



# 双典批判

对《水浒传》和《三国演义》  
的文化批判

刘再复著



刘再复 1941年生于福建南安县，曾任中国社会科学院研究员、文学研究所所长。1989年旅居美国。现任美国科罗拉多大学客座研究员、香港城市大学中国文化中心名誉教授。主要著作有《鲁迅美学思想论稿》、《性格组合论》、《传统与中国人》、《放逐诸神》、《罪与文学》、《现代文学诸子论》、《人论25种》，散文集《太阳·土地·人》、《人间·慈母·爱》及《漂流手记》九卷等。

# 双典批判

范曾题图

对《水浒传》和《三国演义》  
的文化批判

刘再复 著



Copyright © 2010 by SDX Joint Publishing Company

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目（CIP）数据

双典批判：对《水浒传》和《三国演义》的文化批判 / 刘再复著. —北京：生活·读书·新知三联书店，2010.7（2011.12重印）

ISBN 978-7-108-03465-6

I. ①双... II. ①刘... III. ①《水浒传》研究②《三国演义》研究 IV. ①I207.41

中国版本图书馆CIP数据核字（2010）第069967号

责任编辑 朱竞梅

封扉设计 罗 洪

出版发行 **生活·读书·新知**三联书店  
（北京市东城区美术馆东街22号）

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京市隆昌伟业印刷有限公司

版 次 2010年7月北京第1版

2011年12月北京第2版

2011年12月北京第2次印刷

开 本 635毫米×965毫米 1/16 印张 16.75

字 数 193千字

印 数 6,001-11,000册

定 价 29.80元

# 目录

[序言：地狱门前的思索 林岗](#)

[导言：中国的地狱之门](#)

- [一、文学批评与文化批判](#)
- [二、天国之门与地狱之门](#)
- [三、原形文化与伪形文化](#)
- [四、人性文化与非人文化——聂绀弩的假设和笔者的补充](#)
- [五、黑暗王国与光明个案](#)

## [上部：《水浒传》批判](#)

[第一章 社会性“造反有理”批判——《水浒传》小逻辑质疑](#)

- [一、《水浒传》的两大基本命题](#)
- [二、两种不同质的造反](#)
- [三、水浒若干小逻辑批判——关于“抢劫有理”等理由的质疑](#)

[第二章 政治性“造反有理”批判——《水浒传》大逻辑质疑](#)

- [一、“造反”旗帜下的杀婴行径](#)
- [二、“造反”旗帜下的杀人嫁祸](#)
- [三、“造反”旗帜下的扫荡](#)
- [四、“造反”旗帜下的屠城](#)
- [五、关于“造反有理”的四点思索](#)

[第三章 “欲望有罪”潜命题批判](#)

- [一、欲望的权利与“欲”的不平等](#)
- [二、英雄特色与英雄对美人的杀戮](#)
- [三、天堂、地狱、人间——《红楼梦》、《水浒传》、《金瓶梅》对婚外恋女子的不同态度](#)

[第四章 屠杀快感的两大现象](#)

- [一、屠杀快感的审美化现象——对李卓吾《水浒传》评点的质疑](#)
- [二、屠杀快感的国际性现象](#)

[第五章 《水浒传》中的地狱之光——关于宋江的再评价](#)

- [一、领袖的非英雄性与非英雄原则](#)
- [二、独创农民革命的另一种“游戏规则”](#)
- [三、宋江形象所体现的“侠”的本真内涵](#)
- [四、宋江妥协路线的哲学分析](#)

## [下部：《三国演义》批判](#)

[第六章 中国权术的大全](#)

- [一、权术与制度之别](#)
- [二、刘备的儒术](#)
- [三、曹操的法术](#)
- [四、司马懿的阴阳术](#)
- [五、出神入化的美人术](#)

[第七章 “义”的变质](#)

- [一、“义”的伪形走向](#)
- [二、“义”的排他性](#)
- [三、兄弟伦理与责任伦理](#)

- [四、关羽崇拜的心理分析](#)
- [五、近代中国思想者的反省](#)

#### [第八章 智慧的变质](#)

- [一、破坏性智慧的较量](#)
- [二、诸葛亮智慧的伪形](#)
- [三、智慧重心的易位](#)

#### [第九章 历史的变质——政治斗争三原则的源头](#)

- [一、关于政治斗争无诚实可言](#)
- [二、关于结成死党](#)
- [三、关于抹黑对手——历史的伪形化](#)

#### [第十章 美的变质——双典“女性物化”现象批判](#)

- [一、从尤物到祭物](#)
- [二、另类动物与器物](#)
- [三、权力斗争中的货物与赌物](#)
- [四、毒物与畜物的惨剧](#)
- [五、双典“女性物化”图表](#)
- [六、“万物皆备于我”的变形](#)
- [七、儒家的历史责任](#)

### [双典阅读笔记一百则](#)

#### [后记](#)

## 序言：地狱门前的思索

林岗

刘再复一九八九年去国远游时，正值学术研磨和积累的盛年。不少他的朋友为此惋惜，他自己也面临前所未有的严峻人生考验。然而，他的人生正是在颠沛流离的异国漂流中获得了凤凰涅槃般的再生，完成了心灵与精神生命的蜕变。二十年来，语言就是他的故土，语言就是他的祖国。时间和空间的阻隔并不能截断由语言纽带连接起来的文化与精神的通道，顺着这条由圣哲先贤、先知前辈构筑的神秘小道的指引，他接通精神血脉，在遥远而陌生的土地上抒写心灵，寻觅人性，反思现实，探索历史。一如二十世纪八十年代时那样，他在文学创作和学问探索两个方向用功，笔耕不辍。一面以饱含深情和智慧的诗性文字，绵延着文学的血脉；另一面以无畏的追求真理的精神，承继着博学、审问、明辨、慎思的问学传统。这二十年的文学创作有《漂流手记》、《远游岁月》、《西寻故乡》、《独语天涯》、《漫步高原》、《共悟人间》、《阅读美国》、《沧桑百感》、《面壁沉思录》、《大观心得》等漂流系列散文，共十卷；而学术著作也在思想史、文学史和作家评论等数个方向上展开，先后出版有《红楼梦悟》、《共悟红楼》、《红楼人三十种解读》、《红楼哲学笔记》等称为“红楼四书”的关于《红楼梦》的四种评论，还有《现代文学诸子论》、《放逐诸神》、《高行健论》、《罪与文学》等多种著作，还有产生广泛回响的与李泽厚的对谈集《告别革命》和海外访谈集《思想者十八题》。刘再复的学术眼光在去国之后益加深邃，学术视野益加宽阔，学术境界亦进入纯粹之境。近日读到他刚写完的新著《双典批判》，更是深有感触，他的思想锋芒一如往日。

一

“双典”是刘再复书中用语，指的是我国文学经典《水浒传》和《三国演义》。今次，他把批评的矛头指向几乎是最多国人阅读，最受读者和通俗媒体追捧的古典小说。《水浒》和《三国》不仅被国人阅读了数百年，而且被国人崇拜了数百年。如果不计阅读质量而仅计算发行数量，笔者相信“双典”是中国流传最广的古典作品，在《红楼》、《西游》、《金瓶》之上。文学批评关注的只是小说，要是算上说书、鼓词、评弹、影视、漫画、网络游戏等古老和现代的媒介形式，那《水浒》和《三国》的流传程度，更是惊人。“双典”浸润了一代又一代的“三国迷”、“水浒迷”，喂养了一代又一代的“三国中人”、“水浒中人”；“双典”既是语言文字载体的小说艺术，又和读者的崇拜、批评的追捧、媒体的利用一起，构成一种文化现象。刘再复的《双典批判》，以一人之力与这种文化现象抗衡，大有“虽千万人吾往矣”的气概。他提出的基本论点是具有震撼性的，对“三国迷”和“水浒迷”无异于当头棒喝：

五百年来，危害中国世道人心最大最广泛的文学作品，就是这两部经典。可怕的是，不仅过去，而且现在仍然在影响和破坏中国的人心，并化作中国人的潜意识。现在到处是“三国中人”和“水浒中人”，即到处是具有三国文化心理和水浒文化心理的人。可以说，这两部小说，正是中国人的地狱之门。

不过，刘再复是讲道理的，他并不是故作惊人之论，也不是要跟中国无数的“水浒迷”、“三国迷”过不去，他只是把自己对作品真切的见解提出来，以唤起读者的思索。哪怕是不认同刘再复的看法，也不要跳将起来，而是要平心静气，好好想一想，他提出的问题值不值得我们顺势检讨“双典”的基本价值观？文学作品是以潜移默化之力去影响读者和人心的，也就是梁启超说的“浸、熏、提、刺”的作用。艺术的水准越高，修辞越加精妙，如果它的基本价值观是与人类的善道有背离的，那它的“毒性”就越大。就像毒药之中加了糖丸，喝的人只赏其甜味，而不知觉毒素随之进入体内。《水浒》和《三国》正是这样艺术水准很高而修辞精妙的文学作品。刘再复虽然批判“双典”，但并不否认“双典”的艺术价值。而正因为它们的艺术性，才要将被伪装包裹起来的有问题的文化价值发掘出来，并郑重地指出来。用他的话说，这两部小说的最大问题是，“一部是暴力崇拜；一部是权术崇拜”。

刘再复是以文化批判的眼光看待这两部小说的，他把《水浒》和《三国》的文化现象放在漫长历史演变中观察，提出了“伪形文化”的问题。刘再复受史宾格勒的启迪，从史氏《西方的没落》中分析阿拉伯文化的“伪形”演变，而联想到中国文化在历史演变中的“伪形”现象。不过史宾格勒以为宗教力量的渗入是引起阿拉伯文化“伪形化”的原因，而刘再复在此基础上再进一新解，认为中国文化的“伪形化”不是由于外部文化力量的融入渗透，而是由于“民族内部的沧桑苦难，尤其是战争的苦难和政治的变动”原因。笔者以为，这确实是一个对历史有锐见的观察。

晚清时期进化论思想弥漫中国的知识界，以为努力进化，人生与社会也必将抵达一个尽善尽美的境地。章太炎先信后疑，提出“俱分进化论”，抗诤来自西方的这股“科学乐观主义”。他怀疑“进化终极，必能



达于尽美醇善之区”的看法，而以为“善亦进化，恶亦进化”。章太炎这种“恶亦进化”的思想，与刘再复《双典批判》讨论的文化“伪形化”，实在就是异词而同指，“伪形”其实就是人类恶根及其文化在历史演变中的积累和沉淀。反观人类数千年的文明史，没有任何理由认为历史是只朝着道德至善的方向进化。在历史演变过程中，人类的善根在发扬光大的同时，恶根也不甘示弱，所以人类的为祸也呈层级递进之势。这一点，中西皆然。“伪形文化”开了苗头，也如同杯中茶垢一样，日积月累，越来越厚，而人们的生活也因此而习非成是，如入鲍鱼之肆，久而不闻其臭。欧洲史上，迫害异端是其文化的“伪形”之一。从罗马帝国时期迫使不甘就范的基督徒徒手与猛兽搏戏于斗兽场，到中世纪教廷对付巫女、异教徒的火刑柱，再到“二战”纳粹以工厂流水线的现代技术屠杀犹太人……这种迫害异端的“恶的进化”使人触目惊心。

刘再复揭出“双典”崇拜权术、崇拜暴力的大现象，在中国历史上也是由来有自。从先秦诸子开始讲“术”讲“势”，教导人主如何使用“诡道”，以四两拨千斤。同时，更重要的是大一统局面开创了巨大无比的官场舞台，供各式人主、人臣于其间长袖共舞。历经兵燹人祸、朝代更迭，权力舞台如走马灯来来去去，你方唱罢我登场。其间残忍苛刻，阴谋诡计不计其数，这种反复进行的逆向淘汰，终于在元明之际结晶为它的“伪形”表述——叙述一场场钩心斗角故事的文学文本，成就了一本中国人生的通俗教科书。任何一个有观察能力的人，都不能否认小说《三国》与这种历史和文化的联系，而这部小说之所以受到那么多国人的追捧，亦只有从这种历史和文化中才得到说明。北宋欧阳修作《新五代史》，就写过一位与罗贯中笔下三国诸君貌异心同的人物，这就是历事五姓九君而与孔子同寿七十三岁而亡的冯道。他的寡廉鲜耻真是堪当虚拟的文学形象与真实历史人物的恰当匹配。怪不得欧阳修在《冯道传》的序文中感叹：“盖不廉，则无所不取；不耻，则无所不为。人而如此，则祸乱败亡，亦无所不至，况而为之大臣而无所不取，无所不为，则天下其有不乱，国家其有不亡者乎！予读冯道《长乐老叙》，见其自述以为荣，其可谓无廉耻者矣，则天下国家可从而知也。”从先秦诸子的讲“术”讲“势”，至五代史冯道出神入化的运用，再到《三国演义》的荟萃提炼，或以为这就是权术文化的炉火纯青，达到极致了吧？孰知不然，它的当代演变还有更精彩的“集大成”。刘再复在《双典批判》中提到他“文革”中痛切的经验，知晓所谓“政治斗争三原则”：“政治斗争无诚实可言”；“结成死党”；“抹黑对手”。

这个总结，比之《三国演义》更画龙点睛，也更有“现代性”。但是这种“现代性”不是使一个国家的政治迈向文明和人道的现代性，而是迈向万劫不复深渊的“现代性”，也就是中国历史文化演变数千年而沉淀下来的“伪形”。这是绵延不断的“恶的进化”，这是讲究权谋术数的文化糟粕。

同样，对造反性的暴力无条件的崇拜更是中国历史和文化演变而形成的“国粹”。暴力相向在人类历史上也许是与人类相始终的现象，但是在伦理和道义上给予造反的暴力如此积极而正面的价值，在各大文明传统中，恐怕是只此一家而别无分店。西方世界给予造反性的暴力在伦理上的首肯始于现代史上的法国大革命，而中国，笔者相信从神话至文明史的开端便是如此。如果这也是人类史本身一种伦理的“突破”，则中国文明无疑是先拔了头筹。可惜的是这种“先知先觉”给中国社会带来了深重的灾难，也留下了沉重的伦理包袱。如何评价造反性的暴力在中国史上的意义，也许不是这篇短文能说清楚的。但是今天我们至少可以确定，它是一种灾难性的“伦理突破”，它连同它造成的历史灾难确实应当引发现代中国人反省此种政治伦理。从古至今一贯不容置疑的暴力造反的正当性，应当被放在现代政治伦理的天平上拷问。

当年齐宣王与孟子论起汤放桀和武王伐纣的事，因汤和武王都曾向桀和纣称臣，至少是伪装地称臣，所以齐宣王略有挑衅地问孟子：“臣弑其君，可乎？”不料孟子起而强辩：“贼仁者谓之‘贼’，贼义者谓之‘残’。残贼之人，谓之‘一夫’。闻诛一夫，未闻弑君也。”这段对话是中国政治伦理学史上的一个分界线。一夫是否可诛，这是一个可容辩论的问题。但从此以后，臣诛君、民诛官、下诛上，甚至彼诛此，都可以借助“诛一夫”的旗号进行而有了充分的道义正当性。孟子这种政治伦理观念，不仅仅是他个人“好辩”的产物，更是表现了悠久的民族集体意识。比“诛一夫”更流行的古代口号无疑就是“替天行道”了，“一夫”的抹黑毕竟比不上“天道”那样崇高而有美名。而比“替天行道”更通俗的现代口号是“造反有理”。“现代”的降临伴随着“天道”的隐替，“天道”无人相信了，当然就比不上“有理”更加鼓舞现代人心。至于有什么理，则无需说明，这“造反有理”的口号更带着一股横蛮无忌、勇往直前的“现代性”。文化大革命中，我们都领教过“最高指示”：“马克思主义的道理千条万条，归根结底就是一句话：造反有理。”造反有什么理，老人家还是没有讲出来，我们可以视作这代表了路人皆知而不必讲的常识，连老祖宗的精华都可以归结为一句话，那它不是日常生活的常识是什么？

翻开历史，历代揭竿谋反的豪杰之士无不利用“天意”来佐证暴力的正当性。喊着“帝王将相宁有种乎”口号的造反始祖陈胜、吴广，当年便自书“大楚兴，陈胜王”，将它塞入鱼腹，置于鱼肆，再暗使人取回剖开，示愚民百姓以为“天意”；又使心腹夜晚学狐狸叫说：“大楚当兴陈胜当王。”将这种伪造的天垂示当作自己“替天行道”的证据。汉末张角行五斗米道，自编民谣：“苍天当死，皇天当立。岁在甲子，天下大吉。”又使亲信传唱，以为民谣。元末红巾军谋反前，好事者先凿一独眼石人，刻上“莫道石人一只眼，此物一出天下反”。然后趁着月色将它埋在即将开凿的河道中，并预先散布童谣“石人一只眼，挑动黄河天下反”。待开河民工掘出石人后，谋反者群起煽动，以为上合天意，下符民心，由此而展开轰轰烈烈的元末群雄大起义。《水浒》里两个造反的头领晁盖和宋江都善于运用此种由来已久的手法，证明啸聚山寨、暴力揭竿的



正当性。晁盖等七人策划取“那一套富贵”生辰纲时，晁盖便向众人说了自己的一个梦兆：“我昨夜梦见北斗七星，直坠在我屋脊上，斗柄上另有一颗小星，化道白光去了。我想星照本家，安得不利？”一个实际上的抢劫行为，经梦兆的打扮就成为“替天行道”的光荣。诸路好汉“小聚义”于梁山，经过一番推让排定座次，宋江便津津乐道给他带来灾难的民谣：“‘耗国因家木’，耗散国家钱粮的人，必是家头着个木字，不是个‘宋’字？‘刀兵点水工’，兴动刀兵之人，必是三点水着个工字，不是个‘江’字？这个正应在宋江身上。”他的应声虫李逵闻声跳将起来呼应：“好！哥哥正应着天上的言语。”无论古代的“替天行道”还是现代的“造反有理”，笔者相信，草根的复仇和被压迫者原始的仇恨本身不能完全解释为什么造反者的暴力在中国史上可以那么血腥、残酷，在此基础上必须加上政治伦理的力量，才能说明它的血腥性和残酷性。因为政治伦理就是意识形态，它给人的行动赢得正当性。当一个暴力行为被说成是“替天行道”或“造反有理”的时候，当事人便只觉得其合理，而不觉得其残酷、血腥。当风云际会，人们集合在这种正当性的旗帜下之时，人性中的暴力倾向就被组织化了，组织的力量便把暴力的灾难推向更高的层级。人的良知和天性被这种意识形态层层遮蔽，往而不返。当我们观察历史上暴力现象的时候，深感可怕的甚至不是暴力本身，而是把暴力打扮得合理正当的这种“替天行道”和“造反有理”的意识形态。当我们从当代的暴力灾难远溯历史的时候，就可以看到绵延而累代加强的这种文化的“伪形化”。此种“恶的进化”造就了中国文化中对造反性暴力的崇拜。

## 二

权谋术数，有人群存在的地方就有它的市场，本无足怪。但是由于有了《三国》，它获得了生动而通俗的表达方式，耳濡目染，口沫手舐，于是造就了传人无数；同样揭竿谋反，得国家神器便有它的存在合理性。但是由于有了《水浒》，一纸风行，深入人心，鼓舞了多少“仁人志士”。它使勇者效法，“该出手时就出手”；它使心窃喜而怯者精神振作，“风风火火闯九州”。《三国》和《水浒》传递的拙劣的文化价值及其老少皆宜的魅力使得“双典”成了国人“厚黑之学”最为通俗而引人入胜的教科书。在历史上，“厚黑之学”教导出的最成功的门徒其实就是中国最末一个朝代——清朝——的统治者。清人得以定鼎中原，《三国演义》之功不可没。如果当年不是皇太极效法周瑜利用蒋干盗书的反间计使崇祯杀害了满洲闻之胆丧的明朝边疆大将袁崇焕，清人的入关乃是难以想象的；说不定一部国史就没有什么“清朝”的字眼而只有“后金”。一本通俗小说开创了一个朝代，这样的说法多少有点儿夸张，但是只有那些食髓知味的实践者，才会对坊间的演义小说感激涕零，深知其价值。文学的作用从来就是难以估量的，我们无法将它数量化，也无法将它实证化，但这并不意味着文学的作用可有可无。看看“双典”的风行程度，便可知它们潜移默化的力量是何等巨大。

对于《三国》和《水浒》其中的负面遗产，其实本来是应该好好清理的，尤其是一个国家迈向现代文明和建设现代生活的时候，崇拜权术和崇拜暴力可以演变成一个很严重的问题。刘再复的《双典批判》提出一个很有价值的假设：“如果‘五四’新文化运动不是把孔夫子作为主要打击对象，而是把《水浒传》和《三国演义》作为主要批判对象就好了。”或以为历史不能假设。当然过去了的事情不能重来，但通过假设我们能够看清历史，能够分清善恶，能够辨明义理。“五四”新文化运动是中国迈向现代文明社会的关键一步，胡适就认同“五四”新思潮是“重估一切价值”的思想运动。而被置于“重估”的那些价值中，恰恰是缺漏了《水浒》和《三国》，而儒家和孔夫子则被置于清算的火炉上烘烤。九十年过去了，事后想来确实觉得这是一个当年的“战略误判”。这个误判或许与先驱者造反心理存在某些联系，对一切来自民间、来自大众喜爱的东西有一种不加鉴别的奉承倾向。陈独秀提出文学革命的“三大主义”中，“平易”和“通俗”的文学就列入未来向往的目标。按照胡适白话文和陈独秀“三大主义”的标准，《水浒》和《三国》与“五四”新文学的区别，除了前者属于古代的之外，其他并没有冲突。由于它们的语言选择和民众喜爱，“双典”逃过了“五四”文化价值的“重估”。不过，我们不能由此而苛求“五四”，中国社会的现代进程是漫长的，价值的“重估”也不可能是一蹴而就的。刘再复在新的社会现实条件下，提出“双典”批判的话题，正是对“五四”“重估一切价值”精神的传承，也是补足了“五四”未能完成的“国民性”检讨和批判的一课。

正如刘再复在《双典批判》指出的那样，鲁迅很早就明确意识到《水浒》、《三国》与国民性的深刻联系。鲁迅的话可以作证：“中国确也还盛行着《三国演义》和《水浒传》，但这是为了社会还有三国气与水浒气的缘故。”没有国民拥戴的基础，任何小说都不能“盛行”。既然有“三国气”、“水浒气”，双典代有传人而子孙徒众就不足为奇。不过可惜的是鲁迅就此打住话头。究竟什么是“三国气”，什么是“水浒气”也没有明确道出来。把话挑明，“三国气”其实就是权术气、厚黑气；“水浒气”其实就是流氓气、痞子气。它们代表了国民性中阴暗而伪劣的部分，代表了人性中万劫不复的深渊。《双典批判》将《水浒》和《三国》这方面的问题摆在至善和人道人性的阳光下来讨论，从小说的故事及其叙述中发现问题，将鲁迅当年的问题意识推进到更加深入的境地。笔者觉得，刘再复提出“双典”存在的暴力、权术和对女性态度这三大问题，实在值得好好检讨。

《三国》和《水浒》的成书并非像通行本署名的那样是由罗贯中、施耐庵写出来的，这已经是学术圈的共识。这两部作品是由很多至今都不知名的说书者创始了众多不同的流行话本或故事底本，再行由文人

汇集、增删、整理、润色、编定而成的。也许是由于这个原因，这两部古典小说集合了来自不同甚至矛盾的文化价值观，但是它们最基本的层面、大量的叙事确实是传达出文化“伪形”的信息。刘再复将它概括为对暴力的崇拜、对权谋术数的崇拜和对女性的偏见和歧视，这并未冤枉“双典”。《水浒》讲述的是各式各样的江湖好汉揭竿造反的故事，而《三国》叙述的则是汉末群雄争霸的故事。我们都会认同，故事的题材并不能决定故事讲述所隐含的价值观选择，所以“双典”的文化“伪形”，崇拜暴力和权术，并不是因为故事的讲述选择了这样的题材，完全是因为作者的叙事伦理，即由于作者在故事的讲述中所体现出来的伦理观念，它们认同或加强了故事角色那种违背至善之道的卑劣行为；或者至少是叙述者带着褒玩的态度品赏故事角色的残忍而伪善的行为。文学之所以潜移默化影响读者，往往不是像宣传那样由外面灌输，而是通过看似与故事本身天衣无缝结合在一起的叙述者传达的叙事伦理，令读者不期然地影照于眼前，默识于心。古人所谓词曲小说移人心性，说的就是这回事。所以，“双典”的暴力崇拜和权术崇拜问题，归根到底是作者所持的叙事伦理违背了文明的原则，违背了人道精神。

莎士比亚四大悲剧之一的《麦克白》讲述的是逆臣篡权弑君的故事。麦克白杀害无辜老王的行为不亚于梁山的好汉，而麦克白的阴险、权谋亦不让于三国群雄。如果单以题材而论，《麦克白》的故事更加牵涉血腥、阴险和卑鄙，但是莎士比亚面对宫廷阴谋的题材，却写出谴责暴力和卑鄙权谋的不朽悲剧。如果以这一点与《水浒》和《三国》比较，两者的根本差异就在于作者所持的叙述伦理的不同。不唯不同，简直有霄壤之别。两者的思想境界、人生境界、美学趣味，其差别有如天上人间。文学，如《麦克白》可以称作伟大和不朽，而如《水浒》和《三国》则只能叫做流行和平庸。为了说明问题，不妨略加引用。第二幕麦克白刺杀了睡梦中的国王后，听到了敲门声，莎士比亚让这位权欲熏心的逆臣来了一段道白：

那打门的声音是从什么地方来的？究竟是怎么一回事，一点点的声音都会吓得我心惊肉跳？这是什么手！嘿！它们要挖出我的眼睛。大洋里所有的水，能够洗净我手上的血迹吗？不，恐怕我这一手的血，倒要把一碧无垠的海水染成一片殷红呢。

欲望、贪婪通向了可怕的罪行，而可怕的罪行通向了无休止的恐惧和心理紊乱，这恐惧本身就成为了对罪行铁板钉钉的确认。这段麦克白的独白，既是角色的心理活动的表白，也是叙述者无言的谴责和批判。莎士比亚的类似笔法再现于第五幕麦克白夫人自杀的消息传来，麦克白预感来日无多而作的一段诗一样美的念白：

明天，明天，又一个明天，  
一天一天地踱步前行，  
直到最后的一秒钟。  
我们所有的昨天，  
不过替傻子照亮了通向死亡的路。  
要熄灭了，要熄灭了，短促的烛光！  
人生不过是一个行走的影子，  
一个在舞台上指手画脚的拙劣戏子，  
登场片刻，就在无声无息中悄然退下。  
它是一个蠢人讲的故事，  
充满了喧哗和骚动，却全无意义。

这既是麦克白由贪婪而引发的弑君篡位的邪恶行径即将落幕收场时的悲鸣，又是对贪欲的哲学的反思，更是对罪行的审判。莎士比亚就是这样，讲述出来的事件本身和叙述者对它的态度是有清楚区别的，读者能够感受到莎氏对罪行的谴责和批判，道义的审判始终凌驾于题材本身。作为事件的故事虽然是阴暗的，但却有一道人性和哲思的光芒照亮了这阴暗的地狱。叙述不是对弑君篡权的血腥阴谋的默认、玩赏和无评价的呈现，而是伴随着最严厉的谴责、最富智慧的嘲弄和最富有道义感的审判，而这谴责、嘲弄、审判恰恰就是融化在对人物及其行为的叙述之中的。

以此反观“双典”的故事讲述，则境界的高下立见。让我们举《水浒》所写武松的例子。武松杀嫂获罪流放到孟州，以义气相感，效劳于营管儿子施恩，为报蒋门神侵夺家财而最后演出血溅鸳鸯楼的故事。这个报仇雪恨的事儿看起来颇有大义凛然的味道，但看过恩仇的来龙去脉之后，却觉得施恩也是一个巧取豪夺之徒，他与蒋门神以及背后的张团练、张都监其实都是一丘之貉。施恩一家的发迹勾画出一幅活生生的图景，讲出中国社会中靠着政治权力的庇护和暴力的威吓从事垄断经营而大发其财的秘密。武松效法于这种社会恶势力，而醉打蒋门神，人虽勇而天良泯灭。作者却将此事当成抗恶之举，期望写出武松义薄云天的英雄气概，何其善恶不分，良知泯灭而至于此！可以说武松的这种“义气”全无价值，简直就是流氓气，若剔除了叙述者美化之词，武松此举充其量就是一个街头流氓的所为，一个地头恶霸的妄行。事件的叙述虽然生动，但笔者却为作者的才华惋惜，因为作者欠缺至善的人生价值和慈悲怜悯之心，使得绝世的语言表现能力只能写出一场街头闹剧。及至血溅鸳鸯楼，武松的行为更是令人发指。一刀一个杀死的共十五个人之中，只有蒋门神等三人与事件有关，其余都是无辜。对于这种不问青红皂白的杀戮，叙述者让武松杀戮之余，留下自以为精彩神勇的一笔：“便去死尸身上，割下一片衣襟，蘸着血，去白粉壁上，大写八字

道：“杀人者，打虎武松也。””这里写的固然是角色的行为，表现了角色的无所畏惧，但作者的落笔也不可能是单纯的角色行为，这角色行为本身便传达出叙述者对此种行为的肯定和赞美。因为叙述者在这里要表现的主要不是杀人行为的本身，除了手起刀落，也无太多细节。作者主要表现的是杀人杀得大义凛然，杀人杀得理直气壮，杀人杀得神勇无惧。这角色的大义凛然、理直气壮和神勇无惧本身，便包含了作者的残忍、嗜血和善恶不分。刘再复在《双典批判》中说：

中国的评论者和读者，只求满足自己的心理快意，忘了用“生命”的尺度即人性的尺度去衡量英雄的行为。当然，与其说忘了，不如说是根本没有意识到，因为一种“嗜杀”的变态文化心理已经成了民族的集体无意识。鲁迅一再批评中国人喜欢看同胞们杀头，骨子里是血腥式的自私与冷漠，可惜没有觉悟到。武松至今仍是中国人心目中的大英雄，他那些杀小丫鬟、小女儿和马伕的血淋淋举动，是可以忽略不计的。

《三国》故事叙述所表现的伦理观念，表面上看与《水浒》大有区别，好像《水浒》犯在善恶颠倒或善恶的界线不分，而一部《三国》忠奸邪正则自始至终念念不忘。但是掀开这层表象的区别，实质还是很接近的，“双典”都病在叙述者价值观的庸俗与浅薄。与《水浒》的善恶颠倒不同，《三国》的叙事伦理出在它的教科书心态，犹如自恃自家的宝贝，生怕世人不知，一件一件拿出来炫耀摆谱，玩赏小智权诈。作者犹如一位教匠，启蒙教众。当然我们也要承认，作者是出众的教匠。教什么呢？自然是权谋厚黑一类。

《双典批判》说中了它的要害：“《三国演义》是中国权术的大全，机谋、权谋、阴谋的集大成者，是指它展示了中国权术的各种形态。全书所呈现的政治、军事、外交、人际等领域，全都凸显一个‘诡’字，所有的权术全是诡术。”它的忠奸邪正，以刘蜀为忠正，以曹魏为奸邪，这道统观是外加上去的。无论忠奸，都奉权诈为宗，无论邪正，都是奸狡的豪雄。其中所写的种种得意权谋，多数不见于正史，如桃园结义、貂蝉美人计、诸葛亮三气周瑜、孔明借箭、蒋干盗书、周瑜打黄盖、刘备掷子、司马懿诈病赚曹爽等，史书上并无一言道及。有的是根据正史一言半语或野史杂乘无根之谈添油加醋而成，如三顾茅庐、曹刘煮酒论英雄和刘备种菜园子等。当然笔者指出这些，并不是认为史书所无，演义就不许虚构和添加，而是由此可以看出作者藉着中国官场或人生的一般经验从中提炼而加诸《三国》人物的身上。而作者所注重添加的成分，恰恰是权诈阴谋一类。作者要把现实人生中种种权谋机变之道做一个集中的展示，以为后学效法之用。《三国》作者的这个用心，我们不能说它险恶，但至少是平庸，缺乏崇高的人生境界，缺乏人文的关怀；就历史观念而言，也是浅薄的，远不如《三国志》或《晋史》。

刘再复的《双典批判》还向我们提出一个“双典”阅读史的问题。《三国》和《水浒》以接近于现今的版本流传，也有四百多年的历史。而在这漫长的阅读流传史上，暴力崇拜和权术崇拜的阅读，始终是占据了主流的位置。这固然是“双典”的文化“伪形”和它自身的文化价值观的问题，但是明清之际的评点家的推波助澜也要负上很大的责任，这同样是一笔阅读史上的宿债。正是他们当年漫无节制和不负责任的褒扬，形成了此后一代又一代读者的“前理解”。而缺乏批判眼光的读者，自觉不自觉便先入为主，接受他们的观点。看一看至今都流传不息的对武松和李逵的褒扬，看一看坊间层出不穷的“水煮三国”、“三国的商战理念”、“三国官场之道”之类的书，就可以知道明清之际的评点家大有传人。在《水浒》评点中，容与堂本署名李卓吾评本和贯华堂金圣叹评本影响最大，而流毒也最广。刘再复的指出十分中肯：

李卓吾的水浒评点，其致命的错误是对暴力的化身李逵的崇拜。他之后，金圣叹延续这种崇拜，但他的第一崇拜对象是武松，并献给他一个“天人”的最高桂冠。而李卓吾的第一崇拜对象是李逵，他献给李逵的最高桂冠是“活佛”。

“天人”和“活佛”两顶帽子戴在武松和李逵身上，可谓荒唐至极。这两人是《水浒》着墨最多而最为暴力的两人，作者对暴力的偏好很大程度上是藉着他们的故事传递出来。明清评点着力鼓吹两人无道放纵的杀戮，可谓失教丧心，任性张狂，一如晚明揽妓纵酒的狂禅，是那个时代的精神病态。值得指出的是，其实金圣叹是看出《水浒》故事的杀戮性的，例如贯华堂本他写的《序二》，说到水浒一百单八人：“其幼，皆豺狼虎豹之姿也；其壮，皆杀人夺货之行也；其后，皆敲朴剜削之余也；其卒，皆揭竿斩木之贼也。”不过，《水浒》一千人，除宋江之外，他采取的是抽象否定，具体肯定的评点策略。他的上述认识并没有体现在具体的文本评点之中。或许是那个时代他也有隐衷，对情之所钟也不得不用虚与委蛇的手法遮掩一下，也未可知。但是他所遮掩的恰恰是丝毫不用遮掩的，而他肯定的恰恰是最不值得肯定的。他具体肯定最多的两个人，恰恰就是《水浒》的两架杀戮机器——武松和李逵。金圣叹此评为后世评家开了恶例。这笔评点家不负责任的遗产，也是要好好清理的。

二十世纪八十年代在北京的时候，笔者知晓刘再复有一个学术研究的兴趣点，他要写一部自晚明西学东渐以来中国人自我反省和自我认识的精神史。毫无疑问，他的这一学术兴趣与“五四”新思潮的“重估一切价值”和批判国民性有内在的关联。“五四”新思潮在这方面开了一个头，也自有它深刻的地方，然而不能说已经尽善尽美，尤其是思考自己民族文化传统中那些带有负面价值的东西，批判而扬弃之，更是一个长期的课题。“五四”新思潮是过去了，但是它开创的民族自我反省的思想课题却是未竟之业。刘再复的《双典批判》是他对“五四”新思潮反思国民性的未竟之业多年系怀于心的交代，也是他去国之后于颠沛流离之中

矢志不移追求自己学术理想的创获。他新著完成，嘱我写序文。我读后有所感，于是便借题发挥，序不敢言，仅附于骥尾，与读者分享阅读《双典批判》的所得。

二〇〇九年九月于中山大学

# 导言：中国的地狱之门

## 一、文学批评与文化批判

今天讲的题目是“双典批判”。

所谓“双典”，指的是中国文学的两部经典作品《水浒传》与《三国演义》。所谓批判，是指文化批判，即价值观批判，不是文学批评。

文化批判与文学批评是两个很不相同的概念。文学批评的对象是文学，其批评标准，一是考察文学的精神内涵；二是考察文学的审美形式。我所理解的文学包括三大要素，一是心灵；二是想象力；三是审美形式。文学批评乃是对这三者的把握。而文化批判的对象则是蕴含于文学作品文本中的文化意识。它只涉及精神内涵，不涉及审美形式，它与心灵有关，但与想象力、审美形式无关。换句话说，在进行文化批判的时候，必须悬搁审美形式、想象力等要素，而直接面对文学作品的精神取向、思想观念、文化意识、人性原则等价值要素。对“双典”的批判，正是对其核心价值观以及相关的思想文化意识的批判。

无论是文学批评还是文化批判，都是一种判断。前者的重心是审美判断（美），后者的重心是伦理判断（善）。审美判断不设置政治法庭与道德法庭，它的基本性质是康德所说“无目的的合目的性”。所谓无目的，是指无直接的、具体的功利目的，即无世俗的政治目的和道德目的。但是，它又合目的性，也就是符合人类生存、温暖、发展、延续的总目的，也符合人性向真向善向美靠拢的总趋向。因此，真正美的东西，总是包含着最广义的善。说文学“以美储善”，指的正是广义的善；说文学不是以美“扬善惩恶”，指的是狭义的善恶。文学不可把自身蜕化为道德说教。

伦理判断不同于审美判断。它是“有目的的合目的性”判断。它不隐瞒自己的伦理目的。伦理作为巨大的体系，它至少应作政治性伦理（以“正义”、“权利”为目标）和宗教性伦理（以“善”为目标）之分，两者均有鲜明的价值内涵，因此，伦理判断实际上是一种价值判断——价值观、价值取向的判断。文学批评乃是审美判断，它的出发点是艺术感觉，不是概念。其关键是进入文本展示的审美世界，领悟其中的心灵内容和审美特点，不作政治道德价值判断。而文化批判则要把作品中的伦理内容抽离出来，作为审视对象。它的批评出发点不是艺术感觉，而是维系人类社会的共同的价值规范，即最广义的合文明合人性的“善”。

初步区分之后，我们又会发现，文学批评与文化批判都涉及文学作品的精神内涵，两者又有交叉与联系。以日本当代文学为例，要说文学的震撼力与影响力，首席作家应是三岛由纪夫。但是，瑞典学院的诺贝尔文学批评家们宁可把光荣授予川端康成和大江健三郎，也不给予三岛由纪夫，这是因为三岛的暴力倾向，特别是他所鼓吹的武士道精神，不符合诺贝尔的价值理想（可理解为最广义的善）。尽管三岛由纪夫的作品具有艺术魅力，但他的暴力主义价值观恰恰与人类永久和平的理想主义和普世价值观背道而驰。因此，我们可以承认三岛由纪夫是日本“二战”后最有魅力的作家，但完全不能接受他的作品所蕴含的价值观与文化意识。相应地，我们也会作出判断，他不属于托尔斯泰这种建构精神高峰的伟大作家。

对于《水浒传》和《三国演义》这两部小说，从文学批评的角度说，应承认它们是非常杰出、非常精彩的文学作品，不愧是文学经典。金圣叹曾说，《水浒传》写了一百零八将而有一百零八个样。仅此一点，就是了不起的文学成就。除了塑造一百零八个个性形象，还写了其他数百个人物，要驾驭这么多形象，很不容易。文学批评虽带有主观性，但并非完全没有客观标准。文学作品确实有高低之分、优劣之分。“劣”的小说写一千个人物，也是“千人一面”；“优”的小说，哪怕只写两个人物、三个人物，也是两个人两个样，三个人三个样。《水浒传》写一百零八个人物，能写出一百零八个样，这就是艺术，这就是文学才能。金圣叹称之为“大才子书”，它当之无愧。我们对《水浒传》的文化批判，是在肯定其为杰出文学作品的前提下进行的。

《三国演义》也是一部精彩的长篇小说。对这部小说的语言、结构、战争场面描写等方面的艺术成就的评价高低不一，但它塑造的人物形象，不管你喜欢不喜欢它，都应当承认，写得非常成功。其主要人物诸葛亮、曹操、刘备、关羽、孙权、张飞、赵云、周瑜、吕布、鲁肃、司马懿等，个个都可称为别林斯基所说的“典型”形象。成书几百年后，这些形象没有被时间所冲淡，仍然活生生地站立在亿万中国读者的眼前，这就很了不起。这部小说的战争场面、战争幕后的斗智场面、宫廷斗争场面以及种种阴谋诡计都写得十分精彩，令人难以忘却。像貂蝉这样一个“佳人”斗败两个“猛人”（董卓、吕布）的场面，便是中国文学史上未曾见到的美人“与狼共舞”的艺术性很强的场面。这位美人在极其险恶的场景中上演的是东方“阴谋与爱情”的政治戏，随时都可能人头落地，但她冷静应对，展示其千姿百态，无论是故作悲伤状、故作惊讶状，还是故作自杀状，皆装得出神入化，无懈可击。小说描写她“大闹凤仪亭”，对吕布又是言情，又是提醒，又是逼迫，又是装着要跳水自尽，刺激其自尊心，每一步都在俘虏吕布和离间吕布与董卓的关系。这种美人征服英雄、弱女子捕获凶猛虎狼的戏剧性描写，的确引人入胜。从文学批评的角度上看，应当肯定，这种叙事艺术已达到很高的水平。但是，如果从文化批判的角度上看，我们则会发现貂蝉这个女子只是政治

马戏团里的精彩动物。她很漂亮，很聪明，但没有内心，没有个体意识，没有自由意志，只是政治斗争的工具，权力较量的棋子，并无自身的灵魂。说到底，她只是一个忠于主人（王允），甘心以姿色和身体报效主子的女奴。

《三国演义》和《水浒传》这两部作品，在中国文学史上，是小说成熟的标志。中国小说的发展，大体上可划分为三大阶段：一是故事阶段；二是话本阶段；三是叙事艺术阶段。双典之所以能成为文学经典，就在于它标志着中国小说进入叙事艺术的成熟时期。所谓叙事艺术的成熟，是指小说写作已有语言的自觉、结构的自觉、手法的自觉，尤其是人物形象塑造的自觉。中国向来都把诗歌与散文视为文学的正宗，戏剧与小说则属邪宗。《水浒传》、《三国演义》问世之后，被视为“大才子书”（金圣叹评语），小说的地位得到很大的提高。作为文学作品，今天我们仍然应当肯定它的杰出性和艺术魅力，不可否定。然而，正因为双典具有艺术魅力，蕴藏在作品中的毒素就更难发现发觉，危害就更大。从这个意义上说，“愈是经典，愈要批判”的理念是对的，不管这是谁第一个说出来的。这一理念的意思是说，因为经典作品带有巨大的艺术性，因此在时间风浪的刷洗中其魅力一直经久不衰，读者按其习惯性的思维代代相传，默默接受，在欣赏的快乐中已遗忘叩问与质疑，在无意识中已完全接受经典中的价值取向和精神毒素。这种毒素影响之大，是一般性作品无法比拟的。正是这样，对经典进行必要的批判，指出经典中的黑暗面，质疑其价值取向的严重问题，便成了当代文化人的重要使命。

因此，可以承认《三国演义》与《水浒传》是有才气、有艺术魅力的“大才子书”，但是，我们又要拒绝这两部作品中所蕴含的毒气与血腥气，从价值观上指出：这两部作品，固然是“大才子书”，但又是“大灾难书”。一部是暴力崇拜；一部是权术崇拜。两部都是造成心灵灾难的坏书。《水浒传》、《三国演义》大约产生于明代永乐之后、嘉靖之前，即公元1522年前后。五百年来，危害中国世道人心最大最广泛的文学作品，就是这两部经典。可怕的是，不仅过去，而且现在仍然在影响和破坏中国的人心，并化作中国人的潜意识继续塑造着中国的民族性格。现在到处是“三国中人”和“水浒中人”，即到处是具有三国文化心理和水浒文化心理的人。可以说，这两部小说，正是中国人的地狱之门。

## 二、天国之门与地狱之门

以往谈论中国古典小说，总是笼统地讲“四大名著”（《三国演义》、《水浒传》、《红楼梦》、《西游记》）或五大名著（再加上《金瓶梅》或《儒林外史》），没有分清这几部名著在精神内涵上的巨大差异。以《红楼梦》为坐标，《水浒传》、《三国演义》和它的区别可用“霄壤之别”与“天渊之别”来形容。套用这两个常用的概念来描述还不足以反映笔者个人感受到的差异。因此，我必须借用西方两个著名的雕塑的名字来表述。一个是十五世纪意大利基伯提所作的“天国之门”；另一个是法国罗丹制作的“地狱之门”。对于中国人的人性之路而言，《红楼梦》可称为“天国之门”。什么是人性？人性是人对自身动物性的理性提升与诗性提升。人怎样从欲进入情又从情进入灵？《红楼梦》全作了回答。如果“天国”是指美好人性的终极归宿，那么《红楼梦》正是导引我们走向天国的“天国之门”。书中的贾宝玉、林黛玉等，都是把我们引向天国的诗意生命，即帮助我们走出争名夺利、尔虞我诈之地狱的诗意生命。而《水浒传》与《三国演义》却是中国人的“地狱之门”。中国人如何走进你砍我杀、你死我活、布满心机权术的活地狱？中国人的人性如何变性、变态、变质？就通过这两部经典性小说。

罗丹的“地狱之门”，制作了三十七年，直到逝世还未完成。创作的灵感首先来自但丁，据说，坐在地狱顶上中央点的“思想者”就是但丁。但丁在《神曲》的开篇里，根据贝德丽采（以往的情人，现在的女神）的嘱托，跟随诗人维吉尔来到地狱的门口，看到地狱之门刻着可怕的铭文，也就是地狱的定义：“从我这里，进入悲惨之城的道路；从我这里，进入永恒痛苦的道路；从我这里，进入永劫人群的道路……你们走进这里，就放弃一切希望吧。”按照但丁的定义，地狱便是希望之死，地狱之门便是毫无希望之门。说《水浒传》与《三国演义》是地狱之门，也正是说，如果中国人没有意识到这两部经典的巨大病毒，继续在其中沉浸，那么，中国的人性将毫无出路。关于罗丹的“地狱之门”，写过罗丹专著的里尔克（1875—1926）曾作如此描述：“罗丹放了几百件手掌大小的人物塑像，表现了形形色色的激情，表现了满足欲望的欢欣与自觉罪孽的深重。他创造了许多许多躯体，像群野兽般吃咬扭缠在一起，又如重物般往深渊里坠落；这些躯体谛听一如脸庞，跃动宛如胳膊，环环相扣，看上去仿佛花环与蔓枝。从一串串沉重的人体，从痛苦的根茎，升起充满活力的罪之津渡。”（《罗丹：激情的形体思想家》，台北中译本第41页，时报文化出版公司，1998年版。）整个《水浒传》和《三国演义》中的形象与情节，就像里尔克所见到的地狱之景，表面上看去仿佛是花环与蔓枝，实际上是一串串沉重的肉体环环相扣，相互吃咬扭缠，像重物般地往深渊里坠落。

面对地狱般的生存状态，作为思想者的罗丹与里尔克，头脑是清醒的，他们展示与描述时，其基本点是批判的，其情感是悲哀的。而“双典”的作者与读者的态度恰恰相反，其基本点是讴歌的，其情感是礼赞的。也就是说，无论是作者还是读者都没有意识到“水浒中人”与“三国中人”处于地狱般的生存状态之中，其价值观念和文化观念如同地狱一般沉重与黑暗。这种无意识，也就是潜意识。它说明，《水浒》与《三国》已进入中国人的深层文化心理结构，成为中国国民性的一部分。正是看到“双典”严重地影响中国人的文化性格并成为中国人的集体无意识，所以笔者不得不面对双典，不得不对其核心价值观提出根本上的质疑。这里应当特别说明的是，第一个发现双典与中国国民性相通的是鲁迅。他在一九三五年就说：

中国确也还盛行着《三国演义》和《水浒传》，但这是为了社会还有三国气与水浒气的缘故。

（《且介亭杂文二集·叶紫作〈丰收〉序》）

鲁迅这一论断极为深刻，可惜没有引起注意。鲁迅的意思是说，中国人喜欢《水浒传》与《三国演义》，是因为有其国民性基础。即中国人的文化心理与之相通合拍。说得刻薄一点，是气味相投。但鲁迅只讲到中国人乐意接受《水浒》、《三国》的原因，而未讲另一面：《水浒》、《三国》产生之后又反过来强化中国的水浒气与三国气，又在塑造新的国民性格。这是一种恶性的互动：原有的国民性造成《水浒》、《三国》的心理基础；《水浒》、《三国》产生后又使原有的国民性进一步恶质化。毫无疑问，这两部小说正在创造大群的、与自身气息相通的读者，这就是水浒中人与三国中人。特别是现代电影电视技术产生之后，穿越阅读的障碍，这两部小说更是大规模地掌握人心与同化人心。影片中《该出手时就出手》的主题歌正在成为新的人生基调，也正在塑造新的人格。可惜少有人反省，像李逵那样出手排头砍去却毫无心理障碍，这意味着什么？

多年前，笔者曾经写过一篇文章《谁在统治中国》（收入《沧桑百感》，香港天地图书公司，2004年版）。自从《水浒传》、《三国演义》诞生后，中国表面上看好像是帝王将相在统治，是总统元首在统治。其实不是。因为这些帝王将相，总统元首又被这两本书所统治，所以真正在统治中国人心的，是这两部书。我现在引证其中一段：



## 谁在统治中国？

谁在统治中国？笔者在这里提出的是文化问题，不是政治问题。在政治层面上，无论是古是今，谁当皇帝谁执政，自然就是统治者，这是无须论证的。但在文化层面，谁是统治者？谁在统治中国，却是一个大问题。谁在统治中国？我要回答：是两部书的文化价值观在统治中国，一部是《三国演义》，一部是《水浒传》。可以说，从明代这两部书产生之后，中国就逐渐被这两部书所统治。到了现代，从上到下，都被这两部书所塑造、所改造，并被书中的基本观念主宰着。毛泽东虽然批判过《水浒》，但他批判的是宋江只反贪官、不反皇帝的投降主义，而脑子却被《水浒传》中的“造反有理”的基本理念所统治。至于《三国演义》，他有数以百计的“批示”，从诸葛亮的精致战法到张鲁的道教社会主义，都极为欣赏。“五四”之后，中国从西方引入各种主义、各种学说，但都未能真正统治中国。唯一一九四九年革命成功之后，马克思主义才在思想上取得几十年的统治地位，被执政党宣布为统治思想，但是，马克思主义在文化层次上真的统治了中国吗？怕未必。或者说，在意识的层面上，中国人接受马克思主义，但在潜意识层面上，则仍然被《三国演义》与《水浒传》所统治。在文化大革命中，马克思主义意识形态被推向历史高峰，马克思主义的千头万绪被归结为一句话，就是“造反有理”，骨子里还是《水浒传》的基本思路。至于文化大革命中和这之前历次政治运动中的暴力、权术、阴谋、横扫一切的气势等更是来自《三》、《水》无疑。当年红卫兵、造反派拉山头、结帮派，打得你死我活，其残忍程度让人瞠目结舌，讲的“革命路线”，实际上是《三国演义》中桃园结义的行为模式与准则。马克思主义之外的其他主义与思潮，包括当今在大陆还常常谈论的存在主义、结构主义、后现代主义、后殖民主义等等，都只能在很小的范围内（主要是知识分子中的一部分）产生影响，可说是“无关大局”。而真正在影响、感染、掌握中国的世道人心的是《三国》与《水浒》。特别是这两部小说改编为电视连续剧之后，其影响之大，更是难以估量。通过电视，《三国》与《水浒》再一次征服了中国的男女老少，再一次塑造了中国人的文化性格。这种塑造力与影响力是看不见的，但它胜过千军万马。一九四九年之前，中国人的文化心理，就被《三国》、《水浒》所塑造，广大的乡村中到处都有关帝庙、赵公元帅庙。但是，这些人格神主要活动在乡村，难以进入城市。而现在，《三》、《水》通过最先进的科学技术走遍世界上所有华人居住的地方，所到之处，都像英雄降临，华族的新一代人再次被《三》、《水》所统治。

### 三、原形文化与伪形文化<sup>(1)</sup>

笼统地讲四部古典名著，从人类文化学的角度上说，其错误是没有分清一个民族的原形文化与伪形文化。本书要郑重地说明：四部典籍中的《红楼梦》与《西游记》属原形文化；而《三国演义》与《水浒传》则属于伪形文化。

原形文化是指一个民族的原质原汁文化，即其民族的本真本然文化；伪形文化则是指丧失本真本然的已经变形变性变质的文化。每种民族文化在长期的历史风浪颠簸中都可能发生蜕变，考察文化时自然应当正视这一现象。

把文化划分为原形文化与伪形文化，首先是受到史宾格勒（Oswald Spengler）的名著《西方的没落》一书的启迪。此书的第十四章《阿拉伯文化的问题之一：历史的伪形》和第十五章《阿拉伯文化的问题之二：马日的灵魂》，讲的正是文化的变形，也就是文化如何发生“伪形”现象。史宾格勒在论述阿拉伯文化与俄罗斯文化发生“伪形”的原因时，强调的是外因，是外来文化的入侵与影响。《西方的没落》台北中译本的译者陈晓林先生把史宾格勒的伪形文化思想作了如此概说：

阿拉伯的宗教与文化，一直错综复杂，迷离恍惚，为历史学家所不敢问津。可是史宾格勒却以两个概念，“历史的伪形”与“洞穴的感受”，一举澄清了阿拉伯文化种种的迷雾。“伪形”本是一个矿物学上的名词，意指：一个矿坑中原有的矿石，已被溶蚀殆尽，只剩下一个空壳，而当地层变化时，另一种矿质流了进来，居于该壳内，以致此矿的外形与内质，截然不同。所谓“历史的伪形”，即是指在阿拉伯文化尚未成形时，由于古典文明的对外扩张，武力占领，以致整个被古典文明覆压于上，不能正常地发展，故而其文化形态与宗教生命，皆一时被扭曲而扼抑，但古典文明其实已经血尽精枯，只剩下一个空壳，故而一旦阿拉伯文化在重荷之下脱颖而出，其基督教便立刻征服了整个的希腊世界。这同时也完满解释了伊斯兰教，何以能以一个沙漠中的小派，倏忽兴起，如飙风骤雨，席卷了偌大的领域。

二〇〇一年，北京商务印书馆再版齐世荣等六位先生的中译本。关于“历史的伪形”这一重大概念，此译本则用“历史上的假晶现象”来表述。且看定义“假晶现象”的一段文字：

一种矿石的结晶埋藏在岩层中。罅隙发生了，裂缝出现了，水分渗进去了，结晶慢慢地被冲刷出来了，因而它们顺次只剩下些空洞。随之是震撼山岳的火山爆发；熔化了物质依次倾泻、凝聚、结晶。但它们不是随意按照自己的特殊形式去进行这一切的。它们必须填满可填的空隙。这样就出现了歪曲的形状，出现了内部结构和外表形状矛盾的结晶，出现了一种石头呈现另一种石头形状的情况。矿物学家把这种现象叫作假晶现象。

（齐世荣《西方的没落》中译本第330页，北京商务印书馆，2001年版）

大陆的译本第一版问世于一九六三年，台湾译本问世于一九八五年。尽管从矿物学上说，译为“假晶现象”十分准确，但我得到启迪的则是台译本的“伪形”概念。因为事关重大，我们不妨把陈晓林先生关于“假晶现象”的另一种译法，也录示于下：

在岩层中，本已嵌入了某一矿物的结晶体。当裂缝与罅隙出现时，水流了进来，而结晶体逐渐洗去，所以在一段时间之后，只剩下了晶体留下的空壳。然后发生了火山爆发，山层爆炸了，熔岩流了进来，然后以自己的方式僵化及结晶。但这些熔岩并不能随其自身的特殊形式而自由地在此结晶，它们必须将就当地的地形，填入那些空间中。故而，出现了扭曲的形态，晶体的内在结构与外在形式互相抵触，明明是某一种岩石，却表现了另一种岩石的外观。矿物学家称此现象为“伪形”或“假蜕变”（Pseudomorphosis）。

（陈晓林《西方的没落》中译本，台北桂冠图书公司）

尽管两种译法使用不同的概念，但都没有离开原著的一个基本信息，这就是矿物的晶体在某种外部条件下会发生“假蜕变”现象，即出现扭曲的形状，内部结构与外表形式相矛盾的现象。这种现象无论是称作“假晶”现象也好，“假蜕变”也好，都是原晶体的“伪形”。史宾格勒把矿物学上的“伪形”现象引申到大文化的考察之中，用这一视角说明世界上多种文化变异现象，的确精彩而令人信服。

史宾格勒论述的重心是异质文化介入之后使原质文化发生“伪形”。中国文化也经受过异质文化的介入与冲击。最重要的有两次，一是古代佛教文化的传入，一是近代西方文化的传入，两次都使中国文化发生某些变形，但是不是已造成“伪形”，则需认真研究后才能下结论。笔者现在可以说的是，第一次虽发生某些变形，但因为中国文化本身具有巨大的同化力，并没有造成伪形。佛教文化在中国传播后演化成中国的禅宗，它作为一种独立的文化存在，并没有导致儒、道这一主流文化的瓦解与彻底变质。至于边陲少数民族文化（如蒙、满文化）的入侵并在政治上获得统治地位，更是被汉文化所同化。第二次异质文化的介入，以“五四”为大规模的起点（之前严复、梁启超诸子的引介为小规模），至今虽有九十年，对中国的传统文化的冲击猛烈空前，但如何估量中国文化的变形变质，还需要时间。

应用原形、伪形文化区分的视角观察中国文化，我们会发现一点，不仅是外来异质文化的冲击会产生变动力，而且民族内部的沧桑苦难，尤其是战争的苦难和政治的变动，也会使文化发生伪形。以儒家文化而言，孔子的《论语》属于儒家原形文化，但是经过汉代帝王的“独尊”，变成统治阶级思想之后便发生了

第一次变形。到了宋明，经过几派大儒的阐释与发现，儒家文化进一步制度化，并发展出许多严酷的行为规范模式，如三纲五常、三从四德等等，尽管其中有王阳明伟大心学的出现，但儒家原典（原形）已经发生“伪形”了。“五四”新文化运动的先锋们本意应是批判儒家的伪形，但在“打倒孔家店”的笼统口号下，有时分清，有时则没有分清。分清时批判了妇女节烈观和二十四孝图等等，反而使儒家原典的本来面目更清楚，分不清时则把孔子揭示的真理一概付之斧钺。今天我们有了原形、伪形区分的意识，倒是可以继续清除儒家伪形部分而重新开掘儒家原典的丰富资源。

如果说《论语》是儒家文化的原形，那么《山海经》则是整个中华文化的形象性原形原典。它虽然不是历史（属神话），却是中华民族最本真、最本然的历史。它是中国真正的原形文化，而且是原形的中国英雄文化。《山海经》产生于天地草创之初，其英雄女媧、精卫、夸父、刑天等等，都极单纯，她（他）们均是失败的英雄，但又是知其不可为而为之的英雄。她们天生不知功利、不知算计、不知功名利禄，只知探险、只知开天辟地、只知造福人类，她们是一些无私的、孤独的、建设性的英雄。她们代表着中华民族最原始的精神气质，她们的所作所为，说明中华民族有一个健康的童年。她们所做的大梦也是单纯的、美好的、健康的大梦。关于《山海经》所体现的中国原形文化精神，笔者在二〇〇二年就说过：

《山海经》所凝聚、所体现的中国文化精神是什么呢？这里，我必须用非常决断的语言说，它体现的是一种“知其不可为而为之”的精神。“女媧补天”、“精卫填海”、“夸父追日”、“后羿射日”等等，全是这种精神。天可以补吗？海可以填吗？烈焰可以追赶吗？太阳可以射落吗？都不可能。但远古的英雄却偏偏说：能！偏偏把不可能的事当作可能去争取，去奋斗。这就形成一种大精神。精卫是一只小鸟，它嘴上所衔的树枝那么细微，而沧海却那么深广浩瀚，这是何等巨大的反差，但是坚韧的生命不在乎这种反差。因为她们有一种原始的天真，不知计较成败，不知计较得失，只知一往无前地进取。进取的过程是最重要的，结果倒在其次。生命的精彩全在争取另一可能性的过程之中。我国古代的神话英雄，不仅知其不可为而为之，而且其所作所为的一切都是建设性的，都是为人间造福的。要是为世界填补空缺，要是为民生创造绿洲，要是为天下赢得安宁，要是为百姓治理洪水。这与后来《水浒传》、《三国演义》中那些杀人英雄和玩弄权术阴谋的英雄完全不同……其实，真正的英雄是救人。而鲁迅先生在《拿破仑与隋那》一文中批评过英雄崇拜的混乱与颠倒。隋那是牛痘疫苗的发明者，救活了无数孩子，而拿破仑则侵略了大半个欧洲，杀了无数人，也把自己的国民当作炮灰，但人们总是不断地赞颂拿破仑而忘记隋那。所以鲁迅批评说：“拿破仑的战绩，和我们什么相干呢？我们却总是敬佩他的英雄，甚至于自己的祖宗，做了蒙古人的奴隶，我们还在恭维成吉思汗”；“自从有了这种牛痘以来，在世界上真不知救活了多少孩子——虽然有些人大概还是去给英雄们做炮灰，但谁记得这发明者隋那的名字呢？杀人者在毁灭世界，救人者在修补它，而炮灰资格的诸公，却总是在恭维杀人者。”《山海经》中的女媧、精卫、夸父、后羿等都是世界的“修补者”，全是救人英雄。他们知其不可为而为之的，全是修补世界的创造行为。

（参见拙著《沧桑百感》第216—217页，香港地图图书公司，2004年版）

我们说《红楼梦》是中国的原形文化，不仅因为这部小说一开篇就紧连着《山海经》（故事从女媧补天说起，主人公乃是女媧淘汰的石头），而且因为《红楼梦》中的主人公和他心爱的诸女子，以及浸透于全书的精神，都是《山海经》的精神与赤子情怀，都远离《山海经》之后的泥浊世界，特别是巧取豪夺的世界。贾宝玉这个人也是知其不可为而为之，他用他的天真挑战着一个庞大的泥浊世界，与夸父、精卫一样呆傻。《山海经》所呈现的中国原形文化精神是热爱“人”、造福人的文化精神，是婴儿般的具有质朴内心的精神，《红楼梦》连接、呈现并丰富化了的正是这种精神。《西游记》的主人公孙悟空及唐僧所呈现的也是这种精神。孙悟空与唐僧所形成的的心灵结构，是童心和慈悲心融合为一的结构。孙悟空如同不死的刑天，而唐僧则给他以慈悲的规范，即不可杀人的规范。唐僧所要造就的英雄是造福人的英雄。这一基本精神与《山海经》完全相通。因此，《西游记》完全属于中国的原形文化。

《水浒传》与《三国演义》则不同。以《山海经》为坐标和参照系，我们便可发现这两部小说发生了严重的“伪形”。其英雄已不是建设性的英雄，而是破坏性的英雄，其生命宗旨，不是造福人，而是不断地砍杀人。他们不是要去“补天”，而是自己想成为“天”（《三国演义》）或打着替天行道的旗号无法无天（《水浒传》）。他们已失去《山海经》时代的天真，或把天真变质为粗暴与凶狠（如《水浒传》的李逵与武松），或埋葬全部天真与全部正直，完全走向天真天籟的极端反面，耍尽心术、权术与阴谋（《三国演义》）。人的全部智慧，不是用于补天与填海，而是用于杀人与征服。《水浒传》与《三国演义》这两部书有袭用传统的“忠义”理念，但没有灵魂。两部书都没有精神指向。鲁迅用“三国气”与“水浒气”来描述，实在是太恰当了。两书中只有气，没有灵魂；只有情绪，没有信念；只有政治沙场，没有审美秩序。中国文化的原始精神，走到了“双典”，便走到了“伪形”的高峰。

《水浒传》与《三国演义》，一方面是中国英雄文化的伪形，另一方面又是中国女性文化的伪形。中国文化大系统中，它的早期有一个女性文化的原形。在此原形中，女性具有创世的崇高地位。这里有上文已提及的《山海经》中的女媧，这个既补天又造人的创世者是女性。这是中国文化原形的伟大象征。在

《山海经》中另一女性是填海的精卫，她原是炎帝的女儿，化为精卫鸟之后以填海为自己的目标，是“补天”的对应性行为。这说明中国女性在远古时期地位非凡。而在西周时期，周人始祖后稷的母亲姜嫄，又是神似的偶像。传说她于郊野践巨人足迹而怀孕生稷。《诗·大雅·生民》载：“厥初生民，时维姜嫄。”《史记·周本纪》又记：“周后稷，名弃。其母有郤氏女，曰姜原。姜原为帝喾元妃。姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之，践之而身动如孕者。”这一传说，与《圣经》中的耶稣诞生的故事相似，耶稣的母亲也是因神迹而受孕，后来成为圣母。可见在周代，中国生民只认女性为真正的创生者。到了战国时期，最早出现的由老子创造的伟大哲学著作《道德经》，更是崇尚柔性、崇尚雌性、崇尚牝性的文化。其中“弱之胜强，柔

之胜刚”，“以天下之至柔克天下之至刚”的思想，早已是众所周知，而“知其雄，守其雌”（第二百八十一章）和“牝常以静胜牡”（牝，雌性动物；牡，雄性动物。参见第六十一章）的“雌性优胜”理念则容易被忽略。老子虽然没有直接谈论妇女，但《道德经》的哲学整体的精神指向是重“水”性、重柔性、重雌性、重牝性则极为明显。这位伟大哲学家在两千五百年前就提出牝能胜牡，雌能制雄，柔能胜刚，这就为女性能站立于大地而奠定了根本的哲学基础。这一哲学启迪我们，英雄文化不等于就是雄性文化。真正的英雄必须把握柔与刚、雌与雄、牝与牡的合情合理合势关系；作为男性英雄，更应当充分尊重女性，看到自己往往不如女性。这种雌性优胜的哲学，是中国的原形哲学，是中国文化的真正的精华。而《水浒传》与《三国演义》则是这种哲学的变形变质。两部经典都在崇尚雄性暴力的同时蔑视、仇视雌性，砍杀和利用女性（下文再细说），从而展示了中国文化最黑暗的一页。

## 四、人性文化与非人文化 ——聂绀弩的假设和笔者的补充

区分原形文化与伪形文化之后，笔者想起内心崇敬的著名诗人、作家聂绀弩关于“五四”新文化运动的一个假设。这一假设他多次对我表明。他说，“五四”新文化运动要是高举《红楼梦》的旗帜就好了。“五四”新文化运动的基本点是批判的——批判非人的社会与非人的文化，但是，缺乏正面的旗帜（只好把尼采、易卜生等当旗帜）。其实，《红楼梦》就是产生于中国土地上的关于人的伟大旗帜。他说：“《红楼梦》是人书，人的发现的书，是人从人中发现人的书，是人从非人（不被当作人的人）中发现人的书。”（参见《人民日报》1986年1月20日碧森的文章：《老幼情深》）聂绀弩这一见解是极其深刻的见解。“五四”高举人的旗帜，以空前的力度揭露中国标榜仁义道德的旧文化乃是吃人的文化，但是，“五四”的思想先锋忘记，中国的文化系统中却有一部高举“人”的旗帜的大书，可以作为正面的旗帜和参照系，这就是《红楼梦》。聂绀弩晚年体弱难以走动，背靠小床只读几部古代小说，正如他的《自遣》诗所说的“自笑余生吃遗产，《聊斋》《水浒》又《红楼》”（参见罗孚编《聂绀弩诗全编》第113页，学林出版社）。聂绀弩对《红楼梦》和《水浒传》均有许多精辟的、独到的见解，而发现“五四”这场批判“非人”、“吃人”文化，以人为主题的文化大变革却未能把《红楼梦》这部人书作为旗帜的缺陷，更是了不起的极其深刻的见解。这一见解从根本上启发了我。所以笔者写作“红楼四书”时，把他的思想贯彻其中，期待《红楼梦》虽不能成为“五四”旗帜但能成为中国人永远的心灵旗帜。

把《红楼梦》这部人书作为“五四”的正面旗帜，这是聂绀弩的假设。被他的假设所启发，我则作了第二假设：如果“五四”新文化运动不是把孔夫子作为主要打击对象，而是把《水浒传》和《三国演义》作为主要批判对象就好了。“五四”作为一个发现人的运动，包括三个层面的发现，即发现人、发现妇女与发现儿童（这是周作人的概说）。而《水浒传》恰恰是不把人当人，无论是官府还是造反者均如此。水浒英雄直接吃人肉的有王英、张青和孙二娘等，更不说官府间接“吃人”了。至于妇女，无论是“水浒”还是“三国”，她们要么是政治马戏团里的动物（如貂蝉、孙权妹妹孙尚香等）；要么是被杀戮的对象（如潘金莲、潘巧云、李巧奴等）；要么就是哑巴工具和武器（如扈三娘，只是打仗工具，没有语言）。至于儿童，连四岁的无辜小衙内，也被李逵一斧砍成两段。

因此，如果说，《红楼梦》是真正的“人”的文化，那么，“双典”则是“非人”的文化，是人任人杀戮的文化。“五四”新文化的价值核心，用一公式表述是“人=人”，而在“双典”中，我们则看到“人≠人”的公式，公式里包括集团之外的人不是人，女子不是人，儿童不是人。“五四”新文化运动高举的是人的旗帜，而且还突出个人，尊重每一个体生命，是一个很伟大、很了不起的运动，它如果在正面对象与打击对象上作一转换，以曹雪芹取代尼采，即以《红楼梦》作为正面旗帜，而以“双典”代替孔子而作为主要批判对象，那么，它同样会有震撼，而且能严格地分清中国文化的精华与糟粕，原形与伪形，其张扬的核心价值（人一个个体价值）和打击的核心观念（人变成非人）都将更为明确而无可争议。

笔者作这样的假定，并不是想入非非。实际上在新文化运动展开的前夕，运动的旗手陈独秀在一九一六年已和康有为论辩过。在康有为看来，中国风俗人心的颓败，是“不尊孔”之故。陈独秀不同意，写了《孔子之道与现代生活》一文驳斥他。有意思的是，在驳难的文章中他却透露出一个信息，认为风俗人心败坏，莫大于淫杀，就是黄巢、张献忠之辈的淫杀。只是这种淫杀属于过去，在文明社会的今天已不再发生。他这样写道：

康先生与范书曰：“夫同此中国人，昔年风俗人心，何以不坏？今者，风俗人心，何以大坏？盖由尊孔与不尊孔故也。”是直譬说而已！吾国民德之不降，乃以比较欧美而言。若以古代风俗人心，善于今日，则妄言也。风俗人心之坏，莫大于淫杀。此二者古今皆不免，而古甚于今。黄巢、张献忠之惨杀，今未闻也。有稍与近似者，亦惟反对新党赞成帝制孔教之汤芗铭、龙济光、张勋、倪嗣冲而已。古之宫廷秽乱，史不绝书。防范之策，至用腐刑。此等惨无人道之事，今日尚有之乎？古之防范妇人，乃至出必蔽面，入不共食；今之朝夕晤对者，未必即乱。古之显人，往往声妓自随，清季公卿，尚公然蓄姬男宠，今皆无之。溺女蛮风，今亦渐息。此非人心风俗较厚于古乎？（引自《陈独秀文章选编》（上）第156页，北京三联，1984年版，原载《新青年》二卷四号）

关于世道人心，是今不如昔还是今胜于昔？暂且不论。但陈独秀既然认定“风俗人心之坏，莫大于淫杀”，并认为黄巢、张献忠属于淫杀惨杀之名手（只是“今未闻”），那么，把《水浒传》中的“淫杀”作为主要批判对象，便不是奇想天开。陈独秀拒绝康有为“尊孔”的妄说可以理解，但走向另一极端，把孔子作为风俗人心败坏的总根而放过黄巢、张献忠等，则大有可商榷之处。

聂绀弩“假设”虽然没有使用原形文化与伪形文化的概念，但他作为一个热爱《资本论》（其读本至今还保存在笔者手里）、相信马克思主义的作家，实际上是信奉一个民族具有两种文化的观点（列宁提出过“两种文化”思想）。也就是相信，中国在自己的传统中具有最优秀的文化资源。“五四”新文化运动的历史功勋不可抹杀，但它对传统文化缺少真伪的分辨却是巨大的缺陷。如果当时的新文化先觉者能用“原

形”与“伪形”的视角去观察传统，那么，他们一定会发现，不仅上述的中国的英雄文化和女性文化发生了“历史的伪形”，而且中国的道德文化也发生了严重的伪形。以孔子、孟子为代表的在先秦时期创造的道德文化是这一文化体系的“原形”，到了宋明，则有一部分发扬了原形，无论是程朱理学还是陆王心学，都有一大部分是孔孟伦理学的发扬光大；但是也有一部分发生“假蜕变”，例如“存天理、灭人欲”观念，“饿死事小，失节事大”的观念，三纲五常、三从四德行为模式等等，就属伪形，至于后来所形成的妇女节烈观（包括立牌坊的反人性的行为）以及“二十四孝图”等愚孝行为语言，更是拙劣的变形。“五四”新文化运动的初衷，打击的其实是伪形的孔子和伪形儒家伦理，并非孔子的原典（《论语》原形），可惜由于理论准备不足，只能笼统地提出“打倒孔家店”的口号，从而把儒家的原形与伪形一起扫荡。《水浒传》与《三国演义》中的英雄及枭雄们不像后来的太平天国革命，公开打击儒生，摧毁孔庙，他们倒是纷纷高举忠义的伦理旗帜，但是，其伦理文化却全面变质，无论是《水浒传》的“聚义”、“忠义”，还是《三国演义》的结义，都是“义”文化的伪形。当然，聂绀弩的假设和我的补充假设，只是假设而已。历史已翻开新的一页，笔者的假设也超越了“五四”，而从广阔的角度说明正在进行的“双典批判”的意义。

## 五、黑暗王国与光明个案

尽管我以明确的语言进行“双典批判”，但仍然必须说明，除了肯定小说的文学成就之外，在价值观的批判中，我也并不是否定小说中一些具有人性光辉的人物与细节，可惜这种人物与细节过于稀少。就《水浒传》而言，能让人感到人性温暖的只有一个人，这就是鲁智深。他是唯一的一个，第一个道破这“唯一”二字的，是台湾大学中文系的乐衡军教授。她在《古典小说散论》里如此论说鲁智深，很值得我们整段引证而加以细读：

鲁智深原来是一百零八人里唯一真正带给我们光明和温暖的人物。从他一出场不幸打杀郑屠，直到大闹野猪林，他一路散发着奋身忘我的热情。固然鲁智深同样不能免于杀戮，但“时常行善而不犯罪的义人，世上实在没有”（旧约传道书）。况且有甚于此的，他正义的赫怒，往往狙灭了罪恶（例如郑屠之死，瓦官寺之焚）。在他慷慨胸襟中，我们时感一己小利的局促（如李忠之卖药和送行）和丑陋（如小霸王周通的抢亲）；在他磊落的行止下，使我们的人性生出真纯的信赖（如对智真长老总是坦认过失，如和金翠莲可以相对久处而无避忌，如梁山上见着林冲便动问“阿嫂信息”，这是如武松者所不肯，如李逵者所不能的）。而超出一切之上的，水浒传赋给梁山人物唯一的殊荣，是鲁智深那种最充分的人心。在渭州为了等候金老父女安全远去，鲁智深寻思着坐守了两个时辰；在桃花村痛打了小霸王周通后，他劝周通不要使刘太公养老送终，承祀香火的事“教他老人家失所”；在瓦官寺，面对一群褻褻而自私可厌的老和尚，虽然饥肠如焚，但在听说他们三天未食，就即刻撇下一锅热粥，再不吃它——这对人类苦难情状真诚入微的体悟，是水浒传中真正用感觉来写的句子。这些琐细的动作，像是一阵和煦的微风熨帖地吹拂过受苦者的灼痛，这种救世的怜悯，原本是缔造梁山泊初始的动机，较之后来宋江大慈善家式的“仗义疏财”，鲁智深这隐而不显的举动，才更触动了人心。水浒其实已经把最珍惜的笔单独保留给鲁智深了，每当他“大踏步”而来时，就有一种大无畏的信心，人间保姆的呵护，笼罩着我们。金圣叹认为鲁智深虽是上上人物，却总有一段不及武松、李逵（读第五才子书）完全是任性的评论。

（《古典小说散论》第88—89页，台北大安出版社，2004年版）

乐教授这段精辟精彩的论说比金圣叹高明，是她分清了鲁智深与武松、李逵的不同，这不同，不是鲁不及武、李，而是具有武松、李逵所没有的人性光辉。乐教授判断：“鲁智深原来是一百零八人里唯一真正带给我们光明和温暖的人物。”这一判断不是武断，而是极有见地、极为准确的人物鉴定和小说整体把握。能给读者带来光明与温暖的人物，是“唯一”的，只有一个。我们不能全盘否定《水浒传》的人性光辉，就因为它还有鲁智深在；我们所以要态度鲜明地批判《水浒传》，就因为它太缺乏光明与温暖，可惜在鲁智深之外，具有太浓重的黑暗、冰冷与残酷，包括主要英雄武松与李逵，也有太多令人难以容忍的凶残、冰冷与黑暗。看不到武松、李逵的黑暗，还笼统地赐予英雄的称号，这不仅仅是金圣叹的盲点，而且是《水浒传》诞生之后，一代又一代无数读者的盲点。

除了有鲁智深这样的光明个例之外，《水浒传》还用无是无非、无善无恶的笔触描写了一段宋徽宗的情爱故事，无意中透露了一线人性光辉。在充满道德法庭的中国社会里，一个身居社会塔尖的皇帝也是没有自由的，他竟然必须挖地道去私会身为妓女的情人。如果作者暗示，这是尤物误国，也设置一个道德法庭对宋徽宗和李师师进行道德裁判，那将是大败笔。但施耐庵没有这样做，他只是如实地娓娓道来，无褒无贬。在充满血腥味的小说框架里，居然还穿插了这样一段具有人间性情的故事，一个皇帝为了追求情爱，可以上天下地的故事。这种富有人性的情节，没有落入“欲望有罪”的逻辑中，真是精彩。对于这种个例，当然应在我们的文化批判范畴之外。可惜，尊重人性和人的欲望的权利，不是“双典”的基调。

---

(1) 本文借用史宾格勒“伪形”概念，并赋予对立项——“原形”，以构成原形文化与伪形文化的对峙性论述。在此框架内，原形文化指涉两种涵义：一是原始标准化文化模式；二是原始本真性文化形态。前者可称为原型文化，后者可称为原形文化。本文虽指涉两者，即两者都可能发生伪形，但强调后者，因此论述中一律称原形文化。历史及某种原始文化形态的伪形是一个过程，其伪形的结果也可能产生伪形模式而变成标准化伪型。但为了避免概念的繁杂，本文放下“原型”与“伪型”，即使涉及模式，也都使用“形态”，不用“型态”概念。



上部：  
《水浒传》批判

# 第一章 社会性“造反有理”批判 ——《水浒传》小逻辑质疑

## 一、《水浒传》的两大基本命题

《水浒传》文化，从根本上，是暴力造反文化。造反文化，包括造反环境、造反理由、造反目标、造反主体、造反对象、造反方式等等，这一切全都在《水浒传》中得到呈现。我在本书所要讲述的是蕴含于小说文本中的两大基本命题：

一是：造反有理。

二是：欲望有罪。

这两大命题，也可称为两大水浒逻辑。《水浒传》是小说，不是理论著作，因此，这两大命题不是直接由概念表述的显命题，而是蕴含于全书之中的潜命题，是通过全部形象与情节揭示的根本观念与根本逻辑。

第一基本命题，事实上是这样一种公式与逻辑，即“凡是造反的都是合理的”。德国哲学家黑格尔曾提出一个著名的命题，叫做“凡是存在的都是合理的”，借用他的表述方式，我们可以把《水浒传》逻辑归结为“凡是造反的都是合理的”。仅此命题并不可怕，最可怕的是这一逻辑的实际内涵是“凡是造反使用任何手段都是合理的”。

《水浒传》中的造反，可区分为两种不同性质的大类型，一是社会性造反，二是政治性造反。前者是反社会，后者是反政权。前者反社会规范，反社会的不公平现象，虽也涉及贪官，但不指向皇帝，即不指向最高政治权力核心，不致力于改变政权结构。后者则从根本上改变政治结构与权力系统。《水浒传》两者都涉及。尽管宋江确有“只反贪官，不反皇帝”的思路，但整个造反行动，在实际上指涉了社会也指涉了政治权力中心。其“造反有理”的逻辑贯穿于两者之中。

第一个基本命题的两类造反均涉及英雄观，第二基本命题则涉及妇女观。认定“欲望有罪”，实际上是认定生活有罪。《水浒传》中的英雄把婚外恋甚至把青年男女的爱恋视为罪恶。他们的仇恨，一面指向官府，一面则指向有情女子。其双刃剑，一边砍杀官吏，一边砍杀所谓“淫妇”。官而贪，可杀；妇而淫，更可杀。贪是恶，淫更是恶，甚至是恶之首，绝不可恕。《水浒传》英雄的暴力是双向的，一面指向强者，一面指向弱者。指向女子这些弱者时，英雄们不是反政府，也不是反社会，而是反生活。这一点，《水浒传》文化表现为极端主义。他们可以放掉头号仇人高俅（小说中有高俅被梁山所俘然后又放他回京的情节），但绝不会放过有婚外恋的女子。其对女人的仇恨甚至超过对敌人的仇恨。如果说，在第一命题上，

《水浒传》设置的是政治法庭，那么，在第二命题中，设置的则是空前严酷的道德法庭。“双典批判”，是对此双重法庭的反思。

## 二、两种不同质的造反

在对第一基本命题进行批判之前，首先应当说明的是，笔者并非笼统地否定一切造反，也并非否定许多革命包括暴力革命的历史合理性。革命有广义与狭义之分，有暴力与非暴力之分，有社会性、政治性、文化性、种族性、宗教性之分，造反也是如此，对于任何一个革命、造反事件，都应放在具体的历史语境中，做具体的分析，不可做笼统的本质化的判断。笔者对《水浒传》第一基本命题的批判，锋芒指向的是暴力造反。但这不是否定宋代农民起义的历史合理性，而是批判《水浒传》中所显示的暴力崇拜和造反旗号下的反人性的黑暗手段。

就最广泛的意义上说，一切反抗都带有造反性质与革命性质。人受压迫了，为什么不反抗？鲁迅早就这样说。鲁迅甚至说：“所谓革命，那不安于现在，不满意于现状的都是。”（《集外集·文艺与政治的歧途》）还说：“其实‘革命’是并不稀奇的，惟其有了它，社会才会改革，人类才会进步，能从原虫到人类，从野蛮到文明，就因为没有一刻不在革命。”（《而已集·革命时代的文学》）鲁迅这里所说的革命，显然是最广义的革命，与“改革”的意思差不多。这种“没有一刻不在革命”的变革当然是天经地义的，比这更激烈一些的对于压迫的反抗，也是天经地义的。因此，谈论“造反”、谈论“革命”时，对于语义的界定就显得非常重要也非常必要。就鲁迅本身来说，他是一个传统文化的大造反者，甚至被称为“革命家”，但是，他声明，“革命是并非教人死而是教人活的”。（《二心集·上海文艺之一瞥》）“无产者的革命，乃是为了自己的解放和消灭阶级，并非因为要杀人……”（《南腔北调集·辱骂和恐吓决不是战斗》）基于这种认识，鲁迅批判李逵那种“排头砍去”的以杀人为大快乐的造反。作为一个最清醒的思想者，鲁迅还分清两种不同质的造反，一种是改革者的造反，另一种是寇盗式的造反。他在《再论雷峰塔的倒掉》一文中划清了这两种造反的界线。说明区别的要点在于前者有理想之光的照耀，后者则没有。在鲁迅生活的年代，曾到中国进行多次演说的英国哲学家罗素在谈论造反时，其思维方式与鲁迅相通，他分清了贵族性造反与农民性造反的区别。在《西方哲学史》第二篇第二十三章（《拜伦》）中，他说：“拜伦在当时是贵族叛逆者的典型代表，贵族叛逆者和农民叛逆者或无产阶级叛乱的领袖是十分不同的类型的人。饿着肚子的人不需要精心雕琢的哲学来刺激不满或者给不满找解释，任何这类的东西在他们看来只是有闲富人的娱乐。他们想要别人现有的东西，并不想要什么捉摸不着的形而上学的好处。……有足够吃的就是善，其余的事情是空谈。没有一个挨着饿的人可能会有旁的想法。……贵族叛逆者既然有足够吃的，必定有其他的不同的原因。”（参见《西方哲学史》中译本下册第294—303页，北京商务印书馆，1982年版）罗素说明，农民的造反乃是为了生存目的（吃饱饭）的造反，而贵族造反则超越生存目的而求更高的目的，如扩大权力或扩大存在意义的目的等。罗素是从哲学史的视角来观察造反行为的，无论我们是否赞成他的观点，注意造反具有不同性质是绝对必要的。

回到《水浒传》的本题上来，我们首先要肯定从终极意义上说，反抗人对人的压迫与剥削，具有天然的合理性，属于天经地义。就以《水浒传》而言，小说一开篇描写林冲的故事，说明“官逼民反”的道理，即林冲的造反是有理由的。林冲受到高俅、高衙内如此迫害，无论林冲如何退让，权势者还是要把他置于死地。对此，凡正直之心都不能不感到义愤，都不能不支持他的反抗与斗争，尚有不满意，只是觉得林冲过于懦弱，过于犹豫。林冲的命运，典型地反映中国社会无路可走、无处安生的大黑暗。一旦拥有绝对权力，就视百姓为猪狗，利用权力欺压人民，以至在光天化日之下抢夺他人妻子，连一个禁军教头的妻子也无处逃生。为了达到目的，权势者还可以使用一切卑鄙手段，以至反让被损害者蒙受天大罪名，被放逐到天涯海角。林冲已被剥夺了一切，流落到风雪边境，但权势者的屠刀还是放不过他。他不仅哭诉无门，而且生存无地。一个高级军官，其命运尚且如此，更何况平民百姓。就林冲来说，他真正是被逼上梁山的。他上梁山——造反，具有充分的理由，即具有充分的现实合理性。中国历史上许多暴力革命，也具有历史合理性。

本书批判“造反有理”的命题，选择《水浒传》作为批判对象，但不选择《西游记》，反而认为《西游记》也是连接《山海经》的原形文化。其实，《西游记》也写造反，其主角孙悟空正是大闹天宫的造反英雄，但是，对于孙悟空的造反和孙悟空的整个形象，我们只感到他的造反无可非议，他的整个形象不像李逵、武松那样可怕，倒是让人感到可爱。这种总感觉的背后，是造反性质与手段的区别。造反具有不同的质，无论是目的还是手段，都具有不同的质。我们先不说他大闹龙宫、大闹天宫的理由，只说他整个生涯（包括前期的造反和后期的取经），有一个最重要特征：不滥杀无辜。无论是大闹龙宫、天宫还是到西天取经的征途中，他从未砍杀过任何一个无辜百姓。他经历了无数战斗，打击了许许多多妖魔鬼怪，但止于打妖孽，绝不伤害平民百姓。因为他身边有个师父叫做唐僧，师父有个紧箍咒，这是对孙悟空的制约，是孙悟空的行为规范。紧箍咒这个圣物与象征物，象征着造反（取经过程中打击妖王和魔王，也属造反）必须具有行为准则和道德边界。任何斗争都不可胡来，不可滥杀无辜。吴承恩给自己的造反英雄引向另一条历经千辛万苦的征途，并为他设置了一个师父和一个紧箍咒，这是一种天才的结构。吴承恩的智慧和理性

就寓于此一结构之中。紧箍咒暗示，任何战斗，包括造反，都应当有一个“度”，有一个规范。唐僧代表着人类的慈悲之心，任何对黑暗的反抗，最后都有一个总体的合目的性，即合人类的生存、温饱与发展，因此，反抗黑暗时自己不可化为黑暗，不可以在反抗中破坏人类的生存、温饱与发展。造反有一个度，有一定规则与规范，这是极为重要的。《水浒传》英雄的问题，就在于他们总是越过这个“度”。《西游记》很了不起，它创造了一个孙悟空在花果山中时期，曾与牛魔王结拜过兄弟的情节，这一情节暗示，神魔之间、人妖之间只有一墙之隔，两者很容易发生转换，越过某种边界就会发生质的变化。如果没有紧箍咒的制约，如果没有唐僧所掌握的度，孙悟空就可能不是走向佛，而是走向魔，变成另一个牛魔王。因为有规则、有制约，所以孙悟空的造反和征战，从不伤害无辜。这是一条大边界。李逵、武松等和孙悟空不同就在于他们没有制约，没有掌握“度”的紧箍咒，从而总是越过边界。他们的一切行为，只呈现一个公式，这就是“凡是造反的都是合理的”。不管出于什么目的、使用什么手段都是合理的，哪怕滥杀无辜也是合理的。《水浒传》所以能够长久不衰地统治中国人心，是因为它有一个替天行道的逻辑，也就是说，因为我是替天行道，我便天然合理，我使用任何手段也天然合理。连滥杀无辜也具有道德理由。

《西游记》唐僧、孙悟空师徒搭配结构的隐喻，是我国原形优秀文化凝聚而成的伟大隐喻，其深刻的内涵恰恰给人类反抗、造反行为作了三项最宝贵的提示，这三项如下：

- (1) 任何造反都应有慈悲导向。即鲁迅所说的，革命乃是为了“救人”，不是为了“杀人”。
- (2) 任何造反都不可越过一定的道德边界。即必须持守一定的“度”。
- (3) 任何造反的手段都必须合人类生存延续的总目的性，即合乎人性准则。

《水浒传》的造反与《西游记》的造反不同之处在于它缺乏慈悲导向，像李逵排头杀人的行为，把四岁的小衙内砍成两段的行为，把恋爱的男女剁成肉块的行为，均未受到作者与读者的谴责，均被认为是英雄行为。以往的《水浒》评论者充分肯定水浒英雄的种种行为，皆用一个理由，因为他们拥有伟大的目的：替天行道。论述中把目的与手段分开，仿佛为了一个崇高的目的，什么卑鄙凶残的手段都可以使用，未意识到目的与手段是密不可分的互动结构，使用黑暗的手段、卑劣的手段不可能达到光明、崇高的目的。“无法无天”的野蛮行为不可能“替天行道”。我们对《水浒传》的批判，正是在指出，在替天行道的旗号下的无法无天行为并不合理。

### 三、水浒若干小逻辑批判 ——关于“抢劫有理”等理由的质疑

如前文所说,《水浒传》中的造反可分为两大类。一类是梁山聚义之前的社会性造反,也可以称作小造反;一类是梁山聚义之后的矛头直指朝廷(政权中心)的政治性造反,可称为大造反。《水浒传》进入中国人的深层文化心理之后,两类造反都被视为合理,甚至天经地义,因此,《水浒传》产生之后,一直缺乏根本性的质疑与批判。现在我们对这两类造反分别进行一些评述。先从社会性造反说起。

社会性造反,矛头是指向社会的不公平、不合理现象,不是指向政权中心,即尚未进入“农民起义”、“农民革命”的范畴。社会性造反乃是对维系社会的基本原则、基本规范的挑战。《水浒传》中智取生辰纲、血洗鸳鸯楼以及张青、孙二娘的人肉饭店等等,都属于这类造反。这是一种广义的造反,是对社会现存秩序的怀疑、不满、挑战与破坏。在今天的中国,这类造反的某些部分,如智取生辰纲,仍被视为无可非议的英雄行为。

#### 1 对“智取生辰纲”模式质疑

《水浒传》开篇不久就展开一个关键性情节:智取生辰纲。这是梁山起义之前的一次有组织的重大造反行为。从事这一行为的人物晁盖、吴用、公孙胜、刘唐、阮氏兄弟,后来都成为梁山起义初级阶段的首领和骨干。这一众所周知的劫取事件,其缘起是大名府梁中书(梁世杰)收买了十万贯庆贺他的岳父蔡京生辰的礼物,委托杨志监护护送到东京。刘唐打听到这一消息后给晁盖报信。接着便是晁盖、吴用策划此事。吴用在动员阮氏兄弟时说:“取此一套富贵不义之财,大家图个一世快活。”(第十五回)他们在行动前所作的宣誓也说:“梁中书在北京害民,诈得钱物,却把去东京与蔡太师庆生辰,此一等正是不义之财。我等六人中但有私意者,天地诛灭,神明鉴察。”(第十五回)小说作者的诗证也说:“只因不义金珠去,改使群雄聚义来。”

无论是劫取生辰纲的豪杰,还是《水浒传》的作者,强调的都是“不义之财”。后来小说的读者所以会同情、支持劫取行为,也因为劫取的是不义之财。于是劫取行为便成了天经地义,“智取生辰纲”是一种行为模式,这种模式本来是明目张胆的抢劫行为,但是,它却变成中国人讴歌的正义行为。这是为什么?因为在行为背后有一个正义的理由,这就是“为富不仁”,由此,英雄们劫富济贫才成为仁义之举。

对此,我们要提出的问题是:当我们确认某些财物属于“不义之财”的时候,例如梁中书的首生礼物,先要确认它是不义之财。那么,作此确认之后,我们的提问是:能否用不义的手段即暴力抢劫的手段去解决财物的归属?换句话说,我们在肯定梁中书劫夺的钱财(生辰纲)为不合法不合理不合情时,是否可以肯定晁盖的行为便是合法、合理、合情的?这与对待“以暴易暴”的态度相似,即在否定第一暴力的合理性时(假设不义之财是权势暴力所夺取),能否肯定第二暴力的合理性。这里涉及到一个人类社会是否可以处于暴力和抢劫的循环中的大问题。其实,人类社会每天都有不义的行为发生,社会中也充满不义之财,但文明社会之所以文明,恰恰在于避免用“不义”对抗“不义”,而是通过宗教、教育等办法特别是通过法律程序来消解不义。这种消解,首先必须对“不义之财”进行甄别与判断,而在判断之前又必须作出“无罪”假设,即并非不义之财的假设。端出人们所熟知的这一套,不是书生气,而是提出一个问题:解决不义之财的难题,是用血与剑的横暴手段还是用法与理的文明手段。如果说,一千年前的宋代江湖豪杰无法接受文明手段,只能用不义的手段夺取不义的财富,那么,千年之后,是否还要给予“智取生辰纲”一个正义性的判断?是否还要把夺取行为视为天经地义的英雄行为?

与此相关,“智取生辰纲”背后的“为富不仁”、“劫富济贫”等理由也值得质疑。中国历来的农民革命都以劫富济贫为基本口号。《水浒传》的读者所以会同情“智取生辰纲”的行为,一是因为中国的贪官污吏多数是一群吮吸民脂民膏的喝血的动物,二是这一行为符合中国农民绝对平均主义的文化心理。包括中国近现代的革命,孙中山也提出平均地权的理想。但是,历史已经证明实现经济上的绝对平等是永远的乌托邦。无论是中国的“齐物论”哲学(庄子)、“不二法门”哲学(禅宗),还是西方的基督哲学(爱一切人)或启蒙家的平等哲学,其平等都只能是人格上的平等,而不可能是经济上的平等。富和贫的差别,经济生活水平的差别将永远存在。富了之后可能走向“仁”,也可能走向“不仁”。但“富有”本身没有罪,“富而不仁”也不是一种必然。“劫富济贫”理念的错误,不仅在于它是一种绝对平均主义,而且还在于它用刀枪暴力手段(劫)强行实现绝对平均主义。也就是说,它不仅是一种乌托邦的幻想,而且是一种以暴力实现乌托邦的妄想。

关于“劫富济贫”背后的文化心理,历来缺少分析。基督教把“嫉妒”视为七大原罪之一,教导信徒努力排斥这种心中的恶魔。但是,中国人绝对平均主义的背后则是病态性的极端嫉妒心理。《水浒传》时代就有这种心理,现代人变得更加疯狂罢了。“智取生辰纲”的行为所以会让中国人(包括现代中国人)感到痛快,就是它迎合了中国自古皆然的嫉妒心理。只要这种心理存在,“智取生辰纲”就永远是英雄的行为。鲁

迅说中国人喜欢《水浒》、《三国》就因为中国本身是水汴气、三国气很重的国家。我们还可以具体一些说，中国人为什么非常欣赏“智取生辰纲”，这就因为中国人的心理是充满嫉妒、充满绝对平均幻想的心理。

中国的富人富了之后，总是蒙受各种巨大压力，包括意识形态的压力，道德的压力，人际关系的压力，文化心理的压力。富了之后没有安全感，这就因为富了之后面对的不仅是各种企图“智取”他们手中财富的江湖豪杰，还要面对无所不在的海洋般的嫉妒的目光和这目光背后的仇恨的毒液。如果“智取生辰纲”的行为模式还被当作英雄行为模式，那么，“富—不义—劫富—正义”的逻辑就会永远笼罩社会也会永远压在富人的头上。中国一直没有经历过西方那种以“新教伦理”取代旧教伦理的巨大转变。马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》一书就精彩地描述了这种转变。按照他的概述，西方资本主义的兴起，除了经济本身的原因之外，还有精神上的原因，这就是“新教伦理”的产生和这一理念对财产、赚钱以及富人看法的根本转变。新教伦理揭示，上帝是支持富人赚钱的。关于这一精神，余英时先生在《中国近世宗教伦理与商业精神》一文中如此概说：

韦伯《新教伦理》的特殊贡献在于指出：西方近代资本主义的兴起，除了经济本身的因素之外，还有一层文化的背景，此即所谓“新教伦理”，他也称之为“入世苦行”（inner-worldly asceticism）。他认为加尔文派的“入世苦行”特别有助于资本主义的兴起。所以他的《新教伦理》主要是以此派影响所及的区域为研究的对象，如荷兰、英国及北美的新英格兰等地。他特别征引了富兰克林（Benjamin Franklin）的许多话来证明“资本主义的精神”。这一精神中包括了勤、俭、诚实、有信用等美德。但更重要的是人一生必须不断地以钱生钱，而且人生便是以赚钱为目的，不过赚钱既不是为了个人的享受，也不是为了满足任何其他世俗的愿望。换句话说，赚钱已成为人的“天职”或中国人所谓“义之所在”（calling）。

（引自《儒家伦理与商人精神》第237页，广西师范大学出版社，2004年版）

赚钱，积累财富，在伦理道德的审判台上，从被判决为“不义”到被判决为“义”，这是一个理念上的翻天覆地的巨大转变。中国虽然如余先生所说的，在一部分明清的士人中间已发生了转变，但是，在根深蒂固的潜意识中，中国人仍然是把富与“不义”、“不仁”紧连在一起。真正把赚钱富裕视为“义之所在”的，几乎没有。也就是说，在深层的文化心理上，中国还没有完成以新教伦理取代旧教伦理那种根本性的价值观的转变。在《水浒传》时代，更是如此。梁山好汉们“三打祝家庄”，是宋江成为起义领袖后亲自领导的一场战争，也是梁山造反队伍大规模走向社会的开端，这场战争至今还不断被讴歌被肯定。但是，只要我们心平气和地研究一下攻打祝家庄的理由，就会发现它没有理由。因为其理由只是时迁偷了一只鸡，之后店小二又说了一番话：“客人你们休要在这里讨野火吃，只我店里不比别处，拿你到庄上，便做梁山泊贼寇解了去。”这店小二果然领时迁到庄中，祝家庄果然把他当作梁山贼寇报了官府。就是这一只鸡，引发了一场遍地横尸的战争。其实，一只鸡的事件，只是一个借口。形成这场战争的根本原因，是梁山泊将士心中，个个都有一个“为富不仁”的大理由。祝家庄作为梁山附近的地主大庄园，水浒英雄早就想把它吃掉以营养自己和壮大自己。即使没有时迁偷鸡，他们早晚也会用“劫富济贫”的旗号把它扫荡。“三打祝家庄”与“智取生辰纲”，一是偷劫，一是明打，形式不同，但在意识形态层面上却是一回事，支持“劫”，支持“打”的都是同一个理由：为富不仁不义，打的是不义之人，夺的是不义之财。

还有一点值得注意的是，我们看到的西方之盗总是确认自己盗是盗，劫是劫，如抢劫银行，绝不会声称自己是为了“济贫”。但中国的劫富，总是戴着济贫的面具。因此“劫富济贫”也成了农民起义的一种策略性口号。应当承认，许多农民起义军在开始打下一些城池之后常有开仓济民的现象，以收买人心。然而，一旦掌握政权，自己当起皇帝，首先还是经营自己的富贵新格局。胜利者成为暴发户，失败者成为破落户，富的只是一小部分人，穷的还是大多数。起义之初的“劫富济贫”到头来只是“劫富济私”，残酷的战争，结局只不过发生富贵的主体易位罢了。晁盖等人没有直接提出“劫富济贫”的虚假口号，不戴面具，但他们却赤裸裸地宣称抢劫财富是为自己，即“劫富济私”。除了吴用说“取此一套不义之财，大家图个一世快活”之外，阮小五在谈论梁山人时也说：“他们不怕天，不怕地，不怕官司；论秤分金银，异样穿绸绵，成瓮吃酒，大碗吃肉，如何不快活？”阮小七则说：“人生一世，草生一秋，我们……学得他们过一日也好。”这是说，抢劫“不义之财”的目的，并非去做接济社会的正义事业，只是把财富从梁中书的腰包转向自己的腰包。也就是说，贪官的“十万贯”是不道德的，抢劫“十万贯”而放入自己的腰包也不能说是道德的。蔡京、梁中书固然可恨，但晁盖、吴用的劫取行为也并不可爱。

这里涉及到“十万贯”背后的社会规则、法律制度等关键性问题。一个大官僚的生辰，另一个中等官僚可以搜括民脂民膏达“十万贯”作为贺礼，这本身反映出当时社会制度的巨大不合理性以及社会规则（包括潜规则）的巨大弊端。抢劫是对黑暗规则的惩罚，正是这一点，带给读者“痛快”。但是，在惩罚不合理规则时，抢劫者用的又是一种野蛮的、黑暗的规则，那不过是以黑对黑和以暴对暴的行为。梁中书对百姓是“盗取”，晁盖等对梁中书也是“盗取”。梁中书使用的是“第一暴力”（通过国家机器的权威和爪牙的暴力掠夺人民的财产），那么，晁盖等使用的则是第二暴力（直接诉诸刀枪）。这种以盗易盗、以暴易暴，以一种不合理规则取代另一种不合理规则的办法，只能让人类处于万劫不复的黑暗循环之中。

支持“智取生辰纲”，已经成为中国的民族集体无意识。也就是，对于晁盖等的劫取行为，中国人已无

质疑意识和质疑能力，这里涉及两个大理论问题。

一是目的与手段的问题。我们退一步说，如果晁盖等的劫取真的是为了“劫富济贫”，那么，使用的手段是属于盗匪手段，是否可取？多数的论者常把目的与手段分开，仿佛为了一个崇高的目的，什么卑鄙的手段都可以使用。梁山聚义之后，其全部问题就在于高悬一个替天行道的崇高目的之后却使尽一切“无法无天”的手段（后文将细述）。笔者认为，手段与目的是不可分段的结构，没有手段黑暗的光明目的，也没有伟大目的下的卑鄙手段。

二是“私人财产不可侵犯”的人类公理是否带有普遍性，即这一公理是否还适应于一些被怀疑为“贪官污吏”的财产上。也就是说，尚未经过判决就先行“抄家”没收财产的行为，是否属于人类正当的行为。

## 2 张青“菜园子原则”批判

如果说“智取生辰纲”还是指向上层社会的话，那么，菜园子张青和他的妻子孙二娘开设人肉饭店所确立的吃人原则却是指向全社会，包括下层社会。张青、孙二娘后来也进入一百零八英雄系列，他们开的饭店公然制作人肉包子，凡路过他店铺的人，都可能被剁成肉酱，连武松都差点被砍杀被吃掉，这是骇人听闻的野蛮到极点的野兽行为。孟子的人禽之辨在这里是很好理解也很好划分的。张青夫妇的行为不是人的行为，而是典型的吃人的兽的行为。他们制造人肉包子的行为包括着捕获人—砍杀人—宰割人—烹煮人—拍卖人的几个最黑暗、最野蛮的行径，这里可怕的还不在于杀人，而在于宰割人体与品尝人肉时毫无心理障碍，甚至自以为是天下豪杰好汉的行为。正因为毫无“残忍”的自知，所以才会制订出菜园子规则——除了三种人不吃之外，其他的一律吃。这三种人是和尚、妓女、囚犯。张青大言不惭地告诉武松，说他早已吩咐“浑家（妻子）”，“三等人不可坏他”，其理由表述如下：“第一是云游僧道，他又不曾受用过分了，又是出家的人。”（张青还自夸因为有了此一原则才没有吃了鲁智深）第二等是江湖上行院妓女之人。“他们是冲州撞府，逢场作戏，陪了多少小心得来的钱财，若还结果了他，那厮们你我相传，去戏台上说得我等江湖上好汉不英雄。”“第三等是各处犯罪流配之人，中间多有好汉在里头，切不可坏他。”（第二十七回）按照张青的说法，因为这三种人在不同的程度上反社会，所以就放过他们。其他的一概吃，这就是说，除了社会中极少数人（也许还不到百分之一）不吃之外，百分之九十九都在捕猎烹煮之列。何况张青夫妇根本无法分辨真假好汉，鲁智深、武松差点被吃掉就是明证。

像张青这种人，事实上是一种尚未完成人的进化的“忍人”，即毫无不忍之心的人。按照孟子的说法，是缺乏“四端”的人，也就是披着人皮的禽兽。然而，因为他进入梁山系统，也成了英雄好汉去“替天行道”。这个孙二娘，加入梁山前吃人如吃家常便饭，上梁山参加战斗时则不分青红皂白滥杀无辜。张青、孙二娘的除三种人外，其他的一律都可吃可作人肉包子的肉馅，这是对社会基本人群的放肆杀灭。此行与兽的区别只是兽无法对人进行分类，而孙二娘、张青则分出三种人可以免死，可以放入“另册”。如果论“罪”，孙二娘、张青如此吃人，是真正的罪，是人类公认的在任何时间任何地点也没有辩护理由的罪恶。因为它违背的不是一个国度、一个朝代的“法”，而是维系人类社会生存的人类共同法。然而，因为孙二娘、张青后来都加入梁山集团，集合到“替天行道”的旗下，也就是进入一百零八将的兄弟圈子之内，因此，他们吃人便无罪，不吃三种人的菜园子原则（或可称黑店原则）便得到欣赏与认可。情欲有罪而吃人无罪，视潘金莲、潘巧云等为魔鬼，视孙二娘为英雄，这就是《水浒传》的价值观，典型的水浒逻辑。

菜园子文化，其实是一种非人文化，即不把人当人的文化，或者说，是一种圈内人可称兄弟、圈外人皆可杀戮的非人文化。这不仅是张青的原则，也是梁山的原则。关于这点，鲁迅早已看得很深很透，所以他才批评赛珍珠把《水浒传》翻译成“皆兄弟也”是不对的。一九三四年三月二十四日，鲁迅在写给姚克的信中说：

近布克夫人（指赛珍珠——引者注）译《水浒》，闻颇好，但其书名，取“皆兄弟也”之意，便不确，因为山泊中人，是并不将一切人都作兄弟看的。

（《鲁迅全集》第12卷第359页）

鲁迅这一批评可谓一针见血，他揭示水浒中人的关键性观念，即严格分清圈内圈外的观念，只有在圈内（即一百零八将内）才是人、才是兄弟，圈外则不是兄弟也不是人。圈内人，即使是吃人之人，如矮脚虎王英、李逵、张青，也是兄弟、英雄，圈子之外，则可以“排头砍去”、任意屠杀。了解了这一文化大观念，就可理解，为什么他们会为了救一个兄弟，可以屠城（如为救卢俊义于法场，下文再细说）。无论是《水浒传》的“忠义”（宋江改“聚义堂”为“忠义堂”）还是《三国演义》的“结义”（桃园三结义），其“义”的要点都是没有爱的普遍性，没有把人视为人的普遍性。只有在结义、聚义的范围之内的人，才被视为人，结义之外的人则是非人或可吃用之人。能用者不吃，不能用的则随时可杀可吃。鲁迅揭示的这一真相，是中国所有的青红帮真相。其“分别”原则，正是从张青到王伦到宋江等水浒骨干的共同准则，至少是共同的潜规则。

## 3 投名状——人头入门券的象征意蕴



关于水浒主体（一百零八将），本书将再细说。这里我们先重温一下王伦的“投名状”。林冲被高俅迫害而走投无路时，前来投奔在梁山泊占山为王的王伦。王伦要他先交出一个投名状，也就是加入团伙的入门证明券。这种投名状，不是别的，是一个血淋淋的人头。先到门外去杀一个人来表明上山的决心。这一细节虽小，却透露出王伦这等山寨之王一个重大的内心信息：不把人当人。一个人头，一个生命，根本是微不足道的，它不过是英雄闯天下坐天下事业的一根垫脚的草芥，一粒铺路的沙子。“投名状”的故事不可忽略，我们不妨重温一下：

王伦道：“兄弟们不知，他在沧州虽是犯了弥天大罪，今日上山，却不知心腹。倘或来看虚实，如之奈何？”林冲道：“小人一身犯了死罪，因此来投入伙，何故相疑？”王伦道：“既然如此，你若真心入伙，把一个‘投名状’来。”林冲便道：“小人颇识几字，乞纸笔来便写。”朱贵笑道：“教头你错了。但凡好汉们入伙，须要纳投名状，是教你下山去杀得一个人，将头献纳，他便无疑心，这个便谓之投名状。”林冲道：“这事也不难，林冲便下山去等，只怕没人过。”王伦道：“与你三日限。若三日内有投名状来，便容你入伙；若三日内没时，只得休怪。”林冲应承了，自回房中宿歇，闷闷不已。正是：

愁怀郁郁苦难开，可惜王伦忒乖乖。  
明日早寻山路去，不知那个送头来。

这一故事虽小，但寓意重大。它和“菜园子原则”相通。除了本团伙与本团伙特别保护的少数人之外，其他人皆可杀可吃。他们皆如同猪狗牛羊，随时可以拿来剥皮，拿来烹饪，拿来玩乐，拿来作食物、玩物、证物。林冲乍听王伦的条件，还不知道“投名状”是怎么回事，朱贵告诉他这是“杀一个人，将头献纳”时，也不惊讶，愁的只是“只怕没人过”，找不到可供献纳的活人头。可见，即使像林冲这样的英雄，一个人头在他心中也如同草芥，无足轻重。这说明，在他的潜意识里，也把普通人不当人，以无辜的人头作为自己的入门券也无妨。中国当代诗人北岛有一句名诗，说“卑鄙是卑鄙者的通行证”，把人头作为通行证，象征着怎样的卑鄙、凶残与野蛮，无须多说。可怕的是，许多中国人和林冲一样，对血淋淋的“投名状”习以为常，未动不忍之心。犯愁的不是无辜者人头落地，而是自己难以找到无辜者的人头，入伙无门。

#### 4 “血洗鸳鸯楼”的血腥图像

《水浒传》反社会的事件中最严重的事件，是武松的血洗鸳鸯楼。武松这时候还没有上梁山，还没有进入政治性造反，此举还属社会性造反的范围。“血洗鸳鸯楼”事件的导因是武松发配到孟州安平寨之后受施恩的小恩小惠而替施恩痛打蒋门神并夺了快活林，可是却由此得罪了蒋门神的朋友与后台张团练、张都监，于是，张都监便设圈套捉拿武松。武松便因此怒火冲天并进行复仇。当他得知仇人正在鸳鸯楼聚会时，便奔往那里进行一场血腥的屠杀：他先进了马院，杀了一个养马的马伕。爬入墙内，在厨房里又杀了两个丫鬟，然后上鸳鸯楼，剁砍了张都监、张团练、蒋门神和两个亲随。这之后，他萌生一个念头：“一不做，二不休，杀了一百个，也只是这一死”，于是，便下楼杀了张都监的女儿、儿媳、养媳及家中的几个女子。至此，武松才心满意足。在这场大屠杀中，武松顶多有理由杀三个人：张都监、张团练、蒋门神，可是他却杀了十五个人，而且连小丫鬟、小女子也不放过。这些都是无辜的生命，可是，他就是不放过。砍得刀口缺了，砍得满楼横尸，砍得满地鲜血，砍得“心满意足”，方可罢手。这已让人目瞪口呆，然而，更为可怕也是更为让人惊心动魄的是他的心理态度：感到理直气壮。在死尸上割了一片衣襟，蘸着鲜血，在白粉壁上写下八个大字道：“杀人者，打虎武松也”，而且还自语道：“我方才心满意足，走了罢休。”武松在复仇中如此滥杀无辜，又如此理直气壮、兴高采烈，真是不可思议。

武松如此滥杀又如此理直气壮，已让我们目瞪口呆。可是，竟有后人金圣叹对武松的这一行为赞不绝口，和武松一起沉浸于杀人的快乐与兴奋中。武松一路杀过去，金圣叹一路品赏过去。他在评点这段血腥杀戮的文字时，在旁作出欢呼似的批语，像球场上的拉拉队喊叫着：“杀第一个！”“杀第二个！”“杀第三个！”“杀第七个！”“杀第八个！”“杀第十一、十二个！”“杀十三个、十四个、十五个”，批语中洋溢着观赏血腥游戏的大快感。当武松把一楼男女斩尽杀绝后自语道：“方才心满意足”，而金圣叹则批上：“六字绝妙好辞。”观赏到武松在壁上书写“杀人者，打虎武松也”时，他更是献给最高级的评语：“奇文、奇笔、奇墨、奇纸。”说“只八个字，亦有打虎之力。文只八字，却有两番异样奇彩在内，真是天地间有数大文也”。一个一路砍杀，一个一路叫好；一个感到心满意足，一个感到心足意满。武松杀人杀得痛快，施耐庵写杀人写得痛快，金圣叹观赏杀人更加痛快，《水浒》的一代又一代读者也感到痛快。在皆大欢喜、皆大痛快中是否有人想到，无辜的小丫鬟人头落地，无辜的马伕人头落地，无辜的佣人人头落地。小丫鬟、小马伕也是生命，也是有父亲有母亲有兄弟有姐妹有肤发有心灵的生命。武松砍杀这些无辜的生命时不但没有心理障碍而且心满意足，金圣叹对于这种砍杀行为，不仅没有心理恻隐而且拍手称快，而后代读者面对惨不忍睹的血腥，却个个一睹为快，一睹再睹，看热闹，看好戏，看血的游戏。个个欣赏站立在血泊中的高大英雄，代代赞美站立在血泊中的英雄。这个英雄有多高？金圣叹干脆称他为“天人”，高到了顶，美到了顶。金圣叹和读者这种英雄崇拜，是怎样的一种文化心理？是正常的，还是变态的？是属于人的，还是属于兽的？是属于中国的原形文化心理，还是伪形的中国文化心理？

可以肯定地说，这是中国的伪形文化。《山海经》里补天的女媧、填海的精卫、追日的夸父等建设性

的英雄到了《水浒传》，变成武松这样的杀戮性英雄。伪形文化乃是《山海经》原形文化的变质，也是《道德经》原形经典的蜕化。《道德经》对待杀人的态度才是中国人的原始态度。老子在《道德经》中曾提出一个“胜而不美”的命题，即使战争胜利了，也不感到快乐，因为在战争中杀了人。因此胜利之际，也不要举行庆功活动，自赞自美，反而应当以丧礼来对待胜利。这与从罗马开始的凯旋门文化大不相同，与恺撒、拿破仑对待战争胜利的态度大不相同，是一种充满人道、人性的态度。在武松杀人“心满意足”的时候，我们重温一下老子的话特别有意思。老子在《道德经》第十三章中这样说：

夫兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处。

君子居则贵左，用兵则贵右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上。胜而不美，而美之者，是乐杀人者，则不可得志于天下矣。

吉事尚左，凶事尚右。偏将军居左，上将军居右。言以葬礼处之。杀人之众，以悲哀泣之，战胜以丧礼处之。

老子认定战争、杀人是坏东西，如果不得不战争而且胜利了，也不要得意洋洋，反之，应当带着哀痛的心情对待胜利，用丧礼的仪式去处理胜利的后事。这是一种最合人性也最合天理人理的态度。老子这种思想，才是中国文化的精华，才是真正的英雄观念。所以真正合人性的人类英雄，都应当以悲哀的心情对待胜利，包括对待被自己打败的失败者。这种大悲悯便是对生命的尊重和对暴力的否定。这种态度比拿破仑建立凯旋门的行为语言，其精神水平真高出千百倍。用老子的思想作为参照系，我们可以看到武松正是一个“胜而美者”，滥杀无辜而大美大乐者。最奇怪的是，武松这种血腥的杀人行为，不仅武松杀人者自美，而且描写杀戮的作者也“美”（字里行间洋溢着笔调之美）。至于金圣叹，他干脆说“鲁达已是人中绝顶，若武松直是天神”，居然把武松奉为神明。金圣叹对《水浒传》的评点，文字痛快淋漓，自有它的犀利处，但对武松的倾倒，则反映出他原来也是一个嗜杀的家伙。他腰斩《水浒传》，只是觉得这些天神与英雄最后在征讨方腊中死的死，伤的伤，太煞风景，太不让人痛快，未必还有什么深刻之处。除了杀人者、书写者、评点者都美都乐之外，还有就是《水浒》的一代又一代的中国读者和今天的中国电视观众，看了也觉得“痛快”。当下人们唱着“该出手时就出手”的歌，不知有多少人曾想到《水浒传》中的武松这么一出手意味着多少生命死于血泊之中。中国的评论者和读者，只求满足自己的心理快意，忘了用“生命”的尺度即人性的尺度去衡量英雄的行为。当然，与其说忘了，不如说是根本没有意识到，因为一种“嗜杀”的变态文化心理已经成了民族的集体无意识。鲁迅一再批评中国人喜欢看同胞们杀头，骨子里是血腥式的自私与冷漠，可惜没有觉悟到。武松至今仍是中国人心目中的大英雄，他那些杀小丫鬟、小女儿和底层社会的马夫等血淋淋的举动，全都忽略不记了。

## 第二章 政治性“造反有理”批判 ——《水浒传》大逻辑质疑

上一章我们分析了《水浒传》的社会性造反，其造反的逻辑是：社会规则不合理，所以我使用什么手段对付社会均属合理，包括抢劫、滥杀、开人肉包子黑店。这一逻辑用更简明的语言表达，是社会恶，我可以比社会更恶；社会黑，我可以比它更黑。在此逻辑下，造反有理变成抢劫有理，杀人有理，吃人有理。

本章我们将进入《水浒传》主题，也是梁山泊农民起义的主题，即政治性造反——大规模的斗争锋芒直指朝廷政权的造反。这一造反具有其历史的合理性。小说一开始写林冲被高俅父子所迫害，因被权贵逼上死路而被逼上梁山，也就是说，黑暗的政权把英雄逼得无路可走只剩下造反一路可走，这叫做“官逼民反”。林冲的例证展示了造反的充分理由，展示了宋代这一场农民革命的历史合理性。如果说，“造反有理”是指被压迫的人民在黑暗政权的逼迫下不得不揭竿而起，那么，这种造反确实有理，确实具有历史的合理性与人类求生的合理性。林冲是值得同情的，《水浒传》作者施耐庵讲述林冲的故事时所采取的同情和理解的基本点也是对的。

但是，我们所要批判的“造反有理”的大命题，不是谴责“官逼民反”下的民反，而是批判一个造反大逻辑，即“凡是造反的使用什么手段都是合理的”。梁山造反者打着“替天行道”的旗号造反，于是凡造反皆天然合理，其一切行为天然正确，无法、无天、无视百姓生命为猪狗、无视山外人的任何尊严权利也正确。对于《水浒传》文化的反人性内涵，之所以数百年来无法正视，就因为一切反人性内涵都被“替天行道”的崇高旗号掩盖住了。有了“替天行道”的旗号，革命便成了圣物圣行，在革命崇拜与英雄崇拜下，造反者做好事自然好，但做一切坏事也变成天经地义，理所当然，这就把造反有理简单地变成公理，对其黑暗行为失去了批判能力。

我们现在仅从“官逼民反”的反命题——“民逼官反”（这里的“民”指的是梁山好汉）这一视角来看看梁山造反者的行为是否全都有理。历来的《水浒传》读者，往往只看到前命题的血腥，却未看到后命题的血腥。我们现在从梁山首领逼迫朱全、安道全、秦明、卢俊义上山的过程看看个中是如何充满血腥味。

## 一、“造反”旗帜下的杀婴行径

先看看梁山首领逼迫朱仝上山的历程。关于朱仝，我们借用孟超先生对他的概说：

朱仝，本是郓城县富户，身長八尺四五，面如重枣，目若明星，有一部虎须髯，长一尺五寸，所以绰号“美髯公”，重义气，轻钱财，结识江湖好汉，学得一身好武艺。充当了郓城县衙马兵都头。七星聚义劫生辰纲后，他与雷横去捉晁盖，智稳插翅虎，放走了晁天王。宋江杀了阎婆惜之后，郓城县又派了他和雷横一道前去捉人，雷横搜过庄前庄后，他又进去在佛堂之内，揭起地板，将索子一拽，铜铃一声，宋江便从窖子里钻将出来，说：“只怕雷横执着不会周全人”，义释了宋江。后来又因释放雷横，刺配沧州，在知府衙中每日抱了小衙内玩耍。雷横上了梁山之后，晁盖宋江亦皆感念他的义气，便派吴用雷横说他上山，因为李逵摔死了小衙内，他只好归入山泊，是梁山泊马军大骠骑兼先锋使。

（摘自孟超《水泊梁山英雄谱》聂绀弩序，北京三联，1985年版）

朱仝是个好汉，这无可怀疑，梁山英雄惜英雄，也无可厚非。问题是，朱仝不愿意“入伙”，梁山首领要逼他入伙，便施用了一个毒计：朱仝仗于情义，放走了雷横，自己却被刺配沧州牢城。到了沧州，知府见朱仝一表人才，便留下他在府中当差，其四岁亲子小衙内见到朱仝时就喜欢上他的长髯，要朱仝抱着玩耍，知府见状只好把心爱的儿子托付给他照看，也由此而非常信任他。于是，梁山的头领们便从这里入手，设计逼迫朱仝上山。吴用带着李逵来到沧州府，由雷横配合，在吴用与朱仝说项时，李逵乘机抱走小衙内，先在这个四岁小婴儿的嘴上抹上了麻药，让孩子无法出声，然后带入林子里，用斧头把孩子的头“劈做两半个”。由于要达到让朱仝走投无路而不得不上山，竟使用如此毒计。正如柴进事后坦白告诉朱仝的，此事乃是宋公明礼请他上山、同聚大义，“因见足下推阻不从，故意教李逵杀害小衙内，先绝了足下归路，只得上山坐把交椅”。李逵一斧定乾坤。朱仝在沧州再也没有容身之所也没有容身之理，只好跟吴用上山。但是，他从此恨透了李逵，也向柴进诉说自己难以接受这种违背天理的手段。他说：“是则是你们弟兄好情意，只是忒毒些个。”（第五十一回）

砍杀婴儿小衙内，从人性上说，是令人惊心动魄的“忒毒”事件。这一事件说明，在梁山英雄的意识与潜意识中，除了梁山“兄弟”的生命是有价值的之外，其他生命均无足轻重，即都可以用作成就造反事业的祭品和工具。但人性尚存的人不禁要对此事件提出问题：李逵怎么下得了手？宋江、吴用等怎么下得了杀婴的决心？屈原提出“天问”，今天，我们要提出“人问”：说造反有理，是造反救人而不是造反杀人，那么，四岁婴儿是不是人？以他的幼小生命作为人质，以他的人头推动造反事业是否合理？武松杀小丫鬟，李逵杀小婴儿，没有任何心理障碍，一刀一个，一斧一个，这说明，这两位英雄没有任何不忍之心，属于“忍人”。笔者曾在拙著《人论二十五种》中有篇“忍人论”，对忍人作了简略的定义：

在中国文化系统中，“不忍”是一个重要概念。孟子最先讲不忍之心。他认为人性中善良的一面，就是“不忍之心”、“惻隐之心”。不忍之心，就是良心，就是人之所以成为人的一种特征，即和野兽不同的一种特性。例如，人见到同类被摧残、被杀戮、被迫害，就会产生一种同情心。这种同情心，野兽就未必有。一个正常人，见到妇女小孩掉到河里，总会感到不安。见屠伯砍杀人的手脚、头颅总会感到难受，不忍“目睹”，这是人性世界中某种神秘的东西在起作用，我们的古圣人把这种东西称作“不忍之心”。我想，有这种不忍之心的人，就是正常人，而不是“忍人”。忍人则是掏空这种不忍之心的人，他们对人类的不幸、灾难、残暴，能够做到不动情、不动性、不动心。由于见残忍而不动心，所以他自己还可以充当杀手。尤其重要的是，他们不仅可以干残忍的行为，而且还能毫不动心地欣赏残忍的行为，这种能够制造残忍和欣赏残忍的人，就是忍人。

武松、李逵正是自己充当杀手干了残忍行为一点也不动心甚至还自我欣赏的忍人。奇怪的是，对于杀婴（杀小衙内）杀少女（杀小丫鬟）的残忍行为，李逵、武松不动心，而后世读者见到这种行为也轻轻放过。先不说武松，读者所以会放过李逵是因为李逵“政治正确”，杀人完全是为了梁山造反事业，美其名曰：大道理管小道理。但是，中国文化从孟子开始就指出这不是小道理，有无不忍之心乃是人禽之别、人兽之别的大道理，人之所以成为人，是人不可作禽兽行，这是根本道理，这个大道理也应当“管”造反之理。

如果说，砍杀婴儿是对肉体的消灭，那么，强制朱仝入伙，却是对心灵的消灭，至少可以说是对人的内心的强行改造。朱仝虽然禀性正直，不愿与黑暗同流合污，但这不等于他非变成革命集团中人不可。他可以作多种选择，或在山下暗地里支持革命或在黑白两个阵营的中间地带（灰色地带）生活。可是，梁山领袖们不许他作选择，一定要他上自己的战车。其实这是比肉体摧残更为深刻的生命摧残与对生命主权的剥夺。

## 二、“造反”旗帜下的杀人嫁祸

为了逼迫朱仝上山，杀了一个人，为了逼迫医生安道全上山，则杀了四个人。关于安道全上山的情节，比较少人提及它。不像“血洗鸳鸯楼”那么出名，也不像李逵杀小衙内那么广为传说，但是，这也是“造反有理”旗号下的血腥事件，其性质与李逵的杀婴相似。

安道全属于地煞星七十二员中的前列，被称作“地灵星神医安道全”。逼迫“神医”上山的念头起始于宋江得病。宋江在攻打大名府的次日突然觉得“神思疲倦，身体酸疼，头如斧劈，身似笼蒸，一卧不起”。吴用前来探望时想起宋江“梦晁天王所言：百日之灾，则除了江南地灵星可治”，便与宋江商定派张顺去裹胁安道全上山。张顺带着吴用“好歹定要和他同来，切勿有误”的使命，直奔建康府。张顺见到安道全后说明缘由，但安却不能爽快答应，因为他还眷恋着生得“十分美丽”的妓女李巧奴。这巧奴知道此事后果然不让安道全远走。张顺知道，只有杀掉巧奴，并把杀人之罪嫁祸于安道全才能逼他一同上山。于是，当天夜里，安道全与巧奴共宿的妓家里便发生一场惨案。其情节如下：

.....约莫三更时候，厨下两个使唤的也醉了；虔婆东倒西歪，却在灯前打醉眼子。张顺悄悄开了房门，蹑到厨下，见一把厨刀，明晃晃放在灶上，看这虔婆，倒在侧首板凳上。张顺走将入来，拿起厨刀，先杀了虔婆。要杀使唤的时，原来厨刀不甚快，砍了一个人，刀口早卷了。那两个正待要叫，却好一把劈柴斧正在手边，绰起来，一斧一个，砍杀了。房中婆娘听得，慌忙开门，正迎着张顺，手起斧落，劈胸膛砍翻在地。张顺灯影下见砍翻婆娘，推开后窗，跳墙走了。张顺懊恼无极，随即割下衣襟，蘸血去粉墙上写道：“杀人者安道全也！”连写数十处。.....挨到五更将明，只听得安道全在房中酒醒，便叫巧奴。张顺道：“哥哥，不要则声，我教你看两个人。”安道全起来，看见四个死尸，吓得浑身麻木，颤做一团。张顺道：“哥哥，你见壁上写的么？”安道全道：“你苦了我也！”张顺道：“只有两条路，从你行。若是声张起来，我自走了，哥哥却用去偿命；若还你要没事，家中取了药囊，连夜径上梁山泊，救我哥哥。这两件随你行。”安道全道：“兄弟，忒这般短命见识！”有诗为证：

红粉无情只爱钱，临行何事更流连。  
冤魂不赴阳台梦，笑煞痴心安道全。

（第六十五回）

张顺为了逼安道全上山，一夜竟杀了四个人：巧奴、巧奴依傍的“虔婆”，还有两个厨下小使唤者。（后又追杀了张旺）杀了人后，立即在墙上写道：“杀人者安道全也”，而且“连写数十处”，嫁祸于安道全。到了这个地步，安道全也只能跟着上山了。

发生这一惨案之后，《水浒传》的作者最后用四句诗作了总结。这诗特别值得注意，其是非观、价值观全在其中。在施耐庵看来，强迫安道全踏着无辜者的鲜血上山天然有理，巧奴人头落地活该，谁叫她“红粉无情只爱钱，临行何事更流连”。全怪她拉后腿和安道全太痴心。如此惨剧，杀人者没有罪，被杀者反而有过，这就是“造反有理”的逻辑：那些刀下鬼全都在阻挠英雄的“替天行道”的伟大事业，谁阻挠这一事业，就格杀勿论。李逵杀小衙内是遵循此一逻辑，张顺杀巧奴一家，也是这一逻辑。不过，李逵的“杀婴”与张顺的“灭奴”还算小打小闹。在同一逻辑下还有更大规模的悲惨剧。逼迫秦明、卢俊义上山而造成的大规模流血，就是这样的惨剧。

### 三、“造反”旗帜下的扫荡

秦明是青州兵马统制，一个善于舞弄狼牙棒、具有“万夫不当之勇”的宋朝军官。他受慕容知府之命，前去征剿清风寨（其时宋江、花荣也在，寨主燕顺、王英、郑天寿），却中了埋伏而被俘。被俘后宋江、花荣劝其入伙，秦明不答应。宋江、花荣便留他一夜盛情款待。趁他酒酣睡熟之时，让人穿戴上他的战袄、衣甲、头盔，手拿狼牙棒，骑上他的战马，带上一支队伍去攻打城子，并对城边的老百姓进行屠杀扫荡，还放火烧了房屋。慕容知府以为秦明已叛变，怒火冲天，立即对留在城内的秦明家眷进行报复，杀了秦明的妻子家小。而清风寨这边，秦明一觉醒来，却全然不知风云突变，宋江等照样热情有加，取出他的头盔、衣甲，牵过他乘坐的那匹马，交给他狼牙棒，送他下山。直到秦明来到慕容城门之下，才听到知府在城头痛骂，声讨他的“叛变”烧杀行为。看到城头军士用枪挑着他妻子的人头，才叫苦不迭，气破胸脯地喊叫：“不知是哪个天不盖、地不载、该刮的贼，装着我去打城子，坏了百姓人家房屋，杀害良民，倒结果了我一家老小，闪得我如今上天无路，入地无门！”（第三十四回）此后，宋江、花荣等又玩了一番心术，让山寨中五个好汉齐齐跪下赔罪，把花荣的妹妹送给秦明，在这种软硬兼施中才使秦明归顺。

为了强制秦明入伙，使用如此毒辣的阴谋诡计，其手段之黑暗还不仅在于骗术本身，而且还在于为实现阴谋不惜让秦明一家老小死于刀斧之下，更不惜对城边的无辜百姓进行一场无端的烧杀。小说写道：“原来旧有数百人家，却都被火烧成做白地，一片瓦砾场上，横七竖八，杀死的男子妇人，不计其数。”（第三十四回）

为了让“一个”军官加入自己的“造反”行列，可以断送“不计其数”的生命，这是《水浒》的“数学”。秦明到了山寨聚义厅前，宋江向他讲述这种数学方程式：“总管休怪，昨日因留总管在山，坚意不肯，却是宋江定出这条计来，叫小卒似总管模样的，却穿上足下的衣甲、头盔，骑着那马，横着狼牙棒，直奔青州城下，点拨红头子杀人。燕顺、王矮虎带领五十余人助战，只做总管去家中取老小。因此杀人放火，先绝了总管归路的念头。今日众人特地请罪。”秦明见说了，怒气于心，欲待要和宋江等厮拼，却又自肚里寻想：一则是上界星辰契合，二乃被他们软困，以礼待之，三则又怕斗他们不过。因此只得纳了这口气，便说道：“你们弟兄虽然好意，要留秦明，只是害得我忒毒些个，断送了我妻小一家人口。”宋江答道：“不恁地时，兄长如何肯死心塌地？若是没有嫂嫂夫人，宋江恰知得花知寨有一妹，甚是贤惠，宋江情愿主婚，陪备财礼，与总管为室如何？”秦明见众人如此相敬相爱，方才放心归顺。

在宋江这段“坦白”中，可以得知，为了逼使秦明上山，必须“先绝了总管归路的念头”，而为了实现此“绝”，他们必须做“绝”，不惜断送秦明“妻小一家人口”和不计其数地杀人放火。这种为了增加山寨的一分力量而不惜让无辜百姓遍地横尸的思路，秦明用“忒毒”二字加以评价。但梁山领袖却能“理直气壮”地行动，理直气壮地陈述，这就因为他们自以为所做的一切都是在“替天行道”，秦明妻小人头落地和城边百姓生灵涂炭只是行道中的应有之义。

## 四、“造反”旗帜下的屠城

比强制秦明入伙规模更大的强制行为是逼迫卢俊义上山。卢俊义原是有名的河北三绝，武艺高强，棍棒天下无双。梁山集团为了提高山寨的地位与声望，便打他的主意。让一个大商贾、大豪绅参加一个本质上是反大地主、大豪绅、大商贾的革命集团是极不容易的。何况卢俊义一身清白，既不近官，也不近匪，有名有望，有财有势，为什么要落草为寇呢？毫无疑问，卢俊义和梁山起事的原始首领，其社会地位和文化心理的落差是巨大的，几乎无可填补。然而，宋江、吴用等出于“革命需要”，刻意要强制他入伙，以壮革命声威。由于地位、心理悬殊，要逼迫卢上山就格外困难，因此，这一过程所使用的各种阴谋手段也就更加黑暗和残酷。此次吴用亲自出马，用尽智多星的全部本事。

这个过程包括：吴用装扮相命大师，装扮成救主（恐吓卢俊义“百日内必有血光之灾，须到东南一千里外避难”，从而引卢入围）；包括题反诗嫁祸于卢俊义，置卢俊义于真反朝廷的死罪之中；包括在芦苇荡边进行军事埋伏的强行绑架（由李俊、阮氏兄弟出手）；包括擒拿李固又欲擒故纵放李固回城，以让李固向官府告密（对李固说：“你的主人，已和我们商议定了，今坐第二把交椅。此乃未曾上山时，预先写下四句反诗，在家里壁上。本想杀你们，显梁山泊行短，放你们回去，休想主人回”）；包括明知卢俊义返回大名府必入牢狱，仍放卢俊义去品尝牢狱之灾以让卢俊义陷入绝境（卢俊义返京后被公堂打得“皮开肉绽，鲜血迸流，昏晕三四次，套在身上的死囚枷锁达一百斤，严刑之下，屈打成招”）；包括最后为了救卢俊义而不惜屠城。整个过程的每一手段都极为险恶。而造成的后果则不仅是卢俊义饱受刑罚，身心受到难以想象的摧残，而且家庭破裂，妻子变故，更严重的是大名府内的老百姓蒙受了一场大灾难，这就是为了搭救卢俊义和石秀而进攻大名府所进行的屠城。此次是梁山全军出击的大规模军事行动，战斗格外惨烈。李逵等各路兵马不分青红皂白一路砍杀，见人就杀，杀得天昏地黑，全城一片刀光血影。小说写道：

烟迷城市，火燎楼台。红光影里碎琉璃，烈焰火中烧翡翠。前街傀儡，顾不得面是背非；照夜山棚，谁管取前明后暗。斑毛老子，猖狂燎尽白髭须；绿发儿郎，奔走不收华盖伞。踏竹马的暗中刀枪，舞鲍老的难免刀槊。如花仕女，人丛中金坠玉崩；玩景佳人，片时间星飞云散。可惜千年歌舞地，翻成一片战争场。（第六十六回）

此次屠杀之惨状，连准备投奔梁山、此次行动的内应、职业刽子手蔡福都看不下去，动了不忍之心，求柴进赶紧想法阻止屠杀下去。小说文本透露了这一惊人的职业杀手为百姓求情的细节：

……却说柴进和蔡福到家中收拾家资老小，同上山寨。蔡福道：“大官人，可救一城百姓，休教残害。”柴进见说，便去寻军师吴用。此及柴进寻着吴用，急传下号令去，教休杀害良民时，城中将及损伤一半。（第六十六回）

“城中将及损伤一半。”这是怎样的数字？这是怎样的死亡景象？《水浒》着重描绘梁山人马的英雄行为，并不描写滥杀情状，可是，蔡福请求柴进“救一城百姓”的简单信息，却明明白白地透露梁山队伍不仅在劫牢救囚，而且在进行一场大屠城。“城中将及损伤一半。”小说仅轻描淡写地提这么一句，可这意味着多少人头落地，多少鲜血横流。这种巨大血案，本是惊天地、泣鬼神的惨剧，可是，也是在“造反有理”的理念掩盖下，从未进入中国人的反省日程，倒反而也属替天行道的范畴之中。革命本来应是救百姓于水火之中，然而，攻打大名府却把满城百姓置于悲惨的水火之中。这种合理性何在呢？然而，这一切不合理的、反人性的行为都因为一种革命崇拜的“造反有理”的思路而合理化，即因为一种“替天行道”的旗号而合理。所谓“造反有理”，正是用这种伪合理性来遮蔽其行为的极其残酷的极不合理性。

卢俊义上山之后，坐上了第二把交椅。从一个大财主、大豪绅变成一个反叛大财主、大豪绅的革命大寨主。梁山集团似乎真的把他改造成功了。然而，真是成功了吗？《水浒传》里只写他入伙后的一些战功，并未书写卢氏的心理情绪。英雄传只按照它的造反有理的逻辑一路写去，并不管每个生命个体的生命逻辑。正是掩盖了个体生命逻辑，所以造反有理的逻辑才一代又一代地遗传给中国人，年复一年地塑造着中国的民族性格。



## 五、关于“造反有理”的四点思索

强制朱仝、安道全、秦明、卢俊义等参与革命集团的事件，引发三个值得思考的中国文化问题：

(1) 以往谈论“逼上梁山”的现象时，只谈论“官逼民反”，“民不得不反”的一面，忽略还有另一面是“民逼官反”。倘若我们扬弃历代统治集团把造反者诬称为“匪”，而把梁山的原始核心视为社会底层的豪杰，那么，这些武装了的“民”逼“官”反（姑且也把卢俊义视为官层的一员）与官逼民反一样浸透着血腥味，一样残酷。高俅等迫害林冲，用的是国家机器（替天子行道）与国家名义下的各种卑鄙手段，而宋江等逼迫朱仝、安道全、秦明、卢俊义，用的是“革命”（替天行道）和革命名义下的各种残酷手段。手段不同，却同样侵犯他人的生命权利与灵魂权利，都置他人于极端的痛苦之中与灾难之中。其实，民是人，官也是人，虽然其政治地位，经济地位有差别，但人格是平等的。官僚们仗势欺人，不把老百姓当人，这是黑暗的上对下的压迫；而民间造反集团对压迫的反抗也不可滥杀官员，也不可用人类公认的诸如“杀人放火”等罪恶行为强加在他们身上，对他们强行“改造”。穿着秦明的盔衣战甲去滥杀百姓而让秦明与他的家小承担灾难，又让秦明认同阴谋者的道路，包含着多种心灵摧残、人性摧残。这种民逼官反的形态其实也是一种压迫形态。

(2) 确认“造反”的某种历史合理性，同情造反者对“专制制度”或“专制权力”的反抗，并不意味着对反抗者“专制人格”的认同。宋江、吴用、李逵、张顺等强制他人入伙的行为所表现的人格，乃是一种极端专制人格。不尊重他人生命的自由选择，包括政治立场的自由选择，对人实行强制性“改造”和逼迫他人接受自己的观念、立场与道路，这就是专制人格。中国的男子多数都具有专制人格。专制人格用于家庭，便是家庭专制；用于社会，便是政治权力专制。中国虽然发生过无数次反叛专制制度与专制政权的农民革命，但结果只是改朝换代，并未建立新的非专制的政治模式与文化模式，其原因就在于原专制政权的主体与反抗专制政权的主体，其文化心理结构是相同的，都是专制性质、霸道性质的心理结构和思维方式。换句话说，皇帝与反皇帝的造反者，官僚与反官僚的造反者，在潜意识层面上是两兄弟，他们只是专制国民性钱币的两面。

(3) 中国人，无论是民、官还是知识分子，其生存环境均极为恶劣，而最恶劣之处是在两极性的政治营垒中没有自由选择的第三空间。要么是黑，要么是白，要么是革命，要么是反动。两个阵营的搏斗你死我活，一个要吃掉一个。两个阵营都要求占人口绝大多数的平民百姓与知识分子依附一方和投入一方，不承认黑白之间的广阔灰色地带。金庸《笑傲江湖》的主人公令狐冲的处境其实是中国人与中国精英的典型处境，他想要在正邪两方中独立独行，但不被允许。他既是所谓正教（华山派）岳不群的弟子，喜欢岳不群的女儿，又爱邪教教主的女儿任盈盈。他武艺特别高强，两派都要利用他，利用不了又要加害他。幸而那时的世俗社会之外还有一个山林社会可逃避，他最后与任盈盈只好逃到那个不见人间烟火的地方吹奏“笑傲江湖”的千古绝唱。从宋江梁山起义的年代直到现代，中国始终没有第三空间。没有卢俊义存活的第三空间。美国总统下台后，可以不参与政事，写自己的传记，其实他们就生活在第三空间之中，他们所以有逍遥的权利，是因为有一个政治势力不可踏入不可侵犯的个人生活领域。这个领域如果消失，自由就会丧失。

(4) 在《水浒传》展示的从“官逼民反”到“民逼官反”的过程中，我们发现两种怪物。一种是专制皇权政治造成的以“高俅”的名字为符号的怪物，这种怪物本没有才能、品格、智慧，只有拍马、巴结、献媚的本事，但他仰仗专制机器逆向淘汰的黑暗机能，爬上权力宝座的塔尖并为所欲为无恶不作而造成革命的合理性。另一种怪物，是造反大战车造成的以李逵、武松、张顺的名字为符号的怪物。这些怪物本来质地单纯，但在“替天行道”的造反合力下，一味只知服从杀人的命令，只有力量，没有头脑；只有兽的勇猛，没有人的不忍之心；政治性造反是推翻旧政权的你死我活的最惨烈的生死存亡的斗争，战争极为残暴也极为险恶，造反者为了生存与发展下去，无法使用正规手段，它注定要破坏维系社会存在的基本规则，因此就走向滥杀的血腥道路。而造反集团也需要这种怪物作为他们的先锋，在黑暗中为集团杀出一条血路。于是，这种怪物的产生就成为一种必然。不仅中国的大造反运动如此，其他国家的大革命也如此。关于这种现象，法国史学家托克维尔在其名著《旧制度与大革命》中首先揭示了这一点。他在论述法国大革命时说了这样一段话：

许多人把大革命看作是魔鬼在世显现。自1797年起，德·梅斯特拉尔先生便说道：“法国革命具有恶魔的特点。”反之，另一些人却在大革命身上发现了上帝的福音，它不但要更新法兰西的面貌，而且要使整个世界焕然一新，或者说要创造一种新人类新世界。在当时的许多作家身上，都有这种带宗教特点的恐惧心理，好比萨卢维当初看到蛮族一样。伯克继续阐述他的思想，惊叫道：“法兰西岂只丧失了旧政府，简直丧失了所有政府，与其说法兰西一定将成为人类的灾难和恐怖，倒不如说它差不多成了屈辱及怜悯的对象。然而，自这座被谋杀的君主专制的坟墓中，却窜出来一个丑陋、庞大、超越人类一切想象力的令人可怖的怪物。这个丑陋的怪物径直向目的地奔去，不惧危险，不因悔恨退步；它对一切固有的准则，和一切常规的手段不以为然，谁要是对其存在不理解，它便把谁击倒。”

（引自《旧制度与大革命》中译本第43—44页，托克维尔著，高龙川译，北京京华出版社，2000年版）

托克维尔不像路德·皮特（英国政治家，曾任首相并组织反法同盟对抗拿破仑）把大革命的英雄们视为魔鬼，也不像另一些人把它视为天使（中国的金圣叹就把武松视为“天人”）。但清醒地看到从大革命的烈火与旧制度的废墟中走出一种被视为英雄的怪物——丑陋、庞大、超出人类全部想象力的可怕的怪物。这种怪物确如托克维尔所描述，它径直向目的地奔去，不为危险所惧，不因悔恨却步；它无视一切固有的准则，无视一切常规的手段。我们在《水浒传》中看到的李逵，正是这种怪物。

李逵以及《水浒传》中的其他英雄如武松、张顺、石秀、杨雄等，他们有托克维尔所描述的怪物的共性，而且还有自身的特性。这种特性，又是水浒主要英雄的共性。概括地说，其特性有两点，一是嗜杀；二是不近女色。下边我们将要讲述的《水浒传》的第二大命题，也将进一步讲述水浒怪物的这两种特色。

### 第三章 “欲望有罪”潜命题批判

#### 一、欲望的权利与“欲”的不平等

浸透《水浒传》全书的第一大逻辑、大观念是“造反有理”，这一逻辑与理念形成它的英雄观。浸透全书的第二大逻辑、大观念是“欲望有罪”，也可以说是“生活有罪”，从而形成小说的妇女观。中国古往今来对妇女的蔑视、鄙薄、排斥、诋毁，在《水浒》中走到了极端。

欲望，特别是食欲与性欲，这是生命自然人性的起点。它本无善无恶，属于中性概念。但人之所以为人，在于其欲望有别于动物，能把欲转化为情，这一过程便是生命自然的人化。所谓人性，乃是动物性欲望的理性提升。有欲望才是人，能提升欲望更是真正的人。人性不同于动物性，也不同于神性。神没有欲望，没有激情，没有食的要求也没有性的要求。文明社会不是用动物性的标准放纵人，也不是用神性的标准禁锢人，而是以人性的态度首先确认欲望的权利，然后对欲望进行提升（教育）与制衡（道德、法律等）。但《水浒传》的核心价值观之一是认定欲望有罪，而妇女是欲望主体，因此她们是祸水，是万恶之源。“万恶淫为首”，淫不仅是万恶之源而且是万恶之首。《水浒传》与《红楼梦》在对待妇女的态度上表现为两极。《水浒传》中的妇女不是人，而是物，大体上属三类物，即尤物（如潘金莲、潘巧云、阎婆惜），器物（如扈三娘、李巧奴），动物（如孙二娘、顾大嫂等）。水浒英雄对三者中的尤物充满仇恨，皆报以斧头与刀剑，他们更是把婚外恋的女人视为头等罪犯，皆判处死刑送入地狱。而《红楼梦》则把少女视为天地钟灵毓秀的结晶，把少女视为宇宙本体。对于已婚女人则“分别视之”，有的变成“死珠”与“鱼眼睛”，没有生命的活力；有的则仍然有情爱追求，如秦可卿。对于后一种女性，《红楼梦》报以最大同情。秦可卿虽属潘金莲、潘巧云式的婚外恋者，但她被视为头号“可人”（可爱的美人），死后给予惊天动地的厚葬，被送入上堂。曹雪芹的伟大之处，正是承认人类情欲的权利和情欲的合理性与合法性。《红楼梦》只设审美法庭，不设道德法庭。《水浒传》和《三国演义》正相反，只有道德法庭，没有审美法庭。

中国的封建等级政治文化与道德文化，其虚伪性，很集中地表现在两个字上的不平等。一个是“刑”字，一个是“欲”字。刑不上大夫，历来如此。高官权贵和平民百姓在法律面前、国家机器面前从来就不平等。两千多年前庄子就揭示了“窃钩者诛”、“窃国者侯”的荒诞现象。另一种荒诞则是在“欲”字面前帝王可以拥有三宫六妾，权贵可以妻妾成群，而平民百姓一旦有了婚外恋则被诉诸道德法庭和政治法庭，甚至承受种种惨无人道的酷刑。可悲的是，在这一点上，历来都是大众与统治者完全一致，皆把所谓“淫妇”视为国家之大敌，天下之大敌。《水浒传》在政治层面上是唱反派，在道德层面上尤其是在禁欲主义的道德意识层面上，则与统治者高度一致。如果他们革命成功，妇女不仅得不到解放，而且将进入更黑暗的地狱。在这一点上，武松、李逵等，与挖地道和妓女李师师偷情的宋朝皇帝（宋徽宗）无法相比，后者（统治者）实在比前者（造反者）“文明”得多，“人性”得多。

## 二、英雄特色与英雄对美人的杀戮

由于根深蒂固的仇视女性的理念与情结作祟，因此，水浒的主要英雄李逵、武松便形成两项大特征，一是嗜杀，二是不近女色，后者成了英雄的信条。这两个特点有时分开，有时结合在一起。分开时，英雄可以在沙场上或在其他场合上拼杀，从中取得快乐。而结合在一起时，则要在残杀女性时获得最高的快感。以李逵为例，他所以会成为头号英雄，便是他不仅善于杀人，而且绝对不近女色，也不许其他兄弟接近女色，哪怕他最崇拜的大哥宋江，一旦接近女色，李逵就要找他算账，几乎不惜火并。李逵戏负荆请罪，演的就是他误认为宋江抢走刘太公的女儿，气得砍倒杏黄旗，要当堂劈死宋江，大义凛然。后来才明白是误会。这一戏剧故事出自《水浒传》第七十三回。在《水浒传》中，谁不近女色，谁就占领道德的制高点，谁就是最高的法官。李逵在梁山泊中就是这样的大法官。可惜这位法官太残忍。第七十三回《黑旋风乔捉鬼》写道，李逵“之夜闹东京之后，和燕青一道返回梁山，途中经过一个名叫四柳村的地方，便借宿在庄主狄太公院里。太公告诉李逵半年之前他的嫡亲女儿家中‘着了一个邪祟’，便不出门。李逵听了之后，就趁吃饱喝足之时到他的女儿房中去捉鬼。到了房里，见到一个后生搂着一个妇人在那里说话，原来是男女情欲，这可了不得”。情爱之中的男女比恶鬼还坏，李逵怎能容忍，立即举起大斧把后生的头砍下，提到床上，然后又把钻入床底下的狄公女儿揪到床边，也“一斧砍下头来”，之后再把两个人头拴在一起，把两具尸首相并，这还不够，接下去李逵又进一步玩他的血腥游戏：

（李逵）把两个人头拴做一处，再提婆娘尸首和汉子身尸相并。李逵道：“吃得饱，正没消食处。”就解下上半截衣裳，拿起大斧，看着两个死尸，一上一下，恰似发播的乱剁了一阵。李逵笑道：“眼见这两个不得活了。”

什么是虐杀狂？此时的李逵便是。只要人性尚存，都会对着这种比野兽还凶残的行为感到震惊。李逵凭什么如此残杀这对年青男女，就因为他们相爱相聚。当他提着人头来到厅前时，狄太公哭着说：“师父，留得我女儿也罢”，可李逵理直气壮地说：“打脊老牛，女儿偷了汉子，兀自要留他？你恁地哭时，倒要赖我不谢。”一个未嫁的年青女子找一个情侣，被说成“偷汉”，而“偷汉”，就应是“死罪”，就应当碎尸万段。在李逵的潜意识里是他替社会、替狄太公除了大害，社会和狄太公还应当感谢他呢！可见，“情欲有罪”的观念在李逵的心里扎得多么深。在他的潜意识世界里，有一个多么可怕多么凶残的道德法庭，这个法庭比阎王殿里的死亡法庭还黑暗！

两个恋爱中的青年男女，英雄们尚且如此仇恨，那就更不用说婚外的“偷情”女子了。于是，《水浒传》最残暴、最黑暗的道德法庭便集中地对准最后均被判为死刑和比死刑更残暴的酷刑的有名的三大“淫妇”——潘金莲、潘巧云、阎婆惜身上。

关于潘金莲，早在二十世纪八十年代中期，大陆剧作家魏明伦已通过戏剧质疑了《水浒传》的理念。不必使用现代文化参照系，就以产生在明代的另一部长篇小说《金瓶梅》来说，作者的理念就与《水浒传》大不相同。作为现实主义的杰作，《金瓶梅》的理念是生活无罪，欲望无罪。它写的是真实的生活状态，无论是写社会世态还是男女情欲，都是如实描写，不作价值判断，不设带有刀斧刑具的道德法庭。其对女子的态度是同情与悲悯。写到潘金莲，便先写其性压抑，再写性报复，最后才写性变态。对于潘金莲及其他女子，社会没有敌视状态，作者也没有敌视笔调和爱憎态度。即使西门庆，他虽玩赏女性，但也是尊重女性，并不辱待女性。这大约是中国男子的一般状况。他外出时，其将过门的妾李瓶儿耐不了寂寞，与蒋竹山私通。但他回来后得知此事并没有对李瓶儿进行报复，更没有杀戮，仍然娶李瓶儿。围绕他身边的诸女子争宠，明争暗斗也甚为残酷，但让人只感到这是女子本身的人性弱点或人性恶，并非作者刻意歪曲丑化女人或对女子怀有敌视、仇恨的态度。《水浒传》则不一样，它每一笔每一节都有道德价值判断，潘金莲头上悬着的是最严酷的道德刀剑。她经历了两次性压抑（被强行嫁给一个老地主又嫁给一个特别矮小的武大郎），作者没有同情的笔调。一个青春女子，其“性”被如此压抑后产生情爱的萌动，爱上武松，这是合人性的，或者说这是带有人性欲望的合理性。但作者不觉得有理，而是觉得有罪，是对英雄的勾引。潘金莲后来在谋杀武大郎的过程中，始终是被动的。开始时被诱惑，落入了社会给她安排的圈套。这里首先是社会有责任。社会未能给她情欲的权利和合法性，因此，她与西门庆的结合在某种意义上也是在实现作为年青女子的欲望的权利。后来，她走过头了，被动地参与他们设计的谋杀丈夫的行为，真正犯了罪，可是，作者未想到，此罪不仅是她自身人性弱点的结果，而且也是社会禁欲专制主义的结果，情爱自由被剥夺的结果，“欲望有罪”文化理念的结果。可是武松只知她十恶不赦，大刀直刺她的心窝，还砍下她的头颅，试看这段文字：

那妇人见势头不好，却待要叫，被武松脑揪倒来，两只脚踏住他两只胳膊，扯开胸脯衣裳。说时迟，那时快，把尖刀去胸前只一剜，口里衔着刀，双手去挖开胸脯，抠出心肝五脏，供养在灵前：“喀嚓”一刀，便割下那妇人头来，血流满地。

这种极其野蛮的酷刑，武松做得痛快淋漓，享受的是人头落地瞬间的快乐。《水浒传》作者写得痛快淋漓，大约也享受到挥洒血腥笔墨的快感，至于读者，应当也有不少人读得痛快淋漓，进入“大快人心”之境。

如果说武松杀潘金莲，还有罪的理由（潘毕竟是谋害丈夫的同谋），那么，石秀杀潘巧云则纯粹是性欲的理由。杨雄的妻子潘巧云与当和尚的“师兄”裴如海有私情（裴拜潘巧云之父为干爹），这就是有夫之妇的所谓外遇。对此，杨雄本可写“一纸休书”了断婚姻也就罢了。可是石秀给他出谋划策，让杨雄把她引到僻静的翠屏山中，先对潘巧云和小丫鬟迎儿进行了一番恐怖审判，然后再进行一场恐怖杀戮。肉体摧残与精神摧残同时进行。《水浒传》第四十六回描写这段过程：

杨雄道：“兄弟，你与我拔了这贼人的头面，剥了衣裳，我亲伏侍他。”石秀便把那妇人（潘）头面首饰衣服都剥了，杨雄割两条裙带来，亲用手把妇人绑在树上。石秀也把迎儿的首饰都去了，递过刀来说道：“哥哥，这小贱人，留他做什么？一发斩草除根。”杨雄应道：“果然，兄弟把刀来，我自动手。”迎儿见势头不好，却待要叫，杨雄手起一刀，挥作两段。那妇人在树上叫道：“叔叔劝一劝。”石秀道：“嫂嫂，哥哥自来伏侍你。”杨雄向前，把刀先挖出舌头，一刀便割，且教那妇人叫不得。杨雄却指着骂道：“你这贼贱人！我一时误听不明，险些被你瞒过了。一者坏了我兄弟情分，二乃之后必然被你害了性命。不如我今日先下手为强。我想你这婆娘心肝五脏怎么生着，我且看一看。”一刀从心窝里直割到小肚子下，取出心肝五脏，挂在松树上。杨雄又将这妇人七件事分开了，却将头面衣服都拴在包裹里了。

面对这种惨无人性的杀戮行径真叫人浑身战栗。可是，两个水浒英雄却冷静得很，先是毒骂，折磨其心，后则动手，割舌头，刺心窝，刀尖直插肚腹，这还不够，进而取出心肝五脏挂在树上，最后还要进行七节分尸。这种行为，集中了中国的凌迟、剥皮、割舌、分尸的精髓，把刑罚推到极限。世上的酷刑用到这个地步，对付的却是一个手无寸铁的弱女子，一个犯有婚外恋“错误”的结发妻子。这是比断头台还凶残的暴力刑场。而杨雄所以会如此凶狠，潜意识里是认定妻子犯的是天下第一大罪。万恶淫为首，犯下此罪的女子，一刀了断其生命是不够的，必须挖出心肝五脏，必须如五马分尸似的将那“妇人七件东西分形”才算“正法”。杨雄杀妻与武松杀嫂的细节相似，暴虐的疯狂度也差不多，这就是因为他们有共同的理念和相似的潜意识心理。面对这种伤心惨目的暴行，数百年来中国读者提出质疑者极少，其中除了国民性相通之外，还有一个原因是《水浒传》的作者作了铺垫。作者不断咒骂和尚，说他们是饿中色鬼，也不断丑化潘巧云，渲染她离间杨雄与石秀的兄弟关系，让读者误认为杨雄拥有残杀潘巧云的道德理由。其实，在这些语言云雾的背后，真正的理由只有一个，就是情欲不仅有罪，而且有大罪，有死罪，有千刀万剐的天下第一大罪；支持这种残酷法庭与残酷刑场的是中国千百年形成的大男子主义的“夫权”文化——“夫为妻纲”的绝对化，夫权的绝对化，使婚姻之后男方实现了对女方的绝对占有，包括生命权情欲权的绝对占有。因此，男方可以有三妻四妾，而女方则连婚外恋的权利都没有。这种绝对夫权，对于妇女来说便是绝对地狱。杨雄把妻子视为大敌，就因为妻子侵犯了他的绝对夫权，这是绝对不可饶恕的。像杨雄这些水浒英雄，可以给自己的宿敌放出一条生路，如给高俅放出一条生路，但绝对不可能给有婚外恋的妻子放出一条生路。

### 三、天堂、地狱、人间

#### ——《红楼梦》、《水浒传》、《金瓶梅》对婚外恋女子的不同态度

对待妇女的态度，《红楼梦》、《水浒传》、《金瓶梅》等三部小说全然不同，尤其是对婚外恋的妇女，其态度更可以用上“天渊之别”这个大词汇。简明地说，对于走出婚姻牢笼的“婚外恋”妇女，《红楼梦》把她们送入天堂，《金瓶梅》把她们放入人间，《水浒传》则把她们打入地狱。

《红楼梦》中最著名的婚外恋者是秦可卿；《金瓶梅》和《水浒传》中最著名的婚外恋者则是潘金莲。前者还有李瓶儿、林太太等，后者还有潘巧云等。

秦可卿是婚外恋者，无可怀疑。她死的时候，贾珍哭得像“泪人儿”，伤心至极。许多红学家都喜欢考证秦可卿与贾珍的情爱关系，之所以有考证的余地，是因为小说文本中对这段情感故事只是暗写、曲写，即写得非常含蓄，只能意会，不能言传。秦可卿死后，其丫鬟瑞珠触柱而亡，考证家们认为这是她撞见了贾珍与可卿的情爱场面，也说得过去。秦可卿不仅与贾珍有情爱关系，和贾宝玉也有恋情，她是宝玉的性启蒙者。贾宝玉先有与启蒙者的恋情，然后才有和袭人的“初试云雨情”，难怪焦大要大骂宁国府不干净。奴才焦大在这里扮演道德法庭的审判者，而且义愤填膺。但《红楼梦》的作者、伟大的曹雪芹，并不扮演焦大的角色。他暗示秦可卿是婚外恋者，而且胆子很大，通公公和叔叔，属于“乱伦”的婚外恋者，大逆不道至极。然而，对待这个女子，曹雪芹却把她写成最可爱的人。她的名字叫做可卿，就是可人——可爱的人。她的字号叫做兼美，兼有林黛玉的伤感之美与薛宝钗的贤淑之美及其他各种美。她不仅才貌双全，而且是个未被发现的哲学家与管理家。她临终之前，托梦给王熙凤说的那一番遗嘱，有虚有实，有形而上的“登高必跌重”、“否极泰来”等玄思，又有“祖莹附近多买田庄农舍”的具体建议（第十三回），句句说到点子上、要害上，简直是个天才。对于这个婚外恋者，曹雪芹不仅献给她最美的笔墨，描画出最美的形象，而且在她死后安排了最隆重的葬礼，让她享受最高的哀荣，连北静王都出面进行路祭。最为重要的是，还把她送入天堂。在小说起始部分中宝玉梦游太虚幻境，她就有了一个“警幻”仙子妹妹的身份，死后她自然又回到姐姐身边。曹雪芹把秦可卿这种婚外恋者即被世俗势力界定为“尤物”、“淫妇”的女子界定为“可人”，实际上给历史翻了一个大案。他翻大案，不是作为造反者去搏击声讨陈旧理念，而是用审美法庭取代道德法庭。审美境界乃是高于道德境界的天地境界和宇宙境界。曹雪芹把秦可卿放在审美境界中，她的一切行为均无善无恶，无是无非，但都很美。曹雪芹才是女性的伟大解放者。

潘金莲先恋武松，后恋西门庆，但她与秦可卿的命运却截然不同，秦可卿得到《红楼梦》作者与读者的充分同情与爱慕，而潘金莲却得到《水浒传》作者与读者的憎恶与咒骂。作者的价值观不同，笔下人物的遭遇也大不相同。秦可卿被送入天堂，《水浒传》中的潘金莲则被送入地狱。小叔子的尖刀插进她的胸膛且不说，施耐庵更是一路淫妇长、淫妇短，说教“亲夫却教奸夫害，淫毒皆成一套来”（第二十五回），让读者个个对潘金莲恨得咬牙切齿。最后武松割下潘金莲的人头来祭奠武大郎，这武大郎固然值得同情，但潘金莲就只能仇恨、仇杀吗？施耐庵给武大郎“设祭”，其中设置的是最严酷的道德法庭和断头台。《水浒传》和《三国演义》对女人都没有审美意识，只有政治意识与道德意识。双典不仅把“淫妇”视为万恶之首，而且视为万恶之源。如果说，潘金莲和潘巧云的形象向社会宣示的是“万恶之首”，那么，另一个形象“淫妇”阎婆惜，其暗示的则是“万恶之源”。如果没有阎婆惜的偷情并导致告密，满心忠孝的宋江何至于举刀杀人，“落草为寇”？宋江在梁山大闹革命，最后又被招安打方腊，种种“罪恶”，其源头就是阎婆惜的情欲。“宋江杀惜”的是是非非并不重要，重要的是这一寓言暗示的是一个女人改变了一个男人的一生，一个女人造成一个具有儒家心肠的血性男子最后不得不上山为“匪”。男权社会总是说女人是祸水，从商周时代的妲己到《水浒传》中的众“淫妇”，全是祸水。潘金莲、潘巧云、阎婆惜等便是祸水、祸根、祸源的综合形象。从《水浒传》所反映出来的“情欲有罪”的理念及让人战栗的对于性情妇女的极端仇恨，便可以明白，中国妇女是最难解放的。她们的“解放”，即实现情欲的一些基本权利，不仅要面临巨大的道德、意识形态等多种压力，而且要面临灭顶之灾的巨大浩劫。因此，可以把妇女解放视为社会解放的标志。“五四”时期的新文化先行者正是这样看。中国的妇女解放基本上是一种“奴隶解放”的形态，说得更彻底一些，是“地狱解放”的形态。

与《红楼梦》、《水浒传》的天堂、地狱两极位置不同，《金瓶梅》把潘金莲等婚外恋者放在“人间”正常生活的层面上。

《金瓶梅》是一部现实主义的杰作，写实写真都写得很彻底，前文已说过，它只展示生活的原样原生态，不作任何道德判断，更不设置道德专制法庭。它暗示的是“欲望无罪”、“生活无罪”的理念。中国的男人女人是怎样生活的？《金瓶梅》写得最清楚。中国男人粗糙庸俗到什么地步？看看西门庆就知道。中国女人争风吃醋争到什么地步？看看潘金莲和西门庆的其他妻妾就知道。然而，《金瓶梅》的作者只是冷静地娓娓写来道来，并不激愤亢奋。小说作者把西门庆写成大俗人，但没有把他写成大恶人。与此同时，作者

把潘金莲写成渴望情欲的妇人，但也没有把她写成十恶不赦的“淫妇”。生活本就如此，人性本就如此，作者冷观过社会人生，也如实地见证社会人生。面对社会百态，人生百相，他不惊不喜，不愤不悲。写潘金莲也只是作为一个有欲望、有激情、有快乐、有痛苦的普通女人来写，对她的一切行为，只是逼真地呈现，全然没有评说与判断。社会庸俗，她俗在其中，家庭关系紧张，她也在紧张中挣扎。她唯一的要求就是过日子并谋取性的满足，这种需求也无是无非，无善无恶，作者对此既不嘲笑，也不赞颂，既不溢美，也不溢恶。说她可爱，并不可爱；说她可恨，并不可恨；说她可怜，并不可怜；说她可悲，并不可悲；说她可怕，并不可怕。中国数千年来的大户妻妾大约就是这样生活过来，这样度过她的一生。她的一切情感追求，你说她是偷情也罢，通奸也罢，有心也罢，无耻也罢，悲剧也罢，喜剧也罢，其实她都不在乎这些评语，只知道一个女人该如此生活，顺其生命自然如此生活。总之，潘金莲是活在人间的真实中。这人间并非天堂，但也不是地狱，它是人的社会，人的家庭。

孟超先生在《金瓶梅人物论》中曾为潘金莲说过公道话，质疑“淫妇潘金莲”的罪名，他如此介绍和评论说：

潘金莲是清河县南门外潘裁缝的女儿，排行六姐。父亲早死，被妈妈卖在王招宣府里学习弹唱，王招宣死后，她妈妈又把她争将出来，转卖给张大户做了丫头，张大户收房作妾，而大妇不容，又把她嫁给了卖烧饼的武二郎，事实上还是张大户的外室。武二郎既矮又丑，但他的弟弟武松，却是一个打虎的汉子，金莲爱慕不遂，便被西门庆勾搭上了；于是害死了武大，嫁给西门庆做了第五房妾。在西门家里，私仆受辱，争宠争财，等西门死后，更私通西门庆女婿陈经济，结果，被赶出来，为武松报兄仇所杀。

“淫妇潘金莲”，这五个字似乎早已成了千古定案了；论其平生，嫁了好多次，偷了许多人，谋害过本夫，挑拨过无数的口舌，至于献媚，争宠，嫉妒，淫荡……各种事实，载满了《金瓶梅》全书，好像一概都是她无可辩驳的罪名，而千百年后还遭到万人唾骂，做了人们嘴巴上示众的标本，永远不得超脱，永远不得翻身，大约这也算活该的报应哩；可是我们如果仔细地深思一下，潘金莲是不是天生的坏坯子？在什么环境产生这样的人物？她是什么出身？她是什么身份？她遭受了什么际遇？她怎样地对付着她的生活？她凭借了什么活着？她为了什么遭到了惨死？这些问题一一地回答起来，就不那么简单，但因为这些，她才能成为《金瓶梅》中主要的角色，也才是《金瓶梅》里边被糟蹋得最厉害的一个，被迫害得最残酷的一个，所以说她是千古悲剧人物，也并非武断。

孟超先生说潘金莲是“千古悲剧人物”是对的，但说她在《金瓶梅》里是被糟蹋得最厉害、被迫害得最残酷的人却未必。真正被糟蹋并蒙受最残酷杀戮的是《水浒传》中的潘金莲，她被自己所爱的小叔子砍下了头颅还被挖了五脏六腑，施耐庵让自己笔下的英雄俘虏了头号敌人高俅还放走了他，但这些英雄绝对不放过潘金莲、潘巧云、阎婆惜等，他们对这些弱小的性情女子报以最高的仇恨，投以最无情的剑刃。水浒的绞刑架与断头台为谁准备着？就为潘金莲、潘巧云等准备着。

## 第四章 屠杀快感的两大现象

### 一、屠杀快感的审美化现象

#### ——对李卓吾《水浒传》评点的质疑<sup>(1)</sup>

把李逵、武松、杨雄砍杀快感带入审美批评领域，从而导引读者进入野蛮品赏趣味的是明代与明清之际的小说评点家，包括李卓吾、金圣叹等。

李卓吾（李贽）是我国近代思想解放的先驱者之一，他的“童心说”在近五百年来的作家中产生了深刻的影响。在宋明理学出现“存天理，灭人欲”的腐朽命题之后，是他最鲜明地肯定人的欲望的权利，认定“人之所欲”，自古皆然，也是人性本然。他说：

圣人虽曰，“视富贵如浮云”，然得之亦若固有；虽曰，“不以其道得之，则不处”，然亦曰，“富与贵是人之所欲”。今观其相鲁也，仅仅三月，能几何时，而素衣霓裘、黄衣狐裘、缁衣羔裘等，至富贵享也。御寒之裘，不一而足；褐裘之饰，不一而裘。凡载在乡党者，此类多矣。谓圣人不欲富贵，未之有也。  
（《李氏文集》卷一八，《明灯道古录》卷上。转引自侯外庐主编《中国思想通史》第四卷下册第1069页，人民出版社，1992年版）

李卓吾非孔崇佛，兼有佛心童心，并冲破传统教条的牢笼，敢于肯定欲望的权利，很了不起。照说，他对《水浒传》的评点应当会有振聋发聩、启迪后人之处，至少，其评点应有慈悲的导向（佛性），保护儿童、妇女的导向（人性），可是，他却朝着相反方向进行评论，崇尚《水浒》中的暴力，品赏暴力下的血腥趣味，对后人产生极为恶劣的影响。李卓吾的《水浒》评点，是他的全部著作中思想最混乱的部分，显然是他的败笔。李卓吾是笔者崇仰的偶像之一，对于他的异端性思想，尤其是追求生命本真的精辟思想，一直衷心地吸收，但是，对其《水浒》的评点（不包括艺术鉴赏部分），却完全无法接受。

李卓吾的《水浒》评点，其致命的错误是对暴力的化身李逵的崇拜。他之后，金圣叹延续这种崇拜，只是第一崇拜对象是武松，并献给他一个“天人”的最高桂冠。而李卓吾的第一崇拜对象是李逵，他献给李逵的最高桂冠是“活佛”。所谓“佛”，最重要的是拥有慈悲心，但李逵离开慈悲心十万八千里。佛最表面的要求应是戒杀生，但李逵恰恰是嗜杀的第一斧手。李卓吾不仅视他为活佛，而且把他视为童心的载体，以为李逵是“童心说”的形象代表，这更是大错特错。在这种基本判断发生重大错误之后，李卓吾连妇女的欲望权利被李逵摧毁的时候，也不置一词，甚至继续讴歌。

李卓吾称李逵为“活佛”，见于容与堂本《水浒传》第五十回。那是李逵在攻打祝家庄杀人无数之后，连宋江也觉得过分而不给记功。

黑旋风笑道：“虽然没了功劳，也吃我杀得快活。”

对此，李卓吾在行间批道：妙人，妙人，超然物外，真是活佛转世。

李卓吾把李逵当作活佛，当作天真烂漫的孩子，因此，相应地真把李逵的杀人血腥游戏当儿戏，把凶残当有趣，竟欣赏品赏起杀人惨剧来。不妨看看第七十三回的评点：

李逵把那汉子先一斧砍下头来，（行间批：佛。）提在床上，把斧敲着床边，喝道：“婆娘，你快出来！若不攒出来时，和床都剁的粉碎！”婆娘连声叫道：“你饶我性命，我出来。”却才攒出头来，被李逵揪住头发，直拖到死尸边，问道：“我杀的这厮是谁？”（眉批：李大哥也仔细，奇！奇！）婆娘道：“是我奸夫王小二。”李逵又问道：“砖头饭食，哪里得来？”婆娘道：“这是我把金银头面与他，三二更从墙上运将入来。”李逵道：“这等腌臢婆娘，要你何用？”揪到床边，一斧砍下头来，（行间批：趣。）就解下上半截衣裳，拿起双斧，看着两个死尸，一上一下，恰似发擂的乱剁了一阵。李逵笑道：“眼见这两个不得活了。”（行间批：趣。）插起大斧，提着人头，大叫出厅前来：“两个鬼我都捉了。”（行间批：趣。）

再看看第四十三回对李逵直接大口吃人肉的评点：

李逵盛饭来吃了一回，看着自笑道：“好痴汉，放着好肉在面前，却不会吃。”（行间批：趣人。）拔出腰刀便去李鬼腿上割下两块肉来，把些水洗净了，灶里扒些炭火来便烧，一面烧一面吃。（眉批：好下饭。）

李逵砍人头，剁人体，吃人肉，展示的是野兽喝血般的最野蛮最血腥的人间惨剧，面对这种血淋淋的场景，李卓吾竟然用“佛”、“奇”、“趣”三个字一路品赏下来，把野兽当菩萨，把残忍当有趣，这不是审美，不是文学批评，而是对恶的咀嚼，对疯狂的讴歌。这种以残忍为美为有趣的病态评论，反映出背后暴力崇拜的价值观。

只顾品尝暴力趣味，李卓吾竟然忘了自己所肯定的欲望的权利，如果这种肯定是彻底的，那就应当肯



定女子婚外恋并非大恶大罪，不该对她们进行摧残杀戮，可是李卓吾面对武松、雷横等人的砍杀女人行为还是啧啧称赞：

“佛”字批语符合李卓吾的评点习惯，典型例子是万历二十六年《卓吾先生批评龙谿王先生语录钞》，这部书遍布“佛”字批语，可以作为旁证。《水浒传》评点“佛”字含义多端，语义复杂，下面例子都出现在血腥场景里：

说时迟，那时快，把尖刀去胸前只一剜，口里衔着刀，双手去斡开胸脯，取出心肝五脏，（行间批：佛。）供养在灵前。喀嚓一刀，便割下那妇人头来，（行间批：佛。）血流满地。（第二十六回，第469页）

这雷横是个大孝的人，见了母亲吃打，一时怒从心发，扯起枷来，望着白秀英脑盖上打将下来。那一枷梢打个正着，劈开了脑盖，扑地倒了。（行间批：佛。）（眉批：真孝子，真仁人，真菩萨，真圣人。）（参见第五十一回）

初读李卓吾的《水浒》评语，会感到奇怪：这是怎么回事？一个那么聪慧、那么正直的思想家，怎么会如此欣赏、讴歌暴力？通读下去，才了解，原来，李卓吾爱李逵是异端爱异端，是李卓吾把李逵的暴力视为正义的暴力，是认定李逵用暴力对付一个充满压迫的暴力世界即以暴抗暴是合理的，总之，也是造反有理。有了这个大道理、大逻辑管着，李逵及其同路弟兄的一切血腥手段不仅合理，而且很美很有童趣。作为童趣，暴得愈烈，杀得愈狠，就显得愈真也愈有观赏价值。砍杀主体（李逵等）愈砍愈快活，欣赏主体（李卓吾）则愈看愈快活，愈看愈有趣。李卓吾在评点中突出李逵，是因为他有杀人的决断性与彻底性，这种彻底性，使李逵感到“其乐无穷”，也使李卓吾感到“其乐无穷”。后世读者热爱李逵，也是读者们觉得这个李大哥给自己带来了“其乐无穷”。

## 二、屠杀快感的国际性现象

从上文所引述的李逵、武松、杨雄等对女性的憎恨与杀戮中，可以发现，他们拥有一种共同的心理，这就是攻击女性的快感。而这种快感，只是他们的杀戮快感、攻击快感的一部分。他们的杀戮往往不分青红皂白，一律排头砍去，尤其是李逵，他不仅是杀戮女性有快感，而且是一切杀戮都有快感。第三十九回写他的杀人风格，乃是“大杂杂地抡着大斧，只顾砍去”，“不问军官百姓，杀得尸横遍地，血流成渠，不计其数”。晁盖见到如此杀景，想阻止而叫喊：“不干百姓事，休只管伤人！”但他还是止不住砍杀的欲望，“一斧一个，排头儿砍将去”。他杀人简直杀得上了瘾，有人可杀，就像有鸦片可抽，抡起斧头就像提起鸦片烟筒烟枪，精神就来，心里就快活。在打祝家庄时，他杀人无数，连宋江也说他违反军令，虽然立了功，也只能将功补过，但李逵不在乎，说：“虽然没了功劳，也吃我杀得快活。”杀人而感到快活，闻到血腥味而感到舒坦，这种心理，武松在“血洗鸳鸯楼”之后也表达过。前文已说过，武松杀了十五个人之后在墙上写了“杀人者，打虎武松也”，并自语道：“我方才心满意足，走了罢休。”杀了人，痛快；杀了一大片人，尽兴；杀了十五个人，才心满意足。武松、李逵这两个主要英雄，心理何等相似！都在杀人中得到快感，而其快感的程度又与杀人的多寡成正比，杀得愈多，其快感就愈充分愈强烈。如果说，李逵、武松是杀得愈多愈痛快，那么杨雄则是杀得愈凶残愈痛快，挖出舌头，不够；挖出心肝，不够；把挖出的五脏六腑悬挂于树上欣赏，这才“心满意足”，才快活。杨雄在杀潘巧云时与武松杀潘金莲，有一细节是相同的，都是除砍头之外，还要一刀插进心窝，取出心肝五脏。唯有这样做，才能满足其心理快感的要求。施耐庵在描写武松杀嫂时，特别写了声音和速度：喀嚓一刀，便割下那妇人头来，血流满地。可以想到，武松自己听到这“喀嚓”一声的时候，心里是多么快活。也可以想象到，杨雄在欣赏悬挂于树上的妻子的心肝五脏时是多么兴奋。更可以想到，李逵在四柳村砍杀狄公的女儿及其男伴时，听到斧头剁肉的声音是多么称心销魂。

对于这种病态的欲望与病态的快感，笔者曾想到，这是不是中国的国民劣根性的表现？思索之后，认定这种黑暗的野蛮的心理不仅属于中国，而且属于人类进入文明社会之前共有的一种未开化的心态。也就是说，从动物进化而来的人类，其动物性向理性的提升不是一次性完成，也不是集体完成。在整个进化的过程中，在进化未充分完成的阶段上，地球上的各个种族都曾发生这种以杀戮为快感源泉的野蛮行径。这一判断，我们可以从西方的文明发展史中得到印证。埃利亚斯所著的《文明的进程》一书，曾从“情感模式”的变迁这一视角来考察西方文明的过程乃是不断摆脱野蛮的攻击欲、杀戮欲的过程，也就是“各种残酷的做法，由摧残和折磨别人而引起的快感，以及对体力上的优势的炫耀等，越来越被置于国家组织的确立的强大的社会控制之下”的过程（参见《文明的进程》第296—297页）。此书作者揭示，欧洲中世纪是个非常野蛮的时期，人们往往只知道那个时期黑暗的宗教专制，不知道那个时代的社会情感模式极其黑暗，连宫廷诗人也渴望听到杀戮的声音，甚至也追求血腥的快感。作者展示的这种砍杀快感和攻击快感，简直与李逵如出一辙。我们不妨阅读几段：

中世纪的社会生活正好朝着与此相反的方向发展。那时候，抢劫、战争、对人和野兽进行追捕，所有这一切都直接属于生活之必须。因为这些活动与其社会结构相符，所以可以公开地表现出来。对那些有权有势，剽悍健壮的强者来说，这些活动也是他们的生活乐趣。

在宫廷抒情诗人贝尔特朗·德·博尔恩所写的一首战争颂歌中有这样一话：“我对您说，只要我听见两军阵内高喊：‘杀死他们！’听见树荫下失去主人的马匹在嘶叫，听见‘救救我，救救我！’的叫喊；看见大人小孩一个个倒在草地上，看见被旗杆尖头戳穿的尸体在流血，就能吃得下，睡得香。”

只有当人们耳闻目睹战争的喧嚣和混乱：胸腹俱裂的尸体，致人于死地的梭镖长矛，失去了主人的马匹的嘶叫声，“冲啊！”的叫喊声以及受伤倒地者的呼救声，才能体会到生活和饮食起居的乐趣。文学作品中所记载的这一切使我们对原始情感的狂暴有一个印象。

在贝尔特朗·德·博尔恩所写的这首战争颂歌中还有一处这样写道：“令人愉悦的季节来临了。我们的战舰就要出征，我们勇敢强悍、举世无双的理查德国王就要到来。我们马上就能看到盼望已久的场面：人们挥金如土，新造好的石炮争先恐后地施展其本领，城墙将被摧毁，城楼将要倒塌，敌人将会饱尝包围和锁链的滋味。我喜欢蓝色的、油光锃亮的盾牌，喜欢五彩缤纷的战旗、旌旗与平原上扎起的帐篷连成一片的景象；我喜欢矛被折断、盾被击穿、乌亮的头盔被劈成两半，我喜欢厮杀格斗。”

根据一首《武功歌》的解释，战争便是强者冲向敌人，扯断其葡萄蔓，砍去其树林、破坏其农田、摧毁其城堡、填平其水井、抓住并杀死俘虏……

砍去俘虏的肢体是一种特别的嗜好。也是在这一首《武功歌》里，国王说：“至于您讲到的我的头颅我毫不担忧，我把它当作木瓜，对此嗤之以鼻。任何一个骑士只要让我逮住，我定要割掉他的鼻子或耳朵，叫他无地自容；若是一个执法官或商人，我就要砍掉他的双脚或手臂。”

（《文明的进程》中译本第297—298页，诺贝特·埃利亚斯著，王佩莉译，北京三联，1998年版）

此书还记录了从十三世纪到十五世纪中，一些武士对战争的酷爱，当他们看到鲜血横流时竟然激动得热泪盈眶。有一个名叫让·德比埃伊的武士就这样直截了当地说：“战争是件令人愉快的事情。在战争中人们彼此爱戴。当人们看到格斗进行得那么激烈，看到鲜血流淌时，便不由激动得热泪盈眶。”《文明的进程》的作者认为，这种激动还包含着一种与战友休戚相关的情感，尚可为之辩护，而发生在十六世纪的则还有一种纯粹的从折磨与虐待得到的快感。作者写道：

举一个十六世纪的例子，也许可以比较形象地来阐明这个问题。之所以从许多例子中挑出这一个，是因为它说明了人是如何通过眼睛来满足其残酷欲望的。这种残酷的做法没有任何理性的理由，也不是为了达到任何惩罚和管教的目的，而纯粹只是为了从折磨和虐待中得到一种快感。

十六世纪的巴黎，在每逢庆祝施洗约翰节（宗教节日，在每年的6月24日）的时候总要活活烧死一二十只猫。这一庆祝方式是很著名的。民众们欢聚一堂，奏起节日的乐曲。在一个支架下堆起一个大大的木柴垛。然后人们把装在布袋或篮子里的猫挂在支架上。布袋和篮子开始燃烧，猫纷纷落在柴火堆上，而人们则因为听到它们咪咪惨叫而感到高兴。通常总是有国王和宫廷里的人在场。有时候人们请国王或王太子享受点火这一荣誉。听说有一次因为国王卡尔九世的希望，人们特意抓了一只狐狸，和猫放在一起烧。

听到砍杀的呐喊，看到旗杆尖上的尸体在流血，就吃得下，睡得香，这不是李逵的状态吗？把砍掉他人的双脚与手臂作为自己的嗜好，有得砍就过瘾，这不是李逵的特征吗？从折磨与虐待中得到快感，这不是李逵、武松、杨雄等兄弟们的共同情感模式吗？原来，听到生命刀下火中咪咪惨叫就高兴的心理，中国有，西方也有。彼此都是从动物那里变过来的，作为人而立于地球上的时间并不长，有些人未完成人的进化，野兽性压倒人性并不奇怪。奇怪的是，中国的文人如金圣叹，把野兽性视为神性，不仅不批评武松的非人行径，还把他评为“天人”，为武松的杀人弹指叫绝，也从武松的滥杀中得到快感。那么，我们这些早已走进二十世纪、二十一世纪的文明人，是否要与李逵、武松一样，在电视屏幕上看到他们的一路砍杀，仍然叫好，甚至也因此吃得下，睡得香呢？是否也还要紧跟金圣叹，放声歌唱武松为“天人”，把一个嗜杀的野蛮人捧到天上去？

---

<sup>[1]</sup> 世传题名李卓吾批点的《水浒传》有两种，一是万历四十二年袁无涯刻一百二十回本《忠义水浒传》，另一是最迟刊于万历三十八年的容与堂刻百回本《李卓吾先生批忠义水浒传》。袁无涯刻本的批点是伪托于李卓吾名下，学术界看法一致，但容与堂本的批点者是否实属李卓吾本人，抑或又是伪托，学术界意见不一。章培恒定容与堂本“非李卓吾所批”。主要根据是明代钱希言《戏瑕》卷三《贗籍》中的一条记载，以及李贽《忠义水浒传叙》盛赞宋江而容本批点对宋江评价颇低，还有容本所提《黑旋风集》一事，又见于《戏瑕》，推定评点为假托，实际评点者可能是明人叶昼（见章培恒《容与堂本水浒传前言》，上海古籍出版社，1988年版）。然而，陈洪根据李贽《与焦弱侯书》的记载，李贽确言自己批点过《水浒传》，而袁无涯刻本参考了容与堂刻本；另外容本批点在思想观点、言语风格上均合于李卓吾其他著作，定世传的李卓吾批点《水浒传》就是容与堂刻本。陈的辩解甚为详细，本文以为可从（见陈洪《中国小说理论史》第三章《群星璀璨》，安徽文艺出版社，1992年版）。

## 第五章 《水浒传》中的地狱之光 ——关于宋江的再评价

上述“造反有理”与“情欲有罪”的基本意识，构成了地狱之门，但是，《水浒传》的文化价值观念也还有可取的一面，这是地狱中的亮点，我们不妨称之为“地狱之光”。

这个地狱之光就是由宋江所体现的另一种政治游戏规则：名为“招安”实为和平妥协的规则。关于对宋江的评价，历来争议很大。不管是历史上的宋江，还是文学上的宋江，都有争议。对于文学上的宋江，骂得最狠最凶的是金圣叹。金圣叹关于《水浒传》的艺术，其评论确有可取之处，关于这点，林岗先生在《明清之际小说评点研究》（北京大学出版社）一书已有详细说明，我们暂且放下。但金圣叹是个造反狂、革命狂，他的《水浒》评点本身，就是一场革命。革命的主要对象是宋江，革命的依靠对象也即革命楷模是武松，他腰斩《水浒》，武断地砍掉第七十回后的全部文本，其原因也有种种说法，但其主要原因恐怕是他忍受不了他崇拜的革命楷模武松等在征讨其他革命军的征程中牺牲了，而宋江的下场还不够惨。在金圣叹的革命性思维框架里，宋江既然是头一个应打倒的对象，他就进行无情打击，把人间最恶毒的字眼加给宋江，并给他扣了十几顶罪恶的帽子，把宋江本质化为：狭人、甘人、驳人、歹人、假人、呆人、俗人、小人、钝人等，他的原文如下：

村学先生团泥作腹，镂炭为眼，读《水浒传》，见宋江口中有许多好语，便遽然以“忠义”两字过许老贼，甚或弁其书端，定为题目，此决不得不与之辩。……夫宋江之罪，擢发无穷，论其大者，则有十条。而村学先生犹鳃鳃以忠义目之，苦惟恐不得当者，斯其心何心也！

或问于圣叹曰：“鲁达何如人也？”曰：“阔人也。”“宋江何如人也？”曰：“狭人也。”曰：“林冲何如人也？”曰：“毒人也。”“宋江何如人也？”曰：“甘人也。”曰：“杨志何如人也？”曰：“正人也。”“宋江何如人也？”曰：“驳人也。”曰：“柴进何如人也？”曰：“良人也。”“宋江何如人也？”曰：“歹人也。”曰：“阮七何如人也？”曰：“快人也。”“宋江何如人也？”曰：“仄人也。”——然则水浒之一百六人，殆莫不逊于宋江。

一九七五年八月十四日，毛泽东发表如下谈话：《水浒》这部书，好就好在投降。做反面教材，使人民都知道投降派：

《水浒》只反贪官，不反皇帝。摒晁盖于一百零八人之外。宋江投降，搞修正主义，把晁的聚义厅改为忠义堂，让人招安了。宋江同高俅的斗争，是地主阶级内部这一派反对那一派的斗争。宋江投降了，就去打方腊。

这支农民起义队伍的领袖不好，投降。李逵、吴用、阮小二、阮小五、阮小七是好的，不愿意投降。

鲁迅评《水浒》评得好，他说：“一部《水浒》，说得很分明：因为不反对天子，所以大军一到，便受招安，替国家打别的强盗——不替天行道的强盗去了。终于是奴才。”（《三闲集·流氓的变迁》）

从金圣叹到毛泽东都把“招安”视为投降。鲁迅在《流氓的变迁》中也确实嘲讽了“招安”，但是，鲁迅除了用感性的文学语言讲招安之外，还曾用理性的学术语言说明招安，并未把“招安”本质化即简单化。他说：

其中招安之说，乃是宋末到元初的思想，因为当时社会扰乱，官兵压制平民，民之和平者忍受之，不和平者便分离而为盗。盗一面与官兵抗，官兵不胜，一面则掳掠人民，民间自然亦时受其骚扰；但一到外寇进来，官兵又不能抵抗的时候，人民因为仇视外族，便想用较胜于官兵的盗来抵抗他，所以盗又为当时所称道了。至于宋江服毒的一层，乃明初加入的，明太祖统一天下之后，疑忌功臣，横行杀戮，善终的很不多，人民为对于被害之功臣表同情起见，就加上宋江服毒成神之事去。这也就是事实上缺陷者，小说使他团圆的老例。

（《中国小说的历史的变迁》，《鲁迅全集》第9卷第324—325页，人民文学出版社，1981年版）

鲁迅这段话的要义是说当时老百姓也有“招抚”的意愿。从民间质朴的眼睛看，官与盗争斗，必然殃及老百姓。招抚之后，盗军与官军联合，帮朝廷抵抗外族，倒是人民所期望的。鲁迅对农民革命的领袖向来没有好感。他笔下的张献忠，不过是一个杀人如麻的恶魔。在官魂、民魂、匪魂中，他只觉得民魂有价值。因此，在《中国小说的历史的变迁》中，他也是从“民魂的视角”来阐释“招安”的。这一视角乃是一种历史的、理性的、以人民为本位的视角，倘若以此视角看宋江，就会看到宋江这个形象身上包含着复杂的文化内容，其价值取向很有可取之处，现从三个方面来说明：

## 一、领袖的非英雄性与非英雄原则

钱穆先生在对历史的研究中，发现一个大现象，这就是领袖人物并不呈现英雄性，反而是非英雄性。他说：

集团必有一领导，但领导性的重要，次于集团性。所以每一集团中的领导人，不易见其英雄性。而英雄性之表现，常在领导人之下。如汉高祖以下有韩信，韩信的英雄性表现反多于汉高祖。此下历代莫不如此。明白言之，在中国人的观念里，英雄不宜为领导人，亦不易成大事，如项羽即是一例。此种观念深入中国人的心里。即在小说中，亦如此表现。如施耐庵的水浒传，托塔天王是晁盖，为初创梁山泊七人中的领袖。然晁盖在七人中，反而像是最无用，最不见英雄性，但他却成为一领袖。倘使我们真要讲这七个人中带有英雄性的，反而是最末的三人，阮小二、阮小五、阮小七，比吴用、公孙胜更表现出英雄性。后来宋江上梁山，接着晁盖成为梁山上一百零八位好汉中正式的领袖，然而宋江最不表现有英雄性，而像是一无用的人。究竟在历史上，真实的宋江是不是这个样呢？我们不去管他。然而在有极高智慧，写水浒传的施耐庵的观念里，把宋江写成这样，是有极深用意，亦可说是一番极高真理。中国的历史传统，一番大事业的领导人，决不由他个人的英雄表现。宋江则亦是这样的。若论宋江是否是一伪君子，像金圣叹所批，这个我们不论。总之，我们大家所看到的宋江，是这样一个没有用的人。而他下面如林冲、武松，却全是十足的英雄人物。林十回、武十回的流传故事以外，其他还有如鲁智深、花荣、关胜、呼延灼等，亦全是英雄。只有梁山泊的第二个领袖，副领袖卢俊义，却与宋江一般无用。这可说水浒传虽是一部小说，却实把握到中国历史传统文化精神在集团性与英雄性的比重上的甚深妙义。无怪要成为此下六百年来中国社会人人爱诵的一部书了……更明显的又如西游记。唐僧是个最无用的人，至今几乎人人皆知。孙悟空神通广大，一摇身七十二变。其他如猪八戒、沙和尚，亦还有一点用。但唐僧是他三人的领袖。这当然不是历史，但亦不是一套哲学，只可说是中国人的一套传统观念。这有中国人的国民性在内，而中国的文化特性亦就在内了。诸位试先读水浒传、西游记，乃至三国演义等小说，再来读中国一部二十五史，这中间的甚深妙义，不就明白显见了吗？

（《从中国历史来看中国民族性及中国文化》第52页，香港中文大学出版社，1997年版）

阅读《水浒传》，我们会感到奇怪，宋江不过是一个县级的小吏，既无文功，也无武功，怎么会有那么大的能耐和凝聚力而成为一支庞大起义队伍的领袖？宋江有自知之明，打完曾头市之后，梁山好汉们在忠义堂商议梁山泊之主的时候，宋江竭力推举活捉史文恭的卢俊义为首领，并作了自我描述：“……宋江文不能安邦，武又不能附众，手无缚鸡之力，身无寸箭之功。”（第六十八回）说的句句是大实话。这些真实的自我评价之语，正是钱穆先生所说的“无英雄性”。那么，既然没有英雄性，他又是靠什么吸引英雄、领导英雄呢？对此，我们也许可以作一回答：宋江虽无英雄性，但有大包容性。这种包容性是一种绝对的平等观念，无势利观念，它能包容三教九流，上至皇帝将军，下至流氓小偷，只要有一德一才一技一艺，他都能兼收并蓄。“能容则大”，宋江个子矮小，心胸却很大，他虽无英雄之性，却有包容各种各类英雄好汉的圣贤情怀。早在县城里当小吏的时候，即上山之前，他就没有任何势利眼，包容了下层的各种社会角色，尽可能援助社会边缘人物和被抛弃、被歧视的人物，包括被社会认为“有问题”的人物，从而让人称为“及时雨”，正如小说所言：“但有人来投奔他的，若高若低，无有不纳，便留在庄上馆谷，终日追陪，并无厌倦。若要起身，尽力资助，端的是挥霍，视金似土。人问他求钱物，亦不推托。且好做方便，每每排难解纷，只是周全人生命。如常散施棺材药饵，济人贫苦，赈人之急，扶人之困，以此山东、河北闻名，都称他做及时雨。却把他比做天上下的及时雨一般，能救万物。”（第十八回）这种包容性在上梁山之后即他正式成为起义队伍领袖之后进一步发展，扩展到包容一切战俘，尤其是被俘的朝廷将领，从而使得梁山声威大震，实力大增。宋江这种罕见的包容性发展到极峰，就是包容皇帝：只向世界讨个公平，不想消灭皇帝。宋江的“招安”大思路，其奠基的人性基石就是这种大包容。就个体生命而言，包容是一种博爱的性格；就文化而言，包容是一种“不二法门”的“齐物”文化；从哲学而言，又是一种你活我也活的哲学。凡降生于人间的一切生命，不管它充当什么世俗角色，地位有何差别，均有活的权利。

## 二、独创农民革命的另一“游戏规则”

中国的农民革命，从陈胜、吴广揭竿而起开始，到黄巾起义、黄巢起义，都是“苍天已死、黄天当立”的模式，即打倒皇帝“取而代之”的模式。李逵等高喊夺皇帝的“鸟位”，也是这个模式。陈胜最著名的语言是“帝王将相，宁有种乎”，认定帝王也没什么根基，没什么了不起，确实表现出一种英雄气概。这些农民起义后来都以失败告终，反而是利用农民起义造成的局势振臂一呼的刘邦势力取得成功，他自己当大皇帝，然后屠杀功臣，实行新的专制统治。梁山泊起义之后，明清的朱元璋、李自成、洪秀全等也是重复刘邦的模式。因此，在中国农民革命史上虽也有“招安”事例，但即使有，也都是假受招安，把招安作为策略（缓解之计），以东山再起，唯有宋江是真招安，真把争取“招安”作为自己的起义纲领。他确实建构了另一种农民革命的路线，即妥协、谈判的路线。用当下流行的语言说，他创立了中国农民革命的另一套游戏规则。这一规则，对于他来说，是自觉的，一贯的，不因李逵、武松等的反对而动摇。在第七十一回英雄排座次时，他再次宣告：

宋江自从闹了江州上山之后，皆赖托众弟兄英雄扶助，立我为头。今者共聚得一百八员头领，心中甚喜。自从晁盖哥哥归天之后，但引兵马下山，公然保全。此是上天护佑，非人之能。纵有被掳之人，陷于缁绁，或是中伤回来，且都无事。今者一百八人皆在面前聚会，端的古往今来，实为罕有。从前兵刃到处，杀害生灵，无可禳谢。我心中欲建一罗天大醮，报答天地神明眷佑之恩：一则祈保众弟兄身心安乐；二则惟愿朝廷早降恩光，赦免逆天大罪，众当竭力捐躯，尽忠报国，死而后已；三则上荐晁天王早升天界，世世生生，再得相见。

后代评论家金圣叹对宋江深恶痛绝，便是痛恨宋江这种路线。在金圣叹之前同样欣赏暴力、欣赏李逵的李卓吾对待宋江却是另一种态度，这位伟大的异端思想家肯定宋江是大贤大忠有义之人，而且也肯定他的招安路线。他说：

……则谓水浒之众，皆大力大贤有忠有义之人可也。然未有忠义如宋公明者也。……独宋公明者，身居水浒之中，心在朝廷之上，一意招安，专图报国，卒至于犯大难，成大功，服毒自缢，同死而不辞，则忠义之烈也，真足以服一百单八人者之心，故能结义梁山，为一百单八人之主耳。

李卓吾不仅把宋江看成一百零八人的首领，而且把他看成是一百零八忠义之士的第一志士。所以如此判断，是李卓吾看到他“一心招安”，并无私心，成大功者服毒自杀，死而不辞。这就是说，宋江开辟的招安大思路，是可以探讨的思路，不可以轻率地把“小人”、“歹人”、“投降主义者”等黑帽子扣到他的头上。

谴责宋江的招安思路的最重要理由是宋江“只反贪官，不反皇帝”，宋江的起义纲领确实如此。但是，历来的评论者只是谴责他的革命不彻底，不敢把矛头指向皇帝，没有想到“不反皇帝”包含着“不想当皇帝”的根本性思想，即不以图谋皇权帝位为革命目标的另一种革命设计。而没有当皇帝的野心，这不是简单的事，甚至可以说是破天荒的、了不起的大思路。中国有两个大概念：侠与盗，在这里发生了分野。中国人向来敬重侠而不敬重盗。尽管两者都对现状不满，都拔刀而起，都反抗反叛，但有一根本区别，就是侠反叛成功后“不占有”，即不把胜利成果占为己有，而盗则相反，反叛是为了占有。最大的“有”，就是那一顶至高无上的皇冠。宋江不贪恋这顶皇冠，不想夺取这顶皇冠，不想自己戴上这顶皇冠，这就是“侠”的品格，侠的行为模式。宋江的招安思路，实际上是想让自己的“兄弟们”去掉“盗”的恶名，在历史上留下“侠”的美名。当代世界革命史上有个名为“切·格瓦拉”的古巴革命领袖之一，当革命成功之后，他继续他的“革命”。人们可以不同意他的立场，但不能不承认，这是一种只反叛不占有的革命侠客精神，独立于政治权力层面之外的文化精神。

### 三、宋江形象所体现的“侠”的本真内涵

中国农民革命文化中除了缺乏通过妥协谈判的方式解决政权的争端之外，还缺乏一种真正的“侠”的精神。鲁迅在《流氓的变迁》一文中说：“‘侠’字渐消，强盗起了，但也是侠之流。”中国农民革命者都标榜自己有劫富济贫等行侠精神，但后来人们逐渐怀疑，因为他们确实如鲁迅所言，蜕化成“盗”，最终变得侠盗难分。但事实上还是可分的，盗的行为指向在于占有，或占有财物，或占有江山，而真侠则为侠而侠，只管行侠，不管占有。这种区别实践于农民革命，便有旨在夺取皇冠的盗之道和旨在不要皇冠只要公平的侠之道的分野。宋江身为农民革命领袖，但不想当皇帝，没有占有江山的妄想，这正是反抗而不索取反抗的最高利益的真侠精神。他所以要走妥协之路，其实是爱他的兄弟的，他和李逵、武松的意识差别乃是侠与盗的差别。他不明说，但内心是明白的。

宋江未上梁山之前，就有侠气。他在江湖上名声很好，最后在他的旗帜下，团结了清风山、二龙山、桃花山、白虎山、少华山、芒碭山等各路队伍，组成一支革命大军，声威之大，震动天下，“官兵数万，无敢抗者”。在他的统领下，攻破了江州、华州、大名府及东平、东昌等重要城市，震惊了宋氏王朝。当时来自各个阶层的梁山泊豪杰个个都服他，用石秀的话说，除了宋江，“便是大宋皇帝也不怕他”。在江湖社会甚至整个底层社会，其声望连大宋皇帝也不及他。他有足够的条件和当时的皇帝做一较量。但是，他偏偏不想当皇帝，不做占有宫廷江山的皇帝梦。这便是“真侠”、大侠。这种真侠精神也是中国革命文化中所缺少的。因此，可以说，宋江补充了中国革命文化中的两个“缺”：一是和平妥协政治游戏规则之缺；二是只反抗不占有的真侠精神之缺。可惜的是《水浒传》作者并不了解填补此两缺的重大意义。更不幸的是宋江本身也没有意识到他在创造新的规则和新的历史精神。而这一新规则不仅是与皇权的冲突应放弃暴力手段，而且意味着放弃一切暴力手段解决其他争端，包括招安之后和其他农民革命集团的争端。结果宋江接受了皇帝的指令，成了充当镇压其他农民革命集团的工具，犯下了致命的历史性错误。这不仅葬送了“兄弟”们的生命，而且葬送了他的新游戏原则，只剩下让人叹息的历史大悲剧。

## 四、宋江妥协路线的哲学分析

钱穆先生总结中国领袖人物缺乏英雄性特征，却又成为英雄的领导人，其原因如果从哲学的高度上分析，就是思维方式的不同。领导人如果只一味表现他的英雄人格，势必难以顾及非英雄阶层即最大多数老百姓利益甚至也无法顾及集团的利益。因此，对于宋江的招安思路，不同的视角就会有不同的评价。前文已经提及，如果从英雄人格的视角（金圣叹这类文人的视角基本上也是英雄人格视角）着眼，就会觉得宋江太窝囊、太懦弱、太缺英雄气；但如果从民众的视角着眼，他们重视的不是少数人的英雄业绩，而是多数人的日常生活，安安稳稳比轰轰烈烈更重要。鲁迅对招安一事的态度，时而理性，时而感性。持感性立场用的英雄视角，便骂招安是“奴才”行为；用理性立场即民众视角则对招安有所理解。对于鲁迅骂招安为奴才一事，台湾学者、中国古典文学的研究家郭玉雯作了很中肯的批评，她说：

鲁迅说：“一部水浒，说得很分明，因为不反对天子，所以大军一到，便受招安，替国家打别的强盗——不‘替天行道’的强盗去了，终于是奴才。”其实，接受招安而忠于天子是民间叙事才能表现出来的恕道，而非奴性。

郭玉雯对此又解释道：

其实，招安的想法未必只出于宋末元初，任何时代，朝廷对于盗贼一定有剿或抚的两手策略：实力如果够，可以直接剿灭；军力若不足，可直接招抚，也可以剿不成而变为招抚。从民间的角度来观察，一旦强盗出现，自然希望朝廷招抚，因为官军与盗贼打仗，必然波及无辜的百姓。招抚之后，如果能帮朝廷打败另外的巨寇，甚至抵抗外族，更为人民所祈愿。

（《〈水浒传〉之构成与金圣叹的诠释》，台北《汉学研究》第23卷第1期）

郭玉雯从历史的、民众的视角质疑“受招安即奴才”的说法，笔者想从哲学的视角再作一点补充。

笔者早已说过，人类的生存哲学大体上有三种哲学大思路。第一是“你死我活”，即一个消灭一个、一个吃掉一个。哲学上也常用“非此即彼”、“非黑即白”的语言表述。第二是“你活我也活”，即通过对话、谈判、妥协达到这一个和另一个的共存共生，哲学上通常用“亦此亦彼”等语言表述。第三种是“你死我亦死”，即“与汝偕亡”，“同归于尽”。这三种哲学，如果用更简单的语言表述，第一种是斗争哲学；第二种是和谐哲学；第三种是死亡哲学。从中国古代的荆轲刺秦王到当代的恐怖主义哲学都可以划入第三种哲学的范畴。这种死亡哲学，没有规则，但不能不承认其有勇敢赴死的英雄气概。清醒的革命集团的领导人所以缺少英雄性，是他们一般都拒绝这种哲学。中国历代的农民革命领袖多数采取的是第一种哲学，他们和皇帝定要拼个你死我活，不是我打倒皇帝，就是我让皇帝剿灭。宋江创立另一种革命游戏规则，实际上是把“你死我活”变为“你活我也活”，以妥协共存的哲学代替生死一决的哲学。从李逵到金圣叹，都不能理解这种哲学，即使知道了，也只能骂一句“这是什么鸟哲学”。郭玉雯说民众反而可以理解招安，实行“恕道”，就是在他们的潜意识里，最根本的问题是活着，生着，有安宁的日子过着。易经讲天地之大德曰生。在老百姓的潜意识世界里，这个“生”字，就是“你活我亦活”。让大家都能活，便是德行。调和妥协，虽不是英雄行，但也不是奴才行，而是智者行甚至艺圣贤行。此行意义重大而深远。今天，这恰恰是解决社会矛盾的最符合人性的基本方式。因此，也可以称作“地狱之光”。



下部：  
《三国演义》批判

本书上部已说明,《水浒传》是中国的一扇地狱之门,那么,下部将说明,《三国演义》是更深刻、更险恶的地狱之门。最黑暗的地狱在哪里?最黑暗的地狱不在牢房里,不在战场里,而在人心中。《三国演义》显露的正是最黑暗的人心,它是中国人心全面变质的集中信号。也就是说,以《山海经》为标志的中国童年时代那种单纯的人心,发展到《三国演义》已全面变质变态,彻底地伪形化。《三国演义》是一部心术、心计、权术、权谋、阴谋的大全。三国中,除了关羽、张飞、鲁肃等少数人之外,其他人,特别是主要人物刘备、诸葛亮、孙权、曹操、司马懿等,全戴面具。相比之下,曹操的面具少一些,但其心也黑到极点。这个时代,几乎找不到人格完整的人。

《三国演义》展示的时代,是一个英雄辈出的时代,又是一个人心险恶的时代;是一个各路战旗飞扬的时代,也是一个无数人头落地的时代;是一个智慧发展到最高峰的时代,又是一个阴谋发展到最成熟的时代;是一个“仁义”叫得最响亮的时代,又是一个人性最黑暗的时代。这个时代,从表面看是沙场上力量的较量,实际上是骗术、权术、诡术、心术的较量。谁的心地最黑、脸皮最厚,谁就是胜利者。换句话说,人心愈险恶、面具愈精致、伪装愈精巧,成功率就愈高。这个时代是战乱的时代,其英雄之所以为英雄,关键不在于身具万夫不当之勇,而是身戴无人可比的面具。面具决定一切。一九一七年李宗吾先生(1879—1944)的奇书《厚黑学》出版。他说他读遍二十四史,终于读出“厚黑”二字。所谓厚,就是脸皮像刘备那么厚;所谓黑,就是心如曹操黑。如果没有厚颜与黑心,就不能成为称霸一方的“大英雄”。《三国演义》的总效果是不断制造出没有心灵却有计谋的“三国中人”。当今有些政治人与经济人,虽不知李宗吾先生的感愤之言,却记得厚黑二字的深意,并变形为新厚黑学,鼓吹要在政坛上与商场上成功,就要具备厚脸皮与黑心肠两样东西。这些被欲望所主宰的厚黑“学人”,倘若读鲁迅的《狂人日记》,说不定也会把鲁迅揭露中国旧文化“吃人”理解为要得到荣华富贵就该去“吃人”。李宗吾先生用彻底的语言说明《三国演义》中二雄的本质,倒是说到要害上了。这部经典所集中的诡术、权术、心术,真是又黑又厚。

本书上部对《水浒传》进行文化批判,要点是对暴力崇拜、暴力趣味的批判;而对《三国演义》的批判,重点则在于揭示权术游戏的真面目。在对《水浒传》的批判中,笔者批评了李卓吾赞美“第一活佛”李逵,竟然沉浸在暴力趣味的品赏中。对于李卓吾先生这位异端思想家,笔者即使在批评他的暴力趣味时,也充分理解他的本真性格。他是“童心说”的草创者,自己想当“真人”,也崇尚“真人”。而真人最不能容忍的是丧失人性本真本然的权术、心术、诡术等。他欣赏李逵,就是把李逵当作“真人”的典范,而李逵的砍杀,也被他视为是孩子的游戏。他忘记真人可以有真性情,但不可以有真残暴。“头颅掷处血斑斑”(邓拓语),这不可以当作儿戏。在对李卓吾的批评中,笔者对《水浒传》与《三国演义》这两部经典的根本区别也更为明晰了。我想,李卓吾可以赞美李逵,但不会赞美刘备与曹操。这就是说,《水浒传》尽管充满暴力的血腥味,但没有《三国演义》那一整套的权术与心术。尽管《水浒传》中也有吴用施行的诡计,但与《三国演义》那种厚脸黑心的权术体系相比,那只不过是小儿见大巫。吴用的计谋只能算小策略,不能算大骗术。而《三国演义》则充满大骗术。

中国的民间智慧产生了一个既朴素又深刻的劝诫:少不读《水浒》,老不看《三国》。这一民间真理启迪我们,人进入成年之后,不可走向《三国》。这是一种教人自救的智慧。中国文化系统虽有《三国演义》,但也有《道德经》,前者引导人们走向成熟的圆滑、成熟的世故,让你赢得全套的生存技巧与生存策略;后者呼唤你复归于朴、复归于婴儿,让你拒绝世故与圆滑,放下一切心术与面具。两种文化,两种人生方向。民间智慧关于“老不看三国”的提醒,实际上是心灵大方向的提示。本书不过是在发挥民间智者早已揭示的真理。

中国这一民间智慧产生于何时何地何人,笔者无从考证。但是,这种提醒在知识人士的层面上也早已有的。钱锺书先生的《谈艺录》就提到陆祁孙的警告:

……尚乔客《持雅堂文集》卷二《关庙碑辨》记许昌关庙有碑谓庙即“秉烛达旦”故址,因叹“好观小说”之误人。《水浒》、《封神》中人物多不见经传,事迹亦奇谲荒唐,士大夫鲜以为信史。《三国志》则不然,弥近似而大乱真,读者忘其不实无稽,误以野语为雅驯之言。故陆祁孙《合肥学舍札记》卷一:“余深恶演义《三国志》,子弟慎不可阅。尝见京朝官论蜀汉事,有误引演义者,颇遭讪笑。甚至哀然大集,其中咏古之作,用及挑袍等事,笑枋流传。”章实斋《丙辰劄记》谓周仓见《三国演义》,“儒者所弗道;如桃园等事,学士大夫直作故事用”;而其《外集》卷二《华陀墓》七律二首即用《演义》七十八回、二十三回事,又以吉平误为华陀,正复躬自蹈之,岂非《演义》浸染之深哉。严元照《蕙楼杂记》:“王文简《雍益集》有《落凤坡吊庞士元》诗:元人撰汉寿庙碑云:‘乘赤兔兮从周仓。’皆出《三国演义》。”……

(《谈艺录》第71节,引自《钱锺书集·谈艺录》下卷第690页,北京三联,2001年版)

陆祁孙在《合肥学舍札记》中警告:对于《三国演义》,“子弟慎不可阅”,用的是决断的语言,毫不含糊。而史学家章学诚则认为《三国演义》只可作故事看,而“儒者弗道”。知识人的心灵切勿向它靠近,这也是笔者的意思。从文学批评角度上说,应肯定《三国演义》是文学杰作,但对其精神内涵,则须警惕,勿被浸染。与章学诚同时,清代顾家相在他的《王余读书庵随笔》中说:“盖自《三国演义》盛行,又复演为戏剧,而妇人、孺子、牧竖、贩夫,无不知曹操之为奸,关、张、孔明之为忠,其潜移默化之功,关系世道人心,实非浅鲜。”此说极是。《三国演义》对中国“世道人心”的危害实在太深太大。

## 第六章 中国权术的大全

### 一、权术与制度之别

《三国演义》是中国权术的大全。所谓权术，就是政治手段。但政治手段有些是必要的、负责的政策与策略，有些则完全是诡诈性、奇谲性的计谋手腕，后者便是权术。宋代叶适所作的《宝谟阁待制知隆兴府徐公墓志铭》写道：“三代圣王，有至诚而无权术。”把权术视为“至诚”的对立项，十分准确，权术的主要特点正是没有真诚，只有机变手段。叶适这句话的重要性还在于说明，中国汤尧禹舜时代的上古原形文化，没有权术，只有真诚。到了春秋战国时期，《孙子兵法》、《韩非子》、《鬼谷子》、《战国策》等兵家、法家、道家、纵横家等著作出现，中国文化才发生巨大的伪形，出现权术政治游戏的第一个高潮。东汉末年，也就是三国时代，则出现第二次高潮，后一次高潮，其规模之大、谋略之深、诡计之细密，是第一次高潮无法比拟的。

倘若如叶适所言，“三代圣王有至诚而无权术”，那么，《三国演义》中的权人权术家们则相反，可谓“三国诸王有权术而无至诚”，个个都极会伪装、极善于耍弄阴谋诡计。被《三国演义》捧为正面形象的仁君刘备，其特点也是只有权术而无至诚，或者说，只在拜把兄弟的小圈子内有真诚而在圈子之外则无真诚。刘备的胜利，乃是伪装的胜利。

权术归根结底是种手段和技巧。“术”本来是与“道”相对立的概念。世无道，术便勃兴。中国文化以诚为本，诚能通神，诚即道，因此，世无诚时术也勃兴。三国时代是个战乱时代，中国文化中的“道”到了此时已全面崩溃，权术家们口中念念有辞的道，只不过是“术”的面具。曹操对皇帝早已失去忠诚，但还需要皇帝做招牌，“挟天子以令诸侯”，此时维护天子，不是道，而是术。

中国古代文化中所讲的道，在现代文化中则用另一套语言表达。如果我们暂且悬搁形而上层面的哲学表达，那么，在现实社会政治层面的道，主要应当是指制度。而权术恰恰是制度崩溃后的产物，中国的权术那么发达，就因为制度无效，反而是权术机谋有效，生存技巧有效。钱穆先生一生研究中国文化，得其要点，他在《中国历代政治得失》一书中，特别指出“制度与法术”的对立，两者此起彼伏，制度衰则权术兴。分清“制度”与“法术”这两个基本概念极为重要。他说：

我们讲政治制度，有一些确实是制度，有一些则只能叫做事件或法术。制度指政而言，法术只是件事情或手段；不好说是政治。大抵制度是出之于公的，在公的用心下形成的一些度量分寸是制度。而法术则出之于私，因此没有一定恰好的界限。所谓方法与权术，二者之间，当然又不能仔细分。而且一个制度之成立，也当然有许多复杂关系，总不免夹带有当时一些私意的。要说建立一制度，而绝对地大公无私，不仅古代历史未之有，就是将来的历史，要说一个国家建立某项制度，而绝无人私关系，绝无私心夹杂，恐怕这希望也还远。不过公私之间该有分量的轻重。现在再说中国历代政治制度究竟是出于公的多呢？还是出于私的多呢？究竟法术的意义重呢？还是制度的意义重？论汉代，西汉可说是制度，东汉则多半出于光武的私心。论唐代，确实可说在建立制度，而宋代则有许多只算是一种法术。明代，有许多只能说它是一些事，不能说它是一些制。尤其是清代，可说全没有制度。它所有的制度，都是根据着明代，而在明代的制度里，再加上他们许多的私心。这种私心，可说是一种“部族政权”的私心。一切由满洲部族的私心发出，所以全只有法术，更不见制度。

（引自钱穆《中国历代政治得失》第五讲“清代”，台北大中国印刷厂，1966年版）

钱穆先生说，有些朝代有制度，如西汉、唐代；有些朝代则空有制度之名，实际上只有法术，如东汉、清代。东汉的第一位皇帝刘秀就开始露出术的端倪，到了汉末，则完全是权术的天下。当时政治大舞台，成了一个傀儡皇帝（汉献帝）当看守的权术较量的大擂台。各种制度只是一张废纸，连圣旨也是废纸（只有密旨密诏在求诸于人），那么，要存活就只能靠玩手段与玩技巧了。谁玩得好，谁就是胜利者。钱穆先生在论述制度与法术的区别时还指出关键性的一点，就是凡热衷于法术者都有私心，这一意思实际上是说，凡玩弄权术者都是心术不正者。品端心正的大公无私者依仗健全的制度，无须依靠政治技巧和其他生存技巧。制度应体现社会公众的利益，权术家们一旦确认制度的权威，必定会损害自己的私利。《三国演义》中诸方的首领，从曹操到刘备、孙权，从曹丕到司马懿，哪一个不是私心当头呢？

## 二、刘备的儒术

笔者说《三国演义》是中国权术的大全，机谋、权谋、阴谋的集大成者，是指它展示了中国权术的各种形态。全书所呈现的政治、军事、外交、人际等领域，全都凸显一个“诡”字，所有的权术全是诡术。史书只说“春秋无义战”，但未说“三国无义战”。魏、蜀、吴的长期纷争，并不是正义的一方与非正义一方的决战。《三国演义》的作者站在“拥刘抑曹”的立场，认为刘备代表刘氏汉王朝的皇统正统，因此也认定它代表正义的一方，以为刘备系“天下为公”，未看到他的一己私心，所以竭力美化刘备一方。但是在美化中，也暴露出刘备的种种诡术。

如果把《三国演义》读作一部兵书，那么其诡诈尚可理解。因为孙子早就说过：“兵者，诡道也。”（《孙子·计》）曹操曾对这一定义作注，说：“兵常无形，以诡诈为道。”以孙子为缘起，兵不厌诈，已成为公理。在你死我活的战场，以消灭对方为目的，只要能达到目的，便不择手段，特别是伪装、欺骗等手段。可是，以《三国演义》为开端，中国的诡术从军事进入政治，进而泛化到一切人际关系领域，到处是诡人诡士、诡舌谎言，在沙场上施行的是诡计、诡谋，在日常生活中则充满诡情、诡态、诡行。“诡”字进入兵事不奇怪，甚至进入政事也不奇怪，奇怪的是，《三国演义》的“诡”进入了婚事（如孙夫人孙尚香变成孙权与刘备争斗诡计的筹码），情事（如貂蝉成为董卓、吕布的陷阱），儿女事（如吕布把女儿作为和袁绍等交易的工具）。从高度上说，《三国》诡到宫廷的尖顶；从深度上说，《三国》诡到人性的最深处；从广度上说，《三国》诡到人人用计，不诡不能活。

诡术，其实就是骗术，就是伪装术。因此，《三国演义》展示一条规律，谁伪装得最巧妙，谁的成功率就最高。表面上看，魏、蜀、吴三方是力量的较量，实际上是诡术的计量，即骗术与伪装术的较量。论个体的力量，吕布力量最大，刘、关、张三人联手也打不过他，但是，他是大失败者，败在曹操手下，也败在刘备手下。临死之前，他才看透刘备的伪装（假朋友），可惜太晚了。论群体的力量，曹营大大胜出刘备集团与孙权集团，但是，在赤壁之战中，曹操被打得落花流水，狼狈逃窜，险些丧命。曹操不是输于力量，而是输于诡计，他完全没有识破刘、孙联军的那么多诡计，不断上当。庞统的连环计，黄盖的苦肉计，周瑜的离间计（借蒋干而灭水军将领）等等，他全中计。曹操虽然也“诡”，但还是上了更“诡”者的当。可见，诡术诡计之高明，也是山外有山，强中更有强中手。

其实，曹操的诡术不如刘备，早在“煮酒论英雄”的情节中就显露出来了。刘备的一装再装，曹全然不觉。这段故事表明刘备的伪装术非同一般，可帮助我们理解为什么他能成功地建立蜀国，不妨重温一下。

故事发生于建安三年（公元198年），本驻小沛的刘备因吕布袭击而投奔曹营，被曹操任命为豫州牧。同年十月，他随曹东征，活捉吕布并杀了吕布，返回许昌后被提升为左将军。他“身在曹营心在汉”，参与了汉献帝的妻舅、车骑将军董承铲除曹操的阴谋，在天子手书的血字密诏上签字画押，并叮嘱董承“小心，切不可泄”。一面参与如此重大的反曹政治阴谋，一面却装得什么事也没有。为了骗过曹操的耳目，他特在自己的寓所后辟一菜园，每天浇水施肥，一身汗水，对什么都不关心，惹得性急的关羽和张飞很不耐烦。他这样装倒使曹操放了心。有一天他正在菜园里，曹操派人把他请到府中，一见面，曹操说：“你在家中做了大好事。”刘备吓得脸无血色。曹拉着刘走到后园，说“你学习种菜，真不容易”，果然没有看出种菜中的诡术。接着，他们便煮酒论道，酒半，突然电闪，见到乌云似龙，曹操便说起龙：“能大能小能升能隐，龙可比当今英雄。”于是问起刘备：“谁是当今英雄？”接着，刘备的回答便是满篇“谎言”。他先是作谦卑状，说“我无知浅陋”，当曹操硬要他讲时，他便装糊涂说：“淮南袁术，兵粮充足。”曹操反驳道，袁术不过是“凭先世荣耀，我早晚捉住他”。刘备立即改口，又装糊涂：“河北袁绍，今盘冀州……”曹又反驳道：“袁绍表面厉害，实际胆小，有谋无断，想干大事又惜生命，见小利而忘义。”刘备听后第三次装糊涂，开了“刘表、刘璋、张鲁、张绣”等一串名字。曹操说这些不过是“碌碌小人，何足挂齿”之后，刘备才认真地问英雄是“谁？”，当曹操说“唯使君与曹耳”时，他吓得魂不附体，连手里的筷子也拿不住而掉落地上。此时曹操竟看不出刘备的诡态，问道：“大丈夫也怕打雷吗？”刘备立即应以谎言：“孔圣人遇惊雷有所动”，终于逃过一场风险。

刘备最后这一句话，打的是“孔圣人”的牌子，这是刘备诡术的关键，也是了解刘备的钥匙。前边的文字已说，《三国演义》是中国权术心术的大全，这些诡术包括儒术、法术、道术、阴阳术、诡变术等等，而刘备玩的是打着孔圣人面具的儒术，即扮演“仁君”，满口“仁义”，但谋取的是自己和集团私利的圣者诡术。鲁迅于一九三四年写过《儒术》、《隔膜》等文，揭露儒术是一些士大夫的政治术和帝王的统治术。他引用宋代余阙的《送范立中赴襄阳诗序》的话：“……虽天道忌满恶盈，而儒者之泽深且远，从古然也”，什么时候都可高人一等，即行的是虚伪的谋私利的儒术，收到的却是“仁君”、“仁臣”等一片礼赞之声的“儒效”。鲁迅说：

但是，清朝的开国之君是十分聪明的，他们虽然打定了这样的主意，嘴里却并不照样说，用的是中国的古训：“爱民如子”，“一视同

仁”。一部分的大臣，士大夫，是明白这奥妙的，并不敢相信。但有一些简单愚蠢的人们却上了当，真以为“陛下”是自己的老子，亲亲热热的撒娇讨好去了。他哪里要这被征服者做儿子呢？于是乎杀掉。不久，儿子们吓得不再开口了，计划居然成功；直到光绪时康有为的上书，才又冲破了“祖宗的成法”。然而这奥妙，好像至今还没有人来说明。

（《且介亭杂文二集·隔膜》）

鲁迅这里讲的是清朝帝王的统治术也是打着中国古训的旗号满口仁义的儒术。结果一部分臣民上了当，断了头。刘备在打江山的过程中用的也是“爱民如子”、“兄弟仁义”一套儒术，结果吕布、刘表、刘璋一个一个都上了当，或丢头颅或丢城池。鲁迅说这种利用祖宗成法的奥秘没有人来说明。其实，庄子早就道破这奥秘乃是一种诡术。庄子在《徐无鬼》篇第十二节说：“夫尧畜畜然仁，吾恐其为天下笑。后世其人与人相食与。夫民，不难聚也，爱之则亲，利之则至，誉之则劝，致其所恶则善。爱利出乎仁义，捐仁义者寡，利仁义者众。夫仁义之行，唯且无诚，且假夫禽贪者器。是以一人之断制利天下，譬之犹一必见也。夫尧知贤人之利天下，而不知其贼天下也，夫唯外乎贤者知之矣。”庄子这里指出仁义包含着爱与利，可惜真正愿意付出爱的少，而通过仁义之名谋取“利”的则很多。因此，借仁义之名的行为，便造成虚伪（无诚），义字本身也成为“禽贪者”的工具。庄子真是一针见血。在《三国演义》中，我们看到刘备对刘璋所讲的“义”，完全如庄子所言。

刘璋系益州牧，乃四川一方诸侯，因面临曹操、张鲁的双重压力，加上自身稟性懦弱，早就想借重同宗兄弟刘备的力量，而当时他的属下大夫张松到北方曹营说项失败后到南方却受到刘备隆重款待。有感于知遇之恩，张松便献上蜀中地图，请刘备“长驱西指”，入主西川，他与法正、孟达等两位心腹契友可做内应。刘备听到张松的大计后，口头上虽说：“刘季玉与备同宗，若攻之，恐天下人唾骂。”嘴上还念着同宗之义，心里却高兴得不得了，也对张松感激到极点，并向张松作了许诺：“青山不老，绿水长存，他日事成，必当厚报。”张松投靠刘备后返回四川便实施其计划，劝说刘璋请刘备相助，曰：“荆州刘皇叔，与主公同宗，仁慈宽厚，有长者风。赤壁鏖兵之战，操闻之而胆裂，何况张鲁乎？主公何不遣使结好，使为外援，可以拒曹操、张鲁乎？”刘璋倒是老实，经张松一说就中计，连忙应允，曰：“吾亦有此心久矣。”并派张松推荐的法正、孟达作为使者前往荆州请兵入川。倒是刘璋的幕僚黄权、王累等一眼看清事态的严重而全力阻挠，尤其是王累，他更是直截了当地撕下刘备的面具：“……刘备入川，乃心腹大患。况刘备世之枭雄，先事曹操，便思谋害；后从孙权，便夺荆州。心术如此，安可同处乎？”王累说的是实话，刘备口里讲的是“义”，心里却是“术”。但刘璋不听，仍然相信刘备同宗之义的真实，驳王累道：“玄德是我同宗，他安肯夺我基业？”并立即令法正带上他的书信前往荆州。书信言词殷切，完全相信刘备系“真仁义”：“……璋闻‘吉凶相救，患难相扶’，朋友当然，况宗族乎？今张鲁在北，旦夕兴兵，侵犯境界，甚不自安。……倘念同宗之情，全手足之义，即日兴师，剿灭狂寇，永为唇齿，自有重酬。”此后，刘备便率军入川，步步为营，开始时刘备还戴仁义面具。到了摊牌时刻便翻脸不认人，借钱粮军马不足而发难：“吾为汝御敌，费力劳心，汝今积财吝赏，何以使士卒效命乎？”有了借口，便采纳庞统之计，开始图谋成都，后又因张松暴露事件，与刘璋决裂，便大举进军攻下涪关，直逼成都。所谓“手足之义”也全埋葬于惨烈的腥风血雨之中。在庆功的宴会上，庞统和刘备两人都喝得醉醺醺的，酒后吐真言，他们两人有这么一段对话：

玄德酒酣，顾庞统曰：“今日之会，可为乐乎？”庞统曰：“伐人之国，而以为乐，非仁者之兵也。”玄德曰：“吾闻昔日武王伐纣，作乐象功，此亦非仁者之兵欤？汝言何不合道理，可速退。”（第六十二回）

庞统说的是真话，伐人之国，非仁义之师；占了便宜还要庆功作乐，非仁义之举，这恰恰打中了刘备的痛处。刘备满口仁义，可是，吃掉刘璋却大背同宗之仁、兄弟之义，这种不仁不义的背叛行为偏偏被自己的军师说破，这哪能受得了。他除了把自己比作武王伐纣的仁义之师以自慰之外，就是一反温柔敦厚的脾气，竟把庞统赶出宴席。按照老子在《道德经》中所言，兵者乃不祥之器，如果不得不用兵，而且取得胜利，也不应当高兴庆功作乐，而应当以丧礼的形式悲哀地面对，这才算是仁义之师。但刘备不是这样，一打下涪关这一战略要地，就设宴劳军，乐得酩酊大醉。庞统在酒后无意中撕下刘备的“仁义”面具，不能不使刘备作出强烈反应。

整个征西歼灭刘璋的过程，可以看到庄子所说的“捐仁义者寡，利仁义者众”乃是真理。刘备的仁义，也只是以仁义之名谋取霸业之实。庄子所说的“无诚”二字，放到刘备身上极为贴切。刘璋把无诚当有诚，上的正是刘备柔术、仁术的大当。说曹操是不仁不义之“贼”，而刘备征西的仁义何在？说是“贼天下”太重了些，但说他的仁义不过是一种诡术，一种掩盖霸业野心的权谋，绝不过分。我们说《三国演义》是一部权术的大全，正是它不仅包括刚性的露骨的曹操式的法术，也包括柔性的伪善的刘备式的儒术。

《三国演义》第四十一回、四十二回载，赵云“单骑救主”，最后的结局是九死一生地冲出曹军重围救出阿斗。但在赵云见到刘备的那一时刻，却发生了这样让人意外的故事，书中写道：

云下马伏地而泣，玄德亦泣。云喘息而言曰：“赵云之罪，万死犹轻。糜夫人身带重伤，不肯上马，投井而死。云只得推土墙掩之，怀抱公子，身突重围，赖主公洪福，幸而得脱。适来公子尚在怀中啼哭，此一回不见动静，多是不能保也。”遂解视之，原来阿斗正睡着未醒。云喜曰：“幸得公子无恙。”双手递与玄德。玄德接过，掷之于地曰：“为汝这孺子，几损我一员大将！”赵云忙向地下抱起阿斗，泣

拜曰：“云虽肝脑涂地，不能报也。”

在此生死存亡之际，赵云自然是忠勇可敬，但是糜夫人壮烈投井自杀也同样感天动地，而小婴儿虽然混沌未凿，毕竟也穿越重重战火和死亡深渊。可是，在这样的时刻，刘备既没有为夫人的死亡而悲伤，也不问小生命是否存活，只顾讲一句骇人听闻的话和做一个掷子于地的唐突行为，这不是为了笼络赵云的心是什么？爱才之心本是可以理解的，但是，以掩盖爱子之心来凸显爱才之心则是一种心机。这种连亲子之爱也拿来笼络人心的游戏，正是权术的极致游戏。

曹操在与刘备“煮酒论英雄”时说“夫英雄者，胸有大志，腹有良谋，有包藏宇宙之机，吞吐天地之志也”，而且认为，刘备所列举的袁术、袁绍、孙策、刘表、刘璋、张鲁之流皆是徒有虚名，唯有他和刘备才是真正的英雄：“今天下英雄惟使君与操耳”，这一判断固然把刘备吓得双手发抖，但毕竟道破一种真实，即刘备确实“有包藏宇宙之机”，这就是野心的心机。刘备与曹操在行为模式上虽有儒、法之别，但在“包藏宇宙之机”这一点上却是相同的。掷阿斗于地，不过是“包藏宇宙之机，吞吐天地之志”的一种内心信息而已。

### 三、曹操的法术

如果说，刘备玩的是儒术，那么，曹操玩的则是法术。文化大革命中的“智者”们把曹操定为法家，大致没有错。法家讲权、势、术，它的术与儒术相比，有刚柔之别、阳阴之别，所以鲁迅称法术为明术，虽然也是诡术、权术，但它只用“法”的名义，不用“仁”的面具。要杀人就造个合法的名堂，公开杀，明杀，明明是“诡”，但也使人无话可说。鲁迅说：

法术原是极厉害、极致命的法术。

（《且介亭杂文二集·五论“文人相轻”——明术》）

旧文人把法术搬到文坛，便是制造一个恶名、浑名、罪名，然后置对手于死地。例如先说你是“封建余孽”、“布尔乔亚”或“无政府主义者”等，然后再加以扑杀，这便是作家们搬用的法术。这种法术，表面上是“明术”，其实也是诡计。它通过浑名、恶名先把你批倒批臭，而且一沾上恶名，“你跑到天涯海角，它也要跟着你走，怎么摆也摆不脱”（《五论文人相轻——明术》）。曹操使用的正是这种法术，杀王垕，使用的是王违反军法之名。《三国演义》第十七回所写的曹操借王垕的人头以定军心，在《三国演义》中貌似插曲，实际上是最令人惊心动魄的一幕。我们不妨重温这一故事：

却说曹操兵十七万，日费粮食浩大，诸郡又荒旱，接济不及。操催军速战。李丰等闭门不出。操军相拒月余，粮食将尽，致书于孙策，借得米十万斛，不敷支散。管粮官任峻部下王垕入禀操曰：“兵多粮少，当如何之？”操曰：“可将小斛散之，权且救一时之急。”垕曰：“兵士倘怨如何？”操曰：“吾自有策。”

垕依命以小斛分散，操暗使人各寨探听，无不嗟怨，皆言：“丞相欺众！”操乃密召王垕入曰：“吾欲问汝借一物，以压众心；汝勿吝。”垕曰：“丞相欲用何物？”操曰：“欲借汝头以示众耳。”垕大惊曰：“某实无罪！”操曰：“吾亦知汝无罪，但不杀汝，军心变矣；汝死后，汝妻子，吾自养之，汝勿虑也。”

垕再欲言时，操早呼刀斧手推出门外，一刀斩讫，悬头高竿，出榜晓示曰：“王垕故行小斛，盗窃官粮，谨按军法。”于是，众怨始解。

军粮不济，军心波动，面对这一危机曹操先施小计，即用小斛偷换大斛，并让王垕去执行。行不通而激起军愤时，他则施大计，借王垕的头以平军愤。面对这种人头游戏，善心的读者会感到惊心动魄，但是，曹操却表现得极为冷静，一切行为“谨按军法”。在权术家曹操眼里，杀王垕不过是宰了一只替罪羊而已，他明知道羊是无罪的，但必须“替罪”，这是安定军心的大局所需。所以他非常冷静地对王垕说“知汝无罪”，但又要“借汝一物”。在这里，曹操没有任何心理障碍、人性障碍，玩的是杀人消灾的血淋淋的权术。他没有任何犹豫，所谓“妇人之仁”和他是绝不相干的，一个全军的后勤将领的头颅，不过是游戏中的一枚小棋子而已。曹操和王垕的这一故事具有很高的象征意蕴，它揭示：在政治权术的游戏中，没有生命价值可言，也没有头颅价值可言，一切都服从权术所指向的目标。在一边是政治目标、一边是生命头颅的天平上，可以一边是零，一边则是一百。为了达到既定的权力目的，可以不惜使用一切最卑鄙的手段。这也说明，当权术走向巅峰的时候，人的生命尊严就会走向谷底。在这里也可以看到：极权逻辑与生命逻辑是截然不同的。黑格尔说凡是存在的都是合理的，这一命题的荒谬是没有区分权力逻辑与生命逻辑。借人头以稳定军心，这对于政治游戏的权力逻辑来说，它是合理的，但对于生命原则生命逻辑来说，它却是绝对不合理的。而曹操杀王垕，除了违背生命原则之外，也违反政治游戏中最起码的道德原则。它赤裸裸地嫁祸于人，不仅杀了人头，而且还让无辜的人头承受道德罪恶，而这，正是权术的奥秘。

法术虽有明的一面，确实可称之为“明术”，但也有暗的一面。鲁迅在讲文坛“法术”时，说文坛中人除了直接给人浑名、恶名等坑人之名，“还有一种是自己连名字也并不露面，只用匿名或由‘朋友’给‘敌人’以批评。”（《论文人相轻——明术》）曹操杀王垕用的是明术，杀祢衡则自己“并不露面”，让“朋友”黄祖（刘表的部属）去作“武器的批判”，即借黄刀而杀祢。这一点，连荀彧也不明其诡计，曹操只好明说：“祢衡辱吾太甚，故借刘表手杀之，何必再问。”（第二十三回）曹操知道祢衡是敢于直言的士人，自己动手消灭他，会失去天下士人之心，所以便施借刀杀人的诡计。果然祢衡很快就人头落地，难怪鲁迅要说“法术极厉害，极致命”了。鲁迅当年称法术为明术，今天我们则改称为阳谋。权术中的阳谋阴谋均厉害，两者都可以置人于死命。

## 四、司马懿的阴阳术

刘备玩儒术，曹操玩法术，但三国之争最后的胜利者是玩“阴阳术”的司马懿。阴阳文化也有原形与伪形之分。中国的阴阳家在战国时期是与儒、道、法并行的一大家。《汉书·艺文志》列为九流之一。代表人物有邹衍等。阴阳家们认为人类社会的发展均受水、火、木、金、土五种势力的支配，提出“五德终始”、“五德转移”说，用以说明历史乃是循环性的变化。阴阳说后来还形成阴阳五行之学，分正术（府）、典术（州）、训术。

但《三国演义》的阴阳术是阴阳文化的伪形，指的是政治斗争中的“阴阳脸”，用现代人的语言说，叫做两面派，阴一套，阳一套，表里一套、背里一套，一身而持两种截然不同的态度。鲁迅在《三闲集·文坛的掌故》中说：“于是不但笑啼俱伪，并且左右不同，连叶灵凤所抄袭来的‘阴阳脸’，也还不足以淋漓尽致地为他们自己写照，我以为这是很可惜，也觉得颇寂寞的。”笑啼俱伪，扮阴阳脸，耍两面派，在《三国演义》中成为一种非常重要的权术、心术。三国的结局，曹氏王朝的覆灭，其致命的一步是没有看穿司马懿的阴阳脸，中了司马氏的“阴阳术”。司马懿是个极为阴险的野心家与阴谋家，他出身望族，早就有取而代之、自坐江山的野心，但他却极善于伪装，而且装到几乎“入化”的境界。

在蜀魏的战场上，能与诸葛亮周旋而且在军事上打败过诸葛亮的是司马懿。尽管《三国演义》的作者竭力美化诸葛亮，并以“空城计”的故事来暗示司马懿作为一个胜利者仍然在智慧上不如诸葛亮，但应当承认，司马懿无论如何，是一个智慧高强的军事统帅。他在战场上的智慧也表现出一番壮观。然而，一旦退入政治权力斗争场合，其智慧就发生变质，即其智慧的方向立即转入非常残忍的血淋淋的政治阴谋，显得极端虚伪与奸诈。只要阅读《三国演义》第一百零六回中的“司马懿诈病赚曹爽”与一百零七回中“魏主政归司马氏”的故事便可一目了然。司马懿篡夺魏国最高权力的野心早已有之。在阴谋篡权的过程中，他首先用“诈病”的韬晦之计迷惑曹爽。公元二四〇年（正始元年），魏明帝曹叡驾崩，传位给年仅八岁的幼子（其实是乞养之子）曹芳，托付司马懿、曹爽辅政。曹爽当时门下宾客五百人，其中不乏智慧之人（如何晏、桓范），他们提醒主子要防范司马懿，因此，曹爽便命其弟曹芳为中领军、曹训为武卫将军、曹彦为散骑常侍，把兵权掌握在自己手上。而司马懿知道暂时敌不过曹爽，便施韬晦之计，推病不问政事，两个儿子也都退职闲居。公元二四七年，曹爽与亲信何晏、邓飏等准备出城游猎，事先让即将赴青州担任刺史的李胜以拜别之名去探知司马懿的虚实。司马懿凭他的政治敏感，立即知道来意，便假装重病，演了一场好戏，小说写道：

时魏主曹芳，改正始十年为嘉平元年。曹爽一向专权，不知仲达虚实，适魏主除李胜为青州刺史，即令李胜往辞仲达，就探消息。胜径到太傅府中，早有门吏报入。司马懿谓二子曰：“此乃曹爽使来探吾病之虚实也。”乃去冠散发，上床拥被而坐；又令二婢扶策，方请李胜入府。胜至床前拜曰：“一向不见太傅，谁想如此病重。今天子命某为青州刺史，特来拜辞。”懿佯答曰：“并州近朔方，好为之备。”胜曰：“除青州刺史，非并州也。”懿笑曰：“你方从并州来？”胜曰：“山东青州耳。”懿大笑曰：“你从青州来也！”胜曰：“太傅如何病得这等了？”左右曰：“太傅耳聋。”胜曰：“乞纸笔一用。”左右取纸笔与胜。胜写毕，呈上。懿看之，笑曰：“吾病的耳聋了。此去保重。”言讫，以手指口。侍婢进汤，懿将口就之，汤流满襟。乃作哽噎之声曰：“吾今衰老病笃，死在旦夕矣。二子不肖，望君教之。君若见大将军，千万看觑二子。”言讫，倒在床上，声嘶气喘。李胜拜辞仲达，回见曹爽，细言其事。爽大喜曰：“此老若死，吾无忧矣！”

司马懿见李胜去了，遂起身谓二子曰：“李胜此去，若无消息，曹爽必不忌我矣。只待他出城畋猎之时，方可图之。”不一日，曹爽请魏主曹芳去谒高平陵，祭祀先帝。大小官僚皆随驾出城。爽引三弟并心腹人何晏等及御林军护驾正行，司农桓范叩马谏曰：“主公总典禁兵，不宜兄弟皆出。倘城中有变，如之奈何？”爽以鞭指而叱之曰：“谁敢为变？再勿乱言！”当日，司马懿见爽出城，心中大喜，即起旧日手下破敌之人，并家将数十，引二子上马，径来谋杀曹爽。

接下去的故事还有一些波澜，但最后的结果是司马懿全胜，近是“押曹爽兄弟三人并一干人犯斩于市曹，灭其三族”，远则为司马氏新王朝奠定了基业。这里我们看到的司马懿，一个在沙场上老谋深算的统帅，在政坛上又是何等奸诈。装聋作哑，便噎有声，泪流满襟，一副衰老病笃、危在旦夕的样子，可是，在假面的包裹下则是满腹刀剑，满心杀机，而且时机一到，他一分一秒都不会差错，立即发动血腥政变，对政敌一点也不留情，不仅诛其一身，而且灭其三族，又快又隐又准又狠。一场政变和屠杀如同一场儿戏，胜券在握，分文不差，其机谋令人叹为观止。面对政变，曹爽的弟弟曹芳曾感叹说：“司马懿谲诈无比，孔明尚不能胜，况我兄弟乎？”司马懿的智慧变成“谲诈”，这不仅是司马懿一人，中国的智慧，在三国的纷争中，几乎都变成“谲诈”，只是“谲诈”的形式与深浅程度有所差别而已。

除了儒术、法术、阴阳术之外，《三国演义》还有道术。但这不是庄子意义上的道术。（《庄子·大宗师》：“鱼相忘于江湖，人相忘于道术”。《庄子·天下》：“道术将为天下裂。”）也不是墨子意义上的道术。（《墨子·非命下》：“今贤良之人，尊贤而好功道术，故上得王公大人之赏，下得其万民之誉。”）也不是指道路、学术、道德文章等意义，而是指道教的法术、方术。诸葛亮在赤壁之战中设祭台、借东风，使用的便是道术、方术的把戏。诸葛亮可能有天文知识，预测出关键时刻必有东风，这是知识的力量，并非方术的力量，但诸葛亮故意做巫师、法师状，诡称自己可以向上天借得东风，这实际上在神化自己，以便征服曹操之前先征服东吴周瑜之心。因为属于伪装，说到底也是骗术，不过，这一骗术的形式乃是道术



方术。只要能达到目的，什么术都可以用。

## 五、出神入化的美人术

《三国演义》除了集儒术、法术、道术、阴阳术、诡辩术等权术之大成外，还有一项权术创了历史纪录。这就是把女人作为政治较量重要砝码的美人术。政场、商场上，美人计古已有之。吴越之争时，越王勾践用越美人西施打入吴宫，就是美人计。然而，像《三国演义》如此大规模如此广泛如此不知羞耻地把美人特别是把自己的女儿、妹妹、干女儿等当作政治筹码，疯狂地进行政治游戏的，则前无古人，后无来者。《三国演义》中的美人计变成各方枭雄自觉的政治权谋，因此，用“美人计”来描述，分量太轻，所以不妨称之为野心家们的美人术。

《三国演义》和《水浒传》，有一个共同点，那就是不把女人当作人，即当作尤物、器物、动物等（下文另作细述）。骨子里都对女人有种极端的蔑视。但是，《水浒传》更多地表现出对妇女的杀戮。而《三国演义》则更多地表现为对妇女的利用。《三国演义》中的女子简直像政治马戏团里的动物，一个一个被推到政治前台作表演。如果说潘金莲、潘巧云等属于可怜，那么貂蝉、孙尚香等则属于可悲。

无论是曹操、刘备、孙权，还是诸葛亮、关羽、张飞或是袁术、吕布、董卓等，尽管之间斗得你死我活，但其妇女观却是一致的，这就是女人只是为我所用的工具，有用的时候，它就存在；没用的时候，它就不存在。第十九回写刘备的崇尚者、猎户刘安杀妻招待刘备，“当下刘安闻豫州牧至，欲寻野味供食，一时不能得，乃杀其妻以食之”。对于肉餐，刘备问：“此何肉？”刘安答：“此狼肉也。”刘备未语，饱食了一顿。第二天早晨，刘备看见一妇人被杀于厨下，臂上肉已剥去，才知道昨晚吃的是刘安妻子的肉。这才不胜伤感，挥泪上路。这个故事的象征意蕴值得注意。在猎户刘安心目中，女人（妻子）是随时可以拿来烹食的动物（故称妻子肉为狼肉）。其实，在刘备、曹操等政治大猎户眼里，妇女早已是动物，随时都可以拿来使用、享用、吃用、利用。只是山中猎户（安）太粗鲁，而政治大猎户则全戴着人的面具，吃起女人来另有一番情景与风味。这就难怪刘备向曹操说起此事时，曹操并无不忍之心，只是觉得刘安堪作楷模，“操乃令孙乾以金百两往赐之”。曹操嘉奖刘安并不奇怪，奇怪的是后人罗贯中在描写这一惨不忍闻的故事时用的全是赞美的笔触。而对杀妻宴客的血腥事实，刘备倘若真有“仁义”之心，或者真有与禽兽相区别的不忍之心（孟子认为，人与兽之别只有“几希”，关键就在有无“不忍之心”），那他就不能不谴责刘安。刘备的“仁义”只不过是他的政治面具，而其人性深处则不把妇女当作人尊重，才是他的真实的内心。在众所周知的“赵云救阿斗”的情节中，赵云出生入死、杀出重围，固然立了首功，但糜夫人舍身保护并非亲生骨肉的阿斗，最后投井自杀，也是可歌可泣。但是，刘备见到赵云时，除了摔阿斗于地上，只顾讨好部将之外，竟然一句也不过问糜夫人的下落。中国的大男人主义加上夺取政权的政治野心，已把刘备的人性掏干，心中哪有妻子的位置。在后来的婚娶孙夫人的政治戏剧中，他明知道这是政治阴谋，但仍装模作样，假戏真做。如果说，周瑜是丢了夫人又折兵，那么，他是得了夫人又得地。他对孙夫人既享用又利用，完全是把孙夫人当作政治马戏团的一只戴桂冠的雌马（下文再细谈）。

把女人当作政治游戏中的玩物，从曹操就开始了。他为了控制汉献帝，把三个女儿（曹宪、曹节、曹华）均嫁给献帝做贵人。曹节立为后，曹操以岳父身份进入政权核心并控制政权。后来曹操“挟天子以令诸侯”，首先是把女儿作为“敲门砖”。曹操之外，其他枭雄也竞相玩弄美人术。袁术为了拉拢吕布，提出与吕结亲，后因陈登反对而未成功，但被曹军包围时，为了求得袁术帮忙，吕又急着把女儿送给袁术做儿媳。吕布将女以绵缠身，用四色裹，负在背上，提戟上马。”袁术之子袁谭向曹投降后，曹操也“以女许谭为妻”。不管是吕布的女儿还是曹操的女儿，都不过是政治棋局中的小卒子。

把女儿当作政治交易品和敲门砖，戏剧性并不强。虽属权术，但并不精彩。《三国演义》中最精彩的真把女子当作政治大马戏团动物而上演的是貂蝉和孙夫人孙尚香。以这两位女子为主角，可看到当时的各方权术家把美人术玩到何等地步。德国著名诗人席勒写过《阴谋与爱情》，但是，与《三国演义》中的“阴谋与爱情”相比，简直是小巫见大巫。而三国时代的阴谋才是真阴谋、大阴谋，是战略性的“阴谋与爱情”。需要说明的是，孙夫人本是一个与政治无涉的活生生的美丽生命，只因为她的身世特别，生为王妹，因此，生死搏斗的双方，从自己的哥哥孙权到大将周瑜以及对手一方的刘备、诸葛亮都在她身上用尽心机。在他们心目中，王妹并不是一个可以掌握自己的命运和选择自己未来的自由生命，而是一个玩物，一个器物，一个在政治游戏中可以利用可以制造出精彩情节和重大政治利益效果的傀儡。当时蜀、吴双方争夺的中心是荆州，一方想讨回荆州，一方想保住荆州，双方都是野心家，已没有妥协的可能。解决的办法只有两个：一是流血的战争；一是不流血的阴谋。迫于北方曹操集团强大的压力，双方都不想战争，那就只好诉诸卑鄙的阴谋。就在这种历史场合下，一个帝王的妹妹成为双方阴谋诡计的枢纽，一切丑恶心思都在此展现无余。在东吴一方，周瑜的设计是借美人以夺江山；在刘备诸葛亮一方，则是既得江山又得美人。这是三国动乱时代最富有戏剧性的“阴谋与爱情”的故事，又是最没有人性的借“爱情”以实现“阴谋”的典型的权术记录。在“玩弄女性、谋求江山”这一点上，激战双方的首领与将帅，都是一丘之貉，即都是道道地地的权术家，其区别是聪明绝顶的权术家（诸葛亮）和不够聪明的权术家（周瑜、孙权）的区别而已。在整个

玩弄美人术的过程中，有一情节很有深意。这就是政治利益闹剧发展到高峰，吴国太、乔国老在甘露寺方丈那里亲自会见“女婿”，而孙权、周瑜安排的刀斧手也已布置停当，准备一举诛杀刘备以让大戏落幕。可是，恰恰在这千钧一发之际，赵云出场（揭穿刀斧手埋伏之事），刘备跪倒泣告，吴国太大怒训斥孙权，东吴的阴谋破产而告一段落。经过这场血腥的生死游戏，刘备与孙权都知道双方已不共戴天，仇恨皆在各自胸中翻滚，但彼此又都装出一副若无其事的君子、君主模样，更衣后一起来到殿后的庭院之中。先是刘备，见到庭下有一石头，他就拔起侍从者的所佩之剑，仰天祝曰：“若刘备能回荆州，成王霸之业，一剑挥石为两段。如死于此地，剑剁石不开。”说完手起剑落，火光迸溅，砍石为两段。接着，便是孙权和刘备的交会，小说继续写道：

孙权在后面看见，问曰：“玄德公如何恨此石？”玄德曰：“各年近五旬，不能为国家剿除贼党，心常自恨。今蒙国太招为女婿，此平生际遇也。恰才问天买卦，如破曹兴汉，砍断此石。今果然如此。”权暗想：“刘备莫非用此言瞒我？”亦掣剑谓玄德曰：“吾亦问天买卦，若破得曹贼，亦如此石。”却暗暗祝告曰：“若再取荆州，兴旺东吴，砍石为两半！”手起剑落，巨石亦开。至今有十字纹“恨石”尚存。

孙权和刘备这两个一方霸主，口里祝告的和心里暗算的完全是两样。口里都骂着汉贼曹操，全是凛然大义，心里盘算的则是当下的最大利益所在——荆州，而且仇恨已上升到举剑剁石，以至留下“恨石”的历史物证。在这个小庭院里，两位英雄心口不一，口是心非，胸中各怀“大志”，腹中各藏杀机与不可告人的“宇宙之机”，而在小庭院之外的大庭院中，东吴的宫廷正准备一场国家级的爱侣婚礼，数日之后，刘备与孙夫人就在红灯红烛的接引之下进入洞房，在放下门帘中结束喜剧的第一幕。一种极端“恨”的生死搏斗，却被谋略家们安排在“爱”的帷幕下进行。中国权术的虚伪、黑暗与精彩，到此真可叹为观止。

在孙夫人之前，另一出由司徒王允导演的“阴谋与爱情”的权术大戏的主角是貂蝉。所不同的是孙夫人虽也是权术的工具，但并不自觉，也不是阴谋主体，而貂蝉则不同，她完全是自觉的工具，知道整个阴谋计划，并成为阴谋主体，在整个阴谋的实施与实现中积极主动，起了决定性的作用。一个温柔的美丽的生命，玩起心机心术和阴谋诡计时竟如此纯熟，如此天衣无缝，以至让一个堂堂的王朝宰相董卓也死于她的股掌之中，更是令人震惊。这反映出中国权术不仅流行在上层官僚集团之中，而且也广泛地浸入民间社会之中。貂蝉的权术游戏，是《三国演义》这部权术大全的另一重要侧面，它恰恰说明，心机权术已成为华夏民族的一种集体性格。所以我们不妨重温它的某些行为细节。

貂蝉原先不过是司徒王允家的一名歌伎，只是因为自幼选入府中，教以歌舞，才貌俱佳，王允便以亲生女儿相待。虽然出身贫贱，但在高级官僚府邸中耳濡目染，竟也精通权术心计。所以当王允跪在她的面前请求她帮助实现分裂董、吕的离间连环之计以杀董卓时，这个“小女子”一点也不惊讶，更不犹豫，主人一说，她便心领神会。面对如此严酷、如此复杂的生死阴谋，她不仅没有半点惧色，而且斩钉截铁，胸中有数。她对王允说：“妾为大人万死不辞，望即献妾与彼。妾自有道理。”

决然决断地说：“妾自有道理！”此言分量千钧。她的“自有道理”，虽不是胸中自有雄兵百万，却是胸中自有万千心机心术，足以对付当朝两位大人物。果然，一进入阴谋程序，她的百般手段，样样做得天衣无缝。言、说、歌、哭，喜、笑、怒、骂，全是装，全是瞒，全是骗，但样样滴水不漏，样样表演得比舞台上的戏还真切动人。无论是初见吕布时“假意欲入”、“秋波送情”；还是次日在董卓卧室窗下与吕布再见时“故蹙双眉，做忧愁不乐之态，复以香罗频拭泪眼”；还是月余之后，董卓得了小病而吕布探望之时于床后“探半身望布，以手指心，又以手指董卓，挥泪不止”；还是在百官拜送董卓，车马如龙的时刻她在车上遥见吕布的“虚掩其面，如痛哭之状”，每一个假造之情都真的让吕布心碎，非上当不可。

而在色迷吕布之后，她又亲自设计凤仪亭的挑拨离间计，把董、吕逼向不可调和的境地。她先约吕布在凤仪亭相会，对吕布哭诉说：“我虽非王司徒亲女，然待之如己出。自见将军，许侍箕帚，妾平生愿此矣。谁想太师起不良之心，将妾淫污。……此身已误，不得服侍英雄，愿死于君前，以明妾志”，说完就往荷花池跳，假装自杀。待吕布为此感动而表示“我知汝心久，恨不能共语”，她立即抓住时机，改变口气求救说道：“妾度日如年，愿君怜而救之”，促吕布早下决心。当吕布说“我会偷空而来，死老贼见疑，必当速去”，露出对董卓还心存惧虑时，她立即使出激将法说：“君如此惧怕老贼，妾身无见天日之期矣”，并说：“妾在深闺，闻将军之名，如雷贯耳，谁想又受他人之制也”，言毕则泪下如雨。弄得吕布羞惭满面，落入更深的陷阱。

吕布有勇无谋，还好对付，董卓则老谋深算，让他上当更不容易，但貂蝉还是最终置他于死地。当董卓发现凤仪亭私会时，先是掷戟刺吕布，后又拷问貂蝉“汝何与吕布私通也”，单刀直入。但貂蝉不慌不忙，趁机挑拨道：“妾在后园看花，吕布突至，妾见存心不良，恐为所逼，欲投池自尽，被这厮抱住。”沉着地应答。接着，老奸巨猾的董卓因受幕僚李儒的劝告，正在摇摆，便突然袭击，提问道：“我今将汝赐与吕布如何？”这个问题之下充满凶险。如果董卓的话是真的，则王允之计立即完结；如果是假，而貂蝉作出一般回应，则立即有杀身之祸。在此紧要时刻，貂蝉作出最强烈的反弹，先是作“大惊”状，号啕大哭，并沉着地说出贵贱之理：“妾身已事贵人，今忽欲下家奴，妾宁死不辱！”说完又取壁间宝剑，作自杀状。由于假戏作得真切，董卓便慌忙夺剑，拥抱着她说“吾戏汝”，貂蝉听见此话，便倒在董卓怀里，反守为攻，

掩面大哭地凿穿董卓幕后军师：“此必李儒之计也。儒与布交厚，故设此计，却不顾惜太师体面与贱妾性命，妾当生噬其肉！”这一番表演，无论是口舌语言，眼泪语言，还是动作语言，全部布满心机杀机，可是，呈现于对手面前的却是无可怀疑的女子至情至性之状。这种漂亮的伪装，用姿色与眼泪掩盖的政治“花招”，便是权术。貂蝉的故事，是一个弱女子身带计谋、心怀杀机的惊心动魄的故事。历来《三国演义》的评论者都从文学描写的角度赞赏这一故事的精彩，尤其是赞赏故事主角貂蝉的有胆有识有谋有略，以致使貂蝉形象成为读者心目中的女性偶像；而没有从文化批评的角度上看到：这个女子形象，已完全抹掉自我，掏干一个女子的本真本然之性而扮演一种间谍式的角色。更没有想到，在一个歌伎的身上，竟然也可以积累下如此成熟、如此深刻的心机手段，把人性中所有的嬉笑歌哭全化为阴谋与陷阱。我们通常所说的“历史”，实际上都包括着“暂时性”（或称时代性）和“积累性”两个部分。文化历史也是如此。这种历史主要不是写在文字上、书本上，而是体现在活人身上。貂蝉身上的文化，就是中国历史积淀下来的文化。她在整个“阴谋与爱情”的计谋中，能够如此随机应变，能够把身体、眼泪、言语、动作、情感全化作让敌手无可逃脱的罗网与武器，这不能不让人赞叹惊叹。惊叹的不是女子如妖如怪，而是中国的权术文化竟然如此深刻地进入一个美女子的深层人性之中，以致使我们找遍世界其他女子形象，没有一个可以和貂蝉媲美。

## 第七章 “义”的变质

### 一、“义”的伪形走向

《三国演义》历来被称道的，也是影响中国文化性格的最重要的精神是“义气”。这种精神又最集中地体现在刘备、关羽、张飞的“桃园三结义”与他们之间的关系故事上。对于这种精神，后人几乎一致认同与崇尚，甚至连被称为异端思想家的李卓吾也认为这是一种与天地同久的不朽的精神。他在《题关公小像》（《焚书》卷四）中说：

古称三杰，吾不曰萧何、韩信、张良；而曰刘备、张飞、关公。古称三友，吾不曰直、谅与多闻；而曰桃园三结义。呜呼！唯义不朽，故天地曰久，况公皈依三宝，于金仙氏为护法伽蓝，万亿斯年，作吾辈导师哉！某也四方行游，敢曰以公为逮。唯其义之，是以仪之；唯其尚之，是以像之。

像李卓吾这样的一个卓越的思想家对刘、关、张的“义”评价如此之高，显然是一种失误。然而，这也是可以理解的。人确实需要讲“义气”，人际之间也确实需要道义理性原则与道义情感原则，这就是对兄弟之情、朋友之情、知己之情的珍惜与尊重。人间有一种“义气”是很美、很纯正的，这就是超等级、超势利、超内外，甚至是超国界、超种族的人间之爱。庄子的《齐物论》，孔子的“四海之内皆兄弟”，德国大诗人荷尔德林的“诗意栖居于地球”等理念都包含着对这种爱的期待。在中国文化史上，“义”的理念早在孔子那里就产生了。“君子义以为质，礼以行之”（《论语·卫灵公》）、“君子义以为上，君子有勇而无义为乱，小人喻于利”等思想已在中国流传两千多年。孟子在利义之辩中强调“义”的绝对优先，更是影响深远。虽然后来墨子对孔、孟有所质疑，合义与利为一，也并不排斥义。两千多年的利义之争，最后谁也难以否认人际关系中的一种必要的道义情感原则。

关于“义”的基本内涵。林岗与笔者合著的《传统与中国人》曾作过如下的解说：

义。《说文》：“义，己之威仪也。从我，从羊。”段注：“义之本训谓礼容各得其宜。礼容得宜则善矣。”段玉裁所解甚确。《释名》：“义，宜也。裁制事物使合宜也。”韩愈《原道》：“行而宜之，之谓义。”其中义字释为宜，当属后起之义。而《尚书·康诰》：“用其义刑义杀。”似用本义。本来，自己的行为、仪表，切合礼的规定，这就可以叫做义。因为符合礼容，看起来彬彬有礼，且有威仪。但行为和仪表，是否真正从内心被领悟，当成人生中崇高的不可须臾离开的自身使命，这在使用义字本义的时代是不存在的。儒家把作为外在行为、仪表的义提升转化为一个重要伦理范畴。他们致力于这样的努力，就是要把外在的行为规范内化为人心的自觉欲求。因此，外在的行为规范就不能说它是外于人的，必须反过来，说它们根源于人的本心，是不待证明的东西。《孟子·公孙丑上》：“羞恶之心，义之端也。”又，《告子上》：“仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。”《告子上》章有一段孟子与告子辩论的对话：

告子曰：“食色，性也。仁，内也，非外也；义，外也，非内也。”孟子曰：“何以谓仁内义外也？”曰：“彼长而我长之，非有长于我也；犹彼白而我白之，从其白于外也，故谓之外也。”曰：“异于白马之白也，无以异于白人之白也；不识长马之长也，无以异于长人之长与？且谓长者义乎？长之者义乎？”

有人疑孟子最后的话有阙文。朱子在《集注》中释作：“白马白人，所谓彼白而我白之也；长马长人，所谓彼长而我长之也。白马白人，不异，而长马长人不同，是乃所谓义也。义不在彼之长，而在我长之心，则义之非外明矣。”朱注甚得孟子之心。孟子一口咬定：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”儒家对“义”的转化与提升和对“仁”的转化与提升有相同之处，都是由外翻而入内，成为个体的道德人格理想。仁义常并举，但仁多侧重于个体与群体协调的场合，义则只涉及个体行为，它与外部世界的协调没有多大关系，只是在个体面临行动的选择时，义就起着重要的规范作用。《礼记·礼运》：“君死社稷之谓义。”又，“义者，臣子死节乎君亲之难也。”个体行动的选择应绝对顺从义的标准。就是服从君亲，服从社稷，用今人的话，就是服从“大局”。社稷的“大局”是个体的“小局”无法比拟的，个体在它面前就一定要“成仁取义”。成仁之日，便是取义之时。

为了避免陷入概念的纠缠与“义利之辩”的老论题之中，笔者想从我国最本真、最本然的“义”现象说起。可以说，在我国远古的文化艺术史上，早就有“义”的典范。这就是古代大音乐家伯牙与他的知音钟子期之间的动人情谊。这一美好故事，已化作中华民族集体无意识的一部分。故事的记载非常简单，《吕氏春秋·本味》曰：“伯牙鼓琴，钟子期听之。方鼓琴而志在高山。钟子期曰：‘善哉乎鼓琴，巍巍乎若高山。’少时，而志在流水。钟子期又曰：‘善哉乎鼓琴，洋洋乎若流水。’钟子期死，伯牙破琴绝弦，终生不复鼓琴，以为世无是复为鼓琴者。”伯牙和钟子期的友情后来成为一种纯正情义的象征。汉代蔡邕曾作《琴操·水仙操》；明阳慎的《兰亭令》则曰：“此乃高山流水之操，伯牙复生，不能出其右矣。”无论水仙般的情操，还是高山流水般的情操，都是一种完全超越世俗利害关系的纯洁情感，这就是中国文化传统最本真、最本然的“义”。这种“义”没有任何功利性，也没有时间性，它完全超越了时空界线。所以杨倞在注《荀子·劝学篇》时特别说明：“伯牙，古之善鼓琴者，亦不知何代人。”这种“义”不知生于何代，也不知止于何代，是人类童年时期天赋的真、善、美，也是中国原始的价值理性与价值情性。这是中国“义”的原形。伯牙、钟子期这对知音的关系中没有“利”，甚至也无需契约，无需结盟，只有纯心灵的既真且美的关系。这种关系，是一种自然向往，自然信赖，也是一种自然规范。它带有永恒价值与永恒魅力。这两位古代音乐家的行为语言，比后代学者无数关于“义”的阐释和注疏都更有力量地说明中国“义”的“原形”是什么。这种超越任何功

利的心灵纽带，这种相融相契的绝对倾慕与信赖，这种无目的（无世俗目的）的合目的性，永远不会过时。无论是中国还是人类世界，这种“义”永远是必须的。所谓讲义气，如果是指这种义，当然是需要讲的。

像伯牙、钟子期这种超越功利的义，带有普世价值。因此，无论是东方还是西方，都讲“义”，而且都把“义”当作和“利”对立的一种大范畴。不过，从大的方向上说，西方的“义”发展为“正义”，而中国的“义”则发展为“仁义”。西方的义侧重于个体的心灵原则，中国的义则着重于人际关系准则。“义”推向社会、国家层面之后，西方的政治理想指向“正义”；中国的政治理想则指向“和谐”。仁义原则使和谐理想成为可能。孟子的天才，是他在孔子的“君子小人之辩”的基础上，又提出“人禽之辩”、“利义之辩”、“王霸之辩”这三项伦理学的根本。古今中外，无论何国何人，皆无法逃脱这三种尺度。

从以上简略的讲述中，我们可以知道，中国的“义”，至少有两种原形，一是个人化的伯牙、钟子期式的超功利的“情义”；一是孟子提升的理性化的有别于功利的“仁义”。两者有一个共同点，就是都把“利”作为“义”的对立项。把利益原则与道义原则加以区分，也就是说，中国文化中义的“原形”是非功利的。

但是，中国的义，经历了历史风浪的颠簸之后，却逐步变形变质。发展到《三国演义》与《水浒传》，义的内涵已发生重大变化。其核心概念，变成“结义”、“聚义”、“忠义”。在义字前边加上一个字、一个定语，不是小事，它意味着义的内涵发生了重大变化。例如宋江代替晁盖充当梁山领袖时改“聚义堂”为“忠义堂”，虽仅改了一个字，但暗示两个大原则已出现：一是宋江“只反贪官，不反皇帝”。虽揭竿而起但仍忠于皇帝。二是提示梁山起义者从今之后不可只知上山会聚，还应当忠诚于共同的目标、共同的原则、共同的纪律，甚至共同的首领。这个“忠”不仅表明忠于国家社稷，还表明忠于宋江这位老大哥。“忠义”在这里不仅是对个人的道德要求，而且是个人行为的规范准则。

《水浒传》中的“聚义”和“忠义”，和伯牙钟子期的情义，已完全不同。无论是聚义还是忠义，都有一个夺天下、打天下的功利目标。这种义，不是超功利，而是争功利。义只是“利”的意识形态和组织原则，是保证造反队伍实现大功利目标的精神纽带。聚义往往还讲小义，即带个人情感的兄弟之义，而忠义则讲大义，即讲对大功利目标的绝对忠诚。因此，当李逵怀疑宋江接近女色时，他也会为了革命大义而谴责宋江。而李逵、武松虽不赞成招安，但还是服从大局，忠于宋江的“路线”。

《三国演义》讲的则是“结义”。“结义”二字，乃是全书的核心价值观念。“结义”也包含着“忠义”，但重心是“结”，即结盟。如果说，忠义的重心是政治原则的话，那么，结义则是组织原则。刘、关、张的“桃园三结义”，首先是一种结盟，即组织；然后又是一种盟约，即组织原则。而其盟约的目标是谋大事，正如张飞在举行结拜仪式之前所言：“我庄后有一桃园，花开正盛。明日当于园中，祭告天地，我三人结为兄弟，协力同心，然后可图大事”，而刘备、关羽也齐声应曰：“如此甚好。”而次日他们宣誓的盟约内容也与此相应：“念刘备、关羽、张飞，虽然异姓，既结为兄弟，则同心协力，救困扶危，上报国家，下安黎庶。不求同年同月同日生，只愿同年同月同日死。皇天后土，实鉴此心。背义忘恩，天人共戮。”桃园这一盟约，影响中国近两千年，后来它一直成为中国民间帮会和其他秘密组织的组织原则和伦理原则。一旦“背义忘恩”，不仅违反了组织原则，而且也违背伦理原则。立下原则时是向天发誓的，所以一旦有违，便既违背人理，又违背天理，于是，便有“天人共戮”的理由。“桃园三结义”就这样成为中国社团的组织模式和伦理模式，我们不妨称之为桃园组织模式和桃园伦理模式。

桃园模式讲的是兄弟伦理，宣示的是兄弟结盟，图谋的是天下“大事”。它所以能在后代产生巨大影响，是因为它反映了中国下层社会的生存需求。中国的上层社会，特别是贵族官僚社会，讲的不是兄弟伦理，而是君臣伦理，是上等人 with 下等人严格区分的伦理。在这种伦理中，只有“君为臣纲”的秩序，没有平等。“桃园三结义”的兄弟伦理，把异姓的兄弟之情放到至高无上的地位，体现下层社会的平等要求。不管参加结义的人原来是什么出身，什么地位，一旦加盟，就放下等级差别、尊卑差别，一律视为兄弟。在等级森严的封建社会中，义打破了等级，使人获得一种平等地位，实际上也获得一种生命尊严与生命护卫，因此，“桃园结义”模式就获得广泛的认同。在《三国演义》的文本中，刘备直接表明：兄弟如手足，妻子如衣服。妻子随时可以抛弃，但兄弟不可丢掉，两者永远如手足相连。在儒家“三纲”的伦理规范中，有君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲，但没有兄为弟纲。也就是说，君臣、父子、夫妻有上下尊卑的不平等关系，但兄弟关系则没有上下尊卑之分。中国的兄弟伦理特别发达，乃是下层社会逃脱三纲伦理罗网的需要。“桃园结义”使兄弟伦理获得一种组织性的存在形式，从这一意义上，结义是可以理解的。

但是，历史不断证明，结义——兄弟之盟并不可靠。因为“义”最后总是要受到利的考验。当兄弟全都处于贫穷与患难时，也就是“利益”并不突出时，平等关系是可以维持的。然而，一旦“利”字凸显，共图的大业成功，新的权力关系——不平等的关系，必定要取代兄弟关系——平等关系，否则权力结构就无法维持。像朱元璋、李自成、洪秀全等，他们起事时，与周围共图大业的骨干自然都称兄道弟，而一旦事成而称帝，原先的兄弟便成了臣子，照样得跪拜三呼万岁。许多“兄弟”成了臣子之后被怀疑、被诛杀，其中有一个重要的原因，是这些当了臣子的兄弟们忘记时过境迁，关系已发生质变，今非昔比，往日的兄弟之义已不复存在，眼前的真实是严格的君臣秩序。企图用过去的兄弟伦理来扰乱此时的君臣伦理，便是犯上作乱，便是大罪当诛。许多新王朝的功臣沦为悲剧性人物，说明“义”是脆弱的，“结义”的盟约形式是不可靠

的；也说明“义”是会变的，它不具有绝对性。

“结义”有其合理的一面，可以理解的一面，但也有不合理的一面。其不合理性，关键是“结义”没有爱的普遍性，或者说，没有关怀与责任的普遍性。如果我们采用社会上的习俗语言表达，那么，无论是“桃园”还是梁山，都只是“团伙”，不是社会。结义、聚义的结果，是团伙取代社会，团伙的利益高于一切，大于一切，当然也大于社会利益。所谓“义”，只是团伙原则，并非社会原则。入伙才享有“义”的保护。对于水浒梁山，一百零八将之内，才是兄弟，才有“义”字可言，一百零八将之外，则无“义”可言。鲁迅批评赛珍珠把《水浒传》译为《四海之内皆兄弟》不妥，就因为水浒英雄恰恰不讲五湖四海，恰恰未把普天之下视为兄弟，恰恰内外有别。一百零八之内可讲义气，一百零八之外则可杀、杀、杀。凡“结义”者，最重要的就是要讲内外有别，团伙之内与团伙之外两重天。义在内，不在外，团内家族与团外异族不可混淆。禅宗所讲的不二法门，佛教所讲的无分别心，离“结义”原则最远。

## 二、“义”的排他性

由于结义之“义”本身具有这种原则特性，因此它带来两项巨大的局限：

(1) 对内的凝聚性带来对外的排他性。

(2) 团伙之内的小义取代了团伙之外的社会大义。借用现代思想家马克斯·韦伯的语言说，是兄弟伦理取代了责任伦理。

关于第一种局限，也就是前文所说的缺乏爱与关怀的普遍性，这是积极性的批评。说它具有排他性，则是消极性批评。刘备、关羽、张飞的桃园之义同样具有巨大的排他性。这一特性不必远说，仅从他们对待结义时遇到的第一恩人、把他们引向征讨黄巾的英雄之路的刘焉，就可让人深省。刘、关、张原来都是下层的无业游民，虽有大志，但出头无门。结义后虽抱负大增，但也得找到一个接纳他们的领路人。就在这个重要时刻，刘备遇到了刘焉。刘焉就是刘璋之父，二十八岁的刘备见到他时，他是幽州太守。此人乃江夏竟陵人士，汉鲁恭王的后裔。那时黄巾军已犯幽州边界，他正在出榜招募义兵。刘、关、张三人结义后由邹靖拉线，见了刘焉。见面时，刘备灵巧，先在刘姓上做文章，刘焉大喜，遂认玄德为侄。并“令邹靖引玄德等三人统兵，前去破敌。玄德等欣然领军前进”（第一回）。还旗开得胜，立了一功。从这一关键性情节中，可以知道，刘备是靠刘焉起家的，或者说是靠刘焉跨出人生（建功立业）的第一步的。而刘焉对刘备这样一个刚刚招募来的无名之辈，竟不顾自己的太守身份，断然认刘备为侄，可谓情义极重。按照正常的情感逻辑，刘备要讲义，第一个就应当铭记刘焉的情义。可是，刘焉不在“桃园结义”范围之内，没有同生同死的契约。因此，刘备第一个背叛的就是他。他们“三兄弟”和邹靖打赢了第一仗之后，就和邹分道扬镳，自己引本部五百人投奔卢植，并在军营中第一次见到曹操。

刘备不仅对刘焉“不义”，对刘焉之子刘璋更不义。上篇讲述儒术时，已把刘备的不义讲了，这里应特别提醒的是，刘璋乃是刘备的第一恩人之子。俗话说，不看僧面看佛面。但刘备什么也不看，只看到益州那一片肥肉似的土地。益州益州，那是真正的利益之州，可不是义气之州。当年桃园结义的目的，图的就是大利大益的宏伟大业，哪能轻易放过。因此，尽管刘璋是恩人之子而且真把他看作兄弟，对他讲义，他却绝对不以义报义。至于兄弟二字，他只能止于嘴上，装在脸上，绝对不能放在心上，更不能表现在行动上。刘璋这个人生性懦弱，但很善良，一听张松之言（请刘备的军队来帮助抵御张鲁保益州），立即叫好。臣僚黄权的告诫不听，王累死谏（倒悬于城门）也不听，不仅让王累自尽而亡，还声色俱厉地说：“玄德是我兄，岂会害我？再言者必斩。”刘备来后，他真以兄弟相待，盛宴招待一百多天，赠送数不清的礼物。但是，一切真情真义，都不能打动刘备以义相报。和他的父亲刘焉一样，领受的还是“不仁不义”。这原因其实也简单，因为刘璋并非在“结义”的范围之内，不在团伙之内。以义结盟的团伙，对外的排他性是绝对的。刘备可以和关羽、张飞讲义，但是绝对不可以与刘璋讲义。他刚入川时，信誓旦旦地对庞统说：“以小利而失信义于天下，吾不忍也。”（第六十回）但是，一旦入川，他就找借口翻脸不认人，不忍之心与不忍之说，顿时抛到九霄云外。刘备对待刘焉、刘璋这对至仁至义有恩有情的父子尚且如此，就毋庸再论其他了。可见，“结义”的义，只是团伙的狭隘伦理，并非社会的普遍伦理。“义”在团伙之内可能是真，义在团伙之外则普遍是假。这便是义的变质。

结义之义的无可避免的排他性，必定导致对社会的严重破坏。《三国演义》之后的青红帮把刘关张的结义模式视为楷模，对帮外的派别进行无情打击，其手段往往极为残忍。一旦从黑社会延伸到社会，则滥杀与自己的利益冲突的集团甚至殃及无辜。中国社会的变质（恶质化），就从这里开始。而社会的变质，首先是社会伦理的变质，道义文化的变质。中国人好讲仗义行侠，却完全不知自己所讲的义早已变形变质，在“义”的面具下只肥一己一团私利，这种现象到处都是。



### 三、兄弟伦理与责任伦理

桃园结义之义只在盟内讲义，不在盟外真正讲义，因此，这种义只能称作小义，不能称作大义。如上所述，中国义的原形，一种是伯牙钟子期式的义，其特点是超功利，无“义”外目的和目标；另一种是孔子的“四海之内皆兄弟”式的义，其特点是超宗教、超等级、超团伙。这两种义算大义。前者的义面对人类的精神创造，面对天地之美与人间心灵之美，只有对美的向往与真诚，这是义的宇宙境界，高于道德境界。后者的义属于道德境界，但仍以“四海”为胸怀，不以团伙为重，因此也属大义。

“四海”是个意象性概念，它可以指涉人类世界，也可指涉国家、历史、社会。“四海之内皆兄弟”的伦理指向不是只对团伙负责，而是对社会负责、对历史负责，这是毋庸置疑的。孔子所讲的“君子群而不党，小人党而不群”也是伦理指向。小人只对“党”——团伙负责，君子却对“群”——社会负责。桃园结义的兄弟之盟，其局限性就在于只讲对团伙负责，不讲对社会负责，或者说，只对团伙内的“小兄弟”、“小哥们儿”负责，并不对全社会的“大兄弟”、“大哥们儿”负责。借用马克斯·韦伯的语言来表述，桃园伦理（以义为核心的伦理）只是兄弟伦理（小兄弟伦理）、意图伦理（也有人译为心志伦理），而不是责任伦理。

分清意图伦理与责任伦理，是韦伯的巨大思想贡献。责任伦理是资本主义发展后的思想产物，它强调的是社会效果，而不是动机。而意图伦理（心志伦理）强调的则是动机。责任伦理作为一种学理，它只能与资本主义联系起来阐释，才能说清它的内涵。此处我们借用这一概念，只是用它来界定一种对全社会负责的讲究社会效果的伦理原则。有这种伦理原则作为参照系，我们就可清楚地看到桃园的兄弟伦理只是一种意图伦理、心志伦理，强调的只是加盟主体的异姓兄弟的情与志，把这种情与志即兄弟之间的义务看成高于一切的义务，包括高于社会义务。韦伯说这种伦理的特点是“人伦关系的优先性”。如果我们借此具体地说明桃园结义现象，那就是兄弟关系的优先性——把加盟的兄弟利益绝对优先的地位放在一切利益包括社会整体利益的前头。韦伯这一论点是对中国儒教伦理的概说，因此，他指的人伦，还包括君臣、父子、夫妻等伦常关系。而桃园伦理已对儒教伦理作了重大修正，或者说，已发生了巨大的变形。因此，如果说儒家是“人伦优先”的话，那么，桃园伦理则是绝对的“兄弟优先”。为了了解这一判断，我们不妨再阅读一下韦伯的原始论说。

韦伯在《中国的宗教》一书中说中国人没有彼岸观念，因此也缺乏宗教的激情。这一点影响了中国的民族性，也造成中国在重视个人情谊纽带时产生排他性，并造成社会义务感的薄弱，这一见解并没有冤枉中国人。他说：

教育阶层在极大的程度上，以否定的方式，决定性地影响了庶民大众的生活态度。一方面它完全阻塞了先知宗教精神的兴趣，另一方面则几乎彻底地根除了这泛灵论宗教意识里的狂迷要素。这可能至少部分地决定了一般所谓的中国民族性，尤其是儒教社会伦理的冷漠性格——除了亲族、学生或挚友这种纯粹个人情谊的纽带之外，都加以排斥——可能就是因此而来的。

人伦关系的优先性，在社会伦理上所显示的效果，尤为显著。直到今天，在中国还没有对非个人性社会（Sachlichen Gemeinschaften）负有义务的想法，不管这社团是政治性的，意识形态的，或者其他性质的。在中国，所有的社会伦理都只是将与生俱来的恭顺关系转化到其他被认为与此同质性的关系上而已。在五项自然的社会关系里，对君、父、夫、兄（包括师）、友的义务，构成（无条件）伦理的约束的整理。

（引自《韦伯作品集》V集第287—288页，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社，2004年版）

韦伯看到中国的社会伦理均被与生俱来的亲情纽带所决定，除了这种纽带之外，其他的均加以排斥。刘、关、张的桃园结义，就是使彼此的关系变成与血缘兄弟同质的关系，也使彼此关系变成一种生命整体似的政治联盟与组织纽带。在此纽带联结的范围里，他们彼此负有绝对义务。曹操虽然不在纽带之内，但因为曾经具有同质性的情感关系，所以关羽也对他尽了义务。而这次特例之外，关羽并没有对社会尽义务和对历史尽义务的想法，至少可以说，他绝对没有为他人（兄弟之外的他人）和为全社会尽义务的激情。由此，我们可以确信，在一个把关羽当作偶像，把“义”的原则视为最高原则的社会里不可能有公德心。中国近代的启蒙思想家梁启超等，一再反省批评中国缺少公德心，这说明，他们和韦伯一样，看到中国人缺乏社会义务观念。今天，我们能比梁启超往前走一步的是，必须反省这种民族性弱点的文化根源，必须对潜意识中根深蒂固的诸如“义”等文化基因作个清醒的认识和批评。只有结束对关羽的崇拜，才能赢得现代社会的文化起点。

在三国纷争中，刘备政治军事大集团，就是从桃园这一小集团萌动的。这一小集团也因此成了大集团的核心，而小集团的伦理原则，也成了大集团的最内在、最根本的伦理原则。对这一点，聪明绝顶的诸葛亮非常清醒。尽管刘备对他三顾茅庐，处处倚重他，但他知道绝对不能触动核心的伦理关系。因此，当西征中获得勇武超群的马超而皆大欢喜，唯独关羽顿生嫉妒之心而要马超决一雌雄时，诸葛亮虽然知道这是极为荒谬而且也绝对违背军国大局的利益时，他还是不敢训斥和处分关羽，只是写了一封满篇谀词的信去抚慰他和哄他。更为突出的事件是关羽被东吴所杀后，刘备平素把诸葛亮奉为神明的谦卑再也没有了。他一反顾当时的政治、军事大局，二不听诸葛亮的竭力劝告，原形毕露，把小集团的兄弟伦理看得高于一切。

切，压倒一切，包括压倒“国家利益”。于是，他不顾“责任伦理”，妄举全国之兵为“兄弟”报仇，向吴国宣战，犯了一次致命的战略性错误，结果不仅使蜀汉元气大伤，而且自己也丧命于白帝城。刘备此次的战略决策和灾难性后果，虽是桃园团伙伦理原则的胜利，也是桃园结义的圆满结局（同年死），却是蜀汉政治与蜀汉军事最惨重的失败，这也奠定了他的儿子被司马氏所俘的灭亡结局。

刘备为关羽报仇的战略事件正好暴露了“义”的致命问题。这一方面是当“义”的组织原则与伦理原则凌驾于国家原则与社会原则的时候，一定会危害国家与社会；另一方面则暴露出“义”的根本弱点：只讲情感，不讲理性，只讲兄弟伦理，不讲责任伦理。在“义”的支配下跟着情绪跑，把伦理情感和政治大局混淆在一起，政治无法从伦理道德与情感中分离和独立出来。这种政治、道德、情感相互纠缠的乱麻状态连绵不断，不只属于刘备集团，也是中国的一种传习，延续了两三千年的传习。西方在中世纪政教合一，政治与宗教也没有分开。但是，启蒙运动之后，开始政教分离，赢得了巨大的社会进步。韦伯的伦理学也正是在此大背景下产生的。心志伦理实际上是宗教性伦理，它带有更多的伦理理想与伦理情感。而责任伦理则属于社会性伦理，这是人在社会中的行为规范。不管是桃园中的义还是桃园外流行于中国的义，均属于心志伦理。中国这种以家庭血缘为基础的伦理，其致命之点就是只知对家庭父母负责、对兄弟负责，扩而展之，只知对皇帝负责，不知对社会负责，对人民负责，对历史负责。

## 四、关羽崇拜的心理分析

《三国演义》塑造的首席智人是诸葛亮，而首席英雄义士则是关羽，后者被毛宗岗称之为“义绝”。

《三国演义》产生后，特别是到了清代，关羽代替了岳飞，被民间社会所神化，到处都有关帝庙。用关帝庙代替岳王庙，也符合清王朝的需要。岳飞这个抗拒异族（金）的英雄偶像容易让人联想到满清这个异族，关羽则不会产生这种联想与顾忌。

《三国演义》中的关羽，如果用理性的历史的眼光去看他，会觉得他不过是个失败的英雄，对他的崇拜缺少充分理由。所谓英雄，有英的一面，还有雄的一面。两者兼备才算英雄。刘劭在《人物志》里论英雄时说：“是故聪明秀出谓之英，胆力过人谓之雄，此其大体之别名也。若校其数，则牙则须，各以三分，取彼一分，然后乃成……若一人之身兼英雄，则能长世。”按照刘劭的英雄定义，如果从私德的层面上说，关羽释放曹操的行为确实是感人的。一个人在敌对两大阵营的血腥搏斗中，在整个战局处于关键的瞬间，这个人竟能极为冷静地作出选择，把个人的知遇之情放到集团的利益之上，宁可背离集团的军令状，也不忍背叛内心的情感原则。这一抉择确实具有人性的精彩和品格之美。这说明：关羽确实是有情有义的人，情感在他的内心深处确实是真实的，根深蒂固的。因此，也难怪毛宗岗、李贽等会为之倾倒，也难怪一代又一代中国的读者与听者会倾倒。中国人对关羽的崇拜，实际上是对人际关系中情感原则的崇拜。中国人知道忠义难以两全；关羽对曹操讲“义”，便是对于刘备复汉大业的不忠，甚至也可以说是对皇统的不忠。但是，在崇拜者心中，关羽却是忠义统一的，这就统一在对知己的情感上，即关羽义释曹操的行为所表现出来的忠于情感的原则。忠于情感，在任何时间、任何场合都是动人的。按刘劭的定义，英是指“聪明秀出”，即智慧；雄是指胆力过人，即力量。关羽确有力量，仅过五关斩六将，就可证明。他单刀赴会，也证明他胆力非常。但是，在同时代的诸雄中，最有力量的是吕布，关羽和刘备、张飞联手才能和吕布打出一个平局。从力量上看，关羽虽说得过去，但其“英”的方面却让人觉得智慧不足。他不是一个普通战将，而是镇守一方（荆州）的统帅。在这个三方交叉的战略要地上，应当具有战略智慧，但他偏偏认识不到诸葛亮联吴抗曹的战略布局，竟然不知联吴的重要，一味大骂吴国为“吴狗”。孙权派人求亲，这是政治联盟的一种人质纽带，关系重大，你不答应，可以婉言推托，但他却丢下污辱孙权的话：“虎女怎能嫁犬子？”在感情上伤害了盟国盟军。他对外不懂战略联盟，对内则不懂礼贤部将，以致得罪糜芳、傅士仁这两个侧翼（守江陵、公安两地）将领，结果在吕蒙的袭击中，这两人投降了吴国，关羽一下子落入孤立无援的绝境之中，以致变成吴军的俘虏，被送上断头台。如果把握关羽的人生整体，特别是把握其作为军人的整体，完全可以说，他不是一个好的军事统帅。后来刘备率军征吴全军覆没，自己也死于白帝城，其失败的源头就在关羽身上。用历史主义的眼光看关羽，会觉得他有很大的缺陷。历史学家黄仁宇先生就对关羽作出这样的评论。他说：

此人（关羽）武艺必有独到之处，譬如他与颜良对阵，“羽望见良麾盖，策马刺良于万众之中，斩其首还”，文中又没有提及两方随从将士之行动以及对阵之地形及距离，类似侥幸，又若有神授。他之不受曹公优渥，一意投归先主，应系实情，也与他的习性符合。可是书中叙述他的英雄末路，则毫不恭维。关云长对部下不能开怀推恩的掌握，对于敌情判断、侧卫警备也全部马虎，又破口大骂，缺乏外交手腕，造成两面受敌的危境而不自知，最后他的部队毫无斗志，不战自溃，他自己只能率领十余骑落荒而走，也再没有表现斩颜良时的英勇。以这样的记载，出之标准的文献，而中国民间仍奉之为战神，秘密结社的团体也祀之为盟主，实在令人费解。

黄仁宇先生的困惑并非没有理由，关羽的缺陷也无可怀疑。我们需要解说的是为什么对于这样一个有明显缺陷的失败的英雄，中国人如此崇拜，以至敬之为神。

中国民间社会对关羽的崇拜与对包公的崇拜，其文化心理原因有些相似。一个是黑脸偶像（包公）；一个是红脸偶像（关羽）。两个都是精神依托对象。中国人没有西方的那种上帝可以仰仗，儒、道、释其实都是无神论，也难以切实仰仗。没有上帝的肩膀，只能靠自己。而自己的力量又不足以支撑自己的灵魂，这就不能不缺少安全感。除了“没有上帝可依”之外，还有另一个根本性问题是“没有法律可依”。法律、法制、法度，代表的是社会规范即社会正义。法制、法律使正义获得程序，获得形式，也获得保障，也就是使正义变成制度化的正义、程序化的正义、形式化的正义。中国历代王朝虽有法律条文，但缺乏执行的程序与制度。何况从皇帝到官僚，执法的随意性很强，君王意志与官僚意志常常凌驾于法律之上，这样，大量不公平的社会冤屈就哭诉无门。在这种社会环境中，老百姓自然向往包公，求助包公，崇拜包公。没有上帝主持公道，没有法制主持公道，就只能请包公主持公道。

对关羽的崇拜也与此相似。中国没有上帝，也就是没有这种大文化内核以及由此派生出来的主、爱、信、救赎、原罪、忏悔等范畴。中国人虽没有这一套情感—信仰可支撑灵魂，但可以借助“诚”以及相应的忠、恕、礼、义、德、智来支撑。可是中国文化这一套理念，往往说起来头头是道，但实行起来却大打折扣。“满口仁义道德，满腹男盗女娼”的反差现象确实到处发生。因为没有上帝眼睛的监视，人不仅失去信，也失去诚，连朋友也难以信赖。在充满虚假、充满虚伪、无可信赖的语境下，人们自然就向往关羽这

样一个讲义气、讲交情、讲信用的形象。

中国人对关羽的集体崇拜，非常典型地说明中国文化心理的一个基本特点，这就是对真实情感和辅助情感的期待。中国的生存环境太恶劣，又没有上帝的肩膀可以依靠，那就只有仰仗自己的肩膀和朋友的肩膀。因此，朋友肩膀的可靠性，便成了巨大的人生问题。谁的肩膀可靠，谁就是讲义气。中国文化心理的这一特点又包含着一个弱点，这就是中国人作为“个人”总是站立不起来，换句话说，是个体人格不能独立地面对历史，面对社会，面对人生，没有力量独立地支撑自身的灵魂。这种人格上心理上的脆弱，使中国人把救赎希望放在朋友身上，尤其是放在朋友忠诚的情感之上，伸延开去，便是放在由朋友结成的小集体、小集团之上。“在家靠父母，出门靠朋友”，这一俗语的意思便是说朋友的情感乃是最后的心理靠山。于是，寻找心理靠山、情感靠山，便成了中国文化性格中的一种基本走向。在这种文化大语境中，忠于友道的关羽便成了中国民众的人格之神。中国人希望通过人格神的帮助和支援，在艰难困苦的生活困境中化险为夷，如同曹操一样，在死亡深渊面前遇到一个有情有义的尊神，化凶为吉，重新找到生路。聪明的中国人还知道，自己的同胞的弱点是满口仁义道德，而骨子里却很自私，感情并不可靠，像关羽这样敢于把感情原则放到利益原则之上的英雄实在是十分稀少。毛宗岗说他是“千古一人”，的确如此，太罕见便是太珍贵太神奇，其义释曹操的行为不仅具有人性，而且还具有神性。正因为如此，关羽的人格便成为中国人的理想人格和神化人格。

正像西方一些国家把“自由”放在党派、国家、种族利益之上，视为最高的独立的原则一样，也正像世界红十字会把“人权”视为最高的普遍原则一样，部分中国人也把“义”放到最高的独立的精神层面上。世界红十字会在战场上，不管对立双方的旗号，更不管战争的性质，只管救死扶伤，把生命原则看得高于一切；某些国际人权组织，也不管逃亡者来自何种政治派别和政治集团，更不管他是君主帝王主义者还是民主共和主义者，只管给予逃亡者生存的权利和对反人权的行为作出抗议。这便是理念的彻底性。关羽当然不懂得这种超越政治的“彻底”特点，但在他的潜意识里，却有一种超越派别的彻底情感原则，这种情感原则不仅适用于刘备，也适用于曹操。于是，在致命的那一刻，他大喊一声，让曹军的将士下马跪倒，其实这一喊声正是他潜意识里的声音，这是情感的绝对命令，是情感原则的爆炸，曹操正是在此彻底原则下死里逃生。可惜，关羽的彻底情感原则只是自我性的情感原则，并非人类性的情感普遍原则。这一点与上述的“自由”、“人权”原则，还是有很大差别的。

应当承认，从历史主义的角度（对历史发生作用）上说，关羽有重大缺陷。但从伦理主义角度上说，他却是一个可信赖的人，可交往的人，可依靠的人。在两军对垒的华容道上，他放走曹操，用历史主义尺度评价，属于放走大敌的重大错误，但用伦理主义尺度去评价，则是一种不忘旧情的善的行为。西方文化只讲合法合理，中国文化则不仅讲合法合理，还讲合情。关羽放走曹操，虽不合法（违反军令状），也不合理（丧失政治原则），但完全合朋友情谊。中国文化以情为本体，特别看重情，神化关羽，便是这种情感信仰。

关羽身上确有义士气概。在一个英雄辈出的乱世时代，他所以出类拔萃，闻名于充满战火烽烟的当时中国，是因为他有过人之处。他的成名作是“温酒斩华雄”，之后又杀颜良、诛文丑，过五关斩六将，大败曹操的主将之一于禁，生擒庞德，战功赫赫。除了战绩之外，他本身又是一个身長九尺、浑身豪气的“美髯公”（汉献帝对他的称呼），具有不同凡响的魅力。更难得的是在那个充满投机、背叛、伪装、溜须拍马、玩尽权术的时代里，他却堂堂正正，始终忠诚于和刘备、张飞的兄弟之盟，无论什么诱惑，包括爱才如命的曹操对他的隆重礼遇，也未能使他放弃兄弟结盟时的承诺。曹操给予的荣华富贵，他不要，宁愿千里走单骑护送两个嫂嫂去寻找无权无势正在潦倒之中的兄长刘备。在白门楼上，他一个堂堂英雄好汉竟因为昔日的友谊，不惜屈身下跪向曹操求情，救了张辽。在赤壁之战的余绪中，他在华容道上宁可违背军令，也要放走昔日对自己有知遇之情的曹操。在他身上，确有一种特别的东西，这就是把情看成根本，情比荣华富贵要紧，情如山军令要紧，情比英雄面子要紧。不计功利地守持人间的一点情感，这就是所谓“情义”吧。在两军对垒中放走了曹操，也是把情感看成超越沙场的属于另一层面的东西而加以确认。中国人喜欢、崇拜关羽，是中国以情为本体的文化观念在起作用。在中国文化系统中，情往往重于理甚至重于法，这种文化的长处是使中国比西方各国拥有更多人际的温馨，无论在家庭中还是在社会中都是如此。短处是常常因为亲情、友情、世情而丢失原则。中国的俗话说“忠义难以两全”，确乎如此。像关羽对曹操这样讲义气，实际是对以刘备为首的政治集团的不忠诚。由于历史价值与情感价值的矛盾，所以皇帝及其谋士们才要强调“大义灭亲”，唯此才能实现“忠”；而老百姓则要强调“亲者至上”和“情字当先”，唯此才能实现“义”。说关羽忠义两全，经不起推敲，但说他“义薄云天”，倒是事实。中国人对关羽的崇拜，归根结底是对情的崇拜。近年来，李泽厚先生对中国文化的研究，找到了“情本体”，即情为人生与人性的本源和根本。这也是中国文化主干儒家思想的根本。他说：

我曾以为，“孔子特别重视人性情感的培育……实际是以情作为人性和人生的基础、实体和来源。……强调亲子之情（孝）作为最后实在的伦常关系以建立人——仁的根本，并由亲子、君臣、兄弟、夫妇、朋友五伦关系，辐射交织而组成和构建各种社会性感情作为‘本体’所在，强调培植人性情感的教育，以之作为社会根本。”这也就是《孔子再评价》拙文中所说的孔子仁学的“心理原则”。对“心”、“性”、“情”的陶冶塑建以实现“内在自然的人化”，乃儒学孔门的核心主题。今日竹简似可佐证此说。

李泽厚在解释中国文化为什么特别重视“情”、“性”、“心”的陶冶塑造时又指出这有历史和现实两方面的根源。他认为前者与上古巫术仪典有关。在原始群体性的巫术仪典中，人心的忠诚敬畏被认作关乎神秘力量的出现和存在，至为重要，否则即渎神致灾。至今民间小传统各种巫术迷信中仍有“诚则灵”的普遍观念。历经长久岁月的理性化，与原始巫术仪典的外在方面演化为繁复的礼制系统（《仪礼》、《周官》）的同时，其内在方面对心灵忠诚敬畏的讲求，便演化为原典儒学如竹简这种对“心”、“性”、“情”的分析研讨和理性阐释。儒术与巫师有关，《孔子再评价》曾引述章太炎“明灵星午子吁嗟以求雨者谓之儒”的说法。关羽被请入神庙，除了他有情之外，还因为他有“诚”，这与中国人的“诚则灵”的文化心理也相通。

## 五、近代中国思想者的反省

中国人对包公的崇拜和对关羽的崇拜虽可理解，关羽的忠义情感虽然动人感人，但是，两者都不能成为建构现代文明的资源。无论是包公的“正义”还是关羽的“忠义”，都不符合现代理性。包公虽有正义内容，却不是正义制度；关羽虽有忠义情感，都不知忠于社会义务。中国近代思想者，包括作家与思想者，对相关现象，均作了反省。

刘鹗的《老残游记》提出的问题便是社会正义的实现能否只依仗“清官”，不依仗法制，换句话说，只依靠包公式的清官，即只有道德义愤而无法律程序、法律形式能否解决社会公正问题。刘鹗的小说一反晚清小说的歌颂清官、鞭挞贪官的基调，揭露清官在扮演道德形象即正义化身时，往往极为专制武断，非常残忍。这些清官带着一副廉洁面孔，人性深层却与酷吏相通。许多清官都是一些剥夺人的生存权利的极其残酷的名利之徒。他说：“赃官可恨，人人知之；清官犹可恨，人多不知。盖赃官自知其病，不敢公然为非，清官则自以不要钱，何所不可，刚愎自用。小则杀人，大则误国，吾人亲眼所见，不知凡几矣。”（刘鹗自撰评语）。刘鹗说“清官犹可恨”，也许过分一些，但说对于清官的黑暗面“人多不知”却是事实。其所不知之处，乃是只知清官的“清廉”，不知清官的道德法庭如何武断黑暗，也不知在“不要钱”的掩盖下对下残忍、对上邀幸的沽名钓誉的一面。清官们所设置的道德法庭，只有情绪，没有程序，往往比贪官更反人性。这些正义化身恰恰是制造冤案的能手，在正义的幌子下，恰恰是充满血腥味的专制。刘鹗以意象性的故事和语言，呼唤现代法制，呼唤“形式正义”，呼唤中国人应当打破把希望寄托于清官的幻想，也就是寄托于包公的幻想。

中国近代改良派的领袖之一梁启超，他在对中国文化的根本性弱点进行反省时，批评许多中国国民性的基本缺憾，其中有一项是缺少公德心。也就是只重私德，不重公德。所谓公德心，就是社会责任感与社会义务感。关羽这个义士形象，包括他放走曹操这种重大行为，就其私德而言，无可厚非，但就其公德心而言，则可以说他极不负责，连集团的公德都说不上。他用情感替代原则，用义气代替契约和法律。关羽式的“义”必然要腐蚀与破坏社会规范，使法律和契约变成一张废纸，正像把诸葛亮的军令状变成一张废纸一样。当代中国所追求的现代社会目标是建立一个法治的社会，但是，建立这种社会的困难不在于技术层面上确立一套法治制度，而在于制度确立之后，行使制度的主体（人）仍然固守反法治、反契约的义气原则。也就是说，制度主体一面在建设制度系统，一面却又是新制度本身最大的腐蚀剂和敌人，它完全可以让制度变形变质，使社会契约变成个体情感交易的面具。一餐酒肉、一座豪宅便可把制度化为一具空壳。当年鲁迅曾预言，无论是帝制还是共和制，一到中国都会走样。他比其他思想家看得更深的一层，是不仅看到中国制度有问题，而且看到文化有问题，特别是深层结构中的文化——国民性有问题，好制度到了中国可能要被一套根深蒂固的文化所腐蚀而变形变质，这确实是天才的洞见。先不说中国文化的整体，仅仅“义气”文化，就足以使契约制度变得面目全非，正像关羽的义气，在华容道上一旦化为具体行为，就整个改变了赤壁之战的结局。

## 第八章 智慧的变质

### 一、破坏性智慧的较量

《三国演义》是一部斗智之书。当时的战争，斗的不是人数，不是武器，而是智慧。三国的打仗，打的是智慧仗。魏、蜀、吴三方的领袖，斗得你死我活，但有一个共同点，就是爱才如命，尤其是曹操与刘备。因为人才是智慧的载体。从这个意义上说，三国的战争，打的是人才仗。在诸多人才中，出现了诸葛亮这样的奇才，他把智慧推向巅峰，其名字也变成中国智慧的符号。但是，历来的读者与评论者，在肯定和赞美诸葛亮和其他三国人才所表现的智慧时，忽略了智慧的变质。

《三国演义》虽然充满智慧，但主要是政治智慧和军事智慧。如果确认战争乃是流血的政治，那么，还可以更简略地说，“三国”的智慧就是政治智慧。政治智慧之外的哲学智慧、历史智慧、艺术智慧则几乎阙如，至少可说是相当薄弱，远逊于《红楼梦》。曹雪芹的《红楼梦》具有极为丰富的哲学、历史、艺术智慧，而且所有的智慧都带有充分的佛性与人性，也带有充分的建设性。而《三国演义》的智慧则远离佛性与人性，并以破坏性为基本点。即以消灭人、消灭对手为基本点。其智慧属于破坏性智慧。

关于《三国演义》缺少历史智慧和哲学智慧，钱穆早就指出了。他说他不喜欢《三国演义》的原因就在于此。

前清光绪时，我还是十岁左右的小孩，在乡间小镇上一新式小学里读书。这即是中国人接受西方文化一个显著现象。那时在学校教体操的一位先生，有一次问我说，你是不是喜欢看《三国演义》。我说是。他说，这些书你可不要看，《三国演义》一开始就错，所谓天下“合久必分，分久必合”，一治一乱，那只是中国历史走错了路才如此。现在你要知道，像英国、法国，他们治了便不再乱，合了便不再分，你将来该要多学这一套。诸位当知，远在前清末年，在一个小乡镇的小学里，一位体操先生，他的头脑早已那么进步。他的话就可证明，当时西方文化在中国早有它相当的影响和势力，早有人渴盼能接受西方领导。那是六十多年前的事，在我脑子里还是永远记得。

（钱穆：《中华文化十二讲》第72页，台北东大图书公司，1987年版）

钱穆先生指出《三国演义》一开篇就搬出历史循环论的老调。与《红楼梦》中的林黛玉的“五美吟”及薛宝钗的“怀古十绝”相比，其历史观显得十分浅陋。历史智慧实在谈不上，至于哲学，更是不见踪影。

可惜就政治智慧而言，这些智慧却发生了变质。其变质的方向一是智慧权力化；二是智慧权术化，后者尤其严重。西方的政治智慧也有蜕变为政治权术、政治阴谋的现象，但没有三国时期的中国如此严重。这原因是西方的权术受到了法律制度的制约，而中国的政治人物玩起权术，则可以无法无天，尤其是在三国纷争的战乱时代，其权术完全没有政府监控，也没有民间道德监督系统的监控，各方都为所欲为。“三国”之外的其他时代的中国政治智慧也常常发生变质，官场上的黑暗现象与智慧的权术化有极大关系。独裁专政的政治体制，总是缺乏约束权力的机制。官僚们无论是获得权力还是丢失权力，都缺乏有效的程序。机变性、随意性一旦大于程序性与制度性，官僚们为了保持权力，就得把脑子用于官场技巧，把智慧化作权术。中国人的世故发展为非常成熟的世故，中国人的圆滑发展为非常成熟的圆滑，中国的政治手段发展为非常成熟的手段，就因为在没有健全的制度中，所有的知识能力、人性能力都投进权术之中。

## 二、诸葛亮智慧的伪形

官场上一些腐败官僚耍弄权术，人们容易看穿，曹操、司马懿等智慧的变形，也不难看穿。而作为智慧化身的诸葛亮，却一直是中国人崇拜的偶像，至今少有人揭示其智慧的伪形。

诸葛亮的一部分智慧是真诚的，他扶助刘备，对其鞠躬尽瘁、死而后已，是真诚的。他的“隆中对”乃是对时代发展脉搏的准确把握，他的联吴抗曹的赤壁战略，乃是奠定三分天下的关键抉择，他的七擒七纵孟获，又是边境安定的正确措施，这一切都是真智慧。但是，在复杂的政治环境中，为了战胜对手，他无法逃脱三国时期“能装才能赢”、“能骗才能生”的时代总逻辑，也把智能化作权术。这种智慧的变质，在与周瑜的较量中表现得最为突出。

周瑜把诸葛亮视为天敌，所以才有死时“既生瑜何生亮”的感叹。而诸葛亮虽然不像周瑜那样不择手段，但也把周瑜当作心腹大患。因此，当他在赤壁之战结束后于荆州夜观天象，一见到将星坠地，知道周瑜死时，禁不住高兴地“笑”了起来。这一笑是真实的。他立即告诉刘备，说他决定以吊丧为由到东吴走一遭，就此可以收拢一些江东“贤士”。明明是高兴得不得了，明明因为去掉心腹大患而从心底里发笑，到了周瑜灵前，却作大悲伤，大痛苦状。小说文本中作如此描写：孔明教设祭坛于灵前，亲自奠酒，跪于地下，读祭文（祭文之后小说文本还记载他的伤心之状）曰：

呜呼公瑾，不幸天亡！修短故天，人岂不伤？  
我心实痛，酹酒一觞。君其有灵，享我烝尝。  
吊君幼学，以交伯符，仗义疏财，让舍以居。  
吊君弱冠，万里鹏抟，定建霸业，割据江南。  
吊君壮力，远镇巴丘，景升怀虑，讨逆无忧。  
吊君丰度，佳配小乔，汉臣之婿，不愧当朝。  
吊君气概，谏阻纳质，始不垂翅，终能奋翼。  
吊君鄙阳，蒋干来说，挥洒自如，雅量高志。  
吊君弘才，文武筹略，火攻破敌，挽强为弱。  
想君当年，雄姿英发。哭君早逝，俯地流血。  
忠义之心，英灵之气。命终三纪，名垂百世。  
哀君情切，愁肠千结。惟我肝胆，悲无断绝。  
昊天昏暗，三军怆然。主为哀泣，友为泪涟。  
亮也不才，丐计求谋。助吴拒曹，辅汉安刘。  
犄角之援，首尾相俦。若存若亡，何虑何忧？  
呜呼公瑾，生死永别！朴守其贞，冥冥灭灭。  
魂如有灵，以鉴我心。从此天下，更无知音。  
呜呼痛哉！伏惟尚飨。

孔明祭毕，伏地大哭，泪如涌泉，哀恸不已。众将相谓曰：“人尽道公瑾与孔明不睦，今观其祭奠之情，人皆虚言也。”鲁肃见孔明如此悲切，亦为感伤，自思曰：“孔明自是多情，乃公瑾量窄，自取死耳。”后人诗叹曰：  
卧龙南阳睡未醒，又添列曜下舒城；  
苍天既已生公瑾，尘世何须出孔明！

最高兴装成最悲伤，最痛快装成最痛苦，这些巨大的情感落差，是智慧，但不是智慧的原形，而是智慧的伪形。在这里，智慧变成面具，变成骗人的笼络人心的手段，变成证明死者乃是一个好猜忌、气量小、死有应得的权术，难怪鲁肃一听就觉得错在周瑜。俗话说：“刘备的江山，是哭出来的。”刘备用眼泪收买人心，他的哭是假的，不幸，诸葛亮的眼泪也是假的。这种表现，中国人所以会产生敬佩，也许是佩服诸葛亮即使假哭，也哭得天摇地动，哭得军心人心全都服了他。可惜太忽略这哭也是权术心术。就在东吴诸将感动不已、鲁肃设宴款待之后，诸葛亮辞别来到江边，恰好遇到庞统，庞统一语道破他的心事，大笑曰：“汝气死周郎，却又来吊孝，明欺东吴无人耶。”诸葛亮竟一点也不掩饰，“亦大笑”。整个吊丧过程，虽然难免需要许多外交礼节和外交语言，诸葛亮表现出某种哀伤也是人之常情，可是诸葛亮却完全是一番大作戏与大表演，在中外外交史甚至战争史上都是少见的。这种作戏，当然也是智慧，然而，这却是人格分裂到极点、真诚丧失到零点的伪智慧。

应当说明的是，在这里说诸葛亮的眼泪也是假的，并不是说，诸葛亮的形象整体及其全部眼泪都是假的。他的“挥泪斩马谡”的眼泪就是真的，至少有一大半是真的。诸葛亮对马谡的情感是复杂的。这位善于纸上谈兵的将军所造成的失败，带给诸葛亮致命的打击，其严重后果他最明白，内心的憎恨与悔恨肯定强烈地煎熬着他。按其军令状杀他，本也不必落泪，但他落泪了，这泪水也不简单，不过，绝不是周瑜亡灵面前挥洒的那种泪。在战场上和政治场上，人性会变得复杂，以至真伪难分。

诸葛亮的智慧在《三国演义》中被竭力渲染，以至达到“超人”水平，所以鲁迅才批评他“近妖”。作为文学作品，把某个人物的特性推向极致，甚至通过文学的想象手段，把某些人间的智能赋予自己心爱的英



雄，这是无可指摘的。在充分自由的文学空间里，诸葛亮形象的塑造虽过于完美，却获得巨大的成功。这个形象在后代千百年中所以会产生不可估量的影响，完全是借助了文学的力量。然而，问题恰恰在于，一个近乎神的文学形象被推向社会之后，社会果然把他当作神来崇拜。而神是没有缺陷的，他的所作所为一切都是合理的，既合人理也合天理。于是，诸葛亮在走进中国人的心灵之中时，不仅带着他的忠诚和智慧，也带着他的智慧的伪形，其心机心术处处可见。我们不妨再举几个例子：

(1) 新野之战后，诸葛亮劝刘备：“新野小县，不可久居，近闻刘景升病在危笃，可乘此机会，取彼荆州为安身之地，庶可拒曹操也。”刘景升（刘表）把刘备视为兄弟，临危之际，曾托孤给刘备，对刘备绝对信任。诸葛亮也分明知道，但还是劝刘备乘人之危，取而代之。这里固然有智慧，但其智慧是一种完全不顾人间情义的机谋。

(2) 赤壁之战前夕，诸葛亮为了刺激周瑜反曹，别出心裁地阐释曹植的《铜雀台赋》（“……立双台于左右兮，有玉龙与金凤，揽二桥于东南兮，乐朝夕之与共”）。曹植写二桥，是两座桥梁，与大乔小乔这两位著名美人毫不相干。但诸葛亮却偷梁换柱，轻轻地把两座桥解释为二乔小姐，说曹操早有打进江南夺取两位美女的野心。诸葛亮知道小乔乃是周瑜之妻，这么一改，一定让周瑜暴跳如雷。周瑜听了之后果然“踊跃离座”，向北大骂曹操“老贼”。在此语境中诸葛亮篡改曹诗原意，卖弄了聪明，其实也是心机。

(3) 刘备不顾刘璋对他的信赖，背信弃义，攻克成都而平定西川之后尚有点惻隐之心，而诸葛亮以他的“智慧”知道，如果不把刘璋赶走，一定还有后患，于是对刘备说：“今西川平定，难容二主，可将刘璋送去荆州”，刘备却有点犹豫；说“吾方得蜀都，未可令季玉远去”，可是诸葛亮立即驳斥道：“刘璋失基业者，皆因太弱也。主公若以妇人之仁，临事不决，恐此土难以长久。”在这里，诸葛亮与之前劝刘备夺取荆州的思路是一样的。

(4) 晚年诸葛亮杀战功赫赫的大将魏延，更是诸葛亮机智变质的明显例子。他第一次见魏延，就不顾他救黄忠、打长沙的战功，喝令要杀他，而理由是他“脑后有反骨”。这种把莫须有的罪名强加给一个功臣战将身上的行为，说明诸葛亮在权力争斗中已经生长出极为主观的猜忌之心，也就是智慧已出现严重病态。后来魏延在平西中又屡建战功，但诸葛亮还是只看骨相，不看战绩，硬要把他置于死地，令人寒心。疑魏所导致的杀魏行为，乃是智慧变质的逻辑结果。

这样罗列诸葛亮的智慧变质变态现象，并非刻意去推倒一个中国的智慧符号，而是在批评《三国演义》这部书的智慧指向。在历史上，确有诸葛亮其人，也有其超常的智慧。就个体生命而言，诸葛亮不仅具有儒家鞠躬尽瘁死而后已的忠贞情怀，而且有法家的治国之才。他作为宰相，把蜀国治理得十分出色。陈寿在《上〈诸葛氏集〉表》中曾经这样描述诸葛亮的治绩：“科教严明，赏罚必信，无恶不惩，无善不显，至于吏不容奸，人怀自厉，道不拾遗，强不侵弱，风化肃然。”但是，值得注意的是，《三国演义》并不描写诸葛亮的治国之才，即忽略其智慧的建设性方向，而全力突出他用兵的谋略之才。

论述诸葛亮，关键必须廓清诸葛亮生存的语境。如果孤立地看诸葛亮，即把诸葛亮还原为在茅庐中生活的个体，我们完全可以确认，这个人不仅具有雄才大略，具有历史眼光，而且为人忠诚、恳切，是一个非常典型、非常优秀的大知识分子，在那个时代里，无论是才华还是品格均无人可比。但是，诸葛亮的智慧一旦进入另一种语境，即进入帝王将相争夺权力的斗争系统里，或者说，一旦进入刘备集团的“组织系统”里，这种智慧就发生了变质，即带上权力争斗系统的系统质，也就是把智慧蜕化成残酷的机谋。这种变质现象，在历来的诸葛亮研究中尚没有人点破，但这却是分析诸葛亮智慧的关键。《三国演义》所以会变成权术的大全，与第一主角智慧的变质（从名士变成术士）关系极大。

### 三、智慧重心的易位

如上所言，智慧有破坏性智慧与建设性智慧之分。就诸葛亮而言，他的军事智慧属于破坏性智慧，而他的治国智慧，属于建设性智慧。从《隆中对》开始，诸葛亮便成了《三国演义》的第一奇士，也成为日后中国智慧的第一巅峰。至今，诸葛亮仍然是智慧的象征。千百年来，诸葛亮成为中国人崇拜的偶像，他的所作所为成为一种无可争议的楷模。他的智慧模式也成为一种无可置疑的榜样。但是，在这种偶像崇拜中，有三个重大的问题值得思索。

第一，历史上的诸葛亮与小说中的诸葛亮有无区别？

第二，诸葛亮的智慧是哪个层面的智慧？主要是治国的智慧还是用兵的智慧？这两个层面的智慧是否可以互通？

第三，小说《三国演义》中诸葛亮的智慧哪些是原形？哪些是伪形？其伪形部分即变质部分是否可以膜拜？

在分析论述这些问题时，笔者所持的两个基本理念必须说明。

（1）笔者秉持中国原形文化所揭示的不同政治层面（战争作为流血政治也属此层面）必须使用不同对应方式（即智慧方式）的理念。两千五百年前老子在《道德经》第五十七章中作出如下经典性论断：

以正治国  
以奇用兵  
以无事取天下

这是老子的智慧，也是中国大智慧的原形。老子把“治国”与“用兵”分为不同层面，而不同层面采取的基本手段又完全不同。治国用的是“正”的手段；用兵用的是“奇”的手段。在战争中，必须用“奇”，即必须用计谋，这无可非议。所以孙子说：“兵者，诡道也。”《道德经》也包含着一些用兵的诡道，如第三十六章所言：“将欲歛之，必固张之。将欲弱之，必固强之。将欲废之，必固兴之。将欲取之，必固与之。是谓微明，柔弱胜刚强。鱼不可脱于渊，国之利器，不可以示人。”这段话包含着“诡术”。司马迁认为老子哲学导致了韩非思想，便是这种“术”从军事领域延伸到了政治领域。然而，在正视老子的术时，有两点不可忘记。一是老子讲用兵之策时先确立了一个重大的根本的前提，这就是确认战争不是好东西。“兵者，凶器也”；“兵者，不祥之器也”。老子从根本上反对杀人，倡导“不争之德”。不得已进行战争，也应当“胜而不美”，以杀人为憾事，胜了也持丧礼的哀伤，此不可忘。另外，还有一点不可忘的，便是指出战争时用了术，但治国时却必须用“正”。这就是说，战时不是正常的生活时期，不用兵不能战胜敌人，用奇是不得已。但是，如果把奇术、诡术搬到常规的生活中，搬到治国事业中，即把战争经验搬到和平建设时期，那就是致命的错误，就会摧毁整个日常生活的秩序，包括道德秩序、人际关系秩序、政治秩序、经济秩序等。老子所讲的“正”，乃是正道，自然无为之道。

《三国演义》的诸葛亮形象塑造和小说之后的偶像崇拜，问题就在于淡化一个“正”字，突出一个“奇”字，从而使“诡”字泛化到一切领域。

这里首先得比较一下历史上的诸葛亮与文学中的诸葛亮。呈现历史的《三国志》和呈现文学的《三国演义》，其诸葛亮的形象是不同的。《三国志》中的诸葛亮善于治国，但并不善于用兵，因此突出的是诸葛亮以法治国的“正”。而《三国演义》则几乎不写诸葛亮的治国，只一味渲染诸葛亮的用兵，而且是极其诡道，极善伪装，最后达至鲁迅所说的“近妖”的程度。

《三国志》作者陈寿，对诸葛亮十分崇敬，但他对诸葛亮的评价，总的说来，是认为诸葛亮作为“相国”的治国之才很了不起，但作为将帅的“将略”（用兵）却非他的所长。他说：

诸葛亮之为相国也，抚百姓，示仪轨，约官职，从权制，开诚心，布公道；尽忠益时者居必赏，犯法怠慢者虽亲必罚，服罪输情者虽重必释，游辞巧饰者虽轻必戮；善无微而不赏，恶无纤而不贬；庶事精练，物理其本，循名责实，虚伪不齿；终于邦域之内，咸畏而爱之，刑政虽峻而无怨者，以其用心平而劝戒明也。可谓识治之良才，管、萧之亚匹矣。然连年动众，未能成功，盖应变将略，非其所长欤！（《三国志·蜀志·诸葛亮传》评曰）

立法施度，整理戎旅，工械技巧，物究其极，科教严明，赏罚必信，无恶不惩，无善不显，至于吏不容奸，人怀自厉，道不拾遗，强不侵弱，风化肃然也。（《上〈诸葛亮集〉表》）

然亮才于治戎为长，奇谋为短；理民之干，优于将略。（同上）

黎庶追思，以为口实。至今梁、益之民，咨述亮者，言犹在耳，虽《甘棠》之咏吕公，郑人之歌子产，无以远譬也。（同上）

这是对诸葛亮治国之才的赞美与高度评价，而对其用兵，则说：“亮将略非长，无应敌之才。”（《晋书·陈寿列传》）

陈寿对诸葛亮的评价并无偏见。诸葛亮以“法”治蜀，儒法互用，确实是个相才。但三国鼎立后，他固守《隆中对》伐魏的战略，六出祁山，耗尽蜀国的资源，而在实战中，又在关键处错用志大才疏的马谡，

导致一败再败，最后自己也以五十四岁的壮年死于五丈原。所以司马懿说他“志大而不见机，多谋而少决”（参见《晋书·宣帝纪》），也并非虚言。《三国演义》竭力掩盖诸葛亮的弱点，即使在北伐的大失败中，也用“空城计”来显示他的神奇。更重要的是，小说全书和《三国志》的真实记载相悖，突出他的用兵。尤其是在赤壁之战中，料事如神。“宜用火攻”、“草船借箭”、“呼唤东风”，一桩一桩神机妙算，把诸葛亮完全神化了。整部小说，对诸葛亮只有讴歌，连他的错误与伪装也加以讴歌。

《三国演义》突出、夸张诸葛亮的用兵智慧，却几乎看不到他的治国智慧，这与历史不符。事实上，治乱世中的“蜀国”是非常艰难的，仅南方少数民族的治理问题就很不简单，可惜我们除了看到诸葛亮的南征北战之外，看不到他的治国故事和相应的建设性智慧。从文学批评的角度上说，《三国演义》要如此选材如此构想如此书写，无可非议。但从文化批评的角度上说，其智慧是片面的，重心乃是军事智慧和相关的权术诡计。因此，其人格也无法是完整的，在一些重大的场面，也戴着面具。因此，读者在把诸葛亮作为智慧化身接受的时候，往往忘记《三国演义》在处理诸葛亮原型时，已淡化“正”的一面和突出“奇”的一面，而在书写“奇”的一面时又包含着“伪”的一面，这样，就把片面化的诸葛亮和他的破坏性智慧——许多部分已伪形化的智慧，带入日常生活与人际关系之中，在偶像崇拜中也学会了“装”，学会洒假眼泪，从而丧失原形中国文化最宝贵的“诚”的精神。

作了上文的分解分析之后，笔者认为，仍然可以把诸葛亮视为中国智慧的一种符号与象征，但应当侧重关注历史上的诸葛亮所呈现的建设性的治国智慧，即“以正治国”的智慧，而正视文学中的诸葛亮智慧所包含的伪形性质以及政治人格中的分裂事实，不可把“以奇用兵”的诡计权术照搬到日常的生活之中或以诸葛亮的名字来掩盖不正的心术。这是笔者在作双典批判时不得不指涉人人崇拜的诸葛亮的原因。

## 第九章 历史的变质

### ——政治斗争三原则的源头

文化大革命结束之后，中国社会科学院的研究人员才知道“大革命”中，原先一位《红旗》杂志社的负责人给社科院（当时的名称是中国科学院哲学社会科学部）一个红卫兵组织点破胜利的秘诀，这就是政治斗争三原则：（一）政治斗争无诚实可言；（二）结成死党；（三）抹黑对手。笔者刚听到的时候，极为惊讶，后来才明白，这也是“古已有之”，其源头就是《三国演义》。这部小说的生死斗争的各方，旗帜不同，口号不同，但其权术却大致相同，都在实际上遵循这三项原则，或者说，这是《三国演义》中诸政治集团的共同潜规则。前两章，我们讲精神变质，通过这三项规则，可以看得更加清楚。政治无诚实可言，是智慧的变质；结成死党，是“义气”的变质；抹黑对手，则是历史的变质。

## 一、关于政治斗争无诚实可言

在三国纷争中，三方政治集团的领导人和政治军事策略者（暂不论有勇无谋的各方将领）均不讲诚实。前文已讲过，《三国》的逻辑是伪装的逻辑，愈会装，成功率就愈高，个个都戴面具，《三国》文化，说到底是一种面具文化。像刘备这种人，至少有一百副面具，曹操少一些，但也有不少面具，甚至连诸葛亮，也得戴面具。周瑜去世时，他内心高兴得不得了，却戴着面具去吊唁，装模作样“伏地大哭、泪如涌泉、哀恸不已”。鲁肃见他如此悲切，自忖曰：“孔明自是多情，乃公瑾量窄，自取死耳。”三国中人，就这一个鲁肃称得上诚实，就他不戴面具。在那么复杂、那么险恶的斗争环境中，面对那么多满腹诡计的各种人物，他始终不失忠厚，这真是一种性格奇观。

《三国》漩涡中的领袖人物，个个巧言令色，能说会道，口若悬河，但在心中却没有“诚实”二字。笔者说，《三国演义》是中国权术、心术、诡术、变术的大全，还需补充说，《三国演义》把中国的权术、诡术等推向极致，从而也把中国原形文化最核心的精神——“诚”的精神，破坏到极端的地步。当时的群雄在血战中扫荡千军万马，这是人们看得到的，但是，它同时也扫荡了中国文化最原始、最根本的精神，却是人们看不到的。

关于“诚”的精神，以往中国古代文化的研究者作过许多阐释。最近几年，李泽厚先生的研究又发现“诚”是中国文化源头“巫史传统”的重要特征之一。诚来自巫的神明。“诚”本是巫术礼仪中出现神明时的神圣感情。巫术礼仪必须与参与者的真实无妄的感情连在一起，后者是这种活动的必要条件。以后被儒家将之不断理性化、道德化、内在化，而成为对人的品格和感情的基本要求。《中庸》讲“不诚无物”，后世讲“诚则灵”、“精诚所至，金石为开”，在这里，仍然是“诚”与“神”通。诚对于中国文化的重要性，甚至可以用“诚”字来和西方的“信”对应起来。说中国文化和基督教文化的基本区别，他说：

基督教讲“信”，“因信称义”；中国讲“诚”，“至诚如神”。前者来自《圣经》，后者来自巫史传统。由两者生发出来的情欲关系、情理结构、感情状态的相同、相似、相通和相异之处颇值仔细分疏。《论语今读》曾提出，“回顾儒门所宣讲之基本概念或范畴如仁、礼、学、孝、悌、忠、恕、智、德等，以及本章提及的义、敬、哀、命，与基督教的基本概念或范畴如主、爱、信、赎罪、得救、盼望、原罪、全知全能等相比较”，特别在感情—信仰以及其间关系、结构相比较，其中便大有文章，可惜迄今也没能做。

李泽厚之前，贺麟就特别强调，对于持守无神论的中国，诚就是中国的道，中国的宗教精神，诚实只是道的显现。他说：

以“诚”字为例。儒家所谓仁，道德意味比较多，而所谓诚，则哲学意味比较多。《论语》多言仁，而《中庸》则多言诚。所谓诚，亦不仅是诚恳、诚实、诚信的道德意义。在儒家思想中，诚的主要意思是指真实无妄之理或道而言。所谓诚，即是指实理、实体、实在或本体而言。中庸所谓“不诚无物”，孟子所谓“万物皆备于我矣，反身而诚”，皆寓有极深的哲学意蕴。诚不仅是说话不欺，复包含有真实无奈、行健不息之意。“逝者如斯夫，不舍昼夜”，就是孔子借川流之不息以指出宇宙之行健不息的诚，也就是指出道体的流行。其次，诚亦是儒家思想中最富于宗教意味的字眼。诚即是宗教上的信仰。所谓至诚可以动天地泣鬼神。精诚所至，金石亦开。至诚可以通神，至诚可以前知。诚不仅可以感动人，而且可以感动物，可以祀神，乃是贯通天人物的宗教精神。

（《贺麟选集》第135页，吉林人民出版社，2005年版）

中国原形文化的核心，到了《三国演义》，全部变质而走向彻底伪形化。其彻底性就是诚实走向它的反面的极端形态。这种形态的极端性与彻底性不易表述，直到一九一七年，李宗吾先生以“厚黑”二字加以表达。这一年，他的名著《厚黑学》问世，轰动一时，其体现主题的段落如下：

我自读书识字以来，就想为英雄豪杰，求之四书五经，茫无所得，求之诸子百家，与夫廿四史，仍无所得，以为古之为英雄豪杰者，必有传不传之秘，不过吾人生性愚鲁，寻他不出罢了。穷索冥搜，忘寝废食，如是者有年，一旦偶然想起三国时几个人物，不觉恍然大悟曰：得之矣，得之矣，古之为英雄豪杰者，不过面厚心黑而已。

三国英雄，首推曹操，他的特长，全在心黑：他杀吕伯奢，杀孔融，杀杨修，杀董承伏完，又杀皇后皇子，悍然不顾，并且明目张胆地说：“宁我负人，毋人负我。”心子之黑，实是远于极点了。有了这样本事，当然称为一世之雄了。

其次要算刘备，他的特长，全在于脸皮厚：他依曹操，依吕布，依刘表，依孙权，依袁绍，东奔西走，寄人篱下，恬不为耻。而且生平善哭，做《三国演义》的人，要把他写得惟妙惟肖，遇到不能解决的事情，对人痛哭一场，立即转败为功，所以俗语有云：“刘备的江山，是哭出来的。”这也是一个有本事的英雄。他和曹操，可称双绝；当着他们煮酒论英雄的时候，一个心子最黑，一个脸皮最厚，一堂暗对，你无奈我何，我无奈你何，环顾袁本初诸人，卑鄙不足道，所以曹操说：“天下英雄，惟使君与操耳。”

此外还有一个孙权，他和刘备同盟，并且是郎舅之亲，忽然夺取荆州，把关羽杀了，心之黑，仿佛曹操，无奈黑不到底，跟着向蜀请和，其黑的程度，就要比曹操稍逊一点。他与曹操比肩称雄，抗不相干，忽然在曹丕驾下称臣，脸皮之厚，仿佛刘备，无奈厚不到底，跟着与魏绝交，其厚的程度也比刘备稍逊一点。他虽是黑不如操，厚不如备，却是二者兼备，也不能不算是一个英雄。他们三个人，把各人的本事施展开来，你不能征服我，我不能征服你，那时候的天下，就不能不分而为三。

后来曹操、刘备、孙权，相继死了，司马氏父子乘时崛起，他算是受了曹刘诸人的熏陶，集厚黑学之大成，他能欺人寡妇孤儿，心之黑与曹操一样；能够受巾幗之辱，脸皮之厚，还更甚于刘备；我读史见司马懿受辱巾幗这段事，不禁拍案大叫：“天下归司马氏矣！”所以得到了这个时候，天下就不得不统一，这都是“事有必至，理有固然”。

诸葛武侯，天下奇才，是三代下第一人，遇着司马懿还是没有办法，他下了“鞠躬尽瘁，死而后已”的决心，终不能取得中原尺寸土地，竟至呕血而死，可见王佐之才，也不是厚黑名家的高手。

我把他几个人物的事，反复研究，就把这千古不传的秘诀，发现出来。一部二十四史，可一以贯之：“厚黑而已。”

## 二、关于结成死党

“结成死党”，有点骇人听闻，其实这只不过是“桃园结义”的极端性表述而已。二十世纪之前没有政党现象，中国历史书上所提到的东汉的党锢现象以及明代的东林党，都不是政党。中国古代虽没有现代意义上的政党现象，却很早就有“党”的概念。人们熟知的孔子所说的“君子群而不党，小人党而不群”，就是明证。孔子所说的“党”，指的是团伙。社会乃是一种群体存在，每个生命个体存在于社会之中，既有个体的独立性，又需要有尊重他者存在的群体性。用当代哲学语言表达，即既有主体个性，又有主体际性，孔子讲群而不党，是两者兼有。而团伙则两者皆无。团伙中人服从团伙潜规则，把团伙利益置于高于一切的地位，以团伙的集体意志取代个人的自由意志，从而丢失了个体的独立性、主体性；而团伙性又无视社会普遍原则，不顾群体存在的共同利益，因此又无群体性与公德心。孔子说的小人往往是团伙中人，“拉帮结派”之人。中国社会变质时，有一个重要标志是出现青帮、红帮、黑帮，以团伙取代社会，以团伙的潜规则取代社会的普遍规范，也取代个体的心灵原则。

“桃园结义”的兄弟之盟，说到底就是一种团伙之盟。结盟时他们的誓词，对于他们自己是最高原则，但对于社会又不可公开化，所以只是潜规则。刘备、关羽、张飞在桃园杀乌牛白马置祭，三人焚香再拜后宣誓：“念刘备、关羽、张飞，虽然异姓，既结为兄弟，则同心协力，救困扶危，上报国家，下安黎庶。不求同年同月同日生，只愿同年同月同日死。皇天后土，实鉴此心。背义忘恩，天人共戮。”三人中还是张飞最直爽，他提议：“明日当于园中，祭告天地，我三人结为兄弟，协力同心，然后可图大事。”结盟是为了“图大事”，结义是为了图大利，结义原则的背后是利益原则。“桃园结义”后来被宋以后的青红帮所接受，成为一种普遍模式，其中“只愿同年同月同日死”，更是关键，它使团伙变成死党。因此，“桃园结义”虽有政治原则（“救困扶危”等），但更重要的是组织原则。谁违背组织原则，便要遭到“天人共戮”。这就是说，从结盟之日起，团伙的组织原则高于一切，不可分毫背离，哪怕为组织去死，也无二话，否则就会天诛地灭。总之，宣誓后再没有任何自由意志，也无需遵循社会的各种规范，唯有忠于团伙，才是生命价值和生命目标。此时，团伙便成了死党。

文化大革命中一度出现无政府状态，当时山头林立，一个一个的红卫兵“兵团”其实就是一个一个的反社会“团伙”。许多“兵团”不堪一击，其主要原因是兵团的组织者不知“结成死党”这一秘诀。凡胜利者，都是其领导核心得知这不可泄露的天机。《三国演义》对中国社会的危害，其中重要的一条，就是通过桃园结义的形象语言，暗示人们要图大事，就必须结成死党。而每个死党，无论其名为青帮还是红帮，都是社会的毒瘤。社会失去健康，发生变质（恶质化），就从这里开始。

《三国演义》中的桃园结义所以会被后人尤其是青红帮视为楷模，是因为结义后他们在共图大业中获得成功，尽管奋斗过程中有几次险些反目（如张飞怀疑关羽），但兄弟之谊确实贯彻到底。这是结义“结成死党”极为成功的范例。不过，这种范例并不属于多数。我们见到的发誓生死与共而结成的死党，许多并不可靠。不说远的，就说《三国演义》中建宁太守雍闾，他与牂牁太守朱褒一起，与孟获勾结，成了诸葛亮南征的第一道障碍。于是孔明决定先平定三城，并决定使用反间计在敌手（已结义的高定与雍闾）间制造矛盾。在初次交锋中高定的先锋鄂焕被擒，诸葛亮知道他是高定部将，就故意放他一马，并告诉他：“吾知高定乃忠义之士，今为雍闾所惑，以至如此。吾今放汝回去，令高太守早日归降，免遭大祸。”鄂焕回去一传话，高定果然感激不尽，这就为离间计奠下了第一块基石。后来诸葛亮又进一步发展离间计，最后果然是这个和雍闾“结生死之交”的高定，提着雍闾兄弟的首级来向诸葛亮表忠心，并得到“益州太守、总摄三郡”的封赏。诸葛亮知道雍、高两人宣称“生死之义”，更知道他们在“义”的背后离不开一个“利”字，这是人性的普遍弱点。因此，便请出双刃剑，一边诉诸利害关系，给予政治军事压力；一边则使用离间计谋，让他们彼此都动摇本就脆弱的“义”的信念。任何“结成死党”者都面临着一个人性不可靠和谋图大利时的欲望问题，因此尽管有山盟海誓，但还是相互背叛者居多。

### 三、关于抹黑对手 ——历史的伪形化

说“抹黑对手”的策略来自《三国演义》，并不冤枉这部小说。在政治斗争中，总有“尊重对手”和“抹黑对手”的两种文化。《三国演义》文化与前者无关，属于后者。中国的纣王被抹得那么黑，古已有之，但像《三国演义》的作者，以如此鲜明的态度礼赞一方，抹黑另一方，实属罕见。他站在拥刘反曹的政治立场，把刘备视为皇统正统的化身，把曹操视为叛统篡权的奸雄，然后篡改历史，把曹操描写成历史的公敌，正统的对手，使“原形的曹操”面目全非，变成一个黑心的“伪形的曹操”。如此变形是因为作者守持拥刘的绝对政治立场，因此，他不仅抹黑曹操这个第一级对手，也抹黑周瑜这些第二级对手和王朗等第三级对手。由于抹黑，历史发生巨大的变质。

曹操的原形即历史上的曹操与曹操的伪形即《三国演义》中的曹操完全是两回事。原形是“英雄”，伪形是“奸雄”，关于这点，鲁迅先生很早就说了公道话。他说：

汉末魏初这个时代是很重要的时代，在文学方面起一个重大的变化，因当时正在黄巾和董卓大乱之后。而且又是党锢的纠纷之后，这时曹操出来了——不过我们讲到曹操，很容易就联想起《三国志演义》，更而想起戏台上那一位花脸的奸臣，但这不是观察曹操的真正方法。现在我们再看历史，在历史上的记载和论断有时也是极靠不住的，不能相信的地方很多，因为通常我们晓得，某朝的年代长一点，其中必定好人多；某朝的年代短一点，其中差不多没有好人。为什么呢？因为年代长了，做史的是本朝人，当然恭维本朝的人物，年代短了，做史的是别朝人，便很自由地贬斥其异朝的人物，所以在秦朝，差不多在史的记载上半个好人也没有。曹操在史上年代也是颇短的，自难也逃不了被后一朝人说坏话的公例。其实，曹操是一个很有本事的人，至少是一个英雄，我虽不是曹操一党，但无论如何，总是非常佩服他。

（《而已集·魏晋风度及文章与药及酒之关系》）

关于原形的曹操，已有许多文章论著为他说话，笔者只从“作诗”这一小角度谈论几句。中国的帝王作诗者不少，仅初唐、中唐，就有李世民、武则天、李治（唐高宗）、李隆基（唐玄宗）等。《全唐诗》收李隆基诗六十三首，《全唐诗外编》又录其逸诗五首。清代的乾隆皇帝一人作诗就达万首之多。而写得最好的是两个人：一是曹操，二是李煜（李后主）。这两个帝王可称为大诗人。其诗词的相同点是境界高远，气势恢宏，而且有形而上的意味，即叩问存在意义的诗思。其“对酒当歌，人生几何”（曹），“问君能有几多愁”（李），都是对人生的大叩问。曹操的儿子曹王、曹植写的都是文人诗，但曹操却是哲人诗。曹操对宇宙人生的大体悟与大悲怆是他的儿子所望尘莫及的。李煜的诗则有大慈悲，王国维的《人间词话》，最重要的贡献之一是重新发现李煜，指出他有“基督、释迦”负荷人间苦难的“神境”，比中国文人历来崇奉的不食人间烟火的“逸境”，精神更为博大。曹操、李煜的诗，高出其他帝王诗人，包括高出宋徽宗等著名的帝王诗人，而且也高于后代许多诗人。这原因也是他具有其他诗人所没有的大气和形上意味。从“气象”这一视角，可以看出曹操确实有一种不同凡响的英雄气概。这就难怪《三国志》的作者陈寿要在《武帝纪》的卷末，用“非常之人，超世之杰”这八个字客观地给曹操一个公平的总评价。陈寿之后，吴国大将军陆逊的孙子、著名文论家陆机曾作《吊魏武帝文》，对曹操也歌颂备至，说曹操：“功于九州，举世共推；德配天地，援日月而同辉。”礼赞之余，也说“曹民虽功济诸华，虐亦深矣，甚民怨矣”。有后面这一批评，倒是使前边的赞扬更为可信。可以肯定，陈寿、陆机描述的是曹操的原形。

但《三国演义》却把曹操彻底伪形化，竭尽抹黑之能事。一是让刘备直接出面抹黑：一是以全书建构一个奸雄形象加以抹黑，以致黑到人人都深恶痛绝。当庞统劝刘备夺取西蜀时，正中备之下怀，可是刘备在虚假的推让中却抹黑了一把曹操，说：“今与吾水火相敌者，曹操也。操以急，吾以宽；操以暴，吾以仁；操以谄，吾以忠；每与操相反，事乃可成。”（第六十回）这里刘备透露出重大的策略信息，这就是要把自己与曹操来个黑白对照，我为白，曹为黑，把曹抹得愈黑愈好，抹到黑透坏透，事乃可成。所以他在称“汉中王”和称帝时发布的两个重大文件（前者为上表；后者为祭文）决不放过抹黑对手。表呈许都曰：

备以具臣之才，荷上将之任，总督三军，奉辞于外，不能扫除寇难，靖匡王室，久使陛下圣教陵迟；六合之内，否而未泰，惟忧反侧，疚如疾首。曩者董卓，伪为乱阶。自是之后，群凶纵横，残剥海内。赖陛下圣德威临，人臣同应，或忠义奋讨，或上天降罚，暴逆并殄，以渐冰消。惟独曹操，久未枭除，侵擅国权，恣心极乱。臣昔与车骑将军董承图讨操，机事不密，承见陷害。臣播越失据，忠义不果，遂得使操穷凶极逆，主后戮杀，皇子鹤害。虽纠合同盟，念在奋力，懦弱不武，历年未效。常恐殒没，辜负国恩，寤寐永叹，夕惕若厉。（第七十三回）

祭文（由谯周朗读）：

惟建安二十五年四月丙午朔，越十二日丁巳，皇帝备敢昭告于皇天后土：汉有天下，历数无疆。曩者王莽篡盗，光武皇帝震怒致诛，社稷复存。今曹操阻兵残忍，戮杀主后，罪恶滔天；操子丕，载肆凶逆，窃据神器。群下将士，以为汉祀隳废，各宜延之，嗣武二祖，躬行天罚。备惧无德忝帝位，询于庶民，外及遐荒君长。金曰：天命不可以不答，祖业不可以久替，四海不可以无主。率土式望，在备一人。备畏天明命，又惧高、光之业将坠于地，谨择吉日，登坛告祭，受皇帝玺绶，抚临四方。惟神鉴祚汉家，永绥历服。（第八十回）



两份文件的主要内容是抹黑对手，说明自己的称王称帝是讨贼救国之需。文件中声讨曹操“残忍无道”、“穷凶极逆”、“罪恶滔天”，如果说，刘备是从政治上把曹操说成头号篡权窃国大盗，那么，罗贯中则是从伦理上把曹操写成最不道德、最无心肝、自始至终背信弃义的大坏蛋。此伪形之曹操，心黑极了，人坏透了，其一生就为“奸诈”二字做注释，二字之外再也没有任何品德品行品质可言。此人之坏，是从根上就坏起。他出身于阉人（宦官）家庭，从小缺少管教。从小就一肚子坏水，天生就会骗人害人，第一个受害者就是他的亲叔叔。《三国演义》一开篇就说曹操从童年时期就善于搞阴谋诡计：

操父曹嵩，本姓夏侯氏，因为中常侍曹胜之养子，故冒姓曹。曹嵩生操，小字阿瞒，一名吉利。操幼时好游猎，喜歌舞，有权谋，多机变。操有叔父，见操游荡无度，尝怒之，言于曹嵩，嵩责操。操忽心生一计，见叔父来，诈倒于地，作中风之状。叔父惊告嵩。嵩忽视之，操故无恙。嵩曰：“叔言汝中风，今已愈乎？”操曰：“儿自来无此病，因失爱于叔父，故见罔耳。”嵩信其言。后叔父但言操过，嵩并不听，因此操得恣意放荡。时人有桥玄者，谓操曰：“天下将乱，非命世之才不能济。能安之者，其在君乎？”南阳何颍见操，言：“汉室将亡，安天下者必此人也。”

这个伪形曹操，既然生来就没有善根，全是恶根，之后一生全在作恶，也就不奇怪了。这个从小就心邪的曹操对上无视君臣大义，对皇上只有利用（挟天子以令诸侯）、没有忠诚，后来竟大逆不道，破坏纲纪，诛杀怀孕五个月的皇后，最后竟篡汉窃国。对下则能利用时好话说尽，不能利用时则诛杀不误。杀杨修和借黄祖之刀杀祢衡且不说，连为他立了大功的大谋士荀彧，也不能容纳而硬是逼死。最令人不齿的是他公然鼓吹“宁教我负天下人，休教天下人负我”的极端自私的哲学。也正是在这种哲学的支配下，他为了保全自己而屠杀在危难中接待他的吕伯奢全家，心黑手辣到极点。至于自己指使王垕用小斛发粮，引起不满后又借王垕之头以平军愤，更是阴险毒辣之极。这之外，他在对待华佗、徐庶、陈宫、张辽等的态度与手段上，无一不是无道无耻的黑故事。历史上可称为英雄的曹操，经过《三国演义》的抹黑，变成一个无比残忍、无比虚伪的大阴谋家、大野心家，以至后人无法了解曹操的本来面目，只有极少数的认真的历史学者通过“小心求证”而抹掉他脸上的一点黑粉，例如很下功夫的盛巽昌教授就在他的名著《三国演义补证本》中引证王沈的《魏书》、郭颁的《世说》、孙盛的《杂记》、《太平御览》等来说明小说的描写与史书所载的事实不符。可惜学者恢复原形曹操的努力总是难以扭转罗贯中的伪形曹操在中国人心目中的大黑形象。

《三国演义》的抹黑对手还不止于曹操。刘备的二级对手周瑜也被抹黑得面目全非。据盛巽昌先生考证，周瑜是个气量宽宏的大将，《三国演义》写他嫉妒孔明之才以至想把孔明置于死地、自己临终之前还发出“既生瑜何生亮”的慨叹，纯属《演义》的杜撰。盛先生说：

据史传，周瑜气量宽宏。赤壁战时，蒋干奉曹操命来说降周瑜，回去后说，周瑜“雅量高致，非言辞所间”。他待人接物温文尔雅，谦恭有方，和左右上下都能和睦相处。《三国志·吴书·周瑜传》说他“性度恢廓，大率为得人”；对此，刘备也说他是“器量广大”。他的器度和谦让，是为诸家所认同的。又说：“既生瑜，何生亮”……此乃《演义》神来之笔，不见于史传。但也可见周瑜年龄大于诸葛亮。按周瑜死时年三十六岁，诸葛亮时年二十八岁。故《演义》说不悖于史。但后人多受迷惘。清袁枚《随园诗话》（卷五）：“何妃瞻作札，有‘生瑜生亮’之语，被毛西河诮其无稽，终身惭愧。”清王应奎《柳南随笔》卷一亦称“‘既生瑜，何生亮’二语，出《三国演义》，实正史所无也，而王阮亭《古诗选凡例》、尤悔庵《沧浪亭诗序》，并袭用之。以二公之博雅，且犹不免此误；今之临文者，可不慎欤！”

（《三国演义补证本》第319—321页，上海人民出版社，2007年版）

第三级抹黑对象是张昭，台湾历史学家劳榦先生用大历史的眼光看张昭的主张，认为张昭的主张一旦实现倒是可以避免赤壁战后六十年的三国争衡、兵连祸结，有利于天下人，并说张昭“本是一个志节之士，决不是一个懦弱的人”（《魏晋南北朝史》第21页），他的战略意见并不是简单的畏曹降曹；而陈寿在《三国志》中对张昭的评价，更是认为张昭甚有远见（“所存岂不远乎？”），绝不是《三国演义》中的鼠目光微者。劳榦在《魏晋南北朝史》中写道：

赤壁之战为三国分崩的重大关键，此后六十年的分裂局面肇基于此。但曹操拥有献帝，为名分所系；再就全中国人民的幸福而言，曹氏内政，尚无大失，而三国争衡，却是兵连祸结。所以赤壁之战，对于天下人的功罪，原不可立下断语。裴松之在《三国志·吴志·张昭传》注云：

臣松之以为张昭劝迎曹公，所存岂不远乎？夫其扬休正色，委质孙氏，诚以厄运初遘，涂炭方始。自策及权，才略足辅，是以尽诚匡弼，以成其业，上藩汉室，下保民物，鼎峙之计，本非其志也。曹公仗顺而起，功以义立，冀以清定诸华，拓平荆郢，大定之机，在于此会。若使昭议获从，则六合为一，岂有兵连祸结，遂为战国之弊哉？虽无功于孙氏，有大当于天下矣。昔姜融归汉，与国升降，张鲁降魏，赏延于世。况权举全吴，望风顺服，宠灵之厚，其可测量哉？然则昭为人谋，岂不忠且正乎？

（《魏晋南北朝史》第20页，台北中国文化大学出版部印行，1980年版）

在赤壁之战前夕，曹操大军压境的时候，不仅东吴面临着一个重大历史关口。在这一历史瞬间，东吴作何选择，的确是生死攸关的大事。在战略论辩中，历史上的张昭提出了与曹操妥协，避免天下（中国）分裂的混乱局面。对此，本应从中国与中国人的历史前途作出理性评价。但是，《三国演义》的作者站在拥刘抑曹的立场，认定不打曹操就没有刘备当皇帝的机会，当然就把与曹操妥协的主张视为历史小丑的主

张。因此，在小说的文本中，作者没有让张昭申诉战略理由的机会，只是让他简单地提出降曹的主张，把他描绘成一个只求苟安、一味想去纳降的笨伯。罗贯中笔下的张昭如此令人厌恶，完全是作者站在刘备的立场给予抹黑的结果。

关于给张昭抹黑一节，黎东方先生的批评十分具体生动，我们可再作品味，他写道：

张昭被《三国演义》的作者描写成一个腐儒。这便是演义体的书误人之处。它为了烘托诸葛亮的胆大而聪明，就把张昭说得十分懦弱而糊涂。

实际上张昭这个人倒是颇有骨气，也很有才干的。他是徐州彭城国人，书读得多，字写得好。本州的东海郡人王朗，琅邪郡人赵昱，都是他的好友；广陵郡人陈琳，也对他十分钦佩。彭城国的国相某人举他为孝廉，他不就；徐州刺史陶谦选拔他为茂才，他也谢绝。陶谦生他的气，把他关了起来；赵昱冒了生命的危险，把他救了出来（陶谦在当时还不曾升为州牧）。

恢复了自由以后，他迁居到江南，仍旧当老百姓，无牵无挂。孙策来了，对他十分尊敬，到他家里“升堂拜母”，向他的母亲跪拜行礼，弄得他不好意思不“出山”，屈就了孙策的“长史”（秘书长）兼“抚军中郎将”。

孙策把行政方面大小的事务，都交给了他，他也确是卖力，办得井井有条。北方有很多人写信给他，说他能干，也有若干封说他能干的信，是写给孙策，由他以“长史”的职位先行拆开的。他感觉到很为难：不向孙策报告，是蒙蔽；报告，怕引起孙策不满，甚至猜疑。

孙策知道了这情形，就向他说：“以前齐桓公用管仲，把事情都交给了管仲，称管仲为‘仲父’。左右请示一件事，桓公说：‘去问仲父’；左右再请示一件事，桓公又说：‘去问仲父’。左右就发起牢骚来，说：‘一则仲父，二则仲父，易哉为君。’桓公说：‘我未得仲父以前，为君确是很难，既得仲父以后，为君怎么会不易吗？’现在，北方人都说张昭能干，张昭既然是我用的，这就等于说我能干，能用张昭了。”

孙策之所以在临死以前，把孙权托给张昭，可见不是没有理由的。孙策而且向张昭说：“倘若孙权不足以担任重任，你自己担当好了。万一事情不能顺利，‘缓步西归，亦无所虑’。”所谓“缓步西归”，便是慢慢地、从容地归顺曹操所主持的许县朝廷。所谓“亦无所虑”，便是“也不必有什么顾虑”（张昭后来于曹操席卷荆州之时，主张迎降，与孙策的这最后几句话颇有关系。迎降的建议是否正确，为另一问题）。

孙策断气以后，张昭所做的第一件事，是劝孙权停止哀哭，赶紧办公，而且扶了孙权上马，带了队伍出巡一番，让“众人知有所归”。此后，他一直是孙权的第一帮手；到了孙权称帝之时（在公元229年）才退休，以“娄侯”的爵位、一万户的食邑、“辅吴将军”的名义，悠游岁月，并写了两部书，一部是《春秋左氏传解》，另一部是《论语注》。

退休以前，他是“绥远将军”、“由拳侯”。“娄侯”的“娄”字，指娄县；娄县在今天是江苏昆山东北的“娄家村”。“由拳侯”的“由拳”，是（浙江嘉兴之南的）由拳县。

（《细说三国》第138—139页，上海人民出版社，2000年版）

抹黑抹得最狠的要数《三国演义》的作者借诸葛亮之口对王朗的抹黑（第九十三回）。在小说全书中诸葛亮直接出面对一个人进行人身攻击的，只有这一个。王朗被孔明骂死，在民间已成了对王朗的笑谈和对诸葛亮的美谈，历史的真相一旦被掩盖，一个历史人物一旦被老百姓崇拜的偶像所抹黑，真难翻身。情节发生在诸葛亮第一次北伐。蜀军攻下天水等三城之后北征祁山，声势浩大，在长安城外的渭河西岸摆开与曹军主力决战的架势。魏军则以曹真为大都督，郭淮为副大都督，王朗为军师。王朗在曹真统帅部里商讨退兵之策时讲了大话，说：“来日可整顿队伍，大展旌旗。老夫自出，只用一席话，管教诸葛亮拱手而降，蜀兵不战自退。”第二天两军对阵，王朗果然出面对诸葛亮讲了一通劝降的滥言，诸如“顺天者昌，逆天者亡”，“公可倒戈卸甲，以礼来降，不失封侯之位”等等，结果招来孔明的大笑和一番辱骂，骂中把王朗涂抹成食禄的禽兽、奴颜婢膝的小人，不仅给王朗泼了一身脏水，而且给他扣上了“皓首匹夫”、“苍髯老贼”、“谄谀之臣”等一系列帽子，结果把王朗活活气死。诸葛亮这番谩骂之语，乃是典型的抹黑对手的檄文。全文如下：

孔明在车上大笑曰：“吾以为汉朝大老元臣，必有高论，岂期出此鄙言！吾有一言，诸军静听：昔日桓、灵之世，汉统凌替，宦官酿祸；国乱岁凶，四方扰攘。黄巾之后，董卓、傕、汜等接踵而起，迁劫汉帝，残暴生灵。因庙堂之上，朽木为官；殿陛之间，禽兽食禄。狼心狗行之辈，滚滚当朝；奴颜婢膝之徒，纷纷秉政。以致社稷丘墟，苍生涂炭。吾素知汝所行：世居东海之滨，初举孝廉入仕，理合匡君辅国，安汉兴刘，何期反助逆贼，同谋篡位！罪恶深重，天地不容，天下之人，愿食汝肉。今幸天意不绝炎汉，昭烈皇帝继统西川。吾今奉嗣君之旨，兴师讨贼。汝既为谄谀之臣，只可潜身缩首，苟图衣食，安敢在行伍之前，妄称天数耶？皓首匹夫！苍髯老贼！汝即将归于九泉之下，何面目见二十四帝乎？老贼速退！可教反臣与吾共决胜负。”王朗听罢，气满胸膛，大叫一声，撞死于马下。后人诗赞孔明曰：

兵马出西秦，雄才敌万人。  
轻摇三寸舌，骂死老奸臣。

一个二十万大军的军师，在两军对垒的阵前，被骂得气破胸膛、撞死于马下，这事本身就不可信。而历史上的王朗并非是诸葛亮抹黑的那种形象。据《三国志·王朗传》载，王朗“文博富贍，乐善好施，诚为一时之俊秀”。他从小就饱读诗书，被朝廷拜为郎中，后追随陶谦，被任命为会稽太守。在与孙策的对抗中被俘过，孙策念他是孝子又放了他。经孔融推荐，他投奔曹营并任谏议大夫，曹睿当了魏明帝后，被升为御史大夫。他确实有点书生气，确实给诸葛亮写过劝降书。诸葛亮还给他回了信，驳了他的迂腐之论。这篇驳文题目叫做“正议”，但文章只是以项羽的教训反劝曹操应引为教训，没有人身攻击之言。可见，给对手王朗如此抹黑是《三国演义》作者拥刘抑曹极端立场的产物。

## 第十章 美的变质

### ——双典“女性物化”现象批判

《三国演义》与《水浒传》，一是权术崇拜，一是暴力崇拜，两者虽有差异，但也有共同点。其最大的共同点是只知英雄的价值，不知人（非英雄）的价值，更不知妇女的价值和儿童的价值。两部文学经典共同呈现“女性物化”的极端现象，即不把妇女当作人。在“英雄”们眼中，妇女不是人，而是物，是尤物、食物、玩物、祭物、器物、毒物、动物、兽物等。各种妇女的命运共同表现出非人现象。笔者在讲述《红楼梦》时，说《红楼梦》讲的是自然的人化、灵化过程。贾宝玉本为石头，林黛玉本是绛珠仙草，《石头记》乃是石头草木（自然物）化为人并不断向心灵深处走进和不断向“空”提升的感悟过程。如果说，《红楼梦》是物的人化，那么，《三国演义》与《水浒传》则是人的物化。这里指的“人”，是妇女。中国妇女的不幸命运，非常集中地表现在双典“女性物化”现象中。而这种现象，恰恰留下中国文化最黑暗的一页。

## 一、从尤物到祭物

双典在物化女性这一点上相通，但又有区别。简单地说，《水浒传》突出的是对妇女的杀戮，《三国演义》突出的是对妇女的利用。无论是杀戮还是利用，都是对妇女的极端的蔑视。

潘金莲、潘巧云、貂蝉等人，在英雄及双典作者眼中都属尤物。所谓尤物，就是以自己的姿色勾引男人并能使男人倾倒的女人。《水浒传》的主要英雄们对妇女的憎恨，首先是对尤物的憎恨。书中除了著名的潘金莲、潘巧云之外，属于尤物的还有阎婆惜及卢俊义之妻、刘知寨之妻等。所有的尤物都是水浒英雄的杀戮对象。在残忍的砍杀中，有一细节可能会被读者所忽视，这就是武松不仅把潘金莲视为勾引自己的尤物，并且把她作为祭奠兄长武大的祭物。第二十六回回目的名字就叫做：“偷骨殖何九送丧，供人头武二设祭”。所供的人头，就是潘金莲的人头。此回有关“设祭”的两段描写如下：

……（武松）叫土兵解搭膊，背剪绑了这老狗，卷了口词，藏在怀里。叫土兵取碗酒来，供在灵床子前，拖过这妇人来，跪在灵前，喝那婆子也跪在灵前。松道：“哥哥灵魂不远，兄弟武二与你报仇雪恨！”叫土兵把纸点着。那妇人见头势不好，却待要叫，被武松揪倒来，两只脚踏住他两只胳膊，扯开胸脯衣裳。说时迟、那时快，把尖刀去前只一剌，口里衔着刀，双手去挖开胸脯，抠出心肝五脏，供养灵前；“喀嚓”一刀，便割下那妇人头来，血流满地。

……武松伸手去凳子边提了淫妇的头，也钻出窗子外，涌身望下只一跳，跳在当街上；先抢了那口刀在手里，看这西门庆已自跌得半死，直挺挺在地下，只把眼来动。武松按住，只一刀，割下西门庆的头来。把两颗头相结做一处，提在手里。把着那口刀，一直奔回紫石街来。叫土兵开了门，将两颗人头供养在灵前，把那碗冷酒浇奠了，说道：“哥哥灵魂不远，早生天界！兄弟与你报仇：杀了奸夫和淫妇，今日就行烧化。”便叫土兵楼上请高邻下来，把那婆子押在前面。

武松在同一天里，第一次是抠出潘金莲的心肝五脏，供养在武大灵前；第二次是“将两颗人头供养在灵前”。前一次是王婆跪着陪祭，后一次则是西门庆的人头和潘金莲的人头被放在一起同祭。潘金莲的人头和心肝五脏全变成祭物，这在中国妇女史上应记下一笔。中国人向来都用猪头、牛头、羊头祭天地、祭鬼神，但用人头及人的心肝五脏祭奠人的亡灵，却前所未闻。这一细节不知是武松首创还是历史曾有，或是施耐庵杜撰的文学故事，还有待考察。总之是“女性物化”为祭物，是一桩极为残忍的事件。

《三国演义》中最典型的尤物应数貂蝉。她的运气比潘金莲好多了。但归根结底，她也是物。她没有自由意志，没有独立人格，没有人的真情真性。她是很特别的一种“物”类，可称为三国政治马戏团里最善于表演的动物，既是政治家（王允）的玩物，又是董卓、吕布这两个野心家争夺的猎物。貂蝉对于王允来说，是忠诚的工具，甘愿为主人去“献身”的奴才——不是狗奴才，而是狐狸般机智灵巧的奴才。对于董卓、吕布来说，她是一把双刃剑，既杀董卓，也毁吕布。用现代的词语表述，她是一个打入董卓集团的间谍，乃是瓦解董、吕政治结构的毒物。经过一番无耻的争夺，最后是吕布获得猎物，纳貂蝉为妻。但是，这不是人的爱情、人的婚姻，只是猎物、玩物的归宿。她作为政治马戏团中的动物，表演时受人指挥、受人驱使，也供人品赏、供人利用。马戏团动物的价值，一是身体，二是技艺。貂蝉靠的也是这两项，既有诱人的美貌，又有超人的技艺，只是一切表演都无心灵内容和情感内容。因此，她的表演，与其说是人的精彩，不如说是物的精彩。

《三国演义》中的吴国公主孙尚香，是政治马戏团的另一高级动物。她与貂蝉有所不同，不像貂蝉那样完全是个政治傀儡。她和刘备的婚姻虽是她的兄长孙权和周瑜设计的傀儡戏，但她自己却是一个很有个性的美人。可惜她面临的政治太强大，在孙刘两方的激烈斗争中，她被动地进入“阴谋与爱情”的游戏，可惜阴谋是真的，爱情是假的。那时的刘备已四十九岁，而她才是一个二十岁左右的青春女子（据可查资料，孙权比刘备小二十多岁，作为孙权的妹妹，应比刘备小三十岁左右）。作为青春女子，她本来可以有自己的情爱，但是，她完全没有情爱的自由和婚姻选择的自由，只能充当政治棋盘上博弈的棋子。她生活在阴谋的格局中，但不知道自己在阴谋中的位置。作为丈夫的刘备可以暂时喜爱她，但不可能永久、真正地爱她，因为他是一个政治野心压倒一切的政治人，只能把她当作玩偶。刘备知道，一旦对孙尚香有了永恒之爱，他就会作茧自缚，把自己牵制在孙权的战车上。在野心与情爱的天平上，只能选择野心。这就注定孙尚香在个体情感上永无归宿，永远是政治权力斗争框架里的附属物。不是真正的人，是附属物。因此，说到底，也是政治马戏团里的动物。

无论是貂蝉还是孙夫人，都是美人。但《三国演义》虽写美人，却没有审美意识。作品提供了她们活动的政治舞台，让她们作了一番表演，但两人都没有内心。其活动，均未切入心灵。

## 二、另类动物与器物

《水浒传》的革命女性顾大嫂、孙二娘、扈三娘等，是另类的动物与器物，但不是尤物。

孙二娘与顾大嫂不是貂蝉那种会表演的政治马戏团的动物，却是山寨里有力量的长着尖爪利牙的“兽物”。顾大嫂的浑号是“母大虫”，即母老虎，因此说她是凶猛的兽物，并非杜撰。孙二娘吃人，顾大嫂不吃人。但她一投入战斗，却是一个杀人不眨眼的猛兽。先看她的外形：

眉粗眼大，胖面肥腰。插一头异样钗环，露两个时兴钏镯。有时怒起，提并栏便打老公头；忽地心焦，拿石锥敲翻庄客腿。生来不会拈针线，弄棒持枪当女工。（第四十九回）

再看她参加的两次战斗。第一次是参加劫牢（解救解珍、解宝）：

顾大嫂大叫一声：“我的兄弟在哪里？”身边便掣出两把明晃晃尖刀来。包节级见不是头，望亭心外便走。解珍、解宝提起枷，从牢眼里钻将出来，正迎着包节级。包节级措手不及，被解宝一枷梢打重，把脑袋劈得粉碎。当时顾大嫂手起，早戳翻了三五个小牢子。一齐发喊，从牢里打将出来。孙立、孙新把两个当住了，见四个从牢里出来，一发望州衙前走。邹渊、邹润早从州衙里提出王孔目头来。（第四十九回）

第二次是参加三打祝家庄的战斗：

且说祝家庄上插了三通战鼓，放了一个炮，把前后门都开，放下吊桥，一齐杀将出来。四路军兵出了门，四下里分头去厮杀。临后孙立带了十数个军兵，立在吊桥上。门里孙新便把原带来的旗号插起在门楼上，乐和便提着枪，直唱将出来。邹渊、邹润听得乐和唱，便唢哨了几声，抡动大斧，早把守监门的庄兵砍翻了数十个，便开了陷车，放出七只大虫来，各各寻了器械，一声喊起。顾大嫂掣出两把刀，直奔入房里，把应有妇人，一刀一个，尽都杀了。祝朝奉见头势不好了，却待要投井时，早被石秀一刀刳翻，割了首级。那十数个好汉，分头来杀庄兵。后门头解珍、解宝便去马草堆里放起把火，黑焰冲天而起。（第五十回）

作为革命女性，并有英雄气概，本值得尊敬，但是让人目瞪口呆的是“顾大嫂掣出两把刀，直奔入房里，把应有妇人，一刀一个，尽都杀了”。照说，顾大嫂本身是妇人，应当怜悯妇人，可是她偏偏把见到的所有妇人一个不漏地全都杀了。这种仇恨妇人、滥杀妇人的人本身还能算妇人吗？像顾大嫂这样的“女英雄”，说得轻一些，是雄性化；说得重一些，便是兽物化。

如果说，顾大嫂、孙二娘是兽物化，那么扈三娘则是器物化。所谓器物化，便是工具化。她先是地主武装的战斗器具，后是革命武装的战斗器具。属于没有内心、没有语言、没有任何自由意志的器具。关于扈三娘，孟超先生作了如此介绍：

出土豪之闺阁，而上梁山之大寨；  
未做权势家的婆娘，却作矮将军的娇妻。  
卓哉扈三娘，婉媚一丈青，  
应入新烈女传，而登女英雄无双谱中！

扈三娘，绰号一丈青，是扈家庄扈太公的女儿，飞天虎扈成的妹妹，坐下一匹青骏马，手抡两口日月双刀，还善用红锦套索，专能生擒大将。已与祝家庄第三子祝彪定为妻室，早晚要娶。宋公明两打祝家庄时，因为祝家庄东有李家庄，西有扈家庄，这三个庄村，誓结生死之交，有事互相救应，所以扈三娘也前来助战，捉了矮脚虎王英。后因追赶宋江，被林冲卖个破绽，放她两刀斫入，林冲用蛇矛逼住两刀，轻舒猿臂，款扭狼腰，挟过马来，解上梁山，宋太公认为义女，宋江与她陪话，劝她与王英结为夫妇。她与丈夫王英同为梁山泊专掌三军内探事马军头领。

扈三娘除了武艺高强之外，还有美貌，开始是地主小姐，后来变成革命美人。“三打祝家庄”战役中她英勇善战，打败了梁山几名将领，后来被俘并加入起义队伍，之后便接受革命安排，根据宋江的指令与手下败将、又丑又好色的矮脚虎王英结婚，成了革命的驯服工具。《水浒传》对女性只有道德意识，没有审美意识，好容易在扈三娘身上萌动出一点审美意识，又立即化为乌有。扈三娘虽然才貌双全，但没有自我、没有个性、没有内心，甚至没有语言（在宋江被招安之前未曾说过一句话），这些问题留待文学评论者去阐释。本书从文化批判的角度说，扈三娘因为只有勇气、没有情欲，所以得到施耐庵的特别夸奖。算是《水浒传》的理想女性。《水浒传》中关于她的赞美诗，是写得相当有热情的。施耐庵心目中的女性理想人物，就是这个服从革命需要、献身革命，既有力气又能服从大局的扈三娘。可惜这个扈三娘，只是一个勇敢美丽的器物，并不是真的“人”。扈三娘、顾大嫂、孙二娘等三位英雄革命女性虽然其外形与作风有差别，但共同点是三者都没有女性的本体语言、本体心理和本体行为，也就是说，她们的语言、心理、行为全是物化了的语言、心理和行为。当她们上了梁山之后，革命文化（梁山革命集团原则等）不仅控制了她们的心理和语言，而且控制了她们的身體与行为。扈三娘这个角色，是中国传统中的大男子主义和革命英雄主义结合的产物。她从一种文化规范走入另一种文化规范之后，革命文化便控制了她的一切，包括她的

身体与婚姻。这个形象正好呈现这样一个文化意味：中国的女性形象（包括语言、心理、行为）不仅被男权社会所规定，而且被革命权力结构所规定。这种双重的规定便淘干了女性的全部本体特性，从而使她们丧失自身也丧失生活。所谓“欲望有罪”，其实是“生活有罪”，丧失欲望，自然无罪（而且有功），但也没有生活。这正是人间的悲剧性怪圈。

### 三、权力斗争中的货物与赌物

上述诸种女性，不管是被异化为尤物、动物还是兽物、器物，都还是有血有肉，有声有色，有名有姓，有模有样的，但还有另一些女性却什么也没有，什么也不是，甚至连个人的名姓也没有，只知道是某人的妻子、女儿、小妾。这些人的被物化，是最彻底的物化，以致变成食物、货物、赌物。把女人变成食物，我们在批评《水浒传》时，已讲过第七十三回中李逵抓住王小二和他的“婆娘”，然后拿起双斧一上一下，发擂地乱剁了一阵。还说“吃得饱，正没消食处”，看来是把这“腌臢婆娘”（李逵给这个女子的骂名）当消食的佐料了。在《三国演义》中则是那个猎户刘安，为了招待刘备，竟把妻子宰了，还告诉刘备，这是“狼肉”。把女人肉视为狼肉、牛肉、猪肉、狗肉一般，这真是“天地不仁，视女人为刍狗”。刘安这种行为是不是有先例？据毛宗岗说：“古名将亦有杀妻饷者”，但笔者未曾考证过，知道杀妻者不少，但杀了之后当食物的，仅知唐代张巡杀妾以慰劳饥饿守城的士兵（被安史叛军所围困）的著名事件。此事韩愈在他的《张中丞传后叙》中曾加以记载和礼赞，直到“五四”新文化运动中，吴虞先生才写了《礼教与吃人》，批判这种以妇女为充饥食物的吃人行为。

把女人视为食物，是悲惨剧；把女人当货物，即当作政治赌博、政治交易的货物，则是滑稽剧。这种滑稽剧，在《三国演义》中一再上演。第十六回写袁术企图在淮南称帝，拟立冯方女为后，立太子为东宫，为了拉拢吕布，拟立吕布之女为东宫妃。吕布表示拥护，把女儿交给袁术的特使韩胤，让他带去寿春（袁术称帝处）嫁给袁的儿子。后来他听了陈宫的话，又立即反悔，命张辽引兵追赶，至三十里之外把女儿抢回，并捉拿韩胤送到许昌献给曹操。曹杀了韩胤并封吕布为“左将军”。之后曹操又决定打袁绍，谋士郭嘉出了主意，说“徐州吕布，实心腹大患。今绍北征公孙瓒，我当乘其远出，先取吕布，扫除东南，然后图绍，乃为上计”。曹军按郭嘉谋略，攻打吕布。在被围困之时，吕又派许汜、王楷到寿春请求袁术支援。袁术生怕吕布又言而无信，鉴于上一次教训，提出要先得到他的女儿，然后再出援兵。许、王回下邳复命后，于“夜二更时分，吕布将女以绵缠身，用甲包裹，负于背上，提戟上马”。没想到，出了城门，却被关羽、张飞的军队挡住，于是，没有和袁术做成这桩买卖。在小说文本中，吕布的女儿连名字也没有，只是其父和袁术进行政治军事交易的货物。吕布反复无常，当时曹、袁的争夺尚无定局，在两强的赌博中谁输谁赢未见分晓，因此，女儿这个宝要押在哪一方，便费犹豫。等到曹操大军兵临城下，他再背上女儿去押宝作交易为时已晚，结果终于被曹操所俘所杀。把吕布女儿界定为货物、赌物、交易物，显然比界定为人更为贴切。不过，在三国时代，把女子作为交易物，乃是常见的事。袁绍的儿子袁谭向曹操投降后，“操大喜，以女许谭为妻”。这次婚嫁，曹操把女儿当作奖品，比吕布把女儿当作贡品强一些，但终归也是物品。这之前，董卓为了笼络孙坚，特派李傕去求婚，这之后，孙权为了笼络关羽，也派诸葛瑾去求婚，全是政治生意。

## 四、毒物与畜物的惨剧

《三国演义》与《水浒传》中还有一种妇女，是变态而成的毒物，这倒不是男性不把她们当作人，而是女人不把自己当作人，最后自己也变成蛇蝎一样的毒物。例如袁绍的妻子“刘夫人”，此人的嫉妒心发展到极端，竟然在袁绍死后对袁绍所有的爱妾（共五人）全下毒手。第三十二回记载：

袁绍既死，审配等主持发丧。刘夫人便将袁绍所爱宠妾五人，尽行杀害；又恐其阴魂于九泉之下再与绍相见，乃髡其发，刺其面，毁其尸——其妒恶如此。袁尚恐宠妾家属为害，并收而杀之。

此事最让人惊讶的是这个“刘夫人”勾结袁尚把袁绍的五个宠妾全杀了，而且还想到她们会到阴间去和袁绍相会，因此，还把她们逐一毁容，“髡其发，刺其面，毁其尸”。如此狠毒者，真如毒蛇。人性可以恶到什么地步，袁绍之妻刘氏告诉我们：可以恶到如同蛇蝎甚至比蛇蝎还毒。

袁绍之妻杀袁绍之妾的残酷、毒辣，发生在汉末，这不过是汉初吕后残杀刘邦之妾戚夫人惨剧的重演罢了。吕后对戚夫人也不止于杀，也加以毁容，并把戚夫人放入猪圈。因为吕后并不把戚夫人当作人，她称戚夫人为“人彘”，即人豕，也就是猪一样的畜物。《史记·吕后本纪》载：“太后遂断戚夫人手足，去眼耳，饮啗药，使居厕中，命曰‘人彘’。”什么是人彘？对此，钱锺书先生在《管锥编》中作了如下集解：

“太后遂断戚夫人手足，去眼耳，饮啗药，使居厕中，命曰‘人彘’”；《考证》引《汉书·外戚传》“居鞠域中”，师古注：“谓窟室也。”按此班书失检，“人彘”之名，遂不可解矣。《论衡·雷虚》亦云：“吕后断戚夫人手，去其眼，置于厕中，以为人豕，呼人示之。”夫厕溷固豚豕豕圈也。《酷吏列传》：“贾姬如厕，野彘卒入厕”；《国语·晋语》胥臣对文公曰：“少溲于豕牢”，韦昭注：“豕牢，厕也；溲，便也”；《汉书·武五子传》：“厕中豕群出”，师古注：“厕，豕豕圈也”；《全晋文》卷一五二苻朗《苻子》记朔人献燕昭王大豕者，曰：“非大豕不居，非大便不珍。”后世尚然，竹添光鸿《栈云峡两日记》五月三十一日云：“又无豕圈，人皆矢于豚栅，豚常以矢为食。”《太平广记》卷三三三《刁缙》则引《纪闻》云：“厕神形如大猪”，岂本地风光欤？戚夫人居厕中，故命“彘”曰“豕”耳。豕既食秽而字音又同“矢”，古人因以为讳，如《太平广记》卷二五四引《朝野僉载》张元一嘲武懿宗诗云：“忽然逢着贼，骑猪向南甯”，自解之曰：“骑猪者，巫豕走也”，即谓惊怖而矢溺俱下也。

（《管锥编》第一册第282页，中华书局）

从这些集解，可以看到吕后把戚夫人界定为猪，放入“厕”中，乃是放入猪圈中。吕后在此著名的行为中，完成两种“女性物化”，一是把戚夫人彻底畜物化，二是把自己彻底毒物化。她不把戚夫人当人，而她的行为也证明她自己毫无人性、毫无区别于兽的不忍之心。按孟子的“人禽之辩”的定义，她也属于禽兽，即披着人皮与皇后皮的禽兽。袁绍之妻刘夫人完全复制吕后的行为模式，但还是有所发展。吕后只杀戚夫人，只毁一人之容；“刘夫人”则杀五妾、毁了五个女人之容，并勾结袁尚诛杀她们的家属。在她的观念里，袁绍之五妾也是“人彘”，也是畜物。连人皮都不许带，人形都不可具，人体都不可完整。她与吕后的这种“思维”，不是人的思维。其实，她们什么思维也没有，只是毫无人性的禽兽。

女人的妒性可发展为剧毒，《三国演义》的权谋中也曾利用这种毒物。第十三回“李傕郭汜大交兵 杨奉董承双救驾”，写的正是这种故事。李傕、郭汜原是董卓的余党，董卓被杀后，他们攻入长安，操纵朝政，横行无忌。面对二霸，汉献帝泣曰：“朕被二贼欺凌久矣。若得诛之，诚为大幸。”太尉杨彪想到郭汜之妻是有名的妒妇，可利用她来离间李、郭。此计果然奏效，其情节如下：

献帝泣曰：“朕被二贼欺凌久矣。若得诛之，诚为大幸。”彪奏曰：“臣有一计，先令二贼自相残害，然后诏曹操引兵杀之，扫清贼党，以安朝廷。”献帝曰：“计将安出？”彪曰：“闻郭汜之妻最妒。可令人于汜妻处用反间计，则二贼自相害矣。”帝乃书密诏，付杨彪。彪即暗使夫人以他事入郭汜府，乘间告汜妻曰：“闻郭将军与李司马夫人有染，其情甚密。倘司马知之，必遭其害。夫人宜绝其往来为妙。”汜妻讶曰：“怪见他经宿不归，却干出如此无耻之事！非夫人言，妾不知也，当慎防之！”彪妻告归，汜妻再三称谢而别。过了数日，郭汜又将往李傕府中饮宴。妻曰：“催性不测，况今两雄不并立，倘彼酒后置毒，妾将奈何？”汜不肯听，妻再三劝住。至晚间，催使人送酒筵至，汜妻乃暗置毒于中，方始献入。汜便欲食，妻曰：“食自外来，岂可便食！”乃先与犬试之，犬立死。自此汜心怀疑。

一日朝罢，李傕力邀郭汜赴家饮酒。至夜席散，汜醉而归，偶然腹痛。妻曰：“必中其毒矣！”急令将粪汁灌之，一吐方定。汜乃大怒曰：“吾与李傕共图大事，今无端欲谋害我。我不先发，必遭毒手！”遂密整本部甲兵，欲攻李傕。早有人报之催，催亦大怒曰：“郭阿多安敢如此！”遂点本部甲兵来杀郭汜。两处合兵数万，就于长安城下混战，乘势掳掠居民。催侄李暹引兵围住宫院，用车二乘，一乘载天子，一乘载皇后，使贾诩、左灵监押车驾。其余宫人、内侍，并皆步走。拥出后宰门，正遇郭汜兵到，乱箭齐发，射死宫人不知其数。

李傕、郭汜互相残杀，最后两败俱伤，被曹操所追杀，只好落草为寇。杨彪的反间计所以奏效，是他抓住郭汜之妻“最妒”的特性，让其毒性发作。杨彪夫人只说了一句“闻郭将军与李司马夫人有染”，便击中要害，点起郭妻的熊熊妒火。毒火一起，下文便不顾一切，从置毒于酒中到灌粪于其夫，什么毒辣手段都用。她无师自通地在酒中放毒，其实自己也是一个披着人皮的毒物。而她在用“粪”灌入丈夫的嘴巴时，也正是把丈夫当成畜物，如猪狗吃屎，其行为改变了丈夫和她自己作为人的本性。



五、双典“女性物化”图表

从以上的例证，可以看到“双典”是“女性物化”的集大成者。中国妇女的命运，中国妇女的变形变态变质，中国妇女如何被剥夺、被压迫、被摧残、被杀戮、被吞食、被利用，全都展现在这两部小说的文本中。中国的政治专制加上中国根深蒂固的大男权主义，再加上女性本身的人性弱点特别是嫉妒性的致命弱点，形成种种可怜、可悲、可叹的“物化”悲惨剧。这些物化现象如此完备，以至我们可以作出如下的简单图表加以呈现：

| 次序 | 物类 |  | 原形象 | 情 节                        |
|----|----|--|-----|----------------------------|
| 1  | 尤物 |  | 潘金莲 | 暗恋武松，偷情于西门庆，为武松所杀          |
|    |    |  | 潘巧云 | 婚外偷情于裴如海，被丈夫杨雄所杀           |
|    |    |  | 阎婆惜 | 爱上后生张文远，并抓住晁盖书信扬言要报官，被宋江所杀 |
| 2  | 祭物 |  | 潘金莲 | 被武松砍了人头，挖出心肝五脏，祭奠于武大亡灵之前   |

续表

| 次序 | 物类                      |     | 原形象           | 情 节   |
|----|-------------------------|-----|---------------|---|
| 3  | 食物                      |     | 猎户刘安妻         | 猎户刘安，为招待刘备，杀妻作人肉餐，称是“狼肉”  |
| 4  | 刀俎物<br>(宰割之物)<br>(俎：砧板) |     | 秦明妻           | 青州慕容知府以为秦明叛变，杀其妻，命军士将秦妻头挑在枪顶，让秦明看   |
|    |                         |     | 马超妻杨氏         | 第六十四回：梁宽、赵衢立在城上大骂马超，将马超妻杨氏从城上一刀砍下，撇下尸首来                                     |
| 5  | 畜物                      |     | 袁绍五妾          | 袁绍死后，五妾被袁妻所杀，毁容，被视为畜物   |
| 6  | 货物<br>(交易之物)            |     | 吕布之女          | 袁术为拉拢吕布，商定娶吕布女为媳，吕反悔后又言和，为求袁帮解曹军之围，亲自背女儿送给袁术                                |
| 7  | 毒物                      |     | 袁绍之妻<br>(刘夫人) | 嫉妒之极而杀袁氏五妾并毁其容  |
| 8  | 器物                      |     | 扈三娘           | 梁山队伍攻打祝家庄时，是地主武装工具，被俘后成了宋江的驯服工具，嫁给手下败将王英                                    |
| 9  | 政治<br>马戏团<br>动物         | 色旦  | 貂蝉            | 受王允之托，以身体、美貌、才艺完成了离间董卓、吕布之计   |
|    |                         | 正旦  | 孙夫人<br>(孙尚香)  | 在孙权刘备的荆州之争中，成为双方棋局的筹码   |
|    |                         | 彩旦  | 郭汜妻           | 因嫉妒闻名而成杨彪离间李傕、郭汜之计的主角，引发了一场战争   |
| 10 | 政治<br>理念<br>生物          |     | 徐庶母亲          | 曹操为拉徐庶入营，仿徐母笔迹将徐庶诓来，徐母未弄清缘由，认定儿子已投靠曹操，羞而自杀                                  |
|    |                         |     | 赵昂妻王氏         | 曹营将领赵昂欲反马超，但其子赵月乃马超裨将，一旦举事将危及儿子性命。王氏知道赵昂犹豫，便说：“虽丧身亦不惜，何况一子乎？君若顾子而不行，吾当先死矣。” |
| 11 | 造反<br>兽物                | 母大虫 | 顾大嫂           | 攻打祝家庄时把见到的所有女人一一格杀勿论  |
|    |                         | 母夜叉 | 孙二娘           | 与丈夫张青开人肉黑店  |

## 六、“万物皆备于我”的变形

女性物化的命运，事实上是女性非人化的命运。物有自然物与人造物两种。自然物又有植物与动物之分。《红楼梦》的女性尤其是未婚女性，她们是真正的人，欣赏的是植物，所以女主角林黛玉被称作绛珠仙草和芙蓉仙子。她作《葬花辞》，贾宝玉作《芙蓉女儿诔》，都是借植物而发诗意的慨叹。不幸的是，《水浒传》的女性被物化，却是被动物化，被畜化、禽化、兽化，女人不被当作人。在争夺江山的英雄豪杰眼里，杀戮女人就像杀一只猪、一条狗，利用女人像玩耍一只猴子、一只斑马与狐狸。而在大男权主义灌满全身血脉的施耐庵与罗贯中眼里，女人不仅是万恶之源、万恶之首，而且集阳光下各种动物性于一身。孟子的“万物皆备于我”，到了双典文本中，变成“万物皆备于女性”。可怕的是这“万物”，又全是动物兽物。钱锺书先生在《管锥编》里有一节讲述人性之恶，恶于禽兽。人类作“万物之灵长”，也往往集万物之恶在自己身上。可见，双典把万物之恶移向女性，古已有之。钱先生汇集了古今中外的智者关于人性之恶兼有各种动物之恶的语录，读后让人惊心动魄，因篇幅较长，此处仅引述以下若干片段：

.....按罗隐《夜泊义兴戏呈邑宰》：“溪畔维舟问戴星，此中三害有图经；长桥可避南山远，却恐难防是最灵！”；谓人号“万物之灵”，而其恶甚于水之蛟、山之虎，即仲氏所叹“人最为劣”也。《礼记·月令》：“季夏之月，其虫裸”；郑玄注：“象物露见，不隐藏，虎豹之属，恒浅毛”，孔颖达《正义》：“《大戴礼》及《乐纬》云：‘鳞虫三百六十，龙为之长；羽虫三百六十，凤为之长；毛虫三百六十，麟为之长；介虫三百六十，龟为之长；裸虫三百六十，圣人为之长。’”郑注未当，孔疏尤乖。《月令》谓时气温暖，“虫”皆“露见”不潜伏，非言衣毛之深浅有无，郑妄举虎豹为“裸”之例；下文“孟秋之月.....其虫毛”，郑注：“狐貉之属”，盖以狐貉为“毛”之例，强森分别，一若虎豹孟秋不“毛”而狐貉孟夏不“裸”者！孔疏所引，见《大戴礼·易本命》，亦见《孔子家语·执轡》，即《孟子·公孙丑》所谓：“麒麟之于走兽，凤凰之于飞鸟.....类也；圣人之于民，亦类也，出乎其类，拔乎其萃。”“其虫裸”者，此季之“虫”，出穴而不匿居也；“裸虫”者，“虫”之无乎羽、鳞、介者也。“其虫裸”指凡百禽兽虫豸，而“裸虫”专指人，以区别于四虫，犹《荀子·非相》云：“人之所以为人者，非特以二足而无毛也”，或柏拉图云：“人者，两足而无羽毛之动物也”（Plato had defined Man as an animal, biped and featherless）。仲氏曰：“裸虫三百，人最为劣”，误解“裸虫”之义，遂不啻言：“人三百中，人最为劣”，语病而理悖矣。《孟子·尽心》：“万物皆备于我矣”，施彦执《北窗炙輠》卷下记周正夫释之曰：“所谓‘狼如羊、贪如狼’、‘猛如虎’、‘毒如蛇虺’，我皆‘备’之”；李治《敬斋古今黠》卷二亦曰：“焉知‘万物’之中，不有至恶者存乎？”刘飞补辑傅山《霜红龕全集》卷二七《杂记》谓“最庞最毒”人、蛇、狐、虎、狼、猪、狗、枭之类，“人中莫不有，而独无蜂蚁”。恶备则为“最劣”矣。

（《管锥编》第四册第1162—1163页，中华书局）

各类动物的恶，是否都可能全“备于我”，尚可争论，但双典让动物性皆备于女人，却肯定不公平。双典固然也给某些女子提供了政治舞台，如给貂蝉、孙夫人、顾大嫂、孙二娘等，但其动物性总是压倒人性。至于双典所设立的道德法庭，则是专给女子准备的。在曹魏时代，用男权主义的眼睛看妇女，把女子视为乱源祸根已成“公理”，所以才有魏文帝曹丕不许女子参政的诏令“法规”。他即位的第三年，颁布了一项《禁妇人与政诏》，诏曰：“夫妇人与政，乱之本也。自今以后，君臣不得奏事太后，后族之家不得当辅政之任，又不得横受茅土之爵。以此诏传后世，若有背违，天下共诛之。”曹丕公然在皇帝的圣旨里断定“妇人参政”乃是“乱之本”，而且规定，如果妇人干预政治可以“天下共诛之”。这等于说，妇人进入政治权力结构，就像动物野兽闯入人的家园，人人可以诛杀。可见，像貂蝉、孙夫人暂时进入政治舞台，也只是作为器物、动物，利用一时而已，并不给予人的政治权利和灵魂主权。曹丕诏令发出的信息，使我们更能理解面对猎户刘安杀掉妻子招待刘备一事，为什么曹操还奖赏刘安。原来，无论是曹操还是曹丕，他们的价值观念与猎户刘安都是相通的，妇人没有人的权利，只有被人（男人）吞食、利用、玩弄的权利。

## 七、儒家的历史责任

曹丕以最高政令的形式宣布妇女乃是“乱之本”，这不仅把“女人祸水”的观念推向极端，而且从根本上剥夺了女人参与政治及参与社会的权利。曹丕的诏令和《三国演义》的“女性物化”现象有一个共同点，就是把女人当作男人的附属物。上述所谓器物、食物、动物、祭物等，都是男人附属物的不同形态，即便像硕大嫂这样有力量的“兽物”，也只是女人的雄性化，并无女人的主体性。

到了三国时期，中国妇女的价值降落到如此之低，可悲的是以后一千多年，也没有提高过。直到十九世纪的晚清时期，才开始对此提出问题。西方妇女在中世纪的宗教专制统治时期，地位也很低，《圣经》把女人界定为上帝用男人肋骨所造成，这其实也是把女人当作男人的派生物与附属物。所以在早期神学中才会发生女人有无灵魂的讨论。但是，文艺复兴运动之后，女人已走上“人”的地位，她们获得“解放”的时间比中国妇女早了几个世纪。

中国妇女的地位低下，而且两千多年中一直无法改变男人“附属物”的境遇，对此，儒家负有重大责任，包括孔子也负有责任。孔子在《论语》中关于“唯女子与小人之难养也”的论断，尽管后世论者不断地给予辩护，但依然无法掩盖其论断对后代的恶劣影响。何况，在《论语》的其他章节中也暴露出孔子轻蔑妇女的理念。最为突出的是在《泰伯》第八篇中，竟然不把妇女当作人。他说：

舜有臣五人而天下治。武王曰：“予有乱臣十人。”孔子曰：“才难，不其然乎？唐虞之际，于斯为盛。有妇人焉，九人而已。三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可谓至德也已矣。”

当周武王说他有十位能人时，孔子的回答，上半句说“人才难得，不是这样吗？从尧、舜到这时是最为兴旺的了”。说得很好。但下半句则大有问题，他竟然说：“十人之中，还有妇女，所以只能算九人。”在孔夫子看来，妇女不算人，至少不能算是人，不可与其他九人（男人）并举，不可进入十个能人之列。这就难怪中国妇女两千多年来在男权社会中只能当局外人或多余人。孔夫子为轻蔑妇女开了先河之后，后代儒者把妇女推向附属男人的地位便有根据了。把孔子的思想加以理论化，最重要的一步是汉初董仲舒提出的“王道之三纲”（即后来的《白虎通义·三纲六纪》中所说的“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”），为“男尊女卑”奠定了理念基石。他把《易经》的阴阳互补哲学改变为阴阳尊卑哲学，形成“阳尊阴卑”的世界观与天人关系论，从而也推出男尊女卑的伦理学。在中国历史上，董仲舒第一个用意识形态把女人确定为男人的附属物。在《春秋繁露》的“基义”篇中，他说：

凡物必有合，合必有上、必有下、必有左、必有右、必有前、必有后、必有表、必有里，有美必有恶，有顺必有逆，有喜必有怒，有寒必有暑，有昼必有夜，此皆其合也。阴者阳之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合，物莫无合，而合各有阴阳……君臣父子夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。阴道无所独行，其始也不得专起，其终也不得分功，有所兼之义。是故臣兼功于君，子兼功于父，妻兼功于夫，阴兼功于阳……阳之出也，常悬于前而任事；阴之出也，常悬于后而守空处，而见天之亲阳而疏阴，任德而不任刑也。是故仁义制度之数，尽取之天；天为君而复露之，地为臣而持载之，阳为夫而生之，阴为妇而助之，春为父而生之，夏为子而养之……王道之三纲，可求之于天，天出阳为暖以生之，地出阴为清以成之……然而，计其多少之分，则暖暑居百，而清寒居一，德教其与刑罚，犹此也。故圣人多其爱而少其严，厚其德而简其刑，以此配天。

在董仲舒的体系中，神权、皇权和父权三者天然配合。在他的“阳尊阴卑”宏论下，妇女成为男人的附属物，就像儿子成为父亲的附属物，臣子成为君王的附属物，天经地义。

如果说，董仲舒还只是在意识形态层面上确定“三纲”的话，那么，到了东汉章帝建初四年（公元79年）所形成的《白虎通义》，则把三纲神圣化和制度化。“未嫁从父，即嫁从夫，夫死从子”变成中国妇女必须遵守的法规。到了此时，女人更是准确意义上的男人的奴隶与牛马。东汉尊儒尊到极点，儒家思想变成君主专制制度的统治思想，三纲也因此获得了绝对性。《三国演义》的故事发生在汉末，成书在明代，这中间经历了宋儒、明儒的阐释，“三纲”更是成了不可动摇的“天理”。双典中的妇女，地位如此之低，命运如此悲惨，完全是历史的结果，尤其是儒家妇女观念与王权专制结盟的结果。

《三国演义》的故事发生在汉末，距离汉初董仲舒时代已有三四百年之久（汉高祖于公元前206年称帝，汉武帝于公元前140年登基，于公元前87年结束，汉献帝于公元220年退位）。这么长的一段历史时间，中国妇女的地位被一贬再贬，终于被确定为“阴”、为“下”、为“右”、为“后”、为“恶”的地位，此后延续近两千年，再也翻不过身来。《水浒传》的故事发生在宋代。当时的宋儒在董仲舒的基础上变本加厉地把“三纲”观念落实到制度上，女子进一步丧失了独立的人格，完全成了男人的附庸与奴隶。像李逵、武松（包括宋江）等造反英雄，他们在政治上反对专制政权，但在思想文化理念上，尤其是他们的妇女观，则完全与统治者一模一样，甚至比统治者更加蔑视妇女。像李逵，就是一个无师自通的“存天理、灭人欲”理念的执行者、实践者。朱熹等还只是说说而已，李逵可真的是抡起斧头大砍大灭“人欲”，觉得灭人欲也是替天行道。

痛感中国妇女的苦难命运，为女子正名立心，是近两三百年的事。《红楼梦》通过文学把女子还原为人并发出感天动地之声。这之后，尤其是清末，又有一批作家思想家为妇女伸张正义，其中康有为是很了不起的一位。他的《大同书》，首先是妇女解放的宣言书。他认为宋儒对造成中国妇女的悲惨境地负有责任：“宋儒好为高义，求加于圣人之上，致使亿万京兆寡妇，穷巷惨凄，寒饥交迫，幽怨弥天，而以为美俗”（《大同书》，上海古籍出版社，1995年版）。他还对中国数千年压迫妇女的道德专制进行揭露与声讨：

天下不公平之事，不过偏抑一二人，偏重一二人，则为之讼者助者纷纭矣……若夫经历万数千年，纠合全地万国无量数不可思议之人，同为人之形体，同为人之聪明，且人人皆有至亲至爱之人，而忍心害理，抑之、制之、恶之、闭之、囚之、系之，使不得自立，不得任公事，不得为仕官，不得为国民，不得预议会，甚且不得事学问，不得发言论，不得达名字，不得通交接……不得出室门，甚且斲来其腰，蒙盖其面，别削其足，雕刻其身，偏屈无辜，偏刑无罪，斯尤无道之至甚者矣！而举大地古今数千年号称仁人义士，熟视坐睹，以为当然，无为之讼直者，无为之援求者，此天下最奇骇，不公不平之事，不可解之理矣！

（《大同书》，上海古籍出版社，1995年版）

比康有为更早一些，在十九世纪初，李汝珍就提出了中国妇女不可再作附属物的“男女平等问题”。正如胡适所评价的：

他（李汝珍）是中国最早提出这个妇女问题的人，他的《镜花缘》是一部讨论妇女问题的小说。他对于这问题的答案是，男女应该受平等的待遇：平等的教育，平等的选举制度。……这是《镜花缘》著作的宗旨……三千年的历史，没有一个人曾大胆的提出妇女问题的各个方面来做公平的讨论。直到十九世纪的初年，才出了这个多才多艺的李汝珍，费了十几年的精力来提出这个极重大的问题。……他的女儿国一大段，将来一定要成为世界女权史上一篇永远不朽的大文。他对于女子贞操，女子教育，女子选举等等问题的见解，将来一定要在中国女权史上，占一个很光荣的位置。

（“《镜花缘》的引论”，《胡适文存》第二集第413页，台北远东图书公司，1979年版）

在“五四”新文化运动中，胡适、陈独秀、鲁迅、周作人等高举妇女解放的旗帜，把“男女平等”的启蒙观念发展为启蒙群众运动，这才彻底地打破了男尊女卑的偏见。这种划时代的启蒙，其功劳绝不在“大禹治水”之下。也是到了“五四”，中国妇女才结束被“物化”的历史，真正从物变成人。二十世纪对于中国妇女是个好世纪，可以说，是中国女权化的世纪——妇女获得社会地位、家庭地位的同时也获得灵魂主权、生命主权的世纪。

## 双典阅读笔记一百则

## 1

阿根廷的诗人作家博尔赫斯曾批评美国作家爱伦·坡的作品过分渲染悲痛。爱伦·坡自己说：“恐怖不是来自德国，而是来自灵魂。”博尔赫斯认为，他没有必要从德国浪漫派的作品中寻找恐怖（《博尔赫斯谈话录》第101页，上海译文出版社，2008年版）。可是爱伦·坡却为我说出一项真理：恐怖往往来自两部文学经典。从少年时代开始，《水浒传》与《三国演义》就开始不断袭击我的灵魂。李逵刀砍四岁婴儿小衙内，武松挥刀杀嫂又杀小丫鬟，张青夫妇开人肉饭店，刘安杀妻招待刘备，曹操杀王垓以安军心，还有三国时期战争中那种说不尽的诡术、骗术、权术，一桩一桩全是噩梦。我对双典的批判，便是借此走出噩梦，走出恐怖，走出人性恐怖图像给自己投下的阴影。

## 2

终于意识到：和《水浒传》的逻辑（凡造反使用什么手段都合理）划清界限，和《三国演义》的逻辑（伪装得愈好，成功率愈高）划清界限，才有灵魂的健康。无论是对于自己还是自己出身的民族，都是如此。水浒英雄们大块吃肉、大碗喝酒，身体是健康的、强壮的，但灵魂并不健康。乐于“排头砍去”的灵魂是有病的，把潘金莲的人头拿来当祭物的灵魂是有病的。三国的豪强们争夺天下，激情燃烧，身体也是健康的、强壮的，但头脑布满权术，心中全是机谋，哭也假，笑也假，灵魂更不健康。愈向双典靠近，灵魂愈是布满病毒。

## 3

《水浒传》与《三国演义》是压在中国人身上心的大山。这两座大山不推翻，中国妇女在精神上就永世不得翻身。这两座山屹立着，中国妇女就难以摆脱“尤物”、“祸水”、“狐狸精”等罪名。同样是追求生活的婚外恋者，同样是一个潘金莲，在《红楼梦》中，秦可卿被送入天堂（梦幻仙境）；在《金瓶梅》中，潘金莲被放入人间（无善无恶）；在《水浒传》中则被投入地狱（死于武松的刀下）。妇女在《水浒传》中是被杀戮对象，在《三国演义》中是被利用对象。前者为刀俎之物，后者为政治动物。中国人从皇帝到平民，从将军到士兵，从知识人到工人农人，全被这两座山压着，统治着。大山压着，神经变得麻木，以为造反有理，以为欲望有罪，以为女人是祸水，以为权术是智慧，以为团伙结义是道德。于是，天天背着畸形的道德法庭和替天行道的政治法庭，不得解脱，不能翻身。近几百年，中国表面上是帝王、军阀、总统统治着，其实从上到下都是这两座大山统治着，主宰着，从意识世界一直统治到潜意识世界。

## 4

《水浒传》和《三国演义》读来有趣，其中有精彩故事，有神奇人物，有超人智慧，有英雄气概，但是，缺少一样东西，这就是人性，最普通、最基本、最要紧的人性。双典中著名的英雄（后来成为中国人的偶像）缺少一点觉悟，不知每一个生命个体，哪怕最微不足道的个体，都有其生命权利与存在价值，大刀大斧不可指向这些无辜的生命。张青、孙二娘的菜园子（人肉饭店）原则是三种人（妓女、和尚、囚犯）不吃，其他的皆不放过，可是人有千种万种，每一种都应当尊重，都有活着的权利。人之所以成为人（区别于禽兽），就是人具有不忍之心，即不忍杀他人、吃他人和伤害他人。

## 5

刘劭的《人物志》把流业分为十二家：清节家、法家、术家、国体、器能、臧否、伎俩、智慧、文章、儒学、口辩、雄杰。

观《三国演义》，此十二家都有。其中有许多人身兼数家数能，如诸葛亮，他就兼有法家、术家、器能、臧否、智慧、文章、儒学、口辩、雄杰。但三国中人，就其“角色”而言，最多的是术家，即权术家、心术家。虽然都是术家，但又有很大差别，有的善儒术，如刘备；有的善法术，如曹操；有的善阴阳术，如司马懿。而就其功能而言，“三国”的器能、臧否、口辩都极发达，魏、蜀、吴三方的谋士集团中均有一流的辩才，一流的批判家（臧否），一流的“秘书”（器能）。然而，最发达的是“伎俩”。三国时代将中国的政治伎俩和其他生存伎俩推向了高峰。连智慧也变成伎俩。无所不在的伎俩，前所未有的伎俩，才是“三国”大人物的特色。

魏晋创造了一种文化性格，鲁迅称之为“魏晋风骨”。牟宗三先生称之为“名士人格”。这种人格乃是“唯现逸气而无所成”，属于集天地之逸气，却是天地之弃才。牟先生认为曹雪芹所塑造的人物贾宝玉，就是此种人格形态。他说了一段很精辟的话：曹雪芹著《红楼梦》，着意要铸造此种人格形态。其赞贾宝玉曰：“迂拙不通庶务，冥顽怕读文章，富贵不知乐业，贫贱能耐凄凉。”此种四不着边，任何处挂搭不上之生命即为典型之名士人格。曹雪芹可谓能通生命情性之玄微矣。此种人格是生命上之天定的。普通论魏晋人物，多注意其外缘，认为时代政治环境使之不得不然。好像假定外缘不如此，他们亦可以不如此。此似可说，而亦不可说。外缘对于此种生命并无决定的作用，而只有引发的作用。假定其生命中无此独特之才性，任何外缘亦不能使之有如此之表现。即虚伪地表现之，亦无生命上之本质的意义，亦不能有精神境界上之创辟性。魏晋名士人格，外在地说，当然是由时代而逼出，内在地说，亦是生命之独特。人之内在生命之独特的机括在某一时代之特殊情境中迸发出此一特殊之姿态。故名士人格确有其生命上之本质的意义。非可尽由外缘所能解析。曹雪芹甚能意识到此种生命之本质的意义，故能于文学上开辟一独特之境界，而成就一伟大之作品。此境界亦即为魏晋名士人格所开辟所代表。

牟先生这一论断无可争议，但他提出《三国演义》中的诸葛亮虽非名士却有逸气的见解，则值得讨论。诸葛亮在日理万机之中，确有一种他人无可比拟的从容与风流，羽扇纶巾中神露智显。可惜他的这种状态只能装给司马懿等敌人看，实际上自己却力疲心歇，不得喘息，五十多岁就鞠躬尽瘁，劳累而死。因为他已进入政治、军事的中心漩涡地带，完全没有逸的可能，即没有清言、清谈的可能，他发出的声音均是指令、计谋，其中不仅有重言，而且有谎言，如改“二桥”为“二乔”以煽动周瑜反曹等等。身在政治较量漩涡之中，其逸很难逸之真切，诸葛亮出山之后的逸态，多半是伪态。

如果说《红楼梦》是一种名士文化，那么《水浒传》则是一种斗士文化，而《三国演义》，似可称为谋士文化。

《红楼梦》中的史湘云，鲜明地折射出名士文化。她不拘形骸，自由放达，逸得很真很纯。她的姑奶奶（贾母），也很有名士风度。而最大的逸士是贾宝玉，他的身上集中了名士文化的全部特点。《水浒传》虽属战士文化，可惜是太多战士的伪形。像鲁智深，可称真战士，他英勇善战，但不滥杀无辜，始终守持战士的人性边界；而李逵、武松等，则杀人如麻，刀斧指向一片混乱。《三国演义》从文化上说，比的不是力量，而是计谋。于战争中，表面上看是靠将士，从深层看是靠谋士。诸葛亮是智力最高的第一谋士，他代表着三国时代最深层的文化。

曹操确实爱才如命。他对关羽、赵云之爱的故事确实感人。赵云在曹军的重重包围之中，如果不是曹操慕其英勇，下了一道“勿伤害”的命令，赵云哪能冲出一条生路、救出阿斗？但是，曹操所以爱才，还是因为“才”能为我所用，一旦发现才不附我顺我，他也不容“才”立足于天下。荀彧为他立了那么大的功劳，还是被他所“不容”，更勿论杨修、祢衡了。可惜可惜，即使像曹操这样“爱才如命”的统帅，也走不出“顺我者昌，逆我者亡”的专制定律。

牟宗三先生认为从才性的角度上说，英雄与圣贤的区别在于前者“顺”，而后者则有“逆觉”。也就是说，英雄总是顺其天性而为，缺少“理性”，而圣人虽也有先天的才性，但又能超越自己的才性去就范天理。

牟先生所说的“逆觉”，用今天的语言表述，便是“反思”、“反观”、“反省”，即能把自己作为审视对象，有自知之明，能自我克服。孔子所说的“克己复礼”，大约也是这个意思。《三国演义》中的英雄，如曹操、刘备、孙权、关羽等都缺少这种“逆觉能力”，个个自以为是。关羽也如此，他最后的失败正是失之缺少自知之明，对自己估计过高，对敌方估计过低。“三国”中唯一具有“逆觉能力”的是诸葛亮，所以他才会挥泪斩马谡，才会在战败后自我处分（降三级），因此，他是“三国”中唯一的“英雄”兼圣人的天才。可惜因为战争环境极为险恶，他的智慧常常化作心机权术，处世也戴面具，与真正的圣贤还是不能同日而语。无论如何，圣贤是不可搞阴谋诡计的。

曹操煮酒与刘备论的是英雄，不是圣贤。英雄圣贤都需要智慧，但英雄的主要特征是“胆力”，而圣贤的主要特征则是“道德”。曹操自知自己如天上蛟龙，拥有胆力，但他的“宁负天下人”，则离圣贤十万八千里。他不能做“内圣外王”之王，只能做“内雄外王”之王。刘备满口仁义道德，却满腹“宇宙之机”，离圣贤也很远。曹操称他为英雄时，他吓得手足无措，曹操道破他实际上也是胆力过人、能屈能伸的野心家。中国的历史，在秦之后，汉代崇儒，算崇尚圣人，汉末进入乱世，则崇尚英雄。汉之后，时而崇英雄、时而尊圣贤。宋代是崇尚圣贤的高峰，国势变得很弱，没有力量。清则两者都尊。“五四”运动的划时代意义，是结束英雄崇拜与圣贤崇拜的时代，进入凡人生活的时代。虽然之后还有反复（乃有英雄崇拜），但凡人与英雄圣贤平等的时代开始了。用黑格尔的语言说，史诗时代结束了，进入的是散文时代。

## 11

《红楼梦》的梦是个性的，每个人的梦和每个人物的“梦中人”都不同。《三国演义》的梦是共性的，曹操、刘备、孙权，还有袁术、袁绍等，在战场中打得你死我活，回到帷幄之中和睡床之上，梦的是相同的东西，这就是可戴在头上的那一顶缀满珍珠宝石可以号令天下的王冠。为了争夺这一顶王冠和那一个曾经落到孙策手里的玉玺，沙场上打得血流成河。《红楼梦》的梦，是带泪的梦，《三国演义》的梦，是带血的梦。

## 12

《红楼梦》用很大的篇幅写儿童的故事。贾宝玉一周岁时，父亲便要试他将来的志向，将那世上之物摆了无数，让他抓取，谁知他一概不取，只取脂粉钗环。七八岁光景时，他童言无忌，说出“女儿水做”、“男人泥做”的惊人之语，与黛玉第一次见面时就给黛玉取别名，发了一番读书议论。但在《水浒传》和《三国演义》中看不到儿童的故事，只见四岁小衙内被李逵砍成两段；还有一个儿童是阿斗，被刘备扔到地上；三是童年时代的曹操，尚未涉世，就在家搞阴谋诡计加害亲叔叔。

## 13

可作一假设：如果李逵活在清代，而且造反成功，梁山队伍打到北京城，进入了贾氏的荣国府与宁国府，那么，他的大斧照样会排头砍去，肯定会杀尽丫鬟小姐，恐怕连贾宝玉与林黛玉也不会放过。他是否会重演狄公庄那场抓住“狗男女”来刹杀的惨剧也未可知。中国农民革命的历史性悲剧，正是流血成河以后只是更换了权力主体，更换了新贵，以新的暴君取代旧的暴君。历史为什么老是重复，想想李逵就明白。

## 14

读了《红楼梦》与《三国演义》，明白一个做人“大方向”：可以做大观园中人，不可做三国中人。大观园中有竞赛，但无争夺。在诗意的竞赛中，贾宝玉为胜利者鼓掌（李纨宣布比赛结果：潇湘妃子第一，怡红公子最后一名），他虽被评为最差，但称赞评判者公道。三国中人的争夺，却是你死我活，为了战胜对手，不惜践踏无辜的生命和用尽黑暗的阴谋诡计。大观园中人不知何为心机，所以王熙凤等不可居住园中。三国中人，则布满心术权术。可惜世界上太多三国式的权术较量，太少大观园式的诗意栖居。

## 15

《红楼梦》给中国人提供了心灵体系；而《三国演义》却提供权术体系。《红楼梦》中也有王熙凤式的权术，但作者说她“机关算尽太聪明，反误了卿卿性命”，基本点是蔑视与批判的，它暗示权术与优秀的心灵体系背道而驰。而“三国”对权术则一路欣赏过去。曹操、刘备、孙权都是机关算尽，但他们一点也不耽误性命，反而把性命推向权力的尖峰。

## 16

人的差别之大，人性的差别之大，大得无法估量与言说。有的人的人性单纯得极为纯粹，具有纯粹的彻底性，如《红楼梦》中的贾宝玉，完全没有心机、心计、心术，以至于像个傻子。人世间的一些天才艺术家如凡高、莫扎特、弗吉尼亚·沃尔夫、摇滚乐王迈克尔·杰克逊等都单纯到极点。他们在艺术王国里，充满灵魂活力，光芒万丈，但在世俗世界里，他们却什么都不懂，更不知怎么与人交往。但有的人却极为复杂，其人性是一个布满机谋与算计的世界。《三国演义》中的三国中人，如曹操、刘备、孙权等都是深不



可测的人。

## 17

《三国演义》有伟大的智慧，但无伟大的心灵。诸葛亮的《隆中对》有历史的洞见，现实的把握，还有未来的预见，其战略智慧可为大矣。可惜三国智慧，包括诸葛亮的智慧，只切入大脑，未切入心灵。由于智慧缺乏伟大心灵的支撑，所以其智慧均是分裂的，常常发生变质，化作权术与机谋。与《三国》相比，《红楼梦》不仅具有伟大的智慧，而且具有伟大的心灵。其主人公贾宝玉与林黛玉的心灵是完整的，他们的智慧是建构诗意生活的想象。

## 18

读了《红楼梦》，再读《三国演义》，便知道人类各自的追求真不相同。一部分爱诗歌，爱绘画，爱音乐，爱自然，爱真情；另一部分则爱权力，爱皇冠，爱财富，爱功名。两部分人都会游戏，前者玩的是诗，是歌，是灯谜；后者玩的是血，是刀，是人头。同一片土地，同一片天空，可是天下地上人们的向往、憧憬、焦虑多么不同。哪一部分人更可爱，更久远？应当是前者，不是后者。

## 19

唐吉珂德的征途是独立支撑的征途，中国缺少这种传统，所以需要仰仗兄弟之盟，仰仗集团，崇尚“义”的纽带。《三国演义》的桃园之“义”，实际上是一种盟约即组织原则。个体灵魂如果站立不起来，“义”字就一定会盛行。存在主义草创者萨特关于“存在先于本质”的命题宣示：自身对自身的把握应先于被后天的社会关系所规定的总和，当然也应先于被团伙所规定的本质。因为自身未能完全把握自身，所以才需要“义”来帮助把握。

个体对自身的认知与把握应当先于被关系所规定的总和（本质）。自知其无知，首先认识你自己，然后才被他人所认识。他人对“我”的评语，不要在乎，即不要被他人的评语动摇你的本真存在，剥夺你的自由。

## 20

中西方文化有一重大差别：西方重思辨艺术，中国重生存智慧。不仰仗上帝，而靠自己的生存能力与生存智慧自强不息，本是好事，但因为生存环境过于险恶，智慧便发生变质，化作权术与诡术。于是，当西方的思辨艺术发展为形而上学的哲学体系时，中国的生存技巧也发展为成熟的权术体系。《三国演义》就是权术体系的形象展示，中国文化重生存智慧的基本优点变成基本缺点：生存智慧变成生存伎俩。

## 21

如果说，心灵是《红楼梦》的第一主角（贾宝玉、林黛玉等都是心灵的载体），那么，权术则是《三国演义》的第一主角。曹操、刘备、孙权等，全是权术的载体。三国时代，心灵销声匿迹，连女子的心灵也看不见。历史只给某些女子（如孙夫人、貂蝉）提供政治舞台，但不提供内在世界。三国时代的领袖，会欣赏头脑，欣赏才干，但不会欣赏心灵，欣赏性情。这是一个心灵被遗忘的时代。

## 22

在《红楼梦》中，林黛玉作《五美吟》，薛宝琴作《怀古十绝》。女子在解说世界，解说历史，女子有自己的灵魂。《三国演义》、《水浒传》中没有一个妇女能对历史作出解说，她们都是男人的工具，男人的附属物。西方中世纪宗教统治时期，曾讨论过妇女有没有灵魂？倘若让“三国”、“水浒”的英雄们作答，他们一定会一致地认定：妇女没有灵魂。

## 23

读《红楼梦》，读到的是童心；读《三国演义》，读到的是野心。曹雪芹暗示，所谓童心，就是不戴任何面具。而三国中人，尤其是三国中的英雄，则个个都戴面具。《红楼梦》所做的梦是太虚幻境的孩子梦，《三国演义》所做的梦是玉玺到手的皇帝梦。《红楼梦》是眼泪之书，《三国演义》是铁血之书。“红

楼”的泪是真的，“三国”的泪是假的。是走向“红楼”，还是走向“三国”，倒真正是心灵大方向的选择。

## 24

教育的第一目的，对于中国的学子来说，也许可以表述为：不要做三国中人，不要做水浒中人。也就是在复杂的社会生活中要纯化自己，守持本真的心性，而不是长满心机，长满暴力趣味。离“三国”、“水浒”愈远，心性就愈加美好。健康优秀的人性便是拒绝心机，拒绝暴力，拒绝争夺财富、权力、功名的品格。

## 25

对于中国的世道人心，危害最大的不是孔夫子，而是《三国演义》与《水浒传》。四五百年来，造成中国国民性之黑暗的，不是前者，而是后者。“五四”新文化运动的一大失误，是把前者作为主要打击对象，而未把后者作为主要批判对象。放过了刘备、李逵、武松，抓住了孔夫子，放过了张青、孙二娘的人肉饭店，抓住了儒家的“孔家店”。批孔未必能推动新人性的产生，批“三国”、“水浒”却可以守住道德底线。

## 26

五百年来，中国人的民族文化性格一直被《三国演义》和《水浒传》这两部书所塑造。小说文本中可以看到梁山造反首领对卢俊义、秦明、朱仝等的强行改造，而小说对中国社会世道人心的塑造更是广泛而规模巨大，可是看不见，不易发觉。中国人把三国中人捧为神明，把水浒中人捧为“天人”（金圣叹对武松的评语），其心灵就开始被关羽、武松、李逵所塑造。鲁迅的《阿Q正传》写中国人热衷于品赏暴力趣味，观看死刑觉得观看砍头才有趣，枪毙便觉得乏味。《水浒传》的李逵正是玩赏这种血腥游戏的先锋，他在用斧头剁起人肉时，生命才享受最高的快感。

## 27

三国时代，每一个兵士、校尉、将军、文士都殚精竭虑，努力去做一个英雄，但都没有想到应当努力做一个人。一个英雄必须胆力过人，一个人则必须有善良、正直、诚实的心灵。英雄必须为自己杀出一条血路，必须踏着别人的尸体前进，而一个真正的人则不能随便伤害另一个人，更不能在他人的血泊中建构自己的事业和赢得人生的光辉。在那个时代，当一个不玩心术权术而守持生命本真的人，比当一个英雄更难。

## 28

中国进入“三国对峙”，很像西方进入“古罗马”，即真正进入了一个英雄崇拜的时代。“煮酒论英雄”不是一时兴致。那个时代，英雄是历史主角、历史主题。这个时代延伸到唐。直至南宋，二程及朱熹们才改变了时代的文化基调，把英雄崇拜变为圣人崇拜。孔孟再次成为历史主角。英雄讲究立功，圣人讲究立德，宋代虽然也出现了岳飞、文天祥，但对他们的崇敬是后世的事，当时他们死得很惨。圣人崇拜一直沿袭到清末，曾国藩虽为三军统帅，但他只期待自己为圣人，并不希望自己是英雄，因此，一旦战胜太平军，便立即交出军权。直到“五四”新文化运动宣布“打到孔家店”，才结束圣人崇拜而进入了平民时代。这又很像西方的文艺复兴，结束了一个中世纪的神圣崇拜，确立了以人为中心的时代基调，宣布的是每一个人、每一个生命个体都是重要的，灵魂主权不仅属于英雄和圣人，也属于每一个有血有肉的老百姓，凡生命都应受到尊重。以“五四”人文主义为参照系去观看《三国演义》，就明白它只把英雄当作人，不把普通人（尤其是妇女）当作人。整个时代阙如的不是英雄性，而是人性。

## 29

英雄时代讲究立功，圣人时代讲究立德，凡人时代讲究立人。《三国演义》所展示的英雄时代，其主角们个个都想建功立业，但都遗忘甚至鄙视圣人的教导。战争太残酷，老是想到了圣人的仁义之论，就会打败仗。因此，像刘备这种既想当英雄又想当圣人的首领，便常常露出“伪装”的尾巴。

英雄们立功心切，不把圣人当回事，更不把“凡人”、“普通人”当回事。所以三国时代便蜕变为最不讲道德的时代，又是普通人最不值钱的时代。

曹操与刘备煮酒论英雄，认定英雄为“使君与操耳”，天下英雄非他俩莫属。

按照刘劭《人物志》的英雄定义，英雄乃是“明”与“胆”二者兼备，即“英”与“雄”兼而有之。他说：“是故聪明秀出谓之英，胆力过人谓之雄，此其大体之别名也。若校其分数，则牙则须，各以二分，取彼一分，然后乃成……若一人立身兼英雄，则能长世”，英雄必须聪明过人和胆力过人。曹操和刘备虽多权术，但这两个条件还是具备，所以曹操的判断可以成立。“三国”中的诸葛亮、周瑜也“英”与“雄”兼备，无愧英雄称号，吕布这个人，则体力有余，但聪明不足，难以称为英雄。按照刘劭的定义，赵云的英雄性比关羽、张飞更强。这就难怪笔者家乡的香火要献给赵公元帅赵子龙。

辛弃疾诗云：“天下英雄谁敌手？曹刘。生子当如孙仲谋。”一方面确认曹操、刘备为英雄，另一方面又确认能与天下英雄鼎足而立的孙权也是英雄。《山海经》中的女娲、精卫、夸父，其英雄特点也是敢于选择“天”、“大海”、“太阳”等最强大的对象为对手，胆力可以和天地齐观。孙权敢与曹刘对峙，的确不失为英雄。

用刘劭的“明”、“胆”两把尺度衡量《水浒传》主要人物，可知鲁智深是真英雄，而李逵、武松虽胆力超群却毫无“英明”可言，因此，选择他俩作为崇拜对象，并非准确的英雄崇拜。

### 31

刘劭在《人物志》中分述“英”与“雄”。他把“英”定义为“聪明秀出”，“雄”定义为“胆力过人”，认为二者兼备才算英雄。把握其真髓，英乃指涉智慧，雄乃指涉力量，既柔且刚，才是人格理想。放入现实世界中，文臣一般呈现为英，武将一般呈现为雄，文武兼备，更是英雄。可称知识分子为知识精英，却不可称之为知识豪雄。“则牙则须，各以二分”，刘劭的比喻只言“分”，我们也可延伸其意，视文士如须，视武将如牙。在战乱时代，牙附于唇，须附于皮，二者都必须有“主”可依。不过，相比之下，须比牙更懦弱，对权势的依附性更强。因此，武将中易出叛徒，文士中易出奴才。

### 32

金圣叹把武松评为“天人”，把武松树为英雄典范，实际上，这不是中国文化中的英雄正典，而是伪典。正典是老子所说的“胜而不美”的英雄，即以丧礼的哀伤态度对待胜利（不得不杀人）的人，而武松杀了人却得意忘形，在墙上写了“杀人者武松也”，大摆胜利之姿。树了武松这一伪典，老子的那一正典就消失了。返回古典，是返回正典，不是返回伪典。

### 33

三国时代是典型的乱世。乱世的基调是争天下的战争。要争天下，首先要争人才。谁拥有人才，谁就拥有天下。所以曹操、刘备都爱才如命，他们的爱才，说穿了，是爱自己的“英雄事业”。在这个英雄时代里，他们只有人才意识，没有人品意识。谁只讲道德而不讲权术心术，谁就是失败者。战国时宋襄公讲战争规则，被认为是“蠢猪式的道德”，三国时这更是共同的潜意识。刘备的仁义，也只挂在嘴上。刘璋丢弃益州，就因为他相信刘备真讲道德。吕布死前求刘备帮忙，也以为他还存有恻隐之心。三国的道德只剩下一个“义”字，但义也变质。“义绝”只是对结盟兄弟和若干朋友的绝对忠诚，并无对人类生存普遍原则的绝对忠诚，不是绝对道德。只是小义，不是大义。

### 34

《三国演义》无精神指向，更无深刻思想，但有全书立足的“正统”观念，因此以“拥刘抑曹”为其政治基点，因此把刘备视为正宗，竭力溢美，把曹操视为邪派，竭力溢恶。后世读者（包括一些史家）受其影响，也都以正统派自居，全然没想到，所谓“正统”是个什么东西。那个破败不堪、罪恶累累的汉朝专制传统，值得维护吗？直到一九〇二年，梁启超才大声疾呼：正统观念要不得，正统观念乃根深蒂固的奴隶观念。他在《论正统》一文中说：

中国史家之谬，未有过于言正统者也。言正统者，以为天下不可一日无君也，于是乎有统；又以为天无二日、民无二主也，于是乎有正统。统之云者，殆谓天所立而民所宗也；正之云者，殆谓一为真而余为伪也。千余年来，陋儒断于此事，攘臂张目，笔斗舌战，支离蔓衍，不可穷诘。一言蔽之曰，自为奴隶根性所束缚，而复以煽后人之奴隶根性而已。是不可以不辩。

梁启超还特别指出，“自古正统之争，莫多于蜀魏问题”。《三国演义》以蜀汉为正统，因此把这一派系的关羽、诸葛亮均加以神化。中国几百年来的读者在接受这些神化偶像时，忘了支撑自己的偶像崇拜的基石，恰恰是奴隶根性。

## 35

甲午战争之后，中国知识分子面对大失败、大耻辱进行反省，思考中国作为一个大国为什么变成弱国，“积弱”的原因在哪里？梁启超为此写了《中国积弱溯源论》（写于1901年5月）。这篇长文的第三节，标题为“积弱之源于政术者”。他指出积弱有多种原因，但有一种根本原因，是历代统治者的政术败坏。本该堂堂正正的政术，变成“诐诐之术”、“奴役之术”。无论是诱惑、强制还是控制，都是权术。仅役术就使精英变成机器与奴才。他特别从三国说起：

曹操号令于中国曰：“有从我游者，吾能富而贵之。”盖彼据要津、握重权之人，出其小小手段，已足令全国之人，载颠载倒，如狂如醉，争先恐后，奔走而趋就之矣。而其趋之最巧、得之最捷者，必一国中聪明最高、才力最强之人也。既诐得此最有聪明才力者，皆入于其彀中，则下此之猥猥碌碌者，更何有焉？直鞭箠之、圈笠之而已。彼奴之在于蛭也，自吾人视之，觉其至微贱、至么么而怜也；而其中有大者王焉，有小者侯焉，群蚁营营逐逐以企仰此无量之光荣，莫肯让也，莫或怠也……

……故昔者明之太祖，本朝之高宗，其操纵群臣之法，有奇妙不可思议者，直如玩婴儿于股掌，戏猴犬于剧场，使立其朝者，不复知廉耻为何物，道义为何物，权利为何物，责任为何物，而惟屏息踞伏于一王之下。夫既无国事民事之可办，则任豪杰以为官吏，与任木偶为官吏等耳；而驾驭豪杰，总不如驾驭木偶之易易。彼历代民贼筹之熟矣，故中国之用官吏，一如西人之机器，有呆板之位置，有一定之行动，满盘机器，其事件不下千百万，以一人驾驭之，而戢戢然矣。而其所以能如此者，则由役之得其术也。夫机器者，无脑、无骨、无血、无气之死物也，今举国之官吏，皆变成无脑、无骨、无血、无气之死物，所以为驾驭计者则得矣，顾何以能立于今日文明竞进之世界乎？〔《中国积弱溯源论》全文两万余言，第一节论积弱之源于理想者；第二节论积弱之源于风俗者；第三节论积弱之源于政术者，第四节论积弱之源于近事者；意在诊断中国积弱之病源，寻求治疗之术。全文连载《清议报》第七十七至八十四册。本节原载《清议报》第八十册，一九〇一年五月二十八日（光绪二十七年四月十一日）出版。收入《饮冰室合集·文集》第二册，第五卷〕

中国的权术到了三国时代变成一个成熟的体系，它不仅是斗争术，而且是钻营术；不仅是统治术，而且是奴才术；梁启超讲的是统治术与奴才术。仅此一项，就足以使知识精英不知廉耻为何物、道义为何物，权利为何物，义务为何物了。许多奴才，因要了权术，变成了狗奴才、猪奴才、狐狸奴才。

## 36

权术，由“权”与“术”二字组成。“权”的本义并不坏，它是指摒弃僵死经义的灵活性。孔子说：“可与共学，未可与适道；可以适道，未可以立；可与立，未可以权。”（《论语·子罕第九》）汉儒说：“反经合道曰权。”所谓反经，就是反僵死原则的灵活；所谓合道，则是指灵活乃是不背弃大原则的灵活。权术恰恰是把灵活性推向毁灭一切心灵原则与社会原则的极端，把手段、技巧、策略、阴谋放在第一位，为了达到政治目的，不择手段，既不讲道德，也不讲道理，更无所谓道义。《三国演义》中的智慧发生变质，便是智慧变成了权术，只合术不合道。只合小目的（个人、集团私利、功利），不合大目的（人类的生存、发展、延续）。康德讲美是“非目的的合目的性”，“三国”的智慧公式恰恰相反，是“合目的的非目的性”，即只合私人与集团利益，不合人类生存、延续的根本指向。

## 37

“一定要戴面具，千万不要忘记戴面具”，这是“三国”权术家的第一经验。哪怕是篡夺最高权力的新皇帝登基，也不可忘记这一要点。曹丕与“群臣”逼迫汉献帝退位，自己就要“受诏”坐上皇帝宝座时，司马懿给曹丕一个重大提醒，就是不可忘记戴上面具。小说写道：

曹丕听毕，便欲受诏。司马懿谏曰：“不可。虽然诏玺已至，殿下宜且上表谦辞，以绝天下之谤。”丕不从之，令王朗作表，自称德薄，请别求大贤，以嗣天位。（第八十回）

明明已经夺了王冠，还要“上表谦辞”，这一“上表”，就是面具。曹丕的权术不如司马懿成熟，忘了这一着，经点破立即明白，便欣然接受司马懿的忠谏。三国时代的权术家不仅最凶狠，而且最虚伪。

## 38

三国时的知识分子，是名副其实的“毛”，如果不附上一张“皮”，就无法存活。连陈宫这种比较刚正的知识分子，也得附上吕布这张不可靠的虎皮。魏、蜀、吴这三张大皮，提供给许多知识分子依附。曹营中的郭嘉、荀彧、荀攸、程昱、贾诩、孔融、杨修、王朗等，刘营中的诸葛亮、庞统、蒋沱、费祎、法正、许

靖、譙周、秦宓、邓芝、杨仪等；孙吴中的鲁肃、张昭、诸葛亮、诸葛恪等。连袁绍这张皮，也有田丰、沮授、许攸、审配、郭图这些重要知识人附上。当时的知识分子于战乱之中，没有别的出路，能附上皮就很不错。这些“毛”命运不同，运气最好的是当上“王者师”，如诸葛亮、庞统、张昭等。其次是当上“王者士”，如上述这些有名气的谋士，待遇不错，还受尊重；但许多是不见经传只是为主人撰写文件的芸芸者，随时都可丢掉饭碗。这些知识分子的多数，其实是“王者奴”。像杨修这种聪明绝顶的人，其父杨彪，也算“王者师”，他自以为也可当“王者师”，但在曹操眼中也只是“王者奴”。一旦聪明过分，就把他从自己的皮上拔掉，杀了他。杨修的命运说明，当时的知识分子没有任何独立的地位。即使像荀彧这种提供“挟天子以令诸侯”战略决策的功臣，当上“王者师”，做了顶尖的能臣的，本质上还是“王者奴”，所以曹操一旦看不顺眼（因劝阻他当魏公），也把他除掉了。既然是“毛”，随时可拔掉，也是王者的应有之义。

## 39

十六世纪英国查理一世时期的贵族思想家斯揣福特（Strafford）在断头台上（被克伦威尔革命团体判处死刑）对英国的民众说：“我请每一位听见我说话的人真诚地扪心自问一下：是否必须在血泊中才能开始新生？”斯揣福特不是不支持社会的变革和国家的新生，而是希望用妥协的不流血的办法来实现改革，但激烈的被情绪挟持的革命者不能理解他和饶恕他，终于把他处死。他死后，黎歇留评论说：“英国人杀掉了他们中间最伟大的同胞。”也许是斯揣福特的临终告诫起了作用，英国在十六世纪之后再也没有发生暴力革命。与法国不同，英国一直以妥协的办法把自己的国家一步一步推向现代文明。人类社会的经济差异尚存，阶级、集团、个人的矛盾冲突总是存在，解决这些矛盾的办法是用你死我活的消灭方式，还是用你活我也活的妥协方式，这是一个最根本的选择。宋江选择的是调和妥协的方式，因此一直遭到反对与唾骂，连李逵也骂。幸而李逵是宋江的兄弟，否则早就把宋江当作投降主义者砍入血泊中了。其实妥协不是投降，而是有所让步地抵达改革社会的目标。条条道路通罗马，宋江的路也可通向“罗马”。

## 40

宋江、吴用等造反派领袖，为了壮大造反事业的声威，实行了对人的巨大改造工程。逼迫朱仝、秦明、安道全、卢俊义上山，其实是强制改造，让他们更换一种角色，从官吏、将领、豪绅变成寇盗、革命者。为了完成这一工程，他们不惜战争、流血，不惜使尽阴谋诡计，残杀无辜者生命。这是一种壮烈而黑暗的工程。可惜梁山领袖通过改造，虽然让一些人完成了角色的转换，却无法完成其灵魂的转换。造反者可以把卢俊义等逼上梁山，但无法把他们改造成真正的水浒中人。这种改造工程，归根结底是乌托邦。

## 41

立国之本应是文化，不是技术，也不是兵马。魏、蜀、吴都分别建立了国家，都拥有百万雄师，但是不过一百年，全都灰飞烟灭。三国都忙于招兵、用兵，没有时间顾及文化。文化人一部分逃离政治，遁入玄学；一部分入世谋生，成了智囊。但因为缺少文化这个“本”，所以三个王座都是短命的。国家一定是立体的，既有长度、宽度，还得有深度。版图与力量只是宽度与长度，只有文化代表深度，有深度才有根基。

## 42

人确实必须摆脱低级趣味，但最低级的趣味是什么呢？《水浒传》告诉我们：最低趣的趣味是品尝杀人快感的趣味，品尝人肉腥膻的趣味。李逵吃人吃得津津有味，武松杀人杀得“心满意足”，均属低级政治生物的趣味。鲁迅嘲讽中国人好赶热闹去看处决犯人，但只想看杀头，不想看枪毙，觉得杀头才有趣，枪毙太乏味。这种畸形的病态趣味，与李逵杀人肉的趣味相通，属于“末人”（尼采的概念：未完成人的进化之人）趣味。

## 43

美国的南北战争虽也打得你死我活，但是战后，得胜的北方军队还是为战败的南方军队司令李将军建立纪念碑、纪念馆。这叫做尊重对手。《三国演义》的枭雄没有尊重对手的观念，只有抹黑对手的功夫。刘备不仅口口声声称曹操为贼，而且处处抹黑他。当时的胜利者除了精通伪装术之外，还精通抹黑术，愈是能装，成功率愈高；愈是把对手抹得黑，就愈占上风。抹得黑透了，就接近胜利了。当时没有“批倒批臭”等概念，但抹黑术已达高峰。曹营的军师王朗竟被诸葛亮抹黑抹死了。

## 44

三国的领袖们都有勇往直前的激情，偶尔也有些感叹（如曹操沉吟“人生如梦”），但从不消沉。他们积极进取，决不轻易放过一城一池、一山一水。他们也不相信运气，每个战役都经周密策划，不敢疏忽。因太积极，也就过于劳累，曹操与刘备都活不到七十岁。他们的全部生命激情都用于追逐绝对权力，激情的指向只是把王冠戴到自己的头上，留给子孙。因此他们的激情缺少诗意，反而是冷静时的感叹带有诗意。

## 45

曹操一家出了三个著名诗人。曹丕当了皇帝，日理万机，但能讲出文学乃是“经国之大业、不朽之盛世”的思想，很简单（尽管这一思想也危害了文学）。而曹植则可说是个职业诗人，从量上或文采上，曹植都超过他的父亲和兄长。但从境界上，子辈对于父辈还是望尘莫及。曹操对宇宙人生有一种形而上性质的体悟，气势恢宏。曹丕、曹植两兄弟的诗文虽有情调，但无其父的“大气”（唐宋诗文也是多有情调，少有大气）。

《古诗十九首》，从形式上不如唐诗成熟，但是，从精神内涵上说，它比许多唐诗大家纯正，更像诗，或者说是真正的诗。《古诗十九首》里没有功名心，没有奴隶相，没有庸俗气，是纯粹的人生感叹。曹操诗的格调与《古诗十九首》相近。

## 46

武松和李逵都是最有力量的人。武松打虎，李逵杀虎，而他们本身也如猛虎。李逵喜欢用人肉作为下酒的作料，武松开刀，在鸳鸯楼一杀就是十五个人。中国知道苛政猛于虎，不知苛人也猛于虎。这种苛人，实际上是人的未开化或半开化状态。他们对付起“苛政”是英雄；但对付无辜百姓，则是猛兽。李逵在狄公庄把那对恋爱中的年轻男女砍死，然后叠起来，用大斧剁开下酒；武松砍杀小丫鬟，哪里是什么真人、“天人”，完全是猛兽。把未开化的人当作英雄进行崇拜，说明崇拜者也未完全开化。

## 47

三国的战争，不仅把全民族拖入血泊，而且把全民族拖入权术、心术这个黑暗的深渊。中国人，尤其是中国人的上层，集体染上一种恶习，这就是迷恋权术、相信权术的恶习。这种恶习之深，深到了政治深处，也深入到人性深处。像貂蝉这样聪明美丽的女子，她生在那个时代，被当作一个傀儡去捕猎两个强人，不仅不会感到羞愧，而且很自豪，因为她只是按照当时的习性与惯性做了一件事而已。貂蝉的成功，更让人感到阴谋诡计远胜于刀枪剑戟的力量。

## 48

汉献帝的皇帝宝座风雨飘摇之后，王冠势必飘落到另一个人的头上，于是，各路豪强的焦虑中心便集中于王冠。由此，中国开始了新的价值时代：唯一有价值的就是这一王冠和它代表的绝对权力还有相应的争夺这王冠的权术。其他的一切，例如人的尊严，人的品格，人的爱情，全都变得一钱不值。

## 49

水浒、三国时代，因为战争极为残酷，各方都极需要有力量的武士、有智慧的谋士，因此领袖们都把目光投向人才。由此，他们便在思维上产生一个盲点，这就是看不见普通人、平常人，忘记最不重要的人也是人，也有生存、温饱、发展的权利。在他们心目中，这些人只是数字，不是生命。关羽决堤淹曹军，获得全胜，活捉于禁，但淹死多少百姓，这是不加考虑的，对于关羽来说，不重要的人死了成千上万也不重要。有“人才”的意识，并不等于有“人”的意识。

## 50

貂蝉的故事，是一个女子身带巨大阴谋，心怀杀机的惊心动魄的故事。她进入角色之后，抹掉原先的自我，淘干本真的天性，使出装、骗、诱、逼各种手段，一切言词、动作、眼泪、笑容以及撒娇、自杀、

喜怒等等，全是假的。一个美貌女子靠着自己的身段与手段，竟征服了一代豪杰吕布和董卓。可惜她全然不知灵魂的主权和生命中最宝贵的婚姻与情爱的权利。

貂蝉是作戏，但作的只是看得见的戏，而三国各方面的权谋家全都在作戏，但他们的戏看不见，所以更高级。

## 51

曹操、刘备、孙权都经历过占领一座城池、一片土地的狂喜，都为自己拥有雄兵百万和治有千百个郡县而享受帝王似的荣光而弹冠庆祝，但他们三人的结局都是一样的：一是最后都走进坟墓，化作一具骷髅；二是他们的子弟很快就成为司马氏的俘虏和司马氏权力指头下任意拨弄玩耍的小丑。无论是刘禅、孙皓还是曹奂，都献出城池土地而换取司马氏给他们的一条活命，让他们晚些变成一具骷髅，多过几天行尸走肉的日子。

## 52

遍地横尸，白骨遍野，血流成河，三国豪强们不顾生灵涂炭，浴血死战数十年，只是为了一项皇冠。说春秋无义战，其实，三国更是无义战。战来战去，完全是为了那一个号令天下的宝座。

## 53

三国的豪强们朝思暮想的是征服城池，征服土地。版图大小，是生命价值的指标；皇帝宝座，是生命最高的指标。他们挥动千军万马南征北战，版图不断扩大，野心不断膨胀，指标不断上升，可惜，在凯旋与庆功之中，在征服城镇的同时，他们也毁灭了生命中的本真本然，埋葬了那些原有的诚实、质朴和人间性情。于是，读者看到的三国胜利者，全是胸膛充塞野心的权术家，个个是道德、心灵的失败者。

## 54

《孙子兵法》确实了不起，但它是兵法，不是国法、家法、人际法。所以老子才要在《道德经》中提醒：“以奇用兵，以正治国”，把兵法与治国法俨然分开。可是，三国中人把兵法泛化到一切领域，人人都是兵，个个不厌诈，权术、诡术、心术用到人性最深层，所以才有刘备掷阿斗于地的故事，才有诸豪强们把妻子、女儿、妹妹、朋友全当作战争筹码的故事。一旦把权术诡术引入日常生活与人际关系，人性的堕落就不可避免。

## 55

皇帝自称天子，自然是替天行道。挑战皇帝的反对派，也打着“替天行道”的旗号。“替天行道”，便是最高的道德理由。占领道德制高点，便可为所欲为。于是，替天治天下的帝王们可以焚书坑儒，可以诛杀九族，可以设“东厂”、置酷刑、兴文字狱。于是，替天造反的英雄们可以为了逼朱全上山，把四岁的小衙内砍成两段；可以为了逼卢俊义上山，在大名府屠城，全城百姓“死伤过半”；可以为了安道全上山，杀了李巧奴一家（尽管是妓家）等等，一切均属天经地义，符合天理。天矣天矣，数千年来，多少人以汝之名，行窃行盗行骗行凶行无法无天之道。

## 56

东汉后期，政治腐败到极点。一个个皇帝都不像样。恒帝、安帝、灵帝、顺帝算是少年（十一岁至十五岁之间），其他的几个（殇帝、和帝、冲帝、质帝、献帝）均是十岁之下的儿童甚至婴儿。党锢事件后忠良杀绝，精英除尽，外戚与宦官进一步把持朝政，朝廷内外一片黑暗。这种皇统正统已是一具布满虫豸的僵尸，中国要得救，只能弃绝这具僵尸。但《三国演义》的作者站在“抑曹尊刘”的皇统立场，把曹操视为奸贼，把维护僵尸皇统的刘备视为救星，从而竭力美化刘备，丑化曹操，改变历史真相，使历史发生变质。后代读者也天然地站在刘备这一边，以为他维护的皇统皇权是不可更改的什么宝贝。

## 57

“双典”中的妇女的地位，用现代概念表述，最确切的可以说是男人的殖民地、殖民身。男子乃是妇女

的宗主国、宗主家。夫为纲，妻为目的地位常常保不住，妻子常常变成衣服（刘备语）、变成食物（猎户刘安所为）、变成货物（吕布背着女儿去与袁术做交易）等。殖民地没有主权，只有被奴役、被利用、被杀戮的权利。《水浒传》的女人潘金莲、潘巧云等如同早期的殖民地，更多是被杀戮，《三国演义》的女人如同后期殖民地，更多是被利用，前后期的功能有所不同，但都是奴隶。

## 58

从汉武帝“独尊儒术”开始，汉代乃是“经”统治一切。到了汉末，“经”才被“三玄”（老、庄、易）所代替。随着玄学取代经学，整个时代的文化重心也从重“德”转向重“才”。在此文化转型中曹操起了关键性的作用。他利用自己的权力，下求才令，不管原来出身地位如何，唯才是举。当时傅嘏、李丰、钟会、王广等的才性之辩，相当于当代人的才德之辩、“红专”之辩、血统之辩。曹操支持才性异，把出身（性）与才能分开，哪怕出身于流氓地痞，只要有才能，也可为我所用。《三国演义》所展示的时代，正是一个重才不重德的时代，曹操、刘备虽然爱才如命，但也杀才不眨眼。曹操好色，但离孔子所说的“好德如好色”十万八千里。刘备虽把“仁义”放在嘴上，但也只有伪道德，即满口仁义道德，满心帝王将相。刘、曹、孙等争霸的各方，都把“才”看得最重要。玩得好，有才没有德不要紧，但只要善于玩弄权术、心术就行。

## 59

李逵、武松等《水浒》的一些著名英雄，乃是绝对的禁欲主义者。他们不知道人拥有欲望的权利，本能地认定“欲望有罪”。他们生活在北宋，即生活在“存天理，灭人欲”的大命题问世之前，却无师自通地成为这一命题的先行者。他们远离情欲、仇恨情欲、残酷地惩罚消灭情欲。《水浒传》塑造了一群禁欲主义暴虐狂，一群“存天理，灭人欲”的绝对化形象。他们可以放掉被俘的头号敌人高俅，但绝对不放过潘金莲、潘巧云。《水浒》在英雄主义的幌子下，把中国的大男子主义推向顶峰，也把血腥的禁欲主义推向顶峰。

## 60

中国人讲“有所为有所不为”，说的是人类道德边界和道德绝对性。有些事，连恶棍也知道不可以做，没有讨论的余地。康德对伦理学的贡献之一，就是说明人之所以成为人（别于动物），乃因人类具有一种人性能力，即听从内心的绝对命令，去做一些绝对应当做的事，拒绝一些绝对不能做的事。一个孩子掉到井里，绝对要去救救孩子，不爱也得去救，绝对不可以置若罔闻。李逵砍杀小衙内、砍杀狄公村无辜的男女就绝对不可“为”，没有讨论的余地。

## 61

作为人，可以理解同胞们对关羽的好感，因为在那个充满伪装、充满欺骗的时代里，人性深层美好的东西全被战争与阴谋卷走，人间再也没有情义，而关羽保留了最后的情义，他在华容道上宁可犯法即宁可违反军令状也要放走曹操，从而给情义提供了一条出路。

作为学人，则要指出，关羽的义是小义，不是大义，其“义绝”只是对若干朋友的绝对忠诚，不是对人类普遍的爱，因为义中具有巨大的排他性——排斥非盟友、非朋友。是遵循“四海之内皆兄弟”还是遵循“团伙之内即兄弟”？选择前者，便无法向关羽靠近。一个具有普世情怀的人，他就无法崇拜关羽。

## 62

孤独的生命个体，在茫茫的人际烟海中，无依无助，贴近最黑暗的深渊，只好求助靠山。秦香莲，一个弱女子，就是这样的生命个体，她没有法律可依，没有制度可“靠”，只能求助于包公。在充满骗子的社会里，无人可以信赖，人们只能向往关羽人格，哪怕犯法（违反军令状）也要救援朋友（放走曹操）。中国人的包公、关羽崇拜可以理解，只是在英雄义薄云天的伟大气概里，蕴含的是中国人没有上帝也没有法律可以依靠的可怜境地。没有法律保障的中国人，把清官与义将视为心理靠山和心理救星，于是，包公与关羽便被推上神殿与神台。刘鹗的《老残游记》的意义，就在于它第一次打破中国人的心理靠山，提醒中国人必须改变既定的拯救之路。它揭示，这些心理靠山——清官，其设置的道德法庭比贪官还残酷，他们在廉洁的面具下常常干着最没人性的勾当。中国人只有丢掉幻想，建构独立支持的灵魂和现代的“公道”法制秩序，才是出路。



## 63

曹操、刘备、孙权以及与他们同时代的军阀袁绍、袁术，尽管旗号不同，各有各的理由，但他们都进入一种“共犯结构”，即“共同犯罪”。他们把中国投进了一个烧杀不断的野蛮状态，让战争、阴谋、不幸、恐怖布满长江黄河上下的这片伟大的土地。从外部说，在他们争夺天下的半个多世纪里，中国人丧失了日常生活秩序，没有生活。从内部说，中国的人性发生空前的变质，没有诚实。卢梭曾说，人性不会倒转。但在三国时期，中国的人性发生了巨大的倒转现象，人格发生分裂，心灵塞满心机，智慧变成权术，英雄变成阴谋家，整个时代的人性图腾只有一种，便是面具。历代史学家只看见三国时中国土地的大分裂，但没有看到中国人格的大分裂。

## 64

武松砍了潘金莲的头，又挖出她的心肝五脏，然后设置祭坛祭奠武大的亡灵。此时，如果武大有知，看到的是最伤心惨目的景象，两个最亲的亲者，一个成了屠夫，即刽子手；一个成了祭品，即牺牲品。

其实，水浒英雄攻打祝家庄的战争和三国时代无数的战争的功能都一样，其庞大的战争机器，都在制造两种基本产品，一种是屠夫，一种是祭品。

## 65

《水浒传》的故事到了二十世纪末变成了电视剧中“该出手时就出手”的歌声。

李逵、武松等确实出手不凡，但常常出手太狠、太毒、太残忍，太没道理。武松在鸳鸯楼一出手，砍杀十五条人命；李逵一出手，把无辜的女子剁成肉酱；杨雄一出手，把妻子的五脏六腑全掏空而悬挂树上。《水浒传》的可怕恰恰是不该出手时常出手，一旦出手固然也征讨腐恶，但也往往滥杀无辜。李逵等的出手，只凭情绪，没有理性。但愿电视剧《水浒传》的出手呼唤，不要带来新的恐惧。

## 66

老子《道德经》说“天地不仁，视百姓为刍狗”，这一命题到了“双典”，则是“天地不仁，视女子为猪狗”。《三国演义》中刘安杀妻如同杀猪狗牛羊招待刘备只是一种象征。李逵杀狄公庄的青春女子以“消食”，武松杀潘金莲，杨雄杀潘巧云，张顺杀李巧奴，顾大嫂入祝家庄时对所有女人格杀勿论，全是视妇女为猪狗。他们和以屠宰为职业的屠夫不同之处，是屠夫杀猪宰羊，并无快感，而李逵、武松杀戮时却有快感。从“双典”的文本中，可以看到中国文化负面中最黑暗的一页。

## 67

人天生具有欲望的权利。欲望的权利便是生活的权利。“三言二拍”以文学的方式肯定人的基本权利，《金瓶梅》也以文学的方式展示欲望的形态，对欲望没有善恶判断。《水浒传》则对人的欲望设置最残暴的道德法庭。武松、李逵、杨雄都是宣布判处欲望以死刑的法官，而且兼任最残暴的刽子手。如果说革命是剥夺剥夺者，他们则是剥夺非剥夺者。那些具有人性欲望的女子都是非剥夺者。她们并不危害社会和伤害社会。

杨雄和石秀这对异姓兄弟一起屠杀潘巧云和迎儿，把潘氏的心肝五脏挖出来并挂在树上，展示了人性史上罕见的黑暗的一页。这一页，是中国极端大男权主义和革命英雄主义相结合再与小生产者嫉妒心理混合的产物。中国的男权主义，不仅被制度化，而且被暴力化。被制度化，儒者有责任；被暴力化，则是造反英雄们的“创作”。

## 68

双典中的女性多半是物不是人，她们虽有人的功能，如性欲、生育等功能，但主要是呈现“物”的功能。在物功能中又有三项很特别也很奇怪：（1）“食物”的功能。猎户刘安为了招待刘备，宰了自己的妻子，充当“狼肉”；（2）“祭物”的功能：武松砍了潘金莲的头还挖出她的心肝五脏，作为大哥武大亡灵的祭物；（3）“动物”的功能：《水浒》中的顾大嫂是见一个杀一个的兽物，《三国》中的貂蝉、孙夫人等则是政治马戏团里的高级动物。

《水浒传》中的扈三娘，可算是作者和宋江的理想女性了。有美貌，有武艺，还有一个最重要的特征，是可操作性。她没有灵魂的自我认同，也没有意识到女性人生最宝贵的权利乃是爱情与婚姻的权利。她服从革命领袖的指示，只充当一个善于作战的锐利武器和遵守纪律的驯服工具，在宋江的安排下她嫁给手下败将、爱吃人肉的王矮虎王英，不仅没有怨言，压根儿就没有语言。这种不会说话但有力量武器，是最好操作的理想武器。

人类中的“忍人”，是离禽兽最近的人。所谓忍人，就是丧失不忍之心的人。孟子讲人与禽兽的区别只有“几希”（很少），人禽之别最根本处，是人有“不忍之心”——不忍去杀人、吃人、伤害人。也就是说，不忍之心是人性的发端，又是人的第一标志。但《水浒传》中的许多英雄，如李逵、武松、杨雄等，却把妇女的身体拿来刳杀，挖出她们的心肝五脏来泄愤，不仅忍心，还从中感到快活，心满意足。可是，中国读者历来都把忍人当作英雄。

面对三国令人战栗的权术心术，总是想起甘地，想起曼德拉、马丁·路德金等，想到政治其实也有另一种大道，另一种游戏方法：和平的，透明的，非暴力的大道。虽有斗争，但没有钩心斗角；虽有较量，但没有阴谋诡计；虽有方法，但没有卑鄙的手段。人类世界最深的黑暗，是权术辐射出来的黑暗。最深的黑暗隐藏在最深的阴谋诡计之中。

读透三国，才明白三国乃是三个假人国。刘备是假人，曹操是假人，孙权也是假人。全是戴面具、玩面具、比面具。三国文化，是面具文化。有面具才能生，有面具才能赢。连代表最高智慧的诸葛亮也得戴面具。刘璋的失败，就是因为他误以为刘备是真人，看不穿刘备的面具。董卓为什么灰飞烟灭，就因为他以为那个美丽绝伦如同仙子的貂蝉是真人，没看穿她的面具。曹操屡次上当，也误认为刘备、庞统、黄盖等等是真人，上的是面具的当。

写作《双典批判》，其实是在写作招魂曲。中国文化的魂，是一个“诚”字。仁、义、礼、智等等，都是诚所派生。诚能通神，诚是中国的上帝。可是，到了《三国演义》时代，“诚”字丧失殆尽。剩下的只有假人、假言、假面。诚被伪所取代，智慧被权术所变质，单纯的情义被团伙的盟约所偷换，所有大人物全是戴面具的大坏蛋。全都没有完整的人格，没有真实的内心，没有透明的契约。对权术的批判，乃是对诚实的呼唤。魂归来兮，这个魂就是“诚”。

在水泊梁山上，谁是最高的法官？不是首领晁盖与宋江，也不是军师吴用与术师公孙胜，而是李逵。他不仅最善于打杀，而且最憎恨女色，后者使他占有了道德制高点与道德审判权。他误认宋江抢走刘太公的女儿，就砍倒杏黄旗，想当场劈掉宋江，大义凛然。谁接近女色，谁就低人一等，领袖人物也是如此；谁远离女色，谁就有真道德，谁就是真英雄，真法官。李逵一旦执政，实行的第一主义，一定是禁欲主义，其专制，也一定是最黑暗的剥夺女性生活权利的大男权专制主义。

李逵等梁山造反者，在“替天行道”的旗帜下，宣称欲救生民于水火，扮演的是“救主”的角色，可是一旦进入拯救过程，则不分青红皂白地无情砍杀。攻打大名府时滥杀全城百姓，连职业刽子手蔡庆也看不过去，求助柴进制止杀戮。此时的救主是原先的刽子手。此时的魔鬼是替天行道、正杀得痛快的“救主”。

《水浒》中的许多英雄就在“救主”与“魔鬼”这两种角色中不断转换。

智取生辰纲之后怎么办？对于生辰纲这种不义之财怎么处置？大约有三种方案：一是分赃，即参与抢劫的兄弟私分；二是分散给天下穷苦兄弟，即劫富济贫；三是充公，把生辰纲交给国库。晁盖、吴用采取第一方案，只是私分，并无济贫也无处充公。后来宋江攻打祝家庄，实际上是劫取生辰纲的扩大与延伸，也发生取了不义之财后怎么办的的问题。也是三个方案的选择。宋江的进步是分了一部分“救济灾民”，大部分还是按斤论两分给兄弟。西方的盗似乎比较简单：盗就是盗，不懂得“劫富济贫”这种冠冕堂皇的“盗”理。

## 76

《三国演义》描写战争，所有的智慧都用于如何把对方消灭掉。数百年来，中国读者欣赏这种智慧，但看不到战场内外，特别是在筹划战争的帷幄之中，种种所谓智慧，都把从人的深层结构中毁掉。所有的决策者只热衷于权术，热衷于阴谋，于是，在杀人放火的同时，也毁掉人的诚实，人的正直，人的质朴。三国时期，心机心术覆盖全中国，表面上看，是白骨蔽于野，从深层看，则到处是人心的尸体与残骸，前者看得见，后者看不见。而中国人的人心乃是从后者全面走向黑暗的深渊。三国时期，人心险恶到极点。环境险恶，人心更险恶。连最美的青春女子貂蝉，也布满心机，在施行美人计时竟可以做到计谋天衣无缝，以致老谋深算的董卓也败在她的手下。貂蝉尚且如此，更不用说争夺天下的主要人物了。曹操说“宁教我负天下人，休教天下人负我”（第四回）一句话泄露了全部心机。在白门楼上，吕布被曹操所俘，生死之际，曹操想听刘备一句话，此时的刘备，一言可以给吕布打开一条生路，但刘备发出的一言却把吕布打入地狱。吕布通过辕门射戟救助过刘备，但刘备深知此人将是自己争夺天下的障碍，也顾不得旧情。人心的险恶，正是人心只知算计，不知其余。

## 77

在曹军的包围中，赵云孤身死战，保护糜夫人与阿斗杀出血路。在千钧一发之际，糜夫人为了让赵云减少负累，让他全力救出阿斗，便带着负伤之身，毅然投井自杀，以自身的毁灭成全丈夫的事业。赵云突围后见到刘备时喘息而言：“糜夫人身带重伤，不肯上马，投井而死，云只得推土墙掩之。怀抱公子，身负重围，赖主公洪福，幸而得脱。”说完双手把阿斗递与刘备。这时刘备接过阿斗，掷之于地说：“为汝这孺子，几损我一员大将。”（第四十二回）

这一段重要情节，刘备只有一句话，一个动作，完全没有注意即完全不在乎赵云特别说到糜夫人为他和阿斗而死——为他后继有人而舍身拯救“幼主”。在他心目中，糜夫人不存在，根本不值一提。中国的许多“大丈夫”都如刘备，只有事业的野心，没有情分的良心。

在《三国演义》中，妇女不存在，或者说，妇女不被视为人的存在，而是物的存在。这之前，张飞在吕布的偷袭中丢了一个小沛，致使甘夫人与糜夫人陷在城中，为此，张飞拔剑自刎，刘备向前抱住，夺剑掷地说：“古人云：‘兄弟如手足，妻子如衣服。衣服破，尚可缝；手足断，安可续？’”（第十五回）妻子如衣服，妇女只是物，刘备在紧急中透露出重大心灵信息。三国的英雄们，无论是刘备还是曹操、孙权，或是吕布等等，都把女人当作物。或当作货物（政治交易品），或当作器物，或当作动物。最受器重的美女，如貂蝉、孙尚香（孙夫人），便是政治马戏团里的动物，没有人的灵魂主权，也没有人的内心世界。

## 78

以暴易暴，是《水浒传》所宣扬的暴力合法性理由。“智取生辰纲”所以合法，乃是以暴劫暴，以暴取暴。蔡知府等贪官污吏剥夺民脂民膏，属第一暴力；晁盖等七雄抢夺民脂民膏属于第二暴力。造反原理，说到底是以第二暴力取代第一暴力的原理。第二暴力本是不得已，它是为了制止第一暴力，而不是第一暴力的延伸与发展，可惜，《水浒传》提供的却是第二暴力崇拜，全书的最大潜命题乃是第二暴力天然合理。

## 79

《三国演义》把伪装术推向巅峰，出现了伪装三绝：一是刘备在与曹操“煮酒论英雄”时的装傻；二是诸葛亮在周瑜死亡吊唁会上的装哭；三是司马懿在曹爽权力下的装病。三者均装到无懈可击，没有任何破绽。一有破绽，就会陷入危险。因为他们的表演不是在日常生活场合，而是在极为险恶的生死搏斗场合。因为装成功了，才有蜀国与晋国。

## 80

说中国传统文化只是“人肉的宴席”，过于激烈，但它的确指涉一部分真理。在双典中就具体展现了三种人肉宴。第一种是张青、孙二娘夫妇开的人肉黑店，连武松也险些被吃；第二种是李逵的人肉酒席，小说记录李逵制作黄文炳肉酱的过程：“便把尖刀先从腿上割起，捡好的就当面炭火上炙来下酒。割一块炙一块，无片时，割了黄文炳，李逵方才割开胸膛，取出心肝，把来与众头领做醒酒汤。”第三种是王英王矮虎的人心醒酒汤。宋江就险些被吃。小说写道：

当下三个头领坐下，王矮虎便道：“孩儿们，正好做醒酒汤。快动手，取下这牛子心肝来，造三分醒酒酸辣汤来。”只见一个小喽啰掇一大铜盆水来，放在宋江面前；又一个小喽啰卷起袖子，手中明晃晃拿着一把剜心尖刀。那个掇水的小喽啰，便把双手泼起水来，浇那宋江心窝里。原来但凡人心，都是热血裹着，把这冷水泼散了热血，取出心肝来时，便脆了好吃。那小喽啰把水直泼到宋江脸上，宋江叹口气道：“可惜宋江死在这里！”

三种人肉宴席都因为出自英雄之手而被忽略和原谅了。

## 81

《水浒传》展示了一个永远循环套：反抗恶，必须诉诸恶；反抗暴力，必须诉诸暴力。宋江想摆脱这一循环套，走上招安之路，结果又被引入新的暴力之路。

任何暴力必将陷入不可避免的永恒的恶的循环中。人类要摆脱这种绞肉机，只能勿以恶抗恶，勿以暴抗暴。

## 82

用彻底的语言说明《三国演义》乃是地狱之门，才能从内心深处与三国中人划清界限。与《三国演义》划清界限，便是自救的开端。

## 83

杀人没有任何心理障碍，没有压力，没有犹豫，没有徘徊，而且还有快感与自豪感，如武松还理直气壮地在墙上写道：“杀人者武松也”，如李逵还快活地拿人肉下酒痛饮，等等。这是水浒英雄的特色。一个人，一个民族，到了杀人没有心理障碍，吃人没有心理压力，那就真正畅通无阻地返回动物界、禽兽界。

## 84

所有的人都会看到三国时代国家分裂、中华民族面临着最深重的社会危机，但少有人看到那个时代是中国人内心最为分裂、人格最为破碎、道德最为堕落的时代。那个历史时节，社会的高层，政治集团的顶层，很难找到完整的人格。枭雄们想去统一领土，但没有人想去统一人格、统一内心。

## 85

中国的韬晦之术，是一种藏身之术。《三国演义》告诉读者，此术的要义在于一个“深”字，即藏得愈深，事业就可干得愈大。司马懿的成功，就是韬晦的成功，深藏的成功。尽管曹操很早就发现他有“雄豪志”与“狼顾相”，但还是被他蒙混过关。他最后篡夺政权时装病也装得天衣无缝，此人一旦从深处出笼，便如潜龙跳门，一发而不可收。《三国演义》的权术，不仅多样，而且“深刻”。

## 86

《三国演义》你死我活的斗争，暗示一条政治规则：会装，才能成功，愈是会装，成功率就愈高。吕布比刘备有力量，但缺少刘备那种伪装的本事，结果一败涂地，自己还上了断头台。曹操虽有权术，但伪装能力不如刘备。煮酒论英雄时，他就被刘备蒙骗。那个时代，说真话有危险。祢衡这个书呆子，就死于说真话。曹操借黄祖之刀杀了他，不让他再说话。杨修聪明之极，但他不知聪明过人的危险，尤其是不知“聪明盖主”的危险。结果，他也被曹操所杀，死于不懂得装傻装糊涂。

## 87

在《三国演义》的智者群中，首席智人是诸葛亮，他的智慧达到顶峰，伪装术也达到巅峰。知道周瑜

死时，最高兴的是他，笑得最开心的是他；但装出最悲痛的也是他，哭得最伤心的也是他。装的水平不同，诸葛亮的假哭，其水平可使东吴的鲁肃深为感动，觉得瑜亮之争，错在周瑜。诸葛亮的伪装，厉害之处是能装到入化的程度，即假象没有任何作假痕迹。诸葛亮虽特别，但并非不可及，许多中国的政治人物也都拥有成熟的伪装之术。“假如当年身便死，一生真伪有谁知”，他们的伪装技巧，水平都是很高的。

## 88

在充满凶险的三国时代，人头随时可能落地。在险恶的环境中，面具比铁甲更为重要。铁甲可以防范明枪暗箭，面具则能使人安全并使人走向荣华富贵之门。当时打天下，光靠刀枪箭矢远远不够，还得靠面具。刘备、关羽、张飞的结盟，是情感契约，又是面具与力量的结合。如果没有刘备的面具，关、张的刀枪是打不了天下的。当时历史舞台上的主角，个个都是戴面具的政治生物。

## 89

刘备、诸葛亮入川，招降了猛将马超。马超武艺高强，刚勇无比。如果从“国家利益”的大局着眼，关羽只能是一百个高兴，可是，他却偏偏不高兴，偏偏产生嫉妒之心，甚至想和马超比一高低、决一雌雄。这种“老子天下第一”的心态，乃是关羽的致命伤，也是导致他走向失败的性格弱点。在生死存亡之际，在极为险恶的战争环境中，战友之间还会产生如此的嫉妒之心，可见人性恶是何等根深蒂固。

## 90

《三国演义》以兄弟结盟开篇。可是，刘备、关羽、张飞的结义（“不求同年同月同日生，只愿同年同月同日死”）只是个人的盟约。表面上看是“约”，实际上只是“意愿”，并非社会契约。卢梭所著的《社会契约论》，也译为《民约论》，这是公约公法，与桃园结义的私约私愿完全不同。卢梭在《社会契约论》的第六章说明：“我们每个人都以其自身及全部的力量共同置于公意的最高指导之下，并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分。”卢梭还声明，公约的共同体乃是由全体个人的结合所形成的公共人格（参见《社会契约论》中译本第26页，何兆武译，台北唐山出版社，1987年版），参与公约的人就叫做公民。

桃园结义的盟约正是以个人意图取代社会契约，以团伙取代社会，以团伙的组织原则代替公民的义务与权利。中国历史上所缺的不是无条件的个人意愿与团伙组织原则，而是有条件的、对整个社会负责的社会契约。因此中国的现代法治的社会建构，就得从告别桃园似的兄弟之盟开始，然后进入社会契约。用契约意识代替江湖义气，便是现代文明的曙光。

## 91

姬金铎先生的《韦伯传》把韦伯对亲情伦理的批评，概说得非常准确。传记一段写道：“韦伯在《经济与社会》这部著作中曾经把社会关系分成两种，一种称为公社型关系（Communal），另一种称为社会型（Social）关系。所谓公社型关系就是人们在主观情绪的基础上建立的关系，不管这种情绪是基于情感还是出于传统。所谓社会型关系是人们出于合理的利益的考虑，或在某种有意义的承诺基础上建立的关系，不管这些考虑是基于对绝对价值的合理判断，还是出于利己的动机。韦伯把宗族关系看作是第一类关系的典型。这种建立在血缘、亲属关系之上的宗族组织是与合理化的现代经济关系格格不入的……在宗族关系的基础之上产生出的伦理观念必然具有双重性质，即对待与自己亲近的人是一种伦理态度，对待外界的人则又是一种伦理态度。这就形成了对外与对内两种完全不同的办事原则和交往态度。在圈子以内，是完全不讲经济利益的互利互助的，对外界则可坑蒙拐骗无所不为……由这种双重伦理还可以进一步形成一种双重人格，这种双重人格以两种截然不同的道德准则行事。中国古代所讲的义利之辩就带有双重伦理的色彩。”（《韦伯传》第96页，河北人民出版社，1998年版）

韦伯对中国的亲情伦理必然造成双重道德准则和双重人格的思想，是我们观看《三国演义》的极好参照系。桃园结义讲的兄弟伦理（亲属伦理的变种），乃是意图伦理，不是责任伦理。前者强调动机，后者只讲效果。前者只对兄弟负责，后者却对全社会负责，所以前者有内外之别，后者无内外之别。建构现代社会，仰仗前者自然是永远建不成的。

## 92

无论是《水浒传》中的“义”，还是《三国演义》中的“义”，其致命弱点是缺少爱与关怀的普遍性。从伦

理主义角度上说，它无普世之爱，只有团伙之爱；从历史主义角度上说，它无社会责任感，只有兄弟责任感。义的圈内圈外，具有天渊之别。圈内圈外两种伦理，两种尺度。佛与禅讲无分别心，义却有大分别相。愈是靠近三国、水浒中人，离佛愈远。

## 93

三国时代，没有全社会认同的普遍契约，只能依靠朋友的承诺。但是承诺往往不可靠，即使最权威的承诺如“一言九鼎”也未必可靠。于是就指望生死连结的义气，以团伙契约代替社会契约。其实，这些契约的可变性很大，随时都会变质。在有法制的社会里，生存技巧肯定会贬值，义气也会贬值。

## 94

三国时期的道德是畸形的，除了对“义”特别敏感之外，对其他的道德品格均缺乏敏感。特别是对诚实、正直、善良这些人类的基本品格更是缺少敏感与敬意。卢梭说：“人类的最大责任是不伤害别人”，三国时对这种最大道德责任没有敏感，相反，那时历史平台上的主角想的完全是如何去伤害别人与消灭别人。当时，一面是智慧发展到最高峰，一面则是道德走向最低谷。中国的生存智慧也只往生存“功夫”的方向发展。权术、心术、诡术，均有功夫，但无境界。王国维说有“真情”才有境界，而权术、心术、诡术恰恰没有真诚。

## 95

曹操借王垓的头平息军愤，既不讲道德，也不讲道理。明明是自己的错，却推给别人，这是不道德；明明是王垓执行命令，却说他违反军令，这是不讲道理。三国时的霸主，为了实现自己的霸业，都不顾道德与道理。

## 96

曹操认为当时乱世中的英雄只有他与刘备，而不是孙策之流。但继承孙策霸业的孙权后来也割据东南一方，成为对抗“天下英雄”的强大敌手，成为三分天下的豪杰。宋代诗人辛弃疾非常佩服孙权，并作词礼赞道：“天下英雄谁敌手？曹刘。生子当如孙仲谋。”那么，这位英雄是靠什么与曹刘分庭抗礼、龙盘虎踞半壁江山的呢？同样也是权术，而且同样也是不惜一切手段把权术推向极致。可与刘备掷子在地的政治游戏相媲美的是孙权则可以把自己的亲妹妹当作实现“吞吐天地之志”的筹码，这不也是“包藏宇宙之机”吗？辛稼轩毕竟是个诗人，太单纯，以为孙权可做后人榜样。

## 97

通过《三国演义》，读者都知道曹操多疑。事实上，那个时代的大人物都有多疑症，连最有智慧的诸葛亮也无端猜疑为蜀汉立下丰功伟绩的魏延，说他“脑后有反骨”，这纯粹是莫须有的罪名。诸葛亮犯的显然是多疑症。魏延“善养士卒、勇猛过人”，败郭淮、夺西蜀、擒孟获、收姜维、射曹操、斩王双、死张郃、大战司马懿、惊退夏侯霸，南征北战，屡建奇功，特别是失街亭后力挽狂澜，更是功不可没。连这种忠勇大将都不信任，真是诸葛亮的大败笔。这个时代充满野心，充满机谋，充满面具，充满背叛，连最可信赖的关羽，立了军令状也不算数，终于放走曹操。整个时代不可信任，更何况某个部将与文臣。因此，曹操的多疑症是可以理解的。

## 98

对权力的热衷与追逐，为权力而战争，是三国的时代基调。这个时代舞台上的主角曹操、刘备、孙权、袁绍、袁术、董卓、吕布等，均不约而同地认定有了皇冠就有了一切，于是，他们的全部神经都被权力所抓住，全部心思都用于夺取权力的计谋、机谋、阴谋之上。权力激活了他们的智慧，也麻木了他们的心灵，以致他们对杀人、吃人等生命毁灭现象全都无动于衷。猎户刘安杀妻招待刘备，刘备没有谴责，曹操听了还感动得嘉奖刘安。吃人已让人惊讶，奖励吃人更让人惊心动魄。

## 99

文坛玩词藻，政坛玩权术，这是魏晋的风气，钱锺书先生在《管锥编》中批评陆机，说“机以词藻为首务，风气中人也”。借用钱先生的概念，可以说，三国中人都是风气中人，都是沉醉于权力与权术的风气中人。那个时代，玩弄权术的风气覆盖一切，有的玩儒术，有的玩法术，有的玩阴阳术，有的玩纵横术，有的玩美人术。当时的“知识分子”都去充当政治谋士，玩的也是权术。于是，文士、谋士、术士三者角色很难分开，但都是风气中人，潮流中人。像徐庶那种走出风气与潮流，决心隐居于山林农舍之中的只是个例。

## 100

周灭商的理由是道德理由。推翻纣王的理由也是他沉湎于女色与酒色。然而，史家却忽视商代比周代更自由，周所消灭的是一种比周更自由、更宽松、更符合人性的生活方式。周朝发布禁酒令，仅此法令就不知剥夺了多少日常生活的乐趣。水浒英雄杀戮妇女也是道德理由。《水浒传》中最有人性的故事是宋徽宗通过地道去私会妓女李师师，可是，如果李逵执政，他要讨伐宋徽宗的第一大罪可能正是这一条。

## 后 记

去年六月返美后，我便投入《双典批判》的整理与写作中。所谓“整理”，是因为早在二〇〇一年，我就在香港城市大学中国文化中心开设了讲座“对《水浒传》与《三国演义》的文化批判”，并形成了初步的讲稿。至今，八年过去了。这八年中我还在台湾地区的中央大学和东海大学讲过这个题目，也在许多短文中陆续发出质疑的声音。但因投入《红楼四书》的著述之中，只能把“批判”先放下。但是，谈论体现于长篇小说中的形象性中国文化，只谈《红楼梦》还不够，必须进入《水浒传》与《三国演义》才完整。有原形文化的阐释，又有对伪形文化的叩问，才有更清醒的认知。经过一年多的埋头努力，此刻终于见到成型的书稿了，真是高兴。

这一年多能有此新书的完成，首先要感谢北京三联书店负责人李昕兄和朱竞梅编辑的催促与推动，有朋友推动着，写作就多一份力量。此外，我还要特别感谢三位友人。一是许治英，她把我在台湾的讲座录音，整理成三四万字左右的文字，使我多了一个基础，也让我在爬格子时少费一些气力。二是黄秋强，他是我在城市大学结识的好学生，真爱文学的年轻诗人。他知道我将在今年夏秋两季进入写作的最后阶段，便买好机票和办好签证手续，想专程到美国为我打印。没想到，意外的美国“猪流感”事件使他无法成行。但他还是利用整个假期，把我寄去的十几万字初稿一个字一个字地打印下来。今年香港比往年还热，他就在酷暑的煎熬中和他的朋友刘晓捷一起辨认我潦草的字迹，然后把全稿化作清晰的著作初型，让我能够在澄明的纸页上再作润色与修正。秋强给我这一帮助，是种关键性的力量。三是叶鸿基，他是我的表弟，现正在建设“再复迷”网站，繁忙之中帮我打印出《双典阅读笔记一百则》初稿（全书的附论部分，约三万字），也在南方的暑热中经受了一番煎熬。如果没有上述三位亲朋好友的支持，《双典批判》恐怕还会继续埋在录音带里。

二〇〇九年九月一日于美国落基山下



生活·讀書·新知 三联书店刊行