

中古
感伤文学原论

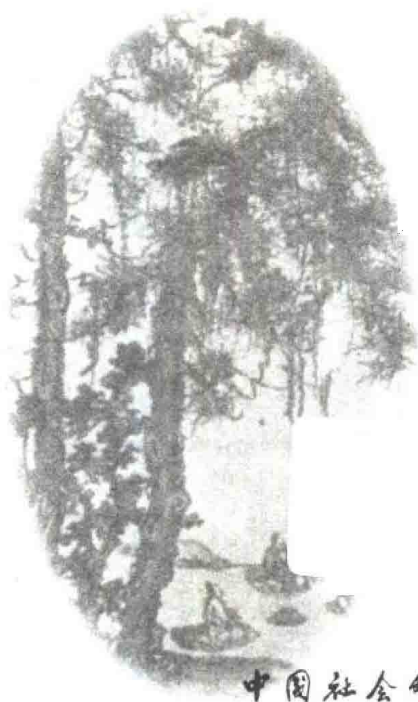
徐国荣 著

中国社会科学出版社

中古感伤文学原论

汉魏六朝文士生命观
及其文学表述

徐国荣 著



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中古感伤文学原论：汉魏六朝文士生命观及其文学表述/徐国荣著. —北京：中国社会科学出版社，2001.12
ISBN 7-5004-3229-1

I. 中... II. 徐... III. ①古典文学—文学研究—中国—汉代②古典文学—文学研究—中国—魏晋南北朝时代 IV. I206.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 079908 号

责任编辑 曲弘梅

责任校对 李明心

封面设计 章新语

技术编辑 张汉林

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010—84029453 传 真 010—64030272

网 址 <http://www.csspw.com.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京奥隆印刷厂 装 订 三河鑫鑫装订厂

版 次 2001 年 12 月第 1 版 印 次 2001 年 12 月第 1 次印刷

开 本 850×1168 毫米 1/32

印 张 9.125 插 页 2

字 数 237 千字 印 数 1—3000 册

定 价 18.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

序

周勳初

国荣作博士论文，以汉魏六朝文士的生命观及其文学表述为题，取得了学位。经过几年的修改和提高，今已扩展成专著，我就想到为之作序时，可就国荣选题方面的问题作一番分析，或许对步入撰写论文阶段的学生会有一些帮助。

作博士论文，题目不宜太大。一些近于通史、通论性质的题目，就不一定合适。这类题目常是采取陈述式的写法，上下多少年代，纵横多少地域，牵涉太广，论点容易分散。逐一介绍，势必沿用他人的许多成果，缺少个人的精到分析。宏观把握的结果，读者易起空泛之感。

反过来说，题目也不宜太小。有的题目很具体，分析起来容易显得精到，但解决的问题不多，只能做出一篇篇幅较小的论文，读后更无联想之余地。学生写作这类题目，触及的面嫌窄，得不到驾驭复杂问题的锻炼。

确定博士论文，也不能面目太旧。有些前人已经做过多次的题目，难以推出新意。如果不能有新的开拓，尽可不必再去尝试。即使你采用了很多新的名词术语粉饰一番，也难逃明眼人看清底细。

以上所作的分析，只是就目下博士生的一般情况而说的。世上之事都有一般与特殊之别。一些水平高的学者，不论遇到什么样的题目，都能写出好文章来，但对正在学习阶段的青年学子来说，恐怕还是走一般的常规道路为妥。

选择博士论文题目，还应结合个人的特点，不能脱离实际，

看人家怎么做就跟着走，随着学术界新出现的热门话题而竞相投入。须知各人所积累的知识不一样，驴子跟马跑，就会蹩断脚。因此，学生选择题目时，还应结合个人的情况而作考量，看自己的素养与这题目的内涵是否切合。要扬长避短。不过写作论文也是一种学习，可以此弥补不足，做到扬长补短，从而得到新的提高。但得注意自己的才性，不能根本相违。有些学生抽象思维的能力很差，偏要做理论性特强的题目，也就难以取得满意的成果。须知才性的改变决非易事，在两三年的时间内难以见到成效。

应该说，一篇好的博士论文总得具有一定的理论深度。纯以编排材料为能事，或作纯考证的文章，不能算是论文中的上品。博士生写作论文，推动本学科的发展，不具备一定的理论素养，也是难以做到的。

国荣在博士论文的写作上取得了一些成绩，即与正确择题有关。他喜读汉魏六朝文学，这一阶段的文人身处混乱时局，每易遭致不幸，因此在作品中充塞着一股感伤的情绪；与此相应，由老庄哲学发展而来的玄学，以及佛道等宗教，风靡朝野，这些又在文学作品中盖上了诸多斑斓的色彩。国荣对哲学也有兴趣，前此已经写过有关老子与庄子的文字。他来南京大学求学，一直沿着综合研究的方向前进。因此，他以这一阶段文人的生命观为题，考察这一命题在文学中的表现，正与个人的爱好与平时的素养相合。

《古诗十九首》中说：“人生非金石，岂能长寿考。奄忽随物化，荣名以为宝。”“生年不满百，常怀千岁忧。昼短苦夜长，何不秉烛游。”……这一类诗歌，汉魏六朝时期多有。阮籍《咏怀》，郭璞《游仙》，抒写忧生之嗟，隐寓盛世之悲，身处动乱的时代，更易触动人们对生命的关注。“死生亦大矣”，人们对此进行了多方面的探讨，国荣以此为考察内容，可谓抓住了时代的脉搏。

有关汉魏六朝时期生命观的文字，自八十年代起已经出现。一般作者仅举有关作品以为例证，说明作者的身世之感，用以分析作者世界观的形成。这样的写法常是缺乏新意，内容不免显得单薄，他们的有些提法虽然很新，但因论证方法的限制，时而给人以老一套的感觉。

生命观的形成，原因复杂，牵涉至广。尽管分析某一人物的生命观时，可从特定方面着手而进行分析，但如论证一个时期的生命观，则与其时的政治、社会、哲学、宗教、民族、风俗等方面都有关系。从具体人物来说，情况各有不同，这与各人所处的时代背景和政治环境，接受的哲学思潮、宗教观念、学术传统、文学爱好等方面密切相关。因此，各人的风貌都不相同，心态也就不同。他们对待生命的态度，自然也会不同。由于时代的发展各个阶段的生命观有所不同，对此进行系统的考察，也就可以构拟为一部内容丰富的心灵史。

国荣围绕汉魏六朝生命观这一主题，分别从上述诸多方面展开论证，从书中章节的安排上，即可知其沈潜之深。全书首先从“生命意识和悲慨传统”这一中心问题切入，开宗明义，促使读者注意这一问题的内涵，介绍个人研究的路数。随后即对“感伤思潮的心理历程”进行史的考察。文章逐层展开，讨论到了丧葬文化的意义，并从宗教与哲学的角度予以阐释。国荣注意到了其时士林对丧服礼的重视，讨论了厚葬与薄葬的风气何以形成，并从情与礼之间的对立、统一的关系予以阐释。作为中文系的一名博士生，国荣自然会对哀悼文的内容和体制加以注意，中如对诔文、挽歌、哀策文和吊祭文的考察，都很深入。大而言之，他对感伤文学的主题和意义，都有精到的解释。

汉魏六朝有关生命观的诗文，大都具有深沉的感情色彩，国荣准备写作时，固然重视文学上的鉴赏品味，但在撰述成文时，尤重理论上的深入剖析。例如他在步入正题时，就对悲美与悲怨

之间的关系作了深入的阐发。可见此书的特点不在于描述而重在理论上的思考。

总的看来，国荣这一论文之所以取得成功，选题恰当，当是关键原因之一。题目内容有新意，与个人的才性素养又切合，阐发之时也就可以发挥得比较充分。汉魏六朝时期的文学多深湛之思，惹人喜爱，但因其时距今已久，留存下来的作品不多，目下钻研这类文学的队伍又很庞大，因此，学术界每有汉魏六朝文学题目难选之叹。此说未必正确。汉魏六朝时局混乱，文士常遭不幸，但思想上束缚较少，各个领域都有新的开拓。因此，今人自可从各种不同角度去发现新的题目。但有一点，写作论文时应该重视理论上的钻研，因为这一时代思想领域中的活动特别显得复杂而丰富多彩，阅读国荣的这一论文，自可得到多方面的启发。

目 录

序	周勋初 (1)
第一章 生命意识和悲慨传统	(1)
一 问题的提出和切入的角度	(2)
二 悲美与悲怨——汉魏六朝审悲快感和创作 心理辨析	(9)
第二章 感伤思潮的心理历程	(22)
一 非理性主义时代的感伤	(22)
二 感伤主义时代	(33)
三 感伤的淡化和稀释	(47)
第三章 丧葬文化和士人的生命安顿	(62)
一 价值恒定和制度缺陷	(63)
二 东汉儒学名士的薄葬之风	(67)
三 汉魏名士的人格萎缩和通脱之风	(76)
四 六朝名士的情礼之争	(84)
第四章 生死与超越	(98)
一 宗教的力量	(99)
二 “三不朽”的阐述	(120)
三 玄学的洗涤	(141)
四 行为的努力	(150)
第五章 哀悼文的体制	(158)
一 先唐诔文的职能变迁	(158)

二 挽歌和挽歌诗·····	(167)
三 哀辞和哀策文·····	(181)
四 吊文和祭文·····	(194)
第六章 感伤文学的主题和意象·····	(203)
一 士不遇主题和贤哲意象·····	(204)
二 迁逝主题和灰色、怀古意象·····	(224)
三 登游主题和幽人意象·····	(245)
 主要参考文献·····	 (276)
后记·····	(283)

第一章

生命意识和悲慨传统

当意识形态对文学研究的干扰逐渐淡化后，在汉魏六朝文学研究的领域中，一个显著的现象便是：昔日不太受到注意的文学与生命的关系问题开始得到异乎寻常的关注。昔日之被忽视，其原因自是难以一言以蔽之，也无须在此怨天尤人。而我们所说的“得到异乎寻常的关注”，其实只是文学研究正常化在这一领域的一种显现。也就是说，在对汉魏六朝文学的研究中，生命问题确实应该占据非常重要的地位。于是乎，关于生命与文学的关系问题，无论是著作还是论文，自二十世纪 80 年代以来，此论题屡见不鲜，且也成就斐然。且不说王瑶等前辈学者关于中古文学论著的被重新整理和出版，后来者亦不甘落后，在此专题上勤奋耕耘，如钱志熙的《唐前生命观和文学生命主题》一书^①，共十六章，涉及的问题很多，可见作者作了深入的思考。为了尊重作者的劳动成果和学术的规范化，也为了展示这一主题的广阔性，请允许我不厌其烦地将这十六章的内容目录依次抄录于下：一、先民的生命意识及其在神话中的表现；二、《诗经》的生命观和生命主题；三、先秦道家的自然哲学生命观；四、先秦儒家和士阶层的伦理价值生命观；五、楚辞：个体生命境界的宏伟展示；六、战国至秦汉时代养生思想的发展；七、宇宙自然大生命观的形成；八、汉代辞赋中的生命主题——汉代文士个体生命价值追求的时代困境；九、汉代文学中的神仙主题；十、汉代诗歌中感

伤生命的主题；十一、理性与幻想：建安文人与神仙观念的双重关系；十二、建安风骨：建安文人的生命情调；十三、阮籍、嵇康的生命观及其文学表现；十四、两晋社会的变迁和士群生命思潮的演变；十五、从玄言到山水田园：文学的境界化与生命情绪的淡释；十六、生命文学思潮的回响与消沉。可以看出，作者主要是从“史”的角度来阐述文学生命主题的，也就是以史为线索，以主题为阐述对象。就目前而言，这是一本关于本课题研究的最为系统、最为详尽的著作，理应受到本课题研究者的关注和尊重。当然，与文学研究的普遍规则一样，这种关注和重视不能成为我们止步不前的借口，更何况，面对着这么一个大的课题，某一种写法只是我们的参考，而非拘缚的绳索。我们还有其他的写法，当然更有驰骋的余地。葛晓音先生曾说：“也许学术研究的重大突破一定要在更加深入的研究过程中，发现学术视野的某种缺损才能实现。对于古代文学这样一个老学科来说也是如此，依靠现成的理论是难以预测未来的。”^②确实，新时期古代文学的研究需要广博的知识和宏通的眼光，但任何一点突破一定是建立在“深入的研究过程中”，而每一个深入的研究，我们认为，也必然是以具体问题的研究为基础的。正是在这样的思虑中，我们选择了这样一个并不偏僻——甚至有些陈旧的主题做一些实实在在的工作，这将是完全可以理解的。当然，我还将陈述我的理由。

一 问题的提出和切入的角度

司马迁在《报任安书》中说：“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，大抵贤圣发愤之所为作也。此人皆意有所郁结，不得通其道，故述往事，思来者。”这

便是著名的“发愤抒情”说。应该指出，司马迁所言并非全合史实。如《吕览》（《吕氏春秋》）并非吕不韦迁蜀后所作，《说难》、《孤愤》（《韩非子》篇名）亦非韩非囚秦后之作，但我们当然不必纠缠于这些细节的真实，司马迁的目的不过是自己寻求一个“生”的理由，以拒绝平庸的死。“发愤”之旨，前人已有论述，屈原“发愤以抒情”，宋玉“贫士失职而志不平”等皆是。我们甚至可以溯源到《诗经》等作品中的忧患意识。然正如钱钟书先生所说：“孟、荀泛论德慧心志，（司）马迁始以此专论文词之才，遂成惯论。撰述每出于侘傺困穷，抒情言志尤甚，汉以来之所共谈。”^③

司马迁的话对后世影响很大，不仅因为其著书行为的悲壮，更在于《史记》本身所取得的伟大成就。由“发愤著书”到“诗穷而后工”，无论是理论还是创作实践，中国文学中一直存在着悲慨的传统，文人们对此的探讨范围和深度也在不断发展。韩愈《荆潭唱和诗序》云：“夫和平之音淡薄，而愁思之声要妙；欢愉之辞难工，而穷苦之言易好也，是故文章之作，恒发于羁旅草野。至若王公贵人，气满志得，非性能而好之，则不暇以为。”欧阳修《梅圣俞诗集序》则云：“予闻世谓诗人少达而多穷。夫岂然哉？盖世所传诗者，多出于古穷人之辞也。凡士之蕴其所有，而不得施于世者，多喜自放于山巅水涯，外见虫鱼草木风云鸟兽之状类，往往探其奇怪；内有忧思感愤之郁积，其兴于怨刺，以道羁臣寡妇之所叹，而写人情之难言。然则非诗人之能穷人，殆穷者而后工也。”这些话虽然可能有所为而发，实则也道出了中国古代文人对于诗文创作的共同认识。我们大致可以刘鹗《老残游记自序》中的一段话作结：“《离骚》为屈大夫之哭泣，《史记》为太史公之哭泣，《草堂诗集》为杜工部之哭泣，李后主以词哭，王实甫寄哭泣于《西厢》，曹雪芹寄哭泣于《红楼梦》。”

感伤是因感触而悲伤，是低沉的生命情绪。悼亡念丧则是悲

伤的极致。伤悼是人类与生俱来的心理情感。在中国古代，无论是对其精神上的认识，还是行为上的措施，基本上趋向于从简单到复杂、从浅层到深层的过程。对生命问题的不断思索，使人类的思维水平得到不断提高。论者每以孔子“未知生，焉知死”（《论语·先进》）为口实，认为他对生死问题进行回避，不作深入思索。其实，这句话本身也是一种回答。因为生与死是相对而言的，把握“生”的价值也是看待“死”的意义的一种方式。何况，孔子说过“死生亦大焉”的话，认为死亡的意义在于生前的行为，所以“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）对于丧葬态度，孔子说：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”（《论语·为政》）一切须符合礼仪规范。但这个“礼”并非仅指形式上的规范，所以孔子更重视丧葬时“哀”的情感，反对“为礼不敬，临丧不哀”（《论语·八佾》）的社会现象。但是，正由于礼是外在的行为规范，哀是内在的心理情感，外在容易被模仿，所以后世不少儒者反而本末倒置，将礼的外在形式置于哀的内在心理情感之前，正常的反被视为不正常。以阮籍的行为为例，最可说明这个问题。《世说新语·任诞》：“阮籍当葬母，蒸一肥豚，饮酒二斗，然后临诀，直言穷矣！都得一号，因吐血，废顿良久。”阮籍的“任诞”之举为矫正时人之虚伪守礼，却曾受到名教之徒何曾等人的非议，欲置之死地而后快。实则他是个真正的孝子，吐血之举正合孔子所言“礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚”（《论语·八佾》）的旨意。直到晚清，李慈铭尚为之辩曰：“案父母之丧，苟非禽兽，无不变动失据。阮籍虽曰放诞，然有至慎之称。文藻斐然，性当不远。且仲容丧服追婢，遂为清议所贬，沉沦不调。阮简居丧偶黍臠，亦至废顿，几三十年。嗣宗晦迹尚通，或者居丧不能守礼，何至闻母死而留棋决赌，临葬母而饮酒烹豚？天地不容，古所未有。此皆元康之后，八达之徒，沉溺下流，妄诬先达，造为悖行，以籍风流之宗，遂加荒唐之论。”

若此之辩，似大可不必。故余嘉锡先生驳之曰：“以空言翻案，吾所不取。籍之不顾名教如此，而不为清议所废弃者，赖司马昭保持之也。观何曾事自见。”^④东汉时的戴良、同时期的王戎等人亦皆有此类似行为。第三章第四节还将对此详加讨论。他们的行为其实触及了孔子所言的礼和孝的真谛。

儒家学派虽然缺乏对彼岸世界理论探寻的兴趣，却将死亡的意义通过生存的价值显现出来，所以孔子说“杀身成仁”，孟子说“舍生取义”，其实都是对人的意义的直接回答，也是对人作为社会人的意义的有益探寻。荀子对此说得更清楚：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知，亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）这俨然是莎士比亚所谓“宇宙之精华，万物之灵长”的中文译语。对于生命安顿方式，儒者集中表现于对“三不朽”的阐述上。

与儒家学派相比较，庄子学派对于生死问题的回答似乎更为直接，他们认为死亡是人的自然属性，不过是赤裸裸而来，又赤裸裸而去而已，所以无须悲戚，更无须什么繁文缛节。《庄子·大宗师》写子桑户、孟子反、子琴张三人为友，“莫然有间而子桑户死，未葬。孔子闻之，使子贡往侍事焉。或编曲，或鼓琴，相和而歌曰：‘嗟来桑户乎！嗟来桑户乎！而已反其真，而我犹为人猗！’子贡趋而进曰：‘敢问临尸而歌，礼乎？’二人相视而笑曰：‘是恶知礼意！’”他们之所以平静地对待死亡，等齐生死，并非将死亡看得毫无意义，只是将死与生视为同等重要，都是宇宙过程中的一个阶段，死只是生的不同形式而已。生如白驹过隙，极为短暂，死则是永恒的回归。因为生之短暂，所以须万分珍惜，故养生、重生；因为死之永恒，故又无须畏惧，反倒乐得其所。这种人生如梦的思想给后世文士以正反两方面的影响。我们无意分析儒道两家学派的是非优劣，就其影响来说，后世文士的观点基本上无出两家之外（后来又加上佛教）。因为生命问题

对于士人的心灵尤有影响，进而与文学关系甚大，所以，探讨文士的生命观及其文学表述，对于把握一个时期文学的特质是有益的。就这一点来说，汉魏六朝（即本文所使用的中古的概念）无疑是一个最具特色的时期。这表现在以下几个方面。

其一，天灾人祸对文士心灵的影响。

汉魏六朝共八百余年，历经九个朝代，每一次更替都是以无数生命和鲜血为代价的。频繁的战乱以及随之而来的瘟疫和饥馑等，夺去了多少人的生命，包括很多富有才华的文士。单说战乱，且不论南朝各代的频繁更迭，就两汉魏晋而言，大的战乱至少有赤眉绿林起义、黄巾起义、董卓之乱、三国纷争、八王之乱、五胡乱华、王敦之乱、桓玄之乱、孙恩卢循起义等等。以两晋之际的战乱为例，直接和间接死于此的文士便有陆机、陆云、欧阳建、张华、石崇、夏侯湛、嵇绍、嵇含、阮修、挚虞、王瓚、潘岳、傅祗、刘琨等。如果将汉魏六朝时期非正常死亡的文士人数作一统计，结果更能说明问题。^⑤困苦和磨难是现实生活中的不幸，却玉成了文学上的成就。

各种天灾人祸给人造成人生无常的强烈印象，甚至连死后的世界也不得安宁。汉兴以来，特别是战乱中，诸陵少有不被发掘者。《后汉书·刘盆子传》：“赤眉发掘诸陵，取其宝货，遂污辱吕后尸。”西汉时刘向已说过：“丘陇弥高，宫庙甚丽，发掘必速。”（《谏迎昌陵疏》，《全汉文》卷三十六）晋时的皇甫谧干脆说：“自古及今，未有不死之人，又无不发之墓。”（《晋书·皇甫谧传》）正是由于这些灾难和痛苦，使得人们一方面歌哭万端，一方面渐渐清醒，直面人生。也就是说，人的觉醒是以痛苦为代价的。

其二，人的觉醒和文的自觉。

人作为自然的一种存在，死亡是不可避免的，无论其生前是富贵或贫贱，还是英雄或俗人，死后则同归于土。这本是极浅显的道理和事实。但是，在非理性主义的时代思潮中，这个事实往

往被忽略或曲解。东汉的今文经学思潮掀起了一场造神运动，对人的自身的反视和探寻被功利主义的神学目的论所掩盖，只能在少数清醒者那里时隐时现。只有当神学目的论的经学体系在受到强有力的冲击，受到社会上下的普遍怀疑之后，人们对外在的功利主义追求失去了具体目标，只能反视赤裸裸的感性生命自身，才恍然大悟地彻底觉醒。这一发现，不仅使旧的经学体系崩溃了，还使人陷入绵绵无已的感伤和遗恨之中。时间是无限的，生命长度却是有限的，任何外在的努力都无法改变这一事实，只能回到前人早已说过的那句话：死生有命。所以，汉末魏晋文人不断地咏叹“人生”这个主题：“人生天地间，忽如远行客。”“人生譬朝露，居世多屯蹇。”“人生寄一世，奄忽若飘尘。”一句话：人生如寄。几百年前庄子的话化作他们刻骨铭心的生命体验。李康作《运命论》，刘峻作《辨命论》，尽管主观动机并不相同，但都没有远离“死生由命，富贵在天”的思维模式。在面对生死物象时，他们感触尤深。阮瑀《七哀诗》云：“丁年难再遇，富贵不重来。良时忽一过，身体为土灰。冥冥九泉室，漫漫长夜台。身尽气力索，精魂靡所能。嘉肴设不御，旨酒盈觞杯。出圜望故乡，但见蒿与莱。”这些坟墓意象和感伤情结甚至在陶渊明那里也并不少见。如果作一概率统计的话，汉魏六朝诗人中涉及的感伤意象当是最高的。

其三，文学感伤传统的形成。

前文说过，汉魏六朝诗文中的感伤情调俯拾皆是，以至于形成一种文学感伤传统。这不仅表现在具体的文学创作中，也同样表现在文学理论上。

人的觉醒，首先是文人的觉醒，而文又是文人区别于他人的本质特征。因此，至少可以说，人的觉醒刺激着文的发展，一旦发展，也就离自觉不远了。此事牵涉甚广，可另作他论。现在的问题是：诗文中大量感伤情调和意象的涌入，造成了“悲”与

“文”两者的同一审美趋向，以至于有“吟咏风谣，流连哀思者谓之文”（萧绎《金楼子·立言篇》）之说。诚然，把文与哀思联系在一起，有“以悲为美”艺术传统的影响，但如果没有大量的感伤文学的实践作为理论基础，恐怕也难以得出这种结论。哀伤是客体作用于主体的心理情感。主体面对哀伤，不会完全被动地沉沦于此，总是寻求各种方式进行抵御和超越，尽管有些在今天的我们看来是消极的方式。所以，在“生死和超越”一章中，本文着重探讨的就是各种消忧方式。从总体上说，消忧方式大致可分为两类。一类是精神上的，一类是行为上的。前者主要指儒道释三者的方式。由道家 and 神仙家发展而来的道教约形成于东汉中期，而佛教东来约略与之同时，正是汉王朝支离破碎的同时。尽管它们存在着明显的区别，但对于人生苦难却都是一种安慰的方式。或者说，他们有着共同的指向：将出路指向不可追索的、经验世界无法把握的彼岸。这本是宗教的共同特征。同样，儒家对于现实的超脱的终极指向也是精神上的，最主要的方式便是“三不朽”之说。“三不朽”（或称“三立”）之说最早见载于《左传·襄公二十四年》，当时并没有成为时人普遍的价值取向，却被后世儒者奉为金科玉律。孔子未直接说过“三不朽”的话，言谈中却早已暗含此意。自他之后便形成了这个传统。对于古代士人（以儒者为主流的社会阶层）来说，“立德”和“立功”虽是较高层次的追求目标，但又几乎少有机会实现。于是，“立言”便成了一种主要的价值实现方式。即使在儒学相对衰微的魏晋六朝时期，儒者也从未放弃过对“三不朽”的追求，士人们也很少完全放弃儒学。这个时期儒学的所谓衰微，只是说明它没有成为主要社会思潮而已。也就是说，对于死后未来世界的企望虽无法实现，却可以通过生前现实世界的努力而得到弥补，“立功”和“立言”实即延长生命之价值存在。于是，著书立说、锐意典籍便成了许多失意之士的生命安顿方式。一旦如此，司马迁式的奇