
文心的踪迹
语言文学研究

图书在版编目(CIP)数据

文心的踪迹:语言文学研究/何清、林丰民、高文超主编.

—北京:金城出版社,2003,12

ISBN7-80084-566-4

I. 文… II. ①何… ②林… ③高… III. ①汉语—语言学

—研究②文学研究—中国 IV. ①H1②I206

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 117073 号

文心的踪迹

作者:苏州科技大学中文系学术群体

主编:何清、林丰民、高文超

责任编辑:苏雷、白京兰

金城出版社出版发行

(北京市朝阳区和平街 11 区 37 号楼 100013)

电话:(发行部)8425 4364 (总编室)64228516

北京双桥印刷厂印刷

850×1168 毫米 1/32 18.375 印张 400 千字

2003 年 12 月第 1 版 2003 年 12 月第 1 次印刷

ISBN7-80084-566-4/H·9

定价:28.00 元

卷首语

社会主义现代化建设要坚持以人为本,注重经济发展和人的全面发展齐头并进。我国的人文教育远不如科技教育成功,这是众所周知的事实。半个多世纪来片面重理轻文的发展后果使国人的精神患了“贫血症”。人们逐渐开始意识到人文精神对一个人、一个民族、一个国家的成长的重要性,呼吁重建我们的人文精神。“人文建设丛书”的编纂宗旨,是希望为我们人文精神的建设添砖加瓦。

人文精神是一种普遍的人类自我关怀,表现为对人的尊严、价值、命运的维护、追求和关切,对人类遗留下来的各种精神文化现象的高度珍视,对一种全面发展的理想人格的肯定和塑造。人文学科涉及哲学、文学、艺术、历史学、伦理学、语言学、宗教学诸领域,集中表现人文精神的知识教育体系,它关注的是人类价值精神表现。本书是“人文建设丛书”之一种,收集了一批多年从事高校教学和科研工作的教师的著述,内容涉及到人文学科的文学、社会学、语言学、历史学等方面,其中有关于文学史的宏观研究、方法论的探讨,有关于地域文化研究、文化心理、文化原型的探微,有具体文学语言现象、作家作品研究……无不倾注了充满人文精神的知识分子真诚的研究历程及其对学术的执著和深思,是其文心的踪迹。

孔子说:“古之学者为己,今之学者为人。”程子解释得好:“为己,欲得之于己也;为人,欲见知于人也。”收录本书中的文章不敢说有多少深文大义,但却是他们积累的智能精神、心性精粹与阅历经验。著者愿将其作为一家之言,一己之见献示于读者诸君,以便能够就洞察人生、完善心智、净化灵魂、理解人生的意义与目的、找到正确的生活方式等方面进行识见的交流。它倾注了一群有良知的知识分子对社会、对人生的热切关注和期盼;它体现了新一代知识分子的不懈努力和深切的责任感;它是精卫鸟从西山衔来要去填平东海的一粒石子,希望这一畚箕石子能够铺到人类文明进化的道路上……

目 录

1、楚汉文化特质论	1
2、书信的文化源起与历史流变	18
3、论六朝诗歌的传播与接受	26
4、“杨柳依依”与柳的原形意义	39
5、唐代长安牡丹考	47
6、《文选》的选诗观	57
7、论庾信的赋	71
8、孟郊杜荀鹤诗集流布考	89
9、《罗隐集》校勘补正	95
10、《滕王阁序》语言美刍议	103
11、理想的闪光和现实的投影	110
——论范仲淹的诗	
12、金元之际中原文化的危机与挽救	122
13、元诗黍离意象的时代性	129
14、明清写人散文的新成就	137
——兼论写人散文的源流	
15、论“三言”、“二拍”中的商贾之道	148
16、艰难的抉择 苦楚的心历	159
——元好问晚年心灵剖析	
17、谈《三国演义》中的命运观	168
18、腾龙潜蛟 各逞风姿	179
——论《曹操煮酒论英雄》	
19、论《钱秀才错占凤凰俦》中的士商关系	188
20、美的命题与文化阐释	200
21、关于一部个人话语的深层思考	227
——从《呐喊》到《彷徨》	
22、选择与被选择	246
——论周作人落水	
23、现代版贤妻良母	266
——冰心女性观探析	
24、试论林徽因小说创作的审美风格	279
25、从红卫兵到知青的民间转化	292
——张承志创作的民间化趋向研究	

26、对“成长”的倾注	308
——关于近年来女性写作的一种描述	
27、自然：走向民间化之中介	320
——论张承志小说的心灵走向	
28、“深渊”的呈现	327
——蒋韵小说《走入深渊》解读	
29、民间文化视角：心灵的寻找与皈依	337
30、试论毛泽东诗词的深层意蕴	357
31、蜕变与潜流	380
——试论池莉近几年来创作模式的转变	
32、性别意识在男性文本中的呈现	391
——从性别视角对邱华栋文本的重新阐释	
33、东方神话纵横谈	401
34、希腊神话基本精神的再认识	413
35、《列王纪》神话探奥	423
36、从女性视角看爱玛的悲剧	435
37、女性·存在·写作	446
——苏阿德·萨巴赫诗作解读	
38、爱是一支永恒的歌	458
39、索因卡与非洲现代戏剧精神	468
40、形蹈袭而实创新	478
41、略论审美意识与教育美的关系	489
42、华夏版《醒世姻缘传》注释撮误	495
43、“涯崖”类字读音的演变	510
44、安阳方言中的分音词	516
45、散文的“肌肤”美	524
46、PSC“朗读”与“说话”测评标准的把握	530
47、语言的中间形式及其修辞	536
48、普通话语音培训教学方法探索	546
49、试论形容词与名词的相互转化	552
50、《骆驼祥子》的句式分析	562
51、女性杂志用语分析	572
编后记	582

师为公

楚人项羽、刘邦顺天应人，共同完成了“亡秦”的千秋革命伟业。最终由刘邦奠定了炎汉基业，开创了熔古铸今、承前启后、神奇瑰丽的汉文化。那是一个至今让人怦然心动神驰、需要巨人且产生巨人的非常时代。然而，汉文化的特质是什么呢？要回答这个问题，必须回首打量楚汉崛起的特殊地理、历史及人文环境，寻绎其来龙去脉。

古都徐州，百家争鸣时代的文化走廊

历史文化名城徐州是古九州之一，又称“彭城”，它是汉文化的发祥地，有其特殊的历史地位。汉王朝的开国之君刘邦生于徐州沛县丰邑，至今民间有“丰生沛养汉刘邦”之说。西楚霸王项羽崛起于吴中，是他率领以八千子弟为主力的楚兵横扫千军，剑指三秦，消灭了秦军主力；奠定了“政由羽出”的秦汉过渡政权，且“都彭城”，使徐州一度成为政治军事中心。徐州地处黄河下游洪涝区，清代曾被乾隆皇帝冠以“穷山恶水，泼妇刁民”的恶谥，何以有如此巨大的历史文化魅力呢？这要从其特殊的地理位置及其在春秋战国时期文化走廊的地位说起。

徐州素有“五省通衢”之称，为华东最大的交通要冲，辐射力极为深广：它北邻河济，襟带燕赵；西通崤函，扞腹中原；东瞰海隅，扼齐鲁颌下；南探吴楚，虎视江汉平原。加之徐州城四面环山，易守难攻，故自古为“兵家必争之地”，历史上屡受战争风云的洗礼与摧残。正如古诗所说：“九里山前古战场，牧童拾起旧刀枪。”然而，由于它交通要冲及苏鲁豫皖冀五省交汇处中心城市的地位，又使它在和平时期当仁不让地成为经济商贸中心，至今仍有“淮海经济区”的组织和名称。所以徐州在历史上屡废屡兴，每每能在洪涝泥涂及兵燹后的断壁颓垣中毅然挺立起来，重整山河。因此，徐州是一个充满悲壮色彩的古城，正如古代左思《咏史》诗所说：“地势使之然，由来非一朝。”与此相关，徐州处在河洛文化、齐鲁文化、吴越文化三大板块交汇处，是春秋战国时期百家争鸣学术繁荣期间的文化走廊，是文化巨子们成长和表演的大舞台以及人才流通中心。

有周一代，徐州是古宋国的经济文化中心。赫赫有名的宋国大司马桓魋，因营造“三年而不成”的石椁，受到了孔圣人死欲速朽”的严厉批判。其石椁遗迹就在徐州北郊十里左右的洞山村一山腰处，洞口上有“桓魋石室”四个石刻大字。“宋”为殷商遗民的封地，《史记·殷本纪》说：“立微子于宋，以续殷后焉。”故徐州有深厚的殷文化积淀。《礼记·表记》：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”与“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之”的礼乐文化不同，因此殷文化可称为巫鬼文化，与原始神教有直接承袭关系。殷商甲骨文又称“卜辞”。《史记·宋微子世家》有“立卜筮人”之说及大量卜筮内容，是古代文献证据。从民俗看，徐州民间仍盛行卜巫，女巫称“神嬷嬷”，从事祈祷鬼神除病、叫魂换童子、给鬼魂穿衣、给鬼神上供及烧送纸扎冥器等，因此有“不怕你不信神，就怕家中有病人”的俗话流行。同时，民间堪舆术、命相学亦有广大生存空隙，筮草用法也有残存。宋国承继的殷商巫鬼文化到战国时凝聚在墨家学说中，墨子即宋人，又居于鲁，他欲用鬼神文化建设社会的精神文明，《墨子》一书有“尊天”“明鬼”篇。《墨子·明鬼下》说：“今若使天下之人，偕若鬼神之神能赏贤而罚暴也，则夫天下岂乱哉！”故学术界多视《墨子》为殷文化的子遗。古宋国殷商文化的基因使它与荆湘南楚文脉相通，《汉书·地理志》称南楚“信巫鬼，重淫祀。”到春秋后期、战国初，“楚东侵，广地至泗上。”（《史记·楚世家》）徐州遂归楚所有。从文化上看，楚人政权到宋有认祖归宗，寻根朝圣的意义，楚汉文化兴起于徐州，这是深层的因子。

道家是先秦诸子的祖师，孔子曾“问道于老聃”。老子是楚国人，而道家学说的集大成者是宋国

蒙人庄周，曾为漆园吏。道家“小国寡民”“清静无为”的政治理念，与秦王朝残民以逞、赋敛无度、好大喜功的专制暴政在本质上是对立的是反秦的思想武库之一。刘邦本人不治产业、旷放自由、终生能超越骨肉亲情羁绊的性格，深受庄子逍遥、齐物之论的影响。庄子的宇宙论、人生观及“神仙”形象的想像与描写，又同齐国阴阳家的五德终始说、东齐海隅的神仙方术思想相契合，形成了“君权神授”的天命论，“五行生克”的辩证发展观等复杂思想。在反秦起义之初，陈胜、吴广大泽乡首倡时以“狐鸣鱼书”的方法“先威秦”，只是俗间巫鬼文化的浅层应用；到刘邦斩蛇起义时则弥漫著厚重的“龙”神话，其母辈即有“梦与神遇”“蛟龙于其上”的怪诞，致使刘邦“其上常有龙”“所居上常有云气”，终成“赤帝子斩白帝子”的皇权轮回。道家与神仙家的结合又称为“神仙黄老之学”，对汉文化又有两个直接作用：一是汉初以黄老之学治国，使经济、文化全面复苏并持续发展，是中国史上少有的黄金岁月。二是东汉后期受佛教的刺激与欣迪，由刘邦的老乡张道陵创建汉文化中的本土宗教——道教。而道家的“修道养寿”观念及汉三杰的首席张良功成身退、学辟谷导引之术，从赤松子游的行为，实有导夫先路之功。

儒学宗师孔子，是华夏三代文明的集大成者，为宋微子之后，“其先宋人也”（《史记·孔子世家》），在其曾祖辈迁入与宋比邻且属同一经济区的鲁国。他沐浴在“周礼尽在鲁矣”的文化阳光中，较早确立了以礼乐文化为中心的儒学框架；后又有长期颠沛流离、周游列国的宝贵人生磨难。他以“三人行必有我师”和“礼失则求诸野”的学习态度，全面调查了诸夏国情，网罗了无数散佚的文化遗产，如在齐闻韶、南游获《易》等。正是他“七十说而不遇”的人生悲剧，才成就了他“万世师表”的圣人地位。他“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞”（《论语·卫灵公》）的名言，表达了儒学海纳百川、有容乃大的恢弘气度和开放与自信。儒学的政治核心思路是仁政爱民，与秦始皇的专制暴政冰炭不相容，故有“焚书坑儒”的文化大劫难；这也决定了它必然成为“亡秦”风云中最强大的思想批判武器。当时“伐无道，诛暴秦”的口号与汤武革命时“有夏多罪”“商罪贯盈”（《尚书》）的呐喊如出一辙。项羽刘邦二人身上都有儒家的性格特征，韩信称项羽有“恭敬慈爱”的妇人之仁；而刘邦“仁而爱人，喜施，意豁如”（《史记·高祖本纪》）的特性，几乎与孔子弟子子路“愿车马衣轻裘，与朋友共，敝之而无憾”（《论语·公冶长》）的轻财好义之志类同，故其“入武关，秋毫无所害，除秦苛法，与秦民约法三章耳”（《史记·淮阴侯列传》）。

战国时期，墨子是儒学的变异，《淮南子·要略》说：“墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说，……故背周道而用夏政。”墨子用夏政，倡原始社会公天下的价值观念，背逆了历史潮流。同时，魏国扬朱走向另一极端，“拔一毛而利天下不为”。当时，杨墨之言有盈天下之势，赖有孟轲，崛起宋鲁之间的邹县一带，他秉名世之才拔邪树正，力排扬墨，继承并发展了儒学，使之彰明较著、再度辉煌。在宋国西北赵魏、李悝、公孙龙刑名之学渐兴，东北则齐稷下则盛行黄老之学。后期大儒为赵人荀子，他“推儒、墨、道德之行事兴坏”（《史记·荀卿列传》），融汇诸子学说，崛起齐楚之间，曾为齐祭酒、楚兰陵令。李斯、韩非皆出荀子门下，韩非是法家理论的集大成者，李斯相秦，为法术思想的全面实践者。汉三杰之一的萧何出身于刀笔吏，其知识结构以治国法术为主。沛公入咸阳时，“诸将皆争走金帛财物之府分之，何独先入收秦丞相御史律令图书藏之。”（《史记·萧相国世家》）他深谙刑法对治国的要害关系，表现出超人的远见卓识和鸿图大志。因此，汉的立国治国、汉文化对法家思想的吸纳，萧何功第一，故刘邦说，“镇国家，抚百姓，给馈饷，不绝粮道，吾不如萧何。”（《史记·高祖本纪》）

徐州东北齐国又是兵家的发祥地，司马穰苴、孙武、孙臆依次有兵法传世，显名诸侯。孙武世称兵圣，其《孙子》十三篇为古今中外军事家的首选教科书。孙武南下吴国，佐阖闾“西破彊楚，入郢，北威齐晋，显名诸侯。”（《史记·孙子列传》）孙武后人孙臆以“孙庞斗智”为中心，将战争风云与道德

批判演绎得绚丽夺目、扣人心弦。徐州恰成了南北齐吴争霸、东西齐魏交兵的演技场。汉三杰的张良在博浪沙击秦之后亡匿徐州东下邳，并于此处得《太公兵法》，成“运筹帷幄之中，决胜于千里之外”的战略家。淮阴侯韩信为淮阴人，是秦汉之际的第一号军事家，不仅“连百万之众，战之胜，攻必取。”而且擅长组织指挥大规模战役，有“韩信用兵多多益善”的自信和美名。因此，张良韩信皆成长于兵家向南传播的通道上就在情理之中了。

其次，在秦王扫六合的一统中，齐楚两大国又是纵横家亮相表演的大舞台。苏秦、张仪凭三寸不烂之舌，吞吐时代风云；秦汉之际“食其之下齐国，留侯之发八难，曲逆之吐六奇”（《文选序》）又承其余韵。总而言之，古城徐州在春秋战国时期特殊的文化走廊地位，哺育了华夏的文化精英，自然地成为秦汉之交的政治、军事、文化中心和汉文化的发祥地。遥想当年，云蒸霞蔚、龙争虎斗，极一时之奇观，千古“帝乡”的美誉由此形成。

二、秦亡楚兴，华夏文明的生死较量

秦灭六国，寰宇一统，建立了历史上第一个中央专制集权的帝国，誉之者谥为“千古一帝”，津津乐道其“车同轨，书同文”之功业。但将它置于历史文明进程的大视野下观察，实为华夏文明的空前大劫难，是野蛮人征服文明人的历史倒退。在秦军东进的初期，先知先觉的精英，早已洞察其丑恶本质和野性嘴脸，并持坚决排拒的积极态度。义不帝秦的千古侠士鲁仲连斩钉截铁地指出：“彼秦者，弃礼义而上首功之国也，权使其上，虏使其民；彼则肆然而为帝，过而遂正于天下，则连有赴东海而死耳，吾不忍为之民也！”（《战国策·赵策》）遗憾的是，善良人的和平意愿和六国的拼死抵抗未能阻止秦骑蹄的驰骋，遂使六国山河破碎、黎民涂炭，宫室城阙、文物典籍毁于一旦。”“燕赵之收藏，韩魏之经营，齐楚之精英，几世几年，取掠其人，倚叠如山。一旦不能有，输来其间，鼎铛玉石，金块珠砾，弃掷逦迤。”（杜牧《阿房宫赋》）如果说战火与瓦砾是统一必付的代价的话，那一统之后变本加厉地残虐百姓，焚书坑儒以灭绝文化就毫无理性可言，而陷入了歇斯底里的病态之中了。正如贾谊《过秦论·中》所说：“秦王怀贪鄙之心，行自奋之智，不信功臣，不亲士民，废王道，立私权，禁文书而酷刑法，先诈力而后仁义，以暴虐为天下始。”当此之时，千载文明徘徊在生死存亡的十字路口，报警的呻吟之声弥漫历史时空。在野蛮与文明生死抉择的关口，是楚人完成了拨乱反正的重负，接续了东方文化的香火。由楚人完成历史转折还有以下两个文化因素。

第一，春秋时期的长江流域乃报仇雪耻之乡，规模最大、最富戏剧性的雪耻事件发生在这里。楚人伍子胥与昏聩的楚平王及弄臣费无忌有“杀父杀兄”的不共戴天冤仇，他虎口余生之后得志于吴国，终于佐阖闾，伴兵圣浙江伐楚，几致倾覆楚国社稷。借此，伍子胥演绎了令千古暴君及弄臣心悸的“掘墓鞭尸”壮举，受到太史公“弃小义，雪大耻，名垂于后世”及“非烈丈夫孰能致此哉？”（《史记·伍子胥列传》）的高度赞许。吴伐楚后又与越国结下了世代冤仇，开始吴王夫差灭越，越王勾践步伍子胥“隐忍就功名”的后尘卑事夫差，忍辱负重，得保社稷；三年返国后卧薪尝胆，经十年生聚、十年教训终灭强吴，雪会稽之国耻。吴楚、吴越之战虽因君臣个人的恩仇而起，难免沾染“春秋无义战”的荒谬色彩。然而其间的是非批判、理性深思及“君子报仇，十年不晚”的含垢忍耻弘毅，锻造出了长江水文化的“南方之强”。《礼记·中庸》孔子曰：“宽柔以教，不报无道，南方之强也，君子居之。”南方之强是老子“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”的以柔克刚精神。正如苏轼《留侯论》所说：“古之所谓豪杰之士者，必有过人之节。人情有所不能忍者，匹夫见辱，拔剑而起，挺身而斗，此不足为勇也。天下有大勇者，卒然临之而不惊，无故加之而不怒，此其所扶持者甚大，而其志甚远也。”汉代的开国君臣深受此种“精神的熏陶，刘邦的成功正在一个“忍”字上，鸿门宴前卑辞谢项羽是“忍”，韩信求封齐王时转怒为喜亦是“忍”……。苏轼《留侯论》认为，张良击秦是“不忍忿忿之心”“此圯上老人之所为深惜者也。是故倨傲鲜腆而深折之，彼其能有所忍也，然后可以就大事，

故曰：“孺子可教也。”韩信少受“裤下之辱”，“封侯后召辱己者”，以为“楚中尉”，且告诸将曰：“此壮士也，方辱我时，我宁不能杀之邪？杀之无名，故忍而就此。”（《史记·淮阴侯列传》）

第二，秦汉之际，楚人有强烈的国耻意识，潜隐着刻骨的报仇雪耻冲动。正如亚父范增所说：“夫秦灭六国，楚最无罪。自怀王入秦不反，楚人怜之至今，故楚南公曰：‘楚虽三户，亡秦必楚’也。”（《史记·项羽本纪》）因此，楚人的仇秦雪耻意念由来已久，且矢志不渝，它集中体现在屈原的《楚辞》及亡国后的“屈原热”中。屈原生前以政治家的远见卓识和聪明才智，力图避免被彊秦兼并的亡国惨祸。然而“荃不察余之忠情兮，反信谗而？怒。”（《离骚》）故只能将满腔忠愤化作惊天地、泣鬼神的瑰丽诗篇，他又以自沉汨罗的警世之举使诗句化作“字字看来皆是血”的赤字。楚亡后，虎狼之秦“隳名城，杀豪俊”的血腥恐怖唤醒了楚人，使他们认同并归依在屈子的“楚魂”大纛下。班固《离骚赞序》说：“屈原之后，秦果灭楚，其辞为众贤所悼悲，故传于后。”王逸《离骚经章句叙》说：“楚人高其行义，璋其文采，以相教传。因此，屈子的冤魂如暗夜中的野火，锻烧着楚人复仇的干将莫钊之剑。正如已故当代学者程千帆先生《校楚辞毕，辄题其后》诗所吟：“曳尾堂堂傲漆园，庄狂屈狷本同源。秦师不自修门入，谁识灵均万古冤！”（《被开拓的诗世界》第343页，上海古籍出版社，1990年）

天道周星，物极必反！在“天下苦秦久矣！”的呻吟声中，楚人仇秦雪耻的情结伴隨著秦王朝的倒行逆施而凝聚和蓄势待发。当大泽乡的楚国戍卒在忍无可忍的绝境斩木为兵、揭竿为旗时，“大楚兴”的时代强音点燃了地下潜行的楚魂野火，顿成燎原烧天之势，“天下云集响应，赢粮而景从，山东豪俊遂并起而亡秦族矣。”（《过秦论》）与其它诸侯后裔“自王其地”的复辟性质截然不同的是，只有楚军才有明确的“亡秦”革命目标。沛公兴起于沛县，转战彭城周边丰沛萧场一带，杀出一条通道。项羽佐项梁兴于吴中，定江东之后率八千哀兵复仇之师渡江北上，所向披靡。刘项两支楚军占据军事要地彭城后会师，然后又兵分两路杀向中原。项羽独怀国耻家仇之“奋”叱吒风云，追亡逐北，紧紧咬住秦军作殊死战。钜鹿救赵一役，面对诸侯畏秦、莫敢纵兵的尴尬局面，他审时度势，焕而走险，毅然破釜沈舟、赴汤蹈火，演绎出“楚战士无不一以当十，楚兵呼声动天”的惨烈悲壮一幕，成了古今战争的经典之作。钜鹿一役杀出了楚军的威风和气势，是秦亡楚兴的转折点。与此同时，刘邦从南路避实就虚，疾走咸阳，轻而易举地结束了秦王朝的政治生命。当刘项两支楚军会师关中之时，广伐无道，诛暴秦”的革命已告竣工，“亡秦必楚”的誓言成了不争的现实。正如某地项羽庙一幅楹联所说：破釜沈舟，百二秦关终属楚；卧薪尝胆，三千越甲可吞吴。

亡秦之后，华夏文明的历史巨轮已走出了暴秦泥淖。但是百废待兴，社会面临著更为细致的恢复和重建任务。如果说“亡秦”的使命主要是由项羽来完成的，那“兴楚”建国的任务就落到了刘邦的肩上。楚汉战争是楚文化内部刘项角色转换的过程，已无大是大非可言。项羽的悲剧在于“奋其私智而不师古”、“欲以力征经营天下”（《史记·项羽本纪》）。

年青时他见秦始皇游越之威仪，曾有“彼可取而代之也”之志，但主要是出于血气方刚之人的争心；他学书不成，“书足以记名姓而已”的想法，注定了他只为颠覆秦鼎而生，而没有南面称孤的思想准备和兴趣。他的拔山扛鼎之力只应消耗在驰驱的马背上，如果用于治国的案牍之上似乎有狮子搏兔式的专业不对口烦恼。所以他在酣畅淋漓的阿房宫大火中泄渫了掘墓鞭尸式的雪耻抑郁之气后，顺理成章地拂袖东行，到西楚彭城戏马台上戏耍，以为可以系马高台、高枕无忧了。其次，刘项强弱兴亡角色的转换又酷肖吴越兴亡的故事，反映了“宽柔以教”的水文化柔性的一面。项羽对刘邦之上“皆为龙虎，成五采”的天子之气粗枝大叶，既缺乏深思熟虑，又没有兄弟相残的勇气。所以沛公在鸿门宴前见项羽“臣与将军戮力而攻秦”的一番套近乎之辞，轻易解除了项羽的思想武装，而且出乎意料的是项羽信口出卖了向他提供情报的曹无伤，造成了曹的惨死。在鸿门宴上他不仅又中止了范增随机应变的暗杀计划，而且与樊哙惺惺相惜，被其一席话说得有羞赧之情。在以后的楚

汉相争中，项羽以二人争权而“苦天下之民父子”为耻，屡屡功败垂成，终于导致自刎乌江的悲剧下场。

和项羽相比，刘邦早有觊觎天子宝座之志，他在咸阳服役时见秦皇帝而发出的“大丈夫当如此也”之叹是认真的。他那嗜酒好色的本能使他初入咸阳宫时即欲“止宫休舍”，只是在樊哙、张良等人的力谏之下才不情愿地放弃了一夜风流的机会，然而帝王富贵诱惑的情结更为坚牢了。在楚汉相争中，刘邦也多次有半途而废的想法。他的喜剧性格在于他总是能虚心纳谏，随时修正自己的思想及行为。所以，刘邦终成帝业，一半是由于他的仁爱喜施的性格和本能欲念，一半是时势使然。故魏晋竹林七贤之一的阮籍在登蔡阳广武山凭吊楚汉古战场时感叹说：时无英雄，使竖子成名！在建立了汉王朝之后，刘邦的知识局限及狭隘的农民阶级短视心理才得以进一步矫正。

三、兼收并蓄、灿烂辉煌的汉文化

汉文化是以儒学为中心，杂取诸家的综合体，又是黄河文明与长江文明相交融的结果。它的形成大致经历了三个阶段：汉初是以黄老之术治国及儒学复兴、儒道融合期，汉武帝时代以《楚辞》热为标志进入黄河文明、长江文明南北对话交流阶段，武帝后期“独尊儒术”则达成熟期。

以黄老之术治国的初级阶段主要是为了加矫秦弊，发展经济并同时恢复良性的文化生态。它首先在经济上取得巨大成功，《史记·平准书》说：“自汉兴，接秦之弊，丈夫从军旅，老弱转粮饷，作业剧而财匮，自天子不能具钧駟，而将相或乘牛车，齐民无藏盖。”然而，无为而治、与民休息的黄老之治半个多世纪后则大见成效。《史记·平准书》又说：“汉兴七十余年间，国家无事，非遇水旱之灾，民则人给家足，都鄙廩庾皆满，而府库余货财。京师之钱累巨万，贯朽而不可校。太仓之粟陈陈相因，充溢露积于外，至腐败不可食。”这时就进入了名垂千古的“文景之治”。

无为而治的政治理念，必然形成宽松自由的文化环境，诸子中最大的学派儒学的复兴要首先浮出水面。刘邦本人对儒学也经历了由轻侮到尊崇的戏剧性转变。《史记·酈生列传》酈食其初见沛公时，有人告诉他说：“沛公不好儒，诸客冠儒冠来者，沛辄解其冠，溲溺其中。与人言，常大骂。”这是流氓的恶作剧行为。但在酈生的心理暗示和批评下，他能在转瞬间良心发现，说出“天下同苦秦久矣，故诸侯相率而攻秦，何谓助秦攻诸侯乎？”这样流露其善良天性的言语，并能由倨傲变恭顺，“延酈生上坐，谢之。”汉兴之后，又有两件事促使了他的思想转化：一是叔孙通制礼作乐，使他感叹说：“吾乃今日知为皇帝之贵也！”（《史记·叔孙通列传》）另一件是陆贾以儒学经典《诗》《书》影响他，他初始十分反感地骂曰：“乃公居马上而得之，安事《诗》《书》！”而陆贾“居马上得之，宁可以马上治之乎？”的一席话，说得他“有惭色”，对其学说又“未尝不称善”（《史记·陆贾列传》）。这样就奠定以儒道交流互动为中心的多元化文化环境，后来“高皇帝过鲁”便以太牢之礼祭孔，由此形成了“诸侯卿相至，常先谒然后从政”（《史记·孔子世家》）的祭孔、尊孔惯例。因此，在高祖时期就完全矫正了暴秦焚书坑儒的文化灭绝行为，涤荡了其文化价值观念，完成了意识形态领域拨乱反正的任务。

文景两朝，文化建设持续良性发展，儒道的渗透互补渐渐深入，还出现窦太后与儒者辕固生的争吵、惩罚与汉景帝暗中保护的戏剧性场面（见《史记·儒林列传》）。这一时期完成了两大划时代的文化破立工程。一是文帝时大思想家贾谊的宏观破立。贾谊以如椽之笔，挟横扫千军的激情与才气，撰写了名震万古的《过秦论》长文，奏响了文化批判的黄帝大吕之音，彻底宣判了暴秦以法家弱民、愚民、残民为主导的政治文化的死刑，并将两朝秦帝永远钉在了历史的耻辱柱上。不破不立，贾谊完成了对前朝的文化批判工程之后，又以士人的忧患、使命意识为动力，全面阐发了儒学富民、教民、仁民的民本思想及诸子得失，纵论古今兴亡成败，天下大势，勾勒出了汉文化的骨架。他的超前思维虽在当时难以实施，但它起到了灯塔导航的作用，符合“先知知后知，先觉觉后觉”的认识规律，受到千古文化人“贾生才调更无伦”的赞叹与钦慕。第二大文化工程是微观上儒学经典的整理

挖掘,研习传授。据《史记·儒林传》看,有轅固生传《诗》、伏生授《尚书》、高堂生知《礼》、商瞿传《易》、董生治《春秋》,六经全面复活。与此同时,其它坟典也在全面修复整理之中,如刘向父子巨大贡献等。至此,西汉王朝进入了黄金岁月。《汉书·帝纪》说:广孔子称“斯民,三代之所以直道而行也,信哉!周秦之敝,罔密文峻,而奸轨不胜。汉兴,扫除烦苛,与民休息。至于孝文,加之以恭俭,孝景遵业,五六十载之间,至于移风易俗,黎民醇厚。周云成康,汉言文景,美矣!”

当以儒道为中心的黄河文化融合成熟之后,南北对话的江、河文化融合也就水到渠成了。而楚人建设的汉文化对长江文明的继承和吸纳也在情理之中。在秦汉之际的刀光剑影之下,楚文化也不时崭露头角。如项羽的《垓下歌》、刘邦的《大风歌》都是千古传唱的楚歌,沉郁顿挫、激昂飞越,动人心魄。刘邦关中称帝之后仍有“游子悲故乡”之语,竟别出心裁地仿故乡形制在长安郊外复制出一个新丰县。刘邦晚年担忧戚夫人母子的命运而又无力拯救时,痛苦地对戚夫人说:“为我楚舞,吾为若楚歌。……”楚文化是他抒情的唯一选择。这些只能是浅层次的楚文化继承,到汉武帝时代才真正具备全面认识与清理继承的条件。王逸《离骚经章句·叙》说:“至于孝武帝,恢廓道训,使淮南安作《离骚经章句》,则大义粲然。后世雄俊,莫不瞻慕,舒肆妙虑,撰述其词。逮至刘向,典校经书,分为十六卷。”这就是刘勰《文心雕龙·辨骚》所说的“汉武爱骚,而淮南作传”事及其影响。这一轮“屈原热”确立了长江楚文化在汉文化中的股东地位和“董事”权力,使江、河文化融而为一,难分彼此。这次交流实开华夏比较文化之先河,拓宽了文人的视野。刘勰《辨骚》是此次文化建设的隔代总结报告。他说:“将覈其论,必征言焉。故其陈尧、舜之耿介,称禹、汤之只敬,典诰之体也。讥桀、纣之、猖狂、伤羿、浇之颠陨,规讽之旨也。乱龙以谕君子,云霓以譬讐邪,比兴之义也。每一顾而掩涕,叹君门之九重,忠怨之辞也。观兹四事,同于风雅者也。”这些江、河文化的共同之处正是华夏文明的核心精华,即诸夏民族共有的“民族魂”,也是汉文化的灵魂。具体说就是爱国恤民、君敬臣忠的政治理想,礼赞尧舜及社会文明、排斥暴君小人及野蛮的是非观,弘扬独立的人格节操及成仁取义的献身精神。这文化之间的指认,既壮大和加强了儒学复兴的强势,又使长江楚文化有了归依感而得以不朽。不仅如此,屈原作为中国历史上第一个诗人,他的悲剧人生和瑰丽诗篇达到了时代的制高点而空前绝后,他楚魂符号的角色也顺势扩展为华夏民族魂的第一形象。端午的悼念活动也成了华人的共同节日,而华夏儿女正是藉此周而复始地集体考量国人的人格和国格。正如苏轼一首咏端午龙舟竞赛的诗所说:水滨击水何喧阗,相将叩水求屈原。屈原死已今千载,满船哀歌似当年。

刘勰《辨骚》所指认的“异乎经典”的“四事”,多是原始神话、自然神崇拜,殷商巫鬼文化等方面的内容,是长江文明的特色文化。它一方面是对黄河文明相关资料毁坏和散亡的补充,同时又以其浪漫精神弥补了黄河文明的先天不足与营养不良。自兹之后,形成了汉文化中《诗》《骚》并列,现实主义和浪漫主义二元文化的审美价值观。楚文化的浪漫主义极大刺激了汉武帝的想像力,成就了他的雄才大略和开拓自信精神。于是伴随著疆域的扩大而出现了经学、史学、汉赋及楚辞的全面繁荣,又有张骞通西域的凿通之功,开启了中西文化第一次对话和交流的序幕。

汉文化形成发展的第三阶段是汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”时期,它是前两次大规模文化融合发展的自然延续和合乎逻辑的走向。所谓“独尊”是确立以儒学以汉文化的主导思想,使之享有官学的地位,是中国人的必修课。儒学是东方文明的灵魂,是优秀文明遗产的集中体现。《汉书·艺文志诸子略》说:“儒家者流,盖出于司徒之官,助人君顺阴阳,明教化者也。游文于六经之中,留意于仁义之际。祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼,以重其言,于道最为高。”因此,所谓“独尊”也就是承认和确立儒学的“最高”位置而已,它是华夏历史文明进程的集体选择,由汉武帝宣布认可而已。《艺文志诸子略》又说:“孔子曰:‘如有所誉,其有所试。唐虞之隆,殷周之盛,仲尼之业,已试之效者

也。”暴秦焚书坑儒所带来的社会灾难，西汉儒学复兴所形成的繁荣及文明，两相比较而成的强烈反差以无可置疑的说服力决定了从上到下的文化取舍。而儒学“己所不欲，勿施于人”的恕道又注定了它是一个开放的思想体系，经历了与黄老、楚文化的两次融汇，其步履更为坚实，作为汉文化基因的地位已不可动摇了。在以后的历史进程中，儒学又先后受到佛学和欧美文化的冲击和挑战，然而它历久弥新，青春长在，魅力何在呢？只要我们翻开《四书》，看到它大多数言语和说教仍是文明人必须遵守的，那原因也就毋庸饶舌了。

近代学者常指斥汉武帝的“罢黜百家”之举，其实它与秦始皇焚书坑儒的文化灭绝完全是两回事。其它诸家只不过是失去了掌门人式的文化领袖地位而已，秦王朝的法家、汉初的黄老之学至此时已风光不在，先后退出了主流地位。但是它们的优势领域也是汉文化的零部件，被局部吸纳和保留著，有些学说还具有短期的轰动效应，如天人感应及谶纬神学、神仙方术都对汉武帝有巨大影响。正如《艺文志诸子略》所说：“其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也；仁之与义，敬之与和，相反而相成也。《易》曰：‘天下同归而殊途，一致而百虑。’今异家者，各推所长，穷知究虑，以明其旨，虽有蔽短，合其要归，亦六经之友与流裔。”班固指出了汉文化多元化并存的文化生态状况，正确阐发了“罢黜百家，独尊儒术”的真正涵义，而且强调了汉文化至为重要的环保与生态平衡价值观。正像自然物种的生存必须以相关生物的存在为条件和依据一样，一旦某一生物链条残缺都会造成物种蜕化、畸形以致灭亡。任何学说及文化也不例外，它必须置身于百家争鸣、生意盎然的自由园囿中，才能在相生相克状态下生存发展。这也是古人“和实生物”观念及中庸哲学、五行生克制化哲学的要义。

总之，汉文化的物质是以儒学为中心而形成民族魂和文化特色，同时又兼收并蓄、自由开放，确实是“杂花生树，群莺乱飞”的生态文化。

结束语

我们称汉文化是兼收并蓄的生态文化，仅仅是从其表层文化构成来说的。从深层哲学意义上说，可称为“中庸”文化。中庸哲学是儒道两大学说的基础，简言之就是天地人“三一为宗”的“天人合一”思维。《老子》二十五章说：“人法地，地法天，天法道，道法自然”。汉文化之“道”就是撷取天地自然及人类社会规律而形成的，故《礼记·中庸》开宗明义地说：“天命之谓性，率性之谓道。”具体地说，“上律天时，下袭水土”是遵循自然规律，而“祖述尧舜，宪章文武”是寻顺华夏社会文明进步的轨迹。所以，春耕、夏耘，秋收，冬藏及不违农时、保护生态环境缘于“法自然”，而格物致知、正心诚意，修齐治平则是社会人生的生长规律。正由于汉文化之道是建立在这种哲学认识之上的，所以它能经受漫长的历史时空考验。世界上四大文明古国，唯我汉文化连绵不绝、生生不息，其根本的长寿原因就在于此。

孔子说“过犹不及”。汉文化的特质体现在中庸哲学上，而理解和认识它也必须用中庸思想，否则就会“差之毫厘，谬以千里”。中庸哲学与《易》经的“变易”及“不易”的辩证思维相契合，而汉文化也正是藉此而魅力永存的。《易》恒卦象曰：“天地之道，恒，久而不已也。利有攸往，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。”在此思维基础上，汉儒董仲舒有“天不变，道亦不变”的名言，宋儒二程有“存天理，灭人欲”的命题。虽然这些说法曾被陋儒扭曲变形而产生过负作用，但汉宋两朝坚持了汉文化中有“恒”的核心思想，故能使汉文化两度复兴和发展。坚持它也就保住了汉民族的“民族魂”，故《礼记·中庸》要求“择善而固执之者也”。汉文化的这一精神经孔孟“成仁”“取义”的教育及后世士人的坚持，形成了后人所说的“正气”“风骨”而抽象化。正如陈寅恪先生所撰“王静安先生纪念碑”碑文所说：“唯此独立之精神，自由之思想，历千万祀与天壤而日久，共三光而永光。”此是“不易”。

《易》革卦象曰：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”这讲的是“变

易”，故中庸哲学的最高境界是“权变”。不通权变、泥古不化必然是僵死的教条而认识不到汉文化鲜活的生命力，故《礼记·中庸》孔子说：“愚而好自用，贱而好自专，生乎今之世，反古之道。如此者，灾及其身者也。”所以汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”完成了汉文化的主体工程之后，汉文化既没有高枕无忧更没有一成不变。而且在汉武帝凿通西域之后的东汉时期，大教东流并曾以排山倒海之势摇撼著汉文化的根基，韩愈《原道》称“佛于晋、魏、梁、隋之间”，天下名山僧占多的局面由此形成。然而汉文化以其“和实生物”的宽广胸怀接纳了佛学及道教，形成了日月星“三教”同光的新型多元文化格局。同时，汉文化又积极吸纳了宗教的新思维壮大补充自己，一方面以其“天人合一”的理性思维及积极入世的用世之心占据著庙堂文化的主流地位，同时催生了儒学的新生命——宋明理学。到晚清西学东渐时期。这种局面重新出现，以其科学和民主精神再次刷荡华夏思想界。然而经过一个多世纪的冲撞磨合，汉文化再次经受了考验并重获新生。正如陈寅恪先生一九三二年《冯友兰中国哲学史下册审查报告》所说：“其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也”。

《老子》七章说：“天长地久，天地所以长且久者，以其不自生。”王弼注曰：“自生则与物争，不自生则物归也。”因此，汉文化的特质和魅力就在于它顺天应人的中庸哲学上。时至今日，海峡两岸涌动著“国学”热潮，与海外的“汉学”热相呼应，其势方兴未艾，蔚为壮观。汉文化既要新的多元文化格局中新生，并将为新世纪的人类文明作出巨大的引导与主导之贡献！

黄维华

书信，是人类文明生活中出现极早、流行极广的一种实用性文体。

关于它的源起，历来说法不一，研究者们从各个方面对此作了探析，其中亦不乏真知灼见，但多未触及根本。要弄清这个问题，必须把目光投向更悠远的历史，从深厚的文化沉积中去探寻线索。

我的分析，想从这个字说起：專。

專（以下写作“专”），甲骨文像手持纺锤（原始的捻线工具），从又或从寸，示以手拨运而使之旋转。此实会意之字。《甲骨文字典》训其“为转之本字”，这是对的。因而从专之字皆有转动之义。《诗经·小雅·斯干》“载弄之瓦”，毛《传》云：“瓦，纺专也。”纺专即纺锤。其操作之性能在于转，因而名之。

《甲骨文编》卷三载有“专”字 31 例，又据《卜辞通纂》、《甲骨文字集释》、《殷虚卜辞综述》等，其字在卜辞中主要用为人名、地名。作地名之“专”，应是因人名而来。作人名之“专”，有以为侯伯名，但更多的则是贞人或卜人名。迄今所能确定的卜辞中贞人有 123 个，据陈梦家考定，“专”出现于早期甲骨卜辞，为武丁晚期卜人。贞卜之人是掌卜问的史官，“祭祀占卜时代王言事，于卜辞中能‘传达’上帝鬼神之意”。^① 其职分十分明确，在天地神人之间转言传意，所事类乎后之所谓“执讯”。贞人而称“专”，可谓名实相符。

《说文》解“专”字，曰：“六寸簿也。”此实为引申义。簿即笏，指手版。上古时无论贵贱皆执笏从事。《释名》：“笏，忽也。君有教令，及所启白，则书其上，备忽忘也。”又，《礼记·玉藻》“史进象笏，书思对命”，郑玄注：“思，所念思将以告君命者也。对，所以对君者也。命，所受君命者也。书之于笏，为失忘也。”笏之作用，主在告命、受命两面。据《玉藻》，其长度为二尺六寸，此当是礼制严明情况下的定规。那么，在告命、受命作为原始文明中某种需要而出现之时，就必然已有其相应粗陋而原始之“笏”。书而备忘，用为告、受，这就是“专”——转言传意之义所在。

随着先民的社会性活动日趋频繁，音讯转传以其现实之需要应运而生。郭沫若先生在《卜辞通纂》中，曾就所辑第 431 片、512 片、513 片甲骨卜辞作过一番考释，认为这里记录的，是从千里之外的西北边境“传至殷京”（今河南安阳）的“边报”。在外来侵犯十分频仍的当时，凡有军情，则击鼓为号，借助音声程传递消息。遇有特别紧急复杂的情况，鼓报之外，则有口头传报或诉诸文字形式的书报。这些卜文中“告曰”以下显系“边报”，并很可能就是“书之于笏”、“以告君命”的传报文字，或是对原有通讯传报文字的转述。换言之，这应该是记录或转载迄今发现最早的通讯文字，即书信，确切地说，是军事信件。在文明程度愈趋提高、“书之于笏”已不成其难的当时，书面通讯形式产生之必然是显而易见的。汉语中“音”、“讯”二字并举联义，并作为“书信”之同义语，盖因于原始背景下书信的这种独特的传递方式。

交通的发展是讯传的先决条件。甲骨文、金文中“行”像四通之路，这足以说明殷人已重视道路的建设，其时已有通衢大路。又从卜辞以及地下发掘所提供的资料来看，殷代的交通工具，除水行的舟、凡（两木相拼之木筏）而外，于陆地上已大量使用车、马，并已有严格的车马制，可见其时通行之便利。所以诸如“往来”之词在卜文中已是屡见不鲜。与书信的传递同样需要有不断改善的交通

^① 见孟世凯《甲骨学小词典》“贞人条。”

条件的商业,在殷代已开始脱离实物交换的原始萌芽阶段,而进入货币贸易的实质性时期,如武丁卜辞中已有“锡(赐)贝”、“锡贝朋”(贝以十枚为一朋)的记载,晚殷金文中的“贝”也多作为赏赐之物,而河南安阳大司空村还出土了青铜贝。这说明“贝朋”作为饰物的历史已告结束。还有,当时的手工业及冶铸业均已非常进步。其原料,有的需从远地运达,这也必以交通为保证。因此,我们有理由相信,在殷商时代,用于军旅或官政的通讯,不仅是出于实际的需要,而且已有其现实的可能。

至周代,讯传之事发展为愈趋完备的“传遽”制度。“传”为驿传之车,其字取义于“转”,为“专”之假借;“遽”为驿传之马,专置“行夫”之官掌邦国传之事,特设“置邮”(驿站)以“传命”。^①又据《礼记·曲礼下》、《诗经·小雅·大东》、《国语·周语中》等,可知周代在道路修建与保养方面更有规模性要求。《易·旅》中叙商人行旅,已有止宿的“处”、“所”即旅馆之便。《周礼·地官·遗人》载,“凡国野之道,十里有庐,庐有饮食,三十里有宿,宿有路室,路室有委,五十里有市,市有候馆,候馆有积”,以仓廩委积供羁旅艰厄之用。由此,可以想见当时驿制之规模。一般情况下,信件由驿道一站一站传送,遇有紧要之事,则派特使专送。《左传·文公十七年》:“郑子家传执讯而与之书,以告赵宣子。”杜注:“执讯,通讯问之官。”孔疏:“使执讯,使之行适晋也。”其讯传之便捷如此。这说明,在周代,通讯的发展已进入一个新阶段。于是,关于“书”、“简书”的文字记载亦开始见于先秦古籍。从《诗经·郑风·子衿》“纵我不往,子宁不嗣音”中“嗣音”(续音讯)二字,可见其时书信已同时成为民间交往的重要媒介。刘勰所谓“春秋聘繁,书介弥盛”^②,姚鼐所谓“春秋之世……列国士大夫或为书相遗”,^③显系书信发展渐盛时的情况,而并未溯及其源。

书信之“书”,《说文》释为“箸也”。凡著于简册,上报下命、往来声问之文字,原先统称为“书”。书之为体,起于实用,它一开始就显示出其固有的特征:对象性、叙诉性和传递性。

在最早的关于“书”的概念中,不分上下而惟见彼此。这一点,刘勰在《文心雕龙·书记》中说得很明白:“战国以前,君臣同书。”如乐毅《报燕王书》,实是因燕王“使人让(责备)乐毅,且谢(谢罪)之”而“使人献书报燕王”^④的一封回信。所以刘勰将“书”与“记”即奏记归为一体,给它下的定义也比较宽泛,认为“书者,舒也”,其特点在于“舒布其言”。君臣同书、书奏同源,正是由书笏的告、受二义决定了其原初的文化命运。

秦汉定制立仪,乃专以“上书”为章奏,以“赐书”为诏策。其时即便专于朝政按劾或策封制命的奏议与诏语,往往在习惯上也还是称作“书”,如司马相如《谏猎书》、胡广《上书驳左雄察举议》、路温《舒尚德缓刑书》以及汉文帝《赐南粤王赵佗书》、汉昭帝《赐燕王玺书》等。其实,上书者,上呈之书也,赐书者,下赐之书也,在本质上无非即是书信。而邹阳《狱中上梁王书》,则纯属为个人辩诬的书信,在内容和意义上与一般朝奏自是不同,从“上书”二字使用之泛,可见书信定体之初,必然显示出的书、奏同源的文化关联。

从关于“舒”的指认中,刘勰将书信的性质界定为“尽言”,他说:“详总书体,本在尽言,言以散郁陶,托风采,故宜条畅以任气,优柔以悱怀;文明从容,亦心声之献酬也。”写信的目的,在于把“心声”传达给对方。而真正使书信从文牒中完全脱离出来,成为朋旧之间交流“心声”的工具,那是在汉代。“汉来笔札,辞气纷纭。”史迁之报任安,杨惲之酬会宗,马援之诫兄子等,或悲慨淋漓,抑扬寸心,或谆谆告诫,语重情长,已显露出书信在表情达意方面的独到之处。

① 《孟子·公孙丑上》。

② 《文心雕龙·书记》。

③ 《古文辞类纂·序目》。

④ 《战国策·燕策》。

魏晋南北朝时期儒学陵夷，玄风大炽，士人多“越名教而任自然”，以谈议为尚。思想的解放，推动了书信体的发展。这时，涌现出了一批书牍名家，有“号称翩翩”的阮瑀、“半简必录”的孔融、“留意词翰”的应璩，还有曹丕、曹植、陈琳、嵇康等等。这些文人以自己遭逢乱世的独特体验，或议政，或论学，或谈玄，或述趣，或叙离，或记游，扩大和丰富了书信文的内容，增强了抒情的色彩。在交流思想、传达情意的同时，他们率性任气，天才艳发，往往假书信以骋才华，多情文并茂之作。六朝时骈风盛行，而如吴均、陶弘景等人的骈体小简，却全无一般骈文辞靡语滞的弊病，亦能以文藻新巧、意境超迈取胜。于是，书信又因其绚烂的艺术色彩，从单纯的应用性文体变为一种具有独立地位的文学样式。

唐宋两代崇尚古文。在新的文学风气的影响下，书牍之文得到了进一步的发展，内容更切实际，笔法更趋平易，往往于议政、论学之际，叙说遭遇，慨叹人生，语多出自肺腑，出现了不少既有政治、学术价值，又十分亲切感人的书信体文学名篇。这在“八大家”中比较多见，如韩愈《答李翊书》、《答刘正夫书》，柳宗元《与友人论文书》、《答韦中立论师道书》，曾巩《寄欧阳舍人书》，苏轼《答谢民师书》，欧阳修《与高司谏书》，王安石《答司马谏议书》等。还有一些书信，则是落笔于眼前实境，即事而议，述乎小而发乎大，因情而叙，言乎志而明乎理。如柳宗元《贺进士王参元失火书》，朋友遭火劫，家资毁于一旦，不去安慰，反为祝贺，这看似悖乎情理，然而通过透辟的分析，又句句入乎情理之中，可谓奇文奇论，妙笔惊人。韩愈《与陈给事书》、《答窦秀才书》、《应科目时与人书》等，引譬联类，情文相生，亦自气调不凡。他如王维《山中与裴秀才迪书》、王绩《答刺史杜之松书》、李翱《寄从弟正辞书》、李商隐《上河东公启》等一类书信，亦多于寻常间为文，抒怀而出，发引性灵。此外，有唐一代人才辈出，对于恃才傲世、力图逞志的唐才子们来说，最大的人生危机莫过于怀才不遇，因之，上书以行干谒，在他们实是司空见惯之举。如李白《与韩荆州书》、韩愈《后十九日复上宰相书》等等，旨在干谒而无意乞怜，吐辞恳切却不失清高，读此，亦可见一代之风气。在这里，书信的尽言以述怀的功能性意义，已体现为述怀以求进的功利性内容。

至明代，书信之流行更广，内容已涉乎社会人生、思想学术、个人经历、日常生活等各个方面。在黄宗羲所编《明文海》中，“书”凡列为二十五目，其包罗之广，于兹可见。明代学派纷呈，文人的思想比较活跃，书信中论诗文、谈学问者颇多，如李梦阳《答周子书》、《驳何氏论文书》，何景明《与李空同论诗书》，唐顺之《与茅鹿门主事书》、《答蔡可泉书》等。笔调风格，也往往与其文学主张相应，如“前七子”中徐祯卿的《重与献吉书》，通篇作览游之叙，无一字旁迂，而字对句偶，铺张恣肆，洋洋千言，实有汉大赋之风致。李贽标举“童心”，反对“道学”，《又与焦弱侯》、《答耿司寇》等书信，文字泼辣，揭露深刻，正可体现其思想。三袁出而“性灵”倡，宏道《与丘长孺书》等，可谓“任性而发”，极是真率自然。明末反清斗争中则多慷慨悲歌，夏完淳临难陈词，一封《狱中上母书》，发尽肺腑，悲壮感人。

清初开朴学之风，“则以与书一门，为辨析学问之用，洒洒千言，多半考订为多。文家沿用其体，凡意所不宣者，恒于与书中倾吐之”^①。可见书至清代，其用又专与学问者相关。因此之故，清人亦多分其类曰“书说”，说者，言谈论说之谓也。顾炎武有一组《与人书》，其中不乏此类书信。他如魏禧、袁枚、章学诚、方东树等清代学者，擅以书信谈文论学者比比皆是。而如洪亮吉《与孙季述书》、林则徐《又复苏鼐石》等，作为友朋间的普通书信，叙如促膝对话，言必推心置腹，然所述亦必涉乎学问、时政。这当与其时“诵史鉴，考掌故，慷慨论天下事”（张维屏）的风气以及清人为文之重“立言”、尚“因时”（梅曾亮）有关，而把对天下之事的关切表现为自我生命意义上的一种极致的，那就是林觉

^① 《古文辞类纂·书说类上》。

民的《与妻书》。这封信一开头便从情理关合处跌激出一个大起大落的严酷事实，从而列举四个生活片断，柔情蜜意，历历在叙，又郑重托孤，想象死后之以灵相傍、以哭相和、以梦相见。尤为感人的是，作者充一己之爱为天下之爱，将儿女情愫融于革命者的怀抱之中。与夏完淳《狱中上母书》之耿耿于“忠”、“孝”不同的是，林氏更多地表现了本世纪初清王朝全面崩溃之际，在民主思想影响下，一代新人的觉醒与坚定、乐观的革命精神。此外，以郑燮十六封“家书”为代表，所叙虽为日常琐事，但情感真挚，文字朴实，信笔所之，却往往以小及大，“言近指远”，因而亦成为清人书信文中颇为引人注目的一个部分。

作为文章一体的古代书信，有其自身的发生与发展的过程。由其原始状态就具有的实用性、对象性、叙诉性、传递性所决定，形成了它的因事随意的“尽言”特点和因机制宜的呈示方式。即以其名称而言，在“惟朋旧之间，则曰‘书’而已”的相对“近世”，^①总名而外，又以所用之工具，而称为简、笺、札、牍或尺牍、尺素、尺翰、帛书，以及因传递时使用封套而称为函，陈述时跪地表敬而称为启等等。可以这么说，在古典散文中，惟有书信，其内容最广泛，其形式最繁复，无论社会生活、个人生活的各个方面，巨至君国大事，细若日常所感，皆可入书。而所谓尽言达意，说到底，全在一个“情”字。好的书信散文，往往心意真挚，情溢于辞，正如林纾所言，“大抵与书一定之体……指陈时政，抗论世局，或叙离，或抒积愫，所贵情挚而语驯，能驾驭控勒，不致奔逝奋其逸足，则法程自在，会心者自能深造之也”。^②所以，较诸其他一般文章，书信中所表达的思想感情更真实，体现的个人色彩更强烈。因而，读古人的书信，“往往能得到比看他的作品更其明晰的意见，也就是他自己的简洁的注释”。^③书信在写法上极为灵活，叙事、说理、抒情无所不可，骈散长短各式俱宜，它特别讲求根据不同的对象选择不同的表达方式，这就是被刘勰肯定为“百封各意”、“亲疏得宜”的“尺牍之偏才”（一技之长）。

由此可见，中国古代书信，实际上远远超越了它本身的实用性的存在价值，以其独特的光彩，成为散文园地中一枝奇葩。而在人类文明已进入电子通讯技术的今天，具有如此传统特点的书信，必然走出一段新的旅程。

① 吴讷《文章辨体序说》。

② 《古文辞类纂·书说类上》。

③ 鲁迅《孔另境（当代文人尺牍钞）序》，见《且介亭杂文二集》