

普通高等教育“十二五”规划教材

# 大学语文

四川大学出版社

# 前 言

虽然大学语文课程从七十年代末重新进入大学课堂至今已经三十多年，但是对于大学语文课程内涵的讨论甚至于争论却一直没有停止。这一方面源于“语文”本身内涵的丰富性和多元性，另一方面源于时代的发展对语文教学不断提出的新的要求。正因为如此，大学语文教材版本众多、林林总总。源于不同的理解，构建不同的课程体系，编写不同的教材也就成了顺理成章之事。本教材编写的初衷也是源于编者对大学语文内涵的思考。

一是对于大学语文“工具性”的思考。当前高校兴起的向“应用型”转向的潮流成为所有专业和学科改革的基本的大背景。从用人单位反馈的一系列信息来看，当前大学生在实际工作中缺乏必要的沟通和交流能力以及基本的应用写作能力。语文除了培养学生基本的汉语母语使用的能力之外，培养学生在工作中相应的表达和写作技能在今天向“应用型”转向的大背景下，就成了题中应有之意。虽然有的高校在《大学语文》课程之外另外开设了《应用文写作》课程，但是大部分大学并没有同时开设两门课程。因此，将应用写作中使用频率最高、最有代表性的部分纳入到大学语文教材中不仅不能算任意突破大学语文的内涵，反而是时代和教育现状的合理要求，这也是本教材编写之初就设立的一个基本的出发点。

二是对于大学语文“审美性”的思考。审美性是贯穿语文教学的一个重要的教学目标，但是长期以来我们对于审美性的理解更多的集中在文学的层面。但是事实上，中国古代的文史哲从来就是一体的，在大学层次，采用一种更为开阔的视角理解审美性和培养大学生的审美素质的目标是一致的。所以本教材在选择有代表性的文学篇目的同时加入了相应的历史、哲学的内容，也是本教材的创新之处。

三是对于大学语文“人文性”的思考。如今对于加强大学生人文素养的教育已经成为高等教育的共识。除了从文学经典作品中领略学习中国文化之外，更重要的是让大学生在哲学、思想的层面更为深入的理解中国文化的独特内涵。单独的篇目根本无法承担对于中国经典哲学思想的较为系统和全面的介绍。本教材为了能够让大学生更为清晰的去认知和理解这些思想，从而建立一种更为开阔的文化历史视野。我们选择

了这些深刻影响中国历史、中国文化和中国人思维方式的内涵深刻而博大的文化丰碑，采用深入浅出的方式，试图让学生能够对中国文化深层次的源流有一个感性的认识和理解，这是教材的一大特色。

本由于写作者能力所限，本书当有很多不成熟的地方和不当之处，欢迎广大读者不吝赐教。

编者

# 目 录

<b>第一编 国学精讲</b> .....	<b>1</b>
第一章 国学概说 .....	2
第二章 《周易》——中国智慧 .....	23
第三章 儒家——济世情怀 .....	42
第四章 道家——隐逸人生 .....	63
第五章 佛家——圆融之境 .....	83
第六章 《诗经》——文学之源 .....	100
<b>第二编 名篇赏析</b> .....	<b>121</b>
第一章 先秦文学 .....	122
第一节 古代神话 .....	122
第二节 诗 经 .....	125
第三节 楚 辞 .....	128
第四节 历史散文 .....	134
第五节 诸子散文 .....	143
第二章 汉魏六朝文学 .....	152
第一节 史传文学 .....	153
第二节 诗 歌 .....	159
第三节 散文和辞赋 .....	165
第四节 轶事志怪小说 .....	177
第三章 唐宋文学 .....	183
第一节 唐宋文学概说 .....	183
第二节 诗 歌 .....	188
第三节 词 .....	197
第四节 散 文 .....	208
第四章 元明清文学 .....	221
第一节 概 说 .....	221

第二节	戏曲 .....	226
第三节	明清小说 .....	234
第四节	诗词 .....	239
第五节	散文 .....	244
<b>第三编</b>	<b>应用写作与表达 .....</b>	<b>255</b>
第一章	应用写作概说 .....	256
第二章	事务文书写作 .....	263
第一节	计划 .....	263
第二节	总结 .....	268
第三章	经济应用文写作 .....	275
第一节	市场调查报告 .....	275
第二节	市场预测报告 .....	284
第三节	招标书与投标书 .....	291
第四节	合同 .....	301
第四章	行政公文写作 .....	309
第一节	通知 .....	309
第二节	报告 .....	313
第三节	请示 .....	317
第四节	函 .....	322
第五章	毕业论文(设计)写作 .....	326
第一节	毕业论文 .....	326
第二节	毕业设计 .....	332
第六章	求职与竞聘文书 .....	337
第一节	求职信 .....	337
第二节	竞聘与竞聘演讲 .....	342
第三节	求职口语技能训练 .....	349
<b>参考文献</b>	<b>.....</b>	<b>358</b>

# 第一编 国学精讲

## 第一编 国学精讲



## 第一章 国学概说

国学并不玄妙，它是“一国固有之学术”（章太炎），即中国传统学术的简称。中国传统的学术主要凝聚在经史子集四部之中，因此，我们也可以说，国学的主干是经史子集，其他的枝脉是由此而生发出来的。经史子集是中国古代学术的四个部类。其中“经”是指古代社会中的政教、纲常伦理道德规范的教条，主要是儒家的典籍；“史”是指历史典籍；“子”是指春秋战国以来诸子之学；“集”是指古代诗文词赋的著作，分为总集、别集。国学的学术价值观与基本精神是一致的，是一种人文思想与价值体系，表现出中华民族与中国人的基本人生价值观念与思想方法。它的主干是儒家的尊重先祖，进德修业，内圣外王，以及道家的逍遥独立，禅宗的心灵自由，屈原的浪漫热烈的精神气质，是一种多元与和谐的精神文化体系。它的精神价值与思想方法是高度一致的，即讲究阴阳和合，对立统一，开放包容，能够吸收外来文化，新陈代谢，生生不息。即使是在科学发达的今天，国学仍然是中国人理解自身、理解中国文化、理解时代的最为重要的知识背景。这也是我们学习国学知识的初衷。本篇概说主要从历史学、伦理学、文学、哲学这四个角度，带领大家粗略地了解国学的概貌。

### 一、历史学视角：国学与中华文化之魂

国学与中华文化有着天然的血脉连接，是中华文化之魂。中华文化有着人文地理与文化人类学上的深厚根基。中华民族的这种文化传统是在洪荒年代艰苦卓绝的生存环境中萌生的，其源远流长、博大精深的意蕴与历经沧桑而不泯的血脉，植根于这块黄河与长江流淌滋润的农业文明大地之上。

#### （一）中华文化与民族精神的根源

中华民族生存和发展于黄河、长江流域一带。中华疆域东临太平洋，北靠茫茫戈壁，西濒高山雪峰与万里荒漠，西南则耸立着青藏高原。处于这样一种与外部世界相对隔绝的环境中，中华民族文化的形成，便自然而然地具有其封闭与独特的一面，因而它的民族意识是十分强烈的。久而久之，形成了自己五千年一以贯之的文化传统。

从《周易》的内容来看，先民们生活的这一带天气变化无常，洪涝旱灾时常发生，它们无情地侵袭着人们，威胁着人们的生命安全。除此之外，还有各种各样的自然灾害与猛兽野兽袭击人类。西汉时淮南王刘安召集门客编著的《淮南子·览冥训》中说：“往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载。火燼炎而不灭，水浩洋而不息，

猛兽食颡民，鸷鸟攫老弱。”这里描绘了一幅可怕的图景：洪荒年代，地震频发，山火猛烈，洪水肆虐，猛兽与恶禽扑食人类，人类是多么哀哀无告，又是多么艰难地与自然界作斗争，以争取生存！这种艰苦的劳动与生活条件，造成中华民族比较务实的性格。鲁迅先生在《中国小说的历史的变迁》中曾经说过，中华民族因为生存之不易，故与世界上其他民族相比，重实际，轻玄想。中华文化形态本质上是世俗文化，乐天知命，生生不息。

在远古洪荒时代艰苦而恶劣的环境中，先民们依托氏族血缘关系，筑成集体堡垒，以抵抗自然力量的侵害与外族的凌犯。基于生存的需要，中华民族很早就懂得了人人相和对于集体生存的重要性。现在我们言必称“和谐社会”，其实导源于先民的生存环境中。孔门弟子说“礼之用，和为贵，先王之道斯为美”（《论语·学而》），这里所说的“先王之道”与其说是个别圣人的说教，毋宁说是远古生民的共识。中华文化之魂就是由这种血亲形态与观念建构而成的。当时的人被牢固的血缘纽带联结在一起，一切活动都和氏族分不开。氏族首领由会议民主选举而产生，他们没有什么特权。传说神农亲耕，妻亲织，与其他氏族成员处于平等的地位。氏族的民主精神也反映在集会方面，氏族成员都有权利参与这种会议，一切重大的事情，如氏族首领的选择和更换、血族复仇的决定，都在这种会议上解决。生存的艰难，反而铸成了民风的淳朴，人际的和谐。《庄子》一书中屡屡出现的对氏族社会风俗之美的赞叹，是有其历史依据的。天人合一与人人相和，是中国人最早的生存意识与道德。

我们探索中华文化之魂时另一个值得注意的地方是，灵魂不死的观念到了仰韶文化阶段趋于成熟。在最早的山顶洞人时期，我国的古人类就已经萌生了灵魂不死的观念。到了仰韶文化阶段，这种观念就更加明晰了，并且成为普遍的观念。仰韶文化遗址中的死者墓葬的头颅都朝向同一个方向，象征死者生前同心同德，死后也魂归一处，决不分离。战国时著名诗人屈原创作的《楚辞·招魂》中有“魂兮归来，反（返）故居些”的哀辞，《楚辞·九歌》中的终曲是《礼魂》，表达对于魂灵的礼赞。“成礼兮会鼓，传芭兮代舞，姱女倡兮容与，春兰兮秋菊，长无绝兮终古”，这些美丽的歌词，折射出远古人们敬畏魂灵的观念，反映出氏族社会中血缘关系对当时人们生死观念的约束，同时也说明了仰韶文化时期的人们已经开始关注自身命运的归宿。《论语·学而》中记载孔子的弟子曾子说：“慎终追远，民德归厚矣。”这句话的意思是说，慎重对待亡灵，追寻远祖，老百姓的道德就会变得醇厚。孔门的这些经典语言，真实地反映了中华民族敬天法祖的心理。

清华大学的张岂之教授曾说：“原始农业在黄河流域和长江流域，具体说，黄河流域的粟作农业成为春秋战国时期齐鲁文化（即儒家文化）的物质基础。长江流域的稻作农业成为楚文化（即道家文化）的物质基础。儒家的原创性文化厚重、扎实，提高了人的道德价值。道家的原创性文化飘逸、清俊，提高了人的审美价值。两河（黄河、长江）是中国的两条母亲河，由她们哺育出的两大体系的原创性文化构成中华民族传统文化的主流。”这些概括告诉我们：国学既要研究四书五经一类的经典，也要研究鲜活的文化人类学与现实的问题。

## （二）历史的发展与国学的演进

随着时间的推移，以炎帝与黄帝为代表的两古族融合发展，延向四方，后经夏、商、周及其后的发展，中国境内的东夷、西戎、南蛮、北狄等各有特长的氏族、部落融为一个以中原族群为主体，包括四方民族的多元一体的中华民族大家庭。几千年来，炎黄二帝作为中华民族始兴和统一的象征，对于海内外中华儿女的民族认同和增强凝聚力、向心力，发挥了巨大作用。而以炎黄子孙为荣，以同源同祖为亲，已成为维护中华民族大团结和祖国统一的感情纽带和精神力量。

因此我们说，国学虽然是一种学术文化，但它源远流长，有着坚实的文化人类学的根基，是中华文化的结晶。至于国学的精髓，当然还得从经典文化谈起，经典文化是国学的主流形态。不过，经典也是历史地变迁着的，过去只有四书五经能称作经典，诸子学说不能称作经典，现在则不然。因为国学是一种新的视野与角度。至于说到经典的地位与作用，正如刘勰《文心雕龙》中的《宗经篇》所说：“经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。故象天地，效鬼神，参物序，制人纪，洞性灵之奥区，极文章之骨髓者也。”除去其中的神化成分，这段话至少说明了中国古代的经典是天地人三者的凝聚，也是中华文化精神的载体，是人性的奥区，文学之核心，可以穿透历史与时代而得到传承与光大。国学的精神表现出中华文化核心理念，主要由儒家的进德修业、内圣外王，以及道家的逍遥独立、禅宗的心灵自由、屈原的浪漫热烈的精神气质组成，它是一种多元和谐的精神文化体系，具有生生不息的力量。

中华民族与文化形态源远流长，不断进化。大约在5000多年前时，中华民族畜牧业和手工业的发展，以及男子在生产中地位的普遍提高，促成了原始公社组织由母系氏族社会转变为父系氏族社会形态。值得注意的是，在中国氏族社会向阶级社会迈进的过程中，血缘宗法因素成为一以贯之的纽带。周代统治者在继承殷代宗法制的基础之上，进一步完善了宗法制度。周王在宗族上是天下的大宗，在政治上是全国的共主，诸侯对周王来说是小宗，但在所封国内又处于宗主的地位，享有统治所封国内的疆土与臣民的权力。卿大夫的情况又照此办理。这样便把宗族上大宗小宗的关系紧密地组成一个金字塔似的等级结构。维系这个结构的核心便是嫡长子继承制。嫡长子继承制包括父权和兄权两个方面。孝道是为父权服务的，而悌道则是为兄权服务。由于父子之间有着血缘亲属的关系，亲亲尊尊观念也就自然而然地产生了。

如果说西方古希腊自公元前5世纪就已经由土地形态贵族血缘统治进入城邦制奴隶社会，以财产契约与城邦民主制作为人际关系的纽带，那么，中国古代社会发展到了周代社会，反而将氏族社会的血缘关系演变为宗法制度，在此基础之上，形成了中国古代社会与古代文化的基本形态。以孔子思想为代表的儒家学说之所以成为中国传统文化的主流，原因在于其思想传承了中华民族自远古以来就形成的血缘宗法观念，将血缘亲情观念引申到人伦与政治领域，使之具有了民族心理与文化根基的支持。孔子思想的两个关键词便是孝、悌，延伸到亲亲、尊尊，是仁学的基础。孔子生活的春秋战国之交，正是所谓“礼崩乐坏”的年代。孔子对这种现象同样痛心疾首，但是他

并没有简单地要恢复周礼，而是要恢复周礼中经过周公等人继承与改造过的原始社会中的人道精神与德教学说。具体来说，便是以孝悌为轴心的血缘亲情观念。以孔孟为代表的道德价值观念，经过历代仁人志士的阐发与实践，慢慢积累成一种文化传统，具备了精神家园的功能，而精神家园与信仰可以相通，是精神信念的产物。这一点，从先秦原始儒学到宋明理学的发展，线索十分明显。当然，这种血缘宗法观念与遗传在今天中国现代化的民主与法制建设中，肯定是要加以清理与批判的，但是作为历史文化传统，我们对此要加以科学的分析与评价。

### （三）国学与中华文化的传承

中华文化传统由于具备丰厚的人文底蕴，是中华民族精神之洋溢，具有超越时代的民族共性。所谓中华民族，是现今由华夏族演变成的汉族以及其他少数民族的总称。不过在古代，“中华”一词却是“以己为中”之意，与“以人为外”的意思相对应，而“华”即有文化发达，光辉四方之义，表现出华夏族自我荣耀的心态。《唐律名例疏议释义》中说：“中华者，中国也。亲被王教，自属中国，衣冠威仪，习俗孝悌，居身礼义，故谓之中华。”这种说法可谓代表了古代中国人对于自我文化的认同心态。到了近代中国资产阶级民主革命时期，由于面对的是清政府统治，所以传统文化的中的民族意识自觉体现在以章太炎等人为代表的学术思想中。章太炎在1907年第15期上同盟会机关报《民报》上，发表了一篇《中华民国解》，其中提出：

“中华”之名词，不仅非一地域之国名，亦且非一血统之种名，乃为一文化之族名。故《春秋》之义，无论同姓之鲁卫，异姓之齐宋，非种之楚越，中国可以退为夷狄，夷狄可以进为中国，专以礼教为标准，而无有亲疏之别。其后经数千年，混杂数千百人种，而称“中华”如故。以此言之，华之所以为华，以文化言之可决之也。

章太炎这一段话值得我们关注，他注重从文化去定义“中华”一词的概念蕴涵，将中华民族的内在血脉定为文化传统，而外在的种族是变易不定的，可以互相融合与变化。中华民族历经磨难而生生不息，得益于文化传统的薪火相传，为此他大力倡导国学，近代国学思潮正是缘此而振兴起来的。现在看来，章太炎先生的说法有一定的道理。中华民族文化成为一种高度成熟、相对独立的精神价值与物质形态的融合物，具有超越时代与地域的强大凝聚力。迄今为止，华人文化成为海内外不分地域的精神纽带，也说明中华文化积淀数千年而成的共同民族心理的巨大能量与沉厚的潜质，这是任何民族的文化无法比拟的，也是中华民族生生不息，面对天灾人祸而发奋图强、乐观向上的根本原因。

中国传统文化，一旦经过时间与历史的考验和磨洗，为民族所认同与熟识，变成元典，也就具有了永恒性。黑格尔在其《美学》中指出：古典传统之美中体现出来的理想境界，是时间性与无时间性的统一，是非可逝性与历史性的统一，古典的东西在这样的辩证统一中发生、发展和解体，在这样的统一中展示自己的命运。中国传统文

化就其最深层的意蕴来说，是中华民族精神的体现，因此，只要中华民族还存在，这种传统就是在解体中再生，在扬弃中发展，因为它具有内在的永恒性与超越性。

中国传统文化的源远流长，生生不息，决定了它虽然经历了外来文化的冲击，也依然能够传承下来，而不会走向衰亡。传统文化作为一种整体的文化概念，固然有许多维护封建宗法统治的因素在内，就此而言，它与现代性和西方启蒙思潮是相冲突的，但是传统文化中的对民族与人类命运的关注，对真善美价值的不懈追求，却与现代启蒙精神有相通之处，是人类文明的精萃，是可以通过改造与现代性互相交融的。如果我们稍微了解国学的历史阶段便可知道，国学正是在吸收西方近代以来启蒙思潮的背景下对于传统学术进行清理与研究的。国学人物对于封建思想的糟粕从来就是持批判的态度的。研究国学的著名学者，都是非常自觉地运用现代西方传来的学术理念与方法来从事研究与教学的。如梁启超运用欧洲启蒙主义思潮对于中国传统小说的解析；王国维借用德国美学与哲学对于中国古典文学的阐释；陈寅恪对于西方史学理论的吸取。尤其是一些用马克思主义研究中国传统文化的人物，如侯外庐、郭沫若、范文澜等人都是这样做的。现在我们重倡国学，兴办国学教育，也是中西合璧，决不可能倒退到“五四”之前的立场上去，这是肯定的。

欧洲文艺复兴从古希腊文化中寻找到人文的始祖，现代发达国家的文明无一不是与传统共生共荣。中国古代《周易》中说：“一阖一辟谓之变，往来无穷谓之通。”文明的发展与演变既有变易的一面，更有相通的一面，片面强调其中的一面都有悖于和谐相生的精神。当代中国的发展既不能复古，也不能割裂传统，民族精神的培育离不开传统文化精华的滋养，现代化决不能建立在全盘西化的空中楼阁上面。而国学则从学术层面与精神文明建设的维度上，可以担负起这一神圣的职责。就此而言，国学研究正是为了重铸中华文化之魂。

## 二、哲学视角：国学与人生境界

西方的人文关怀主要是通过宗教精神来建构的，而中国传统文化与传统学术与此不同，主要依托自己的世俗文化来建设，通过五千年的文明史，三千年的学术史展现出来，续续相生，辉映着我们今天的日常生活，启发着我们的人生境界，点亮了我们的心智。谈到人生境界中的“境界”一词，在今天我们日常生活中也常用，比如我们批评一个人道德水平低，往往说他（她）没境界、境界低等；说这个人道德精神高尚，往往说他境界高。“境界”这个词横贯中国人生活的方方面面：在功利事业中使用，在超功利的文艺生活与审美活动中更是经常用到，王国维先生不仅在传统的经史之学中成就非凡，而且在美学与文艺批评领域中卓有建树，写过一本名著《人间词话》，其中的主要范畴是“境界”。王氏所说的境界，是人生境界与艺术境界的统一。王国维在这本书中强调人生境界是文学境界的前提，没有人生境界是写不好诗词的，从汉魏至唐宋元明清，境界是文学家与文学作品的灵魂。王国维的《人间词话》这本书是我们大学人文学科中经常教育学生的经典，百读不厌。从王国维这位当之无愧的国学

大师、清华国学院的四大导师之英杰的思想中，我们可以明显地看出中国文化的核心是人生问题，而人生境界则是中国传统学术即国学孜孜不倦追求的人文情怀。

### （一）人生境界论其一：人格建构

人生境界论的第一个方面，是关于人格的学说。在传统文化中，人生境界与人格境界直接相关。“人格”一词从原始含义来看，是从拉丁文来的，意思是指“面具”，早期一般指个体的公开的自我，亦即大庭广众前的形象。西方人比较强调人格的表演性，亦即人格的内在结构与外在形象的差异性。西方人认为人的内在想法与外面的表现可以有两面性，不一定要做到内外统一，他们比较重视人的隐私性，大约也是出于这一点；而中国人自古至今，较多地从道德的层面上去看待人格现象。中国古代虽没有人格这个名词，但与此相关的“格”的概念早已有之，儒家经典《礼记·缁衣》中有所谓“言有物而行有格也，是以生则不可夺志，死则不可夺名”。这里所说的“格”也就是指内在道德与外在行为的统一。从孔子到程朱学派推崇的《中庸》《大学》，推崇的是内心的真诚无伪，慎独养心，直到今天，我们中国人最恨的是日常生活中的两面派。所谓人格，更多的是指内外合一的道德境界。这种道德境界的高低，建立在人生观的基础之上。孟子说：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”（《孟子·离娄下》）孟子认为人与动物相区别的就是仁义礼智这些基本的道德素养，君子与庶民正是在这一点上加以区分的。因此，人生的意义就在于对这些基本道德价值的认同追求。

中国古代的思想学说，大部分是教人如何做人的学说，当然也就涉及人格境界的问题。儒道两家尽管在政治与人生信念上有很大不同，但是在对人格境界的执著上，却是一致的，并将人格建立在这种超越世俗的人格境界之上。中国古代的先哲热爱生命，不像佛教与希伯来系统的宗教那样厌生，但是他们也不赞同犬儒学派的贪恋世俗而不顾人格，而是将人格的最高境界建立在意义世界上，从而使中国文化不同于宗教但又具有宗教魅力，带有既世俗化又能够超越其局限性的审美性质。人格之所以不同于“人品”，就在于后者往往是指一般的道德行为与准则，有的人虽然没有接受过任何教育，但人品敦厚诚实，也可以说是有人格的。但伦理学与美学上的人格，是一种特定人格，它是指具有自我意识、精神信仰、道德境界的人性内在结构与外在行为的统一，尤其是中国古代推崇的人格境界，就是一种有着自我体认的道德意识与坚定意志能力，达到了与天地并流，与宇宙合一的超越境界，中国传统文化与国学始终围绕着造就这种高尚人格的建设而展开，离开了人格境界，人生观的建设也就失去了依据。

同时，中国古代的人生境界还与一个人的基本道德操守联系起来，它并不玄妙，孔曰成仁，孟曰取义，这是中国人的基本价值判断，不管时代如何发展，这些基本的道德底线是不会改变的。在2008年“5·12”汶川大地震之中，一所学校的房屋倒塌了，一位老师全身趴在桌子上面，牺牲自己的生命，救下了桌子下面的四名学生。而在同时的另外一个地方，有一个教师则在地震时扔下学生自己首先逃走，事后还恬不知耻地自我炒作，两相对照，人生境界的高低立显天壤之别，这是不争的事实。

## （二）人生境界论其二：心灵境界

人生境界论第二个方面指心灵境界。心灵境界是人格境界的底蕴，没有心灵的真善美，自然也就谈不上人格境界的高尚。在中国古代，境界原来的意思是从佛教那里发展而来。按丁福保主编的《佛学大辞典》的解释，“心之所攀援游履者谓之境”，这句话的意思是说，心灵攀登游历所达到的层次叫做“境”，即境界，它是指于世俗利益的解脱之后，达到的心灵修养水平。冯友兰先生在《新原人》一书中曾说：“人与其他动物的不同，在于人做某事时，他了解他在做什么，并且自觉地在做。正是这种觉解，使他正在做的事对于他有了意义。他做各种事，有各种意义，各种意义合成一个整体，就构成他的人生境界。如此构成各人的人生境界。”在中国古代，儒家非常强调心灵境界的向上，主张真善美的统一。孔子说：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”认为道德的境界有三种，第一种是了解与知道，第二种是喜好，第三种才是乐以为之。这分明说的是三种道德境界的依次攀登升华。孟子在论述人格境界时曾经说过：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。”（《孟子·尽心下》）这种人格境界的划分依据其实就是尽心而知天，具有神秘的心灵体验意义，已经非常接近宗教信仰了。

在中国古代儒学看来，所谓人生境界，不是别的，乃是人类建立在自我意识之上的一种道德境界，经过自我反思与学习，形成了自己的道德信仰，达到内圣外王的境地。儒家的经典《礼记·大学》将这些步骤归结为“格物”“致知”“诚意”“正心”“修身”“齐家”“治国”“平天下”，即宋代理学家归纳的“八条目”。这“八条目”的次序是依次递进的，即“致知在格物，物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”，也就是后人常说的“修身、齐家、治国、平天下”，简称为“修齐治平”。这些道德人格的建构步骤，在秦汉之际的思想家中各有说法，但大体上是由内及外，通过完善道德来建功立业。《礼记·礼运》中说：“故圣王修义之柄，礼之序，以治人情。故人情者，圣王之田也。修礼以耕之，陈义以种之，讲学以耨之，本仁以聚之，播乐以安之。”在儒家看来，理性与道德教育范畴就像在人性这块处女地耕耘一般，最后的升华与安固，则是依恃礼乐教化。

## （三）人生境界论其三：胸襟器度

人生境界论的第三个方面，还指胸襟器度。古人常用“胸襟”“胸怀”“怀抱”来形容之，认为是一个人的道德层次与人生修养的显现。今天我们评价一个人的人生境界，往往从这方面着眼。中国传统文化讲究人生的磨练与自我觉悟，当人经历了许多沧桑甚至磨难时，往往对于人情世故有些看穿，胸次超然。宋人讲理学道德，往往从这方面去体悟，比如程颢在一首著名的诗《秋日偶成》中咏叹：“闲来无事不从容，睡觉东窗日已红。万物静观皆自得，四时佳兴与人同。道通天地有形外，思入风云变

态中。富贵不淫贫贱乐，男儿到此是英雄。”这首诗表现了这位历经世故、学问洞达的哲学家胸怀宽敞、超越世俗、天人合一的人生境界。尤其是最后的一句“男儿到此是英雄”，写出了中国文化中人格境界与洞穿世事，回归自我，胸次超然的特点。今天我们常常体会到由于社会与单位诸事的纠缠，人事复杂，心胸狭隘之人随处可见，我们自己的心胸久而久之也不免习染苦恼，古人的这种心胸修养，倒是可以给我们许多启示的。

从做学问的角度来看，国学强调人品与学问的一体化。古人一再强调，做学问如果没有胸襟器度，肯定是做不成大学问的。唐代文学家柳宗元曾说“夫气烦则虑乱，视壅则志滞，君子则必有游息之物，高明之具，使之清宁平夷，恒若有余，然后理达而事成”，后来明代大思想家王夫之也一再强调这层意思。王国维在他的《人间词话》中也提出，古来成大事業者，做大学问者，一定要有很高的心胸境界。今天我们讲国学，这一点是应当特别强调的。

#### （四）人生境界论其四：品味与趣味

人生境界论的第四个方面，指人生品味与趣味。比如六朝时是一个讲究雅人深致的时代。所谓雅人深致，是指一个人有很高的文化修养与门第血统。魏晋六朝是所谓雅道相传的年代，雅道是人生的品味，审美的趣味，它区别了人生的修养层次与道德修养的层次，而这些最直接的显示便是一个人的趣味。北宋黄庭坚说过：“余尝为少年言，士大夫处世可以百为，唯不可俗，俗便不可医也。”国学大师梁启超写过一篇文章叫做《趣味教育与教育趣味》，其中举了《世说新语》中的两个名士的轶事来说明。一个叫祖约的人喜欢钱，一个叫阮孚的人喜欢木屐，人们对他们的喜好不能分其高低。但有一天，客人造访祖约，祖约正在数他的财宝与钱物，一时收藏不尽，还剩两小筐钱，见客人来赶忙放在背后，生怕给客人看见，其鄙俗之“趣”可见一斑。客人又去拜访阮孚，见他正在给自制的木屐上蜡，叹道：“不知一生可穿几双屐？”说话时意态潇洒，情趣盎然。于是客人通过这件事终于分出了阮孚与祖约趣味的高低。梁启超举出这件轶事是想说明：“凡一种趣味事项，倘或是要瞒人的，或是拿别人的苦痛换自己的快乐，或是快乐和烦恼相续的，这统统名为下等趣味。”因此，趣味问题显然与国学中的人生境界中的价值判断直接相关。

梁启超主张在青少年时，便要培养高尚的趣味，“人生在幼年青年期，趣味是最浓的，成天价乱碰乱逛，若不引他到高等趣味的路上，他们便非流入下等趣味不可”。这些论述表现了趣味在人格培养领域的重要地位。趣味是人类异于动物的介于爱好与理性、修养与嗜好之间的生命追求，它是人性的集中显现，也是通向道德境域的潜意识。梁启超重视对于趣味的研究，表明他的文化思想是很深邃的。

当然，国学中的人生境界论是多元思想组成的。老子与庄子这些道家人物，对人生境界的理解与儒家有很大的不同。老庄认为人之所以不能取得自由，不能摆脱“人为物役”的悲剧，原因在于人的自由本性受制于各种外物的束缚，只有将这些束缚人的“假我”“非我”统统扔掉，人类才能走向自然，实现自身价值。在《庄子·大宗师》

中，庄子假托颜回之口提出：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通（道）谓坐忘。”庄子用“心斋”“坐忘”的心理特征说明人生境界的实现。中国文化与学术的内在生命力，比如对于自由情性的追求，对于高风遗韵的向往，都与老庄的人文精神有关。

老子与庄子所确定的这种人格本体主义在魏晋南北朝的思想文化中得到了进一步的深化，其特点便是从思辨走向了现实的人格严肃主题。庄子揭露的弱肉强食，“无耻者富，多信者显”的社会现象，到了汉末则愈演愈烈。魏晋文化与魏晋人格的永恒魅力，就在这种社会场景中悲剧性地全面展开。这种追求又因了当时士族阶层的崛起而形成特定的人格，表现为后人津津乐道的“魏晋风度”。一方面，魏晋士族文人风流自高，另一方面，动乱又常常将他们拖入死亡。何晏、嵇康、陆机、陆云、潘岳、欧阳建、石崇等人，都是在动乱中被送上刑场的。这样，就在强烈的人生追求与无可奈何的命运之间产生了尖锐的冲突。“死生亦大矣”，这是从庄子到魏晋名士痛感的人生主题。当人处于蒙昧阶段，不知道自己的生命价值时，还可以因麻木而减轻这种痛苦，但当人们有强烈的生命意识和生活欲望时，这种死亡就越发显得惊心动魄。

由此，对人生苦难的解脱，对逍遥境界的寻求，成了魏晋以来人生哲学的重大课题。正如汤用彤先生在《魏晋玄学与文学理论》一文中所言：“魏晋人生观之新型，其期望在超世之理想，其追求者为玄远之绝对，而遗资生之相对。……从哲理上来说，所在意欲探求玄远之世界，脱离尘世之苦海，探得生存之奥秘。”这段话与人们今天常引的宗白华先生在《美学散步》中论魏晋人格潇洒的话可以互相补充。汉魏以来，围绕着人生的意义主题，各种哲学纷纷出现。比较有代表性的，有这样几种：一种是以阮籍为代表的逍遥论；另一种是以嵇康为代表的养生论；再一种就是以《列子·杨朱篇》为代表的纵欲论。此外，还有何晏、王弼的无为论，向秀、郭象的安命论等。魏晋以后逐渐兴盛的佛教，则是从宗教麻痹的角度来解释人生问题的。随着老庄与玄学的流行，人们对传统的“修身齐家治国平天下”道路发出了挑战，以自然的人格代替礼教人格。中国古代的人生境界论在这一时期达到了高峰。

中国古代的人生观，虽然存在着儒道两家的对立，但是这两派的观念并不是一成不变的，而是可以互相补充的。儒家与道家都将人格境界奠定在农业社会的天人合一意识上，主张在与自然和谐相处中建构人格，而不是在与自然界的对立中建设人格，这就造成了儒道两家文化人格的顺从性与和谐性。儒家“与天地参”的道德境界，与道家的自然之道也可以相通。孔子晚年也希望自己能在“浴沂舞雩”的美景中获得解脱，他的“浴沂舞雩”与庄子的“逍遥游”实质上是相同的，都是人生的自由境界。儒道两家人格的不同有助于中国文化的活力与人生境界的多元化，它们彼此之间的互补，造成了中国文化人格的广博精深，中国后期受儒学熏陶的文化人物，没有不出入佛老的，苏轼、王夫之等人就是典型。

因此，谈到中国人的人生境界，便不得不谈佛教，尤其是禅宗的人生境界论。唐宋时期的禅宗思想，是中国人生境界论成熟的重要标志。中国人的精神世界是世俗的，他们不主张在日常生活之外去追求西方人那种惨厉的宗教赎罪精神，因此，印度小乘佛教的教义与仪式很难在中国推行。禅宗提倡在日常生活中去参悟道，虽然它也有一套修炼仪式，如净心宁意，排除杂念等，然而其主流精神却是倡导日常实践以加强悟

性，积累智慧。所谓“青青翠竹，总是法身；郁郁黄花，无非般若”，禅宗不主张离开日常生活去思索佛性，而是力主禅境存在于日常的生活实践之中，强调在一山一水，一草一木之中皆有佛性，这是具有东方文化特点的泛神论思想。以往的小乘佛教在解释三身法时，常常从外在偶像角度去解说，而禅宗则从自我心灵去倡论。而此种自悟具有豁然开朗的特性，所谓“忽遇风吹云散，上下俱明，万象皆现”，即是这种心理觉悟现象的表现。顿悟是禅宗独特的精神领会方式，由于它是主观和个体性的，又不脱离对象的感性形式，心灵具有极大的创造性，与审美精神的释放不谋而合。

禅宗常用三种境界来说明悟的境界。第一境是“落叶满空山，何处寻行迹”，以喻精神的漂流，没有得到禅境的指引；第二境是“空山无人，水流花开”，这是形容已经破除法执与我执，即超脱了客观性相与主观痴迷，使精神获得一定的自由但尚未悟道；第三境是“万古长空，一朝风月”，这是形容在顿悟中获得永恒的体验高峰，这虽是一刹那间的顿悟，但却是超越时间与空间的永恒，禅境即是这种高峰体验的产物。这种体验由于建立在日常生活基础之上，与砍柴担水，观花赏月的平常生活相伴，因而它没有出世的寂灭与“高处不胜寒”的虚幻，相反，倒是充满着日常生活的趣味，是一种恬淡闲和，平静如水的心境，体现了中国文化一以贯之的宁静而世俗的品格趣味。现代著名作家林语堂在《中国人》这本书中指出：“诗歌教会了中国人一种生活观念，通过谚语的诗卷深切地渗入社会，给予他们一种悲天悯人的意识，使他们对大自然寄予无限的深情，并用一种艺术的眼光来看待人生。诗歌通过对大自然的感，医治了人们心灵的创痛，诗歌通过享受简朴生活的教育，为中国文明保持了圣洁的理想。”这种诗学精神固然直接来自中国传统的儒道思想，但与禅宗的作用也是分不开的。

禅宗对于中国古代思想文化的境界说的影响是很明显的。境界作为佛教概念，是借用中国古代的词语来译释佛教要领的产物。《无量寿经》云：“比丘白佛，斯义弘深，非我境界。”《华严经·梵行品》中云：“了知境界，如幻如梦。”佛教认为，世界皆妄，人对于世界的感受是由心念之妄所产生的幻觉。《大乘起信论》中就说：“一切诸法唯依妄念而有差别，若离心念，则无一切境界之相。”心念为人的六识，即眼、耳、鼻、舌、身、意所感受的相应的色、声、香、味、触、法，因为它们是由人的主观感觉所赋予的心念，故而没有自性。由于是由主观感受所决定的心念系统，“境界”一词便由原来的疆域之意演变成精神之境。要了解国学与人生境界论，单靠中国传统的儒道学说而离开禅宗思想，是无法说清楚的。

中国古代士大夫这种调和儒道佛的人生观与审美观念，在宋代苏轼的人生境界论中看得很清楚。苏轼生活在封建社会走向衰落的北宋年代，他以一颗敏感的心，感受到了这种由盛转衰的秋凉之气。他将中唐以来文人内心的矛盾即积极入世与退隐逍遥的冲突，在其思想与创作之中尽情表现了出来。苏轼早年也有着不亚于韩愈的忠君之心。从他在熙宁变法中的保守立场，以及他给皇帝的上书中，我们可以感受到苏轼儒者济世的信念与政治态度。在这方面他远不如嵇康愤世嫉俗，也不似陶渊明退隐田园。苏轼一辈子也没有退出宦海。然而人的精神的价值也许并不在于外在的政治态度上，而是在于内心世界的塑造上。苏轼以他早慧而敏锐的眼光，看出了封建社会到了北宋

年代，已从大唐帝国的极盛转向了衰微。

苏轼比老庄伟大与坚强的地方，在于他并没有以遗弃现实、营造虚幻的逍遥游来自我麻醉。因为现实的人毕竟不可能生活在太虚之境中，真正的勇者不仅敢于正视淋漓的鲜血，更要直面惨淡的人生。嵇康以其生命实践了这种人格精神，但是嵇康之死也证明了他所追求的素志仍然带有很大的虚幻性，正如颜之推所说，嵇康大倡“养生论”，但他自己却死于非命。苏轼虽然一再赞叹魏晋间钟（繇）、王（羲之）之书迹“萧散简远，妙在笔画之外”，并对陶渊明的诗歌境界给予了高度的评价，但是他从自己一生的政治上的挫折与坎坷中，体味出了人生的悲凉与悲幻，从而感受到了一种较诸阮籍、嵇康更为悲凉的心境。如果说儒家的人生境界论来源于他们的现实精神，道家与玄学主张超离现实，苏轼则游离于二者之间，他对现实世界既入乎其中又出乎其外。“君子可以寓意于物，而不可以留意于物。寓意于物，虽微物足以为乐，虽尤物不足以为病；留意于物，虽微物足以为病，虽尤物不足以为乐。”（《宝绘堂记》）苏轼认为对生活之乐既要关注，又不可沉溺其中；对生活完全不感兴趣则人生索然寡味，对生活一味沉迷则玩物丧志，不足为乐。因而苏轼对生活始终抱着一种漂流的心态。

正因为对生活的终极意义无法确定，对人生目标的迷茫，所以苏轼认为生活的意义只能在不断的进程中来确定。对他来说，人格的实现在于过程本身而不是在于终极意义上。“人生到处知何似，应似飞鸿踏雪泥；泥上偶然留指爪，鸿飞那复计东西。”苏轼在这首著名的诗中，以孤雁自比，人生好比那不断飞翔的鸿雁，泥上偶然留下了一些零星的爪印，大雁却一往无前。也许，这就是苏轼对自己命运的写照，对人生存在意义的理解。这种类似存在主义的生存观，在苏轼的诗词中可以随处见到。“世事一场大梦，人生几度凄凉，夜来风雨已鸣廊，看取眉头鬓上。”诗文在苏轼那里成了人生凄凉感的写照。因而苏轼的人格相对于老庄与魏晋间的阮籍、嵇康来说，外表似乎没有他们那么高远超离，而从内在意义来说，却是更为超脱，独立性也更了，并演化成一种新型的人生境界论。他的人生论对于现代人生境界论影响很大，我们下面还要谈到。

冯友兰先生在《人生的境界》一文中指出：“哲学的任务是什么？我曾提出，按照中国哲学的传统，它的任务不是增加关于实际的积极的知识，而是提高人的精神境界。”纵观中国古代哲学与思想文化，这一概括是很到位的。我在这里要补充的是，中国古代没有“哲学”一词和一科，如果要说的话，它更多地是指一种人生观与宇宙观。中国古代的“哲学”与西方不同，更主要地是一种人文学说与人文精神，它的人文内涵更深，境界更远，通过上面的历史回顾，我们可以看得很清楚。

冯友兰先生在二十世纪四十年代写成的《人生的境界》一文，最后一段话意味深长：“所以中国的圣人是既入世而又出世的，中国的哲学也是既入世而又出世的。随着未来的科学进步，我相信，宗教及其教条和迷信，必将让位于科学；可是人的对于超越人世的渴望，必将由未来的哲学来满足。未来的哲学很可能是既入世而又出世的。在这方面，中国哲学可能有所贡献。”中国古代哲学，是国学的核心理念所在。国学既是一种哲学思想，更是一种人文情怀。对于人生境界的永恒追寻，构成了国学的灵