金克木 著
陕西师范大学出版社

人生与學問

品味人生的学问 领略问学的魅力

感悟人生真谛，探究世间学问，学贯中西，知兼古今
槛外只言片语，道尽世事沧桑，来固欣然，去亦无憾

目　录

序言　读书·读人·读物

第一篇　文化钩玄

如何解说文化

我们的文化难题

何谓“文化危机”

文化问题断想

传统文化定性问题

文化之谜：传统文化·外来文化

文化之谜：科学·哲学·艺术

文化之谜：宗教信仰

用艺术眼光看世界

东西文化及其科学

记《菊与刀》——兼谈比较文化和比较哲学

唐宋的文史

文化三型·中国四学
显文化·隐文化
台词·潜台词
第二篇　学林睛影
东西方哲学思想之不同
传统思想文献寻根
齐鲁之别与传统思想
文才史学的偏锋中锋
诗与真
诗境
现代中国文学
历史的断层
欧洲文学
小说史的三角和对顶角
史书·小说
与小说对话：不败求败
佛学谈原

与书对话：《礼记》
《论语》“子曰”析
“道、理”·《列子》
公孙龙·名家·立体思维
古典小说：《儒林》·《镜花》
谈武侠小说和侦探小说
从《三寸金莲》谈“挖根”小说
烟·火·光
“解构”六奇
内和外
两种“法”
第三篇　阅卷津逮
阅读的美学
读书法
读书得间
读书断想
诗的倒读

书的反读
古今对话：读书
谈读书和“格式塔”
古书试新读
谈《千字文》
闲话天文
读古诗
重读“崤之战”
儒林与武林
文体四边形
第四篇　槛外小语
科学与人生观
人苦不自知
谈社会心理学
“闲”、“书”二话
一点经历•一点希望
小人物•小文章

文士业外
做官之路
寂寞
叹逝
时间
批评
看音乐
酒友
遥寄莫愁湖
不悔少作
自挽联
占卜术
戏剧
茶毗前谈：逍遥游
荒诞颜回传
坐井观天记
历史的幽默

两个月亮

遗憾

泪

人生与學問

金克木 著

陕西师范大学出版社

人生与学问

金克木　著

陕西师范大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

人生与学问 / 金克木著．—西安：陕西师范大学出版社，2008.1
ISBN 978-7-5613-4174-2

Ⅰ．人… Ⅱ．金… Ⅲ．随笔 - 作品集 - 中国 - 当代 Ⅳ.I267.1
中国版本图书馆CIP数据核字（2007）第187763号
图书代号：SK7N1208

责任编辑：周 宏
封面设计：点石堂·肖雪
版型设计：祝志霞
出版发行：陕西师范大学出版社
（西安市陕西师大120信箱）
邮 编：710062

印　　刷：北京中印联印务有限公司
开　　本：620×889　1/16
印　　张：21
字　　数：226千字
版　　次：2010年7月第2版　2010年7月第2次印刷
书　　号：ISBN 978-7-5613-4174-2
定　　价：35.00元

注：如有印、装质量问题，请与印刷厂联系

序言　读书·读人·读物

据说现在书籍正处于革命的前夕。一片指甲大的硅片就可包容几十万字的书，几片光盘就能存储一大部百科全书；说是不这样就应付不了“信息爆炸”；又说是如同兵马俑似的强者打败病夫而大生产战胜小生产那样，将来知识的强国会胜过知识的弱国，知识密集型的小生产会胜过劳动力密集型的大生产。照这样说，像过去有工业殖民地那样会不会出现“知识殖民地”呢？这种“殖民地”是不是更难翻身呢？有人说目前在微型电子计算机和机器人方面已经有这种趋势了。从前农业国出产原料廉价供给工业国加工以后再花高价买回来，将来在知识方面会不会出现类似情况呢？不管怎么说，书是知识的存储器，若要得知识，书还是要读的，不过读法不能是老一套了。

我小时候的读书法是背诵，一天也背不了多少。这种方法现在大概已经被淘汰了。解放初，有学生找我谈读书方法。我当时年轻，大胆，又在学习政治理论，就讲了些什么“根据地”、“阵地战”、“游击战”之类的话。讲稿随后被听众拿走了，也没有什么反应，大概是没多大用处，也没有多大害处。后来我自知老经验不行了，就不再谈读

书法。有人问到，我只讲几句老实话供参考，却不料误被认为讲笑话，所以再也不谈了。我说的是总结我读书经验只有三个字：少、懒、忘。我看见过的书可以说是很多，但读过的书却只能说是很少；连幼年背诵的经书、诗、文之类也不能算是读过，只能说是背过。我是懒人，不会用苦功，什么“悬梁”、“刺股”说法我都害怕。我一天读不了几个小时的书，倦了就放下。自知是个懒人，疲倦了硬读也读不进去，白费，不如去睡觉或闲聊或游玩。我的记性不好，忘性很大。我担心读的书若字字都记得，头脑会装不下，幸而头脑能过滤，不多久就忘掉不少，忘不掉的就记住了。我不会记外文生字；曾模仿别人去背生字，再也记不住；索性不背，反而记住了一些。读书告一段落就放下不管，去忘掉它；过些时再拿起书来重读，果然忘了不少，可是也记住一些；奇怪的是反而读出了初读时没有读出来的东西。忘得最厉害的是有那么十来年，我可以说是除指定必读的书以外一书不读，还拼命去忘掉读过的书。我小学毕业后就没有真正上过学，所以也没有经历过考试。到六十岁以后，遭遇突然袭击，参加了一次大学考试，交了白卷，心安理得。自知没有资格进大学，但凭白卷却可以。又过几年，这样不行了，我又捡起书本来。真是似

曾相识，看到什么古文、外文都像是不知所云了。奇怪的是遗忘似乎并不比记忆容易些。不知为什么，要记的没有记住，要忘的倒是忘不了；从前觉得明白的现在糊涂了，从前糊涂的却好像又有点明白了。我虽然又读起书来，却还离不开那三个字。读得少，忘得快，不耐烦用苦功，怕苦，总想读书自得其乐；真是不可救药。现在比以前还多了一点，却不能用一个字概括。这就是读书中无字的地方比有字的地方还多些。这大概是年老了的缘故。小时候学写字，说是要注意“分行布白”。字没有学好，这一点倒记得，看书法家的字连空白一起看。一本书若满是字，岂不是一片油墨？没有空白是不行的，像下围棋一样。古人和外国人及现代人作书的好像都是不会把话说完、说尽的。不是说他们“惜墨如金”，而是说他们无论有意无意都说不尽要说的话。越是啰唆废话多，越说明他有话说不出或是还没有说出来。那只说几句话的就更是话里有话了。所以我就连字带空白一起读，仿佛每页上都藏了不少话，不在字里而在空白里。似乎有位古人说过：“当于无字处求之。”完全没有字的书除画图册和录音带外我还未读过，没有空白的书也没见过，所以还是得连字带空白一起读。这可能是我的笨人笨想法。

我读过的书远没有我听过的话多，因此我以为我的一点知识还是从听人讲话来的多。其实读书也可以说是听古人、外国人、见不到面或见面而听不到他讲课的人的话，反过来，听话也可以说是一种读书，也许这可以叫做“读人”。不过这绝不是说观察人和研究人，我说的是我自己。我没有那么大的本事，也不那么自信。我说的“读人”只是听人说话。我回想这样的事最早可能是在我教小学的时候。那时我不过十几岁，老实说只是小学毕业，在乡下一座古庙里教一些农村孩子。从一年级到四年级都在大殿上课，只有这一间大教室。一个教师一堂课教四个年级，这叫做“复式教学法”。我上的小学不一样，是一班有一个教室的；我的小学老师教我的方式这里用不上。校长见我比最大的学生大不了多少，不大放心，给我讲了一下怎么教。可是开始上课时他恰恰有事走开了，没有来得及示范。我被逼出了下策，拜小学生为老师，边教边学。学生一喊：“老师！先教我们，让他们做作业。”我就明白了校长告诉的教学法。幸而又来了两位也不过二十岁出头的教师做我学习的模范。他们成了我的老师。他们都到过外地，向我讲了不少见闻。有一位常在放学后按风琴唱郑板桥的《道情》，自己还照编了一首：“老教师，古庙中，自摇铃，自上

课……”这一个学期我从我教的小学生和那两位青年同事那里学到了很多东西，可是工资除吃饭外只得到三块银洋拿回家。家里很不满意，不让我再去教了，我觉得很可惜。现在想起来才明白，我那时是开始把人当做书（也就是老师）来读了。现在我身边有了个一岁多的小娃娃，我看她也是一本书，也是老师。她还不会说话，但并不是不通信息。我发现她除吃奶和睡觉外都在讲话，她发出各种各样的信号，不待“收集反映”就抓回了“反馈”，立刻发出一种反应，也是新信号。她察言观色能力很强，比大人强得多。我由此想到，大概我在一岁多时也是这样一座雷达，于是仿佛明白了一些我还不记事时的学习对我后来的影响。

我听过的话还没有我见过的东西多。我从那些东西里也学了不少。可以说那也是书吧，也许这可以叫做“读物”。物比人、比书都难读，它不会说话，不过它很可靠，假古董也是真东西。记得我初到印度时，在加尔各答大学本部所在的一所学院门前，看到大树下面有些大小石头，很干净，像是用水洗过，有的上面装饰着鲜花。后来才知道这是神的象征。又见到一些庙里庙外的大小不同的这样的神像石头以后，才知道这圆柱形石头里面藏着无穷奥妙。大家都知道这是石头，也知道它是像什么

的，代表着什么，可是有人就还能知道这里面有神性，有人就看不出。对于这石头有各种解说。我后来也在屋里桌上供了一个这样的石头，是从圣地波罗奈城买来的。我几乎是天天读它，仿佛学习王阳明照朱熹的“格物”说法去“格”竹子那样。晚清译“科学”一词为“格致”，取《大学》说的“格物致知”之意。我“格物”也像王阳明一样徒劳无功，不过我不像他那样否定“格物”，而是“格”出了一点“知”，觉得是应当像读书一样读许多物。我在印度鹿野苑常去一所小博物馆（现在听说已扩大许多倍），看地下挖出的那些石头，其中包括现在作为印度国徽的那座四狮柱头，还常看在馆外的断了的石柱和上面的刻字。我很想明白，两千多年前的人，维持生活还很困难，为什么要花工夫雕刻这些石头。我在山西云岗看过石窟佛像，当时自以为明白其实并不曾明白其中的意义，没有读懂。我幼时见过家里的一块拓片，是《大秦景教流行碑》，连文字也没有读懂，读《呐喊·自序》也没明白鲁迅为什么要抄古碑。有些事情实在不好懂，例如我们现在有很多博物馆，却没有听说设博物馆专业和讲博物馆学，像设图书馆专业和讲图书馆学那样。有的附在考古专业里，大概只讲古，不讲今。听说南京大学和杭州大学有，但只是

半个，叫做“文博”（文物考古和博物馆？）专业。北京大学曾有过半个，和图书馆学在一起，不知为什么取消了。我孤陋寡闻，不知别处，例如中山大学，还有没有。我们难道只是办展览会把古物、今物给别人去读吗？可见“读物”不大被重视，似乎是要“物”不要“读”，“读物”不如读书。记得小时候一位老师的朋友带给他一部大书看，说是只能当时翻阅，随即要带还原主。老师一边翻看，一边赞叹不已。我没见过那么大的书，也夹在旁边站着看。第一页有四个大篆字，幸而我还认得出是《西清古鉴》。里面都是些古董的画。我不懂那些古物，却联想到家中有个奇怪的古铜香炉，是我哥哥从一个农民那里花两块银洋买来的，而农民是耕地耕出来的，还有一把宝剑，被人先买走了。我想，如果这些刻印出来的皇宫古物的画都得到老师赞叹，那个香炉若真是哥哥说的楚国的东西，应是很有价值了。我却只知那像个青铜怪兽，使我想到《水浒传》中杨志的绰号“青面兽”。我家只用它来年节烧檀香。这个香炉早已不知何处去了。我提到这个，只希望不再出现把殷墟甲骨当做龙骨，当药卖掉、吃掉；只想说明到处有物如书，只是各人读法不同。即便是书中的“物”也不易读。例如《易经》的卦象，乾、坤等卦爻符号，不

知有多少人读了多少年，直到十七世纪才有个哲学家莱布尼兹，据说读了两年，才读出了意思。这位和牛顿同时发明微积分的学者说，这是“二进位”数学。又过了两百多年，到二十世纪四十年代才出来了第一台电子计算机，用上了我们的祖宗画八卦的数学原理。听说《河图》、《洛书》中的符号在外国也有人正在钻研，有些是科学家、工程师，是为了实用目的。读《易经》、《老子》的外国人中也有科学家，各有实际目的，不是无事干或为了骗人。物是书，符号也是书，人也是书，有字的和无字的也都是书，读书真不易啊！我小时念过《四时读书乐》，到老了才知读书真不易。

从读书谈到读人、读物，越扯越远，终于又回到了读书。就此打住。

第一篇　文化钩玄

第一篇 文化钩玄

如何解说文化

晚霞的红光从西窗射进来，照得室内通明。这正是从数九寒天到三伏盛夏的中间时节。

一位白发老人坐在窗下，微闭双目，想着本世纪的世界思潮变化和当前中国思想界提出的问题。现在快到“世纪末”了。

今天的中国向每一个中国人不断提出各种各样的问题，引起思考。

一切思考起于提问。思考即问答。

但是一切行动出于顺从，顺从自己的或则他人的意志，顺从本身的或则外界的不可违抗的指示。

行动不能起于提问，只能起于答案。

思考和行动注定是脱节的。这是人的悲剧吧？但思考和行动又是相联系的。

老人的脑力不济，不能集中思考；记忆力衰退，想不全许多。体力不济，耳目不聪不明；行动不便，不能外出亲自见闻，听高人论辩；也不能翻书本对证。

一个老人的晚景无可谈论，一个世纪的晚景如何？转眼就是“世纪末”，在文化思想上有什么情况？老人很想知道却无力知道；只盼望有人来对他

输送一点信息，哪怕是一星半点也好。

中国文化老了吗？

世界思潮进入晚景了吗？

希望在哪里？

人类正在自杀。进行小型的自相残杀，准备大规模的自相残杀。人类大力破坏自己居住的地球的生态平衡，正像古代寓言说的那个锯自己所骑上的树枝的人一样。住在地球上的人正在毁坏地球，毁灭自己。

复仇女神登上宝座。恨是当然之理，爱成为呓语。两千多年前孟轲说过：天下“唯不嗜杀人者能一之”。世界历史一次又一次证明相反的话：唯嗜杀人者能一之。“没有吃过人的孩子或则还有，救救孩子！”鲁迅说这话以后过去六十多年了，吃人的事绝迹了吗？那时的孩子现在是老人了。

中国人为什么嘴说往前看，却总是回头看？对古迹、故居、死人那么念念不忘，那么兴趣盎然。对未来，对下一世纪，对下一代、两代、三代那么淡漠。

文化和思想也会老化吗？

文化是什么？怎样理解文化？也就是说，怎样解说文化？由此才可以问：怎样看待文化？怎样自觉创造文化，改造文化，继承文化？

什么是传统文化？不是昨天存在过而今天还照样存在的吗？

杭州西湖附近有相邻近的两座庙。一座是灵隐寺，供的不是人，是神，是佛。一座是岳坟，供的是人，还有埋他的坟。他本来是人，后来成神了。两座庙里都是一再重修的泥塑木雕的像。现在这些不是同一类的偶像吗？不同的是什么呢？南京附近的燕子矶从前有个小庙只一个洞，里面端然坐着一位和尚泥像。两颊内陷，身材瘦削，据说是“坐化”以后肉身敷泥而成。这当然是“肉身成圣”，否则早已焚化入塔了。这岂不是埃及金字塔中的木乃伊一类？南京紫金山（钟山）的中山陵，本来是请孙中山留下遗体供人瞻仰的，后来封闭起来，只剩石像了。还有明孝陵，有明朝开国皇帝朱元璋的画像，不知现在还有没有。杭州北高峰上一座庙里殿上悬挂着一个笼子，据说里面是释迦佛的“舍利”（遗骨），不知此刻还在不在。北京新修了一座佛牙塔。这颗牙曾运去缅甸仰光供奉过，运回来送进了这座塔。如此等等，都有不少相信的人拜见或则不相信的人参观。这总该是文化吧？山东曲阜孔庙里有孔圣人的牌位和像。北京的一处饭店里也有“至圣先师”孔丘的石刻像的拓片裱糊好了挂在餐厅里。这两者的意义是一样，还是不一样呢？

灵隐寺中香火很盛，佛像前的大木箱中投进了不少香钱，什么币全有。北京新修一所大观园，仿照小说《红楼梦》所描写的情况。园里面有个栊翠庵，庵中有菩萨像，像前有人烧香插在炉中，木箱里也投进了一些香钱。不过这殿中并不见妙玉，只有一位年轻女郎坐在门口卖一根根线香。也许不久以后会同怡红院中的宝玉和潇湘馆里的黛玉一样，栊翠庵中也出现尼姑妙玉吧？当然这些都是蜡人，不是真人扮演。

这些和故宫、颐和园、长城等是不是文化呢？

这些不都是象征或符号吗？说我们处在一个象征或符号或隐喻的文化世界里，对不对呢？

隐喻是语文的一种修辞，文化是无声的语言，文字也是无声的语言。文字是符号，偶像是象征，都是语言。我们能不能用理解语言或者说解说语言的方式解说文化？

符号和象征的区别是什么？图像可以作为其中一种，它又有什么特点？

照最广泛和最一般的说法，符号是指示本身以外的东西的。A→B。

例如在行李上做个符号，指示这是某人的东西。这个符号不论是什么都行，因为它本身的意义（布条子、纸条子、写上人名或地名的其他东西）

不重要，它的意义在于指示：这是某人的行李或是运往某地去的东西。这是A（符号）→B（意义）。

又如一箭头表示到何处去，写上或画上车站或其他。箭头的意义就是指示去车站或某处的方向。箭头本身的意义，一支箭的镞，可以刺进靶子或人体的利箭的尖子，一种武器的局部，等等，都不是这里画的箭头的意义。

进一步说，符号总是人能凭感觉知道的，它的意义却是不能凭感觉直接知道的。

前面说的例子中，行李符号可以见到，它的意义是不能凭眼耳鼻舌或触觉知道的。箭头可以见到，但它所指示的某处及去的途径却是在见到符号时不能直接凭感觉知道的。若所指示的要去的某处和箭头符号在一起，那符号便没有什么意义了。指示进口处的箭头应在门外有一定距离之处，若在门口或门内，那还要它指示什么？所以符号意义总是在符号以外的。

所以可以说，符号：可直接感觉到的→不可直接感觉到的。

符号及其意义相连而不是一事，所以从哲学观点来看就大有文章可做了。由感觉世界到非感觉世界，由现象到本质，由表现形式到内容，这一类相联系的对立物都可以说是同“符号→意义”是同一

个格式了。

符号需要确定。它要能为感觉所得必须有限，有边界。但意义不是这样，可以是笼统概括许多内容的，可以是抽象而不能确定边界的，可以是随情境时间等条件变化而出现新义的，因此，又可以说，符号：有限→无限。

符号和意义为什么能相连而相符呢？是不是本来是一，分而为二，又连合而为一呢？这完全进入哲学的抽象领域了。若抽象讲格局，哲学上没有几个式子。不断简化下去，这个“一→二→一”的格局，我们的先辈早就用太极图形象表现出来了。《易经》早就说出来了。抽象来说，意义便是an。公式是A（符号）→an（意义）。n方还是有限的，可用n表示；但又是无限的，因为划不定边界，和宇宙一样。

从抽象概括稍微具体化一点，我们可以考察一下象征。象征也是符号，但应当区别开来。

象征本身既是符号又有意义。意义是另外的，却又是在符号之内的。An，这和行李符号不同。

最明显而为众所周知的是基督教的十字架。这当然是个宗教符号，其意义决不在于本身的十字形，但它不但有神圣的意义而且本身就是神圣的。又例如原始氏族社会的图腾。以什么动物为图腾，

其意义是指示本族。这是本族的象征性符号，但由此而这种动物便成为神圣的了，等于本族全族了。符号本身不但有意义在内，而且本身就是意义。一块石头、一块布同样可以成为象征。扎一个敌人的模拟像，当众烧毁以泄愤。这个模拟像便是个象征。一枚证章不过是个符号，但上面若有基督或别的人像，那便是象征了，具有特殊意义了。

象征性符号中属于人的形象的，又可以区别开来，因为象征性更明显，一望而知，不必像石头或布那样需要内部的人才知道其意义。例如杭州西湖岳坟的庙中，岳飞的像端然正坐在殿内，害他的四人的像跪在院内。尽管岳飞的像是不坚固的泥木的，四人的像是坚固的铁铸的，但意义并不在于材料和形象而在于其外。意义在内又在外。这些像并不是岳飞和那一女三男。但是大家都把它们当做岳飞和那一女三男，分别加以崇拜和唾骂。从许多匾额、对联、题词中可以看出来，岳飞并不只是岳飞，而是受冤枉而死的忠臣的代表。那一女三男又是所有阴谋害死好人的恶人的代表。这样，意义扩大了可以翻新了，听不出那四人的名字也无关紧要了。在六十年代中后期，有些人把岳飞的像毁了，因为这个象征的意义改变了。这个像是属于“四旧”，应当破除了。岳飞虽然“忠”，但他是“忠

于”古代的皇帝，“忠于”的对象错了，所以该毁。但那四个铁像还没有翻身成为好人，因为那时还没有人发明“对着干”，推演出又一套战略战术。这些推理在当时都不必要，因为这些旧偶像都在打倒之列，不必细细评说历史功罪。那是一场象征图像的战争。这就是图像和一般象征不同之处。若是一块石头，不是人像，若没有指点出石头的意义，那就不一定会遭劫了。当年伊斯兰教徒在印度次大陆的北方毁了许多庙宇中的偶像，但是印度教最神圣的圣地的一座庙中的一个矮矮的石头柱子还巍然无恙，清冷一阵子，又照旧受人膜拜了。这大概是由于它不是人像，所以不算偶像，而且又无人指点，说出这是神的象征，是男性生殖器即“林加”（linga）的形象。不过也许即使有人指出，反对拜偶像的人也未必把石头放在偶像之列，还是认为不屑一打的。这便是象征中的人形图像和其他的区别。

符号和象征（图像的和非图像的）在宗教和艺术中广泛应用，值得研究，而且已经有不少学者不断用新的观点研究了。在文学中，除语言文字本身是符号外，文学体裁中的寓言也是象征。修辞学中说的隐喻也是象征一类。其实不止这些，电影和电视节目中也包含了很多。看的人明知是假的，还是

当真的看。活动的形象比图像更要“意义”明显。舞台上化妆为害白毛女的黄世仁的演员不知有没有在台上挨打的，挨骂怕是难免。清人笔记中说过，有位髯樵曾跳上戏台打坏人（角色）。别人拉住他说那是假的，髯樵回答说：“我知道是假的，所以才只打几拳；若是真的，早一斧头劈了。”其实这可以远溯到优孟表演孙叔敖。他使楚王把演的角色看成真的。这样的事在髯樵以后也未必绝迹了。生活在符号和象征的世界中而分不清楚真假，只怕是常事。

除专门研究符号的符号学以外，从哲学上或美学上或宗教学上研究各种符号和象征，在当前世界上正是热门之一吧？从这一角度来解说文化大概也快从冷门转到热门了吧？这样是不是可以使我们多看明白一些事，能够清醒一点，少犯些愚蠢的错误呢？也许还会由此引起一些猜疑吧？不妨试试看。

文化不能离开人，但我们可以把人放在意义一方，而把考察对象放在符号（现象）一方，看各种文化现象符号指示人的什么意义。人总是社会的人，文化也总是社会的文化，所以这样解说文化也可以说是解说社会。

社会文化现象中可以把物、事、书三样当做指示意义的符号。

物，最显眼的是商标。为什么名牌酒有人造仿制品假冒，又有人上当买去？不是由于迷信商标符号吗？可口可乐的广告不就是一个名字吗？“驰名世界”，“名”就是符号。本来商标还算不了符号，只是一个普通记号。有的商标显示这是烟，是酒，是否食品，有的连类别也不能显示。没有“意义”可指示，只是记号，不是符号。成了名牌就有了意义，指这酒好喝，有种种功效，什么名人饮过的，这才成为起码的符号。于是有人盗用去骗人了。若仅是记号便不能骗人，没有意义，所以不必“谨防假冒”。有的本无意义，只是外国货，也能由记号成为符号，指示这是“外国货”，而又和“好”和“贵”之类联系起来，有了意义了。所以有人连眼镜上的商标纸也不肯撕下来了。这张小纸条便不是指示眼镜而是指示“外国货”，进而又指示戴的人的身份，意义扩大了，变化了。

钱，作为符号，是谁都想得出来的。不论什么样的货币都是符号。不论说是价值尺度、流通工具、储蓄手段，都是指其意义。钱的意义随人、随用途而不同。钱本身、材料、形式不是指示意义的主要因素。纸币不过是一张纸。同是一张纸，随票面金额大小而作用大不相同，所以它是符号。货币作为符号，作用便是它的意义。

静止的物，符号意义潜藏在里面，流通起来才显出它的意义。埋在地下的钱没有货币的意义，只在埋时可算一种储蓄。照这样，活的事件也可以是符号。事件有大有小，都有过程和方面，只要不脱离社会而孤立，就会同别的符号一样有意义为人知晓，因而发生作用。比如两人打架，若是在夫妇之间偶然发生，不为外人所知，那意义只有他们夫妇二人自己知道。若有懂事的孩子在旁，这件事便会对于孩子有了意义，也就是成为符号了。孩子会对这事件加以自己的解说，并作出反应。小的孩子可能吓得哭起来，大孩子可能助打或拉架或口不言而心疑惧、怨恨、鄙视。若这事惊动了邻居，又会产生不同意义。若这对夫妇是有地位的名人，在外国，为记者所知，登在报上，又为更多的人所知，那就成为名副其实的事件符号，有新的意义并引起反应了。又如吃饭，本无意义，或者说只对食者有意义，但是有不同的吃饭就会有不同的意义。例如国宴、告别宴会、工作午餐、婚礼中的喜宴，那就各不相同了。

新闻记者的第一件本领便是能将大小事件看做符号，并能发现而且判断其中的意义，检查其社会性、政治性。对于社会活动家和政治家、外交家，这种本领更重要。但对这些人来说，这样还不够，

还得会作出相应的符号反应。这便是以符号事件对符号事件，从而双方传达彼此的意义。这是真正的“对话”，可以不说话的对话。军事家也是这样。诸葛亮送“女人衣服”给司马懿，是对他挂“免战牌”的反应。司马懿派使者进京请批准他打仗，这是反馈符号。诸葛亮笑道：“岂有将在外而千里请战者？”两人并未见面讲话，却已经几次“对话”交锋。《三国演义》的读者可以看出他二人都是在演戏，演给将士看，演给双方朝廷中的皇帝和大臣看。两人“心照不宣”，都不想对打，打起来对这两人都没有好处；无论胜败，下文都不好作。这历史事件早已过去，不论真假，写进了《三国演义》小说，便成为新的事件符号。读者假如滑过去，便不明白这是符号，没有译解其中意义。古代打仗中的“回合”，武术中的一拳一脚，都是对话、说话。有人看出意义，有人看不出来，这是由于通不通符号所用代码之故。正好像懂医的看药方和不懂医的看药方彼此译解的不一样。

书中的文字是符号，文字连贯成语言仍是符号，语言所说的事件还是符号，因为其中意义都是不可直接见闻的，是借文字语言而传达的。事件中的人和物仍可以是符号，其意义可以随读者而不同，随时间环境而变换。例如《水浒传》中的“梁

山泊英雄排座次”。“石碣天文”中一百零八将的什么星，什么星是符号，指示其人的形状、能力等，而座位的先后次序更有重大的社会和政治意义。古时的“天”在人心中是个符号，有至高无上地位。天降石碣的文字便决定了人间地位，确立了宋江当领袖的尊和威。座次在中国古代特别被看重，唐代颜真卿有《争座位贴》。另一个例子是《西游记》，这是一部奇特的符号书。从小孩子到大人无不为其故事和几个主要人物所吸引。这一层是明显的。也可以把故事说成符号，和其他故事书虽有高低之别，却无根本不同。但是原来的回目却有“心猿”、“意马”、“婴儿”、“姹女”等修道和炼丹的文字符号。从前还有悟一子的批语，把全书解说成为讲道家炼丹的书。书中对佛教和道教都大加嘲笑，却被解说成为既讲道教高深理论又讲具体炼丹技术的书。可见把书看做符号的情况是“古已有之”，并不是今天突然出现的。近几十年来，这种解说已经没有人提了，由另一种解说“取而代之”。那便是将孙悟空捉妖、神魔斗争解说成为人间的政治斗争。不过唐僧究竟代表什么，孙悟空又代表什么，各种人物具有什么阶级性，还在议论纷纷。“三打白骨精”中的白骨精忽而被认为指某甲，忽而又被认为指某乙。其符号性

质很明显了，只有“意义”中的“所指物”大家不能意见一致。这本是符号的一般情况。解说《红楼梦》有索隐派、自传派以及其他派也是这样。

人，本来不应是符号，可是在很多情况下人是被当做符号的。例子不胜枚举。年龄、性别、职业等都可以作为符号，人由此成为符号。张三、李四、王五往往是老、中、青之类符号，而不管本人什么样子。外国的民意测验依职业统计时，意见不是一个活人的，是一种职业的一票。比如选举，选民都不是不同的活人而是选票。票可以分类。例如联合国安理会就有两类票。一类票是理事国的符号，不论投的人的高矮胖瘦，讲什么语言，都是那个国家的符号；另一类票是五个常任理事国的，在投赞成票时和别的票一样，但若投反对票，那一票就等于全体或过半数，可以一票否决。为什么这五个人投的票有两重性呢？因为作为符号，这五个符号意义有两重性，有变量，所以这五票和其他票不同。还有电影、电视剧导演选演员往往是先有了角色条件再选拔。应选的人不是一个活人，而是符合某种条件的符号。应选的人也自认为符号。符合条件的人好像古代的兵符一样，一拍即合，对上符号了。有时未去应征的忽被看中了，那是中选者不自认为符号，但选者用符号一对，合上了。好比外国

童话《灰姑娘》中的那双鞋子，穿得上的便符合，不管是大姐还是小妹。从前人婚嫁不是看本人，只看生辰“八字”。仿佛“八字”是人的符号，其实是把人当做“八字”的符号。“八字”是意义，人是什么样无关紧要。人便是“八字”，“八字”便是人。“八字”是实的，人是虚的。有时嫁妆便是人，或则聘礼便是人。人不过是门第之类的符号。有时政治上也是将人看做符号，
依“左”或“右”划分后，那人的一切具体条件全作废了，只剩下一顶“帽子”。人便是那顶“帽子”。称呼人往往称职位，因为他不是人而是职位。甚至谈恋爱也讲条件，因为人只是条件的符号。对象不过是身份、地位、财产等的符号。若是两情相悦，忘了符号意义，只顾本人，说出了“我那么想你”和“我舍不得你”之类的话，便会被认为“肉麻”，不能当众出口。这是因为大家彼此都以符号相待，忽然取消符号变成赤裸裸的人，这当然大出意外而不可容忍。至于法律上“法人”，法庭上的“原告”、“被告”等各种人物都是符号，各照符号的意义而活动，好比演戏。文艺作品也类似。托尔斯泰的《安娜·卡列林娜》在电视屏幕上出现时引起议论，那便是说明，有些人是在看符号，把安娜当做不守贞操的，给丈夫戴上“绿头巾”的

妻子的符号，因而愤慨。不少人总是在人物符号中搜寻意义。运动场上也有这种情况，有人只是一个冠军符号。不是冠军时，那个人也没有了，化为其他符号了。戴符号眼镜的人把别人看做符号，满眼是符号的世界。大家都好比纸牌，只有他自己是个玩牌的人。

现在编报纸、刊物、书籍都各有栏目。先是由文定栏目，后来由栏目定文章。于是文出而有栏目，好像人生而有出身。不合已有栏目的或则被认为出格的，有如怪胎、畸形，只好弃置不顾，或则再给它一个栏目。我们看世界，看人，看物，看事，看书，心中都有栏目，分门别类。一分类，对象便有了符号，便于处理了。符号依栏目而有意义。翻开报纸一看，无非是一些栏目之下的一些符号在变换花样而已。至于这些符号各有什么意义，为什么属于这一栏目，那就是“见仁、见智”，各有不同，随各人心中的代码本而自有译解。缺这一栏的代码本便不能明白其中的符号的意义。用旧代码本译解新符号，译出来会是什么样子，那就是问题了。

符号的意义是加上去的，不是固有的。这种意义是向外扩散的，是可以变换而且经常变换的。没有孤立静止的符号，只有在社会通讯活动中才显出

符号。由此引出符号意义和代码译解的问题。文化符号的意义译解也就是文化的解说问题。那是说来话长一言难尽了。

夕阳西下，西窗暗下去，沉思的老人沉沉入梦了。

我们的文化难题

当前中外文化互相冲击不仅是中国的问题，而且是世界的问题，因为10亿人口大国的文化不能不影响世界。单从中国方面说，就科学和哲学思想的范围内，我们遇到的是什么难题？换句话说，历史给我们出下了什么文化难题？

先得说清楚：科学指的是从哥白尼、伽利略、牛顿以来的近代科学，不是指一般的科学。这一点认识对我们很要紧，因为中国缺的恰恰是近代这一段的发展。在16世纪以前，中国的科学并不弱于欧洲。正在欧洲开始前进的关头，耶稣会的传教士来到中国。利玛窦等人带来的还是近代以前的科学，同中国的可以合流。可惜没有合成更没有发展。这正在明清之际。这时和以后的欧洲近代科学直到19世纪后半才打进中国来，而我们自己在这段期间没有和欧洲作同步发展，没有伽利略上斜塔做实验，

也没有烧死布鲁诺。一方面，中国的古代科学是不知怎么流出去的。另一方面，欧洲近代科学以前的结尾是和宗教同来的，这以后的发展又是和枪炮同来的。科学的同伴使中国人厌恶。中国科学从明代中叶到清代中叶，从16世纪中期到19世纪中期，仿佛断了气（试看《畴人传》，不是全断，是对欧洲说）。直到20世纪初期，五四运动时提出要科学，还是含含糊糊的，不离其同伴和“富强”二字的，还没有接上气。一边全是欧洲的，一边仍旧是中国老式思想方法，两下不接头，使我们吃了大苦头。

近代科学在欧洲一开头被基督教教会认为有害。当时人还不明白科学和信仰是两回事。宗教改革并不需要科学指导。真正受到科学震动的是哲学传统。神学的破坏不是来自外部的科学而是来自内部的哲学发展。布鲁诺之死主要不是由于天文学而是由于他的怀疑论。哲学冲击了神学又受到科学冲击。科学先名为自然哲学，发展为另一种哲学。开头仿佛相安无事。哲学家康德也研究科学。哲学家照旧自高自大，并没有觉得自从康德的“超越”形而上学开始，就是哲学受科学冲击而变样了。欧洲从此发展出近代哲学。这正是在18世纪，中国的清代前期。中国的哲学本来也是不弱于欧洲的，缺的

刚好是欧洲17到18世纪的一群哲学家。那时是明末清初，中国哲学家全忙于政治，讲哲学也是讲政治。同时，欧洲哲学家，培根、洛克、笛卡儿、狄德罗等许多人虽不脱离政治，却开辟了文艺复兴反中世纪以后的近代哲学道路。到19世纪末期，生物学的进化论冲击了整个思想领域，狄尔泰才从哲学上发展了原来解说经典的诠释学，提出“精神科学”，认为人文科学的科学不同于自然科学的科学。同时，从尼采开始又有另一种思想向“形而上学”开火。在近代科学冲击下的欧洲哲学本身的一再大变化中，出现了从古未有的一些问题，成为整个20世纪欧洲思想中种种复杂变化的引子。不幸的是欧洲近代哲学也和近代科学一样在19世纪末期随枪炮、鸦片、机器等洋货一同拥进中国。这比科学进来的情况更麻烦，因为哲学思想没有通用的教科书和数学公式，又不能由人做实验，几乎不可能很快分出青红皂白。这个近代哲学的不接头使我们吃的苦头比科学方面更大，还苦的是自己不大觉得。

在科学和哲学方面，中国从来不缺，也不弱。只是从明朝末叶即17世纪起和欧洲对不上头了。当然这以前彼此也不一样，但难分轩轾；可是这以后中国就有点相形见绌了。这也不要紧。困难在于我们不能像印度和日本那样全部移植而和原有的来

个“双轨制”。不论那样是好是坏，中国办不到。中国从周秦以来便是习惯于大一统的。这是从上到下根深蒂固的中国特有的思想，只能枝节修改，很难根本动摇，更谈不到拔除。这几乎可以说是中国的立国之本，不亡之道。

困难还在于我们在20世纪初必须把欧洲从17世纪以来300多年的科学和哲学思想照19世纪末的样子一下子吃进来消化掉。用从语言学发展出来的术语说，那便好像是要把“历时的”转变为“共时的”。我们既要明白“属内”的，构造性的（emic），又要明白“属外的”，非构造性的（etic）。不同的东西同时来，挤进自己原有的“参照系”，真不容易消化吸收。

1858年印度次大陆全部沦为殖民地，到1947年才独立。1868年日本“维新”以后发展成为“大国”，先是军事的，后是经济的。中国从1840年到1949年对外对内战争连绵不断，文化也走了第三条路，未亡也未兴。这不是因为中国本来弱，而是因为中国本来强。弱比强容易变，不是倒下去，便是站起来。强的变弱了，就倒不下也站不起。要再强起来只有靠自己内部化出新的力量，外力帮不上多少忙。这又是一个难题。

中外文化互相冲击，我们需要关心一下当前世

界思潮中的问题，并且参加进去对话。不是只提供情况和资料，不是只说自己的意见，而是对话，以平等的地位，不高也不低，参加到世界思潮中去。这样的对话需要知己知彼，互相沟通。科学大致已经通上气了，可是科学思想却未必。这也就是哲学思想。已经通上气的哲学只限于大学教室中讲述的和少数专门学者研究的范围，也还不全面。至于科学和哲学通气的思想难题，重点不在本体论而在方法论方面，恐怕还需要真正切实沟通一下。例如眼前弥漫于许多学科中的用于方法论的思想，如现象学、诠释学、符号学、格式塔心理学等，我们还注意得很不够，还拘泥于旧的分类分科。若是通了气，不仅科学，连哲学也参加到世界思潮中去，平等相待，不是摇头晃脑的轻视，不是手忙脚乱的引进，那难题也就不难解决了吧！

何谓“文化危机”

《群言》编辑部以“文化危机及其出路”为题向我约稿。我对这个大题目没有发言权，一是由于无知，多年因衰老几乎足不出户，“闭关”何能谈世事？二是由于不懂，不明白文化指的是教育、知识、技能，还是文学、艺术，还是社会心理、风

气，还是其他。也不明白怎么叫危机。1966年一声广播，战鼓齐鸣，全国学校一律停课，书刊差不多尽被扫除，有文化的人全搅进一股洪流，演种种角色。那时没有人说是文化危机。后来“复课闹革命”，得一个“闹”字，“师道尊严”大受批判，仿佛文化更加高涨，深入。再以后，都说是“浩劫”过去，文化勃兴，学校增加，书刊繁盛，百花齐放，百家争鸣，怎么好说是危机呢？若指文盲增加，教育经费短缺，报刊常见错字病句，那也不自今日始。至于“刘蕡下第”，“雍齿且侯”，茅屋秋风，箪食陋巷，那更是多年痼疾，“没什么了不起”，大厦不会由此倒塌。如果危机指的是危在将来，那就只好先救燃眉之急，顾不得后代。“儿孙自有儿孙福。”文化究竟不是生活第一需要，有十年“破”文化的历史足可证明。既然不明白危机，自然也就说不上出路。因此我想，文化危机，不论是大是小，是远是近，必须老百姓和领导人都感觉到危险，那就不用愁没有出路。若是知识缺乏，无妨赚钱；文化降低，地球仍转；教育贫困，不伤纱帽：那么，若干知识分子痛哭流涕长太息又有何用？打不动人心就引不起行动。唠叨多了，结果也许会适得其反。

当前文化情况，我虽无知，也略有所闻。仿佛

是旧“纲常”已去，新“名教”未除。“立”字传统已亡，“破”字传统仍在。治文似治武，建设如作战。惯于“亡羊补牢”，不信“曲突徙薪”。看起来，文化核心在思想。我们的目标是现代化或超现代化，而思想是古老的，只信直接经验和实用，要求“立竿见影”。这好比以成汤、周武的思维软件装入电脑，以刻竹简方式打字，越着急越慢。外国的新旧思维套不进我们的头脑，“合资”不易。而且恐怕还有世界性的文化危机，外国人同样在伤脑筋。有日本人和欧洲人谈话，要拯救人类。看来历史需要重温，不能回避。两次世界大战中强者失败的结果，使中央突破和歼灭战思想要让位于费边战略。如果不出现适合中国现代化的思维，文化矛盾怕难以解决。但是，中国文化的大变革正在出现，危机也未必不是转机吧？

文化问题断想

其一

有一个外国人说：历史告诉我们，以后不会再这样了。另一个外国人说：历史告诉我们，以后还会这样。有个中国人说：前事不忘，后事之师。还是中国人说得好，把两个外国人的话都包括

了。“师”，既可以是照样效法，也可以是引为鉴戒。学历史恐怕是两者都有。二十年前发生过连续十年的史无前例的大事，既有前因，又有后果。我们不能断言，也不必断言，以后不会再有；但是可以断言，以后不会照样再来一个“史有前例”了。历史可能重复，但不会照样，不会原版影印丝毫不走样，总会改变花样的。怎么改变？也许变好，也许变坏，那是我们自身天天创造历史的人所做的事。历史既是不随人们意志为转移的，又是人们自己做出来的。文化的发展大概也是这样。我们还不能完全掌握历史和文化的进程，但是我们已经可以左右历史和文化，施加影响。若不然，那就只有听天由命了。对历史进程可以看出趋向，但无人能打保票。

其二

历史上，中国大量吸取外来文化有两次。一次是佛教进来，一次是西方欧美文化进来。回想一下，两次有一点相同，都经过中间站才大大发挥作用。佛教进来，主要通过古时所谓西域，即从今天的新疆到中亚。西域有不少说不同语言的民族和文化，传到中原的佛教，是先经过他们转手的。东南也有从海路传来的，却不及西北来的影响大，那里没有会加工的转口站。青藏地区似乎直接吸收，但

实际上是中印交互影响，源远流长。藏族文化和印度文化融为一体，那里的佛教和中原不同。蒙古族是从藏族学的佛教，也转了手。欧美文化进来也有类似情况。明中叶到清初，耶稣会教士东来并在朝廷中有地位，但是文化影响不能开展。后来帝国主义大炮打了进来，人和商品拥入，但文化还不像鸦片，打不开局面。西洋人在中国出的书刊反而在日本大量翻印流行。所谓西方文化是经过东方维新后的日本这个转口站拥进来的。哲学、文学，直接从欧洲吸收而且有大影响的，是经过严复和林纾的手。两个翻译都修改原著，林纾还不懂外文。此外许多文化进口货是经过日本加工的。梁启超在日本办杂志。孙中山在日本鼓吹并组织革命。章太炎在日本讲学。鲁迅、郭沫若在日本学医、学文学。从欧美直接来的文化总没有从日本转来的力量大。欧美留学生和教会学校虽然势力不小，但在一般人中的文化影响，好像总敌不过不那么地道的日本加工的制品，只浮在上层。全盘西化，完全照搬，总是不如经过转口加工的来得顺利。好比电压不同，中间总得有个变压器。要不然，接受不了，或则少而慢，反复大。

其三

中国人对于外来文化，不但要求变压，还有强

烈的选择性。二道手的不地道的佛教传播很广。本来没有什么特殊了不起的阿弥陀佛，只是众佛之一，在中国家喻户晓，名声竟在创教的释迦牟尼佛之上。观世音菩萨也是到中国化为女性才大显神通。玄奘千辛万苦到印度取来真经，在皇帝护法之下，亲自翻译讲解。无奈地道的药材苦口，传一代就断了。连讲义都流落日本，到清末才找了回来。玄奘自己进了《西游记》变为“唐僧”，成了吸引妖精和念紧箍咒的道具，面目全非。对西方文化同样有选择，也许兼容并包，但很快就重点突出，有幸有不幸。就艺术说，越地道越像阳春白雪，甚至孤芳自赏，地位崇高而影响不大。反而次品有时销路大增，供不应求。流行的第一部现代欧洲小说是林纾改译的《巴黎茶花女遗事》（小仲马），一演再演的欧洲戏剧是改编的《少奶奶的扇子》（王尔德），都不是世界第一流的，而且变了样。我们中国从秦汉总结春秋战国文化以后，自有发展道路，不喜生吞活剥而爱咀嚼消化。中国菜是层层加工，而不是生烤白煮的，最讲火候。吃的原料范围之广，无以复加，但是蜗牛和蚯蚓恐怕不会成为中国名菜。至少在文化上我们是从来不爱一口整吞下去的。欧美哲学也同古时印度哲学命运相仿。人家自己最为欣赏的，我们除少数专家外，往往格格不

入；甚至嗤之以鼻，或则改头换面以至脱胎换骨，剩个招牌。有的东西是进不来的，不管怎样大吹大擂，也只能风行一时。有的东西是赶不走的，越是受堵截咒骂，越是会暗地流行。所以，文化的事不可不注意，又不可着急。流行的不都是劣货、次品，直接来不经转口的上等货有的也会畅销，因此大可不必担忧，更无须生气。

传统文化定性问题

近来关于中国传统文化的讨论很热闹，遍及中外。不过恐怕是定性居多，好像还没有真正突破六十年前笼统比较的框子：东西文化及其哲学。好定性而不好分析，好下断语而不好提问题，这是不是也可以算作中国传统文化思想特点之一呢？

我只偶见报刊上几篇文章和情况介绍，不配插话，却一开口就是上面这几句定性式的话，可见我也跳不出这个习惯性的喜欢简化的圈子。

不揣冒昧，再说几句门外汉实在想不明白的粗浅问题吧。

讲中国传统文化，先要问中国那么大，历史那么长，民族那么多，怎么简单概括才好？什么叫传统？传不到今天的不能算吧？还是指现实中有的而

不是单看历史吧？文化不能狭窄到只有古书谈的才算吧？单讲古代，文化到底是在书本上还是在行动上？说以人伦为本，史书中骨肉相残、背信弃义的何止帝王？小说戏曲全不反映现实吗？凌迟车裂、活埋剥皮、足裹金莲、颊刺金印，都是捏造吗？孝悌忠信的事再多，也不能掩去反面吧？只知其一，不知其二，行吗？

说传统文化出于农业小生产者。万里长城、大运河、都江堰、郑和七下西洋、坟墓的一个角落就出现那么多大型兵马俑，小生产者会这样好大喜功吗？若说这是统治阶级的，不算；那么，无数次农民起义算不算？刘邦、朱元璋不算，黄巢、李自成、洪秀全掀起那么大的风暴，这也是足不出村死守一块土地的小生产者干的吗？说平均主义是传统，不知从宫廷到偏僻乡村里，名分、等级那么森严怎么讲？事情总有两面吧？

说儒家是主要传统。不知是哪个儒家？子张氏之儒？子夏氏之儒？董仲舒、朱熹、王阳明、康有为是大同小异，还是各自挂老招牌卖新货？老庄明说“正言若反”、“寓言十九”，还能不能诛求书中字句表面？为什么他们要说谜语式的话？说中庸之道？不知哪个国家比得上中国有那么多规模宏大、时间长久的战争？说佛教讲出世，怎么会有黑

衣（和尚）宰相、唐太宗尊玄奘、玄奘作《西域记》、朱元璋当和尚？

越问越糊涂，足见我一窍不通，写出来供识者一笑。

文化之谜：传统文化·外来文化

老人入梦，梦中回到了将近一百年前。

那时有两个青年人，相差十一岁，一个年长的在广东，一个年轻些在浙江。当时中国连遭外患，又有内忧，战争不断。广州和上海都是“通商口岸”，是对外吞吐口。这两个青年，一个离广州近，一个离上海不远。两人都深通古籍，又熟知近事，在心中怀着同样的问题：

中国老了吗？这等于问：中国的文化老了吗？

两人都生长在1858年英国并吞印度和1868年日本明治维新之后，对比之下，又有同样问题：

中国会像印度一样亡国吗？

中国能像日本一样兴起吗？

两人都研究古书，关心近事，不由得用近事译解古书，用古书译解近事，古今在两人心中对话。不料两人得出的答案大不相同。

一个发现汉朝的“今文（汉代隶书字）经

学”有利于当时，一个认为汉朝的“古文（汉以前的篆字）经学”有利于当时。这也是清朝的两派经学。

西汉经学尊《春秋·公羊传》。这书的中心思想被译解为“尊王攘夷”。日本明治维新用的便是这个口号。

一个注重“尊王”，认为印度亡国是由于莫卧儿皇帝不尊，无的这种宗教复古兼改革运动后来还有教会组织形式，但影响主要在知识分子，其中包括泰戈尔家族。他的社会改革指向妇女解放，其实主要只是反对所谓“贞妇”（Sati）自焚殉节。这是以外来文化改变传统文化、以复古讲革新的一例。英国统治者也在法律上下了禁令，但是收效不彻底。原因是寡妇殉节不只是文化问题而且更重要的是经济问题。农村妇女经济不能自主，社会地位低下，丈夫一死，无以为生，亲族不能养她，她只有自杀一途。印度习俗是火葬，并认为火是净化一切的。寡妇和丈夫尸首一同烧去，然后将骨灰扔进圣洁的河流。殉节的实际意义是为经济所迫又不能改嫁。这一点和中国不同。中国的节妇多在上层。印度的“贞妇”则在穷苦的农村，上层的殉节很快就绝迹了。妇女不能经济独立并得到社会承认其平等地位，文化宣传和制定法律对她们是无效的。

两种（作为多种的简化）文化相遇，可能冲撞激烈，也可能不冲撞而相容。从现象上看，两种文化共存的有三种形式：一是平衡，互无大胜负。二是压抑，一个压下一个，但不能消灭。三是归顺，一个自认处于附属地位。两种文化不并存的也有三种形式：一是混合，两者合起来，很难确切分辨谁是谁。二是剔除，一个排斥另一个，但痕迹和影响未全消灭。三是吸收，一个把另一个吸收进去，合而为一；不是混合，但仍能找寻来源。这些都是现象，中外历史中例子很多。现象分类还不等于解说。

文化可以分为物质的，习俗的，文献的三种。这样分类便于分析，不过资料分类和对象解析也还不等于解说。

若想深入解说文化，可以作另一种追寻。从内容性质上区别，可分为科学、哲学、艺术。这是人类认识外界和自身并表现自己的认识的三个方面。这可以算是高层次的文化吧？要解说这些，当然格局、译解之类又不够了，要从文化思想着眼了。

文化之谜：科学•哲学•艺术

科学、哲学、艺术的分别大发展是从近代欧洲

开始的。

近代指的是：科学从哥白尼（Copernicus 1473—1543），伽利略（Galileo 1564—1642）算起；哲学从布鲁诺（Bruno 1548—1600）、培根（Francis Bacon 1561—1626）、笛卡儿（René Descartes 1596—1650）算起；艺术从但丁（Dante 1265—1321），薄伽丘（Boccaccio 1313—1375）、乔托（Giotto 1267—1337）、达·芬奇（Leonardoda Vinci 1452—1519），米开朗琪罗（Michelangelo 1475—1564）算起。这些创始人中除但丁、乔托的时期相当于中国的元代以外，其余的都是相当于中国明代的人（薄伽丘是由元到明）。

明代的城市经济并不比同时的欧洲低，文化也很发达，尤其是民间文化；可是没有出现科学、哲学、艺术的分别突破前人的发展。经济和文化的发展不能是同步的，却是相关的，大致先后相应的。像十四世纪初诗人但丁的《神曲》，虽然可作为近代的开山，毕竟还是中世纪欧洲的结局上承先启后，开创意义不如活到明初的薄伽丘的《十日谈》。画家乔托也类似。那么，为什么近代欧洲能有突飞猛进的发展，而明代中国不能呢？这需要从包括经济在内的文化本身考察差别。

欧洲所谓文艺复兴起于十五世纪南欧，经济上是海上贸易发达。中国明初郑和（1371—1435）从1405年起曾七次率领大舰队“通使西洋”，远达非洲，其航运力量之雄厚决不在当时欧洲以下。明朝永乐年间的国力也远超过同时欧洲的任何一国。西班牙派意大利人哥伦布（Columbo 1451—1506）横渡大西洋，想达到中国、印度，1492年发现美洲，以后发展的结果和郑和的完全不一样。那么，双方的航海和经营贸易有什么大不同呢？明显的不同在于郑和是太监，而哥伦布是受雇用的职业水手。郑和是奉使下“西洋”的，目的和作用是扬威而不是赚钱。中国是大国，不必像西班牙那样到海外抢地方、抢人、抢东西。特别是在经商方面，中国自有特点。自南宋以来，中国城市经济发达，有个特点是官吏兼营商业。有些大宗交易是朝廷专办的，民间商人也必须交结官府才有靠山。明代小说中写商人的很多，写他们和官吏及恶霸打交道的事也很多。欧洲可能也有这种情况，但是他们的商人很快就转而能左右官府，以经济支配政治。中国没有达到这一点。不但官吏，而且有一地、一乡之霸，总是势大于财。有财未必有势，有势即能有财。财不必凭公平或不公平交易而得。这恐怕要算中、欧双方不同的一个要点。

中国的官府，从皇帝起，奢侈挥霍，使手工业和建筑艺术等得以发展，但又大量投资于修筑宫殿和陵墓、庙宇。这种无再生产性的投资和浪费不流通，不循环，更不扩大发展，是不能有利于发展生产力的。从阿房宫起到清代故宫，明十三陵，在全世界也是罕见的壮丽。项羽烧阿房宫，单就文化说，不亚于英法联军烧圆明园。秦始皇墓的规模岂不如埃及法老王的金字塔？皇帝集中财富而投资于不能再生产的地方，这是一方面；另一方面，集中财富的办法不是扩大周转流通而是“竭泽而渔”，设立种种关卡，各霸一方。天下一统而交通不发达。政府为军事需要或则供应帝王及诸侯需要才修路。民间只有靠富户的“积德”来修桥补路。交通阻隔，商品流通不畅，城乡商业不兴，生产不能扩大只能维持，只繁荣几个大都市的消费。而且大小战争经常发生，规模大过欧洲同时的小国战争。明、清政府只重财政收入，不重经济发展，投资于无益之地，又设置重重流通障碍，这可算是和同时欧洲的又一个重要不同点。

从文化方面看，首先是人才教育。欧洲本是教会包办教育，在中世纪末显然已包办不了，而且内部也产生了异端。中国自从秦汉以来便统一教育于官学（“博士”）。秦代规定“以吏为师”，不准

私家讲学。汉唐虽不完全包办，但以取士做官的规定迫使读书人都只得走“正途”，谋“出身”。从唐到清，考试制度是控制人才教育的最有力的手段。《儒林外史》中的马二先生说：“天天讲‘言寡尤，行寡悔’，哪个给你官做？”不论官做得上，做不上，为做官而读书的“正途”限制了人才的自由发展。不能当官的读书人的出路除设塾教书外便是随官当幕僚，仍然依附于“官”而为“僚”。欧洲的罗马帝国衰亡后，小国林立，只要不是触犯教会，还可以逃亡外国。中国自从秦以后便是大一统天下，只能隐居，很难亡命，不能再如战国时代那样“游说”列国。分裂时期这样做也为人所不齿。商品流通不畅，人才也不能流通，不能自由发展。这是一种文化窒息。除民间文学，尤其是口头文学限制不住以外，明代的八股文化压倒了一切，势力直到清末不衰。

是不是中国文化，确切说是汉族文化，因为历史悠久已经具有排他性？从一方面看，中国曾经吸收了不少外来文化。例如从西域和南海来的佛教及伊斯兰教。从另一方面看，中国又不大愿意接纳外来文化。例如明末清初欧洲耶稣会教士来华传教，也带来了一些非宗教性的文献如《几何原本》、《经天该》等，在上层人士（如徐光启）中起过作

用，但是没有扩散。到清末又有欧洲一些传教士到上海等地，办“广学会”，译科学书，介绍声、光、化、电以及蒸汽机等新学。这些书在中国起的作用不大，反而被日本人拿去翻印，大量销行，对日本维新起了作用。这又怎么解释？答案只能是：中国文化又有排他性，又没有排他性。“排”起来，一切拒绝。不“排”起来，一切全收。这里面必有个重要因素为他国所无。这个因素是什么？

秦始皇用李斯在统一天下后制定大一统国家的基本政策方针，后来汉代承袭下来，制度略有变动，原则照旧。这个原则一直继续，直到明、清，包括元及南北朝、五代时期在内。这个原则便是由中央政府及其下面的官吏机构掌握文化及教育，办法是用“选举”（推荐）和考试的方式建立一整套官吏机构的稳固的和自我更新延续的系统。这一系统掌握文化及教育，以做官为诱饵，使天下人才“尽入彀中”。这些官吏本身由此而来，必然极力巩固这一制度，即使是不由正途出身的幕僚（师爷）也自成宗派和官僚结成一伙，彼此不能分离。秦代统一六国文字本是大好事，应有利于文化发展。但统一便只许有一而不许有二。“焚书坑儒”便是这一原则的具体表现。以后虽不用明显的焚和坑，但原则照旧。例如东汉的“党锢”，宋代

的“党禁”，明代的“党争”，都是由内部不统一而起，终于以政权的强力迫使归于一。这一原则在明代的八股文中达到极致。作八股文要“代圣人立言”，就是不许有自己的不同意见。同样原则也应用于民间文化和外来文化。不利于统治机构者禁之，有利者倡之，无害无利者听之。经过两千年，从公元前三世纪的秦，到公元后十七世纪的明末清初，这个传统已根深蒂固，盘根错节，并且为读书人及非读书人认为当然。佛教之类有时有损，有时有利，因此时禁、时倡。但民间教派如所谓“魔教”、白莲教之类能组织老百姓，便一律严禁。不过这个长期发展的官吏帮派因为是封闭式的，所以越来越糊涂，利害不明，往往自投陷阱，或出漏洞。有时文化上出现例外便是由于这个缘故。明代有几个离经叛道的如李贽、袁宏道、金圣叹，他们也还不曾伤害统治的根本，所以未成党禁，只李下狱死，金入清被杀。因为民间文化虽违圣训却对官府无大害。例如《金瓶梅》所说的西门庆等人勾结官府，欺压平民，阴谋害人，纵欲无度，但书中仍宣传因果报应，尊崇官府，虽有害风俗，但无伤统治，所以明代此类民间文学得以发展。编印小说、小曲的冯梦龙也未遭祸。除此以外，书籍由官府集中。经书、史书、类书、丛书都由政府编订，私人

修史须经官定。文学作品由官选辑，如《文选》、《玉台新咏》、《乐府诗集》、《太平广记》等，直到清代的《图书集成》、《四库全书》以及“御批”、“钦定”的书。民间编书很难，抄书不易，到宋代才发展私人刻书，但官办文化从秦到清一直是传统主流。由此可以说，中国文化，尤其是汉族文化，有一种具备坚强政治原则的排他性，却并非一概排他。虽则其他国家也有类似情况，但在一个大国历时两千多年而不稍衰，大概是世界少有的。从秦代直到清末，再也没有出现过战国时“百家争鸣”的文化情况便是证明。

如果这一解说尚可成立，那么明代经济虽有发展，民间文化虽很热闹，但商品流通不畅，文化控制不衰，不可能出现欧洲同时期的经济和文化变革。欧洲中世纪的教会统管文化的力量还没有这样强大。罗马帝国的政府和教会是分立的，有矛盾的，和中国的一统天下不同。

这还不足以说明中国的科学、哲学、艺术没有像欧洲近代那样发展的原因。外部条件之外，还必须寻找内部特点。

在近代以前，欧洲也像中国一样，科学、哲学、艺术不仅通气而且相连，也是统一用拉丁文如同中国用古文，但欧洲从古希腊起就各有偏重，没

有像中国这样强烈的合一。中国只有民间艺术有单独发展，被列为“匠”，但也没有和文人绝缘。往往民间发展新体即为文人吸收。文人也参加民间创作。文人总是和官府通气的，本身多半便是官。因此我们可以而且应当从这三方面的统一思想即文化思想中去寻找同异。

由犹太教——基督教而传播到差不多全体欧洲人心中的常识之一是《旧约·创世纪》中的伊甸乐园。在那里，始祖亚当和夏娃自由自在生活，唯一的禁戒是不许吃智慧树上的果实。这个乐园理想的原则便是：除了明确禁止的事以外，做什么事都自由。尽管教会给被逐出乐园的人类后代加上无数的枷锁，但仍是以乐园为理想，而且原则仍旧是，不违禁令即自由。近代的宗教改革冲破的第一条禁令便是越过教会直接读《圣经》。马丁·路德（Martin Luther 1483—1546）将《圣经》译成德文，使人人得以和上帝及耶稣直接对话，这样便打破了教会的垄断。于是除不犯上帝和耶稣的禁令外，人的行动是自由的。自由的限制只是不妨碍他人的自由。（因此严复译弥尔的《自由论》为《群己权界论》，确有识见。）这是欧洲“百姓日用而不知”的常识。这是近代思想的起点。

中国恰恰不是这样。《论语》中提的孔子的原

则是：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”“礼”规定了一切。一切内包括视听感觉对象，不仅言论行动，更不必说思想了。“礼”是一切。“非礼”、“无礼”都不准，不许乱说乱动。后代一直遵循这条原则，也成为常识。近代常为人引用的《礼记·礼运》篇中的“大同”和“小康”的理想也是人人各就各位，“男有分，女有归”，一切都照规定，两不乱。《礼记》、《仪礼》、《周礼》作了无数的规定，从朝廷一直到个人生活都有细致规定。人从生到死不能“越轨”，不能“乱”。做了没有规定的事便是“非礼”、“无礼”，等于犯禁。人要像京戏舞台上的角色那样，走路说话都得合乎规定的程式，生、旦、净、丑各个不同。“整冠”、“理髯”、“起霸”等一举一动都不能错。“各安本分”。这就是“治”，是“太平”。达到了便是“大同”或“小康”。不能私有，没有个人，因为个人及货物都是依“礼”规定而不许“乱”的。

这个理想的原则和伊甸乐园的原则是大不相同的。一个是除了禁令以外都自由；一个是除了规定以外都禁止。印度文化在这一点上和中国也差不多，也是《法经》、《法典》繁多，连见什么人，说什么话都有规定。印度的“法”（达摩

dharma）仿佛是中国的“礼”，笼罩一切。佛教也是戒律为先。在这一点上中印思想原则彼此一致，都和近代欧洲的伊甸乐园原则完全是两回事。理想全不一样。

亚当和夏娃犯了上帝禁令，吃了智慧果，有了知识，被逐出乐园。于是始祖有罪，儿女后代都有罪，这是“原罪”。基督（救世主）出现了，只有信仰他才能得救。这是基督教的教义，也是欧洲人的常识。人人都有罪，所以人人平等，但有信徒和异端之分。信徒便是高一等，站在上帝一边了，但信徒之间照说还是平等的：不过教会有教皇，有机构，“神职”等级森严，仍不平等。近代新教兴起，信徒平等，教会中没有教皇，教派林立，牧师只在代表基督“牧”一般“羔羊”时才高些。可说是“上帝面前人人平等”。不像中国，玉皇大帝或则皇帝之下也不是人人平等。

印度文化中没有“原罪”，但相信“轮回”、“业报”。人死了又生，生死不断；所做的事必有后果，必遭报应。人人又平等，又不能平等，因为所造的“业”不等。有四句话：“欲知前世因，今生受者是。欲知后世因，今生作者是。”这是中国流行的佛教的“报应”的简明总结。现在的不平等是由于前世（过去），但现世可

以使来世改变情况。这是以平等解说不平等，给人希望。在印度，这一信念一直延续下来，还未结束。这是又自由又不自由，又平等又不平等的思想，很难破除。

中国人又另有一种想法：没有普遍的“原罪”，但是有的人总是有罪，有的人总是无罪，依人的身份即社会地位的符号而定，所谓“成则为王，败则为寇。”“臣罪当诛兮天王圣明。”为臣必然有罪，有功未必能赎罪。为君必然“圣明”，有错也怪臣下。“天下无不是的父母。”父母总是对的，子女对父母而言总是错的。父母是不可能有“不是”的。《孟子》里讲，有人提出问题：舜为天子，舜的父亲瞽叟杀人犯罪，执法无私的皋陶当法官，舜怎么办？孟子答复：舜放弃皇位，背起爸爸逃去海边躲起来。所以父亲有了罪也得儿子担当。“父债子还”。“族诛”便是一人有罪，全族遭殃。因为没有什么个人，集体的族便是个人，个人属于全族。这叫做“以孝治天下”。臣民对皇帝更是这样。古时有“万方有罪，罪在朕躬。联躬有罪，无以万方”这样好听的话。皇帝一人象征天下的人，也可以下“罪己诏”。可是历史上没有过这样的事。不可能把皇帝的罪由皇帝自己承当，只能由臣下承当。因为皇帝是个象征，不是个人。除非

亡国之君又当别论。“不由分说先打四十板”，或则是照《水浒》里说的，对“配军”（放逐充军的罪犯）先打一百“杀威棒”。有人的符号是定别人罪的，有人的符号是受罪要服罪的。都看地位符号，都代表某种群体。没有个人，因此也没有平等。

因为乐园中除禁果之外处处自由；失去乐园之后，人人同有“原罪”而平等。所以近代欧洲人又由此推出，除共同的“原罪”外人人无罪。只有触犯了禁令才有罪。近代法律（刑法）的一条根本原则是“无罪推定”论。除非证明有罪，只能承认被指控的人无罪。英国人曾把这一条用在英国统治时期的印度。为了证明有罪和辩明无罪，法院需要很多律师。律师不仅需要熟悉法律条文和案例，还要长于辩论，于是律师纷纷成为政治活动家。但印度文化中是人人各有不同罪孽的思想，所以照“无罪推定”去“依法”论证犯人有罪就需要特殊训练。律师成为一种特殊职业，和一般老百姓的文化脱离。老百姓仍然照前世造孽无法改变的原则行事。

中国和印度又不同，但也不能接受“无罪推定”。“嫌疑犯”就是犯人的一种。先下狱后审判是从古以来的办法。有人说他有罪，他就可能有罪，“莫须有”就可以判罪。重要的不是证明有

罪，而是证明无罪。证明有罪很容易，打板子，上夹棍、拶子，“呐喊堂威”，用刑得出口供就够了。供词不用犯人自己写，画个十字就行。但要证明无罪可就难了。判罪易而免罪难，所以无需律师和侦探。替犯人辩护很不光彩。这大概可算是“有罪推定”吧？不是人人有“原罪”，也不是人人由自己的“业报”而有罪，而是依据身份符号以及关系（同族之类）就可能有罪甚至必须有罪，不能无罪，所谓“罪责难逃”。不过也有时仿佛“无罪推定”，那是对于有某种符号的人，例如皇帝。或则是“上峰”未降罪而平民“滚针板”告状时，官无罪而民有罪。这不能算是“无罪推定”。

近代欧洲出现了这类思想对科学、哲学、艺术的发展有什么关系？由上述例子中可以看出，这些自由、平等、个人无罪的思想所依据的可以同样是教会所依据的经典，但是和教会的统治恰相矛盾。人人可以直接和上帝对话，不用教会插在中间代表上帝，这就引来了近代的“天赋人权”的民主，而不是古希腊、罗马那样小城邦全民投票和元老执政的民主。这是首先承认个人而反了中世纪教会专制的民主。打着希腊和经典的旗号其实是一种“托古改制”。文艺“复兴”其实是“新兴”。首先见于艺术上。但丁的《神曲》引进了异教徒罗马诗人维

吉尔（Vergilirs前70—前19）。他带但丁游地狱，指引他上天堂会女情人。这已经不合教规了。那些画家绘圣母和其他神人像，以活人的肉体为美，不仅是混淆了神人而且玷污了宗教的圣洁，将希腊异教思想引了进来。薄伽丘的《十日谈》描绘教会人员的丑事，宣扬人间享乐，不以男女阴私为耻，仿佛乐园就在人间。在科学上，哥白尼论证太阳中心说，伽利略上斜塔做实验。哲学上，布鲁诺首先提出怀疑思想，培根、笛卡儿接着来。这就是以理性为最高，认为人类需要的不是信仰而是理智，是论证。笛卡儿说：“我思故我在。”拉丁文这句话（Cogito irgo sum），隐在动词中的代词“我”字要出来了。欧洲哲学从古就追索“存在”的问题，也就是灵魂的问题。若灵魂不依上帝而依个人思想认识才存在，对宗教来说，这岂非大逆不道？培根鼓吹经验，只有经验（实践）才能得来知识，证实真理。由此当然又突出了个人。这些是从艺术、科学、哲学方面和上述的自由、平等、无罪推定相呼应。引古证今，由今推古。在近代开始时期，宗教的气氛很浓，教会的统治很严厉，著书必须用古文（拉丁文）才能使各国人都看得懂，这些怀疑思想和个人观念便是一阵新鲜空气。在这空气下，自由贸易的经济蓬勃发展，转而促进了科

学在技术上的应用，机器发明出来了。

明朝的中国有这一类的思想新潮吗？无论是王阳明、李贽、朱载堉、李时珍、汤显祖、徐霞客、黄宗羲、王夫之等人鼓吹过这样理性至上、经验至上、个人自由、平等、无罪、人间是美、是乐的思想，提出怀疑论，直接向统治一切的教会开战吗？没有。黄宗羲的《原君》当然是很先进的，但仍限于政治机构而且还远不是近代民主思想，和卢梭不能相提并论。明代还没有产生近代欧洲的个人人格观念和理性观念。从思想到知人、论世、处理事务，还是惯于判断而不惯于论证，论证也往往是因果二段式，问答式，不是推理式。直到明末清初也还未出战国时期的圈子，而朝廷的重压却远远过于东周。零星的思想火花各代都可以有，不能发展为文化思想。个人享乐不等于“个人主义”，自私不等于“人权”。中国的文化史上没有出现欧洲的近代，近代的科学、哲学、艺术即使当时进来也不能扩散，何况耶稣会在欧洲是保守的派别？

中国文化中缺了和欧洲近代相对应的一段，这只是说明事实，分析情况，追究问题，不是作价值判断，定近代欧洲文化的善恶功罪，比较优劣，当然更不是要去“补课”。历史是不能倒转的。历史“补课”是不可能的，无论该补不该补。现在的

问题是：对待从近代欧洲延续下来的二十世纪的欧洲文化以至美国和日本的文化，我们可以怎么办？不说应当怎么办。那是又一问题。我们接受了马克思主义，这是从欧洲文化中生长出来的。可是外国还有很多从近代欧洲文化延续下来而不属于马克思主义的，而十九世纪的马克思又来不及批判二十世纪的欧洲文化。这种二十世纪的欧、美、日本文化，尤其是当代即第二次世界大战以后的，我们可以不顾其思想来源而摘摘果实安在自己的树上吗？为什么近代欧洲文化开始时期十四世纪的《十日谈》到二十世纪末期在中国出版译本时还要讨论出全本还是节本，而最后仍是出节本呢？这本反教会、唱私情的欧洲古书为什么插不上中国文化之树呢？真是文化不同不能接受吗？“三言”、“二拍”不能出全本是不是出于同样原因呢？《聊斋》又为什么出全本呢？是因为读者看不懂古文吗？不论是好是坏，这个问题是不能回避的。对于六百年前的欧洲古书还有忌讳，对于大卫的古代裸体雕像还有忌讳，对二十世纪的艺术挑选得只有更严了。那么，什么是“禁果”呢？怎么挑选呢？“非礼”所规定的都不要吗？历史是怎样挑选外来文化的？会怎么挑选当前文化呢？

艺术是最具有国际性的。假如文学、绘画、雕

刻、音乐、舞蹈等等至今仍在传统和外来之间，历代规定和民间传播之间，争论不休，那么哲学思想呢？要不要分别正统和异端呢？科学是不是可以采果和接枝？技术是不是可拿来就用？照清末的先例，这是不能完全办到的。许多人一直是想“中学为体，西学为用”而反对“全盘西化”的，结果是马克思主义从欧洲不请自来，又曾对一个欧洲国家实行“一边倒”，“全面学习”，最后既不是“西学为用”，也不是“全盘西化”。只要枪炮机器“硬件”，不要文化思想“软件”；只要技术，不要科学；只要科学、技术，不要哲学、艺术；这样做的国家当前世界上也有例子。不过是用人家的折旧武器打仗方便些吧？究竟将来后果如何是不是还需要历史证明呢？历史的面幕向来是揭开又遮上，遮上又揭开的。历史不由人的好恶而转移。

不能“补课”，不易“接枝”，那么会怎样？还是从文化思想本身考察一下吧。不作预言，不作评价，只是解说，看看怎样。

近代欧洲文化思想是从怀疑开始的，是从提问题开始的。不怀疑托勒密（Ptolemaeus 90—168）的地球中心说，哥白尼怎么能研究出太阳中心说？不怀疑，伽利略何必上斜塔做实验？布鲁诺因提出怀疑论而被烧死。笛卡儿提出问题以后才会

尊重理性。培根提出问题以后才会尊重知识和经验。若对教会毫无怀疑，但丁何必作《神曲》，以自己意思写天堂地狱？艺术家也是对天上有怀疑，才以人间为天上；对传统形式有怀疑，才去创新；对现实有怀疑，才驰骋虚幻。不怀疑，无问题，何来思想？无思想，何来科学、哲学、艺术？无科学、哲学、艺术，谈什么文化？那就只有捡别人现成的了。可是文化乞丐是当不长的。拿来人家的以为我有是用不久的。可不可以说，由于现实起变化，思想有怀疑，才提出问题，才有了近代欧洲文化？是不是蔡元培当民国第一任教育部长时首先废除“读经”课，才开始了新文化教育？

怀疑的对立面是信仰，信仰的集中点是宗教，宗教是文化中的一个广阔领域。宗教文化思想怎么样？又需要另行考察了。

文化之谜：宗教信仰

宗教作为文化现象可以分为实践和理论两方面。文化多指其实践方面，但若只从文化思想考察，则是以理论为主而兼顾实践；其实也可以说是从实践联系理论而寻找其思想核心。至于宗教的对外作用等可作为另外问题，姑置不论，先只分析其

内部。

宗教很多，难以概括，不妨以一例多。宗教的复杂，全世界各国莫超过印度。印度本地产生的历史长久的宗教是所谓印度教或婆罗门教以及佛教、耆那教；外来的有拜火教、犹太教、伊斯兰教、基督教；后起的有锡克教。所谓印度教是外人起的名字。“印度教徒”（Hindu）这个词是波斯语的叫法，但印度语也接受了。这一教中有不止一个教派，其他教也大多包括不同教派，例如耆那教有两派：天衣派、白衣派。用基督教一词可以统称罗马正教（天主教）、希腊正教（东正教）、新教（基督教）各派。若要从文化思想上概括考察，必然要以宗教哲学为主。这又是以印度的为最复杂，曾经过长期的全面的争辩，又有长期发展的复杂的实践“仪轨”加上抽象的神秘解说。因此，可以从印度的宗教各派争论的哲学问题考察起。

印度宗教哲学中争论的问题其实也是其他宗教中共有的问题，不过各有所侧重。这些问题看来抽象，实际有具体内容；看来神秘难解，实际对其内部说是可解的，对其外部说也是可解的，不过解说不同，答案也不一样。有的是不联实际就显得奥妙，联上实际就不难索解。

这些问题排列一下可有十个。每一个问题含有

一对相反的概念，故成为问题。

一、神、人问题。宗教信仰必有神，神有各种各样。有神必有人，无人亦无神。犹太教的耶和华（神）创世之中必创亚当（人）；印度宗教没有创世，世在前而神在后。人对神虽是顶礼膜拜，实际是求福避祸。神地位虽高，却仿佛是件道具，是工具，是手段，是财富的来源。神人关系是自然的，有点交易性质，其中没有问题。后来才出现神、人问题，大概是由各教、各派纷争的辩论所生，于是对神的解说有分歧了。印度的神始终不是主宰，和中国的玉皇大帝不同。有的神有妻、有子、有些部下，对人也可以做朋友，但不大关心。神、佛、耆那（大雄）都是“自了汉”，人求他，他才肯帮忙。印度不大讨论神、人关系。这是欧洲，特别是近代才有的问题吧？是因为人抬起头来了吧？印度的神，早期的仿佛古希腊的群神，有时和人有接触，但关系不大。人是主动的，或求告他，或冒犯他。有的神后来成为大神，不过问世事，如同许多佛各自有“佛土”，与人无涉。有的佛可收信徒入境定居，这便是阿弥陀佛；有的神为自己修行或则发愿心才在人间游行，管管世事，如佛教的菩萨；有的神偶然化身入世降魔救人。这些都是神话传说及民间信仰的神。宗教哲学家讨论的神、人关系的

问题是：神有形无形？神和人是二是一？这两个问题看来很玄妙，但和实际关系极大。神若无形，偶像便站不住了。神、人若可以合一，人便具有神性，神也具有人性，作为中间人的教会、祭司之类便不必要了。这两个哲学问题对于宗教实际的关系太大了。抽象辩论，外人看不明白，内部的人心中很清楚。对神的怀疑也从开始就有，一直继续并发展到否定，但没有更发展。大概是因为许多教派的神是“有若无”的，重要的是神的代表即神、人的中间人。一对照，中国的道教的神系以及神和人的关系就显得突出了。可是中国从来没有着重讨论过神人关系问题。大概是因为太自然了，天上人间太相似了，神可以下凡，人可成神、成仙，没有什么怀疑的余地了。神界不过是人界的放大复制。在中国，道教的神、鬼、仙加上互不侵犯的佛教的如来、菩萨、罗汉，足够一个大国，应有尽有。其体系之庞大，结构之完整，全世界宗教恐怕少有能相比的。这完全是和人间相对称的一套，力量却超乎人间，对人间经常指导并干涉。这种神界、人界双重关系之密切也是世界其他宗教少有的。家家户户都有灶王爷驻扎，年底上天汇报，这也是别的宗教没有的。

神是另一种的象征符号。无形的神也有世间有

形的代理人，没有神的也会有人作神的符号。把活人当做神也是中国最发达。本来招牌是商店的符号，后来商店成为招牌的符号。人对于象征符号还不认识的时候，神人关系的问题是提不出来的。提出也是抽象的，不好解答的。

二、主、客问题。这也是较晚才提出来的问题。起先连精神、物质或则心、物的问题也提不出来。提出来的只是追问精神。这还不是追问到灵魂、神，只是问：个体精神，人的精神，能不能脱离身体？怎么脱离的？是否独立存在？这便是所谓“我”的问题。人人有个“我”，这“我”是什么？是肉体吗？死人有肉体，说不上还有“我”。那么“我”到哪里去了？有“我”和无“我”问题在印度很早就争论起来了。《奥义书》发现并承认了不灭的“我”。耆那教认为有无数的“我”叫做“命”，无处不在，是一个一个的。“命”是生命，所以不伤生（“不害”，戒杀）是第一教义（最高法）。佛教提出“无我”，否认有永恒的个别的精神实体，用另一套公式解说人的生死、“轮回”。这个问题在不讲“轮回”的宗教中没有，因为灵魂是上帝创造的，是不灭的，没有问题。但在没有上帝而有神的宗教中，这是很重要的问题。精神若不能独立存在，神的存在就成问题了。承认了

精神才能承认精神的“象征”的“意义”。可以不叫做“精神”，甚至可以叫做“物质”或其他，但“意义”是一样的，即永恒存在，只发号施令而不见形体的那个神。所以问的只是“主”而不是“客”。宗教追问主、客问题不等于近代所谓主观、客观，或则精神、物质，或则意识、存在之类的主体、客体问题。那些是近代哲学问题。宗教问的主体只是精神一方面的问题，认为物的方面不成问题，人人看得见，不成为对立。约八、九世纪的印度哲学家商羯罗才在《梵经注》一开头提出：“你”和“我”是像昼和夜一样有鲜明分别的，怎么能说是合一的呢？这算是涉及了主、客问题，实际上还是继续传统那条线讨论下去的，还不到近代哲学家笛卡儿提出“我”的问题的程度。在没有对神发生根本怀疑的时候，主、客问题也不能真正提出来。不过讨论“我”时“你”已经暗含在内了，但还不能认识。至于佛教的“无我”到后来，尤其是到中国，“我”公然出现为魂灵了，“无我”由本体化为道德了，问题被取消了。中国人不管主、客对立问题，重视的是上下、尊卑，而不是平等对立（例如乾、坤）。

三、常、断问题。这是印度宗教哲学，特别是佛教“大乘”理论的说法。“常”指永恒、绝

对，“断”指其反面。佛教讲“无我”，不能不讲“无常”，反对其他宗教派主张的“常”，但又不赞成“断”，认为不能全盘否定；要讲“无常”而“常”，“断”而不“断”。说法很玄，仿佛讲绝对中有相对，相对中有绝对；但是本来意义仍在宗教方面。例如争论的一个主要问题是：“声”是“常”还是“无常”？“声”是词（口头说的，不是书面写的，所以是“声”），即语言，指的是神圣经典，即《吠陀》。从根本上说，语言若是人为的，不永恒的，什么神圣经典的话也就只能是不永恒的了。那么，佛教自己的经典呢？主张“大乘”理论的讥笑传授“小乘”理论的人为“声闻”，即迷信听来的传授下来的经典，仿佛是教条主义者。“小乘”理论家不承认有大小“乘”之分，对“大乘”置之不理，认为擅解经典，仿佛是修正主义者。但是“大乘”佛教理论也反对“断”。“断”就是说，既不永恒，人死就完了，没什么地狱报应了，于是也不必讲修行、讲宗教了。这当然不行。所以要讲非“常”，非“断”，由此论证别人讲的都错，我这一派才是唯一正确的。这一点，大小“乘”都一样。从哲学方面讲，这类辩论对哲学问题有所发展，但和近代哲学所问的问题并不一样，和中国哲学问的也不一

样。因此中国佛教对这问题不作哲学的关心，只作宗教的关心，把“无常”当成只是死，甚至有“无常鬼”、“黑无常”、“白无常”。中国哲学家是喜欢“放之四海而皆准，百世以俟圣人而不惑”的不变真理的。“无常”到中国也变了。

四、我、梵问题。这两个词是印度哲学术语，在印度已成为常识。佛教则用另一些术语。“我”指精神个体，“梵”指精神全体，但是也可以不专指精神，那就是辩论个体和全体的关系问题。很早便提出了“我”即“梵”，或则“梵”即“我”，或则说“你是它”，或则说“非也，非也”。这就是说，任指什么都非全体，任何有限都不是无限，无限是说不出的。无限才能说全体，所以全体是说不出的，只好说是“梵”，其符号便是“唵”，成为咒语。看来这个问题很奥妙，很神秘，为什么印度古人那么热心讨论，到了近代又得到不少人（例如诗人泰戈尔，还有欧洲人）不断大加发挥呢？原来这一问题包含了无数问题，其意义不仅是宗教的，而且是社会的。个体和全体的性质是一是二？个体有无差别？全体统一为主，还是个体差别为主？哪一方面是现象而非本质？能不能将个体的集合作为全体？或则将全体的分解作为个体？是否全体即等于个体的一

切？个体只能以全体为一切？如此等等，明显是现代中国人所谓人生观的问题。近代印度人受到外来侵略压迫，又感觉到内部矛盾，急欲觉悟、团结，树立自信。思想家求助于古代哲学，在外来的民族主义思想上打一个“梵”字符号，念一声“唵”字咒语，当然可以增加力量，用古利今，但仍不能为老百姓所领悟。而且古语有古义，难于完全适合今日需要。直到甘地才抬出一个“不害”（戒杀），对外译成“非暴力”，作为罢工、罢市、罢课、游行等一切不合作反抗运动的土产原则的符号，才为大众接受。于是梵我问题回到宗教哲学上来，去和康德及黑格尔的理论争辩是同是异去了。这个宗教哲学问题的起始和结束，在上古和现代，是印度文化中很值得考察的问题。这是中国没有的。佛教也不用术语“梵”。中国只争论过“涅槃”和“佛性”问题，意义有些类似。但在中国讨论个体只有一段时期，因为中国长期是大统一国家，而且是以巩固的家族为基础的，和印度不同，所以这个问题的文化意义在中国不那么大。在中国，个体仿佛是不单独存在的，是依靠各种关系而存在的，可以说处处都是“梵”，而“我”不成为问题。

五、空、有问题。这是佛教“大乘”理论的提法，约出现于公元前后一段时期，由佛教哲学家龙

树提出全套理论。以后扩展了，又变为“非有”（无）、“有”问题，内容不一样了。这也可以理解为否定、肯定问题，对象都是指的“存在”。这好像是讨论欧洲哲学的所谓根本问题，其实不然，这问题在印度没有发展到欧洲近代哲学那样程度。欧洲哲学一贯追究“存在”问题，印度哲学也论“存在”（有），中国哲学也讲，却没有专题。“空”、“有”、“存在”都是外国词的翻译。稍一考察，可以发现，大概欧洲是在不断追问，尤其是从近代到现代，不但问存在，还问我们怎么知道存在，怎么认识，怎么描述。印度是对存在摆出问题，然后作答案，在答案上反复推敲；中国则是对存在直接作答案，推演下去。因此“空”、“有”问题传来中国也只热闹一阵子，问题转移，随即过去。印度为什么会争之不已？开始是佛教内部问题。先讲“一切有”，忙于分析物质和精神世界的一切因素（“法”），排列出来，建立系统，以为完事大吉了。为什么一定要承认这个系统呢？不同派的当然不服，便提出怀疑：不论系统对不对，一切肯定其存在就不合“无常”教义，所以要从否定开始。“空”就是数学上的零号，在印度语中是一个字。从“零”开始，“零”不是没有，所有的数最后都可归结

为“零”，“零”也是终。数建在“零”上，“一切有”变成了“一切空”，那么“空”是什么？说不出来。“零”不能不是一种存在，但无法描述，所以把它“悬搁”（欧洲的现象学说法）起来。于是探寻“空”的后面，发现了“识”（也是现象学的发现），再一发展，转成了“法相”，“唯识”，“空”又变成了“有”。这是佛教哲学史除了秘密宗派以外的要领，而密宗的理论仍是从“空”、“有”而来的，不过说法不同。这一争论在佛教以外没有明显大扩散，只招到一些批判。传到中国，译解成为汉语的“空”和“有”，“空”等于“无”；“贵无”、“崇有”和印度的似是而非。印度的是印度佛教文化中的问题，是与教派存亡有关的非争不可的问题；中国的是中国文化中的问题，和政治社会有关，但不是存亡问题，所以一阵子就过去了。

六、真、幻问题。这是印度的长期争论问题，问题不在“真”而在“幻”。“真”即“存在”，二者是一个字：sat。“幻”是什么？中国人说“真伪”，“幻”应当是“伪”，是假的，还有什么问题呢？照欧洲人的说法可以是本质和现象问题。本质是真实存在，现象呢？不能说现象不存在。不存在的只是“虚假的现象”吧？印度哲学家商羯罗发

展出一套“幻”的理论，和佛教讲的“幻”有些通气。“幻”（摩耶māyā）不但是存在而且不仅是现象。常举的例子如：把绳子看成了蛇，这便是“幻”。这岂不是错误的认识？说世界上充满了“幻”，这不是说世界不是真的，说世界不存在，而是说认识世界有错误。明明只是一个人或则一块石头，你看成了神，那也不能说你错，然而对于有真正认识的人说，“人”是“真”的存在，而“神”是“幻”的存在。世界是“梵”，世界又是“幻”。于是“梵”作为“神”，是“真”的；而这个“神”又是“幻”，是你认为的神。这另起一名叫做“自在”，这就是大家拜的神。商羯罗的理论“幻”和龙树的理论“空”同样遭到许多反对，原因很简单，他们想给宗教找寻合理的解说，结果几乎从根本上否定了宗教。这同另一位印度哲学家相似，鸠摩利罗为了论证经典正确讲了许多道理，结果是把讲道理（理性）推上了第一位，宗教和神也需要理性来证明了。宗教是信仰，不能讲道理。宗教理论只能“述而不作”。所谓论证只是说经典或则祖师说的“神谕”如何正确。若作辩解，等于承认了怀疑，无论怎样高深、玄妙，也是不能容许的。耆那教的“或许说”也是这样，可此可彼，结果也否定了神。

七、是、非问题。是非有什么问题？本身无问题，问题在于是非标准。印度人叫做“量”，好像用尺作标准来量东西。这是印度逻辑的出发点。可以说，在近代欧洲人以前，印度人已经注意到认识论，问到知识的来源和标准了。但是印度人的追究不同于欧洲人如笛卡儿、培根、康德等人的追究，不是近代哲学。对于印度人的“量”和逻辑（“正理”，佛教称为“因明”），中国人也不热心。中国人一直不觉得有追究这问题的必要，因为认为圣人早就解决了，没有像印度人那样还在答案上提问题。“量”在印度通常认为有四个：一是现量，即感觉所得。二是比量，即推理所得。三是譬喻量，即由类推而来的知识。四是圣言量，即由已有的权威（神、圣人、经典）而来的知识。大约五世纪的印度佛教哲学家陈那提出“量”只有两个：“现量”和“比量”。其余两个都是附属于“比量”即推理的。这是思想上起了革命。特别是“圣言量”，要依推理，那么不合理的“圣言”怎么办呢？当然说是“圣言”没有不合理的，不容怀疑的，可是漏洞开出来了。这一理论在佛教中还有发展，但只在理论体系中取消了“圣言量”，实际上还是照旧，反而给不立文字、不仗语言的秘密宗派开了路。由此可见，可能是创新的革命思想，也可

能反而为另外的什么思想打了头阵。尽管如此，这一理论还是为各方所拒绝，在中国更无响应。“圣言”当然是“量”，甚至是唯一的“量”。有什么可讨论的呢？听从就是了。

八、因、果问题。因果联系着报应，印度人讲得很多。由于佛教传入，中国人也都知道因果报应；但一般了解的只是同类事件的先后次序，严格说这还不是因果。种子和大树并不同类，怎么种子是因而大树是果？前世的因怎么隔了一代才结果，这中间一段埋藏在哪里了？讲不清因果便讲不清报应。没有因果报应，宗教，不仅是佛教，便站不住，失去信仰了。所以佛教讲出“因缘”理论，“因”是基础，“缘”是条件。种子是“因”，但若没有土壤、阳光、空气、水等条件具备，种子不能变成树。这一套“因缘”理论极为巧妙，解答了很多问题，可是又为“空”开了路。若一切都是由基本条件（因）和辅助条件（缘）而生，那么客观存在的本身只能是“空”了。这一来又影响了宗教的根本。还有两条路可走，一是继续追问，否定。这很危险，怀疑下去，会引向虚无主义，宗教自己否定了自己。另一条路是打倒一切，留下了自己，走向神秘主义。论证可以否定一切，信仰又肯定一切，信仰至上。“因缘”等理论不过

是否定别人，并不否定自己。因此，讲“空”、讲“因缘”的龙树既是善于否定别人的理论家，又被神秘主义奉为祖师。中国没有对因果产生怀疑，没有对“圣言”提出问题，所以“缘”在中国转为“缘法”，可以“化缘”。这理论在中国文化中没有引起问题。大概中国文化思想向来不喜欢怀疑论（除了一篇《楚辞·天问》），更不喜欢虚无主义。中国人民也许不喜欢所谓宗教，但特别喜欢信仰，最善于造神，从三皇五帝尧舜禹汤造起，络绎不绝。

九、苦、乐问题。印度人经常苦、乐并提。佛教讲“一切皆苦”，但是又宣讲“极乐世界”。修苦行确实是印度教比其他宗教更为强调，但苦行不是目的而是手段。为得到“法力”、“解脱”或实现其他意图而修苦行，这是为乐而苦，不是以苦为乐。例如雪山女修苦行是为了得到大自在天的爱情和婚姻，结果如愿以偿，两位修苦行的男女神大享其乐。所以由苦得乐，出苦入乐，正是宗教宣传所必需，而且是征取信徒的途径。宗教决不是以苦为至上，要求信徒受苦，仿佛越苦越乐。这不是任何宗教的教义。若想那样创教，只会把信徒吓走，把自己孤立起来。究竟什么是苦？佛教先说“一切”，其实只提出几条，生老病死以及别离和“怨

憎会”之类。但是“苦行”（这不是印度原字，原字tapas只是“热”，不是“苦”）确实是印度宗教思想中最为普遍的信仰。“苦行”必然产生“法力”，有意想不到的效果。对此也不是没有疑问，但很少公然问出来。绝食和折磨自己仍然是达到目的的手段之一。这本不是印度特有的，不过这信念在印度分外强烈。佛教开始曾反对苦行，后来妥协了。传到中国，竟然信仰“焚身供佛”，烧香疤，剁指头，刺血写经，大违戒杀原意。好像中国有些人提倡苦行也不在印度人以下，还有点超过。但是类似佛教“头陀”的欧洲方济各教派标榜“清贫”，到中国传教不受欢迎，可见中国人并不真尊苦。

十、美、恶问题。这是欧洲哲学和中国哲学中很注意的问题。美、丑，善、恶是伦理道德问题。偏偏印度人不重视。“善”和“真”是一个字：sat。“美”没有专门术语。从文化中找原因，可以说是印度的“法”和“业”使这个大问题出不来。“法”把一切生活言行等都规定了，不能出轨，善恶美丑的界限划定了，还讨论什么？“法”就是“善”。“业”依照“因果”规律决定了一切，一切都无法改动，只有依照“法”的规定行事才有来世希望。都注定了，不由自主，那

还管什么善恶美丑？命该如此，服从第一。道德规范，美丑标准，都无可讨论了。“真”也就是“美”。佛说“涅槃”就是“美”。印度艺术中有“美”，那是外人的看法和说法。中国人以为很丑的，印度人丝毫不觉得。到近代，才出现以传统哲学解说新旧艺术作品问题；这是从欧洲来的，以前说美，不过是好看好听而已。

以上略举十个问题为例，可见宗教信仰中也不是没有问题，而问题的发生则不能脱离文化的解说。如果文化不同而问题共同，则外来宗教可以传入但必有改变；如果问题不同则很难传进去，或则引起新问题而改变面貌。只有文化相同或类似而又有相同问题，那么，作为问题答案的宗教才可以不受阻滞且不经大改变而进去。文化的同异很难从表面或则符号鉴别决定，但问题的同异却较易明白。有相同问题，一听答案即有反应，不论是接受或拒绝；否则难有反应。例如犹太教的创世说是回答世界怎么来的问题，在中国文化和印度文化中不曾注意过这问题。中国除了《楚辞·天问》以外，从来是以作答案为主。（《庄子》略有不同。）既有世界（这本是个印度词），有天地，还问什么有没有，从哪里来，岂非多此一问？所以中国和印度文化中对于耶和华和亚当不大感兴趣。创世说不是所有民

族都有的，中国境内也只是有的民族有。

宗教是信仰，但信仰仍起于怀疑。不疑何信？不怀疑世界来历，不提问题，也就没有对上帝创造世界的信仰。凡是成为信仰的都是因为原来有疑问。“不识不知，顺帝之则。”什么也不知道，只是顺从皇帝的规定生活，那么还有什么自我感觉？在帝力之下，“不识不知”，一味顺从，不动脑筋，没有问题，那也就不发生信不信的问题，无所谓信仰了。可以说宗教教义都是回答问题的。问题越多，教理越复杂。盲目信仰就只要口宣佛号，不必讲道理。一卷真经在手，万事齐备了。上帝是不需要证明的，需要证明时便是有怀疑了。

不仅宗教信仰，许多论断中都含有问题，没有问题便没有答案。《公羊传》，还有《谷梁传》，对《春秋》字字句句提了许多问题，作了许多答案。印度古书中有一部著名的《大疏》，是解说文法经典《波你尼经》的，书里面充满了问答；对每一句经，甚至一个字，提出问题，做出答案；对答案再提出问题，又做出新答案，比前一答案正确些，便还有问题；最后才有老师的答案作为结论。这是古代印度教学生读经书加解说的记录体，是口头讨论式。时代是公元前后，比《公羊传》、《谷梁传》稍稍晚一点。《公羊传》也是汉代儒生讲

《春秋》的问答记录体。中国和印度那时的传经方式差不多，许多佛经中也是充满了问答。佛讲经说法总是有人提问题。“无问自说”反而作为另一类经的体裁。印度原来注疏也有问答体。《论语》开头便是用反问方式提问题，问“不亦悦乎？”是要你自行回答：“悦”。《孟子》开头也是梁惠王和孟轲问答，讨论利和义。《老子》不提问题，满是回答问题的话，开头便回答怎么是“道”，怎么是“名”，仿佛自言自语，宣布指示，其实是在回答问题。《庄子·逍遥游》开始便讲寓言，明显是回答：怎么是逍遥？怎么才能逍遥？人究竟能不能逍遥？依此类推，书中的话和口头的话一样，都是一对又一对问答，不过多半残缺不全，留下许多空白给人心中会意自行填补。若不知问题，答案就难懂了。不少外国宗教书和哲学书便有这情况。

宗教信仰起于怀疑，由于有了问题，宗教理论是答案，宗教实践是检验。照这样，宗教也和科学、哲学、艺术一样，不是一时冲动或则愚昧无知的产物，而是人类有了问题并作了思考的产物。艺术仿佛不经思考，仿佛和宗教仪轨一样，只是模仿式的创造。这不过是就片面的现象而言。艺术家和宗教家并不全是疯子式的天才，一切不经思考；他们也是要用头脑而且会用头脑的。宗教信仰不许有

怀疑，那是有了答案和教会以后的事，但问题还是会出来的。布鲁诺是烧不尽的。

提问题，答问题，才有思想，有文化，有科学、哲学、艺术、宗教。“不识不知，顺帝之则”，不会产生什么文化，除非确有上帝创造。

用艺术眼光看世界

世界本来就不大，现在更加缩小得快。我们对宇宙、对地球以外情况的认识还在扩大。地上的人来人往信息流通越来越快，我们对世界上事、物、人的认识也飞快地扩大。知识的扩大就是所知的世界在认识中的缩小。越看得远，远处就越近。从宇宙看地球，从世界看中国，从外界看自己，正好同从地球观察宇宙，从中国看世界，从自己出发看外界，是并行的两道眼光。有个时期我非常惊异于自己居然感觉到，所谓东、西、中、外，以至古、今，虽有很大差别，却又是走同一条路，有同一个方向，而且还有惊人的相似。我看到欧美正在吹嘘的“解构”不但未能“消解”，而且是在思想上从现代向古希腊复归，从苏格拉底后走向苏格拉底前，从孔子走向老子（“孔子问礼于老子”），从《诗》、《书》走向《易》。我不明白这是前进还

是后退，所以我想起张果老倒骑驴的故事。我是不是张果老？

事实上我还在兜圈子，还在摸索。我随着二十世纪的外国和中国的一些思想家、文化人前进。确实是前进、不是后退。可是走来走去竟发现，在相对论、量子论以至语言学、心理学等许多方面大踏步前进的同时，现象、存在、结构、诠释、解构之类困扰人心的一些思想还是像在兜圈子。不停地前进，越前进越像是走向小亚细亚一带即中东。全世界人的眼光此时正在向中东集中。思想上似乎也在向这连接欧亚非的广大地区集中，这里本是人类文明思想的一个传播中心和出发点和中继线；这也就是东罗马帝国及其周围。罗马皇帝和中国汉朝皇帝是有来往的，彼此语言文献不同、各地各民族自有思想来源和特色，但是古代犹太人、阿拉伯人、希腊人、罗马人最早提出的问题和答案仍然在变换和扩大，以不同面貌困扰着世界各地的人心。这是无论如何掩盖不住的，忽视不了的，几乎是到处一样。东起日本，西至欧美，出现一波又一波的同性质事件。若用含混而通俗的话来说，也许可以说是，科学思想的发展很大很快，但始终超不过宗教思想的发展。后者更多带感情，力量更大。这里我说的是文化思想，不等于哲学，也不指教派。

于是我想到了艺术。本世纪初年，蔡元培曾提倡“以美育代宗教”，显然他是在德国受到了前世纪叔本华、尼采的影响；他喜爱而且推崇美学，在他主持的北京大学创立哲学系并且聘请教授开美学课；不料这是完全脱离中国特殊环境，误把北京当做巴黎，以致惹起轩然大波，终于从此没有美学课程。全国好像也只有南京大学前身的中央大学有宗白华在哲学课中讲美学；清华大学的邓以蛰讲的课是美术史；朱光潜从欧洲回国在北京大学教的也是诗学和文艺理论。直到五六十年代之交，这几位教授集聚在北京大学，还加上讲马克思主义美学的蔡仪，由上海复旦大学的周谷城引起，开了美学讨论会。热闹之后又过了一些年，美学一词才大量出现，而且不只是讲文艺理论和文艺学。艺术和艺术思想才有人研究，艺术才不是仅仅作为技术或工具或武器。但美学一词的歧义仍多，难有共识，不如艺术和艺术思想较为明白些。

用艺术眼光看世界行不行？这类似于问用科学方法研究美学行不行吧？我以为这无法单用谈话答复，必须同时有实践。正像讲佛教或任何其他宗教，千言万语，从教外到教内，都离不开信仰和修行。否则就不好算宗教，只好算宗教言论或宗教哲学了。脱离实践，可以是学术研究，但对思想不会

有多少实际效益。我们很容易以为外国人的宗教都是政治；外国人也很容易认为中国的政治是宗教。这都是从实际行为得出来的感受，不是从理论。还有，也许就是因为都有艺术性，不是讲道理的。说战争艺术，军事艺术，外交艺术，人不以为怪。说宗教是艺术，科学是艺术，哲学是艺术，怎么样？前些年说，挖好一座水库是打了一次漂亮的战役。近些年说，教育人，培养出什么家，是一项工程，是系统工程。这些话是不是隐隐认为都是一种艺术，一种艺？破坏是艺，建设也是艺。分析是艺，信仰更是艺。“就是好来就是好”，不容分辨，这是艺术语言。

艺术家好像是反对科学的分析和哲学的抽象的，例如泰戈尔。他认为科学是以抽象的割裂破坏了天然的美和人为的艺术；然而艺术不全靠天才，是要学习的。可以不学而能和无师自通的也许只有散文、小说、新诗。无论形象艺术，声音艺术，动手的艺术，动脑的艺术，空间艺术，时间艺术，语言艺术，非语言艺术，不管怎么说，不学多半不会。创作要学，鉴赏也要学。要学就要分别步骤，就有分析。不但学武、习文，连参禅、打坐、祷告、忏悔、礼拜，也有教有学。顿悟的天才不能说没有，但那不是普通人。说艺术反对科学，反对抽

象，反对分析，那恐怕是有点误会。艺或艺术是讲整体的，和宗教一样，但又是可以分析的。创作和鉴赏都有过程，可以分析。科学要求分析，分析是为了理解整体。宗教如佛教，最讲整体，也最爱分析。

二十世纪的科学理论越来越像哲学，哲学也愈来愈趋向科学。鉴赏艺术看整体，讲解和理解艺术靠分析。不分析就一句话也说不出。宗教信仰，科学研究，哲学思考，宇宙、世界、人、事都可以这样看，是整体，又可分。若用艺术眼光看世界，会不会看成这样？艺术必带感情。看世界能不能不带感情？从这一点说，艺术是不是与宗教同科？艺术品并不都是光彩的，也有阴暗的，有高尚的，也有低下的。有光就有暗。先是怎么看，看成什么样，以后才会有是美，是丑，是善，是恶，等等价值判断。那时就有价值标准了。看的过程可以是自觉的，而多半是不自觉的，是可以用语言说的，而多半是不可以用语言说的，如同感情，如同信仰。艺术眼光当然只是一种眼光，不能排斥其他眼光而独霸。美育或艺术修养可以有宗教功能。艺、艺术，能使人入迷，但美育代替不了宗教。可以有人脱离艺术，艺盲，很少有人完全没有一点宗教感情。信什么，不讲道理，这本身带有艺术性。入迷，不过

自己决不以为是迷，反而以为是清醒，觉悟，悟了道。艺术也是一种道。

简单说我的想法，那就是：用科学眼光看世界，世界是有规律运行的结构，可以由人分析，可以由人认识，理解，不过很难穷尽，也许根本做不到。用宗教眼光看世界，世界是由主宰支配的，依照主宰的意志而运行的（佛教在理论上无主宰，在实践中仍有主宰）。人对规律，对主宰的意志，能认识多少，是有限度的，而且是极其有限的。拜神的是宗教，拜物的和拜人的（例如祖先崇拜，偶像崇拜）也是宗教。科学和宗教这两种对世界的看法有很大差别，但不是对立的，而是并行的。宗教徒可以研究科学（如唐朝一行和尚）；科学家可以是宗教徒（如哥白尼神甫）。用艺术眼光看世界，世界是变动的复杂的艺术品。创作者不知是谁，但不是主宰。世界没有主宰，不过有规律，可以分析，但创作有步骤而无规律，鉴赏不依靠规律和分析。可以认识，但不能有完全确定的认识。因此，艺术类似宗教，可以入迷，甚至必须入迷，但又接近科学，可以不受主宰支配。哲学没有一定的对世界的看法，而是一种对世界的建构。欧洲哲学的大部分接近宗教，所要解决的是宗教提出的问题。中国的照欧洲说法的哲学也接近宗教，是拜现世的宗教，

努力于不可动摇的建构。

古今中外的普通人，大多数人，对世界的看法是接近宗教的。他们的主宰可以是神，可以是人，可以是自己。他们相信感觉和常识语言，不耐烦分析和追问。较少的人是接近艺术的，更少的人接近科学，最少的人接近哲学。科学很难像技术那样普及，技术接近艺术，哲学的普及往往是宗教。

我写了不少文章，照旧是暗中摸索，只能说是我不懂所以要求懂。懂得多少，便试试看能说出多少。这便是我和人类文化思想捉迷藏。用宗教语言说，这是修行；用艺术语言说，这是练功。说到这里，我也就无可再说了。

东西文化及其科学

《物理科学的概念和理论导论》，这书名真够长的，又板着面孔，有点令人望而生畏，其实只是大学课本，新式的“科学概论”，也不专讲物理学。一九八三年本书上册译本出版。下册后出，一直讲到量子论、相对论，指出“推动过物理学早期发展的宇宙论问题”又回来了，正和上册一开头讲天文学的“科学的宇宙论”相呼应。译本出版已过十年。原著是一九七二年修订改编一九五二年初版

的书，至今有二十年，照说又该有新版了。我见到译本上册时立即想到，这是美国试验教育改革的新课本，还得有一本中国人为自己写的同类书才好，并不仅是因为其中没有讲到中国的科学，也是为了中国的教育改革。后来知道有位中国物理学家写了一本类似的书，就忘掉这回事了。

现在偶然又翻出这本书，忍不住想谈谈。这是为自然科学专业以外的大学生编写的“基础教育”课本，附有习题（思考题）和参考书目。一个专业科学家对于只知他的专业的“皮毛”的人是“嗤之以鼻”的，但对于专业以外的人多少有些这专业的“骨肉”知识还应该赞成吧？文学家读但丁的《神曲·天堂篇》时知道这是当时流行的天文兼地理学家托勒密的理论的形象化诗化也不会减少兴趣吧？喜爱哲学的人对于科学发展历史和概念、规律等的情况和道理就不想知道吗？关心文化的人更不用说了。读古书的人知道孔子说过“譬如北辰，居其所而众星拱之”。（《论语》）在两千几百年前的春秋时代，北极星并不在北极附近。差不多同时的古希腊人就不知道北极附近有明星。《史记·天官书》天极星虚设。北极星是逐年向北极靠近的。到距今一百年以后（二○九五）才达到最近点，以后又逐渐远离。孔子的这句话或者是指没有标志的

天球北极，天文学知识已经很高；或者是指离北极还远的北极星，天文观察很粗疏；或者不是孔子自己说的话而是距今两千年以内东汉郑玄编定《论语》时才加进去的，那又当别论。读古书有一点科学知识比没有总会好些。何况这本书是讲科学思想的发展呢？三百多年前（牛顿前）中国的科学并不落后，中国的科学思想呢？西欧出现一个又一个科学思想家（笛卡儿等）和新思潮的十七世纪，当时（康熙时）中国还很富强，科学思想却未大发展，为什么？这书中说，“一位对热力学第二定律一无所知的人文学者和一位对莎士比亚一无所知的科学家同样糟糕”。这里说的是知识，又兼指思想。皮球拍下去跳起来，自落下去，再自跳起来，第二次高度决不能超过第一次，为什么呢？这是物理，又是哲学，正与热力学第二定律有关。值得“思”一“思”吧？

知道科学发展有助于理解文化发展。例如我们常以为希腊文明是欧洲的，其实这只是指起源地和留下的文物文献的一部分，若说希腊文化，一开头就不是仅属于雅典、斯巴达城邦而没有外来成分的。（参看汪子嵩等著《希腊哲学史》卷一）公元前四世纪（中国战国时代）马其顿王亚历山大远征到亚洲印度，沿途留下希腊文化同时吸收当地文

化，建了一些“亚历山大城”。在非洲北部埃及建的尤其重要，是几百年希腊文化中心。在亚洲西部的拜占廷也是希腊人建的城市。罗马的君士坦丁大帝在公元四世纪将它改建为君士坦丁堡，随即成为东罗马帝国的都城。帝国版图虽日益缩小，文化却依旧繁荣，是源于希腊的，又是兴于亚洲的。到十五世纪（中国明代）才在伊斯兰教文化的包围中灭亡。君士坦丁堡成为土耳其的伊斯坦布尔。这两个名为“希腊化”实为“化希腊”的城市在非洲、亚洲，与非洲及亚洲阿拉伯文化关系密切。欧洲文艺复兴时期有一些希腊文献就是从阿拉伯人得来的。欧洲人托勒密的“地心说”著作流传的是阿拉伯文译本。基督教出于东方，在罗马帝国中心东移时成为国教。中世纪的主要神学家，欧洲人奥古斯丁吸收了柏拉图哲学，意大利人托马斯·阿奎那吸收了亚里士多德体系，这是改造希腊哲学。所以溯源古希腊的希腊罗马文化实际是欧、亚、非三洲以地中海为中心的文化。然后西欧日耳曼人南下，东欧西亚斯拉夫人南下，蒙古大军西征，伊斯兰教的阿拉拍人、波斯（伊朗）人、土耳其（突厥）人，陆续扩大势力直到巴尔干半岛、北非、西班牙。西班牙本是伊斯兰教帝国统治，即“白衣大食”，脱离“哈里发”统治后才避开伊斯兰区域，觅路向西航行，

想到东方掠夺发财，这才出现五百年前的哥伦布发现“新大陆”。这在一四九二年（明朝），正是伊斯兰在西班牙失去最后一个据点之年。凡此种种都在科学及科学思想史中留下痕迹。所以读这本书不仅可以明白近代现代一些科学概念及理论，也可以澄清一些对文化历史的笼统说法。西方（欧）文化里的东方（非、亚）成分本来就不少，后来几乎是东方文化向西发展的文化史。西方文化大发展只在十七世纪以来的几百年间。科学的播散并和工业结合改变社会不过是近一百几十年的事。在今天欧美，科学思想也往往胜不过野蛮迷信。西中有东，东中有西，难以隔绝。

这书一再称引英国现代哲学家怀惕黑和从牛顿到普朗克等科学家的言论，有启发性，但读者当然不必也不会一一赞同。若不作为课本而当做科学的哲学书甚至文学书看也有意思。不懂的地方可以跳过去。我盼望出现不同于李约瑟的《中国科学思想史》供一般人阅读。梁漱溟讲演《东西文化及其哲学》已是七十多年前的事了。现在是不是要有人讲一讲“东西文化及其科学”了呢？

记《菊与刀》——兼谈比较文化和比较哲学

美国人类学家本尼迪克特（Ruth Benedict）的这本《菊与刀》（The Chiysanthemum and the Sword）是一九四六年出版的，离现在三十五年，已是一本旧书了；不过在我国似乎还值得一谈，并不只是因为这书已成为名著。

先要谈这本书的“缘起”。

当第二次世界大战的趋势已经明显，德、日的失败已成定局的时候，美国政府便着手制订对待战后德、日的政策。对德国的办法是明摆着的：将同纳粹打到底、盟军将占领德国，粉碎旧统治机构，由盟军直接管理行政。美国对德国比较了解，这一方面没有什么大问题；但是对待日本却不同了。美国对日本不大了解，两国的国情很不相同。当时有两个问题：日本政府会不会投降？对日本能不能用对德国的办法？倘若日本不投降，盟军要直接用武力攻占日本本土，那就是同对德国一样。假如日本承认战败而投降，那么，还要不要照对德国的样子实行打垮旧行政机构而由盟军直接统治？为了制定最后决策，美国政府动员了各方面的专家来研究日本，提供资料和意见，其中包括了这位人类学家。

她接受了任务，但这是一个难题。她是文化人类学家，曾在太平洋的小岛上做过调查，却没有研究过日本，战时更不可能去实地调查；而且人类学

一向是研究比较原始的社会的，这次却面对着一个能同美国打现代战争的日本。怎么进行工作？这位夫人根据她自己的“文化类型”理论，运用文化人类学的方法，把战时在美国拘禁的日本人作为调查对象和直接资料，同时也大量读书和看日本文学及电影。她工作的结果是一份报告。这份根据人类学观点的“日本文化的一些类型”（本书副标题）的报告中推断出的结论是：日本政府会投降；美国不能亲自直接统治日本；要保存并利用日本的原有行政机构。因为日本跟德国不同，不能用对付德国的办法对付日本。假如那样，日本人会拼命打到底，而且美国人也无法直接统治。美国人不了解日本国情，两国的文化类型不同。

战争结束。美国的决策同这位人类学家的意见一致，事实发展同她的预料和建议一样。一九四五年八月日本投降，一九四六年她把这份报告写成书出版，前面写了一章论述她用的人类学的方法，末尾有一章讲日本投降后的情况。她表示同意美国政府的决策和麦克阿瑟的执行方式，因为这正和她原先的意见一样。

据说这本书译成日文出版后在日本有过相当强烈的反应。原书名可译作《菊与剑》，日译是《菊与刀》。很明显，欧美人习惯于击剑而日本人习惯

于用战刀。（若用中国所熟悉的日本情况说，那大概可以叫做“樱花和武士”吧？）这书题指出日本文化类型中的两个矛盾的方面。

全书并不长，只有三百一十六页；共十三章，附一些日本词的注释和全书索引。除前述首尾两章外，从对战争的看法讲起，讲到明治维新，再分述日本人风俗习惯、道德观念，一直到怎样“自我训练”（修养）和孩子怎样学到传统。全书夹叙夹议，贯串着作者的人类学文化类型论的观点，一点也不枯燥。

这本书中论述日本文化是否有错误，日本人自己怎样看待美国人对他们的观察，战后日本在美国管制下有过什么变化，现在是否还同本书所说的战前情况基本一样。这些问题我不能谈，我也不想具体介绍本书的内容，我想谈的只是下面两点。

一是希望由提起此书能使更多人知道人类学也有用处，文化人类学并不是只调查原始的落后的社会情况和搜集一些民间传说、风俗习惯。这在前面谈本书“缘起”时已经给读者一个印象了。我们这几十年不谈人类学、民俗学，解放前的一点点介绍和工作已经差不多都中断或改了名目了（如民间文学研究和民族研究）。我觉得实在可惜。近几十年来人类学又有发展，看来仿佛其中有些分支已经独

立出去了，可是还有不少旧工作和新工作可做。文化人类学在国际上还是一门重要学科；尽管现在里面包括了许多其他科学，但仍自有其观点和方法。这一层就不多讲了。至于如何以马克思主义指导研究，那更是新课题了。

二是希望由此能引起一些人注意到比较文化的观点和方法。（这里以及前文所说的“文化”应当看做一个术语，和我们常说的“文化水平”、“文化革命”中的“文化”在词义上有区别。）这本书的作者认为人类学是研究风俗习惯的科学。没有一个人能只是一张白纸或一台机器一样的生物的人，而是从生下来就要接受无形的社会传统教育的社会的人。每个人的心理状态不能只是生理的，而必然同时是社会的。社会学、社会心理学、社会语言学等所研究的各有一个方面，而人类学则从文化即民俗的方面来观察研究，分析个人不自觉也不自主的，从小就接受下来的风俗习惯、行为规范、道德观念等。她用这一观点研究日本，其实所研究的就是我们常说的“国情”中重要而常被忽略的一方面。在本书第一章中，作者论述了人类学的方法，提出了一些很值得注意的意见。其中重要的一条就是比较文化的方法。人类学者不能只是调查统计搞民意测验，也不能只是像旅游者或侨居者那样描述

见闻，而要作比较文化的研究，并且要应用自己的专门训练。她指出，尽管一个部族可以有百分之九十的行为和邻居各族共同，但总有一点根本不同。这一点也许很小，但它对这个部族的本身独特的发展方向和趋势有重要作用，使这一族成为这一族而不是其他族。人类学者还要特别注意，习惯于看待那种和自己文化大不相同的其他文化，必须尊重人家的文化和人家自己的看法。例如看日本电影，其中有美国人看来大惑不解的行为和语言，而日本人自己却视为当然。两人都是带着自己所受的传统社会文化去看这同一电影的。这种对不同文化行为的客观分析态度的训练就是研究人类学的一项重要条件。这些文化行为是一个人每天都在从生活中学习的，是社会的积累，是交互影响，是环境的要求。许多零星的似乎彼此不相关联的小事，其实往往是社会文化大系统中的构成部分，彼此大有关系。经济的、家庭的、宗教的、政治的等等行为都是互相渗透的。人类学者并不专门研究其中一个方面，而是要找寻人们在日常生活中的行为所内含的前提。人都是戴着眼镜看事情的，看法指导行为。人类学者就要分析研究这些不同眼镜的镜片，并且归纳出类型。硬心肠的客观和软心肠的同情都是系统研究各民族不同文化特点所必需的。比较宗教学显示了

这种必要性。如果只防卫自己的生活和行为方式，而敌视不同的，并且以为人家都应当同自己一样，那就不好研究人类学。社会学家和心理学家着重调查统计，而人类学家则不然。他研究的对象是普通人，这不能像美国选总统一样搞民意测验统计数字。文化人类学研究的是各民族风俗习惯中所存在的，作为行为基础的，对生活的看法。在这样比较之下，一个美国人就能看出日本人行为的猛烈摆动并不是自相矛盾，而是有其社会文化传统观念体系在后面。这本书正是一个美国人类学家以自己的文化同日本的文化作比较研究的结果。美国因为不了解日本国情而吃了珍珠港被袭的大苦头，就下工夫研究日本国情而得到战后对日政策的成功。这是值得注意的。这本书正是从美国人和日本人对待战争的不同看法讲起的（第二章）。我们看了这样的比较，对书中讲的日本文化和在背后作为对照的美国文化都可增进一点了解。

至于书中具体内容当然本文不能作介绍，这里只随手提出一两点。例如她说，日本文化就是日本文化，既不是佛教的，也不是孔夫子的。在日本大概除了少数虔诚的和尚以外，没有人真相信“涅槃”（寂灭）是最大幸福。她又说，日本是等级森严的，“各就各位”（第三章题）的社会中人的结

合（其实这也可说是指“各安本分”，“安分守己”），既同美国的自以为“人人平等自由”想法不同，也不同于印度的乃至中国式的“种姓”制度。她指出日本人的洗热水澡乃是一种享受，上下风靡，不可缺少。这使我明白了关于日本到处都是“风吕屋”（浴室）的描写，以及从前中国人下澡堂中吃点心和谈事情的习惯。从这些小事中看出人生观、世界观以及一个民族的传统社会心理，这却是需要经过文化人类学的科学训练的。我也由此明白了一些日本小说和电影中的描写。我觉得，研究文艺的人最好也能有一点文化人类学和社会心理学的知识。

顺带我还想谈另外两本书。虽然谈不上同这本书有什么联系，但作为与比较文化研究有关的书，似乎也不妨讲几句。至于社会心理学，本文就不谈了。

一本是法国人马松-乌尔色（Paul Masson-Oursel）写的《比较哲学》（Comparative Philosophy，一九二六）。另一本是海曼（Betty Heimann，大概是德国人）写的《印度哲学和西方哲学》（Indian and Western Philosophy，一九三七）。

这本《比较哲学》分为两部分。前半四章讲理

论，后半四章讲实际。前半题名为“哲学中的实证性”（Positivity，不知这样译对不对）。这显然是从实证主义发展出来的理论。十九世纪中叶达尔文的生物进化论出来以后，有一种思潮影响学术界，这就是认为人类文化也同生物和社会一样，有一个共同的阶梯格子，一层一层从“野蛮”到“文明”，而“文明”的最高峰是在欧洲。这时欧洲资产阶级正在按照自己的面貌改造全世界，到处推行资本主义化，把殖民主义当做“白人的负担”，好像全人类都得照他们所经历的文化阶梯一级一级“进化”到同他们一样。到二十世纪初期，经过第一次世界大战，这一思潮有了发展，认为人类文化是一个统一体，于是世界文学和世界哲学的想法出现。当然这往往还是欧洲人以他们自己的成就作为高峰和标尺来衡量一切，还是认为世界各民族都得照他们经历的阶梯格子“进化”。这种思潮和十八世纪的世界统一文化的想法也不是一回事，各有本身的内容和时代背景。这种文化“进化论”，包括“传播论”，当然要受到不同意见的挑战。于是又有了文化“相对论”，认为各民族文化有自己的发展规律，不必遵循同一格式。比方说，今天的猴子不见得将来变成人，它们并不就是同古猿一样。这样，又有人从文化的“功能”方面探索各种不同

文化的内在规律。二十世纪中期以后，结构主义的，语义学的，环境——生态学的，还有各种新的进化论的学派都出现了。以上这些发展主要表现在文化人类学和社会学方面，可是不能不影响到哲学和文学的研究。比较文学兴旺起来，比较哲学也提了出来，各有种种科学实验。这本《比较哲学》是法国人的著作而纳入英国人编的《国际心理学、哲学、科学方法论丛书》之中，代表了一种倾向。

书中第二部分，分四个方面探索。第一章是比较哲学年代学。列了一个“世界哲学年表”，并排列出西方、中东、印度、西藏、中国、日本的重要哲学家和著作及学派的年代。从表中可以看出公元前六世纪到三世纪在希腊、印度、中国都有过“百家争鸣”的平行现象。第二章是比较逻辑学。第三章是比较形而上学（或玄学，但玄学这个词在五·四时期引起过论战，有与科学对立之嫌；而形而上学一词我们又是作为辩证法的对立物的，因此不知怎么译才好）。第四章是比较心理学。书中还没有能把比较美学列为一章。把心理学附属于哲学是旧的看法；所以这一部分的观点也同前一部分的理论一样有些陈旧了。由于范围广大，粗疏更不可免。年表中把西藏从中国分出去（即使不从政治说，单从文化说，也不相宜），把中东几种不同文化合而为

一，都不妥当。又如说印度哲学是要求从相对到绝对，又把印度的“道”、“乘”等同中国老、孔的“道”、“德”等比较，说了一些模糊影响的话。对这样范围宽泛的书自然不应要求缜密，可是这样粗略比较究竟不是一种科学研究的好的起点，大概因此难有别人接着做下去；不过它的开创之功仍不可没。

海曼的书所比较的范围小一点，主要是古印度和古希腊。这是她一九三六年在英国的一次学术讲演。书的副标题是“一个对比的研究”。书分八章，一、引言；二、神学；三、本体学和死后学（或来世学）；四、伦理学；五、逻辑学；六、美学；七、历史学和应用科学；八、西方和东方的表面“接近”。在书的“尾声”中，作者说她的比较研究的目的并不是单纯指出东西两种文化体系中某些仿佛相似的特点，而是要着重指出，应当在两个不同的“平面”上同时运动以求扩大眼界而达到比较接近冷静（作者用了印度术语“寂静味”）的境地。她认为西方哲学是以人为中心的，她用的词是“人类学的”，而印度哲学则恰恰相反，人不是中心，整个宇宙才是中心，她用的词是“宇宙的”。因此，两种哲学是在两个“平面”上活动。换句话说，印度哲学是“集体主义的”，“非个人

主义的”。所以欧洲人当前面临两种相反的解决道德、政治、经济等问题的途径：一是极端理性的，一是极端感情的。这两种都是“人中心”。印度则相反，以无限为绝对而一切价值均为相对，故对人世变化无动于衷。她认为这是两个“平面”上的运动。西方的不能有和谐而西方和印度不可能结合。我想，这位哲学家这时这样高呼“寂静味”（Sāntarasa，现代印度语中“寂静”，即“和平”）与和谐，一定是对古印度人在将近三千年前就三呼“寂静”（各《奥义书》前后的“祷词”中语）很有感触的。难道她在一九三三年纳粹登台与一九三九年开始第二次大战之间，在中国抗战爆发的前一年，作学术讲演时会对现实世界无动于衷吗？就学术而论，她这本书自然不可避免地也有粗疏之病，那就不用说了。

这两本比较哲学的著作，一求其同，一求其异，看来都很有意思。上述的前一本首先提出理论，后一本首先叙述自己的探索所经过的道路，也正好对照。我谈到这两本书并不是为了同《菊与刀》一样向读者推荐，只是为了说明在比较文化的大题目下，不但比较文学，而且比较哲学也有人做。但究竟应当怎样做才能算作科学，那至今还是问题，还得探索。不过有一点，《菊与刀》的第一

章开宗明义就提出研究方法问题，把文化人类学的方法要求明白说出来，这是很重要的。作比较的范围、目的、方法是首先要明确的。但也得注意，无论什么做法，背后总会有一个哲学体系的思想在指导，却不可以是先有一个既定的具体结论作为前提，否则就会得不出令人信服的结果。我觉得那本《比较哲学》多少有点这方面的问题。这三本学术论著都在开头就说明自己所探求的目的、方法和途径，明确提出自己的根本看法，是很可取的；至于理论的毛病和证据的引用及解释有不当之处则是难免的。我们到了八十年代，能看出约在半个世纪以前的书的理论和证据的错误，不是很自然的吗？否则我们不是白过了几十年吗？话说回来，《菊与刀》未必符合我国翻译出版要求的规格，我只希望有熟悉日本国情的人将日本人自己对它的反应介绍一下，并且提出自己的看法。我们同东方这位邻国的关系是很不寻常的，难道我们不该多了解它一点吗？难道文化人类学不需要在我国得到应有的看待吗？答复应当是肯定的吧！“企予望之”。

唐宋的文史

唐、宋两代史学不同，陈寅恪以为宋优于唐。

为什么会这样？究竟异在何处？唐初就大修史书，唐太宗亲自参预撰写《晋书》。和汉代一样，唐代整理并总结旧籍很有成绩，但也是古籍亡佚的原因之一。将《隋书》、《晋书》、《南史》、《北史》和宋代《新唐书》、《新五代史》、《资治通鉴》等一比，就可看出唐代人和宋代人对历史的看法大不相同。唐代人不大分辨史实和传说，仍承汉魏六朝以至西域的传统，眼中显现的是一个人神不分的世界。宋代人只承认活人的世界。唐人的笔记是传奇而宋人的笔记是掌故。唐代人处于一个“虚”的世界而宋代人处于一个“实”的世界。唐代科举重诗赋而宋代科举重策论。

唐文人喜谈政治而少做高官，宋文人很多是政治家，做大官。唐代人在“安史之乱”以前不大认识各民族间矛盾冲突，宋代人因为几个不同民族的政权并立就把“人”和“非人”严格分别了。到了南宋又进一步提出“正统”。这不是强了而是弱了。由唐、宋两代文人、史家对世界的不同认识。也许可以较容易解说两代文学和史学的不同。

文化三型·中国四学

眼前道路无经纬

皮里春秋空黑黄

——薛宝钗

△　听说你近来看了几本新书，又有了不同寻常的怪论，是不是？

□　这是你听来的，不是我说出的。

△　那么你现在说说，好不好？

□　我要说的不见得是你要听的，你听去的也未必是我说出的。对话不容易。现在有人进行问答，如同接见记者或口试，这不是对话。有的双方经过别人翻译，成为三人双重对话；还有的仿佛是对话而实际是聋子对话，各说各的；也有的进行辩论，不聋了，仍旧是各说各的。我们能不能对话而不属于这几种？

△　我不知道你怎么看柏拉图式和狄德罗式的对话，或则《论语》式、《孟子》式、《金刚经》式等对话。恐怕你说的那几种还不能概括。

□　概括？谈何容易。现在很多人谈论中外文化；又有人进行中外对比，说是比较文化；都未必能概括所说的对象。有时看来有点像比较三角形和正方形，或者比较空气和灵魂。各比其所比，各有巧妙不同。

△　不论怎么说，讲文化的定性、变革、动向，总是反映世界上文化“交会”时产生的所

谓“张力”（或说矛盾激化）吧？这是世界性的世纪末的焦灼状态。各国论文化者的目光都是从本国望到世界，或者从外国望到本国；讲的也许是往古，眼光却遥指下一世纪。不论讲得多么抽象或超然，总会有狐狸尾巴在隐隐现现。

□　上个世纪末欧洲有文学中的“世纪末”颓废派，现在不是颓废而是惶惑。世界上的人，不论生活圈子大小，眼光远近，地位高低，恐怕是不安的多而安的少。不过有的人是自安于不安，不觉得。也有人喜欢别人不安，惟恐天下不乱，可并不想乱自己，结果却往往是事与愿违。

△　你不由自主又在概括了。也许是欧洲人喜欢分析而中国人喜欢概括吧？

□　你也是在概括，自己证明自己的话，你也是中国人。

△　你也是中国人。那么，你对世界文化也会有概括看法吧？

□　请问，怎么讲文化？是照符号学或者结构主义的路子，还是照诠释学（解说学）或者存在主义的路子？现在又在吵什么解构主义，是想打破这两种路子，好像还没有定型。前进了一些，提出了新问题，作了新探索，甚至文体也有新花样（如法国人德里达），不过还是可以用前面两条路子概括

吧？至于实用主义，那是到处都有的，不在话下。

△　据我看，国际上讨论的主题是客观性，问题在语言和思想。据我所知，法国人黎克尔想打通一条合二为一的新路子，但仍是偏于一方。他将弗洛伊德化为“玄学鬼”，好像是企图把本世纪的各种思潮、语言学、心理学、物理学，包括相对论、量子论和格式塔理论等都纳入一个思想体系。看来喜欢概括的不仅是中国人。你我前面说的不准确。

□　可以有种种概括法。我想从思想传统来概括。目前世界上争论文化和哲学的都着眼于传统。德国伽达默尔和法国德里达都解说过传统。结构主义人类学者法国列维-斯特劳斯的概括原始社会思想也是追溯传统。传统是指传到今天的，这是逃不出也割不断的，仿佛如来佛的手掌心，孙悟空一觔斗翻出十万八千里也出不去。因为这不仅仅是在时间和空间的量度之内的。现在外国人提出的“语言先于思想”（伽达默尔）或“书写先于文字”（德里达）的问题，仍然是客观性（结构、系统）或主观性（主体、意识）的问题。这也是如何看待传统的问题。这样说有点玄虚。外国人照他们的参照系说话，对于中国人又隔了一层。加上或换上中国传统哲学说法也会同样玄虚。我们还是用普通人的语言来谈吧。

△　普通就是寻常，也就是一般，这也是概括。

□　概括文化，划分类型，虽然出于本世纪，也是古典或古董了。我们为了从所谓东西文化或者中外文化的说法稍稍前进一步，不妨在世界文化中概括出大类型。我看可以概括出三个（当然不能包罗一切）。这是很普通的看法，但也不是持各种观点的人都承认的，只算是概括的一种吧。这三型是：一、希伯来——阿拉伯型。二、希腊——印度型。三、中国——日本型。

△　你说的这三型毫不新鲜。听听你的解说。

□　三型名称只是符号，并不是说中国人个个必属于中国型。三型中可以用第一型为标尺。这一型中的要点是：一、上帝。有一个上帝创造世界和人，主宰一切。二、原罪。人类始祖违反上帝禁令，被逐出乐园。从此人类有了后代，个个人生下就有罪。要到世界末日审判时才能回乐园和上帝再到一起。三、灵魂。每人都是上帝创造的灵魂。灵魂是不会消灭的。四、救世主。上帝为拯救人类使世上出现救世主（弥赛亚、基督、先知），信仰他的人得救。信仰不需要讲道理。五、“选民”。人类中有的人，例如犹太人，或则信仰基督、耶稣的人，信仰先知穆罕默德的人，是上帝的“选民”，

受到上帝特殊眷顾，是从乐园来又回乐园去的。其他人属于另一种。这一文化型可以把犹太教、基督教各派、伊斯兰教两派、一直到上帝教都概括在内。这种文化可说是有上帝和一元的文化。

△ 我可以由此推出第二型。那是无上帝和多元的文化。所谓上帝是指创造一切并主宰一切而又独一无二的上帝。古希腊和印度都没有这一类型的上帝。他们的神不是上帝，管不了什么事，而且多得很，互不相下。他们的神都很快乐。人也不是生来有罪命定吃苦，而是以享乐为第一要义的。希腊神话、宗教和哲学以及印度教各派、耆那教两派都是这样。佛教也是这样，有过去、现在、未来（这三个原词都是印度字）三世佛。佛多得不计其数。说一切是苦，只因以乐为标准。苦不是第一义。乐不了，才处处觉苦，力求从苦中解脱，“往生极乐世界”。没有灵魂、原罪、救世主、“选民”。无论阿弥陀佛或则观世音菩萨都是要你颂他的称号。闻声救苦，不叫就不见得会应了。神、佛、菩萨、耆那（大雄）和救世主的意义不同。“我”、“命”和灵魂也不同，仿佛是没有个性的。

□ 这两型都要用宗教语言说，因为各种形态的宗教历来是文化的综合表现，最为普及。可是文

化并不只有宗教形式。文化是遍及各方面的。“上帝、救世主、选民”不是都采取宗教形式和名称的。灵魂可化为意识、自我、主体、存在等，哲学家一直追问到今天。“乐园——世界——乐园”的公式，黑格尔的绝对精神也没能逃出去。这两型文化的想法对立而问题共同，所以可以用第一为标尺而说第二。若以第二为标尺，以印度为准，那就要首先提出循环论。世界是无始无终的，有始有终的世界是要循环、要重复的。循环的宇宙有始终而又无始终，“如环无端”。人也是要“轮回”的，生而复死，死而复生。希腊只讲人神相混，无始无终，不重循环而重还原，另有发展。希腊讲的智和印度讲的智不同，但都不是信仰。重还原，于是哲学上有柏拉图、亚里士多德以及赫拉克利特、毕达哥拉斯等人的种种宇宙解说。他们都从外而内，从现象到本质，由二元、多元追一元。印度讲循环也是说明多而实一，无穷而有限。他们说的不是希伯来——阿拉伯那样的由上帝到人再由人到上帝的循环，而是生老病死、成住坏空这样的循环。这一文化传统并没有随古希腊、罗马灭亡，仍散在各处，不限于印度，特别是在哲学思想中。

△　中国——日本文化为什么列为第三型？看来好像是前二型的混合。用第一型作标尺来看，这

一型更原始些，还没有达到第二型，更没有达到第一型。

□　十九世纪欧美人从基督教观点出发持有这种进化论的看法。近代印度也有不少人受其影响，极力把印度传统文化的多神解说为一神，但并不成功。二十世纪中对所谓原始社会思想的看法改变了。野蛮未必低，文明未必高。十八世纪的卢梭讲复归自然，并不是倒退而是前进。现在对原始文化改变看法也不只是历史的如实还原而是要前进。大家看到了文明的德国暴露出纳粹的野蛮。现在的人忽然大讲传统，有两种情况：一是保卫被破坏的，一是去破坏现存的。两者都可以打出传统的招牌。其实革新也有类似情形：有的是迎新，有的是复旧。两者都可以打出新招牌要求改变现状，和打出传统招牌一样。

△　仍以第一型为标尺，这第三型该怎么解说？

□　说中国——日本型，因为日本已有不少发展而中国也正在变化，只说中国概括不下日本。这一型的文化也同第一型对立，却又不是第二型。简单说，中国是无上帝而有上帝，一而又多，多而归一。也许正因此你说看来好像是前二型的混合或者未完成，其实是另一类型。中国没有创世兼主宰的

上帝，但是又有不固定的上帝。中国是把前二型中分为双重或者三重的都归入人间。乐园和地狱都在现世，可以“现世现报”，从根本上改变了印度的报应说。可以“魂飞魄散”，又从根本上否定了不灭的灵魂。中国可以收容前二型，但必加以改变，因为自有一型。中国重现世，因此重人，可是中国传统说的“人”不等于前二型文化所认为的人。第一型的人是归属上帝的灵魂，大家都有原罪。第二型的人是无拘无束各自独立或者各自困在“业报”中一切注定的人。中国的是另一种“人”。有些欧洲语和印度语中有不止一个人字，而汉语中只有一个。“人格”、“人道”，中国没有相应的传统词，只好新造或用旧词改新义。在社会表现中，对待人的中国的律、刑决不等同于罗马和欧美的法，也不是印度
的“法”（佛“法”、“法”论）。中国的礼、俗也不相当于欧美的法。不能把同类作为相等。中国的“心”、“物”在哲学中和欧洲的、印度的都不相同，因为文化中的“人”不一样。在中外对话中恐怕不止是人、心、物、法这几个词各讲各的，还有别的词，由于意义有差别，也是对话的障碍。我们往往只见其同，不见其异。例如“对话”就可以不专指两人相对讲话，其中有歧义。

△　所以不仅要研究正解，还有必要研究“误”解。为了破除中外对话的障碍，找不到共同语言，只好用彼此了解的对方语言。一个讲英语，一个讲日语，双方又不能共用法、德、俄语，只好是讲英语的懂日语，讲日语的懂英语。那样，各讲各的，可是又各自懂得对方说的是什么。中国家庭中有夫妇各讲自己方言终身不改的。

□　可是要懂得对方必然要有个翻译过程，或者说是自己不觉得跳过去又跳回来的过程。对传统文化也是这样。我们要能把传统文化用两种语言解说，要能同传统“对话”。

△　文化范围太广，还是缩小到可以扩充为文化的哲学思想核心吧。不过我们不是还原古人怎么想，而是问古人想的和讲的现在怎么样。这是传到今天的传统。然后，传统语言化为今天语言，中国语言又化为外国语言。这是现在和过去的对话，又是中外对话。由解说而了解，又由了解而解说；由主观到客观（文本、原作者），又由客观回到主观（解说者）。这个循环过程是对话过程，也是思考过程，又是转化过程。从书本理论到实际行动也是这样一个循环过程。在解说之中，从符号到意义，得出代码本结构，再由符号体系到意义体系。由部分到全体，又回到部分，由语言到意义，又回到语

言。如此等等，都是日常不知不觉进行的对话和循环过程。隐喻意义不同于符号意义；还有“剩余意义”和言外之意。象征不同于符号。象征既是能指，又是所指。例如神像不是神，却等于神，同样不可触犯。“故居”的意义往往是新居，有新意义。如果照这样进行对传统文化思想的“翻译”对话过程，那么我们对中国文化可以挑选什么书来着手？

□　照这种途径，我觉得有四个对象是有中国兼世界意义的，可是被忽略很久了，不妨由此着手。已经有国内外讨论的大题目不在内。这可以说是四种学吧：一是公羊学；二是南华学；三是法华学；四是阳明学。

△　这不正是儒、释、道的史学、哲学、宗教学、政治学吗？这是现在还存在的传统吗？难道要把这四者说成读史之学、处世之学、传教之学、经世之学吗？

□　还不仅如此。《春秋公羊传》既是汉朝今文经学的要籍，又是清朝龚自珍、康有为等改革派想复兴或改造的经典。书的内容是史论，制度论，又是表现诠释文本的方法，又是由口传而笔录的对话及思考过程的文体。这是非常重要的一部书。古今解说不少，还需要现代解说。“尊王”思想在日

本明治维新中起过作用。“大一统”（不仅原意）的说法我们现在还在用。既有历史意义，又有现代意义，可作很多新解说。《南华经》即《庄子》，正是现在国际间哲学语言中所谓“寓言”、“隐喻”、“转义”的书。《逍遥游》、《齐物论》，古今有多少解说和应用？不久前还在人们口上说和心中想。就其意义的多层复杂和文化影响的巨大说，岂止是道教的主要经典？是否可以说是一部流行的处世秘诀？其中的宇宙观也未必不能像《老子》》那样和现代天文学及物理学挂钩。《法华经》全名《妙法莲华经》，原文本的语言是文白夹杂，内容是包罗万象，和印度孔雀王朝佛教之间有很大距离。可能是公元前后南亚次大陆西北部由大月氏人建立的贵霜王国的流行读物。书由西域进入中原，鸠摩罗什的译本传诵极广，一直传到日本。其中的“三乘”归一（三教合一）以及观世音（包公、济公、侠客）闻声救苦是中国文化思想的一部分。古今以至全世界研究的人很多，也有用现代方法解说的；但是中国还缺乏以现代“语言”作新解说。至于王阳明（守仁），近来才在国内有人提到，不以唯心论而摒弃。王学是有大众影响的。日本明治维新志士曾应用王学。在明末清初衰落，实际上暗地仍有发展。不但由他可以上溯朱熹、陆九

渊直到汉代的《大学》，而且可以由他的“知行合一”下接孙中山的“知难行易”。他提出的四句话可略改数字：“无善无恶心之体，有善有恶意之动（心之用），知善知恶是良知，为（行）善去恶是格物。”这样，“无、有，心、物，体、用，善、恶，知、行”五对哲学范畴都有了。“物、心”对上了“天、人”。他说的“心”指什么？“良知”指什么？从前人人都会说“凭良心”，这是什么意思？他为什么这样说？对什么人说话？有什么影响？就这个人说，他既做高官，又被贬谪到最低层；能文、能武；有儒、有禅；既重事功，又讲义理；具有中国人心目中的诸葛亮式格局，却不是柏拉图的“哲学王”。

△ 这也是第三型文化和前两型相区别的一个要点吧？不但又合（一）、又分（多），又常、又变；而且又文、又武，赞美文武双全的风流儒将。像中国这样的多战争、善兵法、长于武术而又重文的文化，世界少有。

□ 中国“人”的理想形态，既不同于希伯来的“选民”，也不同于希腊和印度的“英雄”。王阳明属于这种孔子（至圣先师）式的具体而微的“完人”（包括缺点），也属于神化的老子（太上老君）式的“仙人”（包括俗气）。还有一点，

阳明学要研究的“上下文”是，上承秦、汉、唐、宋、元，下启清代、民国的明代的关键时期（十五、十六世纪）的文化和思想。这也是全世界文化大汇合、大转变时期（十五世纪末哥伦布到美洲发现“新大陆”）。至于王守仁这个人的是非功罪、高大或渺小，那是另一问题。提出这四部书，讲的是学，是思想和文化，不限于书本及其作者。《传习录》和《大学问》并不是王阳明自己作的书，是他的学生记的。

△　至于这些在今天中国的文化思想中还有没有，是什么形态，起什么作用，和现代化有什么关系；若消灭了，那又是为什么；这些更是另一层的问题。我们的“三型”、“四学”就谈到这里吧。

□　我们的对话是一个思考过程。意见不一定正确，总算是一个思考结果吧。

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。人文研究不能由人做重复实验。曾有人设计并安排了环境条件去做社会心理试验，并不成功。可以把人当做自然界的一部分作生物学、生理学以

至生物化学等研究，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概率的，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。太阳黑子的出现绝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。对人可以做自然科学的研究，这只是说，对人和自然界共同的部分，对人文活动的部分，可以做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。通用术语绝不是将自然和人文等同。在十九世纪的科学成就面前，狄尔泰（1833—1911）提出了所谓“精神科学”，想另辟蹊径。到二十世纪就不一样了，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。十九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。到二十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，可以都当做信息场，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》里史湘云对丫鬟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。序列就是从古到今所谓“天道”。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十八世纪才出现的。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做出这样的文章，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，反而说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，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“联”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：这不稀罕。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做例外。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，不当做人，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稀罕。这是隐文化。应当说，文化是男女双方共同创造的，而女性起的作用绝不会比男性小多少。连《文选》里都有两位古代女作家，班婕好和班昭（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（十一世纪）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的不同，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缘故吧？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。

台词·潜台词

谈话必有对方，正如下棋必有对手。

一个人谈话是自言自语，也就是以自己为对方。或则是有看不见的听众，现在的，将来的，甚至过去的古人。这在舞台上叫做独白，这也可以是旁白，实际上是不对台上人说话，而对台下人说话。古今中外的作书人大概都是这一类。

下棋的两个人的无声对话，口不言而心谈话。有时心中的话还没有变成语言，你来我去互猜心思。你这一着棋是什么用意？我该怎么回答？猜出你的，再用棋子语言表示我的。所以下棋称为手谈，一点不错。

用语言讲话和用棋子讲话属于同一类型。书上的话和口头的话有些不同，仍是一类。互通信息，互猜心思，彼此心中有数。不过猜得对不对，合不合对方的意，那可不一定。谈话和下棋面对面，可

以当场验证。用书谈话，作者在先，读者在后，那就难以取证，大半是各说各的。

英国十九世纪作家盖斯凯尔夫人在她的小说《克兰福镇》中说过：“她自己心中有数，我们心中也有数，她知道我们心中有数，我们也明知她知道我们心中有数。”这下面应当还有一句话，作者没有说出来：“不过大家都不说出来罢了。”

在舞台上，说出来的话叫做台词，没说出来的话叫做潜台词。不说的话往往比说出的话更重要。演员的本领常在潜台词上。

两人谈话称为对话。若有不说话的第三者从旁听到，若能再想到对话中的潜台词，好比看人下棋或摆摆棋谱，也别有趣味。戏剧、电影、电视、小说的吸引人常在这种趣味之中。中国古书记录一些对话，虽没有柏拉图的对话录那样世界著名，却也是别具一格。记下的绝不是录音报道，自有记者的用意。他加了作料，甚至就是他的创作也未可知。不过这一层往往被人忽略。

不到一百年前，读书的小孩子在“发蒙”以后正式读的第一部书是《说语》，这里面有不少“至圣先师”孔子和别人的对话记录。书中有注，多半是揭露潜台词，同时也是作注者的台词，里面还有他的潜台词。小孩子不知道这些，心中无数。可是

用小孩子的眼光一看，又会看出另外的潜台词，会发出小孩子的问题。这会遭到大人谴责：小孩子懂得什么？书上讲的还有错？不可胡思乱想自作聪明。一句句读下去，能背熟就好，将来受用无穷。不懂不要紧。“书读千遍，其义自见”嘛。一遍遍重复，书上的也就变成你的了。

《论语》是孔子的对话或独白的记录。不见得忠实，但花样很多。研究并发掘孔子的潜台词的人和书古今中外多不胜举。他是圣人，自当如此。不过大家都重视圣人之言，不大注意谈话对方。对话的门人弟子是贤人，还有人注意。此外的对手就进入冷宫了。他们好像是陪圣人说话的道具。其实，将圣人和非圣人的对话合看，加上可以挖出来或则加上去的潜台词，也许别有风光。

例如孔子和阳货的对话。一个是圣人，一个是奸臣吧？总之，是掌权的坏人。这两人怎么谈得起来？记的是，开头阳货找孔子，“孔子不见”。送来了礼，一口猪。圣人不能缺礼，必须回拜，可是又不愿见他，于是打听到阳货大人不在家才去拜访。这个行动也是语言，其中的潜台词是：“还了礼，可还是不见。你不在家，这不怪我。”偏偏运气不帮忙，在路上遇见了。很可能是阳货权大，手下人多，消息灵通。孔子名气大，行动无法隐瞒。

所以阳货一得到情报，立刻堵上路口。这有点像廉颇堵蔺相如演“将相和”的形式，内容可大不同。这一相遇，圣与非圣之间出现了来回几次对答。阳货很不客气，到末了，直逼中宫，将了一军，说：“年岁不饶人啊！”（“岁不我与。”）孔子回答：“好吧，我答应你，我要出来做官了。”（“诺，吾将仕矣。”）这里有什么潜台词？一个心里说：“我知道你不愿意在我手下工作，偏要逼你出来，看你怎么说？”一个心里说：“你是掌权大官。我不过是个退休的老头，我拗不过你。你用一层又一层大道理（仁、智）逼我不能不承认，可是答应尽管答应，这是口说无凭。做不做官，还是我自己做主。大不了我跑出鲁国，再去周游列国便了。”这一篇精彩对话的记录者或则报告文学作者自然也附有潜台词。那就是，大家看看圣人怎么对付小人的。他以礼来，我以礼去，他讲道理，我顺着他。我本来要做官，答应也不是假话。可是到不到他的手下，那就不一定了。这类报道也许起先口头流传，也可能书面抄写，用篆字刻在竹简上。到汉朝，成为经典，从此又有一代一代人一层层发掘潜台词并且写出或讲出或想出自己的潜台词，也就是所谓心得体会。这一段话便是我的读后潜台词写成了台词，同当年初读时小孩子想

法差不多，不免“贻笑大方”。

孔圣人的谈话对手很多，研究起来也许可以成为考什么学位的论文。这且不提。再谈谈“发蒙”后的第二部书，那是“亚圣”孟子的对白和独白的记录。大概书写工具有了发展，不但记的对话多而且篇幅也长了。有些谈话对手很不客气，简直像是有意挑衅的。孟老夫子的火气也不小，对王、公竟也有时针锋相对给他下不去，还背后说什么“望之不似人君”。当然也有时巧妙地绕弯子引对方上钩。有时当面给人颜色看，“隐几而卧”，比孔子的托病不见又让人知道更为严峻。

有一次孟老夫子带一群门徒来到滕国，住在高级宾馆（上宫）受招待。不料住房的窗子上原来有双鞋子忽然不见了。宾馆的人找不到。有人就问：“老夫子的随从怎么这样藏起人家的鞋子来了？”孟子立刻反问：“难道你以为这些人是为了偷鞋子来的吗？”那人只好回答：“大概不是吧？”（“殆非也。”）接下去的几句话好像是那人替孟子作了解释，打圆场，说：“您老先生开班招生，对于来入学的人是‘往者不追，来者不拒’的。愿来学的就收下了。”这些话是替孟子开脱，却又仿佛是不否认有人偷鞋子。好像是说，孟子收门徒，来去自由，无法保证。（“往

者”、“来者”和《论语》中“往者不可谏，来者犹可追”不见得一样。朱熹注说是不究既往，不查历史，与“来”对不上。）这段对话为什么会记下来？朱熹在注中说，这“合于圣贤之旨，故记之”。这到底是怎么回事？因为不知问话的人是谁，所以很难明白。只有“来者不拒”这句话倒是一直传到了今天。

不明白谈话的对手，难以追寻潜台词，圣人的话也就难以明白。《论语》中有个原壤，不知是什么人，挨了孔圣人一顿骂，又挨了一棍打，也没答话，或则是答话没有记下来。他怎么得罪了孔子？书中只说他“夷俟”，据说是蹲在那里等待孔子来，无礼已极。朱熹老前辈注解说，这位是孔子的老朋友，大概是老子一派，放弃礼法的，因为据说他曾经“母死而歌”。这是顺手给老子一棒槌。孔子说他幼年时不听话，长大了无所作为，“老而不死是为贼”。于是用手杖敲他的腿（以杖叩其胫）。大概潜台词是：“看你还伸不伸出腿来！”那时没有椅子，古人是跪坐在席上的。伸出腿来当然是不敬，所以要挨打。原壤年纪不小，一辈子不知做了什么错事，说不定是什么事也没做，惹得圣人这样大发脾气，一点也不心平气和，不但动口，而且动手。孔子这时应当比原壤还要大几

岁，为什么会骂一句“老而不死是为贼”？这句话竟然流传后世。孔子骂“贼”在《论语》中记的不止一次。“乡愿，德之贼也。”“贼夫人之子”。圣人教导人“非礼勿言”，“非礼勿动”。圣人骂人、打人不用说都是合“礼”的，平常人可就不行了。只有圣人才配说，“礼法岂为我辈设
哉？”（说这句话的不是圣人。）不是守礼才成为圣人，而是圣人的一切都是“礼”。孔子“七十而从心所欲不逾矩”。圣人到了七十岁就可以随心所欲了。非圣，例如原壤，那就是“贼”了。圣人就是对。“贼”人就是错。那还用说？这话本身就是潜台词，不需要说出来。习以为常，众所周知。

台词，潜台词，都不离问答；是语言，也是思想。考虑就是自问自答。没有问题也就没有思考。可是人类据说是“有思想的芦苇”，所以潜合词不断出现，而且和台词之间大有微妙关系。怎么能知道？从对手方可以知道。和下棋一样，一来一去，一问一答，用棋子说的话和没说出的话不会完全一样，却又可以推测出来。双方对话同时互测潜台词。

《文选》中有些问答文章是假设的，不是记录。宋玉的答楚王问最有名。其中的“阳春白雪”、“下里巴人”的话至今流传。东方朔、扬

雄、班固的问答文章，从前也有很多人会背诵，现在不行时了。司马相如的一篇《难蜀父老》，假设皇帝派的使者和四川父老的对话，宣讲开发西南的正确，驳斥地方上人士的意见。对于这篇对话的潜台词有不同猜测。金圣叹认为“纯是切讽天子，更于言外得之”。说这不是歌颂而是批评。对《子虚》、《上林》两赋也有这样看的。这位司马先生以词赋得到汉武帝恩宠，写的文章有“迎合上意”的，可也有内含“谲谏”的。这篇台词是不是绕弯子说话的“反讽”呢？

说到金圣叹，他的文学批评主要是揭发潜台词。他评《西厢》，常揣摩戏中人心理，也就是潜台词。他评《水浒传》，大挖宋江、吴用的潜台词，由此推出施耐庵的潜台词，还腰斩出一个“贯华堂古本”来证明。有人认为，那里的所谓施耐庵序也是金圣叹冒名顶替的。金圣叹喜欢批“应读作”什么。这就是说，书里记的是台词，而“应读作”的是潜台词。

何止金圣叹？中国古代文艺批评中有不少是发掘书中的潜台词以至于书的作者的潜台词的。对于诗文“命意”下“诛心”之论正是我们的古代读书前辈所擅长的。这一点，当已有不少大文论及，不必多说。

清末（光绪年代）陈廷焯的《白雨斋词话》说：“金圣叹论诗词，全是魔道。”“圣叹评传奇，虽多偏谬处，却能独具手眼。至于诗词，直是门外汉。”原因是金推重欧阳修的词，而陈不同意。陈说冯正中（延巳）的词“意余于词”，“不当作艳词读”，即潜台词不“艳”；而欧阳永叔（修）“不过极力为艳词”，即潜台词也“艳”。这明显是说，冯词的潜台词比欧词的高。可是这很难说。陈以为辛稼轩（弃疾）词“蓦然回首，那人却在，灯火阑珊处”是“了无余意”。可是随后没有过多少年，王国维《人间词话》却以这句词为一种很高的境界。很明显，陈只读台词为“艳词”，没什么潜台词好说。王却读出潜台词为抒写一种境界，那就不同了。究竟这些说法是辛的潜台词还是陈、王二人的台词，其下另有潜台词呢？作《新五代史》那么方正的六一居士欧阳公怎么会“极力为艳词”，而为官人品不高的冯正中君反而不是为“艳词”呢？原因何在？

作品和作者也可以看做台词和潜台词，不会完全一样。《白雨斋词话》也说：“诗词原可观人品，而亦不尽然。”举了一些例子。又说：“冯正中（延巳）《蝶恋花》四章，忠爱缠绵，已臻绝顶。然其人亦殊无足取。”“诗词不尽能定人品，

信矣。”诗文是台词，人品是潜台词。台词高妙，不一定潜台词同样好。“口不应心”，虽非必然，却是常有。司马相如、金圣叹也是这样。说不定中国古代诗文和诗人、文人有这样一种“传统”。原因可能是用于社会的文和处于社会的人极难一致。司马相如的文有两面，正如他的人有两面。用现在的习惯语说，他的一生和文章都是悲剧。遭遇很曲折，文章需索隐。文名极大，读者很少。到现在他又以附于妻子卓文君而留名。这岂非悲剧？

几年前看到法国德里达的几本书。对于他的所谓“解构”，我难以发言，只写过小文《解构六奇》。他有两篇文是一中有二。平行印出两篇，或纵（上、下），或横（左、右）。不知是不是一是台词，一是潜台词。反正我看后莫测高深，觉得两篇都是台词，无非捏合到一起而已。说两篇文是“合二而一”和“一分为二”都无不可。自己已经说出来，“潜”于何有？《小五义》中的“黑妖狐”智化口中发誓，脚下画“不”字，也不能一张嘴同时说出两种话来。这样文章，不指为“故弄玄虚”，也算是白费气力，因为难得有人明白，明白了又能得出什么？无非是台词之外有潜台词，或则是解开“双关语”。

以我浅陋所知，欧洲人论文，从德里达上溯一

直到亚里士多德、柏拉图，对于潜台词的重视似乎都不如中国。他们极力要把潜台词变成台词。现在是一面着重分析台词本身，另一面又着重挖掘没讲出的潜台词，“分道扬镳”。然而，总之，都是要把不明白的讲成明白，把明白的讲成数学公式，其实是更加不明白。中国自从毛《诗》大《序》提出“比、兴”起，经过《文心雕龙》直到《人间词话》，都不放弃讲潜台词。但讲法是把明白的讲成不明白，不明白的讲得更不明白。好比佛家讲《妙法莲华经》，把一个“妙”字讲得无穷无尽。（竺法护译“妙”为“正”便不妙了。原文此字sad在这里只指“正法”之“正”，也是“真”，单讲才深奥。）我们看轻潜台词不过是近几十年的事，到不了一百年。可是找“黑话”之风有一时期还声势浩大，仍然是重视潜台词的传统。可见不说不等于没有。

台词是明白讲出来的，可以分析；潜台词就不然。欧洲人历来大多讲求明白，说话要划清边界，极力把不明白讲成明白，连“神秘”也明白说出；可是也往往越追求讲得明白越不明白。罗素、维特根斯坦就是眼前例子。海德格尔更不用说。中国人历来大多讲求不明白，或说含糊，说话常闹边界纠纷，往往把明白讲成不明白，引起过不少人愤怒。

可是偏又有人不断称妙，所谓“妙不可言”。“不可言”就是潜台词不能转为台词。印度人处于中、欧两者之间，摆的架势很明白，喜欢一二三四报数，但演的什么又不明白；很讲划界却总是划不清；仿佛是台词和潜台词不分。也许正因此，欧洲人把他们认作本家，而中国人也把他们看做亲戚。“此在”（欧），“刹那生灭”（印），“方生方死，方死方生”（中），三句台词仿佛可以相通，但潜台词恐怕是大不一样：一个肯定，一个否定，一个不定。

世界正在迅速变小。世界上的种种台词和潜台词也正在激烈冲撞汇合。看来可能是世界台词越来越趋向欧洲语言，而潜台词反而像是越来越向中国语言接近。“中国的”和“中国人”并不相等。围棋是中国的，围棋的世界大赛冠军不一定是中国人。所以我这句“卜辞”并非中国人自高自大，不过是一句旁白而已。

第二篇　学林晴影

第二篇
学林晴影

东西方哲学思想之不同

西方哲学称为求知（philosophia），东方思想重在亲证（sāksātkāra, realization）。中国思想重在躬行实践，大而治国，小而立身，不重庞大严密的理论系统。印度思想虽然在后来的发展中，尤其是佛教的“阿毗达磨”及正统的正理等，也愈趋向庞大严密的系统化，但早期经籍所记录的思想仍是素朴的修行指教，零星的暗示警语。这在奥义书以及佛教早期的经文中都可以明显看出来，正和中国的孔孟的语录是一样的。

传统思想文献寻根

传统是什么？我想指的是从古时一代又一代传到现代的文化之统。这个“统”有种种形式改变，但骨子里还是传下来的“统”，而且不是属于一个人一个人的。文化与自然界容易分别，但本身难界定。我想将范围缩小定为很多人而非个别人的思想。例如甲骨占卜很古老了，早已断了，连卜辞的字都难认了，可是传下来的思想的“统”没有断。抛出一枚硬币，看落下来朝上的面是什么，这不是

烧灼龟甲看裂纹走向吗？《周易》的语言现在懂的人不多，但《周易》的占卜思想现在还活在不少人的心里而且见于行为可以察考。又如《尚书·汤誓》很古老了，但字字句句的意思不是还可以在现代重现吗？人可以抛弃火把用电灯，但照明不变。穿长袍马褂的张三改穿西服仍旧是张三。当然变了形象也有了区别，但仍有不变者在。这不能说是“继承”。这是在变化中传下来的，不随任何个人意志决定要继承或抛弃的。至于断了的就很难说。已经断了，早已没有了，还说什么？那也不是由于某个人的意志而断的。要肯定过去而否定现在，或者要否定过去而肯定现在，都是徒劳无功的，历史已经再三证明了。

传统思想要古今互相印证。今人思想可以凭言语行为推断，古人思想只有凭文献和文物。可以由今溯古，也可以由古见今，将古籍排个图式以见现代思想传统之根。我想来试一试。

想看清自己的可以先对照别人的。有个参照系可以比较明白。那就先从国外当代思潮谈起。

二十世纪，再短些说是从二次大战结束到现在的五十年间，国外的文化思想有一点很值得重视，那便是对语言各方面的再认识。向来大家以为语言只是工具，思维的工具，思想交流或通讯即互通信

息的工具，手段，是载体，容器，外壳。现在认识到语言不仅是工具，它本身又是思想，又是行为。语言不止有一种形式。口语、书面语以外不仅有手势语、艺术语言、科学符号语言，还有非语言。语言还原到逻各斯。这个希腊字在《新约·约翰福音》开头译作汉语的“道”：“太初有道。”恰好，汉语的道字是说话，又是道理，又是道路。道和逻各斯一样，兼有语言、思想、行为三义，是言、思、行，也是闻、思、修。由此，对语言分析出了两个方面：一是语言和道的结构性和非结构性。二是语言思维和非思维，或说潜在的意识。前一条是通过语言学的认识。后一条是通过心理学的认识。这也可以用从逻各斯衍化出来的另一个字来表示：逻辑。那就是逻辑结构的，或说是理性的；以及非逻辑结构的，或说是非理性的。这样较易理解，但不如用逻各斯包孕较全。就我前些年见到不多的外国有关新书原文说，平常所谓人文科学或思想文化或文化思想中争论的问题，核心就在这里。包括文学艺术在内，文化上到处是两套思想和说法好像水火互不相容。我看这可以和我们的传统思想的坐标轴通连起来观察。老子说：“道可道，非常道。”两种道：常道，非常道。孔子说：“天下有道”，“天下无道”，也是两种道：有道的道和无

道时行的另一种道，或说是无道的道。他们说的是不是逻辑的和非逻辑的，理性的和非理性的，结构性的和非结构性的，语言的和非语言的？确切说，彼此大有不同，但概括说，是不是穿长袍马褂和穿西服的不同？是不是中国话和外国话的不同？我看中国和外国的思想的不同不能笼统说是上述两套道的不同。中外不是“道不同，不相为谋”，而是各自有这两套道。外国的，例如古希腊的苏格拉底前后有不同，或说是毕达哥拉斯和柏拉图的不同。后苏格拉底的柏拉图和亚里士多德的不同，不论怎么大，仍属于逻各斯一类，不属于非逻各斯。前苏格拉底的毕达哥拉斯却能把勾股定理看成是神秘的原理，逻辑的仿佛成为非逻辑的，数学变成非数学。赫拉克利特论逻各斯和亚里士多德的思想不同，而和印度有些佛经中说的惊人相似。基督教神学采纳了柏拉图和亚里士多德的学说，而奥古斯丁和阿奎那好像又回到了苏格拉底以前。我们震惊于外国的科学发达，常忘记或不注意他们的神学也比中国发达。牛顿、达尔文、爱因斯坦都通晓神学。

现在回到中国的坐标轴。孔子和老子的道是在一条线上各讲两种道，彼此不是两极端，所以当出现另一条线上的异端的道时就混乱了。那一端不叫道而叫法：佛法。汉代开始在西域流行，汉以后迅

速扩展到中原以至全中国。这法和原来的道似乎在许多方面都是“势不两立”的。这是不是逻各斯和非逻各斯的对立？有一些，但不全是，因为佛法本身也包含了这两种的对立。佛法内部的争吵和斗争以及对外的努力一致，比中国原来的孔子之道和老子之道的对立更激烈得多。仔细看看，孔、老两家的道，也像佛家的法一样，本来也包含着这种对立。因此异端来后可以由斗争而合并。说中国和外国的思想对立不是确切的说法。说有两种思想的对立，在中国和外国的表现不同，主从不同，比较合乎实际。

从以上所说看来，很明显，我是站在逻各斯或道或逻辑或结构一边说话的，因为我要用语言说话。若是要我从另一边说话，那我只好不说话，无法说话，或者只有用另一种语言说话，用非结构性语言说话，或者用形象的或非形象的艺术语言说话，可惜连艺术语言中也避免不了这种对立。

现在我把上面想讲出的意思缩小到文献范围以内，再缩小到中国的汉语文献，包括翻译文献，试试看能不能理出一个系统来。凡是系统都有漏洞。没有网眼不能成为网。但是有建构就容易看清楚。当然这是“但观大略”，好比格式塔心理学的看法，一眼望去看那张脸，不必仔细分辨眉毛眼睛鼻

子嘴的几何图形，就立刻能看出是美人西施还是丑女嫫母，不论她是微笑着还是皱眉毛。这样一眼望去其实并不是模糊笼统，而是积累了无数经验，包含着经过分析综合成立的不自知觉不必想到的“先识”的，否则就下不了格式塔（完形）的判断。婴儿初生，可以认识乳，但要分辨出乳以外的母亲和其他女性还需要积累。他不会说话，用的是非语言思维。我这样用心理学比喻，正像国际上近几十年不少人试从逻各斯去说非逻各斯那样。其实这也是中国从前人用语言说明非语言那样的。以上我所说得太简略，不能再展开，对于已知近几十年中外有关情况的读者来说，不论他们同意或不同意的程度怎样，都会知道我所说的是什么以及为什么要这样说。每人心中都有自觉和不自觉的自己的思维线路，网络系统。我所说的可能对别人有参照的价值。

简单说，我想从文献中追中国传统思想之根，追到佛“法”的“六经”和孔、老的“道”的“六经”。先说“法”，后说“道”。文献中只列出“经”，因为这在事实上和理论上都是思想的根。蔡伯喈的《郭有道碑》文中说：“匪唯摭华，乃寻厥根。”可见现在常用的“寻根”一词在文献中也是有根的。莫看枝叶茂盛四方八面，追到根只

是一小撮。人人知道的才是根，但是彼此题目相同，作的文章不一样。

先说外来的佛法的根，只看译出来又流行的经中六部。

一、《妙法莲华经》。这是一部文丛。思想中心是信仰。任何宗教离不开信仰，没有信仰的不是宗教。有信仰，不叫宗教也是宗教。信仰属于非逻各斯或非“道”，不能讲道理。讲道理无论讲多少，出发点和归宿处都是信仰。有理也信，无理也信。信的是什么？不用说也说不清楚。讲道理的方式多是譬喻或圣谕。对一个名字，一句话，一个符号，无限信仰，无限崇拜，这就是力量的源泉。这部经从种种方面讲说种种对佛法的信仰，不是讲佛法本身。信仰是不能分析的。信仰就是好。“就是好来就是好。”这就是非结构性语言。妙法或正法如莲花，也就是莲花。经中有大量譬喻。通行鸠摩罗什译本。读任何一品都可见其妙。有原文本，但不一定是鸠摩罗什依据的本子。这类文献在古时都是口传和抄写流通的。

二、《华严经》。这是更大规模的文丛。思想中心是修行。仅有信仰还不成为宗教，必须有修行。修行法门多种多样。修行有步骤。经中说明“十地”、“十迴”、“十行”、“十无尽

藏”、“十定”、“十通”、“十忍”、“十身”以及“五十三参”、“入法界”等境界、层次、程序。不管怎么说，切实修行才知道。空口说信仰不能算数，要见于行动。没有行为，一切都是白说。修行境界如何美妙，那就请看“华严世界”。“华严”就是用华（花）庄严（装饰）。汉译有八十卷本流行。还有六十卷本、四十卷本。部分有原文本。

三、《入楞伽经》。这也是文丛。和前两部经的兼有对外宣传作用不同，这部经好像是内部高级读物，还没有整理出定本。思想中心是教理，要求信解，本身也是解析一切，所谓“五法、三自性、八识、二无我”。宗教也要讲道理，佛教徒尤其喜欢讲道理，甚至分析再分析，但不离信仰和修行。这是逻各斯，又是非逻各斯，是神学中的哲学，所以难懂。不是入门书，不是宣传品，仅供内部参考。讲信仰的，讲修行的，道理比较好懂，然而“佛法无边”，所以讲宗教道理深入又扩大到非宗教，其中包孕了种种逻各斯和非逻各斯道理，可以用现代语言解说，也就是说很有当代新义，几乎是超前的预测。对比另一部同样专讲道理的《解深密经》，就可以看出，那经后半排列三大菩萨说教，是整理过的著作。《楞伽经》的涵量广大，辨

别佛法与外道的理论同异，更可显示佛法要讲的道理的特殊性。经中少“中观”的破而多唯识的立，又有脱离语言的“不可说”，在中国曾有很大影响，出现过“楞伽师”。译文有四卷本、七卷本、十卷本。有原文本，不是译文所依据的本子。各传本互有歧异，详略不同，可见原始面貌尚未确定。鸠摩罗什、真谛、玄奘都没有译，若为更多读者需要，应有一个现代依据原文整理并加解说的本子。

四、《金刚经》（《能断金刚》）。这像是一篇文章，是对话记录体。思想中心是“智慧”，要求悟。这种智慧是佛法特有的，或说是其他宗教含有而未发挥的。讲的是逻各斯和非逻各斯的同一性，用现代话说，仿佛是理性与非理性的统一。这与《楞伽经》的分别层次不同。经中一半讲深奥的道理，一半宜传信仰本经。所说的道理不是一项而统一于所谓智慧即般若。本经编在更大的结集《大般若经》中，有玄奘译本。另有几种译本。通行鸠摩罗什译本。有原文本，不一定是翻译依据本，但歧异不大。《楞伽》、《金刚》都说要脱离语言文字，而语言越说越繁、术语越多。

五、《般若波罗密多心经》，简称《心经》，或《般若神咒》。这是一篇短短的咒语体的文章。思想中心是“秘密”，或用现代话说是神秘主义。

经中网罗了佛法从简单到复杂的基本思想术语而归结于神咒，或般若，即“智慧”。这本来是六波罗密多即到彼岸法门之一，现已成为独立大国包罗一切。这可以说是佛法道理的总结本而出以咒语形式。不仅末尾几句不可译，全文都是咒语。咒语就是口中念念有词，把几句神谕不断重复以产生无边法力。我们对此并不生疏。不过真正咒语读法是要有传授的。“心”是核心，不是“唯心”的心。有多种译本，包括音译本。通行玄奘译本。有原文本。音译本也就是用汉字写的原文本，或说咒语本。

六、《维摩诘所说经》。这是一部完整的书，可以说是教理哲理文学作品。《心经》是密，对内；这经是显，对外。看来这是供非出家人读的。思想中心是融通。中心人物是一位居士维摩诘。他为种种人以种种方式说法。说法的还有散花的天女。经中故事和道理都可以为普通人所了解接受。若说前面五经都是内部读物，《法华》、《金刚》不过是包括了对外宣传，这经就是对外意义大于对内。有三种译本，通行鸠摩罗什本，文体特似中国六朝文。玄奘译本未流行。未见原文本，有藏译本。我不知道近年有无原文发现。

以上佛法六经，分别着重信、修、解、悟、

密、显，又可互相联系结合成一系统。这里不是介绍佛典，只是查考深入并散播于本土传统思想之根中的外来成分。伏于思想根中，现于言语行动，不必多说，读者自知。

现在再说中国本土自己思想在文献中的根，也是六部经。因为是我们自己的，所以只需要约略提一提。书本情况和佛典的原来情况类似。传授非一，解说多端，影响极大，寻根实难。

一、《周易》。这是核心，是思想之体，不必远溯殷商，从东周起一直传到如今。这是一部非常复杂而又有相当严密的程序或体系的书。有累积的层次，又可说是一个统一体。累积上去的有同一性。思想中心能不能说是乾坤即天地的对立统一？统一于什么？统一于人。人也就是自然。统一中的基本思想是一切有序又有变。“用九，见群龙无首，吉。”真妙！这一思想成立之后就绵绵不绝持续下来，或隐，或显。“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者其有忧患乎？”（《系辞》）这话好极了，千言万语说不尽。

二、《老子》。《易》是体，《老》是用。这在两汉是不成问题的。司马迁的父亲司马谈讲得很明白。汉文帝好“黄、老”之术。所谓汉武帝崇儒术不过是太学中博士的专业设置，是士人的做官途

径，与帝王官吏无大关系。皇帝喜欢的照旧是神仙。《易》、《老》都是符号的书。《易》密，《老》显，所用的代码系统不同。两者都是一条一条的竹简书，不过《易》可以有序排列，而《老》似乎无序。两书相辅相成、是中国传统思想核心的两面，都是上供帝王下供世人用的。如果古人不通密码，也像现在的人一样连文字都看得那么难懂，怎么能传下来？早就亡了。古人当然也是各懂其所懂，不懂就尊为神圣。由《易》、《老》发展出两翼：记言，记事。

三、《尚书》。西汉初的伏胜是秦朝的博士官。主要由他口传的《尚书》二十八篇是政府原有的和增加的和构拟的档案，自然有缺失。这是甲骨钟鼎刻石以外的官府文告集，也就是统治思想大全，是《易》、《老》的具体发展验证。这是记言的书，包括了政治、经济、法律、军事，还有和《易》的序列思维同类的《禹贡》九州，《洪范》九畴、五行等。

四、《春秋》。《公羊传》本，参照《穀梁传》本。《左传》本另案办理。这本来是鲁国记政事的竹简书，一条一条的，依年排列，是有序的档案，是记事的书。由《公羊传》发挥的《春秋》的事加上《尚书》的言，是秦汉思想发展《易》、

《老》的两方面。《公羊》尊王、一统、“拨乱世，反诸正”等思想贯串于全部中国历史。

五、《毛诗》。西汉毛亨所传本。本来不是官书，从东汉起，官定的齐、鲁、韩三家《诗》不传，独传下《毛诗》，成为《诗经》。这是官民合一的又一传统思想表现。《书》记言，《春秋》记事，《诗》记情。《风》是中原各国民谣和个人创作由官府选集配乐舞的歌词。《雅》、《颂》是帝王的雅乐，专业歌手及官吏的作品。后来天子失势，大约从东周起，中央政府便没有这种文化职能了。所以《孟子》说：“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡而后《春秋》作。”这是说，中央政府名存实亡，统一的天子的“采风”（汉代又建乐府）没有了。各国不编集诗而记自己的政事了。孟子说的绝不会是没人作诗了，没有民谣了，说的是政府。《毛诗》的思想中心是官民一致歌颂帝王统一天下。《毛诗》的《序》就是说明诗的政治用意。《大序》还说：“言之者无罪，闻之者足以戒，故曰风（讽）。”这也许就是四家《诗》中《毛诗》独存之故吧？这传统一直未断。四十年前，我们不是全国上下都是诗人，民谣铺天盖地吗？

六、《论语》。这不是官书，是孔子办私学传授礼，传授《诗》，传授《春秋》以后，各派弟子

一传再传下来的言行杂记。在汉代不显。好像与《易》、《老》不合，其实孔、老思想之间有渊源脉络可寻。唐以后成为首要典籍。东汉郑玄合编三种传本为一部以后有种种解说。元、明、清三朝由帝王钦定朱熹一家《集注》独尊。为什么在佛教思想进来以前和以后《论语》地位大变？此问难答。除思想有特色外，还有一点很明显，那就是文体。书中有很多对话，不属官府，而属民间，还不限于师徒。有一些个人思想感情活动的简要生动记录。人物性格相当鲜明，不是道具。书中包含了最初的小说戏剧片断。不过多数仍是君臣、师徒对话，不是地位平等的讨论，所以和前五部经一样，陈述及判断多，缺少推理论证。值得注意的是书中有了一些未完整表达出来的推理而不是名家的悖论。例如有子论“本”、孔子驳冉有等。这是古籍中稀有的，是中国式逻辑。此经的思想中心可以认为是说理。二十多年前此书还是“大批判”的对象，可见至今还是一个幌子。

以上六《经》中，《易》、《老》用的是符号语言。《尚书》记言，《春秋》记事，用的是官府语言，另有一种密码本。《毛诗》用了官民间通行的带暗示性的艺术语言以配合乐舞。这对于由中原而达全国的通行语“官话”的形成有很大作用，所

以孔子说：“不学《诗》，无以言。”又说：“诵《诗》三百，使于四方。”独有《论语》与众不同，声名后起而一千多年来影响最大，甚至进入谜语、笑话。其中原因有一条是不是由于个人在社会中的地位改变以及文体更接近外来的佛经对话？《论语》比前五经更确认个人是显然的。此点应重视。

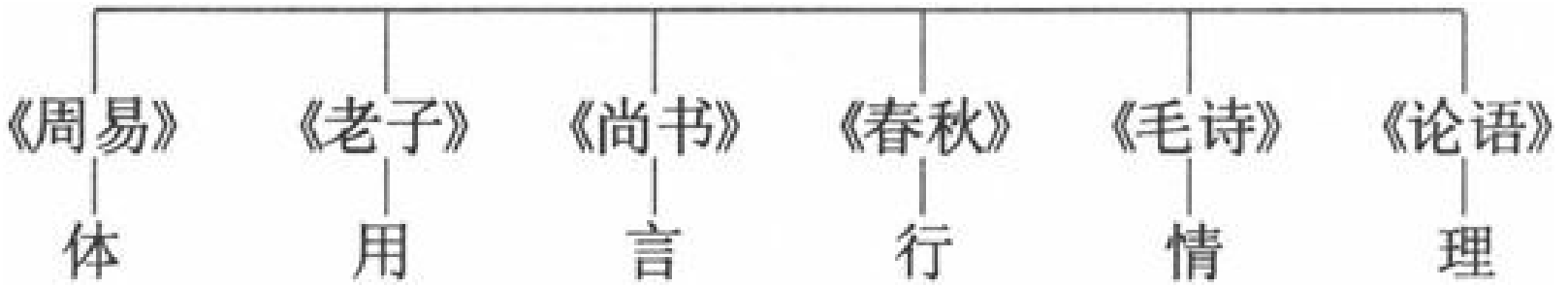
佛法六经和儒、道六经相比，差别显然。佛法的个人性明显，倾向于分散。儒、道这方面则政治性极强，倾向于全体，集中。也可以说，双方的轴线一致而方向相反。佛法是从个体到全体，无序。孔、老是从全体到个体，有序。《老子》骂统治者绝不是反政治，倒是提出了一套更高明的政治见解。所以汉、唐、宋大皇帝都自以为懂得并且欣赏这一套。小国寡民自给自足的小单位如公社更有利于大帝国天子的统治。工商业交通发达，诸侯强盛，帝国就不容易照原样维持安定了。中国的神仙也是非常世俗的。印度本土缺少大皇帝。佛法赞转轮王，佛国气魄浩大，更接近中国的多方一统。在印度，佛法除在三个大帝国时期兴旺以外，终于灭亡，传到中国反而发展，尤其是为兴盛起来的少数非汉族民族的帝王崇奉。孔、老思想离不开天下和天子。佛国无量构成“世界”，可以合于“天

下”。至于逻各斯和非逻各斯，双方都有两套，前面已说过了。

以上云云不过是老人闲谈。以下列出两个图式：

图式一：本土的，偏重逻各斯。

从全体到个体



图式二：外来的，偏重非逻各斯。

从个体到全体

齐鲁之别与传统思想

《论语》至东汉郑玄始成定本。其中包含齐国鲁国两传本及汉时古文字写本。《齐论》、《鲁论》之别，古人有过简单分析，今人重视不足，其重要性不亚于分析其中各弟子传本。这两重分析未作，所以内容矛盾、重复、简略难解处甚多。若不加分析而引用，势必容易任意取舍以为我用，类似佛经。虽古本不存，旁证难定，但就内容亦可分解，由此与各弟子所传相参照。分析文献是研究工作的起点工夫。例如，称赞管仲相齐桓公“九合诸侯，一匡天下”，“如其仁，如其仁”，是齐人口气。孟子说，“仲尼之徒无道桓文之事者”，好像不知道或不承认。“乘桴浮于海”是齐人所熟悉的。“（齐）陈恒弑其君，请讨之。”“齐人归女乐。”“齐一变至于鲁”等是鲁人口气。叙事《鲁论》居多，议论间有齐气。有的故事甚至像孟子说的“齐东野人之语”，不知是哪位弟子的门人所传。

春秋战国时，齐鲁之别从国情到社会思想都有。鲁不及齐富。鲁是三家执政，齐是田氏夺位。鲁重传统，齐喜夸张。鲁重山，齐近海。双方区别从开国时就有根源。太公封齐，是姜氏，至今民间仍传姜子牙、姜太公。周公旦之子封鲁，是姬氏，与周天子同姓。周公之弟管叔监管亡国的殷商后代

而殷人叛，由此周公曾遭疑谤。周公、召公曾经“共和”执政。《诗经》中有《周南》、《召南》并列。姜太公封齐，不在中枢，而后来地位超过召公。姬、姜是周代统治集团中两大族姓，互为婚姻，又互相矛盾。一为天子，一为霸主。传《诗》的有齐、鲁、韩三家。《春秋》是鲁史而传本出于齐公羊和鲁谷梁两家，西汉末始出现左氏《传》。齐多方士。秦皇汉武皆重方士求仙。除叔孙通贡献朝仪礼节外，秦汉文化实是齐风而后加楚巫风。“坑儒”是坑“颂古非今”的鲁诸生，其中未必有多少方士。丞相李斯是不是儒？“儒”既是通称，又有特定涵义。有能当宰相带兵办外交的“经世”之儒（如子贡、子路、冉有），有方士化之儒，有巫师化之儒，不仅是诵《诗》《书》演“礼”的“博士弟子”。当时尊《经》。传《易》八家，汉末荆州刘表居其一。《诗》、《书》、《易》、《春秋》所传解说中皆含有阴阳家言，也都是不同类的“经世”之学。《纬》书亦然。

齐仙与楚巫之风至魏晋转化为道士，又转向西方（前后秦时）求“远来各尚”。于是“老子化胡”同于释迦。儒生与百姓同兼“方内”、“方外”。“五胡”之后有“五代”，各族并兴，“入

主中原”，“轮流坐庄”，全局由此大变。《论语》中提出的“夷、夏”问题有了新的意义，不能用来杂东夷、西戎、南蛮、北狄的齐、秦、楚、晋来概括了。

由秦汉文献可见著书人及传书人的思想言论中所反映的社会文化。其中，鲁及中原传统势力较弱，兴起的强者是西秦、东齐、南楚（包括淮夷吴越），而北狄仅存于燕赵之风，不足与戎化夷化蛮化的三国相抗。孟子所指斥的“齐东野人之语”战国时必已流行。《孟子》书中尧舜禹汤传说连篇累牍。《庄子》、《荀子》书大有楚气。《墨子》“明鬼”有楚巫气息。秦之富国强兵经世致用之“法”，齐之荒诞，楚之巫风，皆胜过天子礼乐古老传统。《论语》末引的“四海困穷，天禄永终”，《孟子》末句“然则无有乎尔，则亦无有乎尔”，像《新约》末的《启示录》一样，不是无因由的。靠书本的传统弱，不靠书本的传统强，然而读书儒生以外的其书不“经”，其人无“派”，后来才借佛道而传。所以秦火一灭，汉代遂以尊天子之儒为名而行齐楚黄老仙巫之实，终归于口言礼而手持兵之文武双全思想文化传统，不断变更面貌直到近代。曾国藩、蒋介石都对这一套心领神会。讲中国传统文化的岂可不见这个从古到今的“一以贯

之”？

文才史学的偏锋中锋

王蒙同志解说李义山（商隐）的《锦瑟》诗，分析出五层意思（《读书》1990年第7期）。这使我想起启功同志将王维的诗句“长河落日圆”（《红楼梦》中香菱学诗时引过此句）五字排列组合改成十种句式，各配上另一句，使不通变成通。只有一个句式他认为“太拙劣，无法替他圆谎。”我不揣冒昧给他编了一句凑合算通。那便是“凹凸镜中观，河圆落长日。”用哈哈镜一照，岂不是河也圆了，日也长了？这好像也配得上他的“甕牖窥斜照，河圆日落长。”他不是开玩笑，他是讲《古代诗歌骈文的语法问题》。有趣的是他也引了那篇《锦瑟》诗，作了语法修辞的解剖。其实他讲语法修辞同时也讲了文学。他说这首诗“如果剥去所有的装饰，便只剩了‘半辈子，梦、心、泪、热，早已知道。’哪里还成诗呢？”他这说法不知可入王蒙所划分的哪一层？是不是分析“本文”那一层？我看，启功所谓不成诗的也是诗。若分行改为三行：“半辈子/梦、心、泪、热/早已知道。”这是不是可以算做现代派的朦胧诗？李义山

可以这样通过启功而现代化吧？可见诗意也能突破诗形。我决不是抬杠，闹别扭，开玩笑，是在讲学术问题。难道学术问题不能这样讲吗？非得挂上一块外国的什么阐释学招牌才能算学术吗？

由此我又想到确实是登在高级学术刊物上的一篇文章。那是在抗战前的《中央研究院历史语言研究所集刊》上发表的赵元任的《听写倒英文》。文是英文的，很专门。他把录音盘（唱片，那时没有录音带）倒过来放，看看英文倒念是什么情况。人办不到，机器办得到。他居然放了，听了，记了，加上研究。赵元任这样讲语音和王蒙、启功二位讲语法修辞和诗不是一个路数吗？

讲书法的历来有用笔的中锋偏锋之说，多半以中锋为正。从前这种说法也用于别处。常听人说，某人研究学伺，做文章，用的是偏锋。上面提到的这几位的文章是不是用了偏锋？对于书法，我是外行。在外行眼中，写字未必处处笔笔都必须用中锋，必须像颜鲁公（真卿）的大楷那样。苏东坡（轼）的行书好像往往用偏锋，岂不也很好？究其实，中锋偏锋都是笔锋的用法，不必说得太玄妙。以一为主可以，又何必尽废其他？

我看学术也是这样。文才和史学不是一个嬉皮笑脸，一个板面孔。也不仅仅是将史事写成好文

章，如同司马迁的《史记》和班固的《汉书》，才算是文史合一。我想的是，文和史，才和学，可分可合。照说文要创作，所以讲才；史不能创，所以讲学。多半是二者分开，例如鲁迅、郭沫若。他们的学术研究，不论文章写得多么漂亮也不像是走偏锋，和他们的创作不一样。还有陈寅恪、钱穆、钱钟书也是。不用再提钱竹汀（大听）考“古无轻唇音”，曾星笠（运乾）考“喻母古读”那样的学术文章，立案之后便全是引证了。我斗胆也以为不必拘泥分开。这些大文人大学者的学术研究论文中也大有偏锋，例如钱穆的成名作《刘向刘歆父子年谱》。《燕京学报》一刊登，他立即受聘来北方到几个名牌大学教课了。这篇大文确实是年谱，但又不是年谱。如果我没有记错，钱先生是为古文经学打官司的，对方是康有为的《新学伪经考》。刘氏父子的事不多，年谱并不很长，可是后面附的案语尾巴却实在不短。记得《谱》后开头便说，刘向、刘歆并没有伪造古书，“其理由二十有八”。这才是实际上的正文，年谱不过是作证，又是结果，又是来源。我觉得这简直像是中锋偏锋并用，以文才运用史学，以史学充实文才，文史合而为一了。他的《先秦诸子系年考辨》的开篇《孔子生年考》也是，文又短，引证又多，又严肃，又幽默。他在列

举所有几十家说法之后说，孔子早生一年晚生一年没有多大关系，既无新证，就不必强求了。在我这外行看来，例如陈寅恪的《寒柳堂集》和钱钟书的《谈艺录》都是文史兼备，才学俱全，是以偏锋笔意运用中锋。据说唐代徐浩（写《不空和尚碑》的，清末曾在有些地方流行过）当时曾和颜真卿齐名，就是用偏锋。我在记忆中觉得他好像是以方为圆。据说康有为提倡方圆并用，不知是什么意思，也记不得《艺舟双楫》（包世臣）和《广艺舟双楫》（康有为）有什么说法，不知碑帖之争可否有新的解说。方圆中偏若兼指意与笔，似不妨看看徐浩的字，仿佛方中有圆，偏中有正。这当然是我的外行陋见，不值方家一笑。

诗与真

歌德的自传题为《诗与真》，这里借用一下。我们中国人经常将假和真对立，却很少把诗和真并列。若说有一个，那便是《红楼梦》里的太虚幻境。曹雪芹不愧为伟大的诗人，不仅是小说家，他写的不是一般的诗，而是和真并列的诗；不是有韵律的诗，而是无韵律的诗。

我们可以把真作为一个不变数，不论是指真理

还是指真实，那么假便是负号的真。但是诗却是正负号的，又真又假，又假又真。那就是太虚幻境的对联：“假作真时真亦假，无为有处有还无。”真就是有，欧洲哲学家叫做存在。假也是无，印度哲学家说是空。诗和这些都不一样。

对于广义的诗（文学）和真的关系，有两种见解：

现代外国人认为：凡是有的事情都要写。

现代中国人认为：凡是写的事情都要有。

外国人把生活中的一切事，不论美丑好坏，幻觉真实，都写进小说里。这种看法和做法是现代兴起来的，从欧美传到了日本，也传到了印度，没有多少年。外国从前也这样写，但不认为是当然的，堂堂正正的，和现在不同。

中国人习惯于把书中写的都当做真的，不是真的不行。孙悟空不是真的，也得演成真的，说成真的。有了电影、电视，更好了，什么假的也成为真的了。因为写的一切都必须是真的，那么一切真的就不能都写。宁可以假当真，决不能将真作假。书中人都是活人，应照活人对待。

看起来现代我们只看重真和假的对立，不喜欢诗和真的并列。诗只能是真的或则假的，正号或则负号，不能是正负号，不能又真又假。

这种看法和想法是由来已久的。中国是诗之国，更是史之国。丰富的古诗中只有具备史的性质的才被认为高。没有史诗，但有诗史。因为以诗为史，所以史也成了诗。史总得是真的，无论诗意多么浓厚。

最有名的是《左传》里的那个刺客。他行刺时为被刺者的威严人格所镇服而自杀，死前说了一番话。刺客死了，被刺者正在睡觉，没有其他人当场发现，这段话谁听见了？那时不会有录音机、窃听器，这只能是推测，是作者写下的。这是真还是假？是史还是诗？《史记》写项羽见到秦始皇的威风时说："彼可取而代也。"项梁连忙捂住他的嘴。这话谁听见了？这事谁见到了？陈胜吴广秘密策划是怎么泄露的？中国是史之国，又是诗之国，重点是把诗都作为史。就体裁说，日本的《源氏物语》是世界上第一部长篇小说。但就实质说，中国的史，从《尚书》起，就有小说的成分了。

中国的戏剧也是一样，很早就当做史而不是当做诗。《史记》写的优孟演孙叔敖不是一出戏吗？那么早就有戏剧表演了。但到很晚的元朝才有大量的剧本出现。中国不是戏剧晚而是作剧本晚。"戏子"处于社会最低层，尽管为帝王演戏，但文人决不能公然写戏，那会妨碍做官。不像古希腊和古印

度那样把戏和诗和神混在一起公然表演，不认为低级；文人也不必求官做。即使是这样，希腊和印度失去的最早的剧本也无法计算。怎么能剧本一出现就那么完整呢？同中国一样。口传的剧本都失掉了。

分别出对待诗与真的看法的不同，对于理解当代外国文学和中国文学也许有点用处。

诗境

偶在友人处见到李莼客（慈铭）日记影印本。几十年前这位晚清名士的日记曾以《越缦堂日记》之名影印出版。现在影印的是晚年日记，题名《郇学斋日记》，本以为失落了，今又出现。我只翻看了一本，是光绪十五年（1889）的。看到其中有从吴江人郭麟的《诗话》中抄录的诗，引起一点感想，其实不过是疑问。

诗意从诗境来，由境生出境界。若有意而无意象，无境，纯是说理，便成格言。例如朱熹的诗：“旧学商量加邃密，新知培养转深沉。”仿佛教训。另两句，“半亩方塘一鉴开，天光云影共徘徊”，便有意象，有诗境。有“境”时会出现一种“境界”，供人领会。可是“人境”若变，诗境

亦变，那么还能不能照旧时原样感动人？

例如李的日记中抄引的西湖济颠和尚的诗：“几度西湖独上船，篙师识我不论钱。一声啼鸟破幽寂，正是山横落照边。”现在的渡船恐怕是收票了吧？还听得见幽寂中的鸟声吗？几十年前我住孤山时常听渡船上人喊：“旗下！旗下！十个铜板。”除春日上海来人游湖有些热闹外，晨昏还很幽寂。现在呢？济颠和尚早已不是诗僧而成为罗汉化身还登上荧屏了。这首诗的“诗境”变了。读者的“人境”变了。诗的情趣呢？

又如一首《七夕悼亡》诗云：“历历黄榆送晚寒，充庭儿女小团。一弯新月如残月，隔着明河不忍看。”现在城市中抬头即见高楼，新月在天边看不见，银河也在朦胧的空气中不清楚，牛郎织女星更不如以前明亮，纵有怀念故妻之情，景况也不同了。现在若有人写悼亡诗该怎么说呢？还记得七夕望天河吗？

又如《游春》诗云：“陌上游春女，前村恐是家。入门呼小妹，袖出碧桃花。”现在即使是大袖时装也怕不会藏一枝桃花了。何况春游多是集体，成群结队，还有闲情逸致，还有这样的村姑吗？

又如一位“闺秀”的诗云：“梁间双燕正将雏，阶下萱花过雨濡。阿母书来羞竟读，隔年频问

有身无。”恐怕要使今天已不在“闺”中之“秀”失笑了。母亲问“有身”（怀孕）没有的信都羞得看不下去，看不完，今天还有这样的事吗？

再抄一首《村居》：“茔门圭窦老农家，缚个茅亭傍水斜。为恐世人图样去，遍栽修竹四边遮。”作诗人当然是有意说幽默话，不是栽竹子真为怕人画图样。可是现在这话还能唤起幽默感吗？

李莼客抄这些诗离我此时再抄不过一百年，然而除了像我这样年过八十的老人以外，还有多少人能同当年人那样欣赏呢？也许能赏析，多的是分析，加上一点笑意，但那不是成年人忆童年而是少年看老人的笑了吧？

时过境迁，几十年前的新诗虽然前几年好像又忽然时兴，但我想读者不会有同我在青年时读那些诗一样感受了吧？对此，我怀的是不解之心，断没有“九斤老太”之意。

现代中国文学

钱基博著《现代中国文学史》重新出版了。三十年代初此书出版时，鲁迅曾在《准风月谈》的《后记》中提到。那时有的青年笑说，这是遗老文

学史；因为书中讲现代的“古文学”，有“魏晋文”、“中晚唐诗”、“宋诗”等，而讲“新文学”的“白话文”只有一节，是“胡适，附徐志摩、周树人等”。过了五十多年，现在回头再看，钱老先生不失为顽固，那青年也未免幼稚。这书曾一版、再版，大概还是同名书中的第一本。书中详述从戊戌变法到五四运动二十多年中国文学的一部分。后来的同类书恰恰忽视了这一部分。只讲今中之古固然是旧的正统观念作祟；只讲“鲁、郭、茅”，到八十年代才加上“老、巴、曹”，补进“艾、丁、赵”，难道不是另一种正统思想作怪么？作旧诗词的不是也有革命家而且至今未断么？不仅如此，大家不屑一提的《礼拜六》、《红玫瑰》等杂志消失了，但张恨水等通俗作家不是曾有广大读者，现在梁羽生、金庸、琼瑶、三毛的小说不是还在流行，孙悟空、济公不是又上了荧光屏获得观众吗？若真以为文学是民族心声和时代反映，那么，只看局部，不顾其余，宣扬正统，抹杀旁支，如何能见全貌而考察整个国家人民的素质和心态呢？何况这一段历史时间虽不长，却正是中国文学的“转型期”，只怕到现在也还未完全跳出那时的文学框架呢。不承认并不是战胜。清末民初，亦即前世纪末到本世纪初，文学中有今有古，有雅有

俗，有正有偏，何必把古的余波留给老学者去独占讲坛呢？希望出现反映现代中国文学全貌而不是正统文苑传的新史书。何谓“现代”，也可重新考虑。

历史的断层

不知为什么近来清朝皇帝忽然走时，一个个走上银幕和荧屏亮相，从努尔哈赤到溥仪全露了面，一个不少。连嘉庆皇帝也以太子身份在《木鱼石的传说》中走访民间。尤其是亡国的太后和皇帝，慈禧、隆裕、宣统和摄政王更是再三再四出尽风头，扬名中外。据说开国太后孝庄后和摄政王多尔衮也要在摄影棚中现身。不过开国的怕是不会有亡国的那么热闹，罕见顺治。

我们中国是有历史特色的国家。不仅历史长而且历史书多，历史文物丰富。自古以来爱修坟墓。地下出土文物不断填补地上破坏文物的缺。地上故居之类新古迹将来可能代替地下宫殿老古董。史学的昌盛也是在世界古国中独一无二。殷墟甲骨和周朝铜器都纪事纪人。孔圣人第一个笔削《春秋》，又有三《传》，加上《国语》、《国策》。从司马迁修《史记》以后，代代都修国史。新朝廷总不会

忘记修前朝历史。清朝还为编明史兴起文字狱。民国初建又立史馆，编了一部《清史稿》。这书在国民党当政时列为禁书。从此官修国史就断了。不知道这是好事不是。

官修前代史现在出现断层。讲古代的通史、断代史也不完全。“文革”时说是编农民战争史也不见出台。从前修史着重前朝，即当时的“近代”。还有实录、起居注之类，即当时的“当代”。《春秋》是一部当代史，《史记》也修到汉武帝时，即“当代”。现在不然，报纸代替当代史。至今不见“民国史”，仅有陶菊隐的《史话》记到1928年。辛亥革命后不久，尚秉和就编出了一部《辛壬春秋》。现在出了一部文革史，可只听说出版而不见发行。这是传统的一个变化。从前皇帝急于修近代史和当代史为的是统一口径，使舆论不二，以维护统治。从袁世凯以后近几十年来改变了。不知道这是进步不是。

从前把外国看做夷狄之邦，正史中附在列传之后。民国时期才有了“西洋史”。日本是“东洋”，另案办理。在学习苏联以后，“西洋史”改为世界史，指的是中国以外的世界。那时史书中主要读物是《联共（布）党史》。这是一部外国的现代史。其第四章中理论一节是研究历史的纲领文

件。没过几年情况改变，从此没有了标准。“文革”中有过不止一种版本的《两条路线斗争大事记》，但都没有传下来，足见编当代史之不易。世界当代史很难编；外国古代史也极少新编的。我们的一些邻国的历史是仗译本维持局面，有的连译本也没有，自编的极少。开放应当更需要认识世界，偏不兴旺，不知为什么。

近年来文化史成为热门话题。中国的、世界的、东方的、西方的、古代的、现代的，文化交流、文化比较，各种名堂纷纷出面。不过，若对历史事实还不清楚，学的和讲的中外历史中断层和缺漏多，而且所知不同，所见各异，又怎么讨论得起来，热闹得下去？何况当代科学术语和思想到处应用，系统、信息、耗散结构等，外加种种新“主义”纷至沓来，更是你一言，我一语，虽非聋子对话，也是各执一词。史学家自来讲究史实和史观正确一致，在此纷纭之中，史学界保持稳定，又有什么奇怪？不过长期不补断层，不知道行不行。

中国也可以说是以史立国的。人人处处都喜讲历史，对人也喜追查历史。讲“子孙”、“传人”习以为常，这传统如流水是割不断的。历史家不去写清代史，电影界、戏剧界就“当仁不让”了。报告文学和纪实小说要代表当代史了。中

国人不写《敦煌》，日本人不客气就“代庖”，又写小说又编电影了。中国历史和中国名人传由外国人一本一本编写，我们省了力也讲不得失了面子。涂改历史面貌本来是也容易也不容易。历史不说话，但好像有时爱同人开玩笑。你要它向东，它反而向西：你以手指捂嘴，它倒大声嚷起来。假如中国历史断层总是由外国人来补，这只怕是不可不注意的。本世纪初，据说日本人预言过，中国人学中国学要到外国去，这不会成为事实吧？

欧洲文学

周作人著《欧洲文学史》是北京大学讲义。其特点是用古文而人名书名一律不译，因此汉字夹拉丁字母横行排印。薄薄一本书仿佛提纲。差不多同时的鲁迅著《中国小说史略》也是北京大学讲义，也用古文，也是薄薄一本。前书没有再版，后书再三重印。两书的文章都很古雅，而一夹外文，一插白话，都连贯可读，别有风味，真不容易。记得周书一开头就将欧洲文学归源于二“希”（希伯来、希腊），随即从希腊、罗马讲起。原名照原来拼法，不从一种外文。全书好像还没讲完十九世纪。这是最老的《欧洲文学史》。最新的是杨周翰、吴

达元、赵萝蕤主编的，也是北京大学讲义又作为通用教科书的。虽有两册，仍是提纲式。于“文革”前夕编成出版，“文革”后1978年修订再版。这两部书一先一后，相隔约半个世纪：一文一白；一人文主义，一马克思主义；一是个人编写，列举多于评论，而片言往往有新义；一是集体商定，评论重于列举，恪守马列主义毛泽东思想原则。不过二者虽皆以欧洲为一体，仍都未能完全摆脱拼盘式和文苑传式。现在也许可以说，直到二十世纪初期，欧洲文化来自三系。二“希”皆起于地中海，实兼及欧、非、亚三洲。加上拉丁——日耳曼——斯拉夫系文化才是全欧洲。中世纪三系相互激荡及与阿拉伯文化之冲突实为近代文明之深层基础。近代各国疆域多变，文学互流，国别史实难概括，从整体节眼重写欧洲文学史已成必需。中国自有观点，何必因人成事？自有能力，岂仅编纂类书？勃兰兑斯的《十九世纪文学主潮》书虽过时，气魄犹在。何以不能重现于中国？当代不乏博雅之士与有为青年，何不执笔创新？

小说史的三角和对顶角

明代小说大发展，三个顶尖构成三角，《三国

演义》、《水浒传》、《西游记》。三书各霸一方，都自称有历史依据，其中却是虚拟人物。三书都是长期发展的总结，有了刻本还定不下来，查得出演变的轨迹。此外还有对顶角。一个角尖是《金瓶梅》，对顶的一角是明清之际的《玉娇梨》、《平山冷燕》之流。这三书都用人的名姓作书名而又可串讲，显然后两书是对着前一书来的。《金》处处违反礼法而以报应遮羞。《玉》、《平》处处遵循礼法，树立才子佳人偶像。《金》谎报《水浒传》中一段，显然自有来历，却查不出轨迹，大概民间流传久已消亡，刻成后也无定本。另两书则是个人创作，欲以理想之善对抗前书中现实之恶。《金》以对话见长，但决非录音。鲁迅《中国小说史略》所引两段改本仍能显出两种口吻和两种笔调，可见作者拟人的本领。另两本的对话文质彬彬，结构如八股，人物似剪纸。这两个对顶的角各自大有发展，一直延续到清代甚至民国。《三》、《水》、《西》则各耸高峰，后来除有少数不孝子孙外，没有大发展。唯一站得住的怕只有《西游补》。那好像《金》之补《水》，不是续书。

清代小说突出了对顶角的不可分离，显出了同一趋向，那便是阴盛阳衰，女权大张。无论《聊斋》、《镜花缘》、《红楼梦》、《醒世姻缘传》

以至许多弹词都是女胜于男。连《儒林外史》也还要塞进一个奇女沈琼枝。以女杰唐赛儿为背景的骈文小说《燕山外史》，开民国时期《玉梨魂》之类“鸳鸯蝴蝶派”的先河，非《游仙窟》可比。狭邪小说似侮辱女性实暴露男性丑态，以臭为香，络绎不绝。侠义小说以男为主，但开始于《儿女英雄传》的女侠十三妹，远承“红线”和“聂隐娘”，到民国又出现刺雍正的吕四娘。若从妹喜、褒姒、妲己、吕雉、赵飞燕、杨玉环、武则天数到清孝庄皇后、王熙凤、那拉氏（慈禧），考察一下小说中历史的和非历史的女性人物，也许会有所发现，从汉到清大有变化。

五四以后小说又出现三角。《呐喊》、《彷徨》是一角，《幻灭》、《动摇》、《追求》是又一角，《灭亡》可算第三角。由书名即可见动向。对顶角也有，那是现代文学史书中所讲的和所不讲的正相对立，直到1949年。

史书·小说

甲　近年来电视荧屏上出现了越来越多的古装连续剧，已经有了一些议论，我们何妨谈谈？

乙　看得太少，知道的不多，怎么谈？我偶尔

听到广播小说，觉得也有古装化的倾向。台湾有位作家高阳，写了不少大部头历史小说，或者不如说是历史加小说。真实和虚构两者在我们的传统中本来是难分的。

甲　我的意思是，社会思想感情趋向，外国常在戏剧和小说中显现。中国也是常在演戏和说书中显现。这是包括不识字人在内的思想文化，不是少数人可以任意制定的。作者、演者往往是跟着读者、观者走，当然同时也是带着他们走。所以要谈社会思想和感情趋向，不注重所谓通俗或大众一方面不行。所谓大众传播媒介比书本影响更直接。不过，重视这方面的人往往看到教育大众的多，看到大众是教育者的少。

乙　电影有电影院限制，像是另一种戏曲。电视就不同了，家家有个舞台。

甲　“古装剧”这个名称好，因为编者、演者、观者、谈论者都是现代人，不是历史上的古代人。能不能说历史小说也是古装现代小说？人是今人，不过是装扮古而已。

乙　你说的是“古为今用”？

甲　非也。那句话指的是今以古为手段，涂抹改造古人古事以适应今日需要。那和讲“大众化”一样，还是着眼于作者教育读者。我说的是历

史教育现代，读者教育作者。现在印古书很时髦，我看同样是古人引导今人。康熙、乾隆的“钦定”仍然有效，方向不变。但古人也受今人支配。

乙　我们不懂戏，更不懂电视，还是谈书吧。中国书也不好谈，谈外国书吧。

甲　让我先把话说完。古人，古代的人，也就是历史，天天在教育我们，可是我们受不受教育，那就不一定。电视剧尽管播，可是我不看，看不下去，就受不到教育。不看和要看，这是观者对作者的教育手段之一。慈禧老佛爷不停地出面教育我们记住她怎么招致八国联军的，效果怎么样？问因不如寻果。书的销数多而看的人少，比起销数少而看的人多，谁的效果占上风？

乙　你发空论，我谈书。我想谈的一部书是两千年前的普路塔克的《希腊罗马名人传》。他把一个希腊人和一个罗马人配对，仿佛古今对比，写出“平行”传记。原文是希腊文，各国大都有译本，在“文艺复兴”中很有影响，现代也有不少读者。中文译本迟迟不见出来，也许是出来了而我不知道。这部名著有故事，有议论，有文笔，也是很好的散文，在外国受欢迎，为什么在中国受冷落？我翻阅过英译本中那篇费边大将传，写他怎么以退为进，在别人讥笑中用拖延战术拖垮了纵横罗马境

内的非洲迦太基的大将汉尼拔，大有中国式战略的味道。这两位将军的处境和坎坷经历也在中国有“平行”。

甲　讲到罗马，我记得从前有人说过，中国人不像希腊人而像罗马人。这话没有人应声。有两部《罗马史》我翻看过，一部是英国吉本的，叙述罗马帝国的衰亡。另一部是德国蒙森的，从建国写到恺撒掌权当“独裁者”推行改革，但没写他被刺，因为那以后就不是共和国而是他的养子奥古斯都的罗马帝国了。蒙森没写下去。

乙　你说的这两部书确实是文笔优美又重视历史依据，有史才，史学，更有史识。两人时代不同，见解不同，书也仿佛都已过时，或者说是已成为古典。蒙森在一九○二年得过第二届诺贝尔文学奖。他的这部书迟到今天才由商务印书馆出版汉译第一册。我估计，蒙森和吉本一样免不了去陪普路塔克坐冷板凳。古人热心教育我们而我们不受教育，更不用说外国古人。这是照你的说法。

甲　中国古书也一样。史书中，大家称赞《史》、《汉》、《三国》，我推荐唐太宗李世民主编并参加撰写的《晋书》。书中名士、隐士的故事不少。这对后来的读书人影响极大，所谓“魏晋风流”。开篇就是唐太宗御笔批评晋朝开国的司马

懿、司马炎，很不客气。这也是史书中绝无仅有的。

乙　司马懿、司马昭、司马炎，八王之乱，东晋偏安，五胡十六国，一百多年间（二六六～四二○）乱极了，有什么好看？

甲　不比唐代传奇难看吧？南朝初年记晋人言行的《世说新语》也不好懂，为什么大家看？

乙　史书比不得小说。

甲　《晋书》也算得“小说集成”。假如选编一下，那就是《世说》的扩大版。是真人未必是真事，这就是史书。是真事未必是真人，这就是小说。这是不是中国的传统？由此才有“纪实小说”之名，亦实亦虚，有真有假，对不对？我看唐人编写的晋朝名士和隐士的言语行为，真真假假，大可玩味。

乙　一定要追究是真是假，这也是中国的传统习惯。其实是越追越靠不住，不如明知是假，信以为真。这叫做“姑妄言之，姑妄听之”。这句诗说的是《聊斋》。我们提得出问题，做不出答案，无非是闲聊而已。都是些老古董，何足道哉？不值一提。

与小说对话：不败求败

东方不败，独孤求败。这二位是金庸小说中虚写的人物。我看时禁不住心中连连叫好。好在哪里？说得出来吗？作者在书中把话都说完了；我还说什么？“不说白不说，白说也要说”，这也是名言。那就说几句吧。

东方之所以不败乃是不用刀剑而用一根绣花针，又来去如鬼影，不仅超音速，只怕还想超光速吧？无论怎样锋利的刀剑也难迎斩细小的绣花针。细如毫芒看不见，快如旋风抓不住，说变就变，忽在当前，忽在背后，针一刺上就致命，谁能躲得开？他当然不败了。关老爷的青龙偃月刀过时了。大不如小，粗不如细、多么壮实的健美身体也抗不了艾滋病毒。

独孤是孤独一人没有对手，求败而不可得。什么缘故？那是因为他破而不立，不停地破，破十八般兵器，还能破不可见的“气”的内功。破字当头，不立任何东西，那就只有我破你，你破我不着了。你破我什么？我什么也没有，只有破，我“后发制人”，专挑你的毛病。这“后”不是时间先后，是先找毛病后发武器。你不能没有毛病，我就专制你的毛病。你不能没有空隙，我就钻空子扎进去。你的武当剑如太极圈，不停画圈子，大圈套小圈，圈圈不息，连成一气，没有空子了吧？我一看

准，就后发刺你的圈子中心。圆心一点上不能再画圈，你还逃到哪里去？什么圆圈没有圆心？有心就可破。

东方独孤不败求败，妙在不言中。东方不出面，独孤不在世，两人不相遇，都没有可破之处。但是东方是教主，并非孤独一人，那就不能不死。他只好一出面就死，死在他的同性恋者身上，死于情。到底是情之一字未能勘破。赤练仙子李莫愁不是唱“问世间情是何物”死于绝情谷吗？独孤一人，无情无剑，所以独存千古，求败不得。

金庸阁下除办报外仿佛以史学佛学自负，对于以小说知名，尤其是以武侠小说知名，自己是不是有点觉得未展所长，以末技得虚名，似不免略感怏怏？依我看则大可不必。阁下所透露的史学佛学见解，论水平未必是“超一流”，若著书立说也不见得能称首席什么家，得什么国际大奖。然而以史学佛学入小说，在武侠中讲“破相”，那就超人一等了。好比不会武艺的痴公子段誉，只在无意中学了一着“凌波微步”，就到处能“逃之夭夭”，而且有个时灵时不灵的“六脉神剑”，看不见，摸不着，弹指一挥间忽然有效，就能出其不意露上一手。这道理在《金刚经》、《法华经》里并非唯一高妙思想，而移入武侠小说立刻产生“裂变、聚

变”威力无穷了。又如《侠客行》中的石“杂种”“郎君”，呆头呆脑，一片天真，然而处处机缘凑巧，矛盾相成，最后以不识字超过了识字人，以不知道“我是谁”，超出了一切有“我”之人，尤其是那位大“我”发狂的大宗师白自在。这只是“无我”的一解。这一解在佛学中算不得什么最高深的了不起理论，不过是参禅的一个“话头”法门，但在小说中就是“超凡入圣”了。阁下仿佛总想在小说中不讲而讲一点什么道理。这种以佛观史的见解未必“超凡”，但进入小说，特别是武侠小说，就大大“脱俗”了。无言胜有言，不武胜武，愚而智，弱而强，似佛似道，所以能迈过前人难有后继，虽有败笔，仍卓然自成一家。前有梁羽生，后有古龙，俱写侠情，各有殊胜，然抒写人情佛理尚逊一筹。

三闾大夫屈原有大志，自以为有治国才，留下的不过是长诗《离骚》。孔夫子能治国平天下，也不过留下一部《春秋》。自负甚高者难平“我慢”之气，毕竟是“贪、嗔、痴”三毒未净，烦恼难除。以毒为药，以药解毒，药王无嗔乃能解脱。他的关门女弟子程灵素能毒自己以救人，超乎生死，在至情中超越了情，为女中魁首。金庸所著大小十四品中已有一半以上含见道之意。独孤实不孤

独，还何必求败？迂夫子虚竹上人投下那一枚棋子，一心救人，“难得糊涂”，遂掌“逍遥”，“得大自在”，又何必再“具五神通”？

求败不败，实在难得，不能诈败。

不败求败，寂寞难堪，不是虚伪。

小说仍然是小说。不是现实，也不是理想。

佛学谈原

我的有关佛学的几篇文章合起来可以取名“佛学谈原”。

“谈”指的是文体多半是谈话，不是讲义，也不是学位论文形式。只有一篇《说有分识》是早写的，用文言是为方便引用古译并仿作今译，学术气较浓。

“佛学”和“佛教”不同。佛教是宗教，中心是信仰（皈依）。佛学是一种“学”，是研究，不一定以佛教全体作对象，可以只重教理、教义或某一方面。佛教不重语言文字，甚至脱离文字以至脱离语言，重在修行、仪轨、戒律。佛经都是“如是我闻”，是口口相传听来的“佛说”。“结集”原本是“合唱”，集合起来诵出共同承认的佛说经偈。佛学是以语言文字即文献为主的研究，即使调

查宗教行为也不离语言文字。

“谈原”不是“探源”。“原”指本原或原本，语言文献。佛教文献出于南亚、中亚，用的是那时的文化通行语，是接近口语或可以上口的文言。后来写成书才用文言即雅语，但和正宗雅语即梵语比，仍有口语“俗”气。巴利语三藏名为用俗语，实是接近雅语的俗语；还有雅俗混合语经典，都是这一类。从语言学观点说，互有区别，但在实际应用上，尤其是在口头上，是可以通行的普通话。法显、玄奘、义净经过中亚、南亚、东南亚，他们的记录中没有提到各地歧异的方言和语言困难。他们所说的文献都是用的佛教界通行的文言。这就是佛教文献的语言“原本”。汉译和藏译佛典都由此而出，各成为一种特殊文言。汉译文往往像是用汉字写出的梵文，不如原文明白顺畅。照历史顺序说，佛教第一兴盛期是摩揭陀国阿育王时期（公元前3世纪，秦）。从当时石刻俗语诏书看，那时佛教文献不多，可能更接近口头俗语。阿育王所推荐的七部经名和现存巴利语经及汉译《阿含》不能直接对上，但大多数可以在巴利语经中指出相应的经。第二兴盛期是贵霜王国时期（公元1、2世纪，东汉）。版图从雪山（喜马拉雅）以南的恒河、印度河流域直到中亚。佛教由此传入中国，先

到西域，后入中原。大量文献在此时涌现，纷纷汉译。第三兴盛期是戒日王统治北印度时期（7世纪，唐）。此时玄奘前去取得大量文献。第四时期佛教在印度日益衰微，渐趋灭亡，或说是换了面貌，或说是与其他派合流而变化。这是8世纪到12世纪（唐、宋）。此时佛教文献大量传入西藏，有了藏译并保存了一些原本。差不多同时（8世纪），唐代出现了“开元三大士”，善无畏、金刚智、不空，译出不少密宗要籍。数学天文历法学家一行也参加翻译密宗经典。由文献说，密宗兴盛较晚。由内容说，这和印度的不用佛教名义的密宗（诸经总称怛多罗）应当是同源而且开始可能都很早，又消失很晚（如孟加拉的“俱生宗”20世纪可能还在“地下”。见《湿婆之舞》）秘密仪轨不重文字，写下来成为文献时大概已是后期，而汉译藏译数量还很庞大，印度语言的也陆续印出不少。上述各时期各宗文献用或文或白或文白夹杂的南亚中亚通行语统称梵语写成。这些若作为佛教文献“原本”，汉译、藏译是译本，而依据译本在汉语、藏语以至朝鲜、日本发展佛教的著作对“本”而言就是“支”。根深叶茂，根埋土下，然而，寻见枝叶不能忘了有根茎。我的这些文章只谈译文而追溯原本或本原，不及东土各宗，所以说是“谈原”。

佛教在发源地天竺或古印度只有很短几个时期兴旺。从释迦牟尼开创，“初转法轮”，到大约12世纪灭亡，一直不是天竺宗教中绵延不断的正统。古代印度宗教极为复杂。从文化说，初有古希腊亚历山大侵入西北，后有连接中亚和印度的贵霜王国，8世纪到12世纪伊斯兰教大量进入北印度，随后又进来了基督教。这些在思想文化上直接间接都不可避免产生影响。还有古波斯（伊朗）、古希伯来（犹太）也和古印度在接触中不会不互生影响。拜火教、犹太教在今日印度还存在。印度古时称为“北俱卢”的雪山以北西藏等中国地区的早期文化也不会彼此毫无影响。这些在佛教文献中理所当然不会明显提出，而在思想及行为的发展上仍可察觉踪迹。例如那么多的平等的“大千世界”就不是最多讲到“大九州”的中国人想得到的。所谓影响不是照搬，而是加上自己的解说，由此而或排斥或吸收。从中国方面举例说，印度处于热带，人的生活情况和雪山以北处于温带的中国广大地区不同。在南亚人视为当然毫不足奇的，在东亚人会另有看法、想法。文献解说本来是随时随地随人而异。各种文化之间有同有异，而近似的更多，所以难解、误解、“格义”，以此解彼又以彼解此的情况是极其自然毫不足怪的。往往误解会成为正解。因此，

传原本时往往另有解说，翻译离不开译者的解说。在忌讳极多的中国人看来，古印度人是几乎没有忌讳的。中国人所忌讳的，如神、圣、帝王的名字，古印度人不觉得要忌讳，反而用神名给人取名，挂在嘴边。修道人赤身露体（裸形、天衣、涂灰）乞食为生，也不是中国人习惯所能接受的。王维号摩诘之类名字很少，维摩诘只是居士。古罗马继承古希腊的文化而发展，以此为彼以讹为真的情况不一而足。古希腊并非今希腊，其文化包括地中海中岛屿及小亚细亚和北非。罗马帝国中希腊语和拉丁语并行，一东一西都是通行语而非地方语。这和古印度及中亚以梵语为通行语情况相仿。各地方语言终于分裂独立，各自记出拼音成为书面语，这一点在欧洲和印度也相仿。中国古人（汉族）记语言重字而不重音。从秦代将六国文字统一以后，孟子所说的齐语楚语之别在文献中消失了。文献语言和口头语言的距离越来越大，但没有各方拼音分裂成为不同书面语的情况。中国人因此不易感知并理解南亚中亚的语言和拼音文字思想文化的复杂情况，正如欧洲人不能懂中国人不习惯用拼音文字而用方块字一样。因为汉语和梵语不仅是语言不同，还包含思想习惯在内，所以在东土发展后所著的佛教文献和天竺原本的佛教文献似是一事而有区别，仿佛欧化

汉语或汉化欧语不等于欧洲语。因此我以为注意原本并非无益而有必要。当然不可颂根本而斥枝叶为非，也不可据枝叶而忽视根本。这是我“谈原”的出发点。（以上所说不包括藏语情况。）

还想赘述一点鄙见供读者参考。用现在的习惯语言说，有出世和入世，消极和积极之分。我们往往将佛教思想文化归入消极出世一类。依我看，对佛教原本说，这不仅不是全面，而且也许正是以中国传统思想文化为坐标轴而将佛教归入负号一边。若从原本的古印度一方面看，可以说正负是相反的。佛教讲降魔，讲“精进”，讲“无畏”。胁尊者“不以胁至地”就是不肯认倒，正像达摩面壁九年的传说。信佛的阿育王统一天下，戒日王信佛而有武功文治，都不是中国人所认为的出世。印度人口繁殖更不是中国人所认为的禁欲（印度的苦行之神和舞蹈之神是同一个）。出家当“乞食者”（比丘），在多森林多毒蛇猛兽的野外修行，非有勇气毅力不可，并不要求信佛的人都这样。这是“僧伽”的严密“戒律”组织，是“皈依僧”的“僧”，不是个人。有一些人乞食生活在古代印度并不影响社会生产（那烂陀寺非常例且已是7世纪），不像中国人出家归庙享受“供养”，人数众多，会影响农产、税收、兵源而遭禁。（韩愈

《原道》说：“不出粟米麻丝以奉其上则诛。”）当代的佛国缅甸、泰国、斯里兰卡也不像中国人想象的信佛人都遁入山林诸事不做以致人烟稀少生产衰退。佛教文献的读者本来是“内外有别”的，许多是“不得外传”的。至于印度次大陆之所以“外患频仍”，应当注意其经济及社会结构与政治的特殊“国情”，不能单独归咎于思想文化的“兼容并包”缺少抵抗力。否则又如何解说佛教在本土灭亡而在异国昌盛？那岂不是要说中国文化抵抗不住佛教是更没有抵抗力吗？文化独存，证明不弱；文化若亡，必有内因。单就文化说，追究原本实际，全面了解，作分析解说，而不下简单结论，我以为这才是有效率的思想方式。

希望以上这些简单说明有助于读者看我的文章。我现在对这些带有时代痕迹的文章都有不满意之处，但已经无力改动或另作了。

与书对话：《礼记》

有要求人跪着读的书——神圣经典，句句是真理，在真理面前只有低头。

有必须站着读的书——权威讲话。这是训话，没有讨论余地。受教育的人只有肃立恭听。

有需要坐着读的书——为某种目的而读的书。这样读书不由自主，是苦是乐，各人感觉不同，只有坐冷板凳是一样。

有可以躺着读的书——大多是文艺之类。这样读书，古名消遣，今名娱乐。这是以读者为主，可拿起，可放下，可一字一句读，也可翻着跳着读。通常认为这不算读书，只是看书。有人认为有害，主张排除。有人认为可以保留。

还有可以走着读的书，可以一边走一边和书谈话。书对读者说话，读者也对书说话。乍看是一次性的，书只会说，不会答。其实不然。书会随着读者的意思变换，走到哪里是哪里。先看是一个样子，想想再看，又是另一个样子。书是特种朋友，只有你抛弃它，它决不会抛弃你。你怎么读它都行，它不会抗议、绝交。所以经典也可以走着读。

我对孔夫子牌位磕过头，对释迦牟尼像也磕过头，但我读经书不是跪着读的。孔门的《四书》背诵最早，《五经》没背全就上小学了。佛门的经背得更少。背书是机械动作，不用头脑，背过了也不懂。背来背去，口头背成顺口溜，心里想别的，有时也和书对上话。书不回答，我替它回答，再一背，居然觉得书中更有答话。后来读到柏拉图的《对话集》等书，才知道不仅是《论语》记对话，

《金刚经》记对话，欧洲书中也有不少对话。不仅上古中古人对话，近古近代人也对话。科学家布鲁诺、伽利略写对话，贝克莱主教也写对话。

于是忽然想起《礼记》。为什么？因为在大学里多年以后才记起了《大学》这部书。这本来是《礼记》的一篇，宋朝晚期朱熹才把《大学》和另一篇《中庸》从《礼记》独立出来，和《论语》、《孟子》并列为《四书》，从元朝起受到特殊的尊重。可是直到今天好像也没有人追溯这两篇互相独立的文的来源《礼记》，不问为什么“三礼”（《周官》、《仪礼》、《礼记》）之一的书会包含这两篇政治哲学文丛。《礼记》是由西汉戴氏叔侄传下来的，本身是一大“文丛”，讲说礼的种种规定，解说各种礼的意义，还记录孔门弟子的言行，以礼为核心而不限于礼。讲儒家而不讲《礼记》是不可思议的。我们“天朝大国”不是“礼义之邦”吗？

二十世纪的人类学对各民族、各种社会、各种人的“礼”，或说是社会关系的行为符号，非常注意，从调查其表现形式到解说其内容意义和所起的作用，逐步深入、扩大，而且由“野蛮”转向了“文明”。近些年来对于西藏的密宗仪轨的兴趣越来越大，心理学家容格简直入了迷。调查南美的

列维·斯特劳斯慨叹未能调查理解佛教，他还不知道儒家更与他相近。孔子一眼看出了“礼”是社会结构的外在表现，把制礼作乐和礼坏乐崩作为治和乱的两种符号形态，这实在是一大发明。“忠字舞”、“语录歌”、“早请示、晚汇报”等等都是礼乐的“破旧立新”的失败尝试。古礼仿佛很繁，实际上有增减变换。磕头改鞠躬，长袍变西服，意义一样。本世纪二十年代，我还年幼，已经参与过残存的婚丧交际礼仪，大体上还是如《礼记》所记。书上烦琐，做起来并不麻烦。后来接触佛教徒，又知道行为戒律第一要紧，是生活的规范，团体的生命，分派的条件，轻易破坏必自受其害。行为第一，不是理论第一。基督教作“弥撒”、作“礼拜”，伊斯兰教“五拜”、“朝圣地”，都是“礼”。“嬉皮士”留长发，男扮女装，不过是用一种礼替换另一种礼。连“女权运动”着眼的也是礼。大会示众、批判、检讨也都是行“礼”。礼就是共同的风俗习惯，比法律更为有力。社会无礼，不能安定。《圣经·旧约》是犹太人的《礼记》，《梵书》是古印度人的《礼记》。

以上独白是从我和《礼记》的对话来的。不妨抄下几段原始记录，书人对话。

书　夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，

定是非也。

人　我明白了。这句话的第一点是民法，第二点是刑法，第三点包括国籍法、移民法，第四点连所谓“法哲学”都有了。思想很现代化呀。

书　爱而知其恶。僧而知其善。

人　了不起！这不是兵法的“知己知彼”，避免片面性吗？情人、夫妻之间若遵这条礼，大概离婚率可以降低了吧？

书　鹦鹉能言，不离飞鸟。猩猩能言，不离禽兽。

人　这里大有文章。“言”不能决定本身性质归属。只会说好听的话不能算数。

书　礼尚往来。往而不来非礼也，来而不往亦非礼也。

人　这是国际准则，也是人际习惯吧？

还有来回讨论，不能记了。这只是第一页里的几处句子。

书是好朋友。与书对话，其乐无穷。连干燥的古书《礼记》都能活跃起来，现代化。不会读，书如干草。会读，书如甘草，现代化说法是如同口香糖，越嚼越有滋味。

《论语》“子曰”析

我三岁开始读书识字，读的第一本书是《三字经》，第二本书是《论语》。只是识字断句背诵，不讲也不懂。这是在本世纪初期。现在到了世纪末，再读《论语》，原来自以为可以懂得一多半，哪知现在自己认为能懂的还不到一半。究竟哪些话能算是孔子的，哪些话不能算，也不敢分别轻易断定。大约在一百年前，有人要建立孔教，随后不久就有人喊出“打倒孔家店”，到七十年代大规模批孔，八十年代又有人尊孔，真好像是团团转，兜圈子。但是兜圈子不等于原地踏步。我兜了一个大圈子回来再读《论语》，就和以前不同，读出了问题和看法，需要查对和思考。现在知道《论语》这部书不等于孔子这个人。《史记》写孔子及其弟子依据《论语》为主，那只说明他从史官档案和其他材料中能得到的孔子言行不多。讲孔子离不开《论语》，讲《论语》却可以当做一部书，读出的不仅是孔子和儒家学说。从前人讲这部书大多是各取所需，取为我用。解说全书的何晏《集解》代表汉学，重训诂。朱熹《集注》代表宋学，重义理。民国时期（一九二五）姚永朴《论语解注合编》结合汉宋，而以朱注为主并参考后人。现在的许多译注本评论本中有没有适应世界学术新潮而又能自出心裁的，我不知道。我不怕冒昧，想在文本上做一点

尝试。先将文本作一种文体解析，粗分为独白、对话、叙述。从独白中最多的“子曰”开始观察探索。

“子曰”，大家都说是“夫子曰”，即“孔子说”。但是书中还有“孔子曰”十一处，“有子曰”四处，“曾子曰”十三处，“子夏曰”九处，“子贡曰”六处，“子游曰”三处，“子张曰”二处，其余才都是“子曰”。这些需要分别对待。不妨先从确定是孔子说的“孔子曰”开始。

我想先只考察文本语言的两个方面：一是文风，或者说是语言风格；二是思路，或者说是思维程序。这两者是相关的，指表达思想的语言和受语言制约的思想。

有十处“孔子曰”集中在《季氏》篇，另一处在全书最后，是末一章。先看这末章：（朱熹注本和何晏本不同处，以下用括号表示。）

“孔子曰：不知命，无以为君子也。不知礼，无以立也。不知言，无以知人也。”

看语言风格。首先，这是平行的三联句。三句的结构完全一样，都是“不知……无以……也。”这是本书末章。本书首章也是同样的平行三联句。“……不亦悦乎……不亦乐乎……不亦君子乎。”这样对偶、平行的联句在《论语》中多极

了，而且这不仅仅是一书、一时、一人的文风，是一直传到后代的，现在也还有。我们喜欢平行排列的连句。

其次是连用否定词暗示肯定意义。这和用疑问形式表示肯定意义是一类。如“不亦悦乎”、“不亦宜乎”。这也是汉语中的常见文风。如“不见不散”，“不打不成相识”。“人不犯我，我不犯人”。不过这样的肯定否定不是针锋相对的，不是逻辑的，是成为习惯的语言风格。

还有“无以”在现代通行语中有了变化，不过那属于语法修辞更多于语言风格，这里不必说。以上所说的就不能算是一般的修辞学，而是文体风格。

再从思维程序看。这三句同一结构的语言表达同一结构的三句思想，都是“不知……无以……”。“无以”就是无法，没办法。不知X就无法达到A。这是唯一的方法，途径。三句表达三对相关的词，概念：“命……为君子”，“礼……立”，“言……知人”。这些词全是《论语》中多次出现的。其中有什么意义，是困难问题。例如，说到意义，命若指天命，那么，孔子说他自己“五十而知天命”（为政），就是他在五十岁以前“无以为君子”了。岂不荒唐？所以暂时不纠缠意义，

只把命当做支配人而不被人支配的力量的语言符号，把君子当做理想的人格的语言符号，来考察思维程序。这样就可以看出，这三句话是用“不怎么样就没法子达到怎么样”的格式来表达出这是唯一途径的意思。这显然是我们几千年未断的习惯思路，不必举例了。至于这个判断是否还需要说原因和查证明，那就不在话下。我们从古到今历来是不十分重视问为什么和核对实证的。这是不是可以算是一种思想习惯？

再看平列句中的思想联系，是不是有层次或其他关系？能不能说，第一句说命和君子的必然关系是主，下两句是附加的说明？不容易确定。但是说方法途径的三点却可以显出有意义联系。命指不受人支配的客观规律。礼指人的行为规范。言指人的表达思想意志感情的语言，包括用声音和文字的两种方式。也可以说，第一句讲如何成为君子，第二句讲立己，第三句讲知人。这和书中其他处也有呼应。关于君子说得很多。关于立，《里仁》篇有“不患无位，患所以立”；《季氏》篇有“不学礼，无以立也”。关于知人，《学而》篇有“患（己）不知人也”；《颜渊》篇有“问知（智）。子曰：知人”。由此可见，三句有内部联系，而且确可以算是《论语》中孔子的基本思想之一。

疑点：何晏《集解》的序中说：“郑玄就《鲁论》篇章，考之《齐》（齐论），《古》（古文字本），以为之注。”不知他在编定那些简策帛书次序时怎么把这一章放在末尾，是有意还是无意。看来这一章是含有关于做人的总结性质。朱熹《集注》中说：“弟子记此以终篇，得无意乎？”这是把郑玄合三种本子为一本当做原始未必有的一种共同祖本了，是不是重义理而轻考据的结果？重视这一章的意见不错，但根据不对。

一章中三句都是断案、结论，没有理由和证据。全书多半是这样，很少说明为什么。佛教《金刚经》里问许多“何以故”，回答的往往好像是所答非所问，仍是断案，不成为理由。这和《论语》类似，同属于相仿类型的语言风格和思维程序。一种文风和思路若为多数人所接受而形成习惯，再继续不断，就成为传统。这种情况不是仅仅在中国和印度有。

以上只就全书末章“孔子曰”略作探索和分析，以下再看集中在《季氏》篇里的十章“孔子曰”。孔子说的仍是断案、结论，但不都是平列式。

孔子曰：见善如不及，见不善如探汤；吾见其人矣，吾闻其语（矣）。/隐居以求其志，行义以达其道；吾闻其语

矣，未见其人也。/齐景公有马千驷，死之日，民无得（德）而称焉。/伯夷、叔齐饿于首阳之下，民到于今称之。/其斯（之）谓与？

这是一章两片，或分作两章。各是对偶成文。末句是总结，但不知指的是一片还是两片。姚永朴认为“齐景公”前没有“子曰”，所以“不若从诸家合为一章”，不从何晏、朱熹本。这里也把两章合一，作为一种读法，不是表示同意。从文风和思路看，前后都是对偶式。这在书中出现极多，而且一直流传下来，现代例子到处都是。

孔子曰：生而知之者，上也。学而知之者，次也。困而学之，又其次也。困而不学，民斯为下矣。

这和前引一章都可以算作平列式。不过前章是对偶，后章有层次。知的学的“之”是什么，没说。当时人知道，现在难说了。这和书中第一句“学而时习之”的“之”一样。为什么不学就是“下”，也没说。大概当时人认为，这不用问，不必答，自然之理。圣人说的还有错？相信，照办，就是了。书中无数断案和结论都是这样，而且不仅是《论语》，不仅在古时。

孔子曰：天下有道，则礼乐征伐自天子出。天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣执国命，三世希不失矣。/天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。

“希”是稀少。这是两片或三片“天下有道”平列。第一片配上“天下无道”作对偶。然后平列三句。

孔子曰：禄之去公室，五世矣。政逮（于）大夫，四世矣。故夫三桓之子孙微矣。

这是平列情况再下结论，指的是当时情况。这里说了“故”，因此，是从一条公理推出来的。回答为什么的公理在前一章。后一章说事实。

这两章中，“十世”、“五世”、“三世”和“五世”、“四世”相关。注家引《春秋》证明合于孔子时代情况，所以是依据事实推出定律，再由定律判断当前事实。鲁国大夫“三桓”的子孙的权力被“陪臣”阳货夺去，而阳货后来也失败了。可是书中排列的程序不是这样，是先下定律，再引事实下结论说“故”。所以，现在看来，前面引的“见善”和“齐景公”两章合为一章，不如还是分做两章好些。而这里引的两章似乎可以合

为一章，从“天下有道”到“子孙微矣”。不过若要翻译成现代话，恐怕还得改成现在人习惯的思维和说话程序才容易懂吧。这里不说了。

下面把另外六章一并引出合起来看。

孔子曰：益者三友，损者三友。友直，友谅，友多闻，益矣。友便僻，友善柔，友便佞，损矣。

这是两个三项式对偶。

孔子曰：益者三乐，损者三乐。乐节礼乐，乐道人之善，乐多贤友，益矣。乐骄乐，乐佚游，乐宴乐，损矣。

和前章同样有对偶，同样是益损相对。一个乐字有三种读音，这是汉语的特点之一吧。

孔子曰：侍于君子有三愆：言未及之而言，谓之躁。言及之（而）不言，谓之隐。未见颜色而言，谓之瞽。

这是一个三项式。

孔子曰：君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色。及其壮也，血气方刚，戒之在斗。及其老也，血气既衰，戒之在得。

又是三项式。

孔子曰：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。

仍是三项式。君子、小人相对。意思对偶，语言不对偶。

孔子曰：君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。

这是九项式。前面是四对，后加一项。

以上六章都是先总结项数，后一项项分列。这六章的形式在书中是独特的。相仿的只有："曾子曰：吾日三省吾身……"（《学而》）；"子以四教：文、行、忠、信"（《述而》）；"子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我"（《子罕》）；"子曰：由也，汝闻六言六蔽矣乎？……"（《阳货》）。其他平列式虽多，但没有总结数目。这样举数目总结概括有时省略项目内容。古的如五行、八卦、三纲、五常，今的如三好学生、除四害、破四旧，不知有多少。印度佛教徒也喜欢举数目排列。如：三归、五戒、《增一阿含经》。传到中国又推广出"四大皆空"、"一尘不染"、"一佛二

菩萨”等。这是不是已经成为我们的文风和思路习惯？不列出一二三四再概括简化，就不容易通行无阻。例如“五个一工程”，通用，但未必人人知道是什么工程。

以上对“孔子曰”十一章只作文风和思路的一点考察就说了这么多。至于内容思想，那就更说来话长了。下面谈一点小意见。

重训诂，重义理，各有当时需要。现在作解说是为现代人。先要发现前人没说到而现在人会关心的问题，举前引“孔子曰：天下有道则礼乐征伐自天子出”一章为例。礼，例如清朝男人要留辫子，民国男人要剪辫子，以及国徽（崇尚什么服色，用什么旗帜标志等）之类。乐，指雅颂、乐府、正式仪式上用的乐歌（现代的国歌）等。征伐指军事、国防、宣战、媾和的权力。礼乐和征伐用古话说是文事武备，现代话是文化、武装，也就是笔杆子和枪杆子。这些都只能由天子，即中央政府掌握，不能归诸侯。“天下有道”的道指的是全国统一。大权归中央。诸侯只能处理地方行政。“天下无道则礼乐征伐自诸侯出”，缺少统一的礼乐，没有统一的象征，精神文明涣散，内战不停，那就是国家分裂了。所以孔子周游列国奔走呼号，为的是将分裂的东周恢复到统一的西周。这不好说是复辟倒退

吧？孔子赞扬齐桓公和管仲“九合诸侯，不以兵车”，“一匡天下”，“如其仁！如其仁！”（《宪问》）这不是主张停止内战，和平统一吗？

另有一个矛盾。这章的前面一章中说：“季氏将伐颛臾”，孔子责备门人冉有没有阻止。季氏是鲁国诸侯的大夫。冉有是季氏的家臣。征伐之权怎么可以归大夫和家臣？冉有本来没有多大责任。孔子讲了一通道理，独独没有讲下面一章接着就讲的大道理，即征伐之权只能归天子即全国的中央政府，季氏根本无权征伐。这是什么缘故？

还有一个问题。“天下有道，则庶人不议”，照朱熹所说，这是“上无失政，则下无私议，非钳其口使不敢言也。”能不能这样解释？是不是孔子朱子两位注意的重点不同？孔子重视的是在庶人方面不议，执政者还不能不议政。朱熹重视的是在“非钳其口使不敢言”。不能依靠禁止使庶人不议。秦以前的人孔子及其门徒和南宋的人朱熹对于庶人的看法不一样，他们的想法都和现代人的关于政治言论自由的说法大有距离。彼此分属于三个时代。

还有，这一章说“天下有道”和下一章说“禄之去公室”都好像是当时说话，但更像是事后做结

论。而且，讲三世、五世，是春秋时代非常重视贵族血统的口气，可是到现代也有讲三代贫农和血统工人的，现代所谓文明国家也闹种族即血统问题，这又是为什么？

诸如此类，问题不少。依我看，《论语》中的孔子首先是政治思想家，和近代欧洲所谓哲学家不大一样。他是为天下有道即政治权力序列稳定时安排个人、家族、贵族、平民、执政者各色人等的义务以求长期天下太平，因而要讲伦理道理，然后才追溯到思想涉及哲学问题的，不是企图建立哲学体系。所问所答的问题和外国从神学分化出来的哲学不同。双方思想虽然有共同处，但是更有区别，不应混淆。研究孔子和研究孔子的哲学和研究《论语》，也不完全一样。所以我以为，读《论语》的目的若是不同，为研究孔子或是为研究这部书，就会有两种读法，读出来的也会有差别。至于讲儒家，那又是另一回事。不知这样看法对不对。

《论语》确是一部奇书。来源大概是秦以前孔门弟子口传笔录的读物。到汉代在齐、鲁两地分别编辑成书。另有一种古文字写本。东汉末年郑玄将三种传本合编加注，蔡邕写经文刻石，两者都没有传下来。三国时魏国何晏依郑本编《集解》。传到日本，有一三六四年（中国元朝）的现存最早刻

本，中国有唐朝《开成石经》石刻尚存西安。南宋朱熹编入《四书》，作《集注》。直到此时，《论语》还只是诸经之一，地位并不特别崇高。接着元朝蒙古人统治者提高《四书》地位，定为科举考试做官必读书。明、清两代继续用《四书》题八股文考试。在民国废止科举前几百年间，《论语》是识字读书人最熟悉的书。甚至不识字的人也知道“学而时习之”。教书的人被嘲笑为开“子曰铺”卖“子曰”的。书中许多词句进入小说、戏曲、谜语、酒令、笑话。别的古书都没有这样普及。八股文和科举都废除了，很长时期内《论语》仍为人熟悉。为什么会这样？孔圣人的招牌和书中的一些道理不会是主要的原因。招牌和道理可以当做敲门砖，表面拥护，心里不信。可是，从前读书要求背诵，起了作用。不管懂不懂，背熟了，印象最深的是词句腔调，是语言，是故事，不是半懂不懂的意思。《论语》中的语言风格多种多样，仿佛是另一种形式的口语，往往有当面说话的神气。书中板面孔的教训多，笑面孔的对话和生动的故事也不少。孔乙己就曾断章取义（原句是“君子多乎哉”）引用“多乎哉？不多也”（《子罕》）：还有骂人的话，“老而不死是为贼”（《宪问》）；也有赌咒的话，“天厌之，天厌之”（《雍

也》）。这些若译成现代口语，口气就不对了，不活灵活现了。一句“不亦乐乎”（《学而》），在小说中往往用来开玩笑，指不该乐而乐或乐得过分等等。又如“割鸡焉用牛刀”（《阳货》）已是成语。许多《四书》句成为从前读书人的口头习惯语。所以，依我看，《论语》的内容不好懂而且解说随时代变化，反不如语言的影响大而深远，值得研究。《论语》本来也可以算是文学书。古时文史哲分类不像现在这样严格。我希望有人注意研究《论语》的传播过程和流行影响的变化，还希望研究者注意文本的解析，例如语言风格和思维程序。我的小文不过是开头做一点试验而已。

“道、理”·《列子》

我们中国人最喜欢讲道理。不论识字不识字，读书不读书，大家都知道凡事要讲道理，也就是讲理。“你讲理不讲理？”是吵架和打架的序言。

从书本上说，道、理两字可以概括两三千年的文化思想。不但老子开口就是“道可道，非常道”，而且孔子也是开口“天下有道”，“天下无道”，闭口“道之不行也”，“大道之行也”，以至于“大学之道”，“生财有大道”。南齐刘勰作

《文心雕龙》，开篇是《原道》。唐朝韩愈作《原道》，建立了“道统”。宋朝的哲学称为“道学”，又称为“理学”，讲“万事万物莫不有理”。于是“道”、“理”并称，成为“道理”。

稍微细看一下，“道”和“理”的流行又有先后之别。孔、孟、老、庄不大讲“理”。从宋朝起，讲“理”胜过了讲“道”。分界线是在五代十国之时（当时有位名人叫冯道）。这以后“道”便主要属于“道家”、“道教”。“道学”只沾点边。“讲道”、“布道”在基督教会里。“讲道理”也简化为“讲理”了。

魏晋南北朝时佛教进来，佛“法”化进了中国原来的道理。和尚早期也称为“道人”，但“法”（达摩）始终没有代替“道”和“理”。那时是变化的开始。大变化是在晚唐五代，这以后中国社会的许多方面便和以前有很大不同了。也许全部过程是从三国到五代，但那太长了。或者可以说，南北朝是一变，五代十国是二变。孔子说过：“齐一变至于鲁，鲁一变至于道。”（《论语·雍也》）中国读书人中流行的思想却是“道”一变，二变，至于“理”。这和不读书人的思想也是相通的。天师道或五斗米道后来变为天理教。不过“道”字的势派好像还是比“理”字大些。“替

天行道”，“天道好还”，比“天理昭彰”通俗些。但是到末了，“理”字大占上风。真理、理论、理智、理性等词流行，“道”字不见了，“理”字也不是原来的了。

从什么时候起不讲“道”甚至不大讲原先的“道、理”了？我看是在清朝道光年代。“道光”的“光”本是光辉，变成了“精光”。清朝从满族入关建立大帝国到“亡国”共有十个皇帝。一帝一个年号，很好记，是顺（治）、康（熙）、雍（正）、乾（隆）、嘉（庆）和道（光）、咸（丰）、同（治）、光（绪）、宣（统）。道光正在中间，承上启下，从讲“道、理”到不讲“道、理”。确切些说是在这以前，大家一直讲了几千年的大“道、理”，从这以后，越来越不讲，也不爱听那一套大道理了。

为什么道光年间起了变化？背景很容易说，是有了两件大事。第一件是，从遥远的欧洲，经过印度，来了越来越多的鸦片，终于在道光二十年（一八四○）引起了东方天朝大国和西方蕞尔岛国英吉利的一场大战。天朝竟然糊里糊涂被打败了，赔了大量的白银还不算，又开了五个海边口子，名为“通商口岸”。“口岸”上有“租界”地归外国人管；还割让出去一个小小的没有几户人家的小

岛。这岛当时无名，现在大大有名，就是香港。这一仗打完了，全国上上下下都是鸦片烟，到处都是洋人加洋货，还有洋书、洋学、洋思想。从前印度佛教进来时的情况可不能和这时相比了。第二件是，在这以后不过十年，道光三十年（一八五○）爆发了标榜上帝教的太平天国反对清朝以及孔子的长期内战，少算是十几年，多算有二十几年，中间还夹着外国（英、法）军队打进北京（一八六○）。从此，玉皇大帝，元始天尊，加上阿弥陀佛，都化而为一个上帝。“德配天地，道冠古今”的“至圣先师”被指为“妖”。这一仗打得天昏地暗。太平天国亡了，但孙中山从洪（秀全）、杨（秀清）的传说故事得到启发，将上古的“汤武革命”现代化。武昌起义，一仗就打掉了几百年以至几千年的皇帝。从此“革命”成为至高无上的好事。“造反”有了“理”，几千年的大道理仿佛冰消瓦解了。

三国、六朝是初变，五代、十国是再变，“道光”是最后大变。“道”从此“光”了。

是不是全都变了？从头上的帽子到脚上的鞋子，从男人的辫子变光头到女人的小脚变大脚，哪一样还是几十年前的老样子？讲的话，作的文，也大变了。我的生活于清朝的父亲假如活过来，我敢

说他听不懂话，看不懂报，若是见了我写的文章，一定会气得再死过去。看起来是变得一点不剩了。

然而，还是有许多人，读书人和不读书人，认为并没有变得彻底，甚至认为变了躯壳还没有变魂魄。这是为什么？“魂魄”是不是哲学、思想？

大约是蔡元培当北京大学校长时才开办了一个哲学系，开了一门从来没有的“中国哲学史”的课。起先是一位陈老先生主讲。据他的学生冯友兰先生说，讲了一年才讲到周公。我问过他：周朝以前哪有那么多可讲？冯先生说：陈老先生是从伏羲画八卦讲起的。我才恍然大悟，原来这门“中国哲学史”讲的是《易经》，当然再讲一年也只能讲到孔子了。这样，蔡校长才从美国请了二十几岁的胡适博士来讲。他讲的《中国哲学史》只有上卷。现在看来平平无奇，当时却是石破天惊，是第一部讲中国的“哲学”的历史书。哲学是个外国字的汉字译名，所以孔、孟、老、庄全穿上了西装，墨子也大讲“逻辑”。以后有人扩大“哲学”讲“思想”，于是出来了一本又一本的中国“思想”史。这许多“史”讲来讲去，大半出不了一部分书本史料。哲学固然是书本，思想也只在书本中见。可是几千年来中国人中绝大多数都不识字，识几个字也只写信记账，不大读书。讲中国不能把他们忘了。

他们听书、看戏、种地、打仗、做工、经商，有的甚至做大官，当皇帝。他们的思想是不是中国人的思想？和书本一样不一样？他们的思想在哪里呢？据说君臣、父子、夫妇的“伦常”是中国人的主导思想，可是从春秋起，甚至更早，就“弒君”不断，“谋杀亲夫”也代代都有，这是怎么回事？所以讲哲学（外国字）也罢，讲思想（中国化了的外国字）也罢，有两套。一套是书本里的名家著作。这可能是顶子、尖子，也代表了不少普通人，因为这些名字名气大，有人推广，所以影响大，但信从的人未必普遍，推广者也未必都照办。另一套是书本里没有专著的普通人的思想。他们有行动，也有言论，但不识字，或则不会写书。然而，他们自己不写书或者不能写，别人会代他们写，记下他们的事和话，也会提炼一下改头换面写成故事、小说、戏曲之类。这些东西本来是从不识字不读书的人那里来的，所以一回去被他们知道了又传播开来。也有高深著作包含他们的浅近思想。这一套思想史里不能说没有哲学，只是在“学案”式的书中还不大有地位。我希望有人能把两套合一来研究并写作中国哲学史或思想史。（已有这样做的，但仍以名家名派为主，未及全局。）

中国古代读书人和外国古代的很不一样。他们

不像在古希腊、罗马有城邦养活，又不像在中世纪欧洲有教会养活，也不是印度的婆罗门、沙门那样可以靠供养或说乞食来生活，也不同于波斯、阿拉伯的有宗教维护，所以尽管在教书、卖文（替人写寿序、墓志铭等）之外，有些人可以放心做官和吃地租，但这是极少数，绝大多数还是不能不为衣食住着想。当官的也是“伴君如伴虎”，不做官又会受官府和恶霸的欺侮。他们的诗文仿佛高超自在，其实“乐天”在于“安命”。饿有饿的苦，饱有饱的愁。不“发愤”何必著作？这句话是太史公司马迁的“一语破的”。那些应考之作，应酬之作，花前月下享乐之作，很少传下来的。连清代幕僚的作品《秋水轩尺牍》也是牢骚居多。传下来的诗文中往往是“香艳”实不“香”，“脱俗”未离“俗”。“黄连树下弹琴”，苦中作乐而已。嵇康临被斩还弹琴作《广陵散》，是超脱吗？真超脱便“尸解”而不做声了。他的“做声”抒发了万千不做声的人的叹息。不作哀悼之词往往是发哀悼之情。这一层道理近来渐渐有人说到，不过往往用外国话说，什么“集体无（非）意识”、“隐喻”之类，还没有中国化。

不但文艺如此，哲学思想也一样、中国古人读书作书重实，这已成为常识。还应当说，不仅是虚

中有实，而且是实中有虚。前者不必说，都知道，后者可以说是以实事表达思想，以语言表达语言所不能表达的“语言之外”的意思。这就是所谓“寓言十九”。不以实表虚而以虚表虚的比较少，如《老子》、《公孙龙子》之类。这些书里也有实，不过可能是口传，而记下来的就有骨无肉了。流传广远而悠久的都是有实事或有故事的书。孟子说的拔苗助长是一例，《列子》里的愚公移山又是一例。

不妨谈谈《列子》。这是道教的三大“真经”之一，仅次于老子《道德经》和庄子《南华经》而称为《冲虚至德真经》。可是久矣夫比不上老、庄，而到现代更受冷落。原因大概是这书被证明为后来的“伪作”，不是《汉书·艺文志》中著录的原本，更不是《庄子》里说的那位“御风而行，泠然善也”的列御寇所作。编订作注的张湛是晋人，所以有人以为可能是注者所作或编纂。《列子》不属于“先秦诸子”，于是地位大降。其实这部书有自己的特色。其中思想的来龙去脉比书的流传更为广远。特色之一便是书中的寓言故事多，也就是以实说虚的多，类似《庄子》而又有不同。由此，不仅有浓厚的文学意味，而且有明显的民间色彩。因为可能书出于魏、晋，内有佛经故事被“取

为我用”，所以书又降低一格。实际上引用故事主要是继承战国诸子以来传统，而且和印度佛经有一点大不相同。佛经故事总是以故事来证明一条已说的道理，中国的，例如《列子》，却常用故事来说明一条未说的道理。道理讲不清楚，就来一段故事。认为《列子》是思想和故事的杂烩也罢，较秦、汉书为晚出也罢，不应当抹杀这书表达了中国社会思想的意义。它不仅发挥了秦、汉以来以至魏、晋的社会思想，而且延续到以后，特别是在民间，并未断绝，不仅是神仙理想。例如为报仇求三种快剑杀人不死的故事（《汤问》），是生动、幽默而有哲理的奇想，作为新武侠小说也可人上品。

再说说“道、理”。中国人思想习惯喜欢对偶。“道、理”好像没有对立面，只有“无道”、“无理”。实际上是有，那就是“势”。“势”是不讲道理的。贾谊《过秦论》末句说：秦亡是由于“仁义不施而攻守之势异也”。这是“道、理”（仁、义）和“势”并提之一例，但仅仅讲了“形势”之“势”，未及其全部意义。“势”表示一种不可抵御的力。《列子》讲“道”，讲“理”，也讲到“势”，但不以为主题。有一篇《力命》，开头便是“力”与“命”的对话。将抽象的“力”和“命”人化，这和将“混

沌”作为人一样，是古来相对说比较少有的一种表达法。在这里仍然是以故事、对话表达抽象道理。这对话表明，“力”不一定能达到预期的结果。“命”是改不掉也说不清的。换句话说，人事讲不出道理。这世界不合理。这世界是荒诞的。其中列举了一系列不合理的公认传说作为事实来证明。《列子》讲的道理是自然无为，矛盾无理，因为“自然”不讲道理，努力常是白费，结果往往和预料相反。这也就是说，“势”胜过了“理”。著名的愚公移山故事，在《列子》里只是证明愚胜过智，神也怕人愚笨得挖山不止。“力”起了作用，用的可是笨法子。结果也不过是神把山搬到别处去堵别人的大门而已。《庄子》的达观显露出不得已。《列子》的“自然”喷发出悲观气息。《老子》是给特殊人讲的哲学《庄子》是给读书人讲的哲学。《列子》是给平常人讲的哲学。

对当前的新著作都希望有不平常的信息，因为平常的说法我们已经知道了。对古代的书想要知道的是古人的普通的思想，因为突出的名人的思想我们已经知道了。《列子》讲的道理高不过老、庄。八篇书就篇名、篇首次序看，从天、黄帝、周穆王、仲尼（孔子）讲到殷汤、力和命、杨朱。最后一篇题为《说符》，用故事、对话讲道理。全书讲

了不少仿佛莫测高深的话，也讲了很浅显平常的事。总之，全书教的是“世故”。书中有一片悲观厌世的气氛，胜过庄子，胜过佛教，因为不以空言自慰，又没有涅槃和报应。托名子贡说“大哉死乎”（《天瑞》）的恐怕只此一家《庄子·至乐》与此同而有异）。歌颂愚痴而以“不识，不知，顺帝之则”（《仲尼》）为理想的也许是以此书为首。“朝三暮四”，“愚弄群猴”（《黄帝》）。“歧路亡羊”，叹“道”多舛（《说符》）。劝杞人不要忧天忧地，表面上说天地可靠，骨子里说的是人逃不出天地以外。说天地会坏，不会坏，都不对（《天瑞》）。许多荒唐故事和荒诞话不过是指向人世的荒诞无理，讲出没有道理的道理，有“物理”无“人理”的学问。这可算是特别的世故教科书，是一两千年前中国的卡夫卡。

中国讲道理的古书很多，所讲的道理已有不少书介绍、评论，但讲的方式不大受到注意。讲的什么，很重要。怎么讲的，同样重要。和别的国比较，中国方式中有几点更着重。一是对话，二是寓言，三是反讽（指东话西，正言若反）。《列子》里面三者俱全。这是杂烩，也就是“大路货”。在这方面，它也够得上一部“真经”，一种“样

品”。

顺其自然岂不是听天由命？但“乐天知命”也仍有忧（《仲尼》）。承认自然的威力又不免咕咕叽叽。无可奈何又有时不服气。违反自然也出不了天地的包围。我想，假如阿Q先生能成为哲学家，也著书讲道理，很可能他的大著就是一部《列子》。

公孙龙·名家·立体思维

公孙龙说了一句“白马非马”，名垂千古。

他虽然小有名气，可是冷落了两千几百年，直到二十世纪初期严复才好像是发现了，原来他和所谓名家一派讲的是和欧洲人的逻辑学一路，于是把逻辑翻译作名学。随后胡适在美国写出了博士论文《先秦名学史》。名家的那些久被人认为诡辩的话，仿佛古希腊的智者们的一些悖论，又有了地位，归入哲学。名家在七十年代还曾被列入法家一边，作为新兴地主阶级的代言人之一。公孙龙在名家中算是幸运的。《汉书艺文志》记载名家七人著作中只有他的十四篇文传下来六篇。

现在不研究公孙龙这个人和他的文章学说，不探讨名家，只试考察他们的命题（或照佛教徒说

法，他们所立的“宗”）。这些在现代人看来可能有什么意义。

“白马非马。”这好像是说男人不是人或女人不是人一样，明显不对。但是依照公孙龙的说法，这话又有道理。

“非”，现代话说“不是”。在古代话里，“非”只是“不”，还可以是“不属于”，“不等于”。说白马“不是”马，“不属于”马，错了。说白马“不等于”说马，有道理。首先要求分析，把白和马分别开，作为两个词两个指物符号，表示不同意义。

“白马”是“白”加“马”。“白”指颜色，“马”指形体。“马”加上“白”和单独的“马”不相等。这里明显说的是词，是语言符号，不是说实物。着重的是“名”。“名”是指物的，是符号，必须分析指和物。

“马”可以指一匹马，一些马，一类马，一切马，任何马。“白马”能指一切马，任何马。说“白马”不等于说“马”。分别的是名和所指的物。

说“马”可以包括白马、黄马、黑马、各种马。说“白马”只能指一种颜色的马。两名和所指的物都不相等。因此可以说，此名非彼名。所以白

马非马。

说男人不是人或女人不是人和说白马非马一样，说的都是名和所指的物。名是语言符号，有所指，所指的是物。

公孙龙可以说是最早发现了语言是符号，词是能指，物是所指，而且认识到语言的歧义加以分析并举出例证。他对语言的认识是哲学的认识，有语言哲学的思想。他说的和《尔雅》不同，也不是《说文》那样在说明文字时加入哲学体系。他也许可以说是语言符号论者。

由现在人看来，白马和马不过是部分和全体或者个别和一般的关系，很容易理解。这种想法是现代才有的，是接受了外来的思路。中国人，尤其是古人，不习惯用抽象的概念组织思想。这不是说，中国人不会或者不喜欢作抽象思维。这是因为人总是用自己习惯的语言进行思考。部分、个别、全体、一般，这些词在欧洲语言中是口头常用的，在中国可不是，而是通行还不到一百年的外来新语言。两千几百年前的人有了新认识，不会用现在人的新方式新语言表达，而只能用当时自己习惯的方式。我们从古到今所习惯的抽象思维方式和语言和欧洲人从古希腊罗马或者文艺复兴以后所常用的很不一样，和现在学过外国哲学的人所用的也不一

样。因此，用现代话理解和讲解古文、古书，很不容易，不能不处处小心。

语言不同可以翻译，但是通过翻译的理解，由于思维习惯不同，往往会有变化。佛典翻译过来，原有的分歧加上不同的理解，产生了新教派。中国通行禅宗、密宗、净土宗。在中国，阿弥陀佛比释迦牟尼佛更为人所熟悉。

即使是同时代同语言的人，对于同类的事也有不同的说法，用来表达不同的思想。试举孔（孔丘、仲尼）、老（李耳、老聃）、孟（孟轲）说的和“白马非马”同类的话为例。

《论语》中孔子答复弟子问仁的话多种多样，可见他明知仁这个词有歧义。他的每个回答都只是仁的一面。这正符合“白马非马”的思想，每个回答说的仁都不等于仁的全部意义。是仁，又非仁。但是孔子没有说过“白马非马”这样的话。他对歧义视为当然。《公孙龙子》中《迹府》篇引了孔子纠正楚王说“楚人遗弓，楚人得之”，改为“人亡弓，人得之”，是“异楚人于所谓人”，即楚人非人，相当于白马非马。《论语》中有不少同类例子。但是孔子没有作过对于词和义、名和实、物的分析。他不是把仁作为语言符号。

老子《道德经》说了道和名，开始就是“道可

道，非常道。名可名，非常名”。他不说“常道非道。常名非名”。他没有照公孙龙的公式说话，但不是没有作分析。他是和公孙龙同样分析道、名和常的。他还说了不少同类思想的话，比孔子多。道家比儒家更接近名家。

《孟子》的《梁惠王》篇中记孟子回答问周武王伐纣王是否臣弑君时说“残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”。他是说，纣王是残贼之人，是一夫，虽是君也不能算是君。这也就是说，暴君不是君，正是“白马非马”公式，可他不这样说，不作分析，只说纣王不是君。

由此可见，这几位圣贤虽然同处于春秋战国一个大时代，说同样的语言，可是只有公孙龙一人看到了语言是符号，词所指的物可以有分歧，也就是意义有分歧，必须把一个个符号和所指的物都作分析，要求确切，不许含糊。

《公孙龙子》中除论白马外，论坚白、同异、名实、指物、通变五篇都是用同一思路对于语言符号作扼要的分析（《迹府》一篇是记录公孙龙和别人关于“守白”的辩论，不是专题论文）。例如，石头又坚又白，但坚是触觉所得的硬度，白是视觉所得的颜色，必须互相分开。两者同是说石头所有的属性，不是说石头，也必须分别。这只有认识到

语言是符号，语词有歧义，歧义有不同作用，必须分析所指的是什么，然后才有可能想得确切。这里不是研究公孙龙，所以不再逐一分析他的其他命题，也不解说论证他的这本书，只从他的学说追问下去，看看能追到什么地方。

现在要问，这样的抽象烦琐脱离实际而仅仅重视分析语言符号或名的理论在现实中能有什么作用？这也就是查一查名家学说流传不广不远的可能原因。最好还是先比一比其他圣贤。

《论语》的《里仁》篇中有一章说，孔子对曾子说了一句“吾道一以贯之”。曾子回答说“唯”，是的。“子出。门人问曰：何谓也？”奇怪，这门人是谁的门人？若是孔子的，何不直接问孔子？若是曾子的，何必等孔子出门以后才问？是否由于礼貌？这些与主题无关，不记载，简上写古字不容易，省略了。书中同样例子很多。接下去曾子回答：“夫子之道，忠恕而已矣。”忠和恕是二，怎么又是“一以贯之”曾子不解释，门人也不问，也许是大家心里明白，都省略了。这好像是一与二不分。可见孔门不重视分析。孔子讲“正名”，意思含糊。他所谓“君君”，未必是要核实，也不一定是说君必须像个君，恐怕是说，君就是君，不管怎么样都是君，你都得当他是

君。“君要臣死，臣不得不死”。这和“天下无不是的父母”一样，君和父永远是对的。“臣罪当诛兮天王圣明”。马就是马，不论黑马白马都是马。“白马非马”不通。名要确定，不能分析，不可讲暴君非君。定名就是定位，有尊卑上下，各就各位，不准越位，这就是礼。礼就是秩序，不能乱。若照“白马非马”那样想下去，要求分析，确切，核实，认真，秩序恐怕就难以稳定了。因为名不副实，名实错乱的情况太多。要求稳定，就需要“礼教”。依名定位，不作分析，不许乱说乱动，天下太平。在这一方面，名家远不如儒家对统治国家有用。儒家的“名教”和名家关于名的思想大不相同。

孟子所处的时代已经是战国七雄，不是春秋五霸了，不能再像孔子那样依靠尊重周天子以求统一和太平了。他于是转而讲王道，反对霸道，那就要依靠好人，因此主张人性善。人性本善，个个都是好人，所以可以用和平的王道治天下。若是人性恶，那就免不了要用霸道了。论人性和政治思想密切有关。《孟子》的《告子》篇中有孟子和告子关于人性的讨论。其中说，“告子曰：性无善无不善也。或曰：性可以为善，可以为不善。……或曰：有性善，有性不善。”孟子和告子都用比喻类推。

孟子提到白马，也分析出“白马之白”与“白人之白”，但只是用来类推“长人之长”。孟子不是作分析，是求同，不是求异，只是用来反驳告子。他们还利用歧义。告子说，性如同水，可以东流，也可以西流。孟子也说，性如同水，可是，“人无有不善。水无有不下。”水能向上，是激出来的势造成的。两人都讲方向，一个讲东西，一个讲上下。水流向东向西都是向下流。在孟子的书中当然是孟子正确。不过性怎么会同于水而不同于杞柳（如告子所说），就不管了。名家重视对语言符号和所指事物的分析，不用比喻类推，推理方法大不相同。

荀子（荀卿）主张性恶。《荀子》书中有《性恶》篇，反驳孟子。他说：“人之性恶，其善者伪也。”“伪”是人为，是教育改造。他认为性是天生的，“不可学”。“礼义者，圣人之所生也。”是可学而能的，是伪。要分别性和伪。所谓善就是“正、理、平、治”。所谓恶就是“偏、险、悖、乱”。圣人立君、礼、法、刑，才能“使天下皆出于治，合于善”，若人是性善，就都用不着了。又说：“善言古者必有节（证）于今，善言天者必有征（证）于人。”议论要“有符（合）验（证）”，故“坐而言之，起而可设（施行）”。孟子说性善，没有符验，坐而言之，起而不可行，

所以不对。荀子论性时长篇大论讲道理，不用比喻类推。他的性恶论，说起来不好听，行起来有效。他不但宣布性恶，而且论“王霸”、“富国”、“强国”，既作赋，又作俗曲《成相》篇。他的学生李斯做秦始皇的宰相，统一天下。两千多年来，统治者往往打着孔孟的招牌，实行荀子的学说。一直到二十世纪五十年代的“思想改造”，六十年代的上山下乡接受“再教育”，恐怕都和荀子的性恶论思想不无关系。七十年代有“可以教育好的子女”的说法，就是说也有不可以教育好的，那更是性恶论了。《荀子》开篇就是《劝学》，提倡学习，也是从性恶论来的。

孔、孟、荀都不认为语言是符号，不分析词的歧义，和公孙龙等名家不同。孔子不论性。“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《公冶长》）孟、荀论性，不作分析。现存的公孙龙的文章中没有论性。他若是只会说“善性非性”，“恶性非性”，接着又要分析，和孟、荀还怎么讨论下去？有什么实用价值？所以荀子在《非十二子》篇中批评名家惠施、邓析说：

“不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠，辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪。然而其持之有故，其言之成理，足以欺

惑愚众。是惠施、邓析也。”

这大概可以算是一般人对于名家的看法，也就说明了他们的理论不能轰动和流传。“甚察”（过度的考察分析）又“无用”、“寡功”的“怪说”怎么能流行？但是名家的地位可不低。这从另两位名人的评论中可以看出来，一位是庄子（庄周），一位是太史公司马迁的父亲太史公司马谈。

庄子在《天下》篇中和荀子一样列举当时各家学说加以评论。荀子批评了六家十二人。庄子先评说四家八人，从墨家开始，以道家关尹、老聃为结，称赞这两位是“古之博大真人哉”。然后述庄周的学说。最后一段介绍惠施的理论作为“辩者”之首，又列举“与惠施相应”的“卵有毛，鸡三足”等悖论，指桓团、公孙龙为“辩者之徒”，“能胜人之口，不能服人之心”，说惠施“卒以善辩为名，惜乎！”还说他“是穷响以声，形与影竞走也，悲夫！”说他是“说而不休，多而无已，犹以为寡，益之以怪，以反人为实，而欲以胜人为名，是以与众不适也。”可见庄子责备他们脱离群众，但还是重视他们，列举一些怪说，保存了下来。

《史记》的《太史公自序》中有司马谈论述六家的要点的话。六家是：阴阳、儒、墨、名、法、

道德。前五家各有缺点优点，唯有道家最高，而对名家的解说紧接道家之前，可见重视。他说名家的缺点是，“苛察缴绕，使人不得反其意。专决于名而失人情。”优点是，“控名责实，参伍不失。”这时已是汉朝大统一稳定时代，名家地位仍然不低。

荀、庄、司马说名家考察分析过火，使人不容易懂（不得反其意），只讲名而不讲人情，这正好是科学的客观态度。是不是可以说他们是春秋战国百家争鸣时代唯一脱离功利和政治而探讨客观真理的学术派别？东周春秋五霸时代，由孔子及其门人开始的、士人学者游说列国统治者干预政治的风气，不断变化形式持续了两千几百年。在读书人中，重视人性人情和功利的思想占上风，脱离人情的客观态度受轻视。与实际结合的技术发明，中国几乎一直在世界冠军宝座上，如指南针、丝绸、造纸、印刷、火药等。直到近代落后了，但仍有善于仿制改进的高明技术。不能立竿见影有实效又脱离人情的科学理论往往被认为是无用空话。欧洲在近代文艺复兴和宗教改革以后，由伽利略、笛卡儿等开始，科学思想突破了由罗马帝国时代耶稣及其使徒保罗起动的神学的思想限制，技术同时突飞猛进，风靡世界。中国在相形之下落后中急起直追。

技术不难赶上而科学迟迟不前。思想很难越出两千几百年走熟了的轨道。回顾春秋时代，孔子讲名（正名），后来法家也讲名（刑名），可是名家说名和他们不同，不切实际，讲的是语言符号，与人无关。战国时代人性成为热门话题时，名家不参加论人性。从汉代起，他们的“怪说”受到冷淡，思想没有继续流传下来。他们把语言看成符号又重视分析忽视实用的思想和客观看世界的态度没有传人。用现在眼光看，科学无不用符号，特别是数字，可以说是用符号眼光看世界。名家的语言符号观能不能说是科学思想的起点？不妨看一看他们的另外的一些命题。仍从公孙龙开始，再到惠施和其他辩者。

公孙龙说：“物莫非指，而指非指。”《指物》篇说的话很难懂，文本流传可能字句有误。但是意思还是明显的。作者是古人，我们不能还原对证，不过可以对这些命题作我们的现代理解。他的白马、坚白、名实、通变等理论都不离语言分析，也就是讨论名。他所说的物首先是语言中的物，例如说马，马字指的是具体的马，不论白马、黑马、活马、死马，所以是一个符号，是“指”。但是“指”或符号本身不能是“指”或符号，因为符号一词所指的就是符号自己。所以“指非指”。一

个指头可以指任何别的东西，独独不能指自己。因此这个“指”字作为符号，不能是指其他具体东西，只能指本身，因此也就不是“指”，所以说“天下无指”。不是说没有符号，而是说符号本身不是符号。

“坚、白、石，三。”触觉所得的坚和视觉所得的白和使人有这两种感觉所得的东西，石，当然是三样。这里着重的显然是分析。

公孙龙的论辩由于时代和语言不同，他所知道的想到的习惯的和现在我们的不一样，加上文本流传可能有误，所以我们不能句句看懂，懂的也不一定合他的原意。我们所作的只能是我们的解读、诠释，此处只举以上这两例。

惠施是庄子的朋友。《天下》篇中说“惠施多方，其书五车。”他“历物之意”，“遍为万物说”，“散于万物而不厌”。南方有一位黄缭问他“天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故。惠施不辞而应，不虑而对。”“惠施日以其知与人之辩，特与天下之辩者为怪。”由此可见，他是研究万物的，脱离了人情。庄子说他“弱于德，强于物”。这就是说，他不重视研究人性善恶道德，而是天天辩论万物之理，正是一位科学思想家，成为辩者、名家之首。可惜惠施的五车书都已散失，辩者们的

议论也和古希腊的许多智者的一样消亡了。他们可没有古希腊文明中的一些人和书的好运气，得到阿拉伯人在东罗马灭亡时到欧洲传授因而复兴。从庄子列举的一些怪说看来，他们是以明显的悖论引人注意，当然还有大量的解说，有五车书，因此西汉的司马谈也没有说不懂。可惜现在书已亡失又缺乏解说留下来，只好由我们作现代人的阐释了。就《天下》篇所引的看，可解的大致显示出以下几方面。

一是关于无限的问题，由此引出一些怪说。

可能是因为庄子讲“齐物论”，所以这方面引得多。无限，感觉达不到，想象不出来，在语言中是个符号，只存在于思维中，表现于数学为极限，在微积分里才化为符号能运算，由此，科学大大前进。惠施的时代里不能有微分积分的学，但是可以有关于微分积分中问题的思想。这个思想无法用语言表达，只好说成怪说，让人思考。当时必然另外有解说。若不然，怎么会有五车书？

“至大无外，谓之大一。”这是无穷大，没有边，无限，当然不能有外。

“至小无内，谓之小一。”这是无穷小，是一个变量，不一定是零。印度人给了它一个名字，佛教徒译成“邻虚”或“极微”，但那是极小单位，

不是变量，不与极大相对。惠施说的“小一”很可能是几何学的点。

“无厚，不可积也，其大千里。”这明显是几何学的平面。

以上三句话相连，分明是说多面体（立体）的无穷大，无穷小量，点，平面。

“南方无穷而有穷。”这仍是说无限，但指定了方向，所以又是有穷，有限。

“今日适越而昔来。”这是说时间的无限。惠施好像看出了时间是由事物的连续不断的迅速变化而显现出来的，所以说，今天到南方已经是过去来南方，因为说“去（适）”时是在北方，还是“今”，说“来”时已经是在南方，是“昔”了。现在时不能停留，时间上没有不动点，于是成为时间的无限。说出现在，已成过去。佛教徒说“刹那生灭”是同一意思。

“日方中方睨，物方生方死。”这正是“刹那生灭”。时间上无物可以停留，一切都在不停变化。太阳刚刚正中，立刻就偏了。任何东西转眼就变，旧变为新，旧死新生。由变化显出时间。

“我知天下之中央，燕之北，越之南是也。”这是说地上平面的无限，所以任何点，北国之北，南国之南，都可以是中央。那时自然不知地

球是圆的。圆球面上也是任何点都可以算中央。

“一尺之棰，日取其半，万世不竭。”这是说无限分割，仍是说无限。说法好像和古希腊智者的英雄追不上乌龟的悖论一样，其实不同。芝诺是揭露运动的矛盾。辩者是说明无限。

二是关于运动的问题。

“轮不辗地。”轮子在地上转，和地面接触的只有一点，只是一点又一点连续不断，不是辗转。这是解析运动。两物相交，一动一不动，一转一不转，不能合说为一。

“飞鸟之景（影）未尝动也。”这仍是解析运动。鸟在空中飞，影子在地上不会飞动，只是一个又一个影子连续不断，仍然是一动一不动。

“镞矢之疾，而有不行不止之时。”这是解析一物的运动。前面两个命题说的是两物，相交，相应，一动一不动。这里说一物的运动，是接着前面说飞鸟影子的。鸟飞而影不能动。箭射出去如同飞鸟，无论怎样快，也可以分析成为一些连续的点，其中有行有止，有行止转变中间的不行不止。这仅仅是推论，还是在数学力学中也有表示法，我不知道。

“目不见，指不至，至不绝。”这仍然是说运动的问题，“至”的问题。目可见物，但不是运动

到物那边去，物也不向目移过来，没有见的运动。指可指物，但双方都不动，指不至物。“至不绝”大概是说接触了就不是断绝分离，不分离就目不见物，指不指物。现在看来，这些话不过是两千几百年前光学和心理学等知识缺乏时说的，可是提出眼怎样看东西的问题可以引起科学研究。不提问题，知识怎么增加，思想怎么前进？名家的贡献正在于他们穷究万物之理，有了科学研究的起点，可惜惠施的五车书和辩者的著作以及他们不停辩论的记录都失落了，仅仅传下来零章断句。他们没有传人，反而长期作为笑柄。庄子说：“由天地之道观惠施之能，其犹一蚊一虻之劳者也。”恐怕就是因为看不起这一蚊之能的思想太普遍了，所以中国才没有出现和名家差不多同时代的欧几里得、阿基米德吧？

其他一些怪说，有些话明白可讲，有些不明白，我们不便强作解人，但是还可以说些意见。

三是关于语言符号和有无的问题。

“犬可以为羊。”“狗非犬。”若把犬、羊、狗都当做语言符号，脱离所指的实物，当然可以互换，也可以互相否定。可以指鹿为马。古语说犬，口语说狗，所指实物虽同，语言符号不一样，不能同时用两个。

“卵有毛。”“马有卵。”“丁子（蛙）有尾。”这好像是说，依据感觉所得以为没有的，在事实上，道理上，可以有。从卵孵出的鸟有毛，卵中自然也有毛。看到卵的表面上没有毛，就说卵无毛，不合实物的全部。驹在马腹中可以是卵形的胎，和鸟雏的胎是卵一样。蛙幼时是蝌蚪，有尾，长大后，尾巴掉了，不能说蛙无尾。这些是为了说明，凭一时感觉所得作出的判断和凭观察全部事实作出的判断不相符合，有无不能确定。语言只能说有或无，对应事实往往不确切。

“黄马骊牛三。”这好像是和公孙龙说的，“坚白石三，可乎？曰：不可。”互相矛盾。实际上用的是同样的分析法。那里是着重分析石的属性的坚与白，不算石，是“坚白论”，所以坚与白是二。若算石，坚白属性和石仍是二。这里是分析色和形，所以黄、骊是一，马、牛是二，合而为三。也可以说，黄、骊是两种颜色，马、牛同属兽类，是一，合而为三。

“龟长于蛇。”这可能是说，龟形论大小，不论长短，蛇形论长短，不论大小，彼此不能相比。硬要比，那就怎么说都可以。或者说，龟甲的圆周比小蛇长。表明两物相比时可有种种说法。

此外的一些命题，不明白着重的是什么，可能

有不同说法，不能强不知以为知了。例如“火不热”。可以说，火本身没有热不热，热是人的感觉。也可以有别的说法。“矩不方。”矩本身是直角形，不是方。“规不可以为圆。”画圆的是拿规的手，是人，不是规自己。“凿不围枘。”榫头和榫眼不能完全密合，或说是两者各自独立。这些都可以有另外的说法。

《天下》篇中所引的一些命题明显是两类。一是惠施的话，多数可以算是他的主张或结论。例如关于“大一”、“小一”、“大同异”、“小同异”的说法。另一类是辩者的话，多数是怪说，不能说是他们的主张或结论，只能说是一种表达法。他们的意见无法用语言直接表达，只好作出怪说以引起思考。仿佛是断语，实际是疑问。他们另外自然有解说和辩论。他们的意见是不辩不明的。可惜辩论不是中国人所喜欢的习惯。《公孙龙子》里的辩论，传下来的显然有不少脱漏错误。《孟子》里记载，有人说孟子“好辩”，孟子回答：“予岂好辩哉？予不得已也。”（《滕公文》）可见他们认为辩论不是好事。古书中很多议论是各说各的，提到反对方面时往往是一句话骂倒，或者“王顾左右而言他”，很少有针锋相对的辩论。记录对话的不少，但少有柏拉图的书中苏格拉底那样的穷追不舍

的对话。前汉的《盐铁论》记录双方讨论，而后汉的记录白虎观中讨论的《白虎通义》就只有一面之词的结论了。印度佛教徒的辩论之风传来中国后很快就消歇，转化为禅宗的“机锋”了。辩者的书传不下来是不足为奇的。《天下》篇引断语、怪说，不引解说，也是不足为怪的。

庄子说响应惠施的是辩者。荀子举惠施、邓析之名，但未说是名家。汉初司马谈才总论道术列举六家，称这些人为名家，但未举人名。《天下》篇开头总论道术（其中许多话不像道家之言），称“百家之学”，说到“名分”，归于《春秋》。这是《论语》里孔子说的“正名”（《子路》），也是《商君书》里商鞅说的“定分”。孔子用仁去“正”，商君用法去“定”。显然，孔子相信人性善，商君相信人性恶。《论语》中孔子说，“足食，足兵，民信之矣”。（《颜渊》）他没有说用什么手段取得人民信任，好像是认为有饭吃，有武器，这就够了。这和两千几百年以后有人说，有了粮食，有了钢铁，就什么都有了，是一种想法。商君说“农战”，以赏搬木头树立威信，用的是赏罚，表示说话算数，用法治。可见儒、法除理论依据性善、性恶不同外，还是相通的。虽用的手段不同，但还可以互相补充。古代的法，从秦法到清律

（《大清律例》）都是指刑法。汉高祖约法三章，首先是“杀人者死”。民法，规定亲属、婚姻、继承，财产分配的法是礼。《礼记》、《仪礼》详细分别“丧服”。服丧期从三年到三月，有“五服”，定亲属关系的远近。出了“五服”的人不服丧，也没有继承权了。古时执行民法兼管刑法可用私刑处死族人的法院是祠堂，裁判官是族长。城市里才打官司。乡下人见不到官。可见礼和法是并行的。外国式的民法，到二十世纪三十年代才订出来，还为没有明文规定禁止纳妾问题吵了一阵，有法难依。讲名分和法律（刑法）、礼法（民法）有关系，但是和名家所讲的名不是一回事。不过双方都要求分别确切，这是共同的。历来把名、法相连，清朝官府中有刑名师爷。荀子也讲“正名”。他说的“刑名从商”（《正名》）是说刑的名称依照商朝所定。他讲的名也和名家的语言符号的名不同。将辩者称为名家恐怕是秦汉时期的事。

名家、辩者受到的批评中，荀子说，“惠子蔽于辞而不知实。”（《解蔽》）“辩而无用，多事而寡功。”（《非十二子》）这指出了他们的分析语言没有实用价值，但好像不知道庄子所说，惠子能“遍为万物说”，能回答“风雨雷霆之故”（《天下》）。庄子批评辩者的是，“能胜人

之口，不能服人之心，辩者之囿也。”（《天下》）这是指出辩者所起的作用。“你的理论我驳不倒，但我不能照你那样想。”有几个人能用科学眼光看世界？我们通常是依据感觉看世界。道理讲通了，还是跟着感觉走。知道地球绕太阳，还是唱“东方红，太阳升”。不唱地球转，太阳现。宇航员也未必看到地球转。这就是口服心不服。辩者只讲道理，说明世界，没有怎样改造世界的主张。这是不是科学，特别是数学，进行研究的态度？荀子的批评指出“蔽”，认为辩者只用语言讲道理，不讲实用，是偏于理论，不切实际，是蔽于一面，是片面，但“持之有故，言之成理”，不是错误。庄子的批评指出“囿”，认为辩者只说万物的理论，不讲大道理，是限在一个圈子里，是狭隘，但不是错误。司马谈批评名家“专决于名而失人情”（《史记·太史公自序》），这也不能算错。由此可见，至少在西汉，名家的书，辩者的议论，还在世上为人所了解，后来才完全亡了。

从以上所说看来，公孙龙、惠施、辩者、名家，是不是战国百家争鸣时代的具有客观探讨世界万物问题的科学研究倾向的一群思想家？能不能说，他们的怪说不是空谈，不是哗众取宠，而是要表达难以普通语言说明的思想？从荀子、庄子、司

马谈的严肃的批评看，他们已经不是开始发现和探讨问题，而是有了一些理论，可能还未形成系统，就由于秦朝一统天下后说客消亡而中断了。他们仅仅是提出问题，还没有来得及解决问题。惠施和辩者们所探讨的问题和初步形成的一些思想是独特的，不能大众化的，因此没有传人，非常可惜。

哲学思想，从古到今，外国（欧洲、亚洲）的往往囿于宗教，离不开所谓存在、永恒、绝对、精神、物质等的正反面的问题。中国的则往往囿于政治，离不开人情、人事、实用。双方思想的核心问题不同，虽有交叉重叠，但是不能互相套用公式术语。例如“存在”一词在汉语中就是新词，没有现成的旧语。“存”是时间上继续，“在”是空间中定点，相加仍不能完全等于欧洲语原词的兼有“是”的普通意义，只能作为新词。印度语的“法”（达摩）有很多歧义。例如说“佛法”，不是中国的法，也不等于宗教。宗教也是新词，不能完全相当于原来用于具体教派的教字。中国一般人不容易懂得外国人的宗教感情。外国人不容易懂得中国人的政治意识。一个用宗教眼光看政治。一个用政治眼不看宗教。从17世纪到20世纪，外国哲学大有发展，我们大可借鉴和采纳，但不便硬搬。移植很难，接枝不易。对于术语和习惯用语更

要注意，因为双方传统不同，往往形似而实异。吸收必然会转化。佛教已有先例。思想由语言而传。对于不同语言必须仔细推敲，斤斤计较。可惜这在中国传统中是较弱的一环。像辩者那样以语言为符号，不顾人情而客观考察万物，揭露矛盾以启动思考，提出同异、无限、运动、语言符号之类问题进行分析，要求确切，可以说是科学思想的起步，不幸失传两千年以上。我们能不能再注意这个失传学说，来补救我们的思想弱点？好像是伽利略说过，大自然用数学语言说话。事实上人类也是用数学语言和大自然对话（此外双方还用艺术语言对话）。数学语言是全世界通用的符号语言，是科学的通用语，是要求确切的语言。我们的思想历来不注意要求确切，不喜欢分析。名家则不同。说“白马非马”，离坚白，是着重分析，要求确切。他们所谓名是指名义。这本来是歧义多的模糊词，所以必须分析。例如“以革命的名义”，“以自由的名义”，同样名义下可以有种种不同的行动。齐桓公和曹操“挟天子以令诸侯”，就是自己不做皇帝而用傀儡皇帝的名义统治天下。名家析名说物，不是外国所谓逻辑，也没有建立哲学体系，不过是有数学语言那样的科学起点，科学态度。起点是非常重要的。为了学术发展，我们是不是要给名家恢复名

誉，不把辩者的怪说当做诡辩？他们的思想倾向和思想方法是不是可取？

值得注意的是，《天下》篇中引惠施的话说，“无厚，不可积也，其大千里。”这只能是几何学中的面。无厚，无论重叠堆积多少，还只是一个面。他接着说，“天与地卑。山与泽平”（“卑”字，据孙诒让说，与“比”通，引《荀子》“山渊平，天地比”为证）。更是只能指没有厚的面。天和地各自都有一个平面。山的表面高低不平，湖的表面波浪重叠，但都有一个无厚的表面。面，揭不下来，却实际存在。他说，“至小无内，谓之小一”。这个没有面的点只能是几何学中的点。他说，“至大无外，谓之大一”。这当然是指空间的无限。这些话都表明他很注意研究空间。那么，他说“连环可解也”，很可能是说，连环之间有空隙，相套的两环可以互相脱离，互不接触，但是有一个限度，到了限度又会接触。限度随环的大小而定。这难道不是说圆的性质，说圆面有圆周和直径吗？辩者说，“郢有天下”（郢是楚国的都城，这位辩者大概是楚人）。这也只能是说地的表面。从郢在地上的这一点看，天下的地的表面全联在一起。这显然是辩者响应惠施关于面的理论。庄子引这方面的话较多，可能是因为讲空间容

易和他的“逍遥”、“齐物”理论联系。但惠子的话应当是“历物之意”，说的是物的形，就是几何学，若作为哲学，岂不是诡辩？惠子能想到并说出抽象的点和面以及无限，得到辩者们的响应，真了不起。若是发展下去，岂非中国早就可能有几何学，出现自己的中国式的欧几里得，而不是仅仅讲勾股方圆测量技术？不过几何学在欧洲也是停滞甚至断绝一千几百年后才有突飞猛进发展的。

人类生活在三维的空间中，但是对于平面的两维容易认识，而对于构成立体的第三维的认识就相当难。庄子所引的惠施就没有解说厚。我们的感觉不能同时接触四面八方。耳听声，鼻闻香，舌辨味，没有立体感。身，皮肤所接触的只是表面。眼见立体，实际在网膜上映出的是平面，像电视屏幕上的光影图像。我们从婴儿时起习惯于依照经验知道看见的是立体，但估计距离常犯错误。两眼又只能见一方，不能同时兼看大范围的上下左右，见前不能见后，不能看到对象的背面，看不见自己的背后，不见自己的眼、脸，只能见在镜子中反映的平面形象。佛教徒把这五种感觉叫做五识，说另外有第六识叫做“意”识，才是能认识“法”的。“法”就是感觉不能直接认识的对象，如观念、情感等。我们时时和立体打交道，思

想上却不注意分析立体，不把物，还有事，当做多面体，不重视平面和平面以外的有关的线面的关系。我们不能直接感觉立体空间，只可以认识，知道。不过这是模糊的出于习惯的认识，是一个概念，为了作为行动的依据。我们永远见前不见后，不能同时看见和感觉到立体的所有方方面面。知道空间，但是说不出空间是什么。身在三维中，思想常常不出二维。我们会左思右想，心中七上八下，总是瞻前就不能顾后。我们习惯于线性的和平面的思维方式，不习惯或不会作多面的即立体的思维方式。我们常说思想是螺旋上升前进的。螺旋是线，不是面，更不是立体。螺旋构成的立体是圆锥或圆柱。我们的思想是不是仅仅线性的？上升，前进，是运动。运动只有在空间之中。一般对于空间的认识是模糊的认识。分明的确切的认识，只能是几何学的数学的科学的理解。要求确切，只有用符号。语言文字符号仍不能确切，必须分析。数学是运用符号的科学。人类用数学语言和自然界对话。惠施、公孙龙等辩者、名家开始分析语言文字符号，要求确切，开始从万物的形分别认识出点、线、面，再从物的立体分别认识出运动、空间、无限，这应当算是数学、科学思想的开始，也许可以说是有了空间时间概念的三维甚至多维认识的立体思

维、符号思维的开始。他们是在和自然界对话，探讨宇宙的奥秘。他们的学说不是“无用”、“寡功”，而是可以有大用、有大功，不过不是直接的、眼前的而已。例如，“鸡三足”可能是从鸡的跳跃旋转看出在两足行走之外的运动能力，用第三足作为符号表示，以怪说引起关于运动的思考。这就不是寻常的、简单的、习惯性的思考了。如果这样说不错，那么，公孙龙、惠施、辩者之群可以算是战国时代百家之中开始进行未与技术结合的科学思考的思想家了。科学思想发展的道路是崎岖而危险的。这些思想家仅仅留下了名家、辩者的称号，不受重视。中国的技术发明成就极其辉煌，相形之下，科学，尤其是科学思想，在历史上就前进得非常艰难困苦。然而，辩者们的早早出现可以证明中国人的抽象思维、科学思想能力是决不后人的，只是长期缺乏有利的氛围而多不利的因素而已。以上说法不够确切，只是一种想法，也许可以供人参考。

魂兮归来，公孙龙！惠施！辩者！

古典小说：《儒林》·《镜花》

甲“古典小说”是不是中国独有的用语？是不

是指明代三部长篇加上清代一部《红楼梦》？

乙　你怎么出题考我？

甲　我是向你请教。《三国演义》、《西游记》、《水浒传》、《红楼梦》都由文字而连环画，又都登上舞台，出现于银幕荧屏。还有一部《封神榜》，也是明朝的，也上了电视，但好像不列于“古典”。明朝还有一部《金瓶梅》，名声极大，好像是不能形象化。清朝无数小说中突出了《红楼梦》，成为“大轴戏”，有压倒一切之势。我想这里必有奥妙，所以请问。

乙　我不知道你问的是什么，无法答复。“小说”一词在外国本来只指长篇，除了日本的“物语”起于宫廷和妇女以外，都是随城市市场兴盛而发展起来的。中国的大都市即首都，由西而东，从长安到洛阳，再到汴梁（开封），再到临安（杭州）。元、明有了南北二京，这时工商城市和政治中心分离。民间说书和市场戏曲成为文化热点，正如同唐代乐舞，宋代书画。可以说是文人接近市场，或者说是市场出现文人。现代中国所传文化之统，不论招牌有多么古，很少超出元明的范围。

甲　别讲历史。我觉得仿佛这些古典小说有个共同点，到《红楼》结束，从此大转变。可是我说不出是什么。你不妨说说看。

乙　我讲文体，你问主题。那好办。古典小说千头万绪，归根到底只是一句话：“造反有理。”

甲　什么！你敢拿经典开玩笑！

乙　我说的是正经话。《水浒》宋江造反。《西游》孙大圣造反，妖魔造反。《三国》更是造反。黄巾造反，董卓、袁绍、曹操、孙策、刘备，哪个不是口头上尊王，实际上夺权？刘备更了不起，大嚷反曹，随手夺了刘表、刘璋两个本家的家业。这就是诸葛亮的隆中妙计。孙权不用张昭的联曹灭刘而采纳了周瑜的联刘反曹以夺荆州，想不到反掉一个刘表，冒出一个刘备。《三国》是“造反大全”，有意无意描写了朱元璋，在反元之中灭了张士诚、陈友谅，把蒙古人赶回漠北完事。宋江“替天行道”，有造反之实，不取造反之名，得到官方兵权，便去镇压方腊的造反。造反向来有排他性，只许我造反，不许你造反，你要造反就跟我来，不听我的，就消灭你。这就是因为造反乃夺权之别名也。《封神》说的是武王造反。元始天尊和太上老君联合反对师兄弟通天教主，让西方的“道人”“接引”了不少灵魂去。孙悟空和宋公明走一条路，先反玉皇，后压妖魔。《金瓶梅》说的是一个无法无天为所欲为的大恶霸，不是造反，胜似造反。《红楼》不便谈，地位太高，不过宝玉小少爷

不是也被认为造反者吗？

甲　我可要提出不同意见。清初的《镜花缘》说的是造反失败。此书表面上反对，暗地里尊崇女皇帝武则天，在对待妇女的平等思想上可称古往今来第一，甚至是唯一的杰作。同时期稍早的《儒林外史》尊奉让位的吴泰伯，以真儒反伪儒，推崇不问政治的隐士。这两部书不能划进“造反”了吧？

乙　恰恰相反。这两部小说才是彻头彻尾地地道道的造反书。别的小说写造反不过是夺权，“取而代之”，一切照旧，推翻的只是名号，只是换人。这两部小说是以虚构的理想反对已有的现实，从观念上造了反。《镜花缘》反男权，写妇女应考做官参政。《儒林外史》反君权，以隐士之儒反求官之儒。其他造反不过是换朝代，这两部书却要换思想。

甲　不能那样推崇。这两部小说结构松散，杂碎太多，作为小说不能算是上乘。小说究竟是小说，不是教科书。

乙　怎么？现在不正是以文学为教育人的工具吗？难道教育的不是思想而仅仅是行为？难怪清末老“红学”兴盛时宝玉黛玉哭哭啼啼续书不断了。若说教行为，那也是《镜花》、《儒林》这两部书的害处最小。不会有人模仿书中人的行为。若学林

之洋出海经商，也要提防被女儿国强迫照她们的风俗裹小脚。也不会有人学让位，归隐。这哪能比得上“看了《水浒》学打架，看了《三国》学奸诈”？不过我说不上进大观园的能不能出得来。

甲　你说的是什么？我是讲小说技巧，论艺术。

乙　原来你是从主题学回到文体学了。用现代从外国来的国际化的老标准要求，中国的古代小说，不论古典不古典，哪一部够得上标准？若是以二十世纪特别是二次世界大战前后的小说文体作为标准，只怕古今要翻转过来。《镜花》、《儒林》不过是白话太陈旧，缺少“意识流”，胆子还不够大而已。举例说，若论小说的语言、文体、技巧，照不变标准算，陀思妥耶夫斯基哪能比得上屠格涅夫、托尔斯泰？过了一百多年，谁更受推崇？打破包装看一看，谁更有分量？

甲　越说越远，谈到哪里去了？

乙　那就别谈了。

谈武侠小说和侦探小说

武侠小说和侦探小说属于通俗小说，同流行歌曲一样是“不登大雅之堂”的。不过“通

俗”和“流行”都是说明其读者之广；也许从所谓“接受美学”的观点来看，这是不可忽视的；若作为社会文化的一种表现，这也还是不妨试作粗略考察的吧？

不算清朝的那些《七侠五义》、《七剑十三侠》以及《包公案》、《施公案》、《彭公案》之类，只从五四运动前几年算起，我略略回忆一下，值得提出而确实流行过的“武侠”类可举出陆士谔、不肖生（向恺然）、还珠楼主（李寿民）以及香港的梁羽生。金庸的书自有特色，一言难尽，暂置不论。至于《荒江女侠》虽拍过电影，也可不提，那是没有特色一闪而过的。从国外“进口”的“侦探”类有写福尔摩斯和亚森罗频的，近年才译出的克里斯蒂和松本清张的。还有些某某侦探案之类算不上流行，连亚森罗频的名声也比不上福尔摩斯。这个英国侦探的案子先译成文言，后改译为白话，解放后又有新译本，最近还加上电视连续剧，真是至今不衰。此外还有一些反间谍小说。

一排名次就可看出这两类小说虽都流行，却有一点大不相同：“武侠”是国货而“侦探”是舶来品。解放后出版过“反特”小说，也是从苏联译过来的。自己创作的始终打不响。“武侠”却像中国的武术一样“独步全球”。现在的电视剧《霍元

甲》、《陈真》，出于香港，不大地道，也还是国货。

这是怎么回事？我们的“公案”为什么不能发展成为侦探小说？这个问题先让大家考虑吧。

一提到武侠小说，为什么我立刻想到这几个作者？可以查看一下。

陆士谔是上海的中医，写小说并不是他的专业，但他可以作为那一时期的同类作者的代表。他的小说题目我记不起来，内容特点却很明白。一是正当民国初年，他突出了满汉矛盾，着重写雍正时期的剑侠。雍正夺嫡，组织“血滴子”暗杀集团；由文字狱而全家被害的吕晚村的女儿吕四娘成为刺杀雍正的剑侠。二是他宣传了内功和所谓武当派。传说确有其人的甘凤池（《儒林外史》的凤四老爹）屈居雍正八侠之末，而“不见经传”的虚构人物却高居前列，显然是为了便于对内功作神奇的描写。这两个特点不但风行一时，而且到梁羽生的《武当一剑》、《七剑下天山》还写明末清初的内功剑法。因此我不能不提起开这个头的陆士谔。

向恺然曾去日本，早年署名“不肖生”发表《留东外史》，书不好却出了名。以后他写起武侠小说，大出风头。《江湖奇侠传》中的一部分故事敷演成电影《火烧红莲寺》，成为一种典型。另一

部《近代侠义英雄传》宣传了霍元甲。这两部都是一集又一集，没有写完。这也开了写不完的连续小说之风。他写的和前人有所不同。一是他是湖南人，把湘西的“辰州符”写得神乎其神，不仅是“祝由十三科”的巫术，而且加上了神怪的成分。二是他本人和精武体育会有关系，懂武术，内功外功都写而偏于内功，写了霍元甲时期的真实加虚构的英雄侠客。他写的不是满汉的种族矛盾而是提到对外的国家矛盾了。这一点在近来的香港电视剧中还可见到。此外，他的文笔和构思也超过前人。他写的放木排的辰州“排客”和人斗法，吴大屠夫访师学艺，罗某为师报仇，“窑师傅两斗凤阳女”等故事很能吸引那时的好奇的青少年。解放初报载他进了湖南文史馆，还在讲精武体育会。

“平江不肖生”搁笔多年，张恨水占了通俗小说的头把交椅，但不写武侠。抗战结束后出现了署名“还珠楼主”的李寿民，轰动一时。他的《蜀山剑侠传》写了50多集还未完，在上海曾编成连台戏上演。他没有继承不肖生的武术宣传，而发展了不肖生的神怪故事。他写的“蜀山剑侠”，开头并无足奇，几回以后忽然出现“绿袍怪”，从此愈出愈奇，编造了幻波池和峨眉“开府”的大故事，再套进小情节。他同时写几部永远“未完”的长篇小

说，《青城十九侠》、《长眉真人传》等。除人物繁多和情节离奇之外，他也有不同于前人的特点。一是他是四川人，延伸了不肖生的湘西巫术而大写西南少数民族巫术。二是他把“法术”现代化了。什么“空谷传声”，分明是无线电话。所写的法宝仿佛原子弹爆炸。他的有些稀奇想象物，可以看出是在二次大战以前想象不出来的。“剑”已经不是“一道白光”了，脱离了荆轲、聂隐娘等的传统。他写的两派斗争也明显不是传统的世袭宗派斗争，有了现代的影子。解放初他还出了一本小说，写西南少数民族。在序中说，他听了领导文化的同志对他谈话，有所觉悟，作了自我批评。以后他便销声匿迹了。

“武侠”在大陆绝迹以后，在香港仍连绵不断。梁羽生参加了1985年的作协代表大会，写“武侠”的作家也得到承认了。从我所见到的他的几本小说看来，他继承了以前的一些特点而抹去了“神怪”色彩，改写成“神奇”。他运用了小说技法，企图加一些“艺术性”。他继续发挥内功胜过外功的近代武术观点。他的小说也有改为电影的，和流行的武打片中硬碰硬的“功夫”有所不同。他想突破传统的为消遣娱乐而写的束缚，但仍未能解脱出来。香港的另一作家金庸需要另论。

从以上的约略考察可以看出，这些小说和古代的侠客描写貌似而神非，明显地随社会文化推移而有变化。值得注意的是从古到今对于武术有两种想法：一是武打，以力和术取胜；一是超出武打，以内功不战而胜，甚至由神奇到神怪。古时虽有“妙手空空儿”的故事，但到现代才大发展。这是一种趋向，也是我国的一个独特传统，讲究以柔克刚，以弱敌强，以内胜外，仿佛是精神力量超过物质力量，和外国的击剑不同。目前电影和电视中表现的是硬碰硬，不是小说中的软碰硬了。是不是又要有变化？还是退了回去？

中国的“武侠”和外国的不同。欧洲有过中世纪骑士（堂·吉诃德所模仿的），印度有过刹帝利（武士），日本也有过武士。中国始终没有形成这样的稳定的社会阶层或集团。从司马迁写《游侠列传》以后就不见有史家再写，只唐代传奇中还有一点。社会上没有职业性的武士，却有打斗的宗派和帮伙。文人、武官、盗贼、乞丐、和尚、道士、尼姑、妇女、工、农、商、庄主以至贵族、皇帝（雍正）都可以参加在内，作为侠客。专业的只有受雇于统治者或豪门的打手、保镖，那也往往出身于绿林而为侠客所鄙视。黄天霸毕竟不如窦二墩。特别的是侠女，自唐代以来有过不少，最为人所喜爱而

流传。《聊斋》中也写《侠女》。《十三妹》编成戏曲。这好像是外国没有的。可以说“武侠”在中国是独树一帜的。外国的“行侠仗义”和中国的不同，若有类似的便会受到欢迎。例如司各特的书，林琴南（纾）译为《撒克逊劫后英雄略》而流行。大仲马的书，伍光建译为《侠隐记》，后来又叫《三剑客》，其实原名是《三个火枪手》。中国人历来心目中的英雄和外国的不同，总带些侠客之风。从前拜伦的诗为青年人读英文时所爱好，恐怕也是因为他有点侠气。不少人喜欢他的武装肖像。奇怪的是，为什么这一特点在现代只存在于通俗小说之中？为什么现在武打片中只见宗派少见侠义呢？就过去的小说而论，写打架和打仗的似乎无论西方或东方都没有超过中国的，正像《孙子》巍然为世界战略书最高峰一样。怎么现在不行了呢？青少年从这些既不“侠”又不“武”的“武侠”能学到什么呢？

侦探小说仅靠进口，不能自己制造，那就更加奇怪。法国人编造亚森罗频也抵制不住福尔摩斯，这不是一国情况。但各国毕竟有自己的同类型小说。苏联自有其反间谍小说。日本人更发展出独具一格的推理小说，现在又出现所谓“企业悬念小说”。英、美也自有其犯罪小说，克里斯蒂的封闭

式推理风靡世界。为什么中国出不来呢？翻译的侦探小说有人看，可见不是销的问题而是产的问题。也许是我们的罪案较少，难以取材；也许可以试比一比审案的不同。外国这些小说中主要写靠求证和推理去侦破罪案，着重的不是判案。中国自从汉、唐的酷吏直到清末《老残游记》写的“清官”，都是判案靠刑具和口供。包公也不过是先做点私访，判案时照旧。“三木之下何求不得”和“请君入瓮”就是古代的传统。好像是欧洲重过程，中国重结果。有证，有供词，即作判断，无须推理、考核。中国哲学思想史中逻辑也自有一套，欧洲式或印度式的《墨辩》、“名家”、“因明”并不发展。流传的是判断式。判断充满了经史子集，很少追究“为什么”，着重“是什么”。印度传来的神秘主义的《金刚经》还要再三问“何以故（那是由于什么原因）？”然而“天命之谓性”，“道可道，非常道”，“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也；无父无君，是禽兽也。”这一类都是不讲道理，不查证据，说是什么，就是什么。“杀人偿命，欠债还钱”，口供画押就算定案，何必费事伤脑筋去查核证据推索理由？是不是这个思想习惯传统压在身上，以致五四运动以来几十年还没有彻底决裂，竟影响到侦探小说不发达？

我国第一部文学总集《诗经》的编者（挂名孔仲尼）很高明。他的诗歌分类是“风、小雅、大雅、颂”，从民间到庙堂。这一直贯穿到五四运动。“骚”可以说是“楚风”。第二部总集《文选》（梁昭明太子萧统挂名主编）就分类烦琐了，但还收了《奏弹刘整》，其中有口语供词。第三部总集《玉台新咏》（梁、陈徐陵奉命编）似只一类，历来被认为格调低下，坏在那篇序文，但它还收了《孔雀东南飞》和一些“不登大雅之堂”的不坏的诗。文学作品可以有高低、优劣之分，但一个类型出现了，流行了，就很难用一纸命令或一场舆论取消它。不屑道者未必不屑一看。流行的“武侠、侦探”之类作品不高，不雅，也许是善写的人不写，不善写的人要写；也许是写的人不了解所写的，或则所写的不是心里所要写的。为什么编电视还要乞灵于《水浒传》、《西游记》、《包公案》呢？那不是古代的通俗小说吗？为什么宣扬“旧道德”和“人情味”的日本电视连续剧能在中国一而再、再而三受到观众欢迎呢？是不是可以作为问题提出来，请大家思考一番呢？

从《三寸金莲》谈“挖根”小说

清人笔记有诗云：

“三寸金莲自古无。观音大士赤双趺。
不如裹足从何起？起自人间贱丈夫！”

30年代初期，天津曾出版一本附有图片的书《采菲录》。书名取自《诗经》“采葑采菲，无以下体”。书名中暗隐的“下体”指的是脚。这是一本讲妇女缠足的书。似是文献集，有图，有照片，有诗，有文，实是歌颂小脚的腐朽著作。出版时大登广告，出版后无声无息。这正是在“九一八”和“七七”之间。

80年代中期，天津作家冯骥才发表了小说《三寸金莲》，引起纷纷议论。1987年9月，冯在《艺报》发表了《我为什么写“三寸金莲”》，洋洋洒洒，说明主旨，并声明他的《怪世奇谈》的第三部将是《阴阳八卦》，配上前两部，《神鞭》（辫子）和《金莲》（小脚），而且还要写下去，不限于三部曲。

辫子（男）、小脚（女）、太监、八股、麻将、鸦片，这些东西是直到前一世纪末年还存在的，当时许多人习以为“常”，不以为“怪”。说奇怪是现在口气。本世纪初期，从辛亥革命到五四运动，这些才遭到知识界的猛烈攻击，变香为臭，

变常为怪。八股文、男辫子和太监随清王朝的覆灭而终结。女小脚随妇女读书、做工并从事社会活动以及男子的审美观念变化而迅速消逝。麻将和鸦片却到1949年全国解放才销声匿迹，但麻将还有残余。

太监，罗马帝国有。男子留辫子不是为好看而是政治社会地位的标志。欧洲和印度都有过，不过小得多。欧洲人还曾戴假发，表示尊严。印度男子的小辫子至今也未绝迹。它指示着家庭出身和宗教地位的“高贵”，不论这个人是穷是富是官是民。鸦片是连强迫我们买的英国人自己也“吃”的，有著名文人“自白”的书为证。只有八股、小脚、麻将是中国特产，作为文化现象都值得研究，以了解历史传统。

冯骥才挑出辫子和小脚说是“怪世奇谈”，显然是从“常世常谈”而立论的。在“怪世”，这些“奇谈”都是“常谈”，可说是“见怪不怪”的。在清朝，像前面引的那首骂小脚的诗倒是引起“骇异”的“奇谈”。可是事实上，不但“旗人”不裹脚，南方下水田的妇女也不裹，许多少数民族同样不裹。应当说这是汉族人即所谓“炎黄子孙”的文化特征之一，不能算在全中国各族人民头上；而且主要只在明清两代的几百年，也不能贯串

整个历史。

冯骥才的这篇小说，不需要他自己说明，一望而知写的不是古事，正和他用章回体说书一样，是“古为今用”，而又不是影射，用不着费事去“索隐”。他是把辫子和小脚作为一种文化符号，进行探索本原的工作的。他的小说是论文。引起议论的大概也不是小说而是题材，也就是论文题目。这题目，我赞成有人研究，但自己一听到、见到这四个字就忍不住一阵猛烈的恶心。这也许正是他把论文写成小说所要求的效果。但是他未必想到，这是在小脚灭亡之后由“怪世”入“常世”才有的情形。当时亲眼见惯了的并不会像乍见特高跟鞋、牛仔紧身裤、超短裙、“比基尼”时那样吃惊。身上佩戴什么徽章也无非是个标志，和项上挂十字架以及戴耳环一样，大家都这样，就不成为“奇谈”，也无所谓“怪世”了。这就是说，一个东西一旦被接受为一种文化符号，它就不是什么“奇怪”的东西了，大家心照不宣，“忘其所以”，要找寻渊源也不那么容易了。

北有天津冯骥才，南有苏州陆文夫，还有许多我孤陋寡闻未曾一一拜读的小说和论文的作者，听说多少都在作“文化寻根”，想发现民族文化心态（冯说这就是从前所谓国民性），也因此有“向内

转”、“向外转”种种说法。我见闻狭陋，对于当代我国文学，严肃的，通俗的，仅见一鳞半爪，几乎一无所知，只能道听途说，毫无发言权。但是门外汉提一点问题只怕还可以。提问题总是出于某种看法，所以也难免会带出一点意见。我对于当代中外文学理论的煌煌大著也极少寓目，所以意见也只是感想一类，不便多所征引并运用术语和公式，只算谈话。有些过去已经谈过，下面想稍微整理出三个问题：

一是文化“挖根”问题。二是文化符号问题。三是小说和论文问题，但不拟讨论文体学。

“寻根”一词仿佛是从外国小说《根》来的。那本是追溯美洲黑人来源，一路找寻。若照这种意义，我们的根无须找寻，就在自己住的这片大地上。若说寻的是“心态”，那本来藏在自己心里，何须外求？但是“文化寻根”并不是找寻一个人的根，所以“内省”不行，“外观”不够，明明就在眼前却不能一眼就看出来。我想这不是找寻的问题，而是深挖的问题。我们要把明知在那儿的根挖出来。所以我们的寻根实际是挖根。有的挖风土人情，有的挖隐蔽忌讳，有的挖丑、挖恶、挖暴、挖蠢、挖怪，有的挖这，有的挖那，其实大家心中都是挖的那一块地。挖来挖去，深的不多，远的不

少。从目前挖到10年前，从10年前的10年、百年挖到清朝、明朝，甚至重挖周口店的“北京人”。这类小说和历史画卷小说以及心灵幻境小说不一样，和解决当前问题的小说也不是一回事。不过这类小说的作者和读者不一定都承认这是在挖根。

在不到10年里，单就小说而论，文学创作大大踏进了一步。尽管泥沙俱下，却也是波浪滔滔。这虽是作家出国观光以及开放引进的结果，也究竟是本身发展的要求。若本身不动，何来观光与引进？可是转来转去还转不出我们自己身边，还没有转出那10年。我们这里不会有台湾的三毛写撒哈拉大沙漠，也出不了香港的金庸写《天龙八部》。台湾的琼瑶只能使人想起60年以前的《小说世界》，而我们这里只有当时沈雁冰主编的《小说月报》。尽管这两种杂志都是商务印书馆同时出版的，但《小说月报》在改换主编以后就大变了。台湾、香港和海外华人作家及读者可以“寻根”，但不会像我们这样“挖根”。外国小说家另有“挖根”法。

我要问的是：根是什么？在哪里？从哪里挖？往哪里挖？

免不得引一种说法，那便是一个外国词：集体无意识。照我所知，这个“无”并不是“没有”而是确实存在的，也是“有”。说成“非”意识也不

行。“潜”、“下”又各有另外意义。这是心理，却不是不可捉摸的精神，是有客观表现和物质依据的。它是态度，能指导行动，却又不等于价值观。若说是习惯势力，这又是说现象，不成为根。从前鲁迅不止一次提到过“示众”和看杀头。这里面有什么价值观吗？有美感吗？有快感吗？“看热闹”、“赶热闹”有什么“感”呢？外国有祭神大典和狂欢节，那是不是“围观”和“示众”呢？不论喊的是什么，打的是谁，总之是要一个“痛快”，“热闹”。这是怎么回事？电视屏幕上一再出现戴枷的犯人，好看吗？说得出道理来吗？挖根是不是要挖在这些下面藏着的东西？

由此引到第二个问题：文化符号，也就是从哪里挖根的问题。

我们喜欢讲什么学、什么论、什么派，又喜欢系统、结构，喜欢答案、判断而不喜欢提问题。这大概至少是从刘向《七略》和班固《汉书·艺文志》以来的传统分类定性习惯，是应考试、进研究院、得头衔所必需的。我们能不能脱离大学教室和讲义来评论创作呢？能不能提符号而不必去管符号“学”，提“集体无意识”而不必去戴“精神分析”的帽子呢？作为专门从事文学研究的学者、专家，讲“学”和体系是必要的。作为一般人，就不

一定习惯于那些翻译的外国术语和公式了。我们可以借用或只抓要点而自己发挥，不必亦步亦趋吧？因此，对文化符号可以进行我们自己的探索和理解，外国人的只作为参考。理论不是机器。文学的创作和理论也不必引进全套设备和生产线。那是大学和研究所的事。作家和评论者都无法跳出自己的文化的“集体无意识”。那是只能自己一点一点挖出来的未知数。借助外力可以，单靠外人不行，也不能“合资”拼凑。

未知数却又是摆在眼前的可知数，正如同代数中的X。究竟是A还是B？先出现的是个X。“围观”和“示众”等只是X，也就是符号。

怎么从X找出AB等等？也就是怎么挖出根？那就先得分析和认识符号。这就一言难尽了。这也不是正在发展中的外国的各种各样符号学说以及中国古代的类似想法所能一下子回答的。

即以陆文夫的《美食家》而论。改为电视剧后和小说的效果就不一样了。为什么？这里就有符号问题。电视的视听符号和小说的印刷文字符号不同，这只是一项。两者所选择和构成的形象及事件符号又有不同。单就小说论，有人读了注意的是苏州，问作者是不是苏州人，有人注意的是吃，有人注意的是社会变化及政治因素，有人评论故事和

人，有人追问作者用意，有人问作品效果，有人用政策标准衡量，有人就艺术手法考察。注意点不同，读者“心态”又不同，问的问题和得的答案也不同。这就是挖根的方向不同。不管作者挖的是什么方向，在读者心中挖的往往是作者。他为什么要写这篇小说？于是冯骥才就出来答复。可是他的答复仍是符号，又会引出读者由此向他再追问下去，关心下一篇怎么写，仿佛记者访问。作家挖的是文化根，而读者挖的是作家的根。这是常有的情形。

由此可见，符号的作用或功能不是简单的。X不一定正等于A或B，其中有个变量。“小脚”这个符号指示的是什么？从此向哪里挖？挖出来什么？作家和读者想的不会是一样。符号和意义不会是简单的能指和所指。小说是由语言符号构成，但普通语言学回答不了小说中的文学问题。小说都可以分析出结构。号称打破旧形式的所谓“新小说”也在内。但是结构还不足以说明小说。整体认识可以作一种说明。但是小说的种种符号（语言、人物、情节之类）全带有模糊性，不仅抗拒分析，同样不允许整体明确。小说符号其实也正是文化符号。我们很难又很容易作简单的判断。难，在于确切全面。易，在于定性，好或坏，喜欢不喜欢，等等。

将小说作为作者“心态”（思想感情意志）的

符号去挖根，或则将小说作为脱离作者的文化符号去挖根，这些都是读者和评论者的事。作者的事还在另一方面。不管他怎么去挖根，问题是他挖到了什么，怎么表达出来。

这便引出第三个问题：小说和论文的问题。

仍以《金莲》小说为例。照我看，从一种观点说，从认为小说是写人的观点说，《金莲》是一篇论文。不管其中用了多少口语和人物及事件，加了多少图表，还是小说体的论文。同一作者的说自己“为什么写”的文章倒可以算是一篇小说。《金莲》小说中写了集体的人，追究“集体无意识”的意识，却缺少活人，人物是“代表”。《为什么写》文章中明显突出了一个作者，一个人；而这“一个”又可以是多数，却不是“代表”。总之，可以看做一篇第一人称的小说。这是个胸怀大志的小说家。他的大志出发于一个问题。这个问题不是他一个人的，是集体的，大家的。

现在不谈《为什么写》文章，谈小说。从结构论，这是论文结构。点题，展开，铺排，转折，作结。这还是严密的八股文结构。头一句是：

“今儿，天津卫犯邪。”

这是“破题”，一句话笼括全局。用八股文作法评点《水浒传》的金圣叹会立即加批：“先点出‘邪’字，是一篇主旨。”这个“邪”字是天津口语吧？未必是传统“正、邪”的“邪”。

这一句用逻辑课本的语言说，是个命题，是判断。一句中成分若分析开来，时间、地点、性质都有了。作为哲学命题，这是判明本质及属性，由时地区别出对象的轮廓。语言学分析：“儿”、“卫”、“犯邪”带有方言性质。在天津人或则到过天津的人的耳中，这几个不发音的文字符号可以化成天津口音的一句话。说这话的是谁？作者。这是他的议论，一个命题，八股的“破题”。

照八股作法，“破题”以下是“小讲”，要“起、承、转、合”铺排一番。然后正文开始，一股一股对偶下去，十六回，共八大股。最末，上一代裹脚，下一代放脚，“牛俊英……小鸡儿”，结束。牛俊英是女的，“小鸡儿”指示男的。总结是：女的事情关键在男的。这算明白作了结论。论文告一段落。

八股文讲究铺排，无话找话，话中套话。一连串的同类词句，仿佛赋体，而又是议论。作论文，除逻辑关系外还讲究证明，要有引证。往往引证别

人的话比自己的还多，这才有学术气氛。《金莲》小说正是这样。大量铺排的词有时好像分类词典。读起来气势浩瀚，仿佛念《幼学琼林》或《两都赋》、《子虚赋》。小说和文章都有这气派，也许这就是作者的风格吧？

若不分小说和论文，只看文学的社会活动流程，那就是：作者→作品→读者。

然后是：评论者→评论文→作者。

于是作者自己动笔又写出了论文。回答问题，或则说一声“无可奉告”，要说的话都在作品里了。

这又回到文化符号问题。作者由外界的“实”（符号）到内心酝酿成为“虚”的“理”（符号关系），然后发酵喷发出来又成为“实”（符号）。读者由这后一个“实”推出其中之“虚”“理”，更进一步悟出前一个“实”。但这个“实”不会和作者原有的一样，有时是南辕北辙。原因是：文学的“实”是符号。流程是：实→虚→实→虚→实……这便是文学语言符号的妙用。否则文学成为数学公式或则语法习题及答案了。

论文和小说的异同是文体问题，是另一种符号问题，和文学及文化的符号问题不同。

清朝男人剃发留辫是个政治符号。开国时为此杀了不少汉人。亡国时剪辫子又是政治符号。在满族人，那本是民族符号，有一定的规格。四面剃去，以头顶为中心留出辫子。人死了，后脑勺不剃了，为的是“留后”。《努尔哈赤》电视剧中人不剃后脑勺，熟习本族规矩的满人看到银幕上全是活动的死人，直叹气，看不下去。好在懂得这类符号的人不多。古装电视剧没有几部免得了大批错误符号，还可照样流行。这些实际演的是现代。

“缠放缠放缠放缠”

《金莲》的这一句回目标明了全文符号的线索。作者又在文章中表明了他探索包含在文化符号中的“集体无意识”，要挖出这个“根”，使它从“无”变有。这也表现出了当前许多小说家的心意吧？不论各人挖出的结果怎样，总之，我对他们衷心佩服。我感到这样挖才能继承鲁迅和茅盾。他们人虽故而事业未绝。不免引古书掉一句文：“先生之志则大矣！”

下一句应当是什么？原文不能用又无书可引，我也不知道。对那一大堆“围观”、“示众”等文化符号，说不清楚指示什么。这里只好用70年前欧

洲哲学家维特根斯坦的《逻辑哲学论》的最后一句话作结：

“一个人对于不能谈的事情就应当沉默。”

烟·火·光

《狄德罗画评选》（陈占元译，人民美术版）搁了几年终于出版了，狄德罗从1759年开始，应朋友之约，为一个手抄本刊物写两年一次的“沙龙”画展报道。他的美学思想是由评论作品而发展的，类似同时的莱辛的《汉堡剧评》，不像黑格尔那样作为哲学体系的一部分。这些不谈，只谈开篇第一行，引罗马诗人荷拉斯《诗艺》中的句子：

（荷马的）作法不是先闪光后冒烟，而是先出烟后发光。

这行诗在《狄德罗美学论文选》（人民文学版）的同一论文巾只有拉丁文原诗句，在脚注中译作：

他想的不是从火里得到烟，而是从烟里得到光。

《诗艺》有杨周翰的译文。我有的单行本不知放在何处，只好从找出的《文艺理论译丛》第二期（1958）抄出他译的这句话：

（荷马的）作法不是先露火光，然后大冒浓烟，相反，他是先出烟，后发光，这样才能创出光芒万丈的奇迹。

末半句狄德罗没有引。原引的末尾动词确是“我思故我在”的“思”字，所以那个译“想”字的也有依据。

手头有一本《人人丛书》的英译本，这两行转译出来是：

一个开始于闪光，结束于浓烟。另一个从烟中放出辉煌的光焰。

照《论文选》所引的拉丁文看，好像也不难懂，试译如下：

不是从闪光中出烟而是从烟中放光。

是“想”，是“作”，那个动词暂不管：也不去查别的本子了。我不是讨论翻译。

两百多年前，在狄德罗生活的法国，读书人对于荷拉斯的拉丁文原诗想必是比我们现在人对于屈原的《离骚》原文更熟，所以狄德罗只要引出片言只语就够了。我们现在译出来就得加注上下文说明。原来荷拉斯的这句话是讥笑有的人口气很大而诗却不怎么样，他说：“你若夸下这样的海口，你拿什么出来还愿呢？这就像大山怀孕，养出来的却是条可笑的小老鼠。”（杨周翰译）然后举荷马对照。原文本来是很明白的，烟、火、光、山、鼠，是比方。大山肚里洞中藏着耗子。山摇地动，跑出来的不过是老鼠。这比起“雷声大，雨点小”，还更多点讽刺味吧？狄德罗引此语，仿佛自谦，实是自傲。由此我谈这些闲话，只怕是有烟而无火光了。

“解构”六奇

法国德里达等人提倡的所谓“解构”，七八十年代在美国神气起来。我们不可望文生义，也不可认为这只是和结构主义“对着干”。外国人不那么重视学术招牌，不大管“正名”，只讲术语和逻辑。德里达的文体很古怪，用词特别，推理不同寻常。若不明白当代欧美人心中的参照系，不注意他

们以为大家都已知道而没有讲出来的话和要探讨的问题，不知德里达拼命反对“逻各斯中心”传统是怎么回事，那确实不大好读。不过加以中国化解说似乎也还可以懂。试试看吧，姑且解说一下六条奇谈怪论。

一、言在意先。这是什么话！语言是表达意思的，怎么能反而在先呢？戳穿了说并不奇怪。一是说，思维不离语言，一进行思考便进入已有的语言框子。有的历史小说和电视剧中古人讲话用“绝对”、“可能”之类现代新词，可见作者构思时用的是现代语言。二是说，语言中的意义是由收到语言的一方得出来的，所以在后。唐朝李商隐的一首“锦瑟”诗的语言已存在了一千年，但最近还有人从中读出新意义。

二、字在言先。这又是奇谈。没有语言，何来文字？其实，这个“字”指的是形象和轨迹。讲话之前必有客观的或则主观的已有轨迹，不然便说不出话来。说“你好”也必先有个“你”，语言不能无前提而出现。可惜欧美人讲来讲去不过是拼音文字，只能设想汉字而不懂汉字的奥妙并不在象形。我们用汉字作为表意符号，很容易便明白语言中的声音是可以在形象之后的。这同表演艺术很相像，例如配音便是形在音先，好比望字读音。

三、无中生有。《老子》早已说过“有无相生”，但这里说的是“有”依赖于“无”。《老子》说的是“当其无”才有“用”。任何对象中都有不能直接见到的“无”，需要有中见无，无中见有。书中，话中，有许多是没有说出来的。书中作者和话中的事也是不在眼前的。接收艺术信息若只见其有而不见其无，就只能得到一堆无意义的感觉材料了。

四、异中有同。这看来容易其实很难讲，所讲的是黑格尔用的一个词。这个词现在译为“扬弃”，从前曾音译为奥伏赫变。从这里可以一直讲到《管锥编》论“易”，以后还得讲下去。德里达解说这个德文词的法文译法也费了大事。不过我们可以照一般理解，不多追究，因为我们都知道辩证法有矛盾的同一性。

五、古不离今。我们说的古实际是今。电视播放评书《杨家将》，并没有把我们带到宋朝去，反倒是使宋朝在我们眼前和耳中出现。夜间抬头望银河，那都是多少万年前（用地上时间计算）发出的光。我们眼前见到的是“古”时的星。任何点都是面，是立体，有头有尾有过程。不论人或物都是“事件”，可以当做“文本”来读解。这并不玄虚。我从书中看出岳飞和从你口中听到南极是一样

的。出现的都是今，“现在”，不在远处。

六、反客为主。德里达大讲“寄生”即“食”客这个欧洲词的希腊原义，其实无非是“衍义”。印度美学中早就说，“字面义”是次要的，而“领会（暗示）义”是主要的。中国人也早就说了：“人莫不饮食也，鲜能知味也。”（《中庸》）中国人和印度人都说“韵”、“味”。破什么“逻各斯中心”，不过是西式的“不可言说”、“不可思议”罢了。

照我看来，从哲学美学方面说，八十年代的欧美的孙悟空还没有跳出中国、印度、日本古代如来佛的手掌心。作为中国人来说，我们的祖先确实想到了很多现代世界上的思想问题，不过各有各的思想方式。今天世界上还是从欧洲出来的问题和想法最发达，所以我们也还得做孙悟空而不能总是满足于做不动摇的如来佛。

内和外

《红楼梦》主题诗云；“满纸荒唐言，一把辛酸泪。都云作者痴，谁解其中味？”

又有两句联语可说是作品的主题：

假作真时真亦假，
无为有处有还无。

再加上“真事隐去”（甄士隐），“假语村言”（贾雨村），算是联语的注，也是“荒唐”的注。“荒唐”之中有“辛酸”，“言”中含“泪”，表面是“痴，内里有“味”。“假”、“无”之下，“真”、“有”也仍是“假”、“无”。林黛玉以“泪”还“水”，“石头”记下了“痴”。作者说得再明白不过了。问题只在于其核心：什么是“泪”中之“味”？

于是解者纷起。索隐派，自传说等都是往里钻，越钻越深，深不可测。结果是又钻了出来，从书里到书外，从书钻到了作者，由作者本人到家庭到社会再到时代，以至于越出时空，去和洋古人比试高低。

于是又回到书本，不钻了。不外也不内，只见其“言”，不问其“味”。结构框架、情节安排、上下人物、深浅心理、语言系统、文章作法、描写技巧等。还有，谁大谁小？谁先谁后？谁高谁低？谁好谁坏？谁亲谁疏？谁正谁反？谁生于何日？谁卒于何时？如是等等，从“荒唐”之中寻找条理，以“假”为“真”，将“无”作“有”，分析谜

面，揭露谜底。分明是一座园林，何必当成迷宫？“辛酸”不“辛酸”，其“味”与我何干？其“泪”“干卿底事”？何必追究？不妨欣赏。这样，又作一番探索。

“上穷碧落下黄泉。”文学研究之道深矣哉！

对于从旧红学到新红学到当代以至未来的中外红学，各有千秋，无分轩轾，在下只有钦佩，毫不菲薄。不过有一感觉，不知当讲不当讲。那便是觉得所有这一切都会使作者复生大吃一惊，恐怕他万没有想到这么多。假如他想到这么多，只怕不会写小说，要去编百科全书了。

作者和读者，书内和书外，表层和里层，总不会完全一致。从量上说，总会是前一项少而后一项多。作者有限，读者无穷；内少外多，表薄里厚；这大概是自然之理，不会错的吧？

古人读书标榜说要读出圣贤本意。读来读去，越读意义越多，只怕已经大大超过“本意”了。不信，试翻翻历代的“经解”，比“经”多出了多少倍？单是《皇清经解》就有一大堆。

说来说去无非是内外之分，或观其内，或察其外。内有作者用意和作者也未必明白觉察的深意。外有书的“文本”和作者生平，一直扩展到古今中外，过去未来，作用和影响，来源和去路。

何独《红楼梦》？文学作品一出了名只怕都难逃此网。这仿佛是天罗地网，名作无所逃于“天地”之间。不但莎士比亚、福尔摩斯，近来听说外国人又垂青眼于寒山、拾得“和合二仙”了。“滔滔者天下皆是也。”大致非内即外，或则内外兼修，或则貌似不内不外，别出心裁。有没有法子跳出去？其实又何必跳出去？戏法人人会变，只看变得巧妙不巧妙。

以上有点用语欠妥，态度不大庄重，但在下对内外各种研究都是十分尊重佩服的。如有指指点点之嫌，只好说无心得罪，请多多关照。

两种“法”

中国历来所说的法不等于欧洲的罗马法和拿破仑法典以至现代法律，这已经有人论证了。中国的法从古以来是指刑律。从《尚书·吕刑》、晋国“铸刑鼎”到《大清律例》都是一样。刘邦的“约法三章”是“杀人者死，伤人及盗抵罪”，也是刑律。

法有两种，不仅是法和律。法、律、刑、罚、条例、制度等，不论成文不成文，只等于一种法。另外还有一种“法”是维持社会秩序的道德规范。这是无形的，不确定的，但是力量极大，有种种形

式维持成为传统。全世界古今都一样，没有例外。清朝康熙、雍正的《圣谕广训》、民间的《太上感应篇》都是这“法”。《尚书·无逸》说：“厥父母勤劳稼穑。厥子乃不知稼穑之艰难……侮厥父母曰：昔之人无闻知。”这是指传统的“法”破坏，出现“代沟”。“父为子纲”要变成“子为父纲”了。

这另一种“法”的变革不同于一般的法。若轻易打破会造成极严重的长期后果，更加延缓甚至阻碍新的“法”的传统的建立。这样的破坏表面“破旧”，实质“破新”。一旦有破，无法修补。但旧的要破时，护也护不住。当前全世界焦灼的正是这种“法”的问题。从美国到苏联，从西欧到日本，感觉敏锐的艺术家和思想家都以不同方式指向这一焦点了。

第三篇　阅卷津逮

第三篇 阅卷津逮

阅读的美学

从心理学研究美学不能不碰到“读”的问题。“读”是本义，指读书，读文字；指“读”的本身，不是指把任何东西都当做“文本”来读，不是广义。这里专指对有文字的书的阅读。简单说就是指对文学的理解和欣赏。文学书是通过“读”达到读者的，所以不能避开读书心理问题，先要研究“读”。

格式塔心理学确实研究过阅读的问题，从文字的视觉形象到由视觉的文字形象而理解文字的问题，都研究过。这种研究说明阅读的问题中有个理解问题，不是单纯的感觉问题，很难分析。

从美学观点研究阅读，应用心理学的观点和方法研究文学的阅读，是研究文学的美学的一个组成部分。这种阅读有两个方面：读物和读者。读物即读的对象，比较容易分析些，这方面的研究著作也多些。这实际是文学书的美学。对读者的心理分析涉及潜意识。一般阅读（不仅是读文学）若有审美的乐趣，势必与潜意识中的动机有关，即引向某种行为的动机，因此这和读物的美的质量不是一回事，不完全依靠读物的美。这也还不到“理解”的

范围。欣赏并不一定需要达到“理解”的程度。当然，这只是心理分析派的见解。除对读物和读者的分析以外，还有对“读”的行为的分析，主要是对学习阅读的行为心理的研究。这不仅是心理学的研究，而且是心理病理学的研究。它涉及教育儿童和医治失语症、失读症的问题。这当然也可以应用到美学上。

关于读物、读者、阅读的心理学分析是从心理学的角度研究阅读的美学的起点，这些研究都有很大的实际意义。分析阅读的心理对教育和治病有用，分析读物的心理作用对书刊的形态甚至广告有用，分析读者的心理使我们由此可以理解，为什么美的质量不高甚至很坏的书刊能使某些读者得到一种“美”的感受或审美情趣。我想这些都不必举例就可以明了，眼前充斥着许多社会问题都和这些有关。我们讲“美”，讲艺术，都还没有十分重视这方面的心理学研究，却往往为标志、符号所惑，以为什么格式塔心理学、心理分析（精神分析）各学派、行为学派等的哲学理论（不是其科学实践），在哲学的根本问题上出了界，就不大愿意理睬，结果影响到在许多迫切社会问题上缺乏参考别人做过的科学的研究依据。这是题外话。

关于阅读的美学，确切些说是对于“文学阅

读”的心理学或符号学的研究。

读书法

甲　今天来谈谈读书法，怎么样？

乙　我洗耳恭听你的高见。

甲　我只能讲个真实故事。从前有位教授在大学教第一堂课时抱了一叠书去，在开场白以后便介绍这几部古典名著，一一说明作为基本读物的重要性，要求一学期读完这几本。每堂指定预习多少，下周上课除讲解外还当场提问题要学生回答。他说到做到，毫不客气。恰巧班上有位女学生是从前鼎鼎大名中西兼通的学者的孙女儿。她几乎每回都抢答，而且问题越难，她抢得越快，唯恐失去显露才华的机会。若是比较简单容易的问题，她就默不做声，让给同学。男生又把容易的向女生谦让，仿佛男生总是不如女生反应快。于是那位才女占了首席，其他人也乐得偷懒而且减少露丑。首席学生并不包办，总是留有余地给旁人。课程结束时不仅教授满意，而且全班男女学生个个满意。班上有一个学生是我的朋友，是他对我讲的。这是教学法，也是读书法，对此你有何评论？

乙　这是读书正宗，有教有学，有提问有答

复，也就有了讨论和纠正错误。有师，有友，各得其所，是读书的正轨，学问打基础的正路。我也听到过一个教学故事和这不同，说给你听听。有位教授一上课先作开场白，然后把带来的仅有的一本书向学生介绍。这是一部中国古典名著的校点注释本。他要求学生自己读一遍，将校点和注释及注中的评论的错误指出来，写下作为作业，多少不限，详略不限，半月后开始交卷，限期一个月。介绍完了，他便讲课，不再提这本书，一个月之内也不提。请问你对此有何评论？

甲　我很想知道一个月后的结果。

乙　结果很简单。答卷一堆，互有异同。教授看了一遍，上课时发给学生，要求每人轮流通读全班答卷，记下有错未纠的和本来不错而纠错了的，再交来。

甲　这教法省事，等于开讨论会，教师旁听。

乙　也不省事。答卷及学生评语再集中以后，教授便开讲这部书作为他讲的课的举例，对学生的答案不指名而包括在内。结果是学生都熟悉了这部书，教师出版了这本书的新本子，又是各得其所。

甲　讲这两个故事算不算谈了读书法？

乙　也算也不算。读书本无定法，只要各得其所。我们谈的两个故事若算是读书法，那么前一种

是提问法，后一种是找错法。有人学外文背字典，有人学外文不记生字而读破一本书再读破一本书，有人学外文把一篇文抄了又抄，烂熟于心，好像是自己写出来的，然后抄另一篇。各有才能偏向，各有目的不同，能适合自己而有效的，我认为就是好的读书法，就可以“得其所哉”。硬套用别人的方法，只怕会“麻雀跟着蝙蝠飞，熬眼带受罪”。

甲　我听说，从前有两位教授同在西南联大开课讲唐诗，讲法大不相同。又有两位教授曾同在北京大学教英文，也是大不相同。一位教过几年后出版了讲义，是一本语法修辞书。他认为不懂语言怎么谈得到内容。一位是翻译家，着重讲授内容及背景，认为不通全文大意怎么理解词句。一个是从外而内，一个是从内而外，各有千秋。是不是一个讲“结构”，一个讲“存在”？

乙　看来读书法也是“戏法人人会变，各有巧妙不同”。适合自己便能生效，凡事都要讲效率，读书也一样。无效读书不如睡觉。

甲　我们自己不读书而谈读书，那有什么效率？

乙　假如有人听了我们的谈话以后哈哈一笑，那就是效率。读书后欢喜赞叹是正效率。读书后愁眉苦脸是负效率。读书后还能自己想出什么来，那

就是超效率。

甲　有人读书只为消闲，还讲什么效率？

乙　怎么不讲？消得了闲，越读越有味。若越读越心烦，还消什么闲，读什么书？不如睡觉去吧。

读书得间

古人有个说法叫“读书得间”，大概是说读出字里行间的微言大义，于无字处看出字来。其实行间的空白还是由字句来的；若没有字，行间空白也就没有了。还是要先看字句，不过要不仅看字句，更要看出问题。

八月九日《北京日报》“广场”摘了《中国文化报》一篇短文。其中说：“一九八○年以前……广大群众对待电影……的艺术性是很宽厚的。……‘四人帮’被粉碎已经整整十年了。……今天，人们对艺术上粗糙的电影……已不可能具有十年前那种宽厚的态度。”“一九八○年以前”，“前”到什么时候？过了一九七六年就是“四人帮”时期了。那时“四人帮”横行，是不是对艺术性宽厚？再向前溯到哪里？一九八○年到现在还不到十年。实在不明白。到底是原文如此，还是摘得不好，还是我的

头脑有问题？或许是汉语特色？说一个人“生前”不是指他“死前”吗？

这里不过是随手举例，对于那篇文章的大意我还能懂得，并无指责之意，也不是咬文嚼字。我想这也许就是“读书得间”的小小一“间”吧？古书和今书里，空白处总可以找出问题来的。不一定是书错，也许是在书以外，总之，读者要发现问题，要问个为什么，却不是专挑错。外国有个苏格拉底，中国有个公羊高，专爱发问题。问来问去，越来越难答。公羊高讲《春秋》，一字一句都要问个明白，自问自答，好比上课讲解或讨论。当然，为应付考试必须背诵，不能提问题。

近些年来，从欧洲到美国，可能已波及日本，又在闹什么“解构”主义，也就是拆散、打破，来读书。走极端的竟成了“意义”的虚无主义者。本世纪从开始以来，语言学和心理学不断提出新问题、新看法，深入并扩大了对语言的再认识。到现在快世纪末了，语言加心理的文史哲的新问题还没有完。吵了近一百年，越争论问题越多，变化越快。这是全世界交通和信息流通技术发展越来越快的结果吧？

照我的浅薄想法，若讲读书、解书，哪国古书今书合算也没有中国多，中国学者理应去参加国际

对话。要提醒他们，哲学祖师不仅希腊有。他们争论的问题中国人也懂，也会用他们能懂的行话讲我们古老的哲学新问题。他们讲什么“误读”是否正常，大讲“书写学”，认识汉字的人正好加入战团，用当代哲学语言讲讲我们的话。

读书断想

孔子说过：“知之为知之，不知为不知，是知也。”我读书几十年，知道的不多，忘掉的不少，到现在只能重复古希腊人的一句话：“我知道什么？”我写过文章，写过书，究竟所写的是我知道的还是我自以为知道的？我答不上来。自以为知道了，说出来，写出来，以后又知道自己并不曾知道，已经无法改变了。孔子的话很难做到。

我读书常感觉到一个问题：究竟原来是怎么说的？不是说转述的都靠不住，是说转述的人的话中有他自己的，不全是原来的。所以我总想追踪，寻根究底。讲孔子和传孔子的话的人很多，究竟孔子自己是怎么讲的？引几句话会不会断章取义？门徒记老师的话都那么准确无误吗？隔了多少年以后，隔在千里万里以外，讲古人、外国人的话多半要算讲的人自己的。我前面引孔子的话，就不敢说我讲

的就是孔子的原意，只能说是我所理解的意思。千百年来亿万人读过的书，大家引来引去，若只听别人的转述和评论，不去直接查看，不能放心。例如不到一百年前的中国人无人不读的《四书》，即《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》，还有《老子》和《庄子》，外国书例如《金刚经》、《法华经》、《新旧约全书》即《圣经》，以及《古兰经》，这些都是影响过人类中无数人的思想言论行动的。今天的人好像不大读这些书了，但影响还在，片言只语还常被人转述。若不亲自看一下，不稍稍知道一点，对有意或者无意的转述及评论的话不容易明白和判断。

中外古书读起来不能全懂，也不一定能每部读完。不要紧，不是研究，只是想知道本来面貌，就不必钻研，不求都懂。粗读过去总比不见面好些。读不全也比完全不接触好些。见过面至少不会将男作女以老为少。转述的人甚至翻译的人也未必懂得全和作者一样。

古书难全懂，也有个好处，自己知道没有完全知道它的意思。新书就不同。看来好懂，自以为懂了，可是不见得真是全懂了，和作者懂的一样了。对古书容易做到“不知为不知”，对新书就容易自以为知。所以新书，现代的书，很难照古书那样

读。活人的话有时比死人的话还难懂，很容易懂错。

不过读新书和读古书有一点一样：要查问根底，不轻信转述，当心“倒爷”贩假货。然而文化“倒爷”和经济“倒爷”不同。所谓文化交流中少不了“倒爷”，只要知道这是经过中间人的，不把译文当原文，就可以了。还有，科学和深奥思想的通俗化，虽有“倒爷”之嫌，对一般人说还是非常必要的，只不过贩卖伪劣商品不在其内。

诗的倒读

电子计算机流行，程序概念普及了。程序中有个次序问题。次序不仅是时间排列，更在于意义和作用的变化。下棋和打桥牌中先后次序重要，语言也是这样。旧诗有集句、摘句和回文体，历来作为文字游戏，其中含有诗的特性。顺读和倒读，有的诗不行，有的诗可以由此发生变化。“王师北定中原日，家祭勿忘告乃翁。”倒为：“家祭勿忘告乃翁：王师北定中原日。”前者只是嘱咐。后者就含有对日期的信和疑的两面了。“落红不是无情物，化作春泥更护花。”倒为：“化作春泥更护花，落红不是无情物。”前者先判断后证明，后者先见现

象后出解说。若不拘词律，“春花秋月何时了？往事知多少！小楼昨夜又东风，故国不堪回首月明中。”可倒为：“故国不堪回首月明中。小楼昨夜又东风！往事知多少？春花秋月何时了！”诗意同而韵味异。诗句顺倒，标点不同。小说《黑骏马》中的民歌也可以顺读或倒读。可以从“漂亮善跑的——我的黑骏马哟”开始，也可以倒过来，从“那熟识的绰约身影啊，却不是她”开始，原无标点，更易颠倒。当代不少新诗被认为难懂，读者不妨自己重新编排一下试试。何不把人家的诗变成自己的诗？这不是游戏，这里有窍门（外国诗另案办理）。

书的反读

读书有正解、误解和不解；可以正读，也可以反读。例如《资治通鉴》，本来就是资“治”的，也可以读成资“乱”的。因为讲治就必须讲乱，无法避免。讲成功的王同时得讲失败的寇。书中讲的治世还不如乱世多。一开头，司马光长篇大论仿佛作总序。他说君臣的礼和名分最重要。微子和季札宁可亡国也不破坏“大节”。上有桀纣之暴而下有汤武之仁，就不能不亡国了。可见名分可以保国，

也可以失国。要使天下大乱的最简单办法是使帝王昏聩，干坏事，倒行逆施。这样，名分的作用就到了反面。由赵高开始的捣乱传统就是这样。他又说：“君臣之礼坏矣，则天下以智力相雄长。”反读之就是，以智力相雄长必然要破坏君臣名分。又如《论语》中孔子说：“学而时习之，不亦说（悦）乎？”这话的答案可以是正的，也可以是反的。学习而不悦的人有的是，要看学什么，怎么学，是自己要学还是被逼迫而学。《春秋》第一句“元年春王正月”，《公羊传》和《谷梁传》提出许多问题和答案。这也可以反读，把“传”当做“经”，作为公羊高要讲“大一统”而引“王正月”作证。事、物、语言都各有正反两面。全是结论和定案的课本也有反面，问不得的。可是怎么能禁止人口头正读而心中反读呢？任何神圣经典都办不到。那就只好用严刑诛心了。古今中外莫不如此。

古今对话：读书

惠施：我有五车书。

今人：两千几百年前，您老先生的书全在竹简上，能装五牛车，不少了。孔老夫子教学生只诵诗

三百篇，自己也只编一部《春秋》。您有五牛车竹简书，不知一片竹简上能有几个篆字？车有多大？五车书总共有几万字？都是您的著作吗？能比上现在的一部全集吗？现在一份报纸八版，一版连广告就有将近一万字。一天两天看的报纸和刊物加上文件、信件的字数就可以和五车竹简上的字数比一比了吧？还不算听报告，做报告，参加座谈发言，看电视新闻，电视剧的口头用字数。读书在今天只能算是业余爱好了，书摆在架上柜里只是装饰房间的一部分了。论读书，算您老饱学，若论知识面和信息量，和今天可就不一样了。

东方朔：我学习“三冬，文史足用”。

今人：了不起！您在西汉朝，那时有多少文，多少史？老前辈读的是帛书了吧？一张帛上写多少字？《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》，这算文。司马谈、司马迁父子的《史记》完成了没有？您也读不到，只好再读《公羊传》、《穀梁传》和几部《子》书了。甲骨文、青铜器金文、石刻铭文，您读了多少？现在小学生就读中国五千年历史，还学中国语文、外国语文、算术、自然常识、地理、品德教育、手工、图画、音乐、体育、集体活动等，科目就比您老人家学的文史两类多。您就把秦始皇没烧的天文历法医卜种植畜牧科

技书都读完，也用不了五六年，比小学毕业差不多。您在两千年前是最博学的人了。可是现在小学生的书包里有多少课本作业本？小孩子读书羡慕两千岁的老人清闲啊。

杜甫：我“读书破万卷”。

今人：失敬了。您是诗的带头人。您那时有了纸张，写书一卷又一卷的，抄来抄去。万卷是真不少了。不知一卷纸能写多少字？清朝修的《四库全书》也不到十万卷吧？您在唐朝就读了十分之一，真够多的。若一卷几千字，一天读十卷，“天天读，雷打不动”，一年三千几百卷，读万卷只要三年吧？若一天读一卷，那就要三十年了。今天我们可不能只读有字的纸做的书。上班办公不算，还要用耳朵听报告、听广播、听录音，还得用眼睛看录像、看电视、看文件，还得手到、脚到、耳到、眼到、心到，参加各种集会，各种社会活动。若是天天兰亭，夜夜桃李园，忙于应酬，作诗作文，发奖领奖，王羲之、李太白哪还有空闲读书？眼下读书一本就等于从前读多少卷纸。除了业务学习、培训班等，有非读不可的书以外，读别的书只能是业余活动，要占去听音乐、唱歌、跳舞、看球、体育锻炼，以至挤公共汽车、地铁和骑自行车上马路的时间了。若是青年，还要交朋友、谈恋爱、筹备结

婚、找职业、看电视电影、逛公园、看展览、“侃大山”。若是中年，还得加上管孩子、管老人。时间实在太紧，精神疲倦，要读书也只能看看不长不短、不深不浅、不大用心思的散文小品了。对于您老人家的忧国忧民字斟句酌“语不惊人死不休”的高雅诗篇“望洋兴叹”，只能像对待前几年曾有轰动效应的超现代先锋派文学一样了。真对不起！再说，您那时要学外国文讲外国话吗？要学用电脑吗？现在可不一样。不会古文、古书、古语、古字关系不大，不会用电脑，不会几句外国话，不用说出不了国，高职称考不上，连合资公司都不会录用，有生活问题啊。您在唐朝，不会作诗算不了读书人。今天不会用电脑打字的作家越来越少了，谁还拿笔一个字一个字写？谁还拿书一个字一个字阅读背诵？小学生都上学习机学会电脑语言了。

曹雪芹：这部小说《石头记》，我“披阅十载，增删五次”。

今人：您是说伟大的《红楼梦》吧？那已经装进电脑了。您还要删什么、增什么，敲打键盘就行了。想不起来在什么地方不要紧，有详细索引，一敲就出现了。想知道什么都可以找网络询问。您从前用了十年工夫，那些传抄的人又费了许多力气，写错了不少，漏了不少，还有人用种种名义在书里

书外又增删了不少。可惜两百年前还没有知识产权，也没有奖金。您白花心血没得一文钱，买酒喝得用佩刀抵押，生活困苦是天才的命运啊。今天不同了，对着电脑荧屏一天敲打出几千字上万字的小说散文，许多作家全不当一回事。什么随笔之类都在荧屏上一晃就出来，再一敲打就印成多少份。再过不久就可以口头创作，不用打就自动录出来了。今天的印刷出版不是靠读者，是靠赞助、靠征订数、靠广告推销、靠发行渠道。若要抢先，激光照排自动化，最新的生产线是这边进纸，那边出书。若条件不够，那就像老前辈当年一样，十年辛苦不寻常，若要出书事渺茫了。话说回来，若是要求今天的人还在竹片上刻写出贝叶经式一个一个篆字，那只怕作家都得喝西北风，报纸只能是《春秋》那样一条一条标题新闻，文章都成为“点评”了。

主持人（编辑）：对不起！请你们列位少讲几句成不成？古人读不到今天的书，今人又有几个读古时的书？大部头豪华版是装潢门面用的。飞机上、沙发上，看的是闲书。不过以读书为职业的人，以读书为乐趣的人，总会有的。有人识字就有人读书，不必担心。现在各位发言已由电脑整理好，我要下指令拼版面播映并付印了。谢谢大家。

谈读书和“格式塔”

现在人读书有个问题：书越来越多，到底该怎么读？

汉朝人东方朔吹嘘他“三冬，文史足用”。唐朝人杜甫自说“读书破万卷”。宋朝以后的人就不大敢吹大气了。因为印刷术普及，印书多，再加上手抄书，谁也不敢说书读全了。于是只好加以限制，分出“正经书”和“闲书”，“正经书”中又限制为经、史，甚至只有“九经、三史”要读，其他书可多可少了。

现在我们的读书负担更不得了。不但要读中国书，还要读外国书，还有杂志、报纸，即使请电子计算机代劳，我们只按终端电钮望望荧光屏，恐怕也不行。一本一本读也不行，不一本一本读也不行。总而言之是读不过来。光读基本书也不行：数量少了，质量高了，又难懂，读不快，而且只是打基础不行，还得盖楼房。怎么办？不说现代书，就说中国古书吧，等古籍整理出来不知何年何月，印出来的只怕会越多而不是越少，因为许多珍贵古籍和抄本都会印出来。而且古书要加上标点注释和序跋之类，原来很薄的一本书会变成一本厚书。古书整体并没有死亡，现在还在生长。好像数量有限

度，其实不然。《易经》、《老子》从汉墓里挖出了不同本子。《红楼梦》从外国弄回来又一个抄本。难保不再出现殷墟、敦煌、吐鲁番之类。少数民族有许多古书还原封未动，或口头流传。古书像出土文物，有增有减，现在是增的多减的少。也许理科的情况好些，不必再去读欧几里得、哥白尼、牛顿的原著了，都已经现代化进了新书里了；可是新书却多得惊人，只怕比文科的还生长得快。其实无论文理法工农医哪一行，读书都会觉得忙不过来吧？何况各学科的分解、交叉、渗透越来越不可捉摸，书也跟着生长。只管自己一个研究题目，其他书全不看，当然也可以，不过作为一个社会活动中的人若总是好像“套中人”，不无遗憾吧？

现在该怎么读书？这个问题只怕还没到有方案要作可行性审议的时候。不过看来对这问题感到迫切的是成年人或则中年人。儿童和青少年自己未必有此感觉。他们读书还多半靠别人引导。一到成年，便算一进大学吧，开始有人会感觉到了，也未必都那么迫切。有幸进大学的人多半还忙于应付考试，其他人也忙于为各种目的而自学或就业，无暇也无心多读书。老年人还有那么大的好奇心和读书兴趣的怕不太多。读书能力，至少是目力和记忆力，到老年也会大不如前了。所以书读不过来的问

题只怕主要是从二十几岁到五六十岁以知识为职业的人的烦恼。实际上，范围恐怕还要小。从事某一专题研究的人未必都有此感觉。读书无兴趣的人也未必着急要读书。所以真正说来，这问题只是少数敏感的大约二十岁到四十岁的人感到迫切。对这些人讲读基本典籍当然对不上口径。这也许是有人想提倡读基本书而未得到响应的原因之一吧？卖得多的书未必读的人多，手不释卷的人也许手中是武侠和侦探小说或则试题答案，嚷没工夫读书的人说不定并不是急于读书，所以不见得需要讲什么读书方法和经验，不过闲谈几句读书似也无妨。

照我的想法，同是读书人，读同类的书，只讲数量，十八岁的不会比八十岁的读得多。这不成问题，所以刚上大学不必为不如老教授读书多而着急。应当问的是：自己究竟超过了那位八十岁的老人在十八岁时的情况没有？若是超过了或大致相等，就可放心；若是还不如，那就该着急了。不会件件不如，应当分析比较一下，再决定怎么办。读书还不能只比数量，还得比质量，读的什么书，读到了什么。我想，教书的人，特别是教大学的人，应当要求十八岁的学生超过十八岁的自己，不应当要求学生比上现在的自己。我教过小学、中学、大学，每次总觉得学生有的地方比我强。这自然是我

本来不行之故，却也可供参考。我自己觉得有不如学生之处，也有胜过学生之处，要教的是后者，不是前者。也许这就是我多次教书都尚未被学生赶走之故吧？甚至还有两三次在讲完课后学生忽然鼓掌使我大吃一惊的事，其实那课上讲的并不是我有什么独到之处。由此我向学生学到了一点，读书可以把书当做教师，只要取其所长，不要责其所短。当然有十几年的情况要除外，正如有些书要除外一样。

话说回来，二三十岁的人如果想读自己研究以外的书，如何在书海之中航行呢？我的航行是迷了路的，不能充当罗盘。我也不知道有没有什么诀窍。假如必须说点什么，也许只好说，我觉得最好学会给书“看相”，最好还能兼有图书馆员和报馆编辑的本领。这当然都是说的老话，不是指现在的情况。我很佩服这三种人的本领，深感当初若能学到旧社会中这三种人的本领，读起书来可能效率高一点。其实这三样也只是一种本领，用古话说就是“望气术”。古人常说“夜观天象”，或则说望见什么地方有什么“剑气”，什么人有什么“才气”之类，虽说是迷信，但也有个道理，就是一望而见其整体，发现整体的特点。用外国话说，也许可以算是一八九○年奥国哲学家艾伦费尔斯

（Ehrenfels）首先提出来，后来又为一些心理学家所接受并发展的“格式塔”（Gestalt完形）吧？二十世纪有不少哲学家和科学家探讨这个望其整体的问题，不过不是都用这个术语。从本世纪初到现在世纪末，各门学术，又是分析，又是综合，又是推理，又是实验，现在仿佛有点殊途同归，而且越来越科学化、数学化、哲学化了。这和技术发展是同步前进的。说不定到二十一世纪会像十九世纪那样出现新局面，使人类的眼光更远大而深刻，从而恢复自信，减少文化自杀和自寻毁灭。

从前“看相”的人常说人有一种“格局”。这和看“风水”类似。王充《论衡》有《骨相》篇，可见很古就有。这些迷信说法和人类学、地理学正像炼丹术和化学、占星术和天文学一样，有巫术和科学的根本区别，却又不是毫无联系，一无是处。不论是人还是地，确实有一种“格局”（王充说的“骨法”），或说是结构、模式，不过从前人由此猜测吉凶祸福是方向错了，结论不对。但不必因此否认人和物自有“格局”。

从前在图书馆工作的人没有电子计算机等工具，甚至书目还是书本式，没有变成一张张分立的卡片。书是放在架上，一眼望去可以看见很多书。因此不大不小的图书馆中的人能像藏书家那样

会“望气”，一见纸墨、版型、字体便知版本新旧。不但能望出书的形式，还能望出书的性质，一直能望到书的价值高低。这在从前是熟能生巧之故。不过有些人注意了，可以练得出一点这种本事；有些人对书不想多了解，就不练这种本事。编书目的，看守书库查找书的，管借书、还书的，都可能自己学得到，却不是每人都必然学得到。对书和对人有点相似，有人会认人，有人不会。书也有点像字画。

从前报馆里分工没有现在这么细，没有这么多栏目互相隔绝，也没有这么多人合管一个版面，更没有电子计算机之类现代工具。那时的编辑“管得宽”，又要抢时间，要和别的报纸竞争，所以到夜半，发稿截止时间将到而大量新闻稿件正在蜂拥而来之时，真是紧张万分。必须迅速判断而且要胸有全局。一版或一栏（评论、专论）或一方面（副刊、专栏）或整个报纸（总编辑负责全部要看大样），都不能事先印出、传来传去、集体讨论、请示、批准，而要抢时间，要自己动手。不大不小的报纸的编辑和记者，除社外特约的以外，都不能只顾自己，不管其他；既要记住以前，又要想到以后，还要了解别家报纸，更要时时注意辨识社会和本报的风向。这些都有时间系数，很难得从容考虑

仔细推敲的工夫，不能慢慢熬时间，当学徒。这和饭碗有关，不能掉以轻心。许多人由此练出了所谓“新闻眼”、“新闻嗅觉”、“编辑头脑”。当校对也很不容易，要学会一眼望去错别字仿佛自己跳出来。慢了，排字工人不耐烦；错了，编辑会给脸色看。工资不多，地位不高，责任很重，非有本领不可。

以上说的都是旧社会的事。“看相”早已消灭了，图书馆和报馆也不是手工业式了，人的能力很多都让给机器了。可是读书多半还是手工业式，集体朗诵也得各人自己听，自己领会，所以上面说的“望气”本领至少现在对于读书大概还有点用处。若能“望气”而知书的“格局”，会看书的“相”，又能见书即知在哪一类中、哪一架格上，还具有一望而能迅速判断其“新闻价值”的能力，那就可以有“略览群书”的本领。因而也就可以“博览群书”，不必一字一句读下去，看到后头忘了前头，看完了对全书茫然不知要点，那样花费时间了。据说诸葛亮读书是“但观大略”，不知是不是这样。这也不见得稀奇；注意比较，注意“格局”，就可能做到。当然搜集资料、钻研经典、应付考试都不能这样。

其实以上说的这种“格式塔”知觉在婴儿时期

就开始了。辨别妈妈和爸爸的不同不是靠分析、综合、推理而来，也不是单纯条件反射。人人都有这种本领，不过很少人注意自己去锻炼并发展。科学家对此的解说还远未完成，所以好像有点神秘，实际上平常得很。可惜现在图书馆不让人人进书库，书店不让人人走到书架前自己翻阅，书摊子只卖报纸杂志通俗书，报馆不让人人去实习，而且分工太细又互不通气，时间性要求不强，缺少紧迫感，要练这种“略览”又“博览”的“望气”工夫比学武术和气功还难。先练习看目录、作提要当然可以，另外还有个补救办法是把人代替书，在人多的地方练习观察人。这类机会可多了。书和人是大有相似之处的。学学给人作新式“看相”，比较比较，不是为当小说家、戏剧家，为的是学读书，把人当做书读。这对人无害，于己有益。“一法通，百法通”，有可能自己练出一种“格式塔”感来。也许这是“宏观”、“整体观”的本领，用来读书总是有益无害的吧？

我来不及再学这种读书本领了，说出来“信不信由你”，至少是无害的吧？再重复一句：这说的是“博览”、“略览”，不是说研究，只是作为自我教育的一个部分，不是“万应读书方”。

古书试新读

以“国学”或“传统文化”命名的刊物和丛书已出不止一种，可见整理古籍不仅是校点、翻译、重复印书，还有不少研究。传统文化引人注意，其研究恐怕也可以现代化。照中国和外国的传统方式研究古书当然不错，可是通连古今中外自出新裁作些尝试也未可厚非吧？语言文字是思想的载体、信息交流的中介，这已经是常识说法了。思想是流动的，不是凝固的，仿佛软件，又有变换程序，那么，由这种流程即思维线路或简称思路而探索其模式也可以试试吧？高才硕学者成就已宏，未必肯轻易损伤令誉，浅陋者才敢冒昧作难获成功的尝试。不妨我来一例。

《老子》开篇“道可道”一章总共只有五十九个字，重复字有道、名、无、有、常、欲、观、同、玄、妙十个，虚词之、以、其、非还不算。这些重复字是不是处处意义一样？为什么要重复谈？解古文字和解密码都常用频率比较。讲字义也可以比较重复字。韩愈的《原道》说老子，“其所谓道，道其所道，非吾所谓道也”。连用四个道字。对比一下，韩愈说的其实就是老子的话。不仅句法一样，意思也一样，老子本来说他的道和另一种道

不一样。韩愈说的是他的道和老子的道不一样。“道不同，不相为谋”。（《论语》）这还争论什么？彼此彼此，各自立场不同而已。不过，词同而语言不同。口头语不同于书面通行语。书面语又随时代由简而繁。韩愈生在唐朝，比老子晚了一千年以上，有纸笔可以滔滔不绝写出文章，所以能发挥，说明他的道包括仁义，老子的道是在仁义以外。他是否能代表老子，这且不论，但可确定是他自己的看法。仁和义和道一样不确切，还是不明白。《老子》那一章不知是写在简帛上还是刻在竹片上，甚至开头只是口头传授像咒语一样，都不可能长篇大论。写的刻的字总是籀文大篆，更不能多。所以用字一定要省而又省，慎之又慎，只留下五十九个字。其中又重复十个以上，可见是非重复不可，绝不是啰唆，所以这些字就值得注意了。韩愈攻击老子，语言有发展而思路仍继承，可见传统不易变。这是另一问题。

词不孤立，必有句。句子排列成文有次序。这些语言符号表达的意思是思想。思想顺序是思路。这同算术列算式相仿。《老子》这一章的思路，思想流程，或说思想语言的逻辑进展顺序，或说“句法”结构，能不能考察一下？可能这就是《老子》所说的“观”。一“观”之下，结构明显。前面六

句是三对。三对中的后两句以“故”字连接前面。末三句是单行推进线。全章是两扇门。每门自有顺序安排，很严密。下抄原文为证。

道可道，非常道。名可名，非常名。

这是第一对句，道和名并列。

无名天地之始，有名万物之母。

第二对句，推进一边，由名延伸，又成一对，有和无并列。另有一对是始和母。

故，常无欲以观其妙。常有欲以观其徼。

第三对句，再由有无延伸，又成一对，妙和徼并列。这是由前面两对演绎出来的。重复第一对句常字。

后三句单行总结。

此两者同出而异名。

又标出一对，同和异并列。指出所异的是名。

同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

由同生玄，玄又生妙。妙非一，是众。天地万物之妙由玄之又玄入门。道、名生有、无，有、无生同、异，同即玄，最玄成为妙。道呢？常呢？不知何处去也。

为什么？是不是道不可道，所以只说名；名非常名，所以不说常了？

原文是不断句的，思路是一字一句连串下来的。思路或说逻辑顺序很清楚，但不合乎从亚里士多德传下来的逻辑推演。句句是断语，命题。“故”也不知“何以故”（《金刚经》），推演也没有证明。也不合乎印度的“正理”因明的立“宗”推理。既无因，又无喻。希腊重演说。印度佛教重辩论。中国两者都没有。各讲各的，往往只对门徒讲。讲的话不全传，传下来的是备记忆的纲领，语录。所以三方论著似同而实异。这里一章全文只是符号排列，如同不演算不证明的数学式子。中国逻辑常用语，无论口头笔下，有文无文，常是什么者什么也，或是命令句。文体不同由于说话对象不同。希腊演说和印度辩论的对象是有一定范围的听众。中国诸子书的对象是门徒，或者直接间接“应帝王”。这可说是一个特点。

另一特点是对偶。这一章里，主要的词有对偶。道、名，无、有，始、母，妙、徼，同、异。句子也不离对偶。对偶又归于一，由玄至妙。于是《老子》与《易》卦乾、坤，阴、阳的思路一致。韩愈以仁、义对偶，归结为道。这是承继孟子的仁、义、礼、智。所以他说："孟子醇乎醇者也。"孔子是以仁、智为对偶，以义、利为对立的，见《论语》所传。于是《论语》中所谓"天下有道"，"天下无道"，"道不行"等的"道"，一变于《孟子》，再变于韩愈，从此有了"道统"。南宋偏安，更争"正统"。若无偏，何来正？道、名及无、有并列而各侧重其一，终于以同为玄而达妙。这条思维路线是一种逻辑程序，或说思维模式，思路。中国人历来不论识字读书或是文盲都习惯于这一套。历代上自帝王，下至家主、父亲、丈夫，为主的都会这一套。臣、仆、妻、子，为从的都承认这一套。这一套主从模式中有两要点。一是重名，二是好同。由于重名，所以不管变成什么，名不可变。争正统也是其一。说废除统实亦即争统，换个名字。由于好同，所以恶异。尊一个必须排一个。说求同存异，而异是存不住的，那就不管了。对偶而不并重，有主从；称同而去其异，有尊卑。这是不是传统思路的又一特点？以上

说的只指这一章，不是《老子》全部，只说此一思路，没说各种思路。这也不是研究《老子》，只是举例说明新读法的一种，以见今人读古书可以有和古人及外国人不同的读法，可以由语言及文体窥探思路，而且不妨由古见今，看出“传”下来的“统”，因而对思想“化”入现代有益。这不算是什么学的研究，不过是一种看法，也可说是一种思路。至于探索道、名等词的思想含义，那当然需要另外的新读法试验了。

谈《千字文》

《千字文》从前是和《三字经》、《百家姓》、《千家诗》一同作为发蒙识字读物的。办小学兴白话文以后，这些书作废快一百年了。《千字文》有著名的草书字帖流传，又可作为号码，但命运也好不了多少。不料七十年代初期《三字经》、《千字文》忽然行时，成为批判对象。但《千》不如《三》，因为难字和典故太多，没有多少大道理可批。现在我又来炒这冷饭，不过是想借此谈谈“文体风格”方面的问题。

研究文体，外国有一种“学”或“论”，近几十年好像有些发展，不是只讲体裁分类及其源流和

优劣以及抒情、叙事、议论等分类了。我不知道这算是语言学还是文学理论，应当译成什么名堂，暂时说是文体风格研究吧。我只看到英、法、德各一本专题小书，同名而各不相同，各依据本语言的特色，运用各自的方法，做出各种说法。我觉得我们也不妨在诗词歌赋和抒情叙事之类文体以及豪放婉约之类风格的研究以外，引进一点外国的软件来开拓自己的研究。我自然无此能力，不揣冒昧拿这本小小的发蒙书来闲谈几句。这完全不同于法国人伯希和的考证和启功教授的论说（在他写的《千字文》帖后）。

首先我想到，《千字文》本不是识字课文，也不是教书法的，却作为这两种书传了下来。识字书大概从李斯、赵高所编开始，还有史游的《急就章》，是教篆隶字为当时的文字改革服务的。《千字文》有了智永、怀素等名家的草书帖以后成为学草字的名帖，又给小孩子当顺口溜背诵去认识汉字，还能当号码成“天”字号，这都不是它本来的“意义”。梁朝（六世纪）忽然兴起这种文体，作者不止一人，传下来只这一本。本来当做诗，后来当做字，认字，写字，编字号，所以可以说是一文而兼数体了。古人读《庄子》、《史记》往往不是为哲学、历史而是为文章，读《论语》不是为道

理和文章而是为考试。文体的形式是一回事，它的意义，或简单说是所起的作用，往往是另一回事。这大概是讲中国古代文体时值得注意的一点。

《千字文》实际是“千字诗”，是一首四言古诗，又有点像赋，还限制用韵。现在传本题下注明是作者周兴嗣“次韵”。魏晋南北朝时出现了一些新文体形式，例如“七”、“演连珠”等，“千字诗”也是其中之一。这些后来多半中断，唐代出现的新诗文体才一直传到几十年前。这未必仅是文体形式的问题，不能只从语言探究，可是又不能脱离语言探究。文体风格的意义和语言及社会的关系，这是值得注意的又一点。

周兴嗣作这篇诗署名在官衔之上还有个“勅”字。这说明是奉皇帝诏命作的，也许和清朝的翰林作八股文给皇帝审查以便圈定放出去当学政大老爷差不多。这决定了这篇文的内容和作法，不仅是限定了四言，限定了韵脚。这种奉“制”作诗或为神作歌的传统只怕从《诗经》、《楚辞》就开始了。忘了这一点，对中国古典文学作品的认识会有缺陷。这也是文体风格研究不可少的一环。

中国古代诗人、文人有作品长久流传的多半有一些各种各样的大小牢骚。有的写给自己和朋友以及后人看，有的在官书中掺杂进私意。前者以屈原

为祖，后者的老师是司马迁。尽管文字狱从古不断发生，文人还是警惕不够，不由自主会惹祸。周兴嗣的《千字文》从内容结构措辞造句看都是端端正正的。皇帝看了说不出什么。作者也未必想到发牢骚。可是文人习气，尤其是当文官的人的习气，还是免不了。试看这篇文从“天地玄黄，宇宙洪荒”开始，由天地万物说到人，正是“三才”的顺序。一说人，又从帝王开始，“龙师火帝，鸟官人皇”。随后说到人的道德品性，孝、忠，做官“从政”。这一段以“盖此身发，四大五常”开始。“四大皆空”是佛教语，“五伦五常”是儒家言，正迎合尊儒又信佛的梁武帝的口味。然后从“东西二京”起鼓吹一通将相。这是由君而臣了。这里加上了“治本于农”的道理，兼及百姓。官做大了，有危险，于是提出了古代文官的最好出路“殆辱近耻，林皋幸即。两疏见机，解组谁逼？”汉朝有姓疏的叔侄两位高官，自觉自愿自动辞职退隐，送行的官极多，传为千秋佳话。退下来以后呢？“索居闲处，沉默寂寥，求古寻论，散虑逍遥。”接连下去一大串话讲退隐的好处，有声有色，文情并茂。接着是平常的个人（“员外”之流）生活。许多生活用词排进来了。男的有艺术好的，女的有容貌美的，“并皆佳妙”。但是，“年

矢每催”，时间像射箭一样迅速，岁月不饶人，该结束了。收尾很有意思，是这样四句：“孤陋寡闻，愚蒙等诮。谓语助者，焉哉乎也。”真是妙极，把塞不进正文的虚字排到末尾，成为独立的两句，是辅助材料。上两句是谦虚还是讥讽？那可说不定。全篇一路读下来，这一千个不同的字（个别重复的是形同义异）排得真好。不但文章好，次序及排比工整，而且是古代在朝和下野的文官的写照，有处世的理想，有心情的流露，整篇是一首讲道理的正派诗。智永、怀素两位和尚书法家用草书写多少份传下来不是偶然的。不过自古至今好像还没有当它是文学作品的。我来试一试，自认冒昧，那就算是“愚蒙等诮”吧。

闲话天文

近年来翻印古书和翻译古书忽然流行，早已超过了《四库全书》时代。可是讲怎么读古书的还很少。是不是大部分古书只为包装摆起来好看？谁有那么多时间读古书？赏鉴古董？“博览群书”只怕是属于有电视电脑以前的时代，不属于现代或者“后现代”了。

不过有书就会有人读。现在人读古书和一百年

以前古人读古书不会一样。现在人有些想法是古时人不会有的。我想起一个例。

清初顾炎武的《日知录》大概是从前研究学问的人必读的。记得开篇第一条便是“三代以上人人皆知天文”，举了《诗经》的例证。现在人，就说我吧，读起来就有些看法，是八十多年前离开世界的我的父亲想不到的。我想的是什么？

顾老前辈是明末清初的人，自命遗民，怀念前朝，自然更多今不如昔的复古之情。夏商周三代以上是圣人尧舜治世，是黄金时代。夏朝有治水的大禹，周朝有演周易八卦的文王和制礼的周公，当然是后代赶不上的。那时人人都知天文，不分上等下等男人女人，真正是“懿欤休哉”的盛世。但我想，古人没有钟表和日历，要知道时间、季节、方位，都得仰看日月星辰。“东方红，太阳升。”日出在东方，是早晨，永远光明。日落在西方，是黄昏，接近黑暗。“日出而作，日入而息。”作息时间表是在天上。“人人皆知天文”，会看天象，好像看钟表，何足为奇？现在是“六亿神州尽舜尧”。照五十年代统计，全国有六亿人口，个个都是圣人，尧舜也不稀罕了。人人知道地球是圆的，向东向西都会回原地，古人不知道。

我说这些话当然不是要讲现在人怎么读古书，

只是由此想到今天是不是还要人人知道一点天文。古人说的天文只是天象，抬头就可以望见。现在都市兴起，处处是高楼大厦，夜间灯火通明照耀如同白昼，再要仰观天象只有去广阔天地才行。现在说天文也不再是观赏星空，望望银河边上的牛郎织女了。三十年代我在北京还能够看星空认星座谈天文。过了六十年，不但看不到星空，天文学也起了大变化。那时我译的《流转的星辰》、《通俗天文学》和因抗战未能出版的《时空旅行》都大大过时了。那时的天文学家爱丁顿和秦斯讲宇宙膨胀，写通俗天文学书，我看得津津有味。他们力求普及深奥的新理论，相对论、量子论，现在都是古典了。我也快成为古人了。科学一定要有新知，否则就成为玩古董。现在人看古时人读古时书无论如何也不会摆脱现代人眼光，这是不由自主的。现在的天文学讲大爆炸，讲黑洞，早已脱离古时诗意的广寒宫和北斗七星以及神话的猎户和仙女了。现在的小学生的课本里都有太阳系、银河系的常识了，还需要提倡“人人皆知天文”吗？

不过我仍然认为，至少是读书人，现在也是有点天文常识，看点通俗天文书为好。从我的微薄经验说，看天象，知宇宙，有助于开拓心胸。这对于观察历史和人生直到读文学作品，想哲学问题，都

有帮助。心中无宇宙，谈人生很难出个人经历的圈子。有一点现代天文常识才容易更明白：为什么有些大国掌权者不惜花重金去研究不知多少万万年以前发生而现在光才传到地球的极其遥远的银河外星系、超新星、黑洞等。这些枯燥的观察、计算、思考只要有一点前进结果，从天上理论转到地上实际，就会对原子爆炸、能源危机产生不可预计的影响。最宏观的宇宙和最微观的粒子多么相似啊！宇宙的细胞不就是粒子吗？怎么看宇宙和怎么看人生也是互相关联的。有一点宇宙知识和没有是不一样的。哪怕是只懂小学生课本里的那一点点也好。古时读书人讲究上知天文下知地理，我看今天也应当是这样。不必多，但不可无。

我还想提一点是近代和现代天文学发展历史的通俗化。这会有助于破除流行的不准确认识。例如日心说和地心说是早就有的，困难在于科学论证。哥白尼神甫有了第一次大成功，但完成还在开普勒的算出行星轨道。尽管人已能飞出地球，行走在太空，但太阳系里还有不少难题。牛顿对神学是有兴趣的。科学和宗教是两回事。科学可以研究宗教，但不能消灭人的信仰。要用科学实验破除迷信也不容易，还需要破除迷信中的心理因素和社会因素。如此等等。要知道历史事实，知道科学进步非常困

难，科学家是会有牺牲的。

我想现在一定出了不少讲新天文学成就的通俗易懂的好书，可惜我不知道。希望读书人不妨翻阅一下，可能比有些小说还要有趣。

读古诗

甲　我们来谈谈诗，怎么样？

乙　我们不是诗人，谈什么诗？算是回答接受美学或者社会心理学的调查问卷吗？

甲　读诗就能谈诗。我想谈的是，明朝初年高青邱，高启，作的咏梅花七律诗。他用的韵是“台、栽、来、苔、开”。清初吴梅村，吴伟业，也有一首七律诗，用的韵脚同样是这五个字，只有“苔、台”二字颠倒了次序。你说这是有意步前人的韵，还是无意？两诗内容不相干，都是名诗，不必引原文了。

乙　这问题我答不出，也不必答。两诗各有名句流传，都是第三、四句，“来”字韵。高诗的是：“雪满山中高士卧，月明林下美人来。”吴诗的是：“不好诣人贪客过，惯迟作答爱书来。”我想你一定是对这名句有意见。

甲　不错，正要向你请教。高诗两句，上一句

使我担心那位大雪寒天拥被睡在山中的“高士”会挨冻受饿，下一句使我担心那位夜间去树林的“美人”若约会的人不到怎么办？会不会遭遇强暴？吴诗两句，上一句说他不喜欢找人而希望有客人访他。好大的架子！下一句说他愿意别人来信而自己经常拖延不回信。真正懒得岂有此理！请问你，这样的诗成为名句流传几百年，是何道理？

乙　我想明太祖朱元璋大概就是你这样读诗的。他听说高启的声名大，便召来修《元史》，又给他官做。不料他肯修史而不想做官。想来是朱“洪武”看不上他的诗还不知怎么被他得罪，后来把他腰斩了。他的诗集也成为禁书。吴伟业在明末中进士做了南明的官，又接受清朝征召去做国子监祭酒，相当于首席大学校长一级吧？他做两朝的官，成为“二臣”，在诗中摆点架子不算什么。至于你提的问题，我只能说，你是诗的大外行，不配入诗国，趁早别谈诗。

甲　你管得住我？球迷不见得会踢球，读诗何必会作诗？怎么算是懂诗？大家说好就跟着说好，名家说坏就跟着说坏，那算懂诗？你说不出道理，只讲作诗的人，我看你也不懂诗。

乙　彼此不懂，何必多谈？

甲　不懂就不能谈？外行对外行谈，内行听

了，点头也罢，摇头也罢，那是他的事。不懂画，不懂音乐，就不能看，不能听？外行看了、听了，不能自有意见？排斥外行读者，内行岂不孤零零？我要表示一点我对古诗的意见。我认为入门考验是“古诗十九首”，承上启下，五言又好懂。若只许用一首当钥匙，那就是“青青河畔草，郁郁园中柳”一首，只有十句，五十个字。若读这首诗觉不出什么，没有感受，除道德批评和社会分析以外没有意见，找不出作者就闻不到古风也嗅不出现代气味，那就什么诗也不用读了。若引出了问题，就算走出了第一步。那就可以往下读另外的诗。

乙　下一步我猜你是推荐屈原的《离骚》。

甲　不对，是阮籍的《咏怀》。共有八十二首，《文选》选了十七首，已经够入门考验了。南社诗人黄节，黄晦闻，有《阮步兵诗集注》可以引导。

乙　好难懂的诗！你是怎么回事？迷上五言古诗了？

甲　我念元好问的半首词给你听：“醒复醉，醉还醒，灵均憔悴可怜生。《离骚》读杀浑无味，好个诗人阮步兵！”他并不是抑屈扬阮，而是借饮酒将二人并提。你能说元好问也不懂诗吗？

乙　我不和你争辩。若读了阮籍还觉得有意

思，下一步呢？

甲　我读阮籍的诗早在幼年念曾国藩的《十八家诗钞》时。读了阮诗觉得又难懂又有味，那就读《诗钞》中另外十七家，算是第三步。十八家不少了，能走到这里，便是外行也“外”不远了。这时拿任何其他国家的古诗一比，就知道中国诗自有特色了。“舍己之田而耘人之田”，难得很。还是得先知道自己，再去懂别人。

乙　我认为读诗不像解数学题那样只能得一种答案。中国古诗读得下去，可以和古人握手言欢，多一些知心朋友当然很好。不去为“高士”、“美人”担心，知道那是指梅花又自比。也不会为不出访、不回信生气，知道那是点破人情。但若读不下去就不必硬啃古董，省下时间干什么不好？没听说有人人必须读古诗的律条。

甲　不过有一点古诗常识可以多些联想。例如从高青邱的“雪满山中高士卧，月明林下美人来”，不会联想到《红楼梦》的“十二金钗曲子”中“空对着山中高士晶莹雪，终不忘世外仙妹寂寞林”，因而知道为什么宝钗姓薛（雪）而黛玉姓林吗？

乙　我佩服你的联想力。

重读“崤之战”

海湾战争过去了。我忽然想起翻阅《左传》，看看春秋时的大战。翻出来的是秦晋崤之战。

春秋五霸的第二名晋文公刚死，还未葬，第三名秦穆公认为时机已到，立即发动战争。打了几次，断续经过五年，终于崤山一战胜晋，成了霸业。这是春秋时一次关键性战争，不仅包括了郑国、滑国和戎人、狄人，还含有商人弦高“犒师”的生动插曲，年幼的王孙满从秦军的纪律和礼貌预测胜败的言论，真是信息丰富的音像带。

这次战争好像是一部电视连续剧。前有序曲，后有尾声，中间至少可分三集。打了三次仗，秦胜了最后一次，以一比二获胜。这和下三番棋不同，不是三场两胜，是“谁笑到最后，谁笑得最好”。几百年后秦的最终结果是大家都知道的。

这一件历史事实不但见于《春秋》三《传》，而且《东周列国志》小说里也有。这是很有名的历史故事，也是好文章，有不少精彩镜头和对话。我现在旧书新读，谈点感想。

记得小时候看到过古文家兼翻译家林琴南（纾）老先生评选的《左孟庄骚精华录》，其中选了这次大战序曲的《蹇叔哭师（军）》一节。这在

三《传》中都有。他选的是《左传》的。《古文观止》选的也是这一篇。秦穆公不顾老臣蹇叔的反对，发动战争。蹇叔在他发兵时去军前哭军中的儿子，还预言战争必在崤山函谷一带，秦兵必败。这等于公开对敌人供给情报还出谋划策，实际上同时也是揭露敌人的可能战略部署，对本国提出战略建议，要求警惕敌人，可惜未得重视。文章结句是“秦师遂东”。林老先生评曰：“东字响极”。我当时还是小孩子，不大明白。从陕西打河南山西当然是向东。倘若是晋国出兵攻秦，向西打，西字就没东字响了，那怎么办？这显然是小孩子和老先生对文章信息的解说不同，观点有异：一论文章，一讲事实。

现在老了，又翻阅记载，发现事情发展到末尾，三《传》不同。《公羊传》、《穀梁传》都只有一句《春秋》经文：“秦人伐晋”。唯有《左传》说到秦胜，“遂霸西戎”，还评论秦穆公能“知人”。显然《左传》的作者对后来秦国称霸，甚至秦始皇统一天下，都心中有数，也许是预测，或者是见到较晚的形势。《公羊》、《穀梁》两家未必没有预测到或则见到形势发展，可能只是不肯说，对战局不满意，有意把结局忽略过去，若无其事。秦穆公先败后胜，对胜败，对臣下，不论

是反对他的或是打败仗的，都处理得很好，有高效率。他对蹇叔哭师只是咒骂了几句，没有处罚，后来还作自我批评，并发挥人才理论。这篇文告收入《尚书》，作为最后一篇，题为《秦誓》。其中有一段还被引入《礼记》的《大学》篇。这篇后来独立成书为《四书》之一。秦国这一段经典曾千百年传诵不衰，由此可见，古人对历史信息的处理和解说以至于判断和记录是各有各的道理的，不是随便闲谈像我这样的。

重看这本书中的连续剧比小时候看不大一样了，也悟出林琴南老夫子当年点出“东”字的“文心”。他是破译密码解说信息指导作文的。开卷忽有点滴新知，便写下这些闲话。

儒林与武林

《儒林外史》是给当时知识分子录相的。虽能索隐，却已化装，不必是本来面目。儒林之中，又杂以武林人物。一个是“侠客虚设人头会”中的张铁臂。这是陪衬娄公子的。另一个是无侠之名而有武之实的沈琼枝，能文能武又是女的，结局仍是嫁作人妾。以此与时代相近的《聊斋》中的《侠女》对照，可见两位大作家心中的“侠”。儒不能离开

侠，韩非早已看出来，两者并提，异曲同工。小说戏曲中的武侠不是文人创造的形象吗？孔门不是有子路吗？这是中国特产。外国无“侠”。《侠隐记》（三剑客）中人非侠亦非剑客，不过是《三个火枪手》。外国的侦探在中国出不来。中国有“清官”“私访”，外国没有。外国的“职业杀手”不等于中国的“刺客”。专诸、朱亥、荆轲很像“杀手”，但中国的讲“义气”，非单用钱买。梁山泊的军师吴用上山前是三家村的“学究”，是儒，但不知算不算知识分子。

文体四边形

《孟子·离娄》中说：

> 王者之迹熄而《诗》亡。《诗》亡而后《春秋》作。

前一句是叙事加解说，后一句是说事实。《淮南子·氾论》也说《诗》和《春秋》都是“衰世之造”，但没说一个亡而另一个兴。问题是：这合不合事实？为什么《诗》和《春秋》可以作为一条线上的先后相续的相关作品？韵文和散文，诗和史，其间有什么同一性？

《诗》三百零五篇结集以后，确实是再也没有了。《补亡诗》（见《文选》）不能算。传说孔子删《诗》编成定本（将风和颂及大小雅合在一起），作《春秋》。古诗结束，史书开端，确实是在孔子之时，挂在他的名下，时代不错。这两部书一先一后也正是西周、东周两代作品。先诗后散文也合乎文体发展的一般情况。可是散文怎么能代替诗？诗为什么会亡？又为什么会变成纪实的史？是没有“王”就没有《诗》了吗？

《孟子》和《淮南子》两家说法属于同一种解说而有所不同。可能说的同是《诗》而一个指“盛世”雅颂，一个指“衰世”风谣。再看一下现存的最早书目《汉书·艺文志》，就可以发现正好有四条线各占一边。古人由亲身感受而知道，再由思路的线性习惯而作解说，将诗文画成一条又一条线。现在将几条线列成四边形就很明白。这可算是今天解说古人的解说吧？

《诗》是集子，最早的仅有的文学结集，内分风（南）、雅（小、大）、颂。显然风和小雅是一条线，大雅和颂是另一条线。春秋时出现了史书《春秋》，随即是战国时出现了骚赋，即楚辞。这又是两条线。

《汉书·艺文志》说：《诗》三百零五篇“遭秦

而全者，以其讽诵不独在竹帛故也”。诗是口传的，所以烧不掉，禁不绝。又说：《春秋》“有所褒讳贬损不可书见，口授弟子。弟子退而异言”。所以有各家不同传授。又说：“《春秋》所贬损大人，当世君臣，有威权势力，其事实皆形于《传》，是以隐其书而不宣，所以免时难也。及末世口说流行，故有公羊、穀梁、邹、夹之《传》。四家之中，公羊、穀梁立于学官，邹氏无师，夹氏未有书。”委明白，《诗》、《春秋》和《传》都是口传下来的。《春秋》中批评大人物的话都隐而未说出，免得当时遭难。《传》是背景材料。

《诗》也有《传》，有鲁、齐、韩三家。西汉时“三家皆列于学官。又有毛公之学，自谓子夏所传，而河间献王好之，未得立”。奇怪的是到东汉时西汉官府承认的三家《诗传》都亡了，反而《毛诗》传了下来。《毛诗》篇篇有小序，指出这篇诗的用意是“美”，是“刺”。拥护什么，反对什么，诗中暗示的，序中都明说了。还说明背景，“祀”、“颂”什么人，《鲁颂》出于东周，等等。

《春秋》寓褒、贬，《诗》中风、小雅含美、刺，又都不明言而靠《传》说明，这是共同之点，两条线平行。大雅和颂不仅赞美，而且歌颂，不但

明说“文王在上”，而且还“於昭于天”。所以这些在《诗》中又另成一条线。还有一条独立的线出于春秋战国时南蛮之楚而大盛于两汉，称为骚和赋。四条线结成平行四边形。不是正方形，有短长，有倾斜。

民间歌谣不会断绝，只是长期无人搜集和拟作。汉武帝时设立乐府，是以音乐为主，雅颂为主，虽说兼采风谣，已没有《诗》的地位。“风”《诗》确实是亡了。

赋是否和《风》、《春秋》一类？《艺文志》中说：在春秋之后，“学诗之士逸在布衣，而贤人失志之赋作矣。大儒孙卿（荀子）及楚臣屈原离（遭遇）谗忧国皆作赋以风（讽），咸有侧隐古诗之义。”以后宋玉、唐勒及汉朝的枚乘、司马相如、扬雄便着重辞藻而“没其讽谕之义”了。又说：汉武帝“立乐府而采歌谣”，于是又有了“代、赵之讴，秦、楚之风”。《汉书》作者班固的《两都赋·序》说：“赋者，古诗之流也。昔成、康没而颂声寝，王泽竭而诗不作。”还说前汉的“言语侍从之臣”留下的赋在成帝时就编了千有余篇。这说明了赋的由风而雅颂和由民而官的过程。

民间的风谣未断，部分入于乐府，和《诗》的

采“风”类似。官府的雅颂在乐府中为正声，连绵不绝。到《元史·礼乐志》中还有，不知蒙古族皇帝祖先听得懂听不懂。文人的“风”、“雅”（小雅）转为《春秋》、《史记》和“赋”。诗人成为“布衣”，“失志”作赋。南风北渐，项羽作《垓下歌》，刘邦作《大风歌》，两人都是楚人。楚辞成为诗文正统，诗、骚合一。赋和风一样由民间进入官府，直达朝廷。《春秋》本是官书，所以整个文体四边形到东汉时都属于官府或是收为官有了。

这些还是不是“衰世之造”？恐怕是世未处衰而作诗文之人是越来越倒霉了。“失志”而作赋，因为诗成为“经”，不便用来发牢骚了。文士在东汉比在西汉更倒霉，所以到东汉时三家《诗》不传（仅存《韩诗外传》），而讲“美、刺”的《毛诗》独传。从风谣引出的五言诗，《羽林郎》咏“酒家胡”女被调戏，《陌上桑》咏罗敷拒官，《孔雀东南飞》伤焦仲卿夫妇（梁、祝前身？），都出来了。特表同情于妇女，因为文士自觉受屈了，不再是“言语侍从之臣”了。变化不仅是四言五言形式问题。形式可以交错以至并存，但是要“失志”而“言志”，《诗》不行了，《春秋》（史）不行了，《乐府》歌谣不行了，赋不行了，

都收归官府所有了，得志才能写出了。东汉的书生和东周、西汉的书生处境大有不同，因而“文体”（不止是语言构造还加上风格）非变不可了。五言的“流行歌曲”应运而兴了。张衡《四愁》、梁鸿《五噫》，是创新之作，是先驱。

诗、赋、《春秋》和《大雅》、《颂》不同，都是符号书。作者以符号隐其“失志”时的“讽谕之义”。读者从符号引申出原来有的和原来没有的自己之意。太史公司马迁在《报任安书》中说，文王演《周易》，仲尼作《春秋》，都是“发愤之所为作也”。“发愤”就是发泄愤慨，和《论语》中的“发愤忘食”不同。“元亨利贞”，“春王正月”，“关关雎鸠”，有什么愤慨？这就是说，《诗》、《春秋》和《易》同样是符号之书，可以供读者作各种解说。司马迁的解说是“愤慨”，从文字符号看出其意义是愤慨，是有感而作，不是无病呻吟，不是千金卖赋。因此，他作的《史记》也是发泄愤慨，成为“谤书”。史官为官府所忌，春秋时董狐、南史氏等人已经开始。司马迁受刑，班固入狱，范晔被斩，前四史作者只有陈寿贬官未死。当然罪名都不说是修史。汉晋非“正史”的史书不传。《晋书》是唐太宗亲自主编的，他还动笔写《王羲之传》。史书即使是私人所作，也须“钦

定”。此后“正史”几乎全是官修。新朝的第一件事便是修前朝史，因为涉及本朝，有忌讳。非官修的如欧阳修的《新五代史》官气也足，否则不会入“正史”。私人修史书是大禁忌，是清代文字狱的大案。《春秋》的“发愤”传统断绝了，变出另外的文体“野史”即笔记小说了。有愤总是要发出来的，不过是变个样子。

不仅史官，一般书生遭难也一代比一代重，所以符号之书也一代比一代多。文体屡变而不离其宗：“发愤”。这是一条线。《大雅》、《颂》歌，朝廷《乐府》以及科举诗文，应世之作，另外自成一线。现在人认为文学意义重的多数是符号之书，“发愤”的牢骚之作。“失志”而隐其意，编出各种各样符号诗文，这和读书识字人的社会地位生活情况是分不开的。

东周时文士武士都称为“士”。武士供人驱使，如“二桃杀三士”的勇士和专诸、荆轲等侠士。文士此时最为得意，可以各国奔走游说做官。有四大公子孟尝君等供养为“客”。可以到齐国稷下去高谈阔论。可以如孟子“后车数十乘，从者数百人，以传食于诸侯”（《滕文公》）。可以如苏秦、张仪当说客，逞雄辩，挂相印。可以如孙武教练兵，孙膑当参谋打仗；可以如李斯作为最后一名

最得意而下场也最糟糕的士当客卿宰相；可以如孔子及其门徒以及老、庄、墨、杨、许行等后世知名与不知名的诸“子”（先生）收门徒当传授本领的老师。口头传授以外还可以由自己或门徒刻竹简著书传之后世。至少还可以当隐士如《论语》中所记的那些人。倒霉的自然也不少。百里奚被卖为奴，价钱是五张羊皮。范雎差一点被害死。他们由于后来成了秦国宰相而知名。秦国也因为收罗这些各国人才而强大。韩非入秦遭忌入狱而死以及秦始皇“逐客”而留下“谏逐客”的李斯，这可算是疑案。倒霉而没有发迹又没有书、没人提到的可能更多，如鬼谷子就只剩个名字（书晚出）。士的倒霉还往往是被士所害，孙膑断腿传说就是老同学庞涓害的。

秦统一天下之后，武士转为侠，文士只准许“以吏为师”学秦法。于是文士转而与当时受重视的方士相结合。可能方士出于齐而文士（儒生）出于鲁，两者化而为一。殷商的甲骨占卜，挂文王周公招牌的八卦卜筮，吸收神仙之说，又加上楚国巫师的降神招魂法术，混合起来，提高了，放在孔圣人名下，用上好听好看又含糊的字眼，排成系统。有《经》，有《纬》，有古，有今。如《礼记·中庸》里的孔子仲尼已经成为天神了。这些人在汉

代上升到朝廷。先是叔孙通演“礼”，后是董仲舒论“天人”，受到本来不喜文士的刘邦、吕后的后代的欣赏，因为他们自觉江山坐稳了，要当神仙了。西汉文帝和武帝时各种人物进入朝廷，包括文人。司马相如会作赋，可以既得有厚奁陪送的寡妇卓文君为夫人，又能得皇帝宠幸当御用文人，还能以千金卖赋给皇后，然而这些文士表面上受尊崇，实际上被玩弄。司马迁自己说，史官是“近乎卜祝之间，固主上所戏弄，倡优所畜，流俗之所轻也”（《报任安书》）。普通老百姓也瞧不起文人，当他们是弄臣。夸赞之词是他们自己作的。东方朔有学问不过是给皇帝说笑话。在皇帝眼中这些人有什么地位？《汉书·王褒传》中记汉宣帝引《论语》中孔子的话说，“不有博弈者乎？为之犹贤乎已”。宣帝说，辞赋是“贤于倡优博弈远矣”。远也还是一类，并不与天心民意治乱相干。这是说那位献《圣主得贤臣颂》得宠的王褒比“倡优”即艺妓之类好。和王褒同列于一传的共有九个文士，其中多半做了官又被杀，如以休妻留名而以“说《春秋》言楚辞”得到皇帝赏识的朱买臣，“下笔语妙天下”的贾捐之（贾君房），以要求用长缨系南越（两广）王而出名的终军。只有论“天下之患在于土崩，不在瓦解”的徐乐，仅录下一封精辟的“上

书”而未提生平。这些文人还学“长短纵横术”，论征伐南越（两广）。但在皇帝眼中不过是“倡优”同类，高兴时就用，得罪了就砍掉脑袋。这时名为“尊儒”，实际上《经》早已不行，只在学官中的“博士”诵习辩论，敷衍门面，自夸自赞。皇帝爱好的是神仙和武功，不是儒术和文章。《纬》书出现配《经》书，可惜汉以后亡了，只剩断简残篇，不见当时朝廷与民间的“显学”全貌。

东汉时《谶纬》流行，皇帝用宦官掌权，文士靠名流推荐。名气大了，于是拉帮结派议论政治，惹出“党锢”之祸。大学者郑玄在民间编注古书以授徒为业。西汉末严君平卖卜，东汉初严子陵钓鱼，梁鸿当雇工，隐士多起来了。文士不再向朝廷集中而散处四方，接近了“风谣”，“发愤”也不全作已由官办的赋或史了。要革新文体，于是新的诗兴起，五言诗盛行。以妇女为内容的诗多了，有些像《诗》经。恐怕不是妇女地位忽然升高（诗多是男子作的），而是作诗的男子自己感觉到地位低下和当时的妇女差不多，同样受玩弄，受凌辱，受欺骗，又有时受宠幸，所以借同情发泄愤慨。情况相似，不过是女悦人以色而士悦人以才罢了。同时书也多了，有了纸，不是西汉时只有简帛了。知道的事越多，牢骚越大，厌世之情随做官之难并起。

《古诗十九首》正是不折不扣的“发愤”之作。作者是文士乎？“倡家女”、“荡子妇”乎？请读《文选》便知。三国六朝文体于东汉已见萌芽，可惜不久又被皇帝收进宫廷了。

唐代改汉代“选举”（推荐）为科举（考试），提倡诗文，收录文士。此时通用纸张，读书著作比从前容易，新出诗文不比《诗》、《春秋》、赋可以归于一统，收不全也堵不住了。文人的生活道路也多了。李白可以当宫廷供奉作《清平调》娱乐皇帝和妃子，也可以走遍江湖不愁衣食，还作豪言壮语说：“千金骏马换小妾，笑坐雕鞍歌落梅。”虽是说大话发牢骚，也不是以前文人说得出的。杜甫在长安“朝叩富儿门，暮随肥马尘，残杯与冷炙，到处潜悲辛”，后来还能在成都草堂住下。“得归茅屋赴成都，直为文翁再剖符。”节度使严武可以照顾他。打秋风，受礼，或如韩愈“谀墓”，吹捧死人卖文等，生活来源比秦、汉时多了。直到后来清朝的袁枚，在南京住在自称是《红楼梦》大观园的随园里花天酒地，大作《诗话》，靠的是两江总督和一些他以吹捧诗为报酬的官僚送礼，显然不是靠他当短短一任县官就能过后半辈子阔佬生涯的。

公元九○七年是个可作为标志的符号年。这一

年唐朝亡了，是后梁元年，同时是契丹（辽）太祖元年，十国纷起，还有南诏、于闻。五代不能算朝代。后晋石敬瑭受契丹册封，自称“儿皇帝”，割地燕云十六州，岂能称为一代？这不过是宋朝人为了争正统拉出一条线来，掩盖多族多国多文化的新春秋战国南北朝的形势而已。公元一二○六年，即蒙古（元）太祖元年，是另一个符号年。以后直到公元一八四○年，清道光二十年庚子才有另一个符号年。

这一千年中的文体变化依然是四边形，上下为文、词曲，两旁为诗、笔记，与唐以前的图形相配合。

清道光三十年庚戌岁末，照阳历算是一八五一年初，太平天国起义。这以后，四边形加上外来影响又变了。上下为散文、戏剧，两旁为诗词、小说。

文体之变不仅是时代之变，也是文人之变。从此以后不能这样用四边形简单概括了，复杂多变了。也许要用圆锥曲线表现了。但是，“发愤”完了没有？至少是到清末民国初还没有完。符号书的性质变了没有？可能是到清末变了。《官场现形记》、《二十年目睹之怪现状》、《新中国未来记》等凭书名就不能在这以前出现。为什么文人忽

然敢于不用符号了？允许读者索隐了？因为他们可以躲进外国人管辖的租界甚至去外国了。但是，在租界消亡而且对外国人也要“发愤”时，只怕在外国也还是免不了要用符号的。

现在文体不再是四边形了。《诗》和《春秋》早已不是当代符号书了。然而，不靠文字传下来的一线之统是不是已经在盛世中结束了而不再有“衰世之造”了呢？

“《诗》亡而后《春秋》作。”诗去史来，是这样吗？

第四篇　槛外小语

第四篇 槛外小语

科学与人生观

甲　你还记得，“科学与人生观”论战吗？

乙怎么不记得？有人将当时一些文章编成一本书。我是看书才知道的。那是二十年代的旧事。

甲　我忽然发现那本论战文集和几十年后一些论战文集有相似之处。开头是张君劢的一篇演讲，以后便全是批判他的文章，给他加上头衔“玄学鬼”。这简直是一场围剿。结果是张落荒而逃，逃去欧洲了。

乙　我知道，抗日战争时张又在国内出现，已经是玩弄政治的政客了。那时他还在云南办了一所书院，可是已没有人当他是学者了。

甲　张君劢发表演说，论“科学与人生观”，说是科学不能解决人生观问题。他提出九个问题，然后问：科学能回答并解决这些问题吗？地质学家丁文江首先发难，指出张的演说是反对科学，提倡玄学，为害极大，必须迎头痛击，保卫科学。那时所谓玄学不是魏晋玄学而是形而上学，但又不是后来当做辩证法对立面的形而上学，而是现在所说的唯心论哲学。科学指自然科学，那时尚未通行社会科学之名。丁文江的文章出来以后，引起许多学者

参战，包括胡适和心理学家唐钺，不限于自然科学家，好像还有政治家。每人都狠狠打了张君劢一棍子。然而奇怪的是，好像没有人答复张提出的任何一个问题，也没有人说明，科学能不能解决人生观问题以及如何解决。不知我记得对不对。

乙　手头没有书，只好相信记忆。那文集所收的恐怕也不全。

甲　不知算什么家的吴敬恒（吴稚晖）的一篇裹脚条似的长文提出了一种人生观，才算是正面答复了张的问题，被编者排在文集最后，大概是以为到此告一段落了。吴的文章只是讲了一个科学家（生物学家）的一种人生观，用实证主义公式“神学——玄学——科学”反对玄学。他只是把人看成生物，和猴子、老虎、乌鸦、昆虫同类，只有生存和生殖。人生观等于鸟生观、兽生观、虫生观。吴说的“人——生物”和更早的拉梅特里的书《人——机器》都是十八、十九世纪的一种思想。这不但没有答复张提的问题，还取消了问题，反而给张帮了忙。我的印象是，当时没有人指出张的问题是错误的，不能有答案的，不是科学的问题。谁也没问，什么是科学，什么是人生观，取得共识再讨论。谁也不问，人生观是不是科学研究对象？对人生观怎么做观察、实验、演算？

乙　论战是无疾而终的。只有一边的人讲话，而且讲话的人好像没听对方讲的是什么，只听说有人反对科学，便义愤填胸打玄学鬼保卫科学。群起打鬼，一阵热闹。好像是白话战胜文言的论战一样以科学胜利而告终。争论究竟是结束了，还是没有真正开始，我说不上来。

甲　我感觉到不仅现代，便是古代也常有这种情形。讨论不先说清并考察问题就各讲各的互相指责。有时吵得面红耳赤不过为了一个招牌，一个符号。科学与人生观怎么搭上边的？人生观是科学研究的对象吗？指哪一种人生观？指哪门科学？全不问。孟子和荀子当初论性善性恶就是这样。什么是人性？什么是善恶？为什么要争这个？他们两人可能心中有数，不说出来。

乙　照这样，动嘴解决不了问题，那就凭力量定是非。会场上说不拢，战场上见。人毕竟是动物，舌头不行，就用牙齿。

甲　别谈了。怪不得武侠小说畅销。行侠仗义凭的是武艺。这是人生观还是科学？

乙　不知道。

人苦不自知

近来耳目日益不灵，看书报如在雾中，听谈话经常打岔。有人拿来一本“鸳鸯蝴蝶派”作品的选本给我看，使我大吃一惊。什么是“鸳鸯蝴蝶派”？不是早已随着“桐城谬种”和“选学妖孽”一同不知去向了吗？旧帽子怎么翻新了？言情、社会、武侠、侦探，大约一直到张恨水，甚至林语堂，都加入了这一派。如此声势浩大的文学流派而我竟然不知，可见糊涂。

我不知眼前，倒记得过去。该记的记不住，该忘的又忘不掉。回想初入小学时，家中读过的“国文”在学校中忽然变成了“国语”。过几年，看到了《新青年》合订本，厚厚的几册，才知道欧洲大战爆发后，中国发生了新文化。“曳四十二‘生的’之大炮为之前驱”的就是这《新青年》。从文言转入白话的也是这份杂志。从“不谈政治”到大谈政治的也是它。小孩子爱追踪，不料再追下去，它成为共产党的理论刊物，进入地下了。从此以后，我对“孔家店”的种种货色以及《礼拜六》、《紫罗兰》、《红玫瑰》直到旧戏曲全避而远之。但对外来语“德先生、赛先生”和“布尔什维克主义”并不明白。长大了，才知道从一九一五年到一九二一年的中国文化大变化的中心是一九一九年五月四日北京学生游行反对巴黎和会及北洋政府，即

五四运动。这历时几年的巨浪由语言而文学而道德而政治，由小而大，由隐而显，统称为新文化运动。从此我才认识了“文化”这个词，可惜只知道它包罗了这么多，却不知怎么给它作“界说”。

“五四”现满七十岁，又该做寿了。中国人好做寿，尤其是整岁生日更不能放过。必得大收寿礼，大开寿宴，热热闹闹庆祝一番。庆的不是生日那一天，也不是出生时如何红光照室，第一声啼哭如何洪亮。只有九斤老太记得自己生下时的重量去和不肖子孙比。作寿序的也不大讲出生的光辉，而是讲寿星做过和未做过的好事，说过和未说过的好话。不过，阔人才做寿。穷苦受难的，如犹太人约伯倒霉时，就会诅咒自己的生日。照中国说法就是生的八字不好，冲撞了什么星宿。

“五四”好像只是个符号，起先算做新文化运动，包括前后几年。后来又定为青年运动，突出了政治。不知何时把不是那一天请来的外宾德、赛两先生当做扛大旗的，“五四”又成为民主与科学的代号。实际上这两位早就来了。《新青年》不过正式发了一次请帖。德先生来要立宪，要共和。赛先生来要富，要强。修铁路，兴工业，办大学，中国人和外国人各为本身目的忙了几十年，都不怎么灵验。中国又穷又弱还要拼命打架，好像得了病。外

来的大夫好治病。药方很多，一个一个试。开刀切除，又泻，又补。越着急，病越好得慢，不断反复。索性“凤凰涅槃”，一把火烧掉，从头再来。但“涅槃”本来是“寂灭”。火中凤凰是诗人的想象，怎么能当真照办呢？断肢可以再植。全部内脏都换新的只怕办不到。从一八四○年鸦片战争闹到一九四九年新中国成立。富了，强了，可是开门一比，还得赶超别人，还得开药方。药方不难找，一查《验方新编》就有。可是脉案难开。药不对症不灵。对症了，人的体质又不同。胖子一泻，好了。瘦子一泻，坏了。七十年以至一百多年以来，《皇朝经世文编》、《富强斋丛书》、《新民丛报》、《民报》、《新青年》都是病急乱投医，下药不辨症，又想服一味药就见效，包医百病，药到病除。可惜仙丹难得，所以时灵时不灵。

做寿也是查历史。专查好的，说恭维话，专查坏的，一棍打死，都有危险。从历史公式推演事实，不如从历史事实归纳公式。先定好歹再找事实，不如先弄清事实再分好歹。人讲历史不免动感情，也有观察角度即立场，但事实还是可以查清的。热情可以由冷静理智约束并指导。历史已成过去。不管你喜欢不喜欢，怎样涂抹，它还是那样，不做声，也不改变。我们是讲历史的国家。曾花大

力量去标点“钦定”官书二十四史。可是自从前清遗老编了《清史稿》以后，接着修了什么史？专史只照顾一面。通史大而化之。自从清朝一个小外交官黄遵宪编了《日本国志》以后，我们有多少不是翻译的外国史？“平时不烧香，临时抱佛脚。”要和外国打交道时，抓着什么算什么。但合我意就行，不管前言后语对不对得上。一个外国人和一个中国人到一起，一个口译，一个笔受，这样合作译出来的科学书比日本维新早。日本人翻印并学习了我们译的书，灵了。我们自己反不见效。为什么？问题只怕不在药方而在脉案。讳疾忌医，乱服成药。而且，穷了就照富的学，弱了就照强的学，不一定都灵。轻量级和重量级同比，不上算，还有受伤危险。同样的气功，有人一练，祛病延年；有人一练，走火入魔。中国古人说：人苦不自知。外国古人说：要知道自己。不照镜子看不见自己，可是镜子里的像是左右相反的。

我虽比“五四”还痴长几岁，但七十多年也没有了解自己。现在看不清外界了，往往把旧识当新知又把新知当旧识，这才想到应当知道自己。那种看别人眼色下笔的交代和检讨并不是认识自己的好办法。我是老人。“五四”也不年轻。但国家、民族还不算老，青年、少年更加不老，如果多一点自

知之明，至少可以少服错药而健康成长更快些吧？

谈社会心理学

据说我们现在正处于一个信息社会之中，各种信息像雨点一样包围着我们。果真是这样，我们首先要学的就是怎样对付信息。要学会怎么搜罗、辨别、吸收或者排斥以至利用这些信息。可借的是至今好像还没有这样一门学问。我们即使学了高等数学，学了信息论，也未必会恰当地对付信息，往往淋上信息的雨，也不能主动有效地应付。

我们究竟是怎么对付外来信息并作出反应的？这大概也是属于心理学的问题。由此我想到有一门学问好像是大家可以学一学的，这就是社会心理学。这也可能有助于了解信息社会。我幼年时曾在一位迷上心理学的小学教员家里见过这类书，他还劝我学。几十年过去，我没有学，现在要学也来不及了。

不久前欧洲和中国都发生过足球场上的风波，事后的防范措施，英国是禁酒，中国是加强管理。球场风波包含着社会心理学问题，预防措施也部分出于社会心理学知识。尽管制定措施的人可能根本没有想到这些，可是有一些人认为风波的罪魁是

酒，另一些人认为要控制球场就要先教育看球的人。他们不但依据自己对社会心理的看法决定行动，而且本身也处在不同的社会心理环境之中。英国和中国的社会制度不同，社会心理也不一样，可是都出现了球场风波。闹事的人心里怎么想的？为什么会这样想？有的社会心理学书中就有足球场上狂呼乱叫的照片作为插图。不知道现在研究这类问题到了什么程度，有多少成果可供决策参考？

我不妨谈谈翻阅过的几本美国书和一本苏联书。这些书都标明是大学社会心理学课程用的，内容却不大相同。可以想到这是由于两国情况不同。美国的几本书也是彼此大不相同，这可以说是由于派别或者时间不同。60、70和80年代的书的许多内容不一样，这显然是因为美国的社会问题重心有了变化。由此我们想，这门科学说来也有百年左右的历史了吧，成就不小，进展很快，可是还作不出像古希腊欧几里得几何学那样公认的定理系统，也许永不能开出万应灵方。这门学问必须结合当前社会实际，又涉及许多其他学科（不仅是社会学和心理学），而且很难像物理和化学那样在实验室实验，又不容易照生物学那样采集标本来解剖。美国的大学也做社会心理学的实验，还有不少的实验技术，但仍和社会上的实况不能等同。社会上的事又

不能重复试验。不能再制造一场同样的球场风波去测量群众心理，搜集数据，只能分析并预报。不论预报灵不灵，由于干扰因素太多，一次、几次也摸不清规律。这些特殊困难并没有阻止科学家前进，他们还不断有新发现。听说社会心理学在有的国家还成了热门，大有供咨询的价值，引起了不少人的兴趣。

不过确实有个实际难题：社会心理学可以学，应当学，但我们一般人怎么学呢？听说我国有的大学开了这门课程，可借有机会听讲的只是能上大学的少数人。苏联1979年的大学课本译出来了，只是理论，远远不够用。美国的本子不同，实例太多，实在不好译出。一是太乱，没有“统一教材”；二是变得太快，译本尚未印出，原书可能已改版；三是内容讲的是美国，和我国很不一样。我国人自己写的社会心理学的书听说也出版了一本，我没有见到。我想这书无论怎么好，一本也不够用吧？我谈了半天岂非都是废话？因此我只好拿出一个外行的可笑主意了。那就是，自己动手研究。不从定理出发，而从实际出发。比如，足球场同排球场、羽毛球场不同，场内、场外不同，赛跑、跳高、游泳等运动场上情况不同，同一个场上的运动员、教练、裁判、主持人、观众又不同，这

些“场”上的人心理状况怎样？为什么足球场上爱起风波，中外都有？又如随地吐痰，不仅是生理问题，还有心理问题，不止一个人是这样，所以还有社会心理问题。这些人是怎么想的？为什么会这样想？研究时首先要自己提出问题，分析一下，加上看书、问人并且亲自观察、思考。其实我国从孔子起就开始研究社会心理问题。比如他说：“及其壮也，血气方刚，戒之在斗。”如此等等。古人不会现代科学，说话另有一套。我们要找点现代科学书和杂志来看。有了问题，自己动手，再参考别人的说法，一比较，兴趣也有了，道理也来了，说不定还对工作大有益处，对身心健康也不无小补呢。这当然不能应付考试得分数，不过比啃书本背诵现成定理总会更有意思吧？

“闲”、“书”二话

一、“闲”

“闲，”是好事还是坏事？

“有闲，有闲，第三个还是有闲。”由此，鲁迅有了《三闲集》。当时认为“有闲”即是“有钱”，即是“有产”，即是资产阶级，鲁迅当然不接受。

“西滢，即陈源教授”，作《西滢闲话》，引起鲁迅笔战，算是资产阶级文人。南宋有了爱斗蟋蟀的贾似道，做了宰相，给自己屋子取名“半闲堂”，又以“闲”挨骂。

“偷得浮生半日闲。”“忙里偷闲”。“闲”是偷来的，见不得人。

“闲来无事，不免……”这话在从前的戏曲、小说中常有。接下去多半是要惹祸。

贾宝玉号称“无事忙”。无事而能忙，所以招小姐和丫头喜欢。从这一点也可见忙比闲好。

“近来作何消遣？”这在几十年前是常话，挨过骂。另一句是“今天天气，哈哈哈”。这两句古流行语久矣夫销声匿迹了。“消遣时光”就是“打发日子”，这是“闲得发慌”的人才有的话。以前的“消遣”多半是指打麻将，打得昏天黑地，诸事不问，害人不浅。“聊天”即“谈闲话”，也是“消闲”一法，从来都是遭受忙人和正人鄙薄的。“清谈”足以误国，更是有罪。

时代变了。忙固然照旧，闲却有了新的。离开工作岗位，闲下来了。闲不住，得找点事做。于是写字、画画、下棋、打拳、钓鱼、养鸟以至桥牌等应运而来。这是忙过后之闲，不是偷来的，也和资产无关，可以放心大胆消遣这闲中岁月。

从前有“闲书”可看，可是现今小说都成了高深研究的对象，有学会，有国际性的讨论，是严肃读物，不是消闲的了。看戏曲、电影早就是接受教育了。看过了常要座谈，发表心得体会。电视更是老师和演说家面孔，否则或紧张，或沉闷，不能“散心”。连广告也不是给闲人填补闲心的。

所以闲成了大事。对于有些人，消闲成为问题。

“游手好闲”之所以挨骂是对青年而言。老年的闲，费了大半辈子心力，得来不易，当受尊重。

究其实，闲本身没有问题，问题出在由忙而闲的骤然转变。老年人有老习惯，多年做惯了的事一旦停止，便觉得不舒服，似乎手足无措。这需要改变，替代。可用围棋的术语叫做“转换”。不能马上改变，从一条熟悉的道路猛然跳上另一条不习惯的路上。老人跳跃，不仅换不了路，还可能跌跤。“转换”必须在原先有的基础上，不能凭空而来。

从前听说，德国的兴登堡将军当总统以后，差不多九十岁了吧？他吃完面包，随手便在面包纸上签字。当时我还年轻，听了以为笑谈。现在老了，才明白这是老将军的消闲妙法，是“转换”的第一着。他签署想象中的作战命令的那张面包纸，到一

千年以后若忽然发现，会送进博物馆陈列的吧？若考证其中因果，说不定还会产生论文哩。

“转换”要前有来路，最好预先准备。英国战时首相丘吉尔除不停地口含大雪茄外，还有业余爱好，记不得是砍树还是种树。他退休后，在发表演讲的习惯基础上，口述回忆录，年过九十还得到诺贝尔文学奖金。我国晋代陶侃每天搬砖头，恐怕不仅是锻炼身体，也是为退休（古称“致仕”）后的“转换”作准备。古今不少大将军常在“军书旁午”中围棋一局，也许起同样作用。

以读书消闲当然很好。可是什么书才能适合闲中读呢？那就难说。不过各有所好，各有读法，也许没有哪本是闲书，也许本本都可以是闲书，但看你怎么读。大概是心闲书也闲，心忙书也闲不了吧？

二、“书”

书，买的人多不一定读的人多，读的人多不一定懂的人多。这要看怎么叫懂，不提问题，所有的书都可以懂。只要识字，不管中国书、外国书、古书、新书，一字一句读下去就是。书上说什么就是什么。“乾元亨利贞”也好，“曰若稽古帝尧”也好，“太初有道”也好，哈姆雷特的独白，但丁的《神曲》，马尔克斯的《百年孤独》，康德的《批

判》，有什么难读，难懂？何必提问题？那是自找麻烦。能照着念，照着讲，就是懂，不能讲就照背。说得一字不差还不算懂？要学以致用吗？那就是，书上怎么说就怎么做。圣人、贤人、名人的话还能有错？做不到，怪自己不行。懂不了，是自己笨。懂错了，错在自己。懂的不一样，做的出了格，那怪谁？不知道。不该问。

偏偏人人从会说话起就好问。小孩子开口就提问题，往往大人无言可对。“小孩子懂得什么？瞎问。长大了，你就懂了。现在讲，你也不懂。听大人的话就是好孩子。”可惜坏孩子好像比好孩子多。假如不论孩子大人都没有问题可问，那就是，“天何言哉！”太好了。读书万岁！天下太平。

书，买的人多，叫畅销书。这是从外国传来的话。外国的事不大知道，没有实地考察过。中国的畅销书也不知指的是什么。有的书，例如《圣经》，据说印过上亿册，教徒人手一编，个个背诵，但好像不算畅销书。有的教科书、字典，销路很大，好像也不在畅销书之列。有的图画书、小说书，还有不知说什么的书，一下子卖完，“抢手”，这才叫畅销书。畅销不一定通俗，通俗不一定畅销。人人一看就懂，甚至不看也知道说的是什

么，这样的书，买的人未必多。什么书畅销？问不得也不必问。回答起来是一门大学问。《红楼梦》是一个例子，古今畅销。为回答此中问题，发展出一门大学问：“红学”。

听说武侠、侦探、言情之类小说近些年很流行。据说这类书级别很低。还有奇怪的是，有些“下流书”也畅销。怎么这么多人喜欢“下流”呢？“下流”中有什么奥妙吸引人吗？为什么人人说要禁而总是禁不绝需要不停地扫呢？不必问，没法答，没工夫研究。

不提问题，什么书都好读。一提问题，什么书都不好读。读书是提问题好，还是不提问题好呢？不知道。不问也罢。

一点经历·一点希望

我1930年来北平（北京），无家无业在这古都漂泊；只有过一次短期就业，那便是在北京大学图书馆当职员，和一位同事对坐在出纳台后，管借书还书。那不到一年的时间却是我学得最多的一段。书库中的书和来借书的人以及馆中工作的各位同事都成为我的老师。经过我手的索书条我都注意，还书时只要来得及，我总要抽空翻阅一下没见

过的书，想知道我能不能看得懂。那时学生少，借书的人不多；许多书只准馆内阅览，多半借到阅览室去看，办借出手续的人很少。高潮一过，我常到中文和西文书库中去瞭望并翻阅架上的五花八门的书籍，还向书库内的同事请教。当时是新建的楼，在沙滩红楼后面。书库有四层，下层是西文书，近便，去得多些。中间两层是中文书，也常去。最上一层是善本，等闲不敢去，去时总要向那里的老先生讲几句话，才敢翻书并请他指点一二。当时理科书另在一处，不少系自有图书室，这里大多是文科、法科的书，来借书的也是文科和法科的居多。他们借的书我大致都还能看看。这样，借书条成为索引，借书人和书库中人成为导师，我便白天在借书台和书库之间生活，晚上再仔细读读借回去的书。

借书的老主顾多是些四年级的写毕业论文的，他们借书有方向性。还有低年级的，他们借的往往是教师指定或介绍的参考书。其他临时客户看来纷乱，也有条理可寻。渐渐，他们指引我门路，我也熟悉了他们，知道了“畅销”和“滞销”的书，一时的风气，查找论文资料的途径，以至于有些人的癖好。有的人和我互相认识了，更多的是我认识他，他不认识我。这些读书导师对我的影响很大。

若不是有人借过像《艺海珠尘》（丛书）、《海昌二妙集》（围棋谱）这类的书我未必会去翻看。外文书也是同样。有一位来借关于绘制地图的德文书。我向他请教，才知道了画地图有种种投影法，经纬度弧线怎样画出来。他还介绍给我几本外文的入门书。可是我只当做常识，没有学习，辜负了他的好意。又有一次，来了一位数学系的学生，借关于历法的外文书。他在等书时见我好像对那些书有兴趣，便告诉我，他听历史系一位教授讲“历学”课，想自己找几本书看。他还开了几部不需要很深数学知识也能看懂内容的中文和外文书名给我。他这样热心，使我很感激。

教授们很少亲自来借书。有一次进来一位神气有点落拓的穿旧长袍的老先生。他夹着布包，手拿一张纸向借书台上一放、一言不发。我接过一看，是些古书名，后面写着为校注某书需要，请某馆长准予借出，署名是一位鼎鼎大名的教授。我连忙请他稍候，不把书单交给平时取书的人，自己快步跑上四楼书库。库内老先生一看就皱眉，说，他不在北大教书，借的全是善本、珍本，有的还是指定抽借一册，而且借去一定不还。这怎么办？后来才想出一个主意。我去对他恭恭敬敬地说，这些书我们无权出借。现在某馆长已换了某主任，请他到办公

室去找主任批下来才好出借。他一听馆长换了新人，略微愣了一下，面无表情，仍旧一言不发，拿起书单，转身扬长而去。我望到他的背影出门，连忙抓张废纸，把进出书库时硬记下来的书名默写出来。以后有了空隙，便照单去找善本书库中人一一查看。我很想知道，这些书中有什么奥妙值得他远道来借，这些互不相干的书之间有什么关系，对他正在校注的那部古书有什么用处。经过亲见原书，又得到书库中人指点，我增加了一点对古书和版本的常识。我真感谢这位我久仰大名的教授。他不远几十里从城外来给我用一张书单上了一次无言之课。当然他对我这个土头土脑的毛孩子不屑一顾，而且不会想到有人偷他的学问。

又一次来了一位风度翩翩的女生借书，手拿一叠稿子向借书台上一放。她借的是一些旧杂志。我让取书人入库寻找，同时向那部稿子瞥了一眼。封面上题目是关于新诗的历史的，作者是当时在报刊上发表新诗的女诗人，导师是一位声名显赫的教授。我大约免不了一呆。她看出我的注意方向，也许是有点得意，便把稿子递给我看。我受宠若惊，连忙从头到尾一页页翻看，其中差不多全是我知道的。望望引的名字和材料，再看几行作者的评论，就知道了大意。大约她见我又像看又像没看，就在

我匆匆翻完后不吝赐教。她说，这是导师出的题目，还没有人作过，现在是来照导师意见找材料核对并补充。她还怕我不明白，又耐心说明全文结构，并将得意的精彩之处指给我看。旧杂志不好找，所以等的时间长。她是以我为工具打发时间吧？不过她瞧得起我，仍使我感动。我由此又学到了一点。原来大学毕业论文是有一定规格的，而且大家都知道的近事也能作为学术论文的内容。

我当时这样的行为纯粹出于少年好奇，连求知欲都算不上，完全没有想到要去当学者或文人。我自知才能和境遇都决不允许我立什么远大目标。我只是想对那些莫测高深的当时和未来的学者们暗暗测一测。我只想知道一点所不知道的，明白一点所不明白的，了解一下有学问的中国人、外国人、老年人、青年人是怎么想和怎么做的。至于我居然也会进入这一行列，滥竽充数，那是出于后来的机缘，并不是当时在北大想到的。可是种因确实是在北大。

我的好奇心是在上小学时养出来的，是小学的老师和环境给我塑成的。这一时期，不论进不进学校，是谁也跳越不过去的，而且定型以后是再也难改的。大学教师，无论是怎样高明的“灵魂工程师”，也只能就原有的加以增删，无法进行根本改

造。大学只是楼的高层而不是底层。中学、小学的底子不好，后来再补就来不及了。教育是不可逆转的。我们不能不顾基础，只修大屋顶。若是中文、外文、古文、初等数学、思维方式、艺术情趣、体育、人品的底子在幼年和少年时期没打好，只怕大学和研究院是修建在真正的“沙滩”上，而不是至今未倒的“沙滩”的红楼。北京大学现在有幼儿园、附小、附中，正是一个全系统教育结构。只管上层不管基础是不行的。北京大学到1998年一百周年时，也就是戊戌变法一百周年时，又是日本明治维新一百三十周年时，将成为幼儿园、小学、中学、大学、研究院合成的一个教育系统工程的全新工地。北大应当在当前已开始出现的全世界教育大变革浪潮中处于前列，到二十一世纪发挥国际性的作用，无愧于我们的伟大祖国，这是我的真诚的希望。

小人物·小文章

不知怎么，我忽然检出阿索林的那本小小的散文集来翻看了一遍。也许是受到了感染，从他写的那些古老的西班牙的小人物故事我记起了我的第一位女朋友。

我早已忘记了她的名字，也许是叫菊花吧？那时我家从外地回到小县城老家还不久。她随着她的父亲从几十里外的乡下带了点土物来看我们。我有五六岁，她比我大不了多少。我是当时全家唯一的小孩子，还是那古老房屋里的唯一的男的，哥哥侄子在外地没有回来。我母亲见到她的父亲时几乎掉出眼泪。那个人曾经远奔外省去找我的父亲求职，给我家做过几年厨师。此时他再来我家，我父亲已经不在世。在我生下来的第二年，我还未满周岁，他就抛弃我们离开人间了。这个乡下人见到我时非常高兴，连声说我长得像我父亲。这话当然不能安慰我母亲，只会引起她伤心。我的兴趣全在这个小女孩身上。第一次看到和我差不多大的小孩，而且是女的。她的小辫子上还扎着小小的野花。一见面就很熟。她带我到门外菜园中和麦田里，告诉我什么草，什么虫，这样，那样，全是我第一次听到的新鲜事。那时我母亲和她父亲不知讨论过一件什么事，说的话我全听不懂。我很盼望这个小朋友能留下陪我玩，免得天天除了背书就没有事做，也不许独自出大门。可是她只住了两三天就随她父亲走了，说是家中只有她母亲和很小的弟弟，不放心。

第二次见到她时，我已经有七八岁，她也过十岁了吧。仍然是同她父亲一起来，仍然梳着辫子，

扎着野花，仍然和我一起出门玩，可是我觉得有点别扭，因为她走路一拐一跛，走不快了。原来她裹上了小脚。我在家中见到过的女人全是小脚。我以为女人生来就是那样的。这时看到她那双尖尖翘起来只用后跟走路的小脚，才知道那是制造出来的。她告诉我，开始裹小脚时怎样疼得睡不着，现在习惯了，只是不能快跑捉蝴蝶蚂蚱了。“也追不上你了”，说这话时记得她还做出古怪的笑容，好像表示遗憾。我不知为什么从心底泛出一阵说不出的感觉，仿佛是恶心要吐。看到她长得比上次更好看，偏偏有这双怪脚，走路一歪一扭，变成了丑八怪的样子，于是我连大人的小脚也厌恶起来了。我从小见了便恶心的第一是裹小脚，第二是抽鸦片，第三是打麻将。对于小脚的憎恨到老年也丝毫没有缓和。这种感情甚至移到了高跟鞋。我的一位爱打扮的女朋友来见我时多半只穿半高跟鞋，而且对我声明，她穿平底鞋，除拖鞋以外，都不大习惯了，仿佛是要我原谅。

这一次我母亲又和她父亲争论了几句。内容我居然听懂了一些。原来那不是她的父亲而是她的公公。她是从外省逃荒来要饭的人手中买下来的一个女婴。一这是为了“压子”，盼望有个女儿“压住阵脚”，开了头，就可以生儿子。生不出，就当女

儿，生出儿子，就当媳妇。过了几年，她母亲居然生出一个小弟弟。中年得子的母亲在家守着独子再不离家出外。我母亲不赞成小儿子娶大媳妇，所以引起辩论。可是她父亲说，现在家里事都是这个女孩子管，无论如何也不能嫁出去了。这件事为什么会成为问题，会有不同意见，我一点不懂。只听我母亲后来对我说，这丫头的命就是这样。留在这个家里也说不定是福气。谁知道？

从此我再没有见到我这第一位女朋友。从此也没再见到女孩子裹小脚。过了七十年，我才在看阿索林的散文时想了起来。可见有些印象在心中会隐藏很深，很久，影响了自己的思想感情，自己还不知道。可是有时潜伏的又会忽然浮起来。西班牙和中国很不一样，读文学作品能产生联想，使有的事由隐而显。这也许是文学的妙用之一吧？

阿索林属于西班牙文人中的所谓“九八年一代”。这些作家中的巴罗哈、乌纳木诺两人，记得鲁迅编的《译文》杂志介绍过。这是一些出生在19世纪六七十年代的青年。1898年西班牙被美国打败，失去了古巴和菲律宾等最后几个殖民地，国势一落千丈。这些青年出来要求西班牙“欧化”。意思是西班牙太落后了，脱离了欧洲，要赶上欧洲，实际上是要追赶英法。这些要求彻底改革西班牙的

青年作家没过多少年就变化了。他们转过来又要求保存西班牙的“国魂”。这好像是从一个极端跳到另一个极端，其实是丝毫不足为奇的事情，在许多国家都发生过。不过，欧洲也有过，这恐怕不是人人知道的。

这位以阿索林为笔名并在1913年总结出“九八年一代”这个称号的作家，到1967年才去世。他生于1874年，活了九十多岁。他这些文章很短，每篇不过两千字左右，又像散文，又像小说，也可以说是两者都不像。平淡，细致，不着褒贬，自然见意，有些像阮籍、陶潜的诗。这里是本世纪初期写的西班牙，从中能看出紧接着来的30年代的惊动世界的西班牙吗？然而，不记住魏晋时期的大变动又怎么深入欣赏阮、陶的诗呢？不是所有诗文全是告白、招贴吧？

许多年以前，学英文时读到古典作家艾迪生的一些文章，说不上是散文还是小说还是政论。学法文时读到阿兰（Alain，1868—1957）的一些《漫谈》，在闲话中发议论。幼年读的中国古书中遇见过不少以故事讲道理的短小文章，例如《论语》里的子路遇荷篠丈人那一篇。（《微子》）阿索林写的又不同。几乎不发议论，又像是带有议论。看来不动感情，又不是没有感情。写内阁总理和卖饼人

用同一手法，都当做平常小人物，从说出的小事情衬托出没说出的大背景。情动乎中而不发于外。论在文内而不见于辞。词少意多，文短情长，淡得出奇，又有余味。短小文章，淡而无味易，淡而有味难。有的小文可能像清冽的矿泉水，新汲出的，不是可以一瓶一瓶买到的，又决不是盆景，更不是小脚。

诗人戴望舒很喜欢阿索林的散文。1929他和徐霞村从法文译本译出了这题为《西班牙》的小小的集子，改名为《塞万提斯的未婚妻》出版。80年代初重新出版时，徐写了小序，又改书名为《西班牙小景》。当时戴已故去三十年。现在我重看这译本，望舒已离开我们四十年了。

文士业外

现在以经济建设为中心，所以大学也要创收，据说教授也有找额外收入的。这不好说是业余，也不是副业，算是业外吧。其实这并不新鲜，自古有之。

最早的可能是前汉司马相如。他的职业是“文学侍从之臣”，可以说是皇帝雇用的专业作家。任务是作赋给皇帝看。赋中可以有点“讽谏”，略带

批评建议。他为贬入冷宫的陈皇后写了一篇《长门赋》，使她重新得宠。这篇赋不到一千字，得到预付奖金“黄金百斤”。几个字就值一斤金子，大概是古今中外最高稿费了。唐朝韩愈作“谀墓”之文是出名的。给死人写碑文，由活人付款。他的职业是做官，这也是业外收入。现代的大学者章太炎给孙传芳作了一篇碑文，也是“谀墓”。报载碑文不过一千字，据说得了一千或两千银元，合每字一元或两元。金子换成银子，没有打破司马相如的纪录，还差得远。军阀不如皇后。章老先生当时的职业是教书，教“国学”，不是卖文，所以这也是他的业外创收。到抗战后期，物价飞涨，在后方昆明的西南联合大学列位教授也需要工资以外的补充了。闻一多教授本学美术，为人刻图章向来不要钱。这时由同事们发起，替他订了“润例”，要收费了。这篇广告是浦江清教授写的，字好，文好，古色古香，收入《北京大学当代学者墨迹选》（梁惠陵编）。

读书人，文人，古称为士，现代化的称呼是知识分子。“士农工商”，古时列为第一。“农工商学兵”，“工农兵学商”，后来列为第四。有一个时期得雅号曰“臭老九”，近十多年来才从这不雅的“九流”末座中脱身，恢复原名知识分子，亦即

五类人中的“学”。五类人排队中，无论“商学”或“学商”，学总是和商相连。这和古代的士和商分居两头不同。可见现代说法早已将学和商连接了。商人流通货物，学人流通知识，模式是一个，无非是贩卖。不过商限于空间，转运货物于不同地域。学兼及时间，不仅中外，而且古今，新旧信息流通全在于学。另一不同点是商从中取利，学从中付利。学者传播信息必定加上自己的在内，不能只“照本宣科”，背诵太老师的讲义，照原本复制一字不差。这也许就是知识商品和其他商品的不同之处吧？诗曰：学士兼商自古无，而今字字算锱铢。文章有价何从定？只恐儿童厌读书。

做官之路

孔子的门徒子夏说了一句“学而优则仕”，挨了不少的骂。其实古来做官的道路很多，读书考试做官只是其一，而且“学”也不一定是读书。偶翻《元史·选举志》，其引言中总结元代做官道路为十个字：“仕进有多歧，铨衡无定制。”概括得很好，实际上并不限于元代。这段文中所列举的种种做官之路，简略说，一是学校出身，有“国子监学、蒙古字学、回回国学、医学、阴阳学”。二

是“荐举”。三是“出于宿卫勋臣之家。”有“荫叙”，还可以“整擢”，即破格提升。还有“捕盗者以功叙。”又有“入粟者以资进”，即捐官。于是“工匠皆入班资而舆隶亦跻流品。”此外，“诸王公主”所“宠”可以“保任”。“远夷外徼”可以“世袭”。总之，“吏道杂而多端”。“儒有岁贡之名”，不过是其一；而“吏有补用之法”，名目繁多，“未易枚举”。地方官吏中“名卿大府”可以“跻要官，受显爵，而刀笔下吏遂致窃权势舞文法矣。”结果是“纵情破律以公济私，非至明者不能察焉。”这是明朝初年人批评元朝的话。难道明清两朝不也都是这样？做官之路如此之多，指责读书做官岂是公平？

寂　寞

李白诗云：“古来圣贤皆寂寞。”鲁迅的《呐喊·自序》全篇是寂寞二字。这也可算是他的大部分作品的总序吧？“两间余一卒，荷戟独彷徨。”这还不寂寞吗？屈原、陶潜当然寂寞。“国无人莫我知兮！”“奚惆怅而独悲？”正是寂寞。《秋声赋》、《赤壁赋》至今还有人读，但有几个人体会到六一居士欧阳修和东坡居士苏轼的寂寞呢？龚定

庵（自珍）诗云：“忽筮一官来阙下，众中俯仰不才身。新知触眼春云过，老辈填胸夜雨沦。《天问》有灵难置对，《阴符》无效勿虚陈。宵来客籍差夸富，无数湘南剑外民。”末两句说的热闹，正是反衬前面说的寂寞。外国人也不能免寂寞。哈姆莱特、堂吉诃德是寂寞的。卢梭的《孤独漫步者的遐想》（汉译本名《漫步遐想录》）开头就说：“我在世间就这样孑然一身了。”这是个人的寂寞吗？马尔克斯的《百年孤独》算不算民族的寂寞？夏目漱石的《三四郎》，川端康成的《古都》，不也是散发着寂寞吗？先驱者孤独，落伍者孤独，同有寂寞的感慨。但是究竟谁属先？谁属后？有的人在千百年历史中还反反复复不能论定。大哄大嗡有时是掩盖着内心的孤独。自称“孤家”、“寡人”的人，孟子赐名为“独夫”的人，同样是寂寞的。前呼后拥，一呼百应，可是最后连妻子儿女都不可信赖了，何况朋友？刺恺撒的不是他的亲信布鲁图斯吗？“你也……”恺撒的这句临终遗言道出了他的寂寞。难道友情毕竟是空话和幻想，而寂寞是人类与生俱来的吗？当然，不感寂寞的人不是没有，而且也许还很多；不过说不定是自己不感觉而已，未必不是孤独的。害怕寂寞可能也是人类的天性之一吧？尤其是老人，看来是能耐寂

寞，其实是身不由心。儿童没有不喜欢有伴侣的。十载寒窗独守，心中想的还是“颜如玉”，要作“人上人”。深山隐居也免不了要耕田、种花或读书；成不了木偶。鲁滨孙独自生活在孤岛上是不得已的，他也还要有个“礼拜五”做奴仆。笼中鸟、哈巴狗和小花猫不是为了排除养它的人的寂寞吗？奇怪的是，人既不甘寂寞，又要伤害伴侣。不吵嘴，不反目的夫妇能有几对？“相敬如宾”或者“夫唱妇随”可以相安无事，然而前者是套上玻璃罩子保持距离，后者是一个主宰另一个，一比零。一加一等于二，怎么二人就不能“亲密”成为一个整数“友”呢？难道人真是类似箭猪或刺猬吗？刺猬即使成为排队的兵马俑，也不能在伸出刺时互相依靠的。那怎么能不感到寂寞呢？相对无言大概可以保持友谊。怪不得有人说：妙论是银子而沉默是金子。原来沉默不仅是寂寞的伴侣，却也是对付寂寞的办法。能用“呐喊”对付寂寞的恐怕只有鲁迅那样的人了。多出来几个鲁迅好不好？

叹逝

“川阅水以成川，水滔滔而日度。世阅人而为世，人冉冉而行暮。人何世而弗新？世何人之能

故？”

这是距今一千七百年前陆机《叹逝赋》中的句子。不错，河中流水永远是新来的。一代又一代的新人有谁能永留成为旧人而不逝去？

近年来故旧逝世的已经不少，但接二连三来讣告却是最近一两个月。先是诗人陈敬容，接着是北大三教授：徐继曾、杨周翰、王瑶。他们年纪比我小些，身体比我好些，比我有才学，有成就，对生活的信心又比我强，为什么都先我而去，留下我还在世上呢？

当卢沟桥炮声乍响时，极少人能料到一贯退让的政府竟能全面抗战。因此，我仍去中山公园赴邓恭三（广铭）的约会，去见诗人曹葆华。他来时身后跟着一位女郎，看来不到二十岁，戴一顶大草帽，穿一件“阴丹士林”蓝布旗袍。原来她就是新近在报刊上发表诗的陈敬容。过了将近四十年，我才知道她在《世界文学》工作。那是“文革”末期，我去看朱海观，偶然提到陈敬容。朱说他们是同事，住家不远，便拉我去看她。这时她正在房门口走廊上炒菜。屋里有一个几岁的娃娃，她的外孙女。她头发白了一半。又过一些年，《九叶集》出版，她和几位诗人到我家来过。以后她又寄一本《陈敬容选集》给我。前年，她忽来我家，说是七

十岁满了。带来她的外孙女，是她初见我时的年纪吧？怎么能想得到只过两年这位故人竟和海观一样成为故去的人呢？

二十年前我和一些“牛鬼蛇神”同去郊区劳动改造。有一天清晨，我在仅有芦席围着的露天厕所里发现一个人手拿一张撕下的外文书页在看。我正在极力忘掉学过的外文而怕忘不掉，怎么还有人怕忘掉呢？这人就是徐继曾。几年前，他送我一本他译的卢梭《漫步遐想录》。不到一百天以前，他见到我在一篇文中说。不知卢梭《忏悔录》译全了没有，便送来了一部全译本。前半是他校过的，后半是他译的。怎能想到这就是最后一面？卢梭在世间一直是孤独的。我曾为他译的书名省去了“孤独者”而感遗憾。现在有他去陪，卢梭又有一位中国朋友了。

“一二·九”前夕，沙滩北京大学红楼旁边，有七八个学生租了一间房子，自己起火做饭吃，取名“窝头饭团”。我不是学生，也被邀参加。我猜想那间房子是另有用途的，不过打出“饭团”牌子掩人耳目。这几个人都是学外语的，一位在抗战时打游击牺牲了，其余的人，除两人当教师以外，解放后都在不低的岗位上工作。两个教师，一是我，一是杨周翰。他在饭团没有多久便到欧洲和外国人

合作编书去了。他从瑞典寄来一封长信，述说初到时对欧洲的人和文明的观感。记得他说在接触欧洲普通人时感觉到了平静中的危机。那时希特勒上台已两三年了。

王瑶是我在五十年代才认识的。三十年前“拔白旗”时我在市场书摊上见到批判北大几教授的文集，他也在内，不过被“拔”的人不知道有这本书。也不过是两个月以前吧，我在学校的一次会上见到他，依旧不停地含着那支烟斗。我曾劝他戒烟，说，在“劳改大院”中不是不抽烟吗？他笑了笑，说，现在不是不“劳改”了吗？他兴致勃勃周游全国，还到东京和巴黎，怎么忽然就不见了呢？

二十年前在江西鲤鱼洲北大分校劳动时，外语系科的人合组一个连。由于开始招工农兵学员到大学进行“上、管、改”，领导说，学外语的人可以重捡起外语了。有一次，恰巧杨周翰、殷葆书和我对坐在草棚中相距不过一米的双层床的下铺上，偶然提到了翻译。我问，“倚老卖老”在英文中有没有对应的话，大家想不出来。我说，我们把“封、资、修”的东西忘得差不多了。三人都不由得笑了起来。各人笑得不一样，但都是真正开心的笑。可见还是没有忘记老本行，一讲外文翻译，仍然兴趣浓厚。杨周翰想出了一句英国话，仍旧不大贴切。

难在“倚老卖老”可以是对别人的讽刺，也可以是给自己的貌似自谦的挡箭牌，可以是轻松的谈笑，也可以是严厉的讥嘲。这类话是汉语中有文化思想背景的多年凝结的习惯语，可以随语境而变化语气，是很不容易在其他语言中有对应的，在汉文中用得不好也会出岔子。和王瑶的从中国中古文学转入现代文学类似，杨周翰也是从英语古典文学以及拉丁文学转入现代新学科比较文学的。大概古今中外新旧文学原本是互相通气而又彼此不能完全通气的吧？执一端而以为天下之学尽在此，恐怕是不大行的。我说这话是不是也有点“倚老卖老”了呢？

悼念这四位新去世的朋友，感到知人真不容易，对今人和对古人，对生人和对熟人，都一样。我对他们所知不多，自不能“谬托知己”，只能说，我以为他们有一点共同之处是我实在赶不上的，那便是对“真”的追求和执著与确信。陈敬容是以诗文追求情感的“真”，另三位都一直在大学教书，是在学术上追求“真”。他们很谦虚，又很骄傲。对自己真正知道的很骄傲，对自己所不知道或不大知道的很谦虚。知道学问无止境，即使是自己确实知道一点的，也不能说是全知道，也会有不足。我从未听到他们鄙薄别人，除非是“强不知以为知”的人。但对这种人也不出恶声，不过笑笑而

已。陈是诗人，徐、杨、王是学者，所以有点诗人和学者的气派，但不是虚架子，不是笑嘻嘻点头敷衍的面孔，也不带“拒人于千里之外”的神气。记得五十多年前曾见钱钟书有诗句云：“拼将壮悔题全集，争说文章老更成。”非常欣赏。这才是学者兼诗人的境界。我是学不到了。

还是再抄几句《叹逝赋》吧。

“亲落落而日稀，友靡靡而愈索。”
“托末契于后生，余将老而为客。”

时间

五年前到北平时，为了要上课，配了一副眼镜，买了一座闹钟。五年来，人是流转了几个地方，却终于回到北平；闹钟也经了几个朋友的手，但最后仍回到故主身边来了。同来北平的朋友，甚至连好些来北平后才认识的，都星散了，眼镜也早另换了一副，有时望望这硕果仅存的闹钟竟不禁会发一点沧桑之感呢。

而且我这闹钟又有个特点，那是几乎所有我的熟朋友都知道的，便是永远快。朋友来找我，在屋里等了很久不见归来。便留字而去，字上的时间一

定注明是“你的钟”若干时。因为“我的钟”既这样不同于寻常，我也便建设了我的理论，说：人有过快钟的，有过慢钟的，为了共同遵守时间就必须各人照自己需要把钟拨得快慢不同。譬如宴会，有人好早到，有人好迟到，有人性急，有人性缓，若大家的钟全一样，大家的时间反不一样了；因为同是五点钟，在这些人心中等于五点半，在另一些人心中却又当做四点多的。然而，我自己却是个性急的人，所以这理论还是不能做我要把钟拨快的辩解的。

不过近来这钟却老而反常，竟需要我天天往回拨了。本来是永远快半点至一点甚至一点半的，现在竟至少快到两点以上了。似乎将要到了赛跑的终点，几根针竟用上加速度了。起先，我还很高兴，以为这毕竟是我的钟；但后来它异乎寻常地疯了起来，连我也摸不着头脑了。有天正午十二点，我出去吃饭，饭铺里只有我一个客人，饭还没有蒸熟。又一天明明听到一声午炮，回头一看，短针正指三点。如果任其自然，结果是很容易算出来的。第一天照常快一点钟，第二天快两点，第五天不快不慢刚差六点，第六天开始慢起来，一直到第十天恢复准确后又重新开始快下去。于是算了一算，便不得不咬咬牙关破例把针往回拨了。但仍要维持原来的

快钟，所以规定一天往回拨半点钟。但是它跑是加速度，我赶是等速度，两者依然不成比例。前进两步，后退一步，本来是好事，但对我的钟而言，却是不大方便的。

因此，某日黄昏，把这位老友送去治病了。因为他照这样急于前进，结果一定会疯狂自杀的。

晚间回来后，进屋的第一个感觉，便是忽然阒若无人了。一想，很奇怪，岂不是天天也这样没有人陪伴吗，何以今晚才感觉出来呢？一人坐在椅上，越过越觉得寂寥得很。听到街巷中的汽车呜呜，更感到自己像突然埋在深谷之底听谷上的风水声了。凑到电灯下，想翻开一本书来看，却总是发呆，不能看书。起来走几步，在室内绕了两个圈子，又到院中望了望星，还是不能驱除这突然袭来的孤独之感。打算睡了，照例一望那边柜子，想照例去上钟，才恍然于这位滴答不息的朋友今天倦勤休息了。

怪不得有的人出门要拿手杖，进屋要含烟斗呢。连这发挥单调的教训的老学究也不是能马上分离而不怅然的。“一个老朋友便是两个好朋友。”我擅自编改谚语了。

于是全神贯注回想滴答的声音。奇怪，这滴答的声音竟是那样亲切了。它亲切得像我母亲的絮

语，听时那样厌烦，以后回想又是那样甜蜜。从母亲的絮语想到嫂嫂每晚灯下读弹词的歌音，那真是家庭幸福的最高点：一盏煤油灯，三五个缝衣妇，低而有抑扬的歌音缕缕叙出古时想象的女英雄的胜迹。这歌音对她们驱睡，对我却催眠：我是永远听不完故事就伏在母亲膝上睡熟的。

从迷茫的梦中回转来，微笑了笑，想该是上床睡的时候了。其实我是没有上床的准时候的，从晚八点以至次晨两点都是我上床去睡的时候。但这晚上却不然，竟想到是几点钟了该不该睡的问题。于是又起了无钟的怅惘，幸而还认得天上的钟，便打个呵欠起来到院中去看星。院子里多树，利于纳凉，却不利于观天。望了一会，把几颗明星略认定了位置，估量总有十点钟了，才进来准备睡。

上床以后更加想念这位老友的亲切的谈话了。因此想起了许许多多的事，反覆不能入梦。有什么办法呢？已经觉到了的缺陷是越来越觉其为缺陷的。

醒来时望望窗外，天是亮了，却好像没有太阳。究竟太早或是有云，在屋内当然看不出，于是去望永远对着床头的钟，然而不见。无名的怅惘又来了。

我何尝每天按时起床？天晴天阴于我又有什么

关系？没有了时间岂不是正合吾意吗？那么当然是因为骤然离别了一个亲切的伴侣了。但是我向来对失落任何东西都只微笑而不肯皱眉，何以对这滴答不休的闹钟倒会眷恋起来呢？聚散之理自觉早已勘破，然而在实际人生中仍不能排除极细微的人之常情，智慧也者也就不仅是可悲的玩物，简直真是烦恼之根了。

年纪轻轻正该念念《雅歌》，叫叫妹子和新妇，却连《约伯记》也不感兴味，竟咀嚼起《传道书》来，难道是正常的现象吗？敬老人，爱儿童，恶人类，惧女子，种种奇特的不该有的感情每天从心中过来过去，而实际生活中却连一座闹钟也流连不舍，这又是何等不调和呢？

人世不易住，因为存了住的心。若根本不觉得自己的住，又何来好坏与难易呢？但自己还是住在人世，正像你不觉得有时间而你还在时间之内一样。对于自己的客观自觉和对于他人的设身处地只是一件事，以主观观客，以客观观主而已。这当然是智慧的起始，可不也便是烦恼的根源吗？人类原只是能造出自己达不到的理想的一种动物。

又一觉醒来，居然红日满窗了。

这一天跑了好几位朋友处，畅谈了一整天。黄昏时忙去取出闹钟，提了回来。

骤然失去滴答的老伴侣因而感到孤独；现在却因觉察出滴答声的亲切而更感到寂寞了。中年丧妻者的悲哀我固然从此能体会到较深的地方，但续弦之夜的新郎居然也会有要哭的感情，却是我这一次的重大发现了。

然而，坐对着这新交的老友，我心中还有个问题：

到底是我又有了时间，还是时间中又有了我呢？

批评

批评之难，难在见识高明，并不难在博学多闻；难在认识人家所不注意或看错了的货物，并不难在知道人家所见不到的古玩；难在既能“目光如炬”又能“心细如发”，并不难在能抓住一种商品做出有声有色的广告；难在能说出人家乍看吃惊以后经过思索才佩服的话，并不难在能说出人家想说未说因而觉得“适获我心”引为同志的话，因为那样不过是会说话而已。平常以为敢骂名人的难得，其实往往有的也只是“立异以为高”；而且人孰无过，能找错并不算大英雄；敢指出人家所未赏识的好书才真正难能可贵，因为既见识力又见魄力，自

己有真知确信，人家也从此得益；而且有书为证，有目共赏。只要批评者但求推荐，别无野心，并不是倡言“提拔”，藉资是召，这种批评就真不容易。否则，批评者若只做应声虫而已，批评云乎哉！

看音乐

“你怎么张嘴是老，闭嘴是老，越来越倚老卖老了？”有人对我这样说。

这引起我想到，原来老中自有乐趣，所以不由自主会卖弄出来。若是不乐而苦，那就要讳老而不会卖老了。

有些老人德高望重，乐于将经验之谈传授后代。我德薄能鲜，做不到这一点。我的老年乐趣是敢把胡思乱想变成胡言乱语，不怕被人耻笑。例如，我敢说，我对音乐是看的，是看电视荧屏上的音乐。耳聋眼花加起来对音乐就有了特殊感受。我这话只怕难得有老人会同意。

我欣赏荧屏上有的歌星手舞足蹈声嘶力竭好像要随着歌声一同冲出来。我真佩服那年轻的心脏经受得起这种震动。我耳力不灵，不会发生共振，否则我就不看了。

广播有一点不如电视是看不见。听加看，甚至注重的是看而不是听，更能领略歌声。听不清歌词不要紧，只要有抑扬顿挫的旋律配上歌星的形象动作就可以助我进入音乐境界，还往往使我想入非非。这便是我的老年乐趣。而且非到八十岁开外不可，早些时我还没有此乐。

看荧屏音乐，我有时想到，凤冠霞帔的杨贵妃唱《马赛曲》，或是一队兵马俑唱《梁祝》，或是虞姬手执宝剑唱“你大胆往前走”。诸如此类境界真让我衷心佩服，乐不可支。

今年四月间偶然看到荧屏上断断续续出现的《莫扎特之旅》，忽然对钢琴协奏曲有了“灵犀一点通”。心里想着这位只活了三十五岁的天才音乐家，眼里看着那位弹琴的女士的优美姿态，尤其是她偶然抬头仿佛望指挥棒影时有意无意将双眼圆睁两眉高耸显出额上临时皱纹以掩盖稚气面容，顿时她手下的琴声化成一幅绝妙的乐曲形象。两百年前的青年莫扎特的曲音竟能使我清醒地进入梦境。这一次人和乐的美妙的合一好像给我打开了钢琴曲的大门。心中的和眼前的，作曲者和演奏者，声音和形象，都在我的模糊的眼中耳中化为一体，呈现出一个仿佛熟识而又陌生的世界。可惜能看的音乐我见得太少了。单独靠耳朵，我的音乐感不灵。能眼

耳并用看音乐，是我老年的乐趣，是年纪赐我的恩惠。

老来乐，乐在自得其乐。不老的人不能分享此乐。除看音乐以外还有不少乐趣。我不怕说出来，写出来，只因我确实是老了。

“真该有顶帽子来保护你那胡思乱想的脑袋。”这是一个女孩子给我的临别赠言。这句话说得真聪明。听这句话后我又开心了好一阵子。

难道我头上没有一顶帽子吗？白发编成的这顶“老”帽子摘不下来，我也不愿去掉，要靠它保护我不被人瞧不起，得人谅解。

酒友

老来乐，乐在返老还童，能到八十岁而有十八岁的心情，能再回到八岁，提书包上学，学认字，许多字都认不得了。

不必愁明天，无非是登八宝山“火遁”。

有的是昨天，一个个昨天。有无数的人和事，无数的情景。得意的越想越开心。失意的想想，也过来了，不过是那么回事。当时竟不知怎么那么傻，真是好笑。过去的愁苦化为现在的一笑。

有人老来更忙。上午忙打太极拳，下午忙跳迪

斯科，晚上忙看电视。夜里睡到日高起，午觉睡到日偏西，好不自在。不到老年，焉有此乐？

我本懒人，一生不好动而不得不动，常以为苦。老来全身零件退化，要动也动不得。耳不聪，目不明，舌头不听使唤，只剩下脑子还能动。忽然我是十八岁到北京前门火车站，下车后提着行李，望着眼前的争坐客的一群人力车夫，不知道怎么办。真正是乡巴佬进城，可笑之至。又忽然发现自己独坐在小酒店中。底座埋入土中的大酒缸上盖着朱漆木板，板上放着一个大酒杯。我要的是“一个酒”，外加一小碟煮花生米，共值六个大铜板，不到三分钱。墙上贴着“新到黄鱼价三毛”的红纸条。我的钱不够买。望着敞开的店门外街上来来去去的人，一个一个辨认。老少男女各不相同，一人有一故事。我仿佛进了新世界，满脑子是新编《镜花缘》，忘了自己是活生生的小“孔乙己”。当时未必乐，此刻想起来，真是人间乐事。一个穷青年，一顿只吃两小碗刀削面，还要饮酒，欣赏行人，忘了人间何世，确是蠢材。蠢材居然能活到今天，又是一乐。

当年曾有一首小诗记此情景，收入自己编的诗集，题为《觅醉》。别人给我出的诗选集中没有了。大概是谁也看不中的打油之作。不过自己还有

点舍不得，因为诗中那位青年老人就是六十年后今天的我，还是原样，只是不能去“酒缸”眺望街头来去的“酒友”了。不免抄下来献丑，也有“觅醉”之意。

趁这个黯然无语的黄昏，
再缓步出去寻一杯淡酒。
瞭望街头来去的行人，
悬想亘古常新的宇宙。
宇宙间充满了“缀网劳蛛”，
可流连的只有夕阳衰柳。
但我如今已不胜酒力了。
沉默的空杯是我的酒友。

遥寄莫愁湖

她二十二岁，我二十五，1936年，我们相会在莫愁湖。

那年我到南京是陪一位女郎去的。在南京住了一个星期，每天傍晚去她的学校门口等她出来，一同用脚步丈量马路，一小时后送她回学校。她是学生，只有这一小时可以出校门。我和她在上火车之前才由朋友介绍认识，就这样成为朋友。

我经过南京到杭州时还是冬末，离开杭州再到南京已是初夏。那位女友已经退学走了。又有朋友

介绍另一位女郎。我在她办公处找到她，递过介绍人的名片。她立刻说：“你要去什么地方玩？我陪你去。”我说，上次来游了玄武湖，去了中山陵，参观了紫金山天文台，夫子庙和秦淮河也见识了。她便说：“去莫愁湖吧。我也没去过，星期日下午两点来，我在门口等你。”说完就分手，彼此除名字以外什么也不知道。

我到莫愁湖才知道不是公园。湖隐藏在岸边的芦苇和一些不开花的杂树后面。不见房屋也不见有人，一片荒凉景象。沿岸走了一段路，发现停着两只小划子。不知从哪里冒出一个人，问：要划船吗？原来这还算是游艇。可是游人只有我们两个。三言两语说好了。她先上船到船头坐下，脸向船尾。那人问：自己会划吧？她抢先回答：“我会划。”我看船太小，若是船尾让给船夫，我只好去挤她并坐了，便没说话，一步跨上去。我刚在船尾坐下，那人用长篙一点，船像箭一样直射湖心。等船慢下来，我把横放着的一把桨举起来要递给她，她不接，说：“你划，我不会。”我从来没划过船，回头一看，离岸已远，岸上人不知哪里去了。身在船尾也换不过去。问她：“你刚才说是会划的。”她说：“我会划北海和昆明湖的双桨，不会用单桨。”我气往上冲，拿起桨来向水里一插，用

力向后一划，不料船不向前反而掉头拐弯。我忙又划一下，船又向另一边摆过去。她大叫：“你怎么划的？”我说：“我本来不会，是你说会的。”

这时才看出她只穿一件蓝布短旗袍，坐在对面，两条光腿全露出来，两只手臂也是光的，两肘支在膝上，两手托住下巴，两眼闪亮闪亮望着我，短发飘拂额上，嘴角带着笑意，一副狡黠神气，仿佛说，“看你怎么办？”我怒气冲天，又不甘心示弱，便再也不看她一眼，专心研究划船。连划几下，居然船头在忽左忽右摆来摆去之中也有时前进一步，但转眼又摆回头。我恍然大悟，这船没有舵，桨是兼舵的。我也必须兼差。桨拨水的方向和用力的大小指挥着船尾和船头。明是划水，实是拨船。我有轻有重有左有右做了一些试验之后，船不大摆动，摆动时我也会纠正，船缓缓前进了。我一头大汗学会了一件本领，正在高兴，忽听一声笑，“你还不笨。”我一心只管划船，望着船头和湖面，连系手中的桨和身下船尾，没把船中人影放在眼里，忘了同伴的存在。她这一句话将我惊醒，气又冲上来。还没回嘴，船头又偏了。不说话，不理她，只顾划船。越划越熟练，这才暂停，掏出手帕擦汗，看出对面真是个女孩子，满脸笑容，不像讥嘲，倒像是有点欣赏。气消了，满心想停下划

船，过去和她并坐。她猛然起身，好像要到船尾来。船一摇晃，她又坐下，说，“真抱歉，累了你了。我想过去帮你忙，也不行，船太小了”。几句话使我满腔愤怒化为满心欢喜。船已差不多到了湖心。太阳藏在云里。空荡荡的湖。一叶扁舟。有保证能划回去，放下心来，听她唧唧呱呱谈天说地，于是成为朋友。回到市内已是万家灯火，又同吃了一顿晚饭，听她把自己的事说了一通，连为什么没念完大学，改名字，都说了。原来她是前一年冬天“一二九”以后匆忙离开北京的。饭吃完了，账也结了，话还没谈完，饭店已经打烊了。我们坐在门口，我脸向外，看不见室内。她脸朝里，看见人家收拾桌椅也不说。店伙到我们身边时，她才笑着站起来说，“走吧”，让我一直送她到宿舍门口。以后我就离开了南京。

去南京时我陪的女郎是广东人。再到南京认识的女郎是广西人。前一位是我的朋友的朋友的未婚妻，我上火车时已经模模糊糊知道。后一位陪我游湖时也已经是别人的未婚妻，她却一字不提。说了那么多话，独独不说这件事。半年后她去了东京，是两人结了婚同去的，也没在信中告诉我。我的一位朋友去日本，由我介绍找到她，才来信说明。她同时来信说：“如果你怪我，我就不敢把我的他介

绍给你认识了。”

她为什么说我会怪她？这不是和湖上划船一样吗？莫愁湖上莫愁人。二十二岁女孩子的心理，我到现在还是不明白。说我“不笨”，太客气了，实在是过奖了。

过了十年，1946年，我又见到她，已经是四个孩子的母亲了。

不悔少作

古代文人常“悔其少作”，这是“文章老更成”的表现。我老年回想起少年时习作，不但不悔，反而有羡慕之意，可见没进步。

一篇是两三千字的小说，题为《雨》。写的是一个小男孩路上遇雨。一个经过他身边的坐轿子的少妇将他收进轿子，带回家，又派人送他回去。全篇只有男孩子在雨中轿中女人怀中的感觉和幻象。这是三十年代初写的。我刚满十八岁。这分明是十八岁青年对八岁儿童的幻想。现在八十岁老翁想起来，叹息再也没有幻想了。

又一篇题为《此中人语》，稍长些，也不过四五千字。日落后满天星斗，乱葬岗上飘浮起一个个古今鬼魂。男女老少各用不同语言，各有不同心

事，互不相识又互有渊源，互不答理又互通声气。明月升起，光照下一个个消失。这一篇比前一篇写时略晚，仍是一派胡思乱想。过了六十年，我的思想还没有走上正道，可是再想胡言乱语也办不到了。

过了二十周岁，我试写一篇独幕短剧。题目想不起来了。舞台上有几个男女青年出没，各个不同。或独白，或交谈，或辩论，做出种种形象，提出种种奇谈怪论。人物上下转场时舞台灯光随情调而变色，还配上音乐。青年不一定都是大学生。所谈的人生问题一塌糊涂。当时本世纪才过了三十三年，现在过到九十三年，快“世纪末”了。对人生，我没有明白过来，反而更加糊涂了。

三十年代第一年我到北京。那时首都是南京。北京叫北平，是“故都”。我一到就赶上九月。没过多少天，重阳节下大雪。马路冰冻到春天还不化。一阵阵春天的风大得可怕。出门便是尘土飞扬。我见到的是一片荒凉冷落，处处是“古已有之”的气息。我白天去市立图书馆乱看书。晚上在公寓的斗室内听院中一片喧哗，有拉胡琴唱戏的，有开留声机放外国音乐的，有提篮子叫卖“半空”花生、冰糖葫芦等零食的。偶然还有卖唱的小女孩随着琴师在隔壁房门口唱下流小曲给“大

爷”听。那些“大爷”饮酒听歌常呵呵大笑，身份好像是大学生，挂名不上课。有一次居然还来了一位女客，被一口一声称为“密丝”。杂乱的“交响”“奏鸣”曲中有叫“伙计”拿“开壶”（开水壶）的大声呼唤好像节拍。在这样的氛围中，我只有提起小楷羊毫在“毛边纸”的本子上涂抹，一篇又一篇。毫无目的，也不是“习作”什么，不过为了排遣外界干扰而已。不料有位朋友当上某报副刊编辑，抢去我的本子，不征求同意便在缺稿时拿我的小玩意儿填充空白，随手代署上不同名字。好在我知道不会有人看，算是帮助朋友，也未抗议。现在想起来的这三篇都是他用过的。见报时我有点吃惊，又有些不好意思，还担心会遭耻笑，挨骂。幸而无人赏脸一看，蒙混过去。又不料至今还不忘，忽然想起来。词句怎么写的，一点也记不得了，总是够荒诞的。此时虽然脸皮已老，不会脸红，不悔而羡，究竟不大放心，不知会不会有人笑。

龚定庵（自珍）诗云：“少年哀乐过于人，歌哭无端字字真。”对我来说则是：“少年惯做荒唐梦，不哭不歌字字虚。”

老人多喜向后看，细数来时路。我也不免。想向前看，只见火葬场。入场以后呢？只怕是要参加“此中人语”了。少作想了起来，又胡涂乱抹了

一篇。若能供人发笑，也就不虚执笔，算是老年的我向少年的我争胜吧。

自挽联

幼时闻家中人说，我三岁即自称老。迄今几十年，从世纪初期到世纪末期，无日不在老化。有人不知老，有人不服老，我则知老且服老，时刻自觉为老。身在老中故不识老之面目，如不能自见其睫，无法谈论老。

我是壬子生人，正是孙中山宣布共和之年，照甲子算，今已八十。幼时周围所见所闻无非前朝遗老旧事，男的拖着辫子，女的裹着小脚。以后接触的也是老的居多。无论书或人，都是讲光辉的过去多，说光明的未来少。我受感染，一直有点老气横秋，盖存在决定意识也。

好像罗马的元老西塞罗有一文论老年，现在一个字也想不起来了。中国的谈老句子一个一个奔来。“老吾老，以及人之老。”不知是什么意思。“吾闻西伯善养老者。”好，老人皆大欢喜。“老子其犹龙乎？”“就算儿子打老子。”两个“老子”不同。“吾老矣，不能用也。”老是好理由。尊人称老，骂人也说老，老之义大矣哉！

想来想去实在无力作文《谈老》交卷，并非不识抬举，出于万般无奈。

幼时见过一副自挽联，用意平常，措辞幽默，对仗工稳，现在还记得。作者是何人，早已忘了。抄在下面，将原文“七十”改为“八十”，加上标点，便可明抢来算我的了。

非儒，非佛，非仙，廿四番花信关心，天上传呼，我欲乘风归去；是梦，是真，是幻，八十载春光弹指，人间如寄，谁能系日长留？

占卜术

占卜之术，如果“迷”而又“信”，必致“走火入魔”，导向危险，不可提倡，但值得探究。这不仅是作为民俗，因为自己占卜的人从古至今有不少是军事家、政治家、哲学家。这里说的占卜是指中国的两大体系：周易和六壬。其他如“太乙神数”、“奇门遁甲”之类不在其内。

占卜之兴由于要求预测。狩猎、牧畜、种植都有未知数要求知。科学预测在某处成功，某处的占卜预测即让位。例如天气预报，又如预测生男生女出生死亡日期，科学预测不久即将驱除占卜。凡科学还不能做确定预测之处，占卜就消灭不了。有些

大事，例如战事结局，科学既测不准，占卜也说不定。古时人以占卜作为辅助决心或欺哄他人之用，现在只能成为个人游戏了。所以究其起源，占卜与科学本是邻居，都供预测需要，讲到作用和效果就大不相同，如占星术和天文学或者炼丹术和化学。

若不迷信也不为摆卦摊而试学占卜术，有一点必须预先知道。从古以来各行各业都有职业秘密不能外传。即在现代，盗窃技术情报也没有断。市场预测更加靠信息的迅速准确。因此，占卜术有“秘诀”口传，单靠书本不行。书上说得详细，暗地留有一手。即如周易用蓍草卜卦方法久已失传，书上所说多是残缺加臆测。《易·系辞》的宗旨是解释易理。“大衍之数五十，其用四十有九”，说来明白。左右手四四而分也可以懂。但还有要点就没有说。一者其目的不在教卜卦，只说卜卦合乎四时历法等。二者这是秘传，另有途径。例如变爻变卦不可缺少，竟无一言。后来通行用金钱卜课就容易多了，但也有要点隐瞒。例如卦数为六十四，又不限于六十四，加上年月日时阴阳变化可以多得不计其数。由此又分派别，各家不同。

我幼年时见哥哥迷上此道，把家中的《卜筮正宗》、《增删卜易》等书都搬出来照着学。学来学

去，总是有疑。《易经》只解爻辞和结构意义。《易林》之类多是卜人用以参考的手册，不明算法便无用处。加上“官鬼”、“妻财”之类更难排列判断。变爻一来，便是“某之某卦”，行话称为“之卦”。这一变更难办了。我看他排来排去，算过来算过去，只能查出书上解说下判断，却说不上排得对不对，离开书，自己断不了案。到底是古人错还是他自己错，弄不清。卜卦预测本来靠不住，所以不能用灵不灵作对不对的标准。他并不相信，只是觉得好玩，如同解方程式。后来有一位前辈到我家，正好遇上他在忙卜卦。客人一看便问了一句，顿时把他问倒。老者哈哈大笑，传授了书上含糊过去的诀窍，不过指点几句话。他恍然大悟，豁然贯通，已得要领，失去好奇兴趣，以后渐渐不再卜卦了。

我想和哥哥争胜，便私自找书学“六壬”。同样是紧要处不明白。我一生气便练“掐指一算”。一手“地盘”，一手“天盘”，硬在心中记住排“三传”、“四课”、干支变化、各种神将。好在年幼记性好，居然能“袖占一课”。只在脑子里转来转去，比哥哥的掷铜钱还方便，更神秘。不久，我明白了，原来这不但锻炼记忆，而且要求心中记住各种条件，不但排列组合，还得判明结构关

系，解说意义，认清条件的轻重主次及各种变化，不可执一而断。我这时才想到，古来哲学家演易卦还是锻炼思维能力，和下围棋及做数学题是一个道理。对兵家还有实用价值。八卦九宫是阵法符号、密码。秦皇墓兵马俑排的也许是白起或蒙恬的阵法。当时我竟然以为“万法归宗”，怪不得八卦、六壬迷了几千年无数人，原来妙用并不在于占卜预测对不对。

现在有了电子游戏机比占卜省力。可是头脑的工作让一部分给机器，锻炼思维的功能机器未必超过头脑。然而思维方法是否有古今之别？陶朱公、吕不韦做买卖的预测和决算的思路，能适应今天的市场经济吗？还有没有“奇货可居”？也说不定。

戏剧

“从没有一个人能讨好一切人”。

这句谚语若是真实无虚，那么，戏剧便不免有个致命伤了。有给人独自听的音乐，却没有给几个人看的剧。戏剧似乎本质上便是要讨好一切人：从最简单的心，一直到最深思的头脑。

人到剧场里去做什么？除了以看戏为职业的而外，说是去讨教训增见闻总不如说是去寻乐更近乎

实际。但乐也有质的不同。大笑之后往往会感到索然无味，或则更会觉得疲乏；反之，受一点刺激，遭一点惊恐，当时紧张，事后还有回味。因此，悲剧有喜感，当时纵不乐，事后有更深的乐的味在。

有一点似乎是谈论剧的人所不大肯说的：台上台下常有相反的效应。台上笑得过火，台下常笑不起来；台上沉痛愤激，台下却也许会发笑的。这虽不是一定的规律，却也至少是普通中国新剧场常有的现象。归咎观众没有用，因为观众可以选戏剧，戏剧不能选观众。戏剧的本质之一便是要多少迎合观众，即使要教训，也只能用诱导的手段，因为观众才是一场戏剧演出的主人。

新剧的最初口号是以“如实”来对抗旧剧和文明戏的。自然不做作，把社会真相照样搬到台上，将普通人家的房屋拆去一面墙。于是易卜生，严格说只是一时期的易卜生，便在当时出风头。

现在——其实早就应该更进一步了。“自然”是要的，但不要“如实”。戏剧非讲效果不可；讲效果，“像真”就远不如“象征”。首先，和平常一样就不能唤起观众的注意力，因为日常生活是绝少戏剧味的。（这也恰好是戏剧并非日常生活的一个反证。）其次，无论如何，观众知道你在做戏。太像做戏固然使观众不舒服，太和真的一样

却又使观众觉得你好玩了，因为你装得真像。这大约是台上痛哭流涕而台下会笑起来的真原因之一。

因此，要处处自然，要根本上并不真实，骨子里却又有真实性。这三点合一，戏剧便会得到最大效果。至于怎样合一，却非实证不明，问题已由理论转向实践了。

新剧不必跟旧剧争短长，但不可不仔细研究旧剧的短长。旧剧除了利用社会上客观的有利条件以外，它本身也有一特点不容忽视：这便是以不真来引起真的效果。我们尽可以说旧剧只是一些残缺不全的手势，并非真正的象征；但就前面一点而言，它已有了象征的作用。

戏剧只有在演出的时候才是完全的。剧本不过是初步的草稿或简单的骨架，看来好的剧本不见得便是真动人的戏。戏中顶重要的光色音响动作的活的交错与变换，除了对有过训练的人而外，大都是不能在剧本中看得出来的，而剧本中占顶大部分的台词却在舞台上并不占顶要紧的地位。常人看乐谱只见到一些葡萄似的点画，到音乐家眼中，这些符号才同时在耳中化成了音调。

舞台上的色、音、话必须以活的动作贯串起来，所以剧便是一场极大的调和。调和音色，调和台上台下。光色音话是细胞，分配布置是组织，动

作是灵魂。动作必须自然，其他却不必，只要调和。所谓自然并非如实，只是仿佛大家都觉得该是那么着而已，所以自然也就是调和。故事发展也必须自然，尽可以荒诞不经。不真不要紧，要紧的是骨子里要有沉痛深刻的真实性。戏剧原是以不真来表演真。这才是广义的象征。

茶毗前谈：逍遥游

一、茶毗

我在北京八宝山顶火葬场上飘飘然站了起来，说不出的轻松愉快。我没有了。是我，又不是我。还有知觉，一片清明，却没有形体，也不是灵魂。

我没有了。所以对我来说，一切都没有了。又可以说是一切都还有，只是没有了我。我成了一切。那多好啊！自由自在，无拘无束，无思无虑。再也没有什么遭遇了。更没有问题可想了。我不“在”，所以也就不“思”了。这比笛卡儿的“我思故我在”更容易证明，容易理解。

火葬，佛教徒称为“茶毗”或“荼毗”。前两个字也一样，本是一个字。又叫“阇维”，字异音同。这些都是一个印度古字用汉字记音。意思大概是火化了，变成了一堆灰，或者说是吹熄了火。一

阵风或是一口气吹过去，火灭了，熄了，这叫做“涅槃”，又是印度古字译音。这字是佛教徒创用的，汉语意译是“寂灭”。照宗教信仰说起来，可就是另一番境界，有点神秘说不明白了，但说来说去离不开“寂灭”，不过是成为专门术语特殊符号了。

可惜的是此时此刻我还没有“茶毗”，更不能说是“入涅槃”。还活着，所以还存在，还思考，这就免不了要受苦。不能不思，那就思一思这个“思”行不行？

三百多年前欧洲出了一个笛卡儿，追究过这个“思”，说是“理性，”（这词本来是译音兼译意）。两百多年前欧洲又出了一个康德，更加追根究底盘问这个“思”，对“理性”大加分析批判。一百年以内还有人追问。欧洲又有个维特根斯坦干脆以为思维离不开语言和逻辑（这又是音义兼译的词），因此问这以外的问题是白费脑筋。对逻辑（也是数学）的认识不大容易，对语言的认识比较不那么难，个个人天天都在说话嘛。于是对语言的探索大有发展，把种种语言当做思维的种种符号。符号不仅运载信息，而且制约思维，还在接收者那里变化信息。这种想法正在有些人的思想中爆炸。抽象难懂的物理学化为原子弹，大家就知道它的利

害了。对符号的种种看法会不会也这样？那就要看种种通信方式的变化和电脑、遥控及所谓机器人或人工智能的发展了。那些都是靠符号输入输出信息才会有的新东西的胚胎。岂但机器人？活人也免不了在符号圈子里转。大庙放火，小庙烧香，拜神像，佩戴神符，重复不断念咒语，这不都是符号在作怪吗？这类行为都不用思考，出了笛卡儿和康德等思想家的圈子以外了。

人是创造符号的动物，早就开始了符号活动，不仅是会用语言符号。但认识到符号的神通广大是最近才开始的。人创造了它，又受它的愚弄支配。这个孙猴子是不能压在五行山下的。符号是人类的创造物，也是人类自己。我“茶毗”了，这才明白过来。

闲话太多，便是在闲谈中也惹人厌，还是谈谈我自己在“茶毗”之前的一些想法吧。动嘴又何如动手？不吵架，不打人，手摇笔杆写点下来，也算是思而又行了。若有看官，请勿见笑。我随笔写出，你随手翻过，又何必去问，是“此中有真意”，还是“满纸荒唐言”呢？

二、逍遥游

我没有了。没有我了。没有形体，没有灵魂，最多剩下一个符号，这一下子就想到了庄子说

的“逍遥游”。

《逍遥游》这一篇文说的全是有限，不是无限，没讲到“茶毗”更没讲到“茶毗”以后。他在有限之中的思维方向路线是将确切引向不确切，和科学的讲定量方向相反。

庄老夫子的观察、思考、想象、表现的能力实在可惊。他说：“水之积也不厚，则其负大舟也无力。覆杯水于坳堂之上则芥为之舟，置杯焉则胶，水浅而舟大也。”空气和水一样。“风之积也不厚，则其负大翼也无力。”这里几乎要像阿基米德那样叫出“优里卡！”（我找到了。）可是没喊。没找到，因为不想去找。

大约两千三百年前，阿基米德洗澡，泡在水里，这时他发现了浮力，喊出了这句名言“优里卡”，直到如今还在许多外国语中应用，字典里也有这个希腊字。庄子观察到了浮力现象，还想到了“风”（空气），他发现的是什么？有什么下文？阿基米德想到排水量，想到物体的成分、重量和水的浮力的关系，由此观察实验又经过数学推导出液体特性和一条定理。这些是庄子丝毫不感兴趣的。庄子问：“天之苍苍，其正色耶？其远而无所至极耶？”已经问到近代天文学的问题了。然而他的问不是为了回答，是为了不回答，提出问题随即

取消。

和这两位差不多同时的孟子说：“天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至（冬至、夏至）可坐而致也。”这个“故”是什么？他并不去“求”，反而说：“所恶于智者为其凿也”。他厌恶“凿”，要求“智者亦行其所无事”。这就引不到算术代数几何了。那都是无事找事，而且要求确切，太“凿”了。苹果落地，本来如此，是自然之理，何必问其“故”？火星运行不规则，那就叫它“荧惑”，何必因此去问，天昼夜旋转到底是以地球为中心还是以太阳为中心？

古时地中海沿岸的欧非亚三洲的人从观察引向解说，归于数学公式，几何图形，演算推导。中国古人也会观察，会提问题，但不是为追究而是为判断。会创造发明而不“求其故”。又喜欢用形象譬喻符号而不爱用抽象数学符号，不去列麻烦的符号推导公式，讲“术数”也是向算卦算命摆阵图的方向发展。

印度人又不同。他们习惯说“无始时来”。这不是中国话。我们说什么都是有确定起点的，自从什么什么以来，怎么能“无始”？“自从盘古分天地”就有个“始”。中国人想的是直线，有向线段。印度人想的是循环圆圈。地中海人的几何图形

兼有两者。印度人还分析有形之物（“色”）到不可再分，取了个名字。中国南朝梁陈之际（五世纪）有个印度和尚真谛来中国广州、南京，将此字译成“邻虚”。实在是好。紧靠旁边就是虚空，零，到了无限小的极限。玄奘改译成“极微”，正面落实，合于中国习惯。印度人爱从负号一边想。中国人爱从正号一边想。然而印度人走到这一步，方向也不是数学而是宗教哲学。他们发明了记数目的零（就是佛教的“空”，一个字），但不把极限也用符号表示，没有把极大极小符号的各种关系引进数学，以致“小石头”（微积分一词的本义）到十七世纪才由牛顿和莱布尼兹发明出来。“空”（零）和“邻虚”（原子），印度人想得到而不追问，中国人不去想。我们喜欢务实，不喜欢“空”，厌恶抽象思维，瞧不起“凿”。欧几里得在非洲亚历山大城讲抽象的点、线、面，编出“几何原本”。这书（改编本）在明清之际就传过来，译出来。那已经是十七世纪，笛卡儿发明解析几何了。我们连在那以前一千多年的开山之作基础读物也没有几个人愿意学。

一个圆内的多边形发展到极限就接近圆了，但还不是圆。这和“邻虚”是一路想法。一丝一毫都不马虎，真“凿”啊！单是想还不成。若不符号

化，不推究，不演算，哪里来的微分、积分？中国人早就想到函数关系，知道“勾三股四弦五”的勾股定理，有人精确计算圆周率，可是在一般习惯的思维方向路线上，我们和古时地中海沿岸的欧非亚三洲的人，和古印度人，都很不相同。我们很容易学会他们的实际结果，但很不容易创造出那一类符号体系。我们发明了实际东西如火药、罗盘，都只起一个头，留给人家去发展，自夸是“老祖”，有时还扬扬得意。我们爱好的是类推比喻，“东风压倒西风”。往往不问后事如何，“且听下回分解”。好预言而不好预测。

我没有了，但仍不逍遥，仍旧胡思乱想，只算是邻于逍遥吧。摆不脱老习惯，仍旧不能抽象思维，所以我毕竟是中国传统的人，“茶毗”以后也变不了。

荒诞颜回传

《论语》是一部现代派或后现代派或未来派的小说。虽是两千几百年以前的作品，但恐怕要到公元二千年以后才有可能逐渐被人真正认识。

我背诵《论语》，是在五岁前后。那时还不到“五四”，陈独秀才在上海创办《新青

年》，“新文化运动，刚刚开始，“批孔”不过是萌芽。从此一别《论语》，直到七十年代初期，不知为什么忽然“批孔”大潮掀起，《论语》又时兴。不过来潮快，退潮也快。到了八十年代才渐渐知道“批孔”只是借招牌，《论语》照旧是《论语》，从世纪初到世纪末，屡经风潮仍安然无恙。

我过了八十岁才想起这位幼年老友，有了一点再认识：原来《论语》是小说。

小说必有人物，英雄或非英雄或反英雄。《论语》里的英雄是超英雄。他们又在往古，又在未来，又存在，又不存在。孔门首席弟子颜回就是一个。

孔子给颜回的评语是一个字：“愚”。说他和颜回谈了一天话，颜回“不违，如愚”。然后，“退而省其私，亦足以发。回也不愚”。又不是愚，而是好像愚。老师说什么，他都说“是，是，是”，“不违”，像是傻瓜。可是他退下以后，怎么“省其私”？“省”就是“审查”。圣人不会去私访或者派侦探，或者听小报告抓“活思想”、搞“背靠背揭发”，怎么“审查”？而且什么叫做“发”？决不会是“发财”的“发”。

孔门弟子有位子贡，全名是端木赐。他会“方人”，即议论人的长短，或说是对当代活人作比较

研究，曾受过老师的善意批评。然而孔子有一次问他比颜回谁更强些。这明明是叫他“方人”了。子贡回答说：“回也闻一以知十，赐也闻一以知二，赐也何敢望回？”他很谦虚。可是颜回听到老师讲话只点头鞠躬称是，子贡怎么知道他听到“一”就知道“十”？当然是背后议论过。这种私自议论会不会有人向孔子察报？

孔颜师徒对话有一项记录。孔子率领门人正在周游列国，中途遇难。好不容易逃了过去，却不见了颜回。随后颜回赶到了。孔子说：“吾以汝为死矣。”颜回答复：“子在，回何敢死？”对话很生动。一个说是“我以为你死了”。一个说是“你没死，我怎么敢死？”针锋相对，哪里像是愚人？

为人称道一千年以上直到现在的是所谓“孔颜乐处”。原来孔子称赞颜回时说他“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐，贤哉回也！”这就是“贫而乐”。什么叫“一箪食”？他一个人还是一家，吃一顿还是一天？难道他一人一顿要吃一大锅饭？还是说只吃饭没有菜？“一瓢饮”是不是只有一瓢水喝？一次水太多，一天又太少。住在陋巷里是出不起高价房租吗？受不了这种“其忧”的“人”是谁？是左邻右舍吗？“巷”是北京的胡同，上海的里弄，住客个个

愁眉苦脸，只颜回一个人“乐”，所以真是“贤”哪！是“不改其乐”，可见在这以前一直是“乐”，到了“陋巷”里只剩一箪一瓢吃喝了还是“乐”，这才叫“不改”。这是能上又能下，不管环境遭遇饮食居住变坏，照旧乐呵呵，好极了。可是为什么会变化？他是一个单身汉吗？《论语》里只说他有父亲，未说有妻子儿女。他靠什么生活？是待业青年吗？奇怪的是，当过大夫，即部长级的官的老师孔子竟不帮助，反而叫好。孔子说过，“君子周急不继富”。他有个门人去做官，他送去“粟九百”，门人不受，“辞”，他还坚决给，说可以转送“邻里乡党”。这不是“继富”，接济富人吗？颜回受苦，急需救援，他不送一点“粟”去，怎么不肯“周急”，援助急需的人？这位最可爱的大弟子死时，颜回的父亲颜路去请孔子给车子“以为之椁”。孔子不肯，说是自己当过大夫，是官，不是百姓，不能“徒行”不坐车。孔子的门人，也就是颜回的同学，“厚葬”颜回。孔子不赞成，说自己的儿子死时也没有给他车子，叹道：“回也视予犹父也，予不得视犹子也。”这是父子师徒之间的“礼”吗？生不送粮，死不给车，自己一定要摆官架子，还不是现任，是退休了的。

颜回死后，有一回鲁国国君问孔子，有哪位弟

子“好学”。孔子回答说：有个颜回“好学”，然而“不幸短命死矣。今也则无。未闻好学者也”。又有个掌权的大官季康子问过同样的话，孔子也作了同样的答复。两次记录都很难懂。圣人门徒有谁不“好学”？不“好学”，去拜老师做什么？《论语》一开头就记孔夫子教导我们说：“学而时习之。”怎么颜回一死，学生里“好学”的就一个也没有了？三千弟子，七十二贤，除颜回外，全不“好学”？他说，“好学”的，听都没听说过（未闻）。什么叫“好学”？

颜回大贤对孔子大圣的称赞是：“仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后。”这几句话是诗的语言，意识流，象征派。仰头看，好比望泰山越望越高，不错。可是“钻”什么？当然是钻研“夫子之道”了。越钻越坚固，钻不动。“闻一以知十”的还说钻不动，那“十”是怎么知道的？都是下文说的用“文”、“礼”“诱”出来的？忽然在前，忽然在后，团团转也看不见摸不着，这倒像是《老子》说的“道”，“恍兮忽兮”了，怎么是孔子？

看来颜回是个荒诞的人，孔子是一位超现实主义者。

颜回这样的人物，《论语》里写了很多。不仅

有只露一鳞半爪的神龙式人物，还有对话、故事、议论和人物互相穿插，突破时空程序，另有逻辑结构，越想越觉得奥妙无穷。说是小说，也是戏剧，既是文学，又是哲学，还是历史。总之，说它是什么，它就是什么，想要找什么，它就有什么，而且可以非常现代化，甚至“超前”。开头第一句“学而时习之”的“之”是什么，我至今不知道。下半句是“不亦悦乎”，一学习这个“之”，就不会不悦，那是什么？说是什么，就是什么。假如学习而不“悦”呢？那就不知道了。

无力去查书抄书，只在脑袋里回想幼年背诵过的古书，记起来的一些话都不懂了，可是又有些懂了。原来古书可以当做现代新书。想把自己古代化，书就难懂。想把古书古人现代化，那就不难懂。两千年前的，一百年前的，前年去年的，昨天的，古话都可以化作今天或者明天的话。这就是说把文字语言当做可以含有各种意义因而能够传达各种信息的符号，只看你用什么密码本去破译。什么经史子集，禅师或朱熹或王阳明或其他人的什么“语录”都和最早的“语录”《论语》一样，和八八六十四卦形象的“爻辞”解说以及越来越多的直到今天明天的解说一样。这是不是人类文化中的中国特色？不敢说是，也不敢说不是，说不定。

坐井观天记

老来很少出门，近又两三个月不下楼，耳聋眼花，报纸广播电视书刊少听少看，正是清静无为。不幸凡心不死，仍旧胡思乱想天南地北，岂知今天世界是什么样子？竟敢信口开河，真正是坐井观天了。

一想到坐井观天，便记起韩愈的《原道》。他笑“老子之小仁义”是“坐井而观天”。对于大贤韩老前辈是不应当不恭敬的，可是也得说点老实话。他这比喻虽说得好，流传千古，却也透露出他大概对观察天象不感兴趣。坐在井里望天仿佛在望远镜中定点窥探。若是观察之外再加一点思考，就可见井中之天是不停变动的。不仅星辰昼夜旋转，而且日光月光射入角度也不断改变。井外所见之天虽大，却往往对变动视而不见，不如井中定点观测容易发现。所以坐井观天虽然所见者小而所知者倒不一定少。但若不见也不知有井外之天，所见的天只是一条狭长的循环圈，那就是韩公所讥笑的了。

韩愈讥笑老子，由此我又想到，他又何尝见到老子的全部。《老子》这部书一开头就说：“道可道，非常道。名可名，非常名。无名天地之始。有名万物之母。”有、无对立，容易懂。道、名并

列，为什么？多少年来讲老子都只说“道”，不说“名”，为什么？老子接着说：“此两者同出而异名。”这个“名”又是什么？是不是前面那个“名”？接着又说，“同谓之玄”，而“玄”又是“妙”。古今注解不知有多少，对这几个词怎么解说？有见有不见，岂见全天象？老子也讲“名”，孔子也讲“名”，不但“正名”，还有所谓“名教”。这个“名”字实在重要，可惜我说不出道理。坐井观天，不见北极。

忽然记起，利玛窦著《经天该》，第一句是“向北先看极出地”。这是定纬度。坐在井中观天，不能见到北极离地平线有多高，也就不知道地上的纬度，不知道自己的观察立足点。可是从这固定的点上观天，看熟了，一出井，立刻能分辨井中熟识的和井外生疏的日月星辰方位以及运行路线。心中有个底可以对照，这又比只在井外未曾定点观测的强了。观天要知地，先明白自己站在哪儿，知道自己由地观天所处之点。站在地上看不见大地，又得靠观天才能定下来。坐井观天，既见天之变，又知地上井中这一点之不变，如果能观察思考，坐井观天也未可厚非。

由老子的道又想到了禅。近来谈禅之风大盛，恐怕与国外有关。半个世纪以前我看到日本人铃木

用英文写给外国人看的谈禅的书。当然他是站在日本人的观察点上说外国话的。于是全世界讲禅都用日本的汉字发音Zen，好像国际上谈围棋都用日本的汉字发音Go一样，不顾棋字源出中国而禅字本是印度发音了。谈禅的好像多是谈宋朝人编撰的书中故事和门派，讲道理的《宗镜录》少有人提。据我所知，多少年来出家人最常念诵的经是《心经》，还有《金刚》、《法华》、《楞严》等，没有人念《坛经》，那不是佛说的“经”。庙里参禅的禅堂匾额上的“禅”字不用繁体字的两个口字而用简化的两个点，据说是禅不能开口。禅堂打坐一片寂静。所参的“话头”最普遍用的是达摩祖师“西来大意”，往往写这四个字贴在墙上。口头传授的一句要参悟的话通常是：“父母未生我以前，我在何处？”这也是不能说出口的。现在不少人谈的禅不像是出家人的，不是信佛修行的，而是读书人的，甚至是不信佛的人的。好比贾宝玉，忽然谈禅，其实是在说情话。照他那样，出家也只能是“情僧”，作《红楼梦》，别名《情僧录》。那书岂是真正的“石头”所记？他学来学去不过是书生的口头禅罢了。不用说，学者们所谈的禅是高深学术，又当别论。

在下坐井观天，所以对许多高深道理不懂。孟

夫子说过“君为轻”。黄宗羲作过《原君》。严复也曾作文骂君王是大盗。王充、李贽都说过一些对圣人大不敬的话。可是上下两千多年中他们没有产生多大并拓人心胸的效果。反而笛卡儿、培根、卢梭所说的话平淡无奇，警句也不如中国之多，并不明目张胆反君王，反神圣，反教会，竟然激起了思想大潮，影响到全世界。他们的学说中国早有人介绍（例如清末梁启超《新民丛报》），可是书却迟迟未译。后来译出来了，看的人也不多，每人只有几句话流传，仿佛井中之天。像卢梭的《爱弥儿》早有汉译，名为小说，实如论文，没有激烈言语，写教育儿童很沉闷，怎么会引起当局大怒，又烧毁，又禁止，那么紧张？像笛卡儿的《方法谈》，一开头就自认平常人，说平常话，自称是说自己的故事，毫无大声疾呼，而且他所建立的学说，牛顿一出来，几乎全部倒塌了，只剩下解析几何和“我思故我在”，为什么他能成为开发新思想的祖师爷？人若不思，不动脑子，成为植物人，“客”观上存在，“主”观上他还意识到“我在”吗？这话平平常常毫不惊人，不过是着重思，又不见上下文，怎么居然掀起层层波浪，好像孟子说的洪水猛兽呢？

坐井观天照这样思下去会越思越想越糊涂，因

此还是出井去看世界的好。风景美丽，房屋高大，应酬繁多，看得眼花缭乱也就无暇去思了。不幸我已老迈，下楼尚难，何况出井？只好将胡思乱想写成小文供自己和别人解闷了。

历史的幽默

翻看杂志，在《群言》今年第二期上见到有关“传统文化”的座谈会记录。会中，袁行霈教授说：“我们走《新青年》的路，不走《学衡》的路。”说得好。但他没有说：这两本杂志后来都走到了什么地方？我们是在什么路上走了一个世纪？此刻走到了什么地方？座谈会是老人遇到了新问题，还是新人又提出了老问题？我胡思乱想，忽然发现历史老先生很幽默，往往和自以为创造历史甚至指挥历史的人开玩笑。

《学衡》和《新青年》的对抗，简单说，起点是文言与白话之争，发展到拥护传统文化和打倒传统文化之争。可是到这两大阵营内部一瞧，双方差不多都是一些留学生。提倡白话的胡适和坚持文言的吴宓都是留学美国学外国文学哲学的。作古文和讲古书，《学衡》的人未必胜得过《新青年》的人。反传统激烈得过分，连汉字汉语都要废除的钱

玄同是章太炎的学生。在传统文字学和音韵学方面，《学衡》中人只怕难得有胜过他的。两杂志以外的林纾曾写信给北京大学校长蔡元培反对白话文。蔡在回信中说，“周氏兄弟（鲁迅和周作人）所译《域外小说集》文辞古奥，非浅学者所能解。”大概蔡对林的态度有点生气，所以不免话中带刺。不懂外国文而翻译的林的古文不见得比得上懂外国文而翻译的周的文章之古。蔡本人就是进士还入了翰林院又留学欧洲。主张古文的不比主张白话的更通古文，而双方又都是学外国文介绍外国的。地道的传统古董应当是蔡元培，偏偏他又是新学的主帅。到一九三○年，他六十岁了，还主张废除姓氏、婚姻、家庭。（见《蔡元培年谱》）洋文比中文水平高出不知多少倍的辜鸿铭反而拖着辫子硬充满清遗老讲《春秋》。历史真够幽默的。

《学衡》和《新青年》各走极端自立门户，于是全进了死胡同，无疾而终或摇身一变。看起来好像是，历史既不喜欢极端，又不喜欢调和折衷。地球是圆的。纬度上任何一点都通连东方和西方。经度上任何一点都通连南北两极。在北极点上向任何方向走都是向南。

《学衡》的主编是吴宓。本是留美预备学校的清华大学办起“国学”研究院。主持人是吴宓。五

位导师是梁启超、王国维、陈寅恪、赵元任、李济。这五个人都不是《学衡》一派。梁是维新派，清朝的六品官，后来拥护共和反对复辟。王国维连举人进士都不是，是翻译书出身，在民国时期的紫禁城里得到宣统皇帝封官，便不剪辫子而充当遗老。陈的祖父和父亲都是维新派大人物。他十三岁便曾去日本，以后在欧洲和美国留学多年。赵、李从外国回来，一个教语言学，一个教人类学、考古学。梁应当是遗老而不是遗老。王本来不是遗老而竟成遗老。这五位讲“国”学的都深通“外国”学。梁办《新民丛报》。王译外国书。陈、赵、李都在外国留学。（向达告诉我，陈在瑞士曾听过列宁演讲，不知确否。）陈是吴极力推荐又极力劝驾才回国教书的。老派王国维是新派胡适推荐的，否则清华园里未必能容下一位拖着辫子的清朝遗老还要他主持院务而他不肯。陈寅恪作的对王的悼词说：“鲁连黄鹞绩溪胡，独为神州惜大儒。”这一诗一序可算是陈的第一篇论文，看得出诗中字字句句都经过斟酌。说胡适有眼光，又用“独”、“惜”、“大”字眼并非轻易。全篇以王为例对文化的传统发表了独有的见解。本“国学”和外“国学”通连成一体，这是不是历史的幽默？

蔡、王、陈都有年谱出版，近又出版《吴宓与陈寅恪》，是吴的女儿吴学昭摘编吴宓的日记。史书也可当报纸看。但后一书中页七十六下面的注不准确。北平研究院是独立于中央研究院之外的机构，在北京有几个研究所，院长是李煜瀛即李石曾，后为李书华。是否创办时曾邀请过陈寅恪，不得而知。陈后来是在蔡元培任院长的中央研究院的历史语言研究所兼任研究员。所长是傅斯年，与陈同在英、德留学。赵、李也去了这个所。北平大学是国民党政府设“大学院”代替教育部管理高校时办“北平大学区”的产物。北京大学师生反对改校名，也不合并，仍旧独立，仍以主持“大学院”的蔡元培为校长。北平大学只合并了工、农、医、法、俄文法商、女子文理等几所大学。校长是沈尹默。女子文理学院的院长是范文澜。

两个月亮

传说大半个世纪以前有一对夫妇，男的是科学家，女的是文学家。有天晚上两人一同散步。正值秋高气爽，一轮明月冉冉升起。女的说：“今夜的月亮真圆。”男的说：“没有圆规画的圆。”一个是诗文头脑，文学眼光。一个是数学头脑，科学眼

光。各有各的道理，谁也说服不了谁。于是照旧散步，照旧谈话，照旧相敬如宾，直到白头偕老。科学和文学并存。你看你的月亮。我看我的月亮。你喜欢你的。我喜欢我的。谁也不霸占月亮，独吞下来。月亮是在天上，由人怎么看。

又有个传说，也是在大半个世纪以前，印度的大诗人泰戈尔和“伟大人物”（通行汉译“圣雄”）甘地见面了。据说对话中有这样两句：

诗人：我们不要毁坏艺术。

伟人：艺术不要毁坏我们。

这又是两个月亮。两人也是各行其是，各人在自己建立的“道院”中实现自己的理想。诗人办国际大学。伟人摇动手纺车，进行民族独立运动。

还有个传说出自佛教经典《妙法莲华经》。据说不知多少年以前，不知什么地方，有一个和尚。他的修行是除了拜佛之外逢人便拜。问他为什么。他说，所有的人将来多少代以后都要成佛，所以不敢轻视。受他礼拜的人不但不感谢，反而很生气，说：“你是什么人，敢预言我将来成佛，敢像如来佛一样给人‘授记’？”他一拜，对方便骂他，甚至于打他。他不还口，不还手，只是躲避，口中念叨着“不敢轻视，不敢轻视”。于是他得了一个绰号“常不轻菩萨”，终成正果。这位菩萨和受他礼

拜而打骂他的人对一件事有两种看法。一个月亮被两人看成两个。一个看的是将来，非常遥远的将来，成佛作祖。一个看的是现在，当前看得见的现在，凡人一个。菩萨挨打受骂，因为他把将来当做了现在。打骂他的人看不见将来，也不相信将来，只承认现在。

这三个传说中，前两个都没有说发生冲突，后一个是一方斗争另一方。前一种情形少见，后一种情形越来越多。许多现代家庭往往是这样。离婚不是“孔雀东南飞”，婆婆下命令，是双方性格不合，感情破裂。原来婚姻和家庭是性格和感情的结合同居，不是对社会和子女负责的法律关系。社会和法律是有约束力的。性格和感情却没有。一个月亮被夫妇两人看成两个。假如夫妇两人都是常不轻菩萨，像前面说的那一对，那就好了。可惜的是现在往往两方都不是，或者只有一方是。前一种的结果是分离。后一种的结果是有一方挨打受骂忍气吞声。看来常不轻菩萨真是伟大人物，怪不得在佛经里受到表扬。又可惜学他的人太少。熟读这一经文的人好像也不学他，大概是因为不肯把将来当做现在，更不愿挨打受骂，不修习“忍辱波罗蜜”。

科学和文学两个月亮，艺术和政治两个月亮，丈夫和妻子两个月亮，难道都是像天上月亮一样，

只可有一，不能有二，天无二月吗？

自从有人登上月球抓下一把“月土”来以后，地上高楼大厦越来越多，“举头望明月”的人越来越少了。广寒宫变成了环形山。月里嫦娥在许多人眼中和心中消失了，变成了“明星”。月不如星明。

听说寺庙香火又盛起来了。但愿拜佛念经的人多少也学一点常不轻菩萨，不轻视对方，不论是丈夫或妻子或朋友或同事或同行，不用礼拜，平等相待就好，可以少生多少闲气。

遗憾

一生快到尽头了，照说是往前看不见什么，多半要往后瞧，检查一生走过的足迹。我耳目不灵，动作不便，不宜出行，一个人躲在小屋内最便于回忆，却胡思乱想，偏要向前看。几年后，几十年后，几百年后，一直可以想到地球末日。于是记起梁启超《饮冰室文集》里译的一篇小说《地球末日记》。说的是太阳冷却，地上全是沙漠和冰雪，只剩下一对男女在赤道附近的最高山峰顶上晒夏天中午的太阳。他们指点江山，评说历史。落日下寒气越来越重，抵御不住，两人相抱，同归于尽。小说

末尾是，死了的地球仍环绕正在死去的太阳旋转，只有爱留了下来，没有随这对男女逝去。我看时只有十二三岁，不大懂。这篇小说写前一世纪末欧洲人的知识和心情。他们的世界还很小，想不到会有人造卫星，人能上天。热力学第二定律正在行时，还不是生态学说。现在又到世纪末了。我向前看，不料回到了过去，看到十来岁的自己。这是不是爱因斯坦的说法，宇宙是有球性的，光线笔直前进会回到原处？于是想起了看《相对论ABC》迷上天文学夜观星象的我。那时我二十几岁，已来北京，曾经和一个朋友拿着小望远镜在北海公园看星。织女星在八倍望远镜中呈现为蓝宝石般的光点，好看极了。那时空气清澈，正是初秋。斜月一弯，银河灿烂，不知自己是在人间还是天上。

思前想后，一生有什么遗憾没有？从上面说的可以看出，若要说遗憾，第一件便是没学到科学。我的科学知识只有幼儿园程度。上小学时竟敢拿哥哥的《查理斯密小代数学》去看，还有严济慈编的初中用《混合数学教科书》三本，里面讲了代数几何三角。书一开头便讲“格兰弗线”，还附一些数学家的肖像和介绍。爱看自己看不懂的书是我的老毛病。

到北京后知道上学无望，科学是学不到了，但

还不死心，要去读外国大科学家写的小科学书。看懂了一点本来看不懂的书有极大的快乐，便想译出来给和我类似的人看。真是傻气十足，不自量力，居然译出了三本天文学书。《通俗天文学》由商务买去稿，还曾再版。《流转的星辰》由中华出版。《时空旅行》译出交稿，正是抗战开始前夕，连稿子也不知何处去了。还和人合译《金枝》一卷本，想得点人类学民俗学知识，也遭到同一命运。那时我在西山脚下租了一间房，每天除译书外便学外文，还硬啃一本《光的世界》，一本《语言学》，都是英文的。房东是一位孤身老太太。租另一间房的一个人是学化学的，从日本回来，要到德国去。我向他请教，听他谈论日本。卢沟桥的炮声惊醒了我的幻梦。

这是遗憾，也不是遗憾，因为本来是做不到的事。我那时并不是狂妄，实在是无知，不懂得天高地厚，不知道自己能吃几碗饭。好奇心太大。不论费多大劲，能自己满足一点点就有无上快乐。越是难，越想试试，不可救药。

实在有点遗憾的是辜负了别人的期望。这就多了，要从我的母亲算起，算到老师，朋友。有人对我有点希望，我就觉得是欠下一笔债。令人失望岂不是罪过？有人也许说过便忘，我却难以自己勾

销。在这里道歉也是白说。白说也要说，不好带去火化。想起这些还不清的账目我就头痛。拉丁文、罗马史，起了个头就断了。印度的古典、今典，钻进钻出，有理说不清，如入宝山空手回。这两个包袱已经压得我抬不起头来，别的更不用说了。鼓励的话，期待的眼光，想忘也忘不掉。

这一生东打一拳，西踢一脚，打一枪换一个地方，什么也说不上会，都比我读马列，学俄文，学锯木，抹泥，涂油漆，种稻子等好不了多少。不管旁人怎么说，自己知道自己有多大分量。自知是块本来无用的废料，不过错蒙一些人赏识而已。所以尽管有遗憾，仍能笑口常开，时刻准备着上八宝山“火遁”去也。

泪

“男儿有泪不轻弹，只因未到伤心处。”这是昆曲《林冲夜奔》中的台词，好像是出于明朝李开先的《宝剑记》。近来不止一次见到报刊上有人引用，由此想起，有男无女，岂不偏向？是不是古代女子都像老前辈贾宝玉先生说的那样是水做的，容易流泪，和男的不能相比？可是也不尽然，那位以流泪出名的林黛玉女士魂归离恨天时只说了半句

话：“宝玉！你好……”并没有大哭一场。大概是伤心哭过以后泪就干涸了吧？于是我想补一句：“女儿有泪不重弹，只因已过伤心处。”

我一生认识的女的，除去家里人，连勉强可以算是朋友的在内，好像全是嘻嘻哈哈的，没有愁眉苦脸的。这并不是说，她们个个都没有伤心事，不过是不肯当着人在脸上表现出来罢了。有一回，我和一个女朋友谈到此事，当然那是在青年时代，她嘴一扁说：“人家有眼泪也不会当着你哭。”我问为什么。她说：“怕你笑。”说着她自己也笑了。笑确实是止哭的妙药。

又一次，我和另一位女朋友谈天。两人都是二十几岁，彼此对坐，并无他人，说话毫无顾忌。忽然不知说到什么事，我说了大概是不大妥当不好听的话。她脸一板，转过头去对着墙。我也下意识地转过脸对着窗户。窗外有一棵小树，仿佛是月季，正开着几朵花，在阳光下显露红艳艳。我忽觉不对，转过头来，恰好她也同时转头，脸对着脸。我还看见她手中拿着一块小手帕正在往袋里塞。她仿佛生气了，问我：“你为什么转过脸去？”我脱口而出：“你为什么转过脸去？”她愣了一下，说：“你别以为我哭了。我没流眼泪，你不许瞎胡想。”我忙回答说：“我看得见你脸上没有眼泪。

我又不是瞎子，怎么会瞎想？”她一听，笑了。笑解消了差一点酿成的心里疙瘩。

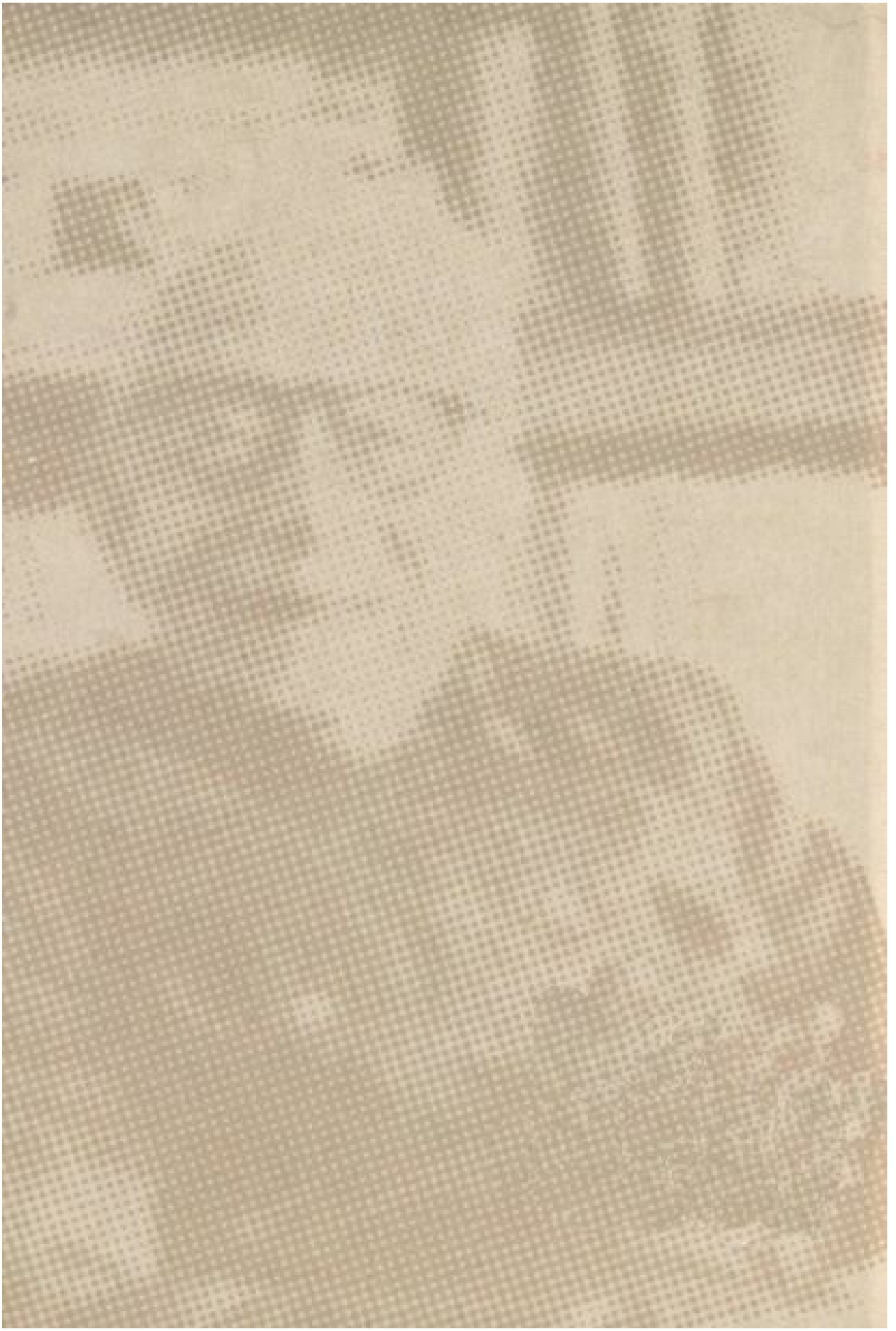
有时也不是那么容易以笑解哭。整整六十年前，一九三三年，我还只有二十出头的年纪，有一位好朋友突然被捕了。他是无缘无故受连累，所以不久便放出来。但我听到消息时以为入狱就不能活着出来，很伤心，又哭不出，便信口占了一首五言律诗，还加上一段小序。这诗后来给那位朋友看到，他又转给别人看，过了些年，再转回到我手里，所以至今还能记起来。不用说，这是一周甲子以前属于过去时代的过去故事，诗也是古老的作品了。但也不妨写出来再看看。诗题是《即事》。序中说：

“癸酉冬，至友某突遭禁锢。怀璧其罪，腹诽当诛，天王圣明，夫复何言！结习未忘，缀成四十字。代哭不成，书愤不敢，聊以记事耳。”

诗云：“泪尽何堪哭？心伤转不惊。有头皆罪犯，识字是灾星。止渴安求鸠？入山莫避秦。同怜亲尚在，南望白云深。”

这一回我没有哭，没有流泪，但还作了诗。从此以后不但没有哭过，连这样的诗也不再作也作不出了。真是泪尽了，或者是本来就没有眼泪，眼泪都在前世浇了什么草了。那草生在沙漠里，泪水也

没有救活她，所以今世不仅我自己没有泪，也没有看见人对我流过泪。



我在信和疑之间翻腾，在热和冷之间动荡过了70年。这恐怕是我在生命的最后的年月里不得不将思想化为文字的内在原因。像蚕丝作茧便自己僵化并将自己埋葬一样，我也是倾吐衷肠使自己僵冷。不过我和蚕不同。他能由蛹再生为短命的蛾子，我只能留下破烂的废纸……

——金克木