

水隐醉月

试破文化之谜

无文探隐

我在信和疑之间翻腾,在热和冷之间动荡过了七十多年。这恐怕是我在生命的最后年月里不得不将思想化为文字的内在原因。像蚕吐丝作茧使自己僵化并将自己埋葬一样,我也是倾吐衷曲使自己僵冷。不过我和蚕不同。它能由蛹再生为短命的蛾子,我只能留下破烂的废纸。

若笼统问我现在是疑是信,是悲是喜,我说不出。十几年来自己以为在试破文化之谜,其实是处在谜中。

金克木◎著

上海三联书店

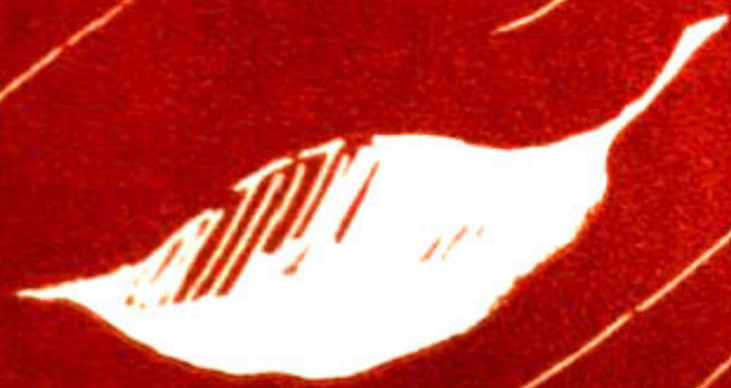
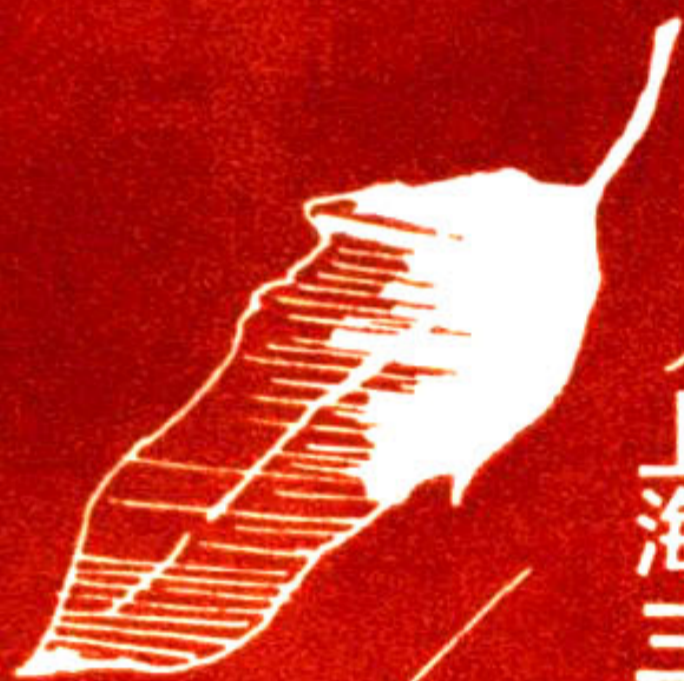


无文探隐

——试破文化之谜

金克木◎著

上海三联书店



(沪)新登字 117 号

责任编辑 杨晓敏
封面设计 露水

无文探隐

——试破文化之谜

金克木 著

生活·读书·新知
三联书店上海分店出版
上海绍兴路5号

商务印书馆上海发行所发行
商务印书馆上海印刷厂印刷

1991年10月第1版
1991年10月第1次印刷
开本 787×960 1/32
印张 5.5 插页 2 字数 89000
印数 1—2200

ISBN 7-5426-0523-2/G·83

定价: 3.70 元

目 录

冰冷的是火(前记).....	1
试破文化之谜.....	12
新诗·旧俗.....	31
轨内·轨外.....	50
无文的文化.....	74
信息场.....	93
显文化·隐文化.....	118
治“序”·乱“序”.....	136
从孔夫子到孔乙己.....	154

冰冷的是火

这里的八篇文章[1]，以《试破文化之谜》起，以《从孔夫子到孔乙己》结，可以说是《文化的解说》[2]的续篇。

从80年代初到90年代初，我陆续出版了十几本书，完全在意料之外。以前我发表著译最多的时期是30年代，留下的书只有一本诗集《蝙蝠集》和一本翻译的《通俗天文学》。为什么到了晚年忽然多产？除了少数翻译和旧作诗文及《梵语文学史》外，大部分是这十年新写的。我为什么要写？

我在信和疑之间翻腾，在热和冷之间动荡过了七十多年。这恐怕是我在生命的最后年月里不得不将思想化为文字的内在原因。像蚕吐丝作茧使自己僵化并将自己埋葬一样，我也是倾吐衷曲使自己僵冷。不过我

[1] 这八篇文章曾在1991年《读书》上发表，因限于篇幅，发表时作了删节。

[2] 生活·读书·新知三联书店1988年版。

和蚕不同。它能由蛹再生为短命的蛾子，我只能留下破烂的废纸。

大约过了十岁不久，我忽然朦朦胧胧开始怀疑自己的出生。这疑心越来越重，终于觉得自己的出生是给别人，首先是生我的母亲，带来痛苦，将来也会给自己和更多的别人带来不幸。我的生命是一场灾难。从周围的小朋友和大人，从念书和游戏，从家庭和学校，我只感到疑心，没有信心。

大约在十六七岁时，我忽然生出了信心。一种虔诚的宗教性质的信仰抓住了我的心。我不顾一切投身于一种活动。没有丝毫疑虑。没有一点顾忌。不但也不想什么饥饱生死，简直是以为自己的生命牺牲是一种愉快，有一种洪流中泡沫破碎的幸福。无论身心我都还是小孩子，可是自己觉得已经成为大人，能担当任何事体，能肩负任何危难。这是我经过的第一次信的高潮。

然而，不怀疑的信仰中仍然不知不觉积累着迫使发问的点点滴滴的疑，只是自己不知道。十八岁快满的时候，几位二十多岁的人，进过上海大学、中山大学、黄埔军校、武汉干部学校的人，在乡间小学和我共处一年。他们毫不客气地点出我的痴呆的狂妄和不自知的自负。他们说的话不多。他们的人很快便让我感觉到

自己的矮小。于是我听从他们的指点，冒冒然避开中原的战火，从上海绕道，经过天津来到当时的北平，原来的和现在的北京。

冬天的冰雪，春天的风沙，夏天的烈日骤雨，在沿街铺面的酒缸旁遇见的形形色色不平凡人物，例如倒霉的“大帅”的随从，这些北平的所见所闻，不住地敲打我的可能还带着肺病的身体和生来有疑的天性。还不满二十岁，自觉已经老了。仿佛我是我没见过的已故的父亲的存在，是由前清光绪年间，经过戊戌变法、辛亥革命一直活下来的。身弱，心老，生活贫困又单调无味。无论中国书、外国书、旧书、新书，都使我仅能感到一片迷茫，连疑也无从疑起。

1931年“九·一八”使全国翻腾。北平首当其冲，无比热闹。我夹在中间增长了说不清的见闻。对各种各样的人，特别是青年，佩服而且羡慕。可是我的心仍然，甚至于更加，像是晚清的人了。

到北平后我写了不少习作。旧诗、新诗、散文、小说(小小说)、戏剧(小品)，什么都练习一番。我在北平认识的第一位外乡朋友王克非把我写了许多毛笔字的几个本子全拿去了。不知他挑选些什么，用些什么名字，塞进他编的一个“报屁股”(副刊)填补空白。他只有编辑费，报馆不发稿费，所以只好拿我的东西充数。我

既没有不安，也不感到得意，只觉得好笑，怀疑这样的无聊文字也会有人看。不料到60年代后期，居然有人想去在里面查找什么罪证，真是当初万万想不到的。

终于在满二十岁以后不久，我第一次发表了新诗。第一首题为《秋思》。刊登出来以后，我怀疑除了《现代》杂志的编辑施蛰存和他的朋友戴望舒以外有谁会赏识。

梧桐一叶落，
海上土色的云升起了。
遂有鲛人的泪珠
不息地滚下：千滴，万滴。

何时再见暖暖的烟雾呢？
芦荻已哀哀呜咽。
惟有寒潭里依然安息着
冷冷的缺月。

我当时想，这前半是不是旧诗？“梧桐一叶落，海上土云起。鲛人珠泪流，簌簌不可止。”但“土色的云”不能是旧词。后半改不成旧诗，可是用了旧法，双声叠韵，平仄配搭，行款字数。这是不新不旧，新而又旧，旧

而又新的诗吧？友人一怂恿，我便寄出去投稿了，还不止这一首。

这诗，不像是二十岁青年的心声，也不像八十岁老人的口气，但确实是从那时的我的胸中发出来的。不论诗好诗坏，如何对此“文心”作出解说？这里的八篇“探隐”之作实际也是对我从幼年就有的疑问试作似不相干的回答，也可以说是从自己的这首小诗破起，不过文中说的是别人的诗。

40年代平平度过。世界的战火弥漫中，我在海外的苦难的土地上学习和观察，开了不小的眼界。种种的奇特尝试使我往往仿佛处于不信不疑亦信亦疑的精神境界，能在梵呗钟声佛光塔影中冥想度日。我偶然认识的有奇特经历的印度师傅侨赏弥老人对我说过一句话：有一点信仰好。他是虔诚的佛教徒，又自命为马克思主义者，没进过学校读书，在哈佛大学和列宁格勒大学当过教授，六十多岁在佛教圣地鹿野苑息影而与我相识，教我用不寻常的方式攻不寻常的艰难古籍。后来他在印度独立声中绝食去世。他并不要我相信他所相信的，只是告诉我，信比疑好。

果然，一进入50年代，我同时进入了第二个信的高潮。我明白了以往种种譬如昨日死，从出生起就一切都错，所以对当前一切是不疑坚信，将问号和“为什

么”从头脑中驱逐出去。

一个波涛又一个波涛，我仗着信的舢板浮沉了十几年，终于几乎淹没，忽然成为非驴非马有罪无名的一种可疑动物。我仍然保持着坚信不疑而认为自己永远错误的态度安然无恙随众浮游。信确实比疑好。无论如何遭践踏，始终稳如路上之石。邻居刚会说话的两岁娃娃对我大喝一声“低头”，我欣然照办，私心以为能使他高兴自己也高兴。

60年代末，70年代初，整整两年我有幸逢上了极为难得的经历。用无限的紧张压碎有限的思维。超负荷的体力劳动替代微弱的脑力运转。通宵夜战“五·一六”。划破午夜长空的紧急集合号。急风暴雨中和天上地下的泥泞搏斗。冰天雪地里修堤露营埋锅造饭急行军。我在打谷场上曾一连二十多小时不眠不休，最后才有一位工人看出来，说，不要等替工了，回去睡觉吧。夜间大雷雨，我一个人落后，湿淋淋跌跌撞撞暗中摸索回去，居然没有被狂风吹倒。最后进仓库宿舍时人人视而不见，如逢鬼影。真是稀罕的感受：生如死，有若无。我沉默着度过了一生中最少说话的两年，成为地地道道的无人过问的废品，不囚不定罪的准犯人，居然无病无灾。直到开始感到心肺胃全不正常四肢无力时，才奉命离开鄱阳湖畔回北京。这正是我跨入虚岁花甲诞辰

的前夕。

我原是一个样样不会事事不懂因而可以到处填补空白的“听用”之流，由此有幸得到种种劳动经历。单就农田说，我从选种育秧插秧挠秧施肥收割一直到晒谷收场全套从头到尾都动手动脚干过。在烈日曝晒的谷场上用光脚走来走去踢翻滚烫的稻谷真是别有一番滋味。谷子干到什么样可以入仓？我也学会了用牙一咬便知干燥程度。开头只怕插下秧去不活，总想多望两眼，总是慢得落到最后致受讥笑。看到收来稻谷不知一万斤粮食有多大一堆。到自己也抬起一包包稻谷，又记下人家秤上的斤数时，我竟也能一眼望去略估数量。在谷仓中学会用长温度计测温，凭眼看手摸便能大致分别“珍珠矮”等许多不同品种。在拾穗时见到像芦荻一样的奇异的杂种稻和根上再生的新谷。此外还有种种劳动风光，例如我赶外来偷谷的猪失败才知猪狡猾，月夜看场听蒙族老同事讲沦陷区旧事等等，数也数不尽。紧张加紧迫。还有“要准备打仗”的实战训练一次又一次。时刻会有的突击行动，夜战，午战，难关一道道，我也一一度过了。我仗的是信而不疑，心中无问号，精神果然能变物质。通宵夜战抬土后天亮时能连吃六个萝卜馅大包子，还能高歌正步加跑步回草棚军营不知疲倦。可以用当时口气说：这才是“干校”，这

才是“五七战士”。

70年代第二年(1971年)我回到北京。孩子们全上山下乡在“广阔天地”里接受“再教育”。只有我和老伴在两间小屋的残余书堆中相会。我又学会了煮饭烙饼炒菜生炉子从机器井打水,直到试用三种方式炖小沙锅红烧肉。对于出了什么大事我不闻不问。尽管身体已大不如前,我还是深深怀念用体不用脑事事听从人不必自己想的无忧无虑的快乐,对于还要自己再用头脑有一种莫名的恐惧。这时我差不多达到了忘记书本也不大识字的高级水平。什么拼音象形左行右行洋文中文统统陌生,对堆在屋里的残余书籍翻也不想翻。脱离了六十年的字纸生活而在百尺竿头更进入“无文”的最高境界是我向往的目标。

可惜好景不长。用烂泥糊苍天,用坠落求飞升,用肉掩盖灵,劳身而闲心,紧张而安稳,终究不能长久成为我的暮年好运。幸而也没有很大噩运。有一次会上(1972年)当众宣布我还是平常人以后,我终于能够安然以废品身份终老。然而无可奈何的是身体已衰而忘性还不足够。一生经历又在我的脑中翻腾起伏。信逐步退让。疑再占上风。这才是厄运。

何时再见暖暖的烟雾呢?

芦荻已哀哀鸣咽。

为了排遣，为了忘记，我又拿起笔来。不再需要写检查交代汇报了，可是我要自己检查自己，要祛疑求信。于是又寻找古人、洋人、洋古人，以书对话。结果是写出了长长短短的一些独白。疑越来越多。信越来越少。一直疑到了几十年来，特别是二十几年来，热闹非凡的“文化”，写出了《文化的解说》，继续提出疑问。

有问无答，不能停止。为什么总是以感觉代思维由感想定行动呢？在疑和信的交替中，在“有文”和“无文”的交织中，我感到了一种“民俗心态”。信时个人和别人一样。疑时也是个人和别人类似。越是各个人自以为独立用尽全力，越是给许多别人增添力量，结果是比较个人毫无自主完全听从别人时献的力量更大。波涛滚滚是由于每一水分子的推移，可以“无风三尺浪”。若所有水分子都等待风来才动，那会成为湖沼中的水。由风卷起狂涛，狂涛再也大不过风力。疑也罢，信也罢，其实是一回事，都跳不出民俗心态，即众人长期习惯的心理倾向。

这里的八篇文中，我试探索所想到的民俗心态，试图从有文的文化考察无文的文化，试用破谜的方式来看新诗、《论语》、《文选》，这些仿佛远离“无文”的文化

现象，也点到明显接近“无文”的《人间地狱》、《春明外史》以至《孔乙己》、《药》。我用普通语言讲平常事。用“场”、“序”也只是模糊概念，不是专科术语，不过是当作方便的符号以免啰嗦。

仅仅十几年以前人人经历过的事已经有了各种不同描绘和解说，各自声称合乎真实，那么，几十年，几百年，几千年以前的事，仅凭有文的书本怎么能作出对民俗心态的解说？

稍微一想就知道，所有对“过去”的解说都出于“现在”，而且都引向“未来”。这三个指示时间的词是印度人用的词的古代直译吧？只是“现在”有点不同。他们用的是不停的“转”。我们用的是固定的“在”。这也就表示双方民俗心态的不同吧？由此可以看出，不论“解说”如何多变，变不出民俗心态以外。所以总可以从多变的符号“破”出不变的谜底。而且，大概不只是中国如此。太平洋、大西洋、印度洋、地中海、加勒比海、阿拉伯海、波斯湾，到处都有波涛汹涌，也都不过是显示各自的水势罢了。这是“自其不变者而观之”。

冰雪凝冻的北极和南极的四季变化比终年阳光直射的赤道上的变化恐怕不会更小，也许更大吧？这是“自其变者而观之”。

既然处处有谜，就可以处处去试破。疑出于信。无

信何疑？疑与信不一不异。

我们的言语行动的指挥者不是高深玄妙的思维而是感想，习惯性的感想，由无数人长期积累的民俗心态。自觉是独自的想法仍旧是出于众人。自觉是无我的反而会自我显现。

若笼统问我现在是疑是信，是悲是喜，我说不出。十几年来自己以为在试破文化之谜，其实是处在谜中此刻我好像不能思考，只能感觉。信和疑之潮好像都已成为过去。写完八篇废话，再也说不出什么了。也许是又有点明白了吧？明白了什么？

笑出的是眼泪。冰冷的是火。[1]

1990 年终



[1] 本文曾在《收获》1991 年第 3 期发表，其中略有删节。

试破文化之谜

客：你写的《文化的解说》使我想到两个问题。一个是，开头讲说一通符号学，后来不再提了。这是为什么？

主：所谓符号学应当是研究种种符号的。理论不止一种，应用更加繁多。这本小册子并不是符号学研究，不过讲到文化方面的一些符号的意义，由此引出一些对文化的看法，也就是一种解说。后面说的是一些考察的结果，涉及许多方面，当然不能一一提到文化符号。而且，符号学这个词在外国文中有专门涵义，在汉语中还没有通用的译名，又容易和“象征”理论混淆，还是不多用为好。本来这也只是一块招牌，一个符号。我写的不是商品，用不着处处贴商标。

客：另一个问题是：那小册子讲的主要是中外文化或说两种文化的对比、对撞或交流问题，是不是还没有说到全面？文化的全貌，特别是文化的变化，不仅有



内外的对撞，还有内部的矛盾对撞吧？单讲内外对撞未必能解说文化。

主：不错。所以说到了传统文化和外来文化以至世界思潮，只是提出问题，作了一点解说，对于这些文化符号所显示出来的意义并没有作多少讨论，当然谈不上全面。

客：那么，何妨继续讨论？还是照研究符号的基本思路走下去。从文化“符号”探索其“意义”。这当然不能算是符号学的研究，也不必以此标榜，免得有招牌无货。

主：这谈何容易。我自从小时候读到梁漱溟讲演罗常培笔记的《东西文化及其哲学》以后，一直到“史无前例”的“文化大革命”，虽然在读书教书中，也就是在文化中，兜圈子，都不曾注意到这个笼统的“文化”本身。这以后，近十来年，才想到自己始终在这个“东西文化及其哲学”的圈子中间转，而从未问过究竟什么是“东方”，什么是“西方”，什么是“文化”，什么是“哲学”。这四个词都是中国汉字，可又都是现代才有新意义的从外国进来的新词，也不见得都有和外国原词一样的涵义。于是回头来检查几十年所学来的和对人讲过的都是些什么，又伸头探望一下70年代、80年代外国有了什么新花样或新问题。可是人已经到了风中残烛的晚年，勉强作了一点“文化的解说”的试探，再没有力量

向前走了。

客：得不到“新知”，就商量一下“旧学”也好。“文化”一语，照旧笼统说，不必深究。不妨先查查中外文化关系，看看是不是一定要深入探索中国文化内部才能更多解说对外关系。

主：好，那就先提问题。不过不限于考察符号吧。

客：第一个问题就是，两种文化相遇是不是必定冲撞或汇合？为什么对外来的东西，有的学得起劲或者反对得拚命，有的不学，不闻不问，若无其事？

主：这是不是说，中国文化，主要是汉族文化，对外来文化有很强的选择性，不是拿来就要？

客：这种选择性恐怕不仅是中国文化有。例如，中国的造纸和印刷术，近邻印度就置之不顾。中国唐代道家盛行，皇帝尊重姓李的本家老子。这时日本人学去儒和佛而不传道教。

主：有取有不取，有迎有拒，有合有不合，这在中国文化对外来文化的关系上从古到今都一样。这只有从内部分析才能找出原因和条件而加以解说吧？

客：由此又引到第二个问题。有不学的不足为奇，奇怪的是，学的也常常拐弯子。日本学欧美开始是从中国学的。19世纪中叶，日本明治维新以前，中国上海出版的译成汉文的欧洲书籍，日本人拿去翻印，翻

译,传播,而在中国看这些书的人反倒很少。甲午中日战争以后,中国人纷纷去日本留学,可是到“东洋”去学的是“西洋”。除了当外交官的黄遵宪以外,几乎没有人到日本去学习和研究日本文化的。有的官员到日本去搜罗中国旧书,也不重视日本的汉学。当然这可以用日本当时幕府的“锁国”政策说明前者(日本),用日本维新较中国早而且离得近来解释后者(中国),而以“东方”学“西方”说明两者。但是不能解释对所学的东西的选择。日本从中国学去的欧美,中国从“东洋”学来的“西洋”,怎么说也是打了折扣的,或者是经过加工的。中国人开始学英文用印度课本《纳氏文法》,原本是为印度人编的,例句中很多印度事。中国人仍然学了多少年。中国有不少文学家、艺术家到日本,不但大都是去学欧洲的科学,如鲁迅、郭沫若学医,而且学文学艺术也学的是欧洲的。没听说什么人去学日本的。学日本就是学日本的欧洲,或者不如说是学日本所学的欧洲。这是不是有点日本化了的欧洲?还是欧洲化了的日本?在30年代日本大举侵略中国以前,中国人学的欧美文学新潮往往是从日本转口来的。例如新感觉派以至马克思主义文艺理论。直接从欧美来的影响不如转口来的大。这是为什么?

主: 前一问题是学和不学的问题。后一问题是学

的直接和间接问题。尽管可以找出一些外部条件作说明，但要作解说这还不够。不探讨本身内部大概还是不行。将近一百年前许多人去日本留学是被日本打败激出来的。他们仍然认为日本没有什么了不起，不过学了欧美罢了，所以到日本也只学日本的欧美，忘了欧洲文化本来是先到中国的。为什么中国人不先学而让日本占便宜呢？跟在日本后面向日本学欧美能胜过日本吗？为什么不问日本是怎么学欧美的呢？日本很快就直接学欧美了。中国还从日本转口。但不能说转口学一定不好。印度学欧洲是从英国直接学的，也未见得好。而且，不一定打败了的要学战胜者，后进必学先进。法国大革命不是学英国革命。美国建共和在法国之前。中国从前也不愿学外国。

客：由此又引出第三个问题。这样的对外学或不学的前因后果包含着什么成见和误解？起先有什么成见？例如看不起日本文化，以为旧的不过是学中国而新的又只是模仿欧美。后来又有什么误会？误会和原先的成见有联系，作用也许更大。成见和误会的根基是不是还在内部？

主：追“因”不是容易的事。查“果”说不定更难。借用现象学的术语，“悬搁”一下，暂放在括弧中。学什么不学什么的问题确实很有意思。比如说，中国人学

从印度经中亚和南海来的佛教很有劲，可是对教义和修道法门不都欣赏。只有轮回报应和打坐念经传播广泛，而这两者在印度不是佛教特有的。中国人对这方面的兴趣又远不如对传来的轮回故事、拜佛仪式、僧伽组织、寺庙建筑等等大。中国修的佛庙和佛塔比印度的壮观。石窟雕刻和壁画的规模也不比印度的小。敦煌、龙门、云岗等地私人刻佛像求福并标明供养人的造像比印度多。对主要是从中亚(贵霜王国)传来的佛教很热心，对在南海一带传播的佛教就较冷漠。又比如，印度戏剧的形式、技术和理论大约公元后一两百年即已形成，有了完整的分场分角色的剧本，有表演和音乐舞蹈程式以及语言规范，而且在新疆曾发现梵剧的遗留残本。可是中国的戏剧完成时期比印度晚得多，是在唐代以后又过了两三百年，在和印度交往已经大不如前而且印度次大陆北部已经是伊斯兰教文化占上风的时期。印度古典剧本大发展时(约3至10世纪)，中国没有剧本。中国古典剧本大发展时(12世纪以后)，印度的古典梵剧衰亡了。中国的戏好像是从宫廷走向民间才大发展。印度的古典戏剧始终在贵族中打转。后来民间歌舞剧兴盛了，又没有先前那种古典剧本了。双方的戏相似处很多，相互关系却很少。许地山、郑振铎等前辈费了大力也只找到相似而找不出相关的证据。

任二北前辈考索《唐戏弄》不知如何，我不敢乱说。中国传进了印度佛经中的讲唱故事形式，而印度的现在还未断的演唱史诗故事形式未必相同。是不是经过中亚转口站有了变化？还是各自有传统？另一件有趣的事是：印度古典戏剧中有个固定的角色是“宫廷丑角”。这人专在国王面前插科打诨无所忌惮。除了在剧本中，这样的人在其他文献中不见，不会是实际上广泛存在的典型。反过来，在中国，戏剧中没有这样角色，历史书中却记载着战国时楚国的优孟、优旃，唐代的黄幡绰、敬新磨等。五代时优伶封官。欧阳修《新五代史》还为他们特立《伶官传》。这些人的言行很像梵剧中的“宫廷丑角”，可是为人又不像（这也许是史书选择的结果）。梵剧中这类人是个千篇一律的角色。出身种姓很高（婆罗门），文化教养很低，地位和中国的优伶不同（也许像优孟）。宋元以来，戏剧发展起来了，宫廷中的这类人不见记载了。从五代上溯楚国，史书中这些优伶演不演戏？演什么戏？有他们时没有戏（剧本），有了戏（剧本）又没有了他们。古优伶怎么变成了新优伶？优孟化装为孙叔敖是不是演“现代戏”？他那样长久揣摩演习是不是已经有了表演原则？《史记》中的这个例子表明单靠文献不足以解说文化。这好像是学和不学之外的另一条了。

客：据我所知，还有一例。印度从古盛行辩论之风。文体也是这样，对话辩难很多。佛教和尚同样有这种风气。印度佛典中的理论部分，除辞书、类书、歌诀外，充满这类辩论问答。甚至佛说的经中还有问答体。《金刚经》是传不可言说的“空”的，还要再三问：“何以故？”（这是为什么？）龙树菩萨是讲“空”的祖师。他的《回诤论》的所谓“回诤”，用现代话说，就是“消除争论”，“反驳”，其中是双方对话。学术讨论会和毕业答辩会性质的，出家人和在家人的辩论会直到本世纪还没有绝迹。在西藏、青海的佛教寺院中听说至今还有。这是真正的辩论。在《玄奘法师传》中甚至说，辩论失败的要成为奴隶或者砍头。这一风气为什么没有随佛教进来而只在藏传佛教中有表现？中国号称春秋战国时就“百家争鸣”。但齐国稷下的辩论没有传下来，也未留记录。孟子自称“予（我）岂好辩哉？予不得已也”（《孟子·滕文公》）。我们的辩论是“不得已”才进行的，而且往往是一面之词，或者是没有结果。庄周和惠施辩论知不知道鱼之乐，针锋相对，几句话就完了。韩愈辟佛只是写文章，没同和尚辩论。倒是在他以前的南朝范缜主张“神灭论”，和信佛教的人当面争辩过。朱熹、陆九渊的争论好像也只有在白鹿洞一次。从汉到清争论“经义”只在书本上，当面是不争的。《盐铁论》、

《白虎通》是少有的。意见不投，不见面，或“退出译场”就是了。孔子曰：“君子无所争，必也射乎。揖让而升，下而饮，其争也君子。”（《论语·八佾》）实际上中国人的争辩何尝在印度人以下？从家庭到街巷哪里不吵架？可是表现的形式大不相同。识字越多的越不争吵。中印和尚彼此不互相学习这一点。这又是为什么？

主：其实也不是完全不同。留下来的记载和著作总是一面之词。古希腊难道是全不一样？柏拉图的《对话录》中苏格拉底总是占上风。其中问答也不是争辩。所谓“诡辩派”没有书传下来。苏格拉底终于是被毒药封住了嘴。可能是印度宗教派别多，所以有争辩之风。口头或书面争辩不一定能决定歧异，分出正误、胜负、强弱。佛教能离开出生本土到处传播而在本土反倒不能生长下来。这是为什么？

客：看来这些问题都指引我们去搜索各民族文化的本身内在矛盾了。对外的冲撞和内部的冲撞是息息相关的。秋风一起，有人立即伤风感冒，有人只说“天凉好个秋”，有人毫不觉得，看日历才忽然想起，原来是立秋了。

主：对外反应出现的是症候。从症候可以追索疾病的体内根源。这和从符号追索意义是一个道理。所以符号学这个字在外国文中原本是和症候学同一起来源

(Semeiology, Semiology, Semiotic)。

客：是不是也可以说类似从形式追内容，从现象查本质？

主：还是不要用哲学的和理论的说法吧。也不要提符号学、诠释学(解释学)、现象学等招牌了。我们只是对话、探讨，不是什么学，什么研究，不受限制。

客：那么，我们怎么追查下去？是不是好像福尔摩斯从罪犯留下的痕迹去侦查那样？这里还有个问题。从符号到意义是怎么“推理”的？是照什么道路一步步走过去的，还是跳跃过去的，还是像克里斯蒂老夫人创造的侦探那样，从假设推下去逼得犯人自行投首，还是有别的什么道路、方法？符号学破解文化符号是不是像破译密码那样？能不能有文化密码本？

主：我也不知道符号学的理论解决了这个问题没有。好像还没有公认公用的完整方案，编不出密码本。许多文化现象不能排列公式还原到符号逻辑，反而是像要倒过来从符号、公式还原到自然逻辑。这仿佛是不合逻辑的逻辑。表现出来的不仅是自然语言，还有行为。不要说这是“荒诞”，免得又生歧义。

客：这又引出一个问题，也和前面的问题有联系。我们究竟是怎么推理的？或不如问：我们是怎么得到知识的？我知道，印度古代对于知识来源有各派，

都不反对的一种说法。这叫做“量”论。用现代话说是认识论也是逻辑。这是辩论中不可缺少的，所以也和辩论术有关。辩论好比打球，若没有彼此承认的规则就无从打起。这套理论也随佛教传进了中国，称为“因明”，也就是论“因”的学问。在印度一般称为“正理”。传进来了，只有玄奘一派讲了一段时间就断绝了。汉族不学。藏族传进比玄奘所传陈那的理论更发展的法称的理论，一直传下来。这个“量”论的原始基本说法也许对我们的追查有点用，不妨先谈谈作为起点，看看我们不爱学的东西是什么样的。一般逻辑表述总是离不开语言。印度的说法有些在梵语中很普通，变成汉语很特别。希腊的只怕也类似。这些我们不管，只讲基本的思路。

主：这其实是常识，所以在印度人人都是可以承认，只是到了佛教中的陈那、法称两位菩萨（这词本是称号，“有觉悟的人”，不一定是神）才大进一步发展。正理派详细说明推理部分，为的是辩论。佛教中讲“空”的龙树、圣天（提婆）两位菩萨较早，著作是激烈的辩论记录。他们运用了逻辑，却没有专为逻辑写书。简明提出基本的三“量”论而且传到中国来的是讲“形”、“神”二元的“数论”派的《金七十论》（真谛译出在五、六世纪）。照“正理”说法，“量”，即知识来源和标准，只有四项：

一是“现量”，“现”前所得，直接来的，即感觉。二是“比量”，“随”后推得的，间接来的，即推理。这一项是和现在所谓逻辑或论理学相对应的。三是“譬喻量”，能“近”取譬，举一反三，触类旁通，就是类推。四是“圣言量”，现成“得”来的话，也是从别人来而自己相信的话，是“神谕”一类的指示，不可怀疑的，不能辩论的真理。这在《金七十论》中有简单的说明和例证^[1]。看来这不过是常识的归纳，所以有普遍意义。印度人是这样认为，中国人又何尝不如此？“眼见为实”。总要亲自看到才算真的。用譬喻的同类推定是我们很习惯的。孟子、荀子都好用。“人性之善也犹水之就下也。人无有不善。水无有不下。”（《孟子·告子》）范缜《神灭论》的警句是：“神之于形犹利之于刀。未闻刀没而利存，岂容形亡而神在？”这正是“譬喻量”。至于“圣言量”，那就更不用说了。相信的就是真的，何必再问？反倒是推理很不容易。讲起其中道理有一大堆，从古到今成为专门学问，然而在中国并不发达。我们经常应用的很简单，无非是讲因和果。不但佛教讲因果报应，“有因必有果，无因必无果”，日常生活思想也免不了“因为”、“所以”。可是怎么知道这是因那是果？因怎么变成果？那就难说了。我们一般中国人不大耐

[1] 以上引号中的字是原文原义。

烦也不大喜欢深究这一项，往往把“先后”当作“因果”。

客：这四种“量”里有没有错误？

主：这是印度逻辑的，特别是陈那的贡献，指出了错误和正确是并行的，同等重要。推理的决定要素是“因”。正确的称为“真”，原文意指确实存在的。错误的称为“似”，原文意指显现出来的。“因”有“真”，有“似”。这两个字译得很好。错的总是显得像是对的。错误和正确是对应的，而且两者都能作出有限的排列，都错在“因”上，可以画出“因轮”。“轮”，周而复始，这是印度人很喜欢用的词。陈那又将四“量”区分开来，认为只有“现”和“比”，即感觉和推理，是知识来源，正确的和错误的都在内。另两项是附在这两项上的。换句话说，不论“譬喻”或是“圣言”，都得合乎感觉所得，合乎推理规律。印度逻辑的又一贡献是分别自己认识和对人说理两者不同。“现”、“比”，感觉和推理，有正确的，也有错误的，都是“自悟”。对人讲道理，那是“能立”、“能破”，有正确的，也有错误的，都是“悟他”，即让别人“悟”。这不仅是分别了认识论和逻辑。梵文动词变化十类各有两型，名称也是指“为自”和“为他”，仿佛“不及物”、“及物”；而又不同。“因”也和“格”（位）的变化有联系。所以逻辑和语言有相同的模式。这些理论

都传进了中国，可是中国汉人不欣赏，连玄奘法师讲经的讲义记录也^D遗失不传。直到清朝末年才从日本找回来。这时才有了金陵刻经处印出这些书。语言相差别以致思路相差别恐怕也是一个原因。汉语和梵语文体相似，可以逐字翻译，而构造和变化不同，又很难相通。此外还有，人、我，主、客，能、所，这些对立的哲学概念也经印度佛教传来，有了对应的词，但中国人欣赏的不是区别对立而是消除对立。“人我两亡”，归结为“空”。佛教经论喜分析，列“名数”，而我们不喜，以为繁琐。是不是我们古人不好辩论，不喜欢逻辑推理，而喜欢将阴阳对立合为太极？现代才有人（胡适）开始讲先秦的“名学”，说我们的墨子和公孙龙子讲的就是逻辑学。可是为什么断了呢？为什么印度传来的也不时兴呢？用欧美的或者印度的眼光看，中国人究竟历来讲不讲他们的所谓“逻辑”、“正理”、“因明”的学科呢？中国人为什么喜欢不讲推理的禅宗（顿、渐一样），喜欢不讲推理只宣佛号的净土宗呢？这两宗加上也不讲推理的密宗不就是在我国最盛行的佛教教派吗？

客：讲了一大通印度的，这些在中国文献里都有，不止是翻译的。我们是怎么对待这些的？是不是中国人不喜欢讲这些而实际上应用的还是这些呢？我们不是很喜欢讲道理吗？我们爱讲的是什么道理？是不是

又要提到成见和误会的问题？不问清楚我们所习惯的思路，恐怕关于学外国的问题不容易理出头绪。

主：印度人的这一套着重在推理部分，作出些规定，为的是辩论中要用，要立“宗”（下结论），要说“因”，要引“喻”为证，还要有“破”和“立”的规定。中国人不爱辩论，推理自有一套。用印度说法，我们惯用的是“现”（感觉）和“譬喻”（类推），尤其是仰仗“圣言”，不耐烦关于“立”呀“破”呀的规定。我们喜欢问的是是什么，怎么样，不大爱问为什么。问到了也是一句话就答覆，定案。说“什么者，什么什么也”就够了。不追问“因”，对“因明”不感兴趣。我们讲的“理”是“道理”。“理”就是“道”，是本来就有的，不是追问出来的。“因”和“道”、“理”同样。我们对“正理”的辩论没有多大兴趣，觉得是“诡辩”，是游戏，是多此一举。究其实，一般印度人也差不多，也是讲信仰，尊重“圣言量”。这一套“正理”、“因明”愈过愈繁，只为辩论会用，专精的人愈来愈少，衰亡得也快。日本人传去了书也没有学习、发展。既然大家打的是篮球，那就不必问打排球的规则了。古希腊人和古罗马人需要在元老院和城邦会上演说，所以重视表达自己（修辞学）和说服别人（论理学）。中国除了战国时代有“说客”到处“游说”以外，是不注重学讲话和辩论的。学讲话是学另一种话，另有目的。《论

语》中记孔子说：“不学‘诗’，无以言。”（《季氏》）又说：“诵‘诗’三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？（又有什么用？）”（《子路》）学“诗”是为做官，办外交，学“官话”，和平常说话不同，不是辩论。

客：是不是可以说，我们的习惯想法和做法和印度以至古希腊罗马的有同有不同，所以对他们的东西也是有取有舍？如“因明”就是一例。从这一例可以看出我们历来的习惯是多用“譬喻”和“圣言”，依靠“现量”，而少用“比量”，或者说自己另有一套“比量”。能不能这样追查我们对待外来文化的内部思想情况？

主：这就是说，查一查我们先有的成见。这里我想再提出一点。那四种“量”的说法虽然合乎常识，却还不符合我们平时思想活动的实际。那是正规的思想方式的归纳，只在讲演、作文、考虑问题或者辩论时才明白使用。我们平常对一件事，一个对象，一个问题的反应想法往往是过去从别的无数人那里得来的习惯看法和说法。那是从生下来就开始不断积累起来的。有些是连想也不用想的。这些多半不是从自己的见闻（感觉所得）和思索（推理）来的，也不都是听从神明、圣贤、大人物的话。不少只是类推而来，想当然同样。这种个人所有的从群体积累来的思想习惯是我们不自觉的

“经验”的一部分。有的表现为成语、谚语、格言，但多数不成为语言文字。一个人亲身经历接受的感觉经验是非常少的，而且还要经过自己的“解说”才能“一望而知”。推理也经常是习惯性的考虑。大量积累的多数人的共同心理状态是个人心理状态中的经纬线吧？因此，我们想知道中国人对外选择有什么取舍的尺度，这就要知道一般中国人或说多数中国人的心理状态或简称心态。心态要从行为（包括说话）去推测。中国人的多数向来是不识字或者识字很少或者识字而不大读书的。他们的心态的大量表现就是长期的往往带地域性和集团性的风俗习惯行为或简称民俗。这不是仅指婚丧礼俗、巫术、歌谣，这也包括习惯思路以及由此表现出来的行为因果。

客：可是我们怎么追查心态呢？难道要作调查、测验吗？对于已经过去的社会，对于古代，怎么调查呢？怎么能把死人当作活人去查他的心态呢？文化是有历史性连续性的。我们要查比较凝固的已有心态，也就是至少七、八十年以前的文化啊。

主：不妨试一试另一条路。可以说是“解说”文化的路。我们没有古人的录音、录像记录，也不可能有什么调查报告，但有另一种依据，就是文学作品。不限于歌谣和民间故事等等。不妨试试从非民间的查出民间的，从

少数识字的人查出他们所受的多数不识字的人的心态影响。可以说是要从有文字的文学书中侦查不大和文字发生关系的多数人的心理状态、心理趋向。换句话说，就是要从文学中侦查民俗心态。也许由此可以测出民俗心态是不是决定我们对外选择(包括改造)的一种力量，是不是暗中起作用的因素。一个人高兴时决不爱听悲歌，这就是习惯心理趋向选择的外在表现。文化心理不这么简单。不可能用统计方法去查。由果推因，立案求证，都不容易。外国有人试作种种文化解说。他们的习惯是或者作实地调查，或者作抽象的哲学说明，或兼而有之，有种种牌号。我们不能全照其中任何一套，所以不便挂招牌。由此可见我们也是有选择的，本身也提供了试验材料。

客：假如贴招牌，可不可以说是中国式的符号学或诠释学(解释学)?就方法说，这是不是像猜谜?从谜面认出谜底，又找出谜面和谜底的关系。这不是因果关系，是另一种关系，符号和意义的关系。从我们刚才谈的看来，我们平常人的考虑问题往往是依照习惯，即所谓经验。经验的组成部分中重要的是作解说。解说的来源一是人言，累积起来的；二是类推，观察得来的。这是我们的演绎和归纳。猜谜的方式和两者不一样，但仍好像是也运用这两者，而又用别的。

主：夸大些说，算是去试破一下中国文化之谜吧。不过只是“破”，不是“解”。希望打破一个洞，不预期揭出谜底。那还办不到，远得很。我们只是大题小做，钻出一个洞。

客：问答过程不必记录，我要退场了。

主：那就算我“独白”，一个人对自己“谈天”吧。

新诗·旧俗

诗，这是中国文学中庄严的女神，又是被玩弄的婢妾。有风、骚、雅、颂，也有试帖诗、打油诗、小曲子，还有诗谜、诗钟。诗，又雅，又俗。诗有权威。《论语》中最多除“子曰”以外就是“诗云”。古典小说中多的是“有诗为证”。诗又没有权威。随便什么人都可以作诗，作得什么样都可以算诗。

新诗，在许多人眼中是从外国来的撒旦，比话剧更为洋化。它从出现到现在一直挣扎在襁褓之中。大家都认为，连新诗人自己也承认，这是从外国搬来的。激烈的人甚至说，这是用中文写的外国诗。最初的倡导者胡适说，新诗出现是因为新内容要求有新形式。其实他想的新内容只是从外国来的旧东西，新形式也只是旧有的白话。两者都并不真新，只是在当时显得新。重要的是提倡的人要完全代替旧有的，将现存的全换掉。这才引起所谓新旧的激烈冲突。这是改朝换代的冲突，

不是真正新旧的冲突，所以拖延，反覆，而且表现为中外之争。其实未必完全是传统和外来的文化之争。

不妨看看新诗孙猴子是不是跳出了中国民俗心态老佛爷的手掌心，是不是“假洋鬼子”。

初期的新诗不用说。那些新诗人差不多都是从旧圈子里往外跳的。越着急想跳得远，反而越出不了那个怪圈子。不作旧诗而念外国书的也不是从外国跳进来的。当时还是大学生的年轻女诗人冰心的收在《春水》或《繁星》中的一首小诗，过了几十年我还记得，大概没有记错。

黄昏了。

湖波欲睡了。

走不尽的长廊啊！

稍一排列组合便可成为：

湖波欲睡黄昏至。（湖水倦黄昏。）

不尽长廊缓缓行。（长廊行不尽。）

词意一样，但是，这两句旧诗七言句（或五言句）很平常，变成三行白话诗就很不错了。这是为什么？是

不是由于白话有了三个虚词显出神气，而文言诗句只能加“可叹”、“只恨”来明讲呢？

这首新诗连音律也是旧有的。三行诗是三、五、七字排列。每行以轻声的虚字落尾，等于同韵。三行的平仄排列整齐，口头一念就知道。画成符号看看。平作一，仄作丨，轻声用·。

— — ·
— — | | ·
| | | · — — ·

新诗句能不能吟，往往由于平仄调不调。徐志摩的“道一声珍重，道一声珍重”能吟，是“仄仄平平仄”。同一诗节中的“一低头的温柔”，“不胜（平声）凉风的娇羞”，“蜜甜的忧愁”，平声太多了，不能用旧诗调子吟了。可能是诗人想创出表现“娇羞”的新调吧？旧诗虽有古诗和拗体，新诗中平仄别扭的诗句只能用话剧台词的腔调念。汉语的节奏、音调，恐怕不能和英语、法语的沟通。英、法也不互通。新诗甩去了旧诗音律的胞衣，至今还未弄清汉语音调的诗律。文字同而口语音调各地歧异。这是如来佛的手掌心吧？

冰心这首小诗不是外国的。不像泰戈尔的英译小诗（孟加拉语原诗是旧体诗），也没有欧洲浪漫主义的味道，更不是日本俳句。这好像是两句旧体诗化为三

行口语句，陈词滥调便新鲜了。诗令人想起北京颐和园中的长廊，但也许是在未名湖畔写的。那里是只讲英语的燕京大学。这诗若转成英语，又不会是好诗了。只能说这是用白话分行停顿说出可以是两句文言诗的意思。诗人心中也许有泰戈尔的英文小诗，写出来的却是中国诗。中国人的诗思。湖边，黄昏，走不完的路，这是中国从古到今读书人和作诗人常有的情怀。这属于中国一部分人或一个群体的言行习惯。除用白话分行念外，并不新。所以大家都写白话诗时，它便被淹没了。

改换面貌行不行？

黄昏
欲睡了湖波
无穷无尽
走
长廊

离口语更远，念起来不顺口。长袍马褂换了西装而已。变了符号排列，未变符号意义。仍旧是黄昏、湖、长廊，三个符号。

再看 20 年代 30 年代之交的戴望舒。他是谁都知

道受法国象征派影响的。他的成名作是《雨巷》。他曾被
称为“雨巷诗人”。可是作者以后不再作这样的诗了。
为什么？也许是因为这还是属于上面引的冰心的诗的
同一类型，仍在旧诗中打转，所以不想再重复了吧？是
不是他以后跳出圈子去了？不一定。且看这诗的开头
一节：

撑着油纸伞，独自
彷徨在悠长，悠长
又寂寥的雨巷，
我希望逢着
一个丁香一样地
结着愁怨的姑娘。

以下还有六节诗，都是这第一节主题的变奏。这
首诗和前面引的冰心的三行小诗不是我特意挑选的，
只是联想起来的。两诗相隔不到十年吧？作者都是大
学生。两诗相合处是一个“长”字。长啊！长啊！走不完
的路啊！高雅的“长廊”也罢，平凡的“雨巷”也罢，都使
行路人感觉到太长了。这不仅是两诗、两人的心情，是
20年代的中国读书青年的心情吧？不是普遍的，但也
不是希罕的。闻一多的《死水》不也是这样吗？不动，不

变，不是使人感到“悠长”吗？那个 20 年代不是极跳跃极富变化的时期吗？为什么有些人，感觉敏锐的诗人，会觉得“长”呢？不要忘记，那也是以“呐喊”、“彷徨”（鲁迅）、“沉沦”（郁达夫）、“幻灭”、“动摇”、“追求”（茅盾）、“灭亡”（巴金）为书题的时代啊！这些词不会令人感到“寂寥”而“悠长”吗？郭沫若在海外，望见“女神”，回到国内，仍处“瓶”中，以后作的多是旧体诗了。

《雨巷》诗，从这第一节可以看出，除了“我”和“姑娘”以外，剩下的是油纸伞、雨巷、丁香三个符号，或说是音符，由旋律连接起来的音符。这三个符号都有“民俗”的意义。

“丁香”。为什么是丁香呢？荷花行不行？荷花无论含苞或开放，都不能是结着愁怨。为什么？只是由于观察所得和联想吗？不仅是这样。这里只能是丁香。丁香与愁怨相结，这至少是在一些读书人心中成了习惯语，也就是成“俗”了。“丁香空结雨中愁”。这是读词的人所熟悉的句子。丁香小，一簇一簇的。巷子窄，一条一条的。这才“结”，才“长”。那么大的荷花配得上吗？何况中国诗多来向说而少说荷莲？诗人是随着大家那么想而挑出符号的。这是个人表达的众人的心态。它形象化又行为化了。这就可称为“民俗”。民俗不止是婚丧仪式和迷信。

开口就是油纸伞。这是长江流域直到南海边，尤其是“天无三日晴”的西南区域，出门人必带的防雨器具。带了千百年了吧？有雨，无雨，上路总要带伞。这不是从前英国人常拿在手里而且首相张伯伦还以此作为标志进入漫画的那种高贵的绸布伞，而是中国一般人用的油纸伞。这种伞被淘汰没有几年，在穷乡僻壤也还未绝迹吧？所以这伞不仅指雨，还指雨中的人的习俗。换一换行不行？

披着塑料雨衣独自
彷徨在悠长，悠长
又寂寥的马路上。

这同将丁香改成荷花一样，同“穿着游泳衣独自/彷徨在游泳池旁”一样，变成另外一回事了。不是物的形象变，是人的形象变了，心态也随着变了，成为另一种人的符号了。

雨。这不是暴雨，雷阵雨，是江南梅雨天的小雨，连绵不绝，无穷无尽。阴雨，阴暗的雨。伞，遮住了天，像云掩去了太阳。雨、巷、伞、丁香几个符号互相吸引，各以其意义组成了一个“场”（磁场），烘托出“我”和“姑

娘”，一实，一虚。

雨，在中国历代诗中经常出现，比“日色”出现的多。在家，有雨不能出门。“满城风雨近重阳”，是秋天。“雨打梨花深闭门”，是春天。在路上，遇雨不好走路。雨中的活动构成中国民俗心态的重要符号。从《诗经》中周公咏“杨柳依依”、“雨雪霏霏”就开始了吧？

放翁陆游的诗句：“此身合是诗人未？细雨骑驴过剑门。”不是打伞，是骑驴。慢腾腾地在陡峭的山路上，在陕西和四川之间，一步一步走去。“细雨”不知会下多久。驴蹄不知会不会打滑。这样的情景不是指道路“悠长，悠长又寂寥”吗？然而不然。这使“此身”可以成为“诗人”了。当“诗人”是乐？是苦？是美？是丑？是善？是恶？是幸？是不幸？是现实？是幻想？是赞美？是讥讽？不一定。何况也未必能成“诗人”，还是疑问？前面两句点明了：“衣上征尘杂酒痕，远游何处不销魂。”正是“清明时节雨纷纷，路上行人欲断魂”。远游，路上，雨中，真是“悠长”啊！“行行重行行”。“走不尽”啊！

为什么要骑驴？放翁大小也做过官吧？何不骑马，坐车？难道不带随从？这些是诗外的关于作者的题目。正如同“雨巷”是在杭州还是苏州一样。诗不是录音报

导。读诗不是调查核实。是要追到诗外，但要追查的是诗内的诗外。诗中语言符号有什么意义，组成一个什么“场”，互相吸引，又吸引读诗人？“丁香空结雨中愁。”“细雨骑驴过剑门。”“走不尽的长廊啊！”中国读书作诗人的心态就是这样。不仅是他们的，也是民间的心态。走长路，所以油纸雨伞是必备的。骑驴比骑马更慢，更觉得路长。“雪拥蓝关马不前。”（韩愈）马也走不快。

不打伞，不披雨衣，还有别的雨具没有？“青箬笠，绿蓑衣，斜风细雨不须归/”戴斗笠，披蓑衣，又是另一种雨中民情。苏曼殊诗句：“雨笠烟蓑归去也。”这是和尚诗。“归去也”，只是喊一声罢了。“不如归去。”归到哪里去？“田园将芜胡不归？”陶渊明还是世家大族子弟，家乡大小有个田园啊。披蓑衣是下田，不是走长路。“披着蓑衣独自/彷徨在悠长，悠长……”行吗？不行。不合民俗，那是另一种情调。蓑衣和雨巷，不互相吸引而互相排斥了。那也能构成一个“场”，是另一种“场”。

“暮春三月，江南草长，杂花生树，群莺乱飞。”（《文选·丘迟答陈伯之书》）既没有雨，又没有人，传诵千古只是由于讲了时间地点和草、花、树、莺的“布景”吗？这里面暗含着的“回来吧”当时怎么能打动“叛将”之心使他归降呢？以后又怎么不断被人记住单独引用呢？这

不是点出了空舞台而暗指台上的人物活动吗？在这样的景色上人该怎么活动呢？江南春将老时的民情风俗种种活动便在这“歇后语”中留下了，“呼之欲出”了。舞台上是有人的，正在等你揭幕。江南对江北的呼叫，对燕赵人会不会有吸引力？磁铁不能吸引非金属。诗可以跳跃，有时不同也可以吸引，同反倒会排斥。不过这几句不是诗，是书信，所以下文明说：“……人之情也。将军独无情哉？”将军是武人，也是人，也有人情，所以这封劝降书说政策不多，讲人情不少，还以景引情。隐的什么情？“不如归去。”“远游”路太长了。“魂兮归来！”从《楚辞》以来就有了。这是千百年亿万人的民俗心态。

诗中不都是这一种情，但这是“俯拾即是”的。从古到今，直到喷气式飞机把地球表面上的距离缩短，路不长，才使“远游”“思乡”淡化了吧？但未必已经消灭。尽管全世界布满了“中华料理”，在纽约、巴黎就没有人想念酒酿元宵小吃了吗？这种nostalgia(怀乡病，念旧)在外国人中不知还有多少，在中国人心中还少不了吧？

苏曼殊的诗：

春雨楼头尺八箫，
何时归看浙江潮？

芒鞋破钵无人识，
踏过樱花第几桥？

又是“春雨”思归。“芒鞋破钵”指和尚。“樱花”指日本。浙江观潮指中国。“尺八”是乐器，是中国的，又是日本的，是古日本人从中国带回去的。

本世纪初年，曼殊上人在日本闻“尺八”而思归。到30年代，新诗人卞之琳又以“尺八”为题作诗了，也是在日本。诗只二十行。开头是：

像候鸟衔来了异方的种子，
三桅船载来了一枝尺八。
从夕阳里，从海西头，
长安丸载来的海西客
夜半听楼下醉汉的尺八，
想一个孤馆寄居的番客
听了雁声，动了乡愁，
得了慰藉于邻家的尺八。
.....

这岂不是如诗中下文所说的“还飘着一缕凄凉的古香”？这“古香”是什么？是民情，是风俗，是众人心态，

是诗中的“归去也，归去也，归去也——”。卞之琳在日本作为“海西客”听到尺八，想起了唐朝“海东客”日本诗人阿部仲麻吕·晁衡在长安听尺八吧？他是否想到苏曼殊？卞诗比苏诗更复杂，精巧，深沉，可是“情”还是那样。主音符也仍是尺八。为什么要变调？不能不变。若用更古的写法，可以是：

候鸟传奇种，
西来尺八箫。
念彼长安客，
深宵慰寂寥。

卞诗不能成为古诗，正如苏诗不能成为白话“十四行”一样。各有各的“场”，各作各的诗，只有一点相通，民俗心态。

“人生天地间，譬如远行客。”“长夜漫漫何时旦？”“客从远方来。”带来的信怎么说？“上言长相思，下言长相忆。”王粲《登楼赋》：“虽信美而非吾土兮，曾何足以少留？”重视远行，怀念乡土，思忆乡土上的人。这不仅是由于交通不便，中国地域太大，而是一种民俗，民情，至今未绝。新诗人艾青在30年代明白说出了：“我爱这土地。”“因为我对这土地爱得深沉。”他写的

诗，题为“大堰河”，既是地名，又是人名。爱土地是爱土地上的人，习惯的，熟悉的，在自己周围活动的人。一生一世种庄稼的，谁不爱土地？

不到一百年以前，人无论穷富，离乡远行或远游归来，都要正式拜长辈，祭祖，上坟，受晚辈拜。这是不可缺少的礼仪，是大家遵守的风俗习惯，是有共同监督的压力的，不能违抗以致习惯成自然的。土地的意义是地上的人。（无人便是荒地。）人的意义是家。家的意义是不止一家构成的乡。乡土的意义是人情。不止一个人的情，即民情。共同具有的，不能不有的，习惯行动，包括言语，这就是风俗人情。磕头作揖可以变成鞠躬握手，祖坟可以铲平，父母子女可以互不理睬，可是另一种祖先，另一种礼拜，另一种称呼，另一种习惯仪式，另一种言语行为符号是必定要出来代替的。还是免不了有一套。漂泊，流浪，“独往独来”，“无牵无挂”，是做不到的。倘若原有的遭到打破毁弃而遗迹尚在，新起的或者借来的又不成套，这就会有言语行为习惯的混乱，伴随着人和人关系以至于社会组织结构的混乱。民俗的兴衰成败是不随个人意志为转移的，是个人不可抗拒又不可制造的。当年王昭君远嫁匈奴。丈夫死了。照那边风俗，她应当嫁给他的儿子（不一定是她自己生的），即作为遗产传下去，因为父子（或兄弟）

是一体。据说她派人回来请示。朝廷允许她服从当地习惯。这不是混乱，是不同习惯的并行。多种习惯并行是常见的，所谓“各行其是”。但心态往往仍然共同。若忽此忽彼，或明此暗彼，不成为习惯，又心态不定，不成为共同习惯，那才是混乱。这样，互相间的矛盾冲突激化了，天子诸侯也无法制止，历史称为乱世。千百年万千人习惯中的心态是不那么容易改变的。乡土气息，或说土气，“同乡”观念，就那么容易打破吗？剪发、放脚、改装容易，只是改样子，换的是物，不是心。习惯心理，不论破一个什么或立一个什么，道路都是悠长的。不耐烦长而要短，那只有跳。新诗跳出了旧语言和书写印刷形式，跳出了民俗心态吗？有的跳出去了，仿佛跳到了外国，跳到了“未来”。若真能这样，那就是失去了本土，失去了现在。事实上这是几乎做不到的。据说中国新诗没有翻译的外国新诗销路大。要选择旧，念旧诗。要选择新，看外国诗。又新又旧，不新不旧，不一定曲高，一定和寡。不脱离旧有民俗心态而又有新的符号组织的，有的诗确很高明，然而能欣赏的又有多少人呢？

卞之琳的诗《距离的组织》（1935年）只有十行，是很新的诗。诗人在注中（见《雕虫纪历》）自称，这诗“并非讲哲理”，而又提出“时空的相对关系”，“实体与

表象的关系”，“微观世界与宏观世界的关系”，“存在与觉识的关系”，又提到“旧戏的台白”，“诗词的传统”，“说话人”，“旧戏的结构方式”，又引报纸。这是新形式、旧词句、新思想的组合吗？且看原诗：

想独上高楼读一遍《罗马衰亡史》，
忽有罗马灭亡星出现在报上。
报纸落。地图开，因想到远人的嘱咐。
寄来的风景也暮色苍茫了。
（“醒来天欲暮，无聊，一访友人吧。”）
灰色的天。灰色的海。灰色的路。
哪儿了？我又不会向灯下验一把土。
忽听得一千重门外有自己的名字。
好累啊！我的盆舟没有人戏弄吗？
友人带来了雪意和五点钟。

诗中的“独上高楼”，“暮色苍茫”，“醒来天欲暮”，不都是旧诗吗？空间和时间的跳跃组织也不是从来没有的，不过是大家熟悉了不去想罢了。例如李白的诗：

长安一片月。
万户捣衣声，

秋风吹不尽，
总是玉关情。
“何日平胡虏，
良人罢远征？”

忽而天上，忽而地上，忽一，忽万，忽近在长安，忽远在玉关。符号跳跃，诗则如一气呵成。有什么“一以贯之”？月、风指时间，地名指空间，中心是人情，捣衣是民俗。末两句忽然“说话人”从第三人称转换为第一人称。这是不是现代诗？成不了现代的是捣衣习俗。现代仍灭不掉的是念“远征”“良人”之情，或说心态。李白、卞之琳相距一千几百年，可是他们的诗在有的地方可以说还是一致的，或说是可以吻合的。

两诗若说思想，远，可以说是相隔几千年；近，可以说是相隔不到一百年。就诗论诗，也许是自然，气势，今不如古；精巧，深沉，古不如今。强作解人，是在读者。重要的还是解说。李义山（商隐）的《锦瑟》岂不能解为涉及存在主义？他咏的不是“存在与时间”（海德格尔）吗？差不多句句都是吧？不过诗究竟不等于哲学，也不是哲学的图解。哲学也不负责解说诗。

言归正传。以上谈的都是读书人，作诗人，实际上这些有“文”的“文化”人所表达出来的是无“文”的“文化”

人的习惯心态。识字的人可以和不识字的人在形象上相差很远，但是心有相通之处。这就是在民俗心态上。不妨略略查一查“有文”、“无文”双方的交界点。这就不一定要找诗了。我们已经看到了最“洋”的新诗里的“土”气。现在先从近代小说里找个引子。

1923年起在上海《申报》连载的娑婆生（毕倚虹）作的小说《人间地狱》第四回中说，一个杭州暗娼阿美被鸨母带到上海“做生意”。请别人给她取了名字叫“薇君”，印了名片。阿美不知这是两个什么字，便问：“是韦驮菩萨的韦，督军的军么？”鸨母也是一字不识的，便说，“对了。”她们只知道，观音菩萨有个站在旁边的武装护法神，手持大杵，名叫韦驮。辛亥革命推翻皇帝以后，代替原来的总督、“制军”的最有权势的大官叫督军。因此把“薇君”两字弄错，由文而武了。于是文人嫖客根据名片来纠正了。告诉她们，“薇”是蔷薇花的“薇”，可是“君”字就想不出一个浅近的“君”字来。想出个“戏子”的名字有个“君”字，但又怕犯忌讳，不能用。最后只好改成“琴”字，重新印名片。“风琴、洋琴的琴字，又好听，又好说，那是再好没有了。”不论这是否作者的编造，有意讥讽军阀，总是划出了识字有“文”和不识字无“文”两种人的一个“文化”界限。君王的“君”字随着皇帝退位了，也从不识字的人的文化圈中隐退了，只能

从评书弹词中知道了。菩萨并不随着退。“督军”出来代替“总督”，成为地方上最高的土皇帝。名称符号有的换得快，有的换得慢。同音的字如“君”、“军”更加分不清。不仅是不识字的人容易弄错，识字的人也往往是错了而不以为意。错字往往变成了正字。向来音近或形近的字常被混用。可是实有的人物处在共同的文化圈中不能随意转换。督军虽然实际上是一地区的君王，“军”字毕竟不能代替“君”字。但不识字的人就不分了。这是有“文”和无“文”两种文化的交会点。妓院正是一个交会处。在这里，在两者的交互影响中，无“文”的力量比有“文”的往往还大些，因为他们的心态是从更多的人的更广泛的民俗中产生出来的。有“文”的文化所增加的毕竟有限而且不容易进入无“文”的圈子。“薇君”不是照无“文”的方便改成“薇琴”了吗？无“文”的民俗心态可以进入有“文”的圈子表现出来。所以连号称从外国搬进来的新诗也免不了。这个如来佛的手掌心是跳不出去的。佛可以改换名号，你还得礼拜。

从30年代后期起，战火蔓延全国以至全世界。战争立体化了，前后方同样遭劫。除西半球以外，大多数国家都在战火笼罩之下。中国的识字读书人在“国难”中进入了无“文”的文化圈深处。在各类战场上和防空洞中有“文”无“文”混在一起了。张恨水的通俗小说《巴

《山夜雨》写到了一点战时重庆的人。情况变化，无“文”的文化总是或暗或明占上风，也许是那时更占上风了。原因很简单，他们人多势大源远流长啊。

公认为“欧化”的新诗和旧诗和民歌民谣的异同不仅在于语言形式，更在于内含心态和所发挥的语言符号意义。这可以说是有“文”的文化和无“文”的文化的交会点。看来是绝不相干的实际上有千丝万缕的联系。

不注意无“文”的文化，不重视历时最久范围最大的民俗心态，中国的有“文”的文化是说不清也说不全的。文化，文学，脱离了这个土地是生长不出来的。不考察无“文”，就看不清有“文”。看不清文化全貌，怎么能说得清对外来文化的选择性呢？不过首先还是看看有“文”里怎样隐伏着无“文”吧。新诗是一个点，古书难道不是吗？

轨内·轨外

《论语》可以作為一部文學書看，里面有故事，有對話，有文章，用種種形式表達思想。在以簡、帛作書的時代里，書面語言不能不簡短；這書又是傳聞記錄，往往殘缺不全；又是傳授門人弟子的內部讀物，不像是對外宣傳品，許多口頭講授的話都省略了；因此，書中意義常不明白。自從漢代以來，孔門弟子所傳的手冊《魯論》、《齊論》等編訂成一書，最後又經政府頒布，成為識了字就要讀的經書之一。一直到本世紀初（1901年）廢除八股科舉不用這書作考試題目來源以後的三四十年，《論語》仍舊是讀書人最熟悉的。這樣一部聖人之書是高高在上的經典，和不識字的多數老百姓的民俗心態應該是離得遠了吧？事實並不是這樣。不但書中有兩千多年前的民俗，而且它成為家喻戶曉的書，一直進入笑話、謎語，“雅俗共賞”了。教孩子讀《論語》是從前私塾的普遍任務。因為書中充滿了“子曰”，教

书先生便被戏称为开“子曰铺”的。书中坚持的“三年之丧”守孝成为历时两千多年的丧葬礼俗。书中有些话如“不亦乐乎”，“四海之内皆兄弟也”，“欲罢不能”，“割鸡焉用牛刀”等等，被引用于庄重的或不庄重的上下文里。所以许多不识字的也知道孔圣人的话而且心态相通。我们不妨考察一下这书里的雅中之俗。仍然不挑选，只抽样。

《论语》中称呼人，除用官名或谥号以外，单称“子”的都被认为是指孔子。称“子”加姓的除“孔子”外，曾子，即曾参，有子，也称有若，两处提冉子（《雍也》、《子路》），别处仍称冉有。此外，门人都称其“字”（号），如子路、子贡、子夏、子张及颜渊等。对有些人直呼其名而不加称呼，那是不受重视甚至受轻视的。这些不同称呼区别亲疏、尊卑、贵贱，正符合中国从上到下历来的习惯：不同称号表示不同关系，对方的不同地位，错不得。

为什么独独有子、曾子称“子”和孔子一样？（冉子称字的。）可能是这两位门人记下老师语录也照原样集在孔子的一起未改。編集可能不止一次，作为古书不加改动，传承门派不明白了。这和古代印度不同。他们主要是口传，刻写在贝叶上的很少，而且较晚。他们古时作“经”作“传”和传授诵读的人都是多少

有巫师身份的。所传经典包括祭祀仪式，“作法”和咒语，带有神秘意味。口传的经典都以祖师命名，如他氏、鸕鵂氏。内容可有互抄或共同来源，但都有门派标签。这种情况不仅“婆罗门”、“仙人”、巫师有，其他教派的“沙门”、“法师”也有。中国上古传授知识技能的一些人也不免和巫师有联系，但很快就和政治发生更密切的关系，脱离了巫师地位。孔子说：“未能事人，焉能事鬼？”（《论语·先进》）中国拜的神是活人（天子）或死去成神的人，和印度的“天”（神）不同而与“佛”（太子出家）类似。中国很早就烧灼龟甲兽骨作文字，后来又刻、写简书、帛书，不都靠口传，既无保密之必要，也缺少保密之可能。官方文告还铸上钟鼎昭示天下长久保存。（印度只有阿育王石刻诏书。）得到书的人可以披阅，增删，毫无著作权观念。往往編集者也是作者。有时加上一个名人称号作为主编，也算作者，如《老子》等子书。（印度古经书不标作者，有标的大都是后加的。）西汉末期刘向、刘歆、扬雄还在认“古文奇字”校勘古书。到东汉才算定下来。经、子书大都是文集，多少经过整理排比，增删、传承已不明显，不像古印度传经都留下门派标签如汉初情况。《论语》本来也是“子”书之一，和《孟子》、《庄子》等是一类。《孟子》里也有别人称“子”。《下孟》（《孟子》下卷）开头出现了告子，以此为章名，口

头上这部分也叫《告子》。告子和孟子的对话收在书中，互相辩论，二“子”并称。这样看来，孔子门徒有子、曾子的话也称“曾子曰”、“有子曰”收在《论语》里就不足为奇了。甚至有人怀疑过，“子曰”的“子”不一定是孔子。在那多凭口传而书写也不讲究什么著作权的时代里，门人传老师的话夹着自己的话，门人的门人记下来不区分老师和太老师是极可能的。对老师的话有意或无意增删改动不是不尊重老师。把自己的话算在老师头上也不算假冒。这些类似佛经初结集时情况。

为什么要提出这另外二“子”？因为要引他们的话和孔子的话对证，要明确他们的地位。《论语》的编排不一定是经过研究讨论的结果，但《上论》（上卷）和《下论》（下卷）的末章（第十章《乡党》和第二十章《尧曰》）显然和前面的语录体不一样，当然是有意排在后面或后来加入的。《上论》第一章也就是全书开篇，正好是孔子、有子、曾子三“子”都出来“亮相”。有子三次，曾子两次。以后除“曾子”还一再现身外（《泰伯》、《子张》），有子再见就称有若而不称“子”了（《颜渊》）。“子曰”都算在孔子名下，不知还有没有“有子”的话了。我们不妨读一读这篇《学而》中的三“子”。

第一篇共十六章。第一章是最为人所熟悉的。现

在能记得《论语》的人不多了。还得抄下来。

子曰：学而时习之，不亦悦乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？

开头便说“学习”。这个词现在还流行。孔子讲的是什么学习？全书讲“学”很多。明白讲出“学诗”、“学礼”的也有，可是含混的居多。“吾十有五而志于学”。（《为政》）“虽曰未学，吾必谓之学矣。”（《学而》）“何必读书然后为学？”（《先进》）显然这学是有特指的意义。讲了“学”和“习”之后，下两句更不明白。什么朋友？为什么要“自远方来”？不被人知道而不生气就算是君子，岂不是要求太低了？为什么对知名度这样重视？不知名的人多得很，个个都会生气，那也未免太小气了吧？

第二章是有子语录。第三章又是孔子的话。第四章是曾子语录，大家都熟悉。

曾子曰：吾日三省吾身。为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？

曾子的话和第一章孔子的话是对应的。试看：

孔：学而时习之。曾：传不习乎？

孔：有朋自远方来。曾：与朋友交而不信乎？

孔：人不知而不愠。曾：为人谋而不忠乎？

两位先生重复了“习”、“朋”、“人”，讲的是相同的三样，不过次序互相颠倒。孔子说的，一是学习。曾子说明是复习由传授得来的东西。二是朋友。曾子说明对朋友要着重信。三是别人知不知自己。曾子说明要为人谋而忠。〔1〕

三条指示人的三种关系。一是师徒关系，学习，传授。二是朋友关系。三是自己和别人的关系。

曾子说明了，对人要“忠”，要“为人谋”。那么，孔子说的“人不知”应当是不知自己忠于为他谋。辛辛苦苦为人打算，结果是人家不知道，难免会不高兴了。可是“不愠”，一点也不生气。忠于为人而不求人知道，这样自然可以算“君子”人了。于是孔子的话得到了注解。

“学”的什么？还有“朋友”、“人”都有所指。指的什么？暂时“悬搁”，以后便知。这里重要的是标出忠、信。第八章孔子又说到“君子”，说了“学”，说了“友”，说了“主忠信”。这又正好和曾子的话相呼应。

“信”尤其重要。且看第四章曾子讲“三省”以后，

〔1〕 此是一解。依据他处可有别解。

第五章孔子讲“道千乘之国”，首先就是“敬事而信”。第六章又说“谨而信”。第七章是子夏的语录，又说“与朋友交言而有信”。更明白了。第八章孔子说“主忠信”，又见于《子罕》篇。第十三章是有子语录，头一句就说：“信近于义，言可复也。”又提出“义”，将“信”、“义”连起来了。第一篇中十六章有六章讲到“信”。讲到“学”的五处。讲“不患人之不己知”的还有一处。（末章）此外，讲“诗”一处，是子贡说的。讲“礼”两处，都是有子说的。由此可见，这第一篇差不多是围绕孔子和曾子提出的三条进行讨论的，着重的是交朋友，要求的是要有“信”。这是全篇的一个重点。另一个重点是有子提出的，以后再说。

这个“信”字非常重要。以后孔子还着重说：“自古皆有死，民无信不立。”（《颜渊》）宁死也不能失信。又说：“人而无信，不知其可也，”（《为政》）“朋友信之”。（《公冶长》）孔子这样看重朋友，这样看重信。忠、信相连。信、义相连。忠、信也是忠、义。这使人联想到“忠义堂”，《忠义水浒传》。朋友重义气。义气就是要有“信”。说了话不算，怎么交朋友？孔子、曾子、有子这样看重人我关系，朋友关系，师徒关系，这正是他们当时及以后两千多年中国的重要社会关系。为什么从远方能来朋友？不是普通认识的“点头之交”就算朋友。朋

友是“五伦”之一，是以“信”结合起来的，是和师徒关系连接起来的，是有特定意义的。“够不够朋友”不是常用的话吗？中国的帮会不是讲义气吗？从《史记·游侠列传》直到现在的新武侠小说不是讲义气吗？义气就是对朋友要守信。“一诺千金”。《论语》中说“子路无宿诺”（《颜渊》），说子路“好勇”。显然子路有侠客之风。孔子说：“由（子路）也好勇过我。”（《公冶长》）可见孔子也好勇。他还再三说到“勇者”。那么，孔子及其门徒看重师徒及朋友关系就不足为怪了。圣贤思想和民俗心态是相通的。

这一篇的第三章只记下孔子的一句话：“巧言，令色，鲜矣仁。”（又见于《阳货》）

仁，据说是孔子及儒家的一个旗号，《论语》里多次提到。可是为什么第一次提到时和“巧言令色”连起来？恐怕也得和上下文中孔子、曾子、有子的话连起来才能明白。“巧言”，讲得好听，靠不住。“令色”，表面态度很好，实际行动却未必。这样的人怎么能交朋友？对待人会怎么样？不用说，向老师学习也不会靠得住。这样的人很难信任。说他“鲜矣仁”，那就是离仁很远。“仁”是为人之道，是理想的人。人的理想，首先要做到曾子天天自我反省的三条，做到孔子要求的“悦”、“乐”、“不愠”。一个言行不一、表里不一的人当然不

行。那就几乎没有(鲜矣)“仁”，不合为人之道了。“刘关张桃园三结义”经过《三国演义》的宣扬，成为人所共知的标本。“义结金兰”和“拜把子”是朋友结合的最高形式。“与朋友交言而有信”是这一篇中子夏说的话，也是民间历来奉为道德标准的一条。在《论语》中是信、义相连。在《孟子》里成为仁、义相连了。“义”越来越时兴，在民间超过了“忠”和“仁”。

孔子说的“信”不止是从朋友一方面说。第五章说的“信”就是治国之道。以后还讲“民无信不立”等等。圣人的看重“信”和民间的看重“信”是一脉相承的。

“信、义”、“忠、信”、“忠、义”以外还有另一方面，“孝、悌”。这就是第二章的有子语录：

有子曰：其为人也孝弟(悌)，而好犯上者鲜矣。不好犯上而好作乱者未之有也。君子务本。本立而道生。孝弟(悌)也者，其为人之本欤？

抽象语言符号的意义常出于一种结构关系。“忠、信”对待朋友是社会关系。“孝、悌”对待父兄是家族关系。有子将家族关系和君臣的社会关系联系起来，正是用的“同构”的类推法推理。孝是服从父。悌是服从

兄。父兄是上，子弟是下。不“犯上”就不会“作乱”。对“君上”以及他手下的层层官吏，也同对父兄一样。君、父相连，忠、孝也就相连。所以后来的皇帝常“以孝治天下”，号召的其实是“忠君”。说官要“爱民如子”，实际是要民以官为父。

忠、孝、信、义就是“仁”的要求，为人的基本准则，也是治国要道。“本立而道生”。这“道”就是“天下有道”、“天下无道”的“道”。

《论语》一开头四章。第一章讲学习，指出师徒朋友关系。第二章讲孝悌，指出父子兄弟君臣关系。第三章讲仁，把“巧言令色”的虚伪不“信”排斥出去。第四章讲出忠、信。第五章讲“道千乘之国”，即治国之道，对事、对人、对民的要点，是归结。头五章已经总括了全书的主要符号系统。这就是学习的内容：学治国，学做官。子路说的最明白：“有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？”（《先进》）

“五伦”是君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友，为什么以上所讲独缺夫妇？《论语》中只提到选婿、嫁女（《公冶长》），几乎没有讲夫妇之道。不仅是“唯女子与小人为难养也”（《阳货》）。孔子说，武王的十个臣子中，“有妇人焉，九人而已”（《泰伯》）。很明显，妇人不算人，做了大官，好官，还是不算。对“夫妇”的沉默正是又一条重

要民俗。男尊女卑，“乾坤定矣”（《易》）。从妲己、西施、杨贵妃、潘金莲以来，史书和小说戏曲不都是这一条吗？妇女从来是同物品一样可以买卖和送人的。孔子看中了公冶长，就“以其子妻之”，把女儿嫁给他了。（《公冶长》）这是儒家规定了民俗呢？还是民俗规定了儒家呢？恐怕是交互作用而普通人的民情风俗更有力量吧？

孔子、有子、曾子和子夏、子贡等大儒把人和人的关系结构作了“音位”式的排列。不是分析一个个“音素”，而是在所排的音位符号关系上加上“忠、信、（义）”，“孝、悌”等符号而总名之曰“仁”。各种关系的总体结构是平行的“家=国”，也就是“孝=忠”。用老百姓的话来说就是上和下、官和民的关系。（恐怕中国无论什么古书都没有完全脱离这个“上、下”符号关系。）孔子要求学习的大概就是这个。这看来是美妙而完整的结构，是国家社会的正轨，也就是“本立而道生”的“道”。他们要把一切人纳入轨道。然而，道路上的轨迹难道是凭空设想出来的吗？

符号大都暗含正负。孔子及其门徒的这一套都是有反面的。大师们未必想到的是，这一套符号结构的“道”同时也可以反结构的和负面的“道”。“犯上作乱”的梁山泊就挂着“替天行道”的旗子和“忠义堂”的

匾额。“造反”的商汤、周武居然是“应乎天而顺乎人”的“革命”(《易》),是遵循大“道”,当然也属于“仁、义”的圣人之列。这是怎么回事?有子说得好,“道”是对付“犯上”的。“正”是对“反”而言的。

不必去查“乱臣贼子惧”的《春秋》,在《论语》里就有正负两面。开头三句话“不亦”什么“乎”就是不确定的问话。接着是有子说的“孝、悌”,针对负面的“犯上”。随即将“巧言令色”排斥在“仁”以外,也就是负面。再接上曾子的反省,又是三句问话。这和《大学》、《中庸》那样肯定下断语是不一样的。《四书》都以孔子为祖师,但并不属于一个门派和一个时期。

孔子设定各种关系的轨道。有轨,就有轨内、轨外。在《论语》中,妇人不算人,而“子见南子”,一个妇人,以致“子路不悦”,孔子发誓。(《雍也》)齐国陈恒“弑君”,孔子要求出兵讨伐,君臣大义凛然。(《宪问》)可是“公山弗扰以费畔(叛),召,子欲往”。惹得子路又“不悦”。紧接着,“佛肸以中牟畔(叛)”,又是“子欲往”,又是子路反对。(《阳货》)君臣名分为什么又不顾了?孔子还答应权臣阳货说要出来做官,说了又不做。对朋友也不那么讲“信”。孺悲不知是不是朋友,孔子不见,“辞以疾”,同时又在室内“取瑟而歌,使之闻之”。(《阳货》)原壤总是朋友吧?挨孔子骂“老而不死是为贼”,

还挨了一棍子。《《宪问》》开篇就说“人不知而不愠”，又说“不患人之不己知”，可是后面又说：“莫我知也夫！”还叹气说：“知我者其天乎？”（《《宪问》》）又是很想人家知道自己了。前后两“知”虽有所不同，也不大合拍。总之，《论语》中布下了轨道，可又有出轨的言行。这正像“天下有道”、“天下无道”一样，一正一负。“无道”也有自己的“道”，往往还是那个“有道”的“道”。有“天道”，就有梁山泊好汉“替天行道”，所谓“盗亦有道”。

孔子、有子、曾子依据人的社会地位，把妇女和小人^[1]排除在外，构成一个关系网，排成一个符号系统。对每一符号的要求算是那个符号的意义。符合要求便可以戴符号，否则不算。这就是“正名”。这系统中的层次是由低而高，由小而大，由家（父、子）而国（君、臣）而天下（天子、万民）。每层各单位中都有尊卑上下。尊者，在上者，代表卑者，在下者，等于全体。全体永远大于局部。在上者高于其他任何个人。天子等于天下。君等于国。父等于家。有大“家”，是掌权贵族的，如鲁国的三“家”，各有家臣，等于小国。普通老百姓的家是父兄作主。同姓的家合成族。家族是一体，荣则俱荣，灭则同灭。全族是一个人。一个人是全族。这不是孔子发

[1] 僮、仆、奴、隶在《论语》中不见，《子路》中一处用“仆”，是指御车。

明的。秦国对商鞅，秦朝对李斯，楚国对伍子胥的父亲，都是灭族。演成戏的《赵氏孤儿》也是。以后还扩充到灭三族，灭九族，以至明朝永乐皇帝朱棣灭方孝孺的十族。清朝雍正皇帝兴文字狱时株连到族以外。最少的是灭满门，全家抄斩。上有罪，责在下。父有罪，打儿子。从前父亲死了，讣文开头就要说：“不孝某罪孽深重，不自殒灭，祸延显考（父）。”下有福也归上。儿子做了官，父母得诰命。贾元春当妃子，修起了大观园。“一人得道，鸡犬升天。”这是中国的历代民俗，不是谁创造的。理论解说是孔门的：全体大于局部，大小系统中的尊、主等于全体。上下必须分清。任何个人都属于一个小系统以至大系统，有自己的符号地位，意义要求，排入森严的上下尊卑秩序。各系统还要区别内外。横向的个人联系算是朋友。一地区的“朋友”是“乡党”，依长幼“序齿”为尊卑。所以“自远方来”的朋友就希罕了。符号要求只规定卑的一面，服从的一面。于是天子——君臣——父子——兄弟——朋友的意义就只是在下的要忠——孝——悌——信。朋友也分上下，排地位，至少得“序齿”。分出长幼也就定了尊卑，如刘、关、张。吃饭、走路都依照序列。讲师徒名分，结“金兰”兄弟，更不用说。这个上下尊卑的系统结构为的是防犯上作乱。下服从上就是不乱，不乱就是治，是太

平。这个结构的符号系统就是“道”。“天不变道亦不变”本身是不错的。符号系统好比数学公式，本身怎么会变呢？然而符号的意义会变，戴着符号的人更会变，好比天空不变而日月星辰时刻都在变。符号不变不过是“纸上空文”。正系统背后永远有个负系统。孔子及其门弟子排出这个系统，作出理论解说。诸子百家都没有做到这一点，所以永远只能在治国中处于从属地位。秦始皇不懂其中奥妙，不知儒生讲往古是说未来。他想自己另创一套。没有民俗依据的不能成功。结果还是未出孔门圈子。公羊氏《春秋》和《易》“经、传”加上方术的“天”论，指示了以后两千多年的民俗心态。

这种符号叫做“名”。“正名”是“为政”的大事。对于“名”，古往今来几乎达到迷信的程度。可是和许多外国不同。例如印度人迷信神名以为不断念诵可以得福，至今还用神名罗摩作问候词。口诵罗摩如同口诵阿弥陀佛。诵佛号传进中国，只因那是称号，不是名字。外国人名可变地名，如华盛顿。中国人不习惯。父名、帝王名、圣人名、神名、尊长名都是不许上口的。皇帝名不许写全，要“敬缺末笔”。太上老君、关圣帝君，不叫李耳、关羽。对朋友只称字(号)、官职。对古人也同样。李太白(白)，杜工部(甫)。秦始皇命令讳他的名字，这不过是表达中国人对名的心态：重视，于是

忌讳。

名分之名只是符号，可戴可摘。《春秋》有一条记事：“郑伯克段于鄆。”《左传》的解说，大家比较熟悉。段是郑伯的弟弟，为什么不叫“弟”？“段不弟（悌），故不言弟。”他不遵守为弟之道，即不合“弟”的符号的意义，所以剥夺了他的“弟”的称呼，不管他的血统如何。于是名常不符合实。是弟可以不叫弟，不是弟也可以叫弟，如结义兄弟。有“殉名”，也有“冒名”了。溥仪三岁登基照样是皇帝。大臣拜他，拜的是皇帝名位符号，不是拜三岁小孩。对于“名”的迷信，上上下下千百年似乎没有“疲软”趋势，仿佛“天”不变“名”亦不变。当初孔子一提“正名”，子路就说：“有是哉，子之迂也。”于是孔子讲了一篇大道理。（《子路》）他的主张是人的身份必有符号。人必须符合符号的意义。不然就“言不顺”，“事不成”。要求是“君君，臣臣，父父，子子”（《颜渊》）。这是孔子的“名”论，亦即符号论。他那套理论看来已成为民俗，可又不是民俗。孔子和子路的主张都在民俗心态中，不过是一正一负。名不变（正名）而实可变（不迂）才是重名的真相吧？

中国重符号。人生而有符号。无人无符号。符号往往可以决定一切。要变，只有“多年媳妇熬成婆”。人生出来就定名为“子”。出生于什么家，就是什么人。周

围的关系都定下了，而且一成不变。印度人信轮回，经佛教传到中国来。那是一切由前生定。中国是一切由出生定。（参看范缜《神灭论》论战。）佛教的轮回可以由今生定来世，给了一点点主动权。中国则没有。生下来戴上什么符号就定了终身。不管前世来世。这是由家族及周围一切人定下的，毫无自主权。（似印度教种姓。）要修来世吗？那就念佛吧。只有靠佛力，外力，才行，自力非常有限。说是可变，其实不许变，不能变。佛教开的通向未来的口子补了缺，得到了信仰，可是没起多大作用。倒是讲前生注定适合中国的符号论需要，有利于由“正名”达到“太平”的轨道，所以接受得很顺当。休要埋怨了，是“前世造的孽（业）”啊。正续《红楼梦》不都是在这上面兜圈子吗？薄命司的册子早已注定了。

孔门诸子所定下的，提倡的，符号系统的具体规定取名为“礼”。（“乐”是配合“礼”的仪式节奏的。）要知礼，行礼，守礼，但同时有负号的“非礼”。礼是正，由上而下的是顺。反之为邪，即叛、逆、反。顺，要“上行下效”，“草上之风必偃”（《颜渊》）。不妙的是邪也可以自上而下，同样“上行下效”。从孔子以前的汤、武算起，一直数下来，历史上“在上者”的“邪”行不会比“在下者”少。原因很简单。“下民有罪”，上面有层层官吏直到

帝王来加罪；而上面有罪，只好等候上天降罚，或则什么人替皇帝写“罪己诏”，说一声“万方有罪，罪在朕躬”（《尧曰》、《书·汤诰》），“百姓有罪，在予一人”（《尧曰》、《书·泰誓》）。最多不过打一下龙袍。这很靠不住。靠得住的，历史上常见的，是“以毒攻毒”，或自宫廷，或自下层，不计其数，人所共知。所以有轨内就有轨外，有合轨就有出轨。历史的妙处在于符号系统可以照旧，“名”不变，“道”亦不变。从前人常称“名教”，真不错。照现代语意义说就是符号的宗教。恐怕这正是孔门学说对于治国胜过所有诸子之处。他不是得天下的，是“平天下”的。“天下有道则见（现），无道则隐。”（《泰伯》）

由此引出另一个问题。人究竟有无自主选择可能？大体上看，人总是按照自己周围的群体的习惯而思想行动的，所谓自主不过是在不同习惯之间的选择。可供选择的很有限。（所以外来的有时会帮点忙。）但选择仍然往往是依照不自觉的原有习惯。（所以外来的不一定进得来。）假如一切都已天定，命定，无可选择，那就听命了。于是想“知天命”。（《论语》中一再提到。）不能改也想知道，要知道指示行动的习惯轨迹。这问题，不算《诗》、《书》、《易》，从春秋战国起就有许多人，不仅是知书识字的人，大伤脑筋，有种种想法，出种种主意。

孔子作《春秋》是对史事和人加符号以见天命。《论语·微子》篇中又记下了和孔子言行不同的人。不同在于认为天命中有无选择余地，能不能“知其不可而为之”。（《宪问》）汉代以后，宋代朱熹重“理”，陆九渊重“心”，张载重“气”吧？到明代王阳明大倡心学。明清之际王夫之发扬张载。都说是尊孔，那么争的是什么？重要的就是选择性问题。理学一套比较清楚。正符号的秩序系统早已排定，负的是邪。邪不胜正。所有的邪都得压抑下去，以确保符号秩序。即使邪胜了正，也还是邪。符号不能改。蜀汉、五代、南宋，不论疆域、权力大小，都是天子，正统。不应有选择也无可选择。选择的意思是在正负号或正邪之间，只许正，不许邪。心学认为可有选择，认为心，即多年多人所形成的每人都有习惯心态，是正号的，可信任的（良知、良心）。正可胜邪。两者相较，当然是不许选择的理学更显出符号的尊严和上下秩序的安定。因此从元朝到明清朱学大盛。但心学的信从者也不少，而且见之行动更易见效，结果被认为是“乱”源。两者同为众人所知。“天理、良心”流传众口，两者都要。张载、王夫之等说的较难明白，所以一直不占上风。王夫之的书题为《俟解》。黄宗羲的书题为《明夷待访录》。他们知道自己的想法只有在将来才用得上。这些人都尊重孔子名号下的符号系统，只是

对正负符号的变和不变有分歧意见。说的是宇宙面目，想的是人生途径。

在《论语》中，孔门老师及弟子除了讲修身、齐家、治国、平天下的符号程序外，还教人如何处世待人，即世故。这不仅是对待朋友用得上，而且不必书本，可以口头辗转相传，所以传得更广。讲大道理的可以总括为说“仁”。讲世故或处世小道理的总其名曰“智(知)”。《孟子》以讲大道理为主。《荀子》兼及世俗，以大道理讲小道理。《庄子》是把小道理讲成大道理。《老子》是内部口诀，当另案办理。诸子的书各有听话对象。例如孙吴兵法是给将帅看的。商君、韩非挂名的书是给帝王及其辅佐看怎么富强得天下的。《论语》供门人读，分别仁、智。这个分别一直传了下来。“仁者见仁，智者见智。”讲这一方面的话散在各篇。如：“知之为知之，不知为不知，是知也。”(《为政》)“成事不说，遂事不谏，既往不咎。”(《八佾》)都是处世之智。将仁者智者并提的先是指对待“仁”的态度。“仁者安仁，智者利仁。”(《里仁》)一个以“仁”为目的，一个以“仁”为手段。君子与小人对照。仁者与智者并列。智者并非小人，但不是仅以“仁”为自足，而以“仁”为“利”。一个好像不计较，一个明显有计较。两者对比：“智者乐水，仁者乐山。智者动，仁者静。智者乐，仁者寿。”(《雍也》)还可

加一个勇者作陪。“智者不惑。仁者不忧。勇者不惧。”（《子罕》、《宪问》）但是“仁者必有勇。勇者不必有仁”。（《宪问》）可见勇者比仁者低些。到了《中庸》便成了“智、仁、勇三者，天下之达德也”。三者并行了。《论语》教仁和智。前者是治世之道，后者是处世之道。想来在春秋战国之时，若真正不智而迂，只怕不但不能周游列国，连命都保不住的。“子畏于匡。”（《先进》）“在陈绝粮。”（《卫灵公》）所以还得有智又有勇。大概也由于这一点，先秦诸子书里少不了教人怎么认识世界，怎么对付种种人。

《论语》中流传众口的警句极多，大都是世故。例如：“不在其位，不谋其政。”（《秦伯》、《宪问》）“道不同不相为谋。”（《卫灵公》）“小不忍则乱大谋。”（《卫灵公》）“欲速则不达，见小利则大事不成。”（《子路》）“人无远虑，必有近忧。”（《卫灵公》）“死生有命，富贵在天。……四海之内皆兄弟也。”（《颜渊》）“己所不欲，勿施于人。”（《卫灵公》）等等。

《季氏》篇第一章是孔子和冉有、季路（子路）的一番对话，不但是极好的文章，标准的中国式说理辩论，而且其中许多话几乎是人人“耳熟能详”了。如：“不患寡而患不均，不患贫而患不安。”“既来之，则安之。”“吾恐季孙之忧不在颛臾而在萧墙之内也。”这一篇中还

有些总结性的话。如：“益者三友，损者三友。”“三愆”，“三戒”，“三畏”，“九思”。

君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。

短短几句话把轨内和轨外亦即君子和小人的神貌对比出来了。怕“大人”犹可说也，怎么怕“圣人之言”？想一想，“大人”可怕，不过一时，“圣人之言”，一句话，“不虞之誉”，不测之祸，都会随之而来，而且能使千百万人千百年间由这句话得祸或得福，这岂不可怕？可是小人就是不怕。一个“狎”字，一个“侮”字，不在乎的神气跃然欲出，真是“肆无忌惮”。“狎”、“侮”就是瞧不起。什么“大人”、“圣人”，全不在话下。对天命是因为不知所以不畏，“无法无天”。“你管得着吗？”这可以只是心里话，不一定说出口，见于行动。口头上“是，是，是”，心中另有想法，只盼“有朝一日”。这三不畏和那三畏岂不是几千年来识字的和不识字的人的一种心态？孔圣人总结于两千几百年前，而后来的无论是《资治通鉴》或者《海上花列传》都大量表现出这种心态。像这样的“圣人之言”可以说是正确到了可怕的程度

了。

《述而》篇中有一章不妨全抄下来：

互乡难与言。童子见。门人惑。子曰：
与其进也，不与其退也。唯何甚？人洁己以
进。与其洁也，不保其往也。

孔子见互乡童子，不仅是圣人的门徒当时大惑不解，需要老师亲自说明，后来的大贤朱熹在注中说，“疑有错简”，“疑又有缺文”，看来也是不大明白。那么，我们怎么能懂？如果说文化有轨内轨外之分，或君子小人之别，这里正是两者的交错点，交换站。因为轨内轨外不是两种文化而是一种文化，甚至不好说是两面，只好说正号负号。两者经常交错，交换，或说“交流”，即交互发送并传播信息。孔子在这里“以身作则”了。“互乡难与言”，不知是怎么回事，总之是不好说话。居然有个互乡人，而且是童子，大概是青少年吧，不知身份，来和孔子相见了。可惜相见时的对话和见前见后的因果都没有记下来。这当然是孔门弟子坚守轨内，只记圣人之言，尽量不记“非圣”之言。这无可厚非。从孔子的解说中可以看出，这次见面，双方并无不满。互乡童子并没有“狎”、“侮”圣人。这叫做“洁己以进”。干干净净

净的来了。当然圣人也就“与其洁也”，加以承认与接待了。至于这个来客的以前以后是不是不“洁”，有什么“不轨”言行，那圣人是“不保”的。这就是“既往不咎”（《八佾》）。圣人的宽大为怀其实是处世之道。“唯何甚？”又何必过分？过分了，对人对己都没有好处，大家只看眼前洁不洁心里明白就是了。“眼不见为净。”这就是圣人的“无可无不可”（《微子》）。洞察并且表达这样的民俗心态恐怕只有圣人才能做到自自然然，毫不勉强。门下贤人以及大儒朱夫子坚守轨内轨外森然有别，对这种交换信息方式迷惑不解也是不足为怪的。与此对比，庄子未免太露形迹，看得出是装糊涂，所以他不能成为圣人。老、庄都不要当圣人，也不是当圣人的料。

《论语》确实是包罗万象的百科全书，总结了春秋战国时期的上上下下君子小人的民俗心态，又在以后两千几百年间大大影响了后来的人的言行心态，不管识不识字都在内。不过孔子及其门人毕竟是两千几百年前的人，而且这书不是一人一家的专门著作，记录不全，“微言大义”太多，只能作为线索，要查考文化中的民俗心态还得再到别处去。

无文的文化

南朝梁代昭明太子萧统主编的《文选》是中国最早一部文学作品选集。隋唐以后读的人越来越少了。现在的人大概以为这书注重文学形式，是骈俪的文和雕琢的诗的合集，思想不高，语言太难，更加不去读了。问题是：这样一部很“文”的书里有没有无“文”的文化？

不识字人的文化和识字人的文化是不能截然分开的。文化的记录是文字的，但所记的文化是无文字的。文字的文化发展自己的文学。无文字的文化也发展自己的文学。有文字的仍然在无文字的包围中。试从这里窥探一下。

很文的《文选》不收汉代王褒的《僮约》，可能因为它俗而不雅。但不雅的供词收进去了。这就是那篇《奏弹刘整》。这属于知道的人少而读的人更少的文章一类。

《文选》收入各种文体，包括公文。其中有“弹章”，

类似检举信或起诉书，不过是官对官的。以前的御史官的责任和权力就在于弹劾官吏，动不动就“参上一本”。他们是“言官”，专职是对皇帝“进言”。这在小说戏曲里很多。“参”奸臣而受害的御史是好官，得到同情。老百姓除造反或侠客行刺外无法打倒贪官，只有告状；告不上“御状”，而且百姓告官有罪，只能盼望“清官”去对“贪官”参上一本。包公的名声多半由此而来。他“参”了驸马，还“参”到皇帝，闹出“打龙袍”的戏，使皇帝认了不孝之罪。这是无文的文人所编造而无文的老百姓所喜爱的故事。这种弹劾的事名为替皇帝监察，实是给老百姓开一个出气阀门，减消想造反的怨气。这事本身是在官民之间通气的，也是有文和无文的交会之点。弹劾的是什么呢？可看“弹章”。《文选》收了三篇，都很有意思。一篇是沈约的，两篇是任昉的。内有供词的是弹刘整的一篇。作者任昉和昭明太子同时。

皋陶是中国的第一任大法官吧？他怎么审案子的？《尚书》的《大禹谟》、《康诰》、《吕刑》中有些法学原则和律文，但没有案例。《论语》记孔子说子路“片言可以折狱”，又说“听讼吾犹人也”。（《颜渊》）怎么“听”的？怎么“折”的？怎么起诉？怎么问口供？很缺。有的是判案、定罪、行刑，犯人在就刑前讲什么话，如《史记》中记李

斯的话,没有过程。后来有了侦察,“私访”,见于公案小说。有了判词,如唐代张鷟的半真半假的《龙筋凤髓判》。但审案的全过程很晚才在小说戏曲中出现。最早的供词记录和检举状见于文字而且被认为文学的恐怕就是这篇《奏弹刘整》了。

审问案件的衙门正是有文的文化和无文的文化交会点。问案的,写状的,记口供的,写判决书的,不用说都是识字的有文之士。犯人、证人、衙役、公差等人恐怕未必识多少字。宋江当押司,能作“反诗”,也不像是读过多少书的。问案的人中,若是刑名师爷,或科举正途出身的,那是有文的,但也有不少是不知怎么当上官的,不见得有文。官越大越靠不住,说不定是什么王爷、军爷,甚至是太监,如《法门寺》戏中的刘瑾,虽则识字却未必读书,一样能决人生死,或打板子,流放。所以公堂之上乃是中国文化的荟萃之处。有文的,无文的,讲理的,不讲理的,统统在这里。再加上案前、案后,堂上、堂下,那就是文化广场,表演民俗心态的广阔天地。可惜只有晚清小说及戏曲有些较多的描写。以前也只是在笔记之类书中有据说是真实的记录。戏曲中关汉卿写了不止一篇问案子的戏。堂而皇之进入史册配合刑法志的似乎不多。进入文学的只怕这篇对刘整的弹章是头一份,离现在已经一千五百年左右了。

刘整是什么人？被弹劾的是什么事？他不过是一个“中军参军”，和寡嫂为产业吵闹，嫂子告了小叔子。所争的是几个奴婢，有公用的，有分归两房的。小叔子把分给侄子的奴和婢占为公用，将一个婢子卖了又不分钱。有个婢子偷了寡嫂的东西，小叔子不认，反而全家去嫂子屋中“高声大骂”。叔打侄。嫂子出问：“何意打我儿？”小叔又叫婢子：“何不进里骂之？”婢子便动手冒犯女主人。这篇弹章除首尾外全是录诉状原由及审问奴婢所“列”供词记录。虽非口语录音，记录简括已经文言化，但尚存奴婢口气“娘云”。这本是极其微小的事，似乎值不得上奏朝廷，惊动皇上。但由于犯者是个官，以致惊动了“御史中丞”以“笔”（非韵文的公文、应用文）著名的任昉。他开口便说马援当年对嫂子如何恭敬，“千载美谈，斯为称首”。（这两句曾在《镜花缘》中讲双声叠韵时引过。）随即“顿首顿首死罪死罪谨案”，抄录诉状供词及审问吏议。以后加上“臣谨案”，认为被告本非贵族，“名教所绝”，因为是“前代外戚，任因纨绔”。他这样对待嫂侄，“人之无情一何至此！实教义所不容，绅冕所共弃”。所以建议罢官，治罪，“悉以法制从事”。最后是“诚惶诚恐以闻”。

关于这篇弹劾公文的文章及其社会内容这里不论。要提请注意的是雅俗相错，贵族与平民互通。“名

教”、“教义”是要隔绝，而隔绝不了。文中说的“无情”的“情”指的其实是“孝悌”之礼。“情”生于礼。礼规定了“情”。父母死了，“哀毁骨立”，这就是“有情”。不敬兄嫂就是“无情”。“无情”与“无礼”、“无义”是相连的。“情”在礼中，不能越轨。礼规定“嫂叔不通问”（《礼记》）。现在“高声大骂”，当然是“非礼”，也就是“无情”。何况又是平民出身靠裙带关系做的官？关系在前代，现在靠山倒了，他就不配做官。文中首先强调指出他的身份。平民而又“无情”，这就是犯法，要治罪，罢免官职。可是为什么官民，主奴，雅俗，文白，都混在一起了？很明显，礼和“名教”定下轨，正是因为事实上无轨。由于“无礼”，才有“礼”。少数的“文”是处于多数的“无文”之中。因此，第一部将自周至梁八代诗文“略其芜秽，集其清英”（《序》）的《文选》也不免收入不文的供词。

这类不文或“无文”的文化常被称为民间文化或下层文化，并不确切。若单指文学，没有用文字记下来的叫做“口头文学”还可以。记下来而不为文人、雅人、高人所承认的称为“俗文学”就有些勉强，因为其中有不少是文人喜爱以及自己创作的。如词、曲、小说在古代只是不入官方考试，并不是不入文人书斋。至于比文学范围更广的文化，那就从来不属于上层或下层，也不是

只在民间，而是遍布于全国、全社会。前面提出了衙门，公堂，并以古代有文字的文学的一个高峰《文选》中的一篇弹章为例。不妨再多想一想，所谓民间文学不是有许许多多起于下而兴于上的吗？远的如《诗经》中的“风”是怎么采集保留下来的？是不是经过有文之人（如号称“删《诗》”的孔子）整理、修饰以至改写（去方音、方言）的？楚王不是有优孟当面表演，五代后唐不是有“伶官”吗？近的如京戏，西皮、二黄入北京以后，不是慈禧太后特别欣赏还在颐和园中修一座大戏台吗？“小叫天”谭鑫培等著名戏曲演员不是当“宫廷供奉”侍候“老佛爷”吗？怎么能限于“民间”呢？

“文”和“无文”的文化的级高交会之处首先是宫廷。

从秦始皇到清宣统皇帝，有几个皇帝是能文之士？恐怕还是“无文”的居多。识字的也不过是能批奏折而已。读书能文的皇帝，从秦始皇算起，紧接着的项羽、刘邦都不好读书，不喜儒生，不过各留下一首歌词：《垓下歌》和《大风歌》。严格说也不过是古代的“顺口溜”，是配乐歌唱的。汉武帝有《秋风辞》。他和唐太宗同是能文能武的大皇帝。曹操、曹丕都在诗人之列，但没有一统天下。唐玄宗长于文艺，尤其是乐舞，政治不大及格。词坛盟主李后主，工书善画的宋徽宗，都是亡国之

君，当了俘虏。词人李中主也去帝号称臣。赵匡胤、朱元璋不必提。忽必烈是蒙古族人。明成祖虽修《永乐大典》，仍是武胜于文。只怕算到满族的乾隆皇帝就数不下去了。有“文”的皇帝实在是寥寥可数。皇帝“无文”也不一定是坏事。有“文”的皇帝懂“文”，也不一定对文化有利。

皇帝本人以外，他周围的人更是无文者众。后妃有文的极少。官中最多数的人是太监和宫女，其中有几个识字的？“御沟流红叶”是真有其事吗？是真的，也是因为希罕所以名贵。从秦汉到明清，太监对于皇帝的影晌之大是无法估量的。第一名，指鹿为马的赵高就是“宦官”。唐玄宗信任太监高力士超过诗人李白吧？魏忠贤有文化吗？他那么善于弄权，能够使“生祠”和干儿子遍天下。这也是文化，不过是无文的文化，不学而有术的文化。清末的李莲英更不用提了。

政治上最高位是皇帝，文化上道德上最高位是圣贤，都不免于在无文的文化包围之中脱身不得。孔子见南子，这位夫人有的也是无文的文化吧？有一个比较完全的故事记在《明史》里。记事简单而意义丰富。看来虽不一定全是“实录”，也不会是神话传说，大概是基本属实吧。不妨多说几句。这是明代大贤人，哲学家、政治家、军事家、文学家，影响远大的王阳明（守仁）

的事。不多查书对证，只据清朝官修的《明史》所说。

王守仁五十七年的一生，在《明史》中是领兵打仗的武人，也是讲学出了格子的学者，又坎坷，又通显，门人弟子满天下而不断受谤毁，真是个奇特人物。且看他和无文的文化的密切关系。他中了进士，做了官，因得罪掌权的太监刘瑾（京剧《法门寺》里的那位），被打了一顿“廷杖”，居然没死，发配到贵州去当龙场驿丞。名为起码的小官，连住房都没有。朝廷换了正德皇帝（京剧《游龙戏凤》中的那位），刘瑾倒台。他又升官到江西，带兵用计将一些多年反抗朝廷的山寨平了下去。宁王朱宸濠在南昌造反。他用计骗了宸濠，趁虚直捣南昌，抓住了打向安庆南京的反王。从集结兵力到全胜只用了三十五天。这样的大功反而是大罪。因为青年皇帝要南下游逛，自封“威武大将军”，“御驾亲征”，岂能半途而废？（皇帝而要自封将军，可见其文化程度。）皇帝左右的太监自然想害死这位忠臣以便冒功。王守仁利用太监内部的矛盾，私下找到一位地位较高的老太监，交出反王，并由他暗通消息，免除祸害。他和太监以及所谓“贼寇”打的交道不少，接触到上层下层的无文的文化。他不仅能文，而且能武，会射箭，善用兵，尤其会用计。除了第一次对刘瑾有点呆头呆脑以外，以后就

精明强干简直是诡计多端不亚于诸葛亮了。他骗过“贼寇”，也骗过皇帝。他到了“天无三日晴，地无三尺平，人无三分银”的贵州，也便是唐代诗人李白流放的夜郎，在穷乡僻壤中和苗族、汉族的乡下人打成一片，由当地人给他盖房子住，来往密切。这时没有书读，他“温故而知新”，恍然大悟，反了当时定于一尊的皇帝本家朱熹的学说，表面上说自己是继承了“朱子晚年定论”。这以后的王阳明和弹劾刘瑾挨打下狱贬官时判若两人了。转变的关键时刻正是在他和无文的苗族、汉族等山野之人密切接触的时候。他的真正老师恐怕还是那些无文之人。他的学说可能也是为他们而发。他的弟子中就有手艺人。试问：他的《大学问》的哲学从何而来？他的会用兵，会用计，会对付太监、皇帝，会对付反王、造反的少数民族和“寇贼”的本领从何而来？一是无文的太监供给他这一面教材。二是无文的苗、汉兄弟供给他另一面教材。无文的文化培养了这位有文的文化中几百年间出一个的大人物。他得到了无数的赞声和骂声，空间远到日本，时间近到距今不到一百年前。他一死，朝廷给他的结论是：“夺伯爵以章大信，禁邪说以正人心。”他平叛有功封了伯爵，一死就不算了，还是“章大信”！“信”在哪里？直到嘉靖皇帝死了，他又得到平反，升了一级，追封侯爵，给了谥号。可是

还不能“从祀文庙”，陪孔圣人吃冷猪肉。隆庆皇帝又死了。万历十二年，他才进了文庙，算是孔门正统弟子为皇帝所承认了。然而清代乾隆年间官修的《明史》在他的传后作结论，只称赞他是武人，说明朝一代“文臣用兵制胜未有如守仁者也”；仍说他“为学者讥”，有“流弊”，终于至今也未能成为儒家正统。这是不是由于他的文化思想过于接近无文的老百姓甚至“野人”呢？可是孔子也说过“先进于礼乐，野人也”（《论语·先进》）。文野之分，这里就不必深究了。怪就怪在他平“叛”而被认为“叛”。（王守仁还在小说《七剑十三侠》中充当统帅。）

现在再来看《文选》。其中作者差不多都是官，还有帝（汉武帝刘彻，魏武帝曹操，魏文帝曹丕）王（陈思王曹植），应当是上层文化、官方文化、有文的文化，决非民间无文的文化了。那倒不一定。假如不存成见，就会承认有文和无文互为表里，可分而又不可分，正如人体可以解剖区分而生理、生活一人实为一体。这样来看，除文字语言用了比口头方言笔下异体能传播更远更久的通用语（文言）以外，无文的一般人的文化到处都是，赋、骚、诗、文中全有。许多话都已变为成语，流传千载，至今才有点断绝迹象。随手举例，翻到《六代论》，据说是曹冏写给魏代掌权者曹爽（后被司马懿所杀）看的，读

的人不多。文中有“百足之虫至死不僵，扶之者众也”。其中的前八个字不是现在还有人口头讲吗？可惜后半句实在是用意所在反而不传。这又是为什么？是不是像曹爽那样的人多，不爱听需要群众扶持的话呢？这是不是成为习惯的心态呢？爱听什么和不爱听什么都是心理趋向。紧接这一篇是《博弈论》，是针对吴国当时盛行下围棋而写的。这更是民俗了。同时也是“官”俗。这篇文中反对下棋的理由，一是耽误时间，二是耽误功名，不能升官发财。这第二条是主要的，因为“大吴受命，海内未平，圣朝乾乾，务在得人”。“一木之枰，孰与方圆之封？枯棋三百，孰与万人之将？”如果“世士移博弈之力”，“用之于诗书”，就成为圣贤；“用之于智计”，就成为张良、陈平；“用之于资货”，就成为大富豪；“用之于射御”，就成为将帅。而下棋“胜敌无封爵之赏，获地无兼土之实”，都是空费时间。这样看来，下棋的人都是绝顶聪明的人，只要不“妨日废业”下棋，把才智用于升官发财为朝廷所用，那就好了。这也就不怪吴国当年围棋大盛，至今还传下不定真伪的吴王孙权诏吕范下棋的棋谱了。此外，挂名宋玉的那篇《招魂》不是地道的民俗吗？《古诗十九首》中那首“青青河畔草”连用叠词，形式新颖，结语竟是“昔为倡家女，今为荡子妇。荡子行不归，空床难独守”。这不

是大有现代诗风吗？《文选》中的民俗心态真是说不完道不尽。文辞古，那是一千五百年到两千年以前的古人写的啊。可是心态呢？也那么古吗？

不过语言符号有一种特异的功能。同样意思有时换个符号便走了样，甚至大变样。例如《离骚》二字照注解正相当于“倒霉”，但不能更换。“朕皇考曰伯庸”不过是“我的爸爸叫伯庸”。两句又岂能互换？古诗文的语言换成现代语只能当拐杖，不能代替。代替了，会成为另外一回事。甚至不换符号也能变样，成语不是常常被人变了原意使用吗？语言文字确实是障碍，可不是那么难通过的障碍。大家不读《文选》也许是被一开头的《两都赋》、《三都赋》吓怕了。其实这是做样子的。一开张必定要锣鼓喧天。一开篇一定有一番大道理。一进午门就是富丽堂皇的三大殿。开始必须说：“赋者，古诗之流也。”这不等于赋都难读。越到后面越好读，好比过了大殿是后宫。赋的最后栏目是“情”。《高唐赋》、《神女赋》、《登徒子好色赋》、《洛神赋》都出来了。有什么难懂？又何必逐字逐句要求都能讲给别人听？“增之一分则太长，减之一分则太短。”“此女登墙窥臣三年，至今未许也。”（《登徒子好色赋》）真是“俗”得可以“白”得够瞧吧？读是自己读，各人有各人的所得，或说体会，何必管人家？我不是提倡读《文选》，不

过是想减一点误解的成见罢了。

《文选》赋中缺了陶渊明(潜)的《闲情赋》。这篇未入昭明太子主编殿下的“法眼”，也许是由于“人言可畏”，有舆论压力，不愿改变陶公形象吧？“愿在裳而为带，束窈窕之纤身。”想变成带子束在她的腰上。“愿在丝而为履，随素足以周旋。”想变成鞋子跟着她的脚到处跑。变成这样，变成那样，总是会被抛开，不能时刻不离。这实在太浪漫了，过于现代化了，“超前”了，所以不得不割爱。陶大隐士清高飘逸，为什么要作这篇赋，以致后人说“白璧微瑕”？这就要看赋的本文。“闲”是“防闲”之“闲”。子夏说：“大德不逾闲，小德出入可也。”(《论语·子张》)“闲”就是栏，拦住。只“闲”大德，不“闲”小德，何等开明？陶老先生要“闲”住“情”，可是只在开头点了一下，全文大部分都是描写“情”的幻想。这好比暴露阴暗面之前有一顶光明大帽子，实在压不住阵脚。这样的“穿靴戴帽”点出用意，或者还不明点而暗指，是不是我们的讲话、作文、作诗、著书时不知多少年多少人留下来的一种习惯，一种不必有意学而能心领神会不由自主就运用的方式？这算不算是民俗心态？《水浒传》的“石碣天文”排座次，《金瓶梅》的死后因果讲报应，“只是近黄昏”，“更上一层楼”，诸如此类数得过来吗？

《文选》有个“连珠”栏目，只选了陆机的《演连珠五十首》。“连珠”是汉魏六朝的一种文体，后来没有了。据说许多人都作过。这种文体是骈俪对句，“辞丽而言约，不指说世情，必假喻以达其旨，而览者微悟”。“欲使历历如贯珠，易看而可悦，故谓之连珠。”（《汉书》）所选的陆机的五十首并不是不明说用意，只是将格言加上比喻，排成对句。这种文体看来只讲求形式，实际是会触犯忌讳的。《南齐书·刘祥传》（《南史》同）说，刘祥有狂士习气。“见路人驱驴，祥曰：驴！汝好自为之。如汝人才皆已令仆（做了大官）。”著《连珠十五首》以寄其怀。《南齐书》全引进去了。《南史》只引了几句：“希世之宝，违时必贱。伟俗之器，无圣则沦。是以明珠（《南史》作鸣玉）黜于楚岫，章甫穷于越人。”说楚人不识珠玉，越人不戴帽子，当然有诽谤嫌疑。全文末尾竟说：“破山之雷不发聋夫之耳。朗夜之辉不开蒙叟之目。”指斥盲聋，皇帝竟然以为是骂他而大怒。“有以祥《连珠》启上（皇帝），上令御史中丞任遐奏其过恶，付廷尉。”还算好，“上”没有杀他，叫他“万里思愆”，充军到广州悔过。他不得意便喝酒，死在那里。《南齐书》载了他的自辩辞，未加评论。这也算是一次文字狱吧？这样的事古往今来还少吗？“连珠”尽管后来没有多少人作了（现代仅俞平伯作过）这类自以为或被认为暗藏

讥讽的“黑话”，在文人笔下和不文之人的口头还是难免出来。这是不是也可以算是一种习惯或民俗心态呢？

任昉弹章中“谨案”以上先说“顿首顿首”还不够，要加上“死罪死罪”。不仅弹章奏折，在这前后的“书、启、笺、上表”中也有。陆机的《谢恩表》，刘琨的《劝进表》，任昉代人作的“表”，杨修给曹植的，繁钦给曹丕的，陈琳给曹植的，吴质答曹丕的，阮籍代人写给司马昭的，谢朓给隋王的“笺”也都有“死罪”字样。此外，东汉《乙瑛碑》、《史晨碑》中有。王羲之传下来的帖中有些是给人的便条式的信，也常称“死罪”。那些没有写“死罪”的信可能是作为文章传抄时删去了。有的以“云云”代替这种套语。还有“臣亮言”、“臣密言”是否简化？汉魏六朝时有这规矩。大概是为了严格区分尊卑上下名分而且杜绝臣下互通消息吧？叫你讲话你才讲，不叫你讲话，自行发言就是不敬尊长，就有死罪。所以对皇帝上奏章言事要“冒死以闻”，要“诚惶诚恐，不胜战栗屏营之至”。（《西游记》中孙悟空丢了金箍棒后见玉皇大帝时也说过这话。）互相通信难免有密谋，更是死罪了。难道先声明犯了死罪就不算犯罪了？说了不一定不会得罪，但不说就一定得罪，所以还是先声明为好。这类套语本身没有意义，只是作为必不可少的附加物

才有意义。不能用错，必须适合名分、身份。后来不写“死罪”，换了种种辞令。直到清末民国初，写“八行”信还要在“阁下”、“足下”等称呼后写上“伏维”、“恭维”等套语，用四六对句颂扬一番。由此，“恭维”一词竟到了口头上成为带虚伪性的称赞的别名。这类套语有了不怎么样，没有可不行，错了更不行。收信人不一定看，但若看出毛病那又非同小可。语言用词多变，这格式，这道理，很难变。外国也有。例如英国19世纪狄更斯的小说《大卫·考波菲尔》中人物米考伯就会这一套，不过在小说中已有讽刺意味了。书信的意义是传达信息，却有种种体式限制。《文选》中分表、上书、启、弹事、笺、奏记、书、移书等栏目，上对下的诏、册、令、教、策问以及檄还不在于内。有这样繁杂的体式，所以写信也是一门学问。由此可见，怎么讲话是不容易学好的。讲那可以不讲而又不得不讲的话具有特殊意义，说了和不说大不一样。说出来的话是表明关系、身份、口气、态度少不了的。通讯或说交流信息必有双方。收讯一方注意的首先不是信息而是传信息的人，人的关系。信息的意义往往随身份关系而有变化。这表现于态度。套语正是态度的载体。因此，不重要的套语就显得重要了。所以说了等于不说的“死罪死罪”之类的话还是非说不可的。不仅书信，可以说所有的诗文都不是

仅仅写给自己看的。连日记也会被人拿去看，甚至发表。所以有的信和日记是写时就想到成为著作的。读《文选》不妨从这类书信开始，里面有不少有趣的地方，只要用上面说的看套语的眼光，看文字内的信息和文字外的信息。照这样，不仅是诗，连《两都赋》之类若作为传达信息的载体，联想到看文章的对手方，那一定很有意思，不会干燥无味的。例子多的是，就不必举了。《七发》不是不多年前还有政治家引用过吗？考虑不出面的对方是读诗文的一道。

上下、尊卑、亲疏、贵贱、官民、雅俗、男女等等分别都在一声称谓之内。就身份关系而言，没有两个人是一样的。同一身份也有不同之处。假如说“平等”就是“相等”，一样，那就可以说，至少在从前我们中国人的眼中和心中一向是人生而不“平等”的。“众生平等”只能照佛教去理解，作为宗教说法，不是一般人想法。尊长的名字是忌讳的。法国人从前在上海法租界用人名作路名，如霞飞路，中国人很少知道那是将军。这种习惯引不进来。因为重名，所以不能轻易用。谱名、学名常不用，而“以字行”起别号。从前中国的称谓代词的复杂变化之多远非现代可比。大体上是一称职务，二表关系，三重口气，自谦，尊重对方，或自大，看不起对方。如：卑职、小人、在下，大人、钧座，孤家、寡人，大帅、

万岁爷，贱妾、奴家，小贱人、老不死的、丫头养的，冤家、心肝、宝贝，女婿为“东床”，外甥称“宅相”，数不胜数，无穷无尽，随时可以创造出来。昔有《称谓录》，今有《称谓词典》，未必能全。旧日的讣文中列家属次序，标明丧服等级，指示亲疏。女的照例不列。第一行是儿子。称“孤哀子”是父母双亡。“孤子”是丧父，“哀子”是丧母。生母死而继母在，则称“孤哀子”而在上面加一行小字“奉继慈命称哀”，“继”字上空一格或抬头另起一行以示尊敬。若是丈夫死了妻子，自己出面营丧，那时儿子只在第二行，首行是丈夫，称“杖期夫”或“不杖期夫”。“期”是丈夫为妻子戴孝一年。“杖”是说哀痛得站不起来必须扶杖站着。这不是“孝子”的“哭丧棒”。若是死去的妻子曾经为公婆服过丧，丈夫就必须“杖”。若公婆尚在或妻子过门已晚未在夫家服丧“守孝”，那就“不杖”，不必那么悲痛了。感情也是要依照礼所规定的。《论语》中说，孔子的爱徒颜回死了，“子哭之痛。从者曰：子痛矣。曰：有痛乎？”（《先进》）据说“痛”就是哭过头了。对门人死不该哭得那么伤心。从前正式祭奠时，“孝子”在灵前行礼，有人唱礼，“举哀”，“哀止”。哭也一定要依礼照喊的口令行事。无处不有“规矩”。“不以规矩不能成方圆。”（《孟子·离娄》）这也是民俗心态吧？行为可以处处不合，规矩还是得

处处讲。

文字的和口头的称呼都是符号，指示着一定的关系，标明了一定的态度，传达或多或少或定或不定的信息。人和人组成的社会中由符号传达信息织成光怪陆离的既固定又常被打乱和更换的关系网。有文的和无文的语言符号传达文化信息互相交流。上下内外有别，但堵塞隔绝不了。不要通气和要通气形成许多社会情况。现在有新闻媒介，音像都可以由卫星传播到全世界电视屏幕上，视听信息更难阻隔了。在不多年前，没有广播，更早些还没有报纸，信息流通有些比较集中的地方。家庭除外，宫廷、公堂（连带监狱）都是有文和无文，上下，官民，雅俗相交会之处。此外还有一些场所为信息交流提供方便。社会由此而血脉流通，生长变化。在《论语》、《文选》等高贵的文雅的书本中提到了一些无文的文化，但毕竟古老了，要多知道，还得到不登大雅之堂的文学中去找。实地调查毕竟在时、空、人方面都有限。文学作品虽非实录，但无法悬空，可以供我们从有文看出无文，不妨试试看。

信息场

现代社会和从前的一个不同点是信息流通差不多能遍及全体。20世纪后半和二次大战以前有一个区别是，视听信息(包括以人或物为载体的)流通加快加多将全世界组成了一个信息交织的整体，而且将有文的和无文的全包含在内。尽管还有不少阻塞和死角，语言文字声音形象的种种符号传达信息已经可以说是无时不有无处不到了，只是离无人不知还差得远。信息发到，可是人并未收到。

信息的一个特点是收发双方对信息的解说不会完全一致，因此收后的反应很难预测。传播愈快，愈多，愈广，愈难预料。由反应而来的思想、感情、语言、行为，事先事后都不容易测定。但究竟“人同此心”，多少会遵循一些习惯轨道。愈能掌握信息的传播，愈能知道由此而来的反应，愈能测得准确，结果必是愈能“先知”，因而愈能掌握时机，由人和事的变动而自己趋利

或避害。在过去信息传播缓慢而且范围较小隔离层次较多时是这样，现在仍然是这样。同时，掌握信息的方式愈多愈复杂，解说也愈“深厚”了。从半个世纪以前到十几个、几十个世纪以前，这方面不过是逐步发展，到近几十年来才有飞跃式的迅速变化。道理仍然照旧。阻塞怕决堤。盲目常遇险。现在的世界性战争已经是无时无刻无地不是先在信息方面进行了。不论大事小事，谁能预测较准，较快，谁就更有胜利希望。不会预测，不喜欢预测，一厢情愿，会有“盲人瞎马”的危险。

对过去的理解有助于现在。过去社会分层多，阻塞多，信息传播慢。事过境迁，从现在来看过去，有方便之处是较少干扰。除了个人间的和家庭内的对话不算，社会上信息比较集中的“场”有很多需要考察。说是“场”，不仅指空间，也是指它如电磁场。各种信息以人为载体传播交流，有吸引，有排斥，起种种作用，有种种反应，表现为人的语言和行为。较多人的较一致的可以算作习惯性的反应，其中有心理的前提。多数人的行为习惯可算民俗。大家互相影响而比较共同的指导行为的心理状态可算民俗心态。这种心态的形成、传递、变化往往是对信息的反应。因此，我们不妨把这些综合起来加上一个“信息场”的符号以便解说。古今都有，由古可以知今。由有文也可知无文。

书也可以作为“场”，有文字的“场”。一部《论语》可以是一个信息场。一部《文选》也是。再小些说，每篇诗文都是。不过一首诗一篇文多半只是信息的一个集合点，当然同时也是一个发散点。另一方面，无文的人和物的流通在由人群组成的任何时期的社会中都是不可阻止的。人和物又都是带信息的，能传出信息招来反应。一碟糖会引来苍蝇、蚂蚁，这是传出甜的信息符号的反应。小孩子也能被糖吸引。糖尿病人和肝炎病人对糖就有不同反应。兽蹄鸟迹，猎人一见便知其中信息，别的人看了茫然。有文字的书也是一样，书中信息会吸引或排斥，还可起其他作用。因此，书由其内容信息能将人组成一个仿佛磁场而自有两极。组的纽带是解说。例如苏东坡的诗句“迩来三月食无盐”，被人解说为反对政府盐政。再加上其他诗文解说，皇帝便抓他下狱，几乎杀掉，还牵涉很多人。这就是“乌台诗案”大磁场的一次变化。

带信息的人的集合流通场所，在几十年以前的社会中长期是分阶层的，但是也有上下、官民、雅俗、有文无文相混的场所。宫廷是一个。皇帝、后妃、太监、宫女、官员、奴仆在一起，虽不相混，但相通气。阿房宫中“有不得见者三十六年”（《阿房宫赋》），但宫女见不着皇帝，和太监仍是相见的。又如衙门公堂是官吏和贫

民富户相会之处。连带到监狱也是。周勃宰相从监狱出来以后说，他带过百万军，这次才知道“狱吏之贵”，宰相和狱吏打交道了。（《史记》）宋江和戴宗、李逵也是在狱中交往。（《水浒》）宫廷、公堂是在官府方面。民间呢？官民双方公用的呢？当然有。这是社会存在和发展变化的从不缺少的条件。缺了就会有“梗阻”、“坏死”的病症了。

要考察人的信息场，首先要求我们注意到信息，载信息的人，对信息的解说，信息传播交流的意义。这是实际的因果关系。

信息并不等于我们平常所说的消息，也不仅是载信息的符号。符号无处不在，无时不有，但我们在接触时不一定都知道，更不一定立刻懂得。懂的对不对是另一回事。对信息符号的解说是信息交流的中心、核心。没有解说就没有信息。许多动物能获得并藉以生存的信息，人类不能得到，因为人不能解说传带信息的符号。对人来说，这就不成为信息。例如蜜蜂对同伴的飞舞是关于蜜源的报告，只有同窝的蜜蜂能懂。人知道这是定向传达信息的密码、符号，但不能解说，所以不成为对人的信息。还有许多自然界的现象，人根本不知道那是传达信息的符号，而有的动物却知道。例如地震前的预兆。因此对人来说，信息依靠对信息符号

的解说。在这一点上，可以说有一个信息流通的世界，它依靠于人对这个世界的解说。我们生活于信息解说的世界中。

人是信息的载体。这一点时常不被我们注意到，因为我们对于有些由人载的信息的解说已经习惯了，视为当然。我们不仅是从自己的接触而且是从周围的人以及前人、外人的接触中得到了习惯。习惯成自然就不大用信息世界的眼光看一切了，不去搜索人的符号中的信息的意义了。事实上，不仅古代打仗时的探子报信，现代的间谍传送密码，便是路上遇见的不认识的人也可以是信息的传播者，只是我们不加解说或不会解说就不注意。在有文的文化中对有文字的书也是这样。这和我们艺术、科学这些兼具“有文”和“无文”的文化中不易分类的符号信息一样。不能解说就没有信息。符号中的信息又可以由我们的解说而不断翻新。这也是我们经常忽略的。殷墟甲骨起初被当作龙骨卖给药铺，后来才被刘鹗等认出是古董，再后才认出上面的字，再后才一再查出文字的意义。有文的书是这样，无文的人也是这样。不管有文无文，有语言无语言，人的复杂构成的存在加上环境就是信息的载体，好像时装模特儿是衣服的载体。例如：卓文君跟司马相如私奔以后一同开小酒店，由文君“当垆”。这场表演是这一

对新夫妇以自己的人体及行为为符号向文君家里传送信息。卓王孙得到信息后的解说果然是把这件事当作耻辱（这是从周围社会传统而来的多数人的习惯想法），同时又想用和平而不是暴力的方式改变（这是卓王孙对于社会习惯想法和做法的选择），于是送来了金银作为嫁妆。这里的信息是承认他们的婚姻，要他们改变生活方式。双方交换信息以后，小酒店关门了。原有的信息载体消除了，变换了。一切正如新夫妇的预计。这是他们对信息世界的准确认识和运用的结果。像这样的事在我们身边每时每刻都有，何止千千万万，但我们极少用信息世界的眼光去观察，也就是说我们处于习惯性的一般解说之中不以为意。现在我们要考察人在社会上的信息场，就要换上看信息世界的眼光。当然这决不是说，世界仅仅是个信息世界。例如，它还是一个行为（包括语言）的世界。但在看信息世界的眼光中，行为也是传信息的载体、符号、中介。

仍然要缩小范围，从有文考察无文，由民俗以见心态，着眼于信息场。这样一看，重要的场很多，且说说惹眼的几个。还是着重于近几十年以前的并稍溯古代之源。

卓文君“当垆”自然不等于后来的女招待，但她对社会所传的信息只怕是一类。掌勺也不等于经理。所

以大富豪卓王孙才会以为耻辱，就是说，这决不是什么公认为配合富人身份、体面的好事。《文选》中《古诗十九首》说的“昔为倡家女”是什么倡家，这里不必考证，总是低级的妇女。唐朝杜牧诗句：“十年一觉扬州梦，赢得青楼薄倖名。”这个“青楼”传下来了，就是“倡家”或妓院。对妓女还说什么“薄倖”？那可能还有点像日本传统的“艺妓”，可以谈情说爱。所以有负心的李十郎见于小说，王魁见于戏曲。唐代妓女住处名平康里。笔记有记妓女的《北里志》。传奇小说中以妓女为主要角色的不止一篇。《游仙窟》宛然是唐代文人嫖妓的报告文学。“旗亭画壁”的故事是歌妓唱诗而诗人以此评定高低，以美妓所唱为荣。白居易的《琵琶行》以老妓“嫁作商人妇”寓意，发贬谪的牢骚。将妓比官，可见那时两者的差距并不悬殊，尽管妇女仍不算人。晚唐、五代以后，宋代，“士大夫”（文人、官僚）召妓唱词并为他们写作。传说柳永竟因作词好而不能做官。然而皇帝倒可以“驾幸”名妓李师师，见于《水浒》及笔记。欧阳修等大贤人也可以为妓女作词。不论是否另有用意，字面总是表达男女之情。妓院发展了，但仍是官妓。大概元、明时私人开业的妓院才逐渐代替官营的，而个体暗营的娼妓也冒出头来了。这在《金瓶梅》中有描写，但不多，因为那书着重写的是妾和偷而不是妓。随后，官吏

“挟妓饮酒”被明令禁止了。清朝初期便化女为男，“相公”、优伶和妓女并行，官吏以此逃避禁令。小说《品花宝鉴》便以此为题材。妓院到清末及民初更为发达。“长三”、“么二”时期“堂子”的规矩、花样之多，有特殊意义。这里有一个原因是有了外国租界。南自广州，北到天津、哈尔滨，各大城市都一样，而以上海为首。《海上花列传》（1892年）、《九尾龟》（1906—1910年）两部小说以此为主题尤为有名。小说史中列出“狹邪”一类，可见其书之多和社会影响之大。在妓院中，上自皇帝、大臣，下至“贩夫走卒”，文人和不文之人，官吏和商人，土豪和侠客，都可以出现。当然这里也有上下等层次之分，轨内轨外之别。从清初的《板桥杂记》所记以来，文人和妓女来往密切不足为奇。早的如钱谦益和柳如是，冒辟疆和董小宛，侯方域和李香君，晚的如政治家、军事家蔡锷和小凤仙，都成为“脍炙人口”的文学题目。这说明什么？用信息世界的目光看来，妓院显然是社会上的重要的信息场，所以上下人等趋之若鹜。妓院不仅是男女交际，言情，更是政治、军事、经济、艺术、文学各种信息的汇聚交换场地。上中下等，公开、半公开、不公开，官准和私营，分别了层次，但妓女、老鸨、“龟奴”、“捞毛”是流动的，互相通气的。名妓赛金花进了名著《孽海花》，还上了舞台。她的上上下下国内国外

的坎坷而奇特的一生使她成为许多政治社会信息的一个重要的无文载体。假如我们不放弃未必毫无根据的传说，推翻袁世凯称帝的元勋蔡锷将军曾以北京妓院为信息交换处。甚至传说30年代官界商界的重要事件的秘密商谈还在妓院进行过。时距太近，不知是否进入野史小说。各种妓院仿佛是外国的各种俱乐部，从外面看好像“百无禁忌”，而其中自有规矩，还很严厉。直到现代政府明令禁娼以前，从古以来，各等妓院是公开的，最方便的，上中下等人可以自由出入互相交换信息之处，仿佛是“信息交易所”。妓女可成为捐客。特别是在清末民初军阀横行官僚遍地商人得意的时期。这也是新旧文人蓬勃兴起之时。我们不妨略翻一下两部现在不大出名而当时很流行的小说看看。

这两部小说，一是毕倚虹（署名娑婆生）的《人间地狱》，一是张恨水的《春明外史》。一写上海，一写北京。一作于1923年到1924年，在上海《申报》连载。一作于1924年到1929年，在北京《世界晚报》连载。前者写上海妓院。后者写北京文人兼及妓女、优伶。两位作者都在报馆工作而且都是长江下游南北岸的人。毕倚虹出身于破落官僚之家，写这部小说还得到袁世凯的三公子袁寒云（克文）极力称赞。他写到六十回即去世，由包天笑续作到八十回，草草收场。张恨水以这部

《春明外史》成名，以后越来名气越大，写作越多，但写此书时还没有为名所累。从小说艺术和历史地位说，这两书即使在旧小说中也怕算不了第一流，只是畅销书，万人争看。都是报纸连载随写随刊的结构松散之作，但又都是撷拾流传众口的轶事，加以本人见闻，虽有渲染，亦非无来由，甚至许多人物（包括作者自己）和事件都可以索隐。当时人能找出或想到真人真事（例如苏玄曼即苏曼殊）。于是成为报中之报，新闻外之新闻，也就是以隐语出现的信息场。两书都是半真半假的聊天闲谈，是《官场现形记》等书的继续和发展。当时人看来津津有味，信息纷然；后来人看来觉得啰里啰嗦，味同嚼蜡。然而由文人逛妓院和少爷捧“坤伶”不仅可见当时上中下层人生活，而且可见他们如何彼此通气，如何交换信息，如何显示并互知心意，因而能产生这种“闲话”、“聊天”小说。两书虽出于同时，人物同类，但语言不同，内容也不同，后者又不是以写妓女优伶为主，何以并提？只因为上海和北京那时都是中国的“首都”。北京是军阀政治的“招牌”中心，能颁发勋章，下任命状，名为京城，管不了全国。上海是财阀经济的市场中心，势力直达农村（洋行买办收购土产），名为“洋场”，实操命脉。两处人心既承继往日余晖，又各有新敷色彩，正可对照而由此见彼。两书写作同时开始，双方同处于

一个时期的中国。两书又都是现在不甚知名，未曾受许多评点传闻涂抹，看起来较少先入之见。从这里可以看到妓院和相联系的其他方面。南北两文人同在报馆而心态有所不同，语言也有差别。如“说句斗胆的话，小弟……”之类一书有，一书无，不仅“苏白”。前几回写出只相差一年，而似乎南旧北新。书中有种种信息。若是单为了解当年妓院和那时妓女中的“大总统”、“王熙凤”，那自有《海上花列传》、《九尾龟》等等小说可看。

现在只从两书中提出一点。嫖妓和捧角有一条必不可少的是“吃花酒”和打麻将，“碰和”。吃酒、打牌不是主要的，妓女或“坤伶”相陪也不是主要的，借此给钱是目的亦即牌和酒的妙用，但也还不是这项活动的主要作用。那时社会上除新学校外还不大时行集会结社和一人演说大家听。除帮会外只有够不上组织的组织。例如同乡会馆是联络之地，但民国时已不如清末热闹，大官不来，阔人不到。这从《春明外史》里可以看出来，已经不是康有为来京应考上书时情形了。双方一比，北京仍旧闲游浪荡，信息交换不多也不急。上海就不同。《人间地狱》中经常出现的人，虽不是大官和大商人，也不是候补官，但已经不时露出妓院是“应酬”即交际场所，而牌桌往往是谈判重地。这是其主要社会职能。

妓、酒、牌、钱都是烟幕弹，“联络感情”和“探索情报”才是与社会关联的重大作用。就这一点说，妓院是吃酒打牌调情之处，更是做官和经商的不可缺少的交际（亦即交流信息）之场。作为“场”，其中的吸引和排斥，结合和离异，聚变和裂变，都是常有现象。小说作者自然不觉得因而无意着重其社会功能，可是明眼人一看就会发现，要“谋差使”做官，要投机做买卖，非去妓院请客吃酒打牌不可。什么文人和妓女谈爱不过是提笔做梦给读者一点开心罢了。以此对照两书，“京”、“海”之分跃然可见，不必多说。

岂止妓院“摆花酒”？宴会从古以来不断，往往是一次次交换信息的“场”。宾客三千是信息来源。且举《宋书》所载一例为证。（《南史》略同。）

当南朝宋主刘裕未当上皇帝时，他有个本家刘穆之给他帮忙。“外所闻见，大小必白。虽闾里言语，涂陌细事，皆一二以闻。帝每得民间委密消息以示聪明，皆由（刘）穆之也。又爱好宾游，座客恒满，布耳目以为视听。故朝野同异，（刘）穆之莫不必知。虽亲嬖短长皆陈奏无隐”。由此可见，信息或情报竟是当皇帝的一个条件。那些宾客只知大吃大喝，不知是高高兴兴赴宴会，糊糊涂涂送情报。这种奥妙从战国时四大公子就开始了。无怪乎孟尝君养食客的名气历久不衰，原来不仅

有名，还有利可图。这在古代社会严格划分阶层集团而组织能力不发达时，是比欧洲的舞会更有效的交际方式。不用说，这在现代是已经落伍而要被淘汰了。不过在社会未变革时，一种社会职能的“场”，若无代替者，是禁不绝的。古代的妓院即是一例。社会有变，上海的“长三”、“么二”，北京的“班”，“茶室”就不见了。

情场、官场、市场、赌场、剧场，以至高俅陪皇帝踢球的球场，种种之场都像竞技场，是势利场，而又都是信息场，只看是不是有人为某种目的加以利用。牌桌不比餐桌利用率低。打麻将时的种种交际花样是许多章回小说和轶事笔记中都说到的。藉输钱来巴结拉拢，在“麻雀”声中探听消息，这是起码的本领。从前妓院和赌场中还备有鸦片。一榻对卧，无话不谈，大事小事就在吞云吐雾中纷纷蒸发出来，由信息的交流而产生有利于一方而不利于另一方的结果。这种信息场非报刊广播电视的单行线输送可比，是交流而且可以当场见效的。

为什么《巴黎茶花女遗事》（1899年）能风靡一时？将此书和差不多同时的《孽海花》（1904年）等一对比就可以明白。那正是上海滩上昏天黑地之时。妓院和赌场成为官僚政客文人豪士的聚会之处，又是交际场所即情报总汇。同时还有不少人发出世道人心不古的慨

叹。用当时中国人的眼光看,这部法国小说中有嫖,有赌,有情,有义,又有道德规范终于战胜一切罪恶。亚猛正如同《会真记》中的张生“善补过”,马克(玛格丽特)也如《西厢记》中的莺莺“善用情”,一般无二。同是爱情的悲剧,道德的喜剧。于是古代心情,现代胃口,西装革履在妓院中赌场上讲道义,巴黎小说遂化而为上海文学了。自然得很,何足为奇?

大侦探福尔摩斯同时出现(1899年开始),和“血滴子”、黄天霸并列,都成为上海租界“巡捕房”的人物。“工部局”、“巡捕房”正是当时上海租界的公堂、牢狱、中外上下人等会合之地,新兴的情报中心,信息场。茶花女和福尔摩斯竟然同时受欢迎,可见上海的不同信息场又是通气的。

不止于此。又要作案,又要破案,所以窦二墩与黄天霸同进《连环套》。福尔摩斯探案的《四签名》也是又作案,又破案,又有结义,又有叛变,又有复仇,正合脾味。又要茶花女,又不要茶花女,这正是张生“始乱终弃”还算“善补过”的翻版。后来变成王尔德的《少奶奶的扇子》中的少奶奶(温德米尔夫人),又受欢迎。把外国人所谓爱情当作中国《孽海记·思凡》中小尼姑的“上刀山,下油锅……那也由他”的恋情,把外国侦探当作中国的清官私访,侠盗锄奸,这些是中国人乍见欧洲文学时的

误解吗？这恰好是中国当时人的正解。那时只能这样解说所得到的外来信息。那时人对外国的看法是以为，看来不是中国这样，原来还是中国这样。中国历来的传统在那时的上海好像是根本大变，但换了装束和场地，民俗照旧，心态依然，“大世界”和“城隍庙”并行不悖。又要吃喝嫖赌，又要仁义道德。又要作案，又要破案，归为“侠盗”。又要造反，又要“忠义”，打家劫舍，恭候“招安”。这种矛盾合一远在《论语》中就由圣人点出并以行为表示异议了。“子食于有丧者之侧，未尝饱也。”“子于是日，哭则不歌”。（《述而》）丧葬时大吃大喝不说，同时还要歌唱。这习俗楚人有，据说西南民族有，现在还未绝。唱的歌不仅不悲反而要欢乐。出生与死亡混为一体。又要哭，又要歌，圣人不赞成，但改不掉，只得自己树立正面榜样，有丧事，不吃饱，不唱歌。“又要马好，又要马不吃草。”这是不是相当普遍的对人对物的理想？既要廊庙，又要山林；又和皇帝结交，又当山中隐士。前有严子陵（光），后有陈抟老祖。明末也有，又交官府，又充隐士。“翩然一只云间鹤，飞去飞来宰相衙。”（《桃花扇》）又要杀生，又要成佛。所以“放下屠刀，立地成佛”的说法流传久远悠久。又要“拿得起”，又要“放得下”。孔圣人的“无可无不可”成了又可又不可，因“利”制宜。最讲究的是“名利双收”。

这样的心态的民俗表现又见于寺庙和庙会。这也是中国从前的重要信息场。为什么经过西北民族进来的佛教那么流行？有一个情况是佛教给了一个新的广大信息场。这就是寺庙和庙会。这里能集聚很多人，上上下下各种人，使纷繁的信息以及由此而来的活动有了非常方便的场所。上自帝王官吏，下至强盗小偷以及乞丐、妓女、“戏子”、“跑江湖的”和农工劳动人民混在一起。男女老少都可以集于一地一时。又要这样，又要那样，什么都有了。印度也有庙和庙会。中国修庙还是从印度传来的。可是双方并不一致。印度的庙只住神。中国的庙兼住人。印度的庙会在河边。中国的庙会在山上。印度的最大的十二年一次的庙会在恒河和朱木拿河的交流汇合处，千万人泡在河水中祈祷。中国人朝山进香一步一拜。社会类型，双方一致，都是兼有宗教和经济的种种意义，但做法和想法大有不同。印度神庙可养舞女，侍神兼能侍人。印度可将人神合一，将纵欲和禁欲合一。大自在天湿婆又是舞蹈之神，又是苦行之神，又是毁灭之神，又娶妻生子。这位大神好像是也能符合中国人的理想，可是不能随如来佛到中国。大概因为他是赤裸裸的，缺少衣冠，只好高踞喜马拉雅山峰修炼。他所集于一身的矛盾，只是外人，特别是欧洲人，用基督教一类眼光看来的矛盾。印度一般

人一点不觉得有什么不可调和的矛盾，甚至并不感觉到有对立。他们的庙会在外人眼中是又苦又乐，又污秽又清高，又有生又有死，非常奇怪。他们自有解说，丝毫不以为怪。中国人又不同。认为对立的，也不认为合一，但以为可以兼容，另外自有解说，这就是排出先后上下等等秩序、程序。“一统”（《公羊传》）不是合一，实是兼容。兼容又不是平等并立。印度人认为一。欧洲人认为二。中国人认为二可合一，只要排定程序。可是程序总是固定不下来，所以有不断的合又不不停的争。这是不是正合乎“场”的内涵？《三国演义》开头就说，“天下大势，分久必合，合久必分”。这是把“天下”当作一个“场”，而把分合排出时间程序了。欧洲人的圆有圆心。中国人的圆是太极图，无圆心，有“两仪”分黑白，弯曲对转。印度人的圆是浑然一片。

中国神庙成为广大信息聚会场所，兼容并包，不管什么人什么事都能在庙会中出现。先是佛教庙，后来道教庙也加入。不论供什么神的庙都可以这样。只有伊斯兰教和基督教与此不同，是内外有别而且相当严格。中国的庙及庙会尽管有外国来历，却实实在在是中国自己的，是中国式的信息场。中国人是最讲划格子分上下内外的，同时又是最讲合一的。要懂中国人，不能只记得孔、孟，还有老、庄，还有墨翟、韩非；不仅有刘

邦、朱元璋，还有忽必烈、乾隆皇帝；不仅有武松，还有西门庆；不仅有唐僧，还有孙悟空。南北极同在一个地球上，这就是中国人的磁场观念，也是中国信息场的特点。可是这又和印度的不同，所以大自在天进不来。他光着身子，有时还半男半女，又现为“林加”（“男根”），实在形貌不雅。中国的信息场决不能叫做信息场，必须有别的高雅名义。必不可少的是衣冠。“衣冠禽兽”也罢，禽兽也得穿衣戴帽。不可忘记，无恶不作的西门庆是官为“提刑”，掌管刑法的。他不仅是知法犯法而且是执法犯法。然而，在西门庆的眼中，他并不算犯法。在他的眼中心中，他所做的事都是合乎中国历来的习惯法的。女人不算人。有钱就有理。有理讲不清就动拳头，在武艺上比个高低，谁的刀快，谁就有理。这在庙会里都表现了出来。拜神本为的是求福，又往往在此遭祸，如《水浒传》中林冲的娘子。殿上一片祥云，庙外拳打脚踢，或江湖卖技，或真刀真枪。佛教少林寺，道教武当山，都是武术宗派。庙内求观音“送子”。庙的对面戏台上正演《杀子报》。如此等等不一而足。还用得着举例吗？小说戏曲不说，古书中也不少见。庙宇繁华热闹如《洛阳伽蓝记》所写，但那书也记了因果报应种种故事。一切社会相、众生相全可包容于一座庄严神庙之中，各各以语言或行为发射种种信息，互

相交流、吸引或排斥。当然这和佛教、道教本身无涉。有“花和尚”，也有更多的清修的高僧。

茶馆，这是中国的又一悠久而且广泛的信息场。中国是茶国，有自己的“茶道”，不是日本的“茶道”。在中国人看来，中国人饮茶是享福，日本人饮茶是受罪，规矩太多，茶又太少。那是中国的“品”茶。中国茶道存在于茶馆中。广东的饮茶和茶楼全国闻名。上海从前有个青莲阁吧？四川“摆龙门阵”是在茶馆里。北京的唱大鼓，说书，也离不开茶馆。老舍的话剧《茶馆》为什么卖座？因为表现了中国的茶道。李劫人的小说《死水微澜》也写了茶馆，从茶馆传出清末民初的中国社会信息。沙汀写了四川的茶馆“其香居”。新诗人卞之琳的小诗《路过居》写的是北京街头的小茶馆。新旧文学作家都注意到了茶馆。这里是上上下下、三教九流、文、武、官、商都到之处，有种种方便。“有文”的书中所记只是“一斑”。“无文”的人才通晓“全豹”。至少从宋代以来，“瓦子”一类场所就有茶馆，兴盛了一千年吧？茶馆不是酒店，更不是妓院、神庙，却有其长而无其短，可供种种使用，因为这是一个巨大的信息场。《红岩》里的地下革命工作者不是也出入茶馆吗？中国茶馆不是巴黎咖啡馆，自有妙用说不尽。岂止闲聊混日子？谈生意，结交官府，吃“讲茶”评理以至打架，谈情说爱，买

卖人口，秘密活动，探听消息，种种行为都可以利用茶馆，比酒店更易耗时间而不受注意。

以上举例而言的几个信息场不免还拘泥于场所，其实还有场所不定弥漫全国上起宫廷下达江湖的信息场，在报纸广播电视等现代通讯传播媒介之前承担了特殊的传播信息而影响行为的职能。这是以人而不以地为主的“场”。不妨提一提最古老而又至今不衰的一项，这便是占卜。这本来是烧龟甲兽骨的巫师的专职，后来转入业余。旧时文人很少不知道一点占卜之术的。职业的巫师不算，以占卜为生的人是流动不定的。官员私访可以扮作卖卜人，如《十五贯》中的况钟。卖卜的也可以是大名鼎鼎的“隐士”，如汉代成都的严君平。姜太公、诸葛亮、刘伯温（基）无不以占卜著名。何以如此？须知何为占卜。占卜者，传达过去、现在、未来信息之谓也。私访要扮“善观气色”的，因为那是搜集自动送来的情报的特殊人物。军师必会占卜，因为打仗要预知各方情况，包括气象，明天会不会下雨，甲子日会不会刮东风。生孩子、婚姻、丧葬、盖房子、看坟地、出远门、做生意、得疾病等等人生大事以至军国大事样样都要预知未来。要知道未来，必须知道过去，同时也就暴露了现在。因此，江湖卖卜人算命、打卦、选日、合婚、看相，从中知道了许多人家情况以至隐事。

这类人是在从前社会中的活动的信息传播媒介，在中国历史上起着难以估量的作用，比外国的巫师和教士更为复杂。不仅男的，女的“三姑六婆”更能出入闺房，活动面比男的还大。

人为什么要占卜？出于生活的需要。生活需要信息以便预测而决定行为趋向。狩猎、牧畜、耕种、做买卖、做工以及个人生活都需要预测未来。不能从眼前现象及亲历和传闻的经验预测一切，于是需要有别的途径。算卦、算命、看相、拆字、看风水（阳宅、阴地），种种的占卜未来之术就陆续应运而生了。不论大事小事，愈是迷惑不定就愈要知道变化方向。占卜人的社会活动之广，无论经书（《易》）、史书（《书》）、文学、艺术，特别是从前的小说戏曲中都可以见到。疑而不决，求神之外便是问卜。这说明占卜人是重要的社会信息载体。他们如何占卜？人如何会相信占卜？这是多数人共有的民俗心态。尽管从有案可查的甲骨卜辞到现在已经几千年，近几十年来占卜已不公开流行而且被当作迷信禁止了，可是人需要知道未来信息而又无法全知道的求知心态并未消除。现代科学技术手段可以在许多方面都比占卜更能得到可靠信息（例如气象预报），但是仍然不能全知，尤其是个人私事。不能知而仍要知，所以旧的占卜方法没人信而新的占卜方法出来还有人

愿意试一试。不信也会去试，因为至少可以自我安慰。科学技术发达的国家并没有能使“电子算命”和占星术绝迹。日本人照旧在大都市的神社中抽签。人对自己及周围从不满足于只知现状甚至于不知现状，对于异常情况如特异功能之类仍然有兴趣。愈不能知道，愈想知道。愈知道的少，愈知道的多。这恐怕是从小孩子到老人都有的心理倾向。总以为真真假假也是有知胜过无知。不论用什么外部条件对这种想法做出解释，不论怎么填充或禁止，也不能消灭它。无视多数人的共同心态是有危险的。以假为真，自欺欺人，同占卜差不多，招致的后果无法预料。占卜可以都是靠不住的，假的，不能当真，可是要求占卜和半信半疑占卜的心态确是存在的。占卜的外貌可变，占卜的心态不容易变，因为求知信息是不可消灭的众人心态。占卜实际上表示了我们从古到今的一种心态，甚至是一种思维模式。

中国的占卜很复杂。简单化来说，不外两条线。一是构成一个符号体系，从符号关系中由此知彼。阴阳、五行、八卦、九宫、干支的对应排列组合（“纳音”）是基本符号体系。先天太乙神数、大六壬、奇门遁甲、“文王课”、铁板神数、星命“子评”、麻衣相法、“堪舆”罗盘等等属于这一类。带有偶然性、机动性以至欺骗性的拆

字、抽签、扶乩、圆光、圆梦、黄雀衔字等不属于正宗占卜。这正宗占卜一类是把偶然的一点符号纳入全符号系统而考察其关系变化。此外还有另一条线是存在于这些体系方式的实际运用中而且远超出占卜行为以外的。那便是相信先后“因果”和平行“譬喻”的思维模式。两线实是一线，是一种思维的两面。

从单纯符号排列本身推算是像演数学公式一样。不论是否精密，不论和实际人事变动距离大小，这样把符号运算和人事变动联系起来，由符号而知意义，从而得出未来信息，那就必然是用先后“因果”和平行“譬喻”模式。因果关系是什么？从何而知？最普遍的是从平行对照或类推先后得来。干支相冲、相合，五行生克等等正好配上人事以至天象。这种平行和类推是占卜的模式，也是推理的思维模式。“子非鱼，安知鱼之乐？”“子非我，安知我不知鱼之乐？”正是平行排比类推式推理。《论语》中记载，孔门弟子擅长言语的子贡说：“文犹质也。质犹文也。虎豹之鞞（皮）犹犬羊之鞞。”（《颜渊》）这是用譬喻作推理。孟子、荀子都擅长用平行譬喻讲道理。这是中国的实用自然逻辑。哲学和文学和世故同样应用。因先后（先后），同因同果（平行）是我们思想习惯活动中不自觉的轨道，和占卜符号序列一致。禁忌、巫术，尤其是交感巫术，都暗藏

这类推理。向天喷一口水，再念念有词，就会从天降雨。这是巫术，和由符号序列变化推知事态发展是一个模式。相信象征符号等于实际，将符号从因到果排定先后程序，认为一切同类必定依此程序。假如不依，必是看错了或是暂时的，程序已定，决不会错。只许事实错，不许符号错。符号排列是“天道”，不会错，正如天象。这是对符号的半真半假自欺欺人的迷信。对种种占卜的先后及平行符号程序也是一样，半信半疑。从《易·序卦传》起，这个“序”就已完成并深入人心了。许多思想家、政治家、军事家等等大人物无不有对某种符号程序的态度而由此推测、判断、决定。先后即因果。平行必相等。即使有疑，也不能不信。因为疑而不决是比信而有误更难受的。这正是对待占卜的心态。这是从对信息的求预知而来的。

人的生活离不开信息。婴儿生下来睁开眼睛见到光和影就开始认识符号，解说信息，决定行为，预测并检验结果。以后由不断重复及周围影响逐渐形成习惯。人群由此结成种种信息场出现于社会。由对信息的认识和对信息变化的判断成为习惯又形成一种心态。这是人人交互影响而有共同性的。思想感情中的这种心态表现于无文的言语行为，又化为有文的文化思想，成为诗文之类文学，成为书籍。传达信息的符号愈来愈复

杂以致有的显得神秘不可解说而成为以“迷信”作解说的对象。世界变换了。可是成为众人习惯的民俗心态常常滞留而缓进。以为可由外力而迅速改变，可以一旦彻底决裂，只怕是天真的设想，同以为可以随我意支配众人心态的想法差不多，往往由符号或形貌的变更而以为彻底变化。对于这一方面的实际情况稍加注意也许是不无可取的。

从符号看到信息，从有文看到无文，从文化中考察民俗心态，这也是对文化继续试探作一点解说。从前面的蜻蜓点水式的抽样考察可以看出，民俗心态确实存在而且愈久就愈深愈厚，很不容易猛然变革。前面所说的一些古书和信息场现在都属于历史了。但民俗心态是不是都变得那么彻底？从外国的，如我们比较知道的英法德俄日印度的近代现代文化历史过程看来，凡是和原有多数人心态联系得上的，不论什么面貌，从哪里来，都比较容易接纳而自起变化，联系越多越容易结合。否则会拒而不收或加以改变。但不管面貌变得多么彻底，民俗心态却难得很快大变。我们中国是不是也会这样？那自然还有待研究，因为我们还在证明其真伪的过程之中。这时提一提这个问题还不无意义吧？

显文化·隐文化

客：你的独白太长了吧？让我来插嘴行不行？

主：正好，我有点说不下去了。古人说：“独学而无友，则孤陋而寡闻。”（《礼记》）我看不仅是“孤陋”，简直是无对话即无思考了。自问自答总有限度，内部翻腾常陷于反覆，这就需要外面来的刺激。同也好，不同也好，不同可以变成同，同也可以变成不同，只要心态能相通。有变化就是有发展。至于变的方向趋势好不好，那常是依评价者的自身利害和观点而定的。评论往往是事后才有的。历史发展本身无所谓好坏，它是不问人的评价如何的。

客：你似乎想做总结，未免抽象了吧？我想问你，你从新诗溯到《论语》，又跳进《文选》，还下了《人间地狱》，难道得出来的就是这一点仿佛现今时髦的“耗散结构”的说法？原来我们想追索的本身内部矛盾问题怎么样了？“文化之谜”打破了没有？还在原地踏步吗？

主：差不多。不过先得弄清楚一点。我虽然从符

号讲到了信息场,用了以自然界为对象的科学的术语,但不是说文化的“信息”和“场”和自然界的一样。各门科学有自己的特定对象,是不能原样照搬的。电磁场的规律不能都应用于文化场。所以也不能说我引用了“耗散结构”说法。以人类文化为对象和以自然界为对象的研究有很大的不同。自然科学一般需要重复检验,得到的规律要能应用于预测。人文研究不能由人作重复实验。曾有人设计并安排了环境条件去作社会心理试验,并不成功。可以把人当作自然界的一部分作生物学、生理学以至生物化学等等研究,但对于人群活动所创造的文化,这类实验研究无能为力。文化不能在控制的条件下重复。有人以为可以随心所欲指挥人群,例如打仗或操演。可是这仍然不能控制结果,甚至往往造成表面文章或假象,因为无法全知对象的指导行为的心理的或精神的内在活动,而且不能控制有关的其他条件,例如敌人和自然条件的变化。西楚霸王项羽的打了很多胜仗的兵怎么垓下一战就会瓦解呢?真是只由于张良吹箫吗?没有长期积累的内在原因吗?因此人的文化总是带有不可准确测定的几率的,不能全用数学公式表达和确定。假如是兵马俑或者机器人,可以控制了,却又不是活人,失去了主动性和创造性以及个别与一般的差异,而这恰恰是人文和自然的重要不

同点。我们相信，星球的运转，电子的活动，是没有主动选择性的。太阳黑子的出现决不是太阳由自己意志随意做的。我们虽不能控制太阳做重复实验，还可以靠观察，靠重复不断进行归纳解说，靠预测的验证，来进行研究。对于哈雷彗星和古生物的进化也是这样研究的。这也是研究人文所用的方法，只是要加入人的意志。人群的活动大都是一次性的。死了不能再活。第二次不会和第一次完全一样。时间在人文活动中是非常重要的因素，不仅是物理的。先后是不可逆转的，而在思想中可以回溯。对人可以作自然科学的研究，这只是说，对人和自然界共同的部分，对人文活动的部分，可以作和对自然界大部分一样的研究，但还需要有类似对天象等的研究而又加入思想活动和意志取向。说研究人体的电磁场可以。说研究一次庙会的人群的“电磁场”，那就不同了。除描述分析外大致只能作平行譬喻式说法和检验预测，或者说，应用解说的方式，类似对天象的研究。人固然是自然界的一部分，研究自然界的科学却又是人文活动的一部分，因此两者又通气又相异。我们说人文活动有“场”、“信息场”，只是把人对自然界的理解用在人文方面。通用术语决不是将自然和人文等同。在19世纪的科学成就面前，狄尔泰（1833—1911年）提出了所谓“精神科学”，想另辟蹊

径。到 20 世纪就不一样了。自然科学愈发展，愈发现和人文科学的差异，同时，很奇怪而有趣，又仿佛愈来愈向人文科学靠近，或毋宁说是两者仿佛愈相远又愈相近。19 世纪自然科学君临一切。对人文的研究好像只有模仿当时的自然科学才能立足。到 20 世纪在有些方面模仿得差不多了，然而检验预测结果却大大不如。研究人文也运用研究自然界的方法，因为自然科学也属于人文，同时又必须发展自己的研究方法，因为人毕竟和自然及动物有所不同。这不仅是解说和检验预测，当然也不会是近代自然科学以前的老套。现在世界上已经有人在这方面努力了，不仅是哲学家。在我看来，他们有所前进的是解说而不是建立体系。外国人对建立体系特感兴趣，不怕“削足适履”。可惜的是体系完成，立刻僵死，而自然和人事仍在前进。他们喜欢的是一个上帝创造世界，而不是盘古凿开混沌，也不是一个人统率一切。

客：你又来一通独白。人文和自然的不同，是不是相对说来，一个快些，一个慢些。“慢”的意思是指自然界不断重复，其每一重复的变化，人不那么容易察觉，所以觉得慢。天文、地质、生物都是这样。人文变化就快得多。“朝菌不知晦朔”（《庄子》）。菌再出现时，在人看来，简直一样。人虽可活百岁，可是自己不重

复，儿女也不能重复父母原样。人群活动，用时间尺度衡量总是觉得变化快。条件复杂，变化迅速，以致不能用实验室控制。认为“日光之下并无新事”（《旧约·传道书》）的人不多。

主：所以要有一种和对自然界又同又不同的解说方式去解说文化。同属文化一类型也不能全用同一解说。例如我们说的信息场。可以都当作信息场，但解说庙会不能和解说妓院相同。日本人的庙会和中国人的庙会相似却又不一样。可以用同样的方法考察，恐怕不能作同样的解说。照样作，预测就会不准。假如凭成见作相同的解说，那就不用去考察了。作为庙会，全世界到处都一样吧？那就只要搜集资料排比分类就够了。甚至连这也不需要。都一样，还搜集什么？认为现在用电脑之类就可以得出人的思维以及人群和社会的活动的数学公式，那是科学已到尽头的想法，是十九世纪很流行的。这好像从前有位科学家说，给我一个支点，我能用杠杆把地球举起来。话是不错的，可惜至今还没有这样一个支点。假如我们能知道人类全体和每一个人的从思想到行为的活动规律，能够预知，那么，不仅科学，连人类的变化也到尽头了。我们中国人好像从秦朝以来就好同恶异。“一以贯之。”（《论语》）“乾坤定矣。”（《易》）

客：是不是这种到尽头的思想从画八卦以来我们就有了？

主：这也许是值得考察的。我们可以考察人文变化的轨迹，由此多少可以预测一点趋势方向。不过，过去考察依据的是有文的文化居多，加上一些考古所得的实物，不大重视无文的文化，大多数人的文化，或者说民俗心态。

客：那么，我们何妨就依这一条轨迹先从《易》考察起。其中的民俗资料说的人多了，只说八卦吧。

主：画八卦以概括人类社会以至宇宙的变化方式，这是思想发展的一个重要标志吧？若不这样追求概括，恐怕什么科学、哲学都没有了。然而这里又埋伏着知识已到尽头，宇宙和人已经全归掌握的想法。这就会从求知变成不再求知终于变成不知。从知之甚少可以变成知之甚多，也可以变成一无所知。从八卦符号看来，乾坤或阴阳两爻的分合，或者说由阳爻一道线分出阴爻两道线，好像亚当分出肋骨化为夏娃，一人变成两人，或者盘古分开天地，而不是两道线合为一道线。这是第一步的原始符号，已经可以概括一切了。《红楼梦》里史湘云对丫环讲的就是一切都可以分属阳或阴。这不是太简单了吗？太笼统也就是包括得太多，或者说符号所含歧义太多。所以要再行分解以表示变化。于

是由二而三。三爻相叠的排列变化次序成为八卦。八卦再重叠变为六十四卦，完成了。能不能再变多？汉朝扬雄画出四爻，叠为八爻，编造出一部《太玄经》，自比《易》。这是枉费心机。因为照这样还可以再加多爻数，违反了原来要求概括基本及变化的目标。概括的意义就是反无限。一定要以有限来概括无限。《易》的“十翼”解说卦爻的意义和运用。用天地人“三才”概括一切，又归于乾坤即阴阳。又二，又三，两个三爻成一卦。所以画八卦的第一义是用数的符号排列概括一切，包容变化，因而可以由此预知未来，即占卜。画完了，排列完了，剩下的事只是解说了。有趣的是，以符号概括可以有限而穷尽，解说却是概括的分解，那就不可能穷尽。变化不完，解说也完不了。列举数目字作符号以概括从来就是我们最喜欢做的事情。这又便于作种种不同的解说，所以更为我们所喜爱。从一到十哪一个数字不曾成为概括的符号以容纳随时变化的解说？从“三皇五帝”到“三纲五常”到“三民五权”，时时都有，处处都是。数字概括，排列分合，符号有限，解说无穷。识字不识字，有文无文，都视为当然，心态相通。若不是这样，那也就不会有卦摊从商周摆到现在了。

客：数的排列分合是符号的一种。是不是还有图像符号，例如太极图？

主：数目符号和图像符号都有一条极为重要，那便是序列。先后序列，上下序列，主从序列。这是从“排列”出来的。在《易》的《系辞》、《说卦》、《序卦》这三“翼”中，除解说卦的意义外便是解说卦的序列。“天尊，地卑，乾坤定矣。”（《系辞》）“有天地然后有万物，有万物然后有男女……。”（《序卦》）图案明白，如太极图，阴阳合而仍分，分而又交错，一望而知，但不便上口。数的符号更具神秘意味。太极加八卦的图形从古以来到处都有，据说能“辟邪”，还传到国外，远达欧洲。数字如代数，图形如几何，正好是对宇宙及人生的抽象数学思维的两分支。在中国人的心态中二者又可分可合。太极图没有中心，没有序列，是静态的，但能产生序列：太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦。（《系辞》）序列是动态，又表示主次或主从，这更重要。上下，先后，尊卑，长幼，无处不有序列。《千字文》从“天地玄黄”排到“焉哉乎也”，由实而虚，教识字也有序列。序列就是自古到今所谓“天道”。它包括了“人道”。“顺天者存。逆天者亡。齐景公曰：‘既不能令，又不受命，是绝物也。’”（《孟子·离娄》）这不仅是孟子一人一派的意见。人是排定了序列的，有主次，有主从的。人对人，要么是下命令，要么是服从命令，两样都不干，便是“绝物”。人与人之间没有平等订契约立合同彼此都遵守“法”的关

系，只有“令”和“受命”的关系。不仅孔孟，老庄杨墨都是。标榜“齐物”，“兼爱”，“为我”，作为理想，这就是叹息于现实的不合理想而理想的难以实现。韩非更不用说，是肯定现实。这样的“不平等序列观”，在中国比在别处更明确，严格，普遍而持久。卢梭的平等空想是在欧洲到18世纪才出现的。在卢梭以前的欧洲，恐怕没有像中国这样严格的简明的以数字序列概括人人处处不平等的想法。古希腊和古印度的序列观还是比不上中国的广泛吧？在中国，排座次，进门出门次序，先后左右，是最有讲究，千万错不得的。

客：我觉得不着重序列的图像排列同样重要。不妨转到第二部古书《书》。整整齐齐排列图形的首先是《禹贡》，分天下为九州，列举河道，“东渐于海，西被于流沙”。其次是《洪范》，也标榜禹，“天乃锡禹洪范九畴”。首先是“五行”：水、火、木、金、土。到第九畴是“五福”、“六极”。至少这“五福”是从前差不多人人知道总名的，而内容则前三项，“寿、富、康宁”，都承认，后两项，“德、命”就不大提了。《洪范》也记数，好像是那时对人文看法的一个总结。再次是《周官》、《吕刑》。“三公”、“五刑”也是常用词，指的什么，倒不一定人人都知道。这是数字概括的妙处。

主：这里面仍有序列。可以说，在中国汉人心中，

无论今古，有数就有序。数和序是显露出来的符号。意义是隐藏在里面的。解说是连接二者的，可以说是要求“深厚”的，即，由表到里，由形到心，由显到隐。本来是由计算对象而得数，以数概括后便会失去原对象而展开解说。《书》，汉朝有今文古文之别，后来合一了。到清朝又闹派别纠纷。争的其实不是文，不是书，而是意义。不论如何，《书》是上古时期一个文告档案汇编，从虞、夏、商、周到秦穆公（秦国所订？）。从草创到修订成书为时不短。从这书里可以看出一点。我们谈有文和无文的文化。“文”有两个常用义。一是指文字，没有相对立的字，只好说有文、无文。二是指和武相对的文。历代都将文置于武之上，好像我们是重文轻武的。在清末民初一段期间内，因为一次又一次挨外国打，许多人愤怒而提出“尚武”。体操、武术抬高了身价。许多人认为，中国之弱就是因为不好武。这是真的吗？且看这部上古文告集。《甘誓》、《胤征》、《汤誓》、《泰誓》、《牧誓》、《大诰》、《秦誓》都是战时文告。还有一些篇是战后的“安民告示”。首先就是商汤用武力推翻并流放了夏王桀以后，“有惭德”，说是怕“来世以台（我）为口实”。于是发了《仲虺之诰》以自辩。在刻甲骨的年代以前未必能作出这样的文章，但也不会全是很晚的伪作。文开头就说：“唯天生民有欲，无主乃乱。”其中不仅未

说打仗不好，反而是东征西征都是应老百姓的要求。（亦见《孟子》。）再看据说是孔子编订的《春秋》，这更是一部战争编年史。以后的，可以翻看《资治通鉴》及其续编，征伐之事史不绝书。流传在民间的几部古典长篇小说，《三国演义》、《水浒传》、《西游记》都是讲打仗的。不讲打仗的《金瓶梅》是禁书，末尾也提到打仗。《镜花缘》、《儒林外史》是有文之人看的，也免不了写一点打仗和武术。《红楼梦》言情不言武，也还要加上一员女将“不系明珠系宝刀”。柳湘莲还很会打架。焦大是打仗中立功的。诗歌和戏曲中少不了武。文人骂武，但事实上武事不断而且好武的文人也不少。诗人辛弃疾、陆游是最有名的。能不能说，有文的文化中不但藏着无文的文化，而且还有大量的“武化”。文显武隐。“崇文”、“宣武”相辅而行。隐显并不是两层，甚至不是两面。说表层、深层不等于说显文化、隐文化。“隐”不一定是潜伏在下，只是隐而不显罢了。解说文化恐怕不能不由显及隐。有的隐显难辨。即就文的说，只讲小说。《人间地狱》和《春明外史》同时出来，又都自称写民国初期，但很不一样。可以说，上海的是清末以来旧章回小说的结束，北京的是新章回小说的开始。京新于海。这是俗文学。雅的，旧诗文不说，新小说，也不同。上海新而北京旧。双方都有外国影响。看来是上

海多重日俄潮流而北京多守欧美标准。这都是明摆着的。谁新，谁旧，谁显，谁隐？能只凭几本文学史吗？书上讲的是显，不讲的是隐吗？看张恨水的不比看茅盾的人少吧？

客：这使我想到了，我们说隐还有隐讳之意。隐文化也包含了隐讳说的文化。例如《春秋》开始于鲁隐公元年。为什么“隐”？因为他是被臣子杀死的。开篇并不说他“即位”为君。作解说的三《传》都在无字中见出名堂，说：“不书即位，摄也”。明明是隐公，又说他没当国君，是既为死者讳，又为生者讳。这类忌讳也应该算在隐文化之列吧？

主：不知忌讳，难读明白中国古书。也可以说，不知隐文化，难以明白显文化。即如战争也是忌讳的，总要宣扬文治而讳言武功。愈是武功盛，如永乐、乾隆，愈是讲文事，修《永乐大典》、《四库全书》。有人责备儒家重文轻武。儒家，不敢说；孔子并不轻武。《论语》中说：“礼乐征伐自天子出”，“礼乐征伐自诸侯出”（《季氏》）。征伐武功是和礼乐文事并列的。孔子说：“军旅之事未之学也。”（《卫灵公》）不会打仗不等于反对战争。“陈恒弑其君”，孔子还“请讨之”，主张出兵制裁。（《宪问》）孔子还说：“以不教民战，是谓弃之。”（《子路》）这是主张教民作战，即练兵。“民”未必是奴隶。春

秋时，若弃的是奴隶，那有什么可惜，值不得一提了。中国人不能说是好战，但中国地方大，人口多，是个多战之邦。世界上没有一个国家能和中国比赛战争的规模之大，次数之多，时间之久，战略战术之精。当然用火器的战争除外，只说用冷兵器的。

客：武的文化不必多说。这不是隐而不见的，只是隐而不说的。文人好武并不少见。几十年前高呼“武力统一”中国的不是秀才出身的军阀吴佩孚吗？“投笔从戎”传为美谈。初唐王勃年纪轻轻“一介书生”，还说：“无路请缨，等终军之弱冠；有怀投笔，慕宗悫之长风。”（《滕王阁序》）晚唐的温庭筠也自称：“莫漫临风信惆怅，欲将书剑学从军。”（《过陈琳墓》）诸葛亮本来不是书生吗？哲学家王守仁很会打仗。近代曾国藩、左宗棠、李鸿章都是会打仗的文人，不过不会用火器，不会打外国人就是了。

主：所以隐文化可分两类。一是隐瞒不说的，也就是忌讳的。从秦始皇忌讳他的名字“政”字，并且只许天子自称“朕”以来，各种忌讳，口头的，笔下的，多得不得了。唐朝韩愈作过《讳辩》。现代学者陈垣有《史讳举例》。这对于考证古书古物年代有帮助，但也给读书添了麻烦。孔子说过：“父为子隐，子为父隐。”（《子路》）“隐”是长久以来的习惯。不识字的人口头也忌讳。

不吉利的字是不能出口的。船上不能说“帆”，要说“篷”，忌“翻”。有些典故也是为换个名称用。或为典雅，或为隐讳。有的为尊敬，有的为鄙薄。由语言文字而及事物，许多都隐蔽起来了。这种代语在中国文学中普遍存在。由此譬喻文学特别发达。印度譬喻故事随佛教传来也大受欢迎。但双方譬喻不同。印度的照套子举例。中国的是代语，花样繁多。不仅《离骚》的美人、香草，《诗经》的“比”和“兴”也是。这不是修辞而是文体。《庄子》等子书多寓言。《西游记》的故事能说成隐语。这比外国的复杂得多。张冠李戴，李代桃僵，成了文学手法。《诗经》的毛《序》讲美、刺就是索隐。

客：这一类隐文化是明显的，有点谜语味道。是民俗，但心态不好讲。你说有两类，另一类是隐而不显的吧？不一定是有意隐瞒而是表面看不出来，或者大家不以为意，甚至都知道可不说出来，作为不是那样。前面谈的“武化”隐于“文化”之中就是这一类吧？还有什么可说的？

主：另有一种隐文化，和“武化”或“武文化”相似，很普遍，但大家不注意，不承认，不说。这值得探索一下。我指的是女性文化。

客：这不希罕。从外国到中国近来谈得很热闹。这不是女权主义吧？那是外国的，情况和中国不同，连日

本的也不同。你是不是指妇女中心的文化？或者母系社会的遗留？

主：不要忘了我们着眼的是文化中的民俗心态，是从有文查无文，所以不用管这些说法和招牌，先考察一下妇女在文化中的地位和女性在创造文化中的作用。不是着重性别，而是考察性别的文化作用。因为中国历来大家承认的文化符号序列中是男尊女卑，女性处于附属地位，好像不许也不能发挥什么作用，所以出个女皇帝或者女诗人就大惊小怪当作例外。若事实不是这样，那就是隐文化了。这里面就有民俗心态了。

客：还是从有文的经书查起吧。

主：在中国的符号体系中，从《易》起，阴阳或乾坤就并提而不可偏废。阳刚阴柔是指性质，不分上下。分上下如阳强阴弱或阴盛阳衰应当是都不平衡，为什么前者可以容忍而后者就招致不满呢？不单是男的不满，连女的也不以为然，好像男的必得盖过女的。大家这样想，然而事实呢？事实是不是太极图式的呢？是不是阳显而阴隐实则并列而互有盛衰，共同组成文化的全部呢？乾坤，阴阳，互为先后。文学不必说。从《诗经》、《楚辞》一直到鲁迅的《祝福》，女性不是文学的中心也是不可分离的部分。对不对？要考察的是其他方面。

客：依我看，男尊女卑，重男轻女，男性中心，父系社会，这些都不错，是显文化。女性是受压抑的，但同时又是反压抑的，并不是那么卑，那么轻，那么无权。这是隐文化，也许因此不占主导地位。

主：隐文化不显著，不受重视，这不等于不能起主要作用。就政治方面说，看起来打仗的，做官的，从皇帝起，都是男性。有个武则天，出个花木兰，就成为特殊人物。这是迷信符号。当皇帝，主持政权，不一定要有称号。妹喜、妲己、褒姒起什么作用，姑且不论。《诗经》一开始就是《关雎》，毛《序》说是指“后妃之德”，足见后妃作用不可忽视。不用寻找，《左传》开篇的《郑伯克段于鄢》中共叔段闹大乱子以致庄公几乎杀了弟弟。兄长是嫡子，是继承人，弟弟如何能有权去侵犯他的政权？因为姜氏母亲溺爱。这就证明姜氏对政权有重要作用，庄公只好暂且听从。她虽然失败了，但不是无权。这类例子历史上有的是，当然都是挨骂的。秦始皇的太后使吕不韦掌握政权。汉高祖的吕后是无称号的女皇帝。韩信是她杀的。有段时间江山几乎姓吕。汉代外戚掌大权。权倾人主的霍光，掌兵权的卫青、霍去病、窦宪都是皇后家里人。唐朝除武后外还有韦后。杨贵妃能使杨国忠掌权。至少在逼她死的军人眼中她是能左右朝政的人。宋明的后妃也不是对政治无影响。清

代开国有孝庄后，亡国有慈禧太后，下退位诏书还是隆裕太后主持。如果说帝王专制大权独揽，那权中有不小一部分是属于女性的。经济上秦时的巴寡妇清以发财得名。一般是男主外，女主内，家财常是妇女主管。何况有“季常之癖”的“惧内”的男人从来不在少数。“忽闻河东狮子吼，拄杖落地心茫然。”（苏轼）女的不但能文，而且会武。有李清照，也有农民起义军领袖唐赛儿。当然这些都不能掩盖妇女受压迫被歧视的事实。她们是在重压下抬起头来的。打骂，买卖，裹小脚，不许识字，不当作人，都不能使所有女性屈服。男对女的一项措施是不许妇女识字读书，使她们只能有直接见闻得来的知识。可是妇女并非人人不识字而且无知可能闹事更大。总之，女的固然在地位上受男子玩弄欺凌以致被认为并自认为轻贱，但她们又何尝不能玩弄男子于掌上，驱使他们，甚至干涉他们的政治态度及前途，如明末的名妓对名士（《桃花扇》）？所以从整体说，从全社会说，以性别分，女性是受男性压抑的。这是显文化，不容否定。同时，从局部说，从一个个人说，男性受女性支配的事并不希罕。这是隐文化。应当说，文化是男女双方共同创造的，而女性起的作用决不会比男性小多少。连《文选》里都有两位古代女作家，班婕妤和班昭（曹大家）的诗赋，后一位还是大学者，是经学

家，史学家。

客：这种情形不能说外国没有。印度的，日本的，欧洲的，各有其女性隐文化，不过和中国历史上的不一样。欧洲的圣母，印度的女神，日本人的世界最早的（11世纪）长篇小说女作家紫式部都是中国没有的。欧洲中世纪的英雄美人也和中国不同。法国宫廷中活动的贵族夫人也不是中国的后妃。现代变化很多，中外还是有不小的差别。也许这就是外国高呼“女权主义”时中国人不大响应的原故吧？女性文化的现代兴起可能在中国更旺盛。女作家，包括台湾香港的在内，现在不是越来越多吗？不过这属于隐文化，是不会大嚷大叫的。能不能说，以性别分人群，则女视男如符号而男视女如意义；男女仿佛谜面谜底，谜底是不露面的。

主：我们从应用“场”和“序”说到显文化和隐文化，又提到了“武文化”和“女性文化”，还得问问民俗心态吧？那就要另起话题了。

治“序” · “乱”序

客：我们谈到了文化可分显隐。我想就隐文化提一个问题。中国的文化历史中，春秋战国以后，秦是个承上启下的总结时代，年代不多，影响极大。显文化大家知道，已有许多研究。有没有隐文化需要注意的？

主：秦代形成了一个从来没有这样大规模的统一文化场，也就是信息场，以帝国政府为中心，但秦始皇帝决不是以前的周王。这是从东周几百年间的文化纷争产生出来的。可是没有多久秦朝就亡了。到汉朝经过两代才有稳定的“序”，所谓“文景之治”。秦、汉和后来的隋、唐以及元、明的情况差不多。三次变化从模式说非常相似。这不是一姓王朝的兴衰快慢问题，可以说是文化的“场”由一种“序”变为另一种“序”的过程问题。史实和形势很清楚，需要的是解说。可以有不同角度的解说。若主要从文化说，广义的，包括显的和隐的，可以有什么样的解说？我想简化一下，撇开中间的

隋、唐，比一比秦、汉和元、明。不过元朝是蒙古族当政，有个种族文化作为重要因素，不如将秦和明来比。明朝的开国之君，太祖朱元璋和永乐皇帝朱棣，很像秦始皇。接下去的皇帝，直到末代崇祯之前，都不见得比秦二世高明多少。秦宦官赵高比明太监刘瑾、魏忠贤还高明些。激烈的农民起义推翻朝廷，秦末明末一样。可是为什么秦只二世而明可以维持近三百年？信息中心的强弱系于什么？能不能从文化上找一找解说？若不是只换术语和框架，这就会把隐的显出来。

客：你是不是说，从战国形式的分立的“乱”达到稳定而有“序”的“治”的统一的大“场”，要经过一段过渡期，表现为一个短促的王朝？是不是说，秦、隋、元分别是达到汉、唐、明的过渡期？那么，明的朝廷并不强却能长久维持，而且接下去的清朝未经过渡又稳稳统治了两百多年。那么多的内忧外患未能使清像秦那样一下子就垮台。这是为什么？若朝廷作为一个“场”的中心，秦和明相比，除皇帝个人外，还有什么不同？元朝忽必烈如同隋朝杨坚，不亚于唐朝李世民，何以稳定不下来，而相差不多的朱元璋、朱棣反而稳定下来？这当然不能仅从皇帝和朝中少数人作解说，恐怕不是中心而是全局的问题。先乱后治的道理是不是比先治后乱的道理更难讲？从文化说，不乱是不是比乱的原因更“隐”些？

主：我看先得把治、乱的文化意义说清楚。是不是可以说，“场”总是有“序”的。“序”可以有两类，一是治，一是乱，各有各的“序”。历来圣贤都是讲理想的治的序而不讲实际的乱的序，以为乱就是无序。试想假如乱中无序，那么治的序从何而来？用武力推行文化以至思想是不大见效的，几乎是不可能的。治序必定是从乱序中出来。同样，乱序不能只是治序的打乱破坏而是另一种序出来要代替原来的序。有时两序相仿，例如梁山泊的排座次和宋朝廷的座次属于一个模式，那不能说是两种序，只能说一是山寨的序，一是朝廷的序。乱序和治序不是这样，是不同的序。同序的不一定能相互代替，要看其他条件。不同的序相代也不能突变。两种序包含着不同的民俗心态。一个趋向“乱”，一个趋向“治”。古人常说的“人心思乱”或“人心望治”就是指这个。

客：既已“开宗明义”，那就来看看相隔一千年以上的秦和明两次“场”中的“序”有何不同？为什么一个不能“治”下去而另一个可以？从统治者方面说，明朝廷比汉、唐都不如，为什么也能稳定而治？难道秦制是乱“序”而明制是治“序”？为什么汉承秦制又治了？只是除去“苛法”和建同姓王国吗？从《史记》的《秦始皇本纪》能看出什么？

主：从这篇以始皇、二世、李斯、赵高为主要人物的政治文化总述我们可以发现，战国时期的重要的文化“场”的“序”到秦统一天下时改变了。变成什么？汉朝贾谊的《过秦论》一大篇（全文见《史记》，中段见《文选》）总结秦之亡为一句，“仁义不施而攻守之势异也”。对秦之兴总结不出来。唐朝杜牧离得远些，在《阿房宫赋》中用六个字描写秦之兴：“六王毕，四海一。”和司马迁的论述相合。秦朝的特色是将中国合成一个大统一的“场”。这是前所未有的。其所以能成功，当然是历史发展的要求。秦始皇当然是历史的工具，不过他是一个有思想有意志的工具。他所想的和所做的有什么是达成这个统一场的呢？那要看同他合作的李斯。秦用李斯建立王朝创立许多制度，而李斯被用由于上书谏逐客。秦始皇是很不喜欢“客”的，而战国时列国，包括秦，是用“客”而兴的。“客”是战国文化场中最显著最活跃最起作用的分子。从李斯这篇上书和贾谊那篇论中所列就可以看出来。（两文都入《文选》。）这些周游列国游说之“客”中还应包括孔、孟、墨、庄、荀、韩非、孙臆等圣贤诸子及其门徒，做官未做官，出名不出名，著书不著书的，都在内，不仅是苏秦、张仪之流。这些人公开地或隐蔽地在各国之间串连，出许多富强以战胜他国以至一统天下的计谋。他们的祖师言行录，门徒备

忘手册，本门要诀之类的书都是内部读物或者对外宣传品。这些书包括《老子》在内，都是有一定读者对象的，是多半在口头传诵的，所以不能都存留下来。若没有这些人，战国只能混战，只是一些文化板块，如何能一统天下？东汉许慎在《说文》中说，七国是“田畴异亩，车途异轨，律令异法，衣冠异制，言语异声，文字异形”。使各国串连通气的正是“客”。（经济上是陶朱公范蠡之类的商，史书留名的多兼充当政客。）“说客”中苏秦“合纵”使各国攻秦，张仪“连横”使各国降秦。他们是战国分立的“场”中所必需，因而为一统的“场”中所必除。秦始皇见到这一点，所以逐客时单用了李斯而不用韩非。（据说两人都是荀子的弟子。）他统一了天下就再也不允许有“客”存在并活动。不必等到秦二世，秦始皇在认为李斯的作用耗尽时也会杀他的，正和当年秦王杀商鞅一样。由此可见，分立板块而由“客”串连是战国文化场的特点，是乱“序”。由此达到“一统”，而统一场中就再不容“客”。秦朝的文化政策几乎都是为堵塞“客”的产生而制定的。这是不是战国板块文化场和秦朝统一文化场的重要不同点？

客：从春秋孔子起，这些“客”不但周游列国，还能到处讲学、收门徒或求学（如苏秦游学），使文化流通和发展。当统一的场形成以后，多块合成一块，自然就废

“私学”、“游学”，烧去“非秦纪”的史书和“非博士官所职”的“诗书百家语”，废除六国文字，达到“书同文字”了。李斯、赵高各自编出新文字的识字课本（李斯《仓颉篇》，赵高《爰历篇》）。建立“博士官”（高等学府）统一教育。非官方的书只留下医药、卜筮、种树等技术书。要学“法令”只许“以吏为师”。这一大套文化教育法令是统一文化场所必需的。问题是：这有什么不好？为什么行不通？何以这一套到汉朝经过公孙弘、董仲舒才定下来，而私学私书还除不尽？为什么到西汉末期，刘向、刘歆、扬雄又在天禄阁校勘官藏古书，去认六国的“古文奇字”？（可见书未烧完。《左传》这时出现还不被承认，“博士”不立专业，要刘歆去信争。《文选》中有此信。）战国时乱轰轰的“百家”有什么好？“一统天下”后的一家有什么不好？我们不要用两千几百年以后的世界的眼光来看，要照当时的形势看。

主：不错，从板块文化场变为统一文化场正是从战国到秦的变化。这在当时是必然的。由此而来的，由丞相李斯建议和始皇帝批准颁布的一系列法令措施也是应运而生的。（“客”将分立场串成了统一场同时消灭了自身存在的依据。）然而不行。秦始皇太自信了，太乐观了，以为灭了六国，一统天下，要防的仅仅是六国的后代和他们的谋士“客”，于是对文化作了严格

的统一规定以防“客”，想不到“客”会有后代，想不到要有什么人来代替“客”。始皇不认识，那时也不可能认识，文化的意义。他看轻了文化。他知道文化是对付人的，又误解了人。人虽可以变成兵马俑，听从统一号令，但人又不是俑，不可能和兵马俑完全一样。军事上这样做都有危险，兵士中会出现陈胜、吴广。政治上经济上统一“场”、“序”必须具备成熟的足够的条件。第一要件便是活人。兵马俑不是活人，只能在墓中和死人在一起。活人有合乎六国的“序”的，有合乎秦“序”的，不像俑没有分别。统一文字并通行隶书再设立“博士官”确是合乎需要而又具备可能，但若以为这就够了，那是只知其一，有文的文化，而不知其二，无文的文化。那些无文的大多数人呢？仍然处在板块文化之中。上层出现了统一文化，下层仍然是互不相通的板块文化。《孟子》里一说“南蛮舛舌之人”，二说楚人学齐语要到齐国去，否则学不了。（俱见《滕文公》）当时恐怕只有上层通用语，可以供“客”到处游说，可供各国首脑办外交，引《诗》以结盟。《诗》是将各国“风”化为通行语的标准课本。所以孔子说：“不学《诗》，无以言”。（《季氏》）然而极大多数的人是各守其板块文化的语言和风俗而不改习惯的。当时明显的文化板块有：中原的从殷商以来的文化，包括“桑间”“濮上”的“郑卫之音”。

(这里有女性的呼声，是进步还是落后?)还有西方的周秦文化。(内含西戎?)不算北方的其他民族，燕赵也自有文化。东边海滨有齐文化。(鲁似近中原。)东南先有吴越，随即并入庞大的南方荆楚文化而成为吴楚相通的长江流域文化。(这力量能和北方对抗而刘、项以楚亡秦。)这几大板块仅仅靠“行商”如弦高“座商”如陶朱公以商品流通来联系是不够的。他们可以促成统一，但维护一个大板块还远远不够。经济通气之外还需要人的通气。怎么能那么快就不再需要“客”的流通和“私学”的传授了呢?像萧何那样的吏除了教法律政令之外还能做什么呢?何况原来六国的无数“萧何”也不是很快就能都成为秦吏的。虽经李斯、赵高强迫推行，文化的统一终究是表面文章，不如军事政治统一得快。汉又分封王国。文帝不采贾谊的“治安策”。那策是只知除病，不知病除掉以后本身没有元气恢复健康，又会得病。景帝试了一下，不成功。武帝时才初具规模，仍是表面。直到元明清三朝大统一才能消化板块，但也化不净。已经一千几百年了，显文化一统江山，隐文化照旧板块。始皇、李斯虽有开创之功，只是开创而已。战国的板块文化场的“序”是不能化为秦朝要求的兵马俑文化的“序”的。统一场的“序”在两千多年前是不可能形成的。秦使天下为一国，文化上不

能适应。文化是以经济为基础而与政治相应，又内含喜乡音而守乡土的民俗心态，所以分立不断。汉封王，唐不封王而有藩镇，宋无藩镇而辽、金、西夏、大理、吐蕃多国分立。元统一不久，明朝又裂土封王。清朝才出现政治文化统一场的局面。这是着急不得的。秦始皇以为有了白起、蒙恬、章邯率领兵马统一天下，有了连六国长城为一以防范北方异族，销六国兵器铸为金人十二（显然是象征），这就够了，其他无足轻重，可以随意制定。这是原始的天真，是不知道也不相信有文化场，而文化场是活人的民俗心态力量的集聚，不能任意指挥的。秦初并天下的第一个诏书中一再说“兵吏诛灭”六国。他想不到“兵吏”不能制造并率领统一文化场。

客：由此是不是看出了一条？中国之大，必定文化分成板块，但又趋同，所以要一步一步形成统一文化场的“序”。这不是秦始皇的功过问题。他本人在统一天下后车马不停，南北东西奔走，毕竟不能代替当年“客”的流通。“博士”消灭不了“私学”。能背诵《尚书》的伏生还是活下来了。这显然是两种“序”。能不能说战国的文化场“序”是乱“序”而秦朝的是治“序”呢？这是不是有点像欧洲的罗马帝国而缺少基督教？乱“序”不能由少数人统一管理，所以比治“序”更难办。然而若有人以

为可以平稳地由乱“序”而治“序”，恐怕是不懂文化。欧洲的国小，罗马帝国以后还变了几百年，而且各国不同。中国的情况不能比。硬套不是解说。

主：先不忙定符号招牌，只可试试。战国是板块文化而有间隙通气。这是不是乱“序”，和后来的东晋十六国、五代十国属于一个类型？不敢说。至于秦始皇所想做到的恐怕不会是治“序”。

客：可是一直到明朝还是这一条秦始皇思路。明太祖、成祖也可以称为秦若干世。明代的裹小脚是使妇女成为不容易自由行动的俑。八股文是使读书做官人成为头脑不容易自由思想的俑。这种俑化思路以为大家一样就是治、平。这好像不是秦以前诸子百家提倡过的，也不像是孔孟的。李斯是荀子的学生。这也不像荀学。恐怕还是秦始皇在秦国情况下才能有的思路。李斯不过是迎合而出谋划策。可是开国名王的第二代往往不行。秦二世不用说。汉高祖以后惠帝不行而吕后掌权。唐太宗之后高宗不行而武后掌权。明太祖之后建文帝不行而成祖继任。这又是为什么？

主：吕后、武后仍是继续不断的后任，不过是由隐文化的妇女出面了。名王的儿子或孙子不行，这是另一问题。主要是那条思路及其执行继续下来了。可以问的是：秦为什么二世换了朝代而汉、唐、明可以

不换？

客：这是不是说，后来的思路和所作所为多少还合乎治“序”？秦二世是第一次作试验所以不成功。

主：不是第一次试验。秦国已实行多年了。秦始皇是想把天下变得和秦国一样。秦二世和赵高不懂或不赞成继续始皇和李斯的思路，以为天下已定不必再像始皇那样操心亲自每天阅一大堆文件亲自到各处跑了，不知新的文化场未能形成正是危急之时。这里面有一个对人（不论贵贱）的看法问题。人的俑化和俑的人化是两回事。人化俑不行。俑化人可以。始皇对此不能明白。他把“黔首”（老百姓）搬来搬去，一搬就是多少万。不仅迁奴隶，还迁富户（当然连带他们所有的奴隶）。这是把人当成俑。他以为兵和吏是俑，民也是俑，活着时就可以像死后在墓中那样排列整齐，以为这就是治“序”。错了。所以不成功。若有俑化人，那可能构成文化场的序。人化俑只能构成坟墓里的序。那不是治序而是死序。从陈胜、吴广当戍卒可见秦的兵是俑。兵的来源，既不是征，也不是募，而是“一锅端”（间左）。秦实行的是商鞅以来的耕战两分法，也就是孔子教导的“足食、足兵”二分法。（《论语·颜渊》）不过法家是硬来，儒家是软干，但都要求“民信”。（商鞅徙木立信。）始皇把“民”硬性分割，一边人去种地，一

边人去当兵。这很简单，是把人当俑。没想到大雨误了行期，当斩，于是陈胜、吴广开动了思想。怎么样都是死，造反还可能活。有选择了。人是能选择的动物，不是无选择的俑。加上秦二世、赵高的糊涂和六国板块文化的余力，又没有板块王国可以缓冲而由皇帝独自挑重担。这样，秦就垮了。在统一场中人的活动作用比在板块中大。若反而把人当作比在板块中更少活动的俑，统一场自然有瓦解危险。这不是统一场不行，而是统一场的“序”所依靠的人尚未形成又受到阻挠。不知这样说法通不通？

客：什么是“俑化人”？还不清楚。

主：我想到19世纪中叶，英国议会中有位名人演说。他主张英帝国统治殖民地要兴办教育。不是普及教育，而是办大学教育，培养少数人当官吏。同时确定文官制度，用中国式的考试办法。他预言，将来会有许多官吏，人是当地的人，但说的是英国话，想的是英国人的想法，用英国文明治理当地。这就是俑化人的理论构想吧？确实是人，但实际是俑。这和人化俑不同。那确实是俑，但实际是人。那很危险。一旦人由隐而显要自作主张，作选择，就会出陈胜、吴广。俑化人不同。确实是人，自己思想行动，自有选择，但实际是俑，所有自以为是自己的一切都是外人教会的，自己不知不觉

暗中照人的样，等于听从自己以外的指挥。那样就可以治。是不是治“序”？不敢说。秦始皇需要培养俑化人，可是他只相信“兵吏”，只要人化俑，所以失败。他不是两千多年后的英国的维多利亚女皇。

客：你这套俑论或人论太抽象。还是回到秦和明、统一和板块的问题上来吧。就中国历史说，乱“序”存在于板块文化场，治“序”存在于统一文化场。秦是统一的大“场”。明像汉一样分割为板块。为什么秦治得短而明治得长？两朝皇帝都是开始英明继任昏庸的。

主：明朝虽然裂土封王，却不是战国、十六国、十国那样的板块。货和人的流通比以前不知扩大了多少倍。文化比以前更像统一场。上层分封对朝廷不是利而是害。到亡国时还闹福王、唐王、鲁王、桂王的纠纷。秦和明都是统一文化场，用相类似的治“序”。明晚了一千几百年，各方面有大发展，应当是照秦“序”更不行，为什么反而行呢？是不是秦“序”需要更为发达的条件，当时才开始，汉朝还得分封板块，同时定于一尊，到元明时代才有更多的条件，更多的需要，齐国公羊高讲《春秋》的理想要求“大一统”才可以实现了？

客：明朝廷从上到下有什么发展了或变更了秦的不成功的制度的？

主：这就还得回到人和俑的问题。文化的主体是

人的活动。政治更是要看人。秦的“治”是靠“兵吏”。兵属于军事，是另一回事，不必谈。吏，在秦是主要的，因为有“苛法”和“酷刑”要吏来执掌，而且吏还要教“法令”，培养后继人。全国这么大，又不分割为属国而一并划为三十六郡，朝廷直接统治而不间接统治，这就更需要听指挥的直到最下层的官吏。东周列国时是贵族依血统分封，层层把关。从《论语》可以看出，鲁国的国君是周的贵族下放。季氏三“家”是分别为鲁君掌权的又一层贵族。阳货以及孔子门人冉有、季路等“家臣”是又一层掌握实际直接治民的大小不等权力的。官吏从何而来？除贵族出身的以外，从办私学的孔子那里来。阳货可以明劝暗令孔子做官。孔子的门徒除早死的颜回外几乎都是官，或是可以做官的候补者。国君也常问孔子有什么门徒可以做官（从政，为政）。大弟子冉有、季路都是季氏的家臣。季氏要出兵打仗，这两位还向老师报告，挨了一顿批评。（《季氏》）还有弟子原思等人当地方官。孔子经常出外周游列国作“客”。他是办私学培养并推荐官吏的，同时充当国和“家”的政治顾问，“从大夫之后”。（《宪问》）用这一眼光读《论语》可以看出开篇讲的“学”“习”就是学政治，学做官。孔子办的是政治大学，向各国政府输送官吏。秦统一天下，当然不要这些给六国尽力的“客”和“私学”，一律取消。可

是官吏从哪里来?“以吏为师”。哪里来的那么多的吏?秦国原有的也不够用。只好仍用当地原有的以及新由皇帝提拔出来的。这些官吏很靠不住。萧何就是一例。他很能干,能当宰相,可是当小吏而不为秦用倒造了反。汉代在“萧(何)规曹(参)随”袭用秦制以后才开始了新办法,“选举”(选拔,举荐),也就是由当地名流推荐,于是有了“名流”、“门阀”。闹腾到三国时还不行。太学、博士只念经书争派系无能力培养人。秦有七十多“博士”,恐怕是书呆子居多。曹操、诸葛亮的兵法不知是从哪里学来的。唐太宗想出个统一考试办的法来,一直传到明朝。分散培养,统一考取。分散的私学自然照统一的取录标准教。《文选》中有“策秀才文”,那在唐以前。唐考诗赋,诗盛。宋考策论,散文兴。明太祖出自民间,深知必须将人俑化,决定了将“经义”定为八股。这是秦以后的大发明,一直行到19世纪末。八股的好处暂不论,和小脚一样是明代文化的大题目。可以说,到明代,秦制中心的官吏的从培养到选拔到控制使用的全套办法才完成了。这个统一文化场有了治“序”的“人”的依靠了。这个文官制度和英国先在印度后在本国实行的文官制度有异曲同工之妙。各有为各自的“场”的“序”服务的功效,为治大帝国所必需。

客:恐怕还不止这一条吧?八股文培养书呆子,如

何能进行有效的“治”呢？

主：不错。这又是明清两代的大事。有个“僚”或“师爷”的系统。这仍是秦代“以吏为师”的延续。大概各朝代都有。不过元明以前做官比较简单。白居易、苏轼以诗人当刺史、太守，只要喝酒作诗就可以。在杭州各修一道堤就是了不起的大事，至今还叫白堤、苏堤。元以后不同。文化场扩大而且复杂化。当官作吏不那么容易了。萧何也罢，宋江也罢，都不够格了。吏需要专业化。于是出现了一些会做官而又做不上官的人给官当实际工作人员，也就是“僚”。低的本地人就当“吏”，像京戏《四进士》里的宋士杰，或是《红楼梦》里给贾雨村大人出主意的“门子”。“僚”有门派，例如出名的“绍兴师爷”。这是战国时“客”的转化，也是从周朝开始的“士”的演变。贵族大官除外。一个穷念书的，或是阔少爷，考取进士，没在朝廷等候做大官而下放当知县，得到肥缺或瘠缺。这比在翰林院陪皇帝候放差实惠。怎么当官？没学过。于是亲戚朋友以至于同学、同乡、同榜考取的“同年”都来荐信了，荐来一批专业化的“师爷”或称幕僚帮助当官。这主要有三行：一是“刑名”即司法，管问案子，要懂法律案例，可以捞钱。“绍兴师爷”是这一行中最出名的。二是“钱谷”即财务，管税收和会计，造假账，懂“四柱清册”，会办“交代”。（“四

柱”是：旧管，新用，开除，实在。)要贪污，不可缺少。三是“文案”即秘书，掌管文书往来。看来不重要，可是公文和书信中一字一句用对用错可以升官或革职。应酬人的“八行”书信更是写得好未必有功，写错了一定有过。“文案”还能代表官去联络关系，少受嫌疑。有了这些“僚”或“幕”就可以“走马上任”了。到任上还得用好好当地的“吏”，交结好当地的“绅”，如退休在家的“老大人”和有在京在外当大官的家属亲友以及什么“霸天”，否则也当不成官。这些都有了，那就可以作诗喝酒打牌娶妾什么都干了。不用说上面还得有靠山。这一整套是明代完成的治“序”，适合于大一统文化场。正史、实录、野史、诗、文、小说、戏曲里到处都是例子。这是做官。要发财，这还不够，另有门路，就不必讲了。

客：清末《老残游记》中的老残摇着串铃出入于官场和其他场，是不是也还有一点战国板块文化场的乱“序”里的“客”的味道？他以医卜为生走江湖，不是串连各文化信息场的一个“量子”吗？是两千多年的传统不衰还是残余呢？能不能说，统一文化场需要一个一个的人作为“基本粒子”而以个人的各种平等结合来组成有某种“序”的“场”；板块文化场不需要这样，是以家族或某种不由自主的血缘、乡谊之类关系组成的集团为“分子”的？是不是在统一文化场出现时才逼出一个

一个的人，才发生所谓“人化俑”或“俑化人”的问题？

主：秦始皇禁“挟书”只留下“博士”，烧书只留下医药卜筮农书，这就给方士开了大门。他相信方士，求神仙。到汉代出现了儒生和方士的结合。天人、讖纬之学兴盛起来。儒生本也属“客”。各种的“客”，包括讲“纵横”的“说客”，也和方士结合了。战国的“客”化为后世走江湖和居庙堂的会读书作文又会占卜和治病的“士”，以传说的姜太公和诸葛亮为首。大概板块文化场从未清除，还时时占上风。有民俗心态作“窝主”，所以乱“序”中的人消灭不了，不要这些人的治“序”也安稳不了。有文的文化成为统一文化场，那无文的文化场还照旧遵从板块文化的“序”，仍行板块文化中的行规、帮规，有不结帮的帮。

客：秦汉儒生和方士结合，后来的佛徒也是方士吧？

主：这种“士”的问题是一时讲不明白的。

从孔夫子到孔乙己

客：我们是不是谈得太多了，记得是从用符号解说文化开始，要追查什么民俗心态的。怎么走上了信息场。现在越谈越远，仿佛谈一种“历史物理学”了。岂不是荒唐之至。讲这些历史上的“场”啊，“序”啊，与民俗心态何干？与我们预定试破的中国文化之谜何干？讲句时兴的话，谈这些难道就可以算是找寻中国文化的“软件”吗？

主：我觉得并不是离题万里。到底是走了一段路，从有文的文化追到无文的文化，后来只能用符号来解说“文心”了。假如我懂物理学，我也许会列出什么公式来表现中国人的民俗心态的不变模式。这一点我做不到。不仅是因为我不懂物理学，而且是由于我们对自己的民俗心态的了解还远远没有达到能列公式的程度。恐怕连下定义，作界说，也办不到。硬要做，也不过是新的八卦五行，换个符号罢了。符号是抽象的形

式，意义却是多种多样千变万化的，具体的。

客：那么，我们是不是就只能谈这些了？

主：我觉得还有两个人物值得提一下，也算是把谈过的空话略为落实一点吧。这两个人都姓孔，一个是孔夫子，一个是孔乙己。前一位是“至圣先师”，是历史人物，我们谈过的《论语》中的主角。后一位是落魄识字人，是小说中的虚构人物。两人真假有别，地位悬殊，又相隔两千几百年，好像万万不能相提并论，可是又不妨联系起来，不能说是一脉相承，至少可以说是并非毫无关系。先说真假。孔乙己是虚构的，连名字都是编的绰号，不必索隐核实。即使找得出原型，甚至作者也会点头，还不是小说中的那位。化为真人，上了舞台银幕荧屏，也是另一个人。说他是假的，这不错。可是孔夫子就那么真实，是真的活人吗？谁曾见过？代代相传而已。说历史真实，一真一假；说在我们心中，两人一样，都得靠我们虚拟。不过孔子资料多，可以编造一生；孔乙己材料少，只有几件事。这不只是量的问题吗？当然历史和小说是有区别的，不可否认孔子的曾经存在。但是说两个名字，两个人，都可以当作符号，挂在意义上面，各自传达许多信息，不是也可以吗？何况孔子也不是一个。在这个符号下面有一个是我们谈过的《论语》里的。还有一个是从汉代起尊为先师，后

来高升为文庙中的神，同帝王列入一等，本来只称“素王”，后来竟得封号为“大成至圣文宣王”。这是成神的孔子，和《论语》中记的活人孔子不是同一意义，只是同一符号。此外还有一些孔子，那是各门各派奉为祖师爷或掌门人的。例如董仲舒尊的是照公羊高讲解的《春秋》发挥出来的。宋明的程、朱、陆、王又各讲各的孔子。清末康有为又讲出一个“改制”的孔子。还有更早的，如孟子也标榜孔子，荀子据说也归入孔子门下，还有庄子等也给孔子加上一些说法。这各种意义都挂在一个符号之下，当然互有关联，可是也不能等同。这些孔子还不如孔乙己确切，只有一个。

客：那怎么谈孔子？全网罗进来拼凑，构拟？是还原历史，还是尊一家之说？或者是纳入外国人所习惯的框架来谈？能不能将孔子现代化，国际化？

主：孔子毕竟是历史人物，所以我们可以把汉以后的作为第二解说而“悬搁”起来，或说加上括弧，把秦汉间所传的作为第一解说来考察。照这样看只怕要以《论语》为主，因为这里解说的孔子断了后代，是独立的。此书在西汉本来不十分受尊重，后来的种种解说都是借此符号发挥自己认为的意义。所以虽说是东汉郑玄编为定本，还可以相信是西汉所传诵的三种本子的合订本。同时这书又是一个丰富的信息场。我们以前谈的是

书，现在可以谈谈书中之人。

客：怎么说断了后代？不是说曾子、子思传下来了
吗？还有子夏（卜商）挂名写了《毛诗》的《序》。还有大戴、小戴的《礼记》。还有《春秋》和《易传》。

主：《论语》中的孔子和你说的经过这些人解说的
不一样。举例说，《论语》中曾子解说孔子学说的“一以
贯之”的所谓“一”是“夫子之道忠恕而已矣”。（《里仁》）
其他处的曾子是忠恕并提吗？《论语》明明说，“夫子之
言性与天道，不可得而闻也”（《公冶长》）。《礼记》的
《中庸》篇（宋以后独立）开口便是“天命之谓性”。又说：
“仲尼祖述尧舜，宪章文武，上律天时，下袭水土，譬如
天地之无不持载，无不覆帔，譬如四时之错行，日月之
代明”，如此等等是《论语》中的那位孔子吗？《论语》
中的孔子门徒没有一个真有嫡传人到汉代。找《史记·
仲尼弟子列传》也不行。《论语》中记得最多的首席大
弟子颜回不用说，早死。子路、子贡、冉有、子游、子夏、
子张、有子等等还有不少，谁是汉代哪个门派的祖师？
只有曾子据说传了孔子的孙子子思（孔伋），还有《孝
经》、《礼记》也称道他。但这些挂曾子名号的话只能作
为《论语》中孔子的一部分教导的发挥，不能肯定即为
曾子所传的孔子。从前学塾中供的孔子牌位旁边的四
位是颜、曾、思（子思）、孟。后两位是晚辈，不在《论语》

中。前两位无传人。所以我们讲孔子还是专讲《论语》中的孔子吧。这是独立体系。虽也杂，还有根有据。而且例如《论语》说“齐景公有马千驷”（《季氏》），现在山东临淄发掘出据说是齐景公的墓，内有殉葬的马几百匹，可见所说属实。不过我们也只能照此书作出一种解说。若照其他解说讲孔子，可以以《春秋》为主，或者以《易传》为主。那是另外的孔子，也可以成立，但不能混淆。历史上存在的孔子是否兼备，那是另一问题。事实上我们讲秦汉孔学的经典传播无非依据孔安国的伪《古文尚书序》和刘歆的《移让太常博士书》，加上《史记》所载。刘向、刘歆父子天禄阁校书才是整理政府的图书馆、档案库，说不定里面还有萧何从秦朝政府那里搜图籍时带出来的。《汉书·艺文志》是依刘氏《别录》。刘氏父子是经书主编，曾否掺假暂不必论。刘歆明明说：“夫子没而微言绝，七十子卒而大义乖”，“道术由此遂灭”。孔安国说到孔府墙中藏书的发现和散失。他的《尚书传》虽伪，这些话即使出于东汉或更后也不会是凭空捏造的吧？所以说《论语》中的孔子及其门徒的传授的线断了，只有以《论语》为原始依据了。

客：不必考证了。这些都是讲古典文学的人的常识。我只问你，为什么将孔夫子和孔乙己扯到一起？

主：孔子是有文的文化的大宗师。但若不管其他

书，只说《论语》中的孔子，他又是属于无文的文化。在这一点上和两千多年后识字而沦落的孔乙己可以算同一类人。不过一个不断飞升，一个难免堕落，毕竟相隔太久相差太远了。

客：有文的文化中的孔圣人当然也是《论语》中的那位。无文的文化怎么说得上？孔子是显文化的赫赫人物，难道又是隐文化中的不出名的代表者？这信息从何而来？从戏曲小说及民俗仪式看，在无文的文化中，孔子的地位不比老子高。

主：你说的是太上老君吧？老子也有好几位，和孔子一样，这且不提。说孔子同时也属于无文一方面，不是毫无道理的。首先是他没有书。《论语》是他的门人的门人记下的传闻。从书内称谓看，总是在第三代以下，不会是第二代的著作。这正像释迦牟尼的《经》是不止一代以后各派弟子将所传诵的“经”几次结集起来一样。“结集”的原文本义是“合唱”或“集诵”。大家到一起来背诵本派所传诵的所听说的，以“如是我闻”开头。耶稣也同样。他的言行是四大使徒分别记下的《四福音书》。苏格拉底也是靠色诺芬和柏拉图所记，自己未曾著书。这四大圣人本来都是在无文的文化之中的，也是本来属于隐文化的。《论语》第一次编集为《齐论》、《鲁论》两部，是两地所传。再次编集加上散失的用古

文字写的《古论语》，成为一部书。书中有些重复句子，可见是編集而未删。孔子和门人并没有著书，只是口头传授。《论语》中讲到的书只有《诗》，再三提起并征引。关于《书》、《易》的话不仅少而且含混。学《诗》不仅为修养，又是为了“言”和“政”以及“使于四方”办外交。（《子路》）传说孔子删《诗》，也不是作诗。《易传》算不得孔子自己的著作。《春秋》是鲁国史书，说是经过孔子编订，也不是他作的。孟子所说的自己也不一致。（《滕文公》、《离娄》）齐公羊高、鲁谷梁赤两家所传之外，《左传》是后出的，还有“真伪”争论。现在流行的本子是晋朝大将军杜预编订的。杜预那篇《序》可以算是中国古代“释义学”的开创，比欧洲讲《圣经》的释义学（后来发展为阐释学）未必多让。《春秋》的公羊学或左、杜学都不是孔子及其门人的。再从《论语》所记的内容看。孔子自称“吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也”。（《子罕》）这也有孟子的证明：“孔子尝为委吏矣。曰：会计当而已矣。尝为乘田矣。曰：牛羊茁壮长而已矣。”（《万章》）管账目，看牲口，当时自然是“贱”役。“子入太庙，每事问。”（《八佾》）可见他不是按时进太庙的贵族，号称“知礼”而未见大世面。他讲的礼、乐都不是书本子，是可以口传的。三《礼》不是他的著作。他也不重视读书。子路说：“何必读书，然后为学？”他也只说是“佞”，

即巧辩。(《先进》)他还说过“行有余力，则以学文。(《学而》)孔子并不以有文的文化为高。他还要“从”(依从)“先进于礼乐”的“野人”。(《先进》)他是教政治和为人之道的。因此他不必看重书本而且不和“隐者”绝缘，反而再三说他同情隐者。(《微子》)所以他和那些“耦而耕”的，芸田的等等非“君子”人是通气的，比对阳货之流掌权人物还更亲切。他显然接近于无文而离有文较远。还有，孔子最赏识的弟子颜回是穷饿早死的人，和孔乙己是同类，不过不丐，不偷，学问大，道德高，但生活上高不了多少，住在贫民窟(“陋巷”)里。孔子重视的另一个门人是子路。这是个“好勇”的人，直爽，说话算数(“无宿诺”，《颜渊》)，“衣敝缁袍与衣狐貉者立而不耻”(《子罕》)，“愿车马衣轻裘与朋友共，敝之而无憾”(《公冶长》)。孔子说自己“乘桴浮于海”时“从我者其由(子路)欤”(《公冶长》)，还说他“升堂矣，未入于室也”(《先进》)。子路的言行不像书生而像侠客。他是战死的。又一个得孔子喜爱的门人是善于“言语”的子贡。这是个“货殖”专家，会做生意，据说还会办外交，以其财富地位在各国串连并为老师宣传。(见《史记》)古时商人地位是很低的。这是不是个江湖人物?把《论语》和《孟子》一对照，立刻可以看出孟子是多半和国王大臣打交道的，是住“上官”(高级宾馆)的，是“后车数

十乘，从者数百人，以传食于诸侯”的阔“客”。（《滕文公》）孔子却是“栖栖”道路，仆仆风尘，又“在陈绝粮”，以致从者都饿病了（《卫灵公》）。又“畏于匡”（《子罕》），这时几乎死了大弟子颜回（《先进》）。他会见各种各样的人都平等相待，和王公及权臣打交道不多，也不十分擅长，不如孟子会说话。如此说来，若有文无文不是仅指识字不识字，《论语》中的孔子排在无文一边并不委屈。这实际是尊重他。无文的文化中有极大多数的人，他们和孔子在《论语》中的许多主张是完全可以相通的。孔子讲名分，讲忠、信。江湖上难道不讲？梁山泊为什么要“排座次”？洪秀全为什么要称天王？李秀成不是“忠”王吗？反孔的太平天国尚且没有完全跳出孔子画的圈子，其他可想而知。反过来，那些号称尊孔的帝王是遵守孔子的教导吗？不孝，不悌，教臣下忠而自己不信，为夺皇权不顾名分，种种违背孔子在《论语》中的教训的是有文的高高在上的人，还是无文的处于社会下层的人？孔子设下的轨，江湖之人不全遵守，庙堂之人又何尝不是经常出轨？孔子说卫灵公“无道”，只因为他任用了能干的臣子所以未“丧”。（《宪问》）有文的文化中的孔子只是招牌。有文之人尊孔是要求别人照办而自己在外的。无文之人虽不尊孔却实实在在是和孔子有些心态相通的。当然这只是说的《论语》中的孔子及

其门人，不是那位至圣先师及其名下的其他解说。《论语》也不能照朱熹的解说，那是朱不是孔。

客：若就民俗心态而论，能不能说出一点孔老夫子给后世留下了什么长久不衰的东西？

主：我以为有三位大人物的三条在从秦汉到民国的两千几百年民俗心态中一直起作用，仿佛球场上大家承认的规则。尽管不断有犯规的，但守规和犯规的规是同一的。若以为可以将“犯规”提高，提倡破坏一切规，以“无规”为“规”，不是糊涂便是别有用意，而且是做不到的。人群不可能有无序的序。无论玉皇大帝或元始天尊都做不到同时立序又毁序或以毁序为立序。这会像孟子所预测的：“缘木求鱼，虽不得鱼无后灾。以若（你）所为求若（你）所欲，尽心力而为之，后必有灾。”（《梁惠王》）当然也许不会“灾及其身”，可是必定逞一时痛快而后患无穷，后人倒霉。我说的三位三条不是这样。第一位是孔夫子。他在《论语》中有很多教导。其中不靠汉武帝下令尊儒术在“博士”中设专业而越来越深入人心的不是礼、乐、仁，而是“忠孝”二字。君父是一体，所以这二字实是一事，就是忠于一个活人，在家是父，在国是君。这要无条件的，主动的服从，崇拜。外国多有宗教，拜一个上帝或不止一个神。以一个活人为神而且人死成神的以中国为首。所以中国

不产生外国那样的宗教而可以收容外国神。连“宗教”这个词也是外来的。忠孝意识(规)伴随不忠不孝行为(犯规)一直在民俗心态中占越来越大的地位，有越来越多的解说。外国人难以理解这样的极端。第二位是秦始皇。他宣布“天下大定”，“分天下以为三十六郡”，实现了《禹贡》的“九州”，将孔子常称的“天下”具体化。他的一切言行都是照齐国公羊高对《春秋》第一句中“王”字的解说，“大(动词)一统也”。这个“一统”“天下”由秦始皇创立，越来越成为绝大多数人的心态。开口闭口“天下”。分裂也不忘“一统”。第三位是汉高祖刘邦。他破秦之后当众宣布：“父老苦秦苛法久矣。诽谤者族。偶语者弃市。……吾当王关中，与父老约，法三章耳：杀人者死。伤人及盗抵罪。余悉除去秦法。”(《史记·高祖本纪》)这三条“法”只有一条意义，就是人人对等取值，也就是“公平”。不“族”。不罪“毁谤”(对朝廷)及“偶语”(私议)。杀人、伤人、偷抢，各自“抵罪”。罪和刑相“抵”(相等)。后代一直是大家承认的“杀人偿命，欠债还钱”，“一人做事一人当”，就是这三章“约法”。这个立法的对等原则是极其重要的，是孔夫子和秦始皇都想不到的。这在中国历史上是破天荒的。这是从家族本位转换为个人本位的第一声呼唤。自从刘邦宣布以后一直传下来。承认和否认，实行和破坏，也

一直是正负并行，越来越成为民俗心态。不论有文、无文，显文化、隐文化，打官司、打仗，不是要求对等，就是要求不对等，总离不开这一条。孔夫子、秦始皇、汉高祖，“忠”、“一统天下”、对等“抵罪”（报仇），是不是在中国两千几百年来民俗心态中根深蒂固？是不是中国的三大神？三神各有缺点：孔夫子招牌空中挂。秦始皇有钱不会花。汉高祖说话不算话。

客：你把孔子和帝王并列不要紧，又把孔子和孔乙己拉到一起，是不是会使我们的邪门歪道的闲谈既亵渎了孔子又唐突了鲁迅，对这两位伟大人物不敬？

主：讲无文的文化本来就亵渎圣人。不过我觉得这实在是尊重他们，把他们和我们的绝大多数人的心态连起来。我不以为他们本人会见怪。

客：不谈大人物，还是谈孔乙己吧。

主：《孔乙己》这篇小说不过两千多字吧？发表时我还在描红，写“上大人孔乙己化三千七十士”等等笔画少容易写的字。在《呐喊》中看到《孔乙己》时我已经小学快毕业了。一见题目就很奇怪。怎么会有人叫这个名字？一读之下几乎终身不忘。完全相同的人和事是没有的。大致相同或有点相同的人怎么像是就在周围呢？甚至我害怕自己会不会成为孔乙己。怎么好像是看到我周围的正在沦落和将要沦落的识字读书人都有

几分像孔乙己呢？我的哥哥喝酒时，我的小学老师讲古文古诗时，仿佛都有一股孔乙己气味向我扑过来。读古书时也觉得陈琳、李商隐这些人都有一股孔乙己气味。他们替别人写信写公文时恐怕还不如孔乙己饮酒时那样自得其乐。卖文和偷书究竟哪个高些？作诗和饮酒是不是一类心态？司马迁“下蚕室”时有没有孔乙己被打断腿时的心情？孔乙己写“伏辩”时有什么滋味？是“诚惶诚恐不胜战栗屏营之至”吧？我后来又看到《在酒楼上》，越来越觉得不对了。这一声声“呐喊”怎么那么尖锐，竟扎进我住的偏僻小城来而且进了童子的心呢？我有点害怕鲁迅的小说了。

客：这是你在特殊环境中的特殊心态吧？

主：我不以为是这样。我没有什么特殊。特殊是说只有这一个。我的情况不是独一无二的。我的哥哥便和我属于同一符号。《孔乙己》里的人都是些符号。符号化为人便不止一个。咸亨酒店是一个信息场，里面有戴着各种符号的人走来走去。长衫和短衫是两类符号。长衫客在里屋，短衫客在柜台外，信息是隔开的。掌柜的和伙计是在两者之间奔走串连的。酒客和孩子们各有各的符号。所有这些都如同《呐喊·自序》中所说的，“只能做毫无意义的示众的材料和看客”^[1]。这篇短短

[1] 人民文学出版社 1973 年版，第 3 页。

的小说就是把酒店信息场上的孔乙己及其看客来“示众”，同时也是传达一种信息，显出看示众和被示众的心态。孔乙己是长衫客，却在里屋而在柜台外。这是一个信息。他读过书，会写好字，是雅人；又偷东西，是俗人；又雅有俗，这是另一信息。书生加乞丐成为一个人，在偷书中合一了，这又是信息。好喝酒，不欠债，终于死后还欠下十九文铜钱的债。这是不得已的。他死去也不安心吧？举人“家里的东西，偷得的么”？自然要写“伏辩”，低头认罪，被打断腿。断了腿还要爬去喝酒。自己不能考中“半个秀才”，还要教孩子们认字。人家不懂的话还要讲。这些都是信息。难道这些符号所传的信息都是特殊的吗？掌柜、伙计、大人、小孩，全觉得他可笑，所以他成为“示众”的材料，有“看客”。我看了不觉得可笑，反而有点恐惧，怕成为孔乙己，被“示众”。我不是乞丐，也没有偷东西，只是识几个字，懂得“多乎哉？不多也”，而且知道上下文。这样就会成为孔乙己吗？可是我又恍惚觉得曾经被当作，而且自己也认为，是孔乙己，并且被“示众”。那不是梦吧？我们真是那么喜好“示众”吗？在信息场里，人人是传达信息的符号。符号的所指是可以转移的，不是特定的，只有一个。符号各有特色，但不是特殊。符号需要解说，这便是信息。“示众”便是组成信息场。

客：照你的说法，我们谈了半天，加上你的独白，好像也有点着落了，只是还嫌抽象，朦胧，不大明白。

主：酒店是信息场。在《孔乙己》里，无文的文化，短衫客，有文的文化，长衫客，由于孔乙己的兼差而连起来了。他是有文而陷在无文的包围中示众，所以可笑。《呐喊》中另一篇小说《药》写的是茶馆，那更是信息场了。前半是法场，后尾是坟场，都是信息场，不管在场者说话不说话。不在场的告密的那位三爷，在场不说话只忽然大叫一声的乌鸦，还有那始终不露面只见鲜血的死者，吃血馒头终于死去的小栓，不都是传出信息的符号吗？说夏瑜就是秋瑾，就不可以说是别的人例如徐锡麟吗？

客：还可以说出这几个信息场中各种符号所指出的显文化和隐文化以及其中的正负“序”吗？

主：这有什么难？两篇小说写的都是清朝末年的事，显然是治“序”。举人家的东西不能偷。造反要杀头。读书而考不中秀才活该当乞丐。“示众”和“看客”到处都是。这里面的隐文化呢？死了的造反者，飞走的乌鸦，“红眼睛”，黑衣汉子，“花白胡子”，这些是在治“序”中的，也可以是在乱“序”中的，是正号的，也可以是负号的。看客可以被示众。被示众的也可以是看客。一个小的信息场中有显文化，有隐文化，有治“序”，也可

以有乱“序”，而且正负俱全。

客：有没有“无序”？

主：自然界中有没有，不知道。有序无序互相转化是一种说法。在人文中，或者说在人的文化活动中，不会有“无序”。总是有一种“序”，或隐，或显，或属治，或属乱，或正，或负，还往往兼而有之。除非死亡，没有“无序”。没有活人的文化活动的了，自然界的“序”仍在。埋进土里会腐朽，烧了会化成灰。那个符号还会起作用，传信息。

客：这两篇小说中识字的人很少。酒店掌柜识字也不过是记账。《药》中的识字人只怕是那个被杀头的。

主：两篇中都是有文的文化被示众而无文的文化当看客。是不是这也和显文化与隐文化相对应呢？《孔乙己》中的一句话：举人家的东西“偷得的吗”？答“偷不得”，这是一种“序”。答“偷得，只是要挨打”，这又是一种“序”。答“偷不得，抢得，拿得”，这是另一种“序”。以举人划界是一种“序”。《儒林外史》中范进中举，立刻有张举人送房子。没有做官便能收礼，这是“礼”的妙用，也属于举人符号的意义。传说张献忠打进四川时，凡举人以上都要杀。举人是读书人做官的第一步吧？这不是“序”吗？

客：我们从你的小册子《文化的解说》和符号学谈起，到现在谈到了《孔乙己》和《药》，究竟我们前进了多少呢？恐怕中国文化这个谜还是没有破开吧？

主：文化毕竟不是谜语，是又有谜底又没有谜底的。讲符号，讲“场”，讲“序”，总想把意义定下来，总是定不下来。讲自然界总要用上数学，要“设定”。可是人文并不跟自然界一样。这是人和自然的或者说活人和死人的区别吧？

客：我们谈得太多了。你在《文化的解说》末尾写了四个五言句。现在是不是重复一下另写四句？西方也读的东方《圣经》的《旧约·传道书》说：“已有的事后必再有”，“日光之下并无新事”。若只就符号体系论，好像是不错的。模式常常重复：人，生、老、病、死；物，成、住、坏、空。阴阳能括一切。一切有序，成场。若就符号的解说论，就意义或内容论，又是不断变换从不照原样的。不管怎样，你就再说四句吧。

主：好，有了，不止四句。

解说文化难，破谜亦不易。
老去学雕虫，九年徒面壁。
岁月纵无多，河山不我弃。
旧俗识新民，轨外依轨内。

无文是文心，瓦砾成珠玉。
谈笑信息场，隐显皆有序。
仰视浮云行，赋诗不成句。
掷笔起彷徨，安知天地意。

1990年8月—11月