拒绝遗忘

钱理群文选

JUJUE YIWANG QIAN LI QUN WENXUAN

（修订版）

“北大的良心”的思想再版
“精神界战士”的灵魂呐喊

中国大百科全书出版社

拒绝遗忘

钱理群文选

JUJUE YIWANG QIAN LI QUN WENXUAN

（修订版）

中国大百科全书出版社

图书在版编目（CIP）数据

拒绝遗忘：钱理群文选/钱理群著.—北京：中国大百科全书出版社，2009.5
ISBN 978-7-5000-8127-2
Ⅰ.拒… Ⅱ.钱… Ⅲ.社会科学—文集 Ⅳ.C53

中国版本图书馆CIP数据核字（2009）第047599号

策 划 人：郭银星
责任编辑：赵 焱
特约编辑：贺雄飞
封面设计：灵动视线

中国大百科全书出版社出版发行
北京阜成门北大街17号 邮政编码：100037 电话：010-88390093
http://www.ecph.com.cn
贺雄飞犹太文化工作室制作
北京温林源印刷有限公司印制
新华书店销售
开本：787×1092mm 1/16 印张：27 字数：300千
2009年5月第1版 2009年5月第1次印刷
ISBN 978-7-5000-8127-2
定价：42.00元

本书如有印装质量问题，可与出版社联系调换。

再 版 前 言

这是一本九年前的旧作，也许因为它当时引起的轰动效应，以及以后的曲折命运，一直为人们所关注，似乎并未被“遗忘”。或许它自身已经有了故事，进入历史了。这些年不断有读者，包括许多年轻朋友，向我索书，而我手头也仅有留存本了。因此，中国大百科全书出版社要将此书再版，我自然欣然同意。如果有读者仍能从旧作读出新意，那我是会既喜且悲的。

这本书能够修订再版，自然应该感谢中国大百科全书出版社的朋友。记得当年在筹划出版此书时，我曾对贺雄飞先生说，希望他坚守书的质量和品位，少出或不出赶时髦的书。九年后再来回顾，尽管这些年他也经历了许多曲折，但还是基本上做到了我所期待的坚守。这是很不容易，很不容易的。作为老朋友，我为他感到高兴；作为老读者，我也要感谢他的坚守和努力。

本书再版，除改正了一些初版排印的错误，文字基本上保留了原样，这也是“立此存照”吧。

钱理群

2008年10月16日

自　序

坦白地说，对这本书的编选，我是踌躇再三的：这几年我的书出得不少，今年还会出好几本，现在又拿出这个“选本”，会不会增加愿读我的文字的读者的负担呢？朋友们却这样说服我：此书是给并不了解你的读者看的，难道你不愿意有更多的读者听到你的声音吗？这倒也对，写文章又公开发表了，当然是希望有人读，而且读的人越多越好的，这本《文选》就这么编出来了。但我并没有因此而获得轻松：当要求我写篇“序言”时，竟久久交不出卷，不仅是因为忙（我是以此为理由一推再推的），更是由这本书的编选引发出许多自我的反省，一时竟是理不清楚了，即使是此刻坐在电脑前，也不知从何说起。而交稿的期限已近，又不得不勉力写几句，哪怕只是开一个头——我真的如一些朋友所说，成了写作的“机器”与“奴隶”了。

径直说，面对这一大堆选出来的文字，也可以说是自我生命的结晶吧，不能不给自己提出这样一系列的问题：你写了什么？你写的这些东西有什么意思？又可能存在什么“陷阱”？你在能写什么的同时，又不能写什么？这“不能”显示了你的自我的一种什么样的“界限”（或者“局限”）？你还能写下去吗？你准备怎样继续写下去？如此等等。要回答这些问题，就必须对自我进行一番刨根式的清理。或者就从“我”的成长背景这一点切入（谈起）吧。这本也是我多次谈到过的：作为五六十年代接受小学与大学教育的知识分子，我是在“批判封、资、修”的人文环境中长大的，这就决定了我的知识结构存在着某些先天性的缺陷，例如不懂外语，对20世纪西方文化的完全隔绝，对中国之外的东方文化的隔膜，以及中国古代文化修养的不足，并由此造成的思维与视野等等方面的种种局限。但我也有自己的优势，这就是一生目睹与经历了太多的苦难，套用

年轻时最喜欢引用的阿·托尔斯泰《苦难的历程》扉页里的那句名言，可以说是在“血水里浴（过）”，“碱水里煮（过）”，是与自己的民族、人民共同煎熬过的。因此，对中国的国情、民性、人心，有着较为深切的观察，积累了丰富的人生经验，也有着同样丰富的生命的体验。正是这些“丰富的痛苦”帮助我逐渐接近与认识了以鲁迅为代表的“五四”新文化，并且化作了自己的血肉。前几天我还和大学的一位同学谈到这一点：20世纪中国有了鲁迅，这真是我们民族的大幸，对于我这一辈的知识分子更是如果没有鲁迅精神的支撑，几乎就失去了安身立命的基础，尽管不断有人说什么“对鲁迅讲得太多，太过头”，宣布要将鲁迅“送进博物馆”，使其成为与现实无关的“古茧”，甚至批判与否定鲁迅。我仍然固执地认为，我们至今对鲁迅对我们这个民族的意义，对未来中国发展的潜在价值，还是认识得不够，现在不是“讲得太多”，而是要求“讲得更深入”，更不能将鲁迅“送进博物馆”，而要进一步在知识分子与全民族中发扬鲁迅精神传统。我也正是在这里找到了自己的生命与学术，写作的基本立足点。可以这样说：20年来我所做的工作，集中到一点，就是“讲鲁迅”，并且试图“接着往下说”，以便把民族、家庭与个人的世纪苦难转化为精神资源。具体地说，我的关注、思考与研究主要是四大块：一是对历史与现实的“国民性弱点”的反省与批判；二是对知识分子（首先是对自我）的弱点的反省与批判；三是对本世纪思想文化发展的历史经验教训的反省与总结，最近几年又涉及鲁迅对“现代性”问题的思考与“现代性”目标的确立等为现实生活所激发的新问题；四是对鲁迅式的“精神界战士”的寻踪，精神谱系的续接。——这就是我想写、能写，并且已经写了的；这大概也构成了本书的主要内容，读者自可去看文章，就不必多说了。

要说的是我的“讲说”的局限与可能存在的陷阱。前述先天的不足、知识结构的缺陷，使得我对鲁迅的“讲”与“接着说”在深度与广度上都受到了极大的限制，并难免出现误读与盲点，这都是一眼就可以看出的：坦白地说，我对此感到十分的痛苦与无奈。正因为如此，看到一切比我更深刻、更富有创造力的讲说，我都会感到极大的欣慰，尽管也不免暗

含着几分嫉妒与对自己无能、无力的沮丧，但我仍从中吸取，丰富自己，为此而暗暗感激这些我的同行，并期待着有更多的给我以刺激与启示的后来者。而对我自身的讲说，特别是这些讲说在学生与读者中产生了一定影响，我是一则以喜有了回响，说明自己的工作于己于人都有点意义，自然是高兴的，但又不能不继之以忧：会不会因为我讲得不准确，或者不清楚，而造成某种误解，以至曲解呢？会不会再度出现世纪思想史中曾经发生过的“从这间屋子走进去，却从那间屋子走出来”的悲喜剧呢？记得鲁迅当年对他说的话（“一要生存，二要温饱，三要发展”）就曾“附加几句话以免误解”：“我之所谓生存，并不是苟活；所谓温饱，并不是奢侈；所谓发展，也不是放纵。”（《北京通信》）那么，对我自己的讲说，是否也应该“附加几句话”呢？大概是有必要的吧。比如说，批判历史与现实的“国民性的弱点”，不能因此而导致对民众的蔑视、恐惧与排斥；同样，对知识分子弱点的批判，也绝不能引向对知识分子与知识的贬抑与否定。以上两种倾向在本世纪都曾出现过，但是被鲁迅所明确拒绝与批判的：在鲁迅看来，“觉悟的智识者”是既“不看轻自己，以为是大家的戏子，也不看轻别人，当作自己的喽罗”的（《门外文谈》）。而今天似乎也还有这样两种立场或倾向，却也都是我所不能接受的。更重要的是，当我们在检讨本世纪历史中的许多弊端时，不能忘记一个基本的历史事实：无论是普通国民，还是知识分子，他们中的大多数都是处于被奴役、压迫的境地，尽管他们自身的弱点，特别是根深蒂固的奴性，成为了强权统治的社会基础，但“奴隶”与“主子”、“奴才”的区别却是不可混淆的（至于“奴”与“主”之间的转化是另一个问题）。因此鲁迅对国民性的批判，是“哀其不幸，怒其不争”，目的是要启发民众自己觉悟，反抗压迫与压迫者。鲁迅是把自己的批判锋芒最终引向奴役者与奴役制度本身的，并因此对任何有可能（无论有意还是无意）帮助压迫者逃脱罪责的言行保持着高度的警惕，他尖锐地指出：“倘使对于黑暗的主力，不置一辞，不发一矢，而但向‘弱者’唠叨不已，则纵使他如何义形于色，我也不能不说——我真也忍不住了，他其实是杀人的帮凶而已。”（《论秦理斋夫人事》）鲁迅还向人们发出过这样的警告：以为“文人美女必负亡

国之责”，“卸责于清流或舆论”，这是“古已有之”的老调子（《1934年4月30日致曹聚仁书》），这个传统我们今天是万万不能继承的。这里，也还有一个在进行国民性弱点与知识分子劣根性的批判时，将自身置于什么位置的问题，这涉及我们对所说的“鲁迅式的精神界战士”的理解与认识。鲁迅指出：“他只是大众中的一个人，我想，这才可以做大众的事业。”（《门外文谈》）这就是说，这种批判，不是高居于众人之外、之上的“审判”，而是把自己也摆进去的，因此鲁迅说，我无情地批判别人，更是无情地批判自己的。当然，由于思想的超前，或者如鲁迅说的比别人更敏感，看得更透，精神界战士身居于大众之中，也会有一种孤独感、寂寞感与绝望感。但首先这是一种建立在对国家、民族、大众、他人，以至人类、世界、宇宙的“大关怀，大悲悯”基础上的“大孤独、大寂寞、大绝望”，而绝不是对“一己的悲欢”的感伤的“咀嚼”，那只能显示自我精神之“小”。于是，在感受着孤独、寂寞与绝望的同时，又怀疑于这样的孤独、寂寞与绝望，并努力地“反抗绝望（孤独与寂寞）”，在任何时候都不放弃对“同道者”的寻求，病态的“孤芳自赏”正是鲁迅和一切真正的精神界战士所深恶痛绝的。因此，如许广平所说，他们虽则“自己所感觉的是黑暗居多，而对于青年，却处处给予一种不退走，不悲观，不绝望的诱导，自己也仍以悲观作不悲观，以无可为为可为，向前的走去”。（《两地书·五》）终日愁眉苦脸、呼天抢地的，是鲁迅批评的“零余者”，而绝非精神界的战士。真正的精神界战士确实在尖锐地批判着、反省着国民性与知识分子的弱点，但人们可以从中感受到一种对人的爱与宽厚之心，他们绝不以道德与真理的“化身”自居，作苛刻的道德与政治的判决，在这方面，精神界战士可以说是历史与现实中的“道学家”的天敌。以上所说，都是在划清界限。这不仅会有助于识别真、假精神界战士——当今社会假冒伪劣充斥一切，思想文化界也不例外，保持这样的警惕与识别力是完全必要的，而且对我们自身也是一个警戒：任何追求都有一条“线”，过了“线”就会走向反面。再往下就要讲“我不能说什么”了。我一直以鲁迅的一段话提醒自己：“专门家除了他的专长之外，许多见识往往不及博识家或常识者的”，“社会上崇敬名人，于是以为名

人的话就是名言，却忘记了他之所以得名是那一种学问或事业，名人被崇敬所诱惑，也忘记了自己之所以得名是那一种学问或事业，渐以为一切无不胜人，无所不谈，于是乎就悖起来了。”（《名人与名言》）这些年写了点文章，知之者多了起来，就经常接到电话或收到来信要求就专业之外的问题发表意见或写文章，每回我都感到十分惶惑与紧张。我知道自己吃了几碗“干饭”，在专业范围内——鲁迅、周作人以及现代文学，大概是可以发表点意见的，说起话来大体上是有把握的，除此之外，就说不上什么了——老伴经常说我的“平均智商”在中下等水平是有道理的。当然，对专业之外的有些问题我也有兴趣，不免也会发表些意见，但大都是在朋友之间私下胡说乱侃，上不了“台盘”，有时也会写成文章，那是作为一个普通人谈谈自己的看法，而不是以专家的身份发言——本书中有不少文章就是这么写成的。我也会不断扩大自己的研究范围，以增加发言权，但那也是要在取得了一定的研究成果之后。前面已经坦白交代，我能做的事是“讲鲁迅（或者再加上现代文学）”与“接着往下说”，这构成了作为教师与学者的钱理群的一种存在价值，同时也就划定了一条线。读者们看我收入本书或未收入的文章，不难发现，我几乎在发表所有的意见的时候，都是从鲁迅（或现代文学）出发的，很少在此之外去旁征博引，我知道那样做了就会“露馅”，这或许也可以说是一种“扬长避短”的写作策略。这既构成了我的说话、写作的特色，也显示了一种局限，因此，对当今中国社会，特别是思想文化上的种种问题，我只能就某些方面而发表看法，而且因为充分利用了鲁迅为代表的现代文学（与思想文化）的精神资源，而引起了一些读者与朋友的注意；但在更多的场合与更多的问题上，包括许多争论的热点话题，我都是沉默的，当然，也有的是有想法而不愿卷入。而且，随着时代的发展，到了世纪之交，中国与世界所面临的问题，无论是社会问题，还是思想文化学术的问题，都越来越复杂，提出了许多前沿性的课题，我越来越发现自己已经力不从心了。——如前所说，我坚信，鲁迅为代表的现代思想文化资源仍然具有尚待开掘的潜力，我因此还有事可做；但另一方面，也必须看到，面对先驱者们未曾遇到的许多新的问题，只是“接着往下说”已经不够了，这是需要新的突破与新的想

象力与创造力的，我的“力不从心”就在于此。我这些年，一直把希望寄托于更年轻的一代的新的开创，就是出于对自己（或许还有我们这一代的学者）的某种难于突破的局限的一种估计。这种估计，对我来说，不会因此引出悲观与无所作为的结论：我还有许多要做、可以做，而且别人（包括年轻一代）未必能做的事，这些事对中国未来的发展，也许并非那么重要，那么迫切，却也还是有意义，有价值的。我在十多年前，开始独立的研究，发出自己的声音时，曾在《心灵的探寻》的“前言”里，对自我研究的追求作过这样描述：“它既自尊，清楚自己的价值，又自重，绝不以否定或攀援别一种研究道路来换取对自己的肯定。那种‘肯定’实际是对自己的辱没。它更公开宣布自己的不足，因此也就为自己取得了一种开放的态势。人们不但可以从这样的研究中得到启示，而且可以从其不足之处开始，进行新的更富有创造性的开拓。其研究的生命力恰恰也在于此。”现在，在我回顾这些年风风雨雨中所走过的道路，并走上人生与学术的最后历程之时，仍然坚持着这样的追求，要说的也还是这些话。

钱理群

1999年2月12日写毕于燕北园

目　录

再版前言
自　序

第一辑　世纪思想遗产

鲁迅与二十世纪中国 / 3
《野草》里的哲学 / 14
周氏兄弟与北大精神 / 30
说“食人” / 53
谈“做梦” / 65
论“演戏” / 73
析“主与奴” / 87

第二辑　知识者的心路历程

知识者与文学“被改造”的标本
——曹禺戏剧生命的流程 / 109
丰富的痛苦
——哈姆雷特与唐吉诃德的东移 / 134
“流亡者文学”的心理指归
——抗战时期知识分子精神史的一个侧面 / 160

“挣扎”的意义
——读《王瑶文集》 / 182
我与鲁迅
——《心灵的探寻》后记 / 194
有缺憾的价值
——关于我的周作人研究 / 207

第三辑 精神死亡的大悲剧

精神界战士的大悲剧
——读朱珩青《路翎——未完成的天才》 / 219
真的人和真的杂文
——读《田仲济杂文集》所引起的思考 / 224
中国知识者“想”、“说”、“写”的困惑
——读鲁迅作品札记之一 / 230
“帮忙”、“帮闲”的陷阱
——读鲁迅作品札记之二 / 242
反思三题 / 245
由历史引出的隐忧 / 251
青春是可怕的 / 255
“遗忘”背后的历史观与伦理观 / 258
附录：中国现代农学界的先驱 / 262
绝对不能让步 / 282
关于民族主义思潮的访谈录 / 287
校园风景中的永恒 / 294
想起七十六年前的纪念 / 302

百年光荣与耻辱
——《走进北大》序 / 309
我看九十年代北大学生 / 320
读文有感 / 323
自说自话：我的选择 / 331
语文教育的弊端及其背后的教育理念 / 335

第四辑 寻找“精神界战士”

世纪末的心灵相遇 / 357
思考在继续
——鲁迅与穆旦、顾准 / 362
不容抹煞的思想遗产
——重读北大及外校“右派”的言论 / 372
“跨越了精神死亡的峡谷”
——在食指诗卷发行会上的发言 / 384
民间思想的坚守
——篮子《山崖上的守望》序 / 389
回顾八十年代
——赵园《艰难的选择》重版序 / 397
“精神界战士”谱系
——摩罗《耻辱者手记》序 / 407
带着血蒸气的醒过来的人的真声音
——为我的精神兄长而写 / 414

第一辑

世纪思想遗产

鲁迅与二十世纪中国

这是《北京文学》编辑朋友给我出的题目，自然是一个难题。我却几乎没有多少犹豫就接受了下来，这是因为我在这个题目下确实有话要说。

我为什么会想到这个问题？或者说，是什么样的思路，引发我想与朋友们讨论这个问题？诱因大概有二：一是现在已是世纪末了，好事者就不免想对即将过去的这个世纪作一番回顾与总结。记得鲁迅曾说过："历史结账，不能像数学一般精密，写下许多小数，却只能学粗人算账的四舍五入法门，记一笔整数。"如此说来，在20世纪大舞台上风云一时的许多人物，连同他们的种种高论，大概都要在这历史的"结账"里被忽略不计，这是无可奈何的；但同时，也必定有一些人（及其思想）是要记入这历史的"总数"里的，而其中的极少数人则会在这"总数"里显现出特殊的光彩，从而在这世纪历史上，打上个人的烙印。在我看来，鲁迅即是这极少数人中的一个。我曾经说过这样的也许有些极端的话：在20世纪中国，有着自己的独立思想创造，可以以其名字命名，即称之为"某某思想"的思想家并不多，孙中山、毛泽东之外，大概就是鲁迅。他们三位可以说是对本世纪的中国历史、民族精神（思想、性格、心理，等等）有着最深刻影响的历史人物，人们可以对这种影响，作出完全不同的评价（价值判断），但却无法否认这种影响的巨大、深远，与无可回避：人们无论在总结20世纪的中国的历史经验教训，还是在展望21世纪的中国历史与精神走向时，都不能绕开他们的思想与实践活动的影响。所以我说，这是一份"世纪中国遗产"，是必须正视而不容掉以轻心的。仅此一点，鲁迅对20世纪中国的意义，就是非同寻常的了——尽管不同于孙中山、毛泽东对整个中国历史进程的影响，鲁迅的影响主要集中于民族精神、文化的层面。

这就说到了中国的民族文化。这些年来，我们有一种流行的说法，

叫做“弘扬民族文化传统”，这大概是不会有多少人反对的。但对“民族文化传统”的内涵、外延的理解，却存在着种种分歧，这大概也是无须回避的事实。在我看来，分歧主要在两个方面：一是要“弘扬”的“民族文化传统”，究竟仅是（或主要是）“儒家”这一家，还是包括儒、道、佛、墨、法……多元、多家文化？其次，“民族文化传统”是仅仅限于古代文化传统，还是应该同时包括“现代民族文化传统”？从上一世纪末到本世纪末这一百多年以来，经过无数志士仁人艰苦卓绝的努力，不仅已经产生了“现代民族文化”，而且已经形成了新的“传统”，对这样的事实存在，是不能视而不见的。当然，这样的“现代民族文化传统”也是多元的，鲁迅作为这样的“现代民族文化传统”的杰出代表，自然就有着不容忽视的意义与价值，对这一点，人们大概不会有什么异议。在具体评价上的分歧自然也是存在的，比如就自己的学术观点而言，我就认为，应该把鲁迅的传统看做是本世纪所形成的现代民族文化传统的集中代表，同时它并不排斥其他传统的存在与价值。在这里，我还想强调一点，这些年，我们在回顾、审视现代民族文化时，比较看重它的不足、缺憾的方面，这是可以理解的：因为现代民族文化对现代中国人来说，是一个现实的生存环境，我们就自然要偏向于对它的种种不满与批判。但它的积极意义与价值，却是一个客观存在，也是不容忽视的。特别是在作世纪总结时，就更感到它的不易与可贵。鲁迅说过，“人类的血战前行的历史，正如煤的形成，当时用大量的木材，结果却只是一小块”。在某种意义上，可以说鲁迅（和其他现代民族文化创造者）的思想文化遗产，正是这“一小块”的历史结晶。鲁迅在《写在〈坟〉后面》里说，这些思想的背后，都浸透着“同辈和比我年幼的青年们的血”，更是包含了作家自己的血肉在内的，我们应该懂得并珍惜其中的分量。

人们经常说，20世纪的中国，处在历史的转型期，也即从传统的以小农经济为基础的封建国家，转变为现代工业化的民主国家——这一过程尚在继续中。鲁迅则这样给他自己在20世纪的中国作历史的定位：他曾说他是中国传统知识分子中的最后一个，又强调自己作为一个历史的中间物，他的“任务是在有些觉醒之后，喊出一种新声；又因为从旧营垒中来，情

形看得较为分明，反戈一击，易制强敌的死命。但仍应该和光阴偕逝，逐渐消失”。——也许我们正可以从这里入手，来讨论鲁迅与20世纪中国的关系。作为传统知识分子中“最后一个”，与现代中国知识分子中的“第一个”，鲁迅对中国封建“旧营垒”看得“较为分明”的是什么东西？他因此而有了怎样的基本“觉醒”？他又抓住了“易制强敌的死命”的什么要害，怎样“反戈一击”？喊出了怎样的“新声”？我想，弄清楚这些问题，可能会有助于我们较为准确地把握鲁迅思想的基本脉络，进而把握其基本精神，认识其对现代中国的主要意义与价值。

在与友人王乾坤合作的《作为思想家的鲁迅》一文里，曾经谈到，鲁迅作为一个现代思想家，他“始终紧紧抓住了‘人’这个轴心，他最关心的是‘人’在中国社会结构与中国历史中所处的地位与真实处境”；他因此在《灯下漫笔》这篇文章里，尖锐地揭示了在中国传统的社会里，“中国人向来就没有争到过‘人’的价格，至多不过是奴隶”。中国几千年的历史，也就是“想做奴隶而不得的时代”与“暂时做稳了奴隶的时代”的一“乱”一“治”的“循环”。我以为，鲁迅这里对“中国人的奴隶地位”的清醒认识是带有根本性的，可以说是鲁迅的一个最基本的觉醒，并因此而构成了鲁迅思想的一个中心命题，以至鲁迅心理、情感上的一个基本情结。鲁迅的日本友人增田涉当年即已注意到：“鲁迅的著作和他的日常谈话里，常常出现‘奴隶’这个词。”对于鲁迅，这不是抽象的概念，而是“直接触到内心”的现实，“这一现实是经常在他的生存中，经常在鼓动他的热情，缠住他的一切思考”（见《鲁迅的印象》）。应该说，这是一个相当深刻的观察。在鲁迅的观念中，“把人当做人”还是“使人成为奴隶”是区分“传统社会（历史、文化）”与“现代社会（历史，文化）”的一个基本的价值标准与尺度，这也是他观察与思考一切历史与现实问题的基本出发点。

因此，鲁迅在考察思想文化问题时，他关注的并不是某一思想文化学说的原始教义，而是其在中国历史与实际生活运作中的现实形态与实效，是“促进人的自身的解放，还是助长人的奴化”。他于是发现，“孔夫子之在中国，是权势者们捧起来的”，当儒家学说成为一种“敲门砖”时，

就必然产生双重的“儒效”：一方面，儒教被利用作“治民众”的统治、奴役人的工具；另一方面，儒家学说本身也成了“权势者的留声机”，失去了思想独立性（参看鲁迅：《在现代中国的孔夫子》等文）。在《流氓的变迁》里，他更是一针见血地指出，在中国历史上的儒、墨、侠之徒，无一不是依附于权势（人主）的，即使儒标榜“以文乱法”，侠自命“以武犯禁”，也不过是“闹点小乱子”，“终于是奴才”，而且是“奴性”逐渐“加足”的。这些犀利的剖析，其实是深知“旧营垒”（传统文化）的实情，并且是抓住了要害的：中国的传统文化就其本质无一不是以“君王”为主体的，儒家对“天子”的权力秩序与“君臣父子夫妻”的伦理秩序的维护自不待言，就是被许多人无限美化的孟子“民为贵”说，其实也是为了稳固君权，依然是君王本位主义的。至于法家直接为帝王的专制霸权服务的本质更是连他们自身也是直言不讳的。即使是道家的“出世”，如一些研究者所说，也是“对权势的恐惧逼出了他们的侧身江湖的犬儒主义态度”（参见摩罗：《由从势者到求道者的位移》，文载《文艺争鸣》1996年6期）。而鲁迅最感痛心的，也正是中国的传统文化与传统士大夫知识分子对以帝王为中心的统治权势的这种依附关系。鲁迅尖锐地指出：“中国向来的老例，做皇帝做牢靠和做倒霉的时候，总要和文人学士扳一下相好。做牢靠的时候是‘偃武修文’，粉饰粉饰；做倒霉的时候是又以为他们真有‘治国平天下’的大道，再问问看，要说得直白一点，就是见于《红楼梦》上的所谓‘病急乱投医’了。”正是适应帝王不同时期的统治需要，中国的士大夫知识分子就这样扮演了“帮闲”与“帮忙”的角色——鲁迅即使在考察中国历史上最出色的知识分子时，也发现他们依然不能摆脱这样的命运。鲁迅曾高度赞扬诗人屈原“放言无惮，为前人所不敢言”，但他同时又指出，“他的《离骚》，却只是不得帮忙的不平”。这表明，在鲁迅看来，中国的传统文化与士大夫知识分子，固然有着自己的优长之处，但就其总体而言（也就是鲁迅所说的“总数”），缺乏“个体独立自由精神”，则是其最根本、也最致命的弱点。这也正是他觉醒以后，所要喊出的新声。他期待着用这样的“个体独立自由精神”改造中国的传统文化，从而创造出新的文化与新的人（知识分子）。这些年，很有

些人以指责鲁迅（及其同代人）“断裂传统文化”为时髦，却不愿（或不敢？）正视：鲁迅所揭示的中国传统文化的基本弱点，是否符合事实，是否击中要害，以及他所要注入的“个体独立自由精神”是有利于、还是妨碍了中国文化的发展？或许还隐含着一个更为根本的分歧：中国传统文化在现代中国，是否只需要“照搬”，而无须改造、发展（或许这就是一些人心目中的“弘扬”）？回避这些实质性问题，只一味鼓噪，是不能解决问题的。这使我们又想起了20年代初鲁迅所发出的感慨：“现在有几位批评家很说写实主义可厌了，不厌事实而厌写出，实在是一件万分古怪的事。”这样的怪事再度出现在世纪末，中国人不敢正视现实的痼疾真是万难疗治了。

这样，对人的独立自由精神的渴望，对人的被奴化的危险的警惕，就构成了鲁迅思想（心理、情感）的两个基本侧面。他也正是立足于这样的基本立场，来考察西方文化对中国的影响与西方文化自身的。

他首先关注的是西方文化传入中国以后，中国社会（与中国人）的反响，以及由此形成的现实关系。在这方面，鲁迅有一个十分精辟的论断，他说：“中国人对于异族，历来只有两种称呼：一种是禽兽，一种是圣上。从没有称他朋友，说他也和我们一样的。”把“异族”（例如西方人）”视为“禽兽”，就是“不把别人当做人”，这是坚持传统的“大中华主义”，也即“大中华帝王中心”（地位、心态，等等），当然也就根本拒绝与西方的交往，更毋论吸收，这就是上一世纪以及本世纪一再出现的“闭关自守”。另一端则是视“异族（西方人）”为“圣上”，这就是自处于“奴隶”的地位与心理。面对西方强大的政治、经济、文化压力的东方落后国家，很容易产生这样的民族自卑心理，鲁迅所警惕与反对的是由此而导致的民族精神的自我奴化。他在20世纪30年代的中国知识分子中发现了“西崽”的典型，引起了他的强烈反应，原因即在于此。正像鲁迅所揭示的那样，所谓“西崽”之可厌，不在于他们所从事的洋行买办的职业，而在其“相”（变态心理的外在表现），“觉得洋人势力，高于群华人，自己懂洋话，近洋人，所以也高于群华人；但自己又系出黄帝，有古文明，深通华情，胜洋鬼子，所以也胜

于势力高于群华人的洋人，因此也更胜于还在洋人之下的群华人”。鲁迅所概括的这种“倚徙华洋之间，往来主奴之界”的“西崽相”，是西方的殖民文化与东方中心主义的传统文化的恶性嫁接，其要害即在于“主”与“奴”的相通。如鲁迅所说：“专制者的反面就是奴才……做主子时以一切别人为奴才，则有了主子，一定以奴才自命。”西崽的实质，乃是同时依附于东、西方两种权势，因而使自己成为双重的奴才（但同时又以阿Q式的“我们先前——比你阔得多啦”相自慰）；却以此为资本，把同胞（“群华人”）驱为奴隶。这样，鲁迅就在西方政治、经济、文化传入中国（这种传入一开始就不是平等的，而具有某种侵略的性质）以后，所引起的中国社会、政治、经济、文化结构（关系）的变动中，发现中国普通的人民陷入了三重奴隶的地位：一方面仍然是中国传统统治者（不管他们变换了多少名目）的奴隶，另一面，却又成了西方帝国主义统治者的奴隶，以及依附于前二者的“西崽（买办）”的奴隶。这是使鲁迅感到极为痛心的。

但鲁迅并没有因此而走向拒绝西方文化、闭关自守的回头路。鲁迅的“过客”早就表示过绝不回转去的决心，因为“回到那里去……就没一处没有地主，没一处没有驱逐和牢笼”。他因此而不断提醒人们：“用笔和舌，将沦为异族的奴隶之苦告诉大家，自然是不错的，但要十分小心，不可使大家得着这样的结论：那么，到底还不如我们似的做自己的奴隶好。”对于鲁迅，这是一条最基本的“线”：既然已经觉醒，就绝不能再回到“奴隶”状态中去。

而且，鲁迅还由此而形成了一种特殊的敏感点：一切有可能重新导致人的“奴（隶）化”的危险，都会引起鲁迅的高度警惕与强烈反应。早在本世纪初，鲁迅在考察西方的现代化的历史进程时，就发现了这样的危险。他在充分地注意与肯定西方的物质文明、科学发展与民主政治所带来的西方社会变化的积极方面的同时，还敏锐地发觉，对物质与科学理性的过分崇拜，将导致人的“内面精神”的丧失，使人沦为物质的奴隶；而当人们把“民主”变成“众数”崇拜时，“必借众以凌寡，托言众治，压制尤烈于暴君”，从而形成“以独制众者古，以众虐独者今”的历史循

环。这样，当许多人把西方的现代化道路理想化、绝对化，以之作为使中国彻底摆脱封建奴役的“必由之路”时，鲁迅却从中发现了新的奴役的再生产、再建构，人依然不能彻底摆脱“奴隶”的命运。这一发现，使鲁迅在因中国传统文化与人的奴隶化的密切关联而对之彻底失望之后，又几乎以同样的理由，粉碎了关于西方文化的种种神话。这双重失望（以至绝望），正是表明鲁迅的觉醒所达到的深刻程度。人们不去考察鲁迅的失望的实质内容，只是一味指责鲁迅“不但反对中国的传统，也反对西方的东西”，这正是鲁迅感慨不已的可悲的隔膜。

因此，鲁迅以及和他作类似思考的西方与东方的许多知识分子在本世纪曾一度把希望转向“第三种文化”，即社会主义共产主义文化，是完全可以理解的。人们总在谈论鲁迅20年代末、30年代初的“转变”，以及他与中国、世界共产主义运动的关系，但却很少注意鲁迅是从什么角度，或者说是立足于什么样的立场，去关注、肯定俄国与中国的共产主义运动的。其实鲁迅自己早就有过明晰的说明。他在《林克多〈苏联闻见录〉序》里，这样赞扬在苏联所进行的共产主义试验：“一切神圣不可侵犯的东西，都像粪一般抛掉，而一个簇新的，真正空前的社会制度从地狱底里涌现而出，几万万的群众自己做了支配自己命运的人。”人，自己支配自己的命运，这就意味着人彻底摆脱了奴隶的地位与命运，这正是鲁迅始终热烈追求的。他的向往，以至欢呼，都是理所当然的。人们尽可以用事后才知道的事实，来说明那并非现实，从而指责鲁迅们过于乐观与天真；但对确实出现的某种可能性，不去及时地抓住，对之寄以希望，那才是真正奇怪的。鲁迅的可贵，正是在于当现实揭开了共产主义试验的另一面时，他就以其特有的敏感，及时地抓住，并作出了新的概括。30年代中期，鲁迅在与中国共产党内部的“左倾机会主义、宗派主义”的斗争中，第一次公开揭示，共产主义运动中出现了新的“革命工头”与“奴隶总管”，并且旗帜鲜明地表示：“有些手执皮鞭，乱打苦工的背脊，自以为在革命的大人物，我深恶之，他其（实）是取了工头的立场而已。”鲁迅就是这样“见微而知著”，敏锐地发现了本世纪的共产主义试验的“目标”（争取人的彻底解放）与“后果”（人的新的奴隶化）之间的尖锐矛盾与巨大反

差。鲁迅的敏锐正是来自他对“人走出奴隶状态”追求的坚定与彻底。而他的这一发现，在中国，几乎是提前了半个世纪。

而且，鲁迅对人的奴隶化的观察与思考，是随着现实的发展而逐步深化的。在30年代，当中国的资本主义工商业在以上海为中心的东南沿海地带有了新的发展，也就是中国开始按照西方模式走向现代化时，鲁迅立即在知识分子与新的工商业（商品经济）的关系中，发现了成为“商的帮忙与帮闲”，即资本的奴隶的危险。这显然是本世纪初他的关于西方物质文明的后果的思考的继续与发展。在中国，依然是几乎提前了半个多世纪的。鲁迅关于“众治”的思考，也是开始于世纪初的，在30年代也有了新的深化。这是因为随着共产主义运动的兴起，“众数”的概念因转换为“人民大众”而获得特殊的意义与价值，被充分地理想化，以至神化，形成了一种“人民崇拜”——这种“人民崇拜”在40年代至70年代的中国还会有更为严重的发展；鲁迅却在其处于起始阶段时，就敏锐地抓住，并仍然从知识分子与人民大众的关系切入，进而发出了有成为“大众的帮忙与帮闲”的危险的警告。鲁迅的这些警告，并非只是逻辑的推演、预见，而首先是一种事实（虽然尚处于萌芽状态）的概括。这就是说，鲁迅在考察本世纪中国知识分子的现实处境与命运时，发现他们非但没有走出封建中国的奴隶困境，而且陷入了“三重奴隶”的更大困境：既是“官（自然又有了新的名目）的帮忙、帮闲”，又是“商的帮忙与帮闲”，还是“大众（以及各种‘大众代言人’）的帮忙与帮闲”。而且，鲁迅的这一惊心动魄的发现，又再一次地超前了。

而且，鲁迅关于“新的奴役关系”的发现与警戒，又是广泛与彻底的。他几乎在一切方面都发现了这种关系的延续与再生产。他因此一再发出警告：不要迷信“革命”，“至今为止的统治阶级的革命，不过是争夺一把旧椅子。去推的时候，好像这椅子很可恨，一夺到手，就又觉得是宝贝了”；所谓“神”与“魔”的战斗，不过是在争夺“地狱的统治权”，“无论谁胜，地狱至今也还是照样的地狱”，奴隶也依然是奴隶。至于那些“革命，革革命，革革革命，革革……”式的永无休止的“革命”，不过是“主”与“奴”的不断互换而已。他还要人们区分革新者的“破坏”

与奴才式的“破坏”，后者只是“别拜一个主子”，“在瓦砾场上修补老例”。他从所谓“新式婚姻”、“新式教育”中的男、女、师、生……关系中，也都发现了新的奴役；连过去共同反对奴隶制的战友，如今也俨然以“权威”自居，压制起年轻人来了。“两间余一卒，荷戟独彷徨”，鲁迅感到了从未有过的孤独与寂寞……

他于是痛苦而又冷峻地对世纪初的历史发展作出了这样的总结：

> 我觉得仿佛就没有所谓中华民国。
>
> 我觉得革命以前，我是做奴隶；革命以后不多久，就受了奴隶的骗，变成他们的奴隶了。
>
> ……
>
> 我觉得许多烈士的血都被人们踏灭了，然而又不是故意的。
>
> 我觉得什么都要重新做过。
>
> 历史循环了，又回到了原来的起点上。

可悲的是，鲁迅的总结再一次提前。——鲁迅的上述总结，写于1925年，也即本世纪20年代。现在又过了七十多年，已经是世纪末了。但我们如果要作世纪总结，却依然是鲁迅当年所说的那些话。

这是一个严酷的事实，一个苦涩的果子，我们却只能正视。

于是，在这个世纪的交接点上，鲁迅当年的呼唤重又焕发出新的生命力：

> 什么都要重新做过！

所谓“重新做过”，就是要回到（也即坚持）原来的目标上：彻底走出“人的奴隶制时代”，扫除对人的一切形式的奴役、压迫，还人以原属于人的精神独立与自由。这也就是鲁迅在本世纪初提出的“以众治为文明，立人”的理想。鲁迅是在讨论如何建设中国的现代文明（当时称为

“近世文明”）时，提出这一理想的。鲁迅指出，不能简单地“以富有为文明”、“以路矿为文明”，而同时必须“立人”，也即必须把“人的精神独立与自由”作为中国现代文明的基本目标，在“立人”的基础上“立国”（建立现代民族国家）。对于鲁迅，以争取人的精神独立与自由，反对对人的一切奴役为内涵的“立人”思想，是贯穿他的全部著述的中心思想，同时也构成了他的基本价值尺度，成为他的终身不渝的理想，以至信仰（谁说鲁迅“没有一个积极的信仰”？），尽管一再失败，一再循环，鲁迅依然呼唤“重新做过”。鲁迅的“立人”思想和这样一种九死不悔、百折不挠的执著追求与奋斗精神，正是本世纪不断奋起，不断受挫，仍然挣扎的民族历史的精神结晶。这世纪遗产确实只有“一小块”，与所付出的代价，所作的牺牲，太不成比例，但却万万轻视不得。

我们在世纪末终于有了“重新做过”的觉悟，这是对奋斗失败的历史的痛苦的正视，更是从对没有实现的目标的顽固地确认中，获得新的动力。正是这样，我们民族在新的世纪里，将在追求国家的独立、富强、民主的同时，更加自觉地追求人的个体精神独立与自由，这样的“现代化”双重目标的再度确立，是我们从失败的历史中获取的积极成果，也将成为民族再奋起的新的起点。

我们在世纪末号召“重新做过”，不是简单地历史回复。我们终于从失败中懂得，必须破除将中国传统文化、西方文化及共产主义文化理想化、绝对化的种种文化神话，归根结底，这些已有的文化形态都不能使人彻底摆脱精神奴役。因此，为了实现前述再度确立的现代化目标，我们必须寻求、创造出一种新的文化，也就是说，在这世纪交接点上，我们特别要呼唤新的思想、新的想象力与新的创造力。尽管新的文化的创造，并不能离开已有文化基础，下一世纪再也不能重复本世纪曾经做过的将已有文化全盘毁灭的蠢事，这是自不待言的。但是借鉴不能代替创造，也是不能忽视的常识。如果我们仍然固守于某一既成文化，不思创造，我们就仍然可能重演失败的历史。

是的，展望下一世纪，我们并不敢过分乐观。也许我们还没有从本世纪的梦魇中走出，仍然担心着历史的循环。而且这担心并非没有根据。鲁

迅一再提醒注意，我们这个民族是一个“没有记性”的民族，最容易忘记历史的教训，更不喜欢“查旧账”，并且有种种乖巧的法子来抹杀不愉快的失败的历史。因此，尽管本世纪我们民族已经交付了过多的“学费”，但并不能自然保证我们聪明，不再干蠢事。说不定鲁迅说的“忘却的救世主”降临之时，我们又会一切如故。那么，到下一世纪的某一时刻，甚至到下一世纪末，我们会不会又像这一世纪末这样，再度发现一切又要“重新做起”呢？那就太可怕了。

而且，我们也清醒地知道——这种清醒也是吸取了一个世纪的教训得来的，即使实现了我们的“现代化”目标，也仍然不能一劳永逸地消除矛盾与困惑。人的个体精神独立与自由只能具有相对的意义，它的相对实现，又会带来新的矛盾与困惑。人自身，以及人类总是在永远矛盾与困惑中获得自己的发展的。鲁迅（以及我们）强调人的个体精神独立与自由，仅仅是因为认定它是人类文明的一个基本指标，它本身又有不同的层次。而我们中国，连最起码的要求，都成为一种奢望；因此才如此殚精竭虑地追求不止。鲁迅（以及我们）没有、也不敢把人的个体精神独立与自由绝对化与神圣化，本世纪我们曾沉溺于种种文化神话，到世纪末，就再也不能制造新的神话来自欺欺人了。

还是鲁迅说的：

> 世界日日在变，我们的作家取下假面，真诚地，深入地，大胆地看取人生并且写出他的血和肉来的时候早到了；早就应该有一个崭新的文场，早就应该有几个凶猛的闯将！

《野草》里的哲学

一讲到鲁迅，同学们都会反映，他的作品难懂，今天让我到这里来讲鲁迅，大概也是这个原因吧。（笑）说鲁迅作品难懂，这大概是事实；但“难”在哪里，却是可以讨论的。（全场开始活跃）有同学说，难在我们距离鲁迅时代太远，不了解他的作品的有关背景。这大概也是事实。不过，鲁迅的作品（特别是他的杂文）原是有两重性的：一方面，总是针对着具体的人和事，不了解有关背景确实会给阅读、理解造成困难。但是，鲁迅杂文又有超越性，它总是通过对“这一个”的透彻剖析，而达到对“某一类”社会、思想、文化典型的高度概括，这种概括常常是超越时空的。比如，《鲁迅全集》第6卷有一篇《“题未定”草（二）》，是与林语堂论战的。这当然涉及许多具体的人和事，但鲁迅却由此概括出一种社会典型，即所谓“西崽”：他们大都在外国人手下工作，在中国人面前，他们“觉得洋人势力，高于群华人，自己懂洋话，近洋人，所以也高于群华人”；在外国人面前呢，又觉得“自己系出黄帝，有古文明，深通华情，胜洋鬼子，所以也胜于势力高于群华人的洋人，因此也更胜于还在洋人之下的众华人”。这样的“倚徙华洋之间，往来主奴之界”的“西崽”，现在不是到处都可以见到吗？（活跃）可见，你不了解当时论战的具体背景，并不妨碍你对鲁迅这篇杂文基本精神的把握；或者说，正因为对背景知之不多，反而会使你不至于纠缠于当年论战的具体是非（例如，林语堂到底是不是“西崽”，鲁迅对他的批判是否公允，等等），可以穿透表面现象，而直入实质内容。在这里也顺便说一下，读鲁迅作品，不要先急急忙忙地去翻各种小册子、各种注释，去弄清所谓时代背景，而应该直接去读原著，开始可能不大懂，也要硬着头皮读下去，读多了，就会读出点意思。例如发现鲁迅笔下的“西崽”今天社会也有，这时候你就有点

懂了。有些地方，在前面读的时候不懂，读到后面就自然懂了。总之，只要下决心，认真读原著，长期地、耐心地读下去，总会读懂一些的，而且会越读越懂，越懂越有兴趣，越愿意读下去，这是一个良性循环。（笑）

那么，要理解鲁迅的作品，或者说要理解鲁迅的思想，真正“难”在哪里呢？其实鲁迅自己早有过说明。他说“我所说的话，常与所想的不同”，又说“我为自己、为别人的设想是两样的”。这两个“不同”（“两样”），就使得我们读者很难真正了解鲁迅真正“所想”。（活跃）这是什么意思呢？先说“所说”与“所想”的不同。鲁迅说：“偏爱我的作品的读者有时批评说，我的文字是说真话的，这其实是过誉，……我自然不想太欺骗人，但也未尝将心里的话照样说尽。……发表一点，酷爱温暖的人物已经觉得冷酷了。如果全露出我的血肉来，到那时还不唾弃我的……这才真是我的朋友。倘使并这个也没有，则就是我一个人也行。”这话是说得相当沉重的。鲁迅临死之前，还写过一篇文章，题目就颇惊心动魄：《我要骗人》。文章讲了这样一事：早晨刚出门，就被一个十二三岁的女孩子捉住了。是小学生，在募集水灾的捐款。我深知官场的腐败，小孩辛苦募来的钱，连给水利局的老爷买一天的烟卷也不够的。但是，面对这连鼻子尖也冻得通红的真诚的女孩，我能对她说“这一切都是没有意义的”这样的“真话”吗？我非但不能（不忍），而且还要带着她，把大票换作零钱，付给她一块钱。她这回是非常高兴了，连声称赞我“是好人”，还写给我一张收条，说只要拿着它，就无论到哪里，都无须再出捐款。望着这女孩越走越远的身影，我突然感到不安：因为我欺骗了这个天真烂漫的孩子！但是，我能对她说破真相吗？而且，我能时时处处都说真话吗？倘使我那80岁的母亲，问我天国是否真有，尽管我明知没有，大约也会毫不踌躇，答道真有的罢。鲁迅于是痛苦地想到，现在“也还不是披沥真实的心的时光”，又写下了“我要骗人”这四个大字。鲁迅的这番自剖是十分感人的。我常想，说真话固然很不容易，而公开承认“我要骗人”，正视自己既渴望说真话、又不能不骗人的内心矛盾，这是更加难得，需要更大的勇气的。鲁迅的“所想”与“所说”的正是反映了这样的“说真话”与“骗人”的两难选择的困境。此外，也还有“为自

己”与“为他人”设想（写作）的不同。鲁迅常说，如单是为自己，他是什么也不怕的，“生命是我自己的东西，所以我不妨大步走去，向着我自以为可以走去的路；即使前面是深渊，荆棘，峡谷，火坑，都由我自己负责”；但“为他人”，却不能不有许多踌躇，“在寻求中，我就怕我未熟的果实偏偏毒死了偏爱我的果实的人……所以我说话常不免含糊，中止，心里想：对于偏爱我的读者的赠献，或者最好倒不如是一个‘无所有’”。如此说来，鲁迅“为自己”与“为他人”的不同，其实是反映了他对自己的思想的一种自我怀疑与批判，以及对于“他人”（读者）的负责态度，以至达到了如履薄冰的地步——如鲁迅自己所说“如果盲人瞎马，引入危途，我就该得谋杀许多人命的罪孽”。这也是十分感人的。鲁迅所说的“他人”主要有三类：一是那些为中国的改革而“奔驰的猛士”。他们在寂寞中奋战，我有责任为他们呐喊，给予哪怕是微弱的慰藉。一是那些“如我年轻时候似的正做着好梦的青年”。正是为着他们，我必须在作品中“处处给予一种不退走，不悲观，不绝望的诱导”，而对内心深处所感到的悲凉感有所扼制（何况我对于悲凉感本身也是持有怀疑的）。鲁迅写作其实还有一个对象，就是他的“敌人”。鲁迅经常说，我之注意自己的身体，吃鱼肝油，不是为了爱人和孩子，多半是为了我的敌人，我鲁迅要像一个黑色的恶魔那样，站在他们面前，使他们感到不舒服。（笑）因此鲁迅也不愿意在敌人面前过多地显示自己内心的悲凉与痛苦，以免使他们感到快意。为敌人，鲁迅也需要把自己包裹起来。只有在极少数的情况下，鲁迅是为“自己写”，多少发表一些真正属于自己的极端黑暗、冷酷的内心体验，吐露一部分自我真实的灵魂与血肉。但也只是“一些”、“一部分”而已，不仅因为鲁迅自觉地不将心里的话说尽，更是从根本上说，“我”的（以及人类的一切）所想与所说都是背离的。人的内心思想、生命体验，一旦用语言来表达，就发生了扭曲，即鲁迅所说，“当我沉默的时候，我感到充实；我将开口，同时感到空虚”。（活跃）随着鲁迅的死亡，他的许多思想（可能是最深刻的）人们已经无从知晓了。这是一个永远的遗憾。

但鲁迅毕竟还有自己的著作。而且这些著作是有一个文体上的分工

的。大体上说，他的小说（特别是《呐喊》、《彷徨》），他的杂文，基本上是“为他人”写的。而他的被称为“散文诗”的《野草》可以说是“为自己”的。鲁迅对朋友说过，他的哲学都在《野草》里。鲁迅也一再申明，他并不希望青年人读他的《野草》——《野草》露出了鲁迅灵魂的“真”与“深”，相对真实、深入地揭示了鲁迅的“个人存在”，个人生命的存在与文学个人话语的存在，《野草》只属于鲁迅自己。《野草》也就成为我们接近鲁迅个人生命的最好途径，窥见鲁迅灵魂的最好窗口。《野草》常常写于深夜。鲁迅说：“人的言行，在白天和黑夜，在日下和在灯前，常常显得两样。（只有在）夜里……（人）不知不觉地自己渐渐脱去人造的面具和衣裳，赤条条地裹在这无边际的夜絮似的大块里。”不仅要脱去“面具和衣裳”这样的伪饰，“衣裳”之下更有“皮肤”，鲁迅正是要穿透“皮肤”的伪饰，剥落出血淋淋的骨肉的“真实”，凝视那历史、文化、生命中最深层次的“真实”。（鼓掌）这是“肉体的凝视”，并不是所有的人都有勇气正视这血淋淋的真实。尽管人类的历史、中国的历史、本世纪的历史，都充满了血腥气，但却有众多的知识分子、众多的著作竭力回避，以至掩饰。因此，鲁迅并不奢望人们接近他的《野草》，在《墓碣文》里刻着这样几个字：“……答我。否则，离开！”这确实是地狱的门口：勇敢者，大步走进去；怯懦者，趁早离开！

我们怎么办呢？——还是“进去”吧。（鼓掌）

鲁迅的《野草》主要是对人的“个体生命”的凝视，是对作为“个体”的人的生存困境的无情揭示。在鲁迅的人性观中，人既是个体的，又是群体的。对于作为群体的人及其生存困境，鲁迅也有许多深入的思考，但这不是《野草》的关注重点，我们今天也暂不作讨论，但这是需要首先说明的。其次要说明的是，《野草》虽然蕴涵着鲁迅的哲学，但却是用文学的混沌、模糊的形态表现出来的，而且是要靠每一个人自己在阅读中去感悟的。但我们为了在这里作讲解、介绍，就不能不将其明晰化，这样，就存在着把鲁迅丰富的思想简单化的危险。因此我今天的演讲，唯一的目的，就是促使诸位对鲁迅的作品，特别是他的《野草》感到兴趣，等到大家自己去读《野草》，我讲的就没有什么意义，可以弃之不顾；听讲的时

候，也就不必记笔记，我姑妄言之，你们姑妄听之就是了。（笑，鼓掌）

首先要介绍的是，鲁迅在《野草》里，是把人的个体生命放在“过去”—“现在”—“未来”的历史纵坐标上考察其意义与价值，揭示其困境的。

先看看“未来”。人们在对于自己的现实处境有着种种不满时，最容易把希望寄托在“未来”。于是，古今中外，都有关于“未来”的种种设想，例如西方的“乌托邦社会”，中国传统的“大同世界”，等等，鲁迅统称之为“黄金世界”。人们通常把这样的“黄金世界”看做是没有矛盾、没有斗争，绝对完美、绝对和谐的理想社会，是历史、社会、人生发展的终结。但鲁迅却尖锐地问道：“黄金世界”还有没有黑暗？他的回答是肯定的，并且预言还会有将“叛徒”处“死刑”的事情发生。为什么会这样？鲁迅有一个高度的概括：“曾经阔气的要复古，正在阔气的要保持现状，未曾阔气的要革新”，过去、现在如此，恐怕将来也如此。当然，将来的“黄金世界”里，“阔气”的标准会和今天不一样，但那时也依然存在着“曾经阔气”、“正在阔气”与“未曾阔气”这样三种人之间的利益冲突，也就免不了要斗争，而且“正在阔气”的掌权者，也一定会把“未曾阔气”因而要求“革新”的人，视为叛徒，而将其处予死刑。这样，鲁迅就在人们认为结束了矛盾、斗争的历史终结处，看到了新的矛盾，新的斗争，以至于新的死亡。这就是“于天上看见深渊”。鲁迅由此而否定了一切“至善至美”的东西的存在。他说，如果有至善至美（十全十美）的人，那大多数人都不配活着；如果有至善至美的书，图书馆就得关门。（笑）人们在吹捧某一件东西（例如绘画、音乐作品）时，总喜欢说达到了“极境”，鲁迅说，什么叫“极境”？“极境”就是“绝境”。（鼓掌）你们看是不是这么一回事？当两个人（甚至两个国家）宣布他们要好到“极点”时，大概就是他们快要分离（分裂）的时候。（笑，鼓掌）这类极致、绝对、完美等等说法，都是自欺欺人的“神话”。

《野草》里还有一篇《过客》。写一位“过客”从懂事那天起，就不断地往前走。有一天，在路上，遇见一位老人，一个女孩。他们之间发生了一场争论。过客问：“前方是什么？”小女孩回答说：“前面是花

园。”老人回答说：“前面不过是坟。”（活跃）这就是两种世界观：小女孩是天真的理想主义者，老人则是个现实的悲观主义者。由此而产生了不同的人生态度：小女孩是要奋斗的，因为她相信奋斗的结果会造成“花园”；老人认为既然前面注定了是坟墓，人的奋斗就没有了意义，不如趁早休息；过客则表示，尽管明知道前面是坟，奋斗没有好结果，但仍然要往前走，他觉得前面有一种“声音”一直在呼唤着自己。过客的态度，也是鲁迅自己的选择。他在写给当时还是他的学生的许广平的一封信中，这样说道：你们年轻人的奋斗，是因为“光明”必然到来；而我，却对未来不抱希望，我就是要与“黑暗”捣乱而已。

《野草》的第一篇《秋夜》写了两个梦，也是意味深长。秋天的晚上，走到院子里，会看见一朵“小红花”，一边冻得瑟瑟发抖，一面却在微笑，因为她记得一位诗人对她说的话：“秋后要有春。”这位诗人同学们知道是谁吗？（有同学回答：“雪莱。”）对，这是英国诗人雪莱的著名诗句：“冬天来了，春天还会远吗？”这句诗对我们这一代影响是相当大的，它曾鼓舞我们以乐观的态度，去对待面临的种种困难。但如果仔细分析，这种乐观主义是有一个前提的，就是“春天一定要到来”，而且来了以后就“常住”而不变了。小红花旁边长着一株枣树，枣树它知道“落叶的梦”：“春后还是秋。”（笑，鼓掌）但仍然把它的枝干铁似的直刺天空。也就是说，它是不以春天是否一定到来，是否永远存在为前提的，即使“春后还是秋”，它也要进行反抗。这确实是两种哲学：前者把自己的希望寄托在一个并不可靠的（或者说是自己想象中的）所谓“光明的春天般的未来”，这是一个弱者的选择，它的乐观主义是虚幻的；后者才是真正的强者，它的反抗，完全是自己的独立选择，并且建立在自己的努力、奋斗上，不对其他力量（包括未来）抱任何幻想，也就不存在任何依赖（依附）。记得我在国际关系学院讲课时，有一个同学给我写了一封信，说他现在很苦恼，谁也不理解他，等等。这使我想起前几年也有年轻人提出过“理解万岁”的口号。（活跃）我就给他写信说，你干吗非要别人理解不可？把希望寄托于别人的理解，这是弱者的表现，真正的强者应该按自己的选择去做，别人理解也罢，不理解也罢，都这么做，走自己的

路！（笑，鼓掌）

当人们不满意于自己的现实处境时，还有一个去处，就是“过去”，这也就是人们通常所说的“怀旧”。这些年来，“老同学聚会”颇为流行，我就经常接到参加这样的聚会的邀请：从小学同学、中学同学、大学同学，直到研究生同学。（笑）不知同学们的感受怎样，我在每一次这样的聚会上，都感到一种浓重的怀旧情绪。而且似乎有一个规律，最喜欢回忆“当年如何如何”的同学，他的现实处境往往不大好。（笑）人们还喜欢请老将军作报告，我也发现了一个特点：所有的报告人，都是眉飞色舞地回忆“当年勇”，却从没听说有人讲当年如何打败仗，怎样狼狈不堪的。（笑）难道他（们）真的就是百战百胜吗？不是的，有的人恐怕还是打败仗的时间更多，（笑）只是他们今天不愿回忆罢了。仔细想想，这也是人之常情：人（或者说大多数人）本性是软弱的，总喜欢“避重就轻”。在回忆往事时，对过去生活中的痛苦与欢乐，错误与正确，丑与美，重与轻……总是选择、突出、强化后者，而回避、掩盖、淡化前者。这大概是一般人所难以避免的。但是，鲁迅则不同，他的选择恰恰是反其道而行之。在《野草》里，有一篇《风筝》，是回忆童年生活的，但他所回忆的，正是人们所最不愿回忆的一件不光彩的事：一天他发现小弟弟躲在一个角落里，用纸与竹片扎风筝，就拿出大哥哥的“权威”，不由分说地把风筝撕毁了。鲁迅不但以他特有的严峻态度，写下了这件事，并且称之为“精神的虐杀”，而且不给补偿的机会。后来我特地约小弟弟再放一次风筝，但这时两人都已“有了胡子了”。而当我向小弟表示歉意时，小弟已全无记忆了。这就是说，在鲁迅看来，这童年的“罪过”不但不能弥补，也是无从宽恕的。这样的“回忆”是相当严酷的：鲁迅在文章的结尾特意表示，他不愿沉湎于“春日的温和”，却要“躲到肃杀的严冬中去”。他其实也是要求我们读者，要正视而不是回避生活、生命中的一切严峻的方面，包括我们在“过去（童年、历史）”所犯的一切过失，不要在回忆中把它美化、理想化了。

这样，鲁迅在无情地粉碎了关于“未来”的种种神话的同时，也粉碎了关于“过去”的种种神话。但人们还在寻求“精神避难所”，这回找

到的是“死亡”。（活跃）你们不是经常可以听到老奶奶说“我活得不耐烦了，死了，就一了百了了”吗？（活跃）人们在现世生活中感到极度痛苦时，就想到了死，希望以死亡结束一切痛苦与不幸。这恐怕也是人之常情。（笑）但鲁迅却提出了他的质疑。他问：“死后”会怎么样？这又是一个典型的“鲁迅式”的问题。鲁迅总是喜欢追问“以后”：“黄金世界”“到来以后”会怎么样？娜拉“走后”会怎么样？现在是“死后”怎么样？（活跃）鲁迅的思想就是这样彻底。《野草》里就有一篇《死后》，这可说是篇奇文。鲁迅发挥了他的奇特想象：如果人死了，他的运动神经失去了作用，但感觉神经还在，那将会是什么样子？不知同学们设想过这样的问题没有？（活跃）鲁迅设想，“我”死了，躺在地底下，一辆独轮车从我的头边推过，大约是载重的，压得我的牙齿发酸——你们看，这种感觉写得多真切？（活跃）又听见几个人走过来了，大概是来参加追悼会的罢。（笑）一个表示惊讶：“死了？”一个“哼”了一声。另一个叹一口气：“唉！”（笑）这还不算，又有几个青蝇停在我的眉毛上了，跨一步，我的毛根就一摇。（笑）还有一个从鼻尖跑下，用冷舌头舔我的嘴唇了，你想这有多恶心，多难受！（笑）可我又不能动，无法把它赶走。（笑）好不容易飞走了，临走前，还要“嗡嗡”地叫一阵，说是“惜哉”！我愤怒得几乎昏厥过去。（笑，鼓掌）后来，旧书店的小伙计也跑来了，要推销什么“明版书”，生意竟然做到棺材里，真叫人哭笑不得。我终于明白，死亡也并不是人世灾难的结束，而是更大痛苦与荒谬的继续。

你们看，鲁迅就是这样无情地堵住了一切精神避难所（“过去”、“未来”，以至“死亡”），他的目的就是要人们面对“现在”，勇于正视现实生活中的个体生命的生存困境。在《野草》里，他创造了一系列的“形象”（“意象”），深刻地揭示了这样的困境。

这是“死火”——“我”在梦中，在冰山间奔驰。突然跌入冰谷里，我看见在一片青白的冰上，有无数的红影，像珊瑚网一般纠结在一起：这就是“死火”。于是，我与死火之间，有了一场谈话，死火告诉我，他被遗弃在冰谷里，如果再得不到温热，就将“冻灭”。我表示愿意将死火

带出冰谷，让它永得燃烧。死火回答说："那么，我将烧完！"这就是说，死火所面临的是一个"冻灭"与"烧完"的两难选择。应该怎样理解这样的两难选择的象征意义呢？坦白地说，这一直是研究这篇《死火》的难点，我也是百思而不得其解。后来，还是我的导师王瑶先生的一番话启发了我。（活跃）有一天，王先生对我说："我已经七十多岁了。我要什么事都不干呢，那就是'坐以待毙'；我如果还继续拼命，说得好听点是发挥余热，其实呢，不过是'垂死挣扎'。"（全场活跃）我听了这话，受到了很大的震动，并且立刻联想起鲁迅的这篇《死火》，终于恍然大悟：实际上，我们每一个人都只能在"冻灭"（"坐以待毙"）与"烧完"（"垂死挣扎"）之间，作出选择。也就是说，无论我们是努力奋斗（"烧"、"挣扎"），还是什么事也不做（"冻"、"坐"），最后的结局都是"死亡"（"灭"、"完"），这是任何人都不能避免的命运。在这一点上，必须有一个清醒的认识，不能有一丝一毫的幻想。（活跃）那么，这是不是说，"冻灭"与"烧完"两种选择之间，就不存在任何区别呢？不是的。尽管最后的结果都是"灭"（"完"），但在"烧"的过程中，毕竟发出过灿烂的光辉，并给人类带来光明，哪怕是十分短暂；而"冻"的过程中，却是什么也没有。也就是说，价值与意义，不在于"结果"，而体现在"过程"中。因此，死火最后作出的选择是"我就不如烧完"；王先生也说："与其坐以待毙，不如垂死挣扎。"（鼓掌）这是一种重视"过程"的意义与价值，而不顾"结果"（结果总是没有意义的）的人生哲学与选择。而只能在"冻灭"与"烧完"两者间作出选择，这本身也是揭示了人的生命存在的无奈与悲剧性的。

还有"影"。《野草》的第二篇叫《影的告别》，构思也非常奇特而巧妙。大家知道，人的影子，在完全黑暗（黑夜）与完全光明（正午十二点）的情况下，都要消失；它只能存在于"半明半暗"之中。鲁迅抓住这样的自然特征，用来象征、揭示像他自己这样的"历史中间物"的生存困境。他们身处在"黑暗"与"光明"两个世界的交接点：一方面，他们反抗黑暗，自然为黑暗所不容（"黑暗会吞并我"）；但他们生命的价值也体现在与黑暗的搏斗中，可以说他们与黑暗是一个"共体"，没有黑暗，

也就没有他们，光明真正到来之日，也正是他们的消亡之时（“光明又会使我消失”）。所以鲁迅经常说他的文学应该“与时弊同时灭亡”，如果人们还记着他以及他的文字，就恰恰证明时弊仍然存在，社会依旧有黑暗现象。（笑，鼓掌）这样，像鲁迅这样的“历史中间物”（在一定的意义上，我们每一个人也都是“中间物”），就既存在于“光明”与“黑暗”的对立中，又在两面都找不到自己的位置，这是一个“彷徨于无地”的无所依托的存在。

这是“过客”。黑须，乱发，着黑色短衣裤，从还能记事的时候起，就一个人不停地往前走。老人问他：“你是怎么称呼的？”他回答说：“我不知道。”老人再问他：“你是从哪里来的呢？”他回答说：“我不知道。”老人又问他：“你到哪里去？”他依然回答：“我不知道。”（活跃）这同样寓意深长。人既不知道自己的来处——他是被自己不能把握的力量抛到人世间的；人也不知道自己的去处——他是无所归宿的存在。而在我们前面已经讲到的《死后》里，又告诉我们：人“怎么死”、死“在哪里”，或许还有“什么时候”死，等等，也是“不知道”的，人“没有任意生存的权利”，也“没有任意死掉的权利”。这些结论都是相当悲凉的。

这正是鲁迅要我们正视的：人的生存的无奈，无依托，无归宿。鲁迅就这样堵塞了人们“逃避不完美的人生痛苦”的一切退路，把他的人的生存绝境的命题发挥到极致。由此他提出了自己的哲学。他拒绝“完美”，强调历史、现实、社会、人生、人性……都是不圆满，有缺陷的；他拒绝“全面”，强调历史、现实、社会、人生、人性……都是有偏颇、有弊端的；他拒绝“永久”，强调一切都处于过程中，否定生命的凝固与不朽。鲁迅彻底摒弃了一切关于绝对、关于至善至美、关于全面、关于永恒的乌托邦神话，他固执地要人们相信，有缺陷、有偏颇、有弊病、有限，才是生活的常态，才是正常的人生与人性。要人们正视这一切，才能从中杀出一条生路。这正是一种清醒的现实主义的人生态度。这恰是鲁迅思想的一个鲜明的特色。记得我的一位朋友说过，中国的文化有五大块，即儒家文化、道家（老庄）思想、民间道教、佛教，以及以鲁迅为代表的新文化。

前面四种文化思想，尽管彼此存在着很大的区别，但在给人们提供某种精神避难所这一点上，却是一致的。唯有鲁迅为代表的新文化思想却要从根本上否定一切精神避难的努力。（活跃）我以为，这位朋友的分析是有道理的。

下面，我们再换一个角度来看鲁迅《野草》里的哲学——鲁迅又把人置于和“他人”的关系中来考察（揭示）人的个体生命存在的困境。这是一种横向的观照。鲁迅所关注的“他人”主要是“敌人”（反对者）”、“爱我者”与“群众”。

先看“敌人”。《野草》有一篇《这样的战士》，说战士举起投枪，向敌人掷去，“一切都颓然倒地；——然而只有一件外套，其中无物。无物之物已经脱走”，战士“终于在无物之阵中老衰，寿终”。什么叫“无物之阵”？就是你要做一件事，分明感觉到敌人（反对者、阻力）的存在，但却摸不着，抓不住，无从和它对垒交战，但你终是失败者，什么事也办不成。这就是民间所说的“鬼打墙”。人走在旷野上，明明看见有鬼，一拳打过去，却扑了个空；鬼又在另一面出现，再出击，仍然扑空。鲁迅曾说，在中国要搬动一张桌子也要流血。中国办事之难，就难在到处都是“无物之阵”。我自己就有过这样的体验。记得那年我研究生毕业，留在学校，但我爱人还在南方，为她的工作调动，到处奔波。所到之处，所有的人，所有的部门，都对我点头微笑，表示同情，但就是办不成。分明是阻力重重，却不知在哪里。最后我只能对爱人说，要做好调不成的准备。即使心里有气，还找不到地方发泄，还得到处对别人表示感谢，你看这有多窝囊！（活跃）恐怕每一个中国人，包括在座的每一个同学对此都有深切的体验吧。（活跃）“无物之阵”是深知中国的鲁迅对国情的一个相当深刻的概括与发现。鲁迅认为，这种“无物之阵”是敌人（反对者）的一个策略和手段。所以他笔下的战士走进无物之阵时，“所遇的都对他一式点头。他知道这点头就是敌人的武器，是杀人不见血的武器”。鲁迅进一步分析说，中国的反对改革者，对于任何变革的努力，首先是“压”，压不住就变，变得仿佛与你一样，即所谓“咸与维新”，于是反对者突然消失了，满天下都是改革，改革，改革……以至真正的改革者，

反而羞于谈改革了。（笑，鼓掌）但反对之心其实并没有变，一旦有机会就会反攻倒算，原来“改革一两”，现在就要“反动一斤”。（活跃）中国的反对改革者其实是比改革者要有经验，厉害得多，也坚定得多。中国的改革者往往是过分的天真，也过分的软弱了。（鼓掌）何况反对改革者还得到中国传统的支持。这就是鲁迅所说的“无物之阵”的另一方面。这是千百年形成的，千百万人的习惯势力，鲁迅又称之为“无主名，无意识的杀人团”。鲁迅说：“死于敌人的锋刃不足悲苦；死于不知何来的暗器，却是悲苦，但最悲苦的是死于慈母或爱人误进的毒药，战友乱发的流弹，细菌并无恶意的侵人。”正因为反对（阻力）来自母亲、爱人、战友这样一些“爱我者”，而且又是无意的，出于善意的，至少是无恶意，这就既难以识别，不易防备，又无法公开对阵，其可怕之处也在这里。（活跃）鲁迅还发现，无物之阵的可怕还在于它的“不明确，含糊不清”。鲁迅曾问过当时的年轻人：最可怖的鬼是什么？不知同学们有没有考虑过这样的问题？（活跃）有人说“三头六臂”的鬼最可怕。鲁迅说，不，这样的鬼虽然有多头多臂，即使是三个，六个，或者更多，毕竟有个数目，就有一个限度，也就不可怕，或者说，它的可怕也是有限的；只有没有眼睛、没有眉毛、没有嘴巴的“浑沌鬼”，唯其含糊不清，不知背后还藏着什么才最可怕。（笑）鲁迅还举了一个例子：说当年骆宾王写文章大骂武则天，武则天看了，不过微微一笑，因为无论列举了多少条，骂得如何刻毒，武则天一看，心里就有数了，无非就是这些问题，一明确，就不可怕了。（笑）鲁迅说，如果是我，就不这么骂，而是把武则天拉到大庭广众之中，指着她说：“大家看，她是多么，多么……”点点点点，就是不点明，（笑）你这里一点，她就一哆嗦，因为她不知道要宣布她什么新的罪状。（大笑）她怕就怕在充满了种种暗示，却又不明确。应该说，鲁迅所遇到的正是这样一些“含糊不清”的“无物之阵”，不知道会在什么时候，从什么地方，以什么名目，来向他发起攻击，就只能时时处于紧张的戒备状态中，这对人的身、心都是极大的伤害，鲁迅可以说是深受“无物之阵”的折磨，以致身心交瘁，而在五十多岁的年龄上就过早地逝世了。中国的“无物之阵”的这种“磨杀”思想战士的力量，真是令人不寒而栗。

那么，“爱我者”如何呢？《过客》里有一个情节，也颇耐人寻味。过客从懂事时起，就一个人向着前方，走，走，走。走得衣服破烂了，血也几乎流尽了。这时，小女孩递给他一块破布，让他包扎一下。这“破布”显然象征着一种爱的同情与温暖。我们看“过客”作出了怎样的反应。他先是十分愉快而感激地接受了这块破布：孤独的战士原本是渴望着爱与同情的。但是，过客却突然警觉，又毅然绝然地将破布还给了小女孩，并且说了这样一番话：“倘使我得了谁的布施，我就要像兀鹰看见死尸一样，在四近徘徊，祝愿她的灭亡……或者诅咒她以外的一切全都灭亡，连我自己，因为我就应该得到咒诅。”鲁迅在与许广平的通信中，也表示过类似的意见。先是许广平给鲁迅写信，说自己的哥哥死了，很是悲伤，走在路上，看见一些和哥哥年龄差不多的年轻人，都活蹦乱跳的，心里想，为什么他们不死，偏偏死了我的哥哥呢？（笑）鲁迅在回信中却说，我和你相反，越是和我亲近的人，我越希望他早死。应该说，这种希望以至诅咒爱我者死亡的思想，是相当奇特的，很难为一般人所理解。于是有一位读者写信给鲁迅，问他《过客》里那段话的意思。幸而这一问，引出了鲁迅的一番解释。鲁迅说，这很好理解。比如说，你我之间，如果本来不认识，彼此没有感情上的牵连，有一天，我们成了敌人，站在战壕的两边，我会毫不犹豫地开枪把你打死；现在我们有了联系，战场上再见时，我就会有许多顾虑了。再比如说，我有个老母亲，80多岁了，住在北京。我在上海，要做什么危险的事，我本可以无所畏惧地去做，但一想到老母亲，她对我的种种期待与爱，我就下不了决心了。可见，一个人的反抗是会蹉跌在爱上的。这里相当深刻地反映了鲁迅这样的战士，中国的改革者们的内心矛盾：他们既渴望着爱与温情，又恐惧着、警惕着爱与温情的牵挂，会使自己失去了作为一个战士、一个改革者的思想与行动的自由。（活跃）这内心的矛盾是相当动人的。

再看看“群众”。鲁迅说过，中国的群众都是“戏剧的看客”。这又是一个既准确，又让人感到沉重的概括。鲁迅曾这样说，事实大概也确会如此。如果我们在大街上吐一口痰，然后蹲下作观看状，很快就会在身后围成一圈又一圈的人，大家都在“看”，既看别人，也被别人看。（笑）

鲁迅在很多小说、杂文里，都写到了“看客”现象，以至构成了鲁迅作品的一个基本模式。这是高度概括了中国人与人之间的关系的。比如，今天我在这里演讲，大家在看我，我是被看者，但我也反过来在看大家，大家也是被看者：这就是我们彼此的关系，（笑）我们都在同时扮演着“看者”与“被看者”的双重角色。如果再作细致分析，可以发现，群众所“看”的对象，主要有两类人。一类是《祝福》里的祥林嫂那样的不幸者。祥林嫂悲痛欲绝地讲着她的“阿毛被狼吃了”的不幸，村里的男男女女、老老少少都赶着去“看”，“直到她说到呜咽，她们也就一起流下那停在眼角上的眼泪，叹息一番，满足地去了，一面还纷纷地评论着”。请注意这里的“叹息”、“满足”与“评论”，看客们是不会有真正的同情心的，他们热心看与听，完全是因为生活得太无聊，要去寻求一点刺激。他们正是通过“看”（与听），把别人（祥林嫂）的眼泪变成自己无味的生活里的盐，百般无聊中的谈资。一句话，把别人的痛苦转化为自己身心上的“满足”，这就在实际上把现实生活中的他人的苦难，变成鉴赏对象，游戏化与审美化了。这其实是表现了人性的残酷的。另一类“被看”的对象是具有献身精神的中国的改革家、启蒙主义的思想家，像《药》里的夏瑜那样的人物。他们的严肃、认真的探讨和宣传，通过根本不能理解的看客的“看”，变成了一种表演，他们的崇高的牺牲竟被看成不可思议的疯狂。“看客”对意义、价值的消解，必然导致一切都成为游戏——鲁迅早就说过，中国是一个文字的游戏国。看客在本质上也就是鲁迅所说的“做戏的虚无党”，什么都不相信，就只剩下“做戏”了。而一个只会做戏的民族是可悲的，并且是危险的。（活跃）

我们可以想见，鲁迅在考察个体生命与他人的关系时，是怀着怎样悲凉的心情，他依然把这一命题推向了绝望的极致。所谓“绝望”就是看透：首先看清社会、历史、人性的一切都是不完满、有缺陷的；其次充分认识自我的局限，也即自己掌握命运的有限，既破除了对现实的种种迷信、幻想与神话，又破除了对自我的种种迷信、幻想与神话。觉悟到这些，真正看透了，也就达到大彻大悟，达到超越。但在看透以后，却有两种不同的态度。周氏兄弟——鲁迅与周作人在对世事的认识的深刻程度

上是很接近的，但在处事态度上，就有了不同的选择。周作人的态度是“知其不可为而不为”，他于是退缩到个人的小天地里，提倡“生活的艺术”，就是“在不完全的现世享乐一点美与和谐，在刹那间体会永久”。鲁迅的态度完全相反，是“知其不可为而为之”，这就是许广平所说的，“虽则先生自己所感觉的是黑暗居多，而对于青年，却处处给予一种不退走，不悲观，不绝望的诱导，自己也仍以悲观作不悲观，以无可为为可为，向前的走去”。鲁迅自己也这样说：“我的作品，太黑暗了，因为我常觉得唯‘黑暗与虚无，乃是实有’，却偏要向这些作绝望的抗战，所以很多偏激的声音。……我终于不能证实：唯黑暗与虚无乃是实有。所以我想，在青年，须是有不平而不悲观，常抗战而亦自卫。”（活跃）这就是鲁迅的哲学：“绝望的抗战”，或者叫“反抗绝望”。鲁迅说：“我以为绝望而反抗者难，比希望而战斗者更勇猛，更悲壮。”（鼓掌）在一定的意义上，可以说鲁迅的这种悲壮的“反抗绝望”的人生哲学，是中国传统的佛家、道家对人生的参悟与儒家的入世、进取精神，二者经过改造以后的有机结合。更重要的是，它集中体现了20世纪现代中华民族的民族精神与时代精神。（活跃）我们现在，处在本世纪末来回顾这一个世纪的思想发展的历程，就可以看出，鲁迅的思想，特别是他的“反抗绝望”的哲学，是一个世纪民族思想发展的结晶，是极其可贵的。我们今天谈继承民族文化传统，我想，首先应该继承的，就是鲁迅的这种思想文化传统。（鼓掌）

最后，我想引述两段鲁迅的话，来结束我的已经太长了的演讲。许广平（也是那个年代的青年）写信问鲁迅：在人生的路上，遇到歧路（不知该走什么路）与穷途（找不到路）时，该怎么办？（活跃）鲁迅于是在回信中谈到了“我如何在世上‘混’过去的方法”。（活跃）他是这么说的——“走人生的长途，最易遇到的有两大难关，其一是‘歧路’，倘是墨翟先生，相传是恸哭而返的。但我不哭也不返，先在歧路头坐下，歇一会，或者睡一觉，于是选一条似乎可走的路再走。……如果遇见老虎，我就爬上树去，等它饿得走去了再下来。（笑）倘它竟不走，我就自己饿死在树上，（笑）而且先用带子缚住，连死尸也绝不给它吃。（大笑）但倘

若没有树呢，那么，没有法子，就只有请它吃了。（笑）但也不妨也咬它一口。（大笑）其二便是‘穷途’了，听说阮籍先生也大哭而回。我却也像在歧路上的办法一样，还是跨进去，在刺丛里姑且走走。但也并未遇到全是荆棘毫无可走的地方过，不知道是否世上本无所谓穷途，还是我幸而没有遇着。”

还有一段话是谈他的“战斗（生活）方式”，以及他“对付苦闷的办法”（活跃）——“对于社会上的战斗，我是并不挺身而出的，我不劝别人牺牲什么之类者也就为此。欧战的时候，最重‘壕堑战’，战士伏在壕中，有时吸烟也听歌，打纸牌，喝酒，也在壕内开美术展览会，但有时忽向敌人开它几枪。（笑，鼓掌）中国多暗箭，挺身而出的勇士容易丧命，这种战法是必要的罢。但有时也会逼到非短兵相接不可的，这时候没法子，就短兵相接。”

总结起来，我自己对于苦闷的办法，是专与袭来的苦痛捣乱，将无赖手段当作胜利，硬唱凯歌，算是乐趣。

看来，鲁迅并不是一些人说的那样，只是一味地战斗，他是边打边玩，边玩边打的。（笑）鲁迅是伟大的，但他也是普通、平凡的。鲁迅不是“样板”，他也拒绝做人们的“导师”。他对年轻人这么说：“青年又何须寻找那挂着金字招牌的导师呢？不如寻朋友，联合起来，同向这似乎可以生存的方向走。你们所多的是生力，遇见深林，可以辟成平地的，遇见旷野，可以栽种树木的，遇见沙漠，可以开辟井泉的。问什么荆棘塞途的老路，寻什么乌烟瘴气的鸟导师！”（鼓掌）

我想，我不需要再讲什么了。就此结束，谢谢大家。（热烈鼓掌）

1996年5月30日在北大文科实验班演讲

1996年11月30日整理毕

周氏兄弟与北大精神

主持这次报告会的同学告诉我，今天的听众主要是刚入学的一年级同学，特别是理科与语言学科的同学。那么，你们都是经过“十年寒窗苦”（有的还不止10年吧），才实现了自己的理想，考上北京大学这个全国最高学府的，因此，我首先要向你们表示祝贺。40年前，也就是1956年，我和在座的同学们一样，仿佛做梦一般，接到了北京大学的录取通知书。上面写着这样几个字：“祝贺你考取了‘东方莫斯科大学’——北京大学”。（全场活跃起来）当时年轻人都向往苏联，以为“苏联的今天，就是我们的明天”，（大笑）所以一听说考上了“东方的莫斯科大学”，就兴奋得不得了，可以说我们当年是怀着一种庄严的心情，走进北京大学的校门的。我们每一个新生都在严肃地思考两个层面的问题——我相信，今天的每一个新同学也同样在思考着这些问题。首先是如何度过4年大学生涯——这最可宝贵的时光。根据我的经验，16岁到26岁，这是人生的黄金岁月。16岁以前，什么都是懵懵懂懂的，完全依附于父母、老师。16岁以后，自己就开始独立了。26岁以后呢，就该考虑结婚、生孩子了，乱七八糟一大堆事儿，自己独立的时间就不多了。（全场活跃）在这10年中，大学4年又是最自由、最独立的——当然，如果你还想延长，可以考研究生，（笑）因此，如何不至虚度，是必须认真考虑的。再进一步还要想一想，怎样做一个合格的“北京大学的学生”，这或许是更加重要的问题。北京大学是一所具有伟大传统的大学，是我们全民族寄以希望的大学，“北大人”这一称号，是含有特殊分量的。我们每一个人，从走进校门那一天起，就当然地承担了一个神圣的义务与责任：用我们的行动来继承与发扬北大的伟大传统，至少是要无愧于这个传统。

同学们可能要问，什么是北大传统？北大的传统是怎么体现的？后

年是北大建校100周年，现在的一、二年级能赶上这个盛典，真是诸位一生中最大的幸福。（全场活跃）因此，大家都在考虑：到哪里去寻找北大的传统？记得在北大90周年校庆时，中文系的王瑶教授（也是我的导师）当时还健在，他写了一篇文章，其中引用了曾长期担任北大校长的蒋梦麟先生的一段话："一个大学中有三派势力，一派是校长，一派是教授，一派是学生。在这三派势力中，如果有两派联合起来反对第三派，第三派必然要失败。"王瑶先生分析：教授联合校长来反对学生的可能性最小，职业道德决定了教师是天生地保护学生的；学生联合校长反对教授也同样很难；但如果一个校长既不受学生欢迎，又遭到教授反对，不管他的后台有多硬，也是最终在学校里站不住脚的。（全场活跃）蒋梦麟校长的分析也许还能在另一方面给我们以启发：特定历史时空下的校长、教师（主要是教授）与学生的活动构成了所谓"校园文化"，一个学校的传统自然也主要体现在这三类人身上。比如"五四"新文化运动是以北大教授为主的，"五四"爱国运动则是以北大学生为主，而蔡元培校长的"循思想自由原则，取兼容并包主义"则对师生的活动起到了保护与推动作用：这三方面的努力就构成了北大的"五四"传统。但如果我们再作具体分析，还可以发现，在这三类人中，学生是流动的，即人们通常所说的，是"飞鸽牌"的（笑）；校长呢，按我们国家的体制，是由主管部门指令的，会随着政局的变化而变化；只有教师（教授）是"永久牌"，是相对稳定的，几年、十几年、几十年"一贯制"。在这个意义上，我们又可以说，一个学校的传统主要体现在教师（教授）身上，并且主要是由他们一代又一代地传递的。北大之为北大，就是因为它拥有一大批（而且是连续不断的）著名的教授，不仅在学术上是全国（以至世界）第一流的，而且他们的身上都体现着人类与民族的良知，一代知识分子的品格，显示着一种精神的力量，具有人格的魅力。这样的作为"北大精神传人"的教授在各系各专业都有。同学们想要了解与继承北大传统，我建议大家不妨从本系本专业入手，调查一下一个世纪以来，有过哪些学术与人格都堪称第一流，或者在某一方面有着鲜明特色与贡献的教授，他们开设了什么课程，有过什么代表性著作（或讲义）。还可以通过回忆文章、传记等，进一步了解这些教

授的生平、思想、品格、精神风貌等。这样，同学们就可以从中触摸、感觉到有血有肉的、活生生的北大学术传统和精神传统。

我在这里不妨举一个例子，看看所谓“北大教授”都是一群什么样的人。根据我的经验，做学生的，最大的乐趣，莫过于晚上熄灯以后，躺在床上，回味、议论某位老师课堂上（或课堂下）的趣闻逸事——我们当年做学生时是这样，我深信诸位现在也是如此，这也是学生的“传统”。（大笑）以至于毕业很久了，当年这些教授讲了些什么，都已忘却，唯独这些逸事反见鲜明，每次同学聚会必津津乐道，有时候还写成了文章。例如，曾是西南联大（由北大、清华、南开大学三校组成）的学生的汪曾祺就曾在一篇散文中这样回忆著名的逻辑学专家金岳霖教授：“金先生是个单身汉——联大教授里不少光棍，杨振声先生写过一篇游戏文章《释鳏》，在教授间传阅——无儿无女，但是过得自得其乐。（全场活跃）他养了一只很大的斗鸡（云南出斗鸡）。这只斗鸡能把脖子伸上来，和金先生一个桌子吃饭。（大笑）他到处搜罗大梨、大石榴，拿去和别的教授的孩子比赛。比输了，就把梨或石榴送给他的小朋友，他再去买。”（大笑）

有一个调皮的女同学，大概是后来成为巴金夫人的萧珊，上课时问金先生：“您为什么要搞逻辑？”金先生说：“我觉得它很好玩。”（大笑）金先生上课有时要提问，那么多学生，他不能都叫得上名字来——联大是没有点名册的，他一上课就宣布：“今天，穿红毛衣的女同学回答问题。”（笑）于是所有穿红毛衣的女同学就都有点紧张，又有点兴奋。那时联大女生在蓝阴丹士林旗袍外面套一件红毛衣成了一种风气——穿蓝毛衣、黄毛衣的极少。问题回答得流利清楚，也是件出风头的事。（笑）金先生很注意地听着，完了，说：“请坐。”（大笑）金先生也谈过恋爱：他曾经热烈地追求过堪称一代美女与才女的作家、学者林微因，但林最后选择了建筑学家梁思成，金先生遂终身不娶。林徽因死后，有一年，金先生在北京饭店请了一次客，老朋友都很纳闷，到了之后，金先生才郑重宣布：“今天是徽因的生日。”全场肃然动容。金先生晚年时，毛主席曾对他说：“你要接触接触社会。”其时他已经80岁了，就雇了一部平板三轮车，每天到王府井兜一圈。（大笑）这些诚然都是些日常生活中的趣闻，

但趣闻中有精神，正如汪曾祺先生所分析："一是对工作对学问都爱到了痴迷的程度；二是为人天真到像一个孩子，对生活充满兴趣，无机心，少俗虑。"或者如汪曾祺送给沈从文的对联里所说，是"星斗其文，赤子其人"。这里所显示的也是一种精神境界，是精神的单纯与丰富。北大的精神与传统也正蕴涵其中。

以上，可以算是我今天演讲的开场白——恐怕说得太长了点儿。下面进入正题：以我比较熟悉的周氏兄弟为例，说说北大精神与传统。

如果说北大百年来的教授可谓"群星灿烂"，鲁迅、周作人兄弟就是其中耀眼的双子星座。鲁迅于1920年8月至1926年8月在北大担任了6年讲师，讲授"中国小说史"与"文艺理论"等课程，并兼任研究所国学门委员会委员。特别有意思的是，鲁迅亲自为北大设计了校徽，并且一直沿用到今天。周作人与北大的关系更为密切：他从1917年4月到1945年12月，在北大任教28年，他在北大第一次开设了"欧洲文学史"，又参与筹办日本文学系，还讲过"六朝散文"等课程。而他们两位又都先后写过纪念北大的文章，留下了他们对"北大精神（校风）"的意见，这自是弥足珍贵的。下面我先介绍他们的有关论述，然后再谈谈我的理解。

鲁迅的文章写于1925年，是为纪念北大诞生27周年，应北大学生会之约而写的，登载在《北大学生会周刊》创刊号上，后收入《华盖集》，题为《我观北大》。当时北京的知识界正面临着一次大分化，鲁迅等人因支持学生运动而被指为"北大派"。鲁迅理直气壮地回答说："北大派么？就是北大派！怎么样呢？"（笑）在鲁迅先生看来，做"北大派"中的一个成员是十分光荣的，因为："第一，北大是常为新的，改造运动的先锋，要使中国向着好的，往上的道路走。虽然中了很多暗箭，背了许多谣言；教授和学生也都逐年的有些改换了，而那向上的精神还是始终一贯，不见得弛解"；"第二，北大是常与黑暗势力抗战的，即使只有自己"。鲁迅举了一个例子：在1923年、1925年，为反对北洋军阀政府教育总长倒行逆施，镇压学生运动，北大曾两次宣布与教育部脱离关系，（全场活跃）一般学校是绝没有这样的胆量的。因此，鲁迅说："北大究竟还是活的，而且还在生长的。凡活的而且在生长着，总有着希望的前途。"

周作人的文章写于1930年，是为纪念北大32周年而作，题目叫《北大的支路》（文收《苦竹杂记》）。周作人自己有一个解释，“蔡子民先生曾说：‘读书不忘救国，救国不忘读书’”，“救国，革命，是北大的干路，读书就算作支路也未始不可”。那么，周作人主要是谈“读书”的——在他看来，北大也是自有传统，而且“有独特的价值”，周作人把它概括为“走着他自己的路”，“不做人家所做的，而做人家不做的事”。举出的例子是，“十多年前（即“五四”时期——引者著）在大家只知道尊重英文的时代加添德、法文，只承认诗赋策论是国文学的时代教授诗词曲”，这都是反潮流的，因此屡屡受到攻击。周作人由此引出一个结论：“北大的学风仿佛有点迂阔似的，有些明其道不计其功的气概，肯冒点险却不想获益。”文章最后表示，“我并不怀抱着什么北大优越主义，我只觉得北大有他自己的精神应当保持”，“北大的学风宁可迂阔一点，不要太漂亮，太聪明。要奋勇前去开辟荒地，着手于独特的研究”。

下面，结合周氏兄弟的有关论述，谈谈我对他们上述“北大观”的理解，自然也免不了有我自己的一些发挥——我姑妄讲之，同学们就姑妄听之吧。

先从周作人说的“支路”谈起。周作人有一个基本观点，就是一切要“顺其自然”，不违背“人情物理”，有利于人性的健全发展。他因此而提出了一个重要的人生命题，即“人生的季节不要颠倒”。人的一生就像一年四季一样，少年时期是人生的“春天”，青年正是“夏天”的季节，中年是“秋天”，老年就进入“冬天”了，这样的自然次序是不能随便颠倒的。周作人说：“本来人生是一贯的，其中都分几个段落。如童年、少年、中年、老年，各有意义，都不容空过。比如少年时代是浪漫的，中年是理智的时代，到了老年差不多可以说是待死堂的生活罢。然而中国凡事都是颠倒错乱的，往往少年老成，摆出道学家、超人、志士的模样。中年以来重新来秋冬行春令，大讲其恋爱等等。”有句古诗说是“老夫聊发少年狂”，“聊发”还可以，现在却是越是老年越发狂，而且没完没了；另一面却设置种种清规戒律，不准青年人狂，这是不是“人生的季节颠倒”？（鼓掌）中国有句成语叫做“各行其是”，每一个人生季节都

有各自该做的事，是不可以随便拖后或提前的。比如，儿童的职责就是“玩”，其他事都不该他们管。现在我们“大人（成年人）”不能把国家的事办好，却一个劲地要求小孩子去“救国”，这对“大人”来说是“失职”，对儿童来说是“越权”，这都是“颠倒”。（笑）那么，青年人（或者更具体地说大学生）的主要任务是什么？我至今还记得，我1956年刚进北大时，在中文系召开的迎新会上，系学生会主席对我们说，大学时代就是要追求三样东西，一是知识，二是友谊，三是爱情。（全场活跃）很可惜，我们只这样追求了一年，而我由于年龄还小（我上北大时才17岁，还没有公民权），只忙着求“知识”，还没有来得及谈恋爱，（笑）“反右”斗争就开始了，以后越弄越“左”，连求知识也成了罪恶，说是“书读得越多越蠢”；“友谊”也谈不上了，大学同班同学，今天你批判我，明天我批判你，“阶级斗争”的弦绷得紧紧的，还有什么“友谊”？一天24小时都献给了“革命”，谈恋爱都得“挤时间”，甚至要“转入地下”。（笑）我就这样错过了谈恋爱的季节，人到中年再来解决“个人问题”，（笑）那就不是什么“谈恋爱”了，而是有人介绍，双方“谈条件”。记得那时要去和别人介绍的“对象”见面，比如说约好星期六见面，我从星期一就开始觉得浑身难受，甚至有一种恐惧感——这叫什么“爱情”啊！（大笑）同学们自然觉得好笑，不可思议，但对我们这一代人，却是永难愈合的心灵创伤。这些年来，人们（有不少和我是同龄人）总喜欢回忆五六十年代社会风气如何如何好；想起那些年代，我却总要回忆起这些颠倒季节的辛酸事与荒唐事，不知道这些是不是也是“社会风气”，忘记这些，是不是也算“背叛”。我正是通过这样的“忆苦思甜”，深深地羡慕今天的年轻人。今天的大学生，终于享有了“追求知识，追求友谊，追求爱情”的三大自由与权利。（鼓掌）尽管今天也还有人在那里嘀嘀咕咕，说什么青年人只顾自己读书，交朋友，谈恋爱，是“自私的，个人主义的一代”，同学们可以不予理睬，理直气壮地去读书，去交朋友，去谈恋爱，因为这是作为一个“人”，一个“年轻人”的基本权利，谁也无权剥夺！至于我自己，死也不愿意回到那个“读书有罪，没有友谊，恋爱受到干涉”的“无私时代”。如果真像小说家谌容想

象的那样，能够“减去10岁（对我来说，10岁不够，至少要减去30岁、40岁）”，我也会和在座的同学一起，全身心地投入，理直气壮、大张旗鼓地去追求知识、友谊与爱情！（大鼓掌）

当然，我们也还应该冷静下来，探讨“如何去获取知识、友谊与爱情”。对于交友、说爱，同学们比我有经验，（笑）我就不说了，我只想谈谈有关“读书”的问题，而且主要介绍周氏兄弟，也即前辈的经验。

关于读书，这两位北大教授有两个出人意料而又意味深长的比喻。鲁迅说读书如赌博，就像“爱打牌一样，天天打，夜夜打，（笑）连续地去打，（笑）有时被公安局捉去了，放出来以后还是打。（大笑）真打牌的人并不在赢钱，而在有趣。（笑）它妙在一张一张地摸起来，永远变化无穷。嗜书也如此，每一页每一页里，都有着深厚的趣味。自然，也可以扩大精神，增加知识的，但这不能计及，一计及，等于意在赢钱的赌徒了，这在赌徒中也是下品”。（笑）周作人则鼓吹烟鬼式的读书：“有如抽纸烟的人，手嘴闲空，便觉无聊”，书只一本本翻下去，如同烟一根根抽下去，有时书也不看，只是翻，就好像看着烟雾缭绕，陶醉于其中……（笑）这两个比喻看来似乎很不恭敬，却说出了读书的趣味性与非功利性：这正是“读书”的真谛所在。真正的“读书”，不仅在读“书”，更在“读”所达到的“境界”，只要进入了，就会感到无穷的乐趣。我认为，这些年教育（特别是中、小学教育）最大的失误之一，就是把本来其味无穷的读书，变得枯燥乏味，甚至令人厌恶、恐惧，在座的同学们都是过来人，你们是最有发言权的。（鼓掌）我想，同学们现在已经进入了大学，就应该从那种压抑人的、苦不堪言的所谓“读书”中解放出来，真正地为“有趣”（或者干脆如金岳霖先生所说，为了“好玩”）而读书（研究），为读书（研究）而读书（研究）——最起码再不要为“考试（考学位）而读书”了。（鼓掌）

还有一个读什么书，也就是读书的范围问题。鲁迅在这方面，有一个十分精辟的见解。他劝告年轻人“大可看看本分以外的书，即课外的书，不要将课内的书抱住”，“学理科的，偏看看文学书，学文学的，偏看看科学书，看看别人在那里研究的，究竟是怎么一回事。这样子，对于别

人，别事，可以有更深的了解”。周作人则鼓励人们要当“杂家”，他有一篇介绍自己读书经验的文章，题目就叫“我的杂学”。他们都是主张年轻人要不断地开拓自己的读书（知识）领域的。

这里，我想着重谈谈理科的学生、学习语言的学生，要特别注意学习文科（首先是文学、历史、哲学）知识的问题。这其实是“五四”开创的现代新文化的一个传统，或者说是老一代的自然科学家的一个传统。大家知道，恩格斯曾经高度评价西方文艺复兴运动，说“那是一个需要巨人，并且产生了巨人——在思维能力、热情和性格方面，在多才多艺和学识渊博方面的巨人——的时代”，“那时，差不多没有一个著名的人物，不会说四五种外语，不在几个专业上放射出光芒”，“那时的英雄们还没有成为分工的奴隶”，这使他们具备了“性格的完整和坚强”。在某种意义上，“五四”也是中国的“文艺复兴运动”；“五四”那一代人，都是同时开拓（至少是涉猎）多种学科领域，思维能力、学识与性格都达到了全面和完整。不用说鲁迅、郭沫若等文学家都经过了自然科学的严格训练，一些未来的科学家最初都是写小说的，如著名的考古学家、人类学学者裴文中写的小说就被鲁迅选入了《新文学大系》，建筑家杨钟健，植物学家蔡希陶早年都有小说创作，而丁西林先生更是在物理学与戏剧两个领域都同时作出了杰出的贡献。中国的第一、二代的自然科学家都是有相当深厚的国学根底的，三四十年代培养出来的自然科学家在文、史、哲方面都有一定的造诣。无可讳言，在1949年以后，改变了文、理、工、医、农合校的大学教育体制，过分强调专业分工，就造成了理、工科与文科学生彼此知识隔绝的状况。应该说，这种知识结构的单一、狭窄，至今仍没有得到根本的改变。这里我不妨谈谈我的一个实际体验。我的大哥钱宁是清华大学的著名教授，也是科学院的院士，他是黄河泥沙问题的专家，是公认的国际泥沙界权威之一。他在文学方面就有很高的修养，据说他年轻时曾做过当文学家的梦。我至今仍清楚地记得，我是从他那里才知道曹禺写有《原野》这个剧本。（全场活跃）他终生爱读《红楼梦》，晚年病重时，还和我讨论，他的许多精辟见解，常使我自愧不如。（活跃）最使我惊异（甚至震撼）的，是他在去世前，提出要建立“黄河学”，以与“红（楼

梦）学”相比美的设想。我由此而领悟到，学术研究进入高境界、高水平以后，一定是自然科学、社会科学、人文科学的彼此交融。我曾把我的大哥和他近几年培养出来的最出色的学生暗中作过比较，我发现，这些学生在纯专业范围完全可能（或者在某些方面已经）超过他们的老师，但在气度、气质、精神境界上，却始终有一个难以逾越的差距。原因当然是多方面的，但我始终认为，知识结构上的缺陷，人文学科修养的不足，是一个相当重要的方面。这种由知识的缺陷造成的精神气质上的差距，在一般情况、一般水平下是看不出来的，但当人们向最高峰冲击时，这种不足就显示出来了。可以这么说，“大师”级的学者与杰出的（有特色的）学者的区别，就在于学识、思维、性格是否全面而完整，以及由此而达到的精神境界。据我的体会，理工科学生学一点文科，文科学生学一点理工科，即鲁迅所说读一点课外的书，不仅是为了扩大知识面，更是一个提高每一个人的文化教养、精神素质以及思想境界的问题，是万万不可掉以轻心的。

这里再顺便谈一点，外语专业的学生不能只注意语言的训练，而忽视文学修养的提高。这本来是北大外国语学科的优势，即北大拥有一大批精通外文，更精通外国文学与本国文学的专家，北大的外国语各系都同时是该国文学的研究中心。据说这些年这方面的优势有所削弱，一些外语系的学生语言能力很强，却因文学修养不足而缺少文学研究的能力，这是需要弥补的。在我看来，北大的外国语系是应该语言与文学并重，甚至偏重于文学，这个传统是不应丧失的。（演讲结束以后，会议的主持者，也是西语系的学生，特地告诉我，现在他们已经很重视文学，并不存在偏于语言的问题。我听了以后，自然很高兴，在此特作补充说明。）

周作人在《北大的支路》这篇文章里，还提出了一个重要观点，对外国文化的吸收，不能只局限于英语文学，还要有德法文，以至朝鲜、蒙古语，他认为在这些方面北大是带了很好的头的；而他自己则特别提醒要注意希腊、印度、阿拉伯与日本文化的研究。总之，要有一个“世界文化”的多元观念。我由此而联想起对我们的传统文化的态度也应如此。不能把传统文化与儒家文化等同，要看到并承认，传统文化也是多元的：儒家之外，还有道家、佛家、道教，以及法家、墨家等等，当然也还有“五四”

开创的现代新文化。也就是说，对于知识（文化）的理解必须是全面的，要有“继承全人类所有的文化遗产”的眼光与气魄。

所谓“读什么书”，读书的范围，实际上是一个如何设计自己的知识结构的问题。我认为这是同学们开始大学生活以后，首先需要考虑的问题。在这方面，周作人的设计或许能给我们一些启示。希腊哲人曾提出过“知道你自己”的知识命题，周作人正是以此为中心，建立自己的“人学”知识结构的。他设想应从5个方面来读书。（1）“关于个人”，应学习生理学（首先是性知识）、心理学和医学史知识；（2）“关于人类及生物”，应学习生物学、社会学（包括人类学、民俗学、文化发展史、社会学）、历史；（3）“关于自然现象”，要学习天文地理、化学；（4）“关于科学基本”，要学习数学与哲学；（5）“关于艺术”，要学习神话学、童话学、文学、艺术及艺术史——听起来，这个设想是够吓人的（笑），一个人要精通这么多学问当然不可能，也无必要；但有所涉猎，了解一些常识，却是可能的。在周作人的著作中，除了数学、化学、天文外，这里所提到的各门学科知识都有所论及，可见他平时阅读面之广，是名副其实的“杂家”。作为一个大学生，当然应着重打基础，我以为要从三个方面来读书：首先是学好本专业的基础知识；其次要学习语言（中文与外文）、数学与哲学，这是基础的基础，所有专业的学生都要过好中文与外文两个语言关，这方面要高要求，数学与哲学要掌握到什么程度，则应考虑到不同专业的不同要求；在打好前两个基础的前提下，尽可能地广泛涉猎，多听些本系本专业之外的课，以及外系的你感兴趣的课（允许甚至鼓励旁听，这是北大的传统，大家要珍惜这样的得天独厚的条件）。读这类的书，不必过分认真，用鲁迅的说法，就是“随便翻翻”，或者像陶渊明笔下的五柳先生那样，“好读书而不求甚解”，总之“开卷有益”就是了。旁听课更可以随意些，老师姑妄讲之，你姑妄听之，万一睡着了也不要紧。（笑）我们平时谈到人才的培养，喜欢用“熏陶”这两个字，这是有道理的：真正的人才确实是在毫不经意中“熏”出来的，过于正而八经，有时候反而会扼杀人才。（笑）

关于读书，我讲得够多的了。但关于北大学生的读书，我还要讲一

点，（笑）这就是勇于攀登科学高峰，走前人没有走过的路。同学们可能已经注意到，周作人在前述文章中，特意指出，北大的传统就是“不做人家所做的，而做人家不做的事，追求独特的价值”，“奋身前去开辟荒地，着手于独特的研究”。周作人这里所说的，就是要做敢于并善于开拓新路、具有开创性的大学者。毫无疑问，北大是应该培养这样的大学者的。（鼓掌）有一种说法，不想做将军的士兵不是好兵，那么，我们同样可以说，不想当大学者的学生（特别是研究生），就不是好学生——这当然只具有相对的道理，我们下面还要说到另一面。我想，这类看来有些极端的话，其真实的意思是鼓励年轻人要有雄心壮志，要敢于成名成家，成为本专业的最出色、最拔尖的人才。在我们年轻的时候，也就是本世纪的五六七十年代，“成名成家”是被视为“资产阶级的腐朽思想”的——顺便说一句，本世纪我们做了不少蠢事，其中之一，就是动不动把人类文明的成果（包括观念）奉送给资产阶级，这就是一例。（笑）也许是流毒没有肃清，这些年很少提倡、鼓励青年成名成家，即使成“家”，也是成“企业家”（大款）、“歌唱家”（大腕）。（笑）不能设想，一个民族，一个国家，没有大科学家、大教育家，光剩下大款、大腕，会是什么样子。我们不能让后人指着脊梁骨骂，说我们光忙着自己赚大钱，忘记在科学、教育上作出大贡献了。我当然不反对赚大钱的大企业家——相反，如果同学们中有学习企业管理的，你的雄心壮志就是要做第一流的现代大企业家，对于我们民族，这样的真正的大企业家，不是太多，而是太少了。问题是不能大家都一窝蜂地去争当企业家，而缺乏优秀的人才去攀登自然科学、社会科学与人文科学的高峰。我想要谈一点，敢不敢攀登高峰，这里有一个精神面貌、状态的问题。我们这代人，一辈子夹着尾巴过日子，尾巴稍微翘一翘，比如说你表示想当一个作家（还不敢说“大作家”），就要给你戴上一顶“资产阶级白专道路”的帽子，把你“尾巴”打下去，这样打来打去，就磨尽了棱角，养就了一种奴性，而且根深蒂固，甚至渗入骨髓。我至今也经常为不能彻底摆脱而深感痛苦。因此，我总是期待年轻一代能够彻底摆脱这种“精神奴隶”状态，获得思想的真正解放。年轻人就应该有棱有角，有锋芒，应该有一股“狂气”、“狂

劲”。（全场活跃）想想看，年轻时代不狂，更待何时？（鼓掌）我对我的研究生的最大意见，就是他们老是觉得我们这一代把他们遮住了，走不出来。这是什么精神状态？为什么不敢、不想、不努力走自己的路？为什么不敢、不想、不努力超过自己的老师？（活跃）当然，他们也许心里已经这么想了，暗地里已经这么努力了，只是不说出来。（笑）这倒也对，关键是要有这种雄心壮志，有这股劲儿，说不说是无关紧要的。（笑）

当然，不能只限于树雄心立壮志，还要脚踏实地地行动。应该承认，在这方面，北大学生是有一定缺陷的，这个问题我们下面还要谈。在这里，我想先谈两个问题。首先是要有牺牲精神、献身精神。我至今仍牢记着我的导师王瑶先生在我初入学时说的一番话：“时间是一个恒量，对于任何人一天只有24小时，就看各人怎么支配了。你在这一方面花的时间多了，另一方面就要有所损失。”这是真的，要有所得，就必然有所失，不可能全，天下的好事不能一个人全占了。（笑）你在精神上有强烈的追求，要获得学术上、事业上的成功，你就得要有大量的付出，时间、精力（体力与脑力），等等；另一方面，就得有所牺牲，比如少玩点，甚至少睡点觉，更没有时间来打扮自己。（笑）这里有一个如何处理物质要求与精神要求的关系问题。我看有两条：第一，鲁迅说“一要生存，二要温饱，三要发展”，“生存”、“温饱”（这都是偏于物质的）是第一性的，是前提，在没有获得基本的生存条件，解决温饱问题之前，谈不上精神的“发展”。不能颠倒过来，为了所谓“发展”而放弃“生存”、“温饱”的基本要求。每一个知识分子都要理直气壮地起来争取自己的物质利益，捍卫自己的生存权、温饱权，不能信奉那些“安贫乐道”的鬼话，贪得无厌的“主子”总是“又要马儿好，又要马儿不吃草”的，如果我们自己以“价廉物美”沾沾自喜，那就成了鲁迅所说的“万劫不复的奴才”了。第二，在获得了基本的生存权，解决了温饱问题，有了物质保证以后，如果你在精神上有较高的追求，在物质上的要求就要相对减少。比如我，就特别注重精神的丰富，在物质上能够达到中等或中等以上的水平就够了，（笑）不能奢求物质上也是高水平，甚至超高水平，不但做不到，而且还会为“物”所害。从理论上、理想状态上说，或者从全局说，我们

应该追求物质与精神的全面发展、充分的满足；但在现实层面上，在每一个个体的具体实现上，总是偏颇的，总要在某一方面（或物质，或精神）有所失，作出牺牲，然后才可能在你所主要追求的那个方面（或精神，或物质）有所得。这就是我要说的“献身精神”。

另外，还要有冒险精神。这就是周作人所说的，要“有明其道不计其功的气概，肯冒点险却不想获益”。“无限风光在险峰”，不能只向往“风光”而忘这个“险”字。怎么理解攀登科学高峰要“冒险”？这不仅是指在学术研究上会有艰险，而且也指个人在选择上的冒险。我有一个外甥，他在科技大学毕业以后，去了普林斯顿大学，要攻读理论物理，希望向世界级的高峰冲击。我自然是鼓励他的，但我对他指出，一个人能否成功，取决于三个因素：一是你自己不能把握的，比如说你出生在什么家庭（家族），有什么样的遗传因子，什么时候出生，出生在哪里，在什么文化氛围、环境、传统下成长的，等等；二是机遇，这更是你自己无法预设与预计的；第三才是你后天所接受的教育与你自己的努力。应该说，越到高层次的发展，越决定于前两个方面，而这恰恰是你无法自己把握的。这说起来似乎有些神秘，却是不能回避的事实。比如说，你发展到某一相当高的水平，但你突然发现，再往上发展，需要更高的才能，这时候你的天赋不足，或知识结构某些方面的不足，就显示出来了，这都是你现在再作努力所不能克服的。这时候，你就会面临进退两难的尴尬处境，感到“壮志未酬”的遗憾，而这遗憾是因为你原先选择时没有也不可能意识到的自身的先天缺陷造成的。你所感到的痛苦、失望就是格外深沉的——这是对自我的失望，以至绝望，因此只能如鲁迅所说，自己舔干净自己身上的血。这就是冒险。这就是冒险所必须付出的代价。也就是说，我们可以而且应该立志做大学者，但真正成为大学者的却是少数。大多数人都做了奠基石——没有大多数人的奠基，也不会出现少数的大学者（天才）。因此每一个成功者的背后，都有无数的失败者，成功者是失败者中培育出来的。在这个意义上，失败者也是有自己的贡献与价值的。就纯个人的角度来看，失败者的价值不在最后的结果，而在于过程，正像某些奥林匹克运动会的失败者所说，我名落孙山了，但我参与了，拼搏过了，我也实现

了我自己。这就说到了问题的另一面。要看到天才对于推动学术发展的巨大的、无可替代的作用，但也要承认与重视非天才（在某种意义上的失败者）的诚实劳动者作为普通人的人生价值与意义。鲁迅曾写过一篇文章，讲“天才”与“泥土”的关系，认为天才是从“可以使天才生长的民众”也即“泥土”中“长育出来的”；并且说“天才大半是天赋的；独有这培养天才的泥土，似乎大家都可以做。做土的功效，比要求天才还切近”，“做土要扩大了精神，就是收纳新潮，脱离旧套，能够容纳，了解那将来产生的天才；又要不怕做小事业”，因此，“不是坚苦卓绝者，也怕不容易做”。这就是说，我们既要有雄心，立志做大学者、大事业，又要有平常心，甘于做普通工作者，做力所能及的小事情，并且很好地、及时地做好二者的转换。一般说来，年轻时候（比如诸位这样的年龄）大家都有一番雄心壮志，要攀登最高峰——这种年轻人的好胜心如前面所讲，是极其可贵的，是健全的人生必须经历的。但在以后的人生道路上，由于主客观的种种原因，只有少数人实现了年轻时的理想抱负，做了一番大事业，多数人则在力所能及的范围内，做了或多或少的有益的事情。应该说，这两种人生实现都是有价值的，面对社会与自己，都是问心无愧的。实现了年轻时的理想的，自不必洋洋自得；没有实现的，也不必悔恨与懊恼：因为我们都努力了，并没有虚度自己的一生。

这里，还要谈谈北大的学风，与北大学生的命运。（全场活跃）周作人说北大的学风是“迂阔”的。这大概有两层意思：一是“迂”，就是周作人说的“明其道不计其功的气概”；二是“阔”，即胸襟开阔，眼界远大。所以北大人有一股“气”，这是不屈不挠地追求真理的浩然之气，一定要开拓出新事业、新天地的大气（魄）。这“大”自然是难能可贵的，一个人，一个民族，没有这样的“大气”是没有出息，没有前途的；但“大”也有负面，就是不愿（不能、不屑）做具体的脚踏实地的小事，弄得不好，就变成了“眼高手低”、“志大才疏”。或许可以和清华大学的学风作比较。朱自清先生曾把清华精神概括为一种“服务”精神，也即“实干”精神。他提到了一个重要现象：清华毕业生“在社会的各部门做中级干部的最多”——今天好像也如此——在中央一级当干部的也很多，

（活跃）清华培养的是技术官僚。（笑）朱先生认为原因就在于清华的教育“重事，要（学生）实干，认真地干。在校期间爱清洁、守秩序（不知道今天的清华学生是不是还这样），毕业后服务时期按部就班地实干”。尽管朱先生批评清华学生“只见树不见林”，但在我看来，清华的实干精神还是值得北大学生借鉴的，北大人是不是“只见林（只注意宏观的思考）不见树（微观世界）”，只空谈而不干事呢？（笑）因此北大学生很少当官，更不被官所欣赏。（笑）一是北大学生太具反叛性，喜欢提意见，乱出主意；二是自己又不肯扎扎实实做实事；三是北大学生眼界高，瞧不起人。这三点中，第一点，责任（问题）不在我们北大学生；（笑）第二、三点，不但领导不喜欢，同事也有看法。所以，北大学生在学校里觉得自己挺了不起，一到社会，领导不欢迎，群众关系也搞不好，命运并不见佳。（笑）这需要具体分析，有些东西即使不受欢迎我们也要坚持，有的则要自我反省，自我调整。记得前几年北大提出了“振兴中华”的口号，清华的口号则是“从我做起”。（大笑）这是很能反映两个学校风格的不同的。我想，这两者是可以互补的。（鼓掌）

以上所谈的，都太严肃了，下面我们谈点轻松的。（鼓掌）就是说，我们不但要认真读书，想做大事业，而且还要玩。（大笑）这就是我在一篇关于北大图书馆的文章里所说，该读书时就玩命地读，该玩的时候就尽兴地玩。（鼓掌）“玩命”与“尽兴”就是要把自己的整个生命都投进去。（鼓掌）惭愧得很，我们这代人就是只会读书不会玩。（笑）我个人更是惨，从小就只知道读书，以至小时候没有跳过绳，（活跃）没有滚过铁环，这都是到了中学，上体育课补学的。（笑）今天渐渐老了，该休息休息了，却突然发现自己不会玩！（大笑）同学们觉得好笑，可我觉得悲哀：这是一个时代的人性的扭曲。鲁迅、周作人就是从人性、民族性的健全发展的角度来谈论“玩”、“轻松”这类问题的。鲁迅主张，人的生活是应该有“余裕”的。就是说，生活至少应该有余闲、松弛、从容、充裕的这一面，不能一味紧张、忙乱，填得太满，不留余地。鲁迅说“在这样的‘不留余地’空气的围绕里，人们的精神大抵要被挤小的”，“人们到了失去余裕心，或不自觉满抱了不留余地心时，这民族的将来就可虑”。

周作人则说，“我们于日用必需的东西以外，必须还有一点无用的游戏与享乐，生活才觉得有意思。我们看夕阳，看秋河，看花，听雨，闻香，喝不求解渴的酒，吃不求饱的点心，都是生活上必要的”。（笑）这同样也是一个提高我们的生活质量与精神境界的问题——当然，我们在玩的时候，也不必想这么多，玩就是玩嘛。（笑）因此，关于玩，我就不多说了——反正同学们都比我会玩。不过我也可以谈一点我的玩法，（活跃）就是多接触大自然。不一定非要到旅游胜地去，大自然是要靠你的眼，你的心，去发现的。路边的一株小草，星空下一棵树的影子，黎明时分渐亮渐亮的天空，你默然相对，是会悟出文学、哲学的真谛的。我们北大得天独厚有未名湖，（活跃）我看过春天的、夏天的、秋天的、冬天的未名湖，看过雨中、雾中、雪中、风沙中的未名湖，看过黎明、清晨、早上、正午、下午、傍晚、夜晚、子夜时分的未名湖，看了几十年，那真是千姿百态，万种风情，看不够、品不尽的，未名湖是我们北大人审美情趣的源泉。（鼓掌）

同学们大概已经感觉到，无论读书，无论玩，都要有点浪漫主义的精神和情怀。青年时期，如周作人所说，更是个“浪漫的时代”。而现在的人们是过于“现实”，甚至是“现世主义”、“玩世主义”了。这些都暂且不谈，我要特别提出的是“想象力”的问题。本来我们这个民族想象力就有些不足，而想象力的匮乏，更是当今中国社会的一大缺憾。想象力不仅为文科的学生所必需，对理科的发展也有很大的意义。在这方面，鲁迅有许多深刻的见解。他在本世纪初就已经指出，以“科学”为宗教，将科学、理性理想化、绝对化是十分危险的。他因此提出一个非常重要的观点，“科学发现，常受超科学之力”，“本于圣觉”，“非科学的理想的感动”。这就是说，科学的发现不仅要借助假设、想象，更有赖直觉、顿悟、灵感等非理性因素的补充。鲁迅对想象力的强调，某种程度上也是对“人的精神自由”的呼唤，要求自由无拘、无忌地思想，让想象的翅膀任意飞翔，争取思想与想象的自由空间。我在读鲁迅作品时，最让我动心的，就是他所使用的“天马行空”这个词，及其背后的自由精神。（活跃）我在这里感悟到北大精神传统的精髓。（大鼓掌）鲁迅在本世纪初就

已经提出，中国的现代化，不仅要“立国”——建立现代民族国家，而且要“立人”——实现人的个体精神自由，而“立人”是“立国”的根本。现在许多人都在热心地讨论中国的现代化道路问题，却很少有人关注鲁迅的这一重要思想，这是颇为奇怪的。

鲁迅那一代人的自由精神还表现为一种“真性情”。我在前面所讲的金岳霖先生那样的北大教授，之所以让人感到可敬与可爱，就因为他们表现了一种真性情。这实在令人神往，因为今天保留真性情的知识分子（与中国人）已经不多了。鲁迅曾说，中国是一个“文字的游戏国”，中国人多是“做戏的虚无党”。今天我在观察中国国民，中国知识分子，中国的年轻一代，包括在座的大学生们，以及我自己时，我都发现了“做戏”。看看我们的小组讨论会，讲的人，听的人，连主持讨论的人，心里都明白，这些“表态”不过是“表演”，都是假的，却偏要作出相信是真的样子，并且层层汇报上去，上面也知道这是假的，却仍然作出相信是真的样子，上上下下都在演戏，像“皇帝的新衣”，但连高喊“他什么衣服也没有穿呀”的小孩也没有，因为小孩也参加了演戏。鲁迅当年有一句名言：“世上如果还有真要活下去的人们，就先该敢说，敢笑，敢哭，敢怒，敢骂，敢打。”“敢”其实是与“真”联系在一起的，敢说、敢笑、敢哭、敢怒、敢骂、敢打”之外，还要真说、真笑、真哭、真怒、真骂、真打，这都是“真性情”的应有之义。这些年都在提倡对青年进行道德教育，我举双手赞成；但我想提醒一句：我们进行道德教育的目的是要使学生把人类文明的基本成果（包括人类共同的道德规范）化为自己的内在精神，以至需求，进而转化为独立、自由的自觉行为，千万不要把年轻人驯化为谨小慎微的君子，尤其不能培养出一批“嘴上一套，心里一套；当面一套，背后一套”的伪君子，那将是后患无穷！（鼓掌）鲁迅当年就曾大声疾呼，号召觉悟的中国人从“瞒和骗的大泽中”挣扎出来，“取下假面，真诚地，深入地，大胆地看取人生”，一个闭着眼睛，不敢去正视现实的民族是没有希望的。（鼓掌）我们北大人，各人的专业不同，具体成就也可以有大小，但我们都应该努力求真，“真的人”理所当然的是“北大人”不可或缺的精神内涵。（鼓掌）

下面该谈谈鲁迅的“北大观”了。（笑）鲁迅强调北大永远是“新的，改进运动的先锋”，“北大是常与黑暗势力抗战的，即使只有自己”。我体会，这里所谈的，主要是北大师生，作为中国知识分子的精英与代表，他们的历史责任、作用与命运的问题。什么是“知识分子”？鲁迅没有为之专门下过定义，但他在1927年所作的《关于知识阶级》的演讲里，曾有过这样的论述，知识分子要“发表意见，就要想到什么就说什么。真的知识阶级是不顾利害的，如想到种种利害，就是假的，冒充的知识阶级，只是假知识阶级的寿命倒比较长一点。像今天发表这个主张，明天发表那个意见的人，思想似乎天天在进步；只是真的知识阶级的进步，决不能如此快的。不过他们对于社会永不会满意的，所感受的永远是痛苦，所看到的永远是缺点，他们预备着将来的牺牲，社会也因为有了他们而热闹，不过他的本身——心身方面总是痛苦的”。这就是说，一个真正的知识分子，他是永远的思想探索者，是一个不知停息的“精神流浪汉”，如同鲁迅所描写的”过客”，前面总有一个声音在呼唤着他，要他不停地向着“前方”走去，因此对于现实的存在总不满足，永远对“现状”持一种批判的态度，永远是“新的”，改进运动的“先锋”——在鲁迅的心目中，“北大人”，或者说，北大所应该培养的，正应该是这样的永远的思想探索者，具有独立批判精神，作为“新的，改进运动的先锋”的知识分子，也即人们通常所说的“现代知识分子”。这将是中国这块土地上从未有过的新型知识分子，他们才从根本上摆脱了传统知识分子的历史地位与命运。鲁迅说过，中国历代的皇帝老子只有在两种情况下才会想到知识分子，一是在“做皇帝做牢靠的时候”，就想到要“和文人学士扳一下相好”，因为这时要“偃武习文”，要文人“粉饰”太平，充当清客、弄臣，这时知识分子扮演的是“帮闲”的角色。待到“做倒霉的时候”，也就是皇帝位置做不稳时，“病笃乱投医”，以为文人真有“治国平天下”的绝招，也会作出“礼贤下士”的某种姿态，一些糊涂的知识分子自以为得到了“龙恩”，其实是充当了“帮忙”的角色。因此，鲁迅不无沉重地指出，中国的传统士大夫本质上不过是官的帮闲（在“做稳了奴隶的时代”）与帮忙（在“奴隶也做不稳的时代”）。鲁迅的深刻处更在

于，他又进一步指出，即使到了现代社会，知识分子也不会自动（自然）地摆脱这样的依附地位，仍然存在着充当“商的帮忙与帮闲”，以至“大众的帮忙与帮闲”的危险，仍然有可能屈从于他人（官、商、大众）的意志，而失去自我独立性。这样，鲁迅就在实际上提出了一个标准：是否“真正的（现代）知识分子”，就要看其是否具有自己的独立思想、独立意志，是否始终坚持自己的独立的批判立场。这当然并不意味着这样的真正的知识分子对一切都持简单、绝对的否定态度，毋宁说他们是于否定中有肯定，又于肯定中有否定的，但无论是否定还是肯定，都是自己独立考察、思考与独立判断的结果，这样，他们就彻底地摆脱了千百年来所形成的人（知识分子）的“奴（隶）性”。毛泽东说鲁迅“没有丝毫的奴颜与媚骨”，主要是指他在政治上的坚定的反对帝国主义侵略的立场，但也是可以理解为一种知识分子的独立人格与自由意志的。

作为现代中国教育的最高学府的北京大学，理所当然地要培养这样的具有独立思想、人格与自由意志的现代知识分子。我们已经说过，北大应该培养第一流的专家、学者，现在我们还要补充说，这将是一代有思想的专家、学者——有思想的企业家，有思想的自然科学家，有思想的人文学者，等等，而不是单纯的操作型的技术人才。北大首先要培养出一批为我们国家、民族，为学术发展提供新思维的思想家；（活跃）同时，北大所培养的各专业的专家、学者都必须是思想者，必须是从不停止思想探索的精神流浪汉。（活跃）他们具有独立的批判意识，永远不满足于现状，不断地破坏，不断地创造，因而成为大至整个民族、小至每个专业（学科）的思想与学术的开拓者。当然，要做这样的独立知识分子，成为这样的开拓型人才，是要付出代价的，将承受永远的孤独，并且如鲁迅所说，永远感受着身心两方面的痛苦。对这样的知识分子所面临的困惑（困境），鲁迅有着非常深切的体认，提出了许多带有预见性的命题，很值得我们细心体味。例如，他在著名的《关于知识阶级》的演讲里，发表过这样的观点：“我想，知识阶级能否存在还是个问题。知识和强有力是冲突的，不能并立的；强有力不许人民有思想自由，因为这能使能力分散……各个人思想发达了，各人的思想不一，民族的思想就不能统一，于是命令

不行，团体的力量减少，而渐趋灭亡。在古时野蛮民族常侵略文明很发达的民族，在历史上是常见的”，“总之，思想一自由，能力要减少，民族就站不住，他（指知识分子——引者注）的自身也站不住了！现在思想自由与生存还有冲突，这是知识阶级本身的弱点”。鲁迅这里所说的“知识与强有力的冲突”、“思想自由与生存的冲突”，相当深刻地揭示了“个体精神自由与群体（集体）生存需要”的矛盾，“知识分子与政治家、掌权者”的矛盾，等等，这都是在本世纪知识分子思想历程上经常遇到的困惑。这里，我想从另一个角度来作一点探讨与发挥，这就是“思想”在向“现实”转化中所可能产生的“后果”问题。人们在考察文艺复兴以来的历史时，经常发现“思想”的“理论”形态与其“现实”形态之间的巨大反差，甚至矛盾对立。启蒙主义的“理想王国”与后来实现了的资本主义现实的巨大反差，卢梭的“理论原则”与罗伯斯庇尔在法国大革命中的“实践”的巨大反差，马克思的共产主义理想与本世纪在全世界范围内的广泛实验的结果之间的巨大反差，都让人想起海涅与马克思都引用过的“播下的是龙种，收获的却是跳蚤”的民谚。我在《丰富的痛苦》这本书里，曾据此而提出了一个“思想的实现，即思想者与思想的毁灭”的命题。这就是说，理想形态的思想是只能存在于彼岸，而不能在此岸现实化的。中国的儒家就始终把“大同世界”的理想悬置于彼岸，以此照亮此岸的黑暗（缺陷、不足），成为不断变革现实的精神源泉；同时又提出“小康社会”作为现实的奋斗目标，从而避免了变革中对社会的巨大破坏。在我看来，本世纪的最大教训之一，即是把彼岸的“大同世界”此岸化，充满理想主义的奋斗、努力，结果造成了空前的灾难，这样的历史是无论如何不能重演的。这里，就有一个“思想家（知识分子）”与“实践家（政治家、企业家等）”之间的合理分工与相互制约的问题。前者提出新的思维、理想；后者在实践（现实化）过程中，就要充分考虑现实条件的制约，最大限度地减少可能产生的各种负面后果。思想家与实践家两者的思维逻辑、方式、心理素质等等各方面都是不同的：思想家要有想象力，要求思想的超前性，实践家则更要有现实感，注重实现的可能性；理论要求彻底，实践则不能没有妥协等等，思想家不顾条件与可能，把自己的在理

论形态上具有极大合理性的思想直接变为现实，就会酿成天下大乱。（活跃）这就涉及到北大的历史使命与作用。我们前面已经说过，北大应当培养思想家，以及思想型的专家、学者，北大应该成为为时代、国家、民族、社会提供新思维的“思想库”。这里我们又要强调北大并不承担将思想直接变为现实的任务。作为一个民族的思想库，北大的第一要求，就是思想的自由，蔡元培先生的“兼收并蓄”的办学方针，就具体地体现了这样的思想自由的要求，它成为北大的主要传统这并不是偶然的。思想的自由就包括“保护少数”的原则，在这一点上，与民主是有一定矛盾的，因为民主的原则是要求“少数服从多数”。（活跃）顺便说一下，鲁迅早在本世纪初，就已经提出，当“民主”变成“多数崇拜”时，就孕育着巨大的危险：“以独制众者古，以众虐独者今。”（活跃）这就造成了历史的循环，这是本世纪的教训之一。但我们在要求思想的无羁无忌地自由驰骋的同时，也要承担一种责任：在将自己的自由思想（理想）变为社会实践时，必须慎而又慎，要充分考虑现实实现的可能与条件，要最大限度地减少其负面的作用。也就是说，思想要自由、激进，而行动则要稳健。（活跃）我曾在一个报刊上，看到台湾的一位政治学教授，在总结台湾政治改革的经验时，曾概括为两句话：“开始要早，步子要慢。”这一“早”一“慢”说的也是“（思想、态度）激进”与“（行动）稳健”的辩证关系。同学们不要小看这几个字，这是总结了本世纪无数的经验教训（其中还包括了血的教训）以后，才得出来的，千万不要忘记。（鼓掌）坦白地说，我对下一世纪的最大隐忧之一，就是如果我们现在迟迟不进行已经提到历史日程上的改革，听任各种矛盾发展，积累到一定时候，到了不得不改的地步，就跳到另一个极端：不顾条件与可能地大幅度地激变快改，这一“迟”一“快”也会给我们民族的发展造成巨大的灾难。（活跃）我认为，在这样一些关系到民族前途与命运的全局性的大问题上，我们北大人应该始终保持清醒的头脑，我们既已承担了鲁迅所说的“新的，改进运动的先锋”的历史使命，我们就应该以对民族发展负责的态度，谨慎从事，坚持科学的理性精神，这也是北大的“五四”传统的一个不可或缺的方面。（鼓掌）

尽管这篇演讲已经够长了，但还要请同学们允许我最后讲一点对北大未来发展与历史使命、命运的一些思考。（鼓掌）回顾本世纪，北大曾几度被推到中国的历史舞台的中心位置，北大学生的爱国运动曾几度对全国的政治、思想文化以至历史进程产生重大影响，这样的历史辉煌是足以使北大的师生感到自豪的。但因此而形成的北大人的“天赋精英”与“北大中心主义”的意识，其负面作用也是不能不引起警戒与反省的。更重要的是，必须看到，随着经济生活的中心化，随着地方政治、经济、文化的强化与多元发展，北京大学凭借地处首善之区而获得的天然中心地位，必然遇到强有力的挑战，至少北大的学生再也不能扮演“登高一呼，应者云集”的英雄角色。在这种情况下，北大学生自身“天下精英舍我其谁”意识的淡化，政治意识的淡化，更是无法避免。我们不能停留于对昔日辉煌的回顾，必须正视这一现实，寻找北大新的历史位置。而时代也确实提出了新的要求。15年的改革的一个重大问题是没有出现思想家，同时出现了社会生活物质化与平庸化的危险。正是在这种情况下，时代呼唤着建造新的社会理想、新的人文精神，呼唤新的想象力与创造力，而且随着经济、物质的发展，这种呼唤就越加迫切。北大必须对此作出自己的回应。北大应该充分发挥“思想库”与“（精神流浪汉的）精神圣地”的作用，北大的思想应具有超前性与超越性：不仅要回答现实生活所提出的各种思想理论问题，更要回答未来中国与人类发展的更根本性的问题，为变革中的民族与社会提供新思维。同时，北大也应该建立新的学术品格，开拓新的学术思路，为未来中国学术的更大发展作出自己的贡献。为此，在北大，应该特别呼唤思想的自由，呼唤作为北大传统的“兼收并蓄”、容纳多元思想文化的宽容精神（这是北大雄厚的传统资源），呼唤“拿来人类思想文化宝库中的一切”的宽阔胸怀，以便给更大胆的思想、更富有想象力与创造性的思想，提供一个宽松、自由的发展空间。这是一个新的历史起跑线。北大应该放下历史包袱，重新清醒地认识自身，以平等的态度积极参加新的思想、文化、学术的竞争。优势地位不可自封，也不能先定，但却可以而且应该争取。在新的竞争面前，北大应该有一种危机感与紧迫感。听说曾有人在《中国青年》上发表揭露北大问题的文章，在学校上上下下

引起了轩然大波。不管这篇文章本身存在着多大的问题，但它所强调的危机感却是积极的，而且是及时的，如果因为文章中一些事实的出入而反过来掩盖北大所确实存在的严重问题，那更是不明智的。（活跃）任何没有危机感的个人、学校、民族，都是没有前途的。（鼓掌）北大的力量正在于，它在以大无畏的批判精神“常与（社会的）黑暗势力抗战”（鲁迅语——引者著）的同时，更敢于无情地揭露自身的“黑暗”，作大无畏的自我批判。（鼓掌）处于世纪之交的北京大学，正在迎接自己的100周年诞辰。每一个北大的师生员工，都要抓住这个时机，作一个世纪的反思，弄清楚所谓“北大精神”、“北大传统”究竟是什么，并且认真地思考，在新的历史条件下，如何使“北大精神”与“北大传统”焕发出新的光辉。这是需要所有的“北大人”（包括已经离开学校的广大校友）来共同思考与讨论的，我今天的演讲就算是我个人的一份答卷，欢迎批评，欢迎讨论。而我首先要感谢的是，诸位今天耐心地听完了我这个冗长的发言，谢谢大家。（热烈鼓掌）

1996年10月25日讲

1996年11月25日整理毕

说“食人”

[前记]1997年下半年我在北京大学开设了“鲁迅、周作人思想研究”的课程。后根据录音整理成《话说周氏兄弟》一书，即将由山东画报出版社出版，现选录其中四讲，以求教于本书读者。

据许寿裳回忆，在1902年，鲁迅和许寿裳在一起经常讨论三个问题：第一个问题是怎样才是理想的人性，第二个问题是中国国民性中最缺乏的是什么，第三个问题是病根何在。这是本世纪初，鲁迅（我想也可以包括周作人）他们一代人经常讨论的问题。一直到鲁迅去世之前，1936年，他在一篇《立此存照之三》的文章里面，再一次提出希望有人翻译一本美国人的著作。美国人叫史密斯，他写过一本书，叫《中国人气质》，是他作为美国人对中国国民性的观察和一种看法。这本书是世纪初在日本出版的，对鲁迅的改造国民性思想的形成产生过影响，鲁迅一直念念不忘，临死之前还提出，希望更多人看到这本书，看了之后再来自省，自己分析，弄明白哪些地方说得对，然后来进行变革与挣扎。不求别人的原谅和称赞，要自己来证明究竟怎样的才是真正的中国人。这就是说，直到离开这个世界之前，鲁迅仍然期待着中国国民的改造与自新，这是他一生坚持的一个命题。过去有人说鲁迅改造国民性的思想仅是他前期的一种思想，这并不符合事实，应该说在他前后期，一以贯之都在思考这样一个国民性改造的问题，这是他的立人思想的有机组成部分。前面我们已经记过，周作人和鲁迅各有不同人性理想：鲁迅强调个体的精神自由，而周作人的理想人性是自然人性，顺着人的本性自然发展。但他们对理想人性问题谈的并不多，而且主要是在早期著作里面提出来的，他们更关注的是国民性中

缺少的东西，这可以说是理想人性思考的一个反题。鲁迅这一辈子主要做的是反题，主要是在讨论缺少什么东西，有什么问题，但他的批判性、反省性的思考又是以理想人性的追求为基础，为前提的，这一点不可忽视。鲁迅、周作人他们作为启蒙主义的思想家，在讨论中国国民性的病根的时候，主要是从文化的角度，从中国传统文化里面去寻找，而比较少地讨论到制度的、政治经济的原因。过去有人因为这一点，认为鲁迅、周作人关于改造国民性的思考是唯心主义的，有局限性。我觉得说有局限性也可以，但不如说是他们的一个特点。因为任何人都只能选择一个特定的角度，在一定的范围内去讨论问题。尤其是对思想家的判断，对思想成果的判断，不应该从他“没有谈什么”去考察，而只能在他所谈的问题的范围内来看他谈的有没有问题，深刻不深刻。我想这是我们在讨论鲁迅、周作人国民性改造思想之前首先要说明与弄清楚的。

鲁迅、周作人关于国民性的思考是非常全面的，很难理出个头绪。现在只想选几个题目谈一谈，譬如说“食”人，说“做梦”，讲“演戏”，论“主与奴”，等等。这些问题都是有很大的现实性的。

今天先讲“说食人”。

鲁迅在写完了《狂人日记》以后，给他的朋友许寿裳写了一封信，信中说：我为什么写《狂人日记》，是因为近来我偶然读了《资治通鉴》，才醒悟到中国人尚是一个食人民族。他自己很重视这个发现，说其关系甚大，而知者尚寥寥也。回顾这一个世纪的历史，人们必须承认这是非常重要的，也是很可怕的一个发现，就是到现在为止，中国民族恐怕还没有完全走出“食人”的时代！

“吃人（食人）”这个概念在鲁迅、周作人关于改造国民性的思想体系里面具有双重意义。通常大家比较注意的是把“吃人”看成一种象征。鲁迅在《狂人日记》里面，说在中国的古书里面写满了仁义道德，但半夜里看来看去，看见写满了“吃人”两个字。这里的“吃人”显然是一种象征。鲁迅还说过“中国的文明不过是阔人安排享用的人肉的筵席”，这也讲的是比喻意义上的“吃人”。怎样理解“吃人”的比喻意义，学术界也有不同看法。这里，不妨介绍武汉社科院王乾坤先生《关于“吃人”》

（《鲁迅研究月刊》1996年第二期）一文中的基本观点。他是从鲁迅的“立人思想”出发的。他认为鲁迅所说的“吃人”是指对人的个体精神自由的否定，对人的生存发展的贬抑。在中国，是自己被人吃，同时也吃人，不仅自己的精神自由受到贬抑，同时也贬抑别人的精神自由。这一点我们在第一讲里已经谈得很多，我就不再重复，同学们有兴趣还可以去读王乾坤的文章，那里有更为详尽、充分的讨论。

今天我所要强调的是，鲁迅这里所说的“吃人”，或者说中国民族是一个“食人”的民族，不仅是象征，而且是实指：中国人真的是在“吃人”。其实这一点在《狂人日记》里已经说得很清楚，我们过去的研究者似乎不太注意其中实指的内容。当然这些“吃人”事实都是出现在狂人的狂想呓语中，跟原意多少有点不大一样，但意思是有的。比如小说中提到了中国古代易牙蒸子，在古书《管子》中就有过记载：有一天齐桓公说自己什么肉都吃了，唯独婴儿的肉没尝过；时为大臣的易牙就把自己大儿子的肉蒸了给齐桓公吃了。在《左传》里也有这样的记载：当年宋国的都城被楚军围困的时候，宋国人都“易子而食”，因为饥饿，互相交换儿子来吃。在《狂人日记》里还提到，近代的徐锡麟，秋瑾的战友，被抓以后，他的心也被炒着吃了。在鲁迅的著作里也有吃人的场面，大家应该记得《药》吃人血馒头的描写。在周作人的著作里也经常提到中国传统中吃人的记录，譬如周作人在一首诗里曾经提到，南宋时因元兵打来，齐鲁一带的汉族人为了逃避元兵的统治，从山东逃到杭州，即所谓“义军”。当时半路上没有东西吃了，他们吃什么呢？就是吃人肉干：“人腊”。一路吃过来，吃到杭州为止。这就是说在中国，“吃人”不仅是象征意义上的，而且实际上也真的在“吃人”（食人）。

这里，我想向同学们介绍一本书，叫《中国古代的食人》，这是研究中国古代人吃人行为的专著。但是我觉得非常痛心，因为这本书的作者不是中国人，而是一位祖籍韩国的美国人，叫郑麒来。这样的著作本是该中国人自己写的，但我们对惨痛的历史常常采取回避的态度，而终于由外国人来写，中国的学术界应该感到惭愧。看这本书确实让人触目惊心，这里只简单介绍一下作者的研究成果。作者指出，本来“食人”行为是人类都

有的，不仅仅限于中国，因为人类在追求生存的过程中，特别在灾荒中、在战争中，在原始社会的历史中，都有食人的记载。问题是中国的“食人”记录，在世界上却是少有的。它的次数之多，它的残酷性，和它的理论色彩（即有理论的吃人），这在世界上都是罕见的。据作者的研究，“食人”的行为可以分两类：一类是求生性食人，即前面所说原始时期灾荒中、战争中的食人；另一种是习得性食人，后天养成的习惯性食人，也就是我们刚才所说的有理论指导的食人。他说中国第一种吃人和其他国家不同的就是特别多，他根据古书记载，在书中列举的因为战争吃人，就有39例（都不是吃一个人，而是大规模地互相吃），也就是说平均每一个朝代都有好几次。因天灾食人越到近代就越多。譬如说清代，据《清史稿》记载，352次灾荒，发生了19例食人事件。在清朝统治的250年间，大约每15年就有食人的情况发生。

但是最可怕的还不在求生性吃人，而是习得性吃人。书中分析从汉代到明代，习得性食人有几种类型：第一种类型，为了惩罚不忠。一切不忠于皇帝，推而广之，一切不忠于上者，都可以吃掉。第二类：惩罚敌方。第三，为亲人报仇。第四，泄愤。他举例子说，中国人常常在表达对敌人愤怒的时候，用这样的语言：“我恨不得把你吃了！”在《狂人日记》一开头也有类似的说法，“老子呀，我恨不得咬你几口才解恨”。中国的语言里面就有为泄愤而食人的意思，而且语言是会转化为行动的。作者认为，像这样一种“泄愤”，是一种政治行为，是当局者利用这样一种积习性吃人压制反对派，加强和稳定他的权力基础的一种有效的武器。这样也吃人，那样也吃人，最后就“吃人成性”，到了肆无忌惮的地步。他举了一个例子，根据《旧唐书》卷二百页记载，黄巢农民起义军中的一个宠将被当时的官吏抓住了，黄巢非常气愤，就率领全军猛攻陈州，抓到俘虏就吃。最后甚至专门准备了磨子、巨碓数百，又准备了几百个石臼，把活人放在臼里面，磨粉，捣碎，连骨带肉一起吃掉……从嗜杀获取精神上的满足，这就非常可怕。还有一类食人是为了“尽孝”，就是用自己的身体的某一部分做药，献给自己的父母、长辈，为他们治病，滋养他们的身体。中国历史上有很多很多这样的记载。我们上堂课提到的《二十四孝图》津

津乐道、尽量赞美的就是这一类的“食人”。中国有一种迷信，认为吃人肉或者吃人的某些器官对人的身体有好处。在李时珍的《本草纲目》中就有记载。而且特别认为吃人肉或人的某个器官可以增强性功能，中国民间对这个更有大量的记载。这样，作者作为一个外国人，拿全世界都有的食人现象与中国的食人相比较，他就发现，中国更多的是习得性食人，“食人”是与“忠”、“孝”这样一些中国传统的儒家主流文化的基本概念联系在一起的，是在伦理道德的美名之下，在道德理想主义的旗帜下食人。这样的大规模地、肆无忌惮地食人，是被中国的传统文化，至少是被儒家学说所默认和鼓励的，这在世界上是罕见的。

更可怕的是，这种吃人已经进入了中国的文学，被审美化了。中国老百姓家喻户晓的《三国演义》、《水浒》，都有吃人的描写，而且都是绘声绘色，涂以“道德美”的神圣光彩。《三国演义》第十九回就讲了这么一个“故事”：刘备被吕布打败而想投奔曹操，在途中住在猎户刘安家中。刘安非常崇拜刘备，想随他去打仗，但家中有老母，为尽孝而不能去。但他又想对刘备尽忠，刘备很饿，家中又没吃的，他就“杀其妻以食之”。这样他就以“食人”的行为实现了“忠孝两全”的儒家最高理想。作者显然是赞美这样的“德行”的，而我们读者（包括我自己在内）看书的时候却不感觉到这有多可怕，可见我们的心灵麻木到了什么程度。

现在问题在于，这本书只是写到民国成立。民国之后，这种“食人”的现象还存不存在呢？

鲁迅写《狂人日记》，不仅给“吃人”以象征意义，更给它以实在意义，说明他已经看到了中国食人问题的严重性。即使到了民国，也就是到了一个新的共和国，中国的食人现象不仅没有结束，而且还在继续着。而且更重要的是，人们制造出一些新的理论来证明食人的必要性、可行性。正是在这种理论指导下，在20世纪的中国又出现了很多很多令人发指的“食人”、“杀人”现象。鲁迅与周作人在他们的著作中，不仅揭示了中国人的嗜杀性、食人行为，更揭示了许多导致轻易杀人的理论和根据，并作了有力的反驳和批判。

前面已经说过，中国传统的儒家学说将“忠”、“孝”等道德原则置

于至高无上的地位，在“忠”、“孝”的至高性面前，人的生命是微不足道的，或者说人的生命应该为了至高无上的道德原则而牺牲。这个传统观念被现代中国所继承了，不过它不再是“忠”和“孝”，而是“革命”。为革命而死，而牺牲，这恐怕是我们一直在倡导的一个“新伦理”。我们青年时候读“老三篇”，其中有一篇就讲“人固有一死”，并且引用司马迁的话，说人的死可以重于泰山或轻于鸿毛，为革命而死就是重于泰山。还有一句教导叫“一不怕苦，二不怕死”，这是我们年轻时候都记得很熟的。而我们今天正应该对这样一些似乎不容置疑的前提性的伦理原则提出反省。猛一看它有它的合理性，因为人毕竟不是动物，要追求人活着的意义和价值，牺牲（包括死亡在内）是免不了的，裴多菲的诗句“生命诚可贵，爱情价更高，若为自由故，两者皆可抛”是曾经传诵一时的。但是问题在于把这种死亡、牺牲加以绝对化以后，“死”成了目的，“一不怕苦，二不怕死”最后成了“一怕不苦，二怕不死”，这就变成了荒谬。更重要的是，作为一种伦理原则（而且被宣布为至高的伦理），它在理论上有一个很大的问题：因为它把“忠”、“孝”、“革命”这些东西放在至高无上的地位以后，还要求一种整体性的思维，即为整体性的利益必须牺牲个人的，包括个人的生命。个人的生命没有价值——它的背后其实隐藏着这样一种观念。上次课我曾经谈过，一直有人鼓吹，为了国家民族的统一、富强，因此要放弃个人的自由，那么这里说为了革命尽忠尽孝，个人生命可以不要，这似乎是传统思想的根深蒂固的一个观念，把个体的生命看成微不足道的东西。鲁迅是最反对学生去进行请愿游行示威的。他说革命是要牺牲的，他不否认这一点，但他更强调爱惜人的生命，特别是青年人的生命。所以鲁迅就一再地对幼稚的革命者进行启蒙教育，因为他们一直在强调革不革命就看你敢不敢死。鲁迅说，改革自然不免于流血，但流血并非等于改革。他说以血的洪流淹死一个敌人，以同胞的尸体填满一个缺陷，已是很陈腐的话了。很多年轻人常说的豪言壮语，鲁迅认为已经不能再说了。他说真正的改革者不肯虚掷生命，因为战士的生命是宝贵的，不能轻而易举地把自己的生命抛弃掉。鲁迅的意见集中到一点就是，“其实革命是并非教人死，而是教人活的”。这话说得十分恳切，几乎是击中

了一切“革命”高调的要害，但又说的全是常识。周作人说很多人不懂常识，我们要进行启蒙，就是要回到常识中来。鲁迅临死之前有一个讲话，还没有来得及写成文章，是日本友人增田涉在回忆录里转述的。他说，现在中国幼稚的青年们一点都不怕死，而且好像还希望死，我说，这是不好的，容易想到死的人，是不能搞真正的运动的。革命是要有牺牲的，正因为如此，我们更要爱惜人（革命者）的生命。而在中国，正是太不把人的生命当成一回事了。鲁迅曾十分沉重地感叹说：造物主“实在将生命造得太滥，毁得太滥”；也许是中国人太多，在人们观念中，人的生命就失去了价值，死了算不了什么，这正是“造得太滥，也毁得太滥”。顺便说一句，当代青年，至少在一部分青年中有一种“轻生”的倾向，经常看到一些中学生、大学生稍受挫折就自杀的报道，心里非常难过。真想对年轻人说，千万不要轻易地去死——不管是以什么样的“理由”。

还有一种看起来也很冠冕堂皇的理论，叫“杀反革命”。凡敌人皆该杀、可杀。这个命题跟前面那个命题是有联系的。革命是正义的、光明的，杀反革命也是合理的、正义的、光明的，即使把不该杀的杀了，也不过犯一点小错误，是可以原谅、可以理解的，因为是出于“革命义愤”，这也是在中国所盛行的一种逻辑。但问题的可怕之处是什么呢？这敌人是你可以自己定的。谁是敌人啊？是有很大的弹性的。所以鲁迅就说了，中国人杀人的一个最好的办法是什么呢？是先宣布你不是人：“皇帝所诛者，逆也。官兵所剿者，匪也。刽子手所杀者，犯也。”过去国民党杀共产党，就说杀的是“共匪”。后来共产党杀国民党，也说杀的是“蒋匪”。我要杀你，就把你开除“人籍”。你不是人，我杀了你就没有关系了。本来杀了人总会有心理负担，现在杀的不是人，就心安理得了。所以总要宣布别人是“反革命”，好像革命一到，一切反革命者就得死。还有一种更可怕，它把“杀反革命”泛化为“杀非革命”，把人分两类：“革命”与“非革命”，“非革命”也得死，这比前几种更不得了。其结果就变成了什么呢？所有异己者都该死。因为别人革命不革命，是由自命的革命者自己定的，其实就是异己者皆该死，这是中国的一个很可怕的逻辑。中国这一个世纪就多有以“革命”的名义杀害“反革命”与“不革命”的

历史。鲁迅对此作过这样的概括："革命，反革命，不革命。革命的被杀于反革命的。反革命的被杀于革命的。不革命的或当作革命的而被杀于反革命的，或当作反革命的而被杀于革命的，或并不当做什么而被杀于革命的或反革命的。革命，革革命，革革革革命，革革……"而每一次"革命"都要成批成批地杀异己者。这样我们中国近百年的现代历史就变成了一部不断地杀人、轮回地杀人的历史。用革命的名义杀人是非常可怕的。大家不能理解红卫兵为什么杀人，其实这非常简单，因为红卫兵从小生下来就听一个故事——"农夫和毒蛇的故事"，教他们时刻要记住何为自己的敌人，何为敌人的朋友，而敌人与敌人的朋友都是该杀的。从小灌输到十七八岁，充满着对"敌人"的仇恨，充满惩罚"敌人"的嗜血的渴望。"文革"开始了，突然之间以"革命"的名义宣布，站在你面前的这个人（老师、同学甚至父母）就是敌人，而且是伪装多年、欺骗你多年的敌人，你想这孩子怎么会不"夺过鞭子揍敌人"，以至将"敌人"打死呢？这里可以举一个例子，就发生在我们的身边。1966年8月18号，北大隔壁101中学的学生，他们到天安门接受毛泽东的检阅，要紧跟形势干革命。他们回到学校就开始讨论：怎么"革命"法呢？要找敌人啊，敌人是谁呢？有个同学想起来了，学校有个体育教员，这体育教员是个归国华侨，有海外关系，就可能是个特务。第二，他有男女关系问题，是个坏分子。这样一分析，这位体育教员就变成了"反革命"，而且是双料的，对他进行"无产阶级专政"就是天经地义的了。年轻人（还有些年长的老师）的"革命义愤"就这样找到了发泄的对象。于是革命师生怀着革命的一腔豪情，怀着对阶级敌人的仇恨，将这位体育教员抓来，把他扔在学校的池塘里，然后全校的老师和同学就欢呼着看着这个老师在池塘里挣扎。这位被视为"敌人"的老师几次挣扎出池塘边，这些红卫兵就拿石头把他打下去。最后这个中学体育教员终于沉没了，在全校师生的欢呼声中死去了。这样的在"革命的狂欢节"里的惨死，令人震惊。这些孩子（即使在他们已经长大成人的今天）甚至没有感到自己手上有血，因为他们是以"革命"的名义杀"反革命"，而且是集体的杀戮，个人是从不负责任的（所谓"法不责众"）。"文化大革命"，从字面上看，应该是"文化"的

“革命”，是不流血的，却充满了“食人”的血腥记录。请看这些血的数字：就在我们北京大兴县（今北京市大兴区），宣布凡是“四类分子”及其家庭成员，都要斩草除根，一个不留。1967年12月26号，中央文革小组陈伯达在唐山一次讲话时宣布，说解放前我们党的冀东党组织可能是一个国共合作的党，可能是一个叛徒党。他这一句话就在冀东范围内大抓“叛徒”，结果受到迫害的达84000千余人，其中2955人死亡，763人致残。还有湖南道县，从1967年8月13日到10月17日，历时66天大杀人，而被杀的是什么人呢？都是被宣布为敌人的人和他们的亲属。这样的耸人听闻的杀人，是发生在20世纪的中国的六七十年代，的确是使人震惊的。可怕的是这是在“杀反革命合理”的理论指导下，有组织、有领导、有计划地进行的，参与杀人者中的多数也是怀着神圣的、崇高的“革命”激情与幻觉，以及“革命”的恐惧感，这样的革命的施虐狂、嗜血狂是罕见的。

还有一种理论，就是为亲人复仇。这个问题比较复杂。鲁迅讲过，奴隶们受够了酷刑的教育，他只知道对人应该用酷刑，只要他一旦有权，会采取成法自然也难说。奴隶们过去被别人残杀，他就懂得了一个道理：对人就得杀，你不杀他他就杀你，形成了这样一种观念。所以他一旦掌了权，照样杀人，这就是所谓的“以暴易暴”。它和前面的杀人有一点区别，就在于是对方先杀了他的亲人，他为了报复而杀人。因此，这种“以暴易暴”就容易获得人同情。赵树理的小说《李家庄的变迁》里面有一个情节，农民起来以后要杀地主，有人不忍心，农民回答说地主把他全家都杀害了，旁边的人就没话说了。“以暴易暴”好像是有一点合理性。坦白地说我现在没有完全想清楚，鲁迅也说过，别人压迫你，你为什么不反抗？他是绝对反对基督教那种打左脸给右脸的宽恕精神的。我现在的想法是：别人压迫你，你一定要反抗，对于施暴政者是应该惩罚的，但应该用法律的手段去惩罚施暴行者。譬如说恶霸地主，他杀害了农民，这笔账是应该算的，不能不算。但应该通过法律去清算，法律如果判他死刑，他确实该受刑。但是不能用群众性的暴力行为去杀，因为一旦出现群众的暴力行为之后，这界限就分不清楚了，而且是非常残酷的，会形成“你杀过来，我杀过去”的恶性循环。这个问题大家还可以讨论，因为这是很复杂

的一个问题。

这类“以暴易暴”的后果是非常严重的。这里我可以举一个例子，在“文革”当中，大家知道，广西地区曾经出现食人的现象。据有关人员的专门调查，甚至出现了“吃人的群众运动”。如在某县，人们终于吃狂吃疯了，动不动就拖出一排人批斗，每斗必死，每死必吃。人一倒下，不管是否断气，人们蜂拥而上，掣出事先准备好的菜刀匕首，拽住哪块肉便割哪块肉。一老太太听说吃眼睛可补眼，她眼神儿不好，便成天到处转悠，见有“批斗会”，便挤进人丛做好准备。被害者一被打翻在地，她便从篮子里摸出尖刀剜去眼睛掉头便走。有几位老头子则去吃人脑，每人在人脑上砸进一根钢管，趴下就着钢管吸食。有妇女背着孩子来，见人肉已割尽，万分失悔。孩子体弱多病，想给孩子吃点人肉补补身子。鲁迅在本世纪初写的吃人血馒头的悲剧在70年代如此大规模地重演，除了人们仍然坚信“吃人肉可以补养身体”的原始迷信外，又多了一条“理由”：“他父亲上山当土匪，弄得全村不安。是我杀了他。谁来问我都不怕，干革命，心红胆壮！全村人都拥护我。杀人者、嗜食者越是理直气壮，越让人感到恐怖：这样的既有“阶级斗争”理论指导，又有原始习俗的支持，因而拥有一定群众基础的“杀人”、“食人”是中国传统（包括“革命传统”）中最为可怕与危险的部分。这样的“传统”是万万继承不得的。

周作人对中国的食人现象的考察，另有自己的角度。他指出，中国人有一种杀乱党的嗜好，满清是杀革命党，洪宪是杀国民党，现在杀共产党，不管是非曲直，总是杀得很起劲。最奇怪的是，知识阶级的吴稚晖等居然担当起“杀人”运动的始作俑者。把杀人当做目的的现象，除了中国人嗜杀之说无别可解释。而不珍惜人的生命，尽量满足贪淫残酷的本性，这在中国是根深蒂固的遗传病，上至皇帝、将军下至学者、流氓，无不传染得很深很深。“将来中国灭亡之根即在于此”。周作人在这里提出一个十分尖锐的问题：知识分子在中国传统的食人、嗜杀现象中扮演什么角色，应该负什么责任？周作人很不客气，他是把皇帝、将军、学者、流氓并提的。我自己大概算是个学者，看了这个论断颇有些触目惊心：学者怎么跟皇帝、将军、流氓放在一起呢？但仔细回顾一下中国本世纪的历史，

就不得不承认周作人说的是事实。中国文人有一个恶习：本来喜欢论争是正常的，但一旦笔战打不过对手的时候，他就会向皇帝、将军求援，把笔战变成真枪实弹的杀人。鲁迅就有过三次这样的经历：第一次是“五四”时期，《新青年》提倡新文化运动，林纾反对新文化运动，相互展开论争这本也属正常，但林纾突然写一篇小说，描述一群人正在论争，突然一个将军出来了，把这些人全部杀掉了。他与当时北洋军阀徐树铮关系很好，他想借助将军之手把异己者都杀掉。这一次主要矛头是对准陈独秀、胡适，鲁迅因是《新青年》同人，也多少受到点牵连。第二次是鲁迅和梁实秋的论战。在这里我要为鲁迅作点辩护：鲁迅曾在论战中写过《丧家的资本家的乏走狗》，所以有人指责鲁迅不宽容，梁实秋是一个温文尔雅的散文家，鲁迅怎么称其为资本家的乏走狗呢？但是大家忘了，是梁实秋攻击在先、鲁迅反击在后的。而且，在两人论战中，梁实秋给鲁迅加的罪名是“拿俄国卢布”，鲁迅才反唇相讥说他是资本家的“乏走狗”。这两者性质不同，在当时国民党的统治下，“资本家的走狗”只是难听而已，没有生命危险，就像今天骂人是大款的走狗或看门狗一样没有危险，但是说拿俄国卢布就好像今天说拿美国情报局的经费一样，至少是要进监狱，而且可能是要杀头的。所以鲁迅说他是“乏走狗”，所谓“乏”就是论战赢不了；就想求助于军人手里的武器杀害对方。第三次鲁迅与周扬论战。现在许多人为周扬打抱不平，认为鲁迅以一个“四条汉子”的恶谥让周扬等永世不得翻身，太刻毒了。但是人们却忘记了，这回也是徐懋庸首先打上门来，给鲁迅安一个罪状——“破坏统一战线”。文人在争论时骂骂对方本也无所谓，但他紧接着说，我们要对你“实际解决”。鲁迅才勃然大怒：什么叫“实际解决”？是杀我头还是让我充军？郭沫若在1948年写文章提倡人民的文艺，同时宣布要把所谓反人民的作家（这自然都是他自己主观认定的）“赶出地球去”，不仅要口诛，而且要借助政治的力量对他们进行处理，这就逼得沈从文只有自杀了。由此可见，文人也有嗜杀性，在一定意义上可以说文人比皇帝将军要卑劣，因为皇帝将军是公开杀人，而文人是制造舆论鼓励别人杀人，自己的身上好像没有血迹。在我看来周作人将文人与流氓、皇帝、将军并列，对今天的知识分子正是一个警示与警

戒。今天，想借助政治力量来扼杀对手，甚至把对手送上断头台的知识分子是大有人在的。所以我仍坚持我曾在一篇文章中提出的一个观点，尽管很多人不同意：一部“五四”以后的中国思想文化史也就是中国知识分子互相残杀的历史。这个残杀不仅包括文笔残杀，还包括“实际解决”，所以中国的“文治”、“武功”从来是连在一起的。由文字杀人到真枪实弹杀人仅仅一步而已。这一步在有嗜杀性的中国是随时都可能跨过去的。文人的可恶之处还在于，作为历史的叙述者与研究者，他们常常有意无意地洗涤、抹煞历史的血腥气。我们读到众多的研究本世纪中国历史、共和国历史的著作，但这百多年所发生的无数杀人食人的事实都在历史的叙述中消失了，只剩下不断从胜利走向胜利的一片“光明”。我曾写文章说，一切对历史血腥气的消解（不管出于什么动机），都应该受到诅咒，而且是鲁迅所说的“最黑最黑的诅咒”。鲁迅说：“一个懂得死尸的沉重的民族才是有希望的。”一个世纪死了这么多人，如果我们还不觉醒，甚至还要掩掩盖盖，不让年轻人知道，我们这个民族就真的没有希望了。在这一个世纪的杀人历史就有可能在下一世纪重演，这100年的血（真是血流成河！血流成河！）就算是白流了。所以，我们一定要让年轻人知道这代代相传的“食人”的历史。希望大家记住那位101中学体育教员被惨杀的情景。如果大家因此做了噩梦，我认为也是值得的。做这样的噩梦对我们这个民族（包括年轻一代）好像是残酷了一点，但确是必要的。

1997年11月4日、11月11日讲

谈“做梦”

回顾20世纪的历史，我们发现中国民族和中国知识分子一直在做梦，在某种意义上来说这是一段做梦的历史。

梦从100年前开始。1899年12月31日夜半，有一著名的知识分子正乘坐从日本到夏威夷的海轮上，他突然意识到这是一个历史的时刻。在19世纪和20世纪交接的那一霎那，他挥笔写下《20世纪太平洋歌》，这个知识分子就是梁启超。以后他又写下《19世纪之欧洲与20世纪之中国》。他预言，19世纪是欧洲的世纪，20世纪将是中国的世纪。这与今天某些老先生预言“21世纪是中国的世纪”颇有些相似，历史也真容易重演。他说：“今世纪之中国其波澜俶诡，五光十色，必更壮奇于前世纪之欧洲者。哲者请拭目以观壮剧，勇者请挺身以登舞台。”他的豪言壮语具有强烈的煽动性，然而今天看来，不过是一个梦。所以，梁启超是本世纪第一个做梦者。但他的中国将超过欧洲，演出一场壮剧这样一个梦却笼罩了整整20世纪。正像他所预言的一样。20世纪中国的智者、哲者、勇者没有一个不是梦的制作者，梦的实践者。制作者与实践者的统一，大概也就是20世纪中国梦想家的共同特征吧。其问题与悲剧大概也就在这里。孙中山先生也是一个伟大的梦想家。他有一个绰号叫“孙大炮”，放大炮者好说梦话者也。本世纪五六十年代，毛泽东号召要“大跃进”时曾说，“大跃进”这个概念不是我提的，是孙中山先生提的，孙中山在世纪初就幻想着中国出现大跃进，我们不过继承而已。这是对的，孙中山确实是伟大的梦想家。“五四”时代，周作人也曾作出这样的概括：“五四”这一代知识分子都具有梦想家和传道者的气味。这是“五四”知识分子的特点。当时是大学生后来成为中国共产党早期领导人之一的恽代英曾写《未来的梦》，提到当时的大学生经常聚到一起畅谈梦话，谈得醺然欲醉，令人觉得犹有

余味。本世纪30年代中国最有影响的杂志《东方杂志》发起征文《新年梦想》，响应者有一百多位文化名人，纷纷谈他们做的各种各样的梦。其中最有趣的是施蛰存做的梦，即梦想未来中国每一个家庭都有抽水马桶。这次征文在普通读者中也引起强烈反响，这本身就构成了30年代一个有趣的文化现象：大家都来说梦。40年代的延安更是梦的国土。诗人何其芳曾写《画梦录》，到延安时他又说：我们的梦从特殊的少数人才有的梦变成和大多数人一样的梦，我做了贫困者的梦，饥饿者的梦。我和那些一边忍受着当前最大的贫困与饥饿，同时又梦想着未来“黄金时代”的普通人共命运。他的话给我们提供一个信息，就是40年代的延安不仅知识分子在做梦，农民也在做梦。而且知识分子的梦和农民的梦逐渐合一。就在这样一个梦的土壤上出现了20世纪中国最大的梦想家毛泽东。之所以说他是最大的梦想家，是指他的梦的大胆与影响而言，由此开始了由他率领亿万人民实现一个又一个雄心勃勃的梦想而奋斗牺牲不惜一切代价的时代。八九十年代，《文汇报》在60年后又发起梦想未来的征文，有五千多个文化人和普通读者参加，可见规模之大。90年代成千上万的中国人又纷纷下海做“黄金梦”。

这样，我们就从一个特定的角度勾勒了一部20世纪中国的历史，这是从头至尾在做梦的世界。正像鲁迅在“五四”时期概括的那样：“很多的梦，趁黄昏起哄。前梦才挤却大前梦时，后梦又赶走了前梦。去的前梦黑如墨，在的后梦墨一般黑；去的在的仿佛都说，‘看我真好颜色’；颜色许好，暗里不知；而且不知道，说话的是谁？暗里不知，身热头痛。你来你来！明日的梦。”这里连续不断对“梦”的追寻，追寻过程中身热头痛的痛苦、焦躁以及最终也不肯放弃的“你来你来，明白的梦”的急切呼唤，都典型地表现了20世纪中国人民和知识分子的心理状态。正是一个世纪的梦的追寻和实践形成了20世纪中国人民、知识分子的一种梦想家的理想主义、浪漫主义的精神气质。我自己就是在梦的环境里长大的，至今虽然我对梦想有许多反思，但是我仍然摆脱不掉自己根深蒂固的梦想家气质。这也大概就是一种新的国民性。这已经成为历史的事实。今天我们所要讨论的是我们应该怎样看待这段历史，这个做梦的历史。

我看了周作人、鲁迅的著作，发现对于梦，他们有许多精辟的见解。首先，他们对梦本身是加以肯定的，重视梦的本身正面的作用。相反，他们对中国传统中不大做梦这一点提出了批评。他们也依然是从人的本性出发来立论。记得前几年我去意大利时看到文艺复兴时期艺术大师拉斐尔的一幅叫《雅典学派》的名画，我看后非常震动。画面中心是希腊哲学家柏拉图和亚里士多德，一个手指天空，一个手指大地，这其实是象征着人的两种基本欲求或人的本质的两个基本侧面。一方面人要立足于大地，另一方面人又要飞腾于理想的幻空，所谓梦就是后者的表现。所以鲁迅说，人活在世界上，他总是不安于物质生活，他总是趋于一种形而上的需求，这是一种超越性需求，“欲离是有限相对之现世，以趋无限绝对之至上者”。所以人一定要脚踏实地在人生的现实生活中生活着，但人还要做梦，梦想能够超越有限和相对，把翅膀煽起来升腾起来飞向绝对的、无限的未来。或者说，人不能仅仅满足此岸世界，必须有一种彼岸世界的终极关怀。梦在某种意义上说，可以超出人的现实局限性，趋向绝对的、无限的彼岸世界。而梦和现实是可以不断转换的。譬如说开始人们想飞，现在我们有飞机了，就说明人的梦变成了现实。在鲁迅看来只有在梦中，人才真正挣脱了人世的精神、物质的“狭的笼”，进入“天马行空”、无拘无牵的自由境界。“五四”时期他呼唤人间疆界也不能限制他的梦幻的“大旷野精神”，这是梦的世界，不受人限制的孤寂的世界。周作人一再强调儿童荒唐的、怪异的、虚幻的梦，他认为这是健全人性所必需的。他说，“梦想是永远不死的。在恋爱中的青年有梦，黄昏中的老人也有梦，虽然它们的颜色并不相同。人之子有时或者要反叛它。但终究要回到它的怀抱中来”。可以说，鲁迅、周作人为梦的辩护、对梦的呼唤实在是为人性健全发展的呼唤，它本身就构成了本世纪人的觉醒的一个重要方面。而中华民族恰恰是少梦的民族，正像我们的作家所说的。由于我们的生活很严峻，有时候很残酷，因此大家都很实际，不敢做梦。恐怕到了90年代这种情况更严重了。正因为这样，本世纪以来中国人终于浪漫起来了，大大做了一回又一回的梦。在这个意义上说，年轻人进步了。人们也因此能够理解为什么毛泽东当年一声号召会使我们这些年轻人如痴如迷地跟他跑，原

因之一就是他抓住了人的本性，特别是年轻人渴望做梦的浪漫本性。

但大家不可忽视、必须正视的是，本世纪我们所做的梦到底给中国带来了什么，中国人为这些梦付出了怎样的代价？为什么会做这样的梦，为什么会有这个结果？这是现在学术界思想界所回避的，却是我们讨论的重点。我先来介绍一下毛泽东的梦。毛泽东基本做了两梦，并为实现这些梦做了大胆的实验。

一是毛泽东认为孔子将彼岸大同世界和此岸小康社会截然划开，是太缺少幻想，太不敢做梦。他要在中国现实土壤上实现大同世界。这个梦并不是毛泽东开始做的。本世纪初的“新村运动”就做这个梦。“五四”时期有过不少实验，周作人在其中扮演了先锋角色。他是中国“新村运动”的组织者和领导者，他曾经是毛泽东崇拜的偶像，毛泽东曾拜访过周作人，而没有见过鲁迅。毛泽东在湖南也在搞“新村运动”。所谓“新村”是一群有理想的年轻人自动集合，自己劳动，自己种地，自己读书，建立一个既是学校又是工厂的理想社会。后来，毛泽东抛弃了“新村运动”走向了革命，但是并没有放弃“新村”的理想。他想建立一个政治上绝对平等，经济上绝对平均，人人都获得全面发展的共产主义大学校。他为了实现这一理想经过多番努力，到1958年宣布找到了一个组织形式——人民公社，一个手段——“大跃进”，并提出具体目标：赶英超美，即在物质上，钢铁、粮食产量赶英超美，然后整个社会成为大同世界。首先粮食产量上要创造奇迹。当时《中国青年报》报道：贵州省金沙县（中国最穷的地方）一个社创造了单季亩产水稻3025斤的纪录。几天之后，《人民日报》报道：甘肃省某社在二分五的山地上，一青年突击队创造了亩产马铃薯17410斤的全国高额丰产纪录。紧接着，《人民日报》报道：河北省静海县陈官屯用5天时间建成一个水利发电站。《浙江日报》报道：浙江省一个多月发展的民办学校达8516所。新华社报道：河南省遂平县卫星农业社5亩小麦产2105斤。一天后，湖北省谷城县东尼社宣布：亩产2357斤，创了新纪录。两天后河南卫星社又放第二颗卫星：亩产3530斤。四天后，河北省临漳县红光社又宣布亩产达3650斤。同一天，同属湖北谷城县的星光社宣布创4353斤新纪录。20天后，河南省西平县和平社又宣布，达

到亩产7320斤。一个月之内神奇般地上升，各路诸侯都是“各领风骚三五天”。到9月1日一颗特大卫星把全国人都惊得口瞪口呆：河北省徐水县宣布，亩产山药蛋120万斤，要创造一颗白菜500斤，小麦亩产12万斤，皮棉亩产5000斤，全县粮食亩产2000斤的高产卫星。《人民日报》报道，徐水人民公社将在不远的将来把社员们带入人类历史上最高的仙境，这就是各尽所能、各取所需的自由王国的时代，跑步进入共产主义。中国人的想象力就充分发挥了。由全国大炼钢铁、全民大产粮食到全民写诗，到处是赛诗会，异想天开，奇思狂想，吉林省八积垒赛诗会上，一人朗诵：“今年是个丰收年，秋后粮食堆成山。不知粮食打多少，压得地球乱转圈。”我当时在北大读书，也卷入了这样的狂潮，订计划一天要写几百首诗，整夜不睡地写，比谁大胆谁善于狂想、做梦。

当时第二个梦是不但要创造至善至美的社会，而且要把6亿人民都变成“至善至美”的“纯粹”的人。为了这点，必须对人进行改造。怎样才是纯粹的人呢？当时提出有两个标准：一个标准是人的非动物化。实际否定人是动物，凡是人的动物性的欲求都应该被改造、被抛弃。他要把人的欲望，从性欲到物欲，都压抑到最低限度，使人成为纯精神、纯道德的存在。第二个标准是人的非个人化。本来人既是个体的动物，又是群体的动物，当时将人的群体性夸大到极端，否定人的个人性。这个观念正和周作人、鲁迅的“立人”思想不同。鲁迅强调个体精神自由，周作人强调人的自然本性。当时正是要批判并彻底改造“五四”时期的人性观。从这里我们可以看出：当时想建立的理想之国是道德理想王国，有浓重的道德理想主义色彩，有很强的乌托邦色彩。为了实现这一理想，除了最大限度动员了群众之外，还要把反对者全部消灭，所以在“大跃进”的同时，掀起了“拔白旗”运动，导致了悲惨结局。

那么，怎样看待这个梦的现象，这种梦究竟具有什么特点？由这个梦造成一种什么样的国民性？周作人在二三十年代已预感到，中国国民性出现了新问题。他将其概括为“专制的狂信”。我认为这是一个非常深刻的概念。它有两方面含义：一方面是狂热的信念，或狂热的迷信。中国民族没有宗教，好像没有宗教的狂热，但有另外一种形态的宗教狂热。1958年

“大跃进”就是一种宗教的狂信：首先是迷信主观精神和意志，并将其夸大到极端。第二，迷信群众运动。当时有一句名言：“中国人多议论多，热气大，干劲大，一张白纸正好画又新又美的图画。”强调多数人的力量可以创造奇迹，迷信多数。第三，迷信权力。将不受监督的权力和群众运动结合起来，仿佛什么人间奇迹都能创造。由此，引伸出迷信青春，迷信无知等等。无论“大跃进”、人民公社，还是“文革”，年轻人都是打先锋的。因为青年有热情，唯有青年能够献身，也最容易被利用。这种“青年崇拜”实质上包藏着对青年的愚弄。

迷信主观精神意志的同时是反科学、反理性，在迷信群众运动的另一面是反专家、反知识分子，在迷信多数的同时压制少数，在迷信权力的同时压制民主，在迷信青春的同时反对老年人。所以“狂信”的另一面就是周作人说的“专制”，而且是群众专制、多数人专制。群众大批判运动是“革命的狂欢节”，这首先是语言的迷信、语言的狂欢。这种狂热的语言当时称为群众的“高调逻辑”，对人们有催眠作用，人在语言的迷恋中，丧失了自我。这里还包含“从众心理”，在群体中，在语言魔力的召唤下，人变得大胆了，勇敢了，富有幻想，无所顾忌了。“从众心理”有保护作用，无论做什么事都可以不负责，这实质上是用精神、语言的魔力将人的本性迷惑。人的语言也变成了一种“施暴”的力量。一切都有看似合理的逻辑，是在“破除迷信”的口号下鼓动人们去迷信，并赋予“正义感”和“合道德”性。这就使这类“狂信的专制”又带上了某种道德理想主义的色彩。

在全民梦想造成的全民族的灾难中，知识分子扮演什么角色，负什么责任？客观地说，知识分子是受害者，另一方又是推波助澜者。比如说，亩产上万斤的粮食上报是由省的农业科学院副院长作证的，某大科学家亲口说：“根据科学研究，在理论上亩产上万斤是可能的。”无数的诗人、作家都参加到“全民的狂欢节”中，田汉写了《十三陵畅想曲》，更是火上浇油。本来知识分子应该在全民狂热中起到“清醒剂”作用，但却推波助澜，这恐怕是出于中国知识分子的劣根性：中国知识分子总想领导潮流，总要“得天下风气之先”，而实际上是在赶时髦，为虎作伥，充当

帮忙与帮闲而不自觉。这里也隐含着对于权力，对于“专制的狂信”的恐惧，进而在“从众”心理中寻得平衡，找到为自己辩护的理由。这样的“赶潮流”之风至今也没有停息，知识者仍有可能继续充当“推波助澜”者。

最后，我们还想讨论一个问题：“大跃进”的梦想除了具有鲜明的“政治浪漫主义”色彩外，也还是一种“经济浪漫主义”。经济浪漫主义就是好大喜功，建设规模越大越好，速度越快越好，不顾客观经济条件，成为一种主观的经济上的盲目。当时有一位著名的原北大教授张奚若，曾经批评毛泽东“好大喜功，迷信未来”，毛泽东反驳说我们就是要好社会主义之大，喜社会主义之功，我们共产党人就是要迷信未来。这里我们要提醒大家注意一点：这种道德理想主义、政治浪漫主义与经济浪漫主义是有社会基础的。过去的中国，一般认为中国人是一个讲中庸之道的民族，不容易狂热，中国人像热水瓶，是一个温和的民族。但是在20世纪，这个民族一而再，再而三地陷入一种狂热当中，这种狂热在中国传统中并不多见，所以我认为这是一种新的国民性。原因就在于本世纪中国始终处于想赶上、超过西方先进国家的民族渴望中。或者说，我们民族始终处于一种被包围的状态，被围状态形成想突围心理，所谓高速度、好大喜功都是由这种民族主义情绪而产生的。正因为与专制主义联系起来的浪漫主义有这种群众民族情绪的基础与社会基础，所以我们必须警惕，这样的历史是有可能重演的。现在这种希望用最快速度、最大限度改变自己落后面貌的民族情绪还普遍地存在于国民中，这种民族情绪若没有理性精神的灌输就很可能导致非理性的狂信。

到了世纪末，情况似乎有点变化，世纪末中国人反过来进入了一个无梦的时代。一位温州学生看了我在《钟山》杂志上发表的讲世纪的梦的文章后给我写信，他说在温州的周围环境正好相反，年轻人即使做梦也不再做彼岸的梦、精神的梦，而做的是此岸的、现实的、金钱的梦。确实，现在我们又面临一个无梦的时代，正因为这样，这些年，特别是最近几年不断地有人在呼唤理想主义，呼唤终极关怀，也不断地有人在呼唤梦，我对这样的呼唤是理解和同情的，他们都有现实的针对性。但我始终认为仅仅

呼唤梦，仅仅呼唤理想主义还不够，同时还必须记住另外一句话：浪漫主义、理想主义与梦，搞得不好是有危险的，有可能导致“专制的狂信”。如果对这些危险缺乏警惕，仅仅抽象地来鼓吹理想主义、浪漫主义和梦，也是有危险的。我们现在的问题比较复杂，一方面我们要做梦，一方面我们不要做白日梦，所以我们有很大的焦虑。由此产生了我自己的梦，从20世纪末来看梦，我只有两个愿望，也可说是两个梦想：一愿我自己以及我们的国家和民族永远不放弃虚构的、彼岸的、非现实、非功利的梦的追求，不会做梦的民族是没有希望的民族；同时，愿我自己及我们的国家和民族，永远不要做将梦想现实化的白日梦。梦只能作为一种终极关怀存在于彼岸，用彼岸的理想照亮此岸，但不能把彼岸的东西此岸化，这是本世纪留给我们最大的教训，把彼岸的东西此岸化就是白日梦，这个梦不能做。从我们的讨论可以看出，杀人和做梦这两个命题是有一种内在联系的，梦做得不好，做白日梦，也可能导致杀人，导致大规模的死亡和大规模的食人现象，这是近百年中国的教训。

我对未来世界就是这两个愿望，一个是不要轻易杀人，一个是从容不迫地搞改革搞建设，这看起来是唱低调，其实讲的是人类的常识，希望中国人能回到常识中来，不要老想着21世纪是中国的世纪，把国家搞好就行了。另外还有个愿望，就是希望有记性，不要健忘，这大概也是常识，不然蠢事会不断做下去，20年后又是一条好汉，百年后再出一代阿Q。我希望到下个世纪末时，再回顾21世纪不再像今天说这样的话。我希望使中国人回到常识中来，让人正常地活着，让国家正常地发展，不要老想创造人间奇迹。我这个调子与本世纪初梁启超的调子是相反的，梁启超预言20世纪的中国要演出一个壮剧，我希望21世纪不要演戏了，回到常识中来。

1997年11月11日、11月18日讲

论“演戏”

今天我想说的是鲁迅、周作人对中国国民性弱点的另一个判断：中国人多是“做戏的虚无党”，中国是一个“文字的游戏国”，中国的群众都是“戏剧的看客”·。

首先，鲁迅说中国人有迷信，有狂信，但没有“坚信”，没有非常坚定的信仰。中国人很少是“信而从”，而是“怕而利用”。比如中国人是崇仰皇帝的，因为怕而把皇帝置于至高无上的地位，但另一方面，中国人又想玩弄皇帝，想利用他。皇帝有愚民政策，老百姓则有愚君政策。鲁迅经常讲些民间的小故事来证明这一点。他举了个例子：家中过去有个老仆人经常对幼年鲁迅讲中国普通农村妇女眼中的皇帝。她说皇帝是可怕的，因为他坐在龙位上，一不高兴就要杀人，而且是不容易对付的，东西也不能随便给他吃，如果是不容易办到的东西给他吃了，他还要吃，那就会很麻烦，如果冬天他要吃西瓜，秋天他要吃桃子，这是办不到的，那么他就会生气，就要杀人，所以皇帝很可怕。对付皇帝的唯一办法就是一年到头请他吃菠菜，但是说吃菠菜他要生气，因为菠菜太便宜了，所以对他要说“红嘴绿鹦哥”，他就很高兴地吃了，这就叫骗皇帝。所以中国人对皇帝是又怕又骗，把皇帝也戏剧化、游戏化了。另外，对于鬼神，中国好像是敬鬼神和怕鬼神的，但鬼神也是可以利用的。比如说每年要烧纸钱，这就是贿赂鬼神。中国人对鬼神有两个办法：对丑恶的鬼神就奉承，所以中国人祭祀、奉承火神，而对老实一点的神，中国人就骗和欺负，最典型的例子是对灶君（灶神爷）。每年腊月二十三的晚上，中国人都要祭灶神，让他吃麦芽糖，因为灶神爷是每天在人家里的，对家中大小事都一清二楚，到腊月二十三这一天就要上天去汇报，如果说人坏话就麻烦了，所以请他吃黏的麦芽糖，把他的牙齿粘住。可见灶神爷也是可以骗和贿赂

的。另外，按中国道教观点，人身上有一种“三尸神”，存在于人的头、腹部和脚中，他也是每年有一天要向玉皇大帝报告人的罪恶的。对付他的办法就是这一天大家都不睡觉，因为三尸神要在人熟睡时偷偷上天。如果人不睡觉，他就不能上天告状了。对中国人来说，没有绝对信从的东西，皇帝可骗，鬼神亦可骗。中国人对儒家、道家的圣贤和思想家也捧得很高，但也并非真正信从他们，而是怕和利用。所以孔夫子在中国成为了“敲门砖”、“摩登圣人”。所谓“摩登圣人”，就是把他捧高了再利用他。所以儒家在中国成不了“儒教”，不可能真正成为一种宗教，孔夫子在中国并没有真正的信徒或党徒，中国人不过是随风转舵而已，是什么也不信的“虚无党”。但是，在鲁迅看来，中国的虚无党与外国的虚无党有一个区别，后者是心里怎么想就怎么说，他对皇帝、对神灵、对圣贤不相信就公开宣布；但前者心里不信，嘴上却反过来说相信，中国人明明是没有信仰，却处处表示对信仰的忠诚，甚至对天发誓。这种发誓也是很可怕的。鲁迅写过一篇文章，叫《赌咒》，中国人喜欢赌咒，喜欢说“天诛地灭”。鲁迅说天诛地灭是没有危险的，因为再信誓旦旦地赌咒，天不会来诛你，地也不会来灭你。赌咒也是做戏，所以鲁迅说现在赌咒也摩登，变成一种宣誓了。中国人的心想的与实际做的是分裂的，什么保存国粹，什么振兴道德，什么整顿学风，心里可曾这么想？做戏时前面的架子与后台的面目是完全不一样的。所以中国人有一句话叫“戏场小天地，天地大戏场”，整个中国就是一个大戏场。鲁迅有一篇文章叫《现代史》，他说，从我有记忆的时候起，直到现在，凡是我所曾经到过的地方，在空地上经常看见有变戏法的。所谓变戏法，或者变猴戏，就是一个猴子带上假面具，穿上衣服，耍一通刀枪；或者是小孩来演戏，一个小孩装到坛子里去，外面留着一根小辫子，要他出来就得给钱，钱收足了小孩就出来了；或者大人不知怎么就把小孩杀死了，盖着被单，直挺挺地躺在那儿，要他活过来，又得要钱。变戏法时，主持的大人经常说一句话：“在家靠父母，出家靠朋友。”这句话有双重意思，一个意思要大家捐款，另一个意思是招呼那些看破他变戏法是假的朋友不要戳穿他的戏法，不要开口，戏法人人会变，各有巧妙不同。鲁迅写到此，最后一句话说，我的题目写

错了，应该是“现代史”。他的意思是，“戏法人人会变，各有巧妙不同”，这就是一部现代史，整个中国的现代史就是变戏法，一部分人在变，即“各有巧妙不同”，同时招呼周围人不要戳穿他的戏法，即“在家靠父母，出外靠朋友”，这就是中国的现代史，鲁迅强调整个中国的天地是一个戏场，整个历史就是一部做戏的历史。

而这种“做戏的虚无党”是通过语言表现出来的，中国就是一个“文字游戏国”。中国的汉语恐怕是世界上最灵活、最富有弹性的语言，它把人所想与所说、所做分裂。鲁迅有一个很准确的概括：“在中国有明说要做其实不做的，有明说不做其实是要做的，有明说做这样其实要做那样的，有明是自己要这么做倒说别人要这么做的，有一声不响其实是假的，也有的这么说就这么做的。”这就是说在中国想、说与做三者是完全分裂的。所以中国的语言都是独立于人的思想和实际生活之外的，它是自行扩张的，有自由流动的特征。一般说语言是思想的反映，但中国语言不受思想制约；一般说语言要变成实际，而中国语言也不受实际限约，中国的语言完全游离于想和做之外，自由行动，所以中国成为“游戏的文字国”。鲁迅说，在这种情况下，如果你真的相信他所说的，你就是一条笨牛，在中国你永远不合时宜，尤其是你相信他所说的，又按他所说的去做的话，在中国你就会处处碰壁。更可怕的是，大家都不相信，说的人固然不信，听的人也不信，大家都清醒地知道语言的虚伪性，却仍要继续维持这个虚伪性，因为已经形成了游戏的规则。明知是假的，也要做出相信的样子，才能维持游戏的规则，如果其中有一人说出真话，指出它是假的，这人就是蠢物，就破坏了游戏规则，使游戏做不下去。比如在会议上，大家都信誓旦旦地发言，每个人都明白大家在说假话，突然有人跳出来说你们说的都是假话，大家就会至少觉得这个人蠢，不知趣，扫兴，反过来要把他扑灭。安徒生的童话《皇帝的新衣》讲的就是一个语言的游戏。皇帝身上什么也没有，但大家都说有，于是就有了。皇帝、大臣、旁观者知道没有却说有，在一片“有”声中大家都玩得高兴。这时一个小孩说他是光屁股，什么也没有，戏就做不下去了。但在中国却没有一个能说出真相的小孩，因为在中国的语言环境中，这样的率真的小孩早就被大人们被公众扑杀

了，天下于是太平，游戏也就永远玩了下去。但鲁迅说整个国家和民族就可能无声无息地在大家高高兴兴的玩笑中完结。在现代中国，这种游戏也摩登了，变成了“宣传”。有一个外国人在书中写道，中国民族是最会做宣传的。鲁迅举例说：教育经费用完了，却要开几个学堂来装装门面；全国十之九不识字，然而请几位博士要他对外国讲讲中国的文明；中国人至今还在随便拷问、随便杀头，一面却要支撑、维持几个洋式的模范监狱，给外国人看看。这都叫宣传。而且中国宣传的特点是，缺什么就讲什么。他举例说，人们在一般情况下都不会关心自己的肚子，但有一天突然大肆宣传吃东西要小心，要讲卫生，就说明这个人在拉肚子。鲁迅考证说，孔夫子是有胃病的，因为他有一句话“食不厌精”。所以看报纸看宣传有一个方法：“推背图”，正面文章反面看。如果报上登了一个消息说某地打假取得伟大胜利，就知道这个地方假已严重到不管不行的地步了。鲁迅说，自称盗贼的无需防，但自称正人君子的必须防。中日战争时，当报上登：一、××军在地方血战，杀敌人，二、××人谈话决不和日本交涉，要抵抗到底。这两条消息从反面看就太可怕，它正是表明中国军队在某地被日军打得大败了，中国政府准备向日本投降了。这就是逼出来的对付中国的宣传的方法：正面文章反面看。问题是，宣传中也有真，但所有人看报纸都正面文章反面看，以后真话也变成假话，最后就分不清真话与假话了。

“看客”是做戏虚无党的另一面。中国人总是扮演两个角色，或自己做戏，演给别人看，或看别人做戏。演戏与看戏构成中国人的基本生存方式，也构成人和人之间的基本关系。而看客在看戏时是有能动性的，悲惨的事被看客一看就成为滑稽的了。《祝福》中祥林嫂到处向别人讲阿毛被狼吃掉的事，村子里的人纷纷来听她讲故事，有些老太太没有听到，还从几十里以外赶来听她讲，这不是对她同情，而是赶来寻求看戏（听戏）的刺激。在看（听）戏的过程中，人们落下眼泪，眼泪流完了，大家心满意足地回家了，一边议论着，祥林嫂的悲惨遭遇就成为人们娱乐的一个材料，人们从中获得一种快感，转移了自己的痛苦，这正显示出中国人的残酷性。还有一种情况，就是像夏瑜这样的人物，他们想用自己正义、崇高

的行为唤醒民众，但民众也把启蒙者看成演员，所以在茶馆中，那些白胡子老头、二十多岁的男人、康大叔都在议论夏瑜的死，把庄严、神圣的死戏剧化、游戏化了。在中国就不可能有任何真正悲惨的事，也不可能有真正严肃、认真的事情，所有的事情都被游戏化了。

中国成为一个游戏场，当言语者进入游戏场，无论说什么都与自己无关了，听众、看客可以把你的思想任意化为游戏。鲁迅举例说，英国著名戏剧家萧伯纳到中国来，他非常严肃地批评中国，中国人却把他的真话当笑话看，当时萧伯纳的主体已消失掉了，落入游戏场，落入看客的眼睛中，他的言语被看客改造和歪曲了，在这种情况下，他不管说什么都是笑话。中国的启蒙主义者就像萧伯纳一样，他们启蒙主义的话语落在游戏场中变成了演戏，而启蒙主义者本人就变成了小丑，所以中国的游戏场的可怕就在这里：中国最后只剩下一片“哈哈哈”，只剩下喜剧，而没有悲剧和正剧，因为悲剧与正剧都被看客转化为一种最低劣的喜剧。有一位年轻学者薛毅在研究鲁迅所说的游戏国现象时，引用了艾略特的诗：“世界就是这样告终，世界就是这样告终，世界就是这样告终，不是嘭的一响，而是嘘的一声。”世界在剧场的嘘声中告终，不给人任何悲壮感和力量，只给人滑稽、可笑感。这个学者引用艾略特的话是能表现鲁迅的心态的，因为鲁迅也说整个中国将要消亡，完结在这样的笑声中，这就是中国的文字游戏国、看客现象的可怕。

下面我们要讨论这样的游戏的虚无党、看客现象、文字的游戏国是怎样形成的，它的根源何在，这也是鲁迅所要讨论的中心问题。根据鲁迅的大量言论，可以概括为两个方面。

一方面鲁迅把这种游戏现象归结为老庄的相对主义哲学，无是非观。鲁迅一再说中国人虽然挂着孔子门徒的招牌，实际上我们大家都是庄子的私塾弟子，庄子对我们的影响更深。鲁迅说一部《庄子》用“今天天气哈哈哈”七个字就可以概括，哈哈主义能解决一切，这种相对主义、无是非观，只“说着玩玩，有趣有趣”，就是游戏主义，是老庄对中国知识分子影响最坏的一个方面。老庄的哲学本意是追求精神自由状态，但在中国的现实土壤中就成为“寻开心”，鲁迅说这三个字道破了庄子哲学在中国现

实中的意义。他说中国人的致命弱点就是开玩笑，不认真，这是打开中国许多古怪现象的锁的一把钥匙。在这一点上，鲁迅一再拿中华民族与日本民族相比较，他反复讲中日民族的最大区别，也是中国民族最该向日本民族学习的一点是，日本人太认真，而中国人太不认真，中国的事情往往是招牌一挂就算成功了，这种随随便便的游戏态度是受老庄影响的。鲁迅临死前，连写五六篇文章批评老庄的无是非观、糊涂主义，其实鲁迅本人他一再说对自己影响最大的不是孔孟而是老庄，但他同时又时刻警惕老庄哲学的消极影响，认为这是导致游戏国的文化根源。

另一方面鲁迅更以很大的力量去探讨中国大一统的权力结构与语言、说话的关系。当年，鲁迅在与创造社论战时就提醒人们注意一个现象：中国的文人，说和写常常有一种“朦胧”色彩，含糊不清，其原因在于有人爱也有人憎的官僚体制与军阀统治。他具体分析道，知识分子与大一统的权力结构无非有两种关系：一种是与官僚、军阀有某种联系，或者说准备有瓜葛，在这样的文人笔下当然不会揭露现实的黑暗，但也不会用鲜明的色彩为统治者说话，否则老百姓不听他的，他也就无读者了。所以他既不能鲜明地站在统治者一边，又不能鲜明地反对统治者，就只能说话含糊不清。另外一类文人是反对统治者，反对官僚、军阀的，但再笨的文人也不会忘记军阀和官僚手中是有枪的，再大胆的人想到枪也会害怕，于是说话也有一些朦胧。可见鲁迅在讨论知识分子的语言的朦胧色彩时，是与大一统的权力结构联系在一起考察的。因此，鲁迅始终注意权力意志与语言交流方式的关系。他首先注意到的是“正名”现象。任何一个中国统治者，在建立起自己的统治时，要做的第一件事是“正名”。孔子说“名不正言不顺”，要想名正言顺地做统治者首先就要正名，管子也说“有名则治，无名则乱”。因此“治者以其名”，“名”是正统的名分。韩非子也说“圣人之所以为治道者三，一日利，二日威，三日名”。“正名”有两个含义：一是说统治是有名分的，有道德的，即有合法性。鲁迅说，我们讲理论，理论其实就是一种事后的解释，任何政权都是先用武力建立统治，然后用理论解释其合法性，所谓理论就是为统治的合法性提供一种宗教、哲学的科学的根据。“正名”的另一个作用是规定每一个等级的人的行为

方式，不能上下颠倒，以建立一种与统治秩序相适应的语言秩序。简单说正名的意思，就是要创造出一种证明统治权力合法性的官方意识形态，并建立与之相适应的语言秩序。

正名是很重要的，拥有权力者就有名分，拥有名分反过来又加强了权力，正名看起来是名称问题，实际背后是权力问题。正名以后，新建立起来的主流意识形态与新建立起来的语言秩序就成为统治的工具，不再具有交流的性质。因此我们需要进一步细致讨论中国的权力结构究竟怎样，以及处于不同地位的人的言说方式。鲁迅曾引用《左传》的话，说整个中国社会是天有十日，人有十等，最高是王，王下是臣，臣下是公，公下是大夫，大夫下是士……最后是仆，仆下有台，最下的是台，而台下还有妻子、儿子。每个人所处的位置都有双重性：一方面，对上面的人来说他是被统治者，但另一方面，对下面的人来说又是统治者，中国人具有主子和奴才的双重性，既被人吃同时又吃人。在这样的权力结构下，就出现三种类型的人，一种是主人，一种是奴隶，还有一种是奴才。奴隶是被统治者，奴才是处于主子和奴隶之间，一方面要利用主子、为主子服务，一方面要从主子那里分享一些利益。中国人基本上都处于这三种地位，而这三者又是可以互相转化的。那么当一个人处于权力者的地位（这里不仅仅指最高统治者，每个等级中的每个人都有权力者的一面）时，他的语言形态有一个鲜明的特点，就是权力与语言的合一，形成语言的霸权。所以鲁迅说，在中国“皇帝所诛者，逆也；官军所剿者，匪也；刽子手所杀者，犯也”。被称呼的语言决定于统治者的意志，中国没有真正的逆、匪、犯，都是取决于权力者的意志。所以“凡为当局者所诛者皆有罪”，在权力的统治下，嘴就是法律，权力与语言是统一的。鲁迅说，有一种“可恶罪”，有的人被权力者看做可恶就成为有罪，这是中国大一统的绝对统治下的人的命运。语言只具有政治功能，唯一的功能是征服，不是可以讨论、交流的。《狂人日记》有一句话：“总之你不该说，你说你就错。”权力者的话可以征服你，反过来，你就不能说话，你一说就有错、有罪，因为你是被统治者。语言的霸权在中国的极端形态就是指鹿为马。赵高有权，可以正名，如果说真话的人就要被杀，这也是骗皇帝，秦二世最后也

得承认是马。指鹿为马就是权力意志发展到极端而形成的游戏，而这游戏是非常残酷的，游戏来源于权力者的意志。在语言霸权下容易产生名实不符现象。权力意志和语言霸权意味着体现权力者意志的官话成为唯一合法的语言存在。在这种情况下，在权力者统治下的臣民为了取得生存权，也必须跟着说官话，因为不说就不能存在，而因为官话已经成为一种权力，故它不可能成为臣民的信仰，即当官话成为一种霸权语言时，已剥夺了自我成为信仰的可能性。因此当被压迫者被迫也说官话时，他们是不相信官话的，他们完全是为了取得生存权利，官话就成为他们取得生存权利的艺术，于是就出现“借名”现象，即通常所说的“拉大旗做虎皮”，由此出现了所“正”的名与实际意义不一致。普通老百姓是借名——借你的语言讲我自己的话。还有一种情况，异端要反抗，也只能用统治者的语言来表达反抗的意志，即通常说的“打着红旗反红旗”，要反抗官方意识形态必须使用官方的语言。不管是“拉大旗做虎皮”，还是“打着红旗反红旗”都造成名实不符，使名与实之间出现裂缝。同时还会出现“逃名”现象。真正相信这种意识形态的人反不愿说这种话了，有些“笨牛”为了划清界限，只能逃名。鲁迅曾在大革命失败后，蒋介石镇压共产党时，说过这样一番话：如果有一个军阀曾在北方压迫过国民党，后来北伐军势力越来越大，他就挂起青天白日旗说自己是信仰三民主义的，是总理的信徒，还要做总理的纪念周。这时真的三民主义信仰者是去还是不去？如不去，他就会给你定罪，说你反对三民主义；如去，他又明明是假的，于是真的总理的信徒只好不谈三民主义，这就是“逃名”。军阀是借名，而真正的三民主义者反而逃名，无论是“借名”或“逃名”，都是对官方语言的破坏，造成名实之间的空隙。总之，统治者的语言有两个特点，一为霸权，一为名不符实。

当人处于奴隶地位时，在专制体制下无自己的语言。莫谈国事、祸从口出都是奴隶没有自己语言的表现。所以在专制统治下，奴隶经常的语言形态是沉默，成为沉默的大多数。但他们要生存又不能完全不说话，所以要追求生存的艺术、养生保命的办法，这时语言的意义就是如何养生保命，这时唯一的办法就是迎合，但这是被迫迎合，与奴才的主动迎合性质

不同。正因为如此，奴隶必然也是不信的，他们的迎合固然有自我保存、自我求生存的性质，也未尝不可说是一种愚君政策。因为君有时也会被各种宣誓忠君所蒙蔽而昏昏然，所以这是一种互相欺骗，这时语言也游戏化了。极权统治下，语言的游戏化就变成奴隶与奴隶主之间的相互欺骗，而且双方心照不宣，越是起劲地、上下一致地互相欺骗，就越显出统治的失败。在上下的欺骗中，我们应该看到官方语言的软弱性。但另一方面，在专制统治下，连沉默也是不允许的，奴隶既无说话的权利，也无不说话的权利。真正的强权统治的可怕处在于：不仅剥夺人们说话的权利，也剥夺人沉默的权利，每人必须表态。强迫说话必然带有表演特点，必然说假话，这是一种奉旨表演。所以在专制统治下，老百姓或知识分子完全不说违心话是不可能的，在高压下总要不同程度说些违心话。不管出于什么动机，或为保命，或为强迫说话，奴隶语言也带有游戏性。对于奴才就不同了，奴才充当权势的帮忙、帮闲、帮凶，同时又利用权势最大限度地获得自己的利益。如果说，奴隶中有一种“笨牛”，真相信统治者的话，那么奴才中是没有笨牛的，他们从一开始就看懂一切，都是聪明人。前面说过的怕而利用，“利用”主要指奴才，他们是真正的做戏的虚无党。奴隶成为“做戏的虚无党”是被迫的，而奴才是主动的，他们主动、自觉地充当“做戏的虚无党”。但奴才也有奴才的语言艺术，即鲁迅所说“二丑”艺术。他说在他家乡地方戏曲中有一种二丑角色，其特点是二花脸艺术，一方面给主人帮忙，为主人服务，是走狗，另一方面又有点知识文化，对形势看得较清楚，常常看到主人也不可靠，时刻注意到主人有一天会垮台，因此他一方面当主人的忠实的狗，为主人服务，压迫奴隶，另一方面又时刻与主人保持一定距离。在舞台上他的表演是：既扮演仆人为主人服务，又常常离开主人，跑到前台对观众说，你看这公子多可笑，他准备一旦主人倒台就与主人划清界限，他是狗，但又不是忠实的狗。因此他的语言有更大的表演性，而这种表演性是双重表演，既演给现在的主子看，对主子表现忠诚，并获得自己最大限度的利益，但另一方面，他的表演又是给现在主人的对立面看的，因为现在主人的对立面将来可能成为他的新主人。他又要对现在的主人表现忠诚，又要与现在的主人保持一定距离，以

便现在的主人倒霉时不会殃及他，他随时做现在的主人反对派的新奴才，所以他决无信与从，他们随便放弃正在表演的一套，换成另外一种方式，又随时准备捡回已经抛掉的方式。他的特殊表演技巧就是折衷主义的语言方式。鲁迅举例说，在鸦片战争中英国与中国打仗时，有一个中国官员面对英军的侵略采取了“不战不和，不守不降”的态度，有人说这是折衷主义，鲁迅说这不是，“似战似和，似守似降”才是。战与不战都有鲜明的态度，而“似战似和，似守似降”，似是而非，左右逢源，这是富有弹性的语言，也是游戏语言的最大特点。所以越是到统治危机严重的时候，这种折衷主义的，奴才表演性的语言就越要盛行。

到了旧的统治机器真正崩溃了，一元化的绝对的权力统治和语言统治的秩序被打破了，或者受到威胁，出现一种权力的真空、语言的真空、思想的真空，处在一种无序状态，这个时候奴才就转化成流氓，从而出现一种“换名”的现象。鲁迅有个很精辟的分析，他说，当统治还能基本维持的时候，就是易于专吃的时代，“大家只归认定一尊”，按照统治者的一尊的语言来说话。但是一旦“大一统”的天下统治不下去，其他异端学说纷纷起来的时候，就不能吃一家了，他得吃“杂拌”、“杂烩”，既要吃皇帝、统治者这一家，主要还得吃这一家，但其他几家都要同时尝一点，这就发生变化了。这就是“讲革命彼一时也，讲宗教又一时也”，他忽而讲革命，忽而讲宗教。要做事情的时候，他可以援引孔丘、墨翟；不想做事的时候，就援引老聃。有力量的时候，强调达尔文、赫胥黎的进化论；没有力量的时候，讲克鲁泡特金的互助论。要驳互助论的时候，用斗争说；要反驳斗争论的时候，用互助说。要反对和平论的时候，用阶级斗争说；要反对阶级斗争的时候，就用和平说。他同时站在几条船上，用几种理论、几种语言在说话，都他一个人，忽而那样说，忽而这样说。鲁迅说：“无论古今，凡是没有一定的理论，或主张，而他的变化没有一定的线索可寻，而随时拿了各种各派的理论来做武器的人，都可以通称为流氓。”流氓的特点就是两个：一是没有固定的理论和主张，在互相对立的理论当中不断地变，而这种变化又没有规律可寻，没有线索可寻。本来一个人他的理论不断变化，今日之我否认昨日之我，在某种程度上也是正

常。但是如果是一个严肃的学者、思想者，即使发生转变，他也有思想发展的一个脉络、一个道理，而对流氓来说就不存在，他的变化是没有线索可寻的，你简直弄不清楚他为什么今天这么讲，明天又那么讲，但他有一个东西不变，就是维持自己的私利。所以这样一种人，鲁迅统称之为“流氓”。

“做戏的虚无党”发展为这样一个多变的，而且无线索可寻的“流氓”，这就达到了一种极点。这样一些“流氓”，他们的特点，就是不断地变换着各种名词，叫“换名”。鲁迅说，中国人总喜欢“名”，只要有一个新鲜的名目，便取来玩一通。这几年不是盛行“玩”吗？就是这个意思。老喜欢玩弄一个名词，而且越新越好。“不久，连这名目也糟蹋了，便放开”，另外再取一个。所以鲁迅说“新潮之进中国，往往只有几个名词”。主张者，以为可以用这个新进名词来咒死敌人；而反对者呢，也以为用这个名词可能把自己咒死，所以就反对。但谁都不去认真追究这个名词的真实的意义是什么。所以嚷嚷一年半载，最后火灭烟消，什么都没有了。所以鲁迅说，什么罗曼主义、自然主义、表现主义、未来主义等等，在中国这些名词总是轮番地轰炸，不断地变换，但是呢，都过去了。何尝中国有真正的罗曼主义，真正的表现主义，真正的未来主义，没有了，根本没有。理论和事实，完全是反的，他追求的不是那个实际的东西，而是那个“名”。所以鲁迅引用罗兰夫人的话说：自由自由，多少罪恶，假汝之名以行！这是罗兰夫人很有名的话，多少人假自由之名，罪恶的行为都在自由的名目下去做。他说，在中国，哪一个新的制度、新的学术、新的名词，传入中国，便落在黑色的染缸里，立刻乌黑一团，化作济私助焰的工具。鲁迅说此病不去，中国是无药可救的。

对付流氓最好的办法就是拿他过去说的话和他现在说的话作对比，他最怕你比这个。所以流氓要追求一种“忘记术”，或者叫做“抹杀旧账”。鲁迅说中国人要抹杀旧账，办法太多了。比如说出一回洋，到国外去一圈，回来，没事了；生一场病，游几天山水，开一次会，演出一通，宣言一下，或者再睡一夜觉，或者白打几个嘴巴，或者滴几滴眼泪，照样就变成另外一个人；如果还觉得这样太麻烦，就白一白眼睛，反问道：这

就是我的账吗？我是这么说的吗？你歪曲我吧？有的时候连眼睛白也不白，因为白眼睛也挺麻烦的。就是这样一群流氓！对他们来说，理论、信仰、语言等等，都是随手拈来，随手抛去，他自己则穿行于这种混乱的制度和混乱的语言当中。当一个社会发生混乱的时候，旧的秩序破了，新的秩序没有建立起来，在这样一个转型期间，就会出现这些穿行其中的流氓。他们把语言的游戏性发挥到极点。也可以说，语言的游戏走到了末路。流氓的出现是一个“末路现象”。

下面我想介绍一下周作人的观点。周作人也很关注这样一种大一统权力结构下的语言现象。他的关注点在“文体”，是语言的“八股”现象。他把这“八股”分为两类，一类叫“土八股”，一类叫“洋八股”，或者叫“党八股”。大家一般以为“党八股”这个词是毛泽东发明的，其实不是，毛泽东之前吴稚晖就说过，周作人也说过，但他们的理解并不一样。

首先是“土八股”。周作人很明确地指出，“土八股”是几千年的专制所形成的，是一种文化专制，也包括语言专制下面的语言现象。“土八股”的主要特点，一个是服从，一个是模仿。服从权力的统治，包括语言统治、语言秩序；模仿统治者的语言、主子的语言，结果弄得自己没有思想，没有话说。这就是奴隶的特点。这跟鲁迅所说的奴隶语言现象是相类似的。没有思想，即是“失思想”；没有语言，即是“失语”。周作人说，这也是一种“代圣人立言”的语言，他说的是圣人的话，不是自己的话。

对于“土八股”，在“五四”以后一直有人在批判，周作人的独特贡献，是在他指出了“土八股”之外，还有另外一种“洋八股”。而周作人更大的贡献在于他找到了这种“洋八股”在中国传统中的根源，他认为这就是中国“古之史论”，是“宋以后的策论”。他认为韩愈的文章是它的“祖师爷”。这种史论、策论的特点就是“舞文弄墨、颠倒黑白”，其实就是玩文字游戏。策论的最大本事就是做反题，做翻案文章，别人这么说，我要那么说，要把翻案文章说得头头是道，它是毫无诚意的，目的只是让考官看得上。因为“土八股”太多了，科举考试的考官也看烦了，这时突然出来一个策论，在主子的语言秩序允许的范围内，做一点翻

案文章，而且说得似乎有根有据，就可以博得考官的好感，达到他中举的目的，也可以博得看客们的喝彩，全是为博得名利而已。这种策论的特点是，他并不是真的有这种主张，或者他思想真的是一种异端，他这个异端是假的，不过是沽名钓誉的手段。所以他的语言就像是绕口令、唱戏似的，声调特别好听，铿锵有力，并不管到底讲什么意思，只追求语言外在的华丽动听，词藻很丰富，也很有气势，是形式重于内容，或者用形式来掩盖内容，是在华丽的形式下颠倒黑白。所以周作人说，做土八股文使人“庸腐”，做策论，则使人“谬妄”，既荒谬，胡说八道，又有一种“妄”，一股流氓气。所以“舞文弄墨”就是耍流氓手段。周作人在很多文章中反复强调“策论”的危害大于“土八股”。从策论发展来的“洋八股”，后来变成“党八股”，又变成“革命八股”、“帮八股”，其实是一种流氓文化的革命化，发展到“文化大革命”的所谓“大批判语言”就达于极端。

近百年来这样两种语言形式，或者是以服从模仿为特征的“土八股”，或者是胡说八道、颠倒黑白，语言形式又很漂亮的“洋八股”、“党八股”、“帮八股”、“革命八股”，基本笼罩了中国人的说话与写作，深刻地影响了中国知识分子的思维、心理以至言说方式。这不仅是语言问题，更是一种内在的思维方式，一种情感方式，或者说是一种心理方式。这个问题我觉得至今在中国还没有解决。

这里举两个例子。王蒙曾经写过一篇文章，他说：有几个鲁迅就够了，如果有上千百个“鲁迅”，那就不得了！他就有这么一个观点，当然是可以讨论的。有一篇文章反驳王蒙说，你的观点不对，因为你“代表的绝不是广大的脑力和体力劳动者”。那么，这位作者就自居为广大的脑力和体力劳动者的代表，而把王蒙开除出“广大的脑力和体力劳动者”之外了。这个“代表”就太可怕了，这完全是“文化大革命”逻辑的重演：动不动就是“我们贫下中农……”，“我们党……”，“我们……如何如何”，自命为一个阶级、一个群体、一个利益集团的代表，将对方置之死地。

前些年还发生一件很有趣的事情。有一个杂志为了商业的目的，评选

“不受欢迎的十大明星”，记者又多次去访问当选者。这自然是生意经，我们不去议论它。其中有两位的回答很有意思。一位说，“我在部队走过了3年历程”，因此这回“与其说是让我蒙羞，倒不如说是让解放军战士蒙羞”。还有一位比他老练，说起来也更可怕：“国际评选，我有幸为最佳，也只有我唯一的中国人。国务委员×××以及××都曾发来贺电”，他不正面回答问题却这么说，言外之意是“我后面有部长！国务委员！你骂我？我背后还有外国人！你骂我？”……自然又是拉大旗作虎皮，实在“霸”得可以；另一面他对部长、委员又是“媚”得可以。大家可以仔细琢磨这里的心态和语言形态，这是非常典型的“大一统”的统治权力下面的一种心理现象与语言现象。大家不要一笑了之，想一想这背后的东西，是既可笑，同时又是非常可怕的。我觉得不但鲁迅、周作人当年所批判的“国民性弱点”今天还在继续与发展，而且这几十年还培养出了鲁迅、周作人时代还不曾有过的新国民性弱点，这就使得我们今天“改造国民性”的任务显得特别迫切与艰巨。

最后还要讲一点。鲁迅在揭露“中国是一个文字的游戏国”时，他对语言和实在的分裂，意图和意义无法沟通，是持批判的否定态度的。他认为这是国民性的弱点的表现，也是他想纠正的。这就是说，鲁迅是带着理想主义的态度，去看待这样一种语言现象的。鲁迅曾在一篇题为《无声的中国》的演讲里，大声疾呼“青年们先可以将中国变成一个有声的中国。大胆地说话，勇敢地进行，忘掉了一切利害，推开了古人，将自己的真心的话发表出来”，“只有真的声音才能感动中国人和世界的人；必须有了真的声音才能和世界的人民在世界上生活”。尽管他对现实中人（中国人）的言说方式有着十分犀利的批判，但他对“真的人”、“真的声音”的存在（彼岸世界的存在）仍是不怀疑的——这正是鲁迅的怀疑主义中的理想主义之所在。

1997年11月18日、11月25日讲

析“主与奴”

一、主与奴的统一和转化

鲁迅的《坟》这部杂文集里面，有一篇文章叫做《论照相之类》，讲到他家乡的很多小的故事。他说大概在晚清末年照相最早传入中国。开始中国老百姓是拒绝接受的，后来慢慢地流传开，就出现了一些别出心裁的怪照片。有的人把自己照成两张照片，穿的衣服不一样，态度也不一样，然后用冲洗的技术把两张合为一张，两个“我”的关系或是主仆、或是宾主，分送给朋友们，题目叫“二我图”。更妙的还在一张照片上，假设自己傲然地坐着，另外一个自己呢，很卑劣很可怜地向坐着的那个“我”跪下，题目叫“求己图”。鲁迅说这个“求己图”最妙地表达了中国人的两种潜在的心理：一方面想“傲然坐着”当主子，另一方面又想“卑劣地跪着”当奴才。鲁迅因此引用了德国的心理学家Lipps《伦理学的根本的问题》中的一段话：“凡是人主，也容易变成奴隶，因为他一面既承认可做主人，一面就当然承认可做奴隶，所以威力一坠，就死心踏地，俯首帖耳于新主人之前了。”鲁迅说，这位德国的心理学家说得非常的有道理，写出人的内在心理的两重性：既要当主，奴役别人；又想当奴，被别人所奴役。最典型的例子是中国三国的时候吴国最后一个皇帝孙皓。当他当皇帝的时候，如此“骄纵酷虐”，是一个暴君，但一旦他降晋，马上就是“如此卑劣无耻的奴才”。还可以举一个例子，就是宋徽宗。当皇帝的时候那么的神气，一旦当了俘虏，马上那样卑躬屈膝。所以鲁迅说，中国人常语说，“临下骄者必谄上”，对下面的人骄横的话，对上级一定是谄媚的。其实这个话梁启超已经说过。梁启超在《中国的积弱溯源论》这篇文章中说，天下凡是能够谄人者，也必能骄人。骄人和谄人是人的本性或者人的劣根性，或者说是人性弱点的两个方面。所以，鲁迅认为，像这样一个

“求己图”，“将来中国如要印《绘图伦理学的根本问题》，这实在是一张极好的插画”，他说世界上最伟大的讽刺画家也画不出这样的画来。这确实是鲁迅一个重大的发现。我们过去通常讲，中国人有“奴性”，但是鲁迅却发现：中国人的“奴性”不是单独地存在，它是和他的“主（子）性”合在一起的，形成一种对立又统一的东西。这是鲁迅对中国国民性的一个非常重要的科学认识。日本的学者增田涉就曾注意到这一点，他说鲁迅的很多文章里面，最喜欢用“奴隶”这个词，就是说他非常注意中国人的“奴性”。但同时在鲁迅的观念中，“主人”和“奴隶”它们是可以统一在一个人身上的，或者用鲁迅自己的话来说，“做主人的时候，以一切别人为奴才；而有了主人，也必然以奴才自命”，专制的反面就是奴才，“有权时无所不为，失势时即奴性十足”。这大概是鲁迅对“大一统”下面所形成的中国国民性的一个高度的概括。

上次我们已经介绍过鲁迅引用《左传》的话，说中国的“大一统”统治的最大特点，是一个金字塔式的等级制度。每一个人对上面的人来说，他是奴才，对下面这层的人来说他是主人。所以每一个中国人——我这里说的不是指统治者，是指我们每一个中国人，包括在座的诸位，也包括我在内，我们每个人有这样的双重地位，由此造成了中国人性（国民性）中“奴性”与“主（子）性”的并行与相互转化。另外这也是中国的科举制度所造成的。人们经常用一句话来形容中国的科举制度，大家可能都很熟悉：“朝为田舍郎，暮登天子堂。”你早上还是个农民，但你一旦中举，就在天子身边当官了。中国的科举制度有这个特点：它容易改变一个人的身份。西方的封建领主制度，人的身份是固定不能动的，中国的科举制度就不一样。大家可以读一读《儒林外史》，范进中举之前，他是如此奴相十足，但一旦中了举，竟是如此地横暴。再反过来看范进的老丈人胡屠户，当范进居于他之下的时候，他对范进如此地跋扈，当范进一爬到他上面去了，就连打一下都不敢打了，说这是“文曲星”，是不能打的，穷女婿一下子就变成“文曲星”。中国的这种科举制度使人出入于“主”、“奴”之间，就发生奴性与主（子）性的快速转换。瞿秋白曾对中国的社会与家庭结构有过一个中肯的分析。他指出，中国没有俄国式的“农

奴”，构成中国农村基础的是自耕农，表面看起来它以家庭为单位，有一定的经济独立性。俄国农奴家庭里，每一个成员都是奴隶主的奴隶；但是中国的家庭结构里，有一种表面的独立性。自耕农对外受压迫，面对地主、官府，他是奴隶；但回到家里面他就成了家长，是一家之主，他的下面有老婆、子女，都必须服从他，就成了他的“奴隶”。中国这种自耕农的经济，以家庭为单位的经济，也造成人与人性（国民性）的双重性。这样的经济结构，使得中国的自耕农有一种幻想：尽管我今天还是奴隶，但只要努力，勤俭持家，勤劳致富，我最后可以上升为主人。事实上也是这样，经济、政治地位的变化，引起人性（国民性）的主奴转换，是自然的。

鲁迅用这样一个观点来看中国历史上的农民起义、中国近代的革命，他得出一个结论。他说，中国历史上的农民造反和近代的革命，并不是要使人改变自己的奴隶地位，不过是争夺一把椅子，也即争夺谁做“主人”。他说，奴才做了主人，是绝不肯废去老爷的称呼的，他的目的就是要当老爷。鲁迅举了这样一个例子：根据《史记》记载，当年秦始皇很阔气，刘邦、项羽见了以后作出了自己的反应。刘邦说：“嗟夫，大丈夫当如此。”项羽说：“彼可取而代之也。”鲁迅分析说：刘邦说的“如此”，一是“威福”，有权有威；二是“子女”；三是“玉帛”，有钱。所以奴隶们是羡慕主人的，“当如此”，“大丈夫”就应该做主子，当统治者，这在中国是一个根深蒂固的观点，一直到今天。“彼可取而代之”，农民起义就是“取而代之”。鲁迅说，农民是根本不可能改变政权的性质的，他们是想把皇帝推倒，自己过皇帝瘾去。所以中国只有两种魂，一是“匪魂”，一是“官魂”，而“匪”“官”二魂是相通的，在位为“官”，在野者为“匪”，“匪”的最高的目的是当官。这就说到了阿Q造反。你看在土谷祠里他做的什么梦：“这时未庄的一伙鸟男女才好笑哩，跪下叫道：‘阿Q，饶命！’谁听他！第一个该死的是小D和赵太爷，还有秀才，还有假洋鬼子……留几条么？王胡本来还可留，但也不要了……东西……直走进去打开箱子来：元宝，洋钱，洋衬衫……秀才娘子的一张宁式床先搬到土谷祠，此外便搬了钱家的桌椅，——或者

也就用赵家的罢。自己是不动手的了，叫小D来搬，要搬得快，搬得不快打嘴巴。……赵司晨的妹子真丑。邹七嫂的女儿过几年再说。假洋鬼子的老婆会和没有辫子的男人睡觉，吓，不是东西，秀才的老婆是眼胞上有疤的……吴妈长久不见了，不知道在那里，——可惜脚太大”。阿Q的梦想仍然是那三样：“威福”，有权势；“子女”，有老婆；“玉帛”，有钱，有元宝，有宁式床，也就是当年刘邦说的“大丈夫当如此”。尽管这已是“现代革命”了，实质并没有变。

农民起义，胜利了就当官，当皇帝。朱元璋就是这样。失败了怎样？失败了，就杀人。所以鲁迅多次批判张献忠的杀人。鲁迅有一个非常深刻的分析，他说张献忠最可怕的就是什么人都杀，纳粮也杀不纳粮也杀，反正是见人就杀。所以鲁迅开玩笑说，张献忠也是“为艺术而艺术”，他是“为杀人而杀人”。这背后暗藏着一个阴暗的心理。鲁迅发现，当开始张献忠和李自成两个人争当皇帝时，他不杀人；到了李自成打进北京，李自成宝座坐定了，就是张献忠当不成皇帝，这个时候他才杀人。他是什么心理状态呢？就是我不能把好的留给你，我当不了皇帝，我把人给杀光。这就是很多破落户，在临死之前，把家产一把火烧掉，绝不留给后来人那样一种心理。所以鲁迅对中国农民起义是持相当严峻的批判态度。在鲁迅看来，农民起义无非两个结果：起义成功，他当新的主人，而新的主人比旧主人有时候更坏；起义不成功，就像张献忠似的，到处杀人。而尤其值得注意的，是鲁迅提到阿Q造反的时候，他有一句话，他说我写的阿Q造反，不是说现在，我是指几十年以后。还有我们刚才说的，他说革命无非争夺一把椅子，说这话的时候已经是30年代，也就是说，他那个时候对30年代正在发生的革命，是有所警觉的。或者说他一方面支持革命，另一方面，又有所警觉。这些都是根源于他对中国社会结构所造成的中国国民性的弱点，由此形成的中国以农民为主体的革命的根本弱点的深刻认识。中国要彻底走出人奴役人的奴隶时代是十分困难的。

我们还可取进一步讨论：在中国“主”和“奴”的迅速转化，它的关键在什么地方呢？在一个“权”字。鲁迅说，有权时无所不为，失势（也就是失去权力）的时候就奴性十足。中国“大一统”的权力结构，决定了

权力在中国整个政治、经济、思想、文化、社会生活中，起到了决定性的作用。在这种情况下，主奴转化完全决定于权：有权就是主人，没权就是奴才。因此，在中国很容易产生“权力崇拜”，产生“权力至上”的观念。在我看来，这种权力崇拜在鲁迅之后的中国社会有了更大的，或者恶性的发展。“文化大革命”中更是发展为“有权就有一切，没有权就没有一切”。这种权力崇拜经过“文革”这样一种全国范围的夺权斗争，可以说已经渗入到不同程度卷入“文化大革命”潮流中的中国人的灵魂深处，并且遗传到了后代。“文革”在思想上对中国人民毒害最深，而且至今还在影响着人们思想与行动的，有两点：一个就是这个“有权就有一切”，还有一个是“只要目的是崇高的，就可以无所不为”，不择手段，什么事都可以做。这已经成为中国国民的根深蒂固的“集体无意识”。

这些年来的改革开放，在这样两个问题上，并没有得到根本改变。比如说坐公共汽车，经常可以看到乘客在那儿排队等车，等了半天等来了，司机却不在车站停车，“哗”地开过去，让所有的乘客拼命跑到那边去，有的时候又故意提前停车，乘车的又像赶鸭子似的争先恐后地赶过来，司机有“开车权”，他就这样任意地戏弄你。你去买东西，那个卖东西的人有一点点售货权，然后他就任意地折磨你。至于邮局、电信局，利用它的垄断权，肆意侮辱、折磨顾客，更是人人痛恨而毫无办法，

在公共汽车上，当有些售票员利用他们的权力来凌辱顾客的时候，几乎没有一个人提出抗议，大半是息事宁人了事。我可能受鲁迅影响太深，任何一点对我的侮辱都不能忍受。但我的抗争经常遭到其他乘客的白眼，显得我好像有些“不正常”。人们都习惯于当奴才了，你稍表达一点抗争，要维护自己的尊严，周围的人都觉得你是可笑的。而且你自己反过来一想，也会觉得没有意思，因为他也是弱者。当时很气，回到家里，就觉得自己很可笑了。所以要维护做人的尊严，在中国会成为一种很尴尬、荒诞可笑的事情，你产生不了悲壮感。现在“有权就是一切”的观念已经渗入中国国民灵魂的深处，不少人都最大限度地利用自己的由于社会分工而享有的权力，既为自己捞取物质的利益，又在施虐于他人中，得到自我精神的满足。另一方面，人们又在形形色色的精神暴政面前，处处显示

出麻木、忍从的奴相。跟阿Q似的，在对他人的更加肆无忌惮的报复中，赢得精神的补偿与自慰。由此形成恶性的循环。再不从鲁迅当年所揭示的“主”与“奴”的统一与转化中解脱出来，我们是永远不能成为真正的“人”的。

二、奴性种种

鲁迅对奴才的分析着重于深层次的心理解剖，这体现了鲁迅作为一个作家的特点。他的笔下画出了形形色色的“奴才相”，构成了一个“奴才”系列。

1．“不悟自己之为奴”。鲁迅曾讲过两个知识分子的悲剧性故事。一个故事说山西临汾县一名生员名叫冯起炎。他听说乾隆皇帝将巡幸到太陵，于是在路边徘徊，准备上书，却由于形迹可疑而被抓获。搜查之下发现他有一本著述，以《易经》解《诗经》，不过是信口开河胡说八道而已。书末有一封给皇帝的信。大意是说，他有两位漂亮的表妹，但他不知道应该娶谁，希望皇帝派人查考以助其完成婚姻之事。这位生员大概读过太多才子佳人的小说，一心做着“天子做媒，表妹入抱”的美梦。结果触怒龙颜，被判重刑发配到黑龙江做奴隶。对这个故事，鲁迅作了深刻分析，他认为原因在于一种“隔膜”。冯起炎是书呆子，相信“君主如父”，君主既然是父亲，那么关怀儿女，为做儿女的百姓做媒也是应该的。但他不知道，在皇帝看来，主奴的区分是非常清楚的，什么事应该主人做，什么事应该奴才做，不可混淆。奴隶只能按主人的吩咐做事，不允许发表任何意见。奴才既不许骂主子，也不许一味歌颂主子。因为歌颂也是有规定的。“思不独出其位”，在什么位子说什么话，等级制度都作了明确规定。这位生员真以为“君主如父”，结果上前忸怩做态，却差点丢了头。于是鲁迅得出结论：中国人“不悟自己之为奴”，“不悟”便形成“隔膜”，“隔膜”使其越轨，终于招来杀身之祸。还有一个名人的例子。《小学大全》的编撰者尹嘉铨，出身大家，其父是有名的孝子，乾隆皇帝也曾做诗赞扬，他自己也是道学家，屡受皇帝嘉许。但是龙恩太多却

使他昏了头，竟然上书乾隆，要求给死去的父亲一个谥号。这下让皇帝十分不满。尹嘉铨以名臣自居，但在皇帝看来，只允许有明君，明君之下既不能有奸臣，也不能有名臣。于是尹嘉铨全家遭难，结局很惨。鲁迅把这些都归于“隔膜”，不知道自己是奴才，而越过奴才的名分，结果只能掉脑袋。鲁迅的结论发人深省：中国人惯做奴才，却不知道自己是奴才，这是最可悲的事情。

2．“极容易变成奴隶，而且变了以后，还万分喜欢”的奴才。这是鲁迅的又一大发现。鲁迅回顾中国历史指出：中国人从来没有做过主人，没有当人的资格，一直是在做奴隶；中国人最害怕的事情是做奴隶而不得。中国历史上不断有官匪之战，老百姓则保持中立。官来，老百姓吃亏；匪来，老百姓也吃亏。老百姓希望有稳定的主人。这个主人规定什么时候交粮，交多少粮，他就可以按期纳粮，老老实实做良民。所以中国人最害怕的不是做奴隶，而是奴隶做不稳。一旦变成奴隶就万分欢喜。老百姓中有一个说法：“害怕流寇，喜欢坐官。”王朝改换官僚时，百姓非常紧张。他希望原来的官僚官位坐得久一点，因为他贪污得已经差不多了，已经吃饱了再贪污也有限；最害怕的是刚喂肥一个，走了，又来一个，又得从头喂起。官坐得稳，老百姓便老老实实做奴隶。最糟糕的是不但官坐不稳，还来了流寇，“寇”在这时候就变成了“官”。于是只好不断地进贡粮食，连奴隶也做不稳了。鲁迅常说，中国历史上被吹上了天的“太平盛世”其实是“坐稳了奴隶的时代”；“想做奴隶而不得”，于是就出现“乱世”。这里对“太平盛世”的本质的分析，其是一针见血，说得十分深刻。

3．“纵为奴隶也处之泰然”，并从中寻找出“美”来。鲁迅说，当奴隶不要紧，你挣扎失败了还是奴隶也不要紧，最可怕的是做奴隶还要从中寻出美来，加以美化。一旦寻找出美来，奴隶就变成了奴才。所以奴隶与奴才是有区别的。这个道理很清楚，我们也不再多作发挥。

4．“既当奴隶，又要体面”。鲁迅有一句话：“骨奴而肤主”，意思是骨子里是奴才，面子上是主人。中国是一个讲面子的国家。你说他是奴隶，他不觉得羞耻；但如果说他没面子，他觉得是对他的污辱。讲面子

可以说是中国人的精神纲领。凡与中国人打交道的外国人，体会最深的就是这一点。鲁迅举例说，当年洋人到总理衙门要求各种利益，一阵恐吓之后，中国官吏便满口答应。但是答应之后，却要求洋人出门时定要从边门出去。原因何在？要面子。他明明已经将利益出卖给洋人，当了奴才了，但一定要维持面子，让洋人从边门出去，以显示“我还是比你高一点”。中国官吏如此，百姓也如此。鲁迅讲了一个笑话：有一个绅士有钱有势，我们暂且叫他“四大人”吧，人们都能与四大人攀谈为最大的荣幸。有一个小瘪三，一天他告诉别人：“四大人和我讲过话了！”人们问：“四大人和你讲什么话了？”他说：“那天，四大人出门，我站在门口，四大人出来时说：‘滚开。’”这就是奴才，叫他“滚开”，他也认为是荣幸。过去，上海巡捕很厉害，尤其是印度巡捕。巡捕经常踢人，但被踢之后，老百姓怎么说呢？说“今天我吃了洋火腿”。明明被人欺负，却说成“吃洋火腿”。一个“洋火腿”，面子便有了。

5．阿Q的精神胜利法。什么叫“精神胜利法”？可以下一个很简单的定义：当一个人在物质上受到损失，得不到满足，他就以精神上的胜利来弥补物质上的失败。过去常听说监牢中的人因为没有饭吃，经常以想象作精神上的会餐来解决现实的饥饿问题。从某种程度看，这是人之常情，不足为怪。人如果完全没有这种精神胜利法，恐怕很多时候都活不下去。但鲁迅所批判的奴性不是表现在这一点上，而在于当人们以精神获得满足后，便忘记了自己的奴隶身份。当你处于奴隶地位时，你有种种精神幻想，这是可以理解的。问题是用精神幻想完全代替现实，而不敢正视现实的奴隶状态，这才是最可恶的。阿Q精神的要害正在于此。假洋鬼子欺负了他，他只要说声“儿子打老子”，便获得精神满足，但获得满足后，他迅速忘记了他曾受到假洋鬼子的欺负。他用精神胜利来掩盖奴隶状态，掩盖对奴隶状态的正视，从而忘却或是不承认自己所处的奴隶状态，这正是阿Q精神的可怕之处。另外，阿Q受到赵太爷、假洋鬼子的欺负，他不敢反抗，而是向更弱小者如小尼姑发泄愤怒。所以阿Q身上也是主奴并存的，对赵太爷、假洋鬼子是奴，对小尼姑是主。主与奴统一在一个人身上，这也是阿Q精神的表现。但我们在这一部分主要讲的还是阿Q对自己

所处的奴隶状态所采取的“不承认主义”。

6.“奴才的破坏”。奴才并不是不反抗，他有时候也会“造反”。但其反抗表现为一种“奴才的破坏”。“奴才的破坏”这一概念是鲁迅在《论雷峰塔的倒掉》一文中提出的。鲁迅分析雷峰塔倒掉的原因，指出是老百姓今天偷一块砖，明天偷一块砖，偷来偷去，雷峰塔便垮掉了。这使人想起圆明园。其实，火烧圆明园后，仍保留了相当多的东西，现在成这个样子，主要是老百姓把东西拿走了，包括拿到我们北大来。鲁迅说，破坏有三种类型。一种是盗寇的破坏，如火烧圆明园便是帝国主义的盗寇破坏。一种是改革者的破坏，改革者的破坏也是一扫而空，但他们抱有理想，破坏之后要建立一种新东西。而“奴才的破坏”是为获取小利对国家整体进行破坏。从某种意义说，这种破坏也是一种反抗：大官捞一把，我小民也要捞一把。这种为小利的反抗是可以导致整个国家的崩溃的。这很有现实意义，现在的中国，也存在着“大家吃国家”的现象。

下面再看看鲁迅对知识分子奴性的批判。鲁迅在批判奴性时，将重点放在对知识分子本身的批判上，这是很值得注意的。

当鲁迅谈到中国国民的奴性时，他是“哀其不幸，怒其不争”，多少还有些悲悯，但是一旦写到知识分子的时候，他就怒不可遏。鲁迅对知识分子的奴性可谓深恶痛绝，态度特别严峻。这与“五四”时期许多人正好相反。“五四”讲启蒙主义，是知识分子启老百姓的蒙，但鲁迅把他的批判重点放在知识分子上，我想这是有他的深刻性的。鲁迅曾经打过一个比方。羊分“胡羊”和“山羊”。山羊是带头羊，胡羊是大多数的羊。山羊总是昂首阔步，走在前面，脖子上挂着一个小铃铛，后面一大群低眉顺眼的胡羊，“挨挨挤挤，浩浩荡荡”，跟着山羊往前跑。这种景象在北京经常看到。这引起鲁迅的联想。山羊脖子上的铃铛就是知识分子的徽章，知识分子在中国起的就是带头羊的作用，带领大批国民去做奴隶。对知识分子而言，这是一个沉重的概括，但非常准确。回顾一下本世纪中国所发生的事，无论是吃人、演戏、文字狱，一切悲喜剧，带头的无不是知识分子。知识分子在中国起了一个推波助澜的作用。因此，在中国批判国民性，首先要反省知识分子。这些年有些人又提出“新启蒙”，我想要“新

启蒙”首先应该启知识分子自己之蒙。要批判奴性，首先要批判知识分子的奴性。鲁迅把批判重点放在知识分子身上正体现出鲁迅看到中国问题的关键所在。

三、知识分子群像图

1．帮闲、帮忙、帮凶与扯淡

鲁迅讲，中国统治者只在两种情况下关心到中国知识分子或者需要知识分子。第一种情况，统治者刚刚掌权时，“偃武修文”，需要知识分子来加以粉饰，此时知识分子扮演歌功颂德的帮闲角色；在统治发生危机，无计可施时，病急乱投医，统治者开始垂听知识分子的“治国平天下”的意见，而知识分子也觉得英雄终于有用武之地了，于是高高兴兴地“出山”了，这时的知识分子成了“帮忙”。鲁迅非常尖锐地指出司马相如之类，包括屈原，不过是统治者的帮闲或帮忙。屈原的《离骚》不过是“想帮忙而不得”的产物。“帮闲”不过是写写诗，猜猜谜语，说说笑话；“帮忙”则是要出谋划策，参与国家大事。司马相如、屈原之类的人都确信自己的才华不仅是写诗、下棋、做清客，而愿作“帮忙”，帮忙而不得于是发发牢骚。当主人作恶之时，“帮忙”、“帮闲”就成为“帮凶”。帮凶的特点在于“使血案中没有血迹，也没有血腥气”，使统治者的杀人食人了无血迹。无论帮忙帮闲，都需要才华，司马相如和屈原的作品至今仍有人读，因为有才气。可怕的是有帮忙、帮闲之志，无帮忙、帮闲之才，这样的人就称为“扯淡”。

2．“二丑”

“二丑”出自绍兴戏曲，在舞台上扮演清客的角色，清客、幕僚也就是帮闲。但是一方面他帮主人的闲，一方面又向观众做鬼脸，说“你看，这个公子多蠢啦，多笨啦”，表示与主人划清界限。“二丑”是不忠实的奴才。知识分子聪明而敏感，主人气焰正盛之时，他心甘情愿做主人的帮忙帮闲；主人气焰不足将要崩溃之时，他敏感到了，就开始做不忠实的帮忙帮闲，结果成为“二丑”。

3．隐士

鲁迅把中国文学尤其是唐朝文学划分为两种：廊庙文学与山林文学。廊庙文学是帮忙帮闲的文学或者叫在朝文学。在野的文学就是山林文学，不做帮忙帮闲，离开主子的衙门，隐入山林。但是中国隐士与西方隐士不同。西方隐士是宗教性的，因信仰而隐，因此西方隐士常常同时又是苦行僧，不断对自己施以苦行，作精神追求。中国隐士是政治性的，帮忙帮闲不成便去做隐士。隐士是“身在山林而心存魏阙”，一有机会，便由隐士自然转为帮忙帮闲，算是“侯补的帮忙帮闲”。在中国做隐士还有一个好处：易出名。出名之后成为高士，名声若传到皇帝耳中，也许有机会得到重用。由此，隐士成为一种资本，做隐士可以提高地位，成为进一步做帮忙帮闲的资本。鲁迅尖锐指出，登仕、隐士都是“瞰饭之道”，是达到自己目的、升官发财的途径。最可怕的是“谋官谋隐两不成”。可见官是要谋的，隐也是要谋的，官和隐没有本质区别。隐士看似悠闲，陶渊明“采菊东篱下，悠然见南山”，但“悠然见南山”也需要物质基础，陶渊明有奴才给他做饭，种地。饿着肚子，陶渊明无论如何也悠然不起来。隐士并非不食烟火，也要追求物质的东西。鲁迅分析隐士心理：“泰山崩，黄河溢，隐士目无见，耳不闻，他心平如水”，但是“苛有议及自己们或他们一伙的”，则“虽在千里之外，半句之微”，他也是“耳聪目明，奋袂而起”。这真可谓入木三分。

4．君子和雅人

孟子说：“君子远庖厨。”君子要吃牛羊肉，但又害怕看到牛羊被杀时发抖的样子。这是君子的特点，也是其内在的矛盾。鲁迅加以夸张地嘲讽，说君子将牛羊赶得远远的，然后“心安理得，天趣盎然，剔剔牙齿，摸摸肚皮，万物皆备于我了”。这样的雅人其实是俗的，他毕竟要吃牛羊肉。作为人，永不能避开俗世。问题在于，他既要吃牛羊肉，又要远远地逃避牛羊的痛苦挣扎，也就是说他害怕看残酷的事情，对残酷的事情采取一种回避的态度，借以保全自己的“性灵”。鲁迅讲了两个笑话。有一个人希望天下人都死掉，只剩下自己和一个好看的姑娘，这看起来很“性灵”，但仍不够，因为还得吃饭，所以还得有一个卖大米的。又一个人希

望秋天时，他吐半口血，由一个侍女扶着，病恹恹地去看海棠。这看起来非常的雅。秋天，病恹恹地看海棠，还要吐血。但只能吐半口，因为吐多了，人是要死的。可见再有诗意，再雅，他也知道人得活着。这两个笑话深刻指出自命君子、雅人的知识分子其实脱离不了俗世。而这种雅，这种君子之志，不过是对血腥、对残酷的回避。他们用病恹恹地看海棠之类的雅事来掩盖吃人杀人的血淋淋的现实。自命君子、雅人的文人，一方面他们自身是矛盾的，他们不可能不俗，得吃饭，得活着；另一方面在现实起到的作用是对历史血腥的掩饰。由此可以看出，鲁迅对林语堂、周作人的闲适小品持如此严厉的批评态度，不是没有道理的。

5．革命小贩

有一个叫杨邨人的人，大革命时期曾参加革命，大革命失败后便离开革命队伍。据说是因为“家有老父母”。其实是否干革命并不重要，问题在于，他曾经干革命，却出卖自己的朋友，在文章中攻击当年的革命战友，包括鲁迅。鲁迅于是作文“骂”他。杨邨人回信说自己有苦衷，两头不讨好：当年的革命战友对我不好，当局者对我也不好。原因何在？鲁迅指出就是因为你只是“革命小贩”。你拿革命来做买卖，但在当局者看来，你门面太小，资本不够。当局者看中“永远的阔人”：革命前是阔人，革命后还是阔人。这样的人永远不吃亏。还有一种人彻底地背叛革命，不惜拿朋友的血染红自己的顶子。而“革命小贩”指的就是背叛自己的信仰，但胆子太小，背叛不够彻底的知识分子。

6．“革命工头”、“奴隶总管”

这是鲁迅与周扬论战时提出的概念：他们是革命者，甚至是领导人，但扮演的角色仍是奴役他人的工头。鲁迅常说：我老是觉得背后有人拿鞭子在狠狠地抽我，把我当奴隶，要我为他们干活，我每回回过头来稍示反抗，还说我对革命不够努力，要我拼命干，但他其实不过是个工头。打着革命的旗号，实际上还是个奴隶主。过去的统治者是封建帝王或资本家，而现在的统治者，却打着革命旗帜，是革命者。革命者如何成为工头和奴隶总管，这其中包含着丰富的经验和教训。

7．文坛三户

鲁迅观察30年代文坛，发现三种类型的作家。第一种是破落户，当年的确曾经很红过一阵子，但现在“边缘化”了，家境大不如前，于是他就抚今追昔，常常吟诵着“十年一觉扬州梦”，“襟上杭州旧酒痕”，很有些“顾影自怜”的味道。第二种是暴发户。破落户还是有一定资本的。暴发户则是由于偶然原因，突然出名。于是他买很多的书，“房间里有《诸子集成》，但是他看不懂；案头上有石印骈文，但是他读不断”，他一方面吟唱着“襟上杭州旧酒痕”，但又害怕人们看不到他已不再是当年的旧长袍，已经是西装笔挺了，于是乎“沾沾自喜”。最可怕的是刚暴发没多久便即破落的暴发破落户。他们既失去了沾沾自喜的确信，又没有顾影自怜的丰姿。这类人有两个发展前景：向积极方面发展，就成为洋场恶少，充满流氓气，是为才子加流氓；向消极方面发展，便成为瘪三，到处讨吃，得一顿饭而已。鲁迅对这种文人是看透了的，所以他说：“我宁愿向泼辣的妓女立正，也不要向死样活力的文人打绷。”

8．京派与海派

北京是明清帝都，上海是各国租界。帝都多官，租界多商。文人在京则近官，涉海则近商。京派是官的帮忙帮闲，海派是商的帮忙帮闲。从官那里得食，在中国传统中是不大光彩的，所以影影绰绰。北京文人频频向官方暗递秋波，但只能“暗递”，还不能公开投靠，公开就要受谴责，所以只能“隐”。当商的帮忙帮闲，其情状则“显”。北京文人与上海文人有明显不同：上海文人往往扬扬得意，踌躇满志；北京文人则稳重，城府很深的样子。糟糕的是，单纯做官的帮忙或单纯做商的帮忙都不行了，于是南北合流。把断砖、旧袜、皮袍与洋服、巧克力合在一起，形成一派京海大杂汇。

9．大众的帮忙帮闲

他打着大众的旗号，做大众的代言人。其实他的个体意志服从于大众意志，做的是大众的帮忙帮闲。知识分子做官的帮忙帮闲，或者做商的帮忙帮闲，大众的帮忙帮闲应该说是鲁迅的一大发现。在传统社会里，知识分子主要是官的帮忙帮闲，到了近代社会，也即在中国现代化过程中，中国知识分子不但继续做官的帮忙帮闲，而且有做商的帮忙帮闲、大众的帮

忙帮闲的危险。针对上述状况，鲁迅提出了知识分子的理想状态。他说，“凡有改革，最初总是觉悟的知识者的任务”，这些知识分子必须“有研究、能思索、有决断、有毅力”，总的说就是能独立思考，有个体精神自由独立人格的知识分子。在与大众的关系上，“他也用权，但不骗人；他利导却并非迎合；他不看轻自己，以为是大家的戏子，也不看轻别人，把别人当作自己的喽　”。自尊自重同时又尊重别人。他与大众是平等的，可以做大众的事业，却又保持着个体的独立性。

鲁迅又提出了“包围论”。他说，无论什么人，尤其是“猛人”，周围都有一群包围者。人们无法与之直接见面，只能通过包围他的人去了解他，包围者往往起两方面作用：一方面他歪曲“猛人”的形象；另一方面，他使“猛人”逐渐变得昏庸，成为包围者的傀儡。“文化大革命”中，冯雪峰常引用鲁迅的这种看法，认为毛泽东就是被包围的“猛人”。这样的包围者常常是由知识分子扮演，也是帮忙帮闲之一种，既可怕又可憎。鲁迅善于取绰号，用绰号高度概括对手的特点，神情毕肖，如“革命工头”、“革命小贩”，这些绰号永远跟随着对手，天涯海角也甩不掉。此外鲁迅还喜欢用形象的比喻，尤其是以动物喻人。下面介绍鲁迅笔下的狗、猫、蚊子、苍蝇，他们泛指各类型的人，集中刻画其奴性种种。

首先是狗。鲁迅一生都在写狗，他所写的狗构成了狗的性格发展史。最早的是叭儿狗，它“既像狗，又像猫。折衷公允调和，平正之状可掬，悠悠然摆出别人无不偏激，唯独自己得了中庸之道似的脸来”。叭儿狗的特点之一是，凡有穿破衣服的人走过，就会叫起来，不一定是主人要他叫，可见狗性极深。还有一种狗，由狼变来，叫狼狗。表面上非常激进，讲话很激烈，但激烈之后很容易变成狗。所以鲁迅说：凡开口闭口讲话激烈的人，你得当心，过分激烈的人，很易由狼变狗。鲁迅的一个学生当年曾说道：“我要像狼一样的吃人。”鲁迅说：“别看他那么凶，他很快就会变狗。”后来此人果然变成了狗。另有一种鹰犬，帝国主义走狗，居于一人之下，万人之上。还有不忠实的狗，还有丧家之狗。当年左联作家骂梁实秋是资本家走狗，梁实秋反问：“我是哪个资本家的走狗？谁是我的主人？”鲁迅说，丧家之狗是不需要主人的。主人不要他，他仍要做

狗——狗性更加可怕。但当今之社会，“丧家之狗”正比比皆是。还有一种乏走狗，主要指文人，他没有力量作学术论争，而依靠政治力量帮他的忙，是谓“乏”。

其次是猫。鲁迅自称“仇猫党”。当年住在绍兴会馆，周氏兄弟二人常半夜起来满屋子打猫。猫有两个特点。第一，猫吃老鼠并不是一口吞掉，而是尽情玩弄，放走又捉住，捉住又放走，直到玩厌后才吃下。这与一些人幸灾乐祸，慢慢折磨弱者的脾气相同。第二，猫与狮虎同族，却又有一股媚态。鲁迅说，我死后宁可被狮虎吃掉，也不要落入猫狗之口。

第三是“夏三虫”：跳蚤、蚊子、苍蝇。三虫之中，跳蚤最好。因为跳蚤食人血，吃一口是一口，干干净净，清清爽爽。蚊子不同，他也食人血，但食血前或食血后，总在你耳边嗡嗡叫半天，说什么“我该喝你的血，我喝你的血是应该的”等等，讲出一大番道理——这大概是知识分子的特点。那些官僚、军阀、大老粗，吃人如跳蚤一样；知识分子则如蚊子，喜欢制造舆论，讲出一番道理，让人心甘情愿地被吃掉，这就更加可恶。苍蝇的讨厌之处在于：所有美好的东西他都要弄一点污点。战士死后，首先发现战士缺点的是苍蝇。鲁迅说：“有缺点的战士毕竟是战士，完美的苍蝇不过是苍蝇。”鲁迅笔下的这些猫、狗、蚊子……都是社会的典型，人的种种奴性的象征，至今还具有生命力，在生活中还会经常相遇。

四、奴性的根源

首先是经济上的原因。鲁迅在《娜拉走后怎样》中说：“钱是要紧的。钱这个字很难听，或者要被高尚的君子所非笑。但我总觉得，人们的议论是不但昨天和今天，即使饭前和饭后也往往有些差别。”吃饱前的议论非常激烈，吃饱后的议论往往平和。凡承认饭需要钱买，但又说钱是卑鄙的人，最好的办法是看看他的胃。鲁迅的结论是：“钱，高雅的说罢，就是经济，是最要紧的。自由固不是钱所能买的，但能够为钱所卖掉。”中国知识分子像孔乙己那样，不会营生，生存能力差，就更是如此。我常

常思考一个问题：为什么新中国成立后的历次运动中，知识分子的表现都如此软弱？为什么几乎无一例外地批判谁，谁就检讨？后来，我终于明白，一个重要的或者说根本的原因是，解放后，政府对知识分子采取一个“包下来”的政策。所有知识分子都被安排在某一个单位里，都有工作。这项政策在解放初期受到知识分子的欢迎。因为解放前夕，许多知识分子都饥寒交迫，无法维持生活。成为国家单位里的人后，衣食住行、子女教育，一切都有了保障。因此当时知识分子是由衷欢迎的。但谁也没有注意到这“单位所有制”对于人的束缚。每一个单位将单位里一切人员的衣食住行、子女读书，从生到死都全面包下来，一个单位即是一个社会，这看起来似乎很好，很有优越性。过去有一种说法“一切由组织安排”，但在一切交给组织的同时，个人自由也没有了。自由主义知识分子的经济基础也被消灭了。每一个人都属于单位，单位保障你的一切，但同时，你对单位也就存在着依附关系，甚至是对单位最高领导的人身依附关系。鲁迅当年如此强硬，很大程度上因为他是职业作家。在这个意义上，现在的改革开放最大的一点好处是，它提供了这么一点可能性：摆脱单位所有制。现在中国开始出现自由撰稿人，无论如何，“路”算是走出来了。

中国知识分子的奴性也是统治者的文化政策的产物。这几年来，人们对明清学术史关注颇多，形成一个热点。在这方面几十年前鲁迅曾有自己独特的看法。在《算账》这篇文章中，鲁迅写道：“说起清代的学术来，有几位学者总是眉飞色舞，说那发达是为前代所未有的。证据也真够十足：解经的大作，层出不穷，小学也是非常的进步；史论家虽然绝迹了，考史家却不少；尤其是考据之学，给我们明白了宋明人决没有看懂的古书……”但鲁迅同时敏锐地发现了问题的另一面：“我每遇学者谈起清代的学术时，总不免同时想：‘扬州十日’‘嘉定三屠’这些小事情，不提也好罢，但失去全国的土地，大家十足做了250年的奴隶，却换了这几页光荣的学术史，这买卖，究竟是赚了利，还是折了本呢？”鲁迅尖锐地提出，清代学术发达的背后付出了巨大的代价。“扬州十日”“嘉定三屠”这样的清政府对汉民族血腥屠杀的结果，导致“士子不敢治史，尤不敢谈近代史”，以免触及当朝统治者利益，横招杀身之祸。在这种情况

下，知识分子“避祸畏闻文字狱，著书都为稻粱谋”，为了逃避文字狱，他们只能选择与现实距离最远的考据学。所以清代这种纯学术研究之所以取得了这么大成绩，与统治者的血腥镇压是不能分开的。因此，鲁迅沉痛地质问：“这买卖，究竟是赚了利，还是折了本呢？”他的意思并非否定了清代学术的成绩，而是警戒我们要敢于正视学术成果的背后隐藏着的浓厚的历史血腥气，提醒我们，必须研究统治者的文化政策。从这点上，鲁迅展示了自己考察清代学术史独特的视角，也就是他比我们更注意统治者文化的政策对学术的影响，也便是他自己说的，注意“学术的厄运”——“文祸”。他因此连写了好几篇文章，一再提出，应该研究中国的文祸史。比如研究清代皇帝的御批，了解一下统治者们怎样驾御汉人，怎样批评文化、利用文艺，并将之分别排比辑成一书。这样，人们便能看到这些政策的“博大、恶辣”。透过这些“博大、恶辣”的文化政策，我们便可以“明白我们怎样受异族主子的驯扰，以及流传至今的奴性的由来”。晚年的鲁迅他花了很大精力研究明清两代政府的文化政策，首先是用种种酷刑实行文字狱。从永乐皇帝剥了“逆臣”景清的皮到明亡时张献忠、孙可望的剥皮术，鲁迅写道：“大明一朝，以剥皮始，以剥皮终，可谓始终不变。”鲁迅以为，这种酷刑文字狱正是奴性的根源。1931年6月，鲁迅在与朋友谈到30年代在国民党酷刑之下自首的共产党员之时说：“自首之辈，当分别论之。别园的硬汉比中国多，也因为别国的淫刑不及中国的缘故。我曾经查看过欧洲先前虐杀耶稣教徒的记录，其残虐，实不及中国。而西方之中右到死不屈者，在殉命之前，便冠以一个圣字，称为圣徒。但是中国青年之死不屈者已尝有之，但皆密不发表，不能受刑至死，就非卖不可的，于是坚卓者无不灭亡，犹豫者郁郁堕落，长此以往，将使中国无一好人，倘中国的终亡，操此策者为之矣。”鲁迅这个总结是相当沉重的。《刘志丹》这篇小说发表后落入康生手中，康生使用一种可笑然而又是可怕的逻辑给他冠以吓人的罪名。他说：“刘志丹是陕北根据地的创始人，歌颂刘志丹，不就是贬低毛泽东在江西建立根据地的作用了么？这不是抬高在陕北根据地的反党分子高岗，要为他翻案吗？”支持该书的当时有习仲勋，而习为康生眼中钉，急欲除之而后快。于是在1962年北戴河会

议上康生给毛主席递条子，写道：“利用小说反党是一大发明。”毛泽东当场宣读纸条，从此开始了对《刘志丹》一书长期审查，波及人之多实为惊人。从此，人们习惯于从“微言大义”中，甚至无中生有地凭想象去发现、搜寻反党反社会主义的“罪证”。这种畸形的政治想象力普及到每一个老百姓身上，是极为可怕的。在这种社会氛围下，人的每一句话、每一个字都有可能成为罪状，带来骇人的后果。这怎么可能有文学、哲学、艺术的独立发展，人怎能不变为奴隶？我们不应忘记历史！

鲁迅说，满清政府开始时使用文字狱，以后形势开始缓和了。又使用另一种政策。雍正、乾隆年间，他们大修《四库全书》。表面上看，这是进行大规模的基本文化建设，以显示“太平盛世”的文化繁荣景象。实际是从自己的统治需要与利益出发，重新书写历史。因此，所谓《四库全书》的修订，其主要方面就是对史书大肆删改，或毁，或抽，目的是将历史的血腥气全部抹掉。比如说，金人入侵后宋朝的达官贵人们变为俘虏，有一篇文章描述了他们的悲惨遭遇：每人每月只发稗米五斗，舂成米，才能得一斗八升；一年五把麻，自己把麻做成衣服。一些不会做衣服的男子只好终岁裸体，大寒时只能烤火取暖，烤完后立起来，一冷、一僵，有时皮肤都裂开了。这些沦为异族奴隶后的悲惨史实，现在在修书中就被删掉了，一些反抗奴隶统治的记载也同样被砍去了。这样，后人再来看（研究）这段历史时，就再也看不到曾经有过的残酷的屠杀，找不出曾经有过的有骨气的文字，有血性的人，历史的血腥气都被抹掉了。鲁迅说：“明人刻古书而古书亡，清人修撰四部全书而古书亡，今人标点古书而古书亡。”随着古书的真面目的消亡，是真实历史记忆的消失，即所谓“强迫遗忘”。一个“遗忘”了历史的血腥气的民族，是不可能真正从历史的血的代价中吸取经验教训的，于是，人奴役人的历史将会重演，民族与个人的奴性也将永远存在。

惩罚之外，还有拉拢、诱惑，即所谓“恩威并重”。于是又有科举制度，给读书人以做官的门路。“重赏之下必有勇夫”，读书人读书的目的是为了做官，在这过程中便培养了读书人的奴性。科举制与文字狱形成左右两手，正如胡萝卜加大棒，使知识分子不能不驯服。以此而言，统治者

的文化政策，是造成中国人奴性的根本原因。

此外，还有精神的奴役问题。在《坟》中的《春末闲谈》中鲁迅讲到了细腰蜂，它用毒针，向小虫身上一戳，小虫麻木不动了，但还活着，处于不死不活的状态，细腰蜂便慢慢一口口不慌不忙地吃掉它。细腰蜂与众不同之处在于它有麻醉剂。鲁讯说，这细腰蜂解决了历代统治者最大的难处，因为统治者们都是要别人做奴隶，当牛做马，但人们一做事情便有思想、便要反抗，最好是既能当奴隶，又没有思想，或者说保存运动神经却没有感觉神经，细腰蜂正好起这个作用。鲁迅指出，中国传统思想某些方面恰似细腰蜂的毒针，起了精神麻醉剂的作用：一方面让中国的老百姓甘心做被奴役的机器，一方面又没有思想。这就是鲁迅对中国传统思想特别是儒家思想批判如此严厉的缘故，在他看来，鼓吹“非礼勿听非礼勿言勿动”的儒家思想正是这样的对中国人民施行精神奴役的“细腰蜂”。

最后，中国人思维方式对中国人的奴性的产生也起了重要作用。在研究中国小说史时，鲁迅对中国人的思维方式有个重要的发现。他指出，中华民族居住于黄河流域，自然环境恶劣，先民谋生艰辛，生活勤苦，“重实际，轻玄想”，故神话不发达并难以流传。他的《中国小说史略》还引用了日本学者的一句话：“以修身齐家治国平天下等实用之为教，不欲言鬼神，太古荒唐之说，皆为儒者所不道。”这就使得中国人比较讲究和注重现实的实用的艺术，而轻宗教传统。鲁迅在这点上拿中国知识分子与俄国知识分子进行了比较，指出其实中国并没有俄国一类的知识阶级，鲁迅说“此话说来太长”没有深作发挥，但我们从其文章前后可以发现，他同时批判中国知识分子，“纵然是奴隶，也常常处之泰然”。鲁迅指出，中国人往往可以造出一种最适宜的方式来使自己生存下来；而俄国知识分子有宗教信仰，终其一生，即使受苦，也不放弃。所以俄国有殉道者，而中国人，鲁迅说都是一帮巧人、聪明人，他们随时随地变化自己的立场来适应生存环境。这样，由于缺少信仰，重实际，轻玄想，中国知识分子非常容易妥协，轻易放弃自己的信念，终于沦为奴隶或奴才。近几年来，知识界对俄国的文学、思想重新感到兴趣。“五四”时，中国与俄国思想与文学曾有过一次交流；到50年代，由于中苏的关系，我们这一代人都

受到俄罗斯文化的深刻影响；80年代以后，热衷于英美，对俄国比较少有人注意；但是90年代，最近有种种迹象表明中国知识分子又重新关怀俄国文学与思想。也就是说，世纪末，我国知识分子又一次与俄国知识分子发生心灵感应与交流，这是值得注意的。中国与俄国同样经历了大一统的统治，俄国始终有相当一批知识分子，仍然保持着独立的思考，形成一种反奴隶主义传统。而在我国思想界，这种独立思想的传统却没有形成。近年来，我们寻来寻去，找出了顾准；后来又发现了张中晓，但他们都是一些个人，他们在历史长河中发出了光芒，却形不成一条线索，构不成一个传统。这是为什么？我觉得有一个相当根本的原因，那就是我们缺少一个坚定的、不可动摇的信仰。正是在这样的背景下，鲁迅的传统受到了大家的重视。鲁迅有个基本的、稳定的体验，那便是反对奴化，追求个体的精神自由，对一切对人的压抑、对人的奴化现象都保持高度的敏感。这种体验融化到他生命中去，一有违这个原则，他便要反抗，绝不妥协。这就是鲁迅没有“丝毫的奴颜媚骨”的根本原因。人必须有一个信仰，一个内在的精神支撑，才能不成为奴隶。因此，总结本世纪的历史，探讨知识分子怎样才能走出奴隶时代，应该是我们思考的问题，而在这一点上，鲁迅给了我们一些深刻的启示。

1997年11月25日、12月2日、12月9日讲

第二辑

知识者的心路历程

知识者与文学“被改造”的标本

——曹禺戏剧生命的流程

一

1932年的酷暑，23岁的清华大学西洋文学系三年级学生曹禺，坐在校图书馆杂志室的一个固定位置上，沉浸在《雷雨》的生命创造里；这时他还没有涉入中国现代戏剧发展的历史长河，他当然不知道，在那里曾经和正在发生什么，更没有想到，所发生的一切，会和他及他的创造发生怎样复杂而微妙的关系……

这是一切都成为历史以后，人们才注意到的事实：1930年，作为中国早期话剧运动的主要组织者、“五四”时期最负盛名的剧作家之一的田汉，发表了《我们的自己批判》的长文，宣布由所谓小资产阶级的自我表现的戏剧向公开站在无产阶级立场的“普罗列塔里亚戏剧”的“转变”。其最重要的动因是：“（在）以明确的意识看戏的观众一天天多了的今日，认识不彻底或者简直不过是动于个人的情热与朦胧的倾向底戏剧，是必然地要走向没落之路了。”这里提供了一个重要信息：历史发展到20世纪30年代，中国现代话剧的主要接受者——包括大、中学生在内的城市知识分子和部分有一定文化的店员、职员，已经逐渐意识形态化，由此导致了他们戏剧观念的革命化与政治化，要求戏剧作品直接反映当代重大政治经济社会问题，揭示社会主要矛盾，并给观众明确地指明“出路”，展示光明前景——可以看到，一个适应日趋革命化、政治化的接受对象要求的新的戏剧创作规范、批评规范正在形成。

1932年，中国早期话剧运动的另一位重要组织者、在“五四”时期与田汉同样有着广泛影响的剧作家洪深发表了他的新作《五奎桥》，以后又

陆续写了《香稻米》与《青龙潭》，合称《农村三部曲》，自觉地创造了时代戏剧规范与创作模式。后来，戏剧评论家张庚写有《洪深与<农村三部曲>》的长篇论文，对所谓洪深“特有的创作方法”作了系统的阐述，将其概括为以下几点：（1）构成创作的“中心态度”的是“戏剧是当作教训的工具有益于社会的事物而存在的”的戏剧观念；（2）“每一个题材，每一个题材中所表现的主题，在他都有一种必要的价值的衡量；那便是当作一个社会问题，道德问题而提出来，并且在可能范围之内给予解决或者解答”；（3）“首先吸引他的注意力的，不是事件，人物，而是现象一般，他首先去取得一个科学的正确的解释和解决”，“因此，事件的发展不是沿着现象对于作者兴趣的逼近，却是沿着最后的结论所逼成的戏剧的Action（动作）前进的”；（4）作者“和他的人物之间保持着一个距离”，“作者对于他的人物的同情”“仅仅是正义感的理性的同情”；（5）“剧作完成的时候，他（剧作家）和观众双方所得到的已经不是现实，而是抽象的”观念，剧作家“接触”现实的“方式”，“和它从观众中间所得到的反应，和一篇农村问题的论文，没有途径上的差异”。人们注意到，洪深的这一戏剧观念、创作方法是占据了时代戏剧的中心位置的，事实上已经成为一种创作规范与模式，形成“时代话语”，影响与制约着后来的创作，以至于差不多与曹禺同时开始戏剧创作的夏衍，在最初的试笔（《自由魂》、《赛金花》等）时也是首先从某一理性命题出发，走的是一条为“表达一点对时局的看法”而创作的道路。

二

以上这一切——30年代中国戏剧接受对象的意识形态化，时代戏剧规范的形成，都构成了曹禺出现的“背景”。“背景”与个体创造之间的关系，在“当时”是隐蔽的，只有在历史的发展过程即戏剧生命流动过程中才会逐渐显露出来。曹禺暂时还处于对“背景”的无知状态，他可以不顾及已成的“时代规范”，而独立地进行着“个人话语方式”的创造。因此，他才如此坦然地把他的创作活动视为一种“生命的创造”，他并

且直言宣告：他的创作的原初冲动，来自于生命本性的一种莫名的困惑、恐惧、憧憬与诱惑，来自发泄自己情感的内在要求，是“心灵的魔”的驱使与“生命”的召唤（而绝非对社会问题的关注与时代精神的召唤）；他注重的是个体生命的主观投入与升华（而非社会现实的客观描写）；他的创作的起点是情节、人物与情绪（而非科学的理性原则）：这意味着，从创作起点上，曹禺的文学（戏剧）观念、艺术思维、创作方法等等他对世界的感受、解释（与感受、解释方式），就与既成的社会意识、艺术规范相矛盾、冲突——正是这种“悖逆”（与“反叛”）使“曹禺”成为“曹禺：既产生了“曹禺”的独特价值，又决定了“曹禺”戏剧生命的某种独特命运。

曹禺第一个戏剧生命个体——《雷雨》就这样诞生：他将自己内在“性情”外化（戏剧化），形成了“雷雨”式的“郁热”——不只是戏剧的氛围，同时暗示着一种情绪、心理、性格，更表示着一种生命的存在方式：不可扼制的“情热”，超常态的欲望（与追求）与对欲望的超常态的压抑、“郁结”，二者互相撞击而激起近乎疯狂的生命的电火一样的白热、爆发，又迅速地跌入黑暗的深渊，有如夏日的“雷雨”。剧作者痛苦地观察、审视他的人物（以及他自己），发现了生命的“挣扎”：每个人都渴望把自己从不可忍受的生存方式中解救出来，却没有（或缺乏）自我解救的力量，只能心造出一个“幻影”（周冲、周萍兄弟之于四凤，某种程度上蘩漪之于周萍），死死揪住不放，却“不自知地犯了更可怕的罪恶”，导致了最后的“死亡”（更准确地说，是“最有理由活着的死了，最不愿意活的偏偏活着”的“结局”）。这才是剧作家的真正恐惧与愤激：“宇宙正像一口残酷的井，落在里面，怎样呼号也难逃脱这黑暗的坑。”《雷雨》戏剧“本文”中“太像戏”的戏剧形式（尖锐的冲突，让人喘不过气的情节、悬念）都可以看做是剧作者郁热、愤激情绪的宣泄，表现了内心的紧张失衡状态。但曹禺却又摆脱不了对于“沉静”、“超越”的生命形态的深层诱惑，于是，他又精心设计了“序幕”与“尾声”，造成“欣赏的距离”，产生陌生感，从而消解了他在“本文”中竭尽全力注入观众（读者）心灵中的恐惧、郁热、愤激，他企望将“看戏的宾客升到上帝的座，来怜悯地俯视着这堆在下面蠕动着的生物”，也即将

“本文”的戏剧效果消解殆尽，而转化为一种“悲悯”，这类似于宗教的终极效果，从而达到情感（生命）的净化、升华与超越，这将是更高意义上的一种清醒。

《雷雨》发表以后，从1935年4月北京第一次演出开始，全国许多重要剧团竞相排演，迅速形成了中国戏剧史上罕见的“《雷雨》热”。这就是说《雷雨》经过剧场演出，已经由剧作家曹禺个人的生命创造变成了社会生命体，进入了一定的文学的、社会与历史的“关系”中，它的意义与价值的确定与开掘，已不仅仅决定于曹禺的个人意志，它必然要受到社会、时代的制约，并且接受“接受者”（读者、观众，导演、演员、评论者等等）的“参预”。于是，《雷雨》的创造者曹禺很快就在《雷雨》演出的轰动效应中，感到了深深的“寂寞”与“不安”。这是必然的：30年代的中国，不存在（至少说很少有）曹禺所期待的上帝般冷静、理智、超越的接受者；相反，正如“背景”里所介绍的，当时大部分观众（读者）是高度政治化与情绪化的。他（她）们以极端“情绪化”的方式来处理（导演、演员）与接受（观众）《雷雨》，把它看做是“情节戏”、“煽情戏”，追求商业的与宣传（煽动）的表面效果，曹禺所期待的“含蓄”、“节制”的演出，观众的“距离感”与“悲悯感”，根本不可能变成“现实”，接受者们全然不顾（或者说不能理解）《雷雨》对前述既成戏剧规范、模式的冲击与创新，却按照强大的历史惰力与惯性，将《雷雨》纳入传统的阐释系统中，宣称《雷雨》是对某一个“问题”探讨，或回答“婚姻如何才能成一个健全的形式”或“暴露了中国资本主义家庭的横断面”，等等；导演们更将关系着剧作者戏剧观念追求与总体艺术构思的“序幕”与“尾声”一刀砍去，肢解了《雷雨》。——面对着以上种种“误读”，《雷雨》生命的创造者曹禺忍不住提出了他的抗议，并且在写给《雷雨》初演者的信里，竭力地为独立的、不愿意规范于既成模式的“自己”辩护，他说：“我写的是一首诗，一首叙事诗……这固然有些实际的东西在内（如罢工……），但决非一个社会问题剧”，（我要）“叫观众如听神话似的，听故事似的，来看我这个剧，所以我不得已用了‘序幕’和‘尾声’”。但人们似乎一直充耳不闻（以至对《雷雨》“序幕”

与“尾声”的肢解延续到现在）。“时代”的声音、传统惰性的力量远比“个人”的声音与创造强有力得多。

三

《日出》是曹禺的第二个“生命”创造。这时，已经有了《雷雨》的创造，以及社会接受者对于《雷雨》生命的再创造。这些“生命”创造的体验，对于曹禺新的创造，必然产生直接与间接，自觉与不自觉，外在与潜在的种种影响、制约。总之，这已经不再是“单个”的独立的创造，而是有“历史”的存在，处于一定“生命流程”（历史链条）中的创造。

首先，面对着对于他的第一个生命创造物《雷雨》的种种批评、指责，曹禺仍然顽强地固守着“自己”，坚持着他从《雷雨》开始的独立探索与创造，从而保持着《日出》与《雷雨》内在的一致性。他依然保存着他“蛮性的遗留”，“如原始的祖先们对那些不可理解的现象睁大了惊奇的眼”，尽管面对的已是更加光怪陆离的现代都市社会生活。他发现那些“生活在狭的笼里面洋洋地骄傲着”的“可怜的动物”，从潘月亭、张乔治到顾八奶奶、胡四，以至李石清，被一种“幻影所迷惑，自以为主宰着自己的命运，实际上却是被一种更大的连自己也弄不清楚的“力量”（金八就是这种“力量”的象征）所支配和捉弄。剧作家者的“悲悯感”最终是指向包括“自己”在内的“人”自身的：当“人”陷入“不自知”的盲目状态时，实际上都处于“被捉弄”的地位——在某种意义上，这是比《雷雨》里人们“挣扎”而遭毁灭更为可怕的“残忍”，因为这里连对于自己不幸地位的自觉意识与“挣扎”的欲望都没有，有的只是莫名其妙的自我满足，因而也就不配享受哪怕是“垂死挣扎”的悲壮之美，而只让人感到“人”的愚蠢与卑琐。剧作家还在他的主人公陈白露身上发现：在现代大都市里，人的基本物质欲望得到满足以后，“生活”本身所具有的惰性力量，即“习惯”对于“人”自身的“桎梏”，自由的失落不是外在力量的压制所致，而是“自己所习惯的生活方式”将自我凝固、束缚起来，这是一种“人的自由生命”的自我剥夺——曹禺把他的这一发现，也纳入

他的“个人话语”系统中，称之为生活“自来的残忍”，与蘩漪们的“挣扎”、潘月亭们的“被捉弄”，同样惊心动魄。

但曹禺不甘心将《日出》仅仅写成《雷雨》的“继续”，那将是新的“凝固”，具有无羁的艺术创造力的剧作家在紧紧把握住“自己”的同时，又大胆地“突破自己”；他表示出“一种对于《雷雨》的厌倦”，“讨厌它的结构，我觉出有些‘太像戏’了”，他开始“沉醉于柴霍甫深邃艰深的艺术里”。这是对于另一种“氛围”、“心态”的向往：不是《雷雨》式的“郁热”，而是生命的“沉静”；不是《雷雨》式的大爱与大恨，而是“渐远渐微”的“忧郁”与“喜悦”的调和。这也是一种内心的呼唤，是创造主体另一种内在气质的苏醒。作为这种内在生命的外化，是不同于《雷雨》式的“太像戏”的“戏剧化”的戏剧的“生活化”的戏剧，或称“散文化”的戏剧。这将是创作活动中另一种主客体关系的体现。这就是说，剧作家并不能绝对自由地选择他的戏剧生命样式，而必须受到特定的主客体关系的制约。而曹禺创作《日出》的1936年春夏，无论时代氛围，还是作家主观心态，都比之《雷雨》时代的“郁热”更加炽烈，几至于崩裂，而他的“接受者”——观众们也仍然在那里固执地“要故事，要穿插，要紧张的场面”。这样，当曹禺按照他的也许有些超前的追求，冒险写出了一部分初稿时，他终于感到了失败的痛苦与不安，忠实于艺术的剧作家毅然举火“一字不留地烧成灰烬”，而另辟蹊径，写出了现在人们见到的《日出》。他只能在戏剧结构上进行局部的革新。他“舍弃《雷雨》中所用的结构，不再集中于几个人身上”，“用着所谓‘横断面的描写’，尽可能的，减少些故事的起伏，与起承转合的手法”，但仍然保持了对于“动作”（特别是内在动作）紧张性，对于人物性格复杂性、鲜明性的追求。因此，尽管《日出》已经没有了《雷雨》那样曲折的引人入胜的情节、剑拔弩张的场面，但仍然以其内在的紧张（如李石清与黄省三的对话、潘月亭与李石清的唇枪舌剑）扣人心弦，对于到剧场来寻找刺激的观众产生着巨大的吸引力。曹禺不想使自己走得过远——他不愿意脱离自己的时代，更不愿失去自己的观众；他知道，艺术上相对的“稳定”是形成鲜明的个性与同样相对稳定的接受者的必要条件。

我们已经说到了曹禺的《日出》对于他的“接受者”（观众）与时代创作规范的“妥协”与靠拢。这也是由剧作家的内在气质所决定的：曹禺不是那类甘于寂寞，进行“纯艺术”创造的作家，时代的“热闹”对他有着无法抵御的吸引力；而他“郁热”的心理气质，他对于现实黑暗情绪化的激烈反应，对“破坏”、“毁灭”以至“流血”的渴望，都与30年代越来越革命化的时代气氛与观众心理相接近，尽管此时的曹禺和现实的革命政治尚有一定的距离，但至少在情绪倾向（以及部分思想倾向）上，已经有了一种内在的契合。这对于曹禺以后的发展与命运都将有深远的影响。正因为如此，《日出》的以下“新趋向”也就特别引人注目：曹禺在关注“人”在茫茫“宇宙”中的生存方式、生命形态的同时，越来越关注现实的社会问题，对于“损不足以奉有余”的“不合理”的社会的暴露与攻击，已经是他的自觉意识，并成为他写作《日出》的原初动力之一；支配着曹禺的不仅是强烈的否定情绪，同样强烈的是他对于光明的渴望，作品以充满原始生命力的打夯的小工代表希望，是以自己的语言传达着“人民神圣”的时代观念；剧作家的戏剧观越加倾斜于戏剧的“宣泄情绪”、“移情”功能的发挥，不再强调戏剧的“间离效果”，而追求对观众的“征服”——所有这一切，都是向既成的时代“规范”与“模式”的接近，这对曹禺戏剧生命的未来道路与命运，自然是一个重要的“信息”。

因此，《日出》得到了更广泛的接受，乃是必然的。而尤其重要的，是1936年12月与1937年1月由萧乾主持的天津《大公报》“文艺”副刊对《日出》进行的两次集体评论——这可以说是由当时文坛不同创作流派与倾向的权威评论者（包括茅盾、巴金、叶圣陶、沈从文这样的大师、名家）组成的最高层次上的、最具有代表性的集体“接受”。人们一致公认曹禺的戏剧替中国戏剧打开了“启示录里的新天地”，因有了它，中国才“确乎有了‘近代剧’”，这意味着曹禺的艺术创新得到了历史的承认，因此而确立了曹禺在中国现代戏剧史上的权威地位，曹禺创作的艺术经验也就成为“规范”（“传统”）的一个重要组成部分。由于曹禺的“加入”，必然引起已成格局中原有观念、作品关系的变化，产生新的理解与观照，至少说同样具有权威地位的曹禺剧作现在提供了中国现代话剧发展

的另一种可能性，引发了新的选择：前文所提到的夏衍开始按照洪深和田汉建立的戏剧规范创作了《自由魂》、《赛金花》；现在又在曹禺《雷雨》等剧作建立的新规范启示下，开始注重“人物性格”的刻画，写出了《上海屋檐下》。一般说来，从向原有创作规范的冲击，到自身新的规范的建立与被确认，是一个相当漫长的过程，而曹禺却完成于两个剧目、两三年之间，这不能不说是格外地显示了曹禺的创作天才的。

但曹禺仍不能避免作品被“腰斩”的厄运：《日出》的第一次公演（1937年2月2日至5日，由上海戏剧工作社在上海卡尔登大戏院演出，导演欧阳予倩）就被删去了剧作者同样视为“生命”的第三幕。在此之前，著名美学家、批评家朱光潜即已著文批评“关于‘小东西’的一段故事和主要动作实在没有必然的关联”，建议把第一幕后部与第三幕完全删去。这只是表明，包括朱光潜这样的有修养的理论家在内的中国戏剧的“接受者”仍然囿于传统戏剧模式与观念（例如，“必须围绕一个主要人物，基本戏剧冲突与情节线索，展开人物的连贯性动作”之类），完全不能理解剧作家艺术上的“创新”。曹禺再一次提出了强烈抗议，但也依然不被理会——作为一个具有创造活力的“超前”艺术家，他的寂寞也是不可避免的。

而且很快就有了以“革命”的名义发出的“讨伐”：一篇题为《从〈雷雨〉到〈日出〉》的文章断言曹禺的戏剧“幻术般的欺骗了观众”，并且作出了不容声辩的“判决”：《日出》鼓吹“从现代都会退避到封建农村去”，《雷雨》宣扬“虚无主义”，写罢工失败即是暗示“革命的整个毁灭”，等等。这是曹禺戏剧接受史上的一大“奇文”，但它所表露的观念、思维方式以至语言表达方式，在中国却偏具代表性与普遍性，将梦魇般追随着曹禺（及中国现代作家）的生命创造：这也是一个无可逃避的“宿命”。

接着又有了周扬的“批评的批评”，同样以不容置疑的语气，断定前文表现了“公式主义”的“危险倾向”，使人们感到二文存在着某种精神气质、思维方式、文风上的相通。周扬的文章是有组织的政治力量通过文艺批评对曹禺戏剧效用进行有目的性的引导的开端，其要点是：一，尽

管曹禺“和实际斗争保持着距离”，“却有他的巨大的才能，卓越的技巧，对于现实也没有逃避，他用自己的方式去接近了它，把握了它”，“曹禺的成功，不管它的大小，正是现实主义的成功”；二，曹禺“在他对现实的忠实的描写中，达到了有利于革命的结论”：《雷雨》的主题是“反封建制度”，《日出》则“企图把一个殖民地金融资本主义制度下的脓疮社会描绘在他的画布上”，因此，曹禺的剧作就具有了“反封建反资本主义的意义”；三，曹禺剧作的主要弱点是：“现实主义的不彻底，不充分”，将周朴园与鲁大海的矛盾归于“血统上的纠缠”，而未能表现出“两种社会势力的相搏”，“历史舞台上互相冲突的两种主要的力量在《日出》里面没有登场”，这都暴露了作家世界观上的弱点，即所谓“主观的偏见”。很显然，周扬的“批评”实际上是把曹禺极富独创性的创造重新纳入占据时代艺术主流地位的既成的戏剧规范与模式中，并且使其具有了体系化的理论色彩。实际上，周扬的“批评”本身也成为一种对曹禺戏剧的权威化的阐释，甚至形成了“规范化”的批评模式，不仅对读者对曹禺剧作的接受产生长时期的支配性影响，而且还逐渐影响到剧作家本人对于自己创作生命的认识与处置。

这样，曹禺剧作在中国现代戏剧史上的权威地位刚刚确立，对他的剧作的权威性阐释即已产生，出现了企图将其“同化”于既成规范的规范化的接受模式——这对剧作家曹禺，是“幸”还是“不幸”？

四

周扬对《雷雨》、《日出》的批评，实质上是表示了对曹禺下一个剧作的站在左翼立场上的“接受期待”，即“期待”曹禺更加自觉地按照“时代戏剧规范”与“模式”，沿着《日出》已经开始了的“展现社会”的路子走下去，并赋予更加明确的阶级观点，表现（暗示）社会主要力量的冲突。与此同时，被文学史家称为“京派”领袖人物的沈从文在他的评论《日出》的文章中也提醒曹禺“注意”：中国的话剧观众“到底还是社会中知识分子属多”，他因此希望“作者第三个剧本的问世”，“也许能

够用一个比较单调的形式”，“减少场面的复杂，而集中人物行为语言增加剧情分量”——自然，这是另一种“接受期待”。这两种不同的“期待”，可以看做是当时中国两大文艺力量与思潮试图从两个对立的方向影响曹禺剧作新生命的创造，这对剧作家创造主体自然形成了一种压力。

此时的曹禺不愧为一个独立的艺术家，他全然不顾这些外在的“压力”，只倾听自己心（灵魂）的呼唤：曹禺的本性，他的内在生命要求，是要创造一个“原始蛮性的世界”，这才是他心中真正的诗。这个“原始蛮性的世界”在《雷雨》里，借助于蘩漪（或许还包括周冲与周萍）仅仅偶露“峥嵘”，在《日出》里就被推到了幕后。这无疑对于曹禺的内心世界形成一种压抑，又激起了更加巨大的生命冲动。他要寻找一个更加阔大、自由的空间，让他性情中的郁热，得到完全的释放，让他的已经达于饱和的内在激情、欲望，他的不可遏止的生命力，冲决而出，作天马行空般的自由驰骋。于是，曹禺找到了、并且写出了《原野》——这是曹禺心的归趋，也是他的第一阶段生命创造的最后归趋。这是生命三部曲：《雷雨》是开端，经过《日出》的顿挫，到《原野》才得到真正淋漓尽致的发挥。于是，在蘩漪生命里“交织着”的“最残酷的爱和最不忍的恨”，“人”的欲望和魔性，到《原野》中的仇虎和金子这里，发展到了极致，看看这一对被情欲燃烧得几乎疯狂的男女是怎样“爱”着的吧，情人们如仇敌般互相折磨，在对方筋肉痉挛的抽动中享受着爱的快感，在丑的变形中发现美的极致——正是在生命的飞扬、情感的自由与极致中，“人”终于实现了“自己”。《雷雨》里的“复仇”命题也在《原野》里得到深入的开掘与全新的处理：剧作家着意安排焦阎王死去，使仇虎失去了复仇的目标，从而成功地实现了“重心”（戏剧重心，剧作者对“人”的命运的探讨重心）的转移——由外部的复仇行为（“人”与外在力量的关系）转向由复仇引发的内心矛盾（“人”与自身的关系，人的灵魂世界的揭示）。尽管仇虎按照“父债子还”的传统观念以焦阎王的后代作为复仇的新对象，并且真的实现了“以血还血，以牙还牙”的复仇，但他却无法摆脱内心深处的犯罪感，陷入了灵魂的分裂与挣扎。在戏剧结尾，我们看到：“大地轻轻地呼吸着，巨树还那样严肃，险恶地矗立当中，仍是一

个反抗的魂灵”——剧作者最终肯定了反抗与复仇，却依然没有（也不试图）解决它的内在矛盾。

可以想见，这样一部《原野》出现在抗日战争刚刚爆发的1937年8月，是怎样的“不合时宜”：它不仅是对“及时反映时代重大问题”的传统观念、规范、模式的挑战，也是对前述中国读者、文艺界、批评界的“接受期待”的挑战。尤其是《原野》采用了农村“复仇”故事的外壳，人们习惯地将它置于“农村题材”的“传统”中，却发现它不符合已有的任何一个“模式”，既与鲁迅《阿Q正传》式的“改造国民性”模式不合，更与矛盾《春蚕》等农村三部曲式的“走向反抗”模式相背离。像《原野》这样的“离经叛道”的创新之作在中国遭到冷遇几乎是必然的；《原野》长期被认为是“歪曲农民形象”的“失败之作”，恰恰暴露了中国文学“接受”根深蒂固的保守性。

而《原野》在艺术上走得更远，曹禺径直从易卜生走向奥尼尔，在“戏剧生命形态”上实现了新的重大突破：一，它把戏剧的“心理”因素提高到一个新地位与水平，力图实现重情节、重性格与重内心的结合。“人”与外部环境（包括他人）的冲突与“人”自身性格、心灵的冲突（以至分裂），即外在戏剧冲突与内在戏剧冲突的结合；二，把戏剧的“哲学”因素提高到一个新的地位与水平，力图实现“形而下”的描写与“形而上”的底蕴的结合，“写实”与“写意”的结合，场景、性格刻画的真实性与观念的抽象性的结合；三，把戏剧的“非现实”因素提高到一个新的地位与水平，努力实现现实主义与表现主义的结合，写实手法与非写实技巧的结合。在以上努力的背后，正孕育着戏剧观念上更加深刻的变化：在具体场景上追求戏剧的“生活幻觉”效果的同时，又在整体上追求舞台的“假定性”效果。可以看出，曹禺并没有抛弃原有的“基础”，他所追求的是各流派戏剧的“沟通”与“综合”（“融合”）。但已经越来越趋于“独尊现实主义”的中国评论界却根本不能接受“突破”现实主义的任何尝试，《原野》发表后第一篇评论文章即指责《原野》“毁坏了形象的真实性”，“引不起人的实感”，有“许多形而上的东西”，“思想……不大清晰”，表明即使是以阐发新作品新价值为己任的评论家也因

为囿于“现实主义戏剧规范”的眼光，而根本不能接受曹禺的艺术创新。我们由此而领悟到：新的作品与已成“规范”（及所形成的艺术接受的惰性）的“距离度”是决定作品被接受程度的关键：完全无距离，会因陈旧、无创新而遭到拒绝；距离过大，也难以被接受。《原野》长期遭到冷遇，说明了它的“超前性”。一个真正富有创造力的作家，不但要在创造过程中作出超常的努力，也要为它在创造之后的接受付出超常的代价，这种代价几乎与作家的创造力成正比——曹禺《原野》的命运正是如此。

五

《原野》的第一次公演就因为日本侵略军的轰炸而中断，剧作家曹禺也被“炸”出书斋，加入了全民族的“流亡”队伍，“流”到了四川的一个偏僻的小县城，又面临着新的选择。据说曹禺曾有计划排演奥尼尔的《悲悼》三部曲，显然他还没有摆脱“走向奥尼尔”的诱惑，那是由《原野》开始的对人的生命极深处的涌动的深入开掘与艺术探讨；但比内在生命、艺术本能的呼唤更加强有力的却是时代的呼唤——这同时也是曹禺与时代气氛相一致的内心骚动的要求，他再也不能“置之不理”。于是，1938年7月，在一次题为《编剧术》的讲演里，曹禺宣布了他的“新戏剧观”，“一切剧本全部有着宣传性的”，“我们的古人曾经说过，‘文以载道’，简单地说，我们的文艺作品要有意义，不是公子哥儿嘴里哼哼的玩意儿。现在整个民族为了抗战而流血牺牲，文艺作品更要有时代意义，反映时代，增加抗战的力量”。这样的戏剧观在抗战时期几乎是一种时代的共识，并无新奇之处；但出自于一直主张戏剧是生命的创造，一再宣称自己在写“诗”，而不愿写“社会问题剧”的曹禺之口，却不能不令人惊异于“人”实在太容易为“时代”所改造。曹禺还竭力向年轻的剧作者推销如下写作规范：“写戏之前，我们应决定剧本在抗战期中的意义。具体地讲，它的主题跟抗战有什么关联”；“在未动手写剧本时，最好先决定结尾如何宣传”，“主题第一应该‘显明’，不要含胡”，“第二应该简单，应当清楚地指导观众怎样同情的方向”；“主题是个无情的筛孔，我

们必须依照主题狠心地大胆地把材料筛它一下，不必要的不合适的材料淘汰去”；等等。曹禺的这番主张，与本文第一节所介绍的时代既成规范、模式（这本是曹禺所要竭力突破的）已经没有实质性的区别。这透露出一个“消息”：曹禺在大时代的冲击下，比较容易放弃“自己”，而认同于时代的传统规范。这表现了剧作家性格中的妥协（软弱）面，还是出于性情中的“浮躁”？恐怕不容易说清楚；但这一事实对于曹禺创作道路的深远影响，却是不可忽视的。

曹禺写于1938年的《全民总动员》（集体创作，与宋之的共同执笔）与1940年的《蜕变》，即是这种“新戏剧观”的产物，是曹禺将“个人话语”融入“时代话语”的第一次自觉努力。前者是“时事煽动剧”与“情节戏”、“结构戏”的结合，全面地迎合时代观众的接受心理，几乎看不出曹禺个人创造的印记；后者尽管在个别人物塑造、个别戏剧冲突设置与人物对白上仍闪耀着曹禺特有的戏剧才华，但仍不脱“更加政治化、现实化与通俗化”的时代戏剧的模式，并因此暴露了曹禺对于现实政治、人生认识与把握上的弱点。《蜕变》在某种意义上是曹禺创造的一个“现代神话”，仿佛一旦“旧官吏”连同他们“有毒的意识”“死”净，代之以“集权力与道德于一身”的“新官吏”，中国就会“蜕旧变新”，这自然是暴露了曹禺（及其同类知识分子）的天真的。批评家胡风当即著文尖锐指出，曹禺是在“创造梦境”。胡风警告说，如果“梦”（“理想”）不能“伸入历史发展底方向”，变成对“胜利底远景下面”的“历史性的困难”的“回避”，甚至用“善恶到头终有报”的“大团圆”来欺骗自己与别人，那就可能因“过于兴奋”而“滑倒”。但当时正沉浸在抗战狂热中的中国大多数“接受者”甚至包括剧作者自己都不会倾听胡风的清醒的理性的声音，胡风的批评甚至引来了许多情绪激昂的“反批评”。尽管以后的历史发展证实了胡风的预见，但在当时，胡风及少数批评家对《蜕变》及其作者的内在危机的揭示，却是超出了同时代大多数读者、批评家甚至作者本人的思想认识水平与心理承受力的。——我们在上一节曾谈到剧作者主体创造的“超前”，现在我们又接触到了部分敏锐的接受者对剧作的理解、阐释的“超前”现象：这都是饶有兴味的。

六

而时代气氛很快又发生了新的转折：战争进入了相持阶段以后，整个思想文化界开始了对于现实、历史（传统文化）与知识分子自身的全面反思，不仅具有从未有过的历史的高度、广度与深度，而且与对象拉开了一定距离，显示出理性的清明。这种交织着孤独、寂寞、苦闷与淡淡喜悦的“沉思”状态，既保持着探索的热情，又滤去了前一时期难免的浮躁之气，从根本上说，是一种真正的学术与文学的气氛。正是在这样的时代的“沉思”中，曹禺开始酝酿着“回归”“自己”。他所“回归”的，不是《雷雨》、《日出》、《原野》的具体写作规范，而是隐藏其后的更深层的追求：对自我心灵与生命的新的发掘与新的升华。曹禺说他自己是一个“精神总不甘于凝固的人”，他的个体生命是不测的大江大海。我们早已隐隐觉察，在《雷雨》、《日出》、《原野》的“郁热”的生命激流下面，似乎还潜藏着另一泓生命之流：在《雷雨》的“序幕”与“尾声”里，响彻着弥撒曲“静淡的有节奏的律动”，剧作者甚至暗示疯狂、灼热的蘩漪有一天也“会如秋天傍晚的树叶轻轻落在你的身旁”；在《日出》的创造过程中曾有过表现契诃夫式的“秋天的忧郁”的冲动，陈白露也真的对早春的霜表示了刹那间的孩子般的喜悦；《原野》里在一派秋天的“沉郁”与“幽郁”里，出现了“孤独的老屋”；在《雷雨》、《日出》、《原野》的“酷夏”时节的戏剧生命里，已经孕育着另一个新生命，只等待一个契机，将曹禺个体生命中的“秋”、“春”之日唤醒。

这一天，是悄悄到来的。1940年夏天，一位名叫邓泽生（又叫万瑞）的姑娘来到了曹禺的身边。当深秋时节，曹禺在《北京人》里写着愫方时，心里想着的就是她：“见过她的人第一个印象便是她的‘哀静’，苍白的脸上宛若一片明净的秋水，里面莹然可见清深藻丽的河床。她的心灵是深深埋着丰富的宝藏的。”正是这位“哀静”的女性的爱情，将曹禺生命最深处的“沉静”、“孤独”、“寂寞”、“忧郁”等等全部激发出来。于是，在已经熟悉了那个躁动不安的，“绝望地嘶嗄”着的，“如

痴如醉地陷在煎灼的火坑里”的曹禺以后，我们又发现了曹禺的另一种生命形态：如此地宁静、沉稳、快乐，又这般地从容、洒脱、自信、神采飞扬。据说，在当时曹禺的学生眼里，“万老师”“就像个小太阳”（曹禺原名万家宝——引者注）——这是被爱情、友谊、青春包围着的生命发出的“美丽而真诚的光”，秋阳般的温暖、柔和，又略带着忧伤。曹禺的爱情、生命与戏剧一起走向成熟：作为生命的“沉静”状态的外化，《北京人》就有了另一种氛围，另一番情调——没有“雷雨”前的苦热，也不如“日出”般眩目，“原野”似的阴森、恐怖；这里有“秋风吹下一片冷冷的鸽哨响”，快乐而安闲，“卖凉货的小贩，敲着‘冰盏’……丁铃有声，清圆而冽亮”，“在苍茫的尘雾里传来城墙上还未归营的号手吹着的号声”，“随着风在空中寂寞地振抖”……这是曹禺追求已久的由“戏剧化的戏剧”生命向“生活化的戏剧”（或称“散文化的戏剧”）生命的转变：不仅是对“人”的日常生活表面形态的关注（以及由此决定的从平凡生活中取材，以生活的片断结构戏剧，不注重事件的连贯与完整等外在戏剧特征），更是对“人”的日常生活的内在神韵、诗意的开掘，普通人的精神世界的升华。只有在《北京人》里，曹禺才实现了他“走向契诃夫”的宿愿。曹禺首先发现的是“孤独”——对于“人”与“人”之间心灵的“不相通”的悲哀的体味与思索。这是一次层层推进的开掘：开始，剧作家在他的男、女主人公身上发现了自觉于心灵的“隔膜”而又渴望着心灵“沟通”的两个灵魂的接近，当他写到这一对“知己”尽管“在相对无言的沉默中互相获得了哀惜和慰藉，却又生怕泄露出一丝消息，不忍互通款曲”时，他一定会想到他在《雷雨》、《日出》与《原野》里一再提及的“人”不能掌握自己命运的无奈与悲哀的。但曹禺作为一个真正的灵魂的探险者，却又向自己（也向他的戏剧的接受者）提出了一个严峻的问题：这两个生命真的“同声同气”吗？他终于发现，在“静默”的表象背后，隐藏着两个不同的灵魂：一个（愫方）像一个真正的“人”那样活着，拥有“人”所应有的一切痛苦、追求与欢乐；而另一个（曾文清）作为“人”早已死去，只剩下“生命的空壳”。原来“海内存知己”仅是海市蜃楼式的幻影，心灵本就相隔“天涯”，“若比邻”云云只是自欺欺人的

虚词，这是不能不引起透骨的悲凉之感的。而愫方竟是为着这样的“生命的空壳”而作出无私奉献，更使人感到：“人”的美好感情、追求是多么容易被无端地曲扭和捉弄。曹禺式的“残忍”观念因此而得到了深刻的阐发。但在愫方的感受里，这“梦幻”般的追求的破灭是既悲凉又能给人以温馨的，因为这是毕竟有过的真诚的追求，是已经倦怠于追求的空洞的生命不可同日而语的。因此，当愫方述说着“我们活着就是这么一大段又凄凉又甜蜜的日子啊！叫你想想忍不住要哭，想想又忍不住要笑啊”时，她是在表达着对日常生活中的真正诗意的真切体验，是深得契诃夫式的“生活化的戏剧”神韵的。正是在这个意义上，我们可以把《北京人》称为曹禺的生命的“诗”。

当曹禺进一步追问“曾文清是怎样由‘人’变成‘生命的空壳’”时，他就转向了对中国传统文化的历史观照。曹禺说：“这是一个士大夫家庭的子弟，染受了过度的腐烂的北平士大夫文化的结果。”作为一种没落贵族文化，它悠闲、雅致，却带有浓厚的寄生性，最能消磨人的生存意志，于是养就了一代又一代大大小小的“耗子”，除了无止尽地消耗祖先或别人创造的物质、精神财富以外，已不能再为社会增添任何东西。这是“人”的真正“堕落”：人的生命的彻底浪费，人的个人与社会价值的彻底丧失——曹禺从一个相当独特的角度对封建士大夫文化进行了历史的否定。为了加强对“今日北京人”的这种否定的历史深度，曹禺又突发奇思异想，让“人类的祖先”——“远古北京人”（中国猿人）从天而降，同时又精心设置了人类学者袁任敢和他的女儿袁圆这样的“明日北京人”的形象——他（她）们代表了同样发源于北京的“科学、民主”的“五四”新文化，这样，曹禺就创造了一个“舞台奇观”：三个不同时代的“北京人”，代表三种截然不同的文化，同时出现在《北京人》同一个舞台空间里，在历史的参照、对比中，更显出“今日北京人”的生存方式及其所代表的封建士大夫文化的全部荒谬性，同时将读者（观众）推到一定的距离之外，达到某种超越，“以一种悲悯的眼来俯视这群地上的人们”——《北京人》在更高的层面上又回到了《雷雨》“序幕”、“尾声”的追求，但于“悲悯”之外，又增加了几分嘲讽。悲剧终于向喜剧转化：这也

是“人”的历史命运吧？

但中国40年代的接受者，仍然不能理解（自然也就不能接受，或者说只能部分地接受）曹禺在《北京人》里的“创新”。囿于“文艺必须为抗战服务”的文艺观的批评家纷纷指责曹禺写了一个“与抗战无关”的作品，“脱离当前现实”，更有人批评《北京人》表现了“憧憬于过去的原始社会”、“诅咒近代文明”的复归原始的“复古”倾向，据说报刊上还因此“纷纷发表论述原始共产主义和科学共产主义区别的文章”——这自然是一种可悲的“隔膜”。人们还普遍把《北京人》看做是一个“现实主义的悲剧”：1941年10月《北京人》由中央青年剧社首次公演，演出广告上介绍说，曹禺的新作“具柴霍甫（即契诃夫——引者注）的作风，对古旧衰老的社会唱出最后的挽歌；以写实主义手法，从行将毁灭的废墟，绘出新生的光明”。这大概代表导演、演员、观众、批评家等对《北京人》的时代共识。于是，曹禺剧作中对于曾文清、愫方等人物具有现实主义深度的心理与性格刻画，经过导演的精心处理，演员的出色表演，得到了充分的体现，几乎达到了出神入化的境界；而剧作者苦心经营的非现实的写意手法，时空重叠的结构以及作者预期的喜剧效果，则根本没有进入导演、演员的“接受视野”，或者草率处理，或者干脆删去。曹禺——一个具有无限丰富性，追求多种观念、多样创作方法、多副笔墨融合，力图为中国现代话剧提供发展的多种可能性的剧作家，再一次被肢解，被狭窄化了。或许这正是曹禺的“宿命”吧？

七

曹禺继续顶着“规范”、“传统”、“习惯”的压力，走自己的路。1942年夏，他又写出了《家》，给中国的批评家、导演、演员与观众（读者）带来了新的“惊喜”：他唤出了“杜鹃声声”，让生命中的青春力量彻底释放，青春的诗意美得到淋漓尽致的发挥与展开。这是真正的新生命的创造：从巴金的小说《家》到曹禺的戏剧《家》，人们发现了表现重心的转移，不仅从以觉慧的反抗为中心转向以觉新、瑞珏、梅小姐三

个人物的关系为主要发展线索，而且剧作家对觉新、瑞珏、梅小姐的爱情生活的关注与描写的重点，已经主要不是悲剧性内容的揭示，而是努力开掘与发现内含的生命力量与美。于是，曹禺就像他所理解的契诃夫那样，“着力写人的醒悟，写人在他的命运中一种悟到的东西，他把人的思想感情升华起来，把许多杂念都荡涤干净而显得更加美好”，他笔下的男女主人公都透出一股“纯真”之气。瑞珏，这是曹禺塑造的一个全新的女性形象：显然已经将蘩漪、陈白露、花金子因“残忍”的压抑而导致的心灵扭曲，情感、心理、性格的病态“荡涤干净”；也不如愫方那样，“整日笼罩在一片迷离离秋雾里”。瑞珏更是晶莹透剔的，她的“孩提的稚气”使得她的形象更为纯净。剧作家在写到觉新时，也投入了更多的理解与同情，不仅写他内心的矛盾，更显示他的情感的丰厚，极力地铺写他内心深处对于美的人性、美的人生的执著追求，甚至也赋予（或者说恢复）他与瑞珏相似的“孩提的稚气”，使他的形象具有某种明朗、单纯的色彩。剧作家对觉慧与鸣凤的爱情，更投入了巨大的激情，让觉慧“全身充溢着不可阻塞的生命的力量”，重复地高喊“我活着，我活着，我在活着”，让鸣凤和觉慧齐声朗读“但愿人长久，千里共婵娟”，发出深沉的叹息：“我真想好好地活着啊！”这才是真正的曹禺的生命的呼唤。曹禺在写完《家》以后，又紧接着翻译了莎士比亚的《罗密欧与朱丽叶》，亲自登台扮演《安魂曲》（贝拉巴拉兹作）里的莫扎特，这里自有一种思想、感情的连贯性：莫扎特最后一句台词“这去的一切，也都是‘音乐’呵。无论如何，生命是美丽的”，其实这也正是《家》的主旨。曹禺回忆说：“演到莫扎特生命的最后一息，似乎连自己的生命和灵魂都来了一次升华。”他写作《家》又何尝不是如此？后来曹禺赞扬莎士比亚剧作是“宇宙与人性的歌颂”，“阳光灿烂的人道主义的精华”，这几乎同样可以用来评价《家》。在一定程度上，我们可以说，曹禺从《雷雨》开始的第一个10年的创作的归宿，正是莎士比亚式的“阳光灿烂的人道主义”：尽管曹禺曾一度走向奥尼尔，但他仍未能走出欧洲文艺复兴所发端的人道主义与理想主义，这在他的同代知识分子中是具有典型性的。在这一点上，巴金可以说是曹禺真正的精神兄弟：巴金的小说《家》与曹禺的戏剧《家》，尽管

可以举出种种不同与差异，但它们却同是一曲“青春的赞歌”。

从《雷雨》到《家》，经过10年跋涉（1932～1942），曹禺作为一个独立的天才艺术家，已经攀上了戏剧生命的高峰，他的个体生命也已升华到了一个前所未有的高度。这是运动生理学上的一个“极限”。要有新的“超越”，必须有新的力量的储集，新的突破点的选择。曹禺继《家》的创作之后，《三人行》诗剧尝试的失败，历史剧《李白和杜甫》计划的夭折，这一创作低潮的出现，是正常的，至少是可以理解的——“突破”已经形成独立体系、成熟了的“自己”，并不容易。

正当曹禺处于选择的徘徊时，批评家，而且是与一种集团力量联系在一起的批评家，开始自觉地发挥“导向”作用——“引导”作家的创作与批评家以外的读者的接受。自然，“批评”也是一种“接受”。这就是说，“接受”要反过来直接干预、影响“创造”，而且仿佛恰是“时候”。

于是，“1942年几乎成了《北京人》的评论年”，1943年以后又转向对《家》的评述，进而开始了对曹禺全部剧作的综合考察，并出现了以吕荧的《曹禺的道路》、杨晦的《曹禺论》为代表的专门研究著作，将“接受”由感性的直观感受上升到系统的理论分析。几乎所有的评论、研究，包括最严厉的“酷评”，都首先一致充分肯定曹禺在中国现代戏剧中的权威地位，以承认“曹禺在中国舞台上成为一种支配的力量，占了一种优胜的地位”作为讨论的前提——这是一个无可怀疑的事实：在抗日战争的历史洪流中，曹禺的戏剧已经冲出大城市剧场的狭窄范围，开始走向全国；在40年代的中国，无论在大后方，在沦陷区，还是在敌后抗日根据地，大大小小的职业、业余的剧团都在演出曹禺的戏剧，可以说，没有一位中国现代作家拥有曹禺这么多的接受者。而批评家的“导向”也正是从这里开始：这一时期的权威批评家何其芳以不容质疑的语气指出：“他的戏剧的成功绝不能用旁的理由来解释，只能肯定这样一个经过千千万万的观众和读者的考验的事实：这是由于他的作品反映了中国社会的某些方面，并在艺术性上达到了很高的程度。”人们很容易就看出，这一权威解释，与30年代周扬所提出的曹禺“用自己的方式”真实地反映了现实的某些“侧

面”，“达到了有利于革命的结论”的“规范化解释”是一脉相承的，这仍然是将曹禺的创造纳入既成规范和主流意识形态轨道的自觉努力，经过这样的“引导”，从此，曹禺剧作的接受与影响，就被规定在“现实主义的艺术成就”范围之内。

批评家们更对曹禺的剧作提出了尖锐的批评。他们把《原野》视为曹禺“最失败的一部作品”，据说是因为它在曹禺摆脱《雷雨》“神秘象征的氛围”，写出“《日出》那样现实的社会剧”以后，又“转回神秘的旧路”。他们指责曹禺的《家》没有反映“封建社会的主要矛盾”即“农民与地主的矛盾”，剧本所描写的“婚姻不自由”仅是“地主阶级内部矛盾”，“这一方面的分量过重”，“青年人的奋斗方面写得太少了，时代的影响也几乎看不见”，不能“鼓舞起一种对于光明的渴求和一种必胜的信心”，如此等等。批评家们实际上是通过对曹禺剧作的批评（拒绝接受），提出了自己的戏剧观念与价值尺度，他们强调：“无论怎样艺术高的作品，当它的内容与当前的现实不相适应的时候，它是无法震撼人心的”；他们进而要求戏剧（文学）反映社会主要矛盾，提出社会主要问题，表现社会主要力量的斗争，并且指明社会前进的方向；他们把“现实主义”（更确切地说，是“革命现实主义”）视为唯一正确的创作方法，对于“现实主义的艺术”（当然是批评者自己理解的现实主义）之外的一切艺术（无论是古希腊艺术，19世纪初的浪漫主义，还是19世纪末、20世纪初的象征主义）的任何借鉴，都被认为是一种错误倾向。在他们看来，曹禺的剧作是与这些“原则”相背离的，因而曹禺的影响越大，就越具有危险性。一位批评家即直言不讳地指出，“曹禺的剧本，在中国的盛演一时，实在是一种不幸的现象”。因此，他们的“批评”实际意图正是要“扭转”曹禺的创作方向，用自己的观念与价值标准将曹禺的创作“引”向“正路”。而批评者的观念与价值标准以及他们所提供的创作模式，人们并不陌生，正是本文第一节即已介绍过的在曹禺开始创作前的“背景”中已经形成的“规范”、“模式”以及30年代周扬的“权威性、规范化阐释”的继续。这就是说，40年代所进行的对曹禺剧作的集中批评（引导），是曹禺创作的独创性与既成的戏剧规范、模式矛盾冲突的继续，这

种批评、否定与前述肯定性评价尽管形式不同，但试图用既成戏剧规范、模式“同化”曹禺叛逆性创造这一点上却存在着内在的一致。值得注意的是，权威评论家们把他们对曹禺的种种批评最后归结为“艺术家的立场观点方法问题”。一位批评家甚至指出，曹禺出身于“南开中学”和“清华大学”这样的带有浓重殖民气息的“另一个世界”，在充满了对“欧美的资本主义”艺术的“崇拜”的“空气里培养成他的艺术水准，也造成了他的艺术思想；因此，造成了他的高度艺术水准，也造成了他艺术上的一些缺陷，假若他不能自觉地认识到这一点，是无可补救的缺陷”。这位批评家还断言，“曹禺的剧本以欧美资本主义社会的舞台为标准，他的目的在追踪欧美的剧作家的。我们现在真正需要的，是适合人民大众要求的剧本”，因而曹禺戏剧受到广泛欢迎的现象“是不会长久的”。这一切几乎是在暗示：曹禺如果不彻底转变“立场观点方法”，改弦更张，将会为“人民大众”（新的观众）所抛弃。这咄咄逼人的姿态，是在预示曹禺的某种命运吗？

于是，人们都在关心：在对既成规范、模式的冲击中曾经表现出极大的艺术勇气、独立性与创造活力的曹禺，现在面对权威批评家的“引导”与“压力”，他将会作出怎样的反应与选择？

曹禺什么也没有说——他沉默着。

八

仿佛真像批评家预言的那样，人民的新中国诞生以后，曹禺向自己提出了一个尖锐的问题：“我的作品对群众有好影响吗？真能引起若干进步的作用么？”其实，提出这样的问题本身即是向批评家的批评观念、价值尺度靠拢（妥协），答案已经包含在问题之中。曹禺曾经宣布以“观众”为“生命”，他的创造活力正是建立在他的自信心之上：他坚信他的剧作拥有众多的观众，并且给观众以积极向上的引导。而现在，曹禺却在这基本点上发生了动摇，他相信了人们告诉他的话：他过去凭着“正义感”、“良心”写出的作品不但“蒙蔽了自己”，“客观效果上也蒙蔽了读者和

观众”，从此，对自己的“上帝”——人民观众（接受者）的“犯罪”感与“负疚”感，就梦魇般永远追随着他，曹禺再也不能轻松地快活地充满自信地写作了——他的“自我”丧失正是从“自我”怀疑、自信心的丧失开始的。于是，曹禺自愿地写出了他的检讨书《我对今后创作的初步认识》。人们却惊异地发现，当曹禺痛斥自己“忽略我们民族敌人帝国主义和它的帮凶官僚资本主义，更没有写出长期的和它们对抗的人民斗争”，看了作品以后，“人们得不到明确的答案，模胡地觉得半殖民地社会就只能任其黑暗下去”时，他几乎是在照抄当年周扬对他的批评。这意味着，剧作家自愿放弃自己的独立意志与独立思考，向自己的“接受者”——和权力结合在一起的批评家的“权威解释”全面“认同”，也即向自己力图反叛的既成规范和模式归依。以“反叛”开始，又以“归依”告终，这也是一种“残忍”——曹禺剧中人物的命运开始落到剧作者自己身上。也许是为了使这幕“悲剧”（在曹禺自己心目中，始终是个“正剧”）演得更彻底，1951年，曹禺亲自动手，对心血创造的戏剧生命大加砍伐；而他自己却宣称是为适应新的接受对象——“工农观众”的需要。其实，他并不了解他的“工农观众”的真正要求，只是按照自称“工农代言人”的理论家的意愿，老老实实地，不免是“削足适履”地将自己的戏剧生命纳入“应该如此”的既成理论框架之内。对《日出》的“修改”就是如此：当年周扬批评“历史舞台上互相冲突的两种主要的力量在《日出》里面没有登场”，现在曹禺就让有明确阶级意识的产业工人及其领导走向前台——仁丰纱厂的老工人田振洪作为党组织的代表与革命地下工作者方达生（他代表与工农相结合的革命知识分子）及青年工人群众郭玉山一起，组织了营救“小东西”的斗争。“小东西”也被改造为仁丰纱厂罢工中被帝国主义买办金八爷指使特务害死的工人傅荣生的女儿，因此，营救“小东西”的斗争就成为工人阶级为首的人民大众反抗帝国主义及其走狗的有组织的斗争的一个部分；而斗争的结局，又是“小东西”被救出，方达生及时转移，革命力量大获全胜：一切都绝对符合于理论家们对于中国社会矛盾性质、革命对象、动力、前途的分析，做到丝丝入扣，分毫不差。当年洪深写的农村题材的剧作“和一篇农村问题的论文，没有途径上的差异”，现

在曹禺对自己剧作的“再创作”（应该说“再改造”）已经有过之而无不及，这就是说，曹禺实际上是在将自己当年的反叛、创新之作（他正是以这种反叛与创新而获得了自己在中国现代戏剧史上的位置）改造成原有既成规范与模式的新的“典范”。这样，曹禺戏剧命运中的“残忍”就被推到了极端。但处于历史过程中的当事人却沉浸在虚幻之中：曹禺在修改本的序言中宣称，经过这一番“自戕”式的处理，“比原来更接近真实”，而且期待着“对今天的读者和观众还能产生一些有益的效用”——这不能不使人感到，剧作者又陷入了与他的剧中人类似的“被捉弄”的境地。

从此，曹禺真的与“旧我”（其实是真正属于“自己”的自我生命与戏剧生命）彻底决裂，不仅完全抛弃自己多年来眷恋的人物、思想和情感，而且也要根本改变原有的戏剧观念、追求以及写作方式，走一条所谓“全新”的路——历史却无情地证明了，这条路并不“新”，不过是30年代曹禺出现背景中业已形成的规范与模式的更加自觉的，也是更加极端化的继续与发展。于是，我们看到，无论是50年代写作的《明朗的天》，还是60年代的《胆剑篇》，甚至包括70年代创造的《王昭君》，无一不是“主题先行”：根据时代提出的重大问题，先确定一个明确的理性原则——“知识分子改造”、“自力更生，奋发图强”、“民族团结”之类，然后根据主题的需要，去搜集材料，进行“筛选”，再用作家的写作经验、技巧，将“主题”敷衍为“形象”；在“形象化”过程中，还要小心翼翼地“对作品中的每一个人物和情节都加以仔细的思考和推敲”，唯恐不符合“原则”（或“政策”），产生不良的“政治后果”。曹禺也曾想“戴着镣铐跳舞”，在种种限制、束缚中寻求艺术的创新，他在上述每一个剧作的创作过程中，也都呕心沥血，在人物刻画、细节描写、戏剧语言等等上，精益求精，下足了功夫，试图以艺术上的“精巧”来弥补某些先天的不足。他也确实获得某些成功，例如伍子胥（《胆剑篇》）、孙美人（《王昭君》）等形象的塑造，《胆剑篇》、《王昭君》对戏剧诗意的追求等，都照样闪烁着他的艺术才华，显示着他的创造活力并没有枯竭。但所有这些努力，都带有苦苦“挣扎”的意味，给人一种沉重的悲凉感，仿佛曹禺注定要与他的人物共命运似的……

或许曹禺自己并不如此感觉。1959年，他宣布将《雷雨》再作一次修改。可惜，这一修改本并没有留下来，但从根据修改本的新演出的有关报道中，却可以发现一个《雷雨》的“新模式”。导演的说明就很有意思，据说“艺术创作的进行，不从感性入手是有一定困难的。而今天《雷雨》的排演，却又不得不从理性分析中首先探索如何重作解释的问题。我们在党的教育培养下，10年来经过多次的文艺思想批判学习，到了建设社会主义社会的今天，我们对旧时剧本的解释，不能再停留在原解释的思想水平”。那么，这一次“新解释”是“十年”思想改造的结果（或收获），其特殊价值大概就在于此吧。“改造”原是40年代曹禺的批评者就已经暗示了的，而且据他们的说法，首先解决的是“立场”问题；而现在的“新解释”首先提出的也是“解决同情谁，憎恨谁的问题，也就是谁是罪人的问题”，回答是简单而明确的：“《雷雨》的体裁不是悲剧”（据说“只有站在周家的立场才会看成是悲剧”），而是“家庭正剧”，“鲁家和周家的矛盾，反映了当时社会的阶级矛盾”，即“封建压迫与劳资矛盾”的“交织”，因此，应把“鲁家四人（当然包括鲁贵在内——引者注）都理解成为被迫害，引起人们同情的人物”，而“封建势力和资产阶级相结合的代表者——周朴园”及他的接班人——周萍，才是“《雷雨》中最大的罪魁”。与这样的“紧绷‘阶级斗争’弦”的“新解释”相适应，出现了演出“新模式”，据当时报纸上一篇报道介绍，“新近上演的《雷雨》，导演好像一位严峻的法官，对演成‘雷雨’悲剧的罪魁周朴园及其从犯周萍，提起了公诉”，连具体的舞台调度，也贯穿着明确的阶级观点，例如“鳌漪吃药那场戏”，周朴园就雄踞于舞台右翼，对着坐在左翼一只沙发上的鳌漪，发号施令，这几乎已经不是戏剧的演出，而是现实白热化的“阶级斗争”在舞台上的“演习”。但这确确实实是《雷雨》的创造者曹禺本人和它的“接受者”（或者说第二创造者）中国的导演、演员们共同制作的60年代“新模式”，“曹禺戏剧生命的创造与流程”中，最后竟出现了这样的“怪胎”，是发人深思的。

以后竟连“怪胎”也不允许存在，只剩下一片“空白”，我们的历史描述也只有中断。再要提起时，已是所谓“新时期”。而与我们的论题

最有关系的，是1983年，当《原野》长期封冻以后，终于第一次在大陆上演时，曹禺也结束了他的沉默，在写给导演、演员的一封信中这样写道："《原野》是讲人与人的极爱和极恨的感情，它是抒发一个青年作者情感的一首诗（当时我才26岁，十分幼稚！），它没有那么多的政治思想，尽管我写时是有许多历史事实与今人一些经历、见闻作根据才写的。不要用今日的许多尺度来限制这个戏，它受不了，它要闷死的。"他几乎重复了1936年写给首演《雷雨》的导演、演员们信中说过的话——在那里，他也是强调他的《雷雨》是"一首诗"，而绝非"社会问题剧"。这就是说，人们对于他的剧本的"误读"已经长达近50年，"它受不了，它要闷死了"，这发自剧作家内心深处的一声高喊，与他的人物侍萍悲怆地高呼"我闷了30年了"一样惊心动魄。

但曹禺又再三嘱咐收信人，不要将这封信发表。这是为什么？曹禺没有作任何解释。

1990年10月22日初稿

1992年6月27日再整理

丰富的痛苦

——哈姆雷特与唐吉诃德的东移

一

1604年英国戏剧大师莎士比亚的《哈姆雷特》“第二四开本”正式出版；一年以后，西班牙作家塞万提斯创作的《唐吉诃德》第一部第一版在马德里出版——这是发生在17世纪初的世界文学的一件大事。塞万提斯后来在1615年出版的《唐吉诃德》第二部《献辞》里特地宣布，他的唐吉诃德已经“穿上靴子出发”，“四方各地”都在等着他，而“最急着等唐吉诃德去的是中国的大皇帝”。这自然是照例的开玩笑，但却为以后的历史所证实：唐吉诃德（还有哈姆雷特）确实走向了世界，并且来到了中国，但并非径直走来，而是经过了曲折而复杂的“东移”过程。

首先，要意识到这两部世界名著、两个不朽典型的内在联系，就需要时间。据有关材料介绍，最早注意到《唐吉诃德》的是英国，1612年即出版了托马斯·谢尔登的英译本；但在最初阶段——大约是17世纪，无论在西班牙本土，还是英国读者心目中，唐吉诃德仅仅是一个疯癫可笑的骑士。同一时期的哈姆雷特被看做是一个单纯的复仇的英雄。到18世纪至19世纪，无论是唐吉诃德，还是哈姆雷特的形象，都发生了很大变化：人们越来越重视对这两个人物复杂性格与内心世界的开掘。于是，在西班牙骑士荒唐行为背后，人们看到了他的可爱与可敬：英国诗人蒲伯就说他是“最讲道德，最有理性的疯子，我们虽然笑他，也敬他爱他。”对于那位丹麦王子，人们则逐渐把他看做是一个“普通人”，而且是有着众多矛盾，以至弱点的人。批评家们指出：“作者本意把他写得可爱，而实际上却是一大堆显著的矛盾：他好冲动，又富于哲理；受损害时很敏感，但要

反抗又畏缩不前；他精明，又缺乏策略；他充满孝心，但长亲受欺辱自己反而软弱无能；语言上大胆妄为，行动上优柔寡断。”我们不难从中发现一个似乎相反的历史变动：唐吉诃德形象在接受过程中被逐渐“英雄化”（更准确地说，这是一个价值观念的逆转：“反英雄成为英雄”），而哈姆雷特形象却同时经历着“非英雄化”的过程。随着对这两个典型认识的深化，大约从18世纪末、19世纪初开始，历史的全新阐释逐渐进入形而上的层次。英国浪漫派莎评最重要的代表柯尔律治在他1818年所作有很大影响的“关于莎士比亚的演讲”里，即明确指出：哈姆雷特“这个人物必然与我们天性的共同的基本规律有某些联系”；柯尔律治把哈姆雷特性格的核心规定为“行动的拖延”，并归之于人的本性中“思辨的功能打破平衡而过盛，人从而被思辨所统治而失却了对行动的自然控制力”。稍早于柯尔律治，另一位英国批评家寇尔列支也从人的本性方面对唐吉诃德与他的著名仆人桑丘作出了新的解释，指出：前者“象征没有判断，没有辨别力的理性和道德观念”，后者则“象征没有理性，没有想象的常识”，“两人合在一起，就是完整的智慧”。18世纪末、19世纪初，对“唐吉诃德”与“哈姆雷特”的接受，越来越偏重于其超越具体民族、国界、时代的人类共性，正是为了打通这两个欧洲国家作家创造的典型，通向每一个民族、国家普通读者心灵的通道。一位19世纪英国学者哈兹利特正是这样强调的，他认为“哈姆雷特”表达了所有的人都可能遭遇的痛苦心情，“我们就是哈姆雷特。这个剧本具有一种超越历史的预言性的真实”。也只有站在超越的立场与高度，“哈姆雷特”与“唐吉诃德”两个典型的内在联系，才有可能得到明晰的揭示，为接受者所注目——正像我们所看到的，人们直到19世纪才达到这样的认识水平。

值得注意的是，当英国的批评家强调“我们就是哈姆雷特”时，德国的批评家们却更进一步在哈姆雷特与整个德国民族之间划上等号。他们一再提醒人们注意：“世界上的哈姆雷特成群结队——在北欧少见，在德国却很多”（罗尔巴赫），“在哈姆雷特身上，莎士比亚像一位先知一样，在其最深刻意义上抓住了德国民族的力量和弱点”（罗特歇），“其感情的纤细预兆了上一世纪那个懦弱的民族，而其辛辣却是现今德国民族

之典型”（格尔维努斯）；而另一位德国批评家弗雷里格特则说得更加彻底，“德国就是哈姆雷特”。正像德国文学家、思想家歌德所说的那样，“我们德国文学大部分就是从英国文学来的”。20世纪30年代的一位中国批评家曾经作过这样的描述与介绍：“莎士比亚文坛的地位在英国还没有十分巩固以前，德国就有文学批评家赏识他，后来经雷兴（今译莱辛——引者注）明目地推崇，黑尔德（今译赫尔德——引者注）、歌德的崇拜，莎士比亚戏剧在德国在世界获得最高的荣誉。德国浪漫主义者奚勒格尔、梯克（今译许雷格尔、蒂克——引者注）把他全部戏剧用最美丽的文字译成德文，从此以后，莎士比亚就成了德国剧台不可少的戏剧家……莎士比亚戏剧在德国每年导演的次数，世界上无论哪一个国家，就连英国都望尘莫及。”作为德国浪漫派的主要代表，许雷格尔兄弟与蒂克，还以同样巨大的热情，将《唐吉诃德》“最好的译本”给了德国的读者。正是在这些德国思想家、文学家的笔下，哈姆雷特越来越具有了“思想家”、“哲学家”的品格；而唐吉诃德作为一个“梦想家”，他对于“精神”的渴求，也自然引起了喜欢抽象思维的德国人的共鸣——这样，“哲学成了一件民族的事业”的德国，必然地要在“哈姆雷特”与“唐吉诃德”的“东移”过程中发挥特殊的“中介”作用。

因此，1873年海涅在他的《精印〈唐吉诃德〉引言》里，将《哈姆雷特》的作者莎士比亚、《唐吉诃德》的作者塞万提斯，以及《浮士德》的作者歌德，并称为“诗人的三人执政”，人们是一点也不会觉得奇怪的。也正是海涅，在1833年所作《论浪漫派》里，将“哈姆雷特”与“唐吉诃德”联在一起，指出“在幽默讽刺的伪装下”，唐吉诃德的“正直诚实显得最为动人心弦。这又使我想起那位奇怪的丹麦王子。哈姆雷特是世界上最诚实不欺的人，他装疯只是为了取得一个疯癫的外表而已”。正像一位中国的翻译家所指出的，海涅的这一“联想”成了尔后俄国作家屠格涅夫关于“哈姆雷特”与“唐吉诃德”比较研究的“先声”。

有关传记材料告诉我们，青年时期的海涅曾经是德国浪漫派领袖弗·许雷格尔的学生，他也曾迷恋过那位著名的西班牙骑士，直到成年时回顾初读《唐吉诃德》的印象时，仍然充满着激情。他说：“那位瘦瘦

的骑士和他胖胖的侍从的阴影是在我的人生旅途中一径都跟着我走的，特别当我达到什么紧要转变关头的时候。”但在他以后与他的老师决裂，转而以批判的眼光审视德国浪漫派思潮，重新探讨“精神与物质的关系”问题时，他从这些企图“通过毁灭物质来美化精神”的德国知识分子身上，看到唐吉诃德的影子。因此，在《论浪漫派》里，他最关注的是塞万提斯笔下的唐吉诃德和他的仆人桑丘。在他看来，前者身上“戏谑地模拟理想的热情”，“体现我们的精神”，后者则象征着“模拟的现实”，“体现人的肉身”。海涅从中得出的结论是：“肉体有时候似乎比精神看问题更深刻，人们用脊梁和肚皮思考往往比脑袋思考更加正确”，而另一方面，“理想的热情具有更强大的吸引力，使得现实的理智和他所有的驴子都身不由己地跟在后面”。海涅于是敏锐地发现了他的浪漫派的老师们的矛盾：他们热心地把《唐吉诃德》的“最好的译本给了我们”，而正是在《唐吉诃德》这本书里，“浪漫主义的愚蠢被嘲弄得淋漓尽致，叫人忍俊不禁”。其实，这矛盾也同样属于海涅自己：他一面嘲笑着唐吉诃德及“一切为了某个理想而奋斗受苦的人们”，另一方面，当他瞻望德国的未来时，却又清醒地预见到，“作为真正的演员而出场的”，将是“武装起来”的“先验的唯心主义者”、“梦想家”，“他们生活在精神中，不介意物质”，“在他们的意志狂热主义中，决不会被威逼利诱所制服”，他们“在社会的变革期”“更加刚毅”，“他们的心灵不被传统的畏敬所动摇”，他们又将同时唤起“日耳曼粗野的斗争意欲”，毁灭一切旧的废墟。他这里所说的“先验的唯心主义者”“意志狂热主义”正是对“唐吉诃德精神”的哲学概括，他预言“武装起来的”“先验的唯心主义者”将成为未来新世界的开创者，则是对“唐吉诃德”历史命运的一个天才预测。

海涅对“唐吉诃德”的呼唤，也是对于“行动”的呼唤。他因此将唐吉诃德的同道者们称之为“期望精神领域中已经出现的同一革命也要在现象领域中出现的梦想家”。而“思想”与“行动”的关系也是这一时期真正困扰海涅及其同类知识分子的精神命题之一。正是在《论德国宗教和哲学的历史》里，海涅热情地写道：“我们想出来的思想就是这样一个灵

魂，一直到我们给他一个肉体，一直到我们把它促成感性现象为止，它是不会让我们安静的。”而海涅的深刻与独到之处正是在于，尽管他满怀着“思想要变成行动，语言要变成肉体”的激情，但他同时对于“思想”与“行动”的矛盾，以及“行动”引出的“后果”，有着十分清醒的认识。在《德国——一个冬天的童话》里，海涅写到旅行者背后总有一个影子般的跟踪者：“我具有实践的天性”，“你想，可是我却要实行”，“我以仆役应有的服从，执行你所作的判决，那怕这判决并不公正”——问题却在这里：从“思想”到“实行”，从“判决”到“执行”，其“结果”往往走到“思想”者愿望的反面，而“思想”者在“执行结果”面前又无能为力。于是，就产生了海涅式的两难选择：“假如我把全世界的思想都掌握在自己手里”，是“不放走它们”，将其永远禁锢在“纯思想的”形态，还是不计后果地“把它放出去”，使其转化为“现实”的形态？这是哈姆雷特式的“思想，还是行动”的矛盾的深化；而海涅的选择却是——“无论如何我决不把它们长期地关闭起来。我是不宜于去做思想的狱吏的。凭上帝发誓：我要把它们放出去。尽管它们可能变成一些最为危险的现象，尽管它们可能像疯狂的酒神节游行队伍那样冲击一切国度，尽管它们可能用酒神杖打烂我们那些最为纯洁的花朵，尽管它们可能打进我们的医院把那害病的旧世界从病床上赶走——这自然会使我的心非常悲伤，并且我本人也将在这种情况中受到损害！因为，唉！我本人其实也不幸属于这个害病的旧世界……我在你们所有人中是个病得最重的人……”

这里，集中了一系列十分深刻的矛盾：既包含着对于“行动”必然造成的破坏性后果（包括对于“精神”的摧毁）的不安与恐惧，以及自身应对这些后果负责的负疚感，又蕴涵着自身既“反叛”“旧世界”（包括“旧传统”）为“旧世界”（“旧传统”）所不容，又“属于”“旧世界”（“旧传统”），将随之而毁灭的悲剧性命运的自省。这一切，又最终归结为“思想的实现即思想自身以及思想者的毁灭”的命题。这正是作为现代思想者的知识分子的最大困惑，是“哈姆雷特”式的“行动延宕”的深刻内因之一。于是，人们终于懂得了海涅在《卢苔齐亚》法文版序言里所表达的对于“共产主义”的欢迎与疑惧：他一方面“明认未来属于

共产主义者”，因为在那里“所有的人都有权利吃饭”，并将建立起“自由公民之间的财富均等的兄弟关系”，另一面却又“战栗而惊恐地”想到“共产主义者取得统治权的时代”，将要“破坏”他的“月桂丛而在那里种上土豆”，他的《诗歌集》也将被用去做装咖啡和烟草的口袋——这无疑是关于共产主义运动与知识分子关系的最初思考；海涅也因此完成了由“人性”层面的困境探讨向“政治”层面的选择的转变。而尤其有意思的是，尽管提出的问题——思想与行动及其后果的关系——完全是“哈姆雷特”式的，海涅因此再三强调近代文学与哲学里的“沉潜到思维深处”的“怀疑”精神，他所完成的是将“哈姆雷特”精神“近代化”的任务；但对问题的解答——不计后果，知其不可为而为之——却又是典型的“唐吉诃德”式的。

以上所有这些方面，都会对以后的人们对“唐吉诃德”与“哈姆雷特”的接受产生深远的影响。

二

据有关材料介绍，18世纪80年代，莎士比亚的戏剧与塞万提斯的《唐吉诃德》几乎同时介绍到了俄国，并立即产生了广泛的影响。普希金作为一位“想从所谓古典主义派的陈旧的规律与法则中解放出俄国文学的斗争的先导者”，他自称俄国文坛的“外交部长”，第一个高度评价了莎士比亚与塞万提斯的作品。人们很快又从果戈理的《死魂灵》里发现了《唐吉诃德》的影响。柏林斯基更从理论上充分肯定莎士比亚与塞万提斯是“近代”艺术的奠基者，莱蒙托夫在17岁时就以《为哈姆莱托辩护》开始自己的文学活动。到了19世纪中叶至90年代，这两位欧洲文学巨人在俄国文坛已经深深扎根，以至屠格涅夫可以在1864年莎士比亚三百年祭的集会上宣布“他对我们已经不仅仅是一个伟大的名字，使我们远隔时间与空间敬奉他，他已经成为我们继承的对象，并且是我们自己的血肉之一”——这样，俄国必然地继德国之后，成为“哈姆雷特”与“唐吉诃德”“东移”过程中的第二个中介。

1860年著名俄国作家屠格涅夫在一篇演讲里，全面地展开了30年前海涅首次提出而未及展开的命题——“唐吉诃德”与“哈姆雷特”的内在联系。屠格涅夫明确指出：“这两个典型体现着人类天性中的两个根本对立的特性，就是人类天性中赖以旋转的轴的两极。我觉得，所有的人都或多或少地属于这两个典型中的一个，我们几乎每一个人或者接近唐吉诃德，或者接近哈姆雷特。”可以看出，从海涅着重于唐吉诃德与桑丘关系的探讨，到屠格涅夫强调唐吉诃德与哈姆雷特的比较，实质上标志着一种思考重点的转移，即由关注“精神与物质的关系”，转向“精神”本身，转向“精神”的载体——觉醒的知识分子的内在矛盾。这当然不是偶然的。19世纪五六十年代，俄国启蒙思想家正在发生新的分化。屠格涅夫这类自由主义思想家、作家，与车尔尼雪夫斯基、杜勃洛留波夫为代表的民主主义思想家、作家之间展开了激烈的论战。可以说，屠格涅夫从那位著名的丹麦王子身上发现了自己，又在西班牙骑士那里照见了他的对手。

正因为屠格涅夫是用“从对象中去发现、审视自我”的眼光，去观察两位17世纪欧洲国家知识分子创造的典型，他的分析就不能不打上19世纪60年代俄国的社会、历史、文化的某些印记。人们很容易地发现观察重点的转移，在屠格涅夫的比较观中，占据前景位置的是“理想主义”与“怀疑主义”的对立，“个人”与“社会”的关系，“先驱者”与“群众”的关系，以及海涅所曾关注的“思想”与“行动”及其后果的关系，等等。这里既有传统课题的深化，又有时代提出的新课题。屠格涅夫一再强调，唐吉诃德“对某种永恒的不可动摇的事物的信仰”，他的“理想本身仍然保持着完美无疵的纯洁”，“在他身上没有自私自利的痕迹”，“整个儿充满了自我牺牲精神”，“一个年老孤独的人却担负了要在全世界除暴安良（完全与他陌生的人）的重任”；而哈姆雷特则是“一个利己主义者”，“他经常关心的不是自己的责任，而是自己的境遇”，他又是一个“怀疑主义者”，“体现了否定因素”，对于理想、信仰、真理，以至自我本身都持怀疑态度，“他在整个世界上找不到他的灵魂可以依附的东西”，“他的痛苦比起唐吉诃德来是更深切更刺心”。屠格涅夫同时指出，“哈姆雷特是一个贵族”，他“蔑视群众”，“甚么也不能给予群

众，不能把群众引导到任何地方去”，他必然是“孤独的，因而也是毫无成就的”；唐吉诃德却是“迷人”的，而群众也总是“能够处在幸福而诚实的迷惑状态之中”的，因此，尽管桑丘们不断地对唐吉诃德进行“嘲弄，甚而加以诅咒和追击”，却最终“完全依赖地追随唐吉诃德”。耐人寻味的是，屠格涅夫尽管尖锐地批评了唐吉诃德理想的空幻，“永远追求同一个目的使得他的思想有些单调，使得他的才智有些片面，他知道得很少，而且也不需要知道得多”，却无法掩饰唐吉诃德形象的内在魅力对于自己的吸引力。有关材料告诉我们，屠格涅夫对唐吉诃德形象所作的新解释，是在与赫尔岑论辩中产生的；赫尔岑在《来自彼岸》一书中，曾把1848年失败的革命家嘲讽为“革命的唐吉诃德”，因此，屠格涅夫的整个演说带有明显的为唐吉诃德辩护的性质。而屠格涅夫又主要是从道德的完善与崇高这一角度去肯定唐吉诃德的，他热烈地赞颂唐吉诃德具有“坚强的道德观念”，“这位疯狂的游侠骑士是世界上最道德的人”，“他的意志不可动摇”，“他是大无畏的”，“他的精神伟大而勇敢”，等等，屠格涅夫在将唐吉诃德道德化的同时，也将他进一步地英雄化了。这几乎成了19世纪六七十年代俄国文学的共同倾向，正如哈利·列文的文章里所指出的，“最后当这位受人愚弄的骑士，在陀思妥也夫斯基的作品中表现出耶稣受人欺骗的特征时”，这种“英雄化”就“升华到了顶点”。

屠格涅夫的一篇小说《希格雷县的哈姆雷特》又使人们注意到屠格涅夫所塑造的文学典型中所渗透的“哈姆雷特”（与“唐吉诃德”）精神——这是屠格涅夫对他的时代的俄国知识分子心灵世界探讨中的艺术发现。那位自称是“希格雷县里的哈姆雷特”的俄国绅士，在俄罗斯农村沉滞、平庸的空气窒息下，已经失去了生命的活力，就像他自己所说的那只“可怜的黄雀”，“憔悴了，不再唱歌了”，他不仅没有了那位丹麦王子“复仇”的行动与愿望，连“谈谈德国哲学，爱情，精神的永远的光明，以及其他辽远的主题”的兴致都已丧失殆尽，这位当年哈姆雷特式的“利己主义者”现在已经彻底地失去了“自我”，成了十足的“多余的人”。显然，在屠格涅夫看来，这正是俄国“哈姆雷特”最可悲的“堕落”。人们通常把屠格涅夫以后在《罗亭》、《贵族之家》等小说里塑造的罗亭、

拉夫列茨基等看做是哈姆雷特的俄国变种“多余的人”，这自然是有根据的：人们不难从这些“言语（思想）与行动脱节”的俄国贵族身上看到那位丹麦王子的影子。但当人们看到罗亭们是那样地陶醉于语言雄辩所制造的幻觉里，而完全忘却了现实的世界，而罗亭最终仍然带着这种理想主义、英雄主义的幻觉，自觉地走向一条“失败的路”，殉身在法国1840年革命的街头防垒上时，又不禁脱口而出：哦，这又是一个“唐吉诃德”！而屠格涅夫在《前夜》，特别是在《父与子》中赋予他的平民知识分子（“新人”）英沙罗夫、巴札罗夫更多的唐吉诃德色彩（自我牺牲的精神与行动的意志……）时，人们仍然从他们浓重的怀疑主义精神气质中，感觉到了“哈姆雷特”的存在。特别有意思的是，屠格涅夫笔下的那些妇女形象，从《罗亭》里的娜达丽亚到《贵族之家》中的丽莎，是那样地以女性所特有的浪漫幻想被罗亭们的语言雄辩所征服（欺骗），又“不顾一切”地“行动”起来（完全不同于怯弱的男主人公），人们更是看到了一个个活脱脱的“女唐吉诃德”：在屠格涅夫的思想“天平”上，再一次倾向了“唐吉诃德”的理想主义与英雄主义。

如果说我们从屠格涅夫的小说中看到了作家将哈姆雷特与唐吉诃德精神合一的努力，追求着“思想（信仰，语言）与行动”的统一；在屠格涅夫的散文诗里，我们又看到了海涅式命题：对思想与行动后果关系的思考与选择。散文诗《门槛》正是这样提出问题的：“你想跨进这门槛来做什么？你知道里面有什么东西在等着你？”“寒冷、饥饿、憎恨、嘲笑、轻视、侮辱、监狱、疾病，甚至死亡……和人疏远，完全的孤独……无名的牺牲……”依然是“哈姆雷特”式的问题，回答也依然是“唐吉诃德”式的：“我知道。我准备好了，我愿意忍受一切的痛苦，这些打击”，“我只求你放我进去”。

“历史”老人很快就要将这类问题摆在20世纪中国知识分子的面前。“哈姆雷特”与“唐吉诃德”两个西方文学的典型，经过德国和俄国的中介，长途跋涉近300年，终于走到了中国这个东方大国的“门槛”前。

三

1922年，“五四”以后的中国新文坛上，又出现了两件大事：这一年同时出版了田汉翻译的《哈姆雷特》与林纾、陈家麟翻译的《魔侠传》（即《唐吉诃德》）。两部西方文学经典，经过了3个世纪的漫长岁月，终于有了正式的中文译本。同年9月4日，周作人在《晨报副镌》上发表了《魔侠传》一文，向中国读者全面介绍《哈姆雷特》与《唐吉诃德》。引人注目的是，周作人的介绍文章，开宗明义便引述了前述屠格涅夫著名演说中的观点，并以此作为自己立论的基础。这个事实表明，中国读者对《哈姆雷特》与《唐吉诃德》的接受，从一开始就受到了俄国阐释的影响，这自然是一个有着重要意义的文化现象。当然，周作人在介绍屠格涅夫的观点时，也是有自己的选择的：他特别强调了屠格涅夫关于群众（桑丘）“常为命运所导引，无意中跟着常为他们所嘲笑、所诅咒、所迫害的人而前去”的观点；在介绍屠格涅夫关于“唐吉诃德”与“哈姆雷特”“足以包举一切和永久的二元的人间性，为一切文化思想之本源”的观点的同时，又强调了“这两种性格虽有相反，但正因为有他们在那里互相撑拒，文化才有进步”。这两个方面的着意强调，自然都打上了周作人个人思想的烙印。而周作人关于唐吉诃德的“归来”的命题的提出与阐述，则更是一个创造性的阐述。周作人指出：

> 全书的精义，著者在第二分册七十二章里说得很明白；主仆末次回来的时候，山差（即桑丘——引者注）望见村庄便跪下祝道：“我所怀慕的故乡，请你张开眼睛看他回到你这里来了——你的儿子山差那札，他身上满是鞭痕，倘若不是金子。请你张了两臂，接受了你的儿子吉诃德先生，他来了，虽然被别人所败，却是胜了自己了。据他告诉我，这是一切胜利中人们所欲得的（大）胜利了。”这一句话不但是好极的格言，也就可以用作墓碑，纪念西班牙与其大著作家

的辛苦而光荣的生活了。

周作人在1921年，也即“五四”新文化运动高潮刚刚过去不久，注意与强调哈姆雷特与唐吉诃德精神在人性与文化健全发展中的互补性，唐吉诃德与群众的关系，并提出“唐吉诃德的归来”问题，这都是具有某种现实的针对性的，可以说是周作人对“五四”新文化运动以及他本人（及同类知识分子）在“五四”新文化运动中所扮演的历史角色的一个历史性的反省与反思。

周作人在同时期以及以后的著作中，曾多次谈到，“五四”时期他是一个“理想家”，信仰“世界主义”，“梦想过乌托邦”，具有浓厚的“梦想家与传道者的气味”。据周作人解释，“五四”时期的乌托邦理想，集中体现在“对于新村有着极大的憧憬”；作为“五四”新村运动的主要鼓吹者，周作人又特意强调新村社会“也是中国传统的大同社会”，着重“道德改革”也恰恰是“新村运动的一种特色和实效”。这就是说，差不多吸引了“五四”新文化运动大部分领导者和在“五四”中成长起来的一代年轻人的“新村”理想，具有浓重的“道德理想主义”色彩，不仅他们所向往的“理想”世界是一个“物质”与“精神”、“肉”与“灵”、“行动”与“思想”、“体力劳动”与“脑力劳动”协调发展的完美“个人的集合”，而且达到“理想”世界的途径也是“从个人做起”，也即通过每一个个体的“道德自我完善”实现整个社会的“道德化”。这里所蕴涵着的“道德完善的个人主义”与“道德完善产生社会秩序”的思路与中国传统的儒家“大同”理想确有相通之处。所不同的是，在中国漫长的历史中，儒家乌托邦的“大同”世界仅仅是传统知识分子的一个彼岸追求目标，但从本世纪开始，却成了中国现代知识分子此岸现实的试验对象，“五四”时期的新村运动即是这类乌托邦试验的第一个尝试。而正是对空想的道德理想主义的乌托邦理想的追求，以及实践乌托邦理想的行动性，在追求实践中所焕发出来的热情、意志和牺牲精神，使得中国的现代知识分子从本世纪开始，或者说从“五四”时期开始，他们的精神气质中就具有了浓重的“唐吉诃德”气，这构成了“五四浪漫主义”

的一个重要侧面——17世纪欧洲作家笔下的“唐吉诃德”，终于在20世纪的中国得到了历史的回应，而且是一个积极的回应。20世纪中国现代唐吉诃德，比之那位17世纪的西班牙骑士，显然有了新的丰富与发展：他们不再是单枪匹马的个人行侠，从一开始即形成社会集团的有组织的行动；他们不再是维护旧制度的骑士，而是如海涅所预言的那样，扮演着新世界的开创者的历史角色。

当周作人及其同类知识分子在反省“五四”浪漫主义时，也同时对“五四”知识分子的“唐吉诃德”气提出了质疑，周作人把它称之为“蔷薇色的梦”的破灭，首先发现并立即抛弃的是唐吉诃德式的乌托邦理想的“空想”性质。周作人指出，“我至今还是尊敬日本新村的朋友，但觉得这种生活在满足自己的趣味之外，恐怕没有多大的觉世的效力”。所谓“通过个人道德完善，达到社会的完善”，不过是一个永远无法实现的“梦”。正是出于对“五四”理想主义、浪漫主义与英雄主义的反思，周作人才提出以哈姆雷特的“怀疑主义”精神与唐吉诃德的“理想主义”相补充，二者“互相撑拒，文化才有进步”的思路。本来，“五四”新文化运动既然以“重新估定价值”作为其基本理论原则，它本身即已包含了“怀疑主义”精神；但现在当“五四精神”（包括“五四浪漫主义”）本身也可能成为新的偶像时，周作人对哈姆雷特精神的着意强调，自然是有积极意义的。

在周作人看来，“五四”浪漫主义的一个重要方面，是对群众与群众运动的“崇拜”。当他对屠格涅夫所提出的“群众总是不由自主地跟着唐吉诃德走”的命题表示共鸣时，表明他已经由唐吉诃德转向哈姆雷特的“个人主义”与“怀疑主义”。而他对群众特别是群众运动的疑惧，与当年海涅对于“行动”后果的疑惧又是惊人地相通的，周作人的“小河泛滥”的忧虑，尽管有着浓厚的东方色彩（它是中国传统的“民犹水也，水能载舟，亦能覆舟”思想的逻辑发展），但确实又是一种世界性的思潮。

但周作人提出“唐吉诃德”的“归来”的命题，却表明他作出了不同于海涅的另一种选择，提出了另一条思路。“归来”的结局本是《唐吉诃德》一书本身提供的。小说结尾时，这位举世闻名的主人公在临终前慎

重宣布："我现在不是唐吉诃德·台·拉·曼却了，我是为人善良，号称'善人'的阿隆索·吉哈诺。"因此，所谓"归来"就是"还原"：褪去涂饰在"唐吉诃德"身上的一切英雄主义、理想主义、浪漫主义的神圣灵光，还原其"吉哈诺"的普通农人的本来身份。周作人这样的知识分子也借此宣布自己对于"启蒙者"、"思想战士"等历史、社会英雄角色的拒绝，恢复自己的"凡人"身份，这就是"还个体性于个人"——不再承担任何社会责任，恢复纯粹的"个体"存在；"还思想于思想者"——彻底放弃"变思想为行动，变语言为肉体"的努力，恢复纯粹"思想者"的存在。在周作人看来，这正是一劳永逸地"解决"（实际上是"消解"）了哈姆雷特式的"思想，还是行动"的困惑以及海涅们的"思想与行动后果"的矛盾，也一劳永逸地"消解"了俄国文学中的"多余的人"因"思想与行动的脱节"而产生的精神痛苦。这其实正是中国传统的"独善其身"的思路与选择。因此，周作人的"归来"命题，又包含着"回归传统"的意义。当周作人作出这样的选择时，他就几乎埋葬了"唐吉诃德"并局部埋葬了"哈姆雷特"。

有趣的是，当"五四"时期，周作人还在"唐吉诃德"气十足地鼓吹"新村"运动时，鲁迅却公开表示了他的怀疑。他借阿尔志跋绥夫的话问道："你们将黄金时代的出现预约给这些人们的子孙了，但有什么给自己呢？"鲁迅所怀疑、否定的并不是"对理想追求"本身——直到"五四"以后，在写于1925年的《再论雷峰塔的倒掉》里，鲁迅还在大声疾呼真正的彻底的破坏者必有的"理想之光"；但鲁迅对"黄金时代"的"空想"（《唐吉诃德》里就有对于"黄金时代"理想的具体描写），以及一切关于"完美"、"至善"的"彻底"的高论，却不能不抱有极大的怀疑与警惕。鲁迅的精神、气质在本质上是更接近"哈姆雷特"的。鲁迅后来曾这样谈到他及"语丝"派的同人："虽总想有反抗精神，而时时有疲劳的颜色，大约因为看得中国的内情太清楚，所以不免有些失望之故罢。由此可知见事太明，做事即失其勇，庄子所谓'察见渊鱼者不祥'，盖不独谓将为大众所忌，且于自己前途亦复大有妨碍也。"这显然是对自己及同类知识分子身上的"哈姆雷特"气的一种反省。"看得中国的内情太清楚"一

语，正是说明了鲁迅及中国现代知识分子的“哈姆雷特”气其实是一种清醒的现实主义精神，因此，鲁迅对“将来”的“黄金世界”的怀疑，是要否定一切对于“现实黑暗”的回避，表现了对于“现实”（“现在”）的一种执著。

当然，鲁迅的“哈姆雷特”气在《野草》里是表现得更为充分的。当我们读到《影的告别》里“影”的独白：“然而黑暗又会吞并我，然而光明又会使我消失。然而我不愿彷徨于明暗之间，我不如在黑暗里沉没”；“我独自远行，不但没有你，并且再没有别的影的黑暗里。只有我被黑暗沉没，那世界全属于我自己”时，是不能不想到前述屠格涅夫的散文诗《门槛》的，而我们尤其要联想起的是海涅在《论德国宗教和哲学的历史》里关于既“反叛”又“属于”“旧世界”的自我体认，著名的鲁迅的“历史中间物”意识正是与之一脉相承的。屠格涅夫说哈姆雷特“他在整个世界上找不到他的灵魂可以依附的东西”，这种“无归宿”感，在《野草》里可以说是表达得淋漓尽致。在《过客》里老翁问过客：“你是怎么称呼的？”“你是从那里来的呢？”“你到那里去？”过客的回答都是“我不知道”。在《死后》里，人不仅没有“任意死掉的权利”，连“死”在“那里”，“怎么到这里来，怎么死的”，也“全不明白”。在《墓碣文》里，人“抉心自食，欲知本味”，尽管“创痛酷烈”，“本味”又“何能知”？……在鲁迅这里，哈姆雷特式的“怀疑”，已经超越了历史、现实的层面，而进入了“人”的存在本体的形而上层次，鲁迅《野草》对于人类生存困境的揭示，所达到的深刻度，同样也超越了海涅与屠格涅夫的阐释，使“哈姆雷特”的传统怀疑主义精神，具有了20世纪的时代特色。贯穿全部《野草》的“反抗绝望”的鲁迅哲学，表明鲁迅面临着远比海涅更为深刻的精神绝望与痛苦，仍然作出了类似海涅的选择，即使前面是“坟”，也要“跄踉地闯进去”，可以看出，鲁迅正是试图在更高的层面上将“哈姆雷特”精神与“唐吉诃德”精神结合起来，“互相撑拒”。

四

也许是一个历史的误会与嘲讽，在20年代末、30年代初的“无产阶级文学”论争中，鲁迅竟被自认为得到了“马克思主义者”封号的“左派”批评家们讥为“中国的珰吉诃德”、“珰鲁迅”——他们判定鲁迅是“缅怀过去，企图用旧制度挽救行将崩溃的社会”的现代中国“骑士”。

但这只是暴露了他们的浅薄与无知——他们不仅根本不懂得中国社会的历史、现状，不懂得鲁迅，而且对西方文化中的“唐吉诃德”精神实质的理解，也极其肤浅。以至于鲁迅感觉到有对这些自命不凡的“批评家”们进行启蒙教育的必要，他于是约请郁达夫将屠格涅夫的《汉姆莱脱和唐吉诃德》译成中文，发表在他和郁达夫合编的《奔流》创刊号（1928年6月出版）上，并在《编校后记》里特地点明：“中国现在也有人嚷些什么‘唐吉诃德’了。但因为实在并没有看过这一部书，所以和实际是一点不对的”。屠格涅夫关于“哈姆雷特”与“唐吉诃德”两大西方文学典型的深刻阐释，第一次完整地介绍到中国文学界与思想界，这意义与影响自然是更为深远的。而鲁迅自己也因此对“理想”与“现实”，“信仰”与“怀疑”，“思想”与“行动”的关系进行了进一步的思考。他在《奔流》创刊号《编校后记》里，将“唐吉诃德”精神概括为“毫无烦闷，专凭理想而勇往直前去做事”，并与“一生瞑想，怀疑，以致什么事也不能做的哈姆雷特相对照”，这不仅是对屠格涅夫的阐释的一个准确概括，同时也包含了鲁迅自身对于“唐吉诃德”与“哈姆雷特”内在矛盾的把握与批判性审视。鲁迅在《编校后记》里接着指出：“后来又有人和这些专凭理想的唐吉诃德式相对，称看定现实而勇往直前去做事的为‘马克思式。’”鲁迅显然不同意将信奉马克思主义的实际革命者与“唐吉诃德”简单地等同。在他看来，“马克思主义”可能提供了“唐吉诃德”与“哈姆雷特”之外的另一个模式：既保留了“唐吉诃德”式的“勇往直前去做事”的精神，摒弃了“哈姆雷特”沉于“瞑想”“以致什么事也不能做”的习气；同时又在“哈姆雷特”怀疑精神基础上采取了“看定现实”的现

实主义态度，摒弃了“唐吉诃德”“专凭理想”的脱离实际的“空想”、盲动。在这里，无论是对“勇往直前去做事”的实践性品格的强调，还是对“看定现实”的清醒现实主义精神的重视，都是显示了“鲁迅精神”的特点的；鲁迅显然是从自身的追求出发去理解马克思主义的，而他的这种理解，比之他的对手——那些自封“马克思主义者”的批评家更是要准确、深刻得多的。细细想来，那些挥舞自以为是的所谓“马克思主义”的长矛，向着虚拟的斗争目标——所谓“玛鲁迅”，气势汹汹，勇往直前，刺杀而去的“左派”批评家们，倒是更逼肖于“唐吉诃德”的。瞿秋白称他们为革命的“浪漫谛克主义”者，尖锐地批评他们企图“‘包办’工人阶级文艺代表的‘事务’”。人们因此而联想起海涅关于一些“先验的惟心主义者”、“意志狂热主义”者要充当新世界的开创者的预言，这类“革命的唐吉诃德”形象，是传统“唐吉诃德”形象在20世纪中国与世界的新的表现形态，自有其特殊的价值与意义。

不久，鲁迅又注意到了在屠格涅夫本土，发生在20世纪20年代的关于“俄国唐吉诃德在十月革命后的命运”的一场争论。发生在本世纪初的俄国十月革命，曾经吸引了众多的苏俄本土与外国知识分子。他们实际上是按照自己的理解去参加或者支持十月革命的，这其中就不可避免地带有主观幻想的成分。例如，被称为“古老的俄罗斯最后一名农民诗人”的叶赛宁，就是出于对资本主义文明的道德批判，将十月革命后的俄国幻想为“庄稼汉的天堂”，而狂热欢呼十月革命为“自己的革命”的。这样，叶赛宁这类知识分子也就不可避免地打上了“唐吉诃德”的印记。而俄国革命的实际必然要打破他们的幻想，陷于深刻精神危机的叶赛宁终于高喊“我是多余的人”，结束了自己的生命。自然，这仅是一个典型事件，由此而尖锐地提出了“俄国以及世界的唐吉诃德（和哈姆雷特）与共产主义运动的关系，在革命后的命运”问题。1922年，曾经担任苏俄文化、教育界领导人的卢那察尔斯基写了《解放了的唐吉诃德》一剧，作出了自己的解释与回答。他认为毛病出在俄国“唐吉诃德”都是些资产阶级人道主义者，他们的“理想”是“牛羊式的平等幸福”，与马克思列宁主义的无产阶级专政思想格格不入，而且最终被奸人利用，铸造了“野兽的幸福”，

使世界永远“留在黑暗中”；他的结论是，“唐吉诃德”精神在无产阶级专政的苏俄的碰壁、破产，是一种历史的必然。

与太阳社、创造社的“左派”批评家的论战，叶赛宁的自杀，也许还有卢那察尔斯基的这个剧本，都促使鲁迅认真地思考了“哈姆雷特与唐吉诃德在未来新社会的历史命运”这个时代提出的尖锐课题。鲁迅的思考是沿着两条思路展开的。在与太阳社、创造社论战中，鲁迅说过这样一段话，“所怕的只是成仿吾们真像符拉特弥尔·伊力支一般，居然‘获得大众’；那么，他们大约更要飞跃又飞跃，连我也会升到贵族或皇帝阶级里，至少也总得充军到北极圈内去了。译著的书都禁止，自然不待言。”这其实正是当年海涅的疑虑的延续。不仅鲁迅如此，二三十年代中国具有“哈姆雷特”气质的知识分子在思考自己与新的阶级、新的社会的关系时，差不多都面临着类似海涅那样的两难选择。“五四”时期著名的散文家、诗人朱自清在1928年写过一篇《那里走》的文章，就真诚地表示着他的矛盾：“为图一个新世界早日实现”所作的一切努力，都是在“促进自己的灭亡”，并且将“毁掉”“我们最好的东西——文化”。另一位剧作家曹禺在30年代写作的《日出》中，曾经明确地将剧中唯一的知识分子方达生规定为“唐吉诃德”式的人物。剧中女主人公陈白露是吟诵着“太阳升起来了，黑暗留在后面，但是太阳不是我们的”的诗句“睡”去的。而剧作家在《日出·跋》里告诉人们：这里的“我们”是包括方达生在内的。既为“太阳”的“升起”而奋斗、牺牲，“太阳”却不属于自己，“太阳”升起之日即是自我消亡之时——这就是中国的“唐吉诃德”与“哈姆雷特”在瞻望未来时所自觉意识到的历史命运。

鲁迅的思考，似乎更为深广：他还要到中国的“唐吉诃德”自身那里去寻找原因。在他看来，叶赛宁式的俄国“唐吉诃德”与“中国的革命文学家、批评家”们犯着同一个历史性错误：他们要求“完满的革命，完全的革命人，意见固然是高超完善之极了，但他们也因此终于是乌托邦主义者”。鲁迅因此抓住了“乌托邦理想”这一要害问题，展开了他对苏俄、中国的当代“唐吉诃德”的尖锐批判。他指出：以为“大众先都成了革命人，于是振臂一呼，万众响应，不折一兵，不费一矢，而成革命天下，那

是和古人的宣扬礼教，使兆民全化为正人君子，于是，自然而然地变了中华‘文物之邦’的一样是乌托邦思想”。鲁迅的批判锋芒，是明确地指向“道德完善产生社会秩序”的道德理想主义的，而如上所述，不仅中国古已有之，而且是“五四”乌托邦的思想核心所在，因此，鲁迅的批判是抓住了要害的。

尽管鲁迅的思路与卢那察尔斯基完全不同，但他仍然鼓励瞿秋白将卢氏的《〈解放了的唐吉诃德〉》从原文译出，发表在《北斗》杂志上，并于1934年由上海联华书局出版。鲁迅在《〈解放了的唐吉诃德〉后记》里，出人意料地为唐吉诃德作了有力的辩护。他指出：“吉诃德的立志去打抱不平，是不能说他的错误的，不自量力，也并非错误。错误是在他的打法，因为胡涂的思想，引出了错误的打法……而且是‘非徒无益，而又害之’的”；鲁迅同时批评了“嘲笑唐吉诃德的旁观者”，说他们“嘲笑得未必得当”，在鲁迅看来，这些“旁观者”他们“对于社会的不平，却并无更好的战法，甚至连不平也未曾觉到……倘非战士，而只劫取这一个理由来自掩他的冷酷，那就是用一毛不拔，买得心的平安了”。鲁迅显然是站在社会变革者的立场来评价“唐吉诃德”精神的：他批评唐吉诃德“胡涂的思想，引出了错误的打法”，是因为指导思想与战术选择的错误，都会导致社会变革事业的失败；但鲁迅却要细心地保护唐吉诃德因感到现实的“不平”而热烈地追求理想的精神，“不自量力”地毫不犹豫地投入战斗的奋斗精神和行动能力，鲁迅看得很清楚，失去了这些构成“唐吉诃德”精神内在本质的东西，也就没有任何推动社会进步的变革可言。“唐吉诃德”诚然是一个有错误的，甚至是愚蠢的战斗者，但比之没有任何理想与行动的“冷酷”的“旁观者”，他是另有一种几乎是不可比拟的价值的。

不久，鲁迅又向人们敲起警钟：要善于区别现实生活中的真、假“唐吉诃德”。其时，中国正处于抗日救亡的热潮中，一些人组织了什么“青年援马团”，实行“精神”救国，很是热闹了一阵。其实，他们并无真正抗日之心，也没有任何认真的实际行动，不过是“赶时髦”。然而他们却自称“唐吉诃德”，人们似乎也这么看。这引起了鲁迅和他的战友瞿秋白

的愤怒与深思。于是，由瞿秋白执笔，用鲁迅的名义发表了《中华民国的新“唐吉诃德”们》一文（载1932年1月20日《北斗》2卷1期）；后来瞿秋白又写有《真假唐吉诃德》。他们辛辣地嘲讽道：“究竟是中国的‘唐吉诃德’，所以他（指塞万提斯笔下的那位西班牙骑士——引者注）只一个，他们是一团；送他的是嘲笑，送他们的是欢呼；迎他的是诧异，而迎他们的也是欢呼；他在磨坊里打风磨，他们在常州玩梳篦，又见美女，何幸如之。”这里其实是内含着一种沉重的：鲁迅早就说过，中国是一个“文字游戏国”，到处充斥着“做戏的虚无党”；在中国的“大染缸”里，一切都“戏剧化”、“游戏化”了，连最严肃的理想的追求，也成了一种“表演”，偶而出现几个真正的“唐吉诃德”，都会被作为“看客”的材料，这是极其可悲的。在中国所在多是“假唐吉诃德”，瞿秋白说他们是“故意做些傻相给别人看”；而更可怕的是，“看客虽然明知是戏，只要做得像，也仍然能为它悲喜，于是这出戏就做下去了；有谁来揭穿的，他们反以为扫兴”。这就是说，在中国的舞台上，是“做戏的唐吉诃德”与“看戏的看客”联合演出的一出“戏”，他们都“并不真相信，只是说着玩玩，有趣有趣的”。更彻底地说，中国传统文化的土壤里，本也不会产生真正的“唐吉诃德”。鲁迅、瞿秋白正是这样提醒人们注意的：唐吉诃德“这种书呆子，乃是西班牙的书呆子，向来爱讲‘中庸’的中国，是不会有的。西班牙人讲恋爱，就天天到女人窗下去唱歌，信旧教，就烧杀异端，一革命，就捣烂教堂，踢出皇帝，然而我们中国的文人学子，不是总说女人先来引诱他，诸教同源，保存庙产，宣统在革命之后，还许他许多年在宫里做皇帝吗？”就像鲁迅在另一篇文章里所说的那样，奉行“中庸之道”的中国，“也有信，但好像很少‘坚信’”，今天尊孔，明天拜佛，或者“既尊孔子，又拜活佛者”，全看是否“有用”。因此，中国只有实用主义者，而少有信仰主义的人，这“做戏的唐吉诃德”正是中国的特产。它与前述“革命的唐吉诃德”都可算是中国对“世界唐吉诃德”家族的贡献。

五

在1932年所发生的鲁迅、瞿秋白关于“真假唐吉诃德”的讨论，其实已经预示着，“唐吉诃德”（以及“哈姆雷特”）在中国全民抗日战争热潮中的某种命运。

敏感的杂文家唐　在抗战烽火刚刚燃起时，就感受着当时的时代气氛，及时地写出了他的《吉诃德颂》，表示要为“被世人所轻蔑，认为可笑”的唐吉诃德“翻案”。他说：“唐吉诃德其实是一个光荣的名词”，“吉诃德先生将是新的，无可訾议的战士”，“勇往直前，不屈不挠，这是唐吉诃德先生的特质”。唐　在文章中特地引用了波兰权威的文艺批评家马都秀斯基的意见，强调唐吉诃德是“自觉地站在公理这一面而战斗着，为不幸的和被压迫者而防围着的”，并进而得出了“历史正是靠着唐吉诃德先生的存在而进展的”的结论。——“唐吉诃德”“英雄化”的历史进程至此算是达到了顶端。

这确实是一个“唐吉诃德”精神大发扬的时代。许多怀着中国将在这场战争中发生根本蜕变的理想，义无反顾地奔赴抗日第一线的热血青年都自称为“唐吉诃德”。他们也确实不愧为那位西班牙骑士的东方精神兄弟，他们把“唐吉诃德”的由幻想激发起来的不可遏止的热情，不屈不挠的意志，完全忘我的牺牲精神，都发挥到了极致。在充满理想主义、浪漫主义、英雄主义色彩的抗战初期，中国的大部分知识分子一下子都成了“唐吉诃德”，或者说不同程度地沾染上“唐吉诃德”气，“唐吉诃德”理所当然地扮演起“时代英雄”的角色，他们对广大群众有着极大的吸引力与号召力，屠格涅夫关于“桑丘们”总是身不由己地跟着唐吉诃德走的论断，在抗战初期的中国意外地得到了最有力的佐证。尽管塞万提斯早已预感到“中国的大皇帝”需要他的“唐吉诃德”；但这样的全知识界、全民性的“唐吉诃德”，恐怕也是“唐吉诃德”的西方创造者完全不曾料及的——对于他们来说，这是不可想象和不可思议的。

在这样的全民范围的“唐吉诃德”热潮中，中国的“哈姆雷特”将有

怎样的命运呢?

拥有众多读者的小说家老舍此时写了一部《归去来兮》的戏剧，据老舍说，“原来想叫《新罕默列特》”，写“一个有头脑，多考虑，多怀疑，略带悲观，而无行动的人”，但他很快意识到这是不合时宜的，据说“神圣的抗战是不容许考虑和怀疑的。假如在今天而有人自居理想主义者，因爱和平而反对抗战，从而发出悲观的论调，便是汉奸”，老舍于是断然决定，“我不能使剧中青年主角成为这样的人物”，他重新“改造”了剧本的主人公形象，关键在于去掉（或减弱）“哈姆雷特”式的“怀疑”。后来，老舍还是写了一篇题为《新韩穆烈德》的小说，具有“哈姆雷特”气的小说主人公被描绘为“无用的废物”，成了作家嘲讽的对象，被彻底地浅薄化与戏剧化（小丑化）了。对“哈姆雷特”的否定与贬抑，几乎成了一种时代思潮与风尚，以至于1942年中国著名的导演焦菊隐指导四川国立剧专毕业生在中国第一次公演《哈姆雷特》时，竟作了如下说明：

> 哈姆雷特的性格，对于生活在抗战中的我们，是一面镜子，是一个教训，对于最后胜利没有信心，意志不集中，力量不集中的人们，是一个刺激，一个讽刺。……一个人，或是一个民族，只有思想没有行动，一定会灭亡；而意志不坚，自己把自己放在进退维谷的危机中的人也一定失败。哈姆雷特的悲剧，完全是他自己的迟疑和举棋不定铸成的。我们从哈姆雷特悲剧中，找到一个结论，就是抗战的胜利，系于全国人民和谐的行动，更系于毫不犹豫地马上去行动。

对于这样的演出提示，今天的读者与观众也许会感到啼笑皆非；但在当时，中国大多数知识分子却是极其严肃地这样思考，并作出自己的选择的。

剧作家曹禺的“转变”也很有典型性。本来当他公开表示怀疑像方达生这样的当代“唐吉诃德”在“日出”以后的新时代能否找到自己的位置

时，人们很容易就发现了他身上的“哈姆雷特”气；但在抗战初期，曹禺所写的《蜕变》里，却描绘（创造）了一个积重难返的旧医院一夜之间蜕变为万象更新的新医院的奇迹。奇迹怎样发生的呢？据说是出现了一位道德崇高的新官吏。剧作家实际上是在创造一个依靠道德化的“新人”与权力的结合，旧中国彻底蜕变为新中国的现代神话。这仍然是我们已经熟习了的“五四”乌托邦所提出的道德理想主义的思路。因此，当理论家胡风尖锐地批评曹禺的《蜕变》是在“创造梦境”时，他实际上是在指出，曹禺正是由“哈姆雷特”走向“唐吉诃德”。

随着抗日战争的深入，中国的“唐吉诃德”也出现了自己的精神危机。小说家王西彦在他的长篇小说《神的失落》和《寻梦者》里，真实地写出了一群知识者（在很大程度上也包括作家自己在内）的内心苦闷与自省：

> 问题就在我们太没有力量了，现实社会也太冷酷了，我们从来就是吉诃德先生的门徒，我们手里的长矛老是给风车的长翼打得粉碎，因此，我们老是满腹牢骚，永远发泄不尽，“现在”既是这样，除掉把希望寄托给“将来”，我们还能有什么办法？

“我们手里的长矛老是给风车的长翼打得粉碎”，中国的血气方刚的“唐吉诃德”终于认识了自己所面对的真实的敌人（而非他们幻想中的“一戳即倒”的目标）和真实的社会现实，这不能不说是一个新的觉醒的开端。然而，此时中国“唐吉诃德”的觉醒还是有限的：他们只是觉察到自己力量的单薄，对于“唐吉诃德”单枪匹马地去与强大的敌人搏斗的“错误的打法”产生了怀疑，而对鲁迅所说的“胡涂思想”也即他们的“理想”的空想性、虚幻性，还是缺乏自觉——不是仍然“把希望寄托给‘将来’”的“黄金世界”吗？因此，当这些自以为“大彻大悟”的中国“唐吉诃德”宣布要从“个人奋斗”走向“集团战斗”时，人们却一眼看出他们不过是从“个人的唐吉诃德”走向“群体的唐吉诃德”——中国的

“唐吉诃德”远没有走出自己的困境，这是为以后的历史发展无情地证实了的。

当王西彦和他的小说中的人物一起作了如上反省的时候，另一位中国作家也在自己的僻远的乡下闭门独思“唐吉诃德”的出路。他就是以“废名”为笔名的冯文炳，周作人的学生。据周作人介绍，冯文炳是莎士比亚和塞万提斯的狂热崇拜者；而在朋友们的回忆中，冯文炳生性“激烈”，“热肠沸涌，不能自已”，“爱发议论，甚至怪论”，又确实“天真可爱”，是一个活脱脱的“唐吉诃德”。而且，早在30年代所写的《莫须有先生传》里，他就创造了一个中国的“唐吉诃德”形象：莫须有先生的理想主义，善良，迂腐，不通事理，不合时宜，却偏有一股不顾一切的劲头，连同他所骑的那头小毛驴，都让人想起那位举世闻名的西班牙骑士。冯文炳在《莫须有先生传》里，所展现的正是中国现代“唐吉诃德”的“归来”主题。抗日战争时期，他避难于自己的家乡人迹罕至的湖北偏远农村，与现实（包括战争）保持了一定距离，不但他自己身上“唐吉诃德”式的狂热、焦躁与英雄气得到了极大的消释（这一点与前述同一时期的中国“唐吉诃德”有很大不同），而且有了可能更冷静地反思中国“唐吉诃德”的历史选择。冯文炳后来将他的这些思考写成了《莫须有先生坐飞机以后》，并且宣称，这部小说“可以说是历史”，“它简直还是一部哲学”。小说中，“唐吉诃德”骑士的中国兄弟莫须有先生终于“归来”，回到传统的中国农村社会，在普通村夫农妇的日常生活、人情风俗中，发现了“人在自然之中”的和谐，人性“反朴归真”后的和谐，他由此而发现了中国的传统文化，无论是儒家的“仁”，道家的“无为”，佛教的修行，都围绕着一个中心：“人”自然、自由、和谐、从容地“活着”，他于是霍然而悟：“农人是社会的基础，农人的生活是真实的生活基础，修身齐家治国平天下都在这里了。”在全面认同农民与传统文化以后，莫须有先生（以及作家冯文炳）进而反省包括自己在内的中国现代知识分子“不懂得自己国家的根本”，“与中国的民众脱离”，甚至发出了“皮之不存，毛将焉附”的警告。有了这样的基本认识，也就顺理成章地对“唐吉诃德”与“桑丘”（作为先驱者的知识分子与民众）的关系提

出了根本的置疑，据说“莫须有先生现在深知没出息的是中国的读书人了”，因此，“唐吉诃德”倒过来拜“桑丘”为师，跟着“桑丘”走，就成了一种“必然”。前述“唐吉诃德”世界接受史上，曾经有过一个将“唐吉诃德”逐渐“英雄化”的趋向；而现在在中国却出现了将“唐吉诃德”与“桑丘”关系颠倒的倾向。后来的历史——冯文炳和中国的“唐吉诃德”心悦诚服地接受“思想改造”，正是在这里发出了最初的信息。不过，莫须有先生（也许还包括他们的作者冯文炳）走得更远，他们进而宣布：尽管世界会发展，“机械会一天一天发达下去，飞机总会一天一天普遍起来，然而咱们中国老百姓则不在乎，不在乎这个物质文明，他们没有这需要”，如此执拗地夸大、固守传统农业社会“精神”文明，拒绝现代工业社会“物质”文明，在“物质”与“精神”关系上又退回到当年海涅所批判的不惜“毁灭物质来美化精神”的德国浪漫派的观点上，莫须有先生（以及作家冯文炳）终于在另一个侧面接近了那位西班牙骑士，散发出浓重的“唐吉诃德”气息。

当中国的“唐吉诃德”陷入某种精神危机时，自然会出现对于“哈姆雷特”的呼唤。于是，在1942年的杂志上，我们读到了作家张天翼的《谈哈姆雷特》。文章开头的“哈姆雷特与唐吉诃德比较论”就让人感到兴趣：

> 这两个英雄是同一个时代的人物，简直是同年出世；这也许不是偶然的吧。这两个人如果在一起谈谈，讲到什么人生呀，世界呀，他俩或者可以谈得来，因为他俩都是对人生对世界很关心的，并且他俩都是人生的失败者。不过——那位拉曼郡的绅士在失败之际，所受到的挨打，吃石子……都是肉体上的痛苦，而内心上他到底是满足的，能够给他自己一种大喜悦，而这位丹麦王子呢，却是熬受着内心的痛苦，无法自娱，自己硬着头皮喝自己所酿制出来的苦恼。他还缺少吉诃德那样的自信心。吉诃德是胡里胡涂地对这个世界看了一眼，还没有看清楚，就马上动手去干，而哈姆雷特把世

界看明白了，已经想透了，可是还不动手。于是我们这位悲剧里的英雄——就显得有点懦弱，显得是勇于知而怯于行的一个人了。

尽管作了这样的比较，张天翼却并不想掩饰他此时对“哈姆雷特”的格外倾心和“赞美”，他公开宣称“这个人物于我们极其亲切；使我常常想起他”。这是因为在张天翼看来，“哈姆雷特”精神“无非就是近代精神”，作为其核心的“怀疑”精神，正是此刻中国所最需要的：

怀疑是再认识的先锋。独断主义者要人家毫无保留地信奉那些神秘的教条，气儿也不许出一声，可是现在年头儿不同了。……世界总不会停止在那里不动，每逢走了一段路程，就有怀疑精神使它不再在旧路里滞留或是打旋，而推它再往前走。在这个过渡时期，那怀疑和否定虽然使人痛苦，却是像临产之际的痛苦一样，不得不忍受一下……

自从战争进入相持阶段，“中国蜕变”梦破灭以后，中国的知识分子就沉浸于痛苦的反思中——这确实是一个“再认识”的时代，无论对于历史、现状，还是对未来，对一切现存的已有结论，都有用“怀疑”的眼光进行“再认识”的必要；而且，随着战争的持续，人们也就有了可能拉开距离，去思考一些由战争引起的“形而上”层次的问题，诸如“战争与人”、“生与死”、“永恒与偶然”……对人的生存困惑进行着更根本的质疑；在一部分知识分子中，向“哈姆雷特”的倾斜，就是这样产生的。但在他们如此倾斜时，却不免时时反省（或警戒）自己：会不会因此而失去自信与勇气，陷于“勇于知而怯于行”的境地呢？——中国的知识分子即使在倾向“哈姆雷特”时，仍然不能摆脱“唐吉诃德”的诱惑，他们不愿使自己成为俄国文学中的“多余的人”……

在抗日战争结束后，中国终于临近一个历史的大转折，中国每一个知识分子都面临着最严峻的选择。同是诗人的唐湜，在一篇题为《诗的新

生代》的文章里，对这一时期最为活跃的两大诗人群作了这样的比较：诗人绿原和他的战友（以后文学史家把他们称作“七月”派诗人）带着“可惊的原始生命力”，以“吉诃德先生的勇敢与自信”，“一把抓起自己掷进这个世界，突击到生活的深处去”；而穆旦及其朋友（文学史家称他们为“九叶集派”诗人或“中国诗歌派”诗人）却是“现代的哈姆雷特”，“永远在自我与世界的平衡、寻求与破毁中熬煮”。这篇文章写于1948年，这已经是新的人民共和国成立的前夕。人们对于这些“旧中国”最后一代“唐吉诃德”与“哈姆雷特”的命运自然有特殊的关注。当绿原一面嘲笑“迷信地怀疑一切”的、“微微喟叹”的“胆小怕事的知识分子”，一面自豪地宣布自己正“走向他们”——属于“自己”的“战斗者”与共和国时，人们却不免担心：当年俄国“唐吉诃德”的命运是否又在等待着他们呢？当穆旦痛苦地发现“那改变明天的已为今天所改变”，痛苦地自责“胸里燃烧了却不能起床……荡在尘网里，害怕把丝弄断”，痛苦地认定“我们是被围的一群，我们消失，乃有一片‘无人地带’”时，人们也同样想着一个问题：新的时代能够允许这些敏感、多疑、多思的诗人继续地表现他们“丰富的痛苦”吗？

但这已是本文“续篇”所要回答的问题。本文却应该至此“打住”。

〔附记〕本文系根据1991年3月在日本一桥大学所作的一次学术讲演讲稿整理而成。本文作者正在准备写成一部专著（按，此专著《丰富的痛苦——唐吉诃德与哈姆雷特的东移》已于1993年5月由时代文艺出版社出版）。先发表这一极不成熟、极其粗略的“提纲”（其实只提供了一些材料与思考的线索），是为了引起学术界同行对这一课题的关注与兴趣，希望能够得到专家的批评指正。

1991年9月8日初稿

1992年1月20日再修改

“流亡者文学”的心理指归

——抗战时期知识分子精神史的一个侧面

一

你悲哀而旷达，辛苦而又贫困的旷野呵……

——艾青《旷野》

翻开这一页页几乎已掩埋在历史的封尘里的灰黄、易脆的纸片，扑面而来的，竟是绵绵无尽的苍凉的旷野，旷野上奔突着疲惫的“流亡者”：

三月，难忍的温暖的太阳炙热了黄沙的古河，古河是无尽长的荒野，矮树林和黄沙遮住了人们的视线，辽远的辽远的那里，才有一片黄柳围成的村庄和人烟。

现在在这黄沙的古河里，却聚集着无数的流民，马车，他们从自己肥美的田庄里逃了出来，像无家的野狗似的乱窜着。

“作孽，是谁前一辈子作的孽呀！”

老太婆在拧着流下来的清水鼻涕，有着深厚的皱纹的脸孔，被三月的风吹得紫青了，不停的咒骂着，仿佛有谁在耐性的听着。

……

这里那里用破布和席棚，干树枝搭起来的草屋，坏了轮子的马车，堆集的筐篮和竹篓……搭着孩子的尿布，和湿了的被窝，露着棉絮的衣服……到处是走动着的人们，烧着炊

烟，在空旷的三月的晴空里飘荡着。

“我们就死在这儿吗？叫老鹰啄去眼珠。”

“那么，到那儿去呢？回去吗？回去寻死吗？”

……

“连老子的坟也顾不得了。”……

——尹雪曼：《硕鼠篇》（1939年年末）

烽火飞过黄河后，我和二三十个伙伴在匆忙中出走，那正是黄沙和雪花交替占有北国天空的时候。带着伤心的眼泪，带着无限的惆怅，带着一颗被抛别父母的悲哀窒息了的心，我们出走了！黄土路上，风沙道中，小身体背着大行囊，徒步奔波着。旅途中，有歌，有笑，也有衷心的惆怅，和对父母故乡无限依恋的情怀。就这样，横过了广漠的鲁西大平原，离别了黄河边上的家乡！

……

日升，

日落，

晨星，

晚霞，

寂寞的黄土路，

无边的大风沙；

茶店，

鸡声，

冷炕头，

菜油灯；

破庙里，

泥神是店东，

草铺上，

听微风摇曳殿角的小风铃！

睡眠是上好的葡萄酒，

又酸又甜一大缸，

醉里忘了奔波的劳累，

再不听犬吠析声寂寞的响！

——公兰谷：《月夜投简——寄到遥远的黄沙边》

……这一望无涯的黄土，一望无涯的尘雾……

……车外的旷野毫无遮掩地裸露在我们面前；没有一根曾经生活过的枯草，没有一根还留着败叶的树；高的山峰像纯金的宝剑插入云霄，低的河床，纵横着车轮和马蹄的痕迹，你不能相信它什么时候滋润过，也不能相信什么时候再会滋润。驴，马，人，车子恐怕从来不会显露过鲜明的样子；衣服永久是破旧的，毛色永久是灰暗的，面目永久是模糊的；白天里就在那黄色的尘雾里喘息，奔走，像鱼虾在泥塘里吃力地游泳，夜晚就走进那暗夜的寒冷的窑洞，人和畜生都紧缩在那坚硬的土炕上面或旁边，土炕上是永久扫不干净的灰土……

——绀弩：《风尘》（1939.5.25）

这一群人，是破烂，狼狈，疲惫而狂热，扫过每一个村庄。那些村庄是荒凉了，房屋倒塌，街上和空场上有尸体，野狗在奔驰……

……静静地，梦幻般地开始行走，大家走动，跨过尸体，弹穴和乱石，走到荒凉的、宽阔的沙滩上。在绝对的寂静中，大雪从灰暗的天幕飞落。

旷野铺着积雪，庄严的白色直到天边。林木、庄院、

村落都荒凉；在道路上，他们从雪中所踩出的脚印是最初的。旷野深处，积雪上印着野兽们底清晰的、精致的、花朵般的足印。林木覆盖着雪，显出斑驳的黑色来。彻夜严寒……

人们底脸孔和四肢都冻得发肿。脚上的冻疮和创痕是最大的痛苦。在恐惧和失望中所经过的那些沉默的村庄、丘陵、河流，人们永远记得。人们不再感到它们是村庄、丘陵、河流，人们觉得，他们被天意安排在毁灭的道路上的可怕的符号。人们常觉得自己必会在这座村落、或在这条河流后面灭亡。……人们是带着各自底思想奔向他们所想象的那个终点。这个终点，是迫近来了；又迫近来了；于是人们可怕地希望它迫近来。旷野是庄严地覆盖着积雪。

——路翎：《财主底儿女们》（1945.5）

如果说，每一个时代的文学都有自己的“中心意象”与“中心人物”，那么，40年代战争中的中国文学的“中心意象”无疑是这气象博大而又意蕴丰富的“旷野”，而“旷野”中的“流亡者”则是当然的“中心人物”——而且，正像前述引文中所显示，内含在这时代“中心意象”与“中心人物”里的“意味”，是多义的，或者说，寄寓着作家不同层次的思考与发现。

首先，这意味着一个“国家”、“民族”（它又以一个又一个的“家庭”或“家族”为单位）的“流亡”：这几乎是人们一眼就可以看出与感受到的。因此，当那位“有着深厚的皱纹的面孔，被三月的风吹得紫青”的老母亲声嘶力竭地高喊：“是谁前一辈子作的孽呀”，“连老子的坟也顾不得了”时，作者是在通过她传达着我们民族在面临“国破家亡”的劫难时，所感受到的撕心裂肺的屈辱、痛苦以及“愧对祖先”的负罪感的。整个抗战时期中国文学的“爱国主义”、“民族主义”的基调正是建筑在作家们对于“流亡”的国家、民族的群体心理、情感的这种真切体验

与真实刻画基础上的——这其中的意义与价值，自是不言而喻。

人们同样也很容易地就注意到，40年代文学中的“流亡者”形象，大都是知识者。因此，我们可以说，“流亡”是作家对于处于战争条件下的中国知识分子的历史命运、精神特征的一个艺术发现——自然，这也是作家的自我反省与自我发现。40年代走入文坛的小说家贾植芳在80年代曾有过这样的历史回顾：“大约自1937年抗战开始，中国的知识分子就进入了另一个时代，再也没有窗明几净的书斋，再也不能从容缜密的研究，甚至失去了万人崇拜的风光。‘五四’时期知识分子以文化革命改造世界的豪气与理想早已梦碎，哪怕是只留下一丝游魂，也如同不祥之物，伴随的总是摆脱不尽的灾难和恐怖。抗战以后成长起来的知识分子只能在污泥里滚爬，在浊水里挣扎，在硝烟与子弹下体味生命的意义。”贾植芳并且有了这样的自我体认：“我只是个浪迹江湖，努力体现自我人生价值和尽到自己的社会责任，在‘五四’精神培育下走上人生道路的知识分子。”应该说，这是一个准确而重要的证明：鲁迅早就说过，“一要生存，二要温饱，三要发展”。这是20世纪中国的“当务之急”。而对于40年代的中国知识分子，他们正是面对着战争无情地毁灭了生存的前提与基础——不仅是民族（国家）的生命，更是他们自我个体生命存在的前提与基础；他们面临着真实的、具体的死亡与饥饿的威胁。本来，“哭穷”与“悼亡”是知识分子最喜爱的文学题材，也是他们乐意塑造的“自我形象”。在“五四”时期郭沫若、郁达夫这批现代中国的“薄海民”们就在他们的作品里不只一次地写到了“饥饿”与“死亡”的威胁，这自然也有着他们的生活依据，但读者们却很容易地觉察到，这是一种在想象中被夸大了的，也同时是被诗意化了的生存威胁；而40年代的作家（及读者）却无心领悟这其中的“美”，他们切身体验的、进而在他们笔下展示的“饥饿”与“死亡”，要世俗得多，更是赤裸裸与血淋淋的。读者恐怕很难忘记，诗人艾青笔下那位“用固执的眼光凝视着你，看你吃任何食物，和你用指甲剔牙齿的样子”的“乞丐”的饥饿，而饿得手发抖、眼睛昏花的老画家，“用尽残余的力量描画孩子的饥饿”的情景，也许更加触目惊心：“他看到同样两只饥饿的眼睛，在他的画纸上瞪着，望着人间，望着人间的粮

食，还有那粗粗勾出来的宽阔的有一点突出的大额头，该是丰满却凹陷下去的双颊，因之显得有一点尖的下巴。”这样的文字，常给人以刻骨铭心之感，正是因为它注入了作者自身的生命体验。这就是说，中国40年代的知识分子（作家）首先是作为一个战乱中的饥饿与死亡线上挣扎的真实的（现实的）“流亡者”存在的，这不仅使他们自身的精神气质打上了“流亡者（流浪汉）”的烙印——如贾植芳自己所说，他是个“浪迹江湖”的知识分子。著名的评论家刘西渭（李健吾）在40年代所写的《肖军论》里，也说“他有十足的资格做一个流浪人”，而且，他们对于自身及外部世界的关注，也必然集中于战争中的“人”的生命存在（境遇、形态、价值与意义）的体验与发掘。自然，这种体验与发掘，也有着不同层面。国家、民族的群体生命体验之外，更有着战争阴影笼罩下的个体生命体验与个体生命境遇的观照，也即“战争”与“人”（及“战争”与“文学”）的真实思考。

正是在这个意义上，路翎的《财主底儿女们》应该引起人们的特别重视——贾植芳在前述自叙里强调：“路翎的不朽史诗《财主底儿女们》里主人公的苦难与经历，正是这一个时代的缩影。”小说最有力处，无疑是对主人公蒋纯祖、一位“流亡”的青年知识者的“旷野”情怀——路翎把它叫作“1937年冬季流动在中国底旷野上的……感情……”——的深刻揭示：“逃亡到这样的荒野里，他们这一群是和世界隔绝了——他们觉得是如此。……他们是走在可怕的路程上，不知道自己是从什么地方来，也不知道要到什么地方去。”战争毁灭了一切，人在战争中失去了一切，成了绝对孤独的个体存在：不再有“历史”与一切历史存在中的“联系”——“躺在旷野中……没有人知道他是谁，没有人知道他是曾经那样宝贵地生活过”（贾植芳的一篇小说的主人公也这样说道：“我是被我生活过的生活忘掉了，遗弃了”，“有时我真茫然不知我是否有过过去，我现在好像在一个完全陌生的世界上生活着，像婴孩一样”，而且，“他们从那个遥远的世界上带来，并想着要把它们带回到那个遥远的世界上去的一切内心底东西，一切回忆、信仰、希望”，“一切曾经指导过他们的东西，因为无穷的荒野，现在成了无用的”，而陡然失去：“人们底回忆模

糊了起来；回忆里的那一切，都好像是不可能的”），于是，失去了记忆的“人”既没有“过去”，同时也没有了“未来”，“惟一知道的，是他们必得生存”，“人”终于成了绝对孤独的“几乎是绝缘”（割断了一切“缘分”）状态下的生命存在，或者如路翎小说中一个人物所说，“人”成了“影子”：“这样冷，这样落雨，这样荒凉呵！一个人，没有家，没有归宿，没有朋友，就像影子一样呵！”——人们仿佛又看到了当年鲁迅的《影的告别》里那个“彷徨”于“无地”，“在黑暗里”“独自远行”的“影子”。

于是，处于“旷野”中的“人”又有了“虚无”的体验。作家路翎这样真切地写道，“人们走在平原上，就有一种深沉的梦境。那样的广漠，那样的忧郁，使人类底生命显得渺小，使孤独的人们处在一种恍惚的状态中，而接触到虚无的梦境：人们感觉到他们祖先底生活，伟业与消亡；怎样英雄的生命，都在广漠中消失，旅客在地平线上消失；留在飞翔的生命后面的，是破烂了的住所，从心灵底殿堂变成敲诈场所的庙宇，以及阴冷的，平凡的，麻木的子孙们”，“蒙受了心灵底毁灭的人”，发出了这样的吼叫，“现在我才看得清楚，人，是要走一条血淋淋的路，是老天爷在冥冥中注定的啊”。人终于正视了自己真实的生存境遇与价值，“生活在黑夜里”，不过“是广漠的大地上的一个盲目的漂泊者”，不过是“被天意安排在毁灭的道路上的可怕的符号”——“人”（流亡者）于是陷入了“绝望”的深渊，“旷野”也显露出它的哲学的全部“残酷”。

二

无生老母当阳坐，驾定一只大法船，单渡失乡儿和女，
赴命归根早还源。

——录自红阳教《传经卷》

战争中的人（中国的知识者）的心灵史并没有从这“绝望”与“残酷”的生命体验深入下去，而突然地转了方向。

路翎写道，正是“那种对自己底命运的痛苦的焦灼”的人物走到“落雪的旷野中去寻求安慰”：中国知识者无力承受绝望，直面生命的沉重与残酷，必然要寻求心理的平衡与补偿，在确定自己“失去了那个湖泊，那个家庭，以及那些朋友们”，“在这个世界上只是一个被凌辱的飘零者”的同时，又“渴望回到那个湖泊里去”。

于是，旷野上响起了“归来”的呼唤，燃起了“希望”的火光。路翎的小说里也出现了这样的场面：“大家抖索着拥到火旁”，人们“用沉静的，柔和的声音唱歌”：

> 从各种危险里暂时解脱，人们宝贵这种休憩。在沉静中发出来的歌声保护了人们底安宁的梦境。人们觉得，严寒的黑夜是被火焰所焦躁，在周围低低地飞翔，发出轻微的、轻微的声音。歌声更柔弱，黑夜更轻微，而火焰更振奋……
>
> ……人类是孤独地生活在旷野中；在歌声中，孤独的人类企图找回失去了的，遥远了的，朦胧了的一切。年青的、瘪嘴的士兵是在沉迷中，他为大家找回了温柔、爱抚、感伤、悲凉、失望和希望，他要求相爱，像他曾经爱过，或者在想象中曾经爱过的那样。……朱谷良和蒋纯祖，尤其是蒋纯祖（他们都是路翎小说中的人物——引者注），是带着温暖的、感动的心情，听着那些他们在平常要觉得可笑的、在军队中流行的歌曲。他们觉得歌声是神圣的，他们觉得，在这种歌声里，他们底同胞，一切中国人——他们正在受苦，失望，悲愤，反抗——在生活。

“黑夜更轻微，而火焰更振奋”，这显然具有某种象征的意味，标示着十分重要的“心理转换”：在“黑夜”（“黑暗”）与“火焰”（“光明”）、“绝望”与“希望”、“残酷”与“温柔”、“憎恨”与“爱”、“孤独”与“沟通”、“悲凉”与“温暖”、“悲观”与“乐观”、“现实”与“梦”、“个体”与“群体”……之间，几乎是“本

能”地（“避重趋轻”地）选择了后者。

而且这似乎无可非议，很难作出任何价值判断——它从根底上出自人的本性。但对于中国的知识者，这却是一个决定性的选择。“后果”要经过长时期的“时间”淘洗，才会逐渐显露出来，并为人们所认识。

“找回失去了的，遥远了的，朦胧了的一切”，理想，希望，爱，群体……归根结底，就是寻找软弱、孤独的个体赖以支撑自己的“归宿”。这确实是一种时代的心理欲求。作家李广田写过一篇题为《根》的散文，谈到在抗日战争的大后方一再地迁徙，心绪总不安宁，而突然领悟到自己的真正需要：在战争的风浪中寻找一块适于自己“生下去的土壤”，在属于自己的归宿之地“生根”，他觉得“‘人’这种生物不生‘根’是奇怪的”。而在沦陷区官场中沉浮的周作人，也写过一篇《无生老母的信息》。据说，民间流行的红阳教传言无生老母是人类的始祖，日日召唤她的失乡迷路、流落在外的子女回到她的身边。周作人认为，这种“归根返乡还元”的呼唤是人类“母神崇拜”的遗留，是根植于人的本性的。而同时期的孤岛作家卢焚也突然向自己提出了这样的问题：“你是想回家吗？”他笔下的人物“我”就这样回到“果园城”，去寻觅“失去的乐园”。生活在不同环境、有着不同政治选择的三位作家，不约而同地寻找“归宿”，这大概不是偶然的。

而且，这不仅是心灵的指归，也是文学的选择：在40年代的文学（特别是小说）里或显或隐，或正面或侧面地展现着“追寻”的主题模式。

我们在路翎的《财主底儿女们》之外，又读到了无名氏（卜乃夫）的《无名氏书》。其实，作者在他的试笔之作《北极风情画》与《塔里的女人》里，就已经写出了“从追寻到幻灭”的生命模式，但只是露出了他的主题模式的“前半截”。无名氏主题的真正展开是在他倾注了全部心血的《无名氏书》，这一部七卷本的巨著，40年代仅出版了前三卷。小说的主人公印蒂，是一个真正的“流亡者”，也有评论家称他为“20世纪‘荒原’里的浮士德”，他的行为、心理、性格的核心，即是永恒的焦灼和永恒的追寻，而他的追寻又是明确地指向“最终的拯救与归宿”。正是这两个侧面，构成了《无名氏书》最深刻的内在矛盾。一方面，作家在他的

《无名氏书》的每一部里都在探讨“人”的一种生存方式、生存体验——例如，第一部《野兽，野兽，野兽》里对“政治革命”的体验，《海蒂》对“爱情”的体验，《金色的蛇夜》对“罪恶”的体验，等等，并且把它推于极端，最后因追求得“彻底”、“偏执”而走向“幻灭”。但另一方面，全书的总体结构，却又在追求“合题”的全面与矛盾、危机的消解。作者写每一个片面的极端发展，正是为了推出最后的“归宿”，即作者自己所说的“整合的理性主义之路”，创造出一个“调和儒、释、耶三教”的新宗教新信仰。有人称无名氏的这种建立新宗教、新信仰的努力，为“40年代中国的典型”，使我们联想起周作人所说的“无生老母的信息”，这确实是一个极好的暗示：当40年代的作家在自己的作品中寻求种种最终一劳永逸地结束一切矛盾与苦难的“归宿”时，他们事实上，就是在制造一种新的宗教与信仰。

对于不同的作家，作为“归宿”的“信仰”（“崇拜物”）有着不同的内涵，由此而展现了40年代小说“追寻归宿”主题的丰富性。

人们首先视为“归宿”的是“土地”。一篇题为《赞美》的文章作者，叙述自己每当看到士兵们那么“从容而又那么安静”地“奔赴战争”时，总要想到“他们什么时候才回来呢？”又自己回答说：“他们不回来了”，但“他们并没有走”，“他们已从自己的土地回到自己的土地”，找到了一个“宣示真理的美的地方。要去，他们要去，那本身就是全意义”。在这关于“战争哲学”的沉思里，“土地”显然被赋予了一种崇高、神圣的意义。这是一种自然的联想，在中国与外国的神话传说，也即人的原始记忆里，“土地”就是与国家、民族、历史这些“永恒”的载体联结在一起，并因此给人以“归宿”感的。在面临“国土沦丧”的威胁的抗战时期，“土地”对于人们，既是“现实”的，同时又是“象征”的。因此，当作家王西彦以“眷恋土地的人”称呼他的小说的主人公，并且写到这位庄稼汉在经历了一段离乡背井的流浪生涯，终于又不顾危险地回到自己家乡时，所做的第一件事，就是“伏倒身子，在地上爬着，用手摸弄着每一块焦黑的泥土”，喃喃地祈祷。他的“凭吊”既是“对那死去的爹的，也是对脚下这受难的土地的”——作家的这些极富象征性的描写，使

他笔下的人物和行动都具有某种“宗教”的意味。而作家端木蕻良更是公开发表《土地的誓言》，声称“土地是我的母亲，我的每寸皮肤，都有着土粒，我的手掌一接近土地，我的心便平静。我是土地的族系，我不能离开她”。在《我的创作经验》里，他又这样诉说“土地”与他的创作的关系：“土地传给我一种生命的固执。土地的沉郁的忧郁性，猛烈地传染了我，使我爱好沉厚和真实，使我也像土地一样负载了许多东西。……土地使我有一种力量，也使我有一种悲伤。……我活着好像是专门为了写出土地的历史而来的。”而作家急于传达给读者的，正是“土地”神话似的丰饶，不可信的美丽，异教徒的魅惑，可以说，作家是用宗教徒的感情去描写土地。因此，在作家笔下，“土地”不仅具有了独立的意义，而且被赋予某种神圣性。当读者读到如下的文字“来头（小说中的人物——引者注）急遽地从窗口跳出来，迎着（土地的）大海走去。他受了符咒的催促似的，毫不迟疑地向大海走去。大海以一种浑然的大力溶解了他。在一个小小的漩涡的转折中，他便沉落了，不见了。……来头已经失去了他的所在，看不出他在什么地方，大地就这样淹没了他们两代”，是不能不感到一种神秘的震撼力的。

“土地”与“农民”的天然联系，使得当人们以宗教的圣洁的情感谈到“土地”的时候，也同样以崇敬的眼光投向与“土地”融为一体的“农民”。40年代对“农民”的再发现，不仅是社会学、政治学，以至民族学意义的——这种意义因为抗日战争所特具的“以农民为主体的民族解放战争”性质而得到前所未有的强化，这是谁都可以看到的；而另一方面，当战争于眨眼之间毁灭一切的残酷性，使得人生活与观念中的一切都变得不稳定、不可靠，显示出生命的有限、短暂与脆弱时，“农民”就作为一个“永恒”的存在，被人们惊喜地发现。一个偶尔闯入中国抗日战争的美国医生曾经这样谈到他终生难忘的“瞬间印象”：当这位医生乘着轮船穿过三峡时，陷入了两岸炮火的夹击，透过阵阵烟幕，突然看见堤岸后面的田野里，有一个年老的农夫，驱着一头水牛，正在执犁而耕。尽管炮火轰响、子弹横飞，他竟毫无所动，依然有旋律地在同一片土地上走来走去，掘出的犁沟，和平时所掘出的，完全一个样子，没有不同的地方。当战火

停息，人们看见了一个被毁灭的“世界”：“堤岸上散布着倒下的旗子和静躺着的弯曲的人体”，“平坦的田野上，被打出许多的洞穴，惟一的树丛——一个竹林——被削去了它的头顶”，却“只有那个农夫，那条水牛，那个耕犁，却丝毫没有改变，还是本来的样子”。船继续被战火中断地航行，“那执犁的人，渐渐离远，在夕阳中画出了一个轮廓”，并且在这位美国医生的感觉中，幻化成“有一种魔术在身”的神秘的“象征”，一个“瞬间永恒”。对于生活在中国这块土地上，并且与中国农民有着血肉联系的中国作家，也许不会有这种神秘感，但他们在战争中对于农民永恒生命价值的思考，却比这位外国医生更为深刻。作家废名在他的《莫须有先生坐飞机以后》里，就一再强调农民在大自然赐予的阳光雨露、土地之上，生活着，劳动着，“从容地各在那里尽着生命之理”，这就是“中国民族所以悠长之故”。侵略者入侵，又被赶走；统治者上台，又下台：这都是来去匆匆的历史过客，“农民—人民”（在中国作家心目中，“人民”与“农民”常是一个概念）却永远是历史的永恒因素，只要人民，普通的乡下人活着，中国就有希望。不仅是废名，差不多这一时期最有影响的小说家，如沈从文、师陀以至路翎，都有着类似的思考与发现。这样，在他们笔下的“农民”形象，也就必然具有某种抽象的、形而上的象征意义，这是有别于二三十年代中国现代作家对于农民的认识与刻画的。更重要的是，作家在农民形象里所注入的那种类似宗教的圣洁、崇高的感情，使人们感觉到，这种“农民崇拜”（或曰“人民崇拜”）对于许多中国现代作家，已经成为他们在战争中失落了一切以后又寻找到的新的“信仰”，在被战争抛出了世界以后又寻找到的新的“归宿”。

于是，又有了“女性崇拜”与“母亲崇拜”。“大地母亲”、“祖国母亲”、“农民母亲”（请回忆艾青的《大堰河，我的保姆》）……这类传统的意象（词语）组合已经道尽了“祖国”、“民族”、“大地”、“农民”意象与“母亲”意象之间的内在联系，它所强调的正是这些意象所特具的“归宿感”。前引周作人《无生老母的信息》将“归根返乡还元”的呼唤称为人类“母神崇拜”的遗留，自是一种深刻的揭示与说明。在这个意义上，我们可以承认，所有的“大地崇拜”、“农民崇拜”、

“民族（国家）崇拜”……都应该看做是广义的“母亲（母神）崇拜”。不过，这里所要强调的，却是40年代小说中狭义的“母亲”形象（意象）。早就有研究者注意到，40年代中国作家所关注与歌颂的女性形象，已不再是二三十年代的西方型的“时代女性”（如茅盾的梅行素、章秋柳、孙舞阳；曹禺的蘩漪；丁玲的梦珂、莎菲女士等等），而是具有传统道德美的的东方女性（经常举出的典型有：老舍《四世同堂》里的韵梅，孙犁笔下的水生嫂以及曹禺的愫方、瑞珏等等）。进一步地考察，我们又发现，在二三十年代，作家努力发掘的是女性形象中的“女人性”——鲁迅早就说过，中国传统中，只有“母性”而无“女人性”，因此，二三十年代作品中的女性形象对传统的反叛性是十分明显的。而40年代的作家，却在努力发掘“母性”，这本身即反映了对传统的“归依”。而在老舍的《四世同堂》里，女主人公韵梅的“世界”由“四面是墙的院子开展到山与大海”，她的母亲的“爱”也由“家庭”“放射”到“社会”“国家”，这些描写显然带有很大的抽象性，其实是表达了作者的一种主观体验与意愿。“母性”（“女性”）不仅作为“家庭”，更作为“国家”、“民族”的支撑力量。对“女性”作用的这种夸大，在社会学上自然是毫无意义的，但却反映了一种心理上甚至本能地对于“女性”（“母性”）的依恋、归依。难怪40年代作家写到“母亲”、“女性”时，常常不由自主地要将其“诗化”以至“圣洁化”。这是人们所熟知的孙犁的小说《荷花淀》的片断：“月亮升起来，院子里凉爽得很，干净得很，白天破好的苇眉子潮润润的，正好编席。女人坐在小院当中，手指上缠绞着柔滑修长的苇眉子。苇眉子又薄又细，在她的怀里跳跃着。……她像坐在一片洁白的雪地上，她像坐在一片洁白的云彩上。她有时望望淀里，淀里也是一片银白世界。水面笼起一层薄薄透明的雾，风吹起来，带着新鲜的荷叶荷花香。”如此纯净的女性形象（人们甚至忍不住要将她称为“圣女”）出现在纷乱的战火之中，简直是一个奇迹。这是典型的“战争浪漫主义”。作家孙犁后来说，他在敌后根据地的妇女身上发现了“美的极致”，而他的美学观是宁愿“省略”丑的极致，以表现纯化的美为追求的。这样的追求也属于孙犁的同代人：40年代作为“流亡者”的中国作家，越是出入于战

争的“地狱”，越是神往于一个至善至美的精神“圣地”，以作为自己心灵的“归宿”。孙犁（及其同代人）笔下的“圣女”不过是这种“归宿”的“符号”。

对心灵的“归宿”的追求，也使中国作家以新的眼光重新审视中国的“家庭”。“家庭”题材的作品大量出现，是40年代中国文学中的突出现象——仅长篇小说，就出现了诸如老舍的《四世同堂》、巴金《寒夜》、林语堂《京华烟云》、靳以《前夕》、路翎《财主底儿女们》这样的长篇巨制。当然，更引人注目的是价值观的变化。在巴金写于30年代的《家》里，“家”是罪恶的渊薮，是牢笼，“走出家庭”就是唯一的出路：这几乎是二三十年代中国作家的共同信念；人们应该记得，现代文学的第一篇作品《狂人日记》如其作者鲁迅所说，即是“暴露大家庭的罪恶”的。40年代，巴金又写了《寒夜》，写的是“走”出了封建大家庭的“觉慧”们建立了自己的小家庭以后所面临的新的矛盾与困惑；但小说的女主人公曾树生却在“走”出家庭还是“留”在家中之间徘徊：不仅因为“走”出家庭又会落入金钱世界的陷阱，而且，“家庭”本身就有着一种难以摆脱的诱惑力。小说结尾，承受不了人世间风雨飘摇之苦的曾树生怀着对家庭的温暖、安宁的渴求，重又“归来”：这是耐人寻味的。老舍笔下的“四世同堂”式的中国传统家庭，在战乱中也突然显示出一种魅力。同样是大家庭的家长，老舍的祁老人却不像巴金的《家》里的高老太爷那样独断专制、面目狰狞，而是以他特有的经验、威望、和善与宽容，在大动荡的年代，艰难地维护着家庭的稳定。而在自称“中国通”的英国人富善先生眼里，这个“四世同堂”的家庭结构，既具有“凝聚力”，“使他们在变化中还不至于分裂涣散”，又富有弹性，各代人“各有各的文化，而又彼此宽容，彼此体谅”，在他看来，这样的家庭是能够承受侵略者的“暴力的扫荡，而屹然不动”的——这里的“家庭理想主义”自然也属于作家自己。

不仅是传统家庭，整个中国的传统文化也在同样的心理背景下，被理想化与浪漫化（诗化）。路翎《财主底儿女们》的另一位主人翁蒋少祖曾经是传统文化最激烈的反叛者，如今却在“那些布满斑渍的，散发着酸涩

的气味”的古版书中，“嗅到了人间最温柔，最迷人的气息，感到这个民族底顽强的生命，它底平静的，悠远的呼吸”。耐人寻味的是，蒋少祖这样的知识分子在传统文化中所要获取的，是类似“家庭”的“最温柔，最迷人的气息”，“平静的，悠远的呼吸”，可见，这仍然是一种“归依”的心理欲求，而非理性的选择。

事实上，40年代的“流亡者文学”都充满着这类非理性的浪漫主义的诗意与激情，我们可以把它叫做“战争浪漫主义”——作家出于“寻找归宿”的本能的心理动因，通过“想象”（“幻想”）将作为“归宿”的国家、民族、家庭、土地、人民（农民）、传统（文化）等等诗化（浪漫化）、抽象化与符号化，并赋予宗教的“神圣灵光”，从而制造出关于国家、民族、家庭、土地、人民（农民）、传统（文化）的种种现代“神话”与现代“崇拜”。这就必然导致对“磨难”的“美化”，“痛苦”、“牺牲”的“神圣化”（“道德化”）与“自我”的“英雄化”。真实的“生存痛苦”在“想象”（“幻觉”）中转换成了虚幻的“精神崇高”：正像路翎在《财主底儿女们》中所描述的，在中国这块土地上，不可能产生鲁迅式的“正视淋漓的鲜血”、“直面惨淡的人生”的勇士，从孤独、绝望的“旷野”里，走出的是一批又一批“使徒”。著名文学史家勃兰兑斯曾谈到19世纪波兰文学的浪漫主义倾向，使得“文学中的人物，尽管他们遭到历史外部接踵而来的艰辛困厄，却终究不是大不幸的人。以外部世界为其舞台的灾难在这里屡见不鲜。然而最大的悲剧，以人的心灵为其战场，甚至无需厄运的特殊的播弄的悲剧，却没有在同等程度上呈现在读者的眼前。这些诗人很自然地感到自己义不容辞，要向他们的读者说几句安慰人心引起希望的话，因而他们不去运用自己的想象力以探测苦难的最深处”。这几乎说的就是20世纪40年代的中国文学。于是，正如一位研究者所说，“‘苦难’终于没有引出更深刻的觉悟”，中国抗战时期的“流亡者文学”“在‘哲学’面前停住了”。

三

东方红，
太阳升，
中国出了个毛泽东。
他为人民谋幸福，
他是人民的大救星。
——陕北民歌

我们的探讨还想再深入一步：40年代中国的“战争浪漫主义”会进一步将抗战时期的“流亡者文学”与中国知识分子引向怎样的“最后归宿”？

于是，我们注意到了一篇题为《在甘泉客店》的小说。小说描写了抗战时期“西北去的洪流”，全国各地不同阶层的青年如何争赴革命圣地——陕北。“在甘泉客店中，门外是北风怒号，黄沙如雨，门内是一灯如豆，一个热血的青年低诉他的身世：大哥牺牲在‘清党’后的监牢里，二姊在抗战后加入救护队，被敌机炸死，现在他——老年母亲的最后一子，跋涉万里来到陕北，要站上抗战的前哨！门外，远处传来雄壮的也带点荒凉的歌声，又传来行军似的步伐声——这都是步行到延安的大队青年，在黑夜在风沙中行进……”这篇小说尽管情节十分简单，却引起了人们的广泛关注，著名小说家、文艺评论家茅盾还专门写了书评。有意思的是，茅盾在评论中强调小说是作者“用他的热烈的感情与丰富的想象写出”的，据说作者也确实没有这样的生活经验。这篇小说的真正价值正在于它传达了某种“意愿”（现实与心理的意愿），提供了一个重要的时代信息。

进一步考察，我们又发现，这一时期的“流亡者文学”里，有不少作品结尾都设置了一个“光明”与“希望”的前景目标。《第一阶段的故事》（茅盾）里：“苦闷得受不住了”的青年何家琪宣布他“打算离开上海——到那蓬勃紧张的地方，到——北方去！”引起周围人一片惊喜。

郭沫若的《地下的笑声》中主人公也如他的作者那般慷慨高呼："我们要想办法离开这儿，到那没有人吃人的地方去。……我们依然还是有出路的。"李广田《引力》的情节、构思更带有象征性：女主人公梦华怀着对"理想"的希冀，千里迢迢从沦陷区向大后方"追寻"她的丈夫；追到目的地，却发现被称为"自由区"的大后方依然"到处是贫困，到处是疾病，到处是奴役，到处是榨取"；在感到深切的失望时，又读到了丈夫的留信：他已经到"一个更新鲜的地方，到一个更多希望与更多进步的地方"，于是妻子又开始了新的追寻。在小说结尾，怀着全家团聚在"另一个天地里"的期待，她写下了自己的人生信念："希望总在前边。"值得注意的是，对于李广田这样的作家（包括茅盾、郭沫若在内的40年代越来越多的知识分子）来说，这"前边"的"希望"并非如同一时期不断呼唤"向天空凝眸"的沈从文那样，仅仅是"形而上"的可望而不可即的"远景"，而是一个现实的存在，一个政治、经济、军事、文化的实体——中国共产党所领导的、以延安为中心的抗日根据地里的人民军队与人民政权。

40年代，中国的知识分子，中国的老百姓，把"希望"的目光投向"延安"，这样的历史选择，自然是有着深刻的政治、经济、文化的原因的；而本文仅想在选题的范围内，就这一选择的"心理动因"作一些探讨。

30年代曾以《预言》与《画梦录》震动了文坛的何其芳，当有人问他："你怎样来到延安的？"他这样回答，我是靠着"美，思索，为了爱的牺牲"这三个思想"走完了我的太长、太寂寞的道路，而在这道路的尽头就是延安"。而在另一篇文章里，他又谈到人们来到延安就像"突然回到了久别的家中一样"，这"归来"感自然也是属于诗人何其芳自己的。当何其芳宣布"延安"是他追寻"美，思索，为了爱的牺牲"的真理之路的"尽头"时，他就赋予了"延安"一种超现实的形而上的"终极"意义，而且正像"回到久别的家中"这一直观感觉所暗示的那样，这"终极目的地"也正是"人"的个体生命、心灵的"最后归宿"。

其实，这也是几乎所有奔向"延安"的知识分子（作家）共同的心理与感受。曾留学法国的老作家陈学昭这样写道："我们像逃犯一样的，/奔向自由的土地，/呼吸自由的空气；/我们像暗夜迷途的小孩，/找

寻慈母的保护与扶持，/投入了边区的胸怀……边区是我们的家！”而一位年轻诗人徐放又如此描述自己“回到了延安”的感觉：“像孩子，/打远方归来，/睡在妈妈的怀里；/像种子，/深深地/落进润湿的土地里……”另一位诗人井岩质更是一往情深地写道：“流浪的时候……我感到孤单”，而现在睡在延安窑洞里，“听和我拥挤着的/同志们轻轻地呼吸”，“我感到了温暖和安宁”，“像在孩子时候，/睡在祖母身边一样舒适”……

人们不难注意到，几乎所有的诗人（作家）写到“延安”时，都要联想到“母亲”、“土地”、“家”，这样的“意象叠合”正说明了从孤独、绝望的“旷野”里走出的中国的“流亡者”，曾到“国家”、“民族”、“家庭”、“土地”、“农民（人民）”、“大地”……中去“寻找归宿”，这一切“归宿”的象征物最后都外化为一个实体——“延安”。而“延安”本身又是一个概念的集合体，“延安”即是意味着（象征着）抗日根据地的军队、政权以及它们的领导者中国共产党和党的领袖毛泽东。于是，我们在40年代的“流亡者文学”里，又听到了这样的毛泽东的颂歌：“他生根于古老而庞大的中国，/把历史的重载驮在自己的身上”，“‘人民的领袖’不是一句空虚的颂词，/他以对人民的爱博得人民的信仰”；他“披一头长长的黑发，似一个和善的妈妈”，他的讲话，“是慈母亲切的嘱语，/还是老人神秘的故事”。而且，我们还读到了这样的印象记：“他完全像一位来自乡野的书生”，这位“20世纪40年代的普洛米修斯”，“当跟他在一起谈话的时候，会使人感到他像是一个最慈蔼的教师或保姆”，“他的讲演是人情入理的，平白到连老百姓也听得懂”，“我觉得他是比孔夫子还强一着”。这里，又重复出现了“毛泽东”与“国家”、“历史”、“人民”、“母亲”（“老人”、“保姆”）、“教师”、“乡野”（“土地”、“农民”）、“书生”（“孔夫子”、“传统文化”）……意象的多重叠合。这意味着“延安”（党、政权、军队以及领袖）在人们（知识者）的心理与意识上，终于成了“祖国”（“民族”、“土地”的化身）、“人民”（“农民”）的代言人，“母亲”、“传统”、“家”（“家长”）的象征，成了“流亡”中的国

家、民族、个体生命的“最后归宿”：战乱中的“流亡者”就这样经过“战争浪漫主义”而达到了“精神的归依”。

我们还要进一步思索：这“精神的归依”又意味着什么？

这首先意味着将作为“归依”的对象——“延安”、“领袖”由“实体”虚化为一种“精神象征”，并在这一抽象化过程中，赋予“归依对象”（“延安”与“领袖”）一种绝对的至善至美性和终极价值，从而将其诗化、浪漫化、圣洁化以至神化。于是，诗人们（40年代的中国作家大都具有一种诗人气质）以其特有的浪漫主义情调宣布：他们在“延安”（不是现实的“延安”，而是在诗人的想象中抽象化与净化了的“延安”）“找到了”在“童年的甜蜜的睡眠里”才出现的“黄金的王国”，发现了一个真正的人间“乐园”，“人间的‘极乐世界’更何需天上找寻”？小说家靳以也通过他的小说人物之口这样描绘他“发现”（自然是想象中的“发现”）的“新世界”：“这里花开在人的脸上，万人相爱的温情使我也变得年轻了，歌声随时起伏，像海的波涛”，“一切社会上的丑恶都不存在了，人们简直是在理想中生活”。何其芳甚至在他的散文里宣称，人们已经找到了从根本上消除一切“不幸”与“痛苦”的那把“最后的钥匙”。甚至在以冷静的现实主义刻画著称于世的茅盾的笔下，也出现了这样一幅“圣徒图”，作家把它叫做“人类的高贵精神的辐射”：

> ……空气非常清冽，朝霞笼住了左面的山，我看见山峰上的小号兵了。霞光射注他，只觉得他的颧角异常发亮，然而，使我惊叹叫出声来的，是离他不远有一位荷枪的战士，面向着东方，严肃地站在那里，犹如雕像一般。晨风吹着喇叭的红绸子，只这是动的，战士枪尖的刺刀闪着寒光，在粉红的霞色中，只这是刚性的。我看呆了……
>
> 如果你也当它是“风景”，那便是真的风景，是伟大中之最伟大者！

当然，这主要是一种“心理的真”：在茫茫旷野、沉沉黑夜里，盲目地奔突，寻求，跌倒，又爬起，“流亡者”终于发现天边闪现的一线“光明”，就免不了在因为持久的追寻而变得分外敏锐的头脑中，将这真实的一线“光明”想象成绝对的因而也就虚幻化了的一片“光明”，即在量与质的夸张中，为自己创造出一个纯粹、至美的“圣地”、“圣人”与“圣徒”，这里的真诚与善良，是绝对不应有丝毫怀疑的。延安的老作家周立波在1941年写过一首《一个早晨的歌者的希望》的诗，说“要大声的反复我的歌，/因为我相信我的歌是歌唱美丽”，歌唱“青春”时代的“纯真的梦境”；他并且预言，在未来的时代，“留在人间的他的记忆会很快的消亡，/正如他的歌会很快的消亡一样”，但“他所歌唱的美丽和真诚，/会永远生存”。他的预言是有根据的：对于“美丽（包括虚幻的美）和真诚”的追求，确实出于人的本性。在这个意义上，可以承认，一切对“美丽和真诚”的追寻、归依与歌唱，都“会永远生存”。

本来，当绝望、孤独中的人们试图寻求“归依”时，就已经表现了“人性”的软弱：对于绝望、孤独的“现实”的逃避以及对于作为“归宿”的强于自我的“异己”力量的依附。路翎在他的《财主底儿女们》里告诉我们，甚至在“旷野”里，尽管“不再遇到人们称为社会秩序”的强制，“所遇到的那些实际的、奇异的道德和冷淡的、强力的权威”（小说中的“石华贵”、“朱谷良”就是这类“旷野”中的“权威”），人（例如青年知识分子蒋纯祖）也会常常表现出“软弱，恐惧，逃避”，“依赖和顺从”。而现在当人们走出“旷野”，躺在“延安”（“母亲”、“祖国大地”等）的怀里时，他们就事实上寻得了一个生命的避风港与精神的逃薮，而这种“逃避”必然是以自我意志的丧失为代价的。勃兰兑斯说，“流亡者”的由浪漫主义幻想所引起的“精神昂扬”是“危险的”，“这种精神的昂扬的致命伤在于性格的软弱”，这是一个深刻的观察。我们在中国抗战时期的“流亡者文学”里，经常可以读到这样“精神昂扬”的文字。例如，在一篇题为《巨像》的散文里，作者宣称，他在群体生命中，找到了自我生命的归宿，于是，“我一时觉得我是如此地伟大，崇高；幻想我是一尊人类英雄的巨像，昂然地耸立云端，为万众所瞻仰”。这种突

发的“精神昂扬”看起来是颇为奇怪的，但也自有它的“真实”：当“个人”想象自己是某种强力的“群体”的代表（化身）时，是会产生这类“君临一切”、“为万众所瞻仰”的幻觉；但在这“英雄主义”的“自我膜拜”的背后，正是隐藏着对于赋予自己以“力量”与“英雄”地位的“群体”的强力（权力意志）的依附、顺从与膜拜，从而显露出本质的怯懦。而这种“怯懦”，常为人们（包括当事人）所不察，也就越具有悲剧性。

但在悲剧的“后果”远没有显露时，人们暂时还可以保持一种良好的自我感觉。在前引那篇题为《巨像》的散文里，作者在将“归依”于群体的“现在的我”英雄化以后，又产生了一个幻觉：“过去的我，匍伏在我的面前，用口唇吻我的脚趾，感激的热泪滴在我的脚背上。”用“今日之我”否定“过去的我”，所谓“今是而昨非”，本是大变动时代常有的精神现象，在这背后隐藏着的价值判断是真正值得注意的：绝对“归依”于群体，“像一个小齿轮在一个巨大的机械里和其它无数的齿轮一样快活地规律地旋转”，将“我”“消失在它们里面”的知识者，被认为已经经过了“脱胎换骨的改造”，而得到承认，进而赐予“新人”的桂冠，——在一篇颇有影响的小说里，彻底抛弃了个人感情，全身心投入集体战斗事业的女主人公甚至得到了这样的赞语：“仿佛她并不需要人的感情……只有魔鬼的意志在支持着她似的”，“我们不是他的匹配……她是魔鬼，是神，而不是人。”尽管这样的描写有些夸张，但对人的“神性”的追求，确实已形成一种“时尚”。在这样的气氛下，在“群体”中仍保持一定独立性的努力以及对个人情感、欲望的眷顾，都受到否定、谴责与拒绝，是必然的。孤独的精神个体被视为是“没有改造好的”，甚至是“可疑”与“危险”的，知识分子的“改造”就这样成为现实生活与文学的“主题”，并且为渴求“光明”、寻找“归宿”的作家们自觉接受。在这些“改造”主题的作品里，充满了“原罪”感的知识分子往往与被“神化”（“理想化”、“浪漫化”）的农民相对比，以映照出前者的卑下、污浊、软弱，与后者的崇高、纯洁与有力。当人们在这类作品中读到这样的“自我忏悔”：“我们还不是照样有这么多往昔的依恋，寂寞，梦幻，真丢人……”时，却不能不感到惊异，当年人们在“旷野”里所感到的孤

独、绝望，所产生的梦幻中的依恋，这一切“旷野情怀”、生命体验现在竟被视为“小资产阶级情调”而抛弃。历史再一次错过了机会，40年代“流亡者”文学经过“战争浪漫主义”转向了“改造”文学与“颂歌”文学——下一时期（五六十年代）的文学正悄悄孕育在这“转向”之中。

1992.12.18～12.20

1992.12.30～1993.1.1

断断续续中写成

“挣扎”的意义

——读《王瑶文集》

七卷本《王瑶文集》（北岳文艺出版社1996年版）放在我们面前，沉甸甸的。

2789000个字，五十度春秋——从1936年5月3日23岁在《清华副刊》上发表第一篇时事评论《二十五周年纪念感言》，到1989年8月8日73岁高龄写下了《〈现代中国文学史论集〉后记》最后一个字。

这首先是学术的分量。当人们重读早已熟悉了的《中古文学史论》、《中国新文学史稿》、《鲁迅作品论集》，以及《陶渊明集》、《李白》、《中国诗歌发展讲话》、《鲁迅与中国文学》，又读到第一次出版的由作者生前亲自编定的《中国现代文学史论集》，由文集编辑小组重编的《中国文学论丛》，新编的《竟日居文存》、《王瑶书信选》时，特别是作为一个整体，来总览王瑶先生的学术成果时，不能不惊异于一个学者，竟然能同时在中国古代文学与中国现代文学两个领域，都取得突破性的成就——前者博大精深，有久远的学术传统，王瑶先生却能在众多的专家中脱颖而出，开拓出中古文学研究的新天地；后者处于急剧的变动中，既难把握，又无现成借鉴，王瑶先生又能自创体系，成为这门新学科的奠基者之一。如此健全的知识结构，这样丰厚的创造活力，在中国现代学术史上，即使不是仅有，也是不多见的。

这更是一种精神的力量。王瑶先生在所写的《念闻一多先生》中，高度赞扬闻先生的作品也是他“生命的诗”，用“为真理与正义奋斗不懈的精神”写下的庄严、壮丽的诗。这同样适用于王瑶先生自己。在某种意义上，王瑶先生（以及像他这样的成长于三四十年代的知识分子）一生的境

遇，比之“五四”那一代人也许更为曲折，所面临的问题也许更加复杂，因而他（们）在现实生活与学术工作中，坚持真理与正义的努力，在后来者看来，就显出一种格外的分量。

于是，我们在阅读《王瑶文集》时，就不能不在为他的精到的学术见解所折服的同时，更关注于他的著作所显示的生命轨迹，一位追求真理的学者在现代中国所走过的坎坷之路。

一

《王瑶文集》里根据手稿收入的先生写于1942年的《坷坎略记》，1947年于父亲出殡之日所作的《守制杂记》，第一次收入的、曾发表在《清华副刊》、《清华周刊》上的《我的故乡》、《这一天》，以及《慰劳大会》、《关于日记》（均见《文集》第七卷），这六篇文章为我们提供了有关王瑶先生的第一手传记材料，自然格外引人注目。在王瑶先生的笔下，那座曾养育了自己，距离同蒲路一个车站只有十里路的村子，是那样的平凡，村里的人，因为铁路之便，曾纷纷外出经商，却又陆续归来。唯有自己，为着生活，也为着渴求真理，一直流浪在外，并且时时有一种与幼时同伴“隔离的孤独的感觉”——这孤独感其实是伴随了先生的一生的。给青少年时代的王瑶，甚至他的一生以深刻影响的，无疑是他的父亲。在先生的回忆中，“父亲并不是位名人，更不是英雄，但如果说能和生活挣扎的人都是英雄的话，他也未尝不可称为英雄”。一位“受惯贫穷而又挣扎出来”的英雄。父亲不屈不挠的“挣扎的精神”，与之相联系的绝对的自信与固执，任何情况下都绝不气馁，以及放任子女“自由地去摸索”的态度，都在王瑶先生的生命史上，留下了鲜明的印记。我们甚至也可以用“挣扎”二字来概括先生的一生，连一些细节也能引起后来者的联想。例如先生回忆说，在与父亲最后一次告别时，先生哭了；父亲却“涨红了脸喊着说：‘哭什么？没有出息……’”——读到这里，我的脑海里，立刻浮现出类似的一幕：在先生生命的最后阶段，我曾当着先生的面，失声痛哭，先生也是涨红了脸，怒斥道：“要奋斗总会有牺牲，哭什

么？没有出息……”这样的从父辈那里承继下来的顽强的奋斗精神与生命意志，与作为学者的王瑶之间，又有着怎样的联系？这也许是王瑶传记研究中的一个饶有兴味的问题。我现在所想到的是，这或许能显示王瑶的学者之路的某些特点：他并非出自世家、因而顺理成章地走上学者之路的；相反，他是从社会底层挣扎出来的，因而，学术对于他，首先是一种自我生命的挣扎，并且是自我力量的一种确认方式。也可以说这是代代相传的一种挣扎：如果父亲一辈是要“由极端贫困中挣扎出来”（最后“只能止于小康，而自己却还不想中止”），那么，王瑶先生则要走出这个文化落后的小村，在现代都市里成为一个“现代知识分子”——这同样是一条坎坷之路。

因此，王瑶先生在确定地走上学术道路之前，曾有过不断挣扎，多方寻求出路的过程。于是，在学者王瑶之前，还有过一个革命者的王瑶，这也就是先生在晚年所写的《自我介绍》（也是第一次收入文集）里所说，在清华大学读书（1934～1937，21～24岁）期间，“曾两系囹圄，又一度主编《清华周刊》”。一方面参加实际革命活动，一面又从事革命文化活动：作为中共地下党员，大学生中的革命分子，王瑶先生是十分活跃的。对于他的这一选择，王瑶先生在《在思想改造运动中的自我检查》（已收入文集）中，有过明确的说明：“我上中学的时候，正是大革命失败以后，有许多从革命战线上撤退下来的进步的知识分子当了中学教员，当时国民党的思想统治还不严格，传播马列主义社会科学和左翼文学的书籍都非常流行，因此我比较早地接受了一些概念式的马列主义的知识”，并终于走上了革命的道路。对王先生的这一段经历与活动，过去人们知之不多；而这一次，《文集》收录了先生在《清华周刊》、《清华副刊》、《清华暑期周刊》上的全部著述，从而给研究这一时期的王瑶先生的革命文化活动提供了第一手资料，而这些革命文化活动又是为先生以后的学术工作作了必要的准备的。

最引人注目的，自然是王瑶先生在那时期所写的大量的时事评论，这是最能显示作为革命者的王瑶先生的政治热情、政治敏感与政治判断力的。例如，西安事变刚刚发生，在只看到“中央社的片面简短消息，对于

张学良的动机和主张都尚不大清楚”的情况下，王瑶先生即写了《西安事变》一文，“根据过去事实的推测”，指出，“这并不是单纯的争权夺利的叛变与内战”，很可能是“为了要对敌抗战，为了反妥协外交”，“对蒋作最后谏诤”。文章还明确表示，“我们不希望由此发生任何内战”，希望“和平处理”西安事变。先生在历史事件发生的“当时”所作的这些判断，已为以后历史的发展所证实；人们由此而看到了先生敏锐的历史眼光，透过纷繁复杂的现象抓住实质的思想穿透力。这在以后的学者王瑶那里都有了更为充分的发挥。而对政治的热情与关注也是一直保持到晚年的。

今人更感兴趣的也许是先生这一时期所写的文艺评论。人们首先注意到的是《当前的文艺论争》与《表现在作品中的时代和艺术》，这是先生参加30年代两次重大论争——关于“两个口号”及“差不多”问题的论争所写的文章。这些文章同样经得住历史的检验，如强调“两个口号不同的相辅作用，目标既然相同，便不必为了正统而争执”，呼唤“创作自由”，首先是“言论和发表自由”等等。王瑶先生这段“亲自参与”的经历，对他以后作为文学史家来描述这一时期历史，自然会有深刻的影响：某种程度上，王瑶这一代文学史家（也包括李何林、唐 诸先生）是“当代人写当代史”，与以后的几代学者“后人看前人”的眼光自是大不相同的。而在与沈从文的论战中，王瑶先生所坚持的“统一了时代和艺术才能创造出伟大的作品”的文学观，事实上也成为先生以后文学史研究，特别是《新文学史稿》写作的基本价值尺度，这都是可以明显看出的。

《一二·九与中国文化》一文也许是这一时期王瑶先生所写的文学评论中最重要的一篇。先生自己在前述《思想改造运动的检讨》中曾特意提及，足见也很重视此文。这篇文章一开头即强调“学生运动”对中国现代文化发展的重要“影响”，这确实是一个很有意思的，至今仍有待深入研究的课题。我们却因此注意到王瑶先生与大学（特别是清华大学与北京大学）、青年学生，以至学生运动的密切的，甚至可以说是天然的联系。后年北大将迎来自己的百周年校庆，人们因此而关注（与议论）近百年来北大的“名教授”在创建与传递北大传统中所起的作用。王瑶先生无疑是这

样的“北大精神（还包括清华精神）的传人”之一，这也是学者王瑶的一个鲜明特色。先生在当年所写的这篇《一二·九与中国文化》中，正是从中国现代文化（新文化）发展的角度，对本世纪前半期的两大学生运动给予了极高的评价。他首先充分肯定了“五四”运动（包括“五四”新文化运动与“五四”学生爱国运动）的意义，认为它是彻底地反封建的，“它反对一切迷信与独断，‘为什么’是这时的中心”，“留下了许多宝贵的战绩”。以后我们将会看到，对“五四”传统的坚持，正是学者王瑶全部研究工作的基本立场与出发点。同时，他更高度评价了“一二·九”学生运动的意义，他认为，“一二·九”运动彻底地反对帝国主义的特质，它的更为广泛的社会动员，以及“新兴的社会科学”（按：这显然指马克思主义）的指导作用等，都是“‘五四’在中国历史中的一个发展”，并使中国文化产生了一些新的质。人们不难注意到，王瑶先生的这些看法，与以后毛泽东的《新民主主义论》确有相通之处。王瑶先生在他写作《中国新文学史稿》时，以毛泽东的《新民主主义论》的有关论述作为全书的理论依据，应该说是有思想基础的。在一定的意义上，这篇《一二·九与中国文化》已经具有了“史”的性质；或者说，这是王瑶先生对中国现代文化（文学）进行“史”的描述的最初尝试。这篇文章中所显示的某些特点，例如，对能够揭示文化（文学）发展的新特点、新趋向的重要的文化（文学）现象的特别关注（如文中所说“通俗的救亡刊物的发达”、“中国语文运动”的开展、“新启蒙运动与救亡哲学”的提倡，等等），对论述理论深度与高度的自觉追求，这些，后来都成为王瑶先生文学史研究的重要特色。这正是表明，王瑶先生前期的革命文化活动中，已经包含了若干“学术”的因素，一个学者的王瑶正在孕育之中。

王瑶先生从政治转向学术，是有一个过程的，而且看起来，似乎是出于外在的原因。如“七七事变”的突然发生，使正好在家的王先生与学校失去了联系，进而与党组织失去了联系（参看《坷坎略记》），等等。但有没有内在的因素呢？目前，这方面的材料尚缺，难以作出什么判断。但先生在清华读书时的“一起在城内大街上游行示威，一起组织会社、编刊物、写文章”的同窗挚友赵俪生先生在回忆文章中，也有所透露。据说

先生在“七七事变”之前情绪即有所低落，除了主编的《清华周刊》被勒令停刊、个人恋爱上遭到挫折外，也还因为“当时的革命……‘左倾’关门主义的残余仍很严重，组织对成员的看法有时很片面，有时也引起成员对基层组织有看法”（参看赵俪生：《宛在的音容》，收《王瑶先生纪念集》）。或许正是对“革命现实”的某种失望，改变了先生的人生道路。据前述《坷坎略记》透露，王瑶先生在失去了组织联系以后，曾有过几年的辗转流徙，几经挣扎而毫无出路。最后才下定决心，“赴滇完成学业”，“如能得诸名师之启发，及高等学府生活氛围之熏陶，或可于学术途径上，得一启示之机，亦求进步之欲望有以趋之也”。而先生在思想改造运动的检讨中，则透露，在他决心走上学术之路时，即已确定了要做一个以“马列主义文艺理论”为指导的“中国古典文学研究方面”的“第一流的学者”。这说明，先生尽管脱离了革命实际运动，但他对马克思主义的信念，对革命的追求并没有变。在一定的意义上，甚至可以说，先生40年代以后的学术活动，也是他30年代革命文化工作（也即立足于革命立场的社会、政治批判与文化批判）的一个继续；革命者王瑶与学者王瑶的区别是明显的，但又确实存在着深刻的内在联系。正像樊骏先生所说，王瑶先生“从实际政治运动转向学术研究”的道路，在现代中国并不乏先例，人们很容易就可以举出李达、陈望道等人的名字。正因为王瑶先生有过这样的革命经历，并始终没有放弃对革命的理想与追求，就决定了先生不同于学院派的学者，而是“兼有战士与学者两种品格”——当然，在不同的时期、不同情况下，又有不同的侧重。樊骏先生在他的《论文学史家王瑶》一文中，已有详尽论述，我基本同意他的意见，不再赘述。

二

王瑶先生的学者之路的开端是顺畅的。《王瑶文集》第2卷新编《中国文学论丛》里收入了先生在攻读研究生阶段所写的《读陶随录》与《读书笔记16则》，足见他用功之深。大学毕业论文《魏晋文论的发展》（1943）、研究生毕业论文《魏晋文学思想与文人生活》（1946），都

深得导师朱自清、闻一多先生的好评。在此基础上写成的《中古文学史论》，一举而奠定了先生在中古文学研究中的地位。与此同时，他仍以极大的政治热情，支持“一·二一”学生运动，加入民主同盟，参加党所领导的民主运动。建国以后，他更是积极地以学术研究为现实思想文化建设与政治服务。例如，在抗美援朝运动中，他写了《反美运动在近代文学上的反映》、《真实的镜子——从几篇新文学作品看中朝人民的友谊》；为响应“向广大青年进行文学教育”的号召，他写了普及性的《中国诗歌发展讲话》等。也正是适应“厚今薄古”的现实需要，他服从组织安排，把学术研究方向由古代转向现代，在极短的时间内，写出了《新文学史稿》，成为中国现代文学这门新学科的奠基者之一。正如先生后来回忆说，在50年代初，他几乎一年写一本书，达到了学术研究的第二个高峰。

但他的这种为新中国文化、学术发展献身的积极性，很快就遭到了严重的挫折。他的《新文学史稿》在事实上得到普遍欢迎的同时，又从一开始就受到严厉批判，并从此难逃新中国学者的三大劫难：被迫删改自己的著作，被迫不断做检讨，被迫参加对学术界（文艺界）的无休止的批判运动。身处逆境的王瑶先生，又像当年他的父亲那样，进行着顽强的挣扎，一面尽量忍苦受气，一面努力寻找“间隙”，以求生存。这其间的种种“辛酸”，绝非外人所能想象。

王瑶先生的著作，每次再版，均有删改或增补。《王瑶文集》采用的是作者的改定本，但都与初版本进行了校勘，重要删改处均在注释里加以说明。有的是补充新材料，有的纠正失误，有的出于作者学术思想、观点的变化，这都是正常的学术工作；但也有的是出于政治上的敏感，有意删去了有可能犯忌之处。这里仅举一书的删改为例。先生《李白》一书，曾于1954年由上海人民出版社初版，1979年由原出版社再版。尽管此时“文化大革命”已经结束，但先生仍心有余悸，自己为文章动了“手术”：

1954年版“仗剑远游”一章中原有“任侠表现了一种对于自由快意的生活的追求和对于一些不合理现象的反抗；求仙就其积极方面的意义说，是表现了一种对于现实生活的蔑视，要求在精神上解放自己”一段，1979年版删去。

1954年版同章中，有“蔑视一切束缚人的既定社会秩序”一语，1979年版删去。

1954年版同章中有“从这里可以看出诗人的人道主义精神和对于劳动者的同情态度来”一语，1979年版将“人道主义精神”改为“对社会现实的关注”。

1954年版原有“他这时的饮酒和任侠行为一样，都是一种要求自由与解放的豪放情绪的表现”一句，1979年版将“要求自由与解放”这一修饰语删去。

仅此一章的删改，即可见一斑。难怪先生晚年一再提及鲁迅先生在谈到“文章的骨气”的时候所说的一句沉重的话：“我是自己先抽去了几根骨头的。”

王瑶先生在《中国新文学史稿》一书的“重版后记”里，曾有“本书出版较早，自难免‘始作俑者’之嫌，于是由之而来的‘自我批判’以及‘检查’、‘交代’之类，也层出不穷”一句，“层出不穷”背后，自有说不尽的屈辱。《王瑶文集》收入了先生分别写于1952年思想改造运动、1955年“肃清胡风反革命集团及一切暗藏的反革命分子”运动、1958年“拔白旗”运动，以及1967年“文化大革命运动”的“检讨”与“自我批判”，以为王瑶先生（以及几乎所有的共和国知识分子）的这段不堪回首的经历留下一份历史的真实记录。先生在《在思想改造运动中的自我检讨》里透露，最初对这样的“改造”还有所“抗拒”（今天的说法就是“抵制”）。据说先生曾以他所特有的语言方式说过这样的话：一个人的改造像戒大烟一样，过程是减速度的，是越来越慢的，而且是很难根除的。先生还说“小资产阶级思想是有其社会基础的，在新民主主义阶段是合法的，是不可能完全消灭的”，看来是在严密的思想统治下仍想保留一块“小资产阶级的个人天地”。这自然只能是一个幻想。一个接着一个的“运动”，压力越来越大，“改造”的速度不是减慢，而是越来越快，从表明“我是一个思想上存在着很多毛病的知识分子”（1952年）到检讨自己的“资产阶级的客观主义的立场和观点”（1955年），再到承认“我的立场、观点和方法都是资产阶级的”（1958年），据说在60年代又有了

反复，继续在教学与学术研究中散布资产阶级思想，“替资产阶级争夺青年”。于是就有了“文化大革命”的总清算，终于供认自己“在意识形态领域内充当了资产阶级思想的吹鼓手的可耻角色”，“所起的客观效果与社会影响当然也只能是为资产阶级服务、为资本主义复辟作舆论准备”（1967年）。尽管仍然以知识分子的狡黠，在文字上作了不少手脚（强调“客观效果”、“社会影响”，不承认“主观动机”，还用了“也只能是”这样的模棱两可的说法，等等），但却改变不了“彻底否定自己，也即彻底投降”的命运。这样，王瑶先生（和他的同代知识分子）不断挣扎的历史事实上就成了知识者不断妥协与最终失败的历史。

不仅要自我否定（“自杀”），而且还被强求去批判他人，参与“他杀”，最后就形成了互相残杀。这就使从不愿伤害他人的善良的知识分子陷入了十分尴尬的境地。为了保留历史的真实状况，《王瑶文集》收入了先生当年所写的一些“批判文章”。先生在这些文章里，一方面，不得不按照当时政治斗争和意识形态的需要，对被批判者（自己的同类知识分子）作出“政治审判”式的“批判”；另一方面，又竭力使这种“批判”具有某种学术性，真可谓“煞费苦心”。《文集》收入了先生在批判胡适与俞平伯《红楼梦》研究的运动中所写的几篇文章。这些文章都大谈“考据”，有意地选择了一个学术的角度：这正是先生的“聪明”之处。因此，文章一面按照上面定的调子，给俞平伯先生戴上“胡适的忠实追随者与继承者”的帽子，批判其“彻头彻尾的资产阶级唯心论的观点和方法”；却同时大谈“反对假借考证史料来偷运唯心论的毒素，并不等于说我们就可以不重视材料的搜集和必要的考证工作”，竭力在学术受到政治严重冲击的情况下，仍然坚持学术研究必须“掌握材料，尊重事实与证据”的基本法则；为了不授人以把柄，先生又旁征博引，从恩格斯、鲁迅语录，直到周扬的讲话。这一代学者就是这样在“政治需要（对他们自身则是‘生存需要’）”与“学术良知”二者之间，寻找“空隙”，求得平衡，却陷入了更大的矛盾中：在后人看来，给俞平伯先生戴上的政治帽子本身，就是违背先生所要强调的“尊重事实与证据”的学术原则的。因此，这样的“挣扎”难能可贵，同时也是可悲的。

三

当这一切都已成为“噩梦”，先生和所有的知识分子一样，希望有一个新的开始。但他却时时感到“力不从心”之苦。《文集》新编了《王瑶书信选》，除了“文革”期间，包括关在牛棚里时写给夫人的信（这部分信件当有极大的史料价值）外，大部分都写于先生的晚年。研究这些书信，就可以发现，先生的来往信件，大都是事务性的，并不轻易在信中（哪怕是私人通信）吐露心曲，这自然是先生的性格使然。只有在给夫人和一些老朋友、老学生的信中，多少透露了他内心的某些痛苦。比如在一封给朋友的信中，即有这样一段话：“事实上自1958年被当作‘白旗’以来，廿年间虽偶有所作也是完成任务，已无要打算如何如何之意了，蹉跎岁月，垂垂老矣。虽欲振作，（已）力不从心。”我想，这不仅指身体的日见衰老，更是心灵深处的创伤难以愈合，加之先生过于清醒，对现实看得太透，致使先生无心也无力做自己真正想做的事。这样，先生晚年的写作，就像他自己的“戏言”（先生的很多真实思想都是通过这种幽默的方式表达出来的）所说，是“与其‘坐以待毙’，不如‘垂死挣扎’”的选择，仍然带有强烈的“挣扎”色彩。先生曾戏托老友朱德熙先生为他致悼词，朱德熙先生曾评价王瑶先生说：“做学问总带着点逢场作戏的味道。”尽管此言乍听，令人难以接受，但又实在是深知先生之言。

但先生在进入具体写作时，仍然是认真的。而他晚年的学术成果也是丰硕的。除了整理旧作外，先生晚年主要写有三部著作，即先生生前出版的《鲁迅作品论集》；先生亲自编定、收入《文集》，第一次出版的《中国现代文学史论集》；以及先生编定、去世后出版的《润华集》，共有近90万字。而先生晚年的这些论著对现代文学界的影响则是人所公认的。例如他的《〈故事新编〉散论》对鲁迅研究，以至整个现代文学研究，都是最早的具有突破性、典范性的成果，影响了几代学者；他的《关于现代文学研究工作的随想》，对新时期的现代文学研究更是一个指导性的文件。研究者对此已有不少论述，不再赘述。我想说的是，先生晚年的著

述是对他现代文学研究的一个总结，不仅系统、全面论述了他对现代文学的重大问题与主要作家的基本看法，而且对他自己的文学史观、文学史研究方法进行了系统总结。正像他在《中国现代文学史论集》里所说，“目前新论迭出，诸说纷呈，本书所收各文皆与此无涉”，先生显然十分重视时代思潮对文学研究的影响，但他又始终保持清醒头脑与独立思考，坚守自己的基本学术立场，绝不随波逐流。这里举两个例子。大家知道，新时期的现代文学研究在相当一段时间里，都深受“撞击—回应”的西方汉学界的研究模式影响，比较注重从西方影响的角度来探讨现代文学的产生、发展，阐释其历史特点，作出历史评价。这样的研究模式的引入，对打破原有的研究禁区，开拓研究思路，是起了很大的历史作用的，王瑶先生一直对此充分肯定，他自己也做过一些有关研究。但他从一开始，即明确指出，现代文学同时是中国传统文学的继承与发展，即使受到外来文化（文学）的影响，也必须与自己的传统相结合，实现民族化。因此，他从新时期一开始，就把自己的研究重心，放在“现代文学与中国古典文学的历史联系”这一课题上，从70年代末在各高校的演讲，到80年代末最后一篇学术论文，都是探讨这一问题，可谓“十年一贯”。这虽然也有发挥自己的学术优势的考虑，但又确实是出于先生对现代文学特质的一种基本把握。现在随着研究的深入，先生的这一远见卓识就逐渐显示出了它的意义与价值，尽管曾经一度先生是相当寂寞的。另一个例子与我的研究有点关系。当年我们几个人（大都是王先生的学生）提出“二十世纪中国文学”这一概念，先生一方面对我们试图打破原有研究格局的努力表示充分的理解与肯定，但在具体的学术观点上，却从一开始就持有异议。其主要意见是认为把现代文学的起点定在19世纪末、20世纪初，有可能导致对“五四”新文化运动的开创意义估计不足。后来他还亲自写了《关于现代文学史的起迄时间问题》一文，系统地阐述了他的看法（当时我们正受到来自极“左”方面的政治批判，压力很大，先生考虑到这一点，在文章中只字不提我们的文章，而另立了一个“靶子”；先生把讨论严格限制在学术范围内，对我们这些“后学”的保护态度，使我们深受感动，至今不忘）。从先生对我们的学术观点的批评上，可以看出，先生是始终坚持“五四”新

文化运动的立场的。这也是他的现代文学研究的基本出发点与立足点。因此，当有人提出“五四”新文化运动对传统否定太多，“有割断民族文化之嫌”时，先生立即在现代文学研究界的一次会议上，提出应开展有关研究，对这种挑战作出回应（《谈关于话剧作品的研究工作》，文收《王瑶文集》第5卷《中国现代文学史论集》）。他自己则念念不忘这一关系着对“五四”新文化运动的基本评价的重大课题的研究。直到他去世那一年年初，他才写出了《“五四”时期对中国传统文学的价值重估》一文，作出了自己的回答。而这篇力作，也成为他的学术研究的绝笔，这确实是意义重大的。王瑶先生晚年对自己经过长期研究、独立思考而形成的基本学术立场、观点的“坚守”，是令人感动与敬佩的。它表现了一种不屈服于外在压力与诱惑，也不趋从时尚的独立研究精神与姿态。这独立的精神与姿态使先生晚年的生命显示出真正的诗意，而且是庄严、壮丽的诗。鲁迅曾一再感慨，中国的文人（知识分子）总是走不出或为“官的帮忙、帮闲”，或为“商的帮忙、帮闲”，或为“大众的帮忙、帮闲”的历史怪圈。现在，我们却在晚年王瑶先生（以及和他类似的知识分子）身上，看到了“走出怪圈”的第一步。尽管他跨出了这一步，即离我们而去，但这终于走出的一步却是真正历史性的。这“最后的觉悟”，是王瑶先生一生挣扎的最光辉的结果；更可以视为一个多世纪的中国知识分子坎坷之路的最基本的总结。我以为，这是先生留给我们——他的学生们最重要的精神财富；这也是一个世纪遗产，整个20世纪中国知识分子最惨烈的经验教训，都凝聚于其中。只要现实生活中还存在着使知识者落入“官（商、大众）的帮忙、帮闲”的陷阱的压力与诱惑，继承这份遗产，就有重要与迫切的意义。这是我读《王瑶文集》的最主要的收获，现在贡献给诸位，也是对先生逝世七周年的纪念。

我与鲁迅

——《心灵的探寻》后记

一

这里，要谈的是“我自己”。更确切地说，是“我与鲁迅”。这本是“我之鲁迅观”题中应有之义。而且，“我”并不是孤立的存在，同样是一种“社会关系的总和”，透过“我与鲁迅”，可以从一个特定侧面，看到中国的成长于五六十年代的知识分子，他们与20世纪中国变革的先驱者鲁迅的认同与辨异，理解与误解，感应与隔膜……

就从50年代谈起。

少年时代的“我”，自然没有自己独立的“鲁迅观”；但奇妙的是，我对鲁迅的认识竟然受到了一首诗与一个诗题的影响。这首诗是臧克家的《有的人》，我至今还能背得：

有的人活着
他已经死了；
有的人死了
他还活着

有的人
把名字刻入石头想“不朽”；
有的人
情愿作野草，等着地上的火烧

把名字刻入石头的
名字比尸首烂得更早；
只要春风吹到的地方
到处是青青的野草

“一个诗题”——真的，只剩下诗题，诗的内容早已毫无印象了——是郭沫若的《鲁迅笑了》。

现在回想起来，“鲁迅笑了”，正是应和着50年代的时代与个人的欢乐情绪；鲁迅在我们这一代心目中，第一个印象不是“横眉冷对”，而是“笑”，这是很有意思的。不是吗？

而臧克家的《有的人》则引起了一个纯真的少年对不朽的生命的无尽遐想与朦胧追求。这时鲁迅离自己是比较遥远的。

认真地读鲁迅的书，是在大学读书期间。今天的大学生已经很难理解，当年的大学生“拚命读书”是要被认为走“白专道路”而受到严厉批判的。而我偏偏是个不可救药的读书癖，一面接受批判，不无虔诚地检讨自己，一面却忍不住要悄悄读书。记得1959年有一段时间，空气有点松动，甚至号召“认真读书”，于是，我就趁机公开、半公开地啃起出版不久的《鲁迅全集》来。“啃”得非常吃力，因为我当时几乎毫无人生阅历，知识又极端贫乏，连字面的意思都弄不懂；但毕竟通读了一遍，而且不知不觉间，“微笑”的鲁迅变成了“眉头紧皱”的鲁迅：这大概与我自己的心境变化有关罢。

真正开始“研究”鲁迅，是在60年代初，我的生活发生了巨大转折：大学毕业以后，由北京“发配”到了贵州一个偏僻、落后的小城，又面临着那个饥饿的年代。物质的饥饿，特别是精神的饥饿，使我又捧起了鲁迅的书。1962年第一个早晨，我空着肚子，在一间又小又冷的屋子里，拿起笔，开始写我的《鲁迅研究札记》。我的第一个研究题目是：《鲁迅与毛泽东》，以为他们之间存在着内在的相通。这大概是受了冯雪峰的影响，因为我的最有力的论据就是冯雪峰《鲁迅回忆》里的几段话。我在文章开头引用了叶剑英的诗句“东方风格千秋在，举世嚣嚣亦枉然”，把

鲁迅与毛泽东同样看做是“东方风格”，即“为无产阶级思想所照耀的我们民族性格”的伟大代表，并且把这种“东方风格”、“民族性格”概括为“硬骨头精神与韧性精神的结合”——这是我的第一个“鲁迅观”。它直接地反映了60年代初由于苏联对中国的封锁而激发起来的强烈的民族主义情绪。20世纪五六十年代，中国大陆先后经历了两次外来的封锁——50年代以美国为首的西方社会的封锁，60年代以苏联为首的国际共产主义运动的封锁，这对于恰恰在这20年内在中国大陆成长起来的一代知识分子的思想、性格、文化心理结构的形成与发展，产生了极其深刻的影响；对这一影响，人们至今仍然估计不足。正是在这两次封锁中，毛泽东高举起了“维护民族独立、统一与尊严”的大旗，因而为这一代知识分子所普遍接受，并逐渐成为他们心目中的英雄与导师。我至今仍清楚地记得，我在第一篇论文里，引述了毛泽东50年代所写的《别了，司徒雷登》里的一段话：“封锁吧，封锁十年八年，中国的一切问题都解决了。中国人死都不怕，还怕困难么？老子说过：‘民不畏死，奈何以死惧之’……没有美国，就不能活命么？”我当时是一边写一边流泪的，因为这时候我们又面临着苏联的封锁。这一代知识分子因此而自愿地接受了毛泽东“自力更生，发奋图强”的理论，以及他的“大跃进”政策和“反修防修”的思想。尽管“大跃进”给包括这一代知识分子在内的全民族带来了巨大的灾难，但人们仍然认为，它是以一种曲扭的形式反映了处于封锁下的中国人民迫切要求迅速改变自己国家“一穷二白”面貌，从“落后挨打”的被动局面中解脱出来的民族情绪与愿望的。也正是在这样的民族情绪与社会心理下，鲁迅“没有丝毫奴颜与媚骨”的“硬骨头”精神，在这一代知识分子中产生了巨大影响，鲁迅本人也与毛泽东一样，成为他们心目中的民族英雄。我自己也就是在这样的社会文化心理背景下，选择了鲁迅与毛泽东作为精神支柱。这一选择，对我的实际意义是，尽管处在个人生活的逆境——由文化中心北京“发放”到偏远贵州，却始终保持了“发奋图强”、昂扬向上、积极进取的精神状态。我按照毛泽东的教导，自觉地把自己的本职工作——在一所小小的中等专业学校做语文教员——与整个国家、民族的振兴事业联系在一起，劲头十足地、兢兢业业地教育着学生。

同时，几乎是废寝忘食地读书，研究鲁迅，一遍又一遍地通读《鲁迅全集》，写下了大量笔记，为我今天的研究工作打下了较为坚实的基础。而我这样的精神状态，在我的同代人中是有代表性的。

但这同时也存在着可悲的误解与曲解，出现了可怕的历史倒退。中国这一代知识分子对于毛泽东的英雄、领袖地位的确认，对于他的许多理论的接受，开始确实是一种理智的选择——由于他代表了民族的利益，由于他领导中国革命与建设的成功。但在发展过程中，却逐渐变成了盲从。人们开始是出于信任，以后则出于盲目的“惯性作用”，逐渐接受了这样的“理论”与事实：探索中国发展道路这类“大事”是毛泽东这样的领袖的特权，而我们普通老百姓（包括知识分子）只需要按毛泽东的指示行事，踏踏实实地做好本职工作。包括我自己在内的中国五六十年代成长起来的一代知识分子中的大多数，就这样作出了关键性的错误选择：他们半是被迫、半是自动地放弃了探索真理的权利，放弃了独立思考的权利。这不仅从根本上背离了鲁迅所开创的中国现代知识分子的历史传统，而且也是知识分子历史品格的丧失：在社会分工中，以“思考”作为本职的知识分子居然停止了思考，甘心作“驯服工具”，这真是历史的大倒退，大悲剧，也是历史的大嘲讽。但我们却长期以来对此麻木不仁，安之若素，甚至沾沾自喜。在本书写作过程中，当我重读到鲁迅这段话：“自己明知道是奴隶，打熬着，并且不平着，挣扎着，一面‘意图’挣脱以至实行挣脱的，即使暂时失败，还是套上了镣铐罢，他却不过是单单的奴隶。如果从奴隶生活中寻出‘美’来，赞叹，抚摩，陶醉，那可简直是万劫不复的奴才了。”回想起我也曾长时间地“陶醉”于自己的“驯服”中，我觉得鲁迅是在用鞭子抽打我的灵魂，我无地自容！

尽管痛苦，难堪，但我们必须正视这一严峻事实：在我们这一代知识分子身上曾经出现过“驯化”、“奴化”的倾向。鲁迅其实早已提出警告：在强调“一致对外”时，要防止对国人正当权利的剥夺。但20世纪中国却一再出现这样的“误解”：知识分子对民族、社会责任感的强调，总是要以知识分子个性的丧失为代价。这其实是根本上反映了儒家的文化传统特点，而中国的知识分子作为传统文化的承担者，也就自觉、不自觉地

继承了这一传统。鲁迅这一代曾经勇猛地反叛过，并且企望由他们这一代开始，中国人民（包括中国知识分子）从此结束精神奴化状态；但不料想五六十年代成长起来的这一代知识分子却又走了回头路。这里所发生的，正是鲁迅所预言的悲剧：人们只注意了“一致对外，反帝反霸”，却因此而放松了对国内封建主义的警惕。

五六十年代的外来封锁还造成了这一代知识分子文化构成上的严重缺陷。我们除了大量接受中国传统文化及“五四”以来的左翼文化外，主要的精神汲取是俄罗斯文化，60年代以前的苏联文化，以及西方文艺复兴以来的人文主义文化传统；对于20世纪，特别是第二次世界大战以后的西方文化，以及60年代以后苏联文化的新发展，则基本上是隔绝的。而且我们还有一套“理论”，这就是日丹诺夫所谓十八九世纪“资本主义繁荣时期”曾创造出“伟大作品”，无产阶级可以批判接受；而“资本主义没落时期”的20世纪西方文化已经彻底腐朽，无产阶级应断然拒绝。绝不能低估日丹诺夫的理论及其实践对这一代知识分子精神素质的深刻影响，恐怕至今还有许多人没有从其阴影中彻底摆脱出来。这种情况造成了我们对于鲁迅思想理解的极大片面性：我们只注意、或者说只能理解鲁迅思想中与19世纪人文主义思潮相通的部分，例如他的人道主义，他的理想主义、浪漫精神；而我们对鲁迅思想中与20世纪现代主义相通的部分，例如本书反复强调的鲁迅怀疑主义精神，他的个性主义思想中的“绝望”、“孤独”，强烈的荒谬感和自嘲意识等等我们则根本不能理解。但我们偏偏又有一种“现成理论”，即把我们所不能理解的东西，一律叫做“历史局限性”。这种思想逻辑固然简单明快，但却造成了我们这些自称的鲁迅信徒对于鲁迅的可怕隔膜。

如果我们敢于像鲁迅那样直面事实，我们还得进一步承认：在一定程度上，可以说，这是“开放的一代”与“封闭的一代”之间的隔膜，是具有怀疑主义的否定精神的一代与在形而上学独断论、绝对主义的时代文化气氛中成长起来的一代之间的隔膜。研究了几十年的鲁迅，现在终于发现，自己在一些基本方面（当然不是全部）与鲁迅是隔膜的，这自会引起一种难言的、挖心掏肺的痛苦。啊，历史对于我们这一代竟是如此的残

酷！但又有什么办法呢？时代酿成的苦果，我们也只得吞下去，而且如鲁迅那样，独自躲进丛林，舐净心灵创伤的血迹；然后，我们才会有新的希望，新的开始。

二

我和我的同代知识分子在已经被“驯化”的情况下，迎来了“史无前例”的时代——这对中国现代知识分子确实是一次“史无前例”的严峻考验。

我个人的命运再一次发生急剧的变化：“运动”一开始，一夜之间，我成了“修正主义苗子”、“反革命”。我被隔离起来，关在自己的单身宿舍里。除了无休止地写检查，接受批判之外，居然还允许我读书。我的大批藏书都被没收，却留下了《毛泽东选集》与《鲁迅全集》。

于是，我就在这样一个荒诞的疯狂的时代，处于一种屈辱的地位，以一个混乱、迷惑的、曲扭的心灵，与我的两个“精神之父”——毛泽东与鲁迅进行“精神对话”了。这自然已不再是“学术研究”，而是要求灵魂的“超度”：要给突然强加于我的屈辱地位找到一个“合理”的、自己所能够接受的解释。“课题”的选择从一开始就是错误的；但当时我的思想既然已经被“驯化”、“半驯化”，而这场“革命”又是打着我所崇拜的毛泽东、鲁迅的旗号，因此，“命运”注定我及我同代知识分子中的大多数，在“革命”风暴初起时，不可能对这场“革命”本身产生怀疑，而只能在自己“灵魂深处”去“爆发革命”，何况我们中国知识分子历来就有孔孟儒学提倡的“自省”传统，在新中国成立以后，又一直鼓励这种“自省”式的“修养”呢。这样，在这“史无前例”的历史大考验一开始，我和我同代知识分子的大多数自我精神状态及所作出的历史反应，就走入了歧路，具有了极大的悲剧性与荒诞性。

但我居然在毛泽东与鲁迅那里，找到了“合理”的解释。这就是毛泽东与鲁迅都对中国知识分子的弱点采取了严峻的批判态度。鲁迅早在《关于知识阶级》中就指出过：“知识和强有力是冲突的。”而鲁迅本人，则

是由于对中国传统文化所持的特别严峻的态度，进而对传统文化的主要承担者中国知识分子的弱点格外敏感，并一贯给予无情的批判。但在1966年开始的混乱中，我是不可能作出这样的区分的。当时，引起我的思想震动的是，毛泽东与鲁迅都从知识分子与普遍人民的关系这一角度，严厉谴责知识分子的弱点。

这正是要害所在。

正像屈原反复吟诵“长太息以掩涕兮，哀民生之多艰”那样，生活在中国这块多灾多难土地上的人民的苦难，始终在折磨着中国知识分子的灵魂。在中国知识分子心目中，“祖国”始终是与“人民”联在一起的，“爱国”必然“忧民”，与人民共命运，成为中国知识分子最重要的传统。但鲁迅这一代，作为中国本世纪伟大变革的先驱者，他们最初强烈感受到的是，现代意识与变革要求和人民不觉悟状态的尖锐矛盾，因此，他们对于人民既“哀其不幸”，更“怒其不争”，鲁迅并且有“现在没奈何，也只好从智识阶级一面先行设法，民众俟将来再谈”的设想。但是，无情的现实很快就使鲁迅强烈地感到了掌握精神批判武器的知识分子，在占有了强大的国家机器的反动阶级面前的软弱无力；在他得出了“一首诗吓不走孙传芳，一炮就把孙传芳轰走了”这一结论时，他就自然地产生了向“物质的批判”的承担者工农兵大众吸取力量的强烈要求。鲁迅身上所发生的这种由强调知识分子对人民的启蒙作用，到强调知识分子从人民中汲取力量的转变，在本世纪知识分子的精神历程中，是具有典型性的。因此，毛泽东在著名的题为《“五四”运动》的讲演中，作出“知识分子如果不和工农大众相结合，则将一事无成”的论断时，是既反映了客观实际，又科学地总结了“五四”以来知识分子发展道路的历史经验，表达了包括鲁迅在内的广大觉悟的知识分子的自觉要求，同时又得到了前述“知识分子与人民共命运”的历史传统的强有力的支持。因此，毛泽东的“知识分子与工农大众相结合”的号召得到中国广大知识分子的自觉响应，成为他们的行动路线，并不是偶然的。但是，毛泽东的这一正确历史命题在执行中却产生了谬误。40年代强调“大众化”即是“彻头彻尾彻里彻外”地“化”时就已显偏颇；50年代提出“知识分子工农化”的要求，更在实

际上根本否定了知识分子对工农为主体的人民的思想启蒙任务，进而预伏着否定现代科学文化知识，美化人民愚昧状态的危险。我们这一代五六十年代成长起来的知识分子在继承上一代传下来的“知识分子与工农相结合”的正确传统时，同时就接受了“知识分子工农化”的理论。在越来越明确地把与普通工农等同（划等号）作为奋斗目标时，知识分子与工农的关系发生了扭曲：他们不再是互相支持，互相吸取、补充的平等的社会变革力量，而人为地划分成了改造者与被改造者，知识分子成了不“脱胎换骨”，就不允许存在的异己力量。先是对知识分子确实存在的弱点的夸大——具有“反省”传统的中国知识分子很容易就接受了这种夸大，纷纷自觉地谴责自己；然后打出了“兴无灭资，反对修正主义”的旗号——对西方及苏联的封锁极端反感，被激起了民族主义、爱国主义热情的中国知识分子，也很容易地从“保卫中国意识形态的纯洁性、独立性”的角度接受了这些口号；然后在“兴无灭资，反对修正主义”的神圣旗帜下，把以科学与民主为中心的现代文化统统划到“资产阶级、修正主义思想”的范围，而予以根本否定与彻底践踏，这样，中国现代知识分子赖以存在的基础——与代表历史前进方向的现代科学文化的密切联系，就从根本上遭到否定与摧毁，以至发展到最后，“书读得越多越蠢”，“知识”本身变成了“罪恶”。这是一个可怕的“逻辑的迷宫”：不但“前提”（“知识分子与工农相结合”）具有历史的合理性，而且每一步推理，都有可以被接受的“理由”，似乎“合乎逻辑”。喜欢作抽象推理，逻辑游戏的中国知识分子——这正是知识分子致命弱点之一——就这样一步一步地，不知不觉地自己“出卖”了自己：终于“相信”了自己“有罪”，“相信”自己不经“彻头彻尾、彻里彻外”地根本改造，就失去了存在的价值。

这是一种渗入这一代知识分子灵魂深处的精神迷误，它甚至支配着这一代知识分子的专业研究。我与同代人对于鲁迅的观察就是如此。鲁迅被塑造成“脱胎换骨”的改造的典型，鲁迅前后期思想被人为地割裂与对立起来，贯串鲁迅一生的启蒙意识被视为“局限性”，鲁迅对知识分子弱点的批判则被任意强化与夸大，后期鲁迅的另一些重要思想，例如知识分子是“大众中的一个人”，应“不看轻自己”也“不看轻别人”，反对“成

为大众的新帮闲”，也都消失在观察视野之外。鲁迅再一次地被我们这些“信徒”肢解，反过来又影响着我们在新的历史命运面前自我道路的思考与选择。

我就是这样地“接受”了“文化大革命”初期对我的种种“批判”：我否认自己是“反革命”，却真诚地承认自己是“修正主义苗子”，承认自己“有罪”。当时，和我处于同样命运中的同代知识分子中的大多数，都作出了类似的历史选择。我们这一代知识分子的悲剧命运就此达到了顶点。

这里，需要说一说鲁迅的“中间物意识”对我的深刻影响。在我大学毕业以后走上人生之途的开始，也即我的独立的鲁迅研究的开始，我就确定了以鲁迅为榜样，自觉地充当“历史的中间物”的人生道路，把自己的历史使命归结为“自己肩负因袭的重担”，为年轻一代开辟道路，我至今仍然认为，这是一个符合历史要求的正确选择。由于古老中国向现代中国历史转折的特殊艰巨性，决定了20世纪中国“历史的中间物”必然包括了好几代人。五六十年代成长起来的我们这一代知识分子又正处于新中国的开创者的老一代与新时期中华腾飞的主力军年轻一代之间，是本世纪中国几代知识分子中精神重负最为沉重的一代，历史限制了我们自身更充分的发挥，在我们身上，“历史中间物”的特色显然是更为鲜明的。正是“中间物”意识使我找到了自我心灵与鲁迅心灵的“通道”。在鲁迅的启示下，我比较早地清醒地看到了自我的局限性，自觉地接受了鲁迅“绝望中抗战”的人生哲学，因而几十年来，无论身处逆境或顺境，都始终保持了“永远进击”的奋斗精神。但同时，我也比较早地接受了鲁迅的“赎罪意识”与“牺牲意识”的影响。特别是毛泽东把现代知识分子与工农的差异赋予阶级论的色彩，断定我们这一代知识分子都是“资产阶级知识分子”，剥削阶级家庭出身变成我的极为沉重的思想包袱时，“赎罪意识”与“牺牲意识”就是一种极好的精神解脱：不但受压抑的地位被解释为“历史的必要牺牲”，而且也从这种自觉的“赎罪”与“牺牲”中找到“我不入地狱谁入地狱”的“崇高感”与“悲壮感”。本来鲁迅的赎罪意识与牺牲意识里，就含有某些病态成分，现在，经过我们这些“信徒”的

发挥，竟然有了如此浓重的鲁迅所深恶痛绝的“阿Q气”，而且最终导致了我们对现实愚昧、反动势力的怯懦的屈服：这大概是鲁迅所绝对不曾料及的罢。这是本世纪以来中国知识分子精神历程中最悲凉的记录。

三

因此，可以想见，当北京“批判资产阶级反动路线”、“批判驯服工具论”时，在我所处的内地小城里的被囚禁的知识分子内心世界里会引起什么样的反应。不可能了解斗争全局，特别是上层斗争情况的普通人民（包括我这样的知识分子）只能按照自己的实际处境来理解：当时我感到是一次从未有过的思想大解放，被“赎罪意识”、“改造意识”强压下去的“反抗意识”终于引发出来，我几乎是第一次恢复了知识分子思考的本能；然而，它又不免是畸形的，因为同时大大加强了的对毛泽东的个人崇拜使这种思考不可能是真正“独立”的，冲破了局部范围的思想束缚，又在更大范围内受着更根本性的束缚；而且“反抗意识”从一开始就被“引”入了错误（全局性的）方向。我们正是在这样的情况下，以一种曲扭的形式进行着自己的思考，得出自己的结论的。鲁迅的怀疑主义否定精神就是在这种情况下引起了我的强烈共鸣。鲁迅《狂人日记》里的历史性质问：“从来如此，便对么？”以及他引述的屈原的诗句“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索”，在以后漫长的精神困惑里，成了我和我的一些年轻朋友的座右铭。特别是林彪事件之后，我们在一阵思想阵痛之后，很快转入了对“中华民族的历史命运与历史道路”的思考与探索。我与比我年轻的一代——当今中国改革事业的主力军深刻的精神联系，就是在这一时期建立起来的，这对于我以后的思想发展起着决定性的作用。我至今仍不能忘怀，在“四人帮”制造的“红色恐怖”之下，我们怎样躲开一切监视，秘密地聚集在一起，如饥似渴地学习马克思、恩格斯、列宁的原著，以及我们所能搜集到的古今中外的哲学、历史、政治经济学等著作，热烈地讨论着中国与世界的过去、现在与未来。在这种场合，我常常给青年朋友讲我所理解的鲁迅，鲁迅对中国社会历史的深刻剖析引起了年轻一代的

极大兴趣。事实上，我们正在经历着与当年的鲁迅类似的精神探索的历程。有意义的是，我们所得出的结论，与鲁迅也是类似的：我们经过自己的独立思考与选择，接受了马克思主义的辩证唯物主义与历史唯物主义哲学。而我们最感兴趣，讨论得最为热烈的，也是如何从中国的国情出发，在实践中发展马克思主义。鲁迅就是这样在这非常的年代开始与六七十年代成长起来的年轻一代发生了心灵的感应。据我所了解，在当时的中国，全国各地都出现了不同形式的类似学习、思考与讨论。在60年代末、70年代初，以年轻一代为主力的中国知识分子所进行的这一次自发的探索，实际上成为1976年以后的中国思想解放运动的先声，中国今天正在进行的改革事业的许多思想萌芽也都是在那个时候开始孕育的。而我自己，正是在这一次探索中，随着对中国“国情”日益深入的思考与理解，逐步地接近与理解了鲁迅。

但我的思想解放远比年轻一代要艰难得多。可以这样说，直到粉碎“四人帮”之前，我都未能从对长期形成的个人迷信的束缚中彻底解脱出来。这是自然的：我是在“毛泽东的时代”成长起来的一代，毛泽东作为我的精神支柱，已经构成了我的生命的一个组成部分。“文化大革命”中我又接受了毛泽东“无产阶级专政下继续革命”的理论。这反过来严重地束缚着我的思考，使我对“中国向何处去”问题的探讨没有达到本来可以达到的更大的高度与深度。我的思想认识的这种局限性，甚至影响了我周围的青年朋友，这是我至今仍然感到负疚的。

对毛泽东“无产阶级专政下继续革命”的理论的真诚接受，一个重要原因是我们心中郁积着一种怨愤情绪。这是长期受压抑的地位所形成的；也由于我们几乎是处于社会的最底层，对于党内不正之风引起的一部分当权的干部与群众之间尖锐矛盾有着十分具体、强烈的感受，以至于产生了相当严重的对立。在满腔怨愤急待喷发的心理和情绪支配下，自然很容易地就接受了毛泽东将矛盾、对立绝对化的“斗争哲学”；而我则更进一步把鲁迅的斗争精神绝对化，把鲁迅对于中国中庸主义的传统文化的批判绝对化，从另一个极端曲解了鲁迅。这种曲解是在艰苦的探索中，我的心日益贴近鲁迅的时候发生的，就显得特别可恶。前几年重读《鲁迅全集》看

到鲁迅早在1925年就已发出警告：“我觉得中国人所蕴蓄的怨愤已经够多了”，“当鼓舞他们的感情的时候，还须竭力启发明白的理性”，否则“是非常危险的”。我受到了极大震动，由此而想到，本世纪以来，中国已经多次发生全民族非理性的狂热，我自己亲历的就有1958年的“大跃进”和十年“大动乱”，每一次“狂热”都是在一种受压抑的怨愤情绪的冲动下开始的，最后却走到了反面。这样的悲剧经常发生在迫切要求改变自己地位的落后国家与受压抑的阶层中。具有局部合理性的历史要求的被利用，就特别令人感到悲哀与沮丧。这是历史对不成熟的民族、阶层及其知识分子的惩罚。无论是对于我们民族，还是我自己，这都是一个沉痛的历史教训。

四

我正是怀着探求的渴望，又负着精神的重担，步入了1978年以后开始的中国历史发展的新时期。在思想解放运动中，尖锐地提出了毛泽东的历史评价问题。由于毛泽东一再地宣称他的心与鲁迅“相通”，因而对于鲁迅的评价，事实上也成为几代知识分子及学术界公开、不公开的争议问题之一。毛泽东与鲁迅长期以来都是我的精神支柱，这场争论对我所具有的极端重要的意义，几乎是不言自明的。由于多次历史经验教训，我已经趋于成熟，不再愿意盲目地听从任何一种意见，而坚持一切要经过自己的独立思考与判断。这既是充满痛苦与困惑的历史的反思与自我剖析，又是思想的解放，心灵的开放，艰难而愉快的新探索的开始。在将近七八年的时间里，我很少写有关鲁迅的文章，我害怕思考得不成熟再次歪曲了鲁迅。但我内心深处却一直有一个声音在呼唤着我：我的命运既然与鲁迅有着如此不平凡的联系，我应该把我们这一代人对鲁迅的认识写出来，在鲁迅研究中尽到“中间物”的历史责任。我仍然坚信，真正与鲁迅思想相通的，将是当代中国的先进青年。因为他们与鲁迅同样处在历史的大开放、大变革、大转折的时代，有着类似的探讨与思考。更重要的是，正是当代的中国先进青年，他们有可能以更加科学的态度对待鲁迅，既不如我似的把鲁

迅当作崇拜对象，又不会像某些人那样轻率地否定鲁迅；在鲁迅面前，他们是平等、独立的，却因此而真正接近了鲁迅。在他们中间，将会产生出远比我们这一代更有出息的鲁迅研究工作者，会有比我们更加深刻的认识与发现。我曾有幸在北京大学和华侨大学给数百名青年学生讲过本书的内容，出乎意料地得到了异乎寻常的热烈反应。无论在课堂的交流，课后的倾心交谈，还是书面作业、试卷，学生们所表现出来的对鲁迅的由衷热爱，对鲁迅内在矛盾及其独特价值的深刻理解，不但使我多次感动得不能自已，而且越来越确信：鲁迅是属于中国当代青年的。我由此而把自己研究工作的目标归结为一点：尽可能如实地把我所认识到的鲁迅的本来面目介绍给当代青年，使他们冲破种种曲解、误解而造成的迷雾，直接接触鲁迅作品，与鲁迅进行心的交流。我自知由于时代造成的缺陷，自身知识结构的限制，不可能有成熟的研究成果贡献给年轻一代。所能提供的，仅是不完整、不成熟的半成品，一些可供进一步研究、探讨的信息、线索。我期待着我的研究成果的最佳效果是：年轻一代的朋友从中得到某些启发，感到某种满足，又发现许多缺陷，感到不满足，进而激发起创造的欲望，自己来修正、补充、发展，以至在否定中开始新的探索。我不追求永久的学术价值，只希望自己的研究多少能够起着沟通鲁迅与当代中国青年心灵的桥梁作用。这是一个极高的标准与要求，因此，我仍不免于惶恐而紧张。其实这也是不必要的，我已经尽可能真诚地把我要说的话，都说出来了，我已经尽可能坦白地解剖了我心中的鲁迅，更坦白地把“自己”暴露于世人面前。几十年来一直纠缠我的灵魂，使我坐寝不安的感情重担已经卸下，我还要再期待什么呢？难道我们这一代人就应该这样永远地惶恐而紧张下去吗？

不，是鲁迅所说的，“竦身一摇”，将一切“摆脱”，“给自己轻松一下”的时候了。

1986年4月27日晚12时

写于泉州华侨大学招待所

有缺憾的价值

——关于我的周作人研究

在我的鲁迅研究专著《心灵的探寻》后记里，因不堪精神的重负，我表示了“‘竦身一摇’，将一切‘摆脱’，‘给自己轻松一下’”的愿望。一位熟知我的朋友开了一个“残酷”的“玩笑”，说像我这样的人，是一辈子不会、也无法“轻松”的。

他的话是对的。

事实上，在我宣告与鲁迅研究及其特有的精神痛苦“告别”时，就已经背上了另一个更加难以承受的精神重负——随着周作人研究的开始与深入，我的灵魂越来越不得安宁。这真是永远无法摆脱的精神劫难：我与周氏兄弟仿佛已经结下了不解之缘，我的“主体参预”的研究注定我将与研究对象一起在心灵的炼狱里熬煎……

我的周作人研究开始于1979年，距今已有整整10个年头。在开始的几年里，我竟写不出自己满意的论文——从1979～1983年的四年时间里，我仅写了两篇有关鲁迅、周作人的比较的文章，尽管也得到学术界的一些好评，我的直觉却告诉我：那都不是“我”的文章。我甚至因此对自己的研究素质与能力丧失了信心。每次读周作人著作，对于我，都是一次痛苦的内心体验。不同于读鲁迅，在那里一切都烂熟于心，处处都引起强烈的共鸣，不由自主地“把自己也烧在里面”，而且每每能触发出联翩的浮想，作尽兴的发挥，即使鞭打到自己的痛处，也会产生心悦诚服的快感。但读周作人，则处处不顺畅。那与熟知主流派作家迥然不同的思想观念、思维方式、人生选择、知识结构、文化心理、审美意趣等等当然是陌生的；但隐隐间又感觉着某种遥远而熟习的气息。在周作人淡雅的文字里，

我常常能“抓”住其内在的新奇或苦涩，刚刚被它吸引，即刻又产生一种近乎“本能”的防范与警惕；笔下才流出一句肯定的判断，不由自主地又加上几句批判性的“但”字或限制词。真如鬼使神差，老在诘难，打架，摇摆，像是陷入重围，进退失据，左右为难。尴尬极了，也难受极了。一时间，竟也理不出其中的关节，陷入难言的惶惑之中。经过一阵“左突右奔”的挣扎（这既是学术的挣扎，更是意义深刻的生命的挣扎），积以时日，才终于发现：所有这一切矛盾、困惑，全因两个“自我”在打架的缘故。更确切地说，是周作人唤起了似乎已经忘却、否定、埋藏了的本来的“自我”。一旦唤醒，与以后经过“脱胎换骨”的改造的“自我”之间，就必然发生深刻的矛盾与冲突。于是，自己走过的人生道路、思想历程，一下子就被照亮了。我突然明白：要“理清”周作人，必先“理清”我自己，也即“理清”研究主体与对象之间的通道。于是，为了说清楚我的周作人研究，就必得在这里讲一讲我自己与我的家族：这是要请读者原谅的。

我出生于一个现代知识分子的大家庭里，自小就受着来自西方的现代观念的熏陶，它几乎是无形的，却是真正渗入血液与骨髓的。我所受教育的小学与中学——南京师范大学附中与附小（原东吴大学后中央大学附中与附小）也都是相当“西化”的学校。记得在我小学六年级（那时新中国刚刚成立）时，就曾参加过学生会主席的竞选（那是名副其实的竞选，有竞选团，也有竞选纲领、演说，等等），那是我最早接受的现代民主政治的启蒙教育。我在中学读书时，除了苏联文学作品外，主要接触的，就是“五四”以来的新文学。鲁迅、茅盾、巴金、老舍的小说，艾青的诗，曹禺的戏剧……都是我最爱读的。有了这样的基础，1957年“大鸣大放”期间（那是我正是北京大学中文系新闻专业二年级的学生），那些著名的个人自由主义知识分子（后来大都成为“右派”）的言论，引起我的强烈的共鸣，就是必然的了。我至今仍清楚地记得，费孝通先生在《早春天气》里宣布的“一本书，一杯茶，一间屋”的独立而自由的生活理想，是怎样地令我神往；萧乾先生在他的《放心，容忍，人事制度》的名文里引述的西方名言：“我不同意你的意见，但我要用生命来保卫你说话的权利”，

更引起我思想的巨大震动，从此铭刻在心。当时年轻气盛，自己受“震动”不说，还想“震动”别人，到处公开宣扬，“反右”时自然不免受到了批判。但我仍不知悔改，1960年讨论《列宁主义万岁》三篇文章时，又“跳出来”宣称赞同赫鲁晓夫的观点：“社会主义的出发点是一切为了人。”自然，这些言论都成为我走“白专道路”的罪证，没有划为“右派”却是万幸。在大学毕业鉴定时，给我的考评是：“有较为系统的资产阶级自由、民主、平等、博爱的观点。”如果不含贬义，这倒是确切地反映了我的真实思想状况的。我之所以不厌其烦地讲述这些自我传记材料，正是要说明：我在骨子里是一个深受西方思想影响的现代知识分子，在热烈地追求人道、个性的独立与自由这些基本点上，与周作人这类中国现代个人自由主义知识分子是相通的。这大概就是本来的“自我”。但我的大学毕业鉴定里还有一句：“能够自觉地接受思想改造，通过学习与锻炼，能够对上述资产阶级观点作出自己的批判。”这同样也是真实地反映了我的思想状况的。我不想否认，这种改造，开始是有压力的，以后却变成了自觉的要求与努力。这是一个漫长的自我扭曲过程，在《心灵的探寻》后记里已有详尽剖析。这里再举一个例子：记得1960年我到京郊水利工地上去劳动，在劳动中发现一位老人，衣服穿得很单薄，寒风几乎把她吹倒，她一边坚持着挖土，一边嘟嘟囔囔地发着怨言。我当时顿生同情之心，并以为她的怨言也不无道理。后来，人们告诉我：这个老人是一个富农婆。这件事竟引起了我的极大震动。在同学们的帮助下，我开始自责自己：我为什么会对一个阶级敌人发出“人道主义”和“同情”呢？这不是最典型地说明了“人道主义”的虚伪性吗？由此再“深挖”一步：这个富农婆对兴修水利的怨言为什么会引起我的共鸣呢？难道不正是雄辩地说明，自己的“立足点”还是站在富农即农村资产阶级这一边，还需要长时间地无条件地在工农火热斗争中改造，以求把立足点根本移过来吗？……今天的年轻人只会觉得这些强词夺理的逻辑十分可笑，但当时我们却是被绕得糊里糊涂，真诚地接受了它的结论的。不能低估这类迷魂阵的魔力，我们这一代知识分子就是这样一步一步地迷失了“内心”与“自我”，从外表的衣着、谈吐，到内在的思维方式、知识结构、感情、文化心理、审美意趣等

等都发生了“异化”，形成了新的“本能”。以至于在有机会重新接触到原是属于“自我”的思维方式、知识、心理、情感、意趣时，竟出自“本能”地批判、拒绝，自觉地划清界限，并在潜意识上感到新的自我对旧的自我的优越与崇高。这是多么可怕的灵魂的“再造”！这种再造的魔力大概只有宗教对于信徒灵魂的摄取力才可与之相比。但魔力毕竟是虚幻的东西，在不能认清之前，它是强大而可怕的；而一旦清醒，它又是极端脆弱的。即以本来的我所追求的人道、个性、自由而言，这是人的健全发展的基本条件，对于它的自觉追求与实现，是人类文明发展的必然结果，而并非资产阶级的一个阶级的狭隘利益的反映。尽管后来冠以“资产阶级”的罪恶标签，我及我的同代人因此将它摒弃，埋葬；但人的本性追求毕竟是不可抗拒的。一旦扫除迷魂阵，就仍然会复归。当然，复归以后还会超越，但超越也是以复归为前提条件的，与这种对“人”的基本企求与权利的扼杀自不可同日而语。

尽管终于发现了在对人道、个性的独立与自由的追求上的相通，但我仍然感到自我与周作人之间的隔——我们毕竟是文化背景、经历、个性等等不同的两代人。

我（以及我的同代人）既受着“五四”精神有形无形的熏陶，又成长于“书读得越多越蠢”的文化沙漠的时代，这样的文化背景决定了我们不仅隔膜于西方20世纪文化，而且中国传统文化的修养也不足，再加上激烈的斗争时代形成的思维方式、心理素质、情感方式等等都决定了我对于传统文化中从容、雅致、中庸、平和的那一面始终格格不入，因此，我尽管尽了很大努力去理解周作人“世界”，但终究不能完全进入。无论在阅读周作人著作，还是在本书的写作中，我都隐隐地觉得，周作人世界中有某些属于“神韵”的东西，我还没有捕捉到；我自认对周作人的描述是精细的，却似乎少了一点“神”。我把它归之于自己对于中国传统文化与传统士大夫的某些“隔”。我想，这种“隔”，不仅属于我个人，也许这更是时代的“隔”。在当今中国人们是很难完全理解周作人的，我以“周作人的寂寞命运终于不可改变”一语结束全书，正是这个意思。我在读日本学者，特别是木山英雄先生有关周作人的研究著作时，常常感到，他们似

乎比我们更接近周作人，这种感悟、气质上的差距又非是多下点工夫就能弥补的。所以，有时我又想，周作人不仅属于中国，而且属于日本，属于东方文化。对于日本文化及东方文化的“隔”，大概也是不能更深地“进入”周作人世界的一个原因。

在读周作人著作与有关传记材料时，我还常常为周作人的某些“俗气”感到别扭；在写《周作人论》时，我在好些地方都对周作人的平庸处加以批判性的审视。一位朋友读了以后，却不以为然。他认为我的批判性审视表现了强烈的英雄主义、理想主义与浪漫主义倾向，以此为立足点观照周作人，就会对他的“平凡人生”的现实追求产生隔膜。我想了一下，以为这位朋友的意见是对的。我不想否认与掩饰自己内在的英雄主义、理想主义、浪漫主义气质——这也是我们这个时代的产物。我追求着鲁迅所说的“天马行空”的人生境界与艺术、学术境界，神往于鲁迅式的选择：“站在沙漠上，看看飞砂走石，乐则大笑，悲则大叫，愤则大骂，即使被砂砾打得遍身粗糙，头破血流，而时时抚摩自己的凝血，觉得若有花纹。”而对于周作人式的“忙里偷闲，苦中作乐，在不完全的现世享乐一点美与和谐”的选择，持有很大的保留。因此，就个人选择而言，我无疑更亲近于鲁迅，而有距离于周作人，研究者主体对于不同研究对象的这种不同的倾向，是难以避免且无可非议的。问题在于，在评价现实与历史人物时，往往自觉、不自觉地过分看重于道德的崇高与完善，对于现实生活中的普遍人所难免的软弱、妥协等等之类的人性弱点的评价往往失之苛严，这是可能会构成某些偏颇的。正是自觉地意识到这一点，我在研究过程中，努力于将理解基础上的描述置于判断之先，在不掩饰自我选择倾向的同时，对异己的选择，尽可能地表现出一种宽容的气度。我的这种努力，结果怎样，得失如何，是有待于读者与学术界的评价的；我自己只是感觉到，在研究周作人的长达10年过程中，自我精神境界上某些潜移默化的变化，例如说，我思想与性格中的偏激（熟悉学生时代的我与贵州时代的我的朋友，对于此大概会有很深的印象）减少了不少，变得越来越宽容，这自然与年龄的增长有关，但周作人的影响也是不可否认的。这使我想起了胡风的理论：在主客体的拥抱中，不仅主体改造着客体，客体也同

样制约与改造着主体。文学创作如此，学术研究（特别是人文科学的研究）也同样如此。这里，实际上是表现了自我生命与学术研究的一体性：学术的探讨，同时也是生命的挣扎；随着学术上的不断开拓，自我生命也得到不断的升华。意识到这一点，我有一种说不出的充实感。当然，这种充实是以这篇文章一开头即已提到的巨大的精神痛苦为代价的。因此，我丝毫没有将自己的生命与学术融为一体的选择绝对化、普遍化的奢望，只能说，这种选择对于我是合适的——如此而已。从另一面说，能够“如此”，也就够了。不是吗？

正因为“如此”，我自己人生道路、思想上的曲折与矛盾必然在学术研究上得到表现。在《心灵的探寻》后记里，我已经谈到，我们这一代是在外来势力的干涉与封锁下成长起来的一代，这就决定了，我在根柢上具有一种十分强烈的民族主义与爱国主义情绪，以及相应的社会责任感。另一方面，如前所述，家庭的影响与幼小的教育又使我有着对于个性独立与自由的近乎本能的追求。这些年来，经过历史的反思，对自己曾一度自动地放弃自我，有一种摆脱不掉的内疚情绪，因而反过来极度强化了对于个性独立与自由的追求。这样，在我身上，民族意识与个性意识的矛盾显得特别尖锐，而且有日益强化的趋势。这一矛盾实际上正是“五四”运动本身所固有的，也是中国现代思想文化史上贯穿始终的一对重要矛盾。自我矛盾与时代、历史矛盾的这种一致性，即使我对于同样陷入这一矛盾中的中国现代知识分子容易进入，但也造成了过于认同，而难于超越的缺陷。敏感的读者不难从我的周作人研究中，发现我在价值判断上的某些摇摆以至矛盾。我意识到，这是一种历史的缺陷，因此，不想改变，也改变不了。就让它作为一个有缺憾的存在而存在吧。说不定，这正构成了一种“特色”呢。

我们这一代人，是带着自己的丰富经历闯入学术界的。我们不仅曾在社会最底层经历了中国社会的大动乱，而且经历了从狂乱的迷信到清醒的自省的精神大蜕变。这两个方面的经历都使得我们对中国社会、文化，中国国民性及自我灵魂中根深蒂固的封建主义（特别是其中的封建专制主义），抱有极度的敏感。记得增田涉曾回忆说，“鲁迅的著作和他的日常

谈话里，常常出现‘奴隶’这个词”。对于鲁迅，这不是抽象的概念，而是“直接触到内心”的现实，“这一现实是经常在他的生存中，经常在鼓动他的热情，缠住他的一切思考”。对于“自己和自己民族奴隶地位的自觉”，也同样属于我们这一代。这就是为什么，我至今仍顽固的认同于“五四”那一代人对于传统文化的不无偏激的决绝态度。也是出于同样的原因，我对于周作人思想中的反封建因素，特别是他的关于人道、人性独立与自由的思想，给予了也许是过分的强调与过高的估价；而对于周作人身上的“复古”倾向，则始终坚持也许不无偏颇的否定性评价。读者与批评者自不难从中看出，我的学术研究是带有极强烈的情绪化因素的；我尽管试图用详尽的材料占有来使这种情绪化具有更多的客观依据，并如前所说，用理解基础上的描述先于判断的方法淡化情绪化的主观性，但却不能根本改变其所必然带来的利与弊。记得王晓明在批评赵园的《艰难的选择》时，也曾提及这个“情绪化”的特征。也许在一定程度上，这也是我们这一代的特征吧。说起来，这种情绪化也是来源于“五四”的；无论从什么意义，我们都属于“五四”。我当然知道，这种情绪化的观照，距离真正的学术研究是相距甚远的。因此，我欣然接受这样的批评：我（以及同时代的一些朋友）与其说是作为一个学者，不如说是以诗人的方式去观照与研究我们的对象的。正因为如此，我才一再地声明，自己不追求永恒的学术价值——不追求自然是一种托词；明知达不到，又何必去追求呢？对于本书的学术价值，我也同样持怀疑态度。本书的意义仅仅在于，提供了较为丰富、可靠的材料，并且表明：在80年代中国，曾经有过一个有着如此这般经历的钱某人，对于现代思想文化史上有着重要地位的周作人，有过如此这般的观察与理解而已。自然，由此也就获得了某种别人不能替代的价值——有缺憾的价值，这也是不言而喻的。因此，我的上述自我否定与批判，同时也包含着一种有限度的自信与自我肯定。这大概也不必多说了吧。

这自信确实极有限度，因为在研究过程中，我对于自己的研究观念、方法、道路等等一直是并无信心的。随着研究的深入，一个问题更是时时纠缠于心，久不能解：周作人许多颇有价值的思想文化遗产，为什么竟长

期地被视为“反动”货色而无人问津？失误究竟发生在哪里？于是，不能不转而对“五四”以来的思想文化发展及以往的研究，重作一番考察与思索。“五四”的先驱者奉行的是“兼收并蓄”主义，他们只是在科学与民主旗号下保持着思想与行动的大体的一致；在更深的层次，彼此的观念与追求目标存在着很大的分歧，而正是这些分歧、不一致，才孕育着历史发展的多种可能性。“五四”新文化运动（包括“五四”文学革命）的真正价值并不在于它本身所创造的新文化、新文学达到了多么高的水平，而正是在于它所提供的多种可能性。因此，直到“五四”以后，在思想文化的各个领域都出现了多种选择时，才真正显示出“五四”新开创的历史“新的一页”的全部丰富性与深刻性。“五四”以后不同选择之间，展开了相互的驳难与斗争，这是自然的。其中最具影响的就是追求“民族解放、社会平等、思想统一与意识形态化”的选择，与强调“个性解放与自由、思想分离与超越”原则的选择。这两种选择本来既是互相矛盾，又互为补充、渗透的；但在中国的社会历史文化条件下，却从一开始就为中国传统的“独尊”思想所支配，纳入“非此即彼，非正确即错误，非革命即反革命”的二元对立模式之中，采取了“你死我活”、“一个吃掉一个”的绝对对抗的态势。这样，历史发展多种可能性的合力作用与实现，在中国变成了排他性选择的单一实现。在历史的当时，人们产生某种认识的差误也是难免的。问题是，人们又反过来用这一事实的结论作为价值判断的标准，即已经实现（或基本实现）的选择是不容置疑的绝对正确的，未能实现的选择则是无可怀疑的百分之百错误的。在高度政治化与组织化的历史环境下，“绝对正确”与“百分之百错误”又迅速地升格为“进步”与“保守”（“反动”），以至“革命”与“反革命”。周作人以及和他一样的在中国坚持“自由主义或民主个人主义”理想的知识分子，他们的选择就是这样被宣布为“错误”、“反动”与“反革命”的（以后他们中的大部分人都被打成“右派分子”绝不是偶然的）。这样，对周作人及其同类知识分子的思想文化遗产进行科学的讨论与评价事实上已经不再可能，因此“结论”在研究之前已经先验地确定，提出讨论本身就意味着为“反革命”辩护。实际上，真正受到损害的，并不一定是被否定的对象自身，

因为在历史上真正有价值的东西最终要被历史所承认；惩罚却无情地落到了历史学家的身上，因为按照前述逻辑研究历史，历史学家就只有一件事情可做：为已经实现的选择作出它“必然实现”（这一结论也同样是在研究之前就“先验”地存在的）的科学论证。而历史学家们这样做的时候，他们就不仅陷入了“成者为王，败者为寇”与“存在就是合理”的历史观，而且使自身的价值等同于在中国历史上每一次王朝更替都会出现的，为处于胜利地位的新王朝大唱赞歌的“皇家史官”，从而根本上丧失了知识分子的独立品格。

当我的反思得出这样的结论时，竟出了一身冷汗，并长久地陷入了痛苦的自责之中：我们自称历史唯物主义者，为什么竟连司马迁为历史的失败者——项羽写本纪的“胆识”都没有了呢？这又是一个时代酿就的苦果；并因为我们自身主观上的真诚，而越加显出其所内含的真理的残酷性。我们大概也只能自己吞下去——自信我还有这样的勇气。我既是自责，又是庆幸，自己50岁时才有了这样的觉悟。按说，40岁就应该“不惑”，50岁是“知天命”的时候；但当一切都误了点、乱了套时，即使是现在才觉醒到要从“成者为王，败者为寇”的历史观与“皇家历史学家”的地位所造成的学术困境中挣扎出来，也还不算太晚吧？

于是，在年过五十之际，我又要一切从头开始——开始学术的生命的新的挣扎，直到最后的断裂。

第三辑

精神死亡的大悲剧

精神界战士的大悲剧

——读朱珩青《路翎——未完成的天才》

这不是赏心悦目之作，这是一本沉重的书——它让几乎已经失去了记忆，从而习惯于轻飘、浮嚣的生活的我们，再一次进入精神的炼狱，直面那不能忘却的共和国的大悲剧，直逼那流血的痛苦的灵魂。而后者也许是更为重要的：因为确实有人将惨痛的历史化作伪劣商品推销给中国人与外国人，充当酒足饭饱之后的刺激物。一切对历史“血腥气”的消解（不管出于什么动机），都应该受到诅咒，而且是鲁迅所说的“最黑最黑的诅咒”：他们正是“强迫忘却”的权势者的帮忙与帮凶。

但这是办不到的。铁铸的事实绝非无聊文人的唾沫所能淹没，知识者的良知总要说话——本书即是一个证明。在这个意义上，作者朱珩青（读了她用一颗同样受伤的心捧出的文字，我敢说这是一位坚强的女性）仅是一个“代表”：这个世纪总要留下一些敢于正视惨淡人生的真的哀痛者与幸福者。

而且还要学会思索。或许这才是本书更让我放不下的原因。随着作者对传主通往地狱之路不加掩饰的抒写，我不只一次地陷入沉思：这是怎样的受难者？作者告诉我们：无论政治立场，还是主要思想倾向，路翎们与批判者们“并没有什么根本上的不同”。这是事实：路翎们至死也对中国共产党所领导的革命毫无异议，对马克思主义的信念从未动摇，并始终以马克思主义文艺思想的捍卫者与实践者自诩——如本书作者所说，路翎抱定宗旨要为“第四阶级”写作。因此，他们并不构成政治与意识形态上的反对派，这一点，与公开宣传马克思主义、反对国民党政府因而惨遭杀害的左联五烈士是不同的。他们仅仅是对马克思主义文艺思想的理解与批判

者有所不同而已。在这个意义上，可以说他们是真正的文学受难者。他们的悲剧的残酷性也正在这里。

但作者似乎并不满足于这样的分析。她对传主的精神世界进行了精细的开掘，终于有了重要的发现：路翎特别“钟情”于流浪汉，不仅是一种题材选择上的偏好，更是因为他（也许还有他的朋友和精神导师胡风）自身所特具的流浪汉气质——他（他们）正是一个（一群）精神流浪汉。作者因此十分重视胡风在写给路翎信中的一段话，“赶路是我们的运命，所以也就不管能不能享受‘未晚先投宿，鸡鸣早看天’的乐趣了”。这其实也正是胡风高度赞扬的鲁迅的“过客”精神。永远追逐着“那前面的声音”，他们就永远也不会停止对于真理的追求。如作者引述的路翎的朋友绿原的诗句所说的那样，“终点，又是一个起点”，在探索的路途中所达到的每一个结论（“终点”），仅是新的探索的开始，精神的探索永无休止之日。因此，路翎在新中国刚刚诞生，他就立刻敏感到“旧中国”的依然存在，甚至产生“我现在也还被这旧中国压着”的感受。这自然是那些把新中国神圣化的人们所绝难理解与容忍的。这正是路翎们与他们的批判者们的根本区别所在。应该客观地说，批判者们也曾认真地探索过，但当他们得到了某种信念后，就宣布找到了所谓最后的归宿，并将其绝对化，凝固化，以至宗教化，当他们因此而停止了自己独立的精神探索时，自身就已经发生了异化（奴隶化）。如果不自觉于此，还要以真理的代言人、捍卫者自居，对继续探讨真理的异己的知识者（如路翎们）大加讨伐，那么他们就在实际上完成了从奴隶向奴才（“奴隶总管”）的转化。这与因为争取探索真理的自由而成为“精神界战士”的路翎们相比，在人生价值上，自是不可同日而语。

“精神界战士”是鲁迅提出的概念。今天很多人都在谈论“中国的现代化”，却很少有人提及鲁迅在本世纪初所提出的重要思想：离开了“人的个体精神自由”，任何现代文明都是不健全的。路翎们的“精神流浪汉气质”在本质上就是对人的精神自由的永不停息的追求，正是这“不安宁的灵魂”把路翎们和他们的先驱者鲁迅紧紧联系在一起，构成了“精神界战士”的谱系。这也正是作为小说家的路翎的特殊价值之所在：并不是所

有的小说家都能像他这样，达到小说家与精神界战士、思想者的统一。这二者的统一，构成了本书论述的中心，并有许多独到的发现。作者指出，路翎把他的全部的思想与艺术的触角都伸向人的复杂的精神现象的开掘，丰富的精神痛苦的展现，以及人的英雄主义的精神力量的高扬，总是提供尽可能广阔的精神空间，让他的人物进行自由的精神决斗。而对流浪汉的偏爱，更是集中体现了作家“倾向精神自由的审美要求”，并由此产生了路翎的“偏重于动态、过程的艺术思维和表现方式”。这些都点到了路翎的真正独特之处。而尤其精彩的是，本书对路翎小说语言的分析。作者抓住了作家本人关于“语言奴役的创伤”的论点，作了富有启发性的阐释：作家敏感到语言对人的精神自由的严重束缚，他的看起来不合语法的，有些芜杂的语言，正是他对语言奴役的一种“反抗”。这样，路翎就把他对人的个体精神自由的追求，贯穿到他的小说艺术的一切方面。——路翎的这一努力，使他的小说获得真正的现代性对今天的作者与读者都是有力的启示。

因此，当路翎作为“胡风反革命集团”的骨干失去自由，发出“一直不停地、频率不变的长嚎”——通过作者沉实的笔触时，这一声声长嚎敲击着、震撼着每一个读者，唤醒了我们似乎麻酥了的良知：难道还有比“精神界战士”（“思想者”）被剥夺了思想的权利更为惨烈的人间大悲剧吗？

那么，当那场“革命”终于结束，路翎重新命起了笔，“精神界战士”的悲剧是否就此结束了呢？至少包括我自己在内的许多善良的人们是这样期待着的。在报刊上陆续读到署名“路翎”的短诗、短文，我们曾是怎样的兴奋啊：又回来了，我们的精神界老战士！

但我们仍然是过于天真了——唉，我们为什么老是这样天真呢？

本书的作者以史家的严峻，把一个谁也难以接受的事实推到我们每一个人的面前：在不到十年的时间里，路翎以残病之躯，写下了《野鸡洼》、《杏花春雨》、《吴俊美》、《陈勤英夫人》、《英雄时代的诞生》等多部长篇小说，以及一批散文与诗歌。但除了少数诗与散文已经问世，大多数作品（特别是几百万字的长篇小说）都不能发表：不仅是因

为艺术质量的急剧下降，而且整个写作都仍然纳入在“文化大革命”时期“四人帮”钦定的标准模式之中！这就是说，当路翎伏案写作时，他就回到了那个“时代”：怀着巨大的恐怖（那是千百次施虐的审讯造成的永远不能摆脱的恐惧），手不由己地按照那个“时代”的命令写作，除了“遵命”（那也是那个“时代”千百万次强迫灌输给包括路翎在内的每一个中国作家的）以外，他已经不会写作！但他又似乎在反抗着这一切：于是，在按照既定模式写作的工整的文字旁，又出现了粗笔触的“混蛋”之类的骂语，到了最后时期他的写作已经陷入了狂乱之中。这样，晚年写作的路翎，实际上只剩下了生命的躯壳，或者说，写作着的，仅是那个被彻底改造了的非我化了的路翎，被迫害的半疯狂的路翎。那个才华盖世的，在思想、艺术天地里自由驰骋的，独一无二的小说家、精神界战士的路翎，哪里去了？他已经永远地消失，已经“死”了！当从本书中读到路翎的友人冀汸的一段话时，我感到了真正的恐怖：“1955年那场‘非人化的灾难’，将你变成了一生两世：第一个路翎虽然只活了32岁（1923～1955），却有15年的艺术生命，是一位挺拔英俊、才华超群的作家；第二个路翎，尽管活了39岁（1955～1994），但艺术生命已经销磨殆尽，几近于零”。这“精神的死亡”对于一个“精神界的战士”是格外残酷的，而“精神界战士”的被强迫改造，而且改造得如此彻底，如此成功，这样的大悲剧则让人悚然而思。路翎只是以他那独特的命运，让人们触目惊心地感受到“精神死亡”的可怖；但是，难道在我们身边，甚至我们自己身上，就没有全部或部分的“精神死亡”？说老实话，当我在翻阅近年一些被“炒”得分外热闹的争论文章时，经常看到（而且经常在争论双方的文章中同时看到）文革思维（心理、情感，以至语言）的复活，我从这种不自觉的，淹没在得意洋洋的喧闹中的“精神死亡”现象中，感到了更大的恐怖。我更为自己也难以挣脱这时代的“精神死亡”症而羞愧，痛苦，与恐怖。我在这篇小文的一开始说“这是一本沉重的书”，其实说的是我自己的阅读体验；而此文竟迟迟不能交卷，实在是因为我不知道有没有足够的勇气来揭开死去的路翎（愿他的痛苦的灵魂在“天国”安息！）的，我的朋友的，以及我自己的精神的伤疤。但我想起了鲁迅的

话，“会觉得死尸的沉重”的“民族”才是有希望的。那么，正视“精神死尸”的“沉重”，无论是对个人，还是我们民族，都是“希望”的开始吧。而本书正是有利于这一正视的，我相信。

文章写完了还有一点呼吁：如果我们真有勇气的话，应该把路翎的著作（包括晚年所写那些难以发表的长篇小说）全部出版，留给后人一个完整的遗产。自然，这又会遇到资金的问题。不知道是否有经济实力与胆识均足的出版社，能出版这样的《路翎全集》。我期待着。

真的人和真的杂文

——读《田仲济杂文集》所引起的思考

读《田仲济杂文集》，首先感到的是惊喜：原来这位我所尊敬的现代文学研究界的老前辈还是一位出色的杂文作家，原来抗战中后期的大后方还有如此成熟的杂文！继而一想：可不是吗，自从杂文从“五四”思想解放运动、人的解放运动中应运而生，一直是中国现代文学的文体标志之一，20、30、40年代的中国现代作家以至现代学者，几乎都与“杂文”结下不解之缘，在某种意义上甚至可以说，20、30、40年代的中国现代文学就是“杂文的文学时代”。那么，以后呢？一想到“以后”，心情便沉重起来，我们必须面对一个严峻的事实：“以后”杂文便走上了坎坷之路，尽管时时有“中兴”的呼唤，但至少到现在，我还看不出什么辉煌的前景。大概也是“前途光明看不见，道路曲折走不完”吧！

这是为什么？

一个现成的解释是：由于极“左”思潮的影响，我们始终缺少杂文发展所必须的外部条件与环境。这是确然无疑的，可以举出许多事实来证明。但，是不是还应该探讨一下更深的内因呢？比如说，极“左”思潮怎样改造了我们的灵魂，渗透到我们的精神、气质、人格、思维、情感方式的深处，由于自身的扭曲，而形成一种无可摆脱（甚至有的人还不愿意摆脱）的内在束缚……

这样的诘问自然是痛苦的，但我们又必须如此。如果连这一点觉悟与勇气都没有，我们还是趁早不要奢谈“杂文”吧，在我们有出息的前辈杂文家（如田仲济先生）面前，还是免开尊口吧。

田先生有一篇杂文，题目叫《踢》，讲他在公共汽车上的见闻：一

位“路员”（今天应叫“售票员”）因为有人在挤车时无意碰了他，就向无关的乘客乱踢过去。田先生因此而愤愤不平地问道：“谁给你的这种权威？”说实在话，在我们今天的社会里，这样的事情实在太多了：我们几乎在任何地方——公共汽车上，商店，医院，机关……都会遇到大大小小的“路员”，利用他手里大大小小的权力（小至售票权、售货权、挂号权，大至……）对本应是他的服务对象的普通人（也即在理论与口号上捧上了天的称作“上帝”的“人民”）横施暴虐，任加屈辱。但是，在这样的来自同胞的精神的暴政面前，又有几个人表示过哪怕最起码的愤怒与抗争？更不用说像田先生那样写成杂文在报章上大声疾呼——我甚至怀疑，即使有人写了文章，我们的报刊也不会发表，因为生活中比这更大的屈辱人们都忍受了，这类区区小事已习以为常。如果有人居然怒形于色，人们反会投以诧异的眼光，将其视为“外星人”——我自己就不止一次遇到这样的眼光并感到说不出的悲哀：人甚至失去了维护自己尊严的欲望与自觉，这是怎样的精神麻木！但再反躬自问，却又害怕起来：难道我又有权对“路员”的暴虐及“乘客”的麻木表示愤怒吗？我自己不也在另外的场合下，自觉、不自觉地对他人施暴并对他人加于我的屈辱屈从、隐忍了吗？我终于发现，极“左”思潮的核心观念——“有权就是一切”，已经渗入中国国民灵魂的深处，以至当今之中国，一些人在最大限度地利用自己由于社会分工而享有的权力，既为自己捞取物质的利益，又在施虐于他人中得到自我精神的满足。另一方面，人们又在形形色色的精神暴政面前，处处显出麻木、忍从的奴相，更阿Q式地在对他人的更加肆无忌惮的报复中获得精神的补偿与自慰。由此而形成恶性循环。想到这里，我竟至产生一种恐惧：这难道不正是新的国民性的痼疾吗？但我们却不能像包括田仲济先生在内的前辈那样，以杂文作为武器，痛加针砭，因为我们自己也正身染沉疴而不自觉。不能从奴隶主与奴才双重精神桎梏中挣脱出来，绝不会有真正的杂文！

田先生的另一篇杂文也引起了我的深思。题目叫《臭虫》。在照例对臭虫表示厌恶，描写人怎样将虫消灭的“胜利”以后，突然笔锋一转，“为臭虫的前途担心起来”，想到“自然是残酷的，一切不能独立生存而

又无用的东西，将都归消灭”。最后竟发出如此感慨：“生命的消灭，无论如何说是一件悲哀的事情，何况亿万的生命窒息以死，而没有人稍为注意！若造物主能责备的话，我责备他滥生，更要责备他滥杀。”类似的责备仿佛在哪里见到过，仔细一查，果然在鲁迅的《呐喊》里找到了《兔和猫》。鲁迅也因“生命造得太滥，毁得太滥”，为人对生命的消亡的麻木而感到“凄凉”。他痛心地写道：“夏夜，窗外面，常听到苍蝇的悠长的吱吱的叫声，这一定是给蝇虎咬住了，然而我向来无所容心于其间，而别人并且不听到……”读到这里，我的心为之一震，我（以及我的同辈）不正是这“别人”：我们早就听不到幼小生物的生命的挣扎的呼号了，因为我们连人的生命挣扎都“无所容心于其间”！几千年的相斫史使我们这个民族太不珍惜人的生命（更勿论生物的生命），而生存的艰难又使我们每个人的感情世界太为日常生活的琐细的烦恼所纠缠左右，显得过分的敏感，而沉湎于鲁迅所说的个人有限哀愁里。与此同时却是人类同情心的减弱，对人世间（不要说生物界）的普遍痛苦的麻木。正是这思想境界的狭窄、猥琐，形成了我们这一辈与鲁迅、田仲济先生那几代人之间的精神落差。鲁迅说“博大的诗人”必定“感得全人间世，而同时又领会天国之极乐和地狱之大苦恼的精神”，杂文家也同样需要这博大而仁爱的胸襟。人们只在鲁迅（及同代人）杂文里看见他（他们）伟大的憎，批判现实的“异常的残忍性”，而不懂得“这憎，又或根于更广大的爱”，看不到他（他们）对于人的生命的珍爱，对人类命运的关怀，对宇宙万物“异常的慈悲性”。对于鲁迅，对于包括田仲济先生在内的前辈杂文家，以至杂文本身理解上的这一盲点，相应的杂文的传统的失落，其根源显然应该到几十年历史造成的中国知识分子精神悲剧中去寻找。

田先生有两篇杂文应该合起来读。一篇叫《说真话》，是有感于“说真话的人少，说真话也真不容易”而大声疾呼：“说真话毕竟是可贵的。”这种“说真话”精神可以说是杂文的生命所在，这一点人们似乎已无异议。但田先生还写了另一篇文章，人们往往不予重视，但在我看来，其意义至少不下于前文。文章题目叫《谎话颂》，并不含有任何反讽的意思，而是正面反复论证：“除非你没有说过话，你便不能说你没有说

过谎。”这使我想起了鲁迅晚年所写的《我要骗人》。鲁迅说：只要我们不是“超出现世”的圣人，我们就会“希求心的暂时的平安”，就得“骗人”。他坦白直言，“倘使我那八十岁的母亲，问我天国是否真有，我大约是会毫不踌躇”地骗人，“答道真的有罢”。鲁迅并且反复强调，现在“也还不是披沥真实的心的时光”——在鲁迅“我要骗人”（以及田仲济先生“谎话颂”）的命题里，不仅显示出前辈作家对于人世险恶的清醒认识，以及由此产生的鲁迅的“反对赤膊上阵”的战略策略，更是表现出他们对于人性的矛盾包括人性的软弱的深切理解。在我看来，敢于“说真话”固然需要勇气，敢于承认自己说过谎、经常说谎，进而公开写《谎话颂》，宣言“我要骗人”，也同样需要勇气，也许是更为可贵的。我尤其欣赏的是，这里没有半点“道学家”气，而这正是一个杂文家最重要、最基本的品质、气质。田先生《谎话颂》结尾处引述了耶稣对想用石头打死一个犯奸淫的妇人的众人说的那句“谁没有罪，谁就可以先拿石头打她”，是意味深长的。我因此而联想起周作人的一句名言：“我最厌恶那些自以为毫无过失、洁白如鸽子，以攻击别人为天职的人们，我宁可与有过失的为伍，只要他们能够自知过失。因为我自己也并不是完全无过失的人。”周作人还有一篇文章批判那些自认在“圣庙”里有份，因而拥有“真理”的绝对垄断权，动辄“裁判”或“饶恕”别人的“一脸凶相的圣徒”，说的也是同样的意思。这些“圣徒”，也就是田仲济先生在《天堂》一文里所说的“拿着天国的钥匙和卖赎罪卷”的“牧师”，尽管他们自己能不能、配不配进天国也成问题，却把持着天堂，不让别人进去。田先生因此说：“我更厌恶这些法利赛人，我更憎恨这些吃教的。”可悲与可恶的是，尽管这些“圣徒”、“牧师”、“道学家”，本是杂文的天敌，但他们却偏喜欢把自己打扮成俨乎其然的“杂文家”，把杂文领域变成宗教道德审判所。流风所及，人们甚至误认为写杂文就是搞大批判，当法官，对自以为的社会不良现象与异己者进行判决，还美其名曰“战斗性”。几十年来，杂文历遭劫难，这“大批判风”大概也是一劫吧。

田先生的《猫》写得很有意思。首先提出的是西南各地为什么“老鼠成灾”，回答是“西南各省的猫不捕老鼠”。又问：“捕老鼠是猫的天

性，为什么猫生在西南各省，这天性就消失了呢？”答曰：“西南各省的猫每一个都用绳子系着”，虽有心也捉不住老鼠了。再问：“为什么要把猫囚系起来呢？”现成的答案自然是“由于恨”（至于为什么“恨”，作者没有说，读者也能明白，鲁迅早就列举了他“仇猫”的若干条理由）——至此为止，文章的立论都没有什么特别，但田先生又问了一句：除了“恨”之外，是不是还别有原因？这才出人意外地引出：“爱”也能成为一个束缚，“自由的物事，一经人类的爱，一经变成人类的财产，便照例被囚起系起，这物事便也照例地渐渐失掉原有的机能，变成瘦弱的附庸或囚徒”。应该说，这“自由的物事为爱所囚系”的命题，是田先生的独特发现，也是真正的杂文家的发现：杂文家所特有的思想穿透力能够探微发隐，从表现看到内底，从正面看出反面（即田先生所说从“美丽的传统”背后看见“血淋淋的故事”），揭示出被有意无意地隐蔽着的事物的“真相”或“另一面”。“爱”（以及相应的“浪漫主义”、“青春”、“激情”、“诗”）长期以来，被人们认为是绝对美好的情感，但又有谁会思考、追问、发掘它的负面作用（意义、价值）呢？但不也正是这僵硬的，绝对的直线思维（“爱”就是“爱”，“憎”就是“憎”，“好”则绝对地“好”，“坏”则绝对地“坏”，等等）妨碍了我们像一个真正的杂文家那样，对日常生活现象作出自己独立而独特的深入开掘。而在我看来，这种思维方式的僵化与简单化，也正是极“左”思潮对于我们这一代知识分子的一种精神毒害，只是因为它影响的是深层的思维，不易为人们所察觉。而不根本改变这类僵硬的思维方式、习惯，大概也不会有真正的杂文。

这样，我一边读着田先生的杂文，一边联想、对比自己及我的同辈人，我的思考最后集中到一点：我们这一代人几乎从读书开始，就不断地被教导说要进行脱胎换骨的改造，我们也确实被改造好了，尽管表面上一个个都仿佛成了“毫无……之心”的“圣徒”，但我们的内心世界却变得如此地狭窄、猥琐、麻木与僵化。承认这一现实，确实令人难堪，但我们除了正视以外，已别无选择。如果说，“五四”那一代以至三四十年代的知识分子，面对的是吃人礼教，他们是从封建礼教束缚下解放出来以后，

才创造了杂文的话，我们这些五六十年代的中国知识分子，却面对着“极‘左’思潮”这一严酷现实。这是一种更加不露痕迹的“吃人”，人们几乎是在一种如痴如迷的狂欢状态下，一面“被人吃”，一面“吃人”，结果连“被吃”与“吃人”本身也被圣洁化了。在这个意义上，我们这一代人要走出“铁屋子”可能比鲁迅、田仲济他们那几代人，更为艰难。因此，我们就不能不更加强烈地感受到当年狂人“大恐惧”——有了四千年吃人履历的我，当初虽然不知道，现在明白，难见真的人！

而没有“真的人”，也就没有真正的杂文。

中国知识者“想”、“说”、“写”的困惑

——读鲁迅作品札记之一

一

知识者即是思想者。“说”或“写”是知识者自我价值的实现方式；或者说，内在的思想（与之相关的信仰、情感、人格）与外在的语言是知识者的存在形态。鲁迅正是从这里入手，开始他的关于知识者（尤其是中国的知识者）的观察与思考。

俄国作家屠格涅夫笔下的罗亭就是这样一个知识者：在他那里，思想与语言的力量发挥到了极致。屠格涅夫称之为“诗的极致”，以至于变成一种神秘的“魔力”：

> ……词句是左右逢源地、自由自在地流到他的唇边的，每一个字都好像径直地从他的灵魂深处迸涌出来，燃烧着全部信仰的火焰。……也许有些听众也并不确切明白他讲的是什么；但是他们的胸臆为之掀动，好像有什么帷幕就在他们面前揭开，有什么光辉就在他们眼前闪耀。……凭他说话的声音，恳切而且温柔，就增加了语言的魅力；好像有什么崇高的魔力从他的唇边流吐出来，连他自己也吃惊了……

于是，自然产生了知识者的英雄化（屠格涅夫小说中另一个人物就说罗亭“活像我们小说里的英雄”）与知识者的自我神化。

鲁迅在考察中国的历史与文化时，又进一步发现：由于“难到可怕”的汉字，“加以古训所筑成的高墙”，使中国的普通百姓“连想都不敢

想”，更不会“说”，不能“写”，“只能默默的生长，熏黄，枯死，像压在大石底下的草一样，已经有四千年”。正是这种对语言的垄断权，更加强了中国知识者自我神化地位——千百年来，中国的读书人不是一直自命为“为天地立心，为生民立命”的“圣人之徒”吗？

而且这种自我神化到了鲁迅所生活的现代中国更是有增无减。正像有的研究者所指出的，正是“五四”新文化运动由文言转向白话的语言学革命，又一次给中国知识者“千载难逢的制造语言的机会”，从而“强化了他们通过语言来虚构和制造一个世界的信念”，进而形成了胡适所说的“爱说不爱听”的时代文化性格：自称现代知识者的这一代启蒙主义者如同他们的外国前辈罗亭一样，“激烈地、热情地，然而也是强迫性地将自己对于世界的‘表述’加入或灌输到周围的他人之中”。建立在自我神化基础上的“权威性教化性”的语言背后，正隐藏着一种专制（从语言的专制到思想以至政治的专制）的危险（危机）。

这正是鲁迅所警惕的。他于是采取了釜底抽薪的策略，对知识者安身立命的“想”与“说”（“写”）投以怀疑的眼光，以他的思维所特有的犀利，从各个不同层面，提出了种种质疑、诘难，以彻底打破知识者的自我神话。而他自己也因此实现了对“五四”启蒙主义某种程度上的超越。

二

知识者的价值当然不只在于能“想”与“说”（“写”），更在于他能够自由地、独立地思想，并且说自己的话。鲁迅在《关于知识阶级》的著名演讲里，就曾将是否“不顾利害”，“想到什么就说什么”作为“真的知识阶级”的基本的标志。在《无声的中国》里，更是号召中国的青年知识者要“大胆地说话，勇敢地进行，忘掉了一切利害，推开了古人，将自己的真心的话发表出来”。

然而，他的质疑、诘难，却正是从这里开始：知识者真的能够自由地、独立地思想，说自己的话吗？

鲁迅曾一再提醒人们，要警惕由于“别人的马的践踏”，而导致自

我独立思想的丧失，对知识者尤其如此。这是因为知识者在社会分工中是作为传统文化的接受者与传播者而存在的。这样，知识者的“想”与“说”（“写”）从一开始就不是绝对独立自主的，它必然要受到作为潜在知识积累的前人的思想、文字的制约。这就形成了一个陷阱，或者说潜在的危险：随时都有可能（当然不是必然）迷恋于前人（古人）发展得十分精致、完备的文化及语言文字的表达，从而失去了自我，似乎是自己在“想”与“说”（“写”），实际发出的却是“唐宋时代的声音，韩愈苏轼的声音，而不是我们现代的声音”。这样的成为前人（古人与外国人）的传声筒的知识者不是随时随处可见吗？

三

鲁迅在《关于知识阶级》里，还谈到真正的知识分子总是“对于社会永不会满意的”，这是他保持思想、语言的独立自由的前提。因此，“知识和强有力是冲突的”，“强有力”即不许“有自由思想”。这样，知识者的“想”与“说”（“写”）的自由、独立就必然要受到权力意志的干预与制约，这是谁也逃避不了的。鲁迅在与创造社的论战中，就曾讲到当时文人（知识者）“说”与“写”的“朦胧”。其“发祥地”就是“那有人爱，也有人憎的官僚和军阀；和他们已有瓜葛，或想有瓜葛的，笔下便往往笑眯眯，向大家表示和气，然而有远见，梦中又害怕铁锤和镰刀，因此也不敢分明恭维现在的主子，于是在这里留一点朦胧。和他们瓜葛已断，或则并无瓜葛，走向大众去的，本可以毫无顾忌地说话了，但笔下即使雄赳赳，对大众显英雄，会忘却了他们的指挥刀的傻子究竟是不多的，这里也就留着一点朦胧”。这里说的，正是以武力为后盾的权力结构对知识者的“想”与“说”（“写”）的心理的与实际的影响。知识者或者依附于权力结构，成为“官”之“帮忙”与“帮闲”。这时候知识者的所“说”所“写”即所谓“理论”（学说），如鲁迅所分析，不过是随“武力”（权力）之后“想出来的解释”，这种解释的作用，仅在于制造权力拥有者“权威的宗教上、哲学上、世界潮流上的根据，使得奴隶和牛马恍

然大悟这世界的公律，而抛弃一切翻案的妄想”。而知识者的思想与语言一旦与权力相结合，成为大一统权力结构的一个有机组成部分，它的功能就不再是进行交流，而成为一种思想与语言的专制，走向自己的反面。

在这种权力意志与权力话语组成的文网面前，即使是真正的反叛的知识者，也不能不考虑“钻文网”的法子，而改变自己“说”（与“写”）的方式。鲁迅说当年《语丝》上的文章，“一到觉得有些危急之际，也还是故意隐约其词”，他自己的杂文也是“自己先抽去了几根骨头的，否则，连‘剩下来’的也不剩”。这都是为了生存——鲁迅从来反对“赤膊上阵”。他于是得出一个十分沉重的结论：“思想自由和生存还有冲突”。为了生存，知识者有时不得不以限制（不是放弃）“想”与“说”（“写”）的自由与独立作代价：这是每一个知识者都无可回避的现实选择。

四

自然，“生命诚可贵，爱情价更高；若为自由故，两者皆可抛”。鲁迅也说过，“真的知识阶级是不顾利害的”。但是，即使从精神上摆脱了权力意志的控制，知识者能不能就此而获得“想到什么就说什么”的“自由”呢？事情恐没有这么简单，还会遇到别一方面的困惑。

鲁迅笔下的涓生（《伤逝》主人公）就是如此。当他明确意识到自己与子君之间只剩下“无爱的婚姻”时，却面临着“说”与“不说”的两难选择。“不说”即是“说谎”，安于虚伪，有悖于知识者的基本品格，不免是沉重的空虚；但“说”出真实，不仅意味着要面对绝望，而且将真实的重担卸给了对方，让子君“在严峻和冷眼中”孤独地走着“所谓人生的路”，并导致最后的死亡。同时使自己成为逃避责任的卑怯者，无法摆脱沉重的犯罪感。这就是说，无论“说”与“不说”，同样逃避不了生命的空虚，并且都要付出道德和良心的沉重代价。这种“（说出）真实”与“说谎”的两难选择，是终生折磨着鲁迅与一切知识者的人生困境。鲁迅逝世前写的一篇文章，题目就惊心动魄：“我要骗人”。鲁迅宣布，“为了希求心的暂时的平安，作为穷途的一策，我近年来发明了别样的方法，

这就是骗人”。并且举例说：“倘使我那八十岁的母亲，问我天国是否真有，我大约是会毫不踌躇答道真有的罢。”这类对真实的逃避，或许表现了人性软弱的一面，但却是人所难免的。作为现实（而非抽象的、理想形态的）存在，人总是平凡的，“人的弱点我皆有”，知识者也同样如此。当鲁迅说“也还不是披沥真实的心的时光”时，是含着一种悲凉，无奈，同时又表示着对于人性、人情的深切理解的。

五

在《记念刘和珍君》里，人们又发现了鲁迅始终在“说话”（“写一点东西”）与“不说”（“不写”）间犹豫、徘徊。“先生可曾为刘和珍写了一点什么没有？”——“没有”——“先生还是写一点罢”——“我也是觉得有写一点东西的必要了”——“可是我实在无话可说”——“我正有一点写东西的必要了”——“我还有什么话可说呢？”——“但是，我还有要说的话”——“呜呼，我说不出话”。我们可以把这贯串全文的“说”（“写”）与“不说”（“不写”）往返起伏，看做是一个情感（心理）的内在线索，从而形成“文气”的跌宕；但在这背后，分明隐现着知识者选择的困惑。鲁迅在文章里说“忘却的救主快要降临了罢，我正有写一点东西的必要了”。这就是说，“写”（“说”）即是“记住”这场历史与现实的悲剧；“不写”（“不说”）则意味着“忘却”。“写”（“说”）与“不写”（“不说”）的困惑中暗含着“记住”与“忘却”的二难选择。如鲁迅所说，“忘却”本是“造化”为“庸人”所设计：他们按照“避重就轻”的人性的软弱本能，用忘却来逃避血淋淋的现实和生命的沉重，尽管他们无法摆脱苟安、偷生的无聊与空虚，但也因此获得了安宁与平静。而历代的统治者也企待在这种“忘却”中逃脱历史的罪责，他们总是以强权千方百计地强迫人们忘却。唯有“真的猛士”不顾统治者的禁令，也反抗人性的软弱，不但不回避，反而“记得一切”，自觉地承受人世间最大的哀痛，主动选择生命的沉重，他们因此收获了充实与幸福，却无以摆脱持续的紧张所造成的精神的疲累，以至生命之弦不

堪承受，几近崩裂的忧惧与惶恐。这又是一个两难选择。于是，我们又读到了这样的自白："我早想写点文字来纪念几个青年的作家，这并非为了别的，只因为两年以来，悲愤总时时来袭击我的心，至今没有停止。我很想借此算是竦身一摇，将悲哀摆脱，给自己轻松一下，照真说，就是我倒要将他们忘却了。"鲁迅把这称做"为了忘却的记念"，即"说"（"写"）是为了"忘却"。——但真的知识者真能够"忘却"，能够竦身一摇，将一切摆脱，使生命得到"轻松"吗？

六

即使知识者以极大的勇气与毅力，冲破前述传统文化的、权力的，以至人性的种种制约，大胆无忌地说出了自己的话，结果又如何呢？

首先面临的是，有人"听"你的"话"吗？

鲁迅说："新主义宣传者是放火人么？也须别人有精神的燃料，才会着火；是弹琴人么？别人的心上也须有弦琴，才会出声；是发声器么？别人也必须是发声器，才会共鸣。"然而，在中国，却是什么也没有，一切新的思想、新的文字、新的语言，在中国人这里，都"不会了解，不会同情，不会感应"。几千年的封建等级制度造成的层层高墙，"将各个分离，使大家的心无从相印"，中国人不但不会"说"，而且早已不会"听"了。

面对着民众精神的"哑"与"聋"，知识者的一切"说"（"写"），都显得无力，无用，以至可笑。

鲁迅说，"凡有一人的主张，得了赞和，是促其前进的，得了反对，是促其奋斗的，独有叫喊于生人中，而生人若无反应，既非赞同，也无反对，如置身无边际的荒原，无可措手的了，这是怎样的悲哀呵，我于是以我所感到者为寂寞"，而且"这寂寞又一天一天的长大起来，如大毒蛇，缠住我的灵魂了"。

这当然不只是鲁迅一个人而已。

七

“说”（“写”）不仅要有对象，还要有场所。也就是说，知识者的“说”（“写”），还必须面对既成的语言交流方式、语言模式、习惯。而在中国，这种语言环境是由君主的专制与愚民的专制联合操纵的，它顽固地排拒作为异端的知识者话语，或者将其曲解、变形，以至消释。

鲁迅曾十分感慨地谈起一件往事：“民国元年章太炎先生在北京，好发议论，而且毫无顾忌地褒贬。常常被贬的一群人于是给他起了一个绰号，曰‘章疯子’。其人既是疯子，议论当然是疯话，没有价值的了。但每有言论，也仍在他们的报章上登出来，不过题目特别，道：《章疯子又大发其疯》。有一回，他可骂到他们的反对党头上去了。那怎么办呢？第二天报上登出来的时候，那题目是《章疯子居然不疯》。”

这自然不只是一个沉重的笑话。我们在这里分明看到了既成权威性语言的专制力量，它要求的是无条件地臣服的秩序，任何语言的新质自然都无法被纳入、容忍，只能以异端的形态存在。因此，鲁迅开始他的以白话文代替文言文的语言革命时，采取了“狂人日记”的形式，自是意味深长。在“日记”里，反叛者“狂人”高呼：“从来如此，便对么？”卫道者则回答说：“我不同你讲这些道理：总之你不该说，你说便是你错。”对任何与权力结合的权威语言的冒犯，“说”本身就是“错”。

那还有什么“话”可“说”呢？

八

而且，中国还是“文字的游戏国”。这是鲁迅的一大发现，“有人说中国是‘文字国’，有些像，却还不充足，中国倒该说是最不看重文字的‘文字游戏国’，一切都爱玩些实际以上花样，把字和词的界说闹得一团糟”。在中国，没有真正的信仰，“自南北朝以来，凡有文人学士，道士和尚，大抵以‘无特操’为特色”。对于所“想”与所“说”、所

“写”，都“并不真相信，只是说着玩玩，有趣有趣的”，鲁迅称之为“做戏的虚无党”。而大一统的专制统治不仅不许人说话，还要强迫人说话，这种强迫下的话语只能带有表演特色。于是，“戏场小天地，天地大戏场”，中国的一切思想、言语都成了“演戏”（“游戏”）。其最显著的特征，即是内心所“想”与所“说”（“写”）的自觉割裂，语言与实在（真实世界）的自觉割裂，把语言的虚幻性发展到了极致，“虽然这么想，却是那么说，在后台这么做，到前台又那么做”，“有明说要做，其实不做的；有明说不做，其实要做的；有明说做这样，其实做那样；有其实自己要这么做，倒说别人要这么做的；有一声不响，其实倒做了的”，根本不能分辨哪句是虚晃一枪的假话，哪句是真话。不仅“说”的人如此起劲地表演，“听”的人也都心照不宣，“本来看得一切事不过是一出戏”，“只要做得像，也仍然能为它悲喜，于是这出戏就做下去了，有谁来揭穿的，他反以为扫兴”。

问题是，当真的知识者的真实的思想，真实的话语落入这一切都被虚幻了的“文字游戏场（国）”里，将会遇到什么命运？

鲁迅这样描绘萧伯纳——一位不熟悉中国这种游戏（演戏）式的语言交流方式的外国人，来到中国以后，如何被中国听“话”的人（他们都是“戏剧”的“看客”）改造成为“演员”：“他说的是真话，偏要说他是在说笑话，对他哈哈的笑，还要怪他自己倒不笑。他说的是真话，偏要说他是讽刺，对他哈哈的笑，还要怪他自以为聪明。”正如一位学者所分析：“对于一个坚守话语本意，并且指望本意能实现的人，一旦被抛入‘演戏/看戏’的二元结构之中，话语的本意将被阉割，而且替换上了并非说话者所能阻止的意义。因为话语在此并不服从说话者而服从游戏规则，一旦话语出口，话语就不再受说话者主宰。”这样，知识者启蒙主义和“呼唤/沉睡”的二元结构溶解在大中国民众“演戏/看戏”的传统模式中，启蒙主义说话行为本身也变成了一种“表演”，自命为“拯救者”（这自然是一种自我神化）的知识者突然被妆扮成“小丑”，他的那些“拯救话语”也变成（被看成）“笑话”。鲁迅说：“人世却也要完结在这些欢迎开心的开心的人们之中罢。”启蒙主义知识者不仅眼睁睁看着做

戏的世界的完结，自己也在极其尴尬的状态中随之一起“完结”——而这种完结是不会给人以任何悲壮感的。

九

何况说到底，“说”（“写”）本身就是无力而无用的。

鲁迅多次谈到，凶猛的野兽是从不言语的，它看准了目标，扑过去，一口吞下去就是；只有弱小的动物才在那里不断叫唤。而凶猛动物中如猫者，还要玩弄小动物。放走，又捉住；捉住，又放走。让它叫唤够了，自己玩厌了，这才吃下去。而文人（知识者）的“说”与“写”不过小动物的叫唤而已。

因此，鲁迅一再写下这样沉重的文字：“文学家有什么用？”“当我写出上面这些无聊的文字的时候，正是这许多青年受弹饮刃的时候”，“都是空话，笔写的，有什么相干？”在血的屠戮面前，他甚至如此自责：正因为自己“无用”，才为当局者所容；他说他“说”的话，“写”的书，都只如“一箭之入大海”，溅不起一丝水花……

他终于明白：启蒙主义的知识者企望靠语言的力量来改变现实世界，不过是一个天真的梦。

十

知识者的语言（“说”与“写”）非但不能摧毁“铁屋子”，而且徒然“惊醒了较为清醒的几个人”，却既不能指明改变现状的现实道路，又不能给予改变现状的真实力量，而把被启蒙者逼入“醒过来无路可走”的困境，而且因为弄敏了他们的神经，使之承受着“无可挽救的临终的苦楚”。这就再清楚不过地暴露了启蒙主义知识者的“说”与“写”不过是一个“美丽的谎言”，它用虚构的语言和概念的世界掩盖了真实的世界。

面对这一事实，鲁迅感到了刻骨铭心的痛苦，他甚至痛斥自己是“吃人的筵席”的帮凶。——这启蒙主义知识者的有罪感，同样惊心动魄。

十一

鲁迅更敏锐地感到了思想与语言根本上的背离，这种欺骗性、不可靠性是根源于语言自身的。人的最深切的生命体验与思想，难道是能够言说的吗？一“说”，一“写”，就走样、变味了。

鲁迅把他对“语言”（“说”与“写”）的绝望，浓缩、凝聚成一句话：

> 当我沉默着的时候，我觉得充实；我将开口，同时感到空虚。

后来，他的兄弟周作人也同样表达了他的失望：“我平常很怀疑心里的‘情’是否可以用了‘言’全表了出来。什么嗟叹啦，咏歌啦，手舞足蹈啦的把戏，多少可以发表自己的情思，但是到了成为艺术再让人家去看的时候，恐怕就要发生好些的变动与间隔，所留存的也就是很微末的了。死生之悲哀，爱恋之喜悦，人生最深切的悲欢甘苦，绝对地不能以言语形容，更无论文字。”

几十年后，另一位著名的小说家沈从文，也谈到了“凡能著于文字的事事物物，不过一个人的幻想糟粕而已”，“表现一种抽象印象，文字不如绘画，绘画不如数学，数学又似乎不如音乐”，而最高的表现是“喑哑”。

鲁迅（和他类似的现代知识者）就这样达到了对“语言”（“说”与“写”）的超越。鲁迅并且用文字（真难为他了！）向我们打开了他的非言语可以诉说的内心世界的大门——

> ……夜九时后，一切星散，一所很大洋楼里，除我以外，没有别人。我沉静下去了。寂静浓到如酒，令人微醺。望后窗外骨立的乱山中许多白点，是丛冢；一粒深黄色火，

是南普陀寺的琉璃灯，前面则海天微茫，黑絮一般的夜色简直似乎要扑到心坎里。我靠了石栏远眺，听得自己的心音，四远还仿佛有大量悲哀，苦恼，零落，死灭都杂入这寂静中，使它变成药酒，加色，加味，加香。这时，我曾经想要写，但是不能写，无从写。这也就是我所谓，当我沉默着的时候，我觉得充实；我将开口，同时感到空虚。

莫非这就是一点“世界的苦恼”么？我有时想。然而大约又不是的蜢眼昧。这不过是淡淡的哀愁，中间还带些愉快。我想接近它，但我愈想，它却愈渺茫了。几乎就要发见仅只我独自倚着石栏，此外一无所有，必须待我忘了努力，才又感到淡淡的哀愁。

这几乎是文字所能达到的极致——但它仅仅是打开了心灵的通道。在此之后，全要靠我们的心，我们的性灵，去感悟那博大的、沉默的、不可言说的世界，真正属于鲁迅（知识者）自己的世界。

十二

我们已经充分地讨论了鲁迅对于启蒙主义所制造的关于知识者的语言（“说”、“写”）及知识者自身的种种神话的怀疑与诘难。但这并不是问题的全部。因为据《呐喊·自序》介绍，当鲁迅对“铁屋子”能否打破表示怀疑，而钱玄同用“几个人既然起来，你不能说决没有毁坏这铁屋的希望”反驳时，鲁迅立刻表示：“我虽然自有我的确信，然而说到希望，却是不能抹杀的，因为希望是在于将来，决不能以我之必无的证明，来折服了他之所可有。”也就是说，鲁迅对自己的怀疑也表示了怀疑，即所谓“绝望之虚妄，正与希望相同”。正是这双重怀疑——对启蒙主义的怀疑，以及对“启蒙主义怀疑”的怀疑，才构成了鲁迅思想的真正特色。

更值得重视的是，鲁迅由此作出的语言选择。鲁迅宣布，“我所说的话，常与所想的不同”，“我为自己和为别人的设想是两样的”，“就

因为我的思想太黑暗，但究竟是否真确，又不得而知”，“发表一点，酷爱温暖的人物已经觉得冷酷了，如果全露出我的血肉来，到那时还唾弃我的，即使是枭蛇鬼怪，也是我的朋友，这才真是我的朋友”。这是两种语言系统：“为别人”——或为“慰藉那在寂寞里奔驰的猛士”，或为“诱导”也如我那年青时候似的正在做着好梦的青年，自觉地“删削些黑暗，装点些欢容，使作品比较的显若干亮色”，表现出启蒙主义的特色；“为自己”——发表一点真正属于自己的极端黑暗、冷酷的内心体验，显露一部分自我真实的灵魂与“血肉”，即对于世界的绝望感受，以及对于包括启蒙主义在内的一切文化“神话”的怀疑与消解，但也只是“一点”、“一部分”而已。这里，还似乎存在着某种文体的分工：大致说来他的小说（尤其是《呐喊》）与杂文偏于“为别人”，而他的散文（尤其是散文诗《野草》），则是更偏于“为自己”的。当然，这也只是大致的划分而已。更普遍的形态是两种语言的互相交织、渗透、制约，以至互相颠覆，这构成了鲁迅话语方式的独特性。这也可以看做是鲁迅面对知识者“想”与“说”（“写”）的困惑，所作的不得已而为之的选择吧。

“帮忙”、“帮闲”的陷阱

——读鲁迅作品札记之二

近日，重读鲁迅的《孔乙己》，在探讨作者选择“小伙计”作为叙述者这一叙述形式后面的意味时，发现小说实际上是提供了两个不同的视点：知识者（孔乙己）的自我审视与主观评价，以及社会上大多数人（“我”和掌柜、酒客）对知识者的观察、评价，它构成了知识者的实际地位。鲁迅尖锐地揭示了这二者之间的巨大反差，例如孔乙己自认“读书人”高人一等，是负有特殊使命的“君子”，但在群众（社会）眼里，他不过是一个供人取乐的玩物：“孔乙己是这样的使人快活，可是没有他，别人也便这么过。”

我突然醒悟到，这正是再深刻不过地揭示了中国知识分子自身的悲剧性与荒诞性。而我们自称现代知识分子，却也长期沉迷于孔乙己式的传统幻觉之中；另一方面我们又像伙计一样，跟在酒客、掌柜的背后，“附和着笑”……

然而难道不是更应该笑我们自己吗？

本世纪以来，中国一直走着一条首先通过思想革命，制造舆论，启发与动员群众，然后发动政治革命，以图中国社会根本变革的道路。1949年以来，更是长期坚持“以阶级斗争为纲”，意识形态的作用被无限地夸大，被置于“一言或兴邦或毁邦”的举足轻重的地位。文学艺术、人文学科也因此视为“晴雨表”而始终处在时代的中心。近四十多年来（甚至可以上推到近百年来）中国社会的每一次重大变动都无不首先从文学艺术、人文学科的激烈论辩开始，这当然绝非偶然。这种人为的中心位置却在中国知识分子，特别是中国作家、人文学者中造成了可悲的幻觉，仿佛他们

自身也真的成为社会结构中的主体。正是这种自我神化使得中国作家、人文学者长期以来失去了对于自我生存状态的真实性体味，他们不能（不愿，也不敢）正视：这种所谓中心位置，正是以他们自身的被改造、扭曲，以屈从于权力意志、大众意志与时代意志为代价的。正像鲁迅所尖锐指出的，中国现代知识分子的实际地位，不过是“官”的“帮闲”与“帮忙”和“大众”的“帮闲”与“帮忙”，却自认为时代的“良心”、民众的“导师”、国家的“栋梁”，现代中国知识分子的奴化竟然是在知识分子自我崇高化的心理过程中完成。这里的悲剧性与荒谬性是远远超过了孔乙己们的，而我们却比孔乙己更加执迷于自欺欺人的自我神化的幻梦。这就更令人感到恐惧：难道我们真的成了鲁迅所说的“万劫不复的奴才”？

然而，历史的发展却是不以人的意志为转移的：20世纪末的中国，一改走了大半个世纪的老路，走上了经济兴国的新轨道，在由此而引起了社会、经济、政治、文化、心理等等结构的大变动中，文学艺术与人文学科由时代中心转向了边缘位置，无论现在的人们以及以后的历史将怎样评价这种转折，这已经是无可改变的事实与历史发展趋势，却是确定无疑的。在这样的历史转弯处，中国的知识分子的失落、迷惘、彷徨等等都是可以理解的，但长期沉湎于此却是危险的。因为这不是由我们自愿选择的转折正从客观上给中国的知识分子（特别是中国的作家与人文学者）提供了一个历史机遇，使得我们有可能从自命为“时代的主宰”的英雄主义、理想主义、浪漫主义的幻觉中惊醒过来，进而正视我们的现实的生存境遇、实际地位，弄清楚我们能够做什么，不能做什么，并且能够做到什么程度，发挥多大作用，从而获得一种清醒的比较符合实际的自我体认与自我评价。当然，即使是这种清醒的自我认识，以及中国社会正在发生的历史变动本身，都不会从根本上改变中国知识分子的历史困境，甚至还会造成新的陷阱和新的危机。例如，在新的社会格局中，我们一方面不可能从根本上改变对政治权力的从属，却同时增加了成为“商人”的“帮闲”、“帮忙”与“大众”的“帮闲”、“帮忙”的危险，因此，中国知识分子（特别是中国的作家与人文学者）还需要在痛苦的挣扎中寻找自己的生路，还要像鲁迅所说的那样，“明知道是奴隶，打熬着，并且不平着，挣扎着，

一面‘意图’挣脱以至实行挣脱，同时准备着‘暂时失败，还是套上了镣铐’”。但清醒于自己的真实地位并实行绝望的挣扎，与沉湎于幻觉，甚至加以美化是根本不同的，二者之间至少存在着“奴隶”与“奴才”的区别。“真的猛士，敢于直面惨淡的人生，敢于正视淋漓的鲜血，这是怎样的哀痛者与幸福者？”清醒地正视自己的真实的生存处境，这是中国知识分子新的觉醒的开端，并将是走向相对独立的第一步。

反思三题

历史的机会是怎样失去的？

还是在我与子平、平原一起提出“20世纪中国文学”的概念时，我们就曾思考过一个问题：尽管20世纪中国文学在其发端期，即有了“走向世界文学”的意向，而且确实出现了鲁迅这样的世界性的大作家——鲁迅的思想与文学和同时期世界思想、文学发展趋向是一致的，几乎达到了同一水平。但是，在以后的发展中，为什么我们的文学与世界文学的距离却越来越大了呢？这里的原因自然十分复杂，有待于多方面的深入研究。有一个事实却很值得注意，即我们错过了历史提供的三次机会。纵观20世纪世界历史的发展，我们发现，曾经有过三次全球性的重大历史事件，它们冲击着亿万人的心灵，改变了亿万人的命运，对世界政治、经济、文化、文学等的发展产生了决定性的影响。这就是第一、二次世界大战；大战后世界殖民帝国瓦解，第三世界兴起（包括越南战争与朝鲜战争）；以及国际共产主义运动在20年代的兴起，30年代的席卷全球，50年代的兴盛，六七十年代的危机，80年代的改革浪潮。这三次历史性事件，曾带来了全球性的大振荡，大分化，大瓦解，大困惑，同时也为世界思想与文学的大发展提供了绝好的机会。西方世界通过对第一、二次世界大战及越南战争、朝鲜战争的深刻反思，产生了现代主义与后现代主义的哲学与文学艺术。随着世界殖民帝国的瓦解，欧洲中心主义的幻灭，又孕育着东西方文化新的融汇。前几年发生的拉丁美洲文学的爆炸，显然与世界殖民地帝国的瓦解、第三世界的兴起存在着内在的深刻联系。国际共产主义运动的危机，更是直接产生了帕斯捷尔纳克、昆德拉的文学。以上几个方面正是构成了20世纪世界文学发展的几个高峰。我们说20世纪中国文学与世界文学的差距，也主要是与上述世界文学高峰比较而言的。应该是，历史本没有

亏待中国知识分子与中国作家。在第二次世界大战，殖民帝国的瓦解，以及国际共产主义运动的危机所造成的全球性震荡中，中国处于中心地带，无论人的命运变化，人的心理、情感、意识、观念的变革，人性的改造、曲扭、升华等人际之间，人与自然之间关系的嬗变，其深度、广度都是世界其他国家所难企及的。这本来是为思想与文学的现代化发展，提供了极好的前提、条件与机会的。然而我们不但没有抓住历史所提供的机会，将中国文学推向世界文学的前列，而是坐失良机，反而拉大了与世界文学的发展距离。且看看在历史提供的同等机会面前，当世界各国都在乘机对历史进行深刻反思，将本国思想、文化、文学艺术……推向新的水平时，我们在干什么吧。首先，总是有人跑出来设置种种的“禁区”，这也“不准”讨论，那也“不准”描写，又规定无数清规戒律。说穿了，无非是将反思历史的权利垄断在少数人手里，一切由他们作出结论，思想家、文学家的任务仅仅在于用逻辑的推理与形象的描写来证明先验的结论的正确。可悲的是，根深蒂固的奴性传统使得中国的知识分子与作家总是在这关系思想、文学生命与发展前途的关键问题上，作出屈辱性的让步。结果怎样呢？第二次世界大战结束了，我们的“抗战文学”里只有一片颂歌，根本不敢触及战争中的矛盾、苦难，更谈不上深刻的反思；标志着殖民主义政策破产的中华人民共和国成立了，我们的文学仍然高唱最肤浅的凯歌；“文化大革命”的浩劫过去了，我们的文学除了歌颂斗争的胜利，就是停留于感伤的悲叹。这不能不使我们想起鲁迅在20世纪20年代说过的话：“中国人向来因为不敢正视人生，只好瞒和骗，由此也生出瞒和骗的文艺来，由这文艺，更令中国人更深地陷入瞒和骗的大泽中，甚而至于已经自己不觉得。”我以为，鲁迅的批评切中了我们的20世纪中国文学（含当代文学在内）的要害。缺少思想与艺术的独立性，缺少“正视淋漓的鲜血”的胆识，陷于“瞒与骗”的大泽，这正是我们终于错过了三次历史机会的作家主观上的重要原因。而且可以断言，我们的文学如果继续地“陷入瞒和骗的大泽中”，与世界文学的距离还会继续拉大。当然，“取下假面，真诚地，深入地，大胆地看取人生”，仅仅是一个前提；还有一个是否按照文学艺术自身的特点与规律去“看到”与“写出”的问题。20世纪中国

文坛上，也出现过一些敢于“取下假面，真诚地，深入地，大胆地看取人生”的作家与作品，但他们对于历史与现实的反思与描写，常停留于政治的、伦理的层次，常陷入对于现实及现实中的自我直接、简单的描摹，他们缺乏足够的思辨力量与艺术想象力，始终不能进入形而上的层次，创造出超越现实时空与自我的审美的艺术世界。以西方文学对二次世界大战的反思，与我们的抗战题材文学相比较，以拉丁美洲爆炸文学与我们的一些作品对民族革命的反思相比较，都可以明显地看出我们的作家在思辨地艺术地把握世界上的一些差距，而这又与我们这个民族思辨力、艺术想象力不足的弱点相联系。这就涉及我们的民族素质、知识分子的素质与作家素质上的一些更加根本的问题。正视这些差距与弱点，使我们清醒地认识到中国文学走向世界将是一个漫长而艰巨的过程，也会激励我们，作出更加自觉的努力，从根本上提高与改造民族与知识分子、作家的素质入手，逐渐缩短与世界的差距。我们现在迫切需要的是，清醒的反省、反思和自我批判精神，再不能阿Q式地始终“自我感觉良好”了。

现实的危机在哪里？

现在的中国文坛与中国知识界，一方面自我感觉过于良好，一方面，对于现实与他人，又充满了不满、不平，甚至怨毒、仇恨。试看今日之域中，何处不在怨气冲天地发牢骚。可悲的是，我们的文学艺术作品真成了“国民情绪的晴雨表”，也是充斥着绝对情绪化的牢骚、诅咒，充满了浮躁与绝望。我不否认，群众（与我们自己）的不满的合理性，在一定条件下，不满可以成为变革现实的动力；我也不否认，群众（与我们自己）的不满也一定要通过文学艺术得到发泄，群众能够通过各种形式（包括文学艺术）表达自己的不满，比之万马齐喑的专制的平静自然是一种历史的进步；我更懂得，不能只是指责文学艺术中的牢骚，而不去追究造成牢骚的现实社会的缺陷以至黑暗，那无异于保护黑暗。在这些方面，我们都必须与社会中确实存在的负面力量明确地划清界限。但我仍然要强调一点：作为一个现代知识分子与现代作家，不能停留于发牢骚的水平，在反

映民众情绪同时，又要防止为民众的非理性主义所裹挟、支配，从而失去了现代知识分子所应具有的科学的理性精神。否则，不仅是可悲的，而且是危险的。鲁迅在1925年“五卅运动”中发出的警告，在今天仍然切中时弊：“我觉得中国人所蕴蓄的怨愤已经够多了，自然是受强者的蹂躏所致的。但他们却不很向强者反抗，而反在弱者身上发泄，兵和匪不相争，无枪的百姓却并受兵匪之苦，就是最近便的证据。再露骨地说，怕还可以证明这些人的卑怯……卑怯的人，即使有万丈的愤火，除弱草以外，又能烧掉什么呢？”“我根据上述的理由，更进一步而希望于点火的青年的，是对于群众，在引起他们的公愤之余，还须设法注入深沉的勇气，当鼓舞他们的感情的时候，还须竭力启发明白的理性；而且还得偏重于勇气和理性”，“否则，历史指示过我们，遭殃的不是什么敌手，而是自己的同胞和子孙。那结果，是反为敌人的先驱……因为自己先已互相残杀过了，所蕴蓄的怨愤都已消除，天下也就成为太平的盛世”，“总之，我以为国民倘没有智，没有勇，而单靠一种所谓‘气’实在是非常危险的”。我们“五四”以来的新文学，本来就有一个启蒙、点火的革命传统，而在激起群众公愤时，常常忽视了理性精神的注入，鲁迅的上述警告正是对历史教训的深刻总结。今天，由于种种原因，我们又面临着群众“蕴蓄的怨愤已经够多了”的现状，在这种情况下，看不到群众的怨愤有可能导致盲目的非理性主义的破坏，“文化革命”式的全民大残杀，以至愚民的专制，都是十分危险的。在这种情况下，首先在知识分子中提倡科学的理性精神，并通过知识分子，将理性与勇气注入民众中，是具有一种现实的迫切性的。当然，也许在一些放弃了文学的启蒙职能的作家看来，上述问题的提出，似乎与他们无关；而且，非理性主义在文学自身的发展中的意义与作用，自然也是不可忽视与否定的。但我想，无论作家在他创作时采取什么文学观念与创作方法，作为一个知识分子，是不可能根本不考虑现实问题的。那么，当人们思考现实，强调科学的理性的精神，恐怕不会是无的放矢吧。总之，我们不可无“气”（满足于现状的麻木，也是可怕的），但却不可仅止于“气”，而无科学的“理”与韧性的“勇”。应该更进而着手于较为坚实的工作了。

未来的“忧患”是什么？

最近一段时间，我一面作着中国现代思想文化史、文学史的研究，一面时时陷入“历史循环”的恐怖中；于是，经常作关于未来的“噩梦”。

例如，我在研究中发现，一部中国现代思想文化史、文学史，在某种意义上可以说就是一部中国知识分子互相残杀的历史（详见《上海文论》1989年5期发表的《从“历史”引出的“隐忧”》一文）。我于是做了一个“梦”：在“不久的将来”，当今活跃在文坛与思想文化界的、持有不同的救国方略与观念、主张的名流，终于摆开阵势，进行你死我活的搏斗与厮杀……

这当然只是一个梦，一种预感。但却是有历史与现实的根据的。

周作人、鲁迅兄弟在考察中国知识分子与作家的历史、现状时，曾得出类似结论：周作人将“知识分子”与“皇帝”、“流氓”并列；鲁迅则说，在中国学界只有“官魂”与“匪魂”。

而我有时在默默地观察当今活跃于文坛与思想界的“名流”时，无论是比我长一辈的，与我同辈的，以及比我年轻一辈的，我都在他们身上发现了或多或少，或明或暗，或自觉或不自觉的知识分子的专制。人们说愚民专制的可怕在其不受任何约束的群体的疯狂性；知识分子专制的可憎就在其精细、严密的合法化与科学化。但在崇尚独尊、大一统，排拒个性、自由、少数、异己、分离、多元上，则与帝王专制、愚民专制毫无二致。

把“流氓气”与知识分子连在一起，似乎有些大不敬。当今之中国，许多先锋分子其实也是痞子，或带有或多或少的痞子气。在中国，痞子之多，及其在历史变革所发挥的特殊作用，都可以看做是落后的经济、文化加于中国变革事业的历史包袱，或者说是一个不大不小的历史的玩笑。这样，作为经济、文化落后国家的知识分子，中国文人学者在不屑与痞子为伍的同时，自己身上也沾染痞子气（流氓气、匪气）。别的不说，只要认真读读当今许多名流的文章（作品），甚至我们自己的文章（作品），都不难发现其中的痞气（流氓气、匪气）。这本也是“古已有之”的，这就

是中国传统的策论的文风。周作人曾说，“五四”以后，人们只注意了对于“八股”的批判，其实“策论”的流毒、危害是更大的，因为“同是功令文章，但做八股文使人庸腐，做策论则使人谬妄，其一重在模拟服从，其一则重在胡说八道也”。“策论”的文学“甜熟，浅薄，伶俐，苛刻”，“文章念起来不但声调颇好，也有气势”，但其实却是“舞文弄墨，颠倒黑白，毫无诚意，只图人试官之目，或中看官之意，博得名利而已”。这“策论”的“胡说八道”、“颠倒黑白”、讲“歪理”，就充满了“痞气”；“舞文弄墨”说白了也就是耍流氓手段。值得注意的是，这古已有之的策论传统，与“五四”以后，特别是30年代以后日益发展的极“左”思潮结合在一起，就产生了所谓“帮八股”，在“文化革命”中达到了登峰造极的地步，而“帮八股”即是流氓文化的革命化，它与封建专制主义的“土八股”、“党八股”结合起来，对于中国知识分子的思维方式、心理素质、语言文风……的影响是极其深刻的。以至在今天一些名流的论辩文章中，都不时可以隐约见其痕迹，足见流毒之深广。问题是这类痞气十足的文章不只是胡说八道，而且常常给对方罗织罪名，暗含着杀机，这就十分可怕。“文化大革命”刚刚过去10年。我们把那10年叫做文化浩劫。如果不把中国知识分子及中国民族本性中根深蒂固的帝王气与流氓气彻底拔除，在一定的历史条件下，类似的文化浩劫是会重来的。我们就算是有几千年的文化老底子，但又经得起几番浩劫呢？我们即使不为子孙后代着想，为我们自己计，也应该警惕和防止“重来”吧？

但愿以上所说，都是杞人忧天的“梦话”。

由历史引出的隐忧

提高知识分子的地位，充分发挥知识分子在治理国家中的作用，这是当前的热门话题，也是人们一个近期的斗争目标。我作为知识分子，当然赞同，愿意为之奋斗，自是不在话下。但我却在想着另一个也许有些超前的问题：知识分子真的掌了权，实现了“专家治国”，又怎样呢？会“一切都好起来”吗？我看（不如说担心）未必。

我的这一隐忧来自历史。我现在正在研究周作人，并旁及“五四”以来的历史。周作人说过，按进化论的观点，前途是光明的，可惜我们还有遗传说，那就未必乐观。从学理说来未来大有希望，但我们一看历史再对照现实，就不免失望起来。他的话是对的。我还想补充一句，人本来就是在这似有希望、似又失望（以至绝望）中前进的——自然，这又是“后话”。

应该说，“五四”那一个历史的开端，是有着较多的光明与希望的。那一代知识分子把知识分子的历史作用发挥得淋漓尽致，那时候，知识分子显然处于时代中心位置，连鲁迅都这么说：要从知识分子一面“先行设法，民众俟将来再谈”。后来又怎么样了呢？知识分子之间，由于种种选择的不同，闹起来了。有说要“走俄国人的路”的，有说要“走英美的路”的；有主张“科学文化救国”、“思想启蒙至上”的，有主张“革命救国”、“枪杆子决定一切”的，还有主张“实业救国”、“发展经济第一”的；在文化上，有鼓吹“中学为体，西学为用”的，有强调“全盘西化”的，有标榜“古为今用，洋为中用”的，也有号召实行“拿来主义”的；具体到对传统文化，有“新儒学”派、“儒释道合流”派等，对外来文化，也有“亲英美派”、“亲日派”、“亲俄派”等。本来，在历史的转折、过渡时期，旧的权威、偶像，以及他们所规范的旧原则、旧道

路，被否定了，或者遭到了根本性的怀疑，就会出现几乎一无所有的历史的空地，一方面人们似乎感到无路可走，另一方面却又出现了可供选择的多种道路、多种可能性（这些可能性在历史的停滞期是被旧权威规定好的“唯一道路”所堵塞了的），在这个意义上，“五四”及“五四”以后上述种种不同选择的出现，以及它们之间的互相论争，不仅是必然的，而且为中国历史的真正突破提供了无数新的可能性。但是，作出不同选择的中国知识分子似乎并不满足于闹（论争），很快就打起来了。他们每一方都急急忙忙地宣布自己的选择是“唯一、绝对、百分之百的正确”，要争正统（法统）地位，争做新权威、新偶像。同时，又迫不及待地宣布，所有其他异己的选择，都是“百分之百的绝对错误”，以后又逐步升级，由“绝对错误”而“反动”而“反革命”（最极端的例子就是一位大诗人在大肆宣扬“现实主义”的“百分之百的正确”时，竟然宣布“异己”的“浪漫主义”为“反革命”）。既是“反革命”，当然口诛笔伐都不解决问题，非得“实际解决”了。“实际解决”这一词也是一位知识分子“发明”的，鲁迅为之大为恼火，曾质问道：“什么是‘实际解决’？是充军，还是杀头呢？”乍一听，鲁迅的话似乎有些危言耸听，遗憾的是，鲁迅恰恰道出了历史的真实。实际上，早在1927～1928年间，所谓“清党运动”时，就把异党分子“实际解决”过一回；抗战胜利以后，又“实际解决”了一大批，闻一多、李公朴不过是其中较有名者；1954年反胡风、1957年反“右”，也是把不同意见者当做反革命“实际解决”的；到了史无前例的“文化大革命”更是全面而彻底地实行“实际解决”了。被“实际解决”的，自然首先是知识分子，而且是他们中的杰出者；而“实际解决”的始作俑者，或作伥者，也大半是知识分子，而且其中也不乏声名显赫的大知识分子。“清党运动”的发难者之一即是“五四”运动的一位著名的先驱。每一次规模或大或小的“实际解决”，都是由一些知识分子代表人物率先表态，然后一大批知识分子纷纷响应，这才成了气候的。这都已构成了铁的历史，我们不必讳言，也回避不了。结果如何呢？一大批民族的精英被消灭了，劫后幸存者也都大丧元气（这才是真正的“自毁长城”），残杀的结果，出现了罢黜百家，独尊一家的局面，这就从根本上

杜绝了历史的多种选择，思想文化多元发展、互为补充的可能性。我们的历史学家却按照“成者为王，败者为寇”的历史观，一面将已经实现了的可能性神圣化、绝对化，一面又将一切未能实现（或未能成为“主流派”）的可能性统统宣布为历史的垃圾堆，甚至历史的罪孽。狭窄的现实发展造成了历史的苍白，而历史描述的狭隘化又反过来促使现实发展更加苍白：这是怎样可怕的恶性循环。而“罢黜百家”，对一切异己选择的粗暴否定，对于独尊者自身也同样是一种厄运，这不仅失去了在与不同意见的互相斗争与补充中求得自身健全发展的可能性，而且为了与异己者划清界限，保持自身的所谓纯洁性，而不得不将自身的选择推向极端，从而自我剥夺了自身存在的原有的合理性。例如把本来在一定历史条件下具有极大合理性的“枪杆子决定一切”的历史选择推向极端，又把有极大局限性但又具有局部合理性的“启蒙至上主义”、“实业救国”的选择不加分析地全盘否定，从而导致了对经济建设、思想文化建设的长期忽视，给整个民族发展所造成的灾难性后果，今天不是到处可见吗？民族文化（文学）发展道路的选择同样如此。前述将异己选择通通宣布为“反革命”的“现实主义独尊论”不也同时窒息了现实主义文学自身的发展生机吗？结果如何呢？残杀了别人的，也扼杀了自己，最后出现一片空白，造成思想文化的沙漠地带。历史是无情的，不是吗？

更无情的是知识分子的劣根性会遗传，历史有时也会重复，“五四”以后曾把它叫做“故鬼重来”。说句老实话，我现在感到忧惧不安的，正是这“重来”。历史仿佛已经开始“循环”：我们现在又处于历史的转折、过渡时期，各种选择的互相争论已经到处可以听到了。如果仅止于此，那么，这一类的不同选择的不同争论，并不足以形成危机，因为正如“五四”以后的那些争论一样，它也是为中国历史的真正突破，提供了无数新的可能性的。问题是，在各种争论中，我们都或隐或显地看到了“独尊自我，罢黜异己”的阴影在晃动。本来，有这些阴影出现，只要不成气候，也是不足为奇的，因为历史的发展不可能纯而又纯。但鉴于历史的经验，在咱们中国，这类事要成气候是极容易的。我们也就不能不产生这样的隐忧：如果历史的发展再这么重复下去，会不会有一种（或几种）力量

突然宣布自己的选择（且不论它们的选择是什么）“百分之百的正确”，是“绝对的正统”，其余的选择都“绝对错误”，不允许存在呢？尤其是掌了权的知识分子会不会也把他们自身的选择神圣化，利用自己的权力，将不同意见的知识分子“实际解决”呢？总之，知识分子互相残杀的历史会不会重演呢？如果真是这样，我们的民族又会失去眼前这千载难逢的历史大好机会。

正是为了避免这样的灾难性的结局，我以为在强调提高知识分子地位的同时，还必须把改造中国知识分子的素质问题提到应有的高度。也就是说，在中国，要“启蒙”，先得“启”知识分子之“蒙”；要“改造国民性”，先要改造知识分子的“劣根性”。根据“五四”以来的历史经验，在本文所讨论的问题范围内我以为至少要“启”以下之“蒙”，要“改造”以下之“劣根性”。

一曰“酋长思想”。即唯我独“尊”（独“革”），不容忍异己、异端，以滥用权力，锻炼人罪为乐。好独断，喜“定于一”，不习惯、不允许多元、自由发展。

二曰“二元论思维定势”。非此即彼，非白即黑，不是百分之百正确，就是百分之百错误，不是革命，就是反革命。把不同意见，不同选择极端化，只承认“你死我活”的绝对对立，不懂得、不接受“对立物互相渗透、补充”的观念。

三曰“嗜杀”倾向。周作人说，不珍惜人的生命，尽量地满足他的残酷贪淫的本性，这在中国是一个根深蒂固的遗传病，帝王将相，学者流氓，无不传染得很深，“将来中国亡之根即在于此”。

周作人将“知识分子”与“帝王”“流氓”混为一谈，自然是对知识分子的大不敬；但我以为这正说明他对知识分子的病症看得很准——至少是中国的知识分子。

青春是可怕的

这是20世纪共和国历史上真实的一页——

1966年8月18日，史无前例的“文化大革命”刚刚开始，北京101中学的红卫兵从天安门游行归来，激情满怀地要干一番惊天动地的革命大事业！怎么干呢？斗坏人！于是，一群红卫兵狂叫着，把出身于旧军阀家庭，因画过裸体像、又因有“侮辱女同学”等罪名判过刑的老师陈宝坤揪了出来，从腰上解开牛皮武装带，劈头盖脸地抽了上去，打得半死之后，又将他扔进学校莲花喷泉池里。遍体鳞伤的陈老师在污泥中挣扎着，全校红卫兵与师生里三层外三层地围观着，一群十多岁的孩子围着池边狂喜地笑着，一边叫嚷着“造反有理”、“痛打落水狗”，一边扔着石块。就在陈老师拼命地躲避开水花，咬着牙抓住荷花池栏杆的刹那间，“通——”一块石头砸在他的身上，“通！”又一块石头重重地正好落在了他的腰部，他刚刚触到栏杆的手松开了，“通”——像一块大石头，一下扎到了水中，当他沉于水底时，水花息了。这正是下午4时14分（请永远记住这历史的一刻），他死在围观的人群心满意足的目光下，死在一片欢乐的狂呼声中……

据说这是“第一个死在红卫兵手下的人”，当时把“八一八”这一天叫做“红卫兵的革命盛大节日”。今天回顾这段历史，却令人毛骨悚然：其震惊之处，正在于残酷的虐杀竟然是在青少年的狂欢之中完成。

我想起了米兰·昆德拉的一段名言——

> 青春是一个可怕的东西：它是由穿着高统靴和化妆服的孩子在上面踩踏的一个舞台。他们在舞台上做作地说着他们记熟的话，说着他们的狂热地相信但又一知半解的话。历史也是一个可怕的东西：它经常为青春提供一个游乐场——年轻的尼禄，拿破仑，一大群狂热的孩子，他们假装的激情和幼稚的姿态会突然真的变成一个灾难的现实。
>
> 当我想到这一切时，我的一连串评价都出了差错。我对青春产生了一种很深的仇恨，同时又夹杂着对历史罪人的一种自相矛盾的宽容，我突然之间把他们的罪恶仅仅看成是期待着长大的烦躁不安。

20世纪世界历史中独一无二的“创造”——中国的“文化大革命”正是历史为青春提供的“一个游乐场”：中国的红卫兵一知半解却狂热地相信人们教给他们的“革命雄心壮志”以及相应的“豪言壮语”，决心横扫一切牛鬼蛇神，把中国改造成纯而又纯的“革命圣地”，成为“世界革命”的基地与中心——他们把中国传统的浪漫主义乌托邦理想与“中华民族（文化）中心梦”发挥到了极致。然而，也正是这“一大群狂热的孩子”，他们既是真诚又是虚假的“激情和幼稚的姿态”，却真的“变成一个灾难的现实”，他们也同样把中国专制主义的残忍、嗜杀、灭绝人性，发挥到了极致。在这个意义上我们可以说，集“天使”与“恶魔”于一身：这就是中国的红色卫兵。“天堂”的梦与“地狱”之门并存，伊甸园与集中营同在，应该这样来把握与描述中国的“文化大革命”。

我们从来都是说：“青春是美丽的”——这是作家巴金的名言，也是中国作家、现代知识分子的共同信念，甚至成为中国现代文学的基本主题。但是，现在，我们必须正视：“青春是可怕的”——连同所有与“青春”相联系的乌托邦幻想，一切非理性“抒情诗”都是导向“专制”的可能。正如昆德拉所说，“人世间凡属于上帝的一切也可以属于魔鬼”。

昆德拉的另一判断也同样发人深思：应把“青春”的“罪恶仅仅看成是期待着长大的烦躁不安”。我们在20世纪中华民族身上，也同样发现了这种“青春期”的“烦躁不安”。19世纪末，沉迷于中华中心梦的古老的中国一觉醒来，突然发现自己成了世界的婴儿，于是产生了“期待着长大”（赶上世界，潜意识中依然没有放弃“中华中心梦”）的焦躁。我们这个民族从“五四”时期就不断呼唤“青春”，这绝非偶然，它表现了中国现代民族蓬勃向上的精神，也显示了它的不成熟性；以至长期以来，我们一直视“青春”为历史的正题，而忽视了它的负面。在某种意义上，20世纪的中国历史舞台，不断为青春的表演提供“游乐场”，而最终演出了“文化大革命”那样的青春的专制暴力的大浩劫。20世纪的民族青春史，也就从正面转向了负面，这可以说是历史对我们民族不成熟的一个无情惩罚。

但受到惩罚的民族并不会自动走向成熟。如果我们仍然沉湎于青春期的狂梦与焦躁中，不敢正视青春的“可怕”，我们的灾难就不仅是长不大，“文化大革命”那样的疯狂还会以另一种形式莅临于我们的国土，那位101中学美术教师的阴魂就会继续追随我们每一个人——多做做这样的“噩梦”可能没有坏处。

“遗忘”背后的历史观与伦理观

书桌上放着一本《钱天鹤文集》。

这是我编的书，为我父亲编的书。

这是一位“中国现代农学界的先驱”半个世纪（1916～1958）思考的结晶。

但早就被遗忘了——父亲被儿女们遗忘了，先驱者被研究者遗忘了。

随着从封尘的报刊里，一篇篇文章发掘出来，父亲的形象由模糊逐渐清晰，先驱者的业绩从陌生中日见显现，我就被一个问题所困扰：“遗忘”——儿女以仇恨代替对父母本性的爱；研究者将一部分对象人为地拒之门外，这意味着什么？这样的怪事为什么会在本世纪屡见不鲜？同时涌上的是痛心疾首的自责：面对“遗忘”，我应该作怎样的精神的承担？我常常为此而惶惑不安，既渴望着出书——如我的一位哥哥所说，这本身即是一种赎罪；却又恐惧于出书——它的每一页都将展示我的被扭曲的灵魂与狭窄的学术眼光，使我无地自容，无论作为人之子或者学者……

书终于出版；而我，有足够的勇气正视它吗？有足够的力量思考它吗？

政治家们、历史学家们经常出于不同的目的与需要，在各个场合谈论本世纪国、共两党的分分合合的历史，但却很少有人去关注、理会对那些受到牵连的个人与家庭的命运的影响，以及更为深远的心灵的影响。这其实是反映了我们的历史观念与历史叙述里的问题的。在我们的历史视野里，只有历史事件而无人，或者有历史伟人（大人物）而无普通人（小人物），有群体的政治而无个体的心灵世界。

而真正埋在历史参与者与波及者们记忆深处的，正是这至今也没有止息的内心的痛苦。最近，因为姐夫的去世，我又多次想起国共两党的分裂在我们家庭的反映：父亲与一个哥哥选择了国民党，父亲在抗日战争

期间（那正是国共二次合作时期）还出任国民政府农林部常务次长（副部长），主持全国农业工作先后达15年之久。而其余的哥哥姐姐大都是中共党员，二姐夫、二姐和四哥还是老红军、老新四军与地下党员。在作为家庭中的小弟弟，无党无派的独立知识分子的我，特别是作为这段历史的研究者的我的立场上看来，这正是反映了国共两党分裂的深刻性：它一直影响到家庭成员内部的每一个人的人生道路的选择。而对父兄们的不同选择，我则怀有同样的理解与尊重，同时也认为他们各自都有应该正视与总结的经验教训。但我也要坦白地承认，我对家庭中的几位老共产党员怀有更多的敬意，尽管（或者说是正因为）今天人们对他们当年的选择有着种种的议论。我所敬佩的是，他们是在国民党统治之下，作出独立的选择，找到了自己的理想之路的。这在当时是意味着：要面对国民党政府的残酷镇压，时刻冒着生命的危险，同时也不能获得社会大多数人的理解；更意味着对父兄所选择的道路的一种反叛，而不能不承受中国传统的“无违”为“孝”的道德观念的强大压力。在这个方面，我的非共产党员的兄长们是承接了“五四”传统的：“五四”伦理变革的最大功绩之一，就是根本改变了子女对父辈的依附地位，获得了个人独立选择自己的理想（信念）与人生道路的自由权利。在这个意义上，同一个家庭（特别是像我们这样的传统的旧式大家庭）的成员，在历史的大变动中，各自作出不同的选择，以至在思想、信念上，行动上发生矛盾，有时这种矛盾还会达到相当尖锐的程度，这都是可以理解的，在一定程度上也可以视为中国社会民主化进程中的一个进步。问题是如何看待与处理这不同的选择。

1949年中华人民共和国成立，使国、共两党的地位发生了翻天覆地的变化：昔日的统治者变成了流亡者，反叛者成了掌权者。这自然会对我们家庭成员的命运产生影响。父亲与二哥到了海峡那一岸，身处逆境中仍忠实于自己的理想，努力发展各自的事业，父亲作为农村复兴委员会的领导成员，对台湾与金门农业的振兴贡献尤大，金门民众为他建有纪念碑。但他们都长期忍受着与家人分离的痛苦。父亲于1960年退休，1972年在孤寂中离世。二哥虽于80年代几度回国，也因身心付出太多，而于1990年病逝。

直到这次为父亲编选文集，我才知道，从20世纪初开始，就有一批自然科学家立志“科技兴农”，称为“农业派”，他们在极其艰苦的条件下，兴办农业教育（父亲即是在海峡两岸农学界极有影响的金陵大学蚕桑系的创办人之一），开展农业科学研究（中国第一个中央农业研究所即为父亲创建），他们意识到中国农业的全面现代化，必须依靠国家的统一领导，于是有一部分农业专家转而进入国家政权机构，父亲正是其中的一位代表。他在主持全国农业领导工作时，提出了许多有关发展中国农业的战略全局的意见，例如早在30年代就已提出中国的农业现代化必须走“农业商品化”的道路，必须以农民的实际经济收入的提高作为发展农业的目的，提出农业生产与农业教育、科研、工业、商业、运输、贸易、金融等统筹安排的设想，等等。尽管由于国民党政府自身的腐败（这也是不能忽视与无须掩饰的事实）与其他原因，这些思想未能全面实现，却不应影响其在中国现代农业经济思想史上的独特价值。我们建国后在农业发展中所走的许多弯路，与将这些在探讨中国农业现代化道路中曾提出过的有价值的思想与设想一概视为“资本主义的农业经济思想”与“国民党反动派的遗产”而拒绝研究，拒绝吸收、借鉴，将其“强迫遗忘”，是直接有关的。

与此相关又有区别的是对自然科学家的研究。这些年，包括我自己在内的许多研究者，在探讨20世纪中国知识分子的精神历程，思考中国的现代化道路时，始终存在一个盲点，即是对自然科学家的忽略与排斥。这或许与前文所说的长期将自然科学家列入“脱离政治的资产阶级改良主义者”范畴有关。在思想深处说不定还没有完全摆脱忽视自然科学的传统观念。其实中国的自然科学家也是中国的现代化最重要的推动力量。早在“五四”新文化运动之前，中国留美学生就成立了“中国科学社”（父亲是第一批会员与骨干），高举起了科学的旗帜，这是中国第一个自然科学家的自由集合体，他们创办的《科学》杂志是最早实行横排，并使用新式标点的，与成立于其后的《青年杂志》（后改为《新青年》）是相互配合的。中国的自然科学家与社会科学家、人文学者同为中国的现代知识分子，他们既有着共同的目标，又有着不同的特点（包括思维方式，行为方

式，甚至情感、心理等等），发挥着各自不同的作用，又互为补充，相互渗透，忽略任何一方面，都会造成我们的研究视野的极大局限。

我们在回顾总结历史时，最需要追问的，正是长期支配我们行为背后的基本观念（历史观、伦理观，等等）——面对这样的对前提的置疑，需要的是正视的勇气，理论的彻底性，而绝不能遗忘与回避。

这或许是我编辑《钱天鹤文集》一书的一个最重要的收获。

附录：

中国现代农学界的先驱

钱天鹤先生在中国大陆是曾经被遗忘了的；即使在台湾，他的身后也颇为寂寞。直到90年代，他的名字才出现在大陆出版的《中国科技专家传略》里，被誉为“中国现代农学界的先驱”。在1992年台湾“中华农学会”召开的“钱天鹤先生百龄冥诞纪念演讲会”上，与会者高度评价先生“在50余年间对中国农业之贡献卓越，实为农业界令人钦敬的领导者”。这说明：一切为中华民族的发展、进步所作的诚实的努力，终会得到历史的承认。

但钱天鹤先生一生的业绩，特别是他的许多曾经对中国现代农业发展产生了重要影响的宝贵思想，至今仍没有得到认真的整理和总结。这固然与先生生性澹泊，疏于著述有关，但毕竟是一个遗憾。本文多方收集遗文编辑而成，阅读了有关材料后写成，纯属一个后辈的外行的观察与体会；真正的科学总结与评价，还有待于研究中国现代农业史的专家。

一

钱天鹤先生为中国农业的现代化奋斗了一生——这是他的一切活动与著述的中心点。为实现这一民族（与个人）的神圣目标，他作出了多方面的努力与贡献。他的不断进取的生命历程也因此可以分为三个时期，即早年学习、准备期，在以“中国科学社”为代表的留美自然科学家群体中脱颖而出（1913～1918）；在农业教育、科研领域初试锋芒（1919～1930）；在现代农业领导与组织岗位上鞠躬尽瘁（1931～1961）。他的著述也随之而显示出不同的重点与特色。

钱天鹤先生于1913年毕业于清华学校高等科，公费入美国康乃尔大

学农学院深造，攻读植物育种——这正是本世纪第二次留学高潮。与始于1903年、1906年达到最高点的第一次留日热潮偏于习文、以法政、军事为热门（其佼佼者有邹容、陈天华、秋瑾、宋教仁、蔡锷、鲁迅、周作人等）不同，这次出现于1912年前后的留美热潮，大多数学生都学习理工农医，学工程技术最多。由此而产生了不同的思想倾向与选择，一位研究者曾作过这样的概括，“留日学生把留学和反清革命联系起来；留美生把留学和经济建设结合在一起”，这大概是有道理的。发表于《留美学生年报》上的一篇文章或许可以代表许多留美学生的想法，“中国今日为建设时代，政治须建设；法律须建设，铁路、开矿、实业及一切之事莫非建设问题。故吾人生于今日，非性情天才不太近于实用之学者，不可不注重实用之学”。因此，在这一次留学热潮中涌现了大批自然科学家就绝非偶然；他们中间的杰出者（可以开列出一个很长的名单：侯德榜、竺可桢、茅以升、秉志、戴芳澜、钱崇树、周仁、过探先……），后来都成为中国现代科学的先驱。而钱天鹤先生正是这“第一代留美自然科学家”群体中一个方面（农业）的代表人物：或许只有置于这样的大背景下，才能更清楚地显现钱天鹤先生科学活动的特色、价值与地位。近年来人们在研究现代思想史、文化史、学术史，探讨现代知识分子的历史道路与命运时，已经注意到了对留学生群体的考察；但关注的重点似乎仍在留日学生，对第二次留美热潮的研究也偏于其中的人文学者。对前述第一代留学自然科学家群体的研究，至今仍限于自然科学专业史的范围，而且多是个案的讨论，研究视野的相对狭窄与片面，显然会影响认识的广度与深度。因此，我们在这里强调要将钱天鹤先生作为第一代留美自然科学家群体的代表来加以考察，也并非无的放矢。不过这已经是题外话。

钱天鹤先生留美学习自然科学，以农科作为自己的攻读方向，这选择本身也是别有一种意义的。据有关著作提供的“1918年留美学生所学科目统计表”，73门学科中，农科学生占第11位，共35人，显然居于前列。这本是不难理解的：正如钱天鹤先生在他以后的著作中一再提及的，农民占中国人口的大多数，以农立国，这是中国的基本国情与传统。因此，近现代以来，一切有志于探寻“建立统一、独立、富强的现代民族国家”之路

的知识分子、志士仁人，都不能回避中国的农民与农业问题。为此而提出了种种“改革乡村（传统农民、农村社会结构与传统农业）”的方案。有学者说，“仅仅在战前的10年里，就出现了数百种”。其中最有影响的计有：孙中山先生提出的“耕者有其田”的土地纲领，以及以后中国共产党所领导的土地革命，尽管前者主张和平赎买（后来在台湾得到了实现），后者强调群众的暴力革命，但都是首先着力于封建土地制度的变革；在二三十年代又出现了晏阳初的“平民教育”实验，梁漱溟的“乡村建设”实验，都是主张以乡村教育为中心（突破口），进行农村社会的全面变革；此后又有费孝通鼓吹发展农村工业的“乡土中国”研究。而一批从西方（以及日本）学习农业科学的学者则另有一种思路。钱天鹤先生写于20年代、载于《科学》杂志的一篇题为《近世文明与农业》的文章，或许有一定的代表性。这篇文章主要考察了由文艺复兴开始的西方“近世文明”（现在一般又称为“现代化过程”）与农业的关系；文章指出，正是“科学之产生”，“工业之革命”，以及“政治之渐由专制而趋于民治”，带来了“农具之改良”，“新种之输入及传布”，“农学之进步”、农业教育之发展，最终导致“农田面积及收获量之增加”，以及“农民地位之增进”。钱天鹤先生和他的同道显然由此得到启发：在政治民主的前提下，通过科学的手段，改良农业技术与工具，实现农业生产的现代化，以增加农作物的产量，提高农民生活，与整个社会的现代化相适应：这或许是一条振兴中国农村之路。曾有学者把持这样的主张、作这类选择的知识分子称为“农业派”，钱天鹤先生正是这类“农业派”的代表人物之一。事实上，几乎所有前述改造中国农村的方案都是可以、而且应该互补的。本世纪中国农村发展事实，不论正面的经验，还是反面的教训，都证明了：中国农村的改造与发展必须是多方面、多渠道、多层次的综合工程，需要在国家的统一领导与规划下，从政治、经济、社会、文化、教育、科学、技术等各个方面互相配合，因而一切有志于农村变革、农业振兴的知识分子都可以立足于各自的专业作出自己的贡献。我们也应基于这样的多元化的立场去看待与评价包括钱天鹤先生在内的一切农业先驱者的贡献。过去钱天鹤先生以及几乎所有的农业科学家的贡献，之所以在大陆得不到应有的

评价，其中一个重要原因，就是将某种选择（例如土地制度的革命变革）的价值夸大与绝对化，而将不同的他种选择（例如钱天鹤先生所坚持的类似今天所说的“科技兴农”的主张）斥为改良主义而全盘否定，这种思想一元化、独断论与绝对化的危害今天已经看得很清楚。

以上的议论大概并不过分离题；但我们的讨论仍要回到本世纪初留美自然科学家群体这里来。有关研究表明，世纪初的留美学生界已经形成了某种氛围、风气，例如科学、民主精神的熏陶与追求，以博求专、文理工的互相渗透，对实践活动的重视，群体意识的强调，社会组织能力的训练，等等。这都构成了钱天鹤先生的成长背景，对他以后事业的发展的影响也是明显的，看下文便可知。而影响更为直接与深远的，则是创始于这一时期的留美学生的“科学社”的活动。据科学社主要发起人与负责人任鸿隽先生回忆，“中国科学社是以发展科学为唯一职志的学术团体”，却起源于1914年几个康乃尔大学中国留学生在大同俱乐部廊檐下的一次闲谈。当时正是第一次世界大战爆发的前夕，“谈到世界形势正在风云变幻，我们在国外的同学们能够做一点什么来为祖国效力呢？于是有人提出，中国所缺少的莫过于科学，我们为什么不能刊行一种杂志来向中国介绍科学呢”？于是决定集资创办《科学》杂志，仿照集股公司的办法，“凡赞成此举者，得入股为社员”。《科学》于1915年1月创刊后，社员又“感觉到要谋中国科学的发达，单单发行一种杂志是不够的，因此有改组学会的建议”，经过一段酝酿、准备，中国科学社于1915年10月25日正式成立，同时举出任鸿隽（社长）、赵元任（书记）、胡明复（会计）、秉志、周仁五人为第一届董事会董事，杨铨为编辑部部长。当时也在康乃尔大学求学的钱天鹤先生是否参加了前述具有历史意义的廊檐闲谈，目前尚无材料，无以考证。但《科学》2卷1期公布的1915年11月以前入社的“中国科学社社友录”里，第22名即为“钱冶澜，安涛”，而据考证，钱冶澜即为钱天鹤；另据《科学》2卷2期所载《科学社特别月捐报告》公布的“民国3年6月本社成立时起至民国4年10月改组时止”社员捐款名单里，也有“钱冶澜，美金20元”的记载。以上事实表明，钱天鹤先生虽不一定是科学社的发起人，但他是科学社第一批社员则是确定无疑的。

而且，他很快就被选为第二、三届董事会董事，并于1916～1917年间兼任《科学》月刊第2卷编辑员，驻美经理，学会农林股股长、副股长。这样，钱天鹤先生就事实上成为世纪初留美自然科学家群体的核心组织——“中国科学社”的中坚力量。

近年来学术界已经越来越意识到中国科学社在现代科学史，以至现代文化史、思想史上的重要地位与价值：有的研究者指出，“中国科学社的早期活动，像《新青年》之传播文化、北京大学之整顿一样，应该看作‘五四’新文化运动的构成部分”，应该说这是一个符合事实的判断。《科学》其发刊词中即开宗明义地指出，“世界强国，其民权国力之发展，必与其学术思想之进步为平行线，而学术荒芜之国无幸焉”；在文章结尾处又大声疾呼：“继兹以往，代兴于神州学术之林，而为芸芸众生所托命者，其唯科学乎，其为科学乎！”正像论者所指出的那样，这里所表述的思想与八个月后陈独秀在《青年杂志》（后改名为《新青年》）创刊号上的主张：“近代欧洲之所以优越他族者，科学之兴，其功不在人权说下，若舟车之有两轮焉”，几乎同出一辙，都是提倡“科学”与“民主”以作为“救国”之策。而《科学》在排版方面首次采用汉字横排法和全面采用西文标点符号，尽管其动因在“便（于）插写算术及物理化学诸程式”，实际上却是中国出版文化上巨大变革，并直接推动了“五四”白话文运动，其意义与影响是更为深远的。我们感到兴趣并想着重强调的，则是钱天鹤先生作为《科学》的基本作者（1916～1928年间先后发表19篇译著，1916～1918年即有6篇），他的著述正是前述《科学》宗旨的具体体现，从而与新文化运动保持着总体思想倾向的一致。这首先是对人民生活与民族命运的强烈关注。在其所发表的第一篇论文《玉蜀黍浅谈》里，钱天鹤先生一开篇即满怀感情地写道，“作为南人，且城居，幼时曾不辨菽麦，弱冠游京师，见推车负担者流都以玉蜀黍磨粉作团，粗而黄，坚硬如铁，以污水和而食之。悯之。问其何不如南方之食米饭，则曰，价贵且不易饱也”。或许这正是钱天鹤先生选择农业的最初动因（之一）吧。他从此将“改善农民生活”作为终生奋斗目标确是不争的事实：这自然包含了传统的“悯农思想”成分，但与“同情下层人民”的新思潮也是一致

的。第二篇《机器孵卵》仍然诚挚表明心迹，“我国政治不良，无轻重之可言。然吾人一日不死，则希望国家富强之心一日不绝”，这拳拳爱国之心自然也是钱天鹤先生献身农业事业的不绝的动力；对“政治不良”的批判也可以看做是这一代人对现代民主政治（国家）的热切呼唤。而在进一步追问中国落后的原因时，这些自然科学家更为关注的则是传统经验型思维方式、方法的弊端，“世界蛮人，如美洲之红人，非洲之黑民，其射矢之术，世人孰不知其为一绝技”，“然此区区之经验，不知经若干次之失败，若干次之损失，若干次之痛苦，而始得之。若在科学发达之国，则制度齐全，机关完备，今日作一事而失败，当日即有人起而追究其故，以思改良之法，不久而大功告成矣。故吾以数千年之经验，而彼以数易寒暑之研究，即可驾而上之矣。可不惧哉！可不惧哉！世之不乏爱国之君子，盍不兴而研究科学，以为根本之计乎”。这里所表述的仍然是一代人“用近（现）代科学理性精神、思维与方式来改造中国”的思想与追求。在他们看来，这首先就意味着对传统（文化）的某种冲击与改造。钱天鹤先生在其早期著述中就一再强调破除迷信与农民的某些传统观念的必要；直到晚年在论及“中国科学停滞不前”的原因时，也仍然明确归之于“汉武帝之崇宗儒术，罢黜百家，使全国思想定于一尊，殆至明宪宗将科举考试科目改用八股文后，使全国青年学子浪费光阴于无用之学”，“中国科学从此更无产生机会，遑论发展矣”。这里所显示的文化观照与“五四”新文化运动的基本方向也是一致的。但钱天鹤先生（和他的朋友）并没有因此而全盘否定传统，在写于1920年的《论蚕忌》一文里，他就对“近世新学之士”将“讲农古籍”所载与民间流传的“蚕忌”一律“斥为迷信之谈”的简单化做法，提出批评，认为应作具体分析：其中有些显属“荒谬”，而有些则包含有可经试验证明的科学因素。在前述晚年之作里对于传统文化也是具体分析的：在钱天鹤先生看来，孔子初创的儒家“一方面努力于道的维持，作为人类精神寄托；一方面努力于器的研讨，作为人类对于物质的利用，两者必须相辅而行，不可偏废”，“自汉武帝表彰儒术以后，儒家已空存其名，孔子所讲之道与器，已名存实亡”。因此，所应批判（与否定）的仅是汉以后“渗入了阴阳家的思想”的“名存实亡”的所谓儒

家，今日提倡科学，强调精神与物质的并进，正是“符合儒家的真正精神与实现孔子的固有的理想”。这又显然有异于“五四”新文化运动中一些更为激进的思想与主张。其实早已有学者注意到，“社会角色意义上的中国第一代科学家，与新文化运动的先锋们是平行前进的。它们都提倡科学，但两者又有所区别”，“从总体上看，大多数科学家对激进派保持着相当的距离”。在这一点上，钱天鹤先生的上述观点显然具有代表性。我们可以把钱天鹤先生和他的中国科学社的大多数同仁的文化（以至政治）立场作如下概括：一方面，他们是主张革新与进步的；另一方面，他们又是保守与稳健的。前者区别于守旧、复古派，后者又与激进派不同。在现代中国的政治、经济、社会、文化变革中，包括钱天鹤先生在内的相当多的自然科学家常常持“稳健的革新”的立场与态度，这是一个值得注意的思想文化现象，应从多方面去研究其原因与意义。这里，仅想指出一点：自然科学是偏于建设而非破坏的，而现代科学，正像钱天鹤先生在很多文章里所强调的那样，其发展“固全赖科学家之努力，但其基本关键，不在科学家，而在政府与社会之提倡。否则科学家无能为力也”。因此，自然科学家们当然期待“施政之目的为富国强兵，或为改善民生，则对于科学，自然提倡”的清明政治的出现，但他们同时也渴求社会稳定，而反对对现存秩序的大破坏造成的社会大动荡，因此，他们对于现政权，只要不是腐败到无可救药，即使不尽人意，在提出批评的同时，一般都采取了促进其渐变的补台态度，甚至不惜以“从政”的方式，力争在可能的范围内，利用政府的力量实现（那怕部分的实现）发展科学的理想。而另一方面，他们对以推翻现政权为目的的主张与行动则常常怀有某种疑惧。可以说钱天鹤先生（及其科学社的大多数朋友）在本世纪初即已确定了他们的前述“稳健的革新”立场，这对他（们）以后的事业选择自然是起着决定性的作用的。

对中国科学社及其对钱天鹤先生的意义，我们还想指出一点，即中国科学社作为“中国历史上出现的第一个综合性学术团体”，正像有的研究者所指出的那样，它“为近代中国社会的组织结构增添了新的成分”，也为“推进中国科学的体制化作出巨大的努力”。科学社在章程中即明确

规定其宗旨为“联络同志，研究学术，以共图中国科学之发达”。对此科学社的发起人任鸿隽有一个说明，他强调，现代科学的发展必须仰赖社会（与国家）的赞助，同时依靠“共同组织”：“盖科学之为物，有继长增高之性质，有参互考证之必要，有取经用宏之需求，皆不能不恃团体以为扶植，是故英之皇家学会、法之科学院，成立于科学萌芽之时，实为科学发生之一重要条件。”因此，作为一个发展科学的民间团体，它的活动就不限于定期举行学术交流，更有按照一定的指导思想与原则所开展的一系列的“事业”，如任鸿隽的前述报告所说，计有：（一）发刊杂志，以传播科学，提倡研究；（二）著译科学书籍；（三）编定科学名词，以期画一而便学者；（四）建立图书馆，以供参考；（五）设立各科研所，施行科学上之实验，以求学术，实业，与公共事业之进步；（六）设立博物馆，搜集学术上、工业史上，以及自然界动植矿物诸标本，陈列之以供研究；（七）举行科学演讲，以普及科学智识；（八）组织科学旅行研究团，为实地之科学调察与研究；（九）受公私机关之委托，研究及解决关于科学上的一切问题。这里所提出的“研究与实地调查相结合”、“学术与实业相结合”、“学术研究与学术传播（普及）相结合”等原则显示出一代学者新的学术眼光（与境界），对钱天鹤先生以后一系列农业思想的形成显然有重要的影响。而钱天鹤先生这一时期的写作——无论是对国外科学论文的翻译介绍（如《吾人常梦之证》等），还是科学实业的鼓吹（《机器孵卵》等），以及以后的学术工作——从科学名词的考订（《园艺植物英汉拉丁名对照表》），科学旅行研究团的组织与介绍（《广西科学调查团成绩之一斑》），到主持自然历史博物馆，创建中央农业实验所等等，都无一不是科学社前述事业的身体力行，这无疑是一个有力的证明：钱天鹤先生不愧为中国自然科学家群体——中国科学社的杰出代表之一。

二

钱天鹤先生在他一生事业的第二个时期（1919～1931），尽管后一阶段已逐渐转向行政（就任中央研究院自然历史博物馆主任，浙江建设厅农林局局长等），以为下一时期准备，但他主要还是作为一个农业教育家与科学家为中国的农业现代化作出自己的贡献。

1919～1923年钱天鹤先生任南京金陵大学农业科作物学、育种学教授，兼蚕桑系主任，以此作为他的事业的开端，这是有着重要意义的。正如沈宗翰先生在《中华农业史》“中国近代农业学术发展概述”一章中所说，“中国采用外国科学新法谋改良农业者，初由学校入手”，但这是有一个过程的：光绪二十二年二月张之洞在湖北高安设蚕桑学堂，“是为中国实业学堂之开始”，大学设立农科则始于清末北京京师大学堂，尽管“我国农业科学实发轫于清末学校教育”，但因当时教育多脱离实际，是故“实地改良农业则尚鲜涉及”；民国以后，先后创立了我国第一批农科大学；北京农业专门学校（1914年），南京金陵大学农科（1914年），国立南京高等师范农业专修科（1918年），“大学举办农作物试验，则始于民国8年”即1919年。沈宗翰先生前述《农业史》认为由此开始了“农业发展的重要转捩时期”，其标志是“农业教育之新作风”。金陵大学农科的改革即是一个典型。金陵大学农科创立于1914年2月，同年11月聘毕业于康乃尔大学农学院农艺系的美籍教授芮思娄任科长，他将一整套美国高等农业教育的办学方法，特别是康乃尔大学农学院的教学、科研、农业推广三合一的经验引入，使金陵大学农科成为国内第一个四年制的较为完备的农业大学。钱天鹤先生即是在这样的背景下应聘为金陵大学农科教授，继美国人吴伟夫之后任创办于1918年的蚕桑系主任，并成为前述学科改革的中坚人物之一。他一方面抓紧基本建设，扩大桑田至130亩（1920年），建设设备齐全的蚕业院大楼一座（1922年），以作为教学实习与科研的基地；同时大力开展以“改良品种”为中心的科学研究，并取得了显著成就：先后发现多种新的蚕病，设计了新式制种盒，培育出多种

优良蚕种，特别是育成无毒蚕种，被认为是“民国16年（即1927年）以前最著成绩者”。钱天鹤先生十分重视科研成果的应用与转换，除及时补充教学内容外，还通过编印《蚕业丛刊》（非卖品），举办养蚕速成科等广为普及，并与中、英、法、意、美、日合办的中国合众蚕业改良会及苏南丝厂合作，大力推广。据有关报道，“至民国10年（即1921年），始行出售，当年计选得无毒蚕种3000余张，各省来函定购，倾刻而尽”，以后发展到每年推广3～5万张。1921年还将前述蚕业改良成果参加在纽约、里昂举办的万国丝茧展览会，以图打入国际市场。钱天鹤先生所进行的上述教学改革与创新，充分体现了“课堂基础教学，田间实习，科学研究，农业推广”四者的结合，并“为（教育与）农工业合作与国际合作之创举”（1930年），这就为发展中国农业教育提供了宝贵经验，至今仍不失其意义。1988年编印的《金陵大学农学院院史》（内部交流稿）将钱天鹤先生列为金大农学院以至整个中国农业教育的“奠基人”之一，这是有充分事实根据的。而金大农学院的师生对中国农业（包括战后台湾农业）的发展所起的巨大作用，更是举世公认的。

钱天鹤先生这一时期的关注中心，始终是中国蚕丝业的发展，为此先后写了《中国蚕丝业之研究》、《法意两国蚕丝业之概况》、《发展我国蚕业刍议》、《改良蚕种方法论》、《蚕丝业的劲敌》等十篇文章。这不仅出于个人的专业爱好，更表现了一种战略眼光。他在文章里反复指出，我国自古为产丝名国，是“世界最宜于蚕业之国 ”；第一次世界大战后，世界四大蚕丝国中，法、意两国已渐行衰退，日本也无甚发展希望，而国际市场对蚕丝之需求又日见增长，同时国内市场也提出了新的需求，这就为中国蚕业的发展提供了一个难遇的时机，“而蚕业务在输出贸易上，又有种种便利，为其他大宗商品所不及”，因此，抓住“蚕丝商品化，国际贸易化”这一中心环节，就可以带动整个中国农业，以至经济的全面发展，即所谓“蚕业立国”。尽管钱天鹤先生的这一发展中国农业的战略计划在当时中国的条件下，没有、也不可能实现，但他“着眼于国际、国内市场的需求，根据本国的客观实际（自然优势、发展现状等），选择某一发展方向，中心突破，带动全局”的思路，或许具有更普遍的意

义，并给后人以长远的启示。

钱天鹤先生在前述文章中还探讨了我国蚕业“衰退之原因”，以及“发展之方法”，其中所内含的农业思想也许更值得注意。他指出，正是“蚕病之蔓延”、“育蚕法之不合”、“丝厂之不合”、“金融机关之不完备”、“政府之漠视”等综合原因造成了中国蚕丝业的落后，也只能寻求综合的解决方法；必须从“检定蚕卵”、“推广桑园”、“防止蚕商之操纵茧价”、“由政府及公共团体及丝厂等筹资创设茧行于蚕业素未发达之地区，以辅助蚕户”、“提倡国际直接贸易”、“政府及银行业对于金融上之辅助”、“改良厂经及设立生丝检查所”以提高质量与竞争力、“振兴蚕业教育”等多方面入手。可以看出，钱天鹤先生在探讨蚕业（农业）发展之路时，目光并不只限于“农业”自身，而是将农业置于和其他部门的“关系”中来加以考察，这里包括“农业与教育、科技”与“农业与工业、商业、金融、贸易”的关系。前者主要解决通过科学技术与科学管理来提高农产品的产量与质量的问题，这是发展农业的基本要求与前提。但这并非发展农业的全部，钱天鹤先生一再强调，现代农业不同于传统农业的基本特点即是农业的商品化，因此，仅仅提高农产品（如蚕丝）的产量，不同时使农民在农产的出售中获得较高的利润，同样不能达到提高农民生产积极性、发展农业的目的：“夫以至苦之事，获些微之利，甚或利未见而本已亏，乡民又何乐养蚕。此中国蚕茧不丰，桑业凋蔽之根本原因也”。因此在钱天鹤先生看来，提高农产品的商品化程度，提高农产品的利润，以便在实质上提高农民的生活水平和生产积极性， 这是发展现代农业的目的与关键。为此，就必须从工业、商业、金融、贸易等各方面给农业以实际的扶植，否则，“虽蚕校林立，人才辈出，试验场地遍地皆是，亦无影响”。这就是说，早在20年代我国现代农业发展的初期，钱天鹤先生即已在实际上提出了“农业与教育、科研、工业、商业、金融、贸易一体化发展”的思想（尽管当时还不可能作出明确的理论概括），这是难能可贵的。近年台湾学者在总结沈宗翰先生的农业思想时，曾经指出，“沈先生一生所发表有关农业发展的论著，显示一个重要的观念：整个经济活动体系的各部门（农业、工业、商业等各部门）相互间构成有机

的结合关系，交互影响，互为因果。他从未将农业从经济体系中抽离出来，作为孤立的单位来处理。相反地，他把农业放在整个经济活动的架构来考虑，视农业为整个经济体系中的一个环节。根据这项有机的观念，沈先生分析农业发展的问题，极注意农业部门与非农业部门之配合发展的问题。就这个意义而言，沈先生不是绝对的农业本位主义者”。应该说这种“有机的农业观”是钱天鹤先生与沈宗翰先生所共有的，对整个中国现代农业的发展也是至关重大、影响深远的。

钱天鹤先生本期关于发展蚕桑业的思考中，还提出了一个重要思想，“改良蚕种其事极繁，非一二年所能成功。即成功矣，犹须两年之精密试验。试验既当，然后付诸农家饲育，农民守旧多疑，劝导之功，又非二三年莫能见效。盖综计已在十年以上矣”。这自然不是“改良蚕种”一事而已，它显示了对农业改革的长期性与艰巨性的清醒认识与把握。由此得出的结论是：“目的不可不坚定，而希望不可太奢”，“如能逐步进行，加以时日，继以耐力，其结果自有可观也”。这里提出的“坚定、逐步、持久”的方针，与前述“稳健的革新”立场是完全一致的，并充分显示他的个性，而作为一种发展中国现代农业的指导方针，同样是意义重大。

三

从上文可以看出，钱天鹤先生在他第二时期的工作中，已经充分显示了他的战略眼光，善于从全局把握问题，作出决断的思维特点与沉稳、果断的性格特征。而当他从“农、工、商一体化”的大视野来思考农业的发展战略时，就必然越来越重视“政府”的组织、统筹、协调、扶植作用：这本也是发展现代农业的基本要求与特点。这样，对钱天鹤先生，一般的科研与教育领域已显得过于狭窄，他需要到领导、组织也即行政的岗位上，以便在更大的活动范围里去实现自己的理想与抱负，这也是发展中国农业的客观需要。据沈宗翰先生回忆，在1933年他与钱天鹤先生相互畅谈抱负，并有“兄行政，我技术，共为中国农业而努力”的“豪言壮语”。这表明，在30年代钱天鹤先生转向农业行政工作，在某种意义上，乃是一

种自觉的选择，从此开始了他一生中最重要的第三个时期。

据有关专家研究，国民党政府于1928年完成第二次北伐，统一中国以后，在加强“党治”的同时，也开始着手进行国家建设，并“征用一批受过良好教育的技术型专家参与组织经济、外交的工作”。在这样的背景下，钱天鹤先生从农业教育、科研转向农业行政，就不仅是纯粹的个人选择，而成为30年代“专家参政”（尽管这一“参政”是极其有限的）的代表之一。当时的南京政府在“土地整理诸多举措失败以后，开始将改造乡村的重点转向纯粹的技术性改良”，其中最重要的措施即是于1932年创办隶属于农垦部的中央农业实验所，这是我国第一所全国性的现代农业科学技术综合研究机构，在其组织规程中明确规定，该所的任务为“主管全国农业研究改良和推广事宜”。钱天鹤先生作为中农所的主要筹建者与主持日常所务工作的副所长，以及1935年增设的中国稻麦改进所副所长，也就在实际上担负起了领导全国农业研究工作的职责。抗日战争爆发以后，重庆国民政府调整机构，实业部改组为经济部，钱天鹤先生被任命为经济部（部长翁文灏）农林司司长，为全国农业最高行政长官。1940年，为加强对战时农业的领导，单独成立农林部，钱天鹤先生被任命为常务次长。自此至1947年，农林部长三度易人，钱天鹤先生始终以农业专家的身份襄理全国农业大计。正如有的专家所指出的那样，“自（国民）政府西迁以迄还都整个阶段，钱先生为全国农业实际负责人。复忆民国21年（即1932年）实业部创立中央农业实验所，钱先生即以副所长而实际负创办及发展该所之责，则其对中国早年农业建设曾有不间断15年之领导与贡献”。但也正如沈宗翰先生所说，这类行政领导方面的贡献却往往容易被忽略。钱天鹤先生本人倒并不在意于此；也许他真正感到烦恼、痛苦的是在他领导农业的这15年，正处于外敌入侵，政治不清明的混乱时期，他的发展现代农业的思想、计划，只能在极其有限的范围内得到部分的实现，有的甚至成为纸上谈兵，仅仅是一种不能实现的梦想。

但这些思想并不因为当时未能全部变成现实而失去其自身的价值。这一时期，钱天鹤先生由于把主要精力集中于繁忙的行政事务，他的许多发展农业的思想、计划也往往以机关公文、报告的形式出现，并不个人署

名，今日已难以辨认；但从可查寻的少量署名文章与演讲中，仍然可以看出由于身处领导地位，他的思考更带全局性、也更具启发性。

首先是发展中国农业的战略选择的思考。在《中国科学与农业》一文里，钱天鹤先生对中、西农业作了如下比较："西洋的农业，虽也各国不同，但大体言之，是日趋于工业化和商业化；中国的农业是家庭化，注重在自足自给，而不以商品之彼此交换为目的。因为西洋要使农业工业化，所以提倡大农制及利用机械，使劳力可以减少，成本可以降低"。在钱天鹤先生看来，实现"农业工业化和商业化"是各国农业发展的共同方向，也是区别于传统农业的现代农业的基本特征，自然也是我国农业发展的长远目标。但如何实现农业工业化和商业化的具体道路，却不能亦步亦趋于西方国家，而必须充分考虑中国的国情。他指出，"中外农业制度的不同，是因为环境各异的缘故；中国农民的人数甚多，若骤然采用大农制，及大规模提倡利用机械，则失业者将更见多，农产品的价格，必愈形低落，这是无疑的"。在以后所写的文章里，他又指出，"俄国式之集体农场制度，系属效法资本主义国家如美之大农制度而摈弃其私有性与家庭方式者。其结果则大失农民之所望，致参加集体农场者兴趣索然，勉强敷衍，不能通力合作，而专致力于允许私耕之小块的土地，以致大为失败"，"故我国绝不可采用"。钱天鹤先生进而提出应重视同是东方国家的日本的经验："日本未实行大农制，应用机械也未普遍"，但"因近年来用科学方法努力增加生产结果，不但自给有余，且能销售海外"。在钱天鹤先生的中国现代农业观念中，"家庭化"的传统农业经营方式仍是一个可利用的资源；在晚年所写的文章里，他更明确地指出，中国"农业经营制度，仍宜采用家庭式农场"，合作经营也宜于"以供销合作为限"。尽管钱天鹤先生也很重视农业的机械化，但他清楚地意识到，这必须以整个国家的工业化为前提，将是一个漫长的历史过程。因此，他提出，实现中国农业的现代化，其现实可行的道路应改变传统的"自足自给"的农业观念与生产方式，逐步实现农业"商业化"为中心。为此，要抓住两个环节：一是"研究科学，利用科学，以科学方法发展农业，藉科学知识来解决农业问题"，即通过科学实验改良农产品品种，防治病虫害，从积极与

消极两方面来提高农产品的产量与质量，以提高在国内外市场的竞争力。另一则是实行“经营现代化”，在将农产品转换为商品的各环节都要实行科学管理，以最大限度地降低农产品的成本。钱天鹤先生这一实现中国农业现代化的思路显然是前述“农、工、贸一体化”的思想的深化与发展，更具有了战略选择的意义，发展农业科学研究也被提高到发展现代农业的战略地位。前述“农业派”的思想此时已完全成熟。

关于发展中国农业科学研究的基本方针与道路的思考。钱天鹤先生在《科学与农业实验》一文中指出，“科学应用与农业实验，有广狭二义，狭义的解释，仅在利用前人已经发明之原则与方法，作解决实际问题之工具；广义的解释，则不仅应用前人已有之发明，并须由吾人发明新原理方法以补前人之不足”，“本所在筹备期间，原名中央农业研究所，后政府以研究二字，范围过广，乃改名实验，其用意即欲确定本所工作目标，凡有试验均应从实用着想，故本所之农业实验，偏于狭义方面”。这里所讨论的实际上是“基础研究与应用研究的关系”问题。钱天鹤先生及其同事选择以应用研究为发展中国农业研究的重心，显然是从中国农业发展的客观需要与中国农业研究的实际出发的。钱天鹤先生反复强调，要发展农业应用研究（即农业实验），必须破除“以农业为技艺”的传统经验主义，以及“只知钻研书册，不重实际问题”的八股取士之风，本身即是农业观念与方法的变革。这一时期所确立的“以应用研究为主”的原则以后事实上就成为整个中国农业研究的指导方针：无论是30年代中期“农业学术发展的黄金时代”，还是40年代“战时农业改组与推广”及“战后农业复员”时期，甚至“台湾农业改良推广”时期，我国农业研究无不以“改良农作物品种及防治病虫害”为中心，同时把“推广”置于与“研究”同等重要的地位，并在这两方面都取得了可观的成就，对中国农业的发展起了巨大的推动作用，这是有目共睹的。但正如沈宗翰先生在《中国近代农业学术发展概述》里所指出的：“农业学术的发展，注重应用方面，以解决实际问题为目的”的另一方面是“对于基本科学的研究，未免太少。例如各试验机关多从事于水稻及其它作物的育种工作，少作遗传细胞工作，多作栽培试验，少作生理研究。循此趋向，实地改良的进步，将受限制”。

这是很有见地的。后人将吸取前人的经验、教训，在理论与实践上处理好“应用研究”与“基础研究”的关系：这是可以期待的。

如何对待西方农业科学研究成果，是发展中国农业科学研究的一个重要理论与实践问题。曾有过这样的观点：“只要一面保持我国农民原有的优良传统，一面再酌量加入西洋的新法就成了”，而“所谓搀用西法亦不过只是抄袭，不肯用心研究，至于所抄袭的方法是否完善，对于中国农业环境是否适合，则一概不问，依样画葫芦，人云亦云，把西洋最好的方法，到中国来弄得非驴非马，一无成绩”；针对这样的“徒事抄袭（或沿袭）”的倾向，钱天鹤先生一再强调，“农业是有地域性的。各国的农业问题，各不相同，一国的经营方法，未必适合于他国，甚至适宜于甲省者，未必适宜于乙省”，“且农业进步，一日千里，今日以为新颖者，明日或嫌陈旧，今日之合于实用者，明日或因情事变更，已窒碍难行，虽欲抄袭，亦属无益”。正是基于对农业发展的地域性与变异性这一基本特点的科学认识与把握，钱天鹤先生认为，发展中国的农业研究必须从本国、本地及现实具体的“特别之对象”出发，进行实地实验。在钱天鹤先生的农业思想中，独立创造与借鉴“他山之石”并不是对立的：他一再强调“师法他人之组织精神，及其研究方法”的重要，告诫“从事农业实验工作者”“对于新书杂志，更须勤加研读”。他自己更是身体力行，时刻关注国际学术研究的最新成果及其在农业上的应用；本时期即写有《科学之最近进步：爱克司光与生物之关系》等文，晚年在台湾也多次撰文讨论“如何利用原子能以改进动植物品种”。特别值得重视的是，钱天鹤先生在讨论中提出的如下思想：后进国家在学习他国科学技术时，“不可专师袭其陈法，亦步亦趋”，必须“择善而从”，即选择最新科学成果、尖锐技术，结合本国实际，进行创造性的应用，以收“迎头赶上”之效。这对前述“立足于己”的思想是一个很好的补充，对后人思考与处理“创造”与“借鉴”的关系无疑会有许多启发。

钱天鹤先生在这一时期继续关注与思考上一时期已经提出的“农业教育、科研与农业建设的关系”问题：他思虑的重点是组织机构上的落实，这是又一个有关农业发展的全局性的问题。早在创办中央农业实验所时，

天鹤先生即已意识到，无论是改良品种的研究与推广，还是防治病虫害，都必须“运动全国力量”，推行从中央到地方的“组织、技术、经费”三方面的大协作，因此他多次组织了由中农所发起的全国性讲习会、研讨会，以为全国性的统筹规划作准备。在抗战开始后的“战时农业改组”中，又不失时机地提出在各省成立农业改进所，并由中央农业实验所派遣技术人员分驻各省，成立工作站；以后又成立了中央农业推广委员会，各省设推广繁殖站，这样，不仅将中农所的研究、组织模式推向全国，并使“科研与推广的结合”、“中央与地方的协作”在组织上得到了落实。1941年先生又与梁希等农业界著名人士联合向教育部提出《教育与建设之联系》的呈文，建议依照农业自然环境分区，在各大规模农业试验场临近地区建立专业的农学院，以便于“教育（各农学院）”与“科研（前述中央与地方各研究机构）”的合作与人才的互相利用；并在此基础上由中央教育部与农林部联合成立“农业建教合作委员会”，“以期农业教育与农业建设互相策应”。尽管上述组织机构的计划最终未能全部落实，但其全国统筹、协调，实现农业教育、科研、推广机构组织一体化的设想，对如何组织、领导现代农业生产， 仍不失其意义。

在1948年的时局大混乱中，时已脱离农林部的钱天鹤先生发表了《泛论中国农业建设及其前途的期望》的长文，尖锐地提出了当时还不被广泛注意的“中国人口与农业发展的关系”问题。他指出，“盖古人不知注意人口调节问题或疏导办法，且反有不孝有三无后为大之说，听其人口自然繁殖，而有重农轻商之政策，以阻绝过剩人口之出路，致使数千年来，一治一乱，循环往复，永无尽期，所谓重农，实少成效可信”。这里所提出的是人口过多与过剩人口的出路两个问题。早在30年代中期，钱天鹤先生即根据中农所的调查材料，指出自1837年至1933年，全国农业人口共增加31%，而同期全国耕地面积仅增1%，“故农民生活，异常困难；历年祸乱，其根本原因，即在于此”。10年后的此时，天鹤先生又明确地指出，“人口问题，如无解决办法，农业建设，绝无悠久成绩之可言”，并提出了他的应对之策：“劝导人民自动限制人口过分繁殖，实为根本之图”，还可以采取一些“疏导办法，同时并行”。为此，他又重申了孙中山先生

“实业计划”中的主张：与铁路建设相配合，作大规模之移民；实行“农产商业化，工业乡村化”，在农产品出产地建立有关工厂，就地取材（农业原料），消化农业剩余劳动力。应该说，钱天鹤先生就“人口总理”发出的警告，以及提出的对策，包括他对孙中山先生的实业计划的重大意义的强调，都是及时而有远见的；但在当时的战乱中，却无人注意。以后我们终于为忽视人口问题而付出了沉重的代价。

四

在台湾农复会的工作是钱天鹤先生对发展中国现代农业所作的最后贡献。此时，台湾的农业在特殊的历史条件下得到了相当可观的发展，但钱天鹤先生已不再处于决策地位。尽管如此，他仍在力所能及的范围内，在台湾农业前期发展的各个时期都发挥了自己的他人所不能替代的作用，他这一时期的著述仍包含了许多宝贵的思想。

众所周知，台湾的农业腾飞是以土地改革为起点的；钱天鹤先生的主要贡献是受命起草农会新的组织章程，积极参与、领导了“农会的改组”。台湾农会早于1900年即已成立，为兼营性合作组织，分“省”、县市、乡镇三级，同村之农会会员组成农事小组，是为基层组织。如钱天鹤先生所说，在日据时代，受日方控制的农会成为“配合日本国策实行控制全岛农村经济业务”的机构，但对“推进农业生产，改善农民生活”也起了一定作用。因此所提出的改组方案包括两个方面：从根本上改变原农会的官方性质，使其成为“真正的民治机关”，并真正代表全体农民的利益，而不再为少数地主所控制；同时又充分发挥原农会的“合作”功能，“除办理信用、运销及农业推广外，尚有提倡文化福利，排除会员纠纷，及供应家庭与农业用品等项服务。此外，乡农会又接受政府之委托，经营碾米、仓储及作物与家畜改良业务”。经过改组的农会以后对台湾农业的发展起了很大作用，但钱天鹤先生更为看重的也许是农会的建立对“组织现代农业生产”的意义。如前所说，早在抗战时期，钱天鹤先生即已着手于建立从中央到地方（当时仅限于省）“教育、科技、推广”一体化的政

府组织机构，战后他又不失时机地在14“省”485县设立县推广站，把政府农业机构延伸到县。但至此为止，仍缺少两个环节：一是县以下没有相应的机构，一切农业现代化措施都不能直接落实到农民；二是仅限于政府机构，缺少民间组织的辅助。而台湾的农会正是提供了这样的环节，可以说这是终于找到的“政府与农民间的桥梁”，通过它，钱天鹤先生30年代即已提出的“教育、科研、推广、商业、贸易、金融”一体化的理想才真正落实到基层（农民），并获得组织机构上的保证。在这个意义上，钱天鹤先生和他的同事“改组农会”的经验是具有更普遍的意义的。

在台湾农业恢复重建时期，钱天鹤先生作为农复会的农业组组长发挥了很大作用。正如沈宗翰先生在《农复会与我国农业建设》一书中所说，“他与专家协助省农业厅试验场与乡镇农会，密切合作，经常实地观察，访问农家，研究问题，以增加稻米、杂粮、凤梨、柑橘、茶叶等生产”，在此期间以及以后各阶段，他都始终抓住品种改良及防治病虫害两个环节，他所支持、领导的南非310蔗种的引种，尿素肥料的推广，新杀虫药剂的大规模应用，等等，都被认为是台湾农业研究与推广的重要成绩，对恢复与发展台湾农业起了很大作用。1951年台湾稻米与其他农业生产已恢复到日据时代最高峰，1953年台湾开始实行经济建设四年计划，台湾农业也面临“摆脱日本的殖民地经济政策与农业政策，改造为独立的经济政策与农业政策”的根本转变。在这样的关键时刻，钱天鹤先生后写出了《近年来台湾农业建设之成就》、《民国43年之台湾农业》、《台湾农业的若干问题》等重要文章，发表了一系列具有指导性与启示性的意见。

针对有人提出的“台湾农业已发展到登峰造极的地步，农民生活程度已经太高，应暂勿再促进，转而加速工业发展”的主张，钱天鹤先生一方面重申：“吾人欢迎台湾之工业化，并认为唯有台湾工业化，台湾农业方有真正出路与真正发展之可能”；同时指出，“极点论”并不符合事实，台湾农业“极有发展希望”，而且“台湾农业如能继续发展，必可帮助台湾之工业化，并协助其成功，两者必须相依为命，祸福与共”。他的结论是：台湾经济“成功之关键在于农业能与工业相配合，农工两业能同时发展，齐头并进”。这当然不只是台湾经济发展而已。

钱天鹤先生还进一步从“发展农业生产的目的”上批评了“台湾农民生活太高”的说法，并由此而探讨了台湾农业发展的新方向。他指出，“今日的台湾与日据时代不同，那时日本人提倡台湾农业建设之目的，在于适应日本本土工业化之需要，而对于台湾农民之利益，不但不加以顾全，且不惜任意摧残，以达到其杀鹅取卵之目的。今则不然，为实现立国根本之三民主义起见，人民利益与国家利益必须密切配合，上下一致”，简言之“台湾农业建设之唯一目标为增产，其最后目的为增加农民收入，提高人民生活程度，所谓人民当然包括农民在内”。这固然是钱天鹤先生的一贯思想，但现在作为方向问题提出，自然是意义重大。

问题是在台湾农业已经有了相当发展以后，如何继续增产？钱天鹤先生的回答是：“增产有两种办法，一为种植面积的扩充，一为单位面积之提高。前者限于本省之地形与水土关系，其可能之希望甚微，后者则前途无量，大有作为”，“故今后台湾农业建设工作应行努力之方向，应以增加单位面积之生产量为最重要之方法”。钱天鹤先生还具有远见性地指出，由于台湾系一岛之地，省内市场有限，农业增产以后，“若有剩余农产品，其唯一出路，即为外销”，否则就会出现虽增产而农民收入反而降低的后果。“故今后台湾农业建设工作之另一努力方向，为尽量鼓励农产品之外销”，钱天鹤先生甚至认为，“提供市场比提高单位面积的产量与价格更重要 ”。至于如何提高单位面积产量，钱天鹤先生也根据台湾的地理、气候等自然条件，提出了“发展特用作物，多种经营”、“实行复作栽培制度”等积极建议。可以看出，钱天鹤先生在思考台湾农业发展道路时，始终坚持从台湾的实际出发，具有具体可行性；但也正因为如此，也就能在更大的范围内给后人以启示。

钱天鹤先生于1952年任农复会委员以后，还曾主持筹定金门农业大计，经过10年努力，取得了辉煌的成绩。金门人民特为先生建立铜像，“以志盛德而垂久远”。而先生关于发展中国现代农业的深刻思考，更是一座思想的丰碑，后人在为中国农业现代化而努力奋斗的过程中，可以不断从他那里得到丰富的启迪，并将永远怀念这位先驱者。

绝对不能让步

处于世纪末的中国知识分子，在回顾本世纪、展望下一世纪时，其中一个中心话题，即是在总结一个世纪的现代化的历程的基础上，进一步确立中国的现代化目标。

我因此常常想到鲁迅。这些年人们热衷于谈论“弘扬民族文化”，却只局限于古代文化传统，甚至限于儒学一家，偏偏忽略、无视经过一个世纪的努力已经形成的现代民族文化传统；而在论及现代文化传统时，又有意无意地淡化鲁迅的传统，甚至把他视为“断裂民族文化传统”的“罪人”：在我看来，这都是可悲的隔膜。本世纪思想文化上的最重大的收获，就是终于产生了鲁迅这样的民族的与世界的文化巨人；现在连承认他的思想文化遗产的价值（更不用说继承与发展）都成了问题，那就真的无话可说了。

但仍然要说，而且是鲁迅的基本思想，他的元思想，出发点与归宿。这就是鲁迅的“立人”思想。这是他在写于1907年的《文化偏至论》一文中首次提出的，距离今天正好90年。我们可以说是经历了一个世纪的风风雨雨，才认识到它的意义与价值的。从各个角度深入研究鲁迅“立人思想体系”，是一个具有历史与现实意义的重大课题，需要集中一批力量，进行长期的认真研究。这篇短文只能在文章开头所提出的问题范围内，简要地说说自己的一些体会与认识。

鲁迅在写于世纪初的《文化偏至论》里，所要讨论的是新世纪的中国文化的战略选择问题，同时提出的是中国要建立什么样的新文明，也就是如何赶上世界新潮流，实现中国的现代化的问题。为此，他对于“西方文明史”，特别是19世纪西方现代化道路，进行了专门的考察。针对当时流行的关于中国的现代文明的种种设想，他明确提出，无论是“以富有为

文明”，“以路矿（即科技——引者注）为文明”，还是“以众治（即以议会民主为代表的现代民主）为文明”，都是片面的，只抓住了“现象之末”，而放弃了“本原”；他因此提出“根柢在人”，中国在新世纪里，要“生存两间，角逐列国”，“其首在立人”，也即人的彻底解放，这是中国现代化的出发点（“人立而后凡事举”），也是最后的归宿。他又进一步回答了“怎样立人”的问题，指出“若其道术，乃必尊个性而张精神”；他的结论是，“国人之自觉至，个性张，沙聚之邦，由是转为人国。人国既建，乃始雄厉无前，屹然独见于天下”。这就是说，鲁迅在思考中国所要建立的“现代文明”、所要实现的“现代化”目标时，他并非不重视民族国家的独立、富强与民主（这一点，我们将在下文作进一步分析），但他更重视与强调“人的个体生命（真实具体的个别的个体人，而非普遍的，观念中的人）的精神自由”：他认为二者之间存在着“本末之分”，因此他赋予后者以哲学上绝对的终极的意义与价值，同时在现实层面的现代化（“现代文明”）目标与道路上，强调“立人”（确立与保证个体精神自由）是“立国”的前提与基础，逻辑与历史的起点与终点（最终要建立的现代国家是“人国”）。这样，他就与当时（本世纪初）所盛行的，以后（一个世纪发展中）又不断强化的现代化目标与道路，明确地划清了界限：在他看来，国家（民族）的独立、富强、民主，是必须以保障每一个具体个体生命的精神自由为前提的；如果相反，以对个体精神自由的剥夺与压抑来换取国家的独立、统一、富强与民主，那么，就不可能有真正意义上的现代国家（“人国”）——人依然没有摆脱被奴役的状态（不过是以新的奴役形式代替了旧的奴役形式），也就是没有从根本上走出原始的“奴隶时代”。

鲁迅的“立人”思想首先是建立在他对中国传统社会与文化的自觉反省与刻骨铭心的生命体验的基础上的。他在“五四”以后所写的《灯下漫笔》里，曾经指出，“中国人向来没有争到过‘人’的价格，至多不过是奴隶”，中国几千年的历史，也就是“想做奴隶而不得的时代”与“暂时做稳了奴隶的时代”的一“乱”一“治”的“循环”。我在一篇文章里，曾经说到，“鲁迅这里对‘中国人的奴隶地位’的清醒认识是带有根

本性的，可以说是鲁迅的一个基本的‘觉醒’，并因此构成了鲁迅思想的一个中心命题，以至鲁迅心理、情感上的一个基本‘情结’”。鲁迅的日本友人增田涉曾经注意到“鲁迅的著作和他的日常谈话里，常常出现‘奴隶’这个词”，他认为，对于鲁迅，这不是抽象的概念，而是“直接触到内心”的体验，“这一现实是经常在他的生存中，经常在鼓动他的热情，缠住他的一切思考”。由此形成了鲁迅基本思路：“把人当做人”，还是“使人成为奴隶（无论什么形式与旗号）”，是区分“传统社会（历史，文化）”与“现代社会（历史、文化）”的基本标准与尺度；“自觉为人”，还是“甘当奴隶（无论什么形式与旗帜）”，是区分“传统人（知识分子）”与“现代人（知识分子）”的基本标准。他的几乎是无所不至的社会批判与文化（文明）批判正是以此为价值尺度的。

鲁迅的“立人”思想也是他对西方现代化道路的反思结果。正是在《文化偏至论》等早期著作里，他在考察19世纪西方工业文明时，一方面对西方物质文明、现代科学技术，以及法国大革命的“社会民主、平等”观念，对促进西方社会与文化的现代化，以及人类文明的发展的积极意义，给予了充分的评价；但也不回避其负面的消极后果。鲁迅尖锐地指出，正是对物质与科学理性的过分崇拜，导致人的“内面精神”的丧失，使人沦为物质的奴隶；而当人们把“民主”变成“众数”崇拜时，就不能避免“以独制众者古，以众虐独者今”的历史循环；所谓“平等”不过是“使天下人人归于一致”，扼杀“个人殊特之性”，并将社会引向平庸。正是在19世纪工业文明中，发现了这样的新的奴役关系，鲁迅在本世纪初，当人们陷于对西方物质文明与科学、民主的盲目崇拜时，他对西方的现代化道路提出了质疑与保留。而在30年代，当他对完全按照西方模式建立的上海都市文明，进行批判性的审视时，他在现代教育、现代传播（新闻、出版，等等）、现代家庭关系等诸多方面，都发现了新的奴役的再生产与再建构。这正是意味着，西方的现代化模式，也不能将人引出“奴隶时代”。

于是，鲁迅，和他同时代的许多杰出的知识分子一起，把希望转向“第三样的时代”与“第三种文化”。因此，当十月革命及以后苏联的初

期实验传递出这样的信息，“一切神圣不可侵犯的东西，都像粪一般抛掉，而一个簇新的，真正空前的社会制度从地狱底里涌现而出，几万万的群众自己作了支配自己命运的人”，也就是现实生活中出现了“人彻底摆脱奴隶地位”的可能，鲁迅立即将其抓住，并寄以希望，这是完全可以理解的。而当鲁迅对苏联的现实作了更深入的研究，特别是他在与中国共产主义运动内部的宗派主义与官僚主义的实际斗争中，亲自有了“在革命的大人物”，“手执皮鞭，乱打苦工的背”的实际体验，又立刻作出了新的概括：他在共产主义运动中发现了“革命工头”与“奴隶总管”，发现了“目标”（争取人的彻底解放）与“后果”（人的新的奴隶化）的巨大反差。他在离开这个世界以前，一再表示，要将他的这一发现，留给后代，则中国的前途“庶几有救”。这表明，尽管鲁迅终生也没有找到使中国人与人类彻底走出“奴隶时代”之路，但他最后仍然坚持（或者说又回到了世纪初的起点）“人的个体精神自由”的目标，这本身即是有着重大的意义的。

应该说鲁迅所坚持的“人的个体精神自由”的“现代文明”指标与“现代化”目标在本世纪中国现代化历程中，并不占据主导地位。这乃是因为中国本世纪的现代化，尽管屡经曲折，始终走的是一条依靠强大的国家机器，甚至强权人物的力量，进行全民族的总动员，以实现国家经济、科技与军事现代化的道路。在这种情况下，最容易出现要求牺牲个体精神自由的“国家至上”、“民族至上”的“国家主义”思潮。本世纪中，从孙中山先生开始，就不断有人鼓吹“国家要得到完全自由……便要大家牺牲自由”，“吾求总体之自由者也，非求个人之自由者也”，等等。而中国的知识分子也往往在这样的“理由”下，作出了关键性的让步。甚至连严复、梁启超这样的中国最早的自由主义思想家，都在“国家（民族）至上”的旗帜下，自愿放弃了对个体精神自由的追求。痛定思痛，反思我们是“在什么地方落入陷阱”，就不能不归之于“国家（民族）至上”观念的迷惑，导致了我们在个体精神自由上的决定性让步：精神的奴化正由此而开始。在终极价值层面上，在现代化的目标上，“个体精神自由”是绝对不能让步的。这是“作人”还是“为奴”的最后一条线。守不住这条

线，就永远走不出“奴隶的时代”，这本是本世纪的中国现代化历史已经证明了的。如果忘掉这一切，又回到老路上，这一个世纪的血和泪都是白流了。而我们正是要通过对世纪历史经验教训的总结，重新确认鲁迅在世纪初所确立的现代化目标：在追求国家（民族）的独立、统一、富强与民主的同时，要更加自觉地追求人的个体精神独立与自由，并以后者为前提与归宿。——在鲁迅“立人”思想提出90年后的今天，重新确认这一现代目标，将成为下一世纪我们民族新的觉醒与再奋起的新的起点。

关于民族主义思潮的访谈录

刘洪涛（某通讯社记者，以下简称“刘”）：钱老师，我注意到目前中国社会出现了民族主义思潮，表现方式有很多，如：知识分子由崇拜西方文化转向迷恋中国传统文化；有学者试图以国粹拯救中国；复关未成及美国对中国的贸易制裁不仅激发了中国人的民族情绪而且使很多人反感甚至厌恶美国；今年又是反法西斯胜利50周年，民族主义情绪必然高涨……我想请您就这一社会思潮谈谈看法。

钱：你谈的这个现象我很感兴趣，其实我已经思考了很长时间。我觉得中国现在确实出现了民族主义思潮，而且将持续很长时间，还会逐渐发展演变。这个思潮的出现是由于多种原因多种历史合力造成的，有国际国内背景，也有知识分子自身的原因。

刘：您所说的国际背景是不是指90年代以来全球范围的民族主义情绪高涨？

钱：是的。冷战期间两大阵营的对立掩盖了其他矛盾；冷战结束后，民族主义情绪迅速上升为世界主要潮流，而且表现出两个趋向：一是民族分离主义情绪滋生，一是南北矛盾即穷国与富国之间的矛盾加剧。对第一个趋向中国政府基本持反对态度，而对南北矛盾中国的立场非常鲜明，就是延续毛泽东三个世界的理论，支持第三世界的正义要求。

民族主义的国内背景则非常复杂。首先中国存在着意识形态的真空，中国人觉得没有一个中心思想不习惯，大家都在寻找新的思想体系，就目前来看，只有爱国主义才能填补这一真空，这是国家安定团结的政治需要。因此，民族主义思潮在中国会持续发展。

民族主义思潮要发展的另一个原因是：中国迟早会复关，复关以后，中国将回到国际大家庭，回到世界政治经济秩序中，基本上是进入西方的

秩序中，那么必然会产生摩擦。毛泽东时代是没有这种摩擦的，那时奉行闭关自守的国策，中国独立于世界政治经济秩序之外。而今后像复关谈判这样的矛盾会越来越多，因为加入它之后你是要受它的控制和制约的，而国际经济圈奉行经济强权主义，谁有实力谁占上风，弱者不受保护。这种情况最容易激起民族主义情绪。那么我们究竟怎样看待这类关系民族国家利益的冲突？有人认为这是帝国主义对殖民地国家的经济侵略。这种情况一般发生在原帝国主义国家与原殖民地国家之间，即南方与北方、穷国与富国之间，他们这样的推理是有一定道理的，特别是情绪上。但我不同意这种观点，我觉得这里面虽然有历史因缘，因而容易引起历史的联想，但实质上是独立主权国家之间的经济利益冲突。美国与日本与法国一样有经济冲突，总不能说日本法国是美国的殖民地吧？对于国际经济冲突中的不平等现象，我们可以不满，而且我们要完全支持政府为民族利益而采取的对策，但我们绝不能把这种冲突视为帝国主义对殖民地国家的经济侵略。此外，既然是经济冲突，就只能通过谈判来解决，要谈判就有妥协和斗争，不能简单地认为一旦妥协就是卖国，一旦斗争就是爱国。这是一个非常重大的原则，因为这种冲突最易激起民族主义情绪，而且目前认为妥协就是卖国的极“左”观点是存在的。

刘：就中国知识分子沉醉并迷恋传统文化而言，似乎这是他们在现时代一个非常自觉的选择，有意思的是大家几乎是不约而同地把关注的目光由西方转向中国传统。

钱：知识分子的这种选择有着多种背景。其一，1989年春夏之交北京风波后，知识分子进行反思，在对曾在中国现代思想文化史上占主流地位的激进主义进行重新审视的同时，文化保守主义开始抬头，现在顺理成章地过渡到以新儒学兴起为核心的文化民族主义。其二，中国知识分子对改革开放的态度是有变化的。在70年代80年代，知识分子无条件地支持改革开放，他们幻想通过改革开放得到更大的利益。然而进入90年代以后，他们深深地感到失落，一方面他们没有想到自己会滑到社会的边缘，另一方面没有想到拜金主义盛行，世风日下，出现道德危机（当然我认为这里有夸大的成分）。于是知识分子非常容易产生对传统伦理道德的迷恋，因为

中国传统文化是以道德主义为核心的，他们试图用传统文化来挽救社会人心。其三，80年代以来中国出现了亲美亲西方现象，知识分子以为美国的政治经济制度是合理的，同时以美国为首的西方社会从自己的国家利益出发支持中国的政治“精英”，于是一些知识分子把西方视为救星。这种亲西方思潮本质上一方面是幻想，另一方面又体现了民族的自卑情绪，自己的事要靠别人。大批知识分子怀着幻想去投奔西方，以为一下子从地狱迈进了天堂，结果大失所望。他们终于发现那里绝对不是天堂，西方也有自己的矛盾和问题。其次还发现西方人意识深处依然岐视中国人，因为你穷你弱你有许多毛病，天下皆兄弟只是幻想，于是反激起民族情绪。中国人骨子里本来就有自大的倾向，于是要反击。《北京人在纽约》是典型的反击作品。

刘：我读过一篇名为《中国文化开始反击》的文章，文中说以前西方一直大力支持中国的先锋文化艺术，中国文人开始还沾沾自喜，后来才慢慢发现西方人不过是对先锋文化艺术中的政治因素感兴趣，而事实上中国当代文化艺术早已走出唯一的政治圈子并将目光投向更广更远的范畴，中国艺术家们差点儿成为西方价值论的“工具”和“手段”，于是中国文化开始反击。

钱：由此我想起几十年前鲁迅与廖沫沙的一次争论。起因是法国租界不允许倒提鸭子，认为那样不人道。廖沫沙就写文章说，你看，帝国主义把中国人看得连鸭子都不如，对鸭子讲人道却对中国人不讲人道。这显然是一种民族情绪了。鲁迅写文章批评说，你这样想说明你潜意识里就希望西方人把你当人看，你为什么不自立呢？你把自己的希望寄托在别人把你当人看上，他是那样的国家，他不把你当人看是理所当然的，你为什么要愤怒呢？而且你为什么要与鸭子相比呢？这实际上是民族自卑心理。

我认为现在与那时很相似，你自己对别人有幻想，而别人并没有变，当初同情你的是美国，后来岐视你的还是美国。糟糕的是很多人就此表现出民族自卑心理与自大心理的急剧转换，两种心理都是不健全的。

民族自卑心理与自大心理的转换还有一例，不妨视为一个笑话。近几年中国经济迅速发展，实力大大增强。1993年下半年西方舆论忽然鼓吹

中国综合国力已排名世界第三，并说若干年内将超过美国。当然现在我们知道这是西方设下的一个圈套，为了在中国复关谈判中将中国列入发达国家。但是当时我们曾昏昏然一段。就是在那一个背景下，有学者提出21世纪将是中国的世纪，还有的学者说中国在1840年从世界中心位置被抛到边缘，现在终于又回到世界中心。中国传统文化中有着根深蒂固的中华中心主义，从古老帝国到“文革”中的世界革命中心到现在的21世纪中心，一个调子。而这是中国知识分子最喜欢的，不客气地说，这种论调与知识分子的切身利益有关。因为民族文化的中心是谁？代表是谁？无疑是知识分子，正好补偿了他们的失落感。

刘：最近这些年，西方学术界不断有对“欧洲中心论”的反思，中国知识分子就莫名其妙地扬眉吐气起来，我在较有品位的学术杂志上还听到了一些学者非常自豪的声音：西方中心主义终于破产，中华文化终于有望复兴。

钱：这就是中国知识界产生民族主义思潮的第四个背景。西方知识界认识到了自身文化的弱点，于是开始进行自我批判，破除“欧洲中心主义”，这其实是一种文化成熟的表现。西方70年代兴起的后殖民主义理论目前在中国成了许多学者鼓吹文化民族主义的理论根据，事实上这一理论是在北美的第三世界及原殖民地的移民知识分子针对西方主流文化进行的质疑和反思及批判。而中国知识界却错误地解读了这些信号。

在20世纪社会主义与资本主义两大阵营的对立中产生了两个文化神话，即双方都把自己神化了。到了本世纪末，实质上两个文化神话都破产了，起码双方都有不完美性。西方中心主义是神话，现在西方人看到了缺陷要打破神话要向东方学习。而到了中国却变了形，好多人说：“他都说他不行，当然他就更不行了，于是我们就行了。”而且觉得这样还不过瘾，又说：“他好多好的东西我们原来都有。”这就很有点“阿Q气”了。

刘：国学热是件好事，但其中有些令人忧虑的成分，比如出版。也许是最初的艳情小说提醒了知识界，于是出现古籍出版热。古籍出版于国于民绝对有利，但如果成为时髦就不太妙了，我们究竟有多少古籍读者？而

且现在书摊上那么多古籍有多少经过了认真编注？甚至有人要续修《四库全书》。还有一个我觉得好笑的事，海南某公司宣布将出资一亿人民币编辑出版《中华大典》，据说要出齐中华民族所有典籍，此事竟然被新闻界炒得沸沸扬扬，其实人们忽视了一个常识：中华古籍浩如烟海，区区一亿怎够出齐所有典籍？同时又有哪个公司拥有这个能力？最起码这项工程需成千上万学者参与，哪个公司能动员那么多人？

钱：知识分子在商品潮冲击下滑向社会边缘，于是重新寻找自己的位置和价值，而他们所唯一能仰仗的文化就是传统文化，于是就出现了“传统文化商业化”的现象。当前无论国学热还是后殖民主义，都有这样的根源，问题在于：大家都在谈国学谈传统，但很少人能坐下来认认真真地研究传统文化，只是急于商业化。因此现在的国学热其宣传性和商业性大于其实质性。应少鼓吹多研究，培养青年，不能只搞买卖行为。传统文化确实应继承，但首先要研究整理。我担心现在的国学热的结果是并没有使国学真正复兴（复兴国学绝不是坏事），而只是把国学商业化，最后一无所得，就非常可悲了。

上述多种合力造成了目前的民族主义思潮。由于来源于不同的利益集团，其表现形态非常多样复杂。我回忆一下，几乎本世纪以来的所有民族主义形态到了本世纪末都在重演。正因为它是多元的有着多种文化背景、政治背景，我们不能对此思潮作简单的肯定或否定，而且有些现象还要发展，需要观察。

刘：作为现代文学史学者，您已经发现了当前的民族主义与现代史上的民族主义存在着同构，那么对照历史经验教训这中间是不是有着许多可以借鉴的内容呢？

钱：历史的经验教训是非常宝贵的，我们一定要汲取。首先，要防止绝对性。所有的民族主义鼓吹者都把自己的主张绝对化，从来不作反题论证，不考虑自己的主张本身有无困惑、有无陷阱、是否会导致相反的结论。我认为你可以作为一家之言提出，但不能绝对化，好像按照你的主张就解决了所有问题，中国人总是寻找灵丹妙药，从来不考虑药吃下去也有副作用。一定要改善这种思维方式。

其次，与绝对化相联系的是容易产生排他性。一旦排他就可能产生新的神话。在我看来，说21世纪是中国的世纪就是在这样一个新形势下的世纪末的新神话。中国本世纪最大的教训就是把自己有一定合理性的想法绝对化并排他化，把与自己有不同意见的人视为异端绝对排斥，甚至非要置之死地而后快。如有人从平民立场出发，既反对西化又反对文化精英，公开说要让那些支持西化的人“死也要弄明白”，这里有文化专制主义的气息，非常可怕，非常危险。中国当前的问题很多，怎样发展怎样治理，每个知识分子都有不同的看法，切忌把自己的观点绝对化排斥他人，动不动要别人（思想文化上的异己者）“死”，这会导致不同观点的知识者之间的互相残杀，在这方面我们有过许多惨痛教训，无论如何是不应该忘却的。

另外，让我纳闷的是：大家都在讲继承民族文化传统，但从来没人讲继承“五四”传统，“五四”也是传统呀，文化传统不能仅仅是古代传统而不包括20世纪新文化传统。我认为以鲁迅为代表的现代文化传统在很多方面对我们是有启示的。针对现在的形势至少有两个方面是应继承的。其一是自我批判精神，包括对自己对民族对文化，当然现在一提批判有人就反感，他们认为要先继承传统，全部拿来再说。但我认为批判的概念是包括肯定因素在内的，不是彻底否定的。鲁迅对自己的怀疑与批判是现在的民族主义者最缺乏的，这非常容易导致绝对化，最后走向反面。

其三是怎样对待西方文化。近代以来一直到今天中国人面临着同样的问题：一方面要向西方学习，一方面这个老师却总是欺负学生，那么还要不要向老师学习呢？现在有人被激起的民族情绪就是反击，甚至拒绝学习。鲁迅的态度是明知道你欺负我，我咬紧牙也要向你学习，哪怕有屈辱感。鲁迅绝对是爱国主义者，绝对是民族主义者，他不是没有看到文化交流中的不平等现象，而且他面临的是真正的帝国主义侵略者，但他直到日本占领东三省后还主张向日本学习，他清楚地知道这是两码事。这是很可贵的。其实即便从纯粹民族主义观点来看，两个民族打架，他强你弱，你只能忍辱负重学来他的长处才能战胜他，而不能不向他学习，更不能连他都要向你学习了你便认为自己已经很好了，结果只能是你越来越弱。排外

是最没出息的，也是最没能耐的。

现在有些学者试图依赖传统文化来救中国，认为我们的文化中有许多西方文化不具备的优秀因素，如“忠”、“孝”，甚至认为“三纲五常”是很好的治国理念。我觉得应该先分清传统文化中的精华与糟粕，不能像他们说的那样先继承再说；同时不能搞抽象的继承，把“三纲五常”从古代话语里抽出来还是那些个意义吗？“君”是谁？“忠于”谁？说“三纲五常”可以维护社会秩序，那是什么样的秩序呢？既然我们的文化那么好，里面什么好东西都有，我们还改革干什么？而且即便按照他们的逻辑，中国有长处，那么西方有没有长处呢？该不该学习呢？民族主义绝不能导致闭关锁国，向外国学习与发展自己是不矛盾的。有人说以前总向外国学习，现在可以不学了，可以维护尊严了。这种观点很荒唐，即便屈辱你也要学，才能从根本上维护尊严，因为你现在弱，你要平等是不可能的，强者与弱者之间没有平等。而且即使以后你强大了，也仍需要向其他民族学习，“关起门来称霸王”绝对不是“维护民族尊严”。

总之，各种形态的民族主义的复活已经成为世纪末中国的重要思潮，看来还会延续到下一个世纪，在这种情况下，我们应特别警惕盲目排外的中华中心主义、排除异己的文化专制主义，以及急于求成、以主观愿望代替客观规律的政治浪漫主义与经济浪漫主义历史的悲剧绝不能重演。

校园风景中的永恒

中国有所北京大学。

北京大学有个未名湖。

未名湖畔有尊蔡元培校长的铜像。

——这都是中国风景中的永恒，校园风景中的永恒。

蔡元培先生的铜像是“文革”结束以后第一批北大学生自动发起建成的，是北大人用自己的心垒成的。

北大即将迎来自己的100周年校庆，北大人首先想起的，就是老校长。

于是，纽约校友集会郑重通过决议，建议将先生暂居香港的陵墓迁回北大；也有校友建议将在北大红楼的孑民纪念室定为国家文物重点保护。

建立在民间的心的丰碑，才是真正不朽的。

蔡先生也无愧于这样的民间纪念。因为20世纪中国知识分子的重大转折：从庙堂走向民间，走向自身，正是从蔡先生对北大的改造开始的。在此之前，无论是19世纪中叶以后的洋务运动、戊戌政变，还是本世纪的辛亥革命，都是企图依靠国家的强权政治，或寄希望于政治强权人物，实行社会总动员与高度的组织化，以实现民族振兴，赶上西方先进国家。在这样的“国家主义”的思潮下，知识分子自愿牺牲个体的精神自由，而把自己置于依附于国家（或个人）的强权政治的地位，也就依然走不出鲁迅所说的充当官的帮忙、帮闲的传统知识分子的老路。结果出现了袁世凯复辟——在中国，任何强权统治都必然导致封建性的复辟。于是，先进的中国知识分子有了新的觉醒：陈独秀率先发表《爱国心与自觉心》一文，怒斥当局“滥用国家威权，敛钱杀人”，指出“人民不知国家之目的而爱之，而为野心之君……所利用”，“爱国适以误国”，同时提出救国之道

即在启发民众之“自觉心”。蔡先生也这样告诫国人，“当断绝政治上之迷信”，“认定教育可以救世”。因此，当1916年12月蔡先生于“大风雪中”来到北京，就任北大校长，登高一呼，很短的时间内，陈独秀、李大钊、胡适、鲁迅、周作人等一批影响一个世纪的民族精英聚集于北大，这正是意味着，知识分子目光由国家转向民间，由强权政治家转向自身，由依附权势转向依靠知识（科学、理性）的力量，通过思想启蒙，唤起国人的自觉，自下而上地进行中国的思想文化、社会变革。而中国知识分子这一根本思路、选择的大转变是在蔡元培先生的旗帜下实现的。蔡先生所提出的“思想自由，兼容并包”的办学方针，其目的正是要为知识分子提供自由而广阔的精神空间，将北大改造成独立知识分子的自由集合体。是蔡先生主持的北京大学，建立了中国现代知识分子的新范式：这是一批永远处于边缘地位（甚至体制外）的知识分子，不仅摆脱了官的帮忙、帮闲的传统窠臼，而且也避免落入现代商业社会商的帮忙、帮闲与大众的帮忙、帮闲的陷阱，获得了真正的人格独立与个体精神自由；他们永不停止对彼岸精神理想的追求，对精神（思想、文化、学术）的探索与创造，因此对此岸的现实存在总不满足，永远对现实持批判态度，永远是“新的，改造运动的先锋”——这是鲁迅对“北大校格”的概括，蔡元培先生所培育的“北大精神”，所指的就是北大为中国知识分子所提供的这样一种独立的、自由的、批判的、创造的精神规范。这也是中国现代文化精神的结晶，不仅是北大，而且是整个民族的宝贵精神财富，其意义与价值是无论怎样估计，都不会过分的。

蔡先生的理想是“教育指导社会，而非随逐社会也”。他首先通过对北大的改造，创造了新的北大精神，提出了新的世界观、新的社会与文化理想，建立了新的道德伦理，又支持师生创办《新青年》、《新潮》杂志，通过现代传播媒体，影响整个社会，形成社会文化新思潮，这就是人们通常所说的新文化运动。而以北京大学为中心的“五四”爱国学生运动则进一步把由思想文化领域开始的变革推向全国的政治、社会的变革。“五四”新文化运动与爱国学生运动又反过来极大地提高了北京大学的社会声誉与影响。正是蔡先生领导与支持的一校（北京大学）二刊（《新

青年》、《新潮》）一时成为时代思想、文化、学术，以至社会、政治的中心。这是本世纪唯一的一次民间知识分子通过自己独立发动的思想文化运动与政治运动，凭借知识自身的力量，成为时代的主导，影响了中国社会的变革与历史的进程。影响所及，直到今天（世纪末）北大尽管已不再成为时代、社会的中心（这是必然的），但在国人心目中，仍然是一方“精神的圣地”。

北大教授所发动的新文化运动，与学生发动的学生运动，固然有各自的领袖人物，如新文化运动中的陈独秀、胡适，“五四”学生运动中的罗家伦、傅斯年等；但作为北大校长蔡元培，却发挥了不可替代的独特作用。北大在蔡先生主持下的短暂几年间，之所以能够保持相对的独立性，成为独立知识分子的自由集体，除了当时的北洋中央政府相对软弱无力这一客观条件外，蔡先生个人的人格力量、威望、影响，是起了相当大的作用的。蔡先生既是前清翰林，又是革命元老，既是国民政府首任教育总长，又留学德国，在国内外教育界与学术界都有举足轻重的影响。论学问与道德人格，于“旧”于“新”，两方面都达到了极致，臻于完美而无可挑剔——他写得一手连复古派也望尘莫及的古奥的“怪八股”，又深谙西方哲学、美学、伦理学、教育学、心理学；他至仁至义至孝，被世人视为“真儒”、“真君子”，又深得“自由，平等，博爱”的法兰西思想的真谛；他性格儒雅平和而刚毅有决断，既如春风化雨又内含奇气，“是真虎乃有风”。在中国的新旧交替的历史转折时期，正是需要蔡先生这样的“承先启后”的人物，他的能够同时为新旧两派所接受的特殊地位，使得他在历史转折的开端时期空前尖锐的新与旧两派的斗争中，发挥着独特的、他人所不能替代的作用：正像许多研究者所谈到的，他对北大师生中的新派（特别是新派中的领袖陈独秀）的支持、保护，使他们在北大“聚拢起来，而且使其各得发抒，这毕竟是蔡先生独有的伟大。从而近二三十年中国的新机运就不能不说蔡先生实开之了”。这里，还要指出另一面，即是蔡先生在大力支持新派的同时，对新派的某些难免的过激方面，也有所制约，在这个意义上，他也保护了处在被猛烈攻击中的旧派，他的“兼容并包”的办学方针本身即含有让新、旧两派在自由竞争中发展，从而保

持思想文化发展中的“生态平衡”的意思。这使我想起了40年代朱自清先生逝世后，沈从文的一个评论。他说，在大学里的每一个有成就的教授都是偏至的，即把他自己的学术选择推向极端，这才能形成并充分发挥自己的学术个性，而不能搞折衷，一折衷就平庸了；但作为系主任或校长，就必须宽容，折衷，这才能让同一个系（学校）里不同个性、不同学派都得到发展的机会，同时又相互制约，达到学术平衡、健全的发展。这样的“个体上的偏至、任性自由与整体上的平衡、制约”，正是一种理想的学术境界。以此观点看蔡先生当年在北大所起的作用，他不仅支持、保持了“五四”新文化运动与爱国学生运动，而且也有力地促成了运动的健全的发展。由此，我们可以得出结论：“没有蔡元培，没有蔡校长领导下的北京大学，就没有‘五四’新文化运动、学生运动，没有以后中国社会、思想、文化的巨大变革”。蔡先生正是以这样的形象，这样的作用与地位，融入中国现代思想文化教育史、北京大学校史之中，并化作永恒的。

但每回面对校园里蔡元培先生的铜像，我总要想起“高处不胜寒”这句古诗，在我的感觉中，蔡先生是孤独的。

校庆期间由北大校友、师生创作、演出的话剧《蔡元培》里，有一句台词：“人人都尊崇我蔡元培，可又有谁真正与我同道啊！”有人认为这会贬低蔡先生的形象，把他写消沉了。其实孤独几乎是所有先驱者的共同命运；如实反映这类思想超前造成的不被理解的精神痛苦，以及如何从这样的痛苦中挣扎出来，坚定不移地走自己选定的道路，这才是内在地（而不是表面的）写出了蔡先生的精神与人格力量。

且不说别的，单是人们谈论最多的蔡先生“兼容并包”的思想，要真正被理解就很不容易。曾有人指责这是“搞调和”，其实蔡先生自有自己的鲜明立场：他总是站在受压抑、无权势的弱者这一边，“五四”时期主张变革的“新派”（包括中国早期马克思主义者）正处于不被承认的地位，因此，蔡先生的“兼容并包”首先要保护的正是新思潮的生存权与发展权，是为中国的思想、文化、政治的改革开辟道路的，并非一味地折衷、调和。但蔡先生同时反对不加分析地对旧文化、守旧派文人采取一律否定的极端态度。他心中也有一条明确的线：当旧派试图借助政治、

军事强权的力量来消灭学术上的异己（新派），如林琴南那样打上门来，他是要不顾个人安危，坚决抗击的；但如果仅仅是在课堂上坚持自己选定的保守性的学术立场，如辜鸿铭、黄侃、刘师培等，他也是要坚决保护他们的学术自由权利的。这是与陈独秀等“必不容反对者有讨论之余地，绝不容他人匡正”的极端立场是有区别的。这样，蔡先生要贯彻他的“兼容并包”的办学方针，“既要为新思想、新文化开路，又要保留旧的传统文化”，就必然要受到“绝不允许对方存在”的新、旧两派的巨大压力，并不被同时代人所理解。直到今天（世纪末）人们才终于了解，蔡先生所反对的是将新、旧对立绝对化，“非此即彼、你死我活”的二元对立思维，他主张的是学术上的不同派别（包括新派与旧派）在自由竞争中的多元发展。这就是说，二元对立的独断论一天不破除，蔡先生的“兼容并包”的思想就不会被理解与接受。事实上也正是如此，80年代末以来，如何看待蔡先生的“兼容并包”思想，今天中国的思想、文化、教育，具体说，在今天的北京大学，还需不需要贯彻“兼容并包”的方针，在中国的思想、文化、教育界与北京大学内部一直是存在着争论的。有的人只承认蔡先生的“兼容并包”思想“在历史上的进步作用”，甚至只限制在保护马克思主义的早期传播这一点上，而认为“兼容并包”今天已失去了意义，再要坚持，就会成为“资产阶级自由化”的“保护伞”。这种看似吓人的“过时论”背后，正是隐藏着一个专制主义的独断论的阴影，这是谁也都看得清楚的。

就是对蔡先生所开创的北大精神、北大传统也存在着不同的理解。这本是正常的，人们总是按照自己的立场、角度，去认识历史，阐释传统的。出现分歧，不同意见之间展开论辩，是不可避免的，也是必要的。在我看来，关于北大精神、传统的某些说法就颇值得一议。例如，有人说“北大的传统就是革命的传统”，作为一个抽象的命题，这并不错；但一具体化，一落实，就有了问题。鲁迅早就提醒我们：政治家与文学家（也就是鲁迅说的“真的知识分子”）对于“革命”的理解（与态度）是不一样的：政治家在革命前，他自己也受到压迫时，是不满现状的，他与文学家（知识分子）一样，都要求革命，鲁迅因此称之为“政治革命家”；

但革命成功，掌握了权力的政治家就要“维持现状”，就要把“革命”二字去掉了，而真正的文学家（知识分子）却是永远也不满足于现状的，他还要革命，这就与政治家的权力发生冲突，鲁迅称之为“文艺与政治的歧途”。因此，当有人以“革命传统”作为“北大传统”时，就应该提出这样的问题：是政治家提倡的一时的“革命”，还是真的知识分子（也即独立的知识分子）所要求的永远的“革命”？鲁迅把北大“校格”定为永远是“新的，改造运动的先锋”，所指的显然是后者，而不是前者，这是必须辨明的。还有人说，北大的传统就是“爱国主义的传统”，这种说法是有根据的：“五四”学生运动所提出的“外争国权，内惩国贼”的口号，其爱国主义的立场是十分鲜明的。但这里同样也存在一个必须辨明的问题：要提倡什么样的“爱国主义”？在有的人的观念（解释）中，“爱国主义”就是“国家（至上）主义”，要求人民（包括知识分子）无条件地为所谓“国家利益”（实际是国家执政者的利益）牺牲一切；而如前文所说，这样的打着“爱国主义”旗号的“国家主义”正是“五四”新文化运动的先驱者们所要批判与否定的，鼓吹这样的“爱国主义”恰恰是对“五四”精神（也即北大精神）的根本背离。还是鲁迅说得好，“满口爱国于实际做奴才并无妨碍”，真正的爱国者、爱蔡先生开创的北大传统者对此必须有所警惕。这里还包含着一个更加实质性的问题：不仅对国家有“真爱国”与“假爱国”之分，对于北大，对于蔡先生这样的先驱者也有“真爱（尊重）”、“假爱（尊重）”之别。如果口头上喊得震天响：“拥戴”呀，“继承”呀，“发扬”呀，甚至“捍卫”呀，但实际所做却根本违背了先驱者的理想与北大精神的实质，那么，所有的表面文章都不过是“假借大义，窃取美名”的自欺欺人的表演。由是，我们必须正视这样的事实：一方面，我们奉蔡先生为中国现代教育之父，现代科学之父，另一方面，蔡先生的许多重要思想在本世纪从来没有被重视过，更不用说实行了。我在一篇文章里曾经提到，蔡先生的教育思想本有一个完整的体系：他一方面强调“军国民主义”（据蔡先生解释，相当于“体育”）、“实利主义”（相当于“智育”）、“道德主义”（相当于“德育”）教育，认为这是现象世界的，服从于国家政治需要的教育；但他同时强调超

越于现实国家政治的，超越于现象世界的“实体世界”的形而上的“世界观教育”，以及作为现象世界与实体世界桥梁的“美育”教育，以便建立具有终极关怀、终极价值意义的理想（信仰、信念），陶冶情操，养成个体精神自由、独立的理想人格，最大限度地唤发起人的内在的想象力与创造精神。在蔡先生看来，这两个方面的教育都缺一不可，而又以世界观教育为教育的最终目标的。但在世纪初的1912年召开的全国临时教育会议上，作为教育总长的蔡先生提出了他的“五育并举”的教育方针，“世界观教育”当即被否决，“美育”开始也只同意列入“中小学、师范教育教则”，后经力争，才勉强列入民国教育宗旨之中，但也从未被真正重视。这就是说，蔡先生的教育思想从一开始就被拦腰斩断，本世纪实际实行的德育、智育、体育，以及被狭窄化的美育，是一个“教育的终极目标”缺失的不健全的教育。这样的教育的最大弊端即在它是建立在实利主义基础上的，教育成了为政治与商业的实利目的服务的工具，被教育者也成了有知识的工具，而忽视了对“人”的精神、灵魂的塑造，“人”的根本理想（信仰、信念）、人格、情操的冶铸，“人”的潜在智慧、能力、创造力的开掘与发挥。今天的教育，包括北京大学的教育所存在的许多问题，从根本上说，就是这个教育的前提——教育的基本观念：什么是教育，教育的目的、宗旨，出了问题，而这又是与一个世纪以来对蔡元培先生教育思想的冷漠、阉割与背离是直接相关的。人们根本不去仔细研究与思考蔡先生（以及中国其他现代教育的先驱）他们的教育思想的真正价值，而是简单地戴上“资产阶级教育思想”的帽子，而不容质疑地加以否定，拒绝继承，正是这样的“左”的思维逻辑使我们吃了大亏，这惨重的教训是不应忘记的。

蔡先生的基本教育思想的命运如此，他的由此引发出的许多重要思想的遭遇也可想而知。例如，蔡先生从主持北大教育的第一天即在就任校长的演说中指出“大学者，研究高深学问者也。……诸君须抱定宗旨，为求学而来。入法学者，非为做官；入商科者，非为致富”，以后他又在不同场合反复强调这一思想：“大学为纯粹研究学问之机关，不可视为养成资格之所，亦不可视为贩卖知识之所。学者当有研究学问之兴趣，尤当养成

学问家之人格”，“大学为研究学理的机关，要偏重文、理两科”。他并且进而在高等教育中区分了“专科”与“大学”的两种体制，专科偏向于培养“实用型”人才，而“大学”则以“研究学理，养成人格”为主，他甚至在草拟的《大学令》里明确规定：“设法商等科而不设文科者，不得为大学；设医、工、农等科而不设理科者，亦不得为大学”。但正如他自己后来所说，他拟定的《大学令》“迄未实行”——岂止是“大学令”，又岂止是“未实行”，看看今日之中国大学教育，包括今日之北京大学，很多方面简直是背道而驰。文、理学科备受冷落，大学里人文精神的严重失落，早已是掩盖不了的事实。许多大学早已成了“养成资格之所”，学位、职称成了不少师生唯一追求（奋斗）的目标，“做官、致富”早就成为许多学生上大学、家长培养子女上大学的公开的目的，能够向学生“贩卖”点货真价实的“知识”已算是“好教师”，毫无责任心，贩卖“假货（知识）”的滥竽充数者越来越多。连蔡先生亲自养育的北大在“实利主义”教育的巨大压力下，也越来越向“专科化”的方向发展。各级领导忙于“创收”，忙于接待吃喝，机构的商业化、官僚化的结果是很少有人真正地（而不是形式主义的）关心科研与教学，最后无可避免地导致了科研与教学的大幅度“滑坡”。鲁迅早在30年代就已经因为“五四”时期的战士，爬上了“高位”，反过来对年轻学生行使知识霸权，而感慨“‘五四’失精神”；今天，面对如此严峻的现实，人们不能不这样提出问题：蔡校长培育的北大，是否再一次地“失精神”？

因此，越是临近北大100周年校庆，我越是不敢走近校园那神圣的一角：作为今日之北大的一个成员，面对蔡校长，面对这一百年的校史，我只感到羞愧与悲凉……

此刻，蔡先生在想什么呢？

他只是静静地坐在那里，什么也不说……

哦，这校园风景中的永恒！

想起七十六年前的纪念

自从北大南校门竖起了100周年校庆“倒记时”牌（我看来看去总觉得它像是个仿作），就天天在提醒人们，届时将是一个热闹的庆典。这年头庆典本来就多，正坐实了鲁迅的话：中国是一个喜欢演戏的游戏国；现在北大再来添一个庆典，校友们也趁此机会聚一聚，热闹热闹，这本是情理中的事。我既是北大中人，好像就应有凑热闹的义务。于是，翻开当年的《北京大学日刊》，想从历史的回顾中，寻一点作庆典文章的材料。不料这一翻，就将那点凑趣的雅兴给打掉了，倒显出有几分尴尬。

这是刊载在1922年11月23日《北京大学日刊》10115号上的一则启事：“同学们！诸君对于北大的‘现状’不满意的地方有吗？对于北大的‘未来’有什么建设的计划吗？本社决定于本校25年纪念日发行出版物数种，其中一种专载同学们对于学校方面改革的主张，和一切的批判，以供学校当局和同学的采纳及反省。这也是吾们狂热地庆祝这重大的典礼中间所应该注意到的地方！”署名是“北大生活社编辑部”。这启事是能够代表当时北大师生（以至校方）的态度的。证据是12月17日出版的《北京大学日刊》“本校25周年之成立纪念号”所载“纪念词”，第一篇总务长蒋梦麟的文章即宣布：“今日是本校25年的生日，是我们全体师生反省的日子。”第二篇教务长胡适的文章题目就叫“回顾与反省”，说得更加直截了当：“我们纵观今天展览的‘出版品’，我们不能不挥一把愧汗，这几百种出版品中，有多少部分可以算是学术上的贡献？近人说‘但开风气不为师’（龚定庵语），此话可为个人说，而不可为一个国立的大学说。然而我们北大这几年的成绩只当得这七个字：开风气则有余，创造学术则不足。这不能不归咎于学校的科目了。我们有了二十四个足年的存在，而至今还不曾脱离‘裨贩’的阶段！自然科学方面姑且不论，甚至于社会科

学方面也还在裨贩的时期。三千年的思想，宗教，政治，法制，经济，生活，美术……的无尽资料，还不曾引起我们同人的兴趣与努力！这不是我们的大耻辱吗？”胡适最后提出了这样的“祝词”：“祝北大早早脱离裨贩学术的时代，而早早进入创造学术的时代。祝北大的自由空气与自治能力携手同程并进。”第三篇是李大钊教授的“感言”：“我们自问值得作一个大学第25年纪念的学术上的贡献实在太贫乏了”。他语重心长地指出：“只有学术上的发展值得作大学的纪念。只有学术上的建树值得‘北京大学万万岁’的欢呼。”

念念不忘“北京大学的辉煌”的北大人（这自然也包括我自己）听见了吗？我们的前辈在面临“校庆”，面对所展示的成绩时，不是忙于欢呼，忙于评功摆好，更毋论自我吹嘘，而是“反省”、“批判”、“挥一把愧汗”，以至感到“大耻辱”！彼此的境界是怎样的不同啊！究竟哪一种代表了“真北大”的境界、声音、“真北大”的传统呢？鲁迅在为北大27周年纪念所写的文章里，曾讨论过北大的“校格”。他认为北大的可贵与力量就在于“常与黑暗势力抗战”，这当然首先指的是敢于与社会上的黑暗势力抗争，但同时也包含敢于正视与无情地揭露自身的“黑暗”，作大无畏的自我批判。在某种意义上，后者正是前者的前提。正如鲁迅在“五四”新文化运动中所说：“不满是向上的车轮，能够载着不自满的人类，向人道前进。多有不自满的人的种类，永远有希望。多有不知责人不知反省的人的种族，祸哉祸哉。”在北大百周年校庆之际，不仅是在校与离校的北大人，所有关心中国的教育与国家前途的人，都希望北大能“再显辉煌”；但历史与现实的事实却昭示我们：这里有“真、假”之分——如果真的爱北大，希望北大在实现中国的教育与社会现代化的历程中继续发扬光荣传统，就应该（也必然）像前辈那样，敢于“反省”、“批判”北大的种种“黑暗”（不足、失误），知羞、知愧，以至知耻，并敢于公之于众（可以想见，胡适当年以教务长的身份，公开承认北大“学术上很少成绩”，这需要多大的勇气与自信力）。如果不是这样，“不知反省”，不以不足、失误为羞耻，反过来掩盖确实存在的严重问题，以至危机，甚至以“否定成绩，破坏安定团结”等等借口，来压制对北大的任何

反省，那么，无论怎样信誓旦旦，都不是真的爱北大，至多不过是自欺欺人的表演而已。

因此，对北大的100周年，也可以有不同纪念方式。我并不反对必要的庆祝活动——《北京大学日刊》也报道了25周年纪念的各种活动，例如“历史部”、“出版品部”、“美术作品部”的展览（其中出版品部就展出在校师生出版的163种学术著作、108种讲义、19种杂志、20种报纸，要是放在今天是一定要说“成绩很大很大”的），学术讲演，中文、法文、俄文的戏剧演出，中、西乐演奏，技击表演，体育比赛，以及放烟火等。但如果仅止于此，那就不过是热闹一场，时过境迁，在北大人心中（甚至北大历史上）不会留下什么印记，甚至会有“粉饰太平”之嫌。真正铭刻在心的纪念，应是25周年那样的全校性的（从校方，到教授、学生、职工）的“反省”：可以是集体性的，对学校、系科教学的检讨，也可以是个人性的，对身为北大人的自我内心的审视。写到这里，忽然想起远方的朋友刚给我寄来的，载在今天《随笔》第一期的《校格》一文，作者是1947年入北大的老校友。文章介绍了一位作家的“奇特见解”：“如果非要把生日看作一个节日，它首先应该是‘忏悔节’，忏悔自己前一段生命历程中的失误和不足，让灵魂受一次洗礼”。老学长因此建议每一个“藏北大于心的北大人”、“葆有探索精神的北大人”，都“不妨一试”。可见这也是人同此心。

但如何反省，反省什么，却是因人而异的。而且目前北大的问题（进而整个中国教育的问题）也实在太多。比如很多人都谈到，教育经费的不足，教职员工收入水平的低下，学生负担的加重，教学设备的陈旧，等等问题。或许不是偶然的巧合，76年前的北大也遇到类似的难题，以至蔡元培校长在纪念会演说中，不得不提出这样的“希望”，“明年今日，无论如何困苦经营，必定要造成一个大会场，不要再像今天这样在席棚里边开会，还要造一所好的图书馆，能容多数人在里边看书”。看来今天办学的物质条件比之当年，是好得多了。尽管如此，我们对学校各级领导为改善教学条件与师生生活，而不得不以很大精力去多方筹款的辛苦与辛酸，仍要给予充分的理解，物质的“硬件”毕竟是办学的先决条件。但当年经济

那样困难，尚且能坚持那样高的精神要求与境界，那么，我们今天在好得多的物质条件下，就没有任何理由，为对精神要求与境界的降低而辩解。在我看来，对教育的精神“软件”的忽略——办学的人均忙于创收（以及相应的外事、内事活动、应酬），无力（精力与心力）真正关注教学与科研，更不用说教育思想的更新，教学内容、方法的改革，有时也抓，但多限于形式少有实效，经营之道取代办学之道的结果，是教学质量与科研水平大幅度滑坡，导致教育精神价值失落，这正是当前北大（或许也是中国教育）存在的突出问题，而且随着教学物质条件逐渐改善（当然，这方面的努力是时刻不能放松的），这个问题将会愈加突出。而在精神“软件”的诸问题中，教育思想、观念的问题又是主要的。这些年，在教育进入市场以后，固然为教育的发展提供了新的契机，也在教育思想、观念上出现了许多混乱，“为市场服务，培养市场所需要的人才”，几乎成了许多人办学的唯一目的与基本方针。这样，对我们教育的反省，包括对北大教育的反省，就不能不回到起点、原点上，即对教育本质的追问：“什么是教育？什么是大学？大学教育的目的是什么？”“我们要把北大办成一所什么样的大学？”——前者是整个中国教育的共性，后者则涉及北大的个性与特点。

我们这样强调对“教育思想、观念的反省”，也是从北大自身的经验、传统的总结中提出的。1916年12月26日大总统黎元洪一纸命令“任命蔡元培为北京大学校长”，从而根本改变了北大的面貌与命运：这段历史正是每逢校庆人们最喜欢回忆的；但人们却往往忽略了这新的历史的起点（也即蔡元培对旧北大的改造），正是从教育思想、观念的根本变革开始的。因此，蔡元培就任校长，第一次与北大师生见面，即以“三事”相告，第一事就是要“抱定宗旨”，“先知大学之性质”。这是一个破旧立新的过程。蔡元培曾明确地提出要破除中外教育（教育思想）中的“二弊”，“一曰极端之国民教育”，“二曰极端之实利主义”。前者既是中国封建传统的，又是“近世（西方）帝国主义”的教育，其特点是“政治家翘国家以为至尊无上之群制，以国外之世界为其战场，而以国内之人民为其器械，而且恃政府之强权，强以此等主义行于小学教育之中，养成其

尊慢己国、蔑视他族、蹂躏人道、增进兽性之习惯”。这实际上是将教育与受教育者都依附于政治与国家的“强权”意志，是反科学、反民主、反自由、反人道的强权教育。而后者，按蔡元培的分析，则是“当今物质文明之当王，拜金主义之盛行”的产物，其特点是“以致用之科为足尽教育之能事，而屏斥修养心性之功者”，是集中体现了西方工业文明的弊端，使教育与受教育者依附于市场的实用主义的商业化教育。这两者貌似两个极端，有着不同的社会背景，但在“人（受教育者）的奴化”的内在本质上，却有着根本的一致。蔡元培对北大（与中国教育）的改造与更新，正是使教育与受教育者“走出奴化状态”的一次悲壮的努力。他由此提出了自己的新的教育观、大学观，“教育者，养成人格之事业也。使仅为灌输知识、练习技能之作用，而不贯之以理想，则是机械之教育，非所以施于人类也”。他因此而重视对受教育者“服从真理”、“独立不拘之精神”的培养，主张发展个性，崇尚自然，尤其强调重建终极价值体系的“世界观教育”，以此为教育之终极目标，进而提倡“以美育代宗教”。在蔡元培的教育思想体系里，是把“人（受教育者）”置于中心位置，教育的目的、出发点与归宿，全在于培养受教育者作为“人”的独立人格、自由意志，开发其自身潜在的创造能力，达到人性在德、智、体、美诸方面的全面、健康的发展。他在北大1918年开学式演说词中，强调“大学为纯粹研究学问之机关，不可视为养成资格之所，亦不可视为贩卖知识之所，学者当有研究学问之兴趣，尤当养成学问家之人格”，同样是将人的纯粹精神活动（研究学问）与人格置于大学教育的中心。而他的著名的定义：“大学者，‘囊括大典，网罗众家’之学府也”，以及他的“思想自由，兼容并包”的办学方针，更是着眼于给大学师生思想、学术的发展，人的培养，提供广阔、多元的精神资源与自由、宽松、宽容的人文环境。他对北大的改造，说到底，就是要为中国的知识分子开拓一方自由的精神空间，摆脱思想禁锢、精神受压抑的状态。蔡元培大学教育思想的另一个重要方面是强调“教育指导社会，而非随逐社会者也”。在他看来，“所谓大学者”，实为“共同研究学术之机关”，作为思想者的联合的群体，应该为社会提供前驱性，因而具有引导力的精神资源与力量——新的理想与信

念，新的道德范式，新的思维，新的想象力与创造力。这大概也是他改造北大的动因与目标之一吧。

今天不难看出，蔡元培的教育思想是具有强烈的理想主义色彩的。他的理想曾一度在北大得到光辉的实现，其影响所及，至今北大在国人心目中，仍是一方“精神的圣地”。但我们也必须面对这样的事实：这光明的一瞬只是三五年的时间。在年复一年的回忆的加添中，每个北大人心中的北大，已经成为某种心向往之的精神的象征。不仅蔡元培时期的北大所保有的教育、学术的相对独立，是北洋军阀政府统治相对软弱的特定历史条件所造成的，以后就再难有这样的独立性；而且现代大学教育本身确又存在着内在的矛盾，决定了大学教育只能在两种（多种）力量、趋向的相互对立、制约、补充与影响中求得发展。例如，按蔡元培的理想，在大学里主要应培养独立于国家体制之外（或始终处于边缘位置）的，具有永远的批判意识，并且不计利害与后果的独立知识分子，如鲁迅所说，他们是“真的知识阶级”，是属于“思想家”型的，真正继承与发扬了北大永远是“新的改造运动的先锋”的传统的。但另一方面，不断向国家权力机构输送“实践家”型的人才，这也是现代国家体制改造与更新的必要条件，事实上也是现代大学教育的功能之一。应该承认，这两类人才的思维方式、行为方式，以及心理素质都是大不相同的，自然在培养上会产生互相矛盾的要求。而大学教育本身也存在着“反既成文化（学术）体制”与“建立、维护文化（学术）体制”的矛盾：要为社会变革提供新的精神资源，就必须具有对既成思想文化的批判与新的思想文化的创造的双重功能；而要完成思想文化的积淀与传承，又必须将思想文化转化为知识，并将其规范化与体制化。而规范化与体制化的知识生产和科学化的组织和管理本身，就有可能产生新的不平等的支配（以至奴役）关系，这又是与“反（任何形态的）奴役”的自由教育思想相矛盾的。蔡元培自己尽管对“极端之实利主义”的教育持严厉的批评态度，另一方面，他又不能不面对这样的现实“我国地宝不发，实业界之组织尚幼稚，人民失业者至多，而国甚贫。而实利主义之教育，固也当务之急也”，既要适应市场经济发展的需要，培养应用型、技术型人才，又不能趋于极端，忽略精神的超越

与超越型、综合型人才的培育，这里也存在着矛盾。而现代化生产发展的不同阶段又同时提出了专业化与通用化的相互矛盾的双重要求。面对以上现代教育（包括大学教育）的矛盾，我们在坚持统一的基本要求的同时，还应因侧重于不同方面而采取多样的教育模式，不可“一刀切”。不同类型、风格的学校应有自己的侧重与特色。这就涉及本文一开始就提出的“北京大学应办成什么样的学校”的问题。在我看来，蔡元培开创的北大传统，决定了北大应以培养具有独立批判意识的思想家型的人才为主，它应着眼于民族的、人类的长远利益，培养为未来国家、人类的发展提供新理想、新思维的思想家、人文学者，它所培养的各类专家，也不是操作型、技术型，而应该是思想者，是本专业新的学术思想，新的研究领域、方向，新的技术、方法的开拓者。北大的教学与学术研究应更注重于基本的学理，基础的理论应更具有原创性、开拓性与超前性，更注重自然学科、社会学科与人文学科的相互吸取与综合。为此，应该特别呼唤思想的自由，呼唤作为北大传统的兼收并蓄、容纳多元思想文化的宽容精神，呼唤“拿来人类文化宝库中的一切”的宽阔胸怀，为更大胆的、更解放的、更富有创造性的思想学术开辟道路。

这是一个理想的“梦”。面对现实，它更是显得不合时宜。当年毛泽东曾尖锐地批评某些教育者把自己的教育对象视为“敌人”，而今天有些教育者则把教育对象，特别是喜欢独立思考的青年学生，视为“不安定因素”，严加防范，千方百计将其强迫纳入既定的秩序，“思想者”竟成了“有问题者”，岂非咄咄怪事？大学真的成了“养成资格之所”，教育者与受教育者同为“资格”（职称与学位）奔忙，自由主动、创造性的教育受到威胁，如北大学生自己所描述的“‘三点一线’的单调生活，使学习成了机械训练和应付考试的枯燥过程，生活成为注重实用，只对专业技能感兴趣的单维化生活。在工艺层面的操作与忙乱中，个性与创造逐渐消隐……”在北大百周年校庆时，读到这样的文字，心里实在不好受：“个性与创造逐渐消隐”，这对北大究竟意味着什么，难道不应引起深思吗？

百年光荣与耻辱

——《走进北大》序

“走进北大”这是一个相当诱人的命题。问题是，如何才能“走进”，“走进”到哪里去？

刚刚闭幕的北大百年校庆庆典中，看到了无数的文章，当时也留下了这样、那样的印象，时过景迁，已记忆模糊了；唯有一篇发表在边城小报上的短文，却使我如揣烈火，至今也仍然感到那烧灼于心的疼痛。我要把它抄录在这里，也算是“为了忘却的纪念”。

北大是一个象征，也是一种寄托。

远在边远之地的我们，在百年北大的喜庆中也感受到了一种北大精神的存在，凡俗的我们好像也跟着感染到了一种神秘的崇高与激动。随着辉煌的展示一天天地过去，一种淡淡的失望却悄悄地来到了心头。

开风气之先的北大，您为什么没有今天的《新青年》呢？边远小城的书摊上人们见到的是《读书》、《南方周末》、《杂文报》……来自北大的声音是什么呢？听说你们有《北京大学学报》，可惜它只高居圣坛，民间没有它的身影。

尊重科学与理性的北大，当你推出了《北大旧事》、《北大传统与近代中国——自由主义的先声》、《青春的北大》等等几十种书刊时，为什么就没有《“文革”中的北大》、《红卫兵与北大》呢？难道精神的反思与自审不在百

年北大的关注范围吗？但我辈真是不明白，北大的传统与理性为什么就不能阻拦红卫兵运动在燕园的疯狂？人称带有“兽性”的红卫兵队伍里，为什么就有“北大方阵”？

敢于“兼容并包”的北大，历史上你有这么多可堪称道的包容，为什么到后来，你所包容的声音就越来越少了呢？在马寅初的《新人口论》面前，你“大肚能容天下难容之事”的风范何在呢？直到今天，也还有北大人不明白，为什么“思想者”竟成了“有问题者”，并因此成了“严加防范”的对象。

在历史关头举起过“五四”大旗的北大，为什么在“真理标准大讨论”的历史时刻，你就没有登高一呼的再度辉煌？你是没有准备好，还是最为珍贵的传统已经“流失”得太多？十一届三中全会以来的思想解放运动，为什么你一次又一次地错过了表现自己的机会？被北大人一再提起的辉煌为什么总是集中在蔡元培时代的北大？

“集天下英才而教之”的北大，你们有一流的图书馆、现代化的教学楼、财源滚滚的北大方正，但为什么就没有《顾准文集》呢？作为“精神圣地”的北大，有一个顾准比有一个北大方正更重要啊！因为在顾准身上，从《顾准文集》的字里行间，越看你就越能看到“北大魂”。对旧思想的那种神圣权威的无情批判；鲁迅般的那种让人久久不能忘却的尖锐与深刻；大胆求索中的那种舍身忘我、勇往直前的自由精神；在反抗恶势力中的那种充满历史感的爱国情怀……这些都不是任何企业的巨额利润能够换来的。

北大！你应该永远是我们精神世界的神。我们愿跟着你，参加那必然到来的，又一次“伟大的思想解放运动”。

北大！你准备好了吗？

（景风：《圣坛上的北大》，原载1998年6月15日《贵州广播电视报（安顺版）》副刊《小世界》第23期）

人们（特别是北大人）可以不同意文章中的某些具体观点，却不能不正视所揭示的一个基本事实：我们在回顾北大百年历史时，有意无意地回避了许多东西。我们高谈北大的“光荣”，却不敢触及同样惊心动魄的“耻辱”；我们一厢情愿地描绘了一个“一路凯歌行进”的百年辉煌，却闭眼不承认前进路途中的坎坷、曲折，倒退与失误；我们用鲜花（其中有的竟是假制的纸花）与甜腻的歌唱掩盖了历史的血腥与污秽！而更为无情的事实，还在于我们在片面描述，以至曲解、阉割历史时，实际上正是在掩盖现实北大的种种矛盾、诸多黑暗与丑恶！当某些人用夸大的光明面（本来北大的光明面是谁也否认不了的，根本用不着夸大其辞）来壮胆，声嘶力竭地高喊“北大不败”时，却正是暴露了他们内心深处的缺乏自信与空虚。鲁迅早在“五四”运动中就已经指出，“中国人的不敢正视各方面，用瞒和骗，造出奇妙的逃路来，而自以为正路。在这路上，就证明着国民性的怯弱，懒惰，而又巧滑。一天一天地满足着，即一天一天地堕落着，但却又曰见其光荣”。自称“五四”传统的继承者的北大在纪念自己的百周年时，竟然“更深地陷入瞒和骗的大泽中，甚而至于已经自己不觉得”，这是怎样的耻辱与悲哀啊！

这确实是一个关口：你要真正“进入”北大的真实的历史吗？那么，你就必须如鲁迅所说，“取下假面，真诚地，深入地，大胆地看取人生并且写出他的血和肉”，有勇气正视。蔡元培等先驱者是在承受着各方面的巨大压力下，开创北大精神的；北大人始终神往的“自由，民主，宽容”的精神天地，在北大的现实实现也是相对，短暂的，或许只有蔡先生实际主校的那七年间（1917～1923）。因此，它更是作为一种象征，作为努力、奋斗的目标，而存在于每一个北大人的心灵深处，但它确实又激励着一代又一代的北大人去与形形色色的反科学、反民主、反自由的势力（及其意识形态），作坚决的抗争。正是在这样的抗争中，出现了一批又一批的体现了北大精神的“常为新的改进运动的先锋”，真正走出了“官的（商的、大众的）帮忙、帮闲”的历史怪圈的，独立、自由、批判与创造的“真的知识阶级”（鲁迅语），从而构成了北大传统的正面。但同时也存在着大量的屈从于强权政治（思想、文化、教育）的奴隶与奴才（帮忙

与帮闲），这样的“假的知识阶级（分子）”的负面传统，在北大也是代代相传的。问题的复杂性与尖锐性还在于，我们以上对真、假知识分子及其传统的明确划分，是就北大发展历史的总体趋向而言的，具体到每一个北大师生的个体，就呈现出某种模糊的状态：不仅会有昔日的战士（独立的、自由的知识分子）后来变成奴隶、以至奴才，或曾经是奴隶、奴才，以后觉醒了又变成战士的。而且事实上，几乎每一个时期（时刻），在重大的问题上，北大每一个师生都会面临着“作驯服的奴隶、奴才，还是作独立、自由的人”的选择的考验，在某种意义上，这是人性的两个方面：兽性（动物化的奴性）与神性（对精神的独立、尊严的追求）之间的搏斗。这样，北大传统的正面与负面，就转化为每一个北大人的内在心灵与精神的矛盾。当对独立、自由、批判、创造的选择居于支配性、主导性的地位，就形成了北大历史上的光明点（在下文会有具体的分析）；而当邪恶的力量以及奴隶与奴才式的选择成为主导性倾向，北大历史就进入了自己的黑暗时期。正是光明的北大与黑暗的北大，两者的相互搏斗、影响与渗透，构成了北大历史的百年光荣与百年耻辱，忽略或掩饰任何一面，都得不到北大历史的真实。如上所说，由于北大的光明与黑暗是与每一个北大人的人性选择（知识分子道路的选择）紧密联系在一起的，因此，对北大历史，特别是它的黑暗面的正视与反省，就不能不成为每一个北大人对自我人性的弱点、知识分子自身劣根性的一次痛苦的逼视与反思。这种自我逼视与反思当然不能代替与取消对制造黑暗的反动势力，制度、思想观念的弊端的批判，这也是不能含糊的。为展现北大百年的真实面貌，本书同时收录了有关北大光明与黑暗、光荣与耻辱的历史记载，但愿能引起北大人（以及关心北大命运的人们）深长的思索，并在这样的思索中真正进入北大历史以及自我心灵的深处。

“进入”自然还有一个操作性的问题，即通过什么样的具体途径走进北大历史。我的导师王瑶先生在北大90周年校庆时，写过一篇文章，特地引用了曾长期担任北大校长的蒋梦麟先生的一个说法，“一个大学里有三派势力，一派是校长，一派是教授，一派是学生”，一个学校的历史、传统，其实主要就体现在这三部分人的身上。比如，“五四”新文化运动是

以北大教授为主的，“五四”爱国运动是以北大学生为主，而蔡元培校长的“循思想自由原则，取兼容并包主义”则对师生的活动起到了保护与推动的作用：这三方面的努力就构成了北大的“五四”传统。王瑶先生在他的文章里，还指出，校长作为学校工作的主持人，他的教育思想、办学方针自然会直接决定学校发展的方向与基本面貌；而“北大的历届校长都是著名的学者，他们不仅是北大的校长，而且也是某一时期学术文化界的代表人物。在他们身上集中地反映了当时思潮的热点和重心”，“历届校长的声望、思想和学术贡献等是可以作为北大的社会影响的适当代表的”。王瑶先生因此认为，不仅了解北大的历史必须紧紧抓住最有影响的几位校长——他举出的有孙家鼐、严复、蔡元培、马寅初（我想，或许还应该加上蒋梦麟、胡适）等，而且还可以把他们的活动和贡献看做是“现代中国学术文化思想发展中的一个历史环节”，王瑶先生据此而提出了“从历届北大校长来考察中国现代思潮的进程”这一饶有兴味的“设想”。相对于校长与学生，教授是大学里最稳定的因素，在这个意义上可以说，一个学校的传统主要是体现在教授身上，并且是由他们一代又一代地传递的。正像季羡林先生所说：“一所大学或其中某一个系，倘若有一个在全国或全世界都著名的大学者，则这一所大学或者这一个系就成为全国或全世界的重点和‘圣地’。全国和全世界学者都以与之有联系为光荣。问学者趋之若鹜。一时门庭鼎盛，车马盈门。倘若这一个学者去世或去职，而又没有找到地位相同的继承人，则这所大学或这个系身份立即下跌，几乎门可罗雀了。这是一个众所周知的事实，是无法否认掉的。”当年梅贻崎先生称“大学者，有大师之谓也”，正是对这一“事实”的确认。北大的光荣与骄傲，恰恰在于它所拥有的，是一大批这样的“大学者”，而且几乎遍布全校各系。他们不仅以渊博的学识，更以自己的精神力量、人格魅力，吸引着全国（以至全世界）的莘莘学子。北大在全民族心目中的“精神圣地”的崇高地位正是仰赖于此而形成的。而今天北大的危机，恰恰在于一些人闭眼不承认这一事实，以至最近还因为分房问题引发了“书记、委员与院士，谁更重要，谁依靠谁”的“争论”；而已经产生的后果也许是更为严重的：随着大师级的老教授的纷纷离世，现有大学体制与观念上

的弊端（前述“争论”不过是这些弊端的一个反映），又使得新的大师难以出现，北大的吸引力与召唤力正在逐渐削弱，如还不肯面对现实，及时亡羊补牢，季羡林先生所说的“身份”的“下跌”，恐怕是难以避免的趋势。也许正因为如此，我们在编选此书，回顾当年大师们的风采时，已无法陶醉于其间，只引发出无限的感慨。大学里最活跃、最富生机的，自然是一届又一届的学生，他们是北大传统的接受者、继承人、但又不止于被动地接受：在校期间，他们以自己特有的活力，参与学校传统的创造与发扬，老学生对新入学者的影响，更是传统的传递中不可或缺的一环；他们的流动性，又把学校与社会连接起来，离校后成为北大精神的实践者与传播者。可以说，大学教育的成果是最终体现在学生身上的，学生的活动构成了学校生活、校园文化的基础。这样，我们终于在北大历史发展的不同时期（姑且划为“1898～1937年7月”、“1937年7月～1949年10月”、“1949年10月～”三个时期）“校长—教授—学生”的三维空间的活动中找到了“走进北大”的通道。这也是本书编选的重点。

还需要说明的是，本书的编选，在观照学校（特别是学生）的生活时，除了课内的学习、科研，课外的文化生活外，还对师生的日常生活，他（她）们的衣、食、住（包括校园内的环境）、行等等，给予格外的关注。因为在编者看来，在一所学校的历史中，拔尖的人物，即所谓校园内外的“名人”（我们在前文中一再提及的有重大影响的校长，最出色的教授，以及最活跃的学生），他们的特别富有创造力的活动，常常集中体现了学校的精神、传统与价值，构成了历史长河中的“亮点”，也成为历史叙述中的重点，这是可以理解的。但同样不可忽略的是，大多数师生的也许是远为灰色的、平凡的活动，特别是他们的日常生活。这不仅因为如鲁迅所说，“平凡的”日常生活也是“生活中的一片”，不可视为“生活的渣滓，一看也不看”，“删夷枝叶的人，决定得不到花果”，而且恐怕正是在普通师生日常的衣、食、住、行与日常交往中，蕴涵着特定时代，特定校园氛围中的习俗、风尚，更能体现一所学校的特定的校风、校格，或者说，学校的“传统（风范）”是如盐溶于水一样地溶解在大多数师生的日常生活中了。在这个意义上，可以说，正是这些看似琐

屑、毫不起眼的生活中的细枝末节，微妙变化，却是更为深刻地传递出一所学校、一个时代的默默行进的足音的。

为编选这本小册子，我读了数百万字的回忆文章，也生出许多感慨。从一开始，就接触到大量的关于北大历史的光荣、辉煌的神圣回忆，宏伟叙述，慷慨（或感伤）抒情，我自己也为之感动、激动不已。但读得太多，也就不免有些怀疑：北大的历史真的只是（仅仅是）这般英雄、浪漫，而且如此相同、一致？或许这只是一种大多数人的流行观念中形成的“集体回忆”？因此，当读到北大70、80、90年代的部分学生编选的《北大往事》扉页里的几行字：“让我们暂时放弃对伟大的颂扬，深入到幽微的往事之中。从这些个人化的讲述里，我们也许能找到伟大的根源”，我是感到了一阵惊喜的，这里的文章，都是“深入到个人的经历”中，到自己内心“找回自我生命的源头”，讲的是一个人，同一寝室里的哥儿们的故事，“真实，具体乃至琐碎”。通常用的是调侃的、自嘲的语气，有人因此而认为这是对神圣的亵渎，是对北大光荣历史的消解，为之愤愤不已，甚至扬言要加以批判——北大任何时候都会遇到这样的过于性急的“卫道者”，他们甚至连别人的文章都没有读懂。其实此书的编者早已申明，“我们相信陈谷子烂芝麻里隐藏有神圣”，他们是要人们在“邂垢‘个别的北大’”中，得到“令人颤栗”的“尖锐的感觉”。我自己就是从这些个人记忆里，感到了那样一种“个性的自由发展与创造力的自由发挥”，它已经渗透于80年代每一个北大人的日常生活中，失去了外在的眩目与轰动，平淡得令人不易察觉；唯其如此，在个性与创造力萎缩的世纪末的回眸中，就格外地让人感到震撼。最后，我将所有这些集体伟业的神圣怀想与抒情，与个人日常生活的凡俗记忆、琐屑叙述，并置于本书中，我相信这将丰富人们对北大的体认。对北大的历史记忆与叙述的这些差异，其实是反映了不同时代的北大人各不相同的成长背景的：这本身就颇耐寻味、颇有意思。

到此为止，我大概已经将编选本书的指导思想、原则、主观意图与追求，交待清楚了。

但我还要谈谈编完本书以后，对北大精神、传统的某些联想、感悟与

理解，这自然也属于宏伟叙述。作为50年代的北大学生，我大概只能以这样的方式去讲述我心目中的北大。

我首先关注的是北大历史的亮点。而且在我看来，在一个世纪中，北大曾有过几次辉煌。第一次是1917～1919年间，蔡元培校长领导下的北大，作为独立知识分子的自由集合体，成为“五四”运动（它包括新文化运动与学生爱国运动两个部分）的中心与发源地，开创了中国现代思想、文化的新的时代。这是人们所熟知并且得到公认的，可以不必多说。第二次却是被人为地淡化了的，或者说是被强迫遗忘了：那是1957年夏季的鸣放，北大师生称之为“民主运动”或“五一九运动”（因5月19日这天北大学生自发开辟“民主墙”而得名），以后官方的正式记载则统称为“反右派斗争”。本书收录的当时最有影响的《广场》编辑部所写的《北京大学民主运动纪事》一文，对运动的起源、发展及宗旨，有一个简明的介绍，说这是一次“群众在拥护社会主义的前提下，自下而上地争取扩大社会主义民主的政治运动”——正是在这一次运动中，第一次明确提出了“我们有了一个社会主义的工业化，还应有个社会主义民主化”的思想，确立了“扩大民主，健全法制”的具体目标；同时这也是一次“争取思想解放的启蒙运动”运动中再一次提出了“重新估定价值”的口号，并且展开了对新的历史条件下出现的新的人性的弱点、人际关系中的弊端的批判（详见拙作《不可抹煞的思想遗产》）。如果不抱成见，就应该承认，1957年的北大民主运动既是“五四”运动的继承与发展，又是80年代思想解放运动与经济、政治改革的先声，历史的链条就是这样连接起来的。记得当年美国著名哲学家、教育家杜威对蔡元培先生有过这样的评价：“把全世界各国大学校长比较一下，牛津、剑桥、巴黎、哈佛、哥伦比亚等大学的校长之中，他们有的在某一学科确有成就；但是以一个校长的身份而能领导那个大学，并对那个民族，一个时代起到转折作用的，除了蔡元培，恐怕还找不出第二个。”这同样可视为对北大的评价：一所大学，在一个世纪中，能够先后三次对自己民族、国家的政治、思想、文化的发展，社会的变革，历史的进程产生直接与深远的影响，确实罕见，称之为“世纪辉煌”是一点也不过分的。北大也因此确立了它在中国现代历史

上，国家政治、思想、文化生活中，特别是在国人心目、口碑中的崇高地位：几乎成了社会变革与历史进步的象征与希望所在。在我看来，这可能是一个不堪重负的“光荣”，北大及北大人似应以一种较为洒脱的态度待之。重要的，也是更应该牢牢把握住的，是这些辉煌的历史瞬间所显现、所培育的“北大精神传统”。对这一精神传统，人们（包括北大人）有着不同的理解与阐释，这是正常的。我自己在近年所写的许多文章中，都一再强调了我所看到与向往的北大的“独立，自由，批判，创造”精神，这里也不再重复。所要多说几句的是，在我看来，下面这一事实是十分重要的：北大的三次辉煌不仅是一个政治运动，同时也是思想、文化的运动（或者以思想文化运动为前其奏），而后者又是以大学里的学理的研究为其基础的（这一点，在作为开端的“五四”新文化运动是特别突出的，后来的两次于此有所削弱，这就构成了后面我将要说的一个问题）。也正因为如此，所培育的北大“独立，自由，批判，创造”的精神，就不仅是一种政治、社会、思想文化的立场与态度——作为一个独立、自由的知识分子，自觉地置于体制外，或体制的边缘位置，怀着终极性的彼岸关怀，对此岸现实政治、社会、体制、现行观念、价值体系等进行不断地批判，又为社会与思想文化的发展提出极富创造性与想象力的前瞻性的理想，从而成为鲁迅所说的“常与黑暗势力抗战的”，“常为新的改进运动的先锋”；同时，这又是一种学术的立场与态度——强调学术自身的独立性，追求作为学术研究的必要前提的个体的精神自由，坚持同样是创造性的学术活动的前提的怀疑主义的批判精神（包括对自身的怀疑与批判），而学术研究的基本立足点则是创造：不只是对他人（传统的与外国的）学术成果的介绍与阐释，所谓“拿来”与“继承”都只是创造的前提与必要准备，而不能代替创造自身；所要培养的不是单纯的操作型的技术人才，而是研究学理，能够提出学科发展的新思想、新方向、新方法的开拓型的创造性的学者。因此，“独立，自由，批判，创造”，既是北大的政治、思想传统，同时也是北大的学术传统。一个世纪以来，北大人正是在这样的精神指引下，对中国的政治、思想与学术都产生了前文所说的巨大影响，从而达到了政治与学术的相对统一。

但政治与学术之间也不是没有矛盾的。事实上，前述政治与学术的相对统一也是在二者的紧张关系中达到的。几乎所有的北大人，从校长、教授，到学生，都面临着二者之间选择的艰难。蔡元培校长后来提出著名的“读书不忘救国，救国不忘读书”的主张，就是试图提出一种解决矛盾的方式，实践起来也有许多困难。做过北大教务长、文学院长、校长的胡适，更是一语点破了在中国的现实境遇中矛盾的焦点所在，“凡在变态的社会与国家内，政治太腐败了，而无代表民意机关存在着；那么，干涉政治的责任，必定落在青年学生身上了”，“如果在常态的社会与国家内，国家政治，非常清明，且有各种代表民意的机关存在着；那么，青年学生，就无需干预政治了，政治的责任，就要落在一班中年人的身上了”。问题是，我们必须长期面对这样的现实：在建立健全的现代民主政治体制之前，青年学生的干预政治，发挥其“先锋与桥梁”的作用，是不可避免的；同时也必然要付出相应的代价，而且不只是“牺牲学业”，“学生干预政治”是一种“青春政治”，本身即会产生许多严重的问题。当年鲁迅先生就曾经针对由激情唤发起来的青年学生的群众运动易于陷入“非理性”，而提醒“点火的青年”，一定要对群众“竭力启发明白的理性”；鲁迅更是一再地呼吁，不要“赤身上阵”，“虚掷生命”，对轻言“牺牲”者保持高度的警惕。充满政治激情，而又毫无政治经验的，不成熟的年轻学生，在复杂的政治斗争中，是很容易被某种政治势力所利用的。这在北大的百年历史中，是有过惨痛的教训的。我说的是被称为史无前例的“文化大革命”。从表面上看，北大也是“文化大革命”的“发源地”，那据说是“第一张马列主义的大字报”是起了在全国范围内“点火”的作用的。现在已经清楚，这一切都是被操纵的。问题是，有那么多的北大人（全校师生员工中的大多数），如此狂热地卷入，并且在卷入过程中出现了大量的令人发指的暴行，从而构成了北大百年历史中最黑暗的一页。问题更在于，卷入运动的绝大多数北大人，甚至那些暴行的制造者的多数，都是怀着巨大的政治激情的。这是不是可以说，人的内在激情被唤起，如果同时诱发出人的本性中的恶，又陷入非理性的放纵，就会产生灾难性的后果呢？这些问题当然有待于从不同方面更深入研究与探讨，不是我这里

所能说清楚的。但无论如何，“文化大革命”的这段历史，以触目惊心的事实，揭示了北大人，特别是青年学生的巨大政治参与热情，有可能被利用的危险。这是应该引起警觉的。当然，也不能因此走向否认政治参与的另一极端。如前文所说，这种参与在相当一段历史时期是不可避免，具有积极意义的，问题是要在这样的参与中注入更多的科学理性的精神，更要强调参与过程中的独立思考，怀疑主义的批判（包括自我怀疑与批判）精神，民主意识，对个体精神自由的尊重与保护，将大学的政治参与真正建立在学理的研究的基础上，等等。本书收入了有关北大的“文化大革命”的部分回忆与反思，作为对那位贵州边城的朋友文章里的呼唤的一个响应；希望能够引起北大人与关注北大命运的朋友们更为深入的思考。这样，我们“走进”北大，就不只是观赏校园风景、闲听文人轶事，还能多少掀起点心底微澜；我这半个多月以来冒着酷暑编书的辛苦，也算是有了代价。

但愿如此吧。

我看九十年代北大学生

90年代北京大学的青年学生——正是我与我们很多人所陌生、而又应该了解、进而理解的一代。不（或不甚）了解却又有了许多评论，而且大都是摇头晃脑的恶评。这也是颇为奇怪的。

我总觉得这样的“一代不如一代”论有些可疑。我在研究近百年历史时，早就发现，几乎每一代人都不满意于下一代，而且批评的言辞都差不多。比如手头的这篇《老实说了吧》（已收入我编的《父父子子》一书中），就是刘半农（“五四”那一代）批评30年代青年的，说他们不认真读书、又喜欢乱骂人等等。如今30年代的（还有四五十年代的）青年已成了婆婆与爷爷，他们对后辈（也包括90年代青年）的批评，仿佛也是不读书、乱骂之类：这历史的循环是耐人寻味的。

然而历史照样前进——每一代人都被他的上代人所不满，最后还是接了上一代人的班，完成了历史赋予他们的使命，以至有资格来批评下一代人。

我因此而常常这样想：为下一代人（尤其是青年人）担忧，实在是杞人之忧。每一代人会有他自己的问题，但既不能看得太重，最终也要靠他们自己来解决问题。青年本是多变，记得80年代初，很多人都为当时某些青年喜欢戴蛤蟆眼镜而痛心疾首，现在随着时间的流逝，青年人自己也不戴了，即使有个别人戴大家也习以为常了。一是要相信青年，二是要相信时间：这大概也是我的两个基本信念吧。

而且如鲁迅所说：“青年又何能一概而论？有醒着的，有睡着的，有昏着的，有躺着的，有玩着的，此外还多。但是，自然也有要前进的。”

余杰或许就是90年代“醒着的”、“要前进的”青年中的一个？

只要翻翻他的这本散文集（据我所知，大学四年他实际所写比选出来

的要多得多），就会承认：他读的书很多。作为老师的我，还得承认：很多范围都是我所不曾涉猎的。这本也是正常的，应该如此的。

而且他还看了很多——“看”校园里的老师、同学，以及校园景观的形形色色；也“看”社会，关注自己所生存的国家、世界与宇宙所发生的一切。

他更是想了很多，很多，思考之广与深，也让我吃惊。他关于“自我”的拷问，更是近乎残酷，也是最引起我的共鸣与深思的文字。

当然，他也骂人。这给他带来了意想不到的麻烦，他也因此成了校园内有争议的人物。而我总要想起鲁迅的那句话，“现在有几位批评家很说现实主义可厌了，不厌事实而厌写出，实在是万分古怪的事”。而这“万分古怪的事”发生在北大，更让我这个北大人感到悲凉与羞辱。作者在编选本书时，没有收入这些有碍的文字，我是理解的，尽管不免有些遗憾。

自然，无论哪方面都还有发展的余地——比如说，书在杂览的同时，还要精读；在校园里看，毕竟不同于走出去，置身于社会的大海里看，现实关怀之外，还要有形而上的关怀，思想的翅膀还有待更自由无羁，在更广阔的领域飞翔，对自我的批判性审视似乎还可以更彻底些，在顶住压力，坚持自己选定的道路的同时，也作点自我质疑，估计到可能存在的危机（陷阱），以免绝对化等——趁着还年轻，没有必要过早地将自己定型化：这正是格局已定，仅能作最后的发挥的我辈所称羡不已的。最后一点，涉及我们（以及余杰自己）如何看待他的同代人的问题，这里不妨多说几句。

像余杰这样的“醒着”的、“要前进的”青年是难能可贵的，他或许与富有历史使命感的，在这个意义上也是更为传统的知识分子，有着较为密切的精神联系，因此，我们赞赏他和他同类的青年，对之寄以希望，是自然的，我甚至不想掩饰对他们的偏爱。——任何人都有权选择自己的精神同道，而不论其年龄，是所谓忘年之谊。

但我同时警戒自己：不要因此而忽略、排斥其他的青年，即鲁迅所说的“睡着的”（甚至“昏着的”）、“玩着的”青年。他们与我们有着更大的不同，因此也是更需要我们去设身处地地理解的。正是他们构成了

青年以至社会的大多数，只要不是充当社会的压迫者及其奴才，他们对自己的生存方式的任何选择，都应该受到尊重。那些“玩着”的青年，通过自己的诚实的劳动，更多地关注个人与家庭生活的安乐，是有他的合理性的。可以不作这样的选择，却无权轻易地否定与排斥。历史、社会的前进运动是由少数“醒着的”的前驱者与“睡着、昏着、玩着”的沉默的大多数人共同组成与运作的，或者说是实现于他们之间的矛盾、冲突与互补、互渗中的，因而是缺一不可的。

余杰在他的文章里经常谈到自己的孤独感，特别是同辈人中的异己感，这是可以理解的。我甚至想对他说，你选择“思想者”的道路，也就选择了孤独，永远与丰富的痛苦相伴，就将是你的宿命。但我同时想向他提出过来人的忠告：在孤独中坚持自己的选择与理想和尊重他人的不同选择，并不矛盾；以平常心看待自己与他人，获得宽容与大度，这将是更高的精神境界。我自己也没有达到，心向往之，而愿与余杰及和他一样的90年代的青年人与北大人共勉。

读文有感

我们的危机在哪里？

读《读书》1997年第1期苏文《“否则就永远不能讲了”——斯托雷平改革与俄国知识界的保守思潮》，下面一段话引起了我的震动与深思——

> 不公正的“改革”引起反“改革”的革命，在历史上是并不罕见的。
>
> 在一个利益格局重构的变革时期，各种利益的冲突是可以疏导但不能回避的。在这个时期，“现代化多元主义”反对“传统专制”的斗争有可能演变为“传统多元主义”反对“现代化专制”的斗争。自由主义反对派的“缺席”，常常意味着民粹主义或原教旨主义反对派的出席。俄国的自由主义知识分子在1905年若不是那么“激进”，是有可能与维持政府达成协议而使俄国走上渐进道路的，然而他们在斯托雷平时代若不是那么“保守”，当变局来临时，他们就不会陷于“不哗众就不能取宠”的窘境，就会有足够的道义力量去呼唤理智。从自由主义的前途而言，他们应当在维持时期“保守”而在斯托雷平时代试点“激进”，然而实际上却相反。
>
> 这是人性的弱点？是俄国人或俄国知识分子的劣根性？还是自由主义本身的弊病……

这里的每一点都似乎在讲述（暗示？）中国的现实。回顾中国80～90年代的社会政治、文化思潮，以及中国知识分子的表现，不正是应当“保

守”时“激进”，应当“激进”时“保守”？而在中国未来发展中，中国的知识分子都将处于无能为力的地位，甚至更坏一些，继续充当哗众取宠的滑稽角色。我想，或许问题正是出在这哗众取宠上。过去有得风气之先的说法，所谓风气即是一个时代（时期）大多数人的选择与趋向，知识分子不但敏感于此，而且喜欢为先，即充当风气中的风云人物。这一方面是趋时、从众，既可以在共享的名义下最大限度地获取利益，又可以逃避责任以至罪罚（所谓“法不责众”）：这正是表现了人性的软弱方面。从另一角度看，这又像是俄国与中国这样的有着长期的奴隶制传统的落后国家知识分子，缺乏独立思考（特别不能进行逆向思考）、屈从个人或群体的专制意志的劣根性（奴性）的表现。这里，还需要作一点补充：我们在前面所说，“应当”如何如何，这是从总体选择的总倾向而言的；就个体而言，总是按其自身的要求去作出选择的，而无须（过多的）考虑“应当”。也就是说，一个知识分子，按照自己的独立思考，作出了某种（或保守，或激进）选择，就要不顾利害与时尚地坚持下去，如果他做到了这一点，尽管可能一时不合时宜，但从长远看，总是有意义的。（从总结历史经验的角度看，“保守”与“激进”的互相对立与制约，也许是更有利于社会的变革的。）而中国的知识分子的选择，并不总是按生命的内在要求，作独立选择，而更多包含了自身利害的种种考虑，他们的选择就不能不带着不同程度的投机性。其结果必然是“独立批判意识”的自觉、不自觉地减弱：我想，这正是当今中国知识分子的主要问题与危机所在吧。

又一个重要问题

读《文艺争鸣》1997年第1期薛毅《就精神问题致摩罗先生》，薛君的文章总能引起我的许多共鸣。下面一段文字就让我时隔半月仍不能忘，干脆抄录如下——

> 张承志把“人民”推向神圣的位置，你把“人民”置于脚下，同样是非常可疑的。在这块土地上生存着的人们，千

差万别，民间既可以藏污纳垢，也能延续精神的火种。每个人经验不同，与不同的人建立联系，但谁也无法论证，他所见到的人们的特点就是“人民”的特点。因此，任何对于“人民”的判词都是虚假的、想象的，是在过度地行使知识分子的言说特权。既然这个词不能在我们的言语中消失，那么，我希望它是一个不确定的开放性的概念：“人民”既不在我们之上，也不在我们之下。而对于一个持个体精神自由立场的知识分子来说，对“人民”的关注理应转化为对每一个具体的生命的关注。……我们都是从“人民”乌托邦中走过来的人，内心深处保留着乌托邦的情感记忆。我不认为它应当被抛弃，而应置放在恰当的地方。我坚持相信，在淳朴的民间，有着我们至今未曾真正发现的美好的世界，但我绝不因此将它推向可膜拜的高度，也绝不因此掩盖日常生活中也时常目睹的来自底层的暴虐。……“人人都有吃饭的权利”，这个命题是个人精神自由立场的一个部分，如果这个权利无法落实，而在社会的另一侧则过度消费、肆意淫乐，那么这个社会肯定违背了公正原则。但这个命题不能推导出为了使人人获得吃饭的权利而必须消灭已有的精神自由。……在审视社会所掩盖的“不义”的同时，不能漠视破坏一切的野蛮力量。但是这种野蛮力量并不能使我们丧失对底层的美好的一切的感知能力。

这里所涉及的问题很多，其中心即是“知识分子与底层人民的关系”。在这方面，本世纪的中国有着极其深刻的教训。本来在“五四”新文化运动中的“人的发现”里，即已包含了“底层人民价值的发现”，但在以后的发展中，却出现了两个方面的偏差。在一些左翼知识分子那里，由对底层人民的理想化发展到“人民至上主义”；而在中国的历史条件下，这种“人民至上”，是必然要变作“人民代言人至上”的，最后就导致了专制主义。而另一些自由主义知识分子则把对“多数专政”的警

惕，发展成对人民（群众、多数） 的全盘否定，进而脱离了广大底层人民，构成了中国自由主义知识分子的根本性弱点。而在我看来，这些偏差，不仅是历史的失误，更是现实的危险。只要我们敢于正视，就不难看到，今日之中国，不仅仍有人在继续鼓吹“人民（人民代言人）至上”，而且流风所及，一些大众传播媒介也在极力美化民间道德，制造“人民乌托邦”，丑化知识分子。同时，也要承认，这些年，一些知识分子如鲁迅所说，只是“咀嚼着身边的小小悲欢，而且就看这小悲欢为世界”，完全漠视底层人民的疾苦，对新出现的社会不义（不公），对他人的灾难与痛苦，失去了反应能力与要求，重又走上了脱离底层人民的老路。而一些仍然与底层人民保持着可贵的精神联系的知识分子，在尖锐地揭示了上述可悲的精神麻木与萎缩现象时，又倒向了“底层人民崇拜”，和对知识与知识分子的仇恨。这样从一个极端到另一个极端，就始终没有走出将知识分子与底层人民截然对立，对其中一方绝对理想化的怪圈。现在，薛毅文章的出现，至少在理论上走出了可喜的第一步。我之欣慰不已，就为此。

我们欠缺的是什么？

读《读书之旅》第4期转载《探索与争鸣》王晓华的文章《钱钟书与中国学人的欠缺》，其中一段话引起了我的共鸣与深思：

> 我们不妨把有成就的学人划分三个层次——创造了独立的思想体系并开创了一个文化时代者，如亚里士多德、孔子、笛卡尔、康德、马克思、海德格尔、弗洛伊德等；第二个层次——创立了比较有影响的具体学科或对此具体学科进行了系统性建构者，如皮亚杰（发生心理学）、贝塔朗菲（系统论）、苏珊·朗格（文艺理论）等；第三个层次——对某一具体学科有很深的造诣并在细节上有较大贡献者。
>
> 中国历代都不缺乏第三个层次上的学人，但第一层次和第二层次上的学人则极端稀少。尤其是现当代中国文化界，

> 几乎无人达到第一层次，甚至可以说中国学人许多年来已经丧失了向第一层次冲击的能力。
>
> 我们有王国维、陈寅恪、钱钟书这样的大学问家，却几乎没有黑格尔、海德格尔、弗洛伊德这样的文化哲人，这不能不说是现当代中国文化的一个悲剧。沉溺于包括钱钟书热在内的各种喜剧性的文化氛围中而忘记这个悲剧，则可以称之为“悲剧之悲剧”（钱钟书语）了。
>
> 所有的中国知识分子都必须清醒地认识到，当代中国文化界最缺乏像海德格尔、弗洛伊德这样的文化哲人，因为只有这样的大家才能使中国文化走出或借鉴西方或回归传统的老路，才能让中国文化产生实质性的飞跃，才能为中国人创造更广阔的人文空间。在历来缺乏体系性建构传统的中国文化界，要迎接这样的大家出现，首要的前提是敢于否定自己。

我的共鸣有三：一是未来的中国文化（也即人们喜欢说的“21世纪的中国文化”）的希望、前途、出路在哪里？有人说是“全面赶上西方”，有人寄托于“儒家的复兴”。这都是着眼于拿来或继承，但却很少人谈及创造，这正是我长期感到纳闷的。诚然，这二者是不能截然分开，也并不截然对立，创造当然离不开拿来与继承，这都是不言而喻的。但把着重点放在哪里，或者说立足于什么基点上，却是文化战略选择的大问题。在我看来，20世纪思想文化的一个重大的收获，就是到了世纪末我们终于破除了将西方文化、东方文化理想化与绝对化的种种神话。因此，在新的世纪里，无论是照搬西方模式还是回归传统，都不会给中国文化和社会的发展带来真正的生机，出路正在于广泛拿来与继承基础上的“新的创造”，以期产生“实质性的飞跃”。呼唤能够“创造独立的思想体系”的文化哲人、大家的迫切性，也正在于此。尽管这样的哲人、大家的出现，可能是一个漫长的过程（在我看来，至少也要经过两、三代的努力），但我们又必须从现在就“起步”，并确立这样的目标。去年年底，我在北大作过一

次演讲，呼吁“创造新思想、新的想象力”，并认为北大（及国家重点高校）应成为新的思想库，说的也就是这个意思。

其二，我想起了这十数年学术发展的道路。80年代在破除了长期束缚中国思想文化发展的种种现代迷信以后，人们曾热衷于构架种种新的体系。这种“体系热”其实是把握了某种思想文化发展的内在要求的，但由于缺乏学养上的基本准备，在拿来与继承两方面都没有下功夫，就不可能有任何真正具有创造性的成果，而只是显示出一种浮躁的心态。90年代的学术发展中，人们批评浮躁，提倡沉潜，强调继承，主张下力气解决各学科的具体问题，这都是有意义、有价值的。但也正如王富仁先生在为一位年轻学者所写的“序言”里所说，一味沉溺于具体对象的“微末的细节”，也会显示出一种“小家子气”，他因此而提出“总得有点理论深度，有个居高临下的气势，有个囊括一切而又能分辨出其不同等级、不同个性的框架”。今天是在一个新的思想高度上，提出确立“创造新的思想体系”的目标的。我们已经意识到，这绝非一蹴而就，而必须经过几代人长期奋斗，因此还得警惕任何虚夸与浮躁。但我们不赞成将孩子与脏水一起泼掉，我们不但要培养钱钟书这样的大学问家，也要鼓励有条件、有志气的年轻学者作“建立不同层次的思想、学术体系”的努力。我在北大的前述演讲中套用“不想当将军的士兵不是好兵”的说法，提出“不想当大学者的研究生不是好学生”，强调的也正是这一点。

文章作者最后提出“要迎接这样的大家出现，首要的前提是敢于否定自己”，这更是一个要害问题。我手头就有这样一份文件，竭力强调“50年代（包括40年代末期）出生的一代学人，也就是所谓共和国第三代学人”的历史价值与作用，说他们“有强大理想情怀和中国精神，他们既有知识又有信仰，既有对中国刻骨铭心的不息热情，又有人类高度和世界的宏阔视野，既有中国理想，又有世界雄心，既有深厚的历史理性，又有深沉的时代激情”，等等。就具体的论断而言，这些说法并非毫无根据，而且就我个人来说，我一直（至今也还是）对“第三代学人”怀有极大的期待。但是，在这些极端热情（因而不免有些夸饰）的描述中，所流露出的理想化与满足感，却使我产生了警惕与隐忧。正如文章中所说，第

三代学人是“不仅经历而且积极参与”了“共和国的整个的历史”的。他们确实从充满苦难与曲折的历史进程中吸取了宝贵的精神财富，但共和国发展中曾经出现的种种失误，难道对这一代学者就没有任何消极的影响，没有留下任何抹不去的精神的创伤吗？也就是说，这一代学人在拥有也许是他代学人难以企及的优势（这是谁也否认不了的）的同时，是不是也存在着一些时代的烙印，一些难以避免的弱点、缺陷呢？比如说，共和国曾经发生的“文化断裂”对这一代学人的知识结构就并非没有影响，传统文化修养的相对不足，就是一个有一定普遍性的（当然不是“全体”）的缺憾。历史的阴影在这代学人精神气质上的消极影响，也是不难察觉的。如有学人（不是全体）身上或明或隐的霸气（对异己者的不相容），以至流氓气（把政治、经济斗争的“手段”用于学术，习惯于使用权术）；有的学人从消极方面接受教训，显示出自我精神境界与学术境界的偏狭和拘谨，或自觉、不自觉地依附（美其名曰利用）权势，趋同潮流，等等。就连这份材料中反复申说的，这一代学人将要“再铸百年中国阔步世界的大国梦想”，也让我联想到他们年轻时，年长一辈传授的“世界革命中心”的“光荣与梦想”。坦白地说，我在寄希望于第三代学人的同时，也在担心着他们有一天由于彼此不相容发生内战，那将又是文化的劫难。但愿这也是杞人之忧。不管我的具体分析可能有怎样的片面，但这代学人与其他各代学人一样，存在着特定的价值的同时，也存在着自己的不足与缺陷，这大概应该是一个不争的事实。而且我还要大胆地说一句：由于本世纪我们民族的种种不幸遭遇（也包括自身的失误），由几代人组成的中国现代知识分子的整体素质上存在着一些根本性的缺憾（其中就包括这篇文章所说的“体系性建构”的力不从心）：我们对此必须有一个清醒的自我反省——还是文章的作者说得对：“我们正应该从自我否定开始，迈开走向新世纪的步伐。”

呼吁“学术（学者）与现实生活的有机联系”

近读《战略与管理》今年第2期所载王富仁的《影响21世纪中国文化

的几个现实问题》，颇受启发。单是文章指出的几个“中国世纪末现象”就很值得注意：“中国文化与世界文化的关系”中“中国文化的独立意识的增强”；教育制度改革中“研究生招生制度的建立”；社会结构的变革中“农村与中小城镇的发展”；精神文化发展中“宗教意识的抬头”；文化传播中“影视文化、特别是电视的普及”；人口政策上实行的“计划生育制度”。而王富仁对这些现象的意义与影响的阐释，也处处给人以启示。但最引我注意与反省的，倒不是这些具体论述，而是文章所反映的王富仁作为一个学院里的学者，对现实生活中正在发生的变化的敏感、关注，以及他的超越性的思考。近年来，我一直在想着鲁迅对当时的一些知识分子的批评，说他们“顾影自怜”。这似乎也适用于现实的某些知识分子，或许也包括我自己在内。不是说不应该关注知识分子自身的问题，而是我们的关注是自怜、甚至是自恋式的；不仅是缺乏自省，而且把自身与社会（包括社会其他阶层）脱离开来，以至对立起来。这其实是把自己逼入了死胡同：不仅是自我生存的，更是自身学术的死胡同。我们宣称要作“世纪末的反思”，却对世纪末的中国现实，我们周围的实际生活，漠不关心。或者为生活中发生的消极现象吓住了，避之不及，竟失去了辨别、思考的能力与兴趣。不错，当今之中国，改革大潮的同时，确实是沉渣泛起，“泡沫（经济泡沫、文化泡沫，等等）”横流；但在生活的深处，正在发生着似乎并不起眼，却影响深远的变化，这也是事实。对其熟视无睹，应该视为人文学者的失职。我们不赞成对学术与现实生活的关系作庸俗、机械的理解，但人文科学，无论所提出的问题，还是对问题的解答，都必须以本土的现实作为基础，这大概也是不能否认的。当然，作为人文学者的另一面，也不能沾滞、依附于现实，而要有思想的穿透与飞跃。王富仁的论述之富有启发性，也正在于他对现实生活现象所作的极有创造性的理论提升。因此，这仍然是“学者的现实关怀”，而有别于实际工作者、实践家的关注与介入方式。这也就是我们所要呼吁的“学术（学者）与现实生活的有机联系”。

自说自话：我的选择

仿佛是几个月前，蔡翔兄来信让我写文章参加他所主持的关于“知识者的角色”的讨论。我没有回应：我知道于理于情都应写一篇，但确实又不知写什么好。我能理解论题提出者的危机感与焦躁不安的心理，但我自己的心境却是格外地平静，我只想按照已定的计划做一件又一件的事情，而对于各种讨论与争议，已经失去了兴趣。

说实在话，我越来越感到自己的不合群，所思所感，往往与别人不同。比如说吧，很多朋友在平时的闲谈与文章中，都谈到了人文学者边缘化所产生的失落感与寂寞感。我当然不会不感到寂寞，但却因此而有如释重负之感。当年也确实曾一度沉醉于“登高一呼，应者云集”的快感之中，但很快就发现是为一种虚幻的假想所欺骗。后来在一次对北大学生的公开演讲中，我曾经说过这样一番话：我在这里演讲，看起来是我讲你们听，你们受我影响，实际上我是被你们牵着鼻子走。我讲到某处，你们鼓掌了，我也兴奋起来；我立刻明白，你们期待我讲什么，于是，我就顺着你们的期待讲下去，越讲越起劲，却越讲越走火。事后想起来，会觉得害怕：哎呀，我讲了些什么呀，这根本不是（或不完全是）我自己的意思，我上了听众的当了！当年鲁迅说，听众的掌声是会把人的命送掉的，这是很有道理的。听到这里，学生们都笑了，我却怎么也笑不出来。这是一种相当沉重而苦涩的生命体验：说的不是自己要说的话，而是别人要（期待、希望）你说的话，说（与写）成了表演，而且是别人提线，你演傀儡戏。这就是鲁迅所说的，知识分子成了“帮忙”与“帮闲”：官的帮忙、帮闲，商的帮忙、帮闲，还有大众的帮忙、帮闲。后者往往不易察觉，却更为可怕与可悲。这正是处于中心位置所必须付出的代价。中国的群众都是戏剧的看客，你站在中心，众目睽睽之下，当年狂人所感到的那一双双

“又白又硬鱼也似的眼睛”看着你表演，你的一切自以为崇高的理想、信念、激情，被一一咀嚼，鉴赏——这多无聊，又多可怕！无论如何，我是早已渴望着“逃避看客”了。现在，不管什么原因，我被抛到了边缘，谁也不注意我了，也不再期待（希望、要求）我什么了，这同时意味着，我可以不顾及别人的愿望，不看别人的眼色，自说自话——说自己想说、愿意说的话，这独语的相对自由与自主至少会给人以一种“逃出重围”的轻松之感。当然，这会产生新的矛盾、新的困惑，但那是后话，且先享受一番这逃出的快感，如何？何必老是那么忧心忡忡？

我有时想，自己（以及和我同类的知识分子）活得太累，有些其实是自找的：给自己加上了一些不该承受的重任。近五六年来，我只思考了一个问题：作为一个人文学者，我能做什么，不能做什么。这还不仅关乎个人的累与不累，历史经验证明，知识分子如果不能圈定自己的范围，硬要越位去做不能做的事情，是会引出灾难性的后果的——不论是对社会，还是自己。对知识分子曾经有过一个尖锐的批评：“思想的巨人，行动的矮子。”记得在大学读书时，就在小组会上经常受到这样的指责，弄得不知所措。其实，这批评本身就该评一评：其暗含的价值判断（即“行动才是知识者价值的真正体现”）就很可疑。它严重地混淆了“思想者”（知识分子）与“实践者”（政治家、企业家），“思想（思想理性）”与“现实操作（实践理性）”的界限，这是十分危险的。我在去年所写的《丰富的痛苦》这本书里，曾根据国内外的历史经验，提出过一个“思想的实现即思想与思想者的毁灭”的命题，并提出了“还思想予思想者”的主张。在我看来，所谓知识分子（尤其是他们中间的人文学者）就是思想者，思想是他唯一的职责与职能。人文学者关心的是“应该”怎样，而不是“实际是”怎样。也就是说，他对人和社会的关注本质上是一种“彼岸世界”的理想关怀，他是用“彼岸理想”的价值，来对照“此岸现实”的存在，从而不断发出自己的批判的声音。人文学者无须考虑现实政治、经济、文化的实际运作，也不提供设计方案，那是政治家、企业家和他们的智囊团的活动范围。同时人文学者也必须小心地划清“彼岸”与“此岸”的界限，清醒地认识自己的思想的彼岸性，即永远是可望而不可及的理想，认

清思想的合理性并不就是现实的合理性，而绝不越位将彼岸理想现实（此岸）化。这自然不是说人文学者可以不关心此岸现实，他的超越性关怀必须建立在现实关怀的基础上，而且他的作用也是通过对现实的批判性而实现的。只是需要强调，人文学者与此岸现实的关系与联系不同于政治、经济、文化实践家，“批判”是人文学者与现实联系的极限。在这个意义上，可以把人文学者视为“批判者”，他的基本任务就是不断揭示现实人生、社会现存思想、文化的困境，以打破有关此岸世界的一切神话，绝不能越位变成直接的现实行动，因而作为思想者的人文学者绝不是政治、经济、文化实际运作者（实践者）的军师（当然更不是国师），也不是附庸，二者既互补，又互相制约。在弄清楚了“能做什么，不能做什么”以后，我似乎也有如释重负之感。在谨慎地把握好自己的“线”（范围）以后，我可以不去管不相干的事，而且也不必为不相干的事负责。另一方面，“线”范围的事则一定要管，话也一定要说，不必担心不相干的后果。

这样，在逃脱了外在的某些重负，又解脱了某些自找的重负以后，我似乎知道了该干、可干什么。当然，这里还有个由个人的经历、知识结构、精神气质、兴趣决定的纯粹个人性的选择问题。于是，终于有了自己的个人定位，我把它概括为“自觉地站在边缘位置，用自己的方式，说（关心）时代的中心话题”。这里，有几层意思。一是如前述认定自己所处边缘位置的必然性与特定价值，并充分发挥其优势，从容而独立地、不计效果地说自己想说的话，并因此而消解了因期待过殷而产生的浮躁之气。其二，是本性不改，仍然关心与思考社会、人生、政治、国家、民族、世界、人类的大事，即所谓“时代的中心话题”。这是我这样的成长于五六十年代的知识分子的旧习，我们自己不必改，别代知识分子也不一定要学，各行其“是”而已。其三，这种关心与思考，不带现实功利性与操作性，而是有距离的，更带专业性的、学理性的，更为宏观，也更带根本性的思考。对于我个人来说，更是偏于一种“史”的考察，比如我现在正在做的，就是关于20世纪中国现代思想文化的整体反思，与20世纪知识分子心灵史（精神史）的研究。即是说，思想研究的题目是从现实出发的，思考、研究的心态与视角则是超越的。应该承认，这“现实性”与

“超越性”是有矛盾的，二者之间的“度”并不容易把握。随时都有可能太偏于现实而缺少距离感，或过于超然，失去了现实的生命活力：这都是这类选择可能出现的陷阱。在中国的现实情况下，要“独立地说自己的话”更要付出代价。一个最常见的命运即是因某些观点、某句话不合时宜，文章被删改，以至被退稿，我发表的重要文章几乎篇篇都经编辑不同程度的删改，到目前为止，已有七八篇文章被退稿：这是没有办法的。至于因文章不合“众”意，而遭到有名目、无名目，当面、背后的种种非议，更是“题（选择）”中应有之“义”，只好“随它去罢”。鲁迅当年说屈原“灵均将逝，脑海波起，茫洋在前，顾忌皆去”，我们是应该好好学学老祖宗。当然，我这样想，这样说，这么做，也是有前提的，即是我的文章还不至于一篇也发不出，有时此处退稿还可以在别处发表，所谓“东方不亮西方亮”，还没有到得不到稿费，无法维持生活的地步。因此，我这样谈论自己的选择和已经（或可能）付出的代价，绝没有向别人（特别是连基本生存条件都得不到保证的年轻人）推销的意思：这仅仅是根据我个人的主客观条件所作出的选择；如果我处在眼下某些年轻人的另一种条件、环境下，说不定也会作出另一种选择。我曾经把自己的选择观概括为四句话：一，适合于自己的选择就是最好的；二，任何选择都会有弊病，有陷阱，切不可把它绝对化、理想化，更不可神圣化；三，尊重自己的选择，也尊重别人不同于自己的选择；四，发现自己选择错了（人要弄清楚自己最适合什么是很不容易的，就难免选错），立刻就改，不要“一条道走到黑”。这最后一句是针对年轻人的，好像并不适合于自己：岁月不饶人，要另辟新路，时间来不及了，只能按现在已经作出、并正在实践的选择，一条道走到黑了。

语文教育的弊端及其背后的教育理念

是培养人还是培养工具

摩罗：最近两年社会上对中学语文的关注与批评越来越多，不少报刊都发表了这方面的文章，有的出版社还出版了专门讨论这个问题的著作。因为对中学语文教材及其教学方法的批评，必须以特定的教育理念作为支持。把中学语文作为一个突破口，由此深入下去，全面地考察和检讨中国教育的方方面面，也许是一个有效的方法。

钱理群：教育方面的问题太值得关注了，也太应该批评了。我觉得1949年以来许多失误可能弥补，但有两个大的失误却是很难弥补的。一个是人口问题，这使我们现在面对如此庞大的人口毫无办法；其次就是教育问题。而最近这20年最大的失误之一，也是教育问题。教育方面所造成的恶果短期内是看不出来的。教育的问题用一句流行的话来说也可以分为“软件”和“硬件”两方面。我们的教育失误主要表现在软件上。而软件上的失误更是一时看不出来的。越是一时看不出来，积累下来的问题就会越多，隐藏着的恶果也就必定越大。

摩罗：我们姑且说是失误吧。半个世纪以来，这种失误所造成的恶果实在太大了，如在课程设置上，几十年来我们实际上已经取消哲学课了。在人类的教育体系中，哲学本来是一个最基本的东西。它是引导人们怎样认识世界、认识人类，怎样跟人类有史以来的文化精神文化财富沟通的知识。可是长期以来我们竟然没有哲学课。从小学到大学，一直用“马列”这么一个具体的学派代替哲学。实际上马列也给我们阉割成了纯粹的意识形态话语，而不是什么哲学。站在讲台上讲马列的，可能一千个中也找不到一个是研究马列的学者。他们跟马克思的哲学思想还相距遥遥，跟作为人类文化精神的最高体现的哲学这门学科就更是遥不可及了。我们这么长

时间没有哲学课，这对我们每个人的精神生活，对这个民族的文化想象力和文化发展，都有致命的影响。一个民族怎能这么久没有哲学，一个民族的教育怎么能这么久没有哲学课呢？我记得在俄罗斯帝国最严峻的时期，即尼古拉一世镇压了十二月党人起义之后，曾经由一个将军来主管教育，停止哲学课达25年。但25年之后还是恢复了。可我们失去哲学课已经有半个世纪了，到哪一天才能恢复，目前还是一个遥遥无期的事。

我对这个民族的精神状态的评价是非常低调的，我对自己精神状态的评价尤其低调。我们都感到自己的精神资源严重匮乏，有些东西我们觉得是十分宝贵的文化财富，却没法转化为我们的精神资源。我们没有一种基本的价值作为枢纽将它转化过来。我们精神上的这种荒芜状态，当然跟半个世纪以来的历史有关，但其中有一个紧密相关的因素就是我们的教育中长期没有哲学课。我们因此对世界缺乏基本的认识，完全被一种自我封闭的意识形态训练所窒息。一旦政治及其相关的意识形态出现某种松动，我们立时就会失去信念、感到动摇和空虚。我们没有别的东西来填补这种空虚，即使企图去找点什么也不知道到哪儿去找，因为我们没有哲学，没有对外部世界和人类文化的基本认识和理解。如果切断了一个民族与哲学的联系，也就是切断了这个民族与整个世界的精神联系。这样的民族多半是要堕入灾难的深渊的。

对于这种危险的精神境界，我们很难说已经有清楚的认识，但至少有一些隐隐约约的感觉。要想对这一现象进行根本的反思，目前在精神上、学术上、政治上都难于做到。中学语文好像可以说是许多矛盾的交汇点，所以才有许多人将目光投到这上面来。可是，在目前过于功利过于意识形态化的教育理念的限制之下，我们对中学语文的讨论能够深入下去吗？

钱理群：教育上的问题有两个层面，一是制度的问题，二是教育理念问题。制度问题在目前显然还没法深入谈下去，这涉及一个靠谁办教育的问题，北大最近就发生过“是书记重要还是教授重要”的争论。蔡元培当年改造北大，除了提出“思想自由，兼容并包”的办学方针外，在体制上最重要的建设，就是实行“教授治校”，这是构成北大传统的一个有机组成部分。现在我们谈北大传统，敢于肯定“思想自由，兼容并包”了，这

是一个进步；但对“教授治校”仍然讳莫如深。但如果没有后者作体制上的保证，前者仍然是一句空话。至少说应该先实行“校长负责制”吧。我有时也觉得纳闷：为什么工厂可以实行“厂长负责制”，而学校就不能呢？

摩罗：我们现在的学校基本上都是政府机关，大学尤其如此。

钱理群：当然，实行“教授治校”也会有新的问题，但比起现行体制仍然要好得多。体制问题很复杂，以后有机会再讨论吧。今天我们主要探讨的还是教育理念的问题。

在大学里面，培养目标应该有两个层面，一个是作为现代知识分子（现代人）的培养要求，一个是作为某一方面的专门人才的培养要求。看一个时期最热门的学科是什么，一定可以看出这一时期社会发展的某种特点。“五四”时期提出哲学是一个根本性的问题。哲学应是解决对世界的根本性看法的，某种程度上也是解决人的信仰、信念、终极目标和终极关怀的问题的。蔡元培就是坚持这种教育思想的。蔡元培在担任中华民国第一任教育总长时，热衷于对中国传统教育进行改革。在全国第一次教育讨论会上，蔡元培明确提出新的教育方针，提出“五育并举”的思想。一是军国民主义教育，大概指今天所说的体育，二是智力教育，三是道德教育。他认为这三者属于教育现象学的问题，明确提出这三者是服从于政治的，或用今天的话说是服从于建立现代民族国家的要求的。与此同时，必须还有一个超越性的、关于彼岸世界的教育，为此他提出了世界观教育。他认为这有两层意义：一是消极意义上如何看待物质世界，他告诉学生不要拒绝，不要逃避，也不要执迷于此。二是积极意义上要追求对人格的培养，对彼岸世界的关怀，培养学生超越政治和现实的宗教层面的东西。但他对宗教的作用有所保留，认为宗教容易形成独尊，这与自由理念抵触，故此提倡美育，认为美育是从现实世界向彼岸世界过渡的东西。美育既有普通性又有超越性，因而美育可代替宗教。他提出的前三个教育目标，在有关会议上很快就得到认可，并被会议所通过。第四个关于世界观的教育没有人赞成，它跟德国教育有关，别人根本不懂，自然就否定掉了。第五个目标即“美育”引起了激烈的争论。开始是完全被否定掉了，后来有人

提出不把美育作为全国教育的方针，而把它作为中小学教育的方针。再后来，美育被人们缩小成我们今天所讲的音乐、美术。我们今天的教育，实际上是“半截子教育”。蔡元培认为“五育”是一个有机的整体，既强调了长远的根本性培养，又考虑了现实性需要。因为在现实的层面还有建立现代民族国家的任务。这一思想跟鲁迅的“立人”思想接近。一方面要建立民族国家，要求每个公民“德智体”发展，另一方面要“立人”，立具有独立意志和自由精神的人。“德智体”是下半截，“世界观”与“美育”是上半截，两相衔接才构成一个完整的教育。而我们目前的教育处于被拦腰斩断的状态，上半截的教育被斩下来丢掉了。这世界观的教育从蔡元培提出一直延续到现在都没有得到落实，它一直遭到怀疑和否定。今天更加变本加厉，以前强调政治功利目的，现在加上商业功利目的，这双重的功利性把教育压得残缺不全。

当前研究起来比较复杂的是毛泽东教育思想。毛泽东明确提出教育的根本目的是转变人的思想，马列课最初的目的也是世界观教育。毛泽东在人们心中是圣人形象。他把伟大人物分为贤人和圣人。贤人具有具体事功意味，比如秦皇汉武之类。他在《沁园春》词中列举了他们这一类人在事功意义上的成功，并提出要超越这种事功的贤人，要求自己做一个“圣人”。他认为圣人是要影响和改造人的灵魂的，因此他的目标不仅是改造物质世界，更要改造人，要向人性挑战。他在这方面遭到了失败。他把全国变成一所大学校，以转变人的思想为根本，而不局限于“德智体”的那一套。他要改造人的灵魂，这本身就带有专制性。蔡元培提出的要开发人本身所具有的美好的东西，这不是要外加一个什么东西，而是要把一个人内在的美好的本质激发出来，使它升华、丰富，跟这个世界建立一种更加广泛的联系。人的灵魂美好是生而有的（当然人的本性也有恶的一面）。一个好的老师最大的本事是能把一个学生本身潜在的创造想象力诱发出来，而且在这个过程中，教育与被教育者相互诱发创造想象力，最后是双方都得到升华，我认为这就是比较理想的教育的状态。而毛泽东的教育设计带有很大的强制性。马克思主义无疑是一个重要的学说，在我看来，至今仍具有生命力；但它只是诸多学说中的一种，如果在整个社会的教育体

系中，将某一种学说、思想置于独尊的地位，这就落入了蔡元培所极力避免的宗教迷雾之中。洗脑筋和世界观教育是两回事。毛泽东要把学生的思想纳入他所需要的所谓“兴无灭资”的洗脑中去。这实际上是一种更为可怕的心理专政。你很难说1949年后不重视思想教育，但这种思想教育与启蒙意义上的世界观教育几乎是背道而驰的。它的结果就是导致了一个民族的文化断裂和精神窒息。毛泽东的教育思想在这个意义上失败了，但在另一个意义上取得了极大的成功。

摩罗：教育的目的究竟是什么？我们究竟是应该把教育理解为一个国家和政府的行政行为，任由其从国家权力和利益出发训练合格的公民，还是应该把教育理解为人类群体对每个个体所施行的文化行为，要求它从人本身出发，在尊重基本人性的前提下，帮助每个个人认识宇宙是怎样的，地球是怎样的，人类文化和人类经验是怎样的，从而使每个个人尽可能成为拥有最丰富的文化资源、最广阔的精神自由的人。我们人生活在大自然中，应当跟大自然建立一种认识上的、情感上的联系与交流。我们与每个个人之间、与整个人类之间，也应该建立起这样的联系与交流。我们一成年，我们脑子里就拥有人类的整个一部历史，这个历史激励我们追求我们更加美好的人生，追求更加丰富的精神生活。教育的过程就是把人类的一切经验和文化都教给学生，这是一个最基本的功能。这样，学生就可以拥有人类所有的精神资源。在拥有了这样丰富的精神空间之后，一个人才可能按照自己的愿望有选择地设计自我，同时按照自己的愿望为自己的生命赋予意义。一个人在精神上的最高尊严就是独立地为自己的生命赋予意义。也就是说，给自己的生命赋予意义是自己的事，而不应是由所谓“教育”规定了一个统一的意义来强加给所有的人。我觉得怎样活才有意义，就选择怎样的活法，只要这种活法不侵害别人，就应当得到尊重。在这个世界上，一个人所能拥有的最高权利就是给自己的生命赋予意义的权利。帮助每一个人最切实最完整地实现这样的权利，这才是教育的根本目的。当然教育还有为一个社会所需要的特定内容，包括作为政权而存在的国家对教育提出的某一部分合理要求，也应受到适当的尊重。比如在目前的人类游戏规则中，要激发公民有足够的爱国心来捍卫自己国家的主权，这是

可以理解的。但这只是教育目的中的一小部分，而且是次要的一小部分。可是我们的教育目前的基本状态跟我所理解的教育目的是相反的，它尽可能地切断学生跟人类文化和大自然的联系。它只告诉学生在人类所有的思想财富中，只有法定的某一种思想、派别是好的，其他一切都是坏的，都是对人类精神有损害的。这样一来，我们实际上就切断了学生同人类文化的联系。“文革”时在这方面走到了极点。“文革”把人类历史上所有优秀的和不优秀的东西都一刀砍断。最有代表性的口号就是“横扫一切封、资、修的毒草”，“封、资、修”这三个字实际上概括了人类历史上一切经验和文化。这样的切断把我们彻底地抛到了文化的荒漠中。我们今天的教育就是沿着反“封、资、修”的路子走过来的，尽管在“烧书”这一层面已经大有改观，但教育的观念还是老样子。我们的教材仍然不遗余力地告诉你只有一种东西是正确的，其他的都是错误的，而且用一整套考试制度强制你接受并相信这一种东西。学生因此只能拥有最单一的知识、最单一的观念。把受教育者的精神变得非常单一这实际上就是精神阉割。一个人从走进幼儿园开始就遭受这样无情的阉割，精神生命哪还有发育和发展的余地。我们的精神从一开始就处于这样一种荒芜状态。教育本来应该开发人们的内在潜能，可是我们的教育偏偏从内部窒息了人们的潜能。

钱理群：教育还有一个功能是启发受教育者进行自我开发。知识最核心的部分就是古希腊的命题“认识你自己”，建立一个人学知识结构。与外部世界建立联系，最终还是落到对自我个体生命的认识上来。这两个方面都应注重，不可偏废任何一面。而我们教育在这两方面都出了大问题。在阉割人类知识上我们走得太远了。即使有极少数知识有幸进入我们的视野，也被我们歪曲得面目全非。比如莫泊桑的《项链》，这本来是内涵非常丰富的西方文学经典，我们的语文教学参考资料却把它解释为“批判资产阶级虚荣心”，这就是用意识形态化的讲法来歪曲人家的艺术创造。我们的教育太漠视人类心灵。列宁批判资产阶级教育是“七分无用三分有用”，这种“用”的观念对我们的教育伤害太大。我们总是错误地认为个人的精神生活是无用的，于是我们的教育无情地压抑人的想象力和创造力，使人成为书橱，把人类的心灵变成了某种意识形态观念的“跑马

场”。我经常对学生说，无论是老师的讲课，还是你们自己的读书，其实就是要打破时空的界限，和人类历史上的思想与知识的巨人进行精神对话。你坐在教室、图书馆里，打开书就可以游心于千载万仞，与古今中外的一切“友人”进行心灵的交流。书本教育的最大好处就是可以不受时空的限制，哪怕现实世界是一片污浊，你都可以通过书本拥有更加浩瀚的时空中的一片光明。高尔基能成为一位巨人，书本起了很大的作用。我们通过读书而进行的交流是很平等的，因为这不是由教育体制背后的强权灌输给我们的。

我们所谈的个体生命指的也是一个个具体的生命个体。一方面是具体的你我他，另一方面也指向所有的个人，这里包含着一种“博爱”的观念，整个人类的生命都与我有关，甚至扩展到对人类以外的整个宇宙的关怀。建立这样的观念，完全靠书本是不可能的，还得靠作为一种文化行为的教育。要给学生建立这样的观念：一是自我开发，充分表现自己的生命力量；二是为人类服务。二者并不矛盾。为人类服务也包含为社会为国家服务，而具体到近代以来中国是一个受压迫的落后国家，还要为建立一个现代民族国家服务。而建立现代民族国家就包含有追求个人精神自由的一面。我很赞成蔡元培的观点，要教育学生不要拒绝物质，但又不要执迷于物质。这方面也有教训，毛泽东就是要把人完全变成纯精神的存在，出发点本来就不合理，后来当然就要导致荒唐结论和结果。他还要求人们成为“一个纯粹的人”，要“毫不利己，专门利人”，把人的群体性推向极端，企图完全扼杀人的个人性。他的这种理想讲起来很吸引人，“毫不利己”和“纯粹”，一般的中国知识分子很容易接受。而这种纯粹的精神在现实存在中的表现就是“共同理想”，他由此提出要为共产主义这样一种全人类的“共同理想”贡献一切。表面上看这是很美好很纯洁的词汇，但再往下推，为了某个崇高的“共同理想”就可以要求别人牺牲生命，甚至可以强迫你牺牲生命，也就是可以杀人，可以做一切他认为对实现“共同理想”有利的事情。很美好纯洁的东西就这样转化成了很可怕的东西。

摩罗：革命的恐怖就是这样制造出来的。

钱理群：为了意识形态的需要可以做一切事情。这是一个命题，有它

的逻辑推理和一整套理论。毛泽东还提出“人群是划分为阶级的”，这也是对底层人和知识分子很有诱惑力的一个命题。毛泽东思想有一个特点，每个逻辑前提都有一定的合理性。他就是这样推理的：在阶级社会里，人群是划分为阶级的；阶级的利益又是由政党的政治理想来代表的；而政党的利益是靠领袖来综合体现的。这样推理下去，为了人的群体利益，每一个个体的人就必须成为党的工具，进而成为领袖的工具。毛泽东的命题在出发点上都具有理想主义浪漫主义的色彩，而每一个命题的实践展开和逻辑结果却都是这样可怕，产生了许多时代的悲剧。

摩罗：我们这几代人的思想观念，包括现在刚入高校的学生，就都是按照毛泽东的理念灌输出来的。

钱理群：而且在当代，我们又面临一个物欲横溢的问题，个人欲望的极度膨胀，对毛泽东的理念构成反讽。其实应当把这些问题揭示出来做理论上的清理。只有揭开曾经导致我们民族精神迷乱的这类“逻辑迷魂阵”，这个民族才可能有理性的追求。要作理论上的清理，当然很不容易，这涉及伦理学、心理学、教育学、政治学、人类学等等许多方面的问题。

人文教育和技术教育的关系

摩罗：前面所说的这些教育理念落实到中学语文之中，就是过于强调语文教育的工具性。今年11期《读书》杂志上，葛兆光先生一篇文章就谈到了这个问题。他是通过比较中国和日本的语文考题来阐述这个问题的。他说：“如果说，日本的‘国语’出题者心目中，标准国语是文学散文所表现出来的美文，那么中国的‘语文’出题者心目中，标准语文是社论体或报纸体那种应用性文字。这里的合理性前提是社论或报道等报纸传媒的权威，而报纸的权威来自政治性权威。”这里的工具性有双重体现，第一重是把语文教育的功能理解为为人们提供在一个生活共同体中共同生活的工具，第二重是通过语文教育把人们训练成为特定的政治权力实体的工具。这正是最让人产生疑问的地方。语文教育究竟仅仅只是要解决工具问

题，还是同时要解决一个更为重大的问题，比如解决精神问题，个人精神自由问题，个人的想象力和创造力问题。我们是要作出非此即彼的选择，还是可以二者兼顾？

钱理群：我觉得比较复杂，语文界对语文教育的性质历来有争论。曾经有过两种提法：一种是“不要把语文课上成政治课”，一种是“不要把语文课上成文学课”。前者是针对20世纪50年代特别是1958年以后的一种倾向提出的，因为那个时期语文课被变成了一种变相的政治课。于是有人提出语文课是一门工具课，用以抵制语文课政治化的倾向。还有人提出了语文课不是文学课。1956年曾进行过一次教育改革，当时把语文课本改成文学课本，按照文学史的框架选择经典著作。从《诗经》读起，然后是唐诗宋词，还有鲁迅、曹禺、老舍等等。这样教材体系似乎跟我们现在提的“人文精神”较相近，现在就有人怀念当时的课本。但这种课本有一个毛病，就是对学生进行了纯粹的文学教育，而相对忽略了语言文字的训练。当时的文学课本很大程度上受苏联影响，而苏联是拼音文字，识字是很容易解决的问题。而中国的汉字是很难的，如果学生没有基本掌握语言文字的能力的话，文学教育也会落空。于是有人出来强调语文课不是文学课。60年代针对这两种倾向提出了“语文课是一门工具课”，强调要抓住基本知识、基本技能的训练。我们今天语文教育的格局就是那时建立起来的。后来语法越来越多地介入进来，现在发展到了一个极端。尽管最早提出这样的主张有它的历史合理性，但把语文课定位为工具课的主张越来越多地表现出弊端来。这种主张把人文教育排除在语文之外，使语文变成了一门纯粹技术性的课程。

但又不能因此否定中小学教育的技术性内容。它是要让学生具备运用祖国语言文字的能力和阅读写作能力。中学语文教育是有双重性的，既是人文教育，又要对学生进行语言文字能力的训练。它的复杂性还在于汉字难学。另外，中国有两套语言，文言和白话。中小学教育中文言到底占多大的比例？比例占得太小不利于学生掌握文言文，太多了也不合理。大陆教育和台湾教育在这个问题上有很大区别。台湾是很注重文言文的，它的许多考题我都不一定能答上来。汉字难学和两套语言的特点决定了中小学

语文教育相当重要的一个任务就是要让学生掌握中国语言。我担心我们忽略了这一点也会走到另一个极端。

当然，目前最主要的弊端是太忽略人文教育的作用。语文教育有其特殊性，许多人在回顾自己的一生时，都会发现对自己影响最大的往往是语文教育，或者是语文老师。就我而言，决定我一生发展的是我的中小学的两位语文老师，我都写了专门的文章纪念他们。人文教育不只是语文教育，而语文教育应当占有一个特殊甚至是核心的位置，因为语文的文学性对青少年更富有感染的力量。中学语文教育落实到人文教育上时，就是给人建立一种精神底子。一个人的精神是要有一定的底子的。我个人认为这种精神底子应当是浪漫主义和理想主义的，即给人的生命一种亮色。我在人民大学演讲时讲到这个问题。我收到过人大一个学生的信，他指责我说："我是受你影响较深的人，但现在我觉得你给了我那么多沉重的东西，很容易给人一种虚无感。我们的生活本来就够沉重的，你再给了我们那么多沉重的东西，还有沉重的记忆，你这是害了我！"我回答说，问题可能出在没有一个精神的亮色作底。本来，就像周作人所说，人生的季节是不能颠倒的。青年时代应该是做梦的季节。别林斯基说过，年轻的时候应该追求做虚幻的东西，不能过早地把人培养成太现实的人，要敢于做梦。在成熟以后，美梦破灭，在破灭中升华，这样就可以达到永恒的精神和谐。他主张人的精神发展分为三个阶段：开始是一种虚幻性的精神和谐，然后是虚幻的破灭，再然后在更高的层面建立一种精神和谐。

鲁迅也曾经认真谈论过少年时期的梦幻问题。我们在鲁迅研究中过于渲染他黑暗和沉重的一面，而实际上鲁迅的生命也有它的亮色，这亮色来源于民间思想的滋养。他童年时受到民间思想的影响，使他有一种亮色，一种基本的信念，以后他才有沉重的一面。我的中小学时代是共和国的黄金时代，我也做过很多梦，当时读了很多美的东西，如童话、神话等许多很浪漫的关于彼岸向往的东西。给我印象最深的是安徒生的《海的女儿》，它告诉我，"人"是最美好的，为了做"人"可以牺牲一切，这就是鼓励我们建立一种做人的基本信念与原则。中学教育，特别是语文教育应当赋予学生的生命以一种理想主义浪漫主义的亮色。有了这么一点亮

色，当他遇到沉重黑暗的东西时才不致于走向绝对虚无，就像《红灯记》里的李玉和说的那样，“有了这碗酒作底，什么样的酒都能对付”。

中学语文教育在引进人文教育时必须考虑到青少年的年龄特征和心理特征。在青少年时期一定要为对真善美的追求打下底子。这种教育是以后任何时期的教育所无法补偿的。人若缺少这种底子是会有问题的。而现在的教育理念和教育结构中都没有这种东西，所以现在的年轻人心中也基本上没有这种东西。现在的学生真是过于懂得现实，过早面对世俗丑恶，过早学会世故，这是很可怕的事。这以后的精神发展是一种季节颠倒，我觉得非常可怕。

摩罗：由于缺乏那样的人文教育，精神上没有打底，在现实的操行中就可以不讲理想，不讲超功利的信念和律令，也就是对自己没有要求。我觉得当下人们最明显的一个精神特征就是对自己没有要求，没有一个东西可以作为依恃。我越来越清楚地感觉到，我们在精神上一点依赖都没有。没有依赖也就是无赖。一个无赖在精神上是无所畏惧的，在操行上是没有规范也没有边际的，所以我们可以完全沦为现实利益的奴隶，现实利益需要我们怎么操作，我们就无所顾忌地怎么操作。无论要做出怎样恶劣的事情，都不觉得有什么心理障碍。

钱理群：支配许多人（当然不是全部）的操行的，一个是现实利益，还有一个就是活命哲学。活命哲学是中国传统文化一个致命的地方，人们常常放弃所有的价值，一心只追求怎样能够活下去。

摩罗：现实利益和活命哲学是紧紧联系在一起的，追求现实利益是为了活命，活命本身就是一切现实利益中最大的现实利益。中国人精神上的这个缺陷实在太大。教育本来就该帮助每个个人克服精神上的狭窄、软弱与缺陷，可是目前这种过于功利化工具化的教育，不但无法补救这种缺陷，而且只会强化这种缺陷。就这个意义而言，中国教育的现实状况是极为糟糕的，其中潜伏着巨大的危机和祸患。面对这种日渐功利化工具化的现实，人们既没有清醒的认识，更缺乏回天之力，只有指望少数人从教育的扭曲和窒息中突围出来，思考一点复杂的问题，讲一点具有人文气息的话。但这对于整个社会来说只是杯水车薪。大多数人都只能遵循古老的活

命哲学，在各种肮脏缝隙中卑屈地生存。这种恶劣的生存使每个人都受到严重的伤害，人们一边遭受伤害，一边又丧心病狂地伤害别人。中国人真是一个既极为可怜又极为可怕的群体。

钱理群：由于缺少一种信念，一种追求，一种彼岸关怀，缺乏一种精神砥柱，我们这些人都成了一个个软体动物，确实如你所说，既极为可怜又极为可怕。

人文教育还有一个重要方面就是让学生领略中国语言文字的美。汉字一方面难学，另一方面积淀了很丰富的文化，不仅是一种简单的符号。中国语言文字美的背后是人性美，这是我们长期忽略的。最近我看到浙江教育学院编的一套语文课本里选有对联，还有谜语，很受启发：这些都可以让学生体验中国语言文字的美。周作人曾经概括说，中国的汉字具有游戏性、装饰性与音乐性的特点。这可能也会产生弊病，鲁迅就批评中国是“文字的游戏国”；但它确实具有文字自身的美。我们应该根据汉语的特点与规律去进行语言教育。比如说，汉语是感悟的文字，中国传统的私塾教育不让学生过早地了解意义，让他在朗诵中感悟语言中一种意韵的东西，这正是符合汉语言文字的特点的，而我们今天的语文教学恰恰是忽略了这一点，把整个教学变成纯粹的意义阐释，而且是意识形态化的，极其繁琐的“分析”。其实中国语言文字的美也正好是读写教育与人文教育的结合点，在这方面大有“文章”可做。语言是思想与灵魂的外在存在形式，引导学生感悟语言文字的美，也就是感悟人性的美；引导学生写出美的文字，也就是对学生灵魂的净化与升华，二者应该也可以统一，语文教学的真正魅力也正在于此。

余杰：中学语文的12本教材中，中国以外的作家所写的作品只占了8%，照理说应当有30%～40%。汉族中心主义和“天朝上国”心态在教材编者的心中十分显著。外国作品中19世纪的批判现实主义占了百分之七八十左右。

钱理群：这是60年代“兴无灭资”的重要产物。教育目的体现在教材选择、教学方法和意义阐释上。

余杰：除高尔基外，20世纪的外国作家一个也没有，获得诺贝尔文学

奖的作家无一人入选。

钱理群：语文教材的编选和我们的学术研究脱节很大，基本停留在60年代的水平。60年代的中国思想文化有两个背景，一是“兴无灭资”，二是受俄国日丹诺夫影响。日丹诺夫有一个理论，即资产阶级上升时期的文学作品具有进步性，可以借鉴。文艺复兴至19世纪，批判现实主义是最高峰；而进入帝国主义阶段的文学则是完全反动的，这包括19世纪末20世纪初的作品，当然也包括此后的作品。1958年茅盾写的《夜读偶记》把西方文学分为现实主义和反现实主义两种，认为西方现代主义文学整个是反现实主义的。这一套观念对我们的教育影响极大，造成了非常恶劣的后果。比如我们这一代人对19世纪以前的文学比较熟悉，但对20世纪文学就一无所知了。

摩罗：现在的学术界已经突破了这一套陈腐观念的束缚，可是中学语文从教材编选到教学方法都还深陷在这种过时知识观念的束缚之中。给人一种印象是语文教学界比社会文化的发展滞后几十年，这无论怎么说都是一件荒唐事。据说中学教育中数理化等自然科学教材也严重存在这种滞后问题。这种教育对社会文化的发展只会起阻碍作用。为什么不可以把最有思想、最有学问、最有才华的人吸引到中学教育中来呢？为什么不可以让中学生学到最完整、最丰富、最有活力的文化知识呢？这些问题一问起来就觉得太复杂，也太令人焦虑与悲哀。

余杰：还有一个问题是政治人物的文章选得太多，谁的官大就进语文课本。毛泽东占的比例非常大，周恩来、刘少奇的也进来了。

钱理群：这其实也是把语文课简单地当做政治教育课。

余杰：鲁迅文章的选编问题也值得研究，是否应该选这么多，具体选哪些，都应该按照中学生的接受能力重新研究。现在许多中学生都反映学鲁迅很痛苦，不知道在学什么。

钱理群：在大学里许多学生也是对鲁迅敬而远之，这里有一种逆反心理。中学生自然更会感到受不了。原因大致有两个：一是按照政治需要来选鲁迅的文章，把鲁迅的作品扭曲后纳入阶级斗争的意识形态的框架中；另一个原因是不考虑中学生理解世界的方式和能力，把鲁迅作品讲得极其

复杂、繁琐而难懂，令人见而生畏。另外鲁迅作品所占的比例恐怕也大了一些。

摩罗：但是在目前的教材结构中，只有鲁迅的作品才是真正丰富的，真正具有文化信息和精神信息的。这些作品给少数出色的老师在夹缝里坚持的人文教育提供了文本依据。如果没有鲁迅的作品，整个中学语文教材就太惨不忍睹了。

钱理群：还有一个解读方法的问题。目前对鲁迅作品的阐释基本上还是依据60年代的很传统的观点。60年代有个提法叫“讲深讲透”。经典性的文学作品是常读常新的，要引导学生不断去读、去体会。教学中应该是有所懂有所不懂，没有必要把每句话都解释清楚。我主张学生读书比如读鲁迅的经典作品是要囫囵吞枣地读。文学作品不必解释得太死，比如曹禺笔下周朴园的性格特征，就被教学参考书规定为“自私的、虚伪的、残酷的”等等。本来这也不失为一种见解，但考试的时候非得照这种说法答题不可，写了别的答案就不给分，这就有了问题。文学作品是可以有多种解释的，这正是发挥人的想象力的地方，应当鼓励学生作出多种解释。我们现在的教学参考书具有一种法津的威严，不允许老师有发挥的余地，只能按照参考书的规定来解释。这些做法恰好违反了文学的规律，当然也违反了教育的规律。本来语言文学课是最有趣味的课。我中学时就觉得语文课非常吸引人，每次上课前我都带着一种进入精神圣地探险的期待。语文课应是一种精神漫游，应该是好玩的有趣的。现在语文课却变得如此乏味。

摩罗：现在中学生一上语文课就怕，不大有人听语文课。最有诗意的课成了最可怕的课。

余杰：语文教材中的文体分类也很糟糕，分为议论文、记叙文、说明文三大块。我认为应当取消说明文这一块。说明文的教学目的表面上是要使学生在实际中广泛运用语言文字，设想很好，但作用恰恰相反。比如叶圣陶《景泰蓝的制作》，非常繁琐，非常枯燥，对提高实用文体的写作能力没有什么帮忙。这类文章在教材中占了很大的比例。

摩罗：《景泰蓝的制作》我不知教了多少遍，可我什么也没得到。靠这样的文章学习文学、学习写作、学习科学、学习工艺都是不可能的。它

只会打击学生的学习兴趣，让学生觉得语文课枯燥乏味。很多学生甚至觉得语文课是难以忍受的折磨。

余杰：现在对科普文章的选择非常差。

钱理群：可是科普文章还是必须有一些，不能全是文学，还要培养学生对自然科学的兴趣。这同时也是对人的精神空间的一个开拓：语文教学不仅应该培养学生学会进行人与人之间的平等对话，建立一种和谐的关系，也要学会进行人与自然之间的平等对话，建立一种和谐的关系。最近，我写了一篇文章向青年朋友推荐法布尔的《昆虫记》，目的也在于此。中学语文课本可以考虑选一些这样的文章。

学生的地位与尊严

摩罗：老师跟学生的关系也是一个重要问题。目前这方面的情况很糟糕。老师都是庄严的说教者、指导者，是绝对权威。我们的文化观念和教育体制规定了老师的这么一个地位。学生很难在教育的意义上成为主体，而只能是被灌输的、被管教的、被批评的、被指导的状况。中国人的教育过程就是一个以牺牲人的尊严为代价求得功利目标的实现的过程。所谓受教育实际上就是学习怎样接受压抑、怎样接受别人对自己的强制。学校说什么是什么，老师说什么就是什么。学生稍有非议，整个学校制度便压了下来，给他处分，把他开除。当这个教育过程完成的时候，所有那些强制学生接受的东西，都变成了学生自愿遵守的东西。

钱理群：我还是觉得中学语文教育应当提倡学生发表与老师、教科参考书不同的见解。

摩罗：但是现在不行，对什么问题的答案都只能是唯一的。本来也许答这几个字也可以，那几个字也可以，可老师规定了只能用这几个字。这种教育方式非常有利于培养一个人的奴性。规定了这样就只能这样，尽管那样也不损害什么，那以后在整个社会生活中就非常自觉地压抑自己、斫伤自己。他一意识到上面要求怎样，尽管另一种做法也行，但他决不做另一种选择。奴役就是要求唯一性，要按照主子要求去做。我在为《思忆文

丛》写书评时曾痛心疾首地说，我们从一开始就学会了人家需要我们说什么就说什么，要求我们不说什么就不说什么，有些东西我们不想说也必须这样说，我们从小就学会了做奴隶。等到我们长大了发现不这样做别人决不放过你，那我们就更加自觉地那样去做。

钱理群：这里就涉及一个写作和说话的态度问题。现在总是培养学生说假话。其实作文本来可以虚构，我们可以而且应该训练学生虚构的能力和想象的能力。我们一方面禁止学生虚构，另一方面又培养学生说假话。中学时应该鼓励学习童话，让学生分清真实和虚幻的东西。鲁迅说得很好："一般的幻灭的悲哀，我以为不在假，而在以假乱真"。我们现在是培养学生不说自己的话，专说别人的话。更严重的问题在于，我们已经形成了一整套机制，专门训练学生说假话。而且久而久之，习惯成自然，变成"以假乱真"，甚至"以假为真"，一旦说了真话，也认为是假的，这"真假不分"是十分可怕的。听说今年高考作文，为了赚得考官的同情，百分之几十的考生说自己的父母都死掉了，这好像是一个笑话，但仔细想想，是不能不感到悲哀的：看看我们的教育（包括考试制度）把学生的心灵扭曲到了什么程度。他们在这样一个假的背景下再来歌颂那应当歌颂的，突出那应当突出的。而什么东西是应当歌颂的，什么东西是应当突出的，这全是由教育强加给他的，跟他本人的真实想法和情感一点关系也没有。在我们这一代人受教育的时候，情形就已经是这样，比如一写作文，就写陪残疾人过马路，捡了一个钱包，等等。这样不仅是带来写作的问题，而且会带来精神上的问题，影响到一个人的生活态度。对人的培养和对写作的训练是统一的，培养一个人怎样写作，在另一个意义上就是培养一个人怎样做人。说别人说的话就是奴隶，说假话、讲歪理就是奴才。奴隶和奴才应有区别。奴隶是被迫说别人的话，而奴才是为了达到某种目的故意要照别人的意思说假话，当然也包括做假事、做坏事。在作文中为了得高分这样一个功利的目的可以说假话，那在现实生活中为了更加重要的目的就更加没有操守可言，什么事情都可以做得出来。这种情况是十分可怕的。

余杰：人们刚开始接受这种训练时，是很不习惯的，甚至有某种痛

苦，所以现在中小学生最头疼的事情就是写作文。

摩罗：可是等他们完成了这么一个受教育的过程之后，他们就基本上适应了这种有意说假话的写作，你看那些专写八股文的五花八门的刀笔吏们，他们说起假话来几乎比说真话的还要庄严。

钱理群：土八股是养育奴隶的，洋八股养育的是奴才，他们都是说流氓语言。鲁迅说过，流氓就是没有自己固定的见解，今天可以这样，明天可以那样，毫无操守可言。从小的流氓语言的训练，是会养育出流氓的。引导学生怎样写作，真是一个非常大的问题。

摩罗：所以我们对于目前中国的中学语文教育，就要放到本世纪下半期曾经发生过的流氓文化的膨胀这样一个文化背景下来理解。中学语文教育的弊端与严重后果，集中到一点，就是有可能培养出听任流氓语言支配的奴隶和奴才。

钱理群：问题正是这样的尖锐：是培养未来的“人”，还是未来的“奴隶”和“奴才”。

摩罗：培养奴隶和奴才，那在教学中当然就要体现强制性。我有一位朋友的儿子先是在加拿大读小学，那里的老师从来不在学生的作业本上打叉，学生做得不对老师就在那里打个问号。他回到中国来上学，作业本上老是被打叉，他于是感到太受伤害，老给气得哭，老叫嚷着不肯去学校。我还有一位同学的两个儿子在上海的美国学校读书，我了解他们的作文训练，都是老师就某一方面的问题介绍目前在人类社会流行的各种想法，然后让学生发表自己的想法。老师决不提出一种权威的想法，或者是为意识形态所要求的某种想法来强加给学生。在这样的教育和教学中，老师和学生当然是平等的关系，当然是互相尊重的关系。一个孩子在学校得不到平等和尊重，以后纵使能够得到机会学习平等和尊重，也是永远都学不会的。学校里的强制教育，是社会上的强制关系的体现，同时也巩固着社会上的强制关系。这样教育实在是不可乐观。

钱理群：中学语文教育的目标主要是培养话语方式，即怎样说话、怎样写作。可是目前我们的写作就是在培养各种各样的八股，包括土八股、洋八股、党八股和革命八股。土八股是模仿和服从。洋八股的特点就是颠

倒黑白，混淆是非，形式上非常华丽，铿锵有力，气势磅礴。我们的某些作文教学就是训练学生写文字华丽的假文章，这样的危害性更大。而根本问题在于还是培养独立的人，有尊严的人，要让学生学会像人那样说话，像人那样思考问题。人文教育和写作教育都是直接指向培养人引导人的。

摩罗：讲话的方式就是面对世界的方式，你讲话的态度是虚假的那么你面对这个世界的态度也只能是虚假的。一切都是假的却偏要装作是真的，那就是有意玩弄这个世界。我们的时代几乎都是这种喜剧人物。我把我们这个时代命名为喜剧时代。

钱理群：话语只是一个中介，它的一面是人的思维，另一面是人的行动。但中小学语文教育主要是话语方式的训练，它自然会影响到人的心灵与行动。

摩罗：目前社会上对中学语文的重视，可不可以由此推出一个乐观一点的结论，表明大家对这些问题都有所觉醒。比如讲假话的方式，面对世界的虚假态度，是不是社会上已经有很多人意识到这方面的问题，才关注到中学语文这里来。

钱理群：这很难说。

摩罗：我知道你会给出一个悲观的回答，其实我也是很悲观的。既然现在有不少人关心中小学语文教育方面的问题，大概就少不了要谈论对它进行的改革的问题。你觉得这方面的改革首先要注意哪些问题。

钱理群：我对整个中国改革的期待是，改革要早，步子要慢，也就是态度要积极，行动要谨慎。不要老是从一个极端跳到另一个极端。尤其是中小学语文教育这种涉及到千百万人的后代的问题，更要谨慎。我们的社会有一个特点就是要么不改，要改起来就乱来。有的问题反映一强烈，某个领导一句话就变了过来。语文教育的问题确实很严重，我们是要积极地鼓吹这方面的改革，但在具体操作上是一定要谨慎的。这里面还有许多需要研究的问题，例如语文教育的各种功能以及相互之间的关系，还有教材上的许多具体问题。语文教育是在中国大环境下进行的，改革涉及了许多人的利益问题，许多教育部门印刷大量教学参考资料是赚钱的手段。而这些教参都很糟糕，又对教育起直接的影响。应该使把教学部门与教材、教

参的经营脱钩。改革也是很复杂的事情，涉及到许多利益的问题。而利益比我们所讲的更起作用。

当然，更加根本的改革恐怕还是教育制度的改革。要从考试下手，因为它是指挥棒。如果搞好了，指挥棒可以指挥另一面。我觉得同时还要呼吁一下教育科学的研究。你我都不是专门研究教育学和教育问题的，我们来讨论这个问题，自身的局限性很大。真正的改革应该有严格的科学研究和科学论证，不是大家脑筋一热就可以决定的。改革是好事，改得不对也许会更加糟糕。至于具体操作上的许多问题，更加不是我们说说就能解决得了的，这一定要作非常严谨的研究和论证。

第四辑

寻找『精神界战士』

世纪末的心灵相遇

我曾在好几个地方说过，我的精神基地有二：一是被人们称做“精神圣殿”的北京大学，一是处于中国边远落后地区的贵州安顺。我常常通过两地的出版物，去了解中国所发生的事情，去了解中国社会、文化思潮的或一方面。——我相信，社会的顶尖与底端，学院与民间之间是可以、也应当相通的。

眼前就有一例。

这是1997年10月14日的《安顺广播电视报》，寄来将近半年了，纸页已经开始发黄，我却一直珍藏着，夹在我备用的资料簿里。

是这期报纸的副刊《小世界》的“编者按语”打动了我：

“深秋来了，在绵绵不断的阴雨中，俄罗斯文学是一个适宜谈论的话题。”——说得多好啊。

“俄罗斯文学中那种对现实的批判精神，末世救赎意识，和追忆式的伤悼诗意，曾经成为整整一代中国人的精神泉源。”——我的眼睛一亮，仿佛被唤醒了什么……

“重温俄罗斯经典作品使我们明白，一个民族的精神文化改造是一个漫长的过程。只有关心爱、生和死的民族才是一个能够拥有未来的民族。对三者的关怀将使我们能够深入地理解：何以一个灰暗的时代，却产生了如此辉煌的艺术！”——编者（我当年的学生与朋友）此刻“重温”，是在呼唤什么呢？

这篇《深邃的忧伤——〈猎人笔记〉印象》出自熟悉的朋友笔下，读起来更加亲切：

“（这）是扎根于俄罗斯民族深处的某种蕴涵——那在广阔的天空与无边的田野上，在忧郁的草原和苍茫的暮色中，因为贫苦与无奈而产生

的一种深刻的民族性忧伤。正是这种忧伤构成了俄罗斯厚重而深沉的基调。”——这“忧伤”是让人想想要哭，想想又忍不住要笑的啊！

一篇重读契诃夫短篇小说的文章也是老朋友写的：“契诃夫是一位潜心观察、认真解剖社会细胞的作家，而他所解剖细胞的部位，多是居于社会的神经末梢之上。”讲得也真好。

《苦难的天才》的作者我不熟悉，大概是个年轻人，讲“对于人类苦难的人生终极问题的追问，构成了陀思妥耶夫斯基看待世界的独特方式”，显然是比较“现代”的。

我的心猛然一动：这些自称“大地的困守者”，我看做是“民间思想者”的相识、不相识的朋友，此刻如此动情地谈论多年来无人问及的俄罗斯文学里的民族精神传统，这意味着（提示着）什么呢？

今年1月18日，天空飘着雪花，北京大学百年同行协会的同学给我送来了新出版的会刊《大学》第3—4期。翻开一看，“卷首语”里就赫然写着陀思妥耶夫斯基的话，而且在“大学主题论坛”专栏里，集中发表了一组关于陀思妥耶夫斯基思想中的末世论，关于俄国流亡文学的“启示”，关于《古拉格群岛》所揭露的“20世纪人类的一场劫难”的文章，同时刊载的是俄国思想家舍斯托夫、弗兰克的文章等，编者在一篇按语中表示，他们关注的中心是“对俄罗斯的理念与精神的体认与理解”。

正是与南方小城里的“关怀”遥相呼应。

这仅是偶然的巧合吗？还是“人同此心”？

深夜，我坐在灯下，想着这一个世纪中俄两个民族的精神之交。我们曾有过几次“心灵的相遇”。第一次是在“五四”前后，这是中国文学空前开放的时期，世界各民族不同时代、不同风格、不同流派的文学同时涌入中国，而其中介绍得最多、最受中国读者欢迎、对中国作家影响最大的，无疑是俄国文学。据权威性的《中国新文学大系》“史料·索引”集（阿英编）提供的资料，第一个10年（1917～1927年）翻译的俄国作品达65种，居第一位（以下依次是：法国31种，德国24种，英国21种，印度14种，日本12种）。这里收集的史料或有不全，却是能反映当时的总体倾向的。鲁迅曾有过这样的说明，“我们的读者大众，在朦胧中，早知道这伟

大肥沃的‘黑土’里，要生长出什么东西来”，“那时就知道了俄国文学是我们导师和朋友。因为从那里面，看见了被压迫者的善良的灵魂，的酸辛，的挣扎”。周作人也作过题为《文学上的俄国与中国》的演讲，也强调“中国的特别国情与西欧稍异，与俄国却多相同的地方，所以我们相信中国将来的新兴文学当然的又自然的也是社会的、人生的文学”，但重点却是从俄国文学与民族精神反思本民族及其文学的弱点。他指出，“宗教上，俄国的希腊正教虽然迫压思想很有害处，但那原始的基督教思想确也因此传布得很广，成为人道主义思想的一部分的根本。中国不曾得到同样的好处，儒道两派里略好的思想，都不曾存活在国民的心里”；“俄国是大陆的，人民也自然有一种博大的精神”，“有人批评托尔斯泰，说他好像是一只鹰，眼力很强，发见了一件东西，便一直奔去，再不回顾了”，中国“却颇缺少这种精神”，“妥协，调和，是中国处世的态度”；“俄国人的生活与文学差不多是合而为一，有一种崇高的悲剧的气象，令人想起希腊的普洛美修斯与耶稣的故事，中国的生活的苦痛，在文艺上只引起两种影响，一是赏玩，一是怨恨”；俄国文学“富于自己谴责的精神”，中国“似乎极为缺乏”；等等。这自然是与“五四”新文化运动的“改造国民性”思潮相一致的。这一时期对俄国文学的吸取又是不拘一格的，如鲁迅所说，“我们虽然从安特来夫的作品里遇到了恐怖，阿尔志跋绥夫的作品里看见了绝望和荒唐，但也从珂罗连柯学得了宽宏，从戈理基感受了反抗”。

以后对俄国文学及思想的接受日趋狭窄。1949年以后，向苏联“一边倒”成为“国策”，对苏联文学与思想的介绍与吸取，越来越受到国家意识形态的控制与影响，结果出现了这期《大学》的编者所说的“似曾熟悉，实则陌生”的情况：“正统教科书不仅完全无视许许多多与俄罗斯同受着熬煎的诗哲们，而且对‘别、车、杜’的读解也出奇的偏狭。”加上同时期对欧美文学（特别是欧美现代主义文学）的限制接受，就形成了以俄语为第一外国语的这几代知识分子知识结构与相应的眼光、胸襟的相对狭窄，影响是深远的。而有意味的是，在史无前例的“文化大革命”时代的文化沙漠中，苏俄文学、艺术与思想再一次影响了中国的知青一代，其

影响途径竟是那样特别：这一代人是通过苏俄歌曲与私下传播的“灰皮书”与劫后余生的残存本而了解自己的近邻的，我的安顺小城的朋友大概也是这样接触苏俄文学的。但因为是处于那样一个特殊环境中，影响又是深入灵魂的。

但在80年代苏俄文学与思想的介绍与研究却处于相对冷漠时期——这自然是就整体而言，个别作家的影响就不能这么说。人们关注的热点是久违了的欧美与拉美的文学与思想，特别是现代（后现代）主义文学与思想，如这期《大学》编者所说：“对于英语文化所催生出来的新一代学者而言，他们中的多数人心里又都没有了俄罗斯思想的地位。”于是，就有了对于80年代文学接受与研究的检讨，例如王富仁就曾经指出，80年代的改革开放“主要是向美国文化的开放”，在现代文学研究中对苏俄文学的影响，以及相应的现实主义文学、左翼文学、解放区文学研究的削弱，其结果就是“从一种主流论走到另一种主流论”。

其实检讨本身就已经预示着（呼唤着）某种转机。可以毫不夸大地说，从80年代末开始，到90年代，中国大陆的思想、文化、文学界悄悄地加强了对前苏联与俄罗斯文学、思想的关注。这期《大学》“俄罗斯社会思想史参考书目”中所开列的就有20本译著，还不算杂志中的大量文章。漓江出版社从俄罗斯购进版权翻译出版的《白熊丛书》受到了读书界的欢迎。而且只要稍加留心中国当今的报刊和出版，就可以发现，这样一个翻译、介绍、研讨苏俄思想、文化、文学的势头还在继续发展着。

在我看来，这是世纪末两大民族灵魂的再次相遇。同时经历了80年代末的社会大振荡和90年代商品经济的大冲击，两个民族，他们中的知识分子，都面临着价值失落的精神危机，有了相近的“绝望”的生命体验，以及“反抗绝望”的挣扎。两个民族战栗着，痛苦的心灵就这样汇合了。耐人寻味的是，本来中国人似乎可以以90年代相对繁荣的经济相炫耀，但在精神、灵魂的撞击中，中国人（知识分子）依然扮演着“学生”的角色，依然承继着“五四”时期鲁迅、周作人们的思路，以近邻的民族精神与文学来反省自己。这次提出的问题是，在同样的极权主义的文化统治下，苏俄始终存在着一个反叛极权、保留与继续俄国19世纪的人道主义传统、体

现真正的新时代的俄罗斯精神的思想、文化与文学，而且形成一个传统，从而在20世纪人类思想文化史与文学史的殿堂上，留下一大批光辉灿烂的思想家、文学家的名字。而我们这里，不是没有反抗，没有思索，但都是单个的，形不成传统，而且多是感性、零星的，缺乏根本的理论的体系的建构，而且这种状况至今没有改变。这是为什么？中国的知识分子面对这个问题，应该感到尴尬与耻辱。幸而有了我的安顺朋友、北大学生，以及许多我所尊敬的学术界、文学界的同行等等这些有良知的民间的、学院的知识者，开始了思考与反省，使我看到了希望的曙光。当然，最初的思考不可能十分深入，我注意到，有些讨论竟与“五四”时期周作人他们的思路有相近之处。例如《大学》里的几篇文章都谈到了中国缺乏宗教传统，导致终极关怀的匮缺，不能把生活中的苦难“上升到生存与死亡这一人类基本问题的立场”，以及缺乏“俄罗斯伟大忏悔精神”，等等。这个现象本身就很有意思。一切都在开始，写这篇短文只是希望大家都关注与参与这件中国思想、文化（文学）、学术界在世纪末必须要做的事情。

文章刚要煞住，又看到了《济南日报》“随笔”版发表的董乐山先生的大作：《俄罗斯人文精神的失落》，据说俄国的知识分子“在当前的俄罗斯生活中已不起什么作用”，“俄罗斯发生的变化是知识阶层感到不安的，什么事情仿佛都不对头，没有人知道自己应该站在哪一边”——这不正是我们自己所遇到的问题吗？

思考在继续

——鲁迅与穆旦、顾准

1936年10月19日，中国本世纪最伟大的文学家、思想家鲁迅停止了写作与思考。

但这并不是结束——他的思考融入了全民族的思考中。他的思想命题，在新的探索中延伸与发展，他的思路、思考方式更是深刻地影响着每一个愿意、仍在想问题的中国知识分子与中国人：思考在继续。

在众多的后续者中，我要说说其中的两个人。

首先是诗人穆旦。他与鲁迅之间存在着奇妙的联系。

这是今天的许多研究者所难以理解的：当三四十年代的诗人纷纷向中国古代诗歌传统与民间诗歌传统皈依时，穆旦却宣布他要从传统思维与美学的“被围”状态中“冲出”。直到晚年他仍强调，他的诗里，没有传统的“风花雪月”，他不用“陈旧的形象”，他要用“非（传统）诗意的辞句写成诗”。评论家们也早已发现在穆旦的诗里，“很少中国人习惯的感性抒情与翩然风姿，因而不容易叫人喜欢”（唐湜），人们甚至认为“穆旦的胜利就在于他对中国古代经典的彻底的无知”（王佐良）。于是就产生了所谓“穆旦的真正的谜”：“他一方面最善于表达中国知识分子的受折磨而又折磨人的心情，另一方面他的最好的品质却全然是非中国的。”（王佐良）

这里所说的“非中国”，强调的是穆旦其人其诗的异质性；而所说的“中国”只能理解为“古代中国”，也就是说穆旦反叛的只是中国的古代传统。但他也并非直接移植于西方异土（尽管他显然受到西方浪漫主义与现代主义诗歌的影响），而是根植于现代中国及其文学的土壤上的。而

且这在穆旦是完全自觉的：他在其代表作之一的《五月》一诗里，明白无误地告诉我们，“从历史的扭转的弹道里，/我是得到了二次的诞生。/无尽的阴谋；生产的痛楚是你们的，/是你们教了我鲁迅的杂文”。可以说穆旦是从严酷的历史与现实中发现了鲁迅，从鲁迅为代表的现代新文化传统那里找到了自己的精神的与美学的资源。穆旦并不是无根的，只是人们不愿意承认新文化已经形成了传统，更不愿意承认鲁迅也是一种传统罢了——因为这“传统”首先是“反传统”的。正因为穆旦从鲁迅的血液里接受了作为新文化本质的反叛性与异质性，他才能在“传统诗歌思维与语言的改造”上迈出决定性的一步，从而成为“最善于表达”现代知识分子与现代中国人的现代思绪、审美情趣的中国现代诗人中的第一人。王佐良先生前述“穆旦之谜”的“解答”正存在于穆旦与鲁迅（及以鲁迅为代表的新文学传统）的深刻联系之中。

从另一方面说，鲁迅也在寻找穆旦——期待着他的出现。这乃是因为鲁迅在中国是寂寞的——他太超前了。因此，当鲁迅在《野草》这样的散文诗里提出了他的诗性哲学的命题，“于浩歌狂热之际中寒；于天上看见深渊。于一切眼中看见无所有；于无所希望中得救”，并因此而展现出一种全新的现代思维方式、思维路线时，大多数中国人，以至中国的知识分子、诗人，仍然沉迷于绝对的二元对立的直线运行的思维之中。他们当然不能理解鲁迅，尤其不能接受鲁迅称为“我的哲学”的《野草》。因此，《野草》于1927年出版，在鲁迅生前与死后的十数年间，竟是毫无回应，几成绝唱。

因此，当诗人穆旦40年代在他的诗里，宣称“一个圆，多少年的人工，/我们的绝望将它完整。/毁坏它，朋友！让我们自己/就是它的残缺”（《被围者》）时，敏感的评论者立刻指出，穆旦的诗是对追求“至善的终结”的“绝对的理念”的“自觉的超越”。但评论家似乎少说了一句，这也是我们今天所要强调的：穆旦这里所进行的对以“圆”为中心的传统哲学与美学的超越，其所要倡导的以“残缺”为中心的现代哲学与美学，正是对鲁迅哲学、美学传统的自觉继承与发展。鲁迅当年在《野草》里即已宣布了对至善至美的“黄金世界”的拒绝。我们曾经说过：“鲁

迅彻底地摒弃了一切关于绝对、关于至善至美、关于全面而无弊端、关于永恒的乌托邦神话与幻觉世界——那通常是处于现实苦恼中的人们的精神避难所，鲁迅却要杜绝一切精神逃薮，只给人们（以及自己）留下唯一的选择，正视现实、人生的不完美、不圆满、缺陷、偏颇、有弊及短暂、速朽，并从这种正视中，杀出一条生路。”可以说，穆旦是通过自己的独特经历与体验（特别是战争的置于生存绝境的经历与体验），通过自己的独立思考，在精神上接近了鲁迅的。穆旦在很多诗里都这样描述自己（以及他那一代人）的精神发展的历程：曾经是“幻想的乘客”，做过许多乌托邦的梦；但“在无数的绝望以后”，“幻觉渐渐往里缩小，直到立定在现实的冷刺上显现”，而终于将“生命的变质，爱的缺陷，纯洁的冷却”全都“承继下来”。从《野草》到穆旦这些成熟之作，间隔了将近20年；但中国的青年诗人，毕竟是在地狱之火的煎熬中，将鲁迅的哲学（与美学）“承继下来”，并且化作自己的血肉与文学了，这自然是意义重大的。

但这又是怎样的一份沉重、苦涩的精神遗产啊！当我们在穆旦的诗里，到处都见到对本属于年轻人的理想主义、浪漫主义的命题的冷峻的怀疑与拒绝时，不禁想到，这样的精神“承继”对于我们的青年诗人是否过于残酷了呢？

这是对过去的童年记忆的拒绝：不过是“自然底梦”的“迷误”，不过是“美丽的呓语”。

这更是对未来的黄金世界的担忧：“谁顾惜未来？没有人心痛：/那改变明天的已为今天所改变”（《裂纹》）；“明天是美丽的，而又容易把我们欺骗”（《先导》）。

于是，不能不对关于未来的种种美丽的理论、预言与许诺提出质疑，于是惊心动魄地发现了美妙的“计划里有毒害的一环”：“告诉我们和平又必须杀戮”；“知道了‘人’不够，我们再学习/蹂躏它的方法，排成机械的阵式，/智力体力蠕动着像一群野兽”；“给我们善感的心灵又要它歌唱/僵硬的声音”；“个人的哀喜/被大量制造又该被蔑视/被否定，被僵化”。结论是：那日益“接近”的“未来”带来了“希望”，也给我们“绝望”，“给我们死”（《出发》）。

于是，不能不对自己曾经信仰过、追求过的“理想”本身提出质疑：会不会“意外地投进别人的愿望”，成为“巨轮的一环”，“渐渐旋进了/一个奴隶制度”，却又“附带一个理想”——在自欺欺人的“理想”光环照耀下做一个“铁拳下的牺牲者”（《幻想底乘客》）？

在这步步逼进的拷问里，可以处处看到鲁迅的严峻的眼光；但这仍是穆旦和他的同代人的，他们是在回答不同于鲁迅的自己时代的“问题”：历史将要发生转折，日趋临近的未来是自身可能亲历的现实，而人们正在大规模地制造未来的种种神话。因此，穆旦的这些冷峻的警告，具有现实的尖锐性，而且是可悲地大大超前了，以至成为以后历史发展的一个惊人的预言，因此而获得了思想史的特殊价值，一如当年鲁迅的《野草》。

不再幻想的30岁的穆旦，冷然宣布自己处在“过去和未来两大黑暗间”，以“不断熄灭的现在”的名义，直面真实的自我生命的生存困境（《三十诞辰有感》）。听起来，与20年前鲁迅的自白：“然而黑暗又会吞没我，然而光明又会使我消失”，我将“彷徨于无地”（《影的告别》），同样给人以震撼。

穆旦就这样发现了人“荡在尘网里”，“左右绊住”的“烦恼”，以及“熟稔堆成的苍老”、“日久摩擦的僵硬”（《还原作用》、《有别》）；发现了“胸里燃烧了却不能起床，/跳蚤，耗子，在他的身上粘着”的无奈与悲哀（《还原作用》）；发现了“无形的墙”（《从空虚到充实》），发现“我们已是被围的一群”（《被围者》）；发现了“冷风吹散了我们长住的/永久的家乡和暂时的旅店”，于是永远“走在无家的土地上”（《控诉》）；等等。人们或许会联想起鲁迅的“无物之阵”、“过客”，但这些“意象”仍属于穆旦：他在自己所生活的中国40年代的现实中，发现、提升、创造出了这些足以揭示现代人的困惑的生存编码。

而且对人的生存状态的这种逼视与质疑，必然要指向人自身。于是，在《三十诞辰有感》里，穆旦同时宣布，要“重新发现自己，在毁灭的火焰之中”。这是“残缺”的世界里的“残缺”的自我，一个不稳定的，不断分裂的，破碎的“自我”，存在于永远的矛盾张力之中：“我”“从子宫割裂”，“永远是自己，锁在荒野里”；既“离开了群体”，又“渴望

着救援”（《我》）。“我”既“生”又“死”：“一个平凡的人，里面蕴藏着无数的暗杀，无数的诞生”（《控诉》）。“我”被时间“创造”而又“毁灭”，“在每一刻的崩溃上，看见了一个敌视的我”（《三十诞生有感》）。“我”“发掘真实”，却明白了“弃绝了一个又一个的慌，你就弃绝了欢乐”（《诗二章》）。“我”“在苦难里，渴寻安乐的陷阱”（《控诉》），以“丰富的无有”歌颂“我们不能拥有的”（《海恋》）；“自动地流放，什么也不信仰”，而“智慧使我们无能”（《控诉》）……

对自我的分裂、矛盾如此清醒的体认，如此冷静的剖析，都是真正鲁迅式的。可以说当穆旦把他的怀疑主义彻底到对自我的怀疑与否定，他就在心灵深处接近了鲁迅，或者说得到了鲁迅精神的精髓。这里所显示的，是一种新的思维方式：诗人排拒了中国传统的中和与平衡，将方向各异的各种力量，互相纠结、撞击，以至撕裂。所有现代人的生命中的困惑，个体与群体，封闭与求援，诞生与谋杀，创造与毁灭，真实与谎言，苦难与安乐，丰富与无有，信仰与流放，智慧与无能，等等，全都在这里展开：不是简单化的二元对立，也不是直线化的“一个吃掉（否定）一个”，而是互相对立，渗透，转化，纠结为一团，如同为中国新诗派的郑敏所说，是“思维的复杂化，情感的线团化”。在穆旦的思维视界里，总是同时关注两个或两个以上反向的命题；然后以他所特有的怀疑主义的眼光，对对立的双方都提出质疑；在往复诘难中旋转似的将思考引向深入（复杂化）。他有一首题为《时感之四》的诗，就是这样写的，如诗评家袁可嘉所分析，“作为主题的‘绝望里期待希望，希望中见出绝望’的两支相反相成的思想主流，在每一节里交互环锁，层层渗透；而且几乎是毫无例外地每一节有二句表示‘希望’，另二句则是‘绝望’的反向反击，因此‘希望’就越发迫切，‘绝望’也更显真实，而这一控诉的沉痛、委婉也始得全盘流露，具有压倒的强度”（《新诗现代化》）。这样的往返质疑的思维方式，其实也是鲁迅的，《呐喊》与《彷徨》里交织、激荡的也正是这样的“希望”与“绝望”之流（参看拙作：《鲁迅多疑的思维方式》）。在他的《野草》里更是把这样的多疑思维发挥得淋漓尽致。现在我们在穆旦的诗里发现了鲁迅式的现代思维与相应的美学追求的“断而复

续”，这在中国现代文学史、思想史上都是别有一种意义的。

我们已经说过，这样的思考、追求，是过于沉重与残酷的：这里再也没有了英雄主义的豪情，盲目、浪漫的乐观，也不是冷漠的超然与回避；是冷静的逼视，是清醒的超越，诗人穆旦甚至感到了自己“仅存的血正恶毒地澎湃”（《我向自己说》）。这自然也容易使人们联想起鲁迅所拥有的刻毒的恶谥。我们自然可以辩解说，在残酷（以至恶毒）的背后，隐藏的是一颗温柔、善良的大心——事实（无论是鲁迅，还是穆旦）确也如此；但不能也不必否认的是鲁迅与穆旦的思想与文学所具有的残酷（以至恶毒）的特征。正因为如此，他们的思维方式与美学特质对于中国的传统思想、文学、文化起到了一个“解毒剂”的作用：这正是我们一再说及的他们思想、文学的异质性与反叛性的集中表现，也是其独特的，不可替代的价值之所在。这也决定了他们的孤独的命运：不论是鲁迅热闹中的寂寞与曲解，还是穆旦的被长期强迫忘却，都表明了他们被接纳的艰难。但他们毕竟构成了现代文学史与思想史上抹煞不掉的一个谱系。而他们自己是充分自重与自信的，这正是穆旦也应是鲁迅的命题。“丰富/和丰富的痛苦”——这或许是一个需要作更详尽的讨论与研究的命题；这里想指出的，是作为思想者的宿命：他思考着，探索着，无所顾忌、毫不回避地直面社会、人生的一切挫折，失败，艰辛，正视历史的一切血污，他就注定要与痛苦结缘，俄国的一个著名的剧作，题目就叫“智慧的痛苦”，但他同时也一定收获着“丰富”。鲁迅有言：“真的猛士，敢于直面惨淡的人生，敢于正视淋漓的鲜血。这是怎样的哀痛者与幸福者？”说的是同样的意思。鲁迅与穆旦正是在这样的大痛苦中获得了大智慧、大幸福，为后代人留下了丰富的思想与文学的遗产。他们同时也如穆旦自己预言的那样，“把未完成的痛苦留给他们的子孙”（《先导》）。探索真理的道路没有终结，思考在继续，痛苦也在继续，也同样会有丰富的收获。

于是，穆旦之后，又有了顾准。事实上，当穆旦在革命胜利的前夕，对“明天”发出种种忧虑（他因此而受到了时人的指责），他就已经在将鲁迅与顾准联结起来了。

我们曾经说过，国际共产主义运动的兴起、发展，以及后来的危机

与变革，构成了本世纪全球范围的贯穿性历史事件。也就是说，在考察本世纪世界与中国的思想史、文化（含文学）史、知识分子心灵史时，都不能回避国际共产主义运动所创造的社会主义、共产主义文化及其与知识分子的关系，这样一些全局性的问题。一个无可怀疑的事实是，在30年代，已被公认为中国文学的一代大师的鲁迅，与尚不知名的年轻的顾准，都对社会主义与共产主义文化表示了他们的信任，以至向往。这在当时是一个世界性的潮流，因此有“红色30年代”之称。对这样一个历史现象，这些年学术界（包括鲁迅研究界）却少有研究，这不能不说是一个遗憾。我们在这里也只能指明这一事实：鲁迅曾根据一位中国工人的亲身经历所提供的材料，这样赞扬在苏联所进行的共产主义试验，“一切神圣不可侵犯的东西，都像粪一般抛掉，而一个崭新的，真正空前的社会制度从地狱底里涌现而出，几万万的群众自己作了支配自己命运的人”（《林克多〈苏联见闻录〉序》）。这就是说，鲁迅是因为共产主义有可能彻底结束对人的奴役，使人成为“支配自己命运”的主人，而从中看到了“希望”的。而在此之前，他已经对中国的传统的封建制度与文化，以及西方的资本主义制度与文化感到了失望——它们都最后导致了对人的奴役；鲁迅（还有顾准）和20年代各国的优秀知识分子都是由于对既成文化的失望，转向正在发展中的所谓“第三种文化”，即“社会主义与共产主义文化”的。正像我在《鲁迅与20世纪中国》一文中所说，“人们尽可以用事后才知道的事实，来说明现实并非如此，从而指责鲁迅们过于乐观与天真；但对确实出现的某种可能性，不去及时地抓住，对之寄以希望，那才是真正奇怪的”，对鲁迅这样的以彻底摆脱人的奴隶地位与命运为自己的第一追求的知识分子，就更是如此。也正是基于这样的思想出发点，当鲁迅与中国共产党内部的“左倾”机会主义与宗派主义的斗争中，发现了新的奴役关系的产生时，他立即作出了“革命工头”、“奴隶总管”这样的新的概括，并毫不犹豫地进行了公开的揭露与斗争，对自己的前述希望提出质疑，也并不回避自己内心的矛盾：他一方面从中国的现实出发，仍然对“切切实实，足踏在地上为着现在的中国人的生存而流血奋斗”的中国共产党人寄以希望（《答托洛斯基派的信》），同时又频频表示对“革命胜利以后”

（关注“以后”是鲁迅思想的特点与彻底处，他不只一次地提出这样的命题：“死后”，“黄金世界到来以后”，“娜拉走了以后”，等等）的中国，包括自己在内的知识分子的命运的忧虑，作出了种种不祥的预言，“所怕的只是成仿吾们真像符拉特弥尔·伊力支一般，居然‘获得大众’；那么他们大约更要飞跃又飞跃，连我也会升到贵族和皇帝阶级里，至少也总得充军到北极圈内去了。译著都禁止，自然不待言”（《“醉眼”中的朦胧》），“倘当（旧时代——引者加）崩溃之时，竟尚幸存，当乞红背心扫上海马路耳”（1934年4月30日致曹聚仁书）。当然，这也仅是超前的预感而已。在历史的发展尚不充分，内在矛盾尚未完全显露，后果尚不清晰的情况下，鲁迅不可能对历史已经提出的命题：对社会主义、共产主义文化的反思与批判，作出更深入的回应。他把任务留给了后人。

因此，当穆旦提出了“铁拳下的牺牲者”的概念，指出“是巨轮的一环他渐渐旋进了/一个奴隶制度附带一个理想”（《幻想的乘客》）时，他并不是简单地重复鲁迅的概念（很有可能他根本不知道鲁迅当年说过的那些话），而是他从自己所处的时代，根据自己的经验，而作出的仍然不免是超前的预言——在40年代末的中国，还都是一种可能性（或局部的现实），历史与逻辑的展开，都还有一个过程。

但到了五六十年代，特别是“文化革命”时期的顾准这里，前人（鲁迅、穆旦）的预言——从“流放”、“译著都禁止”、“扫马路”到“铁拳下的牺牲者”，都成了现实，并且是自己直接承受的现实命运，而且是全民族、全体知识分子共同面临的现实灾难。或许历史发展到了这个时候，“科学地反思与批判社会主义、共产主义文化”的任务，才提到每一个有良知的中国知识分子面前，成为必须作出回答的历史使命。顾准是最早意识到、并且自觉承担了这一使命的，王元化先生说他比其同代人“整整超前了十年”（《从理想主义到经验主义》王序），这是一点也不夸大的。值得注意的是，顾准几乎在承担这一历史性课题的一开始，即与鲁迅的著名命题“娜拉走后怎样”联系在一起思考。他一再这样说：“我们也可以效法鲁迅‘娜拉走后怎样’的口吻，问一下，罗伯斯比尔不死，而且彻底胜利了以后怎样？”“革命取得胜利的途径找到了，胜利了，可

是，‘娜拉走后怎样’？”可以这么说，顾准是自觉地“接着鲁迅想下去”的。人们今天在评价顾准时，很容易就联想起鲁迅说过（或引述过）的话，如“怀疑自遂古之初，直至万物之琐末，放言无惮，为前人不敢言”，“茫洋在前，顾忌皆去”，“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索”（参看《从理想主义到经验主义》王元化序，陈敏之序），这正是说明顾准也是自觉、不自觉地以鲁迅的精神（包括思维方式）去作他的反思与批判的。这对于顾准是并不容易的。鲁迅当年尽管同情甚至寄希望于共产主义运动，但他毕竟是旁观者，至多是有限的参加者，因此，他几乎从一开始，就保持着自己的独立性，并很快就提出了自己的批判与质疑。顾准和他的同代人则不同，他们是革命者，是共产主义运动中的一个成员，社会主义、共产主义文化已成为他们的信念，以至信仰，英雄主义、浪漫主义、理想主义已经渗入血液与骨髓；更为重要也是必须正视的，是他们经过长期的改造，思想已经被奴化，很多人甚至到了不觉其为奴的地步。这样，对社会主义与共产主义文化的反思与批判，对顾准和他的同代人来说，首先是一种自我的否定与批判。第一步，就是要从奴隶状态中解放出来，获得精神的自由与独立；要从浪漫主义、理想主义的思路中解脱出来，换上一副怀疑主义的眼光——这实际上就是要从精神境界，思维方式上接近鲁迅，然后才有可能“接着鲁迅往下说”。这自然是十分艰难的。顾准自己说：“我面对它所需的勇气，说得再少，也不亚于我年轻时候走向革命道路所需要的勇气”——这也是一种痛苦，而且是丰富的痛苦。顾准正是在“文化大革命”那最黑暗的、几乎看不到任何希望的年代，独立地、孤立无援地，开始了他的精神探索：如他自己所说，这是一种从头思考，也即对作为前提的、终极目的性的命题提出质疑。不难想象，这需要怎样的理论勇气与理论的彻底性，也可以预期，这将开掘出怎样丰富的精神资源。而顾准几乎是刚刚开始就被夺走了生命。但路，毕竟是打开了。

这里，还要补充的是，在顾准独自摸索前进时，诗人穆旦也在用自己的方式继续着他的思考。1976年穆旦写了一批诗，其中有一首题为《神的变形》，写“神”与“魔”争夺对“人”的统治；这样的构思很容易联想起鲁迅《野草》里的《失掉的好地狱》，那也是在讲人类与魔鬼争夺“主

宰地狱的大威权”的。但穆旦的这首诗却多了“权力”这个角色，强调它对“神”与“魔”的“腐蚀”、支配作用，而人发出的誓言正是“我们既厌恶了神，也不信任魔，/我们该首先击败无限的权力”——这些显然都是对现实经验的一种提升。另一首写《理想》，却出现了这样的诗句：“别管有多少人为她献身，/我们的智慧终于来自疑问。/毫无疑问吗？那就跟着她走，/像追鬼火不知扑到那一头”。这对“理想”的质疑，与顾准的思考几乎是同步的。

但无人注意穆旦晚年诗歌里的这些思考。至今还有人想抹煞顾准的名字，或者装着视而不见。无法无视的鲁迅，则希望把他的思想钝化：他们的当代命运竟也如此相似。这是因为人们正在强迫遗忘，掩盖一切历史的血污与痛苦，更不能容忍鲁迅、穆旦、顾准式的对历史的先验结论的重新质疑。但这一点，恰恰是不能让步的：没有记忆与疑问，这就意味着没有思考。这将是真正的精神死亡：没有痛苦，也没有智慧的丰富。

正是为了反抗精神死亡，去年，我曾向北京大学、中国人民大学学生郑重推荐了《鲁迅全集》（人民文学出版社，1981年版）与《顾准文集》（贵州人民出版社，1994年版）两部书。我这样写道：

> 这是本世纪两个“真的人”写的“真的书”。借用鲁迅的话说，“这是血的蒸气，醒过来的人的真声音”。
>
> 鲁迅著作中有“现代中国民族魂”，是中国现代民族文化精神和20世纪人类文明的结晶，是现代中国的百科全书。
>
> 顾准著作中有“现代独立自由精神”，他作为40年代到70年代中国知识分子的杰出代表，在极其艰难的条件下，对鲁迅之后中国社会、历史、思想、文化所提出的最尖锐，最复杂的问题，作出了清醒的反思，发出了自己的声音。
>
> 因此，他们的著作活在现实中国的我们的生活中，每一个愿意并正在思考的普通人都可以和他们进行心灵的对话。

现在再推荐，我当然还要加上一部书：《穆旦诗全集》（中国文学出版社，1996年版）。

不容抹煞的思想遗产

——重读北大及外校“右派”的言论

北大100周年校庆庆典活动的帷幕已经落下，喧嚣过去，一切归于平静。

这正是反思的时机。或许是受了鲁迅的影响，我特别喜欢“……以后”这样的命题，此刻想做的，正是“庆典以后”的反思。

这些日子，我们谈了很多——关于北大；也写了许多——关于北大。但凭着我的直感，我们仿佛又无意地遗漏了，甚至是有意地遗忘了不少——同样是关于北大。

我想起了刚收到的一位老同学的来信，说到校庆那天，“怀了不少旧，但似乎都局限在‘反右’以前，这也难怪，后面的事不好说了……”我懂得他的意思：在我们这些老校友的北大记忆里，原是深藏着那一段或难堪，或痛心，因而“不好说”的历史，谁愿意轻易搅动——“避重就轻”本也是人之常情……

如果这仅仅是个人的记忆，不好说就不说，这倒也罢，生活中类似的事太多，哪能老是念念不忘呢？

但如果这是一所学校，以至一个民族，一个时代的记忆呢？——我翻遍为北大100年所写的令人眼花缭乱的各类图书，竟然发现：关于1957年的这一段，在北大的历史叙述（记忆）中已经消失，变成一片空白，仿佛什么也不曾发生，不留半点痕迹；仅有的一本却仍然把这段历史描绘成一小撮“右派”学生在“诬蔑”、“攻击”……让人仿佛又回到了当年……

我不禁打了一个寒颤。无论遗忘或坚持，都令人恐怖！

我于是想起了那一本书——那是“大批判”时，校方发给每一个学

生，作为反面教材的《右派言论汇集》。当时我有个收集资料的习惯，朦胧中仿佛意识到这或许将是一个历史文件，就把它小心地保存了下来（可见我大概从头就是一个“谬种”），“文革”后期退还抄家材料，它又奇迹般地回到了我的手中，却不料在向周围的年轻朋友炫耀中不知被谁“没收”而后悔莫及——连一本书的命运也会有这般的曲折……

于是我又四处打听，寻问，终于通过某个途径找到了，而且还有好几本，真是喜出望外！

我迫不急待地打开了书……

我首先要寻找的，是因为聚集全校最出名的“右派”而引人注目的《广场》的“发刊词”，那是可以视为这个思想群体的宣言书的——

> ……人与人的关系要重新调整，一些过去习以为常的正面和反面的东西要重新进行肯定和否定，对于现代的一些论点与观点要重新进行估计、评价和探索……总之，这里——整风运动为主流的大变革是一次伟大的社会主义思想意识的改造运动，或思想意识的大革命，对一切都要勇敢地再认识。
>
> 大鸣大放成为这次运动的精神实质。毫无顾虑地发言，为真理而作好争论，以及为证明一些新生的主张、观点，天才的创造，都将如雨后春笋般地诞生！（注：原文如此）
>
> 中国将到来社会主义时代的春秋诸子百家争鸣，会到来社会主义时代的以少年事叶（注：原文如此）为风骨的、建设文学的再生，会到来社会主义时代的盛（唐）般的诗的创造，会到来社会主义时代的“五四”新文化运动！
>
> 伟大的马列主义的不朽理论会得到进一步更全面更正确的运用、阐明和发挥！党会因此而更强大更有生命力！人也会因此而返老还童，而具有十分鲜明可爱的社会主义个性！
>
> 北京大学是“五四”的故乡，北大儿女是“五四”的后裔，我们的血管里（流）着“五四”的血液，在社会主义的

“五四”时代，我们要学会“五四”先辈们的大胆提问、大胆创造的精神，去争取真正的社会主义的民主与文化！

我们的刊物——“广场”便为此而诞生。“广场”的含意在于：北大民主广场曾是“五四”举火的地方，“五四”的先辈们曾在民主广场上集会点火与誓师高歌！

先辈的广场已经荒芜了，我们艰难地把它打扫干净，我们愿爱讲话爱唱歌的人们一起来打扫它，整理它，使它开出一万朵美丽的花！

来吧！朋友们！到“广场”上来！这里有自由而新鲜的空气，它可以震动你的声带，唱出你愿意唱的个性的歌！

我们的广场期待着20世纪的社会主义文艺复兴的到来！

历经人世沧桑之后，再来重读这即使掩没在历史的尘埃中也依然熠熠闪光的文字，怎能不令人感慨万端！正在总结与反思20世纪历史的我们，惊喜地发现：这发生在世纪中叶1957年的当事人所说的“社会主义思想意识的改造运动”，与世纪初（1917年开始）的“五四”新文化运动，以及世纪末（1978年开始）的思想解放运动，从语言到思想，竟是那样的相似——同样是集合在“重新估定价值”的旗帜下，对“习以为常”的既定观念、习惯，进行大胆的质疑与挑战；同样是呼唤人的精神的自由、创造力的发挥，与个性的解放，呼唤社会的民主与民族文化的复兴，以及背后的对民族、国家复兴的巨大期待，等等，这都是一脉相承的。贯穿其中的是“独立，自由，批判，创造”的精神，在我看来，这是“北大精神”的核心所在，它所提供的正是中国现代知识分子的基本范式。而几乎是溢出字面的理想主义与浪漫主义的精神，更使得这些20世纪不同时期的思想变革运动的参与者，看起来像是精神兄弟；因此，当年“广场”的勇士们自称为“‘五四’的后裔”，北大精神的传人，这是理所当然，一点也不夸大的。

或许这只是外在的印象，不足为论；那么，我们就再进一步，来比较、分析下面这些论述吧。

△“我们的制度不健全，民主权利不够，这都是产生三害（按：中共中央当时发动整风运动，以反对党内的官僚主义、宗派主义与主观主义，群众概称“三害”）的根源”；“目前除三害都停留在表面上，似乎把三害的根源只归结到领导者的思想意识，并没有追究三害的社会根源，我认为这是不对的。……三害的社会根源是社会主义民主遭到压制和党团员的盲从成风。……社会主义民主遭到压制的原因：一、法制问题，宪法的人民权利尚未得到绝对保证。二、领导与群众的关系问题：由于尖锐阶级斗争而形成权力高度集中使领导与群众绝不是真正的被监督与监督的关系，而是绝对服从的关系。……三、言论自由问题。……在反动帽子满天飞的时候，在政治的压力下，更可怕的是在‘对领导不满，便是反党’的舆论下，任何反面意见都遭到毁灭性的围攻，任何片言只语都可以列入肃反材料，将来有无穷后患，在这种情况下，真正民主是不存在的”。

△“主要要从扩大社会主义民主，健全社会主义法制来根除三害”，“严密健全的民主法制，大公无私的人事待遇制度，健康活泼的民主生活的习惯性气氛……是最强大的现代化武器”。

△“我们有了一个社会主义工业化，还应有个社会主义民主化”。

△“如果有人问，你们标榜的是哪一种民主，我们答：是从‘五·一九’开始的（按：1957年5月19日，北大部分学生自发贴出要求民主的大字报，当时就称为‘五·一九民主运动’），在民主广场自由讲台上出现的，正在继续形成与发展的这样一种民主，不是硬搬苏联的形式，更不是贩卖西欧的形式，而是在今天中国的社会主义土壤中土生土长的民主制度，我们要把它巩固下来，并逐步推广到全国范围中

去，这就是我们的要求，我们的目的”。

△“我们最感兴趣的问题是如何保证公有制名符其实，就是说公有了以后，如何正确地分配。我们反对绝对平均主义，但目前问题不在于此，而是不合理的悬殊的差别。这样纵然占有公有，但实际上在分配的过程中，无形中一部分占有了另一部分的劳动”，“（由于特权的存在），在分配、社会地位等问题已出现一定矛盾，现在还不甚尖锐，叫内部矛盾也未尝不可。但必须指出来，如果管理、分配、社会地位等问题不得到更好的完善，矛盾可以向前发展，而且基本上满足‘阶级’关系的定义”。

▲“我们过去发生的许多错误，固然与某些领导人的思想、作风有关，但是组织制度、工作制度方面的问题更重要。……斯大林严重破坏社会主义法制，毛泽东同志就说过，这样的事件在英、法、美这样的西方国家不可能发生。他虽然认识到这一点，但是由于没有在实际上解决领导制度问题以及其他一些原因，仍然导致了‘文化大革命’的十年浩劫。这个教训是极其深刻的。……如果不坚决改革现行制度中的弊端，过去出现过的一些严重问题今后就有可能重新出现”。

▲“解放后我们没有自觉地、系统地建立保障人民民主权利的各项制度，法制很不完备，也很不受重视，特权现象有时受到限制、批评和打击，有时又重新滋长”，“不少地方和单位，都有家长式的人物，他们的权利不受限制，别人都要唯命是从，甚至形成对他们的人身依附关系”，“也还有些干部，不把自己看作是人民的公仆，而把自己看作是人民的主人”。

▲“权力过分集中的现象，就是在加强党的一元化领导的口号下，不适当地，不加分析地把一切权力集中于党委，党委的权力又集中于几个书记，特别是集中于第一书

> 记，……党的一元化领导往往变成了个人领导”，“党成为全同的执政党，特别是在生产资料私有制的社会主义改造完成以后，党的中心任务已经不同于过去，社会主义建设的任务极为繁重复杂，权力过分集中，越来越不适应社会主义事业的发展。对这个问题长期没有足够的认识，成为发生‘文化大革命’的一个重要原因，使我们付出了沉重的代价。现在再也不能不解决了”。

以上凡标以“△”的，都抄引自《言论汇集》，作者分别是徐克学（数学系学生）、岑超南（物理系学生）、张景中（数学系学生）、庞卓恒（系别不明）、龙英化（哲学系学生）、陈爱文、江文（中文系学生）、钱如平（数学系学生）；标以“▲”的，则摘自人所熟知的《邓小平文选》中《党和国家领导制度的改革》一文。今天人们不难发现，1957年青年学生的议论与1980年党的领导人对历史经验的总结，或有不同之处，但一些重要的观点，例如，社会主义发展中所出现的问题与“制度的弊端”有关，必须进行制度改革，反对权力过分集中，反对特权，反对领导与群众关系中的不平等，主张扩大社会主义民主，加强社会主义法制，这些认识都是一致或相似的。但正是这些基本观点，在1957年是被视为“反党反社会主义”的言论的，所有的作者都受到了严厉的惩罚；而80年代以后却成为了中国的改革的指导思想，像“民主”与“法制”这类概念差不多都成了人们的口头禅——当然，这也还存在着是否认真实行的问题，但至少再也没人斥之以“反动”了。

这或许是反映了时代的进步，但这事实本身却是应该好好想一想的。

1957年是什么时候？正是我们所引述的邓小平的文章中所说的，“生产资料的社会主义改造完成以后，党的中心任务已经不同于过去，社会主义建设的任务极为繁重复杂”，在这样一个历史的转折关头，这些年轻人提出了反对权力过分集中，反对特权等问题，要求民主与法制，应该说是及时的，表现了可贵的敏感与先见；但也正如前引的他们自己在大字报中所说，尽管“制度上的弊端”已经引发出了各种矛盾，但“现在还不甚尖

锐”，还有一个发展的过程，因而更不容易为大多数人所察觉与认识，于是，尽管警告已经发出，国人依然处于盲目与盲从的不觉悟状态。这样，这些忧国忧民的“广场”上的年轻人陷入鲁迅笔下的夏瑜那样的命运，几乎是不可避免的。他们必须要为自己思想的“超前”而付出血的代价。

但对先觉者的远见卓识的拒绝，更不用说运用权力对之进行“反击”与镇压，也是要付出代价的。这就是邓小平在他的文章中所一再谈到的，由于不承认集权、特权等问题的存在，拒绝扩大民主与实行法制，进而将现行制度中的弊端推到极端，终于“导致了‘文化大革命’的十年浩劫”。历史确实捉弄人：由于“文化大革命”的“彻底性”，相当多的“右派”的批判者落入了与被批判者同样的命运，人们用他们当年批判“右派”同样的（或更为极端）的语言与逻辑批判他们，在自身陷入了同样的绝境以后，才逼出了最后的觉悟。——自然，也有始终不觉悟的，在恢复了原有的地位以后，又重新使用起与权力结合在一起的原有的思想、逻辑与语言。但毕竟还是出现了这样的历史现象：先驱者的思想终于在某种程度上被他的批判者所接受，并且在批判者手中得到或一定程度的实现——当然，批判者是在自己的利益驱动下去实现的，这已与先驱者无关，而且先驱者的历史污名也未必因此而得到洗刷，更不用说他们应有的历史地位的恢复与确认，不继续“整”他们就已经够“人道”的了。在大多数人的眼里，甚至在后代人的心目中，他们依然是“有罪（至少是曾经有罪）之人”。 ——这样的结局，无论对先驱者自身，还是当年的批判者、后来的遗嘱执行人，都是无情而无奈的。

面对这种无情与无奈，我们所能做的，仅是指明这样一个事实与这样一种历史联系：1957年“广场”上的思考与呐喊，正是80年代中国思想解放运动的先声；举世瞩目的中国改革的思想基石，正是这样一些中国民间的年轻的先驱者以“非法”的形式，用自己的生命与鲜血奠定的。而在他们之后，也还有新的牺牲。——但愿在这世纪末的狂欢、表演中，至少还有人能够保留一点清醒的历史记忆。

关于这些1957年的北大学子，似乎要说的话还很多。

人们，甚至是历史学者，在谈论与研究1957年的“风波”时，往往

注目于那些“右派”头面人物，特别是政治上的风云人物，这大概也是一种思维的惯性吧。其实如果仔细研究当时的种种“右派”言论，就不难发现，那些“右派”政治家所关注的主要是政治权力的分配——这当然也关系着他们自己的政治理想的实现，并非完全为了私利，因而自有其意义，需要另作讨论；但真正体现了这场风波的思想、文化上的深度与意义的，恐怕还是被称为“右派学生”（也包括一些“右派”教师、知识分子）的思考。这是一些尚未涉世的青年，因此他们的探索的热情，并非源自利益的驱动，而纯是（或基本上是）出于对“真理”的追求——前引《广场》“发刊词”就是宣称他们是“为真理”而“毫无顾虑地发言”的。因此，他们的思考，除了前文已略作分析的现实社会、政治、经济问题之外，还包含了更为广泛、更深层次的思想、文化问题——政治学的，经济学的，法学的，伦理学的，心理学的，哲学的，等等，出现了一批着重于理论探索的长篇论文，以及诸如《自由主义者宣言》、《利己主义者宣言》这样的有关世界观与基本立场选择的宣言书。今天看来，这些讨论自然是粗疏的，但确实又是反映了时代思考水平的。——顺便说一句，这一时期，专门从事理论研究、创造的那些知识分子，除个别人之外，大都表现出惊人的“理论上的沉默”：即使是仍然保有独立思考品格的，关注的也限于现实的政治、社会问题，而鲜有理论的探讨；更不用说为现行权力政治作理论阐释与辩护的。这就迫使这些尚处于准备阶段的青年学生远非成熟的理论“习作”，充任这个时代理论水准的代表，这实在是中国思想理论界的悲哀，中国知识分子的失职。——不过，这已是题外话。

我们还是拉回来说。或许是受着“五四”传统的影响，这些北京大学的学子们在观察与思考中国的问题时，除了前所分析的社会制度方面的弊端之外，更关注这种制度的受动者——中国国民的反应；如前文所引，他们是把“社会主义民主遭到压制”与“党团员的盲从成风”看做是互相关联的“三害”的社会根源的。另一位学生的文章就说得更加尖锐，他指出，“任何时代，权力的高度集中，都是极大的危险”，而“当人民群众被麻痹被愚昧，就更加百倍的危险”，因为一旦权力的集中者“犯有严重错误或变质，或没有任何力量足以克服它”（王书瑶：《从斯大林的错误

中应得的教训》）。对群众不觉悟状态的这种焦虑，显然是“五四”“改造国民性”思想的继续，这些“广场”上的北大学生把他们发动的这场思想运动称之为“启蒙运动”，大概就已经自觉地意识到他们与“五四”时期发动新文化运动的前辈们之间的血肉联系。可以说，他们所要揭露、批判的，正是在新的历史条件下新的国民性弊病；共和国的敏感的年轻人在考察自己时代的国民精神状态时，同样面对着“人”的奴化与自我的丧失。他们这样论述着自己的痛苦的发现：“共和国初期在中国（所发生的）巨大变化”，使人们“陶醉”，由“陶醉”进而产生“迷信”（气三一群学生：《现实的社会主义并非世外桃园》），以至形成了对“党，国家，领袖”的“崇拜”与“宗教式信仰”（参见王书瑶前文，朱庆圻：《领导的艺术》），制造出了种种“神话”，仿佛“党，国家，领袖”具有天然的、绝对的正确性、真理性，“过去是正确的，现在是正确的，将来也就永远正确”，“在任何情况下都是正确的”，并且这种“正确性、真理性”是唯一的，“垄断”的，只要是“不同意见”，“就一定是错误的”，是“不能允许存在”的（参看蒋兴仁：《宗派主义的鼻祖，官僚主义的根基》，谭天荣：《又一株毒草》）。而在实际的操作过程中，这种抽象的“党，国家”的绝对真理性、正确性，就变成了具体的上级领导，以至于个人的绝对正确，于是，“神话”就变成了“上级的一切指示都视为圣经”（谭天荣：《我们为了什么》）。在这样的绝对理念支配下，人们所能做的唯一选择只能是“跟着走就万事大吉”（前引王书瑶文），这种“无条件地绝对服从”不仅是“盲从”，更导致了人的工具化与奴化——一位青年诗人这样自责：“这根无形的铁链没有丝毫的强力；然而，扪心自问，在过去，我们曾多少次说出了违心的话，做了它驯服的奴隶”（杜嘉蓁：《组织性与良心》）。而尤其让这些觉醒了的年轻人感到痛心的是，这样的“形而上学思维方式”一旦成为定势，让形成了“习惯的机械势力”（谭天荣：《教条主义产生的历史必然性》、《我们为了什么》）：“只要不同意领导就是思想有问题，或者可能是反党”（岑超南：《再论“铲草除根”和“党团员想一想”》），“喜欢思考”或“不按照规定的方式思考”，就是“落后分子”，“听说是反动分子就不分皂

白地群起而攻之，就这样不自觉地，机械地，反射式地，每日每时地伤害着别人与自己”（谭天荣：《第三株毒草》），“一旦有人提出新的问题，没把问题弄清楚就盲目地加以反对”（刘奇弟：《论当前的整风—民主运动》），以至“造成了对一切不懂的东西的无条件的仇恨”（《谭天荣：《救救心灵》）。正像鲁迅当年面对着“无物之阵”一样，今天新中国有思想的年轻人又为这样的“习惯的机械势力”所包围，欲挣扎而不能，陷入了无以摆脱的困境。正是在这“习惯的机械势力”的支持与拥戴下，对“不合人们胃口的思想施予暴力”竟成了共和国精神生活中的常规（谭天荣：《我们为了什么》），这样的实现在欢呼声中的“群众专政”（这正是共和国的一个专有名词），是真正令人恐惧的。当人们欢天喜地地将自己的有头脑的兄弟姐妹送上审判台上时，他（她）们自己的心灵也受到了扭曲与损伤，“造成了不堪忍受的知识的贫乏，思想空虚和意志薄弱，造成了习以为常的言行不符和自欺欺人，造成猜疑冷酷和互相残害”。面对这样的新的国民性的弱点，一位“右派”学生领袖这样写道：“我看到了这一切，希望改变这一切，而又被那些诚实的人所反对，这件事对于我，更大的痛苦是不可想象的”（谭天荣：《救救心灵》）。这发自内心的深沉的悲叹，使人不能不想起当年同样是“哀其不幸，怒其不争”的鲁迅。于是，与1918年“救救孩子”的呐喊相呼应，1957年的中国又响起了“救救心灵”的呼唤。而人们首先要争取的，就是人所应有、独有的精神的自由，独立思想的权利，他们庄严宣告：“世界上并没有什么不允许怀疑的问题”，“任何人都有探讨一切问题并坚持自己见解的权利”（刘绩生：《我要问、问、问？？？……》），“我们要思考，除了我们自己谁又能禁止我们思考？不让想吗？偏要想……我们要走自己的路”（谭天荣：《又一株毒草》）。同一篇文章还引用马克思主义经典论述，宣布我们“不承认任何种类的外界权威。宗教、自然观、社会、国家制度，一切都受到最无情的批判，一切都要站到理性的审判台面前，或者开始证明其存在的理由，或者放弃其存在权利。思维和理性成了测定一切现存事物唯一的尺度”。这样的引述，自然有策略的考虑，借此使自己的主张具有某种合法性；但确也表明，这些自称“强壮而又心怀恶意的小家

伙”，比起他们的批判者，那些自命的“卫道者”，是更懂得、并且真正把握了马克思主义的彻底批判精神的（谭天荣：《一株毒草》）。他们当年所提出的问题与任务，仍然是今天的中国的改革者需要继续解决与完成的，他们当年的思考今天依然保持着新鲜的生命活力，他们思考的成果，以及思考过程中可能有的不足与失误，对于后来者，都是极其宝贵的启示。

在对1957年“广场”上的年轻的探索者所发动的这场思想运动，作了以上不免是粗疏的历史叙述以后，我还想关照历史运动的参预者“个人”的命运，这其实是我在重读这些《言论汇集》时，特别感到兴趣的。——我以为缺少了这样的关注，我们的历史叙述将是不完整的。

《言论汇集》中收入了在遭到“反右派运动”的打击以后，这些“右派”学生，特别是他们中骨干的反应：他们公开贴出的“反批判”的大字报与私下的相互通信，当时是作为“猖狂反扑”的罪证而留下的，却为后来的研究者保留了一份不可多得的历史的逆转对个人心灵的打击，以及个人所作出的反应与选择的资料。

种种反应都是因人而异的。前文提到的张景中贴出了宣布“急流勇退”的大字报，他说：“一个月更好地使我知道了政治是怎么回事。它比我能想到的要脏得多。我必须保卫自己的灵魂不受玷污。”《头可断，血可流，真理绝不能丢》一文的作者钱如平（笔名谈论）则表示“宁愿在尖锐的阶级斗争中自己给自己人的子弹打死，而不愿死在敌人的屠刀下”，他留下了最后的“告别词”是：“我的母亲是人民，我的兄弟是‘革命者’，为保卫生产资料公有我愿拼命，我不想超现实地好吃好穿，一切事情为人民！真实地为人民！让千千万万的农民兄弟同志冬来有棉衣，夏到有便服，饥饿在中华沃土上绝迹，工农知识分子团结万岁。”我特别注意的是，最早提出肃反问题与胡风问题的刘奇弟，在写了检讨书以后，给谭天荣写了一封信，说：“我是在遵照着我的良心和情感做事，任何勉强的分析都将是教条和生硬的，因为情感是永远不能用事实和理论来代替的。”但他仍然谈到了“一些影响我的情感的事实”：“若不检讨，家庭要与我断绝关系，物理念不成了，朋友也不要我了。”他说，正是这

些“外界力量”“影响我正视现实”：“父母兄弟姐妹朋友同学几乎所有的人统统反对我，而我做的这件事情又不是科学工作而是社会活动，这除了说明我错了以外，还能有什么解释呢？”他还对谭天荣的某些“信念”提出质疑：“你说群众同情支持你，现在还不乏其人，这恐怕与事实不符吧”，在“如今我国的情况”下，“工人农民都不但拥护党，而且拥护党的现行政策，来什么变革？谁要我们的小变革”？但谭天荣仍然坚持自己的信念，他接连写了好几张大字报，一再表明：“我将逆流前进，不退一尺一寸。”（《救救心灵》）他说：“（过去）我被无形的链子锁住了，今天我摆脱了这条链子，永远地摆脱了。这——我就满足了。对于我除了火与剑的搏斗，在生活中我并不要求什么”，“对于得不到的一切，我绝不强求，对于属于我的一切，我决不放过。”（《叫我怎么说好呢？——致5402186》）他不无骄傲地宣称：“我今年才22岁还没有学会害怕，我今年才22岁还不懂得恐惧，我今年才22岁不曾有过疲劳。”（《第三株毒草》）他显然坚信时间与未来都属于自己——今天重读这些在特定历史情境中写下的文字，我无意在谭天荣对理想主义、英雄主义的坚守，和刘奇弟的“正视现实”与返归平凡人生之间作出任何价值判断，我只相信这都是人所有的真实的选择。

“跨越了精神死亡的峡谷”

——在食指诗卷发行会上的发言

我很少读当代新诗，得到食指的诗集之后，竟是爱不释手。昨晚，为准备开会又读了一遍。这回引起注意的是他近年所写的几首《人生》、《人生舞台》，还有《诗人的桂冠》、《想到死亡》、《归宿》等等。诗人严肃而真诚地进行着人生的回顾，历史的反思，并且是“起点（原点）”的追问：我是谁？我在世纪人生的舞台上扮演了什么角色？什么是诗？诗人是干什么的？我的（人的，诗的）归宿在哪里？——事实上，到了世纪末算总帐的时候，一切有追求的人，学者与诗人，都在这样严峻地扣问着自己的良知。

于是，食指的两句诗行让我感到了震撼——

“终于我诗行方阵的大军跨越了精神死亡的峡谷”，这“精神死亡”的概念，引起了我的共鸣与深思。——什么是“精神死亡”？我们每个人，每位中国的诗人都“跨越了精神死亡的峡谷”吗？

这正是最近一段时间我经常考虑的，也就是我所说的中、俄两大民族在世纪末心灵再度相遇时，不能不面对的一个尖锐而令人（中国人）尴尬的问题：同样是处在强权政治、文化的统治下，苏俄始终有一批（当然不是全部）诗人坚持了独立、自由的歌唱，从阿赫玛托娃到帕斯捷尔纳克等等，可以说已经形成了一个传统。而我们中国呢？一大批诗人被流放，被剥夺了歌唱的权利；幸存在诗坛上的，经过彻底的思想改造，大多数在“精神死亡的峡谷”里纷纷倒下，诗坛上充斥的竟是精神死亡者的歌唱。敏感的，良知未失的食指早在1967年所写的《鱼儿三部曲》之三里，就为我们描绘了一幅惊心动魄的诗坛景观——

“水蝉吃饱了，静静听着
青蛙动人的慰问演唱”

这几乎是概括了一个时代的诗歌史的。我曾在一本文学史著作中谈到中国17年的诗人是些“永远的歌者”：在同伴上了绞刑架时，诗人们没有反抗之声，只是高唱颂歌；当全民族陷入大跃进、文革的迷狂之时，诗人也没有自己的冷静、迷惘的歌唱，仍然唱着更加迷狂的颂歌。这自然是可悲的“精神死亡”，也是诗的死亡。——在这强权下的颂歌的时代里，中国还有独立、自由的歌唱，还有诗吗？诗人食指就这样出现了。正是在中国的强权统治、文化专制达于极端的年代，这条“冷漠的冰层下”的“鱼儿”出现了。它（他）怀着“对于自由与阳光的热切渴望”，“高傲”地宣称“永不畏惧冷酷的风雪，绝不俯仰寒冬的鼻息”，并且“积蓄力量作最后的努力”。看啊，它（他）——

“弓起腰身弹上去
低垂的尾首凌空跃展
那么灵活又那么有力”

终于跌落在冰块上，“鱼儿真的死了/眼睛像是冷漠的月亮”。但诗人和他的诗却“跨越了精神死亡的峡谷”，永生了。

这“跨越”是非同小可的，是具有“史”（中国诗歌史与现代知识分子精神史）的意义与价值的。——中国终于有了高压下的反抗的声音，迷狂里的清醒的声音，作戏中的真诚的声音。诗人自己说，他是“用孩子的笔体写下”自己的心声的。那么，他就是人人都在自欺欺人的《皇帝的新衣》里那个高声说出“真实”与“真理”的孩子，他的勇敢与真率使一切成年人无地自容。

我们仍要感谢食指。人们说，幸亏有了一个顾准，否则中国的学者就对历史交了一份白卷；我们也可以说，幸亏有了食指（和他的伙伴），否则中国的诗人真要愧对自己的时代了。

食指不仅有伙伴，也有他的前驱者。最近，我有机会接触到1957年民间民主运动中的校园诗人的作品。面对这些蒙受耻辱，淹没在历史的尘埃里的诗的精灵，我感到惊喜与震动，就像当年发现了食指时那样。这批诗人的第一声呐喊（作者沈泽宜，张元勋）：“是时候了，/年轻人/放开嗓子唱！/把我们的痛苦/和爱情/一齐都泻在纸上！”是曾经唤醒了无数人的。而这首《致勇士》（作者杜嘉棻）今天听起来更像是诗的预言——

真正的勇士
要终生
为真理战斗
像清道夫一样的
辛勤。
我相信
黑暗
会永远存在，
像大地上
永远
会有尘埃。
我相信，
勇士
会在斗争中
倒下，
但勇士的精神
将像松柏般
常青。
我相信
勇士会被历史
淹没，
但勇士曾用

生命
鞭笞着社会
前进。

这“勇士之歌”，这强权下的自由歌唱，曾被强制中断；但“勇士的精神”却是扼杀不了的，“勇士之歌”也必会有人接着唱下去，食指正是在后续者中找到了自己的位置。而在食指之后，又有一批又一批的诗人“接着唱下去”。我不敢说这是否像苏俄诗坛那样，已经形成了一个传统；但可以肯定，这断而复续，续而复断……的历史线索是存在的，正需要我们——中国的诗歌创造者与研究者去发掘与清理。而且总有一天，要作为不可或缺的有机部分进入中国的当代诗歌史、文学史的历史叙述。这是可以期待的。也许到那时候食指的意义才会更清晰、充分地呈现出来。现在我们再回到“精神死亡”问题的思考与讨论。所要问的是，“精神死亡”的现象今天还存在，还有意义吗？回答是肯定的：不仅强权下的精神死亡者的歌还在继续唱下去；今天的诗人们又面临着物质诱惑、私欲膨胀下的精神死亡的威胁。这是我们时刻面对的现实，大概无须多作论证了吧。正是在这个意义上，食指近年来所写的诗，应该引起重视。尽管这些诗已经不可能产生他的前期诗歌那样大的影响，但它的价值也在这里：他依然保持着孤独的“流浪儿”的姿态，坚持着不懈的精神探索；他继续维护着“向命运挑战的个性，虽是屡经挫败，绝不轻从”，始终坚持着“相信未来，热爱生命”的信念（《热爱生命》）。在这“挣到了舒适还觉得缺少点什么/是因为丧失了灵魂”（《向青春告别》），“无聊像条蛇缠绕着枝藤”（《受伤的心灵》）的时代，食指坚守住了精神的阵地，艺术的良知，坚持着他的个人的独立的自由歌唱，他因此可以自豪地宣称——

我是我那心灵的圣殿的墙上
孩子们刻下的污秽的字文
岁月再长也不会被抹去
但对这颗高傲的心却丝毫无损（《诗人的桂冠》）

诗人以自己的自由意志与独立精神维护了人的尊严，诗的尊严。诗人说，“除了几本令人惊叹的诗集”，“我一无所有”（《人生舞台之二》）——这大概也是一切真正的诗人的宿命吧。诗人又这样写道：“人世的冷暖给了我一颗心/虽外表寒酸，但内心富有”（同前）——这也是诗人自我真实的写照。

民间思想的坚守

——篮子《山崖上的守望》序

两年前，读到朱学勤先生发表在《读书》上的《思想史上的“失踪者”》一文时，我和作者一样“怦然心动”，并且“潸然泪下”：我们同时想起了当年的那间“小屋”——尽管此时我在北京，他仍居山中，彼此已相距千里万里……

这精神兄弟间的心灵感应，正形成于那样的时代，非亲历者不会有，也难以理解，而竟能如此完整地保留至今，这又是让我们感到自慰，因此而格外珍惜的。

朱先生在文章中所提到的“民间思想村落”，我想，在本世纪的中国，大概出现过两次，而具体背景、情境、命运却大不相同。第一次出现在“五四”前后，现在已经进入正史：毛泽东的“新民学会”，周恩来等的“觉悟社”，恽代英等的“互助社”等等，在一定意义上都可以视为“民间思想村落”，他们处身于那么一个时代大转变、思想大解放的时代，先是在民间进行自由的阅读与思考，然后生逢其时地投入“五四”新文化运动，以及随后的社会革命中，把他们的思考转化为思想文化，以至政治、经济、军事、社会的变革实践，而最终改变了中国的面貌，以及他们自身的地位。而在随之建立起来的高度统一与集中的国家体制内，也有过重建“民间思想村落”的努力——例如1956年北京大学的“百花学社”、江苏的“探索者”等等。但经过历次运动，民间思考甚至于停止了。少数人体制外的思考自然是存在的，但在我们这里却只有个别的“点”，而形不成连续的历史线索，在我看来，真正的民间思考的恢复，以及再建“民间思想村落”的努力，在“文革”的后期，特别是在林彪事件以后，人们再也不能不面对现实了，当理想的面纱脱落，露出狰狞面目

时，怀疑开始并且逐日增长了。于是，体制之外的民间独立思考，就由少数先驱者发展到相当的范围：不仅是各种类型的知识分子（顾准是他们中最杰出的代表之一），有一定知识的工人、农民，甚至还包括被排斥在体制之外的党的各级干部，以及邓小平、张闻天这样的高级领导人物——现已经传为历史佳话的邓小平在江西田间小道上的思考，当时也属于民间思考的范围。因此我们可以说，这样的几乎是全民性的民间独立思考，事实上是为以后的以“实践是检验真理的标准”为开端的思想解放运动，以至整个中国的改革运动，作了思想的准备，以至骨干力量的集结与训练准备的。要真正认识与理解1979年以后中国社会的巨大变化，其实是应溯源到这一时期的民间思考的。

我想，也许只有置于这样的背景下，我们才能比较清晰地看出来这一时期在全国各地自发建立起来的或大或小，或显或隐，或严密或松散的“民间思想村落”的特点（包括局限）与意义。尽管无法获得具体的统计数字，但这样的“村落”散布得很广，却是可以肯定的。篮子在书中的第一部分“流逝的音符”中的回忆，就足以说明，“文化革命”的风暴确实已经深入到中国内地最边远的少数民族地区，使最不易变动的、中国社会的基础也发生了动荡，建立了各色名目的“群众组织”，展开了可谓生死的搏斗，历来与历史无缘的“圈外人”，例如作者写到那位剪刀社的“一丁”，现在也卷入了历史的旋涡，篮子自己，这样一个本已生活在下层社会的未成年的孩子，也被由居住在遥远的北京的“领袖”所发动的“知识青年上山下乡”运动所驱赶，被迫改变着自己的生活方式，去领教“公社书记的‘杀威棒’”，并因此由于生活本身的教育而加入到前述决定以后中国命运的民间思考的历史潮流之中。作者笔下的那个在自己墓碑上赫然刻着“一个自觉的共产主义者”几个大字的“默默无闻的生者与逝者”的故事，正是表明了，这一民间思考的历史潮流是怎样唤醒与震撼着中国社会底层的心灵世界的。在这样的社会、思想基础上，由思考者的聚合而导致“民间思想村落”的产生，就几乎是顺理成章的。而在“文革”那样的特殊条件下，像贵州安顺（今天的人们只知道它是拥有龙宫、黄果树的旅游胜地）这样的“天高皇帝远”的蛮荒之地，反而是更便于自由思考的。

因此，篮子在《剪不断的思恋》等文章里所回忆的那聚集在一间“小屋”的思想的群体，是可以作为那个特定时代的“中国民间思想村落”的一个典型来加以解剖的。根据作者提供的材料（包括作为“附录”的当年的部分手稿）以及我自己作为其中一个成员的亲身体验，我想，或许可以作以下几个方面的分析。在保留下来的篮子1974年与他的朋友的通信中，有一段话很值得注意：“中国人民无疑地在等待着一个巨大而翻天复（覆）地的变革。他们对那些曾经是非常‘神圣’的油彩已经感到失望，进而……我想，这样的变革，是需要我们来推动的。领导亿万人民群众来创造他们自己的历史，而掀起一个波澜状（壮）阔的活动，还需要一个指导思想的理论，我们还做得不够，我们所拥有的还远远赶不上这种革命的需要，我们还要学习，学习，再学习！学习所有人的经验，学习马恩列斯毛的经典著作，我们要吸取新的知识！新的力量！给马克思主义以活的灵魂，这是我们的任务，这个任务太重大了！它需要我们——若干有着远大抱负的人去合力完成！摆在我们面前的道路是光荣的，艰险的！让我们一步一个脚印，坚实的（地）踏上去吧。”这封信几乎是可以视为一篇宣言书的。它表明，这群人的聚合是有着自觉的历史意识的，他们的民间思考也是有着明确的方向的，即是要为必然（也必须）到来的中国思想与社会的历史性大变动作思想的准备，铸造新的理论武器。这其实正是在历史大变动的前夕，先进的知识分子所应该负担的历史使命。但当时的中国知识分子却正在作为被“全面专政”的对象，而受到全面的打击，而在残酷的迫害下，特别是长期的“思想改造”的结果，知识分子自身也正处于整体性的萎缩状态，客观与主观两个方面都不可能自觉地担负起实际上已经成熟的这样的历史使命。当然，作为知识分子的个体，仍然有一些人坚持自己的独立思考，成为我们所说的“民间思考”中的重要力量，并且在以后的中国思想解放运动及改革潮流中发挥了重要的作用，这也是必须看到并给予充分估价的。但在当时的“专政”条件下，他们的这种思考只能在个体的闭门反思的秘密状态下进行，不可能进行思想的交流，更无以形成群体性的“思想村落”，因此，他们也就不可能成为“民间思考”潮流的中坚力量。于是，只能由像篮子这样的半大孩子来作出“这样的变革，（由）我

们来推动”的历史性的承担。这眼光，历史自觉性，以及勇气，都令人感佩，但另一方面，又确实是勉为其难的。据我所知，当年的“民间思想村落”的主体部分，都是当时的知识青年（下乡之前，他们是红卫兵或红小兵，回城以后又当了工人、民办教师等），学历最高的也只是高中毕业，篮子本人就是个初中生，还有些朋友只读完了小学（少数“村落”以“文革”时期的大学生为主，文化程度要高些）；同时，在这样的“村落”中，也常有少数五六十年代的大学生参加，起着“老师”作用，当时年轻朋友都称我为“钱师”，大概扮演的就是这样的角色吧，其实我也是30岁刚刚出头。这样的成员结构就决定了这些民间思考者纵然有使命感，却难以克服先天的不足。首先显然是知识的缺陷，而当时实行的思想文化的封闭政策，即使想自学，也几乎无书可读，读书的范围就不得不主要集中在马克思主义，特别是列宁主义的经典著作方面，在此之外，世界社会科学与人文科学的新发展几乎是一无所知的，很多问题只能自己在黑暗中摸索，而贵州安顺地区本身文化的落后，更对我们这个小群体形成了一种限制。另一方面，像我这样的五六十年代的知识分子，尽管经过“文革”的教训，开始思考一些问题，却没有从几十年的思想改造所形成的奴隶思想状态中根本解放出来，我自己更一直是毛泽东思想的崇拜者，处在“老师”的地位上，这些自我思想的局限就大大限制了整个“村落思考”的深度（以致方向），这是我至今仍感歉意的。今天，重读当年幸存下来的某些思想成果，就会发现，我们还是在一个大的思想框架下思考，例如针对“文革”“全面专政”理论对“民主”的根本否定，我们煞费苦心地从列宁后期思想中挖掘出关于“专政本身就包含着的民主”的命题，然后小心翼翼地进行论证与阐述。那时候，不用说突破，连思想上的任何一点小小的推进，都要经过痛苦的思想斗争与激烈的争论。这种半是奴隶、半是挣扎的思考，是今天的年轻的读者难以理解的。他们看到这本书附录的当年的手稿，定会觉得陈旧而新意无多；作为当事人，只能报以苦笑：路就是这样一步一步走过来的，最初那怕很小的一步，也是艰难的。从根柢上说，这是一群“非知识分子”（或谓“明天的知识分子”）在肩负时代已经提出的先进的知识分子应当承担的“为社会大变动融铸理论武器”的任

务。在知识分子被迫整个缺席的情况下，这些文化水平不高的年轻人毅然挑起重任，以体制外的民间独立思考开启了思想解放运动的先河，这无论如何是具有思想史的意义的。但提出的理论任务本身与担当者的实际理论能力的巨大差异，也同时决定了“文革”后期的这一次“民间思想村落”的思考，“只能是一种不足月的精神分娩，一次走不到头的精神漂流”，“他们思考的精神意义远远超过价值意义”——我完全同意作者在“后记”里所作的这一说来不免沉重的估价。我想补充的是，正因为这是一次“不足月的精神分娩”，以后中国终于发生的社会大变动，也就是今天所说的“改革开放”运动，也就先天地存在着“理论准备不足”的缺憾，这是改革开放中产生的许多弊端的深层次的原因之一。而当年中国知识分子的总体缺席，也造成了在承担历史提出的“铸造理论武器，提供精神资源”任务时，总是处于被动无力的地位。偿还这一历史的欠账，今天仍然是中国知识分子的一个任务，而且是愈加迫切的。

当新历史转机出现时，这些“民间思想村落”，也就完成了自己的历史使命，就像当年“五四”时期的那些年轻人一样，朋友们都迫不及待地投身于新的政治、经济、思想、文化的变革实践中去。在我看来，这终于到来的中国社会的大变动，既是自上而下在体制内进行的改革开放，同时又存在着一个自下而上的民间的推进运动。开始阶段在这两方面都是相当活跃的，“村落”的朋友们因此获得了一个大显身手的机会，并且都有出色的表现。但这也只是一个短暂的辉煌，很快就有了不同的命运。少数人，像我似的，实现了由边地向（政治、思想、文化）中心的转移，并且被大学体制所接纳，成了专业的研究者，因此得以继续当年的思考，并将其转化为艺术。但当年的民间经历与体验已经渗入灵魂，就像朱学勤先生在他的文章里所说的那样，“这些记忆难以被学院生活完全吸收”，或者说总还保留着某种民间野性，而对知识体制化毒素怀有警惕与近乎本能的抵制，并转化为内心的矛盾与痛苦。于是我把自己定位为“学院里的精神流浪汉”，并曾在一篇文章里表达了“哪里也不是灵魂的安置（更不用说安息）处”的无所归依的漂泊感。而另一些以篮子为代表的朋友，几经挣扎，又回到了生息之地，并且重新散落于民间。这或许就是朱学勤先

生所说的“思想者的失踪”吧。但这也只是“学院中人”的一种观察，于实际恐怕是有些隔的。这本书的第二部分“故乡道上”是作者关于他的生活与思想的记述，或许可以给我们提供某些真实状况。从这些文章中，可以看到，这些当年唯有使命感而将个人置之度外的年轻人，现在回到了个人日常生活中，如作者在一篇文章中所说，人到中年，“开始相妻课子，米盐琐屑，兢兢业业的过起日子来了”（《平庸是什么》）。而且发现了并且品味着人的日常生活的美来，试读收入本书中的《独托幽岩展素心》、《石头的灵性》、《古道精魂》诸篇，就可以感受到养花、赏石、漫步古驿道中浓郁的诗情与诗意，这里也同样有一种作者所说的“在心灵的撞击下被发现、被领悟到的精神”（《古道精魂》），不能不加分析地贬之为“玩物丧志”。在一定的意义上可以说，从当年梦幻中的英雄人生到今天脚踏实地的平凡人生，正是人日趋成熟的表现。而由此获得的普通百姓的眼光、平常心，则是更为可贵的。自然，正像学院体制存在着“毒素”一样，日常生活也存在着消磨人的意志的因素。需要警觉。于是又有了平凡人生的“文化（精神）坚守”。篮子与他的朋友在做好本职工作之余，又办起了专营学术书、文学书的书店，还主持了一张小报的副刊，书中有关这方面的记载中，流露出惨淡经营的一番苦心，是令人感动的。的确，这里已不再有当年“登高一呼，应者云集”的“领导潮流”的壮志与豪情，只有“服务乡梓，为后人留下一点文化种子”的拳拳之心，还有与滔滔商潮中的一片作微弱抗争的“小小野心”，不可否认，也怀有作者自己所说的“聊作无益（或无害有益？）之事，以遣有涯之生”的落寞与无奈。但这绝不是后退，而是固守中的实在与坚持。中国的真实的（而非梦幻中的）思想文化建设，实赖于这种精神的发扬。于是还有认真、严肃的思考，这就是书中谈论顾炎武、陈寅恪、顾准等人的文章，以及一些已刊与未刊的手稿；关于十月革命，关于列宁的后期思想，关于德波林学派，关于毛泽东，关于红卫兵——当年的思考仍然在继续，又有了新的发现与新的深入；不必讳言，也显示出更大的局限。相对封闭的文化环境限制了作者的视野，而陷于物欲横流的世界包围中的精神孤岛的生存环境，更是使作者的思考无法深入。这都是当今中国民间思想者的局限，更是他们弥

足珍贵的价值所在。这就是说，今天的篮子们几乎又重复了当年的命运：思考的精神意义仍然超过了价值的意义。面对这样的事实，面对付出与收获的不成比例，心情不能不是沉重的。但我却要向我们这些苦斗着的精神兄弟表示更大的敬意。或者说，我更要强调他们这些民间思想者的存在本身，对于中国的现在与未来的思想与学术发展的不可忽视与抹煞的价值。这也可以说是我切身的体验。我在这一篇文章里曾经谈到，我的学术研究是不能离开我的这些散落在民间的精神兄弟的，他们对我的意义不仅是一种精神的支持与监督，他们既是我的写作也即精神对话的主要对象，而且也是我的思想、灵感的一个来源，我们之间确实存在着“心灵感应”，往往书信里、电话中的片言只语，就达到了精神的沟通，甚至会唤起新的想象力。我由此而想到了学院的专业研究与民间的业余研究的关系与作用。对于一个民族思想、学术的发展，一般说来，前者往往是（但不总是）主力军，而后者则是基础与后盾。而二者的界限又不是绝对的，是可以（必须）互相交流与转换的。不能想象，没有（或缺乏）广大而深厚的民间思考与业务研究，形不成深厚的民族文化氛围，缺少源源不断的思想与人才的后盾，学院的专业研究，整个民族的思想、文化与艺术，能够得到持续、健全而有力的发展。正是在这个意义上，篮子们在比我们这些学院的思想者艰难、恶劣得多的环境里的思想、文化的坚守，是应该引起更多的关注的。另一方面，民间思考尽管存在着前文所提到的局限，但它不以发表为目的的特色，又使其在思想的自由度与可能出现的深度方面显示出自己的优越性——想想当年顾准的笔记吧。昨天与今天民间思想的矿藏恐怕谁都存在着有待挖掘的潜力，还会因某种机缘而对未来中国产生影响也说不定。

想起了篮子在收入书中的一篇文章里的自我定位。这是对我的一篇倾诉“漂泊者”的困惑的短文的回应。他提出，“漂泊者”之外，还有乡土的“困守者”。与漂泊者的离去“通常所获得的成功相比，困守只有无言的艰辛和默默的忍耐”，“困守者从来都是以集体的方式，别无选择，无可违拗地进入命运预定的角色。当他们习以为常，不声不响地辗转于那从四面八方挤压过来的艰苦与繁巨、沉重与压抑、痛苦与失望、庸俗和琐

碎时，他们所表现出来的那种沉着与平静，是怎样的默默无闻的英雄气概啊！”“这是一个国家、一个民族最深沉强固的存在基础，最悠久绵长的成长根须。”这就是说，篮子们这些精神的“困守者”是在与中国大地的“困守者”，生于斯、耕耘于斯、死于斯的普通老百姓合为一体中，获得自己的生命意义的。这正是民间思想者的本质与价值所在，篮子说：“这是一种无言的伟大，卑俗的崇高”——那么，他当年的英雄气概依旧，不过已经转化为“无言”、“卑俗”与“寻常”了；我的精神兄弟成熟了。

我静静地笑着。

回顾八十年代

——赵园《艰难的选择》重版序

一本产生于80年代的学术著作，得以于90年代末重版，对于作者或许是一种慰藉，至少表明未因时间的流逝而被遗忘。而对于读者，特别是我这样的同代人，却是提供了一个“反顾当年”的机会。黄子平在1985年为本书所写的“小引”里，就已经预言，“研究者对文学中的知识分子形象加以探讨”，“（而）研究者自身也是知识分子，检查‘镜子’者亦照入镜中，我们看到了双重的映像。以后又会有人来考察这一考察，多半又会映入其中。于是我们获得一种叠印的丰富性。这是一代代的知识分子执著而又真挚的自我反省积累起来的丰富性”。正是在这“作者（研究者）—研究对象—（一代又一代的）读者”连续不断的反省中，学术的生命得到了延伸与升华。因此，当我因作者所嘱为本书的再版写序时，确实怀着巨大的参与的热情；我就像是重读自己的著作一样，读完了本书，然后长长吐了一口气……想说的话实在太多，却又不知从何说起！

而作者告诉我，为本书的预期读者——90年代的年轻一代着想，似乎应该先介绍写作背景。那么，我就从本世纪的六七十年代与90年代的时间的落差中来讲述这个发生在80年代的学术故事吧。——这倒不失为一个较好的叙述框架与角度。

这是一个作者自己回忆、而让我感到震动的历史细节：在70年代“文革”期间，“为防梦话，我曾在临睡前将小手绢衔在口中——虽然我实在并无反动思想”。作者因此问道：“未来年代的人们还能否想象我们所经验过的恐怖？还能否由这一代人的文字间，读出那恐怖岁月的阴影的？”（《再致友人》）如果不能体察这一代人这种刻骨铭心的恐怖记忆，大概

很难理解他们的学术。正是在经历了禁止一切独立的思考，扼杀个体生命的自由意识，以消灭知识与知识分子为目的的“思想改造”，并且把外在的禁令化作了自我内心的“需求”（这才是真正令人恐怖之处），也即知识分子自身的奴化，从而推向了绝望的极端以后，这一代人在80年代的思想解放运动中，通过痛苦的反思，获得了一次真正的觉醒；同时又在历史提供的特殊机遇中，与直接承续了“五四”精神的老一辈学者相遇，不仅接受了较为严格的学术训练，而且在精神谱系上与新文化传统相联结，并进而把自我的新觉醒转化成了新的学术。于是有了对研究对象（中国现代文学及其创造者中国现代知识分子）的独立发现，同时又是真实的自我的发现与展示。我曾这样描述自己第一本学术著作《心灵的探寻》：“这是我的《狂人日记》：第一次发现‘以前的30多年全是发昏’，第一次明白：数十年‘时时吃人的地方’，‘我也在其中混了多年’，我也未必无意之中没有吃过人！于是有了我的第一次‘反戈一击’：面对几十年形成的，几乎渗入灵魂、血肉的观念，准则，理想，信仰，第一次发问：‘从来如此，便对吗？’同时有了我的第一次‘挣扎’，第一次灵魂的呼号：‘没有吃过人的孩子，或者还有？救救孩子……”这里说的不只是我自己，或许也包括赵园在内的我的许多同代人，以及《艰难的选择》这样的一大批起步之作。而且这样地与鲁迅相类比，也并非想攀附前贤，不过是强调这一代人从对人的奴役束缚中解放出来，与“五四”那一代挣脱不把人当做人的“封建文化”的束缚是同样“艰难”与伟大的。这时间上至少间隔了两三代的两代人也因此而结下精神上的不解之“缘”。这一代人学术的最初形态与特点，都应该从这样的思想的挣扎与解放、觉醒中得到描述与说明。

比如，正是因为有了那个知识分子被视为“臭老九”，而被剥夺了存在权利的时代，这才会有了这一声“认识你自己”的呐喊——这本是“五四”先驱对希腊哲人遥远的呼应，现在又被赵园郑重其事地当做自己著作的题词。有了以“知识分子的心灵史”作为自己的持续（甚至终生的）研究对象与课题的学术选择，并爆发出如此巨大的讲述热情：就这本《艰难的选择》而言，不仅有了“上篇”、“下篇”，还要将“不能或未

及写入本书‘正文’的缺乏连贯性的思想和印象写成“余论”，并且宣称“打算继续写下去，直到无可再写为止”。于是又有了“附录”：“附录一”，“附录二”，以至“附录三”。自己写不够，还要朋友也“海阔天空”地“写一点”，子平兄洋洋洒洒地写了一大篇，似乎还不过瘾……这本身已经构成了一种典型的学术现象。子平当时即已意识到：“仿佛不是我们选择了题目，而是题目选择了我们。我们被纠缠上了，命中注定的，要与它撕掳不开。”这在后人（比如90年代的学人？）看来，或许是幼稚与可笑的吧；但我们这辈人却从此再也摆脱不了“无休止地反省自己”的宿命，而那毫无顾忌的热情是再也不会重复了。借用曹禺剧本中的一个人物的说法，“叫你想想忍不住要哭，想想又忍不住要笑啊”。这不可重复的欲求与热情同时也是那个时代（80年代）的读者的。只要想想这个事实就足以使后代人瞠目结舌：仅这部《艰难的选择》印刷总数即达万余册。据作者说，类似的“严肃的学术著作”还有“印至一十二万册之多”的（《10年回首》）。作者这样不知疲倦地述说，读者也这般如痴如迷地倾听，这样的知识饥渴，对知识者如此的关注，对学术著作这般的青睐，就是在“五四”时期也是未曾有过的。这里或许也存在着某种误解（例如有些人还分不清“文学”与“学术”），免不了幼稚之嫌，但其中的真诚与纯洁却是无可怀疑，并让人永远怀想的。

正是在这样的背景下，产生了一代学人的学术选择。一切出于这样的一种学术冲动（推动力），如赵园所说，“在我，最猛烈的渴望是认识这个世界，同时在对象世界中体验自己的生命”。因此，这样的学术必然是主体投入的（作者在一篇回忆文章里这样写道：“曾经有过一个时期，人们几乎闻‘主观’而发抖，他们恨不能把自己的灵魂整个儿地藏起来。……我们现在终于有可能随随便便地谈论‘主观’了”，这主体意识的恢复与强化本身即是一种解放），既是“自我表达乃至宣泄的欲望”的满足，又是自我的反省与反思，因而不免是“今是而昨非”的不断质疑与否定，更是在自我（思想力、想象力与表现力）的挑战中寻求生命的扩展与升华，学术在这里不过是生命的实现方式，是对“人”（自我）的生命深度与力度的永远的追求。这样的学术同时又是“介入”式的，它的“问

题意识”产生于现实，它的思考却是有距离的，更带专业性、学理性的，是更根本、也更超越的，学术的价值正是实现于“现实性”与“超越性”二者的张力之中，这一代人是既向往“连带着生活的、文学的感性血肉，充溢着、喷发着人生气息的”研究境界，又“追求理论发现，追求对对象、对自我超越的姿态”的。这样的学术选择本身，即包含着对作为研究对象的“中国现代作家与中国现代文学史”的一种理解与把握方式，一种发现与叙述方式：把现代文学史视为“现代知识者的精神产品”，“作为中国现代知识分子精神历史的一种表现形态”；“试图由心灵的创造物去接近创造者的心灵，由这些心灵去亲近那整个文学时代；试图凭借历史知识、艺术理论和个人经验（包括审美经验）探寻这艺术世界的深层结构，同时由这特殊世界去‘复原’那个时代的感性面貌”（参看本书上篇第三章第二节与“余论”的有关论述）。这样的“对现代文学作品的思想史兴趣”与选择，同时也意味着对学术风格的一种选择：充满了诗的激情，同时又是冷静的反思。王晓明因此在关于本书的一篇评论中，提到了赵园的矛盾，“我不怀疑赵园是想当一回冷静的研究者，可到头来她还是更像一个热烈的抒情者”；既渴望着自由地坦露自己，却由于积习，更因为经常提及的内在的恐惧，又使她提笔时不免有意无意地曲折掩映，她不满意于此，一再称之为“病态”，却又不能摆脱，这挣扎（不仅是思想的，更是文字表达的）之苦，也同样属于这一代学人。但正如王晓明所说，“也唯其如此，赵园的情感表现自有一种深沉的意味。一旦她的深埋的激情穿过各种思考与表达的障碍，迂回而出，那种独特的深厚和凝重感，那种饱满的力度，就远非一般的抒情议论所可比拟”。不可否认，以上的学术选择，也是自觉的“扬长避短”：既是一种智慧，也包含着无奈。这一代人被称为“学者”，其实是有几分尴尬的：他（她）们是在“批判封、资、修”的文化国策中成长起来的，无论于“中（特别是古代传统）”于“外”两方面的文化修养都是先天不足的。比如说吧，在这次重读中，我就注意到，赵园的这本专著很少引述，所引的也大都是马克思的著作、鲁迅的著作，还有部分的俄国思想家、文学家的论述，这其实就是我们这一代学人的学术的“根底”（记得一位友人在读我的《心灵的探寻》时，也

有类似的发现，曾对我当面谈过），这自然是既狭隘又可怜的。更为尴尬的是，我们有机会闯入（或者说是误入）学术界时，都已是“高龄青年”（这是一个有几分可笑，又令人心酸的称谓），全面更新知识结构已无可能，我们也试图作些弥补，却都收效甚微。于是我们只能避开纯学术的研究，发挥自己人生经验，以及内心体验都比较丰富的优势，以一个觉醒者的眼光，反戈一击，作一点历史的反省、反思的工作，用我近年爱用的说法，即是通过我们的学术研究，“将苦难转化为精神资源”，为后代人真正的学术创造提供一些基础性的事实材料与历史当事人的总结。命中注定的，这只能是过渡的一代学人。赵园说：“我们参与着‘积累’。我们的成绩将沉积在土层中，成为对‘天才’的滋养。”这正是一种难得的清醒。她接着又反问道：“这难道不是值得欣悦的？”这真诚同样令人感动。

但似乎也没有必要妄自菲薄。尽管也有人曾在这些显而易见的弱点（包括知识结构的缺陷）上大做文章，试图从根本上否认这一代学人的存在价值，但他们也都报以苦笑而置之不理，依然走自己的路。这种自信、自尊与自重是建立在这样的自觉意识上的：尽管具体的学术选择必然地存在着时代与历史的局限，但在其背后，却存在着也许是更为根本的知识分子立场的选择，而这显然是有着更为长远的意义的。在我看来，这或许可以概括为“独立，自由，批判与创造”的立场。这样的知识分子立场在现代中国本来是“五四”那一代人所开创的；我们通常讲“北大精神”，按我的理解，就是指蔡元培领导下的北大所建立的这样的现代中国知识分子的精神范式。问题是，以后这样的精神却逐渐失落，以至鲁迅有“五四失精神”之说。而到了五六十年代，特别是“文化大革命”时期，当知识分子成为被改造，以至被专政的对象时，这样的“独立，自由，批判创造”的立场也就丧失殆尽。如前文所说，赵园这一代学人在中国现代学术史（以至中国现代知识分子精神史）上的地位与意义，正在于对这样的中断了的现代知识分子（精神与学术）传统的恢复与承接。因此，当赵园（及她的同代学人）宣布，“我们首先是‘人’，然后才是以‘学术’为业的人”，追求“人生意境与学术境界的合致”（《邂诟“学术”》）时，实际上就是在要求知识分子人格的独立与思想的自由，以及学术摆脱任何

（政治的，与商业的，等等）依附关系的独立与自由；而赵园这一代学人学术上的强烈的自省性，则更是鲁迅批判传统的直接继承，怀疑与否定不仅指向外部的一切奴役体制、观念，更指向自身的奴性，这正是显示了批判的彻底性的；赵园在本书中，以“寻梦人”概括中国知识分子（以及自身），表示更“关心作为创造者的知识者的心灵状态”，为中国知识分子缺乏“天马行空般的狂想，放纵的艺术想象”，中国现代文学“缺少一个真正瑰丽动人的‘童心世界’”而感到遗憾，以至沮丧，正是表明了这一代学人是怎样地期待着被长期压抑的学术的创造力的大释放，向慕着为人与治学的大人格、大境界啊！在我看来，正是这样的“独立，自由，批判，创造”的精神构成了80年代中国学术（而中国现代文学正是80年代中国学术的前沿）的核心与精髓，它的具体学术成果（包括本书在内），可能存在这样、那样的局限，但它为中国知识分子与中国现代学术精神范式的重建，所奠定的大格局与基础，却是弥足珍贵，并具有长远的生命力的。

到现在为止，我们都是偏于对赵园这一代学人的总体学术选择与风格的讨论，而较少涉及赵园的研究个性，而赵园又恰恰是以个性的鲜明著称于中国现代文学研究界的。但我们也要坦率地指出，《艰难的选择》并非真正体现赵园研究风格之作，尽管她的独特性已经处处显露，比如同样是对现代文学作品思想史的关注，赵园仍处处抓住文学的形式、审美这一中介环节，显示了极好的，并且是十分独到的艺术感觉与思想穿透力；但她在写作本书时，也许是更注重与同代人整体风格的靠拢与和谐的。这本身即是一个饶有兴味的学术现象：这一代学人本来是以个性的张扬为主要追求的；但他们却又有很强的群体意识（这或许也是过渡的一代的特点），并且首先表现出一种“代”的特征，据我观察，这一代学人各自学术个性的明晰化与分离，恐怕要到80年代末与90年代初。同样有意思的是，赵园本人也十分重视她与同代学人之间深刻的精神联系，在好几篇文章中都谈到80年代外部学术环境（特别是她具体生存于其中的现代文学研究界的学术小环境）对她的形成与成长的意义，她甚至说出这样的话，“我相信我及我的同代人所做的，只是在‘总体估量’中才有意义”（《邂诟“学术”》）。理解与运用这个判断当然要加以一定的限制，但它的提醒仍

是重要的：在我们考察赵园的学术时，在瞩目于她的鲜明的学术个性的同时，不可忽略她是出现于80年的代中国学者。这个时代培育了她，她也参与了80年代学术精神传统的创造，而时代学术的正面与负面都深刻地影响着她的治学之道与成长之路。但赵园之为赵园，还在于她在努力认同于同代人的选择的同时，更是顽强地维护自己“这一个”的思想与学术上的独立性，以及个体生命的不可侵犯性。在一篇文章里，她谈到了在一次演讲之后，“突然怀疑自己被讲台所操纵”，“被操纵于听众的情绪”，于是，“对讲台感到了厌倦”，进而作出了反省：“交流的渴望，是极其正常而不可抗拒的诱惑”，但在演讲中却不可避免地变成了“表演”；她质问自己：“你为了‘交流’而牺牲了真诚。这代价是否值得？”（《十年回首》）而这样的“演讲”所显示的学者的存在方式，作者与读者（听众）的关系，以及由此产生的学术思维与表达上的“演讲风”，与此相应的心态……正是80年代中国学术潮流的重要表征。赵园恰恰是在对之产生的厌倦中，更清醒地认识了真实的自我实在需要、适合什么，于是她郑重地、并且不失时机地自动地“由80年代的氛围中脱出，与某些联系脱榫，回到更宜于我的‘独处’与‘自语’状态”，“回到我的性情，我本有的态度、方式”（《〈自选集〉自序》、《十年回首》）。赵园的这一“脱出”发生在80年代末与90年代初。我自己几乎在同时也产生过这样的对“表演”的厌倦感，也有过脱出的念头（参看拙作《自说自话：我的选择》）。但我终于没有做到，这也是由我的性情所决定的。在我看来，无论是赵园的脱出，还是我的困惑与矛盾中的坚守，都是对自我个性的追寻与坚持。因此，从表面上看，90年代以后，我们的人生、学术之道都显示出不同的风貌，但在内在精神上却依然相通——对于这一点，我是从不怀疑的，因为所变化的仅是具体的生存方式、学术道路的选择，而根本的知识分子的立场的选择是没有、也不能变的。于是，赵园在“确认书斋之为我的‘生活方式’”以后，“在日复一日的读与写中”，又“体验着自己的被制作，被写作这行为制作，被那一套‘学术话语’制作，被学术方式制作”，她发现“学术已压杀了我们的有关能力——像张爱玲那样活跃的语言感觉，那样富于灵性的想象与联想”，于是终于有了赵园式的一声呼

叫："这'职业化'的娴熟令我恐惧！"（《代价》）这呼叫出现在于学院派学术成为90年代的学术潮流时，实在是意义重大的。赵园十分清楚，学术"这份职业是适合我的"，她对命运的这一安排甚至"怀着感激"，她恐怕永远要在书斋里生存下去，那几乎是唯一的她的去处，她不可能反对学院派的学术，但赵园之为赵园，或者说她的难得之处，正在于她"依赖书斋环境，同时知道其代价"，敢于正视与揭示学院学术的负面，所存在的学术"陷阱"，"保有了这一份自省、自审的能力（也无论这能力是否有仿生存）"（《代价》）。赵园从80年代学术氛围中的自动脱出，对90年代学院派学术（以至学术自身）的质疑，充分地表明了她的拒绝进入一切潮流的独立立场：她既不奢望影响潮流，更无论领导潮流，同时警惕着潮流对自我人生与学术的个人性的侵犯与压抑。她更警觉于来自自我的侵犯与压抑：她在一篇文章中谈到，自己每走进书店，想到我的书就要和那些乏人问津的书们挤在一起，先就有了一点失落之感；但她又立刻作出了反省："写到这里，又暗自惊诧于对'行情'的关心，写作学术论文时，是从不在意有几个读者的，这里岂不正有某种角色、位置的确认？"（《〈独语〉》自序）我们自然也可以把这些看做是赵园的内在矛盾与选择的艰难：既渴望又拒绝某种（社会）角色与位置；既选择了学术，又抗拒着学术的束缚；既向往非学术的写作，又清醒其必有弊端。但我却从这挣扎的背后，看到了对维护个体人格独立与精神自由的高度自觉。这种自觉有的时候甚至成为一种不无病态的过敏：是那样小心翼翼地保护着仅属于自己的那一个小角落（赵园因此给自己创造了"窗下"的意象）的安宁与自由，而时刻惊惧于来自任何方面的干扰与侵犯，这不禁使人想到，或许那"在梦中也衔着小手绢"的恐惧记忆仍然时刻威胁着这位无论从哪方面说都是极端敏感的学人。

另一方面，赵园也在时刻紧张地反省着自己。因此，对于第一本试笔之作，首先作出"再思考"的正是作者本人，这是再自然也不过的。而且就在本书初版三个月之后，读者似乎还来不及作出反应，作者就已经在急呼"我比以往任何时候都强烈地意识到自己的'贫困'，渴望着补充，渴望着校正，渴望着更新"了。甚至不让自己有一点自我陶醉（喘息）的

机会，这是典型的赵园风格。而且这检讨又是极认真的，主要有二。一是发现了自己的研究视野中的许多盲点：在反思五六七十年代被弄得混乱不清的“知识者的个性发展与社会责任”、“知识者与政治”、“知识者与人民”等关系时，必然更关注于急进知识分子的选择，而把同时存在的自由主义知识分子的选择“轻易地绕过了”；在强调与突出中国现代知识分子传统的“乡土中国”的那一重联系的时候，却将“异于传统文化的都市文化与都市性格”这一种研究中的“艰难”回避了；在对文学史材料的思想史的运用中，往往偏于抽取文学作品的经验内容而相对忽略了形式……赵园又进一步追问产生以上研究盲点的内在原因，她发现了“为了统一性而忽略多样性，为了概念牺牲事实”这样的文学史研究思维与方法上的问题。而在我看来，这背后或许还有一个文学史观的问题，也即历史决定论、历史进化论的影响，使得我们这些学人也许是过分热衷于将纷繁复杂的历史纳入沿着既定目标不断前进的秩序之中，从而使自己陷入了顾此失彼的尴尬境地。赵园在以后所写的《〈自选集〉自序》等文里，更是发现了自己的研究的“致命缺陷”：对于自己的研究课题以及论述“据以展开的前提缺乏反省”。在未对“知识者”的概念进行界定，“在未审查所论时期知识者所使用的‘人民’这一概念、也未清理由‘五四’到当代（也即论者使用这一概念之时）语义衍变的情况下，‘关系’的历史就付诸了论述”。而在赵园看来，这一缺陷甚至带有某种不可克服性，因为自己（这一代人）“并非没有反省的愿望，而是缺乏反省能力”。或许有人会认为这未免过于悲观，但非但其真诚性无可怀疑，而那种渴望突破自己、却已无能为力，即所谓“明白了，却已经晚了”的悲哀，也是一杯真实的苦酒，并且也只能由这一代人自己吞下。赵园在近年所写的好些文章中反复述说的“老态”，我理解其所倾诉的，也正是这样的情怀。

但这一代学人也并非无事可做，面对各方的挤压，他们也有自己的必须坚守的东西。当有人把对80年代的学术进行的反省推向另一个极端，例如，把“五四”先驱者描绘成历史文化的“罪人”，漠视或根本否认“五四”新文化传统。例如，重又不加分析、毫无保留地肯定一种选择（自由主义、文化保守主义的选择），而鄙薄另一种选择（急进主义的，

革命的选择）。学术界很多人却对此保持可疑的沉默，又是赵园著文公开表示，“厌恶于（这类）随时准备着将鼻梁涂白的‘反思’，厌恶于那永不吝于‘向过去告别’的轻浮，尤其不能忍受对‘历史’对前辈选择的轻薄嘲弄。在我看来，那是对生命的亵渎，对他人生命的轻薄。那一代人毕竟由‘革命’，寻找过人生之‘重’。即使在理念的外壳被抛弃之后，甚至在‘污秽与血’毕现之后，仍有这‘重’在”（《乡土之二》）。赵园在这里所要维持的，依然是人的生命选择的尊严与自由。是的，在‘独立，自由，批判，创造’这一知识分子的基本立场上，是不能作出任何让步的。几代人（连同我们自己的）的充满血和泪的经验教训已经证明，这是一条“底线”，往后退一步，我们就什么都没有了，就由“人”变成“奴”，由“知识者”变成“帮忙与帮闲”了，所谓“学术”也会被“奴化”了。在反思历史，包括对80年代的中国学术进行历史的总结时，我们要敢于正视与校正曾经有过的失误，同时也应警惕：我们是否放弃得太多了？这样想，如此提出问题，大概不是无的放矢吧？

就要结束这篇或许过长的序言时，我又看到了一位90年代的北大研究生的一段话，“我向往80年代，我最大的遗憾便是没有搭上80年代的末班车。80年代的中国知识分子……他们有三个可贵的特点：一是单纯明朗的理想主义，二是不屈不挠地参与历史的热情，三是对‘知识分子’身份的空前自觉”。不知道这位青年学生的意见在他的同代人中间有多大的代表性；但至少证明80年代的知识分子还是给后代人提供了某些可供怀想的东西，作为这一代人中的一个成员，我是因此而感到了某种欣慰的，不知道赵园以为如何。当然，我也想告诉这位年轻的朋友：不要将80年代过于理想化，每一代人都有自己的价值，也存在着自己的问题；即使你所看到、并且十分向往的80年代的知识分子的这些特点，在有着确实可贵的价值的同时，也存在着负面的因素。后来者应该站得更高，在继承、坚持的同时，也要对之进行质疑。我们并不迷信进化论，后人不是注定了必然超过前人，但作为过来人却又是真诚地期待着新的一代能够超越自己。当然，我们这一代的路还没有走完，但不过也只是沿着已经选定了的人生与学术之路，走到底就是了。赵园，你说呢？

“精神界战士”谱系

——摩罗《耻辱者手记》序

坦白地说，我至今也没有弄清楚，摩罗的本名是什么；但我却要为他的“思想随笔”作序了。

第一次见到摩罗，我是有些惊异的：这样的一个文静的书生，怎么竟然以“恶魔”自居，而且为文坛学界所认可，以至遗忘了他的本名？这一回，为写这篇序，通读了他的大部分文稿，又再一次面对这个问题，并且引起了长远的思索与无尽的感慨。

我想起了世纪初鲁迅对“摩罗诗人”的呼唤——“摩罗”的笔名显然是源于此的。那时候，鲁迅正在惮精竭虑地寻找创建中国的“近世文明”的道路，“别立新宗”，即为中国在20世纪的变革提供新的理想与价值；为此，他提出了“首在立人，人立而凡事举；若其道术，乃必尊个性而张精神”（《文化偏至论》）的理想，从而在现代中国的历史上高举起了“个体精神自由”的旗帜。鲁迅认为，要实现“立人”的理想，关键是要有一批“精神界之战士”，对于“理想在不攖”的中国传统的“不争之民”来说，他们无疑是异端的反叛者，但鲁迅看来，这正是其价值所在。因此，他引来了19世纪西方以拜伦为代表的“摩罗诗人”，以为同道，并且指明“凡立意在反抗，指归在动作，而为世所不甚愉悦者悉入之”。但鲁迅的呼唤，在世纪初的中国，竟是应者寥寥；他于是仰天长叹：“今索诸中国，精神界之战士者安在？”（《摩罗诗力说》）

但在荒原中毕竟走出了第一批精神界战士，而且在焦虑的期待中，陆续有了后继者，经历了“五四”直至抗战的千锤百炼，中国终于有了一个以鲁迅为先驱的“精神界战士”的谱系。但是，接着出现的，却是精神

界战士被惩罚、被改造，以至导致肉体与精神死亡的大悲剧。尽管对这悲剧产生的外在体制的、思想文化上的，以及中国知识者自身的根源，还有待于作更深入的研究，而且这也不是本文所要探讨的；但严酷的事实却是不可回避的：到了摩罗这一代，开始独立地面对世界，并要从前辈那里寻求精神资源时，他们所面临的，竟是这样一个难以接受的现实，正像摩罗在好几篇文章里反复强调的那样，尽管他对被权势树为敌人而历尽磨难的整整几代知识分子充满同情，但他却从受难的姿态中，并没有看到应有的反省与抗争，看到的却是已经渗入灵魂的麻木症，恐惧症与工具欲——他甚至从被人们普遍认为最优秀的知识分子代表人物身上也或显或隐地看到了这样的顽症；当然“精神界战士”依然存在，但却是被淹没的——摩罗在终于有机会听到了1957年争取民主的运动中的先驱者的声音时，他感到了极度的震惊。他发现了双重的危机：在相当多的知识分子那里，苦难并没有转化为精神资源，仅存的精神界战士却被强迫遗忘。这样的发现，使摩罗惊恐不已；而当他把目光再转向世界，就更感到困惑：为什么处于同样（相近）的境遇下，苏联与东欧国家的精神界战士的谱系绵绵不绝，唯独中国的知识分子或被改造，或遭毁灭，竟是如此全面，彻底，这是怎样可怕的“中国国情”啊！而尤其让摩罗痛心的是，他竟然难以开口。因为一说出真相，就会“冒天下之大不韪”。但摩罗毕竟未经“改造”血性尚在，勇气犹存，他奋笔直书，陆续写下收入本集中的《从求势者到求道者的位移》、《论当代中国作家的精神资源》、《巨人何以成为巨人》等文，并且引起了舆论界的重视。而我却从他的这些文章里，重又听到了鲁迅当年“今索诸中国，精神界之战士者安在”的呼唤，经过一个世纪的牺牲，这历史的重复（循环），更让人感到透骨的悲凉。——我们真的有“一切从头开始”的力量与勇气吗？

而对摩罗这一代来说，也许更为严峻的考验，还在于他们自身的生存境遇。于是，又有了摩罗自称的那个“哭泣的黄昏”的“死亡体验”。这是同样惊心动魄的发现——

我们一点也不懂得这是耻辱。我们已经完全没有灵魂，

完全没有自我。我们因为没有自我与灵魂。所以也没有了对于尊严的需要，没有了对于人的生活的需要。我们是没有需要的生灵，我们只需要一无所有，我们只配过一无所有的生活。

我们已经是非人，而且不是从今日开始的。（《咀嚼耻辱。耻辱的心灵》）

前面已经无路可走，每一条貌似路途的去向都布满无限的耻辱，被这耻辱摧残为非人乃是我们的宿命。我因为意识到无法摆脱这样的命运而万分绝望。

我真切地感到了灭亡的痛苦，我十分清楚地看到自己的肉屑四处飞迸。我无可挣扎地坠向耻辱的深渊。（《咀嚼耻辱。非人的宿命》）

我犹如大梦初醒。我扭着自己的头发，睁着恐惧的眼睛自责地问："我为什么曾经这样生活过？我为什么依然这样生活着？我还要这样生活下去吗？"（《咀嚼耻辱。耻辱的心灵》）

这是对自己的（而非前代知识分子的他者的），非人的生存境遇、精神死亡的，无以摆脱的宿命的体验，这才是真正令人绝望的。也正是在这个"颤抖的黄昏"、"哭泣的黄昏"，摩罗想起了鲁迅的"狂人"：他知道自己是非人而对真的人怀着恐惧。他因为知道自己是非人而知道难见真的人"，并且引发了更为强烈的自责："这种对于真的人的虔诚心哪里去了？这种对于自身非人状态的耻辱感哪里去了？"——摩罗终于在经历了自身的绝望的生存体验之后，与鲁迅相遇了。摩罗自己说他是"以心灵感应的方式，独自发现了一个为我所独有的鲁迅"的；而在此之前，对教科书强制灌输那个"鲁迅"他是"怀疑且抗拒"的。而心灵的共震恰是表明了摩罗正在以自己的方式接近鲁迅的传统：这自是意义重大的。

于是，摩罗又有了"光辉的（生存）体验"那是类似于鲁迅（还有摩罗崇拜的孙中山）那样的"知其不可为而为之"的，准备着"战斗而失

败”的，“始终与中国社会最底层的人们一起挣扎”的反抗意志与“行动、创造、实践”的欲望，以及“总感到前面有一种声音在呼唤”因而永不停止追求的“过客”式的生命选择。——摩罗因此说：“那个黄昏，是我今生的第一次死亡，同时也是我的第二次新生。”

而且很快就有了“孤独的痛苦”的体验。摩罗回忆说，他因为公开宣布了“我们都是非人”的发现，被视为“疯子”而遭驱逐（这几乎是重复了鲁迅笔下的“狂人”的遭遇）。他于是发现了自己的异端性，感受到了作为社会的叛徒（公敌）的孤独。由此激发起“把自己与中国的文人区别开来，与一切奴格区别开来”的强烈欲望：“倘若他们自视为救主，我就甘为叛神；倘若他们自视为圣灵，我就甘为邪恶；倘若他们自视为人，我就只有做魔鬼”，他点明“我为自己取名为摩罗，便是这番寓意”。

摩罗就是这样通过自身的绝望体验、光辉体验与孤独体验，而一步步地向鲁迅所呼唤的“立意在反抗，指归在动作，而为世所不甚欢愉”的精神界之战士靠拢。或者说，摩罗终于与鲁迅所开创的，已经被淹没了的精神界之战士的谱系承继上了。

这在世纪末的中国思想文化界，是一件非同小可的事。

因为那个“哭泣的黄昏”不仅属于摩罗一个人，有那样一批年轻人在80年代至90年代末这段时间内，经历了一场精神的蜕变：他们通过自己的（而非外部权威暗示的）绝望体验，开始面对这世纪与自我真实的（而非虚幻的）生存境遇，试图寻求“自救、自赎”之路。我曾经说过，我们这一代（或几代）中的部分人，是通过“文化大革命”中的绝望体验才真正认识与选择了鲁迅的，由此引发了我们在80年代思想解放运动中的种种思考；而现在年轻的一代中的部分人又在世纪末的绝望体验中，发现了鲁迅，而又不止于鲁迅（这是有别于我们这一代的）。鲁迅所开创的精神界战士的传统，正是在更具有独立性的新一代这里自觉承接。

摩罗自己似乎也是意识到了这一点的。他在《由从势者到求道者的位移》、《思想随笔新三家》，以至《大作家刘震云》等文章中，谈到了“近年来”所出现的“自觉地寻找生命意义和精神价值，自觉地趋近求道者形象”的努力。他接着又谈到了人们“立志求道时，这才发现世界上竟

没有一个自己所需要的道，这才发现自己们的真实的处境，是如此地困窘，如此地危机四伏”；由此而激发了一代人的使命感，摩罗说：“一个时代所能意识到的危机，往往是从那些急需解决而且可能解决的命题中产生的。也许，‘五千年文明古国’的中国，真的到了一个文化转型、价值重建的关键年代？那裹挟我们几千年的巨大的历史惯性，真的要由我们这一代人来挣脱？”——或许这正是新一代精神界战士所面临的时代使命？

“挣脱历史惯性，价值重建”，这自然是非一朝一夕之事；但思考与探索却必须从现在开始。摩罗正是将他自己前述刻骨铭心的体验，上升为理性的思考，提出了一系列发人深省的思想命题。读摩罗的思想随笔，很容易就会注意到，他最频繁使用的一个概念就是“耻辱”：这几乎成了永远压在他心上的梦魇，以至形成了摆脱不掉的心理情结；他因此而提出了“咀嚼耻辱，描述耻辱”的思想命题，并以此作为他自己与同代人觉醒的起点。所谓“耻辱”即是前文所引述的，既身处于“非人”的地位，却毫无自觉，甚至百般回避与掩饰，这也是鲁迅所说的：“从奴隶生活中寻出‘美’来，赞叹，抚摩，陶醉”的奴才心态，众多的国民（包括文人）麻木于此，摩罗却以为奇耻大辱。因此，所谓“咀嚼耻辱”，即是走出麻木状态，摆脱奴才心理，正视苦难，直面耻辱。这是第一步。“咀嚼耻辱”也是人的尊严的恢复的过程，而唯有以“人”的身份、心理、尊严去反观苦难，这才能达到苦难的理性的“反思”，自觉的“反抗”。这就是摩罗所说的，“仅仅懂得（正视）苦难是不够的。苦难本身并不含有与苦难相抗拒的因子。只有我们从苦难中生起耻辱感时，才是对苦难的反思，才有可能起而反抗苦难”。反思也有不同层次。摩罗说：“苦难总是由每一个受难者分别承担的。只有耻辱才可使人类沟通。每一个生命个体的苦难，都是全人类共同的耻辱。每一个生命个体的罪恶都是全人类共同的耻辱。每一个生命个体的尊严的丧失，都是全人类共同的耻辱。”这就是说，必须把个体的苦难，国家、民族的苦难，上升到人类共同苦难的高度，反思才能超越于一己经验局限，达到更为普遍的层次，获得理论的深度与思想、精神境界的升华。所谓“咀嚼耻辱”正是包含了“正视，反思与升华”这三个层面：唯有如此，人们所经受的苦难与耻辱才能真正转化为精

神的资源。而摩罗更是期待着，包括自己在内的这一代人在“咀嚼耻辱”的过程中，“重新审视与确认自我与世界的关系”，建立起自身的“确定的经验”，即对人的非人化的高度敏感基础上的“深重的耻辱感”；并在这样的基础上，建立起自己的“稳定的性格”（按摩罗的解释，这种性格不是心理学意义上的，而是指在文化理想与精神信念上所具有的稳定的思想立场、精神品格），“重新规划与建立自我与世界的秩序”，在任何情况下，都坚持对奴役人的一切形态的抗争，坚守住自己的阵地。摩罗所说的“描述耻辱”所指的也正是建立在自身“确定的体验”与“稳定的性格”基础上，从自己内心找到的，属于自己的言说内容与方式。

摩罗，以及他的同伴，正是以这样的姿态与方式，发言了。

首先要“追问前提”（这也是摩罗的命题），即对长期支配着人们（首先是自己）行为的，似乎具有天然合理性的，因而无须（也不容）质疑的前提性的观念提出挑战，追问其合理性。他问：“人究竟该为尊严活着，还是该为使命活着？”（《咀嚼耻辱。耻辱的心灵》）。他又问：“倘若一个生命的最高意义就是为国家牺牲自己，那这样的国家究竟是合法的还是非法的？是合道的还是非道的？是合德的还是非德的？是该享祭的还是该献祭的？”（《什么是写作》）如摩罗自己所说，这是“从理所当然中看出荒谬，从司空见惯中感到惊讶”，这也是“重新估定价值”，要走出被神圣化了的虚妄。但却要触犯制造虚妄、并使其神圣化的利益集团的利益，更会触怒习惯于虚妄，精神麻木的多数。因此，这觉醒者的追问，便先天地带有悲怆的意味。

所谓虚妄就因为违背常识（常理），“追问前提”其实就是要“回到常识”，摩罗干脆把他的（以及朋友们）要做的事，归结为“言说常识，宣示常识”。这又是一个摩罗的命题，说的是大实话，却让人备感悲凉。因为我们今天（或者说半个世纪以来）所面临的始终是“常识的沦丧”，我们付出了那么大的代价，牺牲了那么多的人，都是源于忘了常识，或有意地抛开常识，去另立什么违背常识的“真理”。当年的鲁迅，如今的摩罗们，费尽口舌，说的尽是常识。比如，人活在世上，“一要生存，二要温饱，三要发展”，“革命是要人活，而不是要人死”（鲁迅语）等等；

比如，“人至上，人高于一切，人是直接目的，人是终极目的”（摩罗：《咀嚼耻辱。反叛非人》）等等。理论家或许会认为这些观点毫无新意，不够“先锋”，更可以列举各种更为高明的新说；这些我都相信，但我认定的却是一条：这些常识在中国真正落实，还会有诸多阻力，还要费很大的劲。只要现状如此，摩罗的“言说常识，宣示常识”的命题就始终有意义。而且我相信摩罗的话：这仍然需要“人格力量，道德勇气”，“认识了常识并且说出常识，与认识了常识而不说出常识，二者的区别决不在于说与不说，而在于人格境界的精神自由上有天壤之异”。也还是摩罗说的好：“在自由的时代，每一条常识都只是一个简单的陈述句。可在某些特殊的状况中，由于常识和事实本身一样令人恐惧，说出常识往往成为一种壮举。透过个把微弱的呢喃，我感到一个强大的自我正在悄悄生长。这个自我不想淹没于外部世界之中，而是要超越于外部世界之上。”

我们所面对的正是这一代的“强大的自我”，他们热切地追求个体的精神自由，同样热切地追求全人类的物质幸福与精神自由——他们早已宣布，“只有还有一个人处于煎熬之中，就是我们全人类耻辱”，“爱一切苦难的生灵，并和他们一起解除生存的煎熬”，这是“唯一的选择”。作为本世纪精神界战士谱系中的后来者，他们已经认定要与一切奴役人（使人非人化）的制度、思想、观念作不妥协的反抗，他们深知自己所追求的是最基本的，也是“最深层的人性的需要与历史的需要”，因此时刻准备着“战斗后的失败”，并且正在磨炼自己对“大孤独、大诽谤”的承受力。他们当然有自己的弱点与不成熟之处，但正是他们自己在时刻无情地批判与反省着自己。在我看来，他们的真正力量与希望也正在这里。——我从摩罗的思想随笔中看到了这一切，自是感到十分的欣慰。我知道，还有更多的年轻人在作着不同于摩罗们的选择，也有自己的价值。在这世纪之末，有越来越多的人，特别是年轻人，在经历了大绝望以后，又在进行新的思考，新的追求，新的探索，或者说，他们正在“从头开始”。对此应该给予关注，给予支持，这是我们这些经历了无数的失败、挫折，并已无力重新来过，又仍对未来中国与世界抱有希望的年长者，所应作与可作的“最后的工作”——我因此而欣然为摩罗的第一本文集作序。

带着血蒸气的醒过来的人的真声音

——为我的精神兄长而写

在《民间思想的坚守》一文里，我谈到自己不过是“学院里的精神流浪汉”，并且是以“散落在民间的精神兄弟”作为后盾与支撑的；在我看来，民间思考可能存在着某种局限，但“它不以发表为目的的特色，又使其在思考的自由度与可能出现的深度方面显示自己的优越性”，我因此而提出，“昨天与今天民间思想的矿藏恐怕都存在着有待挖掘的潜力。还会因某种机缘而对未来中国产生影响也说不定”。委婉的语气里包含着巨大的期待的。

没想到我的呼唤很快就得到了回应。经新结识的朋友贺雄飞的介绍，一本《哲人的蠢话——一个隐者的残稿》送到了我的手中，并且与作者见了面：果然是蒙古草原里的一条汉子，豪饮，放言无忌，举手投足之间散发着一股“气”，让人感到痛快。后来又是从谈话与通信中得知，此兄一生经历坎坷：先是因家庭出身于五六十年代流落到塞外荒村教书，却苦读、苦抄、苦写了五大纸箱的读书笔记和书稿（这让我联想起自己60年代在贵州教书时也是写了大量的笔记与书稿），其中一本百万字的《<韩非子>条析》是对作者所说的“中国极权专制主义的精神乳母”韩非的批判。“文革”中因此被打成“现行反革命”而被强制劳动，服苦役达10年之久。1978年以后，曾在一些单位任职，终因思想的异端而不能相容，遂回到阴山脚下结庐隐居，仍笔耕不止，又写下了《一个思想犯的残稿》、《中国异端思想史》等五大箱文稿，本也无意发表，这回是在朋友们的再三逼迫下才整理出部分“残稿”，但仍想隐姓埋名，就借用了《庄子》里的隐者“徐无鬼”权作“笔名”。但这又是怎样的一位“隐者”啊，如作

者在《人生诸苦》一章中所说，“真隐是完全的隐、彻底的隐、身心皆隐，是佛隐，不仅在他的穴口‘把爪印抹掉’，而且在心灵深处抹掉了一切对人间的牵挂”，进入“无的境界”，这样的真隐者大概也很难（甚至是不可能）为世人所知；而人们所谈论的，多是“邦无道则隐”，“隐者的心还在人间，隐者时刻被民众疾苦、天下风雨所打动”，“在隐居中仍为人类的灵魂而牵肠挂肚”，这种“假中有真”的隐者，自是鲁迅所说的“以隐为‘啖饭之道’”的“假而恶之隐”所不可同日而语。他们正因为遁居山林，不因俗事而分散注意力，专心致志地思虑人间苦恼，反而愈痛苦。“徐无鬼”兄即是如此。他说有“三重忧痛（忧天，忧国，忧己）”与“三重孤独（无侣，无友，无类）”在撕咬着自己已经流血过多的心，并时时感受着三重悲观：即悲慨于宇宙时空的万劫，又悲愤于世道败坏了一个民族的心，还悲凉于暮年已近，无所作为。我自认是可以理解这种刻骨铭心的痛感的，我与他正是同代人（“徐兄”比我大三岁），有着精神大迷乱以后的清醒，对于精神的痛苦是格外敏感的。我读“徐兄”的文字，总要想起鲁迅在本世纪20年代所说的“醒过来的人的真声音”，而且是带着血蒸气的；记得当年在看王乾坤先生的论文时，也有过这样的联想，也是以此为题写了一篇文章，大概世上是有一批人因此而结成了某种因缘的。我将“徐无鬼”视为“精神的兄长”，是理所当然的。

但也要坦白地承认：我读“徐兄”的“残稿”，感情反应是颇为复杂的；在几乎每一个字都引起强烈的共鸣的同时，又处处以“徐兄”为镜，反省着自己。就说一个细节吧。“徐兄”在书稿中多次提到那位蹲在墙脚晒太阳的西方哲学家，对前来求教的声名显赫的帝王喝道，“走开，不要遮住我的太阳”。他自己也是这么做的。一次，几位当了官的昔日的朋友造访，说是要来“聊聊哲学”，他让妻子把他们的奥迪坐骑挡在柴扉之外，说正在与他人谈话。秘书们问：“和什么更加重要的人物谈话不见我们？”答曰：“苏格拉底。”这些人才默然而退。“徐兄”将这件事写入了书稿，并且解释说，这是为了“维护哲学的尊严”（岂可“轻谈哲学”）与“思想的尊严”。本书开张明义，讨论的就是“我思故我在”（笛卡尔），“人的全部尊严就在于思想”（帕斯卡尔）这两句哲言。在

“徐兄”看来，如果人不思想，就变成一头猪。“猪除了在污浊中打滚然后任人宰割还有什么尊严可言？”“一个无思想的富翁，一个无思想的国王，尊严何在？”“为思想而受苦受难，要比不思想无思想反思想而享福要高尚得多。”他据此提出了“平民的高贵”与“统治者的高贵”相对抗。后者炫耀于权势与金钱，前者则睥睨之：“你享受权力的陶醉，我享受思想的乐趣；你贪恋黄金的光辉，我沉迷群哲的智慧；你有剑，我有笔，三寸毛锥折断了多少帝王的长戟”。本来，傲视王侯就是中国知识分子的传统，但经过几十年的“思想改造”，我们虽号称知识分子，却早已失去了思想与知识的尊严感与平民、布衣的高贵气质了。反观隐居山林，处于体制之外的“徐兄”，昂着高贵的头颅，完好地保留着心灵的尊严，想说就说，不想说就不说，想骂就骂，想哭就哭，这是何等地令人欣慕啊。

读他的文字，我最强烈地感受到的，也是一种我所没有的解放感与自由感。记得鲁迅曾说过，他的文章不仅要经过主编与编辑的层层删除，首先自己写作时就抽去了若干“骨头”，这样读者就难读到有骨气的文章了。时间过去了半个多世纪，我们的文章比鲁迅当年更难见“骨头”，无论是外在的压力与所谓的内在的“自律”（自我束缚）都要严重得多。前者让我愤懑而无奈，后者使我尤感窝囊与沮丧，我现在甚至是键盘还没有敲下，就已经本能地想到哪一点可能犯忌而踌躇了。“徐兄”的写作，因系“纸箱里的文字”，大概就不必如此如履薄冰，瞻前顾后，这同样令人羡慕。当然，放在纸箱也有危险，“徐兄”“文革”中的遭遇就是证明，不过这些年比较少见，这大概也是一个“进步”。而且这回“徐兄”把文章从纸箱拿出来，公之于众，在“整理”过程中，不知是否也经过一番“处理”（一个多么可怕的字眼）。但不管怎样，“徐兄”的文章还是比我无羁无忌，可以这么说，作为“精神的兄弟”，我们思考的问题是十分接近的，比如对思想自由与尊严的关注，对强权统治下人（国民）精神异化现象的剖析，对一切奴役（特别是精神奴役）的批判，等等。在某种意义上，我们做的是同一个工作：把所经历的苦难转化为精神的资源。但很多地方，我没敢想下去，浅尝辄止了，“徐兄”却把它想透了；有

的我开了一个头，没有写尽，“徐兄”却写透了。因此，本书处处可见犀利与透辟的分析，看似荒诞实则深刻的奇思异想，让我拍案叫绝，读者自会解读领悟，不必多说。而我还要强调的是，“残稿”字里行间所透出的磅礴之气，是这些年的许多著作（也包括我的论著）中所少见的。这与思考、写作时的精神状态大概很有关系。我为此而感慨万端，也不细说了。

而“残稿”的某些思考更是我所没有达到的。据“徐兄”说，他在回到草原以后，心境大变，夜夜仰望星空而追寻不到生命现象的终极，遂开始研究佛学，从佛学中他找到了作为“宇宙时”的“劫”，又从现代科学中找到了作为“宇宙时”的“光年”，在“不可说劫的时间与不可说光年的空间”中，他深感“人类存在的渺小和孤独”而心痛欲裂。坦白地说，或许因为我这个人过于投入现世，竟缺乏这样的形而上的体验，自然也说不出什么，但“徐兄”的痛苦或许因此而更为深沉，并形成了他生命选择的内在矛盾，即他在《残稿》中所说，“他曾想学佛隐、大隐、身心俱隐，而且想学一种舍身之隐破灭这个臭皮囊，到他所来的尘埃中去。但是他的妻子哭，孩子骂，朋友劝，（或许还有他自己的内在的原因——钱注）使他失去了弘一那种断袖而去的勇气和决心，只好在山野筑茅舍而居，修炼半隐”。于是我们看到了一个“徘徊人间，时隐时现，作痛苦的偷生， 一边流泪，一边整理残稿”的“徐兄”，正因为徘徊，充满矛盾，这才是更为真实的。

不管怎样，这部《隐者的残稿》还是面世了，自然有一个“他者”的评价问题。我不想掩饰自己对这本书的偏爱，甚至可以预言，它会引起有着类似生活经验与生活体验的同代人的共鸣，至于比我们年轻、有着不同的经验与体验的读者会如何反应，则没有把握。或许他们也能从中受到某些启示，或许会提出不同的意见与批评。我、“徐兄”在内的这一代人的思考，包括我们对自己所经历的这一段历史的反思，当然是有局限的，而且会随着时间的推移，看得越来越清楚。但我仍然有着两点基本的自信：我们的反思是真诚而且严肃的，我们这样的历史当事人的反思，是其他时代的人对这段历史的研究所不能替代的，它是一个不可忽略的基础，它的

有生命力的成果将为新的研究提供了思想的资源，它的失误、偏颇也会成为新的研究的突破口。当然，这都是“后话”，现在也不必想这么多。对于我来说，读这本用生命写出的书，又结识了一位可以以心相交的朋友，这也是人生（特别是进入了老年以后）的一大快事。“徐兄”已经约我作塞上游，“骑马射雕，观大漠孤烟；把酒论文，看箱底残稿”，这将是怎样的一番情景。我们这一辈人，历经磨难，也该纵情一乐了。

策 划 人：郭银星
责任编辑：赵 焱

中国究竟有没有真正的知识分子和思想家？

鲁迅与二十世纪中国
周氏兄弟与北大精神
知识者与文学“被改造”的标本
精神界战士的大悲剧
“帮忙”、“帮闲”的陷阱
语文教育的弊端及其背后的教育理念
“遗忘”背后的历史观与伦理观
想起七十六年前的纪念
民间思想的坚守

上架建议：学术、文学
ISBN 978-7-5000-8127-2
9 787500 081272 >
定价：42.00元

封面
书名
版权
前言
目录
再版前言
自序
第一辑　世纪思想遗产
　　鲁迅与二十世纪中国
　　《野草》里的哲学
　　周氏兄弟与北大精神
　　说“食人”
　　谈“做梦”
　　论“演戏”
　　析“主与奴”
第二辑　知识者的心路历程
　　知识者与文学“被改造”的标本—曹禺戏剧生命的流程
　　丰富的痛苦—哈姆雷特与唐吉诃德的东移
　　“流亡者文学”的心理指归—抗战时期知识分子精神史的一个侧面
　　“挣扎”的意义—读《王瑶文集》
　　我与鲁迅—《心灵的探寻》后记
　　有缺憾的价值—关于我的周作人研究
第三辑　精神死亡的大悲剧
　　精神界战士的大悲剧—读朱珩青《路翎—未完成的天才》
　　真的人和真的杂文—读《田仲济杂文集》所引起的思考
　　中国知识者“想”、“说”、“写”的困惑—读鲁迅作品札记之一
　　“帮忙”、“帮闲”的陷阱—读鲁迅作品札记之二
　　反思三题
　　由历史引出的隐忧
　　青春是可怕的
　　“遗忘”背后的历史观与伦理观
　　附录：中国现代农学界的先驱
　　绝对不能让步
　　关于民族主义思潮的访谈录
　　校园风景中的永恒
　　想起七十六年前的纪念

百年光荣与耻辱—《走进北大》序
我看九十年代北大学生
读文有感
自说自话：我的选择
语文教育的弊端及其背后的教育理念
第四辑　寻找“精神界战士”
世纪末的心灵相遇
思考在继续—鲁迅与穆旦、顾准
不容抹煞的思想遗产—重读北大及外校“右派”的言论
“跨越了精神死亡的峡谷”—在食指诗卷发行会上的发言
民间思想的坚守—篮子《山崖上的守望》序
回顾八十年代—赵园《艰难的选择》重版序
“精神界战士”谱系—摩罗《耻辱者手记》序
带着血蒸气的醒过来的人的真声音—为我的精神兄长而写
封底