

儒林外史与 中国士文化

胡益民 周月亮 著

安徽大学出版社

儒林外史与中国士文化

胡益民 周月亮 著



安徽大学出版社

1995年·合肥

责任编辑:高 兴

封面设计:孟献辉

儒林外史与中国士文化

胡益民 周月亮 著

安徽大学出版社出版发行

(合肥市肥西路3号 邮码:230039)

合肥杏花印刷厂印刷 新华书店经销

开本:850×1168 1/32 印张:7.5 字数 210 千

1995年11月第1版 1995年11月第1次印刷

印数:1-1000

责任编辑:高 兴 封面设计:孟献辉

ISBN7-81052-018-0/1·2 定价:11.00 元

如发现印装质量问题,请与承印厂联系调换

序

何满子

已故的吴组缃先生谈小说常常出语惊人，好些兀突精采的意见可惜没有形之于文字。记得 1980 年秋，我有一次在他北大寓处同他谈起《儒林外史》，他说：“关于中国知识分子的历史性格与命运，除了反右、文革、上山下乡之外，《儒林外史》里已经全有了。”

这番话，我以后愈想愈觉得意味深长。以往我们研究《儒林外史》，往往只将眼光局限在小说反映时代这一“断代”的框子里，从吴敬梓的艺术和 18 世纪的现实的关系上观照一切，却疏忽了这一刻画时代的卓越艺术中的历时性，即这部 18 世纪的艺术的社会史的历史的传承的内涵。吴敬梓的艺术感兴大致说来是由他同时代的知识分子的各种色相触发出来的；18 世纪的知识分子不是从天而降的，至少还有双倍的 18 世纪的历史重负压在他们身上。这些历史内涵不能不凝缩而变形地透现在吴敬梓同时代的知识分子的色相里。不细辨这一历史的传承关系，既无以深入地把握吴敬梓小说里的艺术的现实，也就无以理解小说艺术力量的历时性。我想，这或许正是鲁迅所慨叹的“自从留学生铺天盖地以来，《儒林外史》好像也不伟大了”一语的真正含义。

因为《儒林外史》是中国知识分子性格和命运的历史积聚的造像，这才能成为现代中国知识分子各种色相的参照系和透视现实灵魂的历史的镜子。《儒林外史》不仅在当时，人谈之“乃觉日用酬酢之间，无往而非《儒林外史》”（卧闲草堂本评语），今天也还是。

我以前还觉得，吴敬梓把旧时代知识分子的各种色相都写到了，唯一的缺憾是没有写上知识分子卖友求荣、自己整自己同伙的典型事例和典型性格，只在匡超人身上略略给了点信息。我没有能如吴组湘先生那样睿智地想到那时没有反右、文革这类刺激着知识分子做出更不堪的下作行动的环境和条件，所以只能在文人相轻和功利小处作点叛卖。

本书是探索中国士文化传统及其文化性格形成史的专著，我与作者胡益民和周月亮二位有过深浅不等的交往，深佩他们的识力，特别是深佩他们的探索路子，正好能补偿以往对《儒林外史》中知识分子性格和命运的历史内涵探索之不足。本书从中国知识分子的历史环境下所形成的一般的特征入手，是溯远源；继以讨论封建统治者用以牢笼知识分子的科举制度对文人的影响，是溯近源；再具体分析吴敬梓笔下的知识分子的各种类型，由抽象至具体，目的都在解释中国知识分子过去之所以是这么一回事，自然也就从过去而昭示了后来的知识分子会是怎样一回事。弄清这个历史传承的意义，就不待我来饶舌了。

较之“显学”《红楼梦》的研究之繁荣，《儒林外史》的研究显得相当冷落。不过，《儒林外史》也确实更难研究，但绝不是无可研究，至少不比《红楼梦》的研究余地小。之所以说它难研究，是因为，凡研究者自己也都是知识分子，挖下去是要挖到自己的。研究自我向来难于研究身外的客观现象，因而，从宏观说声光电化的发明发现可以深广之于无穷，而人学却跨出跬步亦为难，这机制是相同的。

所以，我感佩胡、周二位的努力，并盼望从此更能扩大、深入现有的成果。

1995年，上海

目 次

序	何满子 (I)
第一章 引 言	(1)
一 以《儒林外史》为证据系统研究中国士文化的意义	(1)
二 《儒林外史》的形象体系及本书的构架	(4)
三 其他	(8)
第二章 士 - 仕通说	(11)
一 先哲所悬设的士的标准	(11)
二 理想的士与实际的士	(18)
三 “内转”与“外推”	(35)
四 士与仕	(39)
五 士的“使命”	(46)
第三章 士与八股	(54)
一 从科场到官场	(54)
二 八股“选政”	(68)
三 利诱与士子的自我取消	(76)
四 八股法对士子质量的劣化	(79)
第四章 “名士”记略	(86)
一 “今不如昔”	(86)
二 “风流乡愿”	(88)
三 儒道两脉四流	(98)
四 “风流侏儒”	(100)
五 文化的命运	(110)
六 “沙龙文人”	(118)
第五章 “贤人”新论	(123)
一 正儒的士君子理论	(123)

二 虞博士身后的难题·····	(128)
三 庄征君的窘境·····	(134)
四 正儒迟衡山·····	(138)
五 儒侠萧云仙·····	(144)
六 内外交困及其原因·····	(148)
第六章 “奇人”分析·····	(153)
一 杜少卿的沉重与悲凉·····	(153)
二 围城式古典的现代意识·····	(161)
三 沈琼枝并非娜拉·····	(165)
四 “出”与“处”的不同结局·····	(169)
第七章 余论·····	(174)
一 受害与解嘲·····	(174)
二 淹滞与媚俗·····	(179)
三 “道德老人”·····	(182)
四 内桎梏与爱心·····	(186)
五 反讽:一个主题级的宏观特征·····	(188)
附编·····	(191)
康雍乾时期小说“反理学倾向”综论·····	(191)
引用及参考书目·····	(228)
后 记·····	(232)

第一章 引言

一、以《儒林外史》为证据系统研究中国士文化的意义

中国士文化问题近年愈来愈受到学界的关注，研究成果甚多。特别是余英时先生的《士与中国文化》一书，功力深厚，识见卓越，堪称扛鼎之作。然而，学者们似乎忽略了余先生曾经言及而又出于弘道之心不忍讨论的这样一个问题：即事实上“也许中国史上没有任何一位有血有肉的人物完全符合‘士’的理想典型”（余英时《士与中国文化·自序》上海人民出版社）。而问题正在于，上自孔子，下至王国维，任何一个“士”无一不是“有血有肉”的个体。因此，从研究方法上来说，仅取证于经史或诗文集去寻绎“士”的概念，描述其“弘毅”或“志于道”的理想层面，不说片面，起码是不太全面的。这也正是本书以《儒林外史》（以下有时简称《外史》）为证据系统来探究中国士文化，特别是士人文化品格的缘由。

《儒林外史》通篇写士，庶几可以称得上是一部封建末世“士的百科全书”。它的作者——具有强烈历史理性精神的吴敬梓，本身倒是一位有“志于道”的士。“士”的问题一直困扰着这位身在其中的天才作家。正是出于对士子命运强烈的忧患意识，才有《外史》之作。我们认为，他笔下那形形色色的“士”——贤士、奇士、名士、八股士……，作为研究中国士文化的“标本”，或许比那“涂抹太厚”的经史（鲁迅语）上记载的数不清的理想型的士要可靠得多，也血肉丰满得多。以这样一

部通篇以士子生活为题材的作品来讨论士的衍变、流品和文化性格，在方法上大致不会有太大的错误。

除了全书以士子生活为题材这个显见的事实外，尤可提及的是：第一，吴敬梓的出现，意味着文化人作为真正的叙事人（而不是代言人）第一次出现在中国小说史上。《儒史外史》是地道的有极高文言修养的文人写的白话而非已有平话之整理本，也就是说，它是真正的士子写士子的小说。第二，《外史》的取境与立意不再跟着正统的官方意识形态或民间市井心理走了。它的出现是士人觉醒这个历史进程孕育出来的。我们只要稍做一下比较便一清二楚了。《三国演义》、《水浒传》、《西游记》都是史诗性作品，但却称不上个人的心灵之作，它们是集体合作，一人或数人“定稿”，都是平话整理本（加工程度不同而已）。这便天然地使他们带着媚俗性。《三国演义》中的士子问题倒很突出，写尽了文士、武士争取权利与荣誉的机遇和命运，然而其基本问题是士如何与军阀相结合的问题，即能够“遇明主”，充分地为其所用便是成功，否则便是失败；它也写到士林中的败类如何只问利害不问是非，从而成为反复无常、卑鄙无耻的小人。价值坐标很简单：无非“忠、义”二字。《水浒传》中也有士子问题，只是如何与起义军相结合而已。《西游记》中的唐僧倒是个略略近乎现代意义上的知识分子，可惜他尽管有高尚的终极关怀，且九死不悔，但取经路上只是孙悟空的累赘。上述作品的写定者虽然是读书人，但由于他们接受了主流的流行话语传统，因而并没有写出士子的“切身处境”与“实际问题”。显然，它们根本不是什么“知识分子小说”。若依据它们来做研究知识分子的证据，还必须首先研究作品本身的形成过程。而依据吴敬梓的《外史》则大不同。因为《外史》不再是歌颂忠义或煽动才子佳人密约偷期，它是追问的，它要追问功名富贵的依据，追问人怎样生、路怎样行的依据。中国小说家中如陀斯妥也夫斯基那样的“追问式

小说家”，吴敬梓是第一人。官方一直有意而且有效地用来诱惑士人的科举制度、收拾士人的文字狱和司法制度以及势利风习都受到了作者从容不迫、透骨入髓的批判和拷问。在传统小说中，还没有任何一部长篇富有《外史》这样的人性尊严、明白的理性和对生命终极意义的深刻思考。

以往所有的关于《外史》是现实主义杰作的评论，实际上都可以成为这个“证词”资格最合格的旁证：它尽管是小说，却具有“诗比历史更真实”（亚里斯多德语）那种意义上的真实性。我们要讨论的是：仅依据经史上记载的那数不清的理想的士以及依照儒家的士君子观念为证据体系的研究，描述的其实只是“士”这个类的最上限的精神世界，而吴敬梓所关注、所烛照的则是“士”这个类的实存状态。是大多数普遍的境遇与心态，也差不多是这个群体的下限状态。就取样的涵盖面而言，《外史》显然就合格、典型得多。因为圣贤几稀，文雄亦是屈指可数；相对于浮出了水面的冰山尖来说，水面下的那个十之八九不更是不可忽视的实体所在，不更有抽样研究的价值么？

进而言之，《外史》是当代人写当代事的“当代文学”，而非明朝人写三国的英雄、唐朝的和尚或宋代的山大王，这不但容易在细节上真切起来，更容易准确地传达出“当下此在”的情绪。而这就从实的和虚的两个层面大大提高了“证词”的力度。而且，众所周知，《外史》的主要人物差不多都是有原型的，《外史》的讽刺手法其实就是还原写实法。人们所称道的《外史》的“自然讽刺”，其魅力和力度就在于因写实而真实。

当然，换个角度看，《外史》毕竟是小说，其论据作用毕竟也是有限度的，它是所谓“影子的影子”。这样，我们就既需要从影子追索原型，更需要深入地解读影子所包含的“问题情境”。概括言之，我们的士文化研究最终的落脚点是古代士子的人生境况和精神状态。

凡是已成为经典性的伟大作品，都有一个基本特征：即达到

了对其叙述的那种生活的本体象征的高度，《红楼梦》如此，《儒林外史》亦然。《外史》作为经典当之无愧，其中的故事早已被人当成信而可征的“掌故”来使用了。

需要特别说明的是，我们特别看重《外史》对士子的追问式取向，与所谓“儒林群丑说”有着本质的不同。《外史》到底是“丑史”还是“痛史”，本书不拟讨论；确切地说，一部《外史》正是一部士子飘泊的悲歌。吴敬梓着力写的是士子的“误解与失败”以及哭笑不得的尴尬，是并非一个“痛”或“丑”可以概括得了的。

二、《儒林外史》的形象体系及本书的构架

所谓“文化”，落实到每个具体的人身上就是他的“态度”。用荣格的话说：“一切文化全部运作的最终体现是人格”。吴敬梓的描述视角盯在了士人的“态度”上，我们的研究视角也是盯在“态度”上的。因为从某种意义上说，语言就是世界观，人物的言语品质最能体现他的文化品格，《外史》的主要叙述方式就是“客厅谈话式”（这一点曾朴也早就指出过）。就像《围城》中的孙柔嘉用画红指甲的办法传神地为汪太太做“提要”一样，吴敬梓透骨入髓地用“提要”法写出了书中人物的种种“聚谈”。如同《三国演义》中的人总在打仗，《水浒传》中的人总在杀人越货一样，《外史》中的人只是在聚谈。此起彼伏的“聚谈”勾勒出一个可称之为“精神遭遇”的大故事。支撑这个故事的基本冲突是文化记忆与文化现状的矛盾。正是这个矛盾使士子群体分裂为四种类型：八股士、假名士、贤人、奇人。

八股士、假名士以及全民皆般地趋炎附势的势利见识，在新闻媒体还靠口耳相传构成声气的古代社会，这三类流行色构成了令作者痛心疾首的文化现状。所谓文化记忆，是指所谓“处则不失为真儒，出则可以为王佐”那种士人理想的追忆。之所以说是

记忆、是追忆，就是因为作者环顾神州士林，足以当之者几稀。“到处讲究的是揣摩逢迎的考校、升迁调降的官场”，试看今日域中，竟是纱帽之天下！八股文化之大昌于天下，即因为纱帽召唤着那些八股士，他们舍生忘死地竞相奔走在一条钦定的“康庄大道”上，竞相比赛“揣摩”的功夫。作者认为时文士是被八股吸魂器吸干了气血的人，如著名的周进、范进；而所谓假名士，则是玩感觉的闲人。他们都是原始儒学教旨的叛徒（关于原始儒学问题，参看拙文《〈女仙〉〈儒林〉合说》，《儒林外史学刊》1988），是文化现状生长出来的恶性肿瘤。然而由于这两派读书人成了在朝在野的最大群体，真正的文化传统在被大面积遗忘，原始儒学风旨遭到了彻底的扭曲，“代圣贤立言”的科举考试已变成了连圣贤复生也考不上的选拔“贤才”的考试。故而真正秉持着原始儒家风旨的贤人（如虞博士、庄绍光、迟衡山），以及以强硬的个人主义姿态坚持原始儒家精神的奇人（杜少卿等），不是被目为呆便是被指为狂，他们只能做绝望的抗战，最后风流云散。

形成这样现状的基本原因，乃是权力的分配与占有的问题。八股士虚己应试，钻过了举业的金针眼，成了大纱帽、大轿子的拥有者；“名士”本人并没有建立话语权力的雄心壮志，只想用话语加入权力网络，成为纱帽队伍中的秋风客、揩油士，相与老爷便是其“终焉之志”。《外史》虽为小说，但比任何思想史著作都入微而深刻地写出了士人遂顺变形的历史，写出了文化现状怎样吞噬了文化传统，并将高贵的文化记忆分派给了少数人（贤人、奇人），他们把古典文化精神生命化，用个性呵养着这个传统，使之薪尽火传神不灭。

文化记忆与文化现状的矛盾，事实上又变成了文化与现状的矛盾。现状的内容光怪陆离、变化无常、一言难尽，不妨这样概括：其硬件是制度，其软件是人的态度——尽管制度经济学家认为社会的细胞是制度，几乎无所不包。《外史》这部描写社会风

俗的喜剧长卷，也的确展示了许多“制度”、文化史细节，但大端还是注目于八股取士制度及其辐射万户千家的魔力、限以资格的用人制度所造成的淘汰精英的悲剧以及宗法血缘关系终于抵挡不住权钱的攻击力等等。这些也都是通过描述书中人物的“态度”表现出来的，凡是屈从于现状的人都秉持着可笑古怪的“热情原则”：他们充满激情地认同现实世界，从而步入现实的迷宫，在前途一片灿烂、“有想头”（《外史》中潘三语）中迷失了自己的本性；他们义无反顾地追逐着实利、实用，却堕入了无聊、无价值的泥淖。而且，由于迷乱至极，丧失了自知的可能，遂成为从不自知的无耻之徒（如严贡生、王惠、牛玉圃、牛浦郎等）。

周进、马二、鲁翰林、高翰林这一组八股士“再接再厉”地宣说着“流行真理”：“中”了就是一切，不“中”便什么也不是；景蓝江、季苇萧等假名士则是这个号称“诗歌大国”的寄生虫。这个古国的语文传统供给了他们编织诗就是一切的幻觉资源；又不得不与现实产生能量与信息的转换，于是，诗会成了结伙的美称，作诗也只为了“相与老爷”，诗名于是可以抵得上“科名”（尤以扬州名士为典型）。与八股士走不同道路的假名士绝不是心魂相守的士君子，而只是反败为胜、曲线成名的自欺欺人者。总之，八股文化与所谓名士殊途而同归，都在消解着真正的文化传统以及作为一种文化的基本的内在标准。

八股文训练的目标就是叫别人怎样说你就怎样说，把“给定”的话语变成了自己的话语，从而彻底地将我封闭起来，成为“振振有词的哑巴”。假名士们追求所谓诗性、才情，以貌似人文的东西遮蔽起真正的人文精神。他们相当活跃，以诗会领袖的身份当起了文坛明星。然而湖州名士只是仿古士，精确地追求仿古的“乡村文人”；扬州名士则只是斗方文士；南京以杜慎卿为领袖的名士倒有点名士气象，但也仍不过寻男风、选优伶、定花榜而已。究其实，他们的诗性、浪漫性等等只是一种“玩”性，一种游戏人生的玩世把戏。

那么，士在何处？为什么“通古今，辩然否”的士在八股制度下堕落到如此地步？我们认为，说八股法让读书人看轻了文行出处还不是问题的全部。假名士并不追求八股举业，事实上他们比八股士还要不堪入目，所以作者“嫉时文士，尤嫉名士”。八股士还与教育事业有点联系，假名士便只是“闲杂人员”了。那个停滞封闭的社会既没有给这类文化闲人保留什么惬意的高位，又缺乏淘汰他们的机制，他们只可以靠着吹牛撒谎或当簪片。作者最后故意写“呆名士妓院献诗”来给名士作结，因为他们那“文化性言说”最适宜不过的“宝地”就是妓院了。晚清青楼名士加妓女式的小说不胜枚举，正叠印出这种生活方式乃是中国士子经久不衰的天定“命运”。

贤人、奇人两组形象则是文化记忆抗拒文化现状、文化抗拒现实的一种体现。贤人们以孔夫子式“知其不可为而为之”的精神竭力保持古典文化的真脉（讲究文行出处、倡举礼乐兵农）；而奇人则以“不在乎”的风姿竭力甩开把人异化的一切流行标准。他们的高言，正是作者着意将自己对文化命运反思的观点转变成日常口语（若为之作索引，能勾划出一部形象的思想学术史来）。他们谴责举业至上的流行学风，憎恶假名士好名如好色、忧贫不忧道的习性，他们肩负着“道”与“势”相抵牾的焦虑与紧张，在南京兴礼乐、祭泰伯，在边城兴兵农、办学校，热肠固古，然而却不是被世人遗忘就是被朝廷清算（如萧云仙）。就像唯心斗不过唯物一样，这些体现着真正文化精神的人是现状中的失败者，他们活得沉重而又悲凉，内外交困，无路可走，而且宿命般地不了了之。

这四组形象在《外史》中前仆后继地叠印出境况、构成系列，充分地“隐括”了现实中士子的不同归趋。我们毫不犹豫地“随体赋形”，将四类人物当成本书的“四条腿”，支起了这个简陋的构架。为了使类型的特征更醒目，在后三章将分而论之。

《外史》中那走马灯般变幻的人、事、景，大致的段落是八

股儒在先，名士继之，贤人崛起于一股颓风之中，最后以奇人的悲凉煞尾。这个自然的顺序正体现着作者深邃的洞见，它展示了士子集团从“中心”走向“边缘”的必然趋势。当然，被八股法拉入中心的士子恰如男子入宫当太监须受阉礼才能入大内一样，他们之走向中心，恰恰是他们“及身而绝”的标志。作者以四奇人煞尾，不就是表达着士人甘当边缘人的心态么？只有甘心于边缘境地，才能保全一点做人的真谛。应该说，全书最后所“添”的“四客”，是作者能展示的最好人生姿态了。但作者虽反思至深，却并未找到出路：“曲一奏高山流水”是为了“述往思来”，那“高山流水”的旋律和音调是沉郁而悲凉的。

三、其 他

国象养士，士为国象“养气”，自古而然。然而，现状如此，谁之罪？如同苏联诗人帕斯卡尔对制度与人性同时绝望一样，吴敬梓对国家和士人同时投去了绝望而轻蔑的瞥视。他一直在理性地反抗绝望。吴敬梓既没有以科举制度开脱卑劣士子，也不以士子的卑劣宽恕制度。这一点不必赘言。就连作者所敬重的贤人、所钟爱的奇人，究其实，也属于“作废”的一群。八股士、假名士是如愿以偿地作废，贤人、奇人则是无可奈何地作废。他们之间的差别差不多只是假冒伪劣产品与精美绝伦但因时乎不再、因而无人问津的工艺品的差别。作者深感士人作废的原因既在制度，又在士人本身，一个也不怨过！停滞的帝国，一派不透气的沉闷。士人或媚俗，对功名富贵趋之若鹜；或逃逸，以虚化为高为逸。后一类作为一种“效果事件”是准作废，作为一种“心理事件”，则内涵不一。尽管生活的质量在于“心情”，但历史却并不相信心情。

吴敬梓不可能解决这场文化与现状、古典人文精神与现实世界的尖锐冲突。作者虽穷形尽相地讽刺了现状，同时也对那“文

化”本身做了追问，产生了怀疑。一个极有说服力的典型便是杨执中这个标准的古拙之士，他不但不能指示什么文化前途，而且亦非什么高明角色。以虚化为高却不可能真正虚起来、更高不到哪里去；他再耽于自己的读书嗜好，也不可能成为“社会的良心，人类的理性”（康德《道德形而上学原理》中语）。二娄是今不如昔、城不如乡、官不如民的清谈家，他们先期出场，正是舒解作者牢骚和愤懑的第一群人物，也体现着作者的部分情绪；只是，作者很快就否定了那种情绪，用反讽的笔意来写他们了。“二娄追杨”一段故事之所以成为《外史》中最精妙的篇章，或许正是因为它契合了作者最深邃隐密的文化情绪。

二娄三访杨执中也堪称经典性的反讽文本。反讽，正是作者的“态度”，也是其对付现状扭曲文化、文化又扭曲自身的最有力的对抗武器。反讽也是全书的基本“语法”，显示着作者对存在境遇的根本判断：人，为什么总活在不自知的误会中？

夏总甲（第二回）以为自己威福无比、风光无限，是误会；胡屠户（第三回）以为老爷都是文曲星下凡，是误会；二娄以为杨执中是大贤，是误会；杨执中把自己的古怪脾性当成古典文化的真脉遗存，更是误会……。一部《外史》简直可以说像误会组成的长镜头或“焦点”集锦：八股士生活在“舒服的误解”中，“发过”、“中了”的自然舒服透顶，就是不中、未发之士的或坐馆或当选家，都有献身于不朽之盛事的自我崇高感。马二先生起草八股选本的评语就如同起草导向性文件一样严肃认真。八股士以举业为生命的终极停泊点，是“不误的误会”；国家以周进、范进这样的人为“真才”，则是题中应有之义的误会。国家以利导义，鼓舞、吸附着无数士子献身于四书五经，本为钳制思想，却保证了传统文化绵延不绝——尽管它必然杂俗化，但毕竟没有中断，是“误而不误”。如果说那帮假名士是卖假药的，那些贤人则是贩古丹的。他们误解了政治，上了中国古代传统“政治即教化”、意识形态万能论的当。贤人政治是中国士子一个地久天

长的梦（直到本世纪中叶，主张全盘西化的胡适先生的救国方略还首先是要一个“好人政府”）。更耐人寻味的是贤人们那份痛苦的误解：他们误以为秉持自己的个性就可以辟出一方净土，比如杜少卿为抗拒污浊的天长县而佯狂自弃，以为到了南京便可以找到“自我”，其实，南京却是个“可以饿死人的地方”，他摆脱了俗人却又陷入词客的包围。他所坚持的原则固然与流行文化大异其趣，但是并非正确无误。他自己不是也终于发出“后悔不来（犹言不及）了”这样的哀鸣么？奇人是“心学”，除了逞血气之勇，能喊一声“不”外，别无他能，不误也得误。因为政治、思想上的大一统取消了自由探索的前提，而没有自由就不可能开辟思想空间、精神出路。他们只能“向内转”、“反求诸己”，这实际上是一种精神胜利法，且容后分章讨论。