因而引起春秋至战国时期的动乱，天子逐渐地失去对诸侯的管辖权和指挥权，各级都在僭礼而行。这一时期，实际上是奴隶主阶级逐步退出历史舞台而又没有完全退出、新兴的地主阶级逐步登上历史舞台而又没有完全登上历史舞台的交替期（包括上层建筑的各个领域）。孔子没有也不可能看到这一点，他对夏商周三代的社会做了比较，从希望社会安定的角度，认为西周的社会最为理想。《为政》篇记孔子回答子张“十世可知也”的问题时说：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也。”这段话说明孔子既看到了“礼”的继承的一面，又看到了它的发展与变化——“损益”的一面，可见孔子并不是完全泥古。许多人向他提出过“为政”的问题，他并没有向他们直接宣传西周的礼制，要他们去实行西周的“礼”。当颜渊问他如何“为邦”时（《论语·卫灵公》），他的回答是夏、商、周三代并提，主张集中历代政治制度



的优点，在继承中创造。至于主张历史倒退的“兴灭国，继绝世，举逸民”的言论，见于《论语·尧曰》，不是孔子说的。孔子虽然赞美过尧舜禹，但他并没有主张社会回到那个时代去。遗憾的是，孔子没有像柏拉图那样写下《理想国》和《法律篇》，也没有像亚里士多德那样写下《政治学》。他是有理想的，他没有去描绘它的总体，甚至无法给他的理想社会取上一个恰当的名称。在《论语》里留下的更多的是具体的评说，是他自己的观点。他所说的“礼”应当是三代嬗递损益之礼，当然同样是维护社会等级制度的：

孔子谓季氏，“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？”

三家者以《雍》彻。子曰：“‘相维辟公，天子穆穆’，奚取于三家之堂？”（《论语·八佾》）

舞蹈时奏乐，八人一行，叫做一佾，八佾，即八行，共六十四人。天子八佾，诸侯六佾，大夫四佾。这舞蹈与音乐不单是供娱乐或观赏的，而是等级的一种标志。季氏是大夫，用八佾是越礼行为。彻，指祭祀完毕撤下祭品。《雍》，《诗经·周颂》中的一篇，周天子祭祖撤祭时所唱的一支赞礼歌。三家，指鲁国孟孙、季孙、叔孙三家大夫。作为社会体制，当然一定要有所有社会成员都遵守的规定、准则，不然就会大乱。但在春秋这个社会转型期，越礼，这是必然会出现的现象，打破旧的社会平衡，实现了权力的重新分配，再出现新的政治和社会平衡。孔子不可能看到这一点，他认为社会的每一个成员都按照等级的行为规范办事，安分守己，社会也就会安定，正如人体的每一个细胞都健康、整个肌体就必然健康一样。

“仁”和“礼”的观念在孔子之前就早已存在，孔子的贡献就在于作了理论的升华，使其成为了儒家学说的两大理论支柱。

在此基础上，孔子还有一大贡献，那就是纳仁入礼，仁和礼是统一的。他认为“礼”可以稳定社会秩序，他说：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”（《论语·颜渊》）克制自己的行为，使之符合礼的规范，就可以达到天下安定的目标，说具体些，就是“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。从自身的行为做起，孔子在这方面要求很严格，他一直致力于自己和学生的人格建设。他认为在人格建设中，“礼”占有十分重要的位置，是个人独立于社会的根本。人的成长过程，他分之为三个阶段：“兴于诗，立于礼，成于乐。”（《论语·泰伯》）他多次强调“礼”在个人与社会之间的作用：

不知礼，无以立也。（《论语·尧曰》）

陈亢问于伯鱼曰：“子亦有异闻乎？”对曰：“未也。尝独立……鲤趋而过庭。曰：‘学礼乎？’对曰：‘未也。’‘不学礼，无以立。’……”（《论语·季氏》）

仁和礼是完全可以统一在一起的，他说“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）他在冷冰冰的“礼”上融入了“仁”的温情。这样一来，“上好礼，则民易使也”，（《论语·宪问》）治理政治也会容易得多，《阳货》篇记了一个小故事：

子之武城，闻弦歌之声。夫子莞尔而笑，曰：“割鸡焉用牛刀？”子游对曰：“昔者偃也闻诸夫子曰：‘君子学道则爱人，小人学道则易使也。’”子曰：“二三子！偃之言是也。前言戏之耳。”

既然“礼”和“仁”是一致的，那么纳仁入礼，礼就不仅仅是形式，形式只是外在的表现，而应注重它的内容和实质，他说：“礼云礼云。玉帛云乎哉？”（《论语·阳货》）当林放问他礼的本质是什么时，他非常感慨地说：“大哉问！礼，与其奢也，宁俭；

丧，与其易也，宁戚。”（《论语·八佾》）礼的要求，是从属于等级区别的，打破这个限制，就意味着你不安于那个等级，怀有超越那个等级的野心，所以他特别强调个体要遵守自己那个等级的行为规范，他说：“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣。”（《论语·雍也》）

第二，礼可以调和等级关系和人际关系。他的学生有子曰：“礼之用，和为贵。”（《论语·学而》）杨树达在《论语疏证》里说：“事之调适者谓之和。和，今言适合，言恰当，言恰到好处。”即可以避免矛盾的发生。鲁定公问孔子：“君使臣，臣事君，如之何？”孔子对曰：“君使臣以礼，臣事君以忠。”（《论语·八佾》）齐景公问政于孔子，孔子答道：“君君，臣臣，父父，子子。”（《论语·颜渊》）礼可以协调君臣之间的关系，也可以使人正确处理人际关系，避免错误。孔子说：“恭而无礼则劳，慎而无礼则蒞，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷。”（《论语·泰伯》）人的行为依礼而节制，则能正确待人处世。当发生矛盾时，礼可以充当调和剂，协调矛盾的双方。《左传》隐公十一年，姬姓的滕侯和任姓的薛侯朝于鲁，鲁姬姓。二侯为行礼的先后而争执起来。薛侯说：“我先受封，理当在先。”滕侯说：“我是成周的卜正，薛侯是庶姓，我不能后于他。”隐公只好派羽父去向薛侯说：“君与滕君辱在寡人。周谚有之曰：‘山有木，工则度之；宾有礼，主则择之。’周之宗盟，异姓在后。寡人若朝于薛，不敢与诸任齿。君若辱贶寡人，则愿以滕君请。”薛侯只得同意，让滕君先行朝礼，矛盾就这样解决了。

第三，礼是评判是非的标准。孔子在评价什么样的人才算是君子时说：“君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！”（《论语·卫灵公》）若是“居上不宽，为礼不敬，临丧

不衰，吾何以观之哉？”（《论语·述而》）孔子虽然赞扬过管仲的历史功绩，许之以“仁”，但也批评过管仲，说他“不知礼”。孔子不轻易以“知礼”许人，但为了“为尊者讳”，有时也说违心的话。按古代的礼制，同姓不通婚，鲁昭公娶吴国女子为妻，这是违背礼制的，因为鲁、吴都是姬姓。当陈司败问及孔子“昭公知不知礼”时，他回答说“知礼”（《论语·述而》）。且不管孔子对不对，由此却可知“礼”是作为评判是非之标准的。

除“仁”“礼”之外，孔子还提出了其他一些重要观念，如“义”。所谓“义”，释为“宜也”，也可写作“谊”，指适宜，应该不应该。孔子说过“见义不为，无勇也”（《论语·为政》），还说过“见利思义”，“义然后取，人不厌其取”（《论语·宪问》），他认为正当的“利”是应该得到的，只要符合仁和礼的原则，富贵也是可以追求的，他说“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好”，“饭蔬食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云”（《论语·述而》），并没有把“义”和“利”看成是截然的对立体。

### 3. 孔子的人格理论

孔子作为思想家和教育家的一生，可以说是致力于人格建设的一生。还可以说，他把他所主张的儒家之“道”完全融会到对人格的培养之中了。因为他坚定地认为人格建设是治理国家的基础，只有把人才从人格方面培养得符合“道”的要求，才有可能使社会安定，实现治世的理想。

孔子的人格理论是以“仁”“礼”为核心的，更确切地说，“仁”是对人格的内在要求，道德要求，“礼”是对人格的外现要求，行为要求。

对人格的内在要求就是儒家常常提到的“修身”、“正己”，成为一个“君子”，乃至“圣人”。如何修身？

司马牛问君子。子曰：“君子不忧不惧。”曰：“不忧不惧，斯谓之君子已乎？”子曰：“内省不疚，夫何忧何惧？”（《论语·颜渊》）

子曰：“君子之道者三，吾无能焉；仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”子贡曰：“夫子自道也。”（《论语·宪问》）

“知”是对“道”的认知，即朱熹所说的“所以知此也”（《四书集注·中庸注》）。修身，也就是通过准确的辨析与判断，将儒家之道中的道德要求自觉地内化为自身的本能要求，所以孔子强调说“古之学者为己”。孔子十分注重“学”，因为这是修身的第一步。“学”，不是指学文化（学文化往往称之为“学文”），是指学习儒家的道德规范，学习从政的本领。

子曰：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文。”（《论语·学而》）

子曰：“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”（《论语·学而》）

哀公问：“弟子孰为好学？”孔子对曰：“有颜回者好学，不迁怒，不贰过。不幸短命死矣，今也则无，未闻好学者也。”（《论语·子张》）

由此可见，这种“学”就是一个内化过程。“学”要从自身的自觉要求出发，“仁远乎哉？吾欲仁，斯仁至矣”（《论语·学而》），“学”要有明确的目的，他的弟子子夏说“君子学以致其道”（《论语·子张》）。从人格的角度，如果把“仁”看做一个总范畴，那么孝、悌、义、忠、敬、谨、信、敏、恭、勇……都是其组成因素，共同构成一个有机的整体，形成一种精神。不断地用这种精神规范自己，使思想意识以及胸怀达到“君子”甚至“圣人”的境界。

对人格的外现要求是“礼”，也就是指个人在群体相互关系中的处理模式和行为规范。人总是在群体中存在，总要充当其中一个角色。但如何充当这个角色，如何去处理君臣、父子、夫妇、兄弟、友朋等各类相互关系，却是由个体主观因素决定的。这主观因素是由上述之内化性质与程度决定的。儒家是以“仁”为基础，而处之以“礼”。从总体来说，儒者是“知其不可为而为之”，积极入世。孔子周游列国，“三月无君，则惶惶如也”，同时也十分鼓励其弟子在治理社会中去实现自己的人生价值。但是，孔子并不是屈从或迎合国君的，他认为一个真正的君子，应该是“义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之”（《论语·卫灵公》），即君子对人对事，处理上是有原则的。他说“用之则行，舍之则藏”（《论语·述而》），在群体中要保持自己的人格独立性，“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”（《论语·子罕》）。孔子面对的是矛盾重重的乱世，自然会面对一个充当社会角色（每一个人都不可逃避）的人格问题。他一方面而是提倡“学而优则仕”，自己以身作则，遵守礼制，反对不符合礼制的种种行为；另一方面，“道不行”，决不使人格屈于势力：

子曰：“……天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”（《论语·泰伯》）

子曰：“邦有道，谷；邦无道，谷，耻也。”（《论语·宪问》）

子曰：“……邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”（《论语·卫灵公》）

道不能行，决不可去阿谀奉承，甚至以人格去换取利禄富贵。他说：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好”，“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且

贵，于我如浮云”（《论语·述而》）。安贫乐道，保持高洁的情操，正是儒家人格的可贵之处。这种人格上的鲜明态度，几千年来一直为知识分子所赞扬，奉为圭臬。

还有一点值得注意，孔子很少从大道理上去议论人格，他总在日常生活中，甚至非常的细小事件中，去引导学生，把他的思想融合其间，让学生接受感染。也就是说，孔子认为一个人的人格境界常常会在日常社会中表现出来，因而要尤为注重。这种培养和教育的方法在今天仍然是非常可贵的。

#### 四、从《论语》看孔子的文艺观

《论语》里孔子的文艺观点很多是通过评说《诗经》表达出来的，是儒家文艺理论的重要组成部分。孔子特别重视文艺的政治教化功能，对个人伦理道德的熏陶和培养作用。梁启超是这样评述儒家的：“儒家深信非有健全之人民，则不能有健全的政治。故其言政治也，惟务养成多数人之政治道德、政治能力及政治习惯，谓之政治目的也可，谓此为政治手段亦可。”“要而论之，则政治即道德，道德即政治。以手段言，则政治即教育，教育即政治。”<sup>①</sup>在孔子看来，文艺正是“将国民人格提高的手段”之一，因而孔子文艺思想的核心仍是“仁”和“礼”。

孔子没有要求学生把学文放在首位，那么，学习文化又是为了什么呢？为了加强自身的修养、提高自己的道德和学得从政的本领。先看一例：

子夏问曰：“‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为絢兮。’何谓也？”子曰：“绘事后素。”曰：“礼后乎？”子曰：“起予者

<sup>①</sup> 梁启超：《先秦政治思想史》，东方出版社，1996年版，第97页。

商也！始可与言《诗》已矣。”（《论语·八佾》）

子夏所引的诗句，前两句见于《卫风·硕人》，卫庄公娶齐庄公之女庄姜为妻，她到卫国时，卫人唱了这支歌来赞美她的容貌之美。第三句不见今本《诗经》，这一句是关键，历来解释不一，多数人认为这句仍然是写容貌的。朱熹说：“言人有倩盼之美质，而又加以华彩之饰。”这“饰”或类似今天的化妆，即粉黛之类。所以孔子说绘画是白色底子具备之后的事。子夏却附会为“人在具备了优秀的本质之后再接受礼的熏陶（即“约之以礼”）”，孔子听后很高兴，大加赞扬。难道是孔子不知这几句诗的本旨？孔子是认为应该自觉地从礼和政的方面去学习和体会诗歌，主动地去接受感化和熏陶，为从政服务。这一例说明了孔子对文艺的基本态度。孔子非常重视学习的目的，学是为了用，在政治与教化中的用。他说：

诵《诗》三百，授之以政，不达；使之四方，不能专对；虽多，亦奚以为？（《论语·子路》）

他说得非常清楚，读《诗》的目的是为了使“政”通达，不能则求其次，在外事活动中能够“专对”，不然，读得再多，没用。所谓“专对”，即在外交活动中“赋诗言志”。《左传》中多有记载，即在外事活动中不把自己的要求和观点直接地说出来，而是让乐工诵诗或诗的某一章，对方便能明白，于是己方也让乐工诵诗作答。如文公十三年，文公到晋国会盟，回国时，郑穆公在棗地设宴招待文公。郑大夫子家赋《小雅·鸿雁》，取其首章“鸿雁于飞，肃肃其羽。之子于征，劬劳于野。爰及矜人，哀此鳏寡”之意。《鸿雁》本是服役者之诗，郑国自比为“鳏寡”，以求大国的矜怜，意为希望文公能回头再到晋国去，为郑国向晋国修好。鲁国随从季文子赋《小雅·四月》。这本是微官行役之诗，鲁取其



首章“四月维夏，六月徂暑。先祖匪人，胡不宁予”之意。意思也非常明显，是说文公在外已经很久了，想回鲁国，有拒绝之意。子家又赋《邶风·载驰》的第四章，取其“小国有急，欲引大国以救助”之意（《左传》杜预注），鲁季文子又赋《小雅·采薇》的第四章，取其“岂敢定居，一月三捷”之意。郑穆公听到后，便知道鲁文公同意去晋国了，于是“郑伯拜，公答拜”。一场外交活动是在这样的赋诗中进行的，“赋诗”是一种特殊的外交语言。孔子一直是希望弟子们能参加政治活动，具有从政的本领，并希望他们成为改革社会的栋梁，所以要求他们从政治教化的角度去审视《诗经》，学习这种语言技巧，他常说“不学《诗》，无以言”。

孔子还提出“兴观群怨说”。《论语·阳货》里记有孔子一段论述：

小子何莫学夫《诗》？诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君。多识于草木鸟兽之名。

在“事父”“事君”的前提下，孔子提出了四个关于文艺社会功能的观念。什么是“兴”？孔安国说是“引譬连类”。（《论语注疏》何晏引）诗人的情感往往由外界客体所引发，所以后人说“兴”是“起也”，孔颖达说“六情静于中，百物荡于外，情缘物动，物感情迁”（《毛诗正义序》），朱熹在回答“诗何为而作”时说“人生而静，天之性也，感于物而动，性之欲也。夫既有欲矣，则不能无思；既有思矣，则不能无言”（《诗集传序》），都是这个意思。反过来，读者可以通过诗中的具体形象（包括物象）去体会诗人的情感，并产生与之相关的联想，从中接受美的感染和熏陶。“观”，郑玄解释为“观风俗之盛衰”（《论语注疏》何晏引），《汉书·艺文志》曾指出“古有采诗之官，王者所以观风俗，

知得失，自考正”。包括诗歌在内的一切艺术作品，都是社会生活的反映，因而也可以通过艺术作品去观察社会状况。正如李泽厚所指出的那样，不是通过艺术作品去观“历史时代的社会生活的详尽描写”，而是观察“一定社会国家的人们的道德感情和心理状态”<sup>①</sup>。“群”，孔安国释为“群居相切磋”（《论语注疏》何晏引），也就是说，诗在人际关系中可以起到相互交流和联络感情以及调和关系的作用，如在国与国、君与臣、人与人之间。孔子一直主张在“仁”的基础上的“群”，他认为这是社会和谐安定的因素之一。孔子说过：“君子群而不党”（《论语·卫灵公》），“君子周而不比，小人比而不周”（《论语·为政》）。《论语·阳货》记他告戒儿子伯鱼说：“女为《周南》、《召南》乎？人而不为《周南》、《召南》，其犹正墙面而立也与？”为什么如此重视？朱熹说《诗经》的这两部分“所言皆修身齐家之事。正墙而面而立，言即其至近之地，而一物无所见，一步不可行”。（《四书集注》）意为二南多是有关君臣、夫妇等人际之事，如果不学二南，则不能群，没有社交能力，难以立足于社会。“怨”，孔安国释为“刺上政”（《论语注疏》何晏引）。诗如何怨？《论语》中没有例证，但可见孔子认为是可以用诗来抒发对政治的不满，或者心中郁结不畅之情的，从《诗经》所选的作品来看，也确实有许多这样的作品，如大家所熟知的《硕鼠》。兴观群怨之说确实揭示了文艺社会功能方面的许多本质特征。

孔子还提出了“美”、“善”以及中和的批评标准。他对一部《诗经》的总体评价是“思无邪”（《论语·为政》），“无邪”就是“正”，所以《论语注疏》何晏注引包咸的说法为“归于正”，也

---

<sup>①</sup> 李泽厚、刘纲纪：《中国美学史》（…），中国社会科学出版社，1984年版，第126页。

就是中正、中庸、中和。孔子说“《关雎》乐而不淫，哀而不伤”，孔安国说这是“言其和也”。尽管孔子没有说这首诗的主题是什么，但他提出了一个既不过分，也不“不及”的批评标准，在表情达意上要恰到好处原则，这就引出了后来儒家的“温柔敦厚，诗教也”的理论，并在古代的诗歌创作中产生过很大的影响。李泽厚认为这“是一个仍然适用的美的哲学和审美心理普遍原则”<sup>①</sup>。对艺术作品提出“美”“善”的评价，孔子是第一人。孔子所认为的“美”是和仁礼联系在一起的，或者说只有以仁礼为内涵的“美”才是真正的美。他说过“里仁为美”（《论语·里仁》），“里”多注为“居住”，其实也可以理解为“接近”。他还说过“君子成人之美，不成人之恶，小人反是”（《论语·颜渊》），这是指“美”的事，即符合仁礼的事。孔子认为“美”和“善”是有区别的：

子谓《韶》，“尽美矣，又尽善也”。谓《武》，“尽美矣，未尽善也”。（《论语·八佾》）

朱熹说：“美者，声容之盛；善者，美之实也。”（《四书集注》）古代乐舞合一，故有声有容。《韶》为舜乐，舜时为禅让制，所以孔子称其为“尽善尽美”，而《武》为周武王时音乐，武王讨伐商纣王，虽属正当，但毕竟是使用暴力，所以称其乐美而未善。重要的不在于此，而在于“孔子认为未‘尽善’的东西，也可以是‘尽美’的，明确地说明孔子看到了美具有区别于善的特征，它同善并不是一回事。从善的观点看来并不完美的东西，从美的观点看来却可以是完美的”。尽美而又尽善是最为完美

---

<sup>①</sup> 李泽厚、刘纲纪：《中国美学史》（一），中国社会科学出版社，1984年版，第150页。

的境界，肯定了那种“能给人以审美的感性愉快和享受的形式特征”<sup>①</sup>，这是孔子的深刻之处。

文与质的关系也是孔子论述的重要问题之一。孔子说：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”（《论语·雍也》）论说的是君子应该使其内在与外现、里与表统一起来，但这一论述却能给人文艺方面的启示。作品的内容与形式也应该是统一而相称的，不应偏重某一侧面。当然孔子首重的是内容，但是他并不忽视形式。他曾评论过郑国外交辞令的创制，“为命，裨谌草创之，世叔讨论之，行人子羽修饰之，东里子产润色之”（《论语·宪问》）。“修饰”可以说是修正，包括内容和形式两个方面，而“润色”则是文辞上的加工了，这说明孔子同样重视文辞的美。

---

<sup>①</sup> 李泽厚、刘纲纪：《中国美学史》（一），中国社会科学出版社，1984年版，第138页。

## 第四章 《孟子》

### 一、动荡的时代

春秋战国时期是我国历史上第一次大动荡的时期，同时又是一个漫长的不可分割的整个历史时期，这一时期大约共有五百多年的时间。在这一历史时期，我国古代社会以血与火为代价完成了从奴隶制向封建制的转变与过渡。

夏、商和西周以来，我国古代的奴隶社会经过漫长而缓慢的发展，逐渐达到鼎盛时期，正如事物发展的一般规律一样，奴隶社会发展到西周末年，即由鼎盛一下子跌入到它的衰落时期，这距离它的末日也就不远了。

引起这种变化的根本原因是生产力的发展和经济基础的变革。春秋以来，由于铁制农具和牛耕的使用和推广，生产力得到了长足的进步，这就犹如一根引爆的导火索，由它最终掀翻了奴隶社会这一旧世界。

《国语·齐语》记管仲的话说：“美金以铸剑戟，试诸狗马；恶金以铸鉏夷斤斨，试诸壤土。”这里的“美金”指铜，“恶金”指铁。这说明至迟在春秋初期，齐国人已经用铁制作农具了。另《左传·昭公二十九年》记有：“冬，晋赵鞅、荀寅帅师城汝滨，遂赋晋国一鼓铁，以铸刑鼎，著范宣子所为刑书焉。”杜预注曰：“令晋国各出功力，共鼓石为铁。”这更说明至春秋后期，冶铁技术在晋国已经普遍地被人们所掌握，这就为铁制农具的广泛制作

奠定了坚实的基础。从出土文物来看，江苏六合的吴国墓和湖南长沙的楚国墓中都曾有铁器或铁制农具的发现，而时间都在春秋晚期。总之，在春秋时期，铁的冶炼和铁制农具的锻造已在诸侯各国得到普遍推广。

从耕作方式来看，春秋以前是靠人力脚踏耒耜挖土，这样既费力又费时，效果很差。至春秋时期已发明了犁，早期的犁可能是用人力作牵引。但《论语·雍也》即有“犁牛”之专称，这不但说明已发明了新式农具“犁”，而且耕作方式也是用牛拉犁了。另《国语·晋语》中也有“宗庙之牺为畎亩之勤”的记载，说明齐国也已采用牛耕。还有春秋时晋国有个大力士名牛子耕，孔子弟子司马耕字子牛，冉耕字伯牛。古人的名和字之间常常是有一定联系的，这里的牛和耕有的直接就组成了人名，有的表明了名和字之间的联系，这就意味着用牛耕田在当时已是至为普遍的现象。

铁犁和牛耕的结合大大提高了人类的生产力，因为“铁使更大面积的耕作，开垦广阔的森林地区成为可能”（恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》）。的确，用牛拉犁的耕作方式不是用耒耜掘土所能相比的，这种连续翻土的操作使荒地一片一片地开垦出来。荒地开垦出来当然是好事，但是围绕着开垦者的所有权的问题在当时却是一个十分棘手的问题。

自周朝建国以来，长期实行的是“普天之下，莫非王土”的奴隶主土地所有制，所以较早开垦出来的土地当然仍属于周天子所有。但是，后来由于被开垦的土地越来越多，这样开垦者的土地所有权的问题就越来越尖锐地被提了出来。从现存文献来考察，土地私有制的突破口出现在鲁国。《左传》宣公十五年：“初税亩，非礼也。谷出不过籍，以丰财也。”这说明那些大片大片新开垦出来的土地，迫使奴隶主统治者不得不开始采用“税亩”的方法征收实物地租，从而打破了自西周以来实行的“谷出不过

籍”的“周礼”。鲁国是周公长子伯禽的封国，按理是最遵守周公礼制的，但这时却承认了土地私有者的所有权，不再坚持“普天之下，莫非王土”的旧观念了。由此可见，其他诸侯国也必然要走这条路。的确，生产力的发展必然会引起生产关系的变革，这是一条不以人们的意志为转移的客观规律。

鲁国的“初税亩”标志着奴隶社会中新兴的地主阶级的出现，这也极大地影响了诸侯各国的现存秩序。随着生产力的不断发展，诸侯各国也相继承认了土地私有。于是，地主阶级在诸侯各国也就相继产生了。在这个新旧交替的时期，原来的奴隶主利用优越的生产手段，开垦了大量土地，从而进入地主阶级行列之中。还有一部分有士身份的人，乘机占有土地而成为地主。另外，商人以聚敛的大量财富购买土地，自然转而成为地主，而只有极少数自耕农，靠着他们的勤奋上升为小地主。

经济基础的变化必然引起上层建筑的变化。春秋时期经济的变革带来的是政治的变革。当时，逐步走上经济舞台的新兴地主阶级最终还是要求走上政治舞台，这样，就激起了社会上新旧势力的强烈冲突。随着时代进入战国时期，在诸侯各国的政治舞台上，奴隶主阶级的统治地位都先后让给了地主阶级。大致说来，这种政权的交替都是通过各国的卿大夫瓜分公室、宫廷政变和自上而下的改革完成的。

在鲁国，就先后发生过“三分公室”、“四分公室”的权力转换。随着三桓瓜分公室的完成，他们自己也就由奴隶主贵族的代表转变为新兴的地主阶级的代表。晋国开始有六卿争夺公室的权力，他们在相互火并中剩下韩、赵、魏三家，而最终又由这“三家分晋”了，同时三家也成了新兴地主阶级的代表。齐国的田氏在众卿之中实力最强，在逐渐消灭众卿的斗争中成为了地主阶级，后来的“田氏代齐”就标志着政权转移中地主阶级战胜了奴

隶主阶级。其他各国的政权转移都大体如此。到这时，各国新兴地主阶级都纷纷走上了政治舞台，中国社会于是开始了一个新的历史时期——封建社会时期。

在战国时代，新兴地主阶级一走上政治舞台，就在诸侯各国上演了一幕幕变法改革的连续剧。这是因为当时地主阶级登上政治舞台之后，马上发现许多陈规陋习不适应自己的统治需要，再加之战争的紧迫性，致使诸侯各国的政治、经济、军事等的改革显得刻不容缓，成为时尚。如魏文侯起用李悝；齐威王任用邹忌；韩昭侯重用申不害；赵烈侯用公仲连；燕王哙任子之；楚悼王拜吴起……这些都是新兴地主阶级改革的一连串尝试。这些改革虽然起到了大小不等的作用，但都不如秦国改革彻底。秦孝公任用商鞅先后两次实行变法，推行农战政策，这不仅增加了经济实力，而且还加强了军事力量，并使之最终成为战国七雄之首。

到了孟子生活的战国中期，走上政治舞台的地主阶级忙于争夺权力的战争，残酷的社会现实不允许他们安下心来安抚百姓，发展生产，繁荣经济。倒是法家的富国强兵的政策更具有诱惑力，再加之合纵连横的策略交织其间，这就使得当时诸侯各国间的兼并战争愈演愈烈，谁也无法阻挡得了。

伴随着政治经济的变革，科学和文化也得到了很大的发展。到了战国中期，学术方面也相应地出现了“百家争鸣”的繁荣局面。

这种“百家争鸣”的局面是我国古代第一次思想大解放，它标志着我国在先秦时期人们的思想已具有惊人的创造力，以致于一直到今天，中国人的思想从某些方面来说仍然深受其影响。

自从春秋末年以来，由于社会处于由奴隶社会向封建社会过渡的转型期，社会的急剧变动形成了当时错综复杂的阶级关系。

从奴隶主阶级方面来看，在新兴地主阶级掌握政权以后，他



他们在政治、经济上虽然失去了优势，但由于社会上还残存着奴隶制的某些势力，所以奴隶主阶级的思想和传统还有广泛的影响，他们是不会一下子就退出历史舞台的。

从新兴地主阶级方面来看，当时面临的首要问题是如何处理好与农民阶级的关系，也就是采取什么样的方针、政策和策略来统治农民，从而巩固自己的统治地位。当然，他们也批判乃至打击奴隶主阶级，但由于他们二者同属于剥削阶级，又具有同一性，所以新兴的地主阶级常常又从奴隶主阶级那里吸取一些对自己有用的东西，作为统治农民的精神武器。

另外，自从春秋以来，奴隶制的衰落打破了西周以来官府垄断文化的一统局面，文化开始由贵族手里下移到民间。从孔子开始，社会上就有了私人讲学，私人著述的风气。又由于经济的发展，从事物质生产的人数在逐渐减少，这样，社会上又进行了一次大分工，也就是从事精神生产的人逐渐增多了。这些从事精神生产的人就是当时的“士”。“士”在当时不是一个阶级，因为他们是靠知识吃饭的，所以他们常常依附于某一个阶级或某一个阶层，为这个阶级或阶层服务。

奴隶制的衰落表现为周王朝的解体，代表周天子的思想，也就是奴隶主的思想统治也解体了。奴隶主阶级原先加在人们思想上的精神枷锁被打碎了，于是人们的思想得到了空前的解放。作为新统治阶级的地主阶级，由于他们还只是刚刚登上政治舞台，他们在各诸侯国的政权还不够巩固，所以他们也很难，或者根本顾及不到使社会上的思想定于一尊。相反，由于诸侯之间战争的需要，他们还极力引进社会上的各种人才为其服务。这样，也就鼓励、激发了社会上各种人才的产生。就是这些人，即士这一阶层的人，他们分别代表不同的阶级、阶层的利益推行自己的主张，进而相互驳难，聚徒讲学，著书立说，形成了显赫一时的诸

子百家，造成了百家争鸣的局面。

孟子就是生活在这样的时代，并在这样的学术气氛中为了新兴的地主阶级的利益而提出自己的思想主张的。

## 二、忙碌的一生

《史记·孟子荀卿列传》有关孟子部分的文字甚为简单，其文曰：

孟轲，邹人也。受业子思之门人。道既通，游事齐宣王，宣王不能用。适梁，梁惠王不果所言，则见以为迂远而阔于事情。当是之时，秦用商君，富国强兵；楚、魏用吴起，战胜弱敌；齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐。天下方务于合纵连横，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。退而与万章之徒序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。

其传之所以这么简单，现在考查起来，大抵是因为孟子生前并未做过什么大官，因此声名就不怎么显赫。另外，太史公所掌握的材料又并不怎么充分，所以其传就只能是这样寥寥数笔。这也就为我们今天研究孟子的生平留下了许多遗憾。

但是，所幸的是还有《孟子》一书可供我们研究。清代章学诚《文史通义·易教》中有所谓“六经皆史”的说法，这在学术界已成为通识。《孟子》虽不属于“六经”，但仍然为儒家“十三经”之一，理应具有一定的史料价值。再加之《孟子》成书经过了孟子弟子记录整理，孟子润色加工而成的程序，所以《孟子》一书也就真实地记录了孟子的时代及其一生的部分经历。

另外，西汉韩婴《韩诗外传》、刘向《列女传》和东汉赵岐《孟子题辞》也记载有孟子年幼时的几则小故事，虽然这些故事

的具体情节不完全可靠，但一般来说它们都还是事出有因，大体上反映了孟母对幼年孟子的教育情况。

综合以上的史料，我们可以看出，身处战国中期的孟子在诸侯纷争，天下大乱的形势下度过了他漫长而又忙碌的一生。

孟子，名轲，邹（今山东省邹县）人。大约生于公元前 372 年，元程复心《孟子年谱》说他“寿八十四岁”，这代表了后人对孟子年龄的一般看法，因此推算起来，他大约卒于公元前 289 年。孟子是鲁国贵族孟孙氏的后裔，是三桓的子孙，由于政治动乱或其他的原因，他的先祖迁到鲁国南边不远的一个小国邹定居下来。从赵岐《孟子题辞》中的孟子“丧母而归葬于鲁”来看，他的先祖由鲁迁邹的时间不会太久远。

在中国古代，历史有个层层累积的现象，也就是越到后代，对前代的历史记载反而越详细，这种历史记载大多都不甚可靠，需要后人甄别。关于孟子的身世也是这样。《史记》本传里并没有记载孟子父母的姓名，但后来的《春秋演孔图》等书里却说孟子的父亲名激，字公宜；母亲姓仉。对于这样的记载，我们今天一般认为是不大可靠的。孟子当然有父母，但名字已经失传。不过，孟子属于幼年丧父，这大致上可以肯定，因为伴随幼年孟子成长并严格教育孟子的是他的母亲。

鲁国这一支“三桓”的后代到孟子时家道已经衰落，但孟子的母亲却是一位很有胆识的女性。家境虽然贫困，但她却能够从根本上培养幼年孟子的良好品性。韩婴《韩诗外传》载有孟母“断织劝学”和“买东家豚肉”的故事；刘向《列女传》也载有孟母“断织劝学”之事，还载有“孟母三迁”、“不敢去妇”和“去齐”的故事。

年幼时，孟子一家住在墓地附近，孟子常到墓间玩耍，由于长期耳濡目染，孟子也学着做些哭丧埋葬之事。孟母知道了这种

情况，认为住在墓地附近不利于孩子健康成长，于是把家搬到了市场旁边。但是不懂事的孟子不明白母亲的良苦用心，又学着商人的样子大声叫卖。这样，孟母又第三次把家搬到了学宫的边上。到这时，孟子又学着大人祭祀的样子，按礼节进退。到这时，孟母才最终放下心来。这说明孟母深刻认识到环境对教育子女的作用不可低估，所以她才不厌其烦地多次搬家。

后来，孟子上学了。有一次中途辍学回到家里，当时孟母正在织布。当孟母知道孟子是逃学回家的时候，她毅然决然地用刀割断了布匹，并教育孟子学习上的半途而废就如同断织一样，是不会成功的，其后果将修德不成，无衣无食，最终不是成为盗贼，就是沦为奴役。孟子这次受到了极大的震动，从此以后便日夜勤学不息。

还有一次，孟子家东边的邻居杀猪，孟子出于好奇，问母亲他家为什么杀猪。这时，孟母并没有深思，开玩笑说道：“这是杀猪给你吃的。”孟母说了这句话后马上后悔了，认为别人家杀猪并不是给孟子吃的，自己这样说了就是欺骗。为了表明不欺，孟母最后硬是从东家买来猪肉做给孟子吃了。由此可见，即使是这样的小事，孟母也毫不马虎，她极端重视对孟子的教育。

又过了许多年以后，孟子成人了，娶了妻。在新婚的这一天，孟子将入新房，却看见正在换衣服的妻子袒露着胸怀。对此，孟子突然就觉得不高兴了，认为新婚妻子缺少礼仪，于是转身就离开了。之后，其妻向孟母说明原委，并请求回娘家去。但孟母并没有同意，她召来孟子，教训他说：“按礼仪来讲，一个人进门之前应问一声有谁在屋里面，这是表示对别人的尊敬。在走入房内之时，眼睛还得朝下看，以避免别人不提防而看见别人的过失。现在是你不符合礼仪，反而还责备别人不符合礼仪。这不是大错特错了吗？”孟子听后马上表示谢罪，并留下了妻子。

这说明孟母能严于律己，宽以待人，并能以此教育自己的儿子。

经过孟母正确而细心的家庭教育，孟子不仅从小受到了礼仪的熏陶，而且还培养了诚实克己、坚韧刻苦的优良品德，这就为他日后的儒学道路打下了坚实的基础。

孟子所受的启蒙教育结束之后，选择了儒家作为进一步深造的对象和终生的事业，这是由他的性格气质、思想感情所决定的。另外，地理环境也是一个重要因素。从性格气质来看，后来的孟子虽然有时会冒点火气，情绪易于激动，但一般来说，他总是守着一个礼的范围，做什么事都不会过头。他一生都是老老实实办事，真真诚诚做人，这就和儒家乃至其创始人孔子比较接近。孟母长期不懈的家庭教育方式也接近儒家，内容也基本上是儒家处事待物的那一套，因此孟子的思想感情也使他向儒家靠近。另外，孟子的先祖是鲁国的三桓，鲁国又是周公长子伯禽的封地，周公曾制礼作乐，其礼乐文化在鲁国保存得最为完善，这又是儒家思想中重要的组成部分。这样，从血缘关系来看，孟子就与儒家文化有着某种历史的渊源关系。再从地理条件来看，孟子的出生地邹国离鲁国很近，这样，他到儒家氛围比较浓厚的鲁国去求学或拜儒家为师就十分方便了。

孟子所拜的儒家的老师是“子思之门人”（见前），这位儒者的姓名已经失传，想必是战国中期儒学的代表人物。在此，孟子的师承关系可以表示为：孔子→曾子（参）→子思（伋，孔子孙）→子思弟子→孟子。孔子的儿子孔鲤早死，再加上其他种种原因，从嫡传来看，孔子的学问没有传给孔鲤，而传给了弟子曾参。孔子的孙子孔伋又是一个了不起的人物，曾参又把孔子的学问传给了他。这样，儒学在当时算是又回到了孔门之中。孔伋（子思）当然也有嫡传弟子，但其姓名失传，最后再由这位子思弟子将儒学嫡传给了孟子。《孟子·离娄》下记孟子的话说：“子

未得为孔子徒也。予私淑（私心宗仰）诸人也。”由此看来，孟子本人也是以孔门儒学嫡传自居的。至《荀子·非十二子》将子思与孟子相联系，于是后代便有了“思孟学派”的称谓。

孟子学成之后，有了自己的一套思想主张，于是代表新兴地主阶级的利益，胸怀着“仁政”的美好理想，游说各国诸侯，推行自己的主张。由于“仁政”是一个超前的治国方案，不符合当时诸侯之间兼并战争的社会形势，所以他的游说如先师孔子一样大抵都没有成功。即使有时说服了某一个国君（如齐宣王），但也很难付诸实施。总之，他是一个失败的游说者，失败的政治家。

孟子起初只是在家乡一带聚徒讲学，或是就近给邹、鲁等小国的国君出谋划策。但孟子觉得这些国家力量太小，影响不大，这样远远不能运用“仁政”使天下定于一，所以他就考虑要到大国去推行主张。

孟子先是到北边不远的大国齐国。当时正值齐威王之世，孟子初到齐国就碰到了一个叫匡章的人。匡章当时背着不孝的坏名声，但孟子认为他只是对父亲“以善相责”，将朋友之道用到父子之道上了，这并不是不孝。于是，孟子与匡章交了朋友，并且非常礼貌地对待他。另一方面，当时齐国是一个大国，齐威王也很有作为，孟子选定齐国作为推行“仁政”的第一站是怀着极大希望的。但是，齐威王是一个想以武力称霸中原的人，这就和孟子的主张水火不相容，对此孟子非常失望。

失望的孟子当然面有忧色，特别是有一次孟子情不自禁地抱着柱子叹气，表现出深沉的忧虑。孟母见儿子的这些表情而发出了疑问。孟子起先还不说什么，后经孟母的一再追问才说了实话。原来孟子到齐国是想推行“仁政”之道，但现在道不被齐王所用，因此他早就打算离开齐国了。只是反复考虑到母亲年老，

行走不便，所以才深为忧虑，孟母听到这里，马上讲出了妇女的三从之道：即少从父母，出嫁从夫，夫死从子。并表示现在孟子已经成人，自己年老了，就应该跟从儿子一起离开齐国。

孟子连齐威王赠送的一百镒上等金都不要，就离开了齐国。这之后，孟子听说宋王偃想在国内推行仁政，就带着弟子兴冲冲地来到了宋国。但是，或许宋王偃左右贤人很少，这就很难使他为善。因此，孟子就觉得宋王行仁政希望不大，也就接受了宋王偃的馈赠离开了宋国。

孟子在宋国的时候，滕国的太子，也就是后来的滕文公出差到楚国，在往返途中两次经过宋国，也就两次见到孟子。孟子趁机向滕国的太子讲了许多性善和仁政的道理，这也为以后到滕国去推行仁政打下了基础。

不久，孟子回到了邹国。当时的邹穆公是个不关心百姓死活的人。在邹国和鲁国的冲突中，邹国弱小，牺牲了一些官员，邹穆公还责备百姓没有营救长官。于是孟子就向邹穆公讲了许多行仁政的道理。大概孟子的这次谈话过于直率，他们君臣也就不欢而散了。不过，也有的历史记载说邹穆公实行过仁政，这可能是孟子的话起了作用。

其后，鲁平公即位，打算让孟子的弟子乐正克主持国政。乐正克是个喜欢听取善言的人。孟子听到这一消息后非常高兴，连觉都睡不着，心中又燃起了行仁政的希望，于是来到了鲁国。一次鲁平公准备拜访孟子，但是，由于鲁平公所宠爱的小臣臧仓的谗言，使孟子失掉了与鲁平公见面的机会。与国君面都见不到，谈何行仁政？对此，孟子只得归因于天命。

这期间有一年，滕定公死后，作为儿子的滕文公不知该怎样办丧事才好。这时，滕文公想起了多年以前曾经和孟子谈过几次话，而且至今不忘，于是就派师傅然友向孟子请教。孟子建议滕

文公为父亲实行三年的丧礼。这虽然遭到了滕国父兄百官的反对，但孟子鼓励滕文公坚持实行，结果，这件事使滕文公最终赢得了滕国百官族人之心。

由于是旧交的关系，滕文公嗣位之后，孟子马上就来到滕国。滕文公早就对孟子十分敬仰，孟子来到滕国之后，滕文公待之胜过上宾，而且事无巨细都要向他请教。诸如从治国纲领到地方学校教育；从井田制的实施细则到国家边防的有关事项；对此孟子都向滕文公及其使者作了详尽的阐述。孟子在滕国还与农家许行的信徒陈相进行过一场有名的辩论。通过这场辩论，孟子提出了社会分工和劳心劳力的道理。

在滕国过了一段时间之后，孟子越来越觉得滕国不是一个推行仁政的理想地方。因为孟子的目的是要在整个天下实行仁政，而这时的滕国连生存下去都很困难，还谈何仁政！滕国本来是个很小的国家，夹在齐、楚等大国之间，它虽然一贯都是尽力侍奉这些大国，但仍然时时都在担心被这些大国兼并。事实上滕国最终还是没有逃脱被宋国兼并的命运。

这时，孟子已是一个年近七十的老人了，但他仍然希望有所作为，于是便毅然离开了滕国，来到了都于大梁的魏国。当时魏国的国君是魏惠王，又称梁惠王。梁惠王在前期二十多年间通过武力使魏国成为战国诸雄中最强大的国家，他还是中原诸侯中第一个称王的人。但在他的中晚期，由于几次重大战役的失败，致使国力大减，失去了昔日的强盛局面。对此，梁惠王是不甘心的，他总希望有人来帮他出谋划策，以便魏国重振旗鼓，东山再起。

然而孟子是为着推行仁政来到魏国的，当他初次见到梁惠王时，梁惠王开口就是指望孟子给魏国带来利益，这使孟子非常失望。于是孟子反复告诫梁惠王言利的危害性，以及讲仁义的重要性。由此可见孟子和梁惠王各怀不同主张，是根本谈不到一起来



的。这之后，孟子和梁惠王还进行了多次交谈，但总是话不投机，谈不到一起。例如，对于梁惠王的残暴统治，孟子说他是“率兽而食人”；梁惠王总想有人帮他用武力报仇雪恨，孟子却总是答以仁政。时间长了，孟子当然也就知道他这次来魏国推行仁政是找错了对象。

不久，梁惠王去世了，即位的是其子梁襄王。孟子一见到梁襄王，就觉得他不像个国君的样子，而且缺乏威严。再加之梁襄王说话缺乏礼节，从口气上还可以听出他不大相信仁政。这样，孟子便毅然决然地离开了魏国。

就在这前一年，齐国的威王去世，其子宣王嗣位。这时，齐国的国力处于鼎盛时期，位于列国之上，加之又换了国君，于是孟子又满怀希望地重返齐国。

按照孟子早有的打算，他是想找一个大国首先在本国实行仁政，深入人心之后再逐步推广到整个天下。以往不管是在大国，还是在小国，他的愿望都落空了。现在，他来到了在诸侯中首屈一指的齐国，何况这又是他曾经来过的地方，对一些情况还比较熟悉，所以对这次来齐国推行仁政充满了信心。而且，孟子还曾一度被齐宣王任为客卿，从表面上看，孟子似乎受到了重用，然而实际上客卿只是一个没有实权的虚衔。

这次在齐国期间，孟子还亲往滕国，为刚刚死去的滕文公吊丧，表示了对滕文公的尊重和曾经中途离开滕国的歉意。另外，孟子在周游列国之时，孟母一直都是跟随着儿子生活的。这期间，孟母去世，孟子将母亲归葬于鲁，表示了落叶归根的心愿。

这一次，孟子满怀希望见到的齐宣王却是一个贪财好色之徒，他一心只想学习老祖宗齐桓公，妄图用武力称霸天下。所以，齐宣王一见到孟子，就问起齐桓公、晋文公称霸的故事。孟子当然不会谈这些事，他巧妙地避开了，并且把齐宣王引导到仁

政王道的问题上来。就是这样的 一个齐宣王，孟子竟最终说服了他实行仁政。

但齐宣王又是一个口是心非的人。孟子花了好大的气力从口头上是说服了齐宣王行仁政，但在实际上却落空了。这是因为齐宣王的主要兴趣在于霸有天下，所以孟子谈保民而王的大道理时，他还愿意听。但是，当孟子提出仁政的具体措施，要他给百姓制定恒产之时，这就犹如要他的命一般，他是极不情愿的，也是极不可能办到的。

另外，为了推行仁政，孟子还多次批评了齐宣王妄图以武力称霸天下的“大欲”；批评了他国家治理得不好，是一个不合格的、该下台的国君。就是这样，孟子和齐宣王之间一开始就产生了不可调合的矛盾。随着时间的推移，他们之间的矛盾愈演愈烈。然而最终促使孟子第二次离开齐国的导火索是齐国伐燕的事件。

此时，燕国因为争夺君位发生了内乱。齐大臣沈同私下问孟子是否可以讨伐燕国，孟子回答说可以。其实，孟子的意思是燕国王位的变更不符合规矩，而且内乱给燕国人民带来了灾难，因此希望有人去平定。但是由谁去做这件事，孟子认为只有“天吏”才行。然而齐国同燕国一样暴虐，孟子认为齐国是不够资格讨伐燕国的。但齐宣王派人去讨伐了，而且很快就攻破了燕国。这时，齐宣王喜形于色，认为获胜后吞并燕国是天意如此，因此不想撤兵。当齐宣王为此询问孟子的意见时，孟子极为反对，认为齐国的侵占只会使燕国的百姓灾难更加深重。当然，齐宣王根本不会听取孟子的意见，随即全部占领了燕国的领土。然而齐宣王的此举打破了诸侯间的均势，引起了其他诸侯国的恐慌。于是，这些国家联合起来出兵救燕，赶走了齐国的军队。到这时，齐宣王才稍有醒悟，并对孟子感到非常惭愧。

孟子对于在齐国推行仁政的希望至此彻底破灭了，于是，他辞去了客卿的职位准备回去了。从表面上看，这时齐宣王还真有点舍不得孟子，他还常派人带信告诉孟子，想在都城中给孟子一幢房子，并且以万钟粟养活其弟子，但这些都为孟子拒绝了。孟子在离开齐国的路上，心中是十分矛盾的，他对齐宣王非常失望，但又不甘心就这么走掉。因此，他在途径昼邑之时住了三个晚上，目的就是还希望齐宣王能改变对实行仁政的态度，派人来把自己召回。但是，三个晚上很快就过去了，齐宣王还是没有动静，这说明齐宣王不是真的挽留孟子。至此，孟子才最后失望地走了。一路上，孟子显出了不愉快的样子。他把这次在齐国的失败归之于上天，并且相信只要上天想平治天下，那么在当今的社会里，除开自己任谁也是办不到的。

但是此时的孟子已年逾七十，纵使有再大的雄心壮志也力不从心了。于是他回到邹县，从此便不再出游。此后，孟子在家里聚徒讲学，著书立说，在八十多岁的时候以学者终老。

### 三、《孟子》的成书与流传

《孟子》一书记载了孟子及一些同时代人的言行，反映了孟子的思想学说，是继《论语》之后儒家又一部最重要的著作。

关于《孟子》一书的作者，历来都有不同的说法。最早也是最具有权威性的观点是司马迁在《史记·孟子荀卿列传》中提出的：“退而与万章之徒序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。”这就是说，《孟子》的作者有两类人，就是孟子本人和弟子万章等人。我们今天看来，《孟子》全书风格基本一致，这本书很可能是先由万章、公孙丑等人记述，然后再经孟子本人亲自加工润色而成。这种说法比较符合《孟子》一书的实际，历来都被多数人所赞同。在此还必须指出的是，比较起来看，《论语》一

书纯属孔子门人弟子所记，孔子生前并没有参与写作，而且成书于孔子去世之后，所以这本书不叫《孔子》，而叫《论语》。《孟子》一书则与此不同，孟子本人曾亲自参与过这本书的写作，是这本书的作者之一，所以书名为《孟子》。这与《庄子》、《荀子》等书的情况一样，思想家、哲学家本人写作或参与写作了某书，书名就以其人命名为某子。

对《孟子》作者的第二种观点是《孟子》为孟子自著。这是赵岐在《孟子题辞》中说的：“此书，孟子之所作也，故总谓之《孟子》。”但他接下来还说：“于是（孟子）退而论集所与高第弟子公孙丑、万章之徒难疑答问，又自撰其法度之言，著书七篇。”这就又明明是说《孟子》一书中有弟子们的记录，这其实与司马迁的说法并无二致。

第三种观点认为《孟子》一书是孟子死后由他的弟子万章、公孙丑等人共同记述汇集而成的。这显然是认为《孟子》的成书没有经过孟子之手。最早提出这种看法的人是韩愈，后来的苏辙、晁公武等人则附和其说。如晁公武在《郡斋读书志》中就说：“书载孟子所见诸侯皆称谥。如齐宣王、梁惠王、梁襄王、滕定公、滕文公、鲁平公是也。夫死然后有谥。辄著书时，所见诸侯不应皆死。且惠王元年至平公之卒凡七十七年，孟子见梁惠王，王目之曰叟，必已老矣，决不见平公之卒也。”其实诸侯皆称谥也并不奇怪，这是因为书成之后，或者直到孟子死后，其门人再为诸侯们加上了谥号。这种情况在古籍成书过程中常常可以见到。另外，他们还认为《孟子》一书中出现了许多历史、地理的错误，而按道理孟子是不会出错的。其实，孟子即使是位“亚圣”，也不能说他的每句话都是正确的。更何况他的重点常常是借题发挥，目的不是传授历史、地理知识。有时为了证明自己的观点，孟子还有意对所引史事加点改造，这甚至还成了他的一种

辩论手段。还有认为《孟子》一书中对孟子弟子大都称子，如果是孟子自著，这似乎有悖于常理。其实，《孟子》一书既是弟子万章、公孙丑等人所记，孟子本人所定，那么万章等人称同门为子，也就是理所当然的了。

关于《孟子》一书所收的文章，西汉司马迁《史记》孟子本传中说“作《孟子》七篇”，这本来就是司马迁所见到过的《孟子》一书的原初面貌。但到东汉班固《汉书·艺文志》却记载有“《孟子》十一篇”，多出了四篇文章。后应劭《风俗通·穷通篇》进一步说“作书中外十一篇”，显然是明指除了七篇内篇外，多出的四篇文章为外篇。到赵岐作《孟子章句》又分辨出了属于外篇的四篇文章的篇名，其《题辞》说：“又存外书四篇：《性善辨》、《文学》、《孝经》、《为政》，其文不能宏深，不与内篇相似，似非《孟子》本真，后世依放而托也。”由于赵岐已经肯定这四篇外书为伪作，因此就不给它们作注。这样，以后读它们的人就越来越少，以致于最终亡佚了。

《孟子》一书今存还是七篇文章，它们是：《梁惠王》、《公孙丑》、《滕文公》、《离娄》、《万章》、《告子》、《尽心》。东汉赵岐作《孟子章句》，把每篇又分为上下，定为七篇十四卷。

《孟子》一书沿袭了《论语》的写法，用的仍是语录体，只不过议论增多，篇幅加长，形成一种对话体的形式。《孟子》七篇文章原先都是没有真正题目的。题，指额；目，指眼睛。看人从额头、眼睛乃至脸面就可以辨认出是谁。所以题目是个比喻的说法，它是文章的标记，真正的题目要能够代表文章的中心。《孟子》文章的题目都不能够代替文章的中心意思，它们只是后人摘取篇首的二三个字为篇题，为的是称引的方便而已。另外，《孟子》的文章还分章，篇与章是两个不同的概念，章是篇的部分。这样，《孟子》每篇文章又分为若干章，而且章与章之间一

般没有什么逻辑联系，每章又常常取开头的一句话为章题。《孟子》的这些特征都与《论语》相同，显然是从模仿《论语》而来的。

《孟子》的通行注本有：《孟子注疏》，东汉赵岐注，宋孙奭疏；《孟子集注》，宋朱熹注；《孟子正义》，清焦循在东汉赵岐注的基础上重新所作的疏讲。今人杨伯峻有《孟子译注》。

《孟子》成书以后，只是作为子书在社会上流传，到秦始皇焚书坑儒时因此幸免于难，这样它就传到了汉代。这是因为虽然孟子徒党作为儒生被坑了，但作为子书的《孟子》却因在儒经之外而没有被焚掉。

在两汉时期，《孟子》虽不属于经书之列，但由于它和《论语》关系密切，被普遍视为诸子之冠冕，在社会上具有重要的地位。汉文帝时，中央政府曾把《论语》、《孝经》、《尔雅》、《孟子》立于学官，并设置了传记博士。传，即由此达彼，以今言传达古言之义。亦即传述、阐发文辞的意思。所以解释经义的文字就叫做传。看来，在西汉人的心目中，《论语》、《孟子》虽不属于于经，但认为它们都是解经的重要典籍。至汉武帝时推行罢黜百家、独尊儒术的政策，虽为了推崇六经而废止了传记博士，但《孟子》在社会上仍具有很高的地位。到了东汉时期，《论语》进入了经的行列，《孟子》虽未如此，但它在社会上也受到了高度的重视，也就是在这个时候，产生了《孟子》的第一个注本，这就是赵岐的《孟子章句》。

魏晋南北朝时期，由于社会处于大动荡、大分裂的局面，再加之法家的重被重视，玄学的兴起，佛教的盛行，儒家（包括孟子）受到社会的冷落，对《孟子》的研究也就处于低谷了。

唐代是我国封建社会的鼎盛时期，统一的封建帝国要求有统一的思想。儒家适应了当时的形势，继汉以后又备受社会青睐。

特别是到了韩愈，他在崇儒时把孟子推到了一个重要的位置上。韩愈提倡道统说，认为儒家之道有一个传授系统，这就是尧→舜→禹→汤→文→武→周公→孔子→孟子，这样，孟子就是儒家道统中的最后一个传人。于是，孟子的这种位置就决定了在儒学中，如若追本溯源，就必须从孟子开始；如若开辟未来，也必须从孟子开始。这就是说，孟子在儒学中具有继往开来的重要性。由于孟子社会地位的提高，孔孟之道的概念开始出现在这个时候。不过，在整个唐代《孟子》仍未进入经书之列。

至宋代，理学的产生和被推崇，才促使并确定了《孟子》在儒经中的地位。理学是北宋中期产生的学术思想，是在儒、释、道三教融合的基础上孕育生成的，但儒家的道德伦理学说是其核心。这样，孟子的思想就正好与理学的理论基础相吻合，于是孟子便受到了社会的格外重视。至北宋末年，《孟子》正式被列为经书，同时也成了科举考试的教材之一。孟子本人还被封为邹国公，并被供奉到学庙之中，与孔子一起享受人们的祭祀。南宋儒学大师朱熹出于普及儒学的需要，又把《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》合为四书，并作了《四书章句集注》。这样，《孟子》的经学地位不仅得到了巩固，而且《孟子》作为一部典籍也被普及开来了。

元代《孟子》的经书地位一仍其旧，而且孟子本人的地位又有所提高。元文宗至顺元年，孟子又被晋封为邹国亚圣公。这说明，亚圣之名自从赵岐提出之后，直到这时才成为正式的封号。也是由于官方所加封号的力量，从此亚圣就成了孟子的别号。

明朝建国之初，《孟子》一书意外地遭受了一次大难。开国之君朱元璋本来对《孟子》颇有好感。但有一次读《孟子》时，看到“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”一段话，便勃然大怒，认为这“非人臣所宜言”。

其实，孟子的这些话并不是真的挑拨君臣关系，更不是鼓动臣民造反。孟子的原意是指君臣的关系是互相的，而且主导方面又在君主。所以首先君主要对臣民好，臣民才会服从其统治，反之，就不行了。孟子说这些话的目的仍然是为了维护封建统治的秩序。朱元璋是个大老粗，又刚当皇帝不久，自信气盛，所以才误解了孟子的原意。朱元璋接着下令撤消了孟子在孔庙中的位置，并定《孟子》为禁书。后来朱元璋又叫人删除《孟子》一书中那些看似不利于封建统治的激进言论，重新编定了名为《孟子节文》的书。《孟子节文》删除的内容共八十五章，并且规定这些内容都被排除在科举考试之外。但是不久之后，朱元璋的继承人弄明白了孟子的真正用心是为了维护自己的统治，于是不仅恢复了《孟子》全书的原貌，而且仍旧把《孟子》尊为经书。至此，孟子本人亚圣的地位更是不可动摇。从此以后，《孟子》一书和孟子本人在社会上的崇高地位都非常稳固，这样一直延续到清朝末年。最后，随着清朝封建王朝的被推翻，《孟子》一书也被撕去了经书的外衣，恢复了它诸子著作的原貌；同时，孟子本人也被迫走下了圣坛，进入了先秦思想家的行列。

#### 四、孟子的哲学、政治思想

如前所言，孟子所处的战国中期已经进入了封建社会，各个诸侯国的封建制度已经基本确立。总的看来，孟子并不拘泥地忠于当时的某一国某一君，而是具有类似“国际公民”的身份，其政治立场是站在整个封建统治者一边，是为地主阶级服务的。

在诸子蜂起、百家争鸣的局面中，孟子本着封建统治阶级的立场，为了封建统治阶级的利益，在新的形势下继承并发展了儒家创始人孔子的思想。孟子为了宣传自己的思想主张，还不得不与各派进行过正面的交锋，这正如他本人所言：“予岂好辩哉？



予不得已也。”（《孟子·滕文公》下，以下只注篇名）所以，他批评过杨朱、兵家，更与墨家、农家展开过激烈的论辩。

另外还必须注意的是，由于其出身的性质，以及影响其思想形成的主要因素，使得孟子与代表奴隶主阶级利益的孔子思想不能割断联系，因而在新的形势下，他的思想仍带有浓厚的保守主义和改良主义的倾向。而且孟子虽然赞成整个社会的封建化，但却只主张走渐进的道路来实现。所以，实质上孟子是为缓和当时地主和农民之间的阶级矛盾而提出自己的政治主张的。

孟子政治思想的核心是“仁政”，而这又是从孔子的“仁者爱人”发展而来的。“仁政”的理论基础是“性善”论，而它也是从孔子“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）发展而来的。由此可见，孟子继承并发展了孔子的思想，孟子思想是孔子思想在战国中期新形势下的一种表现。

关于人的本性的问题，在战国中期的孟子的时代已经引起了人们广泛的关注。通过激烈的争论，当时的观点大致可以归纳为四种：其一是告子的“性无善无不善”论。此论从人的自然属性上立论，认为人生下来无所谓善，也无所谓恶。其二是世硕的“性可以为善，可以为不善”论。此论认为人性是有的，但不能简单地归于善或恶，而要看社会环境对人的影响而定。社会环境好，人们就趋向善，社会环境不好，人们就趋向恶。其三是无名氏的“有性善，有性不善”论。此论认为人性有善，也有恶，是不以社会环境影响的不同而改变的。孟子对以上三种观点都不赞成，因而提出了第四种观点：“性善”论，即人生下来都是善的。对此，孟子说道：

恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼

智，非由外铄我也，我固有之也，弗思之耳。故曰：“求则得之，舍则失之。”（《告子》上）

孟子认为，作为善的内涵，仁义礼智是人所固有的，并不是外力强加给人的。在孟子论人性的言论中，与此类似的说法还有：

由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。（《公孙丑》上）

在这里，孟子从正反两个方面论证了人“性善”的观点，其中特别是用人的手足四肢来比喻人性中的“四端”，新鲜、生动而让人不忘。孟子认为人不同于禽兽，人先天就有四个“善端”，它们就像人的四肢一样与生俱来。人只要意识到并发挥这四个“善端”，就可以具备仁、义、礼、智这四种基本的道德，这也就是“性善”。

春秋末期，孔子提出“相相近也，习相远也”（《论语·阳货》）的观点，认为人生来本性就是相近的，只是由于后来社会的染习不同才有了差别。孔子这样谈人的本性时还没有涉及到“善”和“恶”这些概念。到了战国时代，由于社会的进一步发展，人对自身的认识也逐步深化了，于是，对于人性的讨论便接触到了对人的本质的认识，这无疑认识论深化的一个标志。在中国哲学史上，孟子第一个系统地论述了人的本性，明确提出了“性善”论的观点，这对于推动人最终对自身的正确认识具有一定的作用。但是，孟子的“性善”论是一种主观唯心主义的哲学理论，是为他的政治观点服务的。所以，它本身就具有极强的阶

级性。例如孟子在《离娄》下里就认为，虽然人生下来都有“善端”，但“庶民去之，君子存之”，只有“君子”（统治者）才能保持它，发展它，至于“庶民”（下层人民）则不能保持，只会丧失它。

孟子政治思想的核心是仁政和王道。孟子从“性善”论出发，认为人人都有对别人的同情之心，即恻隐之心，不忍人之心。他举例说：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”（《公孙丑》上）一个小孩将掉入井中，有生命危险，而不管是谁，在没有任何功利目的的情况下，都有惊骇哀痛之心，都有对小孩的同情之心。于是孟子得出结论并推广到政治上说：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”（同上）他并且还说，只要将四个“善端”“扩而充之”，就“足以保四海”。（同上）由以上可以知道，孟子的“仁政”思想实质上就是统治者在执政时向人民作些让步，不管是制定措施，还是发号施令，都应该想到人民的痛苦，同情人民的痛苦，只有这样，天下才能大治。

王道是针对霸道而言的。王道就是为王之道，孟子提倡的王道就是以德平天下之道。以德平天下就是反对使用武力，而以仁、德使天下归服。以德治天下则是天下统一之后，进一步对天下进行治理，这时更应该以仁、德使人人向善，从而达到天下大治。

孟子提倡的仁政，是他实现王道蓝图的政治纲领，而王道则是孟子的最终政治目的，是他治理国家的最高理想。只是在战国中期，各诸侯国的君主都忙于兼并战争，是无暇顾及也是不可能实行仁政的，所以仁政在当时属于一种超前的政治方案。于是在

孟子的时代，仁政和王道都不免流入一种空想。

孟子在推行“仁政”时所提出的一些具体措施，反映了被压迫者的愿望，具有一定的进步性。如他主张“省刑罚，薄税敛”（《梁惠王》上）；在位者必须满足百姓对“恒产”的要求，在“制民之产”时能够保证人人温饱。孟子为提倡“仁政”还宣扬了民本思想，他明确指出：“民为贵（重要），社稷次之，君为轻。”（《尽心》下）这是孟子思想中最具民主性的部分。虽然孟子的本意是为了维护封建的君权，但他认识到人民的力量在现存秩序中的重要性，这无疑是中国政治思想史上的一大进步。

此外，孟子还有力地揭露和批判了统治者的贪婪残暴，他说：“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也。”（《梁惠王》上）这虽然只是指梁惠王，在当时却带有极大的普遍性。当然，孟子“仁政”学说的实质是为了维护封建君权统治。在战国中期，人民在长期的阶级斗争中逐渐显示出自己强大的力量，统治者为了及时地防止犯上作乱的事变，就必须向人民作出一定的让步，例如减轻人民的负担，或施些小恩小惠等。孟子的“仁政”学说正是适应了统治者的这种需要。

在孟子的思想中，也有许多不正确的地方，如：“劳心者治人，劳力者治于人。治于人者食人，治人者食于人。天下之通义也。”（《滕文公》上）“无君子莫治野人，无野人莫养君子。”（同上）孟子在这里虽然提出了社会大分工的思想，是社会进化论，具有历史的进步性。但是，他这样明确地规定了劳心、劳力的等级与秩序，也就为后来历代统治者的剥削行为提供了理论依据。

## 五、孟子的伦理道德思想

孟子的伦理道德思想也是孟子思想的重要组成部分。总的来说，孟子的伦理道德学说仍然是继承并发展了孔子的思想，从而

形成了一套比较系统的理论。诸如道德的起源、作用、修养和人格要求等，孟子都作了详尽的论述，这不但丰富了先秦的伦理学思想，而且使得儒家的伦理道德学说成为以后几千年中国人的行为准则，在历史上产生了重大而深远的影响。

孟子的道德起源论和性善论二者是同源的。在孟子的理论中，前文已述的仁、义、礼、智既是人生来就有的四个“善端”，也是人判断善恶是非的“四德”。作为“善端”，这是人区别于动物的本质属性。作为“四德”，则主要是指人的四种能力，有了它，人就能够判断人类思想和行为的善与恶，正义与非正义。（《告子》上）从前引孟子的话还可以知道，他认为此“四德”不为人所知，是因为人们没有思索、探求它的缘故。

孟子的道德起源论与他的性善论一样，是唯心主义的，具有先验论的倾向。但是，孟子所说的“四德”既然又称“四端”，那它们就还只是一种开端，一种萌芽，一个起点，还远远没有达到道德的完善。而道德的完善，还有赖于后天的教化和个人的努力。由此看来，孟子的伦理道德学说并不是纯粹的先验论，他在论述后天对道德完善作用的问题上具有一定的合理性。

孟子曾多次提出教化对培养、完善人的道德的重要作用。他说：“谨庠序之教，申之以孝悌之义。”（《梁惠王》上）他认为一个人得到温饱，还仅仅只是物质上得到满足，这之后还必须进行精神上的追求和充实。这就是兴办学校教育，反复以孝悌等道德标准进行灌输，从而提高和完善人的道德水准。同时，孟子还十分强调环境对个人思想品德形成的重要作用，他说：“居移气，养移体，大哉居乎！”（《尽心》上）这里的“居”就是指一个人所处的环境，他认为环境可以改变一个人的气度，当然也可以改变一个人的道德品质，所以环境对人道德的形成具有重要的意义。

此外，孟子还非常重视后天的人的主观能动性对道德的形成和完善所起的巨大作用。就在指出人固有“四德”之后，孟子接着还说：“求则得之，舍则失之。”（《告子》上）这就是说，一个人与生俱来的“四德”只是道德的开端和起点，只有主动探求，才能得到它；反之，如果放弃，也就会失去它。而且，孟子认为仅仅只有“求”还不够，“求”只能“得”，还只是找到了“四德”，只是使之保持而不致于散失。孟子认为对“四德”更重要的还在于扩充：“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣。若火之始燃，泉之始达。”（《公孙丑》上）即“四端”（“四德”）经过“扩而充之”之后，才能达到道德的完善，就像刚刚燃烧的火，最终不可扑灭；也像刚刚流出的泉水，最终可汇为江河一样，谁也不能阻挡。

“四德”是孟子伦理道德思想的主要范畴，因此，一个人具备了“四德”，即求而得之，扩而充之之后，他就是一个道德完善的人。孟子认为这样的人如果是国君，则“足以保四海”（《公孙丑》上），干出一番安定天下的大事业来。至于一般的人，他具备了“四德”，就可以正确处理“五伦”，即君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友五种主要的社会关系。另外，“四德”并不是平列的，它的重点在仁、义；“五伦”也不是平列的，它的重点在君臣、父子这两种关系上。对此，孟子说：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也。”（《离娄》上）这里文字上与“义”相应的虽然是“兄”，但从孔子到孟子的系统学说来看，君臣关系更为重要。再加之这里与“仁”相应的“亲”，这就包含着父子关系在里面。所以，孟子伦理道德思想的核心问题就是以仁、义来处理君臣、父子关系。抓住了这个核心，也就找到了孟子伦理道德思想的本质。

至于如何扩充“四德”，这就是有关个人修养的问题了。对此，孟子提出了一系列的修养方法，并从中显示出其独特的人格要求，从而影响了整个封建社会，乃至今天仍然具有积极的意义。

孟子的道德修养方法是从孔子那里继承而来的，这就是自我反省。《论语·学而》就记载有孔子弟子曾参的名言：“吾日三省吾身。”至于自省的方法，孔子则说得更明白：“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”（《论语·里仁》）看见贤人，就向他看齐；看见不贤的人，就自我检查有没有和他一样的毛病。这当然只是自省的一种方法，但孔子是提倡举一反三的，所以孟子也揣摩出了自己的方法，这就是“反求诸己”。

孟子的“反求诸己”是一种对自我的严格要求，这比孔子、曾参的自省具有更大的人格力量。孟子说：“仁者如射：射者正己而后发，发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣！”（《公孙丑》上）这里孟子是以射箭为喻，射箭比赛中如果自己输了，这不能责怪胜者，而应该反躬自问问题在哪里。孟子还说：“爱人不亲反其仁，治人不治反其智，礼人不答反其敬。行有不得者，皆反求诸己，其身正而天下归之。”（《离娄》上）就是这样，孟子提倡一个人做一切事情如果没有达到预期效果，都应该反躬自责，这样就必然“身正”。“身正”，其道德则完善；道德完善之人，必然“天下归之”。就是这样，孟子所提倡的“反求诸己”，将人的道德修养提到了一个新的高度。

如果说“反求诸己”是孟子自身修养时的一种主观苛求的话，那么，他的“万物皆备于我”的做法则是一种主客观的统一了。孟子说：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”（《尽心》上）“万物皆备于我”，这是何等的有气魄，同时也是一种最高的道德修养，一种最高的精神境界。

一个人向万物寻求长处，具备了万物的优良品质，他的道德自然就十分完善了，以这样的道德修养去追求仁德等，当然会获得成功的快乐。另外，“万物皆备于我”还体现了孟子的“天人合一”宇宙观，而且与恩格斯的著名命题“自然界与精神的统一”（《自然辩证法》）相吻合，表明了孟子追求客观世界规律与主观思维规律的一致性，追求自然规律与思维规律的一致性。

对于个人的道德修养，孟子还提倡专心致志，反对一暴十寒。他说：“虽有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。”（《告子》上）他认为善良之心的萌芽就像这易生之物，如果一暴十寒，就不能生长起来。接着，孟子还以学弈为喻，指出如果要使善心生长、壮大，就必须像专心致志学弈的那个人一样，一心一意，坚持不懈地追求，才能取得好的成绩。

孟子还提倡以艰苦磨炼来提高自己的道德修养，这在今天也是具有积极意义的。孟子说：“故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身。行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。人恒过，然后能改；困于心，衡于虑，而后作；征于色，发于声，而后喻。入则无法家拂士，出则无敌国外患者，国恒亡。然后知生于忧患而死于安乐也。”（《告子》下）孟子认为，一个人要干一番大事业，就必须有相应的精神与能力，而这种精神和能力则必须靠艰苦磨炼才能获得。所以肉体的痛苦、精神的苦闷，对于一个人优秀品质的形成来说，未尝不是好事。孟子的结论是“生于忧患而死于安乐”，对于一个人是这样，对于一个国家、一个民族理应也是这样。中国是一个古老的国家，中华民族是一个古老的民族，中华民族之所以发展到今天不仅没有败亡，而且足以能够立于世界民族之林，并显示出蓬勃向上，兴旺发达的气象，就是因为这个民族在几千年无数的内忧外患中一直不低头，不退缩，始终保持旺盛的斗志，



这样，它才像一条巨龙一样，屹立在世界的东方。孟子提倡“生于忧患，死于安乐”，这对于中华民族顽强生命力的形成起到了极大的推动作用。

孟子在一生的政治活动和学术活动中显示出了极为强大的人格力量。这种人格力量既是他反复提倡道德修养在自我个体身上的显现，也是他作为理想提出的人格要求。

首先，孟子说他具有一种至大至刚的“浩然之气”。对于什么是浩然之气的问题，孟子也觉得很难跟人说清楚。不过，从孟子的论述可以知道，这种气必须同义与道相配合，当义不断积累，道不断提高到了相应程度的时候，这种气就变得盛大、刚健、可以充塞天地之间。其实，养气是个人修养可以达到的一种至高境界，孟子认为他自己已经达到了这种境界。

其次，孟子还提倡一种大丈夫气概。他说：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”（《滕文公》下）孟子认为，显赫一时的纵横家公孙衍、张仪根本算不上大丈夫，他们投靠诸侯，为虎作伥，“以顺为正”，只是“妾妇之道”。真正的大丈夫要行仁义，有礼、智，特别要做到“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。这是何等的气概！有了这种气概，就能够在各种各样的考验面前不改变本色。中华民族历来讲究民族气节，讲究正气、骨气，就正是孟子所说的大丈夫气。

与此相联系的还有对尊贵者的态度。孟子说：“说大人，则藐之，勿视其巍巍然。……在我者，皆古之制也，吾何畏彼哉！”（《尽心》下）孟子认为，要向尊贵者进言，首先就要藐视他，不要怕他高高在上。因为尊贵者占有的只是荣华富贵，而我却具有古圣贤的礼制，所以我不怕他。这就充分体现了孟子“富贵不能

淫，贫贱不能移”的大丈夫气概。

关于坚定信念，坚持操守，孟子还提出了“舍生取义”的著名主张。他说：“鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，亦我所欲也；义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义也。”（《告子》上）这里孟子以鱼和熊掌二者为喻，在权衡了轻重利害之后，毅然决然地选择了“舍生而取义”。其实，孔子也有类似的主张，他说：“无求生以害仁，有杀生以成仁。”（《论语·卫灵公》）孔子为仁可以杀生，孟子为义可以舍生，他们都认为要以生命的代价来维护自己的主张。也正是因为如此，后世才流传有“孔曰成仁，孟曰取义”的美誉。当然，孔子最终既没有“杀生”，孟子到老也没有“舍生”，但是，他们所提倡的这种牺牲精神却成为了中华民族的光荣传统。在中华民族的历史上，就有无数先烈为了挽救民族的危亡前仆后继，勇于牺牲，表现出光照千秋的高风亮节。

此外，孟子还一再提倡国君“与民同乐”的思想，这是孟子民本思想的一个方面。在提倡“与民同乐”的同时，孟子还引申出一个影响深远的著名命题，这就是“乐以天下，忧以天下”。孟子说：“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”（《梁惠王》下）孟子认为，要处理好国君与百姓的关系，关键在于国君的态度。只有国君首先以百姓的忧乐作为自己的忧乐，那么相应的，百姓也就会以国君的忧乐作为自己的忧乐。只有这样，就真正做到了国君和百姓同忧共乐，于是，“王道”也就可以实现了。这是孟子对国君实行王道所提出的必要条件，也体现了孟子“敬人”、“爱人”的仁者广阔胸怀，的确是一种高尚的精神境界。

孟子的这种“乐以天下，忧以天下”的思想主张一经提出，也就引发了后世无数爱国者的纷纷出现。中华民族的历史上代代

不乏正直之士，他们生下来就是为了以天下为己任，因而能够与国家，与民族，与人民同呼吸，共命运，表现出一种高尚的情操。在唐代，在社会由兴盛向衰败的转化中，在危机四伏，即将发生安史之乱之时，杜甫唱出了“穷年忧黎元”（《自京赴奉先县咏怀五百字》）的低吟，表现了他忧国忧民的情怀，并最终成为了备受后人敬仰的诗圣。在北宋，范仲淹在外侮频仍、国力衰弱的忧患环境中，虽遭受贬谪，但仍然写出了“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”（《岳阳楼记》）的名句并名垂千古。“天下兴亡，匹夫有责焉”，清初顾炎武《日知录》中的一句话被后人牢牢记住，并在“五四”时期浓缩成“天下存亡，匹夫有责”的警句，它成为有力的口号，唤醒了中华民族，从此开始了一场轰轰烈烈的反帝反封建运动。直到今天，孟子的“乐以天下，忧以天下”已发展成为中华民族优良的爱国主义传统。今后，它还必将不断发扬，成为激励中国人民完成复兴民族大业的巨大力量！

## 六、孟子的文艺思想

孟子在推行仁政的时候提出的“与民同乐”观也是其著名的文艺思想。《梁惠王》下中说：

（齐宣王）曰：“寡人非能好先王之乐也，直好世俗之乐耳。”曰：“王之好乐甚，则齐其庶几乎？今之乐由古之乐也。”……（孟子曰）“今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声，管籥之音，举欣欣然有喜色而相告曰：‘吾王庶几无疾病与？何以能鼓乐也？’今王田猎于此，百姓闻车马之音，见羽旄之美，举欣欣然有喜色而相告曰：‘吾王庶几无疾病与？何以能田猎也？’此无他，与民同乐也。今王与百姓同乐，则王矣。”

我们知道，孔子是非常推崇古乐的，认为舜时的韶乐尽善尽美，甚至还由此产生了“在齐闻韶，三月不知肉味”（《论语·述而》）的佳话。然而对今乐，对民间新声“郑声”孔子却是深恶痛绝的，他“恶郑声之乱雅乐”（《论语·阳货》），认为“郑声淫”，所以提倡“放郑声”（《论语·卫灵公》）。但孟子却不是这样，他认为只要国君能“与民同乐”，“今乐”和“古乐”就没有区别。这是因为时代在前进，孟子适应了时代的进步，才提出了这样的主张。另外，孟子还认为一个国君如果能“与民同乐”，他就能使天下百姓归服，从而实现“王天下”的理想。

孟子的“与民同乐”的文艺思想是以其“性善”论为理论基础的。因为人的本性是善良的，所以人们的爱好就有共同之处。对此，孟子还说：“口之于味也，有同者焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。”（《告子》上）正因为人心有相同的理义，人耳有共同爱好的音乐，所以“与民同乐”才有可能。当然，这里孟子片面强调了人性中共同的方面，而忽略了其差异性，这是孟子的不足之处。

其实，“与民同乐”是孟子推行仁政时提出的具体措施之一。孟子为了推行仁政，还极力反对统治者置人民于不顾，单方面享受生活中的乐趣。他说：“古之人与民偕乐，故能乐也。《汤誓》曰：‘时日害丧，予及女偕亡。’民欲与之偕亡，虽有台池鸟兽，岂能独乐哉？”（《梁惠王》上）他认为一个国君如果像夏桀那样，被百姓所抛弃，他一个人也是得不到乐趣的，而只有“与民同乐”，才能真正得到生活的乐趣。所以，一个国君要推行仁政，实行王道，除了其他的措施以外，还必须“与民同乐”。

“与民同乐”虽是政治主张，但也包含着孟子的文艺思想。首先，孟子对“今乐”的看法就比较进步。从总体上看，孟子虽

有复古的倾向，而且他还引用过孔子批评“今乐”“郑声”的话。但孟子并不是一个厚古薄今之人，为了推行“仁政”的需要，他还能够跟上时代的前进步伐，表示了对“今乐”、“世俗之乐”的宽容，这一点连齐宣王都感到出乎意料之外。在孟子生活的战国中期，“古乐”雅乐虽然还在周天子和各诸侯国朝廷里发挥作用，但作为“今乐”的民间新声却早已产生并在中华大地普遍流传开来，如果对此视而不见，甚至排斥打击，就是泥古之人。但孟子并不是这样的人，对“今乐”的宽容说明他的思想还能够随着时代的进步而进步。

其次，“与民同乐”又是以人类的共性为前提的，这反映在审美趣味方面，就是美感的共性问题。孟子的“与民同乐”思想说明他已经认识到人类的美感具有共性的一面。按说，齐宣王和齐国百姓由于阶级地位的不同，其审美趣味，亦即美感是有差异性的。同一首歌曲，同一种音乐，可能齐宣王认为美，会去欣赏，而齐国百姓可能认为不美，因而不会去欣赏，反之亦然。这是十分显而易见的，但这只是事物的一个方面。另一方面，作为不同阶级的齐宣王和齐国百姓生活在齐国同一社会里，他们虽然对立，但又互相依存；他们的思想感情虽然各不相同，但又是互相渗透、互相影响的。因此，他们也可能会对同一首歌曲、同一种音乐感兴趣，认为美，也就会共同去欣赏它，从而得到审美愉悦。推行“仁政”的孟子提出国君“与民同乐”并不是要求齐宣王真的寻找那与齐国百姓共同爱好的一首歌曲，一种音乐来共同欣赏，而是从政治的角度，从治国的角度提出了国君必须与百姓同忧乐。但是，孟子的“与民同乐”思想还具有美学的意义，这就是认为人类的美感具有共性的一面。

孟子在与杨朱、墨翟等各家各派的争辩中，还提出了“知言”、“养气”的重要观点。如前所述，“养气”说是孟子哲学思

想也是伦理思想的重要组成部分，它虽然不属文艺思想，但对后代文论产生过深远的影响。

首先是关于“志”和“气”的关系，对此，孟子说：

夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉。故曰：持其志，无暴其气。（《公孙丑》上）

这里的志就是人的思想意志，气就是人的感情意气。孟子认为，一个人的思想意志是第一位的，而感情意气则是第二位的。因此，要想在论辩中取得胜利，就必须坚定自己的思想意志，这样，感情意气就自然能随之而来，是不必滥用它的。从这里可以看出，孟子始终是将“气”和“志”联系在一起的。这也就是说，一个人只有以实现善为坚定的目标，他才能产生无所畏惧的奋发意气。孟子在处理“志”和“气”的关系时是正确的，是他作为一个儒者在实际的斗争中总结出来的经验之谈。因为如果将“志”和“气”的关系倒过来了，一个人的行为就可能趋向恶，甚至走人歧途。

其次是关于“养气”。当弟子公孙丑问到自己之所长为何时，孟子回答道：“我知言，我善养吾浩然之气。”当公孙丑又问“何谓浩然之气”时，孟子则答曰：

难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。（《公孙丑》上）

孟子这样谈论“浩然之气”似乎显得有些神秘，但仔细分析起来，孟子的这段话与上引的有关“志”和“气”之关系的言论是有联系的。此外，这段话还告诉我们：第一，这种“浩然之气”必须与义和道相配合，否则就没有力量。第二，只有将正义

长期积累才能产生“浩然之气”，偶一为之的正义之举是不可能产生它的。第三，即使已经产生了“浩然之气”，但只要做一件愧心事，它就会马上消下来而失去力量。

由此看来，孟子所说的“浩然之气”其实是个体生命在坚守伦理道德目标的同时焕发出来的一种积极进取、奋发向上的精神状态。“浩然之气”属于哲学的范畴，同时也是孟子对人格精神美的一种追求，因此，它还理应属于文艺美学思想。正是因为如此，孟子的“浩然之气”说才在后代的文论中发生了深远的影响。这种影响一方面表现为后代不少理论家对作家才性、气质的探讨，如曹丕《典论·论文》、刘勰《文心雕龙》等的有关论述。另一方面则表现为直接对文学创作发生了影响。《孟子》中的文章就充满了“气”，因而形成了一种气势，一种力量。这种文章的气势和力量被后代的古文学家们所揣摩，所学习，因而大大推动了古文的健康发展。

第三是关于“知言”。“知言”就是在论辩时一眼就能看出对方言论的错误所在。对此，孟子在回答公孙丑提问时是这样表述的：

彼辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。生于其心，害于其政；发于其政，害于其事。圣人复起，必从吾言矣。（《公孙丑》上）

彼，淫、邪、遁之辞是有害于国家政事的，因此必须分别识破其所蔽、所陷、所离和所穷。另一方面，在双方论辩时，只有做到“知言”，即认清并击中对方错误之要害，才能使自己立于不败之地。“知言”说与驳论文写作具有内在联系。

关于“知言”和“养气”的关系问题，孟子似乎并没有论及。但从孟子阐述此二者时所显现的逻辑关系可以知道他是

“养气”为第一，而以“知言”为第二的。这就是说只有首先从主观上培养出“浩然之气”，才能在客观上“知言”，从而准确击中论敌之要害。

在与弟子们探讨如何阅读《诗经》，以及如何正确理解作品评价作家的时候，孟子还提出了“以意逆志”和“知人论世”的文学批评方法。“以意逆志”和“知人论世”也是有内在联系的，它们二者共同构成了孟子的作家、作品观。

关于如何正确理解作品，孟子提出了“以意逆志”的批评方法：

咸丘蒙曰：“舜之不臣尧，则吾既得闻命矣。《诗》云：‘普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。’而舜既为天子矣，敢问瞽瞍之非臣，如何？”曰：“是诗也，非是之谓也：劳于王事而不得养父母也。曰：‘此莫非王事，我独贤劳也。’故说诗者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。如以辞而已矣，《云汉》之诗曰：‘周馀黎民，靡有孑遗。’信斯言也，是周无遗民也。”（《万章》上）

问题是由阅读《诗经》中的作品而提出来的。当弟子咸丘蒙引用了《诗经》中的诗句，提出既然普天下之人都是天子之臣，那又为什么舜的父亲不是舜的臣子的问题的时候，孟子提出了要真正读懂作品，就必须“以意逆志”的著名观点。在这里孟子认为《诗经·小雅·北山》中的“普天之下”四句，并不能照字面去理解，而诗人这样写强调的是：既然大家都是天子的臣民，就都有义务去努力王事，然而事实上却只有我一人为王事辛劳。从修辞的角度看，诗人运用的是夸张的方法，既然是夸张，又怎么能够着实呢？因此，正确的读诗方法应该是不要拘于文字而误解词句，也不要拘于词句而误解原意。只有充分理解作者的用意，并



以此推测作品的主旨，才能得到正确的理解。另外，读《诗经·大雅·云汉》诗也应这样，也不要被其字面意所误解。

自从孟子提出“以意逆志”的批评方法之后，受到了历代学者的普遍赞同。但是后来的人们在解释这四个字的时候，却出现了针锋相对的两种意见。这两种意见的不同关键在于对其中“意”字的理解有别。一种意见认为此“意”是指读者之意，那么“以意逆志”就是指用读者自己的切身体会去推测作者的本意。另一种意见则认为此“意”为作者之意，那么“以意逆志”就是指以作者的用意去推测作品的主旨。清吴淇《六朝选诗定论缘起》中说：“汉宋诸儒以一志字属古人，而意为己之意。夫我非古人，而以己意说之，其贤于蒙之见也几何矣。不知志者古人心事，以意为舆，载志而游，或有方，或无方，意之所到，即志之所在，故以古人之意求古人之志，乃就诗论诗。”吴淇的这种解释属于第二种意见，他主张从作品的客观意义去探求作者之志，这是比较科学的。的确只有这样，才能正确探求作品的本义，而不至于望文生义，穿凿附会。

关于如何正确评价作家，孟子还提出了“知人论世”的批评方法：

孟子谓万章曰：“一乡之善士斯友一乡之善士，一国之善士斯友一国之善士，天下之善士斯友天下之善士。以友天下之善士为未足，又尚论古之人。颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也。是尚友也。”（《万章》下）

孟子这段话的主旨是交友的问题，而且是在古人之中交友。孟子要找的古人是善士，是优秀人物，而当这个善士是作家的时候，这就和文学批评联系上了。在这里孟子认为要读懂古人的作品，就必须了解把握作者的有关情况，而要了解作者，又必须了解把

握作者所处的时代。

孟子提出的这种“知人论世”的批评方法无疑是正确的。在中国文学批评史上，孟子第一个提出作家生平和时代背景对正确评价作品的重要性，这发展到后来，便形成“社会—历史”批评的科学方法。“知人论世”并不等同于“社会—历史”批评方法，但它为后者的形成奠定了基础。

“以意逆志”和“知人论世”是孟子在不同的场合论及的文学批评方法，他并没有将此二者联系起来进行阐述。但是仔细分析起来，它们二者之间还是有关联的，是存在先后的逻辑关系的。前人早已看出了这点：“夫不论其世，欲知其人，不得也。不知其人，欲逆其志，亦不得也。……故必论世知人，而后逆志之说可用之。”（《孟子正义》引顾镇《虞东学诗》语）由此看来，“知人论世”应在先，然后才可以“以意逆志”，也就是先必须了解把握作者的时代、生平和思想，才有可能“以意逆志”，从而准确把握作品的主旨。

孟子提出的“以意逆志”和“知人论世”的文学批评方法，因其合理性而具有极强的生命力。经过历代学者们的继承和发展，便成为了一套完整的批评模式，它在历史上发挥过巨大的作用，今后仍将继续发挥这种作用。

## 第五章 《老子》与《庄子》

说道家，几千年文化源远流长，好玄虚者，以其为玄远超迈之学，似可及而实不能及，于是道家之学成了清谈之资；好世俗者，以其为务实平易之学，似不可及而常及，于是道家之学又是致用之本。道家思想的无穷魅力使它在流衍中对后世一代又一代的人们产生了浸骨浹髓的影响，这远远超越了一般哲学的、或历史的、或文学的理论研究，而在一天天、一年年的濡染中成为民族精神、民族性格的重要组成部分，与儒、佛之学鼎足而三。溯道家之源，不能不言说老子和庄子，对他们的认识可以说是深入了解道家学派的必由之路，况且老庄的学说是道家学派的基石，后世学人无论是以文解道、以诗解道，还是以儒解道、以佛解道、以仙解道，终究只是对道学的阐释，其对道学的发展都有一定的局限，从而使老庄在道家学派中具有不可超越的地位。

### 一、老子、庄子及道家学派

西汉司马迁曾为老子立传，即《史记·老子韩非列传》中的“老子传”，原文如下：

老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。孔子适周，将问礼于老子。老子曰：“子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。去子之骄气与多欲，恣色与淫志，是皆

无益于子之身。吾所以告子，若是而已。”孔子去，谓弟子曰：“鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙吾不能知，其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！”老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：“子将隐矣，强为我著书。”于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。

或曰：老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时云，

盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。

自孔子死之后百二十九年，而史记周太史儋见秦献公曰：“始秦与周合，合五百岁而离，离七十岁而霸王者出焉。”或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隐君子也。

老子之子名宗，宗为魏将，封于段干。宗子注，注子宫，宫玄孙假，假仕于汉孝文帝。而假之子解为胶西王太傅，因家于齐焉。

世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。“道不同不相为谋”，岂谓是邪？李耳无为自化，清静自正。

这是最早的老子传，其中有些问题值得特别的注意。

一是老子为谁？司马迁记述了三个老子，一为李耳，二为老莱子，三为周太史儋。他对后二者都用了“或曰”，以示记述的不确定性，而明言为李耳的老子著书上下篇，言道德之意五千言，与世传的《老子》（或称《道德经》）相符。所以尽管司马迁有所疑惑，如此记述也与他“疑则传疑”的史学精神相吻合，但他的思想倾向还是很清楚，即以李耳为老子，其后世俗传统也认为李耳是老子。

二是老子虽说做过东周王朝的守藏史，即管理图书的官吏，但司马迁最终给他下的结论是“隐君子”——隐士。他记载的老子对孔子说的“君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行”的确是隐士之言，这话有两层很重要的意思，一是达则兼济，穷则独善。这话听起来并不陌生。其后孔子说过：“道不行，乘桴浮于海。”（《论语·公冶长》）孟子说过：“古之人，得志泽加于民，不得志修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。”（《孟子·尽心》上）后者成为儒家学派经典的处世哲学。相形之下，后来被视为儒学大师的孔子和孟子所表现的思想与老子的思想有相当一致的地方，其表面上的原因似乎是孔子受过老子影响，而孟子又是孔子之孙子思门人的弟子，其思想相延续造成的。但在实际上，兼济与独善是怀才者的两条人生之路，在以后的历史长河中，有真才实学的芸芸众生在这一点上表现出来的人生准则，往往是非此即彼。但老子随后说的：“吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。”这才有真正的老子本色：人有才不要露才，有德不要显德，深藏无欲、大智若愚则易于处世，它后来是道家学派的基本理论之一。

三是老子的话说得简单，孔子却被深深地打动了。不过他没有弄明白这个老子，回去以后对他的弟子们说：“我知道鸟会飞，可以用箭去射鸟；我知道鱼能游，可以用丝线捕鱼；我知道野兽会跑，可以用网去套野兽，但我不知道乘风驾云在天空飞翔的龙，今天我去见了老子，这老子就像那天上的龙啊！”孔子对于老子的崇敬，在《庄子》一书中留下了很深的痕迹，庄子在建构自己理论的时候，虚构了许多老子与孔子的对话，通常把老子置于教诲者的地位，让孔子一而再、再而三地接受老子的教育。这难免有庄子的偏见，但在根本上却是历史传言的引伸。同时，孔

子说老子是“龙”，是老子思想的神奇莫测所致。不过，老子教导孔子去骄无欲，实际上自己深怀欲望，所以对混乱的社会现实很不满意。在他看来，社会充满了邪恶，人们追求知识，哪里知道人的忧患生于求知；人们追求善良，哪里知道善良与罪恶没有什么区别。人们不懂得这个道理，像每天都有盛大宴席、每天都是游春赏景一样的快乐生活。惟有他自己面临这种生活心里很平淡。他不能像众人一样生活，很疲倦，也很孤独，于是感叹道：为什么别人那么富有，而我却什么东西也没有；为什么别人那么清醒，那么有本事，而我是那么愚蠢，那么无能。老子这样评述自己，并不是真的标榜别人是怎样行，鄙薄自己是怎样不行，而是正话反说，暗寓别人的昏庸和自己的不合流俗，有常人所没有的学识和节操。老子对世俗追求金钱财物美女歌舞很不以为然，世俗的快乐不就是声色犬马之乐吗？这没有什么值得追求的，远不及他的甘于淡泊，无可无不可。

老子虽说是在朝廷做着史官，实际上不太在意自己的官职，而是借做官隐于市朝，修身养性，据说他最后西出函谷关，为关令尹喜所求，著成《道》和《德》81章。论道说德，建立了道家学派的基本理论。这部书被后人奉为经典，称为《道经》和《德经》，合称《道德经》，又因他被人尊为老子，这部书也就有了《老子》一名。不过《老子》一书真的产生于什么时代向有争议，或认为《老子》成书于春秋，或认为成书于战国，或认为成书于西汉，一般认为不晚于战国。其作者也有异说，一般认为是老聃所著。通行的《老子》传本是魏晋时王弼的注本，1974年在长沙马王堆汉墓出土了帛书《老子》的甲、乙本，1996年在荆门郭店出土了竹简《老子》的残本，都是阅读《老子》的重要参考书。

司马迁也为庄子立传，其文附于《史记·老子列传》之后：

庄子者，蒙人也，名周。周尝为蒙漆园吏，与梁惠王、齐宣王同时。其学无所不窥，然其要本归于老子之言。故其著书十余万言，大抵率寓言也。作《渔父》、《盗跖》、《胠箧》、以诋訾孔子之徒，以明老子之术。《畏累虚》、《亢桑子》之属，皆空语无事实。然善属书离辞，指事类情，用剝儒、墨，虽当世宿学不能自解免也。其言洗洋自恣以适己，故自王公大人不能器之。

楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：“千金，重利；卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入大庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我。我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。”

在《庄子传》中，也有一些值得注意的问题。

其一，庄子的籍贯。司马迁说庄子是“蒙人”，蒙为何地，一说是宋国蒙城，唐代司马贞在《史记索隐》里引刘向《别录》，称庄子是“宋之蒙人也”；一说是梁国蒙县，唐代陆德明在《经典释文序录》里说庄子是“梁国蒙县人”；一说楚国蒙县，宋代乐史在《太平寰宇记》中说，“六国时，楚有蒙县，俗谓小蒙城，即庄周之本邑”。一般依从马叙伦的考证，认为庄子是宋国蒙城人，即今河南商丘人。

其二，庄子所处的时代。司马迁笼统地说庄子和战国时的梁惠王、齐宣王同时，梁惠王公元前369—前319年在位，齐宣王公元前319—前301年在位。人们据此推断庄子的生年，有前369、前355、前328、前365、前375年之说；推断庄子的卒年，有前286、前275、前290、前295年之说，一般依从马叙伦的考证，认为庄子大约生在前368年，死在前286年。同时，人们深感迷惑的是，孟子也处在梁惠王、齐宣王时期，并多次与

梁惠王、齐宣王论仁政王道之术，但没有一点记载表明孟、庄二人之间有过联系，批判过杨朱、墨翟之学的孟子，没有批判过与儒学格格不入的道家之学；而庄子的著述中，也没有提到过孟子，其中的缘由不明，但可以断言二人的不相知。

其三，庄子的师承。司马迁以“其学无所不窥”肯定庄子的博学多识，同时断言他的学说“要本归于老子之言”，并把庄子视为老子学说的捍卫者，说庄子“诋訾孔子之徒，以明老子之术”。在实际上，庄子和老子没有直接的师承关系，但学说本身显示了高度一致性是不庸置疑的，司马迁还说过：“老子所贵道，虚无，因应变化于无为，故著书辞称微妙难识。庄子散道德，放论，要亦归于自然”（《史记·老子韩非列传》），同样是看到了庄子之学与老子之学的内在联系，他把庄子传附于老子传后，也许是出自这种动机。魏晋时期，嵇康著《圣贤高士传》，其中说庄子“少学老子”，大概是受了司马迁的影响。不过，关于庄子的师承有不同的说法，中唐韩愈在《送王秀才序》中说“子夏之学，其后有田子方，子方之后，流为庄周。”近人章太炎则怀疑庄子出自颜氏之儒。据此：庄子该是师承儒学。就庄子而论，他在思想上更多地是亲老而批孔，以见他的道家学派的立场，师承本身的归属并不重要。

其四，庄子的著述。司马迁在这里提到的庄子著作有《渔父》、《盗跖》、《胠篋》、《畏累虚》、《亢桑子》。“亢桑”，人们认为即“庚桑”，《亢桑子》为《庄子》杂篇的《庚桑楚》，那么，除《畏累虚》不见于今传的《庄子》外，其他都在今本《庄子》中。班固在《汉书·艺文志》里说《庄子》52篇，今传的郭象注本只有33篇，分为内篇7篇，外篇15篇，杂篇11篇。它们的作者究竟是谁的公案已经很难断言，或认为内篇为庄子著，外篇、杂篇为庄子弟子著，或有完全相反的意见。通常以前说



为是。

其五，《庄子》的风格。司马迁所说的主要是：《庄子》“大抵率寓言”、“空语无事实”，表明庄子虚构了寓言故事以说理，并以之“剽剥儒、墨”，即批评、攻击儒家和墨家。同时在语言表现上，“汪洋自恣”，即有博大的气势，又随顺自己的意愿，为所欲为。像清代刘熙载就说：“文之神妙，莫过于能飞。庄子之言鹏曰‘怒而飞’，今观其文，无端而来，无端而去，殆得飞之机者。”（《艺概·文概》）庄子正是以他丰富的想像力和恣纵的语言表现方式，显示出自己独到的浪漫风格。

除了上述，司马迁还以楚威王用重金聘请庄子出任楚相而庄子婉言回绝的故事，说明庄子淡泊名利而追求避祸全身的人生。因此，他安贫乐道，相传他住在一个狭窄偏僻的小巷子里，依靠编织草鞋维持生活，生活常常无以为继。他曾向监河侯借粮，维持最起码的生存需求，把自己搞得面黄肌瘦。庄子真的是很穷，他去拜访梁惠王的时候，穿的是打了补丁的衣裳，梁惠王带着嘲笑的口吻说：“先生怎么这样穷呢？”庄子说：“一个人有道德不能施行才是穷，我的衣裳破烂，不过是生活贫困罢了。”而人要人仕途、做高官、享厚禄，都有妨人生的自由和快乐，甚至是突降灾祸，到那时候，人悔恨交集也是无济于事的。

老子和庄子是道家学派的创始人，在他们所经历的春秋、战国时期，被人们认为是道家学派人物的还有关尹、列子和杨朱，因此不能不提到他们。

关尹，即函谷关的关令尹喜。人们认为他和老子同时，慧眼识老子，当老子要离函谷关远行的时候，强留老子著书立说，方有道家学派之本。然而，关于关尹的身世人们却知道得很少，只知道他生活在春秋后期，年龄小于老子。关尹要老子著书不知道出于什么动机，司马迁在《老子传》中，只记载了他对老子说的

一句话：“子将隐矣，强为我著书。”《庄子·天下》篇提到了他，很有意思的是把他和老子相提并论，说他们领悟了古人传下来的“道”，以“道”为思想本源，以平淡与自然相处为共同的生活情趣，他们以柔弱谦下为外表，以空虚不排斥万物为实质，建立了以“道”为本的常无常有学说。并且称他们为“博大真人”。这表明关尹和老子虽然没有师承关系，但以“道”相通，而且他说的不存一己之见来看外部世界，外部世界林林总总的事物就自然显露；行为如流水，安静如明镜，反应如回响，恍惚如虚无，沉寂如清虚；混同则和谐，索取则有失以及不处人先、常在人后的思想和老子的观念是很相近的。这说明关尹和老子的内在联系。东汉班固在《汉书·艺文志》的“道家类”提到过关尹，说老子离开函谷关时，关尹放弃关令官职，随老子而去，还作过《关尹子》九篇。遗憾的是关尹的著作散佚不传。

列子名御寇，最早提到他的是《庄子》。或称之为列子，或称之为子列子。《庄子·达生》中记载列子曾向关尹请教过至人在水下潜行而不窒息、蹈火不热，行于万物之上而不恐惧的问题，于是有人说列子是关尹的学生。从《庄子》中可以知道，列子家里很穷，常是面有饥色，有时连饭都吃不上。传说他曾请神巫季咸为老师壶子看相，本来使他心醉的季咸在壶子面前黔驴技穷，使列子深为壶子高妙的学问所感动，才真正知道自己的浅薄，从那以后，回到家中，三年不出门，修养心性。他为妻子烧饭，喂猪就像侍候人一样，从前喜欢华美雕琢的性格逐渐回复到朴素纯真，神情木然地生活在世上，终身都不改变。不仅如此，《庄子》还说列子修炼得能够驾风而行，往往是15天就返回来，但重无所待的庄子觉得列子驾风终究是有所待，没有进入人生最佳的逍遥游境界。这些叙说中有的其实是庄子的想象之词，他借了列子的名义在宣扬自己的思想理论。由于列子的著作不传，现在的人

们已经不可能知道列子的真正面貌了。在历史典籍的零星记载中，人们说列子“贵虚”，即重虚无；又说列子“贵正”，即清廉自守。同时，尽管《庄子》中的列子多是庄子思想的传声筒，不可尽信，但多少可以间接感受到他重虚无自然的思想倾向。列子的影响比关尹的影响要大得多，《庄子》里反反复复说到列子，魏晋时人托列子之名写了《列子》一书，许多人崇拜他，甚至把他仙化，使列子在道家学派和道教里都占有重要的一席。

杨朱，又名阳子居。或称杨子、阳子。关于他在道家学派中的地位有两种意见。一说他是道家的始祖，老子和庄子继承并发展了他的思想；一说他是老子的弟子，庄子的前驱。二者各有道理，一般认为，他是老子的弟子。对此，《庄子》中也有记载，说阳子居曾经向老子请教敏捷于练、透彻明达、学道不倦的人是不是可以和明哲的君王相比。并问老子明哲的君王治理国家是怎么回事。又曾说，阳子居南行去沛县，和西游于秦的老子在梁即今河南开封相见。老子见了阳子居，仰天长叹道：“开始我认为你可以教诲，现在看来不行啊！”说话间，满脸惆怅感伤的神情。阳子居默默不语，陪老子一起到了旅店，服侍老子梳洗完了以后，跪在老子面前，请教自己有什么过错。老子说：“你目不视人的傲慢神态，有谁愿意和你交往相处呢？最洁白的东西好像有什么污点，最具有道德的人好像总是做得不够的样子。”阳子居听完，羞愧地说：“敬遵先生的教导。”从此改变自己傲情视物的生活态度，与人们平等和睦相处。杨朱善辩，对列子不满的庄子对杨朱也有些不满。他曾说杨朱和墨翟一样，游心于坚白同异之间，凡事好辩，搞得天下的是非沸沸扬扬，以致庄子恨恨地说要把杨朱的口封起来，干脆不让他讲话了。这并不是杨朱思想的主导方面。杨朱的著作今也不传，《列子》中的“杨朱篇”多说杨朱事，但是后人伪托。在零星的记载中，可以知道杨朱“贵

己”，追求“全性保真，不以物累形”。也就是说，他生活最基本的出发点和终极目的，是保全自我的生命和性情，绝对地摒弃妨害害性的外部事物。正因为如此，孟子曾经十分尖锐地批评他“为我”，说他拔一毛而利天下也不为。这与儒家学派重视的兼济天下，献身于社会的思想主旨是大相径庭的。同时，杨朱重顺应自然，相传他的弟弟杨布曾穿了一件白衣外出，回来时因天下雨换了一件黑衣。看门狗不识，一顿狂吠，杨布生气地要抽打狗子。杨朱说，你怎么能够这样呢？如果狗子出门时是黑色，回来时是白色，你不也感到很奇怪。这其实是形象地解说社会不断在变化，人要能够自然而然地顺应变化。对社会的治理，应该像小牧童放羊一样，肩扛羊鞭，羊往东则东，羊往西则西。说到底，也是顺应自然之道。杨朱在后世的影响不及列子，而在当时的社会影响则超过了列子。孟子曾经说：“圣王不作，诸侯放恣，处上横议，杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不归杨则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。……杨、墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。”（《孟子·滕文公》下）孟子愤起痛斥杨朱、墨翟，以捍卫孔子的学说，落了一个“好辩”的名声。不过，从这里可以感受到杨朱之学在当时的影响。

从关尹到杨朱，可以看到道家学派的演进轨迹：与老子同趣且怀有同样思想主张的关尹影响了列子，杨朱则学于老子，构成道家学派人物之间的相互联系。不过关尹、列子、杨朱都没有以他们的理论和行为实践使老子开创的道家学派得以确立，直到庄子的出现，道家学派才真正有了显学的地位。另一方面，由于关尹、列子、杨朱都没有著作传世，使人们对他们的零星认识很有局限。

## 二、老、庄之“道”

道家既以“道”名，必然是奉道、守道，以“道”为学派的基本精神。实际上也是这样，本以“道”为自然哲学核心的道家，从这里走向社会和人生的时候，也以“道”为社会和人生的基本精神。“道”是道家学派的出发点，也是道家思想的最终归宿。老子最早把“道”引入思想领域，以“道”为自我思想的核心，从这里生发出各种社会和人生理论。庄子在这一点上步了老子的后尘，忠实地以“道”为思想之本，有滋有味地讲述世界原本是怎样的世界，社会应当是怎样的社会以及人生是怎样的人生。他们乐“道”，少不了要向人们解释这“道”是什么，让人们也像他们一样以“道”为本。

但“道”是什么呢？

老子说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。可以为天下母，吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”（二十五章）从这段话来看，老子对于他所想象或说所认识的道有相当的局限性，道是什么，他把“道”界定为先天地而产生的“物”，以寂寥、独行为基本形态，以产生天下万物为基本功能，其实并没有把“道”说清楚。而老子很希望能够把“道”说得很清楚，以让人们充分理解他学说的基本出发点。正是因为这一点，他才又说了“道”是：“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。”（十四章）他说得很玄，“道”，你想看它是看不见的，你想耳闻却无声无息，用手摸吧，什么都摸不到。不是人的无能，而是“道”太神秘。神秘的“道”毕竟存在，只是无法来形容它，

老子说“道”的上面不很明亮，下面不很阴暗，“道”处在这样的位置，终究不是“道”本身。说到“道”的本身，老子说，“道”没有形体，姑且叫它“恍惚”吧。“道”是“恍惚”，无头无尾，无始无终，可“恍惚”是什么，没有形象，仍然难以让人明白。同时，他又说了：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。自今及古，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉！以此。”（二十一章）从这里看来，“道”是“恍惚”，它可是有形体的呀！不光是有形体，而且其中还有实物，有精气，具体而真实。这不是我老子一人说的，从古到今，说的人多呢，有了它，人们才能够认识天地万物。

老子论“道”，忽左忽右，他自己倡导“道”竟然弄不清楚这个“道”。如果弄得清楚的话，老子何至于说得这样含混？而且其中有“物”的道与无物的“道”在本质上理应有绝然不同的含义，所以，任继愈主编的《中国哲学史》里才会有“老子的唯物主义体系和朴素的辩证法思想”与“老子的唯心主义哲学和朴素的唯物主义辩证法思想”这样矛盾的命题。人们对于老子思想的难以把握应该说是老子自己造成的，他把“道”定位为“恍惚”或“惚恍”并无不可，但对它内涵的界定莫衷一是，或有物，或无物，很容易让人产生完全相背的认识。何况，他从“道”的角度还说：“道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮似或存，吾不知谁之子，象帝之先。”（四章）“道”为万物之宗且有用之不尽的创造力，在挫锐解纷、和光同尘、似亡若存的表现中，更是把“道”神秘化了，令人难以揣摸。与这相类似的是，“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤”。（六章）他把“道”喻为谷神，说能生万物的“道”是神秘的母性生殖器

官——玄牝，与“道”为天下母之说没有本质差异，但他省略了“道”生万物的过程解说，只可能使人对它没有更为清晰的认识。加上老子又说了“道可道，非常道”（一章）的话，在他的心目中，能够言说的“道”，就不是永恒不变的道。那么他的“道”该是永恒的，他的“道”就是不能言说的，那么应该怎样来理解他的“道”呢？所幸有一点是确定的，即“道”为天下母，“道”生万物，“道”是先验的存在。

受老子的影响，庄子也说“道”，把“道”同样说得叫人难以捉摸：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”（《庄子·大宗师》）从这里可以知道，庄子所说的“道”是真实可信的，没有作为也没有形体，可以心传而不能口授，可以心得而不能用眼睛看到，先天地而存在，不高、不深、不久、不老，超越现实的时间和空间，获得永恒。这“道”究竟是什么呢？《庄子·知北游》说：“泰清问乎无穷曰：‘子知道乎？’无穷曰：‘吾不知。’又问乎无为，无为曰：‘吾知道。’曰：‘子之知道，亦有数乎？’曰：‘有。’曰：‘其数若何？’无为曰：‘吾知道之可以贵、可以贱、可以约、可以散，此吾所以知道之数也。’泰清以之言也问乎无始，曰：‘若是，则无穷之弗知与无为之知，孰是而孰非乎？’无始曰：‘不知深矣，知之浅矣；弗知内矣，知之外矣。’于是泰清中而叹曰：‘弗知乃知乎？知乃不知乎？孰知不知之知？’无始曰：‘道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也！知形形之不形乎！道不当名。’无始曰：‘有问道而应之者，不知道也；虽问道者，亦未闻道。道无问，问无应。无问问之，是问穷也；无应应之，是无内也。以无内待问穷，若是者，外不观乎宇宙，内不知乎大

初。是以不过乎昆仑，不游乎太虚。’”这里，问“道”以及知“道”与不知“道”之说，归结为无始的一番论“道”，说白一些，应当是：问“道”的人并没有真正听说过“道”，说知道“道”的人并不知道“道”。因为“道”不能够听说，听说的“道”不是“道”；“道”也不能够目睹，目睹的“道”不是“道”；“道”也不能谈论，谈论的“道”不是“道”。“道”是无形无名的。要论无穷与无为的是非，说知“道”的无为浅薄，说不知“道”的无穷才是真正的懂得“道”。

从上述来看，庄子的“道”在先天地而生，“道”为天下母以及“道”的不可言说这些方面保持了老子论“道”的基本精神，但他一方面把“道”弄得更为神秘玄妙，在“道”的不可言说中，因为人的思想精华不能言说，即庄子最为有影响的论述之一：意不可言传。如果“道”可以言传，那么，得道而忠君者，会把道献给君主；得道而孝亲者，会把道献给父母；得道而友善者，会把道告诉兄弟；得道而慈爱者，会把道传给子孙。遗憾的是，道不易得，不能够口传身授。另一方面，他又把“道”弄得很俗，仍然是在《知北游》中，“东郭子问庄子曰：‘所谓道，恶乎在？’庄子曰：‘无所不在。’东郭子曰：‘期而后可。’庄子曰：‘在蝼蚁。’曰：‘何其下邪？’曰：‘在稊稗。’曰：‘何其愈下邪？’曰：‘在瓦甃。’曰：‘何其愈甚邪？’曰：‘在屎溺。’”庄子这样说，其实是对东郭子不知道“道”是无所不在的鄙薄，“道”并不是只在某一具体事物之中的。但他以这种形式对东郭子的批评，同时告诉了人们怎样来理解他的“道”无所不在。这一理论的本源还是在老子那里，老子劝人们认识“道”生万物的理论时，要人们在万物里守住“道”，就委婉地说明“道”是无所不在的。

万物里有“道”实在不是一件小事，它包含了事物本身的运



动规律，事物都需要得“道”，老子说，天得道则清明，地得道则宁静，山谷得道则充盈，万物得道则生存，诸侯得道就能够为天下人拥戴。如果不是这样的话，天就会昏暗，地就会崩塌，山谷就会枯竭，万物就不会生长，诸侯就会失去他们的地位。相形之下，得道者与不得道者有天壤之别。庄子在《大宗师》里说得更不同凡响：

狝韦氏得之，以挈天地；伏羲氏得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；堪坏得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颡顛得之，以处玄宫；禺强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相五丁，奄有天下，乘东维、骑箕尾，而比于列星。

为便于理解，不妨把陈鼓应《庄子今注今译》里一段相应的译文引在这里：

狝韦氏得到它，用来整顿天地；伏羲氏得到它，用来调合元气；北斗星得到它，永远不会改变方位；日月得到它，永远运行不息；堪坏（山神）得到它，可以掌管昆仑；冯夷（河神）得到它，就可以游于大川；肩吾（山神）得到它，可以主持泰山；黄帝得到它，可以登上云天；颡顛得到它，可以居住玄宫；禺强（北海神，人面鸟形）得到它，可以立于北极；西王母得到它，可以安居少广山上，没有人知道他年代的始终；彭祖得到它，可以上及有虞的时代，下及五伯朝代；傅说得到它，可以做武丁的宰相，执掌天下的故事，死后成为天上的星宿，乘驾着东维星和箕尾星，而和众生并列。

在这显然经过虚构夸张的描述中，庄子把自然与人、神话传说中的人物和历史上真实的人物融合在一起，把虚无飘渺的事说得活灵活现，煞有介事，使无所不在的道让人心醉神迷。然而，道既是自然，那么所谓的得道其实并不是“得”，而是天地万物都像“道”那样，依本性而生，不违逆本性。这就是得道，否则就是失道。像他认为的天的本性是清明，地的本性是宁静，违逆了天地的本性，就会出现昏暗、崩塌的景象。

“道”是什么？老子和庄子没有能够表述清楚，但他们自认为能够说清楚的是“道”的生成。老子不是把“道”叫做“大”吗？于是，他作了一番推演：大则运行而去，运行而去就辽远无穷，辽远无穷就返回本源。这样说来，“道”真的是很大很大。这样大的“道”在天地之间运动，那么，天与地不都是很大吗？而人在天地间与“道”相处，与天地共存，人也就是很大的了。然而，四者不是并立的，老子把它们作了一个排列：人以地为法则，地以天为法则，天以“道”为法则，“道”以自然即自我的本性为法则。要论天、地、人与“道”的大小，归根结底是“道”最大。人生于天地之间，天是自然，地是自然，人因天地之生而生，人也该是自然。但它们都不及“道”的自然。老子这样说，自有道理。纵观古往今来，天地四方，天从哪里来，地从哪里来，人从哪里来？

老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”这话看起来很简单，其实很玄妙。“道”产生原始混沌之气或者说“道”产生它自己——因为他常把“道”直接称为“一”，混沌之气或者“道”产生阴阳，阴阳交合产生新的事物，而这新的事物产生万物。话说回来，万物里面蕴含着阴阳二气，阴阳二气在不知不觉中相互融合，得到统一。也许老子自己也觉得这样说太玄了，才很通俗地把化生万物的

“道”称为母，把“道”及其化生的万物称为母与子。这一下子使他玄妙的理论与人们的思想距离缩短了许多，人谁无母，母生子而有母子，“道”生万物犹如母生子。他是这样说的：天下万物都有一个开始，这开始就是天下之“母”，是万物的根本；掌握了这个根本，就能够认识万物，认识了万物还要回复、坚守根本，人生就没有什么危险、没有什么过失了。

道家的“道”的伟力超越了无垠的时间和广袤的空间，产生了万物，凌驾于万物之上，又蕴含在万物之中。这说不清的“道”在老子和庄子的心目中，作为先念存在的“道”总离不开自然，它生成于自然中，与自然融为一体，也就是自然。说天地生于“道”，万物生于“道”，也可以说天地生于自然，万物生于自然。老庄想用“道”来解释自然，殊不知宇宙间自然的无穷奥秘至今都难以破译，他们以逻辑推导称“道”为天地万物的起源，而把自己的社会、人生理论都建立在“道”之上，形成自己的理论体系。

同时，也需要注意到，老庄的“道”有时指的是事物运行的规律，或处事的法则，如老子说的“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，绰然善谋”（七十三章）属于前者；“圣人之道，为而不争”（八十一章）属于后者，这是另外的话题。

### 三、老、庄的虚静与无为哲学

老、庄尚“道”，“道”的自然品性必定导致了道家精神的自然性。这与儒家学派所重人的社会性背道而驰。尽管常有人说道家的自然性影响到他们重视和发挥人的个性，然而，他们所重的个性其实消弥在人的自然性之中。与人具有社会性相类似，每个人都具有自然性，只说是人在社会生活中，看他怎样把握社会性的一面和自然性的一面。孔孟注重人的社会性，老庄注重人的自

然性，他们分别把所重推演到极致，使以后的学人只能够阐释他们的学说，而不能超越以致取而代之。这是后学的悲哀，也可以说明孔孟儒学和老庄道学在各自领域至高无上的地位，在历史长河中的光彩以及不同的学术个性。而从“道”出发，老子和庄子为人们展示了一幅天地万物生成的画卷以及关系社会、人生的虚静与无为哲学。

老子讲自然、重自然，因为他实实在在地看到了社会生活中普遍存在的违逆自然的现象。人求有为，一旦有为，就失了自然，或者说违逆了自然。他主张虚静：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各归其根。归根曰静，静曰复命；复命曰常，知常曰明。”（十六章）老子表示要追求虚静的最佳境界，从万物生长的角度讲了“静”。说是观察万物的萌芽、生长、凋零这样周而复始的过程，发现芸芸万物，最后都回到了它们的根本上，这就是“静”。而从他的道为万物之母审视，“静”就是“道”的形态，也是万物的自然状态，是回复本性，回复本性就是自然，说来说去，静也就是自然。从自然过渡到社会，对于国家来说，“大国者下流，天下之交，天下之牝。牝常以静胜牡，以静为下。故大国以下小国，则取小国，小国以下大国，则取大国”。（六十一章）大国以卑下之态对待小国，是取小国之方，显然是从“牝常以静胜牡，以静为下”的自然现象中受到启发。对于人来说，“重为轻根，静为躁君。是以君子终日行不离辘重。虽有荣观，燕处超然。奈何万乘之主，而以身轻天下？轻则失根，躁则失君”。（二十六章）他看到了人心的不静，故说稳重是轻浮的根本，虚静是躁动的主宰。轻浮不能够失了稳重，躁动不能够失了主宰。比方说吧，君子出行，始终不离开粮草，有荣华富贵而不沉湎于荣华富贵；拥有一万辆兵车的国君，国力强盛，却常常看轻自己。这都是不失根本。所以人轻浮不

得，躁动不得。老子这样说，出发点是自然，着眼点则是社会和人生，他和自然保持一致的结果，是希望社会和人生享有自然的状态，那么，为国君者可以取人之国，为人者可以固其本，难怪他会这样说：“躁胜寒，静胜热，清静为天下正。”（四十五章）

庄子比老子更多地讲虚静，根本点与老子相一致，即以虚静为道的形态，“唯道集虚”（《大宗师》）。故有“虚静恬淡寂寞无为者，万物之本”（《天道》）、“虚无恬淡，乃合天德”（《刻意》）之说。他和老子相同的是也以此理解社会与人生，寻求社会与人生的虚静境界，要以虚静推于天地，通于万物，方有所谓的天乐，从而表现出他在这一问题上比老子显得更有热情。他在《天道》里说：“圣人之静也，非曰静也善，故静也；万物无足以挠心者，故静也。水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神！圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平而道德之全，故帝王圣人休焉。休则虚，虚则实，实则伦矣。虚则静，静则动，动则得矣。静则无为，无为也，则任事者责矣。”这番话的前提是自然之道运行而不停歇，故有万物生成；帝王之道运行而不停歇，故天下百姓归附；圣人之道运行而不停歇，故海内臣服。然后再来言说圣人之静。就像圣人之道合于自然规律一样，圣人之静也是一种自然的表现而不矫揉造作。他以水为喻，水静则明，何况是人的精神呢？人的精神沉静则必然空明通达。圣人止于此，从空明之静归于充实之动，而所谓的充实之动都是无为的结果。在庄子的论述中，虚静不单纯是一个心理状态的问题。他有时又说虚静是人悟“道”的基本前提，并且在《知北游》里虚构了孔子向老子讨教“至道”的故事。老子说，要讨教好说。不过你得先斋戒，疏导你的心灵，洗涤你的精神，去掉你的智慧，保持虚静的状态才能够谈“道”。庄子不止一次说到这一点，告诫人们只有虚静才能

够悟“道”。

老子把虚静理解为自然，庄子既把虚静理解为自然，又认为虚静是通向“道”的必由之路，而他们的归宿都是自然。自然是什么呢？庄子在《秋水》里专门把它和人为相对而言，让人们理解他说的自然是什么。

（河伯）曰：“何谓天？何谓人？”

北海若曰：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰，无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真。”

可见自然是事物的原色原貌，人为是对自然事物的改造，即使是局部的、细微的改造。老子和庄子都很坚决地反对用人为破坏自然，人与物应该保守自己的自然本性。这对于社会和人生来说，意味着现实社会形态的消解和全面倒退，人返朴归真，回到初生婴儿状态，纯真自由。社会上不再存在为权势、地位、利益产生的勾心斗角，不再存在为版图、百姓发生的流血冲突，也不再种种法律和道德规范约束人的行为。人在大自然的环境中，与天地万物和谐相处，没有思想，也没有欲望，顺应生活和生命的自然。到那时候，社会与人生将进入美妙不可言说的境界。

老庄的虚静自然是他们人生的指导思想，也是他们政治的指导思想，只是很少有人领会老庄的政治用心，视他们为向隅谈玄，或者是空疏没有实际的作用。名家学派的代表人物惠施就明明白白地批评庄子的学说“大而无用”，所以社会上没有什么人向往它。而庄子却说，并非是我的学说“大而无用”，而是你们这些人不善于用大，如果善于用大，你们就会舍弃自己的浅薄之学而取我庄子之道。具体说来，老庄称道的虚静，用于社会政治，归结为虚静方能无为，无为则可以无不为了。老子说：“为

学日损，为道日损，损之又损，以至于无为。无为而无不为。”（四十八章）这真是美妙：为学一天天减少，为道也一天天减少，越减越少，减到既不为学，也不知道，无所作为了，反而可以无不为。这不是老子的发明，而是“道”的发明，“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将不欲。不欲以静，天下将自正”。（三十七章）他把话说得很清楚，“道”常常是无所作为的，但天地万物，哪一样不是它造就的呢？社会上的人们并不需要有意识地去做什么事情，守“道”的法则，“道”无为，你也无为，不也就可以无不为吗？如果是诸侯王守“道”，万物就会自动地归附他。用不着像孔子说的用道德治理国家，那么国君就像北斗星一样，安居其所，百姓就像群星一样围绕着他。也用不着像孟子说的尊敬自己家里的老人，然后推及到尊敬别人家的老人；爱护自己家的孩子，然后推及到爱护别人家的孩子，那么天下就会像在手掌上运动一样。守“道”不需要苦心孤诣地考虑怎样运用道德规范人的行为，也不需要用心计考虑人与人之间的关系，简便易行多了。所以人们要善于领悟老子“道”的精神。庄子继之，曾转述老子为道日损，无为则无不为的话，一而再，再而三地说无为则无不为。他不是随意揣度，而是紧跟老子，纵观天下古今，从“道”的理论和历史的发展中，悟出无为与无不为的深厚关系，并说古代的人治理天下，没有什么欲望人民就很富足，无为而万物化生。不过，庄子在这一点上比老子说得更为透彻、全面，《庚桑楚》明言，人保持虚静的心理状态，需要摒弃“四六”：

一是激扬人意志的：高贵、富有、显赫、威严、名誉、利禄。

二是束缚人心灵的：容貌、举止、姿色、辞理、气息、情意。

三是拖累人道德的：憎恶、欲望、喜欢、愤怒、悲哀、欢乐。

四是阻碍人悟道的：舍弃、攀附、获取、给与、智慧、技能。

到那时候，“此四六者不荡胸中则正，正则静，静则明，明则虚，虚则无为而无不为也”。

进而言之，老子把“无为”的作用说得很妙，“三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用”。（十一章）这一连串的比喻显示了有与无的辩证法，有因无而为有，无因有而为无，这本是很自然的事情，老子从器物之无中感悟出“无”之用。他本意是以小言大，以器物的“无”之用在说无为之用，但他并没有忽略直接从大处说教：“我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。”（五十七章）他仿佛是在给统治者指示治理天下的门径，把天下纷繁复杂的事情简单化了，所有的途径都变成一个途径，即“以无事取天下”（五十七章），侯王学道之无为也就无所不为了，而治理天下的效果异常神奇：统治者无为、好静、无事、无欲，百姓则自化、自正、自富、自朴，其内涵是追求上行则下效的社会效果，统治者在自我收敛以后，治理百姓时应该是“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲”（三章），才能实现为无为则无不治的社会理想，老百姓就会淳朴富足、端正顺服。他这样说，是基于社会的混乱和人们对于利益的百般追求。人们生活上对物质利益的依赖决定了追求物质利益的必然性，追求者志在必得，能够用的技巧、手段无不运用，把社会秩序也搅乱了。为了稳定社会秩序，国家颁布法令，规定人人都得遵纪守法，否则要受到法令的制裁。但是人们还是禁不起利益的诱惑，



犯法而求利，国家也就不得安宁。既然是这样，那还不如要百姓无所作为，国家也无所作为，幸福的生活自然而然地降临了。以此为出发点，就很可以理解为什么老子会极力主张绝圣弃智、绝仁弃义、绝巧弃利。

庄子承袭老子的思想，但在他所处的那个充满更加激烈的战争与思想论辩的时代，比老子表现得更为尖锐。圣智、仁义犹如人的骈拇枝指，超越人的本性，不是人所需要的。进而言之，“自三代以下者，天下莫不以物易其性矣！小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性以身为殉，一也”。（《骈拇》）所以，他们都是不可取的。庄子——仍高举着“绝圣弃知，而天下大治”（《在宥》）的旗帜，说“圣人已死，则大盗不起，天下平而无故矣！圣人不死，大盗不止”（《胠篋》）。而绝圣弃智本身的含义是统治者的自愚而愚民，与他说的“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定”（《天地》）相一致。为什么会有战争，就是因为有圣智、仁义，他很看不起当时为争权夺利展开的诸侯战争，喻之为蜗牛触须上的触氏与蛮氏之争，这些人连同他们所在的国家都是很渺小的，不知道天下之大和生活的真正意义。他也看不起儒家、墨家这些显扬于天下的学派，儒墨之徒苦口婆心地教育人们懂得什么是仁义，怎样来辨别社会上的是与非，实际上是在给人们施行刑罚，不仅不能辨仁义、是非，而且把人心搞得更加混乱。还是不要仁义，不要智慧的好，这样也就不会有战争。

以这一理论为前提，老、庄分别设想过他们理想中的社会生活，老子说：“小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙，虽有舟舆，无所用之；虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之

声相闻，民至老死不相往来。”（八十章）老子想得很好，只要国家很小，百姓很少，人无欲望又不使用器物，各美其食、其服、其居、其俗而彼此不相往来，社会就太平无事了。但社会不能逆行，人心也不能倒退。以无为而无所不为的方略让人们都回到老祖宗的远古时代，过茹毛饮血的生活，消解人与人之间的矛盾和斗争，毫无疑问是不可能的。人们不可能回到那种生活状态，也不可能这样解决矛盾和斗争。尽管如此，其理论的影响还是很大。其后，庄子就像老子一样，也谈到小国寡民般的社会，但他更希望的是人们的无为，如果人人都真正地无为，都像自然物自由自得地生活，那么，就可以进入最佳的人生和社会境界。他是这样来描述自己所称的“至德之世”：“故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并。恶知乎君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。”（《马蹄》）这与老子所说的小国寡民似的社会有很大的差异，它注重人与自然的绝对原始状态，以无知、无欲的民性、民情达到与自然的和谐，于是社会的道德原则，通常的生活原则都可以弃而不用了。相近的思想庄子还在《天地》一文中表述过，他说：“至德之世，不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿，端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使，不以为赐。是故行而无迹，事而无传。”他以这种很特殊的方式批判仁义、忠信，其实是批判现实社会以儒学为代表的人的人生信条，是以无为反对有为，以无为在求大为，表面上的消极蕴含有最大限度的积极。看起来无心于世事的老庄，仍然是有心于世事，希望社会能够太平一统，只是他们的表达方式不同于其他的学派。难怪班固说：“道家者流，盖出于

史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”（《汉书·艺文志》）

在老庄的虚静与无为哲学中，可以注意到他们的朴素辩证法，从静中看到动，从无为中看到有为，而动与静、无为与有为无疑是相互转化的。老子有一句名言：“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。”祸中有福，福中有祸，祸可以转化为福，福也可以转化为祸。那么，得祸不必忧，得福也不必喜。这种转化的原则也是适合于老庄的动与静、无为与有为哲学的，不过，他所讨论的得祸不必忧，得福不必喜是要求人们保持内心的平和，与虚静、无为还是有很大的差异。与这相应，他在《道德经》的第二章中说：“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。”社会生活中事物的矛盾统一现象远远不限于这些，生与死，善与恶，成与败，如此等等，都是辩证的统一。同时，老子常常以发展的眼光看待事物，不管他把“道生万物”说得怎样玄乎，怎样神奇，事物总是有萌芽的阶段、生成的过程。长得再大的树，是从一点点树芽长起的；垒得再高的台，是一筐筐土的堆积；步行千里，始于足下。这给了人们很大的启示，凡事都有自身的发展规律，都要从一点点做起，才能够抵达成功的彼岸。他的这种思想后来被荀子用来劝人学习，说是“不积跬步，无以致千里；不积细流，无以成江海”。

庄子受老子的影响也讲事物的辩证转化，最生动形象的是“方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是”。（《大宗师》）生与死、可与不可、是与非紧紧地缠绕在一起，矛盾的双方并生，生中有死，死中有生，如此类推。其中还有生与死、可与不可、是与非的相对性，不过，庄子说得更多的是齐物论和相对论。庄子好说万物齐同，这不是说万物的形态是一样的，而是说万物本质上的同一。即他在《齐物论》里告

诉人们世间万物“道通为一”，包括了人与物。在他心中，“道”化生万物，万物都有“道”，万事万物之间表象的差异并不能够掩盖同一的本质。显然，他是用自然的目光观察外部世界和人的自身，既然万物齐同，世界该是一个混合体：“天地与我并生，而万物与我为一。”他在《齐物论》里给人们讲了一个很有趣的梦，人称“庄周梦蝶”：

昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？周与胡蝶，则必有分矣。此之谓物化。

蝴蝶与人自然是有区别，他把本不存在的梦中蝴蝶与能够做梦的自我，或者是与以自我象征的人混为一谈，并非是把蝴蝶拟人化或者是把人拟物化，而是通过这个虚幻的故事告诉人们：人与蝴蝶存在区别，但本源于自然的人与物最终会归于自然，人与物的界限会消解，他把这称为“物化”。庄子还有相对论，像是给人说笑话似的，他说：天下最大的东西是野兽秋天毫毛的末端，泰山最小；生命最长的是一生下来就死去的婴儿，相传活了八百岁的彭祖的寿命最短。这真是你不说反倒明白，你越说人就越糊涂了。泰山谁不知道它大，秋天野兽换毛，谁不知道那时候它们的毛是最细小的。而人们羡慕彭祖，就是因为他的寿命长，怎么搞得说他的寿命最短而一生下来就死去的婴儿的寿命最长呢？其实庄子是在说，秋毫之末小还有比它更小的，泰山大还有比它更大的；彭祖的寿命长还有比它更长的。当然，生下来就死去的婴儿的寿命短，还有比它更短的。而且，同样的生存环境给人与物的感受就不一样。譬如，人睡在潮湿的地方就会患腰痛以致弄得半身不遂，泥鳅会这样吗？人爬到高高的树尖上就感到心惊肉跳，猿猴会这样吗？还有，人们总说毛嫱、丽姬长得美丽绝伦，倾城

倾国，但鱼见了她们连忙沉到水底，鸟见到她们顿时高飞，麋鹿见到她们撒腿就跑。他（它）们中谁真正知道天下的美是什么呢？庄子这样看天下的事物，把人与物搅合在一起，并不是他的思想不太清晰，而是反反复复地说着一个理：事物都是相对的。这里没有一个客观的评价尺度，如果说有，那就是人自身的感觉。他讲了一个故事：一次，阳货到宋国去，住在一家旅馆里。旅馆主人有两个老婆，一个漂亮，一个丑陋。阳货没有想到那个丑陋的受到宠爱，而那个漂亮的受到冷落，迷惑之际去问旅馆主人是什么原因。旅馆主人说，那个漂亮的自认为漂亮，我不认为漂亮；那个丑陋的自认为丑陋，我不认为她丑陋。阳货与旅馆主人的老婆有共同的审美标准，旅馆主人对于美与丑的判断，就使本来有的标准不复存在，取而代之的是纯主观的认定。

老子的辩证法也好，庄子的齐物论、相对论也好，都是认识自然与社会的方法，与他们关于以“道”为核心的宇宙观、以虚静、无为为主导的社会观一道，共同构成老庄的基本精神，“天下之至柔，驰骋天下之至坚”（四十三章），老庄的虚静、无为哲学也就是天下至柔以攻攻至坚的哲学，像老子说的，“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”（七十八章）老子对柔能胜刚的体悟，方有以无为取天下的理论，这当然不是孤立的，还深刻地影响了他们的人生观和艺术观。

#### 四．老子与庄子的人格追求

从“道”的基本思想出发，老子和庄子对人格的塑造予以了极大的关注，这主要是人应该成为怎样的人，才能与他们理想的社会相吻合，真正实现社会的一统。

老子曾经说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口

爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。”（十二章）这一番话阐述的社会生活对人性的妨害显然是把人的社会性与自然性对立起来，人对五色、五音、五味以及驰骋田猎等的排斥，是以保持人的本性为前提的。在这里，他没有看到社会对人本性的适应面，而视社会生活必然伤害人的本性，正是在这种情况下，老子把话说得很极端，“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有”（十九章）。这要求人们超越社会，不仅是要与外部的客观世界相隔绝，而且要与自身的才智、仁义道德相隔绝，隔绝不是有害于人，而是有利于人，使人们获得更多的利益。老子的这一理论后来被庄子继承并进一步发展为：“绝圣弃智，大盗乃止；擿玉毁珠，小盗不起；焚符破玺，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不争；殄残天下之圣法，而民始可与论议。擢乱六律，铄绝竽瑟，塞师旷之耳，而天下始人含其聪矣；灭文章，散五采，胶离朱之目，而天下始人含其明矣；毁绝钩绳而弃规矩，捫工倕之指，而天下始人含其巧矣。削曾、史之行，钳杨、墨之口，攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。彼人含其明，则天下不铄矣；人含其聪，则天下不累矣；人含其知，则天下不惑矣；人含其德，则天下不僻矣。”（《胠篋》）就语言本身论，庄子所言比老子之论更为俏皮、精彩，但其本质未出老子理论的框架，力求奉劝人们舍弃人在社会生活中所拥有的一切，这种舍弃，是要改造社会的现状，但它是通过对人自身的改造来完成的，因为只要按照他们的方略行事，改造了人的自身，那么很自然就改造了社会，从而回到人的自身，实现了人原本具有的价值。

老庄对社会的深刻认识，是建立在人自身上的，他们想象人的生物性以及没有社会制度以前人的自由性，对它的憧憬同时是看到了社会对人的严重伤害，这主要来源于两个不同的方面，

一是各种社会行为，诸如赋税、徭役、战争、刑罚，像老子说的，百姓之所以饥饿，就是因为统治者的赋税过重；而战争之后，必有灾年。庄子则鄙薄战争，称从事战争的国家与人都是很渺小的；而在严刑重罚之下，百姓死者相继。二是各种不同于道家学说的思想，包括人们通常的智慧。老子的时代，学派的建立还不明显，所以他只是抽象地批评仁义礼智。庄子则不然，在诸侯承袭春秋愈演愈烈的纷争中，百家争鸣促成不同的学派公开打出旗号，推行自己的主张。《庄子·天下》曾说：“天下之治方术者多矣，皆以其有为不可加矣”；“天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通”；“天下之人各为其所欲焉以自为方”。班固对这一段历史也有过总结。他把当时的学派分为十家，说可观者九家，“皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方，是以九家之术蜂出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，取合诸侯，其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也”（《汉书·艺文志》）。在这种情况下，庄子批儒、墨、名诸家如同孟子批杨朱、墨翟之学，虽然意在自我学说的张扬，根本上则是不满于这些学派对人心的扰乱。庄子认为，“儒、墨毕起，于是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰矣；大德不同，而性命烂漫矣；天下好知，而百姓求竭矣。于是乎斫锯制焉，绳墨杀焉，椎凿决焉”（《在宥》）。这几乎把天下衰微的所有过错都推诿给儒、墨两大学派，认为是他们造成了人心的混乱，致使喜怒、愚知、善否、诞信孰是孰非都无从分辨，导致百姓之间纠纷起祸，刑罚加身。所以他极力反对儒学，不取儒学的仁义，认为废除仁义，摈弃礼乐，才能够使人心安定，并把仁义对人心的影响视为是天下最大的混乱；他敌视墨学，认为墨学“举贤则民相乱，任知则民相盗”（《庚桑楚》），长此以往，千年以后必定是人与人相食。除此，他

对其他的一些学派或学说也有批评。

老、庄希望天下人都能够归于“道”，以“道”的自然无为为人生行为和思想的指南，但他们还是把天下的人分成了两个等级，一是治人者，一是受治于人者。相形之下，他们都看到了上行下效的习惯力量，所以往往强调治人者的行为，老子说：“圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使百姓无知无欲。”（三章）治民者让百姓无知无欲而有健全的体魄，是典型的愚民政策。老子丝毫都不掩饰这一点，他还说过：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”（六十五章）这意味着不仅是百姓应该无智，统治者也应该无智，才能够造成国家的和平与安宁。庄子则说：“游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣”；“明王之治，功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃，有莫举名，使物自喜；立乎不测，而游于无有者也”（《应帝王》）。统治者的行为被他说得有些神奇，其实质只是淡漠人生而顺物自然，治天下于不治天下之际。不过，其中最根本的问题是人性的改造，对百姓是如此，对统治者也是如此。庄子曾认识到人因物而移情易性，外在事物的巨大诱惑力对人的影响是相当深刻的，结果也显而易见：“自三代以下者，天下莫不以物易其性矣！小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性以身为殉，一也。”（《骈拇》）这里虽然只说了三种情况，但贯穿着一种精神，外物不可求，求外物乃至强求外物，或为名或为利，都会妨害人的性命。实际上他与老子说的绝圣弃智、绝仁弃义都在于圣智、仁义对人性的改造，在他们的心目中，用这些道德来改造人性，不是改造好了，而是改造得糟糕了，使社会混乱不堪。而老子和庄子是希望通过对人性的改造来改造社会的，很自



然就把改造社会归结为改造人生、人性了。在这个问题上，老、庄的虚静、无为而无所不为之术，同时表现为是改造人生、人性了。由于时代和社会环境的变迁，庄子对此表现得更为透彻和极端，他标示的人生理想“逍遥游”，是超越现实时空、超越一切物质利益的绝对自由，是人与自然的和谐如一，所谓的无功、无名、无己，不要建立功业和不要建立名誉，是通往无己的途径，最为紧要的是无己，人达到了忘却自我的程度，那功业与名誉都不在话下了。所以宣颖在《南华经解》中说：“逍遥游主意，只在‘至人无己’，‘无己’所以为逍遥也。”可以说，当老子以还不会笑的婴儿为最佳人格形态的时候，庄子则以至人为最佳的人格形态。他反复说到至人：“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外，生死无变于己，而况利害之端乎？”（《齐物论》）“至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不栗。”（《达生》）“夫至人者，上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变。”（《田子方》）所有这些都鲜明地表现了至人的超自然性，他以永恒的生命力量驾御万物而无生无死，实在不是世俗中人可以企及。庄子有意识的这样表现，使至人人格更多地具有浪漫式的理想色彩，其内涵则是庄子表现的人自由的生存状态。这种状态要求人具有双重自由，一是现实生存状态的自由，不受任何外在事物的束缚。所谓的乘云气，驾飞龙，自由自在地游于四海之外，是冲决了现实生活中的各种罗网，包括生存要求对人的束缚。二是现实生存的精神自由状态，就像人生存不应受束缚一样，人的精神也不应该受任何束缚，思其所思。所以他在《达生》里回答至人为什么可以潜行不窒、蹈火不热、行乎万物之上而不战栗的时候说，“是纯气之守也，非知巧果敢之列”。纯气之守，也就是要保持人的本真，与老子说的还不会笑的婴儿内在的

本真相吻合了。

庄子的至人与他的至德之世是一致的，人人都成为至人方有至德之世，如果从至德之世的角度审视他对至人人格的追求，可以说庄子是反对社会对人的自然性的异化，所以他的至人理论就是着眼于把为社会异化了的人从异化中解脱出来。庄子不像老子只以较为抽象的虚静、无为之说来强调人的自我修养，以“见素抱朴，少私寡欲”为所应达到的程度，庄子则讲心斋、坐忘、心养。他在《人间世》里说“心斋”：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚，虚者，心斋也。”在《大宗师》里说“坐忘”：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”在《在宥》里说“心养”：“心养：汝徒处无为，而物自化。堕尔形体，吐尔聪明，伦与物忘；大同乎溟溟，解心释神，莫然无魂。万物芸芸，各复其根。各复其根而不知，浑浑沌沌，终身不离；若彼知之，乃是离之。无问其名，无窥其情，物固自生。”这是三种不同的表述方式，基本精神是一致的，即要求人们自我消解，消解知识、物欲，与外部世界相隔绝，也与自身的客观存在相隔绝，以与“道”即自然相融为一。到那时候，人就是自然。庄子惟恐人们不能明白他的道理，还讲过多则寓言，把抽象玄妙的理论形象化，以便于人们更好地接受。其中在《达生》里有这样一则寓言：“纪渚子为王养斗鸡。十日而问：‘鸡已乎？’曰：‘未也。方虚骄而恃气。’十日又问，曰：‘未也，犹应向景。’十日又问，曰：‘未也，犹疾视而盛气。’十日又问，曰：‘几矣。鸡虽有鸣者，已无变矣，望之似木鸡矣，其德全矣，异鸡无敢应者，反走矣。’”斗鸡望之似木鸡才算是真正的斗鸡，如是的修炼过程，是要求人在心理上战胜自我，像他在同篇中所说的梓庆削木为鐻，去庆赏爵禄之心、去非誉巧拙之心、忘吾有四

肢形体，以创造者的自然合于所创造之物的自然，才会出现人所称道的鬼斧神工。在这个意义上，斗鸡就应该是毫无斗志的木鸡。

上述论及老、庄的人格追求，是他们的理想境界，而在现实的人生中，他们最佳的人格追求是无为，自愚且愚民是无为，无功且无名是无为，其中人格的保全又是以避祸全身为准则。庄子曾经很坦然地说人生是一个自然的过程，生生死死，就像春夏秋冬的自然运行一样；曾经很愤激地说人之生不如人之死的快乐，以表明生不如死，但毕竟还是死不如生，只是人生有涯，生命的内在触动决不是弃生求死，而是避死求生。庄子在《养生主》里讲述过自己的养生之道，说是为善无近名，无恶无近刑，这并不是要人们去做不接近名誉的好事，去做不接近刑罚的坏事，而是要人在善与恶或者说名与刑之间走一条中间道路，庖丁解牛的“游刃有余”就是这样一条道路。也许这还不便于理解，他以湖泊里的野鸡为喻，野鸡的“十步一啄，百步一饮”式的自由生存状态暗喻了人生存的理想模式。本在社会中的人，常常被他视作为社会所羁绊，力图安时处顺，即顺应生与死的自然，乘物游心，或者说虚己游世，又顺应社会生活本身的自然，对于后者，是因为现实不可回避。他有一句名言：“知其不可奈何而安之若命”。这有双重含义，一则在强大的自然或社会面前，人的渺小或者力量的有限，都导致了难以绝对地违背自然或社会，即使是激烈的冲突，往往也是人屈从于自然或社会。二则是人对自然与社会无可奈何的理解，不探询其客观的因素，而认定是自我命运的必然，于是人就自我消解了外部世界的压力，似乎自然与社会对人的束缚也就很有限了。

就此而论，庄子在保持老子精神的基础上，在这方面比老子走得更远。而他所处的时代的论辩风习又促成他可以比老子更为从容地表述自己的思想和人生追求。所以人们在他的散文里可以

看到与他的虚静、无为哲学相一致的世俗人格形态。他以自己非凡的想像力把这表现得同样的超尘脱俗。或以大树为喻，在《人间世》里匠石与拟人化的栎社树之辩，栎社树“其大蔽数千牛，絜之百围，其高临山十仞然后有枝，其可以为舟者旁十数。观者如市，匠伯不顾，遂行不辍”。这里首先体现出两种不同的审美观，其一是匠石以功用为美，所以他对栎社树如此之大很不以为然，斥之为“散木也，以为舟则沉，以为棺槨则速腐，以为器则速毁，以为门户则液樗，以为柱则蠹，是不材之木也。无所可用，故能若是之寿”。其二是包括匠石弟子在内的观赏者以大为美。栎社树正是以其大吸引了人们的注意力，从而“厌观”。匠石对弟子视栎社树之为美的批评，引起对事物功用本质的认识。栎社树人匠石之梦的自我辩白，是针对匠石求物有用于社会的基本观点，有用于社会对物本身有什么好处呢？“若将比予于文本邪？夫柎梨橘柚，果蓏之属，实熟则剥，剥则辱；大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不终其天年而中道夭，自培击于世俗者也，物莫不若是。”进而阐明如果我栎社树也求对社会有用，那么我能够长这么大吗？你说我是散木，殊不知你是散人，因为你不知道什么是有用，什么是无用。这则寓言的有用无用之争，匠石与栎社树的立场不一样，匠石是站在社会或说是世俗的立场上，是从众的现实主义者；栎社树是站在自我的立场上，社会对于它全然是外在的东西，关键是自我能不能安享天年，是为自我的现实主义者。但在这里，它所指示的不材方有用很快就过渡到人的身上，他虚构了支离疏的故事：“支离疏者，颐隐于脐，肩高过顶，会撮指天，五管在上，两髀为胁。挫针治癢，足以糊口；鼓篋播精，足以食十人。上征武士，则支离疏攘臂而游于其间；上有大役，则支离以有常疾不受功，上与病者粟，则受三钟与十束薪。夫支离其形者，犹足以养其身，终其天

年，又况支离其德者乎！”支离疏，就其本义说，一般认为有支离破碎之义，意在人身体的残缺不全。事实上哪里有这种畸形的人呢？他的脸在肚脐里面，双肩高过头顶，后脑的头发朝天，五脏的血管在上，两根腿骨和肋骨相连。庄子显然是有意夸大了支离疏的畸形程度，主要是突出他对社会的无用，并且明言像支离疏这种人，朝廷征兵，不可能征他去打仗；国家有徭役，不可能征支离疏去服役，道理非常简单，支离疏根本就无法去行军打仗，无法去筑城开渠。但社会要振贫济弱，支离疏是当然的享受者，庄子说他每次领到三钟粮食和十捆柴草。

人究竟应该有益于社会还是有益于自我，庄子的人生观重后者而批判前者，认为人们只知道有用之用，不知道无用之用。人生处世，后者的自我保全和当时社会上流行的杨朱之学即“拔一毛而利天下也不为”的享乐主义在为我上有共同的地方，但本质上又有所不同。一为享乐，一为保全，保全可能也在享乐，其要在身心的自由而不是物质享受。支离疏没有生命的威胁，而且是甩手而游，以有常疾心安理得地享受国家的救济。庄子把支离疏视为社会上无用方有大用的典型，和栎社树以及一般人称道的商丘大树在表现上有所不同，他置身于一个弥漫着战争、徭役的社会环境中，而不像栎社树、商丘大树处于自然和平的环境。于是支离疏的心境越平静、生活越安稳，表现出来的无用于社会、有益于自身就更有意义。庄子的思想没有停留在这里，他在描写了支离疏的形象、叙说了他的生活之后，又说了一句：“夫支离其形者，犹足以养其身，终其天年，又况支离其德者乎？”就人的形体和德性而言，庄子更重的是人的德性，形体支离的人可以养身，尽享天年，那德形支离的人又会怎样呢？

说了这么多，庄子的理想人格精神依然是回到了老子最初所说的绝圣弃智、绝仁弃义的道路上，成为真正的无用人格。他和

老子一样不顾及别人怎么认为，自己则很陶醉，不然他就不会说出：“山木，自寇也；膏火，自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知无用之用也。”（《人间世》）

从上述可以看到，老子和庄子对人格的追求在同中还有所不同。不妨在这里作一点简单的概括。

虽说庄子的思想本源于老子，跳不出老子道法自然、道生天地万物的思想模式，但他把“道”的自然力量更为具体地渗入社会和人生。像老子宣扬自然无为，说无为而无所不为，但他描绘的理想社会生活是“小国寡民”，国家虽小，但国家还是要的，百姓的生活是与社会相隔绝的家庭个体化。庄子虽然也说类似的话，但他更主张社会完全回复到原始的浑沌状态，社会的组织形式应该是无组织的自然形式。不仅是人与人之间、而且是人与物之间都和谐相处。在返朴归真上，庄子比老子显得更加彻底，并影响到人的处世方法和人性的改造上。像老子和庄子教导人们应该怎样生活，不应该怎样生活，“自然无为”是一面旗帜。在这面旗帜之下，老子比庄子要现实得多。老子要人超脱于世俗之上，少私寡欲，庄子则以“至人”即具有最高道德的人为人生理想，要人绝对地顺应自然，在无穷无尽的时空，求得乘云气、御飞龙式的“逍遥游”。在这样的时候，他要求人的自我修炼，最终结果是要人与客观外界相隔绝，也与客观自身相隔绝，人成为只具有自我自由及自然精神的肉体。这几乎不可能与老子劝人的少私寡欲相提并论。当然，老子和庄子处在现实社会中，得像其他人一样渴则欲饮、饥则欲食，不能够不面对现实。

严峻的现实之下，消极的老子有积极的主动。像他说的“大器晚成”；“千里之行，始于足下”；“弱之胜强，柔之胜刚”都在不同的程度上激发着人的努力奋进。而庄子劝人的知其无可奈何而安之若命，让人永远都不要抗争，只要被动地随顺自然就行

了。这样的生活态度很大程度上是庄子比老子更看重人的生命。老子说得出“民不畏死，奈何以死惧之”的话，而庄子则时时都告诉人们应该全身避祸，不要对人生命之外的物质利益产生任何的欲求，高官厚禄不能要，意外之财不能要，连人与人的交往时时都要小心谨慎，不要触怒了别人而使自已遭了殃。可以把死看得很清淡，很无所谓的庄子，对于生命的养护实在是没有掉以轻心。由于庄子把人生的意义定位于保全生命，相对于老子，他有老子那样对于“道”的执着，却比老子的思想要显得狭隘一些。老子的思想可以超越哲学、文化，用于商业、军事，乃至于各行各业，而庄子的思想却没有这样的伟力。不过，它在消解人的情绪、助人清谈上，比老子的思想更有魅力。

庄子主张过论辩无是非，在生活中却有鲜明的是非观。他站在老子的思想立场上，在很大程度上以老子的是非为是非。老子要人们少私寡欲，他也要人们少私寡欲乃至无私无欲；老子要人们绝圣弃智，他也要人们绝圣弃智乃至人的客观自身。庄子以老子的思想为基础发展自己的思想，这就不奇怪魏晋时嵇康写庄子传，说庄子“少学老子”。老子和庄子都批判社会，相对来说，老子的批判比较抽象，比较温和；而庄子的批判抽象与具体兼而有之，温和与辛辣也是兼而有之，其中辛辣占的比重更大。譬如他批判诸侯战争，认为从事战争的人都是很渺小的。就说蜗牛的触须上有两个国家，一个国家叫触氏，一个叫蛮氏。这两个国家为争夺土地发生战争，伏尸数万，追亡逐败 15 天才回来。庄子自认为得理而不饶人，把别人鄙薄得无地自容。庄子的尖锐，更显得对所持主张的执着。

所有这些都与他们的人格追求相关联，如果人人都具有他们理想中的人格特征，那么他们理想中的社会也就实现了。

## 五、老子与庄子的文艺观及说理风格

表面上，老子和庄子对文艺都持排斥的态度，最明显的是他们对人类智慧的摒弃或者说主张摒弃人类智慧，其中包括了文艺。但在实际上他们有鲜明的审美观，从这里可以深入洞察他们的文艺思想，这是建立在“道”的基石上的。

老子在有的地方谈到了美，所说主要是两个方面的问题，其一是美与丑的相对存在，二是美与真。不妨先看前者。《老子》第二章说：

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。

他对美的肯定，是辩证审视的结果，有美方有丑，反之亦然。与有无相生、难易相成、长短相形、高下相倾等的道理相通。事物的对立统一是永恒的现象，老子从美的角度来认识丑，对比之下美丑存在的事实意味着美的客观存在。诚如李泽厚、刘纲纪在《中国美学史》（第一卷）中所说，老子没有把美与丑对立起来，照他事物相互转化的原则，美与丑也是可以相互转化的。但他的转化学说本意是借助对美的认识，消解美，从而也就消解了丑，犹如绝圣弃智、绝仁去义的社会功用一样。虽说他对美的客观性的承认是事实，但他在处理美与丑的关系时，隐含了美与丑之间的相对性，正是这种相对性导致了庄子更为广泛地讨论美与丑的相对性问题。庄子所认为的美的相对性主要表现在三个方面：一是沿袭老子的基本观念，美与丑相比较而存在，如西施蹙额之美与其同乡丑人蹙额之丑，文饰了的木制酒器之美与砍去扔在臭水沟中的废木料之丑。二是美与丑因审美主体的个性和



审美情趣的差异而表现出相对状态，像上述所说的栢社树的关与不关，因审美主体的个性、情趣不同而认识不同。审美主体在这里所起的关键作用以致美与丑有很主观的色彩。像上述提到的阳货到宋国去，宿于旅馆，旅馆主人论美丑就是一个很典型的例子。由于一定的遗传因素对人气质的影响，一定的社会环境因素对人性格和情趣的陶冶以及人自我的不断学习和改造，不可能使审美主体处于同一的心理状态和认知水平，对于美与丑的衡量标准的把握也不一样，出现美者自美，吾不知其美；丑者自丑的，吾不知其丑的情形也是很自然的。但庄子始终把美与丑视为审美主体的自我体验，于是在美与丑之间就很难有一个确定的审美标准。他很生动地说：“毛嫱、丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。”（《齐物论》）“《咸池》《九韶》之乐，张之洞庭之野，鸟闻之而飞，兽闻之而走，鱼闻之而下人，人卒闻之，相与还而观之。”（《至乐》）三是美与丑是相互转化的。美与丑有共同的因素，有可以相互转化的条件，但他认为“臭腐化为神奇，神奇复化为臭腐”的美丑转化，关键是审美主体的作用，“是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐”（《知北游》）。

美与真的问题。《老子》第81章说：

信言不美，美言不信。善者不辩，辩者不善。知者不博，博者不知。

信言即真诚之言，真诚的言辞不华丽，华丽的言辞不真诚，这是社会生活中常有的情形。老子所论，在美与真的对比中，不是要强调美，而是要强调真，具有很强的反虚伪的社会色彩，后来墨子主张的重质轻文和老子的这一思想并不一致。老子的求真而弃美，是在真与美之间把真放在更为重要的地位，这完全是可以理解的。虽说他“道”的理论有相当玄虚的一面，但他对生活有很

大的真诚，否则就说不出“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下”（六十四章）这样的话来，就不可能乐道他的“三宝”：慈、俭、不敢为天下先。同时，他的求真义与追求返朴归真的自然与社会哲学相一致。在这个意义上，老子是宁真而不美，决不是宁美而不真。庄子对于求真也有进一步的发展，他在《渔父》里让渔父和孔子认真地讨论“真”的问题，其中说：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。故强哭者虽悲不哀，强怒者虽严不威，强亲者虽笑不和。真悲无声而哀，真怒未发而威，真亲未笑而和。真在内者，神动于外，是所以贵真也。其用于人理也，事亲则慈孝，事君则忠贞，饮酒则欢乐，处丧则悲哀。忠贞以功为主，饮酒以乐为主，处丧以哀为主，事亲以适为主，功成之美，无一其迹矣。事亲以适，不论所以矣；饮酒以乐，不选其具矣；处丧以哀，无问其礼矣。礼者，世俗之所为也；真者，所以受于天也，自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗。愚者反此。不能法天而恤于人，不知贵真，禄禄而受变于俗，故不足。”这段话涉及到众多方面，哭、怒、亲、悲、事亲、事丧、饮酒、处丧等等，都以“真”为最基本的原则。真禀受于自然又表现自然、不可改变；只有真哭、真怒、真亲、真悲等发自内心的“真”举动，才能引起人们情感上的共鸣，具有审美价值。正是在这个意义上，庄子和老子一样坚决反对任何人为，包括人为的艺术，所以五色、文章、五声、六律是社会的多骈旁枝，都在反对之列。在这里，人们很容易感受到老、庄非文艺的思想，实际上，他们不是否定所有的文艺，面是否定他们认为的矫作违真的文艺。像庄子的庖丁解牛以神遇不以目视，进刀之声，莫不中音，合于桑林之舞，乃中《经首》之会，宛如一曲美妙的乐章。而对于《咸池》、《九韶》之乐，庄子也不止一次地表现出欣羡的情绪，那些“奏之以阴阳之和，烛之

以日月之明”；“奏之以无怠之声，调之以自然之命”（《天运》）式的演奏，贯穿着纯粹的自然精神。艺术是可以创造的，但应该是以自然的精神去创造。北宫奢为卫灵公制造钟，“既雕既琢，复归于朴”（《山木》）。首先是创作者归于朴，无识无欲，淳真自然，然后使艺术品呈现出素朴、自然之美。而真正的画家也应该无任何功利欲求的画家，只有那样才有可能抵达真正的艺术境界。

老庄在上述最基本的审美观念的影响之下，其艺术观显然是与“道”相合的自然性艺术观。艺术不能华美失真，不能求用而造作，那么最高的艺术境界是什么？老子说“大音希声”、庄子说意不可言传。

老子的“大音希声”说影响深远，原文是：“明道若昧，进道若退，夷道若类，上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝；大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形，道隐无名，夫唯道，善贷且成。”（四十一章）从这里可以看出，老子“大音希声”的提出本不是为艺术的，而是对“道”的比喻性解说，意在“道”的隐而无名，它与“道”的内在精神相一致，或说是本于“道”的艺术性生发。对“大音希声”的理解向来见仁见智，诸说不一，其“希”，或释为无，河上公注称“无声曰希”；或释为“稀少”，言其或有或无、恍恍惚惚。这两说都可以在老子那里找到依据，老子不是说道隐而无名吗？又说过“听之不闻名曰希”。但老子也说过“道”是恍惚，而他说的“希言自然”之希，就是稀少。这里倾向于前一种意见，最美妙的音乐就是听不见的音乐。这才符合老子所重的“无”以及他对人为之有的摈弃。这在艺术观念上的意义是使艺术有了一个至高无上的境界，它是作者创造的，但却需要读者以丰富的想像力去感受它的精妙，而这种感受会受到读者自身修养和感悟能力的局限。

庄子的意不可言传说见于《天道》：“世之所贵道者书也，书不过语，语有贵也。语之所贵者意也，意有所随，意之所随者，不可以言传也，而世因贵言传书。世虽贵之，我犹不足贵也，为其贵非其贵也。故视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫，世人以形色名声为足以得彼之情！夫形色名声果不足以得彼之情，则知者不言，言者不知，而世岂识之哉！”庄子还讲了轮扁斫轮的故事。说轮扁斫轮的最高技艺得之于手而应之于心，口不能言，所以他不能通过语言的形式传给儿子，儿子也不能借助语言获得。实际上，尽管他说了意不可言传，也不能不注意辨别。庄子之意可以分为能够言传之意和不能言传之意，他这里表明的意不可言传和他曾经说过的“言者在意，得意而忘言”（《外物》）无疑是一对矛盾，后者所忘之言终究是传意之言。对这两者，可用庄子《秋水》中的一句话来诠释：“可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也。”可以言说之意为糟粕，不可言说之意为精华。但问题没有因此得到解决，庄子终生奉行虚静、无为的人生宗旨，无时不在以语言表现自己的内心世界和人生追求，既以语言传达那可传达之意，又力图化不能用语言传达之意为语言传达。前者诸如他的宇宙观、社会观和人生观，无论采用了怎样荒诞的语言形式，以人们普遍接受为根据，客观证实都是可以言传之意。其中“道”的不可言传，经过他多方面不确定的解说，也不再是不可言传之意了。但庄子把不可言传之意视为艺术与非艺术的至境仍然是事实。在这里，不能不承认语言本身的局限性，在老子“大音希声”说里蕴含的“此时无声胜有声”的景象在意不可言传说里同样存在。在艺术创造的过程中，庄子所重是庖丁解牛式的“臣之所好者道也，进乎技矣”，因道及技，用心专一，才能臻于艺术的佳境。他在《达生》里说梓庆削木为鐻，“鐻成，见者惊犹鬼神”，鲁侯询问他采用了什么方

法，梓庆说斋戒以静心，忘却庆赏爵禄、非誉巧拙、四肢形体，然后进入山林，观物之天性，当头脑里有了鐻的形象，再用手制作出来，他称之为以天合天。还有人司马家锻造衣带钩的八十岁老人，造起衣带钩来“不失毫芒”，他的技艺根柢是“于物无视也，非钩无察也”，然后形于手。这三者，都有难以言说之意，同时又表现了艺术创造的最佳境界。

上述，对老子和庄子的文艺观论说只关注了其中最主要的思想，虽然他们之间存在着承袭关系，但也可以看出，其间中也有所不同，与他们思想上的同中不同相近。这不取决于他们同是楚人，在相同的地域环境中受到了相近的文化熏陶。因为，老子除了受楚文化的影响，还受鲁国理性文化的影响，淡化了楚人的浪漫情思，多了对社会、人生的理性思考；庄子除受楚文化、鲁文化的影响之外，还受齐国神仙文化的影响，三者融合。庄子不像老子收敛了楚文化浪漫的一面，而是发展了楚文化与齐神仙文化的幻想奇思，更多了几分浪漫。这导致两人奉行的道家思想就有了不同的表达方式。即老子的格言式和庄子的寓言式。

老子表达思想是很实在的，他思想的丰富、深厚引起后世许多人对他的关注。关注的范围远远超过把老子视为道家学派的创始人，而且把老子的思想用于社会生活的方方面面。但老子的《道德经》全书只有五千字，言约义丰。他采用了格言般的语言形式，或朦胧、玄妙，如《老子》第一章：“道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。故常无，欲以观其妙，常有，欲以观其徼。此两者同出而异名。同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”第五十二章：“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。既知其子，复守其母，没身不殆。塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃，是谓习常。”这

两章都是论“道”，只给了人们一个抽象的印象，需要人们用心去揣摸。或以简洁明快见长，如第五十七章：“以正治国，以奇用兵，以无事取天下。吾何以知其然哉？以此：天下多忌讳而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。故圣人云：我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”第七十六章：“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱生之徒。是以兵强则灭，木强则折。坚强处下，柔弱处上。”它们虽然同样的道理深厚，但与前两章比较起来，显然是要清晰得多。这两种风格有共同的因素，即好用比喻、好用铺陈，比喻求简，铺陈避烦，不作夸饰，没有孔子说理的幽默风趣，语言形式则相对整齐，读来琅琅上口。老子文章的这种风格应该与春秋时期的风气有关，那时孔子的述而不作，当可以印证传说中老子离开函谷关时，为关尹喜所迫作《老子》所蕴含的人们好述不好作的社会风气，且所作往往不是长篇大论、点到即止，所以春秋时期没有严格意义上的散文传世，而其中就有老子以片言只语展示自己思想的精华，让人们用心去体悟。

老子的这种文章风格没有导致庄子的附合，庄子对所处社会现实的深刻感受和思考，以及当时文风大盛，诸家并行，促成他选择了不同于老子那种趋于务实的表现形式。上述的《庄子传》里，司马迁注意到了庄子思维的特征：

其著书十余万言，大抵率寓言也。……《畏累虚》、《亢桑子》之属，皆空语无事实。

寓言是寄寓之言，是以虚构的人物或者故事情节为寄托表达自我的思想观念，而不是直抒胸臆。既然如此，自然是“空语无事实”。

司马迁此说是以庄子为本的，庄子把自己思维的表达方式概括为“三言”：卮言、重言、寓言。《天下》篇说庄子认为天下混乱浑浊，不能够说严肃认真的话，于是“以卮言为漫衍，以重言为真，以寓言为广”。所谓卮言是合于自然的无心之言，是从庄子本心自然而然地流露出来的。庄子让它在行文中散漫流衍，有很大的随意性，以便使自己的理论能够长期流传。然而，卮言在庄子著述中只占了很少的一部分，主要的还是重言和寓言。而重言是借重先哲时贤的言论，这主要是借重先哲时贤之名，用他们的名义说庄子自己的话，以求阻止天下淆乱的言辞。对于寓言他是这样认识的：“寓言十九，籍外论之。亲父不为其子媒。亲父誉之，不若非其父者也；非吾罪也，人之罪也。与己同则应，不与己同则反；同于己为是之，异于己为非之。”（《寓言》）这里首先值得注意的是“籍外论之”、借助他物的表现即上面所说的寄托，自然就有了语言上的婉转。其次他很会揣摸社会上人们的心理，应同而反异，是同而非异，并说了一句很俗的话：父亲不为儿子做媒。道理很简单，父亲为儿子说好话，当然不如旁人为他说好话，旁人说的，少了亲缘关系的嫌疑，更容易取信于人。这成了庄子有感于社会混乱浑浊而写作寓言的另一个十分重要的原因，也促成他借重先哲时贤来表达自己的对社会和人生的看法，想让人们觉得他的理论更加真实可信。不过，在《庄子》里，据说占了十分之七的重言实际上处在占十分之九的寓言中，使得《庄子》是以寓言为思维的主要表达方式，使它是一部寓言书，且与司马迁的评说相吻合。这只是一个方面。

另一方面是适应庄子式寓言的需求，他有自己独特的语言表现方法，这是《天下》所说的庄子“以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时纵恣而不倦，不以觭见之也”。谬悠的虚远、荒唐的广大、无端崖的恣纵，意味着庄子在语言表现上的玄虚、浩瀚

和自由。渗透其间的则是庄子的非世俗与世俗精神，前者是“独与天地精神往来而不傲倪于万物”的天地精神，一个“独”字，可见他超越于世俗之外，不与世俗合作的处世态度；后者是“不遣是非，以与世俗处”，世俗本不是没有是非，而是有是非而不拘泥于是非，甚至可以说是则是，非则非，从而与庄子超世俗的创作精神共同构成他人精神非现实与现实、或者说理想与现实的两端。于是就出现清代的刘熙载在《艺概》里说的庄子文章风格是“寓真于诞，寓实于玄”即在荒诞玄虚中存在思想的真实。这说的是一个问题的表象与实质两面。其实质无疑是他的宇宙观、社会观和人生观。但由于庄子采用的是寓言的形式，在寓言里又好求奇索异，使他的寓言在表现形式上就有了奇幻的特征。他常常以时空的距离形成巨大的反差，在时间上，从传说中的黄帝、尧、舜时代可以一下子拉到战国，可以从连一个月或者是一年的寿命都没有的朝菌、螻蛄刹那间跳到以五百年为春，五百年为秋的神龟冥灵，以八千年为春，八千年为秋的神树大椿。在空间上，大鹏高飞九万里，蜩与学鸠飞不过几丈；秋天来了，河流的水都汇注黄河，黄河的水面顿时宽阔，也不过是两岸相对，人看不清对岸牛马的模样，而北海仅是朝东边望去，就看不到尽头。在急速的跳跃和鲜明的对比中，极长与极短、极大与极小并列共处，就有了奇异的光彩。同时，庄子在寓言中虚构了许多人物，把物拟人化，甚到把抽象的概念也拟人化。于是在他的笔下，出现了一幅奇异的人物画图，这些人物或者从正面、或者从反面为表现庄子的思想服务。庄子在寓言的情节上，也常常是出人意表，假想的、虚拟的人物彼此对话论理，物与物也可以产生思想的交流。更奇妙的是他构想一些人们想象不到的故事，说古论今，言此意彼，各具形态而没有雷同的嫌疑，更加上他语言表现上的随意放纵，洒脱自恣，增强了寓言的奇幻。像《外物》的



“任公子垂钓东海”的寓言：“任公子为大钩巨缁，五十犗以为饵，蹲乎会稽，投竿东海，旦旦而钓，期年不得鱼。已而大鱼食之，牵巨钩，陷没而下，鬣扬而奋鬣，白波若山，海水震荡，声侔鬼神，惮赫千里。任公子得若鱼，离而腊之，自制河以东，苍梧已北，莫不灰若鱼者。”其构思的高远神奇超人意表是不言而喻的，并蕴含了治理社会应当顺应自然的道理。尽管说他除此之外还时时直接说理，然而并没有给他的文章的总体风格带来根本的影响。

庄子的这些表现风格是老子笔下所没有的，也不可能想象老子会在文章里写出“庄周梦蝶”、“任公子垂钓东海”那样奇特的故事。

## 六、老子与庄子思想的传播

老子在激烈竞争的社会环境中，目睹社会现实，似乎无心于社会政治，任云卷云舒、花开花落，但他的一整套理论为的是适应春秋社会的需求和个人的人生理想。他对“道”的执着及其理论的为人所爱，使他在道家经庄子的努力成为学派以后，被公认为道家学派的鼻祖，受到世世代代好道学者的推崇，产生了深远的影响。可以说，没有一个时代的人不读老、庄的著作，致使老、庄及其确立的道家学派是个永恒的话题，并且当道教从道家衍生出来，炼丹吃药意在成仙的道教徒们也尊老子为始祖。

老子和庄子思想的传播，分而论之，庄子是最早、也是最全面地传播老子思想的人，这从上述已经可以看到。而把老子学说和庄子学说视为不同风格加以阐述的应该提到《庄子·天下》。它评说老子“以本为精，以物为粗，以有积为不足，淡然独与神明居，古之道术有在于是者。关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常无有，主之以太一，以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。”

并称老子为博大真人，其后评说庄子“芴漠无形，变化无常，死与生与，天地并与，神明往与！芒乎何之，忽乎何适，万物毕罗，莫足以归，古之道术有在于是者。庄周闻其风而悦之。……其书虽瓌玮而连犽无伤也，其辞虽参差而淑诡可观。彼其充实不可以已，上与造物者游，而下与外死生、无终始者为友。其于本也，弘大而辟，深闳而肆；其于宗也，可谓稠适而上遂矣。虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者。”这里，对庄子的评说远比对老子的评说生动，但不妨碍二者分别得了老子和庄子的真正精神。然而，在战国时期，老子思想的传播却没有庄子有私传弟子的优势，《庄子》一书的《山木》、《列御寇》篇里都曾提到过庄子的弟子，且《庄子》这部书，相传庄子自著之外，就是庄子的后学所著，这才成就了《庄子》原本的52篇，今传的33篇。除此之外，有人传老子之学，少有人传庄子之学。韩非作《解老》、《喻老》，并在其他篇章中宣扬了老子的思想。如他在《主道》中论“道”：“道者，万物之始，是非之纪也。是以明君守始以知万物之源，治纪以知善败之端。故虚静以待令，令名自命也，令事自定也。虚则知实之情，静则知动者正。”这显然与老子关于“道”的思想一脉相承。在这一时期还值得一提的是齐稷下学宫。齐宣王喜爱文学游说之士，本兴于齐桓公时的稷下学宫兴盛，学者云集，据司马迁说：“慎到，赵人。田骈、接子，齐人。环渊，楚人。皆学黄、老道德之术，因发明序其指意。”（《史记·孟子荀卿列传》）这是最早把老子之学与传说中的黄帝之学联系在一起的，虽然没有涉及到具体内容，但理应是西汉初年黄老之学的先驱。

西汉初年，“文景之治”时期的文化思潮主导是黄老之学，黄老之学对儒学的排斥，从窦太后要非薄老子之说的辕固生到猪圈里杀猪这样一个很粗俗的行为可见是到了极端。时人重黄老的

自然无为之术，却不重庄子的自然无为之道。其后，不具言老、庄而概称道家的是司马谈。他本出自好黄老之术的黄子门下，在《论六家要旨》说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”（《史记·太史公自序》）就此而论，这主要是称言黄老之学的。与他同时的淮南王刘安，在《淮南鸿烈》里采诸家之说，其中对道家之学进行了改造。在汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”之后，黄老之学以及庄子之学都没有成为显学的可能性，所谓的黄帝之学不论，老庄之学在两汉虽然随处可见他们的身影，但毕竟只是潜流。其中较有影响的人物是西汉末年的严君平。严君平是西汉蜀郡成都人，本姓庄，班固作《汉书》时，避汉明帝刘庄之讳，改庄为严（庄、严古语相通）。《汉书·王贡两龚鲍传》载，严君平以卜筮为业，“日阅数人，得百钱足自养，则闭肆下帘而授《老子》。博览亡不通，依老子、严周（即庄周）之指著书十余万言”。相传有《老子注》、《老子指归》传世。河上公亦作《老子章句》。东汉王充、仲长统曾分别取道家学说融入一己之论，而班固著《难庄论》、张衡著《髑髅赋》演化《庄子·至乐》的“庄子之楚，见空髑髅”的寓言，都宣扬了庄子理论。

老、庄之学在魏晋才进入兴盛时期，王弼、何晏先后注《老子》，尤以王弼的《老子注》最为精当。时为吏部尚书的何晏注《老子》成，往见王弼，见王弼的《老子注》精奇，大为叹服。而且王弼还有《老子指略》，说《老子》之书，一言以蔽之：崇本息末。本末论也就成了王弼发展老学的重要观念。同时，应该看到的是，王弼又以庄学注《老子》，既看到了庄学与老学之间的内在联系，又以庄学发展了老学和自己的哲学思想，开了以庄学入玄学的风气。魏晋的玄学或玄言之风，也是从这里开始的。

闻一多曾说魏晋时期：“象魔术似的，庄子忽然占据了那时代的身心，他们的生活、思想、文艺——整个文明的核心是庄子。他们说‘三日不读《老》《庄》，则舌本间强。’尤其是《庄子》，竟是清谈家灵感的泉源。从此以后，中国人的文化上永远留着《庄子》的烙印。”<sup>①</sup> 闻一多引用的话出自殷仲堪的“三日不读《道德经》，便舌本间强”（《世说新语·文学》），而庄子此时为世人所重也是真的，像向秀注《庄子》，大畅玄风，稍后郭象因注《庄子》享誉于后。玄风盛行之际，《老子》、《庄子》和《周易》三者并行，为人号为“三玄”。好玄者如阮籍，就著有《通老论》、《达庄论》和《通易论》。而以老庄之学为清谈对象是一时风气，连佛教徒支道林都以解《庄》享誉一时。沈约曾说：“有晋中兴，玄风独振，为学穷于柱下，博物止乎七篇，驰骋文辞、义殫乎此。”（《宋书·谢灵运传论》）这种风气还影响到文坛，诗文创作也充满了玄理，刘勰对此有这样的评价：“自中朝贵玄，江左称盛……诗必柱下之旨归，赋乃漆园之义疏。”（《文心雕龙·时序》）到南朝这种情形虽然有所改变，好《老》《庄》者不乏其人。魏晋时期，道教渐盛。道教是黄老之学的宗教化的结果，起于东汉，五斗米道的首领张陵以《老子》为经典，作《老子想尔注》。其后的《太平经》也传老子之学，魏晋时葛洪是这方面的代表人物。人们说：“道家和道教都重视‘道’和‘玄’，所不同的是，道家的‘道’和‘玄’是作为哲学范畴来表达世界的本体或规律；而道教徒心目中的‘道’和‘玄’，则是被神秘化了的道教教主和法术的象征。葛洪则借助道家本体论走向道教神秘论。”<sup>②</sup>

---

① 《闻一多全集》，三联书店，1982年版，第279～280页。

② 黄钊等：《道家思想史纲》，湖南师范大学出版社，1991年版，第326页。

正是在从道家向道教的转化过程中，本是道家祖师爷的老子也成了道教的祖师爷，披上了神仙的外衣。

隋代享祚之日浅，儒、道、佛三教合一仍然是这一时代的特征。道家之学不可能得到更深入的发展。入唐，道家之学经历了初唐的沉寂以后（从隋入唐的国子博士陆德明在《经典释文序录》中说“五经人所常习，至于老庄，读学者稀”），到盛唐时有了很大的起色。盛唐玄宗李隆基在唐高宗追封老子为“太上玄元皇帝”的基础上，又给老子加封为“太圣祖玄元皇帝”等，使老子成为李唐王朝的精神领袖，并亲自注《道德经》，把《道德经》置于一切经典之上，建有“崇玄馆”，立有“玄学博士”。并在开元二十九年正月，下令在全国为老子建立庙宇，“并崇玄学，其生徒令习《道德经》及庄子、列子、文子等”（《旧唐书·礼仪志》）。而庄子也因老子享受过被封为“南华真人”的殊荣，《庄子》也被称为《南华真经》。唐玄宗很自然地把道家思想引入社会政治，成为政治方略的组成部分；很自然地把道教思想引入日常生活，成为人生的一部分。此后，道家学说仍然是重要的社会意识形态之一。同时，老、庄的思想和风格也渗透了文坛，好道家最突出的是李白，把道家精神演化为人生的行为。而柳宗元明确地说，作文应“参之《庄》、《老》，以肆其端”（《柳宗元集·答韦中立论师道出》）。宋代崇道，崇老胜于崇庄，最亮点是注《老》之书数以十计，熊铁基等的《中国老学史》就说，“查考有关著录，宋代的《老子》之注者和研究者为78家。其次是帝王既好道家，又好道教”。宋真宗就说要“遵五千之训，安亿兆之民”，宋徽宗则把道教分为五宗，葛兆光在《道教与中国文化》里作过总结，不妨引在这里：“第一宗以道德为宗，由元始天尊率领，叫‘天尊之教’；第二宗以清净为宗，由太上玉晨天尊率领，叫‘真人之教’；第三宗以变化为宗，由老君率领，叫‘神

仙之教’；第四宗以诚感为宗，由三天法师静应真君率领，叫‘正一之教’；第五宗以性命为宗，由庄子即南华真君率领，叫‘道家之教’。五宗之外，他又自率一支，自称是‘昊天上帝元子，为大霄帝君’……”宋徽宗对道教的痴迷可见一斑。不过应该注意，宋代有明显的以儒非道，以儒入道的倾向。如王安石在《庄子论》中说：学儒者对庄子诋毁孔子很不满意，认为庄子的学说是邪说，要焚其书，废其徒；好庄者则认为，庄子不是不知道仁义、礼乐，而是认为仁义、礼乐的力量太小，不足以教化天下，是治理国家的雕虫小技。这代表了当时关于庄子非儒、非孔与庄子没有非儒、非孔的争论。王安石认为二者都没有理解庄子的意思，庄子为了矫世俗之枉，矫枉过正，结果使自己弯曲了。他最终还是站在儒学的立场上了。同时，王安石还有《老子注》，对“道”的体用、有无等问题作了一些探讨。而南宋的理学家朱熹对老庄之学也别有会心。他甚至说众多的《老》、《庄》注者，竟没有一个人说得出老、庄的本义。他则在《朱子语类》里对老、庄之学有较多的阐发，并用老、庄之学说理。

明清两代，老、庄的思想一仍传播，明代除了沿袭宋元以来的老庄研究之外，值得注意的是有明显的援佛入道的现象，郎擎霄曾说：“自陆氏（陆西星，著有《南华经副墨》）以佛释《庄》以后，已为后世庄学别辟途径。天启、崇祯间，释德清之《观老庄影响论》，每引佛说，以证《老》、《庄》，方以智之《药地炮庄》，较有新解，而时杂佛说，大都欲援道入释。”<sup>①</sup>像明代焦竑的《老子翼》、《庄子翼》，就以佛释老、庄。清代王夫之著《老子衍》、《庄子通》、《庄子解》，魏源著《老子本义》、宣颖著《南华经解》等都对老庄之学的义理有所阐发。同时，清代在考据、

<sup>①</sup> 郎擎霄：《庄子学案》，天津古籍书店，1990年版，第343页。

音韵方面对老庄也有所研究。

从上述来看，老、庄之学自产生以后，有一个漫长的流衍过程，人们对它们的认识在不同的历史、文化环境中有所不同，以老庄释老庄，或以儒释老庄，或以佛释老庄，都是可以理解的。不过有一点很明确的是，无论怎样解说，老庄终究是老庄，他们学说造成的影响不可能改变其学说客观存在的原始面貌。

## 第六章 《史记》

### 一、史家文化

中国史家文化源远流长，是中国传统文化中最重要的内容之一。《汉书·艺文志》说：“古之王者世有史官，君举必书，所以慎言行，昭法式也。左史记言，右史记事，事为《春秋》，言为《尚书》。”所谓“君举必书”，只是指史官所作的实录而言，经过整理的史书则远远超过了这个范围。记言与记事各有分工，也只是早期史书的特征。作为整个史家文化来说，记言、叙事、写人相融合，反映古代社会最为系统，揭示矛盾冲突最为生动，保存传统文化最为具体。

中国现存最早的史书是《尚书》和《春秋》，均属儒家元典。两书存在记言与记事的区别，但《尚书》非必出于左史，而《春秋》非必出于右史。《尚书》最早称为《书》，汉代称为《尚书》，“孔传”解释为“上古之书”。西汉中期成为儒家经典，称为《书经》。全书按朝代分为《虞书》、《夏书》、《商书》、《周书》，基本内容都是帝王将相的文告和讲话记录，是一部应用文的汇编，包括典、谟、训、诰、誓、命等各种实用文体。汉代的纬书说《尚书》原有 3240 篇，被孔子删为 120 篇。《汉书·艺文志》说《尚书》有 100 篇。先秦古籍引《书》，提到篇名的 40 余篇，不见于今本《尚书》的就有 30 多篇。由此可见，今本《尚书》58 篇，只是上古官方文书中被保存下来的小部分。《尚书》保存距今



4000年至2600多年间的部分官方文书，涉及虞、夏、商、周的政治、军事、宗教、哲学、法律、历法、地理等领域，为《左传》、《史记》的写作提供了珍贵的原始资料，也是今天研究中国原始社会和奴隶社会的基本文献。

《春秋》是现存中国最早的编年体简史，按传统的权威性说法，是孔子根据鲁国的史书记载修撰而成。所谓“春秋笔法”、“微言大义”，乃是孔子首创，不同于一般编撰。《春秋》以春秋时期鲁国的隐、桓、庄、闵、僖、文、宣、成、襄、昭、定、哀十二位国君为序，简略记录了公元前722年到公元前481年共242年的历史。诸侯各国的重大事件，凡通报鲁国，也都有记载。《春秋》记事非常简练，类似现在的“一句话新闻”或叙事文提纲，读者无法了解事件的过程。作者对人物和事件不作直接评价，只在词句上暗寓褒贬，判断是非，如刘勰所说：“褒见一字，贵逾轩冕；贬在片言，诛深斧钺。”叙述过于简练，言辞过于精微，必然导致阅读困难，解经之传便应运而生，“传”即是解经的文字。解释《春秋》的《左传》、《公羊传》、《谷梁传》合称“春秋三传”。《公羊》和《谷梁》属于今文经学，重在解经；《左传》属于古文经学，重在叙事。

最早融记言记事为一体的史家著述是《左传》。《左传》是《春秋左氏传》的简称，原名《左氏春秋》。《史记·十二诸侯年表序》和《汉书·艺文志》都认为，《左传》是鲁君子左丘明为解释孔子所修的《春秋》而作的传。汉代经学昌盛，有今文经学和古文经学的派别之争。今文学派否定《左传》与《春秋》的经传关系，反对为其设立学官。西汉晚期，刘歆作《移太常博士书》，抨击轻视《左传》的迂腐观念，引起轩然大波。西晋杜预作《春秋左氏经传集解》，使《左传》与《春秋》的经传关系得到普遍认可。唐代科举“明经”科将《左传》定为九经之一。唐宋以来

又有一些学者认为《左传》非《春秋》之传，并对作者加以考证，异说颇多。对《左传》与《春秋》经传关系的争议，说明《左传》独立性很强，不能视为经学附庸。《左传》因袭《春秋》的编年体及编次，记事起于鲁隐公元年（前722年），终于鲁哀公二十七年（前468年），比《春秋》增加13年。书末载鲁悼公十四年（前454年）三晋灭智伯之事，比《春秋》下限晚27年。

《左传》记载春秋时期周王朝和诸侯各国的政治、军事、外交、文化等方面的活动，全面反映了中国社会由奴隶制向封建制转化的历史进程。思想属于儒家体系，但不囿于《春秋》。虽然极力维护周礼，对旧制度的瓦解不无痛惜，却热情赞扬霸主事业，承认社会的发展变化，具有进步的历史观。重民心而轻君位，先人事而后鬼神，体现出可贵的民本思想。表彰取信于民的政治家，鞭笞荒淫残暴的统治者，惩恶扬善，立意皎然。多鬼神妖梦、星象卜筮、祸福预言的记载，保存了春秋时期的神秘文化。《左传》长于叙事，是中国最早的叙事文学名著。作者娴熟地运用顺叙、倒叙、插叙、追叙、补叙等多种叙述方式，明暗相间，详略适当，将错综复杂的历史事件记叙得有条不紊。一事或历数十年，分散编排，犹能前后照应，一脉贯通。描述战争最为特色，每每结合政治、外交、战略、战术、将才、士气，充分揭示战争的前因后果和胜败规律。有些战争描述具体，情景毕现，能够再现金戈铁马的古战场。语言简捷有力，辞约义丰，凝炼准确，含意隽永。行人辞令最为特色，从容委婉，幽默生动，温文尔雅，柔中有刚，曲折尽意，耐人寻味。所记春秋晚期的长篇说辞，则初具铺陈夸饰，开战国说辞文风。《左传》融记言记事为一体，所写人物性格突出，形象生动，其中明主贤臣、昏君奸佞、文士勇夫、卜祝师史，以及各类女性，都有性格鲜明的典型，产生了作者所始料不及的客观艺术效果，为传记文学的形成

奠定了基础。

《国语》被司马迁和班固认定为左丘明的另一部著作。《报任安书》说“左丘失明，厥有《国语》”，却不说“厥有《左传》”，可见对左丘明作《国语》尤为肯定。《国语》与《左传》的记叙重点、语言风格颇有区别，有人因此对左丘明作《国语》表示怀疑和否定。《国语》与《左传》反映的历史时代大多相同，人物史实基本一致，而详略互异，侧重不同，因而被称为《春秋外传》。如果记叙重点和语言风格也完全相同，那才真有可能是他人的抄袭。《国语》是中国最早的国别体史书，按地理方位，由西往东，自北向南，分为周、鲁、齐、晋、郑、楚、吴、越八国之语。全书二十一卷，其中《晋语》九卷，占全书将近一半。记事上起西周穆王，下限同于《左传》，时间跨度约五百余年。《国语》的思想也属于儒家体系，与《左传》比较一致，但在天人关系上更多地表现出宿命观念，神秘文化更为系统。《左传》长于记事，《国语》则长于记言。所谓长于记言，是指书中人物往往有长篇说教，称古道今，引经据典，连类譬喻，正反对比，说服力强，是论说文的滥觞。《国语》语言的总体风格表现为平易朴实，意蕴深永。其中不乏可读性强的佳作，有的幽默生动，情景毕现；有的寓庄于谐，妙趣横生；有的平淡自然，富有哲理；有的通过对话，展现出生动的人物形象。

战国时代的史料汇编为《战国策》，其文章却未必出于史官。战国时代诸侯异政，百家异说，诸侯为求发展而招贤纳士，士人为求前途而游说诸侯，彼此双向选择而重视说辞，于是“文士并饰，诸侯乱惑”。士人记录说辞，加工润色，相互交流。经人收藏，集腋成裘，于是有《国策》、《国事》、《事语》、《短长》、《长书》、《修书》等，西汉刘向奉诏校阅群书，用国别体整理编辑成书，定名为《战国策》。共三十三卷，分为东周、西周、秦、齐、

楚、赵、魏、韩、燕、宋、卫、中山十二国策，记载“春秋以后迄楚汉之起，二百四十五年之间之事”。1973年，长沙马王堆三号汉墓出土帛书，有一种经整理定名为《战国纵横家书》。共27章，其中11章见于《战国策》和《史记》，另外16章则是久已失传的佚书，可见《战国策》所收集的并非纵横策士文章的全部。

《战国策》的主导思想属于纵横家，不讲道德，只讲利害，赤裸裸的利害关系取代了儒家虚伪的说教。大多数作品以欣赏的笔调刻画纵横策士，表现出强烈的自我意识和积极的进取精神，宣扬以势位富贵为转移的价值观；少数作品倾心描述义士勇士，赞扬不畏权势，不慕富贵的高尚品质；还有些作品以尊贤重士、举贤纳谏、居安思危和揭露宫闱丑行为主题。一篇作品每每刻画一个主要人物，叙述一个中心事件，记录一番有趣的议论，表现一个明确的主题。《战国策》主观意识在于写人，手法多样，刻画人物比《左传》、《国语》更集中，更典型，成为传记文学的直接基础。就语言来说，无论作者的叙述，还是文中人物的议论，都注重铺陈排比，夸饰渲染，显得气势磅礴，娓娓动听，具有雄辩的气概。寓言故事生动形象，切合事理，情趣盎然，可读性很强。

司马迁的《史记》是中国史家文化的一座承前启后的宏伟丰碑，既是先秦文化的系统总结，又是封建正史的良好开端。无论就其历史编纂学的深远影响，还是就其史学价值、文学成就、思想深度而言，《史记》都具有划时代的意义。《史记》是中国第一部纪传体通史和第一部传记文学巨制，开创以人物为中心写历史的先例，完成传记文学的形式，意味着人类对自身认识的升华。班固的《汉书》是中国第一部纪传体断代史，只写西汉一代，开创了断代史的先例。体例基本上因袭《史记》，只是改“书”为

“志”，废去“世家”。思想之正统，文献之丰富，史实之翔实，语言之整齐，则有别于《史记》。在史家文化中，具有不可忽视的影响。《汉书》之后的二十多部封建正史，五体有删改，纪传终不变。这些正史的思想性、艺术性不能与《史记》、《汉书》相提并论，但就史料价值而言，却不失为了解和研究所记封建王朝的主要媒介。

中国史家文化中，先秦两汉尤为重要。这时期著述体例的创始性，文献内容的综合性，写作态度的求实性，均高出于其他时代。

就著述体例的创始性而言，《尚书》是第一部分告体的史料汇编，《春秋》是第一部分年体简史，《左传》是第一部分叙事详细的编年体史著，《国语》是第一部分国别体史著，《战国策》是第一部分由后世整理成书的国别史，《史记》是第一部分纪传体通史，《汉书》是第一部分纪传体断代史。这些“第一”都是指产生时代最早，显示出体例的创始性。纪传体断代史历代因袭，直至封建社会结束，但并不意味着其他体例的消失，诸体各有长处，后世各有继承。编年体与纪传体的优劣之争长期存在，似乎并行不悖。东汉荀悦的《汉纪》将《汉书》改为编年，晋代袁宏仿荀悦作《后汉纪》，唐代温大雅作《大唐创业起居注》，而宋代司马光撰《资治通鉴》，更被誉为史家绝作，从而形成编年体系列。据《四库全书》所载，编年体史著就有38部，2066卷，可见编年体也很受重视。后世史著，除纪事本末等少数体例之外，一般都创始于先秦两汉。

就文献内容的综合性而言，学术不拘派别，学科不分门类，是先秦两汉史著的特征。同属儒家体系，《左传》思想不受《春秋》局限，《汉书》与《尚书》大异其趣；《左传》、《国语》同出一手，思想、艺术各有千秋；《战国策》纵横捭阖，与礼背道而

驰；《史记》则融合儒道，自成一家之言。先秦两汉的文学、历史、哲学没有人为的划分，史家著述反映各历史时期的政治、军事、经济和文化状况，涉及伦理道德、风俗礼仪、宗教信仰、人心向背、民生疾苦、治乱变化，全部都以人类活动作为载体，是人类活动的百科全书。从无意到有意，从自然到自觉，都在展示人物的思想和性格，都在刻画历史人物的形象。后世传播和研究这些著述，或视为经学，或视为史学，或视为文学，军事学、经济学、天文学、地理学、文化学、语言学、美学、法学等，也将史家著述作为重要的研究对象，主要是由于著述自身的综合性特征所决定的。

就写作态度的求实性而言，先秦两汉形成了优良的史德传统。史官职位低下，如司马迁所说：“文史星历，近乎卜祝之间，固主上所戏弄，倡优畜之，流俗之所轻也。”人格的高低往往与职位成反比，传统史德讲究不畏权势，秉笔直书，宁可自我牺牲，也须实事求是。孔子修《春秋》而乱臣贼子惧，就因为《春秋》宗旨是“贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已”。孔子是中国传统史德的奠基人，“为尊者隐，为贤者讳”，是讲究表达方式的含蓄隐微，并不是隐讳不书，而实录史册则力避隐讳。《左传》宣公二年记载，晋灵公荒淫无道，谋杀屡次进谏的大臣赵盾，赵盾的族弟赵穿攻杀晋灵公。太史董狐将“赵盾弑其君”记入史册在朝廷展示，赵盾不服，董狐说：“你身为正卿，逃亡没有跨越国境，回来不曾讨伐凶手，不是你弑君还是谁！”孔子说：“董狐是古代的良史，据法直书而不隐讳；赵盾是古代的好官，维护法度而蒙受恶名。”赵盾曾被誉“夏日之日”，举足轻重，性格严厉，他并没有直接弑杀灵公。董狐据法推论，认定赵盾罪责难逃，不因为赵盾既尊且贤，就隐而讳之，维护了历史的公正。《左传》襄公二十五年记载，齐庄公与权臣崔杼之妻私通，

崔杼杀死庄公。太史将“崔杼弑其君”写入史册，崔杼杀死太史。太史的弟弟继续写，又被杀死二人。另一个弟弟接着写，崔杼才不得不由他去写。南史氏听说太史全被杀死，于是手持书简毅然前往，听说已经如实写定，这才转回。齐国的太史兄弟没有留下姓名，却留下一段震撼人心的史德佳话。四兄弟前仆后继，南史氏闻讯即发，只要有史官存在，历史就不容抹煞。董狐、齐太史、南史氏都是小人物，《左传》、《史记》郑重地记下他们的事迹，意在高扬秉笔直书的传统史德。司马迁是传统史德的杰出代表，因为实话实说而付出了沉重的代价，班固在《汉书·司马迁传》中对司马迁的史德给予了经典性的高度评价。

人们对史家文化的认知有一个漫长的过程，却没有准确的界定和分类。先秦两汉时代有各种史书。西汉刘歆的《七略》编辑宫廷图书为七大类别，却忽视了史书。东汉班固的《汉书·艺文志》将《春秋》归于“六艺”，将《国语》、《左传》、《公羊》、《谷梁》等归于《春秋》小类。《战国策》和《太史公书》无论时代断限或思想体系都与《春秋》没有直接联系，竟然也被归于《春秋》类。史书被视为经艺的附属，实属荒唐。唐太宗时禁中开设史馆，修撰六朝国史，悉以纪传体为正宗；而《隋书·经籍志》始立“史部”，以《史记》为正史第一，此后史家著述才获得“名正言顺”的地位，史家文化才由经学附庸而独立，并逐渐受到重视。

随着历史的发展，中国古代的史家著述逐渐汇集成庞大的图书系列，卷帙浩繁，蔚为大观。《隋书·经籍志》所录的经、史、子、集四部，存亡合计 4757 种，49467 卷，其中史部存亡合计 867 种，16558 卷。史部所占比例，种数为五分之一，卷数则为三分之一，可谓洋洋大观。而史部本身又有众多分类。《隋书·经籍志》的史部分为正史、古史、杂史、霸史、起居注、旧注、职

官、仪注、刑法、杂传、地理、谱系、簿录十三类，清代《四库全书》的史部则分为正史、编年、记事本末、别史、杂史、诏令奏议、传记、史抄、载记、时令、地理、职官、政书、目录、史评十五类。

单就正史而言，规模就非常可观。唐朝最早将《史记》、《汉书》、《后汉书》合称为“三史”，后来加上《三国志》，合称为“四史”。北宋加上《晋书》、《宋书》、《南齐书》、《梁书》、《陈书》、《魏书》、《北齐书》、《周书》、《隋书》、《南史》、《北史》、《新唐书》、《新五代史》十三部，合称为“十七史”。明朝增入《宋史》、《辽史》、《金史》、《元史》四部，合称为“二十一史”。清朝再增入《明史》、《旧唐书》、《旧五代史》三部，合称为“二十四史”。北洋军阀时期曾增入《新元史》，合称为“二十五史”。现在所谓“二十五史”，一般不包括《新元史》，而包括《清史稿》。二十五史共计 3749 卷，记载中国自原始社会晚期的五帝时代到清朝数千年的历史变迁，展示几十个封建王朝的兴衰存亡，描述数千年来几十个封建王朝产生过影响的各种人物，反映了中国古代的政治、军事、经济、文化等方面的发展演变，为了解和研究中国古代社会提供了基本的依据。

封建正史大多属于奉敕编撰的官修史书，难免虚美隐恶，褒贬失实，可信程度要大打折扣。将各类史书与正史参照对比，去粗取精，去伪存真，才能够最大限度地看到历史的“庐山真面目”。正史以外的其他史书由于编撰体例、记载内容和描述角度不同，显示出各自不同的优势。或时间概念更清楚，或事件首末更集中，或分门别类更专一。全面了解，综合研究，才能更好地发挥史家文化的认识、教育、欣赏和借鉴作用。



## 二、司马迁的生平与《史记》的概况

司马迁（约前 145—约前 90）是中国西汉时期伟大的史学家、文学家和思想家，司马迁的《史记》是中国史家文化中最杰出的代表作。就史学角度而言，《史记》是纪传体之祖；就文学角度而言，《史记》是传记文学之祖。称“祖”，不仅因为《史记》在史书体例和文学形式方面具有创始性，更重要的是《史记》的思想和艺术在文、史两大领域以高标独树为开端，令后人望其项背，难以企及，成为后人师法的楷模。千载以下，史家不能易其法，学者不能舍其书，对中国的史学和文学产生过极为重大而深远的影响。鲁迅先生曾高度评价《史记》，是“史家之绝唱，无韵之《离骚》”。

《史记·太史公自序》是司马迁的自传，司马迁在《自序》中将自己的家世追溯到原始社会颛顼时代的重、黎。《左传》以重、黎为两人，重是少昊氏之子，黎是颛顼氏之子。《史记·楚世家》以重黎为一人，是帝高阳颛顼的重孙，而楚国是重黎之弟吴回的第六子季连的后代。《自序》采取的是《国语·楚语下》“观射父对楚昭王问”的说法。重任南正以司天，黎任北正以司地，世代相传，历经唐尧、虞舜、夏朝、商朝，到西周晚期宣王之时失去官守而为司马氏。

“司马”本是职官之名，《周礼·夏官司马》载有大司马、小司马、军司马、舆司马、行司马之职。任职既久，世代相传，便成为姓氏。《自序》中说：“程伯休甫其后也”，“程”是国名，“伯”是爵名，“休甫”是人名。《诗·大雅·常武》云：“王命尹氏，程伯休甫。”《毛诗小序》认定此诗的主题是“召穆公美宣王也”。《郑笺》进而解释说：“程伯休甫始命为大司马。”王先谦《诗三家义集疏》断定：“三家无异义。”这就是说，“四家诗”对

《常武》的史实有一致的看法：西周宣王之时，重黎的后裔程伯休甫始任大司马之职。“司马”姓氏当是由此产生。宣王执政是西周晚期，《自序》中所谓“司马氏世典周史”，应该是东周时期的事。东周时期司马氏不任军职，而做史官。周惠王、襄王时期，先后发生王子颓、叔带争夺王位的叛乱，分别依赖齐桓公、晋文公予以平息。司马氏于此时离开东周移居晋国。晋国襄公去世之后，为争立新君而发生战乱，奉命赴秦迎立公子雍的晋中军随会投奔秦国，司马氏于此时移居秦国少梁，随而分散定居于秦、卫、赵等地。秦惠文王时少梁改为夏阳，司马迁便是夏阳司马氏的后代。

从战国至汉初，夏阳司马氏不再担任史官。司马迁的八世祖司马错与纵横家张仪争论伐蜀与伐韩，秦惠文王听从司马错之说，命他率军伐蜀，取得胜利。六世祖司马靳是秦将武安君白起的部将，随白起攻赵，曾在长平坑杀赵军，后与白起在杜邮被秦惠文王逼迫自杀。高祖司马昌在秦始皇时曾任主铁官，曾祖司马无泽在汉初做过长安市场的市长，祖父司马喜有五大夫爵位，父亲司马谈为汉太史令，仕于汉武帝建元至元封年间近三十年。司马谈向唐都学天文，向杨何学《周易》，向黄生学道论，精通天文历法，崇尚黄老学说。他的《论六家要旨》是西汉时期的一篇重要学术论文，文中精辟阐述阴阳、儒、墨、法、名、道德六家的基本思想，对前五家既有肯定也有批判，惟独对道家推崇备至，试图以道家融合诸家。其推崇、肯定与批判所体现的基本理念是尚简绌繁，贵卑忌深，其思想倾向直接影响到司马迁及其《史记》。先祖“世序天地”、“世典周史”的历史，父亲的学识、思想和修史的宏愿，是鞭策司马迁顽强著述的原动力。

司马迁字子长，左冯翊夏阳（今陕西韩城）人，其表字始见于扬雄的《法言·君子》：“仲尼多爱，爱义也；子长多爱，爱奇

也。”其生年并存两说。《自序》中说：“（谈）卒三岁而迁为太史令。”司马贞《索隐》引《博物志》：“太史令茂陵显武里大夫司马迁，年二十八，三年六月乙卯除，六百石。”司马谈卒于元封元年（前110年），卒三岁即元封三年（前108年），由此上推二十八年，则司马迁生于汉武帝建元六年（前135年）。《自序》又说：“五年而当太初元年。”张守节《正义》云：“迁年四十二岁。”太初元年司马迁四十二岁，由此上推四十二年，则司马迁生于汉景帝中元五年（前145年）。这两种说法相差十年。1923年，王国维的《太史公行年考》提出“汉景帝中元五年说”；1944年，李长之的《司马迁生年为建元六年辨》提出“汉武帝建元六年说”。至今两说并存，而文史教科书多采用王国维的中元五年说。王国维认为司马迁的卒年绝不可考，“然视为与武帝相终始，当无大误也”。此语屡见征引，是没有定论的定论。《自序》说“迁生龙门”，《尚书·禹贡》云“导河积石，至于龙门”，故司马迁乐于称道。黄河龙门在今陕西韩城与山西河津之间，司马迁诞生于陕西韩城，古代称为少梁、夏阳。

司马谈任太史令，掌管国家图书，因而司马迁从小得读书之便，“年十岁则诵古文”，博极群书。《自序》中阐释《春秋》要义，称“余闻董生曰”，《集解》引服虔曰：“仲舒也。”《汉书·儒林传》载：“安国为谏大夫，授都尉朝（人名），而司马迁亦从安国问故。”董仲舒为群儒领袖，治《公羊春秋》；孔安国系孔子后裔，传《古文尚书》；司马迁曾向他们求教问故，但并非正式的师徒授受。《史记》、《汉书》条列儒家经学师承，司马迁不在其列。《史记》阐释《春秋》多从公羊派之义，引用《尚书》多采古文家之说，这表明司马迁颇受董仲舒、孔安国经学思想的影响。

青年时代的司马迁已是深养厚蓄的饱学之士，于是“二十而

南游江淮，上会稽，探禹穴，窥九疑，浮于沅湘；北涉汶泗，讲业齐鲁之都，观孔子之遗风，乡射邹峰，厄困鄱薛、彭城，过梁楚以归”。这次壮游历时二三年，足迹遍南北。此后仕为郎中，扈驾巡行，游历颇多。元封元年（前110年）司马迁三十五岁，奉命出使巴、蜀以南，到过邛、笮、昆明。司马迁的游历对写作《史记》影响重大：实地考察，印证古书的记载；搜集资料；弥补文献的不足；瞻仰古迹，凭吊先贤，引发无限的崇敬；接触社会，体察百姓，激起深切的同情；观览名山大川，奇景异物，陶冶性情，激发灵感，吐而为文，形成了雄深雅健，逸气纵横的文章风韵。

司马迁出使巴、蜀归来，在洛阳接受了父亲的遗命。汉武帝举行封禅盛典，受到方术之上的迷惑，司马谈因病滞留洛阳，不能参与其事加以辨明，因而“发愤且卒”。司马谈临终前拉住司马迁的手谆谆告诫说：“余死，汝必为太史；为太史，无忘吾所欲论著矣！”司马迁俯首流涕回答：“小子不敏，请悉论先人所次旧闻，弗敢阙！”细推究“先人所次旧闻”的说法，可见司马谈已经为《史记》的创作准备了不少的资料，奠定了一定的基础。司马谈逝世三年，三十八岁的司马迁继任太史令。此后第五年即是太初元年（前104年），四十二岁的司马迁倡议并参与太初改历，将以十月为岁首的颛顼历改为以正月为岁首的太初历。此后司马迁才正式投入《史记》的著述。

司马迁本非奉诏修史，无意粉饰升平。他继承《春秋》“贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事”的精神，在著述中抨击时政，讥讽皇帝，迟早都要遭受打击报复。天汉三年（前98年）司马迁四十八岁，终因李陵事件而遭受宫刑。李陵是西汉名将李广之孙，他随贰师将军李广利出击匈奴，独率五千步卒，遭遇八万骑兵，浴血奋战，兵败投降，“全躯保妻子之臣随而媒孽其

短”。司马迁与李陵素无交往，但观其为人，察其形势，认为李陵是不得已而暂时投降，将会等待时机报答汉朝。适逢汉武帝召问，司马迁出于公心，称说李陵的杀敌之功，为李陵辩护。辩护中说兵败投降的原因是“救兵不至”，于是龙颜大怒，认为司马迁诋毁贰师将军。“救兵”指贰师将军李广利，李广利是武帝宠姬李夫人之弟，皇亲兼宠臣。酷吏仰承人主脸色办事，给司马迁定为“诬上”之罪。“诬上”即是诬蔑皇上，是死罪。汉朝可以用钱财赎罪，但司马迁“家贫，财赂不足以自赎”。为完成伟大的著述，被迫接受了宫刑。宫刑又称“腐刑”，阉割生殖器官，破坏生殖机能，比死刑更为耻辱。《报任安书》中列举了春秋、战国以及汉代的事例，说明自古以宫刑为耻辱。“夫以中材之人，事有关于宦竖，莫不伤气，而况于慷慨之士乎！”遭受宫刑，司马迁的肉体和精神受到极大的伤害，“是以肠一日而九回，居则忽忽若有所亡，出则不知所如往。每念斯耻，汗未尝不发背沾衣也！”奇耻大辱磨砺了发愤著书的决心和意志，也迫使司马迁重新审视现实，增强了《史记》的现实主义批判精神。

仗义直言，付出了惨痛的代价；挫折屈辱，玉成了著述的辉煌。司马迁受刑出狱之后被任为中书令，忍受着极端的痛苦与愤懑，继续《史记》的创作。征和二年（前91年）司马迁五十五岁，此时所写的《报任安书》中透露，《史记》的创作已经完成。征和三年（前90年）李广利率兵出击匈奴，兵败投降。此事记载于《史记·匈奴列传》，是司马迁的绝笔。司马迁之死史无记载，留下一个千古之谜。

《史记》产生于儒学独尊的西汉中期，成书后“藏之名山，副在京师”，并未及时流传。《汉书·司马迁传》记载：“迁既死后，其书稍出。宣帝时，迁外孙杨恽祖述其书，遂宣布焉。”杨恽为昭帝丞相杨敞的次子，自幼喜读外公之书，他是《史记》的

第一个传播者。《史记》原名《太史公》、《太史公书》、《太史公记》。书中多次出现“史记”一词，都是泛指史书的记载，与其书名无关。据陈直先生的详细考证，《太史公记》简称为《史记》、始于东汉晚期的桓帝、灵帝时期。

《史记》全书共一百三十篇，分为十二本纪、十表、八书、三十世家、七十列传，称为“《史记》五体”。《史记》五体是一个完整系统，明确分工，彼此互补，相得益彰。表是国家大事记，有世表、年表、月表之分，明确划分历史阶段，扼要概括历史内容，创立了统计学的历史文体。书是文化、经济诸项分类史，包括礼、乐、律、历、人官、封禅、河渠、平准，记载各种社会制度的发展变革。本纪、世家、列传属于人物传记，本纪记帝王，世家记诸侯，列传记帝王、诸侯以外的名人。先秦时代的本纪每篇记一个朝代，世家每篇记一个国家；秦汉时代本纪每篇记一个帝王，世家每篇记一个诸侯。列传则有单传、合传、类传之分，分别记一个、数个或一类人物。全书以十二本纪和十表为经，以八书、三十世家和七十列传为纬，交织成疏密有致的历史网络，纵向贯通西汉中期以前的各个历史时代，横向统摄各个阶层、各个民族、各个领域、各种行业，反映的社会面相当广阔，既是以人物为中心的通史，又兼具百科全书的性质。

今本《史记》的一百三十篇，与《自序》所列篇目相符合。《汉书·司马迁传》说：“十篇缺，有录无书。”三国时魏人张晏注：“迁歿之后，亡《景纪》、《武纪》、《礼书》、《乐书》、《兵书》、《汉兴以来将相年表》、《日者列传》、《三王世家》、《龟策列传》、《傅靳列传》。元、成年间褚先生补缺，作《武纪》、《三王世家》、《龟策》、《日者传》，言辞鄙陋，非迁本意也。”《自序》文末的司马贞《索隐述赞》说：“惜哉残缺，非才妄续。”褚先生名少孙，是西汉元帝、成帝年间的博士（学官）。他崇拜司马迁，

珍爱《史记》，为续补《史记》缺文，多方搜集资料，尽量揣测原意。凡续补之处，多标明“褚先生曰”，以资识别。续补内容基本符合原意，笔法文辞也有可观之处，譬如《滑稽列传》所写的“西门豹治邺”就颇为精彩。续补之文与原著存在差距，但也并非鄙陋妄续。

《史记》的注释始于六朝而盛于唐，唐代为《史记》注释音、义、地名、人名者凡十余家，但大多亡佚。旧注流传至今者有三家最为著名：刘宋裴骃的《史记集解》、唐代司马贞的《史记索隐》、唐代张守节的《史记正义》，合称为“《史记》三家注”。三家注原本分别流传，北宋时合为一刻，将注释散列于正文之下。三家注体例相近，内容各有所长，《集解》广征博引，《索隐》探幽发微，《正义》详于地理，疏解文字始终是各家的重点。三家注补充大量史料，纠正原著的舛误。《索隐》、《正义》对《集解》、《正义》对《索隐》，也多有补充和纠正。三家注虽然存在缺点错误，但至今仍有权威性。现代日本学者泷川龟太郎（资言）在三家注的基础上另加考证，汇聚中、日注释百余种，历时二十余年，著为《史记会注考证》，尽管书中纰缪难免，但在当时却可视为《史记》注释之集大成者，至今仍是研读《史记》的重要参考书。

现存最早的《史记》版本是南宋黄善夫家塾刻本，称为“黄善夫本”。20世纪30年代商务印书馆将其影印，收入百纳本《二十四史》。因寻觅底本，“求之坊肆，乞之藏家”，如同僧人化缘，故称为“百纳本”，明朝南、北国子监刻印的《二十一史》本称为“南、北监本”，南监本刻于嘉靖年间，北监本刻于万历年间。北监本以南监本为底本，讹误多于南监本。清代通行康熙年间武英殿刊刻的《钦定二十四史》本，称为“武英殿本”。殿本《史记》较为粗疏，注文脱落甚多，近代有涵芬楼的影印本和

开明书店的缩印本。现存的《史记》版本还有一部明末清初的私家刻本，即毛晋汲古阁刊刻的《十七史》本，称为“汲古阁本”。阁本的文字校勘优于南、北监本和武英殿本。清代同治、光绪年间，五省官书局重新刊刻《二十四史》，《史记》为金陵书局以汲古阁本为底本校刻，称为“金陵局本”。局本经张文虎参照各种版本加以考订，是清朝后期的《史记》善本。1959年，中华书局出版新点校本《史记》，就是以金陵局本为底本，在20世纪30年代顾颉刚、徐文珊分段标点的基础上整理加工而成。此本校正了以往版本的大量讹误，是研读《史记》最规范最适用的版本。

《史记》是一部伟大的著述，伟大著述的传播和研究有一个漫长的过程。《史记》产生于儒学独尊的西汉时期，对当时的弊政多有揭露和抨击，不虚美、不隐恶，因而被视为“谤书”。东平思王刘宇以皇叔之尊，上疏汉成帝求赐《史记》，被断然驳回。东汉光武帝争天下，为笼络实力人物，才将《史记》中的《五宗世家》、《外戚世家》、《魏其武安侯列传》赏赐给窦融。章帝之时，杨终受诏删《太史公书》为十余万言，曾一度将《史记》删去十分之七。东汉末年，司徒王允还说：“昔武帝不杀司马迁，使作谤书，流于后世。”三国之时，魏明帝也说：“司马迁以受刑之故，内怀隐切，著《史记》非贬孝武。”可见，《史记》在汉代既受珍视，又被仇视，在控制中，初步的传播和研究范围狭小，仅限于上流社会的少数文人。直到魏晋六朝，仍然没有得到公正的对待，问津于《史记》者寥寥无几。与《汉书》的情形相比，显得十分冷落。

汉宣帝时，杨惲将《太史公书》公布于世，为传播《史记》之始；元、成之际，褚少孙、冯商为《太史公书》补续缺文，为补续《史记》之始；同时，桓宽《盐铁论》集昭帝时盐铁会议辩论，为节括引用《史记》之始；成帝之时，刘向奉诏校阅群书，



其书录各序，为直接引用《史记》之始；东汉末年，高诱注释《战国策》，为引用《史记》注释古籍之始。关于《史记》的注释，据说始于东汉桓帝时的延笃，但流传至今最早的注释只有刘宋裴骃的《史记集解》、《集解》是在东汉延笃的《史记音义》、蜀国谯周的《古史考》、晋代徐广的《史记音义》等书的基础上扩充起来的。关于司马迁的生平事迹，除《史记·太史公自序》之外，最为重要的是班固的《汉书·司马迁传》。此传全文收载《太史公自序》和《报任安书》，并且对《史记》作出了宏观的评价。此外，东汉卫宏的《汉旧仪》，西晋张华的《博物志》，题为西汉刘歆而实为东晋葛洪的《西京杂记》等著作，也有关于司马迁生平事迹的零星记载。关于《史记》的评论，以西汉扬雄的《法言》评论最早，东汉王充的《论衡》评论最多，班固《汉书》的评论影响最大。扬雄的“爱奇说”，班固的“实录说”、“三失说”以及“文章两司马”的说法成为长久的话题。王充褒贬参半，甲班乙马，是“马班异同论”的肇始者。晋代的张辅、傅玄、袁宏参与“马班异同论”，却扬马抑班。汉魏六朝时期的《史记》评论，涉及《史记》的体例、内容和司马迁的史德、史才，认识在逐渐拓展；而对《史记》的思想高度、史学地位和文学成就，还缺乏深入的探讨。

唐代《史记》的境遇大变，“谤书”的概念成为历史，传播和研究变得无所忌讳，公正客观。唐代国势强盛，文化繁荣，统治者重视史学，从开国之初到贞观之治，诏令禁中开设史馆，修撰六朝国史，工程浩大。初唐大臣令狐德棻建议修史并提出采用纪传体，得到赞同。所修八部史书一概采用司马迁开创的纪传体。《隋书·经籍志》首次设立“史部”，将《史记》列为正史第一。从此以后，纪传体成为封建正史的正宗体例，而各种艺文志和藏书目录皆以《史记》为正史之首，从而确立了《史记》在中

国史学史上的崇高地位。理论上对《史记》的研究侧重于编撰体例。唐代的著名史学家刘知几推重编年体，主张用编年体修撰断代史，而对《史记》在史学史上的崇高地位和重大贡献也给予充分的肯定。司马迁的后人受封为“史通子”，刘知几将自己的著作定名为《史通》，即寓有继承司马迁之意。此后另一位著名史学家杜佑著《通典》一书，分为八门，继续和发展《史记》八书的传统，探寻典章制度的沿革，客观上开辟了《史记》研究的新途径。著名注释家司马贞和张守节是真正的《史记》专家，他们对《史记》的体例和内容有过许多精辟的阐述。

唐代《史记》传播和研究的另一重大成果在于文本解读。当时注释《史记》成风，有专著十几部，各就字音、词义、人物、地名作解。但流传至今的只有张守节的《史记正义》和司马贞的《史记索隐》，与刘宋裴骃的《史记集解》合称为“三家注”。三家注为《史记》文本解读提供了基本的依据，受到古今学者的一致肯定。其中尤以《索隐》成就最高，明代毛晋汲古阁单行本《索隐·跋》说：“读《史记》多尚《索隐》，宋诸儒尤推重小司马《史记》与小颜氏《汉书》，如日月并昭。”《史记》文章在唐代受到古文家的推崇，古文运动领袖韩愈、柳宗元师法先秦两汉散文，尤其推重《史记》。韩愈评价柳宗元的文章“雄深雅健，似司马子长”，柳宗元评价《史记》文风“峻洁”。唐代古文运动中，《史记》始终是一面旗帜。但古文家止于学习司马迁的作文之法，对《史记》的文风还缺乏理性的分析研究。

宋、元时代《史记》的传播趋向普及性，研究转向文学性。宋代轻武重文，皇帝多喜好《史记》。南宋、金、蒙古之间殊死对立，但各国皇帝都崇拜司马迁及其《史记》：宋高宗亲手抄写《史记》，金章宗亲临司马迁祠致祭，元世祖建立砖刻八卦的太史公墓。刻印《史记》从唐代开始，宋代大量刻印，官刻、私刻、

坊刻，版本众多，金、元皆有官刻注本行世，金世宗还诏令以女真文翻译《史记》，为学人阅读和评论《史记》带来许多方便。宋代古文家皆重视学习司马迁的作文之法，并尝试理性探索。苏洵首先发现《史记》写人叙事的“互见法”，苏辙、马存探讨司马迁的游历对《史记》文风的影响，司马光、王安石、苏轼、张耒等大量撰写《史记》人物评论。《史记》文学评论的风气由此兴起。自从东汉王充《论衡》甲班乙马，晋代张辅撰《班马优劣论》优马劣班，唐代刘知几《史通》扬班抑马，到宋代，王若虚、苏洵、郑樵、朱熹、洪迈、黄履翁等许多学者参与班马异同的评论，评论内容也扩展到文章艺术比较。题作倪思或刘辰翁撰的《班马异同》专著问世，“班马异同说”遂成为一门学问，研讨至今。元人对《史记》也有评论，但成就贡献远不及戏曲的宣传普及。元代戏曲中的《楚霸王》、《赵氏孤儿》、《晔范叔》、《伍员吹箫》、《气英布》、《赚蒯通》、《冻苏秦》、《马陵道》、《周公撮政》、《火烧介子推》、《萧何追韩信》、《圯桥进履》、《豫让吞炭》、《涓池会》等，都由《史记》故事改编而成，计凡 180 多种。元代戏曲大量演唱《史记》故事，使《史记》走出书斋，普及到一般百姓之中。

明清两代的《史记》研究主要是评点、评论和考证。明代前期思想界受程朱理学的钳制和八股取士的局限，加以文字狱的恐怖，《史记》研究一度冷落。明中叶以后思想界逐渐活跃，文学复古主义的出现，小说的繁荣，加以印刷术的提高，使刊印、评点《史记》逐渐形成热潮。清代屡兴文字狱，学者埋头于古籍考证以避祸全身，形成乾嘉学风，《史记》的文本解读在考辨中经受洗礼。文章家推崇《史记》，多角度评论《史记》，深化了《史记》文学方面的研究。在原著上加圈评点，形式自由，语言通俗。明人评点《史记》侧重于文学欣赏，包括文章的审美价值、

人物形象刻画、多种艺术风格、以及对小说创作的影响等方面。前后七子“文必秦汉，诗必盛唐”，“文称左迁，赋尚屈宋”，自然要评点《史记》，唐宋派的唐顺之、归有光、茅坤、王慎中等人的评点成绩，高出复古派。其他学者如钟惺、陈仁锡、杨慎、及明末清初的金圣叹等人的评点，都有显著的成果。在评点的基础上辑评，以明代凌稚隆的《史记评林》最具有代表性，朱东观的《史记集评》，葛鼎、金蟠的《史记汇评》，清代邵晋涵的《史记辑评》等，也各具特色。

《史记》考辨始于三国时蜀国谯周的《古史考》。明代考辨著作不多，侧重于考辨史实。文坛大师杨慎的《史记题评》、《丹铅杂录》等既有评论，又兼考辨。著名史学家杨维柯的《史记考要》，郝敬的《史记愚按》，是这一时期《史记》考辨的代表作。清代考据家具备经学、小学、天文、历法、舆地、音韵、金石、版本、氏族、避讳等多方面的知识，利用先秦古籍印证，《史记》前后文互参，《史》《汉》文字比较、各种杂书佐证等方法，考辨《史记》的正误。考证内容多为文字讹误、地名人名失误、史实年月、作者生平、书名形成、纪事断限、作品补续等。钱大昕的《廿二史考异》、王念孙的《读书杂志》、梁玉绳的《史记志疑》、张文虎的《校刊史记集解索隐正义札记》、赵翼的《廿二史札记》、王鸣盛的《十七史商榷》等，为考辨代表作。清代文章家评论《史记》，比明人更深入更系统。章学诚、赵翼、钱谦益、陈允锡等人对《史记》的总体评论高于前人。牛震运的《史记评注》、吴见思的《史记论文》、顾炎武的《日知录》等，就《史记》的十表和论赞作出了仔细的分析和评论。桐城派的方苞、刘大櫆、林纾、王又朴、曾国藩、郭嵩焘等，从多种角度评论《史记》的艺术美，深化了《史记》文学方面的研究。

20世纪，《史记》的传播和研究超过以往任何时代。

20世纪初，出版界大量翻印古书，《史记》各种本子随处可见。1936年，北平研究院出版顾颉刚和徐文珊点校的白文本，首次为《史记》标点。清末民国时期的著名文史学者几乎都研究过《史记》，出版研究专著几十部，发表研究论文百余篇。崔适的《史记探源》、李筌的《史记订补》、杨启高的《史记通论》、李景星的《史记评议》、鲁实先的《史记会注考证驳议》、郑鹤声的《史汉研究》、朱东润的《史记考索》、李长之的《司马迁之人格与风格》等专著，都产生过很大的影响。王国维、李长之等系统考证司马迁的生卒年，郑鹤声据王国维的《太史公行年考》作《司马迁年谱》，李长之、顾颉刚等考证司马谈的手笔，崔适、余嘉锡等考证《史记》的亡篇及补缺，这些多属于对老课题的新突破，为《史记》研究作出了贡献。文史学术大师高度评价《史记》，翦伯赞认为《史记》是中国第一部大规模的社会史，司马迁是中国历史学的“开山祖师”。顾颉刚也认为《史记》“奠史学万祀之基，炜然有永存之辉光，自古迄今，未有能与之抗颜而行者矣”。鲁迅评价《史记》是“史家之绝唱，无韵之《离骚》”。梁启超在著述和教学中一再强调阅读《史记》的重要性，并在《要籍解题及其读法》中具体阐述了阅读方法。章太炎、罗振玉、刘师培、蔡尚思、钱玄同、范文澜、罗根泽、郑振铎、郭沫若等，也在有关著作中论述过《史记》。当时的文学史和史学史著作都将《史记》列为专章专节分析论述，确立和巩固了《史记》在文学史和史学史上的地位。

新中国成立以来，《史记》的传播和研究成效显著。1959年，中华书局出版《史记》新点校本，同时各种普及性的注译选本陆续出现。20世纪80年代以后，出版界翻译翻印古籍成风，《史记》首当其冲，注译选本多达数十种。新中国《史记》的注译选本代表作有张大可的《史记全本新注》，王利器主编的《史

记注译》，王伯祥的《史记选》，韩兆琦的《史记选注集说》等，选讲及作品赏析类有郑权中的《史记选讲》，张大可的《史记选注讲》，韩兆琦的《史记评论赏析》及其主编的《史记赏析集》等。评介及论著类有季镇准的《司马迁》，胡佩伟的《司马迁和史记》，谢介民的《司马迁》，郭维森的《司马迁》，陈直的《史记新证》，贺次君的《史记书录》，金德建的《司马迁所见书考》，白寿彝的《史记新论》，陆永品的《司马迁研究》，程金造的《史记管窥》，郭双成的《史记人物传记论稿》，张大可的《史记研究》，宋嗣廉的《史记艺术美研究》，吴汝煜的《史记论稿》，聂石樵的《司马迁论稿》，李少维的《司马迁传记文学论稿》，韩兆琦的《史记通论》，张新科的《史记与中国文学》，张新科、俞樟华合著的《史记研究史略》等。工具性专著则有张大可的《史记论赞集释》，科学出版社的《史记研究的资料和论文索引》，钟华的《史记人名索引》，段书安的《史记三家注引书索引》，杨燕起、陈可青、赖长扬的《历代名家评史记》，杨燕起、俞樟华的《史记资料索引和论文专著提要》，仓修良主编的《史记辞典》等。《史记》学术论文相当可观，据不完全统计，新中国20世纪以内公开发表的《史记》论文近2000篇，出版过多部论文集。自1987年以来，已经召开过八次全国性的《史记》学术讨论会，有的还具有国际性。新中国的《史记》研究，除开对传统问题的深入探讨之外，更主要的是对司马迁及其《史记》的思想内容和艺术特色的研究。具体到史学思想、政治思想、哲学思想、经济思想、军事思想、民族观、人才观、价值观、文学价值、散文成就、传记艺术、美学特征、悲剧精神、语言风格等方面，兼及天文、地理、历法、法律、民俗、档案、中医等领域，体现出多学科的研究。同时，对《史记》研究的研究，也在紧锣密鼓地进行。

半个世纪以来，台湾学者以高度的民族责任感研究《史记》，出版专著 40 多部，发表论文 400 多篇。研究人员有原居大陆的老学者，也有中青年学者。河洛出版社出版的 60 位教授合著的《白话史记》是译著方面的代表作，徐文珊的《史记评介》是用现代眼光看《史记》的评介代表作，王叔岷的《史记斟证》是传统考证方面的代表作，施之勉的《史记会注考证订补》是研究《史记会注考证》的最高成就，赖明德的《司马迁之学术思想》、柯庆明的《论项羽本纪的悲剧精神》，范文芳的《司马迁的创作意识与写作技巧》，是研究司马迁思想和《史记》艺术成就的代表作。1985 年，嵩高出版社出版的论文集《司马迁与史记新探》，收集大陆和台湾学者的《史记》研究论文，为加强海峡两岸《史记》研究的学术交流作出了贡献。

国外对《史记》的研究和传播也不可忽视，尤以日本为甚。隋唐时期，《史记》传入日本，到日本的江户时代即中国的明清之际，《史记》已在日本广泛流传。据初步统计，近现代日本有影响的《史记》研究专家近 130 人，译著和研究专著有 680 多种，其中全译本和选择本有近百种之多，单篇论文不胜枚举。泷川资言的《史记会注考证》历时 22 年成书，深受中国大陆和台湾学者的重视。有井范平的《补标史记评林》以明代林稚隆的《史记评林》为底本，增补清人的大量评语，侧重于评论《史记》的文章艺术，与《史记会注考证》互为补充。池田四郎次郎的《史记研究书目解题》，总结介绍中国千余年来的 600 余种《史记》研究著作，远远超过中国学者同类著述的规模。《史记》传入朝鲜更早，大约在南北朝时期。韩国汉城大学人文科学研究所出版了《史记》选译本，作为大学古典丛书之一，定为大学生的基本阅读书。苏联汉学家高度评价《史记》，1955 年，苏联学界曾在莫斯科举行集会，纪念司马迁诞生 2100 周年。苏联科学

院院士阿列克塞耶夫翻译了《史记》的许多单篇，国立文学出版社出版了俄文《史记》选本。法国的巴黎有一个《史记》研究中心，为国际首创。法国汉学家沙畹曾翻译《孔子世家》以前的全部篇章，并加以注释。美国汉学家瓦特逊著有《司马迁传》，罗切斯特大学魏汉明教授选译了《史记》中的一些篇章。

### 三、司马迁与《史记》的思想

司马迁的思想与先秦诸子的关系，以往主要有过五种不同的意见：1. 司马迁的主导思想是道家；2. 儒家思想占统治地位；3. 融百家为一家；4. 不能用先秦诸子来范围司马迁的思想；5. 政治思想倾向儒家而哲学思想倾向道家。每一种意见都持之有据，言之成理。在这些意见的基础上，提出了司马迁儒道互补说<sup>①</sup>。先秦诸子影响最大的莫过于儒道两家。儒家注重整齐群体意识，以主观意志规范客观现实，具有奋发进取的阳刚精神；道家注重保持个体人格，以主观愿望顺应客观规律，具有抱朴守雌的阴柔特征。司马迁二者兼备，以道訾儒，并以儒诋道，排斥二者的不合理因素，将合理因素结合起来，形成自己的“一家之言”。他的“一家之言”具有非儒非道，亦儒亦道的特征。

司马迁思想儒道互补的形成，有两个方面的原因：一是时代文化氛围，二是个人文化修养。就时代文化氛围而言，先秦时代诸侯异政，百家异说，随着秦、汉的相继统一而成为历史。有选择地融合诸家思想，是时代的必然要求。春秋战国时代，中国奇迹般地出现过一放言无忌、百家争鸣的局面。当时的思想家们想前人所未想，道后人所难道，既相互诋訾，又彼此渗融，形成

---

<sup>①</sup> 刘兴林：《司马迁儒道互补说》，见《华中师范大学学报》，1994年第1期。



各家学派独立的思想体系，后世的思想家们很难改弦易辙而创造出与先秦诸子并列的新体系，这是中国古代思想史的一个特点。西汉去先秦未久，深受先秦诸子思想影响，同时也在对先秦诸子思想进行淘汰、融合、改造、发展。譬如杨朱、墨翟曾隆极一时，《孟子·滕文公下》说：“杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言不归杨即归墨。”《韩非子·显学》说：“世之显学，儒、墨也。”但《史记》不载杨朱，世亦不传杨朱之书，墨子传记仅20余字，附于《孟子荀卿列传》之末。《墨子》虽然传世，长期无人问津。孟子责杨、墨无君无父，泯灭差等。不利于封建宗法秩序，当然要被淘汰。农家也是如此，提出“并耕而食，饗飧而治”，意在要求平等，结果也被淘汰。儒家和道家经过改造发展，包容性明显增强。

诸子思想的融合始于战国晚期，《荀子》和《吕氏春秋》就体现出融合趋势。《荀子》在《汉书·艺文志》中被列为儒家，书中明显具有法家和道家思想。譬如对于“礼”的解释，认为制礼的目的是“养人之欲，给人之求”，顺应而不违背人的本性，合于“道法自然”的理念。同时又强调礼和法的统一性，认为“礼者，法之大分，类之纲纪也”。《吕氏春秋》在《汉书·艺文志》中被列为杂家，思想杂糅儒、道、法、阴阳各家。高诱序云：“此书所尚，以道德为标的，以无为为纲纪，以仁义为品式，以公方为验格。”编撰者显然是有意识地融合各派学说。

西汉时期思想融合加强，儒与道的主体性更加明显。《淮南子》也被《汉书·艺文志》列为杂家，颜师古注云：“内篇言道，外篇杂说。”高诱序云：“讲论道德，总统仁义，而著此书，其旨近于《老子》。”此书泛论万物，包罗万象，以道诋儒者屡见不鲜，而精神内核具有积极人世的儒学特征，“是以先贤通儒述作之士，莫不援采以验经传”。同属杂家，《吕氏春秋》无所偏重，《淮南子》则是以道家为主体。司马谈的《论六家要旨》总结先

秦诸子，也显示出以道家为主体包融百家的趋势。阴阳五行观念始见于儒家体系的《尚书》、《国语》、《左传》等书，战国时代的邹衍“深观阴阳消息而作怪迂之变”，创五德终始说、大九州说，俨然自成一家，大受诸侯尊礼。孔孟忌言怪异，不讲阴阳五行，学说纯正，时时受困。邹衍的行时与孔孟的违时恰成鲜明对比。战国至西汉产生的《周礼》、《礼记》、《易传》等儒家著作，不同程度地吸收阴阳五行说，正如《易传·系辞上》所说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”西汉儒宗董仲舒倡导独尊儒术，其《春秋繁露》及“春秋公羊学”全面融合阴阳家思想，形成以天人感应为中心的封建神学体系。这些是以儒家为主体的融合。

对先秦诸子思想，学者们在融合改造，统治者在选择运用。法家思想率先为秦所用，成为统治思想。秦以法家兴，复以法家败，留下一段历史教训。贾谊《过秦论》二篇，全面总结了这一教训。认为秦灭亡的原因，是“禁文书而酷刑法，先诈力而后仁义，以暴虐为天下始”。“仁义不施，而攻守之势异也。”西汉前期崇尚黄老道家思想，实行无为而治，与民休养生息，政治逐渐稳定，经济日趋繁荣，遂出现“文景之治”。近七十年的实践证明，黄老道家的无为而治确属治国的优选方略。西汉中期，汉武帝罢黜百家，独尊儒术，以儒法合流的酷吏政治取代清虚自守的黄老政治。酷吏具体制法、执法，不同于法家的理论引导，比法家更残暴，更势利，更贪婪，因而激化了各种社会矛盾。汲黯指责汉武帝“内多欲而外施仁义”，揭示了尊儒的本质。

秦汉以来的思想融合和政治实践，形成了儒道互补的文化氛围。

就个人文化修养而言，司马迁从小深受儒道文化的熏陶，扎下了儒道思想的根基。其父司马谈身为史官，不可能没有述作，

从《论六家要旨》来看，必是文章妙手。但《自序》独载《论六家要旨》一篇，可见司马迁对此文异常重视。司马迁全盘接受《论六家要旨》的精神，并将这一精神贯穿于《史记》。《论六家要旨》表面看显然是推崇道家思想，基本精神却在于尚简易，绌繁缛，贵卑议，忌深文。文章开宗明义：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。”司马贞《索隐》及颜师古《汉书》注都将“省”解为“省察”，意谓学者有的省察，有的不省察。省不省察究竟是指省察者还是指省察对象，姑且不究，将“省”解为“省察”，本身就缺乏省察。这里“省”意为“简约、简易”。道家之所以受推崇，是由于“指约而易操，事少而功多”，也就是简约、简易。其余五家，被肯定的是简易一面，受批判的是繁缛一面。阴阳家“序四时之大顺”，儒家“序君臣父子之礼，列夫妇长幼之序”，墨家“强本节用”，法家“正君臣上下之分”，名家“正名实”等，都具有简易性质，得到肯定；阴阳家“大祥而众忌讳”，儒家“博而寡要，劳而少功”，墨家“俭而难遵”，法家“严而少恩”，名家“苛察缴绕”等，都具有繁缛性质，受到批判。《论六家要旨》尚简绌繁、贵卑忌深的精神，在《史记》中有充分的体现，这是司马迁思想中以道家为主体的部分。这部分思想的形成，既是家学渊源所致，也是对秦汉统治思想更换的感悟。司马迁欣赏文景之治，尤其赞赏汉文帝时代的黄老之治，表明司马迁的道家思想根深蒂固。

司马迁的儒学根基也十分深厚。从小所诵古文，多为儒家经典；《史记》所用史料，多为儒家文献。学业颇得董仲舒、孔安国的指导，所受的影响不可低估。他崇尚六经，奉为统纪，《史记》八书，并将礼乐冠其首；他敬仰孔子，尊为至圣，先秦诸子，独以仲尼入世家。至于总释经传，分述源流，援采入赞，指

论是非，则不可胜数。司马迁思想中以儒家为主体的部分，基于自幼谙熟儒家经艺的童子功和经学大师的指点，同时也由于他生活于儒学独尊的西汉中期，自觉不自觉地受到时风的熏陶。

中国古代文人中具备儒道两家思想的人不少，而真正能够融儒道互补的人不多。往往是两种思想齐备，各有各的用处，达则兼善天下，穷则独善其身。其身难以自保，则同死生，轻去就，将老庄思想作为麻醉剂，求得精神超脱。司马迁以思想家的睿智、史学家的宏观、文学家的敏感，在批判儒道思想的基础上将二者融合互补，成为自己的“一家之言”。他的“一家之言”源于儒道，高于儒道。

司马迁的政治思想体现为儒道互补：发扬大一统精神，排斥小国寡民理想，维护进步统一，反对分裂倒退；推崇无为而治，摒弃繁文缛礼；融合儒道尚德精神，抨击汉武帝的酷吏政治。

“大一统”就是尊崇和维护天下的统一，大一统精神是《春秋》的宗旨。《春秋公羊传》隐公元年解释《春秋》兼用周王朝纪年的意义，说：“何谓乎王正月？大一统也。”司马迁以继孔子作《春秋》而自许，他用董仲舒的话阐释《春秋》大义：“贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已。”所继承的就是大一统的精神。不过孔子竭力维护的是日趋衰败的周王朝的统一，志在恢复西周时代的统治秩序；而司马迁则是站在发展的华夏民族历史的高度，维护进步的统一。《史记》的大一统思想源于《春秋》，而又高于《春秋》。具体表现在高扬黄帝的旗帜，以血统论维护华夏民族的统一。

战国晚期出现的《世本》、《帝系》、《五帝德》等，记载从黄帝到周代诸侯的世系，是帝王诸侯的家谱，当时的儒者基于封建宗法思想，以此为新的统一提供依据。司马迁“择其雅言”，郑重地写入《史记》，形成自黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜至夏、

商、周、秦、汉之祖一脉相承，周代诸侯都是支属苗裔，周边民族与华夏同源的同-血统之说。帝王诸侯的嬗递传承，并不一定在父子兄弟之间，往往多代湮没，得时而后崛起。《左传》昭公三十二年载史墨语：“社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故诗曰：‘高山为谷，深谷为陵。三后之姓，于今为庶。’”《史记》既以血统论统摄华夏民族，又用《左传》进步的历史观面对发展变化，从而超越了《春秋》尊周的局限。全书以十二本纪为纲，统理上下三千年，集中体现了维护统一的宗旨。春秋五霸迭兴，战国七雄并立，致力于由分求合，即予以充分肯定；汉初功臣造反，惠帝时诸吕篡权，景帝时吴、楚七国谋叛，武帝时淮南、衡山作乱，都是制造分裂，则并皆予以谴责。推测项羽为舜之苗裔，宣扬刘邦是龙的传人，表明他们都可以统一天下。鞭挞秦朝暴政，却肯定秦统一天下顺应时变获得成功；抨击武帝酷法，却盛赞武帝的推恩分封诏令。《陈涉世家》充分肯定反暴首义之功，特意将“王侯将相宁有种乎”的呐喊载人史册，也是用反血统论号召新的统一。

《货殖列传》序言阐述经济的发展，首先批判道家的政治理想说：“老子曰：‘至治之极，邻国相望，鸡狗之声相闻，民各甘其食，美其服，安其俗，乐其业，至老死不相往来。’必用此为务，挽近世涂民耳目，则几无行矣！”所引老子语详见《老子》八十章，是道家小国寡民的政治理想，反映了人们要求脱离纷争的愿望，而实质在于泯灭人类的文明进步，分裂倒退到原始社会。这是不切实际的幻想，与大一统精神背道而驰。司马迁指出这种治理于当世行不通，只是堵塞人民的耳目而已。他对道家政治理想的批判主要是针对分裂倒退，至于治理策略，却推崇“善者因之”，顺应而不是违背人的自然本性。

司马迁的大一统思想尊儒而黜道，政治方略则崇道而弃儒：

推崇无为而治，摒弃繁文缛礼。《秦本纪》记载由余论治，将中原国家之乱归咎于诗书礼乐法度，认为戎夷之治是“上含淳德以遇其下，下怀忠信以事其上，一国之政犹一身之治，不知所以治，此真圣人之治也。”《鲁周公世家》比较齐、鲁之治：齐太公姜尚因俗简礼，收效迅速；鲁公伯禽变俗革礼，见效迟缓。周公闻报而兴叹：“鲁后世北面事齐矣！夫政不简不易，民不有近；平易近民，民必归之。”《齐太公世家》记载齐太公的治理是“因其俗，简其礼，通商工之业，便渔盐之利，而人民多归齐，齐为大国”。周公制礼作乐，却赞赏简易的政治。后来齐盛鲁衰，恰如周公预言。齐国的强盛在于因循为用，事少而功多；鲁国的衰弱在于繁文缛礼，劳而少功。戎夷之治与中国之治的比较，齐太公之治与鲁伯禽之治的比较，实际上都是儒道之治的比较。史实比较之中，显示出司马迁鲜明的政治倾向。

司马迁写当代史，同样表现出崇道弃儒的政治倾向。《汲郑列传》中的汲黯是汉武帝时期少有的持不同政见者，典型的黄老人物。治官理民好清静，务在无为而已。为人正直少礼，经常面折庭争，甚至犯颜直谏。不仅公开揭露丞相公孙弘、酷吏张汤等人的虚伪、奸诈和残忍，而且面责汉武帝“内多欲而外施仁义，奈何欲效唐、虞之治乎！”汲黯即是司马迁的代言人，说出了司马迁想说而不便直说的话。

司马迁摒弃儒家的繁文缛礼，对自己所崇敬的孔子也不讳饰。《老子韩非列传》记载孔子向老子问礼，老子教训孔子说：“良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身！”《孔子世家》记载晏子批评孔子说：“今孔子盛容饰，繁登降之礼，趋详之节，累世不能殫其学，当年不能究其礼。”晏子也是儒家，文而不繁，礼而不缛，司马迁宁愿为之“执鞭”，可见他所摒弃的只是儒家的繁缛而已。这

段晏子语见于《晏子春秋》，而老子语近乎寓言。无论有无根据，都是司马迁假借于两位名人，表达自己的意见。

儒道思想也有共同之处，就是崇尚德政，反对法治。《酷吏列传》序云：“孔子曰：‘导之以政，齐之以刑，民免而无耻；导之以德，齐之以礼，有耻且格。’老氏称：‘上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。法令滋彰，盗贼多有。’太史公曰：‘信哉是言也！法令者治之具，而非制治清浊之源也。’”儒家尚德，注重外在形式的礼；道家尚德，注重内在精神的道；这可以存异。孔子认为，政令刑法有损人格尊严；老子认为，法令繁多无非驱民为盗；这可以求同。司马迁并引孔、老名言，求同存异，是作为抨击汉武帝酷吏政治的理论根据。《史记》揭露了汉武帝以酷吏政治为中心的四大弊政，即尊儒、重法、兴战、争利。尊儒意欲有为，弊在掩饰残暴；兴战因为多欲，弊在劳民伤财；争利用于养战，弊在横征暴敛；重法保障争利，弊在驱民为盗；这就是“内多欲而外施仁义”。四大弊政恶性循环，尤以酷吏政治为害最剧。酷吏深受汉武帝的器重，暴酷骄恣，趋炎附势，深文巧诋，嗜杀行威，爪牙吏虎而冠，治民如狼牧羊，恶劣如此，而“上以为能”。人民不堪，铤而走险，“擅自号，攻城邑，取库兵，释死罪，缚辱郡太守、都尉，杀二千石，为檄告县趣具食”。《酷吏列传》的深刻意义，在于不但暴露了酷吏政治的黑暗，而且揭示了官逼民反的真理。孔子所说的“导之以政，齐之以刑，民免而无耻”，老子所说的“法令滋彰，盗贼多有”，在这里一并得到验证。

融合儒道两家尚德精神，《史记》中有不少正面人物传记，明君如《孝文本纪》，贤臣如《循吏列传》。《孝文本纪》中的汉文帝以黄老无为而治为主，也明显地反映出儒家的民本思想。他废除种种苛法，力求宽缓，以德化民。以谦虚为怀，以不德为

惧，以敦朴为先，以烦民为忌，结果“海内殷富，兴于礼义”。篇末论赞：“孔子言：‘必世然后仁。善人之治国百年，亦可以胜残去杀。’诚哉是言也！汉兴至孝文四十有余载，德至盛也。廩廩乡改正服封禅矣，谦让未成于今。呜呼，岂不仁哉！”《集解》引孔安国曰：“三十年曰世，如有受命王者，必三十年仁政乃成。”以礼义仁政为评价，足见汉文帝并非纯粹的黄老道家人物，而是一个儒道融合的帝王典范。《循吏列传》则是一篇清官传，循吏奉职循理，不尚威严。楚相孙叔敖具有道家特征，三得相而不喜，三失相而不悔，政策措施一概以便民安民为前提，使得“民皆乐其生”。郑相子产具有儒家特征，平生惠爱百姓，深得百姓爱戴，死后“丁壮号哭，老人儿啼”。很明显，《孝文本纪》和《循吏列传》的创作都有通过对比反衬，讥讽当世的用意。

融合儒道，并非每篇传记都兼用两家思想，许多作品都有所取舍或侧重。《游侠列传》序引《庄子》放论作为主导：“窃钩者诛，窃国者侯，侯之门，仁义存。”概去当朝虚伪的儒学装饰，而推许间巷布衣之侠“扞当世之文网”，寄寓着下层社会抗暴安良的愿望。《自序》解说《陈涉世家》的写作动机，将陈涉起义与汤武伐桀纣、孔子修《春秋》相提并论，显示出顺民心反暴政的儒家立场。《儒林列传》所载的辕固生与黄生辩“汤武革命”，就是一个佐证。黄生宣扬道家的观点：破帽子必须戴在头上，新鞋子必须穿在脚下，上下之分永远不能改变，就是说昏君暴君永远不能推翻。辕固生引用孟子语，坚持“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也！”就是说昏君暴君必须推翻。汤武革命、陈涉起义、刘邦反秦，都是抛弃“敝冠”，具有合理性。辕固生的用意是证明汉王朝建立的合理性，司马迁记录这场辩论，却是因为汉武帝尊儒，即以儒家立场提出警告：任何皇帝贼害仁义，施行暴政，都必然被推翻！



司马迁的哲学思想也体现为儒道互补：吸收道家的宇宙观和朴素辩证法，主导方面具有朴素唯物主义性质；接受儒家的春秋公羊学说，未能摆脱天人感应的神学桎梏；融合儒道两家的人生哲理精义，形成更为进步的人生观和生死观。

《论六家要旨》说：“乃合大道，混混冥冥，光耀天下，复返无名。”《正义》：“混混者，元气（神者）之貌也。”大道呈现混混冥冥的状态，而混混冥冥是元气的概貌，则大道与元气同一，具有物质性。但一落诠释，便嫌偏狭，所以称为“无名”。《老子》第二十一章界定，天地万物产生于道。道之为物，于恍惚窈冥之中有物象，有实体，有精气，有具体内容，这就是所谓“元气”。道家的宇宙发生论不科学也不迷信，但认为天地万物起源于物质，却具有唯物主义的特征。《论六家要旨》阐释人类的生死现象：“凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳而敝，形神离则死。死者不可复生，离者不可复返，故圣人重之。由是观之，神者生之本也，形者生之具也。”《集解》引韦昭曰：“声气者，神也；枝体者，形也。”《庄子·至乐》解说生死现象与此相似：“杂乎芒芴之间变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。”以元气的变化解释万物的产生及人类的生死，与天帝或神灵创造人类万物之说大相径庭，属于朴素唯物主义的范畴。司马谈的这些解释，正是司马迁哲学思想的基础。

道家的宇宙观和辩证法是司马迁哲学思想的主导方面，表现在力求用人事说明人事，注意人事本身矛盾的对立转化，尽量避免用天道说明人事，实际上是反对盛行于当时的目的论。《项羽本纪》中的项羽是个失败的英雄，他将自己的失败归结于天时不利，司马迁用老子的观点批评项羽“自矜功伐”，指出：“杀庆救赵，诸侯立之；诛婴背怀，天下非之。”认为矛盾的转化是由于

项羽自身的重大失误，“乃引‘天亡我，非用兵之罪’，岂不谬哉！”《蒙恬列传》所写的蒙恬是秦朝功臣，最后被逼迫自杀，他自认为是修筑长城，断绝“地脉”，因而获罪于天。司马迁却认为蒙恬阿意兴功，苦毒百姓，获罪于民，“何乃罪地脉哉！”《伯夷列传》中的伯夷、叔齐被视为“义”的典范，他们本身找不出过错，但最终竟然饿死于首阳山。司马迁由此联想到古往今来，作恶多端者终生逸乐，积仁洁行者反遭祸殃，就人事本身无法作出解释，于是愤慨而问天：“余甚惑焉，傥所谓天道，是邪非邪？”《封禅书》、《货殖列传》是两篇闪烁着唯物主义光辉的杰作。前者以纪实的手法，揶揄的笔调，揭示鬼神之道的荒诞，嘲讽汉武帝迷信神仙方士的愚昧，鞭辟入里，耐人寻味，实则宣扬无神论；后者夹叙夹议，观点鲜明，完全撇开有神论，从经济发展的角度阐释社会现象，是司马迁的唯物主义哲学思想在社会历史观方面的反映。《货殖列传》通篇以顺应自然为理论基础，提倡“善者因之”，反对“政教发征”，可见篇中的唯物主义思想源于道家。司马迁还用朴素唯物主义思想来矫正儒家的神秘观念，显示出非凡的见解。《礼记·中庸》宣称：“至诚之道，可以前知：国之将兴，必有祯祥；国之将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体。”这种神秘观念正是谶纬之学的前身。《楚元王世家》论赞引用此语，却赋予全新的意义：“国之将兴，必有祯祥，君子用而小人退；国之将亡，必有妖孽，贤人隐而乱臣贵。”在这里，祯祥不是符瑞，妖孽并非异类，国家兴亡，全在于用人之道，看是否能够重用忠贤，斥远奸佞。祯祥妖孽与近贤远奸两个老话题，联系起来便翻出了新意。

司马迁处于儒学独尊的时代，接受过儒家思想的教育，掌握使用的文献也多为儒家著述，加上他本人生性好奇，因而他的哲学思想与春秋公羊学说也有不解之缘，存在唯心的成分。《天官

书》记载数百个星体星座的位置及其运行规律，代表着当时天文学的成就。但书中多将星象与人事相比附，认为某些星辰的出现、运行和变化会造成人类的祸福，天下重大事件的发生也必有星象预兆，星象即是上天对人类的指示或警告。叙述星象预兆的历史之后，得出结论说：“未有不先形而应随之者也。”借天变示警以抨击时政弊端，肇始于《诗经·小雅》，《国语》、《左传》中也屡见不鲜，《春秋繁露》进而系统化、理论化。《史记》中的神秘观念既有古代占星之术的影响，更是儒家天人感应宇宙观的反映。

《史记》中有不少神灵怪异的描述，学者们有过多种解释。扬雄《法言·君子》说：“子长多爱，爱奇也。”刘勰《文心雕龙·史传》则称为“爱奇反经之尤”。著录神灵怪异是“爱奇”的表现之一，“爱奇”也只是著录神灵怪异的原因之一。明、清学者注重“得其意于言外”，探寻其中的寄寓，如暗寓褒贬、曲笔抒愤等，这种见解可以解释书中某些神灵怪异的描述。日本学者泷川资言在《史记会注考证》中指出：“积善余庆，阴谋阳祸，《史记》一贯之旨。”这种说法接触到司马迁哲学思想唯心的一面，也可以解释书中某些神灵怪异的记载。爱奇、抒愤、积善余庆等，都言之成理，但以任何一种说法概括《史记》中的全部神灵怪异，都不免牵强附会。《史记》中描述殷后契、周后稷、秦大业、汉高祖、汉文帝、汉武帝的出世，都有异征显现，《陈杞世家》、《田敬仲完世家》记载田氏代姜八世以前的卦辞预言，《赵世家》详述三家分晋七世以前赵简子梦遇天帝赐命，这些显然是君权神授观念的反映。田氏代姜、三家分晋标志着春秋演变为战国，司马迁难以解释这一社会演变，于是归于天命。秦代的统一，汉朝的建立，张良多次救刘邦，傅宽、靳歙总是打胜仗，这些现象难以解释，于是也归于天命：“此非天哉！”“此亦天授！”

“盖若天所助焉！”“岂可谓非天乎！”《高祖本纪》称“三王之道若循环，终而复始”，简直如同董仲舒的口气。

司马迁的深层意识未能彻底摆脱天人之学的桎梏，但却竭力抵制目的论。班固《汉书》为董仲舒单独立传，全文引载《天人三策》，并专立《五行志》，传播天人之学。司马迁不同于班固，是由于道家朴素唯物主义的抵制。道家哲学无法圆满地解释复杂的社会现象，就只得借助于董仲舒的天人之学予以弥补。

对于一个以人物为写作对象的作家来说，人生观才是哲学的主体，司马迁的人生观也体现为儒道互补。儒家的处世哲学倾向于积极进取，有所作为。先秦儒者违时疾俗，坚持真理，为拯救社会而进取；汉代儒者固然有申培公、辕固生、董仲舒等保持孔孟遗风者，但大多数如叔孙通、公孙弘之流，趋时媚俗，追求富贵，为满足私欲而进取，“儒之途通而其道亡矣”。司马迁人生观的主旋律是先秦儒家积极进取的阳刚精神，体现在崇尚“三不朽”。“三不朽”见于《左传·襄公二十四年》：“太上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽。”不朽的标志是立名：“古者富贵而名磨灭，不可胜记，唯倜傥非常之人称焉。”所谓“究天人之际，通古今之变，成一家之言”，就是要立言而名垂后世。司马迁热情歌颂的人物，无论高低贵贱，都是锐意进取的志士，坚忍不拔的俊杰，慷慨悲壮的英雄。或树立高尚的道德，或建立辉煌的功业，或创立独特的学说，流芳百世，垂名千古。陈涉首难，“死即举大名耳”；伯夷死义，“得夫子而名益彰”；范蠡“三迁皆有荣名，名垂后世”；伍员“隐忍就功名，名垂后世”；信陵君礼贤下士，“名冠诸侯”；蔺相如退让廉颇，“名重泰山”；刺客荆轲等“不欺其志，名垂后世”；游侠郭解等“修行砥名，名不虚立”；至于隐说名垂千古者，则不可胜数。司马迁重名源于孔子和屈原，孔子说：“君子病歿世而名不称焉”，

屈原说：“老冉冉其将至今，恐修名之不立。”孔子、屈原和司马迁所重的是永垂不朽的美名，那些追名逐利、沽名钓誉、欺世盗名、浪得虚名者不可同年而语。

道家的处世哲学倾向于顺应自然，清静无为。庄周派由愤世嫉俗到超世脱俗，力图回避矛盾，知其不可为而不为。黄老派柔弱自处，清虚自守；不矜功伐，委曲求全；以退为进，以予为取；顺应规律，无为而无不为，司马迁借助于庄周派的愤世嫉俗，而以黄老派的处世哲学为基调，提倡谦虚退让，反对自矜功伐。这种基调本于《老子》，合于《周易》。《老子》说：“贵必以贱为本，高必以下为基。”“自伐者无功，自矜者不长。”《周易·谦卦》说：“君子有终。”《易传》解释为“劳而不伐，有功而不德。”朱熹说：“先屈而后伸。”可见，谦虚必须以进取为前提，目的是为了更大的进取。

《史记》中以道家为主的处世哲学有明显的反映，书中各类文体的首篇俱为“嘉让”，即表彰谦虚退让。《五帝本纪》宣扬尧舜禅让，《礼书》倡导礼让，《吴太伯世家》称道太伯、仲雍、季札让位，《伯夷列传》表彰伯夷、叔齐让国，“嘉让篇”奠定了全书谦让的基调。书中明示，谦虚退让与自矜功伐，是历史人物成功或失败的主要原因。帝尧“富而不骄，贵而不舒”；西伯姬昌“礼下贤者，日中不暇食以待士”；循吏“不伐功矜能”；游侠“不矜其能，羞伐其德”；曹参、张良、陈平等明哲保身，善始善终，他们以谦虚退让而留下不朽的名声。帝纣“矜人臣以能，高天下以声，以为皆出己之下”；秦始皇“自以为功过五帝，地广三王，而羞与之侔”；项羽“自矜功伐，奋其私智而不师古”，他们因自矜功伐而留下无限的遗恨。《淮阴侯列传》论赞中说：“假令韩信学道谦让，不伐己功，不矜其能，则庶几哉，于汉家勋可比周、召、太公之徒，后世血食矣！”惋惜之意，溢于言表。项

羽、韩信豪迈进取，功劳盖世，但飘风不终朝，骤雨不终日，终究“强梁者不得其死”，遗恨更甚于他人。

生死观是人生观的一个重要方面。司马迁将儒家的杀生成仁、舍生取义与道家的摄生之道、养生之道相融合，形成更为进步的生死观：不为节操轻死，不为天年苟活。以实现人生价值为前提，生则顽强，忍辱负重，发愤为作；死则壮烈，死得其所，视死如归。强烈的生命意识，崇高的价值观念，孕育出具有华夏民族特色的悲剧精神。在评论伍子胥、蔺相如、魏豹、彭越、季布、栾布等人对待生死的态度时，司马迁将生死观阐述得精辟而透彻，他本人更以西伯、孔子、屈原、左丘明、孙臆、吕不韦、韩非及《诗经》作者发愤为作的事迹自策自励，完成伟大著述，实现自我价值。其生死观融合儒道，超越儒道。

#### 四、《史记》的史学价值与地位

《史记》是中国第一部纪传体通史，开创了以人物为中心写历史的先例，为许多在中国历史上产生过影响的人物留下永恒的形象和轨迹。司马迁所创立的历史编纂学，所树立的崇高史德，所表现的进步历史观，都为中国历史学树立了光辉的典范。《史记》是一座令人景仰的史学丰碑。

司马迁总结先秦史家著述的体例，创立纪传体，成为全部封建正史的正宗体例，在中国历史编纂学中具有无与伦比的开创意义。先秦时代的史书体例有谱谍、文诰、编年、国别等，各有所长，各有所短。谱谍记载帝王诸侯世系，是帝王诸侯的族谱。《三代世表》序云“稽其历谱谍”，取《五帝系谍》等作此世表。《十二诸侯年表》序谓“读《春秋历谱谍》，至周厉王，未尝不废书而叹也”。《史记》中的表便是受谱谍启示所创制。文诰体属于实用文体，是帝王将相的讲话或文告的记录。《尚书》就是此类

实用文件的汇编，具有单纯记言的特点，没有叙事或叙事过简，史料价值较强而体例缺陷明显。《史记》引用《尚书》较多，一般都遵从原意进行改写，文体基本得以保存。

编年体是以时间为纲目的记事文体，中国现存最早的编年体史书是《春秋》，记事过于简略，每条最长者不过四十余字，如唐代刘知己所说：“若无左氏之传，其事无由获知。”保存至今的《春秋三传》都是编年体，其中《公羊传》、《谷梁传》均属于经学范畴，解释《春秋》微言，惟有《左传》叙事详细生动，具体反映了春秋时代由奴隶制向封建制转化的历史进程，并通过历史人物的讲述，保存了西周以前的古史和传说，其言简而要，其事详而博，史料价值很高。编年纪事体能够清楚地记录史实的时间、地点、人物，以至前因后果、详情细节，是一种很好的史著体例，深受史家推崇。《史记》五体内部，尤其是本纪和世家，每篇都有编年记事，只是年代不详者例外，这是借鉴于编年体。分封制和分裂史产生了国别体史著，《国语》的国别体是作者的写作构思，而《战国策》的国别体是编者的编排框架。同为国别体，体例有共性，一篇作品侧重记一人一事一席妙论，篇章独立性强，主题也相当明确。然而时间概念模糊，史实不够系统，史实之间缺乏必要的联系，必须有编年史料相佐证。《史记》中的三十世家、《秦本纪》以及几篇周边民族的传记便是借鉴于国别体，篇内则以编年记事加强系统性，弥补国别体的不足。

先秦史书诸体各有特色，客观上以各种不同的形式汇集保存了史料，但均未萌生分门别类的思路，因而未能启发书日分类中单列史部的思考。《史记》五体分门别类，本纪以叙帝王，世家以记诸侯，十表以记时事，八书以详制度，列传以志人物。同是写人物，有本纪、世家、列传之分；仅就列传而言，又有单传、合传、类传之别。同是记时事，世表、年表、月表各有缘由；以

时划段，则有十篇之多。同是详载制度，分为礼、乐、律、历、天官、封禅、河渠、平准，起因沿革，自成专史。《史记》体例创新的重要意义，在于使原始史料的汇集上升为科学系统的史著，确认人类在历史发展中的核心地位，从而开创了中国的历史学。

司马迁首创纪传体，以人物为中心写历史，将历史看作人类活动的演变，人神地位发生了根本的变化。《史记》的人物以帝王将相诸侯居多，并不是说其他人物便不重要。每篇纪传各有传主，篇中传主就是中心。而《史记》作为传主记载的人物，既有政治家、军事家、思想家、文学家、循吏、酷吏，也有儒者、滑稽、刺客、游侠、商贾、医师、日者、龟策，描写了社会的各个阶层。先秦史著中也有这些人物，但大都作为帝王诸侯的附属。《战国策》有所进步，以士人为描述重点，但仍然显得狭窄。惟有《史记》的纪传体，才将各种人物中的典型作为传主专写，这些人物涉及各个阶层、各个学派、各种行业、各种类别，从而反映了全社会的活动。纪传体的出现，不仅是创立一种新的史著体例，标志着中国历史学的诞生，而且意味着人类对自身认识的升华。

借鉴先秦史传的体例重在创新，而利用先秦文献的史料重在求实。求实精神是司马迁最可贵的品德和作风。《汉书·司马迁传》说：“司马迁据《左氏》、《国语》，采《世本》、《战国策》，述《楚汉春秋》，接其后事，讫于天汉。”实际上《史记》所涉及的史料远远不止这些，也不是简单地采用而已。《史记·五帝本纪》论赞说：“学者多称五帝，尚矣。然《尚书》独载尧以来；而百家言黄帝，其文不雅训，荐绅先生难言之。孔子所传《宰予问五帝德》及《帝系姓》，儒者或不传。余尝西至空桐，北过涿鹿，东渐于海，南浮江淮矣。至长老皆各往往称黄帝、尧、舜之



处，风教固殊焉，总之不离古文者近是。予观《春秋》、《国语》，其发明《五帝德》、《帝系姓》章矣，顾弟弗深考，其所表见皆不虚。书缺有间矣，其轶乃时时见于他说。非好学深思，心知其意，固难为浅见寡闻道也。”这段话讲论《五帝本纪》的写作，可视为《史记》采用资料的基本原则：一是文献的考证比较，二是实地的考察印验，必须严格甄别，然后择善而从。实地考察印证古籍，去伪存真，搜集文献不载的史实，弥补资料的不足。《史记》中随处可见司马迁的游历行踪，王国维在考察他的游踪之后说：“史公足迹殆遍宇内，所未至者，朝鲜、河西、岭南诸初郡耳。”司马迁是中国古代最早通过游历考察促进写作的人，也是最早对古籍资料作深入考证的人，实地考察和文献考证是司马迁求实精神的一大体现。

司马迁的求实精神最为难能可贵之处，在于恪守历史的真实而秉笔直书，正如班固所评价：“其文直，其事核，不虚美，不隐恶，故谓之实录。”司马迁虽以继孔子作《春秋》自许，但《史记》之于《春秋》，不仅撰述体例后来居上，更重要的是评价历史人物的是非有隐显之别。二书同是“别嫌疑，明是非，定犹豫，善善，恶恶，贤贤，贱不肖”，但《春秋》力求精微，“为尊者隐，为亲者讳，为贤者讳”；孔子曾称道晋国的董狐“书法不隐”，而自己对于“庆父不死，鲁难未已”却采取“讳莫如深，深则隐”。《史记》则务在求实，不隐不讳，抨击弊政，指斥淫威，愤激郁勃，溢于言表，显然不受《春秋》局限。

《史记》中的许多作品有所寄托，富于情感色彩，正确处理求实与情感之间的矛盾，既表达主观爱憎，又尊重客观事实，司马迁堪称楷模。他对于自己崇敬和同情的人物也准确地提出某些批评，对于自己痛恨和厌烦的人物也适当地给予某些肯定。司马迁仰慕孔子，却又假借老子和晏子之口，批评孔子的“骄气与多

欲，恣色与淫志”，以及繁文缛礼。他同情屈原，却“又怪屈原以彼其材游诸侯，何国不容？而自令若是！”他欣赏项羽，却严厉批评项羽“奋其私智而不师古，欲以力征经营天下”。他惋惜韩信，却明确指出“天下已集，乃谋叛逆，夷灭宗族，不亦宜乎！”他为汉名将李广的遭遇愤愤不平，却记下他斩杀霸陵尉一事，揭示他的气量狭小。汉文帝是《史记》中的明君典型，《张释之列传》却记下他欲杀无辜百姓的事，《佞幸列传》也记下他嬖爱男宠邓通的事。指出优秀人物的缺陷，或采取直接评价，或用“映衬法”加以比较，或用“互见法”加以揭示，总之不因为崇敬和同情而加以隐讳。

司马迁痛恨酷吏，厌烦汉儒，《史记》在鞭挞历代昏君佞臣的同时，极力贬斥酷吏，嘲讽汉儒，但绝不埋没他们的善行美德。郅都是西汉最早的酷吏，执法严酷，号为“苍鹰”，而公正廉洁，“敢直谏，面折大臣于朝”；“不发私书，问遗无所受，请寄无所听”。张汤是西汉最著名的酷吏，官至御史大夫，位仅次于丞相。决断大案附会儒家经典，仰承皇上脸色，文深意忌，舞文巧诋；但同时又是一个清官，“汤死，家产直不过五百斤，皆所得奉赐，无他业”。死后出殡，“载于牛车，有棺无槨”。叔孙通是西汉最早的儒生，先后臣事秦二世、楚怀王心、楚霸王、汉高祖等，“所事者且十主，皆而谀以得亲贵”，但他任太子太傅，居然以死谏净，力保太子。传末引《老子》“大直若拙，道固委蛇”之语，称赞“叔孙通希世度务，制礼进退，与时变化，卒为汉家儒宗”。公孙弘是西汉最显贵的儒生，官至丞相，权倾朝野，为人忌，外宽内深，阿顺上意，无所建树，属于司马迁着意嘲讽的人物，而传中还表现他的节俭：“弘为布被，食不重肉”，虽有矫饰，但“家无所余”，说明“行义虽修”还是前提。

对汉朝的最高统治者，司马迁同样以求实的态度去写，《高

祖本纪》写汉高祖刘邦，突出他豁达大度、知人善任、从谏如流等为项羽所不及的特点，同时也写出好酒、好色、贪财等庸俗无赖的一面。《吕太后本纪》写高后吕雉，突出她刚毅残忍的特性，纪末称赞“刑罚罕用，罪人是希；民务稼穡，衣食滋殖”，肯定政绩可观。同时期的汉惠帝刘盈性格仁懦，无所作为，虽在位七年，却不为他作专纪。《孝文本纪》着意刻画理想的有德之君，文帝的荒谬则见于他人传记，保持了本篇中的形象完美，兼顾到全书中的人物完整。由此可见，司马迁与汉朝皇帝不存在个人恩怨，完全尊重历史的真实，所作景、武二纪既不会虚美，也不会隐恶，触怒汉武帝则在于情理之中。《三国志·王肃传》记载，魏明帝说：“司马迁以受刑之故，内怀隐切，著《史记》非贬孝武，令人切齿。”王肃回答说：“司马迁记事，不虚美，不隐恶。刘向、扬雄服其善叙事，有良史之才，谓之实录。汉武帝闻其述《史记》，取孝景及己本纪览之，于是大怒，削而投之。于今此两纪有录无书。后遭李陵事，遂下迁蚕室。此为隐切在孝武，而不在于史迁也。”王肃的说法又见于《西京杂记》和《汉书旧仪注》，当是汉魏时人的可信之说。司马迁遭受宫刑之辱，为李陵辩护只是爆点，根本原因在于抨击汉武帝的政治，讥讽汉武帝的愚昧，将是非功过留待后人评说。汉武帝迫害司马迁，不仅在于报复，也是要迫使他屈服。

今本《史记》中的《孝武本纪》是褚少孙抄袭《史记》的《封禅书》补缺，主要记载汉武帝迷信神仙方士之事。司马迁熟悉汉武帝生平事迹，写作材料相当丰富，以司马迁的求实精神而论，原本《今上本纪》必定是全面地记载和评价汉武帝的功过，绝不止于记载迷信神仙方士。仅就《封禅书》来看，讥讽汉武帝的愚昧，写得入木三分；就《史记》全书来看，抨击汉武帝的弊政，几乎随处可见。这种情况表明，司马迁并没有屈服于汉武帝

的淫威酷刑。他忍辱含垢，呕心沥血，以顽强的毅力完成了实录性的历史巨著，维护了历史的公正，树立了崇高的史德。

司马迁的历史观出类拔萃，比先秦儒、道进步得多。孔子面对礼崩乐坏的现实，怀念着西周的等级秩序，他说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”又说：“久矣吾不复梦见周公！”《礼记·礼运》中的孔子则表现出对五帝三王时代的无限向往。因而春秋诸侯称王，《春秋》不予承认。孟子不得不承认诸侯王，但认为“仁政必自经界始”，也就是要恢复殷周时代的井田制度。而老、庄乐于称道老死不相往来的“小国寡民”之治，甚至要求退回人兽同群、结绳而治的蒙昧时代。孔、孟、老、庄的历史观不同程度地倾向守旧或倒退。《左传》率先改变这种历史观，书中最为详细的记载，最为精彩的描述，无非霸主的事业。承认春秋霸主的事业，与《春秋》要义大相径庭，这是司马迁历史观的借鉴。《史记》上起黄帝，下迄汉武，由原始社会末期，经奴隶社会全程，至封建社会成熟，贯通上下三千年。其间历经多少兴衰存亡，分总离合！司马迁站在宏观历史的高度，总结经验教训，绝不抱残守缺。他以黄帝血统经纬天下，意味着黄帝后裔中谁有德有能，谁就可以取天下。汉朝取代秦朝，是楚人的胜利。汉初人们对秦朝几乎都持谴责态度。司马迁却在《六国年表序》中肯定说：“秦取天下多暴，然世异变，成功大。传曰‘法后王’，何也？以其近已而俗变相类，议卑而易行也。学者牵于所闻，见秦在帝位日浅，不察其终始，因举而笑之，不敢道，此与以耳食无异，悲夫！”

司马迁进步的历史观还包括平等相处的民族观。《诗经》所宣扬的“戎狄是膺，荆舒是惩”，《春秋》所宣扬的“尊王攘夷”，都是以姬姓为正统的民族歧视观念，这种观念也存在于《左传》、《国语》之中，《国语》以姬姓晋国之语为主就是明证。《史记》

则基本上消除了这种观念，书中倾力详写的秦、齐、楚等国，均非姬姓；所谓东夷、西戎、南蛮、北狄，都具有平等的地位。《匈奴列传》等六篇周边民族传记，除《大宛列传》之外，所记无非华夏子孙。民族之间和睦相处，消弭非正义的战争，是《史记》中的一贯思想。

司马迁的历史观能够超越时代的局限，体现卓越的史识，在于首创经济史和富利论，并阐述致富途径，在“重本抑末、重农抑商”的秦汉时代，可谓振聋发聩，令人耳目一新。《平准书》记载西汉前期至中期的经济概况和经济政策演变；西汉中期的繁荣与西汉初期的贫困形成强烈对比，显示出“无为而治”的效应；西汉中期的争利与西汉前期的生息形成强烈反差，揭示出武帝政治的危机。《货殖列传》记载春秋末期以来的经济人物事迹，首次系统阐述商品经济的特征和规律，提出发展生产，扩大交换，富国利民的经济理论。司马迁认为追求富利是人的本性，政教法令不可能改变它。“人各任其能，竭其力，以得所欲。故物贱之征贵，贵之征贱，各劝其业，乐其事，若水之趋下，日夜无休时，不招而自来，不求而民出之。岂非道之所符，而自然之验邪！”主张遵循自然规律，反对与民争利，并谴责为官致富与非道致富。正当致富途径中，“农不如工，工不如商，刺绣纹不如倚市门”。但“富无经业，则货无常主，能者辐凑，不肖者瓦解”，行业的优势并不重要，重要的是个人的能力和“诚一”的精神，因而农工商虞并重，不可偏废。《货殖列传》表彰经济活动人物，认为他们富埒王侯，功配伊吕。创造和占有财富的多少，能够决定人们的社会地位、道德观念以及人与人之间的关系，经济是社会发展的动力。从经济角度阐释历史现象，充分显示出司马迁的唯物主义历史观。

历史的发展呈螺旋式上升，回旋之处往往有惊人的相似，但

并不是无限循环，司马迁的“三统循环论”即是一个错误的结论。《高祖本纪》篇末论赞：“夏之政忠，忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以嚚，故救嚚莫若以忠。三王之道若循环，终而复始。”三统循环论认为夏朝为黑统，殷商为白统，周代为赤统。一统有一统的正朔、服色和制度，彼此替代，也就止于忠、敬、文三种统治方法。正朔、服色具有象征性，制度则是人为的方略，虽然不科学，但“承敝易变”讲统治方略的改变，较之于“五德终始说”，还是进步得多。“三统循环论”说明司马迁尚未彻底摆脱唯心史观，但这并不影响《史记》的史学价值和地位。班固承袭其父班彪的观点，批评司马迁“是非颇谬于圣人，论大道则先黄老而后六经，序游侠则退处士而进奸雄，述货殖则崇势利而羞贱贫，此其所蔽也”，这就是所谓“史公三失”。今天看来，班氏父子所持的是正统的儒家立场，其所讥刺，恰是司马迁拔出流俗的远见卓识，是史学丰碑上的丰碑。

## 五、《史记》的文学成就及影响

《史记》既是中国第一部纪传体通史，也是中国第一部传记文学名著，在传记文学领域中高标独树，令后人难以企及。司马迁的文学和美学意识为文学的自觉奠定了基础，儒道互补的生命意识为《史记》的悲剧精神注入了活力。在中国文学史上，司马迁不愧为伟大的文学家，《史记》不愧为伟大的传记文学作品，是中国叙事文学中第一部悲剧性作品的荟萃。《史记》在文学与史学之间架起了一座坚固的桥梁。

在司马迁生活的时代，文学的概念还不够明确，或泛指学术，或特指文学。《田敬仲完世家》所谓“宣王喜文学游说之士”，即是泛指学术；而《酷吏列传》所谓“是时上方乡文学”，

则是特指儒学。《汉书·公孙弘传》说：“文章则司马迁、相如”，这“文章”便略近于后世的“文学”。虽然如此，司马迁的文学意识却相当明晰，表现在《史记》为文学家立传，并注意到文学的功用和文学的创作。《史记》中的文学家传记除先秦诸子外，以《屈原贾生列传》和《司马相如列传》最有特色。此二传重点不在于写传主的政绩，而是将仕途因素作为文学创作的陪衬。传中收录传上的部分作品并作出评价。《屈原传》因《离骚》篇幅太长而未收录，但传文始终没有脱离对《离骚》的评述。《贾谊传》不收录策论而收录辞赋，体现的是文学家的特点。《司马相如列传》不但收录《子虚》《上林》诸赋，而且记载他琴挑卓文君，夫妻开酒店的超脱风韵，这种风韵不属于官僚和儒生。《史记》中有的因作品而立传，《鲁仲连邹阳列传》即是。相反，董仲舒领袖群儒，司马迁也曾向他求教《春秋》，但只是在《儒林列传》中写下一段；桑弘羊位居三公，是汉武帝兴利的干将，却连附传也没有，其事迹散见于《平准书》；因为董仲舒、桑弘羊不是文学家，没有文学作品。

司马迁注意到文学的讽喻、教化和怨刺等社会功用。他说：“屈原既死之后，楚有宋玉、唐勒、景差之徒者，皆好辞而以赋见称。然皆祖屈原之从容辞令，终莫敢直谏。”又说：“相如虽虚词滥说，然其要归引之节俭，此与《诗》之讽谏何异？”这显然是强调讽喻作用。《乐书》中认为音乐可以“补短移化，助流政教”，而屈原的《离骚》“上称帝誉，下道齐桓，中述汤武，以刺世事。明道德之广崇，治乱之条贯，靡不毕见”。这显然是强调教化作用。所谓“信而见疑，忠而被谤，能无怨乎？屈平之作《离骚》，盖自怨生也”，所谓“《诗》三百篇，大抵圣贤发愤之所为作也”，则是强调怨刺作用。司马迁重视文学的创作，认为作家的人格与作品的风格是统一的。譬如屈原作《离骚》，“其志

洁，故其称物芳；其行廉，故死而不容。自疏濯淖污泥之中，蝉蜕于浊秽，以浮游尘埃之外，不获世之滋垢，皎然泥而不滓者也”。同时，司马迁提出著名的“发愤为作说”，认为西伯演《周易》，仲尼作《春秋》，屈原赋《离骚》，左丘明著《国语》，孙臆修《兵法》，吕不韦撰《吕览》，韩非写《说难》、《孤愤》，以及《诗》三百篇的创作，全都是作者因身体或精神遭受到严重的伤害，才发愤于著述。《平原君虞卿列传》论赞中也说：“虞卿非穷愁，亦不能著书自见于后世。”这些都是司马迁借以自策自励，他写作《史记》，当然更是发愤为作。

在明确文学家、文学功用和文学创作的基础上写作的《史记》，当然不是一部纯粹的历史著作。从传记文学的角度看，《史记》既具有历史与文学的某些共性，又具有纯历史和纯文学所不具备的某些特征，是为“历史文学”。刻画历史人物形象真实而又生动，无论过去、现在或将来，都在不断地与人们对话。

《史记》写人的特点首先是主题明确，前人称之为“主宰”、“主旨”、“主意”、“大旨”、“领袖”、“骨子”等。明代陈锡仁说：“子长作一传，必有一主宰。”近人高步瀛说：“史公之文，每篇各有主旨。”譬如《吴太伯世家》以争让二字为主，《鲁周公世家》以相臣执政为主，《外戚世家》以命运为主，《曹相国世家》以清静宁一为主，《陈丞相世家》以阴谋奇计为主，《孙子吴起列传》以兵法为主，《商君列传》以法治为主，《樗里子甘茂列传》以滑稽多智为主，《万石张叔列传》以恭谨笃行为主，《魏其武安侯列传》以权势倾轧为主，《李将军列传》以生不逢时为主，《卫将军骠骑列传》以天幸为主，《大宛列传》以通使兴兵为主等，主题思想都相当明确。史家著述表现某种主题思想，《左传》已有之，《国语》和《战国策》更加明确，但都是一个章节表现一个主题，比较容易处理。传记作品写人物的一生，每篇或写一



人，或写数人，或写一类人、一个诸侯国、一个朝代，要突出某个主题，无疑是一件难事。

突出传记主题，关键在于选材精当，剪裁合理。选材剪裁包括两个方面：一是选择写作对象，即为谁立传；二是选择写作材料，即立何种传。《史记》记载历史人物，必须求实，不能如同小说创作，“杂取种种人，合成一个”。司马迁选择写作对象，以真实地反映历史原貌为基本原则，当然就要选取最有影响的人物。帝王将相固不可少，但没有影响的帝王将相则忽略不记；贩夫走卒固不可多，而产生影响的贩夫走卒则非写不可。因而所写的人物涉及各个地域、各个阶层、各种学派、各种行业，反映的社会面相当广阔。司马迁的情感倾向也在一定程度上支配着选材剪裁。譬如《李将军列传》的传主李广，在《卫将军骠骑列传》中显得相当普通，与之并列的诸裨将受封为侯者十五人，为将者十六人。这些人的结局多不妙，坐法而死乃至灭族者有之，兵败投降者亦有之。但都没有专传，只是每人附传几十字，最多百余字。而李广仅为裨将，未得封侯，最终被逼自杀，司马迁以深切的同情为他写下三千余字的专传，寄寓着对人情自私和天道不公的愤懑。《伯夷列传》取材于《庄子·让王》，记载的是传说人物。伯夷、叔齐有传，而《让王》中的许由、王子搜、颜阖、屠羊说、卞随、瞀光等人却无传。选择伯夷、叔齐，寄寓着对天道的怀疑和谴责。

人物一生不一定主题集中而鲜明，但主要的品德、行事、功过、意趣、性格等，经过归纳、总结，却完全可以形成集中而鲜明的主题。司马迁在选定每个写作对象时，就已经确立了传记的主题，然后紧扣主题精选材料，精心剪裁。单传如《留侯世家》，可写材料众多，作品选取谋刺秦皇、黄公授书、利啗秦将、谏舍秦宫、鸿门解困、举荐三将、止封六国、议封雍齿、定都关中、

计保储君十事，足以表现张良足智多谋，身系天下存亡的重大主题。文中所谓“所与上从容言天下事甚众，非天下所以存亡，故不著”，可以类推为整部《史记》人物传记的选材原则。合传如《廉颇蔺相如列传》，围绕赵国的存亡，以廉颇传为经，以蔺相如、赵奢、李牧传为纬，织成一道赵国护国屏网。其中廉蔺二人传以完璧归赵、渑池会盟、将相交欢三事串连，前因后果，联系紧密，体现出“先国家之急而后私仇”的大义。类传如《酷吏列传》，作品在西汉众多的酷吏中选取十一个典型人物。严刑峻法，深文巧诋，阿从主意，上以为能，是酷吏的共性；而人品的高低，个性的差异，则各有区别。叙事详略悬殊，以张汤传最详细，二千余字；次为王温舒，一千余字；次义纵、郅都、杜周等，仅数百字；杨仆最略，不足百字。而传末所附八人，每人限于一句数字。全篇抨击了酷吏政治的危害，揭示了官逼民反的真理。

为统一主题和形象，兼顾避讳与求实，减少重复叙述，《史记》不同作品中记载同一事件，普遍采用“互见法”。如《孝文本纪》所刻画的是一位理想的有德帝王，形象完满，而《张释之冯唐列传》刻画言臣的耿直不阿，则以汉文帝的自私、残忍、轻才作反衬，补充了文帝的丑陋面，保持了求实的态度，文笔也显得十分精练。

对于所选取的材料，作品不是作梗概陈述，平铺直叙，而是采用合理的虚构，刻画详情细节，具有小说因素。虚构不但无损于真实性，反而能增强真实感。《史记》人物传记虚构细节颇多，主要包括两类：一是特写小故事，作为明志点睛之笔；二是大事中的细腻描绘，使得人物生动传神。譬如《李斯列传》中的观鼠论鼠，点出传主的富贵欲望；《酷吏列传》中的捕鼠劾鼠，显示传主的酷吏天赋。《留侯世家》中的圯上进展，《陈丞相世家》中

的社宰分肉，《淮阴侯列传》中的胯下之辱等，都是将细微小事置于传首，以点明传主的志向或性格，往往统摄人物一生的成败。篇中点睛传神，如《万石列传》写石奋家风，笃行恭谨。长子石建读皇帝批复的奏章，发现自己将“马”字少写一点，说：“误书！‘马’者与尾当五，今乃四，不足一，上谴死矣！”惶恐之状，跃然纸上。少子石庆最为简易，为皇帝驾车，皇帝问车中几匹马，“庆以策数马，毕，举手曰：‘六马。’”恭谨之态，婉若目前。父子五人，唯唯诺诺，食禄万石，不建寸功，这些小事的描述，寓有深刻的讽刺。大事叙述中的细节刻画，则显得更为普遍。譬如《高祖本纪》写刘、项广武对峙，刘邦历数项羽十罪，项羽回射刘邦一箭。“汉王伤胸，乃扞足曰：‘虏中吾趾！’”于是强行劳军，以定军心。《淮阴侯列传》写韩信欲为假王，而高祖怒骂。张良、陈平蹑其足，因附耳口……汉王亦悟，因复骂曰：“大丈夫定诸侯，即为真王耳，何以假为！”这段细节将张良、陈平的深谋远虑和刘邦的机智权变、从谏如流等刻画得惟妙惟肖，其中人物对话极富个性。

个性化的人物语言与细节刻画常常密切配合，相辅相成。《史记》中很多人物有明志之言，或对话，或自语，都符合人物的身份、性格和景况。项羽看见秦始皇，便脱口而出道：“彼可取而代也！”刘邦看见秦始皇，则喟然长叹道：“大丈夫当如此也！”陈涉与人佣耕，也喟叹：“燕雀安知鸿鹄之志哉！”苏秦说：“夫士业已屈首受书，而不能以取尊荣，虽多亦奚以为！”张仪问其妻：“视吾舌尚在否？”舌在，“足矣！”李斯说：“人之贤与不肖譬如鼠矣，所在自处耳！”陈平说：“使平得宰天下，亦如是肉矣！”一样的雄心勃勃，一样的志在天下，说出来却有直露、含蓄、蕴藉、幽默之分，“才一语出，便觉口气不同”。《史记》中刘邦的语言很有特色，居傲之语、虚心之语、顿悟之语、狡辩之

语，皆出于一人之口，而人物形象多侧面，立体化，显得十分生动。《张丞相列传》中记载周昌力保太子：高祖刘邦因为宠爱戚夫人而决定废除太子刘盈，周昌口吃，又盛怒，说：“臣口不能言，然臣期期知其不可！陛下虽欲废太子，臣期期不奉诏！”在东厢偷听消息的吕后见到周昌，下跪致谢说：“微君，太子几废！”“期期”二字无意，摹写口吃心急之状，则惟妙惟肖，刻画出周昌令刘邦、萧、曹等畏惮的耿直个性。

《史记》中的对比反衬不可忽视，其中隐含臧否，明白此法，有助于理解作品和人物。譬如《万石张叔列传》，孤立地看，似是表彰笃行恭谨，与《张释之冯唐列传》比较，便知是倡导犯颜直谏，而讽刺尸位素餐。《平津侯主父列传》写公孙弘缘饰儒术而苟合取容，《汲郑列传》写汲黯坚守黄老而面折庭争，两相对照，便知是厌弃儒法合流的政治。《项羽本纪》与《高祖本纪》，《酷吏列传》与《循吏列传》，《游侠列传》与《儒林列传》，以及战国四公子列传等，都是以对比反衬来显示人物见识的高低，性格的差异，以揭示各篇的主题。至于各篇内部人物之间的对比、映衬、烘托，则比比皆是，不胜枚举。

《史记》人物传记长于揭示矛盾冲突，通过矛盾冲突展开引人入胜的故事情节，描述扣人心弦的明争暗斗，在激烈的矛盾冲突中展示人物的性格特征。《赵世家》中的匿孤存赵，《廉颇、蔺相如列传》中的完璧归赵，《魏公子列传》中的窃符救赵，《项羽本纪》中的钜鹿救赵、鸿门宴、垓下之围，《李斯列传》中的沙丘政变，《吕太后本纪》中的诛灭吕党等，都是在刀光剑影中展示人物性格的精彩文字，具有很强的故事性、戏剧性。作品所展示的矛盾冲突一般有两层以上，一是在特定的社会历史背景下国与国之间、集团与集团之间的矛盾冲突，二是在特定的历史事件中人与人之间的矛盾冲突。矛盾冲突相交叉，每每产生更多层

次，尖锐而又激烈。譬如《魏公子列传》以信陵君的命运与魏国的安危相联系，《屈原列传》以屈原的命运与楚国的存亡相联系，《廉颇、蔺相如列传》以廉颇、蔺相如、赵奢、李牧的命运与赵国的兴衰相联系，便是将国与国之间的矛盾和人与人之间的冲突交织在一起。读一篇传记，即是读一个时代、一个国家。《魏其武安侯列传》层次分明地揭示了四种矛盾：皇亲国戚之间的明争，皇帝与太后、太皇太后之间的暗斗，儒术与黄老的思想对立，百姓与官僚的阶级对立，矛盾冲突的对立和转化，充分地展示出魏其侯、武安侯和灌将军的不同性格与人格，清晰地暴露出最高统治集团内部鲜为人知的残酷倾轧，留待后世评说和借鉴。

《史记》以多种多样的手法描写人物，刻画出一道真实可信而又生动传神的历史人物画廊，艺术效果已经达到前所未有的高度，《史记会注考证》引日本学者斋藤正谦语云：“子长同叙智者，子房有子房风姿，陈平有陈平风姿；同叙勇者，廉颇有廉颇面目，樊哙有樊哙面目；同叙刺客，豫让之与专诸，聂政之与荆轲，才一出语，乃觉口气不同；《高祖本纪》见宽仁之气动于纸上，《项羽本纪》见暗恶叱咤来薄人。读一部《史记》，如直接当时人，亲睹其事，亲闻其语，使人乍喜乍愕，乍惧乍泣，不能自止。”这一感悟表明，《史记》所刻画的历史人物形象，能够引起人们的“怜悯和恐惧”，具有悲剧美学的特征。

美学在中国的先秦两汉时代只是广泛而自然的意识，并没有专门而自觉的归纳。司马迁的美学意识体现于《史记》传记作品的审美情趣：阳刚之美、悲壮之美、朴拙之美、含蓄之美。阳刚之美体现于传主的选择和人物进取精神的展示，《史记》描写叱咤风云的大人物，也刻画锐意进取的小人物，无论大人物或小人物，都能积极投身于时代的洪流，劈波斩浪，奋发向上。悲壮之美体现于历史人物慷慨悲壮的气质和悲剧性的人生历程。有些人

物义薄云天，有些人物功过参半，有些人物暴戾恣睢，但他们的故事都令人惊心动魄，引发人们的“怜悯和恐惧”。朴拙之美体现于对人物粗笔浓墨的勾勒和文章苍劲浑茫的原始气象，气势奔放，情感酣畅。“如天马骏足，步骤不凡，不肯少就于笼络。”文章不求精雕细刻，以至难免纰漏和繁复，但却显得真实而自然。含蓄之美体现于语言表达的言简意赅，辞约义丰。司马迁称道孔子之文“辞约而指博”，庄子之文“汪洋自恣以适己”，屈原《离骚》文约辞微，“称文小而其指极大，举类迕而见义远”。而《史记》“旨意之深远，寄兴之悠长，微而显，绝而续，正而变，文见于此，而起意在彼”，与孔庄屈骚存在共性，都具有一定的“模糊色彩”。

阳刚、悲壮、朴拙、含蓄的审美情趣，导致《史记》强烈的抒情性，迥异于“写实主义”。司马迁情感丰富，具有诗人的气质，《史记》不仅是灼古烁今的史诗，而且是愤激郁勃的抒情诗。其抒情性体现于内在的韵律和外在的表述。内在的韵律并不是什么平上去入、高下抑扬、强弱短长，也不是什么双声叠韵，什么押在句中的韵文，这些都是外在的韵律。内在的韵律便是情绪的自然消涨。激荡于《史记》的内在韵律，是对理想社会的追求，对现实政治的抨击；对英雄豪俊的企慕，对奸佞谗谄的唾弃；对高尚人格的礼赞，对恶劣世风的鞭笞。外在的韵律一是寓论断于叙事，借他人之口，抒胸中之情，字里行间流露出爱憎好恶。二是夹叙夹议并抒情，如《伯夷列传》、《屈原列传》、《游侠列传》等。以抑郁难遏之气，写世道沧桑之感，凄惨悲凉，催人泪下。三是引载楚辞式的短诗，如《垓下歌》、《大风歌》、《易水歌》、《鸿鹄歌》、《瓠子歌》、《采薇歌》等，记录歌辞，描绘情景，声情并茂，情景交融，增强了作品的抒情色彩。刘鹗说：“《离骚》为屈大夫之哭泣，《史记》为太史公之哭泣。”鲁迅说：“恨为弄

臣，寄心楮墨，感身世之戮辱，传畸人于千秋，虽背《春秋》之义，固不失为史家之绝唱，无韵之《离骚》。”他们都将司马迁作《史记》与屈原作《离骚》相提并论，就是指抒情性而言。情感是司马迁的本质，《史记》是情感的渲泄，就情感而论，司马迁就是第二个屈原。

在刻画和评论历史人物的过程中，司马迁以其深厚的文化底蕴和坎坷的人生遭遇，面对兴衰荣辱、功过是非和生死存亡，对人类的生命现象和生死意义作出了哲理的思考，形成了独特的生命意识。其生命意识反过来影响于《史记》人物传记的创作，使《史记》成为一部悲剧性作品的荟萃。其悲剧篇章之多，悲剧人物之众，悲剧氛围之浓烈，悲剧性质之彻底，以及特有的悲剧精神，在中国古代叙事文学中首屈一指。

司马迁具有儒道互补的生命意识，与其哲学思想相一致。对生命本质的认识以道家为主，采用道家朴素唯物主义的“元气说”解释生死的现象，认为人类万物的生命产生于元气，元气的聚集产生生命，元气的离散导致死亡。对生命意义的认识则以儒家为主，继承发扬儒家的“三不朽”精神，要立德、立功、立言，充分实现自己的人生价值。

“元气说”局限于当时的认识水平，缺乏科学根据，但从根本上否定上帝神灵创造人类万物之说，高扬了人类的自我主体意识。以道家宇宙观为基础的人生观有两种不同倾向：一是遵循自然规律的进取精神，以消极的表象掩盖着积极进取的实质，柔弱胜刚强，无往而不胜；二是一切顺应自然的宿命观念，放弃人为努力，将具有高度智慧的人类等同于其他生物，任其自生自灭。二者讲究摄生之道或养生之道，对生命的高度重视是完全一致的。儒家哲学本质上也具有朴素唯物主义因素，《论语》中重视祭祀而避谈鬼神，重视祭祀的目的是维护礼制，而不是迷信鬼

神。《述而》中说：“子不语怪力乱神”，《先进》中说：“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”《八佾》中说：“祭如在，祭神如神在”，《雍也》中说：“务民之义，敬鬼神而远之。”透过这些“模糊语言”可以看出，孔子的深层意识中没有鬼神的存在。

贪生恶死、求生避死，是生命与生俱来的本性，所谓蝼蚁贪生，就是指本性而言。人类为追求生命的永恒作出过种种努力：庄子企图摆脱物欲的累赘，以达到“天地与我并生，万物与我为一”的超脱境界；释教企图以六道轮回、灵魂不灭的幻想，来解释生命的永无终止；寄希望于繁衍后代，延续生命，是封建宗法制度造成的生命永恒的假象；托虚幻于蓬莱瀛洲，冀遇神仙，是民间方术骗子编造的长生不老的神话。这些追求的结果，不是直接扼杀生命意识，就是坠入宿命论的深渊，严重阻碍社会的进步。儒家的“三不朽”精神以名留千古的形式实现永恒，“太上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽”，其中包含着对生命现象有限性的认知和对生命意义无限性的自信，是一种唯物主义的态度。道家人生观中以消极表象掩盖积极进取的倾向与儒家的“三不朽”精神在实质上并没有矛盾，而且儒家也主张“满损谦益”，赞美“尧之克让”，倡导“谦谦君子”。司马迁既赞美豪迈进取，又反对自矜功伐，其儒道互补的生命意识就是在这些基础上去粗取精，择善而从形成的。

司马迁的人生是一个悲剧，悲剧性的人生遭遇与儒道互补的生命意识相融合，形成了超越死亡的价值取向。《报任少卿书》是司马迁真实的自我心理描述，透过这篇血泪凝聚的文字，可以清楚地感悟司马迁的人生观、价值观和生死观。《报任少卿书》作于遭李陵之祸受宫刑出狱之后，其时司马迁担任中书令。书中针对朋友任安“推贤进士”的劝导，围绕一个“辱”字，倾泻满



腔悲愤。一抒悲愤，推究受辱程度之深；二抒悲愤，痛说受辱由来之冤；三抒悲愤，分辨忍辱不死之理；四抒悲愤，陈述著书雪辱之志。感慨啸歌，大有燕赵烈士之风；忧愁幽思，直与《离骚》对垒。司马迁说：“人固有一死，死，有重于泰山，或轻于鸿毛，用之所趋异也。”又说：“夫人情莫不贪生恶死，顾亲戚，念妻子，至激于义理者不然，乃有不得已也。”固有一死，贪生恶死，是认知生命现象的有限性；而泰山鸿毛之别，激于义理，舍生忘死，则是追求生命价值的无限性。然而司马迁从事文史垦历，本来为人所轻，而为兵败投降的李陵辩护，又背着欺君的罪名，如果引决自裁或伏法受诛，世人不过认为是智穷罪极，不能自免，那就轻于鸿毛，无异于蝼蚁，完全泯灭了他的生命价值，因而他必须忍辱负重地争取生存，著书立言，流传后世，以洗雪耻辱。对于司马迁来说，一死了之是懦弱无能的表现，而忍辱求生须有超人的毅力。超越自我，超越生死，发愤著述，顽强抗争，正是司马迁的悲剧精神之所在。

司马迁的人生悲剧玉成了《史记》的美学悲剧，融合儒道的生命意识和超越生死的价值观念孕育了《史记》的悲剧精神。《史记》的悲剧精神表现为悲剧人物处于生死存亡之际的顽强抗争，抗争的目的性、坚韧性、超越性、彻底性等，是《史记》悲剧精神的基本特征。

《史记》悲剧人物的顽强抗争具有明确的社会功利目的。其悲剧性作品以社会悲剧和性格悲剧为主，反映重大的社会政治问题，同时也有部分命运悲剧；悲剧人物多是为立德、立功、立名而顽强抗争的英雄，作者赞美他们的顽强意志和牺牲精神，指出他们的缺陷和过失。历史人物传记必须以历史的真实性为前提，华夏民族的历史充满悲剧色彩。《史记》描述的上下三千余年，几经改朝换代，金戈铁马逐鹿中原，狼烟烽火遍及神州；志士仁

人为拯救社会而抗争，英雄豪杰为夺取江山而抗争，刺客游侠为快意恩仇而抗争，贩夫走卒为改变命运而抗争。悲剧人物大量涌现，悲剧故事层出不穷。《史记》描写悲剧人物一百多位，以悲剧人物名篇的传记居半数以上，即是源于历史本身的悲剧性。《史记》悲剧人物抗争的目的性十分明确。譬如孔子为改变礼崩乐坏的社会现实而抗争，要求人们克己复礼，虽于当时未能建功，但却牢固树立了儒家的伦理道德。屈原为求索真理，实行美政，而与楚国上层集团顽强抗争，最终身殉理想，树立了高尚的爱国情操和光辉峻洁的人格。陈涉在“今亡亦死，举大计亦死”的两难绝境中揭竿而起，以推翻秦王朝为抗争目的，在历史的夜空中留下一道耀眼的轨迹。项羽抗争的目的是消灭秦朝，雄霸天下，虽然缺乏远见卓识，其悲壮气概却举世无双。商鞅为秦国变法而死，吴起为楚国革新而死，晁错为汉朝削藩而死，荆轲为酬报知己而死，郭解为行侠仗义而死，等等，抗争目的十分清楚，具有普遍而深刻的社会意义。

《史记》悲剧人物的顽强抗争显示出坚忍不拔的生存毅力。司马迁对那些忍辱求生而卒成功业的悲剧人物情有独钟，引为楷模，高扬忍辱负重发愤为作的精神。朱光潜说：“悲剧总是有对苦难的反抗。悲剧人物身上最不可原谅的就是怯懦和屈从。”英国美学家斯马特说：“如果苦难落在一个生性怯懦的人头上，他逆来顺受地接受了苦难，那就不是真正的悲剧。只有当他表现出坚毅和斗争的时候，才有真正的悲剧，哪怕表现出的是片刻的活力、激情和灵感，使他能超越平时的自己。”因而悲剧全在于对灾难的反抗。《史记》所倾力描述和尽情讴歌的，正是这种反抗和顽强生存的毅力。《伍子胥列传》就很典型。当伍奢父子面临楚平王的无辜杀害时，伍尚逆来顺受，陪伴父亲送死，虽然悲惨，却不能构成悲剧。伍子胥拒不就范，历经千辛万苦，亡命吴

国，借兵报仇，鞭尸泄愤。司马迁评论说：“向令伍子胥从奢俱死，何异蝼蚁？故隐忍就功名，非烈丈夫孰能致此哉！”这里完全没有政治和伦理的剖析，推崇的是悲剧人物对灾难的顽强反抗和超越自我的非凡毅力。魏豹、彭越曾席卷千里，南面称孤，喋血乘胜，名闻遐迩。“怀畔逆之意，及败，不死而囚虏，身被刑戮，何哉？中材以上且羞其行，况王者乎！彼无异故，智略绝人，独患无身耳。得摄尺寸之柄，其云蒸龙变，欲有所会其度，以故幽囚而不辞云。”也是撇开伦理道德，客观地揭示悲剧人物隐忍耻辱，追求自我价值的顽强抗争精神。《淮阴侯列传》将抗争的坚韧性贯穿在具体描述之中。韩信贫贱时曾受屠中少年的“胯下之辱”，已为楚王又“受械于陈”，直到最后被吕后诱杀，他始终没有想到过什么“引决自裁”，永远不会自行结束生命，是“勇者不必死节”的典范。季布不为项羽尽忠自杀，更不想被刘邦逼迫而死，因为他的才能尚未充分施展，人生价值尚未充分实现，故自刑隐身，以待时机。《季布列传》论赞：“以项羽之气，而季布以勇显于楚，身履军搆旗者数矣，可谓壮士。然至被刑戮，为人奴而不死，何其下也！彼必自负其材，故受辱而不羞，欲有所用其未足也。”坚韧性在《刺客列传》中也有突出表现，豫让就是典型。就其谋刺赵襄子为智伯报仇而言，不过报答知遇而已，但他漆身为厉，吞炭为哑，残身苦形，以求一逞，其坚韧顽强，真是可歌可泣。

《史记》悲剧人物的顽强抗争蕴含着自我牺牲的勇气。在司马迁和《史记》悲剧人物看来，人固有一死，死亡本身无足轻重；重要的是为什么死和怎样死，死的意义则有泰山鸿毛之分。重于泰山，名垂后世，死得其所，虽死犹生。其中洋溢着道德的满足，心理的平衡，悲观之中蕴藏着乐观，体现出超越生死的价值观念。蔺相如是个智勇双全的人物，司马迁认为他处理生死最

得当：“知死必勇，非死者难也，处死者难。方蔺相如引璧睨柱，及叱秦王左右，势不过诛，然士或怯懦而不敢发。相如一奋其气，威信敌国；退而让颇，名重泰山。其处智勇，可谓兼之矣！”引璧睨柱，及叱秦王左右，绝非作势唬人，倘若秦王及其左右坚持强硬，则蔺相如非死不可。然而蔺相如为维护国家尊严而死，义薄云天，名留青史，正是死得其所，何乐而不为？从生死角度来看，季布与栾布相为映衬：季布求生以展才，栾布趋死以明义。刘邦诛戮功臣，梁王彭越不具反形，却枭首示众，并严禁收视。惟有栾布“奏事彭越头下，祠而哭之”，慷慨陈辞，义责皇上，并自请就烹，显示出大无畏的英雄气概。司马迁论赞：“栾布哭彭越，趣汤如归者，彼诚知所处，又自重其死。虽往古烈士，何以加哉！”栾布没有因为哭祠彭越而被烹杀，如同蔺相如并没有死于秦廷，是他们大义凛然、勇于牺牲的壮烈行为震慑了强大的对手，他们的行为充分体现了对生死的超越。

《史记》悲剧精神的超越性另有一种情形：悲剧人物并不认为死亡有什么重大的意义，只是经过顽强抗争，最终陷人死亡与屈辱的两难境地。冷静地选择死亡，出于对自身的无悔和对现实的不屈，死亡是他们最后的抗争。《史记》中最令人惊悚的死亡是项羽自刎于乌江。垓下之围，英雄末路，别姬、溃围、拒渡、赠马、自刎、分尸，豪气冲天，惊心动魄，如同亚里斯多德界定的悲剧人物：“在道德品质和正义上并不是极好，但是他的遭殃并不是由于罪恶，而是由于某种过失和弱点。”项羽有多项过失和弱点，自己始终未能觉悟，反而对自己英勇善战的一生非常自豪，将最后的惨败归于“天之亡我”。他是在无悔和不屈中悲壮地结束生命的。《史记》中最令人愤懑的死亡是李广自刎于幕府。李广才气，天下无双，勇当强敌，仁爱士卒，与匈奴七十余战，却终身不得封侯，晚年被逼自杀。司马迁说：“余睹李将军，俊

俊如鄙人，口不能道辞；及死之日，天下知与不知，皆为尽哀。彼其忠实心诚信于士大夫也。”尽管有所谓“不遇时”、“杀已降”、“数奇”的说法，隐现着扑朔迷离的宿命论，但西汉人事敝政还是昭然若揭。可以肯定的是，李广之死出于自负自爱，而对现实充满怨恨与不屈，最终是悲观厌世的。《史记》中最令人沉痛的死亡是屈原自投于汨罗。屈原是爱国主义者，又是理想主义者，他要用他的美政理想治理他的祖国，使之富强起来。为此，与楚国上层集团进行顽强抗争，“构成了历史的必然要求和这个要求的实际上不可能实现之间的悲剧性冲突”（恩格斯《致斐·拉萨尔》）。结果是政治上的失败玉成了诗作的辉煌，屈原满怀着对自身人格的自豪和对楚国奸佞的怨恨而投水自尽：“既莫足与为美政兮，吾将从彭咸之所居！”

《史记》悲剧精神的彻底性是指悲剧人物的结局具有毁灭性，没有后世中国传统戏剧的“团圆套”。《史记》中的悲剧人物遭遇悲惨，或者自杀，或者被杀，或者终身困顿，或者晚景凄凉。这种彻底性显然是由客观历史所决定的，在选择描述对象，提炼主题思想及选材剪裁等方面，体现了司马迁独到的悲剧意识。《李斯列传》是悲剧精神彻底性的典型，李斯是个有严重缺陷的悲剧人物，其致命缺陷在于“重爵禄”，极端自私自利。作为秦朝丞相，李斯虽然知晓六艺旨趣，但每到关键时刻，便经不住威胁利诱而放弃原则，助纣为虐，为虎作伥，而最终还是为奸臣赵高和昏君胡亥所杀。害死李斯之后，赵高又逼杀秦二世胡亥，而立子婴为秦王。子婴令人刺杀赵高，将其夷灭三族。如果将这篇传记改编为戏剧，那么最后的舞台上则将摆满尸体。悲剧人物的善恶是非姑且不论，只看这毁灭性的结局，就是彻底的悲剧。《魏其武安侯列传》与此篇异曲同工，是魏其侯窦婴、武安侯田蚡及将军灌夫的合传。作品直接描述外戚权贵之间的倾轧，间接揭示皇

帝与皇太后及太皇太后之间的矛盾。人物品质不同，性格有异，结果都一样。田蚡倚势弄权，害死灌夫和窦婴，自己精神崩溃，被窦婴和灌夫索命而死。三人依次死于非命，同归于彻底毁灭。结局的毁灭性是美学悲剧性的重要特征，《史记》悲剧性作品之所以震撼人心，使人产生“恐惧和怜悯”，结局悲惨是一个重要原因。

《史记》悲剧精神的目的性、坚韧性、超越性、彻底性，使《史记》悲剧人物大多具有英雄性，既悲且壮。辞旨抑扬，哀而不伤。这些悲剧作品不只是让人们流洒同情的泪水，悲悲戚戚，更多的是令人扼腕切齿，催人豪迈进取，具有振奋人心的艺术感染力。

## 第七章 《世说新语》

### 一、时代、作者、注者

《世说新语》所记与写作的时代，是一个灾难的动荡的时代，也是一个变化的转型的时代；是一个政治走向黑暗的时代，也是一个精神争取自由的时代；是一个人的自觉时代，文的自觉时代；是一个思辨的时代，一个审美的时代。

#### （一）社会动荡，皇权削弱

东汉末年的黄巾起事与董卓之乱，犹如接连出现的两股强劲旋风，使早已摇摇欲坠的大汉王朝终于土崩瓦解。与军阀割据、王室自残相推引，北方游牧部族因气候转寒，从高原上横冲直下，同中原农耕民族激烈争夺生存空间。一场横及九大州、长达四百年的战乱挟着自然灾害由此展开，愈演愈烈。全社会都处于动荡之中。在中华大地，先有魏、蜀、吴三国鼎立、中间穿插西晋的短促统一，继之而来，在北方，先有十六国割据，后有三数个政权更迭；在南方，则有东晋与刘宋王朝的嬗递。——都意味着流血、杀戮！

由于战乱的持续严重，政权的频繁更迭，中央专制遭受到了严重的削弱，皇帝常常不能自保，门阀制度却趁时而兴。在经济上，屯田制度废坏，土地兼并剧烈，官僚和士族占据了越来越多的佃客和部曲，世家大族的庄园经济迅速膨胀。中国经济重心开始南移。在政治上，世家大族不仅把持和腐蚀了九品中正制，以

其作为士族间权利分配的合法程序，致使出身门第成为士人参与政权的首要条件；而且在一定程度上“操人主之威福，夺天朝之权势”（《晋书·刘毅传》），取代王权成为国家、民族和社会平衡的支点。于是，“君道虽存，主威久谢”；“高门华阅，有世及之荣；庶姓寒人，无寸进之路”（《廿二史札记》）。但值得注意的是，权力的分散也造成了政治对思想学术干预的弱化。

## （二）民族融合，文化交流

魏晋南北朝时期，中国历史上出现了第二次民族大融合。战争以强力将各族人民汇聚并组织在一起，使之增加了相互的了解、同情和贴近。这一次民族大融合，持续时间很长，政权更迭而不断；涉及范围很广，包括长江、黄河、漠北广大区域；方式复杂多样，有以汉族为主吸收少数民族文化的，也有以少数民族为主吸收汉族文化的；有通过和平方式交融的，也有通过征服方式同化的；而且往往伴随着地区的开发。在长期融合的过程中，各民族互相学习，取长补短，从而不同程度地改变了人们的生活方式和文化观念，丰富和提高了整个中华民族的文化。

民族大融合，地区大开发，以及相伴随的国际大交往，促进了多种类型文化的碰撞、交流和融合。各民族的先进人物或精英人物纷纷致力于推进文化交流，缩短“社会距离”，善于吸收勇于化合。例如，前秦的苻坚，大力提倡汉学，“课后宫，置典学，立内司，以授于掖庭”（《晋书·苻坚载记》）；北魏孝文帝，自觉推进汉化，不仅“混一文轨，移风易俗”，而且“断诸北语，一从正音”（《魏书·咸阳王传》）；东晋的王导，初到江南，大业草创，努力“存问风俗，虚己倾心，以招俊乂”，乃至亲自学说吴语，消除南人与北人在风俗、心理上的隔阂，促成南北亚文化的交流与融合（《晋书·王导传》）。其结果，不仅“漠北醇朴之人，南人中地，变风易俗，化洽四海”（《魏书·崔浩传》），而且整个中华



文化也逐渐呈现出兼容并蓄、三教调和、多元发展、勇于创新的态势，即使处于“乱世”也仍然在不断发展。

### （三）儒学失势，思想解放

由于专制政治日益黑暗，大一统政权趋于瓦解，也由于本身的神学化和繁琐化，儒学越来越缺乏解释力和说服力，收拾不住人心，其“独尊”地位发生了根本性的动摇。过去，在人们心目中，孔子是圣人，是素王，“经术苟明，取青紫如俯拾地芥耳”（《汉书·夏侯胜传》）；而现在，人们虽然也还承认孔子是圣人，但却认为“汉师拘虚迂阔之义，已为世人所厌”，儒学早已“不周世用”，必须加以改造（《魏书·杜恕传》）。过去，士人“靡然乡风”，“咸资经术”（《汉书·儒林列传》），而现在，“公卿士大夫罕通经业”（《南史·儒林传》）。连诸多经典也“一时焚荡，莫不泯尽”（《后汉书·儒林传》）。

“名教”者以“名”为“教”，正名分，定尊卑，加强既有社会秩序，乃是儒学具体化、政治化的结晶，乃是封建王朝的礼教法则和道德规范。由于儒学的失势，带来了名教的破碎。不但群己关系家族伦理产生了前所未有的危机，连儒家视为人类社会之根本的父子之亲、夫妇之礼也受到了怀疑和挑战，人们的思想普遍获得了程度各异的解放。旧的宇宙梦幻破灭了，那么什么是构成世界的本体呢？旧的名教被看透了，那么怎样才能实现人生的价值呢？礼岂为我辈设邪？那么我辈又该如何生活呢？为避开可怕的政治斗争，为解决难堪的信仰危机，人们开始了新的思考，新的探索，新的超越。于是，“清议”蜕变为“清谈”，儒学演化为玄学，“玄风独振”，“聃周当路，与尼父争涂矣”（《文心雕龙·论说》）；仙道缥缈，佛光流照，与儒教“习善共辙矣”（《弘明集》卷2）。人们的价值观念、思维方式、审美情趣、生活作风随之逐渐变化，“越名教而任自然”成为时代的风尚。

《世说新语》之为书，具有历史的真实性，它所叙写的皆为真人真事，并且为《晋书》等史书提供了史料；具有小说的艺术性，它所描写的皆为典型形象，并且为中国的小说发展作出了贡献。它处于历史与小说之间。

### （一）宗室之表刘义庆

鲁迅《中国小说史略》推测：“《世说》文字，间或与裴郭二家书所记相同，殆亦犹《幽明录》、《宣验记》然，乃纂辑旧文，非山自造。《宋书》言义庆才词不多，而招聚文学之士，远近必至，则诸书或成于众手，未可知也。”但近几十年众多学者从义庆生平才性、《世说》内容体例、幕僚有关情况等诸多角度考证，仍然确信，《世说新语》乃刘义庆在“采辑旧文”的基础上创作的。

刘义庆（403—444）本为刘宋长沙景王刘道怜次子，后过继给叔父临川烈武王刘道规，袭封临川王。幼有才识，为伯父宋武帝刘裕所器重，称扬为“此我家丰城也”。他历任要职，深悉权力斗争之黑暗与残忍，因而对政治不敢热衷，主动退避，“乞求外镇”。《宋书》本传称他：“为性简素，寡嗜欲，爱好文艺，才词虽不多，然足为宗室之表。受任历藩，无浮淫之过，唯晚节奉养沙门，颇致费损。少善骑乘，及长，以世路艰难，不复跨马。招聚文学之士，远近必至。太尉袁淑，文冠当时，义庆在江州，请为卫军咨议参军；其余吴郡陆展、东海何长瑜、鲍照等，并为辞章之美，引为佐史国臣。”周一良先生在《魏晋南北朝史札记》中指出：所谓“世路艰难”、“不复跨马”，乃史家“隐晦之词”，前者正指朝廷内部的残酷争斗，后者即谓宗室子弟的全身远祸，于此可见刘义庆“寄情文史”的隐衷。而《南史》本传又云：“所著《世说》十卷，撰《集林》二百卷，并行于世。”

## (二)《世说》的基本性质

宋高似孙《纬略》卷九云：“宋临川王义庆采撷汉晋以来往事佳话，为《世说新语》，极为精绝。”其所采撷，或为轶事小说，如西晋郭颁的《魏晋世语》，东晋裴启的《语林》，郭澄之的《郭子》等；或为行世史书，如《魏书》、《魏略》、《晋阳秋》等；或为当时杂史，如《名士传》、《逸士传》、《高士传》、《高僧传》，以及名门大族的《家传》、《世谱》等等。采撷材料以后，根据自己的创作意图，加以剪裁，删削，增补，润饰，使之自成系统，“简约玄淡尔雅有韵”（袁褰序）。

又据清人沈涛《铜熨斗斋随笔》考证：“刘义庆书本作《世说》，见《隋书·经籍志》。《艺文类聚》、《北堂书钞》诸类书所引，亦但作《世说》、《新书》、《新语》，皆后起之名。”推论书名之意：“世”者，人世，社会；“说”者，“言资悦怍，骋其巧辞”（《文心雕龙·论说》）。亦即以技巧之辞记人间之事，表作者之意。

就其思想内容论其基本性质，有人以为《世说》乃“清谈之书”，如《四库全书简明目录》曰：“叙述名隽，为清言之渊藪。”而周一良径云：“不妨把刘义庆的《世说》称作清谈之书。”有人以为《世说》是“风流宝鉴”，如冯友兰《论风流》即称：“风流是一种人格美，《世说》“是中国的风流宝鉴。”言之有据、各有所得，而且“清谈”与“风流”相表里，举一可得其二。但宗白华先生的见解则更为圆融，更能启人神思：“这晋人的美，是全时代的最高峰。《世说新语》一书记述得挺生动，能以简劲的笔墨画出它的精神面貌、若干人物的性格、时代的色彩和空气。”<sup>①</sup>

在我们看来，应该补充的是：无论记叙清谈，写照风流，还

<sup>①</sup> 宗白华：《美学散步》，上海人民出版社，1981年版，第178页。

是画出时代的色彩和空气，《世说新语》的难能可贵都在于，点染了中华文化的内在精神，反映了中古士人的高度智慧，揭示了中国学术的发展轨迹，表现了转型历史的特殊风貌。更值得重视的是，它还以其自身的风采和神韵，在读书人理想人格乃至整个华夏精神文明的进程中，发生了重要而深远的影响。千百年来，续书不断，注家叠起，赏玩评论者更是难计其数。因此，当时的人们要将它奉为名士的教科书，现在的人们要把它看作历史的教科书。在中国，不管是研治哲学的、史学的、文学的，还是考镜伦理学、语言学、心理美学的，都不能不推重《世说新语》。它是国学的重要典籍。

### （三）《世说》的主要体例

宋人秦果序孔平仲《续世说》起笔即云：“史书之传信矣，然浩博而难观；诸子百家之小说，诚可悦目，往往或失之诬。要而不烦，信而可考，其《世说》之题欤。”此言深得《世说》体裁之要。就其总体而言，《世说》所记是真人真事，传达了时代的真实精神；就其细节而言，《世说》构思有合理想象，体现了作者的审美眼光。或者如清人钱曾《读书敏求记》所说：“临川变史家为说家，撮略一代人物于清言之中，使千载而下如闻声歆，如睹须眉。”但它又不同于今之所谓“历史小说”。

在表现形式方面，《世说》以其篇幅短小、语言简约、体例灵活取胜，真乃“片言以核理，只词以状事，体简而意渊，语微而旨远，斯自为一家而莫之媲美也”（日僧竺常禅师《世说抄撮序》）。而明人吴瑞征《世说新语序》曰：“独标义例于篇章之表，发妙语于典籍之余，名理析于单词，雌黄寄于只语，令读者味之而忘倦，览者饫之而自得。”最能得其奥妙。

《世说》全书分立三十六门类，每一门类以两字标目（“标义例于篇章之表”），将人物的言行风貌分别系联于各门之中，有如

意象的“并置”突出其共同方面，大大地增强知觉对这些特殊性质的敏感性。其门类的分立与排列，首冠“孔门四科”（德行、言语、政事、文学），反映了当时的学术风尚；同时又前褒后贬，渐次递降，表现了作者的文化观念和审美情趣。其中，《言语》以记载清谈为主，《文学》以记载玄学为主，《赏誉》以记载人物品题为主。三门皆为一百则以上，最能传达时代精神，最能代表《世说》特色。其他《德行》、《识鉴》、《贤媛》、《容止》诸门，都有二十则以上，从不同的角度广泛而全面地记录了魏晋时代的社会风尚和社会心理，魏晋时代的社会文化及其精神，最终决定了《世说》门类的分立和排例。当然，材料的多少、作者的情趣对此也有相当的影响。

《世说新语》问世后约四十余年，萧齐永明初年，即有史敬胤其人，爱其简约，为之作注。多引据史书，考订史实，间亦驳正《世说》原文，有一定学术价值。但颇伤芜杂而缺少剪裁，终于失传。又历二十余年，刘孝标出而作注。正如《四库全书总目提要》评说的：“孝标所注，特为典赡。高似孙《纬略》极推之。其纠正义庆之纰谬，尤为精核。所引诸书，今已佚其十之九，唯赖是注以传。故与裴松之《三国志注》、郦道元《水经注》、李善《文选注》，同为考证家所引据焉。”成为中国文化史上四大名注之一。

### （一）卓然自立的刘孝标

刘孝标（462—521），名峻，字孝标，平原（今山东平原县）人。父璇之，刘宋时作始兴内史，早卒。《梁书》本传云：“峻年八岁，为人所略至中山，中山富人刘实愍峻（按：《南史·王懿传》称：“此土重同姓，并谓之骨肉，有远来相投者，莫不竭力营赡。若有一人不至者，以为不义，不为乡邑所容。”）以束帛贖

之，教以书学。魏人闻其江南有戚属（按：惧有事故），更徙之桑干。峻好学，家贫，寄人庑下，自课读书，常燎麻炬，从夕达旦，时或皆睡，薰其发，既觉复读。……齐永明中，从桑干得还（江南），自谓所见不博，更求异书，闻京师有者，必往祈借。清河崔慰祖谓之‘书淫’。”萧梁时代，曾“召入西省，与学士贺踪典校秘书。”有安成王萧秀者，任荆州刺史。其人美风仪，性恬静，爱民下士，精意学术，向来器重孝标学问，表其为户曹参军，优待之，使其能安心修撰大型类书《类苑》。书成，流传社会，名噪一时。据《南史》本传记载：“峻率性而动，不能随众沉浮。武帝每集文士策经史事，时范云、沈约之徒，皆引短推长，帝乃悦，加其赏赉。……帝试呼峻，峻时贫悴冗散，忽请纸笔，疏十余事，坐客皆惊，帝不觉失色。自是恶之，不复引进。”终因耿介获罪，隐逸以终。《隋书·经籍志》著录《刘孝标集》六卷，今已亡佚。

## （二）刘注的基本特色

刘孝标学问渊博，尤擅“隶事”，曾与沈约等人角胜。他非常推崇裴松之的《三国志注》，因而取以为法，将《世说》视为史书，广泛地征引经史百家之书为之注释。其典赡浩博、剪裁识断，皆令人叹服。后世学者为其编撰“引书目录”者，先后凡四。如清人沈家本《世说注所引书目》，按经、史、子、集四部分类，其中经部三十五家，史部二百八十八家，子部三十九家，集部四十二家，另列释氏十家。注文已远远超出临川原文。可见其功夫之深，此外，其具体特色主要还有：

1. 补充史料，发明大意，为原书增色。如《德行》第一则，《方正》第九则，《赏誉》第四十四则。

2. 考订异说，纠驳原文，作原书功臣。如《言语》第五则，《识鉴》第一则，《品藻》第七十一则。

3. 巧列材料，文注互见，深得“客主映发”之妙。如《德行》第二则，第十一则；《轻诋》第六则。

4. 巧为剪裁，先后互见，深得前后辉映之妙（补充材料，安排在以该人物为中心的一则，其他各处则仅标“别见”、“已见”字样）。如《德行》第二则与《赏誉》第一则互见，《言语》第五十四则与《政事》第十七则互见。

5. 详疏典实，略释词语，表现出务实精神。如《言语》第十七则，《赏誉》第四十一、五十一则。

### （三）刘注的历史评价

刘注自问世以来，很快取代史注，与《世说新书》相辅而行，客主映发，成为不可分割的有机整体，已超越了一般注释的地位，为历代学者所赏析，所重视，所评说，为考证家、史学家所引据。

宋人高似孙《纬略》卷九：“宋临川王义庆采摭汉晋以来佳事佳话，为《世说新语》，极为精绝，而犹未为奇也。梁刘孝标注此书，引援详确，有不言之妙。……只如晋氏一朝史，及晋诸公列传谱录文章，皆出于正史之外，纪载特详，闻见未接，实为注书之法。”（《丛书集成初编》第309册）

明人胡应麟《少室山房笔丛·九流叙论》：“孝标之注，博赡精核客主映发，并绝古今。”

鲁迅《中国小说史略》：“孝标作注、又征引浩博，或驳或申，映带本文，增其隽永。所用书四百余种今又多不存，故世人尤珍重之。”

如果要论其不足，我们以为或许在于：批评眼光太偏向儒家，行文略输文采，总体稍欠精神；释词过于疏简，偶有失注之处，致使有些方言俗语至今尚无确解。

刘知几《史通·补注》有云：“孝标善于攻谬，博而且精，固

已察及泉鱼，辨穷河豕。嗟乎！以峻才识，足堪远大，而不能探赜（司马）彪、（华）峤，网罗班（固）、马（司马迁），方复留情于委巷小说，锐思于流俗短书，可谓劳而无功，费而无当者矣。”未为定论，录以备考。

## 二、魏晋人物与魏晋风度

文学史家大都强调《世说新语》是“志人”小说，确实抓住了它的中心内容。但是还必须由它以“志人”为中心而进一步看到：这在一定程度上反映了当时个体意识的觉醒和人的感性的丰富性，因而值得大书特书。

### （一）以世间的人物为中心

《世说》以技巧之辞，记世间之事，挥动简劲的彩笔，点染出一个特殊时代的特殊精神；而这一切，都是以刻画人物为中心的，以个体自觉为基础的。因此能“着墨不多，而一代人物，百年风尚，历历如睹”（吕叔湘语）。

根据余嘉锡《世说新语笺疏》统计，全书（包括刘注）写到的各个阶层各个类型的人物多达一千五百余人。举凡魏晋历史舞台二三百年间的重要人物：沉思的哲人，如何晏、王弼、嵇康、阮籍、向秀、郭象、裴頠等；风流的名士，如傅嘏、锺会、阮咸、王戎、卫阶、王濛、孙绰、殷仲文等；清谈大家，如荀粲、王衍、乐广、裴楷、殷浩、许询、刘惔、庾翼等；飞笔的才子，如曹植、杨修、陆机、张华、左思、傅咸、王羲之、顾恺之等；功业彪炳的帝王将相，如曹操、曹丕、诸葛亮、司马炎、刘琨、王导、祖狄、谢安、桓温、顾荣等；得道高僧，如支道林、竺法深、康僧渊等；名门贤媛，如谢道蕴、王戎妇、许允妇等，都活跃其中，栩栩如生。尤其是“竹林之俦，希慕沂乐；兰序之集，咏歌尧风；陶荆州之勤敏，谢东山之恬镇；解庄易，则辅嗣、平



叔擅其宗；析梵言，则道林、法深领其乘。或词冷而趣远，或事琐而意奥，风旨各殊，人有兴托。王茂弘、祖士雅之流，才通气峻，心翼王室，又斑斑载诸册简”（明人袁褰《世说新语序》）。

《世说新语》以刻画人物为中心，以人物系联事件，以事件反映社会，因此，难能可贵的是：对于那一个时代而言，它既彰扬高尚洒脱的人物，又勾画卑怯贪婪的人物；既塑造表里澄澈的人物，又揭示言行不一的人物。对于某一个人物而言，它既表现该人对理想人格的追求，又显露该人对现实社会的妥协；既点染该人才智的杰出，又指出该人内在的遗憾。它将所有一千多个人物的各种各样的言行风貌分别系联于三十六个门类之中，使其“并置”、“对比”。而三十六门的设置排列，又大致以人物品题和鉴赏为视点而区分、而展开：或品鉴人物的不同类型，或品鉴人物的不同个性，或品鉴人物的不同才识，或直接记录人物品题活动本身。全书的整体结构，都是以人物为中心创设的。串珠缀玉，纲举目张，“采掇综叙，明畅不繁”。特别能见出作者匠心的是，只要将分散在各门类中的某一人物的言行风貌的描写集中起来，或以义类，或按年序，排列起来，使之互相发明，交相辉映，先逐条分析，后综合分析，就能获得对该人物的人格模式的立体的认识。进而将《世说》的有关描写与《三国志》、《晋书》等本传的记载结合起来，使之互相补充，互相说明，各自发挥其特定功用，就能获得对该人物的历史形象的完整而深刻的认识。对书中的重要人物，如陈蕃、曹操、何晏、王弼、嵇康、阮籍、许询、殷浩、支道林、谢道蕴、王导、谢安、桓温等等，都可以运用这种方法进行研究。事实上，中国当代陆台学者周法高、牟世金、萧艾等，都从各自的角度作过这样的尝试。

## （二）以人物的风度为中心

魏晋南北朝的艺术家和品题家们，论人论画，都标举“气韵

生动”。就《世说》所载：“戴安道中年画行像甚精妙。庾道季看之，语戴云：神明太俗，由卿世情未尽。”“顾长康画人，或数年不点目精。人问其故，顾曰：四体妍蚩，本无关于妙处；传神写照，正在阿堵中。”《世说》全书，以不足十万字的篇幅，描写了魏晋前后三百年来一千余人的言行笑貌，之所以能“记言则玄远冷峻，记行则高简瑰奇”（鲁迅语），“使千载而下如闻声欲，如睹须眉”，一个最重要的原因，就是它深知“传神写照，正在阿堵中”的奥义，而它心目中的“阿堵，”正是人的风度，亦即人的人格模式。

《世说》的所有描写，都是以人物的风度为中心，以形传神，从各种不同的角度，反映当时人们的人格觉醒。正如李泽厚先生《美的历程》指出的：“《世说新语》津津有味地论述那么多的神情笑貌，传闻逸事，其中并不都是功臣名将们的赫赫战功或忠臣义士的烈烈操守，相反，更多的倒是手执拂尘（按：应为麈尾），口吐玄言，扞虱而谈，辩才无碍，重点是内在的智慧，高超的精神，脱俗的言行，漂亮的风度。”只要回想到《世说》三十六门类大都是以人物品题和鉴赏为视点而区分而展开的，只要看看三十六门类的名目“德行”、“言语”、“方正”、“雅量”、“豪爽”、“任诞”、“简傲”、“识鉴”、“容止”、“伤逝”、“自新”、“排调”、“捷悟”、“品藻”等等，就不难理解人物风度在全书的中心之中心的特殊地位。

全书的结构和描写都以人物风度为中心，就能点好人物的“精目”，传达人物的精神，就能获得历经千载而后人仍然激赏的“殷、刘、王谢之风韵情致，皆于《世说》中呼之欲出”的效果（清人毛际可《今世说序》），从而在中国读书人理想人格的建设中，在中华文明的进程中，发挥无可替代的影响。“魏晋风度”之所以在现在、在今后都具有永久的魅力，与《世说新语》的点

染阐释是分不开的。

### （三）刻画人物的主要方法

关于《世说新语》刻画人物的主要方法，人们已多有研究（参见王能宪《世说新语研究》），综合起来，大致有四：

1. 通过对比性的描写或品评突出人物的个性特征。如《品藻》第一、四、五、七、十三、十七则，《德行》第十三则，《东正》第十八则等。

2. 通过个性化的语言或举止显示人物的个性特征。如《雅量》第一、十九则，《任诞》第四十七则，《简傲》第六则，《尤悔》第十三则。

3. 通过对人物形貌特征的点染烘托表现人物的个性特征。如《容止》各则，《赏誉》第二、三、四、十五、十六、六十九则等。

4. 通过对人物心理活动的描写或暗示显露人物的个性特征。如《文学》第五则，《品藻》第二十五则，《任诞》第三十四则等。

我们认为，有必要进一步指出：所有这些方法的创造性运用，都是植根于魏晋时代读书人的个体人格觉醒，植根于刘义庆对这种具有时代特征的个体人格觉醒的体察、认同和把握（参见拙著《中国读书人的理想人格》）。这固然是文学的艺术特征的问题，更重要的却是哲学的审美特征问题。

明人王世懋《批点世说新语序》有云：“晋人雅尚清谈，风流映于后世，而临川王生长晋末沐浴浸溉，述为此书。至今讽习者，犹能令人舞蹈，若亲睹其献酬讪在。当时聆乐（广）、卫（玠）之韶音，承殷（仲堪）、刘（惔）之阔响，引宫刻羽，贯心入脾，尚书（何晏）为之含笑，平子（王澄）由斯绝倒，不亦宜乎！”似乎窥见了此中消息。

《世说新语》如同一具棱镜，不仅照映了而且折射了魏晋风度作为一种理想人格的丰富多彩的人格内涵。

魏晋风度，一种不断追求的理想人格，一个永远具有魅力的话题，一个特别难以把握的概念。它既是旧的权威人学思想衰落的标志，又是新的权威人学思想重建的产物；它既是魏晋时代读书人“越名教而任自然”的象征，又是魏晋玄学倡导玄远精神的结晶；它既是那个时代形成的人物审美的范畴，又是那个特定时代兴起的人物气质的外观。而最根本最重要的则是它生长于“乱世”的土壤，却具有新奇的、丰富的、深刻的人的生命文化精神，亦即人格内涵。正因为如此，它才特别难以把握，它才永远具有魅力。

只要认真研读《世说新语》，我们就可以领悟到，魏晋风度，作为魏晋时期中国读书人在政治失准、性命如悬的社会现实里，追求的具有永久魅力的人格美，它首先意味着主要地从个体自身的高度而不是从社会秩序的角度观察个体，发展个体；它同时意味着发现个体的生命价值、才智价值和仪形价值等等，并且力求实现自我的这些价值。它特别注重将发现并实现自我价值在行为模式上落实为发展和维护自我的独特风格。它的主体精神是“宁作我”，行为方式是“越名教而任自然”，最高境界是涵养神韵，即“事外有远致”，超脱狭小的现实时空，以“委运任化”的人生态度，实现物我默契、心与道冥。当然，它还只是士人的个体自觉，而且带有对现实无可奈何的心绪，涵有精神贵族的气息。而关于个体的人应该成为社会的主体、社会的目的，应该按照大多数个体人的需要改造社会，重建文化等等，还不是魏晋士人所能想象的。尽管如此，《世说新语》未能描写魏晋风度的最高代表诗人陶渊明的风范，虽然有原因可寻，还是它的千

古遗憾！

### （一）发现和实现个人的价值

儒家要求读书人超越自己个体和群体的利益，把自己完全贡献给“道”，服务于“长幼有序，守卑有别”的社会文化秩序，将个人的价值消融在社会历史的价值之中。其实际结果，是消蚀了个人的价值，凝定了社会历史的价值。道家看清了文明对人的“异化”要求读书人把自己完全托付给宇宙大化的自然运行，超脱社会，“忘而复之，”以赞襄宇宙大化的自然秩序。其实际结果，是淡化了个人乃至人类的价值，只突出了宇宙自然的价值。

魏晋时代许多士人则大不相同，生活在政治黑暗、社会动荡、儒学已衰、名教危机、思想解放、玄学大兴的时代里，他们对大一统政权由失望而疏离，少了许多兼善天下的理想，多了许多对个人命运的关注，进而发现了“物各自造而无所待”的哲理，发现了个人生命的价值，因此热情地追求着个人精神的自主性和独立性，追求着个人形象的完美和个人价值的实现，并以此确立理想人格，以此品评其他个体。事实上，他们提出和讨论的问题，直到今天仍然有讨论的必要；他们探讨并提出的见解，直到今天仍然有新鲜感和启发性。

1. 个人生命的价值。如《伤逝》诸则等。
2. 个人才智的价值。如《文学》、《品藻》诸则等。
3. 个人仪形的价值。如《容止》诸则等。

### （二）涵养和维护自我的风格

由于与大一统政权的疏离，由于探求到了“物各自生而无所出焉”，“物各自造而无所待焉”的哲理，魏晋读书人在“乱世”之中滋长起一种个体自觉，个人逐渐地、清醒地意识到自己是具有独立精神、独特风格、独有价值的个体，因而总是标新立异，尽可能高张自己的独特风格，发扬自己的独立精神，以实现自己

的独有价值。他们的哲学基础是郭象在《庄子·大宗师注》中表述的：“凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也。”及《天道注》中所谓“自得此为，率性而动，故谓之无为也……然各用其性，而天机玄发，则古今上下无为，谁有为也”。他们高声呐喊，“我与我周旋久，宁作我！”“宁作我”，意味着不模仿、不屈从他人，不丧失、不委屈自我。他们避开统治者的高压，蔑视帮闲者的恶讽。其精神力量只能是来源于完全觉醒的自我意识，来源于追求自我独特风格的自觉和自信。这正是魏晋士人共有的生命的文化精神，也是魏晋风度永久富有魅力的主要原因。

“宁作我”，首先要敢于“越名教而任自然”，要有坦荡胸怀和铮铮硬骨。这个口号的提出者和实践者是嵇康。他是魏晋风度的典型，是《世说》着力描写的重要人物。庄子阐发的纯哲理的人生境界，在他那里变成了具体的真实的人生。他那“愿守陋巷，教养子孙时与新故叙阔，陈说平生，浊酒一杯，弹琴一曲，志愿毕矣”的胸怀，他那“目送归鸿，手操五弦”的神韵，他那“临刑东市，神气不变，索琴弹之，奏《广陵散》”的气度，荡涤着千百年来读书人的心灵。如果要探讨嵇康的特定风度，可以收集和排列《世说》中对他的全部描写和品评，使之与他的诗文和传记相结合、相发明，并伴以人格理论的透视，必定有新的收获。

### （三）建构并实现“任化”的境界

“委运而任化”，是许多魏晋士人探寻的理想的人生境界，但似乎只有诗人陶渊明才真正步入了这种自然而又玄远的境界。“委运而任化”，是要超越狭小的现实时空，泯灭强分的物我界限，完全使身心生活在自然之中，成为自然间的一员，顺应自然的发展，任随自然的化迁，心灵与自然相默契。它主要表现为保

持自然之本性、默契自然的韵律。徜徉于“采菊东篱下，悠然见南山”一般的意境。宗白华先生在《美学散步》中指出：“这种精神上的真自由、真解放，才能把我们的胸襟像一朵花似地展开，接受宇宙和人生的全景，了解它的意义，体会它的深沉的境地。近代哲学上所谓‘生命情调’、‘宇宙意识’遂在晋人这超脱的胸襟里萌芽起来。”这有助于我们理解和把握这种境界，以会心的微笑面对宇宙与人生。

显然，“委运而任化”不是中国现代化进程中的人生境界。它对于现代人可能具有何种意义，是值得认真探讨的。

### 三、魏晋清谈的实录

魏晋人物相互品题，《世说新语》对所记人物进行评说，都有一个重要的标准，就是“能清言”。例如，“许询能清言，于时士人皆钦慕仰爱之”（《言语》）；“（殷）浩清言妙辩玄致，当时名流皆为其美誉”（《赏誉》）；“谢镇西少时，闻殷浩能清言，故往造之”（《文学》）等等。“清言”，亦即“清谈”，是魏晋时代士族读书人，以探讨人生、社会、宇宙的哲理为主要内容，以讲究修辞与技巧的谈说论辩为基本方式而进行的一种学术社交活动。

魏晋清谈最早的源头可以上溯到两汉的“讲经”，而直接的源头则是东汉的“清议”。东汉中期以降，专制政治更加腐败，一统社会日渐动荡，太学生们群聚高师，放言高论，批评朝政，臧否人物，“婞直之风，于斯行矣”，此即所谓“清议”。然而遭到了黑暗势力的残酷镇压，酿成“党锢之祸”。到了魏晋时代，由于社会环境和学术思想的变化，“品核公卿，裁量执政”的清议，蜕变为“辨析名理”、“标榜虚玄”的清谈。到曹魏正始年间（240—249），清谈形成高峰，开始定型。它最能表现读书人的胸襟学识、智慧和情趣，既有学术性的一面，可以供研讨、供切

磋、供校练、供学习；又有艺术性的一面，可以供娱乐、供消遣、供欣赏、供观摹。因此逐渐成为当时读书人的高级智力游戏和常见生活方式。刘义庆感受清谈风习，深明其中奥义，因而《世说新语》也就成为魏晋清谈生动具体的实录。今天，要认识魏晋风度，要探讨魏晋玄学，要考察魏晋时代独特的社会风貌和生活方式都不能不通过《世说新语》理解和把握魏晋清谈。我的同学唐翼明先生《魏晋清谈》一书，对此作了详尽而深入的研究，可以供我们参考。

### （一）《世说》记录的清谈方式

清谈是在特定场合中开展的一种规则严整、秩序井然的高级学术研讨或智力游戏。其参与的人员既有一定的资格，参与的方式又多种多样。唯其如此，它才能成就魏晋玄学，表现魏晋风度，作为魏晋名士的一种社交方式。

其参与方式，大别之有三，既相互结合，又灵活运用：

1. 一人主讲式：这种方式来源于两汉的讲经活动而又有所发展。大致是一人应邀在上座主讲，众人在下面谛听。演讲告一段落时，听众可以当场提出问题请教，或提出异见质疑，谓之“问难”或“诘难”。有时，为使研讨气氛热烈，走向深入，还特地专设一人“专掌难问”，谓之“都讲”。一旦问难开始，一人主讲就变成多人讨论。如《文学》第三十七、四十则等。

2. 二人论辩式：此为清谈的成熟的、典型的方式。大致是在有组织的情况下，一人当正方，立论；一人当反方，驳议。双方的立论与驳议往往反复进行，不断深入。在座的听众按约定俗成的规则并不参与论辩，只是静听，静悟，细细欣赏，兴起时可以“咨嗟称快”。只有在一种特殊的情况下，即在主客双方在相互理解上发生困难因而论辩开始僵持的时候，听众中声望较隆的清谈高手才可以稍加点拨、骑释，面目的仅仅是推进论辩。如



《文学》第九、十九、三十三、五十三则等等。

3. 多人讨论式：这种方式不太常见。参加者必然是对讨论题目有相当研究和充分准备的势均力敌的清谈高手。大致是首先确立一个论题，然后多人依次紧扣论题发表意见，以表现自己的深邃见解和优美言辞。或者由上述二人论辩式在特殊情况下演变而来。如《文学》第五十三、五十五则等等。

其开展程序大致为（参见《文学》第六、五十六则）：

在多人参与清谈活动而构成的一个特定的“谈坐”上，作为主角的两人分为“主”、“客”（亦即正反）两方。主方首先发言，对论题提出一个论点，并加以简洁明了的论述，叫做“叙理”。然后由客方提出话问或反驳称为“作难”，客方作难后，主方当然要“辩答”（见《文学》第十则）。一难一答，是为“一番”；再难，再答，便是“二番”。如此往复，可至数十番（见《文学》第三十、四十五则）。最后必有一方理屈词穷，谓之“屈”；理胜词畅者，谓之“胜理”。此时如有新手加入，对刚才的“胜理”者提出挑战，就构成一对新的“客主”关系，开始一轮新的论辩。也有少数像王弼这样的大家，在作为“客”（反）方“作难”获胜之后，又执着原“主”（正）方提出的论点，自己充当“主”（反）方，再与他人论辩；或者竟然“自为客主数番”作表演式的论辩。如《文学》第六则。

还有这样的情况：客主双方辩论到一定的时候，意见仍然不能统一，又没有哪一方认“屈”，但又不能或不愿再辩论下去，这就是“尽”。如《文学》第二十二、六十二则。如果辩论到一定的时候，一方提不出新的反驳性的理由，并表示同意对方的意见，不失高手风度，就叫做“通”。通者，沟通也，通同也。假如有理已屈、词已穷，仍然强辩不已，则谓之“游辞”。这就失去了名士应有的潇洒风度，往往要受到人们的批评与指责。如

《文学》第三十三则。

## （二）《世说》反映的清谈内容

魏晋清谈是魏晋玄学的学术先驱和展开形式，二者密不可分，乃至有时被混称为“玄谈”。而魏晋玄学，是在汉代儒学衰落、人们信仰危机的转型时代里，为了弥补儒学的严重不足而产生的。玄学以辩证“有无”问题为中心，以探究世界本体为内容，以“得意忘言”为主要方法，以“辨名析理”为思维形式，致力于以改造过的老庄哲学对儒家名教作新的理论上的论证，以解决“名教与自然”的关系问题。正如冯友兰先生《中国哲学史新编》第四册指出的：“魏晋玄学是对两汉哲学的一种革命。研究中国哲学史的人从两汉到魏晋，觉得耳目一新，这是因为玄学的精神面貌和两汉哲学比较起来，完全是新的。……在中国哲学史中，魏晋玄学是中华民族抽象思维的空前发展。”

与魏晋玄学相表里，魏晋清谈作为一种学术性的研讨活动，作为读书人理想人格的一种追求方式，其论题一般都是极为深刻的，其内容大都是非常丰富的。综合言之，主要有：

1. 对三玄思想的探讨与辩正。所谓“三玄”，是儒家的经典《周易》，道家的经典《老子》与《庄子》。玄学家认为这三部书蕴含着玄远精微的哲理，因而大力开展研究和讨论，并在阐释的过程中，融合儒道两家的思想。在当时，如果不熟悉“三玄”及其注解，几乎就没有参与清谈活动的资格。如《文学》第十三则等共十五则。

2. 对名家学说的研究与运用。清谈与玄学都以“辨名析理”为其思维形式、为其游戏规则，因此十分重视可以“别同异，明是非”为“道义之门，政化之准绳”（《晋书·鲁胜传》）的名学的学习研究和运用。“有名理”、“善名理”也就成为清谈家的共同特征。如《文学》第十六、二十四、五十八、六十二则等。

3. 对佛教理论的考察与评介。引佛理入清谈、与高僧相交游，是魏晋名士的时尚。这是因为，一方面，佛理需要藉清谈来传播，尤其要通过清谈才能打进士族学术圈子；另一方面，清谈可以接受佛理，并且需要援引佛理作为自己的新鲜血液，即所谓“佛经以为祛练神明，则圣人可致”（《世说·文学》）。参见《文学》第四十、四十三、三十、四十五、五十、五十九则等。

4. 对玄学提出的新的哲学命题的论辩。玄学是富于创造性、深刻性、新颖性的哲学思潮，有人比拟为一次小规模“文艺复兴”。李泽厚先生《庄玄禅宗漫述》更强调：“要求彻底摆脱外在的标准、规范和束缚，以获取把握所谓真正的自我，便成了魏晋以来的一种自觉意识。……人（我）的自觉成为魏晋思想的独特精神，而对人格作本体建构，正是魏晋玄学的主要成就。”所有这些，都集中表现在思想巨子们自发性灵，自出机杼，适应时代的需要，对旧的经典加以新的阐释，对各家学说加以合理的熔铸，从而提出一系列富于历史意义的新的哲学命题，作为清谈的基本内容，使之丰富，使之成熟，使之传播。主要有：本末有无之辨、自然名教之辨、圣人无情无情之辨、言意之辨、才性之辨等等，贯穿《世说》全书之中。

### （三）《世说》勾画的清谈境界

清谈是一种认真的学术研讨，也是一种高雅的智力游戏；是一种高层次的社交方式，也是一种艺术化的审美过程。在清谈活动中，读书人追求的不仅是将最精粹的思想用最精粹的语言传达出来，而且是才华的展现，是价值的实现，是一种审美的快感，是一种人生的境界。因此，比较理想的清谈应该是这样的一种境界：

1. 贵“拔新领导”。读书人所宝贵的拔新领导大致有三个层次：最上是自创新理论。如王弼的“圣人贵无论”、“圣人有性

论”，嵇康的“声无哀乐论”；其次是自创新理据，亦即创立并运用新的“谈证”以证成原有命题。如乐广“名教内自有乐地”之说；再次是自显新才藻，亦即创建新的表达方式，以更生动活泼的言辞传达哲理。这是许多清谈家都能做到的。如《文学》第三十六则。

2. 贵“理中有会”。清谈家们大都注意虚怀若谷，追求真理，端正清谈态度。说理透彻、切中要害，使人心会；认真聆听，抓住要点，立即领会。而不强词夺理，生拉硬扯，徒逞意气之辩。即使理屈，也不失风度。如《文学》第六、三十八则，《赏誉》第一·三三则。

3. 既贵“辞约旨达”，也贵“辞条丰蔚”。前者是道理深透，了然于心，言辞简约，意义深长，使人悠然心会，回味无穷；后者是才气秀发，酣畅淋漓，语如悬河，注而不竭，“才藻新奇，花烂映发”。二者环肥燕瘦，各有其美，各得其宜。前者如《文学》第十六、十八则；后者如《文学》第二十八、五十五则。

4. 贵风度优雅。魏晋读书人既看重仪表美，又追求才华美，努力在清谈中以外在之美表现内在之美，二者“同形同构”、相互映发，让人沉浸在一种美感享受之中，使“魏晋风度”得以充分表现。于是，“挥麈谈玄”、“奋掷麈尾”，也就成为风流名士的典型形象。如《文学》第十六、三十一、四十则。

5. 贵“韶音和美”。即以清畅的辞气表达微妙的哲理，二者相得益彰，并在音响的轻重徐疾、抑扬顿挫中流出一种风韵，使人获得一种清沏圆润、相接和谐的快感。正是在这个意义上，王胡之才能不无自得地对着儿子评论刘惔说：“韶音令辞不如我，往辄破的胜我。”（《品藻》第四十八则）如《文学》第十九、三十则。

尽管所追求的境界如此高远，然而魏晋清谈却带有根本性的

缺憾。它始终只是在士族读书人中徜徉，飘逸着精神贵族的气息，而且日渐远离实务，隐入玄虚，其末流更是失却了对新的哲学理论的追求而“时以浮虚相扇”（《晋书·范宁传》）。随着社会环境的变化，科举制度的建立，读书人有了新的奋斗目标和兴趣中心，清谈逐渐衰落，在隋代就完全消失了，并且被误解，遭贬斥，以至压上了一种沉重的“清谈误国”论。顾炎武在《日知录·正始》中厉声责问：“国亡于上，教沦于下，羌戎互僭，君臣屡易，非林下诸贤之咎而谁咎哉？”在我个人看来，这一议论并不中肯，并不公正。正如谢安反诘的：“秦任商鞅，二世而亡，岂清言致患邪？”（《世说新语·言语》）平时违反历史潮流，猜忌和压迫读书人，强加罪名，丑化形象，使其不能民主建言，不能自由议政，不能在广大民众中发挥民族精英的引导作用；一旦政治彻底腐败，国家濒临崩溃，却又转嫁责任，指斥读书人耽于清谈，沉于心学，这正是帝王们的惯伎。顾炎武一代“开国儒宗”，即使有感而发，似乎还是不必出此在客观上有可能回护真正祸首的偏颇之论。

#### 四、《世说新语》的语言艺术

《世说新语》的语言，有丰厚的文化内涵和鲜明的艺术特色，历来为学者称道：宋人刘应登《世说新语序》称其“清微简远，居然玄胜”；明人王世贞《世说新语补序》爱其“或造微于单词，或征巧于只行”；清人丁澎《仿世说序》赞其“隽旨名言，溢于楮墨”；近人刘盼遂《世说新语笺校》赏其“清新俊逸，咳吐珠玑”。日本学人也非常推崇，竺常《世说抄撮序》尊重其“片言以核理，只词以状事，体简而意渊，语微而旨远”；菅原长亲佩服其“玄旨高简，机锋俊拔，寄无穷之意于片语，包不尽之味于数句”（《世说音释序》）。更有明代学者吴瑞征，奋其智力，重刻

《世说》，特撰长篇骈序，将其语言艺术特色概括为雅言、捷言、形言、反言、偏言、超言“六义”，一一远引近联，作具体论述，很能给人以启示。而王能宪《世说新语研究》，则在前人成果基础上作了更为具体深入的分析。受以往研究的启发，我们认为，《世说新语》的语言艺术主要可以从以下三个角度进行观察和分析：

### （一）《世说》语言的典雅与活俗

《世说新语》描写的人物，大都为魏晋名士，一流学人，能作隽语，能为清谈，具有美好的风度，因而其语言之典雅，似乎是在意想之中的。但是必须看到：

第一，《世说》语言的典雅，并非字字有来历，句句多典故，充满“书袋子”气息，而是“清微简远”，意深味隽，能引导读者探寻象外之意，品尝言外之旨。如《言语》第五七、六一、七六则。

第二，《世说》语言的典雅，往往富于个性化，能体现人物的文化心理和个性特征。这就非一般的典重雅洁可比。如《文学》第三、十四、十五则；《任诞》第四十二、四十七则。

雅到得体固然甚难，俗得恰好也很不易。《世说新语》的语言，恰恰是既能雅，又能俗，而且俗得“活”，俗得“新”，俗得富于情趣。

从语言学的角度看，“自从南北朝骈文盛行以后，书面语言和口语才分了家。这时期中，只有《世说新语》、《颜氏家训》等少数作品是接近口语的”（王力《汉语史稿》上册）。唯其接近口语，融进口语，才特别活泼，富于生气，能传达出说话人的神态语气，能表现出说话人的个性特征，能烘托出对话时的文化氛围。这就大大增强了语言的表现力。如《文学》第十九、二十二则，《贤媛》第十三则。唯其接近口语，融进口语，才保存了古

代汉语的许多在当时的新词语在后世的“活化石”，因而也就保存古代文化的许多极为可贵的信息，为现代的人们研究古代汉语和古代文化提供了不可多得的可靠材料。如“函道”（《容止》第二十四则）、“胡床”（《容止》第二十四则，《自新》第二则，《任诞》第四十九则）、“筒中”（《雅量》第六则）。

## （二）《世说》语言的机智与幽默

魏晋名士思想解放，感情丰富，精神自由，智慧卓越，又勇于并且急于表达自己的感情，阐发自己的思想，体现自己的才智，实现自己的价值。在清谈的熏陶之下，他们长于思辩、善于应对，富于机智性和幽默感，这在中国三千年的历史上是不多见的。刘义庆对此感同身受，心有默契，总是尽可能发挥自己的语言才能，以充满机智与幽默的语言，表现名士们的机智与幽默。

日本学者井波律子著有《中国人的机智——以〈世说新语〉为中心》一书（日本东京中央公论社1983年刊行），专门探讨魏晋名士的机智和《世说》语言的机智。她称赞说：“《世说》是富于卓越的语言感觉的机智表现的宝库，它为研究中国人的机智提供了最好不过的素材。”“生活在《世说》世界中的人物，从头顶到脚底，充溢着机智的感觉，追求优雅的语言表现。”这可以从《言语》第二、三则，《雅量》第四则，《夙惠》第三则，《文学》第十六则等等中得到印证。

幽默是机智在生命体验和充沛情趣促动下的一种表现。正如弗洛伊德《机智与无意识之关系》说的：它是“语言的游戏”，“是人们智慧形成的结晶”。《世说新语》特设《排调》一门，较为集中地表现了魏晋名士言语交际中的与机智相伴随的幽默性，渲染了他们在严酷的社会现实中所表现出来的放达态度和游戏精神。

如果说，“《世说新语》的随机应变和令人拍案叫绝的机智

(与幽默)表现,乃是在盛行清谈的氛围中,全力注重语言表达的极大热情所锤炼出来的”(井波律子),那么,我们也应该联系魏晋时代氛围和名士清谈氛围,从语言学和美学的角度,研究《世说》语言的机智与幽默。然而,这似乎是一个尚待开拓的研究领域,正需要我们努力。

### (三)《世说》语言的白描与修辞

京剧研究既然重视“道白”,文学研究也应重视“白描”。《世说》叙事、记言乃至刻画人物形象,主要就运用“白描”。而其“白描”的主要特征,就在“言约而旨远”。具体说来:

《世说》的白描语言,简练含蓄,概括力强,大有“片言以核理”的力度,启人神思,耐人寻味,言外之意悠然深长。如《德行》第一则,《言语》第十一、十六、二十则。

《世说》的白描语言,准确生动,表现力强,大有“只词以状事”的巧妙,如闻如见,如触如接,言外意象鲜明跃动。如《雅量》第一则,《仇狷》第二则,《品藻》第八十六则,《企羡》第六则。

《世说新语》既长于白描,又善于修辞。它的修辞,严格地从刻画人物形象、传达文化意蕴的需要出发,形式多样,技巧娴熟,稍作点染,归于自然,达到了很高的水平,充分表现了魏晋名士和作者本人丰厚的想像力和创造力,获得了人们所称道的“或造微于单词,或征巧于只行”、“清新俊逸、咳吐珠玑”的效果。

其比喻,想象奇特,比况贴切,并且很能体现人物的个性特征,引导读者探寻言外之象,象外之意。如《文学》第二十五则,《赏誉》第二十则,《言语》第五则等。

其对比,相形相衬,强烈生动,交互映发,意味深长,常常有不言之妙,获得“机锋俊拔,寄无穷之意于片语,包不尽之味



于数句”的效果。如《赏誉》第二十九则，《容止》第十四则，《品藻》诸则。

其夸张，既突出了事物的特征，给人以强烈的印象，又恰到好处，清新自然，使人获得艺术的真实。如《言语》第九十五则，《忿狷》第二则，《容止》第七则，《任诞》诸则。

其摹状，绘声绘色，得形得神，为读者的联想留下了广阔的空间，而且文辞优雅，语气舒缓，或双声，或叠韵，或重言，使文章洋溢着一种摇曳清越之美。如《赏誉》第二、十五、三十七、五十则，《容止》第五、六、三十九则等等。

其他如双关、顶针、拈连、借代、排比、对偶、反诘、引用、用韵等等修辞方式，都运用恰当，各具特色，增其丰姿。兹不具论，但应研究。

## 五、《世说新语》的传播与研究

《世说新语》一书，剪辑魏晋人物，记录魏晋清谈，点染魏晋风度，意味隽永，文字清新，“清微简远，居然玄胜”，在中国乃至东方文化史上，形成了深远的影响。世传“黄鲁直离《庄子》《世说》一步不得”（沈作哲《寓简》卷八），良有以也。其实黄庭坚只是一个代表，历代哲人学士宝爱其书的，实在难以历数。因此，《世说新语》的传播与研究，也就绵绵不断，代有热点。兹重点参考王能宪《世说新语研究》的成果，择其要点分述如下：

### （一）《世说新语》的传播

《世说新语》的传播，在渠道、形式和特征上，与其他著名典籍的传播有相同相似之处，可以不论；但《世说新语》的传播，又有其独有的形式与特征，不可不知。

#### 1. 历代皆有续作或仿作。

正如日本学者吉川幸次郎在《世说新语之文章》中指出的：“《世说新语》之文章，代表南北朝之风格，为中国文学史一大流派，亦可谓对《史》、《汉》时代文章之一大革命，因一方面表现一种充满哲学意味之社会背景；一方面亦代表一种新文体之诞生。”这种革命的成果，这种流派的特征，充分表现为历代皆有《世说》的续作或仿作。

唐宋以来，追步《世说》，或续或仿者层出不穷，时有佳作。如：唐代有王方庆的《续世说新书》（《新唐书·艺文志·杂家类》著录，今佚）、刘肃的《大唐新语》（中华书局1986年重刊）；宋代有王谠的《唐语林》（中华书局1987年出版《唐语林校证》），孔平仲的《续世说》（四部备要本，商务印书馆1938年“国学基本丛书”重刊）；明代有何良俊的《何氏语林》（上海古籍出版社1983年影印），李绍文的《明世说新语》等；清代有吴肃公的《明语林》，章抚功的《汉世说》，王焯的《今世说》（古典文学出版社1957年重刊）等；民国初年有易宗夔的《新世说》。清代还有按人物类别编撰的《女世说》、《儿世说》、《僧世说》等等。

在这许多续作或仿作之中，何良俊（1506—1573，字元良，今上海市奉贤县人）的《何氏语林》值得专门研究。他“有感于《世说》记事择言以玄虚简远为宗旨，失之偏颇，范围亦狭；又虑及后世典籍渐亡，旧闻放失，苟或泥此，所遗日多；遂披览群籍，随事疏记，广征博引，精审简汰，以成此书。全书上起两汉，下迄宋元，所录多以《诗》《书》孔孟为指归，计二千七百余条，总二十余万言，分三十八门。并仿刘孝标《世说》注例，授引公私史乘，稗官杂著三百余种以为佐证。文字简淡隽雅，诚如《四库提要》所谓：‘虽未能抗驾临川，并驱千古，要其语有根柢，终非明人小说所可比也’”。《何氏语林》问世不久，反响热烈，被当时的文坛领袖王世贞以之与义庆《世说》一同删并刊

行，题曰《世说新语补》，盛行于世。

## 2. 日本代有流传与研究

《世说新语》与《文选》、《蒙求》、《白氏文集》等典籍一样，都是对日本文化产生过巨大而深远影响的汉籍。《世说》最早传入日本的年代并无确切记载，可能是公元七世纪的“遣隋使”或“遣唐使”带入日本的。日本高僧弘法大师（法号遍照金刚，774—835）酷爱《世说》，所著《遍照发挥性灵集》收有《敕赐世说屏风书毕献表》一首。平安时代（782—1190）编印的《日本国见在书目》已著录《世说》。唐写本《世说新语》残卷和宋绍兴本《世说新语》在中国亡佚的情况下，却在日本保存至今。

进入江户时代（1603—1868）以后，日本研读《世说》盛况空前，形成“世说热”。标志有三：一是《世说》和《世说补》的和刻本不断涌现，广为流传；二是以笺注为主的研究《世说》的学者和著作层出不穷，成绩卓著；三是出现了用汉文或日文写作的仿效《世说》体例的“和世说”，如《大东世语》、《大东世语考》等。明治维新以来，随着社会和文化的进步，日本传播和研究《世说》出现了新的气象：一是汉文和刻本代之以日语翻译本，各种形式的《世说》读书会（轮讲会）蔚成风气。二是研究采用现代方法，以专题论文或论著的形式出现，研究视角广阔，范围广泛，如大矢根文次郎的《世说新语与六朝文学》、井波津子的《中国人的机智》、《世说新语鉴赏》等等。

## （二）《世说新语》的版本

### 1. 唐宋时代

《世说新语》在南朝到隋唐五代的传本今已无存，唯有唐写本《世说新语》残卷保存于日本。诚如神田香岩跋云：“与今本异同甚多，可补正校误者不胜枚举。实海内孤本。”1915年罗振玉影印之。

宋代是《世说》大盛的时代。仅汪藻《叙录》言及的传本就有晁文元本、钱文僖本、晏元献本、王仲至本、黄鲁直本等十多种之多，可惜都已亡佚。流传至今的只有绍兴八年董弅刻本和淳熙十六年湘中刻本。一般认为，现在通行的三卷三十六篇本是经过晏殊删并整理的。但现已无存，唯日本尚有残本，而明人凌瀛初所刊评点本将其评点保存了下来。

## 2. 明清时代

明代是《世说》空前盛行的时代，各种刻本层出不穷，保存至今的，据不完全统计，有二十六种之多。大体有三个系统：

普通本系统，如正德四年赵俊刻《世说新语》八卷，嘉靖十四年袁褫嘉趣堂刻《世说新语》三卷，万历二十四年吴瑞征刻《世说新语》八卷，万历三十七年周氏博古堂刻《世说新语》三卷，等等。

批点本系统，如凌瀛初刻王世懋批点《世说新语》八卷，刻刘辰翁、刘应登、王世懋评四色套本《世说新语》八卷，极为精美。今有北京大学藏本。卷首有王世懋、刘应登、袁褫、乔懋敬等旧序。

《世说新语补》系统，如万历间张文柱校刊王世懋批点《世说新语》六卷《世说新语补》二十卷，此本实为临川《世说》与王世贞删并《世说补》二书合刊；万历十四年太仓王氏刻李卓吾批点《世说新语补》二十卷，等等。

清代刊行的《世说新语》基本上沿袭了明代三个系统，既没有像宋代那样的整理，也没有像明代那样的增补，同时也没有出现新的批点本，只不过周心如纷欣阁刊本和王先谦思贤讲舍刊本作了一些精细的校勘工作。1982年，上海古籍出版社即据光绪十七年长沙王先谦思贤讲舍刻《世说新语》三卷本影印。余不论。至于《四部丛刊》本、《四部备要》本，为现今常见用版本，

亦不论。

### 3. 现代

1956年文学古籍刊行社和1962年中华书局分别影印了宋本《世说新语》三卷，系日本现存的宋代绍兴本。前者为王利器先生断句校订，书末附有校记，很有参考价值。后者为线装本，一仍其旧，未作断句校勘。1982年上海古籍出版社又影印了王先谦思贤讲舍《世说新语》三卷，除收录王本原有《考证》、《引书目》、《佚文》等，又收汪藻《世说叙录》及唐写本残卷等多种参考资料。

1983年和1984年，中华书局又分别出版了余嘉锡《世说新语笺疏》和徐震堉《世说新语校笺》，便于使用，影响较大。余书采录近世诸家研究成果最多，如李慈铭、文廷式、程炎震、李审言、刘昉遂等，并加按语，考证得失，时出己意，为集大成之作。本书特色在周祖谟先生所撰《前言》中有精到的概括。徐书着重训释词语，并附录《世说新语词语简释》，极便初学。在港台地区，近年通行杨勇《世说新语校笺》和正言书局《音注世说新语新释》。

#### （三）《世说新语》的研究

《世说新语》的研究，古往今来，形式多样，成绩斐然，大而别之，有校注、考证、评点、论述等等。古人的研究成果，除校注、评点之外，多散见于笔记、书札、序跋、文集或其他著述之中，时有精粹之论，可惜不成系统。如：唐代刘知几《史通》；宋代黄伯思《东观余论》，汪藻《世说叙录》，高似孙《纬略》，洪迈《容斋随笔》，张昊《云谷杂记》，庄绰《鸡肋篇》，王楙《野客丛书》，王应麟《困学纪闻》，周密《齐东野语》，吴曾《能改斋漫录》；明代杨慎《谭苑醍醐》，郎瑛《七修类稿》，胡应麟《少室山房笔丛》，焦竑《焦氏笔乘》，李翊《戒庵老人漫笔》，周

婴《厄林》等等，均有独到的见解。而晚清以来李慈铭、文廷式、王先谦、叶德辉、沈宝砚、程炎震、李申言、刘盼遂诸家成果，皆为余嘉锡先生网罗。

### 1. 评点的代表作

刘应登，南宋末年庐陵安城（今江西吉安）人，景定间进士，隐居不仕，著有《耘庐集》。曾校刊《世说》，并作注释评点，简明切当，深中肯綮，发人所未发，疏人所难解，很有学术价值。

刘辰翁（1232—1297），字会孟，号须溪，庐陵人。景定三年以进士对策，忤权臣贾似道，置之丙等，乃以亲老请就濂溪书院山长。宋亡不仕，擅古文，工诗词，格调雄奇奔放，多伤世感时之作。今人段大林整理校点《刘辰翁集》，江西人民出版社1987年出版。他对《世说》的评点，能以小说的眼光，注重其刻画人物的艺术性；注重人物的情致和神韵，往往寥寥数语，即能点染出人物的神貌；善于抓住富有艺术特征的细节描写加以阐发；注意到艺术的某种不可言传的神妙，引导读者体悟味外之旨和弦外之音。而其评点的语言本身，浅俗明快，略带幽默，绝无学究气。他是小说评点的鼻祖，其开山之功不可没。

李贽（1527—1602），号卓吾，明代著名的启蒙思想家。拙著《中国读书人的理想人格》对其建构的启蒙型理想人格及其巨大冲击力，有专门的论述。他的代表作是《焚书》、《续焚书》和《藏书》、《续藏书》。他重视小说戏曲在文学中的地位和价值，曾批点《水浒传》、《西厢记》、《浣纱记》等，颇为后人推重。其友人、著名学者焦竑在《序》中评论他对《世说》的批点曰：“李翁具默，成不言之识，有海外之见，一言一字之间，特尔移神，人所不到。”很能概括其特色。

### 2. 考据的代表作

汪藻，字彦章，新安人。著《世说叙录》，首列考异，考察史敬胤与刘孝标所注之差异，因而保存了不少史料；继列人物世谱，姓氏异同。其方法是先列表谱，使其世次人名、世系承接一目了然；然后再按世代顺序详叙历代人物名字、官职、卒年、谥号等。大族同名者复加考证，使人明白。这对于阅读《世说》，研究历史都带来了莫大的便利，因此为历代学者所推重。

李慈铭（1830—1894），字爱拍，号纯客，室名越缙堂，浙江会稽人。光绪六年进士，官至山西道监察御史。博学能文，尤工于诗，颇为时人所重。日记三十余年未曾中断，朝廷政事及读书心得皆载录其中，后辑录影印为《越缙堂日记》数十册，很有学术价值。今人王利器先生辑有《越缙堂读书简端记》（天津人民出版社1980年版），其中有考释《世说》的成果。李氏所考释校勘，或根据史实，或证以古书，或参考训诂，或引据他人成说，或依据文意推断，大多精核可信，解决了不少之讹误、难懂的问题。他还对六朝士风有所批评，有时不免迂腐，但多数能够切中时弊。

叶德辉（1864—1927），字焕彬，湖南湘潭人。光绪十八年进士，“不乐仕进，日以搜访旧书、刻书为事，专力于考据之学”，为清末著名学者和藏书家，对国家文化事业颇有贡献。撰著《世说新语注引用书目》和《世说新语佚文》，广稽史料，考订异说，分别部次，并提出临川著书时颇涉怪诞，久而析出别为《幽明录》一书的假说，都很有学术价值。

刘盼遂（1896—1966）河南息县人。1925年考入清华园国学研究所，师从王国维、梁启超、黄季刚等，专攻小学，颇见功力。毕业后先后任教清华大学、河南大学、燕京大学、辅仁大学、北京师范大学。为学勤奋，著述丰富。所著《世说新语校笺》，或训释词语，或考订史实，或补正刘注，发挥了承前启后

的作用。

余嘉锡（1884—1955），字季豫，湖南常德人。历任北京各大学教授，中国科学院语言研究所专门委员。平生无书不读，兼通经史子集，而以史学、考据学和目录学名家。代表著作《四库提要辩证》，八十万字，博大精深，享誉学林。其他《目录学发微》、《余嘉锡论学杂著》、《古书通例》皆为后学指引门径。其《世说新语笺疏》，始撰于1937年，至1953年仍在补订，后由周祖谟先生等整理，于1983年出版。其书效法裴松之、刘孝标，“内容极为广泛，但重点不在训解文字，而主要注重考案史实。对《世说》原作和刘注所说的人物事迹，……寻检史籍，考核异同；对原书不备的，略为增补，以广异闻；对事乖情理的，则有所评论，以明是非。同时，对《晋书》也多有驳正”。而“于魏晋风习之浇薄，赏誉之不当”，也有所批评，“用意在于砥砺士节”（周祖谟《前言》），虽然并不完全精当。要赏析和研究《世说》，此书是必须精读的。

青年学者王能宪撰著的《世说新语研究》（江苏古籍出版社1992年出版），博采众说，分别部次，详加推究，时有新见，可以作为赏析、研究《世说新语》的参考书。



## 下 编

### 《周易》选

(据点石斋《十三经注疏》本)

#### 乾 卦

☰ (乾下乾上) 乾：元亨，利贞。

初九：潜龙勿用。

九二：见龙在田，利见大人。

九三：君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。

九四：或跃在渊，无咎。

九五：飞龙在天，利见大人。

上九：亢龙有悔。

用九：见群龙无首，吉。

《象》曰：大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。

《象》曰：天行健，君子以自强不息。潜龙勿用，阳在下也。见龙在田，德施普也。终日乾乾，反复道也。或跃在渊，进无咎也。飞龙在天，大人造也。亢龙有悔，盈不可久也。用九，天德不可为首也。

《文言》曰：元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，

利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰：“《乾》，元、亨、利、贞。”

初九曰：“潜龙勿用。”何谓也？子曰：“龙，德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷。乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”九二曰：“见龙在田，利见大人。”何谓也？子曰：“龙，德而正中者也。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。《易》曰：‘见龙在田，利见大人。’君德也。”九三曰：“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。”何谓也？子曰：“君子进德修业。忠信，所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与言几也。知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧。故乾乾。因其时而惕，虽危无咎矣。”九四曰：“或跃在渊，无咎。”何谓也？子曰：“上下无常，非为邪也。进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也，故无咎。”九五曰：“飞龙在天，利见大人。”何谓也？子曰：“同声相应，同气相求；水流湿，火就燥，云从龙，风从虎。圣人作而万物睹，本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”上九曰：“亢龙有悔。”何谓也？子曰：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”

“潜龙勿用”，下也。“见龙在田”，时舍也。“终日乾乾”，行事也。“或跃在渊”，自试也。“飞龙在天”，上治也。“亢龙有悔”，穷之灾也。“乾元”“用九”，天下治也。

“潜龙勿用”，阳气潜藏。“见龙在田”，天下文明。“终日乾乾”，与时偕行。“或跃在渊”，乾道乃革。“飞龙在天”，乃位乎天德。“亢龙有悔”，与时偕极。“乾元”“用九”，乃见天则。

“乾元〔亨〕”者，始而亨者也。“利贞”者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也。六爻发挥，旁通情也。时乘六龙，以御天也。云行雨

施，天下平也。君子以成德为行，日可见之行也。“潜”之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子弗用也。君子学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之。《易》曰：“见龙在田，利见大人。”君德也。九三，重刚而不中，上不在天，下不在田。故“乾乾”，因其时而“惕”，虽危，“无咎”矣。九四，重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人，故“或”之。“或”之者，疑之也，故“无咎”。夫“大人”者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？“亢”之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其为圣人乎？知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！

## 坤 卦

䷁（坤下坤上）坤：元亨。利牝马之贞。君子有攸往，先迷，后得主，利。西南得朋，东北丧朋。安贞吉。

《象》曰：至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆，柔顺利贞。君子攸行，先迷失道，后顺得常。西南得朋，乃与类行。东北丧朋，乃终有庆。安贞之吉，应地无疆。

《象》曰：地势坤，君子以厚德载物。

初六：履霜，坚冰至。

《象》曰：履霜坚冰，阴始凝也。驯至其道，至坚冰也。

六二：直、方、大。不习，无不利。

《象》曰：六二之动，直以方也。不习，无不利，地道光也。

六三：含章，可贞。或从王事，无成有终。

《象》曰：含章可贞，以时发也。或从王事，知光大也。

六四：括囊，无咎，无誉。

《象》曰：括囊，无咎，慎不害也。

六五：黄裳，元吉。

《象》曰：黄裳，元吉，文在中也。

上六：龙战于野，其血玄黄。

《象》曰：龙战于野，其道穷也。

用六：利永贞。

《象》曰：用六，永贞，以大终也。

《文言》曰：坤，至柔而动也刚，至静而德方，后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎，承天而时行。积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辨之不早辨也。《易》曰：“履霜，坚冰至。”盖言顺也。直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。“直、方、大，不习，无不利”，则不疑其所行也。阴虽有美，含之，以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成而代有终也。天地变化，草木蕃。天地闭，贤人隐。《易》曰：“括囊，无咎，无誉。”盖言谨也。君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。阴疑于阳，必战，为其嫌于无阳也，故称龙焉。犹未离其类也，故称血焉。夫玄黄者，天地之杂也，天玄而地黄。

## 屯 卦

䷂（震下坎上）屯：元亨，利贞。勿用有攸往。利建侯。

《彖》曰：屯，刚柔始交而难生，动乎险中，大亨贞。雷雨之动满盈，天造草昧，宜建侯而不宁。

《象》曰：云雷，屯。君子以经纶。

初九：盘桓。利居贞，利建侯。

《象》曰：虽盘桓，志行正也。以贵下贱，大得民也。

六二：屯如遭如，乘马班如，匪寇，婚媾。女子贞不字，十年乃字。

《象》曰：六二之难，乘刚也。十年乃字，反常也。

六三：即鹿无虞，惟入于林中，君子几，不如舍。往，吝。

《象》曰：即鹿无虞，以从禽也。君子舍之，往，吝，穷也。

六四：乘马班如，求婚媾。往，吉，无不利。

《象》曰：求而往，明也。

九五：屯其膏。小贞吉，大贞凶。

《象》曰：屯其膏，施未光也。

上六：乘马班如，泣血涟如。

《象》曰：泣血涟如，何可长也？

## 系辞上

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。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。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。

圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。是故君子所居而安者，《易》之序也；所乐而玩者，爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以自天佑之，吉无不利。

象者，言乎象者也；爻者，言乎变者也；吉凶者，言乎其失得也；悔吝者，言乎其小疵也；无咎者，善补过也。是故列贵贱者存乎位，齐小大者存乎卦，辨吉凶者存乎辞，忧悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔。是故卦有小大，辞有险易。辞也者，各指其所之。《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。

精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违；知周乎万物，而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体。一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。

显诸仁，藏诸用。鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。夫《易》，广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。子曰：“《易》，其至矣乎！夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位，而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门。”

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。“鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之。”子曰：“君子

居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民；行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎？”“同人，先号咷而后笑。”子曰：“君子之道，或出或处，或默或语。二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰。”

“初六，藉用白茅，无咎。”子曰：“苟错诸地而后可矣，藉之用茅，何咎之有？慎之至也。夫茅之为物薄，而用可重也。慎斯术也以往，其无所失矣。”“劳谦君子，有终吉。”子曰：“劳而不伐，有功而不德，厚之至也，语以其功下人者也。德言盛，礼言恭，谦也者，致恭以存其位者也。”“亢龙有悔。”子曰：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”“不出户庭，无咎。”子曰：“乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失身，凡事不密则害成，是以君子慎密而不出也。”子曰：“作《易》者，其知盗乎？《易》曰：‘负且乘，致寇至。’负也者，小人之事也，乘也者，君子之器也，小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫。《易》曰：‘负且乘，致寇至。’盗之招也。”

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇以扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后挂。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。《乾》之策，二百一十有六。《坤》之策，百四十有四。凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成《易》，十有八变而成卦，八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。显道神德行，是故可与酬酢，可与佑神矣。

子曰：“知变化之道者，其知神之所为乎？《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。无有远近幽深，遂知来物，非天下之至精，其孰能与于此？参伍以变，错综其数，通其变，遂成天地之文。极其数，遂定天下之象，非天下之至变，其孰能与于此？《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此？夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰“《易》有圣人之道四焉”者，此之谓也。

天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。子曰：“夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。是故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡。圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。神以知来，知以藏往，其孰能与于此哉？古之聪明睿智神武而不杀者夫！是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用。圣人以此斋戒，以神明其德夫！是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通，见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。

是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时；县象著明莫大乎日月；崇高莫大乎富贵；备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人；探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。是故天生神物，圣人则之，天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。《易》有四象，所以示也。系辞焉，所以告也。



定之以吉凶，所以断也。《易》曰：“自天佑之，吉无不利。”子曰：“佑者，助也。天之所助者，顺也；人之所助者，信也。履信，思乎顺，又以尚贤也。是以自天佑之，吉无不利也。”

子曰：“书不尽言，言不尽意。”然则圣人之意，其不可见乎？子曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”乾坤，其《易》之緼邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁，则无以见《易》，《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民谓之事业。是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。极天下之赜者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞，化而裁之存乎变，推而行之存乎通，神而明之存乎其人，默而成之，不言而信，存乎德行。

## 系 辞 下

八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之，动在其中矣。吉凶悔吝者，生乎动者也。刚柔者，立本者也。变通者，趣时者也。吉凶者，贞胜者也。天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。夫乾，确然示人易矣。夫坤，隤然示人简矣。爻也者，效此者也。象也者，像此者也。爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变，圣人之情见乎辞。天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位？曰仁。何以聚人？曰财。理财正辞，禁民为非，曰义。

古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物。于是始作八卦，以通

神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸《离》。包羲氏没，神农氏作。斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。《易》，穷则变，变则通，通则久。是以自天佑之，吉无不利。黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利以济不通，致远以利天下，盖取诸《涣》。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸《随》。重门击柝，以待暴客，盖取诸《豫》。断木为杵，掘地为臼，杵臼之利，万民以济，盖取诸《小过》。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸《睽》。上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。

是故《易》者，象也。象也者，像也。彖者，材也。爻也者，效天下之动者也。是故吉凶生而悔吝著也。阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？阳卦奇，阴卦偶，其德行何也？阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也。《易》曰：“憧憧往来，朋从尔思。”子曰：“天下何思何虑？天下同归而殊涂，一致而百虑，天下何思何虑？日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。”

《易》曰：“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。”

子曰：“非所困而困焉，名必辱。非所据而据焉，身必危。既辱且危，死期将至，妻其可得见邪？”《易》曰：“公用射隼于高墉之上，获之，无不利。”子曰：“隼者，禽也。弓矢者，器也。射之者，人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有？动而不括，是以出而有获，语成器而动者也。”子曰：“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。小惩而大诫，此小人之福也。《易》曰：‘履校灭趾，无咎。’此之谓也。善不积，不足以成名，恶不积，不足以灭身，小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：‘何校灭耳，凶。’”子曰：“危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱。是以身安而国家可保也。《易》曰：‘其亡其亡，系于苞桑。’”子曰：“德薄而位尊，知小而谋大，立小而任重，鲜不及矣。《易》曰：‘鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。’言不胜其任也。”子曰：“知几其神乎？君子上交不谄，下交不渎，其知几乎？几者，动之微，占之先见者也。君子见几而作，不俟终日。《易》曰：‘介于石，不终日，贞吉。’介如石焉，宁用终日，断可识矣。君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”子曰：“颜氏之子，其殆庶几乎？有不善，未尝不知，知之，未尝复行也。《易》曰：‘不远复，无祇悔，元吉。’天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。《易》曰：‘三人行，则损一人，一人行，则得其友。’言致一也。”子曰：“君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求，君子修此三者，故全也。危以动，则民不与也；惧以语，则民不应也；无交而求，则民不与也。莫之与，则伤之者至矣。《易》曰：‘莫益之，或击之，立心勿恒，凶。’”

子曰：“《乾》《坤》，其《易》之门邪？乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。其

称名也，杂而不越。于稽其类，其衰世之意邪？夫《易》，彰往而察来，而微显阐幽。开而当名辨物，正言断辞则备矣。其称名也小，其取类也大，其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。因贰以济民行，以明失得之报。”

《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？是故《履》，德之基也；《谦》，德之柄也；《复》，德之本也；《恒》，德之固也；《损》，德之修也；《益》，德之裕也；《困》，德之辨也；《井》，德之地也；《巽》，德之制也。《履》，和而至；《谦》，尊而光；《复》，小而辨于物；《恒》，杂而不厌；《损》，先难而后易；《益》，长裕而不设；《困》，穷而通；《井》，居其所而迁，《巽》，称而隐。《履》以和行，《谦》以制礼，《复》以自知，《恒》以一德，《损》以远害，《益》以兴利，《困》以寡怨，《井》以辨义，《巽》以行权。

《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。其出入以度外内，使之惧，又明于忧患与故，无有师保，如临父母。初率其辞而揆其方，既有典常。苟非其人，道不虚行。《易》之为书也，原始要终，以为质也。六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其象辞，则思过半矣。

二与四，同功而异位。其善不同。二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五，同功而异位。三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪？《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材而两之，故六。六者非它也，三材之道也。道有变动，故曰爻。爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。文不当，故吉凶生焉。《易》

之兴也。其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。危者使平，易者使倾，其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎。此之谓《易》之道也。

夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。能说诸心，能研诸侯之虑，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。是故变化云为，占事有祥，象事知器，占事知来。天地设位，圣人成能，人谋鬼谋，百姓与能。八卦以象告，爻象以情言，刚柔杂居而吉凶可见矣。变动以利言，吉凶以情迁，是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生。凡《易》之情，近而不相得则凶，或害之，悔且吝。将叛者其辞惭，中心疑者其辞枝，吉人之辞寡，躁人之辞多，诬善之人其辞游，失其守者其辞屈。

## 《论语》选（每段前的数字为章数）

（据点石斋《十三经注疏》本）

### 学而第一（节选）

1. 子曰：“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”

2. 有子曰：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与？”

5. 子曰：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。”

6. 子曰：“弟子，入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文。”

7. 子夏曰：“贤贤易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣。”

10. 子禽问于子贡曰：“夫子至于是邦也，必闻其政，求之与？抑与之与？”子贡曰：“夫子温、良、恭、俭、让以得之。夫子之求之也，其诸异乎人之求之与？”

12. 有子曰：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美；小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”

14. 子曰：“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”

15. 子贡曰：“贫而无谄，富而无骄，何如？”子曰：“可也，未若贫而乐，富而好礼者也。”子贡曰：“《诗》云：‘如切如磋，如琢如磨’，其斯之谓与？”子曰：“赐也，始可与言《诗》已矣，告诸往而知来者。”

16. 子曰：“不患人之不己知，患不知人也。”

## 为政第二（节选）

2. 子曰：“《诗》三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪。’”

3. 子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”

7. 子游问孝。子曰：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？”

11. 子曰：“温故而知新，可以为师矣。”

13. 子贡问君子。子曰：“先行其言而后从之。”

14. 子曰：“君子周而不比，小人比而不周。”

15. 子曰：“学而不思则罔，思而不学则殆。”

17. 子曰：“由！诲女知之乎！知之为知之，不知为不知，是知也。”

18. 子张学干禄。子曰：“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。”

19. 哀公问曰：“何为则民服？”孔子对曰：“举直错诸枉，则民服；举枉错诸直，则民不服。”

23. 子张问：“十世可知也？”子曰：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也。”

### 八佾第三（节选）

1. 孔子谓季氏：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？”

3. 子曰：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”

4. 林放问礼之本。子曰：“大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”

7. 子曰：“君子无所争，必也射乎！揖让而升，下而饮，其争也君子。”

8. 子夏问曰：“‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。’何谓也？”子曰：“绘事后素。”曰：“礼后乎？”子曰：“起予者商也！始可与言《诗》已矣。”

14. 子曰：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”

17. 子贡欲去告朔之礼之饩羊。子曰：“赐也！尔爱其羊，我爱其礼。”

19. 哀公问：“君使臣，臣事君，如之何？”孔子对曰：“君使臣以礼，臣事君以忠。”

20. 子曰：“《关雎》乐而不淫，哀而不伤。”

22. 子曰：“管仲之器小哉！”或曰：“管仲俭乎？”曰：“管氏有三归，官事不摄，焉得俭？”“然则管氏知礼乎？”曰：“邦君树塞门，管氏亦树塞门。邦君为两君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知礼，孰不知礼？”

23. 子语鲁大师乐。曰：“乐其可知也：始作，翕如也，从之，纯如也，皦如也，绎如也，以成。”

25. 子谓《韶》，“尽美矣，又尽善也”。谓《武》，“尽美矣，未尽善也”。



## 里仁第四（节选）

1. 子曰：“里仁为美。择不处仁，焉得知？”

2. 子曰：“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。”

5. 子曰：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也，不以其道得（按：当为“去”字）之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”

8. 子曰：“朝闻道，夕死可矣。”

11. 子曰：“君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠。”

14. 子曰：“不患无位，患所以立，不患莫己知，求为可知也。”

15. 子曰：“参乎！吾道一以贯之。”曾子曰：“唯。”子出，门人问曰：“何谓也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”

16. 子曰：“君子喻于义，小人喻于利。”

17. 子曰：“见贤思齐焉。见不贤而内自省也。”

18. 子曰：“事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨。”

21. 子曰：“父母之年，不可不知也，一则以喜，一则以惧。”

25. 子曰：“德不孤，必有邻。”

26. 子游曰：“事君数，斯辱矣；朋友数，斯疏矣。”

## 公冶长第五（节选）

7. 子曰：“道不行，乘桴浮于海。从我者，其由与？”子路闻之喜。子曰：“由也好勇过我，无所取材。”

8. 孟武伯问：“子路仁乎？”子曰：“不知也。”又问。子曰：“由也，千乘之国，可使治其赋也，不知其仁也。”“求也何如？”子曰：“求也，千室之邑，百乘之家，可使为之宰也，不知其仁也。”“赤也何如？”子曰：“赤也，束带立于朝，可使与宾客言也。不知其仁也。”

10. 宰予昼寝。子曰：“朽木不可雕也，粪土之墙不可朽也；于予与何诛？”子曰：“始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行。于予与改是。”

11. 子曰：“吾未见刚者。”或对曰：“申枋。”子曰：“枋也欲，焉得刚？”

12. 子贡曰：“我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。”子曰：“赐也，非尔所及也。”

13. 子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”

15. 子贡问曰：“孔文子何以谓之‘文’也？”子曰：“敏而好学，不耻下问，是以谓之‘文’也。”

16. 子谓子产，“有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。”

19. 子张问曰：“令尹子文三仕为令尹，无喜色；三已之，无愠色。旧令尹之政，必以告新令尹。何如？”子曰：“忠矣。”曰：“仁矣乎？”曰：“未知——焉得仁？”“崔子弑齐君，陈文子有马十乘，弃而违之。至于他邦，则曰：‘犹吾大夫崔子也。’违之。之一邦，则又曰：‘犹吾大夫崔子也。’违之。何如？”子曰：“清矣。”曰：“仁矣乎？”曰：“未知——焉得仁？”

21. 子曰：“甯武子，邦有道，则知；邦无道，则愚。其知可及也，其愚不可及也。”

25. 子曰：“巧言、令色、足恭，左丘明耻之，丘亦耻之。

匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之。”

26. 颜渊季路侍。子曰：“盍各言尔志？”子路曰：“愿车马衣轻（杨伯峻说：“轻字当删。”）裘与朋友共敝之而无憾。”颜渊曰：“愿无伐善，无施劳。”子路曰：“愿闻子之志！”子曰：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”

27. 子曰：“已矣乎，吾未见能见其过而内自讼者也。”

### 雍也第六（节选）

3. 哀公问：“弟子孰为好学？”孔子对曰：“有颜回者好学，不迁怒，不贰过，不幸短命死矣，今也则无，未闻好学者也。”

4. 子华使于齐，冉子为其母请粟。子曰：“与之釜。”请益。曰：“与之庾。”冉子与之粟五秉。子曰：“赤之使齐也，乘肥马，衣轻裘。吾闻之也，君子周急不继富。”

8. 季康子问：“仲由可使从政也与？”子曰：“由也果，于从政乎何有？”曰：“赐也可使从政也与？”曰：“赐也达，于从政乎何有？”曰：“求也可使从政也与？”曰：“求也艺，于从政乎何有？”

11. 子曰：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！”

12. 冉求曰：“非不悦子之道，力不足也。”子曰：“力不足者，中道而废。今女画。”

18. 子曰：“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子。”

20. 子曰：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”

22. 樊迟问知。子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”问仁。曰：“仁者先难而后获，可谓仁矣。”

23. 子曰：“知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者

乐，仁者寿。”

27. 子曰：“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！”

28. 子见南子，子路不悦。夫子矢之曰：“予所否者，天厌之！天厌之！”

29. 子曰：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”

30. 子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”  
子曰：“何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”

### 述而第七（节选）

1. 子曰：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”

2. 子曰：“默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉？”

5. 子曰：“甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公！”

6. 子曰：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”

7. 子曰：“自行束脩以上，吾未尝无诲焉。”

8. 子曰：“不愤不启，不悱不发。举一隅不以三隅反，则不复也。”

11. 子谓颜渊曰：“用之则行，舍之则藏，惟我与尔有是夫！”子路曰：“子行三军，则谁与？”子曰：“暴虎馮河，死而无悔者。吾不与也。必也临事而惧。好谋而成者也。”

12. 子曰：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好。”

14. 子在齐闻《韶》，三月不知肉味，曰：“不图为乐之至于斯也。”

16. 子曰：“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”

19. 叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：“女奚不曰，其

为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。”

20. 子曰：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”

21. 子不语怪、力、乱、神。

22. 子曰：“三人行，必有我师焉：择其善者而从之，其不善者而改之。”

25. 子以四教：文、行、忠、信。

31. 陈司败问昭公知礼乎，孔子曰：“知礼。”孔子退，揖巫马期而进之，曰：“吾闻君子不党，君子亦党乎？君取于吴，为同姓，谓之吴孟子。君而知礼，孰不知礼？”巫马期以告。子曰：“丘也幸，苟有过，人必知之。”

### 泰伯第八（节选）

2. 子曰：“恭而无礼则劳，慎而无礼则蒞，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷。”

4. 曾子有疾，孟敬子问之。曾子言曰：“鸟之将死，其鸣也哀；人之将死，其言也善。君子所贵乎道者三：动容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍矣。笾豆之事，则有司存。”

8. 子曰：“兴于《诗》，立于礼，成于乐。”

9. 子曰：“民可使由之，不可使知之。”

13. 子曰：“笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”

14. 子曰：“不在其位，不谋其政。”

15. 子曰：“师挚之始，《关雎》之乱，洋洋乎盈耳哉！”

### 子罕第九（节选）

3. 子曰：“麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，泰也。虽违众，吾从下。”

4. 子绝四——毋意，毋必，毋固，毋我。

6. 太宰问于子贡曰：“夫子圣者与？何其多能也？”子贡曰：“固天纵之将圣，又多能也。”子闻之，曰：“太宰知我乎！吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。”

13. 子贡曰：“有美玉于斯，韞匱而藏诸？求善贾而沽诸？”子曰：“沽之哉！沽之哉！我待贾者也。”

19. 子曰：“譬如为山，未成一篑，止，吾止也。譬如平地，虽覆一篑，进，吾往也。”

26. 子曰：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”

27. 子曰：“衣敝緼袍，与衣狐貉者立，而不耻者，其由也与？‘不忮不求，何用不臧？’”子路终身诵之。子曰：“是道也，何足以臧？”

28. 子曰：“岁寒，然后知松柏之后凋也。”

29. 子曰：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”

### 乡党第十（节选）

8. 食不厌精，脍不厌细。食饔而餲，鱼馁而肉败，不食。色恶，不食。臭恶，不食。失饪，不食。不时，不食。割不正，不食。不得其酱，不食。肉虽多，不使胜食气。唯酒无量，不及乱。沽酒市脯不食。不撤姜食，不多食。

14. 乡人傺，朝服而立于阼阶。

17. 厩焚。子退朝，曰：“伤人乎？”不问马。

## 先进第十一（节选）

12. 季路问事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”曰：“敢问死。”曰：“未知生，焉知死？”

16. 子贡问：“师与商也孰贤？”子曰：“师也过，商也不及。”曰：“然则师愈与？”子曰：“过犹不及。”

17. 季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之。子曰：“非吾徒也，小子鸣鼓而攻之，可也。”

19. 子曰：“回也其庶乎，屡空。赐不受命，而货殖焉，亿则屡中。”

22. 子路问：“闻斯行诸？”子曰：“有父兄在，如之何其闻斯行之？”冉有问：“闻斯行诸？”子曰：“闻斯行之。”公西华曰：“由也问闻斯行诸，子曰：‘有父兄在’；求也问闻斯行诸，子曰，‘闻斯行之’。亦也惑，敢问。”子曰：“求也退，故进之；由也兼人，故退之。”

## 颜渊第十二（节选）

1. 颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”

2. 仲弓问仁。子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”仲弓曰：“雍虽不敏，请事斯语矣。”

3. 司马牛问仁。子曰：“仁者，其言也讱。”曰：“其言也讱，斯谓之仁已乎？”子曰：“为之难，言之得无讱乎？”

4. 司马牛问君子。子曰：“君子不忧不惧。”曰：“不忧不

惧，斯谓之君子已乎？”子曰：“内省不疚，夫何忧何惧？”

5. 司马牛忧曰：“人皆有兄弟，我独亡。”子夏曰：“商闻之矣：死生有命，富贵在天。君子敬而无失，与人恭而有礼。四海之内，皆兄弟也——君子何患乎无兄弟也？”

7. 子贡问政。子曰：“足食，足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”子曰：“去兵。”子贡曰：“必不得已而去，于斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”

8. 棘子成曰：“君子质而已矣，何以文为？”子贡曰：“惜乎，夫子之说君子也！驷不及舌。文犹质也，质犹文也。虎豹之鞞犹犬羊之鞞。”

9. 哀公问于有若曰：“年饥，用不足，如之何？”有若对曰：“盍彻乎？”曰：“二，吾犹不足，如之何其彻也？”对曰：“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”

11. 齐景公问政于孔子。孔子对曰：“君君，臣臣，父父，子子。”公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”

13. 子曰：“听讼，吾犹人也，必也使无讼乎！”

16. 子曰：“君子成人之美，不成人之恶，小人反是。”

17. 季康子问政孔子。孔子对曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正。”

19. 季康子问政于孔子曰：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”

22. 樊迟问仁。子曰：“爱人。”问知。子曰：“知人。”樊迟未达。子曰：“举直错诸枉，能使枉者直。”樊迟退，见子夏曰：“乡也吾见子夫子而问知，子曰：‘举直错诸枉，能使枉者直’，



何谓也？”子夏曰：“富哉言乎！舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。”

23. 子贡问友。子曰：“忠告而善道之，不可则止，毋自辱焉。”

24. 曾子曰：“君子以文会友，以友辅仁。”

### 子路第十三（节选）

2. 仲弓为季氏宰，问政。子曰：“先有司，赦小过，举贤才。”曰：“焉知贤才而举之？”子曰：“举尔所知。尔所不知，人其舍诸？”

3. 子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎！”子路曰：“有是哉，子之迂也！奚其正？”子曰：“野哉，由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中，刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”

4. 樊迟请学稼。子曰：“吾不如老农。”请学为圃。曰：“吾不如老圃。”樊迟出。子曰：“小人哉，樊须也！上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼？”

5. 子曰：诵《诗》三百，授之以政，不达；使之四方，不能专对；虽多，亦奚以为？”

9. 子适卫，冉有仆。子曰：“庶矣哉！”冉有曰：“既庶矣，又何加焉？”曰：“富之。”曰：“既富矣，又何加焉？”曰：“教之。”

17. 子夏为莒父宰，问政。子曰：“无欲速，无见小利。欲速，则不达；见小利，则大事不成。”

18. 叶公语孔子曰：“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异与是：父为子隐，子为父隐。——直在其中矣。”

20. 子贡问曰：“何如斯可谓之士矣？”子曰：“行己有耻，使于四方，不辱君命，可谓士矣。”曰：“敢问其次。”曰：“宗族称孝焉，乡党称弟焉。”曰：“敢问其次。”曰：“言必信，行必果，硁硁然小人哉！——抑亦可以为次矣。”曰：“今之从政者何如？”子曰：“噫！斗筲之人，何足算也？”

27. 子曰：“刚、毅、木、讷近仁。”

29. 子曰：“善人教民七年，亦可以即戎矣。”

30. 子曰：“以不教民战，是谓弃之。”

#### 宪问第十四（节选）

4. 子曰：“有德者必有言，有言者不必有德。仁者必有勇，勇者不必有仁。”

8. 子曰：“为命，裨谌草创之，世叔讨论之，行人子羽修饰之，东里子产润色之。”

17. 子贡曰：“管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。”子曰：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也。”

22. 子路问事君。子曰：“勿欺也，而犯之。”

24. 子曰：“古之学者为己，今之学者为人。”

42. 子路问君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸？”

## 卫灵公第十五（节选）

8. 子曰：“可与言而不与之言，失人；不可与言而与之言，失言。知者不失人，亦不失言。”

9. 子曰：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”

10. 子贡问为仁。子曰：“工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其上之仁者。”

11. 颜渊问为邦。子曰：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶舞》。放郑声，远小人。郑声淫，小人殆。”

23. 子曰：“君子不以言举人，不以人废言。”

24. 子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎？”子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”

27. 子曰：“巧言乱德。小不忍，则乱大谋。”

30. 子曰：“过而不改，是谓过矣。”

31. 子曰：“吾尝终日不食，终夜不寝；以思，无益，不如学也。”

36. 子曰：“当仁，不让于师。”

40. 子曰：“道不同，不相为谋。”

## 季氏第十六（节选）

1. 季氏将伐颛臾。冉有、季路见于孔子曰：“季氏将有事于颛臾。”孔子曰：“求！无乃尔是过与？夫颛臾，昔者先王以为东蒙主，且在邦域之中矣，是社稷之臣也。何以伐为？”冉有曰：“夫子欲之，吾二臣者皆不欲也。”孔子曰：“求！周任有言曰：‘陈力就列，不能者止。’危而不持，颠而不扶，则将焉用彼相矣？且尔言过矣。虎兕出于柙，龟玉毁于椟中，是谁之过与？”冉有曰：“今夫颛臾，固而近于费，今不取，后世必为子孙忧。”

孔子曰：“求！君子疾夫舍曰欲之而必为之辞。丘也闻有国有家者，不患寡（杨伯峻以为“当作贫”）而患不均，不患贫（杨伯峻以为“当作寡”）而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。夫如是，故远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。今由与求也，相夫子，远人不服，而不能来也；邦分崩离析，而不能守也；而谋动干戈于邦内。吾恐季孙之忧，不在颛臾，而在萧墙之内也。”

2. 孔子曰：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”

4. 孔子曰：“益者三友，损者三友。友直，友谅，友多闻，益矣；友便辟，友善柔，友便佞，损矣。”

5. 孔子曰：“益者三乐，损者三乐。乐节礼乐，乐道人之善，乐多贤友，益矣。乐骄乐，乐佚游，乐宴乐，损矣。”

7. 孔子曰：“君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。”

9. 孔子曰：“生而知之者上也；学而知之者次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下也。”

10. 孔子曰：“君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。”

13. 陈亢问于伯鱼曰：“子亦有异闻乎？”对曰：“未也。尝独立，鲤趋而过庭。曰：‘学诗乎？’对曰：‘未也。’‘不学诗，无以言。’鲤退而学诗。他日，又独立，鲤趋而过庭，曰：‘学礼乎？’对曰：‘不学礼，无以立。’鲤退而学礼。闻斯二者。”陈亢退而喜曰：“问一而得三，闻诗，闻礼，又闻君子之远其子也。”

## 阳货第十七（节选）

2. 子曰：“性相近也，习相远也。”

3. 子曰：“唯上知与下愚不移。”

6. 子张问仁于孔子。孔子曰：“能行五者于天下为仁矣。”“请问之。”曰：“恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”

7. 佛肸召，子欲往。子路曰：“昔者由也闻诸夫子曰：‘亲于其身为不善者，君子不入也。’佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？”子曰：“然。有是言也。不曰坚乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不缁。吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？”

8. 子曰：“由也！女闻六言六蔽乎矣？”对曰：“未也。”“居！吾语女。好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”

9. 子曰：“小子何莫学夫诗？诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君。多识于鸟兽草木之名。”

10. 子谓伯鱼曰：“女为《周南》、《召南》矣乎？人而不为《周南》、《召南》，其犹正墙面而立也与？”

14. 子曰：“道听而涂说，德之弃也。”

15. 子曰：“鄙夫可与事君也与哉？其未得之也，患得之。既得之，患失之。苟患失之，无所不至矣。”

18. 子曰：“恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者。”

19. 子曰：“予欲无言。”子贡曰：“子如不言，则小子何述焉？”子曰：“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉。”

21. 宰我问：“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼

必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”曰：“安。”“女安，则为之！夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安。今女安，则为之！”宰我出。子曰：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也，予也有三年之爱于其父母乎！”

24. 子贡曰：“君子亦有恶乎？”子曰：“有恶：恶称人之恶者，恶居下流而讪上者，恶勇而无礼者，恶果敢而窒者。”曰：“赐也亦有恶乎？”“恶徼以为知者，恶不孙以为勇者，恶讦以为直者。”

25. 子曰：“唯女子与小人为难养也，近之则不孙，远之则怨。”

### 微子第十八（节选）

6. 长沮、桀溺耦而耕，孔子过之，使子路问津焉。长沮曰：“夫执舆者为谁？”子路曰：“为孔丘。”曰：“是鲁孔丘与？”曰：“是也。”曰：“是知津矣。”问于桀溺。桀溺曰：“子为谁？”曰：“为仲由。”曰：“是鲁孔丘之徒与。”对曰：“然。”曰：“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？”耰而不辍。子路行以告。夫子怃然曰：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒而谁与？天下有道，丘不与易也。”

7. 子路从而后，遇丈人，以杖荷蓑。子路问曰：“子见夫子乎？”丈人曰：“四体不勤，五谷不分。孰为夫子？”植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，杀鸡为黍而食之，见其二子焉。明日，子路行以告。子曰：“隐者也。”使子路反见之。至，则行矣。子路曰：“不仕无义。长幼之节，不可废也；君臣之义，如之何其废之？于洁其身，而乱大伦。君子之仕也，行其义也。道之不

行，已知之矣。”

### 子张第十九（节选）

13. 子夏曰：“仕而优则学，学而优则仕。”

22. 卫公孙朝问于子贡曰：“仲尼焉学？”子贡曰：“文武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者。莫不有文武之道焉。夫子焉不学？而亦何常师之有？”

### 尧曰第二十（节选）

2. 子张问于孔子曰：“何如斯可以从政矣？”子曰：“尊五美，屏五恶，斯可以从政矣。”子张曰：“何谓五美？”子曰：“君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛。”子张曰：“何谓惠而不费？”子曰：“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？择可劳而劳之，又谁怨？欲仁而得仁，又焉贪？君子无众寡，无小大，无敢慢，斯不亦泰而不骄乎？君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？”子张曰：“何谓四恶？”子曰：“不教而杀谓之虐；不戒视成谓之暴；慢令致期谓之贼；犹之与人也，出纳之吝谓之有司。”

## 《孟子》选

(据〔清〕焦循《孟子正义》，中华书局校勘本)

### 梁惠王上 (节选)

#### 第一章

孟子见梁惠王，王曰：“叟不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”

孟子对曰：“王何必曰利，亦有仁义而已矣。王曰‘何以利吾国’，大夫曰‘何以利吾家’，士庶人曰‘何以利吾身’，上下交征利，而国危矣！万乘之国，弑其君者，必千乘之家。千乘之国，弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。苟为后义而先利，不夺不餍。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣，何必曰利。”

#### 第三章

梁惠王曰：“寡人之于国也，尽心焉耳矣。河内凶，则移其民于河东，移其粟于河内。河东凶亦然。察邻国之政，无如寡人之用心者。邻国之民不加少，寡人之民不加多，何也？”

孟子对曰：“王好战，请以战喻。填然鼓之，兵刃既接，弃甲曳兵而走，或百步而后止。或五十步而后止，以五十步笑百步，则何如？”



曰：“不可！直不百步耳，是亦走也。”

曰：“王如知此，则无望民之多于邻国也。不违农时，谷不可胜食也。数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也。斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。狗彘食人食而不知检，涂有饿莩而不知发；人死，则曰：‘非我也，岁也。’是何异于刺人而杀之，曰‘非我也，兵也。’王无罪岁，斯天下之民至焉。”

#### 第四章

梁惠王曰：“寡人愿安承教！”

孟子对曰：“杀人以梃与刃，有以异乎？”

曰：“无以异也。”

“以刃与政，有以异乎？”

曰：“无以异也。”

曰：“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也。兽相食，且人恶之；为民父母行政，不免于率兽而食人，恶在其为民父母也？仲尼曰：‘始作俑者，其无后乎！’为其象人而用之也。如之何其使斯民饥而死也。”

#### 第七章

齐宣王问曰：“齐桓晋文之事，可得闻乎？”

孟子对曰：“仲尼之徒，无道桓文之事者，是以后世无传焉。

臣未之闻也。无以，则王乎？”

曰：“德何如则可以王矣？”

曰：“保民而王，莫之能御也。”

曰：“若寡人者，可以保民乎哉？”

曰：“可。”

曰：“何由知吾可也？”

曰：“臣闻之胡斲曰：‘王坐于堂上，有牵牛而过堂下者，王见之曰：牛何之？对曰：将以衅钟。王曰：舍之！吾不忍其觳觫，若无罪而就死地。对曰：然则废衅钟与？曰：何可废也，以羊易之。’不识有诸？”

曰：“有之。”

曰：“是心足以王矣。百姓皆以王为爱也，臣固知王之不忍也。”

王曰：“然。诚有百姓者，齐国虽褊小，吾何爱一牛？即不忍其觳觫，若无罪而就死地，故以羊易之也。”

曰：“王无异于百姓之以王为爱也。以小易大，彼恶知之。王若隐其无罪而就死地，则牛羊何择焉？”

王笑曰：“是诚何心哉？我非爱其财。而易之以羊也，宜乎百姓之谓我爱也。”

曰：“无伤也，是乃仁术也，牛未见羊也。君子之于禽兽也，见其生不忍见其死，闻其声不忍食其肉，是以君子远庖厨也。”

王说曰：“《诗》云：‘他人有心，予忖度之。’夫子之谓也。夫我乃行之，反而求之，不得吾心；夫子言之，于我心有戚戚焉。此心之所以合于王者，何也？”

曰：“有复于王者，曰：‘吾力足以举百钧，而不足以举一羽；明足以察秋毫之末，而不见舆薪。’则王许之乎？”

曰：“否。”

“今恩足以及禽兽，而功不至于百姓者，独何与？然则一羽之不举，为不用力焉；舆薪之不见，为不用明焉；百姓之不见保，为不用恩焉。故王之不王，不为也，非不能也。”

曰：“不为者与不能者之形，何以异？”

曰：“挟太山以超北海，语人曰‘我不能’，是诚不能也。为长者折枝，语人曰‘我不能’，是不为也，非不能也。故王之不王，非挟太山以超北海之类也；王之不王，是折枝之类也。老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼；天下可运于掌。《诗》云：‘刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。’言举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。今恩足以及禽兽，而功不至于百姓者，独何与？权，然后知轻重。度，然后知长短。物皆然，心为甚，王请度之！抑王兴甲兵，危士臣，构怨于诸侯，然后快于心与？”王曰：“否！吾何快于是，将以求吾所大欲也。”

曰：“王之所大欲，可得闻与？”

王笑而不言。

曰：“为肥甘不足于口与？轻暖不足于体与？抑为采色不足视于目与？声音不足听于耳与？便嬖不足使令于前与？王之诸臣，皆足以供之，而王岂为是哉？”

曰：“否，吾不为是也。”

曰：“然则王之所大欲可知已，欲辟土地，朝秦楚，莅中国而抚四夷也。以若所为，求若所欲，犹缘木而求鱼也。”

王曰：“若是其甚与？”

曰：“殆有甚焉！缘木求鱼，虽不得鱼，无后灾。以若所为，求若所欲，尽心力而为之，后必有灾。”

曰：“可得闻与？”

曰：“邹人与楚人战，则王以为孰胜？”

曰：“楚人胜。”

曰：“然则小固不可以敌大，寡固不可以敌众，弱固不可以敌强，海内之地，方千里者九，齐集有其一，以一服八，何以异于邹敌楚哉？盖亦反其本矣。今王发政施仁，使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之涂，天下之欲疾其君者，皆欲赴愬于王，其若是，孰能御之？”

王曰：“吾惛，不能进于是矣。愿夫子辅吾志，明以教我。我虽不敏，请尝试之。”

曰：“无恒产而有恒心者，惟士为能；若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡，然后驱而之善，故民之从之也轻。今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡，此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉？王欲行之，则盍反其本矣！五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”

## 梁惠王下（节选）

### 第一章

庄暴见孟子曰：“暴见于王，王语暴以好乐，暴未有以对也。”曰：“好乐何如？”

孟子曰：“王之好乐甚，则齐国其庶几乎！”

他日见于王曰：“王尝语庄子以好乐，有诸？”

王变乎色曰：“寡人非能好先王之乐也，直好世俗之乐耳！”

曰：“王之好乐甚，则齐其庶几乎！今之乐，由古之乐也。”

曰：“可得闻与？”

曰：“独乐乐，与人乐乐，孰乐？”

曰：“不若与人。”

曰：“与少乐乐，与众乐乐，孰乐？”

曰：“不若与众。”

“臣请为王言乐：今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声，管籥之音，举疾首蹙额而相告曰：‘吾王之好鼓乐，夫何使我至于此极也！父子不相见，兄弟妻子离散。’今王田猎于此，百姓闻王车马之音，见羽旄之美，举疾首蹙额而相告曰：‘吾王之好田猎，夫何使我至于此极也！父子不相见，兄弟妻子离散。’此无他，不与民同乐也。今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声，管籥之音，举欣欣然有喜色而相告曰：‘吾王庶几无疾病与？何以能鼓乐也！’今王田猎于此，百姓闻王车马之音，见羽旄之美，举欣欣然有喜色而相告曰：‘吾王庶几无疾病与？何以能田猎也多！’此无他，与民同乐也。今王与百姓同乐，则王矣。”

#### 第四章

齐宣王见孟子于雪宫，王曰：“贤者亦有此乐乎？”

孟子对曰：“有。人不得则非其上矣。不得而非其上者，非也。为民上而不与民同乐者，亦非也。乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。昔者齐景公问于晏子曰：‘吾欲观于转附、朝儻，遵海而南，放于琅邪；吾何修而可以比于先王观也？’晏子对曰：‘善哉问也！天子适诸侯曰巡狩，巡狩者，巡所守也。诸侯朝于

天子曰述职，述职者，述所职也。无非事者，春省耕而补不足，秋省敛而助不给。夏谚曰：吾王不游，吾何以休？吾王不豫，吾何以助？一游一豫，为诸侯度。今也不然，师行而粮食，饥者弗食，劳者弗息，眊眊胥谗，民乃作愿。方命虐民，饮食若流；流连荒亡，为诸侯忧。从流下而忘反谓之流，从流上而忘反谓之连，从兽无厌谓之荒，乐酒无厌谓之亡；先王无流连之乐，荒亡之行。惟君所行也。’景公悦，大戒于国，出舍于郊。于是始兴发，补不足。召大师曰：‘为我作君臣相说之乐！’盖《徵招》、《角招》是也。其诗曰：‘畜君何尤？’畜君者，好君也。”

## 第六章

孟子谓齐宣王曰：“王之臣，有托其妻子于其友而之楚游者，比其反也，则冻馁其妻子，则如之何？”

王曰：“弃之。”

曰：“士师不能治士，则如之何？”

王曰：“已之。”

曰：“四境之内不治，则如之何？”

王顾左右而言他。

## 第八章

齐宣王问曰：“汤放桀，武王伐纣，有诸？”

孟子对曰：“于传有之。”

曰：“臣弑其君，可乎？”

曰：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”

## 公孙丑上（节选）

### 第六章

孟子曰：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣；以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之：无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。惻隐之心，仁之端也。羞恶之心，义之端也。辞让之心，礼之端也。是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”

## 公孙丑下（节选）

### 第一章

孟子曰：“天时不如地利，地利不如人和。三里之城，七里之郭，环而攻之而不胜。夫环而攻之，必有得天时者矣；然而不胜者，是天时不如地利也。城非不高也，池非不深也，兵革非不坚利也，米粟非不多也，委而去之，是地利不如人和也。故曰：域民不以封疆之界，固国不以山溪之险，威天下不以兵革之利。得道者多助，失道者寡助。寡助之至，亲戚畔之；多助之至，天下顺之。以天下之所顺，攻亲戚之所畔，故君子有不战，战必胜矣。”

## 滕文公上（节选）

### 第四章

有为神农之言者许行，自楚之滕，踵门而告文公曰：“远方之人，闻君行仁政，愿受一廛而为氓。”文公与之处，其徒数十人，皆衣褐，捆屨织席以为食。

陈良之徒陈相，与其弟辛负耒耜而自宋之滕，曰：“闻君行圣人之政，是亦圣人也，愿为圣人氓。”

陈相见许行而大悦，尽弃其学而学焉。

陈相见孟子，道许行之言曰：“滕君则诚贤君也。虽然，未闻道也。贤者与民并耕而食，饔飧而治。今也滕有仓廩府库，则是厉民而以自养也，恶得贤？”

孟子曰：“许子必种粟而后食乎？”

曰：“然。”

“许子必织布而后衣乎？”

曰：“否；许子衣褐。”

“许子冠乎？”

曰：“冠。”

曰：“奚冠？”

曰：“冠素。”

曰：“自织之与？”

曰：“否。以粟易之。”

曰：“许子奚为不自织？”

曰：“害于耕。”

曰：“许子以釜甑爨，以铁耕乎？”

曰：“然。”

“自为之与？”



曰：“否，以粟易之。”

“以粟易械器者，不为厉陶冶；陶冶亦以其械器易粟者，岂为厉农夫哉？且许子何不为陶冶，舍皆取诸其宫中而用之？何为纷纷然与百工交易？何许子之不惮烦？”

曰：“百工之事固不可耕且为也。”

“然则治天下独可耕且为与？有大人之事，有小人之事。且一人之身而百工之所为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰：或劳心，或劳力。劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人；天下之通义也。”

“当尧之时，天下犹未平，洪水横流，泛滥于天下，草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不登，禽兽逼人；兽蹄鸟迹之道交于中国。尧独忧之，举舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山泽而焚之，禽兽逃匿。禹疏九河，瀹济、漯而注诸海，决汝、汉，排淮、泗而注之江，然后中国可得而食也。当是时也，禹八年于外，三过其门而不入，虽欲耕，得乎？”

“后稷教民稼穡，树艺五谷，五谷熟而民人育。人之有道也，饱食煖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。放勋曰：‘劳之来之，匡之直之，辅之翼之，使自得之，又从而振德之。’圣人之忧民如此，而暇耕乎？”

“尧以不得舜为己忧，舜以不得禹、皋陶为己忧。夫以百亩之不易为己忧者，农夫也。分人以财谓之惠，教人以善谓之忠，为天下得人者谓之仁。是故以天下与人易，为天下得人难。孔子曰：‘大哉尧之为君！惟天为大，惟尧则之，荡荡乎民无能名焉！君哉舜也！巍巍乎！有天下而不与焉。’尧舜之治天下，岂无所用其心哉？亦不用于耕耳。”

“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。陈良，楚产也。悦周

公仲尼之道，北学于中国，北方之学者，未能或之先也。彼所谓豪杰之士也。子之兄弟事之数十年，师死而遂倍之。昔者孔子没，三年之外，门人治任将归，人揖于子贡，相向而哭，皆失声，然后归。子贡反，筑室于场，独居三年，然后归。他日，子夏、子张、子游以有若似圣人，欲以所事孔子事之。强曾子，曾子曰：‘不可，江汉以濯之，秋阳以暴之，皜皜乎不可尚矣！’今也南蛮舛舌之人，非先王之道，子倍子之师而学之，亦异子曾子矣。吾闻出于幽谷迁于乔木者，未闻下乔木而入于幽谷者。《鲁颂》曰：‘戎、狄是膺，荆、舒是惩。’周公方且膺之，子是之学，亦为不善变矣。”

“从许子之道，则市贾不贰，国中无伪，虽使五尺之童适市，莫之或欺。布帛长短同，则贾相若；麻缕丝絮轻重同，则贾相若；五谷多寡同，则贾相若；屨大小同，则贾相若。”

曰：“夫物之不齐，物之情也。或相倍蓰，或相什伯，或相千万。子比而同之，是乱天下也。巨屨小屨同贾，人岂为之哉？从许子之道，相率而为伪者也。恶能治国家？”

## 离娄上（节选）

### 第十四章

孟子曰：“求也为季氏宰，无能改于其德，而赋粟倍他日。孔子曰：‘求非我徒也，小子鸣鼓而攻之可也！’由此观之，君不行仁政而富之，皆弃于孔子者也。况于为之强战！争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城，此所谓率土地而食人肉，罪不容于死。故善战者服上刑，连诸侯者次之，辟草莱、任土地者次之。”

## 告子上（节选）

### 第二章

告子曰：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”

孟子曰：“水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”

### 第六章

公都子曰：“告子曰：‘性无善无不善也。’或曰：‘性可以为善，可以为不善，是故文武兴则民好善，幽厉兴则民好暴。’或曰：‘有性善，有性不善，是故以尧为君而有象，以瞽瞍为父而有舜，以纣为兄之子且以为君而有微子启、王子比干。’今日性善，然则彼皆非与？”

孟子曰：“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，人皆有之。羞恶之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也。羞恶之心，义也。恭敬之心，礼也。是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求则得之，舍则失之。或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。《诗》曰：‘天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。’孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！故有物必有则；民之秉彝也，故好是懿德。’”

### 第九章

孟子曰：“无或乎王之不智也。虽有天下易生之物也，一日

暴之，十日寒之，未有能生者也。吾见亦罕矣，吾退而寒之者至矣，吾如有萌焉何哉？今夫弈之为数，小数也。不专心致志，则不得也。弈秋，通国之善弈者也。使弈秋诲二人弈，其一人专心致志，惟弈秋之为听；一人虽听之，一心以为有鸿鹄将至，思援弓缴而射之，虽与之俱学，弗若之矣。为是其智弗若与？曰：非然也。”

## 第十章

孟子曰：“鱼，我所欲也。熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，亦我所欲也。义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也。死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚于生，则凡可以得生者，何不用也！使人之所恶莫甚于死者，则凡可以辟患者，何不为也！由是则生而有不用也，由是则可以辟患而有不为也，是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者。非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死。噲尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也。万钟则不辨礼义而受之，万钟于我何加焉？为宫室之美，妻妾之奉，所识穷乏者得我与？乡为身死而不受，今为宫室之美为之；乡为身死而不受，今为妻妾之奉为之；乡为身死而不受，今为所识穷乏者得我而为之：是亦不可以已乎？此之谓失其本心。”

## 告子下（节选）

### 第十五章

孟子曰：“舜发于畎亩之中，傅说举于版筑之间，胶鬲举于

鱼盐之中，管夷吾举于士，孙叔敖举于海，百里奚举于市。故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。人恒过，然后能改；困于心，衡于虑，而后作；徵于色，发于声，而后喻。入则无法家拂士，出则无敌国外患者，国恒亡。然后知生于忧患，而死于安乐也。”

### 尽心上（节选）

#### 第十四章

孟子曰：“仁言不如仁声之入人深也，善政不如善教之得民也。善政，民畏之；善教，民爱之。善政得民财，善教得民心。”

### 尽心下（节选）

#### 第十四章

孟子曰：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷，则变置。牺牲既成，粢盛既洁，祭祀以时，然而旱干水溢，则变置社稷。”

#### 第三十四章

孟子曰：“说大人，则藐之，勿视其巍巍然。堂高数仞，榱题数尺，我得志弗为也。食前方丈，侍妾数百人，我得志弗为也。般乐饮酒，驱骋田猎，后车千乘，我得志弗为也。在彼者，皆我所不为也。在我者，皆古之制也。吾何畏彼哉？”

### 第三十八章

孟子曰：“由尧舜至于汤五百有余岁，若禹、皋陶则见而知之，若汤则闻而知之。由汤至于文王五百有余岁，若伊尹、莱朱，则见而知之，若文王则闻而知之。由文王至于孔子五百有余岁，若太公望、散宜生则见而知之，若孔子则闻而知之。由孔子而来至于今百有余岁，去圣人之世若此其未远也，近圣人之居若此其甚也，然而无有乎尔，则亦无有乎尔。”

## 《老子》选

(据朱谦之《老子校释》，中华书局校勘本)

### 一章

道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。此两者同出而异名。同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。

### 二章

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。

### 三章

不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。

### 五章

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。天地

之间，其犹橐龠乎？虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中。

## 七章

天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人，后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。

## 八章

上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。

## 十章

载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能如婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？爱民治国，能无为乎？天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无知乎？生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。

## 十一章

三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。

## 十二章

五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼



取此。

## 十四章

视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道以御今之有，能知古始，是谓道纪。

## 十六章

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命；复命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，殒身不殆。

## 十八章

大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。

## 十九章

绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文不足，故令有所属：见素抱朴，少私寡欲。

## 二十二章

曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。是以圣人抱一为天下式。不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故

有功；不自矜，故长。夫唯不争，故天下莫能与之争。古之所谓曲则全，岂虚言哉？诚全而归之。

## 第二十五章

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰返。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

## 第二十八章

知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。朴散则为器，圣人用之则为官长。故大制不割。

## 第三十三章

知人者智，自知者明，胜人者有力，自胜者强。知足者富，强行者有志，不失其所者久，死而不亡者寿。

## 第三十八章

上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无为而无以为。下德无为而有以为。上仁为之而无以为。上义为之而有以为。上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。前识者，道之华而愚之始。是以，大丈夫处其厚不居其薄，处其实不居其华。故去彼取此。

## 四十二章

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。人之所恶，唯孤、寡、不谷，而王公以为称。故物或损之而益，或益之而损。人之所教，我亦教之：强梁者不得其死，吾将以为教父。

## 四十三章

天下之至柔，驰骋天下之至坚。无有人无间。吾是以知无为之有益。不言之教，无为之益，天下希及之。

## 五十六章

知者不言，言者不知。塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同。故不可得而亲，不可得而疏。不可得而利，不可得而害。不可得而贵，不可得而贱。故为天下贵。

## 七十四章

民不畏死，奈何以死惧之？若使民常畏死，而为奇者，吾得执而杀之。孰敢？常有司杀者杀。夫代司杀者杀，是谓代大匠斫，夫代大匠斫，希有不伤其手矣。

## 七十六章

人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。坚强处下，柔弱处上。

## 八十章

小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙，虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。

## 八十一章

信言不美，美言不信，善者不辩，辩者不善。知者不博，博者不知。圣人不积，既以为人己愈有，既以与人己愈多。天之道，利而不害。圣人之道，为而不争。

## 《庄子》选

(据〔清〕郭庆藩《庄子集释》，中华书局校勘本)

### 逍遥游

北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也；怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运则将徙于南冥。南冥者，天池也。

《齐谐》者，志怪者也。《谐》之言曰：“鹏之徙于南冥也，水击三千里，搏扶摇而上者九万里，去以六月息者也。”野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。天之苍苍，其正色邪？其远而无所至极邪？其视下也，亦若是则已矣。

且夫水之积也不厚，则其负大舟也无力。覆杯水于坳堂之上，则芥为之舟；置杯焉则胶，水浅而舟大也。风之积也不厚，则其负大翼也无力。故九万里，则风斯在下矣，而后乃今培风；背负青天而莫之夭阏者，而后乃今将图南。

蜩与学鸠笑之曰：“我决起而飞，抢榆枋，时则不至而控于地而已矣，奚以之九万里而南为？”适莽苍者，三飡而反，腹犹果然；适百里者，宿舂粮；适千里者，三月聚粮。之二虫又何知！

小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥灵者，以五百岁为春，五百岁为秋；上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋。

而彭祖乃今以久特闻，众人匹之，不亦悲乎！

汤之问棘也是已。穷发之北有冥海者，天池也。有鱼焉，其广数千里，未有知其修者，其名为鲲。有鸟焉，其名为鹏，背若太山，翼若垂天之云，搏扶摇羊角而上者九万里，绝云气，负青天，然后图南，且适南冥也。斥鴳笑之曰：“彼且奚适也？我腾跃而上，不过数仞而下，翱翔蓬蒿之间，此亦飞之至也。而彼且奚适也？”此小人之辩也。

故夫知效一官，行比一乡，德合一君，而徵一国者，其自视也亦若此矣。而宋荣子犹然笑之。且举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境，斯已矣。彼其于世未数数然也。虽然，犹有未树也。夫列子御风而行，泠然善也，旬有五日而后反。彼于致福者，未数数然也。此虽免乎行，犹有所待者也。若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。

尧让天下于许由，曰：“日月出矣而燭火不息，其于光也，不亦难乎！时雨降矣而犹浸灌，其于泽也，不亦劳乎！夫子立而天下治，而我犹尸之，吾自视缺然。请致天下。”许由曰：“子治天下，天下既已治也。而我犹代子，吾将为名乎？名者，实之宾也。吾将为宾乎？鸪鹑巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。归休乎君，予无所用天下为！庖人虽不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。”

肩吾问于连叔曰：“吾闻言于接舆，大而无当，往而不返。吾惊怖其言，犹河汉而无极也；大有迳庭，不近人情焉。”连叔曰：“其言谓何哉？”曰：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子。不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物下疵疢而年谷熟。”吾以是狂而不信也。”连叔曰：“然。瞽者无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓

之声。岂唯形骸有聋盲哉？夫知亦有之。是其言也，犹时女也。之人也，之德也，将磅礴万物以为一，世蕲乎乱，熟弊弊焉以天下为事！之人也，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不热。是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧、舜者也，孰肯以物为事！宋人资章甫而适诸越，越人断发文身，无所用之。尧治天下之民，平海内之政，往见四子藐姑射之山，汾水之阳，窅然丧其天下焉。”

惠子谓庄子曰：“魏王贻我大瓠之种，我树之成而实五石，以盛水浆，其坚不能自举也。剖之以为瓢，则瓠落无所容。非不鸣然大也，吾为其无用而掊之。”庄子曰：“夫子固拙于用大矣。宋人有善为不龟手之药者，世世以泝澼纒为事。客闻之，请买其方百金。聚族而谋曰：‘我世世为泝澼纒，不过数金；今一朝而鬻技百金，请与之。’客得之，以说吴王。越有难，吴王使之将，冬与越人水战，大败越人，裂地而封之。能不龟手，一也；或以封，或不免于泝澼纒，则所用之异也。今子有五石之瓠，或不虑以为大樽而浮乎江湖，而忧其瓠落无所容？则夫子犹有蓬之心也夫！”

惠子谓庄子曰：“吾有大树，人谓之樗。其大本拥肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩，立之涂，匠者不顾。今子之言，大而无用，众所同去也。”庄子曰：“子独不见狸狌乎？卑身而伏，以候放者；东西跳梁，不辟高下；中于机辟，死于罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之云。此能为大矣，而不能执鼠。今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！”

## 齐物论（节选）

故昔者尧问于舜曰：“我欲伐宗、脍、胥敖，南面而不释然，其故何也？”舜曰：“夫三子者，犹存乎蓬艾之间。若不释然，何哉？昔者十日并出，万物皆照，而况德之进乎日者乎！”

瞿缺问乎王倪曰：“子知物之所同是乎？”曰：“吾恶乎知之！”“子知子之所不知邪？”曰：“吾恶乎知之！”“然则物无知邪？”曰：“吾恶乎知之！虽然，尝试言之。庸詎知吾所谓知之非不知邪？庸詎知吾所谓不知之非知邪？且吾尝试问乎女：民湿寝则腰疾偏死，皤然乎哉？木处则惴慄恂惧，猨猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，螂蛆甘带，鸱鸦耆鼠，四者孰知正味？猨狙狙以为雌，麋与鹿交，鲋与鱼游。毛嫱丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之塗，樊然殽乱，吾恶能知其辩！”

瞿缺曰：“子不知利害，则至人固不知利害乎？”王倪曰：“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎！”

瞿鹊子问乎长梧子曰：“吾闻诸夫子，圣人不从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道；无谓有谓，有谓无谓，而游乎尘垢之外。夫子以为孟浪之言，而我以为妙道之行也。吾子以为奚若？”

长梧子曰：“是黄帝之所听荧也，而丘也何足以知之！且女亦大早计，见卵而求时夜，见弹而求鸚炙。予尝为女妄言之，女以妄听之。奚旁日月，挟宇宙？为其吻合，置其滑湣，以隶相尊。众人役役，圣人愚屯，参万岁而一成纯。万物尽然，而以是



相蘊。

“予恶乎知说生之非惑邪！予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪！丽之姬，艾封人之子也。晋国之始得之也，涕泣沾襟，及其至于王所，与王同筐床，食乌豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蘧生乎！梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也，而愚者自以为觉，窃窃然知之。君乎、牧乎，固哉！丘也与女，皆梦也；予谓女梦，亦梦也。是其言也，其名为吊诡。万世之后而一遇大圣，知其解者，是旦暮遇之也！”

“既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我与若不能相知也，则人固受其黷闇，吾谁使正之？使同乎若者正之？既与若同矣，恶能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，恶能正之！使异乎我与若者正之？既异乎我与若矣，恶能正之！使同乎我与若者正之？既同乎我与若矣，恶能正之！然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？”

“何谓和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也亦无辩；然若果然也，则然之异乎不然也亦无辩。化声之相待，若其不相待，和之以无倪，因之以曼衍，所以穷年也。忘年忘义，振于无竟，故寓诸无竟。”

罔两问景曰：“曩子行，今子止；曩子坐，今子起。何其无特操与？”景曰：“吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜩翼邪？恶识所以然？恶识所以不然？”

昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蓬蓬然周也。不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为

周与？周与胡蝶，则必有分矣。此之谓物化。

### 养生主

吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已！已而为知者，殆而已矣。为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。

庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会。文惠君曰：“嘻，善哉！技盖至此乎？”庖丁释刀对曰：“臣之所好者道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非全牛者。三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然。技经肯綮之未尝，而况大辄乎！良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有间，而刀刃者无厚；以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣，是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟。动刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。”文惠君曰：“善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉。”

公文轩见右师而惊曰：“是何人也？恶乎介也？天与？其人与？”曰：“天也，非人也。天之生是使独也，人之貌有与也。以是知其天也，非人也。”

泽雉十步一啄，百步一饮，不蕲畜乎樊中。神虽王，不善也。

老聃死，秦失吊之，三号而出。弟子曰：“非夫子之友邪？”曰：“然。”“然则吊焉若此，可乎？”曰：“然。始也吾以为其人也，而今非也。向吾入而吊焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭

之，如哭其母。彼其所以会之，必有不薪言而言，不薪哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑。适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之县解。”

指穷于为薪，火传也，不知其尽也。

### 人间世（节选）

颜回见仲尼，请行。曰：“奚之？”曰：“将之卫。”曰：“奚为焉？”曰：“回闻卫君，其年壮，其行独；轻用其国，而不见其过；轻用民死，死者以国量乎泽若蕉，民其无如矣。回尝闻之夫子曰：‘治国去之，乱国就之，医门多疾。’愿以所闻思其则，庶几其国有瘳乎！”

仲尼曰：“嘻！若殆往而刑耳！夫道不欲杂，杂则多，多则扰，扰则忧，忧而不救。古之至人，先存诸己而后存诸人。所存于己者未定，何暇至于暴人之所行！”

“且若亦知夫德之所荡而知之所为出乎哉？德荡乎名，知出乎争。名也者，相轧也；知也者，争之器也。二者凶器，非所以尽行也。

“且德厚信砮，未达人气，名闻不争，未达人心。而强以仁义绳墨之言术暴人之前者，是以人恶有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之，若殆为人菑夫？且苟为悦贤而恶不肖，恶用而求有以异？若唯无诏，王公必将乘人而斗其捷。而目将茨之，而色将平之，口将营之，容将形之，心且成之。是以火救火，以水救水，名之曰益多。顺始无穷，若殆以不信厚言，必死于暴人之前矣！”

“且昔者桀杀关龙逢，纣杀王子比干，是皆修其身以下伋拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其修以挤之，是好名者也。

昔者尧攻丛枝、胥敖，禹攻有扈，国为虚厉，身为刑戮；其用兵不止，其求实无已。是皆求名实者也，而独不闻之乎？名实者，圣人之所不能胜也，而况若乎！虽然，若必有以也，尝以语我来！”

颜回曰：“端而虚，勉而一。则可乎？”曰：“恶，恶可！夫以阳为充孔扬，采色不定，常人之所不违，因案人之所感，以求容与其心，名之曰日渐之德不成，而况大德乎！将执而不化，外合而内不訾，其庸讵可乎！”

“然则我内直而外曲，成而上比。内直者，与天为徒。与天为徒者，知天子之与己皆天之所子。而独以己言蕲乎而人善之，蕲乎而人不善之邪？若然者，人谓之童子，是之谓与天为徒。外曲者，与人之为徒也。擎跽曲拳，人臣之礼也，人皆为之，吾敢不为邪？为人之所为者，人亦无疵焉，是之谓与人为徒。成而上比者，与古为徒，其言虽教，谄之实也。古之有也，非吾有也。若然者，虽直而不病，是之谓与古为徒。若是则可乎？”仲尼曰：“恶，恶可！大多政，法而不谄，虽固亦无罪。虽然，止是耳矣，夫胡可以及化！犹师心者也。”

颜回曰：“吾无以进矣，敢问其方。”仲尼曰：“斋，吾将语若！有心而为之，其易邪？易之者，暝天不宜。”颜回曰：“回之家贫，唯不饮酒茹荤者数月矣。如此，则可以为斋乎？”曰：“是祭祀之斋，非心斋也。”回曰：“敢问心斋。”仲尼曰：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气！听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”

颜回曰：“回之未始得使，实自回也；得使之也，未始有回也。可谓虚乎？”夫子曰：“尽矣。吾语若！若能人游其樊而无感其名，人则鸣，不人则止。无门无毒，一宅而寓于不得已，则几

矣。绝迹易，无行地难。为人使易以伪，为天使难以伪。闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也；闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。瞻彼阒者，虚室生白，吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰，夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！是万物之化也，禹舜之所纽也，伏戏几蘧之所行终，而况散焉者乎！”

匠石之齐，至于曲辕，见栎社树。其大蔽数千牛，絜之百围，其高临山十仞而后有枝，其可以为舟者旁十数。观者如市，匠伯不顾，遂行不辍。弟子厌观之，走及匠石，曰：“自吾执斧斤以随夫子，未尝见材如此其美也。先生不肯视，行不辍，何邪？”曰：“已矣，勿言之矣！散木也，以为舟则沈，以为棺槨则速腐，以为器则速毁，以为门户则液樗，以为柱则蠹。是不材之木也，无所可用，故能若是之寿。”

匠石归，栎社见梦曰：“女将恶乎比予哉？若将比予于文木邪？夫狙梨橘柚，果蓏之属，实熟则剥，剥则辱；大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不终其天年而中道夭，自掊击于世俗者也。物莫不若是。且予求无所可用久矣，几死，乃今得之，为予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也若与予也皆物也，奈何哉其相物也？而几死之散人，又恶知散木！”

匠石觉而诊其梦。弟子曰：“趣取无用，则为社何邪？”曰：“密！若无言！彼亦直寄焉，以为不知己者诟厉也。不为社者，且几有翦乎！且也彼其所保与众异，而以义喻之，不亦远乎！”

南伯子綦游乎商之丘，见大木焉有异，结驷千乘，隐将芘其所藪。子綦曰：“此何木也哉？此必有异材夫！”仰而视其细枝，则拳曲而不可以为栋梁；俯而视其大根，则轴解而不可以为棺槨；啮其叶，则口烂而为伤；嗅之，则使人狂醒，三日而不已。

子綦曰：“此果不材之木也，以至于此其大也。嗟乎神人，以此不材！”宋有荆氏者，宜楸柏桑。其拱把而上者，求狙猴之

杙者斩之；三围四围，求高明之丽者斩之；七围八围，贵人富商之家求榦傍者斩之。故未终其天年，而中道之夭于斧斤，此材之患也。故解之以牛之白颡者与豚之亢鼻者，与人有痔病者不可以适河。此皆巫祝以知之矣，所以为不祥也。此乃神人之所以为大祥也。

孔子适楚，楚狂接舆游其门曰：“凤兮凤兮，何如德之衰也！来世不可待，往世不可追也。天下有道，圣人成焉；天下无道，圣人生焉。方今之时，仅免刑焉。福轻乎羽，莫之知载；祸重乎地，莫之知避。已乎已乎。临人以德！殆乎殆乎，画地而趋！迷阳迷阳，无伤吾行！吾行郤曲，无伤吾足！”

山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知无用之用也。

### 德充符（节选）

申徒嘉，兀者也，而与郑子产同师于伯昏无人。子产谓申徒嘉曰：“我先出则子止，子先出则我止。”其明日，又与合堂同席而坐。子产谓申徒嘉曰：“我先出则子止，子先出则我止。今我将出，子可以止乎，其未邪？且子见执政而不违，子齐执政乎？”申徒嘉曰：“先生之门，固有执政焉如此哉？子而说子之执政而后人者也？闻之曰：‘鑑明则尘垢不止，止则不明也。久与贤人处则无过。’今子之所取大者，先生也，而犹出言若是，不亦过乎？”

子产曰：“子即若是矣，犹与尧争善，计子之德不足以自反邪？”申徒嘉曰：“自状其过以不当亡者众，不状其过以不当存者寡。知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。游于羿之毂中。中央者，中地也，然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣，我怫然而怒；而适先生之所，则废然而反。不知先生之洗我

以善邪？吾与夫子游十九年矣，而未尝知吾兀者也。今子与我游于形骸之内，而子索我于形骸之外，不亦过乎？”子产蹴然改容更貌曰：“子无乃称！”

鲁有兀者叔山无趾，踵见仲尼。仲尼曰：“子不谨，前既犯患若是矣。虽今来，何及矣！”无趾曰：“吾唯不知务而轻用吾身，吾是以亡足。今吾来也，犹有尊足者存，吾是以务全之也。夫天无不覆，地无不载，吾以夫子为天地，安知夫子之犹若是也！”孔子曰：“丘则陋矣。夫子胡不入乎，请讲以所闻！”无趾出。孔子曰：“弟子勉之！夫无趾，兀者也，犹务学以复补前行之恶，而况全德之人乎！”

无趾语老聃曰：“孔丘之于至人，其未邪？彼何冥冥以学子为？彼且斲以谀诡幻怪之名闻，不知至人之以是为己桎梏邪？”老聃曰：“胡不直使彼以死生为一条，以可不可为一贯者，解其桎梏，其可乎？”无趾曰：“天刑之，安可解！”

鲁哀公问于仲尼曰：“卫有恶人焉，曰哀骀它。丈夫与之处者，思而不能去也。妇人见之，请于父母曰：‘与为人妻，宁为夫子妾’者，十数而未止也。未尝有闻其唱者也，常和人而已矣。无君人之位以济乎人之死，无聚禄以望人之腹。又以恶骇天下，和而不唱，知不出乎四域，且而雌雄合乎前，是必有异乎人者也。寡人召而观之，果以恶骇天下。与寡人处，不至以月数，而寡人有意乎其为人也；不至乎期年，而寡人信之。国无宰，寡人传国焉。闷然而后应。汜然而若辞，寡人丑乎，卒授之国。无几何也，去寡人而行，寡人邴焉若有亡也，若无与乐是国也。是何人者也？”

仲尼曰：“丘也尝使于楚矣，适见豚子食于其死母者，少焉胸若皆弃之而走。不见己焉尔，不得类焉尔。所爱其母者，非爱其形也，爱使其形者也。战而死者，其人之葬也不以鬻资；别者

之屨，无为爱之；皆无其本矣。为天子之诸御，不爪翦，不穿耳；取妻者止于外，不得复使。形全犹足以为尔，而况全德之人乎！今哀骀它未言而信，无功而亲，使人授己国，唯恐其不受也，是必才全而德不形者也。”

哀公曰：“何谓才全？”仲尼曰：“死生存亡，穷达贫富，贤与不肖毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也；日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也。故不足以滑和，不可入于灵府。使之和豫，通而不失于兑，使日夜无郤而与物为春，是接而生时于心者也。是之谓才全。”“何谓德不形？”曰：“平者，水停之盛也。其可以为法也，内保之而外不荡也。德者，成和之脩也。德不形者，物不能离也。”

哀公异日以告闵子曰：“始也吾以南面而君天下，执民之纪而忧其死，吾自以为至通矣。今吾闻至人之言，恐吾无其实，轻用吾身而亡其国。吾与孔丘，非君臣也，德友而已矣。”

闾跂支离无脤说卫灵公，灵公说之；而视全人，其脰肩肩。瓮瓮大癩说齐桓公，桓公说之；而视全人，其脰肩肩。故德有所长而形有所忘，人不忘其所忘而忘其所不忘，此谓诚忘。故圣人有所游，而知为孽，约为胶，德为接，工为商。圣人不谋，恶用知？不斲，恶用胶？无丧，恶用德？不货，恶用商？四者，天鬻也。天鬻者，天食也。既受食于天，又恶用人！有人之形，无人之情。有人之形，故群于人；无人之情，故是非不得于身。眇乎小哉，所以属于人也！瞽乎大哉，独成其天！

惠子谓庄子曰：“人故无情乎？”庄子曰：“然”。惠子曰：“人而无情，何以谓之人？”庄子曰：“道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？”惠子曰：“既谓之人，恶得无情？”庄子曰：“是非吾所谓情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”惠子曰：“不益生，何以有其身？”庄子曰：“道



与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。今子外乎子之神，劳乎子之精，倚树而吟，据槁梧而瞑。天选子之形，子以坚白鸣！”

### 大宗师（节选）

夫道有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。狝韦氏得之，以挈天地；伏戏氏得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；堪坏得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颀顼得之，以处玄宫；禹强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星。

南伯子葵问乎女偶曰：“子之年长矣，而色若孺子，何也？”曰：“吾闻道矣。”南伯子葵曰：“道可得学邪？”曰：“恶！恶可！子非其人也。夫卜梁倚有圣人之才而无圣人之道，我有圣人之道而无圣人之才，吾欲以教之，庶几其果为圣人乎！不然，以圣人之道告圣人之才，亦易矣。吾犹守而告之，参日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。杀生者不死，生生者不生。其为物，无不将也，无不迎也；无不毁也，无不成也。其名为撝宁。撝宁也者，撝而后成者也。”

子桑户、孟子反、子琴张三人相与友，曰：“孰能相与于无相与，相为于无相为？孰能登天游雾，挠挑无极，相忘以生，无所终穷？”三人相视而笑，莫逆于心，遂相与为友。

莫然有间而子桑户死，未葬。孔子闻之，使子贡往侍事焉。或编曲，或鼓琴，相和而歌曰：“嗟来桑户乎！嗟来桑户乎！而已反其真，而我犹为人猗！”子贡趋而进曰：“敢问临尸而歌，礼乎？”二人相视而笑曰：“是恶知礼意！”

子贡反，以告孔子，曰：“彼何人者邪？修行无有，而外其形骸，临尸而歌：颜色不变，无以命之。彼何人者邪？”

孔子曰：“彼，游方之外者也；而丘，游方之内者也。外内不相及，而丘使女往吊之，丘则陋矣。彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。彼以生为附赘县疣，以死为决疢溃痂，夫若然者，又恶知死生先后之所在！假于异物，托于同体；忘其肝胆，遗其耳目；反覆终始，不知端倪；芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。彼又恶能愤愤然为世俗之礼，以观众人之耳目哉！”

子贡曰：“然则夫子何方之依？”孔子曰：“丘，天之戮民也。虽然，吾与汝共之。”子贡曰：“敢问其方。”孔子曰：“鱼相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而养给；相造乎道者，无事而生定。故曰，鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术。”子贡曰：“敢问畸人。”曰：“畸人者，畸于人而侔于天。故曰，天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。”

意而子见许由。许由曰：“尧何以资汝？”意而子曰：“尧谓我：‘汝必躬服仁义而明言是非。’”许由曰：“而奚来为积？夫尧既已黜汝以仁义，而劓汝以是非矣，汝将何以游夫遥荡恣睢转徙之塗乎？”意而子曰：“虽然，吾愿游于其藩。”

许由曰：“不然。夫盲者无以与乎眉目颜色之好，瞽者无以与乎青黄黼黻之观。”意而子曰：“夫无庄之失其美，据梁之失其力，黄帝之亡其知，皆在炉捶之间耳。庸詎知夫造物者之不息我黥而补我劓，使我乘成以随先生邪？”

许由曰：“噫！未可知也。我为汝言其大略。吾师乎！吾师

乎！肇万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，覆载天地刻雕众形而不为巧，此所游已。”

颜回曰：“回益矣。”仲尼曰：“何谓也！”曰：“回忘仁义矣。”曰：“可矣，犹未也。”他日，复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回忘礼乐矣。”曰：“可矣，犹未也。”他日，复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”仲尼曰：“同则无好也，化则无常也，而果其贤乎！丘也请从而后也。”

### 应帝王（节选）

齧缺问于王倪，四问而四不知。齧缺因跃而大喜，行以告蒲衣子。

蒲衣子曰：“而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏；其犹藏仁以要人，亦得人矣，而未始出于非人。泰氏，其卧徐徐，其觉于于；一以己为马，一以己为牛；其知情信，其德甚真，而未始入于非人。”

天根游于殷阳，至蓼水之上，适遭无名人而问焉，曰：“请问为天下。”无名人曰：“去！汝鄙人也，何问之不豫也！予方将与造物者为人，厌，则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜垠之野。汝又何帛以治天下感予之心为？”又复问。无名人曰：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”

阳子居见老聃，曰：“有人于此，向疾强梁，物彻疏明，学道不勌。如是者，可比明王乎？”老聃曰：“是于圣人也，胥易技系，劳形怵心者也。且也虎豹之文来田，猿狙之便执糜之狗来藉。如是者，可比明王乎？”阳子居蹴然曰：“敢问明王之治。”

老聃曰：“明王之治，功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃；有莫举名，使物自喜；立乎不测，而游于无有者也。”

无为名尸，无为谋府；无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕；尽其所受乎天，而无见得，亦虚而已。至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。

南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而浑沌死。

### 马 蹄（节选）

马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒。齧草饮水，翘足而陆，此马之真性也。虽有义台路寝，无所用之。及至伯乐，曰：“我善治马。”烧之，剔之，刻之，雒之，连之以羁馵，编之以皂栈，马之死者十二三矣；饥之，渴之，驰之，骤之，整之，齐之，前有楛饰之患，而后有鞭策之威，而马之死者已过半矣。陶者曰：“我善治埴，圜者中规，方者中矩。”匠人曰：“我善治木，曲者中钩，直者应绳。”夫埴木之性，岂欲中规矩钩绳哉？然且世世称之曰“伯乐善治马而陶匠善治埴木”，此亦治天下者之过也。

吾意善治天下者不然。彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。

夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。及至圣人，蹇蹇为仁，踉跄为义，而天下始疑矣；澶漫为

乐，摘僻为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺尊！白玉不毁，孰为珪璋！道德不废，安取仁义！性情不离，安用礼乐！五色不乱，孰为文采！五声不乱，孰应六律！夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。

夫马，陆居则食草饮水，喜则交颈相靡，怒则分背相踶。马知己此矣。夫加之以衡扼，齐之以月题，而马知介倪闾扼鸶曼诡衔窃轡。故马之知而恣至盗者，伯乐之罪也。

夫赫胥氏之时，民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游，民能以此矣。及至圣人，屈折礼乐以匡天下之形，县跂仁义以慰天下之心，而民乃始踈跂好知，争归于利，不可止也。此亦圣人之过也。

### 胠 篋（节选）

将为胠篋、探囊、发匱之盗而为守备，则必摄絨滕、固肩鍤，此世俗之所谓知也。然而巨盗至，则负匱、揭篋、担囊而趋；唯恐絨滕、肩鍤之不固也。然则乡之所谓知者，不乃为大盗积者也？故尝试论之，世俗之所谓知者，有不为大盗积者乎？所谓圣者，有不为大盗守者乎？

故绝圣弃知，大盗乃止。擿玉毁珠，小盗不起。焚符破玺，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不争；殫残天下之圣法，而民始可与论议。擢乱六律，铄绝竽瑟，塞瞽旷之耳，而天下始人含其聪矣；灭文章，散五采，胶离朱之目，而天下始人含其明矣。毁绝钩绳而弃规矩，搯工倕之指，而天下始人有其巧矣。故曰：大巧若拙。削曾、史之行，钳杨、墨之口，攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。彼人含其明，则天下不铄矣；人含其聪，则天下不累矣；人含其知，则天下不惑矣；人含其德，则天下不僻矣。彼曾、史、杨、墨、师旷、工倕、离朱，皆外立其德而以燿乱天下

者也，法之所无用也。

## 秋 水（节选）

秋水时至，百川灌河，泾流之大，两涘渚崖之间，不辨牛马。于是焉河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己。顺流而东行，至于北海，东面而视，不见水端，于是焉河伯始旋其面目，望洋向若而叹曰：“野语有之曰：‘闻道百以为莫己若者’，我之谓也。且夫我尝闻少仲尼之闻而轻伯夷之义者，始吾弗信；今我睹子之难穷也，吾非至于子之门则殆矣，吾长见笑于大方之家。”

北海若曰：“井蛙不可以语于海者，拘于虚也；夏虫不可以语于冰者，笃于时也；曲士不可以语于道者，束于教也。今尔出于崖涘，观于大海，乃知尔丑，尔将可与语大理矣。天下之水，莫大于海，万川归之，不知何时止而不盈；尾间泄之，不知何时已而不虚；春秋不变，水旱不知。此其过江河之流，不可为量数。而吾未尝以此自多者，自以比形于天地而受气于阴阳，吾在于天地之间，犹小石小木之在大山也，方存乎见少，又奚以自多！计四海之在天地之间也，不似壘空之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在大仓乎？号物之数谓之万，人处一焉；人卒九州，谷食之所生，舟车之所通，人处一焉；此其比万物也，不似豪末之在于马体乎？五帝之所连，三王之所争，仁人之所忧，任士之所劳，尽此矣。伯夷辞之以为名，仲尼语之以为博，此其自多也，不似尔向之自多于水乎？”

河伯曰：“然则吾大天地而小毫末，可乎？”北海若曰：“否。夫物，量无穷，时无止，分无常，终始无故。是故大知观于远近，故小而不寡，大而不多，知量无穷；证纛今故，故遥而不闷，掇而不跂，知时无止；察乎盈虚，故得而不喜，失而不忧，知分之无常也；明乎坦途，故生而不说，死而不祸，知终始之不

可故也。计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若未生之时；以其至小求穷其至大之域，是故迷乱而不能自得也。由此观之，又何以知毫末之足以定至细之倪！又何以知天地之足以穷至大之域！”

河伯曰：“世之议者皆曰：‘至精无形，至大不可围。’是信情乎？”北海若曰：“夫自细视大者不尽，自大视细者不明。夫精，小之微也；埤，大之殷也；故异便。此势之有也。夫精粗者，期于有形者也；无形者，数之所不能分也；不可围者，数之所不能穷也。可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉。是故大人之行，不出乎害人，不多仁恩；动不为利，不贱门隶；货财弗争，不多辞让；事焉不借人，不多食乎力，不贱贪污；行殊乎俗，不多辟异；为在从众，不贱佞谄；世之爵禄不足以为劝，戮耻不足以为辱；知是非之不可为分，细大之不可为倪。闻曰：‘道人不闻，至德不得，大人无己。’约分之至也。”

河伯曰：“若物之外，若物之内，恶至而倪贵贱？恶至而倪小大？”北海若曰：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小；知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无；知东西之相反而不可以相无，则功分定矣。以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非；知尧、桀之自然而相非，则趣操睹矣。昔者尧、舜让而帝，之唵让而绝；汤、武争而王，白公争而灭。由此观之，争让之礼，尧、桀之行，贵贱有时，未可以为常也。梁丽可以冲城，而不可以窒穴，言殊器也；骐驎骅骝，一日而驰千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也；鸱鸢

夜撮蚤，察毫末，昼出瞋目而不见丘山，言殊性也。故曰：盖师是而无非，师治而无乱乎？是未明天地之理，万物之情者也。是犹师天而无地，师阴而无阳，其不可行明矣。然且语而不舍，非愚则诬也。帝王殊禅，三代殊继。差其时，逆其俗者，谓之篡夫；当其时，顺其俗者，谓之义徒。默默乎河伯！女恶知贵贱之门，小大之家！”

河伯曰：“然则我何为乎，何不为乎？吾辞受趣舍，吾终奈何？”北海若曰：“以道观之，何贵何贱，是谓反衍；无拘而志，与道大蹇。何少何多，是谓谢施；无一而行，与道参差。严严乎若国之有君，其无私德；繇繇乎若祭之有社，其无私福；泛泛乎其若四方之无穷，其无所畛域。兼怀万物，其孰承翼？是谓无方。万物一齐，孰短孰长？道无终始，物有死生，不恃其成；一虚一满，不位乎其形。年不可举，时不可止；消息盈虚，终则有始。是所以语大义之方，论万物之理也。物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。何为乎，何不为乎？夫固将自化。”

河伯曰：“然则何贵于道邪？”北海若曰：“知道者必达于理，达于理者必明于权，明于权者不以物害己。至德者，火弗能热，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼。非谓其薄之也，言察乎安危，宁于祸福，谨于去就，莫之能害也。故曰：天在内，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得；踴蹶而屈伸，反要而语极。”曰：“何谓天？何谓人？”北海若曰：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真。”

庄子钓于濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：“愿以境内累矣！”庄子持竿不顾，曰：“吾闻楚有神龟，死已三千岁矣，王巾笥而藏之庙堂之上。此龟者，宁其死为留骨而贵乎？宁其生而曳尾于涂中乎？”二大夫曰：“宁生而曳尾涂中。”庄子曰：“往矣！”



吾将曳尾于涂中。”

惠子相梁，庄子往见之。或谓惠子曰：“庄子来，欲代子相。”于是惠子恐，搜于国中三日三夜。庄子往见之，曰：“南方有鸟，其名为鹓鶵，子知之乎？夫鹓鶵，发于南海而飞于北海，非梧桐不止，非练实不食，非醴泉不饮。于是鸱得腐鼠，鹓鶵过之，仰而视之曰：‘嚇！’今子欲以子之梁国而嚇我邪？”

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：“儻鱼出游从容，是鱼之乐也。”惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”惠子曰：“我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣。”庄子曰：“请循其本。子曰‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我，我知之濠上也。”

### 达 生（节选）

纪渚子为王养斗鸡。十日而问：“鸡已乎？”曰：“未也，方虚憍而恃气。”十日又问，曰：“未也。犹应向景。”十日又问，曰：“未也，犹疾视而盛气。”十日又问，曰：“几矣。鸡虽有鸣者，已无变矣，望之似木鸡矣，其德全矣，异鸡无敢应者，反走矣。”

孔子观于吕梁，县水三十仞，流沫四十里，鼋鼉鱼鳖之所不能游也。见一丈夫游之，以为有苦而欲死也，使弟子并流而拯之。数百步而出，被发行歌而游于塘下。孔子从而问焉，曰：“吾以子为鬼，察子则人也。请问，蹈水有道乎？”曰：“亡，吾无道。吾始乎故，长乎性，成乎命。与齐俱人，与汨偕出，从水之道而不为私焉。此吾所以蹈之也。”孔子曰：“何谓始乎故，长乎性，成乎命？”曰：“吾生于陵而安于陵，故也；长于水而安于水，性也；不知吾所以然而然，命也。”

梓庆削木为鐻，鐻成，见者惊犹鬼神。鲁侯见而问焉，曰：

“子何术以为焉？”对曰：“臣工人，何术之有？虽然，有一焉。臣将为鑿，未尝敢以耗气也，必齐以静心。齐三日，而不敢怀庆赏爵禄；齐五日，不敢怀非誉巧拙；齐七日，辄然忘吾有四肢形体也。当是时也，无公朝，其巧专而外骨消。然后入山林，观天性；形躯至矣，然后成见鑿，然后加手焉；不然则已，则以天合天，器之所以疑神者，其是与！”

昔者有鸟止于鲁郊，鲁君说之，为具太牢以飧之，奏九韶以乐之，鸟乃始忧悲眩视，不敢饮食。此之谓以己养养鸟也。若夫以鸟养养鸟者，宜栖之深林，浮之江湖，食之以委蛇，则平陆而已矣。

### 外 物（节选）

庄周家贫，故往贷粟于监河侯。监河侯曰：“诺。我将得邑金，将贷子三百金，可乎？”庄周忿然作色曰：“周昨来，有中道而呼者。周顾视车辙中，有鲋鱼焉。周问之曰：‘鲋鱼来！子何为者邪？’对曰：‘我，东海之波臣也。君岂有斗升之水而活我哉？’周曰：‘诺。我且南游吴越之王，激西江之水而迎子，可乎？’鲋鱼忿然作色曰：‘吾失我常与，我无所处。吾得斗升之水然活耳，君乃言此，曾不如早索我于枯鱼之肆！’”

任公子为大钩巨缗，五十犗以为饵，蹲乎会稽，投竿东海，且旦而钓，期年不得鱼。已而大鱼食之，牵巨钩，陷没而下，鬣扬而奋鬣，白波如山，海水震荡，声侔鬼神，惮赫千里。任公子得若鱼，离而腊之，自制河以东，苍梧已北，莫不厌若鱼者。已而后世轻才讽说之徒，皆惊而相告也。夫揭竿累，趣灌渎，守鲋鮒，其于得大鱼难矣。饰小说以干县令，其于大达亦远矣，是以未尝闻任氏之风俗，其不可与经于世亦远矣。

## 《史记》选

(据中华书局标点本，编者改繁体为简体，勘削异文。选篇篇幅长者有删减)

### 项羽本纪（节选）

项籍者，下相人也，字羽。初起时，年二十四，其季父项梁，梁父即楚将项燕，为秦将王翦所戮者也。项氏世世为楚将，封于项，故姓项氏。项籍少时，学书不成，去学剑，又不成，项梁怒之。籍曰：“书足以记名姓而已，剑一人敌，不足学，学万人敌。”于是项梁乃教籍兵法，籍大喜，略知其意，又不肯竟学。项梁杀人，与籍避仇于吴中，吴中贤士大夫皆出项梁下。每吴中有大徭役及丧，项梁常为主办，阴以兵法部勒宾客及子弟，以是知其能。秦始皇帝游会稽，渡浙江，梁与籍俱观。籍曰：“彼可取而代也！”梁掩其口，曰：“毋妄言，族矣！”梁以此奇籍。籍长八尺余，力能扛鼎，才气过人，虽吴中子弟皆已惮籍矣。

秦二世元年七月，陈涉等起大泽中。其九月，会稽守通谓梁曰：“江西皆反，此亦天亡秦之时也。吾闻先即制人，后则为人所制。吾欲发兵，使公及桓楚将。”是时桓楚亡在泽中。梁曰：“桓楚亡，人莫知其处，独籍知之耳。”梁乃出，戒籍持剑居外待。梁复入，与守坐，曰：“请召籍，使受命召桓楚。”守曰：“诺。”梁召籍人。须臾，梁胸籍曰：“可行矣！”于是籍遂拔剑斩首头。项梁持守头，佩其印绶。门下大惊，扰乱，籍所击杀数十

百人。一府中皆惴服，莫敢起。梁乃召故所知豪吏，喻以所为起大事，遂举吴中兵。使人收下县，得精兵八千人。梁部署吴中豪杰为校尉、候、司马，有一人不得用，自言于梁，梁曰：“前时某丧，使公主某事，不能办，以此不任用公。”众乃皆伏。于是梁为会稽守，籍为裨将，徇下县。

广陵人召平于是为陈王徇广陵，未能下。闻陈王败走，秦兵又且至，乃渡江矫陈王命，拜梁为楚王上柱国。曰：“江东已定，急引兵西击秦。”项梁乃以八千人渡江而西。

居鄢人范增，年七十，素家居，好奇计。往说项梁曰：“陈涉败固当。夫秦灭六国，楚最无罪。自怀王入秦不反，楚人怜之至今，故楚南公曰：‘楚虽三户，亡秦必楚也。’今陈胜首事，不立楚后而自立，其势不长。今君起江东，楚蜂午之将皆争附君者，以君世世楚将，为能复立楚之后也。”于是项梁然其言，乃求楚怀王孙心民间，为人牧羊，立以为楚怀王，从民所望也。陈婴为楚上柱国，封五县，与怀王都盱台。项梁自号为武信君。

章邯已破项梁军，则以为楚地兵不足忧，乃渡河击赵，大破之。当是时，赵歇为王，陈余为将，张耳为相，皆走人钜鹿城。章邯令王离、涉间围钜鹿，章邯军其南，筑甬道而输之粟。陈余为将，将卒数万人而军钜鹿之北，此所谓河北之军也。

初，宋义所遇齐使者高陵君显在楚军，见楚王曰：“宋义论武信君之军必败，居数日，军果败。兵未战而先见败征，此可谓知兵矣。”王召宋义与计事而大悦之，因置以为上将军，项羽为鲁公，为次将，范增为末将，救赵。诸别将皆属宋义，号为卿子冠军。行至安阳，留四十六日不进。

项羽曰：“吾闻秦军围赵王钜鹿，疾引兵渡河，楚击其外，赵应其内，破秦军必矣。”宋义曰：“不然。夫搏牛之虻不可以破虬虱。今秦攻赵，战胜则兵罢，我承其敝；不胜，则我引兵鼓行

而西，必举秦矣。故不如先斗秦赵。夫被坚执锐，义不如公；坐而运策，公不如义。”因下令军中曰：“猛如虎，很如羊，贪如狼，强不可使者，皆斩之！”乃遣其子宋襄相齐，身送之至无盐，饮酒高会。天寒大雨，士卒冻饥。项羽曰：“将戮力而攻秦，久留不行。今岁饥民贫，士卒食芋菽，军无见粮，乃饮酒高会。不引兵渡河因赵食，与赵并力攻秦，乃曰‘承其敝’。夫以秦之强，攻新造之赵，其势必举赵。赵举而秦强，何敝之承！且国兵新破，王坐不安席，扫境内而专属于将军，国家安危，在此一举。今不恤士卒而徇其私，非社稷之臣。”项羽晨朝上将军宋义，即其帐中斩宋义头，出令军中曰：“宋义与齐谋反楚，楚王阴令羽诛之。”当是时，诸将皆惴服，莫敢枝梧。皆曰：“首立楚者，将军家也。今将军诛乱。”乃相与共立羽为假上将军。使人追宋义子，及之齐，杀之。使桓楚报命于怀王。怀王因使项羽为上将军，当阳君、蒲将军皆属项羽。

项羽已杀卿子冠军，威震楚国，名闻诸侯。乃遣当阳君、蒲将军将卒二万渡河，救钜鹿。战少利，陈余复请兵。项羽乃悉引兵渡河，皆沉船，破釜，烧庐舍，持三日粮，以示士卒必死，无一还心。于是至则围王离，与秦军遇，九战，绝其甬道，大破之，杀苏角，虏王离。涉间不降楚，自烧杀。当是时，楚兵冠诸侯。诸侯军救钜鹿下者十余壁，莫敢纵兵。及楚击秦，诸将皆从壁上观。楚战士无不一以当十，楚兵呼声动天，诸侯军无不人人惴恐。于是已破秦军，项羽召见诸侯将，入辕门，无不膝行而前，莫敢仰视。项羽由是始为诸侯上将军，诸侯皆属焉。

行略定秦地，函谷关有兵守关，不得入。又闻沛公已破咸阳，项羽大怒，使当阳君等击关。项羽遂入，至于戏西。沛公军霸上，未得与项羽相见。沛公左司马曹无伤使人言于项羽曰：“沛公欲王关中，使子婴为相，珍宝尽有之。”项羽大怒，曰：

“旦日飨士卒，为击破沛公军！”当是时，项羽兵四十万，在新丰鸿门；沛公兵十万，在霸上。范增说项羽曰：“沛公居山东时，贪于财货，好美姬；今入关，财物无所取，妇女无所幸，此其志不在小。吾令人望其气，皆为龙虎，成五采，此天子气也。急击勿失！”

楚左尹项伯者，项羽季父也，素善留侯张良。张良是时从沛公。项伯乃夜驰之沛公军，私见张良，具告以事，欲呼张良与俱去。曰：“毋从俱死也。”张良曰：“臣为韩王送沛公，沛公今事有急，亡去不义，不可不语。”良乃入，具告沛公。沛公大惊，曰：“为之奈何？”张良曰：“谁为大王为此计者？”曰：“鲰生说我曰：‘距关，毋内诸侯，秦地可尽王也，’故听之。”良曰：“料大王士卒足以当项王乎？”沛公默然，曰：“固不如也，且为之奈何？”张良曰：“请往谓项伯，言沛公不敢背项王也。”沛公曰：“君安与项伯有故？”张良曰：“秦时与臣游，项伯杀人，臣活之。今事有急，故幸来告良。”沛公曰：“孰与君少长？”良曰：“长于臣。”沛公曰：“君为我呼人，吾得兄事之。”

张良出，要项伯，项伯即入见沛公。沛公奉卮酒为寿，约为婚姻，曰：“吾入关，秋豪不敢有所近，籍吏民，封府库，而待将军。所以遣将守关者，备他盗之出入与非常也。日夜望将军至，岂敢反乎！愿伯俱言臣之不敢倍德也。”项伯许诺，谓沛公曰：“旦日不可不早自来谢项王。”沛公曰：“诺。”

于是项伯复夜去，至军中，具以沛公言报项王。因言曰：“沛公不先破关中，公岂敢入乎？今入有大功而击之，不义也，不如因善遇之。”项王许诺。

沛公旦日从百余骑来见项王，至鸿门，谢曰：“臣与将军戮力而攻秦，将军战河北，臣战河南，然不自意能先入关破秦，得复见将军于此。今者有小人之言，令将军与臣有隙。”项王曰：

“此沛公左司马曹无伤言之，不然，籍何以至此？”项王即日因留沛公与饮。项王、项伯东向坐，亚父南向坐。亚父者，范增也。沛公北向坐，张良西向侍。范增数吕项王，举所佩玉玦以示之者三，项王默然不应。范增起，出召项庄，谓曰：“君王为人不忍，若人，前为寿，寿毕，请以剑舞，因击沛公于坐，杀之。不者，若属皆且为所虏！”庄则人为寿。寿毕，曰：“君王与沛公饮，军中无以为乐，请以剑舞。”项王曰：“诺。”项庄拔剑起舞，项伯亦拔剑起舞，常以身翼蔽沛公，庄不得击。于是张良至军门见樊哙。樊哙曰：“今日之事何如？”良曰：“甚急！今者项庄拔剑舞，其意常在沛公也。”哙曰：“此迫矣，臣请入，与之同命！”哙即带剑拥盾入军门。交戟之卫士欲止不内，樊哙侧其盾以撞，卫士仆地，哙遂入，披帷西向立，瞋目视项王，头发上指，目眦尽裂。项王按剑而跽，曰：“客何为者？”张良曰：“沛公之参乘樊哙者也。”项王曰：“壮士！赐之卮酒。”则与斗卮酒。哙拜谢，起，立而饮之。项王曰：“赐之彘肩。”则与一生彘肩。樊哙覆其盾于地，加彘肩上，拔剑切而啖之。项王曰：“壮士，能复饮乎？”樊哙曰：“臣死且不避，卮酒安足辞！夫秦王有虎狼之心，杀人如不能举，刑人如恐不胜，天下皆叛之。怀王与诸将约曰：‘先破秦入咸阳者王之。’今沛公先破秦入咸阳，毫毛不敢有所近，封闭宫室，还军霸上，以待大王来。故遣将守关者，备他盗之出人与非常也。劳苦而功高如此，未有封侯之赏，而听细说，欲诛有功之人。此亡秦之续耳，窃为大王不取也！”项王未有以应，曰：“坐。”樊哙从良坐。坐须臾，沛公起入厕，因招樊哙出。

沛公已出，项王使都尉陈平召沛公。沛公曰：“今者出，未辞也，为之奈何？”樊哙曰：“大行不顾细谨，大礼不辞小让。如今人方为刀俎，我为鱼肉，何辞为！”于是遂去，乃令张良留谢。

良问曰：“大王来何操？”曰：“我持白璧一双，欲献项王；玉斗一双，欲与亚父。会其怒，不敢献。公为我献之。”张良曰：“谨诺。”当是时，项王军在鸿门下，沛公军在霸上，相去四十里。沛公则置车骑，脱身独骑，与樊哙、夏侯婴、靳强、纪信等四人持剑盾步走，从郾山下，道芷阳间行。沛公谓张良曰：“从此道至吾军，不过二十里耳。度我至军中，公乃入。”沛公已去，间至军中。张良入谢，曰：“沛公不胜枵腹，不能辞。谨使臣良奉白璧一双，再拜献大王足下；玉斗一双，再拜奉大将军足下。”项王曰：“沛公安在？”良曰：“闻大王有意督过之，脱身独去，已至军矣。”项王则受璧，置之坐上。亚父受玉斗，置之地，拔剑撞而破之，曰：“唉！竖子不足与谋。夺项王天下者，必沛公也。吾属今为之虏矣！”沛公至军，立诛杀曹无伤。

项羽自立为西楚霸王，王九郡，都彭城。

汉五年，汉王乃追项王至阳夏南，止军，与淮阴侯韩信、建成侯彭越期会而击楚军。至固陵，而信、越之兵不会。楚击汉军，大破之。汉王复入壁，深堑而自守。谓张子房曰：“诸侯不从约，为之奈何？”对曰：“楚兵且破，信、越未有分地，其不至固宜。君王能与共分天下，今可立致也。即不能，事未可知也。君王能自陈以东傅海，尽与韩信；睢阳以北至穀城，以与彭越；使各自为战，则楚易败也。”汉王曰：“善。”于是乃发使者告韩信、彭越曰：“并力击楚，楚破，自陈以东傅海与齐王，睢阳以北至穀城与彭相国。”使者至，韩信、彭越皆报曰：“请今进兵。”韩信乃从齐往，刘贾军从寿春并行，屠城父，至垓下。大司马周殷叛楚，以舒屠六，举九江兵，随刘贾、彭越皆会垓下，诣项王。

项王军壁垓下，兵少食尽，汉军及诸侯兵围之数重。夜闻汉军四面皆楚歌，项王乃大惊曰：“汉皆已得楚乎？是何楚人之多



也？”项王则夜起，饮帐中。有美人名虞，常幸从；骏马名骓，常骑之。于是项王乃悲歌慷慨，自为诗曰：“力拔山兮气盖世，时不利兮骓不逝。骓不逝兮可奈何，虞兮虞兮奈若何！”歌数阕，美人和之。项王泣数行下，左右皆泣，莫能仰视。

于是项王乃上马骑，麾下壮士骑从者八百余人，直夜溃围南出，驰走。平明，汉军乃觉之，令骑将灌婴以五千骑追之。项王渡淮，骑能属者百余人耳。项王至阴陵，迷失道，问一田父，田父给曰“左。”左，乃陷大泽中。以故汉追及之。项王乃复引兵而东，至东城，乃有二十八骑。汉骑追者数千人。项王自度不能脱，谓其骑曰：“吾起兵至今八岁矣，身七十余战，所当者破，所击者服，未尝败北，遂霸有天下。然今卒困于此，此天之亡我，非战之罪也。今日固决死，愿为诸君快战，必三胜之，为诸君溃围、斩将、刈旗，令诸君知天亡我，非战之罪也。”乃分其骑以为四队，四向。汉军围之数重。项王谓其骑曰：“吾为公取彼一将。”令四面骑驰下，期山东为三处。于是项王大呼驰下，汉军皆披靡，遂斩汉一将。是时，赤泉侯为骑将，追项王，项王瞋目而叱之，赤泉侯人马俱惊，辟易数里。与其骑会为三处。汉军不知项王所在，乃分军为三，复围之。项王乃驰，复斩汉一都尉，杀数十百人，复聚其骑，亡其两骑耳。乃谓其骑曰：“何如？”骑皆伏曰：“如大王言！”

于是项王乃欲东渡乌江。乌江亭长檣船待，谓项王曰：“江东虽小，地方千里，众数十万人，亦足王也。愿大王急渡。今独臣有船，汉军至，无以渡。”项王笑曰：“天之亡我，我何渡为！且籍与江东子弟八千人渡江而西，今无一人还，纵江东父兄怜而王我，我何面目见之！纵彼不言，籍独不愧于心乎？”乃谓亭长曰：“吾知公长者，吾骑此马五岁，所当无敌，尝一日行千里，不忍杀之，以赐公。”乃令骑皆下马步行，持短兵接战。独籍所

杀汉军数百人。项王身亦被十余创。顾见汉骑司马吕马童，曰：“若非吾故人乎？”马童面之，指王翳曰：“此项王也。”项王乃曰：“吾闻汉购我头千金，邑万户，吾为若德。”乃自刎而死。王翳取其头，余骑相蹂践争项王，相杀者数十人。最其后，郎中骑杨喜、骑司马吕马童、郎中吕胜、杨武，各得其一体。五人共会其体，皆是。故分其地为五：封吕马童为中水侯，封王翳为杜衍侯，封杨喜为赤泉侯，封杨武为吴防侯，封吕胜为涅阳侯。

汉王为发哀，泣之而去。

太史公曰：吾闻之周生曰“舜目盖重瞳子”，又闻项羽亦重瞳子。羽岂其苗裔邪？何兴之暴也！夫秦失其政，陈涉首难，豪杰蜂起，相与并争，不可胜数。然羽非有尺寸，乘势起陇亩之中，三年，遂将五诸侯灭秦，分裂天下，而封王侯，政由羽出，号为“霸王”，位虽不终，近古以来未尝有也。及羽背关怀楚，放逐义帝而自立，怨王侯叛己，难矣。自矜功伐，奋其私智而不师古，谓霸王之业，欲以力征经营天下。五年卒亡其国，身死东城，尚不觉悟而不自责，过矣。乃引“天亡我，非用兵之罪也”，岂不谬哉！

### 魏公子列传

魏公子无忌者，魏昭王少子而魏安厘王异母弟也。昭王薨，安厘王即位，封公子为信陵君。是时范雎亡魏相秦，以怨魏齐故，秦兵围大梁，破魏华阳下军，走芒卯。魏王及公子患之。

公子为人仁而下士，士无贤不肖皆谦而礼交之，不敢以其富贵骄士。士以此方数千里争往归之，致食客三千人。当是时，诸侯以公子贤，多客，不敢加兵谋魏十余年。

公子与魏王博，而北境传举烽，言赵寇至，且人界。魏王释博，欲召大臣谋。公子止王曰：“赵王田猎耳，非为寇也。”复博

如故。王恐，心不在博。居顷，复从北方来传言曰：“赵王猎耳，非为寇也。”魏王大惊，曰：“公子何以知之？”公子曰：“臣之客有能深得赵王阴事者，赵王所为，客辄以报臣，臣以此知之。”是后，魏王畏公子之贤能，不敢任公子以国政。

魏有隐士曰侯嬴，年七十，家贫，为大梁夷门监者。公子闻之，往请，欲厚遗之。不肯受，曰：“臣修身洁行数十年，终不以监门困故而受公子财。”公子于是乃置酒大会宾客。坐定，公子从车骑，虚左，自迎夷门侯生。侯生摄敝衣冠，直上载公子上坐，不让，欲以观公子。公子执辔愈恭。侯生又谓公子曰：“臣有客在市屠中，愿枉车骑过之。”公子引车入市。侯生下，见其客朱亥，俾倪故久立，与其客语，微察公子。公子颜色愈和。当是时，魏将相宗室宾客满堂，待公子举酒；市人皆观公子执辔，从骑皆窃骂侯生。侯生视公子色终不变，乃谢客就车。至家，公子引侯生坐上坐，遍赞宾客，宾客皆惊。酒酣，公子起，为寿侯生前。侯生因谓公子曰：“今日嬴之为公子亦足矣。嬴乃夷门抱关者也，而公子亲枉车骑，自迎嬴于众人广坐之中，不宜有所过，今公子故过之。然嬴欲就公子之名，故久立公子车骑市中，过客以观公子，公子愈恭。市人皆以嬴为小人，而以公子为长者，能下士也。”于是罢酒，侯生遂为上客。侯生谓公子曰：“臣所过屠者朱亥，此子贤者，世莫能知，故隐屠间耳。”公子往数请之，朱亥故不复谢。公子怪之。

魏安厘王二十年，秦昭王已破赵长平军，又进兵围邯郸。公子姊为赵惠文王弟平原君夫人，数遗魏王及公子书，请救于魏。魏王使将军晋鄙将十万众救赵。秦王使使者告魏王曰：“吾攻赵，旦暮且下，而诸侯敢救者，已拔赵，必移兵先击之。”魏王恐，使人止晋鄙，留军壁邺，名为救赵，实持两端以观望。平原君使者冠盖相属于魏，让魏公子曰：“胜所以自附为婚姻者，以公子

之高义，为能急人之困，今邯郸旦暮降秦而魏救不至，安在公子能急人之困也！且公子纵轻胜，弃之降秦，独不怜公子姊邪？”公子患之，数请魏王，及宾客辩士说王万端。魏王畏秦，终不听公子。

公子自度终不能得之于王，计不独生而令赵亡，乃请宾客，约车骑百余乘，欲以客往赴秦军，与赵俱死。行过夷门，见侯生，具告所以欲死秦军状。辞决而行。侯生曰：“公子勉之矣！老臣不能从。”公子行数里，心不快，曰，“吾所以待侯生者备矣，天下莫不闻，今吾且死，而侯生曾无一言半辞送我，我岂有所失哉？”复引车还，问侯生。侯生笑曰：“臣固知公子之还也！”曰：“公子喜士，名闻天下，今有难，无他端，而欲赴秦军，譬若以肉投馁虎，何功之有哉？尚安事客！然公子遇臣厚，公子往而臣不送，以是知公子恨之复返也。”公子再拜，因问。侯生乃屏人间语曰：“嬴闻晋鄙之兵符常在王卧内，而如姬最幸，出入王卧内，力能窃之。嬴闻如姬父为人所杀，如姬资之三年，自王以下，欲求报其父仇，莫能得。如姬为公子泣，公子使客斩其仇头，敬进如姬。如姬之欲为公子死，无所辞，顾未有路耳。公子诚一开口请如姬，如姬必许诺，则得虎符，夺晋鄙军，北救赵而西却秦，此五霸之伐也。”公子从其计，请如姬。如姬果盗晋鄙兵符与公子。

公子行。侯生曰：“将在外，主令有所不受，以便国家。公子即合符，而晋鄙不授公子兵，而复请之，事必危矣。臣客屠者朱亥可与俱，此人力士。晋鄙听，大善；不听，可使击之。”于是公子泣。侯生曰：“公子畏死邪？何泣也？”公子曰：“晋鄙嚙啗宿将，往恐不听，必当杀之，是以泣耳，岂畏死哉！”于是公子请朱亥。朱亥笑曰：“臣乃市井鼓刀屠者，而公子亲数存之，所以不报谢者，以为小礼无所用。今公子有急，此乃臣效命之秋

也。”遂与公子俱。公子过谢侯生。侯生曰：“臣宜从，老不能；请数公子行日，以至晋鄙军之日，北乡自刭，以送公子。”公子遂行。

至邺，矫魏王令代晋鄙。晋鄙合符，疑之，举手视公子，曰：“今吾拥十万之众，屯于境上，国之重任，今单车来代之，何如哉？”欲无听。朱亥袖四十斤铁椎，椎杀晋鄙。公子遂将晋鄙军。勒兵下令军中曰：“父子俱在军中，父归；兄弟俱在军中，兄归；独子无兄弟，归养。”得选兵八万人，进兵击秦军，秦军解去，遂救邯郸，存赵。赵王及平原君自迎公子于界，平原君负辮矢为公子先引。赵王再拜曰：“自古贤人，未有及公子者也。”当此之时，平原君不敢自比于人。公子与侯生决，至军，侯生果北向自刭。

魏王怒公子之盗其兵符，矫杀晋鄙，公子亦自知也。已却秦存赵，使将将其军归魏，而公子独与客留赵。赵孝成王德公子之矫夺晋鄙兵而存赵，乃与平原君计，以五城封公子。公子闻之，意骄矜而有自功之色。客有说公子曰：“物有不可忘，或有不可不忘。夫人有德于公子，公子不可忘也；公子有德于人，愿公子忘之也。且矫魏王令，夺晋鄙兵以救赵，于赵则有功矣，于魏则未为忠臣也。公子乃自骄而功之，窃为公子不取也。”于是公子立自责，似若无所容者。赵王扫除自迎，执主人之礼，引公子就西阶。公子侧行辞让，从东阶上。自言罪过，以负于魏，无功于赵。赵王侍酒至暮，口不忍献五城，以公子退让也。公子竟留赵。赵王以鄙为公子汤沐邑，魏亦复以信陵奉公子。公子留赵。

公子闻赵有处士毛公藏于博徒，薛公藏于卖浆家。公子欲见两人，两人自匿，不肯见公子。公子闻所在，乃间步往从此两人游，甚欢。平原君闻之，谓其夫人曰：“始吾闻夫人弟公子天下无双，今吾闻之，乃妄从博徒、卖浆者游，公子妄人耳！”夫人

以告公子。公子乃谢夫人去，曰：“始吾闻平原君贤，故负魏王而救赵，以称平原君。平原君之游，徒豪举耳，不求士也。无忌自在大梁时，常闻此两人贤，至赵，恐不得见，以无忌从之游，尚恐其不我欲也，今平原君乃以为羞，其不足从游。”乃装为去。夫人具以语平原君。平原君乃免冠谢，固留公子。平原君门下闻之，半去平原君归公子，天下士复往归公子。公子倾平原君客。

公子留赵十年不归。秦闻公子在赵，日夜出兵东伐魏。魏王患之，使使往请公子。公子恐其怒之，乃诫门下：“有敢为魏王使通者，死。”宾客皆背魏之赵，莫敢劝公子归。毛公、薛公两人往见公子，曰：“公子所以重于赵，名闻诸侯者，徒以有魏也。今秦攻魏，魏急而公子不恤，使秦破大梁而夷先王之宗庙，公子当何面目立天下乎？”语未及卒，公子立变色，告车趣驾，归救魏。

魏王见公子，相与泣，而以上将军印授公子，公子遂将。魏安厘王三十年，公子使使遍告诸侯。诸侯闻公子将，各遣将兵救魏。公子率五国之兵破秦军于河外，走蒙骜。遂乘胜逐秦军至函谷关，抑秦兵，秦兵不敢出。当是时，公子威振天下，诸侯之客进兵法，公子皆名之，故世俗称《魏公子兵法》。

秦王患之，乃行金万斤于魏，求晋鄙客，令毁公子于魏王曰：“公子亡在外十年矣，今为魏将，诸侯将皆属，诸侯徒闻魏公子，不闻魏王。公子亦欲因此时定南面而王，诸侯畏公子之威，方欲共立之。”秦数使反间，伪贺公子得立为魏王未也。魏王日闻其毁，不能不信，后果使人代公子将。公子自知再以毁废，乃谢病不朝，与宾客为长夜饮，饮醇酒，多近妇女。日夜为乐饮者四岁，竟病酒而卒。其岁魏安厘王亦薨。

秦闻公子死，使蒙骜攻魏，拔二十城，初置东郡。其后，秦稍蚕食魏，十八岁而虏魏王，屠大梁。

高祖始微少时，数闻公子贤。及即天子位，每过大梁，常祠公子。高祖十二年，从击黥布还，为公子置守冢五家，世世岁以四时奉祠公子。

太史公曰：吾过大梁之墟，求问其所谓夷门。夷门者，城之东门也。天下诸公子亦有喜士者矣，然信陵君之接岩穴隐者，不耻下交，有以也。名冠诸侯，不虚耳。高祖每过之，而令民奉祠不绝也。

### 廉颇蔺相如列传（节选）

廉颇者，赵之良将也。赵惠文王十六年，廉颇为赵将伐齐，大破之，取阳晋，拜为上卿，以勇气闻于诸侯。蔺相如者，赵人也，为赵宦者令缪贤舍人。

赵惠文王时，得楚和氏璧。秦昭王闻之，使人遗赵王书，愿以十五城请易璧。赵王与大将军廉颇诸大臣谋：欲予秦，秦城恐不可得，徒见欺；欲勿予，即患秦兵之来。计未定，求人可使报秦者，未得。宦者令缪贤曰：“臣舍人蔺相如可使。”王问：“何以知之？”对曰：“臣尝有罪，窃计欲亡走燕，臣舍人相如止臣，曰：‘君何以知燕王？’臣语曰：‘臣尝从大王与燕王会境上，燕王私握臣手，曰“愿结友”。以此知之，故欲往。’相如谓臣曰：‘夫赵强而燕弱，而君幸于赵王，故燕王欲结于君。今君乃亡赵走燕，燕畏赵，其势必不敢留君，而束君归赵矣。君不如肉袒伏斧质请罪，则幸得脱矣。’臣从其计，大王亦幸赦臣。臣窃以为其人勇士，有智谋，宜可使。”于是王召见，问蔺相如曰：“秦王以十五城请易寡人之璧，可予不？”相如曰：“秦强而赵弱，不可不许。”王曰：“取吾璧，不予我城，奈何？”相如曰：“秦以城求璧而赵不许，曲在赵；赵予璧而秦不予赵城，曲在秦。均之二策，宁许以负秦曲。”王曰：“谁可使者？”相如曰：“王必无人，

臣愿奉璧往使。城入赵而璧留秦；城不入，臣请完璧归赵。”赵王于是遂遣相如奉璧西入秦。

秦王坐章台见相如，相如奉璧奏秦王。秦王大喜，传以示美人及左右，左右皆呼万岁。相如视秦王无意偿赵城，乃前曰：“璧有瑕，请指示王。”王授璧，相如因持璧却立，倚柱，怒发上冲冠，谓秦王曰：“大王欲得璧，使人发书至赵王，赵王悉召群臣议，皆曰：‘秦贪，负其强，以空言求璧，偿城恐不可得。’议不欲予秦璧。臣以为布衣之交尚不相欺，况大国乎！且以一璧之故逆强秦之欢，不可。于是赵王乃斋戒五日，使臣奉璧，拜送书于庭。何者？严大国之威以修敬也。今臣至，大王见臣列观，礼节甚倨；得璧，传之美人，以戏弄臣。臣观大王无意偿赵王城邑，故臣复取璧。大王必欲急臣，臣头今与璧俱碎于柱矣！”相如持其璧睨柱，欲以击柱。秦王恐其破璧，乃辞谢固请，召有司案图，指从此以往十五都予赵。相如度秦王特以诈详为予赵城，实不可得，乃谓秦王曰：“和氏璧，天下所共传宝也，赵王恐，不敢不献。赵王送璧时斋戒五日，今大王亦宜斋戒五日，设九宾于庭，臣乃敢上璧。”秦王度之，终不可强夺，遂许斋五日，舍相如广成传。相如度秦王虽斋，决负约不偿城，乃使其从者衣褐，怀其璧，从径道亡，归璧于赵。

秦王斋五日后，乃设九宾礼于庭，引赵使者藺相如。相如至，谓秦王曰：“秦自繆公以来二十余君，未尝有坚明约束者也！臣诚恐见欺于王而负赵，故令人持璧归，间至赵矣。且秦强而赵弱，大王遣一介之使至赵，赵立奉璧来。今以秦之强而先割十五都予赵，赵岂敢留璧而得罪于大王乎？臣知欺大王之罪当诛，臣请就汤镬，唯大王与群臣孰计议之！”秦王与群臣相视而嘻。左右或欲引相如去，秦王因曰：“今杀相如，终不能得璧也，而绝秦赵之欢，不如因而厚遇之，使归赵，赵王岂以一璧之故欺秦



邪？”卒廷见相如，毕礼而归之。

相如既归，赵王以为贤大夫，使不辱于诸侯，拜相如为上大夫。秦亦不以城予赵，赵亦终不予秦璧。

其后秦伐赵，拔石城。明年，复攻赵，杀二万人。

秦王使使者告赵王，欲与王为好会于西河外渑池。赵王畏秦，欲毋行。廉颇、蔺相如计曰：“王不行，示赵弱且怯也。”赵王遂行，相如从。廉颇送至境，与王诀曰：“王行，度道里会遇之礼毕，还，不过三十日。三十日不还，则请立太子为王，以绝秦望。”王许之，遂与秦王会渑池。秦王饮酒酣，曰：“寡人窃闻赵王好音，请奏瑟。”赵王鼓瑟。秦御史前书曰“某年月日，秦王与赵王会饮，令赵王鼓瑟”。蔺相如前曰：“赵王窃闻秦王善为秦声，请奏盆缶秦王，以相娱乐。”秦王怒，不许。于是相如前进缶，因跪请秦王。秦王不肯击缶。相如曰：“五步之内，相如请得以颈血溅大王矣！”左右欲刃相如，相如张目叱之，左右皆靡。于是秦王不怿，为一击缶。相如顾召赵御史书曰“某年月日，秦王为赵王击缶”。秦之群臣曰：“请以赵十五城为秦王寿！”蔺相如亦曰：“请以秦之咸阳为赵王寿！”秦王竟酒，终不能加胜于赵。赵亦盛设兵以待秦，秦不敢动。

既罢归国，以相如功大，拜为上卿，位在廉颇之右。廉颇曰：“我为赵将，有攻城野战之大功，而蔺相如徒以口舌为劳，而位居我上，且相如素贱人，吾羞，不忍为之下！”宣言曰：“我见相如，必辱之。”相如闻，不肯与会。相如每朝时，常称病，不欲与廉颇争列。已而相如出，望见廉颇，相如引车避匿。于是舍人相与谏曰：“臣所以去亲戚而事君者，徒慕君之高义也。今君与廉颇同列，廉君宣恶言，而君畏匿之，恐惧殊甚，且庸人尚羞之，况于将相乎！臣等不肖，请辞去。”蔺相如固止之，曰：“公之视廉将军孰与秦王？”曰：“不若也。”相如曰：“夫以秦王

之威，而相如廷叱之，辱其群臣。相如虽弩，独畏廉将军哉！顾吾念之，强秦之所以不敢加兵于赵者，徒以吾两人在也。今两虎共斗，其势不俱生。吾所以为此者，以先国家之急而后私仇也。”廉颇闻之，肉袒负荆，因宾客至蔺相如门谢罪，曰：“鄙贱之人，不知将军宽之至此也！”卒相与欢，为刎颈之交。

是岁，廉颇东攻齐，破其一军。居二年，廉颇复伐齐几，拔之。后三年，廉颇攻魏之防陵、安阳，拔之。后四年，蔺相如将而攻齐，至平邑而罢。其明年，赵奢破秦军阙与下。

太史公曰：知死必勇，非死者难也，处死者难。方蔺相如引璧睨柱，及叱秦王左右，势不过诛，然士或怯懦而不敢发。相如一奋其气，威信敌国，退而让颇，名重太山，其处智勇，可谓兼之矣！

### 屈原列传（节选）

屈原者，名平，楚之同姓也。为楚怀王左徒。博闻强志，明于治乱，娴于辞令。人则与王图议国事，以出号令；出则接遇宾客，应对诸侯。王甚任之。

上官大夫与之同列，争宠而心害其能。怀王使屈原造为宪令，屈平属草稿未定。上官大夫见而欲夺之，屈平不与，因谗之曰：“王使屈平为令，众莫不知，每一令出，平伐其功，以为非我莫能为也。”王怒而疏屈平。

屈平疾王听之不聪也，谗谄之蔽明也，邪曲之害公也，方正之不容也，故忧愁幽思而作《离骚》。《离骚》者，犹离忧也。夫天者，人之始也；父母者，人之本也。人穷则反本，故劳苦倦极，未尝不呼天也；疾痛惨怛，未尝不呼父母也。屈平正道直行，竭忠尽智以事其君，谗人间之，可谓穷矣。信而见疑，忠而被谤，能无怨乎？屈平之作《离骚》，盖自怨生也。《国风》好色

而不淫，《小雅》怨诽而不乱，若《离骚》者，可谓兼之矣。上称帝喾，下道齐桓，中述汤武，以刺世事。明道德之广崇，治乱之条贯，靡不毕见。其文约，其辞微，其志洁，其行廉，其称文小而其指极大，举类迩而见义远。其志洁，故其称物芳；其行廉，故死而不容。自疏濯淖污泥之中，蝉蜕于浊秽，以浮游尘埃之外，不获世之滋垢，皜然泥而不滓者也。推此志也，虽与日月争光可也。

屈平即绌，其后，秦欲伐齐，齐与楚从亲，惠王患之。乃令张仪详去秦，厚币委质事楚，曰：“秦甚憎齐，齐与楚从亲，楚诚能绝齐，秦愿献商、於之地六百里。”楚怀王贪而信张仪，遂绝齐，使使如秦受地。张仪诈之曰：“仪与王约六里，不闻六百里。”楚使怒去，归告怀王。怀王怒，大兴师伐秦。秦发兵击之，大破楚师于丹、淅，斩首八万，虏楚将屈匄，遂取楚之汉中地。怀王乃悉发国内兵以深入击秦，战于蓝田。魏闻之，袭楚至邓。楚兵惧，自秦归。而齐竟怒不救楚，楚大困。

明年，秦割汉中地与楚以和。楚王曰：“不愿得地，愿得张仪而甘心焉。”张仪闻，乃曰：“以一仪而当汉中地，臣请往如楚。”如楚，又因厚币事用者臣靳尚，而设诡辩于怀王之宠姬郑袖。怀王竟听郑袖，复释去张仪。是时，屈既疏，不复在位，使于齐，顾反，谏怀王曰：“何不杀张仪？”怀王悔，追张仪不及。其后诸侯共击楚，大破之，杀其将唐昧。

时秦昭王与楚婚，欲与怀王会。怀王欲行。屈平曰：“秦虎狼之国，不可信，不如毋行。”怀王稚子子兰劝王行：“奈何绝秦欢！”怀王卒行。入武关，秦伏兵绝其后，因留怀王，以求割地。怀王怒，不听。亡走赵，赵不内。复之秦，竟死于秦而归葬。

长子顷襄王立，以其弟子兰为令尹。楚人既咎子兰以劝怀王入秦而不反也。

屈平既嫉之，虽放流，眷顾楚国，系心怀王，不忘欲反，冀幸君之一悟，俗之一改也。其存君兴国，而欲反覆之，一篇之中，三致志焉。然终无可奈何，故不可以反，卒以此见怀王之终不悟也。人君无愚智贤不肖，莫不欲求忠以自为，举贤以自佐，然亡国破家相随属，而圣君治国累世而不见者，其所谓忠者不忠，而所谓贤者不贤也。怀王以不知忠臣之分，故内惑于郑袖，外欺于张仪，疏屈平而信上官大夫、令尹子兰。兵挫地削，亡其六郡，身客死于秦，为天下笑，此不知人之祸也。《易》曰：“井渫不食，为我心恻，可以汲。王明，并受其福。”王之不明，岂足福哉！

令尹子兰闻之大怒，卒使上官大夫短屈原于顷襄王，顷襄王怒而迁之。

屈原至于江滨，被发行吟泽畔，颜色憔悴，形容枯槁。渔父见而问之，曰：“子非三闾大夫欤？何故而至此？”屈原曰：“举世混浊，而我独清；众人皆醉，而我独醒，是以见放。”渔父曰：“夫圣人者，不凝滞于物，而能与世推移。举世混浊，何不随其流而扬其波？众人皆醉，何不哺其糟而啜其醪？何故怀瑾握瑜，而自令见放为？”屈原曰：“吾闻之，新沐者必弹冠，新浴者必振衣。人又谁能以身之察察，受物之汶汶者乎！宁赴常流而葬乎江鱼腹中耳，又安能以皓皓之白，而蒙世俗之温蠖乎！”

乃作《怀沙》之赋。于是怀石遂自沉汨罗以死。

屈原既死之后，楚有宋玉、唐勒、景差之徒者，皆好辞而以赋见称。然皆祖屈原之从容辞令，终莫敢直谏。其后楚日以削，数十年竟为秦所灭。

自屈原沉汨罗后百有余年，汉有贾生，为长沙王太傅，过湘水，投书以弔屈原。

太史公曰：余读《离骚》、《天问》、《招魂》、《哀郢》，悲其

志。适长沙，观屈原所自沉渊，未尝不垂涕，想见其为人。及见贾生吊之，又怪屈原以彼其材，游诸侯，何国不容？而自令若是。读《服鸟赋》，同死生，轻去就，又爽然自失矣。

### 淮阴侯列传（节选）

淮阴侯韩信者，淮阴人也。始为布衣时，贫无行，不得推择为吏，又不能治生商贾，常从人寄食饮，人多厌之者。常数从其下乡南昌亭长寄食，数月，亭长妻患之，乃晨炊蓐食。食时信往，不为具食。信亦知其意，怒，竟绝去。

信钓于城下，诸母漂，有一母见信饥，饭信，竟漂数十日。信喜，谓漂母曰：“吾必有以重报母。”母怒曰：“大丈夫不能自食，吾哀王孙而进食，岂望报乎！”

淮阴屠中少年有侮信者，曰：“若虽长大，好带刀剑，中情怯耳。”众辱之曰：“信能死，刺我；不能死，出我袴下。”于是信孰视之，俛出袴下，蒲伏。一市人皆笑信，以为怯。

及项梁渡淮，信杖剑从之，居戏下，无所知名。项梁败，又属项羽，羽以为郎中。数以策干项羽，羽不用。汉王之入蜀，信亡楚归汉，未得知名。为连敖，坐法当斩，其辈十三人皆已斩，次至信，信乃仰视，适见滕公，曰：“上不欲就天下乎？何为斩壮士！”滕公奇其言，壮其貌，释而不斩。与语，大说之。言于上，上拜以为治粟都尉，上未之奇也。

信数与萧何语，何奇之。至南郑，诸将行道亡者数十人。信度何等已数言上，上不我用，即亡。何闻信亡，不及以闻，自追之。人有言上曰：“丞相何亡。”上大怒，如失左右手。居一二日，何来谒上，上且怒且喜，骂何曰：“若亡，何也？”何曰：“臣不敢亡也，臣追亡者。”上曰：“若所追者谁何？”曰：“韩信也。”上复骂曰：“诸将亡者以十数，公无所追，追信，诈也。”

何曰：“诸将易得耳，至如信者，国士无双。王必欲长王汉中，无所事信；必欲争天下，非信无所与计事者。顾王策安所决耳。”王曰：“吾亦欲东耳，安能郁郁久居此乎？”何曰：“王计必欲东，能用信，信即留；不能用，信终亡耳。”王曰：“吾为公以为将。”何曰：“虽为将，信必不留。”王曰：“以为大将。”何曰：“幸甚。”于是王欲召信拜之。何曰：“王素慢无礼，今拜大将如呼小儿耳，此乃信所以去也。王必欲拜之，择良日，斋戒，设坛场，具礼，乃可耳。”王许之。诸将皆喜，人人各自以为得大将。至拜大将，乃韩信也，一军皆惊。

信拜礼毕，上坐。王曰：“丞相数言将军，将军何以教寡人计策？”信谢，因问王曰：“今东乡争权天下，岂非项王邪？”汉王曰：“然。”曰：“大王自料勇悍仁强孰与项王？”汉王默然良久曰：“不如也。”信再拜贺曰：“惟信亦为大王不如也。然臣尝事之，请言项王之为人也。项王暗恶叱咤，千人皆废，然不能任属贤将，此特匹夫之勇耳。项王见人恭敬慈爱，言语呕呕，人有疾病，涕泣分食饮，至使人有功当封爵者，印刓敝，忍不能予，此所谓妇人之仁也。项王虽霸天下而臣诸侯，不居关中而都彭城。有背义帝之约，而以亲爱王，诸侯不平。诸侯之见项王迁逐义帝置江南，亦皆归逐其主而自立王善地。项王所过无不残灭者，天下多怨，百姓不亲附，特劫于威强耳。名虽为霸，实失天下心，故曰其强易弱。今大王诚能反其道，任天下武勇，何所不诛！以天下城邑封功臣，何所不服！以义兵从思东归之士，何所不散！且三秦王为秦将，将秦子弟数岁矣，所杀亡不可胜计，又欺其众降诸侯，至新安，项王诈坑秦降卒二十余万，唯独邯、欣、翳得脱。秦父兄怨此三人，痛入骨髓。今楚强以威王此三人，秦民莫爱也。大王之人武关，秋毫无所害，除秦苛法，与秦民约法三章耳，秦民无不欲得大王王秦者。于诸侯之约，大王当王关中，关

中民咸知之。大王失职入汉中，秦民无不恨者。今大王举而东，三秦可传檄而定也。”于是汉王大喜，自以为得信晚。遂听信计，部署诸将所击。

八月，汉王举兵东出陈仓，定三秦。汉二年，出关，收魏、河南，韩、殷王皆降。合齐、赵共击楚。四月，至彭城，汉兵败散而还。信复收兵与汉王会荥阳，复击破楚京、索之间，以故楚兵卒不能西。

汉之败却彭城，塞王欣、翟王翳亡汉降楚，齐、赵亦反汉与楚和。六月，魏王豹谒归视亲疾，至国，即绝河关反汉，与楚约和。汉王使酈生说豹，不下。其八月，以信为左丞相，击魏。魏王盛兵蒲坂，塞临晋，信乃益为疑兵，陈船欲度临晋，而伏兵从夏阳以木罌瓠渡军，袭安邑。魏王豹惊，引兵迎信，信遂虏豹，定魏为河东郡。汉王遣张耳与信俱，引兵东，北击赵、代。后九月，破代兵，禽夏说阙与。信之下魏破代，汉辄使人收其精兵，诣荥阳以距楚。

信与张耳以兵数万，欲东下井陘击赵。赵王、成安君陈余闻汉且袭之也，聚兵井陘口，号称二十万。广武君李左车说成安君曰：“闻汉将韩信涉西河，虏魏王，禽夏说，新喋血阙与，今乃辅以张耳，议欲下赵，此乘胜而去国远斗，其锋不可当。臣闻千里馈粮，士有饥色；樵苏后爨，师不宿饱。今井陘之道，车不得方轨，骑不得成列，行数百里，其势粮食必在其后。愿足下假臣奇兵三万人，从间道绝其辎重；足下深沟高垒，坚营勿与战。彼前不得斗，退不得还，吾奇兵绝其后，使野无所掠，不至十日，而两将之头可致于戏下。愿君留意臣之计。否，必为二子所禽矣。”成安君，儒者也，常称义兵不用诈谋奇计，曰：“吾闻兵法十则围之，倍则战。今韩信兵号数万，其实不过数千，能千里而袭我，亦已罢极。今如此避而不击，后有天者，何以加之！则诸

侯谓吾怯，而轻来伐我。”不听广武君策，广武君策不用。

韩信使人间视，知其不用，还报，则大喜，乃敢引兵遂下。未至井陘口三十里，止舍。夜半传发，选轻骑二千人，人持一赤帜，从间道藁山而望赵军，诫曰：“赵见我走，必空壁逐我，若疾入赵壁，拔赵帜，立汉赤帜。”令其裨将传飧，曰：“今日破赵会食！”诸将皆莫信，详应曰：“诺。”谓军吏曰：“赵已先据便地为壁，且彼未见吾大将旗鼓，未肯击前行，恐吾至阻险而还。”信乃使万人先行，出，背水陈。赵军望见而大笑。平旦，信建大将之旗鼓，鼓行出井陘口，赵开壁击之，大战良久。于是信、张耳详弃鼓旗，走水上军。水上军开人之，复疾战。赵果空壁争汉鼓旗，逐韩信、张耳。韩信、张耳已入水上军，军皆殊死战，不可败。信所出奇兵二千骑，共候赵空壁逐利，则驰入赵壁，皆拔赵旗，立汉赤帜二千。赵军已不胜，不能得信等，欲还归壁，壁皆汉赤帜，而大惊，以为汉皆已得赵王将矣，兵遂乱，遁走，赵将虽斩之，不能禁也。于是汉兵夹击，大破虏赵军，斩成安君泜水上，禽赵王歇。

信乃令军中毋杀广武君，有能生得者购千金。于是有缚广武君而致戏下者，信乃解其缚，东乡坐，西乡对，师事之。

诸将效首虏，毕贺，因问信曰：“兵法右倍山陵，前左水泽，今者将军令臣等反背水阵，曰‘破赵会食’，臣等不服。然竟以胜，此何术也？”信曰：“此在兵法，顾诸君不察耳。兵法不曰‘陷之死地而后生，置之亡地而后存’？且信非得素拊循士大夫也，此所谓‘驱市人而战之’，其势非置之死地，使人人自为战；今予之生地，皆走，宁尚可得而用之乎！”诸将皆服曰：“善。非臣所及也。”

于是信问广武君曰：“仆欲北攻燕，东伐齐，何若而有功？”广武君辞谢曰：“臣闻败军之将，不可以言勇；亡国之大夫，不



可以图存。今臣败亡之虏，何足以权大事乎！”信曰：“仆闻之，百里奚居虞而虞亡，在秦而秦霸，非愚于虞而智于秦也，用与不用，听与不听也。诚令成安君听足下计，若信者亦已为禽矣。以不用足下，故信得待耳。”因固问曰：“仆委心归计，愿足下勿辞。”广武君曰：“臣闻智者千虑，必有一失；愚者千虑，必有一得。故曰‘狂夫之言，圣人择焉’。顾恐臣计未必足用，愿效愚忠。夫成安君有百战百胜之计，一旦而失之，军败鄙下，身死泜上。今将军涉西河，虏魏王，禽夏说阙与，一举而下井陘，不终朝破赵二十万众，诛成安君。名闻海内，威震天下，农夫莫不辍耕释耒，榆衣甘食，倾耳以待命者。若此，将军之所长也。然而众劳卒罢，其实难用。今将军欲举倦弊之兵，顿之燕坚城之下，欲战恐久力不能拔，情见势屈，旷日粮竭，而弱燕不服，齐必距境以自强也。燕齐相持而不下，则刘、项之权未有所分也。若此者，将军所短也。臣愚，窃以为亦过矣。故善用兵者不以短击长，而以长击短。”韩信曰：“然则何由？”广武君对曰：“方今为将军计，莫如案甲休兵，镇赵抚其孤，百里之内，牛酒日至，以飨士大夫醲兵，北首燕路，而后遣辩士奉咫尺之书，暴其所长于燕，燕必不敢不听从。燕已从，使喧言者东告齐，齐必从风而服，虽有智者，亦不知为齐计矣。如是，则天下事皆可图也。兵固有先声而后实者，此之谓也。”韩信曰：“善”。从其策，发使使燕，燕从风而靡。乃遣使报汉，因请立张耳为赵王，以镇抚其国。汉王许之，乃立张耳为赵王。

楚数使奇兵渡河击赵，赵王耳、韩信往来救赵，因行定赵城邑，发兵诣汉。楚方急围汉王于荥阳，汉王南出，之宛、叶间，得黥布，走入成皋，楚又复急围之。六月，汉王出成皋，东渡河，独与滕公俱，从张耳军修武。至，宿传舍。晨自称汉使，驰入赵壁。张耳、韩信未起，即其卧内上夺其印符，以麾召诸将，

易置之。信、耳起，乃知汉王来，大惊。汉王夺两人军，即令张耳备守赵地，拜韩信为相国，收赵兵未发者击齐。

信引兵东，未渡平原，闻汉王使酈食其已说下齐，韩信欲止。范阳辩士蒯通说信曰：“将军受诏击齐，而汉独发间使下齐，宁有诏止将军乎？何以得毋行也！且酈生一士，伏轼掉三寸之舌，下齐七十余城；将军将数万众，岁余乃下赵五十余城，为将数岁，反不如一竖儒之功乎？”于是信然之，从其计，遂渡河。齐已听酈生，即留纵酒，罢备汉守御。信因袭齐历下军，遂至临菑。齐王田广以酈生卖己，乃烹之，而走高密，使使之楚请救。韩信已定临菑，遂东追广至高密西。楚亦使龙且将，号称二十万，救齐。

齐王广、龙且并军与信战，未合，人或说龙且曰：“汉兵远斗穷战，其锋不可当；齐、楚自居其地战，兵易败散。不如深壁，令齐王使其信臣招所亡城，亡城闻其王在，楚来救，必反汉。汉兵二千里客居，齐城皆反之，其势无所得食，可无战而降也。”龙且曰：“吾平生知韩信为人，易与耳。且夫救齐不战而降之，吾何功？今战而胜之，齐之半可得，何为止！”遂战，与信夹潍水陈。韩信乃夜令人为万余囊，满盛沙，壅水上流，引军半渡，击龙且，佯不胜，还走。龙且果喜曰：“固知信怯也。”遂追信渡水。信使人决壅囊，水大至。龙且军大半不得渡，即急击，杀龙且。龙且水东军散走，齐王广亡去。信遂追北至城阳，皆虏楚卒。

汉四年，遂皆降平齐。使人言汉王曰：“齐伪诈多变，反覆之国也，南边楚，不为假王以镇之，其势不定，愿为假王便。”当是时，楚方急围汉王于荥阳，韩信使者至，发书，汉王大怒，骂曰：“吾困于此，且暮望若来佐我，乃欲自立为王！”张良、陈平蹶汉王足，因附耳语曰：“汉方不利，宁能禁信之王乎？不如

因而立，善遇之，使自为守。不然，变生。”汉王亦悟，因复骂曰：“大丈夫定诸侯，即为真王耳，何以假为！”乃遣张良往立信为齐王，征其兵击楚。

楚已亡龙且，项王恐，使盱眙人武涉往说齐王信。武涉已去，齐人蒯通通知天下权在韩信，欲为奇策而感动之，以相人说韩信。韩信谢曰：“先生且休矣，吾将念之。”后数日，蒯通复说。遂谢蒯通。蒯通说不听，已详狂为巫。

汉王之困固陵，用张良计，召齐王信，遂将兵会垓下。项羽已破，高祖袭夺齐王军。汉五年正月，徙齐王信为楚王，都下邳。

信至国，召所从食漂母，赐千金。及下乡南昌亭长，赐百钱，曰：“公，小人也，为德不卒。”召辱己之少年令出胯下者以为楚中尉。告诸将相曰：“此壮士也。方辱我时，我宁不能杀之邪？杀之无名，故忍而就于此。”

项王亡将钟离昧家在伊庐，素与信善。项王死后，亡归信。汉王怨昧，闻其在楚，诏楚捕昧。信初之国，行县邑，陈兵出人。汉六年，人有上书告楚王信反。高帝以陈平计，天子巡狩会诸侯，南方有云梦，发使告诸侯会陈：“吾将游云梦。”实欲袭信，信弗知。高祖且至楚，信欲发兵反，自度无罪；欲谒上，恐见禽。人或说信曰：“斩昧谒上，上必喜，无患。”信见昧计事。昧曰：“汉所以不击取楚，以昧在公所。若欲捕我以自媚于汉，吾今日死，公亦随手亡矣。”乃骂信曰：“公非长者！”卒自刭。信持其首，谒高祖于陈。上令武士缚信，载后车。信曰：“果若人言：‘狡兔死，良狗亨；高鸟尽，良弓藏；敌国破，谋臣亡。’天下已定，我固当亨！”上曰：“人告公反。”遂械系信。至雒阳，赦信罪，以为淮阴侯。

信知汉王畏恶其能，常称病不朝从。信由此日夜怨望，居常

鞅鞅，羞与绛、灌等列。信尝过樊将军哙，哙跪拜送迎，言称臣，曰：“大王乃肯临臣！”信出门，笑曰：“生乃与哙等为伍！”上常从容与信言诸将能不，各有差。上问曰：“如我能将几何？”信曰：“陛下不过能将十万。”上曰：“于君何如？”曰：“臣多多而益善耳。”上笑曰：“多多益善，何为为我禽？”信曰：“陛下不能将兵，而善将将，此乃信之所以为陛下禽也。且陛下所谓天授，非人力也。”

陈豨拜为钜鹿守，辞于淮阴侯。淮阴侯挈其手，辟左右，与之步于庭，仰天叹曰：“子可与言乎？欲与子有言也。”豨曰：“唯将军令之。”淮阴侯曰：“公之所居，天下精兵处也；而公，陛下之信幸臣也。人言公之畔，陛下必不信；再至，陛下乃疑矣；三至，必怒而自将。吾为公从中起，天下可图也。”陈豨素知其能也，信之，曰：“谨奉教！”汉十年，陈豨果反。上自将而往，信病不从。阴使人至豨所，曰：“弟举兵，吾从此助公。”信乃谋与家臣夜诈诏赦诸官徒奴，欲发以袭吕后、太子。部署已定，待豨报。其舍人得罪于信，信囚，欲杀之。舍人弟上变，告信欲反状于吕后。吕后欲召，恐其党不就。乃与萧相国谋，诈令人从上所来，言豨已得死，列侯群臣皆贺。相国给信曰：“虽疾，强人贺。”信入，吕后使武士缚信，斩之长乐钟室。信方斩，曰：“吾悔不用蒯通之计，乃为儿女子所诈，岂非天哉！”遂夷信三族。

高祖已从豨军来，至，见信死，且喜且怜之，问：“信死亦何言？”吕后曰：“信言恨不用蒯通计。”高祖曰：“是齐辩士也。”乃诏齐捕蒯通。蒯通至，上曰：“若教淮阴侯反乎？”对曰：“然，臣固教之。竖子不用臣之策，故令自夷于此。如彼竖子用臣之计，陛下安得而夷之乎！”上怒曰：“亨之！”通曰：“嗟乎，冤哉亨也！”上曰：“若教韩信反，何冤？”对曰：“秦之纲绝而维弛，

山东大扰，异姓并起，英俊鸟集。秦失其鹿，天下共逐之，于是高材疾足者先得焉。蹠之狗吠尧，尧非不仁，狗因吠非其主。当是时，臣唯独知韩信，非知陛下也。且天下锐精持锋欲为陛下所为者甚众，顾力不能耳。又可尽享之邪？”高帝曰：“置之。”乃释通之罪。

太史公曰：吾如淮阴，淮阴人为余言，韩信虽为布衣时，其志与众异。其母死，贫无以葬，然乃行营高敞地，令其旁可置万家。余视其母冢，良然。假令韩信学道谦让，不伐己功，不矜其能，则庶几哉，于汉家勋可以比周、召、太公之徒，后世血食矣。不务出此，而天下已集，乃谋畔逆，夷灭宗族，不亦宜乎！

### 魏其武安侯列传

魏其侯窦婴者，孝文后从兄子也。父世观津人。喜宾客。孝文时，婴为吴相，病免。孝景初即位，为詹事。

梁孝王者，孝景弟也，其母窦太后爱之。梁孝王朝，因昆弟燕饮。是时上未立太子，酒酣，从容言曰：“千秋之后传梁王。”太后欢。窦婴引卮酒进上，曰：“天下者，高祖天下，父子相传，此汉之约也，上何以得擅传梁王！”太后由此憎窦婴。窦婴亦薄其官，因病免。太后除窦婴门籍，不得入朝请。

孝景三年，吴楚反，上察宗室诸窦毋如窦婴贤，乃召婴。婴人见，固辞谢病不足任。太后亦惭。于是上曰：“天下方有急，王孙宁可以让邪？”乃拜婴为大将军，赐金千斤。婴乃言袁盎、栾布诸名将贤士在家者进之。所赐金，陈之廊庑下，军吏过，辄令财取为用，金无人家者。窦婴守荥阳，监齐赵兵。七国兵已尽破，封婴为魏其侯。诸游士宾客争归魏其侯。孝景时，每朝议大事，条侯、魏其侯，诸列侯莫敢与亢礼。

孝景四年，立栗太子，使魏其侯为太子傅。孝景七年，栗太

子废，魏其数争不能得。魏其谢病，屏居蓝田南山之下数月，诸宾客辩士说之，莫能来。梁人高遂乃说魏其曰：“能富贵将军者，上也；能亲将军者，太后也。今将军傅太子，太子废而不能争；争不能得，又弗能死。自引谢病，拥赵女，屏间处而不朝。相提而论，是自明扬主上之过。有如两宫螫将军，则妻子毋类矣。”魏其侯然之，乃遂起，朝请如故。

桃侯免相，窦太后数言魏其侯。孝景帝曰：“太后岂以为臣有爱，不相魏其？魏其者，沾沾自喜耳，多易。难以为相，持重。”遂不用，用建陵侯卫绾为丞相。

武安侯田蚡者，孝景后同母弟也，生长陵。魏其已为大将军后，方盛。蚡为诸郎，未贵，往来侍酒魏其，跪起如子姓。及孝景晚节，蚡益贵幸，为太中大夫。蚡辩有口，学《槃孟》诸书，王太后贤之。孝景崩，即日太子立，称制，所镇抚多有田蚡宾客计策。蚡弟田胜，皆以太后弟，孝景后三年封蚡为武安侯，胜为周阳侯。

武安侯新欲用事为相，卑下宾客，进名士家居者贵之，欲以倾魏其诸将相。建元元年，丞相绾病免，上议置丞相、太尉。籍福说武安侯曰：“魏其贵久矣，天下士素归之。今将军初兴，未如魏其，即上以将军为丞相，必让魏其。魏其为丞相，将军必为太尉。太尉、丞相尊等耳，又有让贤名。”武安侯乃微言太后风上，于是乃以魏其侯为丞相，武安侯为太尉。籍福贺魏其侯，因吊曰：“君侯资性喜善疾恶，方今善人誉君侯，故至丞相；然君侯且疾恶，恶人众，亦且毁君侯。君侯能兼容，则幸久；不能，今以毁去矣。”魏其不听。

魏其、武安俱好儒术，推轂赵绾为御史大夫，王臧为郎中令。迎鲁申公，欲设明堂，令列侯就国，除关，以礼为服制，以兴太平。举適诸窦宗室毋节行者，除其属籍。时诸外家为列侯，

列侯多尚公主，皆不欲就国，以故毁日至窦太后。太后好黄老之言，而魏其、武安、赵绾、王臧等务降推儒术，贬道家言，是以窦太后滋不说魏其等。及建元二年，御史大夫赵绾请无奏事东宫。窦太后大怒，乃罢逐赵绾、王臧等，而免丞相、太尉，以柏至侯许昌为丞相，武强侯庄青翟为御史大夫。魏其、武安由此为侯家居。

武安侯虽不任职，以王太后故，亲幸，数言事多效，天下吏士趋势利者，皆去魏其归武安。武安日益横。建元六年，窦太后崩，丞相昌、御史大夫青翟坐丧事不办，免。以武安侯蚡为丞相，以大司农韩安国为御史大夫。天下士郡诸侯愈益附武安。

武安者，貌侵，生贵甚。又以为诸侯王多长，上初即位，富于春秋，蚡以肺腑为京师相，非痛折节以礼诎之，天下不肃。当是时，丞相入奏事，坐语移日，所言皆听。荐人或起家至二千石，权移主上。上乃曰：“君除吏已尽未？吾亦欲除吏。”尝请考工地益宅，上怒曰：“君何不遂取武库！”是后乃退。尝召客饮，坐其兄盖侯南向，自坐东向，以为汉相尊，不可以兄故私桡。武安由此滋骄，治宅甲诸第，田园极膏腴，而市买郡县器物相属于道。前堂罗钟鼓，立曲旃；后房妇女以百数。诸侯奉金玉狗马玩好，不可胜数。

魏其失窦太后，益疏不用，无势，诸客稍稍自引而息傲，唯灌将军独不失故。魏其日默默不得志，而独厚遇灌将军。

灌将军夫者，颍阴人也。夫父张孟，尝为颍阴侯婴舍人，得幸，因进之至二千石，故蒙灌氏姓为灌孟。吴楚反时，颍阴侯灌何为将军，属太尉，请灌孟为校尉。夫以千人与父俱。灌孟年老，颍阴侯强请之，郁郁不得意，故战常陷坚，遂死吴军中。军法，父子俱从军，有死事，得与丧归。灌夫不肯随丧归，奋曰：“愿取吴王若将军头，以报父之仇。”于是灌夫被甲持戟，募军中

壮士所善愿从者数十人。及出壁门，莫敢前。独二人及从奴十数骑驰入吴军，至吴将麾下，所杀伤数十人。不得前，复驰还，走入汉壁，皆亡其奴，独与一骑归。夫身中大创十余。适有万金良药，故得无死。夫创少瘳，又复请将军曰：“吾益知吴壁中曲折，请复往。”将军壮义之，恐亡夫，乃言太尉。太尉乃固止之，吴已破，灌夫以此名闻天下。

颍阴侯言之上，上以夫为中郎将。数月，坐法去。后家居长安，长安中诸公莫弗称之。孝景时，至代相。孝景崩，今上初即位，以为淮阳天下交，劲兵处，故徙夫为淮阴太守。建元元年，人为太仆。二年，夫与长乐卫尉窦甫饮，轻重不得，夫醉，搏甫。甫，窦太后昆弟也。上恐太后诛夫，徙为燕相。数岁，坐法去官，家居长安。

灌夫为人刚直使酒，不好面谀。贵戚诸有势在己之右，不欲加礼，必陵之；诸士在己之左，愈贫贱，尤益敬，与钧。稠人广众，荐庞下辈。士亦以此多之。

夫不喜文学，好任侠，已然诺。诸所与交通，无非豪桀大猾。家累数千万，食客日数十百人。陂池田园，宗族宾客为权利，横于颍川。颍川儿乃歌之曰：“颍水清，灌氏宁；颍水浊，灌氏族。”

灌夫家居虽富，然失势，卿相侍中宾客益衰。及魏其侯失势，亦欲倚灌夫引绳批根生平慕之后弃之者。灌夫亦倚魏其而通列侯宗室为名高。两人相为引重，其游如父子然。相得欢甚，无厌，恨相知晚也。

灌夫有服，过丞相。丞相从容曰：“吾欲与仲孺过魏其侯，会仲孺有服。”灌夫曰：“将军乃肯幸临况魏其侯，夫安敢以服为解！请语魏其侯帐具，将军旦日蚤临！”武安许诺。灌夫具语魏其侯如所谓武安侯。魏其与其夫人益市牛酒，夜洒扫，早帐具至



日。平明，令门下候伺。至日中，丞相不来。魏其谓灌夫曰：“丞相岂忘之哉？”灌夫不怩，曰：“夫以服请，宜往。”乃驾，自往迎丞相。丞相特前戏许灌夫，殊无意往。及夫至门，丞相尚卧。于是夫人见，曰：“将军昨日幸许过魏其，魏其夫妻治具，自旦至今，未敢尝食。”武安鄂谢曰：“吾昨日醉，忽忘与仲孺言。”乃驾往，又徐行，灌夫愈益怒。及饮酒酣，夫起舞属丞相。丞相不起，夫从坐上语侵之。魏其乃扶灌夫去，谢丞相。丞相卒饮至夜，极欢而去。

丞相尝使籍福请魏其城南田。魏其大望曰：“老仆虽弃，将军虽贵，宁可以势夺乎！”不许。灌夫闻，怒，骂籍福。籍福恶两人有隙，乃漫自好谢丞相曰：“魏其老且死，易忍，且待之。”已而武安闻魏其、灌夫实怒不予田，亦怒曰：“魏其子尝杀人，蚡活之。蚡事魏其无所不可，何爱数顷田？且灌夫何与也？吾不敢复求田！”武安由此大怨灌夫、魏其。

元光四年春，丞相言灌夫家在颍川，横甚，民苦之，请案。上曰：“此丞相事，何请？”灌夫亦持丞相阴事，为奸利，受淮南王金与语言。宾客居间，遂止，俱解。

夏，丞相取燕王女为夫人，有太后诏，召列侯宗室皆往贺。魏其侯过灌夫，欲与俱。夫谢曰：“夫数以酒失得丞相，丞相今者又与夫有隙。”魏其曰：“事已解。”强与俱。饮酒酣，武安起为寿，坐皆避席伏。已魏其侯为寿，独故人避席耳，余半膝席。灌夫不悦。起行酒，至武安，武安膝席曰：“不能灌觞。”夫怒，因嘻笑曰：“将军贵人也，属之！”时武安不肯。行酒次至临汝侯，临汝侯方与程不识耳语，又不避席。夫无所发怒，乃骂临汝侯曰：“生平毁程不识不直一钱，今日长者寿，乃效女儿咕嗫耳语！”武安谓灌夫曰：“程、李俱东西宫卫尉，今众辱程将军，仲孺独不为李将军地乎？”灌夫曰：“今日斩头陷匈，何知程

李乎！”坐乃起更衣，稍稍去。魏其侯去，麾灌夫出。武安遂怒曰：“此吾骄灌夫罪。”乃令骑留灌夫。灌夫欲出不得。籍福起为谢，案灌夫项令谢。夫愈怒，不肯谢。武安乃麾骑缚夫置传舍，召长史曰：“今日召宗室，有诏。”劾灌夫骂坐不敬，系居室。遂按其前事，遣吏分曹逐捕诸灌氏支属，皆得弃市罪。魏其侯大愧，为资使宾客请，莫能解。武安吏皆为耳目，诸灌氏皆亡匿，夫系，遂不得告言武安阴事。

魏其锐身为救灌夫。夫人谏魏其曰：“灌将军得罪丞相，与太后家忤，宁可救邪？”魏其侯曰：“侯自我得之，自我捐之，无所恨。且终不令灌仲孺独死，婴独生。”乃匿其家，窃出上书。立召入，具言灌夫醉饱事，不足诛。上然之，赐魏其食，曰：“东朝廷辩之。”

魏其之东朝，盛推灌夫之善，言其醉饱得过，乃丞相以他事诬罪之。武安又盛毁灌夫所为横恣，罪逆不道。魏其度不可奈何，因言丞相短。武安曰：“天下幸而安乐无事，蚡得为肺腑，所好音乐狗马田宅。蚡所爱倡优巧匠之属，不如魏其、灌夫日夜招聚天下豪桀壮士与议论，腹诽而心谤，不仰视天而俯画地，辟倪两宫间，幸天下有变，而欲有大功。臣乃不知魏其等所为！”于是上问朝臣：“两人孰是？”御史大夫韩安国曰：“魏其言灌夫父死事，身荷戟驰入不测之吴军，身被数十创，名冠三军，此天下壮士，非有大恶，争杯酒，不足引他过以诛也。魏其言是也。丞相亦言灌夫通奸猾，侵细民，家累巨万，横恣颍川，凌轹宗室，侵犯骨肉，此所谓‘枝大于本，胫大于股，不折必披’，丞相言亦是。唯明主裁之。”主爵都尉汲黯是魏其，内史郑当时是魏其，后不敢坚对。余皆莫敢对。上怒内史曰：“公平生数言魏其、武安长短，今日廷论，局趣效辕下驹，吾并斩若属矣！”即罢起入，上食太后。太后亦已使人候伺，具以告太后。太后怒，

不食，曰：“今我在也，而人皆藉吾弟；令我百岁后，皆鱼肉之矣。且帝宁能为石人邪！此特帝在，即录录；设百岁后，是属宁有可信者乎？”上谢曰：“俱宗室外家，故廷辩之。不然，此一狱吏所决耳。”是时郎中令石建为上分别言两人事。

武安已罢朝，出止车门，召韩御史大夫载，怒曰：“与长孺共一老秃翁，何为首鼠两端？”韩御史良久谓丞相曰：“君何不自喜？夫魏其毁君，君当免冠解印绶归，曰‘臣以肺腑幸得待罪，固非其任，魏其言皆是’。如此，上必多君有让，不废君；魏其必内愧，杜门齧舌自杀。今人毁君，君亦毁人，譬如贾竖女子争言，何其无大体也！”武安谢罪曰：“争时急，不知出此。”

于是上使御史簿责魏其所言灌夫颇不饒，欺谩，劾系都司空。孝景时，魏其常受遗诏，曰“事有不便，以便宜论上”。及系，灌夫罪至族，事日急，诸公莫敢复明言于上。魏其乃使昆弟子上书言之，幸得复召见。书奏上，而案尚书大行无遗诏。诏书独藏魏其家，家丞封。乃劾魏其矫先帝诏，罪当弃市。五年十月，悉论灌夫及家属。魏其良久乃闻，闻即患，病疢，不食欲死。或闻上无意杀魏其，魏其复食，治病。议定不死矣。乃有蜚语为恶言闻上，故以十二月晦，论弃市渭城。

其春，武安侯病，专呼服谢罪。使巫视鬼者视之，见魏其、灌夫共守，欲杀之。竟死。子恬嗣。元朔三年，武安侯坐衣赭赭入宫，不敬。

淮南王安谋反觉，治。王前朝，武安侯为太尉时，迎王至霸上，谓王曰：“上未有太子，大王最贤，高祖孙，即宫车晏驾，非大王立当谁哉！”淮南王大喜，厚遗金财物。上自魏其时不直武安，特为太后故耳。及闻淮南王金事，上曰：“使武安侯在者，族矣！”

太史公曰：魏其、武安皆以外戚重，灌夫用一时决策而名

显。魏其之举以吴楚，武安之贵在日月之际。然魏其诚不知时变，灌夫无术而不逊，两人相翼，乃成祸乱。武安负贵而好权，杯酒责望，陷彼两贤。呜呼哀哉！迁怒及人，命亦不延。众庶不载，竟被恶言。呜呼哀哉！祸所从来矣。

### 李将军列传（节选）

李将军广者，陇西成纪人也。其先曰李信，秦时为将，逐得燕太子丹者也。故槐里，徙成纪。广家世世受射。孝文帝十四年，匈奴大人萧关，而广以良家子从军击胡，用善骑射，杀首虏多，为汉中郎。广从弟李蔡亦为郎，皆为武骑常侍，秩八百石。尝从行，有所冲陷折关及格猛兽，而文帝曰：“惜乎子不遇时！如令子当高帝时，万户侯岂足道哉！”

及孝景初立，广为陇西都尉，徙为骑郎将。吴楚军时，广为骁骑都尉，从太尉亚夫击吴楚军，取旗，显功名昌邑下。以梁王授广将军印，还，赏不行。徙为上谷太守，匈奴日以合战。典属国公孙昆邪为上泣曰：“李广才气，天下无双，自负其能，数与虏敌战，恐亡之。”于是乃徙为上郡太守。后广转为边郡太守，徙上郡。尝为陇西、北地、雁门、代郡、云中太守，皆以力战为名。

匈奴大人上郡，天子使中贵人从广勒习兵击匈奴。中贵人将骑数十纵，见匈奴三人，与战。三人还射，伤中贵人，杀其骑且尽。中贵人走广。广曰：“是必射雕者也。”广乃遂从百骑往驰三人。三人亡马步行，行数十里。广令其骑张左右翼，而广身自射彼三人者，杀其二人，生得一人，果匈奴射雕者也。已缚之上马，望匈奴有数千骑，见广，以为诱骑，皆惊，上山陈。广之百骑皆大恐，欲驰还走。广曰：“吾去大军数十里，今如此以百骑走，匈奴追射我立尽。今我留，匈奴必以我为大军之诱，必不敢

击我。”广令诸骑曰：“前！”前未到匈奴陈二里所止，令曰：“皆下马解鞍！”其骑曰：“虏多且近，即有急，奈何？”广曰：“彼虏以我为走，今皆解鞍以示不走，用坚其意。”于是胡骑遂不敢击。有白马将出护其兵，李广上马与十余骑奔射杀胡白马将，而复还至其骑中，解鞍，令士皆纵马卧。是时会暮，胡兵终怪之，不敢击。夜半时，胡兵亦以为汉有伏军于旁欲夜取之，胡皆引兵而去。平旦，李广乃归其大军。大军不知广所之，故弗从。

居久之，孝景崩，武帝立，左右以为广名将也，于是广以上郡太守为未央卫尉，而程不识亦为长乐卫尉。程不识故与李广俱以边太守将军屯。及出击胡，而广行无部伍行阵，就善水草屯，舍止，人人自便，不击刁斗以自卫，莫府省约文书籍事，然亦远斥侯，未尝遇害。程不识正部曲行伍营陈，击刁斗，士吏治军簿至明，军不得休息，然亦未尝遇害。程不识曰：“李广军极简易，然虏卒犯之，无以禁也；而其士卒亦佚乐，咸乐为之死。我军虽烦扰，然虏亦不得犯我。”是时汉边郡李广、程不识皆为名将，然匈奴畏李广之略，士卒亦多乐从李广而苦程不识。程不识孝景时以数直谏为太中大夫。为人廉，谨于文法。

后汉以马邑城诱单于，使大军伏马邑旁谷，而广为骁骑将军，领属护军将军。是时单于觉之，去，汉军皆无功。其后四岁，广以卫尉为将军，出雁门击匈奴。匈奴兵多，破败广军，生得广。单于素闻广贤，令曰：“得李广必生致之。”胡骑得广，广时伤病，置广两马间，络而盛卧广。行十余里，广佯死，睨其旁有一胡儿骑善马，广暂腾而上胡儿马，因推堕儿，取其弓，鞭马南驰数十里，复得其余军，因引而入塞。匈奴捕者骑数百追之，广行取胡儿弓，射杀追骑，以故得脱。于是至汉，汉下广吏。吏当广所死亡多，为虏所生得，当斩，赎为庶人。

顷之家居数岁。广家与故颍阴侯孙屏野居蓝田南山中射猎。

尝夜从一骑出，从人田间饮。还至霸陵亭，霸陵尉醉，呵止广。广骑曰：“故李将军。”尉曰：“今将军尚不得夜行，何乃故也！”止广宿亭下。居无何，匈奴入杀辽西太守，败韩将军，后韩将军徙右北平。于是天子乃召拜广为右北平太守。广即请霸陵尉与俱，至军而斩之。

广居右北平，匈奴闻之，号曰“汉之飞将军”，避之数岁，不敢入右北平。广出猎，见草中石，以为虎而射之，中石没镞，视之石也。因复更射之，终不能复入石矣。广所居郡闻有虎，尝自射之。及居右北平射虎，虎腾伤广，广亦竟射杀之。

广廉，得赏赐辄分其麾下，饮食与士共之。终广之身，为二千石四十余年，家无余财，终不言家产事。广为人长，猿臂，其善射亦天性也，虽其子孙他人学者，莫能及广。广讷口少言，与人居则画地为军陈，射阔狭以饮。专以射为戏，竟死。广之将兵，乏绝之处，见水，士卒不尽饮，广不近水；士卒不尽食，广不尝食。宽缓不苛，士以此爱乐为用。其射，见敌急，非在数十步之内，度不中不发，发即应弦而倒。用此，其将兵数困辱，其射猛兽亦为所伤云。

居顷之，石建卒，于是上召广代建为郎中令。元朔六年，广复为后将军，从大将军军出定襄，击匈奴。诸将多中首虏率，以功为侯者，而广军无功。后二岁，广以郎中令将四千骑出右北平，博望侯张骞将万骑与广俱，异道。行可数百里，匈奴左贤王将四万骑围广，广军士皆恐，广乃使其子敢往驰之。敢独与数十骑驰，直贯胡骑，出其左右而还，告广曰：“胡虏易与耳。”军士乃安。广为圆陈外向，胡急击之，矢下如雨。汉兵死者过半，汉矢且尽。广乃令士持满毋发，而广身自以大黄射其裨将，杀数人，胡虏益解。会日暮，吏士皆无人色，而广意气自如，益治军。军中自是服其勇也。明日，复力战，而博望侯军亦至，匈奴

军乃解去。汉军罢，弗能追。是时广军几没，罢归。汉法，博望侯留迟后期，当死，赎为庶人。广军功自如，无赏。

初，广之从弟李蔡与广俱事孝文帝。景帝时，蔡积功劳至二千石。孝武帝时，至代相。以元朔五年为轻车将军，从大将军击右贤王，有功中率，封为乐安侯。元狩二年中，代公孙弘为丞相。蔡为人在下中，名声出广下甚远。然广不得爵邑，官不过九卿，而蔡为列侯，位至三公。诸广之军吏及士卒或取封侯。广尝与望气王朔燕语，曰：“自汉击匈奴而广未尝不在其中，而诸部校尉以下，才能不及中人，然以击胡军功取侯者数十人，而广不为后人，然无尺寸之功以得封邑者，何也？岂吾相不当侯邪？且固命也？”朔曰：“将军自念，岂尝有所恨乎？”广曰：“吾尝为陇西守，羌尝反，吾诱而降，降者八百余人，吾诈而同日杀之，至今大恨独此耳。”朔曰：“祸莫大于杀已降，此乃将军所以不得侯者也。”

后二岁，大将军、骠骑将军大出击匈奴，广数自请行。天子以为老，弗许；良久乃许之，以为前将军，是岁，元狩四年也。

广既从大将军青击匈奴，既出塞，青捕虏知单于所居，乃自以精兵走之，而令广并于右将军军，出东道。东道少回远，而大军行水草少，其势不屯行。广自请曰：“臣部为前将军，今大将军乃徙令臣出东道；且臣结发而与匈奴战，今乃一得当单于，臣愿居前，先死单于。”大将军青亦阴受上诫，以为李广老，数奇，毋令当单于，恐不得所欲。而是时公孙敖新失侯，为中将军从大将军，大将军亦欲使敖与俱当单于，故徙前将军广。广时知之，固自辞于大将军。大将军不听，令长史封书与广之莫府，曰：“急诣部，如书。”广不谢大将军而起行，意甚愠怒而就部，引兵与右将军食其合军出东道。军亡导，或失道，后大将军。大将军与单于接战，单于遁走，弗能得而还。南绝幕，遇前将军、右将

军。广已见大将军，还入军。大将军使长史持糒醪遗广，因问广、食其失道状，青欲上书报天子军曲折。广未对，大将军使长史急责广之幕府对簿，广曰：“诸校尉无罪，乃我自失道。吾今自上簿。”

至莫府，广谓其麾下曰：“广结发与匈奴大小七十余战，今幸从大将军出接单于兵，而大将军又徙广部行回远，而又迷失道，岂非天哉！且广年六十余矣，终不能复对刀笔之吏。”遂引刀自刭。广军士大夫一军皆哭。百姓闻之，知与不知，无老壮皆为垂涕。而右将军独下吏，当死，赎为庶人。

太史公曰：《传》曰“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”。其李将军之谓也？余睹李将军，俊俊如鄙人，口不能道辞。及死之日，天下知与不知，皆为尽哀。彼其忠实心诚信于士大夫也。谚曰：“桃李不言，下自成蹊。”此言虽小，可以喻大也。



## 《世说新语》选

(据徐震堉《世说新语校笺》，中华书局1984年版)

### 德行第一 (节选)

1. 陈仲举言为士则，行为世范，登车揽辔，有澄清天下之志。为豫章太守，至，便问徐孺子所在，欲先看之。主簿白：“群情欲府君先入廨。”陈曰：“武王式商容之间，席不暇暖，吾之礼贤，有何不可！”

9. 荀巨伯远看友人疾，值胡贼攻郡，友人语巨伯曰：“吾今死矣，子可去。”巨伯曰：“远来相视，子令吾去，败义以求生，岂荀巨伯所行邪！”贼既至，谓巨伯曰：“大军至，一郡尽空，汝何男子，而敢独止？”巨伯曰：“友人有疾，不忍委之，宁以我身代友人命。”贼相谓曰：“我辈无义之人，而人有义之国。”遂班军而还，一郡并获全。

11. 管宁、华歆共园中锄菜，见地有片金，管挥锄与瓦石不异，华捉而掷去之。又尝同席读书，有乘轩冕过门者，宁读如故，歆废书出看。宁割席分坐，曰：“子非吾友也！”

13. 华歆、王朗俱乘船避难，有一人欲依附，歆辄难之。朗曰：“幸尚宽，何为不可？”后贼追至，王欲舍所携人。歆曰：“本所以疑，正为此耳。既已纳其自托，宁可以急相弃邪？”遂携拯如初。世以此定华、王之优劣。

15. 晋文王称阮嗣宗至慎，每与之言，言皆玄远，未尝臧否

人物。

31. 庾公乘马有的卢，或语令卖去。庾云：“卖之必有买者，即复害其主，宁可不安己而移于他人哉？昔孙叔敖杀两头蛇以为后人，古之美谈。效之，不亦达乎？”

44. 王恭从会稽还，王大看之。见其坐六尺簟。因语恭：“卿东来，故应有此物，可以一领及我。”恭无言。大去后，即举所坐者送之。既无余席，便坐荐上。后大闻之，甚惊，曰：“吾本谓卿多，故求耳。”对曰：“丈人不悉恭，恭作人无长物。”

### 言语第二（节选）

2. 徐孺子年方九岁，尝月下戏，人语之曰：“若令月中无物，当极明邪？”徐曰：“不然。譬如人眼中有瞳子，无此必不明。”

3. 孔文举年十岁，随父到洛。时李元礼有盛名，为司隶校尉。诣门者皆俊才清称及中表亲戚乃通。文举至门，谓吏曰：“我是李府君亲。”既通，前坐。元礼问曰：“君与仆有何亲？”对曰：“昔先君仲尼与君先人伯阳有师资之尊，是仆与君奕世为通好也。”元礼及宾客莫不奇之。太中大夫陈韪后至，人以其语语之，韪曰：“小时了了，大未必佳。”文举曰：“想君小时，必当了了。”韪大踖踖。

5. 孔融被收，中外惶怖。时融儿大者九岁，小者八岁，二儿故琢钉戏，了无遽容。融谓使者曰：“冀罪止于身，二儿可得全不？”儿徐进曰：“大人岂见覆巢之下，复有完卵乎？”寻亦收至。

17. 邓艾口吃，语称“艾艾”。晋文王戏之曰：“卿云‘艾艾’，定是几艾？”对曰：“‘凤兮凤兮’，故是一凤。”

21. 诸葛靓在吴，于朝堂大会，孙皓问：“卿字仲思，为何

所思？”对曰：“在家思孝，事君思忠，朋友思信。如斯而已。”

31. 过江诸人，每至美日，辄相邀新亭，藉卉饮宴。周侯中坐而叹曰：“风景不殊，正自有山河之异！”皆相视流泪。唯王丞相愀然变色曰：“当共戮力王室，克复神州，何至作楚囚相对？”

55. 桓公北征，经金城，见前为琅琊时种柳，皆已十围，慨然曰：“木犹如此，人何以堪！”攀枝执条，泫然流泪。

70. 王右军与谢太傅共登冶城，谢悠然远想，有高世之志。王谓谢曰：“夏禹勤王，手足胼胝，文王旰食，日不暇给。今四郊多垒，宜人人自效，而虚谈废务，浮文妨要，恐非当今所宜。”谢答曰：“秦任商鞅，二世而亡，岂清言致患邪？”

71. 谢太傅寒雪日内集，与儿女讲论文义，俄而雪骤，公欣然曰：“白雪纷纷何所似？”兄子胡儿曰：“撒盐空中差可拟。”兄女曰：“未若柳絮因风起。”公大笑乐。即公大兄无奕女，左将军王凝之妻也。

88. 顾长康从会稽还，人问山川之美，顾云：“千岩竞秀，万壑争流，草木蒙笼其上，若云兴霞蔚。”

96. 毛伯成既负其才气，常称：“宁为兰摧玉折，不作萧敷艾荣。”

98. 司马太傅斋中夜坐，于时天月明净，都无纤翳，太傅叹以为佳。谢景重在坐，答曰：“意谓乃不如微云点缀。”太傅因戏谢曰：“卿居心不净，乃复强欲滓秽太清邪！”

### 政事第三（节选）

7. 由司徒前后选，殆周遍百官，举无失才，凡所题目，皆如其言，唯用陆亮，是诏所用，与公意异，争之，不从，亮亦寻为贿败。

16. 陶公性检厉，勤于事。作荆州时，敕船官悉录锯木屑，不限多少。咸不解此意。后正会，值积雪始晴，听事前除雪后犹湿，于是悉用木屑覆之，都无所妨。官用竹，皆令录厚头，积之如山。后桓宣武伐蜀，将装船，悉以作钉。又云，尝发所在竹篙，有一官长连根取之，仍当足。乃超两阶用之。

19. 桓公在荆州，全欲以德被江、汉，耻以威刑肃物，令史受杖，正从朱衣上过。桓式年少，从外来，云：“向从阁下过，见令史受杖，上捎云根，下拂地足。”意讥不著。桓公云：“我犹患其重。”

#### 文学第四（节选）

2. 郑玄欲注《春秋传》，尚未成，时行与服子慎遇，宿客舍。先未相识，服在外车上与人说已注《传》意，玄听之良久，多与己同。玄就车与语曰：“吾久欲注，尚未了，听君向言，多与吾同。今当尽以所注与君。”遂为《服氏注》。

3. 郑玄家奴婢皆读书。尝使一婢，不称旨，将挞之，方自陈说，玄怒，使人曳着泥中。须臾，复有一婢来，问曰：“胡为乎泥中？”答曰：“薄言往诉，逢彼之怒。”

4. 服虔既善《春秋》，将为注，欲参考同异。闻崔烈集门生讲传，遂匿姓名，为烈门人赁作食。每当至讲时，辄窃听户壁间。既知不能逾己，稍共诸生叙其短长。烈闻，不测何人。然素闻虔名，意疑之。明蚤往，及未寤，便呼：“子慎！子慎！”虔不觉惊应，遂相与友善。

7. 何平叔注《老子》始成，诣王辅嗣，见王注精奇，乃神伏，曰：“若斯人，可与论天人之际矣！”因以所注为《道》、《德》二论。

8. 王辅嗣弱冠诣裴徽，徽问曰：“夫无者，诚万物之所资，

圣人莫肯致言，而老子申之无已，何邪？”弼曰：“圣人体无，无又不可以训，故言必及有；老、庄未免于有，恒训其所不足。”

14. 卫玠总角时，问乐令梦，乐云：“是想。”卫曰：“形神所不接而梦，岂是想邪？”乐云：“因也。未尝梦乘车入鼠穴、捣齧啖铁杵，皆无想无因故也。”卫思因经日不得，遂成病。乐闻，故命驾为剖析之，卫既小差，乐叹曰：“此儿胸中当必无膏肓之疾。”

16. 客问乐令旨不至者，乐亦不复剖析文句，直以麈尾柄确几曰：“至不？”客曰：“至。”乐又举麈尾曰：“若至者那得去？”于是客乃悟服。乐辞约而旨远，皆此类。

18. 阮宣子有令闻。太尉王夷甫见而问曰：“老、庄与圣教同异？”对曰：“将无同？”太尉善其言，辟之为掾。世谓“三语掾”。卫玠嘲之曰：“一言可辟，何假于三？”宣子曰：“苟是天下人望，亦可无言而辟，复何假一！”遂相与为友。

33. 殷中军尝至刘尹所，清言良久，殷理小屈，游辞不已，刘亦不复答。殷去后，乃云：“田舍儿强学人作尔馨语！”

36. 王逸少作会稽，初至，支道林在焉。孙兴公谓王曰：“支道林拔新领导，胸怀所及乃自佳，卿欲见不？”王本自有一往隽气，殊自轻之。后孙与支共载往王许，王都领域，不与交言。须臾支退。后正值王当行，车已在门，支语王曰：“君未可去，贫道与君小语。”因论《庄子·逍遥游》。支作数千言，才藻新奇，花烂映发。王遂披襟解带，留连不能已。

38. 许掾年少时，人以比王荀子，许大不平。时诸人士及支法师并在会稽西寺讲，王亦在焉。许意甚忿，便住西寺与王论理，共决优劣，苦相折挫，王遂大屈。许复执王理，王执许理，更相覆疏，王复屈。许谓支法师曰：“弟子向语何似？”支从容曰：“君语佳则佳矣，何至相苦邪？岂是求理中之谈哉？”

40. 支道林、许掾诸人共在会稽王斋头，支为法师，许为都讲。支通一义，四坐莫不厌心；许送一难，众人莫不抃舞。但共嗟咏二家之美，不辩其理之所在。

55. 支道林、许、谢盛德共集王家，谢顾谓诸人：“今日可谓彦会，时既不可留，此集固亦难常，当共言咏，以写其怀。”许便问主人：“有《庄子》不？”正得《渔父》一篇。谢看题，便各使四坐通。支道林先通，作七百许语，叙致精丽，才藻奇拔，众咸称善。于是四坐各言怀毕，谢问曰：“卿等尽不？”皆曰：“今日之言，少不自竭。”谢后粗难，因自叙其意，作万余言，才峰秀逸，既自难于，加意气拟托，萧然自得，四坐莫不厌心。支谓谢曰：“君一往奔诣，故复自佳耳。”

56. 殷中军、孙安国、王、谢能言诸贤，悉在会稽王许，殷与孙共论《易象妙于见形》。孙语道合，意气干云，一坐咸不安孙理，而辞不能屈。会稽王慨然叹曰：“使真长来，故应有以制彼。”即迎真长，孙意已不如。真长既至，先令孙自叙本理，孙粗说己语，亦觉殊不及向。刘便作二百许语，辞难简切，孙理遂屈。一坐同时拊掌而笑，称美良久。

63. 殷仲堪云：“三日不读《道德经》，便觉舌本间强。”

72. 孙子荆除妇服，作诗以示王武子。王曰：“未知文生于情，情生于文？览之凄然，增伉俪之重。”

86. 孙兴公作《天台赋》成，以示范荣期，云：“卿试掷地，要作金石声。”范曰：“恐子之金石，非宫商中声。”然每至佳句，辄云：“应是我辈语。”

88. 袁虎少贫，尝为人佣载运租。谢镇西经船行，其夜清风朗月，闻江渚间估客船上有咏诗声，甚有情致；所咏五言，又其所未尝闻，叹美不能已。即遣委曲讯问，乃是袁自咏其所作《咏史》诗。因此相要，大相赏得。

97. 袁宏始作《东征赋》，都不道陶公。胡奴诱之狭室中，临以白刃，曰：“先公勋业如是，君作《东征赋》，云何相忽略？”宏窘蹙无计，便答：“我大道公，何以云无？”因诵曰：“精金百炼，在割能断。功则治人，职思靖乱。长沙之勋，为史所赞。”

### 方正第五（节选）

2. 南阳宗世林，魏武同时，而甚薄其为人，不与之交。及魏武作司空，总朝政，从容问宗曰：“可以交未？”答曰：“松柏之志犹存。”世林既以忤旨见疏，位不配德。文帝兄弟每造其门，皆独拜床下。其见礼如此。

3. 魏文帝受禅，陈群有戚容，帝问曰：“朕应天受命，卿何以不乐？”群曰：“臣与华歆服膺先朝，今虽欣圣化，犹义形于色。”

14. 晋武帝时，荀勖为中书监，和峤为令。故事：监、令由来共车。峤性雅正，常疾勖谄谀，后公车来，峤便登，正向前坐，不复容勖。勖方更觅车，然后得去。监令各给车，自此始。

23. 元皇帝既登阼，以郑后之宠，欲舍明帝而立简文。时议者咸谓舍长立少，既于理非伦，且明帝以聪亮英断，益宜为储副。周、王诸公并苦争恳切，唯刁玄亮独欲奉少主以阿帝旨。元帝便欲施行，虑诸公不奉诏，于是先唤周侯、丞相入，然后欲出诏付刁。周、王既入，始至阶头，帝逆遣传诏，逼使就东厢。周侯未悟，即却略下阶；丞相披拨传诏，径至御床前，曰：“不审陛下何以见臣？”帝默然无言，乃探怀中黄纸诏裂掷之。由此皇储始定。周侯方慨然愧叹曰：“我常自言胜茂弘，今始知不如也！”

41. 何次道、庾季坚二人并为元辅。成帝初崩，于时嗣君未定。何欲立嗣子，庾及朝议以外寇方强，嗣子冲幼，乃立康帝。

康帝登阼，会群臣，谓何曰：“朕今所以承大业，为谁之议？”何答曰：“陛下龙飞，此是庾冰之功，非臣之力。于时用微臣之议，今不睹盛明之世。”帝有惭色。

43. 孔君平疾笃，庾司空为会稽，省之，相问讯甚至，为之流涕。庾既下床，孔慨然曰：“大丈夫将终，不问安国宁家之术，乃作儿女子相问！”庾闻，回谢之，请其话言。

### 雅量第六（节选）

1. 豫章太守顾劭，是雍之子。劭在郡卒。雍盛集僚属自围棋，外启信至，而无儿书，虽神气不变，而心了其故，以爪掐掌，血流沾褥。宾客既散，方叹曰：“已无延陵之高，岂可有丧明之责！”于是豁情散哀，颜色自若。

2. 嵇中散临刑东市，神气不变，索琴弹之，奏《广陵散》。曲终，曰：“袁孝尼尝请学此散，吾靳固不与，《广陵散》于今绝矣！”太学生三千人上书，请以为师，不许。文王亦寻悔焉。

18. 褚公于章安令迁太尉记室参军，名字已显而位微，人未多识。公东出，乘估客船，送故吏数人，投钱塘亭住。尔时，吴兴沈充为县令，当送客过浙江，客出，亭吏驱公移牛屋下。潮水至，沈令起彷徨，问：“牛屋下是何物人？”吏云：“昨有一伧父来寄亭中，有尊贵客，权移之。”令有酒色，因遥问：“伧父欲食饼不？姓何等？可共语。”褚因举手答曰：“河南褚季野。”远近久承公名，令于是大遽，不敢移公，便于牛屋下修刺诣公，更宰杀为僕具，于公前鞭挞亭吏，欲以谢惭。公与之酌宴，言色无异，状如不觉。令送公至界。

19. 郗太傅在京口，遣门生与王丞相书，求女婿。丞相语郗信：“君往东厢，任意选之。”门生归白郗曰：“王家诸郎亦皆可嘉，闻来觅婿，咸自矜持，唯有一郎在东床上坦腹卧，如不闻。”



郗公云：“正此好。”访之，乃是逸少，因嫁女与焉。

28. 谢太傅盘桓东山时，与孙兴公诸人泛海戏。风起浪涌，孙、王诸人色并遽，便唱使还。太傅神情方王，吟啸不言。舟人以公貌闲意说，犹去不止。既风转急，浪猛，诸人皆喧动不坐。公徐云：“如此将无归？”众人即承响而回。于是审其量，足以镇安朝野。

34. 戴公从东出，谢太傅往看之。谢本轻戴，见，但与论琴书，戴既无吝色而谈琴书愈妙。谢悠然知其量。

35. 谢公与人围棋，俄而谢玄淮上信至，看书竟，默然无言，徐向局。客问：“淮上利害？”答曰：“小儿辈大破贼。”意色举止，不异于常。

### 识鉴第七（节选）

1. 曹公少时见乔玄，玄谓曰：“天下方乱，群雄虎争，拨而理之，非君乎？然君实是乱世之英雄，治世之奸贼。恨吾老矣，不见君富贵，当以子孙相累。”

7. 石勒不知书，使人读《汉书》。闻郾食其劝立六国后，刻印将授之，大惊曰：“此法当失，云何得遂有天下！”至留侯谏，乃曰：“赖有此耳！”

15. 王大将军既亡，王应欲投世儒，世儒为江州；王含欲投王舒，舒为荆州。含语应曰：“大将军平素与江州云何，而汝欲归之？”应曰：“此乃所以宜往也。江州当人强盛时，能抗同异，此非常人所行。及睹衰危，必兴愍恻。荆州守文，岂能作意表行事！”含不从，遂共投舒，舒果沈含父子于江。彬闻应当来，密具船以待之，竟不得来，深以为恨。

22. 郗超与谢玄不善。苻坚将问晋鼎，既已狼噬梁、岐，又虎视淮阴矣，于时朝议遣玄北讨，人间颇有异同之论。唯超曰：

“是必济事。吾昔尝与共在桓宣武府，见使才皆尽，虽履屐之间，亦得其任。以此推之，容必能立勋。”元功既举，时人咸叹超之先觉，又重其不以爱憎匿善。

### 赏誉第八（节选）

5. 钟士季目王安丰：“阿戎了了解人意。”谓裴公之谈，经日不竭。吏部郎阙，文帝问其人于钟会，会曰：“裴楷清通，王戎简要，皆其选也。”于是用裴。

25. 王夷甫自叹：“我与乐令谈，未尝不觉我言为烦。”

32. 王太尉云：“郭子玄语议如悬河写水，注而不竭。”

37. 王公目太尉：“岩岩清峙，壁立千仞。”

44. 时人目庾中郎：“善于托大，长于自藏。”

51. 王敦为大将军，镇豫章，卫玠避乱，从洛投敦，相见欣然，谈话弥日。于时谢鲲为长史，敦谓鲲曰：“不意永嘉之中，复闻正始之音。阿平若在，当复绝倒。”

79. 桓温行经王敦墓边过，望之云：“可儿！可儿！”

130. 刘尹云：“见何次道饮酒，使人欲倾家酿。”

135. 刘尹道江道群：“不能言而能不言。”

153. 王恭始与王建武甚有情，后遇袁悦之间，遂致疑隙，然每至兴会，故有相思时。恭尝行散至京口射堂，于时清露晨流，新桐初引。恭目之，曰：“王大故自濯濯。”

### 品藻第九（节选）

3. 顾劭尝与庞士元宿语，问曰：“闻子名知人，吾与足下孰愈？”曰：“陶冶世俗，与时浮沉，吾不如子；论王霸之余策，鉴倚仗之要害，吾似有一日之长。”劭亦安其言。

25. 世论温太真是过江第二流之高者。时名辈共说人物第一

将尽之间，温常失色。

35. 桓公少与殷侯齐名，常有竞心。桓问殷：“卿何如我？”殷云：“我与我周旋久，宁作我。”

38. 殷侯既废，桓公语诸人曰：“少时与渊源共骑竹马，我弃去，已辄取之，故当出我下。”

48. 刘尹至王长史许清言，时荀子年十三，倚床边听，既去，问父曰：“刘尹语何如尊？”长史曰：“韶音令辞不如我，往辄破的胜我。”

54. 支道林问孙兴公：“君何如许掾？”孙曰：“高情远致，弟子早已服膺；一吟一咏，许将北面。”

61. 孙兴公、许玄度皆一时名流。或重许高情，则鄙孙秽行；或爱孙才藻，而无取于许。

63. 庾道季云：“思理伦和，吾愧康伯；志力强正，吾愧文度。逢此以还，吾皆百之。”

68. 庾道季云：“廉颇、蔺相如虽千载上死人，慷慨恒如有生气；曹蜍、李志虽见在，厌厌如九泉下人。人皆如此，便可结绳而治，但恐狐狸獠猪啖尽。”

81. 有人问袁侍中曰：“殷仲堪何如韩康伯？”答曰：“理义所得，优劣乃复未辨；然门庭萧寂，居然有名士风流，殷不及韩。”故殷作诔云：“荆门昼掩，闲庭晏然。”

### 规箴第十（节选）

5. 孙皓问丞相陆凯曰：“卿一宗在朝有几人？”陆曰：“二相、五侯、将军十余人。”皓曰：“盛哉！”陆曰：“君贤臣忠，国之盛也；父慈子孝，家之盛也。今政荒民弊，覆亡是惧，臣何敢言盛！”

7. 晋武帝既不悟太子之愚，必有传后意，诸名臣亦多献直

言。帝尝在陵云台上坐，卫瓘在侧，欲申其怀，因如醉，跪帝前，以手抚床曰：“此坐可惜！”帝虽悟，因笑曰：“公醉邪？”

9. 王夷甫雅尚玄远，常嫉其妇贪浊，口未尝言“钱”字，妇欲试之，令婢以钱绕床，不得行。夷甫晨起，见钱阂行，呼婢曰：“举却阿堵物！”

15. 王丞相为扬州，遣八部从事之职，顾和时为下传还，同时俱见，诸从事各奏二千石官长得失，至和独无言。王问顾曰：“卿何所闻？”答曰：“明公作辅，宁使网漏吞舟，何缘采听风闻，以为察察之政？”丞相咨嗟称佳，诸从事自视缺然也。

24. 远公在庐山中，虽老，讲论不辍。弟子中或有堕者，远公曰：“桑榆之光，理无远照，但愿朝阳之晖，与时并明耳。”执经登坐，讽诵朗畅，词色甚苦，高足之徒，皆肃然增敬。

### 捷悟第十一（节选）

1. 杨德祖为魏武主簿，时作相国门，始构榱桷，魏武自出看，使人题门作“活”字，便去。杨见，即令坏之，既竟，曰：“‘门’中‘活’，‘阔’字，王正嫌门大也。”

4. 魏武征袁本初，治装，余有数十斛竹片，咸长数寸。众云并不堪用，正令烧除。太祖思所以用之，谓可为竹裯，而未显其言，驰使问主簿杨德祖，应声答之，与帝心同。众伏其辩悟。

### 夙惠第十二（节选）

2. 何晏七岁，明惠若神，魏武奇爱之，因晏在宫内，欲以为子。晏乃画地令方，自处其中。人问其故，答曰：“何氏之庐也。”魏武知之，即遣还。

3. 晋明帝数岁，坐元帝膝上。有人从长安来，元帝问洛下

消息，潸然流涕。明帝问何以致泣，具以东渡意告之。因问明帝：“汝意谓长安何如日远？”答曰：“日远。不闻人从日边来，居然可知。”元帝异之。明日，集群臣宴会，告以此意，更重问之，乃答曰：“日近。”元帝失色，曰：“尔何故异昨日之言邪？”答曰：“举目见日，不见长安。”

### 豪爽第十三（节选）

2. 王处仲，世许高尚之目。尝荒恣于色，体为之弊。左右谏之，处仲曰：“吾乃不觉尔，如此者甚易耳。”乃开后阁，驱诸婢妾数十人出路，任其所之，时人叹焉。

4. 王处仲每酒后，辄咏“老骥伏枥，志在千里。烈士暮年，壮心不已”。以如意打唾壶，壶口尽缺。

### 容止第十四（节选）

5. 嵇康身長七尺八寸，風姿特秀。見者嘆曰：“蕭蕭肅肅，爽朗清舉。”或云：“肅肅如松下風，高而徐引。”山公曰：“嵇叔夜之為人也，岩岩若孤松之獨立；其醉也，傀俄若玉山之將崩。”

7. 潘岳妙有姿容，好神情。少時挾彈出洛陽道，婦人遇者，莫不連手共紫之。左太冲絕丑。亦復效岳游遨，於是群姬齊共亂唾之，委頓而返。

12. 裴令公有俊容儀，脫冠冕，粗服亂頭皆好。時人以為“玉人”。見者曰：“見裴叔則，如玉山上行，光映照人。”

14. 驃騎王武子是衛玠之舅，俊爽有風姿。見玠；輒嘆曰：“珠玉在側，覺我形穉。”

19. 衛玠從豫章至下都，人久聞其名，觀者如堵牆。玠先有羸疾，體不堪勞，遂成病而死。時人謂看殺衛玠。

30. 時人目王右軍：“飄如游雲，矯若驚龍。”

38. 庾长仁与诸弟入吴，欲住亭中宿。诸弟先上，见群小满屋，都无相避意。长仁曰：“我试观之。”乃策杖将一小儿，始入门，诸客望其神姿，一时退匿。

### 自新第十五（节选）

1. 周处年少时，凶强侠气，为乡里所患，又义兴水中有蛟，山中有遯迹虎，并皆暴犯百姓，义兴人谓为“三横”；而处尤剧。或说处杀虎斩蛟，实冀“三横”唯余其一。处既刺杀虎，又入水击蛟，蛟或浮或没，行数十里，处与之俱，经三日三夜，乡里皆谓已死，更相庆。竟杀蛟而出。闻里人相庆，始知为人情所患，有自改意。乃自吴寻二陆。平原不在，正见清河，具以情告，并云：“欲自修改，而年已蹉跎，终无所成。”清河曰：“古人贵朝闻夕死，况君前途尚可。且人患志之不立，亦何忧令名不彰邪？”处遂改励，终为忠臣孝子。

### 企羨第十六（节选）

6. 孟昶未达时，家在京口。尝见王恭乘高舆，被鹤氅裘。于时微雪，昶于篱间窥之，叹曰：“此真神仙中人！”

### 伤逝第十七（节选）

1. 王仲宣好驴鸣，既葬，文帝临其丧，顾语同游曰：“王好驴鸣，可各作一声以送之。”赴客皆一作驴鸣。

4. 王戎丧儿万子，山简往省之，王悲不自胜。简曰：“孩抱中物，何至于此！”王曰：“圣人忘情，最下不及情。情之所钟，正在我辈。”简服其言，更为之恻。

7. 顾彦先平生好琴，及丧，家人常以琴置灵床上。张季鹰往哭之，不胜其恻，遂径上床，鼓琴作数曲，竟，抚琴曰：“顾

彦先颇复赏此不？”因又大恸，遂不执孝子手而出。

16. 王子猷、子敬俱病笃，而子敬先亡。子猷问左右：“何以都不闻消息？此已丧矣。”语时了不悲。便索舆来奔丧，都不哭。子敬素好琴，便径入坐灵床上，取子敬琴弹，弦既不调，掷地云：“子敬，子敬，人琴俱亡！”因恸绝良久。月余亦卒。

### 栖逸第十八（节选）

1. 阮步兵啸闻数百步。苏门山中，忽有真人，樵伐者咸共传说。阮籍往观，见其人拥膝岩侧，籍登岭就之，箕踞相对。籍商略终古，上陈黄、农玄寂之道，下考三代盛德之美以问之，屹然不应。复叙有为之教，柄神导气之术以观之，彼犹如前，凝矚不转。籍因对之长啸。良久，乃笑曰：“可更作。”籍复啸。意尽，退还半岭许，闻上晒然有声，如数部鼓吹，林谷传响，顾看，乃向人啸也。

2. 嵇康游于汲郡山中，遇道士孙登，遂与之游。康临去，登曰：“君才则高矣，保身之道不足。”

### 贤媛第十九（节选）

6. 许允妇是阮卫尉女，德如妹，奇丑。交礼竟，允无复入理，家人深以为忧。会允有客至，妇令婢视之，还，答曰：“是桓郎。”桓郎者，桓范也。妇云：“无忧，桓必劝入。”桓果语许云：“阮家既嫁丑女与卿，故当有意，卿宜察之。”许便回入内，既见妇，即欲出。妇料其此出，无复入理，便捉裾停之。许因谓曰：“妇有四德，卿有其几？”妇曰：“新妇所乏唯容尔。然士有百行，君有几？”许云：“皆备。”妇曰：“夫百行以德为首。君好色不好德，何谓皆备？”允有惭色，遂相敬重。

7. 许允为吏部郎，多用其乡里，魏明帝遣虎贲收之。其妇

出诫允曰：“明主可以理夺，难以情求。”既至，帝核问之，允对曰：“‘举尔所知’，臣之乡人，臣所知也。陛下检校，为称职与不？若不称职，臣受其罪。”既检校，皆官得其人，于是乃释。允衣服败坏，诏赐新衣。初允被收，举家号哭。阮新妇自若，云：“勿忧，寻还。”作粟粥待。顷之，允至。

10. 王经少贫苦，仕至二千石，母语之曰：“汝本寒家子，仕至二千石，此可以止乎！”经不能用。为尚书，助魏，不忠于晋，被收，涕泣辞母曰：“不从母敕，以至今日。”母都无戚容，语之曰：“为子则孝，为臣则忠，有孝有忠，何负吾邪？”

19. 陶公少有大志，家酷贫，与母湛氏同居。同郡范逵素知名，举孝廉，投侃宿。于时冰雪积日，侃室如悬磬，而逵马仆甚多。侃母湛氏语侃曰：“汝但出外留客，吾自为计。”湛头发委地，下为二鬣，卖得数斛米，斫诸屋柱，悉割半为薪，剉诸荐以为马草。日夕，遂设精食，从者皆无所乏。逵既叹其才辩，又深愧其厚意。明旦去，侃追送不已，且百里许。逵曰：“路已远，君宜还。”侃犹不返。逵曰：“卿可去矣。至洛阳，当相为美谈。”侃乃返。逵及洛，遂称之于羊晫、顾荣诸人，大获美誉。

20. 陶公少时作鱼梁吏，尝以坩鲊餉母。母封鲊付使，反书责侃曰：“汝为吏，以官物见餉，非唯不益，乃增吾忧也。”

### 术解第二十（节选）

4. 王武子善解马性。尝乘一马，著连钱障泥，前有水，终日不肯渡。王曰：“此必是惜障泥。”使人解去，便径渡。

11. 殷中军妙解经脉，中年都废。有常所给使，忽叩头流血。浩问其故，云：“有死事，终不可说。”诘问良久，乃云：“小人母年垂百岁，抱疾来久，若蒙官一脉，便有活理，讫就屠戮无恨。”浩感其至性，遂令舁来，为诊脉处方。始服一剂汤便



愈。于是悉焚经方。

### 巧艺第二十一（节选）

2. 陵云台楼观精巧，先称平众木轻重，然后造构，乃无锱铢相负揭。台虽高峻，常随风摇动，而终无倾倒之理。魏明帝登台，惧其势危，别以木材扶持之，楼即颓坏。论者谓轻重力偏故也。

8. 戴安道中年画行像甚精妙。庾道季看之，语戴云：“神明太俗，由卿世情未尽。”戴云：“唯务光当免卿此语耳。”

9. 顾长康画裴叔则，颊上益三毛。人问其故，顾曰：“裴楷俊朗有识具，正此是其识具。看画者寻之，定觉益三毛如有神明，殊胜未安时。”

14. 顾长康道：“画‘手挥五弦’易，‘目送归鸿’难。”

### 宠礼第二十二（节选）

1. 元帝正会，引王丞相登御床，王公固辞，中宗引之弥苦。王公曰：“使太阳与万物同晖，臣下何以瞻仰！”

### 任诞第二十三（节选）

3. 刘伶病酒，渴甚，从妇求酒。妇捐酒毁器，涕泣谏曰：“君饮太过，非摄生之道，必宜断之！”伶曰：“甚善。我不能自禁，唯当祝鬼神自誓断之耳。便可具酒肉。”妇曰：“敬闻命。”供酒肉于神前，请伶祝誓。伶跪而祝曰：“天生刘伶，以酒为名，一饮一斛，五斗解醒。妇人之言，慎不可听！”便引酒进肉，隗然已醉矣。

7. 阮籍嫂尝还家，籍见与别。或讥之，籍曰：“礼岂为我辈设也！”

8. 阮公邻家妇，有美色，当垆酤酒。阮与王安丰常从妇饮酒，阮醉，便眠其妇侧。夫始殊疑之，伺察，终无他意。

10. 阮仲容、步兵居道南，诸阮居道北；北阮皆富，南阮贫。七月七日，北阮盛晒衣，皆纱罗锦绮。仲容以竿挂大布犊鼻褌于中庭。人或怪之，答曰：“未能免俗，聊复尔耳！”

17. 刘道真少时，常渔草泽，善歌啸，闻者莫不留连。有一老姬，识其非常人，甚乐其歌啸，乃杀豚进之。道真食豚尽，了不谢。姬见不饱，又进一豚。食半余半，乃还之。后为吏部郎，姬儿为小令史，道真超用之，不知所由。问母，母告之，于是齎牛酒诣道真。道真曰：“去，去！无可复用相报。”

30. 苏峻乱，诸庾逃散。庾冰时为吴郡，单身奔亡。民吏皆去，唯郡卒独以小船载冰出钱塘口，蓬篠复之。时峻赏募觅冰，属所在搜捡甚急，卒舍船市渚，因饮酒醉，还，舞棹向船曰：“何处觅庾吴郡，此中便是！”冰大惶怖，然不敢动。监司见船小装狭，谓卒狂醉，都不复疑。自送过淞江，寄山阴魏家，得免。后事平，冰欲报卒，适其所愿。卒曰：“出自厮下，不愿名器。少苦执鞭，恒患不得快饮酒；使其酒足余年，毕矣。无所复须。”冰为起大舍，市奴婢，使门内有百斛酒。终其身。时谓此卒非唯有智，且亦达生。

44. 罗友作荆州从事，桓宣武为王车骑集别，友进，坐良久，辞出，宣武曰：“卿向欲咨事，何以便去？”答曰：“友闻白羊肉美，一生未曾得吃，故冒求前耳，无事可咨，今已饱，不复须驻。”了无惭色。

46. 王子猷尝暂寄人空宅住，便令种竹。或问：“暂住何烦尔？”王啸咏良久，直指竹曰：“何可一日无此君！”

47. 王子猷居山阴，夜大雪，眠觉，开室命酌酒，四望皎然。因起彷徨，咏左思《招隐诗》，忽忆戴安道。时戴在剡，即

便夜乘小船就之。经宿方至，造门不前而返。人问其故，王曰：“吾本乘兴而行，兴尽而返，何必见戴！”

49. 王子猷出都，尚在渚下。旧闻桓子野善吹笛，而不相识。遇桓于岸上过，王在船中，客有识之者，云是桓子野，王便令人与相闻，云：“闻君善吹笛，试为我一奏。”桓时已贵显，素闻王名，即便回下车，踞胡床，为作三调。弄毕，便上车去。客主不交一言。

53. 王孝伯言：“名士不必须奇才，但使常得无事，痛饮酒，熟读《离骚》，便可称名士。”

### 简傲第二十四（节选）

3. 钟士季精有才理，先不识嵇康。钟要于时贤俊之士，俱往寻康。康方大树下锻，向子期为佐鼓排。康扬槌不辍，旁若无人，移时不交一言。钟起去，康曰：“何所闻而来？何所见而去？”钟曰：“闻所闻而来，见所见而去。”

4. 嵇康与吕安善，每一相思，千里命驾。安后来，值康不在，喜出户延之，不人，题门上作“凤”字而去。喜不觉，犹以为欣，故作“凤”字，凡鸟也。

16. 王子猷尝行过吴中，见一士大夫家极有好竹，主已知子猷当往，乃洒埽施设，在听事坐相待。王肩舆径造竹下，讽啸良久，主已失望，犹冀还当通，遂直欲出门，主人大不堪，便令左右闭门，不听出。王更以此赏主人，乃留坐，尽欢而去。

### 排调第二十五（节选）

5. 晋武帝问孙皓：“闻南人好作《尔汝歌》，颇能为不？”皓正饮酒，因举觞劝帝而言曰：“昔与汝为邻，今与汝为臣。上汝一杯酒，令汝寿万春！”帝悔之。

9. 荀鸣鹤、陆士龙二人未相识，俱会张茂先坐。张令共语，以其并有大才，可勿作常语。陆举手曰：“云间陆士龙。”荀答曰：“日下荀鸣鹤。”陆曰：“既开青云，睹白雉：何不张尔弓，布尔矢？”荀答曰：“本谓云龙騃騃定是山鹿野麋，兽弱弩强，是以发迟。”张乃抚掌大笑。

18. 王丞相枕周伯仁膝，指其腹曰：“卿此中何所有？”答曰：“此中空洞无物，然容卿辈数百人。”

29. 王、刘每不重蔡公。二人尝诣蔡语，良久，乃问蔡曰：“公自言何如夷甫？”答曰：“身不如夷甫。”王、刘相目而笑曰：“公何处不如？”答曰：“夷甫无君辈客。”

31. 郝隆七月七日，出日中仰卧。人问其故，答曰：“我晒书。”

### 轻诋第二十六（节选）

17. 孙长乐兄弟就谢公宿，言至款杂。刘夫人在壁后听之，具闻其语。谢公明日还，问昨客何似，刘对曰：“亡兄门未有如此宾客。”谢深有愧色。

21. 王中郎与林公绝不相得。王谓林公诡辩，林公道王云：“箬臄颜蛤，缟布单衣，挟《左传》，逐郑康成车后，问是何物尘垢囊？”

### 假譎第二十七（节选）

2. 魏武行役，失汲道，军皆渴，乃令曰：“前有大梅林，饶子，甘酸可以解渴。”士卒闻之，口皆出水。乘此得及前源。

9. 温公丧妇。从姑刘氏家值乱离散，唯有一女，甚有姿慧。姑以属公觅婚，公密有自婚意，答云：“佳婿难得，但如峤比，云何？”姑云：“丧败之余，乞粗存活，便足慰吾余年，何敢希汝

比。”却后少日，公报姑云：“已觅得婚处，门地粗可，婿身名宦，尽不减峤。”因下玉镜台一枚。姑大喜。既婚，交礼，女以手披纱扇，抚掌大笑曰：“我固疑是老奴，果如所卜。”玉镜台，是公为刘越石长史，北征刘聪所得。

### 黜免第二十八（节选）

2. 桓公入蜀，至三峡中，部伍中有得猿子者，其母缘岸哀号，行百余里不去，遂跳上船，至便即绝。破其腹中，肠皆寸寸断。公闻之怒，命黜其人。

### 俭嗇第二十九（节选）

1. 和峤性至俭，家有好李，王武子求之，与不过数十。王武子因其上直，率将少年能食之者，持斧诣园，饱共啖毕，伐之。送一车枝与和公，问曰：“何如君李？”和既得，唯笑而已。

### 汰侈第三十（节选）

1. 石崇每要客燕集，常令美人行酒；客饮酒不尽者，使黄门交斩美人。王丞相与大将军尝共诣崇，丞相素不能饮，辄自勉强，至于沈醉。每至大将军，固不饮，以观其变，已斩三人，颜色如故，尚不肯饮。丞相让之，大将军曰：“自杀伊家人，何预卿事！”

2. 石崇厕常有十余婢侍列，皆丽服藻饰，置甲煎粉、沈香汁之属，无不毕备。又与新衣著令出。客多羞不能如厕。王大将军往，脱故衣，著新衣，神色傲然。群婢相谓曰：“此客必能作贼！”

### 忿狷第三十一（节选）

2. 王蓝田性急。尝食鸡子，以筯刺之，不得，便大怒，举

以掷地。鸡子于地圆转未止，仍下地以屐齿碾之，又不得，瞋甚，复于地取内口中，啮破即吐之。王右军闻而大笑曰：“使安期有此性，犹当无一豪可论，况蓝田邪？”

5. 谢无奕性粗强，以事不相得，自往数王蓝田，肆言极骂。王正色面壁不敢动。半日，谢去，良久，转头问左右小吏曰：“去未？”答云：“已去。”然后复坐。时人叹其性急而能有所容。

### 谗险第三十二（节选）

2. 袁悦有口才，能短长说，亦有精理。始作谢玄参军，颇被礼遇。后丁艰，服除还都，唯赍《战国策》而已。语人曰：“少年时读《论语》、《老子》，又看《庄》、《易》，此皆是病痛事，当何所益邪？天下要物，正有《战国策》。”既下，说司马孝文王，大见亲待，几乱机轴，俄而见诛。

3. 孝武甚亲敬王国宝、王雅，雅荐王珣于帝，帝欲见之。尝夜与国宝及雅相对，帝微有酒色，令唤珣，垂至，已闻卒传声。国宝自知才出珣下，恐倾夺要宠，因曰：“王珣当今名流，陛下不宜有酒色见之，自可别诏召也。”帝然其言，心以为忠，遂不见珣。

### 尤悔第三十三（节选）

6. 王大将军起事，丞相兄弟诣幽谢，周侯深忧诸王，始入，甚有忧色。丞相呼周侯曰：“百口委卿！”周直过不应。既入，苦相存救。既释，周大说饮酒。及出，诸王故在门。周曰：“今年杀诸贼奴，当取金印如斗大，系肘后。”大将军至石头，问丞相说：“周侯可为三公不？”丞相不答。又问：“可为尚书令不？”又不应。因云：“如此，唯当杀之耳！”复默然。逮周侯被害，丞相后知周侯救己，叹曰：“我不杀周侯，周侯由我而死。幽冥中负此人！”

13. 桓公卧语曰：“作此寂寂，将为文、景所笑。”既而屈起坐曰：“既不能流芳后世，亦不足复遗臭万载邪？”

15. 简文见田稻，不识，问是何草，左右答是稻。简文还，三日不出，云：“宁有赖其末而不识其本！”

### 纒漏第三十四（节选）

3. 蔡司徒渡江，见彭蜺，大喜曰：“蟹有八足，加以二螯。”令烹之。既食，吐下委顿，方知非蟹。后向谢仁祖说此事，谢曰：“卿读《尔雅》不熟，几为《劝学》死！”

### 惑溺第三十五（节选）

2. 荀奉倩与妇至笃，冬月妇病热，乃出中庭自取冷，还以身熨之。妇亡，奉倩后少时亦卒，以是获讥于世。奉倩曰：“妇人德不足称，当以色为主。”裴令闻之，曰：“此乃是兴到之事，非盛德言，冀后人未昧此语。”

6. 王安丰妇常卿安丰。安丰曰：“妇人卿婿，于礼为不敬，后勿复尔。”妇曰：“亲卿爱卿，是以卿卿，我不卿卿，谁当卿卿？”遂恒听之。

### 仇隙第三十六（节选）

5. 王右军素轻蓝田，蓝田晚节论誉转重，右军尤不平。蓝田于会稽丁艰，停山阴治丧。右军代为郡，屡言出吊，连日不果。后诣门自道，主人既哭，不前而去，以陵辱之。于是彼此嫌隙大构。后蓝田临扬州，右军尚在郡。初得消息，遣一参军诣朝廷，求分会稽为越州。使人受意失旨，大为时贤所笑。蓝田密令从事数其郡诸不法，以先有隙，令自为其宜。右军遂称疾去郡，以愤慨致终。

## 后 记

现在已跨入一个新的世纪，我们在各个方面都面临着新的挑战，作为教育工作者，肩上的任务更重。我们将要培养一代新的人才，以适应时代对我们提出的更为严峻的要求。新时代人才总体素质的提高，需要我们在教育中加强传统文化的内涵，这是毫无疑问的。

现在在读的和即将进入高校的学生都将成为新世纪的栋梁之材，他们的知识结构、文化素养、道德情操、价值观念、思维方式等等都必将与新世纪国家的精神文明和物质文明建设发生极为密切的关系。因此，我们在现行的教学科目中加进了这门《国学典籍精读》，目的在于加大教学内容中传统文化的比例，并形成计划周密的、科学的、规范的教学体系，使之成为我校新世纪人才培养总体工程中的有机组成部分。

基于这样的目的，自1995年在中文系各年级的基地班开设这门课程开始，我们就使用了这套自编的教材，边教边改，至今已有七个年头了，颇受同学们的欢迎。从今年起，我们计划进一步在普通班、理科班和研究生班中也开设这门课程，使之更好地为培养新的人才服务。

作为“国学”经典，其包容量相当丰富，我们从经史子集的众多典籍中选出了这几部。之所以偏重于上古时期，目的不在于求全，而在于求其具有代表性，从而论及一个学派或一个时期，以期起到探其源而理其流的作用，故名之曰“精读”。现在再次



作了修订，纠正了以往的一些不足之处，使其更为符合教学的需要。当然缺点在所难免，指谬纠正，是有望于读者的。

全书分为两大部分，上编是对该典籍与学派或思潮的介绍，下编是配合上编使用的作品选，因限于篇幅，未能作注，这也是需要向读者说明的。全书由余斯大主编，撰写者（附带作品选）分别是：

第一章：余斯大

第二章：余斯大

第三章：余斯大

第四章：周 禾

第五章：阮 忠

第六章：刘兴林

第七章：周光庆

编者

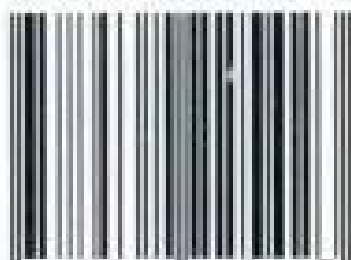
2002年3月

责任编辑  
封面设计

刘曦涛  
新锐点  
崔毅然

定价：20.00元

ISBN 7-5622-2542-7



9 787562 225423 >