

绪 论

“伦理”一词，最早见于《礼记·乐记》。中云：“凡音者，生于人心者也；乐者，通伦理者也。”《疏》曰：“伦，类也；理，分也。……乐得，则阴阳和；乐失，则群物乱，是乐能经通伦理也，阴阳万物各有伦类分理者也。”（《十三经注疏》：《礼记正义》卷三七）此处意在强调礼乐教化的特殊作用，“乐者，天地之和也；礼者，天地之序也。和故百物皆化，序故群物皆别”（《十三经注疏》：《礼记正义》卷三七）。因礼明贵贱，乐则调畅阴阳，故谓礼乐通于伦物，使阴阳万物井然有序。这里的“伦理”，主要指的是事物的条理，还不具备伦理学上的意义。而在我国古代典籍中，人们常常以“伦常”、“人伦”、“伦物”，来表述“伦理”这一属于道德范畴的概念。

我们通常所说的“伦理”，是指处理人与人之间相互关系所应遵守的道德和规则。黄建中在《比较伦理学》中特列“何谓伦理学”一章，训释“伦理”曰：“宇宙内人群相待相倚之生活关系曰伦；人群生活关系中范定行为之道德法则曰伦理。”则较为准确地道出“伦理”之内涵。换言之，伦理是人们在社会生活中，为了调整个人与家庭、个人与个人、个人与社会的关系而逐渐形成的。一般来说，道德从属于伦理，而伦理又往往是道德的集中表现，二者不可分割。道德和哲学、政治、法律、艺术等一样，也是一种受一定的经济基础所制约的社会意识形态；人们在长期的社会生活实践中，逐渐形成的关于善与恶、荣与辱、公正与偏私、诚实与虚假、正义与非正义等观念和情感。社会借助舆论和教育的力量，使其固定下来，并转化为人们的行为习惯和传统信念，以实现人们之间相互关系的调节。如此看来，道德既是人们的行

为规范，也包括了人们自身的品质、情感和意志。道德和伦理，在很长一个历史阶段，其涵义基本上是相通的。故而，道德现象也可称作伦理现象。

道德基本上是和人类社会同步发展，在原始社会就萌生了道德观念。当然，在那种生产力水平极为低下的社会条件下，阶级和阶级剥削尚未产生，主要是靠传统、风尚和习俗来维系人们之间的关系。《吕氏春秋·恃君览》说：“昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知母不知父，无亲戚、兄弟、夫妻、男女之别，无上下长幼之道，无进退揖让之礼。”在当时，并没有尊卑、贵贱的等级之分，也没有烦琐复杂的交接礼仪，而是平等相待，和乐共处。《礼记·礼运》中，曾这样描绘当时的社会：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜（鳏）、寡、孤、独、废、疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故，谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”据此看来，当时是天下为公的大同世界。人们没有私心、机诈和权谋，而是各尽其力、互帮互助、悯老惜孤、共度患难。无论是手足骨肉，还是血缘关系之外的人，都一样看待、不分彼此，以讲究信诚而和睦融洽地生活在一起。那时的道德，还处于低级阶段，其内涵远远不如后世丰富，更谈不上伦理次序。故而，在我国，人们往往将后来的奴隶社会视作伦理思想的萌生时期。这是因为，进入阶级社会之后，私有制产生，由上古时的“天下为公”变而为“天下为家”，“各亲其亲，各子其子，货力为己”，“礼仪以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里”。伦理次序明确确立，使道德具有了鲜明的阶级性。且根据不同的历史条件，其内容也在不断地更替、发展、变化。正如马克思、恩格斯在《共产党宣言》中所说：“人们的观念、观点和概念，一句话，人们的意识，随着人们的生活条件、人们的社会关系、人们的社会存在的改

变而改变。”封建统治者所鼓吹的亘古不变的道德，是根本不可能存在的。当然，伦理有相对的稳定性。它一旦积淀为某种传统，便在支配人们的社会生活方面起到重要作用，约束和规范着人们的言语、思想和行为方式。

人们在社会生活中，必然要发生各式各样的联系。在众多复杂的关系中，占主要地位的是与物质生产活动直接相关的经济关系。而“思想、观念、意识的生产最初是直接与人人们的物质活动，与人们的物质交往、与现实生活的语言交织在一起的。观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。表现在某一民族的政治、法律、道德宗教、形而上学等的语言中的精神生产也是这样”（《马克思、恩格斯选集》第一卷《德意志意识形态》）。道德关系既为经济关系所决定，它自然在社会生活中占有显著位置。

传统伦理与道德，应是社会文明进程在人们观念上的反映，“德行观念是与团体生活和注重自身行为相一致的”，“人事进取精神正是德性观念化的基础”（陈少峰《中国伦理学史》第2、3页）。传统道德中的尊老爱幼，孝敬父母；恤寡怜贫，舍己助人；急人所难，济人之危；忠贞为国，舍生忘死；“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”；“富贵不能淫，贫贱不能移”；重义轻利，以诚为本；积极进取，锲而不舍等，至今仍被继承下来。这类道德观念，在中华民族道德的形成和完善过程中，均曾起到过积极的推动作用，也涵养出我们华夏民族的特有风格和可贵情操。然而，传统道德伦理中被统治者所强化的“三纲五常”之类的封建专制内容、愚忠愚孝的说教、“三从四德”的鼓吹，在相当长的历史阶段，又有着十分消极的作用。它极大地压抑了人们个性的发展，无视人们对个人幸福的追求，一定程度地阻碍了社会的进步。即使那些富有积极意义的道德观，一旦被纳入维护封建统治的轨道时，也黯然失色。同是一个名词，而内涵却迥然不同，积极的思想内容为封建性的糟粕所排斥、取代。如此一来，就给我们评价文学作品带来了一定的困难。

小说是文学的重要样式之一。由其特殊的体裁决定，它必须借助形象的塑造和情节的铺叙，广泛地反映丰富多彩的社会生活。“一部小说就是一种人生”。而社会人生的重要组成部分之一，便是人们的道德生活。所以，小说如同其他文学样式，它所塑造的人物形象，它所编织的故事情节，都离不开作者所处时代的道德语境，都不可避免地存有那一特定时代的道德话语。同时，作家作为现实社会中的一个成员，他在创作意旨的确立和情节构筑过程中，也必然要受到一定的世界观和道德观的制约。从小说创作现实的角度窥视伦理，从伦理的角度考察小说，根据不同的历史条件、不同的社会环境，探究一下它们的相互关系和这种关系的变化发展，无疑是一次很有意义的尝试。

第一章 伦理与小说的早期 结缘

小说，作为一种表现社会生活的方式，从根本上说，它是古老的叙事文学传统的一种延续。是以语言为媒介，通过对人物行为举止的连接，人与人之间关系的描绘，来讲述一个相对完整的故事，反映某一特定时代的社会生活。“当人的行动被赋予形式，创造出一部艺术作品的时候，创造出来的形式就永远脱离不了人的意义。其中包括每当人们行动时就暗含于其中的道德判断。”（【美】韦恩·布斯《小说修辞学》）正如有人所说：“小说不仅是一种艺术样式，而且也是一种文化形态，不可避免地同诸如宗教、科学、道德、政治等具有联系，具有一定的社会意识形态特征。”（徐岱《小说形态学》，杭州大学出版社，1992年版，第14页）我国的小说，由萌生到成熟，经历了一个漫长的历史阶段。由于社会意识形态在不断发生潜在的变化，故小说在不同的历史时期，所表现出来的伦理色彩或者说是道德判断也自然不尽相同。这是因为，“道德总是具体的。不同的阶级、阶层和社会利益集团都有着各自的道德，而且道德往往和政治意识形态相关联，更加上道德和水准的与时俱变性，它所体现出的价值也应该是不同的、变化的。……毫无疑问，道德不是主观的，它是适应人类社会生活发展的需要而产生的”（罗炽等《中国伦理学》，湖北人民出版社，2002年版，第22、23页）。小说产生于不同的历史时期，它不可避免地会沾染与其相应的那一时代的伦理色彩。

一 “小道可观，圣人之训”

小说的原始形态，不过是“丛残小语”式的“短书”。桓

谭《新论》曰：“小说家合丛残小语，近取譬论，以作短书，治身理家，有可观之辞。”（《文选·江淹拟李都尉从军诗》李善注引）班固《汉书·艺文志》亦称：“小说家者流，盖出于稗官，街谈巷语、道听途说者之所造也。孔子曰：‘虽小道，必有可观者焉，致远恐泥。是以君子弗为也。’然亦弗灭也。”此时所称“小说”，虽不能等同于文体意义上的“小说”，但不能否认，它已具有当今所称“小说”的某些性质，如采自“街谈巷语、道听途说”，“其言浅薄”，多夸饰，“迂诞依托”，“近取譬论”，具有一定的思想意蕴。当时的“小家珍言”，虽说仅具小说之雏形，但已逐渐体现出较明显的功利倾向。

所谓“近取譬论”，散见于先秦诸子中的寓言小说，大都能体现这一特色。《孟子·离娄下》便曾记载着这样一件事：齐人每次出去，都是酒足饭饱后才回来，并每每向妻、妾吹嘘，是富贵朋友请他吃饭。时间一长，便引起了妻、妾的怀疑。一天，妻子尾随在他的后边，想看个究竟。发现他走到城东的坟墓间，不断地向上坟祭祖的人讨要酒食。妻子回来后，对妾说：“丈夫本是咱们终身的依靠，想不到他竟然干出这样卑鄙的事。”两人都伤心地哭起来。不料，丈夫回来，仍然是得意扬扬。孟子正是借这一故事，讽刺靠不正当手段而谋富贵的人，对那些“以谄求富贵利达”、“昏夜乞哀而求之，以骄人于白日”的势利之徒，给以痛切的申斥，想以此匡正世风、纠弹时弊、维护风化。《吕氏春秋·去宥》说，齐国有一人想得到金子，一大早跑到卖金的地方，见有人手拿金子，便一下子抢了过来。结果，被巡吏当场逮住捆起。问他：人都在这里，你为何还敢抢别人的金子？他回答：我的确没看到人，只是看到金子。作者借此说明，见闻不广，必将酿成大祸。警告统治者，若固执己见，不顾其余，弄不好会断送天下。

这类寓言类的小说，在先秦及两汉典籍中屡见。如《韩非子》中的“一鸣惊人”（《难老》）、“买椟还珠”（《外储说

左上》)、解狐荐仇(《外储说左下》),《列子》中的“黑牛生白犊”(《说符》)、“蕉鹿梦”(《周穆王》)、“纪昌学射”(《汤问》),刘向《说苑》中的“楚庄绝缨”(《至公》)、“楚弓楚得”(《复恩》),《新序》中的“叶公好龙”(《杂事五》),《淮南子·人间训》中的“塞翁失马”,应劭《风俗通》中的“东食西宿”等。尤其《庄子》一书,此类寓言故事则更多,如“涸辙之鲋”(《外物》);“井底之蛙”、“腐鼠鹪雏”(《秋水》);“东施效颦”(《天运》)等。难怪宋人黄震在《黄氏日钞》中称:“庄子以不羁之才,肆跌宕之说,创为不必有之人,设为不必有之物,造为天下必无之事,用以眇未宇宙,戏薄圣贤,走弄百出,茫无定踪,固千万世诙谐小说之祖也。”(卷五五《读诸子一 老子》)所论不无道理,准确地指出了《庄子》中所述故事与小说创作特征相似的虚拟性、原创性。此类寓言小说,往往即事述理,或借事明理,正蕴含着“近取譬论”之意。不仅先秦诸子、两汉杂著中某些内容逼近小说,即使被许为“古来说《诗》之冠”的《韩诗外传》,“精理名言,往往而有”(《四库全书总目》卷十六《经部·诗类二》),借事明理者亦随处可见。其中叙及,孔子出行,见皋鱼“破褐拥镰”哭于道旁,问其故,对曰:“吾失之三矣。少而好学,周游诸侯以歿吾亲,失之一也;高尚吾志,简吾事,不事庸君,而晚事无成,失之二也;与友厚而中绝之,失之三也。夫树欲静而风不止,子欲养而亲不待。往而不可追者年也,去而不可得见者亲也。”立槁而死。孔门弟子闻之很受感动,辞归而养亲者十有三人。(卷九)意在强调贤孝为立身之本,“父母在,不远游”,交友以诚,贵在恒久,立志高远,“仁为己任”,而不能放弃目前的努力。“事”与“理”互见。此类作品的“近取譬论”,实则是借“述事”以“劝世”,都和当时的伦理思想息息相关,其功利倾向已有一定程度的显现。“治身理家,有可观之辞”,正此谓也。

即使早于寓言小说的上古神话,也都不同程度地流露出一定的价值趋向。如盘古开天辟地,透现出先民对自身力量

的笃信不疑；女娲补天、羿射九日、夸父逐日、大禹治水，则反映出上古人们征服自然的坚定信念以及为改善生存环境而做出的种种努力。至女娲造人，所谓“抟黄土做人，剧务，力不暇供，乃引绳絙于泥中，举以为人。故富贵者，黄土人也；贫贱凡庸者，絙人也”（《太平御览》卷七十八引《风俗通》），则流露出较明显的等级观念，当是进入阶级社会的产物。《诗·大雅·生民》所叙姜嫄，“履帝武敏歆”而怀孕生子，以致有“以赫厥灵，上帝不宁，不康禋祀，居然生子”之类惴惴不安之感，既反映出先民对生育的茫然无措，又可看出群婚制逐渐向对偶婚演变的痕迹，新型的婚姻道德已有萌芽之迹象。诸如此类，尽管是“丛残小语”，却折射出先民们那稚拙、朴陋的价值追求。

到了后世，这种情况愈益明显。较早以“小说”为自己作品命名的是南朝的殷芸。《殷芸小说》以记逸事为主，不少地方都流露出浓郁的伦理观念和功利倾向。比如，书中写孔子弟子宰我，想将为父母守孝三年改为一年。颜回马上训斥他：儿女生下三年，才能脱离父母的怀抱，你尽管很有口才，又怎能打破尧舜所立的法度，改动禹汤制定的典章，变更圣人立下的条款，废除周公制作的礼仪呢？父母，相当于天地，天崩地坏，守三年服还不应该吗？作者意在借颜回之口宣扬祖宗的法度不可改，伦理纲常不能变。统治者为了愚弄百姓，经常捏造一些祥瑞之兆，给封建王权蒙上一层神秘色彩。《殷芸小说》中所写的陆贾则对此津津乐道，说：“天下之大宝，人君重位，非天命何以得之哉？瑞，宝信也，天以宝为信，应人之德，故曰瑞应。天命无信，不可以力取也。”宣扬的是“王权神授”的唯心主义天命观，在思想上给被统治者施加重压，以维护人君的重位。《殷芸小说》中的人物，还常将个人家庭的盛衰与伦理纲常绾结在一起。如吴末帝孙皓，问丞相陆凯，家中有几人在朝为官。陆凯回答道：“二相五侯，将军十余人。”当孙皓称赞他家门兴盛时，陆凯说：“君贤臣忠，国之盛；父慈子孝，家之盛；今政荒民弊，覆亡是惧，臣何

敢言盛也。”衡量家庭的盛衰，也以伦理道德为依据。

另一逸事小说《世说新语》，虽说对统治阶级上层社会的荒淫残暴、腐朽黑暗有所揭露，但其宣传封建纲常的倾向也较明显。“德行”中所写 8 岁的范宣，在园中挖菜，误伤手指，大哭起来。当别人问他是否痛得厉害时，他却回答：“非为痛。身体发肤，不敢毁伤，是以啼耳。”明明是为伤口疼痛而啼哭，却硬说成是触动了孝心才伤心地哭泣，稚龄幼童竟然也满口酸腐气，实在令人难以置信。“贤媛”中的阮氏，相貌丑陋，丈夫许允很讨厌她。所以，他们纵有夫妻之名，却无夫妻之实。由于友人桓范的劝解，许允才强打精神，准备去见阮氏。谁知刚进内室，一看到妻子那副模样，厌恶顿生，想赶快退出。这时，阮氏匆忙上前拉住他的衣襟，不让他走。许允无可奈何，冷冷地问：“妇有四德，卿有几？”阮氏反问道：“新妇所乏唯容尔，然士有百行，君有几？”当许允回答都具备时，她又反唇相讥：“夫百行以德为首，君好色不好德，何谓皆备？”就这样，凭着三言两语，便轻而易举地解决了连家中亲人都“深以为忧”的夫妻间的隔阂。否定性的情感，在伦理道德的感召下，竟然在瞬息之间转化为肯定性的情感。在这里，伦理道德成了调节家庭关系的灵丹妙药。

至于志怪小说，往往记山川异物，谈人间祸福，载世上怪异，述国运盛衰，旨在“发明神道之不诬”（干宝《搜神记·序》），对社会上种种“越礼”行为，“托鬼神以伸诫之”（《淮南子·汜论训》）。《搜神记》在述及人世休咎时，时常与“天意”联系在一起。如孝子董永，父死无钱安葬，便卖身为奴。他的孝心感动天帝，织女奉命下凡，与他结为夫妻，代偿债务。王祥性至孝，父母卧病不起，他衣不解带，日夜在旁侍奉。母亲喜吃活鱼，在天寒地冻的时候，他脱下衣服，准备破冰捉鱼。因孝心所感，冰忽然自破，水中跳出两条鲤鱼。郭巨家贫，儿子出生后，他担心母亲为照顾孙身体受损，便挖坑埋儿，结果发现了天赐黄金。阴子方孝敬父母，接济穷人。后来，家业大振，子孙累世为官。与此相反，“君

不正，臣欲篡”、“妇人专政”、“王德衰”、“贼臣在国”、“下人为上”、“媒渎淫乱”、“政在私门”、“天下将分”等等，此类事情将发之时，天总要示以征兆，每每以灾害或怪异的降临给予警告、谴责。其他如《列异传》、《幽明录》、《述异记》、《冤魂志》之类，都有与此相似的描写。

小说将“天命”与“人事”相搀杂，这大概是受了董仲舒“阴阳五行”、“天人感应”神秘学说的影响。在董仲舒看来，世上的君王，是顺承天意而统治天下的，所以称作“天子”。他在《春秋繁露·阴阳义》中说：“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副，以类合之，天人一也。”地上的灾难，是上天对世人的谴责，所出现的怪异，是天帝威灵的显现。“不知畏恐，其殃咎乃至。”天意不可违，圣命不能抗。他以神学人性论为基础，建立“三纲”、“五常”的伦理观念，强调下对上、卑对尊、臣对君、民对官的绝对服从。利用神权的威慑，来压制天下黎庶那躁动不安的心，维护伦理次序，“序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也”。小说在叙述事件时，往往“人事”与“天命”相扭结，如果将此与董仲舒的“天人合一”联系在一起看，其封建功利倾向便更是明显了。当然，也不能排除宗教思想的影响。佛教传入中国后，为取得立足之地，不得不向儒家道德规范靠拢，亦强调“以孝慈训世”，在善恶观和业报轮回中，融进了儒家的道德取舍，谓：“善既有端，恶亦如之。故为恶于隐，鬼得而诛之；为恶于显，人得而诛之。……故行恶则有地狱长苦，修善则有天宫永乐。”（《出三藏记集·述列传·唐僧会传》）道教亦称：“心起于善，善虽未为，而吉神已随之；或心起于恶，恶虽未为，而凶神已随之。”（《太上感应篇》）此类善恶有报的观念，对小说内容均有所渗透。

当然，这类小说在思想倾向上，并非整齐划一，其中有些篇目，却反映了当时道德生活的另一层面。如《搜神记》中《河间郡男女》，写私相爱慕、暗订婚约的一对青年男女，缘女方父母的蛮横干涉，逼迫女儿另嫁，致使其抑郁身亡。

男子从军归里，至冢哭之尽哀，“精诚之至，感于天地”，女“死而更生”，与男子配为夫妇。这种生死不渝之挚情，与明汤显祖《牡丹亭》所叙，是何其相似。《紫玉》篇，叙吴王夫差小女紫玉，才貌俱美，不顾门第之悬殊，深情地爱上了韩重，“私交信问，许之为妻”。吴王不允，女气绝身死。韩重至墓前痛哭，玉魂出见，邀其入家宴饮，“留三日三夜，尽夫妇之礼”。是男女之真情、痴情，冲破了封建门阀婚姻制度的羁绊，使理想婚姻成为现实。《韩凭妻》一文，写宋康王荒淫骄横，强行霸占舍人韩凭之妻何氏，凭被逼自杀，何氏亦投台身死。后二冢所生梓木，枝叶相抱，屈体互就。上有鸳鸯，雌雄各一，“交颈悲鸣，音声感人”。这一收煞，又酷似《孔雀东南飞》末数句所写“枝枝相覆盖，叶叶相交通。中有双飞鸟，自名为鸳鸯”，流露出人们对这类爱情悲剧的深切同情。《搜神后记》中所写敦厚青年谢端，孤苦一人，无所依靠，却“躬耕力作，不舍昼夜”、“恭慎自守”。白水素女悯其遭际，下凡助其炊爨。意在表明，人若心地善良，自有好的结局。王嘉《拾遗记》中的薛灵芸，出身贫寒，容貌绝世，且吃苦耐劳，“每聚邻妇夜绩，以麻蒿自照”，值文帝选美，以充后宫，常山郡守谷习，不顾灵芸意愿，强行进献。灵芸“歔歔累日，泪下沾衣，至升东就路之时，以玉唾壶承泪”，“泪凝如血”，揭示了古代女子婚姻的不幸。

这类篇章，由于受时代思想的浸染，都不同程度地带有一定的怪诞色彩，但却真实地透露出，在封建统治和传统礼法重压下，中、下层人们的生存状态、理想追求和悲惨遭际，体现出他们对强权社会以及剥削压迫的不满，正所谓“谈鬼物正像人间”（鲁迅《何典·题记》），是从另一个层面诠释了受压迫民众的价值判断与道德追求。

可以这样说，在唐代以前，无论是“丛残小语”，还是志人、志怪小说，都不同程度地流露出一定的功利倾向。作家对小说的社会功用尽管还未必能充分意识到，但已在有意无意地利用小说描述善恶曲直，以达到某种劝化的目的。当然，

那时候并没有明确的小说理论，小说家的这种近乎一致的做法，很可能是受了儒家诗教的启发和影响。早期的诗歌强调“诗言志”，创作目的就很明确。荀子在《赋》中曾说：“天下不治，请陈佹诗”。《毛诗大序》则叙述更详：“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗。……故正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗。先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。”之所以为诗，就在于扶植纲常，淳厚民风，匡辅国政。以诗讽谏，成了许多诗家的共同追求。而小说家搜罗异闻，又往往设事取譬，对社会政治发表议论。有时还把立足点落在劝世化俗上，这与儒家诗教恐不是偶然的相合。然而，小说一直被视为不登大雅之堂的“小道”，为正统文人所排斥，它不可能堂而皇之地打起扶植风教的旗号。故而，此时的小说家，多是以广见闻、助谈谐自许。其作品所表现出的功利倾向，还不是十分鲜明、突出。

二 “作意好奇，假小说以寄笔端”

唐人传奇的崛起，给小说林增添了新的气象，它改变了汉魏以来小说粗陈梗概的“丛残小语”的格局，在故事描写、人物刻画、情节构筑上，都大大地向前迈进了一步。难怪明人胡应麟在《少室山房笔丛》中说：“凡变异之谈，盛于六朝，然多是传录舛讹，未必尽设幻语。至唐人乃作意好奇，假小说以寄笔端。”（《二酉缀遗》中）这就充分肯定了唐人传奇在小说发展史上的特殊地位。仅就题材的选择而言，唐人小说，也有由记述怪异、琐闻向描摹世情转化的趋势，在伦理思想的表述上，也呈现出新的特色。

宋赵彦卫在《云麓漫钞》中，曾这样描写唐传奇的产生：“唐之举人，先藉当世显人以姓名达于主司，然后以所业投献。逾数日又投，谓之‘温卷’。如《幽怪录》、《传奇》等皆是也。盖此等文备众体，可以见史才、诗笔、议论。”唐代科举，分制科、常科。清人王鸣盛《十七史商榷》解释道，“天

子自诏者曰制举，所以待非常之人才焉”，“岁举之常选”为常科（卷八一《新旧唐书十三·取士大要有三》）。常科又分进士、明经两科。“唐众科之目，进士为尤贵，而得人亦最为盛。……缙绅虽位极人臣，而不由进士者终不为美。”（元·马端临《文献通考》卷二九《选举二》）进士及第，多拜清要，时人以进士登科为登龙门，或称之“白衣公卿”、“一品白衫”。然“明经”考经书，重在注疏，“进士”则考“时务策”等，重在文词。文章写作既与功名富贵相牵连，读书人岂能等闲视之？裴铏《传奇》是否“温卷”之作且不论，但“行卷”之风在当时确实存在倒是事实。宋代钱易《南部新书》即载有李复言作《纂异》以投献主考官之事。读书人为了谋取功名，既把传奇之作当作敲门砖，自然对传奇的写作格外用心。他们不再像魏晋小说家那样，只是把小说作为史作的附庸或生活的点缀，而是有意为小说。假托鬼物，婉转有致；描写情事，凄婉欲绝；刻画人物，生动可喜。这足以说明，唐代文言小说创作，已进入了一个自觉的阶段。

在唐人传奇中，涌现出许多成功的优秀作品，塑造了一批光彩照人的艺术形象。小说家的“史才、诗笔、议论”，的确均可以借此得以体现。他们既然有跃跃欲试、跻身龙门之想，对笔下所描写的人物、事件，就不能不做出道德的评价，以显示自己的辅佐之才。汉魏小说在表述伦理思想时，往往借重于人物语言，而这类语言，不少是照搬儒家经典，显得较为生硬。至于人物行动，除《搜神记》中的《三王墓》、《韩凭夫妇》、《吴女紫玉传》、《李寄》以及《搜神后记》中《白水素女》，《幽明录》中《刘晨阮肇》等数十篇有较详的描写外，一般多散乱零碎，仅对事态作简单记录。而且，在不少篇章中，还时常有记事与记言截然隔离的现象。唐人传奇则不然，它将人物的言行融合成一个有机的整体。作家的道德观念，往往自然流露在人物刻画和情节铺叙之中，同时，更直接表白在缀于文末的议论上。

《莺莺传》（即《会真记》）所写张生，游学蒲州，寓居城

东普救寺中。此时，寡居的崔夫人带儿女去长安，路经蒲州，也住在此寺。蒲州发生兵乱，张生设法保护崔氏一家，夫人很感激，便设宴请张生。张生得与夫人之女莺莺相见，不能忘情。事后，再三央求婢女红娘代为致意，并赋诗寄情。张生攀树越墙而过，到西厢与莺莺会面。莺莺斥责道：“始以护人之乱为义，而终掠乱以求之。是以乱易乱，其去几何？……非礼之动，能不愧心？特愿以礼自持，毋及于乱。”后来，二人私下结为夫妻，她“待张生之意甚厚”。张生进京谋取功名后，却将往日恩爱抛入九霄，与别人结了婚。美丽多情的莺莺，尽管在突破伦理道德束缚上迈出了可贵的一步，但是，却没有摆脱被抛弃的悲剧命运。张生对自己“始乱之，终弃之”的薄幸丑行，不仅毫无忏悔之意，反而自鸣得意地以“忍情”自诩，还以殷纣王的爱妃妲己、周幽王宠妃褒姒比拟莺莺，污蔑莺莺是“不妖其身，必妖于人”的“尤物”，宣扬女子为祸水的腐朽观念。作品也极力肯定张生抛弃莺莺，并美其名曰“善补过”，流露出腐臭的封建道德观。在旧时代，将人伦之始的男女婚配程序看得格外重要。《礼记·内则》说：“聘则为妻，奔则为妾。”就是说，按照“父母之命，媒妁之言”缔结的婚姻，才能“与夫敌体”，算得上正式夫妻。若是私下相爱结合的，就不合法，只配做小妾。作家大约便是以此为依据，来对张生作道德判断的。

白行简《李娃传》中的荥阳公子，身为宦门子弟，却无视尊卑贵贱的伦理等级，真诚地爱上了烟花妓女李娃。当他钱花光时，老鸨竟然以“掉宅计”把他甩掉。公子从此流落街头，靠代人唱丧歌度日。不料，被任常州刺史的父亲发现。刺史见儿子败坏门风，降尊为卑，深感蒙受了奇耻大辱。他勃然大怒，申斥道：“志行若此，污辱吾门，何施面目，复相见也。”逼儿子扒掉衣服，抽打几百马鞭，打得儿子昏死过去。然后，扔在曲江西畔，愤然离去。公子苏醒后，沦为乞丐，衣服破烂不堪，靠沿街乞讨维持生活。李娃听到那哀告乞讨的苦悲声音，同情其不幸遭遇，把他接进家里，为他精

心调理病体。当老鸨又赶来驱逐时，李娃挺身拦阻，据理力争，并自赎其身，搬到别处去住，供公子读书。公子科试及第，被授成都府参军。李娃深知自身微贱，向公子请求，中断夫妻关系，直至得到刺史的首肯，才从头补办一切婚姻程序，“命媒氏通二姓之好，备六礼以迎之”。这里，李娃与荥阳公子早已结为实际的夫妇，但是，为了正名分，还须再折腾一番，恰反映了伦理规范的不可逾越。

在陈玄佑《离魂记》中，张倩娘见意中人王宙赴京应试，因相思情深，倩娘的魂魄竟然离开自己的身体，化作另一个倩娘，也随后跟去。五年后夫妻归来。倩娘的灵魂与肉体才合而为一。对于这样富有浪漫色彩的理想爱情，倩娘敢于勇敢地追求，但做起来却又那么理屈词短，口称：“曩日不能相负，弃大义而来奔君。”对自身逐情郎的果敢之举，不仅不敢肯定，反而自责为“弃大义”，这恰反映了新旧道德在她思想深处的冲突。至于家中亲人，却认为这种“魂”与“人”的结合，类于“私奔”，违背婚姻道德，“以事不正，秘之”。可以看出，封建道德对青年男女身心的困扰。当然，“魂”与“体”分离，这是在现实社会中不可能实现的事。作者无非借此寄寓对婚姻自由的渴望，表现出新的道德意识。

皇甫枚《三水小牍·步飞烟》，则从另一个角度反映生活道德。小说写容貌美艳的步飞烟，受媒人欺骗，嫁给粗悍残暴的武公业为妾。所嫁非所爱，飞烟内心自然埋藏着极深的苦痛，时而暗暗叹慨“此生福薄”，没能寻到如意郎君。一旦发现对她有意的书生赵象，便牵动儿女柔情，“心契魂交”，和他赋诗唱答，传书递简，并私下结好。武公业发现后，竟将飞烟绑在大柱上，用鞭子活活打死。如此人命关天大事，武公业只不过以“暴疾致殒”几个字便搪塞过去，官府根本不予追究，这是由封建制度、道德伦理纲常决定的。步飞烟与他人有私情，这便犯了“七出”之条中的“淫”字，即使是嫡妻这样做，也必须驱逐出家门，更何况是身价卑贱的小妾？《白虎通·嫁娶》明文规定：“夫有恶行妻不得去者，地无

去天之义也。”就是说，丈夫有权休弃妻子，妻子无权背弃丈夫。无论丈夫品质怎样恶劣，也只能嫁鸡随鸡、嫁狗随狗，终身不改。至于小妾，在丈夫家中根本没有合法的地位和权益，其待遇比奴婢也好不了多少。所谓结“二姓之好”，那是对正妻而言，小妾可没那个福分。所以，从表层看，步飞烟是丧身在丈夫的皮鞭之下，实际上，是伦理纲常的恶风腥雨，逐渐将她卷入死亡的泥沼。就叙述语言看，作家对步飞烟的婚姻不幸，寄予深切同情。然而，处在当时的历史条件下，他又不得不依照当时的传统观念，对步飞烟的举止做出道德的判断，在议论中称：“士矜才则德薄，女炫色则情私。若能如执盈，如临深，则皆为端士淑女矣。飞烟之罪，虽不可逭，察其心，亦可悲矣。”很显然，在他眼里，“情私”的飞烟不是“淑女”，“德薄”的赵象也不是“端士”。作家不敢正视造成这一怪异现象的伦理背景和社会原因，这便构成了小说内容的复杂性。

李公佐所作《南柯太守传》和《谢小娥传》，两篇的取材不同，着眼点也不同。上一篇侧重于讽劝朝中权臣。写淳于棼以“纵诞饮酒为事”，不注意小节，但有着很强的权势欲。他梦中入大槐安国，被招为驸马，逐渐荣耀起来。出任南柯太守后，以政绩显著，官职递升，家门的豪盛，无人能比。忽然醒来，繁华梦逝，未免快快不乐。本作虽“稽神语怪，事涉非经”，但却为“以名位骄于天壤间”者力戒，从反面给统治者提供借鉴。因为权臣若骄横自恣、肆意而为，就有可能无视道德规范和伦理秩序，给政权的稳定带来威胁。文中蕴含了“克己守礼”的伦理政治思想。后一篇从正面着笔，侠女谢小娥，在父亲和丈夫遇害后，她女扮男装，寻访凶犯，终于手刃仇人，“复父兄之仇冤”。作品于结末议论道：“誓志不舍，复父夫之仇，节也；佣保杂处，不知女人，贞也。女子之行，唯贞与节能终始全之而已。如小娥，足以傲天下逆道乱常之心，足以观天下贞女孝妇之节。”作者褒扬“贞女节妇”，意在傲戒天下违逆纲常之人，以维持风教。这里虽然重

弹贞节道德的老调，但其内在含义已发生了变化。所歌颂的不是守孝尽节的愚蠢做法，而是无所畏惧、矢志复仇的英雄行为。汉代班昭《女诫》，强调女子“有恶莫辞，忍辱含垢”。若依此而行，小娥不仅家仇不能报，恐怕她本人也得在伤心悲痛中憔悴死去。小说对谢女的独行江湖、抽刀斩贼称道不绝，实际上并未完全遵守传统的伦理规范，而是参照了下层人民对节操的理解。

沈亚之《冯燕传》中冯燕，“少以意气任专”，因在乡间“搏杀不平”，避官府搜捕，匿于滑，为相国贾耽识赏，留为中军。又与滑将张婴之妻私通，恰婴醉归，婴妻以刀授燕，示意其杀婴，燕杀婴妻离去。妻党及官府皆认定婴杀人，遂判死刑。将就市，围观者千余人，冯燕突然至，承担杀人罪名，开释婴。作品于结末，既称：“呜呼！淫惑之心，有甚水火，可不畏哉！”显然对冯燕的偷情之举持否定态度。又谓：“然而燕杀不谊，白不辜，真古豪矣！”责斥婴妻授刀与燕以杀夫的狠毒行为，而冯燕却因为“杀不谊，白不辜”，被许为“真古豪”，而对其种种恶行给予谅解，这一故事的道德内涵便比较复杂，难以用善恶论曲直，价值判断有向豪侠之“义”倾斜的趋势。其他如《吴保安》（牛肃《纪闻》）、《柳毅传》（李朝威）、《霍小玉传》（蒋防）、《长恨歌传》（陈鸿）、《板桥三娘子》（薛渔思《河东记》）、《许汉阳》（谷神子《博异志》）、《凌华》（薛用弱《集异记》）、《黑叟》（《会昌解颐》）、《吴堪》（皇甫氏《原化记》）等，均以生动的笔墨，描绘出在当时的社会条件下人们的道德企盼和价值追求，很有认识意义。

在唐人传奇中，时而有作家直接议论的文字缀于文末，这为我们理解作品的思想倾向提供了一把钥匙，作家的功利观也借此得以发现。传奇小说中尽管流露出一些伦理道德的内容，但多半并不热心于对圣贤遗训的介绍与叙述，倒顺带裹进不少劳动人民对善与恶、美与丑的认识，这是十分可贵的。小说家创作传奇作品，多是为了仕进。他们必须在文字