

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

人生智慧

 **eBOOK**
内容资料 非同寻常

(京)新登字 083 号

图书在版编目(CIP)数据

人生智慧/黄新亚著.-北京:中国青年出版社,1995.12

(中华智慧集粹丛书)

ISBN7-5006-1870-0

.人... .黄... .人生观-价值学-中国-古代-通俗读物 .HS21

中国版本图书馆CIP数据核字(95)第19091号

中国青年出版社出版发行

社址:北京东四12条21号 邮政编码:100708

中国铁道出版社印刷厂印刷 新华书店经销

850×1092 1/32 8.25印张 2插页 150千字

1995年12月北京第1版 1995年12月北京第1次印刷

印数10,000册 定价13.50元

引 言

人生智慧是个人的人生价值准则得以在现实生活中实现的经验。在中国历史长河中，依靠民族文化自觉承担者自身热力所放射出来的理性之光，不但照亮了中华文明的里程，而且通过文化传播照耀着整个世界。我们生活在这样一个各种文化彼此竞争又相互依赖的时代，更加深刻地认识到民族文化资源的重要性，对手已经受到世界许多民族推崇的中国人生智慧，尤其需要真实而全面的把握。

中国人开始总结自己的人生智慧经验，至少在先秦诸子百家时代。美国当代社会学家帕森思（TalcottParsons）认为在公元前1000年之内，希腊、以色列、印度、中国等文明古国，不谋而合地经历了一个“哲学的突破”的阶段。所谓“哲学的突破”，是当时人们对所处宇宙的本质发生了前所未有的高层次理性认识。中国的先秦诸子在相互争辩中，追求自然与人事之间的统一规律，使得充满生活实践的人生智慧，也逐渐有章可循。《史记》卷三《殷本纪》便记载了当时的士人们反复讨论的问题：

纣愈淫乱不止。微子数谏不听，乃与太师、少师谋，遂去。比干曰：“为人臣者，不得不以死争。”

乃强谏纣。纣怒曰：“吾闻圣人心有七窍。”剖比干，观其心。箕子惧，乃佯狂为奴，纣又囚之。

微子、比干、箕子的事迹不断被先秦诸子提起，孔子甚至誉之为“三仁”，他们的政治表现自然是各自人生价值取向的集中体现，对他们的评说，在很大程度上是士人们对个人人生价值与人生智慧的思考。

在商纣王胡作非为时溜走的微子本是商纣王的亲兄长，“《吕氏春秋》云生微子时母犹为妾，及为妃而生纣”，主不逢时的感叹一定很多。他当然不愿商王朝灭亡，因为这样会导致他从贵族权臣一下子沦为庶人，不但对不起留下家产的列祖列宗，自己的生计也要靠自己来考虑。他曾经多次向纣王提出对谏，可是纣王不但不听，而且说：“我生不有命在天乎？是何能为！”

他只好问计于太师和少师，得出了殷商必亡的结论。微子想这个王朝所代表的这份家当虽然有他一份，可是在名义上全属纣王，纣王想把这份家当丢了，别人无论如何阻拦也是没有用的。何况自己仅是纣王的“庶兄”，在这份家当中所占比例极微，大厦将倾，实在是走为上策。当然，丢下自己的国家、兄弟骨肉不管，总要讲一点理由，这便成了微子人生智慧的一个重要体现。他说：“父子有骨肉，而臣主以义属。故父有过，子三谏不听，则随而号之；人臣三谏不听，则其义可以去矣。”这样一来，他走得名正言顺，连太师和少师也为他送行。

微子虽然走了，却不真正放弃自己应得的那份家当，即使是隐匿于山野，也要密切注意政局的变化。等到牧野之战前徒倒戈，纣王自燔于鹿台，“微子乃持其祭器造于军门，肉袒面缚，左牵羊，右把茅，膝行而前以告”。这态度实在是虔诚得到了极点，因为在中国“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的传统体制下，任何人不依附拥有一切权力的统治者都无法保持自己的固有地位。微子这一聪明的举动，使得周王朝的统治者十分满意，

《史记》卷三八索隐《宋微子世家》。

《史记》卷三八《宋微子世家》。

他们认为微子的臣服对于周王朝巩固在商地的统治有极大的用处，“武王乃释微子，复其位如故”。等到周公旦平息武庚之乱，“命微子开代殷后，奉其先祀，作《微子之命》以申之，国于宋”，微子反而得到了几乎殷商王朝的全部遗产，比在商纣王手下违心从命真是强多了，在“礼崩乐坏”时期周游列国游说又处处碰壁的孔夫子对微子“道不灭，身亦不废”的实践十分向往，认为天下有道则见，无道则隐，是一个进退自如的，既可以全身又可以行仁义的好办法。为此，他尊微子为“三仁”之首，将微子的人生智慧作为儒学士人的行为规范。

比于是商纣王的叔父，商王朝的盛衰与他的个人利益有着密切关系，因此他不肯看着商纣王把祖宗留下的这份家业糟蹋掉。当“箕子谏不听而为奴”后，他说：“君有过而不以死争，则百姓何辜！”于是与商纣王当面辩争，结果被剖腹观心。比干之死对于所有不甘心做庶民，幻想凭智力向君王换饭吃的人来说真是警钟长鸣，因为自以为有智力的人都不愿承认自己出来做事仅仅是为了换一碗饭吃，都标榜自己是为了实现一个崇高的政治目标，或者说为了个人人生价值标准的尽快实现而出来做事的。如果说为求一饱而丧命，不是太不值得了吗？不过，所有凭智力求职的士人几乎都对比干采取敬佩态度，而下批评比于蛮干之傻，也不讥笑他的以卵击石的任何举动。因为在中国专制政体确定以后，凭智力求职的士人便面对着巨大的政治权势。士人们谋身的本钱既然是智力，便有一个维护智力价值的要求，即对“道”的推崇。“道”的本义虽然是“道路”，却被引申为“如何走路”，发展成自然与人事共同遵奉的规律。在“道术将为天下裂”的时期，智力的水准实际是以“体道”多少来衡量的，如章学诚所说：“而诸子纷纷则已言道矣……皆自以为至极，而思以其道易天下者。”士人们既然以道自任，便会陷入如何摆正“道”与“势”之间关系的苦恼。因为一切“道”都是无形的，除了“体道”的士人个人人格之外，不可能提出任何现实保证来。以渺小而孤独的个人去对抗强大而有组织的权势，悲剧是免不了要发生的。孟子最不愿意士人“枉道以从势”，其实，不“从势”又如何能换得饱饭吃呢？既要保住自己的饭碗，又想让自己饭碗中的精美菜肴多一点，士人们只好高扬道尊于势的传统观念，将比干重道轻身的精神一味推崇。所谓：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”“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。”这种见解一直沿袭，直到明末的吕坤还有明确的宣言：

故天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺。既夺焉，

而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理，则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。

《史记》卷三八《宋微子世家》。

《史记》卷三八《宋微子世家》。

《庄子·天下》。

《文史通义·原道中》。

《孟子·滕文公下》。

《论语·卫灵公》。

《孟子·告子上》。

以莫大之权，无僭窃之禁，此儒者之所不辞，而敢于任斯德之南面也。

不过，士人们虽然高扬比干精神，真正学习比干行事者却很少。纵观历史，宣传士可杀而不可辱已成为传统，但生死关头变节者却比比皆是。究其原因，并非士人们不从心底钦佩比干，而是士人们认为像比干那样被剖腹观心不值当。孔子说：“知其不可言而与之言，失言！”实际是否定了比干的方式，他还提出了最佳入世方案：“天下有道则见，无道则隐。”形成无论怎样解释都不错的弹性原则。这样一来，对比干的颂扬，原来渗透着士人们的人生智慧。一方面以道自任，宣称不惜以身殉道，迫使统治者对士人多少要尊重一点，士人碗中的精美菜肴也由此有理由多添一点。另一方面，并不轻而易举去做比干，倘若形势险恶，最好保持沉默，或者如微子那样溜走，总之要尽量全身。只有到了万不得已时，才轰轰烈烈地以命相拚，维护实际是体现个人人生价值准则的信仰。于是在那“万家墨面”的沉沉黑夜。总要不断地划过用生命热能燃烧的流星的微光。

箕子在“三仁”中最不显眼，但就中国古代人生智慧而言，仍有着极重的份量。因为凭智力向统治者换饭吃的人一旦献出其智力，实际便是把自己个人从生命到名誉都放到了统治者掌握的天平上，统治者按照这些人所献计策行事，便要献计人承担责任。依计行事获利，献计人或许会受赏；依计行事受损，献计人便会受罚。一旦进入伴君如伴虎的主活，不要说“致君尧舜上，再使风土淳”，就是想独善其身，也不那么容易。等到想学微子那样溜之大吉，往往是来不及了。三十六计定出走为上计，实在是经验之谈。在不想做比干，又不能做微子时，似乎只剩下箕子这一条路了。

箕子也是纣王的叔父，他比微子和比干更早看出了纣王将要失国的大势。纣王刚刚使用象牙筷子，他便叹息说：“彼为象箸，必为玉柄；为柄，则必思远方珍怪之物而御之矣。舆马宫室之渐自此始，不可振也。”从这一点便可以看出他的聪明才智在微子与比干之上。只是当他劝谏纣王失败后，有人劝他溜走，他说：“为人臣谏不听而去，是彰君之恶而自说于民，吾不忍为也。”看来与比干一样，舍不得殷商王朝这一份家当，多少还想对祖先尽一点责任。只是他已经得罪了纣王，为了既不逃走又能保命，唯一的办法是“被发佯狂而为奴”，其实是装疯卖傻。明明有才智，偏偏要做出笨蛋的样子，这也是一种人生智慧，所谓“大智若愚”，也叫“难得糊涂”。这是因为统治者总是以为自己了不起，况且那位商纣王“资辨捷疾，闻见甚敏，材力过人，手格猛兽”，多少有一点本事，一定会忌恨在才智上超过自己并有可能取代自己王位的人。才智对于箕子来说已是祸害，不藏起来怎么行呢？自我贬低固然是一出人生悲剧，但就人生智慧而言，却是一项成功的发明。

箕子装傻，果然奏效，商纣王不满意箕子，至多是“囚之”，终于没有杀他。等到周武王伐纣成功，箕子也不像微子那样低三下四地去巴结新统治者，反而是等周武王来“访问”，再从容不迫地献出《洪范》，以一个维护

《呻吟语》卷一之四。

《论语·卫灵公》。

《论语·泰伯》。

《史记》卷三八《宋微子世家》。

《史记》卷三《殷本世》。

道尊于势原则的士人身份，向周武王讲述五行、五事、八政、五纪、皇极、三德、稽疑、庶征、向用五福、畏用六极等内容，总之是一番“天子作民父母，以为天下王”的道理。周武王看出箕子确有才智，而且也与纣王有极大的差别，但又不像微子那样死心踏地地归顺周王朝，于是“封箕子于朝鲜而不臣也”。后来箕子朝周，“过故殷虚，感宫室毁坏”，曾伤心欲哭，作《麦秀之诗》，使殷民皆流涕。显然并没有忘记自己与殷商王朝的血缘关系，也不肯宣布放弃自己的责任。这样一位经历险境得以全身，又始终不曾改变信仰的智者，对于后人启发甚多。老子说：“良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。”孔子说：“邦有道，则知；邦无道，则愚。其知可及也，其愚不可及也。”在繁复而险恶的人生历程中锤炼出来的人生智慧，是值得反复回味的。

先秦时期哲人们对于人生价值与人生智慧思考。相对漫长的中国历史当然有所局限，而且中国历史生活内容的丰富更进一步促进了人生智慧的发展，不过，我们从以上所举“三仁”的故事已经可以领悟到中国人生智慧源于中国人的人生实践这一基本规律。这宝贵的历史经验在指导后人的实践过程中不断受到检验，从而不断地充实与提高。

以中国思想发展的历史长河而论述中国人生智慧，先秦诸子加上后来影响巨大的儒、佛、道三家各宗派，实在是一座难以逾越的高峰。若再加上社会各阶层的具体生活实践经验，又出现了辽阔无边的大海，任何个人见解都只不过是沧海一粟。屈原被发长吟时叹息：“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索。”虽然他没有找到出路，跳汨罗江死了，却指示出人生的意义仅在于不断追求。于是中国的人生智慧，本是追求者的智慧，即追求人生意义与人生价值的智慧。以儒治国，以道治身，以佛治心。说到底，都是个人人生价值的对象化。是理想在现实或观念上有所实现。为此，本书将跳出哲学升华的象牙之塔，落到历史上的人生实践场所，去直接感受那些千百年锲而不舍的理性之光。

《史记》卷三八《宋微子世家》。

《史记》卷六三《老子韩非列传》。

《论语·公冶长》。

人生智慧

上 编
上编背景——为群体的政治

群体意识的由来
智慧的载体
士志于道
道势关系的演变
人文与人伦

群体意识的由来

中国智慧是中国文化传统的集中反映，任何以个人命名的人生智慧，都不可能脱离民族整体心理结构和精神力量。叙述具有民族文化意义的中国人生智慧，自然不会脱离中华民族的历史，而一切历史尽管是人们创造的历史，却永远不曾脱离它所依赖的自然条件。

孕育中华文明的温床，是今日中国版图上那一望无垠的黄土地。相对于往幼发拉底河与底格里斯河流域活动的巴比伦人，在尼罗河畔活动的埃及人，在恒河与印度河流域活动的古印度人，古代的中国人并非那么贴近黄河与长江。不过，中华文明的整体性又十分明显，尤其黄河流域的中原文化系统，集中于黄河穿越的黄土地上，将这样一种具有典型意义的中华文明概括为黄土文明，比过去习惯所说的黄河文明，更符合实际。

历史地理学家已经证明，黄土地的山来是自然风力运动的结果，亿万年的西北季风将亚洲内陆的表土“吹”到今日甘肃、陕西、山西等省一带，受秦岭山脉的阻挡，风力减弱，尘土落下，积成厚厚的黄土层。黄河从黄土高原奔流而下，又将黄土以泥沙形式输送至中下游地区，于是，相对于世界各文明古国，中华文明有一个最为宽广的地域。

我们可以举出埃及文明区，实际在尼罗河第一瀑布（今阿斯旺附近）下游，其中被称作“下埃及”的尼罗河三角洲地带面积约 2.4 万平方公里，加上被称为“上埃及”的 1000 多公里长的狭窄河谷平原，宜于发展农业的地域不超过 4 万平方公里，其周围或为浩瀚无际的撒哈拉沙漠，或为古代人望洋兴叹的地中海，为此这不足 4 万平方公里的沃土被古希腊历史学家希罗多德称为“尼罗河的赠礼”。

美索不达米亚平原宜于农耕的区域限于底格里斯——幼发拉底河谷的几万平方公里冲击平原，其东的扎格罗斯山脉与伊朗高原，其西的叙利亚沙漠限制了这一文明区域的拓展。如果加上今日叙利亚、黎巴嫩沿海的“肥沃新月带”，较埃及文明区稍大，但格局终究有限。

印度文明源起于印度河流域的哈拉巴和莫恒达罗周围 10 余万平方公里的地区，以后又扩展至恒河流域与德干高原，但是喜马拉雅山与帕米尔高原长期限制了印度人北上的欲望。

希腊文化滋生于被崇山峻岭包围的沿海小平原上，土壤贫瘠导致面积数百至数千平方公里的城邦小国林立，除了泛海殖民，再无统一拓展的条件。

玛雅文化与阿兹特克文化囿于中美洲山地和丛林，领域较开阔的印加文化也很少越出安第斯高原，集中于今秘鲁西部山地。

与世界诸文明古国相比，中华文明在这不低于 100 万平方公里的黄土高原与黄河冲击平原诞生，实际有了得天独厚的发展条件。作为华夏系列文化的先民，在这林茂草肥的土地上渔猎农耕，使得中华文明一开始便具有丰富多彩的特征。如若再加上长江流域、辽河流域、西南山区、西北草原、内蒙古高原、青藏高原等古文明区域，中华文明的覆盖区域至少在 900 万平方公里之上。博大精深的中国智慧，正是滋生于这样一个举世无双的广阔空间中。

不过在黄土地上从事农耕又十分艰难，且不必说毒虫猛兽与杂树野草的

干扰，仅黄土高原上的旱情与黄河畔的洪水泛滥，便使华夏文化系列的先民们大伤脑筋。于是中国人最早普遍种植的植物不是如埃及人、巴比伦人所种的小麦，而是根系发达的耐旱作物——粟，俗称“小米”；在黄河岸边年复一年的垒筑防洪堤坝，竟使黄河河床不断加高，成为高出地面许多的“地上河”。克服水旱等自然灾害与防止其他部族的袭击，迫使华夏文化系列的先民们紧密地团结在一起。当然，在远古时代，这种团结的力量只能来自于氏族的血缘根基。由氏族首领率领其血缘群体进行大规模农业生产经营活动，构成了中国文化的基础，也使得中华民族的群体意识得以在对氏族祖先的依恋情感中产生。

中华民族的群体意识首先在对黄帝的心理认同中表现出来。黄帝的实在意义在学术界尚有争议，或为人，或为神，或为一种象征；不过，作为华夏文化系列各族人的祖先，却是数千年来不曾改变的信仰。黄帝的概念依《史记·五帝本纪》而言，“姓公孙，名曰轩辕”。之所以称“黄帝”，又与黄土地有密切关系。《史记索隐》说：“有土德之瑞，土色黄，故称黄帝。”显然强调了黄土地的颜色为黄色。《白虎通义·号篇》说：“黄者，中和之色。”因此正如黄土地可以接纳来自西北的尘土与来自东南的雨雪一样，黄帝名号中的“黄”，实际有协调各方面关系的“中和”意义。至于“斋”在本义上是“本根”，植物的本根可以写成“蒂”，而人的本根自然便是“斋”。由此推论，黄斋的实在意义，应是在黄土地上生活的一切人的祖先。中国人至今保持祭黄陵的传统，仍是作为强化民族心理认同的强有力手段。黄帝“修德振兵，治五气，蓺五种，抚万民，度四方，……天下有不顺者，黄斋从而征之，披山通道，未尝宁居。……时播巨谷草木，淳化鸟兽虫蛾，旁罗日月星辰水波土石金玉，劳动心力耳目，节用水火材物”。在中国人的心目中，就是有这样一位不知疲劳为子孙造福的祖先，能受到他的庇护，这是莫大的荣幸。于是，对氏族祖先的依恋情感，形成对民族共同祖先的向往，群体意识由是而对祖先的依恋情感很快转化为各种崇拜形式，自商周时便可以看出：中国人认为去世的祖先已经住在天上，并且继续庇护活在世上的子孙。只是住在天上也不能不吃饭，这又要靠活着的子孙祭祀，如果没有亲儿子、孙子等具有血缘关系的人做出贡献，便会挨饿受难。这样一种观念维持甚久，所谓：“不孝有三，无后为大。”意思是因为你一个人没有儿子，导致祖宗十八辈都跟着“断香火”受穷。如唐代大政治家武则天曾经有许多改革举措，甚至自己以女人的身份做了一贯是由男人来做的皇帝。她也曾考虑把政权交给她的侄子，因为李氏贵族对她的僭权行为极为反感，为避免将来武家吃亏，她不能不考虑在她死后由谁来掌权为好。偏偏有心腹大臣狄仁杰来提醒她：“文皇帝栉风沐雨，亲冒锋镝，以定天下，传之子孙。大帝以二子托陛下，陛下今乃欲移之他族，无乃非天意乎！且姑侄之与母子孰亲？陛下立子，则千秋万岁后，配食太庙，承继无穷；立侄，则未闻侄为天子而祔姑于庙者也。”武则天一想，侄儿子送吃食，死去的姑母是吃不到的，为了自己将来不受苦，还是把政权交给自己的亲儿子为好。于是又把已贬为庐陵王的皇太子李显找回来，让他准备继承皇位。这样一种氏族血缘观念产生了中国特殊的伦理意识——孝，即在世子女对自己的父母祖先必须负担的责任。这种责任有二，

《史记》卷一《五帝本纪》。

《资治通鉴》卷二 六。

一是赡养在世父母，如《尚书·酒诰》说：“肇率车牛，远服贾，用孝养厥父母。”在今天中国人所说的“挣钱养家”中，即包括赡养父母在内。另一种责任是子女对已不在世的父母祖先的责任，商周时青铜器是最贵重的器皿，但大量用来做献给死者的礼器，每一件礼器都用铜很多，大而重，以示对死者的虔诚。许多礼器上还铸有“用追孝于己伯”，“用追孝于刺仲”等铭文。所有表示对已不在世的父母祖先尽孝的活动都可以称为祭祀活动。这种活动一方面是祈求祖先对自己的庇护，如《诗经·大雅·下武》说：“昭兹来许，绳其祖武，于万斯年，受天之佑。”另一方面是加强祭祀者本人在现实生活中的地位，祭祀人作出贡献牺牲，原是为了沾死者的光，其他人不得染指，所谓：“天子祀上帝，公侯祀百辟，自卿以下不过其族。”

祭祀活动具有从死者手里继承权力的性质，于是想参与祭祀活动的人便很多。如若死者只有一个儿子，那么主祭人很容易确定。但死者若有几个儿子，或者没有了儿子，有好几个孙子，这样便会发生争夺主祭权的矛盾和斗争。为了避免同室操戈，商周时出现了以血统亲近程度为原则的嫡长子继承制，并且在祭祀活动中予以确认，这便是“礼”。王国维考证甲骨文中的“礼”字说：“此诸字皆像二玉在器之形，古者行礼以玉。”说明商周时人们祭祀祖先，主祭人要执一个盛玉的器皿，谁捧上这个盛有两块玉的器皿走上祭坛，就决定了谁是法定的继承人。其他参与祭祀者，则根据血缘的亲疏远近，分列于主祭人的两侧上下排开，每一个人在祭祀时所占的位置，基本与他平时的政治地位相当，而他的生活待遇又要受政治地位的制约。这种追孝活动，构成了宗法血统礼制的基础，对维系整个家族、宗族、氏族有极重要的意义，也构成中国古代国家政治体制的参照体。商代盘庚迁殷时遇到贵族们的反对，他在万般无奈时对反对他的贵族们说了这样一段话：

古我先王，暨乃祖乃父；胥及逸勤，予敢动用非罚。世选尔劳，予不掩尔善。兹于先王，尔祖其从与享之，作福作灾，予亦不敢动用非罚。

这是说每一个人如果崇拜自己的祖先的话，必须服从自己祖先尊奉过的王的后代。王的后代祭祀王，与王一起共事者在天上都会受益。若干的后代缺乏祭祀王的实力，则与王一起共事者在天上也会受苦。这样一种以祖系崇拜观念构成的家长制宗法社会理论基础，形成了华夏族人得以统一的精神力量。

以祖系崇拜观念为核心的家长制宗法社会结构体系，在周代被概括为“周礼”。通过祭祀活动获得血缘宗族政治权力的继承又扩展到对全部财产的继承，主祭人与其他祭祀人之间依据继承权的大小，形成层层分割的等级制度与观念。《左传》说：“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”它要求“君令臣共，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听”，人与人之间充满氏族血缘关系的温情。这样一来，每一个分散的个体通过他的血缘亲族而与社会高度统一，人与人之间存在着明显的亲疏贵贱，彼此间又有一个无法改变的基本原则：即同一老祖先庇护下的子孙们的相亲相爱。尽管现实生活待遇已经有了天壤之别，不过，氏族首领的子孙已经演变成为现实中的“王”，只要是氏族中的一员，便必须对王绝对服从，因为服从王就是服从

《国语》卷七《晋语》。

《观堂集林·释礼》。

《尚书·盘庚》。

自己崇拜的祖先。王从氏族首领的子孙一下子变成整个国家的家氏，他有权号令所有国民，如同自己的祖先号令自己的全部子孙一样。为强化这种力量，中国历代统治者均承认家庭、家族、宗族的权威，通过各个家长、族长，取消单独的个体，形成上下一致的“家天下”封建统治。当我们清理中国传统文化中的“家世”、“家谱”、“家风”、“家教”、“家法”、“家规”、“家学”、“家产”、“家务”、“家政”、“家庆”、“家难”、“家庙”、“家祭”等遗产时，就可以感受到这种充满血缘关系温情的政治体制结构的实际意义。

家长制宗法社会结构体系，实际是依靠与祖系崇拜观念密切联系的群体意识维系的。这种群体意识的作用是将个人融和于家族社会总体之中，每一个人都将自觉地为其家族群体做出应有的贡献，其间并不存在什么个人痛苦的牺牲。于是我们可以理解，在中国象棋中，最没有战斗力的一枚棋子是“老将”，偏偏它又是最重要的一枚棋子，可以指挥“卒”、“马”、“炮”、“卒”、“士”、“象”。或者说它其实就是具有家长地位的“王”的象征。这种家长制群体意识又可以从封建政治体制扩展到具体的社会各阶层。如《西游记》中唐僧师徒四人西天取经，最缺乏生存能力与竞争能力的唐僧恰恰可以指挥神通广大的孙悟空、猪八戒和沙和尚。《水浒传》中梁山泊英雄，也选择了在武艺与计谋方面部属下等的宋江做领导，其理由在于只有宋江懂得“义气”的妙用，可以协调各方面的力量，代表梁山泊英雄选择他们最后的归宿。

群体意识固然压抑了作为个体的人才的创造力，对于集合各方面的力量，完成某一项伟大事业还是有不可替代的作用。中华文明以万里长城，京杭大运河，长安、洛阳、北京、南京、杭州等古都恢宏的建置，走向世界的丝绸之路等人类文明的奇观显示其壮丽的风貌，正说明受群体意识制约的中国智慧实际有着广阔的发展前景。充满氏族血缘温情的伦理情感，与群体意识经过把握中国人生智慧的哲人引导，可以将政治、经济、军事诸方面的残酷争斗，转化为某种意识形态上的自觉追求。中国人的信仰尽管他曾移向佛道、诸神等虚妄的崇拜物，但是始终摆脱不了天、地、君、亲、师等一系列对祖先、父母、亲友的依恋，终于返回到人与人的关系协调之中。中国智慧依附于群体，又不拒绝个人，利用宗教，偏又不成为宗教。人既是在现实的苦难深渊中挣扎，又可以用一种对他人的责任超越这无尽的忧患，一切外在的幻想信仰，部可以由此转化为实现民族复兴的伟大伦理构想。个人的一切行为，都是兼济天下工作的一部分，所谓：“保天下者，匹夫之贱，与有责焉。”这样一夹，群体意识对于个人的人生智慧又形成一种促进作用，以天地为父母，以中国为一人，形成“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的宏伟目标。

群体意识，构成了中国人生智慧滋生的温床。人与人之间的各种关系，从矛盾的产生，到对立统一过程中的协调，到旧矛盾消失与新矛盾的出现，都需要智慧的力量投入其间，都促使参与者不断显示其主动精神。梁嫩溟先生说：

人在思想上每有所开悟，都是一次翻新；人在志趣上每有所感发，都是一次向上。人生有所成就无不资于此。语云“文章本天成，妙手偶得之”。

此不唯适用于文艺作家，亦适用农、工百业的发明创造，和军事、政治的事功成就。……生命是自动的，能动的，是主动的，更无使之动者。凭空而来，前无所受。这里不容加问，无可再说。问也，说也，都是错误。

中国的哲人正是在中国人的群体中，总结出了中国智慧，这是个人的主动性在群体中的发挥，正是这样一种群体意识，使得中国人生智慧，具有世界其他民族人生智慧所不具有的特征，以及不曾达到的境界。

这个特征，是它鲜明的协调性，也称“合”性。如宋代王安石与司马光政见不同，斗争极为激烈，但在中国人的心目中，两个人都是值得推崇的学者，他们的智慧都是中国智慧。《三国演义》塑造了彼此争斗的一系列英雄人物，刘备的宽厚，诸葛亮的机智，周瑜的才气纵横，曹操的极端实用主义，全部可以纳入中国文化遗产，正是有这样的特征，才具有不可想象的宽客境界，儒、佛、道三教可以圆融，外来的各种文化因素都可以转化为创造中华文明的动力。我们面对的中国人生智慧，是一笔与古老的中华文明相伴随的历经沧桑的文化遗产，一切都必须依照历史的眼光，科学的眼光，去进行实事求是的分析。即使已经面对这样一个众说纷纭的群体意识，仍然也必须泰然处之。

这就是我们正在寻找的中国人生智慧。

智慧的载体

所谓民族智慧，应是民族心灵的对应物，不仅是某种思维能力、知性模式，而且也包括民族整体心理结构和精神力量，以及道德自觉，人生态度，直观才能等等。一切物态化或结晶体的内容，固然可以展示这种智慧所取得的成就，但作为任何一种智慧的载体，却只有创造这种智慧的人本身，尤其是能够清楚地表述这种智慧来龙去脉的知识阶层。

知识阶层对于西方人来说是一个近代概念，这个阶层中的人被称为“知识分子”，除了必须以某种知识技能为专业外，还必须深切地关怀着国家、社会以至世界上一切有关公共利益之事，这种关怀又必须超越于个人私利之上，代表着“社会的良心”。用这个概念来看中国古代的“士”，立刻可以发现二者之间的相通之处。中国古代的士人，实际就是中国古代的知识阶层，他们于是成为中国智慧最重要的担当者之一。

士在最初是具有低级贵族身份的武士，依照顾颉刚先生考释：“有统驭平民之权利，亦有执干戈以卫社稷之义务，故谓之‘国士’以示其地位之高。”

执干戈上阵自然要习武，而且要阅读兵书，研究战术。统驭平民则要学习一些礼乐知识。周代宫学的六艺有礼、乐、射、御、书、数，其中射、御与战事关系密切，礼、乐、书、数都是为了平时统驭平民所用。随着战事日益频繁，专事于战事的武士与专事于统驭平民的文士渐渐分开，但就士人本身既可从戎，又可讲习礼乐的性质而言，尚未有明确划分的界限。赵简子公元前493年伐郑誓词说：“克敌者，上大夫受县，下大夫受郡，士田十万，庶人工商遂，人臣隶圉免。”说明士与庶人一样应当上阵征杀，而非躲在家里舞文弄墨。

春秋战国时期，因为生产力水平提高导致新的生产关系出现，“私肥于公”的现象比比皆是，使得社会动荡不安，终于“礼崩乐坏”。一部分贵族开始没落。公元前538年叔向说晋国的情况是“虽吾公室，今亦季世也。戎马不驾，卿无军行，公乘无人，卒列无长，庶民罢敝……奕、却、胥、原、狐、续、庆、伯、降在皂隶”。他又说：“晋之公族尽矣，闻之，公室将卑，其宗族枝叶先落，则公室从之。之宗十一族，唯羊舌氏在。又无子，公室无度，幸而得死，岂其获祀。”相对于这些贵族的没落，又有一部分庶人的地位上升，如《管子·小匡》篇载：

朴野而不愚，其秀才之能为士者则足赖也。故以耕则多粟，以仕则多贤。是以圣王敬畏戚农。庶人多耕产粟多可以成为士人，这与从军杀敌立功后提高地位是一回事。此外，还有通过学习礼乐文化知识而提高地位者，如《吕氏春秋·尊师》篇载：

子张，鲁之鄙家也，颜琢聚，梁父之大盗也，学于孔子；段于木，晋国之大馐也，学于子夏；高何、县子石，齐国之暴者也，指于乡曲，学于子墨子；索虏参，东方之巨狡也，学子禽滑黎。此六人者，刑戮死辱之人也。今非徒免于刑戮死辱也，由此为天下名士显人，以终其寿，王公大人从而礼之。此得之于学也。无论是地位下降的贵族还是地位上升的庶人。都有一个“现

《史林杂识初编》85页，中华书局1963年版。

《左传·鲁哀公二年》。

《左传·昭公三年》。

在该怎么办”的问题，于是不得不向与他们地位相近的士人讨教。这样一来，士人的价值再不是他们作为低级贵族的身份了，他们已具有教给其他人做事本领的知识。士一下子成了知识的代言人，如顾炎武《日知录》卷七《士何事》说：

又曰：“庶士有正，越庶伯君子，其尔典听朕教。”则谓之士者大抵皆有职之人矣，恶有所谓群革而州处，四民各自为乡之法哉！春秋以后，游士日多。《齐语》言桓公为游士八十人，奉以车马衣裘，多其资币，使周游四方，以号召天下之贤士“，而战国之君遂以士为轻重，文者为儒，武者为侠。呜呼！游士兴而先王之法坏矣！士一旦从贵族官吏体系中游离出来，意味着他们从事的职业再非统驭平民与从军征战了，知尸和智力成了他们向统治者换饭吃的本钱，或者说研究与掌握知识，并在实践中体现出智慧，成了士人主要从事的职业。为此，余英时先生断言：“‘士民’的出现是中国知识阶层兴起的一个最清楚的标帜。”

只是士人虽然要凭藉知识和智力争取他们应有的社会地位，却不能不想一想他们手里的知识和智力是什么？能不能适应社会需求？西周时期，士是有权受教育者，当时大学所授六艺，即礼、乐、射、御、书、数中，以礼乐和射御为主，所谓“国之大事，惟祀与戎”。中国古代称教师为“夫子”，其实“夫子”是与古代军官如“千夫长”、“百夫长”等名称有关的概念，或者说西周的学校教育，是以军事训练为主，培养出来的士，也主要拥有军事知识与技能。当然，礼乐文化知识也是不可少的，《左传·僖公二十七年》记晋文公“作三军，谋元帅”，赵衰建议用郤穀，他说：“郤穀，可。臣亟闻其言矣，说礼乐而敦恃书。诗书，义之府也；礼乐，德之则也；德义，利之本也。夏书曰：赋纳以言，明试以功，车服以庸。君其试之。”晋文公想郤穀，在礼乐方面都有如此造诣，那么在射御方面就更不成问题了，“乃使郤穀毅将中军”。这说明，士人在文化知识上是文武兼通的，这本来是他们得以从统治者手中获得较高生活待遇的资本。

春秋、战国以降，各方面的新因素出现，士人的知识也受到检验。从军事知识技能方面而言，士人学习射御，原本为了适应普遍使用“车战”的情况。“射”是指射箭，“御”则是驾车。用两匹马拉一辆战车，称一“乘”。一个国家军事力量如何，全看他有多少“乘”战车，这便是古代文献典籍中出现“下乘之国”与“万乘之国”概念的原因。车战是以马拉的战车去撞击对方，中国象棋中的棋子“车”在棋盘规定的横直线路路上横冲直撞，势不可挡，就反映了车战中战车的地位。战斗的双方先用弓矢向对方射击。如屈原《九歌·国殇》所说：“矢交坠兮士争先。”当战车驶近，双方即使用相当于人身体3倍长的矛去刺对手，再近一点，则用可以挥舞戈去攻击对手。到了车毂交错的时候，双方扭作一团，这就需要短兵相接，各自拔出约长30厘米的青铜剑去刺杀对手。这种车战在春秋末年遇到难题，当时吴越争霸，战场扩展到中国南方，那里水网纵横，草木丛生，战车使用不便。于是吴越及楚人均发展单兵格斗的步战，吴钩、越剑长近1米，正是为了适应步战的需要。与此同时，虎踞关中的秦国向西部的羌人学习，使用河曲马发展出骑兵。骑兵作战较车战灵活，较步战凶悍，而且运动速度加快，显示出极大的优势。步战与骑战一旦投入现实军事生活，士人们掌握的与车战相一致的射

御知识和技能立刻显得过时了。这是士人们首先遇到的麻烦。

士人们的礼乐知识也受到新兴封建统治者的挑剔，顾炎武论述说：

春秋对犹尊礼重信，而七国则绝不言礼与信矣。春秋时犹宗周王，而七国则绝不言王矣，春秋时犹严祭祀，重聘享，而七国则无其事矣。春秋时犹宗姓民族，而七国则无一言及之矣。春秋时犹宴会赋诗，而七国则不闻矣。春秋时犹有赴告策书，而七国则无有矣。

这样一派“礼崩乐坏”的景象，使得士人们发现手中掌握的礼乐知识用处也不大了，要想保持自己固有的社会地位，有向统治者讨一碗饱饭吃的充分理由，必须更弦易张，依据传统知识为基础，提出解决社会问题的新见解，这样便出现了一系列的新学说，史称“百家争鸣”。各家学说的建立与传播，均是士人们人生智慧的体现。

晚周的诸子百家中，儒、墨、道、名、法、阴阳、纵横、杂等家着眼于各诸侯国君，小说家着眼于地方行政长官，兵、农、医家则具有明显的专业性与普遍的适应性。这样士人便改变了过去为统治者统驭平民与作战御敌的性质，而成为具有某种专门知识技能的人。《左传·哀公十一年》载：“孔文子之将攻大叔也，访于仲尼。仲尼曰：‘胡簋之事则尝学之矣；甲兵之事，未之闻也。’”说明大教育家孔夫子也做不到文武兼通，每一个人，只能以个人所具有的知识和才力参与让会竞争，这样一种前所未有的现象被庄子称为“道术将为天下裂”，如《庄子·天下篇》说：

古之人其备乎？配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓。明于本数，系于未度，六通四辟，小大粗精，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法世传之史，尚多有之。其在诗、书、礼、乐者，邹鲁之士，搢绅先生多能明之。……其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。天下大乱，圣贤不明，道德下一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然不该不偏，一曲之士也。……天下之人，各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。《庄子·天下》篇的成书时间可能在西汉初年，于是对先秦诸子百家的来龙去脉有更清醒的认识；士人“各为其所欲”，而且“以自为方”，这样一个自由选择的机遇是不多的，结果，以某种专业技能为特色的专门家得以产生，商周时期的“士”由是转化为有一定专门知识的士人，士人也由低级贵族阶层，转化为知识阶层：

当士人一旦成为知识阶层的一员，他便不仅凭血统身份食禄，而且可以凭知识向统治者要求更高的待遇了。这个知识再不是传统的官学六艺，因为那些射御之术与礼乐之制并不能解决实际问题。士人向统治者展示的个人能力，实际是他们的智慧。如苏秦的家人对苏秦所说：“周人之俗，治产业，力工商，逐什二以为务。今子释本而事口舌，困不亦宜乎！”从当时社会对“民”的排位看：士、农、工、商，士人本为“四民之首”。不过“农”有耕作收获，“工”有制作出来的产品，“商”在做买卖时获利，可以说都有固定的收入，或称“本业”，唯独士人靠的是“口舌”，即他的知识技能和智慧，必须要有人采用才能显示出价值。结果，游士一多，竞争也更为激烈，

《日知录集释》第五册第三十八页。（万有文库本）

《史记》卷六九《苏秦列传》。

“士”这碗饭并不太好吃，如李斯西人秦前对他的老师荀卿说：

斯闻得时无怠，今万乘方争时，游者主事。今秦王欲吞天下，称帝而治，此布衣弛鹜之时而游说者之秋也。处卑贱之位而计不为者，此禽鹿视肉，人面而能强行者耳。故诟莫大于卑贱，而悲莫甚于穷困。久处卑贱之位，困苦之地，非世而恶利，自托于无为，此非士之情也。司马迁修《史记》时很看不起李斯这个人的人品，指出李斯一生奉行“老鼠哲学”，千方百计为自己找一个安乐窝。当秦始皇死了，公子扶苏将即位，而公子扶苏与蒙恬关系更好，他的丞相位有可能被蒙恬取代，于是便参与赵高、胡亥的“沙丘之变”，做出为虎作伥的坏事。后来赵高构陷，李斯“论腰斩咸阳市”，他对儿子说：“吾欲与若复牵黄犬俱出上蔡东门逐狡兔，岂可得乎！”意思是他为秦王朝做了一辈子鹰犬，结果仍作为狡兔而被捕杀了。对这样一个品行低下的士人，司马迁也感叹他人秦的基本原因是生活贫困。为此，士人凭知识与智力向统治音要求较高的生活待遇，在知识阶层一旦形成后，便被视为是合理的。这样一来，士人的价值一开始便是智慧的价值，士人的人生，便与中国的人生智慧紧密联系在一起。

士人的智慧在最初是受到尊重的，因为春秋战国时处于争霸阶段，各国君主既需要种种知识与技能，也需要正确的决策，还需要影响人心向背的舆论支持，于是争相礼遇士人。结果士人们上者猎取卿相，下者获得衣食，鸡鸣狗盗之术可以派上用场，知识界领袖如稷下先生之流还会受到君主的特殊优待。士人作为四民之首，名符其实。不过到了秦汉大一统封建帝国出现，士人失去了相互竞争能力的机会，不得不在唯一的统治者面前效力。献媚取宠者与枉道从势者比比皆是，形成真正有才力的士人不得不考虑该怎样生活的问题。结果，中国的人生智慧分裂为二，一是为统治者服务的智慧，另一是自己如何生存下去的智慧。既要依附手握权柄的统治者，又要显示出自己个人的人生价值准则，在这样一个充满矛盾的历史进程中，中国士人作为智慧的载体，开始步入这充满艰险的历程。

士志于道

道的本义是“道路”，但在中国语言阐释中很早便被引申为“怎样走路”。到了晚周“道术将为天下裂”的时代，“道”已成为自然与人事间某种统一的规律，即知识与智慧的代名词。任何进入士人领域的人，都必须以道自任，否则便失去了作为士人的基本意义。

诸子百家中的儒家最代表士人的利益。于是对道也最为推崇。作为儒学的创始人，孔夫子多次强调“道”的崇高地位，例如：

士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。

君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。

笃信善学，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。虽然孔子将道置于如此崇高的地位，却不肯解释“道”的实在意义。因为在孔子看来，“道”既是一种知识，也是一种适应自然与人事统一运行规律的方法，更是士人的一种信仰，这是一个无法用语言来阐释的概念。直到周游列国处处碰壁的困难境地，孔子仍以为只有“道”才是士人毕生追求的目标。《史记》卷四七《孔子世家》载：

去叶，反于蔡。长沮、桀溺耦而耕，孔子以为隐者，使子路问津焉。……桀溺曰：“悠悠者天下皆是也，而谁以易之？且与其从辟人之士，岂若从辟世之士哉！”而不辍。子路以告孔子，孔子怃然曰：“鸟兽不可与同群。天下有道，丘不与易也。”

孔子已经意识到，他所维护的“道”很难让别人理解，但他仍然认为必须坚持。尤其是在陈蔡受困，“不得行，绝粮，从者病，莫能兴”时，他发现“弟子有愠心”，决定将自己所推崇的“道”来一番辨析，使得弟子们有一个明确的认识。这样，便出现了孔子与子路、子贡、颜回三个弟子的著名谈话：

孔子……乃召子路而问曰：“《诗》云：‘匪匪虎，率彼旷野’。吾道非邪？吾何为于此？”子路曰：“意者吾未仁邪？人之不我信也。意者吾未知邪？人之不我行也。”孔子曰：“有是乎！由，譬使仁者而必信，安有伯夷、叔齐？使知者而必行，安有王子比干？”

子路出，子贡入见。……子贡曰：“夫子之道至大也，故天下莫能容夫子。夫子盖少贬焉？”孔子曰：“赐，良农能稼而不能为穡，良工能巧而不能为顺。君子能修其道，纲而纪之，统而理之，而不能为容。今尔不修尔道而求为容。赐，而志不远矣！”

子贡出，颜回入见。……颜回曰：“夫子之道至大，故天下莫能容。虽然，夫子推而行之，不容何病？不容然后见君子！夫道不修也，是吾丑也。夫道既已大修而不用，是有国者之丑也。不容何病？不容然后见君子！”孔子欣然而笑曰：“有是哉颜氏之子！使尔多财，吾为尔宰。”这是孔子对“士”

《论语·里仁》。

《论语·卫灵公》。

《论语·泰伯》。

《史记》卷四七《孔子世家》。

与“道”关系最重要的论述，也是孔子个人人生观的反映。孔子在外面奔波了好几年，好不容易得到了楚王将聘用的机会，偏偏被陈蔡大夫使人围困在荒郊，绝粮而无援，只好从精神上为眼前的困境找出路。孔子所引的诗，是自己内心的牢骚，自己既非犀牛，也非老虎，为什么偏要被人驱逐到旷野来呢？难道是自己追求的理想错了吗？难道作为人不该有自己的信仰吗？子路的回答是孔子悲观的想法，看来是自己还没有达到“仁”的境界，所以别人不相信自己。孔子当然不愿得到这样的结论，他援引伯夷、叔齐、比干等人的遭遇来为自己辩护，这三个人都是士人们公认的“仁人志士”，可是伯夷、叔齐耻食周粟而饿死于首阳山中，比干更是被商纣王剖腹观心。说明在暴君昏王的强权重压下，有德有才的人未必交好运，未必能被一般人所理解。

子贡的回答是孔子的直观想法，有些近乎自我解嘲的阿Q精神胜利法，所谓：“夫子之道至大也，故天下莫能容夫子。”孔子知道这是完全不能解决内心痛苦的宽心话。“良农能稼而不能为稿，良工能巧而不能为顺”。有理想、有抱负、有能力的人偏偏不能干出一番事业，这说得过去吗？孔子想这样的解释是对自己追求的“道”的歪曲，于是否定了子贡的回答。

只有颜回的回答是孔子唯一需要的答案。颜回首先肯定“夫子之道至大”，而且指出孔子一直身体力行，企图使这种“道”弘扬光大。为了使“道”获得一个合理的地位，这有什么错呢？不修道是人才自己的耻辱，有得道的人才而不用，这是统治者的耻辱。孔子的态度很明确：我是代表“道”的，即手中有知识、真理、正义、办法、智慧，你听我的，我这样说：你不听我的，我并不推翻你，可是我还是这样说，听不听由你。你听我的可以王天下，你不听我的必然会亡国，一切取决于你自己。在孔子看来，士人的任务就是修道，为统治者效力，并依据“道”提出治国的办法。至于统治者是否用得道的士人，却是一种机遇选择，或者说是一种“命”。在理想与现实之间徘徊，这是孔子的悲剧所在，不过孔子又赋予以道自任者的生命力，这又是他创立的儒学的成功之处。无形的“道”经过孔子的维护，变成了士人的人格尊严，孔子说：“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，下以其道得之，不去也。”孟子说：“天下有道，以道殉身；天下无道，卜身殉道。”都是为了确立起“士志于道”的信心。

对“道”的推崇，并不限于儒家，道家视“道”为宇宙的本原，又是宇宙发展的归宿，更将“道”置于本体规律的重要地位。墨家较多谈“顺天之意”，不过是用“天”来换取“道”的概念。余英时先生说：“我们可以说，中国知识分子从最初出现在历史舞台那一刹那起便与所谓‘道’分不开，尽管‘道’在各家思想中具有不同的涵义。‘哲学的突破’以前，士固定在封建关系之中而各有职事：他们并没有一个更高的精神凭藉可恃以批评政治社会、抗礼王侯。但‘突破’以后，士已发展了这种精神凭藉，即所谓‘道’。”

从这个意义上说，“道”已成为中国士人所依赖的人生智慧的基础。

只是这个与中国古代知识阶层同时兴起的“道”的概念又不能不受到中国传统的群体意识所制约，而且很快纳入“为群体的政治”的体系之中。《孟子·尽心》上载：

《论语·里仁》。

《孟子·尽心》上。

《士与中国文化》98页，上海人民出版社1987年版。

王子垫问曰：“士何事？”孟子曰：“尚志。”曰：“何谓尚志？”曰：“仁义而已矣。”这里说得很清楚，士的功能就是要行仁义，士志于道，其实是要实践儒学的“仁义”要求。

“仁”是孔子儒家说的核心内容，这个字在《论语》中出现百次以上，其含义在学术界争论达两千年之久，仍无统一结论。这一问题的产生，实际上与孔子本身的生活实践与人生体验密切相关。孔子作为新兴知识阶层中的一员，无权无势，除了依靠人生体验所产生的智慧之外，再无在社会上立足的理由。他从维护氏族血缘的伦理情感出发，强调以“仁”求“礼”的途径。这本是因为礼崩乐坏；诸侯坐大，周天子为代表的家长制宗法社会体系无法用外在权威维护其统治，改为从意识形态方面想办法的权宜之计，却因此产生了意想不到的效果。因为复兴周礼已经从诉诸武力变成了诉诸思想，于是这一伟大的事业只好靠思想的物质化力量——能够提出思想见解的士人，即懂得“仁”的士人来承担了。这种士人被孔子称为“君子”，但他自己也不好具体说明何人是得“仁”的君子，何人是弃“仁”的小人。正因为孔子一直是用“仁”而不是直接用“人”来推进他的事业，结果，表述“仁”的各种言论成了《论语》的主要内容，而对“仁”的理解和实践，成了对个人人格的塑造。孔子说：“为仁由己，而由乎人哉？”显然认为“仁”是个人的修养。但他又说：“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。”又是强调个人必须有身体力行的实践。孔子一向认为“仁”是群体赋予个体的光荣使命，所谓：“士不可以不弘毅，任重而道远；仁以为己任，不亦重乎；死而后己，不亦远乎！”“仁”又是个体人格完善的追求目标，所谓：“志士仁人，无杀生以害仁，有杀身以成仁。”这样一来，群体的希望，原来需要伟大的个体来保证；民族的生存，国家的兴亡，社会的进步，原来需要仁人志士孜孜不倦的追求与勇敢的献身。孔子通过对“仁”的叙述，将他所维护的“道”转化为士人的信仰，并非宗教的儒学由此具有了宗教的功效。与氏族血缘密切联系的伦理构想由孔子引导入人们的日常生活，对于一切人的心理产生的是具有自然基础的正常生活影响。儒学并不要求人们在神怪前恐惧自卑，也不干涉人们的正常生活欲望，它只是强调每一个人都不要忘记自己的责任，在鼓励对先辈的依恋与对亲族的爱护情感时协调人与人之间的关系，要求人们为其群体的和谐、美满，做出自己的贡献，并且颂扬诸如比干那样伟大的牺牲。

孔子的理论直接影响了每一个士人的人生。周礼中那些依据宗法血统亲疏远近而制订的等级硬性规定，已经变成了追求高尚理想情操的士人的内在要求。日常生活中亲子之爱的本能心理，竟然变成了指导自己人生的自觉理念。每一个人原来都对自己的群体负有不可推卸的责任，因此每一个人对自己的群体都应该尽自己最大的甚至是力所能及的义务。于是，每一个人都应该积极人世人生，尤其是在集中反映人生的政治生活中找到自己的位置，建立自己的功业。这个为群体的政治就是如此自然地笼罩了中国人的人生，并且成为中国人生智慧得以滋生并发展壮大的最主要的温床。

《论语·颜渊》。

《论语·雍也》。

《论语·泰伯》。

《论语·卫灵公》。

孔子将“道”转化为士人人格尊严的工作在孟子手里得到极大的发扬。孟子也是将政治经济方面的残酷争斗转化为意识形态方面的自觉追求，也是用“仁政王道”的空想性说教，代替具体的社会改革措施，但是，他毕竟将孔子那种对氏族血缘温情的留恋，改为面对阶级对抗的现实，并试图找到一种协调的办法。孟子提出了他的政治原则：“民为贵，社稷次之，君为轻。”

当然，他不是要“民”来决定“君”的存在，否则，作为“四民之首”的士人将成为统治者的镇压对象。孟子只是要“君”依照这个标准来治理国家，即所谓“保民而王”。这就是说统治者要想长期做统治者，必须重新调整自己的剥削量，要轻谣薄赋，要听政于国人，甚至个人的生活情趣也需要与“民”保持一致，所谓：“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。”孟子对统治者提出的仅是一种道德要求，他说：“不仁而得国者有之矣，不仁而得天下，未之有也。”这样统治者是否肯施仁政，全看统治者自己有没有王天下的志向。孟子赶上了各国争霸的好时候，得以代表“民”向统治者提出一些要求。他一扫孔子周游列国处处碰壁的窘态，“后车数十乘，从者数百人”，到处批评国君，弄得“王顾左右而言他”，却不敢与孟子争辩。孟子的实践为中国的士人增添了这样一种温和批判精神，对士志于道的倡导，起了重要的表率作用。孟子认为仁人志士的人生价值，不在于趋炎附势，就任高官，而在于抨击弊政，为民请命。他说：

有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也。孟子认为行仁义的“天爵”高于总权柄的“人爵”，将士人的自我选择，作为人格尊严的基础。他说：

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，所欲有其于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故息有所不辞也。

士志于道的主张在这里演化为重道轻身的宣言，中国的人生智慧由此而贯穿着浩然正气，民族精神正是在这样的自我选择中升华。所以，孟子关于仁人志士人格的构想，始终激动着人心：

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。官贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。这种人格构想绝不是什麼宗教性的精神，而是道德意志的独立自主的主体。个体人格价值由此成为群体意志的光辉，中国的人生智慧也因此获得生生不息的动力。

孔子的学说在秦汉以后发生了一系列的变化，如西汉时的董仲舒从维护统一的封建大帝国角度出发，将儒学并入他所构想的天人宇宙论系统，宣称“天不变，道亦不变”。宋代的理学家们，又将孔子合理引导人生的说教修

《孟子·尽心》。

《孟子·梁惠王上》。

《孟子·梁惠王下》。

《孟子·告子上》。

《孟子·告子上》。

《孟子·滕文公下》。

改成“存天理灭人欲”的变异性实践。近代的康有为将保守的孔子打扮成“托古改制”的先行者。虽然孔子及其儒学在中国历史长河中不断改头换回，但重视血缘关系的群体意识与强调个体人格尊严及修养的政治人生观，却成为中国的民族文化传统保持下来，以“士志于道”的形式，在一代又一代人身上显示其极富生命力的存在。司马迁忍辱负重修《史记》以“上明三王之道，下辨人事之纪”；魏征敢为君鉴，知无不言，促使唐太宗“偃武修文”，开创“贞观之治”的宏伟局回；范仲淹的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”；张载的“民吾同胞，物吾与也”；文天祥的“孔曰成仁，孟曰取义，读圣贤书，所为何事”？终于以“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”作出回答；顾炎武的“松柏后凋于岁寒，鸡鸣不已于风雨”；王夫之的“六经责我开生面，七尺从天乞活埋”；林则徐的“苟利国家生死已，岂因祸福趋避之”；谭嗣同的“我自横刀朝天笑，去留肝胆两昆仑”；……都是这种传统精神所闪烁的光华。鲁迅说：“我们自古以来，就有埋头苦干的人，有拼命硬干的人，有为民请命的人，有舍身求法的人，……虽是等于为帝王将相作家谱的所谓‘正史’，也往往掩不住他们的光辉，这就是中国的脊梁。”士志于道的传统，为中国的人生智慧，不断增添着绚丽的光彩。

《史记》卷一三 《太史公自序》。

《且介亭杂文·中国人失掉自信力了吗？》。

道势关系的演变

中国士人以道自任，无形中将自己置于可以监督政治的地位。因为中国的古代政治，长期被视为管理整个民族群体众人的事情。中国的统治者本身具有全体臣民的“总家长”性质，不能不以“勤政爱民”标宗。中国士人所推崇的“道”，在很大程度上是要促使统治者“知稼稿之艰难”，“知百姓之疾苦”，从而推行“仁政”；达到“使天子如尧舜，使庶民得其所”的理想境界。这样一来，持“道”的士人便不仅仅是统治着的臣下，如果他手中的“道”确实能打动统治者的心，那么，他也可能成为统治者的朋友或者老师。于是，士人在向统治者提出批评建议时，实际起着对“为群体的政治”的监督作用。

士人这样一种极为难得的社会地位实际是建立在春秋战国时诸侯争霸的基础上。因为那时“得人才者得天下”，任何统治者没有几个有才干的帮手，都会被其他磨刀霍霍的统治者所消灭掉。统治者们既需要士人的知识与智力，也需要士人的嘴作舆论上的支持。于是，一些有才智名气的士人颇受礼遇，如《史记》卷四六《田敬仲完世家》载：

宣王喜文学游说之士，自如驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人。再如《史记》卷四四《魏世家》载：

文侯受子夏经艺，容段干木，过其间，未尝不轼也。秦尝欲伐魏，或曰：魏君贤人是礼，国人称仁，上下和合，未可图也。文侯由此得誉与诸侯。

至于苏秦“佩六国相印”，“散千金以赐宗族朋友”，“归赵，赵肃侯封为武安君，乃投从约书于秦，秦不敢窥函谷关十五年”。张仪相秦后又“往相楚”，“楚怀王闻张仪来，虚上舍而自馆之”，还对张仪说：“此僻陋之国，子何以教之？”这更是历史上著名的游士受礼遇的故事。说明在诸侯竞争的乱世，士人曾有过光彩的身份，甚至敢于自己为自己提出待遇要求。如齐国孟尝君的食客冯谖便“弹其剑而歌曰：长铗归来平，食无鱼”；后来又抱怨“出无舆”，接着又抱怨“无以为家”，逼着孟尝君一一答应他的条件。在这样一种情况下，士人凭藉手中的“道”得以与统治着手握的权力相抗衡，并且为其维护的群体成员去争取一线生机。在此基础上，士人发现他们与统治者之间的关系有师、友、臣、役四种。《战国策·燕策》记郭隗答燕昭王语说：“帝者与师处，王者与友处，霸者与臣处，亡者与役处。”这正是士人们借统治者择士的形势，提出了选择统治者并限制君权无限膨胀的要求。

到了秦并天下的时代，中国的政治形势发生重大变化，四方游说献策的士人已成为不利于统一的社会力量，诸如赵国的藺相如，魏公子信陵君所用侯生、朱亥，齐公子孟尝君所用冯谖，赵国平原君所用毛遂、虞卿，楚春申君所用朱莫，燕国太子丹所用荆轲等士人，都帮助关东六国与强秦对抗，成为秦王欲使天下统一的障碍。在这样一种情况下，秦王嬴政为代表的统治者开始不喜欢众“道”杂陈、游士奔走的局势，早在霸局既定时便下了“逐客令”，而且推崇起韩非的法家学说。

《史记》卷六九《苏秦列传》。

《史记》卷七《张仪列传》。

《史记》卷七五《孟尝君列传》。

韩非是荀子的学生，但他反对儒学的道尊于势主张，要求士人们服从统治者的安排，以适应统一局面的形成。他说：

民者固服于势，寡能怀于义。仲尼，天下圣人也，修行明道以游海内。海内论其仁，美其义，而为服役者七十人。盖贵仁者寡，能义者难也。故以天下之大，而为服役者七十人，而仁义者一人。鲁哀公，下主也，南面为君，境内之民莫敢不臣。民者固服于势，势诚易以服人，故仲尼反为臣，而哀公顾为君。仲尼非怀其义，服其势也。故认义，则仲尼不服于哀公；乖世，则哀公臣仲尼。

韩非子举有道的孔子只有 70 人相随，而有势的鲁哀公有一国之力为例，说明“道”在权势面前是微不足道的。有“道”的士人除了依附、服从有势的统治者之外，没有其他出路。他将中国的士人分为 5 种类型。第一类如许由、续芽、晋仲伯、春颖顿、卫侨如、狐不稽、重明、董不识、卞随、务光、伯夷、叔齐，这都是不与统治者合作的“不令之民”，最没有用，所谓：“此十二人，或伏死窟于穴，或槁死于草木，或饥饿于山谷，或沉溺于水泉。有民如此，先古圣王皆不能臣，当今之世，将安用之？”第二类基文是如龙逢、王子比干、随季梁、陈世治、楚申胥、吴伍子胥这 6 个人，“皆疾争强谏以胜其君”，为了让国君采纳自己的意见，死也不怕，但到底是他们说了算？还是国君说了算呢？韩非认为这些人影响国君的威信，“先古圣王皆不能恶也，当今之时，将安用之？”第三类是齐田恒、宋子罕、鲁季孙意如、晋侨如、卫子南劲、郑太宰欣、楚白公、周平荼、燕子之等 9 人，专事结党营私，“唯圣王智主能禁之，若夫混乱之君，能见之乎”，所以对国君有害无益。第四类如周滑之郑王、孔申、陈公孙、仪行父、荆芋尹申玄、隋少师越、种干、吴王孙额、晋阳戌泄、齐竖刁、易牙，专讨君主欢心，阿谀奉承，使“圣王知之，而乱主近之，故至身死国亡”，这类人显然也是不能用的。能用的只有第五类，如后稷，皋陶、伊尹、周公旦、太公望、管仲、隰朋、百里奚、蹇叔、子犯、赵衰、范蠡、大夫种、逢同、华登等人，他们首先是忠于国君，然后是既贤且智，“虽当昏乱主尚且致功，况于圣明之主乎？”为了得到这样一类人，韩非提出了几个重要的用人原则：

第一是士不为主用则诛之。韩非子举例说太公望治齐，东海的狂、华士“不臣天子，不友诸侯，耕作而食之，掘井而饮之”，不肯出来做官，大公望便下令诛杀，而且说：

彼不臣天子者，是望不得而臣也。不友诸侯者，是望不得而使也。耕作而食之，掘井而饮之，无求于人者，是望不得以赏罚劝禁也。且无上名，虽智，不为望用。不抑君禄，虽贤，不为望功。不仕则不治，不任则不忠。且先王之所以使其臣民者，非爵禄则刑罚也，今四者不足以便之，则望当谁为君乎？韩非子讲这个故事的目的是告诉统治者：不听话的士人可以不用，因为不用则无害。但不听话的贤士则必须杀掉，因为他可能会去帮助统治着的敌人。这样一切有才智的士人必须考虑生死问题，或者用自己的才智去为统治者服务，或者把自己的才智藏起来。智与愚已经成了生与死的大问题，士人不能不慎重对待。于是，统治者的权势得以高踞士人的“道”之上。

《韩非子·五蠹》。

《韩非子·说疑》。

《韩非子·外储说右上》。

第二是要了解士人，任其所长，为国君服务。韩非子认为士人是为国君所用，当然应当取消其独立性，完全应当按照国君需要去做事情。他说：

夫物者有所宜，材者有所施，各处其宜。故上下无为。使鸡司夜，令狸捕鼠，皆用其能，上乃无事。上有所长，事乃不方；矜而好能，下之所欺；辩惠好生，下因其村。上下易用，国故不治。这样国家就分为统治者与被统治者这上下两部分，统治者不必去做具体事情，因为他的任务只是驾驭被统治着，使之按照统治着的要求，发挥聪明才智。如若“上下易用”，让被统治者有了独立自主的权力，反而会危害国家。

第三是要从经济上卡住士人的饭碗，让士人了解不依附国君则无法生存的现实处境。韩非子说：

夫驯鸟者断其下翎焉，断其下翎则必恃人而食，焉得不驯乎？失明主畜臣亦然，今臣不得利君之禄，不得无服上之名；夫利君之禄，服上之名，焉得不服。

这是让统治者用调教牲口的办法来管理士人，鸟断了翎，飞不高，只好靠人喂养，听人摆布；士人生活无着，只得向统治者讨一碗饭吃，贡献出自己的智力。统治者只要抓住了生杀予夺的权力，就控制住了士人，而且只要不给其他人染指这种权力的机会，士人就不会跑到别的地方去。韩非子适应封建大一统帝国局面的来临，提出了他的建议。不过，他并没有得到他想得到的报酬，因为他的同学李斯怕他抢走自己的安乐窝，在秦王见他之前先动杀机，于是韩非子提前死于秦狱之中，他的理论，反而要由李斯来传播。李斯在秦统一全国后提出请禁私学的主张，正是韩非子的核心思想：

古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊。私学而相与非法教，人闻令下，则各以其学议之，入则心非，出则巷议，夸主以为名，异趣以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下。禁之便。臣请史官非秦记皆烧之，非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》、《百家语》者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》者弃市。以古非今者族。吏见知不学者与同罪，令下三十日不烧，黥为城旦。所下去者，医药卜筮种树之书。若欲有学法令，以吏为师。

这场“道”与“势”之间的争端，终于以焚书坑儒的激烈行为作出了结论。论者皆归之为“法家不师古”，秦始皇残暴等原因，其实，这也是中国的士人迅速改变其价值观念的历史转折点。

不过，中国的士人并不因此一下子从“四民之首”而跌到“臭老九”的地步。因为强大而蛮横的秦王朝维持不过十几年便在农民战争的打击下土崩瓦解，给了继承秦王朝的西汉统治者以深刻的历史教训。“以吏为师”是说所有的老百姓都要听“当官的”，“当官的”自然是听皇帝的，于是秦始皇想用他一个人的头脑取代天下人的头脑，结果是迅速崩溃，连建都100余年的咸阳城也让项羽一把火烧光。西汉统治者不想重蹈覆辙，于是请士人们来发表意见。陆贾针对刘邦说的“乃公居马上而得之，安事《诗》、《书》”

《韩非子·杨权》。

《韩非子·外储说右上》。

《史记》卷六《秦始皇本纪》。

而反问：“居马上得之，宁可以马上治之乎？”引起统治者对儒学的重视。汉惠帝时废秦“挟书令”，请来一些老儒需背诵已散失的儒家经典。贾谊进一步说：“仁义不施而攻守之势异也。”即说要守住天下，必须施“仁义”，向儒家思想靠拢。淮南王刘安更在汉武帝时献出他那纠集门客仿效《吕氏春秋》所著《淮南子》，“故著书二十篇，则天地之理究矣，人间之事接矣，帝王之道备矣。其言有小有巨，有微有粗。”最著名的是董仲舒所说：

故汉得天下以来，常欲善治而至今不可善治者，失之于当更化而不更化也。古人有言曰：“临渊羡鱼，不如退而结网。”今临政而愿治者七十余岁矣，不如退而更化；更化则可善治，善治灾害日去，福祿日来。

这是有关儒学在中国取得正统地位的一个重要标志，董仲舒所谓“退而更化”，并非倒退，而是以传统为基础，进行得以维系人心的创造。余英时指出：

董子所说的“更化”后来便成了中国历史上最著名的“崇儒更化”，儒家思想从此在中国取得了正统的地位。无论我们今天对于儒家的看法如何，这一历史事实至少告诉我们：在中国的传统观念中，政治是要建立在文化的基础之上的；这就是所谓“更化则可善治”。

在这样一种气氛中，士人的智慧又有了一定的地位和影响，孔孟儒学所推崇的“道”又有机会再与统治者手握的权势重新确定相互关系。只是“道”是无形的，除了维护“道”的士人个人的人格尊严之外，再无任何可以用来进行讨价还价的筹码。结果，便发生了大史学家司马迁与汉武帝直接对抗的历史悲剧。

司马迁自称是重黎之后，不过早在春秋时，“世典周史”的司马氏去周适晋，其中一支在公元前620年左右迁少梁，即今陕西韩城市，本属晋地，后为秦所占领，秦惠王于公元前327年将少梁改名“夏阳”，于是出身夏阳的司马家族便成了秦人，这在当时被视为“山西人”。这座作为中国古代文化分界的“山”即函谷关所在的崤山，《战国策》卷一九《赵策》载：

苏秦从燕之赵，始合从，说赵王曰：“六国并力为一，西面而攻秦，秦破必矣。……六国从亲以摈秦，秦必不敢出兵于函谷以害山东矣。”

张仪为秦连横，说赵王曰：“大王收率天下以摈秦，秦兵不敢出函谷关十五年矣！大王之威，行于天下山东。”苏秦、张仪两位纵横家说得很清楚，战国时的秦地及中国西北皆属“山西”，关东六国可以统称为“山东”。刘邦灭秦，可以看作是山东人对山西人的胜利。刘邦定都长安，也是山东人到山西人的腹地来进行统治，于是掌权的山东人与失势的山西人之间隐藏着矛盾。只是山东人内部并不安宁，刘邦重用的是丰沛同乡，如萧何、曹参、王陵、樊哙、周勃、灌婴、夏侯婴等，他们在对项羽的战争中建功不多，但紧随刘邦左右，于是很得器重，待天下一定，论功行赏，萧何功居第一。至于如韩信、英布、彭越等“杂牌”将领，虽然出力最大，反而全被诛杀。萧何、曹参、王陵相继为相，其实就是保证这个山东功臣集团的政治利益。刘邦死后，吕后一度想建立吕氏家族的势力，最后吕氏全被周勃、陈平等入翦除，

《史记》卷九六《郿生陆贾列传》。

《淮南鸿烈·要略训》。

《汉书》卷五六《董仲舒传》。

《史学与传统》166页，（台）时报书系336。

说明山东功臣集团绝不容许他人染指他们到手的权力。这样一来，山西人要想在政治上有前途，只有从军征战、猎取功名这一条路了。这一特殊的历史现象为《汉书》卷六九《赵充国辛武贤传》称为：“山西出将，山东出相。”只是山西军人作战虽然勇猛，却不能得到相应的待遇，常常要受山东功臣的压制。山西军人首领李广“以良家子从军击胡，用善骑射，杀首虏多”，汉文帝见了，只好叹息说：“惜乎，子不遇时！如令子当高帝时，万户侯岂足道哉！”这说明在山东功臣高踞政治要津的情况下，汉文帝也无法改变李广这样的山西军人的命运。到了汉武帝执政时，西汉王朝已建立 60 多年，那些山东功臣已全部谢世，执掌朝政的多是山东功臣的子弟了。这些功臣子弟中除了周亚夫之外，很少有能冲锋陷阵的，汉武帝只好从外戚中选拔带兵的将领，其中最出名的是卫青、霍去病、李广利。这些外戚将军尽管功威显赫，却是靠山西军人浴血奋战得来的，如卫青手下 15 员大将中，有 11 人都是山西人，即李广、苏建、李息、赵食其、张骞、李蔡、公孙敖；公孙贺、李沮、郭昌、赵信。山西军人受到压制，其代表人物李广甚至“引刀自刭”，作为史官的司马迁为此十分不平。他想到李广利以 20 万大军出征大宛，回来时“军入玉门关者万余人，军马千余匹”，实在是得不偿失。而且“武师后行，军非乏食，战死不能多，而将更贪，多不爱士卒，侵车之，以此物故者众。”对这样一个有过无功的人，汉武帝不但不惩罚，反而“封广利为海西侯”。司马迁对如此赏罚不公的事实，实在是难以忍受，于是在修史时说了真话：

《传》曰：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”其李将军之谓也？余睹李将军悛悛如鄙人，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，可以渝大也。按照中国传统惯例，史官修史本不受本朝皇帝干涉，但汉武帝“闻其述《史记》，取孝景及己本纪览之，于是大怒，削而投之”。司马迁与汉武帝的分歧已十分明显，矛盾的爆发只是一个时间问题。

面对即将出现的大祸，司马迁则是用儒学“道尊于势”的原则来鼓励自己，他对上大夫壶遂说：

余闻董生曰：“周道衰废，孔子为鲁司寇，诸侯害之，大夫壅之。孔子知言之不用，道之不行也。是非二百四十二年之中，以为天下仪表，贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。”子曰：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”夫《春秋》，上明三王之道；下辨人事之纪；别嫌疑，明是非，定犹豫，善善，恶恶，贤贤，贱不肖，存亡国，继绝世，补敝起废，王道之大者也。他自以为恪守的“道”是不可扭曲的，于是便无所畏惧地迎接迟早要到来的人生考验。这场考验始于公元前 99 年，汉武帝派李广利出酒泉，与匈奴右贤王战于天山。李广的孙子李陵主动请战，率 5000 步兵出居延与匈奴单于会战于浚稽山。李陵杀了上万匈奴，但也陷入 8 万匈奴的包围中，“陵居谷中，虏在山上，四面射，矢如雨下。汉军南行，未至鞬汗山，一日五十万矢皆尽，即弃车去。士尚三千余人，徒斩车辐而持之，军吏持尺

《史记》卷一 九《李将军列传》。

《史记》卷一二三《大宛列传》。

《史记》卷一二三《大宛列传》。

《三国志》卷一三《魏书·王肃传》。

《史记》卷一三 《大史公自序》。

刀，抵山入峡谷。”李陵得不到援兵，又想到其祖父李广被卫青逼杀，叔祖父李蔡“坐侵孝景园陵地”，下狱自杀，伯父李敢被霍去病发冷箭故意射杀，族兄李禹被强迫与老虎决斗，自己这次全军覆没肯定又要受重罚，于是只好投降了匈奴。汉武帝以此为由，偏要同情李广家族的司马迁表态。司马迁想李陵打了胜仗，朝臣们一个个“奉临上寿”，李陵败降，同样一批人一个个“媒孽其短”，这朝议实在没有公道，于是怒而回答：

陵事亲孝，与士信，常奋不顾身以殉国家之急。其素所畜积也，有国士之风。今举事一不幸，全躯保妻子之臣随而媒孽其短，诚可痛也！且陵提步卒不满五千，深糒戎马之地，抑数万之师，虏救死扶伤不暇，悉举引弓之民共攻围之。转斗千里，矢尽道穷，士张空拳，冒白刃，北首争死敌，得人之死力，虽古名将不过也。身虽陷败，然其所摧败亦足暴于天下。彼之不死，宜欲得当以报汉也。汉武帝这一下找到了打击报复司马迁的理由，“王以迁诬罔，欲沮贰师，为陵游说，下迁腐刑。”依汉法，“诬罔”罪应判死刑，司马迁若交 50 万钱，可以免死。但他说：“家贫，贿赂不足以自赎”，使得汉武帝十分为难。为了不戴上“害贤”名号，改施宫刑，想逼司马迁含辱自杀。司马迁也想到“故祸莫憊于欲利，悲莫痛于伤心，行莫丑于辱先，而诟莫大于宫刑”，而且“臧获婢妾犹能引决，况若仆之不得已乎”？但是，他又想到自己“私心有所下尽”，“人固有一死，死有重于泰山，或轻于鸿毛，用之所趋异也”，于是不但没有自杀，反而坚持活了下来。汉武帝对天才哲人的肉体摧残，只促进了天才哲人的精神升华，司马迁由此再不是封建专制国家的奴仆，而是用他的思想和学识，对封建专制进行有力的鞭答与批判，用他的《史记》，进行更为英勇与坚韧的抗争。

司马迁与汉武帝这一场较量，是中国历史上“道”与“势”父系的最明确的说明。司马迁身受极刑，心受死伤，封建权势似乎占了上风，但《史记》记录了汉武帝的曾祖父刘邦原是一个流氓无赖，被项羽迫急了，连儿子孝惠、鲁元也一并推下车去送死。汉武帝的父亲汉景帝出尔反尔，让晁错制削藩策，七国乱起，又说：“吾不爱一人以谢天下”，将晁错诛杀于长安东市。汉武帝本人好神仙，用酷吏，穷兵黩武，即使有抗击匈奴的战绩，也弄得“海内虚耗”，百姓受穷。封建帝王上承天命，下因民情的光辉一下子荡然无存，对于封建皇帝巩固其专制统治，又是极大的障碍。使得以后的封建皇帝即使想为所欲为，也多少要做点掩耳盗铃的手脚，让御用文人讲一番其做事的理由。由此而论，士人的“道”，尤其是司马迁一类重道轻身的志士的表现，对于限制中国专制，君权的恶性膨胀，对于统治者多少想到一点“勤政爱民”，还是有一定监督作用的。中国士人所推崇的“道”并不因封建专制重压袭来便销声匿迹，而且成为统治着推行其政策的指导思想。顾炎武《日知录》卷一七《两汉风俗》条说：

《汉书》卷五四《李广苏建传》。

《史记》卷一九《李将军列传》。

《汉书》卷六二《司马迁传》。

《报任安书》。

《史记》卷一六《吴王濞列传》。

汉自孝武表章六经之后，师儒盛而大义未明，故新莽居摄，颂德献符者遍于天下。光武有鉴于此，故尊崇节义，敦厉名实，所常用者莫非经明行修之人，而风俗为之一变。至其末造，朝政昏浊，国事日非，而党锢之流，独行之辈，依仁蹈义，舍命不渝，风雨如晦，鸡鸣不已。三代已下，风俗之美，无尚于东京者。故范曄之论，以为桓灵之间，君道 僻，朝纲日陵，国隙屡启。故自中智以下靡不审其闕崩离，而权强之臣，息其窥盗之谋，豪俊之夫屈于鄙生之议，所以倾而未颠，决而未溃，皆仁人君子心力之为。可谓知言者矣。中国的士人以道自任，中国的统治者也需要用“道”来强调其统治的合理性，正是在对“道”的追求与把握中，中国的人生智慧，有了坚实的根基。

人文与人伦

几乎与秦汉大一统封建帝国出现的同时，中国士人通过对“道”的推崇，确立了学识在社会各阶层中的突出地位，不但使治学成为利禄之阶，而且使与经学相联系的智慧，成为“劳心者治人”的智慧。这样一来，士人的“道”与统治者的“势”获得统一，士人通过向统治者贡献智力而就任官职，由民入仕，所谓：“朝为田舍郎，暮登天子堂。”士人群体逐渐成为封建官吏的预备队，至于统治者是用察举制、九品中正选举制，还是用科举制，仅仅是手段而已。

不过士人们既然是凭智力入仕，便会有一个对智慧的物质化形成——学识的心理认同，对那些不凭智力，如靠做天子家奴的宦官，以及靠外戚裙带关系入仕者，抱以极大的成见，并多次发生激烈的政治斗争。斗争的结果是士大夫群体自觉意识加强，如东汉时的三君、八俊、八顾、八及、八厨等名目，都是士人心理认同的表现。据《后汉书》卷六八《郭泰传》载：

郭泰……后归乡里，衣冠诸儒送至河上，车数千辆，林宗唯与李膺同舟而济。众宾望之，以为神仙焉。……尝于陈、梁间行，遇雨，中一角垫。时人乃故折中一角，以为林宗中，其见慕皆如此。或问汝南范滂曰：“郭林宗何如人？”滂曰：“隐不违亲，贞不绝俗，天子不得臣，诸侯不得友，吾不知其他。”

这样一种知识群体的自豪感，并非高官厚禄可以轻易改变的，于是，颇有一点早期人文精神的意味。

魏晋南北朝时期，统治者相互角逐权力，又加上胡族人主中原导致一系列民族纷争，儒学所宣称的“仁政”无踪无影，如何在这痛苦的现实中生存下去，成了士人们首当其冲的愿望。

先秦至两汉时失意士人援引道家思想对专制统治与人生痛苦的愤激批判，以及对超越这种黑暗政治实现个体自由的追求，刚好符合于亲身经历并体验到儒家思想的虚幻和破灭的门阀世族的心理。虽然门阀世族以血缘为主要结合纽带的庄园经济决定了他们不可能从根本上否定儒家思想，但统一的中央集权大帝国不复存在，于是出身或依附于门阀世族的士人们再不那么关心整个大帝国的总体利益，而是更加偏重于个体的生存和发展。在对维护统一帝国的三纲五常理论批判的同时，个体人格的独立自由逐渐成为士人们所争取的目标。王弼、何晏等人为了争取到一定的自由度，提出“贵无论”，企图建立一个“无为而治”的社会体系，而封建君主也被他们试图描绘为“无为而无不为”的理想人物。这是希望统治者不要过多干涉士人的自由生活，但又是无法实现的，因为任何一个统治者都企图不断扩大其剥削范围，于是总希望总揽一切权力，生杀予夺，唯我是从。何晏本人在统治者争权夺利的过程中被杀，使得其他也在寻觅个体自由人格的士人们不得不小心翼翼。到了阮籍、稽康等人时期，士人们渐渐与政治保持了距离，所谓个体自由人格在很大程度上是一种精神活动，中国的传统儒学由此而出现了玄学这一新的分支。

玄学是以摆脱了统一大帝国控制的大地主庄园经济为基础，门阀世族势力庇护下的士人纵情声色，高咏长啸，自然不主张恢复汉代用纲常名教统治的社会。不过，相对独立自由的政治、经济、文化氛围，反而使士人们感到人生无常，更加珍惜这短暂的人生。于是，重情、养生、延寿等内容在玄学

中占了极大的比重，自汉末魏初以降，政治性的人物品藻转化成对个体人生意义和价值的思考。玄学家并不抛弃儒学，他们其实是借用他们所理解的道家思想来解释儒学，于是在中国为群体的政治生活中，出现了这样一个并不否定个体意志的特殊时期，如宗白华说：

汉末魏晋六朝是中国政治上最混乱，社会上最苦痛的时代，然而却是精神史上极自由、极解放、最富于智慧、最浓于热情的一个时代。因此也就是最富于艺术精神的一个时代。这一时代的人生智慧，具有从群体人生智慧向个体人生智慧转移的倾向，即所谓：“越名教而任自然。”越名教并非抛弃传统，而是对传统的超越，将崇高的道德境界与人生的审美境界合一，形成“无私无非”的人格理想完满实现。如嵇康与司马氏集团不合，公元262年被斩于洛阳东市，“太学生三千人请以为师，弗许”；临刑前，“康顾视日影，索琴弹之，曰：‘昔袁孝尼尝从吾学《广陵散》，吾每靳固之，《广陵散》于今绝矣。’时年四十。”这一悲壮哀惨的历史事件，自然包含着与魏晋玄学相联系的悲剧性内容，却也预示出中国士人在人生价值选择的倾向性中育了变化。比干为了统治者的江山不至于倾刻变色而遇害，嵇康仅为坚持个人的人格与意志而牺牲，两个人的死本有着极大的不同，但中国士人皆以为死得其所，因为这两个人都具有重道轻生的人生价值选择。至于“任自然”，包括“无措”和“通物”两个内容。“无措”不是不要是非，而是不要考虑所谓的是非，更不要因自己满足而求取人们的赞誉。“通物”也不是不要物，而是不要以物为满足私欲的手段，一心追求私欲的满足。君子既能“无措”与“通物”，超越了对个人的荣辱、利害、欲望的考虑追求，达到以无私为最大快乐的境界。这其实是道家的崇尚自然观与儒家的积极入世观相结合，如嵇康在《家诫》中说：

人无志，非人也。但君子用心，有所准行，自当量其善者，必拟议而后动。若志之所之，则口与心誓，守死无二，耻躬不逮，期于必济。若心疲体懈，或牵于外物，或累于内欲，不堪近患，不忍小情。则议于去就。议于去就，则二心交争；二心交争，则向所以见役之情胜矣。或有中道而废，或有不成一匮而败之。以之守则不固，以之攻则怯弱，与之誓则多违，与之谋则善泄。临乐则肆情，处逸则极意。故虽繁华熠熠，无结秀之勋；终年之勤，无一旦之功，斯君子所以叹息也。若夫申胥之长吟，夷齐之全洁，展季之执信，苏武之守节，可谓固也。故以无心守之，安而体之，若自然也，乃是守志之盛者也。

当然，嵇康“守志”，不过是为了克服以群体政治为依托的儒学对个体人性的压抑，但在无法对抗政治权势时，他本人也只好“外荣华，去滋味，游心于寂寞，以无为贵……浊酒一杯，弹琴一曲，志愿毕矣”。这便是游离于传统伦理观念之外维护个体意志的人文精神，在温情脉脉的氏族血缘纽带维系下的中国人，仍然发现了其中不可克服的社会矛盾。于是，在“人文”与“人伦”之间的选择，成了中国士人千古不变的人生课题，中国的人生智慧，也得以在这样一种氛围中展开。

《美学散步》177页，上海人民出版社1981年版。

《晋书》卷四九《嵇康传》。

《全三国文》卷五一。

《全三国文》卷四六《与山巨源绝文书》。

在人文与人伦之间最具代表性的玄学家首推阮籍，他对个体人格自由的向往使得他有许多令当时士人耳目一新的举动。阮籍的父亲阮瑀是著名的“建安七子”之一，能文，工诗，解音乐，曾受学于蔡邕，应属儒学士人之列。阮籍虽然与父亲一样有“济世之才”，但阮瑀处于三国群雄逐鹿的历史时期，社会虽然混乱，却有建功立业的机会，于是积极人世的儒学能派上的一点用场。阮籍赶上了西晋走向短暂统一的时期，“天下多故，名士少有全者。”司马懿与曹爽争夺权力，何晏即与曹爽一起送了命。公元251年，司马懿又杀了扬州刺史王凌和楚王曹彪。公元254年，司马师杀玄学名士太常夏侯立、中书令李丰。公元255年，司马昭杀镇东大将军毋丘俭，公元258年杀征东大将军诸葛诞，公元260年杀魏主曹髦。公元262年，阮籍的好友嵇康也遭杀害。阮籍想自己的济世之才反而成了祸害，“由是不与世事，遂酣饮为常”。公元242年，“太尉蒋济闻其有隗才而辟之”，阮籍不肯应召，弄得蒋济大怒，乡辛从中斡旋，阮籍勉强做了蒋济几天下属，然后托病辞去。公元247年，曹爽召阮籍为参军，但阮籍“以疾辞，屏于田里”。一年后曹爽被杀，“时人服其远识”。阮籍的一生均在这样一种险恶的环境下，虽然官至步兵校尉，到底对这种形势有了较深刻的认识，常以醉酒避祸，给人“酣饮为常”的印象。“文帝初欲为武帝求婚于籍，籍醉六十日，不得言而止。钟会数以时事问之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉获免。”甚至连做步兵校尉；也以“闻步兵厨营人善酿，有贮酒三百斛”为理由。阮籍面对当时黑暗的政局，采取了一种独立不倚的态度，他“傲然独得，任性不羁，而言怒不形于色。或闭户视书，累月不出；或登临山水，经日忘归。博览群籍，尤好庄老，嗜酒能啸，善弹琴。当其得意，忽忘形骸。时人多谓之痴。”然而，他的“酣醉”、“痴”、“玄远”、“不拘礼法”，正代表了他思想意识上的清醒。他写了《大人先生传》，其中的“大人先生”，也就是阮籍自己的化身，从而反映出他的人生态度与人生智慧。他愤然批判了某些人所说君子应当“唯法是修，唯礼是克”的观点，并强调自己的理想追求：

呜呼！时不若岁，岁不若天，天不若道，道不着神。神者，自然之根也。彼匆匆者自以为贵夫世矣，而恶知夫世之贱乎兹哉？故与世争贵，贵不足尊；与世争富，富不足先。必超世而绝群，遗俗而独往，登乎太始之前，览乎鸿蒙之初，虑周流于无外，志浩荡而自舒，飘摇于四运，翻翱翔乎八隅，欲从肆而仿佛，浣濯而靡拘，细行不足以为毁，圣贤不足以为誉。

在这里，阮籍提出了自由人格问题，在他的本意上，“时”不如“岁”，“岁不如天”，“天”又不如“道”，“道”又不如“神”，道家常说“道法自然”；这样，“神”就成为“自然之根”。由于“神者，天地之所以驭者”。其实是个人对自己的把握。“夫大人者，乃与造物同体，天地并生，逍遥浮世，与道俱成，变化散聚，不常其形”，确实处于一种无拘无束的理想境界之中。为此，阮籍蔑视那些“礼法之士”，抨击礼法是“天下残贱、乱危、死亡之木”。他不但这样说，而且有许多大胆的行动。如《晋书》卷四九《阮籍传》载：

籍又能为青白眼，见礼俗之士，以白眼对之。及嵇喜来吊，籍作白眼，喜不怪而退。喜弟康闻之，乃酒挟琴造焉，籍大悦，乃见青眼……籍嫂尝

《晋书》卷四九《阮籍传》。

以上《阮籍集》，上海古籍出版社1985年版。

归宁，籍相见与别。或讥之，籍曰：“礼岂为我设邪！”邻家少妇有美色，当炉沽酒。籍尝诣饮醉，便卧其侧。籍既下自嫌，其夫察之，亦不疑也。兵家女有才色，未嫁而死。籍不识其父兄，径往哭而反。尝登广武，观楚汉战处，叹曰：“时无英雄，使竖子成名！”登武牢山，望京邑而叹，于是赋豪杰诗。

这些举动与作品，使得阮籍成为“竹林七贤”的代表人物，他既显示出与众不同的独立品格，又能保命全身，正是他的人生智慧成功之处。其中最关键的一点，是他与上层统治者不再正面冲突，肯在一定程度上作一点妥协，如司马昭一定要他写劝进表时，他只好在醉中应命。这样在“礼法之士疾之若仇”的情况下，仍有最高统治者肯出面保护他。阮籍开辟了这样一条对黑暗现实既不满又有所妥协的道路，将对自由人格的追求主要诉诸精神而不诉诸行动，在中国士人中造成巨大影响，也成为中国古代人生智慧的重要组成部分。中国的古代人文精神在封建专制的重压之下得以长期、曲折、顽强的显示，与这样一种处世办法实在有极大的关系。

宋代以后，中国封建专制体制进一步强化，中国士人更加注重魏晋竹林七贤那种既求全身，也要表达理想追求的人生智慧。如理学的几位创始人张载、程颢、程颐、朱熹，在政治上均不得意，但都在各自的书斋中成一家之言。张载与王安石政见不和，辞去崇文院校书官职，在陕西眉县横渠镇讲学，“终日危坐一室，左右简编，俯而读，仰而思，有得则识之。或中夜起坐，取烛以书。其志道精思，未始须臾息，亦未尚须臾忘也。学者有问，多告以知礼成性，变化气质之道，学必如圣人而后已。闻者莫不动心有进。”终于写成《正蒙》、《西铭》等著作，“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”至于程颢和程颐，出身于官僚世家，高祖程羽官至兵部侍郎，父亲程珣靠荫官至太中大夫。程颢因有荫恩特权，少年时称“厌科举之业”，不过还是早中考中了进士，做了几任地方官后，由御史中丞吕公著推荐做监察御史里行。当时正值王安石变法，他上疏批评，被赶出中央外任。等到元祐更化，被召回中央时，不及上路即病逝于任所。显然属于得势而不得志的士人官吏。程颐晚程颢一年出生，没有考中进士，大概为此而伤面子，长期不以荫恩为官。直到元祐更化以后，才任崇政殿说书，即为幼年的宋哲宗教书。但他常议论时政，被朝臣认为是多嘴，不久放逐洛阳，“判西京国子监”，即管理设在洛阳的大学分校。宋哲宗亲政后重新重用变法派官员，程颐被列入“奸党”放归田里，甚至贬至涪州“编管”。虽然一度被皇帝召回洛阳任原职，仍被权臣以“今复著书，非毁朝政”为由，查禁各种著述。程颐在这种政治倾轧气氛中如履薄冰地度过一生，较程颢更不得志。程颐既然在政治上不能有所作为，便将身心性命转移于聚徒讲学与著书立说的精神空间。当然，他们并不敢与封建政权分道扬镳，而且就其学术理论体系而言，全是为强化封建统治秩序服务，他们所提倡的自觉道德修养，实际是将人对宇宙本体的探讨，引回对人生价值的探讨，以“顺应天理”，即服从封建统治秩序为宗旨。他们以“格物穷理”销磨人生的办法对儒学士人保持相对独立人格而下陷入丑恶的现实政治泥潭，多少起了一点自强不息的作用。但是，从根本上说，这种以封建伦理压抑人本能欲望来维护封建统治秩

吕大临《横渠先生行状》，《张载集》381页，中华书局1978年版。

《张载集·近思录拾遗》。

序的作法，是使中国士人进入思想误区的选择，中国古代人生智慧中的人文意识逐渐因理学兴起而为封建人伦所排挤。

中国的士人之所以会作出这样的选择，却又与中国古代为群体的政治传统密切相关，那种充满氏族温情的伦理观念，对每一个人都有无法抗拒的影响力。如阮籍虽然蔑视礼教，但是“性至孝，母终，正与人围棋，对者求止，籍留与决赌。既而饮酒二斗，举声一号，吐血数升。及将葬，食一蒸肫，饮二斗酒，然后临诀，直言穷矣，举声一号，因又吐血数升。毁瘠骨立，殆致灭性”。每一个士人都感到自己的肩上，原来有着民族、国家、亲人、朋友的份量，于是，在人文与人伦发生矛盾时，都自觉地以人文去服从人伦，儒学士人的“为民请命”等民本意识，很快取代了原始氏族内部的民主意识。随着宋明理学的建立，中国为群体的政治传统终于成为中国人生智慧中的一项基本原则，徐复观在《中国艺术精神》一书中曾说：“儒道两家的人性论，虽内容不同，但在把群体内涵融于个体之内，因而成己即要求成物的这一点上，却有其相同的性格。以仁义为内容的儒家人性论，极其量于治国平天下，从正面担当了中国历史的伦理、政治的责任。虽然往秦后的大一统的长期专制政治之下，儒家思想，受到了歪曲、利用，因而在规模上也不免于萎缩；但我们只要肯深入到历史的内层中去，即可了解：凡受到儒家思想一分影响的人与事，总会在某种程度上为民族保持一线生机，维系民族一分理想与希望。即使是在受歪曲最多的政治思想的这一方面而言，虽然孔、孟‘为人民而政治’的理想，受到了天阏，但勤政、爱民、受言、纳谏、尊贤、使能、廉明、公正这一连贯的观念，毕竟在中国以流氓、盗贼、夷狄为首的统治层中，多少争到一点开明专制的意味。换言之，儒家思想，在长期专制压迫之下，毕竟还没有完全变质。但以虚静为内容的道家的人性论，在成己方面，后世受老子影响较深的，多为操阴柔之木的巧宦。受庄子影响较深的，多为甘于放逸之行的隐士。从这一点说，庄子的影响，实较老子所发生的影响，犹较近于本色，而且亦远有意义。但在成物方面，却于先秦时代，已通过慎到而逐渐与法家相结合：致使此一追求政治自由最力的思想，一转手而成为扼杀自由最力的理论根据。这种不合理的发展，固然已经有许多人指陈过，是来自他们反人文建设的结果；但对老、庄思想的本质而言，却不能下算是一种逸脱了常轨的发展。至于通过方技以发展成为东汉所开始的道教，则只算是一种民族宗教的借尸还魂，与老、庄的原有面目，距离更远了。”中国士人面对与群体密切联系的政治形势，既向往个人的人生价值，又不得不否定个人人生价值，形成在天理与人欲之间的艰难选择，也焕发出在这巨大矛盾中人生智慧的光辉。

为群体的政治，这是中国人生智慧得以产生的深刻的历史背景。

《晋书》卷四九《阮籍传》。

《中国艺术精神》39—40页，春风文艺出版社1987年版。

中 编
源泉——为政治的人生

仁政与智慧的统一
天理与人欲之间的选择
人格修养中的实用理性
温和批倒及其“度”
乐感文化

仁政与智慧的统一

自秦汉封建大一统帝国形成以后，中国历代封建统治者无不把强化专制主义中央集权政治作为首要大事，在“勤政”与“爱民”两项基本要求中，往往偏重于前者，与封建政治有千丝万缕联系的儒学士人们面对因为统治者推行专制集权措施而导致的种种弊病，不能不产生“危机感”，于是便会产生革除弊政的打算，引起“道”与“势”之间的冲突，以及例如司马迁受官刑那样的一出又一出历史悲剧。

专制重压使许多士人如阮籍那样退至山林和书斋，甚至如陶渊明那样以不为五斗米折腰为由去“采菊东篱下，悠然见南山”。不过，入仕做官毕竟是再无其他生存能力的士人们最佳职业选择，虽然他们怀有自由人格的理想，却又不能不成为封建国家机器中的一个零部件，他们与现实政治之间并无多少距离可以保持。而且他们更无法摆脱儒学“以天下为己任”的传统，无法不坚持“为民请命”的原则。于是，中国的士人们往往不能不参与政治活动，从而进入创造历史的行列。他们为求得生存的饭碗，只好取媚封建统治者，说些歌功颂德的违心话，并将封建统治秩序纳入“礼法”、“无命”、“天道”、“天理”的范畴。不过，他们又时时感到历史进程的现实与自己的伦理构想之间巨大矛盾，从而不断地在封建政治与独立人格之间作出选择，其中的优秀分子凭借“士志于道”的传统为民请命，通过个人的智慧而使封建政治多少依照儒学士人的伦理构想移动一点，更成为历史上有口皆碑的佳话。这正是士人们所向往的仁政与智慧的统一。

以中国历代史家共同作出的判断而论，仁政与智慧的统一需要以明君贤相执政为先决条件，明君从传说看有黄帝、尧、舜、禹、商汤、周文等，从明确的史籍记载而言，众口一辞的是唐太宗。《新唐书》卷二《太宗纪赞语》说。

甚矣！至治之君不世出也。禹有天下，传十有六王，而少康有中兴之业。汤有天下，传二十八王，而其甚盛者，号称三宗。武王有天下，传三十六王，而成、康之治与宣之功，其余无所称焉。虽《诗》、《书》所载，时有阙略，然三代千有七百年，传七十余君，其卓然著见于后世者，此六七君而已。

呜呼！可谓难得也！唐有天下，传世二十，其可称者三君。玄宗、宪宗皆不克其终，盛哉，太宗之烈也！其除隋之乱，比迹汤、武；致治之美，庶几成康；自古功德兼隆，由汉以来，未之有也。《旧唐书》卷二《太宗纪》悦：

迹其听断不惑，从善如流，千载可称，一人而已。

唐玄宗时的吴兢在其《贞观政要·序》中说：

太宗时政化，良足可观，振古而来，未之有也。

宋代史学家范祖禹在《唐鉴》卷六《太宗四》中说：

夫贤君不世出，自周武、成、康历八百余年而后有汉，汉历八百余年而后有太宗，其所成就如此，岂不难得哉？

曾巩在《元丰论稿》卷九《唐论》中说：

有天下之志者，文帝而已。然而天下之材不足，故仁闻虽美矣，而当世之法亦不能放于三代……代隋者唐，更十八君，垂三百年，而其治莫盛于太宗之为君也。

甚至明末情初的启蒙思想家王夫之也说。

读太宗论治之言，我不敢知日尧、舜之上此也，以视成汤、武王，其相

去无几矣。……以太宗为君，魏征为相，聊修仁义之文，而天下已帖然受治，施及四夷，解辫归诚。如此多的溢美之辞，反映出中国史家的共同选择，也是一种特别的人生智慧，即想要在历史上树立一个真实的明君形象，为当代统治者做学习的榜样。

中国士人推崇唐太宗，并不仅因为他在隋末群雄割据时脱颖而出，夺得天下，也不仅因为他通过推行一系列励精图志的政策，将大唐帝国推上繁荣富强的坦途。最重要的原因在于他能够以史为鉴，僵武修文，对士人较为尊重，较其他帝王而言能够听取一些不同意见，使得如魏征、房玄龄、张玄素、马周等许多士人的建议得到相当程度的贯彻，将士人推崇的“道”，置于君权之上，并明确指出：

看古之帝王，有兴有衰，犹朝之有暮，皆为蔽其耳目，不知时政得失、忠正者不言，邪谄者日进，既不见过、所以至于灭亡。朕既在九重，不能尽见天下事，故布之卿等，以为朕之耳目，莫以天下无事，四海安宁，便不存意。可爱非君，可是非民。天子者，有道则人推而为主，无道则人弃而不用，诚可畏也。

这种“有道”才能被“推而为主”，“无道”则被人“弃而不用”的理论，正是儒学士人所需要的“道尊于势”原则的解释。范祖禹说：“太宗可谓知君道矣。”正说明唐太宗在中国士人心目中的楷模地位。

依照士人们的评述，唐太宗成为明君的典范就个人品格而言是善于用人与纳谏。唐太宗用人有着相当的广泛性，在他的臣下中，高士廉、长孙无忌、长孙顺德等是参加太原起兵的功臣，程咬金、李，秦叔宝等是参加过农民起义的将领，封德彝、萧瑀、字文士及、虞世南等是隋朝旧官吏，李靖、房玄龄、杜如晦等是在进军关中建唐途中搜罗的才士，尉迟敬德、诸亮、李百药等是在统一战争中收编的俘虏，马周、李义府等是“寒士”，阿史那社尔、阿史那忠、执失恩力、史大奈、李谨行、契苾何力等是“胡人”，魏征、王珪、薛万彻、冯立等是原来李建成、李元吉集团中的对手。唐太宗之所以能够这样广泛用人，与他“能安天下者，惟在用得贤寸”的认识密切相关。不过，他用人有明确的原则，如魏征为他提出了12种识别官员的标准，称“六正”与“六邪”。六正为“昭然独见存亡之机、得失之要”的圣臣；“虚心尽意，日进善道，勉主以礼义，谕主以长策”的良臣；“夙兴夜寐，进贤不解”的忠臣；“明察成败，早防而救之”的智臣；“守文奉法，任官职事，不受赠遗，辞禄让赐，饮食节俭”的贞臣；“敢犯主之严颜，面言主之过失”的直臣。六邪是“安宫贪禄，不务公事”的具臣；“以快主之耳目，偷合苟容，与主为乐，不顾其后害”的谀臣；“巧言令色，妒善嫉贤”的奸臣；“内离骨肉之亲，外构朝廷之乱”的谗臣；“专权擅势、以轻为重，私门成党，以富其家”的赋臣；“谄主以佞邪，陷主于不义，朋党比周，以蔽主明，使白黑无别，是非无间”的亡国之臣。如何识别正臣与邪臣，成为唐太宗经常与臣下讨论的问题，这样一来，朝廷的风气较为正常，人人争做正臣，唯恐成为邪臣，这在唐太宗所提供的“君道”思想中，有极重要的地位。

《读通鉴论》卷二〇《唐太宗》。

《贞观政要》卷一《政体》。

《唐鉴》卷三《太宗一》。

《贞观政要》卷三《择官》。

唐太宗一向认为明主治吏不治民，只要将官吏管好，一切推进国家建设事业的政策法令才能得以贯彻。公元626年，益州大都督窦轨报告说獠人造反，“请发兵讨之”，唐太宗说：

獠依阻山林，时出鼠窃，乃其常俗。牧守苟能抚以恩信，自然帅服，安可轻动干戈，渔猎其民，比之禽兽，岂为民父母之意邪！

可见他深知用人是否得当，关系到能否达到“中国既安，四夷皆服”的目标。为了使圣臣、良臣、忠臣、智臣、贞臣、直臣进入朝政，具臣、谀臣、奸臣、谗臣、贼臣、亡国之臣远遁山野，唐太宗有意鼓励犯颜直谏，斥责阿谀奉承。有一次，唐太宗看到一棵树长得很不错。脱口而赞，隋旧官僚宇文士及立即“从而美之，不容口”。唐太宗想到这是阿谀奉承，便当面教训宇文士及说：“魏征尝劝我远佞人，我不悟佞人为谁矣，意常疑汝而未明也，今乃果然。”相反，敢于直言进谏者，唐太宗往往视为人才。如贞观五年（公元631年）唐太宗建九成宫后还想建洛阳宫，戴胄上表反对说：“乱离甫尔，百姓调弊，帛藏空虚，若营造不已，公私劳费，殆不能堪！”唐太宗看了很高兴，说：“戴胄于我非亲，但以忠直体国，知无不言，故以官爵酬之耳。”

这样一种不以个人好恶，而以是否有利于国事的用人政策，显示出作为统治者的唐太宗的人生智慧，这也是“贞观之治”得以产生的原因之一。

善于纳谏是唐太宗极为突出的品质特征。在公元626年7月通过玄武门之变刚刚取得政权时，他便“令百官各上封事”，还对裴寂说：“比多上书言事者，朕皆粘之屋壁，得出入省览，每恩治道，或深夜方寝。公辈亦当恪勤职业，副朕此意。”直到晚年，唐太宗在总结自己一生的经验时还说：

逆耳之辞难受，顺心之说易从。彼难受者，药石之苦喉也；此易从者，鸩毒之甘口也。明王纳谏，病就苦而能消；暗主从谀，命因甘而致殒。唐太宗这样考虑，是面对封建专制政治体制的现实而言。这种体制是以臣下对皇帝绝对服从为前提的，虽然儒学士人反复强调为民请命的原则，追求“使天子如尧舜，使庶民得其所”的目标；但既然要依附统治者做官，成为封建统治集团中的一员，便不能不维护封建君主的威信，顺从封建君主的意志。于是，是否进谏，实际代表着这个人是在来求禄还是来做事。唐太宗有一个宏伟的事业目标，于是希望臣下尽量多做一点事，自然力图造成进谏气象。他刚做了皇帝便“数引魏证人卧内，访以得失；征知无不言，上皆欣然嘉纳。”他听说景州录事参军张玄素有才干，便召见“问以政道”，张玄素对他说：

隋主好自专庶务，不任群臣；群臣恐惧，唯知稟受奉行而已，莫之敢违，以一人之智决天下之务，借使得失相半，乖谬已多，下谏上蔽，不亡何待？

唐太宗由此省悟，说：“隋汤帝暴虐，臣下钳口，卒令不闻其过，遂至灭亡。”公开将进谏与纳谏置于政权的生死存亡高度。唐太宗说：“朕今开

《资治通鉴》卷一九二。

《大唐新语》卷九《谏佞》。

《资治通鉴》卷一九三。

《旧唐书》卷二《太宗纪》。

《资治通鉴》卷一九二。

《帝范》卷二《去谗》。

《资治通鉴》卷一九二。

《贞观政要》卷二《求谏》。

怀抱，纳谏净，卿等无劳怖畏，遂不极言。”他又身体力行，与直臣魏征保持了为历代士人所向往的关系。魏征经常与唐太宗争辩，不留情面，弄得唐太宗下不了台，但魏征死时，唐太宗却悲痛他说：“以铜为镜，可以正衣冠；以古为镜，可以知兴替；以人为镜，可以明得失。朕尝宝此三镜，用防己过。今魏征殁逝，遂亡一镜矣。”唐太宗纳谏最著名的例子是贞观四年为“诏发卒修洛阳宫之乾元殿以备巡狩”时与张玄素的一次争执。唐太宗之所以要修造洛阳新宫，很大程度上是因为“唐都长安，而关中号称沃野，然其土地狭，所出不足以给京师，备水旱，故常转槽东南之粟。”漕运量大，自然要加重百姓的徭役负担，唐太宗考虑将政治中枢向洛阳转移，还是有一定道理的，如他对房玄龄所说：“朕以洛阳土中，朝贡道均，意欲便民，故使营之。”

不过，既然要迁都，必然劳师动众，绝非当时国家财力所能允许的，而且也与李唐王朝“关中本位”传统相左，造成政治上的动荡。于是，张玄素提出了反对意见，并警告说：“乾元毕工，隋人解体。且以陛下今时功力，何如隋日？承凋残之后，役疮痍之人，费亿万之功，袭百王之弊，以此言之，恐甚于炀帝远矣。”唐太宗一向批判隋炀帝；这回听说他还不如隋炀帝，于是发怒了，说：“卿以我不如炀帝，何如桀纣？”显然要以诋毁国君问罪。不想张玄素仍不退让，说：“若此殿卒兴，所谓同归于乱。”唐太宗到底怕亡国，终于接受了张玄素的意见，并赞许张玄素直言，他对房玄龄说：

今玄素上表，洛阳实亦未宜修造，后必事理须行，露坐亦复何苦？所有作役，宜即停止。然以卑干尊，古来不易，非其忠直，安能如此？且众人之唯唯，不如一士之谏谏。可赐绢二百匹。这一次争执的结果对当时的朝臣影响很大，魏征也叹息说：“张公遂有回天之力，可谓仁人之言，其利博哉。”并在与唐太宗讨论为什么需要“犯颜切谏”时说：“陛下导臣使言，臣所以敢言。若陛下不受臣言，臣亦何敢犯龙鳞触忌讳也？”由于唐太宗身体力行自己的求谏主张，使得贞观时期朝臣可以直抒己见，君臣“共相切磋”政事，政令措施得以比较符合实际。

唐太宗以用人与纳谏，显示出他作为明君的智慧。其实他是处处为其政权巩固的精明统治者，在用人与纳谏时，是以是否有利于其家天下为原则的。魏征曾说：“知人之事，自古为难。”唐太宗为改变专制政体弊端，从个人角度作了一些改革的尝试。他认为得人才者得天下，但只有得人心者才可能得到人才。为此他说：“为人君者，驱驾英才，推心待士。”这个“推心恃士”自然不是将皇帝降至与士同等的地位，而是从士人角度，设身处地为臣下着想，使上下有序的尊卑等级气氛多少有些缓和。他曾对尉迟敬德说：“朕览汉史，见高祖功臣获全者少，意常尤之。及居大位以来，常欲保全功臣，

《魏郑公谏续录》。

《贞观政要》卷二《纳谏》。

《新唐书》卷五三《食货志三》。

《资治通鉴》卷一九三。

《贞观政要》卷二《纳谏》。

《贞观政要》卷二《任贤》。

《贞观政要》卷三《择官》。

《旧唐书》卷六三《萧瑀传》。

令子孙无绝。”这样使功臣们多少有些放心。在唐太宗执政 23 年期间，功臣除了侯君集、张亮涉“谋反”大案被杀外，皆得善终，应是这一思想指导的结果，唐太宗重视功臣、老部下，却不敢“任人唯亲”。贞观元年他封房玄龄、杜如晦、长孙无忌为国公时，他的叔父李神通不满意，唐太宗说：“国家大事，唯赏与罚。赏当其劳，无功者自退。罪当其罪，为恶者咸惧。则知赏罚不可轻行也。今计勋行赏……叔父于国至亲，诚无爱惜，但以不可缘私滥与勋臣同赏矣。”唐太宗为鼓励军人与突厥决战，每日“引数百人教射于殿庭”。有人说这样不安全，唐太宗说：“王者视四海如一家，封域之内，皆朕赤子，朕一一推心置其腹中，奈何宿卫之士亦加猜忌乎？”

在“推心待士”基础上，唐太宗又坚持用人不疑。早在出征刘武周、宋金刚时，他收降了勇将尉迟敬德，尉迟敬德手下有将领叛逃，有人建议将尉迟敬德杀掉。唐太宗不但释放了被囚禁的尉迟敬德，还赐以金宝说：“丈夫以意气相期，勿以小疑介意。寡人终不听谗言以害忠良，公宜体之。必应欲去，今以此物相资，表一时共事之情也。”终于争取到尉迟敬德死心蹋地，“以身图报”。王珪、魏征曾是唐太宗政治对李建成的亲信，但他们做了唐太宗的臣下后，各有重要贡献，唐太宗说：“魏征往者实我所仇。但其尽心所事，有足嘉者。朕太宗面用之，何惭占烈？征每犯颜切谏，不许我为非，我所以重之也。”唐太宗用人不疑的原则是取人才的主流而舍其支流。如李靖率军破东突厥，“军无纲纪，致令虏中奇宝，散于乱兵之手”。唐太宗一方面“大加贡让”，一方面又给李靖加官晋爵，还说：“前有人谗公，今朕意已悟，公勿以为怀。”侯君集击高昌时也有“曾未奏请，则配没罪人，又私取宝物，将士知之，亦竞来盗窃”的问题。唐太宗认为侯君集还是功大于过，下令释放不问。

唐太宗又善于关怀部下，贞观十九年（公元 645 年）征辽东时，“见士卒负土填堑，上分其尤重者，于马上持之，从官争负土致城下。”右卫大将军李思摩中箭，唐太宗“亲为吮血，将士闻之，莫不感动”。房玄龄病重，“太宗对之流涕，玄龄亦感咽不能自胜。敕遣名医救疗，尚食每日供御膳。若微得减损，太宗即喜见颜色；如闻增剧，便为改容凄怆。”李 生病时要用“须灰”做药引，唐太宗“乃自剪须，为其和药”。魏征死时，唐太宗“亲临励哭，废朝五日”，当灵车起时，唐太宗“登苑西楼，望丧而哭。诏百官送出郊外”。张公谨死时，唐太宗要亲自为之发丧，臣下报告说：“准《阴阳书》，日子在辰，不可哭泣，又为流俗所忌。”唐太宗回答说：“君臣之

《旧唐书》卷六八《尉迟敬德传》。

《贞观政要》卷三《封建》。

《资治通鉴》卷一九二。

《旧唐书》卷六八《尉迟敬德传》。

《贞观政要》卷二《任贤》。

《旧唐书》卷六七《李靖传》。

《旧唐书》卷六九《侯君集传》。

《资治通鉴》卷一九七。

《旧唐书》卷六六《房玄龄传》。

《旧唐书》卷六七《李勣传》。

《旧唐书》卷七〇《魏征传》。

义，同于父子，情发于衷，安避辰日！”于是大哭。唐太宗这些表现，成为中国士人们所向往的“知遇之恩”，他在悼念杜如晦的手诏上提出“君臣义重”的概念，将封建专制统治的隶属关系饰以朋友之间的友情，既是对君尊臣卑传统的一种改造，更是他作为统治者人生智慧的集中反映。

唐太宗以他一生的政治实践，达到了仁政与智慧的统一，如贞观六年（公元632年）有死刑犯390人，唐太宗亲自录囚，全部纵使还家，约定次年秋天回来“即刑”受死，“及期，囚皆诣朝堂，无后者，太宗嘉其诚信，悉原之。”

连死刑犯都服从其法令，可见唐太宗恩威并施所取得的成就。他总结自己成功经验有5条，如《资治通鉴》卷一九八所载：

自古帝王多疾胜己者，朕见人之善，若己有之，人之行能，不能兼备，朕常弃其所短，取其所长。人主往往进贤则欲真诸怀，退不肖则欲推诸壑，朕见贤则敬之，不肖者则怜之，贤不肖各得其所。人主多恶正直，阴诛显戮，无代无之，朕践阼以来，正直之士，比肩于朝，未尝黜责一人。自古皆贵中华，贱夷狄，朕独爱之如一，故其种落皆依朕如父母。此五者，朕所以成今日之功也。

我们对这5条综合考察，便会发现其实质只是一点：即如何对待人，可以说是唐太宗作为统治者的人生智慧。第一条是不要认为自己的能力可以取代其他人的能力，任何事业都需要群策群力，都要靠人的作用才能完成，因此，“见人之善，若己有之”。第二条是用人不可求全责备，扬长避短就可以人尽其才。第三条是要想用人就必须争取人心，使人得其所。作为统治者，对贤者要尊重，对本事不大的人，也要怜悯。人心归附，自然就会得到完成事业的基本力量。第四条是不得伤害人，人的感情是很脆弱的，一旦受了伤害，便很难恢复，因此必须十分谨慎地对待。第五条是平等待人，也包括平等对待少数民族。大唐帝国是一个多民族的统一国家，国君不仅是汉族人的家长，也是全体少数民族的家长。按照儒家学说，家长对家庭成员不仅有惩罚之权，而且有庇护的责任和义务，这就是“保民而王”。“保民”包括保护少数民族，所谓“爱之如一”。唐太宗认为自己一生的全部成功就在于比历代帝王都更懂得人的价值，更善于使用人的力量。一个国家只要能人尽其才，自然会繁荣昌盛。唐太宗不以个人伟大而吹嘘，相反以自己善于组织、调动、使用全体人才的力量而自豪，并以之作为自己的基本执政经验，实在是充满人生智慧的结论。他少年时代逢干戈四起的“乱世”，以骑射定天下，自然“不精学业”。但他认为“不能概览经史”是一个重要的缺憾，在执政以后，努力学习理论，李百药说他“终纔及日昃，命才学之士，赐以清闲，高谈典籍，杂以文咏，间以玄言，乙夜忘疲，中宵不寐”。刘洎说他“听朝之隙，引见群官，降以温颜，访以今古”。都说明生活实践与理论修养同为唐太宗人生智慧的源泉。他得以取得仁政与智慧的统一成就，并非偶然。

中国士人借用推崇唐太宗对中国的封建统治者产生了智慧的约束力，司马光主持修订《资治通鉴》时，突出了贞观君臣论治的内容，为唐太宗增添

《旧唐书》卷六八《张公瑾传》。

《新唐书》卷五六《刑法志》。

《册府元龟》卷五八《帝王部·勤政》。

《旧唐书》卷七二《李百药传》。

《旧唐书》卷七四《刘洎传》。

了许多光彩，并有意掩盖唐太宗杀兄逼父夺取皇位的“不道德”行迹，以维护这样一个光辉形象，促使封建统治者考虑“君明臣直”的道理，听取一点臣下的意见，使不断恶性膨胀的专制权力受一点道德上或观念上的限制。这也是士人们人生智慧的体现。

中国的历史在为群体的政治引导下前进，于是，为政治的人生便成为每一个人面对的人生课题，中国的人生智慧正是在这样一种文化氛围中不断充实与发展。

天理与人欲之间的选择

虽然中国士人树立起了诸如唐太宗这样的明君形象，但他们所面对的却总是一个又一个的暴君昏王。以儒学说教来规劝手握权柄的统治者，任何有才智的士人都感到力不从心。尤其北宋以降中国封建统治者无不把强化专制主义中央集权作为首要大事，在外轻内重的政治原则指导下，不可避免要出现内部各种矛盾加剧和外患长期不止的局面。儒学士人既然以人仕为其主要政治前途，于是对专制集权措施导致的各种弊病不能不产生革除要求。虽然他们盼要求本来与封建统治者的根本利益相一致，而且他们的所作所为，既不违背封建统治法令，也不违背封建伦理道德，但是他们既然要“为民请命”，便不可避免要与现行统治秩序发生一点冲突。这样一来，理学家声称必须维护的“天理”与体现士人理想人格的“人欲”便会出现矛盾，强迫士人作出选择。这种选择的过程，恰好成为士人们各自人生智慧的体现。

我们首先举出的例子是北宋时期的范仲淹，他出生时北宋政权建立不过29年，但已显露出因强化专制集权政治而导致的弊端，于是就在这一年（公元989年），王禹偁已提出了精简机构，节省开支，严格选拔官吏，禁止游惰以厚民力的改革主张。少年时代的范仲淹因为“二岁而孤”，家境贫寒，“食不给，至以糜粥继之”，但却“少有志操”，很早便接受了儒学的道德说教。他曾表达自己的志向说：“能及大小生民者，固为相为然。……在下而能及小大生民者，舍夫良医，则未之有也。”就是说或为宰相，或为良医，总之是要为生民造福。他公元1016年举进士及第，“每感激论天下事，奋不顾身”。早在公元1027年即“冒哀上书”说。

朝廷久无忧矣，天下久太平矣，兵久弗用矣，士曾未教矣，中外方奢侈矣，百姓反困穷矣。

朝廷无忧则苦言难入，天下久平则倚伏可畏，兵久弗用则武备不坚，士曾未教则贤才不充，中外奢侈则国用无度，百姓困穷则天下无恩。这独到的见解引起统治者的重视，于公元1028年任秘阁校理，官虽下大，却算是进入中央机构工作。由于公元1040年知延州时对付西夏侵扰较为得当，于公元1043年做了枢密副使，不久参知政事，具有宰相地位了。恰好宋仁宗问计，如何改变内外交困的局面？范仲淹乘机提出他那著名的《答手诏条陈十事》，并由此建议实行以整顿吏治为中心的“庆历十要”，即所谓“明黜陟，抑侥幸，精贡举，择官长，均公田，厚衣桑，修武备，推恩信，重命令，减谣役，’等一系列改革措施。

封建专制制度本是吏治腐败的根源，北宋时官僚队伍庞大，官吏一旦有了行政权力；无不车取私利。如梁适作宰相，让大商人郭秉在家给自己经商赚钱。王钦若知贡举，举子任懿向他行贿350两白银终于得中。这些官吏得钱容易。于是大肆挥霍，知州蒲宗孟每天宴饮杀猪、羊各10只，燃烛300，

《续资治通鉴长编》卷三〇。

《宋史》卷三三四《范仲淹传》。

《能改斋漫录》卷一三“文正公愿为良医”条。

《宋史》卷三三四《范仲淹传》。

《范文正公集》卷八《上执政书》。

《宋史》卷三三四《范仲淹传》。

有人劝减少些，他发怒说：“难道让我守黑屋挨饿吗？”宰相吕蒙正每天吃鸡舌汤，杀鸡太多，鸡毛堆成山。另一名宰相宋祁华灯醉饮，还说当年读书受苦便是为了今日做官享福。范仲淹整顿吏治，正是为了革除这些腐败现象，使北宋政权得以改变循资叙迁之法，削弱恩荫之滥，达到贤者在位、能者在政的目的。宋仁宗想范仲淹的主张对自己统治有利，于是“宜著令者，皆以诏书画一颁下”，史称“庆历新政”。不过范仲淹面对的是庞大的封建官僚集团，他所反对的实际是以行政权力为核心的封建专制传统体制，不能不遭受来自各方面的攻击。《宋史》卷三一四《范仲淹传》载：

初，仲淹以件吕夷简，放逐者数年，士大夫持二人曲直，交指为朋党。及陕西用兵，天予以仲淹士望所属，拔用之。及夷简罢，召还，倚以为治，中外想望其功业。而仲淹以天下为己任，裁减位倖滥，考覆官吏，日夜谋虑兴致太平。然更张无渐，规摹阔大，论者以为不可行。及按察使出，多所举劾，人心不悦。自任子之恩薄，磨勘之法密，侥幸者不便，于是谤毁稍行，而朋党之论浸闻上矣。

以范仲淹整顿吏治的改革措施而论，与封建皇权并无矛盾，于是得到了皇帝的支持。可是保守派官僚在不敢反对皇帝批准了的改革措施情况下，仍可以发出最厉害的暗箭，即指控范仲淹等人为“朋党”。宋仁宗并没有发现范仲淹有何不轨之举，但他无论如何不能让臣下成为串通一气的政治小集团，影响皇帝意志的绝对权威。于是，宋仁宗在无任何事实根据的情况下，将范仲淹、韩琦、富弼、杜衍等主持“新政”的人全部派到地方去做官，实际是赶出了中央，以防患于未然。这是封建皇帝所代表的封建统治秩序与范仲淹代表的“以天下为己任”的士人社会良心的一场较量，结果，自然是以“庆历新政”的失败而告终。

范仲淹在“庆历新政”前后的表现，可以说是在封建“天理”与儒学士人的“人欲”间的选择。他尽其所能“正纲纪，去疾苦，救生民”，然而得到的却是被怀疑为“朋党”的结论，作为一名儒学士人，该怎样面对这不公正的裁决呢？范仲淹不得不承认失败的现实，他虽然想辩解，却不敢得罪皇帝，只好说：

臣涉道尚浅，立身体孤。偶缘英主之知，获侧迩臣之列。进登二府，参预万几。议刑赏则不避上疑，革侥幸则多招众怨。心虽无愧，迹已难安。

改参大政，俾竭微才。革姑息之风，则谋身者切齿；尚循默之体，则爱国者寒心。退孤上恩，进敛群怨。诚难处于要路，复请于边鄙。他发现在封建专制政治体制面前，“爱国”与“谋身”已形成尖锐的矛盾，在这进退两难之际，他唯一所求便是问心无愧。在他改知邓州的第二年，逢宗谅请他作《岳阳楼记》，于是他将自己对“问心无愧”的理解，在这篇千古传颂的佳作中表达出来了。

嗟夫！予尝求古仁人之心，或异二者之为，何哉？不以物喜，不以己悲；居庙堂之高，则忧其民；处江湖之远，则忧其君。是进亦忧，退亦忧，然则何时而乐耶？其必曰：先天下之忧而忧，后天下之乐而乐乎。噫！微斯人，吾谁与归！

《宋史》卷三一四《范仲淹传》。

《范文正公集》卷一六《谢授知邠州表》。

《范文正公集》卷一七《邓州谢上表》。

这是儒学士人“士志于道”、“为民请命”理性原则的精神升华。范仲淹并不认为封建统治秩序是合理的，因此，即使居庙堂之高，也必须忧国忧民；他也不认为士人是卑微的，即使处江湖之远，也不应放弃“致君尧舜上，再使风土淳”的理想。历史现实与个人伦理构想是如此的水火不容，于是，范仲淹不敢正视这“天理”与“人欲”间的艰难选择，只好诉诸子“占仁人之心”。不过，士人们所推崇的古仁人之心是伟大的，正因为有对这种“心”的追求，才有了士人们生活的目标。这本是智者哲人对丑恶现实所制造的人生悲剧的抗议。但在封建专制现实的重压下，声音显得何等微弱。不过，我们正是通过这样一种哪怕是显得弱小的声音，才能发现在那令人窒息的沉闷时代，也还存在饱含民族智慧传统的理性之光，从而为一幕又一幕的人生悲剧，增添锲而不舍的顽强力量。

我们由此又可以想起紧随范仲淹进行改革的王安石。他出自于并非望族的临川王氏，因父亲早丧，“内外数十口，无田园以托一日之命”，为求得生存条件，不能不走祖辈所赖的科举仕途道路。公元1042年，22岁的王安石中进士，开始了他的仕宦生涯。他先做了18年地方官，一方面了解了民间疾苦，着手革除弊政的尝试，另一方面结识了李觏、刘敞等学者，儒学修养不断提高。如他《非礼之礼》一文中认为按照时代需要不断进行变革，本是“圣人”留下来的传统。

古之人以是为礼，而吾今必由之，是未必合于古之礼也；古之人以是为义，而吾今必由之，是未必合于古之义也。夫天下之事，其为变岂一乎哉？固有迹同而实异者矣。今之人譊譊然求合于其迹，而不知权时之变，是则所同者古人之迹，而所异者其实也。事同于古人之迹而异于其实，则其为天下之害莫大矣，此圣人所以贵乎权时之变者也。不过，王安石并不认为每一个人都有参与革除时弊的权力，他所向往的是“圣人”、“忠臣”政治，绝非大众政治。他说：“夫德之被于民及其极也，则能使民无知无欲，惟知耕而食，蚕而衣而不知其所以然。”他的世界观是以儒学士人的人生价值观为基础，于是对他和其他一些著名士人来说，“怎样做人”是比怎样做官与怎样行使政治职权更重要的事情。王安石一生推崇孟子，对孟子倡导的“为民请命”原则，温和批判办法，“舍生取义”选择，“得志，与民由之；不得志，独行其道”的态度，都充满了向往之情。当时的文坛领袖欧阳修将王安石看作是李白、韩愈的继承人，希望他能够有“翰林风月三千首，吏部文章二百年”的佳作，但王安石回答说，“他日若能窥孟子，终身何敢望韩公。”在王安石心目中，能得到一点孟子的人生真谛，才是自己人生的追求目标，如他后来写诗说：“沉魄浮魂不可招，遗篇一读望风标。何妨举世嫌迂阔，故有斯人慰寂寥。”王安石对孟子学说的推崇使他对一切重道轻身、为民请命的士人抱以深情，他在《社甫画像》诗中说：

吟哦当此时，不废朝廷忧。常愿天子圣，大臣各伊周。宁今吾庐独破受

《临川集》卷七四《上相府书》。

《临川集》卷六七。

《道德经集注》第八十章。

《欧阳文忠公文集》卷五七《赠王介甫》。

李壁《王荆公诗笺注》卷三三《奉酬永叔见赠》。

《王荆公诗笺注》卷四六《孟子》。

冻死，不忍四海赤子寒飕飕，伤屯悼屈止一身，嗟时之人我所羞。所以见公像，再拜涕泗流。推公之心古亦少，愿起公死从之游。

儒学十人推崇的以天下为己任的人生价值观，构成了王安石投身变法事业的思想基础，其实践过程，则是他的人生智慧的显示。

公元 1060 年，王安石写了著名的《上仁宗皇帝言事书》，公然申明自己力主变革的政治态度。公元 1063 年他因母丧在江宁讲学，“并群英之游”，形成“荆公新学”学派。到了宋神宗迫于积贫积弱的形势而力求变法图强时，王安石已成为众望所归的变法倡导人。这种从思想界、学术界、文化界酿造出来的影响是很大的，如司马光所说：“远近之士，识与不识，咸谓介甫不起则己，起则太平可立致，生民咸被其泽矣。”在这样一种舆论烘托下，王安石于公元 1069 年做了宰相，主持变法。

王安石所推行的变法措施，并不比范仲淹主持的“庆历新政”激烈，至少他回避了整顿吏治这一冒风险的问题，处处以富国强兵标宗。虽然变法对于积贫积弱的北宋政权确实起到了“民不加赋而国用饶”的作用。例如推行青苗法、免役法收到大批钱粮，推行农田水利法，兴修水利工程一万余处，推行市易法控制了物价，推行保甲法巩固了地方的统治秩序，推行将兵法、保马法加强了军队的战斗力，取得对西夏熙河之役的胜利等。但是，这些变法措施既然贯彻着王安石推崇的“去疾苦，抑兼并，便趣农为急”的倾向，必然要和封建专制体制制造的官僚集团发生矛盾，梁启超总结说：

荆公初收，裁冗费十之四，彼廷臣大半衣食于冗费者，其不利之久矣。而青苗之本意，凡以抑豪右之兼并，而廷臣者，又皆豪右，而其力足以行兼并者也。其不利之，亦固其所。当时之汹汹为难者，安保其不挟此心。

随着科举制度确立，中国的士人大批进入官僚阶层，他们首先要维护与自己关系最重的阶级利益，于是执政的司马光、韩琦、文彦博、富弼、吕公著等人，讲儒学的程颢、程颐等人，以文学名世的苏轼、苏辙等人，都站到了变法的对立面。这些士人自己也曾提出过变革的意见和要求，但他们有一个不得动摇官僚地主集团利益的原则，所以他们借用儒学士人的“士志于道”和“为民请命”教义来攻击王安石的变法措施。如司马光说：

今介甫为政，尽变更祖宗旧法，先者后之，上者下之，右者左之，成者毁之，弃者取之，矻矻焉穷日力，继之以夜而不得息。使上自朝廷，下及田野，内起京师，外周四海，士、吏、兵、农、工、商、僧、道，无一人得袭故而守常者，纷纷扰扰，莫安其居。再如文彦博与宋神宗之间的一次对话：

彦博又言：“祖宗法制具在，不须更张，以失人心。”

上曰：“更张法制，于士大夫诚多不悦，然于百姓何所不便？”

彦博曰：“为与士大夫治天下，非与百姓治天下也。”这里说得很清楚：

《王荆公诗笺注》卷一三。

陆佃《陶山集》卷一六《沈君墓表》。

《司马温公文集》卷十《与王介甫书》。

司马光《迓英奏对》。

《续资治通鉴长编》卷二二〇。

《饮冰室合集》文集之十。

《温国文正司马公文集》卷六〇《与王介甫第一书》。

《续资治通鉴长编》卷二二一。

士大夫代表封建国家治天下，并不代表百姓治天下，王安石的措施违背了士大夫即官僚集团的利益，就是违背了封建国家的利益。这时，力主改革与反对改革的双方都以儒学为信仰与行动根据，对儒学的解释成了一种政治上生死存亡的大事。王安石虽然有“天变不足惧，人言不足恤，祖宗之法不足守”的豪言壮语，却无法抗拒来自整个官僚集团发出的攻击。由于代表封建专制政体的宋神宗在通过变法收到一点实利后便开始动摇，说：“朕始谓可队利民，不意乃害民如此，出令不可不审。”王安石政治结局便只能是两度罢相，“称疾家居”。王安石用维护封建统治者利益的儒学来限制封建统治着的利益，这是他的人生悲剧之所在。他在《次呈氏女子》诗中说：“孙陵西曲岸乌纱，知汝凄凉正忆家，人世岂能无聚散，亦逢佳节且看花。”他除了这样自我精神解脱之外，什么事也做不了。儒学并不能指示士人在“天理”与“人欲”之间作出正确的选择，相反，只带来思想上的混乱和希望的失落。范仲淹、王安石等人在历史上留下的引人注目的足迹，其实是他们个人人生智慧的结晶。

《通鉴长编纪事本末》卷六八《青苗法上》。

《宋会要辑稿·食货四之二一》。

人格修养中的实用理性

面对封建专制体制的强大压力，中国士人无法在“天理”与“人欲”的艰难选择前作出正确判断，于是无一例外提倡个人的人格修养，实际是普遍地追求自我精神解脱时的心理平衡。这样一来，重视个人的人生体验，并作为一种普遍的思想认识而传播于士人之间，便成为指导士人人生实践的实用理性，这也是中国人生智慧产生的基础。

有关人生体验的思想认识被宋元以降的士人概括为“心”。张载说：“学贵心悟，守旧无功。”而且表示说：“愿学新心养新德。”泉熹也说，“盖人心至灵，有什么事不知，有什么事不晓，有什么道理不具在这里。”陆游诗说：“壮心未与年俱老，死去犹能作鬼雄。”又说：“天下可忧非一事，书生无地效孤忠。”都说明士人对这种与个人人生体验联系的“心”的重视。对这种“心”的解释，便也成为个人人生智慧的反映。

在强大的权势下维护个人的独立人格，这自然是一件极不容易的事情，我们可以从元代大艺术家赵孟頫的人生道路来论述这一命题。元朝的蒙古族统治者虽然有推行民族高压政策的一面，却也有笼络汉族士大夫的举动。元世祖早在开平即位前就设立幕府，将儒学士人如刘秉忠、赵壁、姚枢、许衡等纳入，认真听取了他们那些正己、修身、齐家、治国、平天下的建议。在建立了元朝以后，元世祖不顾部分守旧贵族的反对，力主“一切仪文制度，遵守汉法”从而扩大了封建统治基础，巩固了蒙古族人在中国内地的统治。元世祖笼络汉族士大夫的办法之一，是屡召曾为南宋控制他的江南士人入朝做官。赵孟頫是赵宋王朝宗室，又是有影响的文人，于是在公元1287年被召至大都（今北京），官至翰林承旨、荣禄大夫。

赵孟頫以赵宋皇室后裔身份仕元，引起不少维护华夷之辨观念的士人反感，如明代李东阳《麓堂诗话》说：

赵子昂书画绝出，诗律亦清丽。其《溪上》诗曰：“锦缆牙樯非昨梦，风笙龙管是谁家。”意亦伤甚。《岳武穆墓》曰：“南渡君臣轻社稷，中原父老望旌旗。”句虽佳，而意已涉秦越。至对元世祖曰：“住事已非那可说，且将忠赤报皇元。”则扫地尽矣。其画为人所题者有曰：“前代王孙今阁老，只画天闲八尺龙。”有曰：“两岸青山多少地，岂无十亩种瓜田。”至“江心正好看明月，却抱琵琶过别船”，则亦几乎骂矣。夫以宗室之亲，辱于夷狄之变，揆之常典，固已不同。而其才艺之美，又足以为讥訾之地，才恶足恃哉。

其实赵孟頫仕元，本是超过“天理”与“人欲”，以及“政治”与“人生”的艰难选择。在那民族矛盾尖锐时刻，如岳飞、文天祥那样的忠勇之人尚无法改变大厦将倾的危局，作为皇族出身的悠闲贵公子，哪里有承担扭转乾坤重任的可能。宋亡时赵孟頫不过是20余岁的年轻人，既无军事才干，又

《张载集·经学理窟·义理》。

《张载集·杂诗·芭蕉》。

《朱子语类》卷一四。

《书愤》。

《溪上作》。

《元史》卷一二五《高智耀传》。

无武装力量追随，他唯一正确的选择是隐遁山林，在与蒙古统治着不合作的情况下以终天年。他在《咏逸民十一首序》中说：“自古逸民多矣。意之所至，率然成咏。聊与同好，时而歌之耳。”他对庄周与陶渊明最为推崇，正说明他内心所作出的选择。偏偏元王朝不让他这样选择，元世祖需要用他的归顺来召唤更多的汉族士人为元王朝效忠，于是不断选召赵孟頫入朝。要么仕元，要么被杀，赵孟頫只好选择了苟且偷生的前者。赵孟頫想这样一来他再不是什么王孙了，只是一个受压抑的士人，于是在《自警》诗中对自己作了如此的评价：齿豁头童六十三，一生事事总堪怜。唯余笔研情犹在，留与人间作笑谈。

他已经知道自己生得可怜，活得无脸面，对政治前途更是毫无信心，于是只愿在文学艺术创作中保留一点自我。正因为赵孟頫认为自己真正的人生只在自己的艺术作品中，于是便有一种特殊的追求。他想逃避现实政治，他向往精神上的自由，对自然的皈依和对隐遁山林的怀念，构成了他的风格。徐复观评述说：“不因现实生活而埋没掉精神的向往，并加深精神上的向往，这种矛盾生活，常是一个伟大艺术家的宿命，也常更由此而凸显出艺大家的心灵。”这也就是说，赵孟頫实际是用他的艺术作品表示他的真心、从而表达他个人的人生体验。

赵孟頫的艺术作品至少包括诗、书、画三个方面的内容，诗是他苦闷彷徨心境的集中反映。他很少对元王朝统治者歌功颂德，对中国历史上抵抗异族入侵的士人充满向往之情。例如：

搔首风尘双短鬓，侧身天地一儒冠。中原人物思王猛，江左功名愧谢安。苜蓿秋高戎马健，江湖日短白鸥寒。金尊绿酒无钱共，安得愁中却暂欢。（《和姚子敬秋怀》）

鄂王墓上草离离，秋日荒凉石兽危。南渡君臣轻社稷，中原父老望旌旗。英雄已死嗟何及，天下中分遂不支。莫向西湖歌此曲，水光山色不胜悲。（《岳鄂王墓》）

当然，赵孟頫的向往，绝非与蒙古统治着的对抗，他只是强调对民族传统的认同。于尾，他诗中的悲凉意境仅渲染萧瑟气氛，并不给人以奋起抗争的力量。例如：

露下碧梧秋满天，砧声不断思绵绵。北床风俗犹存古，南渡衣冠不及前。首宿总肥宛腰马，琵琶曾泣汉蝉娟。人间俯仰成今古，何待他时始惘然。（《闻衣》）

东南都会帝王州，三月骞花非旧游，故国金人泣辞汉，当年玉马去朝周。湖山靡靡今犹在，江水悠悠只自流。千古兴亡尽如此，春风麦秀使人愁。（《钱塘怀古》）

既然与现实抗争已经毫无意义，而人又必须要生活下去，在这归隐不成，蒙古统治者猜疑，士人同胞责骂的情况下，赵孟頫除了寄情于山水，似乎再无其他乐趣。于是，他的诗作中充满了这样一种冷眼看一切的人生体验。无论用禅宗的“空”或者庄的“无”都不能概括他这种既想回避现实，又要为自己辩护，还要向他人表明自己实际是独立不倚的心境。这些外面看起来

《松雪斋文集》卷三。

《松雪斋文集》卷五。

《中国艺术精神》379页。

“冷”，骨子里又透着一点“热”的艺术作品，确实很难为人们所理解。赵孟頫的眼睛里其实一直淌着泪，他的心里，其实一直滴着血，不过，这一切他说不出来，只能用“淡雅”的字句，去曲折地诉说他的人生，这也算是一种人生智慧。例如：

春寒恻恻掩重门，金鸭香残火尚温。燕子不来花又落，一庭风雨自黄昏。
(《绝句》)

野店桃花红粉姿，陌头杨柳绿烟丝。不因送客东城去，过却春光总不知。
(《东城》)

楼下南来水，清冷百尺深。孤蒲终夜响，杨柳半峪阴。日月驱人世，江湖动客心。来歌舞宴，达晓看横参。(《鱼乐楼》)

萧萧残照晚当楼，寒叶疏云乱客愁。岁月蹉跎星北指，乾坤浩荡水东流。古来人物皆黄土，少日心情在一丘，独立无言风满袖，青山相对共悠悠。(《次韵信仲晚兴》)

赵孟頫的办法是不断地否定眼前的一切，既否定自己的高官厚禄，也否定自己的人生，直到否定他自己。他认为自己的诗作原来也与自己的人格不一致，所以只能发出这种“心”的呻吟。他承认这是一种传统精神的堕落，因为孔孟的“杀身成仁”、“舍生取义”，司马迁的激烈抗争，一下子变成了麻木下仁的苟且偷生。不过，他到底没有如程朱理学那样去希世取宠，宣称“存天理，灭人欲”等媚词，于是他的艺术作品代表他的人生，体现出相当大的文化价值。

赵孟頫的人生价值观指导他的画较他的诗更有影响。赵孟頫之前的南宋画坛，成就巨大，由于民族矛盾与朋党之争甚于北宋，绘画艺术成为士人们逃避现实的可贵空间。封建专制统治者也认为士人投身绘画比从事文学创作更保险，于是大力提倡，绍兴画院成了名家辈出的地方。南宋山水画是当时绘画的主体倾向，李唐、刘松年、马远、夏珪号称四大家，他们对江南这半壁江山十分珍惜，在绘画方面大作文章，其特点为一方面注重线条的宽度，以显得沉健有力，所谓有“斧劈”之势；另一方面在墨法上用水多，速度快，显得水墨淋漓，墨气袭人。此外在布局上注意虚实结合，近景突出而细致，远景则轻淡而广阔。不过，从总体画面上看，南宋山水画自然景物面大而人物极小，形成人心与宇宙之间的强烈反差，使人对能否认识自然，把握自然，产生极大的怀疑。为了贯彻程朱理学“物来顺应”的思想指导原则，南宋画院派画家均用同样的手法进行创作，渐渐成为一种“模式”。赵孟頫与南宋画院派画家有了不同的生存条件，他已经丢失了那些“残山剩水”，而且又是在仕元的失意状态下生活，于是便不再因袭南来回院遗风，以所谓“师古”的笔法，打破了李、刘、马、夏山水画的一统局面。赵孟頫说：

作画贵有古意，若无古意虽工无益。今人但知用笔纤细，傅色浓艳，便自为能手，殊不知古意既亏，百病横生，岂可观也。吾所作画，似乎倚率，然识者知其近古，故以为佳。此可为知者道，不为不知者说也。

很明显，他的“复古”不是真去因循守旧，而是“刻意学唐人，殆欲尽去宋人笔墨”。赵孟頫将南宋回院派画家对现实的恐惧转化为对历史的理解，形成与诗作有别的情感移借。他说：“久知图画非儿戏，到处云山是我

师。”说明他学的是唐人置身画外的宏观方法，将个人与山水融为一体，明代董其昌因为憎恶赵孟頫仕元，不承认赵孟頫为“元四大家”之一，不过，他仍在《题赵氏画鹊华秋色图》中说：“吴兴此图，兼右丞北苑二家画。有唐人之致，去其纤。有北宋之雄，去其旷。”可知赵孟頫的“复古”实际也是一种在传统基础上的创造。他目前遗存的作品如《重江叠嶂图》（在台湾）、《双松平远图》（在美国），较少用宋代的渲染手法，而较多乾笔勾皴。他的《秋郊饮马图》工整、富丽，他的《秀石疏林图》、《古木竹石图》富于自然天性。赵孟頫总结自己绘画达到超迈前人成就的原因时说：“欲使清风传万古，须如明月印千江。”这是一种“吾心即是宇宙”的观念。他自以为心如皎洁的明月，可以与客观世界相融，他不敢对抗客观现实，却可以将自己的主观重新展向自然，在自己的主观世界与面临的客观世界之间，制造这样一种平衡、和谐的境界。徐复观评述说：“他是以‘清远’代替了南宋末期的‘幽玄’，重辟艺术的新生命。元代绘画所以能得到很高的发展，实在是立足于此一主客均衡之上。”这种主客均衡，虽然是赵孟頫等士人在迫不得已时采取的自我心理平衡的手段，却也显示出他们在非人的境遇中追求合乎人性地成长的人生智慧。赵孟頫被逐出了与自己的群体密切联系的政治，却赢得了可以寄身心性命于其间的艺术，政治上失败的遗憾终于由艺术上的成功来补偿。这是一种在悲剧气氛中进行人格修养的实用理性，赵孟頫等士人正是在这样一种实用理性指导下找到了自己的人生。

赵孟頫的实用理性是以“复古”为旗号，他所复的“古”，实际是唐诗中那种“千山鸟飞绝，万径人踪灭；孤舟蓑笠翁，独钓寒江雪”的意境。在这首诗所描绘的画面上，宇宙广阔无边，个人不但渺小，而且命垂一线。不过，正因为有这样一位蓑笠翁，有这样一根钓鱼线，才使宇宙间有了一点生气，给了人一点希望。这样的人当然不会去与自然抗争，不过，他可以用自己的心去理解自然，从而在行动上也能顺应自然。这便是赵孟頫领悟的“清”的心灵所追求的“高风雅韵”，他的绘画并非为了表现现实，但却不能不反映出他的人生与人生智慧。明清以降，封建专制政治不断强化，士人的恐惧与退缩也日益明显，于是赵孟頫的画风得到士人们的欣赏。他的人生价值观通过艺术创作而在很大程度上获得了实现，为此他首创在画上为构图而题诗写字，说：“石如飞白木如籀，写竹还应八法通；若也言人能会此，须知书画本来同。”他的书法，不求唐人的刚劲有力，也不求宋人的秀娟工整，而是自创一种圆熟飘逸的风格。由于他在绘画过程中领悟到绘画之美不仅在于描绘了肖然，也在于描画自然的线条和色彩。于是，笔墨可以具有相对独立的美，可以在字体的间架结构形式中，传达人的主体性“情结”。赵孟頫说诗、书、画一家，其实是说无论是诗、是书、是画，都是一种形式，就其本质而言，只有一个，即作家个人的人生体验，即他欲诉无言的“心”。

“心”作为中国古代士人在封建专制重压之下人生体验和理想追求的结果，一直使士人们为之而辗转反侧，甚至困惑不解。对“心”的探讨，成为士人们人生智慧的总结。明代封建专制集权政治达到中国历史上的高峰。诸

《松雪斋文集》卷五《题苍林叠嶂图》。

《松雪斋文集》卷五《赠彭师立》。

《中国艺术精神》383页。

《松雪斋文集》卷五《论书》。

如宦官弄权，八股取士，厂卫特务，《大明律》、《大浩》规定的严酷刑法，以及文字狱不时发生，使得士人们感到空前的压抑。于是，心学的集大成者王守仁产生于危机四伏的明中叶。

王守仁公元 1472 年生于官僚士大夫家庭，父亲王华曾为科举考试的状元，官至南京吏部尚书，王守仁从幼年起便决心步其父后尘，通过科举仕途，出人头地。他从小“读书学圣贤”。并对朱熹“格物穷理”的理论深信不疑，干脆在官署一丛竹子前冥思苦想。7 昼夜过去了，什么道理都没有得到，人却为之病倒。他开始怀疑了，一竹之理尚不能格，何谈天下之物？精力又放在争取科举的词章之学上。公元 1499 年，王守仁“登弘治十二年进士……寻授刑部主事”。不过他一度“引疾归”，躲到阳明洞里去参禅修道，重新探讨儒学。自公元 1506 年开始，即聚徒讲学，倡言“身心之学”。不想当时宦官刘瑾专权，激起朝官不满。南京科道官戴铣、薄彦徽等连本上奏，要求惩治刘瑾，被明朝廷所捕禁。王守仁“抗章救”，惹怒了刘瑾，被“廷杖四十，滴贵州龙场驿丞”。王守仁从一路青云的世家子弟变成一个荒域流徙，“尤场万山丛薄，苗、僚杂居”，在这样艰苦的环境中，王守仁公务之余，“日夜端居澄默，以求静一”。他反复考虑的是：“圣人处此，更有何道？”终于有一天大彻大悟：“忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉乡跃，从者皆惊；始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。乃以默记五经之言证之。莫不吻合；因著五经亿说。”这便是王守仁心学体系形成的标志。

王守仁直到刘瑾倒台后才获得政治转机，他首先被任命为庐陵知县，曾经“察各乡贫富奸良之实而低昂之”，又“开导人心”，“立保甲以弥盗”。因有政绩，“擢南京太仆少卿，就迁鸿胪卿。”。由于明代程朱理学已是钦定儒生必修课程，王守仁写了《朱子晚年定论》，以示自己的正宗儒学士人身份。但他对朱熹的学说并不赞同，提出：“存天理，去人欲，为省察克治实功”。由于他有务实的理论与才干，公元 1517 年，被兵部尚书王琼保举任南赣、汀、漳等地巡抚。他届时改革兵制：“二十五人为伍，伍有小甲；二伍为队，队有总甲；四队为哨，哨有长，协哨二佐之；二哨为营，营有官，参谋二佐之；三营为阵，阵有偏将；二阵为军，军有副将。皆临事委，不命于朝；副将以下，得递相罚治。”从而加强了军队的作战能力。他又推行十家牌法，对民众严密控制，选民兵，以建立地主武装，终于镇压了这一地区的农民起义。在其实实施武力过程中，又悟出“破山中贼易，破心中贼难”的道理，为明朝统治着看重，升任都察院右副都御史。公元 1519 年，明朝统治集团内江，宁王朱宸濠在南昌造反，对抗明中央王朝。王守仁从福建“急趋吉安”，“传檄暴宸濠罪，俾守令各率吏士勤王”。依靠这“攻心为上”

《王文成公全书》卷三四《年谱》。

《明史》卷一九五《王守仁传》。

《明史》卷一九五《王守仁传》。

《王文成公全书》卷三四《年谱》。

《王文成公全书》卷三四《年谱》。

《明史》卷一九五《王守仁传》。

《明史》卷一九五《王守仁传》。

《王文成公全书·与杨仕德、薛尚诚书》。

的战略战术，王守仁终于生擒朱宸濠。只是王守仁曾上书明武宗：“凯觐者非特一宁王，请黜奸谏以回天下豪杰心”，引起朝臣们的反感，认为王守仁管中央的事音得太多了，”竟为蜚语，谓守仁先与通谋，虑事不成，乃起兵”，王守仁一下子落到被猜忌的地步。公元1521年明世宗上台后，将王守仁明升暗降，做毫无实权的南京兵部尚书，准便道回绍兴家乡省亲，实际是6年不予召用。王守仁发现自己的忧国忧民之心反而是一个对自己的祸害，而且他的政治处境其实是险恶的，于是干脆离开朝政，在稽山书院、龙泉寺中天阁聚徒讲学。他对儒学的研究在此时获得提高，终于完成其“心学”体系。公元1528年，广西少数民族起义，明王朝统治者在手忙脚乱时，又想起了王守仁，于是又派王守仁前去镇压。王守仁以“宽宥”之术与突然袭击相结合，迅速取得成功。但他本人在归途中病死，未能得到统治者的奖赏。

王守仁一生为统治着效劳，仍然是得势而不得志，并不断受到攻击，如桂萼在皇帝面前说他的坏话：

守仁事不师古，言不称师。欲立异以为高，刚非朱熹格物致知之论；知众论之不予，则为朱熹晚年定论之书。号召门徒，互相倡和。才美者乐其任意，庸鄙者借其虚声。传习转讹，背谬弥甚。……宜免追夺伯爵以章大信，禁邪说以正人心。为躲避这种不断产生的倾轧祸事，王守仁将他的主要精力仍然投入他的著作中，于是，他的“心学”成为他个人生活体验与理想追求的最后结果。

王守仁的核心理论是“心外无物”，甚至将客观事物也视为人意念活动的产物。如《传习录下》载：

先生游南镇，一友指岩中花树问曰：“天下无心外之物，如此花树在深山中自开自落，于我心亦何相关？”先生曰：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。”这本来是一种招不依人意志为转移的客观之物变成以人的感觉为转移的“为我之物”的诡辩办法，不过，王守仁的“心外无物”并非心之外什么部没有，而是强调他所设想的那个先天具有的“良知”才是创造万物的本源。这个“吾心之良知”是一个人生存价值的基础，一切人生体验，归根到底，都是“心”的内向化与外向化的结果。王守仁说，

若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。致吾心之良知天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。

这就是说外化的“大理”将化为内在的“良知”，又可由内在的“良知”去扩充为事事物物之理。由于“良知不滞于见闻，而亦不杂于见闻”，所以每一个人都应该多闻多识，“多闻择其善者而从之，多见而识之，即云‘择’，又云‘识’，其良知亦未尝不行于其间。”在这个择善而从的过程中，“思是良知之发用”，可见王守仁推崇的是个人的独立思考，他的“良知之外，别无知矣”，原来是他显示其人生智慧的途径。他说：

尔那一点良知，是尔自家底准则，尔意念着，他是便知是，非便知非，

《明史》卷一九五《王守仁传》。

《明史》卷一九五《王守仁传》。

《王文成公全书·传习录中·答顾东桥书》。

《王文成公全书·传习录中·答欧阳崇一》。

《王文成公全书·传习录下》。

更瞒他一些不得。尔只不要欺他，实实落落依着他做去，善便存，恶便去，他这里何等稳当快乐。此便是格物的真诀，致知的实功。若不靠着这些真机，如何丢格物？在这里，“良知”是人认识与实践正确与否的检验标准，是人以“心”对自己一切行为的自我约束。王守仁说：“良知只是个是非之心，是非只是个好恶，只好恶，就尽了是非；只是非，就尽了万事万变。”这种自我约束一旦形成个人行为的是非标准，自然就体现出在当时那种封建专制体制下的人生智慧。王守仁首先表明不与封建统治秩序有任何抵触，他教育弟子说：

盖良知只是一个天理自然明觉发见处，只是一个真诚恻怛，便是他本体。故致此良知之真诚恻怛以事亲，便是孝；致此良知之真诚恻怛以从兄，便是弟；致此良知之真诚恻怛以事君，便是忠。只是一个良知，一个真诚恻怛。

由于“良知”是以服从封建统治秩序为原则的，所以王守仁所提倡的“独立思考”，也不过是以“想不通也要想通”的办法去自觉维护封建专制统治。不过，他这种从“心”里寻找与封建专制统治秩序一致性的办法，又是对以朱熹为代表的维护封建专制统治的理学的极大破坏。因为他对“心”与“理”对立的批驳，实际是将士人独立思考的理性原则与封建专制统治制度之间划出了一条界限。所谓“心即理”，即不认为封建专制统治与封建统治者所欲为等同于“天理”，“天理”实际是在“致良知”的士人“心”中。他说：

晦庵谓：“人之所以为学者，心与理而已”……未免已启学者心理为二之弊，此后世所以有专求本心，遂遗物理之患，正由不知心即理耳。……心一而已，以其全体恻怛而言谓之仁，以其得宜而言谓之义，以其条理而言谓之理。不可外心以求仁，不可外心以求义，独可外心以求理乎？外心以求理，比知行之所以二也，求理于吾心，此圣门知行合一之教。

正因为士人的“良知”才是“天理”，因此在面对违背封建统治根本利益的一些具体问题上，例如损公肥私，贪赃在法，竭泽而渔激化阶级矛盾等，士人可以凭借自己的“良知”来“为民请命”，进行温和批判式的抗争。

虽然“良知”或“良心”在很大程度上都是一种道德意识，但是它们既然成为士人所追求与维护的目标，便也可以成为一种与人生价值相联系的生活准则，于是和一味媚上压下的封建统治手段多少保持了一点距离。所以王守仁的“心学”曾被程朱理学的维护者斥之为“伪学”、“异端”，他本人也被指责为“病狂丧心之人”。但是，王守仁实际是在封建专制集权政治强化的时代为士人人仕找到了一条自我心理平衡的道路，人们以对得起“良心”来安慰自己，于是在充满丑恶的封建专制重压下，获得生存的希望。王守仁的“心学”在明中期以后逐渐得到士人们的承认，而且影响了一批以维护“良知”而批判封建专制政治的进步思想家。从这个意义上说，“心学”作为中国封建专制重压下士人反躬自思时的实用理性原则，正是具有普遍意义的人生智慧的反映。

《王文成公全书，传习录中·答聂文蔚》。

《王文成公全书·传习录中·答顾东桥书》。

温和批判及其“度”

在与封建统治者长期共处的过程中，凭智力而入仕的士人渐渐懂得了如何把握自己的人生。一方面要生存下去，而且是不依赖统治者的赏赐，全凭自己在经济生活中独立自足，如清初陈确所说：

学问之道，无他奇异，有国者守其国，有家者守其家，士守其身，如是而已。所谓身，非一身也。凡父母兄弟妻子之事，皆身以内事，仰事俯育，决不可责之他人，则勤俭治生活是学人本事。……天下岂有白丁圣贤、败子圣贤哉？岂有学为圣贤之人而父母妻子弗能养，而待养于人才哉？另一方面也要体现普遍推崇的“道”，以个人的认识去影响所依附的统治者，这就是对统治者的作为，保持谨慎的温和批判态度。

所谓“温和批判”，是自孔夫子便使用的处世办法，即对封建专制尽管不满意，却也不说要推翻封建专制统治。孔子和孟子到处批评国君，其实不是要取而代之，他们只是批评国君的不足之处，以“保民而王”的标准，去劝戒统治者勤政、爱民、纳谏、尚贤，争取做有道的明君。而不要做无道的昏君。这种作法实际是维护统治着的根本利益。而且没有任何威胁统治者固有地位的企图，于是得以为统治者所容忍。不过，这种温和批判又有一定的“度”，唐太宗一类明君度大，批评话可以说多一点，秦始皇一类暴君度小，批评话几乎不敢说。如何把握这样一个“度”，便成了人生智慧中的基本环节。

在大度的统治者手下取得成功的范例首推唐代的魏征，在中国封建专制政治横行的历史长河中出现这样一位刚正不阿，坚持道尊于势，又在很大程度上实现了自己政治主张的士人，不能不说是一个奇迹。魏征中年时参加反隋起义，随李密归唐，以招降李勋等瓦岗军旧部得到李建成信任，为巩固李建成的太子地位出谋划策。李建成集团被李世民剪灭，魏征成为唐太宗的阶下囚。唐太宗当面质问：“汝离间我兄弟，伺也？”想把这场兄弟自相残杀的责任推到魏征身上。不想魏征在政治较量中已发现唐太宗是有才干的政治家，他可以在战场上收降如尉迟敬德这样的战将，便也可以在政治斗争中从对手那里争取人才。这时，能够救自己的不是哀求申辩，唯一可恃的是自己的才干和能力。于是，在“众皆为之危惧”的情况下，“慷慨自若”，从容回答：“皇太子若从臣言，必无今日之祸。”这是一种对自己能力的自我评价，使急于稳定政局的唐太宗立刻感到这一人才难得，于是“改容礼之，引为詹事主簿”。詹事主簿是从七品小官，本职为“掌印检，勾稽府事”，唐太宗想试探魏征的能力，便派魏征以如此小官身份“宣慰山东”。魏征在山东见地方官正搜捕原李建成集团官吏，下令全部释放，使原来与李建成有瓜葛的山东豪杰人心稳定，依附朝廷，唐太宗由此了解了魏征，让他做谏议大夫，“上历精求治，数引魏征入卧内，访以得失；征知无不言，上皆欣然嘉纳。”魏征从此取得与唐太宗长期共事的资格，官至特进、太子太师、门下侍中，并且进封郑国公。

魏征得以长期侍奉唐太宗，首先在于他对治国有系统的见解。早在唐太

《贞观政要》卷二《任贤》。

《资治通鉴》一九一。

《资治通鉴》卷一九二。

宗刚刚巩固帝位的公元 626 年 10 月，求治心切，发出“今大乱之后，其难治乎”的感叹时，魏征便独持远见，认为“乱后易教，犹饥人易食也”，所以“若圣哲施化，上下同心，人应如响，不疾而速，期月而可，信不为过，三年成功，犹谓其晚”。封德彝等人反对魏征的意见，援引史实，主张严刑重典，还说：“魏征书生，不识时务，若信其虚论，必败乱国家。”魏征针锋相对，驳斥说：“若言人渐浇讹，不及纯朴，至今应悉为鬼魅，宁可复得而教化耶？”唐太宗采纳了魏征的建议，提出了“安人理国”的四项措施，一是“去奢省费”；二是“轻谣薄赋”；三是“选用廉吏”；四是“使民衣食有余”。唐太宗将这些措施总结为他的“为君之道”，说：“为君之道，必须先存百姓”，魏征由此成为唐太宗君道思想主要参与者之一。

魏征知道他不是与唐太宗共定天下的开国功臣，所以他的价值仅在于不断进谏。在争论“创业”与“守业”哪一项更难时，他坚持“守业”更难，要求唐太宗居安思危，不断推进自己的事业，这就需要不断地以批评建议来达到目的，也就很容易遭受陷害与打击。魏征参与朝政不久，便有人告密，说他“私其亲戚”。御史大夫温彦博查之无据，但仍说：“心虽无私，亦有可责。”魏征为此见唐太宗说：“臣幸得奉事陛下，愿使臣为良臣，勿为忠臣。”唐太宗问：“忠良有异乎？”魏征辩道，“稷契、皋陶，君臣协心，俱享尊荣，所谓良臣。龙逢、比干，面折廷争，身诛国亡，所谓忠臣”。魏征在这里巧妙地向唐太宗解释了温和批判的要旨，是为了国家的治乱兴衰，唐太宗于是对魏征的批评意见，采取了尊重的态度。公元 626 年 12 月，唐太宗要扩充军队，征发不满 18 岁的“中男”，魏征认为这样会失信于民，表示反对，唐太宗接受了魏征的意见，罢点中男之兵，并赐魏征金瓮一尊。公元 627 年，岭南地方官报告少数民族酋长冯盎造反，唐太宗欲调兵镇压，魏征说：“中国初定，岭南瘴病险远，不可以宿大兵。且盎反状未成，未宜动众。”唐太宗依计派人“持节慰谕之”，冯盎表示臣服，唐太宗高兴他说：“魏征令我发一介之使，而岭表遂安，胜十万之师，不可不赏。”魏征通过一系列进谏，使唐太宗避免许多失误，他对魏征说：“卿所谏前后二百余事，皆称朕意，非卿忠诚奉国，何能若是？”魏征则告诉唐太宗说所谓进谏，其实是要国君自觉限制欲望，只要百姓不受苦，国家便会稳定与发展。他说：

古者圣哲之主，皆亦近取诸身，故能远体诸物。昔楚聘詹何，问其治国之要，詹何对以修身之术。楚王又问治国何如？詹何曰：“未闻身治而国乱者。”陛下所明；实何古义。

当然国君并不知怎样限制欲望，这就需要臣下来提醒。《贞观政要》卷一《君道》载有魏征与唐太宗之间一次著名对话：

《新店书》卷九七《魏征传》。

《魏郑公谏录》卷三。

《贞观政要》卷一《政体》。

《资治通鉴》卷一九二。

《贞观政要》卷一《政体》。

《贞观政要》卷一《政体》。

《资治通鉴》卷一九二。

《贞观政要》卷二《任贤》。

《贞观政要》卷一《君道》。

贞观二年，太宗问魏征曰：“何谓为明君、暗君？”征曰：“君之所以明者，兼听也；其所以暗者，偏信也。《诗》云：‘先民有言、询于刳菑。’昔唐、虞之理，辟四门，明四目，达四聪。是以圣无不照，故共、鯀之徒，不能塞也，靖言庸回，不能惑也。秦二世则隐藏其身，捐隔疎贱而偏信赵高，及天下溃叛，不得闻也。梁武帝偏信朱异，而侯景举兵向阙，竟不得知也。隋炀帝偏信虞世基，而诸贼攻城剽邑，亦不得知也。是故人君兼听纳下，则贵臣不得壅蔽，而下情必得上通也。”魏征要求唐太宗“兼听纳下”，就是要听取臣下的进谏。不过，以中国封建专制体制而言，皇帝的权威是不可动摇的，让皇帝听臣下的意见，自然是对正在无限膨胀的君权的一种限制，于是魏征与唐太宗之间也不断发生矛盾冲突。虽然唐太宗一再说：“人言天子至尊，无所畏惮。朕则不然。上畏皇天之监临，下惮群臣之瞻仰，兢兢业业，犹恐不合天意，未副人望”。但是，仍有一切统治者都有的爱听恭维话，不爱听批评话的通病。魏征为此曾批评唐太宗“不悦人谏，虽勉听受，而终有难色”，便是证明。贞观六年（公元632年）唐太宗一次与魏征面争罢朝后气冲冲他说：“会须杀此田舍翁。”幸赖长孙皇后一旁劝解说：“妾闻主明臣直，今魏征直，由陛下之明故也。”这才使魏征免除了一场杀身之祸。魏征对封建专制君权的限制在中国历史上确实少见，如《资治通鉴》卷一九三载。

（魏）征状貌不逾中人，而有胆略，善回人主意，每犯颜苦谏；或逢上怒甚，征神色不移，上亦为霁威。尝谒告上冢，还，言于上曰：“人言陛下欲幸南山，外皆严装已毕，而竟不行，何也？”上笑曰：“初实有此心，畏卿嗔，故中辍耳。”上尝得佳鹞，自臂之，望见征来，匿怀中；征奏事固久不已，鹞竟死怀中。

封建皇权处于魏征这样的直臣监督下，多少会减少一点为所欲为的淫威。贞观之治称政治清明，首先在于士人的“温和批判”发生了效用。唐太宗曾说：“魏征、王珪昔在东宫，尽心所事，当时诚亦可恶。我能拔擢用之，以至今日，足为无愧吉人。然征每谏我不从，发言则即不应，何也？”魏征解释说：“臣以事有不可，所以陈论，若不从则应，便恐此事即行。”唐太宗问：“但当时且应，更别陈论，岂不得耶？”魏征回答说，“昔舜诫群臣：‘尔无面从，退有后言。’着臣面从陛下方始谏，此即‘退有后言’，岂是稷、契事尧、舜之意那？”正因为魏征处处以设想唐太宗为尧舜明君为前提，使得唐太宗不得不以明君方式对待魏征的批评，他大笑说：“人言魏征举动疏慢，我但觉妩媚，适为此耳。”魏征以“致君尧舜上，再使风土淳”的办法取得了成功，其根本原因在于唐太宗有成为尧舜明君的宏愿，于是温和批判的“度”相对为大，魏征对症下药，得以实现自己的政治目标。

在中国历史上，并不容易碰上唐太宗这样的大度明君。尤其宋元以降，专制集权日益强化，在明清时期达到了高峰，温和批判的“良知”，面对一个又一个暴君昏王，不能不与魏征的办法告别。不过，指导士人人生的“道”仍然会显示其独特的作用，面对各种贪读腐败、竭泽而渔的现象，温和批判

《资治通鉴》卷一九三。

《魏郑公谏录》卷一。

《贤治通鉴》卷一九四。

《旧唐书》卷七一《魏征传》。

的“良知”终于要引导出颇具中国文化色彩的“清官”现象。就维护与代表封建专制统治而言，清官与赃官并无本质区别，但就儒学士人所追求的“修身正己齐家治国平天下”理想与民不聊生的现实而言，清官的“养鸡生蛋”主张确实比赃官的“杀鸡取卵”措施更符合封建统治者长治久安的根本利益。由于清官的主要活动不是针对皇帝本人的政策言行，这样，一切温和批判的“良知”只在具体的行政实践中体现，因此即使在宽容度极小的君主面前，仍然可以被容忍并长期存在。

作为清官的典型形象之一是明代中后期的海瑞。他赶上了明代执政时间最长又最为昏庸的嘉靖、万历两个皇帝，命运之不济可想而知，但仍以其特殊的作为，实现了一个“清官”的典型人生价值。海瑞4岁丧父，实际由母亲教育，37岁时乡试中举，但会试不中，仅得南平教谕这样的小官职。不过，他以儒学为自己的行动准则，参加乡试时就表现出为民请命的胆识，“人都，即伏阙上《平黎策》，欲开道置县，以靖乡土。”当了教谕后，“御台诣学宫，属吏咸伏谒，瑞独长揖，曰，‘台谒当以属礼，此堂，师长教士地，不当屈。’”显然，他对“士志于道”是深信不疑的，于是可以不惧权贵，维护“道尊于势”的原则。海瑞独抗强权的事迹很多，他任淳安知县时，总督胡宗宪之子经过该县，嫌驿站招待得不好，欺辱驿吏；海瑞罚胡公子“驼金数千，纳之库”。还说：“囊胡公按部，令所过毋供张。今其行装盛，必非胡公子。”胡宗宪只好自认倒霉。总理八省盐政的巡盐御史鄢懋卿经过淳安，海瑞知他好收贿赂，奢侈无度，故意“供具甚薄，抗言邑小不足客车马”，这位贪官只好“敛威去”。这些“以道抗权”的事例使海瑞渐有名声，因为他并非与最高统治者发生矛盾，因此他的行为不但被容忍，而且被提倡，并被提升到中央任户部主事。海瑞并不知道他所侍奉的嘉靖皇帝实际是一个根本不值得与之进言的昏君，他以为可以凭自己的忠诚，扭转皇帝迷信道教，“不视朝，深居西苑”的颓势。公元1564年，海瑞“市一棺，与妻子诀”，然后上其著名的《治安疏》，批评皇帝“竭民脂膏，滥兴土木，二十余年不视朝，法纪弛矣。数年推广事例，名器滥矣。……一意修真，是陛下之心惑；过去苛断，是陛下之情偏”，而且引用民谣：“嘉靖者，言家家皆净而无财用也。”这样激烈的言辞，自然要触犯皇帝，明世宗“得疏大怒”，恨不得立即治海瑞之罪。但海瑞冒死上疏，为的是封建统治者的根本利益，这种温和批判式的“为民请命”，不但不是对封建专制体制的破坏，相反是对封建专制体制的维护。明世宗听说海瑞上疏前已作必死准备，为了“待罪于朝”，不但买好了棺材，而且连“僮仆亦奔散无留者”，于是又怦然心动，曾将海瑞之疏“复取读之，日再三，为感动太息，留中者数月”。不过，作为一国之主的皇帝绝不肯丢面子，明世宗不同于唐太宗，他不能同意让一个小小的户部主事来“泪詈”，终于仍将海瑞下狱，“究主使者”。两个月后明世宗死了，明穆宗上台执政，将海瑞释放。海瑞却深感明世宗不杀之恩，听说明世宗死了，“大恸，尽呕出所饮食，陨绝于地，终夜哭不绝声”。他这样做也是表示自己对明朝统治者的忠诚，于是在“骂皇帝”之后，仍为统治者所重用，这其实是海瑞人生智慧的体现。

海瑞在明代封建专制集权高度强化，特务政治极为恐怖的情况下敢于对皇帝犯颜直谏，于是更能够以道自任，抑制兼并，与权贵抗争。公元1567

年，海瑞“以右金都御史巡抚应天十府”，他“锐意兴革，请浚吴淞、白茆，通流入海，民赖其利。素疾大户兼并，力摧豪强，抚穷弱。贫民田入于富室者，卒夺还之”。甚至担任过内阁首辅大学士的徐阶也被勒令“退田”。这样一来，海瑞没有得罪皇帝，却得罪了依靠封建专制体制享福的封建官僚权贵们，他们一齐在皇帝面前攻击海瑞是“鱼肉搢绅，沽名乱政”，使得海瑞终于被革职，闲居十几年，直到公元1585年以72岁高龄被万历皇帝重新起用，两年后病逝。海瑞在就任知县、巡抚等地方官期间，处理各种诉讼案件能够依法而断，不徇私情。他又注意兴修水利，以利于发展生产。尤其自奉节俭，穿布袍，吃粟米，为母亲祝寿，不过买肉二斤。他为官一生，两袖清风，死后柜中仅俸银十余两，旧袍数件，丧葬费用也靠亲友筹济，当时“金都御史王用汲入视，葛帔敝屣，有寒士所不堪者，因位下……丧出江上，白衣冠送者夹岸，酹而哭者百里不绝”。海瑞用他个人的身体力行，达到了儒学士人“知行合一”的境界。史书对他的赞美，正是儒学士人以海瑞作为一种榜样，显示其得志兼济天下，与民由之，不得志，独行其道的人生价值。

海瑞一类清官被提倡，本是腐败之风严重的反映。统治者需要有海瑞一类清官来显示其统治的合理性。因为海瑞所把握的“度”很明显，是只反贪官，不反皇帝，他的温和批判，实际是指向贪官的，于是，对于封建统治政权利多弊少。封建皇帝固然在面子上要受一点损失，不过，相较海瑞等清官所作出的贡献，对于统治者来说还是值得的。为此，这种温和批判的“度”在统治者与被统治者之间，实际有了某种程度的共识。至于儒学士人推崇海瑞，原是为了自己能够做官，真正做了官能够学海瑞“知行合一”者是很少的。不过，海瑞的温和批判精神毕竟对封建官吏是一种伦理道德上的约束，许多其实是贪官污吏者却想为自己弄一个“为官清正”的名声，于是在贪暴中或多或少有些收敛，于是海瑞的人生智慧，又有相当的文化传统价值。温和批判，出现了广阔的使用空间。

乐感文化

为政治的人生使得在现实中生活的中国人不断感受到强大的压力，“古来才命两相妨”，甚至成为人们面对人生悲剧时经常用来做自我辩护的依据。不过，中国人并非总是“进亦忧，退亦忧”，即使是醉卧沙场，也不曾忘记“葡萄美酒夜光杯”。于是，在中国人面前，总有那么一种希望在闪光，引导一代又一代人坚持不懈地追求。一种乐观向上的积极进取精神，不断充实着中国人的人生道路，就文化的价值判断而言，这是乐感文化因素在显示其作用。

乐感文化使中国人艺术地对待人生，早在中华文明的成型时代已有体现。《周礼·春官宗伯》载：

大司乐掌成均之法，以治建国之学政，而合国之子弟焉。凡有道者有德者使教焉；死则以为乐祖，祭于瞽宗。以乐德教国子中和讯庸孝友。以乐语教国子兴道讽谕言语。以乐舞教国子舞云门、大卷、大咸、大磬、大夏、大濩、大武……尽管《周礼》成书是在战国中期，不过，其中反映的却是周初的文化风貌，以“乐”为教育中心，确定了中国的文化传统。孔子悦：“兴于诗，立于礼，成于乐”，正是对中国文化传统的总结。

作为儒学创始人的孔子，其实与“乐”有不解之缘，早在做高昭子家臣时就“与齐太师语乐，学之，三月不知肉味，齐人称之”。后来修书治学时，“退而修《诗》、《书》、《礼》、《乐》，弟子弥众，至自远方，莫不受业焉”。在是否去赵国求官时，“孔子击磬，有荷蓑而过门者，曰：‘有心哉，击磬乎！硃硃乎，莫己知也夫而已矣’。”艺术活动与人的“心”一致，于是使人的生活实践也充满艺术色彩。《史记》卷四七《孔子世家》载：

孔子学鼓琴于师襄，十日不进。师襄子曰：“可以益矣。”孔子曰：“丘已习其曲矣，未得其数也。”有问，曰：“已习其数，可以益矣。”孔子曰：“丘未得其志也。”有问，曰：“已习其志，可以益矣。”孔子曰：“丘未得其人也。”有问，有所移然深思焉，有所怡然高望而远志焉。曰：“丘得其为人，黯然而黑，几然而长，眼如望羊，如王四国，非文王其谁能为此也！”

在这里，“曲”代表音乐入门，“数”代表演奏技法的长进，“志”是乐章的主题，只有“人”才是呈现某一精神的主休。孔子从学习音乐技巧入手，逐渐把握音乐的内涵，从而体会到了音乐创作者和演奏者的具体人格。这是艺术家从事艺术活动的过程，也是通过艺术获得对人生的理解与把握，孔子在音乐演奏过程中将自己的人格向音乐渗透，使艺术成为人生的曲折体现，并且成为人生的一个组成部分，乐感文化因素由此与中国人的生融为体，使得即使是充满苦难的人生也不乏美的意境。

继承孔子学说的儒生们无论个人遇到何种不同的境况，几乎都与孔子一样在名教范围之内寻求其“乐”。如《论语·雍也》载：

子曰：“贤哉！回也。一草食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐，贤哉！回也。”

颜回的举动与孔子的见解一致，于是，寻求一个寄“身心性命”于物外又与实际生活密切联系的理想境界，便成为儒学士人所向往的“孔颜乐处”。

《史记》卷四六《孔子世家》。

《史记》卷四六《孔子世家》。

程颐说：“颜子在陋巷，‘人不堪其忧，回也下改其乐’。审瓢陋巷非可乐，盖自有其乐耳。‘其’字当玩味，自有深意。”这其实是告诉人们：箪瓢陋巷那种穷困的生活本不是“乐”，但其中又有不受制于统治者的自由人格，从这个意义上说，又是一种“乐”。这样一种苦中作乐原是以精神自由为基础的，虽然儒学士人并不肯放弃自己的责任，如明末清初顾炎武、黄宗羲等说的“保天下者，匹夫之贱，与有责焉”；“我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也”。不过，这些儒学士人也不否认他们对自由人格的珍视，于是宁肯推崇箪瓢陋室的孔颜乐处，鄙视锦衣美食的高官厚禄。这样一种在艰苦环境中的人格修养，便也成了一种“乐”，一种充满浩然正气与自强不息的境界。这样的乐感文化精神使得中国的古代士人不断地在读书中去求得“黄金屋”、“千钟粟”、“颜如玉”，并以十分坦然的心态，面对社会分配极不公正的人生。

中国士人对自由人格的向往显然是出自于对封建专制政权压抑的不满，于是便也有干脆不参加封建专制政权的选择。例如周代的伯夷和叔齐，将一个王位推来让去，推都不肯做王，当周武王伐纣争天下时，他俩还叩马而谏，说这是“以暴易暴”，当天宗周后，又“义不食周粟”，最后饿死在首阳山。他俩的举动有多少其他主观动机目前还很难说得清楚，不过，确实与统治者不合作，而且对统治者的施政措施，包括武王伐纣这样的“革命”，也认为是涂炭生灵。一概反对。他俩尽管饿死了，却表现出使统治者无可奈何的孤傲气概，维护了士人所向往的自由人格的价值。对伯夷、叔齐的颂扬，正是中国士人企图维护自身人格尊严的反映。

还有比伯夷、叔齐走得更远的人，这就是许由。因为伯夷、叔齐毕竟还在武王伐纣时叩马而谏，冒了一番风险，当时若没有姜子牙阻拦，愤怒的兵丁也许会痛打他俩一顿，虽然不至于如比干那样被“剖腹观心”，到底白白惹了一场横祸。只有许由，似乎连君主所作的一切都不关心，尧说把天下让他，他立刻逃到箕山之下，尧想请他做九州长，他又逃到颖水边去洗耳朵，以示做官就是肮脏，说做官也不堪入耳。这倒是一种大彻大悟。在许由看来，天下根本没有什么明君圣王，要想清白做人，只有远离封建君主政治。步许由后尘者也不少，裔初卞随，宁肯投水而死，也不为商汤王效力；周代夷逸，以牛自比，情愿在地里拉犁，不愿“被绣入庙”做牺牲。秦汉以降一批又一批隐士出现，都说明自由人格对于士人确有吸引力。当然，隐士们尽管不想介入政治，却无法摆脱政治影响和压力，于是只好以不入仕为一种快乐，如陶渊明诗说：“结庐在入境，而无车马喧。问君何能尔？心远地自偏。采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。此中有真意，欲辨已忘言。”

这种“不为五斗米折腰”的气概确实形成士人们津津乐道的话题；进退自如，问心无愧，这是中国士人以乐感文化精神面对封建专制体制下的悲剧人生时的准则。

春秋、战国时期出现的道家似乎比儒家更偏重于自由人格，于是中国历史上放逸归隐的士人多以道家思想标宗。道家的创始人老子其实有明显的政治主张，他喜欢小国寡民，就是想让专制帝国倒退回“鸡犬之声相闻，老死

《河南程氏遗书》卷一二。

《史记》卷六一《伯夷列传》。

《饮酒》第五。

不相往来”的原始农村公社状态去。他的政治主张完全没有实现的可能性，于是只好诉诸思想、企图在政治、社会剧烈的转变中，找到一个不变的“常”，即发现政治、社会变化的规律，作为人生的立足点，求得个人及让会的安全长久。老子以后的道家，有杨朱、慎到等不同派别，真正的道家正统，公推为庄子。庄子的生活时代与儒家的孟子几乎相同，儒、道两家的见解与作用有极大的差别，但就深入人心与影响士人生活而言，却无二致。在中国人生智慧的宝库中，儒家偏重于政治功用，道家偏重于自由人格。于是，在论及乐感文化时，不能不考虑庄子思想的特殊价值。

就哲学意义而言，“道”，本是中国士人所追求的自然与人事间的统一规律。不过这个规律其实是无法把握的，所以老子认为“道可道，非常道；名可名，非常名”。面对这样一个无法穷其真相的目标，唯一正确的态度是“知者不言，言者不知”。庄子干脆不去管“道”的实际意义是什么，将“道”作为具体艺术活动的升华，即指导人生实践的智慧精神。如《庄子·养生主》所载：“庖丁解牛”故事：

庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然向然，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……”

这里讲了“道”与“技”的关系，庖丁不在技外见道，而是在技中见道，将“解牛”这一普通的生产活动，赋予艺术生命力。虽然他干的是统治者所不屑的“杂活儿”，却可以体现出对人生的理解，对“道”的认识。于是，“解牛”再不是枯燥的劳役，可以转化成个人人生的依恋与寄托。歌者可以一生唱歌，舞者可以一生跳舞，务农者可以一生种地，教书者可以一生治学。四川乐山大佛始凿于唐开元初年（公元713年），成于贞元十九年（公元803年）。历时90年，其间包括几代工匠坚持不懈地雕凿。这样一种在司空见惯的平凡生活中寻求艺术真谛与技术美感的传统，显然出自庄子“所好者道也，进乎技矣”的解释。虽然这些劳动成果具有极高的艺术价值，却只是创造者个人的心灵感受，与统治者的要求，有极大的距离，为此，庄子的学说，实际是追求自由人格的学说。徐复观先生论述说：“庄子所追求的道，与一个艺术家所呈现出的最高艺术精神，在本质上是完全相同。所不同的是：艺术家由此而成就艺术的作品；而庄子则由此而成就艺术的人生。庄子所要求、所待望的圣人、至人、神人、真人，如实他说，只是人生自身的艺术化罢了。费夏（F·T·Vischer 1807—1887）认为观念愈高，便含的美愈多。观念的最高形式是人格。所以最高的艺术，是以最高的人格为对象的东西。费夏所说，在庄子身上正得到了实际的证明。”庄子的艺术精神既然是为了成就其艺术人生，使人生得其“至乐”与“天乐”，在精神上获取自由解放，于是便成为中国乐感文化发展的动力。

庄子将他的精神自由解放，用一个“游”字来概括，为此《庄子》一书的第一篇即称为《逍遥游》。这种“游”一方面有游戏的意义，另一方面则是提倡精神自由活动。精神自由活动绝非脱离现实去建造空中楼阁，而是以个人感受去理解与认识现实生活。如《庄子·天道》所载：

桓公读书于堂上，轮扁斫轮于堂下。释椎凿而上，问桓公曰：“敢问公之所读者，何言邪？”公曰：“圣人之言也。”曰：“圣人在乎？”公曰：“已死矣。”曰：“然则君之所读者，古人之糟魄已夫。”桓公曰：“寡人读书，轮人安得议乎？有说则可，无说则死。”轮扁曰：“臣也以臣之事观之。斫轮，徐则甘而不固，疾则苦而不入。不徐不疾，得之于手而应于心。口不能言，有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣。是以行年七十而老斫轮。古之人，与其不可传也死矣。然则君之所读者，古人之糟魄已夫。”

轮扁在这里就读书应当突破古人留下的语言文字，把握实质精神入手，指出人生的崇高境界只能由人自觉、自知、自证，而不能简单地依靠客观法式教育传授。为此，任何人可以有自己学习的知识技能，但必须通过一番自觉自知自证去成就、把握自己的崇高精神境界，而不可能向外有所依赖。轮扁斫轮，“不徐不疾”，“得之于手而应于心”，完全是个人精神境界的体会，他的自由人格，由此与现实生活融为一体。庄子之“游”，并非毫无目的地四处漫游，其本质是从事某一具体的具有艺术性质的活动时，忘掉艺术对象以外的一切，以全神凝注于对象之上，所谓“用志不分”，以虚静之心照物，而心与物合为一体。这样一种忘却其他，专注一事之“游”，其实是一种神游，因为人生活在现实社会之中，不可能不受来自各方面因素的影响，尤其不可能不受到为群体的政治的制约，于是，脱离现实之“游”，只能是一种理想。为了实现这样一种理想，无力与现实对抗的庄子只好仍是诉诸精神，以观念上的“游”，去争取精神上的自由空间。他的办法只剩下一个，那就是“忘”。在进行某一具有艺术性质的活动时，忘掉无关的一切，甚至在观念上忘掉自己，这便是他所谓的“修养”。庄子在梦蝶时故意发问，究竟是自己做梦变成了蝴蝶？还是蝴蝶做梦变成了庄子呢？这种相对主义的思维方式，正是庄子企图“忘我”的修养，从而可以投入他自以为值得的人生实践之中。

庄子的见解对于中国古代士人确实有着重大的影响，而且通过士人的实践，影响了中国社会各阶层。因为忘我忘情地专注于某一具有艺术性质的活动，实在是在人生悲剧过程中极有价值的精神解脱。这本来是人生过程中的一种感情转移，但这种转移来得自觉而且自愿，于是便有极大的社会感召力。魏晋时士人们清谈、绘画、书法、操琴、饮酒、赋诗、奕棋、游山玩水、田园自乐，都可以看出庄子之“游”的影响，庄子的学说很快成为中国士人指导个人人生实践的原则之一，或者说成为儒学的主要补充。庄子并不考虑个体对群体有何不可推卸的责任。甚至在他妻子死时还要鼓盆而歌，一切为仁为义为善为美为名为利等所奴役、支配、束缚的“假我”、“非我”都被他所抛弃，只留有与自然相统一的“真我”，这就是他所追求的“道”。庄子也不去解决个人的生死大事，既没有对死亡的恐惧与哀伤，也不想以痛苦忏悔折磨现世身心生存来换取灵魂的解救与精神的超越，将死亡作为对个人的拯救与解放。他说：“死，无君于上，无臣于下；亦无四时之事，从而以天地为春秋，虽南面王乐，不能过也。”庄子更不像后来的佛教徒那样否定和厌弃人生，并且主动地压抑与消灭情欲；相反，他提倡“保生全身”，“不

天斤斧”，“与天和者，谓之天乐”。他赋诗、讲学、高歌、操琴，人生的一切都不想生疏，而且可以自由放任自己的情感。庄子在为群体的政治左右一切的中国社会中，找到了一条维护自由人格本体的道路，以“乐天知命”、“守道安贫”等温和手段，换取了个人人生价值的自我选择与保留，并使得中国人能够乐观地对待历史上的一切沧桑变迁。为此，庄子的学说，代表了中国乐感文化的发展方向。范仲淹写《岳阳楼记》时问：“进亦忧，退亦忧，然则何时乐邪？”其实，庄子已回答出何时为乐的问题。这其中也包括孔子所说“发奋忘食，乐以忘忧”的见解。在中国人的人生智慧中，其实很少彻底的悲观主义，就整个民族精神而言，中国人总是乐观地眺望着未来。

为群体的政治，为中国人创造了普遍性的为政治的人生。为人生而萌发出智慧，这是中国智慧至今富于生命力的原因。群体意识培养的政治氛围，使得个人的创造力往往湮没于集团性的群体之中，例如《三国演义》中的智者诸葛亮、庞统，勇将关羽、张飞、赵云、马超、黄忠，都要服从于那样一个在智力上与武力上都不出众的刘备。《水浒传》中梁山泊英雄好汉，一定要推戴那个几乎没有做英雄本领的宋江来做领袖，并且眼睁睁地看着他确立受招安的主导方针，将梁山泊“替天行道”的大旗摘下来，换成对梁山泊竭尽镇压之能事的大宋旗号。《西游记》中的孙悟空，尽管可以大闹天宫，最后也要与猪八戒、沙和尚、白龙马一道接受一个并无竞争能力的凡僧唐玄奘指挥，步入西天取经的漫漫长途。不过，中国人并不认为他们应当甘受原罪的惩罚，他们虽然身受磨难，却对未来从不放弃信心，于是能够千方百计，锲而不舍，追求其理想的境界与目标。正是在这为了群体政治的人生中，中国人体现出了他们富于创造性的人生智慧，在人类历史进程中，闪烁出动人的光辉。

下 编

结果——为人生智慧

机不可失

崇德利用

志求高远

韬晦有度

自知之明

对症下药

功成身退

以忍求尊

清净自贞

狡兔三窟

机不可失

中国人既然自古以来便受为群体的政治所制约，便将为政治的人生作为自己不可推卸的责任。于是，一切人生智慧都与政治人生有密切的联系。人生智慧作为个人人生价值得以在现实生活中全部或部分实现的手段，首先便不可忽视政治机遇的作用。《墨子·亲士》说：“达名成功于天下者，皆于其国抑而大丑也。”历史上人生智慧受到推崇的人，往往与其参与政治活动有关。在这总结中国人生智慧实施经验的本书“下编”中，我们首先关注的便是中国古代对机遇的认识。

早在先秦时期，中国人便发现任何成功，都是机遇与个人努力的有机结合。《吕氏春秋·慎人》说：

夫舜遇尧，天也；舜耕于历山，陶于河滨，钓于雷泽，天下悦之，秀士从之，人也。

夫禹遇舜，天也；禹周于天下，以求贤者，事利黔首，水潦川泽之湛滞壅塞可通者，禹尽为之，人也。

夫汤遇桀，武遇纣，天也；汤武修身，积善为义，以忧苦于民，人也。虽然机遇常被喻作“天机”，但中国自古以来便重视人的作用，于是机遇在很大程度上被视为社会综合条件的结果。例如《三国演义》中的曹操，虽然号称占得“天时”，其实仍是自己把握社会机遇的成功范例。当黄巾农民起义被镇压，董卓以一方车阉而擅权，引起各地军阀的不满。曹操乘机举义旗组织联军讨董卓，又让实力最强的袁绍做了盟主，从而把董卓从洛阳驱逐到长安，取得群雄逐鹿的局面。不过就曹操本人的条件而言，论官职不过司隶校尉，论实力仅曹家与夏侯家两个家族的部曲，而且并无可靠的基地，相对有四世三公出身，踞青、冀、幽、并四川之地的袁绍，可以说相差甚远，如果真与袁绍争锋，一定要冒丧师杀身的风险。不过曹操看到的是机会难得，在这汉室将倾、群雄并举的时刻，不站出来一试锋芒，实在是坐失良机。于是，他以行刺董卓显示其智勇，回家乡举义旗召集兵马，在讨伐董卓的联军中上下斡旋，又维护正义，特别是关羽斩华雄后，张飞要求乘胜出击，被袁绍、袁术兄弟斥责，他又暗使人给刘备、关羽、张飞送牛酒以收买人心。终于在实力增强后“挟天子以令诸侯”，逐步消灭了吕布、袁术等割据势力，在官渡与袁绍争夺对中原的控制权。官渡之战曹操以弱胜强，奠定了统一中国北方的基础；显示出曹操审时度势，抓住机会，断然行事的优点，从而无愧于他在青梅煮酒论英雄时的豪言壮语。曹操的成功经验正说明了在人生旅途中把握机遇的重要性，为此，机不可失，成为中国人生智慧中极为重要的内容。

所谓机会，本是主观参与客观事物的具体条件，这种条件本是客观存在，因此虽然有千变万化与瞬间即逝的特点，却并非一去不返。从一定意义上说，只要主观意向确定，机会是不断展示于伺机而动者面前的。《三国演义》中的刘备，在曹操、孙权等人已经捷足先登的情况下，仍然凭借对人才的尊重、理解、爱护、使用，取得了三足鼎立局面的开创者地位。唐太宗李世民在李渊的诸子中排行第二，依传统惯例，应由长子李建成继承皇位，于是李渊以李建成做太子，李世民尽管在统一天下的战争中功威显赫，却只能做秦王。不过李世民并不认为自己排行第二就丧失了做皇帝的资格，他巧妙地把握了传统惯例给他制造的机会。原来按照中国传统惯例，皇太子是储君，即国家

的重点保护对象，在国事紧急的情况下，宁肯老皇帝率兵亲征，也要留下太子监国，这样李建成再无卒兵出征的机会了，凡需要领兵挂帅者，只能由李世民以次子身份承当。李世民以军队统帅身份通过统一战争夺得天下，于是朝廷重臣都与李世民有较密切的关系，李世民凭借在统一战争中经营起来的个人势力，组织起秦王府集团与太子东宫集团相抗衡，终于在公元626年发动玄武门之变，以突然袭击方式杀死太子李建成与齐王李元吉，强迫唐高祖李渊交出了政权。李世民因此成为皇帝，并通过一系列励精图治的措施，将大唐帝国推上繁荣昌盛的坦途。再如中国传说的唐代画家韩干学习画马的故事：韩干幼贫，在一酒店做工，常外出为客人送酒。他喜欢画马，却叹息无名师指点。一日他听说大画家（也是大诗人）王维住在酒店附近，于是当王维家童来打酒时，他便主动随之送酒，从而认识了王维，并乘一雪夜，送酒上门，使王维感动，指点韩干画马要以真马为师，即从写生做起。韩干由此获得起步的机会，终于成为画马大师。综上所述，机会实际是随时出现在伺机者周围的，而且对每一个伺机者都给予同样的选择与把握的权力，在中国人生智慧的长河中，充满“天生我才必有用”、“长风破浪会有时”的乐观信念，正是对机遇的正确认识。

机会在伺机者周围不断出现，能否主动把握机会，又是人生智慧的一个关键环节。《战国策·齐策》所载《冯谖客孟尝君》故事便能反映这一问题。冯谖是在“贫乏不能自存”的情况下去投靠孟尝君的。孟尝君门下食客数千人，连鸡鸣狗盗之徒也一概录用，自然不会拒绝冯谖这样一名寒士。冯谖算准了这一点，于是当孟尝君问他有何好何能时，他回答说“无好”也“无能”。善于养士的孟尝君对这样一个自称什么本事也没有又敢登门求食的人产生了兴趣，于是将冯谖留了下来。不想“左右以君贱之也，食以草具”，冯谖不高兴了。倚柱弹剑，抱怨“食无鱼”、“出无车”、“无以为家”。尽管“左右皆恶之，以为贪而不知足”，偏偏孟尝君认为此人既然敢开口要高待遇，便也可能有高才干，于是一一满足其要求，使冯谖得出“孟尝君客我”的结论。冯谖受了孟尝君的礼遇，便想为孟尝君做事，但必须要找一个机会。这个机会终于来了，“孟尝君出记，问门下诸客，谁习计会，能为文收债于薛者乎？”冯谖立即应允：“能！”而且事先约定收回债券，换成钱，买孟尝君家“所寡者”返回。不想冯谖到了薛地，将债券全部烧毁，回来向孟尝君报告说：“君云‘视吾家所寡有者’，臣窃计君宫中积珍宝，狗马实外厩，美人充下陈，君家所寡有者以义耳。窃以为君市义。”孟尝君当时不高兴，不料当一年后齐王将孟尝君赶出国都，“孟尝君就国于薛，未至百里，民扶老携幼，迎君道中”。以后孟尝君以薛为基地，发展自己的势力，使齐王恐惧，又写信道歉，将孟尝君请回国都为相。“孟尝君为相数十年，无纤介之祸者，冯谖之计也。”冯谖能出此奇计，本因为他对当时的政治形势有深刻的认识，由于私有制经济发展，诸侯力量增强，君臣之间不可避免会发生矛盾。孟尝君只有巩固了自己的根基，才有可能在中央有说话的力量，为此，毁债券而收买人心，是一个极重要的巩固相位的办法。但是，冯谖的远见卓识需要有一个机会来发挥，恰好孟尝君提出了去薛地收债的任务，于是冯谖可以立即应允，这便是主动招握机会的实例。一切机会都是主观参与与客观条件的结合，没有主观要求，客观存在的机会也失去意义。就中国人生智慧而言，争取机会比把握机会更为重要，冯谖为孟尝君巩固相位的机，在很大程度上，是他自己争取到的，而非孟尝君给他安排的“美差”。

主动争取机会以实现个人的人生价值，这是中国人生智慧的重要内容，我们可以从脍炙人口的“三顾茅庐”故事来进一步说明这个问题。尽管陈寿《三国志》、罗贯中《三国演义》都渲染了刘备思贤若渴，亲赴隆中拜见诸葛亮，请诸葛亮出山辅政的气氛，制造了诸葛亮坐守隆中草庐，便得刘备礼遇的机会，但是，历史真相却还大有商榷的内容，如早于《三国志》成书的鱼豢著《魏略》便另作记载：

刘备屯于樊城。是时曹公方定河北，亮知荆州次当受敌，而刘表性缓，不晓军事，亮乃北行见备，备与亮非旧，又以其年少，以诸生意待之，坐集既毕，众宾皆去，而亮独留，备亦不问其所欲言。备性好结髦，时适有人以髦牛尾与备者，备因手自结之。亮乃进曰：“明将军当复有远志，便结髦而已邪！”备知亮非常人也，乃投髦而答曰：“是何言与！我聊以忘忧耳。”亮遂言曰：“将军度刘镇南孰与曹公邪？”备曰：“不及。”亮又曰：“将军自度何如也？”备曰：“亦不如。”曰：“今皆不及，而将军之众不过数千人，以此待敌，得无非计乎！”备曰：“我亦愁之，当若之何？”亮曰：“今荆州非少人也，而著籍者寡，平居发调，则人心不悦；可语镇南，令国中凡有游户，皆使自实，因录以益众可也。”备从其计，故众遂强。备由此知亮有英略，乃以上客礼之。

这一段史料显然与诸葛亮自己在《出师表》中所说有出入，诸葛亮说：

臣本布衣，躬耕于南阳，苟全性命于乱世，不求闻达于诸侯。先帝不以臣卑鄙，猥自在屈，三顾臣于草庐之中，谘臣以当世之事，由是感激，遂许先帝以驱驰。

裴松之在作注时时这两段史料难下定论，说：“虽闻见异辞，各生彼此，然乖背至是，亦良为可怪。”这样，刘备赴隆中三顾茅庐的说法便逐渐占了上风，使人们认为诸葛亮固然是智者、忠臣、贤相，但刘备三顾茅庐，给了诸葛亮登上历史舞台的机会，仍属于世有伯乐，然后有千里马的范畴。其实，若从历史的实际情况分析，《魏略》所载诸葛亮主动寻找刘备较《三国志》所载刘备三顾茅庐更符合情理一些。

诸葛亮虽然有士人出身的家世，并且得污南名士黄承彦赏识，做了黄承彦的女婿，到底仅是27岁的年轻人，就声望而言，远逊刘备。以刘备当时的地位而言，他对诸葛亮的选择绝非唯一，仅凭徐庶一番推荐，便要三顾隆中，这似乎过于谦恭。当时刘备一定考虑过许多人选，不经任何实践检验确信诸葛亮可以做军师，实在不是刘备这样饱经风霜的政治家可以冒的风险，至于诸葛亮，因为早孤，失去了加入如以荀彧为中心的士人集团的机会，只能在荆州与石广元、徐庶、孟公威等人为伍。诸葛亮“独观其大略”，留心政局的发展变化，实在是想找机会入仕。他若去投靠曹操，自然无法取代荀彧、荀攸、贾翊、郭嘉、程皇等人已经取得的地位。他是琅邪阳都人，不是孙权所依靠的江东人，去投靠孙权也没有太大的前途。至于刘表，绝无争夺天下的能力，诸葛亮自然不会考虑，这样一来，刘备选择诸葛亮是因为徐庶推荐这一偶然，而诸葛亮选择刘备却是唯一的入仕兼济天下的必然通途。何况曹操已平定河北，即将挥师入荆州，在此紧急情况下，诸葛亮哪里有时间坐在

裴松之《三国志注》卷三五。

《三国志》卷三五《蜀书·诸葛亮传》。

裴松之《三国志注》卷三五。

隆中草庐摆架子，而且刘备一顾不见，谁敢替诸葛亮担保会有二顾与三顾？分析了以上历史形势，可以想到，刘备思贤若渴，以发展壮大自己的实力，去隆中拜会诸葛亮是有可能的；但是，诸葛亮急于施展自己的抱负，急于进入群雄逐鹿的历史舞台，于是自己去投奔刘备，有更大的可能性。何况诸葛亮一见刘备，便提出《隆中对》战略方案，可见他对政治局势早有研究与把握，将实施政治方略的时间耗费在等刘备来一顾、二顾、三顾，实在是不值当。以诸葛亮的智慧，主动争取机会，把握机会，才是正确的选择。由此而论，三顾茅庐的故事本是士人为提高自己的地位，强化道尊于势的信念，努力维护的一种理想境界。但就中国人生智慧而言，却是诸葛亮争取机会，把握机会，迅速实现个人人生价值的一次重要选择。

所谓机不可失，还有珍惜机会，使个人人生价值获得最大程度满足的用意。如《史记·淮阴侯列传》所载韩信，本有大志，司马迁到了韩信的家乡淮阴，淮阴人对司马迁说：“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。”就是这样一个有志有才的人，偏偏穷困到了食漂母食的地步，遇淮阴屠中恶少，只好受袴下之辱。他在秦末农民战争时投奔项梁，“无所知名”，不得任用。后来又“数以策于项羽”，也不得采纳。等到亡楚归汉，在夏侯婴手下供职时，还差一点“为连敖坐法当斩”，当面质问夏侯婴：“上不欲就天下乎？何为斩壮士？”这才保住了一条命，并结识萧何。萧何几次向刘邦推荐韩信，均不使刘邦动心，韩信被迫离汉另寻出路，萧何来不及报告刘邦，赶忙将韩信追回来。刘邦见萧何如此器重韩信，想韩信也许真有些用处，便同意了萧何的建议，设坛场，具礼，拜韩信为大将军。届时“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”。韩信通过做出离汉出走的样子逼迫萧何向刘邦极力保荐争得了实现自己人生价值的机会，于是在做了大将军后，与刘邦有一番对话：

王曰：“丞相数言将军，将军何以教寡人计策？”信谢，因问王曰：“今东向争权天下，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#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，涕位无食饮，至使人有功当封爵者，印祁敝，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，项王诈坑秦降卒十二余万，唯独邯、欣、翳得脱，秦父兄怨此三人，痛入骨髓。今楚强以威此三人，秦民莫爱也。大王之入武关，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。”

韩信对刘邦的这一番对话，可以与诸葛亮对刘备的《隆中对》媲美。其间分析了刘邦虽处劣势，却完全可以与项羽争天下的可能性。在长远战略规划中，定出了针对项羽的缺点反其道而行之的措施。其中对项羽分封诸侯，

必然造成诸侯“皆归逐其主而自王善地”的形势，判断得十分准确。这样刘邦出汉中入关中取三秦并与项羽面对面争天下，完全是一个项羽想不到而且想到了也鞭长莫及的战略行动。韩信想刘邦要想争天下，必须有一个根据地，汉中地狭人稀，自然不可取，刘邦的家乡丰沛在项羽的势力范围内，一时也用不上，只有关中秦地因为刘邦灭秦时曾与秦民约法三章，秋毫无犯，在秦民中留下了较好的印象；于是将第一个战略目标，对准了关中三秦之地。这是韩信作为大将军的首次亮相，对全国军事形势体现出极深刻的判断力。“于是汉王大喜，自以为得信晚。遂听信计，部署诸将所击。”韩信抓住了刘邦问计这一宝贵机会，将自己的见解与能力和盘托出，从而成为当时首屈一指的军事统帅，为刘邦最后战胜项羽夺取天下，起了至关重要的作用。韩信这一迅速实现个人人生价值，从袴夫变成功威显赫的军事统帅的过程，说明了珍视机会、运用机会的重要性，这也是主观选择与客观条件相结合的必然产物。

机不可失，是中国古代人生智慧高度重视人的主体性实践作用的经验之谈，认识机会，创造机会，争取机会，把握机会，珍视机会，都是发挥在人生实践中的主动精神。就一个人的人生而言，生命属于个人也仅有一次，也是一个机不可失的过程。如何将这有限的生命化为无限的创造前景？这是中国人一代又一代楔而不舍的人生课题。

崇德利用

为群体的政治使得中国人在进行人生价值判断时，不能不以“国”与“家”的利益作为重要的尺度。在中国的古代观念上，“国”与“家”都是民族群体概念，都是个人的服务目标，于是，是否有利于“国”、“家”、“人”等群体单位？便成为人生价值尺度的具体内容。其具体解释，即所谓“积善成德”。“德”的本意是“使许多人心里认为值得”，“善”则是对人有好处。以对“国”、“家”、“人”做出贡献而使人人心里得到满足，这是中国人自古以来推崇的一种崇高的人生境界。于是，以崇高的道德境界作为人生实践的准则与理由，便构成中国人生智慧的重要内容之一。

我们仍以《三国演义》中的“三顾茅庐”故事来说明这问题。诸葛亮在隆中躬耕陇亩，但留心天下大势，而且每自比管仲、乐毅，明显是想入仕做一番事业。但他首先随叔父寄居淮南，那里是袁术的地盘，此人出身四世三公的家族，只会炫耀自己的贵族出身，从来不懂得一点尊重别人，曹操称之为“家中枯骨”，说明他完全没有政治前途。诸葛亮自然不肯为这种人服务，于是逃避荆州。荆州刘表懦弱，只想坐守，不想进取开拓，诸葛亮想这也是一个不足与之论事的愚人。益州的刘璋比刘表几乎没有什么两样。江东的孙权，重视的是江东的地方集团，在江东人已经高踞政治要津的情况下，诸葛亮去了那里也不会受到重用。至于挟天子以令诸侯的曹操，尽管兵多将广，而且极善于用人，但他用人如器，只用人做工具，丝毫不懂得尊重人的人格。算来算去，只有看来力量弱小的刘备是一个可以投靠的对象，因为刘备有爱人的名声，当年宁肯丢掉县令之职，也不肯帮着督邮残害百姓。刘备又是刘汉帝王甲冑，辅佐刘备名正言顺。只要刘备能按照自己的战略计划行事，完全有鼎足三分的可能。诸葛亮因此在隆中作了等待刘备来寻访的准备。

只是诸葛亮只是从别人的传说中知道刘备也许是一位明主，但不经过自己的判断了解，是不能随意下结论的，于是让刘备有了三顾茅庐的周折。

刘备第一次到隆中，只见卧龙冈“情景异常”，颇有世外桃源意味，而且听到诸葛亮教耕者所唱之歌：“苍天如圆盖，陆地似棋局；世人黑白分，往来争荣辱；荣者自安安，辱者定碌碌；南阳有隐者，高眠卧不足。”看来诸葛亮生活十分惬意，并无入仕打算。刘备没有见到诸葛亮，却在归途遇上了诸葛亮的朋友崔州平。崔州平问刘备：“将军何故欲见孔明？”刘备立刻明白崔州平是代表诸葛亮来“考察”自己，于是明确回答说：“方今天下大乱，四方云扰，欲见孔明，求安邦定国之策耳。”崔州平又特别说了一番话，进一步试探刘备，他说：

公以定乱为主，虽是仁心，但自古以来，治乱无常。自高祖斩蛇起义，诛无道秦，是由乱而入治也；至哀平之世二百年，太平日久，王莽篡逆，又由治而入乱；光武中兴，重整基业，复由乱而入治；至今二百年，民安已久，故干戈又复四起：此正由治入乱之时，未可猝定也。将军欲使孔明斡旋天地，补缀乾坤，恐不易为，徒费心力耳。岂不闻“顺天者逸，逆天者劳”、“数之所在，理不得而夺之；命之所在，人不得而强之”乎？

刘备听出这实际是问诸葛亮无法扭转乾坤怎么办？于是进一步回答说：

先生所言，诚为高见。但备身为双胄，合当匡扶汉室，何敢委之数与命。这实际是说我是从道义出发，不惜与天命抗争，虽然失败，也不怨天尤人，希望诸葛亮能与我一同承担这一历史重任。这次谈话，显然给诸葛亮带来极

好的印象，因为刘备抓住了中国士人崇德利用的人生价值判断心理。

刘备第二次赴隆中，在大雪中先听到石广元、孟公威的歌声：“独善其身尽日安，何须千古名不朽。”又见诸葛亮中门门联：“淡泊以明志，宁静而致远。”还听到诸葛均所唱：

凤翱翔于千仞兮，非梧不栖。士伏处于一方兮，非主不依。乐躬耕于陇亩兮，吾爱吾庐；聊寄傲于琴书兮，以待天时。这已向刘备透露了诸葛亮准备出山的信息，所以刘备敢留下邀请诸葛亮入仕的书信。没想到诸葛亮的岳父黄承彦又乘雪骑驴而来，吟诵诸葛亮所写《梁父吟》：

一夜北风寒，万里彤云厚。长空雪乱飘，改尽江山旧。仰面观太虚，疑是玉龙斗，纷纷鳞甲飞，顷刻遍宇宙。骑驴过小桥，独叹梅花瘦。

这又向刘备表示士人入仕的艰难，以及诸葛亮本有改造江山的勇气。刘备由此下定请诸葛亮出山的决心。他在给诸葛亮的信中说：“窃念备汉朝苗裔，滥叨名爵，伏睹朝廷陵替，纲纪崩摧，群雄乱国，恶党欺君，备心胆俱裂。虽有匡济之诚，实乏经纶之策。仰望先生仁慈忠义，慨然展吕望之大才，施子房之鸿略，天下幸甚！社稷幸甚！”刘备表述了自己求贤并非为了私利，也希望诸葛亮为了天下社稷尽力，这便是“崇德利用”智慧的实施。

刘备第三次赴隆中见诸葛亮，更是表现出礼贤下士的突出特征。刘备在草堂阶下拱手而立，诸葛亮却在草堂几席仰卧入睡，而且吟诗说：“草堂春睡足，窗外日迟迟。”两人见面后，诸葛亮已经明确承认了刘备的忧国忧民之心，所以将《隆中对》战略计划向刘备和盘托出。刘备当时不过数千人马，自然不敢与北方的曹操争锋，也无力与虎踞江东的孙权争雄，他唯一的发展方向就是刘表手里的荆州和刘璋手里的益州，争取鼎足之势。所以《隆中对》的战略，刘备并非一点也想不到，何况他寄居荆州，便有所图。只是他确实缺少一个诸葛亮这样的人才辅政，保证《隆中对》战略计划实施。为此，他要对诸葛亮说：“备虽名微德薄，愿先生不弃鄙贱，出出相助，备当拱听明诲。”诸葛亮立即表示自己本来无心于仕途，更不喜欢什么高官厚禄，所以他回答说：“亮久乐耕锄，懒于应世，不能奉命。”刘备因而采取了攻心为上的办法，直接说：“先生不出，如苍生何！”并且“泪沾袍袖，衣襟尽湿”。他看准了诸葛亮可以不管刘备，不管个人的政治前途，却不能不管天下百姓。为此，诸葛亮终于感刘备之诚，以天下苍生为念，毅然抛弃个人的欢乐家园，走进残酷的政治、军事斗争风浪。刘备以崇德利用为武器，获得了诸葛亮的支持，得到了诸葛亮出山辅政，为鼎足三分进一步创造出条件。诸葛亮以崇德利用为原则，没有选择更有实力的曹操、孙权，最后选择实力极弱但有德名的刘备，这是其人生智慧的必然选择结果。三顾茅庐的故事是中国人生智慧中崇德利用的典型范例，为此，刘备的恩贤若渴与诸葛亮的非凡气度，都长期在历史上传颂，并且给后人以深刻的启示。

从三顾茅庐故事已经可以看出：崇德利用其实是以维护民族群体利益为基本条件的人生智慧。既然每一个人都有为自己的群体作出贡献的责任，于是，用这样一种献身精神指导人生实践，会导致个人人生价值在观念上与事实上取得实现。例如明代民族英雄于谦，自少年时便仰慕宋代民族英雄文天祥，在其祖父收藏的文天祥像上撰写赞同，悬置座旁，立志学习文天祥“殉国忘身，舍生取义”的气节。于谦17岁时写诗《石灰吟》，表示自己的人生价值观：“千锤万击出深山，烈火焚烧若等闲。粉身碎骨全不怕，要留清白在人间。”在历史上留下一个“清白”名声，竟成为于谦一生追求的目标。

于谦在明成祖永乐十九年（公元1423年）中进士，时年20岁，入仕后以“廉明公正”著称，“出按江西，雪冤囚数百。疏奏陕西诸处官校为民害，诏遣御史捕之”。他多次向皇帝报告各地百姓的水旱灾情，要求赈济，如明英宗正统六年（公元1441年）他上疏说：

今河南、山西积谷各数百万。请以每岁三月，令府州县报缺食下户，随分支给。先菽秫，次黍麦，次稻。俟秋成偿官，而免其老疾及贫不能偿者。州县吏秩满当迁，预备粮有未足，不听离任。仍令风宪官以时稽察。于谦在地方官任期内也有许多政绩，“河南近河处，时有冲决。谦令厚筑堤障，计里置亭，亭有长，责以督率修缮。并令种树凿井，榆柳夹路，道无渴者。大同孤悬塞外，按山西者不及至，奏别设御史治之。尽夺镇将私垦田为官屯，以资边用。威惠流行，太行山伏盗皆避匿。”这些行动正是他在土木之变时得以挺身而出的基础。

公元1449年，土木之变发生，明英宗朱祁镇受宦官王振怂恿，赴大同亲征瓦剌，在土木堡被瓦剌所俘，导致明朝廷一片混乱。群臣在朝堂放声大哭，皇太后与皇后则在宫中翻箱倒柜，搜寻珍宝绸缎，幻想能把明英宗从瓦剌手中赎回来。达官贵人则收拾细软，准备向南逃窜。面对瓦剌即将兵临城下，北京城内约有10万老弱残兵，其中可以被甲执锐上阵者仅1万人，皇太后命成王朱祁钰监国，朱祁钰因此召集文武官员商议如何应付眼前紧急情况。翰林侍讲徐理借口“皇家有变”，主张迁都回南京以避难。于谦这时任兵部左侍郎，他认为徐理实际是为了保命而置国家利益于不顾，于是激愤而言：“言南迁者，可斩也。京师天下根本，一动则大事去矣，独不见宋南渡事乎！”于谦这是代表民族与国家利益发言，不能不受到来自各方面的认同，朱祁钰与皇太后也表示同意，于是，北京城内有了死守抗战的决心。于谦想皇帝毕竟是国家存在的象征，要和瓦剌作战，总要有一位皇帝来做名义上的领袖，于是力主遥尊明英宗为太上皇，劝朱祁钰接替朱祁镇做了皇帝，改元景泰，以示“明朝丧君有君”，坚决抗战。于谦也以兵部尚书之职，承担起保卫北京的重任。他一方面建议调兵勤王，一方面在北京惩办王振党羽，加强北京防务，他对朱祁钰说：

寇得志，要留大驾，势必轻中国，长驱而南。请饬诸边守臣协力防遏。京营兵械且尽，宜亟分道募民兵。令工程缮器甲。遣都督孙镗、卫颖、张軏、张仪、雷通分兵守九门要地，列营郭外。都御史杨善、给事中王竑参之。徙附郭居民入城。通州积粮，令官军自诣关支，以赢米为之直，毋弃以资敌。文臣如轩輗者宜用为巡抚，武将如石亨、杨洪、柳溥者，宣用为将帅。至军旅之事，臣身当之，不效则治臣罪。

于谦在北京保卫战过程中，确实如中流砥柱，稳定人心，并作出了全盘计划。他的正己修身齐家治国平天下的人生价值取向，在这一政治变故的关键时刻，取得了极大程度的满足。为此，当瓦剌首领也先“挟上皇破紫荆关直入，窥京师”时，于谦分遣诸将，率师22万，列阵九门外，与瓦剌交锋，瓦剌军死亡万余人，散失9万余骑，损失惨重，只好偷偷撤离北京。于谦乘胜追击，驱敌于塞外。

《明史》卷一七 《于谦传》。

《明史》卷一七 《于谦传》。

《明史》卷一七 《于谦传》。

于谦领导北京保卫战取得胜利，完全出自公心，他激励军民奋勇杀敌，并不凭赏赐，全是靠身先士卒的爱国精神。当景泰帝论功行赏时，要“加谦少保，总督军务”，于谦回答说：“四郊多垒，卿大夫之耻也，敢邀功赏哉？”一再推辞不受。总兵石亨上疏推荐于谦的儿子于冕入京做官，于谦批评说：“国家多事，臣子义不得顾私恩。且亨位大将，不闻举一幽隐，拔一行伍微贱，以裨军国，而独荐臣子，于公议得乎？臣于军功，力杜侥幸，决不敢以子滥功。”于谦的言行对于日趋腐败的明朝官僚政治，是一种抵制，于是受到腐败官僚们的忌恨。恰好瓦剌首领也先嫌明英宗朱祁镇无用，将失祁镇放回北京，朱祁镇将失位过错算到了力主抗战的于谦头上。公元1457年，明景帝朱祁钰病重，宦官曹吉祥伙同石亨、徐有贞等人发动夺门之变，拥立英宗复辟，诬蔑于谦谋反。于谦知道辩诬无用，泰然处之。明英宗正在犹豫时，徐有贞说：“不杀于谦，此举为无名。”于谦由是遇害。“及籍没，家无余资，独正室鐍钥甚固。启视：则上赐蟒衣，剑器也。”明英宗听说后“亦悔之”。于谦以其一生的人生悲剧实践了崇德利用的誓言，他以坚贞不屈的爱国主义品格影响了后来的许多志士。虽然他以悲剧结束人生，却指示出一个人的人生价值在民族精神中可以占据何等重要的位置。从这个意义上说，于谦少年时立志“要留清白在人间”的目的是达到了，他的崇德利用见解也一直受到推崇。他在北京德胜门指挥战斗力木不强的明军时，慷慨挥泪，晓以爱国大义，下令：“临阵将不顾军先退者。斩其将；军不顾将先退者，后队斩前队。”竟使连吃败仗的明军以必死决心迎战，打败了瓦剌，反败为胜，这又是崇德利用人生智慧运用成功的例证。崇德利用作为中国智慧中的优秀文化传统，本应受到珍视。

崇德利用不仅是指导个人人生修养与实践的思想准则，而且也可以用来完成伟大的事业。如《史记》卷四八《陈涉世家》所载秦末农民战争爆发的情况，秦始皇及秦二世的暴政，迫使农民奋起反抗。不过，以当时农民的思想觉悟而言，如无新思想的灌输，起义并非那么容易发生。恰好秦二世元年七月，陈胜、吴广以屯长身份，随900名被征戍渔阳的农民同住大泽乡。“会天大雨，道不通，度已失期，失期，法皆斩。”在这去渔阳是死，不去渔阳也是死的情况下，只有新思想者才能回答这一现实问题。这一具有新思想的人就是陈胜。《史记》载他少时“尝与人佣耕，辍耕之垄上，怅恨久之，曰：‘苟富贵，无相忘。’庸者笑而应曰：‘若为庸耕，何富贵也？’陈涉太息曰：‘嗟乎！燕雀安知鸿鹄之志哉！’”这样具有与众不同思想的人到了这关键时刻，便有了揭竿而起的打算。如《史记·陈涉世家》所载：

陈胜、吴广乃谋曰：“今亡亦死，举大计亦死，等死，死国可乎？”陈胜曰：“天下苦秦久矣。吾闻二世少子也，不当立，当立者乃公子扶苏。扶苏以数谏故，上使外将兵。今或闻无罪，二世杀之。百姓多闻其贤，未知其死也。项燕为楚将，数有功，爱士卒，楚人怜之。或以为死，或以为亡。今诚以吾众诈自称公子扶苏、项燕，为天下唱，宜多应者。”吴广以为然。乃行卜。卜者知其指意，曰：“足下事皆成，有功。然足下卜之鬼乎！”陈胜、吴广喜，念鬼曰：“此教我先威众耳。”乃丹书帛曰《陈胜王》，置人所罾鱼腹中。卒买鱼烹食，得鱼腹中书，固已怪之矣。又间令吴广之次所旁丛祠中，夜篝火。狐鸣呼曰：“大楚兴，陈胜王！”卒皆夜惊恐。旦日，卒中往

往语，皆指目陈胜。

陈胜在发动起义的过程中做了三个方面的思想转换工作。一是明确了横竖都是死的处境，于是有了死要为国而死的崇德利用打算。二是找到了起义的理由，即本来该公子扶苏做皇帝，偏偏秦二世胡亥不名誉地窃取了皇位，还要祸害百姓，因此陈胜要来伸张正义，此外楚人喜欢的是楚将项燕，以公子扶苏和楚将项燕为号召，必然能得到楚地百姓的支持，三是借用了宗教迷信，以卜术与狐狸叫迅速取得人心，让这 900 名戍者心甘情愿随他们起义。由此而论，大泽乡起义是陈胜人生智慧的成功，他并非是靠实力，而是靠智慧；完成了中国历史上前所未有的创举。陈胜在与吴广共杀两名秦校尉后，对戍卒说：

公等遇雨，皆已失期，失期当斩。藉弟令毋斩，而戍死者固十六七。且壮士不死即已，死即举大名耳。王侯将相宁有和平！

陈胜这一番话告诉大家，自己带头造反，也是为了大家的利益，于是，900 名戍卒一同起义，“诈称公子扶苏、项燕，从民欲也。袒右，称大楚”，崇德利用的人生智慧由此化作轰轰烈烈的农民战争。当陈胜攻克陈地，三老、豪杰前来共商国计，二老、豪杰都说：“将军身被坚执锐，伐无道，诛暴秦，复立楚国之计稷，功宜为王，”自然是给了陈胜起义一个极有地位的评价，秦末农民战争因此而迅速取得推翻秦王朝的巨大成功。

崇德利用在中国人生智慧中对于号召人心，维系人心，并将个人的理想追求与群体利益协调一致，常能体现出巨大的力量，为此成为最具中国文化传统特色的智慧之一，在历史长河中不断体现其固有价值。

志求高远

“志”是人的心意所向，《诗·关雎序》称：“在心为志”。作为人生的追求目标，“志”在中国人生智慧中，本有举足轻重的地位。何况就语言文字构成而言，“志”本是“士”与“心”二字的组合，这样一个“士之心”的表义文字，已说明“志”在代表中国智慧的士人群体中所具有的分量，在中国文化的传统意义上，立志与做人是密切相关的，志向如何，不但决定人的品格如何，而且也决定人的个人人生智慧成就如何。

不过立志，也是一种人生智慧。一方面，需要有崇高的目标，如诸葛亮写给他外甥的一封信中说：“夫志当存高远……若志不强毅，意不慷慨，徒碌滞于俗，默默束于情，永窜伏于凡庸，不免于下流矣。”另一方面，也不可逞才使气，妄自尊大到不切实的地步，即所谓“志大才疏”，如《三国演义》中的袁绍，自以为兵多将广，又有四世三公的出身，青、冀、幽、并等四川地盘，认为在群雄中无人可比，天下唾手可得，结果在官渡被曹操打败。等到曹操举兵攻冀州时，袁绍又气又急“吐血斗余”，而死。《三国演义》特别有一首诗议论这种立志不当之人：“累世公卿立大名，少年意气自纵横。空招俊杰三千客，漫有英雄百万兵。羊质虎庆功不就，凤毛鸡胆事难成。更怜一种伤心处，家难徒延两弟兄。”既要有高远志向，又要有切实可行的努力过程，这确实是一种人生智慧。

儒学的创始人孔夫子在立志上可称颇具创造性。他是封宋的智者微子的后裔，因春秋时政治变乱，先世迁居鲁国，他便也成了鲁国人。《史记》卷四七《孔子世家》说：“孔子贫且贱，及长，尝为季氏史，料量平；尝为司职吏而畜蕃息。”就是说他做过管理仓库与看管牛羊的小吏，工作做得很不错。在他中年时，鲁国内乱，孔子又到齐国做了高昭子的家臣，然后回鲁国整理图书并聚徒讲学。孔子选择这样一个职业可谓意味深长，《论语·为政》说：“吾十有五，而志于学。”看来治学本是孔子的本意。在那个充满字法礼制气氛的时代，每一个人的社会待遇实际是依照血统亲疏而获得政治权力高低来划分的，孔子治学而不入仕，这是不会争取到太高社会地位的。不过孔子想他自己本非鲁国贵族，与周王室的血缘更毫无关系，若投入新兴地主阶层凭实力进行政治地位的重新划分更无可能。比较来比较去，他唯一的优势只在于对以礼制为中心的文化传统的理解上。孔子看到了在“礼崩乐坏”的时代，新兴统治者不断产生，新兴统治者为了表明自己执政的合理性，往往要援引传统理论，以说明自己行动的正确性。如鲁僖公四年齐桓公伐楚，楚王说：“君处北海，寡人处南海，唯是风马牛不相及也。不虞君之涉吾地也，何故？”齐桓公派管仲回答说：

昔召康公命我先君大公曰：“五侯九伯，女实征之，以夹辅周室。”赐我先君履，东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣。尔贡包茅不入，王祭不并，无以缩酒，寡人是征。昭王南征而不复，寡人是问。楚王被迫解释说：

贡之不入，寡君之罪也，敢不共给？昭王之不复，君问诸水滨。

从管仲与楚王的对答可以看出，双方都要援引周礼证明自己行动的正确性，这样，周礼所体现的“道”对于执政的统治者便有一定的约束力。孔子

想通过掌握了“道”的士人去影响并改造统治者，于是将解释“道”、把握“道”、宣传“道”作为自己的主要任务，这便是治学与讲学，孔子也想通过入仕而显示自己所理解的“道”所起的作用，于是在50岁时任中都宰、又升任司寇，“与闻国政三月”，还周游卫、陈、宋、蔡、楚诸国碰运气，终于不得任用，碰壁而返，全力投入治学与讲学之中。《史记》卷四七《孔子世家》载：

孔子之时，周室微而礼乐废，《诗》、《书》缺。追迹三代之礼，序《书》、《传》，上纪唐虞之际，下至秦缪，编次其事。曰：“夏礼吾能言之，杞不足征也。殷礼吾能言之，宋不足征也。足，则吾能征之矣。”观殷、夏所损益，曰：“后虽百世可知也，以一文一质。周监二代，郁郁乎文哉。吾从周。”

这便是孔子立志于学的核心。就政治目的而言、仍是恢复他所理想的周礼。不过，就人生目的而言，孔予以教育为成果。“孔子以诗书礼乐教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人，如颜浊邹之徒，颇受业者甚众。孔子以四教：文，行，忠，信。绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。所慎：齐，战，疾。子罕言利与命与仁。不愤不启，举一隅不以三隅反，则弗复也。”不过，孔子虽然志在“学”，但“学”的目标却很远大，子贡说：“夫子之文童，可得闻也。夫子言天道与性命，弗可得闻也已。”孔子在晚年说：“不怨天，不尤人，下学而上达！知我者其天乎！”都说明孔子之志，实际是一个博大精深体系，即使终生治学与讲学，仍是一个不断进取的过程，是需要由一代接一代学人不断填补的空间。

立志高远，必然带动充实的人生，王守仁说：“志不立，天下无可成之事。”正是强调人生必须有进取的目标。《史记》卷七《项羽本纪》载：

项羽少时，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。每吴中有大徭投及丧，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。这一段描写已突出了项羽少有大志，要为自己的家族与楚国复仇，准备与强秦决战，将秦始皇取而代之。项羽一生也确实为这一目标而奋斗，尤其在矩鹿之役时，杀畏缩不前的上将军宋义，破釜沉舟，与秦将章邯激战。大获全胜后，各路诸侯见项羽，“入辕门，无不膝行而前，莫敢仰视。”项羽于是取得霸主地位。虽然项羽后来行贵族政治，又在政治上倒退分封诸侯，导致群雄并起，刘邦智下三秦，与项羽争夺天下。项羽最后战败，在乌江自刎。但他临终前仍“为诸君快战，必三胜之”，斩将夺旗，以示不曾服输，项羽立志学万人敌，终于以历史上有名的战将身份实现了自己的人生价值取向。

不过项羽之志仅是取代秦始皇的地位，并没有想到在推翻秦王朝后应当怎样做？于是在入关中取代秦政权后，便有一系列的失误。首先是在新丰鸿门屯兵时，范增已经告诉他：“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。”偏偏到了鸿门宴上，刘邦依照张良的建议，

卑词求好，项羽便碍不过面子，不顾与范增预订的“席间杀之”计划，放刘邦龙归大海，从而失去翦除主要政治对手的良机。其次，项羽为了给楚人报仇，“引兵西屠咸阳，杀秦降王子婴，烧秦宫室，火三月不灭，收其货宝妇女而东”，这又造成秦人对他的怨恨，后来坚决支援刘邦对项羽的战争，为刘邦成功创造了条件。紧接着，项羽分封诸侯，恢复战国诸侯割据局面，自己以西楚霸王身份做总裁判长。一旦诸侯之间发生争斗，项羽即带兵调解，有人不服，便起战端，弄得诸侯都埋怨项羽，项羽则疲于奔命，完全是吃力不讨好。最后，项羽刚愎自用，不能善待人才，连一个亚父范增也遭猜疑，离他而去，结果“疽发背而死”。项羽完全不懂得取代秦始皇后该做些什么，于是终于为刘邦所败。司马迁在《史记》卷七《项羽本纪》中总结说：

夫秦失其政，陈涉首难，豪杰蜂起，相与并争，不可胜数。然羽非有尺寸乘执，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！

项羽的失败也在于立志不明，仅有打天下的打算，没有管天下的设想，一旦天下交到他手里，反而是五年败亡。立志是否高远，确实影响着人生的最后成就。

相对项羽的失败，刘邦确实要高明一些。他自小“不事家人生产作业”，做了泗水亭长后，更暴露出“好酒及色”的毛病。不过，他也有大志，在咸阳看到秦始皇后叹息说：“嗟乎！大丈夫当如此也！”刘邦借任亭长主管捕盗的职务之便，交了一批朋友，乘秦末农民战争之势，起兵反秦，迈出成大事的第一步。由于刘邦总是给人一种宽大为怀的印象，于是楚怀王派刘邦去进攻咸阳，以便收揽秦国百姓的人心。刘邦胸怀大志，便不得不改变自己一贯的流氓无赖作风。如过高阳时，酈食其求见，刘邦“方踞床，使两女子洗足”，酈食其不拜而长揖说：“足下必欲诛无道秦，不宜踞见长者。”刘邦听说后连忙爬起来，“摄衣谢之，延上坐”。酈食其于是向刘邦建议“袭陈留，得秦积粟”。再如刘邦攻入关中，收降秦王子婴后入秦宫，“宫室帷帐狗马重宝妇女以千数，意欲留居之。樊哙谏沛公出舍，沛公不听。（张）良曰：‘夫秦为无道，故沛公得至此。夫为天下除残贼，宜缟素为资。今始入秦，即安其乐，此所谓“助桀为虐”。且“忠言逆耳利于行，毒药苦口利于病”，愿沛公听樊哙言。’沛公乃还军霸上。”可见立大志者，可以自觉严格要求自己，限制过多的欲望，从而追求人生价值目标的实现。

刘邦经过五年艰苦作战，依靠萧何、张良、韩信等一批人才辅佐，终于打败了项羽，建立了汉王朝。不过，刘邦并不认为大功告成，他发现经济凋敝，匈奴威胁，郡国内割据势力强大，仍然是严重的社会矛盾，必须妥善解决。他制订了与民休息的经济政策，又将韩信、彭越、英布等异姓王一一翦除，并且北征匈奴，虽然彼困在白登山，差一点做了俘虏，到底体现出不断进取的气概。当他外出作战时，萧何以丞相身份主持国部长安宫室修建，未央宫完成了东阙、北阙、前殿、武库、太仓后，刘邦回来了，“见宫阙壮甚，

《史记》卷八《高祖本纪》。

《史记》卷五五《留侯世家》。

怒，谓萧何曰：‘天下匈匈，苦战数岁，成败未可知，是何治宫室过度也？’”

虽然萧何解释说：“天子以四海为家，非壮丽无以重威。”但也反映出刘邦的谨慎，以及对巩固政权的迫切心理状态。后来刘邦以皇帝身份回家乡幸沛，“悉召故人父老子弟纵酒”，在喝酒时他击筑高歌：“大风起兮云飞扬，威加海内兮归故乡，安得猛士兮守四方！”表现出他的真正志向。正因为刘邦志在不断进取，因此他才能击败项羽，并完成建立西汉王朝这一千秋大业。

立志高远，可以使人生充满信心。三国时诸葛亮与友人石广元、徐元直、孟公威等避乱游学于荆州，他们均有极高的才识，但却均无仕进的机会，讨论人生前途，是他们经常的话题。不过，他们又都立志高远，于是对前途总是抱有信心。如《魏略》所载：

亮在荆州，以建安初与颍川石广元、徐元直、汝南孟公威等俱游学，三人务于精熟，而亮独观其大略。每晨夜从容，常袍膝长啸，而谓三人曰：“卿三人仕进可至刺史郡守也。”三人问其所至，亮但笑而不言。后公威思乡里，欲北归，亮谓之曰：“中国士大夫，邀游何必故乡邪！”诸葛亮在这里没有谈出他个人之志是什么？但也绝不仅是后来历史所安排的一代贤相。就中国的士人要求而论，并非要去做一个帝王将相，而是要“传道”，成为帝王将相的老师。为此，当刘备礼贤下士，三顾茅庐，诸葛亮可以迅速作“隆中对”，向刘备讲述鼎足三分的战略计划，并且随刘备进入群雄逐鹿的政治、军事斗争生活。在参与赤壁之战，夺取益州、汉中，平定南中之叛，六出祁山伐魏等一系列引人注目的活动后，于公元234年病逝于五丈原军中。临终前诸葛亮上表给刘禅说：

成都有桑八百株、薄田十五顷，子弟衣食，自有余饶。至于臣在外任，无别调度，随身衣食，悉仰于官，不别治生，以长尺寸。若臣死之日，不使年有余帛，外有赢财，以负陛下。这说明诸葛亮对个人的生活及俸禄、官职并无太多要求。他的志向，仅在于实现作为帝王师的理想境界。这样的志向自然是高远之志，非一般人可以理解，但对于后代的士人，却具有极其重大的影响。

唐代大诗人杜甫可以说是受诸葛亮影响而企图为帝王师的士人。他的祖籍在长安杜陵，所以他自称“杜陵布衣”，因为杜陵原又名少陵原，于是他也自称“少陵野老”。无论是“布衣”还是“野老”，都说明杜甫的家道中落。杜甫的祖父杜审言在武则天时做过膳部员外郎，杜甫的父亲杜闲则长期担任县令这样的小官。公元746年，杜闲由兖州司马调任奉天（今陕西乾县）令，杜甫随之来到长安。杜甫当时充满热望，他在科举考试中不中时登泰山，写下过“会当凌绝顶，一览众山小”这样充满自信的诗句，现在到了长安，自然以为可以实现自己青年时代的理想。不料杜闲到奉天上任不久便死了，杜甫全家失去了生活依靠，虽然“杜曲幸有桑麻田”，可是，不做官是不可能维持全家生计的。他参加了全国招贤考试，想凭才识谋得一官半职，不料主持人是口蜜腹剑的李林甫，李林甫采取的办法是一人不取，再向唐玄宗表贺“野无遗贤”。杜甫不得不去向唐玄宗献赋，还求一些宦官引荐，仍然没

《史记》卷八《高祖本纪》。

《史记》卷八《高祖本纪》。

《三国志注》卷三五《诸葛亮传》。

《全唐诗》卷二一六《曲江三章》。

有得到什么结果。为此，他在著名的《奉赠韦左丞丈二十二韵》诗中回忆了这一段痛苦的经历。不过也正因为有这样的磨难，不曾放弃正己修身治国平天下理想的杜甫开始观察社会，并且逐渐接近了人民，从而写出了千古不朽的诗篇。

那时的大唐帝国，已出现许多“不吉之兆”，天宝十三年（公元754年）秋天，长安连下60余天雨，杨国忠在大批涝死的庄稼中找到了两棵好庄稼献给唐玄宗看，说：“雨虽多，不害稼也。”唐玄宗为了对付边疆少数民族入侵，设立了9个藩镇，即9个边疆军区，其中东部的安禄山与西部的哥舒翰形成相互对峙的两大军事集团，唐玄宗在其中斡旋的余地已越来越小，如杜佑在《通典·兵典序》中说：

哥舒翰统西方二师，安禄山统东北三师，践更之卒，俱授官名，郡县之积，罄为禄秩。于是骁将锐士，善马精金，空于京师，萃于二统。边陲势强既如此。朝廷势弱又如彼，奸人乘便，乐祸觊觎，胁之以害，诱之以利。禄山称兵内侮，未必素蓄凶谋；是故地逼则势凝，力作则乱起，事理不得不然也。

这样一来“时危思报主”的杜甫便想到了自己的责任，发出了呼声。他写了《兵车行》、《丽人行》，抨击给人民带来巨大痛苦的边疆战争，揭露统治着的腐朽奢侈。他又写了《前出塞》谈哥舒翰开拓边疆的情况，写了《后出塞》指出安禄山对中央的威胁。只是杜甫的地位是低微的，生活是贫困的，他的崇高志向与正义的声音统治者根本觉察不到。杜甫感到“德尊一代常坎坷，名垂万古知何用”？于是发牢骚说：“儒术于我何有哉？孔丘盗跖俱尘埃。”直到公元755年10月，44岁的杜甫才勉强得到了河西尉的官职。他不愿离家赴边陲上任，经再次申请，改官右卫率府兵曹参军。他没有马上赴任，而是先去奉先探望妻子儿女。这时的唐玄宗、杨贵妃正在骊山华清宫“避寒”，杜甫途经骊山下，仿佛听到了官中的丝竹乐响。然而，自己的家呢？“老妻寄异县，十口隔风雪；谁能久不顾，庶往共饥渴。入门闻号啕，幼子饥已卒。吾宁舍一哀，里巷亦呜咽。所愧为人父，无食致夭折。”两相对照，他终于以抗争的笔写出：“朱门酒肉臭，路有冻死骨。”这十个字是中国古代诗歌发展的高峰，是中国文化中的纯金。只要社会上还有不平，还有需要改造的地方，这十个字便有其宝贵的价值。那时，正号称盛世，可是一个小官吏无法养活自己的儿子，这样的“盛世”还能再维持下去吗？就在杜甫写出这十个字的时候，安史之乱爆发了。

公元756年6月，杜甫从奉先回到长安，哥舒翰率领的唐军在潼关与叛军交战失败，唐玄宗带着眉妃、王子、亲信逃跑，杜甫不知所措，只好“此生随所遭”。他“日夜更望官军至”，偏偏将近一年无消息，只好在公元757年4月“脱身得西行”。当地“麻鞋见天子”时，好朋友房琯正在唐肃宗手下做宰相，靠房琯推荐，他做了左拾遗。官虽不大，而且还是在扶风行幸之地，但杜甫认为这是实现自己政治抱负的最好时机，因为他可以经常见

《全唐诗》卷二一六《醉时歌》。

《全唐诗》卷二一六《自京赴奉先县咏怀五百字》。

《全唐诗》卷二一七《避地》。

《全唐诗》卷二一六《悲陈陶》。

《全唐诗》卷二一七《述怀》。

到皇帝，并且劝谏皇帝，起到“为帝王师”的作用。杜甫自认为这一段时间是自己人生的顶点，可惜好景不长，房琯被唐肃宗看成是太上皇唐玄宗派来牵制自己的人，很快被解职，杜甫上疏申救，也被罢斥，改官华州掾。公元759年春天，杜甫从洛阳返回长安时，唐军在邺城被史思明打败，大唐政权又回临危机，杜甫将沿途所见所闻写进诗中，这就是著名的“三吏”（《新安吏》、《石壕吏》、《潼关吏》）和“三别”（《新婚别》、《垂老别》、《无家别》）。这是诗歌艺术与现实思考结合的产物，8世纪中国人民所遭受的苦难，诗人忧国忧民的社会责任感，在这些诗作中凝聚成生动的画面。在这大唐帝国由盛人衰的时代，产生了中国历史的最为伟大的诗人。在此以前，没有一个诗人能达到这样的高度。在此之后，至少在新的社会制度产生之前，也没有诗人能够逾越这个由杜甫划出来的界限。杜甫没有成为扭转乾坤的政治家，没有当上诸葛亮那样的帝王师，但他崇高的理想仍然在很大程度上获得了实现，因为他成为中国历史上最具中国传统文化传统精神的大诗人，他的名字与他的作品都永远在中国历史上占据超过封建帝王功业的位置。公元770年，贫病交加的杜甫在湖南耒阳一条船上去世，大唐帝国那如日中天照耀整个世界的光辉也随诗人的永久长眠而逐渐消退。但是，诗人在这非常历史时期代表整个民族所唱出来的歌，将永远伴随历史长河，发出震撼人心的声响。他的志向是远大的，即使到了茅屋为秋风所破，“床头屋漏无干处”时，仍然想着“安得广厦千万间，大庇天下寒士俱欢颜”。他的爱憎是明确的，如在《将赴成都草堂途中有作先寄严郑公五首》中说：“新松恨不高千尺，恶竹应须斩万竿。”他的抱负更是崇高的，如在《洗兵马》诗中所说：“安得壮士挽天河，净洗甲兵长不用。”杜甫志求高远，于是赢得了他作为诗人的人生。在中国的人生智慧长河中，志求高远，永远是指导人生的原则。

韬晦有度

为群体的政治，要求每一个中国人都应当为自己的民族群体作出自己的贡献，因此，有志求高远的倡导。不过，自吹自擂而导致志大才疏的结局，又往往授人笑柄。于是，在中国人生智慧中，十分重视“韬晦”，即自己的行动目标，不能轻易暴露，而且必须有一定的掩饰。重大事业只有在成功之后才可以论说其成功之谜。如何在人生实践中把握自己的志向目标，便成为一个正确运用韬晦策略的问题。

韬晦之计在中国有着悠久的历史，或者从打猎时动物以“假死”躲过杀伐而受到启发，早在上古传说故事中便屡见不鲜。例如黄帝兴起时炎帝代表的“神农氏衰，诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏弗能征”。黄帝为此“习用干戈，以征不享，诸侯咸来宾从”。偏偏炎帝不服气丢失了领导地位，在表面服从黄帝不久，就“欲侵陵诸侯”。黄帝于是“与炎帝战于阪泉之野，三战，然后得其志”。炎帝对黄帝行韬晦之计，在中国历史上，算是使用这种策略最早的记录了。到了舜让鲧治水的时候，“行视鲧之治水无状，乃殛鲧于羽山以死”，并令鲧的儿子禹继续治水。禹采取了韬晦之策，认真完成舜交给他的任务，并改堵塞为疏导，取得治水的成功，并取得舜的信任与诸侯的拥护。等“帝舜崩，三年丧毕，禹辞辟舜之子商均于阳城。天下诸侯皆去商均而朝禹。禹于是遂即天子位，南面朝天下”。禹这一韬晦之计用得也是不错的。商纣王曾发现周太王古公亶父势力发展，于是杀了古公亶父的儿子王季，又将王季的儿子姬昌囚禁在羑里。姬昌只好行韬晦之策，表面上臣服商朝，实际上准备复仇。纣王将姬昌放回岐山下的周原后，姬昌即着手灭商工作，他寻访了姜尚做帮手，又扫清商纣王在关中的拥护者，攻下丰邑，建立丰京，后来由儿子武王姬发完成伐纣大业。周文王姬昌的韬晦策略运用得极为成功。

上古的韬晦谋略很快被广泛运用，如春秋时楚庄王上台执政，楚国刚败给晋国，国势不振，楚庄王也不知有多少人肯给他卖死命，于是来了一个韬晦之计，如《史记》卷四《楚世家》载：

庄王即位三年，不出号令，日夜为乐，今国中曰：“有敢谏者死无赦！”伍举入谏，庄王左抱郑姬，右抱越女，坐钟鼓之间，伍举曰：“愿有进隐。”曰：“有鸟在于阜，三年不蜚不鸣，是何鸟也？”庄王曰：“三年不蜚，蜚将冲天；三年不鸣，鸣将惊人。举退矣，吾知之矣。”居数月，淫益甚。大夫苏从乃入谏。王曰：“若不闻令乎？”对曰：“杀身以明君，臣之愿也。”于是乃罢淫乐，听政，所诛者数百人，所进者数百人，任伍举、苏从以政，国人大说。是岁减庸。六年，伐宋，获五百乘。八年，伐陆浑戎，遂至洛，观兵于周郊。周定王使王孙满劳楚王，楚王问鼎小大轻重。

从楚庄王成事后敢于向周天子问鼎这一作法看，他的志向确实不小，若有可能，恨不得代周而为天子。不过，他以楚穆王之子的身份上台时，可不知道国内的臣下是否会拥戴他，尤其不知道应当重用哪些人？楚穆王留下来的卿大夫们自然会按照楚穆王的意愿继续行事，但楚国自败于晋国之后，国势不振，再继续过去的政策措施，很难扭转被动局面。楚庄王力图更新，但

《史记》卷一《五帝本纪》。

《史记》卷二《夏本纪》。

又怕没有人知道他的心思，赞同他的主张，干脆来了个韬晦之计，三年不理国政，还下令：“有敢谏者死无赦！”看一看大臣中有无不怕死的人，有无忠谏直言的人才。通过伍举、苏从等人冒死抗争，他争取到了支持改革的力量，通过诛、进各数百人的大举措，整顿了行政机构，又对百姓减庸，对外作战获胜，一举成为“五霸”之一。楚庄王不肯过早暴露自己的目的，是为了目的能最终实现，这便是在韬晦中所把握的“度”。当他成事之后，敢于公开问鼎，因为已无人能改变他的霸主地位，这便再不必行韬晦之策了。为此，是否行韬晦之策，只是对自己所处形势作分析后的结论。

中国历史上行韬晦之计而成功的例证极多，如刘邦在与项羽争天下的过程中便有多次出色的表演。当刘邦先入关中灭秦，又屯军灞上，扼守函谷关时，确有凭实力据关中为王的打算，但项羽在矩鹿全歼秦军主力，士气更盛，一战攻下天险函谷关，又屯军鸿门准备向刘邦发动进攻。项羽的伯父项伯与刘邦谋臣张良有旧，夜来报信。张良为此问刘邦：“料大王士卒足以当项王乎？”刘邦默然无语，最后只好问张良：“固不如也，且为之奈何？”张良说只有行韬晦之计了，求项伯转告项羽：“言沛公不敢背项王也。”刘邦于是赶忙招待项伯，“奉卮酒为寿，约为婚姻”，还要说什么：“吾入关，秋毫不敢有所近，籍吏民，封府库，而待将军。所以遣将守关者，各地盗之出入与非常也。日夜望将军至，岂敢反乎！愿伯具言臣之不敢倍德也。”项伯得了好处，于是出主意说：“旦日不可不蚤自来谢项王。”并且回去对项羽说：“沛公不先破关中，公岂敢入乎？今人有大功而击之，不义也，不如因善遇之。”鸿门宴的历史戏剧由此而开场。刘邦一到鸿门，见“项王、项伯东向坐，亚父南向坐”，便知道项羽摆了一个谈判的架势，假如他坐在项羽对面，便成了项羽的对手，形势发展即很不利。他不等项羽安排，立即“北向坐”，坐到了项羽的右侧，意思是做项羽的臣下，不做项羽的对手，将最危险的“西向侍”，留给了张良，这样鸿门宴一开始，项羽便无法拿这个已经表示归顺的“臣下”开刀了。虽然范增“数目项王，举所佩玉玦以示之者三”，甚至出召项庄，吩咐说：“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。”项羽仍然“默然不应”，终于导致刘邦平安返回军营。刘邦以此韬晦之策，经历了一生中最大的险境。

鸿门宴后，项羽将刘邦逼封至汉中，又封章邯、司马欣、董翳为三秦王，屯兵关中、陕北，以防止刘邦东进。张良想项羽对刘邦还不放心，于是对刘邦说：“王何不烧绝所过栈道，示天下无还心，以固项王意。”刘邦想这韬晦之计还得继续实行，于是带着几万人“从杜南入蚀中，去则烧绝栈道，以备诸侯盗兵袭之，亦示项羽无东意”。不久，项羽忙于调解各分封诸侯的矛盾，刘邦用韩信之计智下三秦，以关中为根据地，开始与项羽争天下，在征战过程中，刘邦仍有使用韬晦之计的表现。如《史记》卷九二《淮阴侯列传》载：

汉四年，遂皆降平齐。（韩信）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

以上《史记》卷六七《项羽本纪》。

《史记》卷五五《留侯世家》。

《史记》卷八《高祖本纪》。

急围汉王于荥阳，韩信使者至，发书，汉王大怒，骂曰：“吾困于此，旦暮望若来佐我，乃欲自立为王！”张良、陈平蹑汉王足。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。

当时刘邦被项羽包围在荥阳，生死未卜，韩信前来请封假齐王，自然使刘邦愤怒。但张良、陈平告诉他：在自己尚不能决定能否自保的情况下，禁止韩信为王，反而生变，另树敌手。于是刘邦省悟，改用韬晦之计，封韩信为真齐王，较假齐王更胜一筹，从而争取了韩信继续支持自己对项羽的战争。当然，韬晦之策并非权宜之计，也非诈降诱敌。其关键在于不暴露自己的意图，却也不改变自己的目标，只给政治对手以并无志向或无实力的假象。刘邦在消灭项羽后又翦除了韩信，正说明他使用韬晦之策所取得的成功。

使用韬晦之策而显示人生智慧的突出例证，是《三国演义》中刘备在与曹操“青梅煮酒论英雄”时的表现。那时刘备在吕布与曹操两大势力争夺中无法保持中立，只好依附曹操，共灭吕布，然后同返许都，汉献帝想发展刘氏宗族的实力，对抗曹操的咄咄逼人之势，于是认刘备为皇叔，拜以左将军、宜城亭侯之职。曹操在许田围猎时故意表露出有篡位的意图，以示探臣下的心态。届时大臣们敢怒不敢言，只有关羽“提刀拍马便出，要斩曹操”，倒是刘备“摇手送目”，拦住关羽，还要用语言恭维曹操说：“丞相神射，世所罕及！”体现出深隐的心机。于是当董承、王子服、种辑、吴硕、吴子兰、马腾等人凭汉献帝血写密诏结盟讨曹操时，便把刘备也拉入这个政治集团之内。刘备签名人盟后，“也防曹操谋害，就下处后园种菜，亲自浇灌，以为韬晦之计”。不想曹操何等精明，他想刘备这样志向远大的英雄突然种起菜来了，一定有什么重大事情影响了他，于是派许褚、张辽引数十人入园中将刘备请至丞相府，“盘置青梅，一樽煮酒，二人对坐，开怀畅饮”，演出这段脍炙人口的历史戏剧，如《三国演义》第21回所描绘：

酒至半酣，忽阴云漠漠，骤雨将至。从人遥指天外龙挂，操与玄德凭栏观之。操曰：“使君知龙之变化否？”玄德曰：“未知其详。”操曰：“龙能大能小，能升能隐：大则兴云吐雾，小则隐介藏形；升则飞腾于宇宙之间，隐则潜伏于波涛之内。方今春深，龙乘时变化，犹人得志而纵横四海。龙之为物，可比世之英雄。玄德久历四方，必知当世英雄。请试指言之。”

曹操在这里已借龙的能升能隐，暗指刘备，并要刘备说出“乘时变化”的原因，可以说是步步进逼。但刘备既然定出韬晦之计，便也敢于应付这突如其来的考验。如书中所载：

玄德曰：“备肉眼安识英雄？”操曰：“休得过谦。”玄德曰：“备叨恩庇，得仕于朝。天下英雄，实有未知。”操曰：“既不识其面，亦闻其名。”玄德曰：“淮南袁术，兵粮足备，可为英雄？”操笑曰：“冢中枯骨，吾早晚必擒之！”玄德曰：“河北袁绍，四世三公，门多故吏；今虎踞冀州之地，部下能事者极多，可为英雄？”操笑曰：“袁绍色厉胆薄，好谋无断；干大事而惜身，见小利而忘命，非英雄也。”玄德曰：“有一人名称八俊，威镇九州——刘景升可为英雄？”操曰：“刘表虚名无实，非英雄也。”玄德曰：“有一人血气方刚，江东领袖——孙伯符乃英雄也？”操曰：“孙策藉父之名，非英雄也。”玄德曰：“益州刘季玉，可为英雄乎？”操曰：“刘璋虽系宗室，乃守户之犬耳，何足为英雄！”玄德曰：“如张绣、张鲁、韩遂等

辈皆何如？”操鼓掌大笑曰：“此等碌碌小人，何足挂齿！”玄德曰：“舍此之外，备实不知。”操曰：“夫英雄者，胸怀大志，腹有良谋，有包藏宇宙之机，吞吐天地之志者也。”玄德曰：“谁能当之？”操以手指玄德，后自指，曰：“今天下英雄，惟使君与操耳！”玄德闻言，吃了一惊，手中所执匙筋，不觉落于地下。时正值大雨将至，雷声大作。玄德乃从容俯首拾筋曰：“一震之威，乃至于此。”操笑曰：“大夫亦畏雷乎？”玄德曰：“圣人迅雷风烈必变，安得不畏？”将闻言失筋缘故，轻轻掩饰过了。操遂不疑玄德。

在这里曹操几乎明知故问，要刘备承认自己本怀英雄之智。刘备则故意拉扯旁人，先抬出最让人看不起的袁术，曹操斥之为冢中枯骨，十分恰当。刘备又举出袁绍、刘表、孙策、刘璋等人，唯独不提参加了董承为首的讨曹联盟的马腾和他自己。曹操自然不满意，干脆直言相告：“今天下英雄，惟使君与操耳！”刘备所担心的是讨曹联盟之事暴露，听到曹操称自己为“英雄”，以为事情已经暴露，手中匙筋也掉在地上。为避免曹操进一步怀疑自己，只好推说是惧雷声所致。不想曹操想这样一个连雷声都害怕的人，为许根本不是什么“英雄”，反而将戒备的疑心放下。为后来刘备借讨伐袁术为名领兵出发，“撞破铁笼逃虎豹，顿开金锁走蛟龙”，奠定了基础。刘备在黄巾起义被镇压后群雄并起的时代虽有心成大事但实力最弱，他虽有汉室甲冑的名分，但家道早已式微、本人以织席贩履为业，自然让那些豪强们看不起。在十八路诸侯联军讨董卓时通过三英战吕布获得一点名声，但绝无独树一帜的实力，以致陶谦三让徐州，刘备都不敢接手。他以为过早暴露自己也是一路诸侯，会导致四面受敌的结果。为此，他总是依附某个强者，或公孙瓒，或陶谦，或吕布，或曹操，或袁绍，或刘表，直到刘表病危，曹操大军压境，他又得诸葛亮辅佐，才下了举旗争天下求鼎足三分的决心。刘备的韬晦时间甚长，但他终于凭“人力”与天时、地利抗争，取得了政治成就。刘备的韬晦之策运用得是极成功的。

韬晦之策实际是在自己力量尚无法达到自己追求的目标时，为防止别人干扰、阻挠、破坏自己的行动计划，故意采取的假象策略。这在中国历代统治者中运用极为广泛。如唐王朝的开创者李渊在太原起兵反隋，第一件大事便是处理与瓦岗军首领李密的关系。李密杀翟让控制瓦岗军后目空一切，以为天下指日可待，写信给李渊，要求“为盟津之会，殪商辛于牧野，执子婴于咸阳”，“其旨以煞后主，执代王为意”。李渊此时正进军关中，并无与李密相持的实力，于是他对其亲信们说：“密夸诞不达天命，适所以为吾拒东都之兵，守成皋之厄。更觅韩、彭，莫如用密，宜卑辞推奖以骄其志，使其不虞我，（我）得入关，据蒲津而屯永丰，阻崤函而临伊洛，东看群贼鹬蚌之势，吾然后为秦人之渔父矣。”这就是李渊的策略。他想当年刘邦与项羽在荥阳与成皋之间会战，是依靠韩信，彭越两支力量做帮手。现在他可以用李密阻挡隋军，自己乘虚入关中，建立根据地，回过头来坐收渔人之利。为此他定下“卑辞推奖以骄其志”的韬晦之计，让记室温大雅给李密写了一封回信，信中说：

大会义兵，绥抚河朔，和亲蕃塞，共匡天下，志在尊隋……天生烝民，必有司牧，当令为牧，非子而谁！老夫年逾知命，愿不及此。欣戴大弟，攀鳞附翼，惟冀早鹰图策，以宁兆庶！宗盟之长属籍见容，复封于唐，斯足荣矣。殪商辛于牧野，所不忍言，执子婴于咸阳，非敢闻命。汾晋左右，尚须

安辑，盟津之会，未暇卜期。

李渊封信果然奏效。李密得信后“示其部下曰：‘唐公见推，天下不足定也’，遂注意东郡，无心外略”。正当李密在洛阳与王世充交战时，李渊入关中建立唐王朝，又消灭了陇右薛仁果，凉州李轨等西北割据势力，再大败刘武周，巩固在河东地区（今山西省）的统治，最后出关中与中原群雄争天下。李渊韬晦有度，选择最有利的时机，宣布自己的目标，终于在625年翦灭群雄，建立起空前统一的大唐帝国，后来又由儿子李世民将大唐帝国推向空前强盛的坦途。

韬晦之术甚多，一是在志向方面掩饰自己。唐高祖李渊在做太原留守时便认为自己“骨法非常，必为人主”，但遭隋炀帝怀疑后便“纵酒沉湎，纳贿以混其迹”。战国时秦将王翦请秦王以倾国之兵60万人交给他去攻打楚国，出征前向秦王“请美田宅园池甚众”，在进军作战过程中又5次遣使返国“请善田”。部下不理解，王翦解释说：

秦王惧而不信人。今空秦国甲士而专委于我，我不多请田宅为子孙业以自坚，顾今秦王坐而疑我邪？志在贪图酒色田产的碌碌鼠辈，比野心勃勃的才士悍将更让统治者放心，于是，掩饰志向成为人生韬晦之策中极为重要的一步。

韬晦之术的第二项是进行才能上的掩饰。三国时的杨修因为恃才狂傲，反被曹操所杀，这对许多人都形成教训。于是在专制暴政统治下，不少人都如箕子对纣王装傻那样，视表现才能为祸害。明初兵部尚书吴琳见明太祖大杀功臣，找机会“乞归”还乡。朱元璋还不放心，派使臣去观察动向。“使者潜至旁舍，一农人坐小机，起拔稻苗布田，貌甚端谨。使者前曰：‘此有吴尚书者，在否？’农人敛手对曰：‘琳是也，使者以状闻，斋为嘉叹。’”吴琳明明是叱咤风云的起义军将领，现在偏偏要做出一幅憨厚老农的样子，这便是在才能上的掩饰，从而避免引起统治者的猜忌，招惹大祸。

韬晦之术之三是在名望上的掩饰。为了避免统治者猜忌、怀疑，深孚众望者有时不得不以自污求自保。战国时魏公子信陵君颇有才干，“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。”然而“魏王畏公子之贤能，不敢任公子以国政”，信陵君虽有“窃符救赵”等巨大功勋，却为魏王的忌恨大伤脑筋。他曾“留赵十年不归”，但又以为为了报效祖国无面目立天下，还是“趣驾归救魏”。魏王虽然“见公子，相与泣，而以上将军印授公子”，信陵君也“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”。但是“公子威振天下”，仍然是招惹是非的祸根，秦王行反间计，“魏王日闻其毁，不能不信，后果使人代公子将。”信陵君想自己的名望太高确实是个祸害，于是“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。”信陵君在最后四年以酒色名世，实在是为了自保，这便是韬晦之术的用途之

《大唐创业起居注》卷中。

《旧唐书》卷一《高祖纪》。

《史记》卷七三《白起王翦列传》。

《明史》卷一三八《吴琳传》。

《史记》卷七七《魏公子列传》。

三。

韬晦之术的第四种形式是进行感情上的掩饰，不给政治对手以可趁之机。楚汉相争时，刘邦与项羽在成皋对峙，刘邦让彭越在楚后方骚扰，“绝楚粮食”，项羽支持不住了，于是“为高俎，置太公其上，告汉王曰：‘今不急下，吾烹太公’。”刘邦面对父亲将被烹杀的紧张形势，考虑到如妥协则会影响军心士气，于是硬着头皮回答：“吾与项羽俱北面受命怀王，曰‘约为兄弟’，吾翁即若翁，必欲烹而翁，则幸分我一桮羹。”刘邦如此遇难不慌，反而令项羽犹豫，没有烹杀刘太公，只好暂与刘邦划鸿沟为界东归。刘邦在感情上的掩饰能力应是极强的。再如东汉初年的刘秀，率领绿林军取得昆阳大捷，但更始皇帝伯刘氏兄弟势力强大，将刘秀的哥哥刘縯杀死。“光武自父城驰诣宛谢。司徒官属迎吊光武，光武难交私语，深引过而已。未尝自伐昆阳之功，又不敢为伯升服丧，饮食言笑如平常。更始以是惭，拜光武为破虏大将军，封武信侯。”刘秀因此躲过被杀的大祸，又为后来赴河北发展个人实力创造了条件。

韬晦之术的第五种形式是在生理形态上掩饰自己，麻痹敌手。三国时魏国齐王曹芳执政时司马懿与曹爽争权，曹爽排斥司马懿后，又派荆州刺史李胜去观察司马懿的动向。司马懿于是行韬晦之术，如《魏末传》载：

爽等令胜辞宣王，并伺察焉。宣王见胜，胜自陈无他功劳，横蒙特恩，当为本州，诣阁拜辞，不悟加恩，得蒙引见。宣王令两婢侍边，持衣，衣落，复上指口，言渴求饮，婢进粥，宣王持杯饮粥，粥皆流出沾胸。胜愍然，为之涕泣，谓宣王曰：“今主上尚幼，天下恃赖明公。然众情谓明公方旧风疾发，何意尊体乃尔！”宣王徐更宽言，才令气息相属，说：“年老沉疾。死在旦夕。君当屈并州，并州近胡，好善为之，恐不复相见，如何！”胜曰：“当还忝本州，非并州也。”宣王乃复阳为昏谬，曰：“君方到并州，努力自爱！”错乱其辞，壮如荒语。胜复曰：“当忝荆州，非并州也。”宣王乃若微悟者，谓胜曰：“懿年老，意荒忽，不解君言。今还为本州刺史，盛德壮烈，好建功勋。今当与君别，自顾气力转微，后必不更会，因钦自力，设薄主人，生死共别。令师、昭兄弟结君为友，不可相舍去，副懿区区之心。”因流涕哽咽。胜亦长叹，答曰：“则当承教，须待敕命。”胜辞出，与爽等相见，说：“太傅语言错误，口不摄杯，指南为北。又云吾当作并州，吾答言当还为荆州，非并州也，徐徐与语，有识人时，乃知当还为荆州耳。又欲设主人祖送，不可舍去，宜须待之。”更向爽等垂泪云：“太傅患不可复济，令人怆然。”曹爽等人因此不再怀疑司马懿能有所作为，甚至以为司马懿活不了多久，是个不必考虑的对手了。不想就在曹爽与齐王曹芳外出朝高平陵时，司马懿“部勒兵马，先据武库，遂出屯洛水浮桥”，逼曹爽交出兵权，最后将曹爽集团一举“伏诛，夷三族”。司马懿以生理形态上的韬晦之术，赢得麻痹对手、夺得政治权力的成功。

由于政治影响了中国人的人生，于是，与政治密切联系的韬晦之策，便成为中国人生智慧中不能不重视的内容。虽然韬晦之策在很大程度上是封建

《史记》卷七《项羽本纪》。

《后汉书》卷一《光武纪》。

《三国志注》卷九。

《三国志》卷九《诸夏侯曹传·曹爽传》。

专制统治重压下的产物，为了自保，中国人不得不采取的一种特殊的避祸方法，但是，韬晦之策的各种形式，仍然显示出中国人的智慧价值。韬晦之策有明确的目的性与功利性，具有极强的主观意识，于是极富于人的主体精神。韬晦之策又有极强的进取性，虽然在表面上有许多退却忍让，却更显示人的韧性与忍辱负重的内在力量。韬晦之策又有因极大的隐蔽性具有极强的实效性，它往往攻其不备而出奇制胜，取得事半功倍的结果。正确使用韬晦之策，实在是把握中国古代人生智慧的重要内容之一。当然，区分在使用韬晦之策经验时的善恶美丑表现，也是必要的，因为任何手段，只是达到目的途径，绝不能代替目的自身。韬晦有度，永远是中国智慧的形式之一，而不是中国智慧的最终目的。

自知之明

为政治所制约的人生，充满了艰险，于是中国人在面对自己的人生时，不能不根据自己的现有条件，把握自己，求得主观设想与客观成效的一致。这样，正确地认识自己，并根据自己的实际情况，做出人生选择，是一条古往今来的宝贵经验。这在中国人生智慧的概念上称“人贵有自知之明”。

有关人贵自知的说法在春秋、战国年间传说甚多，那时诸侯相互角逐，常要到战场上去决出胜负高低，不能不考虑敌我双方的实力对比。《孙子兵法·谋攻》说：“故知胜有五：知可以战与不可以战者胜；识众寡之用者胜；上下同欲者胜；以虞待不虞者胜；将能而君不御者胜。此五者，知胜之道也。”其中知道可以战与不可以战，就是对敌我双方各方面情况的综合判断，所谓：“知己知彼者，百战不殆；不知彼而知己，一胜一负；不知彼不知己，每战必殆。”这种认识显然直接来源于古代战争。如公元前684年齐鲁长勺之战时，曹刿请见鲁庄公，问：“何以战？”鲁庄公说：“衣食所安，弗敢专也，必以分人。”曹刿认为衣食这样的赏赐虽然价值不高，但不可能满足全国百姓的需要，这是对自己不了解的表现，所以说：“小惠未遍，民弗从也。”鲁庄公又说：“牺牲玉帛，弗敢加也。必以信。”曹刿认为给鬼神的东西其实是没有什么用的。直到鲁庄公说：“小大之狱，虽不能察，必以情。”曹刿想这对全国老百姓至少是一个信义保证，多少减少一点官吏鱼肉人民的气焰，因此说：“忠之属也，可以一战，战则请从。”大战开始，曹刿乘齐人三鼓气竭时举兵反击，获得胜利，不过在下令追击敌人前，还要“下，视其辙；登，轼而望”。体现出谨慎的态度。曹刿敢于以吃鱼的士人身份去管“肉食者”的大事，并取得成功，在于他的知己知彼战略思想。他在作战前先问鲁庄公凭什么打仗，就是先对自己力量的了解。由于他发现鲁庄公确实有对国内老百姓多少施一点小惠的措施，于是才认为可以打这样一场战争。

相对曹刿的成功，宋襄公便明显犯有既不知己也不知彼的错误。《左传·僖公二十二年》载：

楚人伐宋以救郑。宋公将战，大司马固谏曰：“天之弃商久矣，君将兴之，弗可赦也已。”弗听。冬十一月己巳朔，宋公及楚人战于泓。宋人既成列，楚人未既济。司马曰：“彼众我寡，及其未既也请击之。”公曰：“不可。”既济而未成列，又以告。公曰：“未可。”既陈而后击之，宋师败绩。公伤股，门官歼焉。

宋襄公打了败仗，“国人皆咎公”，他还仍不觉悟，辩解说：“君子不重伤，不禽二毛。古为军也，不以阻隘也，寡人虽亡国之余，不鼓不成列。”这样的不可救药，正反映出他毫无自知之明。到底自己的目的是什么？自己的优势与劣势各在哪里？他一概不问，这样一来，打败仗是肯定的了，宋襄公也以糊涂虫的面目永远留在历史上做反面教员。

根据多次的战争经验，中国人开始将自知之明用于政治人生实践，如《战国策·齐策一》载“邹忌讽齐王纳谏”故事：

邹忌修八尺有余，身体昳丽。朝服衣冠，窥镜，谓其妻曰：“我孰与城北徐公美？”其妻曰：“君美甚，徐公何能及公也！”城北徐公，齐国之美丽者也。忌不自信，而复问其妾曰：“吾孰与徐公美？”妾曰：“徐公何能

及君也！”旦日，客从外来，与坐谈，问之客曰：“吾与徐公孰美？”客曰：“徐公不若君之美也。”明日，徐公来，孰视之，自以为不如。窥镜而自视，又弗如远甚。暮寝而思之，曰：“吾妻之美我者，私我也。妾之美我者，畏我也。客之美我者，欲有求于我也。”

邹忌从自己的直接比较得出不如徐公美的结论，偏偏与妻、妾、友的意见完全不同，他由此想到自己不能了解自己，实际在于不了解对自己作出评价的别人。由“吾妻私我”，“吾妾畏我”，“吾客有求于我”想到别人对自己的评价也不一定是准确的，最关键的一点是人贵自知，自己主动检查自己，估价自己，从而能够把握自己的人生实践。根据这样一种认识，他得以对齐威王说：

臣诚知不如徐公美。臣之妻私臣，臣之妾畏臣，臣之客欲有求于臣，皆以美于徐公。今齐地方千里，百二十城，宫妇左右莫不私王，朝廷之臣莫不畏王，四境之内莫不有求于王。由此观之，王之蔽甚矣。齐威王由此发现自己从周围得来的评价并不可靠，于是下令敢于“面刺”者受上赏，敢于“上书谏寡人者”受中赏，能够“谤讥于市朝”者受下赏，从而改善了朝政，增强了国力。

自知之明首先是自己对自己作出客观评价，这是相当困难的，如唐代著名的女皇帝武则天为自己的丈夫唐高宗在乾陵树了一块6.3米高的《述圣纪碑》，上面用6800多个字歌颂唐高宗的“文治武功”，可是她自己就不好办了，只好树一块同样高6.3米的“无字碑”，或者说她认为自己功劳太大，“无以文可名焉”，或者说她自己无法评价自己，将是非功过留给后人去评说。

在中国历史上一向被称为有自知之明的唐太宗也叹息过“自知”之难。他曾与大臣们议论弓箭，说他有10张良弓，可是造弓的工匠说“皆非良材”，原因是“木心不直，纹理偏邪，发弓虽劲，箭不直端”。唐太宗十分感触他说：“朕以弓矢定四方，识之犹未能尽，况天下之务，其能遍知乎！”根据这一认识，他坚定了兼听则明的信念，对臣下说：

人欲自照，必须明镜；主欲知过，必藉忠臣。主若自贤，臣不匡正；欲不危败，岂可得乎？故君失其国，臣亦不能独全其家。至于隋炀帝暴虐，臣下钳口，卒令不闻其过，遂至灭亡，虞世基等，寻亦诛死。前事不远，公等每看事有不利于人，必须极言规谏。

唐太宗的办法是以君主与臣下有维护国家安危的共同利益为由，要求臣下直言劝谏自己的过失，从而对自己能更准确的把握。这一认真听取不同意见的办法，应是取得自知之明的重要经验。

不仅封建帝王很难做到自知之明，一般人供职于帝王之下，也常常在这一点上陷入误区。春秋时吴越争霸，越王勾践能够在战败后失国为奴的情况下，卧薪尝胆，报仇灭吴，主要靠范蠡与文种两位大夫出力；等到勾践灭吴称霸之后，范蠡即溜到了齐国，写信告诉文种说：“飞鸟尽，良弓藏；狡兔死，走狗烹。越王为人长颈鸟喙，可与其患难，不可与共乐。子何不去。”文种偏偏缺乏自知之明，以为自己可以与勾践共事，而且还以“称病不朝”来试探勾践对自己的看法。结果勾践派人给文种送去一把宝剑，说：“子教

寡人伐吴七术，寡人用其三而败吴，其回在子，子为我从先王试之。”文种没有办法，只好在痛悔不听范蠡忠告后含恨自杀。老子在《道德经》中说：“知人者智，自知者明；胜人者有力，自胜者强。”强调说能了解他人，可称有智慧，而能了解自己，才是真正的清醒。能够战胜别人，只不过反映人有力量，若能够克服自己的弱点，却是真正的强大。庄子更发挥了老子这一思想认识，说秋天涨大水时，黄河神河伯自以为宽阔无边，但他到东海后立刻感到自己的渺小。海神北海君告诉他：“不可与井底之蛙谈大海！”因为井底之蛙没有自知之明，只知陶醉于自己狭小的空间。这就是说一切不知自知之明重要的人就好像是井底之蛙。

自知之明实际是“知己知彼”战略思想的重要组成部分，因为人在具体的人生实践活动中，注意自己的周围往往胜过注意自己，以致设法了解别人时忘了了解自己，结果很难自己把握人生。例如《三国演义》中的诸葛亮几乎料事如神，在每一个具体的战略战术环节上，都全面分析主观与客观的各方面条件，做出了常人不能完成的事情。他不但了解军事、地理、天文、政治，而且了解敌我双方的主要人物，可以因人而异提出各种具体行动方案。己方的领导人刘备宽厚，必须以严格的法令补充其施政的不足。将领中的关羽比较骄傲，要经常恭维几句，张飞性情暴躁粗鲁，要激发他多动脑筋；赵云忠心耿耿，要多加夸奖与肯定；马超与西部羌人关系较深，便让他去镇守少数民族地区；黄忠不服老，可以用激将法让老将争先立功；魏延易起二心，必须控制使用。作为敌方的曹操，官渡之战获胜后十分骄横，正好支持他所看不起的年轻人周瑜用计战胜他，但赤壁之战后曹操信心不足，又正好可以与之交战，从他手里夺取汉中。周瑜年轻气盛，急于夺回荆州来保面子，可以让他多吃几次自作聪明的苦头，结果负气身亡。司马懿多疑，可以使用空城计吓退他；玉朗名士大族，面子甚重，可以当场辱骂，让他气死阵前。诸葛亮几乎了解与他打交道的一切人，偏偏不能了解他自己，军中事无巨细，他都要亲自过问；为了实践对刘备许下的诺言，他不惜以弱戍强，六出祁山。连司马懿在问过诸葛亮的身体情况与生活情况后都说：“孔明食少事烦，其能久乎？”但诸葛亮偏偏不能把握这一点，终于病逝于五丈原军中，形成“出师未捷身先死，长使英雄泪满襟”的人生悲剧。这说明仅以儒家的忠君爱国、勤政爱民观念，并不能完全达到具有人生意义特别是个人人生意义的自知之明程度。同为中国文化思想支柱的道家与佛教理论，恰恰成为人贵自知之明的补充。

道家以庄子为代表，从根本上放弃儒家所宣扬的社会责任。他一再说：“圣人生而大盗起”，“圣人不死，大盗不止”，即认为人本是按其本性生活的，一旦圣人来以仁义齐家治国平天下，就破坏了人的自然本性，造成无数社会纷争，如他所说：

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，以国天下之形，悬企仁义，以慰天下之心。而民乃始踳跂好知，争归于利，不可止也。此亦圣人之过也。庄子于是一再强调人必须认识自我，这样便创造了“真人”的概念。所谓“真人”，其实

《史记》卷四一《赵王勾践世家》。

《庄子·胠》。

《庄子·马蹄》。

便是庄子理想中的自由人。如他所描绘：

古之真人，不逆寡，不雄成，不谄士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不热，是知之能登假于道者也若此。古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，甘息深深。真人之息以踵，众人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其奢欲深者，其天机浅。古之真人，不知说生，不知恶死，其出不诉，其入不距，翛然而往，翛然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终，受而喜之，忘而复之，是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人。若然者，其心志，其客寂，其颀颀凄然似秋，燠然似春，喜怒通四时，与物有宜，而莫知其极。……天与人不相胜也，是之谓真人。

古之真人，知者不得说，美人不得滥，盗人不得劫，伏羲黄帝不得友。死生已大矣，而无变乎己，况爵禄乎。若然者，其神经乎大山而无介，入乎渊泉而不濡，处卑细而不备，充满天地，既以专人，己愈有。除去其中的神秘色彩，可以看出这种“真人”确实与儒学追求的伦理道德、社会责任无涉，“至人无己，神人无功，圣人无名”，一切都由自己来把握。不过这种人只有脱离社会群体去山野隐居，还要有人供养衣食，于是不大有现实性。现实性的关键在于自己要从精神上挣脱名教责任对自己的束缚，从而在观念上向至人、神人、真人靠拢。他借南郭子綦之口表达了这种摆脱精神束缚的方法：

吾尝居山穴之中矣，当时是也、田禾（齐国国君）一覩我，而齐国之众三贺之。我必先之，彼故知之；必我卖之，彼故鬻之。若我而不有之，彼恶得而知之；若我而不卖之，彼恶得而鬻之。嗟呼！我悲人之自丧者。

原来这一切祸根都在自己，是自己先有了名声，才有人家来相邀请；是自己先想把自己卖出去，所以才有人来买。要是自己先没有名声，或者从一开始就打定主意不卖自己，不就没有这种麻烦事了吗？所以，人格人性的丧失，都是自己对自己的丧失。为了不丧失自己的自由天性，必须有无名无欲的坚定信念，这样，才能够自己认识自己，自己把握自己，这便是道家所追求的“自知之明”。

佛教虽然滋生于与中国隔有高山大漠的古印度，而且那里长期分裂割据，遭受外来入侵，缺乏武力扩张的实力，但是，佛教仍然通过以丝绸之路为纽带的东西方文化交流，在中国生根、发芽、开花、结果。佛教传入中国内地约有 2000 年的历史，中国人以民族固有文化为基础，对佛教进行了系统改造，出现了强调某一方面的许多宗派，尤其以禅宗为佛教中国化的代表。佛教以专论人生问题而吸引了广大信徒，形成巨大的传播能力，于是在中国人生智慧中总要体现出明灭可见的佛光。

佛教的基本教义讲人生“无常”，充满痛苦，只有信佛修行，才能摆脱苦难，进入“涅槃”境界，这便是所谓苦、集、灭、道“四大真谛”。苦谛讲“人生皆苦”，从人出生婴儿啼苦到人临死前的挣扎而论及人一生都在受苦。有饭吃则有不知吃什么好之苦，没饭吃则有挨饿之苦；有衣穿有唯恐不美之苦，无衣穿则有受冻之苦；长得漂亮有不知嫁与谁之苦，长得丑又有难嫁之苦；做官有公务责任之苦，做民有受压迫之苦；总之一切都是苦，人生

《庄子·大宗师》。

《庄子·田子方》。

《庄子·逍遥游》。

《庄子·徐无鬼》。

就是无限的痛苦。集谛是受苦的原因，源于人的六根本烦，所谓“贪（贪求、贪爱）、瞋（愤怒）、痴（无明）、慢（傲慢）、疑（对他人的怀疑）、恶见（错误行为）”。因恶见产生“业”，包括口业、意业、身业，因“作业”的多少又决定过去（前世）、现在（今世）、未来（来世）的三世轮回报应，人或成佛、菩萨、缘觉、生闻、天神，或仍然为人，或成为鬼、畜牲、阿修罗（饿鬼），或下地狱。灭谛就是指出人生苦灭的真理，只有抛弃六根本烦，断除导致痛苦的原因，才能彻底从生死烦恼中解脱出来，达到“涅槃”境界。道谛是断除苦因、修行成佛的方法，有所谓“八正道”，包括正确的见解、正确的思维、正确的言语、正确的行为、正确的生活，正确的修行，正确的意念，正确的禅定。佛教主张事物的生灭是由因缘决定的，所谓：“因此有彼，无此无彼，此生彼生，此灭彼灭”。一切思考都从自己的周围开始，于是由自知而觉悟。佛教将人生分为12个环节，即无明、行、识、名色、六入（眼、耳、鼻、舌、身、意）、触、受（感受）、爱、取（求取所爱之物与执著世俗见解）、有、生、老死，前后互为因果。痛苦的第一个因缘便是“无明”，通过信奉佛教而得“自知之明”，便可从根本上摆脱生死苦恼，于是反复考察总结自己的人生，便成了获得自知之明的一种手段。

自知之明需要借助佛教的“顿悟”办法，即从自己的人生体验中总结出对自己的认识感受。中国的佛教禅宗公案就专门讲这样的道理，这些禅宗公案故事往往成为中国人生智慧的结晶。例如“观音入理”的故事：百丈（名怀海，749—814年）创造了“普请”即全寺僧人集体参加劳动制度。一次大家正锄地，寺院鸣钟，意思是到了开饭时间。有一位僧人听到钟声，大笑起来，扛着锄头就回走。百丈赞道：“俊哉！此是观音入理之门。”众僧不解，百丈叫那僧人问：“刚才你为什么大笑？”此僧回答说：“适来肚饥，闻鼓声，归吃饭。”丙如“洗钵盂去”故事：有僧人问高僧赵州，“学人乍入丛林，乞师指示。”赵州问他：“吃粥了吗？”僧人答：“吃过了。”赵州吩咐说：“洗钵盂去。”其僧立即省悟。这两个故事讲了一个道理，即一切要顺其自然。肚子饿了便要吃饭，吃了粥就要洗碗。世俗的弊病便在于以虚假理由掩盖了自然，明明饿了，偏不敢说饿。明明吃完饭便要洗碗，偏偏认为还有比洗碗更重要的事，结果连碗也不洗。只有顺应自然，才能明心见性，只有真实地剖析自我，才能为自己确定真正的人生道路。唐代官僚士大夫与僧人交往甚多，各种以佛理而论及人生的故事也极多。如王播少时，孤贫无援，曾客居扬州惠昭寺木兰院，随僧吃饭。僧众对这个又不想做和尚又赖着吃饭的读书人很不满意，故意把敲钟开饭改为饭后敲钟。王播按惯例听到钟响前去吃饭、自然扑空，于是离寺它游。但伯人由此知道激发王播立志成功，将王播在寺中的题诗着意保留。20多年后王播高官重位出镇扬州，旧地重游，见自己的题诗不但未毁坏，而且又用碧纱笼罩，列意保护，不禁感慨万分，写诗说：“二十年前此院游，木兰花发院新修。而今再到经行处，树老无花僧白头。”“上堂已了各西东，惭愧阁黎饭后钟。二十年来尘扑面，如今始得碧纱笼。”王播没有怨恨惠昭寺木兰院僧人，反而对这座僧院充满感情，正是明白僧人对他的指点意义。当然，自己题诗的遭遇用了20多年的时间才成定论，自然又增加许多人生体验，能品味到其中的意境，全凭王播的自知之明。

自知之明是古代中国人在无数重压之中，顽强而乐观地对待人生的特殊智慧。它既包括对个人言行的总结，对政治制约的人生的看法，也包括对自己人生内容的设计。于是，即使往专制残暴的统治下，仍然有无数令全世界倾倒的创造性成果。例如在中央集权专制极为强盛的明代，尽管有宦官专权，特务横行，八股取士，廷杖大臣，皇帝 20 余年不理朝政，文字狱屡起等统治者的劣迹，仍然出现了诸如大文学家罗贯中、施耐庵、吴承恩、冯梦龙，大戏剧家汤显祖，大科学家李时珍、宋应星、徐光启，大思想家王守仁、李贽，大政治家张居正、于谦，大探险家郑和，大军事家戚继光等一系列中国文化的代表性人物。人无自知之明，必然不能驾驭自己的人生，中国的人生智慧，永远与当时的现实紧密联系。

对症下药

人生进程是个人面对社会所作出的反映，或者说是各种社会关系的综合。于是，个人把握人生，实际是对自己所面对的客观世界，能动地进行判断与选择。为群体的政治使中国人尤其注意自己周围的人际关系，尤其注意自己个人力量的投入怎样能在社会发展过程中发挥其效用。于是，对症下药，便是一个使自己的主观构想适应客观情况的重要手段，这也是中国人生智慧的重要内容之一。

对症下药，本是由中国古代医药家行医治病经验而推论的治世做人之道，最典型的例证见《史记》卷一 五《扁鹊仓公列传》：

扁鹊过齐，齐桓侯客之。入朝见，曰：“君有疾在腠理，不治将深。”桓侯曰：“寡人无疾。”扁鹊出，桓侯谓左右曰：“医之好利也，欲以不疾者为功。”后五日，扁鹊复见，曰：“君有疾在血脉，不治恐深。”桓侯曰：“寡人无疾。”扁鹊出，桓侯不悦。后五日，扁鹊复见，曰：“君有疾在肠胃间，不治将深。”桓侯不应，扁鹊出，桓侯不悦。后五日，扁鹊复见，望见桓侯而退走。桓侯使人问其故。扁鹊曰：“疾之居腠理也，汤熨之所及也；在血脉，针石之所及也；其在肠胃，酒醪之所及也；其在骨髓，虽司命无奈之何。今在骨髓，臣是以无请也。”后五日，桓侯体病，使人召扁鹊，扁鹊已逃去。桓侯遂死。

齐桓侯如何讳疾忌医，这里且不论，扁鹊根据疾在何处，提出了用“汤熨”、“针石”、“酒醪”等不同的办法，这便是对症下药。但他遇到了刚愎自用的齐桓侯，在其病在骨髓时，唯一的办法是逃走避祸，这也皇对症下药的表现。司马迁在《史记》中总结说：

故病有六不治，骄恣不论于理，一不治也；轻身重财，二不治也；衣食不能适，三不治也；阴阳并，藏气不定，四不治也；形羸不能服药，五不治也；信巫不信医，六不治也。有此一者，则重难治也。这虽然是医生行医时的经验，也是个人面对社会必须考虑的问题。社会诸问题的“症”究竟在何处？自己准备了什么药？能下能有效果？这确是不可回避的内容。

医生用望闻问切诸方法确定病症，然后考虑治疗办法。个人面对社会则只能是审时度势，然后考虑个人所处的位置，以及所起的作用。只是审时度势并非人人都可以见解一致，其中见解的不同，正体现智慧的高低。商纣王倒行逆施时，微子、比干、箕子都发现了商王朝处于大厦将倾的险境，但微子逃以避祸，比干欲挽救危亡而丧生，箕子装傻以自保，每一个人都依据自身的条件对同一个形势作出反映，悦明对同一个病症下什么药？也是对每一个人人生智慧的检验。春秋以降，新的经济因素产生，尤其土地私有制的发展，导致社会动荡不安。在周王室衰微，礼崩乐坏的情况下，应该怎样做？引起了代表智慧的士人们强烈的关注，儒家讲爱人，道家讲做人，法家讲治人，墨家讲团结人，杂家讲用人，说到底都在考虑如何统一这个在经济与文化上都有相当基础的华夏系列社会。百家争鸣各执一端，都充满了智慧与哲理，但最后能够为社会选择的，只能是以儒家为主干兼纳众家之长的思想，这正体现出对症下药的必要性。

对症下药对于个人与社会都是有极大意义的，我们先以先秦时期几个著名的故事来说明。

春秋时期王室衰微，各诸侯国的国君都有些打算。齐桓公任用管仲为相，

率先称霸，那么管仲做了什么事情呢？《史记》卷六二《管晏列传》即记载了管仲对症下药的政治建树：

管仲既任政相齐，以区区之齐在海滨，通货积财，富国强兵，与俗同好恶。故其称曰：“食廩实而知礼节，”衣食足而知荣辱，上服度则六亲固，四维不张，国乃灭亡。下今如流水之原，令顺民心。”故论卑而易行。俗之所欲，因而予之，俗之所否，因而去之。管仲发现当时社会之“症”，就是虚伪的礼制，明明财力不足，还要把大量青铜器一类的财物用去做祭祀；明明实力不够，还偏偏要以家长身份号令他人；老百姓生活已经日趋穷困，还要他们按照礼制作出牺牲。管仲认为齐国远在海滨，周天子不易干涉，要想有一番作为，就必须“与俗同好恶”，时代要求什么，就应该做什么，以礼制为原则行虚伪的复古之事，一定不利于政权的巩固与国家的发展。为此，他以“通货积财，富国强兵”为原则，再不以虚伪的周礼为原则了。他明确他说：“吃饱了肚子，穿暖了衣服，再说礼节荣辱；手里的钱财土地多了，亲戚、朋友、臣下才会跟你走。”这样一种简单、朴实的理论，反而深得民心。“通货积财”，自然是支持了商品经济，刺激社会生产力发展，国家富强之后，军事力量便也随之增强，可以行霸业。在政治理论上，管仲也有对症下药的建树，这主要见于战国时才成书的《管子》，这也是针对礼制弊病的改革之作。礼制讲的是以宗法血缘定尊卑的道理，于是臣下奉君如奉父母，不敢不从，哪里敢提什么要求呢？《管子》偏偏要教国君一些做国君的道理，实际是对“天命所归”的国君提出了一系列要求。管仲认为一个国家搞得与不好，国君应负主要责任，他说：

一国之存亡在其主。天下得失，道一人出。主好本，则民好垦草莱；主好货，则人贾市；主好宫室，则工匠巧；主好文采，则女工靡。夫楚王好小腰，而美人省食；吴王好剑，而国土轻死。死与不食者，天下之所共恶也。然而为之者何也？从主之所欲也。

国君既然有责任把国家搞好，便必须对自己有所要求。齐桓公“欲修政以干时于天下”，管仲说：“始干爱民。”其中首先要抛开礼制的限制，政由民愿。他说：

人主之所以今则行、禁则止者，必令民之所好，而禁于民之所恶也。民之情莫不欲生而恶死，莫不欲利而恶害。故上令于生利人，则今行；禁于杀害人，则禁止，令之所以行者，必民乐其政也。

人主之所以使下尽力而亲上者，必为天下致利除害也。故德泽加于天下，惠施厚于万物，父子得以安，群生得以育，故万民欢尽其力而乐为上用。入则务本疾作，以食仓廩；出则尽节死敌，以安社稷。虽劳苦卑辱，而下敢告也。有了这样一个为民兴利除弊的基本原则，便可以做国君了，但做国君还必须有一定的方法，不能如礼制规定的那样使君令臣共，上下有序就行了。管仲说：

城郭沟渠，不足以固守；兵甲强力，不足以应敌；博地多财，不足以有众。唯有道者，能备患之于未形也，故祸不萌。天下不患无臣，患无君以使之；天下不患无财，患无人以分之。故知时者，可立以为长；无私者，可置

《管子·七臣七主》。

《管子·小匡》。

《管子·形势懈》。

以为政：审子时而察于用，而能备官者，可奉以为君。

管仲将审时度势、任用贤才作为国君必须学习的本领，一再强调“世无公国之君，则无直进之士；无论能之主，则无成功之臣”，显然是要打破当时世卿世禄制度对人才的限制和束缚。他告诉国君：“夫争天下者，必先争人。”一年之计，莫如树谷；十年之计，莫如树木；终身之计，莫如树人。”

通过吸引、选拔、使用人才，便可以取得政治上的成功。齐桓公按照管仲的建议行事，终于率先称霸。管仲对症下药，改革传统礼制的弊病，也取得了一个士人可以取得的成就。司马迁在《史记·管晏列传》的“论费”中总结说：“管仲世所谓贤臣，然孔子小之。岂以为周道衰微，桓公既贤，而下勉之至工，乃称霸哉？语曰：‘将顺其美，匡救其恶，故上下能相亲也’。岂管仲之谓乎？”这是对管仲根据形势要求，迅速作出改革方案，并且身体力行，获得成功的充分肯定。

我们再举春秋末年大军事家孙武仕吴为吴王阖庐训练宫女为兵的故事。吴王阖庐即公子光，他借从楚国不堪平王迫害而奔吴的伍子胥之力，以“鱼肠剑”的办法，由刺客专诸刺杀吴王僚而夺取了吴国的政权，颇想有一番作为。吴国地处南方，只有打败南方的霸主楚国，才有逐鹿中原的资格。当时北方行车战，军事力量体现在战车多少方面，南方行步战，士卒的格斗能力，往往决定战争胜负。阖庐要与楚国作战，必须加强军队作战能力的训练。伍子胥向吴王阖庐推荐了孙武做军事统帅，阖庐看了孙武的《兵法十三篇》（后称《孙子兵法》）认为很不错，但他对孙武的历史缺乏了解，认为孙武尚无战绩来证明其能力，于是对孙武说：“子之十三篇吾尽观之矣，可以小试勒兵乎？”孙武毫不犹豫地答应了。但吴王阖庐仍不放心，又出一难题：“可试以妇人乎？”孙武因此明白吴王不放心自己的能力，于是对症下药，接受了训练宫女为士兵的任务，以实际行动打消吴王的疑惑。《史记》卷六五《孙子吴起列传》载：

（吴王）出宫中美女，得百八十人。孙子分为二队，以王之宠姬二人各为队长，皆令持戟。令之曰：“汝知而心与左右手背乎？”妇人曰：“知之。”孙子曰：“前，则视心；左，视左手；右，视右手；后，即视背。”妇人曰：“诺。”约束既布，乃设铁钺，即三令五申之。于是鼓之右，妇人大笑。孙子曰：“约束不明，申令不熟，将之罪也。”复三令五申而鼓之左，妇人复大笑。孙子曰：“约束不明，申令不熟，将之罪也：既已明而不守法者，吏士之罪也。”乃欲斩左右队长。吴王从台上观，见且斩爱姬，大骇。趣使使下令曰：“寡人已知将军能用兵矣。寡人非此二姬，食不甘味，愿勿斩也。”孙子曰：“臣既已受命为将，将在军，君命有所不受。”遂斩队长二人以徇，用其次为队长。于是复鼓之。妇人左右前后跪起皆中规矩绳墨，无敢出声。于是孙子使使报王曰：“兵既整齐，王可试下观之，唯王所欲用之，虽赴水火犹可也。”吴王曰：“将军罢休就舍，寡人不愿下观。”孙子曰：“王徒好其言，不能用其实。”于是阖庐知孙子能用兵，卒以为将。西破强楚，入郢；北威齐晋，显名诸侯，孙子与有力焉。

《管子·牧民》。

《管子·法法》。

《管子·霸言》。

《管子·权修》。

这一事件的关键是孙武斩杀吴王的两个爱姬。孙武以为吴国军队缺乏战斗力，原因在治军不严。斩杀吴王的爱姬，受到吴王亲自阻拦，孙武用“将在军，君命有所不受”而坚持了从严治军的原则，这正是针对吴国的症结所出的药方。吴王阖庐使人传令：“寡人已知将军能用兵矣！”其实是对孙武的考验，若孙武依照吴王的命令免去两名爱姬的死罪，则无法保证训练的成功，自然也无法保证将来在战场上获胜。他批评吴王“徒好其言，不能用其实”，正是说到了要害处。吴王因此而确信孙武可以为将，终于获得西破强楚，北威齐晋的战绩。孙武分析了当时的形势，认为吴王急于在战场上取得成功是士人发挥个人作用的好时机，于是在训练女兵时敢于坚持原则，不从王命，这也是经过审时度势而对症下药的成功例证，否则，如此与君命对抗，是很难取得政治前途的。

我们还可以举出战国时赵国左师触龙说服赵太后出幼子长安君为人质的故事，以示对症下药在具体的人事活动中也有极重要的意义。依《战国策·赵策四》载：公元前265年，秦国乘赵国国君赵惠文王新丧，继位的孝成王年幼，固执而短视的赵太后主政的良机，急攻赵国，连下三城，形势危急。赵国不得不向齐国求援，但齐国提出，“必以长安君为质，兵乃出。”长安君是赵太后溺爱的幼子，赵太后自然舍不得，大臣们劝赵太后不可因小失大，反而把赵太后惹火了，她说：“有复言令长安君为质者，老妇必唾其面。”这样一来，几乎无人敢说话了。不过，如不解决这个矛盾，赵国便有灭亡的可能，左师触龙只好挺身而出。他想赵太后之所以不肯出长安君为人质，主要是出于老年人对幼子的溺爱，只有对准这样一个症结，才能下药以解决问题。触龙于是徐步而入，称，“老臣病足，曾不能疾走。”与赵太后共论老年人的食与行。使赵太后“色少解”。在取得赵太后心理认同后，触龙开始将议题移向“爱子”之上。如《战国策·赵策四》载：

左师公曰：“老臣贱息舒祺，最少，不肖，而臣衰，窃爱怜之，愿令得补黑衣之数，以卫王宫：没死以闻！”太后曰：“敬诺。年几何矣？”对曰：“十五岁矣。虽少，愿及未填沟壑而托之。”太后曰：“丈夫亦爱怜其少子乎？”对曰：“甚于妇人。”太后笑曰：“妇人异甚！”对曰：“老臣窃以为媼之爱燕后贤于长安君。”曰：“君过矣，不着长安君之甚。”

既然已经到了“如何是真正的爱子”的问题上，触龙便可以讲他的道理了。赵太后因为关心幼子的前途，于是可以听触龙口似悬河的议论：

左师公曰：“父母之爱于，则为之计深远。媼之送燕后也，持其踵为之位，念悲其远也，亦哀之矣。已行，非弗思也，祭祀必祝之，祝曰：‘必勿使反。’岂非计久长，有子孙相继为王也哉！”太后曰：“然。”左师公曰：“今三世以前，至于赵之为赵，赵王之子孙侯者，其继有在者乎？”曰：“无有。”曰：“微独赵，诸侯有在者乎？”曰：“老妇不闻也。”“此其近者祸及身，远者及其子孙，岂人主之子孙则必不善哉？位尊而无功，奉厚而无劳，而挟重器乡也。今媼尊长安君之位，而封之以膏腴之地，多予之重器，而下及今令有功于国，一旦山陵崩，长安君何以自托于赵？老臣以媼为长安君计短也，故以为其爱不若燕后。”太后曰：“诺，恣君之所使之。”于是为长安君约车百乘，质子齐，齐兵乃出。

触龙仍然是紧扣“爱子”的问题，告诉赵太后：“虽然给了长安君极多的土地和宝物，但人总是要死的，您不让长安君有功于国，一旦您死了，长安君凭什么在赵国立足呢？”赵太后一想这是最重要的，于是立刻让长安君

赴齐做人质，以便为他自己多留一点要求高官厚禄的理由。触龙对赵太后爱子的弱点，步步为营，终于说服赵太后答应了大臣们的一致请求，这在对症下药的策略运用上也是极成功的。

对症下药作为先秦时代流传下来的处世办法，在运用时却并非一帆风顺，因为历代统治者常有蔡桓公、齐桓侯同样的讳疾忌医的毛病，碰上了：“骄恣不论于理”的病人，扁鹊这样的良医也无可奈何，若强与之治疗，医者反而遭祸。例如隋炀帝上台后，穷奢极欲，使天下死于役而家伤于财。宰相高颎，“有文武大略，明达世务。及蒙任寄之后，竭诚尽节，进引贞良，以天下为己任”。他不忍心看着隋炀帝把国家破坏掉，于是以对症下药的方式直接指出隋炀帝的错误，结果反而被隋炀帝所杀害。如《隋书》卷四一《高颎传》载：

炀帝即位，拜（高颎）为人常。时诏收周，齐故乐人及天下散乐。颎奏曰：“此乐久废。今若征之，恐无识之徒弃本逐末，递相教习。”帝不悦，帝时侈靡，声色滋甚，又起长城之役。颎甚病之，谓太常丞李懿曰：“周天元以好乐而亡，殷鉴不遥，安可复尔！”时帝遇启民可汗恩礼过厚，颎谓太府卿何稠曰：“此虏颇知中国虚实，山川险易，恐为后患。”复谓观王雄曰：“近来朝廷殊无纲纪。”有人奏之，帝以为谤讪朝政，于是下诏诛之，诸子徙边。

高颎从隋炀帝追求声乐享受，便发现隋亡的苗头，不能说不清醒。他没有直接阻拦隋炀帝的倒行逆施，只是私下对症下药地谈了一点看法，以求有舆论制止隋炀帝一意孤行。不想仍然为隋炀帝所不容，受杀身之祸。这说明对于刚愎自用的统治者，除了如扁鹊那样回避，箕子那样装傻之外，实在没有什么好办法可想。对症下药的使用范围其实并非很大的。

不过也有一些人在“药”上动了一点脑筋，于是在发现病症后，以统治者能够接受的“药”进行补救，也取得了一定的效果。如《史记》卷一二六《滑稽列传》所载秦倡优旃劝谏故事：

优旃者，秦倡诛儒也。善为笑言，然合于大道。秦始皇时，置酒而天雨，陛楯者皆沾寒。忧旃见而哀之，谓之曰：“汝欲休乎？”陛楯者皆曰：“幸甚。”优旃曰：“我即呼汝，汝疾应曰诺。”居有顷，殿上上寿呼万岁。优旃临槛大呼曰：“陛楯郎！”郎曰：“诺。”优旃曰：“汝虽长，何益？幸雨立。我虽短也，幸休居。”于是始皇使陛楯者得半相代。

始皇尝议欲大苑囿，东至函谷关，西至雍、陈仓。优前曰：“善。多纵禽兽干其中，寇从东方来，令麋鹿触之足矣。”始皇以故辍止。

二世立，又欲漆其城。优旃曰：“善。主上虽无言，臣固将请之。漆城虽于百姓愁费，然佳哉！漆城荡荡，寇来不能上，即欲就之，易为漆耳，顾难为荫室。”于是二世笑之，以其故止。

优旃不敢触及秦代徭役、苛法等重大弊病；仅就个别统治者的胡作非为进行讽刺而制止，虽然作用有限，到底达至了个人不失道、又全身的目的，于是他的对症下药办法，反而更具有价值。

对症下药是古代中国人在极端残暴的专制重压下仍然坚持理想追求的智慧产物，虽然其中也包括为统治者服务的糟粕，但总的说来，依然是个人人生价值得以在非人的境遇下部分实现的手段，其中所闪烁的智慧光芒，一直

为在长夜漫漫的人生旅途中摸索的人，指示奋斗不止的方向。

功成身退

中鼠以行政权力为中心的传统体制导致一幕又一幕统治者之间争权夺利的事件发生，虽然历代统治者为避免到手的政权丢失，提出了一系列巩固其政权的办法，如沿袭礼制规定的宗法血缘世袭制度，以法律手段规定皇亲国戚待遇与官吏选拔、考核、迁徙制度，以金钱财富名声收买爪牙、臣仆，以暴力手段镇压反叛等等；但却无法避免诸如农民战争，统治者内部的野心家行阴谋诡计夺取权力等麻烦。结果，每一个统治者都以怀疑的眼光审视自己的周围，凡有可能影响自己权力的因素都必须尽量扫除。那些为统治者打天下肉人因此而陷入两难境地，因为这些人本无实力，不过是凭智力、勇力向统治者换一碗饭吃。如若此人智力或勇力不高，对统治者的权力自然影响不大，可是在打天下的过程中也不会有什么作为；相反，此人有智力，有勇力，在打天下的过程中建功立业，一旦天下打成了，立刻便被统治者视为影响自己权力的因素，甚至视为隐蔽的祸根，以致历史上不时发生新王朝产生即杀戮功臣的现象。韩信为刘邦消灭项羽起了极大作用，曾封楚王，但立刻被刘邦视为敌干，一年后借游云梦泽之机，将韩信捕获。韩信抗议说：“果若人言：‘狡兔死，良狗烹；高鸟尽，良弓藏；敌国破，谋臣亡。’天下已定，我固当烹！”韩信终于被刘邦所杀，但他的抗议引起许多功臣的警觉，于是在中国历史上有才干的人涉足政治人生时，出现了许多“功成身退”的选择，形成极富中国传统文化传统色彩的人生智慧。

有关功成身退的著名例证是《史记》卷四一《越王勾践世家》所载范蠡隐退的故事：

范蠡事越王勾践，既苦身戮力，与勾践深谋二十余年，竟灭吴，报会稽之耻，北渡兵于淮以临齐、晋，号令中国，以尊周室。勾践以霸，而范蠡称上将军。还反国，范蠡以为大名之下，难以久居，且勾践为人可与同患，难与处安，为书辞勾践曰：“臣闻主忧臣劳，主辱臣死。昔者君王辱于会稽，所以下死，为此事也。今既以雪耻，臣请从会稽之诛。”勾践曰：“孤将与子分国而有之。不然，将加诛于子。”范蠡曰：“君行令，臣行意。”乃装其轻宝珠玉，自与其私徒属乘舟浮海以行，终不返。于是勾践表会稽山以为范蠡奉邑。

范蠡在吴越争霸时已表现出极大的才干，勾践听说吴王夫差“日夜勒兵”，准备优越报仇，于是想先发制人，主动出击，范蠡即反对说：“不可。臣闻兵者凶器也，战者逆德也，争者事之未也。”认为勾践兴无名之师，将处于不利地位。但勾践悦：“吾已决之矣。”然后率军出征，在夫椒被吴军大败，只得退保会稽。他问范蠡：“以不听子故至于此，为之奈何？”一个国君能当面向臣下认错，自然不容易，范蠡于是建议行韬晦之计：“持满者与天，定倾者与人，节事者以地，卑辞厚礼以遗之，不许，而身与之市。”勾践于是派大夫文种去请求投降，终于躲过大难。勾践回国后，卧薪尝胆，志在复仇，等到吴王夫差杀了伍子胥，他准备攻吴时，范蠡仍说：“未可。”在范蠡看来，吴国尚有抵抗的力量，越国尚无一战而胜的把握，因此，还是先不出击为妙。直到吴王夫差黄池会盟，“吴国精兵从王，唯独老弱与太子留守。”范蠡这才说：“可矣。”越军连连获胜，吴王夫差抵挡不住，派公

孙雄去求和。勾践“不忍，欲许之”。范蠡说：“会稽之事，天以越赐吴，吴不取。今天以吴赐越，越其可逆天乎？且夫君王蚤朝晏罢，非为吴邪？谋之二十二年，一旦而弃之，可乎？且夫天与弗取，反受其咎。”勾践这才继续进兵，逼吴王夫差蔽面自杀，说：“吾无面以见子胥也！”范蠡在战场上头脑清醒，同时也发现勾践其实是一个与吴王夫差没有什么两样的统治者。夫差在为父亲阖庐报仇时，事事听伍子胥的，等到有了争霸天下的资本，便嫌伍子胥多嘴碍事，最后逼伍子胥自杀。勾践在面对吴国这样一个强敌时必须任用范蠡、文种等人才辅政，现在次敌已破，威胁他的权力的人只有范蠡与文种这样的人才了，因为他们若去辅佐另一个国家的国君，一定会使越国重蹈吴国的复辙。勾践威胁范蠡所说：“孤将与子分国而有之。不然，将加诛于子。”并非戏言。范蠡看准了这一点，于是在吴亡之后，立刻“浮海出齐，变姓名，自谓鴟夷子皮，耕于海畔，苦身戮力，父子治产”。这是范蠡功成身退的第一步，他确实“退”得民漂亮，勾践一时无可奈何。

范蠡到齐园后因为“致产数十万”，一下子又有了名气，“齐人闻其贤，以为相”。范蠡想这些钱和名声都是祸害，他说：“居家则致千金，居官则至卿相，此布衣之极也。久受尊名，不祥。”于是交还了相印，将家产分与朋友乡亲，自己又悄悄溜走，这是他功成身退的第二步，依然“退”得很潇洒。

范蠡最后“止于陶，以为此天下之中，交易有无之路通，为生可以致富矣。于是自谓陶朱公。复约要父子耕畜，废居，候时转物，逐什一之利，居无河，则致资累巨万，天下称陶朱公”。他最后的选择是经商，显然将当年在战场上的谋略用到了商场上，一样大获成功。何况此时他摆脱了国君的监视，凭自己的智力一样取得做卿相的收入，相较而言，精神上还要自由一些。于是司马迁也赞叹说：“范蠡三迁皆有荣名，名垂后世，臣主若此，欲毋显得乎！”范蠡的功成身退，较他助越王勾践卧薪尝胆的业绩更显得有光彩。

范蠡的智慧在西汉时的张良身上又得到重演。张良是战国时韩国的贵族，在他少年时代，秦灭韩，张良“悉以家财求客刺秦王”，终于“得力士，为铁椎重百二十斤”，乘秦始皇巡游天下时，在博浪沙进行狙击。秦始皇出巡，有专车36乘，张良与刺客实在无法判断出秦始皇在哪一辆车上，于是“误中副车”。秦始皇为此而大怒，在天下搜索刺客，张良只好更名换姓，逃亡于下邳。这一来他从贵公子变成了逃犯，不得不改变过去的贵公子作风，注意尊重他人。恰好在下邳遇上黄石老父，以屈身为黄石老父穿履得到黄石老父的信任，授以《大公兵法》，并告诉他，“读比则为斋王师矣。”张良有了做斋王师的才干，需要的是一个能依照他的意见行动的斋王，这个人就是在奉末农民战争中乘机起兵的刘邦。

刘邦这个人本来没有什么帝王样子，相反倒是一个无赖。他自小“不事家人生产作业，及壮，试为吏，为泗水亭氏”。亭长的任务是“捕盗”，手下可以管5个“兵”，而且在捕捉犯人时多少也有一点小权力，于是刘邦可以借机交点朋友，如萧何、曹参、王陵、周勃、樊哈、夏侯婴、灌婴等。其中萧何是沛主吏掾，曹参是沛狱掾，与刘邦打交道最多，“高祖为布衣时，

以上《史记》卷四一《越王勾践世家》。

《史记》卷五五《留侯世家》。

《史记》卷八《高祖本纪》。

（萧）何数以吏事护高祖。高祖为亭长，常左右之。高祖以吏谣咸阳，吏皆送奉钱三，何独以五。”为此，刘邦最信任的是以萧何、曹参为首的丰沛老乡。这些丰沛乡人组成的队伍本来不一定能成大事，偏偏在下邳遇上了张良。刘邦一见张良，便认定这是一个有才干的人，拜张良做将，对张良的建议也言听计从。张良“为他人言，皆不省”，从而认定刘邦是一个值得辅佐的人，于是不断给刘邦出主意，包括破武关取咸阳，屯军霸上，鸿门宴全身而遁，烧栈道迷惑项羽，制止酈食其分封六国主张，说服刘邦封韩信为齐王等关键性谋略，终于把一个“好酒及色”的无赖变成了代秦而立的皇帝。

张良对这样一个流氓无赖出身的皇帝不大看得起，何况刘邦做了皇帝后又拼命封赏他的丰沛同乡。《史记》卷五三《萧相国世家》载：

汉五年，既杀项羽，定天下，论功行封。群臣争功，岁余功下决。高祖以萧何功最盛，封为酈侯，所仓邑多。功臣皆曰：“臣等身被坚执锐，多者百余战，少者数十合，攻城略地，大小各有差。今萧何未尝有汗马之劳，徒持文墨议论，不战，顾反居臣等上，何也？”高帝曰：“诸君知猎乎？”曰：“知之。”“知猎狗乎？”曰：“知之。”高帝曰：“夫猎，追杀曾兔者狗也；而发指示兽处者人也。今诸君徒能得走兽耳，功狗也。至如萧何，发指示，功人也。且诸君独以身随我，多者两三人。今萧何举宗数十人皆随我，功不可忘也。”群臣皆莫敢言。

张良见刘邦只认萧何等丰沛同乡为“人”，将其他功臣皆视为“狗”，立即明白了自己的处境。他见到刘邦将非丰沛同乡的韩信、彭越、英布等功臣分别诛杀，更想到跟着刘邦供职，是一件危险的事情。当刘邦说：“运筹策帷帐中，决胜千里外，子房功也。自择齐三万户。”张良立刻说：

始臣起下邳，与上会留，此天以臣授陛下。陛下用巨计，幸而时中，臣愿封留足矣，不敢当三万户。

刘邦想留坝离长安较近，让张良住在留坝比让他去齐更容易监视一些，于是封张良于留坝。等刘邦确立了萧何的丞相地位，张良又进一步提出引退的要求：

家世相韩，及韩灭，不爱万金之资，为韩报仇强秦，天下振动。今以三寸舌为帝者师，封万户，位列侯，此布衣之极，于良足矣。愿弃人间事，欲从赤松子游耳。

刘邦想张良去“学辟谷，道引轻身”，对他的政权并无妨碍，于是放下心来，任意让张良自由行事。张良于是在不溜走的情况下，获得安居乐业的机会，从这个意义上说，张良的功成身退，比范蠡更胜一筹。

只是张良毕竟是在皇帝眼皮下过日子，虽然他入关中后以“性多病”为由，“道引不食谷，杜门不出岁余”，但是吕后为了保住自己儿子的太子位，派吕泽去强请张良出主意。张良想如果一点事都不给统治者做，仍然是隐居不下去的，所以为太子固位连续设计，使刘邦被迫对戚夫人说：“我欲易之，彼四人辅，羽翼已成，难动矣。”吕后因此而获得在刘邦去世后执政的天机。吕后为感谢张良，强迫张良吃饭，说：“人生一世间，如白驹过隙，何至自苦如此乎！”张良练习气功不吃饭，其实是做给刘邦、吕后等统治者看的，让他们以为张良只忙于辟谷、导引之术，不会有政治目的。于是，张良在西

《史记》卷五三《萧相国世家》。

《史记》卷五五《留侯世家》。

汉初年错综复杂的斗争中，终于善终，他的功成身退策略，也以圆满成功而在历史上留名，至今汉中留坝张良庙内还留有許多诸如“英雄神仙”一类的后人刻石，显示张良的言行对后来人的巨大影响。

功成身退是士人在封建专制重压逼迫下想出来的全身之策，因为有利于统治者巩固自己的权力，于是大加提倡，甚至迫不及待地推行。如宋太祖赵匡胤以陈桥兵变方式夺取政权，主要靠慕容延钊、韩令坤、石守信等几个禁军将领的支持，慕容延钊、召守信还领兵攻破反对赵匡胤的后周将顶李筠、李重进，可以说为宋政权的建立有汗马功劳。但赵匡胤一旦做了皇帝即与赵普商议如何巩固政权，赵普说：“方镇权重，君弱臣强，这是国乱的原因，只有夺方镇之权才能免出大祸。”赵匡胤于是先免去慕容延钊、韩令坤等人禁军将领的职务，再乘与石守信等人喝酒时说：“我做天子很艰难，整夜不得安稳。”石守信等说：“天下已定，谁还敢有异心？”赵匡胤说：“你们虽无异心，但一旦有人把黄袍披在你们身上，想不干，能行吗？”石守信等人发现皇帝怀疑自己有二心，吓得涕泣叩头，第二天就称病辞职，这便是所谓“杯酒释兵权”。石守信等人被迫功成身退，其实倒是一件好事，他们保持了优越的地位，并没有在统治者相互倾轧中谜命。

不过也有功成身退也不那么容易的时候，这就是明太祖朱元璋执政时期。朱元璋自从坐上了皇帝宝座，便把与他一道打天下的功臣视为危及他政权的祸根，于是屡起大狱，大肆杀戮，如胡惟庸、李善长、蓝玉、汪广洋、冯胜、傅友德、胡美等，皆被杀。徐达、常遇春等名将死在朱元璋举起屠刀之前，所以算是得了善终。宋濂“长孙慎坐胡惟庸党，帝欲置濂死，皇后太子力救，乃安置茂州”，最后被朱元璋暗中加害，算是保了个虚假的面子。朱元璋大搞特务政治，派锦衣卫侦察大臣行动，国子监祭酒宋讷一次在家独自生气，面有怒容，其画像到了朱元璋手中，朱元璋将画拿给宋讷本人看，群臣大为吃惊。宋濂在家请客喝酒，第二天朱元璋拿出了锦衣卫所绘宴席坐次图样，把宋濂吓得出了一身冷汗。叶盛《水东日记摘抄》载：钱宰被征调南京编辑《孟子节文》，罢朝回家吟诗说：“四鼓咚咚起着衣，午门朝见尚嫌迟。何时得遂出园乐，睡到人间饭熟时。”第二天朱元璋见他后说：“昨天作得好诗！不过我没有‘嫌’你来迟，改为‘忧’如何？”钱宰吓得叩头请罪。在这种情况下，一些人便不敢出仕供职了，朱元璋也不满意。诗人高启曾“偕同县谢徽召修《元史》，授翰林院国史编修官，复命教授诸王”，来元璋亲自与高启对话，认为高启有才干，授户部右侍郎之职。启自陈年少不敢当重任”，朱元璋不高兴了，以高启赋诗“有所讽刺”为由，将高启“腰斩于市”。在这样一种情况下，能作到功成身退也是不容易的，其中的突出者是刘基。

刘基在朱元璋打天下的过程中出力不小，也显示出极高的才干。《明史》卷一二八《刘基传》载：

基虬髯，貌修伟，慷慨有大节，论天下安危，义形于色。帝察其至诚，任以心膂。每召基，则屏人密语移时。基亦自谓不世遇，知无不言。遇急难，勇气奋发，计画立定，人莫能测。暇则敷陈玉道。帝每恭己以听，常呼为老先生而不名，曰：“吾子房也。”又曰：“数以孔子之言导予。”顾帷幄语

《明史》卷一二八《宋濂传》。

《明史》卷二八五《高启传》。

秘莫能详，而世所传为神奇，多阴阳凤角之说，非其至也。所为文章，气昌而奇，与宋濂并为一代之宗。

这样的才学之士，自然对朱元璋了解甚深，他由朱元璋的各方面言行而分析出必然有大杀功臣的后果，于是当朱元璋大封功臣时，他仅请求“赐归老于乡”。不过，他在临行之前，还是不忘尽一点责任，借谈天象，对朱元璋进行了最后的劝谏：“大要言霜雪之后，必有阳春，今国威已立，宜少济以宽大。”他回乡以后，谨慎度日，再不言政治，如《明史·刘基传》载：

基佐定天下，料事如神。性刚嫉恶，与物多忤。至是还隐山中，惟饮酒弈棋，口不言功。邑令求见不得，微服力野人谒基。基方濯足，令从子引入茆舍，炊黍饭令。令告曰“某青日知县也。”基惊起称民，谢去，终不复见。

由于刘基采取了这样一种功成身退的办法，于是朱元璋不再怀疑，没有将杀戮功臣的屠刀指向刘基。在明初功臣中，刘基是少有的几个能以功成身退而全身的智者，这与他对朱元璋的观察、判断、了解有密切关系，同时也出于他对封建专制早已看透，于是宁肯以清高遁世的办法了却一生，也不愿成为其中一个成员，参与其鱼肉人民的丑恶行径。刘基的成功，其实也是他做人的境界上的成功。

功成身退者与那些一开始就以清高遁世的“隐逸”们不同，他们都是在人生实践中显示了个人才干的千古风流人物。那些清高遁世者一开始就躲避世俗王权，充满对封建专制的叛逆心态。如商初卞随，裔汤王要让天下给他，他说：“吾生乎乱世，而无道之人再来漫我以其辱行，吾不忍数闻也乎”，结果是自己投水而死。春秋时孔子周游列国，企图实现他那“克己复礼”的政治主张。有“楚狂接舆歌而过孔子”，他唱的歌是极深刻的：“凤兮，凤兮，何德之衰？往者不可谏兮，来者犹可追也。已而已而，今之从政者殆而！”孔子也为这歌而感动，赶忙下车，“欲与之言”，不想接舆“趋而去，弗得与之言”。孔子还遇到了有才能而不仕君的隐者长沮、桀溺，如《史记》卷四七《孔子世家》载：

长沮、桀溺耦而耕，孔子以为隐者，使子路问津焉。长沮曰：“彼执舆者为谁？”子路曰：“为孔丘。”曰：“是鲁孔丘舆？”曰：“然。”曰：“是知律矣。”桀溺谓子路曰：“子为谁？”曰：“为仲由。”曰：“子，孔丘之徒舆？”曰：“然。”桀溺曰：“悠悠者天下皆是也，而谁以易之？且与其从辟人之士，岂若从辟世之士哉！”耜而不辍。子路以告孔子，孔子忧然曰：“鸟兽不可与同群，天下有道，丘不与易也。”长沮、桀溺自由自在地自食其力，连孔子也怦然心动，于是当时还有鲁国的黔娄，不但不做官，连富贵也不求，齐国有颜闾，把做官看成是残废，“闾愿得归，晚食以当肉，安步以当车，无罪以当贵，清静贞正以自虞。”不过就人生价值而言，这些人并没有施展其才干的机会，于是，更难有估计其人生价值实现程度的标准。司马迁修《史记》时说，“岩穴之士，趣舍有时若此，类名埋灭而不称，悲夫！阎巷之人，欲砥行立名者，非附青云之士，恶能施于后世哉？”这也体现出对那些怀才不遇只好清高遁世者的惋惜。由此而论，功成身退吉虽然在

《庄子·让王》。

《史记》卷四七《孔子世家》。

《战国策·齐策四》。

《史记》卷六一《伯夷叔齐列传》。

人生旅途中几历风险，到底有了丰富的阅历与经验，更能够应付各种复杂的情况，虽与清高遁世者最后殊途同归，到底取得了可以自慰的人生体验。由此而论，功成身退的人生价值实现程度应较清高遁世者为深，于是在中国历史上，占有更重的分量。

功成身退，显示了中国人生智慧搏击险风恶浪的能力，也透露了中国人生智慧充满文化传统价值的原因。一切智慧，都是人生的智慧，都是人生在具体实践活动中的经验总结，都是人凭藉其生力与自然、社会搏击的结晶。

以忍求尊

中国为群体的政治所制约的人生，要求每一个人都应当为自己的民族群体作出自己力所能及的贡献，这本身即是一种巨大的协调力量。在协调这个民族群体各种内部关系时，个人往往不得不在一定程度上强调压抑自己的感情，这便是所谓“忍”。

“忍”在很大程度上不是忍气吞声，息事宁人，而是为了达到人生中的某种目的，避免感情用事的一种思想方法。为此，“忍”其实是一种人生智慧的力量。例如商纣王听了崇侯虎的报告：“西伯积善累德，诸侯皆向之，将不利于帝。”于是将周文王囚禁在羑里。周文王计算了自己的力量，还不足以与商纣王较量，于是暂时忍住气，“求有莘氏美女，骊戎之文马，有熊九驷，他奇怪物，用殷劈臣费仲而献之纣王。”纣王高兴了，说：“此一物足以释西伯，况其多乎！”将周文王放回岐山，还赐以弓矢斧钺，给了周文王征伐之权，并告诉周文王：“谮西伯者，崇侯虎也。”周文王由此获得自由，并积极开展灭商准备活动，终于由儿子周武王完成了灭商事业。周文王以“忍”取得人们对他的尊重。

有关以忍求尊的故事在中国历史上极多，其中最著名的是《史记》卷八一《廉颇蔺相如列传》所载二人相忍为国的动人故事。

（赵王）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。”卒相与驩，为刎颈之交。以蔺相如曾为宦者令缪贤的舍人身份而言，因两次使秦而得上卿之职，廉颇确有争气的理由。廉颇以军功得上卿之职，“勇气闻于诸侯”，如何可能让一个“舍人”位居其上呢？不过，这是赵王自己的封赏办法，廉颇与蔺相如均无力变更，反而导致廉颇要与蔺相如争高下。仔细分析便可知道：这本是赵王的驭臣之术，廉颇功高气盛，对赵王执政有威胁，故意用蔺相如位居其上以激怒之，使之感情用事犯错误，然后处罚。后来赵惠文王用赵奢与蔺相如、廉颇同位，也是这个目的。面对这样一个难题，蔺相如用“忍”的办法迎刃而解。虽然蔺相如连续退让，连自己的舍人都看不下去了，但他有充分的理由：秦国在威胁赵国，作为赵国的两位上卿，绝无自相争斗的理由，为了国家的利益，退让是应该的。廉颇由此明白了蔺相如此举原来也是为了二人的共同利益：赵王不过是利用二人相互掣肘来巩固其个人的统治，如二人交恶，则赵王正好将二人轻易处置。廉颇负荆请罪，与蔺相如成刎颈之交，赵王不肯失

去唇中驾驭的地位，立刻提升赵奢为上卿。当蔺相如、赵奢谢世后，赵王宁肯用赵奢的儿子赵括做统帅而不用廉颇，可见赵王对廉颇防范之重。明白了这个历史背景，便可知蔺相如忍让之高明，以忍求尊，这正是蔺相如人生智慧的反映。而这一段相忍为国的历史故事，也成为历代传颂的因公废私的佳话。

“忍”也是个人修养、智慧、能力的集中体现。遇事发怒，争强好胜，往往出现因小失大的后果。孔子所谓“小不忍则乱大谋”，就是讲的这个道理。《三国演义》中的周瑜，气量狭窄，不能容忍诸葛亮计高一筹的现实，一定要与诸葛亮较量到底。明明曹操在赤壁战败，东吴政权应将力量投入到向北扩大地盘征战中，可是周瑜宁肯让孙权往合肥与张辽交战受挫，自己带着东吴主力与诸葛亮争夺荆州。争夺的结果自然是失败，周瑜也为此负气身亡，这正是缺乏修养的表现。以“忍”来体现个人的修养与才能，在中国历史上有许多例子。如《史记》卷九二《淮阴侯列传》载韩信接受胯下之辱考验的故事：

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，出我胯下。”于是信孰视之，俛出胯下，蒲伏。一市人皆笑信，以为怯。

以韩信后来率领数十万兵马，指挥垓下之役的能力而论，杀此淮阴屠中少年本为易事。但因此而陷入四处藏匿的麻烦中，实在不值当，以韩信所怀大志，自然不肯与这屠中少年的性命来作交易，于是韩信宁肯受胯下之辱，而不困小失大。这正好表现出韩信坚毅能“忍”的特殊个性。以后韩信在项羽手下不得任用，到了刘邦那里，差一点“坐法当斩”，萧何几次推荐，刘邦仍然犹豫不绝，韩信均可忍耐下来，正体现出他意志的坚定。到了被刘邦任命为大将军以后，他指挥作战，多次克服困难，包括行“陷之死地而后生”的险计，屡获战功，都可见过去所历磨难对他的益处。韩信能忍受胯下之辱，不但不被人蔑视，反而为人所尊敬，这是他用后来的成功对自己当时行为所作的解释所取得的结果。韩信在做了楚王之后，“召辱己之少年令出胯下者以为楚中尉”，还对部下诸将相说：“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。”这便是他以忍求尊智慧的体现。

“忍”作为个人对自己感情的控制，尤其是理性智慧的体现。《三国演义》中的曹操作为“治世之能臣，乱世之奸雄”，尤其善“忍”。当董卓进京擅权作乱时，众官想到汉室将亡，一齐啼哭，唯他“抚掌大笑”，王允责备他时，他说：“吾非笑别事，笑众位无一计杀董卓耳。操虽不才，愿即断董卓头，悬之都门，以谢天下。”等到他行刺董卓不成时，又赶忙“持刀跪下”，谎称“献刀”，足见掩饰内心活动的机智。曹操翦灭吕布后，已有挟天子以令诸侯之威，不想来了个弥衡，击鼓大骂说：“汝不识贤愚，是眼浊也；不容诸侯，是腹浊也；常怀篡逆，是心浊也！吾乃天下名士，用为鼓吏，是犹阳货轻仲尼，臧仓毁孟子耳！欲成王霸之业，而如此轻人耶？”张辽等人“掣剑欲斩之”，但曹操说，“此人素有虚名，远近所闻。今日杀之，天下必谓我不能容物。”于是曹操表现出特殊的大度，向弥衡派差说：“令汝往荆州为使。如刘表来降，便用汝作公卿。”弥衡不肯去，曹操“教备马三匹，令二人扶扶而行，却教手下文武，整酒于东门外送之一。曹操此举，是不愿担“害贤”之名，于是非要将弥衡送刘表处，最后让黄祖杀之。他当时不向弥衡下手，表现出能“忍”的程度。到了与袁绍官渡决战的前夕，袁绍“令书

记陈琳草檄”，陈琳将讨曹檄文写得慷慨激昂，“檄文传至许都时曹操方患头风，卧病在床。左右将此檄传进，操见之，毛骨悚然，出了一身冷汗”。后来曹操打败袁绍，依然器重陈琳之才，委以重任，说明曹操的“忍”与政治家的宽客气度颇为相通。

“忍”更是个人意志品格的磨炼程度，体现着自强不息的内在力量。孟子说：“故天将大任于斯人也，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。”这种“动心忍性”的思想方法，一向被视为代代沿袭的民族精神。越王勾践为了报仇，“反国，乃苦身焦思，置胆于坐，坐卧即仰胆，饮食亦尝胆也。曰：‘女忘会稽之耻邪？’身自耕作，夫人自织，食不加肉，衣不重采，折节下贤人，厚遇宾客，振贫吊死，与百姓同其劳。”这样一种“忍”的体验，曾使历代人为之感动。大史学家司马迁遭李陵之祸而受宫刑，这对士大夫而言，称“极刑”，司马迁是否要“隐忍苟活”？曾有痛苦的思想斗争：

且西伯，伯也，拘羸里；李斯，相也，具五刑；淮阴，王也，受械于陈；彭越、张敖南乡称孤，系狱具罪；绛侯诛诸吕，权倾五伯，囚于请室；魏其，大将也，衣赭关三木；季布为朱家钳奴；灌夫受辱居室。此人皆身至王侯将相，声闻邻国，及罪至罔加，不能引决自财。在尘埃之中，古今一体，安在其不辱也！由此言之，勇怯，势也；强弱，形也。审矣，曷足怪乎！且人不能蚤自财绳墨之外，已稍陵夷至于鞭箠之间，乃欲引节，斯不亦远乎！古人所以重施刑于大夫者，殆为此也。夫人情莫不贪生恶死，念亲戚，顾妻子，至激于义理者不然，乃有不得已也。今仆不幸，蚤失二亲，无兄弟之亲，独身孤立，少卿视仆于妻子何如哉？且勇者不必死节，怯夫慕义，何处不勉焉！仆虽怯莫欲苟活，亦颇识去就之分矣，何至自湛溺累继之辱战！且夫臧获婢妾犹能引决，况若仆之不得已乎！所以隐忍苟活，函粪土之中而不辞者，恨私心有所不尽，鄙没世而文采不表于后也。司马迁在这里说得很清楚：封建专制政权是如此凶暴，古今多少英雄豪杰在它面前都一样含垢受辱。一般的人总是贪生怕死，留恋亲人，只有那些仅服从义理而不顾惜偷生的人才能相反。司马迁自己早已失去了父母，又没有兄弟，也不怕与妻子分手，为什么不从义理而偏要受辱后偷生呢？多少奴隶婢妾在受辱后尚能决然而死，司马迁作为懂义理的士大夫有什么忍辱苟活的心要呢？只有一点，就是“恨私心有所不尽，鄙没世而文采不表于后”，或说自己的思想认识，自己的满腹哀怨，自己“不辱先”的理想追求还没有表达，所以他这个本该去死的人现在偏不去死，实际是与这悲剧的命运抗争，更是与那凶暴的封建专制强权抗争。司马迁放弃死而选择生，正是“忍”的高尚境界体现，他列举历史上忍辱负重的例子来说明，肉体摧残只促进精神的升华，人奋斗不止的生命热力原可以温暖业以冷却的心：

古者富贵而名磨灭，不可胜记，唯倜傥非常之人称焉。盖西伯拘而演《周易》；仲尼厄而作《春秋》，屈原放逐，乃赋《离骚》；左丘失明，厥有《国语》；孙子膑脚，《兵法》修列；不韦迁蜀，世传《吕览》；韩非囚秦，《说难》、《孤愤》。《诗》三百篇，大抵圣贤发愤之所为作也。此人皆意有所郁结，不得通其道，故述往事，思来者。

《孟子·告子下》。

《史记》卷四一《越王勾践世家》。

司马迁由此而克服了一系列困难，以个人的力量，完成了《史记》这部中国文化的奠基之作，“以究天人之际，通古今之变，成一家之言”。司马迁所代表的“忍”，已作为坚韧不拔精神的代名词，他个人的人生实践中最光采的内容，正是他的忍辱负重，以忍求尊。

在中国人的人生旅途中，以忍求尊有极大的实效性，对于维系群体，增强了解，完成事业均有相当价值。如《史记卷五五《留侯世家》载张良求得黄石老父指教故事：

良尝闲从容步游下邳圯上，有一老父，衣褐，至良所，直堕其履圯下，顾谓良曰：“孺子，下取履！”良鄂然，欲殴之。为其老，强忍，下取履。父曰：“履我！”良业方取履，因长跪履之。父以足受，笑而去。良殊大惊，随巨之。父去里所，复还，曰：“孺子可教矣。后五日平明，与我会此。”良因怪之，跪曰：“诺。”五日平明，良往。父已先在，怒曰：“与老人期，后，何也？”去，曰：“后五日早会。”五日鸡鸣，良往。父又先在，复怒曰：“后，何也？”去，曰：“后五日复早来。”五日，良夜来早往。有顷，父亦来，喜曰：“当如是。”出一编书，曰：“读此则为王者师矣。后十年兴。十三年孺子见我济北，谷城山下黄石即我矣。”遂去，无他言，不复见。旦日视其书，乃《太公兵法》也。良因异之，常习诵读之。

张良得以受黄石老父指教，关键在于黄石老父突然令他下桥拾履时能“因其老，强忍”，不但没有“殴之”，反而长跪“履之”，使黄石老父得出“孺子可教”的结论。由于张良懂得尊重人，于是也赢得了黄石老父对他的尊重。黄石老父给张良的并非一京《太公兵法》，也包括使张良成王者师的希望。张良在博浪沙伏击秦始皇失败，后来辅佐刘邦灭秦及击败项羽成功，其中环节便是在下邳圯上巧遇黄石老父，他的以忍求尊理性原则又在争取得到黄石老父的支持过程中起了决定性作用。后来张良在刘邦击败项羽后论功行赏、明显偏袒其丰沛同乡时，地不去争权夺利，相反积极地功成身退，在很大程度上也是因为具有以忍求尊的修养，为此得以在西汉初年错综复杂的政治斗争中游刃有余、相安无事，并受到普遍的推崇。

以忍求尊的实效性故事也很多，春秋初年齐桓公争霸，先与鲁国作战，三次打败鲁国车队，鲁庄公没办法，“乃献遂邑之地以求和”。齐国与鲁国因此而定于在“柯”这个地方会盟言和。正在齐桓公与鲁庄公“既盟于坛上”时，鲁国的将领曹沫突然手执匕首冲上盟坛，用匕首逼住齐桓公，“植公左右莫敢动”。齐桓公问：“子将何欲？”曹沫说：“齐强鲁弱，而大国侵鲁亦甚矣。”齐桓公被迫“乃许尽归鲁之侵地”。等曹沫放开齐桓公回自己的座位后，“桓公后悔，欲无与鲁地而杀曹沫。”管仲在一旁想：这是齐国出面与诸侯国首次会盟言称霸王之事，如果言而失信，反而使其他诸侯国不相信齐国了，于是劝齐桓公相忍为安。他说：“夫劫许之而倍信杀之，愈一小快耳，而弃信于诸侯，失天下之援，不可。”齐桓公经过全盘考虑，也认为得地事小，争霸事大，于是忍下被劫这口气，“与曹沫三败所亡地于鲁”。齐桓公此举，是以忍求尊的谋略，“诸侯闻之，皆信齐而欲附焉。七年，诸侯会桓公于甄，而桓公于是始霸焉。”齐桓公以忍求尊，取得了较战场上反复

以上《汉书》卷六二《司马迁传》。

《史记》卷八六《刺客列传》。

《史记》卷三二《齐太公世家》。

冲杀都不能取得的成效。

《三国演义》中的刘备，更是以忍求尊的出色运用者。他有汉室甲冑出身，有关羽、张飞效力，而且破黄巾立功，仅得安喜县尉之职，他仍然遵命上任。张飞怒鞭督邮，为了维系桃园结义的情义，他辞官而去。虎牢关战败吕布显露锋芒，仍然坐在诸侯的末位。陶谦要让徐州给他，他再三推辞，不得已接受牌印后，吕布来奔，立刻说：“陶使君新逝，无人管领徐州，因令备权摄州事。今幸将军至此，合当相让。”后来吕布偷袭了徐州，他又在小沛反过来过寄人篱下的生活。曹操灭吕在后，刘备与曹操在许都供职，更是如履薄冰，曹操以青梅煮酒论英雄相试，刘备则以韬晦之计避让。等到脱离许都后，又先后投奔袁绍、刘表，在任何地方都是一副宽厚待人的样子，甚至蔡瑁几次逼杀，刘备都是避让而已，并无反击。偏偏就是这样一个能够忍让的人，得到了普遍的尊重，第一流的人才如诸葛亮、庞统、关羽、张飞、赵云、马超、黄忠皆归他所有；曹操等政治对手也称他为“英雄、当他弃新野躲避曹操进逼时，十万百姓都愿随他而行。刘备以忍求尊，在一个得人才而得天下的时代，通过处处忍让而争得人心，由得人心而得人才，终于成为鼎足三分的主导力量，东联孙权，北拒曹操，演成历史上一幕凭人力抗争天时、地利的既悲且壮的戏剧。刘备的成功，也显示了以忍求尊人生智慧的力量。

“忍”作为中国人生智慧的体现一直积蓄着自强不息的力量。明代失袞在《观微子》中说：“君子忍人所不能忍。”正是从人格、意志、修养、智慧诸方面探讨“忍”在个人人生中的价值。作为消极避害的奴性忍耐自然不可取，我们需要的是名守其中的“求尊”目标。

清净自贞

就中国人的人生价值取向而言，人生追求的目标常常不是一个物质的概念，更多的是一种精神境界。这种精神境界必须要由人自身的体验来把握，而且仁者见仁，智者见智，不同的人在这样的境遇中，常常有不同的感受与认识。不过，在推敲中国人普遍崇尚的精神境界时，人们往往发现：在即使是完成了轰轰烈烈的伟大事业之后，最后的向往，仍然是清净自贞。

清净自贞既是一个环境要求，更是个人的一种思想标准。只有懂得这一点，才能明白中国历史上一些特殊人物与众不同的表现：

春秋时齐国名相晏婴，“事齐灵公、庄公、景公，以节俭力行重于尸齐。既相齐，食不重肉，妾不衣帛。其在朝，君语及之，即危言；语不及之，即危行。国有道，即顺命；无道，即衡命，以此三世显名于诸侯。”这位身居高位的三朝元老，一直住在租上留下的旧宅中，齐景公见晏婴住宅低湿狭小，环境嘈杂，有意赐他新居，但为他谢绝。一次晏婴使晋，齐景公迁晏婴的邻居而为晏婴扩建了住宅。晏婴返国后将邻居的房退还，仍旧住在老地方。晏婴这样做在很大程度上是为了给齐景公一个身体力行的教育。如迟至战国末年成书的《晏子春秋》所载叔向问晏子：“意孰为高？行孰为厚？”晏子回答：“意莫高于爱民，行莫厚于乐民。”齐景公问：“古之盛君，其行何如？”晏子回答：“薄于身而厚于民，约于身而广于世；其处上也，足以明政行教，不以威天下；其取材也，权有无，均贫富，不以养嗜欲；诛不避贵，赏不遗贱；不淫于乐，不循于哀；尽智导民，而不伐焉；劳力岁事，而不责焉；为政尚相利，故不下以相害，以教尚相爱，故民不以相恶为名，刑罚中于法，废罪顺于民。”在晏子看来，达到一个“爱民”的境界，即是他的人生价值取向所在。当然这个境界绝非一般人所能达到的，如《晏子春秋》所载：

田桓子见晏子独立于墙阴，曰：“子何为独立而不忧？何不求四乡之学士可者而与坐？”晏子曰：“共立似君子，出言而非也。婴恶得学士之可者而与之坐？且君子之难得也，若美山然。名山既多矣，松柏既茂也，望之相相然，尽目力不知厌。而世有所美焉，固欲登彼相相之上，化讫然不知厌。”

按照晏婴的说法，君子如美丽的山上的松柏，高高屹立于山顶，待你登到高处一望，那松柏原来在更高的山上。这就是所谓追求的境界。人生原木是不断的追求，追求一种崇高的精神境界，就要脱离世俗观念的羁绊。所谓“清净”并非真是某一入迹罕至之处，而是精神得以慰藉的乐园，在这样一种环境中体验自己的信仰，便有所谓“自贞”之感。

西汉时的开国功臣萧何与刘邦很早即为莫逆之交，助刘邦灭秦建汉，“父子兄弟十余人皆有食邑”，尤其萧何封二千户，在各位功臣中名列第一。但他自己却不在长安广治产业，相反避居终南山地区盖了几间茅舍。如《史记》卷五三《萧相国世家》载：

（萧）何置田宅必居穷处，为家不治垣屋。曰：“后世贤，师吾俭；不贤，毋为势家所夺。”

萧何的境界自然不如晏子高，但他也走了清净自贞这一条路。在他看来，社会上的财产不过是相互争夺的对象，谁拥有了财产，谁便成为别人争夺的目标，或说把自己置入受攻击的险境。于是他虽然以功封侯，却不想为这两

千户食邑受累，尤其累及子孙。因此他要子孙学习他的节俭，即使不学习，没有财产给他们留下来，“势家”不来争夺，子孙也能避祸。为此，萧何尽管在政治上干得轰轰烈烈，在生活要求上，仍然是一种“清静”的境界。

三国时的诸葛亮，官为蜀汉丞相，但全部家产为：“成都有桑八百株，薄田十五顷，子弟衣食，自有余饶……随身衣食，悉仰于官，不别治生，以长尺寸。”而且死后要求也是“不使内有余帛，外有赢财”。诸葛亮在《诫子书》中说：“夫君子之行，静以修身，俭以养德。非澹泊无以明志，非宁静无以致远。”又在《诫外甥书》中说：“若志不强毅，意不慷慨，徒碌滞于俗，默默束于情，永窜伏于凡庸，不免于下流矣。”显然都是要求一种清静自贞的精神境界。他对于荣华富贵的生活几乎毫不在意，相反，认为恬淡寡欲的俭朴生活才能磨炼出超人的志向与能力。诸葛亮本人的人生实践，已经显示出智慧能力的重大价值，他的清静自贞人生观，更具有引人入胜的崇高境界。

唐代是中国封建社会的鼎盛时期，国强兵强，唐都长安，四方辐凑，万国来朝，堪称世界首屈一指的国际大都市。但那位大唐帝国最富贡献与开创力的皇帝唐太宗却为自己的墓葬下了节俭的命令，如《唐会要》卷二《陵议》载：

十八年，太宗谓待臣曰：“昔汉家皆先造山陵，既达始终，身复亲见，又省子孙经营，不烦费人功。我深以此为是。古者因山为坟，此诚便事，我看九峻山孤耸回绕，因而傍凿，可置山陵处，朕实有终焉之理。”乃诏曰：“《礼记》云：‘君即位而为稗。’庄周云：‘息我以死。’岂非圣人远鉴深识，著之典诰，恐身后之日，子子孙孙，尚习流俗，犹循常礼，功四重之椁，伐百祀之木，劳扰百姓，崇厚坟陵。今先为此制，务从俭约，于九峻山之上，足容一棺而已。木马涂车，土桴苇和，事合古典，不为世用。又佐命功臣，义深舟楫，追念在昔，何日忘之？汉氏将相陪陵，又给东园秘器，笃终之义，恩意深厚。自今以后，功臣密戚及德业佐时者，如有薨亡，宜赐茔地一所，以及秘器，使窆窆之时，丧事无阙。”

唐太宗本人要求薄葬，而且引用《庄子》教诲，避居北山，足见他对清静的向往。他不满意前代帝王的穷奢极欲，说隋炀帝剥削人民是割肉啖腹，腹饱而身毙。他所求为节俭，只要功臣陪葬，足见他又在追求一种境界。创业难，守业亦难，这是唐太宗不断考虑的问题，于是，他在为自己选择最后的归宿时，表达了他个人的追求。清静自贞不仅为士人所向往，对有远见的君主，也具有吸引力。

唐诗是唐代中国文化的集中体现，唐代大诗人无一不向往清静自贞的境界。初唐王绩在官僚“应制诗”流行时，追求的便是另一种情趣，如《夜还东溪》写道：“石苔应可践，丛枝幸易攀。青溪归路直，乘月夜歌还。”这个天地中似乎只有他一个人，于是便形成他的理想境界。唐玄宗时一度为宰相的张说也有同样的向往，他在《过蜀道山》中写道：“我行春三月，山中百花开，披林人峭壁，攀蹬陟崔巍。白云半峰起，清江出峡来。谁知高深意，缅怀心幽哉。”与张说同时代的诗人张旭在《桃花溪》中表达了与陶渊明《桃花源记》同样的场景：“隐隐飞桥隔野烟，石矶西畔问渔船。桃花尽日随流水，洞在青溪何处边。”孟浩然一生不仕，山水田园是他的主要生活空间，

于是有“我爱陶家趣，林园无俗情”一类诗句。王维仕途顺利时有诗送孟浩然说，“杜门不欲出，久与世情疏。以此为长策，劝君归旧庐。醉歌田舍酒，笑读古人书。好是一生事，无劳献《子虚》。”等到他在安史之乱时受政治风波影响，避居 川，更对田园的清静向往，所作《 川二十首》，如其中“空山不见人，但闻人语响；返景入深林，复照青苔上”之句，说明王维自己给自己制造了这样一个适合个人心境的空间。大诗人李白一生多在山水间漫游，即使在长安任翰林院供奉时，也有“出门见南山，引领意无限”之句，他追求的自由放任目标在长安找不到，终于挥手而去，以示“安得摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜”，对于李白来说，诸如“花间一壶酒，独酌无相亲”，“暮从碧山下，山月随人归”才是他值得回味的生活内容。另一位大诗人杜甫一生忧国忧民，他的诗作多与现实生活密切联系，但他到了成都时，仍能看出他对清静田园生活的满足：“清江一曲抱村流，长夏江村事事幽。自去自来梁上燕，相亲相近水中鸥。老妻画纸为棋局，稚子敲针作钓钩。但有故人供禄米，微躯此外更何求。”中唐诗人柳宗元的《江雪》最富清静自贞的情趣：“千山鸟飞绝，万径人踪灭；孤舟蓑笠翁，独钓寒江雪。”在几乎已无生迹的严寒世界，唯独一孤傲老人以一根钓鱼竿表现其生命的存在与抗争的力量，这也正是柳宗元所追求的精神境界。晚唐诗人李商隐所向往的“永忆江湖归白发，欲回天地入扁舟”生涯，也是以清静自贞为结局。唐代诗人大都参与政治生活，而且也纵情于酒色歌舞，完全做隐士者不多，他们向往清静自贞的人生境界，其实是在不脱离现实生活的基础上为自己寻找一个可以寄身心性命于物外的理想空间。

五代时后周政权开创者郭威自称“俭约天子”，他曾对大臣说：“我起自寒微，备尝艰苦，今日为帝，岂敢厚自奉养以病民乎？”于是下令当众毁宫中奢侈用品，停止“四方贡献珍美食物”。他在做了3年皇帝后病逝，临终前下令说：

我若不起此疾，汝即速治山陵，不得久留殿内。陵所务从俭素，应缘山陵役力人匠，并须和雇，不计远近，不得差配百姓。陵寝不须用石柱，费人功，只以砖代之，用瓦棺纸衣。临入陵之时，召近税户三十家为陵户，下事前揭开瓦棺，遍视过陵内，切不得伤他人命。勿修下宫，不要守陵宫人，亦不得用石人石兽，只立一石记子，镌云：“大周天子临晏驾，与嗣帝约，缘平生好俭素，只令著瓦棺纸衣葬。”若违此言，阴灵不相助。

郭威以皇帝之尊，身体力行节俭，并在临终前提出严格要求，正说明清静自贞也是他所向往的精神境界。他不以排场豪华在历史上占先，偏以崇尚节俭取胜，正是清静自贞意识起了重要作用。

《李氏园卧疾》。

《送孟六归襄阳》。

《鹿柴》。

《望终南山寄紫阁隐者》。

《梦游天姥吟留别》。

《月下独酌》。

《下终南山过斛斯山人宿置酒》。

《江村》。

《旧五代史》卷一一三《周书·太祖纪第四》。

宋代士大夫因为国家有特殊优待规定，生活较其他阶层为好，但更为向往清静自贞的境界。如理学的开创者周敦颐，“初入京师；鬻其产以行，择留美田十余亩，界周兴耕之。”当他任大理寺丞知洪州南昌县时，有人去看他，“视其家，服御之物，止一敝筐，钱不满百”。不过，他喜欢的就是这种安贫乐道的生活，他在《濂溪书堂》诗中表达了他的思想：

书堂构其上，隐几看云岑。倚梧或欹枕，风月盈中襟。或吟或冥默，或酒或鸣琴。数十黄卷轴，贤圣谈无音。窗外即畴圃，囿外桑麻林。千蔬可奉岁，绢布足衣衾。饱暖大富贵，康宁无价金。吾乐盖易足，名溪朝暮侵。元子与周子，相邀风月寻。

周敦颐这种求学问而不求富贵的意识在另一位理学开创者张载身上也有反映。张载在变法问题上与王安石意见不合，辞官返陕西眉县横渠故居，其生活状况如《横渠先生行状》载：

终日危坐一室，左右简编，俯而读，仰而思，有得则识之。或中夜起坐，取烛以书。其志道精思，未始须臾息，亦未尚须臾忘也。学者有问，多告以知礼成性、变化气质之道，学必如圣人而后己。闻者莫不动心有进。

张载是在北宋政权病人膏肓时退居横渠故乡的，他一直关怀着国家的前途，在其挂在西自上的座右铭——《西铭》之上，他说：“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃浑然中处。故天地之塞，吾其体；大地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。”他认为人以天为父，以地为母，处天地之间，天地之间只有“气”，人应该是天之阳气与地之阴气的聚合物。虽然天地间的万物都是“气”的聚散形式，但人有区分万物的特征，这就是以道德修养所获得的“天性”，可以认识自然，而为天地之“帅”。所有的中国人都是同胞，于是每一个人的表现，都关系着全体同胞的命运。张载身居茅舍而胸怀天下，这清静的环境也是他产生伟大思想的温床。

清静自负的迫求一直延续下来，清代嘉庆皇帝的老师朱圭官居相位，死时仅有布制被褥与数筐残书，但换得嘉庆皇帝登门祭奠，挽词说：“半生性独宿，一世不言钱。”朱圭得到的评价一时成为许多士人向往的人生目标。

中国人普遍追求清静自贞的人生，自然与不满社会上的一些丑恶现象有关，面对种种争权夺利、尔虞我诈、阴谋诡计、贪渎乱法对身心造成的伤害，人们总要产生寻找“净土”、“乐土”、“大同世界”、“世外桃源”的幻想。不过，宗教宣传与天真幻想都无法取代每个人每天面对的现实，于是便出现了寻找一个寄“身心性命”于物外又“不离日用常行内”的理想境界的要求。这个理想境界既然不是由物质构成的宫廷相府宫邸，而且也不是由佛僧道士占据的山林寺院，那么，便只能是因陋就简，由志同道合者组成而与世俗保持一定距离的现实空间。如刘禹锡《陋室铭》中所说：“山不在高，有仙则名；水不在深，有龙则灵。斯是陋室，唯吾德馨。苔痕上阶绿，草色入帘青，谈笑有鸿儒，往来无白丁。”也如孔子自鸣得意地说：“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。”由于孔颜乐处，包括陶渊明的桃花源，王维、孟浩然诗中的“田园”，刘禹锡的“陋

《周敦颐年谱》。

《濂溪先生墓志铭》。

《周子全书》卷一七。

《论语·述而》。

室”在内，都是一种感情移借的精神寄托；对这种清净自贞环境的满足，都属于一种自我满足。如南宋士人真德秀在《问颜乐》一文中所作的解释：

盖道只是当然之理而已，非有一物可以玩弄而娱悦也。若云“所乐者道”，则吾身与道各为一物，未到浑融无间之地，岂足以语圣贤之乐哉？

既然圣人之乐不是乐于任何外物，而是乐于自我，那么，每个追寻“圣迹”的人完全可以寻找一个自我为乐的目标了。于是清净自贞的范围开始扩大，人们在自己为自己构想的空间中寻找自我，高度统一的真善美自由人格在观念上不断获得实现。

这是中国人生智慧取得的最大成就，因为每一个人在自己的清净自贞理想空间中寄托与充实了自己的人生。

孔子周游列国处处碰壁，无法完成其政治抱负，却可以将生力投入到聚徒讲学上，通过对学生灌输其人生体验之“道”，获得了他作为教育家、思想家的人生。

司马迁受到汉武帝的野蛮打击与迫害，身受宫刑，心受死伤，但他从修《史记》中获得了与封建专制强权抗争的机会，汲取了求生的力量。

诸葛亮接受了刘备的临终嘱托，以弱小的蜀汉去对抗强大的曹魏。虽然以弱伐强不可能取得胜利，但他锲而不舍，六出祁山，直到以身殉职于五丈原。他由此获得了智者、忠臣、贤相的完美人生。定军山下至今香火不断的土家，就是诸葛亮清净自贞的理想空间。

李白、杜甫、白居易等唐代诗人，几乎在政治上都不得意，但他们都留下了感人肺腑的诗篇。诗成了他们的生命与人格，他们的人生价值是用诗来计算的。

唐太宗建立了一个空前强大的大唐帝国，但他认为那也不是万世永存的“家产”，他更得意的是他的“君道”，用他的身体力行，教后来的“天命所归”者怎样做皇帝。

罗贯中在元末明初参加了农民起义，但他跟的是张士诚，被朱元璋打败后，他只好流落江湖。于是，他写了《三国演义》，将自己化作话本小说中的诸葛亮，将文学创作演化为他自己经历的人生。

潘季驯一生领导治理黄河的工程，作为河道总督，至70岁高龄，仍以骨瘦如柴之躯，与民工一同劳动于徐州工地上。直到72岁告老退休时，仍对明神宗说：“去国之臣，心犹在河”。

李时珍在北京任太医院院判不过一年，他对这个代表行医最高地位的职务并不在意，偏要用30年的时间来完成对他个人并无直接利害关系偏又是他毕生追求不舍的《本草纲目》。

曹雪芹是在“茅椽蓬牖，瓦灶绳床”，“举家食粥”的穷困生活中写他的《红楼梦》的。这部《红楼梦》对于改善曹雪芹的生活状况几乎不起作用，但对于曹雪芹来说，却是得以生活下去的唯一精神寄托。

明白了清净自贞对于中国人来说本是一种超凡脱俗的思想境界，便可以理解这样一种人生智慧对于引导中国人克服困难、乐观向上，有着何等积极的作用。这种由维护个人自由人格而产生的人生智慧，正是对为群体的政治的补充，使得中华民族即使在专制重压统治的漫漫长夜，也永远能看到希望的光芒。

狡兔三窟

中国人虽然各自为自己在群体政治允许的范围内构建了理想空间，却不可能脱离现实环境而生活。尤其当各种利害关系引发的各种矛盾层出不穷，各种计谋权术施展于自己周围时，便会本能地提出如何保护自己的问题，所谓：“害人之心不可有，防人之心不可无”。为自己在社会上多准备几条可走之路，以免陷入无路可走的困境，常常成为人生的普遍要求。作为应付实际需要的“狡兔三窟”策略的产生，正是这种普遍性社会要求的反映。

“狡兔有三窟”本起于《战国策》中“冯援客孟尝君”故事。冯援在帮助孟尝君巩固相位的活动中，首先通过替孟尝君烧去薛地人的债券，使薛地人拥护孟尝君，使孟尝君有一个巩固的根据地，然后对孟尝君说：

狡兔有三窟，仅得免其死耳。今君有一窟，未得高枕而卧也。请为君复凿二窟。冯援看准了战国时群雄逐鹿，得人才者得天下，如孟尝君这样善养士的人正是可以帮助统治者王霸天下的人才。人才在一个地方死守，反而不被视为人才，许多国家争先相邀的人才，是最有地位的人才。孟尝君若无另一个去处，或说不做出离齐而去的样子，齐王是不会善待孟尝君的。于是，他带着 50 辆车与 500 斤黄金到魏国去找梁惠王，并对梁惠王说：“齐放其大臣孟尝君于诸侯，诸侯先迎之者，富而兵强。”魏惠王立刻把上卿位置空出来虚席以待孟尝君，还派使臣带“黄金千斤，车百乘，往聘孟尝君”。冯援立刻把魏国使臣来聘请孟尝君的消息散布给齐王，而且将“梁使三反，孟尝君固辞不往也”的消息也设法让齐王知道。这便是冯援所设想的第二窟。齐王怕人才外流，于是“遣太傅赍黄金千斤，文车二驷，服剑一”来请孟尝君还朝，并写信认错说：“寡人不祥，被于宗庙之崇，沉于谄谀之臣，开罪于君。寡人不足为也，愿君顾先王之宗庙，姑反国统万人乎！”冯援还怕齐王言而失信，要求“请先王之祭器，立宗庙于薛”，这样孟尝君的相位巩固了，冯援对孟尝君说：“三窟已就，君姑高枕为乐矣。”这三窟一是在薛的根据地，二是魏国的虚席以待，三是齐王以先王祭器为抵押的诺言，孟尝君因此可以高枕无忧。这样的地位自然在为风险四伏的社会中奔波的人所羡慕，于是争取狡兔三窟，也成为中国人生智慧的目标之一。

狡兔三窟既然作为争取人生价值实现，争取事业成功，以及确保个人在人生旅途中的安全的多条道路而言，立刻为在政治人生中搏击者所重视。《三国演义》中诸葛亮作《隆中对》，一来便为刘备作狡兔三窟的打算：

荆州北据汉、沔，利尽南海，东连吴会，西通巴、蜀，此用武之地，非其主不能守：是殆天所以资将军，将军岂有意乎？益州险塞，沃野千里，天府之国。高祖因之以成帝业；今刘璋暗弱，民殷国富，而不知存恤，智能之士，思得明君。将军既帝室之胄，信义著于四海，总揽英雄，思贤如渴。若跨有荆、益，保其岩阻，西和诸戎，南抚彝、越，外结孙权，内修政理；待天下有变，则命一上将将荆州之兵以向宛洛，将军身率益州之众以出秦川，百姓有不箪食壶浆以迎将军者乎？诚如是，则大业可成，汉室可兴矣。

这里的第一窟是作为战略要地的荆州，因刘表懦弱，刘备有可能取而代之，作为根据地。第二窟是益川，那里地险国富，即使荆州保不住，也有一个自保的基地。第三窟是与孙权结盟，共抗曹操。所谓天下有变，是指曹操

若是篡汉自立为帝王，则刘备可以凭“帝室之胄”的身份，讨伐逆贼。曹操失去挟天子以令诸侯的政治优势，自然不能如官渡之战那样理直气壮地动员人力、物力抵抗，而且会出现汉朝百姓“箪食壶浆”迎接刘备的场面。这样中兴汉室的目的便可以达到了。刘备想这是一个先使自己立于不败之地，然后再根据形势发展以图进取的战略计划，于是对诸葛亮更为信服，执意要请诸葛亮出山辅政。诸葛亮随刘备到新野后，即动员刘备夺取荆州，但刘备悦：“景升待我，恩礼交至，安忍乘其危而夺之？”于是诸葛亮只好暗自动员刘琦屯兵守江夏避祸，为刘备将来抵挡不住曹操大军相逼时，有一条退路，或说暂为刘备再设一窟。果然，当曹操进攻荆州、刘琮投降时，刘备只好退至江夏。诸葛亮立刻又设一窟，他建议：“曹操势大，急难抵敌，不如往投东吴孙权，以为应援。使南北相持，吾等于中取利，有何不可？”刘备怀疑说：“江东人物极多，必有远谋，安肯相客耶？”诸葛亮胸有成竹地诉说了他的“建窟计划”：“今操引百万之众，虎据江汉，江东安得不使人来探听虚实？若有人到此，亮借一帆风，直至江东，凭三寸不烂之舌，说南北两军互相吞并。若南军胜，共诛曹操以取荆州之地；若北军胜，则我乘势以取江南可也。”形势果然如诸葛亮预料的那样发展，曹操连续消灭了吕布、袁术、袁绍、刘表等对手，骄傲起来，以为人多势众，江东无力抵挡。尤其孙权派出了年轻的统帅周瑜，更让曹操看不起，结果连连中计，诸葛亮七星坛祭风时，已料定曹操必败。不过，诸葛亮想刘备尚无基地，能否占据荆州，是最关键的战略步骤。孙权打败了曹操，必然会乘胜夺取荆州，以刘备这一点力量，绝对不是孙权的对手。为了刘备能够顺利夺下荆州，必须有牵制孙权的力量，在当时能够牵制孙权的，只有作为孙权与刘备共同敌人的曹操。为了夺取荆州的大计，诸葛亮必须再建一“窟”，这个“窟”就是已吃了败仗的曹操。诸葛亮决定让曹操活下来，而且让曹操能回去以重整兵马报赤壁之仇为名威胁孙权，于是让关羽去把守曹操败逃的必经之地华容道。他想当年关羽曾受曹操大恩，必然舍命相报，放曹操逃生。结果，曹操得以重返许都，刘备夺取了荆州，孙权大获全胜，却没有得到任何实利。正因为有曹操牵制孙权，刘备才可以在占领荆州后又迅速夺取益州，达到三窟既就的局面。由此而论，狡兔三窟作为在人生旅途中为某一事业的经营者首先自立于不败之地的自保之计，是极有价值的。

狡兔三窟也是为个人争取机会的重要手段。如《史记》记载管仲、鲍叔牙、忽召三人是很要好的朋友，曾一起做生意，然后又一起从政。当时士人的政治前途主要看投在什么人的门下，齐襄公“醉杀鲁桓公，通其夫人，杀诛数不当，淫于妇人，数欺大臣”，于是有政治前途的是他的两个兄弟公子纠和公子小白。公子纠的母亲是鲁国人，他便在鲁国观察齐国的形势；公子小白的母亲是卫国人，他躲在莒城等待时机。召忽认为公子纠更有政治实力，建议管仲、鲍叔牙与他一道辅佐公子纠。但管仲说狡兔三窟，不如三个朋友分两处，这样无论哪一处成功，彼此均可照应。这样管仲和召忽跟了公子纠，鲍叔牙则成了公子小白的师傅。不久，齐襄公的叔伯兄弟公孙无知杀了齐襄公，自立为君，大臣们又杀了公孙无知，派人去通知公子纠与公子小白来继承王位。管仲为了阻拦公子小白回国继承王位，“将兵遮莒道，射中小白带钩”。不想小白佯装中箭死去，使“鲁送纠者行益迟”，然后快马加鞭赶到

齐国，抢先做了国君，再“发兵距鲁”，逼得公子纠在鲁国无法立足，被鲁国人所杀。召忽在公子纠死后也被鲁人强逼自杀。鲍叔牙按照过去与管仲订好的相互照应计划，设法将管仲引渡齐国，再对公子小白即齐桓公说：“臣幸得从君，君竟以立。君之尊，臣无以增君。君将治齐，即高傒与叔牙足也。君且欲霸王，非管夷吾不可。夷吾所居国重，不可失也。”齐桓公于是“厚礼以为大夫，任政”。管仲叹息说：

吾始困时，尝与鲍叔贾，分财利多自与，鲍叔不以我为贪，知我贫也。吾尝为鲍叔谋事而更穷困，鲍叔下以我为患，知时有利不利也。吾尝三仕三见逐于君，鲍叔不以我为不肖，知我不遭时也。吾尝三战三走，鲍叔不以我为怯，知我有老母也。公子纠败，召忽死之，吾幽囚受辱，鲍叔不以我为无耻，知我不羞小节而耻功名不显于天下也。生我者父母，知我者鲍子也。”

管鲍之交向来称为美谈，但在从事政治活动时，两个好朋友各执一端，各尽其力，但又彼此照应，互为退路，这也是狡兔三窟的一种形式。管仲由此而争取到了发挥自己才能机会，若无狡兔三窟的准备，只能如召忽一样死去，更无显功名于天下的机会了。为此，在个人投身政治活动时，狡兔三窟，也是一种必须考虑运用的手段。

狡兔三窟作为个人面对复杂变幻的社会形势的应付手段之一，有深刻的历史经验与教训。秦始皇的重要帮手李斯本是最重视个人之“窟”的高手，司马迁修《史记》时很厌恶李斯这种为虎作伥的专制暴君帮手，于是记载说：

“李斯者，楚上蔡人也。年少时，为郡小吏，见吏舍厕中鼠食不洁，近人犬，数惊恐之，斯入仓，观仓中鼠，食积粟，居大庑之下，不见人犬之忧。于是李斯乃叹曰：“人之贤不肖譬如鼠矣，在所自处耳！”李斯想厕所中的老鼠那么可怜，官仓中的老鼠那么神气，区别只在于所在的位置。于是他只想为自己建一个最好的安乐窟，绝无二窟、三窟之念。他曾拼命为秦始皇出谋划策，以求高官厚禄，为了满足秦始皇威今天下而独尊的欲望，不惜建议焚书坑儒，终于官至丞相，“诸男皆尚秦公主，女悉嫁秦诸公子。”偏偏他这个安乐窟在秦始皇死后有了麻烦，胡亥与赵高想从公子扶苏手里夺走继承权，于是赵高来找李斯商量，如《史记》卷八七《李斯列传》载：

高曰：“君侯自料能孰与蒙恬？功高孰与蒙恬？谋远不失孰与蒙恬？无怨于天下孰与蒙恬？长子旧而信之孰与蒙恬？”斯曰：“此五者皆不及蒙恬，而君责之何深也？”高曰：“高固内官之厮役也，幸得以刀笔之文进入秦宫，管事二十余年，未尝见秦免罢丞相功臣有封及二世者也，卒皆以诛亡。皇帝二十余子，皆君子所知。长子刚毅而武勇，信人而奋士，即位必用蒙恬为丞相，君侯终不怀通侯之印归于乡里，明矣。”

李斯想自己的安乐窟快让人家夺走了，这怎么行呢？于是参加了赵高、胡亥的“沙丘之变”，“作为受始皇诏丞相，立子胡亥为太子”，逼迫公子扶苏自杀，将蒙恬害死于狱中。李斯虽然又做了两年丞相，但终于被赵高陷害，他舍不得自己经营的安乐窟，此时无路可走，被“论腰斩咸阳市”。李斯这时才痛悔没有给自己留后路，对儿子说：“吾欲与若复牵黄犬俱出上蔡东门逐狡兔，岂可得乎？”但再也没有用了，只有一个“父子相哭，而夷三族”的结果。李斯两朝丞相，仍不能得善终，对所有人仕者都是一个警告，

《史记》卷三二《齐太公世家》。

《史记》卷六二《管晏列传》。

于是，狡兔三窟，成为入仕者争取自保的条件之一。

相对李斯的失败，范蠡的成功便是值得研究的了。他看出越王勾践不可能共享富贵，于是在消灭吴王夫差后弃官溜走。他的第一窟是在齐国治产，大概是倒卖土地，很快致富。第二窟是做了齐国的丞相，很快得到名声。第三窟是到陶这个地方去经商，“致资累巨万”。这样的结果较李斯那样卖命，应当说强多了。西汉时的大经学家董仲舒也懂得这个道理。他以“天人三策”打动了汉武帝的心，于是得到江都易王刘非的国相官职。不想刘非是个野心勃勃的武夫，他对董仲舒说：“越王勾践与大夫泄庸、种、蠡谋伐吴，遂灭之。孔子称殷有三仁，寡人亦以为粤有三仁，桓公决疑于管仲，寡人决疑于君。”这显然是要董仲舒如管仲辅佐齐桓公成霸业那样辅佐自己谋取中央政权。董仲舒想刘非无论如何是不可能得到政权的，但他在刘非手下供职，又不能不回答刘非的提问，只好说：“粤本无一仁。夫仁入者，正其谊不谋其利，明其道不计其功，是以仲尼之门，五尺之童羞称五伯，为其先诈力而后仁谊也。苟为诈而已，故不足称于大君子之门也。五伯比于他诸侯为贤，其比三王，犹武夫之与美玉也。”董仲舒以不参加刘非的谋反阴谋而为自己准备了第一个窟，又“以《春秋》灾异之变推阴阳所以错行，故求雨，闭诸阳，纵诸阴，其止雨反是；行之一国，未尝不得所欲”，即以祈雨、止涝活动避祸，这是他的第二个窟，后来又在长安任五大夫时讲授《公羊春秋》，算是他的第三个窟。终于在复杂的权力斗争中没有受到损害。当他公元前104年去世后，汉武帝经过他的墓地下马致意，于是他的墓地称“下马陵”，多年来一直受到保护。董仲舒这一在“无窟”处建“窟”的办法，立刻得到求仕者的欣赏，在统治者权力争逐时，或脚踩两只船，或避祸其外，总之以自己全身为第一。唐代大诗人王维“博学多艺”，官历右拾遗、监察御史、左补阙、库部郎中、吏部郎中、安史之乱爆发时他官为给事中，等到安禄山叛军打进长安，“玄宗出幸，（王）维扈从不及，为贼所得。维服药取痢，伪称瘕病。禄山素怜之，遣人迎置洛阳，拘于普施寺，迫以伪署。”王维看准了安禄山的政权支持不了多久，但他不接受伪官职又难以保住性命，于是悄悄写了一首诗让人散布到唐肃宗那里去：“万户伤心生野烟，百官何日再朝天？秋槐花落空宫里，凝碧池头奏管弦。”等到安史之乱被平定，凡是归附安禄山的官吏都要治罪，王维凭这首诗免罪，“迁太子中庶子、中书舍人，复拜给事中，转尚书右丞。”王维还不仅以诗为“窟”，而且“弟兄俱奉佛，居常蔬食，不茹荤血，晚年长斋，不衣文采”。以佛教居士面目在朝中活动，这算是王维的第二窟。他“得宋之问蓝田别墅，在 口， 水周于舍下，别涨竹洲花坞，与道友裴迪浮舟往来，弹琴赋诗，啸咏终日”，这是他的第三窟。在统治者的心目中，王维只知写诗、画画、念佛，并无干涉朝政之心，于是王维得以历安史之乱而平安无事。

相对范蠡、董仲舒、王维等以避开政治权力斗争而筑“窟”全身的入仕者来说，那些在政治旋涡中心活动又能筑窟自保的入仕者又计高一筹了。这一类人的代表有唐代的李泌，他“精究《易象》，以道士的身份在社会上活动，但他又“博涉经史”，留意政治形势，在唐玄宗天宝年间，“自嵩山

《汉书》卷五六《董仲舒传》。

《旧唐书》卷一九 下《王维传》。

《旧唐书》卷一九 下《王维传》。

上书论当世务，玄宗召见，令待诏翰林，仍东宫供奉”，于是与唐肃宗李亨也有了交情。不过当时逢杨国忠掌权，“忌其才辩”，李泌想杨国忠有杨贵妃这个靠山，他无论怎样努力，也不会改变唐玄宗的看法，于是“潜遁名山，以习隐自适”。名山隐居，这是李泌的第一窟，道士身份，这是他的第二窟。等到唐肃宗灵武即位，组织力量平息安史之乱，李泌“自嵩、颖间冒难奔赴行在”，他向唐肃宗“陈古今成败之机”。唐肃宗十分满意，“动皆顾问”，想请他出任宰相。李泌自称“山人”，而且“固辞官秩”，总是以朋友身份在唐肃宗身边帮忙，虽然“权逾宰相”，却减少了许多争权夺利者对他的攻击。后来宦官李辅国嫌李泌干扰了他的权力，想对李泌下手，李泌立刻“乞游衡山”，以“三品禄俸”隐居，“绝粒栖神”，躲避了李辅国的忌恨。唐代宗继位以后，还是想让李泌辅政，于是请李泌出来做了翰林学士，“颇承恩遇”。虽然元载、常袞等宰相仍然忌恨李泌，但李泌故意以出任地方官避祸，先后任江南西道判官、杭州刺史等职，这样李泌入仕又多了一“窟”。等到唐德宗上台，李泌仍“拜中书侍郎、平章事、集贤崇文馆学士、修国史”，即以宰相身份继续在朝中供职。李泌在平息安史之乱，整顿吏治，限制藩镇等方面有许多建议，对稳定中唐政局有很大贡献，他得以经历玄宗、肃宗、代宗、德宗四朝，并在三朝为相，确与实行狡兔三窟的谋略有关。史载李泌“放旷敏辩，好大言，自出入中禁，累为权倖忌嫉，恒由智免；终以言论纵横，上悟圣主，以跻相位”。正是对李泌在复杂的社会关系与险恶的政治环境中显示出的人生智慧的赞许。

类似李泌这样能数朝为相者还有五代时的冯道。五代时梁、唐、晋、汉、周相继代立，契丹不时入侵，并力图控制中原政局，冯道历唐、晋、汉、周四朝的将、相、三公、三师高位，并能与契丹国主周旋，正是其狡兔三窟谋略运用的结果。冯道得以在五代剧烈变更的政局中成为“不倒扇”，也是由实践经验教训所致。唐末时，冯道以“好学能文”被幽州节度使刘守光任为幽州掾，“守光引兵伐中山，访于僚属，道常以利害箴之，守光怒，置于狱中，寻为人所救免”。冯道想为统治者出主意反而差一点送命，这种事再不能做了。这算是他入仕后为自己所建的第一个“窟”。刘守光败亡，冯道投河东监军张承业做巡官，由张承业推荐给李克用做太原掌书记。因为善写文章，得李克用、李存勖（即唐庄宗）父子欣赏，做了翰林学士。以后李嗣源（即唐明宗）夺取皇位，让冯道做宰相，冯道立即应允。在他看来，统治者是谁并不重要，自己只不过是写文章的工具，何必管那么多闲事呢。当然，在朝中做官，尤其是做宰相，必须做出一付克己奉公的样子，而且对统治者在适当的时候，要作点隔靴搔痒的劝谏。如唐明宗问他：“现在天下太平，还有什么可考虑的事吗？”他回答说：“陛下以至德承天，天以有年表瑞，更在日慎一日，以答天心。臣每记在先皇霸府日，曾奉使中山，经井陘之险，忧马有蹶失，不敢怠于衔辔。及至平地，则无复持空，果为马所颠仆，几至于损。臣所陈虽小，可以喻大。”唐明宗听了这话很高兴，又对冯道平时做出的节俭样子极满意，曾对待臣说：“冯道性纯俭，顷在德胜寨居一茅庵，与从人同器食，卧则刍蒿一束，其心晏如也。及以父优退归乡里，自耕樵采，

《旧唐书》卷一三 《李泌传》。

《旧五代史》卷一二六《冯道传》。

与农夫杂处，略不以素贵介怀，真士大夫也。”给统治者一个只会写文章，并无政治见解，同时又节俭谦恭的印象，这是冯道为自己所建的第二个“窟”。冯道的第三个“窟”是估计形势，哪个统治者势大，就依附那个统治者。李从珂（即唐废帝）进攻唐闵帝时，兵至陕州，唐闵帝逃往河北，冯道立即率百官迎接李从珂列入洛阳做皇帝，还让中书舍人卢导写劝进文书。卢导说：“潞王入朝，百官班迎可也；设有废立，当俟太后教令，岂可遽议劝进乎？”冯道说：“事当务实。”这个“实”，就是看准了唐闵帝已败，李从珂将成为自己的新主人。冯道还有第四个“窟”，就是能在政治利害的关键问题上装傻。郭威举兵入开封，冯道率百官谒见，郭威派他去奉迎刘赧，实际是准备诱杀刘赧。冯道心里明白，故意装着不知道，把刘赧迎至宋川被拘。刘赧说：“寡人此来所恃者，以公三十年旧相，故无疑耳。今崇威夺吾卫兵，事危矣，公何以为什？”冯道的办法是“默然”。刘赧客将贾贞要杀冯道，刘赧却说：“汝辈勿草草，此无预冯公事。”冯道参与郭威政变，却仍以装傻来解脱自己，这是他于无“窟”处建“窟”的策略。冯道自称“长乐老”，在其《自叙》中说：“在孝于家，在忠于国，口无不道之言，门无不义之货。所愿者下不欺于地，中不欺于人，上不欺于天，以三不欺为素。贱如是，贵如是，长如是，老如是，事亲，事君，事长，临人之道，旷蒙天怒，累经难而获多福，曾陷蕃而归中华，非人之谋，是天之佑。”这一番表白，也是他所建一“窟”，将他自己巧妙应付政治风险，包括不得不向统治者摇尾乞怜，都说成是上天保佑，将他自己的“人谋”也要隐蔽起来。冯道得以历四朝，并穿插契丹国主的干预，做了30余年宰相，侍奉10来个国君，以73岁高龄善终，自然以其圆滑世故著称，其间的狡兔三窟谋略，更为历代入仕者所重视。

狡兔三窟，本是中国封建专制暴政逼迫下的畸型产物，不过，身无所寄不得不凭智力向统治着讨饭吃的士人，在险恶的政治环境中力求自保，却也不必过多指责。剔除那些为虎作伥，帮助统治者鱼肉人民的恶迹，狡兔三窟也留下了中国人生智慧的痕迹。人求全身自保，其实是人在非人的境遇中争取合乎人性成长的基本条件，人生价值的最终实现与追求人生价值的人本身存在，是一个相辅相成的关系，为此，以“狡兔三窟”命名的中国人生智慧内容，仍旧可以在现实生活的特定环境中，发挥它特殊的作用。

为人生的智慧，概括了中国智慧的来龙去脉，也展示了中国智慧在当今世界所具有的价值。人们创造自己的历史，在创造过程中，总要依据已经取得的理性原则与知识智慧来指导自己的实践活动，这也就构成了一个人具体的人生道路。中国人生智慧萌生于这样一个人际关系如此繁复的土壤之中，其根深叶茂与博大精深自不待言。然而，如何能在现代生活中显示文化递承的作用，使古老的民族智慧成为生生不息的动力，仍然是一个需要智慧的问题。或者，这就是以中国智慧指导人生时的体会。后记

写这本书算是有“缘”，因为自市场经济大潮袭来，人便很难再坐守书

《旧五代史》卷一二六《冯道传》。

《资治通鉴》卷二七九。

《资治通鉴》卷二八九。

《旧五代史》卷一二六《冯道传》。

斋了。不想就在辗转反侧于“治学时间是否等于金钱”时，数年不见的老同学张国风代表中国青年出版社向我交代了这项任务，并由此结识负责这套丛书问世的郑一奇先生。

一奇与国风两位学长显然是“虽九死其犹未悔”这一文化建设事业，我实在不敢说自己知道什么中国智慧，唯借“虽不能够，心向往之”的勇气，滥竽充数于丛书作者名录

只是我向丛书主编刘志琴教授请示本书宗旨时，又有些后悔自己的莽撞了。确实，人生的意义本在于不断追求。

黄新亚

1993年12月

记于北京三里河寓所之斗斋。

