

黄鸟

■ 文 / 扬之水

交交黄鸟，止于棘。谁从穆公，子车奄息。维此奄息，百夫之特。临其穴，惴惴其慄④。彼苍者天，歼我良人。如可赎兮，人百其身⑤。（一章）交交黄鸟，止于桑。谁从穆公，子车仲行。维此仲行，百夫之防。临其穴，惴惴其慄。彼苍者天，歼我良人。如可赎兮，人百其身。（二章）交交黄鸟，止于楚。谁从穆公，子车鍼虎。维此鍼虎，百夫之御。临其穴，惴惴其慄。彼苍者天，歼我良人。如可赎兮，人百其身。（三章）

①朱熹曰：“兴也。交交，飞而往来之貌。”按黄鸟，即黄雀，大小和麻雀差不多，羽毛鲜丽，叫声清脆，喜欢集群。诗云“绵蛮黄鸟，止于丘阿”（《小雅·绵蛮》，毛传“绵蛮，小鸟貌”），“睨睨黄鸟，载好其音”（《邶风·凯风》，睨睨，指颜色美丽），“黄鸟于飞，集于灌木，其鸣喈喈”（《周南·葛覃》），都说着黄鸟的这些特点。此诗言黄鸟，可视为“兴”，即以黄鸟之往来飞还以兴人之不如的悲哀，朱子所谓“上两句皆是引起下面说，略有些意思傍着，不须深求，只如此读过便得”（《诗传遗说》）是也。

②《史记·秦本纪》：“三十九年，缪公卒，从死者百七十七人，秦之良臣子與氏三人奄息、仲行、鍼虎，亦在从死之中。秦人哀之，为作歌《黄鸟》之诗。”<正义>：“应劭云：秦穆公与群臣饮酒酣，公曰：‘生共此乐，死共此哀。’于是奄息、仲行、鍼虎许诺。及公薨，皆从死。”

③ 范处义曰：“百夫之特，谓特出于百夫也；百夫之防，谓可以当百夫也；百夫之御，谓可以敌百夫也。”

④郑笺：“穴，谓冢圻中也。秦人哀伤此奄息之死，临视其圻，皆为之悼慄。”或曰临穴惴惴当是形容“三良”。孙鑛曰：“临穴惴惴，从郑笺，作亲人哀伤意为长。若三良畏死如此，安足称百夫雄耶。”不过，作诗人揣想其状似更好。郝懿行曰：“‘临穴’二句乃诗人之词，非谓三良有此意也。”牛运震曰：“临穴惴惴，写出惨状，三良不必有此状，诗人哀之，不得不如此形容耳。”

⑤人百其身，郑笺：“如此奄息之死可以他人赎之者，人皆百其身。谓一身百死犹为之，惜善人之甚。”

《黄鸟》的故事，见于《左传·文公六年》：“秦伯任好卒，以子车氏之三子奄息、仲行、鍼虎为殉，皆秦之良也。国人哀之，为之赋《黄鸟》。”下面则有一番议论，而正可视为对诗意的阐扬：“君子曰：‘秦穆之不为盟主也，宜哉。死而弃民。先王违世，犹治之法，而况夺之善人乎。诗曰：人之云亡，邦国殄瘁。无善人之谓。’”“今纵无法以遗后嗣，而又收其良已死，难以在上矣。”君子是以知秦之不复东征也。”“人之云亡，邦国殄瘁”，语出《大雅·瞻卬》，而这也是《黄鸟》的用意最深处。

唯一值得欣慰的是，海曼对这一发明的命名——心脏起搏器（cardiac pacemaker）沿用至今，而且他的悲剧结局也并没有阻挡后来者的探索脚步。毕竟人类对长寿的渴望、对健康的珍视，必将推动研究者在征服疾病的道路上不断披荆斩棘。

西周以来，中原地区人殉已经不多。不论是否已有明文，至少人殉非礼是达人的共识。秦则是诸侯国中立国较晚的一个，而始终盛行人牲人殉，——考古发掘中的情况与史籍所载适相吻合，黄展岳《中国古代人牲和人殉》一书记录了这一方面的详细材料。至秦穆公卒，从葬竟有百七十七人，当日恐怕是举世震惊的罢，当然更难逃良史的谴责。不过《黄鸟》为秦之国人所作，故所悲不在人殉，而在所殉之三良，即诗心所在，在为国惜贤。《郑风·缁衣》，《唐风·有杕之杜》，《小雅·白驹》，《大雅·卷阿》，虽所咏之事不同，所感也不同，但与《黄鸟》同观，却可见精神之一贯。

三良的命运，大令后世文人感慨，续咏其事者有不少。有名的，如王桀，阮瑀，曹植，陶渊明，柳宗元，苏轼。

王桀《咏史》自古无殉死，达人所共知。秦穆杀三良，惜哉空尔为。结发事明君，受恩良不訾。临歿要之死，焉得不相随。妻子当门泣，兄弟哭路垂。临穴呼苍天，涕下如绠縻。人生各有志，终不为此移。同知埋身剧，心亦有所施。生为百夫雄，死为壮士规。黄鸟作悲诗，至今声不亏。

曹植《三良》功名不可为，忠义我所安。秦穆先下世，三臣皆自残。生时等荣乐，既没同忧患。谁言捐躯易，杀身诚独难。揽涕登君墓，临穴仰天叹。长夜何冥冥，一往不复还。黄鸟为悲鸣，哀哉伤肺肝。

陶渊明《咏三良》：弹冠乘通津，但惧时我遗。服勤尽岁月，常恐功愈微。忠情谬获露，遂为君所私。出则陪文舆，入则侍丹帷。箴规向已从，计议初无亏。一朝长逝后，愿言同此归。厚恩固难忘，君命安可违。临穴罔惟疑，投义志攸希。荆棘笼高坟，黄鸟声正悲。良人不可赎，泫然沾我衣。

苏轼《和陶咏三良》：此生太山重，忽作鸿毛遗。三子死一言，所死良已微。贤哉晏平仲，事君不以私。我岂犬马哉，从君求盖帷。杀身固有道，大节要不亏。君为社稷死，我则同其归。顾命有治乱，臣子得从违。魏颗真孝爱，三良安足希。仕宦岂不荣，有时缠忧悲。所以靖节翁，服此黔娄衣。

王诗“自古无殉死，达人所共知”，用孔子弟子子亢的故事，事见《礼记·檀弓下》：“陈子车死于卫，其妻与其家大夫谋以殉葬，定而后陈子亢至，以告曰：‘夫子疾，莫养于下，请以殉葬。’子亢曰：‘以殉葬，非礼也。虽然，则彼疾当养者孰若妻与宰？得已，则吾欲已；不得已，则吾欲以二子者之为之也。’于是弗果用。”而王诗的意思只在“结发事明君，受恩良不訾。临歿要之死，焉得不相随”，所谓“忧生之虑”（皎然《诗式》），也是由此引出。或曰曹诗乃“悔不随武帝死，而托是诗”（《文选》刘良注），虽然未必如此，但由诗中的悲凉之思的确可以读出这样的感伤。



陶诗通篇只是由三良的命运而叹入仕之悲哀，苏轼的和诗则于三良颇有微辞，以为行当如晏子，为社稷死则死，而“事君不以私”；援魏颗故事，是责秦康公不该从乃父穆公之乱命（柳诗《咏三良》即此意），末了仍是和了陶诗的意思再叹“仕宦岂不荣，有时缠忧悲”。总之这几篇三良诗都不是咏三良，自然也不是咏史，三良不过是个题目，题目之下则是一己的身世之感。从别一角度看，正也不免令人感慨系之。但若只是说三良，说《黄鸟》，则彼虽铺排形容远胜于《诗》，但也仅止铺排形容而已。以远距离的旁观者的“隔”，再也没有办法写出感动。而《诗》作者的忧患，实系于切身的家国之命运，虽然所谓“不复东征”乃是后话，诗人未必见几于此，但“夺之善人”、“邦国殄瘁”，却是眼前的痛切，“彼苍者天，歼我良人”，真正是“哀哉伤肺肝”的呼号。“人百其身”而三复之，所谓“惜善人之甚”，读《黄鸟》，该怎样才能体味出这一句的分量呢。

大夫士与士大夫

——国史上的两种人格型

■ 文 / 林同济

(一)

三千年的中国社会政治史，不是一句话可以写清的。必定要一言而蔽之，则我想提出八个字：“由大夫士到士大夫”！

士大夫这个词是秦汉以来史书上常见的字眼。几年前中国社会史论战中，关于士大夫性质与作用的讨论，也颇热闹一时。什么是士大夫，大家心目中多少有了一个轮廓粗具的印象。

什么是大夫士呢？这名词尚陌生。三年前我初次提出。今天想详细地对大家讨论一番。

第一步要弄清楚，就是大夫士与士大夫乃是根本不同的东西，气质不同，品格不同，在社政治上的功用也不同。大夫士与士大夫乃代表两种根本互异的人格型。论史者必看清了他们的互异，才有希望开始了解中国的历史。从整个的体相上看，西周以至春秋大部分是大夫士中心，

秦汉以后的社会政治是士大夫中心，而春秋末世与战国时期可说是转捩时代、过渡时代。战国以前，没有士大夫，战国以后，没有大夫士。一般史学家未能切实掌握住这一个基本事实，结果失掉了整部历史的意义。

原来中国的社会与政治由大夫士类型转变到士大夫类型，乃我们民族文化发展路程上一切之一切的关键。这个转变不仅是一种结构的更改，乃尤是一种动力的换质。随着这个动力的换质，整个文化的精神，都改头换面！

因此，我们在这里讨论这问题，不但是对中国文化过去的历程求个认识，并且还可以于过去的认识中想法来控制我们文化的动力以企图一个新未来的创造。换句话说，大夫士与士大夫一个问题，实在也就是中国目前文化再造中的一个基本问题。

(二)

要了解“大夫士”与“士大夫”含义的不同，我想借用英文选译，最可一目了然。大夫士便是 Noble-Knight 之意，大夫士便是 Scribe-Official 之意。也就是说，大夫士是贵族武士，士大夫是文人官僚。前者

是封建的层级结构的产物，后者是大一统的皇权专制下的必需。说中国三千多年的历史是由大夫士到士大夫，也就是说它是由贵族武士型转变到文人官僚型。这与我另在一文内所称为由封建阶段转到大一统阶段的一说，本事一而二，二而一的看法。（参阅本书《形态历史观》）

中国封建时代的层级结构，在一切的文化体系中，可说是最为繁缛而严整：天子、诸侯、卿大夫、士、庶类、奴隶。但是枢纽、最活跃的社会，实是士大夫（卿大夫士）。他们上承天子诸侯，下接庶民奴隶。大体来说，天子诸侯表面上虽最珍贵，实际上政权的运使多在卿大夫的手中，而卿大夫的推行政权又要靠士的技术与效命。我曾经说过了，如果天子诸侯可称为御临社会，即“南面”等级，卿大夫便可称为执政社层，即“为治”等级，士可称为行政社会，即“有司”等级。南面御临的天子诸侯，其基本作用在充当统治的象征。庶民奴隶的作用则在劳力而生产。真正的支配行为、创造动力，实出自大夫士。封建社会实即是大夫士中心的社会。

大夫士社会的特征，纵的方面是“世承”，横的方面是“有别”。所谓有别者，上下的社层，原则上不容逾越而必须各守其“分”。所谓世承者，这种不容逾越之“分”，由父传子，代代不变，士之子恒为士，农之子恒为农。不消说，这种世承有别的制度，流弊甚多。但在民族文化初期发展的路程上，它却供奉出来一个宝贵的代价，就是“贵士传统”或“贵士风尚”（Aristocratic Tradition）的形式。

贵士传统或风尚可以说是根据在那世承有别的事实上所逐渐产生的一种统治者的人生观或道德感，古所谓

“君子威仪”者是。它是一个相当复杂的现象，不是几句话可以说清的。但如果我们能够充分摆脱后士大夫类型的社会里种种腐儒的注解论说，我们还可以在简籍保存的若干事例与故事中重新制造出当日“大夫士的人格型”的轮廓：它是自成一种作风，有它的重心，有它的一贯的条理的。

最浅显的两点恐怕是“世业”的抱负与“守职”的恒心。因为是世宗，所以会养成世业的抱负。因为是有别，所以会培出守职的恒心。世业的抱负是积极的感觉：要把他们所承受的事业做得“上不辱于先人，下有启于子孙”。大夫的目的在昭耀他们的“威德”以贯彻他们“为治”的使命。士的目的在贡献他们的“才能”以成就他们“所司”的事务。守职的恒心是消极的自克，不管为大夫为士，只求在本分内尽其所能，不求向上面的等级跃进潜入。大夫与士乃两隔的横层，士不怀有取代大夫的野心，也就像大夫不怀有取代天子诸侯的野心一样。有了这种世业与守职的念头，大夫与士乃取得相倚相成的功效。

当然，实际上能做到这些理想的若干成分，大有问题。但封建时代的整个社会组织要迫着当然的士大夫，倾向这些理想而立身行事，则是一个很明显的事实。在它全盛的时期，大体上也颇能达到其所意志的均衡境界。

然而，世业与守职的观念，后代的士大夫也都能口头提倡，并且有时少数人也竟能亲身践行。但古代大夫士的世业与守职的感觉所以与后代期不同者乃在他们这种感觉又直觉地根据于“荣誉”之一物。

(三)

谈到荣誉，便谈到大夫士的灵魂的核心。

荣誉是标准的“贵士情绪”。在欧西的骑士道称为 Honor（荣誉），在中国古代则称为义。

义即荣誉的意识。这一点，后代道学儒已经不及了解了。秦汉以来的道学们对“义”字所下的种种婆婆妈妈式的解释只反证出“士大夫”的头脑终难了解“大夫士”的心灵。义在古代大夫士的心灵上本就是不折不扣的荣誉意识。所谓荣誉意识者，即一种极端敏锐极端强烈的自我尊敬心，把自我看作为一个光荣圣洁之体，它的存在不容有一点污垢来侵。污垢的来源有二：来自外的，与来自内的。对外来的污垢要“决斗”以自卫。对自作的污垢，要“自杀”以自明。荣誉意识的后头，必定有一个凛凛风霜的“死的决心”。最能代表这整个的感觉的，就是当日人人必带的“剑”。义在大夫士的社会乃充满了“剑的意味”的。

明白了义是荣誉，我们便可以真正明白“礼”是什么了。礼在当日，绝不是一种送往迎来扫洒揖让的纯式的仪节，乃是荣誉意识的一种自然表示。它并不是对人的“应酬”，乃是自尊心的流露。欧西骑士道有所谓“荣誉之规（Code of Honor）”者。礼可以说是“荣誉之规”，即“义之规”也。当然，礼的最大实际作用在维持常日社会的层级结构，但礼的基础必定要建筑在荣誉意识的上头。脱离了荣誉意识，礼便要立刻变成后代士大夫的“交际花样”“入世手术”。不但有虚伪之嫌，并且缺乏尊严之慨。礼失义则虚则卑，礼到此乃全失了原有的意义了。

如果礼所以表示荣誉意识，贯彻履行荣誉意识的，还有一套相当复杂丰富的立身行事的标准。我想提出四点讨论一番，因为我认为这四点实是大夫士人格型的中心要素。

四点以外，当然还有许多概念与这四点相辅或至相触，但这四点是主要母题，当日的一切的一切都是要在这母题下发生作用，或取得存在的价值的。

我无以名之，想名之曰：“义的四大纲则”，即忠、敬、勇、死。

忠是一种对上之诚。对上的关系士大夫是所以立身的最基本的关系。大夫士的荣誉意识最要在忠字上取得表现，取得试验。为下犯上是头等罪恶。“勇则害上，不登于明堂”。大夫士为他们的“主君”是绝对输诚，不容二心。

敬是一种持诚之道。我们社会上一般人到今天已不晓得敬是什么东西了。我们对事对人，只惯于排斥笑傲。然而敬的态度实是一个极美的态度。它是自己脚跟站后再来承认对方的价值。它是寻着自己人格的位置后而公允地接受他人的人格之威严。敬的后头，究竟还脱不了荣誉两字的作用。敬的意义是自敬而敬人。用敬来与忠配合，可以把受忠者与行忠者的彼此关系的水准一齐提高。行忠者一方面看到受忠者的价值，一方面也把住自己的岗位，如此则忠有高度，忠能持久。

勇是一种致诚之力。在常日充满了对上之诚，但事到关头，立刻畏却规避，此不能谓之忠。贯彻忠，要靠勇。勇是一种实现之力，有勇则一切可真实，无勇则一切尽空谈。西方的贵士传统所以特别注重勇者，缘故就在这里。万恶怯为首，西方人到今日还作如是观。我们中国受了传统的意识形态的蛊惑，往往有一种不可解的倾向，总要把勇字硬认作次等之德。这是一桩民族大憾事，我们细读古代士大夫的行迹，我们可以无疑义地判断：勇实是他们心中的一个“中心之德”，因为他们认得清勇乃贯彻一切美德的“必需之力”！

勇自何来？曰来自死的决心。死可以说是生力之志。

能死便能勇。死是一切的试金石。我们上面说过了：荣誉意识之所以为荣誉意识全靠它后面有一个死的决心。推而广之，整个的大夫士的人格型，最后关键的因素还在“死”的一个字。孔夫子说：“未知生，焉知死？”反过来说，恐怕更合真理：“未知死，焉知生？”整套的大夫士人格训练都是建立在死的决心上，何时死？何地死？如何死？

什么是大夫士的人格型呢？我们现在可以下一个总界说：以义为基本感觉而发挥为忠、敬、勇、死的四位一体的中心人生观，来贯彻他们世业的抱负、守职的恒心。它是一副“刚道的人格型”。

（四）

为了种种不可避免的原因，尤其是内在腐化的缘故，封建的层级社会，后来逐渐崩溃。到孔子去世，它已走入末运了。再经过战国的巨变以至于秦汉，中国的社会政治，实际上变为大一统皇权类型，也就是“大夫士”之一物渐次变为文人化、官僚化，而形成二千年来“士大夫”的结构了。

大一统皇权的本质，大体上可以说是兆民之上有予一人，予一人之下兆民“无别”。于是官不是世其业；人人都有做官的资格、做官的机缘。官僚制度，在战国时代已经萌芽，到秦汉时代则规模大备。在那种环境下，士乃变为做官的准备，大夫乃成为做士的目标，功名观念代替世业观念，升官念头代替守职念头。（参阅本书的《士的蜕变》。）

在这种弥漫八方的“官僚风气”上，却又加上一“文人化”的倾向。汉武帝时代，士已与“文藻”开始结缘。

经过六朝的“浮词”的熏陶乃有隋唐科举的出现。有了科举，士变成文字的“雕刻匠”。以“斯文”的品质来任当帝国的官僚，皇权乃得到一个理想的合用工具了。

文人官僚就是我们所惯称的“士大夫”。士大夫的人格型与大夫士根本差异。尽管在字眼的运用上，在理想的提倡上，好像也是“将无同”，实行上士大夫另有一套的“世训”。

这一套是什么呢？曰“义”流产为“面子”，“礼”流产为“应酬”。“忠、敬、勇、死”的四位一体观，巧变为“孝、爱、智、生”的四德中心论。并不是他们不谈“忠、敬、勇、死”，无奈实际应用的，另有所属。并不是“孝、爱、智、生”非美德，只无奈到了文人官僚手里，孝、爱、智、生的四德恰恰凑成一种“柔道的人格型”以适应他们在皇权专制下猎取“功名”、企图“闻达”的大欲望！

然而在目前这个大战国时代，我们所急需需要的是哪一样呢？柔道的人格型，抑或是刚道？士大夫的作风，抑或是大夫士？我们绝不要大夫士“制度”的复活，但我们是不是要多方设法重新培养出一种大夫士的“精神”？

■ ——战国副刊，三一、三、二五

你说的不朽——明月昭昭，当我户扉

■ 文 / 北溟鱼

蔡邕的《青衣赋》里有这么两句：

我思远逝，尔思来追。明月昭昭，当我户扉。

是一首普通的情诗，两情相悦，却因为各自站在情感的波峰和波谷上，未得共鸣。两相思，两不知，于是寂寞。好像再多的人群环抱，也不管用。

曹丕身边的美人是很多的，并且各有特色绝对不重样——神仙一样的甄姬，知冷热知进退的郭女王，还有针神薛灵芸，可以在不点灯的重重帷幕后缝衣服（如此锐利眼目放进军队里，早就打过长江去解放全中国了），发明了具有提亮遮瑕功能的胭脂——“紫粉”的段巧笑，舞姿美好以至于曹丕专门写了一封信向朋友炫耀的孙资——总之很多很多，我觉得做男人吧，到这个地步真是可以“夫复何求”了。

但是曹丕的诗歌里却有很多深切的求不得。

两首《燕歌行》写离别，第一首的“秋风萧瑟天气凉，草木摇落露为霜”更有名，但是我倒是更喜欢第二首：

别日何易会日难，山川悠远路漫漫。

郁陶思君未敢言，寄声浮云往不还。

涕零雨面毁容颜，谁能怀忧独不叹？

展诗清歌聊自宽，乐往哀来摧肝肺。

耿耿伏枕不能眠，披衣出户步东西，仰看星月观云间。

飞鸢晨鸣声可怜，留连顾怀不能存。

——其二

是离愁别绪，却自然流转，因而哀和怨都没有落入疾言厉色的发泄，有十九首的质朴和分寸。

后来的人写《燕歌行》，也不乏好诗，高适写“校尉羽书飞瀚海，单于猎火照狼山”，庾信写“妾惊甘泉足烽火，君讶渔阳少阵云。”。他们取“燕歌行”里燕地边戍，征夫离人的意思，把这一个题目当边塞诗写，将军百战，鲁连飞箭，潇洒豪迈，却并不是曹丕在冷夜里的一点凄清的踽踽独行。谢灵运也有一首《燕歌行》，写得倒是闺怨，但好像是曹丕这首诗给他太多压力似的，除了曹植谁也看不起的大谢在这里完全陷在曹丕的阴影里，连意向出现的顺序都几乎相同。

王夫之说读曹丕的乐府诗，像是在“张乐之野，冷风善月，人世陵器之气淘汰俱尽”。繁华绮丽都在清冷的背景上，好像从幕布外面看过去的皮影戏，人世的缱绻一一上演，幕布外面的人无法走脱这样的安排，身在其中，却又是人间的观众。

当人世的喧嚣散尽之后，一切世俗关于幸福的标准——怀抱的美人，身披的荣耀也褪去颜色，而心里的那点不满足就被无限放大。

付出的热情，得不到回报——在手里的都是好的，但总是不经意为得不到的那些感到可惜。其实我不知道关于曹丕的老婆们那些近似于神话的传说到底有多少真假，但是这些故事倒是从一个侧面证明了他好的审美。这点不仅体现在挑女人，也体现在挑男人上。

有趣的一点是，在他的时代结交一个男人倒更像理想里的爱情，对于女人可以巧取豪夺，一个关于庇护的承诺就可以换来美人在怀。但对于他看上的男人，在他的时代，在得到他们作为助力之前，他们地位平等，能够换取青睐的只能是“气质”“能力”“谈吐”“品味”这些虚无缥缈的精神需要。而在追男人的历程中，曹丕的运气并不算太好：

他很喜欢荀彧的大儿子荀恽，但是人家更喜欢曹植；难得他跟建安七子中间的刘桢关系不错，连老婆很没有礼貌的给人瞪着眼睛瞧了也没有怪罪，但是父亲曹操觉得这样不成体统，于是把他的好朋友刘桢教训之后发配给了曹植；他想要得到大儒邢颙为辅佐，父亲却又把邢颙安排给了弟弟。

这人心思十分细腻，以至于很多年后他还能记得荀彧在一个冬天里给他的寥寥赞美——后军南征，次曲蠡，尚书令荀彧奉使犒军，见余，谈论之末，彧言：“闻君善左右射，此实难能。”余言执事未睹夫项发口纵，俯马蹄而仰月支也。彧喜笑曰：“乃尔。”

他的文友们，所谓建安七子中间的五个人，都逝去在建安二十二年的一场大瘟疫里。天命无常，他能做的只是帮他们编纂文集，照顾遗孤寡妇。建安七子中的王粲跟他的关系远不及曹植，不过他倒是在人死了之后，带着他的幕僚们在王粲的墓前学了一声驴叫，因为王粲喜欢听。 ▶▶

《世说新语》虽然记得多是不靠谱的事情，但到底是符合了当时人对于曹丕的印象：二百五。

喜欢的人留不住，却随随便便就遭人恨：

曹植身边有一对丁氏兄弟，最大的任务就是帮助曹植夺得储副的位置，顺便整死曹丕。但是世界上并没有无缘故的恨，丁仪恨上曹丕的原因是这样的：曹操想要把曹丕的姐姐嫁给丁仪，问曹丕的意见。曹丕说，他有一只眼睛是瞎的，不大好吧？按说老曹家这种能够一下子贡献三个女儿给汉献帝的人家，最有的就是这种把女儿往火坑里推的气魄，嫁个女儿给瞎了一只眼睛的男人实在太不值得说。况且人家才华横溢，连曹操都说了，就算两只眼睛都瞎了，也值得嫁。曹丕真是何必出来做这个恶人。大概那时候曹丕还没什么政治智慧，比较老实，于是诚实的人总要付出代价。

后来他稍微年长，爱瞎出头的习惯还是没有改好，他曾经有一个非常亲近的发小，夏侯尚，他喜欢这个发小，以至于在做了皇帝之后还很不顾身份的给他写了一道允许他“作威作福，杀人活人”的谕旨。但是后来，他的发小还是跟他翻脸了——夏侯尚因为宠爱小妾冷落了正妻，不巧正妻是德阳乡主——曹真的妹子，而曹真兄妹从小因为死了爹就被曹操收养，是一道长大的情分。曹真的妹子也是曹丕的妹子，于是在里外不是人的情况下，曹丕又暴露出老实的一面来，为妹子出气弄死了小妾，发小从此就没给过他好脸色看，一直到死。

如果爱情是一种在付出情感同时收获的自我肯定，曹丕得到的自我肯定真是少得有点可怜。所以，尽管古来对于《燕歌行》或多或少都要说说他的“矫情”——当你远远看着太牛逼时，就丢掉了诉说自己空虚的权利，因为那是一个没有办法开口不会获得同情的话题。好像关于幸福的问题，耽于温饱的人觉得吃饱穿暖就是幸福，如果有人可以西宫娘娘摊大饼东宫娘娘卷大葱，大碗装的豆浆可以喝一碗倒一碗的时候还会半夜睡不着觉爬起来在院子里瞎晃悠，有病吧？

《文心雕龙》的作者刘勰曾经精准地抓住过这个问题的实质——“文帝以位尊减才，思王以势窘益价，未为笃论也。”当你站得太高，有些情感的激荡就再不会有人来相和，

而人对于自己无法理解的东西，常本能的斥为胡说八道，说出来，反而徒增别人的笑柄。

没有办法开口，却没有办法让它不存在。“诗言志，歌咏言”，很多时候写诗的人是荒谬的——太浓烈的，极端的，没有逻辑线索可以追出故事来龙去脉的文字显得不可靠。但谁说人的思想情绪总得是可靠而逻辑清晰的呢？

这一首《杂诗》比之《燕歌行》更加抽象：

漫漫秋夜长，烈烈北风凉。
辗转不能寐，披衣起彷徨。
彷徨忽已久，白露沾我裳。
俯视清水波，仰看明月光。
天汉回西流，三五正纵横。
草虫鸣何悲，孤雁独南翔。
郁郁多悲思，绵绵思故乡。
愿飞安得翼，欲济河无梁。
向风长叹息，断绝我中肠。

写杂诗时候的曹丕比《燕歌行》第一首要更年长一些，所以他终于开始体现出一种叶嘉莹赞扬的反省与节制。在诗意驱使纤细敏感的情感一泻千里的时候，他的反省与节制使得字里行间多了一些言不能尽的韵味，恰恰符合了古典里含蓄的审美，而这样的含蓄在表现感情的时候，因为它的留白，显得余韵袅袅。

这是曹丕为乐府诗留下的又一个题目，后来人写《秋夜长》写得好的，似乎比《燕歌行》要多，好像到了秋天睡不着觉的人就多起来一样，王融就写过一首好的：

秋夜长，夜长乐未央。舞袖拂花烛，歌声绕凤梁。

初唐四杰之一的王勃因此而跟了一首：

秋夜长，殊未央。月明白露澄清光，层城绮阁遥相望。遥相望，川无梁。北风受节南雁翔，崇兰委质时菊芳。鸣环曳履出长廊，为君秋夜捣衣裳，纤罗对凤凰，丹绮双鸳鸯，调砧乱杵思自伤。思自伤，征夫万里戍他乡。鹤关音信断，龙门道路长。所在天一方，寒衣徒自香。

但却少了一味让曹丕辗转反侧的求不得。 ■