



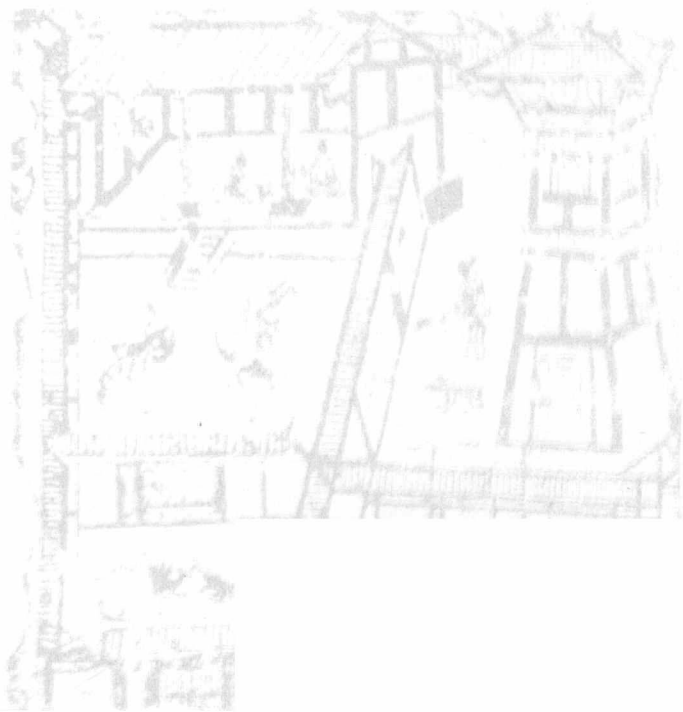
曹顺庆 主编

中国文化 与 中国文论

内蒙古教育出版社

中国文化与中国文论

曹顺庆 主编



内蒙古教育出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国文化与中国文论/曹顺庆主编. - 呼和浩特: 内蒙古教育出版社, 2000

ISBN 7-5311-3813-1

I. 中… II. 曹… III. 文学-关系-文化-专题研究-中国 IV. G122

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 00707 号

中国文化与中国文论

主 编 曹顺庆

责任编辑 阎晓丽

装帧设计 王引之

出版发行 内蒙古教育出版社
(呼和浩特市新城区西护城河巷 30 号)

印 刷 内蒙古新华科技印刷厂

版 次 2000 年 6 月第 1 版第 1 次印刷

开 本 850×1168 毫米 1/32

印 张 9.5

字 数 235 千字

印 数 1-1100 册

书 号 ISBN 7-5311-3813-1/G·3476

定 价 18.00 元

目 录

绪 论	1
第一章 人的价值与文的价值	11
第一节 沉重的群体功利	19
第二节 艺术走向教化	29
第三节 人的个体价值论	39
第四节 “乐”与“情”的艺术境界	50
第二章 人道与文道	59
第一节 儒、道两家之“道”	59
第二节 “道”与“文”	70
第三节 圣人——从道向人道、文道延伸的中介	79
第四节 文章之文与仁人之道	90
第五节 文道与日神、酒神艺术精神	105
第三章 人心与文心	121
第一节 文，心学也	122
第二节 动心、感物、起情	136
第三节 心总要术	146
第四节 以心传心	157
第四章 人情与文情	167
第一节 “人，情种也”	172
第二节 情至不能已，氤氲化作诗	188
第三节 乐而不淫，哀而不伤	194

第四节	朴素而天下莫能与之争美·····	205
第五节	世总为情,情生诗歌·····	212
第五章	人思与文思·····	225
第一节	综合之思与分析之思·····	227
第二节	人化与物化·····	244
第三节	理性与非理性·····	254
第四节	具象与抽象·····	270
第五节	囚笼与筌蹄——关于思、意、言的矛盾·····	284
后 记	·····	297

绪 论

文学艺术的世界充满着神奇的魅力,令人神往,令人销魂!

文学观念正是这神奇世界的理论结晶。

中国的文学观念,是中国古代五彩缤纷、博大宏富的文学艺术所造就的一座充满神奇、充满诱惑的理论金矿,可惜中国当代文坛几乎没有真正认识到这座理论金矿的价值:有人远远望上一眼,似乎看见古老山峦上那一片荒芜,于是弃之而去,扭头转向西方;有人匆匆转了一圈,捡到几块矿石,似乎觉得这零碎散乱的一点点东西,不足为奇;当然,也有人挖山不止,立志要发掘出这价值连城的瑰宝。我们这本书,就是想与他们一起,探索出一条通往这座金矿的路径。

然而,这路径,隐藏在中国文化的深山密林之中。林中之路千条万条,穿行其中,如不小心,很可能误入迷途。海德格尔(Martin Heidegger)曾用诗一般的语言告诉人们这一哲理:“林是树林的古名。林中有许多路,这些路多半突然断绝在人迹不到之处。这些路叫做林中路。每个人各奔前路,但都在同一林中。常常看来仿佛一个人的情形和另一个人的情形一样。然而只不过是看来仿佛如此而已。从事林业者与森林管理员认得这些路,他们懂得什么叫误入歧途。”^①

在对中国文学观念漫漫求索的深山密林之中,误入歧途看来

^① 海德格尔《林中路》,见《现代西方资产阶级哲学论著选辑》第374页,商务印书馆1982年版。

在所难免。还记得学界有关“风骨”的论争否？大约七十余年前，黄侃老先生提出“风即文意”、“骨即文辞”^①的权威论断。然而，哪篇文章没有“文辞”与“文意”呢？显然，“文意”加“文辞”并不等于“风骨”。香港中文大学陈耀南教授指出：黄侃之说，漏洞实在太多。连阐扬师说的黄门高弟范文澜，也不得不“窃复推明其义”^②地勉作补充。以后，又有“风即内容”、“骨即形式”之说等等。陈耀南教授《文心风骨群说辨疑》一文收集了学界六十余家有关“风骨”的解说，加以排比分析，最终感到“仍然不免群言淆乱，而不知折衷谁圣”。更有甚者，美国华裔老学者施友忠，英译《文心雕龙》，把“风骨”直译为“The Wind and the Bone”（风和骨头），这种译法，大概很不得已，“因为他不会不明白，绝大多数老外，看到这个名目，恐怕都丈八金刚——摸不着头脑”^③。

大凡迷了路的人，有时也难免埋怨路不好；阐述“风骨”的人，在论争之时，难免将过错归罪于“风骨”范畴本身。“文辞美则美矣，然词义不稳，界说欠明——或一词数义，或义同辞异，致使读者如坠五里雾中。”^④

难道真是“信言不美，美言不信”？当今学术界，确有人每每以“风骨”论证中国文论“概念模糊”，并认定中国文论缺乏“平实可辨的理论”^⑤。事实果真如此？非也。本书作者在《中西比较诗学》（北京出版社1988年版）一书中，曾将“风骨”与西方“崇高”范畴进行了比较研究，结果发现西方学术界对古罗马郎吉弩斯的“崇高”范畴的内涵，也同样意见分歧，论争不休。有人认为郎吉弩斯所说

① 黄侃《文心雕龙札记》第99页，中华书局1959年版。

② 《文心雕龙综论》第43页，台湾学生书局1988年版。

③ 同上书第37页。

④ 沈谦《文心雕龙批评论发微》第137页，台北联经出版公司1977年版。

⑤ 古添洪、陈慧桦《比较文学的垦拓在台湾·序》第1—2页，台湾东大图书公司1976年版。

的“崇高”与后来美学家博克和康德等人所说的“崇高”是一回事，同属一个审美范畴；也有人认为郎吉弩斯《论崇高》的希腊原文（περὶ Υψηλότητος）译成拉丁文字的“崇高”（De Sublimitate）是译错了，郎吉弩斯所讨论的是文章风格的雄伟或优异，与美学家所说的“崇高”并不是一回事。所以有的英译本将《论崇高》译为“On the Sublime”，有的则译为“On Great writing”，还有的译为“The Height of Elegance”、“A Treatise of the Loftiness”、“Elegancy of Speech”等等。意见如此分歧，亦可谓“群言淆乱，而不知折衷谁圣”了。这种情况，在西方亦非个别现象，从康德到德里达，从结构主义到后结构主义，术语、概念的混乱模糊，使读者如坠五里雾中的情况比比皆是。

我想提醒人们注意的是：为什么关于“风骨”范畴的论争，导致了人们对中国古代文论的否定性认识，如“概念模糊”、“缺乏平实可辨的理论”等等，而关于郎吉弩斯“崇高”的论争，却偏偏成为西方文论剖肌分理，能“深探本源”的一个组成部分呢？应当说，同是论争，同样是意见分歧，同样是“群言淆乱”，为什么人们对中西文论会得出恰恰相反的看法？

戴上有色眼镜，自然会将事物认错。当今中国学术界，戴上西方思维方式的有色眼镜，来看中国古代文论的不乏其人。我这里所说的有色眼镜，是指那些几乎完全以西方的标准为圭臬、以西方的价值为准的来判断一切的人。我并不反对借鉴西方的思维方式，但反对以西方的标准来要求中国文论。然而，历史的事实告诉我们，中国自五四运动以后，尤其是建国后，中国古代文学理论与现当代文学理论断裂了。这条断裂带宣告中国古代文论走向博物馆，中国的新文学从此靠吮吸西方文论的乳汁成长起来。西方五光十色的文学理论，纷至沓来，从古希腊文论到浪漫主义文论，从批判现实主义到现代派文论，从俄苏别、车、杜文论到西方当代文论，无所不收，无所不用。于是乎，人们开始习惯用西方模式来硬

套中国文学,例如:用浪漫主义来剖析屈原、李白,用现实主义来诠释杜甫、白居易。然而多年的实践证明,这种套用是有害的,这种诠释常常是歪曲的。叶维廉在《比较诗学》中指出:用浪漫主义诠释屈原与李白,“这种做法就是只知其一不知其二,把表面的相似性(而且只是部分的相似性)看作另一个系统的全部”。美国著名华裔学者夏志清先生在《中国古典小说》一书中警告:“我们不应该以西方小说中的准则来研讨中国的古典小说。”^① 同样,用西方文论的“内容”、“形式”等等来硬套中国古代的“风骨”,自然龃龉难安。这种以西方文论(包括俄苏文论)来硬套中国古代文论的方法,在建国以来的相当长一段时间里占据统治地位,以致人们几乎习惯了这一套作法,将屈原、李白称作浪漫主义诗人,似乎已经理所当然。需要指出的是:这种套用法与台湾学者所倡导的以西方文论阐释中国文学的所谓“阐发法”并不一样,“阐发法”虽然奉西方文论为圭臬,但还没有忘记在运用西方文论阐释中国文学时,应根据中国文学实际对西方文论进行“调整”、“考验”和“修正”^②;而大陆长期实行的套用法,基本上是照搬照用,并不考虑(有时是不敢考虑)对俄苏文学理论进行考验、调整和修正。

中国古代文论研究,正是在这种套用俄苏理论背景下展开的,于是理论的偏差与价值判断的失误,就在所难免。

怎样克服这一重大的理论失误?怎样使误入歧途的中国古代文论研究走出俄苏文论统治下的迷宫?这是当代中国古代文论研究需要解决的重大理论问题,而这,也正是本书撰写的基本动机。

敢问路在何方?路在脚下。通往中国古代文论这座理论金矿的正确路径,其实并不遥远,关键在于我们的研究策略和方法。应

① 参见叶维廉《比较诗学》第18页、第22页,台湾东大图书公司1983年版。

② 古添洪、陈慧桦《比较文学的垦拓在台湾》第1-2页,台湾东大图书公司1976年版。

当说明西方文论(包括用俄苏文论)来研究中国古代文论,不但是完全可行的,而且是非常必要的,关键在于怎么个用法。简单的套用照搬,必然歪曲误解中国古代文学和文论,即便如台湾学者那样的“阐发”,也有失之偏颇处。我们认为,正确的态度应当是将中西文论互相阐释,并作寻根式的研究。关于中西文论的互相阐释,本书作者在《中西比较诗学》和《中外比较文论史》^①中已有实践和理论阐述。而这本书,则是作寻根研究的尝试之一。

什么是寻根研究?本书作者在《比较文学中国学派理论特征及其方法论体系初探》^②一文中曾专门作了阐述。所谓寻根,是指文化模式的寻根,即在深入研究中国古代文论的文化根源的前提下,辨明中国文化与中国文论关系的前提下,再用现代理论(包括西方文论)来阐释中国文论。如果在没有文化模式寻根研究的情况下,贸然用现代文论(西方文论,包括俄苏文论)来硬套中国文论,必然产生浅度的、歪曲的甚至错误的理解。在海外,袁鹤翔先生曾严厉批评过有人将西方“巴洛克”格调用到中国诗评方面,得出了“浅度的”乃至错误的结论。他指出:“把西方‘形上诗’诗格或‘巴鲁格’格调用到中国诗的评论方面,究竟有点勉强。中国诗是否可以找出像邓约翰(John Donne)、赫伯特(Herbert)、马尔维(Marvel)等诗人的作品,表现出对传统宇宙人生观的怀疑、彷徨和矛盾,是很有问题的。”^③在中国大陆,有人套用西方悲剧观,得出中国没有悲剧的结论。中国古代文论研究中一些浅度的、形似的甚至错误的结论,也恰恰是套用西方(俄苏)理论造成的。这种套用,忽略了一个根本性的东西,即中西文化的不同模式和根源。这

① 曹顺庆著《中外比较文论史》,山东教育出版社1998年版。

② 发表于《中国比较文学》1995年第1期。

③ 袁鹤翔《中西比较文学定义的探讨》,载《中西比较文学论集》,台湾时报文化出版公司1980年版。

就是古文论研究误入歧途的根本原因之一。叶维廉提出：“对中国这个‘模子’的忽视，以及硬加西方‘模子’所产生的歪曲，必须由东西的比较文学学者作重新寻根的探讨始可得其真貌。”^① 这就是文化寻根研究的重大理论意义。它针对的，不是个别的理论失误，而是整个学术研究的方向问题；它要解决的，不是个别范畴概念的论争，而是中国古代文论（包括文学）研究的正确途径。

当然，在中国古代文论的漫漫求索途中，本书决不敢以“导乎先路”自居，因为在我们的前面，许多杰出的前辈学者已经披荆斩棘，为我们开辟出了最初的通道。

针对学术界有人认为刘勰《文心雕龙》概念“模糊”（如“风骨”）的看法，王礼卿老先生指出：“彦和行文下笔，文理厘然。即字可以界义，观文可以明旨，是但存其人尔！”^② “其人”何在？学界共仰的钱钟书先生应当是“其人”之一。例如，怎样理解“风骨”？钱先生给我们树立了一个范例。在1937年发表的《中国固有的文学批评的一个特点》^③一文中，钱钟书先生提出：中国古代文论的一个重要特点，是“把文章通盘的人化或生命化”。而“风骨”这个文论范畴，正是这种人化或生命化特征的具体呈现，是新颖的生命化的文学批评术语。所以《文心雕龙·风骨篇》云：“辞之待骨，如体之树骸；情之含风，犹形之包气。”又《附会篇》云：“以情志为神明，事义为骨髓，辞采为肌肤。”等等，都是典型的人化批评。这种批评不同于西方文论，从某种意义上说，要比西方文论“深微得多”。钱钟书指出：“人化文评在理论上有何好处呢？要解答这个问题，我们先得知道人体在美学上有何地位。黑智尔（Hegel）^④ 曾按照内容或

① 叶维廉《比较诗学》第7页，台湾东大图书公司1983年版。

② 王礼卿《文心雕龙通解》第551页，台湾黎明出版社1986年版。

③ 载《文学杂志》第一卷第四期，1937年8月。

④ 通译黑格尔。

精神与外表或形式的关系把艺术分为三类,第二类古典式的艺术,是表里心物最凑拍的和谐,一种精神的具体化,这种表里神体的调融,在艺术里就是雕刻,在自然现象里就是人体,这不是跟我们上文所说人体化文评的一元性,拍得上么。章实斋《文史通义·文德篇》云:‘古人所言,皆兼本末,包内外,犹合道德文章而一之,未尝就文辞之中言其有才有学有识又有文之德也。’这是人化文评打通内容外表的好注脚。”既然人化批评是把内容与外表打通了来谈的,因此,学界有人硬要将“风骨”分为“内容”与“形式”或“文意”与“文辞”,就难免走火入魔,越说越糊涂了。西方文论“偏重外察而忽略内省”,自然与重内省的中国文论不同,“人化文评不过是移情作用发达到最高点的产物”。钱钟书还进一步指出了中国古代文论人化文评的文化根源:“中国文论跟中国相面风鉴有极密切而一向被忽略的关系。”例如:“《孟子·尽心章》云:‘仁义礼智根于心,其生色也,睎然见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻’。《离娄章》云:‘存乎人者,莫良于眸子;胸中正,则眸子瞭焉,胸中不正,则眸子眊焉;听其言也,观其眸子,人焉廋哉’^①。这里相面的天经地义,也就是我们人化文评的原则。我们把论文当作看人,便无须像西洋人把文章割裂成内容外表。我们论人论文所谓气息凡俗,神清韵淡,都是从风度或风格上看起来。”钱钟书先生的这些论断,何其精辟高明,而这论断的得出,正是文化寻根的结果。

看来,文化寻根是我们准确地、深刻地理解中国古代文论的必由之路,或者说,文化寻根是通往中国古代文学理论、美学理论之正确路径的入口处。

然而,“根”在何处?或者说什么才是我们中华民族文化之“根”,却并不是一个简单的问题。一般认为,文化之根在古代文化经典之中。例如:中国先秦的《论语》、《孟子》、《老子》、《庄子》等经

^① 这里引文于“莫良于眸子”之后掉了一句“眸子不能掩其恶”。

典,就是中华文化之根。文化寻根,必须从对经典的探索研究之中去寻求。这种看法,有其合理之处,但本书并不完全同意这种看法。因为我们认为,古代经典固然对中华文化产生了巨大的、甚至有时是决定性的影响,但经典无论多么重要,它毕竟只是文化的枝干,并不是文化之根。而且,先秦典籍也仅仅是整个中华文化的枝干之一,并不能代替整棵枝叶峻茂的中华文化之大树。汉代典籍、魏晋六朝典籍、唐宋典籍、元明清典籍等等,都是这棵大树上的枝叶花果,谁能说李白、杜甫的诗作不是中华文化之代表?谁能说《三国演义》、《红楼梦》没有闪烁着中华文化之独特异彩?但无论是先秦典籍,或是唐诗宋词、明清小说,统统都只是中华文化之枝叶花果,而不是根,或者说是流不是源。还有人认为,中华文化之根在儒、佛、道三家学说(或教义)之中。这其实也是一种将枝叶当根本,认流为源的看法。

当然,我们并不否认在研究之时,沿波而讨源,寻枝叶而探根本。无论是从先秦典籍入手,或是从唐诗宋词开始;无论是从儒家学说切入,或是从佛家、道家学说起步,寻枝叶而探根本,已经有了许多成功的学术实践。但是,强调寻枝叶,并非要以枝叶当根本,提倡沿波而讨源,并非是以“波”为“源”。

那么,中华文化之根何在?

我们认为,文化之根在于人类本身,有了人,才谈得上所谓文化。《文心雕龙·原道》说:人“为五行之秀,实天地之心。心生而言立,言立而文明”。因此,可以说人是文化之根源,人类的一切思想文化就其实质来说,不过是对人自身,人的生活以及人的社会制度等问题的思考。“我们是什么?我们从哪里来,我们到哪里去?”是人类探索自身的永恒的主题。人生的意义,人存在的价值,人生的追求,人的悲欢离合,人的奇思异想,人的创造进取,改造自然,人的伦理良心,人的七情六欲,人生的超越和升华……这五光十色的变奏,组成了人类文化宏伟的交响乐曲。哲学、历史、宗教、伦理、

科学技术、文学艺术等等，这一切都是由于人类而产生，是作为“五行之秀”的人类心灵的产物，正所谓“心生而言立，言立而文明”。因此，抓住了人，才真正寻找了根本。然后由根索枝干，由枝干探花叶，这就是本书的基本思路，或曰基本路径。

从这一路径深入探寻，在那曲径通幽之处，你就会发现中国文论之根，把握到中国文学理论的脉搏，发现中国文论所独具的特色和价值。

例如：在中国古人心目中，文艺到底居于何种地位，具有何种价值，这是研究中国文学批评史面临的一个首要问题。中国传统诗学自有一套异于西方的文学价值论，而这一套文学价值论，根源于对人的价值的看法。为什么“教化说”在中国古代特别发达？为什么中国文人在畅谈文能经邦纬国时又私下里把它作为清玩的对象？为什么有人甚至把文艺视为“亡国祸水”？等等，这些问题一直困扰着学术界。本书认为，文艺价值论的深层文化根源在于不同的人生价值观。本书第一章就是力图从中国传统“人的价值”思想这一崭新角度，去探究文艺价值论的成因及实质。研究“人的价值”与“文的价值”相互关系，将帮助我们对中国古代文艺价值论有一个更深刻、更系统的认识，从而解答一些令人困惑的学术难题。

又如：文学是人学，人学的重要研究范畴是人心。中国古人早就意识到了“心”在文学活动中的作用和意义，并且从生理的、心理的、哲学的层面进行了思索，给我们留下了大量宝贵的思想遗产。其中有不少弥足珍贵的思想火花。刘勰将自己的心血结晶命名为《文心雕龙》，郑思肖把自己的著作称为《心史》，刘熙载也说“文，心学也”。这些都说明古代文论家非常重视“心”在文学中的地位。然而，时至当今，虽然学术界已在研究心灵实现方面、心态构成方面取得了一些成果，但缺乏对中国古代“文心与人心”关系的深入研究。本书第四章以“文心与人心”的关系为研究对象，从“心”的角度切入，在“心”的复杂性中去认识中国文论的基本特征。

再如：为什么中国古人提倡和强调“乐而不淫，哀而不伤”的中和美？主张和欣赏“清水出芙蓉”般的清淡素朴之美？为什么魏晋的文人倡导的“诗缘情而绮靡”受到后人的不断抨击，认为这有将中国诗作“引入歧途”之弊？这些与中国古人对情欲的看法密切相关。本书第五章专门从“人情与文情”这一角度，论述儒家的节制情感，克制欲望对中国文学抒情特征的根本性影响，以及道家主张“忘欲”、“去欲”、“忘情”从而恢复素朴之本然的真性情之论，对中国文学情感论的重要影响。

“人道与文道”一章，从中国文论中“文道”与人道之关系中，探讨了道的起源与文的起源，道的传播与文的功用，人的道德与文的文采，贯道与害道等等理论问题，可谓探幽发微，追本溯源。

“人思与文思”一章，结合西方思维论，比较并深探了中国古人思维特征及其对文学思维的决定性影响。不但剖析了中国古代人之思与文之思的关系，而且还涉及当代西方文论中的一些学术前沿问题，予人不少有益启示。

专门作文化寻根式的研究，从人的观念来探讨文的观念，这是古代文论研究中的一种新尝试。本书仅仅是对中国古代文论这座理论金矿探索途径中的一个起步，尽管“路漫漫其修远兮”，但我们坚持走下去。

第一章 人的价值与文的价值

从蒙昧之境中走出来的人类,突然意识到一个“人”的概念矗立于宇宙间时,文明的曙光就照彻这世界。人们的眼光从物我不分的混沌中射向图腾与神,射向大地与天空,寻觅游离若干万年之后,忽然回首一瞥,发现近在咫尺的人类就是一个最伟大的奇迹——这给人类思想家以怎样的震惊与喜悦!于是古希腊人在德尔斐神庙里刻下一句神谕:“认识你自己。”这是一个历史的声音,以朴实无华的使命感告诉人类无数智者与哲人,去思考人自己。从那时以后,“人”的问题一直成为人类思想史交响乐中的主题。雅斯贝尔斯认为“人是什么,人能够成为什么,人会怎么样”,是“人类的基本问题”^①。

认识人自己,首先面临着如何估价人类的问题。人的价值问题决定着其他一切对于人类的思考。从孔子“天地之性人为贵”^②到戴震“人也者,天地至盛之征”^③,从普拉塔戈拉斯“人是万物的尺度”到伏尔泰“人是最完善、最幸福、最长寿的动物”^④,对人的价值的颂歌数千年回荡、应和,不绝于耳。诚然,人类富于道德意识,具有卓越智慧与理性,禀赋着独立之人格,君临宇宙而辖制

① 雅斯贝尔斯《悲剧的超越》第4页,工人出版社1988年版。

② 《孝经·圣治章》。

③ 戴震《原善》。

④ 《从文艺复兴到19世纪资产阶级文学家艺术家有关人道主义、人性论言论选辑》第185页,商务印书馆1971年版。

万物以为用，于是人类对自己倾注了热情与欣然，慷慨而真诚地给予人的价值以崇高评价，洋溢着醉人的乐观主义情调。

但一代又一代的思想家，对人的价值的赞美，大多是旧调重弹，不外乎“万物灵长，宇宙精华”云云，人类不觉得腻烦吗？第一次颂扬人的崇高与伟大，那是先哲目睹一个辉煌奇迹时的惊叹，其后浩若烟海的哲学论著又不厌其烦地把这个调子拔得老高，却是为了什么？

我们从这热情喷发的颂歌声中，听出了人类深深的忧患：人的价值太珍贵但又太短暂、太容易中断。正是心忧价值失落，哲迪之士才一遍遍高歌人之价值的崇高而做暮鼓晨钟之音，催人警醒。

人类毕竟是宇宙万物中唯一孤独闯入意识领域，进而满怀悲怆、头顶蓝天、脚踏大地的族类，异化人的外界犹如张开黑不见底的大口随时要吞掉人类的地狱。人的生命获得崇高价值的同时，人类便开始了忧患这价值失落的心灵苦痛历程。

死亡是威胁人的价值存在的首要因素。上帝缔造人类，给现世留下价值尺度，却又随时以死亡之手掐断这价值的绿藤，而把永恒的价值留在了天国。每一个生命意识张扬、怀着冲动与力量的个体，无论其在世上留下多么辉煌的痕迹，死亡之神早已在其灿烂之路上掘下了坟墓。看着一个个伟人、贤人及卑微如屑的凡人，在意识清醒中必然地一步步走向寂灭，人类是怎样一种恐惧与撕心裂肺的震颤：“生则尧舜，死则腐骨”^①，无论人的价值多么可贵，但生命之线一旦剪断，这个人的一切便如秋风落叶，魂归大地，世界却依然流转不息。“天地无终极，人命若朝霜”^②，天高地厚，生命如流，这对先人来说，是怎样一种大悲痛啊！死亡的拂尘，把个体生命与价值如尘土般扫入了虚无与寂灭中。子贡怅然喟叹：“大

① 《列子·杨朱》。

② 曹植《送应氏》。