

福海行

一泓秋波寂然憩息在京都的北郊，这是福海，旧圆明园的万春、长春、圆明三园环之而成。

朦朦的清雾里，踟躕于皇家园林的废墟之中，虽百多年后的今天，只有衰草丛生的微澜，似浑浊的泪潭，只有嶙峋遍地的破石，如废弃的采石场，只有斑驳起伏的小丘，若帝王妃嫔流的老坟，却依然令人感受到昔日皇家廊腰缦回、檐牙高啄、歌台暖响、春光融融的穷奢极欲，辉煌璀璨。“卿云烂兮，纠缦缦兮，日月光华，旦覆旦兮”，禹舜盛世的景象与这康乾道光之盛时的园林想是难以伯仲的。

在昔日海晏堂的残址，稚子于倾圮纷乱的丛石中雀跃，只觉自然中的逸趣。那硕大石条上斧凿的痕晰然在目，我仿佛见房山中衰翁赤日下那握钎的粗手，裂若涸土；那疲惫的老脸，纹似弃革。

来到旧圆明园的全景模型前，稚子流连于翡翠金碧丛中，久不愿离去，许是在惊羨昔日园林旖旎柔美、飘逸高格的帝苑风范，为何要去扰童心之所趋呢？可我宁愿面对这满目疮痍，体味这岁月的物华沧桑，在一阵阵袭来的楚痛中捡拾这历史的灰烬。想国人来此，泰半会与我一样有所思、有所悟的。

圆明园是什么？是仙乐，是挽歌，是荣耀，是耻辱，谁能尽说？呵，环绕福海的万春、长春、圆明，帝福比海之渺渺无际，帝命如春之勃然生机，帝运如圆之运转无穷，其名自然寓有爱新觉罗氏的常享长盛永存之愿。不见那康乾盛世昂扬向上的恢宏精神，谱出了这东西文化交融的乐章，创就了这“万园之园”的极致。可惜，仅仅在物欲的品味享受方面，君王们表现出了容纳四海的不凡气概。

然“恶乎失道于嗜欲”，曾几何时，那“操吴戈兮披犀甲”的国风豪响渐衰成凄凉楚歌，当帝国积贫积弱至萎靡老朽时，正是强盗们的月黑风高夜。大沽口的隆隆炮声，惊醒了景山下的一廉春梦，当额尔金和葛罗远征军的黑翼遮蔽了通州城，僧格林沁泣血八里桥下时，无可奈何的咸丰帝就惟有奔上风尘滚滚的北狩之途。于是，御苑成了野兽们竞噬的血腥地，订城下盟的奇耻刻在了华夏人的心底和脸上，一身残废的祖国在黑暗的世纪里踉踉跄跄。

历史不堪回首，历史不能改变。于是有一代代人来这里凭吊海晏堂的颓垣，默哀远瀛观的残柱，寻觅大水法的涟漪，叹息福海边消逝的笙歌声，悼忆几多仁人志士的苦魂……

那边曲径通幽处，早已辟为游乐园，福海边袅绕着一片欢乐旋舞声，小儿早已被吸引而去，我却在这反差中，生发自己的庸人痴妄。

长江和黄河呜咽了多少年，历史又唤醒了我们什么？为什么当我们在渐别贫穷时，心灵精神却感失落空虚？我们的山河久久相隔，我们的衰土依然贫瘠，我们狭隘低俗蜗行守成谁来挽？我们没有摆脱贫穷的父老乡亲谁来扶？我们面对强权何时能昂首说“不”？我们的统一、强国、富民梦何时圆？……

伫立在这片废墟上怅想，福海的流水令我沉重，京城鳞次栉比的广厦又让我眺见了希望。

说吃饭

肚子是上帝，我们每日得向它奉上祭品，吃饭乃人生每日的功课，无论圣人与下民。

老祖宗早就训诫我们：“一粥一饭，当思来之不易”。历经艰辛年代的平民，悉知有碗饭吃的不易。于是中国人便有相遇以“吃过饭了吗”招呼的习俗延续至今，一如西人见面之“Hello”。

可如今世上名实不符的事情渐多，名义上最主要的东西往往已降为附属品。吃饭原是人摄取食物延续生命之必需，如今其内涵早已大变。君不见，饭馆酒楼，盘碟重叠，美肴溢香，觥觥交错，据说大家都是邀人或被邀去“吃饭”的，其实只是吃菜喝酒；至于歌舞在侧，娇红为伴，则与吃饭的意旨相去更远了，正如傍阔爷的情妞，其宗旨倒并不在丈夫，而在其它如众所知的种种便宜，实在不知道如何造一个新词来包容这番隆盛之事。

吃饭的重要性至今尚未被任何一位学者否认，当然，法轮功教主例外，可他还不能算学者，尽管他自诩且非常自信，初生牛犊不怕虎与无知才能无畏是一个意思两种说法，可惜他既非“初生牛犊”，因而也就难以归入前类，也就不那么可爱了。未来高科技时代的人是否不需要吃饭而仅需静脉注射生命核能就可维持生存，在下痴钝，尚不敢断言。

远古时代我们祖先的食具饮器今天已成为文物。当年孔子收徒便明言，“自行束脩以上，吾未尝无诲焉”，可见夫子颇好肉食，在没有冰箱的情况下，咸肉也是好东西；他被围困三个月，种种苦辛竟以“不知肉味”一言概之，可知吃不到肉原来是老夫子的大痛苦，竟和吾辈凡夫俗子同流合污。稍岔开去，七十年代初，识一农妇再嫁相亲时，男方家屋梁上有几条咸肉是其主要考察项目，咸肉啖尽，夫妻的缘份也就尽了，于是再相一家，可谓不经意中学得夫子风范之皮毛。魏晋名士倜傥潇洒，往往以豪饮美食为其不凡表现，那位狂人阮籍便是日日泡在酒坛子里，哭向穷途而不知返。去过曲阜的人，大概都还记得孔宴的奢靡，夫子后裔们终岁的玉食锦衣其实是对他们老祖宗为师门风的莫大辱没。

“朱门酒肉臭，路有冻死骨”说的是贫富的巨大不均，亦是道出穷人对每日酒肉的向往。

清代不仅封建集权为历代集大成者，那宫宴更是集三皇五帝之大成，圣皇慈禧每餐百多道菜，大多不过是远远地望望而已，吃不下望一望也是一种占有。吃饭问题是中国古代农民起义（在正统史书里或叫“民盗烽起”）的一个重要起因，亦或叫做动力，有的是部分地解放了生产力，有的给予社会生产力以巨大破坏，有的仅是实现社会财富再分配的一种方式。统治者江山坐稳了，吃喝享受当然也是不能少的，人之所欲嘛！本世纪以下，土地问题依然是革命的重要问题。要土地干什么？为种粮食吃不至饿死罢了。在后来“以粮为纲”的岁月里，我们的父老乡亲们亦是以每天怎么填饱肚皮为家庭人生的最大课题。

吃饭亦是一种文化。吃的方式和习惯，因民族和国家的不同而相异。民族性最顽固所在，其实莫过于其饮食文化，原来江山易改，吃饭的传统是难

移的。己身可迁，吃饭的习惯总带着走，至少也是潜意识里的汲汲向往。如今要说我们中华有什么为世界各国人所共赏，那非得“中餐”为最，很多华人就是靠它来走遍世界的。如果说只有民族的才是世界的，那么这亦算是华夏人对人类文明的一个显见的贡献吧。

饮食文化的真正发扬光大还是在今朝。在吃饱肚皮已不成大问题的情况下，吃的享受、吃的文化自然更上了一个新层次。借吃饭来拉近关系，烘托气氛，融洽感情，不失为一种众人认可和喜爱的方式。然任何事情发展至极，再过一步便是谬误。公款吃喝风的恶性蔓延如今已成为腐败表现的一种重要形式，农民对“一顿饭一头牛”的指责便是充满了对这种风气的痛恨和无奈。就是许多对此风深恶痛绝的人士，却也为环境和风气所迫，不得不以伤害自己的身体为代价，来应付似乎是无了无休的应酬，甚而引伸至消费的其它诸多领域，吃饭的本义已经严重异化了。这其中引发的浪费和腐败问题已成为社会的一个久治不愈的痼疾。这里我们要造一个广告语了：“吃而可止”！

君不见，多少“陈奂生”守着卖不出价的粮食在发楞，多少伫立寒风中寻活干的“土二哥”在瑟瑟发抖，多少既重脸皮可肚皮又不太争气的下岗工人在叹息，多少因贫穷辍学的儿童少年在睁着渴求的泪眼，

中秋之夜，月色澄澄，如一张烤熟的冒着蒸气的大煎饼，摘之可食。望而思之，故成此文。

说戴名世

自古文人总是视自己民族的文化为自己生命的重要构成，不管历史如何变迁，总是守着自己尊奉的文化不放，甚至不惜性命地千方百计传民族文化于后世，奉孔子云“太上立德，其次立功，其次立言”为立身之铭，若曹子恒视文为“不朽之盛事”，这种思维和固执的精神害苦了历史上不少文人。

有清一代桐城多出仕人，有方以智、方苞、张廷玉流的腾达飞黄，亦有戴名世辈的可悲厄运。以戴名世与方苞而言，俩人自康熙三十年在京师同贡于太学相识，其后近二十年，俩人交往甚密，在颠沛的生涯中，互为知音，于古文创作相与切磋亦相互推崇，并盛名于时。然而后来，在清统治者对汉族士大夫笼络与威压并举的政策下，一个飞黄腾达至君侧，一个蒙罪惨死于刀下，命运相迥，判若云泥，这是为何呢？

这恐怕要从人的文化背景和文化心态方面去找原因。明朝的覆亡震撼了汉族士大夫的心灵，使他们陷入沉痛的反思，对有明一代的政治、哲学重予检验和批判。他们或希望通过翊护程朱理学以挽救颓败的世风，或者希望通过剖析和批判来还儒家道统的真面目，这正表现出当时在时代的围限下封建士大夫的思考与探索，不屈与抗争，由是造成清初经学的复盛。皮锡瑞说清初“王、顾、黄三大儒，皆尝潜心朱学而加以扩充”，其意图正在于通过依附儒家经籍以保存民族意识，通过整理古代学术以阐扬民族精神。这种文化氛围的影响正决定了戴名世思想和命运。

也许是久受桐乡儒风浸润，生长于清的戴氏却偏偏对晚明萦怀情愫，恨国家堕而篡于乱贼之手，宗社坵墟，璇枢无望的悲苦，使他只得怀着遗民之

念以孤高自许，誓为僻乡的博学高隐之士。在满清严威统治下的中国，到处充满了镣铐和呻吟，那些负有气节的遗民志士，其地位和境遇是极困顿艰难的，其精神和思想亦是极矛盾痛苦的。在我们今天看来，明清两代同是封建王朝，没有根本区别，但在于明末清初的汉族士大夫来说，封建伦序上当然要尊奉明朝，这是大节所在，顾炎武提出“博学于文，行己有耻”的旨意就在于此。倘他在南山下开馆授徒终身倒也罢了，却偏耐不得穷寂，经不住康熙帝的功名诱惑，后来披尘奔科举途上去求利禄了，唱起“今天子盛德神功”的颂歌，前倨后恭，判若云泥。促使戴名世晚年致仕事清的原因，除了他家庭生计的艰难和有志参与撰修明史外，最主要的原因还在于康熙帝的崇尚程朱与他的思想产生了共鸣，使他改易了遗民终身的旧愿，去润饰太平。

可怜考了二十多年，待进士及第，已经五十七岁。这时该安享荣华了，然而，他却文人脾性发作，固有文化的情结作怪，竟想起去搜寻南明史料，欲撰明史以求不朽。官修明史在当时要真实记载南明抗争的史实是不可能的。戴名世很担心南明宏光，隆武、永历地方数千里，首尾十七八年的残喘历史因此而湮没无闻，于是他时访明季遗老，考求故事，兼求明季野史，参互校订，以冀成书，来寄托他的遗民之思，发扬汉族文化的辉光。然而，奴才是难做的，清政府残酷地绞杀一切违逆现政权的汉族士大夫，哪怕只是意识上的反抗也不容许，皇权统治下的大清怎能容许有人抱着故国之思不放呢？他的行为与其大清翰林院编修的身份有悖，当然为力图扼杀民族意识和文化的清王朝所不容，他的悲剧便是必然的了。天地间只有渴血的野兽和供作驱使的牲口呵！戴名世真的有些书呆子气了，尽做些御用文人最忌的事。进士及第的第二年，便因文引祸，为赵申桥所劾，说他私自收集南明史料，甚至直呼末朝年号，康熙一怒之下，他便丢了性命，险些满门斩首。求功名汲汲何其苦，弃利禄忽忽何其速！戴名世的终于被杀，正反映出生活在那个时代的汉族士大夫为他人砧上肉的悲惨命运，任你怎样挣扎也难以逃脱。

历史转折中的人，由于处在矛盾的峰头浪尖，内心总是充满激烈的文化冲突，入世求功的欲求，留名于史的心愿，恋旧与趋新的缠想，对自己民族文化的执着，屡屡表现为令常人难以理解的悖行。戴名世是矛盾的人，是因为他生于矛盾的世。作为汉族士大夫，他自然思明反清。然晚明政治的腐朽实在令海内寒心，康熙朝的清明鼎盛却历历在目。避世高隐与求取功名的矛盾始终纠结于心，虽然功名之心后来居上，但思明的情结从来未泯。于是便有了中进士后的反思，欲揭明之失，吊明之亡。他总想著书立说，立弘愿将其民族文化之传统传承下去，为保守那一份自由的民族文化精神，以避免有一天全民族出现让他伤心的“异化”。以致于自身被异族统治和异族文化的轮毅所碾碎。

戴名世如此，历史上蹈矩者亦多。陈寅恪先生在谈到王国维的自沉昆明湖时，曾说王国维是被“文化所化”之人，是以身殉了即将销亡的文化，其实戴名世早已为其先楷。

有许多像戴名世一样矛盾的人，才有那许多文人自相矛盾的文章，许多矛盾的事情，这便是历史。伟哉悲哉，千古之士！

说快乐

谁不想往快乐？倘若快乐不罩射你的人生，那人生的炼狱是何等漫长，那生活的机器就会像缺少润滑油一样轧轧作响，那你将食琼玉而无味，视声色而无动，触万物而无兴，一切都将索然无味。

快乐的产生是因人有身体，有敏感的五官，所以快乐是不能离开肉体而存在的，一旦生命终了，也就无所谓什么快乐了。人们愈是想往快乐，便愈是珍惜自己的生命，越是畏惧死亡。然而人生无常，“子在川上曰，‘斯者如斯夫’”。快乐愈甚，离开人世的恐惧和痛苦便愈甚。故宗教家视寻欢作乐为罪愆，恐人们对快乐执念过深而陷入尘劫，于是，给快乐设下种种藩篱，要人们明白人生使命至上，否此快乐便无意义，便是造孽。

填充肠胃的首要意义是为维持生命而非品味美食，恋爱结婚的首要意义是为延续生命而非寻欢作乐。肠胃填满，孩子坠地，目的达到，使命亦即完结，美食和性爱的作用仅限于此，不该有超越目的之外的其它作用。苦行、敬畏、节欲、赎罪便是宗教锁住人们快乐的枷锁。道教要人们少思寡欲，“虚其心，实其腹”，主张乐在自然；佛教要人们灭欲、度苦、证涅槃，视娑婆世界为苦，求渡彼岸后之真乐、极乐，主张出世；宋儒倡“存天理，灭人欲”，视求欲寻乐为恶；叔本华则干脆不承认有乐，视暂时宽弛之快乐为假象，认为有生不如无生，有乐不如无乐，遁入厌世之途。凡此种种，均对快乐取消极态度。

其实快乐是人生实实在在的感觉。快乐的感觉是在人们有所欲求而不得、忽而又欣然得之的那一瞬间才有的，欲望的满足可以激发人中枢神经中的兴奋域，满足一段时间后，人的感觉又归于平静，非有新的欲望和新的满足才会有新的快乐，故快乐源于人们欲望的满足，舍欲望便无快乐。人之初便有欲，如荀子说，“人生而有欲”，如戴震说，“舍人欲无天理”，可以说生与欲不可分，欲望与生命同在。谁能说自己无欲？标榜无欲是骗人骗己的，从某种意义上说，求无欲本身即是一种欲，只不过此种欲望有些特别罢了。人生欲望应有度，少有欲求，得之甚易，无奋斗的艰辛，少求得过程中之苦痛，快乐亦浅薄；过度之欲，违社会人生之常理，违己身才智所能达，求而难得是痛苦，得之不适不节亦生灾；唯有适度之欲，即孜孜追求又顺其自然，行止有度，顺乎法律和风俗习惯，时时有所求亦有所得，快乐才会常驻你心中。

快乐的内涵极广，要探索人生的意义，体味生命的价值，享受生活的乐趣，人的欲求宜日渐深广。既然快乐从欲望来，那么欲望自然与快乐成正比。快乐从智慧和劳作中来，挖掘我们智慧的潜能，拓展对生活多方面的兴趣，持一颗勃勃的童心去探索自然和人生的未知领域，献一颗赤诚的心给亲人和朋友乃至祖国和世界，在丰富我们人生内容的同时，将才智汗水呈送予养育我们的土地和人民，快乐即寓于艰辛劳作和与众共享成果的过程之中。只要我们的欲望是合乎理性，益于己身同时又益于社会的，那么在我们才智和能力所可能达到的空间里又何妨不多些欲望、多些快乐呢？

快乐之道，参悟难，实行更难。溶入社会，认识生活，学会快乐，不亦人生的一道斯芬克司之谜。

说礼貌

走近礼貌细端详，原来个中无穷味。

礼本源于敬神，古人畏神而祭之，其仪谓之礼，后引申为表示敬意。今天提倡讲礼貌乃传统中国文化重礼的继续。礼貌如跳舞，都是可以学会的。初学跳舞的人，以为跳舞之难全在于掌握舞步和规则，一二三四地盯着自己的足尖，其实这只是事情的表面，合着音乐的节奏轻松自如地徜徉才是根本。与此同理，掌握礼貌的规则，使你的行为举止合乎规范，这还只是停留在礼貌的门口，尚未登堂入室。只有使你的动作表现为发自内心的自然流露，表现为一种娴熟的风范，才是礼貌至臻的境界。试想，倘若你的礼貌僵硬、做作、颤抖，那大概只会使人令人不安乃至恐惧的。

礼貌贵在真诚，当是对他人诚挚的尊重，同时亦是提醒别人尊重自己的巧妙方式。

故为已私利假意待人亲切不是礼貌。倘若你在于人有求时谦恭有加，而在他人求援于你时则倨傲轻慢，那在与他人久处后必定会暴露出你礼貌的虚矫，而令人生厌。所以说，在人与人之间，只有那不经意做出的，表达一种与私利无关的真诚和善良，才是令人信赖的礼貌。换言之，礼貌的表现方式可因地域、民族、风俗、习惯的不同而异彩纷呈，但真诚与善良是其审美之质。

礼貌需要有谦虚的态度，容让的涵养。古人常说“谦谦君子”，这不仅指举止的谦让，更包含行为的豁达大度。相待以礼易，他人非礼时仍以礼待之难。以礼待非礼并非是一味退缩，而应表现为小事的糊涂，大事和原则问题上的清楚和持正。惟有如此，礼貌才显现出其外在的弹性和柔美，内在的坚韧和阳刚。故礼可正人，礼能生威，礼助成事，近者修身齐家，中者交友立世，远者治国平天下，缺一不可。

礼貌如酿酒，是需要长久的窖藏才更加醇香的。有语云：三天可造就一个百万富翁，三年难培养成一个贵族。此话虽有旧贵族的偏见，却也道出礼貌的言谈举止和气度风范的养成之难。礼貌是人的衣裳，往往折射出个人的出身、家庭氛围、社会经历、性格习惯、受教育程度等，只有在日常生活中经常修习，长期熏陶，溶入生活和生命之中，方成正果，臻于至高的境界。

走近礼貌，品味人世，方知登堂入室之难。学礼貌，原来是人生一部读不完的书。

说理性与教条

理性与教条孰优？谁都会回答：当然理性胜于教条。

可问题并不如此简单，其实理性与教条有着密切关系。很多教条都来源于理性，是建立在理性基础之上的，是理性思考的结果，是实践经验的结晶；有的虽无科学根据，或少实践验证，可在客观上却于人于社会有益。只是在

具体运用时有的人审时度势不够，运用得不合时宜，才被人们指责，其实并不是教条本身的舛误。

譬如本世纪初在我国西北方的一些回汉民聚居之处，回民几乎都不吸食鸦片，而汉民许多都有吸食鸦片的恶习，由此懒惰、穷困便伴随着许多汉民。个中原因主要是回民有宗教，受教规和宗教团体的约束，而汉民虽读孔子书，奉儒教，却无宗教规条及组织的约束。

可见从实践的角度看，奉教条易，求理性难。因为毕竟每个人理性认知的主观色彩太浓，太千变万化，对同一事物，此厚彼薄、此誉彼臧的太多。譬如吸毒戕害身体、破废钱财是简单理性思考的结论，思维正常者想都有此良知，鄙之远之，可偏有人明知是祸，却趋之如鹜，行为违背了理性，理性的思考竟比不上宗教的力量，你说怪不？

笔者并不主张宗教，是因为觉得那其中的很多说法经不起理性的推敲，还是客观、理性的思考更靠得住。孔夫子从来都是教我们遇事多想想的，所谓“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”便是对我们的教诲。

孔夫子重人性的养成，“礼”的训教，主张人们对自己要多多反省自求，自我觉悟，自我改过，发展到后来便有王阳明的“格物致知”，可事实上靠自我的理性思考并不真靠得住，谦谦君子并不是遍布寰宇，理性自醒的高格精神固然伟大，固然可敬可期可待，却并不完全实用，靠儒家的说教、理性的自觉并不能建立理想的自由王国，并不能造就莲荷盈盈的太平世界。

结论也许是，我们还是得信些教条，并以这些教条来治世，来约束人们的行为。法律实?上便是现代的教条，便是人们在理性思考和研究的基础上针对现实社会人的理性水平来确定的行为规范，它的科学性和实践性是过去时代宗教的教条所不能比拟的。可是它如今的地位并不如人愿，它的权威性还不那么稳固，这也是我们今天要弘扬法治的根本原因。也许人类要再进化数万年，理性的自觉才能真正主宰人类，理性之光才能普照这个既充盈欢欣又不乏阴暗面的世界。而在今天，只有崇尚法治，厉行法治，人人奉法律为信条，为行为准则，我们的社会才能在稳定中获得更快的发展，我们的生活质量才能更为提高些，我们生命的每一天才会更加美好。

美之于人

当年学美学，才知道研究了几千年至今，人类竟然对于究竟什么是美并不清楚，而且越深究越糊涂。有人说美是对称，有人说美是和谐，有人以自然为美，有人以智慧为美，有人说丑极也是美，并以罗丹的《老妓》为证。关于美，一千个人可能有一千个说法，你和我似乎都可以凭经验和感觉说出我们以为美的事物，却又可能都说不清美是什么，或美表示什么。美，就感觉而言，它根本上是难以说清的、难以形容的。你有你认为美的，我有我认为美的，而他认为美的可能既不同于我的，也不同于你的。

所以古希腊哲人亚里士多德干脆说：“这是一个瞎子的问题”。你能面对一个从没有见过大千世界的盲人，用语言向他准确描述出自然的美是什么模

样吗？人类已经研究判断出几万亿光年外的星系中有黑洞，却不能解答自己身边的美究竟是什么，这真有点匪夷所思。

既然如此，我们不由产生这样的疑惑，人们为什么明知难有终极答案，却非要琢磨美的问题，探究美的本质，并扩而论之成为一门学科呢？原来，人类有着迷恋美的本性。

我们尊重知识，因为不尊重知识就做不成事情，知识使我们对社会、对自然能进行调整，知识使我们的生活越来越方便舒适，知识使我们有效地利用一切可利用的东西，甚至人；我们培养善意，因为没有善意就没有稳定安全的社会环境，善意使我们尽可能地避免冲突，善意使我们减少人为的伤害，善意保障我们和谐相处；但我们追求美，却不是为了自己，是因为美本身令我们着迷，令我们愉悦。我们只有在感觉美的时候，才显得不那么势利，不那么狭隘，才显得自信，自足。

有的人可能愚昧，因而没有掌握知识，所以会做错事，而一事无成；有的人可能心灵受损，因而没有了善意，所以会做坏事，结果损人又害己；但是，每个人都知爱美，不论有意无意，眼睛和耳朵总是追逐着令人产生感动的事物，不论感动是强是弱，不论感悟是深是浅，心灵总是迷恋着这样的时刻，渴望着这时刻的出现。当我们面临某些事物时，我们会不知不觉地、自然而然地为它所吸引，为它所诱惑，它集中我们的种种冲动，暂时停留于这一个焦点上，而忘记其它。在这个时刻，哪怕只有一瞬间，伟大的和平降临于心，深深的敬意豁然生成。这是一种特殊的感受，我们称之为美感。

我们迷恋美，这是事实。诗歌、音乐、绘画等都能扩大产生美感的范围，都能制造产生美感的机会，而这些艺术几乎与人类整个历史相伴随，这就是这种类兴趣的最明显的记录。

人类似乎不满足于自然事物和现有世界给我们的美感，有了这么广大丰富的世界还尽心竭力地创造一个艺术世界，使人尽可能多地拥有了产生美感的机会。其实，自然事物是无尽的，在我们与之交往中获得美感的机会也是无尽的。我们何需在汪洋之中再添上一滴水呢？并且，与自然相比，艺术有时是做作的无力的。

但是，自然代替不了艺术。人类在与事物的交往中被感动，获得美感，同时人类还渴望把握心灵与事物之间这种特殊的交往，并且把它实现出来，以感觉得到的形式展现心路和记录心语。于是，人类以各种各样的具体形式来呈现在这种特殊的交往中流动的精神内容，这就是艺术，因此，艺术是精神的化身。

于是，人类对美的迷恋产生了两种活动：我们在某个时刻感受着美，并创造着能使我们感受到美的作品。获得美的感觉，完全不同于人类的其它所得。你有了化肥，食物丰足了，土地却退化了；你有了汽车，行动便利快捷了，空气却污染了……当人类控制了退化，治理了污染，在这过程中所采用的手段又会带来新的难题，每解决一个难题，使我们从中得到好处的时候，都会有一个危害更大的难题出现在我们的生活中。任何所得总是要有代价的，有报应的。而美，则是人类得到的恩惠，无偿的恩惠。这就正如 R·W·爱默生所说的：“为什么灵魂寻求美？这是不可问也不可答的”。

说明天

“明”字由日月两部分构成，甲骨文以“日、月”发光表示明亮；小篆从月囧，从月，取月之光；从囧，取窗牖之明亮。其本义为明亮，清晰明亮。《荀子·天论》云：“在天者莫明于日月。”次于今天者谓之明天，它是一般将来时，指最近的将来光明再次降临的时光，始于子时，终于亥时，不，它并没有终了，而是衔接了另一个明天。谁都拥有明天，寄希望于明天，如诗云：“明日复明日，明日何其多”，可明天究竟是什么？谁能真正说清楚呢？

在科技不发达时代，人们在每一个夜晚，眺望黑沉沉的天际，期盼着东方既白，黎明的到来，太阳的再次升起，对他们来说，有太阳的明天便是温暖，便是食物，便是生命，便是希望。《诗经》中不乏对明天和日月的吟咏和期盼，如《日月》中的“日居月诸，照临下土。乃如之人兮，逝不古处？”像《君子于役》中的“君子于役，不知其期，曷至哉？鸡栖于埭，日之夕矣，羊牛下来。君子于役，如之何勿思！”像《鸡鸣》中的“鸡既鸣矣，朝既盈矣。匪鸡则鸣，苍蝇之声。东方明矣，朝既昌矣。匪东方则明，月出之光。”《李陵与苏武诗》中有“安知非日月，弦望自有时。”《古诗十九首》中的“生年不满百，常怀千岁忧。昼短苦夜长，何不秉烛游！”对逝去时光的感叹和对明天的期望是古人诗歌中的重要主题之一，反映出古人对日月的敬慕，对昨天的依恋，对明天的向往，对未来的憧憬。

生活在今天的人们，又何尝不期盼拥有一个美好的明天呢？当我们拖着疲惫的心和肉体迎来夜晚的时候，当我们因今天的经历而充满懊丧的时候，当我们或许在昨天今天遭遇不幸的时候，明天总是最好的心灵医疗师，明天总是使我们重新振作起来的灵药。

明天，决不会是今天简单的重复；明天，决不会是时光机械的轮回。明天会充满新的机遇、新的成长，明天会诞生新的生命，新的希望……

明天既在意料之中，又在意料之外。是的，明天会有太阳升起，也会有太阳沉落；明天的钟声会在每一个时钟、分针与秒针相吻合的地方响起；明天在暮色的苍茫中，依然会有迷程的雀鸟找不到宿夜的窝巢；明天还会有风吹过绿叶摇曳的树梢……但是，明天决然不止这些，明天的或然性是无限丰富的，明天的宇宙会爆出许多新的恒星，明天的世界会永远充满新的色彩，明天的大地会普照新的阳光，明天那北去的候燕或许会归来，明天的芳草地里会有无数新的嫩芽绽出，明天还会有令我们心灵企盼的更加莫测的契机，更加丰富的机遇。明天或许会有一封远方来信，告诉我久远的分别之后，他或她的奇遇，他或她体会到的人生幸福，我焦干的心会从那流畅的笔触里获取甘泉；明天，或许会有滑翔的鸽群飞过窗前，会给空茫、突兀的视野增添一片风景，给灰暗、沉郁的眼睛平添一片惊异；明天，或许会在那条空荡荡的林荫上，走来你，与踽踽独行的我不期而遇，擦肩而过，相会一笑，尔后永远地告别；明天，内心的流浪人，或许会遇到一个宿处，走进一个烟雨迷漫的小屋里，喝上一杯滚烫的咖啡、回味一路的艰辛，就象齐秦所唱的那样：“一天又一天，一年又一年，等待着那个谁也都不清楚的明天……”

正是明天的不可知和不可测，给我们每个人的未来以无数个解，正是明天的彼岸，使我们产生新的力量去舀除船仓里的积水，修复受损的船体，抚平身上的创伤，重整生活的风帆。《国际歌》中“团结起来到明天”的呼唤曾鼓舞多少被压迫者挺起自己的胸膛，用鲜血去浇灌明日的花朵，去托起明

天的太阳；而今，对明天美好世界的憧憬正是我们辛勤劳作的力量源泉，对明天美好际遇的企盼，对明天人和事的良好想象，亦正是我们在灯光下思索的方向。只有明天，才会在梦中给我们奉上甘甜的醇酒；只有明天，才有可能实现我们每个人对自己、对事业、对家庭、对社会、对人类的梦想和渴望；每一个明天，都会有新的太阳升起，无论今天是冷是热，是风是雨，是冬还是夏……

不能忘了，今天是明天之始，是明天的铺垫，把握好每个今天，亦是在营造每个美好的明天，虽说是应该享受每一个今天，但对今天最好的享受莫过于成功地创造了希望的明天，如奥斯特洛夫斯基所说，当我们回忆往事时，不会为因碌碌无为而后悔。当今天的享受明白地会成为明天的遗憾时，那么这种享受便不成其为享受，而是一种对明天的亵渎，那就近如吸海洛英了。所以说，不能创造每一个美好今天的人，就很难能拥有一个美好的明天。

在黑沉沉的夜里，在蓝盈盈的梦里，我们每一个人的涌动的心，都在渴盼着更美好的明天，让我们为明天而努力、祝愿！

说命运

命运是什么？是人生所遇对之无可奈何的某种必然性吧！

命运的首要含义，便是“命”，乃独立于人主观意识之外的某种必然性，这种必然性古人谓之“命”或“天”，这个“命”或“天”究竟是什么，也只有“命”和“天”才知道。《易·乾》说，“乾道变化，各正性命。”其注云：“命者，人所禀受，若贵贱夭寿之属是也。”这反映出古人对命运不可抗拒力的敬畏。既然人无法知道和把握，也只有“受”之罢了。

命运的又一含义即是“运”，“运”指运转，即事物按照自己的规律运转无穷，这其实就是古人说的“道”，今人释之为“规律”。《诗·维天之命》云：“维天之命，于穆不已”，疏云：“言天道运转，无极止时也”，反映出古人对天道运转无穷的认识，无论人的主观意识如何，天道依然按照自己的规律永无止境地运转，在这里，人显得是多么地无能和渺小啊！

命运是一种神奇的力量，可以在瞬间改变一个人乃至一个社会的现存状态。不说有穷汉中了大彩而一变为阔佬，不说乘飞机失事掉下来却幸而无恙，这些都是微不足道的小菜。看一看人类历史的长河吧！罗慕路斯兄弟俩偶然间被狼乳滋养而生，才有后来为父复仇在帕拉丁山岗建立罗马城的壮举；滑铁卢之役中，倘若赶来救援的是近在咫尺的普鲁士援兵，而不是英军援兵，那成就功业的也许就不会是威灵顿公爵，欧洲的历史也就会改写。命运与人的境况关系极大，有时能将一个人的生活改变了而引向荣达，有时却又将人引向不幸的深渊。君不见，多少人在佛殿下焚香九叩，无非是为了让幸运之神能在未来光顾自己，赐给自己和亲人以更多的福祉。成功者少有不得之于命运之把握，然而，命运之神又多少次让无数的人焦虑和失望，当命运之神擦身而过时，人们只有无可奈何的悲叹，除了怨嗟命运之不公，用命运不济来自慰外，谁还能有更好的心药呢？

当我们视主观能动性为人的伟大之处时，却又不得不承认客观之不可抗

拒力。世上无难事，只要肯登攀，就句话作为宏扬一种精神时，是一种鼓励；然从哲学意义上说，是不符合主客观关系的一种唯心的说法。客观上绝不可能的事，无论你主观上怎么汲汲追求，你的愿望终归都是如海市蜃楼般不可能在握的。命运之奇，在于来之忽，握之难，过之悔。命运如神，在无形中窥视、控制着我们的身心；命运似梦，倏忽间即逝的欣喜或悲哀映照出人生之质；命运是药，疗救我们人生之途无奈之心创；命运若水，来之甚远却又转瞬即逝而不知所终。

命运难以把握，人们却又处心积虑地去要把握它。我们所做的一切努力无非是为了在未来的人生命运抉择时能多有一点选择的空间，增添一点幸运降临的概率。从这个意义上说，命运是有可以争取努力的余地的，在很多情况下，只有当我们自身的条件具备了，命运之神才有光顾自己的可能。不入虎穴，焉得虎子？即使是守株待兔，也得下地去守着株才有吃上兔子肉的可能。所以说，命运无常，可我们自身的努力和追求亦是不能少的。

夫子对颜渊说“死生有命，富贵在天”，恐怕是对弟子不被重用的安慰，亦流露出对自己命运不济的哀叹；而庄子说“知其不可奈何而安之若命，德之至也”，则展现出一种随遇而安的圆通，豁达开朗的胸襟。不过，这俩人的说法似乎都有些不完整，我倒更欣赏“谋事在人，成事在天”的通俗说法，似乎它更接近哲学上主观与客观、偶然性与必然性辩证对立又统一的原理，也反映出现实主义的积极入世的人生态度。

对命运的认识，折射出不同的甚至大相径庭的生活态度和人生观，所以孔子说的“五十而知天命”，实乃识尽人生苦辛滋味后的真言，其中包含的深刻的社会和自然的内容，则因各人生活经历的不同，人生态度的不同，而会有纷繁万千的体味和诠释。我们于今在社会中摸滚打爬，也无非是在增多这种体味和加深对它的诠释。

说儒林

人获得知识为了什么？这在今天是个不难回答的问题：从宏的方面说，是为了运用于社会，促进生产力的发展，造福于人类；从微的方面说，是为学会一点谋生的技能，更多地为自己和他人创造财富。读书人有何用？还不是在于他们能够创造出更多的生产力！

可在十九世纪前的中国，这些问题不仅很多读书人没回答好，就是整个社会亦偏了轨。你看《儒林外史》中社会之腐败，风俗之浇薄，儒林之下流，真的是到了无以复加的地步。

吴敬梓可是从深处摩透了那个异化读书人到可怜地步的社会，他的开篇词说：“功名富贵无凭据，费尽心机，总把流光误”。盖统治者参透了一般人喜上达而厌俗流，爱富贵而践贫穷的心态，以科举把一帮才智之士整得颠三倒四，人不人鬼不鬼的。其中人物除王冕外，找不到一个品格端正之人。凡举业失意之人，皆艳功名富贵而媚人下人；凡登科学士、贪官污吏及乡里豪绅，皆倚仗功名富贵而骄人害人；凡礼教弟子、斗方名士，皆逐功名富贵不得而日趋下流；凡失意清客、精神漂泊士子，皆假托蔑视功名富贵而最终被

人识破耻笑。读书人何以沦落如此呢？

首先得归结于封建统治者的自私。封建社会是不讲民主的，天下既归朕一人，天下读书人也就如朕的走犬厩马，只有供役使的份儿。你们企慕功名富贵吗？对不起，得先学会做皇家的奴仆，科举考试的内容，便是“忠君”、“礼”的说教，便是“文死谏”的熏陶，便是“饿死事小，失节事大”的信条。独裁者最喜的是唯主子旨意是从的奴仆，最厌的是脑袋聪明、具独立人格的思想者，前者多多益善，后者则要换脑子，换不了的必得打、压、杀，非此不能安一家者之天下，营一孤家之乐园。

其次得因之于孔孟儒学之弊端。固然孔孟学说有许多可取之处，固然后来的儒学非孔孟之时的儒学，但儒学之一贯成分——愚忠君主、重德轻技却是一脉相承，由此造成中国古代科举制度的畸形病态，两千年自然科学技术的基本不发达。正因为如此，在下多年来总对孔孟的一套说教窃存不敬。你看《儒林外史》中的那帮腐儒，均是除了读死书而无经世之才甚至不能养活自己的社会蠹虫，这不能说与孔孟的那些所谓治国平天下的说教绝无关系。据顾炎武在他的《生员论》中估计，清初全国生员已达50万人，其中仅极少数能攀青云而就高官，余皆“粮不粮莠不莠”，身无一技可以谋生，除一小部分以蒙馆求食外，绝大部分生员均流为无业游民。据清通典选举：“每科乡试，天下中式解额共一千二百余人，其经吏部拣选以知县注册保选知县者动至数千，积久愈多，遂成壅滞，是以需次竟至三十余年”。举人欲求得知县实缺，需待三十余年之久，无怪乎外史中张敬斋以打秋风、刮民财为生。

此种社会体制和科举制度行而久之，影响所及，普天下之民，莫不视为天之经，地之纬，所滋养出的儒林中人，只会阐释“四书五经”中的微言大意，却无经世致业之胸襟和才能；只会作官僚的帮闲文人，却无自然科学技术方面的创新，于发展社会生产力何益？与民生疾苦何补？也正基于此点，笔者特别欣赏明之李贽、清初之顾炎武之类具独立人格的思想家，特别钦佩宋之沈括、明之李时珍、徐光启之类的自然科学家。笔者每见国人以“四大发明”自豪，均反有一丝悲哀的意绪，难道四千年的文明古国只以此沾沾自喜？老祖宗的成就和荣耀不更反衬出其不肖后代的无能和厚颜？两千年来中国自然科家的历历可数，自然科学著作的凤毛麟角，社会生产力的蜗行，国势的颓败，均可从科举制度的腐败和儒林的下流中找到症结。

自古荣禄开而文行薄，岂只明清之际如此呢！如今无聊的旧儒恶习在读书人中时不时见到，这总使我想起外史中儒林的下流，想起哺育那些腐儒的那个社会。

由此想到，当今具独立人格和独立思考能力的“新儒”确是太少了，尤在社会科学领域，诠释派长期占据主流，过去有汗牛充栋的考据注疏，今天有无数拾人牙慧不厌其烦地发掘他人只言片语之微言大意的理论著述，新的学说、新的理论体系的诞生很是鲜见。如世界的经济学理论紧随社会和经济的发展早已跨越了多个阶段，出现了多个流派，我们的教科书依然是几十年如一日，炒卖从前苏联教科书中搬来的脱离当今社会实际的几篇教条，为什么不能创造我们自己的经济学理论呢？为什么不能建立我们自己的微观经济学呢？难道我们就永远只能将凯恩斯、新剑桥、熊彼特、罗斯托等的学说挂在嘴上、写在纸上？我们有自己的制度，自己的经济模式，自己的国情，难道每人“一亩三分地”的承包责任制便永远是包医中国农村经济百病的灵丹？那承包责任制相对于“大呼隆”的人民公社是一个矫正，但从中国土地制度

历史看，究竟有多少新的成份？那个联产承包责任制的发源地小张庄为何吃了多年额外的补药至今依然贫穷？不知自己是否孤陋寡闻，在笔者所见的一些地方，农民为将好田差田分均，每一户的土地都七零八落，甚至无奈只得将每块田分给很多户，过去尚能用牛耕，现在只能用锹挖了，规模经营、新生产技术的运用从何说起？连过去所说的“亚细亚生产方式”都少见，难道这就是中国农民的现代化之路？我常常为我们的经济学家感到汗颜，为父老乡亲们似乎茫无尽头的贫穷忧心，为农民的生活和命运感到悲哀。

国家的强盛，民族的振兴，必须有赖于一个新的知识分子群体的崛起，这个新的群体应当是能够有卓立的人格、不惟上、不惟教条、能够面对现实创造新的思想、创造新的社会生产力的群体，是能够面向世界、站在最新科学技术前沿的群体，是摈弃一切旧儒恶习、将经世致用作为学术目的、为普通老百姓创造美好生活的群体，正是这样一个作为新的生产力的代表的新“儒林”的兴起，才能够为中华民族创造出更加美好的新世纪。

说时尚

所谓时尚，即一定时期内的风气。有尝试者为先，众人趋之如鹜，形成一定的规模，继而成为一时大家共同的审美情趣，模仿的对象，便成为时尚了。

要成为时尚并不易，时尚的形成有一个不寻常的过程。时尚之产生，必然源自反时尚，因为最先尝试者本是反时尚的，一人敢为天下先，与众不同，标新立异，是名符其实的反潮流者，很有点众人皆醉，唯我独醒的味道。大家都在做广播操，我偏偏去练气功；世人皆去跳交际舞，我偏偏去学霹雳舞；众女多着红绿装，我偏偏着一身蓝土布……人们先是对我侧目而视，继而偶有步我后尘者，继而晨练者多是气沉丹田者，街头巷尾多有舞霹雳而不倦者，庐阳花布畅销一时。昔日的广播操、交际舞、红绿装忽地不再时髦，世风不知不觉中已迁移，世人于美的看法、于时的兴趣已陡然翻新，原来的反时尚便自然占据在时尚舞台的聚光灯下。

这样说，似乎每个人都能创造时尚？不错，从理论上说是完全可能的，可实践上却是非常的不易，这个中道理想都明白，因为不是所有的反时尚最终都能成为时尚的。可以说，百分之九十九的反时尚终究的结果是寡不敌众，徒然招摇过市、引人侧目，终了并不为大家所企慕、所效仿而悄然湮灭。不信你试试，大家走路皆举步向前，而你反其向而行之，尽管据说于身体大有益处，可至今并未能成为时尚，也许确乎太难些了吧！

大家都去辛苦劳作维一家之衣食，辛苦读书求未来之作为，而你却去做些不正经的事，甚而去赌、去窃，虽或一时不劳而获却风光得意，可世人皆轻视鄙薄，因为道德非所许，人心非所向，永远也不会为人们所追慕。

时尚又因民族、地域、领域、层次等的不同而有些微差别或者大相径庭。从这个意义上说，小者风俗、习惯，大者风格、文化等皆是时尚。十八世纪以安格尔为代表的学院派画风崇尚古典主义，其肖像画的优雅风格精美绝伦，十九世纪以马奈为代表的印象主义画派则追求光的强烈对比的和谐。唐

多慷慨之歌，宋多悲凉之音。羽扇纶巾、长袍马褂是古来汉族士人的典型服饰，燕尾西服、高顶礼帽则是中世纪后欧陆贵族的衣饰风尚。当今爱市如家、文明卫生已成张家港人的自觉行动，形成市风，但在其它某些地方，随手丢物、乱弃垃圾不也是少数人多年的习惯而难以改变吗？可见时尚亦有良与不良之别。时尚大体是从文明、活跃的区域向相对落后、保守的区域迁移，风向标是显见的，然区域之间亦有好恶程度和审美情趣的差异，故表现出不同区域时尚流行不同步，且异彩纷呈的文化现象。

时尚的生命有长有短，变幻难测。现代社会是一个追逐时尚的社会，是一个时尚层出不穷、时常翻新的时代。昨天女士们还流行某种服饰，忽地一夜东南风，今天已然去追赶另一种味道和风格的服饰了，市场的热点便转移了，这从一个侧面反映出现代人满足于现状、汲汲追求创新的心理态势和精神风貌，这频频换新、你方唱罢我登场的变化，正凸现出大千世界勃勃向上、日日新又日新的盎然生机。有趣的是，时尚的变化有时还呈现出明显的回环往复的态势，变化一段时间的时尚往往又运动到它原来的位置，原因许是人们的心理是求新的，兴趣是迁移的，审美的兴奋阈是会疲劳的，老是刺激那一点就不灵了，而时尚的类别总是有限的，厌倦的终点便成为原来的起点。物极必反，一个时尚最风行之时，亦是它行将被淘汰出局之兆。能以超凡的眼光透视出时尚未来的发展趋向，体味和通悉时尚变迁的轨迹，微者可美其衣冠，雅其举止，陶其性情，成为一很现代的人；中者可把握市场，取无情商战之牛耳，赚得大把钞票；宏者可把握社会发展态势，领芸芸众生向未来，这便是所谓的救世主了。所以欲治国平天下者必得静下心来审时尚度态势，明其流、顺其变，方能驭其辔、导其向。

时尚大体有从落后、蒙昧向先进、文明迁移的大势，但这是从宏观来说的，具体到某一时段，则呈现非常复杂的情况。流行的虽有其必然因由，却未必是真的、善的、美的，然真的、善的、美的终究要取代假的、恶的、丑的，就如黑格尔所说，凡是现实的都是合理的，凡是合理的都是现实的。时尚多种多样，千姿百态，于各人有所适，有所违，因为每一个“我”都是独具形态、智慧和美感的，盲目地去追求逢迎时尚，其实最不易得时尚，最易丧失自己的个性特色。有清一代妇女缠足成数百年时尚，既痛苦又不卫生，许多士大夫却以赏三寸金莲为乐，可说是恶习陋俗。据说今日在南方的一些地方、一小部分人中，吸毒竟成为时髦的嗜好，瘾君子间互请互助，俨如同胞，至糜费金钱，伤害身体，戕害生命，显是社会丑恶现象。我们在迎取时尚时，首先要视其是否为合理的取向，是否真的适合自己。取最合理的模式、最适合自己者坚持之，说不定有一天你的模式便是世人的时尚。

人生之道，说穿了，大致皆为追取时尚的过程。过去大家穿棉衣、盖瓦房、点电灯、骑自行车我辛劳求之，今天大家着裘装、住楼房、看大彩电、坐汽车我亦苦作趋之，除需要外，还是追求时尚，只是时尚的内涵因时而迁罢了。而今良好的社会道德时尚还需大家努力养成，诸如尊老爱幼、相帮相助、遵纪守法、爱护环境等。追求良好时尚即是追求社会进步，愿这个世界在对良好时尚的不息追求中，进化得更加和谐，更加美好。

说择业

择业乃人生之大事。有份好的工作，每天高兴兴地去做它，于社会有贡献，于自己精神有所得，物质有所取，多好！

可这对许多人来说，是难能称心如意的。尤其是在就业竞争日益激烈的现代社会，如愿所得无亦于痴人说梦，更不用说在我国经济转型时期，劳动就业形势十分严峻，从总体上说，劳动力供给远大于劳动力需求，更多的是业择人，而不是人择业，许多人寻而无业与许多业寻不到满意的人两种情况并存。君不见多少下岗工人一朝离开多年的工作岗位时的沉重失落感，多少大中专学生在碌碌奔波无所得时的惶惶，多少伫立街头的农民渴盼的累眼……

当然，扩大经济规模，加快经济发展，控制人口数量，扩大社会劳动力的总需求量，是解决当前劳动就业问题的根本出路。但在另一方面，提高劳动力素质，提高我们自身的社会竞争力，方是保证我们在择业中能处于较为主动地位的关键。

择业的要旨无非有二：一是主观的兴趣，二是客观的机缘。兴趣之所在，亦即自己的才思聪明之所在，有兴趣才会去学习钻研，才会有知识技能的不断提高。每个人多技多能不易，但一技之长总要有。有的人虽现状碌碌可过，却孜孜触类旁通，掌握多种技能；有的人则长期安于现状，一旦有变才看清自己原来竟一无所有。不论何时何地，多手技能总有好处，有志有能是择业的基础，古人云“学得三分薄技胜有良田千顷”便是此意。不说犹太人自身的勤奋和技能走遍世界的不凡，但说这些年活跃于城乡的温州农民艰辛创业的身影，就令人钦佩。机缘是人生成功的重要因素，类乎儒家“俟天命”的意思，所谓“乱世出英雄”，不逢乱世英雄往往也就湮没无闻。机缘可得亦可求，躲在家里总不会有馅饼飞来。环境的合意不合意是相对的，随外缘机会以尽自己的心力，求得主观与客观的契合，在贡献社会的同时亦取之应取，实现自我的生存价值，这时虽无所择亦自然有择。这里说得玄乎了点，简单的意思是首先要树立起自己的信心，视自己主观力量的大小，度能达之境地，量力而尽力而为，总有驰骋自己才思技能的天地。

重要的是生于当今转型社会的同侪，虽有相对稳定的环境，也总要时时多些危机感，“生于忧患，死于安乐”的警钟要时时在心中敲响。人生是学无止境，追求亦无止境的，作为大千世界的一介浮尘，我们治何学，作何事，择何业，总要测度一下自己；我们只有不满足、不断地作学徒，辛勤劳作；只有为社会所需，方有立足之余地。

包拯法律思想的儒学底蕴

[摘要]：包拯深受儒家思想的启萌和薰陶，以儒家学说作为构建其法律思想的思维出发点，他的吏治实践和法律思想表露出博厚而又富于时代特色的儒学内蕴。本文从儒家的人才观与包拯选贤任能的主张、儒家的“仁者爱人”与包拯的重农恤民、“先德后刑”论与包拯的德主刑辅观等三个方面，

从包拯法律思想与儒家学说的渊源和关连融合的层次上，对其深厚的思想内涵试作挖掘。

[关键词]：法律 儒学 包拯 法律思想史

在评价包拯的法律思想时，我们一般多从他作为一个法律实践家的角度来探究，而对其言行所折射出的儒学底蕴关注不够。作为北宋天圣五年进士甲科出身而致仕的包拯，幼年和少年深受儒家思想的启萌和熏陶，治儒学求出仕的人生道路更使他以儒家学说作为构建其法律思想的思维出发点，而这时醉心于中央集权的统治者谋求社稷的长治久安，确立了儒学以官方哲学思想的地位，用以规范人心，重振纲纪，为君主政治的永恒运转建立基本法则，这也正好为包拯具有浓厚儒学色彩的法律思想的生长提供了适宜的外部环境。儒家的人才观、重礼治、仁者“爱人”、“道之以政，齐之以刑”等思想深深地影响了包拯的法律思想，并被付诸他的法治实践。惟有透视他的吏治实践和法律思想所表露出的博厚而又富于时代特色的儒学内蕴，我们才能从更深的层次上认识和评价包拯其人。笔者曾就“中正慎罚”是包拯法律思想的重要特征作过初步探讨，本文则进一步从包拯法律思想与儒家学说的渊源和关连融合的层次上，对其深厚的思想内涵试作挖掘。

一、儒家的人才观与包拯选贤任能的主张

北宋初年，统治者目睹五代十国纷争割据的混乱状态，深知地方官贪婪腐败、拥兵自重的危害，竭力强化中央集权，加强了对地方官的控制。在这种情势下，如何选拔人才，任用地方官吏，便成为实现有效的封建统治的一个重大政治课题。在这方面，包拯秉承传统的儒家观念，结合当时收拾人心、重整吏治的实际需要，主张选贤任能，提出了一系列颇有见地的观点。

肯定文试选拔人才的途径。殷周以来用人的传统是“唯旧”、“唯亲”，这是由血缘为纽带的分封世袭制所造成的。至孔子出，方提出“人治”和“举贤才”的主张。季康子问政于孔子，孔子对曰：“政者，正也。子率以正，孰敢不正。”（《颜渊》）他认为人是道的体现者和承担者，“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”（《子路》），据此他提出：“修己以安百姓。”（《宪问》）“学而优则仕”是孔子选拔人才和任用官吏的一贯主张。而在包拯所处的时代，社会动荡之后，积贫积弱之时，选拔任用官吏以安民心、定天下是十分急迫的课题。囿于时代所限，包拯视人治为清廉政治的唯一之途与孔子是一脉相承的，如他在《论边将》中云：“今天下不患乏人，患在不用。用人之道，不必分文武之异，限高卑之差，在其人如何耳”；在《论取士》中，他指责当时官吏升陟“贤否相溷，世族补阴，愚智不分”，认为“治乱之原，在求贤取士得其人而已”；还有他为布衣时在《书端州郡斋壁》中所言：“清心为治本，直道是身谋”，这些正是儒家修身以求治天下论的继续。特别需要指出的是，“清”作为中国古代社会为官作吏者的基本政治品格和首要准则，正肇始于宋代，而“清官”则是一个比较晚起的概念。从这个意义上说，包拯提出“清心为治本”的意义就更不寻常了。在选拔官吏的途径上，包拯承继儒家“学而优则仕”的观点，坚决主张通过的科举考试，以杜绝推荐制中难以避免的管见和徇私。在《请依旧考试荫子弟》中，他肯定文试以选拔人才，反对不经考试的举荐；在《请依旧封弥誊录考校举人》中，他针对当时朝廷复行地方官“保明行实”的官吏推荐制，指出“先

德行而后词学”易有徇私、贿赂之弊，主张依旧封弥誉录考校举人，并请求对地方官徇私保荐非贤少能者，查实后要“重行处置”。在当时的历史条件下，他所主张的经过文试选官的办法，与“唯亲”的世袭、徇私的举荐相比，无疑是一种进步，此为下层士人的进身提供了机会，有助于比较清明的政治局面的形成。

重视吏行考查，举用贤者。儒家由人治出发，必然导出贤人政治，孔子提出“先有司，赦小过，举贤才”（《子路》），赞赏“舜有天下，选于众”（《颜渊》），强调在自上而下的选拔中，一定要“举贤才”，“选于众”。这种思想折射在包拯的吏治观上，便是他主张在官吏的考核中应重“实才”，“推择真贤”。在《论取士》中，他指责当时取士不同于三代，“乡曲不议其行，礼部不专其任，但糊名誉本，烦以绳检”，“非进贤退不肖之策也”；这样造成的后果是“政失于宽而弊于姑息，士驰于务而幸于因循”；他提出必须“固宜推择真贤，讲求治道，外则黜郡守县令，不才贪懦苛虐之辈，以利于民；内则辨公卿大夫，无状谄佞朋之徒，以肃于朝。杜绝回邪，振张纪律，可使教于上，民悦于下”。他还主张从富有下层吏治实践经验的县令中选拔贤者，在《论县令轻授》中，他指责当时“有清流素望者”耻为县令，“庸人下品，甘于其职”，提出京官不任县令及知县者，不得提官，使其不会“昧于民情，懵然其间，不知治道之出”，表现出他非常重视官吏的下层实际经验，对当时那些耻与下民为伍的“清流素望者”的不满。

赏优罚劣，主张重治贪官污吏。儒家是很重视以“惠”来激励人的，孔子在《阳货》中就认为“惠则足以使人”，而且主张先惠而后使；后来熔儒与法于一炉的荀子则主张“无功不赏，无罪不罚”（《王制》）。其实后世之儒学亦是包容儒法于一途，与荀子学说更相近。包拯明显地受上述思想影响，力主统治者用赏与罚的两手来治理国家。他在《论李用和捉获张海乞依赏格酬奖》中指出：“上之出令贵乎必行，下之立功乐于自奋”，朝廷决“不可失信于人”，不可“功同赏异”。对朝廷赏罚失当的事件，他总是谏言力谏。包拯不畏权贵，执法如山，对贪官污吏，他力主从严从重惩治，以儆效尤。

他认为，“善为国者，必务去民之蠹，则俗阜而财丰，若蠹原不除，治道从何而兴哉！”（《请置鹿皮道者》）他主张：“今后应臣僚犯赃抵罪，不从轻贷，并依条施行，纵遇大赦，更不录用”（《乞不用赃吏》）。在《请重断张可久》中，针对淮南转运按察使司勋郎中张可久贩私盐万余斤，他力谏要依察判罪。在《请追任弃官》中，他要求朝廷赏罚不滥，清浊有别，任某罪合乎流三千里，而疏决罚铜原官不动，实违法例。在《请勘阎士良》、《论阎士良转官》两篇谏议中，他坚决反对阎某无功升官，获罪转官，显示出他嫉恶如仇的铮骨，严肃吏治的决心。如元杂剧《盆儿鬼》中所称颂的：“笔题忠孝子，剑斩不平人”。正是这种不畏权贵、扬清激浊的炳炳正气，使他赢得了后世人们的称颂。

二、儒家的“仁者爱人”与包拯的重农恤民

包拯的法律思想表露出浓厚的重农恤民的特点，后世的他也正是以体民于细微、拯民于水火的形象而出现的。在他保留下来的许多奏议中，强调以农为本的主张言辞急切，呼吁体恤民苦的情感充溢于纸。

儒家的民本主义思想肇萌于孔子。孔子首提出“仁者爱人”的思想，主

张“使民如承大祭”(《颜渊》);他反对统治者横征暴敛,提出“敛从其薄”(《左传·哀公》十一年);孔子赞扬禹卑宫室,尽力于沟洫,对统治者的奢侈浪费他深表痛恨。孟子则提出给民“五亩之宅”、“百亩之田”的重农主张,要求统治者轻徭薄赋;他说:“若民,则无恒产,因无恒心。苟无恒心,放辟邪侈,无不为已。”(《梁惠王上》)认为民之所以犯罪,多是统治者逼迫的结果。这些观点在包拯的许多奏折中也多有反映。

在对民的态度上,包拯力主以民为本,安民为上,减轻民负,与民休养生息。经过唐五代的社会动乱,中国农村的社会生产力遭受了极大破坏,民生凋弊。至北宋初年,外族迭相侵扰,社会积贫积弱,危难重重,大饥荒频繁发生,路多饿殍。在此时代背景下,包拯承继儒家重农恤民的传统,多次表明他的民本观。在《论赦恩不及下》中,他视“宽养黎庶”为固国之“大本”;在《请免江淮两浙折变》中,他指出:“且民者,国之本,财用所出,安危所计系,而横赋暴取,不知纪极,若因此流亡相应而起,涂炭郡邑,则将何道可以卒安之?”为请朝廷免江淮两浙赋税,他连上四章,指出“发运使但务岁计充盈,不计民力困竭,上下相蒙,无可诉告,为国敛怨,莫甚于此”;在《论历代并本朝户口》中,他提出了自己对明主的期望:“……是故明主知其然也,则必薄赋敛,宽力役,救荒谨。三者不失,然后幼有所养,老有所终,无夭阏之伤,无庸调之苦。”1043年11月,上清宫遭火焚,时边鄙频仍,朝廷却欲征大批百姓重修上清宫,包拯闻之,极力反对,上《请不修上清宫》折,言“焚修之人不务精洁”,认为时“天政多事,调发旁午,帑藏未实,边鄙未宁”,希望上“推仁慈之德,念疲敝之俗”,“励精图治,谨修人事,以答天变”,表现出他以民为本,欲施仁政以养民生、以定天下的儒家政治观。

在旱潦相继、饥荒频仍的北宋初年,许多饥民流离失所,求生不能,有的于绝境中沦为盗贼,各地盗贼烽起的朝报频繁传来。在对待饥民沦为盗贼的问题上,包拯从维护封建统治的立场出发,是力主剿除务尽的,如在《请速除京东盗贼》中,他明知盗贼烽起是因为“旱潦相继”、“民食艰阻”,却一再请求朝廷将“应有盗贼,不以多少远近,并须捕捉净尽,免成后害”,并要“速行处置”。但在另一方面,他对因灾为盗的农民又表现出某种程度的同情,如在《请差京东安抚》中,他指出盗贼频起是因为“差役频并,民力困重”;在《请救济江淮饥民》中,他说“九谷绝于野,则盗贼兴于外”。统观包拯所遗谏议,毕竟对饥民倾注同情的文字要多于他要求讨伐“盗贼”的檄文,这是他作为封建统治者一员思想深处的矛盾所在,恐怕亦是儒家学说未能解决的两难命题之一吧。

正是从同情和救助灾民、维护封建统治的意图出发,包拯在朝廷频频疾呼要赈灾救民。在《请支义仓米赈给百姓》中,他请求放义仓米赈遭旱灾的百姓,“若不速令救济,必致流亡,强壮者起为盗贼,老弱者转死沟洫,因此生事,为患不细。”在《请免陈州添折现钱》中,针对陈州遭灾,上令以钱代粮,然钱数过多,老百姓不堪重负的事实,他直言上奏请朝廷免添折现钱。在《请安置鹿皮道者》中,他指出时值灾荒之年,佛徒却大兴寺庙,糜费钱财人力,请求朝廷明令制止。在今天能见到的全部包拯奏议中,这类呼吁减轻赋税、赈灾济民、拯民于水火的奏议占有相当的比重。

所有这些,表明了儒家的民本主义思想对包拯的深刻影响,凸现出包拯从儒家以民为本的思想出发,关注民生疾苦,从养民安民入手来实现巩固封

建统治的进步观念，虽然包拯视维护封建统治为他位忝官府的最重要使命和终极目标，但作为一个生活在那个时代的封建士大夫，在实践中能以中正不移的操守，将儒家的民本精神真正地发扬光大，真正地内外清彻，表里如一，身体力行，不屈不挠，甚至誓将此儒家的德行操守传遗之子孙，儒学的信徒中，中华的豪杰中，已是极为难得了。

三、“先德后刑”论与包拯的德主刑辅观

德与刑是统治的两手。在封建社会的漫长历史上，为维系社稷，蓄养生民，对德与刑孰主孰客的问题，不同的政治思想流派和统治者的观点是不尽相同的。孔子是主张德刑两手并用，先德后刑的。他说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”，“举善而教不能，则劝。”（《为政》）对于杀的问题，孔子是主张慎杀的。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。”（《颜渊》）孔子在这里撇开正面回答该杀还是不该杀，而认为不应该这样提出问题，首要的是应考虑实行善政。孔子又说：“道之以德，齐之以刑，民免而无耻”，只有“道之以德，齐之以礼”，才能使民“有耻且格。”（《为政》）孟子是把“施仁政”作为实现王道的首要之选的。荀子从“性恶论”出发，主张“礼治”，他所说的“礼”既是道德规范，又是政治制度，当然包含有强制的手段。法家如李悝、申不害等则重视“法治”，他们是主张刑主德辅的，但这种露骨的权法之术在整个封建社会并不占主导的统治思想地位，只是其中的一些合理成份后来为儒学所吸收消化。

作为正统儒学信奉者的包拯，他的主张是德主刑辅。后世的包拯形象，是经人们想象或经艺术加工过的，如有关包拯戏剧小说中的形象，大约是严峻严肃的铁面判官。其实，历史上的包拯在其法律思想的表述中，倒是极力宣扬以德为主，以刑为辅的。

首先，包拯提出“赏德罚罪，在乎不滥”（《论星变》）。赏德罚罪，是统治者驭民必用的两手，但这两手只有恰如其份地运用，才能取得好的效果。如其言：“赏者必当其功，不可以恩进；罚者必当其罪，不可以幸免。邪佞者虽近必黜，忠直者虽远必收”（《上殿札子》）。这里他特别强调一个“当”字，认为只有公正适当的赏罚，群臣百姓才能“立功乐于自奋”，而“不敢为大过”（《论内臣事》）。这里的“不滥”是针对当时朝廷有时赏赐过度，有的地方的官吏滥施刑罚、造成诸多冤狱的情况而提出的。

他坚决反对“用刑过当”（《乞不遣杨景宗知磁州》），在《论内降》中，他指出：“刑罚一滥，则狡吏得以为奸，无所畏惧”。如当时的江南西路转运使王逵，刻薄百姓，滥施刑罚，逼得老百姓只好逃入山洞；为泄私愤，“凡追摄干系五六百人在禁，锻成大狱”《弹王逵》。包拯为了除去这害民之凶，一连七次上奏参劾他，指责王“不顾条制，苛政暴敛，殊无畏惮”，斥王是酷吏，迫使皇帝罢了王逵的官。

其次，包拯提出“治平之世，罕用刑法”，主张轻刑、简刑以治世。受儒家德治、仁政思想的影响，包拯在立法上反对刻薄之法，在司法上反对用“苛虐之人”充当执法官吏。在《请不用苛虐之人充监司》中，他指责以诸道转运使自兼按察及置判官以来，“民税增多，讼狱增多”，提出应当“咸许自新”，“后或不悛，必置于法”，反对转运使妄自加罪用刑，提请选廉干中

正之人充转运史、提刑。他指出：“且治平之世，明盛之君，必务德泽，罕用刑法”。他在引证董仲舒关于“阳为德为春夏……阴为刑为秋冬”的说法之后，进一步指出：“以此见天任德不任刑也。王者亦当 upper 体天道，下为民极，故不宜过用重典，以伤风化。昔暴世法纲凝密，动罹酷害，下不堪命，卒致溃乱。”而今面临着“民力凋残，国用窘迫”的困难境地，既不能用重典，亦不能用“苛细矫激之辈”、“刻薄好进之吏”来执法。他说，虽然朝廷多次降诏要求去重典，但成效甚微。

包拯慨叹道：“此弊不去，为患寝深”。包拯的这种轻刑、简刑的思想既是对历代统治兴衰的经验总结，亦是出于“宽民利国”（《乞开落登州治户姓名》）的实际政治需要。

针对当时酷吏严刑造成许多冤狱的情况，包拯主张加强司法监察。他曾上《请令提刑亲按罪人》折，批评国家虽设“按刑之司”（类今检察院），以纠郡县“刑罚冤滥”，然“大狱出入，未尝按问，细故增减，即务举劾”，是“小过必察，而大罪不诘”，提刑司见某郡县有未断之重罪，就“迁延引避”，“窃恐天下刑狱，似此冤枉者至多”。

他分析当时之所以出现大量冤狱的原因是：一为郡县长吏不得其人，“不辨虚实”，因偏听偏信、主观武断所造成；二是缘于一些官吏妒才害贤、挟私报复或贪赃枉法所致。

为防止和减少冤狱，他主张必须知人善任，“进用贤隲，斥去形迹之弊，以广公正之路，判忠佞，抑侥幸，察左右爱憎之说，延中外说直之议”（《论大臣形迹事》）。对死关生死的大辟罪，他建议应委提刑司“亲往审问决断”，以此来保证狱案的明断。在人民亟需休养生息的宋初，包拯的这种德主刑辅的法律思想无疑有利用稳定民心 and 恢复国力，有利于宽松安宁的社会政治气候的养成。

儒学思想的底蕴和宋初的社会舞台为包拯的法律思想提供了萌蘖的温床，亦为他提供了法治实践的思想武器和机会，时代造就了这样一位清官，他是天地间的一把剑，可以用来惩贪除恶；他是一面盾，皇权和小民的利益均可以得到他的保护；他又是一杆秤，可以明辨人世间的种种是非曲直。然而，清官更多地只是人们对理想世界和人物的一种幻望，清官成为“神”正是那个法治水平低下的时代所特有的现象，几个清官的出现终不能改变封建社会走向没落的历史命运。我们今天探讨包拯法律思想的儒学底蕴，纪念他的诞辰，正是为了汲取他的思想菁华，弘扬他的法治精神，以推动现代的法制文明和社会进步。

学风嬗变中的戴震

内容提要：清初启蒙学者戴震力纠宋学的空疏，倡导经世致用，讲求实学，造成了清代朴学的黄金时代。他大胆地破除对程朱理学的迷信，通过诂论的途径，对汉代儒学进行了重新研究，倡导实学，借求真以矫伪；他富于批评精神，把“求理”、“闻道”作为学术的目的，为改良社会提供理论依据，借复古以创新；他力抨宋儒僵死空疏的学风，在治学方法上，提出很多精辟

的科学见解，对其时学风的嬗变起到重要作用，在学术史上开一代新风。

关键词：戴震 清初学术 治学方法 学术史

清代初年，王朝正朔的变易并未带来社会制度的变革，学风亦承袭旧朝，积弊甚多。

满清统治者仍奉程朱理学为圭臬，科举制度蹈袭明代规矩，士大夫多穷年皓首背诵经注以求科场飞黄腾达，狭窄和僵死的学风扼杀了无数学人的创造才智，造就了大批抱残守缺的腐儒。一些有识之士已深感到宋学和八股文的流弊给社会带来的严重危害。潜心探求变革学风之途。

生于其时的启蒙学者戴震，起而承继顾炎武“舍经世无理学”的大旗，借求真以矫伪，借复古以创新，力纠宋学的空疏，倡导经世致用，讲求实学，以他为首的皖派和以惠栋为首的吴派继承发展了由清初阎若璩、胡渭等开办的汉学，造成了清代朴学的黄金时代。他一生治学授徒，其力作《原善》、《孟子字义疏证》撼动了程朱理学的理论基础，充满了“那个时代的科学精神”【1】，对其时学风的嬗变起到重要作用，预示出清代学术一个新时期的来临。

—

戴震于学风嬗变之功，首先表现在他大胆地破除对程朱理学的迷信，通过训诂的途径，对汉代儒学进行了重新研究，倡导实学，借求真以矫伪。

先秦学术则是中国传统文化精神之母，而尤以儒家学术对中国历史和文化生活的影响为巨，甚而可以说，封建中国的整个精神文化形态和学术均被其规范和制约。自汉武帝置五经博士后，传习儒经便成为历代士人的首要功课。经学发展至宋，理学出现程朱及其门徒遍注诸经，标榜要阐发儒经的微言大义，实则是根据封建社会后期强化封建集权统治的需要（统治理论的山穷水尽必然出现非理性的强权政治），借释经来建立新的“天理”至上的儒学思想体系，其实删割了先秦儒学的理性内涵。然由于孱弱的封建社会肌体的需求，程朱理学经南宋理宗的褒扬得以占据官方哲学宝座。明代王守仁倡导“致良知”的心学，虽是出于对程朱理学的怀疑和不满，但王学只专尚悟而不讲实学，空论良知心性而不求经邦定国，造成明末虚无主义和清谈学风的泛滥，把人们的聪明才智引向无用之地，如清汉学家江藩所斥：“明人讲学，袭语录之糟粕，不以六经为根柢，束书不读，终明之世，学案百出，而经训家法，寂然不闻，儒林之名，徒为空疏藏拙之地”【2】。清初的朴学创始人阎若璩曾在《潜邱札记》中指出清初学风的三个弊病，即陋、俗、虚。而史称文韬武略的康熙又奉“家齐于上而教成于下”的理学为至尊。使得清代前期呈现一种理学回光返照的格局。

由宋及清初，思想界主潮绕了一个“程朱理学 阳明心学 程朱理学”的圆圈，这表现出中国封建社会晚期前进步履的蹒跚，亦反映出这时期学人求索痛苦的心灵历程，他们徘徊于中世纪的故道，无法挣脱历史因袭的重负，陷入了矛盾的窘境。为突破程朱理学和陆王心学在人们思维方式上所设置的藩篱，戴震作出了巨大的努力。

戴震幼年从学时就不肯漫然置信宋儒的许多立论，对宋元以来理学家随意解释附会经传，歪曲孔孟学说的原旨感到不满，对其宣扬的明心见性、明

道穷性、主静主敬的那一套求学途经更是极不赞同。他指责“宋以来儒者，以己之见，硬坐为古贤圣立言之见，而语言文字实未之知。其于天下事也，以己所谓理，强断行之，而事情原委隐曲，实未能得。”【3】他决心通过治经来还先儒的本来面目，揭穿宋明理学家托名诠经，实为乱经的实质。他指出：“经之至者道也，所以明道者辞也，所以成辞者字也。必由其字以通其辞，由辞以通其道，乃可得之。”【4】这是针对宋儒片面玄谈义理，轻视训诂之学而提出的。他十分重视对名物制度的考证，主张通过文字音韵来判断了解古代经书的涵义，如他说：“凡故训、音声、算数、天文、地理、制度、名物、人事之善恶是非，以及阴阳气化、道德性命，莫不究乎其实。”【5】他治经的态度非常严谨，凡事力求追本穷源，常从他人不经意处找间隙，然后层层探究，直到正本清源。如果没有可靠的证据，虽有先哲之言他也不相信。

戴震治经还特别强调要获得“十分之见”，“所谓十分之见。必征之古而靡不条贯，合诸道而不留余议，巨细毕究，本末兼察。若夫依于传闻以拟其是，择其众说以裁其化，出于空言以定其论，据以孤证以信其通，虽溯源可以知源，不目睹渊泉所导，循根可以达秒，不手披枝肆所歧，皆未至十分之见也。”【6】在这里，他强调学者治经必须“巨细毕究，本求兼察”，所得结论要合乎客观规律，经得起多方验证。他教授生徒时，鼓励弟子独立思考，从疑章难句中发现问题，敢于怀疑旧注，责难先儒，纠正了许多后世对先秦经传的附会解释，在学术上多发古人所未发，反映出他治学一丝不苟的精神。

戴震对当时某些学人或称新立异哗众以扬名，或迎合名家附骥以得利的治学态度极为不满。他指出：“其得于学，不以人蔽己，不以己蔽人；不为一时之名，亦不期后世之名。有名之见，其弊二：非掊击前人以自表，即依傍昔儒以附骥尾。二者不同，而鄙陋之心同。”【7】这就是说，治学应该采取实事求是和严肃认真的态度，为迎合名儒亦步亦趋或为哗众取宠故作高论均是治学之大忌。他认为学术必须创新，但创新需有所本，其成果方能经受得住历史的考验，而不至于名噪一时，倏忽间便湮沉莫闻。他和门人本着这种精神，多向前人未发明的学术领域中去探索磨琢，其宏富的著述创树甚多，一时由经学而及于小学、史学、音韵、金石、校勘、目录、天算、地理、名物、制度等，都成为专门学问，这不能不归功于戴震等的倡导实学。

戴震对宋儒的批判和对汉代儒学和重新研究，把无数士子从对理学的迷信笃信中唤醒，使他们对被统治者奉为绝对真理的程朱理学产生了怀疑，笼罩程朱的神圣灵光黯然失色，“驳朱”的风气一时漫延于当时的知识界，而由戴氏等开创的汉学则取代了宋学在学术界的支配地位，大有“移程朱而代之”【8】的趋势，中国学术史由此开始了一个新的时期。

二

戴震于学风嬗变之功，其次表现在富于批评精神，把“求理”、“闻道”作为学术的目的，为改良社会提供理论依据，借复古以创新。

稍后于戴震的学者汪中在评价清代前期的学术时指出：

“国朝诸儒崛起，接二千余年沉沦之绪，……亭林始开其端；河洛图书，至胡氏而继；中西推步，至梅氏而精；力攻古文者，阎氏也；专治汉易，惠氏也；及东原出而集大成焉。”【9】

这大体勾勒出清初至中叶汉学发展的轮廓。汪中认为汉学发轫者是顾炎武，其后的胡渭、梅文鼎、阎若璩、惠栋各有专门创研，而给予戴震以诸大家集大成者的独特地位，此语很有见地。在学术史上，人们在比较皖派与吴派对学术的贡献时，多以为皖派高于吴派，戴震高于惠栋。其实，吴派诸人在治《周易》《尚书》等方面也很有成就，可是，作为吴派中坚之一的汪中为什么会特别推崇戴震为汉学的集大成者呢？就学术成就而言，皖吴两派实在伯仲之间，说皖派高于吴派，恐怕主要在于哲学思想方面的贡献，这正是戴震等把“求理”、“通道”作为学术研究的目的之结果。

学术研究的目的理当是为改造社会服务，考证理应只是“求理”、“闻道”的手段。

然而，清初的朴学家们却过于偏颇于考证，以惠栋为代表的吴派谈存在着凡古必真、凡汉皆好的偏见，株守所谓汉儒的通经家法。戴震高于惠栋之处正在于不仅以考证为满足，而是着重于掌握经传的思想内容并予客观评价，即所云“志存闻道”，“由字通辞，由辞通道”是他治学的宗旨。如果说阎若璩、胡渭等人有开创朴学之功的话，戴震则在他们的基础上又向前大大迈了一步。

戴震特别强调治经要明义理，认为明义理方能“通道”。段玉裁曾转述过戴震所说：“有义理之学，有文章之学，有考核之学。义理者，文章考核之源也；熟乎义理，而后能考核、能文章。”【10】在这里，他把学习分为义理、文章和考核（或称考据）三个方面，认为三者有主有次，他把义理称作“源”，视为文章和考核的根本。他既不满意清初朴学的“得其制数，失其义理”，又坚决反对宋儒的“得其义理，失其制数”，主张两者应结合起来，而以“求理”、“通道”为治学的目的。正是在这种治学思想的指导下，他写下了闪烁新思想光辉的《孟子字义疏证》，借疏证孟子学说来阐发自己的见解，力抨程朱理学的舛误和腐朽，比较系统地表达了他的世界观和认识论。近代刘师培曾评价些篇说：“东原之说，名为伸孟子，实则与孟子相戾也。”

【11】确实，此篇已超出汉学的范畴，实在是清算程朱理学的一篇檄文。它以精炼流畅、清楚透辟的论述，从理论上批驳了程朱“存天理、灭人欲”的荒谬，运用唯物主义的自然人观重新解释了天理与人欲的关系，提出了“有人欲才有天理”的命题，否定了先验的、永恒的、绝对的“天理”的存在，即否定了封建社会秩序存在的必然性和合理性。无怪乎章太炎赞称戴震哲学的特点是“专务平恕，为臣民朔上天”，“是哀矜庶戮之不幸，方告无辜于上”，“其言绝痛”的为民请命的哲学【12】，认为其思想解放的意义不下于卢梭和孟德斯鸠的哲学。作为一部充满勃勃生气和创造精神的哲学著作，《孟子字义疏证》成为我国哲学史上的一块丰碑，这正是戴震高于其他汉学家的所在。正由于戴震经常教导弟子以“求理”、“明道”为已任，故皖派诸家不仅在训诂学上多有建树，而且在重新认识整理古代经典的过程中时有新的思想闪烁出来，如王念孙的《广雅疏证》等。

对于“求理”、“明道”之途，戴震指出：“事物之理，必就事物剖析至微，而后理得”【13】。他提出了“理在气中”、“气化即道”的唯物主义观点，即认为“理”存在于具体事物中，只有以精审的态度对事物细分缕析，方能发现客观存在于事物之中的“理”。在思维方式上，他主张把自己放进去，深入事物内部去详细考察。他说：“理也者，情之不爽失也，未有情不得而理得者也。凡有所施于人，反躬而静思之，人以此施于我，能尽之乎？以我

絜之人，则理明”【14】。如此把自己放到社会生活中，深入事物内部，通过人情的实际体验去求得义理的方法既有别于王阳明提倡的通过“静坐内省”去“致良知”的悟理方法，又与程朱以抽象的所谓“无理”来代替对具体事物的分析扼杀人情和人性有着根本的不同。明王守仁明显受佛教禅宗的影响，提倡“一意本原，以默坐澄心为学的”【15】，朱熹的“居敬”说则重视向内做明心见性的功夫，反对向外寻求客观真理，主张由熟读儒经、涵泳体察而上通天理，成为圣人。朱、王学说均有明显的逃避现实社会矛盾的倾向。而戴震治学重视客观的求理方法，体现了近代的人道主义精神。他以求实的态度和批判的精神治学，对改变宋明以来的不良学风起到了重要作用。

文化的历史表明，一种酝酿新学风、新文化的运动，当其自身内容尚未寻找到成熟独立的表现形式时，常常不得不诉诸于古代权威，在复古的形式下偷偷地寻求革新。这正如欧洲文艺复兴运动决不是古希腊、古罗马文化的简单复兴，而是标志着资产阶级的萌芽一样，以戴震为首的皖派汉学实质上也不是汉代经学的简单复活。他们对古代经典的整理和剖析，始终包含着对旧文化的怀疑、反思和批判。他们的求理，正意味着新的思想意识的孕育，先秦理性之光的复明，呼唤着学人正视这人心浇漓、充满灾难的社会，面对现实去进行艰难不懈的理性探索。

三

戴震于学风嬗变之功，还表现在他力抨宋儒僵死空疏的学风，在治学方法上，提出很多精辟的科学见解，在学术史上开一代新风。

程朱理学以“存天理，灭人欲”为理论大旗，严重地败坏了社会学风。既然“天理”是现成的，那么士子只要熟记这“天理”谨谨循规蹈矩就有望终成圣人，独立思考自然是用不着的，如果竟然思考起这“天理”是非合理那是非议圣贤，更属大逆不道。在这种学风影响下，加之腐朽的科举制度，士人唯有死读书、读死书之一途。

宋元以来，朱熹提出的读书法被统治者定为士人进学的法规，“读书成诵”是这种读书法的核心内容。所谓“成诵”就是要把所读的书记得烂熟直到能背诵出来，考试则是机械的经义问答和默写经书条文。对清代士人影响较大的是程端礼的《读书分年日程》，该书固然有功于挽救陆九渊学说末流以不读书为学的流弊，但同样是强调读书注重精熟，提倡倍读（即背诵），要士子对经书反复温习玩索，点定句录，抄录正文。乾隆皇帝就曾下令：“书院中酌仿朱子白鹿洞规，立之仪节，以约束其身心，仿分年读书之法予以课程，使贯通乎经义，其有不率教者，则摈斥勿留”【16】。这种僵死的学习方法很不利于士人优游暇豫精神的发扬。如此治学的结果是，士人从幼年开始读书，至到头发花白，耗尽心血，甚至还不能领悟一门经书的微言大义，成为一批食古不化、懵懂无知的腐儒。难怪颜元曾愤慨地指责这种学习方法是“以章句误巷生”【17】。戴震严厉抨击这种学风败坏的现象，提出了对于士人学习方法的新见解。首先，他重视通过学习来提高人的由血气化生而来的认识事物的能力，强调启发“心知”。他指出：“唯学可以增益其不足而进于智”【18】，“有血气则有心知，有心知，虽自圣人而下，明昧各殊，皆可学以牖其昧，而进于明”【19】，“学以牖吾心知，犹饮食以养吾气血”【20】。他认为即使是一般人，通过后天的学习，也可以由蒙昧达于圣智。他特别强

调一“牖”字，主张通过启发心知来开通其愚昧，增益其德性，使愚者变明，柔者变强，从而达其圣智。

其次，他提出了“贵化”之说，“苟知问学如饮食，则贵其化，不贵其不化。记问之学，入而不化者也。‘自得之，则居其安，资之深，取之左右逢其源’。我之心知，极而至乎圣人之神明矣”【21】。他反对被动式的“记问之学”，指出光靠背诵经书而不去理解消化，是入而不化，只有自己理解消化所学的东西，才能够牢固掌握它而不动摇，才能够积蓄很深，并且运用自如，取之不尽。这样做，我们的认识发展到最后，便能达到和圣人一样的神明境界。这就不仅批驳了程朱唯心主义的先验论和学习方法论，而且也否定了陆王心学“以我观书”、“致良知”的修身养性方法。这些对学习方法的新见解对建立起乾嘉学派朴实谨严的学风起到了重要作用。

戴震还提出“学贵精不贵博”的思想。在学习过程中，如何处理博与约、博学与专精的关系，历代多有争论。宋代的朱熹与陆九渊、陆九龄之间围绕治学中博与约的关系问题有过一场论争。朱熹主张“令人泛观博览而后归之约”。而二陆则主张“先发明人之本心而后使之博览”【22】。明王廷相曾指出宋儒的博学实质上已流于杂。的确，象宋儒那样把“是非邪正兼收”而“罔知抉择”【23】的学风炫耀为博学，确实给后世学风带来恶劣影响。戴震对宋代理学家那种只注重学究式的博学、而忽略在某个方面有所创造的治学方法是坚决反对的。他比较注重学有所专，学有所精，“凡学未至贯本末，彻精粗，徒以衡量，就令载笈极博，犹谓思而不学则殆”【24】。他认为学人纵使学富五车，有很广博的知识，但如果不精通书中的道理，就不能掌握认识分析事物的方法，这样的博，是难以有所成就的。他又说：“学贵精不贵博。吾之学，不务博也。知得十件而都不到地，不如知得一件，却到地也”【25】。他认为学人重要的是要“知得一件”，真正弄通其精髓，掌握其方法，就胜于那种浮泛空疏的博。以此教导人们的结果，是使他们学有专攻，从疑古出发，写出了很多有着精深独到见解的著作，不是仅限于陈述式地诠释古代经传，而是不迷信古代经传，用自己的头脑去重新评价，去检验批评封建伦理，去认识考察社会生活，他们的成果使得宋明理学体系支离破碎，捉襟肘见，虽然立新有限，但于破旧确是功绩昭著了。

以上从三个方面论及戴震于学风嬗变之功，足见戴震在清前期学风嬗变中所作的巨大贡献。但也必须指出，任何人超越他的时代只是相对的，时代对人的制约谁也无法完全摆脱。戴震的哲学富于革命意义只是相对于禁锢人性的宋明理学而言，戴震对学风的变革亦只是相对于当时的恶劣学风而言。从历史宏观角度看，戴震所倡导的学风弊端毕竟不少。尤其是许多戴震的后学在对古代经传的研究中，于“由字通辞”多毕尽一生才思，于“由辞通道”却囿之于蹈常袭故，有着明显的逃避社会现实的倾向。这固然与清代统治者实行高压恐怖的文化政策有关，但毕竟是个缺憾。时代的黑暗窒息了思想，带血的屠刀压制的创造，对艰难求索在那个时代的先哲们，我们还能苛求些什么呢？戴震身后的清代社会依然是一片黑暗，使得恶劣学风得以延续的社会机制仍在挣扎着运行。

乾嘉学派的昌盛被作为王朝升平的点缀，变革学风、改良社会的期图被扼杀在摇篮，真正认识到戴震倡导新学风的不寻常意义，是在那个社会的黑暗消退之后。

【注】

- (1) 胡适《戴东原的哲学》
- (2)(9) 江藩《国朝汉学师承记》
- (3)(20) 《戴东原集》卷九《与某书》
- (4) 《戴东原集·与是仲明论学书》
- (5)(10) 段玉裁《戴东原集序》
- (6) 《戴东原集·与姚孝廉姬传书》
- (7) 《戴东原集·答郑文用牧书》
- (8) 方东树《汉学商兑》
- (11) 刘师培《刘申叔文钞·东原学案序》
- (12) 章太炎《太炎文录初编》释戴说林上
- (13)(14)(19)(21) 《戴东原集·孟子字义疏证》
- (15) 《明儒学案·姚江学案》
- (16) 转引自章柳泉《中国书院史话》P.97
- (17)(23) 转引自周德昌《中国古代教育思想的批判继承》P.43
- (22) 王懋闾《朱子年谱》卷二上，附《象山年谱》
- (24) 《戴东原集·与任孝廉幼植书》
- (25) 段玉裁《戴东原先生年谱》

仰望天空

大地虽旷远而辽阔，然大地之外有海洋，我们居住的地球也只是太阳系的行星之一，行星之外还有银河系……本世纪天文学最伟大的发现是，通过对来自宇宙的光源谱线分析，发现了星系确实都在彼此远离，即宇宙处于普遍的膨胀之中——这就是大爆炸理论的来源。我们是从125亿年前散落出去的一大把石子一样的东西中慢慢演化而来的，在茫茫宇宙中，地球或许连一粒尘埃也算不上，何况人呢？

据说人类第一个哲学家产生于对天穹的仰望，面对深邃无际的宇宙，人不禁深感自己是那样的渺小，那样的微不足道。当人仰望深邃天幕中的星空时，也很容易使人感到生命如过隙，看清功名利禄只是人世浮草。

那些每天用天文望远镜观照几十亿光年外的星系的高速运动，穷天象之奇的人，一定不是心胸狭窄、目光短浅的人，否则，他恐怕取得不了什么大成就。可那些仰望星空的人不见得什么都行，古希腊哲学家泰勒斯就曾因为观察满天繁星而不慎落井，遭到侍女的嘲笑。

“明月几时有，把酒问青天，试问天上宫阙，今夕是何年……”，在对月亮一无所知的年代，人类对月亮怀着朦胧的美感，甚至还想象出了嫦娥奔月这样优雅的故事。而当人类知道月球只是一个冷寂的世界，月光只是太阳的反光，并且将脚步踏上月球，甚至有人假想月亮只是地球上原有的一块飞地，因为月球正好填满太平洋，再去吟诵那些诗句时，心中就涌现了另外的滋味。在发现自然的同时，我们心中的一些遐思也破碎了。

光，光是人类最强烈的渴望之一，她光芒四射，滋润万物，轻飘飘地通

过光合作用化作绿色，化作厚重的人类生存的果实。光是那么迅急，无法捕捉。可天文学家在丈量宇宙里星系的距离时，动辄即用多少亿光年这样的概念来形容它们之间的距离，宇宙有多大啊！

宇宙是伟大的，人类也是伟大的。在宇宙中，人类的躯体虽然连一丁点微不足道的尘埃也算不上，但人类的想象却具有浩博雄浑、超越光速的伟力，人类有一颗与宇宙一样大的心灵，人类的心灵可以感知宇宙的存在，这本身就是不可言说的伟大。

我们从哪里来，要到哪里去，人类的不息探索永远也没停止过……人类飞向太空又飞回地球，人类也许永远也揭不开宇宙的真正秘密，永远都只能在探索的途中，因为人类置身于宇宙深处，“不识庐山真面目，只缘身在此山中”。人在仰望天空的时候，不能忘了：人是站在地上。别忘了米兰·昆德拉的告示：人一思索，上帝就发笑。人类是伟大的，也是悲壮的！

爱因斯坦发现，消失的物质，以光速的倍数这样的数量产生了能量，他毕生所追求的最高目标是建立适用于永恒的方程式，寻求自然的内在规律。临终前，他感到自己在地球上做完了自己的使命，一再对他女儿说：“我在这里已经把事情做完了”。

中国伟大的哲学家庄子将要离开人世的时候，弟子准备厚葬他，庄子却说，“吾以天地为棺槨，日月为连璧，星辰为珠玑，万物为斋送。吾葬具岂不备耶？何以如此？”

圣经里有一句富有哲理的名言：“你来自尘土，就仍要归回到尘土。”

在生死面前，人们应该学习那些人类的圣哲，多一些超然宁静与泰然自若。不管在这个世界里得到多少东西，最后大家都是一样的归于尘土，这样想，就不会在人世间误入歧途，就更能感受生命的意义。

每个人都是一个宇宙

当人们在无尽宇宙前觉得自己微不足道时，回过头来，却又发现人自身原来如宏观宇宙一样丰富深渺。生命全息说认为部分即全体，佛语则云“一即一切，一切即一”，原来我们自身也是一个宇宙。

每当退居红尘十丈的市楼一角，细细体味繁华与孤寂之间微妙的距离；每当独自将所有的烦恼暂且置诸头顶，如一柄寒剑，而偷得片时的惨欢，则洞彻己身的自省便成为对苍凉世界的告白，晚风如水，弦月若钩……

人历世一遭，总要有所依托，否则便会空虚无聊。有两样东西似乎人皆有求，在讲究实际的人那里被叫作职业和家庭，在注重精神的人那里被叫做事业和爱情。这两种东西使人付出了无穷烦恼的代价，然而满足却是没有把握的事。而更有太勤勉、太敏感的人，即使据而有之，却依然不能摆脱空虚。何也？原来是缺乏对自我宇宙的营造和洞察。

一滴水中可见太阳，同样，一个人可映照整个社会，人是不能脱离社会与他人而独存的。但人又不能一味攀援在社会建筑物和他人身上，而必须在自己生命的土壤中扎根，在人生的大海中抛下自己的锚。固然，我们欣赏人们生气勃勃地去创造事业，去实现自己的人生价值；去如痴如醉地沉入情海，

尽情地享受生命，但是，人在任何时候都不能忘记，你仍然属于你自己！

是的，每个人都有独特的精神世界，有一个既映照他人又有别于其他人的自我，从这个意义上说，每个人都是一个宇宙。在这个小的宇宙中，珍藏着你最宝贵的矿藏，任何他人都不能来挖掘它。人的心灵是一本奇特的帐簿，只有收入，没有支出，人生的一切痛苦和欢乐，都日积月累地化作宝贵的体验收入其中，自我回味、自我陶醉的境界是人生宝贵的财富，哪怕回味是苦涩的，陶醉是虚幻的。人生是一本特殊的书，我们既是作者又是读者。对自己，我们要学会书写，也别忘记及时阅读。写就的生活，已无法更改，而要使平淡的过程变成有益的经历，我们就要静静地品味。我们也有坎坷，也充满沧桑，也有过沉重，同样也一路披荆斩棘——从个人成长的历史中，可以读出深刻的内容。这种阅读不是为了检验我们的记忆力，而是为了唤醒我们沉睡的那一部分感觉；不是为了速成我们的表达力，而是要培养一片思维的土壤。读懂自己，读透自己，才能理解潮起潮落，风卷云舒；才能理解山与崎岖，河与激流。没有人给你讲解，所有的体会都只能通过阅读；可以不用眼睛，但必须用心灵。

每个人都是一个宇宙，营造一个适当的自我世界，也许是人适于自然与社会，于孤寂中创造自己恬静的小宇宙的秘径。徜徉在这同样深渺的小宇宙中，生命的征帆才会不倦地驶向自在的彼岸。

