

文庫博物館專集（六十三）

80年代的思想解放浪潮落潮以后，整个90年代沦为一个彻底平庸和彻底苍白的年代。在这种平庸和苍白中，余秋雨以一本《文化苦旅》登上文坛，一时间洛阳纸贵，人人争读余秋雨。紧接着，《文明的碎片》、《山居笔记》、《霜冷长河

》相继问世，余秋雨所倡导的“文化散文”被人们口耳相传，而余秋雨本人也俨然成为传媒争夺的骄子和时代文化的代言人。他滔滔不绝地谈论中国文化在当前的状况以及在下个世纪的走向，扮演着无所不知的预言家的角色。他似乎成了一驾将把中国文化拉向复兴的马车。他完全有理由这样做，因为最喜欢他作品的年轻人们早已经对他的过去一无所知了——他们至多知道他是研究戏曲的专家、知道他为了“自由”而弃“官”（上海戏剧学院院长）不做。所以，余秋雨尽可以“放眼未来”，欢欢喜喜地踏上香港凤凰卫视的“千禧年之旅”。

然而，任何人的历史都是无法抹杀的，正如余秋雨先生深入中国的历史长河进行一次辉煌的“苦旅”，我也想深入到余秋雨本人所参与过的历史进程中，跟余秋雨先生进行一次真诚而艰难的灵魂对话和精神驳难。这对我本人、对余秋雨先生、甚至对所有当代中国知识分子来说，都是必要的、无法回避的。所以，尽管余秋雨先生在许多场合宣称，谁批评他，就是想自己出名；谁批评他，就是盗版书的书商雇请的“枪手”；但是我还是愿意承受着这一“恶名”，来展开一场严肃而沉重的讨论。

对我来说，“余秋雨现象”仅仅是一个个案，它背后所蕴含的人文意义，早已经超越了余秋雨这一具象的生命个体，而具有了一种普遍的“共性”。我希望通过对这一个案的分析，透视百年来中国知识分子灵魂的缺席与独立意识的沦丧，并寻找出一条精神重生之路。

◇ 历史拷问与灵魂拷问

在余秋雨的一系列“文化大散文”中，始终贯彻着一个鲜明的主题：对中国历史、中国文化的追溯、思索和反问。一个民族的历史，是这个民族共同的精神财富，是这个民族的民族特性中正面因素和负面因素纠结而成的“沉淀物”。历史是走向未来的阶梯，忘却了历史，也就丧失了通往未来的立足点。因此，在这个意义上，余秋雨在90年代初这一特定的时刻，把“历史”作为自己思考的核心材料，对历史进行一场艰辛的“反刍”，无疑是一种相当明智的选择。

90年代文化思想的平庸和苍白，掩盖不了社会现实巨大变革的可能性。半个多世纪以前，波兰作家显克微支敏锐地感受到自己民族面临着一次十字路口选择的机遇和危机，因此他写下了一部伟大的作品《你往何处去？》。这部巨著不涉及当下的现实，而是把对历史的重新阐释作为重建新文明的第一步。他提出的问题对整个波兰民族来说是极其严峻的——“你往何处去？”其实，当今的中国也面临着同样的问题，几乎所有关注中国命运的分子都在思索中国将往何处去的问题。余秋雨比大部分人先走了一步，他深知，如果没有对历史进行一场全新的拷问，将无法回答这个巨大的难题。他虽然没有写出像显克微支《你往何处去？》这样的作品来，但是他在《文化苦旅》等散文集中所作的思考，显然是竭尽全力的，这一态度也让人产生了某种程度的感动并对作者产生某种程度的敬意。因此，学者张伯存先生评价说：“在求索健全人格的文化良知上，在反思知识分子的心路历程和历史命运上，余秋雨是一个拷问者，他有着拷问者的焦灼、痛苦和愤激。”（张伯存《余秋雨董桥合论》，《当代文坛》1998年第2期。）

既然是“苦旅”，那么在余秋雨的笔下，反复出现了许多悲剧事件与悲剧人物。在悲剧人物当中，尤以读书人为其关注的重心。余秋雨在拷问历史和历史上的人物时，的确显示出“下笔力透纸背”的功夫。然而，正是在这一面表现得太突出了，另一面就显得失衡了——1949年以后的历史在何方？作者自己在何方？我在余秋雨的散文中，很少读到他对1949年以来的历史的反思，很少感受到他有直面自身心灵世界的时刻。两个巨大的“空洞”导致了我对余秋雨散文的怀疑。余秋雨在文字中扮演的是一个万能的“神”的角色，对他人指指点点，而自己绝不与读

者“同呼吸共命运”。

一面重，一面轻，结果自然是天平失衡。真正的拷问者，自己也应当同是受拷问者。由于“受拷问者”身份的缺席，使得余秋雨散文本来能够达到的思想力度严重被削弱了。历史出现了断裂，人格出现了断裂。对此，张伯存先生指出：“余秋雨太在乎自己的社会形象，他高贵的文化人心态不能不成为他传播文化时的一丝心里障碍，同时也疏远了他与读者之间的距离。”（张伯存《余秋雨董桥合论》，《当代文坛》1998年第2期。）张伯存先生说余秋雨“太在乎自己的社会形象”，这种说法是真实的，但他进一步的分析则显得遮遮掩掩，似乎存在着“为尊者讳”的心态。

从逻辑上说，因“高贵”而“疏远”的说法是不成立的：高贵的形象并不是通过对自身的遮掩来确立的。尤其在文学领域，伟大的作家们往往都具备一个前提条件，那就是“真诚”——真诚地向作者袒露自己的心灵，包括自己心灵中的善和恶。俄罗斯大文豪们，如托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基等人，无不是将自己的罪恶暴露在光天化日之下，在对自身恶行的暴露中，完成对自我的深刻反思和批判，从而走向灵魂净化和舒生之路。让读者认识到自己不是圣人、不是完美的人、不是他们想象中的人，这不仅不会损害他们的高贵，反倒成就了他们的高贵。所以，我认为，在余秋雨的作品中，自我灵魂的缺席，并非简单的是为了维护自己的社会形象，而还存在着更加深刻的原因。就连郁达夫也勇敢地袒露自己被欲望所淹没的风月生涯，那么余秋雨究竟要掩饰什么呢？难道他还存在着比这更难以直面的往事吗？

同样是历史的拷问者，与余秋雨相比，鲁迅先生不仅把手术刀对准别人，也对准自己——更多地对准自己。鲁迅在一篇谈论陀思妥耶夫斯基的文章中说：“（陀思妥耶夫斯基）将自己作品中的人物们，有时也委实太置之于万难忍受的，没有活路的，不堪设想的境地，使他们什么事都做不出来。用了精神的苦行刑，送他们到那犯罪，痴呆，酗酒，发狂，自杀的路上去。有时候，竟至于似乎无目的，只是为了手造的牺牲者的苦恼，而使他受苦，在骇人的卑污状态上，表现出人们的心来。这确是一个‘残酷的天才’，人的灵魂的伟大的拷问者。”鲁迅先生自己也是这样开始与走完艰难的文学道路的。他论事论人固然是苛刻的，但对自己更加苛刻。鲁迅在思考中国的苦难时，把自己放置到苦难之中。奥古斯丁说，没有过去、现在和未来这样的区分，只有过去的现在、现在的现在和未来的现在之分。过去和未来是现在意识对时间的折叠。因此，鲁迅深深地扎根于现在之中，正视自己内心恶的“基因”或者“诱因”，并抑制它在“现在”发作。他一生最大的敌人不是外部的小人们，而是内在于他的那条“大毒蛇”。他一生都在进行着深刻的抵抗，即“从我做起从现在做起”的对罪恶的抵抗。陀思妥耶夫斯基和鲁迅们，都在一点一滴地挤出自己骨髓里的毒素，向着健康的人性一步一步地迈进。

为什么标榜“拷问历史”的余秋雨先生拒绝这样做呢？

为什么余秋雨会让自己的历史和自己的灵魂缺席呢？

这是一个偶然的原因吗？

◇ “文革余孽”

近年来，许多“文革余孽”又开始重新登台亮相。

沉寂了20年，他们依然还是不甘于寂寞，还是有那么多想说的话——假如他们要为当年的恶行忏悔，我举双手欢迎；然而，这群饱经沧桑的家伙们，不仅没有丝毫的忏悔之意，反而百般为自己辩解、开脱并不惜篡改历史真相，企图蒙骗后生

小子。这批文革余孽当中，有原来中央文革的核心成员戚本禹、王力等人，他们如同蛟龙重现江湖，大谈自己当年如何如何与领袖亲近，自己又为人民做了多少好事云云；也有江青钦点的作家浩然，他再次宣称《金光大道》是最了不起的作品，是最真实地反映那个时代的作品，而他本人是对文革中的表现是“问心无愧”的；也有“梁效”成员周一良教授，他口口声声地说“毕竟是书生”，自己是受骗上当的，虽然写了些批判文章，却谈不上干过什么坏事……真是“乱哄哄你方唱罢我登场”。我不是说要剥夺他们说话的权利，但我认为必须对他们歪曲历史、掩饰罪恶、开脱自我的无耻行为保持十分的警惕并进行坚决的揭露。

比这些人更聪明的另一个人，是在文革中也有过精彩表演的余秋雨先生。他干脆就“雄赳赳气昂昂”地向世纪之交跨过去，把过去的一切全都抛到脑后，管他是对还是错。他的这一策略，使他与文革之间的联系越来越淡漠，最后仿佛真的跟文革一点关系都没有了。我曾经与许多跟我同龄的、或者比我更年轻的朋友交流，他们丝毫不知道余秋雨在文革中的所作所为，听了我的介绍后如同听天方夜谭，惊讶得半天合不拢嘴。可见，余秋雨的这一策略取得了极大的成功。

遗忘是人类保护自我的一种心理机制。这本来无可厚非。但是，“拒绝遗忘”是更高层次的精神要求。余秋雨先生在《三十年的重量》一文中，对自己中学时代的一篇获奖作文念念不忘，这是人之常情。然而，让我疑惑的是，为什么他能够记得中学时代的作品，而完全忘记了青年时代所写的一系列御用的大批判文章呢？

当年，余秋雨所效力的《学习与批判》杂志，由张春桥、姚文元所控制的“上海写作组”直接管理。这个写作组威震南方，与北京的“北京大学大批判组”和“清华大学大批判组”三足鼎立，一时间，呼风唤雨，指鹿为马，无所不为。上海的御用写作班子以“石一歌”为笔名发表大批判文章，所谓“石一歌”者，意思是11个人。（当然，由于前前后后人事方面的变动，“石一歌”的人数并非严格意义上的11个人。）这个笔名与北京的“梁效”有异曲同工之妙。（“梁效”者，“两校”也，即北京大学和清华大学。）余秋雨少年文章，名动公卿，当然也引起了有关方面的注意。于是，两个巴掌一拍即合，他成为“石一歌”中最年轻的、“立场坚定”、“有一定理论水平、斗争经验、分析能力和写作技巧的、有培养前途的革命青年”。据若干余秋雨当年的同事透露说，他在写作组中的态度不是消极的，而是积极的；不是被动的，而是主动的。因为他的出色表现和突出成绩，他深受康生、张春桥、姚文元等人的青睐。如果不是毛泽东的去世和文革的结束，余秋雨也许会走上一条类似于姚文元的飞黄腾达之路——他写作大批判文章的才华并不比姚文元低，假如被领袖看上，定然青云直上九千尺。

我重提这段往事，并不是故意与余秋雨先生过不去，或者抖出他人的隐私来给今天的人们好看。当年参与文革写作组，不管是出于什么样的原因，我想，作为一个入世不深的青年知识分子，多多少少都是可以原谅的——在那个既“封建”又“法西斯”的时代，人的选择很多都是身不由己的。在“生存”还是“毁灭”的两难之间，绝大多数人都会不由自主地选择“生存”——即使是屈辱的、违心的、苟且的生存。设身处地地替那个时代的人们想想，确实是“选择之难，难于上青天”。假如让我生活在那个时代，当专政机器用装满子弹的枪口对准我的脑袋，逼我写文章的时候，我会不会写呢？坦率地说，我很可能、而且有极大的可能会写。所以，我认为，过份地在道德上对逆境中的人的选择苛求，本身就是不道德的。然而，当事情过去以后，自己应当怎样面对自己的历史呢？是忏悔、是反思，还是遮掩、伪饰？我认为，对过去的事情持一种什么样的态度，比事情本身更加重要。

令我遗憾的是，余秋雨先生断然选择了遮掩和伪饰。他在《千年庭院》一文中，似乎不经意地写道：“于是终于有一批学生脱颖而出，冲破文明的制约，挖掘出自己心底某种已经留存不多的顽童泼劲，快速培植、张扬，装扮成金刚怒目。硬说

他们是具有政治含义的‘造反派’其实是很过分的。昨天还和我们坐在一个课堂里，知道什么上层政治斗争呢？无非是念叨几句报纸上的社论，再加上一点道听途说的政治传闻罢了，乍一看吆五喝六，实际上根本不存在任何政治上的主动性。”这种表面的不经意，实际上是经过了周密的酝酿、思索和策划。这是明显地为红卫兵开脱，并进而混淆文革的本质，将文革归罪于上层少数人的政治斗争。所以，顺流而下，像他这样的参与者也不过是受骗上当罢了，无需承担任何罪责。于是，在谈到自己的时候，余秋雨则更加明目张胆了：“反过来，处于他们对立面的‘保守派’学生也未必有太多的政治意识，多数只是在一场突如其来的颠荡中不太愿意或不太习惯改变自己原先的生命状态而已。我当时也忝列‘保守派’行列，回想起来，一方面是对‘造反派’同学的种种强硬行动看着不顾眼，一方面又暗暗觉得自己太窝囊，优柔寡断，赶不上潮流。”

这段文字让我无比震惊。这就是那个在《霜冷长河》中高谈阔论关于善良、关于友情、关于名誉的余秋雨吗？红卫兵真像他所说的那样无辜吗？真的仅仅是“顽童”吗？我在老鬼的《血色黄昏》、《血与铁》中读到过许多血腥的场面，全是红卫兵的杰作。如果说那是小说，当不得真，那么我们来看看真实的史料吧：研究文革的学者王友琴女士曾经写过一系列关于文革中学生打老师文章，列举了无数残酷的事实——在中小学里，有往老师的额头上钉图钉的，有让老师吃粪便、煤球的，有一把一把地拔老师的头发的，还有将老师打死后扔进开水锅里去煮的……我相信，对于这一切，亲身经历过文革的余秋雨先生应当比我知道得清楚。但他为什么要拼命掩饰呢？他为红卫兵辩护，归根结底还是想为自己开脱。他竭力将自己打扮成一个无辜的“保守派”，然后心安理得地面对“新时代”。但是，有时导致的结果是越遮盖越张扬，污点往往越描越黑。尾巴在他没有意识到的时候露了出来。对此，张育杭先生疑惑不解地追问说：“按照并不复杂的经验提示和逻辑思路，早在文革初期就已经对‘造反’之类‘心灰意懒’，‘赶不上潮流’的余先生，何以到了文革后期竟然突变为‘笔锋犀利’且十分活跃的‘大批判’写作者和‘潮流’中人呢？”（张育杭《灵魂拷问链条的一个重要缺环》，《四川文学》1999年第10期。）

巧言令色的余秋雨先生如何回答呢？

我与张育杭先生一样，都在翘首以盼。

◇ 《胡适传》：个案分析

从70年代初期起，余秋雨成为上海文革的一盏明灯。他的走红并非始于90年代初的《文化苦旅》，早在70年代初他就是“理论界”的风云人物。当时，他写作了数十篇“脍炙人口”的大批判文章，这批文章的读者一定比今天读《文化苦旅》、《山居笔记》的人还要多。其中，最著名的有《走出“彼得堡”》、《读一篇新发现的鲁迅佚文》、《胡适传》等等。（这些文章均明确署名“余秋雨著”或“余秋雨等著”，至于其它未署名的、也是由余秋雨撰写的文章还有很多。考证出这些文章确实系余秋雨所写并不困难，因为即使余秋雨本人不承认，但很多当事人都还健在。）

《读一篇新发现的鲁迅佚文》是典型的石一歌的风格，即把鲁迅先生利用来作为他们打人的棒子，恣意曲解鲁迅的作品和思想。这篇文章谈的是鲁迅的杂文《庆祝沪宁克复的那一边》，余秋雨歪曲鲁迅所说的“永远进击”，对敌人不能讲“大度、宽容、慈悲、仁厚”，而直接移用到当时的“反击右倾翻案风”上，强调“坚持无产阶级专政下继续革命”的重要性和必要性，坚持打击“复辟狂”——也就是邓小平所走的道路。这是鲁迅先生去世后30多年发生的对鲁迅思想最无耻的“强奸”行径之一。今天那些为余秋雨先生优美的文笔倾倒的中学生和大学生们，那些

围着他签名的和一丝不苟地记录着他的讲演的青年们，有谁会想到他们尊敬的、温文尔雅的余秋雨，也会写出以上那样恶劣得不能再恶劣的文字来呢？

余秋雨所写的《胡适传》收入《历史人物集》（上海人民出版社1976年5月出版）一书中。该书为文革后期名噪一时的《学习与批判》丛书之一，张春桥和姚文元相当看重这套丛书。《胡适传》作为一个典型的个案，很值得研究。自从毛泽东50年代发起批判胡适运动以后，胡适在大陆成为过街老鼠，人人喊打。而余秋雨的这篇《胡适传》显然是“应制之作”，语气霸道，文风恶劣，以主子的喜好为自己的喜好，以主子的厌恶为自己的厌恶，完全丧失了独立人格和自由思想。

余秋雨在《胡适传》中，对胡适百般辱骂，泼尽污水。例如写胡适刚刚留学美国，“对美国的一切，尤其那建筑在劳动人民白骨堆上的资本主义‘物质文明’，他实在是崇拜得五体投地。看到街上摩托车多，他就站在街头赞不绝口，看到资本家带来了老婆孩子到郊区游玩，他欣慕不已，甚至在宴会上看到晚礼服，他也要击节赞赏一番。这样，他踏上这块土地不多久，就兴高采烈地得出一个结论：‘在这个地方，似乎无一事一物不能由人类智力做得成的。’”接着他以一贯的“歪读”的方式，通过对胡适的一首诗的解读得出如下结论：“把中国‘嫁’给帝国主义，也就是‘卖’给美帝国主义，已成了当时胡适的理想。为此，他不惜以‘群待’自比，辛勤奔波呼号了。”胡适还有一首“见月思故乡”的《百字令》。结尾是：“凭栏自语，故乡真在何处？”余秋雨先生很有读出弦外之音的本领，他分析说：“（这）就是说：故乡究竟在哪儿，在美国还是中国，他有点搞不清楚了。胡适差点就说出了‘我不是中国人’这句话。”

读到这里，我简直瞠目结舌了。假如余秋雨生在雍正时代，他一定是雍正皇帝的宠臣，他来帮助雍正皇帝搞文字狱，不知道要多搞死多少文人。满清王朝根据“清风不识字，何故乱翻书”两句诗而兴起的文字狱，比起余秋雨的想象力来，实在是“小巫见大巫”。我想，皇帝会放手让最聪明的文人去迫害其他文人的，而余秋雨先生也会干得游刃有余。可惜啊可惜，这么一个天才却生错了时代，在我们这个时代，他不得不写写《文化苦旅》这样的小文章来混饭吃，更大的天赋——治国安邦平天下的天赋——没有得到充分的发挥。

胡适是新文化运动的主将，是白话文运动的先行者之一。这是历史上铁板钉钉的记载。那么，如何解释胡适在“五四”运动中的作用呢？仅仅是淡化是不够的，还要彻底抹杀。余秋雨是大批判文章的大手笔，当然善于信口雌黄、黑白颠倒。他写道：“要宣传崇洋媚外的买办思想和买办文化，‘之乎者也’的文言文显然不太‘实用’、不太‘方便’的。一九一六年二、三月间，胡适的‘思想上起了一贯根本的觉悟’：他决心提倡白话文。”比起秦桧当年给岳飞安“莫须有”的罪名来，余秋雨不知道要高明多少倍——你胡适虽然也是在推动白话文运动，但你是出于邪恶的目的来推动的。所以，我们照样要全盘否定你。说你白，你就白；说你黑，你就黑。这样的奇思妙想，非天才不能有也。宋高宗要是知道有这样的天才，一定会感叹说，没有跟余秋雨生活在同一个时代，否则一定要“大用”他。

余秋雨在概述胡适在1921年的活动时说：“他似乎已经不是一个‘提倡白话文’的‘学者’、‘教授’，而成了一个炙手可热的政客。为了替帝国主义服务、替北洋军阀打‘强心针’，他几乎不加任何遮盖了，什么样露骨的论调都能发表，什么样反动的口号都能够提出，什么样腐朽的力量都能够勾结！”三个排比，气势磅礴，体现了典型的文革文章的风格。真个是“杀人不见血”。

《胡适传》是余秋雨文革大批判文章的一个典型。当然，它还不算余秋雨最恶劣的文章。文学史家王尧先生通过对这篇传记的分析，得出余秋雨“大文化散文”的雏形早在那时就开始了孕育，真是一针见血。

◇ 上海文人与“才子加流氓”

鲁迅先生生前尖锐批评过上海的无行文人。他画龙点睛地概括说，这类人属于“才子”加“流氓”。所谓“才子”，就是说他们的确才气很高，诗词歌赋样样拿得起、放得下；所谓“流氓”，按照鲁迅先生的说法，“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。”

上海是出“流氓加才子”式的人物的地方，这个城市最具有“中国特色”，同时也是中国最像西方的城市。鲁迅说，这个地方云集了一批“西崽”和“洋场恶少”。鲁迅很不喜欢这个城市，但当时他没有别的地方可去，只好在上海与“才子加流氓”式的人物们战斗着。

鲁迅当年痛斥过的汉奸文人、《文坛登龙术》的作者、今年已经活到一百岁的章克标，现在又开始在上海蠢蠢欲动。这名“老寿星”屡屡在报刊上接受采访，大谈百岁老人如何睿智地看待一个世纪的风烟云云。在谈到鲁迅先生的时候，他“委屈”地表示，鲁迅当年“误解”了他，可惜先生死得早，不然会有“和解”的机会云云。而且，章克标居然还登出征婚广告，征求老伴。鲁迅先生不在了，要是地下有知，一定又会写出精彩的文章来。这个活宝，是海派文人的典型代表。

鲁迅先生后继无人，而章克标却后继有人，余秋雨先生不啻是章克标精神的传人。他兼具了“才子气”与“流氓气”，并且青出于蓝而胜于蓝。说“才子气”，鲁迅曾经谈到古代许多著名的才子，如唐伯虎之流的才子，实际上不过是戏曲中的“二丑”的角色而已。具体到余秋雨，他从《文化苦旅》到《霜冷长河》，谈历史，谈人生，谈艺术，谈自己美丽的妻子马兰，真是无所不谈，才气纵横，就像周星驰在电影中的夸张说法——如同黄河之水，滔滔不绝。王东成先生说，他从余秋雨的散文中“能够嗅到自称江南第一才子的桃花庵主唐寅的影子和气味来”，这一评价极为准确。（王东成《江南才子的文化幽思》）说“流氓气”，钱理群先生在分析鲁迅所说的“流氓”的概念的时候指出，本来一个人的理论不断变化，今日之我否定昨日之我，在某种程度上也是正常的，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。所以这种人，鲁迅统称之为“流氓”。（钱理群《说“演戏”》，见《话说周氏兄弟》，山东画报出版社1999年出版。）具体到余秋雨身上，他在文革中会看准时机向专制主义者们献媚，充当“官”的帮凶、帮忙和帮闲；而在90年代的怀旧热、国学热中，他又横空出世，从幽暗的巷子里杀将出来，再次成为时代的宠儿、传媒的焦点、青年的导师和中国文化的代言人。在这个时代，他则充当了“商”的帮闲，而且干得得心应手。最火爆的一件事情就是他刚刚参加凤凰卫视的“千禧年之旅”，凤凰卫视的总裁刘长乐说，余秋雨对此“兴奋得不得了，急着要展开他第二个文化苦旅”。本来这一活动是著名记者唐师曾策划的，但余秋雨居然大言不惭地将创意据为己有。在余秋雨的主持下，“文化”与商业达成了最佳的联姻。

在各地的巡回讲演中，余秋雨装出一副宽容的态度来，胸襟广阔地谈论身边的一切，却不涉及自己。他对文革、对皇权时代的暴力很宽容，却不宽容针对自己的批评；他歌颂皇帝们，歌颂跟自己类似的才子们，却对自己身边老百姓的苦难持冷酷的态度。我想起波普的一段话：“知识分子尤其容易犯的那些罪恶：傲慢，近乎教条主义的自以为是、理智的虚荣。所有这些都是小的罪恶——不像残酷那样的大罪恶。”（波普《宽容与知识分子的责任》，见《通过知识获得解放》，中国美术出版社1996年出版。）余秋雨轻描淡写地回顾文革，就是一种罕见的残酷。所

以，以上波普所说的所有罪恶他都具备了。

鲁迅先生说，对付流氓的最好办法就是拿他过去说的话和他现在所说的话作对比，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”。这正是余秋雨不回忆、不忏悔的根本原因。鲁迅说，中国人要抹杀旧账，办法太多了，比如出过一回洋，到国外去一圈，回来，没事了；生一场病，游几天山水，开一次会，演说一通，宣言一下，或者再睡一夜觉，或者自打几个嘴巴，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。联系余秋雨对自己的过去的叙述，简直有“孪生兄弟”一样的效果。他在《山居笔记》中说，自己在文革中因为生了病，到乡下疗养去了，所以有幸逃过浩劫；他在岳麓书院演讲的时候则对某学者的提问不置一词。或者滴水不漏，或者反戈一击，总之，运用种种手段来让自己从历史中脱钩——就像魔术师一样，即使被重重捆绑着扔到海底，也能够奇迹般地逃生。

余秋雨这样绝不忏悔的人成为中国当代最有“文化”的人，这是中国知识界的悲哀，也是全体中国人的悲哀。正如钱理群先生在论述鲁迅深恶痛绝的流氓文人时所说的那样：“对于他们来说，理论、信仰、语言等等，都是随手拈来，抛来抛去，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，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’。这几年的中国正是这样一个流氓横行、沉渣泛起的时代。我们有泡沫经济、泡沫政治，还有泡沫文化，这正是意味着时代要发生变化了。”（钱理群《论“演戏”》，见《话说周氏兄弟》，山东画报出版社1999年出版。）

◇ 忏悔：一个缺失的人文传统

余秋雨的不忏悔，不是他一个人的毛病，绝大多数知识分子、绝大多数的中国人，都患了这个疾病。余秋雨仅仅是其中比较突出的一个个案而已。我“揭露”余秋雨，不是跟他这一个人找茬，而是希望通过对他的剖析透视中国文化的传统和现实。直到今天，在中国，忏悔一直是一个缺失的人文传统。

不管是文革的亲历者，还是文革后出生的人，都面临着“文革之后怎么办？”的问题，就像所有德国人都面临着“奥斯维辛之后怎么办”的问题一样。骇人听闻的罪恶已经发生，它是何以发生的？它会不会再次发生？它是否已经将毒素注射到我们的血液中了？然而，缺失忏悔传统的中国，很容易轻轻放过这些问题。

洪子诚先生在谈论中国当代作家的忏悔意识时，作了三个层面的分析：“第一，在一个重大的，尤其是带有‘灾难性’的影响到广大民众生活命运的历史事件之后，个人在这一历史事件中的‘责任’问题是客观存在，不管你是‘强者’也罢，是受害的‘弱者’也罢，都不能说是与自己无关而脱离与‘历史’的关系。第二，人们对于这种‘责任’的承担与反省，却可以采取不同的态度。有的勇敢地面对‘真实’，有的则以各种方法回避（‘健忘’就是其中一种）。面对‘真实’者可能是出自外部的压力，也可能是来自个人良知的驱使、鞭策。第三，最使人感到不安和遗憾的是这样的情况的出现：最该‘愧怍’者因‘健忘’等原因而心安理得，不必怎样愧怍者有可能受良心折磨而畏缩迟疑，而继续在‘生存竞争’中落伍。”（洪子诚《作家姿态与自我意识》，陕西人民教育出版社1998年出版。）余秋雨先生正是这样的一种“心安理得者”，正是因为这种“心安理得”使得他“放下包袱，开动机器”，在“新时代”的竞争中获得了可以同当年的竞争相媲美的、甚至超越了当年的成功。

而巴金先生采取的另一种态度，一种主动忏悔的态度。巴金确立了这样的原则：从解剖自己开始。反省，首先要进行对自我的审判。本来他是受害者，但毫不掩饰地暴露自己精神上的缺陷：“那些年我就是在谎言中过日子，听假话，起初把假话当作真理，后来逐渐认出了虚假；起初为了‘改造’自己，后来为了保全自己；起初假话当真话说，后来真话当假话说。”（巴金《随想录》）与巴金先生的良知和勇气相比，余秋雨卑琐的人格昭然若揭。本来他在当时充当的是打手和帮凶的角色，他比巴金先生更应当忏悔和反思，但是他却轻易让自己过关，当年他是戴着白手套“杀人”的（被他所写作的大批判文章直接或者间接地害死的善良的人，究竟有多少呢？），今天他只需要轻轻松松地把沾满鲜血的白手套摘下来就算与历史“拜拜”了。

对于文革，余秋雨当然算不上罪魁祸首，还有许许多多比他负有更大责任的政治人物至今仍然逍遥法外。知识分子在整个文革中，处于受迫害的一极，即使是像余秋雨这样的“红人”，也不过是被利用者罢了。对于历史，我们应当尽量抱宽容的态度，正如波普所说：“宽容是认识到我们人的可错性的必然结果：人孰无过，我们一直在犯错误。因此让我们互相谅解对方的愚行。这是天赋人权的第一个原则。”（波普《宽容与知识分子的责任》，见《通过知识获得解放》，中国美术学院出版社1996年出版。）但是，这种宽容是建立在自我忏悔的基础上，对于那些犯有罪行却死不忏悔的人，我们不能一味地宽容——纵容了恶的力量，也就伤害了善的力量。

在西方，近半个世纪来已经发展出一整套“奥斯维辛以后的神学”来。这种神学建立在这样的基础上：“永远不忘奥斯维辛遇难者的惨叫……奥斯维辛是，并且永远是一场对我们认为神圣着的一切所犯下的暴行。”然而，在中国这个缺乏宗教传统因而也就缺乏忏悔意识的国家里，除了巴金先生以外，很少人直面文革的惨剧。正像任不寐先生所指出的那样，善于遗忘的民族必然寡廉鲜耻。德国宗教学者默茨认为：“破坏回忆是极权统治者的典型措施。对人的奴役，是从夺取其回忆开始的。……受难回忆总是重新面对政治权力的现代犬儒主义者。”（默茨《历史与社会中的信仰》，三联书店，1996年出版。）正是在这个意义上，余秋雨的遗忘和不忏悔，再一次充当了专制主义的帮凶，再一次对历史犯下了重大的罪行。这一次犯下的罪行，甚至比当年参加文革写作班子的罪行还要严重。他由于自身对责任承担的恐惧和道德的缺陷、理性的软弱，陷入了毁灭记忆的疯狂之中，从而成为一具行尸走肉，我不禁想起了肖斯塔科维奇的一段话：“没有回忆的人不过是一具尸首。这么多的人在我眼前走过去了，这些行尸走肉，他们记得的仅仅是官方许可他们记得的事件——而且仅仅以官方的方式。”（肖斯塔科维奇《见证》，花城出版社1998年出版。）

一个不忏悔的人，一个缺乏起码的良知的人，一个履历充满肮脏的记录的人，一个在遗忘中再次犯罪的人，却奇迹般地成为新一代青年的“偶像”，成为这个时代最有“文化”的学者，成为年轻人的“人生导师”——他在文章中教育大家要有理想，有良心，要做善良的人、真诚的人。他的文章是优美的、流畅的、有感染力的。喜剧以正剧的方式登场了——这才是时代最大的悲剧。

任不寐先生在论述忏悔意识时，特别强调自我的忏悔。忏悔意识不仅用批判理性批判分析他人，更多的是用批判理性反省自己。在这样的意义上，鲁迅先生是中华民族最具有忏悔精神的人之一。任不寐认为：“只有当我们意识到罪恶同样内在于我们自己的灵魂中时，我们才能从根本上回避和抗拒罪恶；只有我们意识到我们面对罪恶的懦弱是如何可耻时，我们才会表现出抵抗罪恶的道德勇气；只有我们意识到自己也可能犯同样的罪恶或至少萌动同样邪恶的欲念时，我们才能最有说服力最公平地拯救罪人（无论是通过法治还是宗教）和开展理性的批评。”（任不寐《

向自由忏悔》)

假如所有的中国人都不忏悔，那么中国的自由和正义只存在于“过去”和“将来”。假如我们都像余秋雨先生那样失去了对苦难的记忆、对罪恶的记忆、对责任的记忆，那么我们所期盼的幸福和祥和的生活便永远没有保障。假如我们的历史还是像积淀了仇恨、愚昧和迷狂并且反复释放的《二十六史》，那么我们的将来也必然是其中某个章节的重演而已。

这就是我“不放过”余秋雨先生的根本原因。

∞ ∞ ∞ ∞ ∞ ∞ ∞ ∞ ∞ ∞

余秋雨：我不是“文革余孽”

• 杨瑞春 •

杨：千禧之旅期间，出来了很多批评你的文章。最近的批评，大多是关于你的文革经历的。最近余杰写了一篇文章叫《余秋雨，你为什么不忏悔》质问你为什么对文革的历史避而不谈？

余：是吗？具体的文章我还没看到。关于文革，他们说的那些材料是伪造的。他们始终抓住一个叫“石一歌”的事情，说我是其中一个。我倒想问一下，“石一歌”的哪一篇文章出自余秋雨的手笔，请拿出证据。石一歌小组的那些人都还都在上海，可以去问一问他们。这里面有些基本的疑问很多人不去想：首先，文革过后石一歌小组是经过清查的，清查的时候有余秋雨出场过吗？第二，文革清查在中国历经了整整三年，可以说每个字都曾经查过。清查结束后，我又没有什么背景，居然作了正厅级的上海戏剧学院院长，这难道合乎政治常识吗？第三，我做这个院长，是全学院三次民意测验第一名的结果。我不是从外地调到上海的，文革中一直在学校。如果我做了什么，全校那么多双眼睛能看不到吗？当时我是中国最年轻的校长，为什么做了那么长时间的校长没人举报我？

杨：那篇文章说，有人告诉作者，你是石一歌里面最年轻的写手。

余：就凭这一点，可以证明那个人完全不知道石一歌是什么。因为我在复旦大学参加编写鲁迅教材期间就看到第一次署名石一歌的是一本写给小学生看的著作，《鲁迅的故事》，作者是一批工农兵学员。如果硬把我塞在里边，年龄不仅不是最年轻，而且是最老的。仅此一段，证明此人的话不能相信。现在石一歌的等级被闹得越来越高，这很可笑。你现在把“石一歌”和“梁效”放在一个等级，很多人都搞不清，但在那个时候连在一起就很可笑了。石一歌那时候连外围的外围都谈不上。至于他们在一些学报上找到的文章，当时的署名、写作、文章来源的状态跟今天想的是完全不同的。

杨：那署名余秋雨名字的《胡适传》是你写的吧？

余：我真希望他们能打电话问问我，什么是《胡适传》？是从哪儿来的，为什么署了我的名字？为什么只发了一个开头不发了？现在看来，我们解放以后对胡适先生的评价是非常不公正的，但这只是我个人的观点。学术界好像还有大量对他持否定态度的意见。我们当时所谓编教材、写胡适生平，居然连他的任何一本书都没有读过。完全不存在研究和写生平的起码条件。现在想来是荒唐可笑的。但是我至今认为，对胡适这样的历史人物的评价应该在正常的条件下多元并存，他的有一些经历即使在我后来读了他的书、对他产生高度尊敬之后也还是抱非议态度的。他后来实在太政治化了，影响了自己的学术文化成果。

□ 摘自《中国新闻周刊》第三号

∞ ∞ ∞ ∞ ∞ ∞ ∞ ∞ ∞ ∞

我读二余

• 吴 梦 •

余秋雨和余杰的书还是读过几本的，尤其是各自的一些名篇。里面的精彩段落，让人忍不住击节叫好。两位均是笔到意到，佳句纷呈，怎么说怎么有理的大腕。文字把握属上乘，文章风格也易使读者产生阅读快感。

真正将两人连到一起，还是在读到余杰批判余秋雨的文章之后。

要让我给二余挑骨头，我会说受不了老余把什么历史上的事情都往文化上扯的做法。中国历史上的事情海啦，哪能事事有“文化”？对小余，则受不了他从书本到书本的侃，整个一个没活过，太青春。

当老余把一腔子的灵魂拷问发泄到古人身上时，小余则把其绝大部分愤怒给了他的同类——知识分子，把他们的懦弱、彷徨揭露得一览无余。可中国的知识分子生活在真空中吗？在小余写给抽屉的文字中，我们也没见到对压抑环境的抱怨（不排除编辑的好意）。与他批判老余跨过文革看历史异曲同工的是：小余也一步跨过了其笔下知识分子们的生态环境。我们见不到小余对笔下被“剥皮”的中国知识分子们的基本同情，强调他们的病态，却不批判令人致病的环境。似乎知识分子天生就该是武侠小说中的得道高人：仙风道骨，俗世间谁都不尿。

小余批老余，不似那些给名家挑刺的牛二，你丫云山雾罩说宝刀，我打老远就看这刀有残。不信你来劈（批）我！（心里话：你批，我就出名了。）来叫板的不是来讨名声的无名氏，而是已获承认的批评界新星。更重要的，小余也不是吊着书袋来找某文中的瑕疵。而是直指老余文革中的作为——为“四人帮”的批判组作刀笔吏的那段历史。

在老余这十年来发表的数百万字的作品中，鲜有对文革的检讨。可毕竟也没象一些昔日文革权贵那样语气中透着怀念和幸福。老余对那段经历，基本上是一种躲避。

在文革这件事上，老余滑头，小余气盛。如此而已。

文革是场灾难，怕是无人异议。可具体到每一个在文革中生活过的人，对那段的记忆会有所不同。“走资派”难忘被斗游街；红卫兵难忘八次检阅；姜文们难忘的就是阳光灿烂。现在听人们讲的文革都是些不着边际的画外音。

A C T上不光爷说得好好，大道理容易明白，可文革这一茬的人都死了呢，谁还能还原这段历史？只是“主席像、绿军装，满街跳舞红缨枪”？《末代皇帝》里的文革场景够虚的了吧，可再过几年，我们的后代也只能从电影里看文革了。

现在倒真是该好好研究一下文革的时候。别小看文革的影响。小余这一辈顶多也就受了点文革胎教，可小余及所见网上手握真理四处转战的诸公们的思维、行事和语气，简直就是文革中的高调批判家们的灵童转世。文革并不是天上掉下来的。它在中国出现也有其必然的一面。

当政的，应有点历史眼光，别遮着掩着的。研究前朝嘛，哪就那么心虚？咱这现政府也不知是怎么想的，一方面口头上否定文革，一方面又抓人家一个研究文

革的教书匠（宋永毅）。整个一个没有感觉乱走。

大知大觉如巴金者，反思忏悔，呼吁建立文革纪念馆，令人敬佩；而对于现在没有说的人，大可不必逼人交代似的。知识分子的个性能在不受环境的逼迫下得以体现，这才是知识分子的春天，不管这环境具有多么高尚、动听的口号。

回过头来说，几句忏悔话容易，然而，真正的忏悔是在心灵上的。再说，忏悔也不见得都受欢迎。

一位在文革中坐过死刑号的朋友给我讲过一件事。文革后，一位曾毒打过他的文化人几次三番地想请他吃涮羊肉，要在热气腾腾的火锅桌上，忏悔过去的罪孽。我的朋友最后还是拒绝了没去。他对我说，那个人要忏悔，求得心灵上的安静，我就该去重温那些恶梦？

细读小余文章，似乎批判中主要用的也是老余行文用笔的才华，就算文中提及的《胡适传》的写作，也没超出那个年代的套套，倒也看不出有多大的险恶用心。退一万步讲，即使有对胡适的大不敬，可现在老余文章中对胡适经常推崇有加，不知是否也可算行动忏悔的一种？

说句笑话，石一歌者十一人，干嘛单拿老余说事儿，其他十个人呢？是不是看着老余书出得太火，想浇浇。虽还没听到老余的正面回应，但就过去老余一再提到的他对批评者的态度，我猜想他不会正面作答。多半会在某个场合，话里带骨，绵里藏针，不经意却打个正着地回上一击。

一场文革灾难过去了。巴金的建议只在海外获得了一些零散的回响。希望人们不再只是因为要抓小辫、揭老底才去温习文革那段历史。中国人民真会把文革忘掉吗？是否我们的后代也会在几十年后的一天，出来否定我们的民族曾有过文革这样血腥的一页，恰似今天日本右翼否定曾有过南京大屠杀一样呢？

{ 0 1 / 2 6 / 2 0 0 0 }

□ 原载《国风》

~~~~~

【自由论坛】 [next column](#) or [back to TOC](#)

倒掉洗澡水，找回孩子

• 单 毅 •

尊敬的编辑：

感谢贵刊建立了网上文革博物馆，汇集了许多宝贵的资料，为海内外的读者，尤其是未经过文革的年轻读者了解文革提供了方便。

我是亲身经历文革的人，基本生活在国内。文革后的很长时间，基本接受了官方“彻底否定”的宣传，认为文革是毛泽东犯的一个巨大的错误。但是，近年耳闻目睹的中国社会现实使我的看法发生了变化。近年来，在经济迅速发展的同时，中国同时发生着两个可悲的过程：一是以权钱交易方式实现的权力的资本化，一是社会普遍道德水准的降低。这一严酷的现实使我想，或许，我们需要重新思考文革。我们在倒掉“洗澡水”的同时，可能也倒掉了“孩子”。

二十多年来，经过官方与民间的联合批判，经过史学与文学的联合批判，我想

，“洗澡水”已经看得比较清楚，例如：

1. 残酷斗争，毫不宽容，“兽道”肆虐，人道衰微；
2. “己所欲，施于人”，以强制方式推行某种理想；
3. 在红色恐怖下，恐惧压抑了人的良知和理智；
4. 对人的个性的压抑和对人的尊严的蔑视；
5. 对法律的践踏；
6. 群众运动，等等。

我想，在倒掉“洗澡水”的同时，是否把一些“孩子”也同时倒掉了呢？例如：

1.对平等与社会公正的诉求。正如许多研究者所指出，毛是一个真诚的社会主义者，他执着地追求一个平等的理想社会。早在进北京前，他就已经意识到昔日的造反者可能会变成新的压迫者。应该说，他对这种危险是看得很清楚的，也是非常认真对待的。当他发现自己的这种忧虑日益成为现实后，他不惜高喊着“造反有理”的口号以非常极端的手段来打击新的压迫者。毛从文革一开始就讲得很清楚：文革的主要矛盾是人民群众与党内走资当权派的矛盾（六六年“十六条”）。后来又更明确地讲“资产阶级就在党内”。不幸的是，在实际的群众运动过程中殃及了许多无辜。长期以来，在中共当权者的默认下，一些并不了解实情的外国人根据臆测编织了一套关于毛发动文革原因的权力斗争解释。我认为，这种说法是根本站不住的。六二年开始全国学毛选运动，六六年对毛的个人崇拜已经极其强烈，当时，尽管有些人存在与毛不同的倾向性，但根本不存在挑战毛的权力的力量或人物。从许多当事人的回忆中可以看出，当时有些人对某些事情反应慢，根本不存在对抗毛的问题，仅仅是由于揣摩不准毛的真实意图（例如北京迟迟未发表姚文元文章，根据《华夏文摘》z k 0 0 0 2 a 罗瑞卿女儿写的回忆，尽管毛并未就姚文向罗讲一个字，罗仅仅根据毛的笑容判断，毛已经看过姚文，立即指示《解放军报》转载，并打电话告诉彭真，彭真马上就在《北京日报》转载了姚文。从许多回忆录中可以看出，那些被毛整的人其实对毛都是忠心耿耿）。六六年，毛说邓要走资本主义，多数人实际并不理解。八〇年，几乎所有人说毛看错了。今天，只要讲理，都得承认毛看对了。经过近二十年的现实教育，今天，我们不仅已经完全没有理由继续质疑毛发动文革的动机，而且不能不信服毛“资产阶级在党内”的判断。在当权者大肆掠夺公共财产、许多知识分子竞相为这种掠夺进行辩护、经济学家绞尽脑汁考虑怎样使这些凭权力夺得的资本合法化的今天，我们难道不需要高扬平等与社会公正的旗帜吗？

2.理想主义信仰。宗教在维系社会道德方面的作用非常重要的。我感到，用几十年时间在物质方面基本消除中美两国物质生活水平的差距是可能的。但是，就今天的状况而言，我简直难以设想什么时候中国人的一般道德水平才能达到今天的美国人一样。我感到，在维系美国社会正常运转方面，宗教的作用是很大的。许多在美国参加教会活动的人都会有同感，原来美国的教会活动与中国当年的学毛选是那么相似。吏治腐败之所以葬送掉满清和国民党政府，除了由于缺乏宪治，可能也与中国历史上历来缺乏宗教传统有关。从1949年开始，具有理想主义色彩的宗教信仰就在中国逐渐高涨，文革中达到高潮，使这个历来缺乏宗教传统的民族接受了一次宗教信仰的洗礼。从文革前的学毛著、学雷锋到文革，这场近乎狂热的宗教运动造就了重理想、重信仰的整整一代人。至今，经过文革洗礼的一代人身上还带着重理想、讲奉献、有责任感、有使命感的浓厚色彩。从这个意义上讲，毛是一个成功的宗教领袖，推动了一场人类历史上不多的、中国历史上空前的宗教运动。人性中的“原罪”——自私，一直是刺激毛的战斗精神的重要对手。培养为人民服务的、大公无私的一代新人一直是毛所关注的重要主题，也一直是伴随文革的重要旋律。借用卞悟先生提出的强制概念（见《华夏文摘》z k 0 0 0 1 a 2），可以说，

传教并没有错，错在以强制方式传教。需要反对的是强制的方式，而不是传教本身。近二十年来，由于缺乏宗教信仰和法律制约，市场经济大潮的冲击正在使中国的整个社会道德水准不断恶化，实惠主义、“实践标准”盛行，已经几乎造成了少理想、无信仰的整整一代人。整体说，在毛的时代，多数人的宗教情感抑制了人的贪欲。而今天多数人则谈不到什么宗教情感，几乎完全被贪欲所支配。为了维系社会道德，我们必须重新思考宗教信仰问题。我想，在没有宗教的情况下仅凭法律维系一个社会的正常运转是很困难的。

我同意，文革中存在严重的灵魂扭曲。但就这种扭曲来讲，今天并不比那时好，甚至更糟。我想，今天不会有很多真正相信共产主义是“科学信仰”的研究生，不会有很多真正相信资本主义进入社会主义是“客观规律”的大学生，不会有很多真正相信资本主义必定灭亡的中学生。说共产党是代表无产阶级的政党，联想到今天的社会现实，简直有黑色幽默的味道。那些在小学、中学、大学课堂上讲授马克思主义的教师、那些积极争取入党的人（包括许多大学生）、那些数以百万计的政治工作者们真的相信这一套吗？多少人无视二战后出现在东西德、南北韩、大陆台湾的之间的发展差距却大谈“实践标准”。多少人无视并无大错的胡耀邦、赵紫阳的历史功绩却大谈“实事求是”。在文革时代，我认真地读过包括《共产党宣言》在内的马克思的著作，完全被马克思主义的道德和理性魅力所征服，我对马克思主义的信仰是真诚的。我承认，潜意识中的恐惧会影响到我理智。我认为，当时很多人与我的状况是相同的。今天的情况已经完全不同。由于二十世纪科学和哲学的发展，人类逐渐认识到自身理性的局限。马克思主义的理性魅力已经暗淡，但马克思主义的道德魅力却依然存在。作为科学理论的马克思主义已经接近尾声，象所有的科学理论一样，她终将走完自己不乏辉煌的历程，但作为宗教的共产主义，将融入人类生生不息的理想主义追求的洪流，作为其中的一个浪潮，常变常新。如果说，文革中许多人的灵魂扭曲是在潜意识层中实现的，那么，今天许多人的灵魂扭曲就是在意识层实现的。我们确实有必要呼吁对以往罪孽的真诚忏悔，但我们更有必要呼吁不要继续犯罪。

今天的中国，既无自由主义所强调的个人自由，又无社会主义所强调的社会平等，对腐败缺乏制度性的制约机制，对领导人的失误缺乏纠错机制，对人才的配置缺乏优化机制。在这种情况下，找回“孩子”还具有特殊的现实政治意义。如我在贵刊第465期所载“今日中国的一些积极变化”中所分析，如果我们不准备以一场革命来改变现状，就只能寄希望于共产党自身的政治改革。但是，共产党今天坚持的一套陈旧意识形态是不堪一击的，甚至还不如法轮功有感召力。一个初中生已经使它焦头烂额，几乎动用了全部的国家机器还应接不暇。在这种状况下，很难指望当局有勇气推进政治改革，开放党禁报禁。我希望中共的领导层能够在马克思主义伦理化、共产主义宗教化的基础上，重新整理意识形态，清理那些诸如“科学信仰”、“客观规律”、“生产力论”、“实践标准”一类过时陈旧的东西，逐步建立起可以自圆其说的、有感召力的意识形态体系，重新建立起理智上和道德上的自信。与此同时，推进政治的民主化改革。在这一过程中，当代的西方马克思主义研究和毛的理想主义，都可以成为重要的思想资源。我承认，这未必是中国最好的前途，但与维持专制体制和面对革命相比，这可能不是最坏的前途。

最后，摘一段贵刊zk0001a2中卞悟先生的话：

“乌托邦”无非是不能实现之事，“不能实现”不等于没有意义，更不等于灾难。……在这个意义上，理想主义并无“过分”的问题。……我们改革的目的是不是“告别乌托邦”，而是要告别强制。不幸的是，“告别乌托邦”容易，而告别强制则要难得多，因为强制给某些人带来了极大的利益。比起改革前，如今的乌托邦是少多了，但强制却还不少；为“理想”而强制的可能少了，为私利而强制的却不见少；倚仗强权“化私为公”的少了，倚仗强权“化公为私”的却多了。……告别

强制就需要制约权力，而要做到这一点，在今天倒真需要有点理想主义和正义感的。在这个意义上多讲点马克思主义，又有什么不好呢？

在读到这段话时，我因卞悟先生行文的机智和幽默而忍俊不住，笑了起来，在笑的同时，我的眼里却涌出了泪水。的确，对今天的中国来说，反对社会主义和理想主义完全是无的放矢，体现在文革中的平等要求和宗教情感，不是太多，而是太少。

□ 寄自美国 2000年3月14日

∞ ∞ ∞ ∞ ∞ ∞ ∞ ∞ ∞ ∞ ∞

杰姆逊与文化大革命

• 郭 建 •

近年来国内大量译介西方后现代、后殖民、和第三世界文化理论，一时“后”风突起，并吹出一个“后新时期。”乍看起来，这“后”风似乎源于西欧，假道美国，一路吹过太平洋。对于后学近期在中国的兴起和发展，美国文化理论家杰姆逊（Frederic Jameson）所起的作用是无庸置疑的。长期以来，杰姆逊对中国尤为关注。一九八五年秋天，杰姆逊到北大讲学，次年他的讲座记录译成中文，汇集成册，以《后现代主义与文化理论》为标题问世。此书在当时虽没有产生多大影响，但一九八九年以后当中国后学在特定的政治文化环境中应运而生时，杰姆逊的这本书便很快成为后学的经典，从此就有几位后学的主要倡导者言必称杰姆逊。一九九七年秋天，美国一家学术刊物发表“后现代主义与中国”专辑，编者在序言中列举在中国后学发展中有重大影响的西方学者，杰姆逊不仅名列前茅，而且，相比之下，哈伯马斯、利奥塔尔等人只配入副册，在括号中顺便一提而已。

国内后学界推崇杰姆逊的后现代文化批评理论，试图在后现代“世界格局”中为中国定位，为所谓中国“后新时期”正名。然而，后学家们或许真相信一个“后”字即可标志历史的“断裂，”以至于对杰姆逊理论中中国近期历史的阴影和极左政治的幽灵视而不见。对历史稍作回顾，我们便知道杰姆逊的文化批评理论产生的背景不仅仅是西方资本主义在后现代的发展。这一理论，以及西方后现代诸家学说，都起源于六十年代，它的产生不仅与当时西方各国的反文化运动有关，而且和第三世界民族解放运动以及中国的文化大革命联系密切。在考虑西方后现代文化理论在当代中国的意义时，这些理论对中国的具体描述及其在文革理论中得到的启示自然不应忽视。然而，后学理论界对杰姆逊理论的中国之缘至今保持沉默。

举例来说，在一九八四年发表的《后现代主义或晚期资本主义的文化逻辑》一文中，杰姆逊曾以热情的笔调赞美文化大革命，认为“新中国未完成的社会实验……在世界史上无与伦比，”在那里，“人作为集体对自己的命运有了新的把握，”创造了一个“崭新的客体世界。”杰姆逊对毛泽东未将自己亲手发动的“群众运动”进行到底颇感惋惜，因此，上文中“未完成”一词实与他在另一篇文章中所用的“夭折”和“逆转”互训。在《后现代主义或晚期资本主义的文化逻辑》一文译成中文编入论文集时，编者只取其绪论和结论部分，关于中国的一段文字便被删去了。基于中国人对文革的切身体验，我们本可以从杰姆逊的文革观入手，对后现代文化理论中的极左政治作一番深入研究，从而具体考察这一理论在当代中国的价值。但是，一向倡导“本土性、”“中国性”的后学理论家此刻却宁愿回避本国历史经验的启示，对西方理论亦步亦趋，硬把“晚期资本主义的文化逻辑”套到九十年代的 中国，而对杰姆逊的文革之恋及其颇为系统的“文化革命论”不下任何评语，这就让人难以理解了。

要了解后现代和文革的关系以及文革理论对杰姆逊文化批评理论的影响，还得

从六十年代谈起。当时，第三世界国家反帝、反殖、争取民族独立的运动方兴未艾，得到西方国家左派的热烈支持。与此同时，在西方各国出现了各种形式的反体制、反文化运动，力争民权（种族平等）、女权、性自由、个性解放、以及同性恋者权利。政府权威和精英政治受到严重挑战，造反有理和大众民主的呼声此起彼伏。在这样的形势下，中国的文化大革命便在世界范围内引起强烈反响。对于西方左翼阵营中的激进派来说，苏联因推行官僚政治、精英政治，已经背叛了国际共产主义运动，而以发动群众清除政权内部资本主义因素为口号的文化大革命则标志着世界革命的新发展。对于世界各国的热血青年来说，红卫兵的“造反精神”正与自己内心积郁已久的叛逆感和理想主义共鸣。于是，关于中国文化大革命的传闻立即成为六十年代末期世界各国政治文化反叛运动的灵感、启示、和动力。当时许多国家都有学生造反，成立红卫兵之类的群众组织，占领校园，串联社会。著名的一九六八年五月巴黎学潮中不少学生领袖都以毛泽东思想的信仰者自诩。一时各种外文版《毛主席语录》十分畅销，连宗教界都不得不对无神论刮目相看，借文革的东风，印行《基督主席语录》，足见文化大革命影响之广。若说六十年代的中国有如世界的延安，而西方国家则象白区，这话绝不过份。连名声显赫的罗兰·巴特都受不住诱惑，要用朝圣的经历来装点他所擅长的文字游戏，因为“四海翻腾云水怒，五洲震荡风雷激”似乎已经不止是诗，而是现实。

不用说，在国家对外封闭的情况下，再加上政治、文化上的隔阂，国外赞赏文革的人多半不过是借他人之酒排解自己胸中的积郁，国外研究文革理论的学者也难免望文生义。后来，中国文化大革命荒诞、恐怖的现实终于披露于外界，与此同时，世界文化革命热潮也逐渐降温。于是，当年文革的热情支持者，正如当年中国的红卫兵一样，都有深切的幻灭之感和懊悔之痛，进而开始认真反思六十年代的得失。然而，并不是所有的人都这样想。尽管在八十年代，文革的神话早已被打破，一些西方激进左派理论家，包括杰姆逊在内，仍旧认为中国的文革理论是六十年代“最丰富、最具革命性的伟大思想体系，”并指责那些敢于面对历史、正视现实，敢于自我否定，说老实话的人背弃六十年代的革命传统，顺应七、八十年代右倾的世界趋势。“当前在全世界出现的宣传运动中，”杰姆逊写道，“毛主义和中国文化革命的经验被斯大林化，文革已被重写为东方的又一个古拉格集中营。毫无疑问，所有这一切都旨在全面诋毁六十年代。”

此时，即七、八十年代，也正是各种后现代文化理论在西方形成和发展的时期。不管其侧重点有何不同，这些理论都从六十年代的文化反叛运动中获得灵感，都以批判所谓资产阶级现代性（即以人性和理性为核心的启蒙主义思想体系），宣告现代主义的终结为起点。此即“后”现代文化理论的立言之本。看到这一点，我们便不难理解为什么经典马克思主义因强调经济基础的决定作用和历史发展的阶段性便被划入现代主义决定论的范畴，而试图通过文化和思想意识形态领域的“继续革命”彻底批判资产阶级现代性以超越现代社会的文革理论则成为“新”马克思主义的重要组成部份，并受到各派后现代文化批判理论的青睐。

在八十年代中期，西方文化理论界有一场关于现代与后现代社会分野及后现代社会性质的辩论。一九八四年，杰姆逊发表数篇文章，系统阐述他对这一问题的看法。其中《六十年代阶段论》一文专论后现代的分期和六十年代的意义，并对中国的文化大革命作理论的概括。杰姆逊认为，六十年代是一个整个世界发生重大变革的时期。此时，已经体制化的现代主义文化受到前所未有的猛烈冲击，大众文化和各种处于边缘地位的意识形态争得了生存空间，以至于文化上出现的断裂、零散、分离、殊异取代了现代主义的总体性和统治地位，成为当代（即后现代）文化的优势。由此，杰姆逊把世界背景下的六十年代看作资本主义向其晚期过渡的时期，认为在文化上，六十年代标志着现代主义的终结和后现代主义的兴起。

然而，在他看来，六十年代的起点并不在西方，而在第三世界，因为亚非国家



反帝反殖的民族解放运动和中国的文化大革命不仅引发和推动了西方国家的反体制、反文化、反战运动，而且为西方的左派力量提供了“政治文化的典范。”这里，中国的文革作为“典范，”比其他第三世界国家反帝反殖的民族解放运动有更重要的意义，因为它不仅是一场政治运动，而且有一套系统的、着眼于文化和意识形态变革的理论，有深远的世界意义。也就是说，“文化革命是对被压迫民族或缺乏革命意识的各劳动阶级的集体的再教育；作为一种战略，文化革命旨在打破已成为人类历史上所有受剥削的劳动阶级第二本能的俯首贴耳、唯命是从的陈规旧习。”因此，毛泽东思想，或称“毛主义，”在“六十年代所有的伟大的思想意识形态中是最丰富的。”于是，杰姆逊使用“毛主义”为《六十年代阶段论》一文提纲挈领，称其为无从集中体现而又无处不在的“幽灵。”这里值得指出的是，杰姆逊的“毛主义”特指文革理论。在他看来，与现代性针锋相对的文革理论乃毛泽东思想的精华，而中国文化大革命的历程则是世界六十年代政治文化运动的缩影。杰姆逊写道：

“在六十年代，人们一时都有一种同感，即任何事情都可能办到。这是一个普遍解放的时刻，一个全球性能量释放的时刻。毛泽东对此进程的形像描述最富于启发性。他喊道：“我国就象一粒原子……一旦原子核发生裂变，释放出的热能必将产生惊天动地的力量。”这一形象向人们展示了在古老的封建村庄结构分崩离析后，在文化革命对这些结构所遗留的习惯作了快心的扫荡之后，一个真正的大众民主社会终于诞生的景观。然而，原子的裂变，分子能量的释放，或“物质能指”（material signifiers）的解放，本来就可以是骇人的奇观；我们现在知道，毛泽东究竟还是在他自己发动的运动所产生的最终结果面前退缩了：在文化革命的决定性时刻，在上海公社诞生之际，他阻止了党的机构的瓦解，有效地扭转了整个集体实验的方向（这一逆转所产生的后果在今天看来是再明显不过了）。在西方也是如此：六十年代伟大的剧变在世界经济危机中导致了社会秩序的强有力的恢复，使得各种国家机器压迫力量卷土重来。”

此即杰姆逊对六十年代最为概括的总结。“解放”与“控制”的相互转化在他看来是六十年代“唯一的发展进程，”他把对于这一进程的“发现”称作“统一场论，”而毛泽东的原子裂变的比喻则被用来为这一理论画龙点睛。杰姆逊揭示西方现代神话，披露资本主义的迷障，一向功力不浅，何以为中国文革初期“解放群众、”“四大民主”之类的口号所迷惑，竟不知“无产阶级司令部”的无上权威，也不问文革的既定目标，还嫌中国的“革命”不彻底？他以“能量释放”为六十年代写照，这在当时的中国不能不算贴切，但殊不知会有多少中国人闻之变色，不寒而栗。

在八十年代中期，任何一个关心中国的西方学者都不可能不了解中国文革的悲惨现实。但是，为了维护西方八十年代的左派政治，杰姆逊宁肯回避历史现实，充当文革的辩护士。前面讲过，西方左派阵营内部对六十年代的反思和对中国文革的批评被极左派视为世界政治风向右转的重要标志。在这场辩论趋于白热化的情况下，杰姆逊以超脱、公允的姿态出现，既不“怀旧，”也不“忏悔，”而主张以马克思主义辩证唯物论从后现代的视角评判和总结六十年代的历史经验。他认为，包括中国文革在内的六十年代世界文化革命是资本主义向晚期过渡这一历史进程的必然产物。当时在世界范围内兴起的各种反抗运动以及此间左派力量对“可能性”的向往和对“自由”的信心既是对各种物质基础决定论的大胆挑战，又过份强调了上层建筑的功用和价值；或称“上层建筑信用膨胀，黄金本位被普遍遗弃，以至于不断贬值的能指（signifiers）超量印发。”因此，当年被看作“客观现实”的自由和可能性，在今天看来则是“历史错觉。”

然而，对杰姆逊来说，评判历史的“必然”绝不意味着超然旁观历史。西方激进左派在对文革的评论中有一种流行的说法，即文化大革命是一场失败的革命。文

革之所以夭折，并非因为理论错了，而是因为文革的方式与其初衷相违，即用党和国家的机器来领导和控制一场以反叛这种机器本身为宗旨的群众民主运动。这种说法与其说是对文革的曲解，不如说是为文革理论辩护的一种策略。杰姆逊的文革逆转论所支持的正是这种看法。在其“统一场论”中，杰姆逊不加区别地将中国的“集体实验”与第三世界国家的反帝反殖，西方青年学生的反体制、反文化，以及当代语言符号（sign）系统的消解以至“使能指（signifier）从所指（signified）神话的制约下得到解脱，”通通称为“解放”现象，在“解放”和“控制”这两个相互转换的运作过程之间，杰姆逊的倾向性是显而易见的。难怪他对文革的“逆转”和“夭折”感叹不已，同时对文革理论在后现代文化批评中的身价和功用又不胜乐观：“当国家权力的实际利益与理论决裂时，”杰姆逊写道，“理论恰恰会因其自身的价值而获得解放。”

其实，六十年代以来，“文化”意义膨胀，“文化研究”包罗万象，并成为西方理论界时兴的课题，这已经在相当程度上显示了文革在当代的“价值”和影响——我们都知道，中国的文化大革命的范围远远超过了传统意义上的“文化。”六十年代初期，阿尔都塞曾根据俄国十月革命的经验 and 列宁关于社会主义革命首先在资本主义的薄弱环节上突破的论述，提出多元决定的“优势结构论”（structure in dominance），以修正马克思的经济基础决定论和历史阶段论。在这一结构主义的模式中，阿尔都塞将文化和意识形态解释成生产方式，与马克思所说的经济基础并驾齐驱，进而为马克思主义摆脱所谓现代主义决定论的束缚，进入后现代作了理论上的准备。自然，阿尔都塞对毛泽东反对经济决定论，重视意识形态，以所谓“文化”领域的革命对抗并超越现代的主张——即文革理论——十分赞赏，认为“意识形态可以是决定一切的战略点。”杰姆逊不仅在总体上接受了阿尔都塞的结构马克思主义和毛泽东的文革理论，而且在一九八一年发表的《政治无意识》一书中将文化革命的价值再升一级。借用中国六十年代的政治话语，杰姆逊指出，人类有史以来所有的生产方式绝不会因一种社会制度失去统治地位而自行消亡，相反，它们会以文化生产（阶级意识、传统、风俗、习惯等）的形式长期存在，它们之间的冲突是不断的，持久的。因此，借助于中国“近期历史经验，”“文化革命”的概念便可“推而广之，”既特指政治文化冲突激化的历史“过渡时期，”如西方启蒙主义时代的资产阶级文化革命和中国六十年代的“无产阶级”文化大革命，又泛指整个人类历史发展的本质特征和全部过程。“文化革命”可兼指两者，是因为各种生产方式之间的冲突和各种形式的阶级斗争无时不存在，而历史“过渡时期”的特殊性不过在于此时这些冲突“明显激化进而成为政治、社会、历史生活的中心”而已。由于文化革命的概念有如此的概括性，杰姆逊便把它标定为文化批评的“崭新的、终极的视野。”也就是说，文化批评旨在使人摆脱“政治无意识”的状况（用中国的政治语汇称其为“提高政治觉悟”也并非不恰），把人从充满盲目、不自觉、和压抑的“必然王国”中解放出来。为达此目的，文化批评必须“政治领先，”以各种文本的政治性为“绝对视野，”着力于揭示和分析各种社会现象背后的错综复杂的“文化革命”（即各种生产方式之间的、各阶级之间的冲突），使人认识无处不在、而又长期被“遮蔽”的政治运作。可见，杰姆逊不仅象阿尔都塞那样，试图把马克思主义从经济基础决定论和历史阶段论的“束缚”——即“现代主义”的枷锁——中解脱出来，而且根据他对文革理论的理解，力图将毛泽东思想推向新阶段：“迄今为止的人类历史即文化革命的历史”可作醒世之语写入“后现代文化批评宣言。”

在他的六十年代阶段论、文化革命论、以及其他理论阐述中，杰姆逊特别重视第三世界为西方提供的启示，进而从正面向西方中心论发出挑战。本来，西方当代理论对近代史上“他者”神话的披露和对欧洲中心论的批评是很有意义的。这种研究在认识论上的真正价值在于让人们认识自身的政治文化偏见——不管是东方的，还是西方的——所造成的局限，从而不断对这些不可避免的偏见作有意识的检讨。如果看不到这一点，而一味强调政治为本、政治领先、政治挂帅，以显示你所掩盖

的政治是黑的，我所主张的政治是红的，那么，东方主义的神话色彩只能越来越奇特。就中国而论，由于某种文化政治偏见，它可以被看作落后的、专制的、停滞不前的东方帝国；而出于另一种文化政治偏见，它也可以是红色的、革命的、民主的“典范。”如果不顾中国国情，硬把文化大革命看作世界资本主义向晚期（即后现代）过渡的先声，而且自认为比毛泽东更懂毛泽东思想，比中国人更明白文化大革命的价值，这又是以谁家为中心呢？

让人吃惊的是，中国学者中的确有人认为在文革这个问题上杰姆逊等西方激进理论家有局外人的明眼，而多数中国人却难以摆脱山中人的短见。九十年代，在国外的大陆学者中出现了“新左派。”他们就学于西方后现代文化理论“大师，”得其真传，又置身于顺应极左思潮的学术环境，于是便开始在所谓“文革的合理因素”中探寻“中国现代化的不同选择。”然而，文化大革命毕竟是中国有史以来罕见的浩劫，为文革涂脂抹粉的话不好直说，只得或借用些西方的语汇在理论上兜圈子，讲什么“文化霸权”和“重建，”或以历史比较为名，把葛兰姆西、阿尔都塞、福柯等人的主张与文革理论并提，搞出一套“谱系学，”以英雄所见略同来抬高文革的身价。在某篇英文文章中还有提倡用杰姆逊的“文化革命论”考察中国现代文学的说法，可是对杰姆逊的理论与中国文革理论之间的关系却不作任何具体论述。然而，不具体还好，新左派的文化革命论一旦具体化便漏洞百出，不知所云。比如，有人说，“今天，我们应把毛泽东所谓‘文革七、八年再来一次’制度化为定期的全国性普选，这才是‘人民民主专政’或‘无产阶级专政’的本质。”又有人说，文革时的“群众文艺”作为“革命遗产”在当代已有了“新形式”：当年“忠字舞”所显示的“集体的、狂欢节的气氛”已在当今的街头舞会和卡拉OK酒吧“重现。”也许，这两段文字可作当代“语言符号系统消解”的范例：“文革七、八年再来一次”和“忠字舞”在文化大革命中有具体的、特定的、明确的“所指，”若不靠后现代文化批评理论把“能指”从“所指神话”的制约下“解放”出来，它们如何能指与原义截然相悖的观念呢？

应当指出，对中国文革理论的赞赏在西方当代理论界并非个别现象，杰姆逊为文革辩护，绝非独树一帜。中国的六十年代对阿尔都塞、福柯、罗兰·巴特、克里斯蒂娃等人的思想和理论都有相当的影响，而且这种影响的产生都不仅是由于一时的冲动。其中福柯对于权力和知识的分析尤其值得注意，因为它锋机暗藏，在中国的环境中更显得阴暗凶险。再说，当年文革理论漂洋过海时，有超越现代的雄姿，带着一身火药味，而在经异乡风雨洗礼和当代理论的梳妆之后衣锦还乡时，它已改头换面，不易辨认。因此，当前中国文化批评的一个紧迫的课题正是如何对文革理论周游世界的足迹作一番细致的探寻。

目前，国内的文革研究还没有和西方当代理论研究联系起来。致力于译介和挪用西方当代理论的后学学者很可能注意到了文革对西方理论的影响，但他们多半避开了这个问题。两年以前，我对西方当代理论中的文革踪迹曾作过一点粗浅的探索，希望能引起批评界对这个问题的注意。一位在国内后学界颇有影响的学者却说文章的逻辑“极为可笑，”而对文章所提的问题——即西方当代理论中的文革因素及这类理论在当代中国的政治含义——则讳莫如深。按理说，一种热衷于文化问题、视“政治无意识”为社会症结的理论引入中国，本应使国内的文化讨论更为开放。然而，这种理论对我们考察中国切近的政治文化问题，反思现代史上最惨痛的教训，不但没起任何促进作用，反而造成了一种新的压抑，新的忌讳。为维护自己所倡导的理论，中国后学界已经有意无意地把西方当代理论的文革之缘视为禁区，结果倒为当代政治心理学提供了一个新的课题。

具有讽刺意味的是，在某种意义上看，正是这种“文革情结”使得中国后学有别于西方后现代文化理论。也就是说，中国后学并没有原封不动地进口西方理论，而是在译介中回避西方理论中的中国因素，从而使后学别具一格。以这样的译介为

依据的“后新”阐释模式在国内已产生了相当的影响。近期在有关文化大革命和中国现代性的讨论中，就有一种颇为流行的说法，认为文化大革命与五四新文化运动的传统一脉相承，两者都瞩目现代，反叛传统，显示了中国知识分子对西方话语的屈就、对权力的渴望、和对现代性的追求；随着全世界的后现代进程，中国知识分子对现代社会的“共识”终于在八十年代末彻底破裂。与这种矛盾百出、逻辑混乱的“后新”历史观相比，倒是新左派的文革论来得更痛快：他们深得杰姆逊理论的真谛，自然也就摆脱了“文革情结”的压抑，干脆把所谓“文革的合理因素”当成“革命法宝”四处推销。不过，不管是把文化大革命视为对抗现代、超越现代的革命也好，还是把它看作中国误入现代歧途后经历的一场灾难也罢，新左派和后学家对西方后现代文化批评中全盘否定现代传统这一基本命题并无异议。既有此共识，也就有了“殊途同归”的承诺。

然而，人性、理性、民主这些现代观念是否真象后现代批评家们所说的那样纯属虚妄之谈，毫无价值，更不用说普遍价值？其作用是否只在制造迷障，掩饰权力关系（如阶级压迫、西方霸权对第三世界的控制等）？尽管西方后现代文化界对现代传统的批判已经高度理论化、抽象化，但其基本倾向、观点、以至于策略对文革过来人来说并不陌生。那么，在中国讨论现代和后现代的问题，我们是否有必要首先将后现代文化批评与中国六、七十年代的大批判（戳画皮，剥外衣，揭示资产阶级人性、法权、民主、自由的政治本质）认真作一比较，加以区分，以免无意中招回文化大革命的幽灵呢？再说，对中国人来说，既然文革对人的摧残和对理性的践踏仍象是昨夜的恶梦，我们如何可以认定人性、理性、民主、自由这些现代观念在今天的中国就毫无意义呢？在当前关于中国现代性的争论中，西方后现代文化理论不乏代言人，而且已在中国文化界产生了相当的影响。若能对后现代理论中固有的中国因素作一清算，我们是否将可以对这一理论在当代中国的政治含义以及现代性在中国社会中的价值作出更清醒的判断呢？

□ 寄自美国

---

|             |           |                    |
|-------------|-----------|--------------------|
| 本期编辑：       | 华新民（美国）   | <cnd-cm@cnd.org>   |
| 本期校对：       | 晓峰（加拿大）   | <cnd-cm@cnd.org>   |
| 读者技术咨询：     | 月边（芬兰）    | <cnd-help@cnd.org> |
| 网络技术维护：     | 李健民（澳大利亚） | <cnd-info@cnd.org> |
| 《华夏文摘》执行编辑： | 吕青（加拿大）   | <cnd-cm@cnd.org>   |
| 《华夏文摘》主编：   | 李彤彬（美国）   | <cnd-cm@cnd.org>   |
| 《CND》总编：    | 熊波（美国）    | <cnd-cm@cnd.org>   |

---

如需获取关于订阅或停订《华夏文摘》（gb, hz 或 gb-uu 编码版）以及 CND 提供的其它免费服务的详细步骤和有关信息，请致信 <cnd-info@cnd.org>。

《华夏文摘》万维网服务站（WWW）地址：<http://www.cnd.org/HXWZ/>

《华夏文摘》ftp 服务站地址：[ftp.cnd.org](ftp://cnd.org)[207.151.78.100]: pub/hxwz  
[canada.cnd.org](ftp://cnd.org)[142.132.1.13]: pub/cnd/hxwz

wz

---

HTML version rendered by WL, XT and GC