

# 李劫：《梟雄与士林：二十世纪中国政治演变和文化沧桑》

## 目录

### 代序

#### 上篇 百年逐鹿 流氓比赛

- 一 孙中山上断改良之路、下启国共之祸
- 二 国共相残蒋汪有别，民国人文先秦风貌
- 三 抗日赌局斯大林坐庄，爱国话语共产党获利
- 四 毛泽东复辟家天下，以文革告终
- 五 邓小平重建党天下，以六四血祭

#### 下篇 人文图景 精神光谱

- 一 作为历史标记的五四和作为五四的历史
  - 二 新文化运动的两大领袖：陈独秀和胡适之
  - 三 周氏兄弟：迥然相异的新文化运动景致
    - 1、鲁迅：通向毛泽东的独木桥
    - 2、周作人：横遭历史掩埋的悲悯情怀
  - 四 王国维、陈寅恪的文艺复兴意味
    - 1、诗学观念和审美趣味
    - 2 史学创举和文化标高
  - 五 二十世纪中国文化人的精神光谱（上）
    - 1 马克思主义和伟人政治
    - 2 胡适的整理国故和古史辨派
    - 3 文艺复兴和新文化运动
    - 4 章太炎和梁启超
    - 5 革命愤青的鲁迅批判和鲁迅的左转
    - 6 梁济、辜鸿铭和林琴南
    - 7 熊十力和梁漱溟
    - 8 平实的钱穆和台湾新儒家宣言
    - 9 新月派诸子的自由风貌（上）
    - 9 新月派诸子的自由风貌（下）
    - 10 南有施蛰存，北有钱钟书
    - 11 林昭的昭示和顾准的求索
    - 12 美学审视下的高尔泰、朱光潜、李泽厚
  - 六 二十世纪中国文化人的精神光谱（下）
- 附录 1：中国当代思想界的真实地图
- 1 主义之争不能概括思想之景
  - 2 自由主义和国家利益及其儒教传统
  - 3 儒术复辟和文艺复兴
- 附录 2：主要参考书目

## 代序

### 本乡本土上海本地人

记得夜半三更在地铁站候车，一个黑人过来问时刻，高叫一声：CHINA！神情是友好的，但被叫得很不受用。从人家的角度来说，并没有叫错。倘若翻译成中文，意译为中国，直译叫做支那。当然，人家就算叫声支那人，也没有侮辱的意思。那样的不舒服在于，根本无法跟人家解释，应该叫上海人，更加准确的称呼是，上海本地人。

向英语世界的人们作自我介绍，最多只能说到自己是上海人为止。这已经算是从笼统的中国人，或者支那人当中，区分出来了。要外国人弄清楚上海人和上海本地人，那是徒劳的。并且也找不到与上海本地人相应的英文单词。反过来，国人之于外国人的区分，更加粗疏。以前一律称作蛮夷。后来叫做洋人。如今由于英语日益普及，国人开始从人家的发音上，可以大致区分出美国人还是英国人，或者美国人、英国人还是欧洲人。至于对方是美国什么地方、英国什么地方，欧洲什么地方人氏，恐怕难以深入。

借助卫星的功能，人类已经可以从太空分辨出地球上的细微末节；但这个地球上的居民，却无法在种族间作出如何精确的辨认。肤色、语言和国籍，似乎成了定位族群的主要标记。最多再加上口音和神态。就此而言，要从千百万个中国人当中辨认出一个上海人，是非常容易的，只要听到一句上海话就可以了。但若要从上海人当中辨认出一个上海本地人，那就相当困难。即便在上海人之间，也不易做到。上海本地人的口音，可以不露痕迹地融化在上海话之中。但任何一个上海人，只要一听到本地口音，马上就可以辨认出对方的本地人来历。由此可见，《庵堂相会》中那一句“本乡本土本地人”，是如何的意味深长。

儿时，从来不曾为自己是个上海本地人感到过自豪，并且还为爷娘乡音不改的浑朴，暗自羞惭。大半生的风风雨雨过后，蓦然回首，方才发现侬本地人的雍容大度。更不用说，在纽约居住十多年之后，回味乡音，美妙无比。尽管很难让英语人群从他们印象里的支那人当中，区分出一个上海人，更遑论辨认出一个上海本地人，但这样的自我定位，却已然成竹在胸。是人之常情意义上的血缘认同，也是一种形而上的认祖归宗。

记得《八十年代中国文学历史备忘》在网上流传的时候，有一个自以为是的上海人跟了一贴，大意是，上海人里头，哪来什么贵族气。从此君的自我陈述可知，在工厂里做过工人，以后考上大学，也在上海高校任教。经历倒是大同小异，见识却大相径庭。上海人的世故和精明，区区充分领教。就连区区读硕士时的导师、一位心气颇高的江南才子，都未能免俗，更不要说其他人众。但也正是这样的世俗之雾，遍被申城，才使高尚，显得弥足珍贵。区区所言贵族气，既非权势气，亦非钱财气，而是于尊严的看重，于品性的讲求，于境界的有无。

若要将高尚与上海本地人联到一起，首先想到的就是杜月笙。上海学府里的教授学者也罢，上海滩上的文化白相人也罢，说到杜月笙，恐怕都会摆出一副良家妇女的标劲。与提及钱钟书时的眉飞色舞，对照鲜明。谈论钱钟书好比品香茗；话说杜月笙，有如咬青果。就算不怎么个非议，也得先把雅俗界限，划划清爽。装模作样之际，也不想当年章太炎那样的学界泰斗，章士钊和杨度一类的社会名流，如何激赏杜先生。更为世人不知的是，杜月笙的政治生涯，其实是葬送在蒋介石的嫉妒里。可惜与蒋介石、杜月笙、毛泽东三者全都私交

甚笃的章士钊，早已作古。要不然，让这位三朝元老说说交友体味，恐怕会有些启发，至少可以让红朝墨客听了，不再乱摆标劲。

红朝墨客的下贱，通常在于势利透顶的奴性，或者说奴性十足的势利。他们服贴成功的枭雄，不认仗义的侠士。民国时代的文化名流，倒是迥异其趣。骈文大家饶汉祥给杜月笙写的那付对联，“春申门下三千客，小杜城南尺五天”；其格调之雅，意境之高，足以让红朝墨客望洋兴叹。章士钊在杜氏六十大寿之际写的寿序里，盛赞如斯：“战事初起，身处上海，而上海重；战争中期，身处香港，则香港重；战争末期，身处重庆，而重庆重。舍吾友杜月笙先生，将不知所为名以寻！”一些红朝墨客以为，章士钊斯言，颇有过誉之嫌，根本不知事实上是如何的恰如其分。他们之中又有人觉得，章士钊将杜月笙赞誉得胜过了蒋介石；殊不知，杜氏手中的权柄固然不及蒋氏，然其政治智慧，却远在蒋氏之上。倘若当年是杜氏而不是蒋氏执掌天下，那么中国后来的历史，有可能截然不同。从境界上说，蒋杜更是不可同日而语。蒋介石抗日，小算盘多多，虽然最后算不过毛泽东。而杜月笙的抗日，却是不顾一切的毁家纾难。章士钊在寿序里的赞誉，可能会引起蒋介石对杜月笙的嫉妒，但其赞誉之词本身，非但没有一句有阿谀奉承之嫌，而且是实事求是地说了良心话。章士钊不管怎么说，是个有底线的名士。即便活在毛泽东的关照底下，也不曾昧着良心，将类似赠送给杜月笙的美誉，献上龙庭。由此反观，足以想见，章氏之于杜氏的称赞，是多么的实实在在。

章士钊对杜月笙的上述评价，与杨度十分相契。杨度在《杜氏家祠落成颂》里，将杜氏誉为“今世大侠”：“赋性豪侠，急公尚义，有求必应，有诺必践，有德不矜，有功不伐，谦怀自抑，有君子之风。”杜月笙这两“必”两“不”，蒋介石哪里及得上，更不用说动辄便以小人心肠度君子之腹的毛泽东。仅从杨度这番评说，便可得知，被世人视作流氓的杜月笙，其实是个什么样的侠士；相反，也可以同样得知，被国人拜为领袖的蒋介石和毛泽东，是什么样的流氓。遗憾的只是，国人喜欢以谁能把他们踩在脚底下，作为认领英雄好汉或者伟大领袖的标准。这与其说是毛泽东不够仗义，杜月笙不够流氓，不如说是国人尤其是红朝墨客，养成了受虐的嗜好。

比民国名士章士钊、杨度更为性情的，是集革命元勋、学界泰斗和文化宗师于一身的章太炎。要说心高气傲，章太炎在民国精英当中，可谓首屈一指。当年曾指着袁世凯的鼻梁骨厉声痛斥，又曾因政见不合与孙文分道扬镳。蒋介石托人包起五万大洋送上门去，拒不接纳。然而，如此一位谁也无法左右的独立特行豪士，与杜月笙天然惺惺相惜。一篇《高桥杜氏祠堂记》，比之于司马迁《侠客列传》，不仅更为古雅，而且妙趣横生。

杜之先出于帝尧，夏时有刘累。及周封于杜，为杜伯。杜氏在汉世有御史大夫周，自是至唐世为九望，其八祖皆祖御史大夫，唯宋世有祁公衍，实家山阴，江南之杜氏自是始著也。末孙鏞自寒微起，为任侠，以讨袄寇，有安集上海功，江南北豪杰皆宗之。

仿佛是预料到后世会有标劲十足的红朝墨客狗眼看人，太炎先生特意将杜家的渊源上溯到帝尧，再列入伯爵行列，并且及至汉唐依然显贵。而所有这些铺垫，都是为了突出杜月笙今生今世的功德。其遣字造句比当年写《驳康有为论革命书》还要考究：寒微起，为任侠，讨袄寇，字字千钧，掷地有声；最后归结于“有安集上海功，江南北豪杰皆宗之。”。

一篇古色古香的《高桥杜氏祠堂记》，与其说是显示了学问，不如说是展露了老子《道德经》所说的婴儿般的童心。这样的文字，不要说红朝墨客写不

出来，即便是五四当年的北大教授如胡适、陈独秀，都写不出来；就连章太炎的诸多弟子，如鲁迅、周作人和钱玄同那样的《新青年》主笔，或者如黄季刚、沈尹默、马幼渔、沈兼士等诸多北大教授，也一个都写不出来。后人只知当年的北大如何辉煌，但鲜知那些个响当当的教授，亦即让梁漱溟当年望而生畏的一个个牛人，大都是章太炎的浙籍弟子。倘若说，当年是那样的教授班底造就了北大的辉煌，那么必须补充一句，章太炎乃是那个班底的业师，可谓是当年北大的祖师爷。而章太炎与诸多弟子的高下立判之处，便是章太炎写得出《高桥杜氏祠堂记》，其弟子们一个都写不出。若要问天底下还有哪个泰斗宗师级别的人物写得出来，答案是，陈寅恪。证据是，《柳如是别传》。

章太炎为杜月笙写祠堂记，与陈寅恪为柳如是写传，可谓异曲同工。都是非常之人写就非常之文。民国时代的文化宗师，其人文境界能够抵达到如此深湛的地步而又能羚羊挂角、踏雪无痕的，也就是章太炎和陈寅恪。倘若再要数出一个，那就是先前自沉昆明湖的王国维。人文的高度，有时候不是经由高深的学问、而是通过看上去很不起眼的，甚至可以被无知无畏者当作笑谈的细节，体现出来的。能识别出杜月笙的不同寻常，就像发现柳如是的意味深长一样，前提都在于，慧眼独具。读明史要读出柳如是的非同一般才算得上透彻，读民国时代，能否读懂杜月笙这样的人物，乃是衡量一个学人是否达到了一定深度和高度的标准。

行文至此，人们应该明白，区区为何在《八十年代中国文学历史备忘》里那么的不以李欧梵的《上海摩登》为然。因为李欧梵根本读不懂海上孟尝邵洵美那样的人物。写民国时代，不懂海上春申杜月笙等于不懂民国历史；写民国时代的上海文化，倘若不懂海上孟尝邵洵美、当时上海滩上最见性情的文人，怎么可能写出当年的摩登上海？读懂海上孟尝与读懂海上春申，乃是一币两面。能读懂杜月笙，自然就能读懂邵洵美，反之亦然。李欧梵虽然有幸逃脱了长于红朝一劫，但其致命的俗气又恰好在于，喜欢混迹于红朝墨客群里。那是一个非常平庸的人群。以那样的平庸，既读不懂章太炎的《高桥杜氏祠堂记》，也读不懂陈寅恪的《柳如是别传》。在哈佛当过教授，不等于肯定不会患有文化弱智之疾。

仅从一篇《高桥杜氏祠堂记》就足以想见，倘若活到红朝，章太炎绝不会像梁漱溟或熊十力那样，向新主顶礼朝拜。可以说，陈寅恪能做到如何决绝，章太炎只会有过之而无不及。文化宗师的难以企及，并不全然在于学问如何高深，通常更在于处世如何出俗。不认枭雄不拜朝廷，是出俗；为义气相投的朋友写祠堂记，也同样是出俗。宗师之笔，向来只为挚友一吐相知衷肠，不管对方出自豪门还是寒门；从来不会向朝廷投石问路，不管处境如何艰难和落魄。跟在主子，不管是旧主还是新主后面，屁颠屁颠的学人，不可能是宗师级别的大家。这也是遗世独立之人与浑浑噩噩之庸众的区别所在。要道破国人的可怜，其实非常简单，根本不需要分析什么国民性，因为其可怜就在于：宁可相信《东方红》，也不愿相信杜月笙。

要说到《东方红》和杜月笙的区别，应该在于，一者是独霸天下，一者是协商分享。杜月笙能够在那个英雄豪杰风起云涌的民国时代，享有如日中天的威望，全然在于行事为人的独具一格。民国政治，风云变幻，然你死我活的因袭心理却依然如故。杜月笙的脱颖而出，不在于比别人更流氓，而在于给对手留余地。在一部晚近中国历史上，杜月笙是极少数懂得互利双赢的政治家之一。另一位有如此心胸的人物，便是曾国藩。中国的政治，倘若要获得什么进步，不需要旁征博引，只消一句话，便可说清楚：从你死我活，到谋求双赢。中国

政治的痼疾，就是陷在你死我活的烂泥坑里。哪一天，中国的政治家们在给对方留有余地上达成共识，那么其政治格局就会全然改观。给对方留余地的政治方式，其历史先驱，晚清有曾国藩，民国有杜月笙。

博学过人、目光如炬的章太炎，不是不知道拉祖宗做大旗的无聊，但他就是要给杜月笙那样的荣耀。因为章太炎深知杜月笙的价值。章太炎痛恨独霸天下的枭雄，无论是袁世凯的称帝，还是孙文的非常大总统，骨子里都是想独吞；美其名曰：一统天下。章太炎一概不予认同。更不用说素有独夫品性的蒋介石，当年以欠光复会的一笔血债出道，暗杀了章太炎的战友陶成章。在枭雄横行的年代，章太炎蓦然回首，发现了具有另一种政治品性的杜月笙。其内心深处的感慨，可想而知。章太炎从来不曾公开撰文抨击革命成功后的诸多枭雄，但这并不等于没有自己的异议。千言万语，不动声色地化作一篇古奥的《高桥杜氏祠堂记》，悲凉欣喜，尽在其中。此记于时局时政，不着一字，却尽抒胸臆。盛赞杜氏，反过来一读，却是痛诋独夫，睥睨所有视天下为己物之枭雄。其奥妙与陈寅恪礼赞柳如是，如出一辙。世人读懂了，也就领略了什么叫羚羊挂角，踏雪无痕；倘若读不懂，那也不能归咎于章太炎太过古奥。顺便说一句，也许蒋介石读懂了，要不然，抗战胜利后不会那么刻意冷落杜月笙。蒋介石不会不知道，过河拆桥乃小人品性。

倘若说，杜月笙的精彩在于行事留余地，那么另一个上海人的有口皆碑则在于，为人不设防。想当年，此人叱咤风云之际，上海还不知道在什么地方。但上海诸多的地名和命名，却大都是沐浴了他的遗泽。春申君，黄歇。申城申江申报，江阴的黄山和分隔浦东浦西的黄浦江，仅就这些个命名而言，春申君黄歇几乎成了上海的标记性祖宗。出自楚地的黄歇，行事做人，毫无后来湖南人的斗狠刁蛮；相反，充满后来上海人的通情达理，并且极具侬本地人临危不惧、处惊不变的气度。因此，将春申君黄歇称作最古老的上海人，不算夸张。至于杜月笙当年被誉为海上春申，也并非偶然。这不是见诸文字的联接，是一种生命品质和文化气脉上的承继和相通。

战国四公子之一的黄歇，当年的辉煌，毋须赘言。再说，春申君不像杜月笙那样，因为起自草根底层，又没能做成皇帝国相，而备受争议。贵族后裔，一国之相；门客三千，权倾朝野；所有这些，都足以让势利的国人，趋之如鹜，谀词如潮。据说，二〇〇二年申博成功庆祝，沪上人众欢天喜地的唱起了《告慰春申君》，似乎多少有点《大海航行靠舵手》的意思在其中了。更无须说，各类学者纷纷考证，春申君到底属于何方人氏，弄得那些个学究也因此得以追踪黄歇足迹，荣耀得不行。

世人有关春申君的微词，恐怕在于不够老谋深算，不够心狠手辣。这倒不是红朝墨客的见地，而是汉唐文人的共识。司马迁在《春申君列传》里，讲完黄歇的故事之后，发表如此一番议论：

太史公曰：吾适楚，观春申君故城，宫室盛矣哉！初，春申君之说秦昭王，及出身遣楚太子归，何其智之明也！後制於李园，旄矣。语曰：“当断不断，反受其乱。”春申君失朱英之谓邪？

唐朝诗人杜牧在《春申君》一诗中感叹：烈士思酬国士恩，春申谁与快冤魂。三千宾客总珠履，欲使何人杀李园？

另一位唐朝诗人张祜也有诗《感春申君》如次：薄俗何心议感恩，陷容卑迹赖君门。春申还道三千客，寂寞无人杀李园。

又是当断不当，又是何人杀李园，无人杀李园，仿佛黄歇杀了李园就更像黄歇似的。殊不知，春申君要是真杀了李园，就不是春申君，而是毛泽东了。

在毛泽东手里，不要说一个李园，哪怕一百个、一千个李园，都会被杀得干干净净，并且还滴血不沾。司马迁写《史记》的文笔是一流的，但史识却是三、三流的。至于那两位诗人，更不消说了。杜牧竟然有本事把亡国归咎于烟花女子，有道是“商女不知亡国恨，隔江犹唱《后庭花》。”连鲁迅都知道，把亡国归咎于文人和女子，乃是一种怯懦者的偏见。

战国时代，人心虽然被战乱和没完没了的宫廷权谋弄得相当阴暗，但还不曾阴暗到《三国演义》那样的程度。嬴政的一统天下，虽然是个强横胜出的例子，但毕竟还是国与国之间的角逐。及至刘邦战胜项羽，才真正开始了流氓打败英雄的历史；这与李园暗算黄歇，大同小异。世人的荒唐在于，不去责怪项羽为何在鸿门宴上放过刘邦，而纠缠于黄歇为何不杀李园。原因其实也很简单，因为刘邦做了皇帝，所以就不再是个小人，而是摇身一变，成了高祖。但李园阴谋得逞之后，并没有因此做成开国皇帝，结果只好继续排在小人的队伍里。后人谴责小人的勇气是有的，但少有把皇帝说成小人的胆识。无论是司马迁，还是杜牧、张祜，都只看到小人得逞，没有看到君子之所以是君子，是因为使不出小人的伎俩。从权谋的角度来看，黄歇确实像后来的项羽一样傻气；但就为人的品性而言，黄歇之所以是君子，就因为不会杀掉李园，一如项羽之所以是英雄，乃是因为不会在鸿门宴上击毙刘邦。政治的霸业要用成败作论，人文的品性正好相反，非但不以成败相论，而且越是光明磊落，越显出君子本色，越具有英雄气概。在为人上设防与不设防之间，小人永远设防，时刻设防；君子，或者说，英雄，永远不设防，时时刻刻不设防。否则，还有什么友谊可言，还有什么朋友可交？就算是利益的需求，还有个用人不疑、疑人不用的原则。春申君黄歇到底属于湖南，还是属于上海，其实是不重要的。重要的是，作为一个上海本地人，区区所认领的，是春申君在为人上的不设防气度，而不是那种宁可我负天下、也不让天下人负我的湖南痞子心理。被世人誉为海上春申的杜月笙，也是认领了这样的为人气度。就像从牢房里放出来的陈独秀，让盘踞在延安的毛泽东有些吃不消，不得不找出各种借口，甚至不惜造谣，阻止陈独秀到延安，回党内；蒋介石也同样吃不消杜月笙的人缘人气和人脉，暗中使绊子，不让杜氏出任上海市长。然而，假如历史再退回去重演一遍，杜月笙照样会为蒋介石两肋插刀。本性使然也。君子和小人，就是相差在这一层。至于读懂了其中道理的世人国人，愿意认领哪一种人品，只能青菜萝卜，各有喜好了。

海上春申君杜月笙，是典型的上海本地人。虽然本地人当中也同样不乏势利之徒，但区区却愿意将上海本地人看作是黄歇的传人，是那个就算知道李园图谋不轨、也不会挥刀杀之的春申君的传人。杜月笙的行事留余地，春申君的为人不设防，应该成为上海本地人行事为人的圭臬。倘若说，高贵通常要付出代价，那么只能说，正因为有了代价，才能叫做高贵。没有代价，何为高贵？平日里读读钱钟书，说说《管锥编》，能算作高贵么？而没有高贵的人文品质，就算勤奋出点学问，也只是附庸风雅；说到底，乡愿而已。

当然了，高贵的代价，也确实让人望而生畏。王国维是投湖自尽，陈寅恪是壁立千仞，杜月笙客死香江。一代英豪临终之际，手头拮据到了捉襟见肘的地步。物换星移，人文环境和国人心理，却依然如故。区区的同窗胡河清，跳楼身亡。区区至今有家难回，有国难归。就算有朝一日能够回去探视，也早已人事昨非，沧海桑田。浦东老家南陆家桥，早就变成了一片硕大的新村小区。昔日的田野、村庄，河流，消失殆尽，仿佛从来不曾有过。

有时想想，能够在险象环生的环境里幸存，或许是因为区区生性愚钝。婴儿弃地，虎狼不食；当然，鸡狗就难说了。由此想起，印度禅师奥修在《金色

的童年》里的自述，说是离去时有觉知者，回来时有选择。奥修选择了一个平民的家庭，因为那对成为他父母的伉俪，相当和睦，从来不吵架。区区年长之际，家严一再抱怨，依应该生勒拉教授屋里厢。殊不知，正是因为长于草民之家，所以有个庇荫。否则，一不小心就可能成了遇罗克。有人因此作诗：星星般的弹孔中，流出了血红的黎明。那个黎明究竟有没有流出来，区区不清楚。但那个诗人，据说已然洗尽铅华。高贵，真的很不容易。

天色将晚，四下无人。也让区区到廊檐底下打个瞌睡。休息片刻，再继续敲更。

二〇一〇年二月二十八日写于哈德逊河畔

## 一 孙中山上断改良之路、下启国共之祸

一部中国近百年现代史，要说诡异很诡异，要说简单又很简单。自辛亥以降，既是在上升，又是在下降。那样的上升，可以描述为洋务运动开启的改良进程依然前行，致使整个中国社会得以持续其现代化演进。从清室逊位，到国会开张，从帝制复辟的不得人心，到五四新文化运动的一呼百应。而那样的下降，则由前清遗老王国维作了未卜先知的警告：先共和，后共产。只是这样的预言在当时甚至在以后的很长一段时期内，都不被人注意。人们沉浸在令人眼花缭乱的一个接一个的革命之中。这些革命一次比一次暴烈，一场比一场凶残，最后在六、七十年代终于跌入最残暴的谷底。六十多年过去，中国人直到90年代才突然发现，当年王国维的预言，是多么的意味深长。倘若说，王国维的自杀乃是先知般的退隐，那么六十年代诸如北京的老舍、上海的傅雷他们的自杀，几乎都成了迟到的幡然醒悟。

革命怎么会从理想变成罪孽？许多中国人也许至今不曾想明白。一如他们至今没有弄清楚，那个被国共两党奉若神明的孙中山，在历史上究竟扮演了什么样的革命角色。历史的诡异，总是造成一些角色的含混。而史家笔下的历史，又总是按照胜利者的意志撰写，致使刻意的含混不清和黑白颠倒在所难免。在诸如袁世凯和孙中山、汪精卫和蒋介石之类历史人物的角色对比上，鲜有董狐之笔。而民国政治史上一个至关重要的人物，宋教仁，又是被全然边缘化的；不是被史家遗忘，便是被漫不经心地一笔带过。虽然早就有人说过，历史就像一个被任人打扮的小姑娘，但人们对真相的寻找，也同样从来没有间断过。过于耀眼的角色之所以会最终经不起推敲，是因为由诸多细节组成的历史，可以从各种不同的角度加以标画。

一百多年的中国历史，要说简单其实很简单，始终徘徊在改良和革命之间。是励精图治，还是造反有理？这可能是梳理中国一百多年历史的首要提问。几乎在历史上走过的每一个风云人物，都曾在这样的提问面前，作出自己的回答。根据他们的回答，可以画出两个不同的历史座标：一者是从洪秀全到孙中山，从孙中山到毛泽东，一个比一个造反有理。一者是从曾国藩到李鸿章再到袁世凯，经由半个世纪的沉寂之后，突然又冒出一个邓小平，前赴后继地选择改革开放。

从这两个座标上，人们可以看出，其中最为诡异的乃是，改良被革命所扭转。而最富戏剧性的则是，六十年代的疯狂革命，会变成八十年代的改革开放。倘若把这百年历史倒过来看，人们又可以发现，与八十年代的邓小平终结了毛



泽东的革命相反，清末民初的孙文造反打断了自曾国藩李鸿章到袁世凯的改良进程。

袁世凯毋庸置疑不是一个革命家。从经世致用的延续性上说，袁世凯是曾国藩李鸿章们的传人。要不是袁世凯在复辟帝制上给自己划错句号，此公可能成为二十世纪中国的首席政治家。正如曾国藩的不图江山以求变革，立意高远；袁世凯的挟武昌首义之威，以恭请清室逊位，同样也是前无古人之创举。此举不仅中国大一统王朝的替换历史上前所未有，即便比之于英国的光荣革命，日本的明治维新，也毫不逊色。一个政治家之于历史的创造，有时就在于打破因袭的陋习，改变陈旧的游戏规则。就此而言，从曾国藩，经由李鸿章，最后到袁世凯的改良主义道路，是卓有成效的。正是由于他们的努力，使中国历史走出原地踏步式的循环，成为可能。

然而，这一代改革家的致命局限在于，相应的改革话语始终缺如。中国式的造反有理，源远流长。从陈胜吴广的帝王将相宁有种乎，一直到洪秀全的太平天国，乃至孙中山的驱除鞑虏，更不用说毛泽东的枪杆子里面出政权，一个比一个说得头头是道。然而改革的话语在哪里？研习宋明理学出身的曾国藩无言以对，小站练兵起家的袁世凯也不知就里。正是这样的话语空白，致使梁启超、杨度他们似是而非的立宪主张，冠冕堂皇地成了袁世凯重捡皇袍的籍口。

所谓话语缺如，倒也并非意指没有出现一言九鼎的思想家。当年日本人在明治维新过程中，也没有出现改革话语的大思想家，也像中国晚清时期的改良一样，一代代摸索而成。但是，日本人没有沉重的传统桎梏。中国不仅有源远流长的中央集权专制传统，还有一个与之相应的孔儒话语体系。不仅如此，更有一个与专制王朝相匹配的江湖造反传统，两者构成一个王朝更迭的恶性循环。此外，还有一个与孔儒话语体系互相补充的权谋话语，过去叫做法家理念，彼此交织为一个封闭的思维空间，从而形成一种要么做奴才、要么做流氓的文化心理。这样的结构就国民而言是顺民和暴民的对应；就统治者而言，则叫做王道和霸道。所谓王道，便是孔儒的纲常伦理，这是中国文官传统的主要精神支柱。所谓霸道，便是韩非子式的权谋、并经由《三国演义》为全体中国人所烂熟于心，成为宫廷政变、草莽造反、江山争夺、王朝易手的权术智术。比起日本武士道的直截了当，有类于西方面对面的决斗传统，中国式的权谋心术却极其复杂，十分阴暗，之于人心的败坏程度，与孔儒礼教可谓不相上下。历史的这种因袭，致使中国的改良，不得不在思维方式和话语构成上走出儒教和权术构筑的封闭空间。因此，改良的思想和改良的话语，变得不可或缺。而这，也正是五四新文化运动的历史起因所在。

袁世凯改良在话语上的缺乏，同时又意味着在思维方式上的难以自觉。袁氏改良有如后来的邓小平改革开放，全然是摸着石子过河。邓小平摸的是党天下的石子，而袁世凯则一会儿摸起议会政治，一会儿摸起专制皇权，不知道该选择哪一块石子。基于这样的捉摸不定，袁世凯无法真正读懂宋教仁在国会的努力究竟意味着什么。换句话说，袁世凯从宋教仁所致力议会政治努力中，并没有十分清晰地意识到其改变中国政治游戏规则的历史意味；以致会在孙中山的二次革命以后，断然走向皇朝复辟。

袁世凯看不懂的宋教仁努力，孙中山更加看不懂。这样的看不懂不仅体现于孙中山的拒绝听从宋教仁建议，拒绝与之并肩从事议会政治，而且更体现在宋教仁被刺之后，孙中山乘机翻脸，发动所谓的二次革命，把中国历史推回江湖造反，推回那种你下去、我上来的历史轮回之中。

尽管史家大多认定，袁世凯是宋教仁遇害的元凶。但这样的定论，依然有



待确凿的指证。仅就政治逻辑而言，袁世凯担心的应该是孙文革命，而不是宋教仁的议会政治。这就好比在一张牌桌上，赢家担心的并不是遵守规则的对手，而是可能会翻脸抢台面的输家。劝退了清室的袁世凯，其处境有类于当年挟持了汉室的曹孟德。与曹操不同的是，袁世凯并非只是更换一个王朝，而是要重建一个国家。但就政治的谋略而言，袁世凯的面对孙中山以及其他政治力量，与当年曹操面对刘备孙权又十分相像。按照袁世凯的治国方略，能够相处的政治对手，理当是宋教仁那样的议会角逐者。事实上，袁世凯与宋教仁也确实以亦敌亦友的关系彼此相处，并非如后人刻意描述的那么势如水火。袁世凯难以把握的乃是突发性的江湖造反。倘若孙中山听从了宋教仁的劝说，与袁世凯竞争大总统败北之后，转而与宋教仁一起从事国会的努力，那么袁世凯即便感到压力，也不会担心对手不按牌理出牌。现代政治，或者说民主政治，双方能否遵守游戏规则，乃是政治运作得以成立的必不可少的前提。

无奈习惯江湖造反的孙文，缺乏宋教仁那样的现代政治意识。孙文虽然口头上讲的是三民主义，但骨子向往的却是洪秀全式的成功。孙文既看不懂袁世凯的政治操作，也不明白宋教仁何以力劝他从事议会政治。只是迫于袁世凯获得了日本人支持的压力，孙文一度黯然退场，假装去从事铁路建设。及至宋案突发，孙文马上理直气壮地回到他的草莽造反，并且乘机以江湖帮会方式整顿革命党，强迫党员以按指印的方式效忠老大。孙文的如此反应不仅过度，而且过快。所谓过快，是指孙文在没有完全弄清血案是否确系袁世凯所为之前，就想当然地将袁世凯指责为凶手。这本当有一个司法程序，至少需要一段时间的调查，却被孙文缩短成一次仓促的发难过程，又旋即走向重新造反。所谓过度，是指即便血案确实该由袁世凯承担罪责，孙文也依然可以选择继续宋教仁未竟的议会事业，通过在国会的继续努力，为中国政治建立新的游戏规则。然而，孙文却过快过度作出了二次革命的宣告，仓促得让人觉得仿佛他早就在期待发生这一幕似的。这样的仓促，既有一个输家向赢家追讨的嫌疑，又有一个不懂议会政治不喜民主程序无视司法调查的江湖造反者，乘机中断正在改写过程中的政治游戏规则的专横。

至于孙文如此气急败坏，是否有以己之心度他人之腹的嫌疑，也只有他自己心知肚明了。因为袁世凯虽然精于权谋，但从来没有暗中行刺的纪录。相反，孙文尽管号称孙大炮，骨子里却非常喜欢耍弄见不得人的阴暗手段，尤其擅长派人行刺，甚至暗杀诸如陶成章那样的革命同仁和政治异见者。顺便说一句，孙文这种喜好暗杀的毛病，后来由蒋介石继承。蒋介石不仅以行刺发迹（暗杀陶成章），而且以行刺坐大（四一二清党时暗杀共产党领袖人物），更以行刺（刺杀汪精卫）成为如日中天的抗战英雄。

袁世凯的聪明一世、糊涂一时在于，听信了立宪劝言。清末民初的政治风云人物，几乎全都跟日本有千丝万缕的关系。袁世凯，孙中山，张作霖，汪精卫，蒋介石，包括向袁世凯作立宪进言的梁启超和杨度。再加上中日之间的恩怨，中日关系尤其是日本的政治演变，乃是研究民国政治的一个必不可少的参照。立宪说虽然基于中国人是一盘散沙，群雄并起之际，凝聚国人的重心不可或缺，美其名曰：国中不能一日无主，与其让他人做主，不如自己称帝，等等；但日本明治维新的成功，也应该是一个借鉴的理由。日本的明治维新背景，是从幕府走向天皇，或者说从分散的地方权贵，走向统一的中央集权。至于后来的两党议会，是维新的下一步变革。相比之下，清末民初的中国，首先是结束了王朝统治，其次是开启了政党政治。中国历史至此，无疑是一个悄悄的进步，并且已然站在了现代民主政治的门坎上；只消再向前一步，就可以与

日本的政治现代化历程并驾齐驱。但就是在这最为关键的一步上，中国历史又退了回去。这一步的基本内容在于：是经由英美式的政党政治，走向民主社会的构建？还是重新回到刘邦项羽、或者朱元璋陈友谅式的争夺天下？

复辟帝制以求立宪的选择，既误读了日本的维新，又误读了中国的历史。日本的维新确实以中央集权为前提，但日本天皇的集权本身，却是顺应了改良的要求。结束幕府统治和结束闭关自守，是同一个进程的两个方面。与此相反，中国的改良却不是从中央集权开始的，而恰好是从封疆大吏的有所作为起步的。换句话说，中国的改良是从地方开始，当然在朝廷允许的前提之下，然后向上影响到朝廷，再经过戊戌变法的血祭，最后转化成清室的新政。倘若没有清室当初作为夷族入主中原的正统性问题，或许清室也可以像明治天皇一样完成立宪政治的建构。但视汉人为正统的中国人，不愿接受清室有如天皇之于日本、或者英国女王之于大不列颠那样，成为永恒的王朝标记。驱除鞑虏的口号，在当时颇为赢得人心，也可说是孙文革命最媚俗最吸引民众之处。这种对夷族王朝的成见，既有复仇的冲动，又有文化之于国家的本质性定义意味。因为即便入主中原的清室，使用的也是汉族文化，或者说，也被汉文化所同化了；那么清室又有什么理由，成为永恒的王朝被世代保存？

清室立宪的另一个不可逾越的难关在于，日本可以经由天皇的复权，在推动维新的同时，重建其贵族传统。英国王室的贵族历史，更是源远流长。但中国几千年的王朝更迭，是一部不断消灭贵族的历史，不断将宫廷草莽化的历史。进关之前的满清，与当年的蒙古部落，没什么两样。而这类王室的野蛮，又与刘邦、朱元璋之流的草莽，大同小异。甚至被誉为盛唐英主的李世民，其家族当年也是起自蛮夷。李姓乃赐姓。再追溯到当初统一六国的秦朝，其来历也不属于华夏文化的宗主。乃至商周之交的有周灭殷，更是一个偏远之地的诸侯入主文化宗主之国的历史事例。偌说中国的历史具有荒蛮战胜文明的特征，虽然过于笼统，但也八九不离十。贵族传统的失落，必然造成不断更迭的王朝在人们心目中的了无庄严可言。而一个王朝倘若没有庄严之相，又是根本不可能让人肃然起敬的。基于如此历史传统，不要说清室立宪，就算是汉室立宪，其可能性都是微乎其微。民初之际，虽然学者林立，但对于中国历史的这种特性，却不甚了了。力劝袁世凯称帝的杨度，更是个文化二百五。虽然杨度人品还算端方，但不要说有没有弄懂过中国历史，就连自己是谁，都不曾弄明白过，以致会闹出晚年加入共产党的笑话。

在袁世凯称帝过程中，梁启超扮演了一个意味深长的角色。这位在政治上以善变著称，以与时俱进闻名的大学者大军师，其时刚好受到袁世凯不经意的冷落。梁启超当初饱受青睐，乃是因为袁世凯需要梁氏的进步党，与宋教仁和国民党作议会角逐。及至宋氏被刺，议会政治夭折，进步党随之黯然失色，梁启超自然也在袁世凯面前悄然失势。不知是出自私心报复，还是基于政治抱负，梁启超审时度势，看出称帝乃是让袁世凯身败名裂之举。梁氏于此玩了一手可以说非常漂亮也可以说十分阴毒的权谋：一面暗中唆使弟子蔡锷劝进，怂恿袁世凯称帝；一面悄悄撰写反对称帝的著名雄文《异哉所谓国体问题》，伺袁氏一称帝，马上发难。用梁启超本人致藉亮密函中的话来说则是：“此普天同愤之时，我若不自树立，恐将有煽而用之假以张义声者，我为牛后，何以自存？”梁氏的进步党同仁起先还不知道梁任公有此用心，竟然找杨度抗议：如此大事，为何不告知梁任公？同样被蒙在鼓里的杨度回答：任公若肯参加，一定欢迎。及至进步党另外两位同仁赴天津面询梁启超，方知任公早有打算。梁启超此举，在将袁世凯推入陷阱的同时，也让中国历史掉进了一个大劫难。

最不可原谅的当然是袁世凯本人。袁世凯虽然继承的是曾国藩的改良事业，但并不具备曾国藩的文化根底。至少他没有读懂曾国藩为何不肯北上称帝，而宁可解散军队的良苦用心。曾国藩并没有十分明确的政治理念，但他凭借内心的修为，明白什么是君子有所不为。此外，话语之于政治家的重要，也由此可见一斑。话语的清晰源自思想的有无。曾国藩传下的只做不说的改革开放大业，到了袁世凯手里，由于思想的缺如，只剩利益的驱动。虽然利益是政治操作的直接动因，但政治没有思想的导引，会变得急功近利，鼠目寸光，从而丧失历史的开拓意味。半个多世纪以后，邓小平也因为同样的原因，没有思想，文化根底太差，更谈不上什么内心修为，终于在1989年走了麦城。彼此都是摸着石子过河的改革家，袁世凯摸到最后，摸出了一件皇袍；邓小平的摸来摸去，摸出了六四开枪。

可见，政客可以光凭利益所驱，但身处历史关键时刻的政治家，思想的有无却是至关重要的。否则，经验再丰富的政治家，都会迷失方向。袁世凯在请退清室时，无疑相当老到；但在失去宋教仁做对手而不得不再次面对孙中山时，却一下子变得幼稚起来。即便不从思想有无的角度，而仅仅从政治对弈的利害上说，袁世凯也没有必要在自己的权杖上披上一件陈旧的皇袍。既然已经共和，至高无上的权力，不必非得叫做陛下不可。半个世纪以后，那个站在天安门城楼上朝着愚众胡乱挥手的千古一帝，从来不曾被人称作陛下，却比历史上任何一个皇帝还要皇帝。就此而言，袁世凯称帝与其说是一场改良者的悲剧，不如说是一幕画蛇添足的喜剧。

孙中山的二次革命，加上袁世凯的喜剧性称帝，如此一个来回，和平改良的道路就此被彻底堵死。政治博弈的各方势力，要么进京上演复辟闹剧，要么在江湖上摆开割据架势，再也没人着意继续宋教仁和袁世凯那盘没有下完的历史棋局。也许正是看出了历史的这种扭曲，梁启超的政治立场才从主张立宪转向联省自治，企图从地方的独立性上寻求改变专制历史的途径。

比起日本当初从幕府到天皇的明治维新，中国清末民初的政治现代化历程，其可能性既在于从上到下的改变政治游戏规则，又在于以地方的独立自主推动中央确立议会式的政党政治。中国既有中央集权的统一传统，又有诸侯联盟的邦联传统。因此，在自上而下的议会政治被中断之后，从起自地方的联省自治上，又可以开辟出一条现代民主政治之路。虽然当时的地方自主自治，通常跟军事力量相关联，但这样的分权方式与三国时代的所谓军阀割据，全然不同。

其一，政治意味不同。汉末的三国鼎立，在政治上并没有实质的区别，不过是三个期待一统天下的小朝廷而已。而民初的地方自治，源自于李鸿章时代的东南自保，具有鲜明的拒绝中央集权专制、走向现代民主政治倾向。其中那位著名的广东革命家陈炯明，更是个向往现代民主政治的新锐人物。鼓吹联省自治的学者，不仅有当年保皇派的代表人物梁启超，而且有曾与之激烈论战的革命党人章太炎。可说是立宪论者和革命论者最后在联省自治的立场上，殊途同归。联省自治不仅会瓦解原先铁板一块的专制帝国传统，使思想文化乃至经济政治获得应有的自由空间，而且完全可能在一省或数省率先完成议会政治的构建。后来共产党人提出革命在一省或数省首先胜利的口号，其历史背景恰好是源自联省自治造成政治格局有所松动的影响。并且，也是这种自由空间的出现，使五四新文化运动成为可能，使持异端异见的政党跃上政治舞台成为可能。诸如此类的可能，到了1949年共产党当政之后，完全消失。乃至70年代末的政治异见者，为了表述自己痛恨文革痛恨毛泽东的政见，要特意跑到北京。而在北京犯案的政治异见者，哪怕跑到天涯海角，也逃不脱公安的追捕。

其二，历史涵义不同。过去的军阀割据，有类于日本的幕府政治，同时又全都以中央集权和一统天下为指归。无论是曹操的赤壁之战还是诸葛亮的六出祁山，其政治心态大同小异。但民初的联省自治，却具有鲜明的不愿认同一统天下、拒绝对于一尊、追求地方自主、淡化中央集权的倾向。这种倾向与商周之交以前的诸侯联盟政治，具有历史的同构性。同时，又与美国建国历史上的联邦化进程不无相近。也是因为联省自治的这种历史涵义，致使梁启超会直截了当地坦承这是效法美利坚。联省自治提出的联邦诉求，无疑是中国现代民主政治的一个不可或缺的构成部分。在中国政治现代化进程中，民主和联邦，作为其两个基本内容，互相依存，缺一不可。

由此可见，联省自治的主张，与当初宋教仁努力的议会政治，可谓异曲同工。在当时的政治格局里，联省自治未尝不是又一条通向政治现代化的道路。要不是孙文所策划的那场列宁主义大一统战争，在国会里没能确立的民主政治游戏规则，有可能在地方自主的过程中建立起来。自由和民主，自由通常是民主的前提。没有自由的个人，不可能有民主的政治。同样道理，没有地方的自主，集权的政治又如何民主？基于中国历史上的中央集权专制传统，联邦和民主，乃是两种不同的解构方式。无论从地方到中央，还是从中央到地方，或者同步，或者不同步，两种方式都可以成立。将联省自治混同于军阀割据，乃是史家为孙文列宁主义大一统的北伐战争寻找的理由。因为确实是孙文策划的这场战争，断送了从联省自治走向民主联邦的可能性。

孙文对列宁主义究竟认同到什么程度，恐怕连孙文本人都不曾说清楚过。但孙文革命和列宁主义的基本要点是相类似的。一者是暴力革命，一者是打碎国家机器，建立一统天下的红色江山。孙文将此表述为军政、训政和宪政的递进过程。军政便是暴力革命，训政乃是国家机器的重建，宪政是通过中央集权的国家力量，实现革命的政治理想。至于那样的理想到底是民主政治，还是一党专制式的独裁政治，后来蒋介石的独裁和到台湾后建立的蒋氏小朝廷，应该算作一个回答。可见，倘若孙文的政治理念与列宁主义大相庭径，怎么可能得到列宁的激赏？

但比起毛泽东的无产阶级专政下继续革命，孙文的宪政说毕竟给民主政治开了一条门缝。虽然蒋介石籍此在台湾建立了专制小朝廷，但继任的蒋经国能够跨出解除党禁的一步，却跟宪政说不无关联。从某种意义上说，也正是孙文将三步论的最后一步归结为宪政，才使蒋经国的政治变革有了法统的正当性。台湾的政治转型是经由蒋经国的毅然开放、李登辉的断然改革完成的。蒋经国好比打开了那扇通向民主政治之门，而李登辉则一步跨了出去。相比台湾的转型成功，邓小平在结束毛泽东的继续革命转向经济建设之际，再怎么努力，也跨不出无产阶级专政的铁门。比起宋教仁的议会政治努力，孙文的军政、训政、宪政主张是既保守又很不确定的，既给民主政治留了一条门缝，也给专制独裁开了一个后门。因此，蒋介石可以据此建立独裁小朝廷，而蒋经国则可以据此给两党选举制度的确立提供可能。比起由列宁主义进一步发展而成的毛泽东无产阶级专政下继续革命，孙文的政治理念既不指向继续革命，也不具有钢铁般坚硬的专政意味。

当然，不管孙文宣称什么样的政治理念，其当初向列宁主义的臣服，主要原因在于利益的驱动。在早先与袁世凯的角逐中，孙文开出拱手相送东北的天价，日本当局却依然不为所动。此刻苏联人主动把卢布、军火连同列宁主义革命一起送上门来，孙文岂有拒绝之理？再加上，列宁既没有后来斯大林那种大国沙文主义，也没有斯大林清除党内异己的残暴。相反，列宁的苏维埃政府还

向中国提出归还沙俄所侵占的领土，这无疑会让包括孙文在内的中国革命党人感动不已。再加上孙文还没看到后来斯大林大清洗的情景，对于十月革命充满理想主义的憧憬，也算情由可愿。孙文与苏联的结盟，还颇有一番知遇之恩的感激，至少一雪当年日本人相信袁世凯而不愿支持他的耻辱。精明的日本人看重袁世凯的政治能力，把孙文看作一介草莽。经过明治维新的日本人，在选择一个改良者还是一个造反者做盟友的权衡上，答案显而易见。但列宁恰好也是一个造反者，在造反有理的信念上，与孙文天然相通。彼此可谓相见恨晚。

虽然现代民主政治之于当时的每一个历史当事者，都在探寻和摸索之中。但孙中山的革命热情，却来自于洪秀全造反的诱惑。与洪秀全不同的是，孙中山明白，在国门洞开之后的中国，江湖造反倘若得不到某个强国的支持，不仅不可能成功，甚至都不可能成立。这可能是孙中山在当时胡天胡帝闹革命时少有的过人见识，而后来中国共产党依仗苏俄的成功，也证明了孙中山当初在国际社会四处寻找靠山，确有先见之明。从孙中山到蒋介石再到毛泽东，三者在政治理念上很不相同，但在如何倚重强国坐大甚至不惜出卖国土的方略上，全都心照不宣。在蒋介石手里丢失的外蒙，在毛泽东是向苏联主动承认的。至于孙中山，只要在政治角逐中能够成为大总统，宁可奉送国土也在所不惜。轻国土，重江山，这可谓近百年中国政治大玩家的共同特征。

中国现代历史上的历次革命，通常具有躁动不安和异想天开的特征。用毛泽东的说法，便是以《星星之火，可以燎原》描述的诗情画意。革命家总是有如躁动于母腹中的婴儿，而革命又总是带着遥远的海面上可以看得见的桅尖之类的幻想。与此相反，改革家通常需要的是，关键时刻沉得住气的宁静，一如古人所说，宁静以致远；除此之外，还需要现代商业文明应有的务实精神。倘若没有沉静的内心修为，曾国藩在举兵北上选择赵匡胤式称帝、还是退一步选择和平改良的历史紧要关头，说不出“倚天照海花无数，高山流水心自知”的绝句。而也正是曾国藩的这一选择，无意间打破了王朝更迭的历史循环，开辟了和平改良的现代化之路。至于务实，李鸿章则是一个典范。在此仅举一例，便可洞悉。当年，李鸿章在日本挨了一枪，从血泊中惊醒过来，马上恢复谈判者的清醒，向伊藤博文讨回一个亿的赔款。可悲的是，李鸿章此举非但没能得到千百万同胞的掌声鼓励，反而换得一个卖国贼的恶名。

按理说，在夏威夷长大的广东人氏孙文，应该具有这两种品性。可是，孙文革命既没有夏威夷般的沉静，又没有广东生意人的务实；仿佛天生就是一个被热情和幻想驱动的革命家，号称孙大炮。倘若说，孙文革命有什么实际之处，那就是孙文发现，其江湖造反比起列宁主义，远为逊色。列宁主义使造反变得空前的理直气壮，并且具有极为有效的操作性，学习起来也相当方便，不需要像读个博士一样，从马克思的《资本论》读起。只消照搬十月革命的那套方式，组党，建军，虚构一个革命的意识形态，打造一种网罗各种政治力量的方法，再成功地把底层民众煽动起来，天下便唾手可得。用后来毛泽东的总结叫做三大法宝：党的领导，武装斗争，统一战线。因此，革命家的学历根本不重要。革命领袖又通常是因为书没读好而产生。

几千年来，中国人在被愚昧化之余，倒是有个根深蒂固的谋生观念，学而优则仕。中国晚近历史上先后三个最为响当当的造反者，都跟他们不能学而优有关。倘若洪秀全都能够秀才举人一路考上去，那么就不会有天王造反的故事了。同样，假如当年的湖南师范生毛润芝风尘仆仆地投奔北京大学之后，能够像梁漱冥那样被蔡元培看中执教，甚至也混个大学教授什么的，那么共产党的队伍里也就不一定会看到毛泽东的身影了。相比之下，孙中山的丧失学而之途，

并非机会不够，而是心气浮躁，缺乏十年寒窗的耐心。那个博士称号之于孙文，与其说是尊重，不如说是讽刺。孙文好高务远，却又志大才疏。孙文革命的主要特色是狂想和热情。所以有了一次又一次的起义暴动。几乎每一次都要流血牺牲，而孙文又每一次都毫发无损。也许黄兴知道个中奥妙，所以在仓促的二次革命发动之际，让孙文先走，自己留下来承担风险。

孙文革命的一个最大喜剧性在于，所谓辛亥革命的两大主要构成事件，全都跟他无关。一者是武昌首义，孙文根本不在场，据说正在美国打杂。一者便是清室逊位，乃袁世凯的杰作，跟孙文毫不相干。

但孙中山自有孙中山的运气，翻来覆去地折腾到最后，终于找到了造反有理的知音，苏联的列宁同志。与日本人当年的亲袁疏孙相反，列宁对孙中山赞不绝口，彼此一拍即合。孙中山折腾了大半辈子的江湖造反，由此转入正轨，输入了列宁主义的血液。从建党到军火，从组建黄埔军校到请来苏联顾问，孙中山的三民主义也相应地改为联俄联共扶助工农。比起洪秀全假借上帝名义起家，此刻的孙中山显然像样多了，也踏实多了。钱饷枪炮，政党军校，一应俱全。孙中山由此重整旗鼓，踌躇满志。用毛泽东的诗词形容，颇有一番“俱往矣，数风流人物，还看今朝”的意思了。背靠着苏联，孙中山终于找到了一条扫平诸侯、一统天下的革命道路：北伐。

孙文革命表面上声称三民主义，号称走军政、训政、宪政道路，但骨子里，或者说下意识里，却颇有成为一统天下的真命天子的情结作祟。当初与袁世凯角逐，孙文怀有这个情结。后来宣称二次革命，也跟这个情结有关。乃至袁世凯死后，孙文的这个情结依然存在。其时，国会里的议会政治，随着宋教仁的被刺而烟消云散。此后的国会，变成了各式政客走向独裁的工具。只不过有的政客在北京折腾，有的政客如孙文者，则在广州折腾。当年被袁世凯夺走的大总统一时讨不回来，孙中山强迫广州的非常国会，把他选做了非常大总统。

正是在孙文当上非常大总统的时候，联省自治的政治理念开始如日中天。其中，不乏基于地方利益者，但也有不少基于政治理念者，或者二者兼而有之者。在联省自治的主张者们心目当中，当年两江、两湖、两总督在慈禧太后策动义和团作乱时的东南自保，记忆犹新。封疆大吏的那个举措，无意间削弱了中央集权专制，从而激活了地方上的经济文化，及其创造的自由和活力。因此，这个理念在当时已然深入人心。就连初出茅庐的毛泽东，都曾倡扬过湖南独立、联省自治。

非常大总统孙中山之于一统天下的那种迫不及待，不仅触怒了赞同联省自治的学者革命家章太炎，而且导致革命的亲密战友陈炯明与之分道扬镳。章太炎的不认同不过是拂袖而去，而陈炯明的异见却是有实力诉诸枪炮的。被陈炯明武力逼离广州的孙中山，老羞成怒，把对方打成反革命。其行径一如三十多年后的毛泽东，在庐山会议上硬生生地给彭德怀扣上一顶里通外国的反党野心家帽子。

可以说，陈炯明的断然举措，既是对孙中山的严厉警告，也是联省自治派对一统天下者的最后规劝。即便同样的投身革命，也有一个以革命方式选择现代民主政治、还是把革命之酒装回中央集权专制之旧瓶的区别。但素有洪秀全之志的孙中山，是不会因此回头的。一旦得到苏联的全力支持，孙中山马上准备着手以暴力革命一统天下的北伐战争，渴望成为中国的列宁。要不是出师未捷身先死，孙中山并非没有希望如愿以偿。

但对于国民党来说，孙中山却死得十分及时。因为照着孙中山的路子走下去，国民党早晚会被共产党吞并，在孙中山的统一领导底下，唯苏联马首是瞻，



就像后来的东欧诸国一样。只不过孙中山的死，也给国民党带来一个难题，不知该把共产党怎么办。就像共产党从来没有把国民党放在眼里一样，国民党从来没有读懂过共产党。这并非说，国民党的领袖们学历不够，而是国民党从一开始就打上孙中山的江湖帮会印记，既没有宋教仁坚定不移的议会政治意识，又茫然于共产党的五四文化资源。非常戏剧性的是，这两者又恰好是当时的共产党领袖陈独秀所长。

作为五四新文化运动的首席领袖，陈独秀的文化视野，是孙中山所望尘莫及的。一个是中国新文化的先驱，一个是在夏威夷唐人街长大的无业游民。孙文早年的所谓行医，与其后来的所谓革命，是一样的江湖。陈独秀的革命起点，是五四《新青年》杂志之于中国知识分子的号召力。相比之下，孙文革命不过是一次次鬼鬼祟祟的恐怖活动。革命的起点之于革命者，通常具有终其一生的影响。

当共产党和国民党合到一起，开始第一次国共合作时，两党的领袖却天然的情同冰炭。在新文化运动中叱咤风云的陈独秀，在文化上激进，在政治上温和（相比共产党内的许多激进领袖）。陈独秀天性厌恶江湖造反，认同议会政治，乃至同情主张联省自治的陈炯明。当主张联省自治的陈炯明最后落败之后，陈独秀主动找上门去，表示友好，并且希望彼此有所合作，共襄大业等等。而习惯于搞江湖帮会的孙中山，可能至死都没能弄明白，什么叫做议会政治。由此可见，历史确实十分偶然。假设当初宋教仁没有被暗杀，并且替代孙中山成了国民党的头号领袖，那么后来的国共合作就会有一番截然不同的景象。但历史的偶然性是不能假设的。历史的事实是，同样由苏联扶植起来的国共两党，彼此最初的领袖，并不互相认同，更不互相买账。

当然，陈独秀的这种议会政治倾向，不会得到苏联的认同。苏联要的就是孙中山式的造反，孙中山式的大一统情结，从而能够通过操纵国共两党，最终取代列强，独霸中国。苏联及其共产国际与孙中山之间的这种默契，决定了陈独秀最终只能出局。或者可以这么说，那场大一统的战争一开始，陈独秀就像之前的陈炯明一样，注定要从历史舞台上被逼退。就算苏联顾问不清除掉他，也迟早会被党内的竞争领袖者排挤出局。倘若说，历史的河道在二次革命还只是一个生硬的转折，那么到了孙中山操办的北伐战争，全然定型成暴力革命和一统天下。抗战胜利后的那场国共争霸，不过是北伐战争的一种历史延续罢了。

更为悲剧的是，陈独秀的议会政治理念，即便在共产党内，也得不到认同。革命，通常是一种激进的比赛。革命党人最热衷的作秀，便是做出更加革命的姿态。陈独秀在从新文化运动走向政党革命的过程中，并非没有冲动没有激进过。但那样的激进，不断地被更为激进的其他领袖所超越。工运领袖比学运领袖要激进，农运领袖又比工运领袖更激进。澎湃的广东农民运动算得激进了，殊不知，毛泽东倡扬和推动的湖南农民运动激进到了疯狂的地步，以义和团的狂热，以太平天国的架势，猛烈扫荡乡村士绅阶级，同时又引发一场场城市暴动。这样的疯狂，虽然直到四十年后才演变成文化大革命那样的灭顶之灾，但在当时也已经足以令人心悸。不仅王国维从中看出了历史的劫难，即便是正处革命势头上的国民党人，也不堪忍受。

从某种意义上说，陈独秀和孙中山互为对方的掘墓人。孙中山设计的北伐，为倾向于议会政治的陈独秀挖好了坟墓。陈独秀的新文化运动，则是孙中山的死穴。孙中山至死都不知道，北大的《新青年》杂志是怎么回事。从历史的承接性上来看，五四新文化运动不是洪秀全造反的延续，而是曾国藩们开创的现代化历程的一个逻辑结果。从同治中兴开始的实业现代化，军事现代化，社会



现代化，到袁世凯和宋教仁在国会博弈中演示的政治现代化，必然引出的下一个历史环节，便是文化的现代化。改革开放，不能总是在一种失语的状态里进行。中国社会的现代化，也不可能始终滞留于宋明理学的伦理道德规范。作为一种文化资源，孔儒之教在日新月异的社会变革中，已然枯竭。在打倒孔家店的偏激背后，可以感受到时代的脉搏。科学和民主的理念，取代三纲五常，乃是历史必然趋势。要不是受到苏联十月革命的影响，这场文化变革，完全可能走向改革话语的确立，而不是悄然转向毛式话语的崛起，致使白话文的普及，最后使之沦落为暴力革命和毛氏暴政的帮凶。

不过，即便是毛泽东最后摄取了新文化运动的资源，也不能否认五四文化在刚刚面世的时候，确实给中国社会注入了一股鲜活的朝气。陈独秀及其《新青年》，成了时代的风向标。北大，成为新锐青年人人向往的圣地。也许只有孙中山那样的江湖草莽，对此茫然无知。这与其说是孙文太低能，不如说是此公心里被大总统情结塞得太满太结实。当年失去的那个人君之位，成了孙文革命的重心所在。孙文宁可跑到北京和东北大盗张作霖谈天论道，也不曾下榻北大听听《新青年》诸君在说些什么。孙中山在文化上的这片空白，给后继者蒋介石造成了致命的精神缺钙。虽然蒋介石意识到孙氏国民党过于江湖草莽，努力研习曾国藩以求补课，但骨子里却依然像孙文一样，是个文化上的智障人物，现代白话汉语的失语者。在后来的国共逐鹿之际，毛泽东在话语上有如猫捉老鼠一般地玩弄蒋介石。毛泽东可以随心所欲地指鹿为马，蒋介石却只能之乎者也地发布不伦不类的电令。真要说起来，蒋介石还算是在中国最现代化的城市上海，混迹过的。

按理说，在文化上狂飚突进、在政治上理性温和的陈独秀，较之于在文化上一无所知、在政治上野心勃勃的孙中山，是风马牛不相及的两类人。但由于苏联人的需要，也是在苏联人的旨意之下，被强行拧到一起。苏联人又给孙氏国民党和陈氏共产党，不动声色地喂了同样的列宁主义狼奶；致使以后的革命，只能成为谁更豺狼的比赛。红军时期国共两党之间的厮杀，双方全都残暴得令人发指。由此反观孙文当初的引进列宁主义，是一种什么样的作孽。相比之下，张学良在日本军队入侵之际下令不抵抗的仓惶出逃，不过是花花公子的小菜一碟。

先是王国维的预感，然后是陈独秀的出局，这两个标记性人物的黯然退场，其实已经预告了中国的历史，将陷入什么样的灾难。北大《新青年》，清华国学院，这两处最为精英的文化之地，最后全都淹没在黄埔军校的甚嚣尘上里。孙文策划的那场列宁主义大一统战争，彻底中断了自曾国藩、李鸿章到袁世凯再到北大《新青年》和清华国学院的中国历史文化的现代化进程。北伐以后，中国完全成了先秦韩非子所言的乱局：当世争于力气。换句话说，谁最流氓谁为王。各党各派，各路豪杰，各式枭雄，没有人再会相信什么议会政治，什么国会博弈。协商成了欺骗，你死我活才是真理。一如毛泽东的总结：枪杆子里面出政权。

更令人啼笑皆非的是，孙中山竟以列宁主义的方式，为以后的中国政治舞台，准备了两个势如水火的政党。比起当初逼迫党员效忠，孙中山的重组国民党无疑规范了许多。只是孙中山籍此给国民党输入的列宁主义血液，迫使国民党之于宋教仁的记忆，变得极其遥远；以致蒋介石以后的国民党，只知顶礼孙中山，根本不提宋教仁。

既然接受了苏联的喂养，那么只能选择联俄联共的权宜。孙中山一面给国民党清除了宋教仁议会政治的记忆，一面又给国民党准备好了日后你死我活的

难兄难弟，生死冤家。倘若说，这也算是对中国历史的贡献，那么并不是中国民众要求孙中山这么贡献的，而是孙中山基于自己的政治利益和革命幻想强加给中国人的。而国人的愚昧则在于，他们非但不痛恨孙中山替他们准备了历史的劫难，反而跟随着国共两党，朝着孙中山顶礼膜拜。

在国人一团浆糊似的记忆里，有关秦始皇，李世民，朱元璋之类的帝王，却十分清晰，从不模糊。几千年的帝王崇拜，一旦泛滥起来，即便没有孙中山也要找个孙中山，没有毛泽东也要找个毛泽东，更不用说已经有了，已经降临了。因此，日后的劫难，倒也并非孙文一人之功，而是有劳于中国人的集体无意识作祟。挨了一枪的李鸿章替中国人讨回一个亿之际，国人齐声痛骂。宋教仁因为开创议会政治而倒在血泊中的时候，国人一脸茫然，不知道发生了什么事情。但一旦孙中山开办黄埔军校，准备北伐战争，国人马上看懂了，立即响应了。国人全都知道秦始皇是如何一统天下的。最不济的，至少也知道洪秀全是如何造反的。北大的新文化运动太书生，清华国学院的学问又太高深，唯有黄埔军校，才是实现人生理想的方便法门。正如毛泽东的暴政，从某种意义上说，其实也是投了中国民众的所好；孙文革命的暴力方式和大一统目标，实在是中国民众最为认同最为倾心的。早在十月革命一声炮响、给中国民众送来马列主义之前，中国人已经在《水浒传》和《三国演义》里学会了如何造反，如何争夺天下。由各式帝王主宰的历史，民众的愚昧，一如对权谋的崇拜，必不可少。

在这样一种历史氛围里，造反有理替代改良道路，已然命定。这样的过程根本不在于救亡压倒启蒙，因为启蒙一开始就被陈独秀李大钊们引向了十月革命，孙文又从另一个方向将革命从江湖进一步转换成列宁主义，从而唤起了造反有理的历史记忆，激发了革命家的江湖习性。正如国民党最高领袖的继承者，理所当然是一身戎装的蒋介石，而不是书生意气的汪精卫；共产党的领袖，经过一番走马灯似的更换，最后一锤定音：东方红太阳升，中国出了个毛泽东。从孙文革命到毛泽东坐天下，中国历史以一种最阴狠最暴虐的方式，回到秦始皇时代。蒋介石的独裁，不过是一个承上启下的过渡而已。

## 二\_国共相残蒋汪有别，民国人文先秦风貌

就其隐喻意味而言，孙文死在谋求大总统的半路上。不知是撒手得过于仓促，还是太过专注于大总统之位，孙文逝世前根本就没有考虑过国民党的后事。就连遗嘱都是由汪精卫代写之后，签字了事的。当然，也幸亏汪精卫动笔，否则，以孙文的草莽根底，恐怕还写不出“余因尽瘁国事，不治家产”那么漂亮的文言。就像毛泽东根本不把他的共产党放在眼里，随便发动一个文革便把共产党打得落花流水；孙文也同样只把国民党当作自己成为真命天子的工具，至于这个党在他身后的命运如何，只好生死由命、富贵在天了。这可能是这类领袖和其政党基于彼此利益关系而产生的冷漠。相比之下，过去的帝王驾崩之际，最为关切的的就是后事，于是有了众多的托孤故事，比如刘备之于诸葛亮的托付之类。对于政党领袖而言，手下的组织与骨肉之孤，毕竟不可同日而语。

被孙文扔在半路上的国民党，一时间六神无主。幸好有个万众景仰的英雄偶像汪精卫，被众人推举为领袖，国民党才不致于分崩离析。继孙文之后执掌大权的汪精卫，虽然一时众望所归，但对国民党来说，毕竟缺乏孙文那样的凝

聚力。汪精卫是一介颇有诗人气质的书生，还具有孙文其实并不具备的英雄人格。从精卫的自我命名中，可以看出此君之于古风的倾心。但这样的人物既缺少帮会大佬式的威严，没有老谋深算的运筹帷幄本事，又没有对历史的洞若观火，对政治格局的宏观把握。这些能力，倒是后来登上政治舞台的毛泽东，恰好全都具备的。

在中国现代政治史上，汪精卫个人生活的清廉，可谓极为鲜见。即便是后来的周恩来，都难以望其项背。两者早年都从理想主义革命家起步，并且都以革命的美男子著称，早年的汪精卫，确实对权力有过为一般政治人物所少有的淡泊之心。辛亥革命成功时，革命党人纷纷弹冠相庆，唯独汪精卫超然物外，兑现自己革命成功不为官的诺言。汪精卫不仅一表人材，风度翩翩，而且英气勃勃，文采飞扬：“慷慨歌燕市，从容做楚囚。引刀成一快，不负少年头。”这四句行将就义的铁窗诗，清末民初，传诵一时。正是这样的超凡脱俗气度，打动了清廷重臣肃亲王，说服摄政王免其死刑。开明的肃亲王，最后竟与这位朝廷死囚成了知心朋友。汪精卫的人格魅力，于此亦可见一斑。至于汪精卫和陈璧君的生死恋，更是有口皆碑的革命传奇，世人闻之，无不动容。

然而，政治毕竟不是审美，传奇只能与神话共存。一朝权力在手，汪精卫不得不按照所置身的政治环境处世。相比后来崛起的蒋介石，汪精卫缺乏应有的清醒。彼此同样承继孙文从苏联习得的列宁主义政治衣钵，蒋介石侧重其江湖本性，汪精卫执着于孙文的既定方针。蒋介石打着国父的旗号，暗中学习的却是曾国藩；而汪精卫却有类于七十年代末中国政治舞台上的凡是派，因循守旧，一切都按照先总理遗志行事。早年的理想主义，此刻变成了思维方式的僵化。这种僵化又以忠诚自许，凡是先总理制订的，全都照办。尽管汪精卫跟其他国共两党的领袖人物一样，对苏联顾问的颐指气使，未必惬意；但联俄联共，不可动摇。倘若说共产党在孙文手里，还只是初生牛犊，那么经由汪精卫的关照，得以飞速成长壮大。从某种意义上说，汪精卫对于共产党，颇有哺育之恩。

孙文身后的国民党，鱼目混珠，错综复杂。而汪精卫又偏偏以最为凡是派的方式，重整了国民党。其中不仅偏向共产党的国民党左翼占有很大比重，就连共产党人也占据了相当的席位。汪精卫如此突出国共合作，把孙文的国民党，几乎变成了向共产主义革命倾斜的同盟。当时的许多共产党人，一时间都因此产生过经由国共合作、抵达革命成功的幻想。即便是毛泽东，在汪主席手下当了部长之后，也不无春风得意，踌躇满志。

无可否认，当时许多共产党人，都怀有强烈的理想主义抱负。其中不仅有陈独秀的《新青年》唤醒的理想主义气质，更有苏联的十月革命，还不曾显露出革命的残酷和肮脏，尚充满诗情画意而令人憧憬。憧憬是朦胧的，理想也是朦胧的。汪精卫及其国民党左翼领袖，就此与早期共产党人，朦胧到一起。一时间，彼此形成一团扑朔迷离的气氛，仿佛有个非常美好的前景，只需要磅礴的革命激情就可以抵达。这可能是国共之间真正有过的蜜月期，源自年轻一代知识男女之于未来的美好向往，也缘自两党的最高领袖，汪精卫和陈独秀，全都有些书生意气。只是如此一派朝气蓬勃，让一批老于世故的国民党右翼人物，时称西山会议派，极为反感。

在蒋介石登台之前，国民党内部的纷争，可说是凡是派意义上的左翼理想主义者，与不赞同联俄联共的右翼利益集团的冲突。前者体现了孙文革命联俄联共的不切实际一面，后者看重的是革命本身的利益指向。西山会议派的那些人物，几乎个个都像帮会大佬。他们后来大都成了青红帮出身的蒋介石在国民党内的主要支持力量。其中的吴稚晖，更是蒋氏的终生挚友。花里胡哨的中国

政治，实际上通常捏在这类人物手里。任何理想主义的革命家，想要在中国获得成功，或者说想要击败这类人物，非得比这类人物更江湖、更流氓不可。可以说，这是蒋介石最后在党内胜出的根本原因，也是毛泽东从一介书生演变成史上最大流氓的奥秘所在。

不过，汪精卫的恪守孙文遗志，在得罪国民党右翼的同时，也为他自己确立了一个在党内难以动摇的政治地位：正宗的衣钵传人。再加上他在政治操作能力上，还远没有达到长袖善舞的炉火纯青，无意间避免了身处险境。汪精卫的不擅拉帮结派，不懂培植自己实力，不知道掌握枪杆子的至关重要；所有这些不成熟的特点，都会让对手在不以为然之余，感觉没有太大威胁。相反，脚踏实地、颇有政治操作能力的廖仲凯，自然而然就成了党内右翼的行刺目标。可以说，国共之间的蜜月期，最早是从廖仲凯倒在血泊里的那一刻，开始出现裂痕的。只是双方的领袖如汪精卫、陈独秀，当时并没有看出其中的凶险。因为国民党右翼真正形成气候，始自于蒋介石的登上政治舞台。

由上海滩江湖革命家陈英士一手提拔起来的蒋介石，是国民党右翼的天然领袖。蒋介石的政治人格与汪精卫恰好相反。仅以两人的革命起点为例，彼此间的对照，便可见一斑。同样是行刺，汪精卫刺杀的是清室权臣摄政王，蒋介石暗杀的却是革命同仁陶成章。汪氏此举之悲情之壮烈，普天之下，无人不知，无人不晓。而蒋氏作为之阴暗之卑劣，国民党内，人人讳莫如深。一者乃理想主义博浪一击，一者是功利之徒悍然一赌。一个充满了洋溢在《山海经》里的阳刚之气，一个全然是《三国演义》所津津乐道的狡诈阴狠。一个过于天真，一个过于无赖。一个是比林冲、鲁智深更豪迈更为光明磊落的替天行道，一个是泼皮牛二讨好宋江似的鸡鸣狗盗。倘若在混沌的远古时代，彼此高下立判，云泥分明。可是在一个污浊的政治泥潭里，在一场场诡计多端的党内角逐中，日后谁是输家，谁是赢家，却一目了然。

为了骗取汪精卫的信任，蒋介石最初以装出一付同情革命、支持联俄联共的左翼模样，得到了汪氏的大力提携。及至羽翼丰满，蒋介石马上真相毕露，脱下理想主义的伪装，露出一付青红帮的泼皮嘴脸。蒋介石是个样样都跟汪精卫截然相反的人物，就连人生履历都相反。汪精卫从日本办革命党人的报刊开始革命生涯，而蒋介石政治生涯的铺垫，却是在上海滩拜老头子，混迹于青红帮。就审美而言，蒋介石的政治起点是不堪入目的；但在实际的政治历练上，蒋介石却获得了连孙文都不具备的务实。须知，中国的政治，向来是“争于力气”（韩非子语），比赛权谋，从来不具审美价值，也不以审美为然。以一种帮会式的务实头脑，蒋介石从来没有被眼花缭乱的革命辞藻所迷惑，而是凭着争权夺利的常识行事。

正是凭着这样的常识，蒋介石一眼看出了联共联俄的荒唐。天底下哪有免费午餐？苏联人如此慷慨，难道会没有所图？在苏联人的指使底下，共产党籍北伐之机，一面铺天盖地搞农运工运，一面渗透军队渗透国民党，脑子再糊涂的人也看得出接下去将会发生什么事情，更不用说精于盘算的蒋介石。说他胸有大志，似乎是过于抬举；但说志大才疏，却只适用于孙中山。蒋介石是个有多少本事冒多大风险的政治赌徒。他一旦清楚地意识到：国民党不能让共产党吞并，中国不能变成第二个苏联，马上就借中山舰事件向共产党及其后台苏联人发难。虽然发难的方式不无泼皮，但传递的信号却十分明确：蒋某人不是孙逸仙，你们援助的欠债向先总理讨去，将来北伐成功的果实只能归我蒋某人。与孙文把个江湖革命搞得一团浆糊截然不同，蒋介石把利害得失算得清清楚楚。

平心而论，蒋介石很奇特地具有其他国民党人，包括孙文在内，都没有的

头脑：知道学习曾国藩。这个青红帮出身的政治投机者，天性不喜造反有理，而崇拜枭雄人物；曾经有一度对希特勒五体投地，差点将《我的奋斗》与曾文正公的书文相媲美。基于这样一种政治品性，蒋氏当年甫登政坛，便断然扮演了对共产党毫不留情的狠兄；倘若可以把孙文看作是共产党诞生之际的教母，把列宁看作是其教父的话。蒋介石唯有在投汪精卫所好时扮演过一段时间伪君子，在此后的政治生涯中，始终是个面目清晰的真小人，并且有着一付不容异见的小肚鸡肠。

正如毛泽东后来在复杂的抗日局面里以坐观虎斗、消极抗战的方式壮大了共产党，蒋介石在北伐进程中以断然分共的方式拯救了国民党。既然中国的政局早已经由孙文革命回到了《三国演义》的格局里，或者说回到了春秋战国式的逐鹿天下，那么利益的权衡就会自然取代理想的标高。

蒋介石的分共，不仅扫除了当初孙文笼罩在国民党头上的理想主义迷雾，同时也迫使共产党变得实际起来，渐渐学会遵循利害关系的准则，而不是理想主义的方式，从事他们的所谓革命。孙文的国共合作好比一场包办婚姻，充满了自欺欺人的虚情假意。倘若是两帮强盗合伙抢劫，只要说清楚如何分赃，或许还不至于火并。可是将两个利益集团以假装拥有共同理想的方式撮合到一起，早晚要反目成仇。不啻蒋介石洞若观火，共产党的其他领袖人物，也同样心知肚明。也许只有汪精卫和陈独秀书生气十足，竟然会在国共誓不两立的当口，发表《汪陈联合宣言》，苦口婆心地劝阻双方，不要兵戎相见；这就好比在两群准备你死我活的豺狼之间，彼此并肩做了一对牧羊人。结果，自然是双双遭到自己阵营的痛骂。汪精卫辞职去国，陈独秀则被罢免总书记。倘若这两位国共领袖联袂写一篇文情并茂的什么辞章，也许会成为现代文学史上的一段佳话。可是发表如此善良如此糊涂的宣言，却只能成为一个苦涩的笑柄。

一旦利益成为政治斗争的首要动力，理想主义马上云消雾散。即便恪守总理遗志的汪精卫，后来也从共产国际的一封信中看出共产革命的真相，断然与之分道扬镳。其时，国民党内也许只有宋庆龄那样的烂漫人物，才会继续戴着理想主义的有色眼镜，坚信共产党革命如何崇高。以一种隐喻的方式来形容，宋庆龄乃中国二十世纪政治历史上的革命睡美人。遥想当年，宋家花季少女在与有妇之夫孙文私奔的那一刻，就已被革命迷雾熏倒，开始一场漫长的昏睡。一直睡到五十年代，才被毛氏共产党一场又一场的政治运动和疯狂残害各类政治贱民，赫然惊醒。惊醒之后，再也没有昏迷。及至八十年代的临终之前，宋庆龄已经获得了旁观者通常具有的清醒。劝她加入共产党，回答说，不必了。问她是否与孙文合葬一处，回答说，配不上。历史的沧桑，于此倒也可见一斑。

在彼此先后分共的时刻，谁书生，谁流氓；谁有君子风度，谁是小人嘴脸，对照鲜明。蒋介石在上海大开杀戒，汪精卫却在武汉网开一面。蒋介石是血洗共产党，汪精卫是客客气气地请走共产党。蒋介石可以翻脸不认人，但汪精卫却始终把共产党当作先总理请来的客人，即便分手，也分得彬彬有礼。就此而言，汪氏作派，确实颇有古风。换句话说，有点贵族气。当年的肃亲王，还真没错认他做朋友。但反过来说，肃亲王也罢，汪精卫也罢，最终都不能在这块土地上有所作为。这是一片比赛谁更流氓谁更小人的土地。

正如追逐实利的蒋氏国民党绝对不提宋教仁，受到蒋介石清共重创的共产党也不再以陈独秀为领袖。当年春秋战国时代的诸侯们如何征战，此刻的共产党和国民党也如何厮杀。不同的只是，春秋战国时代是权贵和权贵间的战争，而国共两党则是草莽和草莽间的你死我活。先秦贵族的斯文，尤其是宋襄公式的惻隐之心，在这样的草莽厮杀中，是绝对不能指望的。赤裸裸的凶残，成为

国共厮杀的特征。彼此全都毫无尊严可言，彼此全都变成列宁主义的豺狼。倘若追问究竟是什么样的仇恨使双方如此残忍，相信谁也弄不明白。无论是国民党的将军，还是红军的什么政委，没有一个能够说清楚，到底什么叫做实现共产主义，什么叫做苏维埃政权。更为可笑的是，在后来六十年代的文化大革命中，这场战争又被红卫兵和造反派以武斗的方式，重新演习了一遍。也是一样的凶残，一样的盲目，一样的说不清楚究竟仇恨对方什么。在这样的厮杀中，除了看到一个民族的愚昧和野蛮，实在看不出其中含有什么崇高的意味。过去说是春秋无义战，其实，民国以后的中国，又有过什么义战了。只是苦了许多热血青年，莫名其妙地抛了头颅，洒了鲜血。更有不计其数的无辜生灵，惨遭涂炭。

蒋介石可能未必明白共产党和共产主义是怎么回事，但蒋介石知道自己在干什么：他在扮演曾国藩，从而顺理成章地把共产党看作是曾国藩不齿的太平天国。蒋介石对曾文正公的崇拜是发自内心的，一如青年时代的毛泽东之于曾氏的五体投地。蒋介石和毛泽东的文化根底可谓半斤八两。毛泽东的后来居上，是因为五四新文化的神助。彼此对于中国社会的认识，毛泽东最初是从《水浒传》和《三国演义》之类的经典中读出来的，蒋介石则在上海滩上混迹时自学成材。同样使用下三滥的政治手段，蒋介石的做法带有明显的青红帮特色，毛泽东的作派有时像《三国演义》里的曹操，有时像《史记》中的刘邦，有时像历史上的朱元璋。这两个人的学习曾国藩，其实全都不无搞笑。曾国藩不好美色、不以江山为意，但这两人却是江山美人，一样都不能少。曾国藩的事功，源自内心修为。这两人的从政，出自权力饥渴。彼此的区别在于：蒋介石是从流氓到书生，毛泽东是从书生到流氓。毛泽东的晚年，可以参照蒋介石年轻时在上海滩混迹时的德性。而蒋介石的晚年，却具有青年毛泽东的英气；就连出现在电视屏幕上的脸相，都圆润祥和了许多。

蒋介石学曾国藩的一个最大喜剧性在于：曾国藩的事功是无言的，后人的仿效应该从曾国藩做了什么着眼，而不是死读曾国藩说了什么。从曾国藩的文集和家书里，读不出曾国藩的功业所在。唯有从曾国藩所做的三件大事当中，才能领悟曾国藩的经世境界。一则是戡定太平天国，一则是开办洋务运动，一则是平息天津教案。这三件大事里头，蒋介石只读懂半件，戡定太平天国。因为蒋介石面对的共产党，与太平天国既有相同之处，又有相异之别。蒋介石只读懂共产党和太平天国的相同之处，读不懂共产党和太平天国的相异之别。因为蒋介石和他的恩公孙中山一样，对于五四新文化是完全茫然的。虽然蒋介石可以拜胡适为师补课，但胡适的民主政治理念，又为蒋介石的专横天性所不容。胡适知道共产党是怎么回事，但蒋介石跟共产党打了一辈子交道，却始终不知就里，甚至都不知道自己输在哪里。以曾国藩事功来衡量，蒋介石一生最像样的政绩，也许当数他退守台湾以后的土地改革。比较毛泽东在大陆的野蛮土改，蒋介石在台湾的文明土改，颇有一番曾国藩的风范。

其实，倘若蒋介石真的有心研习现代政治，不必那么附庸风雅，非要师从他一知半解的曾国藩，只消看看上海滩大亨杜月笙如何行事处世，就已足够他安身立命。

享有朱家、郭解美誉，并且被人比作当世春申君的杜月笙，可谓突现于江湖帮会的一个奇迹，古今鲜见的一位奇人。此公胸无点墨，却与现代政治天然相通。除了1927年替蒋介石摆平上海的共产党暴动之际，杜月笙曾经违心地依人所求做过暗杀勾当；杜氏一生行事，光明磊落，并且全都给他人留足余地，从来不把对手逼入死角。杜月笙遇事总能够站到对方立场上设身处地，谋求双



赢，避免你死我活。杜月笙既是谈判高手，又是和解的专家，并且知道对什么人施展什么方式。倘若跟日本人周旋，得让对方明白自己不好欺负。因为日本人的习性是，对手越示弱，就越看不起，越想要欺负。相反，跟英国人过招，杜月笙知道最好的方式是诉诸法律。为此，杜月笙曾经打赢过一场跟英租界工部局的官司，在上海滩轰动一时。

杜月笙的这种行事方式，不仅暗合于现代的民主政治，而且颇有一番古风在其中。要不然，不会得到章太炎和杨度们的盛赞。章太炎一生心高气傲，连蒋介石奉送数万银元都嗤之以鼻，却会躬身为杜月笙撰写《高桥杜氏祠堂记》。黎元洪的秘书长、骈文大家饶汉祥更是在那副被誉为民国经典的绝对中，径直将杜月笙比作战国春申君和唐朝望族杜氏：春申门下三千客，小杜城南五尺天。倘若不是杜氏气度勾起文化宗师和文人墨客有关古风的些许记忆，杜月笙人缘再好，也断断乎得不到如此的赞誉。

自90年代以降，民国人物成为一个相当热门的文化话题。民国时代，确实出了一大批精彩纷呈的人物，可谓繁星满天。杜月笙精彩，为杜家祠堂作记的章太炎更精彩，章太炎的弟子黄季刚也一样精彩。章太炎的另一门生，庄子研究大家刘文典，跟蒋委员长说话的口气，比章太炎还要居高临下。曾为张之洞幕僚的辜鸿铭，后来成了蔡元培治下的北大一景。盛宣怀的外孙邵洵美，为人行事颇有古风，享有海上孟尝君的美誉；邵氏诗风又近似法国现代派，被徐志摩称之为百分之一百的中国魏尔伦。更有才艺超群的李叔同，超凡出俗，遁入空门，成为弘一法师那样的传奇人生。诸如此类民国人物，不胜枚举。清室逊位，远不啻只是王朝政治的终结，还意味着压在人们心头的无形重荷被解除。即便没有五四新文化运动呼唤个性解放，自由也已经不知不觉地回到人们心中。五四与其说是标新立异，不如说是顺应时代潮流。个性从来没有如此解放，性情从来没有如此舒展，思想从来没有如此无拘无束，生命从来没有如此充满活力。民国精英在被西方自由民主思想激活的同时，又被中国自远古以来绵绵不断的自由传统所唤醒。研究庄子的学者，有着庄子的风骨。醉心于明末小品的周作人，将性灵注入五四新文学及其自己的写作。这样的人物，这样的时代，无疑非常需要曾国藩那样的政治领袖，开创出一个与之相应的民主社会，与之相谐的自由环境。

然而，民国的政治，除了古色古香的汪精卫，整体上不及民国的文化精彩。与精彩纷呈的民国精英相比，孙文过于草莽；蒋介石倒是确实在努力学习曾国藩，无奈差距实在太远，好比举着竹杆捞星星。蒋介石能够做到的，只是偶尔向文化泰斗们表示一下敬意。倘若说，他向晚年在苏州讲学的章太炎送钱，可能含有当年行刺章太炎革命战友陶成章的愧疚，那么他对做了阶下囚的政敌陈独秀一再表示友好，则是对一个文化领袖的由衷钦佩。至于陈独秀下台后的共产党，其红色革命之于五四的科学民主宗旨，早已离题万里。毛泽东所谓农村包围城市，转换为针对如此一派人文景观的潜台词乃是，以草莽扑灭精英。毛氏《延安文艺座谈会上的讲话》，把这种文化暴动表述得淋漓尽致。由此再反观鲁迅晚年投枪匕首般的杂文，颇有为虎作伥嫌疑。

民国文化人的自由度远胜于有清，尤其远胜于满清文字狱时期。但由于民国那种你死我活的政党政治太过黑暗，自由依然有个多少的问题（储安平语）。但即便如此，及至民国消失，毛氏暴政剥夺了人文世界应有的全部自由之后，不啻民国时代的自由为人心驰神往，就连晚清的宽松氛围，也变成了美好的历史记忆。

民国的人文风貌，颇有一番先秦气象。中国的人文景观，应作如是观：文



化首先不是通过文字承传，而是经由生命本身延续。因此，文化的繁荣与否，首先不在于著书立说的丰贫，而在于人物的精不精彩。人文环境的自由与否，也在于能不能出现千姿百态的人文精英。比起先秦的百家争鸣，民国的思想和学术不过小荷才露尖尖角。先秦是个极其悠长的历史年代的终结。那个年代的文化以无言为至境，即所谓“至人无己、神人无功、圣人无名”也。及至有言，乃至百家争鸣，这样的年代便告结束，亦即混沌开窍混沌死。就此而言，先秦诸子的特征在于相当成熟。与此相反，民国时代是一个不无遥远的未来的开端，形形色色的思想，色彩缤纷的人物，全都处在刚刚苏醒之际，根本来不及自成一家。就此而言，所谓的五四新文化运动，只是个隐喻，很难深究其中的实在意蕴。比如说李叔同，与五四运动毫不相干，但五四新文化的成就里，就有李叔同之于中国现代戏剧的开创，音乐绘画上的贡献。如此等等。

五四新文化和五四新文化运动以及五四运动，是不尽相同的概念。不少新文化的先驱或者创造者，与运动并无关系。相反，与运动有关的人物，大都走向政治舞台，于新文化的创造无关。需要指出的是，文化的创造本质在于孤独的个人。文化一旦变成运动，就有流于粗鄙的危险。至于在运动中形成的社团，通常成了帮派的先声。运动最难以避免的，乃是急功近利的过激。

五四新文化运动的过激，从一开始就已经存在。不仅陈独秀过激，就连温和持重的周作人，也曾在否定传统文化时有失偏颇。倘若说，这些文化领袖人物的偏激只是差之毫厘，那么后来把白话文学变成革命文学、普罗文学或者说大众文学的左翼运动，便是失之千里了。这样的偏激起初还只是一种荷尔蒙的作祟，比如创造社、太阳社某些革命文艺青年，到了后来，便越来越服从于政治斗争的需要。郭沫若在其早年诗歌里向工农大众的磕头作揖，不过是十分夸张的作秀；及至写作《屈原》，已经有了配合共产党抗日宣传的意图在内了。

### 三\_抗日赌局斯大林坐庄，爱国话语共产党获利

二十世纪初叶的日本，已然一个东方强国。源自国家利益的需要，幕府时代的武士道，在不断的向外扩张过程中发酵成日益失控的侵略性。1931年强占东北之后，日本军队在某种程度上重演了当年清兵入关的历史。而中国的政治格局，也因为日本的入侵，发生了戏剧性十足的变化。

在日本军队入侵之前，中国正在逐渐走向由蒋介石一统天下的新型王朝。蒋氏王朝不会比袁世凯更开明，但也不会比袁世凯更专制。而且，蒋介石也跟袁世凯一样，在意识形态上无优势可言。因此，蒋介石气量再狭隘，品性再专横，其专制程度也达不到毛泽东的严酷。孙文当年设计的一统天下，倘若真被蒋介石完全实现的话，那么确实有点走向立宪的意味。清末民初的自由空间，依然会有所保留。中央和地方的之间，可能会是大局认同，磨擦不断。而各方认同的大局，首先在于清除共产党。经年不断的围剿，共产党很可能会成为太平天国第二。至于国民党内的冲突，倘若蒋介石聪明的话，应该始终保留汪精卫，作为其首席对立面。因为与其让更厉害的江湖角色崛起，不如让一介书生填空。

但日军的入侵，使中国政局一下子退回到了明末清初，并且还在一个对共产党非常有利的国际环境底下。清兵变成了日军，李自成转换为毛泽东，而蒋介石被抛到了崇祯的位置上。至于那个叫做吴三桂的武夫，竟然变成了书生型

的汪精卫。政局有如赌桌，赌徒的赌技再高，也高不过赌运的有无。倘若撇开任何意识形态来观察所谓抗日的話，那么乃是各方政客的一场豪赌。要弄清这场赌局，必须厘清当时的整个国际政局。

民国时代的这场中日战争，与满清王朝的中日甲午战争有一个很大的区别在于国际背景。甲午战争仅仅是彼此强弱的交锋，胜者获利，输者割地赔款。但这次交战，却是在一盘国际大局里的博弈。国际上的风云变幻，直接影响到中国的战局，也影响到是采用战还是选择和的谋略运用。当远在太平洋彼岸的珍珠港袭击爆发时，日本人为他们的偷袭成功而欢呼，中国人也暗自庆幸：战火终于烧到美国人头上，小日本得罪了一个最不该得罪的强国。其时，就日本而言，也与入关的满清截然不同。满清的目标就是要入主中原，但日本军国主义者的野心，却远不止于中国。吃着嘴里，看着锅里。打着中国，看着太平洋，还窥视着苏联。错综复杂的国际利益，使中国的抗日迥异于宋朝时岳飞的抗金，绝非一个简单的“战”字可以摆平。战，是手段；和，也是手段。有时需要强硬，有时需要妥协。当时，英国人跟德国人打交道，首先出场的并不是强硬的邱吉尔，恰恰是善于妥协的张伯伦。张伯伦以英国商人的精明，不动声色地把希特勒推向东方，诸如波兰、捷克等等东欧诸国。从国际格局来说，张伯伦的这种策略是非常自私的，只为英国谋利的。但问题是，张伯伦是英国的首相，理所当然是英国利益至上。虽然战争英雄由后来的邱吉尔扮演，但张伯伦之于英国也同样的功不可没。不管英国人后来与希特勒打得如何难解难分，但从没听说他们把张伯伦判成英奸，或者送进监狱，或者派人暗杀。

中国的面对日本侵略，也同样有一个把战火引向何处的问题。日本对于东北确实一向垂涎，但他们是否想一口吞并整个中国，却是极大的疑问。不啻实际操作困难重重。据说，后来日本战时档案解密时发现，日本当时根本没有全盘侵华的计划。甚至九一八事变都不是日本政府下令，而是关东军擅自作为。这是日本侵略者跟当年满清的最大区别所在：并没有像满清那样入主中国的意图。日本人把东北划入自己的版图是可能的，但并吞不下整个中国。一则，中国太大。二则，有个在文化上最后究竟谁同化谁的问题。三则，也是最重要的原因，日本的军国主义者，并非什么了不得的大政治家，其政治水平不过愤青而已。这批战争狂人以为他们真的可以在整个太平洋，建立所谓的大东亚共荣圈。

此刻的中国，倘若有一个高瞻远瞩的政治家，或者说，有个像罗斯福那么冷静的总统，即便像斯大林那么老谋深算的人主也行，那么，最高明的做法乃是耐心等待，等待对方犯错误。再强的强敌，也有致命的弱点。因此，面临强敌，寻找其致命弱点，是最恰当的应对。事实上，东西方两大强国，德国和日本，在二战中都犯了致命的错误：德国的进攻苏联，日本的袭击美国。希特勒重蹈了当年拿破仑在俄国的覆辙，日本的战争狂人则给自己招惹了根本不该招惹的强敌。从整个二战全局来看，罗斯福无疑是最睿智的，斯大林是最精明的，而英国人的先张伯伦、后邱吉尔的应对方式，则是最划算的。

倘若将日本的入侵放到这样一个国际政治格局中，那么再笨的人都会看出来：抵抗固然必不可少，但和谈也未必不是高招。既然张伯伦可以把希特勒推向东欧，中国为何不能把日本军队请向苏联？百万关东军陈兵苏联边境，难道只是吓唬斯大林么？就当时的国际格局而言，最担心最痛恨中国面对日本侵略采用和谈策略的，不应该是被煽动起来的爱国同胞，而应该是克里姆林宫里的斯大林。因为斯大林最担心的，就是日本向苏联的进犯。倘若苏联遭受德国和日本的两面夹击，那么世界历史可能真会重写。至于日本进攻苏联的理由，既

有利益上的考量，又有历史上与沙俄的宿怨。斯大林的担心绝不是多余的。

中国虽然版图比日本辽阔，人口比日本众多，但在军事实力上与日本相比，却绝对是一个弱国。军事上的强弱，不是靠英勇奋战可以弥补的。在日军的进攻下，中国军队的不堪一击，乃是众所周知的事实。这并不是中国士兵不勇敢，而是军事实力及不上。这样的事实，本当完全可以通过政府的耐心解释向民众说清楚，要不是有人故意把抗日爱国的情绪，煽动到不可理喻的狂热的话。

还有一个可以说清楚的事实是：当一个军事弱国遭到一个军事强国入侵的时候，战与和，乃是与敌周旋必不可少的矛与盾。尤其在长矛不够锋利的当口，盾牌的作用更是至关重要。当年有宋面对金兵入侵，岳飞是矛，秦桧是盾。岳飞的抗击固然不可或缺，但没有秦桧的和谈，又哪来南宋的半壁江山？当时国民政府的两大巨头亦即蒋介石和汪精卫，完全可以理直气壮地一个演抵抗的岳飞，一个演和谈的秦桧；一个红脸，一个白脸；一个做矛，一个做盾。彼此配合默契，与日本侵略者打打谈谈，谈谈打打；攻守皆宜，进退自如。不仅能有效地对付日本侵略者，而且还能在国际上立于不败之地：同盟和协约两方，无论哪一方最后胜出，中国都可以站在胜利的一方。

但这样的假设，是在中国背后没有站着斯大林的前提之下，是在共产党没有按照斯大林的旨意煽动民众制造了汹涌到恐怖程度的爱国狂潮的前提之下，是在蒋介石能够和汪精卫彼此精诚团结从而配合默契的前提之下。在中国历史上，强敌的入侵，远没有内部的相残那么可怕，那么无法解脱。对于一个团结一致的民族，再强的强敌都不可怕。但对于一个互相间没完没了地勾心斗角的民族，哪怕草芥之癖，都可能变成不治之症。

中国在军事上是个弱国的事实，中国军队根本不是日本军队的手对手的事实，在当时，蒋介石从一开始就知道。对中国军队了解无多的汪精卫，是后来视察了前线之后，才明白的。因此，与日本人签定塘沽协议，并非是什么卖国行为，而是国民政府承认自己是军事弱国的事实。但民众在共产党的煽动之下，将此夸大到了仿佛整个民族因为这个协议而遭到了灭顶之灾。更有一个愤青军官当众行刺国府两位最高领袖，将汪精卫击倒在血泊中，从而把爱国情绪推向白热化。

大敌当前，爱国主义热情的激发是自然而然的。抵御强敌，同仇敌忾的气氛也是必不可少的。但需要指出的是，自有宋以降，中国人的抵御外敌，常常含有不无诡异的心计和不无卑怯的谋算。由于汉唐阳刚之气的式微，中国人变得十分怯懦。诗人写诗，文人作文，通常是在鼓励他人出征，勉励他人牺牲。强寇入侵，老于世故的国人首先不是思考如何应敌，而是如何鼓励他人上前线。久而久之，敦促他人御敌，比御敌本身还要理直气壮。于是，道德的话语暴力，最后在爱国狂潮中演变成了肉体消灭。当然，从另一方面说，国府领袖们在话语上也确实太过贫乏。当年，美国总统罗斯福通过炉边谈话的方式，努力说服美国保守主义国民，承担抗击法西斯的国际义务。最后在日本飞机轰炸珍珠港的事实面前，罗斯福不容置疑地说服了美国人。可叹当时国府的蒋汪诸君，实在不善言辞，在共产党汹涌澎湃的爱国话语攻势面前，不要说还手之力，就连招架之功都摆不出来。

与此相反，共产党的抗日宣传却比日本军队还要长驱直入，竟然振振有词地喊出“保卫苏联”的口号。在中国历史上，有跑到他国引兵回师痛雪本国昏君制造的冤案如伍子胥者，也有跑到他国恳求出兵帮助抵御外敌如申包胥者，可是从来没有听说过以本国民众的血肉，为他国筑成抵御之长城的荒唐事。然而，当时却没有人指斥喊出如此荒唐口号者为汉奸，反而将阻止日本军队进一

步入侵的和谈，说成卖国。任何一个心智健全的民族，都不会在把抗击者奉为英雄的同时，把和谈者当作粪土。倘若没有朱熹之流腐儒所制造的“饿死事小、失节事大”之类的道德恐怖主义之于中国人的毒害，秦桧理当与岳飞并肩而坐，比肩而立，根本没有理由被愚民做成跪像，还要油炸。倘若国民真要为岳飞被害抱不平，也该把皇帝赵构拉出来才是。国人是不敢让赵宋皇帝跪在岳飞坟前，才找了秦桧替罪。这就好比文革劫难结束后，国人不敢归罪于毛泽东，只好把气出到江青头上。过去是刑不上大夫，如今变成罪不及君王。国民的卑怯同时又在于，柿子挑软的捏。国人不敢非议要拿中国人的性命去保卫苏联保卫斯大林的共产党，因为人家是胜利者，是大赢家，是最后坐了江山的一伙，有枪有权有专政，于是只好拿和议者出气。国人先是跟着蒋委员长指斥汪精卫如何汉奸，然后又跟着毛泽东一起诬指抗战领袖蒋介石摘桃子。

毋庸置疑，抗战首先是政府的责任，军队的义务，要不，民众养着政府养着军队干什么？但抗战并不只是一味的拼命，和谈也是应战的手段。蒋介石虽然在政治斗争中经常有小人作为，但面对外敌或者外国政府，倒从来都是一个强硬的民族主义者。无论是先前的面对苏联顾问，还是后来的直面美国将军，蒋介石都不曾买过账，更何况面对日本军队的大举进犯？但蒋介石深知，国军和日军之间的实力，太过悬殊，根本不是人家的对手。要把这样的苦衷向民众说清楚，并不是件容易的事情。蒋介石苦于文化根底太差，没有罗斯福那样的口才。而一旦要流氓起来，又流氓不到斯大林那样的国际级别。最后，只好受制于斯大林，把日本军队硬生生地拖进九百六十平方公里的国土中，实现了斯大林用中国民众的生命财产来保卫苏联的战略意图。同时，蒋介石又下意识地流露了他不计民生的冷酷，竟然使用所谓的焦土政策，让本来已经惨不忍睹的中国民众，更加不堪重负。从这个意义上说，蒋介石并非是个伟大的爱国者，而是一个重江山轻民生的政治赌徒。蒋介石也许以为这种做法很媚爱国之俗，殊不知，军队撤退并不非要民众自毁不可。那么大的国土，日军不要说打仗，即便行军都很费劲。

就军事战略而言，实力不如日军其实只是一方面，另一方面是国土幅员辽阔地形复杂。东瀛小国真要侵占老大中国，并非一年半载可以得手。这道理不仅蒋介石明白，毛泽东明白，民国军事家蒋百里也曾透彻论说。中国具备如此优势，再加上日本并没有满清那样的入主意图，理当利用各种间隙，寻求机会，以逸待劳。因为即便是日本政府和日本军队之间，在战与非战、对中国之战是没完没了打下去还是适可而止等等问题上，也存在着很大的分歧。日本当局既有狂热的好战者，也有自明治维新以来的理性领袖，和平主义者。日本首相犬养毅还因此被军国主义分子杀害。面对一个如此错综复杂的局面，在战与和之间，中国政府的回旋余地很大，足够做出有利国民的漂亮文章。

但蒋介石实在是被共产党煽动起来的那股爱国浪潮给吓怕了。先是亲眼目睹同僚汪精卫倒在血泊中，然后是在西安被结拜兄弟张学良绑架，差点丧命。最后幸亏斯大林从莫斯科给延安下令，才免于一死。当然，天底下没有免费的午餐，更不用说免费救命。在来自克林姆林宫和国内民众爱国浪潮的双重威逼之下，蒋介石只好全面抗战。蒋介石的岳飞担当，不是自愿的，而是被逼的。虽然史家有说，那场在上海爆发的对日之战，系共产党潜伏在国府中的间谍所为；史家又有说，芦沟桥的七七事变，也跟共产党潜伏在国军中的间谍故意挑衅日军有关；但这些史实都有待于进一步的确凿指证。在此只能从逻辑上说，最乐于看到把日军拖入广阔的中国战场的，理当是斯大林。而这也是斯大林不许延安杀死蒋介石的根本原因所在。斯大林用蒋介石一条性命，换取了中国民

众千百万条性命，替他抵挡可能进攻苏联的日本军队。日军从此大举南犯，从而丧失了向北进攻苏联的可能。可见，中国人的全面抗战，在蒋介石却并非赢家，而是输家。赢家乃是斯大林，还有斯大林在延安的共产党小兄弟。

中国人后来把毛泽东说成中国人民的大救星，历史已经证明，这是不确切的。但毛泽东确实是共产党的大救星，这是千真万确的，这是毛泽东在共产党里之所以能够众望所归的根本原因。中国共产党自成立以降，一直匍伏在苏联及其共产国际的权威底下，直到毛泽东执掌，才有了点自己的个性。但仅此一点，毛泽东还不足于服众。不说其他人，刚到延安不久，周恩来就在抗战问题上、在要不要服从蒋氏国府问题上，和王明站在一起，与毛泽东分庭抗礼过。但经过领教了毛泽东的文抗策略，经过看懂了毛泽东玩弄三国演义式权谋的高明，经过亲身经历了共产党遵照毛泽东所谓“独立自主原则”而获得的壮大，不仅周恩来真心实意地伏首称臣，共产党的其他领袖，也全都五体投地。可以说，这是毛泽东后来走向独裁的关键资本。

比起蒋介石的进退维谷，首鼠两端，毛泽东面对日本侵略者却开心得手舞足蹈。五十年代，毛泽东在庐山上说起抗日往事，得意忘形地坦承：“蒋、日、我，三国志。”至于如何爱国，毛泽东又坦承：“让日本人多占地，才爱国。”国难当头，毛泽东却正好玩起了从小就耳濡目染的《三国演义》。谁是我们的敌人，谁是我们的朋友，毛泽东从来没有糊涂过。为什么彭德怀打百团大战，会让毛泽东愤怒得拍桌子？因为彭德怀没有分清谁是真正的敌人。有关延安认定的真正敌人，只消举一个例子便可了然。

起自东北铁血军的抗日英雄赵侗兄妹，1939年底40年初，率部二百人，在河北陈庄，遭到贺龙一二〇师的伏击，全体遇难。起因是，赵侗在重庆受到了蒋介石的委任和器重。赵氏一家抗日，三十余人为了抗日捐躯。赵母赵洪文国，因此与共产党誓不两立，成了后来与共产党血战到底的双枪老太婆，一时名动川蜀；最后，被共产党捕获，枪毙。非常有趣的是，49年以后的大陆小说戏剧，反过来把她写成共产党游击队领袖。

更为有趣的是，赵氏兄妹遇害之后，蒋介石一声不吭。不知是他所表彰的抗日英雄不属于嫡系的缘故，还是害怕跟共产党闹出磨擦，抑或当时的嘉奖不过是随手利用一下人家而已。与蒋介石的无动于衷相反，一年以后，皖南事变爆发，共产党不依不饶，闹得举世皆知。周恩来还亲自上街卖报，在报纸上亲书：千古奇冤，江南一叶；同室操戈，相煎何急？此刻，毛泽东正在延安窑洞里窃笑不已；因为一箭双雕，既除去了党内政敌，新四军首领项英，又让重庆的蒋介石极其难堪。

毛泽东诗曰：今日长缨在手，何时缚住苍龙。倘若人们读不懂那长缨是什么，只消把长缨改成白话文便可。过去是两军交战，兵马未动，粮草先行。如今是两党交恶，有理无理，文宣先行。包括白话文在内的五四资源之于毛泽东及其共产党，可谓神助之器。共产党铺天盖地的话语抗日，或者说文宣抗日，既给蒋介石造成巨大的压力，又树立起了只有共产党才是抗日先锋的光辉形象。正是基于这样的文宣优势，毛泽东才敢指鹿为马，说抗战胜利后，蒋介石下山摘桃子。于白话文一窍不通的蒋介石，在毛泽东共产党面前只好灰头土脸。人家说什么是什么。相信蒋介石翻遍曾国藩的书文，也找不到如何使用话语、如何进行文宣的教诲。曾国藩的事功是无言的，所以蒋介石只好在舆论上一败涂地。这是蒋介石学曾国藩的又一搞笑之处。

当蒋介石的国军与日军打得昏天黑地的时候，毛泽东却在延安窑洞里袖手旁观，把个小日子过得不亦乐乎。跳跳舞，调调情，换换老婆；再搞搞抢救运

动，把那些个一腔热血投奔延安的青年男女，折腾得胆战心惊，个性完全泯灭，只剩服从领袖的党性。共产党的文臣武将，开始还弄不懂为什么如此消极抗日。等到他们遵照毛泽东的指示，壮大了实力，扩大了地盘，方才恍然大悟，什么叫做：放手发动群众，壮大人民力量。

不要说在抗战期间，就是在整个第二次世界大战当中，还没有一个党，没有一个利益集团能够像毛泽东及其共产党那样，成为如此硕大的赢家。同盟国的三个大国，美国和英国虽然是最后的赢家，但全都付出了巨大的代价。至于苏联，更不用说，整个国家几乎都打烂了。即便对照在重庆的蒋介石，也被人家炸得焦头烂额，更不用说丧失了多少精锐嫡系。唯独宝塔山下的延安，安然无恙，宛如陶渊明笔下的桃花源。共产党的不少领袖们，还籍此机会，将身边的女人们，一个个悄悄地旧貌换新颜。这个红色小朝廷如此的优哉优哉，可说是独一无二的奇观。共产党自成立以来，还从来没有这么舒畅过。在上海成立的共产党，最后是在延安真正长大的。这，无疑应该归功于毛泽东的文抗之功。

民国的那场抗日，有文抗和武抗之分。蒋氏国民党因为执政在朝的缘故，不得不承担武抗的责任。而在野的毛氏共产党，除了林彪和彭德怀与日本人动过手，较过真，基本上以文抗为主。所谓文抗，说白了就是用话语煽动一个又一个的爱国热潮。那些滚烫滚烫的抗日话语，有如无形的爱国鸦片，又如抗日兴奋剂，持续不断地把民众置于极度的亢奋之中。对付不识字的老百姓，有《放下你的鞭子》之类的街头剧。对付文人雅士，则有《屈原》之类的历史剧。正如有宋每每面临外侮，便有爱国诗歌泛滥成灾。此刻共产党的话语抗日，更是将鼓励他人御敌的花样经，发挥得淋漓尽致。汹涌澎湃的抗日诗歌，连鲁迅都看了害怕，居然写得比战场上还要血淋淋。头颅挂起来了，鲜血喷出来了，诸如此类。最著名的当推那首《义勇军进行曲》，公然号召民众“用我们的血肉，筑成我们新的长城。”

作如此号召的诗人，显然是不把自己计算在内的。要不然，想到用自己的身体筑长城，怎么说也得浑身颤抖一下。好在中国许多当兵的人不怎么认字，否则很可能会问一声，诗人自己怎么不来打仗呢？其实，就算诗人本身像辛弃疾一样身先士卒，也没有权利要求他人的血肉之躯如何如何。但是蛊惑人心的抗日文宣，要的就是这种效果，就是要叫中国军队中国民众用他们的血肉之躯筑长城，把日军吸引过来，让克里姆林宫的斯大林安心。

至于毛氏共产党为什么 1949 年以后将此曲选作国歌，实在是被搔到了痒处。这句“用我们的血肉，筑成我们新的长城”的奥秘，不在于真的要不要用血肉筑长城，而在于用谁的血肉去筑长城。个中奥秘，毛泽东早就弄得清清楚楚。在延安的共产党领袖当中，起先有不少不清楚的，后来也跟着明白了。共产党的任务就是煽动大众高唱血肉筑长城，一直唱到国民党不得不把自己的部队拉出去筑长城。毛泽东当年高喊诸如拥护蒋委员长领导抗日之类的调调，其潜台词就在于，请蒋委员长率领军民去用血肉筑长城。秦始皇喜欢筑长城，毛泽东也喜欢筑长城，因为都是用他人的血肉为自己的江山筑长城，何乐而不为？所以《义勇军进行曲》理所当然地被选作国歌。

在第二次世界大战的政治大赌局中，赌家的冷静与否，乃是胜出的关键之一。滚烫的爱国话语，制造出疯狂的爱国民众，目的不言而喻，让对手失控，让对手出局。就国际格局而言，斯大林要让中国拖住日本。就国内的党争而言，共产党要让蒋介石消耗掉手中的实力。民众是被愚弄的，爱国高调是被乱唱的。

由于怯懦，由于企望他人牺牲，国人的爱国话语动不动就会流于夸张，经不起推敲。特征在于，其道德诉求完全是非理性的，毫无逻辑可言，也不考虑



前后是否连贯，左右是否一致，从而具有极强的实用性质和随心所欲。比如，国人一提到吴三桂，义愤填膺，痛斥汉奸。但一转眼，国人又会眉开眼笑地讴歌康熙如何伟大，乾隆如何英明，从来就不想一想，既然满清皇帝远比明朝皇帝治国有方，那么吴三桂把清兵引入关内，又有什么过错了？倘若吴三桂叛明降清是汉奸，那么张口康熙闭口乾隆的，算什么？还有，一说起蒙古兵马灭宋的历史，国人马上抬出文天祥如何爱国，甚至抱着小孩子皇帝投江的陆秀夫，也有个忠臣烈士的名节。可是，国人说起成吉思汗又照样充满民族自豪，仿佛人家当年灭的不是大宋，而是一个乌有之邦。毛泽东还干脆把成吉思汗与秦皇汉武唐宗宋祖并列，以示民族的历史源远流长。既然如此，零丁洋里还叹什么零丁，惶恐滩头又说什么惶恐呢？按照这种非理性的道德标准，似乎强奸一次是强奸，而强奸一辈子就成了夫妻。假设没有第二次世界大战，假设没有美国人参战打败日本法西斯，从而让日本人也像蒙古人或者满族人一样，建成了第三个异族皇朝达近百年（如元朝）或者数百年（如清室），那么以后的中国人，是否也该把伊藤博文叫做我们的改革家，把日本天皇叫做咱们的陛下呢？

倘若将这样的爱国话语比作一张无形的大网，殊不知，还真有自投罗网的傻瓜。作为抗日赌局中的最大输家，汪精卫不仅出局，而且身败名裂。蒋介石赌英美胜出，蒋介石赢了。毛泽东随斯大林跟进，毛泽东也赢了。唯独汪精卫看不清山水，轧不出苗头，竟然押宝押在中国会再次亡国的幻觉上。

在当时的爱国话语中，最为耸人听闻的乃是亡国论，中国人会沦为亡国奴。这种论调除了煽动他人御敌，无非是吓唬不知就里的老百姓，让他们赶快扛起枪打仗去；或者欺骗傻头傻脑的书呆子，让他们跟着一起把爱国话语炒热做大。因为日本人根本没有成为第二个满清的意思。已经相当现代化了的日本人，不是背着弓箭从东北密林中杀出来的叶赫那拉氏，他们要掠夺中国的资源，但并不想在中国建立王朝。这不是他们野心不大，而是管理成本太高，不划算。再说王朝式的体制，与日本已经实现的议会政治体制，风马牛不相及。试想，日本军方想在战时建立一个类似希特勒那样的独裁体制，尚且难以实现，更何況跑到中国来建立一个满清式的专制王朝？日本侵略者宁可让中国人自己管理自己，哪怕用中国人自己的方式也行。这就是日本人为什么让溥仪建立满州国，又在华北华南两地占领区分别建立王克敏、梁鸿志傀儡政府的原因所在。再退一步说，就算日本人按照中国人的担心和想像，如同满清那样在中国建立了一个异族王朝，也并不意味着中国被灭亡。历史上，无论是蒙古人的元朝，满族人的清朝，结果都是非但没有亡掉中国，反而被华夏文化所同化。周作人当时从文化的角度论说过，即便中国沦陷了也不会亡的道理。毛泽东则基于对政治格局的洞察指出，亡国论是多余的担心。偏偏汪精卫会相信这样的亡国论，从“低调俱乐部”走向南京伪政府。

就赌局的角度而言，汪精卫赌的是日本人像满清一样灭掉中国，赌的是战争最后由德、意、日协约国获胜，赌的是国联亦即英、法、美永远袖手旁观，赌的是两大强国苏联、尤其是美国永远不会卷入战争。要而言之，赌的是国际国内的政治格局永远停留在国军一败涂地、日本攻占南京攻占南中国直逼重庆而中国又全然孤立无援的困境里。汪精卫的政治智商与其古典诗歌才华，正好是个强烈的反比。汪氏的诗才，民国屈指可数，甚至说他是民国第一诗人，也不为过。但汪精卫的政治头脑之愚蠢，也可谓民国之最。

政局就像赌局，千变万化。明明占了上风，突然转为劣势。刚才尚处绝境，转眼柳暗花明。毛泽东深谙其道，所以会说出“最后的胜利往往在于再坚持一下的努力之中”的道理。但汪精卫不懂。孙文也不懂。汪精卫虽然具有孙文没



有的牺牲精神，但汪精卫和孙文一样，遇事急躁，缺乏耐心。在挫折面前，孙文通常甩手而去；不是假装去建铁路，就是跑到日本重建革命党。汪精卫也有样学样，一场又一场的党内斗争，动不动就一走了之，很少有沉着冷静的应对。孙文曾经以国土跟日本人做过交易，汪精卫也以江山与日本人谈判。作为一个凡是派，汪精卫的继承孙文是相当彻底的。就国土而言，孙文当年是准备拱手相送，汪精卫此时是异想天开地企图从人家手里要回来。就政治理念而言，孙文乃是大东亚共荣圈概念的发明者，因此汪精卫自持无论与日本政府如何和谈，都不算有违先总理遗志。然而，政局是活的，汪精卫的头脑却是死的。其刻板，其认死理，远在孙文之上。包括当初刺杀摄政王，虽然英勇一时，但真要深究起来，也是一种没有头脑的莽夫作为。

事实上，汪精卫只要跟蒋介石一起再坚持一下，时局就会起变化。日本人一打珍珠港，德国人一攻苏联，局面全然改观。倘若中国能在这样的情形下向日本侵略者全面开战，该是多么的有利。虽然很难未卜先知，但耐心和等待却是不可缺少的。蒋介石也未必能看出将来的时局如何变化，但蒋介石至少知道等待。汪精卫就算要扮演一个和议者，也得等到对方求上门来。虽然日本军队在南中国长驱直入，但他们并不想长年累月地陷在中国战场上。日军急着要想腾出手来对付美国乃至对付苏联。这应该是近卫内阁为什么会放风有意求和的原因所在。但汪精卫却将此误读成了日本政府的求和善意。

由于完全陷在亡国的幻觉里，汪精卫将日本近卫内阁提出的议和条件，当作救命稻草，以为籍此可以救国救民。当然，比起当亡国奴，近卫内阁的声明，对中国来说似乎可以一谈。除了承认满州国，没有其它领土要求；废除治外法权，不要求战争赔款，还将在两年内撤军。可是，汪精卫没有将这样的条件倒过来想一想：人家正是冲着亡国的威胁和中国人由此产生的亡国奴恐惧，制订出这样的议和法码。倘若中国人自己的抗日宣传中没有渲染当亡国奴如何可怕，犯得着自己吓唬自己么？倘若中国人抱着反正元朝有过、清朝也经历过、你们爱怎么着就怎么着吧的坦然，日本政府开出这样的条件岂不是自欺欺人？说汪精卫聪明一世、糊涂一时，是对汪精卫的夸奖。因为汪精卫在政治上，从来没有聪明过。

汪精卫作为政治领袖的另一个致命伤乃是，一不小心，就会沉缅于自我牺牲的快感。汪精卫与民国时代任何一个政客的区别在于，会有唯美冲动。当初博浪一击是唯美冲动，此刻的舍身饲虎也是唯美冲动，还不无好笑地怀有一种我不下地狱谁下地狱式的悲壮。法国沦陷，贝当元帅出马建立维希政府，是迫不得已。而汪精卫的组建南京政府，却是心甘情愿的飞蛾扑火。其时，日本的内阁已由军方掌控，致使对方的条件苛刻到了不仅撤军免谈，而且还把中国分成五个地区，听凭日本侵略者作不同程度的占领。汪精卫竟然流着眼泪答应。

从政治智慧的角度衡量，汪氏无疑是愚蠢的。从人格审美的角度来讲，很难否认汪氏确有悲悯情怀。综合这两个角度来看，汪氏从悬崖上如此纵身一跃，有走火入魔之嫌。汪氏这种失常，早在出走重庆之前那番与蒋介石的谈话中，已经显露无疑。汪精卫竟然要求蒋介石和他一起联袂辞职，以此承担使国家民族濒于灭亡的责任。这种疯话让《红楼梦》里的贾宝玉说出来，尚可理解。但一个在政坛上蹉跎了二十多年的执政党领袖糊涂到这种地步，实属罕见。当年胡适跟陈独秀争论有关帝国主义的理论，争到后来，胡适忍不住叫道：仲甫呀，哪来的帝国主义，哪来的帝国主义？！倘若此刻蒋介石有胡适这样的学者头脑，没准也会叫嚷：兆铭呀，哪来的亡国，哪来的亡国之责？！

被亡国之忧折磨得神志不清的汪精卫，有类于莎士比亚戏剧中的李尔王。

自重庆出走之后，汪精卫的所作所为，完全被他的唯美冲动所左右。史家有说，汪精卫出走，系被近卫内阁所欺骗。此说属实，但却无力。因为谈判的价码跟战争的进程一样，是处在不断的变化当中的。战争瞬息万变，谈判价码同样朝三暮四。准确地讲，沉浸在亡国忧虑中的汪精卫，是被他的亡国幻觉所欺骗。当初为了证明革命党人并非懦夫，汪精卫赴汤蹈火。此刻为了担当其实根本不存在的亡国危难，汪精卫舍身饲虎。

假如汪精卫以为此举能够像当初的刺王一般，获得民众的掌声如雷，那么他完全搞错了。滚烫滚烫的爱国话语烧了如许年，就像一颗即将出膛的子弹，正愁找不到猎物发射；终于，汪精卫出现了。其情形很像后来的阶级斗争年代，年年讲，月月讲，假如讲不出阶级敌人，那让憋足了劲的革命群众怎么办？那么汹涌的仇恨，朝谁身上倾泻？同样道理，没有一个大汉奸，爱国话语炒得那么火爆，岂不只有雷声不见雨点？汪精卫的艳电在媒体上一公布，中国民众马上沸腾起来。激动啊，张了那么久的爱国渔网，终于等到了一条大鱼！如此激奋，只有抗战胜利的情形可相比拟。此后，汪精卫再如何努力，哪怕把自己的心当众掏出，扔到大家面前，也无济于事了。

汪精卫少时读书，可能只对诗词有感觉，没有好好琢磨过中国历史。虽说六经皆史，但汪氏读经，恐怕只读其文采，不解其深意。在战场上搏命的武将，打败了最好自杀，活着都是罪孽，更不用说投降。文官谈判，哪怕谈得了国土谈得了江山，也照样犯了卖国罪。李鸿章挨了一枪换回一个亿，国人眼睛里看见的却是，还有两个亿，没了。国民从来不在乎舍身饲虎之类，也不在乎为他们担当什么的人物。他们在乎的是，你有没有成为岳飞，替他们打败入侵者。或者你有没有成为秦始皇，李世民，哪怕成为刘邦，朱元璋，也行。只要你赢得了江山，你说什么都是真理。你说谁汉奸谁就是汉奸，你说谁烈士谁就是烈士。你没赢得江山，你建什么政府？你没有江山，你凭什么为人民谋幸福？

道理是简单的，国民的眼睛是雪亮的，只有汪精卫不明白。据说，当时日本的和平主义者，是看懂汪精卫在做什么的，甚至还被感动得热泪盈眶。但这跟中国人民有什么关系？中国人民最看不惯的，就是屈膝投降。中国人民喜欢服从，比如服从党的领导，服从思想改造。倘若汪精卫能够服从国民的爱国话语爱国热情，像苏武一样，到日本去放羊，中国人民一定会喜欢。但汪精卫非但没有放羊，还要到南京建政府，这非常伤害中国人民的感情。因为中国人民情愿让日本人统治，也不愿让汉奸管理。汪精卫的舍身饲虎，确实有点自作多情，至少是一厢情愿的忍辱负重。

面对侵略者的中国百姓是可怜的，无论是被清兵屠杀，还是被日军践踏。诸如数百男女被几个兵卒吓得魂飞魄散的例子，屡见不鲜。但扑向汉奸的中国民众却是无比生猛的，从来没有迟疑过，从来没有手软过。中国人只怕外国人，从来不怕中国人。他们从来就崇拜看重江山的枭雄，看不起热爱百姓生命的领袖。把家园变成焦土，他们觉得这是种气魄。忍辱负重地带给黎民百姓平安，他们觉得很无耻，让他们很愤怒。他们愤怒起来，总会寻找他人出气，从来不会自惭形秽。爱国爱到自杀的程度，好像也只有过清末民初的留日学生陈天华。一般说来，国人爱国爱得再死去活来，内心深处从来不糊涂，知道把牺牲机会让给别人。

国民的感情是可以理解的，已是几千年的传统了。让人看不懂的是蒋介石派人行刺，实在莫名其妙。汪精卫已经明明白白地告诉蒋介石：君行其易，我任其难，还有什么不能释然的呢？汪氏已经把美誉让给了蒋氏，把骂名留给了自己，从心理学上说，颇有自虐嫌疑，蒋介石还有什么不依不饶的呢？说实在

的，在和谈等于卖国、求和就是汉奸的道德传统底下，有人去顶这个骂名，真是求之不得，有什么可以气不过的？当年蒋介石杀陶成章是取悦孙文，后来杀共产党是跟英美暗通了款曲，此刻刺杀汪精卫又是做给谁看呢？英国人美国人是肯定不要看的。共产党也不会要看。蒋介石不会不知道，共产党最恨的是谁。唯一想看的，应该是克里姆林宫里的斯大林。汪精卫与日本人议和，表面上触怒的是爱国民众，实际上真正刺激的却是人家苏联人。

倘若说，那年的行刺，是有人想看；那么汪精卫死后的棺柩，蒋介石非要炸掉不可，就更让人弄不懂了。就算是媚民众的爱国之俗，也没必要媚到这种地步。人家已经身败名裂了，还用得着炸棺鞭尸么？蒋介石把个汉奸审判台搭得太高，太夸张，结果一转眼就被毛泽东说成摘桃子。这叫做螳螂捕蝉，黄雀在后。

中国的政治舞台，除非游戏规则有所改变，否则，无非是一场接一场的流氓比赛。起先总是流氓战胜书生，接着大流氓战胜小流氓，然后又被更大的流氓打败，最后总是最大的流氓胜出，把江山打包回家，将天下改换姓氏。几千年的政治，就是这么过来的。汪精卫蹉跎一生，始终没有弄懂个中三昧。沉缅于自我牺牲的快感，只能倒下他人猎枪下。被日本人捕获，被蒋介石捕获，被爱国民众捕获，被斯大林捕获。共产党就算感激当年汪精卫的恩重如山，也不敢分辨。更何况共产党本来就是爱国话语和道德恐怖的制造者。

平心而论，蒋介石做伟人的机会，比曾国藩不知要丰厚多少倍。倘若蒋介石有一半曾国藩的修为，那就可能成为远比曾国藩伟大的人物。日本的侵略，对毛泽东是机会，对蒋介石更是机会。当汪精卫被淹没在爱国民众的唾沫里时，蒋介石乐得显示大度。哪怕不屑一顾，也比派人刺杀要有风度。伤害了中国人民感情的汪精卫，在其政治生涯中，对蒋介石却鲜有伤害惟有成全。从最初的提携，到最后的择难奉易，可谓无微不至。相反，花花公子张学良却事事背叛蒋介石，从东北的不抵抗，到派去剿共却反过来与共携手、甚至还想暗中加入共产党，最后来个西安事变，差点要了蒋介石的性命。可以说，蒋介石的江山，有一半是张学良断送的。倘若蒋介石秉公办事，张学良被枪毙都死有余辜。可是蒋介石非但不杀，反而优待有加。只是碍于这个花花公子实在不懂事，动辄惹事生非，只好像宠物一般养护起来。不知这是不是慑于斯大林的脸色。

汪精卫到底是不是汉奸，蒋介石应该最清楚。且不说其他，仅以汪精卫的南京政府为例，就可以想见，其实并没有抗日小说里描写的什么汉奸。汪氏要员们有的与重庆暗通款曲，有的与延安过从甚密。上海的那场特工战，与其说是抗日志士与汉奸特务之间的搏杀，不如说是忠于蒋介石的戴笠和依然在悄悄替共产党效劳的李士群之间的恶斗。再说，中日双方的政局，同样错综复杂，各自全都既有主战派，又有主和派。和谈，是利用对方内部矛盾的策略，也是寻求有利机会的手段。战，是保家卫国；和，是不让生灵涂炭。一个真正的爱国政府，首先考虑的不是江山的得失，而是民众的生命财产。历史上，古代战败的君王情愿挺身而出，被对方处死，也要恳求对方让他的臣民安然无恙。蒋介石并非不懂此理。

蒋氏不仅一开始主和，即便在战事一而再、再而三的失利的情境之下，也时时萌生议和之意。但是，比起糊涂的汪精卫，精明的蒋介石不仅多了点心眼，还多了不少顾忌：顾忌民众的抗日情绪，顾忌斯大林的脸色，顾忌党内同仁或者哪个军阀乘机落井下石，顾忌共产党找到倒蒋的借口，如此等等。也是这样的顾忌，蒋介石不得不跟人家比赛唱爱国高调，哪怕真的把九百六十平方公里全部变成焦土，把四万万同胞的血肉之躯全部筑为血肉长城，也在所不惜。在

这一点上，蒋介石倒是跟毛泽东很相通，眼里只有江山，没有草民百姓的身家性命。当然，毛泽东要比蒋介石气魄多了，坐了江山后竟然声称美国人的原子弹不过是纸老虎，六亿人口，准备牺牲一半，以战胜那只纸老虎。这样的伟大领袖，不知多少年才能出一个，让亿万国民爱戴得热泪盈眶。

八年抗战，应该是蒋介石团结同仁、收揽人心、网罗人材的大好时机。倘若蒋介石有容人肚量，那么其时就能打造出一个远比曾国藩气派的幕府。汪精卫虽然不是一个出色的政治同伴，却是一个不可或缺的政治伙伴。同伴可以有无数个，但伙伴却可遇而不可求。君子和而不同，不是意指同伴的不可或缺，而是意指伙伴的千载难逢。同伴是意见相同的追随者，伙伴是意见不同的互相依存者。比如毛泽东和周恩来，就是伙伴关系。彼此意见经常相左，但毛泽东不能没有周恩来。周恩来一去，毛泽东也到头了。甚至毛泽东和蒋介石，也有某种伙伴关系。这可能也是毛泽东不愿打下台湾的原因所在。同样道理，汪精卫再愚蠢，对于蒋介石来说却是不可缺少的。蒋介石那么恶狠狠地把汪精卫置于死地，死了还让人家不得安宁，其实是在给自己掘坟墓。试想，倘若蒋介石在成功地扮演了抗战领袖的同时，再拉一把汪精卫作为舍身饲虎的英雄，彼此一文一武，如同当年宁汉合流一般，在南京胜利会师，携手重建民国，毛泽东的机会是不是减少了许多？在蒋介石和毛泽东之间，汪精卫是一道无可替代的中间色。毛泽东可以用周恩来四处周旋，蒋介石为何不能让汪精卫做他的萧和，或者鲁肃？倘若事情反过来，蒋介石和汪精卫配合默契，而毛泽东却利用整风运动搞掉了周恩来，那么双方的政治博弈，可能会另有一番结果。虽然鹿死谁手的原因众多，但关键人物的搭配和协调，人气的旺盛与和睦，至关重要。

就算汪精卫已然无可救药，抗战胜利之后，蒋介石依然有机会成为伟人；或者说，依然有个学习曾国藩的天赐良机。当时，国际上的英美同盟大获全胜。有鉴于日本军国主义的教训，欧美强国特意提高中国地位，让中国成为联合国常务理事。二战使中国跃升为世界五巨之一，亚洲唯一常务理事大国。同时，国内的政局也一扫先前的混乱，只剩下国共两个大党。此时此刻，历史主动权完全掌握于蒋介石之手。试想，这可是当年的宋教仁做梦也想不到的绝好时机：完成从专制独裁政体到两党轮流执政的民主政治转型。

此时此刻，长年战乱过后，人心思定；和平民主，可谓人心所向。在延安的共产党虽然坐大，但当时也还没有壮大到足以有把握打败国民党的自信。蒋介石由于领导了抗战，威望如日中天。倘若蒋氏以居高临下的姿态把两党请到谈判桌上，实施民主政治，共产党没有理由不响应。不仅响应，而且在党的高层领袖之间，可能会发生微妙的变化。因为一个专制独裁的共产党，推举毛泽东做领袖无疑是人材难得。但要是共产党走向议会政治，那么具有民主政治人格品性的领袖，诸如周恩来、刘少奇之辈，就可能越来越显出他们的优势。更为毋庸置疑的是，蒋介石倘若大刀阔斧地进行政治改革，把中国变成民主国家，英美巨头定当鼎力相助。至于苏联那一方，就算斯大林对此忧心忡忡，也不能公开阻拦。再说，蒋介石在斯大林的心目当中，远比毛泽东有份量。其情形一如民初时日本当局看重袁世凯而不以孙中山为然。

遥想当年，曾国藩或许很想有这样的机遇，却终其一生都没能获得。可叹此刻，蒋介石得到了这个足以成为比曾国藩还要曾国藩的大好时机，却很不经意地丧失殆尽。历史有时不过在于一念之差。然而，蒋介石可能连想都不曾想过，自己到手一个着手民主政治的天赐良机。青红帮的根底，比之于花花公子张学良是绰绰有余，可是想要成为一个改天换地的伟大政治家，却实在是无从说起。由此可见，心胸不是想要开阔就能开阔的，曾国藩也不是想要学就能学

成的。就蒋介石的那点小鸡肚肠而言，只能在一个小岛上称王称霸。即便到了小岛上，蒋氏也没想过要搞民主政治，而是弄了个蒋家的世袭小朝廷。要不是后来的蒋经国识时务，中国人可能至今都不知道民主政治是什么滋味。

当然，以蒋介石和毛泽东那样的专制人格，即便真的开启了议会政治制度，也还可能翻脸破裂。但要点在于，只要把民主制度建立起来，就算以后有什么反复，也不会倒退到专制体制。就像清室逊位之后，无论谁想要退回帝制，都不会得逞。同样道理，两党制的议会制度一旦确立，不管是英国式的还是美国式的，谁也推翻不了。即便国共开战，战争结果，无论谁得胜，都得遵守两党制的政治体制。就像日本的议会政治，无论疯狂的军方如何想要希特勒式的独裁制度，也退不回去。政治游戏的规则，确立之后就很难被人否定。再以 90 年代的指定接班人为例。就因为邓小平开了个头，以后竟然会被后继者再度效仿，仿佛可以一代一代永远指定下去一般。一个权宜之计尚且如此，更何况蒋介石当年假如真的能够确立两党议会制度。遗憾的是，蒋介石根本就跨不出这一步。

蒋介石那种宁波小商人式的狭隘，可能是其为政的致命伤。蒋介石不仅不能忍受唯美政治对手汪精卫，就连对他情深义重的杜月笙，都容纳不了。杜月笙为蒋介石几度两肋插刀。四一二事变违心暗算朋友，抗战期间毅然沉船破财，配合蒋介石的炸沉日舰计划；然后毁家纾难，与蒋氏并肩抗日；之后又安排高、陶出逃，转道香港，飞抵重庆，替蒋介石削弱汪精卫人马。日本投降之后，人们纷纷传说抗日英雄杜月笙众望所归，将出任上海市长。蒋介石却慑于杜月笙威望过高，人气过旺，硬是把人家晾到一边，郁郁而终。如此薄情寡义之人，岂有不败之理？那么想学曾国藩的人，怎么就不知道曾国藩为何拥有一个人材济济的幕府之道理呢？

总之，在中国历史的又一重大转折关头，由于蒋介石不懂何为民主政治，不知道当年遇害的宋教仁究竟做过什么样的努力，结果国共双方重新回到一九二七年破裂的起点上。一场中原逐鹿，生灵再遭涂炭。当年蒋介石经由北伐而称委座的日子，一去不复返。此刻毛泽东的军队，先在东北得手，然后逐渐壮大。仅三、四年功夫，毛泽东便挥师南下，横渡长江而成帝业。这样的故事，在中国人一点都不陌生，完全可以在司马迁的《史记》里找到。秦末的刘邦项羽，元末的朱元璋和陈友谅。早知如此，何苦非要炸毁汪精卫的棺柩不可？如此难题，留给共产党做，岂不更好？

49 年以后，宋庆龄和何香凝曾受命前往提篮桥监狱探望当年的密友陈璧君，告知说，上面有意释放出狱，条件是承认汪精卫有罪。陈璧君的回答是一口拒绝，宁可把牢底坐穿。1959 年，陈璧君在狱中溘然长逝。这位民国的传奇人物，消失得无声无息。

#### 四\_毛泽东复辟家天下，以文革告终

一伙强盗抢劫了银行之后，有个分赃问题。同样，江山易手，天下易帜之后，也有个权力的分配和归属问题。历代的王朝重建，都会经历如此三个阶段：先是肃清旧朝余党，或者说余孽；再是权力分配，尤其是解决最高权力的归属问题；最后王朝稳定，进入皇权—官僚集团—庶民的三角结构。这个结构在历史的三维空间里是金字塔形的，但在各自的生存平面上又是互相制约的。共产党 49 年建政以后的所有政治运动，所有层出不穷的政治斗争，都有王朝历

史的影子相随，但其主线却是毛泽东的复辟家天下和以刘少奇为首的党内官僚集团的维护党天下，而其主要内容，则是发展国民经济，还是以阶级斗争为纲搞继续革命。正如满清王朝曾经出过曾国藩、李鸿章那样的治国栋梁，共产党坐了江山之后，也有刘少奇、邓小平这样的治国人材。清室的开明在于，允许曾国藩及其后继者们治国平天下；毛泽东的专制在于，绝对不允许发展国民经济为先，不搞阶级斗争。

镇压反革命无疑是红色王朝的开场锣鼓。旧政权的中下层官吏，农村里的乡绅阶层，城市里的帮会异教，几乎一网打尽。究竟杀掉多少，具体数字恐怕很难弄清楚。仅就官方的统计和毛泽东本人的坦承，就有几百万之巨。经由暴力革命到手的天下易帜，血洗清算是顺理成章的残酷。由此再反观袁世凯的和平请退清室，是多么难能可贵的政治手笔。清室贵族真该感谢这位被他们恨之入骨的逆臣，让他们没有遭受革命的清算。蒋介石的审判汉奸虽然不无夸张，杀了不该杀的，判了不该判的，从而把自己那份该负的国土沦丧之责，推得干干净净；但比起共产党的镇压反革命，可谓小巫见大巫，有如和风细雨比之于暴风骤雨。

镇压反革命的血腥屠杀，在中国历代王朝更迭史上，乃是最为残暴的。这种残暴既是对旧朝的报复，又有革命本身的原教旨意味，叫做无产阶级专政。追溯革命的历史，有法国大革命之于路易十六的断头台，又有十月革命之于沙皇的枪杀。暴力革命需要流血，革命成功则需要血祭。从意识形态上说，这是新兴的专政方式。就王朝历史而言，这是古老的更替仪式。当年被人称作周公的姬旦，就这么屠杀过殷商遗民。共产党的镇压反革命，不过是把这两者同时推到了极致。对比之下，就近而言，袁世凯的改朝换代方式实在令人怀念；至于商周之交之际，周武王打下朝歌后的刀枪入库、马放南山，更是一派为后世草莽所难以企及的君子风度。要说中国人只有血腥的传统，是不确切的。平和的交接，既有近案，又有远例。只要不被暴力革命吓懵掉，不必讳莫如深。

倘若说，共产党建政时的这场屠杀有什么特色，那么也许当数毛泽东在这过程中突发奇想似地发明并尝试的思想改造。日本战犯，前清皇帝，国民党的高级将领，一个不杀；统统关起来，让毛泽东做思想改造的实验。多年以后，这些犯人全都以改造好的名义先后释放。这与其说是共产党的网开一面，不如说是以此证明毛泽东思想改造的卓有成效。这可能是毛泽东与昔日帝王最不相同之处，不仅热衷于武力征服，还喜欢让阶下囚证明毛泽东的思想如何所向披靡，如何战无不胜。这叫做在占有江山的同时，占有人心。

西方人通常把乔治·奥维尔的《一九八四》和《动物庄园》作为解读社会主义国家的经典寓言，殊不知，那只是以苏联为模型的推理和演绎。毛泽东的帝国，其专制程度，远远超出乔治·奥维尔的想像。乔治·奥维尔仅仅看出了共产主义革命如何以人民的名义，把人民变成了奴隶。乔治·奥维尔不知道毛泽东如何用中国式的户口制度外加档案制度，做成一道无形的锁链，把农民锁在土地上，把工人锁在工厂里，把全体中国人锁在他们各自的单位里。这个号称以工农联盟为基础的社会主义国家，不仅把人民变成了奴隶，让公仆成为主人，而且还通过一场又一场的政治运动，制造千百万政治贱民，作为被任意污辱和任意损害的社会最底层。这群贱民的存在，既可以让民众随时随地发泄被共产党煽动起来的阶级仇恨，又可以恫嚇民众：谁要是不服从党的领导、不服从思想改造，谁就会变成这样的贱民。中国历史上的任何一个王朝，无论是蛮族入主的屠杀，还是有清的文字狱，其专制其野蛮其恐怖，全都及不上毛泽东的红色帝国。苏联的专制算得恐怖了，但毛泽东的专制却有过之而无不及。苏联的



红色独裁者将镣铐戴在苏联人的手脚上，毛泽东的帝国则把专制像种庄稼一样地种在中国人的心底里。就此而言，蒋介石的没文化，还真是民国时代中国人的幸运。

通过土改剥夺地主，再通过合作化以及人民公社，收缴农民分得的土地；通过所谓的工商业改造，剥夺城市里从企业家到银行家的一切有产者。有形资产、无形资产全部剥夺完毕，开始剥夺人民的言论自由，思想自由，信仰自由，以及诸如此类的所有自由以及相关的所有权利。甚至娱乐的权利和自由，也在剥夺范围之内。也即是说，不仅精神被桎梏，就连欲望的合理性，诸如美食、跳舞、休闲、社交、性爱等等，也被取缔。舆论一律的意识形态，还得加上清一色的生活方式。住房一律，服饰一律，言语一律，走路的姿势一律，脸上的表情一律，甚至夫妻性交方式也一律。这是一个被言词描述的天堂，实际生活的人间地狱。这既是一个奴隶制国家，有自称公仆的主人和被说成主人的奴隶构成；这又是一个天罗地网一般严密的警察国家，九百六十万平方公里，画地为牢。

从造反起家的革命团伙，一旦坐了江山，必定要剥夺他人造反的权利，消除他人造反的可能。革命成功地将革命认定的敌人打倒在地，还要踏上一只脚，使之永远不得翻身。按理说，革命至此，应该结束了。但革命却没有结束，也无法结束。就好比抢劫成功之后，有个分赃问题。革命成功之后，同样也存在权力的分配问题，最高权力的归属问题。于是，革命不知不觉地从党外转向党内。一次比一次剧烈的党内斗争，成为一个又一个折磨共产党的恶梦。在革命的历史上，法国大革命砍掉皇帝，接踵而止的，便是革命领袖之间的互相残杀。十月革命处决沙皇，随之而来的报应则是斯大林比十月革命更残酷更恐怖的党内大清洗。中国的共产党在革命胜利之后，面对的是几乎同样的劫难。

在中国历史上，这类劫难通常发生在新王朝的家族内部。最为著名的例子有周初的姬旦摄政，弑兄逐弟；还有唐初的玄武门之变，也是兄弟相残，最后秦王李世民胜出。这种王室家族里的手足相残，传染到执政前后的革命政党，便是党内同志间的残酷斗争、无情打击。在共产党的话语里，打倒旧朝叫做阶级斗争，清洗党内异己叫做路线斗争。

在清除旧朝的一系列政治运动中，无论是土改，是镇压反革命，还是工商业改造，以及三反五反打击资本家，举国上下，全然一派同仇敌忾，比抗击日本侵略者还士气高昂。不仅党内非常一致，而且党外所谓民主人士、知识分子，也高度认同。然而，斗争的锋芒一旦转向党内的高层内讧，党内党外全都噤若寒蝉。因为以大家正在被改造的头脑，弄不清究竟发生了什么事情。说实在的，有关高岗一案，也许唯有当时的当事人，最为心知肚明。

这并非是说，高岗一案如何神秘，而是意指，毛泽东的家天下欲念和共产党的党天下认同之间的交锋，适才起于青萍之末。所谓五马进京，按照官方史书的说法，乃刘少奇建议，毛泽东采纳。但从权力斗争的情势上说，未尝没有分刘少奇、周恩来之权的意图在内。按照高岗对饶漱石得意忘形的透露：主席让刘少奇搞议会、让周恩来出任部长会议主席、让他高岗主持政治局云云，分权之意昭然。而毛泽东的权谋又经常在于，自己想做的事情，让别人、尤其是让矛头所指对象自己说出。只是高岗的权术水平太低劣，把云遮雾障的太极拳打成了虎虎生风的少林拳，不仅惊着了对手，而且吓着了圣上。

与斯大林的大清洗相比，毛泽东继承的是刘邦和朱元璋的传统，并且诉诸更为高明的路线斗争手法。虽说事实上并不见得每次内讧都有政治路线分歧的内容，但清洗他人必须有个冠冕堂皇的说法。过去叫做飞鸟尽、良弓藏，狡兔



死、走狗烹，如今叫做党内两条路线斗争。实质都是至高无上的皇帝，不愿忍受身边的功臣，无论在资历上能力上名声上尤其在权力上，与自己并驾齐驱。开国皇帝，尤其是起自江湖的草莽，通常不愿让山寨弟兄分享江山。朱元璋的诛杀功臣方式是一锅端，李自成龙庭还没坐热就拿李岩开刀。洪秀全草建天京之后，更是高层内讧不断。一介草莽披上龙袍，通常希望座下的文臣武将是儿孙辈人物。比如太平天国后期，替醉生梦死的天王挑起大梁的，是年轻一代的忠王李秀成和英王陈玉成。文革后期，毛泽东的麾下只剩张春桥姚文元李德生许世友一类文武。这在旁人看来有孤家寡人之嫌，但在君王眼里恰好是权力稳固的标记。这样的情形，与当年斯大林清洗过后，平辈革命家消失殆尽，倒是十分相像。不过，毛泽东的帝王情结相比于斯大林独裁，有其迥异之处。

斯大林的专制有类于希特勒，完全是个人野心的实现，个人抱负的施展，并不含有建立血缘意义上的家族王朝倾向。斯大林也跟希特勒一样具有组织现代化建设的能力，并且不惜选择远比希特勒残暴的野蛮方式，把俄罗斯从一个农业国家变成一个现代工业强国。斯大林的大国沙文主义，与希特勒的大日耳曼民族主义，异曲同工：两者都具有鲜明的国家主义特征，都没有家族王朝意识，子承父传意识，家天下意识。而这，恰好是毛泽东所具有的情结。就此而言，毛泽东乃是跟蒋介石、李光耀、金日成一类的，具有典型的子承父传家天下情结。斯大林和希特勒都是现代工业社会的领袖人物，而毛泽东再自以为是，也不过是小农社会的产物；睥睨天下之际，眼角情不自禁地流露着浓厚的小农意识，连同小农才有的贪婪。相比之下，蒋介石跟李光耀相类，不喜造反有理；而毛泽东则跟金日成相同，只知道造反有理，根本不懂如何建设一个现代化国家。这可能是斯大林看不起毛泽东而更加欣赏蒋介石的原因之一。似乎可以作为一个佐证，这同时又是蒋介石激赏希特勒的原因所在。因为蒋介石倾心于希特勒是个国家主义者，而斯大林则欣赏蒋介石有国家主义倾向。相比之下，毛泽东确实土得掉渣。毛泽东土在只有王朝情结，没有国家意识。毛泽东非但不懂国家建设，而且还喜欢随意挥霍国家财富，换取第三世界对他的个人崇拜。与斯大林总是国家利益至上截然相反，毛泽东从来不把国家利益当回事，在热衷于满足个人虚荣心的同时，悄悄地准备让天下姓毛，从而把江山世代代传承下去。这应该是毛泽东把毛岸英派到朝鲜战场上去的秘密所在。毛泽东这种难以言说的心思，出自《战国策》的那个著名段落，《触谿说赵太后》。毛岸英雄赳赳气昂昂地跨过鸭绿江，不知不觉地扮演了一下长安君。至于毛岸英的丧命，只能说是毛泽东机关算尽太聪明，反误了卿卿性命。

高岗一案的实质，乃是最高权力如何归属的问题。或者说，是毛泽东走向家天下的小试牛刀。用意识形态话语讲说的什么姓资还是姓社、什么无产阶级和资产阶级两条路线斗争，实质上却是天下到底姓毛还是姓党的较量。被“东方红、太阳升”唱得心花怒放的毛泽东，其实早就说过“数风流人物，还看今朝”。倘若看不懂毛泽东这算什么意思，只消读一读这首《沁园春·雪》所罗列的帝王名单，就应该知道毛泽东要大家看的是个什么样的“今朝”。秦皇汉武，唐宗宋祖，成吉思汗，这些帝王加在一起，也比不上站在天安门城楼上宣布“中华人民共和国成立了”的毛泽东。且不说其它，过去的一统天下，不过是普天之下，莫非王土。而毛泽东的一统天下，不止于国土，还有天罗地网般严密的组织系统，更有数亿人口只用一个头脑思考的统一思想。抱有如此雄心的帝王，睡榻之侧，岂容他人安卧？

高岗不过是毛泽东最先操起的一把刀。这把刀的锋芒所向，是毛泽东最忌惮的党内官僚集团实力人物刘少奇、周恩来；毛泽东使用这把刀的意图，是要

粉碎党天下，走向家天下。其手法与当年洪秀全利用北王韦昌辉灭掉东王杨秀清，如出一辙。区别在于，高岗这把刀不够锋利，根本不具备灭杀刘、周的本事。作为对高岗挑战的反弹，权力最高层迅速集结起刘少奇周恩来乃至邓小平陈云的统一战线。毛泽东一看事情起了变化，马上弃高自保，反手将高岗打成反党罪魁祸首。既然韦昌辉灭不掉杨秀清，天王者只能站在杨秀清一边，反过来灭掉韦昌辉。这可能是毛泽东远比洪秀全高明的地方：临危不乱，随机应变。所谓神龙见首不见尾。高岗以为自己看见了龙首，一转眼，变成了龙尾。龙尾一甩，高岗见弃。至于高岗的自杀，既是冤悔交加，又是最后的忠诚。

遥想当年，青年毛泽东曾经声称：愚于近人，独服曾文正，观其收拾洪杨一役，完满无缺。谁曾料想，坐了江山的毛泽东恰好使用洪杨内讧的招数，整肃党内同僚。毛泽东这一招弃车保帅式的反败为胜，让胜出的刘周诸人看在眼里，却不寒而栗。他们不会看不出毛泽东的野心和毛泽东的意图所在，但他们自忖在权变上远不是毛泽东的对手。说变就变，灵动得让他们连想都想不过来。他们唯一能做的只是紧跟与附和，仿佛高岗反对的不是他们，而是毛泽东。毛泽东也乐得顺水推舟，彼此心照不宣地让高岗做了冤大头。

毛泽东接下去马上转身展开思想战线的斗争，又是批判胡适唯心论，又是狠打胡风反革命集团。在这种从思想意识上继续对前朝的清算里，掺杂着拿他人出气的愤懑。54年高岗自杀，55年猛批胡适，狠打胡风。倘若高岗是冤大头，胡适胡风难道不是冤大头？假如没有党内整肃的失手，毛泽东何来对胡适、胡风那么大的火气？尤其是那篇有关胡风反革命集团材料汇编的按语，写得杀气腾腾，连明火执仗之类的狠话都用上了。不过文弱书生，犯得着么？刘文典当面顶撞蒋介石，也没落到胡风那样的悲惨境地。毛泽东在党外大打出手，是为了掩饰在党内见首见尾的尴尬。但毛泽东并没有就此罢休。收拾了胡风之后，不动声色地又把矛头指向党内的官僚集团。

56年的提倡百花齐放，百家争鸣，从而掀起整个知识界的大鸣大放，可谓是毛泽东的卷土重来。按理说，那年的国际背景，有个匈牙利事件，把整个共产主义世界吓得不轻，共产党理当收紧舆论才是。但毛泽东却先是在党的政治局扩大会议上，提出百花齐放、百家争鸣的方针（56年四月），一年不到，又在最高国务会议的扩大会议上讲了《关于正确处理人民内部矛盾问题》（57年二月），指责共产党诸如压制学生罢课、工人罢工、农民退社之类人民闹事的做法，籍此提出“大鸣大放”，号召党外民主党派人士向共产党提意见，帮助共产党整风。从表面上看，毛泽东在扮演开明君主。从实质上说，毛泽东在煽动民众、尤其是知识分子闹事。从权争上说，毛泽东企图借助党外的力量，打击党内官僚集团，以报复他们在党的八大上矮化毛泽东的大获全胜。由于毛泽东掌握了共产党的话语权，由于毛泽东占据了党内话语的绝对优势，无论是刘少奇还是周恩来，面对毛泽东的这些讲话，说不出有份量的像模像样的反对意见。毛泽东的讲话听上去与其像是在自说自话，不如像是代表了全体共产党的发言。党内的高层官僚未必不明白毛泽东到底想要干什么，但他们苦于缺乏话语能力，只能假装糊涂。再说，他们已经在八大上有所得手，不想计较毛泽东的借题发挥。

但高等学府里的一些聪明学生，却有点听明白了。大学生们怀着后来红卫兵之于毛泽东的那种忠诚，以向党提意见的方式，向共产党官僚集团发难。一时间，大字报铺天盖地，大辩论昼夜不息。毛泽东更是推波助澜，将此变成共产党开门整风。于是，各级党组织鼓励大家踊跃提意见。全国上下，向党提意见，竟成政治时尚。仿佛不向党提意见显得很落伍、很冬烘似的，至少是跟不

上形势发展。谁也没想到，56年的双百方针，到了57年会发展出一个鸣放时代。这是毛泽东发现洪秀全方式失灵之后，找到的打击党内官僚集团的新手段。

手段是新的，但究其根源，却出自旧的历史框架。几千年的王朝专制传统，是皇帝—官僚—庶民三者组成的一个三角平面，彼此互相制约。皇帝打击权臣官僚，有时会利用庶民的力量。而庶民与官僚发生冲突的时候，也需要皇帝出面主持公道。皇权很容易被架空，实权又通常在各级官僚手里。虽然这个三角竖立起来，顶尖的位置属于皇帝。但把这个三角放到平面上，官僚集团才是角尖的实际占有者，皇帝经常会落到与庶民同样的底角上。孟子民为重、君为轻的民本思想，就是基于这样的社会结构生发出来，以此劝告帝王体恤民。孙中山的所谓民生，也是基于这个结构，由君王给民众生路、让民众得以聊生。孟子的民本和孙中山的民生，骨子里都不是西方的天赋人权思想，而只是基于皇、官、民三角结构的皇恩浩荡理念。这样的社会结构，也同时导致了平民百姓的圣上情结，产生了清官神话。所谓清官，无非是将庶民和皇帝连成一线的一个中介环节。

清官通常是贪官的对立面。清官既不忤逆皇帝，也不结怨百姓。清官是官僚集团中产生出来的道德楷模，伦理榜样；有时维护百姓的利益，有时维护朝廷的纲纪。由于与百姓直接发生冲突的，通常是各级官吏，即便是皇帝的作孽，也由官吏执行；因此，皇帝在庶民心目中永远圣明。庶民与官吏间的齟齬，通常指望皇帝仲裁，久而久之便构成庶民的圣上情结。再加上中国的皇帝本来就是天人合一，人神不分，号称天子，更让民众敬若神明。庶民即便造反，也通常只反贪官，不反皇帝。而庶民的逼上梁山，又通常是由于清官完全缺如、有苦无处诉、有冤无处伸的走投无路。《水浒传》一类小说，说到农民造反的原因，不是皇帝如何昏庸，而是京城里出了蔡京高俅童贯杨戩一伙奸臣。毛泽东利用中国民众的这种圣上情结，以及对官僚集团的仇视传统，把他的造反有理，由以前的自下而上，变成了坐了江山之后的自上而下，亦即由皇帝直接煽动民众，大造官僚集团之反。

倘若五七年的大鸣大放向党提意见，仅止于传统的只反贪官不反皇帝，毛泽东不会翻脸，党内官僚也找不出劝止毛泽东的借口。然而此刻的知识分子也罢，大学生也罢，都不是宋江卢俊义之辈，都不是毛泽东下意识假设的武松李逵之流。西方的民主政治理念，早已深入人心。大家说来说去，自然而然要归咎一党专制的弊病。再说，当年共产党也曾经如此这般地批评过在朝的国民党。虽然共产党未必有改弦易辙选择民主政治的意思，但重复一遍共产党当年说过的话语，并不如何离经叛道。党内党外一大批知识分子，当年都受过五四新文化的影响。且不说党外民主人士，即便是党内知识分子，也一样的挚爱德先生赛先生；其热忱程度，绝对不下于他们的共产主义信仰。言论一自由，思想一解放；人心所向，一目了然。这不仅让党内官僚惊慌不已，也让毛泽东大吃一惊。

毛泽东于是故伎重演，神龙首尾翻转，翻手为云，覆手为雨，将双百方针变成了引蛇出洞。毛泽东的反右阴谋，全然一付小人嘴脸，并且说得振振有词。秦始皇只知道焚书坑儒，还不至于先欲利用书生，一旦利用不成，再反手打入地狱。毛泽东耍弄的是一付秦始皇时代难以想像的流氓腔调，一种比蒋介石还无赖的泼皮习性。古代的帝王，专制的不少，但耍赖的不多。因为耍赖有损帝王的威严。殊不知，毛泽东的威严恰好通过耍赖而成。这与其说是毛泽东太堕落，不如说是时代太沦丧，中国民众太愚昧，共产党的官僚太怯懦。整个共产党官僚集团因此与毛泽东一起被钉上历史的耻辱柱。虽然邓小平充当了反右的

头号打手，但刘少奇、周恩来等所有高层官僚，全都难辞其咎。即便以忠厚著称的朱德，竟然也对右派义愤填膺。谋求家天下的帝王和坚持党天下的官僚，此刻枪口一致对外，将五十多万书生打入地狱，成为与地主富农反革命坏分子并列的贱民。

反右让毛泽东完全改变借党外力量打击党内官僚的初衷。从彼此的较量上说，毛泽东又输了一场。但毛泽东由于赶紧让五十多万书生做了他的垫背，看上去却反败为胜，成为打退右派猖狂进攻的主帅。领袖，依然伟大。可是这并不意味着领袖要与党言归于好。毛泽东惊魂甫定，马上给了周恩来一巴掌。58年1月的南宁会议，毛泽东将矛头直指周恩来的发难，推向高潮。不仅会上大张旗鼓，还在会议期间的私下谈话中，借助柯庆施的冒进文章，向周恩来当面进逼；措辞严厉，摆出一付准备与周恩来决一死战的架势，把周恩来吓得赶紧检讨，以求自保。

冒进反冒进，其实并非什么了不得的根本分歧，或者说无关乎大是大非。所以周恩来起先并没有意识到问题有如此严重。把此事提到威胁周恩来辞职的高度，其实是毛泽东绝地反攻，拼死一战。经过高岗事件和鸣放转为反右的连续两次失利，毛泽东虽然领袖的威望犹在，但实权地位却岌岌可危。早在高岗一役之后，党内官僚集团就已对毛泽东高度警惕。苏联赫鲁晓夫否定斯大林的秘密报告，更是给中国共产党十分及时地敲响了提防个人崇拜的警钟。在56年党的八大上，刘少奇特意在政治报告中强调集体领导。全党一致通过的《关于政治报告的决议》，明确提出执政党的建设问题，强调坚持民主集中制和集体领导制度，反对个人崇拜，发展党内民主。这一句句共产党官话背后的潜台词不言而喻：天下是共产党的天下，不是任何个人的天下。八大对毛泽东最为沉重的打击，是在党章中删除了“以毛泽东思想作为全党的指导思想”。此议由彭德怀提出，刘少奇、邓小平等人当即表示同意和通过。八大，是党内官僚集团对毛泽东最有力的反击，也是毛泽东家天下和共产党的党天下之争的重要里程碑，以毛泽东的落败告终。毛泽东接下去借助党外力量所做的大鸣大放还击，又被迅速转变成反右运动。倘若毛泽东再不有所突破，那么很可能成为被架空的晁盖。毛泽东选择的突破口，便是周恩来。

周恩来是个非常关键的人物。在权力斗争的天枰上，周恩来具有举足轻重的份量。可以说，周恩来的倒向哪一边决定了将由谁最后胜出。作为总理，周恩来未必合格。一如当年周恩来担任军事委员会主席，很不称职。周恩来既没有林彪那样的军事天赋，又没有刘少奇、邓小平那样的治国能力。周恩来的特长在于：人际间的周旋本事，各种场合的演戏天才。周恩来是个天生的公关好手，形象大使；风度翩翩，八面玲珑。周恩来又是个天生的一流戏子，无论什么样的剧目，都能演得恰如其分。穿起军装，看上去像个百战百胜的军事家。置身文人墨客，俨然一介儒雅书生。社交场合，众星捧月。钗粉堆里，白马王子。面对民众，慈眉善目。与政客寒暄，美男含春威不露。会见各国首脑，雍容大度，领袖风范十足。演什么像什么。哪怕阿谀奉承，也能让人感觉吹气如兰。你可以说，周恩来什么都不是：不会打仗，不会吟诗，不会写作，不懂经济，不明历史，上至天文，下至地理，无所有知。但你可以说，周恩来什么都是。因为他什么人物都扮演过，包括间谍头领。周恩来的什么都是，使他可以穿梭于各式各样的人群，如鱼得水。周恩来的什么都不是，又让他对有真本事者天然有敬。诸如能打仗的林彪，能建设的刘、邓等等。至于他对毛泽东的敬畏，更是心悦诚服。周恩来知道自己永远成不了九五之尊，但任何一个帝王又少不了这么一个人物做左臂右膀。周恩来的什么都不是，让主席永远不会怀

疑其野心会大到足与匹敌；周恩来的什么都是，使圣上惊讶于此公不费吹灰之力，就可以凝聚起一个人才济济的幕府，就可以成为一大群人的核心。

因此，打倒周恩来，可能意味得罪一大批。但争取到周恩来，则意味着笼络一大群。古人有言：将欲取之，必先与之。而毛泽东的灵活应用在于：必先与之，不如击之。毛泽东的打击周恩来，并非真要除之而后快，而是以击为取，以痛击而收到对方最终臣服的效果。毛泽东成功了。不管周恩来是否看出毛泽东的欲擒故纵，周恩来选择了臣服，并且是毫无抵抗的顺从。于是，周恩来的检讨通过，总理，还是总理。

毛泽东的冒险出击，另有一个意外收获，那就是各个击破，依然有效，只消找到合适的突破口。周恩来遭批，刘少奇一声不吭，只图自保。毛泽东由此看出了对手的致命弱点：没有胆量联手对抗。因此，刘少奇官僚集团在八大上痛批个人崇拜，其实是风声大，雨点小，并不意味着毛泽东通向家天下的道路，就此被堵死，只是时机未到而已。

但毛泽东的出击，也给自己带来一个难题：既然不许批冒进，那么应该如何个冒进，得做给大家看看。官僚集团不敢公开对抗，可是他们可以冷眼旁观，观看对经济建设一窍不通的毛泽东出丑，期待毛泽东犯错。批反冒进等于一言既出，接下去就得驷马难追。毛泽东此丑不仅非出不可，而且唯有挺过这一关，才能继续后面的较量。于是，就有了那场大跃进的疯狂。

倘若说，五七年的鸣放，毛泽东的赌注是数百万知识分子的命运；那么接踵而止的大跃进，毛泽东的赌注则是几亿人口的死活。

毛泽东输了。大跃进造成的大饥荒，导致几千万人活活饿死。无论按照哪朝哪代哪国哪家的法律，毛泽东都死有余辜。但这个卑怯的政党，对毛泽东做出的处罚，不过是正式同意他退居二线而已。毛泽东顺水推舟，让出国家主席一职，以退为进，伺机反扑。至于他在庐山会议上的痛击彭德怀，乃是杀鸡儆猴。

59年的庐山会议，毛泽东向党大耍流氓，出言几近泼妇。一会儿拿儿子死了说事，嚷嚷始作俑者，其无后乎？言下之意乃是：我唯一健全的儿子没了，你们还想怎么样？一会儿又恶语相向，口口声声表示要上山打游击，以此威胁对手：谁要是跟我较真，我就跟他拼命。最后，重拳出击，将彭德怀、张闻天等敢言批评者打成反党集团，从而沦为党内贱民。

刚上庐山时，毛泽东其实十分心虚，装出一付若无其事的样子，找人谈话摸底。毛泽东完全知道，他所谓的鼓足干劲力争上游多快好省地建设社会主义，实际上是外行冒充内行的不懂装懂，一味蛮干。毛泽东此举闯下大祸，出了巨丑，从而使总路线、大跃进、人民公社这所谓三面红旗，成为共产党有史以来的最大笑话。六亿五千万中国民众，为毛泽东闹出的这个笑话付出惨重代价。毛泽东起初的摸底，是想弄清楚，党内员众对他的不满到底有多深，从而寻找如何过关的法子。毛泽东没想到心直口快的彭德怀竟然会那么天真地送上门来，成为他转移斗争大方向的绝妙靶子。这次会议本当清算毛泽东的祸国殃民，结果反过来，成了毛泽东击退又一个反党集团。

按照中国传统的伦理观念，彭德怀确实像个典型的清官。此公一生正气凛然，鲁莽有加。抗战时，不顾毛泽东坐观虎斗的心计权谋，毅然率众向日军开战。韩战爆发，党内高层大都反对出兵，林彪不愿出征，彭德怀却傻乎乎地自告奋勇，担当赴朝总司令，替毛泽东排忧解难。毛泽东步洪秀全后尘大享艳福，把文工团当作流动后宫，彭德怀喝令解散。毛泽东热衷人个崇拜，属意于家天下，彭德怀提出删除毛泽东思想。大跃进劳民伤财，把民众尤其是农民折腾得

惨不忍睹，党内官僚或者明哲保身，或者敢怒不敢言，彭德怀拍案而起，“我为人民鼓与呼”，给毛泽东写了万言书。

按说，刘少奇、周恩来等党内衮衮诸公，也算是历经风浪之辈。倘若他们能够团结一致，能够坚定不移地站在彭德怀一边，他们完全有可能让毛泽东不得不低头。他们本来就在等着毛泽东犯错，此刻不击，更待何时？当初彭德怀提议在党章中删除毛泽东思想，这是他们全都同意，一致通过的。就利害关系而言，彼此也该是一损俱损，一荣俱荣，至少是唇亡齿寒。更不用说，此乃关系到国计民生，关系到几亿人口的生死存亡，岂可儿戏？他们不是不知道彭德怀言之有理，不是不知道毛泽东蛮横无理，但他们竟然宁可为虎作伥，助毛为虐，也不愿意凭着良心良知，与彭德怀生死与共，不愿将毛泽东断然扔到被告席上。

从纯粹的权争角度来说，由此也可以看出毛泽东先前制服周恩来的高明。倘若周恩来此刻挺身而出，刘少奇也许不会退让。六个政治局常委当中，除了朱德可能中立，其他两位是相当务实的邓小平（当时不在庐山上）陈云，毋庸置疑不满毛泽东的大跃进，会选择站在刘少奇一边。毛泽东在权力最高层里，全然一个孤家寡人。59年的庐山会议，可说是体现集体领导、体现党内民主的最佳时机，但被这些党内官僚很不负责地错过了，从而使八大通过的政治决议成了一纸空文。所谓反对个人崇拜，原来只是纸上谈兵！

官僚集团错失良机。毛泽东也赶紧收回拳头。倒彭之后，毛泽东装作认真退居二线。仿佛是酬谢刘少奇们放他一马，又像是一招潜龙勿用，把自己藏到别人打不到的地方。不过，此后那场文革浩劫，却已经开始在毛泽东心里悄悄酝酿。作为这种酝酿最微妙的佐证，便是私底下请前妻贺子珍上山。在权贵集团里已然孤寡的毛泽东，准备起用自己的女人。无奈贺氏神志不清，已然废人一个，根本无法成为毛泽东的马前卒。毛泽东于是让江青上山，替他探路摸底。倘若贺氏健步如飞，精神抖擞，也许比江青更具杀伤力。毛泽东的拿自己女人作武器，可能算是对他年轻时激烈倡言妇女解放所作的别一种注解，并且在文革当中运用到翻云覆雨的地步。这跟洪秀全把女人纯粹当作泄欲工具，倒是不相雷同。

毛泽东在庐山会议上的耍泼，确实把党内各级官僚吓得不轻。也许张闻天那样的书生型共产党人，内心深处不会屈服于毛泽东的如此蛮横；但许多草莽人物却会认定，龙颜大怒，理当如此。毛泽东在庐山上耍狠过后，党内党外的政治空气，令人窒息。全国上下，万马齐喑；饥民成群，哀鸿遍野。毛泽东却轻松地伸出三根手指：三分人祸，七分天灾。刘少奇忍无可忍，反唇相讥，针锋相对：三分天灾，七分人祸。

坐着专列，毛泽东四处游走。这可能是毛泽东有别于史上帝王坐龙庭的君临天下方式，以免对手把自己关在深宫内。不同于最高层的孤寡，在地方上，毛泽东不乏逢迎之徒。毛时代的方面大员，不要说找不出可以与李鸿章、张之洞、刘坤一相比的封疆大吏，即便是吴佩孚、阎锡山、唐继尧之辈，也已成了遥远的往事。滥竽充数，阿谀奉承，上揣圣意，下欺草民；他们可以制造亩产万斤的高产田，可以收缴老百姓的锅碗瓢盆扔进小高炉炼出铁疙瘩。历史上最愚蠢的地方官干不出的荒唐事，他们全都干得不亦乐乎。毛泽东因此龙颜大悦，自我感觉带领六亿民众，跑步进入了共产主义。近看是一伙无知无畏的草莽，远看是一群史无前例的疯子。

三年大饥荒，饿殍三千万。62年的七千人大会，刘少奇终于愤起直言：历史上人相食，是要上书的，是要下“罪己诏”的。在另一次会议上，刘少奇更



是感慨：国民经济到了这种状况，在国外总统就要宣布废除宪法所赋予的权利。此言已经有了请毛泽东下台的意思。但这恰好是当做不当说的事情。比起毛泽东，刘少奇在政治上几近幼稚。

由于刘少奇说出了众人许多敢怒不敢言的心声，威望鹊起。事实上，此刻最该说话的，也就是接替毛泽东出任国家主席的刘少奇。只不过为时晚矣。庐山会议是让毛泽东低头的最好时机。三年过后发难，虽然灾祸事实更具说服力，但政治斗争之水早已被毛泽东搅浑。各级官僚心有余悸的，并非是一场骇人听闻的人祸，而是彭德怀等人的被打成政治贱民。再加上刘少奇自己都怯于公开直面毛泽东，不得不装模作样地承认，那场灾祸，党内高层，人人有责；因此，即便他再使出浑身解数以证明自己的治国能力，也很难对照出毛泽东如何无能，理当下台。

刘少奇是个颇有儒商气质的共产党领袖，《论共产党员的修养》与其说是在表述共产主义信仰，不如说是在重复孔儒伦理。刘少奇能够成为一人之下，万人之上的二号人物，是因为很早就看出毛泽东的政治才能，一直拥护毛泽东。从遵义会议上批评周恩来指挥不当、要求恢复毛泽东的军事指挥权，到在抗战期间支持毛泽东消极抗日的“独立自主原则”，和毛泽东一起，与长江局的王明、周恩来对峙，到在党的七大上与毛泽东结盟，成为党内两条正确路线的代表之一，毛泽东代表苏区武装斗争，刘少奇代表白区地下斗争。也是在七大上，刘少奇正式提出毛泽东思想，并且写进党章，最终确立了毛泽东在党内的绝对权威。

倘若说，毛泽东是个打江山的枭雄，那么刘少奇则是个治国天才。在治国方略上，刘少奇颇有自由经济思想的头脑，并且掺杂着犹太商人的精明。“造船不如买船，买船不如租船”，成为共产党之于商业文明的一句名言。共产党建政之际，刘少奇曾以剥削有理的诙谐，安抚城市里的资本家。建政之后，刘少奇施展出相当出众的治国之才，凝聚起了自己的人脉和人气。不仅周恩来向他靠拢，就连五马进京时进入最高决策层的邓小平，也成为他的追随者。要是没有毛泽东捣乱，刘少奇有能力做出一番像样的治国大业。当初的反冒进，乃是刘少奇阻止毛泽东不懂装懂瞎指挥乱干预时提出的一种说法。毛泽东自知理亏，无法与刘少奇正面交锋，才极其阴暗地选择了周恩来做权争的突破口。

且不说有多么伟大的理想，共产党只消有点良心，也应该在毛泽东和刘少奇之间，替中国人民作出正确的选择。然而，悲哀的是，即便是刘少奇本人，都不想真的请毛泽东下台，而只是想把毛泽东高高挂起。刘少奇和邓小平等人有过让毛泽东担任名誉主席的设想。但他们理当知道，毛泽东岂能答应只担虚名，了无实权？

七千人大会上，刘少奇带领众人痛定思痛之际，林彪再度出场护驾，从而获得毛泽东的大声喝彩。林彪护驾尚可圈点，圣上急不可待为之喝彩，实在有失人君之尊。草莽帝王此彩喝得有如泼皮牛二。林彪就此彻底中止原先的悠然休闲，趟入权争的浑水。

林彪是共产党的战神，好比荷马诗史所述希腊联军中的阿喀琉斯；虽然为人处世低调，却与阿喀琉斯一般心高气傲。最受毛泽东器重的是林彪，最敢对毛泽东说不的也是林彪。林彪虽然年轻时怀着理想投身革命，及至亲历过逐鹿天下的残酷，转向信奉孔儒。战功赫赫的林彪，骨子里并不好战。当初出兵朝鲜，不仅拒绝毛泽东的授命，还对毛泽东的穷兵黩武颇有微词。林彪长征时曾经要求解除毛泽东的指挥权，认为毛泽东根本不会打仗。坐了江山之后，林彪又公开提醒过毛泽东不要成为焚书坑儒的秦始皇。在共产党三位最为能征善战

的将帅中，刘伯承退入学院做教头，粟裕不受重用，林彪起先一直称病，远离权力中心，由于拒绝领兵赴朝还一度退役赋闲。林彪的复出，既有毛泽东的一再苦苦相逼，又有自己的拗不过皇恩浩荡，躲不过忠义二字；拔刀相助是义，报效今上是忠。毛泽东在最高权力层中的孤寡情形，让林彪看在眼里，恰好成为挺身护驾的理由。林彪的护驾带有浓厚的孔儒伦理色彩，一如《红楼梦》里的焦大对主子的忠心耿耿。这样的护驾，同时又带有武将之于文臣的轻蔑，或者说，不无打江山的功臣之于坐江山的重臣的优越感。

倘若在庐山会议上，林彪的指责彭德怀，还仅仅是替毛泽东解围，那么及至七千人大会，林彪的护驾却变得极其夸张，竟然颠倒黑白：大跃进以来的错误，是什么原因造成的？现在的困难，恰恰是由于我们的许多事情没有按照毛主席的指示去做造成的。林彪此刻全然一付小兄弟帮忙打架的口气：毛主席的领导，不论过去还是现在，都是正确的。林彪就此断言：凡是毛主席的指示不受到尊重，受到干扰的时候就会出毛病。几十年的历史，就是这个历史。林彪此时此刻完全忘了自己以秦始皇焚书坑儒的前车之鉴，提醒过毛泽东。

林彪的出场，再加上周恩来的臣服，使毛泽东在高层的孤寡局面，全然改观。林彪甫趟权争浑水，旋即被毛泽东拉进权力最高层，并且取代彭德怀成为国防部长。战神林彪，卷入权争，几近兵痞。在庐山会议上，林彪还算客气，毕竟是并肩浴血奋战过的战友，不过是警告彭德怀，不要逞英雄。并且，毛泽东提及旧事、冤枉彭德怀长征路上指使林彪写信解除毛泽东军事指挥权，林彪还当场澄清，此信与彭无关。及至七千人大会护驾，林彪强词夺理，言语蛮横。不知是不是由于林彪曾经如此护驾，邓小平到八十年代依然耿耿于怀，坚决不让平反文革中林彪反毛一案。

七千人大会，双方已然站队。毛泽东拥有林彪的支持，刘少奇身后站着邓小平、陈云等主持经济大局的高官，暧昧的周恩来一面悄悄靠近刘少奇，一面向毛泽东暗送秋波。数年之后，文革爆发，周恩来只消将身子微微一侧，权力的天秤便发生毛重刘轻的倾斜。作为一个戏子，周恩来完美无缺；但作为一个政客，周恩来也跟其他佞臣一样无耻。

七千人大会以后，双方开始了一场古怪的竞赛。一方面是刘少奇的解民于倒悬，救民于水火；一方面是毛泽东的大讲阶级斗争，林彪的大树特树毛泽东思想。一者是要让老百姓过上丰衣足食的日子，一者是要把六亿人民赶进阶级斗争的斗兽场。

中国民众在大饥荒以后，确实过上了一段舒心日子。刘少奇以“三自一包”给农村里农奴般的农民们松绑：自留地，自由市场，自负盈亏；同时又以“四大自由”，自由租佃和买卖土地，借贷自由，贸易自由，扭转整个经济低迷局面。倘若没有毛泽东的胡作非为，刘少奇籍此走向曾国藩式的改革开放，是完全可能的。而毛泽东死后的邓小平改革，其实就是当初刘少奇所走的治国道路。在刘、邓主持经济复苏的同时，周恩来在广州会议上向知识分子作委婉的赔礼道歉，把知识分子归入“劳动人民”加以保护。文化自由是经济自由不可或缺的双翼之一。周恩来之于毛泽东的臣服是被迫的，违心的，有如当红妓女遭遇强硬嫖客。只是一旦助毛为虐起来，周恩来也是什么事情都做得出的：一甩手抛弃跟随他二十年的卫士，在爱女孙维世的逮捕令上签字，向江青献媚，甚至在毛泽东的侍妾面前低声下气。如此等等。

中国人民舒心之日，便是毛泽东倍感失落之时。在刘少奇复苏国民经济的时候，毛泽东一会儿躲进专列，一会儿钻入行宫，一会儿游泳，一会儿题词；一面御女无数，像洪秀全那样没完没了地满足下半身的需要，一面大放厥词，

把现状描绘得一团漆黑。毛泽东以最阴暗的心理，发出最蛊惑人心的噪音：阶级斗争要年年讲，月月讲，天天讲。刘少奇辛辛苦苦地造福于民，毛泽东却轻轻松松地大谈两个阶级两条道路的斗争，把只有资本主义（致富的别名）才能救中国的真理，说成只有社会主义（贫穷的祸根）才能救中国的歪理。与中国历史上所有的改革家一样，刘少奇也苦于没有治国话语，缺乏改革理论，为自己的“三自一包”为自己的“四大自由”保驾护航，只好听凭毛泽东胡说八道。

此刻，助毛为虐的林彪，完全把自己绑在了毛泽东的战车上。经过对毛泽东的一番揣摩和研究，林彪提出一整套个人崇拜话语，诸如“三八作风”，“四个第一”，“活学活用”。林彪的名言是，毛泽东的话，“一句顶一万句”。林彪下令《解放军报》每天刊登毛泽东语录，又亲自给军队题词：读毛主席的书，听毛主席的话，照毛主席的指示办事，做毛主席的好战士。阿喀琉斯从头到脚变成了戈培尔。如此一片氛围下，一个叫雷锋的大头兵，被渲染成比颜回还颜回的学习圣上思想标兵；其滑稽，其荒唐，足以让孔夫子愕然失色。

林彪把毛泽东崇拜推向顶峰的所有言论，只消换一个角度观察，几乎全都可以听作反话，有如不动声色的讽刺，一本正经的黑色幽默。从后来林彪死后由官家披露的林彪反毛罪行当中，可以看出，林彪并非不知道毛泽东是个什么东西。林彪如此写道：他自我崇拜，自我迷信，崇拜自己，功为己，过为人。林彪深知毛泽东的权斗手法：他先为你捏造一个“你的”意见，然后他来驳你的意见。从林彪九大以后的不愿再搞阶级斗争可以得知，林彪并非像毛泽东那样醉心权争，漠视国计民生。林彪当时的疯狂捧毛，只是意在打击毛的对手刘少奇。等到刘少奇被打倒，林彪认为共产党应该替这个国家做的，其实还是刘少奇所做的事情，发展国民经济。林彪误以为毛泽东也是这个意思，殊不知，毛泽东的真意并不在于要不要给人民活路，而在于这天下到底姓党还是姓毛。这是林彪没能把毛泽东琢磨透的地方，毛泽东是真的想做始皇帝。就算没有了儿子，也要让侄子，甚至让老婆做接班人。这与其说是个性强横，不如说是小农的偏执。

毛泽东文革作祟，可谓精心策划。让林彪拿着枪杆子替他压阵，让姚文元之类的笔杆子替他开路。一会儿评《海瑞罢官》，一会儿批判“三家村”，矛头直指紧跟刘少奇的北京市委。毛泽东还嫌不够火爆，亲自出马，赤膊上阵，充分利用他在党内的话语优势，从意识形态入手，把共产党所有主政部门，说得一团漆黑。不是阎王殿，就是独立王国，并且针插不进，水泼不进。经过一番指鹿为马的抹黑，毛泽东发出打倒阎王、解放小鬼的战斗令，向全国贴出他那张气势汹汹的大字报，《炮打司令部》。倘若共产党内有个把头脑清醒点的领袖，一眼就可以看出，这是一场最猖狂最嚣张的反党运动。

然而，不要说党的各级官僚，即便是刘少奇本人，都被毛泽东的气势汹汹给弄懵了。因为刘少奇的“三自一包”和“四大自由”，确实在马列经典中找不到什么出处。就像马克思在跟女佣偷情时根本没想到应该在无产阶级专政理论中添上一条：在无产阶级专政的条件下，革命领袖天然享有跟任何一个革命女性睡觉的权利。列宁在染上梅毒的时候，也不曾想到在《国家与革命》中加上一条：任何跟领袖上床的革命女性，除了应有的革命觉悟，还必须身体健康。马列经典的杜撰者们，主要关注的是如何打碎国家机器，如何剥夺别人的财产。至于如何让人民致富，他们通常留给修正主义者去思考，或者留给资产阶级经济学家去研究。马列主义的唯物论虽然把衣食住行放在第一位，但这种主义却从来不把如何让民众丰衣足食当回事。马列主义有个不成文的逻辑：贫穷就是真理，真理永远在穷人手里；穷人总是要造反的，所以造反有理。从这个意义

上说，毛泽东把马列主义归结为造反有理一说，在逻辑上确实是成立的。

就像刘少奇主政的那几年，自由市场上的鸡蛋都是偷偷摸摸买卖的；刘少奇的恢复国民经济，也是在失语状态下不声不响推行的。因为马克思没有说过，鸡蛋可以在自由市场上买卖。马克思只是说过，剥夺者被剥夺。于是，剥夺毛泽东国家主席权力的刘少奇，理当被毛泽东发动人民群众剥夺权力。这在逻辑上是无可挑剔的。即便让美国的大学教授来说，比如费正清，或者乔姆斯基，他们也一定会同意：刘少奇应该被毛泽东发动的无产阶级文化大革命给剥夺。

一九六六年五月十六日，中国共产党召开了一次历史性的政治局扩大会议，通过了在全国范围内正式开始无产阶级文化大革命的通知，史称《五·一六通知》。胜券在握的毛泽东，牛皮到了连会议都不屑出席。而主持这次会议的，恰恰就是即将被这个通知打倒的刘少奇本人。这除了君要臣死、臣不得不死的道德因袭作怪，更在于与毛泽东对抗的治国话语，完全缺如。话语在这场权争中可谓至关重要。因为没有话语，刘少奇不得不接受被打倒的事实，并且还自己主持宣判自己死刑的会议。因为没有话语，邓小平于八十年代重新开始刘少奇未竟的改革开放事业时，不得不声称，凡是有关姓社姓资问题，不讨论，不争论。当年，跟随刘少奇恢复国民经济时，邓小平只说过一句：不管白猫黑猫，抓住老鼠就是好猫。比起毛泽东振振有词的造反有理和无产阶级专政下继续革命，共产党的改革家在话语上贫乏到了极其可怜的地步。

过去有说，解铃还须系铃人；此刻方知，系铃本是解铃人。当初原是毛泽东从抗日政局中解救了共产党，此刻让毛泽东把共产党打倒一遍，似乎也在情理之中。当初是刘少奇提出把毛泽东思想写入党章，此刻让毛泽东思想打倒在地，颇有冥冥之中的报应。其实，毛泽东那套争夺江山的阴谋权术，能算作什么思想？《矛盾论》是一锅把马列教条和申韩权谋煮在一起的夹生饭，与其说是哲学论说，不如说是心计自白。《实践论》是小农的自作聪明在感官层面上的粗陋表达，在极其唯物的论说里，充满着欲望的嚣张。诸多战略论说抵不上《孙子兵法》的片言只语，中国历史在他笔下只是：一些阶级胜利了，一些阶级失败了；还不如李逵来得直截了当：杀去东京，夺了鸟位。相反，刘少奇的“三自一包”和“四大自由”倒是颇有见地的思想。虽然市场经济理论在西方相当发达，虽然刘少奇未必知道哈耶克的《通向奴役之路》，但刘少奇倘若好好总结一下他的这些想法，加以理论表述，不失为中国式的自由经济初探。刘少奇能够写出这样的论著，远比《论共产党员的修养》要价值得多。很可惜，刘少奇是个中国式的共产党人，其头脑不是被马列教条所桎梏，就是下意识地受孔孟之道所束缚；还没跟毛泽东如何交锋，就先在思想上心理上做了毛泽东的阶下囚。

毛泽东先在思想上话语上把刘少奇打倒在地，然后在组织上剥夺刘少奇的全部职务，开除刘少奇的党籍。相比之下，蒋介石行刺汪精卫，炸碎汪精卫棺柩，实在是太小儿科了。指使几个特务，偷偷摸摸，纯属牛二水平。毛泽东的气派应该让蒋介石望尘莫及：发动了六亿五千万人口，举国上下，口诛笔伐，光是不停喊口号的汹涌澎湃，都足以把人给淹死。大流氓小流氓有别，于此一目了然。

当然，蒋介石最不及毛泽东的地方在于：蒋介石不懂中国人民，而毛泽东简直是太知道了。中国人民最崇拜的是牛皮哄哄的人物，能够用武力夺得江山的人物，能够把国家玩弄于股掌的人物，可以牺牲几亿人口打核战争的人物。中国人民最讨厌的是给他们带来和平的人物，让他们丰衣足食的人物，保护他们生命财产的人物。基于这样的文化心理特征，中国人民有仇恨汉奸的传统，

有痛骂卖国贼的传统，有抓捕反革命的传统，有虐杀地主富农的传统，有批斗资本家的传统，有围攻右派的传统。文化大革命不过是让中国人民多了一个传统，打倒走资派的传统。就此而言，毛泽东确实是中国人民的伟大领袖。中国人民跟着这个领袖，做了许多让他们扬眉吐气的事情，让他们报仇雪恨的事情，让他们手舞足蹈的事情。他们在天安门广场上那么使劲地扭秧歌，喊万岁，绝对不是假装的，而是真诚的。他们唱着“抬头望见北斗星，心中想念毛泽东”的时候，感觉像无限崇拜圣上的宫妃，在月光下期待着圣上的临幸。倘若说，领袖是个十足的流氓，那么这个山呼万岁的民族，也不见得有什么高尚可言。

一场文革，十年浩劫；血流漂杵，死伤无算。经济停滞，文化凋敝；人心败坏，道德沦丧。一代学业荒废，国家几近废墟。中国人由此见识了，什么叫做地狱。华夏民族从此被笼罩于互相怀疑、互相仇恨的历史阴影，不知何时方能解脱。整个民族的文化心理，遭到空前的摧残。扭曲的人性，使中国人丧失了正常的平和。一会儿极度自卑，一会儿极其夸张。欲望的过度压抑，导致无数种的饥渴：对吃的饥渴，对性的饥渴，对关爱的饥渴，对学问的饥渴，对名声的饥渴，对地位的饥渴，对获奖的饥渴，对财富的饥渴，对权力的饥渴，对一呼百应的饥渴，对耀武扬威的饥渴，对领袖群伦的饥渴，对君临天下的饥渴，对扮演帝王的饥渴，对成为明星的饥渴，对成为又一个毛泽东的饥渴。一个毛泽东刚刚倒下，千万个毛泽东已经遍地成长。如此等等，没完没了。

文化大革命之所以能够轰轰烈烈，一个根本原因在于，毛泽东激发出了潜伏在人性深处的刑事犯罪本能。从犯罪心理学上说，人的动物性，尤其是兽性，是与生俱来的。人有伤害他人的冲动，抢劫财物的冲动，破坏的冲动，发泄被压抑的恶念邪念的冲动。要是在平时，打砸抢是要受到制约的。但这种行为一旦有了革命的理由和造反有理的名义，马上风行天下。欲望有时是非常邪恶的，只要被找到一种不会受到惩罚的庇护，马上可以变成滔滔洪水，泛滥成灾。因此，毛泽东的造反有理，其潜台词无非在于：犯罪有理，打人有理，杀人有理，抢劫有理，破坏有理。用当时的文革话语表达即是：打碎一个旧世界，建设一个红彤彤的新世界。用毛泽东的说法叫做：不破不立。所谓文革话语，全然是一套犯罪的言词。诸如砸烂狗头，火烧油煎，打倒在地，踏上一只脚，永世不得翻身，等等。不知当年五四白话的开创者看见这样的话语，会作何感想。但白话文的反对者林纾，一定哈哈大笑：早就说过了，不过是引车卖浆者之流的言语。不堪入目的文革话语，岂止引车卖浆？！

文革中最蔚为奇观的是，所有的压抑，尤其是性压抑，全都在热乎乎的颂歌里得到痛痛快快的渲泄。诸如“雨露滋润禾苗壮”，“鱼儿离不开水呀，瓜儿离不开秧”。“毛主席呀毛主席，革命人民最热爱你呀热爱你。你是那一轮红日，升起在我们的心窝里呀心窝里。”“我们有多少贴心的话儿要对您讲，我们有多少热情的歌儿要对您唱。”倘若让一个不知就里的旁观者看了，没准会产生如此疑问：这个民族怎么这么嗲，这么骚？像一头发情的母牛，并且是一头非常听话非常顺从的母牛。唱着这样的颂歌，全体中国民众不知不觉地变成了毛泽东脚下的奴婢。这可是历代帝王从没享受过的乐趣。精神上的强奸，竟然被诉诸情感上的依赖，被表达成热泪盈眶的崇敬。如此一出沐猴而冠的喜剧，足以使中国人世世代代羞愧难当。

文革的转折在于林彪的反叛。毛泽东头顶上的光环，随着“五七一工程纪要”的公诸于世黯然失色。不管这份纪要是否出自林家父子或者林家死党的手笔，抑或根据批判林彪的需要而编造的罪证，中国民众却是在读了这份纪要后，才开始恍然大悟的。原来毛泽东是独裁者，是秦始皇，原来上山下乡是变相劳

改，五七干校是变相失业，红卫兵先被利用后成替罪羊，农民缺吃少穿，工人受到变相剥削，干部敢怒不敢言。所有这些，句句是真话，一句顶一万句，至少比毛泽东语录要精彩。

九大以后，林彪渐渐地从戈培尔变回到了阿喀琉斯，从毛泽东的狂热追随者和护驾者，转变成毛泽东独裁的反抗者，异议者。非常有趣的是，彼此的分歧竟然就是以前刘少奇和毛泽东的冲突内容：林彪认为应该以发展国民经济为主，毛泽东还要继续革命。早知今日，何必当初！早知自己也有如此一番忧国忧民之心，当初何苦站在毛泽东一边打击刘少奇？这场党内权争，争到这个时候，方才露出最为朴实的一面：造反有理也罢，革命无罪也罢，最终大家都还是要活命的，要吃饭的，要穿衣的，要性交的，要成家的，要生儿育女的。毛泽东可以说：八亿人口，不斗行么？那么别人也可以说：八亿人口，不吃行么？不穿行么？不睡觉行么？如此等等。就思想而言，林彪比刘少奇更缺乏话语能力，但就面对毛泽东时的坦荡而言，林彪却颇有勇气：宁为玉碎，不为瓦全。

59年的庐山会议，是林彪第一次护驾。70年的庐山会议，成了林彪最后一次与毛泽东当众抗争。第二年的五一劳动节，林彪在天安门城楼上，给毛泽东看了脸色：一言不发，拂袖而去。这可是刘少奇，周恩来，邓小平，乃至彭德怀都不曾有过的无畏和不屈。林彪不愧为共产党战神，不愧具有阿喀琉斯的高傲。林彪之子林立果，更是初生牛犊不怕虎，有胆量扮演刺秦的荆轲；虽然立果未果，也已经让毛姓秦始皇胆战心惊。这可能是中国现代历史上十分鲜见的一页。毛泽东纵有混世魔王的本事，也自有击杀魔王的勇士。

正如林彪没想到毛泽东打倒了刘少奇，还不肯罢休。毛泽东也没想到，林彪其实跟刘少奇存有同样的心思，发展国民经济。毛泽东以为林彪是像汪东兴、许世友一样的家奴，只有对他的愚忠，没有独立思考的头脑。至于林彪之子林立果，也是让毛泽东很不放心的因素。林立果咄咄逼人的崛起，让毛泽东忧心忡忡：他死后，江青或者毛远新能否压得住。更让毛泽东担忧的是，周恩来其实并没有真正放弃以发展国民经济为主的想法，从而跟林彪不谋而合。林家父子，由此成为毛泽东家天下的最大威胁，也成为毛泽东把文革进行到底的实际理由。再从毛泽东后来让周恩来和朱德全都死在他前面的心术和手段，更可以理解毛泽东和林彪的冲突，焦点何在。连始终退居边缘、白发苍苍的朱德都不肯放过，岂能让大权在握、重兵在手、虎虎有生气的林家父子，在他毛泽东面前得势坐大，再在他毛泽东身后有所作为？

其实，早在打倒刘少奇之际，毛泽东已经悄悄留了一手，那就是不让把邓小平置于死地。毛泽东留着邓小平，当然不是让邓小平有机会日后继续刘少奇的事业，而是用邓小平掣肘一般人无以掣肘的人物，诸如林彪，或者周恩来。毛泽东深知周恩来不过是个花架子，没有做实事的能力。但倘若周恩来哪天跟林彪联手，那么不要说请邓小平出山，就是毛泽东本人，都未必压得住。再说，毛泽东的文革，利用的是林彪的枪杆子，张春桥姚文元的笔杆子。毛泽东既利用他们又暗中让双方互相制约。一旦面临取此舍彼，还是取彼舍此，毛泽东考虑的就不是枪杆子重要还是笔杆子重要，而是哪一方跟自己有平辈之尊，哪一方没有平辈之尊。开国皇帝向来只用儿孙辈的文臣武将，一如斯大林最后把平辈革命家全部消灭殆尽。

不管林彪有没有看出毛泽东这种开国皇帝惯有的心思，至少他明白了，人家并不想让他分享权争的成果。此刻，涌上林彪心头的，应该是“飞鸟尽，良弓藏；狡兔死，走狗烹”的古训。这样的故事，无论是毛泽东，还是在林彪，



全都并不新鲜。可能只有研究这段历史的某些学究们，觉得很难弄清彼此究竟为何你死我活。

林彪死后，毛泽东开始向周恩来发难，由于通过直升飞机式提拔上来的王洪文不过是个刘盆子，毛泽东只好请出邓小平（当初毛泽东提拔王洪文，意在立储毛远新；其手法与纵容叶群跃上政治舞台，以掩饰江青的赫然登场，如出一辙）。出乎毛泽东意料的只是，口口声声永不翻案的邓小平，骨子里却依然不改初衷，不改刘少奇治国思路，而周恩来又像此前跟林彪有所默契一般，跟邓小平也心有戚戚焉。于是，毛泽东索性把邓小平重新打入冷宫，再把周恩来置于死地。毛泽东对邓小平并不放心，但毛泽东料定邓小平不会成为中国的赫鲁晓夫。毛泽东死前最后圈定的权力最高层班底，以江青和毛远新为核心。毛泽东把权力交给华国锋，是知道此君不过是个过渡人物，至于权力能否最终过渡到江青或者毛远新手里，毛泽东也只能听天由命。从家天下的打造来说，毛泽东已经尽了最大的努力。一场文革，既是毛泽东推翻党天下、复辟家天下的努力，也是毛泽东家天下的终结。当年的秦始皇建朝，二世而亡；毛氏王朝虽然比秦王朝更专制，更严酷，更是网罩天下，但结果却比秦王朝还短命。毛泽东死后不出一个月，毛氏王朝便寿终正寝。由此可见，毛泽东临死之前，为何把叶剑英叫到床前。他确实想托孤，但是想托哪个孤，毛泽东没能讲出口。叶剑英是当时唯一可握军权之人，毛泽东想让他扮演一下汉初的周勃。至于毛泽东想让叶周勃护华国锋之驾，还是护毛远新之驾，或者护两者之驾，毛泽东没有讲出来。但毛泽东肯定没有让叶周勃灭掉江青的意思。毛泽东相信江青的忠诚。毛泽东应该是想让叶剑英护毛氏家天下之驾，但又没有把握：一向拍马奉迎的叶剑英，在他身后能否忠于毛氏集团？不管毛泽东如何的机关算尽，总有意想不到之处。毛泽东看出汪东兴有魏延嫌疑，但毛泽东绝对不会想到，汪东兴会反得那么快。

毛泽东没有错看邓小平。邓小平上台之后，马上恢复刘少奇路线。邓氏想到过枪毙江青，但绝对不允许全盘否定毛泽东。邓小平一面恢复刘少奇的治国路线，一面维护毛泽东至高无上的地位。邓小平学的是蒋介石，在政治上背叛，在法统上继承。在政治角逐中，有时年轻就是优势，健康就是胜利。毛泽东早走一日，中国人民就早一日获得解放。但即便如此，中国人民也已陪着这个超级痞子，被折腾被玩弄了整整二十七年。

崇祯三年，亦即1630年，北京城内，抗清名将袁崇焕被崇祯皇帝以“通虏谋叛”的罪名处以凌迟，“刽子手割一块肉，百姓付钱，取之生食。”“再开膛出五脏，截寸而沽，百姓买得，和烧酒而吞。”“皮骨已尽，心肺之间，叫声不绝，半日而止。”

1969年11月，共产党建政的第二十个年头，“晚上，刘少奇赤着身子被人用被子一裹放上担架，被专机送往开封的一个特别监狱。由于着凉，肺炎发作，高烧、呕吐，11月12日凌晨6点死亡。死时，全身赤裸发臭，嘴鼻变形，白发有一尺多长。”刘少奇在被批斗的时候，“被打得遍体鳞伤。革命小将把他拖进拖出，象拖死狗。但他还是不低头。”刘少奇被害死的罪名是“大叛徒、大内奸、大工贼”，是党内最大的走资本主义道路当权派。刘少奇是因为看到饿殍三千万，良心发现，才犯下如此大罪。为了几亿人不再饿死，刘少奇说，历史上人相食，是要上书的，是要下“罪己诏”的……

崇祯皇帝可恶，毛泽东更可恶。但是，光是这两个皇帝作孽，这两大冤案能成立么？就个人而言，袁崇焕也罢，刘少奇也罢，都不是完人。他们只是做了对得起国家对得起民众的事情，却得到如此报答。皇帝是没有反省能力的，

但民众不能没有这样的能力。但愿这样的冤案，不要再发生在中国的任何一个地方。

## 五\_邓小平重建党天下，以六四血祭

倘若说，文革是一场几乎亡党亡国的悲喜剧，那么文革的终结，则有如一场闹剧。一个弱智领袖，伙同一个长有魏延脑后骨的大内总管，与一个以擅长阴谋诡计而成为元帅、并且以喜欢写诗著称的半吊子军头联手，发动了一场宫廷政变。毛泽东的遗孀，毛泽东的内侄，毛泽东的追随者，被一网打尽。毛泽东生前随口编造的“四人帮”一词，成为失败者的罪名。顷刻间，毛泽东的家天下灰飞烟灭，举国上下一片欢庆；极其好笑的是，毛泽东却依然伟大。

由此再反观毛泽东除掉林彪后留下的权力真空，是多么巨大。由此也可见毛泽东为什么在临死之前，要处心积虑地暗害周恩来和朱德。由此更可见，毛泽东为什么独独不对邓小平斩草除根。因为毛泽东相信，邓小平不会成为赫鲁晓夫。具有历史决定性的十一届三中全会，既证明了毛泽东的担心，又证实了毛泽东对邓小平的信心。毛泽东担心他死后有人反攻倒算，果然，三中全会上陈云拍案而起。虽然胡耀邦率先发难，但没有陈云振臂一呼，很难有与会者们的群起响应。肯定“四五”天安门事件，平反冤假错案，非议毛泽东；四人帮倒台之后，这些一直没有被提上议事日程的实质性大事，终于被揭开。这不仅出乎华国锋的意料，也不在邓小平的预设之中。邓小平确实不愿成为中国的赫鲁晓夫，他非但没有准备什么秘密报告，甚至在党内外汹涌澎湃的反毛倒毛批毛浪潮跟前，硬是以所谓三七开之类的含糊措辞，死保毛泽东的地位，让毛泽东的画像得以继续挂在天安门城楼上。就历史的进程而言，邓小平确实顽固透顶。但就权力斗争的谋术而言，应该承认，邓小平行事老到。尤其比起华国锋，邓小平无疑棋高一着。

在要不要倒掉毛泽东的重大选择面前，邓小平的精明盘算，恰好是华国锋的愚蠢之处。这就好比蒋介石在政治路线上再不认同孙中山，也不能不打孙中山的旗号，捧住孙中山的灵牌；邓小平再不想继承毛泽东的阶级斗争和继续革命理论，也不得不维护毛泽东的九五至尊，不得不保住毛泽东的灵位。这除了党性的忠诚，还有利害关系的考量。倘若蒋介石当年一脚踢开孙中山，还可以另起炉灶，重新建立一个什么党。但邓小平要是否定了毛泽东，怎么可能另外建立一个执政党？不管毛泽东如何无情地把共产党踩在脚底下肆意作践，不管党内官僚对毛泽东有多么痛恨，共产党一旦从地上爬起来之后，还得继续高举毛泽东的大旗。邓小平深知个中奥妙，只是苦于跟蒋介石一样，既缺乏理论素养，又没有文化根底，只好推说不争论。

华国锋不懂其中的道理。华国锋不明白毛泽东把至高无上的权杖交到他手里的良苦用心：不是要把天下交还给共产党，而是要华国锋替毛家把江山给坐稳当。老实巴交的华国锋，显然没有读过《资治通鉴》之类权力斗争的宫廷秘笈，看不懂先帝的遗志；非但没有替毛家坐稳江山，还一转身把江青和毛远新送进大牢。可怜的华国锋，或许连唇亡齿寒、螳螂捕蝉那样的成语，都没读懂过，竟然都不明白前脚把江青一伙除掉、后脚自然会轮到他下台的权争常识。不知华国锋在和邓小平一起筹划十一届三中全会之际，是否曾为自己的资历和能力捏过一把汗。可能没有。要不然，不会在难犯的众怒面前，那么的麻木，那

么的束手无策。反倒是邓小平，出访五天归来，一看会议形势，马上随机应变，一把抓住历史的机会，摇身一变，从右倾翻案的主角，变成了改革开放的总设计师。从权位的高低来说，这样的角色理当由最高权力者来扮演。华国锋假如有点头脑的话，完全可以在群情激愤的情势下，抢在邓小平前面发表一个顺应众议的讲话，并且把不愿平反冤假错案的责任顺手推到正在国外访问的邓小平头上；一箭双雕，既坐稳了英明领袖的位置，又除去了心腹大患。由此可见，历史根本不是人民群众创造的，而是由历史人物决定的。就历史人物而言，机会是均等的。关键只是在于，谁比谁更有本事，成为人物，而不是被历史淘汰。

或曰：那样的责任套得到邓小平头上么？须知，中国的政治斗争，从来都由赢家说了算。谁占领制高点，谁就成为真理的化身。不要说坐在九五之尊位置上的华国锋是否具有李世民的本事，即便有点韦小宝的聪明，也足以把邓小平重新打入冷宫。平反冤假错案，首先要放出笼的，就是一大群被毛泽东关进笼子的党内官僚。谁最忌讳群僚出山？当然就是与他们平辈的邓小平。华国锋完全有机会以邓小平嫉妒他人复出为理由，一面放出刘少奇、周恩来的旧班底，一面把邓小平重新推倒在地。然而再顺应潮流，迎合民心民意，放弃阶级斗争为纲，转向发展国民经济。当时，整个权力转换的重心无非在于，其一，发展国民经济；其二，重新回到党天下。前者是需要大张旗鼓宣传的，后者是只能做不能说的。谁能抓住这两条，谁就得了民心党心，谁就可以坐拥天下。权争有时好比赛跑，谁能够抢得跑道，谁就最终胜出。中国式的政治游戏，其实就这么简单。

仅就对手的不堪一击而言，邓小平相当幸运，几乎是不费吹灰之力，便坐上了九五之尊的宝座。邓小平玩弄权术当然不是毛泽东的对手，但对付华国锋这样的低能弱主，却绰绰有余。三中全会上把文革定性为浩劫，既满足了党内群僚否定文革的强烈要求，又回避了对毛泽东的直接否定。邓小平后来坦承，如此决议其实是搞了中庸，自己负有不可推卸的责任。同时又表示，要将如何评价毛泽东，留给后人担当。当时党内有人提出，对毛泽东的评价应该是：开国有功，建国有过，文革有罪。当然，这些功过罪孽，都是相对于共产党而言的，并非基于民众的利益，更非发自民众的心声。可是，即便如此，邓小平也不愿正面回应。邓小平的主政风格直率明了，从不云遮雾障，不玩痞子游戏。比起出尔反而、变幻莫测的毛泽东，邓小平的面目显然要清晰得多。但邓小平顽固起来，绝对无法通情达理。

撇开意识形态的包装，邓小平的政治形象与蒋介石十分相像。拙于言辞，敏于行事；天生的生意人头脑，外加一付小肚鸡肠。蒋介石讨厌痞子运动，邓小平厌恶红卫兵和造反派。蒋介石站在富人一边，邓小平不好穷人立场。彼此的根本区别也许在于，蒋介石有志家天下，邓小平要的是党天下。两人的最大共同点乃是，都是倾向于国家主义的独裁者。具有这种特性的独裁者，在外交上必定亲美亲西方。就像蒋介石的四一二大屠杀，是做给英美政府看的一场政治秀；邓小平的向越南开战，一下子拉近了与美国的距离。邓小平的访美，邓小平的头像登上《时代》杂志封面；这种公然向美国亲近的姿态，无声地宣告了毛泽东向第三世界乱撒银子的外交时代已然终结。但不要以为这是邓小平在向英美国家献媚，撒切尔首相误读了邓小平的这种姿态，结果在香港回归中国的谈判上，领教了邓小平的国家主义立场。邓小平向英美国家要的是伙伴关系，不愿再像毛泽东那样，在国际上扮演丐帮领袖。

邓小平在治国和邦交上相当务实，绝没有毛泽东的小农意识和乡下人的虚荣，倒是有点接近李鸿章或者袁世凯。邓小平深知，国家要富强，行事要低调。

由此定下不出头、不扛大旗的外事方针。用一句上海话形容：闷声不响大发财。商业文明是实在的事业，市场经济是人类生存竞争本然意义上的营作。这都是不言而喻的道理，根本不需要诉诸意识形态的花言巧语。没有理论头脑的邓小平，倒是有着本能的直觉。可见，邓小平当年追随刘少奇，并非是一种政治利益的需要，而是一种务实的本性使然。但邓小平在平反了刘少奇的冤案之后，对刘少奇的自由经济思想却始终讳莫如深。也许是说多了刘少奇，有个把毛泽东怎么办的問題。或者是，既然已经有他邓小平主持改革开放，不需要再另外请出一尊亡灵。

对比毛泽东的治国无能和整人无情，邓小平上台后的一系列举措，确实给社会给民众带来巨大的解放。但这样的解放与其说是历史性的开拓，不如说是稍许缓和一下国民悲惨境遇的松绑，借用共产党的术语叫做，宽松。毛泽东的极权统治，其专制程度远甚于历代封建王朝。当年毛泽东历数封建社会的罪恶，不过是四大绳索：政权，族权，神权，夫权。及至毛泽东坐了天下，绑在国民身上的，岂止四条绳索？从中央党政衙门到省、市、地、区到乡村的公社生产大队小队三级制，到城市的街道党委乃至居民委员会；加上人事档案制度，户口制度，公检法一条龙式的立法司法执法一体化，层层叠叠，编织成一张无形的天罗地网，把几亿民众死死罩入其中。所谓公仆一律享有特权，所谓人民，亦即工农兵学商外加知识分子臭老九，则必须老老实实服从公仆的管教。这叫做“领导我们事业的核心力量，是中国共产党。”数亿人口，等级森严。人民之外，尚有被称之为地富反坏右的黑五类贱民，随时随地让人欺凌作践。更有以思想改造为名的各式各样洗脑方式，剥夺所有个人的思考权利。这叫做“指导我们思想的理论基础是马克思列宁主义。”除了精神上的白痴化运动之外，还有基本生存上的种种禁忌。且不说其它，就连到自由市场上买几个鸡蛋，都有走资本主义道路的嫌疑。假如马克思见了这种他所设想的乌托邦社会，没准会目瞪口呆：马克思当年批判的普鲁士帝国，比起毛泽东帝国，其专制程度乃是小巫见大巫。

毛泽东的极权社会，且不说比之于民主国家，即便比之于人类历史上最野蛮的社会形态，都更野蛮更专制。毛式专制统治，有违于人类社会的基本常识。见识过如此穷凶极恶的专制，方才明白老子所说的无为而治，究竟是什么意思。任何有智慧有人情味的治国方式，不以给民众套上多少绳索为荣，而以减少对民众的束缚见长。专制统治，通常诉诸没完没了的层层加码；无为而治，则是尽可能不对民众有所强加。农民自然会种地，工人自然会做工，商人自然会做买卖，根本不需要统治者以任何主义的名义横加干涉。邓小平的改革开放，说穿了，无非就是让农民自己去种地，让工人自己去做工，让市场自行运作。亦即是说；不过是给捆绑得像只粽子一样的社会，做了几下减法而已。非常简单。当然，邓小平的减法仅限于农民种地工人做工，倘若有人要求除去束缚言论自由、思想自由、信仰自由、集会自由以及免于恐惧的自由的条条框框，邓小平马上面孔一板：这怎么可以？

邓小平最为致命的软肋，同样也是蒋介石的致命伤：听不得不同意见，容不得不同政见。面对人权，邓小平跟所有的独裁者一样，是个天生的恶棍。早在一九五七年的反右运动中，邓小平这种恶棍秉性已经展露无遗。或许正是这样的秉性，才使毛泽东认定，邓小平不可能成为赫鲁晓夫。曾经追随过刘少奇的邓小平，骨子里却具有与毛泽东一样的冷酷和残忍。借用一句毛泽东对他的评价叫做，是个开钢铁公司的冷血打手。邓小平上台后的立威方式乃是：先跟越南人打仗，横尸遍野；然后镇压民主墙运动，万众噤声。一九八三年，邓小

平又在全国范围搞了一次所谓的严打，其狂捕和滥杀的规模，堪比当年毛泽东建政之初的镇压反革命。事实上，邓小平的这种铁腕，正是对毛泽东的亦步亦趋。区别在于：毛泽东一面杀人，一面演说；邓小平只嗜杀，不言语。就此而言，邓小平以向越南开战讨好美国，也许只能讨得某些美国政客的欢心，并不能赢得美国民众的掌声。戈尔巴乔夫从阿富汗的断然撤军，才真正让美国人刮目相看。

不管邓小平如何死保毛泽东，依然挡不住民间对毛泽东的愤恨。七九年底八〇年初的那场民主墙运动，首先想要冲破的就是重新评价毛泽东的禁忌。既然毛泽东的班底已经一网打尽，为何毛泽东的罪孽不能论说？江青及其文革同伙，没有毛泽东的撑腰，何以得掌大权？这是一个在阳光下众所周知的事实，再迟钝的人也弄得明白。邓小平再不想做赫鲁晓夫，中国民众也无法像文革时期那么容易被愚弄。再说，邓小平本人对毛泽东也并非毫无怨气可言。这也是为什么民主墙初起之际，邓小平曾经表示支持的原因所在。邓小平不能容忍的是，民主墙逐渐走向要求民主，从而相对于共产党发展国民经济的四个现代化，提出了第五个现代化，政治的民主化。

就政治的策略而言，在中国社会刚刚从毛泽东的家天下回归到共产党的党天下之际，马上提出政治民主化，显然激进得不无鲁莽。但以现代民主政治的游戏规则衡量，这又恰好测试出甫坐天下的邓小平，在政治上到底能够走多远。邓小平的回应是，一下子从七八年复出回到了五七年反右。真相毕露，本性难改。面对民主政治的诉求，邓小平就连一笑了之的幽默感都没有。就算邓小平不善言辞，难道说一句慢慢来都不会么？须知，当时在民主墙上以张贴大字报的方式提出这个诉求的，只是一个默默无闻的青年电工，并非章伯钧罗隆基那样的人物。这就好比《红楼梦》里的贾母，突然面临一个小丫环的挑战。这在贾母可以于谈笑风生之际，轻轻挥去；但在邓小平却以小题大做的方式把事情越闹越大，最后竟然判了人家十五年徒刑，弄得魏京生名扬天下，让当年的章伯钧罗隆基们黯然失色，几十年的右派好像白当了一样。比起毛泽东喜欢玩弄在精神上把对手击垮的思想改造，没有思想的邓小平总是粗制滥造地制作一个接一个的政治明星。能够跟毛泽东在精神上对抗的，唯有林昭那样的圣女。但在邓小平没头没脑的专制底下，哪怕资质再平常的人物，只要抓住一个被邓小平点名的机会，就会被夸张成曼德拉、瓦文萨、哈维尔那样的领袖。邓小平制作的政治异见明星，很少经得起时间的磨砺。原因与其说在于被造就者太平常，不如说邓小平每每面对异见时，实在太紧张，没有一次不失控。

更让邓小平紧张的，是面对党内的不同意见。从某种意义上说，邓小平的改革开放是被推着走的。这是邓小平与曾国藩李鸿章们的最大不同之处之一。曾李一代，开创现代化进程，胸有成竹，从容大度。邓小平的改革开放，却瞻前顾后，鬼鬼祟祟。前要顾忌到毛泽东的灵牌和地位，后要防范党天下一不小心被民主政治所颠覆。倘若没有党内改革力量的不断推动，邓小平也许就在他七五年复出时的整顿范围内，重整一下国民经济，并没有多少宏图大略可言。

推动邓小平改革开放的党内力量，主要有两股：一股是以胡耀邦为代表的党内民主派，一股是以赵紫阳为代表的党内商业文明派。

胡耀邦可能是共产党内一个饶有意味的人物。这个红小鬼出身的革命者并没有多深的文化学养，却与五四新文化所倡扬的科学民主精神天然相通。在胡耀邦身后站着的，当然不是陈独秀胡适那样的新文化开拓者，而是在历次党内政治运动中吃尽苦头的知识分子。他们被统称为党内改革派，或者党内民主派。这些人至少都在文革中受过迫害，有的早在五九年的庐山会议上被打成反党分

子，有的在五七年被打成右派，有的受到胡风一案的牵累。他们有关被党剥夺个人独立思考和言论自由权利的最早记忆，来自延安整风的红色恐怖。他们大都是当年受了五四新文化感召，一腔热忱地投奔延安的知识青年。他们对毛泽东的专制，深恶痛绝。他们因此成为毛式专制最坚定的批判者。他们同时又具有传统知识分子的儒家原教旨主义人格，兼济天下，忧国忧民，为人正直，为政清廉。他们不以权高位重自得，而以两袖清风为荣。这批人对党内民主的渴求，基于刻骨铭心的历史教训，基于毛泽东专制带给他们的切肤之痛。也正因为经历过党内的残酷斗争，所以胡耀邦才会不遗余力地平反冤假错案。这可能是胡耀邦最突出的政治成绩：给受难者应有的公正。

倘若说，胡耀邦的威信来自坚决彻底地平反文革冤案，那么赵紫阳的政绩在于断然回到刘少奇的自由经济。赵紫阳是个与商业文明天然相通的人物。假如没有共产党的革命，出身于地主家庭的赵紫阳，很可能带着一个商人的头脑走进某个大城市，开创一番经商或者办企业的奇迹。套用一下共产党的术语，赵紫阳可说是混入革命队伍的一介商贾。像其他共产党人一样，赵紫阳也做过血淋淋的革命事业，诸如斗争地主、镇压反革命之类。而且，基于自己的地主成份，赵紫阳还必须做得比别人更残酷，才能表示出对党的忠诚。但这并不是赵紫阳的本性。赵紫阳的本性，应该是做个出色的生意人。正是这种生意人的本性和生意人的头脑，使赵紫阳在毛泽东时代刚刚结束之际，便展现出他的治国才能。

众所周知，当时在地方上不动声色地回归刘少奇路线的，并非在四川主政的赵紫阳一人。与赵紫阳齐名的，还有安徽的万里。赵紫阳的与众不同之处在于，能够形成一整套自由经济的思路。别人只是简单地回到刘少奇的“包产到户”，赵紫阳却能够别出心裁地想出联产到户，从而形成“家庭联产承包制”的农村改革模式。务实的赵紫阳，同时又有高瞻远瞩的目光，一眼看出沿海城市之于中国经济建设的重要性。当赵紫阳向邓小平递上中国沿海地区发展战略的蓝图时，邓小平应该是喜出望外。邓小平虽然和赵紫阳同样务实，但毕竟是个外行。想要扮演改革开放的总设计师，经济发展的战略眼光，不可或缺。赵紫阳之于邓小平，无疑是一个不可或缺的补缺。正是这样的补缺，使邓小平对赵紫阳另眼相看。

邓小平此后搭出的班底，应该说是最理想的组合：胡耀邦出任总书记，赵紫阳担任总理。一个掌虚，一个务实；邓小平只消居中做个协调者，打打桥牌，抽抽香烟，喷云吐雾之间，就可以轻轻松松地把国家搞定。事实上，胡赵当政的那段时间，也确实是中国自49年以来最美好的时光。经济在复苏，生活在改善，人文空间在渐渐地扩大起来；人们的眼界变得开阔了，知识分子开始学习如何用自己的头脑思考问题。毋庸置疑，这是中国人花了巨大的代价才换来的；可是，只持续了短短几年的时间，便告结束。

无论是胡耀邦还是赵紫阳，他们和邓小平的共同点既在于结束阶级斗争、致力国民经济，又在于共同维护党天下的政治体制。他们的思维方式很难突破共产党人的局限，更不消说，还带有毛时代留下的历史阴影。党内民主派的致命弱点在于：其一，他们要的只是党内民主，并非是两党制或者多党制的民主政治；其二，他们头脑中的民主只是抽象的理念，或者说类似于平等、博爱那样的理性精神，而不是可以诉诸操作的政治程序；其三，他们对于商业文明虽然并不反对，却又茫然无知，就像他们对于西方的价值体系，只认同马克思主义，不知道还有更加广阔的人文世界和更加深邃的人文传统。非常有意思的是，党内民主派的这种弱点，同样是党外知识精英所短。无论是在思想解放运动中



拔了头筹的郭罗基，还是声称民主不能指望恩赐、只能靠自己争取的方励之，其人文根底几乎都没有超过青年马克思的人文框架，就像周扬、王若水，只能在马克思主义的范畴里谈论人道主义。党内民主派和知识精英对于民主这种极其粗浅的共识，极大地影响了后来发生的六四学生运动，致使整个学潮只把民主只当作口号，茫然于民主是一种什么样的操作程序，茫然于民主的操作程序理当如何实现。

民主与其说是一种理念，不如说是一种政治操作的程序。就民主政治的历史而言，民主大都通过自上而下的和平改革实现，很少经由暴力革命达成。因此，说民主是要争取的，犯了两个常识性的错误。其一，民主不是像共产主义乌托邦那样，是一个通过奋斗去获得的什么成果，而是一个经由各方政治势力折冲协商、自然而然妥协成的政治运作程序。其二，争取民主的说法，由于把民主当作一种理念，很容易流于毫无操作性可言的空洞无物，还不如为自己争取一张选票来得切实。当所有的民众都要求一张属于自己的选票时，那么即便不提民主一词，民主也已经在其中了。要求一张选票的诉求，不是把民主当作理念，而是让民主成为可以操作的程序。政治游戏的奥妙，不在于理念的如何美好，而在于游戏规则切实改变。倘若一九八九年的中国人知道民主其实是政治操作的程序、而不只是一种理念，知道民主的程序在历史上通常是经由改革而“恩赐”的，而不是通过造反有理争取到的，那么那年的历史进程就会很不一样。

假设胡耀邦和赵紫阳的最高权力构架没有跟邓小平发生冲突，更没有被包括邓小平在内的号称中顾委的元老权贵集团给灭掉，演进到后来，会自然而然地形成党内民主派和商业文明派的互相冲突和彼此制衡。党内民主派的优势在于道德标高，随着时间的推移，这样的标高有成为商业文明批判者的趋势；在诸如平等、博爱、如何关注弱势群体、如何关注失业人群之类的问题上，与商业文明派分道扬镳。党内民主派的这种政治走向，既有类于欧洲的社会民主党，又跟同治中兴时的清廷清流势力相近。同样可以对照的是，以赵紫阳为代表的商业文明派，会越来越接近同治中兴时代的曾国藩李鸿章们。务实者治国也同时致富，务虚者忧国忧民之际，以两袖清风的道德优势，成为指手划脚的批评者。彼此互相制约，形成一种实做和言说的平衡。倘若没有邓小平的存在，赵紫阳和胡耀邦、商业文明派和党内民主派，很可能会发展出如此一派有类于同治中兴式的政治局势。可叹的是，中国人连这样的中兴气象都没能享受到。其中的戏剧性，又可归结为：成也小平，败也小平。

应该承认的是，邓小平虽然具有独裁品性，但并非毛泽东专制百分之百的继承者。邓小平至少从三个方面，试图走出毛式专制的历史阴影。其一，不让子女和家人染指政治权力；其二，倡导退休制度，废除终身制；其三，强调集体领导，终止家长制从而杜绝家天下的可能。邓小平与党内民主派尤其胡耀邦的一个很大不同在于，从来不从理念上思考问题，而是擅长于从程序上着手操作。当邓小平告诉胡耀邦他所设想的退休计划时，绝对不是在像毛泽东那样演戏，而是坦诚，而是信任。不善言辞的邓小平只是忘了同时告诉胡耀邦，这样的政治设想只能诉诸只做不说。比起深谙政治操作之道的邓小平，胡耀邦天真得几近孩童。

渴望党内民主、并且行事也有民主作风的胡耀邦，由于缺乏民主乃是程序自然生成的政治常识，由于不懂政治、尤其是中国政治，通常只能做、不能说的奥妙，手舞足蹈地把邓小平的退休设想四处传播。同时，在接受一个跟他一样天真的境外记者的采访当口，又稀里糊涂地透露自己和元老集团某公的南辕

北辙。倘若是两个性情中人私底下的谈天说地，这场采访无疑相当生动，并且童趣横生。无奈这番无心快语传到元老集团诸权贵的耳朵里，却成了听者有意，不仅成为胡耀邦犯上的把柄，而且给胡耀邦的政治生涯连同邓小平的退休计划，双双造成致命的后果。仅就新闻而言，无疑极具爆炸性；但政治人物的任何不慎，都会酿成难以挽回的意外事故。邓小平退休计划首先要触犯的就是元老集团的权势，胡耀邦只消有点政治斗争常识，就会避之惟恐不及。在媒体跟前的如此口无遮拦，与其说是泄露了不该泄露的机密，不如说是暴露了自己是个政治上的糊涂虫。在中国这么个具有几千年专制历史的国家，最高权力的任何动静，全都敏感得有如政治地震，并且还会造成牵一发而动全身的不测后果。能不能做的事情一旦诉诸言说，那么设计得再周到，也不得不放弃从而不得不流产。仅就个人的人格而言，胡耀邦无疑是个人情味十足的政治领袖。但问题在于，历史不是由人格创造的。

邓小平设想的退休计划，用民主政治的标准衡量可以说平淡无奇；但置于中国几千年的专制历史，置于毛泽东帝王式终身专制的前车之鉴，置于如何启动党内民主的操作程序，无疑是个举足轻重的政治举措。再从现实的政治利益上考量，这个退休计划显然会触动一大群党内官僚尤其是元老集团的切身利益。基于观念的争执，最后都可以找出理由存疑；但来自利益的纷争，是无论如何不可能调和的。民主，倘若仅仅是一个理念，人人都可以高歌入云。但民主一旦触动当权者利益，谁也不肯相让。即便是很高兴邓小平退休的胡耀邦，一旦面对共产党要不要退休的尖锐课题，也很难像接受邓小平退休那样乐意。毛泽东的家天下被否定之后，共产党的党天下已然成为党内各派、各个利益集团的共识：无论请谁退休，也不能请共产党退休。

赵紫阳也同样不愿让共产党退休。八十年代后期，知识界和半官方的智囊们曾大力宣扬新权威主义。不管这个主义是否把最后的目标定为实现民主，也不管这个主义的现实针对性是否在于请老权威邓小平退休、让新权威赵紫阳登基，其用意也在于，继续维护党天下。在六四二十周年纪念前夕出版的赵紫阳秘密谈话录音中，赵紫阳为自己、为六四学生运动所作的最大辩护是：没有人想推翻共产党。学生没有这个意思，知识分子也没有这个意思，他赵紫阳本人当然更不存有这个念头。赵紫阳没有说错。举国上下，整个学生运动连同卷入的知识分子乃至平民百姓，都把这场席卷全国、震惊世界的学潮，自觉或不自觉地置于认同党天下的共识底下。这与其说是悲剧，不如说是喜剧。

虽说邓小平的政治人格接近蒋介石，其政治能力却有如袁世凯。邓小平与毛泽东、孙中山等造反有理之徒的根本区别在于，不喜欢依靠群众运动推动历史前进。邓小平的取缔大鸣大放大字报，可以说是害怕群众运动，也可以说是对自己充满信心。邓小平理解的党内民主无非是：退休制度，集体领导，轮流上台。这可能是邓小平重建党天下的基本构想。邓小平相信自己能够做到这一步。这一步无论就党内民主而言，还是就中国政治民主化进程而言，都应该算是稳妥的，踏实的，低成本、高效率的。因为不要说普通民众，即便是自以为最精英的知识分子，都还不曾弄明白民主究竟是怎么回事。不要说八十年代的中国民众和中国知识分子，即便到了二〇〇一年，中国人依然茫然于民主到底是什么。他们对美国乘客面临恐怖分子劫持飞机时投票表决是否反抗，大为惊讶：民主，原来是这么回事！平心而论，庞大的人口基数加上低劣的人文基础，邓小平以党天下为前提所跨出的这一步，似乎并不算太小。

问题在于，历史的脉搏从来不以任何人的意志为转移。且不说太多的偶然因素，就以汹涌不已的人文思潮而言，党天下的历史合理性也正默默地遭受着

越来越强烈的质疑。因为民主政治，在中国依然算是开创，但在二十世纪的最后二十年里，早已成为世界潮流。许多共产党国家，都在不约而同地被这股潮流推向民主政体。

一九八四年十月的国庆游行队伍里，学生向站天安门城楼上观礼的邓小平打出了“小平，您好！”的横幅。遗憾的是，邓小平只看到对他赞许的民意，没看到这声招呼背后的潜台词：赶快管管学校里那些不学无术的领导，改改陈腐的教育体制吧！八十年代的中国大学生，处在一种前所未有的张力之中：一方面是社会的天之骄子，一方面是校园里的低等贱民；一方面接受着一波又一波的思想解放冲击，一方面忍受着从衣食住行到知识习得再到思想自由的重重压抑。其时的大学党委书记，基本上沿袭毛时代的人事方针和治校模式，清一色的大老粗，党委领导一切。难得轮到个把知识分子当权，只稍稍有改进，便成为改革开放的明星；匡亚明方励之等名流，就是这样斩露头角的。至于学校机构，更是臃肿不堪。不要说学生怨声载道，就连八十年代毕业留校的青年教师，都被校园里的生存环境（比如筒子楼）和陈腐制度（比如职称评定）压迫得怒气冲天。八十年代的莘莘学子，因此成了最具革命性的一个族群；致使八十年代的中国高等学府，不知不觉地变成引发社会震荡的火药桶。

及至学生运动爆发，高高在上的邓小平却只知道使劲压下去，根本不明白，根子并不在于学生要跟他邓小平过不去，而是被学校压得受不了。解压的关键，与其说在于权力最高层是否实施政治改革，不如说在于学校当局能否平息学生的怨恨和怒气。受了沉重压抑的学生，没头没脑地把怨气撒向街头，撒到广场上，不管找到什么借口，都会兴冲冲地拉起游行队伍。因为只有走向社会，才能恢复他们天之骄子的尊严；被堵在学校里，只能永远感受没完没了的屈辱。一九一九年的五四学运，起因于政府丧权辱国的外交失败。八十年代的学生运动却是缘自学生在校里过于压抑，哪怕没有借口，也要找出借口上街游行。一九八六年的上海学运，起因不过是学生和纠察在公众场合发生了冲突。这样的冲突，在校园里曾经发生过无数次；这样的冲突，引发出学生在校园里遭受种种屈辱的记忆。学生运动的这种起因，邓小平不知道，学生也不会说。学生需要在政治上文化上提升自己游行动机的品位，不愿降低到不过是因为自己在校园里受气。邓小平则是一朝被蛇咬，十年怕草绳，把历次学生运动，全都等同于当年的红卫兵运动，从而动辄站到学生的对立面，成为凶神恶煞。从某种意义上说，邓小平和学生运动的过节，其实是一场无焦点冲突。学生和邓小平在要不要民主问题上发生冲突的说法，乃是事后的追加。事实上，彼此谁都说不清楚什么才是民主。一个只做不说，一个只说不做。邓小平永远也说不清楚，他的努力其实就是在迈向民主，只是以他的方式，以他认为最适合中国的方式。学生只知道民主是个叫起来十分响亮的口号，并不懂得民主程序应当如何操作。学生更不知道，民主不啻是政治制度，同时也是生活方式。上街争取民主，远不如在日常生活中习得民主更加意味深长：哪怕一起反抗歹徒，也需要投票表决通过。

倘若学生运动和邓小平之间，纯粹是彼此间的误解和误读，那么并非是个无解的历史死结。问题在于在两者之间尚有各种冲突，各种利益纠葛，错综复杂地搅作一团。其中，尤以元老权贵集团与邓小平、与胡耀邦、与赵紫阳之间的你死我活，最为醒目。

以中顾委名义凌驾于最高权力形式之上的元老权贵集团，既代表各自的家族利益，又代表邓小平时代的党内既得利益官僚。这类集团在中国历史上出现过无数次，每次都代表了最腐败最反动最凶残的一方。邓小平在放手让儿女致

富之际，还得考虑考虑对国家应负的责任；这些元老权贵基于纵容自己家人谋取权力、掠夺财富的考量，在权争中全然聚焦于自身的利益得失，根本不在乎有无道德操守，有无党纪国法。他们本能地痛恨以胡耀邦为首的党内民主派。因为这些人过于清廉，从而对照出元老权贵的形象太不堪。他们可以容忍赵紫阳的致富经济，但前提是首先让他们的子女富起来。他们施压邓小平，不让他以退休名义，把整个元老权贵集团一古脑地拖下政治舞台。就此而言，胡耀邦的失言，实在是既大意又轻率。胡耀邦或许以为，大家都是革命同志、革命战友，并且全都受过毛泽东专制的迫害，没有什么不可以商量的。胡耀邦倘若抱有如此天真的善意，那么真是大错特错。且不说他人，即便是当初被他从囚笼里平反出来的山西革命老醋，一旦事关切身利益，根本不念旧恩旧情，照样落井下石，无情打击。

权贵集团的重拳出击胡耀邦，在邓小平应该是挥泪斩马谕。不管怎么说，被泄露的退休计划触犯了全体权贵的利益，那也是一种众怒难犯。邓小平不得不做一下一百八十度转身的政治体操。这在毛泽东是得心应手的事情，可以做得天衣无缝，诸如打高岗、反右派，但在邓小平却做得笨手笨脚，竟然找了个纵容学生运动的借口，罢免胡耀邦的总书记职务。胡耀邦对学生运动的温和姿态，不过是重复了当年北洋政府善待五四学运的方式，并且同样诉诸爱国的名义，邓小平却硬是将胡耀邦与学生运动捆绑到一起。让胡耀邦与学生运动共进退，邓小平由此埋下了八九年学生运动的伏笔。

不管事后如何申辩，赵紫阳面对胡耀邦的下台，心情复杂微妙。赵紫阳的经世之道，有类于晚清的洋务大臣李鸿章：报效国家的同时，并不拒绝香车宝马，那根高尔夫球杆挥得比谁都来劲。因此赵家公子随着邓家儿女有样学样地步入官商行列，对于赵紫阳来说，并不突兀。只是与胡耀邦的自甘清贫对照起来，有些难堪而已。再说，胡耀邦在政治上的天真，正好又是赵紫阳的有所不为。其实，不要说在朝的当权者和肉食者，即便是按旁观者的眼光来看，天真的胡耀邦在共产党这个诡异透顶的官场是否胜任也确实成问题。但这对赵紫阳来说，却无法如此旁观。道理非常简单：唇亡齿寒。而且殷鉴不远：华国锋粉碎四人帮、接着又被他人驱逐出局。长于以商业文明头脑治国的赵紫阳，面对变幻莫测的政治，显然不像是个行家。当年曾国藩面对左宗棠咄咄逼人的挑战，远甚于赵紫阳捉襟于胡耀邦的对照，却能够如如不动，始终不与左氏计较。倘若曾国藩处在赵紫阳面临胡耀邦被罢免的境地，很可能在邓小平面前长跪不起：您老人家把我也一起拿下吧。这在政治上叫做同进共退，在攻略上叫做以柔克刚。遗憾的是，赵紫阳于此所作所为，正好相反。早在一九八四年，赵紫阳就背着胡耀邦给邓小平以及元老集团写信，对胡耀邦不指名地有所微词。更不用说及至胡耀邦落难之际，赵紫阳跟着落井下石。当赵紫阳在一九八七年倒胡的生活会上，解释他一九八四年那封信的微言大义之信时，竟然指责胡耀邦有野心。并且借题发挥，说什么老一辈健在时，他赵紫阳已经难以与胡耀邦相处；将来老一辈不在了，他赵紫阳只能辞职，云云。赵紫阳如此落井下石之际，可能忘了当初华国锋粉碎四人帮之后的政治命运。赵紫阳不仅不懂得什么叫做唇亡齿寒，而且也不懂得什么叫做以柔克刚。邓小平的政治人格一向以至刚著称，偏偏朝中没有一个至柔可加克之。赵紫阳做不到，胡耀邦就更不用说了。

元老集团的还击，不止在于除去胡耀邦，同时又放出代表他们利益的李鹏，顶入赵紫阳转任总书记之后留下的总理空缺。去胡入李，不止是胡耀邦的悲剧，也对赵紫阳构成极大威胁，更是邓小平权力布局的滑铁卢。李鹏者，周恩来夫妇的养子也。这厮继承了周恩来什么都不是的品性，却丝毫没有周恩来什么都

是的本事。李鹏入阁，重启共产党白痴治国的祸患。而赵紫阳的转任总书记，则有如狗逮耗子、猫看门一般的错位。赵紫阳是个长于治国的重臣，并非是个具有力挽狂澜气魄和雄才大略心胸的政治伟人。在八九学运所激起的权力角逐中，赵紫阳的作为仅仅是守住了道德底线，无论之于改变政治格局，还是之于创造划时代的历史篇章，全都乏善可陈。至于赵紫阳手下的幕僚，可谓鱼龙混杂。既有六四后身陷囹圄、矢志不移的铁骨铮铮之士，又有在海外坑蒙拐骗、吃喝嫖赌的鸡鸣狗盗之徒。手下跟班的良莠不齐，多多少少折射出赵紫阳作为一个政治人物的复杂性。

胡耀邦猝死引起汹涌的学潮，没有人感到意外。邓小平早在两年前就把胡耀邦的名字和学生运动拴到一起，学生闻讯无动于衷才是天大的怪事。风乍起，吹皱一池春水。权力高层人人如临深渊，没有一个不在为即将到来的权力变局提心吊胆。这场权争的关键，在于开明派和保守派双方，谁能占领邓小平这个制高点。倘若说，邓小平象征着权力顶峰，那么赵紫阳和李鹏的拼搏则在于抢占邓小平。这本当是场一目了然的龟兔赛跑。也即是说，无论从哪方面看，赵紫阳都应该是兔子，而李鹏应该是乌龟。结果却让人大跌眼镜，居然是李鹏胜出；不仅争取到了邓小平，还先发制人地把学生运动定性为动乱。作为兔子的赵紫阳在干什么？在金日成的宫殿里睡大觉。

赵紫阳在当初设想沿海经济发展战略时，确实胸怀大志。赵紫阳在八九年面对着一场关系到国家命运的学潮时，却耍了官场小聪明。作为一国之主，不管是名义上的，还是实质性的，一旦面临天灾人变，断断乎没有按照日程表出访的道理。有牛崽之称的小布什，在历届美国总统行列中并不算是个高智商人物，但他也懂得，国中一发生飓风之灾，马上取消既定的出访。发生在八九年中国的那场学潮，举世瞩目，哪怕是放到整个人类历史上，也算得上一场政治飓风，赵紫阳竟然有空如期出访朝鲜；从而因为这场无关紧要的出访，丧失了不该丧失的先机。

身处权争中心的赵紫阳不会不知道，元老集团除去胡耀邦之后，马上着手下一步的倒赵步骤。赵紫阳非常清楚，就算没有八九年的学生运动，他的政治地位也已岌岌可危。元老权贵先是籍口电视片《河殇》发难，接着又由李鹏伙同姚依林出面挑衅。面对元老权贵的步步进逼，邓小平顶住压力，一再表示：总书记不能换，非但不能换，还要继续做下去。按照赵紫阳本人的回忆，邓小平始终坚持要让赵紫阳至少担任两届总书记的职位。鉴于这样的局面，赵紫阳的政治方针理当十分明确地始终与邓小平站在一起，进则同进，退则同退。尤其在学运甫起之际，赵紫阳的全部精力，理当聚焦于学生运动和邓小平之间的沟通和理解。然而，赵紫阳却玩弄了一下官场上的雕虫小技，竟然在关键时刻出访朝鲜，从而把学生运动推给李鹏。赵紫阳在回忆录有关此举的解释，是相当无力的。就算赵紫阳以此想让那个低能儿出洋相，也应该考虑到人家会不会乘机利用这个空档，争取到邓小平发话。

一九八九年的赵紫阳，不管事后如何解释，从客观上说，确实处在最为关键的历史位置上。这年的赵紫阳，有两个选择，或者化解冲突，或者出奇制胜。前者是以柔克刚，通过各种渠道、尤其是通过邓家儿女，在邓小平和学生之间做足沟通，以求大事化小，小事化了。这个可能性是完全存在的。首先，邓小平本人始终不愿意听凭元老权贵将赵紫阳排除出局。邓小平对学生运动确实是有偏见的，但对赵紫阳却是相当信任的。赵紫阳在自己的回忆录里也坦承邓小平对他的信任。其次，即便邓小平发话，形成了四·二六社论，并不等于完全无可挽回。邓小平的心态是矛盾的，既发了话，又对李鹏把他推到前面十分恼

怒。赵紫阳倘若利用邓小平对李鹏的这种不满，将李鹏置于死地，并非完全没有希望。再说，邓小平的儿女在赵紫阳回来后发表五四讲话之际，还特意打电话希望赵紫阳在讲话中添加邓小平关怀青年人的意思。赵紫阳本应当抓住这个时机，疏通邓家儿女，给邓小平一个转弯子的机会。因为邓小平再不喜欢学运，但毕竟是个务实之人。倘若赵紫阳能够平息学运，邓小平乐得顺水推舟。但赵紫阳却没有这么做。

赵紫阳的另一个选择乃是，狭路相逢勇者胜；破釜沉舟、背水一战。前一个选择是以继续维护党天下为前提，哪怕牺牲自己的政治前途，也要找出和平解决的途径。古代的贤明君王，在国家生死存亡的关头，会向对方自首：请拿我一人治罪，放过所有的臣民。就算赵紫阳没有这种气度，还可以继续争取邓小平。不管邓小平对学生运动有多深的偏见，不管邓小平是否听信谗言、对他赵紫阳已然不满，也要把身段放到最柔软的程度。这不仅为国家的前途，也为千百万学生和百姓的安危，忍辱负重。至于后一个选择，当然是抱定玉石俱焚的决心，扮演后来叶里钦在苏联解体过程中扮演的角色。此举虽然风险巨大，但无论胜负如何，全都功德无量。倘若赵紫阳的目光不是聚焦于官场上的纷争，而是能够投向风起云涌的民心民意，再审视一下可以争取到的各种力量，放手一搏，并非完全没有胜算。遗憾的只是，赵紫阳连想都没有想过这样的念头。

八九年的这场学生运动，无意间动员起来的社会力量，盛况空前。这场全然自发的运动本身，规模之大，前所未有。如此大规模的学生运动，其理性，其温和，其秩序井然，历数五四以来的所有学生运动，也是前所未见。当年只是一群北大学生闹事，就又是烧楼，又是打人。如今全国各地学生通通上街，都不见有任何暴力事件发生。如此组织良好、温文尔雅的学生运动，赢得了空前的响应。举国上下，从来没有这么齐心协力地支持一个由学生仔发动的群众运动。在学府里备受欺压的大学生，一下子成了全社会的宠儿，成了最可爱最受欢迎的人。当年毛泽东发动文革，用尽心计，使尽花招，也没有得到如此真心实意的拥戴。赵紫阳只消一个转身，振臂一呼，不费吹灰之力，便可拥有火山喷发一般的群众资源。过去是毛泽东费尽心计地想要得到如此一场运动，此刻是全社会被动员起来的亿万民众，热切地盼望着出现一位领袖，带领他们创造一个全新的时代。如此炽热的民意，同时也影响到党政军各级实权人物。从后来的军队抗命，可以看出军队并非是邓小平及其元老集团的御林军。至于当时各个省市的地方大员，更是只作壁观，不行压制。江泽民在上海不过是给

《世界经济导报》施加了一点压力，马上转身连连自嘲，说自己弄不清楚上面到底发生了什么事情。此时此刻，全国上下，都在期待赵紫阳有所表示。令人遗憾的是，千呼万唤，赵紫阳偏偏不肯站出来。遥想当年，光绪皇帝，生于深宫之中，长于妇人之手，尚且敢作敢为。可叹今朝，堂堂一国之主赵紫阳，半世人生，历经风浪，却瞻前顾后，畏首畏尾。

赵紫阳被官场权争所困的头脑里，可能连一秒种都不曾闪过：登高一呼，背水一战。在党性和民意之间，赵紫阳本能地选择党性，或者说，奴性。由此顺理成章地，在苟全和担当之间，赵紫阳又本能地选择了苟全。以柔克刚，需要忍辱负重。苟全却只消把责任轻轻推开，便可全身而退。纵观赵紫阳在八九学运期间的全部作为，一以贯之：不愿负责。赵紫阳比邓小平害怕学生运动还要害怕有所承担。赵紫阳先是把责任悄悄地推给李鹏，等到李鹏及其元老集团伙同邓小平把学运定性为动乱之后，赵紫阳又把责任推给邓小平。赵紫阳向到访的戈尔巴乔夫透露邓小平垂帘听政与其说是泄密，不如说是卸责。赵紫阳甩动高尔夫球杆的手臂很有力量，可是担当历史命运的肩膀，却十分脆弱。



当赵紫阳把责任推给李鹏时，李鹏以白痴式的无知无畏，成为学生运动的凶恶死敌。当赵紫阳把责任卸给邓小平之后，邓小平当仁不让地决定戒严。从推卸责任的角度来说，赵紫阳与其说是失败了，不如说是成功了。他在回忆录音里谈及五月十七日到邓家开会，被告知邓小平和元老集团决定戒严云云，不过是在指证罪责，并非因此有所愧疚。以赵紫阳的智商，竟然还斗不过白痴般的李鹏，这无论从哪个角度，都是匪夷所思的。赵紫阳只稍稍许有一点勇气，有一点责任感，就能找到许多办法，让整个事变至少不朝最坏的结局发展。但赵紫阳首先考虑的是如何让自己撤出，从而让全家安然无恙。赵紫阳最后跑到天安门广场向学生告别，可说是如释重负。在一个非常需要领袖的历史关头，站在领袖位置上的人却开了小差，而且开得非常漂亮，开得中国人民根本看不懂。对赵紫阳来说，他想要全身而退的目的，完全达到了：罪责由邓小平来负，鲜血由学生和平民百姓来流。就赵紫阳和李鹏的权争来说，赵紫阳失败了；但就由谁承担责任而言，赵紫阳成功了。邓小平一身污血，赵紫阳干净得一尘不染。这可真是叫做：进一步，风险重重；退一步，海阔天空，外加高风亮节。生意人的头脑，果然盘算精明。

赵紫阳的成功卸责生动地表明了：什么都没做的人，才是最道德的人。赵紫阳此后只消牢牢地守住自己的道德优势，便可成为继胡耀邦之后的又一个良心标高。赵紫阳确实做到了，致使中国人民只看见赵紫阳的道德操守，根本不管一个最应该负责的人有没有履行职责。中国人民有时候对领袖的要求很高，比如面对以挨枪子的代价拿回一个亿的李鸿章；有时候又对领袖的要求很低，只消人家在道义上表示一下就被感动得热泪盈眶。显然，赵紫阳本人深谙其中奥妙，在事后的跟人谈话和回忆录音里，没有一句谈及自己为何不肯有所担当，没有一个字流露因为自己不肯承担而导致六四血案的内疚。赵紫阳想要向世人说明的只是：邓小平及其元老集团强加给他的罪名，如何的不成立。其实，这样的罪名成立不成立，跟承担了六四血案的学生和平民百姓，又有什么关系了？被杀害的学生和平民根本不知道这种罪名，活着的承担者又根本不把由屠夫强加的罪名当回事。赵紫阳唠叨的学生运动如何不想推翻共产党，不过是在向党表示清白；无论是当年的学生还是将来的民众，都不会有兴趣聆听。赵紫阳根本就没有反省过，他曾让举国上下的学生以及数亿民众对他的期望完全落空，他曾错失一次把中国带入现代民主政治空间的历史机会。赵紫阳甚至都没想过，假如他当时抛开与邓小平之间的恩恩怨怨，挺身而出，忍辱负重一下的话，本来至少是可以避免流血的。赵紫阳却只为自己抱不平，只为自己怨声载道。这也许是生意人头脑天然具有的局限性。

在赵紫阳与李鹏及其元老集团的对决中，争取邓小平是关键。在学生运动及其站在学生后面的千百万民众与邓小平及其元老集团的对峙中，赵紫阳能否有所担当是关键。赵紫阳一旦隐身退避，那么学运和民众的命运，也就只能是为刀俎我为鱼肉。邓小平对知识分子的蔑视，对学生运动的仇恨，整个元老权贵和既得利益集团对要求清查官倒、惩治腐败的民众的深恶痛绝，通通经由机枪扫射和坦克碾压，获得了痛痛快快的发泄。当年的北洋政府面对五四学生运动，被打人了，被烧了楼，照样低声下气，大事化小，小事化了。一九八九年的中国学生，不仅不要求共产党下台，而且还禁止任何人喊出这样的口号，甚至将挑战暴君的三位平民，押送公安局；理性到不可思议的地步，温和到难以想像的程度，结果换来的，却是机枪加坦克的血腥镇压。早知如此，北什么伐，战什么争？袁世凯再不济，袁氏身后的北洋政府再无能，也不至于反动到这种地步。孙中山的战争毁掉了什么，共产党的革命又带来了什么，一九八九

年的屠杀，解说得清清楚楚。

与血腥镇压形成鲜明对照的是，中国民众空前的众志成城。整个民族的精神面貌，心理状态，道德水准，在那些个日日夜夜里，获得了前所未有的净化。这个从来没有真正欢笑过的民族，在那些日子里，开怀而笑。就连男女老少的眼神和表情，都跟往昔大不一样。不再是委琐的，可怜的，东张西望的；而是开朗的，祥和的，从容不迫的。习惯于互相仇恨的中国人，一下子变得友爱无比。不止是游行的学生感觉到了什么叫做尊严，所有的民众，都在那些日子里体验了有尊严的时刻。中国人从来没有如此充实过，如此自豪过。鲁迅嘲笑过的国民性，在那些日子里荡然无存。可以说，此乃中华民族有史以来的最大奇迹。

但反过来说，敢对这样的民众开枪，也算是一大奇观。无论什么样的政府，面对这样的民众，就算在利益考量上不能接受，也难以悍然屠杀。因为这是与整个民族为敌，向整个民族开枪，并且杀死的不仅是无辜的平民，而且更是这个民族的灵魂。一个民族的灵魂，通常见诸这个民族的伟大作品，比如莎士比亚戏剧之于盎格鲁撒克逊民族，曹雪芹《红楼梦》之于中华民族；很少有机会通过一个非常的历史事件，见诸整个民族的民意民情。当年北洋政府为什么不向五四学生开枪，因为他们看出学生运动含有民意在其中。以邓小平及其元老权贵的文化根底，莎士比亚戏剧和《红楼梦》自然无缘相识，就算见识过也看不懂。但他们难道连北洋政府的榜样都学不了？倘若连北洋政府的人文水平都及不上，那当年还闹什么革命呢？满清入主中原之后，还知道学习汉人文化。共产党执政之后，怎么连起码的常识都丧失殆尽？

六四开枪，打掉了共产党革命的历史合理性，打掉了共产党执政的文化根基和民意基础。人民军队的谎言从此完全戳穿。从巴黎公社开始的共产主义运动，也因为六四血案而告终结（随后发生的苏东波并非偶然，而是顺理成章）。共产党闹革命时的烈士鲜血因此全部白流。也许是本能地感觉到了这样的后果，即便在共产党内部，也有不少人坚决反对开枪屠城。其实，那些元老权贵未必不明白，这毕竟是在作孽；血案过后，一个个躲得远远的，颇有君子远庖厨的不沾血腥。邓小平最后独自一个，出来接见屠城部队。身高与镇压巴黎公社的梯也尔差不多的邓小平，在由一群政治侏儒组成的元老集团里，却鹤立鸡群。在政治赌桌上，所谓赢家，有时不过就是敢于担当的同义词。

赵紫阳面对的权贵集团，看上去张牙舞爪，实际上只有邓小平才是劲敌。邓小平接见屠城部队的亮相，与其说在庆祝胜利，不如说在承担失败。不仅是共产党的失败，也是邓小平的失败：作为人权恶棍的邓小平，枪杀了作为改革开放总设计师的邓小平。将来的史学家论及这段历史及其邓小平，最公允的论断也只能如是：他虽然向学生开了枪，毕竟主导了八、九十年代中国的改革开放；或者，他虽然主导了八、九十年代中国的改革开放，但毕竟屠杀了学生和无辜平民。八九年的邓小平，以一介屠夫形象，扮演了一个悲剧人物。正如袁世凯一世英名，毁于称帝喜剧；邓小平改革开放，折于六四血案。

就政治博弈而言，六四的屠城，其实也是邓小平与邓小平的自相残杀。先是人权恶棍击败改革开放总设计师，然后是总设计师通过南巡讲话向人权恶棍扳回一城。经过这两个回合，邓小平算是对重建和维护党天下，履行了鞠躬尽瘁的义务。倘若说，当初胡耀邦倒台后，元老权贵推出李鹏实施白痴治国，邓小平还只是打脱门牙和血吞；那么六四除掉赵紫阳，换上江泽民，邓小平却实在难以下咽。结果，邓小平错上加错地隔代指定江泽民以后的接班人。倘若说退休制是向党内民主进了一步，那么指定接班人却又朝后退了半步。六四后的

邓小平，有如林彪事件之后的毛泽东，已然迟暮。好在他还能走动，走了个南巡，向元老集团发难。只是今非昔比，邓小平早已失去了胡赵时代的权威。南巡讲话只争得了继续改革开放的朝政方针，在权力布局上也只是增加了一个朱镕基。邓小平属意的李瑞环，始终无法取江泽民而代之。江泽民以韦小宝式的油滑，在邓小平面前把个身段做到软得不能再软的地步，终于保住摇摇欲坠的权位。由此可以想见，假如八九年赵紫阳为了学生和民众，也能够在邓小平面前以柔克刚一下，结局将会是如何的不同。

在共产党的革命史上，毛泽东以消极抗战拯救过共产党。在共产党的执政史上，邓小平以六四血祭，完成了党天下的重建和维护，给了共产党一张当政末班车的车票。至于当政者持着这张车票能够乘到哪一站，唯有天知地知共产党知老百姓知。中国的老百姓有如一川河水，被愚弄的时候很混浊；但一旦警醒，又会像八九年那阵子一样的清澄明亮。关键在于，中国的知识精英，有没有本事把这条被六四开枪弄得混浊不堪的河流，重新变得清澈如初。如初不是如共产党当政之初，应该是如清末民初。更为遥远的，是如商周之交之初，如《山海经》之初。

邓小平以后的中国，与慈禧太后归西后的清朝末年，不无相像。专制集权在日渐一日地式微，半梦半醒的改革开放朝政，比满清的新政还要有气无力。清末民初，尚有一派欣欣向荣。邓小平之后，整个国家呈现出的，是一幅人欲横流的末世图景。举国上下，没有人活得有尊严，没有人生存得有安全感。处在权力顶峰的人君，有如坐在火山顶上。权贵们一面沉缅于骄奢淫逸，一面惴惴然民众怨恨。整个社会有如撞上冰山的沉船，不知什么时候，纸醉金迷的良辰美景，会突然烟消云散。而在这巨变发生之前，又像是眼下的一切被什么魔法定格了一般。想要变革不知从何变起，想要造反又不知从哪里着手。甚至刻意讨好官府的混混们，都不知道自己的拍马溜须究竟拍在了臀部，还是拍上了马蹄。一会儿说不，一会儿含泪；一会儿牛皮哄哄要崛起，一会儿假装不高兴。如此的语无伦次，折射出朝廷已然步入老年痴呆。所幸的是，国际环境倒是空前有利。外患重重的年代，一去不复返。只是国运虽好，国家却依然匍伏在日暮途穷的专制集权底下。

清末民初的变局，其实是对商周之交的历史回应。当年历史是如何从诸侯联盟变成中央集权的，此刻正在重新变回去。基于时间和空间的旋转性，历史的循环是很容易的，一如河水打个旋涡。不要以为人类从洞穴时代进化到日新月异的电子时代之后，再也退不回去了。只消一场原子战争，就可以让人类重新回到洞穴里。历史说漫长很漫长，说短暂又很短暂。既然昨天是从诸侯联盟一步误入中央集权的，难道明天就不可能从中央集权走向民主联邦？毛氏家天下说倒就倒，邓氏重建的党天下难道真会世代相传？八九年春夏之交的中国，没能实现民主，却已经闻到了自由的芬芳。而自由，乃是民主政治必不可少的人文前提。能够将民主作为政治程序而操作自如的，必定是具有独立人格、能够自由思想的人们。乐观也罢，悲观也罢，历史的这一页，早晚要翻过去的。

（上篇完）

2009年5月20日星期三完稿于纽约寓所

下篇 人文图景 精神光谱

## 一 作为历史标记的五四和作为五四的历史

五四显然已经成了一个专有名词，一个特定的历史标记。因为假如仅仅就五四本身的含义来说，只是一场爱国学生运动。将五四作为文化运动来谈论，是其衍生的象征意义。五四学生运动之所以会衍生出如此一种象征意义，是因为共产党故意把五四学生运动和五四新文化运动混为一谈，以突出他们给五四下的反帝反封建定义。因为五四学生运动突出的是反帝内容，新文化运动突出的是反封建内容，把两者并到一起，有了反帝反封建的定义。事实上，五四学运并没有反封建，而五四新文化运动也没有反帝意味。混淆者故意为之，而史家也不加区分，于是就成了所谓的约定俗成。其情形一如中国那句著名的成语：助纣为虐。纣王并非是虐，助纣也未必为虐。这个成语缘自有人刻意抹黑纣王，而史家不加分辨地随声附和，结果也成了约定俗成。由此可见，许多约定俗成说法，是经不起认真推敲的。由此也可见，史书和史家都是有必要质疑的。

倘若细加区别，五四理当有三层含义。一层是最原始的含义，即发生在1919年5月4日的那场学生运动。二层是五四新文化运动，即从一九一七年胡适倡言白话文开始、后来以由陈独秀在北大主编《新青年》杂志为主要阵地的文化运动。三层是五四新文化。这是个比五四新文化运动更广义的历史概念，不仅包括上述新文化运动，而且包括所有发生在清末民初的文化思潮嬗变过程。比如，二十年代清华国学院的思想学术，章太炎的俱分进化论，林纾的翻译小说，李叔同的文艺活动，等等；甚至还可以包括当时的生活方式、婚姻恋爱观念的改变。

作为一场学生运动的五四，虽然后来经常被共产党引为自己的文化资源，但事实上，这完全是学生的自发运动，跟任何一个政党都无关。而且，这场运动的性质，也不是共产党所定义的反帝反封建，而仅仅是出自爱国、归之爱国、结束于爱国的学生运动。仅从运动的主要参与者罗家伦为这场学生运动写的《五四宣言》中便可得知，其源起在于当时中国政府在巴黎和约上的外交失败，让日本占了青岛。当时的学生爱国情绪虽然强烈，但表达方式既幼稚，又火爆。那篇《五四宣言》中有如此煽情的文字：“中国的土地可以征服不可以断送！中国的人民可以杀戮不可以低头！国亡了，同胞起来呀！”这样的文字仅止于煽动游行，经不起仔细推敲。原意可能是：你们有本事来侵略好了，中国人宁死不屈。但不可断送的土地，凭什么就可以征服？不可低的头又凭什么可以杀戮？在巴黎和会上的外交失败，也并不意味着国家就此灭亡。

最有趣的是，游行的学生先是到东交民巷的英美使馆递交说帖，亦即声明书；被人家一番漂亮的外交辞令给打发之后，一时无处发泄怒火，便放火烧了民国政府官员的房子，史称火烧赵家楼。仔细想想，学生的爱国热情也只是热情而已，与其宣言一样的经不起推敲。既然跟外国使馆可以递交说帖，理性交涉，为何面对自己的政府就非要火烧不可呢？每每面临强寇，怯弱的国民总喜欢寻找汉奸，拿所谓的卖国贼出气，而不是将目光正气凛然地直视欺负自己国家的强敌。学生的爱国也一样，喜欢将怒火倒过来烧，同时还要暴打民国的外交官员。在当时的一派爱国热潮里，时人还一片叫好。后来的共产党宣传更是将此视作他们搞学生运动从事造反有理、最终夺取政权的楷模。且不论这种暴

力方式是否应该提倡，即便要发泄怒火，也该发泄到占了青岛的日本使馆或者日本人头上去，为什么要拿自己国家的政府官员出气？幸亏那时的政府虽然在国际上还没有强国的地位，但比起后来的共产党政府，面对学生面对民众时，毕竟温和了不知多少倍。倘若放在后来共产党当政的年代，学生哪怕一再温和理性，也逃不过镇压的坦克和子弹。

从学生运动的这种爱国怒火回烧方式，足以解读为什么李鸿章替中国人拿回一个亿、依然被骂作卖国贼的原因。或许正是这样的原因，胡适在晚年的自述中，特别强调他所置身的五四新文化运动，跟五四学生运动是有所区别的。即便是五四学生运动当事人罗家伦，后来对此也有所反思。事实上，其中的道理不言而喻：不论是以爱国的名义还是以其它名义，都不能侵犯他人的人身权利，不管对方是一介平民，还是政府官员。学生的这种冲动，唯有毛泽东这样的崇尚嗜血暴力者会很欣赏，从而将五四定性为反帝反封建。但毛泽东的盛赞也仅限于造反有理的前提，一旦自己坐了江山，就未必如此定义了。文革当中发生火烧英国代办处事件之后，周恩来赶紧出面制止不说，毛泽东本人也不肯承担责任。在与斯诺的谈话中，毛泽东将此归咎于外交部的所谓反革命分子。可见，毛泽东把五四运动定义为反帝反封建是故意夸张的，就连毛泽东自己都未必相信这样的夸张，否则，他怎么不夸奖火烧英国代办处是伟大的反帝运动呢？

五四学生运动，对被称作帝国主义的列强国家，还算温和，言行也相当理性，用反字形容很不恰当。五四学生运动的反帝，其实是反在自家政府的官员头上。而且，火烧赵家楼一举，既血腥又蛮横；既谈不上反帝，也谈不上反封建。因为人家是民国政府的官员，不是哪个王朝的臣子。就此而言，五四学生运动承继的乃是义和团式的盲目。区别在于义和团杀的是洋人，烧的是教堂；五四学生殴打的是国民政府的官员，烧的是国民政府的官邸。这样的盲目性，到了将近半个世纪以后的红卫兵运动，便成了横扫一切牛鬼蛇神的冲动和狂热。相比于后来的红卫兵运动，五四学运显然只是青萍之末，但其中的暴力因素和盲目特征，却一应俱全。

五四新文化运动似乎可以用反封建来形容；但也仅止于形容，不足以涵盖。因为反封建本身就是一个非常可疑的词语，什么叫做封建？什么叫做反封建？这些都不过是从马克思主义那里翻译过来的用语，并没有经过严格的学术论证。中国的历史，与马克思所研究的西方社会发展不尽相同。仅以马克思的历史唯物论，很难解释。中国的中央集权制大一统王朝，始于周室。这样的王朝，有时以分封的形式，如有周和汉朝；有时以郡县制的形式，如秦朝，唐朝，宋朝，明朝等等。封建一词用于分封制王朝，似乎还差强人意。但用于郡县制，就有些不伦不类。更不用说，除此之外，尚有南北朝，五代十国之类的社会状态和历史形态，更难用封建的概念加以笼而统之。再者，倘若是以意识形态来定义封建内涵，那么孔儒伦理，也并非有周分封制的产物。至于用封建的概念涵盖儒、道、释三家学说，更是捉襟见肘。更不用说，中国历史上的思想文化传统，还远不啻于这三家学说。用马克思主义的教条诠释中国历史，难免牵强附会。同样道理，以马克思主义的概念来定义五四新文化运动，也颇为生涩僵硬。

又有一种说法，将五四新文化运动定义为启蒙，类比于欧洲历史上的启蒙运动。且不说将法国大革命之前的那场法国人文浪潮翻译成启蒙运动，是否确切。即便可以成立，将五四新文化运动定义为启蒙运动，也并不恰当。当时的《新青年》诸君，其书其文，确实给中国社会带来一股强劲的活力，但他们是否能够以启蒙者自居，却是经不起推敲的。因为至少清华国学院的王国维、陈

寅恪，梁启超他们，是不在被启蒙之列的。还有学界泰斗章太炎及其弟子，也不是《新青年》诸君可以启蒙的。须知，《新青年》的主干人物周氏兄弟，当年曾是章氏的学生，听过章氏讲课。谁启谁的蒙呀？即便是二十年代末被清华大学破格入取的钱钟书，都不可能算在被《新青年》的启蒙之列。钱钟书幼时非常喜欢的翻译小说，出自林纾的译笔。与白话文终身为敌的林纾，当然更不在被启蒙之列。还有拖着辫子的辜鸿铭，说他是陈独秀、胡适之的同事还差不多。倘若辜氏知道有人把他算在被启蒙之列，一定勃然大怒。总之，无论就《新青年》诸同仁的学术根底还是思想水平而论，在那个时代只能算作诸子当中的一子或者一群人，根本不可能扮演整个时代的启蒙者。

再以清末民初的时代氛围而言，将五四新文化运动定义为启蒙，也无从说起。史无前例的改朝换代，又恰值西学东渐之际，报刊杂志，层出不穷。传媒与交通的同时走向现代化，使传统的闭塞越来越成为往事。人的个性获得解放，思想变得空前活跃。无论身居深宫幽室，还是地处穷乡僻壤，都不乏对世事的洞明，对天下大事的了如指掌。皇室有皇室的开明重臣，乡野有乡野的有识之士。清室新政，并非全然迫于形势压力，同样也是权臣的眼界和头脑，早已今非昔比。曾国藩的家乡湖南，也不再只是出产团练湘军。青年毛泽东雄心勃勃，又是组织新民学会，又是主办《湘江评论》；指点江山，激扬文字。五四新文化运动与其说是启蒙，不如说是顺应了时代潮流；或者说，是从一派生机盎然的人文思潮中，脱颖而出。五四新文化运动的情形是：先有思想解放的局面，然后再有思想解放的运动。

把五四定义为启蒙运动，乃是发生在八十年代的一种偏颇。在八十年代的思想解放过程中，一下子涌现了许多译介西方文化的群体和丛书。由于中国人在毛泽东时代饱受知识和精神的双重贫困，青年学子也罢，成年知识分子也罢，面对滚滚而来的西方思潮，有如刚刚走出黑暗的山洞置身阳光底下，一时间头晕眼花。于是，北京有些接触西方论著较早、思想解放较先的知识人，不知不觉地产生了莫名的优越感。以半桶水淌得很的自我夸张，以为自己一下子成了思想解放意义上的先知先觉人物。仅以一篇文章，一本书，甚至一部译著、一套编译丛书成名的知识人，昨天还是莘莘学子，转眼就成了文化领袖。他们一面比赛谁把西方的论著看在头里，一面以先知先觉般的启蒙者竞相标榜。这跟五四新文化运动发生的背景刚好相反：不是从本来就已经十分活跃的气氛中脱颖而出，而是从空前的封关锁国状态里猛然现身。朝前看一片光明，朝后看一团漆黑。启蒙的错觉由此产生：误以为五四新文化运动，也是在如此这般明暗交替情形底下发生的。启蒙的共识也由此达成，不仅认为从毛泽东时代里走出来的中国人需要被启蒙，而且误以为五四新文化的领袖们当年也是如此启迪中国民众的。由此可以想见，钱钟书的存在，让这些自诩启蒙的知识人，有多么的尴尬。这可能是李泽厚那样的八十年代文化明星，至今对钱钟书难以释然的根本原因所在。

八十年代的中国知识界把五四定义为启蒙运动，不仅与一些知识人以启蒙自诩的心理有关，骨子里也是毛泽东时代的历史阴影所致。虽然中国知识分子痛恨毛泽东扮演的大救星角色，但有些知识分子却又下意识地喜欢以救世者自居。当时曾经风行过一本书，叫做《拯救与逍遥》。此书既误读了基督，又曲解了庄子。基督降世，是替人类承担苦难，并没有“东方红、太阳升”的意思。至于庄子逍遥说，也不是文革期间游离于造反派、保皇派之外的逍遥派的逍遥涵义，而是中国式的自由主义和中国式的存在论的一种表述方式。从毛泽东愚民时代过来的人，在文化知识上的茫然无知，是可以理解的。但不能无畏，也



即是说，不能什么话都敢说，不能什么样的角色都敢扮演。过去的挟天子以令天下，八十年代的知识人，学作了挟基督以令天下。

知识人不可能以武力征服世界，但可以持话语君临天下。汉朝的儒生，就把孔子称作素王。把五四定义为启蒙之说，就近而言，是对毛泽东扮演大救星的下意识羡慕(或者说嫉妒)；就远而言，也是以言语称王天下的传统习性在作祟。事实上，五四新文化运动的主要当事人，几乎没有一个以启蒙者自居。胡适的名言是“多研究些问题，少谈些主义。”鲁迅声称自己的写作是“听将令”。周作人更加低调，以《人的文学》和《平民文学》著称。最激进的陈独秀，也不过是马列主义的学生，十月革命的憧憬者。把五四定义为启蒙运动，虽然反映了八十年代的中国知识分子痛恨毛泽东造成的知识荒芜和思想禁锢，而向往和崇敬五四时代，但同时也是一些知识人对五四的误读。这种误读折射出的心理不无夸张和病态。

比起挟基督以令天下者的无知无畏，李泽厚通常以显示自以为是的聪明见长。与别人说五四是启蒙不同，李泽厚把五四运动定义为救亡和启蒙的双重奏。五四学生运动确有救亡性质，但五四新文化运动并没有救亡内容；一如以救亡为宗旨的学生运动，根本不存在启蒙意味。五四学运只能说是中国历史上最早的街头政治运动，开启了后来的现代学运。上溯中国历史，汉末党锢时期，陈蕃李膺们曾经得到过太学生的支持，其规模在当时也不算小。及至近代，又有过“公车上书”的著名事例。但相比之下，以前的学生运动，仅限于朝野间的互动；虽然也名扬天下，但其社会效应，远不如五四时期。五四学运，直接采用了街头运动的形式，不只是诉诸朝廷，而是在指向政府指向西方列强的同时，诉诸整个社会。虽然在手段上过于暴力，但其规模之大，其影响之深远，绝非以往的朝野互动可相比拟。再加上现代传媒的推波助澜，使之更具现代政治意味。但是，如此现代的学生街头运动，也很容易被纳入造反有理的传统，成为共产党革命和毛泽东发动文革的政治工具。因此，将五四学运归于现代政治范畴是成立的，但要说什么启蒙意味，却是子虚乌有的。倘若说明五四学运是救亡，五四新文化运动是启蒙，也许更加明晰。但李泽厚从这样的双重奏继续引申出，以后的历史进程乃是救亡压倒启蒙，则是离题万里的臆断。

在任何一个历史关头，与其说是救亡压倒启蒙，不如说是救亡激发启蒙。倘若说，五四学生运动是出自救亡的焦虑，五四新文化运动具有两次复辟的背景，抗日宣传又何尝不是在亡国的前提下深入人心的？同样道理，八十年代的启蒙说，则基于毛泽东时代的黑暗，基于浩劫过后的痛定思痛。历史上的历次入侵，从蒙古人建立元朝，到满族人入主中原，再到日本军队占领大半个中国，都没有使中华民族灭亡。反倒是毛泽东的文革，把这个民族灭亡了一次。八十年代的启蒙诉求，是被这样的灭亡刺激出来的。需要反思的是，从那个时代过来的知识人，不知不觉地带有那个时代的烙印：企图扮演拯救者。但可以理解的是，当时的中国知识分子，急于把思想文化的重心从毛式专制的长期制约下，由维护官方意识形态悄悄转向思想自由和言论自由。启蒙一说，是介于思想自由和思想禁锢之间的含糊诉求。因为无法直截了当地说出思想自由，只好将这样的自由说成是启蒙的需要。这种说法所暗含的挑战性在于，过去是由官方的意识形态主宰民众的头脑，如今应该过渡到由知识分子来引导民众思考和言说。挑战无疑是尖锐的，只是说法本身过于含混，其潜在的心态也未必健康；尤其对五四作出启蒙的定义，似是而非。

相比之下，胡适晚年的说法，似更为接近。他在自述中如此说道：“五四本身决不是文艺复兴运动，而五四本身是爱国运动……它一方面帮助我们的文

艺复兴思想的运动，同时也可以算是害了我们、这纯粹思想运动变成政治化啦，可以说变了质啦”。胡适斩钉截铁地以“决不是”一语将五四学生运动从新文化运动中区分出去，从而把新文化运动定义为文艺复兴。倘若说，以启蒙定义五四新文化运动侧重于社会效应，那么胡适的文艺复兴定义，显然侧重于运动本身的文化含金量。因为启蒙之类的社会运动，并非文学大家或者思想大家所为，只要有点社会活动能量，都可为之。当年宣传抗日的爱国启蒙，小学不曾毕业的青年男女都可担当。但问题在于，胡适把《新青年》的新文化运动提到文艺复兴的高度，却又有失自夸。须知，当时的《新青年》诸君，都算不上文化大家。比较准确的定位，应该是有热情有理想有抱负的文化先锋。他们当中，也许只有胡适正儿八经到美国留学。陈独秀和周氏兄弟，只是在日本读过点书。他们热情有余，建树不足。胡适在纽约哥伦比亚大学的求学，成绩平平，并非出类拔萃之辈，其西学根底远不如幼时的私塾基础。胡适把以《新青年》为核心的新文化运动比作文艺复兴时，无疑忽略了一极其重要的事实：文艺复兴时期的那些划时代人物，都不是以运动蜚声天下，而是以各自的辉煌成就标记出一个民族的文化。诸如意大利的但丁，西班牙的塞万提斯，英国的莎士比亚，德国的歌德，法国的莫里哀，等等。在中国的汉语文学史上，能够跻身如此一个文艺复兴行列的，唯有《红楼梦》的作者曹雪芹而已。不说胡适及其《新青年》诸君望尘莫及，至少是难望项背。

要对五四新文化运动作出合乎事实的定义，一个不可或缺的前提在于，其历史的承继何在。由于共产党之于五四文化资源的独占，总是把这场新文化运动与造反有理的共产党革命相联接，致使这场文化运动的历史轨迹被人为地扭曲到了造反有理的谱系上，仿佛跟太平天国遥相呼应一般。当年的太平天国有砸碎孔子牌位一举，后来的五四新文化运动提出的是打倒孔家店；乍一看，似乎成立。但事实上，五四新文化运动的主要当事者，不乏憧憬十月革命之人，却并没有人把打倒孔家店的口号，看作是对太平天国的呼应。相反，这场新文化运动恰好是勘定太平天国的曾国藩们所开创的中国现代化进程的一个结果。倘若说，当年的洋务运动是从国防建设、经济结构和社会结构上开始现代化，那么及至清末民初，进一步走向了政治的现代化。而五四新文化运动，是清末民初的政治现代化的一个逻辑伸展，即文化现代化。这也即是说，五四新文化运动乃是一次汉语文化现代化的历史性努力。其特征是狂飚突进的标新立异。

笔者曾经在《北大的标新立异和清华的抱残守阙》一文中，指出过北大《新青年》之于清华国学院的区别所在。无论是胡适的《文学改良刍议》，还是陈独秀的《文学革命论》，都想向整个社会推出一种新的话语方式。而无论是《新青年》的倡言德先生赛先生，还是大声疾呼个性解放、妇女解放、婚姻恋爱自由，也都旨在思维方式和生活方式的革新。相对于曾国藩、李鸿章、张之洞时代的中学为体、西学为用，胡适直截了当地提出了全盘西化的主张。虽然胡适后来对此有所修正，改为充分世界化，但其主旨则是强调向西方学习。也即是说，西学并非只是为用而已，还可以作为立身立国之本。

文化的现代化，必然触及传统的意识形态和伦理道德，于是有了打倒孔家店的激烈。对孔孟之道的这种愤怒同时也是对民初时期两次复辟的鄙视。因为发生在京城的先后两次复辟，袁世凯称帝和张勋复辟，都抬出孔子作为意识形态意义上的保驾护航。更不用说孔子作为一种历史性的思想文化资源，早在曾国藩时代就已枯竭。宋明理学出身的曾国藩，经世致用之际，不得不越出孔儒伦理之雷池。有人将曾国藩的经世致用说成是掺和了黄老之学的杂揉。不管是否确切，至少证明了，孔孟之道面对一个现代化时代，已然背时。因为中国社

会的现代化进程，一个至关重要的内容在于，个性的解放，亦即个人从集体主义桎梏中的解放和独立。这与孔孟以群体秩序为基本构架的伦理观念，截然相反。倘若说张之洞的西学为用、中学为体之中学，乃是意指孔儒之学，那么五四新文化运动要摧毁的，恰好就是这样的中学之体。

比较遗憾的是，由于《新青年》诸君在思想和学养上的欠缺，只是将对孔孟之道的批判停留在表层的伦理观念和道德范畴上，并没有深入到其历史根源和人文核心里。用鲁迅的说法表达，是将历史的陈年流水薄子踢了一脚。这一脚当然踢得很凶猛，以致人们后来谈及这场新文化运动，不管有多大分歧，都不得不承认，是对孔儒传统的全盘否定。这种否定的特征，仅在于打破偶像，并不在于对孔孟之道有如何深刻的批判。就此而言，五四新文化运动与八十年代的思想解放运动，倒是十分相像：都是致力于打破偶像。只不过五四新文化运动打破的是孔子偶像，八十年代思想解放运动打破的是毛泽东的偶像。毛泽东一生反孔，最终经由至高无上的皇权和同样至高无上的话语权，变成一个新的偶像。中国人在思想上的自由和解放，通常从打破偶像开始。从这个意义上说，从五四到六四的中国历史，乃是从打破孔子偶像到打破毛泽东偶像的历史。这两个不同的偶像，来自同样的专制。而五四打破孔子偶像的实质意义正是在于，挑战传统的专制。

孔孟之道乃是中国专制政治的产物，既是专制的话语，亦即专制的意识形态；又是专制的道德，亦即专制的伦理纲常。最早的儒生，不过是众多士大夫群中的一小部分。及至汉儒，开始壮大。从东汉开始，正式进入庙堂。汉光武帝刘秀，开了以儒治国的先河。汉末党锢之祸，起自于以儒治国的失败。因为以儒，是不能治国的。所谓半部《论语》治天下，乃是一个荒诞不经的谎言。同情党锢英雄的曹操，一旦坐了江山，断然摒弃以儒治国。后来的唐朝，转信了释家。儒家正式成为专制王朝的官方意识形态，始自有宋。宋明理学当中的朱熹一流，将儒学变成了理学，确立了三纲五常的道德伦理。如此一段绵绵不断的儒学演变和礼教历史，仅仅像鲁迅那样踹上一脚，是根本不解决问题的。即便是摧毁封建的纲常伦理，也要落实到实际的生存境遇才可以成立。诸如拒绝父母包办婚姻，走出旧式大家庭，尊重妇女，关爱儿童，如此等等。《新青年》诸君，鲁迅也罢，胡适也罢，虽然激烈抨击传统伦理，却都不敢有违家严在婚姻上的包办。心态平和些的如胡适者，尚可找到平衡自己的方式。心态难以平衡如鲁迅者，最后失态乃至变态。反抗总是容易的，拒绝却是鲜见的。五四新文化运动的诸位英雄背后，大都拖着一道长长的历史阴影。

一方面是新文化运动诸君难以摆脱专制文化的因袭，一方面是他们打破传统偶像时，又难免产生过激。尽管胡适晚年很想撇清新文化运动与五四学生运动的关联性，但不得不承认的事实恰好是，新文化运动和五四学生运动一样，有着非常极端的暴力倾向。这种倾向既有在否定传统文化时的打倒一切，又有面向社会时之于暴力之于革命的呼唤。这种倾向最典型地集中在新文化运动最令人瞩目的首席领袖人物陈独秀身上。在《文学革命论》里，陈独秀如此大气磅礴地宣称：

文学革命之气运，酝酿已非一日，其首举义旗之急先锋，则为吾友胡适。余甘冒全国学究之敌，高张“文学革命军”大旗，以为吾友之声援。旗上大书特书吾革命军三大主义：曰，推倒雕琢的、阿谀的贵族文学，建设平易的、抒情的国民文学；曰，推倒陈腐的、铺张的古典文学，建设新鲜的、立诚的写实文学；曰，推倒迂晦的、艰涩的山林文学，建设明了的、通俗的社会文学。

面对五四学生运动，陈独秀又直言不讳地告诉世人：五四有三大精神，爱

国救国，直接行动，牺牲精神。随即大声呼喊：人民非得“站起来直接解决不可”！

如此激奋之言，在当时毋庸置疑极具号召力，极富煽动性。难怪当时的毛泽东将陈独秀引为导师，高呼“陈君万岁！”陈独秀在五四新文化运动中扮演的领袖角色，正是半个世纪之后毛泽东在文化大革命中所模仿的。只是号召人民站起来直接解决的说法，在毛泽东换成了“你们要关心国家大事，要把无产阶级文化大革命进行到底！”陈独秀的推倒什么、建设什么，到了毛泽东变成更加直截了当的《炮打司令部——我的一张大字报》。

毛泽东和共产党将五四定性为反帝反封建的关键环节，其实就在于陈独秀之于五四学生运动的全力支持及其在新文化运动中表现出来的偏激。倘若没有陈独秀，五四学生运动和《新青年》主导的新文化运动，很难联接起来。比如胡适，就不愿意把新文化运动与五四学生运动混为一谈。但由于作为新文化运动主将的陈独秀，同时又是五四学生运动的主要支持者，从而使新文化运动染上了五四的色彩，最终约定俗成了五四新文化运动的名称。陈独秀当时所扮演的角色，与后来毛泽东在文革中的叱咤风云，十分相近。只是陈独秀旨在建设一个新文化，毛泽东则以文化大革命的名义把传统文化、西方文化连同五四新文化，统统打倒在地，致使整个国家、整个民族只剩下一文化，即单调刻板、牛皮哄哄、大言不惭的毛语文化。

陈独秀在五四时代的偏激，最后被毛泽东在文化大革命中推到极端。需要指出的是，陈独秀的这种偏激，与后来毛泽东的造反有理，有着微妙却具实质性的区别。陈独秀的偏激，并非是对太平天国和义和团运动的历史承继，而是辛亥革命的遗风所致。开创新文化运动之前的陈独秀，有过与蔡元培一起从事革命的经历。也是因为有过这样的共事，蔡元培一上任北大校长，马上请陈独秀出任文科学长。曾经担任过光复会之会长的蔡元培，其革命的背景乃是江浙义士，诸如秋瑾、徐锡麟、陶成章、章太炎诸君。这批革命家并非起自草莽，而是有类于汉末党锢人物；古风犹存，侠气凛然，视死如归。他们个性独具，几乎每一个都极具人格魅力，每一个都成为一部民国的人物传奇。仅就革命家而言，蔡元培还不算他们当中最精彩的一个。顺便说一句，同样的江浙文人，鲁迅比之于他的这些同乡，无论在胆魄上还是人格魅力上，都显得苍白。

蔡元培的这种革命背景，决定了他的革命绝对不与草莽为伍。是的，蔡元培也曾偏激过，甚至为了让陈独秀出任文科学长，不惜制造假学历。但这并不等于蔡元培办学有滥竽充数之嫌。恰恰相反，蔡元培如此不拘小节地草创北大，不拘一格地网罗人材，以“兼容并包、思想自由”的方针，使北大获得了前无古人、后无来者的辉煌。蔡元培不以学历为然、而以真才实学取人的办学气度，即便是欧美各大名牌高等学府，也未必及得上。蔡元培的办学手笔，乃是中国教育史上永恒的骄傲。

蔡元培的革命背景，也使之在政治上再偏激，也不会偏激到走火入魔的地步。蔡元培不会认同太平天国，不会认同义和团，不会认同湖南农民运动。此乃于蒋介石清共之际，蔡元培为何站在国民党一边的根本原因。陈独秀也同样如此，再偏激，也不会偏激到像毛泽东那样，为痞子运动拍手叫好。陈独秀也罢，蔡元培也罢，他们在新文化运动中曾经有过的偏激，是不可忽略的。但必须同时指出的是，他们一旦面对暴虐无度的痞子运动，选择的立场都是不予认同。这可能是他们的共同底线，也是他们共同恪守的革命家道德。

也正是基于这样的道德底线，蔡元培特意建立了进德会，陈独秀欣然加入。殊不知，有人正好藉此掀起一场嫖妓风波，最终把陈独秀逼出北大。事后，胡

适在致汤尔和的信中，严厉谴责了这场风波的造谣生事者，指出汤尔和沈尹默等人此举，使北大少了一个自由主义学者，使中国多了一个共产党（胡适的原话为：此夜（1919年3月26日——作者注）之会，先生记之甚略，然独秀因此离去北大，以后中国共产党的创立，及后来国中思想的左倾，《新青年》的分化，北大自由主义者的变弱，皆起于此夜之会）。胡适把这场风波斥为私德公诉，以“头巾见解”和“小报流言”中伤新文化运动的领袖，“造孽不浅”。事实上，文人狎妓，古已有之。尤其有宋一代，许多著名的词人，都在风月场上获得灵感。及至清末民初，狎妓遗风演变成了革命和青楼间的浪漫。其中最为著名的，便是蔡鄂和小凤仙的风流传说。当时不少革命党人，通常在妓院里秘密聚会。即便大名鼎鼎如孙文者，也有青楼逸事，更不用说蒋介石之辈。新文化运动诸君，彼此心照不宣。胡适之曾经藉此调节自己被包办婚姻弄得灰头土脸的心态。周作人虽然不屑为伍，但晚年在《北大感旧录》也公正指出过文人的青楼狎妓：“这在旧派的教员是常有的，人家认为当然的事。”

汤尔和沈尹默等人的痛诋陈独秀，不免小题大作。至于举证不堪入目的细节，更是造谣中伤。后来汤尔和承认那些细节纯属子虚乌有。但陈独秀的离开北大，已成不可挽回的事实。胡适谴责汤尔和或许言重，但陈独秀的离开北大，也确实成为他走向极端的一个人生前提。先是不分青红皂白地发表为学生运动过激行为大声叫好的火爆言论，再是亲自上街撒传单，转而与苏联人一起组建共产党，出任总书记。就像毛泽东，假如能在北大谋得一个教职，也许就不会成为湖南农民运动的鼓吹者、落草井冈山的山大王。陈独秀不离开北大，人生道路是否会如此极端，确实可以存疑。一个高等学府通常因为留不住一个应该留住的人物，不仅改变了此人的一生，也改变了相关的历史，乃至一个国家的命运。历史的偶然性，往往就是如此呈现的。

当然，整个五四新文化运动最终被一场国共联手的大革命所淹没，并非陈独秀之过，而是孙中山的作孽。孙中山策划的那场列宁主义大一统战争，使新文化运动来不及从开始的激进过渡到应有的从容，便夭折在似是而非的半途中，借用胡适的意思来形容，自由主义急遽式微。陈独秀从文化运动转向共产革命之后，其文化上的激进，被后起的一些文学社团推向越来越极端的革命文学，大众文学。革命的教条取代旧时代的孔教伦理，成为思想自由和写作自由的桎梏。与此相应，黄埔军校取代北大及其《新青年》杂志，成为新的社会时尚。借用马克思所言，批判的武器，被武器的批判所替代。批判旧世界的话语暴力，被诉诸列宁主义的暴力革命。从这场革命中产生的湖南农民运动，标记着太平天国那样的造反有理，重新回到历史的河床里。以学生运动为标记、以北大及其《新青年》为主导的整个五四时代，就是这样被革命被战争所终结的。

## 二 新文化运动的两大领袖：陈独秀和胡适之

一场新文化运动，人物精彩纷呈，然真正具有领袖素质并且成为领袖人物的，惟陈独秀、胡适之而已。陈独秀的《敬告青年》一文，有如思想解放宣言；胡适之的《文学改良刍议》，宣告了一场语言革命。这两位挚友，既是《新青年》的中流砥柱，又是北大人文传统的奠基者，彼此共同开拓了华夏民族的现代汉语文化，联手开辟了一个全新的人文时代。

陈独秀和胡适之虽为安徽同乡，但彼此个性迥异，学历有别，出身不同，

观点也时常相左；彼此有过非常激烈的争论，并且各自选择了截然不同的人生；然而，所有这一切，都并没有影响他们成为终身挚友。究其原因，有胡适之致陈独秀的信为证：

“我们两个老朋友，政治主张上尽管不同，事业上尽管不同，所以仍不失其为老朋友者，正因为我们脑子背后多少还有点容忍异己的态度。……如果连这点最低限度的相同点都扫除了，我们不但不能做朋友，反而要成仇敌了。”

年长胡适之十二岁的陈独秀，一生数度入狱，最早是作为反袁义士，然后作为激进的文化领袖，接着又因为从事共产党的革命活动，最后成为共产党的首席被告。胡适虽然不认同陈独秀的政治立场，不认同共产革命，但于挚友危难之际，照样能够抛却前嫌，竭尽全力施援相救。他们在政治上曾经分道扬镳，一个创立了共产党，一个成为国民政府的议员，出任过驻美大使，还差点参与总统竞选；他们的人生结局截然不同：陈独秀晚年默默无闻，在巴蜀小镇了却余生；胡适之即便随国民党去台湾落脚，也依然声名显赫；但彼此最终却殊途同归，骨子里全都是不为党派立场所囿的自由思想者。用陈独秀自己的话来说：只注重自己独立的思想。创建了共产党的陈独秀，结果成为共产革命、尤其是斯大林主义的激烈批判者。胡适也没少批评过蒋介石的独裁和国民党的专制及其国民政府的种种腐败。他们的思想历程与他们的人生一样坎坷曲折，但他们在精神气质上，始终是专制的天敌。他们卷入国共两党竞相比赛暴虐比赛专制的历史，虽非偶然，但并不为两党的政治沉浮所左右。他们最不愧为新文化运动领袖之处在于：没有让他们当年高举起的科学民主那两面大旗，最后在污浊不堪的国共两党政治角逐中颓然倒下。正是由于如此的独立不羁，陈独秀的名字，被他所创建的中国共产党从历史教科书上，像做外科手术一般地摘除得干干净净。胡适到了台湾之后，义无反顾地跟坚决反对蒋介石专制独裁的雷震，站到一起。他们的思想无疑超然于党派党争之上，致使共产党对陈独秀讳莫如深，国民党难以直面胡适之。而陈独秀和胡适之卓然不群的精彩之处也就在于：在一部被国共两党竞相流氓化的历史上，他们最终不约而同地先后回归于我行我素的书生本色。

2001年，共产党当局在北京城内紧挨旧北大“红楼”的五四大街路口，修建了一座4.5X8.2米、重达4吨的大型不锈钢雕塑，名为“翻开历史新的一页”，纪念五四新文化运动。这座雕塑的浮雕部分镌刻着李大钊、鲁迅、蔡元培和青年毛泽东等人的头像，其中，当年不过一介湖南师范生的青年毛泽东，竟然堂而皇之地位居雕塑中心。而这座浮雕极其显眼地缺失的，恰好就是陈独秀和胡适之。专制当局如此罔顾历史事实，如此弄虚作假，恰好证明了为什么惟有陈独秀和胡适之，才是新文化运动的真正领袖。

同为新文化的拓荒者，相比之下，陈独秀敏锐于思想，胡适之擅长于学问。胡适的《文学改良刍议》写得文质彬彬，陈独秀的《文学革命论》则把白话文之于文言文的改良一下子变成了一场大气磅礴的革命，一场激动人心的运动。当然，陈独秀的这种思想家品质并非在《文学革命论》里初露锋芒，早在创办《新青年》杂志时，就已经赫然彰显。倘若说，1899年编辑《安徽俗话报》还只是小试牛刀，那么1915年的创办《新青年》，陈独秀已然是一位相当成熟的思想领袖。他在创刊号上发表的《敬告青年》一文，开启了一个全新的精神时代，从而揭开新文化运动的序幕。

即便时隔将近一个世纪，《敬告青年》之于依然挣扎在专制底下的中国民众，照样有如电闪雷鸣。此文所及的六大人文理想：自主的而非奴隶的，进步的而非保守的，进取的而非退隐的，世界的而非锁国的，实利的而非虚文的，



科学的而非想象的；到了二十一世纪的中国，都还没能成为现实。自由依然缺如，专制当局数十年如一日的奴化教育，致使国民的奴性依然如故；许多普世价值依然被专制当局拒之门外，与此相反，民族的虚荣心倒是很容易被专制当局煽动起来，一会儿奥运，一会儿崛起；哪怕是飞船载人，也会变成全民的狂欢时刻；所谓科学，始终裹足于技术上如何追求先进，并没有成为整个民族的人文精神。也许正是《敬告青年》这样的警世之言，可以原封不动地贴在二十一世纪的中国历史门槛上，才导致了专制当局的不敢提及陈独秀。事实上，无论是国民党的专制，还是共产党的专制，全都无法直面陈独秀的《敬告青年》。倘若再留意一下，陈独秀的《敬告青年》及其《新青年》创刊号，乃是在北洋政府的民国时代问世的；那么，北伐战争之后的中国历史，究竟是进步了，还是倒退了，也就于此可见一斑。王国维的预言和自杀，也由此获得了一个意味深长的注解。

历史的进步和倒退，一个首要的衡量指标，便是人文环境的自由与否。民初时代，不管社会如何动荡，不管外患如何深重，整个人文空间却生气勃勃。历史仿佛一下子回到了百家争鸣的先秦年代。动荡是因为有生机，而所谓的外患，又含有历史的选择和机遇。西方各国到中国谋利的同时，也给中华民族带来了截然不同的文化视野。民初中国所面临的，不是成吉思汗或者努尔哈赤那样的蛮族入侵，而是与西方文明世界利弊相间的文明冲突和文化碰撞。此刻的中国，于未来有着诸多的历史选择；其中最坏的选择，就是追随苏俄革命。引进苏俄革命，孙中山固然是首恶，但陈独秀也难辞其咎。

《新青年》前期的陈独秀，乃是一个与胡适之并肩而立的自由主义者。陈独秀在这一时期发表在《新青年》上的文章，大都是介绍欧洲的思想文化，并且聚焦于自由理念、民主政治和科学精神。相比胡适之的推崇英美民主政体，陈独秀更加倾心于法国革命。在德国哲学家当中，陈独秀醉心于尼采。陈独秀的自由主义立场虽然激进，但并不极端，致使在论及十月革命时，会作出极富正义感的批评：“用平民压制中等社会，残杀贵族及反对者”。这与他后来写的《贫民的哭声》、《二十世纪俄罗斯的革命》，其人文立场截然相反。

陈独秀的转向，原因诸多。除了自身的激进品性，尚有李大钊的影响，十月革命被浪漫化产生的诱惑，社会思潮趋于左倾的时尚，诸如此类。但其中最为关键的一环，则是被汤尔和沈尹默以攻讦个人隐私的阴招逼离北大而导致的心理创伤。以陈独秀的阳刚和豪气，官府迫害、身陷囹圄之类的祸患，全都刀枪不入，毫发无损。唯独私德遭受攻击，是其软肋。受到如此重创的陈独秀，把一腔无名怒火，全部发泄在越来越左倾的文章里。当初相当保留的十月革命，在他此后的文章中转变成无比憧憬。同时，五四学生运动，又使他找到机会向官府发泄怒火。不仅写文章指名道姓喝斥卖国贼，而且还像一个热血青年似地亲自上街散发传单，根本不顾自己的教授身份和文科学长之尊。可能正是亲眼目睹了陈独秀的如此失态，胡适之悲伤之余，对汤尔和沈尹默的作为，一再表示难以释怀。

陈独秀的这一转折，使他与胡适之渐行渐远，转而成为李大钊的亲密战友。李大钊在《庶民的胜利》和《布尔什维克主义的胜利》中对十月革命的欢呼，变成了陈独秀的心声。差不多在陈独秀散发《北京市民宣言》传单的同时，李大钊在《新青年》上刊出“马克思主义研究专号”，有意识地把新文化运动导向共产主义。《新青年》另一位激进人物鲁迅，则以赞美苏俄的文章加以呼应，将十月革命说成是“新世纪的曙光”。《新青年》同仁原先的自由思想，由此遭遇了十月革命的狂风暴雨。胡适之可能从中闻出了革命的血腥味，后来连续

写了好几篇委婉以对的文章，极力倡言多研究些问题，少谈些主义。

阳刚气十足的陈独秀，虽然在文化上具有一般人没有的敏锐，但在政治上就像其处世一样，极其天真。在中国传统的文化怪圈里，阳刚与天真同义，阴柔乃深刻的别名。同样是激进，陈独秀如同阳光一般炽烈，鲁迅则以阴柔见长。非常有趣的是，他们全都有着留日的学历背景，不是直接从欧美，而是从日本间接地接触欧美的政治、文化和思想。倘若参照一下陈独秀介绍欧洲文化的系列文章，和鲁迅的《文化偏至论》、《摩罗诗力说》之类，可以发现，他们对欧洲人文世界的认知，相当的浮光掠影。比如德国哲学，彼此全都仅止于尼采。对于中国文化人来说，尼采式的诗化哲学，远比思辨性极强的德国古典哲学容易阅读和理解。从尼采哲学中读出个性解放，与从马克思主义中理解社会解放，完全可以并行不悖。而在当时，想要看出马克思主义的浅薄，非得具备相当于康德哲学那样的功力不可。尤其借助康德的《判断力批判》，可以洞见马克思自以为是的唯物论哲学及其共产主义乌托邦，在美学上是如何的粗陋。陈独秀也罢，鲁迅也罢，当然不可能具备这样的思辨能力和思想根底。即便一百年之后的中国文化人，也没有抵达从康德哲学的高度，蔑视马克思主义的理论。当然，一百年之后的西方哲学，已经有了叩问存在的海德格尔，有了质疑逻辑乃至蔑视哲学的维特根斯坦，致使马克思从黑格尔那里转手的哲学和主义更显苍白。

留日的陈独秀和鲁迅之于西方的人文世界如同隔雾看花，同样留日的李大钊，更是肤浅得始终停留在爱国愤青的革命热情里；并且还带有通常为河北人氏特有的不以智力为意、而以忠厚见长的人文色彩。李大钊的担任北大图书馆长，与二十世纪下半叶阿根廷那位担任图书馆长的博尔赫斯，正好构成两个相反的极端。博尔赫斯馆长完全迷失于书本里的交叉小径花园，李大钊馆长却志在书本之外，有如少女恋上白马王子一般地迷上苏俄革命，根本不把凝聚在书本里的普世知识和人类智慧当回事。胡适之对于陈独秀的迷失还感到痛心疾首，对于李大钊的左倾只能冷眼相看：道不同不相与谋。胡适之为此作出最为激烈的表示，不再为李大钊的《每周评论》写稿。胡适之唯独对陈独秀的转向始终难以释怀，及至晚年，还说过一番意味深长的话：当时我朋友陈独秀只认得两个名词（科学和民主），不知道科学是一个方法。胡适对此不无痛心地说：把这个抽象名词人格化，把它看作人，最容易错误的，容易人格化，容易人格化，也就容易偶像化，偶像化了，便会盲目崇拜。胡适最后引用其美国老师杜威的名言说：民主是一种生活习惯，是一种生活方式。

胡适之能够保持清醒，在十月革命刮来的马克思主义飓风中如如不动，虽然跟他到美国留学，并且深受杜威实验主义影响有关，但又并非在于他具有如何深湛的西学功底，而在于心态健康和常识常在。十月革命传播的共产主义思想，有如一种思想病毒。当马克思把宗教比作精神鸦片的时候，殊不知，他所制作的乌托邦才是真正的精神鸦片。这种精神鸦片，通常以无知、或者心理遭受过创伤作为吸食前提；因此，很容易在青年知识男女或者具有某种心理创伤的成年人当中，互相传染。由此也可以解释，为什么原先的自由主义者陈独秀，会突然对苏俄革命和马克思主义那么着迷。胡适之的责怪汤尔和，不是没有道理的。胡适之虽然没能从心理创伤的角度，解析陈独秀之所以走向马克思主义走向共产党，但胡适之看出陈独秀的这一转折，与陈氏被逼离北大有因果关系。

陈独秀染上马克思主义病毒的另一个原因，在于他对中国文化中的自由主义传统，不甚了了。这当然跟陈独秀的国学根底有关，但更在于他对中国文化的一知半解。倘若以后来毛泽东肆意愚民所制造的知识贫困时代的标准衡量，

陈独秀晚年潜心撰写的《小学识字教本》，堪称大家手笔。但比起清末民初的国学大师，不要说章太炎那样的泰斗人物，即便章氏门下的弟子如黄季刚者，都不以陈独秀的学问为然。且不说其它，仅以《文学革命论》为例，便可发现其见识的粗疏。

王国维在《人间词话》中以境界论词，注重于文学的精神品质。陈独秀的《文学革命论》以贵族和平民的划分，论说文学，从而有意无意地将社会等级引入了文学批评。由此提出推倒什么和建设什么的三大主义，更是激进有余，审美贫乏。精神在文学中的标高，因为被套上了贵族的罪名，统统归入被推翻之列。须知，陈独秀痛诋的有唐骅体，首推王勃的《滕王阁序》。另外两个罪名则是古典文学和山林文学。陈独秀杜撰出这两个罪名，更有无知无畏之嫌疑。欧洲的文艺复兴，恰好是经由对古希腊文化的回归，以反者道之动的方式达成的。而所谓山林文学的始祖，则是逍遥于江湖的庄子，中国古典自由主义传统的开创者。难怪毛泽东后来在延安纪念五四运动时，会把陈独秀称作新文化运动的总司令。因为陈独秀诸如《文学革命论》那样的新文化经典，确实含有造反有理的意思在内。至于总司令一说的粗鄙则在于，让人联想到文革时代的王洪文。

事实上，以陈独秀的精神追求，根本没必要纠缠于贵族和平民的区分。就其个人的秉赋而言，陈独秀的阳刚气质接近于汉末党锢领袖陈蕃，其独立不羁的品格又有类于竹林七贤之首嵇康。坦荡如砥，刚直不阿，临危不惧，视死如归。这样的人物最适合在一个民主政治的环境里，扮演自由话语的角色。或者在危难之际，成为力挽狂澜的英雄。可是一旦卷入政治纷争，尤其置身中国式的阴暗角逐，这类人物必定成为悲剧的主角。普罗米修斯盗火，意在造福人类。而陈独秀的创建共产党，则无意间给中国社会带来一场灾难。从性格品质上说，陈独秀应该是荷马诗史中的人物，诸如赫克托耳，或者阿喀琉斯。但就人文底蕴而言，陈独秀完全茫然于古希腊文化。

陈独秀在北京街头撒传单的第二年，经由李大钊牵线，与来自共产国际的维经斯基搭上关系，有如浮士德会见梅菲斯特，从此走上不归路。

陈独秀创建共产党及其以后的政治生涯，就近看无疑是一位文化领袖误入政治歧途的历史悲剧；拉开距离观察，却有如一介书生辗转挣扎于争夺天下之流氓游戏的喜剧故事。其中，既有拒绝刊登毛泽东有关如何拉帮结派的江湖革命经典《中国社会各阶级分析》的正义在胸，又有与汪精卫比肩发表牧羊人向狼群喊话的那个共同宣言的苦口婆心；更有坐镇上海，模仿列宁，指挥武装起义的煞有介事。比起陈蕃当年与宦官集团挺剑相向，陈独秀在上海那幕抄袭十月革命，形象更为滑稽，结局更为惨烈。若说这是中国式的唐吉珂德作为，陈独秀又根本不认为他是在跟风车作战。及至做了革命失败的头号替罪羊，还不明白个中奥妙何在。刚想表白自己并非右倾机会主义，旋即被人家开除出党。过于阳刚的气质，一旦成为政治领袖，有时难免专横独断，从而流露出旧式家长的作风和做派。直到被人家解除了总书记职务，才想到党内应该有民主。为了争取在党内依然拥有发言权，一不小心趟入了斯大林和托洛斯基之间的混水。出党后在党外立党，结果又重复先前在共产党内党争旧事，又遭托派党开除。等到被人家开除到什么都不是的地步，一转身，被国民党以共产党头目的罪名，抓进大牢。塞万提斯要是知道有这么一个充满喜剧性的故事，没准会放弃《唐吉珂德》的写作。

站在国民党政府法庭上的陈独秀，充分展示出一位文化领袖的雄辩风采。此刻，既是一无所有的囚徒，又是富可敌国的精神斗士。强烈的反差，把陈独

秀铁骨铮铮的形象，衬托得光彩夺目。就生命修炼而言，这正是了悟人生的绝佳时机。无奈陈氏仅止于人格的伟岸，很难跳出马克思主义的条条框框之于一个自由思想者的桎梏。陈独秀可以拒绝来自国民党官府的种种诱惑，也能够认清斯大林主义的专制和残忍本相，但无法从马列主义的精神监禁中成功逃脱。重床叠架的概念、主义和教条，置身事外观看，有如一所监狱；投身其中，又很像一个思想的游乐场所；乐趣无穷，快感迭起。以陈独秀在文化上的敏锐，足以蔑视同时代的所有思想对手，却走不出马克思编织的乌托邦幻觉。这也是所有共产党人的共同悲惨：一旦精神吸毒上瘾，就可能终身囚禁于马列主义框框。好在陈独秀毕竟是从独立人格和自由思想起步的新文化领袖，依然能够在马克思主义的概念框架里，铿锵有力地写出反思和批判共产革命的文字：

科学，近代民主制，社会主义，乃是近代人类社会三大天才的发明，至可宝贵；不幸十月革命以来轻率把民主制和资产阶级统治一同推翻，把独裁制抬到天上，把民主骂得比狗屎不如。这种荒谬的观点，随着十月革命的权威，征服了全世界。

无产阶级民主……也和资产阶级民主同样要求一切公民都有集会、结社、言论、出版、罢工之自由。特别重要的是反对党派之自由……

陈独秀晚年之于十月革命和斯大林专制的批判，对于共产主义运动来说，无疑是一份珍贵的历史遗产；但是就人类精神财富而言，其价值并不高于陈氏在凄风苦雨人生中写下的那些古体诗和书法墨迹。

陈独秀在政治上的天真，贯穿整个人生。即便晚年出狱之后，依然像当初刚刚迷上马列主义一般烂漫：什么样的诱惑都能拒绝，偏偏放不下亲手创建的共产党，居然想去延安！真有一股子衣带渐宽终不悔的劲头。至于这份对党的思恋所得到的回应，可说是流氓得不能再流氓。毛泽东先是让人向陈氏提出三个根本不可能接受的条件，然后毛泽东又让其政治打手康生出面，在报纸上造谣诬蔑陈独秀是拿了日本津贴的汉奸。把陈独秀彻底搞臭之后，毛泽东才假惺惺地在纪念五四时说了句，陈独秀是五四新文化运动的总司令。而陈独秀却一点都看不懂自己被人玩弄于什么样的政治把戏，傻乎乎地对逃出延安后向他建议组建第三党的张国焘说：我们再搞，能搞得比毛泽东现在搞的要好？同样的意思，假如陈独秀能够如此表达：难道你我能比毛泽东更流氓？说明他真正开悟了。可惜陈独秀根本悟不出。倘若要说悲剧，此乃陈氏最为悲剧之处。

比起陈独秀矢志改造社会的胡天胡帝，胡适之在政治上从来没有糊涂过。最理想主义的也不过是提出过好政府主义的主张，而最清醒的则是，在《新月》上发表《人权与约法》、《我们什么时候才可以有宪法》等文；更为清醒的是，面对西安事变，义正词严地写了《张学良的叛国》一文。胡适之确实比陈独秀更明白，什么叫做民主政治。陈独秀转向后一度遗弃的自由主义立场，在胡适之则是始终坚持到底。相对于中国古典的自由主义传统，胡适之开创了中国现代自由主义的传统：不再以逍遥见长，而是诉诸人权、诉诸言论自由、诉诸舆论监督、诉诸人生而平等的价值理念。作为一个留学生，胡适并不如何出色，更谈不上对欧美世界产生过什么影响。但作为一个把西方自由民主理念如同普罗米修斯盗火一般引入中国的始作俑者，胡适之于华夏民族的贡献，不下于杰斐逊之于创建美国的业绩。

在上海出生的徽州人氏胡适之，在美国的纽约写出《文学改良刍议》，然后在北京的北大及其《新青年》杂志上开辟一个全新的人文时代。地域上的转换，意味着文化背景的丰富多彩。上海，是中国最大的现代文明城市；徽州的徽商传统里，既有商业文明的因素，又有儒家原教旨意义上的人文涵养；纽约，

又是美国首屈一指的城市，哥伦比亚大学跻身美国的顶尖学府。在安徽读过私塾，在上海进过学堂，在美国完成高等教育，最后在北京开花结果。得天独厚，水到渠成。上苍对胡适之不薄，胡适之也没有辜负冥冥之中的期望。

要说个人资质，胡适之并非聪明绝顶；要说悟性，胡适之一辈子都不曾弄懂过什么叫作渐悟，什么叫做顿悟；要说才气，胡适之绝对没有庄子的飘逸，或者王勃的光芒四射；要说学问高深，比起王国维无疑是相距甚远；要说深刻犀利，比不上同时代的周树人周作人；要说胸怀大志，又有逊于挚友陈独秀。资质平平的胡适之，借用一句中国旧式俚语，乃是一位文化福将。胡适之的鲁钝，胡适之的精彩，全都在乎，从不超凡出俗。胡适之的性格特征乃是：实实在在。胡适之的惊人之处于：从来没有丧失过常识。倘若可以用法国荒诞派戏剧《犀牛》作一个比方，那么，在所有人竞相发疯的时候，胡适之肯定是最后剩下的那个不会变成疯牛的人。

当陈独秀跑出北大、疯颠颠地创建共产党的时候，胡适之埋头书斋，做出了接二连三的文化建树。继白话文的开创之后，胡适之的《中国哲学史大纲》，将科学性甚强的现代学术方法引入中国思想史研究，被蔡元培誉之为中国第一部新的哲学史。《实验主义》、以及《多研究些问题，少谈些主义》等文章，在中国现代思想史上确立了自由主义和实验派的地位。《“红楼梦”考证》，首次将小说纳入学术研究，就此终结“索引派”的旧红学，开创“考据派”的新红学。《中国禅宗史》，使之成为禅宗研究第一人；此著认真详细地考据了禅宗的流变，以实应虚，得以妙趣横生，即便失误也有趣。《水经注》研究，推翻了学界“几成定献”的戴震抄袭冤案。《戴东原的哲学》，揭示出戴氏思想的反理学立场，成为研究清代思想史的石破天惊之作。最为值得一提的，乃是他籍以有关人权和宪政的一系列文章，以《新月》杂志为基地，树起中国自由主义大旗，直言不讳地批判专制独裁，向往英美式的宪政民主，由此凝聚起一大批自由主义文化人，连同一群诗意盎然的“新月派”文学家。这是继陈独秀的共产革命失败之后，胡适之晓径独辟地创建出一片自由主义文化景观。

与陈独秀在文化上的粗疏相应，胡适之于新文化的学术贡献，也同样是名符其实的草创。虽然任何开拓，草率和粗糙在所难免，但草创者一旦被看作权威，那么也会造成后人那种让胡适之自己都讨厌的盲目崇拜。胡适之在诗歌、小说、戏剧、乃至白话文倡言上的草创性，可谓一目了然。谁也不会把胡适之的《尝试集》看作伟大诗篇，不会把《一个问题》当作小说经典，不会把《终身大事》视为戏剧颠峰；即便是《文学改良刍议》，也有不少可以商榷之处。但胡适之在学术上的草创，对以后的中国学界，却另成一种框框。且不说新红学的泛滥成灾，即便是胡适之在《中国哲学史大纲》中的实话实说，也会被后人奉为圭臬。胡适之说中国古代哲学大家，唯有孔子的生平事迹为人知晓，后来的新儒家牟宗三在论及中国哲学史时，断然认定，中国哲学，“只能从孔子开始”。虽然牟宗三并非全然以胡适之的论说为据，但牟宗三不无夸张的尊孔却比胡适之的平实作论还要离题万里。

有关如何论说中国哲学史或者中国思想史，陈寅恪提出过一个非常重要的准则。陈氏在冯友兰《中国哲学史》审查报告中如此写道：

吾人今日可依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部，欲藉此残余断片，以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，

始能批评其学说之是非得失，而无隔阂庸廓之论。

陈寅恪在后文中所云“今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也”，可能针对胡适之的《中国哲学史大纲》。尤其是谈及墨学研究，毫不讳言地锋芒直指整理国故的倡导者。但陈寅恪上述这番话，却是平心之论，普适之则。这一准则说高不高，说低不低，然真正能够抵达者，实在寥寥。能够具备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神者，已经难得；更何况还要能够与立说之古人，处于同一境界。但假如达不到这样的境界，写出来的哲学史难免经不起推敲。尊孔如牟宗三者，会夸大孔子的思想。即便是为陈寅恪所首肯的冯友兰著述《中国哲学史》，也同样茫然于先秦哲人在思想和精神上的来龙去脉。陈寅恪写下这样的准则，妙处在于，立了一个尽在不言之中的标准。按照这样的准则，即便审查者无所挑剔，被审查的史著究竟有多少份量，读者也自然能够读出自己的感受。陈氏准则更为精妙之处在于，即便是陈寅恪本人，假如写一部《中国哲学史》的话，也得受到相同的衡量。

撇开有关胡适之和冯友兰两位中国哲学史著述的高低评说，因为陈寅恪本人，也未必能够神游冥想到与古人相同的境界；平心而论，中国哲学史，或者中国思想史的著述论说，确实是个很大的问题。自先秦以降，中国两千多年的思想文化，几乎原地踏步。以王国维的学术根底，最远抵达到商周之交的洞见。而以陈寅恪的历史眼光，能够籍东晋王导的政治方式看出老子的无为而治，但并没有深入到中国文化最为核心的构成里。胡适之以老子开篇也罢，牟宗三从孔子说起也罢，多多少少都是隔雾看花。中国的思想史，可以分作神似和形同两种不同的追溯方式。倘若以神似为重，亦即从一个民族的灵魂说起，那么

《山海经》乃是理所当然的开篇。这就好比追溯西方文化的起源，很难绕过《圣经》。倘若注重形同的历史，那么应该从河图洛书说起，从易卦的演化，发掘中国文化的缘起和最初的流变。在先秦之前，中国文化有一个很长的无言时期。无言，并非无可言说，而是一说便俗。中国上古的贤哲，通常将精神的最高境界诉诸无言。在西方哲学直到维特根斯坦方才领悟的无言境界，却是中国思想家最初的源头。中国文化的初始形态，乃是大音希声的无言文化。这段很长的无言历史，见诸贤哲们偶尔的言说。诸如箕子的《洪范九畴》，或者老子的《道德经》。

解读老子《道德经》的一个必不可少的前提，便是商周之交所造成的历史语境。胡适之从老子讲起，远比牟宗三有见识。但胡适之不知道讲说老子必须联系商周之交的历史。不要说胡适之不知道，自从老子《道德经》问世以后，几乎没人想到过这部著作跟商周之交有什么关系。这也是造成牟宗三振振有词的根本原因。牟氏认为，他之所以从孔子说起，是因为“从孔子才开始对尧舜夏商周三代文化有一个反省”。牟宗三根本不知道，老子《道德经》的语境，恰好就是对尧舜夏商周三代文化的反省。牟宗三更加不知道的乃是，孔子的思想，与其说是反省，不如说是承继，承继了周公姬旦的尊尊亲亲，承继了周文王姬昌的《周易》卦辞之于天人感应意义上的有序化努力。而牟宗三的茫然之处，也是胡适之的盲点所在，更是二千多年中国思想者的桎梏所在。

五四新文化运动，虽然被诉诸激昂的反孔姿态，但在骨子里却只触动了传统文化的皮毛，根本不曾深入到中国文化的深层结构里面。陈寅恪对胡适之的冷眼相向，并非没有道理。然而，就墨学向胡适之发难，却并没有击中其要害。胡适在《中国哲学史大纲》里最搞笑的，乃是论述老子。尤其把老子称作革命家一说，过于信口开河。须知，仅就老子的政治思想而言，就可以看出，老子是与汤武革命对立的思想家。胡适能够把老子作为开篇，已经相当忠实历史了。



至于能否理解老子，很难勉强胡适。因为老子《道德经》问世以后的两千多年，几乎没见到过真正理解老子的文字。后人之于老子的阅读，基本上都追随韩非子的《解老》、《喻老》。胡适不以韩非子的立场解读老子，已经算是难能可贵。至于胡适之的论墨，倒是颇有见地。从墨家联系到西方的基督教，并非胡说臆想，而是读出了墨家的特征。墨家不仅与基督教有相类似之处，与佛教传入中国后派生的净土宗，也有些相像。墨家，基督教，净土宗的相像在于，都是底层社会或者基于底层社会的信仰，并且都以敬畏之心自律，以世俗方式存在。相对于基督教的世俗性，大乘佛教超凡出俗，释氏门下的弟子，大都是富贵之人。相对于净土宗的大众化，禅宗成为士大夫的选择，并且也确实在文人雅士中产生深远影响。同样道理，老子庄子高耸入云，一般庶民难以接近。相反，墨家却脚踏实地，平易近人，所以会从中产生侠义群体。中国古代侠客，是黎民百姓的精神标高。但墨家没有像基督教那样，形成教会政治体系，所以于后世的影响远不如基督教那么巨大。陈寅恪对胡适之在论说墨家上的针贬，在学术上也许成立，但在思想上未必有理。

胡适之在学问和思想上的致命弱项，乃是审美能力的贫乏。从胡适之草创性十足的《尝试集》、《一个问题》、《终身大事》的难以卒读，可以看出其文学感觉之差，文字能力之弱。审美感觉苍白如斯，当然无法品味《红楼梦》的人文意味和艺术境界。于是，胡适之只好以猪八戒吃西瓜的方式，转而考据《红楼梦》的版本，作者的身世，曹氏家族的来龙去脉。如此一来，西瓜好看不好看根本不重要了，吃在嘴里甜不甜才是主要的。笨人自有笨人的享受办法，并且还享受得让人难以挑剔。这可能是胡适之的最为可爱之处，也是鲁迅面对胡氏会自然而然产生优越感的原因所在。鲁迅文学感觉远在胡适之上，其小说成就与胡适创作乃天壤之别。鲁迅调侃王国维的话，理当转给胡适之：老实得像火腿。胡适之的文学感觉，确实有如硬梆梆的火腿。当然，也可以说，很实在。

胡适之以这样的实在品性，勇敢无畏地一头扑进禅宗研究，就算对神明有所褻渎，也不会遭到责难。因为胡适之的初衷是善意的，研究是诚实的。这跟红卫兵砸破慧能六祖的真身，是截然不同的两回事。更不用说，胡适之的禅宗研究，确实颇有建树。就算中国人不当回事，日本学者也会佩服得五体投地。胡适之并不笃信佛祖，更无参禅本事；但诚实，也是一种通向神明的法门。正如南禅北禅的区分，只对学问家有意义，于禅修本身并无多大帮助；顿悟渐悟的高低，也是见仁见智，随遇而安，随缘而知。至于历史上是否真有慧能其人，更可谓明白的无须赘言，不明白的说了也白说。老子早就有言：道可道，非常道。既然如此，那么胡适之把不可言说的禅宗诉诸实在的考据，明摆着不是参禅悟禅，又何必认真计较？再说，禅宗被如此研究，也是一种发扬广大。相信慧能不会在意，佛祖当然更是一笑了之。倘若胡适之以这样的求证方式去考据耶稣的真假，或许会激起基督徒的愤怒；但追究禅宗大师的踪迹，不会产生褻渎嫌疑。因为十字架上的基督是有形的，而禅宗的禅意是无形的。以有形对有形会犯冲，以有形对无形宛如细流入海，水滴蒸发成空气。胡适与六祖，相看两不厌。

胡适之最为得心应手的，应该是撰写自由主义的政论。诸如矛头直指政府当局的《人权与约法》，质疑孙文军政训政宪政说的《我们什么时候才可以有宪法》，非议孙文行易知难说的《知难，行亦不易》，等等。胡适之的这一系列政论文章，不仅让专制政府十分尴尬，也揭穿了孙文挂羊头卖狗肉、以民主名义行专制独裁之实的真实面目。胡适之在政治上的敏锐，不仅为陈独秀望尘

莫及，也让视自己杂文为匕首投枪的鲁迅相形失色。鲁迅批评起同类，或者说文化人，极尽刻薄之能事。真要他直面政府的专制和独裁，鲁迅皇顾左右而言他。鲁迅直面专制时的世故，恰好反衬出胡适的不畏强权和强暴。同样的置身于知识分子群体，鲁迅的尖酸刻薄，又对照出胡适的温文尔雅和宽容谦让。就自由主义知识分子而言，胡适既是当之无愧的领袖人物，又是最为可爱的凡夫俗子。

胡适之的这类自由主义政论，也成为后来毛泽东专制的鲜明对照。毛泽东为什么甫定天下就忙不迭地批判胡适？其根本原因在于，既无法面对胡适的自由主义政论，又难以直面胡适自由主义得以立足的生存环境。胡适在《人权与约法》中指名道姓地指斥蒋介石，国民党政府不过出声警告而已，蒋介石后来还不记前嫌地请胡适担任驻美大使。但胡适的《人权与约法》要是写在毛泽东时代，并且矛头直指毛泽东和共产党政府，还能做驻外大使么？恐怕只能跟林昭做难友了。至于胡适在文中为之仗义执言的安徽大学教授刘文典，公开冲撞了蒋介石，也不过坐了几天班房而已。此事了结后，刘文典教授照当，脾气依旧。刘教授身后，不仅站着胡适那样的自由主义知识分子，其不畏强权的个性，也让业师章太炎对他夸奖不已。这与其说是蒋介石专制比较软弱，不如说是新文化运动滋生的自由主义思潮，汹涌澎湃。而胡适之，乃是这股思潮的中流砥柱。

五四新文化运动，胡适之和陈独秀乃是双峰并峙的两大领袖。他们在学问上和思想上，并非是作足了充分的准备进入创建新文化的，而是一面开辟，一面自我完善。彼此都有各自的幼稚，彼此又一起激进过。但他们之于中国文化的贡献，不下于曾国藩李鸿章们之于中国社会现代化所立的功德。他们共同打破了一个非常可悲的局面：自先秦以来，中国人的思想没有任何长进，始终在原地踏步。作为革命家，陈独秀过于天真烂漫；作为学问家，胡适之不过笨鸟先飞；作为思想家，他们都是在依哑学语，蹒跚学步。但中国文化的一个至关重要的历史性转折，就因为他们的这番折腾而赫然达成。不管后来的历史如何倒退，不管后来的文化如何被毛泽东推入濒临毁灭的绝境，陈独秀和胡适之开创的文化新时代，始终以其蓬勃而顽强的生命力，绵绵不断地存活的中国人前赴后继的努力之中。未来的中国现代文化，无论辉煌到什么程度，都可以追溯到这两位先驱者的草创。

### 三 周氏兄弟：迥然相异的新文化运动景致

#### § 鲁迅：通向毛泽东的独木桥

有关鲁迅在新文化运动中定位，难以确然。主将，骁将，健将，众说纷纭。但不管怎么个说法，总是明星人物。而且，鲁迅的出现，亦非孤峰突兀，而是偕胞弟周作人以双子星座式的夺目，升上新文化的星空。与陈独秀、胡适之边叱咤风云边自我充实不同，周氏兄弟可谓厚积薄发，底气充沛。兹有胡适之当年的日记为证：“周氏兄弟最可爱，他们的天才都很高。豫才兼有赏鉴力和创

作力，而启明的赏鉴力虽佳，创作较少。”胡适之据此，将鲁迅称作白话文学的健将。

相比之下，陈独秀更喜欢鲁迅的小说。读了在《新青年》上发表的《药》之后，陈氏感叹：“豫才的政论我不恭维，他的小说我是真的佩服。”但陈独秀后来连鲁迅的杂文也一起喜欢上了。鲁迅谢世后，陈独秀在《我对于鲁迅之认识》一文中写道：

鲁迅先生的短篇幽默文章，在中国有空前的天才，思想也是前进的。在民国十六七年，他还没接近政党以前，党中一班无知妄人，把他骂得一文不值，那时我曾为他大抱不平。后来他接近了政党，同是那一班无知妄人，忽然又把他抬到三十三层天以上，仿佛鲁迅从前是个狗，后来是个神。我却以为真实的鲁迅并不是神，也不是狗，而是个人，有文学天才的人。

在政治上激进得不无天真的陈独秀，在文化上却始终目光如炬，并且一点也不计较他人的伤害。且不说鲁迅在《答托洛斯基派的信》中，曾经毫无道理地伤害过陈独秀，即便鲁迅回忆旧友时谈及陈独秀和胡适之，也相当刻薄：

“《新青年》每出一期，就开一次编辑会，商定下一期的稿件。其时最惹我注意的是陈独秀和胡适之。假如将韬略比作一间仓库罢，独秀先生的是外面竖一面大旗，大书道：‘内皆武器，来者小心！’但那门却开着，里面有几枝枪，几把刀，一目了然，用不着提防。适之先生的是紧紧的关着门，门上粘一条小纸条道：‘内无武器，请勿疑虑。’这自然可以是真的，但有些——至少是我这样的人——有时总不免要侧着头想一想。半农却是令人不觉其有‘武库’的一个人，所以我佩服陈胡，却亲近半农。”

（《且介亭杂文·忆刘半农君》）

两位新文化运动的领袖之于鲁迅，坦然认定其才华；相反，在鲁迅笔下的这两位领袖人物，却一个成了气势汹汹的莽汉，一个成了城府极深却又假装坦诚开明的伪君子，从而反衬出新文化运动中并不耀眼的刘半农，可以让人放心，足以令人亲近。由此也可以看出鲁迅以小说笔法写杂文的凌厉，并且写得隐晦曲折。不要说让西方人很难读懂这样的文字，就是中国人读起来，也十分费劲。最后一句的亲近半农，意思明白；可是佩服陈胡，却不知道作者到底佩服他们什么。

鲁迅的小说，通常用的是散文笔法。第一篇《狂人日记》更是写得有如意识流。散文式的随意性，致使鲁迅小说的叙事构架总是相当模糊。正如读鲁迅的杂文，可以读出其小说家的功底；读鲁迅的小说，读出的却是思想家的努力。倘若说，陈独秀和胡适之的新文化文章里洋溢着蓬勃的青春气息的话，那么鲁迅的小说和杂文却充满枯藤老树昏鸦式的苍凉。须知，鲁迅的横空出世，乃是胡适之倡言、陈独秀发扬光大的白话文运动所造就的。假如没有白话文运动，鲁迅可能始终蜗居在北京的绍兴会馆里抄写古碑贴。鲁迅的成名作《狂人日记》，实质上是相当趋时的写作，既趋白话文之时，又趋新文化新思潮之时。不过由于深湛的文字功底，显得很具独创性。其中的名言，诸如将古久先生的陈年流水簿子踹了一脚，或者，翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每叶上都写着仁义道德；还有，从字缝里看出字来，满本都写着吃人；其思想之犀利，其文字之苍劲，远比陈独秀《文学革命论》的三大主义所向披靡。虽然其中有关吃人云云，乃是批判的时尚；鲁迅只不过把人们说的礼教吃人，放大到整个一部中国历史吃人罢了。至于这篇小说在语言上的老到，在气氛上的成功营造，在叙事上的天然浑成，更是让胡适的《一个问题》显得有如小学生作业。陈胡两位异口同声称赞鲁迅的文学天才，并非客套，更非敷衍。尤其胡

适写在日记里的称赞，发自内心。

鲁迅小说和鲁迅文章，是白话文学和新文化运动不可或缺的重要构成。鲁迅小说提供了一种文学景深，鲁迅的思想展示出批判者的大家风采。鲁迅的贡献，与陈独秀的思想开拓，胡适之的学问成就，周作人的文学评论和文艺理论，构成新文化运动四大最具实质性的栋梁架构。四者缺了任何一者，都意味着新文化运动的塌陷。

鲁迅当然也有鲁迅的局限。比起陈独秀和胡适之作为草创者在所难免的幼稚，鲁迅之长和鲁迅之短，都在于其罕见的世故。《红楼梦》那对著名微词：世事洞明皆学问，人情练达即文章，恰好就是鲁迅的写照。与此相应，中国人之于鲁迅的崇拜，骨子里与其说是对深刻的敬佩，不如说是对世故的服膺。就此而言，毛泽东之于鲁迅的推崇，乃是无心插柳的成功媚俗。

鲁迅谈论历史及历史人物的名篇，首推《魏晋风度及文章与药及酒之关系》。此文充分体现了鲁迅不为他人目光左右、不受流俗影响的独立特行和独到见解。尤其论及对曹操的评价，根本不以《三国演义》为然。但也正是这篇演讲，足以看出鲁迅的特色：世故的深刻。破除文人学士编造的演义迷雾，世故的深刻具有常识的力量。但这样的深刻又通常是攻其一点，不及其余。因为世故不具备人文视野上的恢宏深邃。认为曹操有本事，是英雄，无疑眼光独到。但提及党锢背景，以清流论之，则有失短浅。党锢悲剧不在于清浊与否，而在于不可为而为之的惨痛，并且不是知其不可为而为之，而是不知其不可为而为之。这与陈独秀的人生悲剧十分相像。鲁迅看不到这样的人文内涵。因为鲁迅从来不曾有过相类的经历，更因为鲁迅以世故论世、论人、论史，讲说得再深刻，也不脱其世俗气。陈蕃李膺敢为之的事情，陈独秀敢为之的事情，鲁迅却是绝对不敢的。江浙文化群里，英雄迭出，徐锡麟、秋瑾不用说了，即便是章太炎，也曾在苏报案中笑傲朝廷。鲁迅不具备这种超凡出俗的胆魄，只好退而求其次地选择文字，扮演话语英雄，并且将深刻诉诸老于世故。必须指出，世故的心理成因，乃是怯懦。

一个怯懦者谈论英雄人物，难免有些捉襟见肘。且不说谈论嵇康时的吞吞吐吐，即便是论及曹操禁酒，明明知道曹操嗜酒，并举出“何以解愁，唯有杜康”作证；却看不出曹操的禁酒，其实源自刻意模仿周公的虚荣，也同样有诗为证，并且就是同一首《短歌行》的后面两句：“周公吐哺，天下归心”。可是，鲁迅却只是以世故的常识论说曹操的禁酒和孔融的反对：“因曹操是个办事人，所以不得不这样做；孔融是旁观的人，所以容易说些自由话。”这类评说出自毛泽东或者蒋介石之口，听上去明白事理。但出自鲁迅之口，却世俗得不像文化大家。但这就是鲁迅。鲁迅既茫然于周公的禁酒是怎么回事，也没有做一把英雄人物的辉煌，不知道英雄人物常常会产生一种莫名其妙的虚荣心。倘若说，没有经历不算是世故的局限，因为有时候仅凭着世故，也能看出他人的虚荣；那么茫然于周公禁酒，却实在是鲁迅在史识上的短缺。鲁迅的长于阅世，以短于史识为代价。

比较一下王国维，鲁迅的世故更加鲜明突出。被鲁迅讥讽为老实得像火腿的王国维，其脾性与鲁迅刚好相反，不通世故，却史识极深。王国维在日常生活中，可说是浑浑然，与贾宝玉相近，只是不像贾宝玉那么沉缅于儿女情长。王国维所醉心于的，是思想和学问。王国维的学术，既不受他人目光影响，也不受世故眼光的桎梏；王国维因此能够看出中国历史变迁之剧，莫过于商周之交；因此能够看出《红楼梦》乃国民的悲剧之悲剧。且不说鲁迅只知道朝历史踹上一脚，根本不知道商周之交发生了什么重大的转折；即便是论及《红楼

梦》，鲁迅也只会说说“悲凉之雾，遍被华林，然呼吸领会者，独宝玉而已”，诸如此类的似是而非之言。因为以鲁迅的世故，很难读懂林黛玉。最为呼吸领会悲凉之雾者，乃是林黛玉。贾宝玉是随着林黛玉的呼吸，领会悲凉之雾的。书呆子王国维的历史视野和审美品味，全都为世事洞明的鲁迅所难以企及。有得必有失，有失必有得。王国维得了不掺世故的深刻，鲁迅的世故使之丧失了恢宏的视野，高远深邃的审美境界。至于彼此的人生结局，其得失则见仁见智。

必须指出的是，也正是这样的局限，致使以深刻见长以深刻著称的鲁迅，看不出十月革命的暴虐，看不出共产党师法苏联的造反背后，潜伏着什么样的历史沉淀。王国维从北伐军枪杀叶德辉的事件中，看出历史走向“先共和后共产”的灾变。蔡元培虽然经常有激进之举，但始终拒绝认同苏联顾问指导下的工农革命。鲁迅目睹了国共破裂之后，却断然转向与共产党合作，转向接受马列主义。倘若说，王国维的自杀有如商周之交的伯夷叔齐不食周粟，那么鲁迅的走向共产党则有如孔子“吾从周”式的追随周公姬旦专制理念。

倘若再将鲁迅小说和文章放到既恢宏又细腻的《红楼梦》跟前，那么鲁迅的苍白就更加明显。鲁迅既不恢宏，也无细腻。恢宏是视野的深邃和胸襟的开阔；细腻是怜花惜玉，也是慈悲和关爱。从鲁迅小说和文章里，读者只看见一个仇恨的化身，并且以嫉妒为仇恨的内在动因，很少能读到爱的温馨，情感的亮丽，更难读到悲悯的胸怀。鲁迅的深刻，只能在世俗世界里游刃有余，一旦进入精神境界，马上相形见拙。从《山海经》起笔的《红楼梦》刻画出了一个民族本真的灵魂，鲁迅的文字，实录下的、折射出的，却是一个民族的心理痼疾，或者说，集体无意识创伤。《阿Q正传》里的种种丑陋，既是民族的，也是鲁迅自己的。阿Q尚且敢向吴妈求爱，鲁迅连直面自己爱情的勇气都没有。兄弟失和的根本原因，在于鲁迅在爱情面前的失态，在婚姻面前的进退失据。假如当初鲁迅敢抗母命，跟自己所喜欢的日本房东女儿结婚，那么就不会有后来的是非。就算母命难违，但鲁迅假如能够像胡适那样，找到自我平衡的方式，也不会有什么不得体的变态。好在周作人是祥和的，慈悲的，虽然表示断绝来往，却不与兄长计较。

刘半农曾经赠送鲁迅一幅对联：托尼学说，魏晋文章。看了这幅对联，方知鲁迅为何在文章中以贬损陈独秀和胡适之来表示亲近。因为刘半农实在懵懂得可以。倘若说，魏晋时代的人文风貌，可以分别以曹操和嵇康为象征，那么先是驰骋天下的英雄气概，后是民不畏死的自由人格。这两者都是怯懦的鲁迅所望尘莫及的，鲁迅怎么可能做出与之般配的魏晋文章？从审美上说，曹操和嵇康，乃是同质异形的阳刚，有类于、或者说承继了汉末党锢英豪的胆气和风骨。而鲁迅却是因为怯懦因为自卑因为嫉妒因为难以愈治的心理创伤而导致的极度阴柔，根本不可同日而语。至于托尼学说，鲁迅性喜尼采是众所周知的，但于托尔斯泰却是风马牛不相及。

俄国两位最伟大的作家，托尔斯泰和陀斯妥也夫斯基，其文化底蕴都具有深邃的宗教内涵。他们对灵魂的关注和拷问，远远超过对世俗社会的热衷。比起托尔斯泰在灵魂救赎意义上的忏悔，鲁迅标榜的自我解剖，不得要领。托氏《复活》中的男主角聂赫留道夫在玛丝洛娃面前的自惭形秽以及真诚忏悔，是鲁迅面对当年热恋过、后来又不得不舍弃的日本房东女儿，始终跨不过的门槛。鲁迅由此造成的变态，下意识地流露在后期杂文里。比如伤害曾经挺身救国的赛金花，不仅嘲讽她“早已被奉为九天护国娘娘”，还恶声恶气地讥笑她与“德国统帅瓦德西睡过一些时候。”作为一个唯物主义者，鲁迅不需要关切灵魂；作为一个中国男人，鲁迅没觉得在妓女面前有什么自惭形秽之处；作为一

个与《红楼梦》作者截然不同的中国作家，鲁迅堂而皇之地以“贾府上的焦大不会爱上林妹妹”表示对贵族少女的轻蔑。如此语气，如此论断，与其说鲁迅是受了马克思主义阶级论的影响，不如说是鲁迅藉此发泄对可望而不可即的高贵女性的嫉恨。

从古纸堆里爬出来的鲁迅，对于西方的人文精神其实相当陌生。除了尼采，几乎没有真正接触过其他有经典意味的西方思想家和文学家。鲁迅早年所写的《我之节烈观》一类文章，仅仅是趋时之作。鲁迅既没有曹雪芹之于女性的谦卑，也没有托尔斯泰之于女性的悲悯。鲁迅会为死去的女学生写声情并茂的悼文，但也会在日记里把夫妻间的房事说成是洗脚。相比之下，托尔斯泰从娜塔莎写到安娜卡列尼娜，最后写到玛丝洛娃；从爱慕写到怜悯，从怜悯写到忏悔；越写越谦恭，越写越自惭形秽。但鲁迅却根本没有这样的心路历程，没有这样的灵魂拷问，没有这样的从世俗社会批判，走向内心自我反省。托尔斯泰的早年，曾经放浪形骸；托尔斯泰的晚年，却随着灵魂的追问，走向了悟，走向空灵，最后像贾宝玉一样的离家出走。

与此相反，鲁迅一生都不得解脱。与许许多多深受专制传统和专制道德压抑的中国男人一样，鲁迅骨子里乃是一个问题男人。所谓问题男人，是意指无法以健康的心态、面对女性的男人。其特征在于，要么压抑到变态，要么放纵到荒淫无度。用小说人物作象征则是，要么像《红楼梦》里那个可怜兮兮的贾瑞，要么像《金瓶梅》里那个横行霸道的西门庆。贾瑞是大观园里的阿Q，阿Q是末庄的贾瑞。彼此同样的压抑，彼此同样的极具革命性。阿Q闹革命是要成为赵太爷，贾瑞假如造反则是要成为西门庆。同样两个中国最著名的问题男人，毛泽东是做成了西门庆的鲁迅，而鲁迅则是始终处在贾瑞状态里的毛泽东。这是毛泽东和鲁迅最为相通之处：都不把女人当回事。只是彼此跟女人在一起的感觉略异，一个叫做洗脚，一个干脆叫做洗阳物。

就中国男人而言，鲁迅和毛泽东，其阴柔不相上下，其怯懦、其心态也彼此伯仲。鲁迅不敢成为徐锡麟，毛泽东的被捕表现，与张国焘相类。这是两个全都不敢成为陈蕃、不敢做一下嵇康、没有陈独秀那么无畏的懦夫，而一旦权力在手，无论是政权的，还是话语的，都会一样的凶狠。这也是两个全都无法面对林黛玉那样的高贵女子、也很难得到这类女子垂爱的问题男人，因此形成了他们的心理问题。徐志摩和陆小曼的恋情，邵洵美和盛佩玉的婚姻，在鲁迅都是可望而不可即的良辰美景。除了家世门第上的差异，更有性情上的障碍。由此产生阿Q之于假洋鬼子式的嫉恨，也算顺理成章。须知，毛泽东以九五之尊，在女人堆里尚且都得不到徐志摩的风流，邵洵美的偶悦。毛泽东通常只能在女服务员那里如鱼得水。曾几何时，延安发生过有才情有心气的女子，遭到毛泽东的调戏、拂袖而去的故事。这可能是问题男人难以直面的最大尴尬。由此造成的自卑情结，反过来成为这类男人的革命动力。中国的问题男人，往往会成为造反有理的主力，叱咤江湖的枭雄。而且，这类人物的蛮横和专制，是相当彻底的。相对于绅士风度十足的“费厄泼赖”，鲁迅要“痛打落水狗”。古人有言，穷寇勿追，毛泽东却说，宜将剩勇追穷寇。

世故有碍视野的开阔，卑怯带来的心理问题，使鲁迅丧失应有的慈悲。作为一个颇具民族人文经典意味的伟大作家，鲁迅始终没能写出一部长篇小说。这可能是许多研究者都感到困惑的课题。殊不知，这恰好就是鲁迅的深刻特征。鲁迅的深刻，有点无面；或者说，是一种滑动在平面上的语言历险，没有立体感。用鲁迅自己的话来说，好比摆地摊。地摊的含义，在于零碎。而零碎，正是鲁迅文章和鲁迅思想的主要特征。



零碎的另一层涵义，在于构架性的缺失。经典的长篇小说写作，架构能力必不可少。除了叙事的结构，更重要的是思想的宏观视野，灵魂的深度追寻。所有这些为曹雪芹、托尔斯泰所具有的才华和秉赋，全都被鲁迅的世故拒之门外。灵魂的追问，在鲁迅眼里，就像祥林嫂的捐门槛一般可怜可笑；或者像闰土的信仰一样，微不足道。鲁迅在小说中居高临下地俯视芸芸众生，与佛祖称赞一位捐灯油的乞丐老太太最可能成佛，大相径庭。说唯物主义者鲁迅无知无畏，或许有失恭敬；但说鲁迅的写作没有宗教深度，缺乏灵魂力量，所以导致架构能力的缺失，导致终其一生都没能写出一部长篇小说，应该接近事实。

鲁迅作品中最具审美价值的，乃是散文集《野草》。世故的深刻由于被诉诸内心的独白，世俗的成份无形之中被融化于情绪的躁动。只是欲望依然在挣扎，英雄和懦夫依然在搏斗。生与死的界线，像衣食住行一般的实在；尽管会在《秋夜》里寻觅寒冷的清冽，搜索生命的温馨，但更多的篇什，却与《复仇》和死亡纠缠。墓地的荒凉，黑夜的浓重，构成一种为鲁迅所特有的暗色调。伦勃朗画面上的暗色，昭示着精神的景深。鲁迅《野草》里的暗色，虽然也具有与伦勃朗画面相近的丰富，却过于躁动不安。灵魂的飞翔是宁静的，欲望的勃起才是焦灼的。同样是蓬勃，荷尔德林的呓语有如林中的晨曦，清澈透明。鲁迅的独白，过于混浊。同样的自言自语，梭罗《瓦尔登湖》展示了自然的气韵，佩索阿《惶然录》有着诗哲的深邃，即便是归有光极为家事的《项脊轩志》，也有一股淡淡的清香。而鲁迅的《野草》，却有如荒凉的坟地。乱草在风中摇曳，天色晦暗不明，时空晨暮难辨。在谁也看不见的地方扮演英雄，在庸庸碌碌的日常生活中假装牺牲。物象杂乱，意绪纷芜。偌说哲理深奥，其实是一片喧嚣的涂鸦。要说是胡涂乱抹，却又始终煞有介事，至少是正襟危坐写下的文字。病患的心态，腐烂的历史，就这样互相交织着，凝聚成一团粘糊糊的色块。远远看去，倒也颇有一付故弄玄虚的现代派艺术功架。这样的文字，理当写给自己看看算了。公之于众，让虚荣的无知青年读了，一不小心就会以装扮精神错乱，表示自己深不可测。唯有让一些同样怯懦的中国问题男人读了，才可能发现，自己终于找到知音。

《野草》是鲁迅准确生动的自我写照。荒坟般的意象，在审美上不无苍凉，但让一班革命的文学青年眼里，却难以忍受。正如《新青年》是新文化运动的大本营，诸如《创造社》、《太阳社》之类的文学社团，则是文学青年的集结地。这类社团主要出产愤青式的追随革命潮流者，难得有个把像样的诗人和作家。他们头脑简单，思想左倾，情绪容易随着革命的成败而起伏不定，就像赌场里汗流满面地跟庄的小赌徒，随着赌局的变幻，一会儿捶胸顿足，一会儿高声尖叫。造反，革命，抢劫，赌博，骨子里都是相通的；都算人生冒险，都要祈求好运护佑。而鲁迅的文章，尤其是像《野草》这么老气横秋的荒凉，之于对革命前景抱有阳光明媚憧憬的文学青年，就像挂在一群小赌徒头上的霉运象征。革命的文学青年，理所当然地看不顺眼鲁迅文章，仿佛挡了他们的远大前程。他们向鲁迅发动的那场围攻，虽然喜剧性十足，但也未必全然胡搅蛮缠。至少，封建余孽一说，歪打正着。

好在鲁迅拥有毛泽东之类领袖级人物的激赏。在庞大的革命队伍里，《创造社》、《太阳社》的革命小伙计，不过一群跟班而已。且不说到了延安的毛泽东已然一言九鼎，即便当年在上海亭子间里与鲁迅交好的瞿秋白，也曾出任过共产党的总书记。更不用说，当年陈独秀之于鲁迅的赞赏和支持。无论红色苏维埃时期还是在延安立足的共产党，不仅严厉禁止攻击鲁迅，而且派出专职人员，把鲁迅牢牢地绑定在革命的战车上。用毛泽东的话来说，这叫做：在军

事和文化两条战线上同时反击国民党的围剿。鲁迅因此被封为文化革命的主将。“不但是伟大的文学家，而且是伟大的思想家和伟大的革命家”。并且是“在文化战线上，代表全民族的大多数，向着敌人冲锋陷阵的最正确、最勇敢、最坚决、最忠实、最热忱的空前的民族英雄。”“孔夫子是封建社会的圣人，鲁迅则是现代中国的圣人。”高耸入云的唱赞，制造出令人晕眩的幻觉。于是，唱赞者与被赞者一起，在?丽的幻觉里得以升华，不仅一扫彼此的卑怯，而且占尽了鸟瞰芸芸众生的优越。读了毛泽东如此不顾一切的溢美文字，也足以得知，后来林彪狂捧毛泽东的那些个句式，出自何处。

与共产党携手共进的鲁迅，文章越来越霸气。早先的阴柔，逐渐变成了阴暗，阴狠，阴毒，最后全然成为一个文坛梟雄。比较一下鲁迅一九二五年女师大风潮中的“党同伐异”（鲁迅自谓）文章，与一九三六年的《答托洛斯基派的信》，同样的老辣，先前不过扮演帮衬角色，后来的那个答信却下意识地掺有居高临下的训斥派头。

鲁迅在女师大风潮中的帮架文字，起先曲里拐弯，虚实相间，既不点名，也不道破；比如《忽然想到（七）》中的一段：“我还记得中国女人是怎样被压制，……现在托了洋鬼子学说的福，似乎有些解放了。但她一得到可以逞威的地位如校长之类，不就雇用了‘掠袖擦掌’的打手似的男人，来威吓毫无武力的同性的学生们么？”即便恼怒，也不过是《碰壁“之后”》的大惊小怪：“碰壁，碰壁！我碰了杨家的壁了！”这是鲁迅帮爱慕他的女学生大造中国第一位女校长杨荫榆女士之反的文字。这场造反的结果：杨校长被逐，鲁迅丢失教育部的金事职务，又意外引出一场文坛上的“闲话”风波；似乎作为某种补偿，鲁迅到手一场婚外情，不久便与闹事女生同居。由于撰文相助之际，掺杂了儿女私情，再义正词严也不免有些支支吾吾。及至后来真正到了党同伐异的关头，鲁迅全然正义在手，仇恨在胸，就像毛泽东写《炮打司令部》一般，火力凶猛，杀气森然：

你们的“理论”确比毛泽东先生们高超得多，岂但得多，简直一是在天上，一是在地下。但高超固然是可敬佩的，无奈这高超又恰恰为日本侵略者所欢迎，则这高超仍不免要从天上掉下来，掉到地上最不干干净的地方去。因为你们高超的理论为日本所欢迎，我看了你们印出的很整齐的刊物，就不禁为你们捏一把汗，在大众面前，倘若有人造一个攻击你们的谣，说日本人出钱叫你们办报，你们能够洗刷得很清楚么？……我不相信你们会下作到拿日本人钱来出报攻击毛泽东先生们的一致抗日论。你们决不会的。我只要敬告你们一声，你们的高超的理论，将不受中国大众所欢迎，你们的所为有背于中国人现在为人的道德。

无端的指责还要加上倘若有人造谣，好像是在为自己造谣作辩，又像是在煽动他人如此造谣。事实上，延安方面确实乘机跟进，大肆造谣，诬蔑被鲁迅痛骂的托派连同被无辜牵涉的陈独秀，是拿了日本人津贴的汉奸。饶有意味的是，鲁迅此刻的口气，跟毛泽东相当接近：不仅“敬告你们”，而且自说自话地代表中国人，以中国大众自居。不妨比较一下毛泽东的这番名言：

“你们独裁。”可爱的先生们，你们讲对了，我们正是这样。中国人民在几十年中积累起来的一切经验，都叫我们实行人民民主专政，或曰人民民主独裁，总之是一样。

相比之下，毛泽东当然更加跋扈：把自己的独裁说成是中国人民叫他实行的。而鲁迅则在擅自代表中国大众宣布对方不受欢迎的同时，又擅自代表了一下“中国人现在为人的道德。”至于被鲁迅指斥的来信者陈其昌，不过是个天真烂漫的共产主义青年，并且还是鲁迅的崇拜者。以鲁迅的地位，如此凶猛地

对付一个年轻人，颇有牛刀杀鸡之嫌。更何况人家对鲁迅只有敬意，毫无敌意。陈其昌在信中如此写道：

先生的学识文章与品格，是我十余年来所景仰的，在许多有思想的人都沉溺到个人主义的坑中时，先生独能本自己的见解奋斗不息！我们的政治意见，如能得到先生的批评，私心将引为光荣。

仿佛是上苍有意要让鲁迅难堪，杨荫榆和陈其昌二位的人生结局，竟然殊途同归：全都被日本侵略者杀害。一个在老家苏州向日军抗议奸淫掠夺暴行，被日本士兵骗到桥上残暴枪杀，漂尸河面。一个从事抗日活动而被日军抓获，严刑拷打，坚强不屈，最后被装入麻袋乱刀刺死，扔进大海。

更令人唏嘘的是，杨荫榆女士乃民国时代先留日后留美、人品端庄、持重敬业的优秀教育家，中国第一位大学女校长。据女师大风潮的现场见证者、地质学家李四光回忆，当时的情形与不在场的鲁迅写出的，截然不同。李四光在讲说了现场亲眼目睹之后，发出如此感慨：就那一天的情形看来，即令替杨先生作了死党，我还不失为一个人。风潮使杨荫榆女士，在教育界就此丧失应有的前途。此案的悲剧意味，可以对照文革当中死于红卫兵施虐的北京师范大学女中女校长卞仲耘一案。红卫兵的疯狂，不仅可以追溯到五四运动，还可以追溯到那场女师大风潮。

至于给鲁迅认真写信的陈其昌，因为投身共产主义革命，和他的同伴一起，既被国民党追杀，又受到共产国际打压，处境极为悲惨。没有经济来源，全靠大家节衣缩食，在狭小的过街楼中办报刊。这与鲁迅拿着国民政府供奉的高薪，傍着红色的山大王，烧着斯大林苏联的高香，骂着看不顺眼的同行，无疑是不可等量齐观。也许鲁迅对此未必不明白，所以不敢把陈其昌后来反驳他的回信公之于众，而是悄悄压入箱底。再联系到当时的国际局势，联系到斯大林指示延安的共产党建立统一战线、从而把日本军队拖进中国战场任其肆虐的险恶，深刻的鲁迅，顿时变得肤浅透顶，并且不免有助苏为虐之嫌。而天真的陈其昌，却无意中成了斯大林意图的障碍。最让人不可思议的是，人家不想查证住在日租界里的鲁迅跟内山完造、日本军医须藤的关系到底是怎么回事，鲁迅反倒诬陷起了别人拿日本人的钱。要说汉奸，得有实据。然而要说亲日，周氏两兄弟全都当仁不让。

中国式的问题男人，难免患有颠倒黑白、指鹿为马的毛病。毛泽东如此，鲁迅也同样如此。很难说是毛泽东学了鲁迅，还是这类人物天然心心相印，息息相通。毛泽东跟梁漱冥吵架的腔调，与鲁迅谩骂梁实秋的口气，十分相像。毛泽东把梁漱冥叫做“用笔杆子杀人”的“杀人犯”，鲁迅把梁实秋称为“资本家的乏走狗”。毛泽东坐定江山后的信口开河，与鲁迅晚年文章的随心所欲，可谓遥相呼应。

鲁迅与毛泽东的又一相通之处在于，都对有欧美留学背景、注重民主、自由和人权这类价值观念的文化人，抱有与生俱来似的偏见，并且不依不饶地追杀不已。历数被鲁迅指斥的文化人，将会是一张长长的名单。仅举几例有名的骂案，便可发现，其中有前辈师长章太炎，有同辈同行胡适之，林语堂，陈西滢，徐志摩，梁实秋；晚一辈的文学家里，有邵洵美，施蛰存；无名晚辈当中，则有陈其昌，徐懋庸。其中，当数他投向章太炎的讥嘲和扔向邵洵美的轻蔑，最为失态。

在章太炎众多的浙籍弟子当中，鲁迅虽然名满天下，但并非是在学问上最有成就者。于是，鲁迅就在《关于太炎先生二三事》中如此解释自己当年何人去听章太炎讲学：“并非因为他是学者，却为了他是有学问的革命家，所以直

到现在，先生的音容笑貌，还在目前，而所讲的《说文解字》，却一句也不记得了。”鲁迅言下之意，只认同章太炎的闹革命，并没有从章太炎那里习得什么学问。鲁迅这么说的时侯，似乎忘记了他早年文言文章中的章氏风格影响，忘记了他的魏晋研究、他的《汉文学史纲要》、《中国小说史略》所受章氏学术熏陶的恩泽。就算是只认革命不认学问，鲁迅也并没有真正读懂章太炎。鲁迅虽然承认章太炎：“考其生平，以大勋章作扇坠，临总统府之门，大诟袁世凯的包藏祸心者，并世无第二人；七被追捕，三入牢狱，而革命之志，终不屈挠者，并世亦无第二人：这才是先哲的精神，后生的楷范。”但鲁迅同时又以章太炎身后备受冷落，高尔基在中国却很受欢迎的对比，匆忙认定：“高尔基是战斗的作家，太炎先生虽先前也以革命家现身，后来却退居于宁静的学者，用自己所手造的和别人所帮造的墙，和时代隔绝了。纪念者自然有人，但也许将为大多数所忘却。”鲁迅因此不知不觉地以居高临下的口吻给章太炎盖棺论定道：“既离民众，渐入颓唐，后来的参与投壶，接收馈赠，遂每为论者所不满，但这也不过白圭之玷，并非晚节不终。”这番论定，比起鲁迅在《趋时与复古》中的冷嘲热讽，还算留了“白圭之玷”的余地。鲁迅把革命党人章太炎和保皇党人康有为一古脑地煮到一起，才叫出手凌厉：

后来“时”也“趋”了过来，他们就成为活的纯正的先贤。但是，晦气也夹屁股跟到，康有为永定为复辟的祖师，袁皇帝要严复劝进，孙传芳大帅也来请太炎先生投壶了。原是拉车前进的好身手，腿肚大，臂膊也粗，这回还是请他拉，拉还是拉，然而拉车屁股向后，这里只好用古文，“呜呼哀哉，尚飨”了。

鲁迅在文章中一再提及的投壶一事，纯属谣传。史实乃是，孙传芳确实请过章太炎主持投壶，但章太炎却拒绝出席。鲁迅将一件不成立的传言，当作既成事实作为他讥嘲章太炎复古的口实，其手法与暗示他人造谣托派是汉奸一举，倒是异曲同工。至于章太炎晚年的归于宁静，也并非鲁迅所说的制造与时代隔绝之墙。章太炎从革命的舞台上回到安静的书斋里，根本原因在于，支持联省自治，不认同孙中山联俄联共以求十月革命那种一统天下的列宁主义革命，从而断然与孙中山分道扬镳。同样的不认同，王国维的方式是自沉昆明湖，而章太炎的方式是苏州讲学。且不说章太炎的这种方式，有没有隋末王通的河汾之志，至少表明了他不愿淌入国共两党的革命混水。古人有言，宁静以致远。真正的革命家，有如江湖豪侠：仗义行侠时，动如脱兔；退隐江湖后，静如处子（一如老子所言，回归婴儿）。这根本不是鲁迅理解的朝前拉车朝后拉车，而是一种人生的境界，生命的修为。倘若毛泽东具有章太炎这样的革命品质，能够在1949年以后退入书斋，那就成了中国的华盛顿。当然，不能指望一个想做秦始皇的山大王能够具有如此修为。就此而言，鲁迅确实与毛泽东是一路人。鲁迅既没有听懂学问家章太炎的讲课，也没有读懂革命家章太炎的人生境界。

倘若说，鲁迅对章太炎革命生涯的奚落，基于以革命者自居的无知，那么他之于享有海上孟尝君之誉的新月派文人邵洵美的诋毁，完全是罔顾事实，有恃无恐，并且一再造谣：“邵公子有富岳家，有阔太太，用陪嫁钱，做文学资本。”由此生发出子虚乌有的登龙术，在《登龙术拾遗》一文中讥笑道：“穷小子想爬上文坛去，有时虽然会侥幸，终究是很费力

的；做些随笔或茶话之类，或许也能够捞几文钱，但究竟随人俯仰……但一登文坛，即身价十倍，太太也就高兴。不至于自打麻将，连眼梢也一动不动了，这就是交相为用。”更在《拿来主义》一文中恶语相向：“因为祖上的阴功，得了一所大宅子，且不问他是骗来的，抢来的，或合法继承的，或是做了

女婿换来的。”

事实上，邵洵美的家产，既不是骗来的，也不是抢来的，更不是做女婿换来的。因为邵洵美和盛佩玉的婚姻不仅是姑表亲家，邵家也同样名门望族，家财万贯。施蛰存对邵氏曾有中肯评说：“洵美是个好人，富而不骄，贫而不丐。”鲁迅一再朝着邵洵美恶声恶气，也许是心有嫉妒，也许是那位海上孟尝君为人过于厚道，被视作可欺。而邵洵美后来的遭遇，又像是上苍对鲁迅的不以为然。活到毛泽东时代的邵洵美，被加以子虚乌有的历史反革命罪名关进大牢，最后在穷愁潦倒之中郁郁而终。据同室难友贾植芳回忆，邵氏在狱中曾经托付他澄清两件事情：

第一，1933年英国作家萧伯纳来上海，是以中国笔会的名义邀请的。邵洵美是世界笔会中国分会

的秘书，萧伯纳不吃荤，吃素，他就在南京路上的“功德林”摆了一桌素菜，花了46块银圆，是邵洵美自己出的钱。因为世界笔会只是个名义，并没有经费。但是后来，大小报纸报道，说萧伯纳来上海，吃饭的有蔡元培、宋庆龄、鲁迅、林语堂……就是没有写他。他说，“你得帮我补写声明一下。”“还有一个事，就是鲁迅先生听信谣言，说我有钱，我的文章都不是我写的，像清朝花钱买官一样‘捐班’，是我雇人写的。我的文章虽然写得不好，但不是叫人代写的，是我自己写的。”他的嘱托，我记住了。

邵洵美要贾植芳澄清的两件事情，都跟鲁迅有关。至于是在“功德林”设宴，还是将“功德林”的素菜叫到宋府摆席，贾氏回忆可能有误。但邵氏所言之事，应该属实。这里再加上后人忆及的一个细节，鲁迅之于邵洵美的攻讦，就更加令人感慨。那次会面，是邵洵美第一次见到鲁迅。“会后，正遇下雨，很冷，邵洵美见鲁迅站在屋檐下，像是在等车，脸冻得发青。便立即邀请鲁迅上他的车，一直把鲁迅送回寓所。”

马善被人骑，人善被人欺。不善辩战的邵洵美，被鲁迅在文章里打得鼻青眼肿。鲁迅果然是战士，鲁文果然是匕首投枪。在阿Q眼里，周围的人不是赵太爷、假洋鬼子，就是王胡、小D。鲁迅后期杂文的特点在于：以阿Q的眼光打量世人，以鲁迅的刻毒四面出击。马克思主义的道理，在毛泽东总结为造反有理，在鲁迅则变成：贫穷就是真理，富贵必定有罪。就连出汗，都有香汗臭汗之分，阶级界线划分得清清楚楚。按照这样的标准，鲁迅不再着意西方的人文经典，而是专门挑选苏联或者东欧各国的阶级斗争文学阅读。鲁迅的个性难以与人合作，但这并不妨碍他成为左联太上皇的居高临下。鲁迅在左联中的说一不二，与陈独秀做共产党领袖时的大家长作风，也是一种异曲同工。这种霸道，充分体现在鲁迅的《答徐懋庸并关于抗日统一战线问题》文章里。

那篇文章，也是源自一封年轻人的私信。姑且不论徐懋庸比之于陈其昌，文字过多纠缠于私见与人际关系，即便写得不堪入目，也不等于可以没有征得写信者同意就自说自话地公之于众，并且还理直气壮地大言不惭：“我没有得他同意就在这里发表了，因为其中全是教训我和攻击别人的话，发表出来，并不损他的威严，而且也许正是他准备我将它发表的作品。但自然，人们也不免因此看得出：这发信者倒是有些‘恶劣’的青年！”凭什么说人家希望他发表此信？又凭什么断定人家是恶劣青年？鲁迅的强词夺理，跟毛泽东的羞辱梁漱溟倒是有一比：

说梁先生对于农民问题的见解比共产党还高明，有谁相信呢？班门弄斧。比如说，“毛泽东比梅兰芳还会做戏，比志愿军还会挖坑道，或者说比空军英雄赵宝桐还会驾飞机”，这岂不是不识羞耻到了极点吗？所以梁先生提出的问

题，是一个正经的问题，又是一个不正经的问题，很有些滑稽意味。他说他比共产党更能代表农民，难道还不滑稽吗？

同样的轻蔑口吻，同样的信口开河；同样的把自己的胡乱想像，硬说成是人家的想法；同样喜欢毫无根据地做诛心之论。

至于鲁迅要跟人家争论的话题，无非是国防文学还是大众文学，骨子里都是要遵照斯大林的旨意，建立抗日的统一战线，把日本军队吸引到中国来，不让他们进犯苏联。区别仅在于：是站在国民政府一边，还是站在延安的共产党一边。话题是可疑的，背后的党派纷争是显而易见的。不仅有国共之争，而且有共产党内部的王明和毛泽东之争。鲁迅如此的气势汹汹，无非是要向延安表明心迹，同时提醒山大王，不要听信他人主张。跟毛泽东站在一起，跟斯大林站在一起，这是鲁迅晚年热衷于向世人传达的文字信息。鲁迅早年的文章，自称是听了新文化运动领袖的将令；晚年的文章，则全然是标明其阶级立场和政治立场的站队。答徐懋庸文，要说寓意深刻，实乃无聊之极；要说毫无内容，却实实在在地倾诉了自己的衷肠。文中虽然没有一个字提到自己如何重要，但字里行间却在时时处处地提醒读者，文章作者鲁迅，是如何的高大伟岸，如何的不可侵犯，如何的不容忽视。其中最有趣的文字，当数这一段：

因为据我的经验，那种表面上扮着“革命”的面孔，而轻易诬陷别人为“内奸”，为“反革命”，为“托派”，以至为“汉奸”者，大半不是正路人。

如此的堂皇，真不知鲁迅是在指斥他人，还是在自我反省。也许鲁迅如此落笔时，忘记了自己在《答托洛斯基派的信》中说过什么。就像毛泽东说，要光明正大，不要搞阴谋诡计。听者仔细琢磨一下，也会发现，弄不清是在说别人还是在说自己。这可能是又一种鲁迅文章与毛泽东话语的相通之处，指斥他人的文字往往成为自我写照。鲁迅诸如此类的文字有很多，姑嫂斗法，泼妇骂街，辱骂和恐吓决不是战斗，等等。诸多痛诋，皆可自照。至于一些不谙世事，不熟悉这一套的厚道之人，确实被鲁迅吓得不敢。试想，邵洵美身系牢狱，生死之际，最难以释怀的，竟然是遭受鲁迅的冷落，是被鲁迅无端的辱骂。

鲁迅的后期杂文，大都经不起推敲。倘若说，鲁迅的前期杂文聚焦于人际纷争，那么其后期主旨是党同伐异。有了党争的立场，文章自然被真理化身的幻觉所笼罩，感觉在代表大众发言。早先那种两间余一卒、荷?独徬徨的孤独，此刻全然被大众发言人的光环所取代，就像毛泽东动不动就以人民的化身出现。实质上，此乃朕即天下的别一种说法。以前的皇帝是天子，代表天。鲁迅和毛泽东，则扮演大众或者人民的化身，也一样的君临天下。这叫做戏法人人会变，各有巧妙不同。

毛泽东把鲁迅比作孔子，既对，又错。就专制文化的同构性而言，鲁迅确实和孔子一样，都是专制话语的始作俑者。只是就话语形式而言，孔子是伦理秩序的建构者，鲁迅是造反有理的破坏者。孔子是以等级制度和奴化心理网罗一切，鲁迅是披着大众的战袍、戴着真理的桂冠打倒一切。只不过，那样的打倒所建立起来的，依然是一种等级秩序。只是把原先的顺序颠倒了一下。这倒是跟马克思的哲学异曲同工，是颠倒过来的黑格尔体系。

五四新文化何以演变成君临天下的毛泽东话语？鲁迅文章、尤其是后期杂文，是个关键的过渡。按理说，从倡扬科学民主的新文化运动，是联接不到毛泽东时代的，假如没有鲁迅作中介的话。而在新文化运动的四根顶梁柱当中，唯有鲁迅，是通向毛泽东专制话语的桥梁，并且是一座独木桥。因为无论是胡适的自由主义，是周作人的人文主义，还是陈独秀经由亲历共产主义革命后的自由主义反思，都跟毛泽东话语绝缘。也许人们会对一生反孔的毛泽东为什么



把鲁迅比作孔子，感到大惑不解。其实，毛泽东还真是说到了点子上，鲁迅话语和孔孟伦理其实是互补的。专制，既需要秩序，又需要力量。在建立专制的过程中，力量是主要的。专制一旦建立，才轮到秩序上场。这也是为什么在春秋战国时代，孔子四处奔波、无人理睬的原因。那个时代需要力量，用韩非子的话来说，“当世争于力气”，还没有轮到秩序出场。于是，最后韩非子学说脱颖而出；因为韩非子的权术，给秦始皇的一统天下提供了力量。及至天下平定，轮到秩序的建立，上升到首要地位，孔孟之道便开始盛行。这就是为什么汉朝会有儒家大面积复兴的历史原因。历史有时确实惊人的相像。鲁迅之于毛泽东的一统天下，扮演了韩非子的角色。韩非子提供的是权术，鲁迅贡献的是话语。秦始皇激赏韩非子，毛泽东独尊鲁迅，并非历史的巧合。

文坛枭雄鲁迅的这种历史角色，同时代的陈独秀也罢，胡适也罢，周作人也罢，都难以看清。因为他们站在同样的历史平面上。历史需要旁观才能澄明，维度需要变换才能获得不同的景致。比起韩非子，鲁迅死得其时。假如鲁迅不是死在1936年，而是活到1976年，那么不仅会让毛泽东尴尬，鲁迅自己也会很尴尬。秦始皇杀韩非子没有杀错，因为死人才能供起来。供奉活人是很困难的，但供奉死人就容易多了。这也是鲁迅死后，毛泽东为什么谀词如潮的原因所在。

读鲁迅有两种读法，一种是从他的后期读到前期，会越读越同情鲁迅，可怜鲁迅。卿本佳人，不管怎么说，毕竟是个出类拔萃的文学天才。一种则是从前期读到后期，会越读越觉得厌恶。文人堕落，原来并非只是消沉颓唐，真理在手的夸张，也是通向丧失自由的道路。比起鲁迅的死不反悔，尤其是宣称死后一个都不宽恕的专横，陈独秀的晚年，应该说是相当幸运的。虽然比起章太炎最后的宁静，陈独秀乃是不得不归于寂寞；但陈独秀毕竟在寂寞中悟出人生真谛，回到了早先的自由主义立场。而鲁迅，最后完全迷失；迷失在真理化身的幻觉里，迷失在君临天下的夸张里。从鲁迅的迷失，可以看出鲁迅的意味在于：预告了毛泽东的横空出世，预告了毛泽东专制话语和独裁时代的到来。鲁迅随着毛泽东的崛起而蒸蒸日上，也将随着毛泽东时代的式微而逐渐褪色。当一个文人随着专制君王的起伏而消长，那么即便再幸运，也已经毫无自由的意味可言了。

### § 周作人：横遭历史掩埋的悲悯情怀

在新文化运动四巨之中，周作人处世最低调，文章最平和，但表达的人文思想最深刻，抵达的审美境界最高远。一九一八年十二月，周作人发表在《新青年》上的成名作《人的文学》，出手不凡，高屋建瓴。此文是继陈独秀《敬告青年》之后又一个历史性的人文宣言，并且，其文化视野比《敬告青年》更开阔；其表述的自由精神和人道主义思想，对于白话文学运动具有灵魂意义上的经典意味，倘若可以把《文学改良刍议》看作躯壳建构、把《文学革命论》看作是造势的话。

陈独秀的《文学革命论》聚焦于文学之于社会改造的功能，“今欲革新政治，势不得不革新盘踞于运用此政治者精神界之文学。”周作人之《人的文学》，直接进入到对人本身的关怀上：“我们希望从文学上起首，提倡一点人道主义思想”。这种关怀的一个鲜明特征，便是对妇女儿童的关切。倘若说，妇女解放是衡量社会解放的天然标尺，那么对妇女儿童的关注与否，可以见出

文学和文学家的人文取向。周作人慧眼独具地将十九世纪西方的发现妇女儿童，与文艺复兴、宗教改革和法国大革命相提并论，为此特意列举了一系列西方文学经典之于爱情和亲情的探究，从而严厉批评了包括中国在内的东方国家的非人道传统。文中不仅提到易卜生、哈代、陀斯妥也夫斯基，而且还提到了古希腊史诗《伊里亚特》和古希腊戏剧家欧里庇德斯的《特洛伊妇女》。虽然仅一掠而过，却是周作人后来之于希腊研究的一种预告。尤其是关于《特洛伊妇女》，周作人还曾专门撰文评论。周作人对此剧的关切，不啻是对妇女命运的悲悯，同时也是其审美趣味的表达。周作人的审美眼光，在新文化运动的所有风云人物当中，首屈一指。在当时介绍欧洲文学的热潮中，周作人的鉴赏力，更是无出其右。文中提及西方经典作家作品，不是以《包法利夫人》著称的福楼拜，便是以女性为主角的经典小说戏剧，诸如托尔斯泰的《安娜·卡列尼娜》，哈代的《苔丝》，易卜生的《诺拉》，《海女》。《海女》并非是易卜生最出名的剧作，但却是艺术上的最完满之作。易卜生的许多名作，都因为社会批判的过度激情，导致理性的意识甚于艺术的天然。唯有《海女》是个例外。托尔斯泰的作品中，《战争与和平》因其叙事上的宏伟，就像易卜生的《培尔·金特》一般，最容易引人瞩目。但周作人关注的却是其哀婉之作《安娜·卡列尼娜》。至于古希腊悲剧，中国人最熟悉的、并且跟五四时期的时代气息最吻合的，应该是《普罗米修斯》，但周作人热烈推崇的，却是《特洛伊妇女》。

可能是有趣的巧合，新文化运动的三位思想领袖，陈独秀、胡适之、周作人，其人文个性与古希腊三大悲剧家的美学风格，有一种奇妙的对称。陈独秀的阳刚气质，有类于埃斯库罗斯《普罗米修斯》的激情澎湃。胡适之的学术生涯和人生历程，很像是索福克勒斯的《俄狄浦斯王》所揭示的命运，变幻莫测：反传统一头反进先秦哲学，做考据考入禅宗门下；公开指斥蒋介石独裁，一不小心转身做了蒋氏政府的驻美大使。周作人的温良慈悲，与欧里庇德斯的戏剧、尤其是《特洛伊妇女》中的悲悯情怀，特别相契。希腊女学者爱蒂斯·汉密尔顿女士，在《希腊之路》（“The Greek

Way”）一著中，曾指出三大悲剧家的作品中有三种全然不同的悲剧气质；这三种气质，恰好对应了五四新文化运动中三位思想领袖的个性、人生和命运。欧里庇德斯的《特洛伊妇女》乃是一曲哀而不伤的挽歌，一个失败城邦所遗留的孤儿寡母，如临深渊，却尊严犹在。周作人的文学生涯，有如废墟下的弱草；早先体现在一篇篇著名文章里的人文关怀，全都被历史深深地掩埋。极尽悲苦，却依然顽强。

与陈独秀在《文学革命论》中的革新文学、革新政治的救世倾向不同，周作人之《人的文学》旨在“养成人的道德，实现人的生活。”基于如此人道主义的立场，周作人在稍后发表于《每周评论》上的《平民文学》一文中给新文学作出两个阐释：“第一，平民文学应以普通的文体，记普遍的思想与事情。我们不必记英雄豪杰的事业，才子佳人的幸福，只应记载世间普通男女的悲欢成败。……第二，平民文学应以真挚的文体，记真挚的思想与事实。既不坐在上面，自命为才子佳人，又不立在下风，颂扬英雄豪杰。只自认是人类中的一个单体，浑在人类中间，人类的事，便也是我的事。”其阐释所指出的四个要点：人间的悲欢，人类的视野，真挚的文体，个人的视角；可以说，是以人道主义为基点的文学精神所在。

比起陈独秀《文学革命论》，周作人的《人的文学》和《平民文学》更具

有文学本体论意义上的文学革新意味。《文学革命论》中极其强烈的救世意识，潜伏着又一种文以载道倾向；而周作人所阐述的文学精神，既以人为基点，又以人为指归。换句话说，周作人所说的文学精神，并没有必须承担救世义务的涵义在其中。因此，周作人意味深长地指出，文学，“不必记英雄豪杰的事业”。此语看似平淡，骨子里却石破天惊。轻轻一推，便推倒中国文学由来已久的演义传统。那个传统崇尚力气，崇尚拳头，崇尚杀人如麻，同时又崇尚效忠主子。其中，最为著名的有，关羽崇拜，武松崇拜，黄天霸崇拜，诸如此类有人可杀、有主可忠的所谓好汉崇拜。

中国式的传统演义，可能是整个民族集体无意识创伤最集中的流露。虽然在艺术成就上有高低之分，但在文化观念和价值取向上，大同小异。偌说二十四史基于视儒家为正统的历史观，那么从说书、评话及话本嬗变而成的演义小说，则是老百姓的喜闻乐见。正史尚且难免篡改之嫌，演义更是杜撰到荒诞不经的地步。惟有其间的道德观念和伦理纲常，倒是始终一脉相承。比起正史，演义当然更加离谱，也更加赤裸裸：该奴才时更奴才，该流氓时更流氓。从某种意义上说，毛时代的革命文学和服务文学，实质上是因袭了演义的传统：忠奸分明，好人与坏人的老套故事。写来写去，无非是褒扬如何忠于党的奴才，讴歌以造反有理始、为主义献身终的愚夫愚妇。从演义文学的这种绵绵不绝，可以看出周作人之于文学的人文主张，会遭到什么样的历史命运。

对英雄豪杰的拒绝意味着对日常人生的关注。这样的关注作为一种文学潮流，在中国文学史上，及至晚明，蔚为风尚。明末小品，由此成为继唐宋散文之后的又一文学大观。既有公安派的“独抒性灵，不拘格套”，又有竟陵派旨在寄托心灵的“幽深孤峭”，更有张岱的梦寻梦忆、归有光的亭记亲情。这两位小品大家的经典作品，既开李渔的《闲情偶寄》之先河，又启《红楼梦》的儿女世界之帷幕。周作人之于明末小品的人文意蕴，可谓息息相通。周作人不仅以其散文创作成为明末小品的集大成者，而且特意在《中国新文学的源流》中将明末小品与五四新文学从文学精神上作了明确的衔接。

《中国新文学的源流》是对钱基博的《现代中国文学史》的重要匡正。周作人藉此不仅在白话和文言的区别上，而且更在文学精神上，对新文学作出了历史性的定义：文学乃是用美妙的形式，将作者独特的思想和情感传达出来，使看的人能因而得到愉快的东西。这样的定义无疑来自周作人在五四时期的文学主张。或者说，周作人是从《人的文学》、《平民文学》所阐述的文学精神，勾勒从文言到白话的文学流变，区分言志和载道两种传统的差异所在，进而认定：诗可以言志，文亦可如是。周作人后来解释说：“不佞从前谈文章谓有言志载道两派，而以言志为是。或疑诗言志，文以载道，二者本以诗文分，我所说有点缠夹，又或疑志与道并无若何殊异”。周作人对文学独立性的如此强调，不仅与陈独秀的文学革命论，也与鲁迅的听将令一说，泾渭分明。周作人由此标举明末小品与新文学的渊源，并且在其散文写作中身体力行。

仅就文学的承继性而言，周作人无疑是张岱、归有光的白话文传人；必须指出的乃是，周作人的小品散文，无论在艺术成就还是人文气度上，皆远胜于明末诸子。林语堂有评如是：“周作人不知在哪里说过，适之似‘公安’，平伯废名似‘竟陵’，实在周作人才是公安、竟陵无异辞。”其实，周作人小品岂止只是公安、竟陵？

史学世家出身的张岱，家风俨然，即便写作《西湖寻梦》、《陶庵忆梦》那么理当有些飘忽的小品文字，也遵循其“事必求真，语必务确”的宗旨，落笔实实在在，犹如刀削斧劈。张岱的文学宗旨，与周作人在《平民文学》中提

出的第二条文学主张，倒是不谋而合：“平民文学应以真挚的文体，记真挚的思想与事实。”然而，彼此写出小品，却迥异其趣。张岱的两梦，固然能于简洁中抵达精致细腻，却过于实在，全然史志地理，至多也是游记笔法。即便时时引用古人诗篇，也难以构成中国写意艺术通常具有的那种空白间的想像余地。而事实上，张岱的两梦并非仅仅是写景状物，无所寄托。“皇明无史乘，五凤属谁修？九九藏《心史》，三三秘禹畴。”以诗言志观之，张岱的寄托不小，而且心事苍茫，有道是：“有明一代，国史失诬，家史失误，野史失臆，故以二百八十年总成一诬妄之世界。”故张岱在《陶庵忆梦》自序：“陶庵国破家亡，无所归止，披发入山，鬻鬻为野人。故旧见之，如毒药猛兽，愕窒不敢与接。”如此激越，足以道出张岱小品的心绪背景和忧国伤怀的人文底蕴。只是后面两句，不无夸张：“作自挽诗，每欲引决。”感觉有点像抱着小皇帝蹈海自尽的陆秀夫。

张岱论说宋人名画，曾经透露心事：“张择端《清明上河图》，因南渡后想见汴京旧事，故摩写不遗余力。……嗟乎！南渡后人但知临安富丽，又谁念故都风物？择端此图，即谓忠简请回鸾表可也。”不才于异国他乡，华盛顿DC的国会图书馆，曾在此画的仿真卷跟前驻足良久，却怎么也感受不到张岱的如此一番深意。同样，阅读张岱的《西湖寻梦》，感觉犹如旅游手册；《陶庵忆梦》中有些篇什，不时会冒出些许失意的心境，仿佛柳宗远被贬黜后的郁闷，却并不见国破山河在的苍凉，更无“请回鸾表”的殷切。张岱的两梦，本当是性灵文字，却因为下意识里存有“请回鸾”念头，反而在境界上，失之局促。且不说所谓深意写得过于隐晦，即便坦然道出，也不见得如何高远。小品散文的凝炼，贵在神韵的有无；而神韵的有无，又取决于精神上的底气充沛和想像力的丰富与否。面对山河的感慨，可以寄托历史的兴衰，也可以诉诸人世的沧桑，更可以表达内心的体悟，不必拘泥于王朝的消长起伏。再说，将如此一番良苦用心深隐于字里行间，就算是同代人，都难以领会，更毋需说隔了好几代的后人。张岱的苦心孤诣，虽然可以理解，但于性灵小品毕竟有些相隔。人们完全有理由将张岱的《西湖寻梦》、《陶庵忆梦》，与李渔的《闲情偶寄》放在一起欣赏，而不必揣摸深隐于背后的家国兴亡。

相比之下，周作人的小品，同样的精致细腻，却有着张岱小品所缺乏的在精神上的凌空蹈逸。比如《乌蓬船》，第二人称的书信体。初读只见浓郁的乡情，及至细细回味，尤其是联想到此信乃是自己写给自己的自言自语，顿时，一股苍凉，尽在不言之中。再如《故乡的野菜》，将采食野菜与清明扫墓浑写，融妇女儿童的日常画面与若续若断的悼亡习俗为一体。短短的篇什，生命的情趣和死者的寂寥，却淋漓尽致，透出一种生死两茫茫的恢宏。又如《北平的春天》，通篇看不出北平有什么动人的春天景致，作者不过是在寻找而已。寻找良久，又似乎并没有找到：“北平到底还是有他的春天，不过太慌张一点了，又欠腴润一点，叫人有时来不及尝他的味儿。”最后轻轻一句：“北平虽几乎没有春天，我并无什么不满意，盖吾以冬读代春游之乐久矣。”掩卷之际，不由想起陈子昂的吟咏：独怆然而涕下。

相对于张岱的寻梦忆梦，归有光的小品长于刻画日常亲情。诸如《项脊轩记》的思念亡妻，《思子亭记》的痛失爱子，即便《寒花葬志》的追忆一个小丫环，寥寥几笔，活泼的人物和生动的想念，便跃然纸上。常人常情，既是归有光小品所长，又是其短。要而言之，情感真挚，悲悯无多。这可能不啻是归有光小品的特征，也是明末小品共有的问题。且不说其它，同样是小丫环形象，到了《红楼梦》的大观园里，栩栩如生之外，别有一种意蕴在其中。文学境界

的大观和小观，不在于文字的长短，也不在于是长篇巨作，还是精炼短制，而在于悲悯的有无，或者浓淡。卡夫卡作品，短制如《变形记》，长篇如《城堡》，或者《审判》，无一例外地具有悲悯的力量。

悲悯，也同样是周作人小品的特色。一如其谦卑的行文品质，与卡夫卡天然相通。《济南道中》刻画以唱歌跳舞换蒲桃干吃的三岁山东小男孩；起先只是童趣盎然，突然跳出随口一句“不唱也给我罢”，令人心中不由一凌，具有竟无语凝噎的效果。《若子的病》通篇是爱女得病后的一阵忙乱，至结尾处却猛然一静：“今天我自己居然能够写出这篇东西来，可见我的凌乱的头脑也略略静定了”。亲情浓至极处，最后归于一下深深的吐纳；好比乱云飞渡之后一片蓝天白云的静谧，端得是，回味无穷。《玄同纪念》似乎很不经意地留下如此细节：“十日下午玄同来访，在苦雨斋西屋坐谈，未几又有客至，玄同遂避入邻室，旋从旁门走出自去。”及至文章将尽，又以一句“破了二年来不说话的戒写下”遥相对应，以此暗示玄同见之所见，避之所避。通篇不提苦住一词，却让人尝尽苦住之味；从而使文中这联悼念亡友之词愈加触目惊心：戏语竟成真，何日得见道山记。同游今散尽，无人共话小川叮。难怪不才向周作人当年日军侵占时期的北大学生、散文家邓云湘先生，问及苦住庵主，两鬓霜白的邓先生特意直直身子，清清嗓子，才肃然作答：知堂老人，一生，没有做过坏事。

朱光潜曾在《论小品文》中说：“我常觉得文章只有二种，最上乘的是自言自语，其次是向一个人说话，再其次是向许多人说话。”周作人的散文，无疑具有自言自语的品质，并且在审美上足以与《红楼梦》和卡夫卡小说相媲美。在文学上抵达如此境界，新文学诸子当中，惟周作人而已。究其原委，也许得归之于生命本身的底蕴。周作人的小品意蕴，可以从他的二首《五十自寿诗》中得以读解。

前世出家今在家，不将袍子换袈裟。街头终日听谈鬼，窗下通年学画蛇。老去无端玩骨董，闲来随分种胡麻。旁人若问其中意，且到寒斋吃苦茶。

半是儒家半释家，光头更不著袈裟。中年意趣窗前草，外道生涯洞里蛇。徒羡低头咬大蒜，未妨拍桌拾芝麻。谈狐说鬼寻常事，只欠工夫吃讲茶。

玩骨董、种胡麻也罢，咬大蒜、拾芝麻也罢，最后全都归于苦茶的品味。所谓“前世出家今在家”，既可读作在家的无奈，又可解为持出家心态、度在家人生。“不将袍子换袈裟”的确切注解，乃是《红楼梦》的“枉入红尘若许年”。当荷尔德林领悟人类诗意地居住在这地球上时，可能不知道东方哲人的存在，被诉诸什么样的诗意。庄子与人激辩之际，内心有一种超然物外的轻松；老子骑着青牛西去，更是一派超凡出俗的潇洒。及至周作人面对浊世的沉沦，若选择王国维式的绝决，无奈尘缘未断；如贾宝玉那般悬崖撒手，又放不下家累。于是，惟苦住而已。这与李叔同的遁入空门，殊途同归。修持律宗，是寺庙里的苦住；闹市苦住，是尘世间的律宗。正如王国维和贾宝玉可以参照着读解，周作人与李叔同乃是同一种修行的两种不同方式。

毋庸置疑，周作人的有些小品，颇具李渔式的闲情逸志。说竹，谈养鸟，论骨董，品点心，诸如此类。有人把周作人的小品散文与林语堂混为一谈，不太确切，但也事出有因。这就好比说李渔的才学，并不在曹雪芹之下，不算妄语。倘若李渔能够大彻大悟，文字间透出悲悯情怀，那么差不多就是曹雪芹了。但李渔跨不过的，就是这道门坎。林语堂与周作人的差距，也在于如此这般的相隔一层纸。林语堂有接近周作人的文字根底，但林语堂捅不破人世间的那层纸。因此，林语堂的《吾土吾民》之于中国历史文化介绍，虽然有趣，却失之浮光掠影。就学术性而言，还不如其《苏东坡传》来得贴切。长篇小说《京华

烟云》，标题颇有以烟云之轻、反衬尘世之重的涵义在内。然而，小说中呈现的凝重，却仅限于生存的艰辛，并无存在的低吟，更看不见萦绕不去的灵魂挣扎。生存还是存在的微妙区别，轻轻划开了周作人与林语堂的界分，也标出了周作人小品与明末小品的泾渭。顺便一句，林语堂的小品与归有光倒是十分相近。分别在于，林文富态，有如王维的喜好空灵；归文清贫，一派郊寒岛瘦的简朴。

李渔的《闲情偶寄》，其经典足以与后人钱钟书的《管锥编》遥遥相望。但李渔悟不出周作人在《生活的艺术》一文中所揭示的真谛：“把生活当作一种艺术，微妙地美地生活。”这已然是荷尔德林的中国版。荷尔德林所说的诗意，侧重古希腊文学中的崇高境界，周作人的审美情趣则在于东方式的柔婉如水。尼采会从酒神引发悲剧的诞生，周作人谈论喝酒，却相当婉约：“一口一口的吸，这的确是中国仅存的饮酒的艺术：干杯者不能知酒味，泥醉者不能知微醺之味。”酒神的酩酊大醉，固然阳刚气十足；然微醺，则是另一种饮酒的境界。适可而止，浅尝辄止，点到为止，诸如此类的中国成语，确实含有中庸的意思。但这又未尝不是一种意境。周作人虽然反对祖先崇拜、厌恶三从四德之类的伦理纲常，却并不排斥适可而止的中庸之道。这可能就是“半是儒家半释家”的意思所在。周作人抨击礼教的同时，也有如此感叹：“中国人对于饮食还知道一点享用之术，但是一般的生活之艺术却早已失传了。中国生活的方式现在只是两个极端，非禁欲即是纵欲，非连酒字都不准说即是浸身在酒槽里，二者互相反动，各益增长，而其结果则是同样的污糟。”倘若周作人知道历史正在滑入先禁欲后纵欲的唯物主义时代，或许应该为自己能够生在清末、长于民国，感到些许庆幸。

周作人的《五十自寿诗》被人发表之后，和者甚众，轰动一时。鲁迅因此发了一通感慨：“周作人自寿诗，诚有讽世之意，然此种微辞，已为今之青年所不谅，群公相和，则多近于肉麻，于是火上添油，遽成众矢之的，而不作此等攻击文字，此外近日亦无可言。此亦‘古已有之’，文人美女，必负亡国之责，近似亦有人觉国之将亡，已在卸责于清流或舆论矣。”这番感慨的最后几句，着实深刻；但最好留给多年以后审判周作人的蒋介石政府悉心领会，与和诗的群公无多相干。至于周作人的自寿诗，鲁迅也只读出其讽世之意，并不解其悲悯情怀。悲悯是一种了悟，也是一种心胸，更是一种宽容。这些境界，鲁迅都不曾抵达，遑论有所领略。悲悯的境界，是周作人小品之灵魂，却是鲁迅文章之短缺。

周作人论及茶食点心时的精致，并非全然李渔式的闲适。即便退一步论说，《闲情偶寄》中的津津乐道，也自有一番意蕴在其中。有个名不见经传的广东籍美国华侨，论及毛泽东时代，突然脱口而出：中国人怎么会让一个只知道吃红烧肉的人统治了这么些年？倘若周作人听见如此素朴的言谈，没准会，微微一笑。文化的有无，根本不需要特意标榜；一如周作人的《关于苦茶》所言：“口渴了要喝水，水里照例泡进茶叶去，吃惯了就成了规矩，如此而已。对于茶有什么特别了解，赏识，哲学或主义么？这未必然。一定喜欢苦茶，非苦的不喝么？这也未必然。那么诗里为什么那么说，为什么又叫做庵名，岂不是假话么？那也未必然。今世虽不出家亦不打诳语。”

明白了饮食中的文化意蕴，就能读懂周作人在《中国的思想问题》中为何如此论说日本人：“我们要规日本，不要去端相他那两柄双刀的尊容，须得去看他在那里吃茶弄草花时的样子才能知道他的真面目。”仿佛是生怕人们听不懂，周作人又特意阐释道：“文化是民族的最高努力的表现，往往是一时而非



永在，是少数而非全体的，故文化的高明与现实的粗恶常不一致。”但把周作人视作汉奸的国人，依然没有听懂。倒是有个叫做片冈铁兵的日本文人，听懂了周作人在文章中对文化的自信，把周作人叫做“反动的文坛老作家。”因为在周作人心目中的国家，是以文化来定义的。而只要中国文化不会被灭亡，这个国家就永远不会有亡国之虞。蒙古人和满族人都先后入主中原，中国文化非但没有灭亡，入主者反而被同化了。因此，所谓亡国论，通常是把王朝和国家混为一谈的蒙昧。由此定罪汉奸，更是源自枭雄们角逐天下的需要。

中国式的定罪，通常是皇帝钦点，愚民欢呼。蒋介石的没有文化，与其说是体现在读不懂胡适，不如说更是体现在无知于周作人是怎么回事。蒋氏政府的判罪汉奸，与毛泽东随心所欲地宣布他人反革命，异曲同工。周作人的命运，不仅鲁迅有所预感，就是周作人自己，也早就怀有“我不下地狱谁下地狱”的无奈。对所置身的这个民族的了解和认知，周氏两兄弟的洞察力，不相上下。早在《再谈油炸鬼》一文中，周作人就一针见血地指出：“和比战难，战败仍不失为民族英雄，和成则是万古罪人。故主和是在更需要有政治的定见与道德的毅力也”。国人在战与和上面的思维定势和道德判断，归根结底在于思想的蒙昧。周作人完全明白个中原委，在同一篇文章中如此写道：“我很反对思想奴隶统一化。”“秦桧的案，我认为都应该翻一下，稍微奠定思想自由的基础。”

一个没有思想自由的民族，必定与不懂宽容的专制政府长年作伴。而宽容的阙如，又必定不断地制造出愚昧的专横。苦住在如此一个残破的文化空间，能够存活已经不易，更何况想要恪守思想的自由。中国人的老于世故通常在于，要么做八面玲珑的奴才，要么做震慑天下的枭雄。夹在这两种极端之间的心灵守护者，是最艰难，也是最尴尬的。由此可以想见，周作人的苦住，是什么样的涵义。由此也可以明白，周作人面对兄弟失和的难题时，向兄长表示了什么样的宽容。不管周氏兄弟失和的个中原委如何，可以达成共识的是，周作人写给鲁迅的那封信，谦和温良，雍容大度。

鲁迅先生：我昨天才知道，——但过去的事不必再说了。我不是基督徒，却幸而尚能担受得起，也不想责谁，——大家都是可怜的人间。我以前的蔷薇的梦原来都是虚幻，现在所见的或者才是真的人生。我想订正我的思想，重新入新的生活。以后请不要再到后边院子里来，没有别的话。愿你安心，自重。

以这样的心胸，论说他人作品，至少不会有失公允。及至抵达至境，便是周作人于《志摩纪念》中这番话：“文章的理想境界我想应该是禅，是个不立文字，以心传心的境界，有如世尊拈花，迎叶微笑，或者一声“且道”，如棒敲头，奋地一下顿然明了，才是正理，此外都不是路。”如此审美意趣，虽说也可在王国维的《人间词话》或者严羽的《沧浪诗话》中见到，但其空灵，其高远，既逮及庄子境界，又暗合中国最始源的无言文化。那种文化的审美方式，用高山流水般的相知，方可表达。

周作人的文学评论，虽非伯牙子期那样的绝响，却为一般评家难以比肩。论及中国白话散文，周作人在《志摩纪念》中如此写道：

中国散文中现有几派，适之仲甫一派的文章清新明白，长于说理讲学，好像西瓜之有口皆甜，平伯废名一派涩如青果，志摩可以与冰心女士归在一派，仿佛是鸭儿梨的样子，流丽轻脆，在白话的基本上加入古文方言欧化种种成分，使引车卖浆之徒的话进而为一种富有表现力的文章，这就是单从文体变迁上讲也是很大的一个贡献了。

用三种水果比喻三个流派，准确而隽永，清新又别致。这样的笔法，与李

叔同抄写佛经的墨迹，庶几相类：柔柔地透出一种无言的空寂。其中，青果之喻，既是俞平伯和废名散文的形容，又可看作周作人的夫子自道。史家将俞平伯、废名和周作人归入同类，从风格上说是成立的。但是在境界上，周作人更加深邃高远。这就好比十九世纪法国印象派画家，群星灿烂，却又和而不同，并且还参差不齐。从成就高低而言，俞平伯、废名有类于德加、修拉，周作人好比凡高，虽然一者似水，一者如火。

周作人、废名、俞平伯，有时还可以加上林语堂，这一派散文，以闲适概括，有失粗疏。虽然林语堂本人倡言过“以闲适为格调”。从人生姿态上说，这是一群与世无争的文人雅士。从精神风貌上说，这是一群既不肯随波逐流又不愿争先恐后的自由主义知识分子。倘若说他们有所追求，那么无非追随自己的心境或自己的性情。他们既是现代文学史上的一个文学流派，又是民国时代的一道人文景观。而周作人，是他们当中的灵魂人物。

周作人的文章，下笔远比鲁迅要轻淡，却比鲁迅更难真正读懂。这就好比参禅，明白的人，不说也明白；不明白的，怎么说也不明白。而周作人的苦住，比周作人的文章，更难领会。相比之下，胡适的人生选择，总是最能让人看懂的。日军进犯期间，胡适受命赴美，出任大使，极具抗日色彩从而无限风光；国共内战的结果行将揭晓之际，胡适毅然飞往台湾，避难。这让后来许多吃尽苦头的自由知识分子，不得不羡慕胡适有先见之明。耐人寻味的是，周作人的苦住，每每与胡适的选择，反其道而行之。若说胡适的选择是一种明智，那么周作人就有愚笨之嫌。但要是周作人的苦住含有一种“我不下地狱谁下地狱”的品质，那么，究竟谁更勇敢，就很难判断了。这里不妨援引一九三八年八月，胡适从伦敦写给周作人的一首白话诗：

藏晖先生昨夜作一个梦，  
梦见苦雨庵中吃茶的老僧，  
忽然放下茶盅出门去，  
飘然一杖天南行。

天南万里岂不大辛苦？

只为智者识得重与轻。

梦醒我自披衣开窗坐，

谁知我此时一点相思情。

第二年九月，周作人也写了一首白话诗回复胡适：

老僧假装好吃苦茶，

实在的情形还是苦雨，

近来屋漏地上又浸水，

结果只好改号苦住。

晚间拼好蒲团想睡觉，

忽然接到一封远方的信，

海天万里八行诗，

多谢藏晖居士的问讯。

我谢谢你很厚的情意，

可惜我行脚却不能做到；

并不是出了家特地忙，

因为庵里住的好些老小。

我还只能关门敲木鱼念经，

出门托钵募化些米面，——

老僧始终是个老僧，  
希望将来见得居士的面。

廿七年九月廿一日，知堂作苦住庵吟，略仿藏晖体，却  
寄居士美洲。十月八日旧中秋，阴雨如晦中录存。

这两首诗相当生动地描绘了两个不同的新文化领袖，表达了他们所作出的两种不同的人生选择。当然，以勇敢比喻周作人的苦住，并不确切。周作人的苦住不是基于勇气，而是出于无奈。然而，无奈之中，又自有一种定力在其中。对于一个在寺庙里修行的高僧，寺外的春夏秋冬，不过季节变换而已，并不影响心境的晦明。因为四季是自然的呼吸，就好比人有吐纳。这在苦住的周作人，定力则在于如如不动，不以朝代的变换为转移。江山易帜，或曰城头变幻大王旗，对于有功名心的士子，难免会激荡一番；但对于如老僧般苦住的周作人，好比寺门外的春夏秋冬。春天来了，不以为喜；秋天过了，不以为悲。倘若要说周作人的存在方式有什么高度的话，那么周作人之高，乃是高在低处。这是一种水的方式，与火正好相反。火焰向上，水往低处流。《古兰经》如此形容火焰：因为湿润而低垂。智慧如水。火焰的低垂，源自智慧的绽开。古希腊哲学家赫拉克利特选择火的方式，老子哲学如水。也正是存在的低处，决定了生存的低调。周作人一生苦住，如水注低。

周作人生存的人文环境，可以说是一朝不如一朝。清末民初，是最为明媚的年代。百花齐放，百家争鸣。即便是北洋政府时期，也依然亮丽。蒋介石执政，舞台灯光开始转暗，但天空依然明朗。日军侵占期间，空间自然更为缩小。及至国共内战以后，整个人文空间一下子陷入空前的昏暗。朔风底下的文化，犹如一片冰川。假设张岱处在周作人的位置上，日军进关之后，倘若真有《陶庵忆梦》自序中的血性，可能成为抗日英雄。国共内战爆发之后，张岱假如追随国府继续英勇，有望成为张灵甫第二。四九年以后，假如张岱不是像胡适那样飞去台湾，而是留在大陆，那就做定右派无疑。对比这样的假设，周作人的苦住，便可了然。清兵入关，周作人苦住；李自成进城，周作人依然苦住。倘若要找出这两种情境间的区别，无非在于：清兵入关之后，周作人还可以继续写作；而李自成进城以后，周作人只能埋头翻译了。

对于一班想要成为专家学者的人来说，翻译无疑是籍以晋升的学术成果；但对于周作人来说，从写作转为翻译，无疑于将自己活埋。而这，就是周作人的人生，周作人的结局。从五四时期的宣告“人的文学”，到五四以后的苦住，一直苦住到将自己活埋在数千万字的译作里。在一个文化冰川时代，可以想像，周作人是如何凭借译作的温馨取暖，徜徉在古希腊的文化天地里。周作人对人类文化的一往情深，全都倾注于逐字逐句的翻译。春蚕到死丝方尽，蜡炬成灰泪始干。一个具有悲悯情怀的文学大家，最后被一个没有悲悯的时代所埋葬。那个时代崇尚仇恨，崇尚阴谋诡计，崇尚践踏他人，崇尚谁都别想好好过日子。那个时代最瞧不起的，就是慈悲，就是怜悯。就像那个时代是所有中国人的宿命一样，周作人命定注定要被那个时代所活埋。周作人最后死在被红卫兵没完没了的批斗狂热中，死在那个被称之为阳光灿烂的日子里。疾病缠身的老人，只是想喝一口水，从床板上挣扎起身，一骨碌翻倒在床底下，再也没有爬起来。窗墙外，传来一声声义正词严的毛氏语录，间杂着鲁迅的些许名言。

从毛时代之后的文学解冻开始，迄今坎坎三十载，中国的文学是否回到了“人的文学”，尚未可知。可以肯定的只是，周作人那样的悲悯，不说绝响，也依然是异数。也许，鲁迅崇拜的狂热真正退潮之际，周作人式的悲悯才会逐渐让国人开始有所共鸣。那可能会成为中国白话文学走出中世纪般黑暗的第一

步。就此而言，五四新文化运动四巨中间，人文精神的灵魂人物，当是周作人。

就文学话语而言，周氏两兄弟分别开拓出了两种不同的话语传统。鲁迅以遵将令的方式，首创了匕首、投枪般锐利的杂文话语；周作人承明末小品、融西方人文精神，塑造了白话文学的悲悯品质。鲁迅的杂文传统，后来被注入了毛式斗争哲学，被奉为毛时代的文章圭臬。有时被当作互相攻击的双方，共同使用的武器；就像文革时代，你死我活的双方，全都高举毛氏语录。而周作人的悲悯传统，则被一场场没完没了的斗争作践得越来越暴虐的历史，悄然掩埋。直至八十年代以降，文学开始解冻之际，争先恐后地抢到时代前列的知识分子回首五四新文化，也只会争相扮演启蒙家，完全茫然于什么叫做谦卑和怜悯。那个年代为什么萨特最走红，因为那个法国人跟鲁迅有点相像。即便有人谈论卡夫卡，也不是因为对悲悯精神有所领略，而是卡夫卡小说很现代派，开启荒诞派文学的先河。等到有人想起周作人，即便写出其传记，依然茫然于周作人的人文底蕴，究竟在哪里。倘若回首自八十年代中期迄今的中国先锋文学写作，无论是诗歌还是小说，最让人惊讶的，恐怕就是周作人传统的阙如。诗歌的时代强音叫做，我不相信。小说最流行的句子是，我是流氓我怕谁。

周作人在五四时期写过一首白话诗，《小河》，被胡适称为新诗第一首杰作。殊不知，此诗所描写的那条小河，恰好成了周作人命运的象征。周作人的文学传统，就像那条小河一样，被一道石堰死死地挡住。一语成谶，一诗也同样可以成谶。假如有人问道，那道石堰筑在哪里？那么回答应该是：筑在许多中国人的心里。当人人心里装满了毛式话语和鲁迅杂文，那么周作人的那条小河，只能在天边外远远地徘徊。

#### 四 王国维、陈寅恪的文艺复兴意味

##### § 诗学观念和审美趣味

九〇年代的中国学界，开始意识到当年的清华国学院，无论就思想还是学术而言，其地位不在北大《新青年》之下，以致于有关王国维和陈寅恪的论说和研究，竟成时髦。其间，无疑掺杂着对王、陈二位学问的崇拜，一如穷怕了的国人之于财富的垂涎。事实上，王国维和陈寅恪之于中国文化的独到贡献，并不仅仅在于学问如何博大精深，而更在于识见和思想的不拘流俗。当胡适回忆当年五四新文化运动时，自说自话地企图将他以及当年《新青年》诸君的努力，归结为文艺复兴；殊不知，胡适们的努力不过是一场狂飚突进，在文化和历史的交接处真正抵达文艺复兴境界的，恰好是不愿与白话文诸君为伍的王国维和陈寅恪。

十几年前，曾将这两位的思想成就，归之为继《红楼梦》之后的文化承传。有必要进一步提出的是，这一文化命脉的传递，首先在于其审美观念上的息息相通。假如可以将文化分出诸多构成，那么相对于政治、哲学、伦理、科学、历史等等，审美无疑是最具底蕴意味的深层结构，或者说，是照见一个民族之集体无意识的一面镜子。中国数千年文化之所以江河日下，愈显苍白，其不可忽视的原因，在于审美上的疲乏。这样的疲乏，赫然折射出该民族的集体无意

识创伤。而王国维和陈寅恪的过人之处，则在于对这种审美疲乏的洞察，只不过他们在谈论美学的时候，时常使用美术一词。按照王国维的说法，既有可信而不可爱的理性逻辑和实证科学，又有可爱而不可信的纯粹哲学和纯粹美学。王国维由此感慨：“我国无纯粹之哲学，其最完备者，唯道德哲学，与政治哲学耳。”他最为感慨的当然是：中国文化历史上，“美术之无独立价值也久矣”。同样的感慨，在陈寅恪作了如此表述：“中国之哲学美术，远不如希腊。不特科学为逊泰西也。但中国古人，素擅长政治及实践伦理学。与罗马人最相似。其言道德，惟重实用，不究虚理。”陈寅恪甚至认为：“而救国济世，尤必以精神之学问（谓形而上之学）为根基。”王、陈二位这种直觉式的判断力批判，在中国文化史上的开创性，远胜于《新青年》诸君之于白话文运动和新文化运动的努力。

美学在中国文化史上的缺乏独立性，源自传统诗学追随儒家的政治功利主义和伦理实用主义。其最为经典的代表作，当是南朝士子刘勰所作的《文心雕龙》。此著以治国平天下式的雄心壮志，力图制作出一个包罗万象的诗学体系。其倡导的美学理念，有类于黑格尔的理念美学。开篇《原道》一章，便以神道设教的方式确立了“原道心以敷章、研神理而设教”的道统原则。这种道统诗学上承曹丕《典论·论文》所主张的的经世致用文学观，即所谓“盖文章，经国之大业，不朽之盛事”；下开文以载道之先河。当年孔丘随口一句“诗无邪”的微言大义，最终由刘勰作了周密详尽的阐说。何以说《诗经》三百篇无邪？到底无邪在哪里？孔丘的回答不过是“哀而不伤，乐而不淫”；曹丕算是抓住了要点，可惜说得过于简单；最终经由刘勰的苦心经营，方才从诗学上全然道尽儒家的政治伦理和功利哲学。此后，有唐一代，韩愈倡言古文运动，提出“文以明道”；白居易有所谓“文章合为时而著，歌诗合为事而作”一说；宋儒周敦颐明确“文以载道”宗旨，诸如此类，都不过是《文心雕龙》顺理成章的延伸和圆满。顺便说一句，也正是中国诗学如此这般的道统传统，使得毛泽东《延安文艺座谈会上的讲话》好不理直气壮。毛式奴役之道，与传统道统诗学，所载之道有异，载道宗旨相同。由此可见，王国维和陈寅恪之于中国诗学缺乏独立的美学原则的感慨，洞见到了中国文化的核心部分：非功利、非实用的审美传统始终阙如。

由于这种审美传统的阙如，导致中国的诗学传统和文学传统，总是无法进入存在的层面，精神的层面，仅止于生存的筹划，世俗的功用，从而越来越滑入俗世的纷争，功利的得失。昔日的诗言志，最后沦落为诗人得意或者失意的表白和渲泄；而从说书、评话衍生出来的小说，则要么聚焦于庙堂纷争和宫廷政变之类计谋较量如《三国演义》，要么忘情于江湖造反和盗贼作乱之类草莽传说如《水浒传》，更不用说《隋唐演义》、《封神演义》之类的诸多演义小说。这类文学所载的生存之道，充满阴谋诡计，暴力血腥。以阴柔见长教唆坑蒙拐骗，以忠义为名宣扬奴才哲学。这类文学既没有《山海经》神话中的阳刚，又没有《诗经》三百篇中的清纯。存在意义上的审美所必备之要素，诸如人的尊严，悲悯的情怀，心灵的高贵，君子有所不为、有所必为的为人底线，在这类文学当中全然被小不忍则乱大谋、狠毒妇人心、无毒不丈夫之类下三滥厚黑原则断然取代。如此阴阳怪气的审美趣味，既是集体无意识创伤的折射，又是扭曲民族心灵制造畸形人格的元凶。这种审美趣味造就一代又一代的草莽，制作出一个比一个阴戾暴虐的帝王，进而滋生出这个民族诸多难以治愈的心理情结；诸如诡计多端崇拜，阴狠狡诈崇拜，暴力崇拜，权力崇拜，草莽崇拜，帝王崇拜，枭雄崇拜，流氓崇拜。

相对于如此一副美学背景，可以想见《红楼梦》的问世，是一场什么样的审美革命：从容推出儿女情长崇拜，柔情蜜意崇拜，无所作为崇拜，拒绝功名崇拜，女性崇拜，怜悯崇拜。暴力和权力一起，在《红楼梦》里不仅变得丑陋，而且显得可笑。即便林冲式的英雄，也必须具备柳湘莲式的侠骨和柔情。倘若要问一部中国历史，在《红楼梦》里是被怎样颠覆的，那么回答应该是：缘自一种与传统诗学截然不同的审美品味。政治立场也罢，伦理道德也罢，历史观念也罢，甚至是宗教信仰也罢，都及不上审美观念的改变具有更为深刻的精神含金量。若要衡量一个民族的文化品质，政治和伦理显然是最为表层的；即便是宗教信仰，也不是终极的指标；唯有审美品味的高低优劣，才能测出这个民族的文化质地。一如莎士比亚之于英国民族，塞万提斯之于西班牙民族，但丁之于意大利人，歌德之于日耳曼民族，曹雪芹的《红楼梦》成为中华民族永远的骄傲。由于《红楼梦》的问世，使这个民族的审美趣味，不再纠缠于生存搏弈而具有纯粹精神的存在意味，成为可能，从而在美学上回归《山海经》式的混沌和《诗经》国风所具的清纯，达成名符其实的文艺复兴。

毋庸置疑，王国维是第一个读懂《红楼梦》之人。借助叔本华的美学理论，王国维一眼透底地指出：《红楼梦》乃是“彻头彻尾的悲剧”，是“悲剧中的悲剧”，从而“大背于吾国人之精神”。因为“吾国人之精神，世间的也，乐天的也，故代表其精神之戏曲、小说，无往而不着此乐天之色彩。”正如《红楼梦》写出悲剧本身已经具有美学革命的意味，王国维指出《红楼梦》的悲剧品质，在中国诗学史上同样具有前无古人的标高。中国诗学的眼界由此被打开，其意义绝对不下于鸦片战争以后，中国人从坚船利炮开始渐渐地知道了西方文明和西方文化。更加饶有意味的是，王国维将《红楼梦》直接与歌德的《浮士德》作比较，与《圣经·旧约》里的《创世纪》作比较。这种比较虽然仅止于“苦痛的解脱”和“人类犯罪之历史”，但无意之中却给《红楼梦》之于中国文学作了一个相当准确的定位：一如歌德《浮士德》之于德意志民族，《旧约·创世纪》之于希伯来民族，《红楼梦》是中华民族《圣经》般的经典。

倘若王国维再援引一下亚里士多德之于悲剧的定义，灵魂的净化，那么这位中国悲剧美学的开拓者籍《红楼梦》所阐发的诗学原则，以及这种诗学所具有的存在意味和纯粹精神品质，就更加彰显。尽管事实上，王国维关注的并非是人世纷争的心计和权谋，而是相当纯粹的人物心绪和精神风貌：“若《红楼梦》之写宝玉，又岂有以异于彼乎！彼于缠陷最深之中，而已伏解脱之种子，故听《寄生草》之曲而悟立足之境，读《胠箴》之篇而作焚花散麝之想。”听曲悟境，读篇遐想；这种庄子式的飘逸，在《三国演义》和《水浒传》以及诸多演义小说中，是绝对不能想像的细节。这类细节又是热衷于暴力和权谋的枭雄根本读不懂的。毛泽东只能以读《水浒传》和《三国演义》的粗鄙，将《红楼梦》硬生生读成一部阶级斗争的教科书。就美学革命而言，并不因为《红楼梦》的问世就完成了。因为如何阅读《红楼梦》，依然可以成为一个巨大的审美疑问。即便王国维读出其悲剧意味和存在的诗意，也并不意味着后人就会顺理成章地以非《三国演义》非《水浒传》的审美眼光阅读《红楼梦》。

与被《三国演义》和《水浒传》调教出来的国民醉心于权谋和暴力截然不同，王国维的审美品味在于关注人世间的苦难，并且从宇宙的视野加以审视。不仅在《“红楼梦”评论》中如此阐说：“宇宙一生活之欲而已，而此生活之欲之罪过，即以生活之苦痛罚之，此即宇宙之永远的正义也。”“故《桃花扇》，政治的也，国民的也，历史的也；《红楼梦》，哲学的也，宇宙的也，文学的也，此《红楼梦》之所以大背于吾国人之精神，而其价值亦即存乎此”。



在《人间词话》中也如此体悟：“诗人对宇宙人生，须入乎其内，又须出乎其外。”理解王国维美学的这种宇宙视角，是解读其审美方式的关键所在。

正如不像以往的诗学家纠缠于文体上的分门别类，或者论说范围如何的包罗万象，王国维又同样不以人世间的纷争为然，而是专注于存在本身的诗意。按说，世俗人生与宇宙之间，相隔许多层面。即便按照老子的阐说，人法地，地法天，天法道，道法自然，在人与自然，或曰人与宇宙之间，也得经由地、天、道才能抵达。但王国维竟然像个孩子一样，每每一股脑儿地将人生与宇宙相提并论，并且将宇宙混混然地归结为一种生活之欲。倘若细究其概念的运用，显然是含混不清的。正如他习惯于将美术与美学混用，王国维也不细分宇宙和自然的区别，更不细辨生活之欲和生存欲望之间，有什么异同。因此，将“宇宙一生活之欲而已”，解释成人类天然所具的生存欲望，乃是一种自然而然的存状态，应该符合其本意。换言之，王国维的宇宙一词，既指生存空间上的浩瀚，又具存在意义上的自然底蕴。同样道理，所谓生活之欲，也是综合了人之为人的所有欲求。其中，既包括本能需要层面的生存欲望，又包括头脑层面的思考能力，还包括心灵层面的精神指向。

从王国维这种混沌沌的论说里可以发现，王国维美学的宇宙视角，其实是一种与老子庄子学说相近的自然观。这种自然观基于的不是理性思辨，而是直觉感悟。王国维的直觉能力既不是读书读出来的，也不是历经沧桑后幡然醒悟的，而是与生俱来的。具有这种天赋的王国维，单纯得几近婴儿，不仅不谙世事，甚至缺乏起码的生存能力（这可能也是他最后毅然自沉的原因之一）。相比之下，陈寅恪虽然刚直，但毕竟世事洞明，人情练达，多少具备以低调不争方式处世的能力。王国维却连这样的能力都不具备。由此也可以反证，王国维的天才，实拜上苍所赐。正因为不谙世事，王国维得以洞见他人难以觉察的历史走向：先共和后共产；同样因为不谙世事，王国维得以在美学上一领风气之先：以悲剧论与《红楼梦》在精神上并驾齐驱，以境界说开辟出中国诗学的新篇章。

作为其审美天赋的又一证明，在论说《红楼梦》时，王国维曾提出过令一般学者晕头转向的“眩惑”说，“若美术中而有眩惑之原质乎，则又使吾人自纯粹知识出，而复归于生活之欲。”王国维还特意例举出《西厢记》中的《酬柬》，《牡丹亭》里的《惊梦》，周昉和仇英的写意画作，等等，作为眩惑的例证。倘若仅仅拘泥于中国的诗学传统，是无论如何弄不明白王国维的“眩惑”究竟是什么意思的。甚至对照西方的古典美学，也无法找到与眩惑相关的概念。因为按照王国维的论述：

“眩惑之于美，如甘之于辛，火之于水，不相并立者也。吾人欲以眩惑之快乐医人世之苦痛，是犹欲航断港而至海，入幽谷而求明，岂徒无益，而又增之。则岂不以其不能使人忘生活之欲及此欲与物之关系，而反鼓舞之也哉！眩惑之与优美及壮美相反对，其故实存于此。”

可见，王国维的所谓“眩惑”，乃是一种迷茫，一种无以解脱的困顿。这种审美情境，相当明晰而典型地出现在西方现代派的文学和艺术里，诸如《等待戈多》中两个流浪汉的困境，《第二十二条军规》里尤索林的幽默，毕加索的《哥尔尼卡》，达利的奇思异想，康定斯基的冷抽象，等等。王国维枚举的诸多“眩惑”例证，虽然接近此意，却并不见得典型。因为在“眩惑”背后的审美心态，不带有丝毫浪漫色彩，而是一种无可奈何，有时甚至含有绝望的意蕴。据此，王国维定义眩惑与优美壮美是相反的。只不过由于当时还见不到后来出现在西方现代派文学艺术中的“眩惑”作品，王国维只能将眩惑作为一种

美学猜想提出。且不说能够如此猜想已经多么的超前，更何况王国维还特意指出，眩惑能够使人“自纯粹知识出，而复归于生活之欲。”由于王国维所谓的生活之欲与宇宙是对称的，而王国维的所谓宇宙，又具有自然的涵义，因此，复归于生活一语的潜台词，在于意指复归于自然。此乃王国维美学的核心所在：不是基于知识的习得，而是根植于生命的自然底蕴。从宇宙和自然着眼观照人生，乃王国维美学的恢宏之处。也正是如此大气，致使王国维《红楼梦评论》一著，得以从老子庄子起笔：“老子曰：人之大患，在我有身。庄子曰：大块载我以形，劳我以生。忧患与劳苦之与生，相对待也久矣。”如此起笔，与《红楼梦》从《山海经》故事中的女娲补天开篇，颇有异曲同工之妙。而王国维美学的文艺复兴涵义，也就这么自然而然地体现了出来。这可能是为胡适们所望尘莫及的。

曾有人将古希腊称之为人类的童年。这种说法的可信度，仅止于比喻。因为每个民族都有自己的童年，并且各自的童年别有异趣。汉语民族有关自身的童年记忆见诸《山海经》，这个民族的童年话语（Primary

Expression），则见诸老子的《道德经》和庄子的《逍遥游》等篇什。

《山海经》记录的是一个民族最为元初的健康浑朴的集体无意识，老庄文章写出的是这个民族对自然对宇宙对人对人生最为始源的看法。春秋战国时代，这个民族在文化上发生了巨大的嬗变。先秦以降，其文化日渐衰落；及至宋明时代，这个民族的文化心理，业已形成集体无意识创伤。比起《山海经》的混沌，《红楼梦》并非神话故事，却在无意间修补着这个民族的集体无意识创伤。这可能是小说中的补天意像，最为意味深长的涵义，就连作者本人都未必有知。王国维之所以能够成为《红楼梦》的知音，能够在精神上和审美上与之对话，其根本的原因在于，能够像《红楼梦》那样回到这个民族的童年。因为从老庄的自然观和人生观，可以洞见周公建制孔子立说之前的华夏民族，具有什么样的人文气度和精神底蕴。这既不是知识积累能够达成的，也不是理性思考可以抵达的。这是一种心灵的相通，一种老子所说的回到婴儿状态的能力和天赋。

文化的生命形态与人的生命结构，是完全对称的。生命的元气是否充沛，在于能否回归婴儿状态。而文化的内涵是否丰富，在于能否回到其始源的萌芽状态。文化与文明的一个根本区别在于，文明是物质的，文化是精神的；文明是时间的、线性的、递进的，文化是空间的、循环的、往复的。文化的这种空间性和往返性，决定了其生生不息的生命力不在于与时俱进，而在于不断回归。欧洲的文艺复兴通过回归古希腊时代而获得文化的再度辉煌，中国文化也将经由相类的文艺复兴，重新起步。只是这种历史性的标记，并不见诸北大《新青年》的努力，而是见诸当年清华国学院的两个灵魂人物，王国维和陈寅恪的独特贡献。

《诗经》三百篇，乃汉语民族的童年吟咏（Primary

Singings），也是王国维《人间词话》在阐述其诗学主张时一再援引的根本参照。“诗之《三百篇》、《十九首》，词之五代北宋，皆无题也。非无题也，诗词中之意，不能以题尽之也。自《花庵》、《草堂》每调立题，并古人无题之词亦为之作题。如观一幅佳山水，而即曰此某山某河，可乎？诗有题而诗亡，词有题而词亡，然中材之士，鲜能知此而自振拔者也。”王国维在此没有提及下材之士如何如何。倘若要例举下材之士，那么应该是白话新诗当中的主题先行概念先行之辈。

《人间词话》的具体到作品赏析，王国维亦以《诗经》中的国风篇什作准则：“《诗·蒹葭》一篇，最得风人深致。晏同叔之‘昨夜西风凋碧树。独上

高楼，望尽天涯路。’意颇近之。但一洒落，一悲壮耳。”虽然没有进一步挑明，洒落者通常有豁达作底，悲壮者可能为拘谨所囿，而仅仅是点到为止，但宋词与上古风人在境界上的有别，已经一目了然。

世人论说《人间词话》，通常聚焦于“有我之境”与“无我之境”的异同。这虽然是王国维境界说的重要内容，但并非是《人间词话》的美学标高。《人间词话》的美学标高在于，有关李后主的论说：“词至李后主而眼界始大，感慨遂深，遂变伶工之词而为士大夫之词。”因为，王国维指出：

尼采谓：“一切文学，余爱以血书者。”后主之词，真所谓以血书者也。宋道君皇帝《燕山亭》词亦略似之。然道君不过自道生世之戚，后主则俨有释迦基督担荷人类罪恶之意，其大小固不同矣。

宋徽宗的《燕山亭》，初读之下，颇类于李后主的词作，尤其是后半阙：“凭寄离恨重重，这双燕，何曾会人言语。天遥地远，万水千山，知他故宫何处。怎不思量，除梦里有时曾去。无据。和梦也新来不做。”这与李后主的诸多感慨何其相似乃尔：“雁来音信无凭，路遥归梦难成，离恨恰如春草，更行更远还生”；“多少恨，昨夜梦魂中”，“多少泪，断脸复横颐”；“小楼昨夜又东风，故国不堪回首月明中”，“梦里不知身是客，一晌贪欢”两个同样的艺术家皇帝，同样的“生于深宫之中，长于妇人之手”，又同样的成为亡国之君，但王国维却能从他们的诗词间辨别出宋徽宗“不过自道生世之戚”，而李后主却“俨有释迦基督担荷人类罪恶之意”。因为宋徽宗写不出李后主的“问君能有几多愁，恰似一江春水向东流。”也写不出李后主的“流水落花春去也，天上人间！”

虽然释迦基督的生命境界远非李后主可以望其项背，但王国维着意指出，李后主有荷担人类罪恶之意。王氏此处论说，既容易被人误读成李后主就是释迦基督（曾有人胡乱发挥，将《红楼梦》中李后主式人物贾宝玉说成是基督），又可能被人误解为李后主为普天之下黎民百姓有所担当。事实上，准确的读解应该在于：相对于宋徽宗的拘泥于自身遭际，李后主的词作具有悲悯情怀。王国维虽然没有明确说出悲悯情怀，但其美学论述也罢，《人间词话》也罢，却处处浸透这样的情怀。王国维在阐说其美学观念时所提出的诸多说法，诸如游戏说，古雅说，天才说，境界说（参见拙作《王国维自沉的文化芬芳》），都不过是其审美趣味的表达。唯有蕴含在王氏著述字里行间的悲悯情怀，才是其审美境界的标高。而又正是在悲悯的境界上，王国维的纯真，与周作人的清淡，不期而遇。抵达悲悯境界，在王国维是基于其审美的敏感，在周作人是基于“前世出家今在家”式的宗教意识。可见，审美的极致，与宗教并列。而悲悯，既是审美境界，又是宗教情怀。此乃王国维《人间词话》中境界一说的要义所在。

相对于自《文心雕龙》正式奠定的道统诗学，佛学的东渐，尤其是禅宗的兴起，在中国士大夫阶层引发了心灵的解放。自由思想由此萌生，犹如习习微风，吹皱中国文化的一池春水，终致中国诗学界异端突起。想想看吧，即便是宋明理学诸家，都分化出深受禅宗影响的王阳明心学。更不用说，苏东坡的诗文境界，已远非李白的“仰天大笑出门去，我辈岂是蓬蒿人”可比。相对于李白急功近利的“蜀道难，难于上青天”，苏东坡信笔挥就的乃是心平气和的“月有阴晴圆缺，人有悲欢离合；但愿人长久，千里共婵娟。”在这样一片氛围之下，严羽的《沧浪诗话》顺流而至；藉禅宗之名，持妙语一说，挑战《文心雕龙》的道统诗学，连同文以载道的诗学传统。

比起王国维的美学思想，严羽在《沧浪诗话》里的诗学追求，不过小荷才

露尖尖角。“不涉理路，不落言筌”；“羚羊挂角，无迹可寻”；“言有尽而意无穷”，云云，宛如春日一缕晨曦，悄然融化着传统诗学的道统坚冰。论说是平和的，挑战却是强硬的。这是心灵放飞通常具有的气度和风韵。有宋一代，既是传统儒学进入教条主义的僵化时代，又是中国诗学出现峰回路转的历史时刻。其反差一如朝臣中站立着空前刻板的宋儒标本，宫廷里会出现极具艺术气质的性情皇帝。一边是皇帝在吟诗作画，一边是大臣在使劲绷紧三纲五常的伦理道德之弦。就政治而言，有宋一朝悲剧连连；就文化而言，有宋上演的却是一幕幕古怪的喜剧。

《沧浪诗话》的妙悟说之于《人间词话》的境界说，有如《典论·论文》的经国大业说之于《文心雕龙》的道统圭臬。这两脉截然不同的诗学流派，虽然不曾唇枪舌剑，彼此却泾渭分明。按理说，这两种诗学，有如两个不同的维度，绝对不可能互相通融。然而，陈寅恪却偏偏辗转于这两者之间，宛如埃舍尔绘画中那条从二维世界向三维世界挣扎的龙一样，从道统诗学的地平线上顽强地闯入心灵美学的浩瀚空间。

比起王国维婴儿般懵懂单纯，陈寅恪无疑少年老成。以少年作喻，是意指其因自由思想和独立人格而产生的精神活力，青春常驻；以老成类比，是形容其行事处世和著述论说的深思熟虑，从容有致。然而，陈寅恪之所以能够成为一代宗师，却又不在于他的少年老成，而在于他在骨子里并非是个钱钟书式的聪明人，而是个十足痴人。游学欧美数国数年，不曾到手任何学位，更不用说拿到什么学术头衔，但他带回来一肚子的真才实学，满脑子的真知灼见。此为一痴。毕生教书写作，矢志不移；既不在乎被人誉为“教授的教授”，也不在乎能否在京城身居高位；郭沫若求之不得的世俗荣耀，钱钟书悄然领受的朝廷恩典，陈寅恪掷地有声地断然拒绝，宁可默默无闻地偏隅一方，做个终身教书匠。此为二痴。虽然学富五车，才高八斗，环视天下，无人可及，却既不自矜，也不油滑，依然像个初涉人世的纯情少年一般，可以被《再生缘》感动得如痴如醉。此为三痴。一生疾病缠身，晚年双目失明，却不知养生保健，不懂清静安逸，呕心沥血，拼着老命为明末一介风尘女子谱写生平，完成一部八十万字的《柳如是别传》。此为四痴。

世人提及陈寅恪，大都着迷其深奥的学问，或者羡慕其显赫的家世，鲜有阅读其痴迷本性者。殊不知，正因为是个痴人，陈寅恪才会读懂王国维的自沉，读懂王国维的文化意蕴；也正因为是个痴人，陈寅恪才具有一般学人很少具备的洞察和识见。事实上，陈寅恪的家世，与其说显赫，不如说命运多舛；祖父因为执着于改良而被革职，父亲由于家国外侮益重、痛恨自己老迈无力御敌而自绝身亡。如此多灾多难，虽然及不上《红楼梦》作者的曹氏家族那么大起大落，但也足以让陈寅恪刻骨铭心。祖父陈宝箴留下的刻有曾国藩印记的精神遗产，深深影响到陈寅恪，以致其坦承：“平生为不古不今之学，思想囿于咸丰同治之世，议论近乎湘乡南皮之间。”父亲陈三立宁为玉碎不为瓦全的气节，造就出陈寅恪一副“富贵不能淫、威武不能屈”的刚直人格，甚至在其《柳如是别传》的女主人公身上，都可以看到如此一派风骨的隐隐折射。

如此一个出俗之人，自有一番不俗之见。这可能是在俗世间游刃有余的钱钟书所难以企及的。但是，钱钟书在诗学上之于陈寅恪的微词，却又是不得不认真对待的。当钱钟书在一个国际学术会议上公开说出这么一番话时，倘若陈寅恪于黄泉之下有知，可能会微微一震。

譬如解放前有位大学者在讨论白居易《长恨歌》时，花费博学与细心来解答“杨贵妃入宫时是否处女？”的问题——一个比“济慈喝什么稀饭？”“普

希金抽不抽烟”等西方研究的话柄更无谓的问题。今天很难设想这一类问题的解答再会被认为是严肃的文学研究。

虽然杨贵妃入宫时是否处女的细节，关涉到唐明皇是否夺媳为妃，进而关涉到李唐王朝的道德风气和胡夷习俗研究，但这毕竟是个历史学课题。陈寅恪将这么一个史学课题置入其《元白诗笺证稿》细加讨论，确实有以史入诗之嫌。因此，钱钟书的下述议论，无疑更加振振有词：

“诗史”的看法是个一偏之见。诗是有血有肉的活东西，史诚然是诗的骨干，然而假如单凭内容是否在史书上信而有徵这一点来判断诗歌的价值，那就仿佛要从爱克司光透视里来鉴定图画家和雕刻家所选择的人体美了。……历史考据只扣住表面的迹象，这正是它的克己的美德，要不然它就丧失了谨严，算不得考据，或者变成不安本分、遇事生风的考据，所谓穿凿附会。考据只断定已然，而艺术可以想象当然和测度所以然。

平心而论，钱钟书点到了陈寅恪诗学方法的痛处。钱氏这番议论，占有百分之九十的审美优势。虽然陈寅恪的研究方法并不完全不成立。同样的品味白居易《卖炭翁》中“回车叱牛牵向北”一句，钱钟书可以看重其“哀曲惶乱”，陈寅恪为何不能联想到卖炭翁当时在长安城的位置？然而，审美毕竟迥异于史学考据。倘若对任何一个文学细节都要进行史学意义上的考据性还原，那么就穷究丹麦历史上到底有没有《哈姆雷特》中的那个王子？或者《浮士德》究竟在暗喻德国历史上哪个人物？《山海经》中的女娲，真的补过天么？后羿真的射过日么？精卫真的填过海么？如此等等。

鉴于钱钟书的微词，有关陈寅恪在诗学理念上的论说，不得不回到陈氏本人的坦承上：咸丰同治之世，湘乡南皮之间。这与其说是对同治中兴的缅怀，对曾国藩功业的敬重，不如说是陈氏有关自己思想渊源的夫子自道。早年陈寅恪，胸怀经世之学，心有河汾之志，颇有效法隋末王通之意，别开一番修齐治平的兼济人生。如此志向，不可能在其诗学阐说上“羚羊挂角，无迹可寻”，而很容易认同文章乃经国之业的道统原则。也正是这样的认同，致使陈寅恪的诗学观念与其对中国文化不重美学的深刻洞察，发生严重冲突。陈氏一方面看出，“支那民族素乏幽眇之思”，一方面又将忧国忧民的儒家诗人杜甫，奉为诗林至尊，“少陵为中国第一等诗人”。这与王国维之于李后主的推崇，实在是迥异其趣。

比之懵懂处世的王国维，陈寅恪的遗世独立却有着过人的清醒。倘若置身明末清初，陈寅恪完全可能成为又一个顾炎武；倘若恰逢商周之交，陈寅恪不是追随箕子远走高飞，就是如同伯夷叔齐那样不食周粟了结余生。美国普林斯顿大学的余英时先生，将这等人物称作文化遗民。余先生没能说明白的是，遗弃其实是互置的；既可以说被遗弃，也可以说是主动遗弃了不愿认同的王朝，遗弃了荒唐的时代，遗弃了沉沦的历史。余先生还没有看清楚的是，陈寅恪的清醒是有代价的，不仅有生存的代价，更有审美上的代价。

审美与政治立场和道德伦理的一个根本区别在于，很难诉诸理性思考。审美通常是根植于潜意识的好恶。然而，陈寅恪的审美趣味里，却掺和着相当传统的道德理性。从陈寅恪的坦承中，可以发现，这种道德理性具有家传意义上的与生俱来。人们通常说的家世，无疑会影响人的成长；而一个世家的家世，对人的影响更为深重，有时可以深入骨髓，或者说，进入到潜意识层面。在陈寅恪的父辈祖父辈身上，深深烙有曾国藩时代的印记。这种印记也同样深植于陈寅恪的记忆乃至陈寅恪的性格。若说陈寅恪也像曾国藩一样研习过宋明理学，显然有失确切；但说陈寅恪确实具有曾国藩式的修齐治平理念，应该符合。只

是相对于曾国藩做了一个旧式庙堂里的改革家，陈寅恪更像一个儒家话语体系里的叛逆者。有趣的是，陈寅恪的这种叛逆，竟然可以与他的道德理性，并行不悖。如此一种心路历程，见诸陈寅恪另一篇诗学论著，《论〈再生缘〉》。此著开宗明义一番话，值得玩味。

世人往往震矜于天竺希腊及西洋史诗之名，而不知吾国亦有此体。外国史诗中宗教哲学之思想，甚精深博大，虽远胜于吾国弹词之所言，然止就文体立论，实未有差异。弹词之书，其文词之卑劣者固不足论。若其佳者，如再生缘之文，则在吾国自是长篇七言排律之佳诗。在外国亦与诸长篇史诗，至少同一文体。寅恪四十年前常读希腊梵文诸史诗原文，颇怪其文体与弹词不异。然当时尚不免拘于俗见，复未能取再生缘之书，以供参证，故禁不敢发。荏苒数十年，迟至暮齿，始为之一吐，亦不顾当世及后来通人之讪笑也。

最后两段话，与其说是陈氏自谦，不如说是作者确实没有把握，缺乏自信。应该说，那样的犹豫，不是没有道理的。因为《再生缘》无论如何，都不能与古印度古希腊的史诗相提并论。诸如《罗摩衍那》或者《伊里亚特》那样的史诗，有类于中国的《诗经》和《山海经》，乃是印度民族或者希腊民族各自的童年话语，也是其民族元初形象的自我写照，从而蕴含着其民族最为始源最为本真的集体无意识内涵。如此形象，如此内涵，在华夏民族不是经由《伊里亚特》式的史诗、而是经由神话和风诗有所记载。这已然构成的历史事实，根本不可能更改弥补。也就是说，无论从荣格的集体无意识学说亦即现代心理学、还是从审美常识上说，《再生缘》都不可能具有印度史诗和希腊史诗那样的历史内涵和美学价值。或许正是意识到可能会犯常识性错误，陈寅恪才会在作出如此论断时，产生过犹豫。并且，还特意排除“精深博大的宗教哲学思想”，而“止就文体立论”，以示谨慎。有趣的是，郭沫若在附和陈寅恪对《再生缘》的评论时，却一点都不犹豫。此公在《〈再生缘〉前十七卷和它的作者陈端生》一文中，相当大胆地断定说：

陈端生的确是一位天才作家，她的《再生缘》比《天雨花》好。如果要和《红楼梦》相比，与其说《南花北梦》，倒不如说《南缘北梦》。

郭氏不敢拿《再生缘》与古印度古希腊的史诗相提并论，却又断然与《红楼梦》媲美。这是别一种无知。《红楼梦》的美学价值，有类于欧洲文艺复兴大家莎士比亚的戏剧。这样的经典，不是一个民族的童年写照，但却是对其民族童年的回忆和复写。《红楼梦》从《山海经》故事写起，莎翁戏剧与古希腊戏剧遥遥相望。其中，《哈姆雷特》直接就是古希腊三大悲剧家共同写过的一出戏剧的翻版（详情参见拙作《美国阅读》中有关古希腊戏剧和莎翁戏剧的论说）。《再生缘》根本不具备《红楼梦》所具有的文艺复兴意味，也不可能如同《红楼梦》那样，足以与莎士比亚戏剧并驾齐驱。

《再生缘》的准确定位，应该在《木兰诗》和《孔雀东南飞》之间，并且承继了杜甫“三吏三别”式的叙事诗传统。可能也正是这种杜甫式的叙事诗风格，加上一个顾盼神飞的巾帼英雄形象，使陈寅恪产生了巨大的共鸣。以陈寅恪那种王通加顾炎武的气质和性情，《西厢记》和《牡丹亭》那样的戏曲，并不足以让他动心。因为全然是花前月下，没有“国破山河在、城春草木深”式的悲凉气氛。但若是《三国演义》和《水浒传》，又会让陈寅恪大倒胃口。不是太阴险太狠毒，就是太草莽太暴力。唯有《再生缘》那样的叙事诗，才能让陈寅恪动容。柔情之中有阳刚，儿女情长里面含有家仇国忧。相信与《再生缘》品味相近的《桃花扇》，也会得到陈寅恪的钟爱。当然，比起《桃花扇》的才子佳人故事，《再生缘》中的女子更阳刚，颇有花木兰式的豪气。区别在



于，木兰从军是报效国家，《再生缘》中的女扮男装却是家仇所逼。

将《再生缘》定位于《木兰诗》和《孔雀东南飞》之间，乃是一种相当委婉的褒贬。因为《再生缘》的诗词根底虽属上乘，文采斐然，人物描写栩栩如生，汹涌的铺叙之中，间杂着为女性叙事者特有的柔婉和细腻；但比之于《木兰诗》和《孔雀东南飞》，在美学上缺少一份清纯。那对汉诗双璧，一则活泼灵动，有喜剧风貌；一则凄恻沉郁，呈悲剧底蕴；近可与十九首古诗比翼，远可与诗三百中的国风相望。当时，虽然汉儒在朝野前赴后继地作了极大努力，但孔孟的伦理道德观念还没能左右民间的生活方式，更没有影响到民间的诗风。

《木兰诗》写为国出征，不带有什么忠孝观念。相比之下，后来《说岳全传》里的岳飞形象，完全成了精忠报国的楷模。儒家纲常之于民族心灵的侵蚀，经由宋明理学及至有清一代，已经造成了集体无意识创伤。这样的历史沉淀，几乎见诸所有的文艺作品，只不过程度轻重而已。除了《红楼梦》作者能够跳出这样的观念桎梏，一般文人墨客，大都难以幸免。才气横溢的女才子，《再生缘》作者陈端生，也未能免俗。

《再生缘》所叙述的曲折故事，虽然带有强烈的叛逆色彩，但从根本上说，并没有脱开忠孝节义的道德规范。尽管皇帝并非如何圣明，但皇恩依然浩荡。女子固然扮了男装，但骨子里不过是又一个木兰再世，并且还以中状元出人头地。诸如此类的庸俗，连陈寅恪都不得不承认：

今人所以不喜读此书之原因颇多，其最主要者，则以此书思想陈腐，如女扮男装、中状元、作宰相等俗滥可厌之情事。

这要放在《红楼梦》里的贾宝玉，早就跳起来跟女状元道声拜拜了。可是陈寅恪虽然也算一痴，却远没有痴到贾宝玉的程度。紧接着，陈寅恪马上向读者陈述了自己为什么依然喜欢《再生缘》的缘由：

然此类情事之描写，固为昔日小说弹词之通病，其可厌自不待言，寅恪往日所以不喜读此等书者，亦由此故也。年来读史，于知人论事之旨稍有所得，遂取再生缘之书，与陈端生个人身世之可考见者相参会，钩索乾隆朝史事之沉隐，玩味再生缘文词之优美，然后恍然知再生缘实弹词体中空前之作，而陈端生亦当日无数女性中思想最超越之人也。夫当日一般人所能取得之政治上最高地位为宰相，社会上最高地位为状元，此两事通常皆由科举之途径得之。而科举则为男性所专占之权利。当日女子无论其才学如何卓越，均无与男性竞争之机会，即应试中第，作官当国之可能。此固为具有才学之女子心中所最不平者，而在端生个人，尤别有更不平之理由也。

可见，是女子做了状元（当然以女扮男装为前提）和女人讲说故事（无疑讲得娓娓动听），让陈寅恪怦然动心。说这不见得如何叛逆，陈寅恪可能不以为然。但说这样的叛逆有如林黛玉的悲情，显然有失夸张。比较公允的说法，应该是，这样的故事在伦理观念上多少带有些变革的意味。这可能是陈寅恪乐意接受的，因为这会让他想起曾湘乡。倘若要作一个严格的界定，那么可以说，《再生缘》虽然依旧囿于传统的道德理性，但毕竟是对作为意识形态的儒家纲常伦理的反叛。这与陈寅恪既怀带有儒家入世色彩的兼济情怀和道德理性，又不以作为意识形态的儒家思想为然，恰好极其吻合。

从陈寅恪的这番辩白里可以看出，这位独步天下的大学者，在《再生缘》面前，却像个刚入世的纯情少年一般吞吞吐吐。他明知《再生缘》未能免于

“昔日小说弹词之通病”，却依然要“玩味再生缘文词之优美，然后恍然知再生缘实弹词中空前之作，而陈端生亦当日无数女性中思想最超越之人也。”倘若再联系到前面开宗明义的那些溢美之词，陈老先生静下心来仔细想想，可能

会哑然失笑。但必须指出的是，陈寅恪其实并非茫茫然沉缅其中，他是想借此抒发某种一时间说不清楚的情愫，道出一种他难以描绘的寄托。他在《论〈再生缘〉》里兜来兜去地兜了老半天，最终还是没能兜出来。直到进入《柳如是别传》的创作，他方才明白过来，原来是要借一女子的遭际，说出自己胸中的块垒，指出什么叫做自由之思想，独立之人格。

比较遗憾的是，将陈寅恪命名为文化遗民的余英时先生，并不留意陈寅恪之于《再生缘》的这种徬徨。余先生在《陈寅恪研究因缘记》中通过他人转达的信息，告诉读者：“陈老当年于读过教授《陈寅恪论再生缘书后》一文后，曾说：‘作者知我’。”余先生由此感慨道：

我还清楚地记得，我当时读到寅恪先生“作者知我”四字的评语，心中的感动真是莫可言宣。我觉得无论我化多少工夫为他“代下注脚，发皇心曲”，无论我因此遭到多少诬毁和攻讦，有此一语，我所获得的酬报都已远远超过我所付出的代价了。

时至今日，为陈寅恪论著作注发皇，早已成为荣耀，余先生不必担心会遭到诬毁和攻讦。可圈可点的乃是，余先生与陈寅恪之间，究竟相知到何种程度。须知，余先生的研究朱熹与陈寅恪的自承“议论近乎湘乡南皮之间”，不说天壤之别，至少是不可同日而语。彼此同样的怀有兼济之心，余先生的思想背景乃承继其师钱穆的所谓新儒家，而陈寅恪的思想渊源，却不可以儒家概括之。尤其是彼此在审美感受上的区别，更加显著。陈寅恪在《柳如是别传》里达到的审美境界，乃是《红楼梦的两个世界》作者余英时可望而不可即的。余先生在审美上的迟钝，与陈寅恪在审美上的敏锐，对照鲜明。因此，余先生经由《再生缘》与陈寅恪达成的相知，应该是有限的。而陈寅恪所言的“作者知我”，与其说是彼此在思想和审美上的共鸣，不如说是彼此籍《再生缘》所心照不宣的世事感怀：全都不愿认同那个新兴的王朝，全都怀有一介书生之于江湖草莽的不屑。当然，这样的相知里，也包含了彼此对“文章合为时而著，诗歌合为事而作”的诗学圭臬的推崇。顺便说一句，这也是陈寅恪之所以选择白居易作为诗歌研究对象的原因所在。

余先生在诗学上，无多涉猎，但在理念上，可能会很认同陈寅恪的推崇杜诗，虽然彼此在审美境界上有别。陈寅恪在审美上的别具一格，不仅迥然异于新儒家学者余英时，而且其《柳如是别传》所抵达的审美境界，也远非其《论再生缘》一著可相比拟。从诗歌美学的角度上说，陈寅恪的“以诗证史，以史解诗”比起王国维的《人间词话》，显得不无笨拙，但却精细踏实，做工地道，不失为诗学一家之说。并且，也正是凭借这种蹊路蓝缕式的史学方式，陈寅恪做出了意味深长的《柳如是别传》。

陈寅恪于《柳如是别传》的第一章中，如此标明自己的讲说方式：

此稿既以释证钱柳因缘之诗为题目，故略述释证之范围及义例。自来诂释诗章，可别为二。一为考证本事，一为解释辞句。质言之，前者乃考今典，即当时之事实。后者乃释古典，即旧籍之出处。

可以说，从来没有人以史学研究的考据方式，写出一部文学性极强的史学论著，或者说一部史学价值极高的文学巨著。陈寅恪的“以诗证史，以史解诗”，由此获得了一种无心插柳的成功和辉煌。乍读之下，会觉得这种写法似乎不伦不类：以诗证和史解的方式，塑造了一群以柳如是为中心的人物形象；以围绕着柳如是的一群明末清初人物，写出了一部意味深长的历史。就文学叙事而言，过于艰涩，乃至缺乏应有的可读性；就史学研究而言，虽然价值很高，却又不像陈氏自己的史学论著那样注重于社会制度风俗交通之类的研究，而是

聚焦于人物的心绪和风貌。然而就凭着这不伦不类的叙事方式，陈寅恪成功地塑造出了一个千古不朽的女子形象，柳如是。无论从精神气质还是从美学内涵上说，柳如是形象都足以成为林黛玉的姐妹篇。用陈寅恪自己的话来说：

披寻钱柳之篇什于残阙毁禁之余，往往窥见其孤怀遗恨，有可以令人感泣不能自己者焉。夫三户亡秦之志，九章哀郢之辞，即发自当日之士大夫，犹应珍惜引申，以表彰我民族独立之精神，自由之思想。何况出于婉娈倚门之少女，绸缪鼓瑟之小妇，而又为当时迂腐者所深诋，后世轻薄者所厚诬之人哉！

明末清初，巨变之秋，故事纷纭，人物众多，为史家关注，为文人驻足。且不说有关顾炎武、黄宗羲和王夫之的研究，是如何的汗牛充栋，一代代文人也不甘落后。有写李自成以取悦红朝太祖者，有赞多尔袞以感叹汉民族江河日下者。叙说袁崇焕或者吴三桂的文字，通常诉诸悲愤难当的爱国情怀。昔日最具美学价值的作品，当数“借离合之情写兴亡之感”的《桃花扇》。秦淮河由于李香君和侯方域的故事而充满传奇色彩，更有冒辟疆和董小宛的悲欢情事，流芳后世。然而，谁也料想不到，一向专注于中古历史研究的陈寅恪，会选取柳如是这么一个“婉娈倚门之少女，绸缪鼓瑟之小妇”，由“窥见其孤怀遗恨”而表彰“我民族独立之精神，自由之思想”。

十几年前，阅毕此作，感怀之际，曾写《悲悼柳如是别传》一篇，将陈寅恪此作与《红楼梦》相提并论，在此择要辑录如次：

悲剧《红楼梦》于非人世界拓出一片人性天地，《柳如是别传》从历史深渊推出一团人格光明。所谓人格光明，当类于马丁·海德格尔《Being and Time》之 Being，或曰存在之敞开，或曰存在之关怀。窃以为，正是这种存在关怀意义上的人格主题而不是常人所云之爱国热情，使《柳如是别传》高出于其他相类题材之作，而足以与《红楼梦》媲美。

这样的人格光明和存在关怀，在《柳如是别传》中同时体现于柳如是形象的超凡出俗和钱谦益形象的丰富性：

寅恪先生于《柳如是别传》述及河东君与钱牧斋事迹时，曾讲到柳如是“三死”：

乙酉五月之变，君劝宗伯死，宗伯谢不能。君奋身欲沉池水中，持之不得入……

是秋宗伯北行，君留白下，宗伯寻谢病归。丁亥三月捕宗伯亟，君挈一囊，从刀头剑中，牧圉惟谨。事解，宗伯和苏子瞻御史台寄妻韵，赋诗以美之。…

宗伯薨，族子钱曾等为君求金，于六月十八日自缢死。

“三死”显然以柳如是为红花，以钱谦益为绿叶。然仅止于此，《别传》则与《桃花扇》无异。而我以为，《别传》高出于《桃花扇》之处，不在于对柳氏的讴歌，而在于对钱氏的理解。

寅恪先生固然不以宗伯行止为然，并于行文之中时有讽意，如评说钱氏被讥为两朝领袖的史料时说：

牧斋在明朝不得跻相位，降清复不得为“阁老”，虽称“两朝领袖”，终取笑于人，可哀也已。然统观全书所述，作者多有持平之论。同样为“劝死”的史料，至若《蘼芜纪闻》引《扫轨闲谈》云：

乙酉王师东下，南都旋亡。柳如是劝宗伯死，宗伯佯应之。于是载酒尚湖，遍语亲知，谓将效屈子沉渊之高节。及日暮，旁皇凝西山风景，探水中曰，冷极奈何！遂不死。寅恪评道：

尚湖西山皆在常熟，当南都倾覆时，钱柳皆在白下，时间地域，实相冲突。

此妄人耳食之谈，不待详辨。

以寅恪先生之见，柳如是与钱谦益之间，虽然性格相异，“一诙谐勇敢，一迟疑怯懦”，于选择生死上也殊多差异，但两者的选择却同样严肃。何况钱氏留恋生活，并无卑劣之迹。《别传》曾连引数则史料，论述钱氏有关柳氏与他人往来一事之态度，如：

当谦益往北，柳氏与人通奸，子愤之，鸣官究惩。及归，怒骂其子，不容相见。谓国破君亡，士大夫尚不能全节，乃以不能守身责一女子耶？此言可谓平而恕矣。《别传》并不因为钱谦益的迟疑怯懦而一味痛斥，相反，作者于开卷缘起一章便点明：

披寻钱柳之篇什于残阙毁禁之余，往往窥见其孤怀遗恨，有可以令人感泣而不能自己者焉。

自己“不降志，不辱身”，然亦不因此自觉高人一筹，贬诋他人。强者虽有强者之刚烈，弱者亦自有弱者之尊严。正是在这一点上，《柳如是别传》高出《桃花扇》一筹。《桃花扇》可列为历史上有关商女与亡国之关系的别一种说法。粗粗一看，这类作品似亦为商女伸张，如李香君之大义凛然。然深加细究，则可发现，此种爱国热情乃节妇烈女的同义语。中国历史上的统治之术有王道霸道之交互，中国人的相残则有暴力屠戮与道德谋杀之区分。大块凌迟乃阳光下的罪恶，人人所见；道德绞杀却是黑夜里的阴谋，难为人觉。《桃花扇》张扬商女爱国，意在贬斥书生汉奸。李香君形像之于侯方域宛如一把道德匕首，刀刀所至，一片血肉模糊，而有趣的是，刽子手又照样由文人孔尚任担当。由于书生与商女同属弱者之列，既无大权在握，又无金戈在手，故每每在兴亡关头要被责问忠烈名节。书生从戎如辛弃疾者固然英勇可嘉，文人赴死如文天祥者亦可谓汗青丹心，然而倘若其均为名节而去，不亦悲夫？试问，帝王将相且无以保护其臣民，平民百姓（包括书生商女）

又何以应为前朝殉葬？即便就清兵入关而言，此乃崇祯皇帝及大顺皇帝之干系，何以历史往往不究皇帝问书生？如果问一问在大明、大顺、大清之间，凭什么说选择这个光荣选择那个可耻？当何以置答。按照一种惯例，只要主战，打败了也是英雄；谁想谈判，成功了也有卖国之嫌疑。同样的逻辑用于书生，则因为其手无寸铁，总免不了有沦落的危险，一如中国女子时常面临名节问题一样。人格的关怀，往往不是强者的逻辑，而是弱者的哲学。强者大多注重功利，欲主宰生存的权益；弱者往往关怀灵魂，只撰写存在的历史。然而中国人历来倾向于强者的专制权力而无视弱者的生存权利，故伦理准则总是按强者的意志制定。杜牧“商女”一诗如是，《桃花扇》一剧如是，几乎所有的传奇故事戏曲小说都如是（如《水浒传》里宋江杀惜，武松杀嫂，总是杀得理直气壮），唯有《红楼梦》唱了反调，唯有《柳如是别传》写了相反的历史。

此处需要补充的是，《柳如是别传》之于儒教纲常伦理的反叛是多重的。其一，选取一个烟花女子、卑微小妾作女主人公，并且将之誉为比“三户亡秦之志，九章哀郢之辞”更伟大的事迹，已然石破天惊；如此手笔，唯有见诸

《红楼梦》中贾宝玉为晴雯作足以与《离骚》比肩的《芙蓉女儿诔》。其二，陈寅恪笔下的柳如是，不啻有心胸，如晴雯般心高气傲；而且有文才，如林黛玉般才华横溢；更加睥睨浊世的是，河东君放浪不羁，根本不把礼教纲常社会舆论家规家法放在眼里，从而不止在家仇国恨上，哪怕在男女情事上，也照样独具花木兰式的豪气。这一步不要说《再生缘》，不要说《木兰诗》和《孔雀东南飞》，即便是《红楼梦》，都不曾跨越。其三，钱谦益之于柳如是之钟情，比贾宝玉之于林黛玉的一往情深，更为深沉浓郁，以致于根本不在乎柳如是如

何出轨，甚至与他人偷情。从这几重反叛中，可以看出，《柳如是别传》的悲悯情怀，堪比王国维在《人间词话》中之于李后主的评说，全然与《红楼梦》等量齐观。

这可能是非常有趣的一个现象，陈寅恪评说《再生缘》，怎么也评说不到《红楼梦》那样的审美境界。可是，轮到陈寅恪自己写一个《再生缘》式的故事，一写就写出了《红楼梦》式的境界。作为一个诗学家，文学评论家，陈寅恪并非出类拔萃。即便是作为一个文学家，陈寅恪也仅止于其高深的诗歌造诣，并不擅长叙事文学，甚至连起码的叙事常识都不具备。陈寅恪能够写出与《红楼梦》相媲美的《柳如是别传》的秘密在于：审视历史，目光如炬；并且，经由考据求证史实从而达成对人物和细节作历史还原的能力，举世无双。《柳如是别传》的成功，不在于引人入胜的叙事，也不在于精彩纷呈的描绘，而在于有根有据、言之凿凿的人物形象和生活细节还原。如第一章末了，陈寅恪从钱谦益弟子沈雄的词作，一步步释证钱谦益诗句“今夕梅魂共谁语，任他疏影蘸寒流”，最后掘发出其出处，“河东君寒柳词云，约个梅魂，与伊深怜低语”。仅此一句细语，一个多情女子的深情款款便跃然纸上。

一个学者的大气，并非由于学问的如何渊博，而是因为识见深邃和心胸恢宏。陈寅恪在评说文学作品时，是相当笨拙的，但这并不意味着，他缺乏审美能力。毕竟是能够洞见中国文化不重美学的文化宗师。王国维在《人间词话》中有言：“词人者，不失其赤子之心者也。”词人如是，学者亦如是。说陈寅恪是个痴人，乃是说他是个怀有赤子之心之人。审美能力的高低，在于赤子之心的有无。这用歌德的说法，叫做永恒之女神，引导我们前行。女神者，纯洁也。由赤子之心生发的审美能力，在陈寅恪只是没有找到发挥之地而已。一旦找到可以尽情发挥的创作契机，陈寅恪的审美潜力就不知不觉地喷薄而出，从而籍柳如是形象蔚为大观。

托尔斯泰在写作《安娜卡列尼娜》时，起初是想通过谴责一个女子的偷情以申张一下道德，结果却写出了一个光彩夺目的悲剧人物。可见，潜藏于潜意识里的审美能力，不以人的意志为转移，也不被人的道德理性所束缚。陈寅恪在评说《再生缘》的时候，虽然不以具有意识形态意味的儒家伦理为然，但其兼济天下的道德理性依然十分坚固。及至创作《柳如是别传》，其审美潜力才悄无声息地一举冲破其坚固的理性防线，汹涌澎湃，一发而不可收拾，直至完成柳如是形象的塑造，创造出了一个中国式的安娜卡列尼娜。比起安娜卡列尼娜，柳如是的人生更令人唏嘘，其地位更卑贱，其命运更悲惨，但是其心胸其风骨，却无论比之江湖豪杰还是比之庙堂文武，都足以鹤立鸡群，从而睥睨浊世。而这样的人物，唯有痴人才能一笔一画地刻写出来。陈寅恪在文学上的笨拙，于此被他在史识上的那股痴劲所消解。法国评论家丹纳说，巴尔扎克踩着笨重的皮靴呼哧呼哧地忙乎很久，最后做出的作品，却与莎士比亚同样的光芒四射。同样，陈寅恪举着笨重的史学之凿，一下一下地凿出的文学雕像，与曹雪芹的《红楼梦》人物景观一样非凡，一样辉煌。传统的伦理观念连同陈寅恪本人的道德理性，随之灰飞烟灭。而陈寅恪《柳如是别传》的文艺复兴意味，也就这样抵达了。

与如此审美境界相应的，是陈寅恪的《柳如是别传》提供了另一种历史书写方式。传统的历史书写，从孔子《春秋》到司马迁《史记》乃至整个二十四史，严格来说，皆非史学，而属文学。微言大义也罢，司马迁栩栩如生的故事叙说也罢，所谓的历史，全都经由文学的讲说而得以呈现。不管讲说得如何微妙，如何生动，其可信度都还得经过考据和实证，才能获得确认。而陈寅恪的

《柳如是别传》却以严谨的治史方式，将极具文学性的故事，诉诸详尽的释证。这样的方式之于一般读者，虽然没有《史记》读起来流畅，却以其言之凿凿的可信性和历史真实性，巍然屹立。历史，不再像《史记》那样被混同于文学，而文学也经由历史的真实获得了独具的审美价值。倘若说《史记》有将历史诉诸小说之嫌，那么《柳如是别传》则将小说家言的因素从历史真实之中全然抽离。倘若说人们可以从《史记》走向演义，那么他们会发现《柳如是别传》却是无法蜕变成演义的，一如演义小说家们无法将《红楼梦》推入演义的泥坑一样。不管后人做了多少无聊的努力，全都是狗尾续貂；即便是高鹗的续作都有狗尾之嫌，更遑论其它。此乃《柳如是别传》以史学方式与《红楼梦》籍文学叙事所抵达的又一共通之处。

仅就诗学而言，在陈寅恪和钱钟书之间，钱钟书无疑是真正的行家。然而，就两人各自写出的叙事作品而言，陈寅恪的《柳如是别传》却是钱钟书的《围城》无以望其项背的。诗学可以有内行外行之分，但审美却不以懂行为准，也不以聪明为然。不要说在柳如是面前，即便在钱谦益面前，方鸿渐的自作聪明，算得了什么？钱钟书的诗学研究是精当的，可惜钱钟书的审美品味，尽管也像陈寅恪一样，根本不以儒家观念为然，但还是不能与陈寅恪王国维相提并论。

由此反观前面引述的钱钟书那番议论，就会发现有失夸张。尤其是“今天很难设想这一类问题的解答再会被认为是严肃的文学研究”一句，颇有攻其一点，不及其余之嫌。因为钱氏不会不知道，陈寅恪考据杨贵妃进宫时是否处女，确有深意在其中，不可等同于“济慈喝什么稀饭？”“普希金抽不抽烟”之类的话题。由此也可以想见，自以为是方鸿渐一旦面对柳如是那样的女子，再作深沉状，或演幽默科，都会显得油滑轻浮。

## § 史学创举和文化标高

陈寅恪的两部历史论著《隋唐制度渊源略论稿》、《唐代政治史述论稿》，已被公认为史学经典。一位历史专业毕业的友人，在私下讨论中指出：陈氏的治史，不仅是中古史研究的开山，而且之于整个中国史学，也是一大创举。此言确然。陈寅恪是第一位运用西方史学方法、进入中国历史研究的史学宗师。陈寅恪藉此从政治制度、社会风俗、交通地域诸方面，详细考证了魏晋隋唐这一段中古历史，提出一系列著名论说。诸如“文化种族观”，“关陇集团”说，“门阀士族”论，等等。这种侧重社会结构、政治集团、种族交融、士族门阀、民俗风气、道德观念等等的历史研究方法，在西方已然成为史学传统，但在中国史学却是前无古人的创举。

清代史学家章学诚提出“六经皆史”的时候，不会意识到一个反命题悄然潜伏其中，即诸史皆文。汉语记载的所谓历史，通常混同于文学意味极其浓厚的表述方式。无论是《左传》还是《史记》，既被当作历史教材，又被标为文学范本。因此，历史和文学，通常不作严格的区分，一律作为学问被笼而统之。史学，在中国传统文化的承传中，与其说是一门科学，不如说是一种修养。因此有了唐人刘知几在《史通》中的所谓“直书”和“曲笔”，有了刘氏有关史学家必须具备史才、史学、史识这“三长”的说法。及至清人章学诚，虽然不满前人，谓之“郑樵有史识而未有史学，曾巩具史学而不具史法，刘知几得史法而不得史意，此余《文史通义》所为作也”；但他在其《文史通义》中能够做到的，除了提出“六经皆史”，也不过是在“三长”之外，加上一个“史



德”而已。其实，这在刘知几《史通》的《直书》篇里，已经有所论及。董狐式的直书，即便不作标榜，对史德的看重，亦已然在其中矣。

有鉴于史学著述乃是一种史家的人文修养所至，道德的判断便成了顺理成章。好恶褒贬，在所难免。即便是《春秋》式的微言大义，也深藏论者的是非曲直，更遑论《史记》、《汉书》等等的史书。然而，这在陈寅恪的历史著述中，恰好是自然而然地避免的。比如，陈寅恪在论及李唐王朝的文化背景时：

寅恪尝论北朝胡汉之分，在文化而不在种族。论江东少数民族，标举圣人“有教无类”之义；论唐代帝系虽源出北朝文化高门之赵郡李氏，但李虎李渊之先世，则为赵郡李氏中，偏于武勇、文化不深之一支；论唐代河北藩镇，实是一胡化集团，所以长安政府始终不能收复。

如此论说，并非微言大义，更无传统史书里那些莫测高深的春秋笔法之嫌。此处“赵郡李氏中，偏于武勇、文化不深”之语，全然为实事求是之语，客观而中肯，无法以褒贬归结。可以理解为李唐先祖偏武不文，也可以理解为由于李唐先祖受孔孟礼教文化的影响不深，所以导致其后人建立王朝之后，在纲常伦理和道德风尚上持开明态度。按陈寅恪有关李唐王室的论说和释证，李唐几代皇帝，皆不以纲常为然，不拘礼法。李世民纳弟媳为妃，李世民死后，继位的儿子高宗又将李世民的才人武则天纳为妃子。及至玄宗唐明皇，夺媳夺得杨贵妃。这便是陈寅恪为何在《元白诗笺证稿》中努力求证杨贵妃入宫前是否处女的由来。或许是受皇室此风影响，杨玉环家人也同样不以礼法为然。杨国忠在岭南作官几年未归，其妻与人通奸产子；杨国忠回来后得知并不为意，不仅以“梦交得子”替妻子掩饰，还大宴宾客庆祝。有唐一代，上行下效，不止宫廷放浪，民间道德风尚也了无拘束，男女间尽可以自由恋爱。陈寅恪述及李唐此风，不说眉飞色舞，至少毫无非议。不过，倘若有人藉此误以为李唐一朝冲破男女大防云云，却是对历史演变的某种误读。如此不拘礼法，在魏晋时代也同样发生在曹魏宫室。曹操死后，曹丕纳了曹操之妾，而曹植又暗恋着嫂子甄妃，并因此写出千古名篇《洛神赋》。这也即是说，汉儒虽然努力弘扬儒学，却并不曾将礼法弘扬到置于庙堂之高的程度，而是像陈寅恪在论著中指出的那样，是通过门阀士族在当时的上层社会世代沿袭。

“所谓士族者，其初并不专用其先代之高官厚禄为其唯一之表征，而实以家学及礼法等标异于其他诸姓……凡两晋、南北朝之士族盛门，考其原始，几无不如是。”“士族之特点既在其门风之优美，不同于凡庶，而优美之门风实基于学业之因袭，故士族家世相传之学业乃与当时之政治社会有极重要之影响。”

（学术文化中心）“不在政治中心之首都，而分散于各地之名都大邑，是以地方之大族盛门乃为学术文化之所寄托。中原经五胡之乱，而学术文化尚能保持不坠者，固由地方大族势力之力，而汉族之学术文化变为地方化及家门化矣。故论学术，只有家学之可言，而学术文化与大族盛门常不可分离也”

至于陈寅恪指出唐朝的非礼风尚，也并非是要说明李唐冲破了什么大防，而是意在对比宋代以后的中国历史。他在《元白诗笺证稿》写道：

……所论礼法问题，实涉及吾国社会风俗古今不同之大限，故不能不置一言。考吾国社会风习，如关于男女礼法等问题，唐宋两代实有不同。此可取今日日本为例，盖日本往日虽曾效则中国无所不至，如其近世之于德国及最近之于美国者然。但其所受影响最深者，多为华夏唐代之文化。故其社会风俗，与中国今日社会风气经受宋以后文化影响者，自有差别。斯事显浅易见，不待详论也。

因此，是唐宋礼法有别，影响到后来的中国历史进程。而日本效仿了唐朝的中国，因此避免了设立如同中国有宋之后的种种礼教大防。说唐朝冲破男女大防，乃是持赵宋以后的社会眼光误读李唐以前的中国历史，把唐以前的中国误读成了宋以后的中国。似乎是意识到后人的可能误读，陈寅恪在《元白诗笺证稿》又特意指出白居易《琵琶行》中的琵琶女，并非茶商的嫡妻。

关于乐天此诗者有二事可以注意：一即此茶商之娶此长安故倡，特不过一寻常之外妇。其关系本在可离可合之间，以今日通行语言之，直“同居”而已。……此即唐代当时士大夫风习，极轻贱社会阶级低下之女子。

这一注释的言外之意，不要用有宋以后的眼光，看待唐朝发生的婚姻和男女关系。同样，也不能以礼教的眼光，看待日本社会的伦理道德观念。按照有关日本效仿唐代中国的说法，中日文化在礼教男女上的区别，实际上是唐宋之间的差别。陈寅恪对有唐一代道德风尚的研究，与他对《再生缘》中叛逆精神的赞赏，乃至他在《柳如是别传》中对柳如是离经叛道的颂扬，完全认同钱谦益因挚爱柳如是而不以礼法为囿的宽容，可谓一脉相承。其中的区别在于：每每论及中国女性反叛礼教礼法时，陈寅恪的赞美溢于言表；但在论及历史成因或者社会风尚时，陈寅恪只是中规中矩地客观论说，从不作出是非判断。

因此，陈寅恪之于中国史学的开创性意义，可以简约地表达为：由于陈氏的努力，史学在汉语写作当中，不再仅作为史家的学问根底和人文修养，而开始具备了科学研究的意味，从而成为一门名符其实的学科。

由于陈寅恪的这种史学方法，很难从其史学论著中归纳陈氏所隶属的思想渊源。陈寅恪曾说过：“华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世。”倘若联系到陈寅恪坦承过的“议论近乎湘乡南皮之间”，陈氏似乎像个儒家学者。但陈寅恪又说中国人“素擅长政治及实践伦理学。与罗马人最相似。其言道德，惟重实用，不究虚理。”这几乎是对儒家学说直言不讳的批判，并且切中肯綮，击中要害。尤其是细读陈寅恪的《陶渊明之思想与清谈之关系》一文，根本看不出陈氏有什么孔儒情结。陈氏在将陶渊明的种菊东篱归之于耻事二姓的同时，又深究陶渊明所持自然说与魏晋之际的嵇康阮籍之异同：

取魏晋之际持自然说最著之嵇康及阮籍与渊明比较，则渊明之嗜酒禄仕，及与刘宋诸臣王弘、颜延之交际往来，得以考终牖下，固与嗣宗相似，然如《咏荆轲》诗之慷慨激昂及《读山海经》诗精卫刑天之句，情见乎词，则又颇近叔夜之元直矣。总之，渊明政治上之主张，沈约《宋书·渊明传》所谓“自以曾祖晋世宰辅，耻复屈身异代，自[宋]高祖王业渐隆，不复肯仕”最为可信。与嵇康之为曹魏国姻，因而反抗司马氏者，正复相同。此嵇、陶符同之点实与所主张之自然说互为因果，盖研究当时士大夫之言行出处者，必以详知其家世之姻族连系及宗族信仰二事为先决条件，此为治史者之常识，无待赘论也。

可见，陈寅恪只是相当中肯地指出陶渊明不仕的原因，其间并没有什么儒家立场和名教倾向。陈氏非但毫不非议“非汤武而薄周孔”的嵇康；相反，他在文章中相当沉郁地指出了嵇康反抗司马氏集团和陶渊明拒绝入仕的思想渊源和家世原因。“清谈的兴起，大抵由于东汉末年党锢诸名士遭到政治暴力的摧残与压迫，一变其具体评议朝廷人物任用的当否，即所谓清议”。最终导致

“夫主张自然最激烈之领袖嵇康，司马氏以不孝不仕违反名教之罪杀之。”如此情形及至陶渊明，“思想为承袭魏晋清谈演变之结果及依据其家世信仰道教之自然说而创改之新自然说，……而不似阮籍、刘伶辈之佯狂任诞。盖主新自然说者不须如主旧自然说者之积极抵触名教也。”陈寅恪藉此作出论断

：“故渊明之为人实外儒而内道，舍释迦而宗天师者也。”“就其旧义革

新，‘孤明先发’而论，实为中国中古时代之大思想家，岂仅文学品节居古今之第一流，为世所共知者而已哉。”这比梁启超将陶渊明的隐逸山林，仅简单归之于“只是看不过当日仕途混浊，不屑于那些热官为伍”，显然更深入，也更接近史实。值得注意的是，陈寅恪在文章中还论及汉末党锢惨案中的李膺、范滂，论及佛教东渐之后，在朝野之间和士子阶层里引起的三种不同反应。细读这些论说，不难发现，自称“不出南皮湘乡”的陈寅恪，其思想其实相当自由和开明，丝毫没有韩愈式的偏狭，或者朱熹式的霸气，从而具有远比曾国藩和张之洞更为宏大的文化心胸，更为广阔的历史视野。

基于如此心胸和视野，陈寅恪在《述东晋王导之功业》一文中激赏王导无为而治的政治智慧，反驳他人之于王导的贬低，赞扬王导“笼络江东士族，统一内部，结合南人北人两种实力，以抵抗外侮，民族因得以独立，文化因得以延续”。陈氏此处所言文化，虽然含有儒家传统之意，但并非全然意指儒家，而是包括了他在《陶渊明之思想与清谈之关系》论及的儒道释诸家，甚至还有更广泛的涵义。基于文化的这种涵义，其“文化种族史观”主旨在于文化。亦即“北朝胡汉之分，在文化而不在种族。”

一如陈氏在《唐代政治史述论稿》所云：“凡汉化之人即目为汉人，胡化之人即目为胡人，其血统如何，在所不论。”也是基于文化的这种涵义，他在悼念王国维时所作的《王观堂先生挽词并序》有云：“盖今日之赤县神州值数千年未有之巨劫奇变，劫尽变穷，则此文化精神所凝聚之人，安得不与之共命而同尽，此观堂先生所以不得不死，遂为天下后世所极哀而深惜者也。”因此，当此文言及“当日英贤谁北斗，南皮太保方迂叟，忠顺勤劳矢素衷，中西体用资循诱”；人们最好不要据此理解为陈寅恪依然囿于南皮湘乡，认同中西体用，而应当理解为陈氏只是藉此表达他对一代改良领袖的赞扬。

同样道理，陈寅恪在《王观堂先生挽词》中的唱挽清末，也并非是人误读的留恋清室，或者囿于曾国藩研习过的宋明理学和张之洞的中体西用，而是对一种消逝了的时代风尚的念念不忘：“依稀廿载忆光宣，犹是开元全盛年。海内承平娱旦暮，京华冠盖萃英贤。”清末之际，恰值中国历史上最为开放的时代。皇权式微，地方崛起。中央集权的铁板一块大为松动，改革深入人心，风气愈益开明，思想活跃，人物迭出，确实是一派“京华冠盖萃英贤”的景象。陈寅恪之于晚清愈益开放的时代风尚的怀恋，与曾国藩当年在《讨粤匪檄文》中表达的保卫孔儒文化立场，并不完全相同。曾国藩要保卫的文化，确实是以孔儒为核心的传统文化。但陈寅恪此处怀恋的文化景观却并非仅以儒家为然，应该还包括自由思想和独立人格的人文空间。这和陈寅恪所云华夏文化“造极于赵宋之世”，稍有区别。可以据此区分陈寅恪基于不同的语境言及“光宣”时代和“赵宋之世”，也可以据此辨析陈寅恪有关文化的论说，是否自相矛盾。因为“湘乡南皮之间”与“赵宋之世”确有内在的关联性，曾国藩一代儒臣儒商与宋明理学颇有渊源。但是，无论是“湘乡南皮之间”还是“赵宋之世”，与陈寅恪想要表彰的自由之思想和独立之人格，又有着很大的出入。陈寅恪在悼念王国维时所怀恋的光绪宣统年间，其情形类似于先秦的诸子百家时代。而自先秦上溯的上古历史和有关诸子百家的论说，陈寅恪又恰好从不涉及。以陈寅恪的史学方法，进入上古史显然困难重重。因为确凿的史料实在太少太少。而以陈寅恪的自由思想和独立人格信念，进入先秦诸子的论说，又难免要面对如何评说老庄和孔孟以及其他诸子，这可能会让陈寅恪十分为难。其中既涉及到对孔孟的评价，又涉及到自孔孟到宋儒的演化。对此，陈寅恪没有作出思想家式的回答，而是以他擅长的史学方式，作了一个文学性很强的回应，亦即

《柳如是别传》。

在陈寅恪和王国维之间，倘若其中有一人可能成为思想家的话，那么非陈寅恪莫属。陈寅恪不仅具有天生的理性秉赋，而且确实擅长诸如思想特征和思想渊源之类的探究，比如在《陶渊明之思想与清谈之关系》中之于陶潜的研究。但陈寅恪却恪守一个史家的本份，从不作天马行空之想。这在陈寅恪固然无可厚非，但对于中国思想界来说，却是一大遗憾。有关先秦诸子思想的研究，不仅需要学问根底，而且需要思想深度。用陈氏本人在冯友兰《中国哲学史》审查报告中的说法即是：若要进入先秦诸子探究，“吾人今日可依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部，欲藉此残余断片，以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂庸廓之论。”在与陈寅恪同时代的学者之中，进入先秦时代和先秦诸子研究的，主要有胡适的《中国哲学史大纲》，冯友兰的《中国哲学史》，郭沫若的《中国古代社会研究》。这三者无论在思想深度和学问根底上，都远不可与陈寅恪比肩。并且，一个不如一个。冯友兰不如胡适之，郭沫若不如冯友兰。在那一代具有思想者秉赋的学人，倘若真有人能够与先秦古人“处于同一境界”的话，惟陈寅恪而已。

另外一个可能与先秦古人“处于同一境界”之人，应该是王国维。但王国维擅长的不是思想，而是审美；一如王氏精于学问，疏于人际。就学问的角度而言，王国维乃中国上古史研究的开山宗师。饶有意味的是，王国维的实证方式，虽然承自乾嘉学派，却与陈寅恪的“神游冥想”一样，有意无意地被诉诸心的印证。笔者在十多年前的《王国维自沉的文化芬芳》一文中曾如此写道：

正如胡适的实证主义以大脑的运作为特征一样，王国维的实证研究依然立足于心的印证。心的印证乃是王国维精神话语的一个基本前提，在他的哲学美学文学乃至教育论文中，心的印证体现为美的观照，而且不仅在文学作品面前是观照的，即便在论说教育时也是观照的，从而提出为后人有意无意忽略了的美育说；这种心的印证呈现在他的实证研究中，便是他那著名的“二重证据法”。

有关“二重证据法”，王国维在《古史新证》中说道：

吾辈生于今日，幸于纸上之材料外更得地下之新材料。由此种材料，我辈固得据以补正纸上之材料，亦得证明古书之某部分全为实录，即百家不雅训之言亦不无表示一面之事实。此二重证据法惟在今日始得为之。

作为乾嘉学派的集大成者，王国维持其二重证据法在金文考古等等领域的贡献，并非三言两语可以道尽。在此着重指出的，乃是王国维之于历史文化的独特见解，亦即《殷周制度论》。此作之于中国历史的正本清源、之于中国文化的重新读解，具有开天辟地的意义。笔者在《中国文化冷风景》一著中，曾就《殷周制度论》作过详细论述，在此择要转述如下：

其一，“中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际。”这是该文开宗明义的一句话。就凭这一句话，就显出了王国维的过人之处。因为几乎所有的历史学家，都把秦始皇的统一，看作是中国历史最为重大的转折，唯有王国维慧眼独具地发现，商周之变才是关键所在。

其二“故自五帝以来，政治文物所自出之都邑，皆在东方，惟周独崛起西土。”别小看这地理上的不同，地理文化的差异，可是相当饶有意味的。当时的东方之人与西土之士的差别，可能就象当今天下的上海人和北京人的不同一

样，具有十分鲜明的文化异同。

其三，“欲观周之所以定天下，必自其制度始矣。周人制度之在异于商者：一曰立子立嫡之制。由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建弟子之制，君天子臣诸侯之制。二曰庙数之制。三曰同姓不婚之制。此数者皆周之所以纲纪天下，其旨则在纳上下于道德，而合天子诸侯卿大夫士庶民以成一道德之团体。周公制作之本意，实在于此。”这可说的《殷周制度考》的一个大纲，也是为什么王国维认定中国历史文化的变革莫剧于商周之变的一个关键论述。有关这个论述，请继续看看他的进一步阐说，便可明白其石破天惊之处。

其四，“自殷以前，天子诸侯君臣之分未定也。故当夏后之世，而殷之王亥，王恒，累世称王。汤末放桀之时，亦已称王。当商之末，有周之文武亦称王。盖诸侯之于天子，犹后世诸侯之于盟主，未有君臣之分也。周初亦然，于《牧誓》，《大诰》，皆称诸侯曰：‘友邦君’，是君臣之分未全定也。”这也就是说，中国历史上的中央集权制度不是由于秦始皇的统一战争，而是由于周武王的灭商而奠定的。假如说，在周之前，中国的政治制度还存在着回归到禅让的可能，那么周之后这种可能性的完全不存在了。因为诸侯之间已经没有了联盟的意味，而全然变成了君臣关系。

其五，“周之制度典礼乃道德之器械，而尊尊，亲亲，贤贤，男女有别四者之结体也。此之谓‘民彝’。其有不由此者，谓之‘非彝’”

。“非彝”者，礼之所去，刑之所加也。殷人之刑惟“寇攘奸宄”，而周人之刑，则并及“不孝不友。”从王国维的这段论述里可见，在周之前，刑律是和道德不相干的，而周之后，道德便和刑律互相补充互为依托。后人所谓的王道霸道并重，即始于周。并且，“此种制度，固亦由时势之所趋，然手定此者，实惟周公。”

其六，从以上论述，人们回过头再想想后来的孔子究竟想干什么，究竟向往什么梦想什么，也就一目了然了。孔子着急的不是整个社会和整个历史回不到周之前的那种状态里，即天子和诸侯之间的关系是松散的，天子不是事先指定的而是后来选拔的，人们的道德观念比较开放，上上下下都可以轻轻松松谈情说爱，饮酒高歌，如此等等。孔子担心的是整个社会和整个历史又要回到周以前的状态里，从而使周公的努力以至于周朝的全部历史意义丧失殆尽！

我想，这是《殷周制度论》最为深刻的文化意义和最为伟大的学术价值。虽然王国维的结论是和孔子完全相同的，“是殷周之兴亡，乃有德与无德之兴亡”；但只消换一个角度理解，事情正好相反，有周以降，人的自由程度降低了，以此换取了制度的建立和完善；地方的自治程度削弱了，以此换得了中央集权的确立和强化；由于君王完全成为父子相传，儿子对父亲的从属地位由此确定；与此相应，由于男女有别，女人对男人的从属地位就此明确。假如说，这在当时可以看作是一种进步，那么在如此数千年的一个历史轮回之后，那样的进步意义在今天正好已然走向其反面。

王国维的《殷周制度论》似乎是一不小心说出了一个历史的关键性秘密，由此，人们不仅可以读解商周之变之于中国历史的深长意味，还可以顺便解开五四时期没有真正解开的有关孔家店的迷团。因为孔子问题的核心不在于复古，而恰恰在于不复古，恰恰在于对周王朝的制度和周公制定的伦理道德的标榜和捍卫。同时，孔子又修订了《尚书》，以他的历史观为后人修剪出一部不无可疑的上古历史。

倘若王国维具有陈寅恪那样的思想家品性，那么其《殷周制度论》还可以更上一层楼，而不为孔儒话语所囿。遗憾的是，王国维在考证历史时是细致的，

甚至可说是滴水不漏的；但无法苛求的是，当他要进入历史和文化的论说时，却是失语的，或者说不得不借孔儒话语解释的。王国维为思想的起飞建筑了一条出色的跑道，但跑道上却空空如也。王国维可能自己都不知道，他的《殷周制度论》之于被周公建制和孔子立说所圈定的历史，具有什么样的前所未有的解构力。因为这不啻只是质疑，而是实实在在的指证：有周与殷商的区别何在，中国的历史是如何转折的。

从逻辑上说，王国维的《殷周制度论》之于力图打倒孔家店的五四新文化诸君，具有指点迷津的意义。可是，转向政治运动成为政党领袖的陈独秀闹革命去了，鲁迅之于中国历史的批判仅止于礼教吃人，周作人将五四新文学与中国文化传统的联接聚焦于明末小品；按说胡适是最可能作出反应的，无奈这位《中国哲学史大纲》作者的慧眼却仅仅独具于顾颉刚的《古史辨》。结果，站在王国维古史考据肩膀上的郭沫若，对照恩格斯《家庭、国家、私有制的起源》一著，按图索骥似地杜撰出《中国古代社会研究》，以原始社会、奴隶社会、封建社会之类马克思的社会进化论概念读解先秦历史，最后与在延安从事历史研究的范文澜一起，挟江湖革命之威一统天下。擅长与时俱进的郭沫若，当年赶了一个不大不小的学术时髦。此后，史学界又围绕着如何将马克思臆想的亚细亚生产方式套用到中国社会和中国历史的研究上，有过一番热闹。而王国维的《殷周制度论》，则被诸如此类一波接一波的敲锣打鼓，边缘化到不为人知的角落里。

中国的上古文化，以生命境界为指归，以自然无为树宗旨，又以无言心证做路径。过强的人文意识导致这种文化倾向于生命本身的修为，而很难在社会制度上有所建树。换句话说，中国古代社会与其说是生产方式决定的，不如说是受到其人文意识制约的。马克思臆想的亚细亚生产方式，套用于中国上古历史，风马牛不相及。商周之交的历史演变，并非因为生产方式有什么更改而起，而是源自西伯侯姬昌在将八卦推演成六十四卦时之于天人之际探究的一系列观念。王国维虽然没有追溯到文王演卦，而只是考察了作为历史结果的商周之变，但仅此一端，也足以揭开中国上古历史之谜。因为这意味着对周公建制的历史还原，意味着对老子《道德经》和孔子立说的语境揭示。一旦将《道德经》和《论语》置于商周之交的历史语境，那么这两种话语的所指涵义便一目了然。从某种意义上说，中国人的思想和学问始终徘徊在《道德经》和《论语》跟前，数千年不见长进，关键的原因之一，就在于没有将这两种话语置于具体的历史语境，从而既读不出老子不从周的原因，也读不出孔子从周的由来。

有周的姬氏家族，是真正改变了中国历史进程的一族。从姬昌演卦，到姬发灭商，再到姬旦建制，将中国历史从诸侯联邦改制为以分封为形式的中央集权大一统，即普天之下莫非王土。由于史料的匮乏，这段历史进程没有能够如同李唐王朝那样，被诉诸陈寅恪史学式的详细考证和深入论说。而史料之所以匮乏，又不仅因为年代久远，还因为建制的姬旦之于史官记载的删改和立说的孔丘之于《诗》、《书》的修订。姬旦按照胜利者的意志，删定史册；孔丘追随周公，确立与专制集权大一统天下相应的政治话语和道德规范。中国的历史，要说复杂确实很复杂，因为经过了一朝又一朝由胜者为王所造成的人为篡改；要说简单又确实很简单，只要顺着《殷周制度论》继续深究，就可以发现奥妙所在。当然，这确实需要陈寅恪所说的“艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神”，需要“神游冥想”的能力，从而“与立说之古人，处于同一境界。”这样的眼光，这样的精神，这样的能力，这样的境界，在二十世纪中国学者当中，惟有王国维和陈寅恪才具备。可是，王国维有能力发掘出商周之交的奥秘，却



没能进一步从思想和文化上作出阐说。而能够作出如此阐说的陈寅恪又仅仅驻足于中古史，最后又退到明末清初那段历史，独辟蹊径，创作《柳如是别传》。

王国维是个先知般的学者，虽然他只能说个大概而无法细加论说。陈寅恪是个出类拔萃的后知后觉者，一个相当有悟性的智者。陈寅恪的理性经常被其悟性所导引，比如在《柳如是别传》的创作中，或者在悲悼王国维自沉之际。与王国维的茫然于世事不同，陈寅恪早先有着强烈的兼济情怀。这种情怀由于王国维之死而产生变化：从王国维的“殉文化”，意识到了自己作为文化守灵人的处境。陈寅恪在悼念王国维的挽词中所流露的怀旧心绪，与其说惋惜某个王朝的消失，不如说痛悼整个中国文化的难以为继。按说，这也应该是余英时先生将陈寅恪命名为文化遗民的理由所在：并非是某个朝代的遗民，而是中国文化的遗民。只是余先生可能会偏重于儒家文化，而陈寅恪并不为儒家所囿。余先生与陈寅恪的相知主要在于一样的不认同草莽王朝，其立场与曾国藩当年在《讨粤匪檄文》中表达的保卫孔儒文化立场相近。在陈寅恪和余英时心目中，后来的红色中国，不过是洪杨之乱的历史延续罢了。

当然，最与陈寅恪相知者，当数王国维。此话反过来讲可能更加成立，陈寅恪乃王国维的知音，就好比贾宝玉是林黛玉的知己。从某种意义上说，陈寅恪确实具有贾宝玉那种怜香惜玉的心肠，而王国维的诗词格调又与林黛玉十分相似（详见拙作《王国维自沉的文化芬芳》），对人世间的悲凉极为敏感。贾宝玉的大彻大悟是由林黛玉导引的，陈寅恪的承担文化使命意识，则是由王国维自沉而照亮的。这两位学者的文艺复兴意味，不仅在于他们的作品所抵达的审美境界，也不仅在于他们的学问所抵达的深邃和高远，更在于他们堪与古人比肩的眼光、精神、能力和境界。这是二十世纪中国的几代学者所难以企及的。五四新文化诸子当中，也就周作人的散文及其对日本文化和古希腊文化的研究，庶几相近。王国维陈寅恪可以说是继《红楼梦》之后的又一文化标高，标记出中国文化虽然历经劫难却依然绵绵相承。

当陈寅恪将王国维定义为承担了历史命运的“文化精神所凝聚之人”时，无疑意识到，他自己也将步入这样的命运。这样的命运，不是世俗之人可以理解的，也不是世俗社会可以置评的。任何一个民族的“文化精神所凝聚之人”，都具有超然于俗世的独立不羁，所谓能行非常之事的非常之人。在商周之交之际，这样的命运承担者乃伯夷叔齐；在汉末党锢之祸中，他们是李膺、范滂之辈；在魏晋时代，则是临刑抚琴的嵇康及其同仁，以及后来种菊东篱的陶渊明。及至有清一代，由曹雪芹以《红楼梦》承担。清室之后，相继为王国维和陈寅恪。一个民族的文化命脉，如斯前赴后继；宛如一缕清香，相对一部因为沦落而益显混浊的历史，如此袅袅不断。西方文化历史上的情形也同样如此。无论是古希腊的苏格拉底，是希伯莱的耶稣基督，还是文艺复兴巨子如莎士比亚，但丁，塞万提斯，莫里哀，每个人都生平坎坷，历经艰辛。在这样的参照下，五四新文化诸子，几乎个个显得世俗。即便是最为超然物外的周作人，也难免身陷俗世俗事不得不做一把俗人俗物。

族类的命运总是与个人的修为截然相反。生命可以是欢庆的，但文化的命运却必定是悲剧的。而呼吸领会这样悲剧命运者，不可能像胡适那么正常，虽然胡适多多少少承担了面对新朝不予认同的流亡。历史上的文化精神所聚之人全都没有世俗的荣耀。至于身后的虚名，更是与他们毫不相干。他们是天生的悲剧角色，并且在不同程度上意识到自己的悲剧命运。就此而言，王国维的悲观，并非只是叔本华哲学的影响，而是一种与生俱来的秉性。相比之下，陈寅恪的“晚年只剩颂红妆”，是比较理性的意识。天生的悲剧角色，以自沉了断

作结。意识到的自觉者，以惊人的顽强，点亮文化之烛。从曹雪芹到王国维，从王国维到陈寅恪，他们没有一个不孤寒。这与其说他们过于清高，不如说世间过于混浊。正因如此，才有了克尔凯廓尔的感叹。当世人以世俗的方式来谈论这些出俗的人物时，无论口气如何恭敬，无论方式如何学术，都会或多或少带点喜剧性，更不用说那些离题万里的博取功名文章。谈论这类人物，有个生存位置问题，有个存在自觉问题。当年孔丘谈论伯夷叔齐都显得俗不可耐，更何况世人之于《红楼梦》的热衷，学人之于王国维和陈寅恪的趋之如鹜。人们可以说，王国维和陈寅恪是两位学问家，但必须补充的是，这二位学问家可不是仅以做学问的方式就可以高谈阔论的。因为在这两个人的世界里，毫无荣耀可言。任何不无炫耀的口气，都会使谈论者显得俗气，从而远离所谈论的王国维和陈寅恪。从这两个人的命运，可以得知，文艺复兴其实是一种沉重的担当，既不是什么运动，也不能夸夸其谈。须知，那样的境界，那样的孤寒，当年的胡适都不曾抵达，更何况羡慕他人学问如同垂涎他人财富一般的后学们。在一个世俗到庸俗的浊世，冷眼一个热衷于功名利禄的学界，自然而然想起的，乃是王国维在《论哲学家与美术家之天职》一文中的开宗明义：

天下有最神圣、最尊贵而无与于当世之用者，哲学与美术是也，天下之人嚣然谓之曰无用，无损于哲学美术之价值也。圣为此学者自忘其神圣之位置，而求以合当世之用，于是二者之价值失。夫哲学与美术者，真理也。真理者，天下万世之真理，而非一时之真理也。

这既是王国维的学术境界，也是陈寅恪的毕生追求。后学者倘若有勇气再接再厉，不妨追寻伯夷叔齐的足迹，或者上演李膺、范滂乃至嵇康、阮籍的悲剧。二十世纪中国文化史上最灿烂最辉煌的一页，既孤寒又凄凉。但倘若要让一个民族的文化承继下去，不能没有这样的人物，不能没有这样的孤寒。

## 五 二十世纪中国文化人的精神光谱（上）

### 1 马克思主义和伟人政治

中国的历史长期陷于周期性的循环，并且通常以朝代的兴亡为标记。清室逊位之后的民国时代，在政治格局上有类于汉末的诸侯称雄，豪强四起；其文化景观又很像周室式微之际的百家争鸣，各种思想，竞相吐艳。倘若没有外来因素的介入，这样的政治格局和文化气象，会将汉末和先秦的历史重新上演一遍。然而，日本军队的入侵，将中国的政治形势扭曲成了明末清初那样的乱世；而混杂于西学东渐之时尚潜入中国的马克思主义，则扮演了基督教在洪杨之乱中扮演过的上帝角色，给又一场太平天国式的草莽暴动，提供了系统的话语资源，从而将尚未充分化的个性解放、启蒙运动和文艺复兴，尽数摧毁。

就其文明背景而言，马克思主义可以说是工业革命的产物。非常诡异的是，这个学说在工业革命蓬勃之地，诸如英国、法国、意大利等西欧国家，并没有酿成灾祸；却在工业革命尚未波及的俄国，以及中国等亚洲农业国家，坐实成一场又一场的劫难。按理说，在亚洲国家当中，日本是最早传播马克思主义之

地，却并没有发生列宁式的十月革命。相反，从日本转道进入中国的马克思主义，却在这块专制历史相当悠久的土地上，扮演了打断明治维新式的民主进程的历史角色。十月革命对于中国的影响，是同时孕育了两个政党。这两个政党非但没有走向两党制的民主政治，反而互相比赛谁更暴力，谁更流氓，谁更专制。这可能也算是一种历史奇观。

中国第一个马克思主义者李大钊当年在日本早稻田大学，从政治经济学教授河上村夫那里接受马克思学说的时候，不仅把这学说看作一种社会理想，而且也将这学说视为思想自由的标帜。因此，李大钊后来会既欢呼十月革命，又在《危险思想和言论自由》这样的文章中，斩钉截铁地宣称：“思想是绝对的自由，是不能禁止的自由。”李大钊从来没有思考过因而也没有怀疑过，将马克思主义奉为圭臬的列宁主义十月革命，会不会与思想自由发生冲突。对李大钊来说，非常幸运的是，还没有看到这样的冲突，就已经做了烈士，成为将马克思主义引进中国的一个象征性人物，从而不必操心马克思主义革命是否会造成禁止自由思想的专制国家。相比之下，陈独秀的不幸在于，不仅看到了革命教条与自由思想的冲突，而且亲身体验了马克思所说的无产阶级革命是一种什么样的暴力并且会导致什么样的专制。

马克思学说的专制性质，源自黑格尔式的绝对理性。黑格尔的哲学王国，是对古希腊哲学家柏拉图的理想国乌托邦的一种下意识回忆。无论是企图让哲学家主宰天下，还是将理性绝对化从而至高无上化，骨子里都是一种哲学家一不小心陷入的自我夸张。中世纪的教会时代，因为遏止欲望的伸展而造成了专制的黑暗。文艺复兴时代的欧洲人，循着理性从宗教专制中找回人的尊严。但他们没有想到，沿着理性的路径，也一样可以通向专制的王国。因为理性和欲望一样，也是可以被夸张的。黑格尔以逻辑的方式，建造了绝对精神的哲学王国；马克思同样以逻辑的方式，推演出一个空前夸张的乌托邦。倘若将理性比作岛屿，那么欲望好比无边无际的大海。岛屿一不小心就会被海水淹没，于是理性就演变成野心。以乌托邦为旗帜的理论家、革命家或者政治家，几乎没有一个不是野心家。因为乌托邦革命的实质，乃是伟人政治。

中国历史上有过贤人政治，圣人政治。上古时代的原始民主，曾经以贤人政治为特征。殷商时代的王者还不曾具备神圣的光环，从而与其他诸侯并列于世。及至周公建制，贤人政治转化成了圣人政治，王者具有了天子的意味，从而变得至高无上。由此形成孔孟的政治理想亦即圣人政治。这同时也即是康有为所谓大同世界的核心所在，由圣人统治的人间乐园。贤人政治离圣人政治仅一步之遥。这并非意指贤人政治不如圣人政治，而是意指贤人政治曾经是原始民主政治的一种形式；而所谓的圣人政治，则是专制政治的一种包装，一如希特勒的法西斯独裁，被诉诸超人政治的光环。西方历史上的民主政治，全都是明白无误的凡人政治。在古希腊和古罗马，这样的凡人政治一度被诉诸贵族元老；及至近、现代西方世界，尤其是美国，这样的凡人政治逐渐被诉诸平民社会。相比之下，英国的民主政体还保留着些许贵族政治的痕迹。

马克思的伟人政治，乃是超人政治和圣人政治的一个变种。伟人崇拜，乃是共产主义乌托邦必不可少的政治核心。马克思学说所设计的革命，不仅需要伟人筹划，而且需要伟人领导。这样的学说，这样的革命，这样的政治，非常容易勾起中国人的帝王情结。有一部美国电影叫做《闻香识女人》，将香气与女人相联；这在中国的情形是，伟人与帝王相关。伟人的气息，在中国人闻起来，马上联想到真命天子。倘若李大钊的认同马克思主义，尚且基于自由思想的立场；那么陈独秀的追随马克思主义，颇有了一番扮演伟人的意思。及至毛

泽东登场，顺理成章地将伟人政治引向秦皇汉武唐宗宋祖，然后装模作样地历数风流人物，最后数到自己头上。从马克思演化到毛泽东，说起来很不可思议，因为毛泽东从来没有真正弄懂过，什么叫做马克思主义；但实际上却非常简单，不过是从伟人政治到真命天子的转化而已。这与其是一种精神谱系，不如说是一种伟人渴望，一种君临天下的心理情结。

其实，无论在俄国还是在中国，马克思主义从来就没有真正兑现过。作为一种乌托邦学说，马克思主义在西欧诸国，转化为伯恩斯坦和考茨基的所谓修正主义，亦即社会民主主义，从而被诉诸西欧和北欧诸国的议会政治；在俄国，经由列宁主义变成十月革命；但列宁一死，马上被斯大林改变成沙皇式的国家主义。斯大林的整肃，骨子里是对列宁主义的反动。列宁的十月革命是非国家主义的，也是非民族主义的。因此，列宁遵循马克思主义的“工人无祖国”信念，既可以肆无忌惮地与俄国的交战国签订和约，也可以极其大度地向中国表示，归还旧俄侵占的土地。但斯大林与列宁不同，斯大林是被列宁所消灭的沙皇，披着马列主义外衣的还魂。斯大林所扮演的红色沙皇，一面强硬推行国家主义原则，以非常残酷的手段完成从农业社会向现代工业社会的转换，一面奉行大国沙文主义，继续旧俄沙皇没有完成的扩大疆土。无论是中国的领土，还是东欧的疆域，都在斯大林的觊视之下。

这样的区别在中国，是由毛泽东和邓小平的不同体现出来的。毛泽东与列宁相类，是非民族主义者，非国家主义者；邓小平与斯大林相近，既是民族主义者，又是国家主义者。毛泽东与列宁的不同之处是，毛泽东骨子里并非是布尔什维克，不过是个朱元璋，或者洪秀全；一旦拥有江山，马上死抱着一个小农坐上皇位之后的政治理念：朕即天下。因为是朕即天下，毛泽东在抗战时不在乎日本军队占领中国；也因为朕即天下，毛泽东在建国后可以向第三世界国家大把撒钱，以换取世界革命领袖的虚荣；更因为朕即天下，毛泽东要求中国人民时刻准备着，解放全人类。伟人政治通常就是这么夸张。相比之下，邓小平确实要朴素一些，至少不再梦想解放全人类，只要求国家利益：国家要富强，香港要归还；天下是党的天下，由打下江山的革命党人共同分享。如此等等。倘若说二十世纪的中国历史真有什么进步，那么无非在于，由毛泽东的朕即天下变成了邓小平的党国至上。换句话说，由毛式天下，回到了蒋氏时代。至于思想的自由，从蒋氏时代的多少，退化到毛式天下的有无，最后又经由邓氏时代，回到多少。这样的历史进程，让马克思在天之灵看在眼里，想必会啼笑皆非。因为这跟马克思主义的传播和深入程度，毫无关系，不过是刘邦和项羽、朱元璋和陈友谅那番历史的重演。从文化素质上说，毛泽东的专制和愚昧，远远超过了洪秀全；而邓小平的改革开放，又远远及不上曾国藩的中兴胸怀。

倘若仅仅是马克思主义传入中国，并不构成灾难。中国并非是唯一的一个遭到马克思主义侵袭的亚洲国家。如果说，印度和中东伊斯兰教诸国，是由于各自所信奉的宗教信仰，致使马克思主义无以传播，更谈不上发生什么效应，那么日本的文化状况跟中国相当接近，也并没有因为马克思主义的传播而改变其历史进程。再退一步说，假如中国具有足够的文化底气，就算有马克思主义进入，也有可能转化成西欧那样的社会民主主义。事实上，陈独秀之于议会政治的倾心，也确实与伯恩斯坦的政治理论相契。然而非常不幸的是，马克思主义进入中国之后，最后与《三国演义》和《水浒传》所标记的所谓大众文化相结合，由此杂交出了非驴非马的毛泽东思想。

自幼读书杂而不精、学识浅而寡薄的毛泽东，其文化根底不过《三国演义》和《水浒传》而已。这种演义文化，表面上看乃是传统儒家意识形态的边

缘产物，骨子里却是自先秦韩非子以降的权谋学说、经由不断粗鄙化之后的草莽理论。这种理论骨子里是一种厚黑学，一种为达目的不择手段的无赖说，一旦经由毛泽东式的白话文表达，便构成中国历史上最没有道德、最没有为人底线的流氓话语。“枪杆子里面出政权”；“别了，司徒雷登”；“‘你们独裁’。可爱的先生们，你们讲对了，我们正是这样。中国人民在几十年中积累起来的一切经验，都叫我们实行人民民主专政，或曰人民民主独裁”；“八亿人口，不斗行吗？”；“不须放屁，试看天地翻覆”；如此等等。

真不知五四《新青年》诸子，读了毛泽东的这副流氓腔调，会对他们当初创建的白话文如何作想。当然，毛泽东及其同伙不会把他们的感受当回事，因为重要的是，这套话语成功地俘获了上千成万的共产党人，虽然他们当中不乏深受科学民主理念影响之人。更为重要的是，这套话语伴随着残无人道的暴力手段征服了数亿中国民众，使之匍伏在毛泽东的脚底下，诚惶诚恐。当这套话语终于演变成天安门广场上的红色海洋，终于演变成“无产阶级文化大革命就是好，就是好，就是好”那样的歇斯底里，演变成千百万中国民众挥动着毛氏语录互相争斗互相残杀的血腥场景，且不说其他《新青年》诸子，至少白话文的始作俑者胡适，应该后悔莫及。因为胡适假如能够亲眼目睹毛泽东的文化大革命，那么他不会再称赞毛泽东的白话文如何出色，而会反思他当初提倡的白话文，无意之中给中国历史上最野蛮的语言暴力和话语专制，提供了言说和书写的载体。马克思主义就算与林纾那样的文言文相结合，也不至于造成如此丑陋的历史结果。毛氏造反和毛氏暴政，与马克思的乌托邦所描绘的图景，大相径庭。至于后来那些西方左派将毛泽东奉为马克思主义神明，更是荒谬绝伦。尤其是法国文人萨特与毛泽东并肩站在天安门城楼上，观看红卫兵运动的情形，其喜剧性和荒诞感，远远超过法国荒诞派戏剧所表达的全部荒诞。

## 2 胡适的整理国故和古史辨派

毋庸置疑，五四新文化运动之于马克思主义的传播负有很大责任，尤其是陈独秀不无鲁莽地将这种主义演化成政治运动，一如孙中山的引进列宁主义十月革命，打开了中国式的潘朵拉之盒。或许是本能地感觉到历史走向的不祥，胡适一面提倡少谈些主义，多研究些问题，一面清醒明智地从叫喊打倒孔家店的激进，转向了讲求实证的整理国故。面对作为传统意识形态的孔孟之道，胡适并不想扮演一个打倒者和推翻者。因为胡适明白，传统的意识形态，并不是想打倒就打倒、想推翻就推翻的。胡适在日记中曾经如此反省：“从前我们为整理旧书的事，可以让第二、三流学者去做。至今我们晓得这话错了。二千年来，多少第一流的学者毕生做此事，还没有好成绩；二千年的‘传说’

(Tradition) 的斤两，何止二千斤重！不是大力汉，何如推得翻？何如打得倒？”若就其留美时接受的自由主义理念而言，胡适很难在精神上完全认同孔儒学说；但就其自幼所受的私塾教育以及个性和气质而言，胡适骨子里又恰恰是个相当传统的儒生；其情形一如其坦承：“由于我个人的历史观念很重，我可以说我经常是一位很保守的人，结果却做出许多激进的事。”且不说这样的矛盾如何体现在其著述、尤其是《中国哲学史大纲》里，即便是面对他自己的包办婚姻，胡适也一样的左右为难。倘若说如何面对女人，乃是对一个中国男人的文化测试，那么胡适交出的答卷显然要比鲁迅温情得多。对比于鲁迅之于朱安的冷漠和漠视，胡适与原配夫人相敬如宾。这与其说是传统伦理观念所致，

不如说是得益于其西方留学时耳濡目染的尊重妇女。就算是偶尔拈花惹草，在胡适也是西式绅士的风流倜傥，而不是中国男人的三妻四妾心态。不过，这又并不妨碍他在前朝皇帝跟前，照样一执臣子之礼，恭敬有加。

胡适显然不是一个革命家，但相对诸多儒林冬烘，胡适又是一个颇具革新精神的儒雅学者。胡适敢于在《中国哲学史大纲》中“截断众流”，直接以诸子百家开篇，着实开拓一代疑古之风。胡适以“整理国故”为名所办的两家刊物，《读书杂志》和《国学季刊》，又为以辨伪和考辨为己任的古史辨派提供了阵地。顾颉刚的《古史辨》一问世，胡适马上发表评论，称道不已：“这是中国史学界一部革命的书，又是一部讨论史学方法的书。”胡适还如此评价古史辨运动：“古史辨运动对近代史学发展的最大意义是使得过去凝固了的上古史系统从解杵处解放出来，使得各个上古史事之间确不可变的关系松脱了，也使得传统史学的视野、方法及目标有了改变，资料与资料之间有全新的关系。所以即使不完全相信他们所留下的结论，但至少在传统古史学系谱中，已经没有任何人或事可以安稳地被视为当然，而都遭遇到怀疑或改写的可能。这个运动使得史家们能有用自由的眼光去看待上古史的机会。”

当年古史辨运动的主要人物，不啻《古史辨》的作者顾颉刚，尚有新文化运动的老资格人物、早年《新青年》编委之一，章太炎的门生，钱玄同。顾颉刚曾经坦承，其古史研究的两个主要论点，“层累地造成中国史”和“五德终始下的政治和历史”，全都是受启于钱玄同。有学者基此继续深加探究，指出古史辨的思想渊源，不仅在于顾颉刚早年承认的源自刘知几至崔述的辨伪传统，康有为为代表的清代今文经学，胡适的实验主义史学方法，故事传说、民间歌谣的暗示，还在于受了日本学者白鸟库吉“尧舜禹抹杀论”的影响。饶有意味的是，顾颉刚曾经自称，在当代学者当中，他最敬佩的是王国维。在回首自己两段有关梦见王国维的日记之后，顾颉刚甚至声称：“我那时真正引为学术上的导师的是王国维，而不是胡适。”然而，又恰恰是顾颉刚引为学术导师的王国维，对古史辨运动持不以为然的态度。在与罗振玉的信中谈及顾颉刚时，王氏微词如斯：“亦能用功，然其风气颇与日本之文学士略同。”在与容庚信中，更是直陈：“此段议论前见《古史辨》中钱君玄同致顾颉刚书……今人勇于疑古，与昔人之勇于信古，其不合论理正复相同，此弟所不敢赞同者也。”

倘若说，王国维对古史辨的看法乃先见之明，那么钱玄同和顾颉刚在日军侵略的背景底下，对当年勇于疑古的反思，则是后见之知。按照钱穆在《师友杂忆》中的回忆，“闻钱玄同临亡，在病床亦有治学迷途之叹云。”忆及顾颉刚时，钱穆写道：“颉刚人极谦和，尝告余，得名之快速，实因年代早，学术新风气初开，乃以枵腹，骤享盛名……而对其早负盛誉之《古史辨》书中所提问题，则绝未闻其再一提及。余窥其晨夕劬勤，实有另辟蹊径，重起炉灶之用心。”忠厚的钱穆，不忍心苛责他人，但从其杂忆的字里行间，可以窥见宾四先生对钱玄同和顾颉刚的不敢苟同。及至在《中国近三百年学术史》中，钱穆更是以对疑古学者崔述的冷淡，流露出不予认同的态度。虽然钱穆的才识不及王国维，但对古史辨运动的保留，却完全一致。这与其说是对疑古的却步，不如说是对疑古诸子的存疑。

虽然疑古的考据努力是由顾颉刚作出的，但疑古的“废孔教灭道教”宗旨，却是由钱玄同体现的。在那篇著名的《答顾颉刚先生书》中，钱玄同断言：

孔子无作《春秋》事。所谓《春秋》，“王安石（有人说不是他）说它是‘断烂朝报’，梁启超说它像‘流水帐簿’，都是极确当的批语。孟轲因为要借重孔丘，于是造出‘诗亡然后《春秋》作’，‘孔子成《春秋》而乱臣贼子



惧’的话，就这部断烂朝报，硬说它有‘义’，硬说它是‘天子之事’。”

钱玄同的大胆疑古，颇有陈独秀《文学革命论》那样的泼辣，鲁迅杂文式的犀利。诸如：

我从前以为尧舜二人一定是“无是公”，“乌有先生”。尧，高也；舜，借为“俊”，大也。“尧”“舜”底意义，就和“圣人”“贤人

”“英雄”“豪杰”一样，只是理想的人格之名称而已。……尧舜这两个人，是周人想象洪水以前的情形而造出来的；大约起初是民间底传说，后来那班学者便利用这两个假人来“托古改制”。

我以为原始的易卦，是生殖器崇拜时代底东西，“乾”“坤”二卦即是两性底生殖器底记号。……孔丘以后的儒者借它来发挥他们的哲理，有做《彖传》的，有做《象传》的，有做《系辞传》的，有做《文言传》的，汉朝又有焦贛京房一流人做的《说卦传》，不知什么浅人做的《序卦传》，不知那位学究做的《杂卦传》，配成了所谓“十翼”。

此外尚有“‘六经’固非姬旦底政典，亦非孔丘底‘托古’的著作。”

“《仪礼》是战国时代胡乱钞成的伪书”等等妙论。且不说这样的断言是否受到日本学者影响，其一往无前的勇猛，确实大有“将中国书籍一概束之高阁”的气势。然而，勇气是一回事，历史又是一回事。孔孟话语虽然是专制王朝的衍生物，但又不是可以通过革命或者批判而被轻易解构的。不仅是开了疑古之风的胡适本人，骨子里是如何的儒生，即便是跟着毛泽东打天下的文臣武将，都难以摆脱孔孟传统的左右。周恩来出演的忠臣形象，惟妙惟肖，古今绝响。林彪晚年最热衷的，亦并非是手里挥动的毛氏语录，而是孔子的言说。

顾颉刚也罢，钱玄同也罢，勇猛可嘉，力气却用错了地方。质疑传统，更新文化，并不在于历史人物的有无，也不在于对历史文本的挑剔，而在于如何审视已知的历史及其人物，如何解读已有的文本。至于真伪的辨别，王国维的两重证据法已被证明相当有效：历史文本，对照考古实物。以生殖器解读易卦未尝不可，然《易经》演变的关键，并非在于持阴阳说还是作生殖器解，而在于能否对河图洛书所显示的图式，作出高维思考；由此，再解读姬昌后天八卦的推演，做出了一部什么样的《周易》。至于尧舜禹那样的历史人物，也不在于非得否定其存在，方能摘去其神圣光环，而在于能否凭借《尚书》已有的记载，读出他们之间的异同。伯禹究竟是一条虫，还是一条龙，关键的史实，并非是否确有其人，而是禅让制如何变成了世袭制。

顾颉刚将王国维引为自己的学术导师，无疑是真诚的，也是有见识的。但问题是，王国维能以其坚实的学术根底，揭示出商周之交的秘密；顾颉刚为何不能追随其后，发现尧舜禹演变的奥妙呢？这除了天赋有高低之外，学术境界的有别，可能至关重要。王国维的学问，源自心灵，因而不会被历史地表的尘埃所迷惑。顾颉刚的用功，志在标新立异，疑古精神大于透视历史的能力。同样的开拓，在胡适显然谨慎一些，不说自己没有把握的话，不做自己无能为力的事。胡适只是在阅读他人之际，透出按耐不住的急切。鼓励学子以自由的眼光去看待中国古代的历史，是不错的；但将《古史辨》称为史学界的革命，却有溢美之嫌。因为史学界的真正革命，乃是由陈寅恪在其历史著述中提供的。史学方式的改变，源自思维方式的演进，不在于能否大胆怀疑史实的真假。不知胡适为顾颉刚的高声叫好，是否含有暗贬王国维学术成就的意思，但至少胡适没有从王国维的著述中发现远比顾颉刚的《古史辨》更有价值、更具革命意义的内容。而顾颉刚的有趣又在于，既将王国维认作学术导师，又茫然于王国维究竟了不起在哪里。倘若说，新文化运动的风云人物，与颇具文艺复兴意味

的王国维和陈寅恪的区别到底在哪里，于此倒也可见一斑。

有人在钱玄同的激进中，看出所谓古文经派之于今文经派的门户之见。而胡适又对顾颉刚将基于今文经派作乌托邦之论的康有为引为学术先驱，不以为然。自汉儒沿袭而来的今文和古文两派之争，及至康有为和章太炎，已然演变成保皇和革命有别。虽然其间学术成份不减，但政治含义更多。胡适的不喜康有为固然源自其学术立场，但钱玄同的激进当中，确实带有师门的痕迹，不仅是学术立场，尚有政治立场和文化立场。门户和帮派，这在中国人的传统里，不啻现于江湖，同样见诸儒林。不知顾颉刚将王国维取代胡适，是否跟后来与胡适生隙有关，但至少也算是破了门户之见，拆了帮派之篱。因为胡适对王国维的重视程度，实在是乏善可陈。胡适一面想把新文化运动说成是文艺复兴，一面又对真正具有文艺复兴含义的王国维和陈寅恪视而不见。而在新文化运动诸子当中，胡适又是相当具有宽容之心之人。胡适一旦忽视，新文化其他人物，就很难会有所重视了。

### 3 文艺复兴和新文化运动

或许胡适并没有认真阅读王国维，或者是胡适阅读了却没能读懂，不管怎么说，胡适之于王国维的茫然不知，乃是其思想境界和学术实力之短，并非其长。这就好比同样的论说魏晋时代和魏晋诸子，对照陈寅恪的《陶渊明之思想与清谈之关系》和鲁迅的《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，高下立判。鲁迅的论说虽有独到之见，却世故大于思想，意气甚于辨析。陈寅恪立论高远，释证严谨。从汉末党锢到竹林七子再到陶渊明，将这一脉士子的心路历程，解说得清清楚楚。陈氏又从魏晋诸子的家世背景和思想渊源、亦即生存环境和存在倾向的交织上，将他们各自的政治立场、精神风貌和历史命运，层层揭示，读来历历在目。倘若说，鲁迅的深刻仅止于人情世故，那么陈寅恪的历史洞察却具有透彻的审视和澄明的境界。几乎是相同的对比，胡适的《中国哲学史大纲》虽然开了风气之先，但思想力度和学术根底，却远逊于王国维的《殷周制度论》和《古史新证》。胡适从老子孔子断然开笔，勇气可嘉，然而论说乏力，释证苍白。胡适既没有读懂老子，也没有弄明白孔子。读懂老子孔子除了对文本的研究和思考，还必须知道老子孔子言说的历史语境。这当然不是胡适一个人的无知，而是两千多年读解老子孔子的症结所在：将老子孔子阅读，与商周之交发生的历史剧变，全然隔离。至于胡适将有关易的论说随手安插于“孔子”章节之中，更是随心所欲得近乎搞笑。正如读解老子孔子要从商周之交读起，解读商周之交又有必要弄明白姬昌演易。虽然历史并不等于逻辑，但历史却确实受制于思想的演变。倘若说，老子的言说是指向姬昌演易和姬旦建制，那么孔子的言说则是对老子的回应。正是相对于老子的不以周制为然，才有了孔子的“吾从周”之说。如此等等。若要读出上古历史的奥秘和读懂先秦诸子的言说，王国维的《殷周制度论》和《古史新证》是必不可少的，而胡适的《中国哲学史大纲》不过是提供了一种摆脱传统束缚的努力。

相比于王国维和陈寅恪，不得不说，五四新文化诸子无论在学术上还是在思想上，都显得肤浅。最为深刻的周作人，也仅止于将五四文学新潮与明末小品作联接。新文化诸子固然有志于推翻孔教，摆脱陈旧的传统，但真正给予孔孟之道以致命打击的，恰恰是拖着辫子的王国维。《殷周制度论》无意间揭示出了先秦诸子的历史语境，从而使后人厘清老子孔子思想的来龙去脉成为可

能。比起新文化诸子只是不满孔孟之道，王国维和陈寅恪却击中了孔孟哲学的要害：惟重实用，不究虚理；换句话说，不过是生存之道的谋求，并无有关存在的思考体味。至于王国维的《殷周制度论》所指出的周制特征：尊尊亲亲，更是无意间道破了有周建制五百年后“从周”之孔孟伦理的非人道之所在：等级制度，等级观念；后人籍此可以看出，由于周制的建立，人与人之间分出了高低贵贱。人的尊严遭受践踏，由此开始。

五四新文化力倡科学和民主，确实冲击了孔孟之道。但孔孟之道的最大克星，乃是人人生而平等的理念和人的尊严不可侵犯的天赋人权。五四新文化诸子虽然萌生了科学意识，民主意识，但还不曾具备明确的人权意识。除了周作人在《人的文学》等文章中以人本主义的基调有所涉及，其他诸子鲜有论说。胡适注重民主制度的建设，陈独秀一头扑进共产革命，鲁迅专注于国民性批判，周作人倒是努力过将文学诉诸人道主义；但是，以人人生而平等和人的尊严不可侵犯为核心的人权意识，在诸子著述中，却相当微弱。这给以后的毛式革命和毛式专制的肆虐，无意中留下伏笔。新文化运动诸子，不管如何勇猛地批判孔孟，骨子里并没有全然摆脱传统的纠缠。传统的惯性和思维的定势在新文化运动中被下意识地体现为：社会改造远比个性解放重要，族群意识依然大于人与人之间的平等意识，更是高于人的尊严。鲁迅式的国民性批判，非但没有找回人的尊严，反而加重了整个族群的自卑。仿佛这个民族天生不需要平等和尊严，天生需要领袖来解救，天生向往山呼万岁。卡夫卡在描写格里高里变成甲壳虫时，充满悲悯，而鲁迅在嘲笑阿Q时，却高高在上，多多少少在扮演着救世角色。事实上，五四新文化诸子，也确实成了时代英雄，确实成了被众人膜拜的偶像；相反，王国维和陈寅恪却被时代潮流挤到一边，只能置身灯火阑珊处。此乃新文化运动的狂飚突进特征，与王国维陈寅恪的文艺复兴意味，又一区别所在。倘若以孤寂，作为衡量是否具有文化巨子意味的标准，那么新文化诸子当中，惟有周作人与此相近。

文艺复兴通常以孤寂为前提。因为对历史文化的反省，不是轰轰烈烈的运动，而是冷冷清清的思索，更是空谷足音的体悟。孤寂使走向内心成为可能，而走向内心，又是文艺复兴不可或缺的人文底蕴。王阳明的“明心见性”似乎意识到走向内在的自省，远比关注外在的伦理秩序更有意义。这是王阳明心学比程朱理学更具思想价值之处。王阳明没有弄明白的只是，心和佛一样，只能体悟，不可细究而成一门学问。佛不可著相，心也不可著相。先秦之际，也正因为老子不著圣哲之相，所以使《道德经》成为中国人历经数千年的思想标高。宋明时代，却由于诸儒个个籍著述出人头地，竞相争雄，致使理学也罢，心学也罢，再高深莫测，也难免过眼烟云。这可能也是儒家特有的焦灼心态。遥想当年，孔子也罢，孟子也罢，全都活得焦躁不安；四处奔波，满世界的游说，充满天降大任于己的急迫。

#### 4 章太炎和梁启超

由此再反观被鲁迅刻意嘲讽的章太炎晚年，是什么样的宗师境界。那是历经沧桑、叱咤风云过后的自甘寂寞，静心讲学。与鲁迅先是相信达尔文进化论、后又转向马克思主义不同，章太炎始终对进化论持怀疑立场，一如其对各种乌托邦学说不屑一顾。章太炎的俱分进化说，乃是一个文化巨子之于文明进程的警惕。文明是进化的，文化却是轮回的。达尔文以科技主义的眼光解释人类社

会的发展，致使马克思得出社会形态的递进理论，而这在章太炎却作出如此回应：社会的进化，“若以道德言，则善亦进化，恶亦进化；若以生计言，则乐亦进化，苦亦进化。双方并进，如影之随形，如罔两之逐景。”章太炎看出文明进程的双刃性，从而不会像鲁迅那样，被充满乌托邦色彩的马克思学说所迷惑。这与其说是学问毕竟高深，不如说是内在的定力确实深湛。所以章太炎最终走向孤寂，归于沉静；而鲁迅杂文却越写越焦灼，临终之际还在耿耿于怀，一个都不宽恕。

与章太炎相似，从早先叱咤风云沉寂于晚年著述讲学的，乃章太炎当年的论战对手，梁启超。这对宿敌实际上是清末民初的文化双璧。从表面上看，两者处处对立：在学术上是古文经学和今文经学有别，在政治上是革命和保皇的相峙，在思想上时常各持自由或保守的立场；但在骨子里，彼此却相辅相成。他们同样都是两个不同政治集团的发言人，同样都是声名赫赫的报刊政论家、中国报业传媒的开创者和自由言论的一代宗师，他们在几乎相同的学术领域里成就斐然，他们在联省自治的理念上殊途同归。人们提起章太炎，不得不提及梁启超；人们说到梁启超，自然会联想到章太炎。章梁并称，似比康梁共名，更加意味深长。

被世人动辄相提并论的康有为和梁启超，其实无论就个人气质还是精神境界而言，两者都差异甚大，悬殊明显。康有为野心勃勃，志大才疏；梁启超热情洋溢，才华盖世。康有为头脑僵化，保守颀顽；梁启超思想开明，充满活力。

当年康梁变法的失败，康有为负有主要责任。这场变法虽然颇具改良图存的涵义，但骨子里却并非是现代政治的先声，而是汉末党锢那幕历史的重演。虽然同样以血案收场，但汉末党锢是以儒治国的悲剧，而康有为主导的百日维新要不是谭嗣同诸君的英勇血祭，几近喜剧。党锢士子以儒治国，是不知道以儒不能治国。而康有为的变法维新，却缘自其帝师情结，素王野心（竟然还好意思自称长素）。孔孟之道至于清季，作为话语权力早已式微，作为思想资源亦已然枯竭。就连宋明理学出身的曾国藩实践修齐治平之业，都不得不“杂揉黄老之术”，更何况一场自上而下的惊天动地政治改革？康有为全然不明个中三昧，把清室的衰败误读成春秋那样又将出圣贤的时代来到了，从而硬生生扮演了一把孔丘孟轲。当时天下，并非只有康有为一人知道需要政治改革，且不说其它，仅日本明治维新的成功，就已让众多士子精英看在眼里，记在心里。但康有为却误以为苍天惟降大任于彼，只消说服光绪皇帝，便可以成就一番相天子以令天下的宏伟事业。然而，一旦得以进入权力中枢，实施政治操作，却马上漏洞百出，捉襟见肘。康有为的政治能力不要说比之于曾国藩李鸿章，哪怕比之于《红楼梦》里的王熙凤，都不知相差多少千里。

变法失败之后，康有为的喜剧性更加令人发噱。先是躲进日本使馆，旋即逃之夭夭，然后非但不认真吸取教训，反而牛皮哄哄地杜撰《大同书》，把没能实现的野心兑换成一个痴人说梦的乌托邦。遥想汉末当年，党锢事发，陈蕃遇难，李膺、杜密、范滂一千士林领袖，没有一个惊慌失措，仓惶出逃。他们敢作敢当，视死如归。反顾康有为维新失败之后，闻风出逃不说，还编造衣带诏之类的故事，为自己张罗虚名。如此可怜的“托古改制”，倘若孔丘地下有知，都会感到汗颜。至于此公从《礼记·礼运》篇里捡出“大同”一词，制作“至平、至公、至仁、治之至”的乌托邦社会，更是自欺欺人。孔儒一门，孟轲算是最擅长说大话的，但也没有把牛皮吹到这么不着边际的地步。马克思的乌托邦，尚有一部《资本论》垫底；康有为的乌托邦，全然是一介腐儒的异想天开。作为这种乌托邦的绝妙注脚，便是康有为在民国时代与辫子军头张勋联

手，拥戴早已逊位的溥仪重新登基，上演了一幕比袁世凯称帝更加可笑的复辟闹剧。堕落到如此不堪入目的地步，连当年的学生梁启超都看不下去，断然与之分道扬镳。须知，梁启超的政治生涯，虽然当年与康有为同时以变法起步，但并没有就此固步自封，而是不断思考，不断更新。

《少年中国说》的作者梁启超，可说是一介英气焕发的中国少年，其政治生涯、思想历程、学术著述，始终青春长在。从君主立宪到共和政体，从参与朝政改良到组党入阁任职，从倡言开明专制到主张联省自治，梁启超几乎就是清末民初的中国从王朝专制转折到政党政治的历史写照。其中最为精彩的段落，既有鲜为人知的与宋教仁私下相约，共同开创两党制的民主政治政体；又有蜚声天下的与弟子蔡鄂密谋策划，反对袁世凯称帝。梁启超最让人诟病之事大都发生于跟随康有为时的鞍前马后，为此还先后挨了章太炎和孙文手下的两次掌掴。然而，无论是力主君主立宪，还是从事政党政治，梁启超都有着独具的历史洞察。

就历史的成本和变革的稳妥而言，梁启超的君主立宪说，并非没有道理。且不说日本明治维新是一个良好的借鉴，即便是从中国历史的演化和文化心理的承受能力上说，君主立宪也不是一条通向黑暗的无望之路。梁启超没能充分认识到的只是，汉人之于异族统治的本能反感，尤其南方士子之于北方蛮夷难以消除的轻蔑。更何况当初清兵入关之后，以马上得了天下的清廷，曾经制造过文字狱，让江南士绅血流成河。扬州十日，嘉定三屠，清兵与汉族民众结下血海深仇。而诸如杭州庄氏《明史》之类的血案，则让江浙士子刻骨铭心。从某种意义上说，浙江的光复会几乎就是明末清初顾炎武、黄宗羲一脉反清士子的历史承继，在其“光复汉族，还我河山”的革命宗旨里，未尝没有历次文狱血案的记忆。满清的皇太极多尔衮也罢，康熙乾隆也罢，比起明朝朱元璋家族的历代皇帝，或许更有头脑也更有活力，但叶赫那拉氏毕竟背着弓箭骑马打猎出身，在文化上脱不开荒蛮和愚昧。陈寅恪所表彰的王导，懂得如何笼络江东士族使东晋王室站稳脚跟。清室的皇帝再英明，也不具备这样的政治智慧。因此，梁启超所心仪的君主立宪，只是日本明治维新的反光折射，具体到中国历史的变革，不无将满清王朝理想化的嫌疑。

不过，作为中国现代报业媒体的开山，梁启超之于报刊新闻的功能，一目了然：“去塞求通。”至于报刊的两大天职，梁氏的定义至今依然如雷贯耳：“监督政府”、“向导国民”。由此定出办报的四大原则：宗旨定而高、思想新而正、材料富而正、报道确而速，值得当今中国所有新闻业者悉心领会。之于梁氏有关健全舆论的五本：常识、真诚、直道、公心、节制，可能已在当今中国的许多新闻人士身上，丧失殆尽。梁启超基于上述原则所创办的《时务报》，在今日中国已成绝响。虽然人们不得不承认，此乃中国新闻业的历史奠基，中国报刊史上一块永恒的界碑。

章梁并称的另一层意思在于，彼此全都正气凛然，高风亮节；公心私德，无可挑剔。梁启超虽然在政治上温和，在文章里却披坚执锐，一往无前；酣畅淋漓之际，索性把小说也当作改造社会的革命手段。作为一个叱咤风云的士林领袖，梁启超又有着人情味十足的一面。一篇短短的悼亡之作，声情并茂，一展男儿柔肠：“我德有阙，君实匡之；我生多难，君将扶之。”如此琴瑟之合，唯有章太炎与汤国黎的相濡以沫，方可媲美。

梁启超一生固然精彩纷呈，章太炎其人更具传奇色彩。章氏性情，远溯汉末党锢英豪。《苏报案》发，章氏当门而立，朝着巡捕自指其鼻：“余皆没有，章炳麟是我。”袁世凯称帝，章太炎拍案而起，以袁氏所赐之大勋章作坠，摇

着折扇，上门痛诋。章氏思路，颇有顾炎武之遗风；其学术成就，更是惟有过之，绝无逊色。章氏政论，影响卓著。尤其那篇举世闻名的《驳康有为论革命书》，义正词严，掷地有声。提及清廷文字狱，章氏奋笔疾书：“况于廷杖虽除，诗案史祸，较诸廷杖，毒螫百倍。康熙以来，名世之狱，嗣庭之狱，景祺之狱，周华之狱，中藻之狱，锡侯之狱，务以摧折汉人，使之噤不发语。”针对康有为自承天命，章氏一语道破：“拨乱反正，不在‘天命’之有无，而在人力之难易。”

梁启超文章，通俗明快，文采斐然。章太炎行文艰涩，不修边幅。如“况于廷杖虽除”一语，下半句理当是“诗案史祸尤毒”，章氏却拖拖沓沓地用了三句完成，还不无累赘地“较诸廷杖”。以下的历数文狱，也不必那么重重叠叠。然则章文的凛然之气，却并不因此有所损减。梁氏时文，蓬蓬勃勃，充满青春气息；章氏政论，愤懑激越，一派侠骨嶙峋。同样的激情，在梁启超被诉诸对未来的憧憬，在章太炎则全然刑天舞戚。倘若说，梁文洋溢才华，那么章文则是风骨傲人。

在章太炎文章的景深处，可以影影绰绰地读出的，既有明末清初的士子遗恨，又有历次文字狱的斑斑血泪，更有光复会诸子的行侠风采。清末民初那场翻天覆地的剧变之中，最有历史价值的是宋教仁的议会政治努力，最具人文底蕴的则是光复会诸子的铮铮侠骨。这股生气勃勃的历史承传，不止可以追溯到明末清初顾炎武黄宗羲之流，也不止可以追溯到汉末党锢精英诸如陈蕃李膺杜密范滂之辈，最远可以上溯到《山海经》里的一个个民族神话人物。倘若可以将中国文化分作经由言语文字承传的有形文化和不经言传而直接诉诸生命本身的无形文化，那么《山海经》所呈现的人文秉赋，并不见诸历代文史的各种言说，而是见诸一个个活泼泼的传奇人物。这些人物通常是被史家所修的历史边缘化的，但又总是会在不同的历史关头，出现在不同的场景里。研究中国文化的一大困境在于，其最深邃的人文底蕴，恰好是无言的。而那些最富人文意味的人物，又总是被边缘化的。伫立于清末民初的革命景致，也同样如此。其最为亮丽的风景，无疑是光复会志士徐锡麟、秋瑾的慷慨赴义。然而，由于光复会诸子不以孙文为然，即便悲壮如斯，也被淡化于几近无形。其间最为荒唐的是，那个杀害陶成章的刺客蒋中正，竟然会摇身一变，成为民国领袖。蒋氏当道，挥动白手套四处检阅之际，谁也看不见那上面所沾有的陶氏鲜血。以后的史家，无论是提及光复会还是提及陶成章，全都轻轻一笔带过，然后将笔墨倾注在孙文或者蒋中正身上，以示历史眼光的如何深刻。写历史的诸公向来只关注赢家或者曰之胜利者，从而导致人们之于历史的阅读，很难读出其无言的人文底蕴。然而，当人们想要检视这段历史的精神光谱时，却不得不直面由光复会诸子所呈现的那道最为耀眼的人文之光。其亮丽，其高洁，不要说蒋中正，就是孙文，都相形失色。甚至连鲁迅和周作人两兄弟，都在他们这些江浙同乡的光照之下显得苍白。在江浙士子争先恐后地赴汤蹈火之际，周氏兄弟却安之如素；借用一句毛氏语录：事不关己，高高挂起。

就其精神谱系而言，光复会诸子意味着最为本真的中国文化底蕴。那样的底蕴，不是读书读出来的，而是生命本身的底气所在。具有如此底蕴的士子，一般不会轻易受到什么文字的影响。因此，章太炎的著述，既不为儒家话语左右，也不被马克思主义之类的时髦思潮搅动。一旦论及学术流派，章氏并无门户之见，自然而然地秉公执言。比如在《清儒》篇什中论及章氏承传的古文经学，章太炎如是持平而论：“不以经术明治乱，故短于风议，不以阴阳断人事，故长于求是”。至于光复会诸子中的另一位学者蔡元培，其开创北大一代学风



的“兼容并包，思想自由”方针，更是世人皆知。自由，乃是光复会诸子所体现的精神底蕴之中，最为核心也最为瞩目的内容。这种自由气质，在《山海经》里乃诸神风貌，在先秦时代，见诸老聃庄周墨翟杨朱；汉末党锢，李膺范滂；魏晋时代，嵇康阮籍。及至清末民初，便是徐锡麟、秋瑾、章太炎、陶成章、蔡元培等一干光复会诸子。无论在他们用生命谱写的事迹中，还是在他们的诗文和著述里，既没有历代儒生儒臣被孔儒道德驯养而成的奴相，也没有孔孟话语一旦自以为是起来会忍不住显露的霸道。

孔孟之道，宋明理学，似乎是清末民初的历史转换之际，中国知识分子很难绕开的一个话题，无论是反对还是维护，都不得不涉及。究其原因，并非由于孔儒及其理学如何深刻，而是因为整个儒家话语正在落入一个行将退出历史舞台的时刻，所以成了各方人物互相争论的话题。

一种思想、或者一种话语的生命力，与其说在于历史的需要，不如说在于生命的底蕴。由于生命和宇宙间的对称性，思想的存在意味，通常会经由普世价值得以体现。但这绝不等于说，人类思想具有什么公约性，从而可以被什么逻辑什么理性什么主义什么伟大思想所统一。就思想的定义而言，绝对真理是不存在的。这具体到各个民族的文化深层结构，虽然都有自己的精神特征，就像每个具体的个人，都有各自相异的个性和秉赋，但不可能只有一种思想。孔孟话语乃是先秦诸子当中的一子。这一子之所以能够在二千多年的历史中坐大，并非因为是体现了民族精神的缘故，而是因为中国的历史陷入了专制王朝走马灯似的恶性循环。

王国维论说的商周之交，确实是中国历史发生巨变的转折。那样的转折不仅在于政治制度，伦理秩序和道德观念，同时也在于历史书写本身。由于周公建制并非理直气壮，不仅遭到殷商遗民及其领袖武庚的拼死反抗，而且遭到同胞兄弟的激烈反对，姬旦内心深处其实相当胆怯。一场血腥的屠杀之后，中央集权专制终于成形。周公一面发布一个接一个的诰令，一面悄悄删改史官的记载。后人读到的《尚书》篇什，满目周室诸公的史迹，而商周之交的另一方，殷商君臣的言行，却十分鲜见。至于有关反抗周公的武庚以及站在周公对立面的管叔蔡叔等等，更是成了被镇压掉的影子，在史书里没有任何声响。上古的历史记载本来就十分稀少，再加上人为的删除，有周之前的中国历史几乎如同亚特兰提斯一般沉没了。这可能是陈寅恪之所以仅止于中古而在上古史跟前驻足的原因，也是钱玄同和顾颉刚缘何那么激烈地疑古的由来。因为有周之前的那段上古历史，几乎成了听凭孔儒讲说的历史；其阅读性和可信度，全都非常有限。

但即便从这有限的上古阅读之中，人们都可以发现，孔孟话语并非是民族精神的体现，而是周公建制的一个历史回应。这就好比希腊民族的灵魂写照，并不见诸柏拉图的著述，而是见诸希腊神话。即便是荷马史诗，也比柏拉图著述更加具有始源的民族精神意味。柏拉图的理想国，是苏格拉底之死的反弹。这一反弹既是柏拉图对其师苏格拉底的忠心耿耿之追悼，又是柏拉图对其师苏格拉底的某种误读。苏格拉底虽然一厢情愿地希望所有的希腊人都能具备圣贤般的品性，但苏格拉底却并没有要成为最高统治者的欲念。然而，这样的情形在孔子正好相反，孔子非但没有误读周公姬旦及其建制，而且深谙姬旦“尊尊亲亲”之真谛：人人生而不平等。君臣之间，父子之间，男女之间，都得有尊卑，有等级，有秩序。不遵守这种等级秩序的个人，在孔孟眼里有如无法无天的禽兽。孔孟话语表面上是劝王为善，骨子里却是驯民为顺，有如将野生动物驯化成家畜家禽。在姬家父子通过战争将集权专制强加给华夏民族之后，孔子

为这样的专制提供了相应的话语体系、伦理纲常、道德观念。斯宾格勒曾经将俄罗斯在欧洲文化影响之下形成的社会形态及其文化风尚称之为伪形文化；而与此相似的伪形文化之于中国历史，则早在商周之交过后，就已经通过孔孟话语悄然生成。秦始皇的焚书坑儒，有如罗马总督之于耶稣基督的迫害，非但没有制止孔儒的传播，反而使儒家话语经由血祭而在历史上凝固起来。此后，汉儒也罢，宋儒也罢，都成了儒家走向定于一尊的历史标记。

随着王朝专制的循环而存活的孔孟话语，自然会随着王朝专制的走向终结而式微。从梁启超在《清代学术概论》的论述中可以发现，这样的式微并非起自清末明初，而是始于明末清初顾炎武、王夫之、黄宗羲诸子提倡贵创、博证、致用，批判宋明理学的空疏。梁启超尤其看重乾嘉士子戴震之于宋明理学的抨击，称赞“其志愿确欲为中国文化转一新方向，其哲学立脚点，真可称二千年一大翻案。”这与胡适对戴震的盛赞，不谋而合：“戴震是反抗这种排斥人欲的礼教的第一个人。”

戴震在《孟子字义疏证》中，针对程朱理学的“存天理，灭人欲”一说，指出：“圣人之道，使天下无不达之情，求遂其欲而天下治。后儒不知情之至于纤微无憾是谓理。而其所谓理者，同于酷吏之谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸淫乎舍法而论理，死矣！更无法救矣！”戴震之于宋儒的批判，成为后来新文化运动提出打倒孔家店的先声。

新文化运动提出打倒孔家店，在思想程度上远比戴东原激进，在学术上并没有多少新的突破。但新文化运动的历史意义，并不在于学术，而在于前所未有的社会影响。这是继王朝专制结束之后的又一划时代转折：中国人第一次在孔儒话语面前站立起来，从而在观念上产生了革命性的变化。诸如以男女平等代替男尊女卑，以恋爱自由结束包办婚姻，以个性解放摒弃三纲五常。科学的提倡改变国人的思维方式，民主的呼唤致使专制不再理直气壮。虽然还无法一步抵达人人生而平等，但对种种不平等的揭示，却已然成为时代潮流。必须指出的是，其时，自由仅仅是来自西方世界的理念，新文化诸子还没有意识到什么是中国文化中的自由传统，一如他们并不知道什么是产生孔儒话语的历史语境，还不能分清老子和孔子究竟相异于何处。相对于后来的历史进程，新文化诸子又太过茫然于人权意识，不懂得民主的前提，不是政府的好坏，而在于自由的有无。在人权意识上的这种盲点，既导致鲁迅式的批判，为毛泽东话语的登场提供了方便；又造成终生坚持民主理念的胡适，会时不时地跟蒋介石握手言欢。

## 5 革命愤青的鲁迅批判和鲁迅的左转

倘若说，这样的欠缺在新文化诸子似乎是失之毫厘，那么到那些受新文化影响的革命愤青手里，便差之千里。这里指的是诸如创造社、太阳社之类的左翼青年文学团体。代表人物中有郭沫若、成仿吾、蒋光慈、李初梨，冯乃超等等一千根底浅薄却急功近利的文学青年。他们好比一个文化上的水泊梁山，以组织文学社团的方式聚啸山林，然后在城市里燥动不安；直到最后让毛泽东统领之后，才开始安静下来，仿佛一群野娼，终于有了归宿。这群革命的小骚货，其激进的冲动与其说基于文化理念，不如说是出自一种迟到者的焦灼。朝着辛亥革命望洋兴叹倒也罢，让他们不安的是，参与新文化运动也迟了半拍。他们急不可待地冲上历史舞台的当口，新文化运动早已开场。于是，他们只能想

方设法与新文化运动诸子攀比，谁更革命。他们选中的攀比目标，是鲁迅。

他们不是与鲁迅攀比思想深度和学术功力，而是以革命文学家的口气，比赛谁更激进，谁更左倾。他们嘲笑鲁迅是唐吉珂德式的文坛老骑士，布尔乔亚的看家狗，借刀杀人的绍兴师爷，梦游的人道主义者，如此等等，不一而足。他们最后宣布对鲁迅绝望，因为鲁迅不过是一个任性的个人主义者，一切的行为是没有集体化的，因而不是革命的。在郭沫若化名杜筌的文章里，更是把鲁迅定性为“资本主义以前的封建余孽”，从而上升到“二重反革命”的高度，成了一个“不得志的法西斯蒂。”这种无限上纲的手法，后来成为文革时期各个派系间互相攻讦的惯用伎俩。毛泽东的文革，其暴民方式最早见诸湖南农民运动，其话语方式则是源自这帮革命文学青年对鲁迅的围攻。

比起章太炎、梁启超，王国维、陈寅恪，乃至《新青年》诸子，这帮革命青年的文化素质，不过是高山之下的一抔黄土。但他们也有他们的优势。其一，数量众多，乃是一个非常硕大的群体，在人口比例上远远超过上述文化大家。倘若可以借用一下克尔凯廓尔有关天才和庸众的对立理论，这群文化人口几乎就是那些屈指可数的文化精英的天敌。其二，有热情，能折腾，从不放过任何出人头地的机会：该组织社团就组织社团，该加入革命党就加入革命党，该投笔从戎就投笔从戎（如郭沫若投入北伐军任职），哪怕做间谍当特务，也照干不误（如潘汉年）。他们只要能抓住机会，马上不屈不挠。其三、作为一种人数众多的文化人口，他们几乎就是所谓人民的同义词。没有文化的底层民众，不会知道自己原来叫做人民。而有思想有学问的精英学者，又不可能动辄将自己变成人民的概念。唯有这群不伦不类、不良不莠、不高不低的文化青年，动不动就以人民形象出现，有如那个叫做人民的神明附体一般，擅自代表人民发言。白话文写作到了他们手里，马上被诉诸大众化的推广（参见瞿秋白有关论说），从而把五四新文化变成有类于林纾调侃过的“引车卖浆者流”的革命话语。与毛泽东的井冈山落草相应，这群革命青年在城市里掀起的是一场文化暴动。无论就这个文化群体的草根性还是就其革命性而言，他们都是毛泽东造反有理的社会基础，毛式专制的天然随从，毛式话语的忠实信徒。毛泽东既出自这么个群体，后来又成了这个群体的至尊大王。

有关这个群体在当时的个人形象写照，应该是蒋光慈的《少年漂泊者》和《短裤党》。这两部小说就艺术而言，不堪卒读。前者是一个乡下孩子的梦呓，后者充满打江山的躁动不安。线条粗糙，心绪紊乱。就连作者自己，都意识到这样的作品不上台面。在《少年漂泊者》的自序里，蒋光慈坦承道：“在现在唯美派小说盛行的文学界中，我知道我这一本东西，是不会博得人们喝彩的。人们方沉醉于什么花呀，月呀，好哥哥，甜妹妹的软香巢中，我忽然跳出来做粗暴的叫喊，似觉有点太不识趣了。”然而，这种太不识趣的小说，就像毛泽东盛赞的湖南农民运动，别有一番市场。因为这类东西乃是《水浒传》的粗制烂造现代白话版，而其中歪歪斜斜地描述出来的男主人公，又是包括毛泽东在内的一些来自草根阶层的乡镇青年形象。这类野心勃勃的造反者，学识无多，能量不小。落魄时衣衫褴褛，得志时如日中天。元末明初出了个朱元璋，蒋光慈折腾的时代，出了个毛泽东。在庙堂和江湖对峙的天下，他们完全可能像朱元璋那样，以丐帮形象，从江湖走向庙堂。到了民国年代，他们则籍主义纠集成一个历史上最大的造反团伙，窥视江山，志在必得，成为足以让一个国家、一个民族陷入灭顶之灾的最大威胁。就此而言，蒋光慈这两部不堪入目的劳什子，远比同时代的其它小说，比如茅盾的《蚀》、《虹》，巴金的《雾》、《雨》、《电》之类更具历史纪录价值。比起蒋光慈那种肆无忌惮的坦率，茅

盾和巴金的革命小说多少显得矫揉造作；尤其是偶尔让自己陶醉一下的小资情调，更是软弱无力，确实不无蒋光慈调侃的好哥哥甜妹妹之嫌。由此，也可以想见，当时的鲁迅，是面对了一群什么样的革命青年，面临着一种什么样的挑战。要不是后来红色政党尤其是毛泽东的力挺，鲁迅最终被弄得灰头土脸，在所难免。

鲁迅遭遇如此挑战，并非鲁迅过错。让人不以为然的是，鲁迅在如此挑战面前所情不自禁流露的怯懦品性。面对这种江湖气十足的挑战，不要说陈寅恪，即便是胡适，都会具有如如不动的定力。但鲁迅却害怕了，不仅悄悄转向左倾，而且怯生生地参与到这场谁更革命的比赛之中。为此，鲁迅开始恶补在《新青年》写作时期不曾留意的马克思主义，诸如阅读托洛斯基《文学与革命》之类文艺理论，浏览日本左翼文学，研究翻译苏联文学，还不无得意地自称：“译了一本蒲力汗诺夫的《艺术论》，以校正我——还因我而及于别人——的只信进化论的偏颇。”鲁迅不明白的是，当他努力学习着以一个马克思主义者的口气写作时，无意中捡了芝麻，丢了西瓜，丧失了对整个西方人文图景的阅读视野。其中包括自苏格拉底、柏拉图、亚里斯多德到康德、笛卡尔、洛克、孟德斯鸠的思想谱系，自荷马史诗、古希腊戏剧到莎士比亚、塞万提斯、但丁、歌德再到二十世纪的托尔斯泰、陀斯妥也夫斯基、以及卡夫卡等等的文学星云。鲁迅声称最看重的俄国作家是安德烈耶夫，“其文神秘幽深，自成一家”云云，与其说别有一种审美趣味，不如说是对俄罗斯文学的某种无知。事实上，无论是托尔斯泰的宗教情怀，还是陀斯妥也夫斯基的灵魂拷问，抑或是契诃夫小说的洞幽烛微，契诃夫戏剧的既婉约又恢宏，都是鲁迅所相当陌生的。当鲁迅将蒋光慈戏谑为蒋光赤的时候，其内心深处并非完全不认同那种造反的粗暴。微妙的区别也许在于，蒋光慈的文字有一种毛泽东式的什么都敢说的无赖气，而鲁迅却生性胆怯，最多偶尔刻毒一把，不敢破罐子破摔。

## 6 梁济、辜鸿铭和林琴南

历史的文化图景，似乎也有的一种对称性。一边是造反造到疯狂，一边是守旧守到迂腐。一九一八年十一月八日，前清遗老梁巨川于北京积水潭投水自尽，终年六十。此老自尽之前，曾有长篇遗言曰：《敬告世人书》。其中如此解释其自沉的意欲何为：“国性不存，国将不国。必自我一人殉之，而后让国人共知国性乃立国之必要。”虽然此老同时又说：“我之死，非仅眷恋旧也，并将唤起新也”；但无论是其选择的死法，还是《敬告世人书》的申明大义，都看不出除了恋旧之外，要唤起什么样的新。倘若此老坦言习惯了王朝时代，不能适应民国社会，或许更加确切一些。须知，梁济此死与王国维自沉，看上去相近，实际上相去甚远。王国维是看破了无法逃避的历史劫难，才毅然决然的。而梁济却死得有些莫明其妙，假如不是以梁济的昏乱为观察点的话。不管怎么说，自杀算是件需要点勇气的事情。倘若想得过于清楚，很难真的一死了之，至少得有点冲动才行。就算是一位大家长教育子孙后代，也不至于采取如此极端的方式。但梁济的迂腐恰好在于，居然以文死谏的方式，向天下芸芸众生作了一次死劝。人们可以说，这是忠臣烈女的故事看多了的缘故，也可以说这是一种十分古怪的理想主义的表述方式。比如，后来的新潮诗人徐志摩就持如是观：“梁济的自杀是一种特殊价值，梁济是为了自己的理想——‘随你叫它什么吧：天理、义、理想或是康德的范畴——也就是孟子所说甚于生的那一点’

而献出自己的生命，因此这一行为具有用不可磨灭的精神价值。”诗人愿意赋予他人的自杀如此古雅的诗意，他人无可厚非。只是把梁济置于康德的范畴，实在不无搞笑。虽然把梁济之死全然归之于殉清未免入俗，但归之于其精神的枯竭，应该不太离谱。以梁济的身世阅历，显然不是个仅仅满足于丰衣足食之徒，而是在精神上有所追求之人。这样的人物，穷愁潦倒一些不要紧，但不能没有文化资源和心理寄托。换句话说，饿他反而饿不死，但精神上一旦枯竭，那就再怎么着也没救了。

须知，如梁济这么守旧，其时并非只此一家。同时代的旧派人物里，既有拖着辫子的辜鸿铭，又有自称“四十五以内，匪书不观”的林琴南。但这两位宿儒非但没有自杀，而且活得有滋有味。其奥秘说起来也很简单：精神上没有沦落到青黄不接的地步。这样的幸运与其说国学根底如何深湛，不如说是西学之风有所沐浴。

可以说，一部《中国人的精神》，道尽辜鸿铭之所以能够在精神上始终立于不败之地的奥秘所在。在这部论著里，辜氏如此写道：

中国人最美妙的特质并非他们过著一种心灵的生活。所有处于初级阶段的民族都过著一种心灵的生活。正如我们都知道的一样，欧洲中世纪的基督教徒们也同样过著一种心灵的生活。马太·阿诺德就说过“中世纪的基督教世人就是靠心灵和想象来生活的。”中国人最优秀的特质是当他们过著心灵的生活，象孩子一样生活时，却具有为中世纪基督教徒或其他任何处于初级阶段的民族所没有的思想与理性的力量。换句话说，中国人最美妙的特质是：作为一个有悠久历史的民族，它既有成年人的智慧，又能够过著孩子般的生活——一种心灵的生活。

这段名言与其说是一个民族的灵魂写照，不如说是辜鸿铭本人的夫子自道。因为能够抵达既具有成年人智慧又能够像孩子般生活的中国人，为数实在寥寥。这几乎就是庄子那样的生命境界。中华民族历经数千年沧桑，重重叠叠的历史积淀，早已在其集体无意识里造成了巨大的创伤：或者压抑到变态，或者放纵到无度。成年人的智慧，通常被《三国演义》式的权谋心术所替代；孩子般的心灵，又被《水浒传》中宣扬的暴虐所摧残。所谓老不看《三国》、少不读

《水浒》的俗话，恰好反证了中国人越老心计越深，越年少越容易走向暴力犯罪。二十世纪中叶的那场文化大革命，非常经典地呈现了这样的历史场面：一个心计深深深几许的独裁老朽，诱发出压抑在成千上万少男少女心里的暴虐倾向，煽动他们走向史无前例的集体犯罪。

出生在英属马来西亚的辜鸿铭，虽然留学欧洲，历经英国爱丁堡大学，德国莱比锡大学，法国巴黎大学，通晓英文、德文、法文、拉丁文、希腊文，在中国又有出任著名改良大吏张之洞秘书和任职外交部的显赫经历，并且先后执教于自强学堂和北京大学，学贯中西，声名卓著，但对中国文化的透视，毕竟及不上王国维和陈寅恪那么深邃。但辜鸿铭的出众又恰好在于：能从中国文化中品味出为一般中国学者所难以知晓的精髓所在。尽管这样的精髓经由历史的颠簸，已经气若游丝，如梦如烟，但又从来没有完全断绝。辜鸿铭籍此获得一种他人难以察觉的精神活力，从容自信地睥睨浊世。哪怕是奇谈怪论，也说得响亮豪放，比如那个茶壶茶杯的妻妾说。可以将不无畸型的文化现象，说到如此理直气壮地步的，普天之下，也就辜鸿铭一人。在倡言自由平等博爱的世界里游走过，居然会发现男尊女卑式的不平等也是一种美观。这就好比天足惯了，会对裹小脚兴趣盎然。文化在空间上的反差，有时竟会造成将一部惨不忍睹的历史理想化的惊人痴见。二十世纪下半叶以降，一些西方学者和西方政客

也曾如此美化过中国的专制现实和大独裁者。只是他们在对中国作出浪漫想像之际，绝对不会到毛泽东设置的劳改农场去体验一下美好生活。就此而言，辜鸿铭的生于一八五七年卒于一九二八年，还真是天大的幸运。因为对于文化人来说，清末民初乃是一个自由度最大的时代。想想看吧，要是辜鸿铭活到一九五七年，会落得什么光景。

为了让读者加深对辜鸿铭的印象，在此特地引一段周作人的回忆：

辜鸿铭早年留学英国，在那有名的苏格兰大学毕业，归国后有一时也是断发西装革履，出入于湖广总督衙门。（依据传说如此，真伪待考。）可是后来却不晓得什么缘故变成那一副怪相，满口“春秋大义”，成了十足的保皇派了。但是他似乎只是广泛的主张要皇帝，与实际运动无关，所以洪宪帝制与宣统复辟两回事件里都没有他的关系。

他在北大教的是拉丁文等功课，不能发挥他的正统思想，他就随时随地想要找机会发泄。我只在会议上遇到他两次，每次总是如此，有一次是北大开文科教授会讨论功课，各人纷纷发言，蔡校长也站起来预备说话，辜鸿铭一眼看见首先大声说道：“现在请大家听校长的吩咐！”这是他原来的语气，他的精神也就充分的表现在里边了。

又有一次是五四运动时，六三事件以后，大概是一九一九年的六月五左右吧，北大教授在红楼第二层临街的一间教室里开临时会议。除应付事件外有一件是挽留蔡校长，各人照例说了好些话，反正对于挽留是没有什么异议的，问题只是怎么办，打电报呢，还是派代表南下。辜鸿铭也走上讲台，赞成挽留校长，却有他自己的特别理由，他说道：“校长是我们学校的皇帝，所以非得挽留不可。”《新青年》的反帝反封建的朋友们有好些都在坐，但是因为他是赞成挽留蔡校长的，所以也没有人再来和他抬杠。

与辜鸿铭显赫的欧洲留学经历不同，林琴南的西学根底乃是成年之后，“尽购中国所有东西洋译本读之，提要钩元而会其通，为省中后起英隽所矜式”。不通外语，读不了原著的林琴南，不仅“玩索译本，默印心中”，而且能够经由留学外海朋友的口述合作，前后翻译二百多种外国小说，涉猎十几个国家，几十个作家。其中包括狄更斯的名作《大卫·科波菲尔》，哈葛德的《天女离魂记》，托尔斯泰著的《恨缕情丝》，塞万提斯的《魔侠传》，森彼得的《离恨天》，司哥特的《撒克逊劫后英雄略》，笛符的《鲁滨逊漂流记》等等。其中，与精通法文的朋友合译的法国作家小仲马作品，《巴黎茶花女遗事》，于一八九九年刊行面世，举国风行，洛阳纸贵。其时，尚有严复之诗为证：“孤山处士音琅琅，皂袍演说常登堂。可怜一卷茶花女，断尽支那荡子肠。”清末民初之际，林译小说与严译名著齐名，康有为称之“译才并世数严林”。时人“译界之王”的美誉，在林纾当之无愧。

与梁济在精神上的油灯已尽截然相反，林纾得了那个时代的滋养。若说思想上的保守，林纾绝不下于梁济。清室逊位，林纾在《畏庐诗存·自序》里抱怨，“革命军起，皇帝让政。闻闻见见，均弗适于余心。”自倡言白话文发轫的新文化运动兴起之后，林纾在《答大学堂校长蔡鹤卿太史书》中，向北大校长蔡元培愤然疾书：“若尽废古书，行用土语为文字，则都下引车卖浆之徒所操之语，按之皆有文法”；“凡京津之稗贩，均可用为教授矣。”但林纾却自有林纾的活力。林纾当年被人看来是逆时代潮流而动的言论，后来竟然一语成谶。一场文革，汉语全然沦为引车卖浆之徒；而所谓工宣队、贫宣队、军宣队的进驻学府，又恰好应验了“京津之稗贩，均可用为教授”的荒唐后果。这可是无论蔡元培还是林琴南本人，都绝对意想不到的。这在林琴南，也算是无心



快语一不小心变成了先见之明。

林纾这种阴差阳错的精神活力，同样体现在其出自孔儒传统而不为传统所囿。林纾虽然崇尚程、朱理学，读程朱之书“笃嗜如饫粱肉”，但又能揭露“宋儒嗜两庖之冷肉，凝拘挛曲局其身，终日作礼容，虽心中私念美女颜色，亦不敢少动”的虚伪，作讽诗嘲笑如斯：“理学之人宗程朱，堂堂气节诛教徒。兵船一至理学慑，文移词语多模糊”。如此守旧与开明的混杂和交织，与陈寅恪在《再生缘》中的思想意绪十分相似。一方面不认同程朱理学的虚伪和冷酷，一方面又不愿放弃孔儒传统。就清末民初的时代氛围而言，林琴南无疑与陈寅恪一样，属于眼界开阔、思想开明的士子。只是相对于五四新文化运动，显得保守和迂腐。

面对新文化运动，陈寅恪大致上仅止于保持沉默，至多只是偶作微词，比如在冯友兰《中国哲学史》审查报告中，对胡适《哲学史大纲》的不指名非议；但这在林纾，却按耐不住地扮演了一个绝不妥协的反对派角色，其激烈程度远远超过之于程朱理学的嘲讽，居然诉诸《荆生》、《妖梦》那样粗糙露骨的影射小说。尽管《荆生》中的卫道士形象颇有《魔侠传》中那个与风车作战的骑士余风，但毕竟勇猛有余，智慧不足。倘若自信在程度上是可以衡量的话，那么幽默显然是最自信的，其次是沉默，最后才是激扬文字。

然而，不得不承认的是，林纾又确实感觉灵敏，预见到了一场发生在未来的恶梦。倘若说，王国维对历史的预见是透明的，那么林纾的未卜先知却是浑浑然的，歪打正着。王国维的预见与其说是基于历史的洞察，不如说是源自在审美上的极度敏感。而林纾的未卜先知，却立足于其天然的文化品味。很难想像一个持保皇立场的儒生，会倾心翻译绝顶浪漫的法国小说《茶花女》。但这就是林纾。一如沉稳的学者陈寅恪会写出凄婉美丽的《柳如是别传》，保守的儒者林纾构建了色彩缤纷的西方小说译作世界。这未尝不是一种佐证：所谓文化，与其说在于文字上的承传，不如说在于生命底蕴的源源流长。

## 7 熊十力和梁漱溟

倘若要例举出一个与林纾这样的文化经典人物截然相反的历史标本，那么应该是新儒家的开山，熊十力。不同于林纾的眷恋皇室，熊十力早年曾投身军旅，为辛亥革命奔走效劳。有趣的是，革命之后，熊十力没有如同许多革命党人那样继续叱咤风云，而是断然转向“革政不如革心”的学术生涯。其初衷又与梁济不无相似：“以为祸乱起于众昏无知，欲专力于学术，导人群以正见。”这样的人生转折，看上去不无戏剧性，但细究之下，又发现颇具喜剧性。

就熊十力在文革浩劫当中疯颠颠地自绝身亡而言，熊氏人生无疑是二十世纪中国文化人的又一幕悲剧。但从熊氏在学术上的修行和思想历程来看，其半似鲁达半李逵式的性情，又充满令人莞尔的喜剧性。就像其短暂的革命军旅生涯，就因为过于鲁莽刚猛，结果与武昌首义失之交臂。熊十力之于新儒家的无心插柳，同样的处处在在，阴差阳错，笑闹迭出。

因少时读了孟子、王船山和顾亭林之书而萌发革命之志的熊十力，曾如此自述其思想历程：

余伤清季革命失败，自度非事功才，誓研究中国哲学思想，欲明了过去群经，认清中国何由停滞不进。故余研古学，用心深细，不敢苟且。少提时读六经，孔子为宗法思想、封建思想，便舍之弗顾。后来专心佛学多年，又不敢苟

同，而自有所悟，回忆大易一经，早已开我先路，于是又回到孔子六经。

所谓佛学，与其是学问，不如说是走向体悟的导引。心得的有无，无非是有所领悟，或者无所会意。这是佛学与西方思想经典的区别所在：不在于某种观点的表述和探讨，而在于生命本身的花开花落。因此，根本不存在什么苟同不苟同。而既然“不敢苟同”，又何来“自有所悟？”至于悟出“回忆大易一经，早已开我先路”，着实令人不知所云，颇有更向荒唐演大荒之嫌。佛学关乎心灵的放飞，易学则是心智的冒险。心灵无以飞翔，心智必定昏迷。因此，佛经没能读通，怎么可能弄明白易经是怎么回事？

但熊十力认为自己弄明白了。他将《周易》读成革命著作，一如《资本论》之于共产主义，“易经是思想革命之宝典”。孔子“至于五十，则圣人内圣外王一贯之大道已造乎其极。得之于仰观俯察，远取诸物，近取诸身之实悟。得之于周游列国，目击上层残毒，下民困苦于水深火热之实感。于是不得不呼号革命。于是不得不作六经”。熊十力在此所描述的孔子形象，与其说是当年的孔丘，不如说是明末的顾炎武黄宗羲之辈，或者清季投身革命的熊十力本人。但这又是绝对不能与熊十力讨论的。要是你如此这般告诉熊十力，他非得跟你拼命不可；一如他与废名讨论佛经会讨论到打架的程度，或者与梁漱冥争论学术会争论到扑上去在梁氏背上猛捶三拳、再骂一声“笨蛋”以解心头之气的地步。倘若说这是个疯子，却对学术真的情有独钟；倘若说这是个特别较真的学者，却又从来没有弄清楚过，什么叫做佛学，什么叫做孔儒。跟这样的性情人物讨论学术，不仅自讨没趣，而且必须谨慎小心。因为谁也不知道，对方会什么时候突然变成鲁智深，而自讨没趣者则变成了自认倒霉的镇关西。按说，这样的人物理当镇守庙门，无奈熊氏偏偏性喜扮演主持。想像当年牟宗三或者徐复观之于熊十力的那种诚惶诚恐的朝拜，再怎么想要严肃起来，也难免会忍俊不禁一下。

熊十力之于新儒家的开山奠基之作，当然是《新唯识论》。这部书的可怕在于，玄而又玄，竟然也能自成一家；其可爱在于，性情所至，率性而为；其可叹在于，若确有所悟，何苦纠缠唯识；若无所了悟，缘何大谈什么明宗、唯识、转变、功能、成色、明心？但熊十力不管这些，大大咧咧地宣称：“今造此论，为欲悟诸究玄学者，令知实体非是离自心外在境界，及非知识所行境界，唯是反求实证相应故。”全然一付真理在手的作派。至于什么叫做明宗云云，熊氏如此作释：“真见体者，反诸内心。自他无间，征物我之同源。动静一如，泯时空之分段。”这乍一听，仿佛庄子《齐物论》所言：“非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所为使。若有真宰，而特不得其朕，可行已信，而不见其形，有情而无形。”

熊氏自成体系的《新唯识论》，只宜浏览过目，不可认真细究。这是个由一系列似是而非的概念编织起来的封闭体系。倘若不走进去，会被当作无知；倘若当真读了进去，无疑于一脚踩进概念的地雷阵，一交跌入心灵的地狱里。其中的每一个概念都足以把人炸晕，任何较真的思考都可能导致心智昏迷。有人将《新唯识论》与胡塞尔的现象学作比较，一如察看驴子和马匹的异同。

《新唯识论》既非西方哲学的逻辑思辨，亦非东方哲理的直觉感悟，而是白马非马式的胡搅蛮缠，或者程朱理学、王阳明心学杂揉于佛家唯识再加上“体用不二”之类体悟不像体悟致用又无以致用的混乱玄想。倘若是追问存在，那么只消读读海德格尔的《存在与时间》。倘若是菩提本无树，那么《坛经》故事已然有示。《新唯识论》既不像存在的关怀，又不似内心的体悟；只能说是如许概念的刻意堆积，或者说是自娱自乐的玄学游戏。读者要么在这堆概念里完

全迷失，从而乘思维昏迷之机大胆断言此著乃“二十世纪最富创造性的哲学著作之一”；要么从这堆概念里脱颖而出，如熊十力者，自称菩萨，感觉有如哲学帝王。熊氏将这场游戏做得水火颠乱（而非水火既济），以致非但丧失谦卑，而且夸张到了走火入魔。其恩师欧阳竟无的痛诋：“灭弃圣言，唯子真为尤”，并非戏言。可以说，佛门中稍有修为之人，都不会以熊十力的《新唯识论》为然。因此，熊氏最后被迟暮的儒家信徒供奉为开山，倒也在情理之中。

熊十力与儒家的关联，与其说在于其自述所云：回到孔子六经，不如说在于其骨子里之于真命天子的那种下意识渴望。熊十力半似鲁达半李逵的性情，粗放之中，潜伏愚忠。熊十力假如完全是个学术上的鲁智深，那倒真成了天然无饰的豪情金刚。鲁智深的仗义行侠，心地善良；其浪迹江湖，又秉性自由。而李逵抡起板斧之际，不会忘记身后站立着的宋公明大哥。因此，面对蒋介石，熊十力扮演了曹操面前的弥衡；而面对四九年之后的毛泽东，熊十力却以圣上恭敬之：一封接一封地给毛泽东写信，陈述一个朝臣之于文化如何怀有拳拳之心。须知，在那些个信中，熊十力收敛起的是在《新唯识论》中横抡概念板斧的野蛮，释放出的是孔子之于周公式的仰慕。可以说，这是熊十力的人性弱点，也可以说，这是因其所属族群的集体无意识创伤过于深重所致。从孔儒到佛门，从佛门到孔儒，如此这般转了一圈，依然摆脱不了李逵之于宋江那样的忠心耿耿。倘若说李逵之于宋江的忠诚以悲剧作结，那么熊十力之于毛泽东的恭敬则以喜剧收场。熊十力非但没有得到毛泽东像样的回复，而且被毛泽东发动的文革打翻在地。此情此景，真让人哭也不是，笑也不是。

熊十力的复杂人格证明，狂士未必真自由。鲁智深式的豪放和李逵式的草莽之间，有个细微的区别：豪放者不为俗世俗念所囿，草莽者一不小心就陷入忠良的窠臼。由此再反观熊十力的《新唯识论》为何不为佛门所认同，也就可以一目了然：晦暗不明。无论玄学还是佛学，无论思辨还是体悟，结果都会有晦暗和清澈、浑浊和透明的区别。清澈和透明的境界，与其说是头脑如何的清醒，不如说是心灵如何的无瑕。而晦暗和浑浊，则通常缘自心灵的尘垢难去。熊十力弃武从文之际，雄心犹在，野心依然。以驰骋疆场的方式闯入佛学，怎么可能获得佛门的认同？以君临天下的心态入主儒学，只能成为儒家的一代新主。而熊十力的喜剧性又在于，倘若真有孟轲那样的牛皮哄哄，朝着君王指手划脚，倒也不失为一介狂狷；哪里想到，熊氏偏偏会把毛泽东认作真命天子，一本正经地上书不已。早知如此，何必当初？不仅当年坐澡盆里见客的刘伶式狂放样儿白学了，就连《新唯识论》里的天马行空也白空了。既然“当今之世，讲晚周诸子，只有我熊某能讲，其余都是混扯”；那又何苦向毛姓天子那么的喋喋不休？晚周诸子当中，又有几子如此卑躬屈膝？而要看破毛泽东那种洪杨本性，又哪里需要上溯晚周？解读过魏晋政治的陈寅恪，就已经洞若观火。可叹写过《新唯识论》的熊十力，真是不晓得识到哪里去了。

经由毛时代得以看出文化修为高低的另一位硕儒，是梁漱冥。与熊十力的狂放无羁相反，梁漱冥总是愁眉不展，忧心忡忡。仅就忧国忧民而言，梁漱冥才是真正的孔丘传人。寒门文士入圣也罢，为王也罢，一不小心就会陷入夸张。旧贵出身的文化人，反而容易低调处世。作为老贵族的私生子，孔丘有着与生俱来的自卑感。相反，三岁丧父的孟轲，却颇有天降大任的不可一世。熊十力的自我感觉，与孟轲相仿；而梁漱冥的忧国忧民，与孔丘相类。非常有趣的是，孔丘的末世感，却由梁漱冥的父亲梁济承传了去。这是梁漱冥既不同于孔丘也不同于其父的地方，他总是想抓住什么希望，捕捉某个难以确定的未来。虽然早年也曾绝望过，但终其一生，都没有绝望到他父亲那样的程度。

梁漱冥早岁的两度轻生，可能是青少年时期的忧郁症所致。由此也可以理解他为何喜欢梁启超的文章。梁启超的文章总是蓬蓬勃勃，充满活力；对于一个忧郁症患者，乃最佳良药。再说，梁启超那种既没有五四新文化诸子那般激进、又不像辜鸿铭、林琴南那样保守固执的温和立场，又相当契合梁漱冥的脾性。可以说，梁漱冥后来选择所谓的中间道路，与早年所受的梁启超影响，颇有关联。梁漱冥不同于梁启超之处在于：没有叱咤风云、号令天下的雄心壮志。

梁漱冥不是个野心勃勃之人，天然一付低眉之状。至于有没有修至菩萨，只能说，取决于本人的造化。低眉菩萨与怒目金刚的区别，不仅在于低调和激昂，更在于智慧的高下。说梁漱冥弱智固然过于唐突，但说梁漱冥在需要智慧的时候，总是选择盲从，却不能算是夸张。梁漱冥早年一度信奉社会主义，情有可原。俗话说，年少时不信共产主义，是没有良心；年过三十依然执着于那个主义，是智商有问题；到了知天命的年龄依然钟情那个乌托邦学说，几近白痴。梁漱冥之于社会主义的热衷，就像发了次高烧。读了日本人写的《社会主义之神髓》，写了一篇《社会主义粹言》，便退烧了。

这可能与梁氏年少时礼佛、年青时习佛有关，也可说是菩萨福佑。那篇使他扬名天下的《穷元决疑论》，应该说是这场修习的成果。倘若他继续醉心于社会主义，断断乎得不到去北大执教的人生机遇。北大不缺宣扬社会主义的人物，李大钊就是一个。但北大需要讲授东西文化尤其是与佛学相关的印度哲学的教师，于是有了蔡元培的慧眼独具和梁漱冥的天赐良机。以梁漱冥的学术根底，根本不具备在北大执教的资本。梁漱冥后来自己都发现，章太炎在北大的那些浙籍弟子，个个都比他强。梁漱冥的习佛，还真是让他无意间独辟蹊径，从而使他得以挟《印度哲学讲义》与胡适的《中国哲学史》、马叙伦的《老庄哲学》在当时的北大哲学系并驾齐驱。

可是，北大的执教，非但没有让梁漱冥安静下来，反而越发躁动不安。可见，梁漱冥虽有善根，但佛性并不如何深厚，讲授哲学讲出了一片兼济之心。于是改讲孔子，改信儒家。这出佛入儒的思想历程，写在他的《东西方文化及其哲学》一著里。此书出版后，使梁漱冥暴得大名，一下子拥有了步入社会、兼济天下的资本。而其儒者倾向，也引起新派人物的注意。胡适和陈独秀都先后撰文有所批评，将梁漱冥归入张君励一类的守旧派，有思想革新的障碍物之嫌。好在其温和的性情，又让胡适暗暗滋生惺惺相惜之心，彼此共同发表《我们的政治主张》，提倡好政府主义，谴责武夫干政。这与后来毛泽东的“枪杆子里面出政权”，迥异其趣；即便并非特意所指，也照样针锋相对。虽然胡适基于的乃是民主政治意识，而梁漱冥却全然是孟子式的倡言仁政。

自此以后，梁漱冥断然走出学府，有如孔子亡灵附身一般，周游天下，四处演讲，从教化民众走上教育救国的道路。经由在山东试办曹州高中，进一步提出乡治立国。然后在广东获得实力人物的支持，试行乡治；与陶行知的兴办乡村师范，异曲同工。相比之下，陶行知更为低调，而梁漱冥却籍此写了《中国民族之前途》，将其乡治作为拯救中华民族的唯一途径。试点转向河南，而后再转山东。不仅没有陈蔡之困，而且处处贵人相助。及至抗战爆发，终于在重庆得见当时中国的天子级人物，蒋介石，面陈如何改造地方行政制度、改造地方教育的救国大计，获衔国防参议员。随后又转入延安，考察三周，与毛泽东八次相谈，据说颇有心得。及至后来忆及，犹回味不已。“古时诸葛公称关美髯日逸群绝伦，我今亦有此叹。他不落俗套，从容自然，而亲切。彼此虽然争辩，而心里没有不舒服之感。大致每次都可以很舒服的回去。”如此经历，纵然孔丘孟轲地下有知，也会自叹不如。孔丘之于周公，只能在梦里相会；孟

轲游说梁惠王之类的王者，似乎没有一次能够“很舒服的回去”。

熟读孔孟的梁漱冥，似乎没有读过刘邦和项羽的楚汉相争，没有读过朱元璋和陈友谅的演义故事，没有读过李自成和崇祯、吴三桂以及皇太极、多尔袞之类的角逐天下，从而情不自禁地在蒋介石和毛泽东之间说项依刘。梁氏及其民盟的这条中间道路，走得让人哭笑不得。最后的结局，与其说是悲剧，不如说是喜剧。尤其是梁漱冥在四九年以后发表的那些洗心革面文章，若说天真烂漫，已过知天命之年；若说虚意委衍，又不像儒者为人。能够说的只是，这肯定不是梁氏在红色王朝跟前的黑色幽默。这样的心迹表白，越是真诚越令人唏嘘。

眼看梁漱冥的自我形象表述越来越趋于喜剧化之际，早年习佛所得的慈悲心肠不动声色地救了他：为“九地之下”的中国农民，仗义执言。一向无意于扮演英雄的梁漱冥，突然来了个石破天惊。那番发言，不仅让毛泽东震怒，也让总是以谦谦君子形象在诸多民主党人当中风度翩翩地笑容可掬的周恩来，断然撕下统战面具。

平心而论，梁漱冥的为农民执言，丝毫没有挑战红色王朝的意思。梁漱冥既没有在镇压反革命的屠杀中挺身而出，也没有在出兵朝鲜之际表达一下和平主义立场，而只不过是朝政会议上，以政协委员的身份提醒自称代表工农利益的新朝当局，不要忘了农民兄弟。其措辞口吻，与其说是质问，不如说是迎合。梁漱冥绝对想不到，他无意间扯下了一件皇帝的新衣。这可能是因为，以试行乡治和同情农民著称的梁漱冥，没有仔细读懂毛泽东的《湖南农民运动考察报告》。假如梁漱冥读懂那个报告，他就应该知道，毛泽东所说的农民和他为之执言的农民，其实是截然不同的两种人群。毛泽东说的农民，乃是农村里少数最具革命性、最热衷于造反有理的所谓流氓无产者，另一种说法叫做，痞子；而梁漱冥同情的农民，则是绝大多数老实巴交种地干活养家糊口的农民，不管是所谓的贫下中农，还是像韶山毛家那样的富裕农民。倘若说毛泽东确实代表农民，那么他代表的是具有造反品性的痞子，而不是梁漱冥眼里的庄稼汉。这既是毛泽东和梁漱冥之间的区别，也是毛泽东与其致力于发家致富的父亲的不同。但是这样的异同，只能意会，不可言传。因为那是毛氏造反的奥秘之一：一场以痞子为骨干的农民运动。梁漱冥关注的农民大众，只是被毛泽东用作革命幌子和革命苦力的广大农村人口，根本轮不到与新朝权贵分享自身应有的利益。可怜的梁漱冥，由于看不出这样的奥妙，致使闯下了他自己根本不想闯的大祸。

梁漱冥和新朝新主的那场舌战，不仅有案可稽，而且回忆诸多。即便事过百年千年，不同的人谈及这件旧事，都会诉诸不同的评说和不同的口吻。历史上糊涂到如此地步的儒生，恐怕也就是梁漱冥一个；历史上一个根本不想犯上的、正在洗心革面以迎合新朝的儒生，最后竟然被逼成冒犯龙颜的事例，恐怕也只此一例。不容忽略的是，在梁漱冥非得表明心迹的那股倔劲里头，很难说没有“文死谏”的快感在跳动。而造化的公正又在于，为农民发慈悲心的梁漱冥，因祸得福；或者说，前难避了后难，逃过五七年反右一劫。更加有幸的是，最后还能捱过文革劫难。哪怕在批判孔子的潮流当中，为孔子顶风执言，也没有陷入灭顶之灾。令人不解的只是，事过境迁，回首往事，梁漱冥竟然会如此解释和感慨：

当时是我态度不好，讲话不分场合，使他很为难。我更不应该伤了他的感情，这是我的不对。他的话有些与事实不太相合，正像我的发言也有与事实不符之处，这些都是难免的，可以理解的，没有什么。他们都故世10年了，我感

到深深的寂寞。

实在弄不明白，梁漱冥到底感到什么样的寂寞，并且还是深深的。这算是佛家的慈悲为怀，还是儒家的既往不咎？再联想一下梁氏父子的不同选择和不同命运，又会不无困惑。一九一八年，正值中华民族面临一个新的历史契机之际，梁济却绝望地自杀了（顺便说一句，倘若再过十年，像王国维那样自沉，则又另当别论）。而进入下半世纪之后，在九百六十平方公里画地为牢的岁月里，在被新朝新主打入冷宫之后，梁漱冥却活得极其顽强，一直捱过了中国历史上最为黑暗的文革年代，最后还因为迫害者先他而去，而深感寂寞。这对父子的人生假如掉换一下，倒是正好踩在历史的脉搏上：清室逊位，活在对未来的希望里；毛式暴政底下，或许生不如死，只能义无再辱，如老舍如傅雷。然而，梁氏父子的阴差阳错却在于：在不该绝望的当口自杀，在难以忍受的年代里悻悻然苟活。不知道这算不算末代儒家的精神写照，但至少梁家这两代硕儒，就是如此这般地从历史上走过的。

## 8 平实的钱穆和台湾新儒家宣言

二十世纪中国的几大名儒当中，钱穆是最平实、最富学术成就、又最清醒的一个。其清醒仅举一例，便可知其端倪。在《国史大纲·引论》中，钱穆如此写道：

今于国史，若细心籀其动态，则有一至可注意之事象，即我民族文化常于“和平”中得进展是也。欧洲史每常于“战争”中著精神。如火如荼，可歌可泣。划界限的时期，常在惊心动魄之震荡中产生。若以此意态来看中国史，则中国常如昏腾腾地没有长进。中国史上，亦有大规模从社会下层掀起的战争，不幸此等常为纷乱牺牲，而非有意义的划界限之进步。秦末刘、项之乱，可谓例外。明祖崛起，扫除胡尘，光复故土，亦可谓一个上进的转变。其他如汉末黄巾，乃至黄巢、张献忠、李自成，全是混乱破坏，只见倒退，无上进。近人治史，颇推洪、杨为中华民族革命之先锋，然此固矣。然洪、杨数十余年扰乱，除与国家社会以莫大之创伤外，成就何在？此中国史上大规模从社会下层掀起的战争，常不为民族文化进展之一好例也。

这段文字的清醒程度和学术份量，必须对照毛泽东在《中国革命和中国共产党》中的相关论说，方可一目了然：

地主阶级对于农民的残酷的经济剥削和政治压迫，迫使农民多次地举行起义，以反抗地主阶级的统治。从秦朝的陈胜、吴广、项羽、刘邦起，中经汉朝的新市、平林、赤眉、铜马和黄巾，隋朝的李密、窦建德，唐朝的王仙芝、黄巢，宋朝的宋江、方腊，元朝的朱元璋，明朝的李自成，直至清朝的太平天国，总计大小数百次的起义，都是农民的反抗运动，都是农民的革命战争。中国历史上的农民起义和农民战争的规模之大，是世界历史上所仅见的。在中国封建社会里，只有这种农民的阶级斗争、农民的起义和农民的战争，才是历史发展的真正动力。因为每一次较大的农民起义和农民战争的结果，都打击了当时的封建统治，因而也就多少推动了社会生产力的发展。

江南士子钱穆，可说是湖南痞子毛泽东的天敌。有关中国历史和中国文化，只消读过钱穆的有关著述，便可明白毛泽东的指点江山，是什么样的狂人妄语。钱穆的这种清醒，与其说是据以儒家立场，不如说是源自一个史学家之于历史阅读的常人常识。同样的少时丧父，寒窗苦学，在孟轲练就一张利嘴，在钱穆



成就一番学业。在同时代的学人当中，钱穆既没有熊十力式的夸张，也没有梁漱冥式的盲目，从而以其与生俱来的平实，铸成士林一大景观。这一景观近看并不如何起眼，尤其是比诸王国维陈寅恪；但远看却别有洞天，有如晚近历史上的曾国藩。或者说，钱穆在学术上的成就，足以媲美于曾国藩在政治上的事功。钱穆在《中国近三百年学术史》中对曾国藩的那番盛赞，庶几成为他本人的学术自况。“涤生之所成就，不仅勘平大难，足以震烁一时，即论学之平正通达，宽闳博实，有清二百余年故亦少见其匹矣。”此处“平正通达，宽闳博实”八字，也正是钱穆学术著述的准确写照。

平实既是一种分寸，也是一种境界。钱穆的平实，既相对于熊十力那样的夸张，又相对于冯友兰那样的平庸。就学历而言，冯友兰无疑远胜于自学成材的钱穆，美国哥伦比亚大学的哲学博士，实用主义大师杜威的门生；但就见识而言，冯友兰的平庸与梁漱冥相当。冯氏在其博士论文《人生理想之比较研究》（又名《天人损益论》）中，将世界上的哲学划分为“损道、益道、中道”的见解，与梁漱冥的“文化三路向”不谋而合，都是一种试图将多维多元的精神世界，放到平面上观看的努力。由此可见，陈寅恪在冯氏《中国哲学史》审查报告中所云：“必须具备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神”，“必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，”并非是对作者的赞赏，而只是殷切的期望罢了。

当然，这并非意指，钱穆具备那样的眼光和境界。钱穆在学识上胜于冯友兰之处在于，总是常识常在，并且由此滋生出独特的直觉。比如，在《国史大纲·引论》中论及东西方历史时，钱穆作了这样的比较：

若空洞设譬，中国史如一首诗，西洋史如一本剧。一本剧之各幕，均有其截然不同之变换。诗则只在和谐节奏中转移到新阶段，令人不可划分。所以诗代表中国文化之最美部分，而剧曲之在中国，不占地位。西洋则以作剧为文学家之圣境。

钱穆的这种比较，应该说是抓住了中国历史的空间性和西方历史的时间性的不同特征。倘若能够以中国史如图画、西方史如音乐设譬，当然更加准确。这两部历史的异同，也见诸其语言文字：中文是象形文字，而西文是拼音文字。语言和历史，通常具有天然的对称性。作为学问家的钱穆，虽然没有思想家的能力对此作出进一步的论说，但能够捕捉到这样的异同，也已经相当出众了。只是旋即将孔丘抬举到与苏格拉底和基督并列的地步，实在是钱穆作为一介儒生的偏爱。曰之：“苏格拉底死于一杯毒药，耶稣死于十字架，孔子则梦奠于两楹之间，晨起扶杖逍遥，咏歌自勉。三位民族圣人之死去，其景象不同如此，正足反映民族精神之全部。”孔丘既没有神圣如此，也不能代表民族精神之全部。华夏民族的始源精神，应该见诸《山海经》，而不是见诸先秦诸子当中的任何一子。

钱穆著述的平实性，通常体现在其学问上，一旦涉及思想的阐说，往往有失儒者的偏颇。比如同样在《国史大纲·引论》中，论及有宋学术时，钱穆写道：

北宋学术之兴起，一面承禅宗对于佛教教理之革新，一面又承魏晋以迄隋唐社会上世族门第之破坏，实为先秦以后，第二次平民社会学术思想自由活泼之一种新气象也。若以此派学术与西洋中古时期之教会相比，更为不伦。元明以下，虽悬程朱经说为取士功令，然不得即目程朱为当时之宗教。明代极多遵陆王而反抗程朱者，清代尤盛以训诂考据而批驳程朱者。社会学术思想之自由，并未为政治所严格束缚，宗教则更不论矣。

禅宗的革新，确实给学术思想带来自由的气象；但程朱理学的教条主义特征，又确实可以比之于西方历史上的中世纪教会。其情形一如戴东原所云：

“后儒不知情之至于纤微无憾是谓理。而其所谓理者，同于酷吏之谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人”。程朱理学所支撑和宣扬的礼教之于妇女的戕害，无论在什么样的国度或者在什么样的历史条件下，都是有违自由平等博爱的普世价值和越过起码的人道底线的。程朱理学虽然是思想自由氛围的产物，但这种学说的封闭性和妄自尊大，反过来又足以成为思想自由的桎梏。钱穆只述其一，不说其二，显然有偏袒之嫌。这可能也是钱穆为何在《中国三百年学术史》中斥责戴东原“诋毁逾分”的原因。因为在钱穆的心目中，朱熹的地位仅次于孔丘。钱穆晚年所撰《朱子新学案》一著，毫不讳言对朱熹的崇拜：“在中国历史上，前古有孔子，近古有朱子，此两人皆在中国学术思想史及中国文化史上，发出莫大声光，留下莫大影响。瞻观全史，恐无第三人可与伦比。”钱穆热烈如此，不过是标明了自己的文化立场，并且表述得有失平实之风度。

钱穆之于朱熹的倾心，亦可看作是一个学问家对于一个思想家的仰慕，就好比一个足球明星对于一个电影明星的追星。这既不会影响他人对朱熹的不予认同，也不会妨碍钱穆自己在学术上的用功和成就。但钱穆晚年的如此热烈，却有点像是是一种学问做大之后的自我升华。早年的钱穆虽然坚忍不拔，却并不随便使用诸如“莫大声光、莫大影响”这样的词语。也是因为那样的朴实无华，其勤奋所著《先秦诸子系年》，获得陈寅恪“极精湛”的称赞，并且还说是“自王静安（国维）后未见此等著作”。顾颉刚更是将此著赞为“民国以来战国史之第一部著作也”，从而鼎力推荐仅高中学历、在无锡苏州等地中学教书的钱穆，北上燕京大学执教。钱穆此情此景，一如梁漱溟的《穷元决疑论》得到蔡元培的赏识，从而得以在北大立足。民国时期的社会开放和自由风气，远甚于北宋当年。而朱熹式的唯儒独尊，又恰好是与这样的风气格格不入的。真不知享受了那么开放那么自由的社会风气的钱穆，何以那么的唯朱熹是从。是否跟钱穆没能像冯友兰那样出洋留学有关？倘若钱穆的眼界开阔一些，或许不至于如此执于朱子而难以自拔。钱穆天分不低，少时就学，听了老师有关《三国演义》的分合治乱论较诸欧洲诸国的文明成就的教诲，便若有所思，铭刻于心。假设有机会留洋，没准会有陈寅恪式的领悟。同样的机遇，在不同的人会有不同的效应。

冯友兰尽管有着傲人的留学经历，依然不减平庸本相。早年的《中国哲学史》虽得陈寅恪用于刻意贬低胡适的称赞，但毕竟不是胡适《中国哲学史大纲》那样的开风气之著，只能当作教科书启迪莘莘学子。冯氏晚年追随毛泽东批判孔儒，又实在丢人现眼的可以，几近郭沫若所作所为。相比之下，钱穆从来不为毛氏革命所惑。四九年大陆易帜之后，钱穆只身去到香港，蹀路蓝缕，创办新亚书院，为众多走投无路的流亡青年，提供就学机会。其中有得意门生余英时，成为日后承继钱穆学问和钱穆风骨的著名学者。余英时后来与其师一样的崇尚朱子，著有《朱熹的历史世界》。余英时也与其师一样的拒绝认同洪杨式的毛氏王朝，与屁颠屁颠地到大陆去兴冲冲宣讲新儒家的杜维明，形成鲜明对比。

钱穆的平实，既是钱穆著述的特征，也是衡量同时代其他儒者的一根无形的准绳。只消从钱穆的平实稍稍越出雷池一步，便会成为大而无当的夸张。这样的夸张，写在1959年那份台湾新儒家诸子的《为中国文化敬告世界人士宣言》里。比较钱穆著述，这份冗长的宣言之空洞之高调，令人莫名惊诧。宣言的作者和签署者是，牟宗三，徐复观，张君勱，唐君毅。

这份宣言的初衷，似在于纠正欧美学人之于中国文化的研究方式；而其开宗明义的背景，又点明了正值大陆为大跃进而放卫星，说假话。但读过这份宣言，却可以发现，新儒家诸子虽然自我感觉是在说真话，但由于把话说得过满过大，也有放卫星之嫌。光是从目录上，便可看出，全然一付包罗万象的气势，几乎囊括了中国文化这一概念的方方面面，颇有中国文化代言人兼发言人的意思。而细读之下，他们其实不过是在张扬孔孟儒学和程朱理学。即便其居高临下的宣教方式和君临天下的救世口吻，都是从孔丘孟轲到汉儒董仲舒再到宋儒朱熹，一路承传下来的。只是比起先儒们的牛皮哄哄，末代儒家言辞间总是遮遮掩掩，一会儿指东道西，一会儿吞吞吐吐，欲盖弥彰。比如：

我们不能否认，在许多西方人与中国人之心目中，中国文化已经死了。如斯宾格勒，即以中国文化到汉代已死。而中国五四运动以来流行之整理国故之口号，亦是把中国以前之学术文化，统于一“国故”之名词之下，而不免视之如字纸篓中之物，只待整理一番，以便归档存案的。而百年来中国民主建国运动之着着失败，及今十分之九的中国人之在列宁斯大林之像前缄默无言，不及十分之一的中国人之漂流于台湾孤岛及海外，更似客观的证明中国文化的生命已经死亡，于是一切对中国学术文化之研究，皆如只是凭吊古迹。这一种观念，我们首先要恳求大家将其去掉。

宣言一开始就偷换概念，把孔儒传统改换成中国文化。因为在“许多西方人与中国人之心目中”，不是中国文化死了，而是孔孟之道行将终结。而斯宾格勒说中国文化到汉代已死，恰好是意指由于汉代的独尊儒术，中国文化开始关闭应有的自由空间，从而逐渐丧失应有的生命活力。宣言故意含糊其辞，一如接下去说到五四时，又刻意语焉不详。诸如“五四运动以来流行整理国故之口号”云云。不知他们为什么不直言五四新文化运动提出过打倒孔家店的口号。既然有心救儒，何不明码标价？倘若宣言直截了当说明：就是要为被五四新文化打倒的孔家店翻案，反而因率真无饰而得分。根本不需要装模作样地扮演中国文化的拯救者。

至于十分之九的中国人“在列宁斯大林像之前缄默无言”，“不及十分之一的中国人之漂流于台湾孤岛及海外”，并非是中国文化死亡的证明，而是国共两党争霸的造孽。五十年代，在大陆的共产党专制底下，照样有林昭、顾准那样的不予认同；在台湾的国民党白色恐怖底下，也同样有学生和知识分子生生不息的抗争。不管这两个政党如何专制暴虐，中国文化人从来没有放弃过追求自由和抵抗专制，中国文化也从来没有死亡。宣言在此硬将孔孟之道的夕阳西下，说成中国文化的死亡。因为中国文化的精髓，从来都不是孔孟之道和程朱理学，而是从伯夷叔齐到嵇康阮籍的抗暴传统，从老子庄子到陶渊明到禅宗到苏东坡到曹雪芹的自由景观，从墨子学派到汉末党锢士子再到明末清初的顾亭林黄梨洲一直到清末民初光复会江浙士子的侠义风骨。中国文化的元气之源，源自《山海经》；而《山海经》最为初始的文化意味，则在于自由精神。自由精神不死，中国文化世代相传。宣言作者们不应该硬把孔孟程朱等同于中国文化。这种狸猫换太子的手法，不是为了迎接新生，而是为了挽救迟暮。

与宣言作者们对现实的罔顾相应的是，他们对历史的无知。当他们端出博学架子谈及中国上古历史时，一不小心就说漏了嘴。

……但此并不妨碍中国古代文化之有一脉相承之统绪。殷革夏命而承夏之文化，周革殷命而承殷之文化，即成三代文化之一统相承。此后秦继周，汉继秦，以至唐、宋、元、明、清、中国在政治上有分有合，但总以大一统为常道。且政治的分合，从未影响到文化学术思想的大归趋，此即所谓道统之相传。

此处所谓夏、殷、周三代文化之一统相承，不过是传统的孔儒之见。宣言作者可能全都没有读过王国维的《殷周制度论》，茫然不知周制和殷制的区别。而所谓“政治上有分有合”之说，颇类于《三国演义》的腔调。宣言作者在谈论这种分合之前，应该去问问钱穆先生，他读小学时的老师是怎么跟他讲说中国式的分合和欧洲文明国家的差异。后文“但总以大一统为常道”，更是孔儒偏见。且不说老子早就倡言过小国寡民，即便是民初时代，中国的有识之士也意识到了联省自治的重要和以联邦制取代中央集权制的迫切。持这种看法的不仅有激进的革命党人章太炎，尚有保守的立宪主义者梁启超。所谓“以大一统为常道”的潜台词，无非就是维持中央集权永远不变。作为中国千年专制的意识形态，孔孟之道与专制王朝具有天然的对称性，彼此唇齿相依。这也是宣言所谓“政治的分合，从未影响到文化学术思想的大归趋”的真实涵义所在。宣言所说的道统，是孔孟的道统。孔孟之徒如此醉心于大一统并不奇怪，只是不要装扮中国文化的代言人，更没有理由如此断言中、西方文化的异同：

而近代西方文化，除有希腊之来原外，尚有罗马，希伯来，日耳曼，回教等之来原。中国文化，虽亦有来原于印度文化，阿拉伯文化及昔所谓四夷者，亦有间接来自希腊罗马者，然而在百年以前之中国，在根本只是一个文化统系一脉相传，则是没有问题的。

而中国文化则自来有其一贯之统绪的存在。这于中西文化在来原上的根本分别，为我们所不能忽略的。

说中国“根本只是一个文化统系一脉相传”，不仅有问题，而且问题很大。中国文化在上古时代经过一个巨大的演变，周室姬氏家族以尊尊亲亲的等级观念和中央集权，改变了有周之前崇尚自然无为的中国文化。这与其说是一场革命，不如说是一次篡改。这次篡改在政治上的后果，便是晚周的诸侯蜂起。这次篡改在文化上的反应，便是先秦的诸子百家。至于提出独尊儒术，也是汉代的事情。即便是汉武帝，都没有接受由儒家一统天下的文化专制。以儒治国自东汉刘秀开始，而汉末党锢惨案，又证明了以儒治国的失败。魏晋三国也并没有独尊儒术。曹操就是吸取以儒治国失败教训的一个政治家。其子曹丕的九品中正制，颇有复辟周室等级制度的意思。魏晋之后，佛学东渐，至唐朝酿成禅宗，与老庄哲学和上古的自然无为文化遥相呼应。唐朝的皇帝大都信佛，而佛学在唐朝的兴盛则对中国文化以后的演化，产生极大影响。宋朝虽然儒学又起，但至少宋徽宗不像个儒家信徒。总而言之，中国文化的演变充满各种思潮的交织，将此归结为

“根本只是一个文化统系的一脉相传”是相当武断的。由这样的武断，会走向下述的荒谬：

但在一般人的观念中，同时以中国文化所重的伦理道德，只是求现实的人与人关系的调整，以维持社会政治之秩序；同时以为中国文化中莫有宗教性的超越感情，中国之伦理道德思想，都是一些外表的行为规范的条文，缺乏内心之精神生活上的根据。这种看法，却犯了莫大的错误。

宣言作者显然又没有读过王国维陈寅恪有关中国文化的论说。他们没有读过王国维的如此感慨：“我国无纯粹之哲学，其最完备者，唯道德哲学，与政治哲学耳。”中国文化历史上，“美术之无独立价值也久矣”。他们也没有读过陈寅恪的如此透视：“中国古人，素擅长政治及实践伦理学。与罗马人最相似。其言道德，惟重实用，不究虚理。”因此，不是他们所说的“这种看法”犯了莫大的错误，而是他们之于中国文化的无知，犯了莫大的错误。宣言作者之于中国文化这种装腔作势的忧心忡忡，还不如当年韩愈的“文起八代之衰”

来得坦坦荡荡。

这份新儒家宣言，虽有纠五四新文化运动之偏之意，但在学术上和思想上，却是从王国维陈寅恪文艺复兴意味的倒退。王国维陈寅恪并不非孔薄儒，却十分清晰地指出了受孔儒影响的中国文化，有着什么样的痼疾。思想的自由，在他们不是什么理念，而是一种自觉。王国维因此从苏俄的十月革命看出了乌托邦专制的暴虐，陈寅恪更是籍《柳如是别传》，写出自由思想和独立的人格。相比之下，宣言作者们一再强调的反共非马列立场，一诉诸文化论说马上变得苍白无力。这不是他们的立场不坚定，而是他们的文化观念太专制。所谓的内圣，只能开出外王，根本开不出自由平等的精神之花。朱熹在心性上功夫下得再深，也不会妨碍他照样把女人当作奴婢。五四新文化运动再有过激之处，至少在男女平等和妇女解放上，是必须肯定的。当宣言作者们洋洋洒洒扮演文化救世主之际，他们有没有想过，要不要让中国妇女重新回到旧式家庭里？中国男人是不是具有天赋男权可以三妻四妾？当他们深情款款地讲说周公如何告诫周民延续宗祀时，他们有没有发现，正是周公建制导致了延续数千年而至今不缀的等级制度和集权专制？

整个一篇宣言，说来说去，无非是为“从孔孟至宋明之心性之学”张目，宣言作者也因此被称作新儒家。新儒家诸子针对五四以后中国学界和思想界对于孔孟之道的批判和否定，努力为孔儒和理学争得一席之地，是可以理解的。尤其是在中国大陆独尊马列的背景下，争求孔孟程朱的合理性，也不失为是一种思想自由的表达。但他们不必扮演中国文化的代言人，更不必以他们的理念来开导西方学人如何读解中国文化。理由非常简单，他们自己都充其量只是熟读了孔孟程朱，并没有真正读懂中国文化，怎么能教他人如何阅读中国文化呢？就算他们很想学一学董仲舒，但也得有董仲舒的底气才是。至少得像董仲舒那样，直言独尊儒术，而不以中国文化作掩护。如此明修中国文化，暗渡孔孟程朱，不免有偷鸡摸狗之嫌，有失堂堂正正的君子风度。

值得肯定的是，新儒家诸子至少像钱穆和后来的余英时一样，不认同洪杨式的毛氏王朝，不认同其意识形态基础，马列主义。但又必须指出的是，新儒家诸子仅在政治上反共，却并不在文化上反专制。这种反共不反专制的特征，给台湾和海外华语世界，造成很大的影响。台湾民主政治转型完成之后，尚未能找到相应的民主政治话语。从台湾转道欧美留学的华裔文化学子学者，大都被新儒家的反共不反专制所误导，对大陆的历史演变，茫然无知，以致将五四新文化运动全然等同于共产党专制。至于后来杜维明到新加坡宣讲儒学，讲出一个莫名其妙的新加坡模式，更是搞笑得可以。

八九年以后，新儒家的某些后继者从文化上的保守，演变成在政治上的犬儒，杜维明和李光耀，先后朝拜八九年血祭过后的邓氏当局。在专制极权完全丧失精神资源的情形之下，新儒家欢天喜地的充当了文化上的和谐角色。真不知当年的宣言作者们，读到历史的这一页，会如何作想。也不知如今中国大陆的诸多新儒家们，有没有读过四十年前的这份新儒家宣言，有没有读过这份宣言信誓旦旦的建言：“……欲突破此循环之唯一道路，则只有系于民主政治制度之建立。”有没有读过这份宣言对于马列主义和无产阶级专政的断然否定：

“马列主义之专政思想所以不能长久成为中国文化政治之最高指导原则”，  
“……故此砍杀，乃由一党专政之本性所注定者。欲避此砍杀，只能由全民依共同遵守之宪法，以行自由之选举。使政权能在和平中移转。”

当今中国的新儒家群体，会让当年作为宣言作者的新儒家诸子不无汗颜；而当年那份新儒家宣言，又会让当今中国的新儒家们倍感难堪。这与其说是两

个不同的新儒家群体之间有什么错位，不如说是孔孟程朱已然油灯枯竭；无论是作为思想资源，还是作为文化资源，都已经枯竭了。

## 9 新月派诸子的自由风貌（上）

在二十世纪中国文化人的精神光谱中，最为深沉的是王国维、陈寅恪的文艺复兴意味，而最为亮丽的则是新月派诸子的自由主义追求。这群通过《新月》月刊聚集到一起的知识分子，无论就其思想自由、还是就其文学成就、抑或就其独具个性而言，都无愧为光彩夺目的一代俊逸，与魏晋时代诸如嵇康阮籍那样的传奇人物，遥遥相望。

与中国政局陷入国共两党称雄争霸截然相反，新月派诸子持自由主义的原则，以民主政治的聚合方式，拒绝领袖，不立核心，共同负责，群而不党。他们的新月书店实行股份制，他们的《新月》月刊，不设主编，由诸同仁轮流编辑，交互当值。对此，其中坚人物梁实秋在后来的《〈新月〉前后》一文中，回忆如斯：“杂志的筹划，最初是胡先生，志摩，上沅负责在进行。有了成议之后，上沅到闸北斯考特路潘光旦家，宣布杂志由胡先生任社长，志摩为主编。当时聚集在光旦家的闻一多、饶子离等表示异议，表面上是因为社长主编未经同人推选，手续不合，实际上是《新月》一批人每个都是坚强的个人主义者，谁也不愿追随在别人之后，志摩是何等圆滑的人，立刻改为集体编辑。”倘若将“志摩是何等圆滑的人”一句改为“是何等开明的人”或者“何等豁达的人”，该回忆就更加准确。

作为最初的发起人之一，胡适之于新月社的创立，功不可没。就思想自由和言论自由而言，胡适在新月社期间的政论之精彩，影响之大，意义之深远，绝不下于他在五四新文化运动中的开拓性，其贡献足以成为他整个文化生涯的颠峰。

1929年4月，针对国民党政府发布的一道保障人权命令，胡适在《新月》第二卷第二号发表《人权与约法》一文，尖锐批评国民党专制导致“人权被剥夺几乎没有丝毫剩余”的惨状，从而呼吁“制定约法以确定法治基础”和“制定约法以保障人权”。文章义正词严地告诉大家：

“我们要一个约法来规定人民的‘身体，自由，及财产’的保障：有侵犯这法定的人权的，无论是一百五十二旅的连长或国民政府的主席，人民都可以控告，都得受法律的制裁。”此文铿锵有声，有如瓦釜雷鸣。蔡元培回应：

“振聋发聩，不胜佩服。”张元济盛赞：“文章之好，议论之正大”。《新月》月刊，一下子声名雀起，颇有当年《新青年》之盛况。而胡适也一发而不可收，接二连三地写出一系列的自由主义政论，诸如《我们什么时候才可有宪法？》，《我们走那条路？》，《知难，行亦不易——孙中山先生的“行易知难说”述评》、《新文化运动与国民党》等等；其批评的锋芒不仅直指专制当局，而且也划破被国民党及其国府奉若神明的国父孙文之脸面。现代社会民主政治不可或缺的一环：舆论监督，自清末民初始行以来，至此方才被新月社诸子挥发得淋漓尽致。

与此同时，新月社的另一政论家罗隆基，也相继发表了诸多尖锐政论：

《专家政治》，《论人权》，《告压迫言论自由者》，《我对党务上的“尽情批评”》，《我们要什么样的政治制度》，《论共产主义》，《我的被捕的经过与反感》，《人权不能留在约法里》，《总统问题》，《社会选举原来如



此》，《中国的共产》，《什么是法治》，《告日本国民和中国的当局》。秉承一个自由思想者的公义原则，罗隆基两面开弓，既针贬当局的专制，又提醒国人警惕共产主义可能给中国带来的祸害。

与罗隆基的捍卫人权相应，梁实秋的《论思想统一》和《孙中山先生论自由》等篇什，聚焦于思想自由。新月社的另一位政论家王造时，则在《由“真命天子”到“流氓皇帝”》一文中，痛快淋漓地道出民国政治的流氓性质：

从前中国的政治虽然腐败，但是还有旧道德、旧伦理、旧礼教为之限制；到了现在，旧的东西，都被西洋来的潮流冲得粉碎，而新的道德纪律又没有建立，于是自私自利，专制横暴，更加原形毕露了。军阀官僚的反复无常，朝秦暮楚，掠夺财产，丧权辱国，卖官鬻爵，引用私人，收入中饱，贿赂公行，欺善怕恶，吹牛拍马，压迫人民，强奸舆论……都一齐不顾，于是变成一个城狐社鼠、鬼魅魍魉的世界。武的流氓可以做军阀，文的流氓可以做高官，谁愈流氓，谁愈得势，谁不流氓，谁要饿饭。流氓世界，流氓政治，流氓皇帝……

王造时此后还发表了中国问题的系列政论，诸如《中国问题的物质背景》、《中国问题的社会背景》、《中国问题的思想背景》、《中国问题的政治背景》、《中西接触和中国问题的发生》、《中西接触后政治上的变化》、《中西接触后经济上的变化》、《中西接触后社会上的变化》、《中西接触后思想上的变化》，于1935年结集为《中国问题的分析》，由商务印书馆出版。在1936年呼吁抗战之际，王造时成为名震天下的七君子之一。

《新月》的政论家当中，储安平是一位当时仅写文学作品投稿、日后才以政论蜚声天下的著名论家。储安平在后来的《客观》和《观察》周刊上先后发表了数量众多的政论，诸如《失败的统治》，《一场烂污》、《政治失常》等等，影响卓著。尤其是他提出的“党天下”之说，更是击中了中国二十世纪政治的要害。无论是国民党还是共产党，其违背民主社会之政党政治原则的共同特征，就在于先后实行党天下专制。“党天下”一说，远比诸如西方学者诸如极权后极权之类的概念，更为准确地界定出中国一党专制的涵义。

此外，储安平还以发表于《观察》周刊创刊号上的《我们的志趣和态度》一文，标明其自由政论的基本原则：“民主”、“自由”、“进步”、“理性”；并且，由此进一步表达了自由政论所持的“公平的、独立的、建设的、客观的”态度。储安平在其政论中所表述的自由立场和民主信念，至今读来，依然激动人心：

我们要求终止一党专政。这种一党专政的终止，决不仅仅是一种形式上的终止，必须同时是一种精神上的终止。一党专政在精神上的主要特征和主要苦痛，是人民的各种基本公民权利没有保障。人民的基本公民权利包括人身自由、居住自由、职业自由、财产自由、宗教自由、言论自由、集会自由及结社自由。其中人身自由尤为一切自由的基本。我们所以要求上述各种基本的公民权利，仅仅是因为只有人民能获得上述的基本民权，人民的智慧的、道德的、身体的能力，始能作充分优性的发展，以充实国家的生命，培养社会的活力，提高政治的道德，促进文化的进步；从而产生合理的政治活动和安定的社会秩序。

倘若参照西方的自由思想和民主政治，新月派诸子的政论不过是阐说了常识意义上的诸多理念。然而，在二十世纪中国历史上，讲说自由和民主的常识，却需要具有普罗米修士般的勇气和苏格拉底般的智慧。就思想学问而言，新月派诸子都算不上顶尖大家，但就思想自由和言论自由而言，他们着实开辟了一个承前启后的时代，在中国政治史上树起一道光彩夺目的丰碑。

新月派诸子因为他们的自由思想和自由政论而付出的人生代价，与他们的

不朽文章一样，让后人永世不忘。其中，除了胡适和梁实秋于四九年之后流亡台湾之外，罗隆基、储安平和王造时，无一例外地在五七年的反右迫害中，中箭落马。罗隆基因建议成立“平反委员会”、力图纠正“三反”、“五反”、“肃反”中的偏差而获罪；储安平作了题为《向毛主席、周总理提些意见》的发言，致使那个著名的“党天下”一说成为“右派分子对党猖狂进攻的代表作”；王造时在全国政协大会上那篇题为《我们的民主生活一定日趋丰富美满》的发言，由于号召党内党外人士发扬“魏征精神”，成了他自比魏征向党猖狂进攻的罪证。这三位右派，罗隆基死于文革前夕，储安平在文革中不堪凌辱而从人间悄然蒸发；稍后不久，王造时被投入监狱，受尽折磨而死。他们的悲惨遭际，证实了储安平早先的预见：国民党时代，自由是多少的问题；共产党当政，自由会变成有无的问题。

当然，他们的误入祸地，并非为了证实他们的预见。他们之所以没有像胡适和梁实秋那样出走避祸，并不是他们一时糊涂，而是跟他们的自由主义理念有关。罗隆基、王造时、储安平三子的政论，有如唐初人杰王勃、骆宾王的诗文，朝气蓬勃，才华四溢；然于世事于历史的洞察，却尚未具备王国维、陈寅恪那样的透彻和洞若观火。在王、陈二位一眼透底的事，罗、王、储三子，却需要亲身体验才恍然大悟。罗、王、储三子在政论中的犀利，还不足以构成对历史的远见卓识。因此有了他们之于毛氏新朝的认同，有了他们寄托予新朝的朦胧希冀，有了像王造时那样被请吃了一顿饭过后，对统战高手周恩来的感恩不尽。须知，当年王造时起草《致斯大林元帅的信》时，是何等的大义凛然。他们的自由主义信念，何以会在共产党建政之际，变得摇晃起来？这除了他们在思想上难以招架马列主义和毛氏话语的凌厉攻势，除了他们在生存境遇上难以在毛氏革命成功面前保持如如不动，一个至关重要的原因，在于他们的自由主义理念本身，含有认同马克思主义某些原理的成份在内。

后人之于这三子的论说，大都忽略他们的师承之于他们的影响。那种影响不说是有意意识的，至少也是下意识的。仿佛是一种偶然的巧合，罗隆基、王造时和储安平，全都先后师从过伦敦大学教授、著名的英国费边社会主义代表人物，左翼自由主义理论家拉斯基。这位出身富商之家的犹太学者，其自由主义学说，掺杂着浓厚的社会主义思想。他曾经参加过“左翼书社”，后来又成为工党领袖。工党执政之后，他主张基本工业国有化，甚至还一度倾向于马列主义的暴力革命。二战之后，他又异想天开地试图结合民主与社会主义，提出建立一个计划化的民主国家，由此成为民主社会主义的先驱。其论著《主权问题研究》、《现代国家的权力》、《政治典范》、《国家的理论与实践》、《论当代革命》，也因此成为民主社会主义的理论经典。

平心而论，拉斯基的左翼自由主义，在西方世界不仅有市场，而且确有存在的必要。因为在一种强势的商业文明之下，需要这样的左翼自由主义，构成一种政治局面的多样和社会生态的平衡。事实上，左翼自由主义也确实在欧美世界促成了福利社会的形成。因此，在美国的大学校园里，所谓自由主义，就是左翼思潮的代名词。然而，这样的左翼自由主义一旦被引入中国的政治格局和历史环境里，就像半个世纪以后的新左派一样，不仅完全变样，而且误人子弟。为什么同为新月派的自由主义政论家，胡适和梁实秋没有像罗隆基、王造时和储安平那样认同毛氏革命及其结果，这跟他们的自由主义理念不是来自英国的拉斯基，而是来自美国诸如杜威那样的思想家，颇有关系。拉斯基式的左翼自由主义，仅是在其中国学生身上潜移默化。这并非是意指拉斯基对罗隆基、王造时和储安平的悲剧负有什么责任，而是想指出，由于拉斯基的左翼影响，

致使这三位中国自由主义政论家，没能像另一位自由主义者胡适那样彻底和决绝。这就好比 90 年代以后的中国学子，由于追随了美国学府里的左派教授，居然会向毛泽东的亡灵鞠躬致意，有些相似。当然，无论就思想还是就人格而言，倘若罗隆基、王造时和储安平是高山，那么那些新左人物，不过黄土而已。因为前者是自由思想者的历史悲剧，而后者是一群世故的政治投机者们挟带西方左翼思潮向专制当局献媚的喜剧。本书所附笔者《中国当今思想界的真实图景》一文，对此有所论述。

从拉斯基之于中国自由主义的影响，可以想见，当罗隆基得知自己被罗织为章罗联盟之罪魁的时候，何以会咆哮章门，手杖击地，折成三段，拂袖而去。他是真的想不通。因为在他的自由主义理念中，并没有反对社会主义的内容，更没有与共产党为敌的意思。他的清醒是在于，当他听到民盟的盟章不得不写入接受共产党领导的内容、再据理力争也无济于事时，怆然感叹：“盟章有了这样一条，民盟的生命就结束了。”而王造时的天真在于，他以为被周恩来郑重其事地请客一顿饭过后，人家就真的把他当朋友了，以致于他那个大会发言的题目都充满憧憬，叫做《我们的民主生活一定日趋丰富美满》。相比之下，储安平总算深思熟虑一些，但最后还是经不住朝廷的循循善诱，掏出了深藏在心底的肺腑之言。站在罗隆基、王造时、储安平等中国自由主义政论家的历史墓碑跟前，中国当今的自由知识分子，理当懂得了，欧美的左翼自由主义只不过是西方世界的社会政治生态平衡物，绝对不能搬到中国来误人子弟，或者自欺欺人。唯有用于悄悄改善自己的生存条件，应该没有问题。

## 9 新月派诸子的自由风貌（下）

作过上述比较之后，人们可能会认为，胡适是那个年代最为彻底的自由主义者。不是的。应该说，胡适算是彻底的。但最彻底的自由主义者，却不是胡适，而是一个多愁善感的诗人，新月派诗歌的首席代表人物，徐志摩。国内学人曾以《徐志摩的另幅肖像》一文，描述过徐志摩之于苏俄的洞见。文章写道：“20 年代的徐志摩有两件事让人刮目。一是他去英国途经莫斯科后写下的《欧游漫录》，一是回国后负责《晨报·副刊》时所主持的关于苏俄问题的讨论。这两件事都有关苏俄，而苏俄在当时的中国直接影响国共两党，也同时影响中国知识界。”徐志摩指出：苏俄对中国的这种影响，“始终是不曾开刀或破口的一个大疽，里面的脓水已经痼聚到一个无可再淤的地步，同时各地显著和隐伏着的乱象已经不容我们须臾的忽视。”在《欧游漫录》中，徐志摩记述自己在莫斯科参观过列宁遗体之后，如此评论苏俄人散布到中国来的马列主义：“他们相信天堂是有的，可以实现的，但在现世界与那天堂的中间隔着一座海，一座血污海。人类泅得过这血海，才能登彼岸，他们决定先实现那血海。”徐志摩还在与人争论苏俄的文章中，如此表达他对列宁的看法和感受：“他生前成功是一个秘密，是他特强的意志力，他是一个 Fanatic。他不承认他的思想有错误的机会；铁不仅是他的手，他的心也是的。他是一个理想的党魁，有思想，有手段，有决断。他是一个制警句编口号的圣手；他的话里有魔力。这就是他的危险性。”

《徐志摩的另幅肖像》一文还相当生动地昭示了徐志摩对胡适的批评：

胡适在莫斯科仅三天，便写信认同苏联政府的新教育：“苏俄虽是狄克推多（即“专政”的音译），但他们却真是用力办新教育，努力想造成一个社会

主义的新时代。依此趋势认真做去，将来可以由狄克推多过渡到社会主义的民治制度。”在胡适之前也去过苏俄的徐志摩深谙苏俄教育底蕴，为清读者耳目，他在发表胡信的同时，特地作了篇“按语”。指出：胡适眼中的苏俄新教育

“几乎完全是所谓‘主义教育’，或是‘党化教育’”。“拿马克思与列宁来替代耶稣，拿资本论一类书来替代圣经”。并讥讽：“这也许是适之先生所谓世界最新教育学说的一部吧。”

比较遗憾的是，该文没能指出徐志摩何以具有如此深邃的目光；胡适及不上，人称深刻的鲁迅更是相距甚远。该文作者甚至以对徐志摩的诗歌不以为然，反衬其激赏徐志摩的政治感觉如何敏锐。殊不知，徐志摩之所以能够抵达胡适和鲁迅都无以抵达的敏锐，与其说在于其政治立场的不为苏俄革命所动，不如说在于其审美境界的为胡适和鲁迅所难以比肩。这就好比王国维之所以能够成为二十世纪中国文化群落中的天之骄子，就因为其审美上的非同寻常。倘若可以将二十世纪具有文艺复兴意味的中国文化比作一顶皇冠，那么王国维《人间词话》就是镶嵌其上的一颗明珠。而徐志摩的诗歌，其审美境界恰好与《人间词话》完全对称。不仅其飘逸深远的意境，而且其谦卑和悲悯的心胸，都足以与《人间词话》媲美。

这是徐志摩写给林徽因的那首著名的《偶然》：“我是天空里的一片云 / 偶尔投影在你的波心 / 你不必讶异 / 更无须欢喜 / 在转瞬间消灭了踪影 / 你我相逢在黑夜的海上 / 你有你的 / 我有我的方向 / 你记得也好 / 最好你忘掉 / 在这交会时互放的光芒。”

以徐志摩之于林徽因的一往情深，读不懂此诗的读者，会怀疑这首徐诗是不是真写给林徽因的。因为怀疑者会把诗中的那种空灵，读作是徐志摩不把恋人当回事的潇洒，而浑然不知，这恰恰是情至深处的忘我。爱情的品质，根本不在于中国男人通常会有占有心理，而在于处处替对方着想的呵护情怀。就像《红楼梦》里的贾宝玉，因为把自己和林妹妹比作《西厢记》里的张生和崔莺莺，惹恼了林黛玉，赶紧赔罪之际，一时忘了自己多么在乎林妹妹，慌不择词地如此负荆请罪：“若有心欺负你，明儿我掉在池子里，教个癞头鼋吞了去，变个大忘八，等你明儿做了‘一品夫人’病老归西的时候，我往你坟上替你驮一辈子的碑去。”贾宝玉这么说的时，只知道一味的矮化自己，以此取悦心上人；根本不曾考虑，假如林黛玉真做了什么人的“一品夫人”，他是否受得了。郁达夫似乎是明白多情男子对于所爱恋人的这种呵护心境的，因此会写出“生怕情多累美人”的诗句。

想想看吧，与林徽因相遇时，徐志摩已是有妇之夫，并且还是两个孩子的父亲；而林徽因却年方二八，正值豆蔻年华。以徐志摩的那种贾宝玉心肠，呵护都来不及，岂有动用甜言蜜语朝着楚楚动人的小可爱狂轰乱炸之理？相反，在诗中用辞越轻淡，情意越真切。

《偶然》一诗更深邃的意境还在于，并不因为彼此相爱而理所当然地全然拥有，而是不停地告诉对方，你依然自由，你依然可以在天空无牵无挂飞翔。甚至连“交会时互放的光芒”，都可以忘掉。此中深藏着的情趣在于，越是给对方留出自由的空间，彼此的爱恋就越是难舍难分。这就好比爱到极致的双方，通常将满心的爱恋，诉诸不停的猜忌和吵架；一如《红楼梦》里人情练达的老祖宗所言：不是冤家不聚头。比起贾宝玉被纠缠于林黛玉的不断猜忌，徐志摩许以林徽因最好忘掉，可谓是，情到深处，矢言相忘。这样的深情，这样的境界，远不是世俗的山盟海誓可比拟的。

徐志摩的如此多情，就像他的审美境界一样，在五四新文学诸子当中，很

少有人能够企及。在男女情事上多少有些变态的鲁迅是不用说的了，即便是胡适，也没有这份情致。爱情的至死不渝和悉心呵护，与审美的敏锐，具有同样的生命品质意义上的标高。正是因为这样的标高，徐志摩能够写出《再别康桥》那样的绝唱。又是因为这样的标高，徐志摩的这首诗虽然像《红楼梦》一样广为人知，却也像《红楼梦》一样，真正读懂者寥寥无几。此处特意全诗引出，以飨读者：

再别康桥

轻轻的我走了，  
正如我轻轻的来；  
我轻轻的招手，  
作别西天的云彩。  
那河畔的金柳，  
是夕阳中的新娘；  
波光里的艳影，  
在我的心头荡漾。  
软泥上的青荇，  
油油的在水底招摇；  
在康河的柔波里，  
我甘心做一条水草！  
那榆荫下的一潭，  
不是清泉，  
是天上虹；  
揉碎在浮藻间，  
沉淀着彩虹似的梦。  
寻梦？撑一支长篙，  
向青草更青处漫溯；  
满载一船星辉，  
在星辉斑斓里放歌。  
但我不能放歌，  
悄悄是别离的笙箫；  
夏虫也为我沉默，  
沉默是今晚的康桥！  
悄悄的我走了，  
正如我悄悄的来；  
我挥一挥衣袖，  
不带走一片云彩。

1928. 11. 6 中国海上

悄悄的来去，不存丝毫占有之心。根本不像后来的庸俗国人，儿女读了美国的名牌大学，马上就“哈佛女孩”、“哈佛男孩”的炫耀不休。出身豪门的徐志摩，似乎天然具有谦卑的心地，自喻不过是“康河的柔波”里的“一条水草”。云彩，波光，彩虹似的梦，还有星辉里的歌，这一切固然美丽无比，却没有一样想要拥为己有。诗人天然具有不着相的慧根，无论是灿烂的瞬间，还是美好的记忆，全都“如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”其情形一如《红楼梦》里的由色而空。诗人的空灵，与其说在于挥手作别的潇洒，不如说在于由色而空的妙悟。顺便说一句，如此意境，不排除茫茫大海的成全。此诗

系海上所作，别有一番超脱。康桥记忆，色彩斑斓，却如一阵轻风，在海面上飘飘洒洒。康桥再美丽，有如人世再浮华，最终也不过是“挥一挥衣袖”而已。斯情斯景斯意斯境，在中国现代诗歌史上，可谓绝无仅有。《再别康桥》，名不虚传。假如徐志摩没有意外夭折，而像李后主那样经历一番沧桑和磨难，其诗歌成就完全有可能青出于蓝。后主落难之前的词境，远不及徐志摩这般空灵。而王国维所说的“无我之境”，至《再别康桥》方才体现得淋漓尽致。无我者，并非我的不在场，而是我相由色而空，随风而逝，随自然而挥发。

由于历史上世人之于鲁迅的夸张，徐志摩始终被置于鲁迅式目光的审视：有钱阶级的花花公子。事实上，鲁迅从来没有读懂过徐志摩，一如鲁迅从来没有读懂过《红楼梦》和王国维的《人间词话》。就此而言，鲁迅确实只和毛泽东相通。这两个人都可以煞有介事地谈论《红楼梦》，但都不是《红楼梦》境界里的人。徐志摩似乎并没有怎么谈论过《红楼梦》，却天然就是《红楼梦》意境里的人。从《山海经》既可抵达庄子，也可以直接抵达《红楼梦》。基于同样的审美方式，从《红楼梦》既能解读出王国维，从《红楼梦》又能弄明白徐志摩及其诗作。中国文化之中最为精粹的一系命脉，就是如此的绵绵不断。性情和空灵，自由和尊严，尽在其中。

新月社还有一个鲁迅读不懂的人物，即徐志摩那位双胞胎般的挚友，邵洵美。彼时，二子在巴黎相遇，一见如故，终生相契。这两位大家子弟，在鲁迅眼里只见富贵，不见清纯。殊不知，只消读一读他们的诗作，就会联想起英国湖畔诗人的青春气息。他们各自的爱情传奇，有如法国十九世纪沙龙里的故事，虽然有人不无俗气地将此写作，《我们太太的客厅》。他们之间的友谊，就像他们各自的爱情一般，透明。他们的品性之典雅，足以远溯自由自在的先秦风貌。与鲁迅同处于一个时代，并非他们的骄傲，而是他们的无奈。

就诗风而言，邵洵美以华丽见长，用陈梦家的评语来形容，便是：“洵美的诗是柔美的迷人的春三月的天气，艳丽如一个应该赞美的艳丽的女人。”

相比之下，沈从文略逊一筹，说邵洵美的诗歌，“以官能的颂歌那样感情写成他的诗集。赞美生，赞美爱，然而显出唯美派人生的享乐，对于现世的夸张的贪恋，对于现世又仍然看到空虚。”以擅写湘西少女著名的沈从文，只知道山水间的自然是自然，无法从华美的文字中体味内心深处的自然，亦即，朴素和清纯。而这恰好是邵洵美诗歌的别具一格：其激情有如鲁本斯画作中的狂放线条，其意像颇具安格尔画面上的幽雅沉静，而诗中透出的内心景深，则是个心地极为单纯的多情公子。比如，《致莎莉》：

你这从花床中醒来的香气，也像那处女的明月般裸体，我不见你包着血火的肌肤，你却像玫瑰般开在我心里。

又如，《季候》：

初见你时你给我你的心，里面是一个春天的早晨。再见你时你给我你的话，说不出的是炽烈的火夏。三次见你你给我你的手，里面藏着个叶落的深秋。最后见你是我做的短梦，梦里有你还有一群冬风。

可以说，现代白话诗歌能够写出李商隐那般精致的，恐怕也就邵洵美一人。这不是文字功力所及，而是白璧无瑕的天然。倘若说，在徐志摩的诗歌中，可以看出诗人的慧根；那么，在邵洵美的诗句里，则可体味出淳厚的善良。同样的不将所爱据为己有，在徐志摩诉诸悉心的呵护，在邵洵美写出一片缠绵的空旷。不见肌肤，却像玫瑰开在了心里（《致莎莉》）；梦里与所爱一起出现的，是“一群冬风”（《季候》）。练字造句，十分讲究；而情意绵绵之际，又相当豁达。



素有海上孟尝君之称的邵洵美，生性慷慨，为人忠厚。其诗如人，其人更富诗意。那样的诗意，又总是见诸无私的心血。假设一个人看上去没有什么嗜好，从而自以为拥有了对他人指手划脚的道德标高，而另一个人却一会儿坠入爱河，一会儿沉缅于赌桌，宛如一个少不更事的花花公子；一旦到了紧要关头，这两者哪一者会自我牺牲？答案已然在彼。世故文人通常习惯自我压抑，但绝对不会无私奉献；浪漫诗人却什么都品尝，包括赴汤蹈火。大敌当前，世故文人只知道带着全家到日租界避难；唯有浪漫诗人才会不计个人得失，挺身而出。海上孟尝君与海上春申君一样，面对日寇进犯，不惜毁家纾难。先秦的君子，颇具《山海经》式的旷达。民国时代的上海滩上，具有如此旷达之胸襟者，也就是享有春申之誉的一位闻人和享有孟尝之誉的一介诗人。

当然，邵洵美最倾注其牺牲精神的，是其出版事业。邵洵美那出手阔绰、一掷千金的豪放作派，在他的出版事业中全然化作无私的奉献。邵妻盛佩玉回忆说：“洵美办出版无资本，要在银行透支，透支要付息的。我的一些钱也支了出去。抗战八年，洵美毫无收入，我的首饰陆续出笼，投入当店，总希望有朝一日赎回原物。”据他们的女儿邵绡红回忆：“他不考虑现实生活，也不懂生意经，做生意就像抒情一样，对生活他就是抒情的，搞出版也是抒情，有些朋友的东西并不能热销，但他也拿来出版。”

有关邵洵美的出版事业，后人经研究发现：

自1928年到1950年的22年中，邵洵美的全部精力都用在了出版事业上。先成立“金屋书店”，后是“上海时代图书公司”，再是“第一出版社”。先后办了《狮吼》、《金屋》月刊、《时代画报》、《时代漫画》、《时代电影》、《文学时代》、《万象》月刊、《论语》半月刊、《十日谈》旬刊、《人言》周刊、《声色画报》，达11种之多。还和友人合作出版过《新月》月刊、《诗刊》。1934年至1935年期间，他同时出版的刊物有7种，每隔5天便至少会有两种期刊面世。

然而，在有关邵洵美的官方介绍里，提及其出版成就时，只有寥寥数语：

早期主编有《狮吼》、《金屋》等杂志，1933年创办上海时代图书公司，出版的《论语》、《时代》等九大刊物及“新诗库丛书”、“自传丛书”等，其影响延续至今。抗战期间，主编《自由谭》。

可以说，简单到不能再简单，全然遑顾这样的事实：邵洵美是当年上海滩乃至当时中国文化界，首屈一指的出版家。尤其是“抗战期间，主编《自由谭》”一语，故意遗漏非常重要的一个历史细节：《自由谭》上，曾经全文刊登过毛泽东的《论持久战》。同时，邵洵美又出版了中英文对照的单行本。其英译由邵洵美的美国情人项美丽完成，毛泽东本人专门为此写的序言，则由邵洵美亲自译出。英译本印有五百册，又由邵洵美亲自出马，分发到当时居住在上海的外国人寓所。在日寇铁蹄之下，这无疑是把脑袋拴在裤腰上的赴汤蹈火。邵洵美为此特地买了把手枪防身。这段轶事颇具当年信陵君窃符救赵的传奇色彩，可叹从抗战中获益的共产党政府，对此讳莫如深。

更令人唏嘘不已的是，二十多年之后，一九五八年，邵洵美竟然被毛氏当局加诸“历史反革命”罪名，投入大牢。邵洵美女儿在《我的爸爸邵洵美》中，回忆见到从牢里出来的父亲，说：“我最后见到的爸爸，是一个饥饿、衰弱、斑白头发、面庞紫乌、上气不接下气、瘦得只剩一把骨头的老人。只有他一眨一眨跳动的右眼才捉住我的回忆，叫我一阵阵心酸。”

其实，邵洵美晚年即便不系牢狱，也已非常落魄。邵绡红回忆说：

他后来穷到陆小曼过生日，要把图章卖掉给陆小曼做寿，但是徐悲鸿给我

妈妈和他画的画像，很值钱的艺术品，他也说捐就捐了。我妈妈和他都不会理财，做图书公司的时候，一堆画家在那里管，画家也不会理财。办报纸，可以去批“进口纸”，能够节约很多钱，负责批纸的人就是经常在一起玩的人，但是他们都不晓得去批。

邵绉红对其父得出的结论是：“他很天真，骨子里是个诗人。”

邵洵美的诗歌成就如何，故且不论。仅是其人之有诗意，不要说当时的诗人当中，即便是古今中外的诗人群落中，也是屈指可数。同样的浪漫，李白是“将尽酒、杯莫停”地散尽千金买醉，邵洵美是毁家纾难式的抵抗日寇，是为文化出版事业耗尽家产，鞠躬尽瘁。笔者曾经作过一个比方：张爱玲有如《红楼梦》大观园里一不小心掉到上海滩上的一个聪明丫环；而邵洵美则像是从《山海经》里，一交跌落到二十世纪中国历史上的古色古香人物。因此，其诗有《诗经》式的风流倜傥，其人有上古先贤的高贵和谦卑，并且往往诉诸天真到懵懂的厚道和童趣。这般人物，岂是从泛黄的古纸堆里钻出来的鲁迅能够读懂的？更不用说从《三国演义》和《水浒传》中溜出来的毛泽东们。

还有一个足以跻身于让鲁迅和毛泽东读不懂的人物行列的新月社诗人，是陈梦家。有关陈梦家，钱穆晚年回忆如斯：“有同事陈梦家，先以新文学名。余在北平燕大兼课，梦家亦来选课，遂好上古先秦史，又治龟甲文。其夫人乃燕大有名校花，追逐有人，而独赏梦家长衫落拓有中国文学家气味，遂赋归与。”钱穆提及的其夫人，便是著名的翻译家赵萝蕤，艾略特那首滥用典故以致晦涩不堪的长诗，《荒原》，的中文译者。

钱穆在回忆中显然不愿指出陈梦家所具有的是什么样的中国文学家气味，仅用“长衫落拓”一词略过。毋庸置疑，该词不会用到任何一个儒家诗人身上，比如杜甫那样的。该词通常会让人想起魏晋竹林诸子，与儒雅无关，而颇有放浪形骸的意思。陈梦家那种不修边幅的名士风度，既可以是才华横溢的别一种说法，也可以意指他的不通人情世故。给老师写信，以兄长称之。平日里“自视甚高，且口无遮拦，恣意讥评时弊，品题人物。”新朝建政之后，高等学府院系调整，他被当局从清华大学文学院调到社科院考古所，可能是防止他在讲台上信口开河；但他照样坚持业务第一，针贬当时的领导体制是“外行领导内行”。新朝简化汉字一举，别人不敢吭声，偏偏他会挑在那个令人难忘的一九五七年，发表《慎重一点“改革”汉字》；由此获罪，划入右派。

从来不谈政治的陈梦家，对政治有着像徐志摩一般的敏感。早在新朝初建之际，据其旧友回忆说，有一天燕京大学校园里的大喇叭广播一个通知，要求全体师生参加集体工间操，陈梦家一听马上反应道：“这是《一九八四》来了。”比徐志摩不幸的是，陈梦家此后还真的亲身领教了中国式的《一九八四》。那样的噩梦，于一九六六年开始走向疯狂。陈梦家不堪凌辱，断然自尽。诗人撒手人寰的那一刻，也许看见了嵇康在刑场上的身影，或者听见了那位自由主义先贤弹奏的《广陵散》。

一场毛氏革命，对于熊十力和梁漱冥那样颇有救世意识的糊涂人，或许多少含有喜剧成份，但就《新月社》的自由主义政论家和个性独具的诗人而言，却只能说是悲剧。他们之中，邵洵美也罢，陈梦家也罢，在自由丧失之后，能够继续保持的，惟有不可侵犯的尊严。此情此景，颇类古希腊戏剧《特洛伊妇女》。区别在于，同样的尊严，在特洛伊城陷落之后，由该城剩下的妇女展示；而在毛氏新朝建政之后，则体现于少数不愿屈服的文人雅士。

人的不可侵犯之尊严，一如刻骨铭心的自由秉性，通常是无言的。有时见诸一了百了式的自尽，有时见诸日常生活的细微末节。据人回忆，在五十年代，

那些个思想自由、言论自由和写作自由正在逐渐被剥夺殆尽的日子里，陈梦家晚上看完戏，照例会寻到一家看似不起眼的小馆子，享受“蜜汁甜菜”。他“将白菜帮子切成筷子粗细，放入胡萝卜丝、生姜丝，然后用蜂蜜、白糖拌匀。他要了一盘又一盘，饮二锅头白酒，边吃边谈。”直至“时已午夜，路静人稀，他才在微醺中回家。”

邵洵美也有于潦倒之际、照样从容不迫的唯美气度。在女儿的回忆《我的爸爸邵洵美》里，曾提及旧友秦鹤皋的如此一番记述：“一天上午去淮海路看望洵美，见他正坐在一面小镜子前梳头。桌上放着一碗‘刨花水’（浸着薄木片的水）。见洵美蘸着它认真地梳着头，很惊讶，没等开口，他倒先笑着说：‘侬要讲，这是过去丫头、厨娘梳头用的刨花水，对哦？现在可是我的‘生发油’呀！侬嗅嗅看，很香！’”

斯宾格勒在《西方的没落》中论说文化的时候，曾将具有生命力的文化，比作自然中的野花野草。文化的鲜花，是无拘无束地开在大自然里，还是被人刻意种植在装模作样的塑料花园里，只消察看一下，其尊严的有无。没有尊严的文学和文化，有如人工种植的塑料花草，总也逃不了人去园空的命运。那些曾经荣耀一时的装饰物，一旦荒芜，枯死之后便再也不会复生。而有尊严的花草，“野火烧不尽，春风吹又生”。新月社上述三子，徐志摩、邵洵美和陈梦家，无论是他们的诗歌，还是其哀婉的人生，都是二十世纪中国文学史上三株芬芳的奇葩。无论其诗其人如何的飘逸，如何的华丽，如何的落拓，骨子里都有一种生命本然的朴素和谦卑，其形象一如陈梦家诗作《一朵野花》的描述：

一朵野花

一朵野花在荒原里开了又落了，  
不想到这小生命，向着太阳发笑，  
上帝给他的聪明他自己知道，  
他的欢喜，他的诗，在风前轻摇。  
一朵野花在荒原里开了又落了，  
他看见青天，看不见自己的藐小，  
听惯风的温柔，听惯风的怒号，  
就连他自己的梦也容易忘掉。

## 10 南有施蛰存，北有钱钟书

假如排除各种各样的学术规范和历史语境，仅就自由主义的本义而言，二十世纪的中国自由主义景观，分别体现在两类人物身上。一类即是上述新月派诸子的人文风貌，其自由思想来自西方文艺复兴以后的文化思潮；还有一类自由主义景观，虽然多少也受到西方人文主义的影响，但其骨子里的文化渊源，却是承继了中国历史上的自由主义传统。该传统作为一种人文现象，最早可以追溯到《山海经》神话的精神渊源，可以追溯到伯夷叔齐式的独立人格；其后又经由老子的《道德经》，最后在庄子散文中作初始的定型。中国文化中的这种自由主义传统，与西方自由主义的重大区别在于，通常不是诉诸文字，而是经由生命本身体现。因此，这样的自由主义虽然也表述为思想，比如陈寅恪盛赞的陶渊明，但并不止于思想；虽然也诉诸文字，比如施蛰存推崇的庄子文选，却又不止于文字；虽然也可区分出清晰的学术脉络，但又不限于哪家哪派。比如汉末党锢一案中，从政治理念上说，是以儒治国的悲剧；但从自由思想和独

立人格的角度来看，又很难辨别出，究竟是儒生所为，还是道家之举。后人最多只能分出一个朝野的泾渭，但也并不如何的分明。比如陈寅恪显然不是无意的疏忽，在论及魏晋时代和汉末党锢时，略过了陈蕃，仅将李膺和范滂作为代表人物。因为陈蕃不管怎么说，毕竟是朝臣。但问题是，李膺和范滂，多少也有过从政的经历；只是以他们两个的自由自在脾性，不适合驰骋于官场罢了。倘若以现在的概念界定来说，当时百分之一的民间知识分子，惟徐孺子而已。

历史上的士林，通常奉孔儒为正统，这正统之外的各种自由思潮和逍遥人物，通常被史家忽略。司马迁可能是看在孔丘发过话的份上，为伯夷叔齐作传。孔丘没有谈论过箕子，于是商周之交一个至关重要的人物，便被司马迁错过了。同样的偏见，也会发生在论说二十世纪中国文化的学术著作里。学人们的注意力通常都集中在诸如熊十力、梁漱冥那样的人物身上，并且把他们视作中国文化的代表性人物，而不会把施蛰存和钱钟书置于思想史和文化史的视野，仅将他们放入文学史的范畴。事实上，施蛰存和钱钟书的文化涵义，绝不下于他们在文学上的意味。至少，他们是熊十力和梁漱冥的鲜明对照。

比起熊十力妄自尊大的颠狂和梁漱冥要死要活的糊涂，施蛰存和钱钟书有着过人的清醒。他们既不会把自己夸张到可笑的地步，也不会一心想着要拯救天下而四处奔波。他们因为世事洞明而情绪稳定，他们因为人情练达而不打诳语。他们在专制高压底下的处世方式，是尽可能的听其自然，决不会自作多情地给皇上写信，也不会为了表明心迹而恨不得在上朝时当众开膛剖白。他们非常清楚士子和皇帝之间的界线在哪里，因此，以不卑不亢的方式，尽力恪守自己的人格和尊严。至于究竟恪守得如何，施蛰存和钱钟书倒是各交一份答卷。

所谓南有施蛰存、北有钱钟书，并非缘自他们的籍贯，而是意指他们在四九年以后的生存定位：一个留居上海执教华东师大，在教学中拒绝援引马列文论，于五七年被打成右派；其后埋头古碑，文革后复出执教，淡然处世，百岁而终。一个北上进京，先是执教清华，后调文学研究所，被钦定为《毛选》英译定稿人，其后又为毛诗词的英译一尽绵薄，成为一名红朝御译；文革过后，终受重用，出任中国社科院副院长。一代御译，于谢世之际，元首唁电，举朝哀悼，备极荣哀。

很难说此二子的人品有高低，可以肯定的只是，境界有异。同样的倾心老庄，不以孔儒学说为然，施蛰存从中得了嵇康阮籍式的风骨，所以难免跻身右派行列；钱钟书由此学成了世故的明哲保身和圆滑的求生图存，于冰刀霜剑之下，毫发无伤。当年推崇庄子文选的施蛰存，确实修成了庄子式的淡泊；而在《管锥编》里只论老子不说孔子的钱钟书，一不小心被红色朝廷宠幸有加，赏赐御译一职，似如当年老聃曾为周室史官。老子写完《道德经》，可以骑着青牛逍遥自在地随风而逝；而钱钟书译完圣著圣词，便有荣？累赘；自此有了官家身份，入了冠盖之列。当初不算求仕，只是被人抓差；尔后却是习惯成自然，有如旧式妇女的嫁鸡随鸡，嫁狗随狗。一部绵绵不断的《管锥编》，其聪明尽在其中，其苦涩也尽在其中；其学问尽在其中，其局促也尽在其中。相比之下，无论是人生还是其学术成就，施蛰存是天然无饰，钱钟书是锦绣如织。钱钟书的聪明既在于圣差降至之际的顺水推舟，又在于面对加官晋爵之时尽可能的荣辱不惊。皇恩浩荡之下的进退失据，只可能发生在刻意扮演儒生的士子身上，不可能成为钱钟书留给世人的笑柄。这或许算是一个中国式的自由主义士子，能够恪守的人格底线。

所谓文如其人。此二子四九年后的人生，其实早就写在他们四九年前的文字里，比如说，他们那时发表的小说里。当然，一提及他们的小说，人们马上

会想到钱钟书的《围城》，而不会想到施蛰存的诸多篇什。这与其说是施蛰存的小说太不有名，不如说是后人尤其是文学史家们的惊人无知。即便是以推举张爱玲小说闻名的现代小说史家夏志清，也同样茫然于如何论说施蛰存的小说。施蛰存小说在艺术上的超前，不仅同时代的小说家无以比肩，也让后来的文学评论家和文学史家，茫然失措。

后人曾以“心理小说”、“新感觉派”、“意识流小说”等等说法，概括施蛰存在三〇年代的小说创作。对于这些强作标记的说法，施蛰存一概不予认同。这并非是施蛰存故弄玄虚，而是其小说确实很难一以概之。相信就算是施蛰存本人，都不知道如何概括自己当年的小说创作。因为他的小说，包含着太过丰富的叙事元素，不啻是心理小说，新感觉，意识流，这些与当时欧洲现代派小说完全同步的写作手法，还含有即便是在欧美现代派作家笔下、也要等到二战以后才风行的现代审美意识，诸如荒诞派戏剧，黑色幽默，乃至所谓拉美的魔幻现实主义，等等。假如可以将鲁迅的《狂人日记》勉强归入意识流或者心理小说，那么施蛰存诸如《将军的头》、《鸠摩罗什》之类的小说，几乎具备了西方现代派小说的全部特征。施蛰存的现代小说写作，可以说是继鲁迅小说之后的又一划时代标记，从而与李金发的现代诗歌一起，分别在小说和诗歌上标画出一个历史性的界碑。毫不夸张地说，施蛰存乃是中国现代派小说的奠基作家。

施蛰存的小说，曾经有过一位知音，即是《心理小说家施蛰存》的作者，苏雪林。这位才女当年写下的那篇评论，至今依然是有关施蛰存小说的最权威阐释。诸如二重人格冲突，变态性欲描写，缘自弗洛伊德心理学的梦学应用，结构的严谨，刻划的细腻等等，所有这些概括和分析，全都让以后的评家望而却步，尤其让一些不伦不类地追随后现代的汉学家或准汉学家们极为尴尬，他们只要一说施蛰存小说，冥冥之中的苏雪林就会发笑。

苏雪林的才学并不在于将施蛰存小说归入什么流派，而在于其独到的洞幽烛微。比如，说到施蛰存小说的写梦之精彩，苏雪林慧眼独具地指出：《狮子座流星》那个梦写得最有趣味。“卓佩珊夫人想生儿子的欲望，正在脑筋里闹得不开交，听了狮子座流星出现的新闻和巡警戏言，同旧日所闻的日月入怀主生贵子的传说和射在眼皮上的朝阳，丈夫牙梳的落地声，连结一片，成此一梦。”这样的审美眼光，担当得起陈寅恪所说的与所论说者处于同一境界的褒奖。胡乱编派作家作品属于什么流派什么主义，乃是文学评论当中最肤浅也是最劣等的学究方式；惟有品味作品细节、穿透作品内涵的识见和妙悟，方才见出论家的目光和功力。当苏雪林从施蛰存的小说论及李商隐的诗歌时，让人不由眼睛一亮，这才真正叫做，心有灵犀：

施氏擅长旧文艺，他华丽的辞藻大都由旧文学得来。据他作品所述，我们知道他很爱李商隐的诗，而且自己所做的旧诗也是这一路。玉溪诗素有“绮密瑰妍”之评，施氏创作小说，文藻的富丽与色泽的腴润，亦可当得起这四个字，则他的艺术一定大有得于李诗。

施氏作品色泽的腴润，可于《将军的头》一书见之。《鸠摩罗什》中描写沙漠景色的一段，高僧回忆受龟兹公主诱惑的一段，美丽得简直像诗。阿褰公主的故事本来极其瑰奇，作者的描写，更使它诗化了。

施蛰存写鸠摩罗什天人交战之苦，都从正面落笔，细腻曲折，刻划入微。用了十二分魄力，十二分功夫，一步逼入一步，一层透进一层，把这个极不易写的题目写得鞭辟入里，毫发无遗憾而后止。

读过苏雪林之于施蛰存小说评论，能够补充的只是，倘若中国现代文学史

上有过一位类似卡夫卡那样的作家，那么非施蛰存莫属。这可能是苏雪林难以洞见的，这也是施蛰存其人其小说与钱钟书其人其小说的根本区别所在。从施蛰存的小说里，可以读出卡夫卡式的谦卑和悲悯，一如读钱钟书小说只能读出乔伊斯式的自负及其对芸芸众生的轻蔑。非常有趣的是，施蛰存晚年谈及钱钟书的《围城》，仅用一句话：洋才子说刻薄话。此评看似尖锐，其实相当醇厚。因为钱钟书的《围城》，岂止只是刻薄话而已。

钱钟书小说里的方鸿渐，怎么看都感觉是有作者的影子在其中。方鸿渐的玩世不恭里，含有一种世家子弟的轻浮；方鸿渐的聪明过人里，又有文化玩票的油滑。乔伊斯在《都柏林人》里写出的，像是一个上海人看江北人那样的不屑一顾；同样，倘若将方鸿渐假设为上海人，那么在方鸿渐眼里的同事，几乎全都是既可怜又可笑的江北人。乔伊斯凭借《都柏林人》、《尤里西斯》、

《芬尼根之觉醒》，一吐对世人的不屑一顾，钱钟书籍方鸿渐将世上读书人尽情嘲弄。假如《围城》里去掉方鸿渐其人，那么有如又一部《儒林外史》。但因为有了方鸿渐其人，《围城》的格局反而变得狭窄局促，不过是一个自视甚高的才子一览众山小的尖酸刻薄。如果说，婚姻是围城，学府是围城，知识是围城，那么方鸿渐的自负，钱钟书的聪明，其实也是围城。方鸿渐在他所不屑的人群中混日子，钱钟书则在他的聪明里打转。走出聪明，需要慈悲。而这恰好是钱钟书其人其小说的死穴所在：缺乏悲悯。钱钟书也罢，方鸿渐也罢，总是在睥睨浊世的同时，顾影自怜。借用一句上海俚语形容，这样的人物倒是有点像“小刁模子”。所谓“小刁模子”，意指擅长自我保护，不喜赴汤蹈火；见强者装蒜，见弱者嘲弄；总有一技之长，却又极其爱惜羽毛。在这类人物的心目中，所谓自由，其涵义无非在于：与众不同；或者干脆就是：出类拔萃。不过，要指望这样的人物随波逐流，是不可能的；要指望这样的人物动不动就像郭沫若那样捶胸顿足，痛哭流涕，也是不可能的。

施蛰存其人其小说，有着钱氏所缺乏的雍容大度：自由被诉诸悲悯情怀，诉诸对芸芸众生的关切。所以会有施蛰存的如此自白：“在政治上左翼，文艺上自由主义。”施蛰存早年加入过共青团，参加过革命活动，后来又与左翼文人阿英共事，合编《中国文学珍本丛书》。早期共产党人，不乏理想主义者。因此会有三十岁之前不信共产主义是没有良心一说。但施蛰存的左翼活动，并不意味着像其他左翼文人一样，把自己完全卖给那个主义。声称“文艺上自由主义”，相当于陈寅恪自由思想、独立人格的别一种表达。也正是这样的自由秉性，使施蛰存小说独具中国现代小说史上其他作家所不曾具备的审美境界。

就写作技巧而言，意识流手法不仅见诸施蛰存小说，也同样见诸施蛰存的诗歌，比如那首著名的《银鱼》：“横陈在菜市里的银鱼，土耳其风的女浴场。银鱼，堆成了柔白的床巾，魅人的小眼睛从四面八方投过来。银鱼，初恋的少女，连心都要袒露出来了。”从银鱼联想到安格尔画里的土耳其浴场，再联想到柔白的床巾，最后联想到少女初恋的心。读过这首短诗就能够明白，施蛰存是怎样写作诸如《将军的头》、《鸠摩罗什》那样的现代小说的。意像的转换，全然是下意识的听其自然。其中，欲念总是像《浮士德》里的梅菲斯特，不断地诱引诸如将军（《将军的头》）、高僧（《鸠摩罗什》）、莽汉（《石秀》）、贤妇（《狮子座流星》）之类各色人等，走火入魔。施氏小说对欲望的这种旁观，与其说是受弗洛伊德学说影响，不如说是基于卡夫卡式的悲悯。而抵达如此悲悯境界的前提，则是作者本人的超然物外。这与其说是文化根底如何深湛，不如说是生命底气着实充沛。

施蛰存早年的成名作《上元灯》，将一段青梅竹马式的恋情，写得意趣盎



然，却又轻淡，隽永。仅一盏花灯，便道尽款款深情。青春期的萌动，有如湖面上的涟漪，微波荡漾，全无翻江倒海般的不可遏止。爱得倾心，心地坦荡；妒意乍起之际，旋即又体贴入微。结尾处毫无“三军过后尽开颜”式的粗俗，充满“却话巴山夜雨时”的温馨。施蛰存晚年曾经如此总结自己的婚姻：淡如水，甜如蜜。这六个字，又恰好是小说《上元灯》最为贴切的注解。或者说，《上元灯》里的清淡，贯穿了施蛰存的一生。这与卡夫卡在婚姻面前的进退维谷，倒是对照鲜明。

很难说是因为个性太柔弱，还是世事太洞明，卡夫卡终其一生，都生活在父性专制的阴影底下。这使卡氏小说在透彻之余，难免遍布绝望之雾。相反，有庄子式修为的施蛰存，在观照世人为欲望所苦之际，总会留出一丝宽厚的微笑。卡夫卡笔下的约瑟夫·K，土地测量员，更不用那个变成甲壳虫的格里高利，基本上都是得不到拯救的，有如一道道无解的难题。但施蛰存小说里的将军也罢，高僧也罢，一旦经由欲望的纠缠而还原为芸芸众生，全都有着朴素的归宿：将军死在爱恋里，高僧留下了舍利子。至于《阿谿公主》中的男主人公，没有像罗密欧那样全然死于殉情，而是终被仇家所害；并非是故事不够浪漫，而是小说无意间折射了中国式的仇恨。施蛰存小说唯一的一次失手，是在《李师师》里错写了那个宋朝的艺术家皇帝。既然将军、莽夫、高僧都在怜悯之列，那个可怜的艺术皇帝，为何不能是个被同情的对象？可见，文艺的自由主义，虽然大致上独立于政治的左翼，但有时一不小心，也会被左翼咬上一口的。

除了那个艺术家皇帝得不到宽恕，施蛰存小说世界里的其他所有人物，皆是众生平等。而且不啻是平等在死亡面前，也同样平等在欲望底下。正如卡夫卡小说中的众生被世界的荒诞所吞噬，施蛰存小说里的人物被难以克制的欲望所折磨。惻隐之心，由此而生；谦卑之意，因此而起。读钱钟书的《围城》，会时不时地听见作者的窃笑。但读施蛰存的小说，即便讽刺也轻淡如云，作者没有任何优越感。比如《鸠摩罗什》中这段细节：

得知那个放浪的女人是妓女之后，罗什的两眼闭上了。他有着一个要见一见这个妓女的企望，很热心的企望。但不知为了哪一种动机，他沉思了一会：“那是个苦难的女人呢。”“不，是个欢乐的，幸福的女人。”那年轻的禁卫军说。“但灵魂是苦难着的。”“她没有灵魂，况且名为灵魂的那东西，她是不必要有的。”“她要老了呢，那时候灵魂将使她感受到苦难。虽然现在青春，是欢乐，是幸福。”“不，国师，在她是没有老，只有死。她永远是青春，永远是欢乐的，你没有看见她常是对着人笑吗？”“官儿，你罪过了。”

尤其是这样的结尾：

所以在他寂灭之后，弘治王替他依照外国方法举行火葬的时候，他的尸体是和凡人一样地腐烂了，只留着那个舌头没有焦朽，替代了舍利子留给他的信仰者。

那个舌头之所以变成了舍利子，不是因为讲经，而是由于与女人的亲吻。这样的讽刺，不能说不深刻；但这样的幽默，又不能说不宽厚。人欲固然丑陋，但又是合理的，合乎人性的。施蛰存小说既不把欲望歌颂成天堂，也不把欲望一脚踹入地狱，而是把欲望像一盘红烧蹄膀似的，轻轻地端上桌子，让读者细细观赏。大凡读过施蛰存的小说，人们既得不出有必要禁欲的结论，也找不到理由，可以纵欲。这就好比出恭，抑制出恭会导致失常，但整天想要出恭却成了病患。从施蛰存小说里可以读出的是，该出恭时就出恭，不想出恭时就不必强求。凡事都得顺其自然。而顺其自然，恰好就是老庄哲学的要义，也是施氏

小说不同于卡夫卡小说的品质所在。

沿着卡夫卡的深邃，会走向绝望意义上的悲观。这种悲观的一个反衬性前提，乃是作者认为世界本来不应该是这样的。这就好比苏格拉底会喋喋不休地告诉雅典同胞，你们理当更加优雅更加高贵。但问题是，世界本来就是这样的，雅典人本来就是没有苏格拉底所希望的那么优雅那么高贵。这与其说是人类的人无完人，不如说是卡夫卡和苏格拉底本身由于追求完美所致的悲剧。卡夫卡害怕婚姻，是担心婚姻不够完美，从而承担不起不完美的责任。假如卡夫卡能够认清婚姻本来就不尽完美的真相，那么就会减少许多承担责任的恐惧。金无足赤，人无完人，世上更无完满婚姻，只消退一步，就可以海阔天空。施蛰存懂得这样的道理，所以有了“淡如水”之说。这可能也是东方哲人与西方哲人的区别，从来不把世界设想得十全十美，所以不作乌托邦之论。而乌托邦正好是卡夫卡悲观的逻辑前提。就像苏格拉底死后，弟子柏拉图以理想国来悼念先师。这与其说是情感原因，不如说是逻辑结果。中国的圣哲如老子庄子，从来不设这样的逻辑前提，所以有了顺其自然。施蛰存的小说，在精神空间上具有卡夫卡那样的深邃，但在其文化承继上，却得了老庄哲学的真传。在小说《鸠摩罗什》那种悲悯一代高僧的目光里，处处闪烁着庄子式的智慧。由此联想到那个可怜的熊十力，只稍稍许有点这样的智慧，就不致于颠狂得不成样子。据说，熊十力晚年因为被红卫兵拉上台与妓女同台批斗，引为奇耻大辱，从而羞愧难当。倘若熊十力能够认真读一读施蛰存的《鸠摩罗什》，或许会把与烟花女子同台批斗，看作一件趣事，一笑了之。须知，一本正经地给草莽皇帝写信，才是真正的奇耻大辱。

以“北山四窗”著称于世的施蛰存，在其东窗（古典文学）、南窗（现代文学）、西窗（外国文学）、北窗（金石碑版）诸窗上的治学和译作，广博其次，才情居首，其境界一如在小说里的悲悯和谦卑。读施蛰存的《唐诗百话》、《词学论稿》、《宋元词话》之类的书稿，与读钱钟书的《谈艺录》和《管锥编》，一个明显的区别在于：施氏学术让人感觉亲切，颇有将拳拳之心、诉诸谆谆之间的平易风度；而钱氏学问却拒人千里，读者有如面对一位知识巨富，一不小心就会遭受无声的耻笑：笑你知识贫乏。施蛰存解读唐诗宋词之际，心里想的是读者，字里行间充满着与众分享的快乐；钱钟书挥霍知识财富之时，满是富家子弟的趾高气扬，念念不忘自己如何的聪明过人；就连过目不忘的记性，都会成为一种荣耀。钱氏小说里的自恋，一旦溃瘍到学术著作里，情不自禁地变成了自恃和自傲。诸多细节，不管必要不必要，纷纷沓沓的拉扯进来。乍一看，还真不知道究竟想要表达什么；但细细一想，恍然大悟：钱氏操练学问，有如韩信点兵，多多益善。

在西方人文史上，也有一位博学如钱钟书的学者。这里指的是，《英文字典》的作者，英国学者塞缪尔·约翰逊，其字典又称《约翰逊字典》。但这位博学者留给世人最深的印象，与其说是浩瀚的学识，不如说是出俗的人文气度。塞缪尔·约翰逊之所以获得后世敬重，也不是因为知识的如何渊博，而是其自由思想和独立人格的出类拔萃。一位学者的大气与否，不在于读过多少书，记住多少字，而在于精神上的不可摧折。相比之下，钱钟书的学问，再浩瀚也难免间杂着精神底蕴上的楚楚可怜。这并非是可以归咎生存环境过于严酷，而能够替钱钟书开脱的。

要说生存环境，钱钟书有幸生于清室逊位前一年，更幸长于百家争鸣的民国时代。钱钟书的不幸在于，后半生被钦点为红朝御译。御译有如侍妾，再怎么个风光，再怎么个籍此获得庇护、从而赢得一方小小的清静之地，个中滋味

也并不让人受用。由此可见，钱钟书的埋头撰写《管锥编》，既犹如马尔克斯小说《百年孤独》中的布恩地亚上校没完没了地做小金鱼，又好比《白毛女》里的喜儿被奸污过后，一声不吭地使劲扎鞋底。其中的满腹郁闷和一腔无奈，钱钟书心知肚明。不管怎么说，钱钟书毕竟是个热爱自由之人。虽说《围城》里的方鸿渐过于自恃，但绝不是个自我压抑到畸形地步的孔己己。即便是有关学问，钱氏也有着不凡的彻悟，有道是：“大抵学问是荒江野老屋中二三素心人商量培养之事，朝市之显学必成俗学。”钱氏如是凝聚在《管锥编》里的辛酸苦辣，孤独的心境，曲高和寡的心气，难以为肤浅的后学们所体味。不少将钱氏视作学术偶像的学人，鲜有领略个中三昧者。他们仰望着钱氏的学问高山，羡慕着钱氏的功成名就，却从来不曾想过，这可是钱氏以低声下气做御译的代价，换来的心血结晶。钱氏籍此告诉世人，《管锥编》里的钱钟书，才是真正的钱钟书；一如喜儿告诉大春：身子遭污，灵魂犹在。中国文人和中国妇女，无论在历史上还是在至今不变的现实中，都属于被污辱被损害的同类。

至于《管锥编》和《谈艺录》的人文价值，足以与李渔的《闲情偶寄》相提并论。钱氏学问留给后世一座厚重的学问高山，李氏偶寄告诉世人，中国文化的精粹并不见诸皓首穷经，而是见诸日常生活的如何讲究。两相对照，中国文化的林林总总，长长短短，诸如感官上的，记忆中的，也就尽在其中了。面对既琐碎又精致的钱氏学问，被毛时代剥夺过知识习得权利的一代学子，自然会惊叹其学识的渊博；但让以知识爆炸为特征的时代年轻人看在眼里，却又会为有前辈如此沉缅于浩瀚的书海，感到不可思议。他们会怀疑，这样的人生，真的很有乐趣么？当然，对于附庸风雅的文化票友来说，钱氏著作乃是他们的永恒经典；一如《易经》之于算命观相看风水之徒。这应该是施蛰存的学问所难以企及的。因为施氏的诗话词学，不过是与读者分享的一道美味佳肴，不求永恒，但求愉悦；分享过后，烟消云散。按理说，这其实也该是钱钟书撰写《管锥编》的初衷：在那漫长而又无可奈何的日子里，自娱自乐一番，并不曾想到要成为文化票友的经典。人生有如白马过隙，这是施、钱二位共有的彻悟。稍微不同的只是，钱氏绝对不会推却朝廷恩赐的荣耀，但施蛰存面对官家褒奖，却会从容不迫地告诉对方：你们颁奖，颁错人了。

## 11 林昭的昭示和顾准的求索

一九四九年的红朝建政，成为二十世纪中国文化精神光谱的一个断裂。从清末民初到四九年的民国时代，是与春秋战国遥遥相望的诸子时代；百家争鸣，百花齐放。而自四九年以降，一党专制，独尊马列，思想划一，精神单调。整个精神光谱只剩下革命的红色与被专政的黑色。在一个动物庄园里，没有人可以自由思想。几亿人追随一个头脑，有思想的知识分子被迫接受改造。中国历史上最为黑暗的年代，在精神上的特征有如一个漫长的冰川时期。足足有几代人，丧失了思想的能力。

在这个精神冰川时期，能够思考已经是罕见的例外。而那些思考所留下来的结晶，也十分有限。数量上有限，人文质地上又局限。这些思考者大都是共产党人，其精神渊源缘自五四新文化，并且以科学和民主为重心。他们之中有不少人，都经历过延安整风，对思想改造早就有着刻骨铭心的记忆。诸如《庐山会议实录》的作者李锐，《风雨苍黄五十年》的作者李慎之，《只有民主社会主义才能救中国》的作者谢韬，《党史笔记》的作者何方，等等。这些共产

党人没有出类拔萃的学历，没有民国诸子那样的学贯中西，因此在学术上做不出前无古人的学问，在思想上也说不出惊世骇俗的观点。他们的优势在于：几乎每一行字每一句话，都是血泪斑斑的磨难和体验所得。他们是牢房里的留学生，他们是地狱里的生还者。他们的文字，是幸存者的警世通言。

不得不指出的是，最终能够在文化精神的光谱上刻下印记的，却不是这些幸存者，而是两个倒在地狱里的受难者：姑苏女子林昭，上海学者顾准。

林昭，当年北大新闻系的著名才女，五七年的右派学生，六十年代《星火》一案文字狱的首席思想犯，因拒绝认罪而最终倒在刽子手枪口下的绝代英烈。这个名字在法国历史上能够找到的对应人物，应该是圣女贞德。在中国历史上让人联想起的，乃是清末民初的鉴湖侠女，秋瑾。这个名字足以让博大精深的学问显得苍白，更不用说似是而非的思想操练。这个名字告诉世人，一个民族的文化精髓，是以什么方式体现的。这个名字的涵义在于，什么才叫做存在的诗意。这个名字的永恒意味在于，即便没有苏格拉底那样的学识，也照样会因为思想获罪，也照样会因此遭到谋杀。因为思想的光泽往往不在于深刻与否，而在于自由与否。

倘若要追溯思想渊源，那么林昭显然是一个理想主义意义上的原教旨主义者。这样的原教旨主义，有时是秋瑾那样的反清复明理想，有时是与某种乌托邦联在一起的憧憬和向往。共产主义乌托邦有如梅菲斯特，将无数青年男女变成走出书斋的浮士德。当他们杀人越货之时，梅菲斯特告诉他们说，这是在驱除妖魔。当他们壮烈牺牲时，梅菲斯特告诉他们说，这是在为理想捐躯。一九二七年，林昭的一位舅父，就这样倒在国民党的刑场上。林昭的一位叔父则是又一位革命先烈。林昭少时的投身共产革命，很难说不是这样一种前赴后继。假设林昭也像其舅父一样，出现在一九二七年的历史画面上，有可能会成为共产党烈士。但阴差阳错的是，林昭现身于一九五七年，历史像翻烙饼似的翻了个儿：当年国民党的屠夫角色，由共产党扮演；而当年共产党的殉难角色，由知识分子和莘莘学子承担。难怪俗话有说：三十年河东，三十年河西。

作为共产党烈士的后人，林昭似乎是掉进了革命老前辈设下的陷阱。或者说，林昭是作为一个“我们的孩子”，被党国捕获的。假如林昭像某些右派那样，自称是被母亲错打的儿女，就算戴上了右派帽子，也不至于惨烈如彼。几百万右派之中，在心理上思想上和精神上被驯化为奴才的，不在少数。所谓的反右，是一场对思想自由和言论自由的围剿。但这并不能反过来说，凡是被打成右派的，都是自由言论者和自由思想者。专制的高压，之于五十年代的知识分子和莘莘学子，远不啻是人权的剥夺，更是精神的箝制。而能在那样的高压之下依然追求自由的思想者，实在为数寥寥。不要说众多追随革命的女儿，即便是当年自由主义的标帜性人物，在被打成右派之后，都发不出自由的呼喊。而林昭的出众，则恰好在于，能够在如此一片冻土之下，顽强地展现出思想的萌芽，有如从巨石底下长出一株自由之花。

毛氏革命的无耻，在于打着乌托邦理想的旗号，做着掠取江山的流氓勾当。毛式专制的双重性又在于，不仅是权力的施虐，同样也是精神的奴役。反抗权力专制只需要勇气，但要冲破精神的黑暗，就还得需要一种对自由与生俱来般的向往。林昭的奇特，并不在于思想如何深刻，而在于是一个天然的自由女神。林昭既不为权力的淫威所屈服，又不在精神的专横面前陡生怯意。那个乌托邦的理想破灭之后，林昭从古希腊神话中找到精神的支点，以此撬动了整个专制世界。林昭在那首著名的长诗《普罗米修士受难的一日》中，作了如此宣告：

我酷爱自由胜似生命，可假如它索取某种代价，我宁肯接受永远的监禁。

《普罗米修士受难的一日》与其说是对古希腊盗火者的讴歌，不如说是林昭本人的一部受难者写照。事实上，林昭后来的遭际，完全应验了诗中呈现的情景。这首悲愤难当的长诗，最后竟成诗人自身命运的预言。从一个投身毛氏革命的热血青年，演变成一个毛式专制的受难者，其中的历史内涵发人深省，其中的心路历程，更是令人唏嘘。从心理上和精神上突破乌托邦的理想主义包装，直奔理想主义原本应有的自由精神而去，林昭的这一蜕变，不仅让拥有意识形态绝对优势的专制当局感到不可思议，也让高高在上的毛泽东本人，大惑不解：当年那么崇拜伟大领袖的女学生，缘何如此决绝地横眉冷对？

从林昭十数万言的上书中，人们可以得知，此乃御案。且不说毛泽东究竟存有什么心思亲自过问，需要指出的是，林昭与毛泽东的这场交锋，与其说是毛泽东挑起的，不如说是在林昭的长诗《普罗米修士受难的一日》已经预演过了的。这可能是林昭一案最富戏剧性之处，自以为是的毛泽东不仅没能让林昭就范，而且其角色都已在林昭的长诗中被先行规定为：霸道的宙斯。以此对应的，当然是林昭的自我选择：普罗米修士。也即是说，彼此交锋的性质，并非由皇帝给囚徒事先指定，而是早就明明白白地写在囚徒的诗歌里。同时拥有最高权力和无上话语的毛泽东，在这场由囚徒框定的交锋中，其狼狈可想而知。不仅理屈词穷，而且颜面扫地。倘若再联想一下宙斯的好色，碰上女版的普罗米修士，其狼狈更是可想而知。或许正是红朝宙斯的这种狼狈，这场交锋被封死成了绝密档案。可能也正是要顾及皇帝的颜面，当局才会在毛泽东被捧上神坛的如火如荼之际，断然杀害林昭。若说林昭案是一团漆黑，那么毛泽东的阴暗，乃是这团黑暗里的最黑处。

林昭长诗《普罗米修士受难的一日》，不仅是解读其血案的关键，也是读解其精神渊源的指南。引导林昭从乌托邦理想主义迷雾中脱颖而出的，是古希腊的自由精神。古希腊的自由精神是火性的，充满蓬勃向上的特征。这种精神体现于赫拉克利特的哲学，具有高贵的品质；体现于荷马诗史，崇尚纯粹阳刚的英雄气概；体现于苏格拉底的演讲，睿智而雄辩；体现于古希腊戏剧，有了气势磅礴的悲剧。古希腊的自由精神与中国上古的民族原型，《山海经》神话里的人物，相通；与先秦的自由思想家，有异。老庄哲学是水性的，推崇低处谦让的品质，或者与世无争的飘逸。正是继承了这种水性的自由品质，施蛰存和钱钟书才分别以各自的沉默或者不争，面对强横的专制王朝。不管沉默中蕴含了多大轻蔑，不管不争里掺杂着多少无奈，这种不屈服的方式，确实沉静如水；即便任凭摆布，也不会从心底里臣服。至于有些文人籍此耍弄小聪明，自然另当别论。需要指明的只是，林昭的自由精神直接源自古希腊悲剧：宁可玉碎，绝不瓦全！

在林昭长诗所描述的普罗米修士身后，很难说没有《山海经》人物的影子，比如填海的精卫或者舞戚的刑天。在历史的长河里，民族的始源形象会遭到扭曲和变形，比如后羿变成了关公，刑天变成了岳飞；但最为本真的精神却生生不息，从女娲式的神明到秋瑾和林昭。笔者在历史小说《吴越春秋》中想像姑苏女子的刚烈时，曾经不无迷茫。因为吴越文化里的越地巾帼，有秋瑾为证。至于吴地的姑苏女杰，一时想不起历史上的原型，惟有在小说里见识过林黛玉那样的女子。及至读到林昭事迹，方才恍然大悟。吴越女子的阳刚，果然各有风采。并且，这是在一个形而上意识极为匮乏的时代里，出现的一个女版的普罗米修士；在一个宗教精神极为淡薄的国度里，现身的一个基督般的女神。

倘若说，基督受难构成西方文化的一个起点，那么也同样可以说，林昭受难将成为中国文化的一个转折。五四时期之于科学和民主的呼唤，此刻完全转

换为自由和人权的觉醒。其情形一如林昭在《普罗米修士受难的一日》中的深情吟唱。

人啊！我喜欢呼唤你响亮的/高贵的名字，大地的子民，/作为一个弟兄，我深情地/呼唤：人啊，我多么爱你们！/你们是渺小的，但是又伟大；/你们是朴拙的，但是又聪明；/你们是善良的，但是当生活/已经不能忍受，你们将奋起

/斗争！/起来啊！抛弃那些圣书神语，/砸烂所有的偶像和香灯，/把它们踩在脚下，向奥林比斯/索还作一个自由人的命运！

受难的林昭，乃是民族的先知。如同人类历史上的所有先知一样，林昭不得不遭受非同寻常的磨难。牢房里的血书，刑场上的血衣，一年三百六十日的非人折磨，所有这些只有基督那样的神明才能承担的苦难，林昭一一担当了下来。“光是镣铐一事人们就玩出了不知多少花样来：一副反铐，两副反铐；时而平行，时而交叉，等等不一。臂肘之上至今创痕犹在不消说了，最最惨无人道酷无人理的是：不论在我绝食之中，在我胃炎发病痛得死去活来之时，乃至在妇女生理特殊情况期间，不仅从未为我解除过镣铐，甚至从未有所减轻！——比如在两副镣铐中暂且除去一副。”

字字泣血。被钉上十字架的基督，最后的遗言是：上帝呀，原谅他们吧，他们不知道自己在做什么。于狱中饱受非人折磨的林昭，在以鲜血写就的那首《献给检察官的玫瑰》血诗中，如此直面残忍的当局：“向你们，我的检察官阁下，恭敬地献上一朵玫瑰花。这是最有礼貌的抗议，无声无息，温和而又文雅。人血不是水，滔滔流成河……”

法国作家雨果在《悲惨世界》里曾经说过，比大海更宽广的是天空，比天空更宽广的是人的心胸。与基督一样，受难的林昭，在面对刽子手的目光里，没有仇恨，充满怜悯。自由，于此升华为悲悯，升华为慈悲。于是，一朵慈爱之花，在一个被仇恨折磨了几千年的民族的精神废墟上，绽放出来；致使一个习惯于崇拜权力、崇拜武夫、崇拜关公、崇拜流氓的卑贱民族，终于拥有了自己的自由女神，终于看到了什么叫做不可侵犯的人性尊严，从而使与尊严相应的高贵，成为可能。《红楼梦》曾经以一个林黛玉形象，嘲讽了整个一部由臭男人摆布的历史。此刻，另一个姑苏女子，林昭，以鲜血和生命，向整个民族昭示出一条通向自由之路，通向尊严之路，通向高尚之路。

星星般的弹孔中，流出了血红的黎明。有诗人后来如此写道。林昭也同样明白，正是一个民族的严酷命运，让她“把血写的诗篇一代代留下，为历史悲剧作无情的见证。”林昭和她的《星火》同伙们，已经成为一面自由的旗帜，在九百六十万平方公里上空，永远飘扬。

倘若说孤独，是一种自由精神的品质；那么孤军奋战，则是所有自由思想者都难以避免的处境。在黑暗的毛式暴政年代，最为耀眼的人文景观，无疑是陈寅恪的壁立千仞，林昭的孤雁泣血。倘若还能列举出第三个例子，当推顾准的长夜独思。

与姑苏才女林昭相类，上海书生顾准早年比林昭更投入地献身共产革命。作为革命之子，顾准不仅虔诚地信仰马克思主义，还出任过共产党的省级官职。顾准的革命资历，几乎与林昭的父辈相等。但他也更早被党打入另册，早在一九五二年就被撤销党内外一切职务。一九五七年，顾准与林昭一样被打成右派。随后，妻室离异，子女与之断绝来往；饱经磨难之后，默默无闻地死于文革年代。

从某种意义上说，顾准比林昭更加孤独。林昭好歹尚有一批志同道合的右



派同学共赴大义，顾准的思索，全然与世隔绝。其著作死后将近三十年才得以面世，致使一些党内的开明人士惊讶不已：竟然还有这么一位先行者！李慎之称他为“点燃自己照破黑暗的人”，王元化盛赞道：“在造神运动席卷全国的时候，他是最早清醒地反对个人迷信的人；在‘凡是’思想风靡思想界的时候，他是最早冲破教条主义的人。”王元化为此惊叹道：他“比我以及和我一样的人，整整超前了十年。”事实上，顾准的思索，超过王元化的思考远不啻十年。因为王元化虽然算是共产党内最有学问的开明学者之一，但其思考终其一生，都没有越过黑格尔哲学的藩篱。而顾准的思索，与林昭一样，无论在精神底蕴上还是在思考内容上，全都直抵古希腊。

笔者在《八十年代中国文学历史备忘》一著中，曾经提及上海这个城市与北京的区别，提及上海人特有的文化精神。这种文化精神的奇特之处，不仅在于深受西方文明的影响，而且还在于自远古传承而来的文化底蕴。因此，在三、四十年代的上海，会有海上孟尝君或者春申君那样的人物；而在这个城市被野蛮的暴政强行征服之后，又照样会出现施蛰存那么潇洒的学人，照样会出现顾准这么顽强的思想者。这应该就是古人所说人杰地灵的意思，也是笔者一再强调的文化首先不以文字而以人物显现的涵义所在。

仅就顾准的学养而言，在他被打成右派之前，写出《试论社会主义制度下商品生产和价值规律》，顺理成章。因为此前他是财会专业出身，并且长年从事财政管理行业。令人惊讶的乃是，顾准在被打成右派之后，从追问“娜拉走后怎样”亦即追问革命党人夺取政权以后该如何执政，一直上溯到古希腊的城邦政治，从而写出了《希腊城邦制度》一著。据顾准胞弟回忆，顾准原本准备通盘研究西方和中国的历史演变，进而探索中国的未来。可惜英年早逝，壮志未酬；只留下《希腊城邦制度》和《从理想主义到经验主义》两部作品。

从商品经济追问到政治制度，这可能是顾准著述最具历史价值之处。倘若说林昭之于毛氏暴政的反抗，主要聚焦于道德批判，那么顾准之于毛氏专制的批判，则是从市场经济和民主政治制度两个角度，予以毁灭性的打击。顾准在《希腊城邦制度》一著中特意引出极权主义一词，Totalitarianism，与其说是在探寻历史，不如说是在抨击现实。其尖锐一如其如此论说：

亚里士多德的《政治学》把耕地面积规定为“至高而广涵的社会团体”，他的政治学，不折不扣是城邦政治学，离了城邦就没有什么政治学可言。东方式的专制主义大王国，在他看来是一种“野蛮人”的制度，是摒除在他探讨范围之外的。

直率至此，简直就是指着和尚骂秃驴。即便如此，顾准还生怕同胞读不懂他在说什么，进一步指出：

我们中国人一说到帝国，总不免要把它等同于我们历史上秦汉以来的郡县制的大帝国。可是希腊人所称的“雅典帝国”、“斯巴帝国”之类的帝国，其实不过是以和斯巴达为盟主的“联盟”，有点像我国春秋时代的齐桓、晋文的“霸业”。

假如顾准读过王国维的《殷周制度论》，可以将中国上古时代的国家演变，说得更加清楚。殷商时代，乃诸侯联盟；有周以降，开始普天之下，莫非王土。及至春秋战国，乃是从当初的分封，走向诸侯间的竞相称霸。显然，顾准也没有研究过清末民初之际的联省自治，是一种什么样的政治意向。因此，顾准的下述论说，并不分明。

要理解希腊城邦制度，首先不要和我国春秋时代及其以前的小国林立相混淆。春秋以前诸小国，虽然政制各异，各专伐，然而从有史时代开始，就有一

个凌驾他们之中的神授的最高政治权威，在周代是周“天王”；在殷代，是有时称为“帝”的殷王朝；在夏代，是称为“元后”（相对于称为“群后”的“诸侯”国家）的夏王朝。

但重要的是，顾准对希腊城邦制度的理解，是相当准确的。

城市，是一个以城市为足以为的独立主权国家。这里所说的“以一个城市为中心”，显然就排除了领土广阔，人民之间不可能有紧密的政治生活，或者换一句涉及到下面将要详加讨论的“政体”问题的话来说，领土国家没法实行主权在民的“直接民主”制度。所以，城邦首先是迥异于“领土国家”的“城市国家”。

尤其是在提及雅典的民主政治如何影响了当时的人文环境和人文景观时，顾准的论述，可谓语重心长：

雅典是希腊世界的中心，它的建筑活动吸引一大批建筑家、雕刻家来到了雅典。在它内部，兴起了渊源于诗又超越了诗的戏剧，它的民主生活又使得议事会、陪审法庭和公民大会成为说话的艺术即雄辩术的广阔的用武之地，雄辩术可以使一个普通的公民成为民众的领袖。在这种环境下，雅典的学术文化十分活跃，雅典公民在公开的政治生活中获得广泛的知识，希腊世界各地的知识分子也群趋雅典。

《希腊城邦制度》的意义，不仅在于对民主政治的推崇，而且更在于对古希腊城邦制度的悉心研究。因为从城邦制度的研究，必然会走向发掘殷商时代诸侯联盟、乃至更为久远的小国寡民时代的历史价值，也必然会重新认识当年联省自治的现实意义。顾准在书中借亚里士多德之口，将中国式的中央集权帝国称作“野蛮人”的制度，不啻源于自身的切肤之痛，同时也是对中国未来的深情关切。所谓的极权制度，同时具有专制和集权两个特征。民主是相对专制而言，联邦是相对集权而言。未来中国若要摆脱几千年的极权历史，这两者缺一不可。

好比同样面对半杯水，可以说不够，也可以说足矣。倘若顾准能够接触到王国维和陈寅恪的著述，或许还能走得更远。只是这么说已有苛求之嫌。在一个全然封闭的意识形态铁桶里，能够抬起思想者的头颅，向希腊城邦的民主制度致敬并且表达其衷心向往，不啻叛逆，几近先知。顾准的《希腊城邦制度》不仅以此标画出了中国知识分子的良知，而且还籍此突破了三、四十年代中国自由主义知识分子的局限：不再受制于欧洲的左翼思潮，而是直承古希腊史学家和思想家的自由精神。也即是说，当胡适、罗隆基、王造时和储安平他们的自由主义思想被迫退席，当新月社那样的人文社团丧失了生存的可能，当林昭们的《星火》杂志只出了一期便被查封，所有同仁被投入牢房，顾准却默默地走向古希腊的城邦制度，独自点燃了自由的火炬，犹如奥林匹克运动会那样生生不息的传递。顾准的努力，填补了思想的空白，从而成为一个思想史意义上的里程碑。倘若说，林昭象征着自由的心灵是不可征服的，那么顾准的著述则意味着自由的思想也同样是不可扼杀的。

相对《希腊城邦制度》注重极权专制和民主政治的对照，顾准的《从理想主义到经验主义》试图做出一种哲学表述：如何从乌托邦理想回到严峻的现实世界。这种表述虽然很容易成为从毛泽东时代转换到邓小平时代的官方诠释，并且成为执政当局内部的开明纲领，但就历史的纵深脉络而言，也不失为一种标画：既标记了乌托邦神话的破产，又标记了官方意识形态的瓦解。尤其是顾准借斯大林之口的那句表述，令人印象深刻：“希特勒来了又去了，德国民族是永存的。这句话，对任何一个民族都是适合的。”其潜台词显而易见：这句

话对中华民族也是适合的。毛泽东来了又去了，华夏民族是永存的。如此直截了当，不要说在顾准写下这番话的时候没人敢想，即便在《顾准文集》被热炒的九十年代，党内开明知识分子读到了也不敢公开道破。人与人之间的距离，有时就是这样拉开的。

一个林昭，一个顾准，这两个人物的存在，使与他们同时代的许多有头有脸的知识名流，黯然失色。人们当然可以说，这两个人物太伟大了。但人们也可以说，作为这两个人物的参照族群，实在太卑微了。未来的中国人，蓦然回首这段历史，也许会说，那个时代，总算有林昭和顾准。

## 12 美学审视下的高尔泰、朱光潜、李泽厚

发生在五十年代中国长达数年的那场美学争论，是一次人类历史上最为丑陋的思想检测，也是一场在极权当局虎视眈眈的监督之下、以美学术语为包装的向党交心，或曰，灵魂过堂。僵硬的概念，假充斯文的文字，无情地践踏思想的尊严。高尔泰，朱光潜和李泽厚，以他们截然不同的书写，或者交出了他们的人生，捍卫了自己的灵魂；或者交出了自己的灵魂，换取了生存上的安逸。存在的诗意，意味着人生的代价；一如想要苟活，不得不交出存在的权利。

在这场以美学为角斗场的灵魂搏战中，最终上演了林昭及其《星火》同仁那类悲剧的主角，乃是血气方刚的江南才子高尔泰。其时，高尔泰刚刚大学毕业，分配至兰州一所中学执教美术。蓬勃的艺术气质，再加上初生牛犊式的天不怕地不怕的豪迈，酿造出高尔泰才气横溢的处女作，《论美》。高氏本人晚年回忆说：

当时，我国的美学强调美是不以人们的主观为转移的客观存在。我不认同。我认为美和美感分不开，因人因事因时因地而异，因此是主观的，表现性的。论证这一点，我越写越自信。越写越有一种挑战权力意志的兴奋。俄语也不学了，工作只是应付，心不在焉地吃喝，心不在焉地对答，眼前的一切仿佛虚幻，而虚幻的东西倒成了实在。望着楼外忧郁的风景，直觉得满天涯烟草断人肠。

如此投入，与其说是学术写作，不如说是艺术创造。事实上，艺术创造远比学术写作更具生命底气。假如高尔泰的美学论说只不过是学究式的认真，根本支撑不了高尔泰在那么巨大的压力之下，不愿退却，不肯低头。早在写作《论美》之前，高尔泰就曾给著名翻译家傅雷写信，寻求理解。傅雷的回答是：“辩证唯物主义和历史唯物主义早已回答了你的问题。”傅雷因此还教训他说：“真理早就被证明了，就在你眼前，你却视而不见。”但高尔泰不为所动，照样按照自己的想法，写出《论美》。十多年后，傅雷夫妇双双自杀，以付出生命的代价证明了“早就被证明的真理”。

《论美》在《新建设》月刊上发表之后，非议如潮。不仅《新建设》月刊，连《文艺报》、《哲学研究》、《学术研究》、《学术月刊》都相继发表批评文章。其中比较著名的，有宗白华《读〈论美〉后的一些疑问》、侯敏泽《主观唯心论的美学——评〈论美〉》，等等。朱光潜托人转信说道，高尔泰的观点是唯心主义的，劝告高尔泰重温一下列宁批判马赫的著作。西北师学院院长徐褐夫特地写了八千字的意见，在肯定高尔泰有才华的同时，指出其观点是错误的，并且问高尔泰，是否读过列宁的《唯物主义和经验批判主义》，叮嘱高尔泰一定要读读。高尔泰依然不为所动，导致徐院长十分伤心。可叹的是，没有伤心多久，徐院长自己也像高尔泰一样，被打成了右派。

众议汹汹之下，有人责问高尔泰：难道所有人都错了，只有你一个人是对的？从而劝告高尔泰：你不要一叶障目，得跟上时代才行。高尔泰回答如是：“真理不是用投票表决的方式决定的。”“不能拜倒在某个终极真理的脚下，放弃自由探索和选择信仰的权利。”高尔泰晚年回忆当时情形，依然清醒如初：“我不明白为什么自己的命运，要有一些既不爱我们、也不比我们聪明或者善良的人们来摆布。为什么他们有可能摆布我们，而我们没有可能拒绝。久之形成了一种对于权力的憎恨。”高尔泰这种对权利的自觉和对权力的拒绝，是当时所有批判他美学主张的人们，根本不曾意识到的。因为高尔泰与他们的区别在于，不是经由美学论说表示对当局的服从和对官方意识形态的认同，而是通过美学阐述，体现思想的自由和存在的诗意。高尔泰的《论美》以自由对美做出他的定义：

事实上，现代美学给美的许多定性：“孤立性”、“距离性”、“游戏性”、“无私性”、“非实用性”、“无目的性”——等等，都可以从自由的象征得到说明：因为人征服了自然，才能超临在自然之上。由于自然力对人已无能为力，所以人才能不在乎对象的利害关系，才能摆脱这些关系的干扰而驾驭自然。所以不是孤立而是自由，不是距离而是对距离的突破，不是游戏而是摆脱了物质需要制约的创造性劳动，不是无目的而是手段对于目的的超越，才是美的本性。

对照一下康德在《判断力批判》中对美的论说，可以发现，高尔泰的美学观念在当时的中国美学界，缘何得以鹤立鸡群。高尔泰在定义美的时候之于人的突出，相当于康德所说的“人就是创造的最后目的。”“在任何情况下把人当成目的，决不只当成工具。”高尔泰论美之于利害关系的超越，暗合了康德之于美的本质的如此定义：“凭借完全无利害观念的快感和不快感对某一对象或其表现方法的判断”，“不依赖概念而被当作一种必然的愉快”，“是一对象的合目的形式，在它不具有一个目的的表象而在对象上被知觉”，“不凭借概念而普遍令人愉快。”

高尔泰晚年的回忆没有提到当时的论美，是否受到康德美学思想的影响。也即是说，高尔泰的论美，是一种独立思考的结果。事实上，高尔泰能够洞见美的非功利性质和美作为自由的象征意味，已经高于同时代的中国美学家一头。这样的出类拔萃本身，也已经证明了其思想的自由和不俗的审美境界；以致于其论说是否受到康德影响，反而显得不重要了。因为美学乃是存在论的范畴，在本质上是不能在生存论的层面上谈论的。美，在于人的存在方式，而不在于人的生存方式。审美活动是精神活动，不是物质生产，也不是文明创造。因此，美学是精神的，文化的，不是物质的，文明的。把审美与生存混为一谈，乃是马克思主义美学最致命的谬误，更是五十年代那场美学论争中的流弊所在。按说，二十世纪的人文思想，在哲学上已经有了存在论和生存论的划分，在历史文化上已经有了文化和文明的辨别，审美的存在意味和非生存性质，理当昭然如常识。但由于官方意识形态的需要，由于毛氏思想改造的需要，所有的美学论说，必须统一在马克思主义的唯物论之下，因此有了所谓的实践美学。这与其说是学术探讨，不如说是思想服膺。

澄清了这样的历史背景，高尔泰论美的非同寻常，也就可以一目了然：在自由和服从之间，选择了自由；在审美和生存之间，选择了审美。这样的选择不是源自学术的素养，而是基于生命本身的创造本能。用康德的话来说，则是一种凭借完全无利害观念的快感。难怪高尔泰晚年会如此忆及当时的投入情景：“俄语也不学了，工作只是应付，心不在焉地吃喝，心不在焉地对答。”

高尔泰相当生动地描述当时的情形说：“眼前的一切仿佛虚幻，而虚幻的东西倒成了实在。”

毋庸置疑，在当时，莘莘学子也罢，学贯中西的学者也罢，书生群里，士林丛中，能够将虚幻的存在当作实在的追求、而将实际的生存视为虚幻者，为数寥寥。因为这意味着巨大的人生代价。那场美学争论的参与者，为数甚多，最后因此被打成右派而饱受磨难的，大约也就高尔泰、吕荧两位。高尔泰被发配到劳改农场劳教，吕荧被打成右派之后，长年精神恍惚，几近疯颠；最后在文革中被捕，死于狱中。由此可见，审美有时是自由的同义词，自由需要付出多大的代价，审美也同样难以避免。但必须指出的是，又正是如此不计代价的选择，才称得上是名符其实的审美选择，而不是生存利害的考量。一旦做出这样的选择，不仅生存是微不足道的，即便所谓的学术素养，也会变得无足轻重。因为如此不顾一切地追求审美愉悦和审美境界，绝不是学术素养的厚重轻浅能够左右的。或者说，就一个美学家而言，审美快感的有无，远比学术素养的厚薄更具决定意味。倘若说，美学家高尔泰是追随自己审美快感的一个正面例证，那么另一位美学家朱光潜，则提供了学术素养深厚并不意味着审美境界高远的反面例证。

一九四九年十一月二十七日，毛泽东在天安门城楼上宣布立国的第五十七天，朱光潜在《人民日报》上发表了著名的《自我检讨》，声称：“报章杂志的朋友们常来拉稿，逼得我写了一些于看来是意见错误的文章，甚至签名附和旁人写的反动文章。”朱光潜所说的那篇反动文章，发表于一九四八年九月十七日出版的《周论》周刊第二卷第十期，标题为《中国的出路》。该文章认为：“人类的基本要求是生活的安全和自由，凡与此潮流相反的政治力量都绝不能长久存在。人类的进步理想，不仅是经济生活的安全，更需要心灵的平安和知识的自由。”基于这样的理念，该文章指出：

“现在全世界的民主制度都在受着极权共产主义的威胁。”为了解除这种威胁，该文章斩钉截铁地认定：“要民主宪政成功，至少须有二个以上象样的较大政党，然后人民始能有造反，政党始能彼此发挥监督砥砺的作用。但我们更反对极权共产集团得势，人类便将开倒车，一切的进步理想便全完了。”

朱光潜在这篇文章中签名，并非是个偶然的附和，而是基于他内心深处的人文信念。在这篇文章发表之前的八月份，朱光潜曾在同样一本杂志《周论》周刊上，发表《自由主义与文艺》一文，言之凿凿地写道：“文艺不但自身是一种真正自由的活动，而且也是令人得到自由的一种力量。”这与《中国的出路》一文中的理念，完全吻合，即“人类的基本要求是生活的安全和自由。”这样的理念，岂是可以轻易检讨、随便出卖的？据说，当时流亡在香港的钱穆，从报章杂志上见到诸如此类的检讨：“平津大学教授，方集中思想改造，竟坦白者逾六千人”，“不禁为这废书掷笔而叹”。

半个世纪过去，虽说时过境不迁，但是，倘若回首当年的朱光潜检讨，人们依然会感到颇为不解：何以一个信奉自由主义的美学家，竟然那么与时俱进地检讨自己表达过的自由思想？更让人颇费思量的是，时至一九八三年，毛泽东时代已成历史，朱光潜照样会在香港那个有关钱穆先生学术文化讲座上公开声明：我不是一个共产党员，但是一个马克思主义者。那年正值朱光潜五十多年前用英文撰写的《悲剧心理学》的中译本出版。对比朱光潜彼时所著与此时言说，人们可能会一头雾水，这到底哪是真哪是假？到底是假作真时真亦假，抑或真作假时假亦真？若说是一种天真，那么已经天真到了世故的地步；若说是一种世故，那么已经世故到了天真的程度。世事洞明者会认定朱光潜是个高

人，天真烂漫者又会被朱光潜的执着感动得热泪盈眶；拉开了距离的旁观者可能会失声惊叹：毛式思想改造，果然是一道奇妙无比的人文景观！

其实，朱光潜做检讨的心理动因，早就蛰伏在年轻时所著的《悲剧心理学》之中。此著是朱光潜于二十年代留学英国爱丁堡大学、三十年代留学法国斯特拉斯堡大学期间所完成的英文版处女作，最后作为博士论文成书并出版。五十年之后，翻译成中文面世。尽管此著的中文版足足延宕了五十年，但依然不失为中国美学史上的拓荒之作。只是对于西方美学界来说，此著不过是一个中国留学生的读书笔记和学习心得。此著固然开了中国学人的眼界，但在西方学界却不过是一个中国学生解读美学的样本。倘若说，这个样本里有什么独到之见的话，那么应该是朱光潜将瑞士美学家布洛的“心理距离”说，作为其悲剧心理学的理论基础。朱光潜写道：

“心理距离”包含两个相个矛盾的含义：一方面是“切身的”，一方面又是“有距离的”。因为“切身”，所以能强烈地吸引我们；因为“有距离”，所以客体又能超然于我们之外。艺术成功的秘密就在于距离的调节。“距离过度”是理想主义艺术常犯的毛病；“距离不足”则是自然主义常犯的毛病。因此，在艺术和审美经验中，距离是一个重要因素。心理距离应该是悲剧心理学的基础。无论是康德和克罗齐纯粹形式主义的美学，或是柏拉图、黑格尔和托尔斯泰明显道德论的美学，都不能作为合理的悲剧心理学的基础。我们不仅要使悲剧的欣赏作为一个孤立的纯审美现象来描述，而且要说明它的原因和结果，并确定它与整个生活中各种活动之间的关系，而“心理距离”说恰恰可以用来确定这些关系。

且不说朱光潜对“心理距离”说的理解是否确切，仅就朱光潜的这段论述而言，显然没有真正读懂西方美学家的有关思想。其一，心理距离的两个涵义并不矛盾。所谓“切身”应该是指审美主体和审美对象之间的合二为一，或者说由于主体在审美过程中的投入而导致彼此之间的心理距离不知不觉地消失了。所谓“有距离”应该是意指虽然心理距离消失，但现实距离或者说物理距离、观众与舞台的距离却依然存在，从而使主体之于悲剧的审美成为可能。因为倘若观众与舞台的距离也消失，也就是说，舞台上的故事变成了现实，那么审美就会被体验所代替，从而不再成立。“切身”和“有距离”其实是悲剧审美的两个心理特征，不仅不可分解，而且不可理解为审美主体和审美对象之间确实存在心理距离。否则，无从解释审美愉悦之于自我与非我的融合，或者说无从解释审美主体在审美愉悦中之于自身的超越。

其二，朱光潜错误地引进了生活的概念，竟然认为：“我们不仅要把悲剧的欣赏作为一个孤立的纯审美现象来描述，而且要说明它的原因和结果，并确定它与整个生活中各种活动之间的关系。”悲剧的审美根本不存在“与整个生活中各种活动之间的关系”，而是在生活被暂时切断之后、亦即审美主体进入剧场成为观众之后才开始的欣赏活动。因此，悲剧的欣赏只能是孤立的纯审美现象，不需要说明什么原因和结果，更不需要确定与整个生活中各种活动之间的关系。

其三，康德的美学，与其说是纯粹形式主义的，不如说是纯粹精神意义的。至于克罗齐的直觉美学，也并非仅止于形式，因为形式本身就意味着精神的内容，所以叫做有意味的形式。朱光潜将康德和克罗齐美学归之于纯粹形式主义，显然是没有读懂两位美学家之美学主张的形而上意味。又正是由于读不懂其中的形而上意味，才导致朱光潜不无世俗地将现实生活引入悲剧的审美过程。相比之下，王国维就不会犯这样的常识性错误。王国维如同康德和克罗齐那样，



也将美的定义归之于形式。因为王国维懂得，所谓形式，并非是一件可以随便脱落的物质大衣，乃是纯粹精神的同义词。

其四，悲剧艺术成功的秘密，并不在于心理距离的调节，而在于心理距离的消失。尽可能强烈地感染观众，可能是所有悲剧作品的艺术追求。也正是悲剧审美的这种特征，致使现代戏剧家布莱希特提出了“间离效果说”，企图在舞台和观众之间建造第四堵墙，以阻挡观众的投入，强迫观众与舞台之间产生、并维持心理距离。可见，当朱光潜说“‘距离过度’是理想主义艺术常犯的毛病；‘距离不足’则是自然主义常犯的毛病”时，谈论的已经不是悲剧审美，而是悲剧作品的创作了。因为就悲剧审美而言，距离过度是无动于衷的同义词，而距离不足则可能是含含糊糊地意指沉浸其中，全然物我两忘。

朱光潜如此俗气地论说心理距离之于悲剧心理学的基础意味，与其说是在努力标新立异，不如说是中国文化传统中某种世俗心理的流露。朱光潜在论及悲剧的衰亡时强调，中国人之所以没有悲剧审美传统，是因为中国人倾向于伦理学，所谓乐天知命就是智慧，一切痛苦和灾难似乎都有其内在的合理性，云云。事实上，中国文化并非没有悲剧传统，《山海经》里的人物，几乎个个具有古希腊悲剧中人的性格特征。所谓的乐天知命，并非智慧，而是世故。且不说历史上的悲剧人物，即便是朱光潜的同时代人当中，也有继承了《山海经》人文传统的悲剧英雄。当林昭在写作长诗《普罗米修士受难的一日》时，与埃斯库罗斯笔下的悲剧主角非但没有距离，而且合而为一。就连被朱光潜一本正经劝导的高尔泰，也不屈不挠地遵循着自己的自由理念和审美快感而不是乐天知命的“智慧”，写作《论美》和坚持自己的美学立场。倘若悲剧确实如亚里士多德所言，是灵魂的净化，那么朱光潜的《悲剧心理学》，却并不是有关灵魂的探索，而是对悲剧审美作了极其世俗的理解和解说。洋洋洒洒的一部《悲剧心理学》，其名符其实的副标题应该是：悲剧的审美如何变成世俗的享受。这可能是朱光潜所说的悲剧审美“与整个生活中各种活动之间的关系”的真实涵义所在。

朱光潜在《悲剧心理学》中译版的自序里曾这么说：“更重要的是我从此较清楚地认识到我本来的思想面貌，不仅在美学方面，尤其在整个人生观方面。一般读者都认为我是克罗齐式的唯心主义信徒，现在我自己才认识到我实在是尼采式的唯心主义信徒。在我心灵里植根的倒不是克罗齐的《美学原理》中的直觉说，而是尼采的《悲剧的诞生》中的酒神精神和日神精神。”用唯心唯物来谈论美学，其历史背景虽然可以理解，但仅就美学本身而言，实在荒唐。审美不可能是物质活动，而只能是心理活动，或者心灵活动，精神活动。就此而言，朱光潜声称他心里植根的是尼采的酒神精神和日神精神，人们只能姑妄听之。因为克罗齐的直觉说，与尼采的酒神精神和日神精神，并不相悖。形式之中的意味，既可能是酒神的，也可能是日神的，还可能是其他的。朱光潜论说悲剧审美的致命伤不在于唯心还是唯物，也不在于是克罗齐式的还是尼采式的，而在于以极其世俗的心理，读解审美精神；或者说在于以毫无悲剧感的庸常心态，论说诸如崇高和怜悯那样的悲剧审美范畴。

明白了《悲剧心理学》作者的毫无悲剧美感，毫无悲剧审美意识，然后再解读朱光潜何以那么迫不及待地检讨自己，也就顺理成章了。要知道，一九四九年十一月份，毛泽东之于中国知识分子的思想改造还没有开始，朱光潜就成了一只预先得知“春江水暖”的鸭子。人们可以说，此乃朱光潜的世事洞明；也可以说，这得益于孔孟伦理的家禽哲学之于中国士子的长年熏陶。比较有趣的是，当朱光潜面对年轻学子比如李泽厚的批判时，悲凉感终于油然而生了。

从朱光潜讥笑李泽厚的美学理论不过是黑格尔加车尔尼雪夫斯基的不屑一顾里，人们可以感受到朱光潜之于康德、叔本华、克罗齐和尼采的怀念。只是，这样的怀念直到三十年后才公开说出。对照一下朱光潜在香港讲座上自称马克思主义者，与他在《悲剧心理学》中译本自序中的蓦然回首，人们应该可以想见，朱光潜是如何在自己的人生舞台上，调节悲剧审美的心理距离的。

似乎是一种调节的结果，朱光潜在自我检讨过后对美作出如此定义：美是主客观的统一。这既是一种妥协，又是继续了当年在《悲剧心理学》中将“生活中各种活动”掺入悲剧审美、从而将美学世俗化的努力。审美的存在意味，或者说纯粹精神意味，由于被如此这般地置于生存论的层面而消失于无形。借用海德格尔的术语来说，由于生存的筹划，致使存在遭到了遮蔽。就美学而言，朱光潜之于美的这个定义，空洞得不能再空洞。几乎等于什么都没说。没有人弄得明白，主客观的统一是种什么样的美。可能连朱光潜本人也说不清楚，主客观统一的美，到底是个什么东西。但这对朱光潜的生存筹划来说，并不如何重要。重要的是，经由这样的定义，朱光潜成功地表达了对唯心主义的反省，同时又表达了对唯物主义的认同。因为这种定义在骨子里并非是要寻求学术上的准确，而是在攀附政治上的正确。学术上的争议其实是次要的，首要的是在政治上求得过关，求得与官方意识形态的保持一致；最后，求得当局的原谅。

比起朱光潜的委曲求全，李泽厚的崭露头角可谓春风得意。李泽厚没有朱光潜的精神负担，从而像一个国家培养的体操运动员一样，甫入学林，高调亮相。动作干净利落，节奏铿锵明快，抬手举足之间，意气风发，将极权主义的国家美学体操，做得虎虎有生气。只消看一眼李泽厚当时发表的美学论文篇目，就可以知道这个后起之秀是如何崛起的。《论美感、美和艺术——兼论朱光潜的唯心主义美学思想》、《美的客观性和社会性——评朱光潜蔡仪的美学观》、《关于当前美学问题的争论——试再论美的客观性和社会性》、《论美是生活及其他——兼答蔡仪先生》。左右开弓，四处逢源。既横扫朱光潜的腐朽思想，又睥睨蔡仪那种白痴式的僵硬刻板。于是，对照鲜明的结果，在一场美学争论之后喷薄而出：一面是高尔泰被打成右派扔进山沟沟里劳动改造，一面是李泽厚成为一颗耀眼的美学明星升上红色中国的天空。美学，在西方人文世界里有如精神的徜徉和漫游，在红色中国却意味着灵魂的过堂，思想的改造。最后，要么归顺朝廷得一份安逸，要么忤逆官府遭受无穷无尽的磨难。

在那场美学激战中荣获全胜的湖南学子李泽厚，荣耀之际，又陷入一种踌躇满志却又总是生不逢时的困境里。就人文承传而言，湖南在历史上几近荒蛮；直到曾国藩问世，才开始出现些许人文生机。然自曾国藩以降的湖南人杰，大都是事功之才，以经世致用闻名天下，鲜有于人文精神有所追求。二十世纪中国文化人的精神光谱里，最富诗意的人物如浙江海宁的王国维、徐志摩之辈，大都出在江南。倘若说江南士子讲究生命的有无诗意，那么湖南学子追求的则是生存的出人头地。因此，毛泽东年青时对曾文正公的崇拜，不只是青年毛泽东一人的向往，几乎是想有番作为的湖南人共同的价值取向。李泽厚入学北大之际，未尝没有毛泽东当年跨进北大校门的功名心。区别在于，毛泽东当年只不过谋了个图书馆员的微职，而李泽厚却一步登入北大哲学系。更大的区别当然是，李泽厚就学的北大，已经不是当年人杰地灵的学府，而像一个被毛泽东踩在脚底下的国子监：到这里谋取功名是可以的，但必须匍伏在毛泽东的脚底下。这对于一个刚刚出道的学子，并非难事。只要顺着圣上的旨意和官家的意识形态，大展拳脚；把规定动作做得齐整，将马列教条背得滚瓜烂熟。难的是成功以后怎么办？毕竟是不无雄心壮志之人。

按理说，以强烈的事功心谈论美学，就好比挎着马刀种花圃，不是一回事。但李泽厚的天赐良机在于，他所信奉的恰好是唯物主义。在这个主义眼里，审美活动就像铁匠打铁、农人种地、士兵打仗一样的实际。美，只能是客观的，就像铁锅里的铁水，农人脚下的土地，枪林弹雨的战场。就连说美是主客观的统一，都有唯心主义之嫌，更不必说把审美归之于纯粹的精神活动。按照马克思主义的教条，李泽厚在《论美感、美和艺术——兼论朱光潜的唯心主义美学思想》一文中提出，美是“客观性和社会性的统一”。李泽厚强调：美是事物客观存在的属性，审美只是对这种客观存在的美的反映。在审美活动中，主观的态度、意识、情感等等，不能参与构成美。美，是不以人的意志为转移的客观存在。物质决定意识。主观意识乃是客观存在的反映。如此等等。

正如存在层面上的文化和生存意义上的文明，截然有别。审美活动和物质生产，是完全不同的两回事。李泽厚的实践美学，混淆了生存和存在的差异，混淆了文化和文明的区别。凡是理当在存在层面上谈论的精神现象，或者审美境界，全都被李泽厚拉到生存层面上。一如想要作践艺术，先把艺术家推入生存的泥潭。

美，是“客观性和社会性的统一”。真不知这是种什么样的美。且不说其它，希特勒时代的里芬施塔尔纪录片《意志的胜利》，恐怕都达不到这样的统一；或许张艺谋的国家恐怖主义电影和京奥开幕式闭幕式，有点这个意思。没有点无知无畏的唯物主义勇气，很难将美定义成这付模样。就算马克思趴在女佣身上享受齐人之福之际，也未必能想出这样的统一。惟有被官方意识形态弄疯掉的美学教授，才会赞同这种极权主义美学。那样的教授会借癞蛤蟆的眼睛证明美的客观性和社会性，有道是：在一只雄癞蛤蟆的眼睛里，美并不是维纳斯那样的女神，而是一只雌癞蛤蟆。这让稍许有点美学常识的听众，瞠目结舌。但那个时代过来的美学教授们，几乎全都这么当真。因为作为毛时代的意识形态支柱，唯物主义在当时是不容非议的。不过，在官家报刊杂志上如此表演极权主义的国家美学体操，并非没有代价。李泽厚自以为是地给美作出上述定义，无意中丧失了最起码的人文常识，丧失了对纯粹精神世界的阅读可能。因为以唯物的头脑和眼光，根本无法领略康德美学、克罗齐美学、叔本华美学和尼采美学之奥妙，更不用说面对人类灿如星河的艺术创造。

八十年代中期，听业师钱谷融先生谈过五十年代的这场美学论争。谈及李泽厚的美学文章，钱先生一脸的厌恶，说：李泽厚靠批判朱光潜起家。顿了顿，皱起眉头又说，唯物主义很粗俗的。我赞成朱光潜的美学观点。没错，钱先生喜欢的是，克罗齐美学。若干年后，七十五岁的钱先生给笔者看了他二十五岁时写的一篇诗学论文，从瓦雷里的诗论谈起。其时，钱先生刚从中央大学毕业没多久。当年，也是才华横溢的江南才子。五十年代因为一篇《论文学是人性》的文章遭受批判，划入右倾。相信对李泽厚怀着如此看法的五十年代过来人，不啻钱先生一个。由此也可以想见，五十年代的美学争论，其实是一场什么样的意识形态大一统战争：将世人所有的审美感觉，统一到马列主义的教条里，统一到国家意识形态里。在这场大一统里，李泽厚为党国立下首功。

然而，功成名就之际，美学明星李泽厚的尴尬也随之到来。马克思主义是一种很不安份的学说，任何一个沉溺其中的学子，都会被煽动起一股俯瞰天下的野心，更不消说来自湖南那个事功之乡的李泽厚。以李泽厚在美学论战中表现出来的才能，仅在一个研究所里任职一个研究员，显然相当屈才。但问题是，国家培养的体育运动员可以当部长，国家培养的马克思主义美学家和理论家，却只能那么养起来。李泽厚才华再出众，也不能超越最高权力和最高话语权力。

毛泽东的天下，已经有了毛泽东思想，而毛泽东思想又是毛泽东时代最伟大的马列主义。湖南学子李泽厚把马克思主义学得再到家，才只能在另一个湖南人毛泽东的脚底下混口饭吃罢了。被马克思主义激起的雄心壮志，绝对得不到发挥，更遑论实现。毛泽东当年可以说，天下者，我们的天下；我们不说，谁说？及至李泽厚登上话语舞台，天下已经成了毛泽东的天下，只有毛泽东说话的特权，没有李泽厚发声的余地。不管毛泽东事实上对马克思主义不甚了了，但毛泽东凭借那场革命，已经成了最伟大的马克思主义者。李泽厚对马克思主义再精通，也难以实现什么非份之想，只能做个研究员。此乃这位马克思主义湖南信徒的最大悲苦，生错了年代，走错了房间。

假如李泽厚生在十月革命之前的俄罗斯，有望成为普列汉诺夫第二。假如李泽厚生在有宋年间，可以与朱熹切磋一下。就算生在同治中兴后的满清治下，也有希望像康有为那样，做一把帝师之类。可怜可叹的是，李泽厚偏偏生在集党国权力和话语权力于一身的毛泽东的权杖底下。毛泽东的权力不容他人染指，毛泽东的话语，亦即所谓的毛泽东思想，也是绝不允许任何人挑战的。毛泽东哪怕整天捧着《资治通鉴》之类的帝王权术，也照样被奉为当代最伟大的马克思主义者。从逻辑上说，这很不公道。但中国的事情，从来就没有讲过逻辑。

由于这样的不讲逻辑，导致了李泽厚的人生倒错。辛辛苦苦学会了马克思主义，不料毛泽东根本不是个原教旨意义上的马克思主义者，甚至极其鄙视精通马克思主义的书生；即便寻找戈培尔式的人物，毛泽东也不会找到李泽厚头上，而将那樣的荣耀赐予张春桥姚文元之流。等到李泽厚好不容易熬到了毛泽东时代结束，却十分悲哀地发现，马克思主义也跟着随风而逝，甚至整个共产主义运动都在走向终结。李泽厚的马克思主义美学，仅招摇一时，比流行歌曲还短命。李泽厚应当庆幸的是，唯物主义倒是没有凋谢，并且还在邓小平的设计下泛滥成灾。可是等到全体中国人步入一个名符其实的唯物主义时代，李泽厚又相当失落：世人只知李泽楷，根本不认李泽厚。李泽厚最后做出的一个思想体操动作是：告别革命。哪想，过去的革命已然发生，根本告别不了；而未来的革命又不能告别。告别了未来的革命，改革家们拿什么去逼迫顽固的守旧者不得不改革？

纵观李泽厚的毕生著述，最有才情并且最可能传世的，应该是《美的历程》。李泽厚第一次也是唯一的一次，在其著述中显示了一下他的审美能力。出色的审美感受，不知不觉地突破了当年为了迎合极权而营造的唯物主义实践美学。诸如对《春江花月夜》之类的赏析，行文间全然忘了当年的美学定义：客观性和社会性的统一；而是独自沉醉于人生和宇宙之间，作一番虚无飘渺的喟叹。所谓实践美学，再唯物，再实践，毕竟只是种官家的体操表演。真正能够主宰心灵的，乃是对美的倾心享受。一部《美的历程》，考据上再不够功力，学术上再值得推敲，其鲜活的审美感觉，是无可否认的。作为一个美学家，李泽厚的根底显然不如朱光潜；但一部《美的历程》却证明了，李泽厚的审美能力，当在朱光潜之上。不过，读《美的历程》，又必须参照毛泽东“独立寒秋，湘江北去”式的咏怀，否则读不出其中的指点江山意味。几乎是同样的青春期骚动，同样的垂涎天下抱负。这是李泽厚的美学著述又一个不同于朱光潜之处。朱光潜的《悲剧心理学》也罢，《西方美学史》也罢，从来没有指点江山的意思。

李泽厚最失败的著述，当推那部《批判哲学的批判》。同样是以在毛泽东时代的自甘寂寞为代价写成的著作，钱钟书的《管锥编》可以世代相传，但李泽厚的《批判哲学的批判》却只能是过眼烟云。因为没有读过康德著作的人们，

根本不知道李泽厚在说什么。而能够看懂康德批判哲学的学人，又根本不会对李泽厚的《批判哲学的批判》有兴趣。这就好比读过一流世界名著之后，不会把《艳阳天》、《金光大道》当回事。康德的批判哲学，连黑格尔都不敢随便置喙，以李泽厚那点中译马克思哲学根底，哪来的批判能力？就算彻底的唯物主义者是无所畏惧的，但李泽厚又并不彻底。马克思敢跟女佣睡觉，并且有了私生子之后，逼着他人领养，李泽厚敢么？至于毛泽东的彻底，更是李泽厚可望而不可即。倘若要说精神上的彻底，那么康德彻底到了不食人间烟火，七情六欲皆除。而李泽厚却功名利禄，食色情欲，样样俱全，没有一样能够彻底。李泽厚之于康德哲学的批判，就好比一个初进道观的小道士，非议人家佛门里的佛祖释迦牟尼。即便纯粹从理论上来说，李泽厚也不过是从马克思的哲学书里读到了一点唯物论，距离德国古典哲学的经典大家所建构的思辨体系，要说有多远就有多远。退一万步说，就算李泽厚有过人的本事，但汉语文字本身，却已经构成表达思辨哲学的障碍。李泽厚在批判什么？

只消随便翻翻李泽厚的《批判哲学的批判》就可以发现，李泽厚在向康德不停地唠叨吃饭。李泽厚晚年非常准确地将自己的哲学信仰通俗化为吃饭哲学，这既是对唯物主义哲学一种简明扼要的概括，也是对李泽厚自己生存处境的某种自嘲。因为他写了一辈子的著作，结果只是换得了一个饭碗。可是，李泽厚向康德的唠叨吃饭，却实在不得要领。康德哲学跟吃饭，或者说跟唯物论，风马牛不相及。康德是柏拉图的理想国中之人，是一个徜徉在纯粹精神世界里的漫游者。在中国历史上能够与康德对应的人物，也就是老子庄子，或者述而不作的禅宗列祖。李泽厚想要走进康德的思辨哲学，先得洗去唯物主义的病毒，然后修身养性，去掉一些俗思俗念，尤其要去掉经世致用的事功念头。淡泊明志，宁静致远，然后康德，方可。但李泽厚的无知无畏在于，竟然以为读了中译的马克思或者列宁的什么哲学，就可以向康德发难；一如当年读了马克思主义的唯物美学，就可以把朱光潜批倒在地。李泽厚更可笑的地方在于，一面向康德唠叨吃饭的重要性和首要性，一面悄悄地将康德的主体性概念，窃为己有。从八十年代过来的学子，大都听说过主体性一词，就像他们听过费翔的“一把火”。步入八十年代的李泽厚，以唯物为宗旨的极权主义实践美学，转瞬即逝。最后使他能够在理论界一息尚存的，恰好就是他从康德那里偷得的主体性。

至于李泽厚的思想史论，其《中国近代思想史论》，乃是从五十年代《康有为谭嗣同思想研究》一文扩展出来的，主要倾诉了对康有为的羡慕。其《中国古代思想史论》，颇有点朱子再世的意思，其中对孔子的论说，值得注意。后来李泽厚又专门写了《论语今读》，并非偶然。其《中国现代思想史论》，学术价值最低。所谓的救亡压倒启蒙，全然是基于对历史的无知，并且与其后来提出的告别革命，自相矛盾。因为启蒙不是被救亡给压倒的，而是被革命中断的。至于李泽厚对王国维和陈寅恪的茫然，对周作人的隔膜，一如其对马克思主义以后的西方哲学和西方思想的不甚了了；凡此种种，只能从李泽厚知识结构和成长道路上的历史局限性，作出宽容的理解。

但李泽厚由此提出告别革命，却不能仅仅归之于知识结构和历史局限，而是一次不太成功的自我突破。其中的思想背景在于，从早年的马克思主义信仰，到晚年的向孔子、朱子和康有为靠拢。马克思的偶像，被悄悄地换作孔子的尊容。马克思主义的客观规律，被悄悄地改换成朱熹的存天理；康德的主体性，则被悄悄地融入王阳明心学。李泽厚从唯物主义向主体性的转变，有如王阳明将程朱理学改为心学。心即天理。尽管角度不同，天理犹在。这与其说是李泽厚在著述上灵活善变，不如说是李泽厚总要依赖什么，才感觉踏实。过去依赖

马克思的客观规律，后来依赖改头换面的主体性。才大气粗的李泽厚，骨子里其实是很不自信的。

李泽厚的改换门庭，既有心理因素，又是亲身经历所致。李泽厚不仅看到了革命的暴虐，也亲身领教了经由革命建立的王朝根本不把书生当回事的苦涩。告别革命的首要潜台词是告别马克思主义，告别已经破产的共产主义理论。告别革命的另一潜台词是走向改良，在没有帝王的时代最后扮演一下帝师：警告朝廷小心革命；同时装扮一下思想导师：劝告民众不要再闹革命。殊不知，就朝廷而言，过去的革命，乃是其权力来源的历史合理性和现实合法性所在，岂容告别？至于未来的革命，则是高悬在极权专制当局头上的一把达摩克利斯之剑。无论是体制内的改革派，还是体制外的自由派，将来都有赖于动用此剑作为法码，逼迫顽固的守旧派打开改良的道路。岂能告别？李泽厚籍告别革命所做的转体一百八十度变身，既让当局看了不顺眼，又让民众见了不对劲。可见，帝师时代确实结束了；而导师，又不是那么好做的。

李泽厚于此心有戚戚焉。在一次次的访谈中，总要提及思想导师和精神领袖那样的说法，把八十年代人们随口编造的故事，当作已然生成的历史。当毛泽东时代刚刚结束的时候，当人们刚刚从被剥夺知识习得权利的历史中走出来之际，李泽厚的著述、尤其是《美的历程》，确实在莘莘学子当中风靡一时。然而，随着国门的打开，随着各种译著纷至沓来，李泽厚的作品迅速泛黄。且不说其它，仅朱光潜《悲剧心理学》的中译本面世，就让人见识了，什么叫做美学。虽然朱光潜本人于美学并无多少建树，但《悲剧心理学》中所提及的西方美学思想，却让人茅塞顿开：美学原来是这样的。事实上，五十年代的那场美学论争，并没有争出多少美学思想。学人的思想是被统一了，但美学，却离中国学人更加遥远。

但李泽厚不管如何失落，都不愿放弃曾经有过的荣耀。他决定坚持到底，赫然声称：

我在《批判哲学的批判》这本书中讲到，人是使用、制造工具来吃饭的，今天为止，什么都得靠工具，离开工具，人就没法活。这个就是科学技术，就是生产力。人类生存首先是物质生存，包括衣食住行和寿命，这都是历史的基本要素，然后在这个基础上，才是精神的东西。我对港台的“新儒家”不感冒，他们大谈精神哲学，可是不吃饭精神从哪里来？人类要生存，吃饭不容易，再伟大的真理都是从普通的事件中来，吃饭就是对我的人类历史学的说法。海内外都有人批评吃饭哲学“庸俗化”，可我就坚持我这个吃饭哲学。

“实用理性”是我在1985年的《中国古代思想史论》中提出来的，有人认为是大逆不道，既然是我提出来的我有责任把它解释清楚。我反对一些人讲哲学时大喊口号，所以我的哲学就是“吃饭哲学”，传统必须经过转化才有生命力。

如此自恋，有必要用钱钟书的话提醒一下：“大抵学问是荒江野老屋中二三素心人商量培养之事，朝市之显学必成俗学。”又如此张狂，难怪李泽厚读不懂周作人。因为周作人的哲学是苦茶哲学。苦茶哲学与吃饭哲学的区别在于，苦茶哲学是谦卑的，无奈的；而吃饭哲学是自以为是的，世俗实用的，粗鄙浮躁的。用李泽厚的说法：什么都得靠工具，离开工具，人就没法活。这倒是跟毛泽东非常相通：知识分子不听话，不开饭。让知识分子没法活，知识分子就听话了。令人困惑的是，凭借这样的吃饭哲学，怎么还能谈论美学？按照李泽厚的说法，高尔泰显然不是个懂得吃饭的学人，所以被朝廷砸了饭碗。时至八十年代，高尔泰依然不懂吃饭的重要。在李泽厚沉缅于思想导师和精神领袖的自恋中时，在朱光潜声称自己是个马克思主义者之际，高尔泰在历史翻到争取



自由一页的当口，如同五十年代坚持《论美》一样，挺身而出，从而再度身陷囹圄。倘若说美学真的像李泽厚所说的那样，必须通过实践来证明，那么惟有高尔泰才是真正的美学家。

事实上，审美感觉是最具精神内涵的人文底蕴的。王国维能够成为历史的先知先觉者，不是因为学术功底如何扎实，而是由于审美上非同寻常的敏锐。高尔泰能够成为名符其实的美学家，也不是因为其学养如何深湛，而是由于其不凡的审美能力。朱光潜的学术素养，加上高尔泰的审美能力，等于一个王国维。朱光潜的学术素养，减去高尔泰的审美能力，等于朱光潜。高尔泰的审美能力，减去朱光潜的学术素养，等于高尔泰。除了朱光潜由于审美能力欠缺和审美境界不高的缘故，会因吃饭而向当局作妥协，王国维和高尔泰都不会因为吃饭而苟活，不会因为生存需求而降低自己的审美境界。倘若以这样的审美气度为标准，那么就可以想见，李泽厚的吃饭哲学和实践美学，是在一个什么样的位置上。

在笔者看来，美，是对象化的瞬间陶醉。美，有类于性爱高潮过后的那种宁静。欲望因为美而消退，心灵因为美而升华。美，天然可以消解欲望，导致审美主体产生心灵的净化。即便一个好色的男人，见了出俗的美女，也会因心灵的陶醉而自然而然地驱除欲望的纠缠，有如《红楼梦》里之于薛蟠见了林黛玉的描写。所谓对象化的涵义，意指美的发生通常是审美主体在把审美对象作对象化的同时，也将自己作了对象化。这种对象化既是双向的，又是共时的。美在时空上的瞬间性表明，美的心理效果可以是永恒的，但其物理距离或者时间长度，肯定是有限的。再美的艺术，再亮丽的美人，时间一长，都会产生审美疲劳。虽然人和动物可能有各自的喜好和追逐，但审美却是人之为人的寓意所在，而不具有人与动物众生平等的涵义。审美，当与宗教相类，乃是通向存在的自由之路。审美，又与哲学有缘，乃是自由思想所开放出来的精神之花。

就笔者的美之定义而言，高尔泰的《论美》，是获得了瞬间陶醉的美学经典，有如王国维的《人间词话》。朱光潜的《悲剧心理学》，是推广了经典美学的学术著作，与他后来的《西方美学史》相类。李泽厚的一系列实践美学论文，以唯物为宗旨，成功地营造了极权主义美学的意识形态。李泽厚美学的现世例证，乃是国家主义的颂赞程式，诸如《东方红》，《阿里郎》；或者国家主义的庆典和游行，比如《意志的胜利》，京奥开幕式闭幕式；广场上的红旗红花红海洋，威严的仪仗队，整齐的方阵，雄赳赳的工农兵队伍；还有白衬衫蓝裤子，红领巾在胸前飘扬，诸如此类。李泽厚的《美的历程》，显然比他的美学思想更有价值；至少可以与谢晋电影一起，载入史册。

二〇一〇年元月十六日完稿于哈德逊河畔

## 六 二十世纪中国文化人的精神光谱（下）

本章存目，拟待后来者撰写。有关八十年代思想和精神流变，请参阅拙著《八十年代中国文学历史备忘》，有关九十年代以后的人文情状，附上《中国当代思想界的真实图景》一文如下，以备参考。

## 附录1：中国当代思想界的真实地图

### 附录1：中国当代思想界的真实地图

#### 1 主义之争不能概括思想之景

要对当代中国思想界作出一番全景式的描述，显然非常困难。不仅由于网络的普及，思想已经不再像网络时代以前那样可以简单划分，也不再有什么中心话语可言，而且在于在当今中国思想界真正具有思想价值的言论著说，实在相当鲜见。因此，当我看到徐友渔君最近发表在《自由写作》上的长文，《进入21世纪的自由主义和新左派》，不由有些疑惑。因为该文一开头就声称：

在上世纪90年代中后期，自由主义和新左派几乎同时出现于中国社会思想舞台，它们之间的争论构成了这一时期思想派别之争的主要内容，引起海内外极大关注。

这就是说，中国思想界是有中心内容的，那就是所谓的自由主义和新左派。不仅如此，徐友渔君在该文结束时又认为，自由主义和新左派作为中国思想界的主要内容，进入二十一世纪以后，依然会长期存在。徐友渔君强调说：

新左派即使不能说将会永存，至少会在相当长的历史时期存在，因为市场经济看来将以不可阻挡之势占居统治地位或主导地位，而新左派思潮将以市场批判者的身份存在，不论市场运转得好不好，是利大于弊，还是弊大于利，就像这一、二百年历史所表明的那样。

且不说其它，这段话在句式和言辞上，都让人感觉似曾相识。比如当年最高统治者论述阶级斗争将在相当长的历史时期存在什么的。不管新左派会不会长期存在，这样的句式，与自由主义的话语方式，似乎不太协调。再说，徐友渔君强调新左派的长期存在，意在突出他的自由主义的存活期。

至于自由主义，可以断言它在中国的存活期也会很长。它在20世纪30和40年代一度活跃，那只不过是啼声初试，在沉

寂半个世纪之后以隔代相传的姿态出现，表明了它的内在活力。如果说，在严酷的内战中自由主义

不可避免地会被挤到一边去，那么在市场经济条件下，在和平时期的宪政建设过程中，它一定有用武之地。也许有一天，当中国的自由主义平台已经搭建成功，它会失去重要的地位和作用，会有其他思潮——比如民族主义，就像在俄罗斯和东欧所表现的那样——流行，但那也是功成身退。这个平台一天没有建立，自由主义的理念和追求一天不会失去作用。

自由主义和新左派思潮是走向现代化的一对孪生子，它们在当代中国几乎同时出现，它们力量的消长与中国现代化事业的成败密切相关。

我不否认当今中国确实存在着这二种思想倾向。但我不认为这就是当今中国思想界的主要图景。这是我想与徐友渔君商榷之处。

在我看来，自由主义与新左派，不过是当今中国官家体制内出现的二种民间思想倾向。因为无论是以自由主义自许的学者，还是新左派的代表人物，都同样置身体制思考写作。其自由的程度也罢，其左的程度也罢，多多少少都受到他们这种依附性很强的生存条件的制约。他们的文章有赖于官方控制的传媒，他们的争论有赖于官方提供的学术平台，甚至他们的出访交流，都离不开官方的支持和首肯。虽然他们在体制内的边缘程度有异，但从根本上并没有获得没

有依附性的自由。他们之间的差异也许在于，比如说，相比朱学勤的依附性，徐友渔可能要更为边缘化。有的自由主义学者，甚至还有过被官家学府解职的经历。当然，相对于新左派诸君在官家的地位，相对于新左派中有人对权力的百般献媚和侍奉权力的渴望，自由主义诸君的官家资源可能没有那么充足，也没有努力挤入帝师之列的迹像。

说自由主义和新左派都是民间思想，乃是意指他们的思想，并非为官方钦定，大都出自他们自己的思考，基于他们自己的努力。倘若说，自由主义学者对现存体制的批判是难能可贵的，那么新左派对体制的沉默和对侍奉权力的向往，也并非是受到什么压力，而是一种生存选择意义上的自觉。就算有什么压力，那样的压力早在公开显露之前就已经存在于他们的内心深处了。那与其说是专制的压力，不如说是在专制底下讨生存的压力。也许应该说，是一种生存的自觉。生存的需要，是无可非议的。再伟大的思想家，也不得不面对自己的生存问题。即便是海德格尔那样的人物，当年也曾在希特勒的法西斯极权底下生存过。需要讨论的只是思想，以及与思想有关的话语权力和话语霸权。至于新左人物中的如何向往侍奉权力，虽然有必要指出，但并无多大的学术讨论价值。

当我把自由主义和新左派界定为中国官家体制内出现的二种民间思想倾向时，同时意味着，还有体制外的民间思想，甚至异议思想。九十年代以降，体制外的民间思想分为二类，一类是国内选择了自由写作的自由撰稿人，一类是丧失了生存可能而不得不流亡海外的自由撰稿人。在前一类思想者当中，除了致力于文化著述的学人，比如张远山诸君，还有许多持不同政见的异议作家，比如刘晓波等人。因此，假如细分的话，应该有三类体制外的民间思想者。这些民间思想者虽然并没有自命为自由主义者，但他们的写作表明，他们崇尚的是独立的人格，他们追求的是自由的思想。

我注意到徐友渔君在那篇宏观描述式的文章中，始终没有指出过，他所说的自由主义是否包括所有的自由思想；也没有声明过，他所说的自由主义只是当代中国自由思想的一部；更没有区分过，他所说的自由主义，是与其它自由思想不相干的自由思想。因此，徐友渔那篇文章，会给读者无形中造成一个错觉：整个中国思想界的主要图景，主要就是以徐友渔为代表的自由主义思想和以汪晖为代表的新左派的对峙。这样的图景又意味着，整个中国思想界的思想话语，主要是由徐友渔和汪晖作为黑白两方的主要代表所组成的。

事实上，与新左派对峙的，并非只有徐友渔君或者为徐友渔君所提及的诸君，远不说其他，即便是一直站在异议立场的刘晓波，就曾在“信报”上发表过《新老左派的大合唱》一文，针对新左派的观点，十分尖锐地指出：

如果说毛泽东时代靠强权和意识形态动员完成的国有化和初步工业化，是不顾人的权利、尊严和死活的“屠夫经济”的话，那么在当今时代，任何罔顾人的基本权利

和尊严的理论，任何为国有化和强权下的平均分配进行的辩护就是“屠夫经济学”，它甚至要比那种为“权贵私有化”和普遍腐败进行辩护的“御用经济学”更违反

起码的人性，其冷血和残忍，无疑于经济法西斯。

在几年前致《读书》杂志的公开信中，笔者也对新左派提出过如下批评：

无论新左派玩弄什么样的学术游戏，无论他们如何张冠李戴地引经据典，他们无可回避的要害在于，只反霸权，不反极权。（李劫《重建人文精神讨论的更正发言兼论新左派思潮》见诸“关天茶舍”等网站）

在《查建英的“八十年代”派对》一文中，笔者曾经对新左派的另一个代表人物，有过非常严厉的不指名的批评：

这些文化二奶，一开口就是“中国文明复兴，期待伟大的大学”，从而信誓旦旦地要“打造中国的精英”。口气还是那么牛皮哄哄，无奈底气早已不足。陈胜吴广式的“宁有种乎”不敢再提了，只不过是想着为“我国”打造精英而已。这听上去就像是被包养了的奴家，要为主子生上一群大胖小子。真正叫做，得了温饱，丢了灵魂。可怜的精英呀，早知今日，何必当初？

然而，这些体制外的声音，由于拒不认同官方的专制，被长期排斥在官方的传媒之外。异议式的抗争也罢，流亡的思想也罢，无论对新左派作出什么样的批评，都只能在国人不容易读到的海外媒体上公开，只能在互联网上传播。这虽然非常无奈，却并无什么遗憾。令人遗憾的反倒是，不知为何，自由主义诸君也像官家媒体一样，闭口不谈这些来自体制外的自由思想。这与体制外的自由思想者一再提及体制内的自由主义，形成了十分鲜明的对照。也与体制内的自由主义文章，经常见诸体制外的海外传媒，形成了强烈的反差。

对徐友渔君的许多自由主义观点，我是认同的。对徐友渔君的学养，我也是相当尊敬的。但读到徐友渔君文章的结语、“自由主义和新左派思潮是走向现代化的一对孪生子”时，我不得不感叹，站在中国社会思想舞台上的，好像只有徐友渔和汪晖这一对“孪生子”，其他人都是微不足道的。就好比黑白对弈的两方，一方的思想都给徐友渔给代表了，而另一方的思想则都像是让汪晖给代表了。当徐友渔君在不停地批判汪晖新左观点时，其话语效果，却是不知不觉的水涨船高，然后双峰并峙，最后一览群山小。所谓的话语中心，所谓的话语霸权，并非空穴来风，而是相当实在、相当具体、相当生动的。不知徐友渔君以为然否。

同样在徐友渔君的视线之外的上一代思想者，李泽厚先生，曾如此评说自由主义和新左派：自由派不宽容、新左派不公正、基督徒不谦卑。我对中国基督徒的谦卑与否没有作过研究。但我想更正一下李泽厚先生有关自由派和新左派的论说，我的看法是：自由派不谦卑，新左派不诚实。

有关新左派的不诚实，我曾在上述那封致《读书》杂志的公开信中有所论说，这里摘要如下：

这些“新左派”（尤其是其中的激进派）不同于老左派的地方在于，他们并非封闭锁国的产物，而恰好是改革开放的得益者。他们当中不少人走出过国门，无论是短期的访问，还是长期的求学，有的还在西方大学里谋得了学位和教职。他们不是不知道西方的社会模式和那种模式对于中国社会的借鉴意味，不是不知道西方社会无论怎样商业化也必须承认的和法律加以保障的个人自由价值系统是如何的不可动摇。然而，他们出于某种生存策略，某种很不人文很不精神的动机和需要，一面享受着没有出国的学子们难以享受到的种种惠遇，一面刻意地扮演西方文化的受害者，巧妙地取悦民众当中因袭的一时难以克服的仇视西方心理和仇视美国心理，以此煽动粗俗的民族主义情绪。用一句俗话来说，就是得了便宜还卖乖。（同上）

有关自由派的不谦卑，我想指出的是，自由，作为一种人文品格，在面对专制的高压时，是高昂不屈的，比如当年的林昭及其《星火》诸君。自由，在面对思想著说时，却是谦卑平和的。因为自由的独立人格含义，不在于高于他人，而在于与他人同在。所谓的独立人格，并非是鹤立鸡群。在我所理解的独立人格，应该是不为权力所左右，当权利受到权力的剥夺时；是不因为生存困境而退却，当存在受到生存环境的裹挟时；是面对暴虐不低头，当生命受到极

权的威胁时。如此论说独立人格，并非意在以此要求他人，尤其并非以此要求依然在体制内求生的自由派诸君。我只是想说，自由思想和独立人格通常是互相依存的，而独立人格又和众生平等的慈悲情怀紧紧地联在一起。我只是想说，面对权力的淫威时，自由是不屈的；面对思想的表述时，自由却不是睥睨一切的。一个自由思想者的人文姿态，恰好是谦卑的，也就是说，没有舞台感的。

非常遗憾的是，一些自由主义学人的文章，大都颇有思想舞台感。包括徐友渔君的这篇文章，虽然他好像只是下意识地使用了思想舞台一词，但身处话语中心那样的自我放大，还是忍不住地溢于言表。不知这样的下意识是否与身处权力中心城市有关，是否与身处官家最高学术机构有关，是否与拥有官家最高学术职称有关。不管怎么说，这样的下意识，是很不自由的。攀附权力固然是不自由的，对话语权力有所执着，也同样会使话语者的心态变得不自由。

徐友渔文章以主要内容和思想舞台来描述中国当代的思想图景，多多少少是有些失真的。这样的描述，不仅对于体制外的思想者来说是不真实的，即便对于体制内的思考者来说，也是不真实的。比如，对于以谢韬先生为代表的共产党人来说，显然失真。有关谢韬先生的学养显然难以作出自由主义的限定，但假如将谢韬先生的《只有民主社会主义才能救中国》一文，说成是左派思想，却会让人啼笑皆非。谢韬先生的思想谱系绝对是传统马克思主义，至多受了一些西方马克思主义的社会民主主义影响。但是，谢韬先生的那篇文章，不能不说是当今思想舞台上的主要内容之一，假如确实存在思想舞台的话。

仅以自由主义还是新左派划分思想阵营，可能是又一种黑白思维二分法。这样的归类方法，不仅在谢韬先生的文章上显得捉襟见肘，也会在另一类人物那里不知所措。比如，中央民族学院的那位张宏良教授。张教授的一番演讲，据说也具有如同谢韬文章那样的轰动效应，题目是《中国即将发生的社会转变》。有趣的是，张宏良教授和谢韬先生一样的救党救国心切，只是他的救亡方向，他的救亡方式，与谢韬先生南辕北辙。

张宏良教授的演讲，显然是在扮演一个现行体制的发言人，一个当今最高权力的代言人。不管他有没有获得最高权力的授权，他已经把发言人和代言人的角色，演得活龙活现了。

为了配合最高权力者的“和谐社会”论，张宏良教授把当今的中国社会描述为“由建立野蛮血腥的丛林社会向建立社会主义和谐社会的转变。”他将邓小平主政以后的改革开放，说成是“持续数十年创建残酷竞争的丛林社会，实行丛林法则的血腥训练。”然后断言：“资本的处世哲学就是‘只要我能过得去，哪怕洪水滔天’。”张宏良教授一面把专制帝王的处世哲学套用到资本头上，一面将邓小平的“少数人先富起来向共同富裕”口号，说成“是个骗人的东西，不但实践上行不通，理论上也是骗人的。”以此批判一下邓小平的“猫论”，调戏一下在权钱交易中处于劣势的民众，但真正的主旨却在于，向躺在水晶棺里的毛泽东致敬。

为了讨好最高权力者对自由知识分子的敌视，张宏良教授公开践踏中国知识分子，气势磅礴地发表如下高论：

江青就是一个活生生的典型啊，拿着知识分子当宝贝，主席逝世后对手在组织军事政变，她却跑到清华北大组织梁晓（两校的谐音）写文章，准备为来年三月份开人大拉选票造舆论，结果怎么样？让人铐子一扣扔进了监狱，到死也没有得到选举的机会。万戈为成，贝文为败啊！我们老祖宗造出这两个字就是警告我们要提防知识分子，谁拿知识分子当宝贝，谁就必然失败。中国走到今天这个危险地步，也是因为被那些所谓知识精英主导了改革，被那些所谓主

流经济学家和法学精英给骗了，结果是把老百姓剥夺的精光，把民族精神毁了个干净，这就是贝文为败的活生生生活的教训啊。所以中国的老百姓从来就拒绝接纳知识分子，中国当官的更是不把知识分子当人看，大家看一下汉字的

“士”和“仕”两个字，“士”是知识分子，“仕”是官员，也就是知识分子只有当了官，才给加上一个人字旁，当了官才算是个人，不当官就不是人，就不能加这个人字旁。这就是中国传统文化对中国文人的定论，并且是传统文化源头就形成的定论，你总不能说仓颉造字是受四人帮影响的吧，总不能说中国造字的老祖宗都是极左派吧。

张宏良教授由此得出如下结论：

其实中国的问题是在精英而不是在百姓，中国老百姓的文明素质没有问题，看看毛泽东时代的中国人就明白了。可以这样说，如果没有毛泽东，我也可能会认为是中国人有问题，鲁迅那么伟大都错误地认为中国人有问题，像《阿Q正传》就是说中国人有国民劣根性的，有了毛泽东我们才知道中国人并不差。就精神风貌和道德风尚来说，毛泽东时代的中国人是世界学习的榜样，和今天正好相反，今天的中国人是全世界道德风尚的反面教材。

张宏良教授最后抛出的救世良方，是回到毛泽东时代，高举毛泽东思想：

按照中国古代“五行”说，东方是木，西方是金，南方是火，北方是水，中间是土。五行中是金克木、火克金，金克木如同狼吃羊一样是天然的秩序，这是冥冥中注定的，注定了西方征服东方征服中国，而中国不可能单靠自己力量去征服西方，如同木不可能反过来克金，羊也不可能反过来吃狼一样，木头是不可能砍斧子的。那中国怎么办？毛主席一代大佛，给我们留下一套三个世界理论，就是以火克金，这绝对是个法宝啊，可惜我们后来丢掉了。现在我们正在重新拾起这个法宝，以火克金，有两把火，一是非洲这把火，二是伊斯兰这把火。21世纪中华民族就要借助这两把大火，同以英美为代表的盎格鲁—萨克孙族群展开历史大较量，由较量形成平衡，由平衡形成合作，在合作基础上双方携起手来在共同整合东西方文化，共同创建地球村的合理规则和谐文化。

我不知道自由主义诸君有没有注意到张宏良教授这类人物。比起汪晖那样的新左派，张宏良教授的向左转不仅彻底，而且颇具有煽动性。张宏良教授的学术素养虽然比不上汪晖等新左派学人，但他的演讲却抓住了社会不公，贫富对立。他抓住了中国人几千年来仇富心理，抓住了中国人几千年来习惯了的均贫富传统。我相信自由主义诸君绝对不会认同张宏良教授的演讲，但我不知道他们会如何动用西方自由主义思想资源，对张宏良教授作出令人信服的反驳。

须知，张宏良教授的演说，更加直接地抵达民众，更加有效地煽动民众对贫富对立的愤恨，更加成功地替最高权力者控制民众运动民众。民众不会对学术规范感兴趣，也不会对谁处在思想的舞台中心有好奇。民众关心的是自己的切身利益，而张宏良教授在演讲中扔出的诱饵，恰好就是民众所关心的切身利益。在张宏良教授的这种十分可怕的思想投机面前，自由主义和新左派之间诸多论争，反倒像是一场场无关痛痒的学术游戏。

但张宏良的指鹿为马，并非是不可辩驳的。只消引述一下活跃在互联网上的民间思想者对于中国社会的思考，就足以使张宏良想倒要退回去的毛泽东时代原形毕露。这里引出的，是一位网络思想者芦笛君的文章，叫做《小马过河谈国情》。在论及毛泽东时代的所谓社会稳定性时，芦笛君指出毛泽东及其专制政党，通过如下三个途径，获得其统治地位的不可动摇。

1、强占国家一切物质资源，确保它们不会落在反抗者手中。扫荡一切独立精神权威和道义权威诸如宗教组织等等，垄断把持文化教育宣传新闻传播，



以此垄断全国精神资源和信息资源。

2、将所有国民都编织入一个无比庞大而严密的组织网络中，就连无业者也有管理单位（街道委员会），将每个社会成员终生焊死在原位，不但没有游动可能，而且受到来自四面八方的持续监控。这一条非常重要。因为历代痞子造反的先锋队都是没有正当职业的游民，所以朱元璋那暴发游民上台后便首先实行严打游民的措施，首创将游民登记在案，不许他们到处流窜的政策。

3、剥夺一切人民财产，实行党有制，控制了每个人的粮道，使得全民彻底丧失自食其力可能，造成“一饮一啄，莫非党赐”的局面，使党成了人民不折不扣的衣食父母，人民则化为党的奴隶（这里提醒诸位注意，“奴隶”并不是许多人想象的那样的囚犯，是可以到处走动的。传统社会的丫环就是按等级领取“月份”的女奴，其与主子的关系实质与人民和党的一模一样，凡事不能自己作主，必须一生交给党安排）。

不仅如此，芦笛君进一步指出，为了使中国民众对此一无所知，毛泽东造成一个让他们“知足”的政治生态环境，具体措施如下：

1、将中国封闭起来，使得人民没有和外界比较的可能，因此不会产生“横比”造成的不满；反复宣传西方地狱场景，使得人民庆幸自己没有活在别的制度下。

2、根据国人“公平不是机会均等，而是收入平均”的传统理解，在政治上实行等级制度的同时，在经济上实行平均主义，并严厉惩治贪污，进一步使得人民不会因“横比”产生不满情绪。只要大家一样穷，便穷死而无怨。

3、设置“阶级敌人”作“幸福对照组”，进行“正面横比”，让他们的低贱衬托出人民地位的崇高；以唆使、奖励、逼迫人民无止境地迫害阶级敌人作为“幸福致幻剂”，在这群体吸毒过程中让人民获得一种“当家作主”、“扬眉吐气”、高人一等的强烈幻觉。

4、剥夺人民一切发财致富的可能，并将人类发财致富的天然欲望当成最可耻的罪行加以反复的严厉谴责。既然没有任何人能发财，无希望当然也就无所谓失望，从根本上杜绝因结果未达预期值而失望的可能。

5、开展持久的“阶级教育运动”，在全国各地开办“阶级教育展览馆”，以极端个例甚至虚构事例（例如最有名的四川大邑县刘文彩庄园）进行“正面纵比”，将

“旧”社会描绘为人间地狱，使用西方发明的广告手段反复强制输入强烈信号，直到全国人民，就连知道真相的过来人也罢，都被彻底洗脑，为他们有幸泡在今日

“蜜水”里而无限幸福。

6、效法传统君王通过任命官员而使得官员变成“沐天恩”的债务人，通过控制人民粮道，变成人民的衣食父母，使得人民永远处在欠下了党和毛主席的恩情的被动位置上；指令无耻文人创作大量马屁作品诸如“天大地大不如党的恩情大，爹亲娘亲不如毛主席亲”，反复强化人民的条件反射，使得毛在人民心目中成了超过父母的第一恩公，连吃饭喝水都忘不了感谢毛主席。

7、将高干奢侈腐化的生活严密封锁在“军事禁区”中，让普通人绝对看不见，听不到。绝对不许百姓知道政府其实是靠抢劫人民而存在的，更不许他们得知被抢走的钱用到哪儿去了，只在媒体上强力宣传伟大建设成就，因为一般没有明显贪污现象，愚民自然也就不会想到他们的钱其实被政府塞了狗洞，只觉得能接触到的中下层干部都极度清廉，当然不会产生“政府为何要把我的钱抢走，又用到哪儿去了”的疑问。

8、将人民中能量最大的知识分子视为重点监控对象，不断发动运动痛打之，彻底摧毁他们的自尊自信，养成对党的终生敬畏心理，并向他们反复灌输“原罪”观念，使得他们终生处在诚惶诚恐、自觉自愿的“思想改造”中。

也许芦笛的语言，没有像自由主义和新左派诸君那么学术，那么规范；但无论是自由派还是新左派，都不曾像芦笛这样简明扼要地、从而一目了然地指出过，什么叫做毛泽东时代。有关毛泽东时代，向毛泽东致敬的新左派，没有弄明白过。而对毛泽东持批判态度的自由主义学者们，也没有分析清楚过。在自由主义学人当中，不乏毛泽东时代的红卫兵。他们不仅在学术论争时会下意识地倾注红卫兵式的批判热情，还会下意识地流露红卫兵式的批判语调和语气；其中有人，更是对红卫兵时代充满怀恋，以致于会信誓旦旦地告诉人们，在那个时代，曾经有过思想史上的失踪者。也就是说，在中国人普遍丧失了思想能力的时代，曾经有过思想者。在那个时代，思想的权利不仅被剥夺，而且任何一个行使者，都会遭到杀身之祸。林昭与她的右派同学们，就是血淋淋的例子。且不说今日的自由主义者们，当年可曾有过林昭那样的思想勇气，即便到了今天，自由主义诸君所体现出来的思想勇气，也依然相当有限。虽然其中的原因，跟生存上的不自由很有关系。

我不想在此进一步分析一些自由主义学者的文章里，含有多少当年红卫兵式的批判热情和思维方式。我想说的只是，读了芦笛这位网络思想者的文字，体制内的自由主义者们，还依然能够心安理得地对体制外的声音不闻不知不言不说么？

对照新左人物甘阳最近以十分夸张的语气写出的那篇《中国道路——三十年与六十年》，芦笛的文章尤其显得不可或缺。长期屈居香港的甘阳，可能实在忍不住寂寞了，毅然抛出《道路》一文，向北京中南海投石问路。甘阳在文中如此开头：

我们在近年来也看到另一种日益强大的论述，这就是在批评目前改革出现的种种问题时，许多论者往往走向用毛泽东时代来否定邓小平时代的改革，即用新中国的前三十年来否定其后三十年。可以说，近年来中国社会内部有关改革的种种争论，已经使得新中国前三十年和后三十年的关系问题变得分外突出。这实际也就提醒我们，对于共和国六十年来的整体历史，必须寻求一种新的整体性视野和整体性论述。

什么样的整体视野和整体论述呢？

如我近年来所指出，我们目前在中国可以看到三种传统，一个是改革二十多年来形成的传统，虽然

时间很短，但是改革开放以来形成的很多观念包括很多词汇基本上都已经深入人心，融入为中国人日常词汇的一部分，基本上形成了一个传统。这个传统基本上是以

“市场”为中心延伸出来的，包括很多为我们今天熟悉的概念例如自由和权利等等。另外一个传统则是共和国开国以来，毛泽东时代所形成的传统，这个传统的主要

特点是强调平等，是一个追求平等和正义的传统。我们今天已经可以看得非常清楚，毛泽东时代的平等传统从1990年代中后期以来表现得非常强劲，从90年代

中期以来就有关于毛泽东时代的很多重新讨论，而九十年代后期以来这个毛时代的平等传统更是日益强劲。这在十年以前恐怕不大可能会想到，但今天却已经无人可

以否认，毛泽东时代的平等传统已经成为当代中国人生活当中的一个强势传统。最后，当然就是中国文明数千年形成的文明传统，即通常所谓的中国传统文化或儒家

传统，这在中国人日常生活当中的主要表现简单讲就是注重人情乡情和家庭关系，这在中国现在的许多电视剧特别是家庭生活剧以及讲结婚离婚的日常伦理剧中可以

看得非常清楚。

甘阳把邓小平与毛泽东拉到一起，然后再把他们和儒家传统拴到一处，一口气建立起了三种传统。这看上去好像眼花缭乱，实际上却粗鄙透顶。有关邓小平的改革开放，一如芦笛在《小马过河谈国情》中所分析的，是将毛泽东建立的奴隶制极权社会，改变成一个相对自由的专制社会。其具体措施，芦笛指出：

1、党虽然继续垄断全国精神资源、信息资源和大部分物质资源，但不得不放弃部份物质资源。

2、私有企业、三资企业、乡镇企业的出现，以及人民在城乡之间和城市之间有限的流动，使得相当比例的国民逸出了组织网络，削弱了党监控全民的能力。

3、私有化使得党失去了对全民粮道的严密控制，奴隶社会开始解体。

正是这样的松绑，致使民众获得了生存的空间，也获得了思考的自由。又正是这样的空间和这样的自由，使包括甘阳在内无数草民，有机会上大学，有机会翻译西学之书，有机会对专制说不。专制当局在有过被民众说不的经历之后，赶紧调整了改革开放以后自行瓦解的社会软件系统。按照芦笛的说法：

1、以“民族主义”取代马列毛主义国教，靠煽动仇外思潮转移人民对内政的注意，唤起他们对本国政府的认同。

2、以高工资收买人民中最有能量的臭老九，使得他们变成与政权休戚相关的既得利益集团。借鉴传统社会以科举制度牢笼士大夫的作法，将政权向知识分子有限开放，使得他们变成统治等级的“士官生等级”。

3、坚持“发展才是硬道理”，将经济自由部分归还给人民，刺激起人民的主动创业精神来，为僵死的奴隶社会注入生机，促成经济起飞，以此给人民普遍带来空前的发财机会，不但改善他们的物质生活与精神生活，而且将他们的注意力从空泛的政治转移到具体的经济事务上去。

4、形成一套社会赖以“和谐”运转的新时代“潜规则”，其主旨是，尽量避免“取之于民，塞之狗洞”的毛作法，代之以“集体拿大头，自己拿小头”的明智作法。

由此可见，甘阳的文章，不过是证明了其中第二条的如何有效。倘若说甘阳的文章有什么挑战意味的话，那么受到挑战的无非是中南海里诸如王沪宁一类的高层幕僚，让他们感觉甘阳大有以三个传统取代三个代表的势头。事实上，甘阳也真是籍此将中南海的大门拍得山响。这样的势头有点像中国旧家庭里的二房向大房叫板。不过，甘阳可能没有想过，一旦叫得大房不耐烦起来，人家没准会在主子老爷耳朵边嘀咕一声：那种烟花巷里的货色，能协助老爷当好家么？

看看发表甘阳文章的那个按语，就可以得知，甘阳此文的处境，是多么可怜。

甘阳先生作为知名学者之一，一向是“新左派”的领军人物，对我国思想界产生过相当的影响。今天选发甘阳的文章，大家提供了一种思维视角，以期

引起大家相应的思考。

倘若将此按语翻译成中国老百姓喜闻乐见的私房话，那么应该是：甘阳好歹也算是“新左派”姐妹群里挂头牌的，在老少爷们那里也是叫得响的；今天特意隆重推出一下，让大家开开眼，请老少爷们赏光。

不过，在老少爷们赏光之前，另有一位“士官生等级”的文人，有些按耐不住了。此君当年曾经挟基督以令天下，籍拯救以批逍遥，一付此生吃定了基督的模样。如今，此君不甘人后地向甘阳此举此文，表示支持。当然，此君不敢像甘阳那样把个中南海的门拍得山响，只是跟在后面轻声轻气地提醒朝廷，假如真的赏光，别忘了还有奴家。

面对知识人如此的争相为奴，我更想提醒体制内的自由主义诸君，不要把目光只盯着自己的话语权力。且不说公道公义，即便思想的自由，也如同自由的思想一样，是任何时候都不可或缺的。在甘阳们不顾一切地卖身投靠之际，作为自由主义者，切不可跟着去凑那样的热闹。

## 2 自由主义和国家利益及其儒教传统

虽然我对自由主义诸君的文章，是相当认同的。但我还是不得不对徐友渔君在《进入 21 世纪的自由主义和新左派》一文中有关自由主义和国家利益的论说，提出质疑：

自由主义者还考虑到内政和外交的复杂关系，考虑到国家利益问题。我在“为什么是自由主义，什么样的自由主义？”一文中指出：“作为自由主义者，近年来我常常痛感我的一些朋友在知识结构和思想方法方面的欠缺，他们思想的基调只有自由民主—专制极权的对立，他们不知道国家除了这种分类并导致对立外，还有考虑问题的其他维度，比如民族国家作为一个利益单位，比如地缘政治的考虑是国际关系中不可缺少的，是超乎国内制度和意识形态的，他们不了解历史的复杂性。当然他们还有常识，不至于在中国政府与美国就纺织品贸易和反倾销进行交涉时指责政府。”“我最想说的是，自由民主国家的立国理想和原则是一回事，它在国际竞争中和利益格局中推行实力政策（任何国家都不得不这么做），是另一回事。当不同政治制度国家之间发生利益纠纷时，并不能保证民主国家天然持有正义，任何手法都属正当。把国内政治制度的优越性外推到判断外交政策的是非是不对的，反过来说，把正常的国家利益冲突演绎为对人类政治文明公认价值和成果的否定也是不对的。”

我弄不懂为何一个自由主义者，必须要“考虑到国家利益问题”，从而能够“不至于在中国政府与美国就纺织品贸易和反倾销进行交涉时指责政府。”难道说，这是当今中国的自由主义者吸取了当年列宁的教训？在第一次世界大战中的列宁，非但不站在俄国一边，还希望自己的国家最后战败。但自由主义者是否由此，就可以理直气壮地选择国家利益的立场？我不记得洛克、休谟、孟德斯鸠，乃至哈耶克，为捍卫各自的国家利益说了哪些话，写了哪些书。但我可以肯定，中国历史上的自由思想者，我是说，并非以主义标榜的自由思想者，并非西方自由思想谱系的自由思想者，无论是早先的老子、庄子，还是后来的曹雪芹，都没有表示过这样的立场。就算胡适，也是在国难当头时，站到自己的国家这一边。但胡适考虑的并不是国家利益，而是出自对民族安危的担忧。二十世纪最重要的中国自由思想家，陈寅恪，更不曾选择过国家利益的立场。更不用说，以生命表达了思想自由和自由思想的林昭诸君，从来不曾想到过国家利益跟自由思想有什么亲密关系。

我很难把着眼于国家利益，看作是一个自由主义者的立场，看作一个自由思想者的观点。因为自由本来的涵义，就是相对于政府权力，相对于国家利益。

自由在任何时候、任何情形下，都不能出卖给国家利益。即便面对国家与国家之间的利益关系时，自由也着眼于民众的利益，而不是国家的利益。事实上，即便是美国校园里的极左派，也从来不把他们的思想自由权利，付诸对国家利益的思考。倒是有些欧洲的知识分子，不知算是左派还是自由派，诸如哈贝马斯和德里达，发表过有关国家利益的声明。但那是旨在反对美国的所谓霸权主义。我不知道中国的自由主义者将来会不会和新左派们联手，发表一个相同的声明。但即便如此，反对霸权主义，也并非自由思想者因为国家利益而应尽的思想义务。

国家利益理当是政府考虑的事情。政府拿了纳税人的钱，就得替纳税人考虑其国家的利益。当然，假如自由主义者说，他们是政府供养的学者，他们间接地通过政府拿了纳税人的钱，所以他们必须考虑国家利益，那么，我当然无言以对。但是他们假如这么说，那么我所面对的就不是自由主义者，而是官方的国家利益者。古人说，不在其位，不谋其政。假如国家利益需要知识分子、甚至是号称自由主义的知识分子来考虑，那么国家还要那么多的官员、公务员干什么？自由主义者理当是政府的监督者，而不是国家利益的考虑者。

面对中国在国际关系上和世界格局之中，一个自由主义应该如何选择立场，秦晖在《中国是左派还是右派得势？》一文中，作出了与国家利益说截然不同的回答。秦晖说：

在全球化形势下，世界关切中国是必然的。如今发达国家压中国把人民币升值，这实际上就是中国现行原始积累方式与福利国家和自由国家体制冲突的体现。

对此，他一针见血地指出：

中国的“优势”既不在于其市场更“自由”，也不在于其国家更“福利”，而就在于其更专制。

中国今天靠“低人权优势”在全球吸纳资本、输出商品而形成惊人的高额“双顺差”，不仅让别国头疼，中国一般人民又能得益多少？

改变这种状况，不仅是别人希望的，也是我们中国公民希望的。但是逼中国升值人民币改变不了它。只有帮助中国改善人权，尤其是维护工农的权益，才能改变这种状况。在市场经济全球化之际如果没有人权的全球化，“全球化”确实可能带来弊病乃至灾难。

秦晖由此得出的结论是：

那么中国经济还能如此高速地增长吗？或许不能了。但是这种畸形的高增长真那么值得维持下去吗？到了不可持续、难以为继时内外危机爆发不更危险吗？印度与民主转轨国家的成就都表明，没有了“低人权优势”，中国作为发展中国家仍然会保持一定程度的低要素成本优势（只是不会被人为压低得那么离谱）。加上体制改善与中国人勤奋而富于创造性的特点，中国经济度过转型期危机而保持合理的增长速度是完全可以预期的。当然可能没有现在“快速”，但增长效益的内部与外部分配

都会比如今合理，内外关系会比现在和谐，而给中国与世界人民带来的福利增进更会远胜于如今。

???????

秦晖君并没有把中国当作一个利益单位，更是只字不提国家利益。秦晖的着眼点在于，中国一般的人民，中国的人权状况，中国经济高速发展的低人权优势。作了如此自由主义表述的秦晖，我想，不应该是为徐友渔君所痛感的那类朋友，即在知识结构和思想方法方面有所欠缺的朋友。

我还想提及的是，徐友渔君在上述那篇文章中谈及传统时的一些看法。

当代中国的自由主义与以胡适为代表的、在五四“新文化运动”中激烈批判传统文化的自由主义有传承关系。但是，如果说

中国老的自由主义受杜威、拉斯基的影响，因而带上社会主义或社会民主主义的色彩，那么当代的自由主义者中不少人则大受爱德蒙·伯克和哈耶克的影响，他们非常重视和珍爱传统，不能接受传统的断裂。一些中青年学者的思路是：对于像中国这样历史悠久、文化丰富的国家，难于想象文化基因的彻底改变，难于相信可以彻底抛弃自己的文化传统而白手起家或另起炉灶地追求现代化和宪政民主；既然自由主义不是出自本土，不以某种方式与传统接榫，难道可以在文化上脱胎换骨、全面移植？

那么如何脱胎换骨呢？徐友渔君例举道：

当今自由主义者中，最早、最深入和系统考虑自由主义与儒学相结合的是刘军宁，他早在上世纪90年代初就提出：“儒家和自由主义是两种根本不同的传统，但同作为人类生存经验和智慧的结晶，无疑应有相通之处。”他提倡一种儒教自由主义，“在政治上，儒教自由主义表现为代议

政治、宪政法治、政党政治加上儒家的施政作风。在经济上，实行自由市场经济，加上克勤克俭、互帮互助的儒家工作伦理，同时政府受儒家富民养民思想的影响对

经济生活进行积极的调控管理。在道德文化上，儒家自由主义既引入自由主义对个人权利、自立自主精神的强调，又保留了儒教忠恕孝顺、尊老爱幼、重视教育和注

重集体利益等价值倾向。”（刘军宁，“自由主义与儒教社会”，《中国社会科学季刊》，1993年，8月号，第102、105页。）

对此，徐友渔君表示说：

如果把“复兴国学”比较平实地理解为知识、教育方面的补课和基本建设，那是没有任何问题的。现在恢复国学的努力之所以正当和必要，是因为人们的国学知识太欠缺，国学在教育中、在人们生活常识中所占的地位和它应有的地位相比存在较大的差距。总之，中国人对于自己的传统文化学术欠债太多，要反对的只是企图恢复传统思想的正统地位，使中国回到“独尊儒术”的时代，那不是把儒学当成“文化儒学”，而是当成“政治儒学”。

比起刘军宁的儒家自由主义，徐友渔的这种姿态无疑是清醒的。但他怎么会把刘军宁“儒家和自由主义是两种根本不同的传统，但同作为人类生存经验和智慧的结晶，无疑应有相通之处”一说，看作是一种最深入的考虑呢？因为假如儒家可以作为人类生存经验和智慧的结晶，那么先秦诸子中的哪一家不是这样的智慧和结晶呢？假如所有诸子都是人类智慧和结晶，那么又为什么非要单独把儒家和自由主义相提并论，而不把先秦诸子中最具自由思想品质的老子庄子与自由主义直接联接呢？刘军宁的这种考虑，非但一点都不深入，而且肤浅到了可能连先秦诸子是怎么回事都没有搞清楚的地步。

在先秦诸子当中，儒家是与自由主义最不相容的专制思想体系。且不说老庄思想的自由程度，即便是墨家，名家，甚至杨朱功利学说，其思想的自由性，也远在儒家之上。也正是墨家和杨朱思想中的自由性，导致他们被孟子斥为禽兽而排斥。孟子谈论墨家和杨朱的蛮横口气，不下于孔子面对管仲的越礼行为。更不用说，儒家之于老庄自由思想的恐惧和排斥。在先秦的百家争鸣当中，儒家是最排他最不能容忍其他学说和其他思想的一家。虽然独尊儒术自西汉的董仲舒始，但儒家的唯我独尊，却早在孔孟时代，就已经张扬得淋漓尽致。



徐友渔君对儒家应该说是相当警惕的，他不愿看到中国回到独尊儒术的时代，但他对儒家之外的其它传统，却没有作出什么表示。虽然他声称自己非常重视和珍爱传统，但并没有告诉大家除了儒术之外，

还有什么传统。我相信徐友渔不会把传统和儒术划等号。只是从他只字不提其它传统上看，我怀疑他是否真的重视和珍爱传统。事实上，也并非所有的传统，都值得自由主义者珍爱。比如，从秦始皇到毛泽东的专制帝王传统，自由主义者是不会珍爱的，而且那传统已经被甘阳等人给认领了。再如，从陈胜吴广到太平天国，再到孙中山和毛泽东的造反有理传统，自由主义者也不会珍爱的，也应让给甘阳他们去继承。

传统并非唯儒术独拥，唯儒术独贵。即便在先秦诸子的传统当中，也不乏值得珍爱的传统。比如老庄的自由思想，比如墨家的兼爱、非攻及其墨家门徒的侠义精神，比如名家之于逻辑思辨的热衷，甚至杨朱者流的重利轻义，都是非常可贵的传统。

除了先秦诸子之外，中国历史上还有许多令人肃然起敬的人文传统。比如，商周之交的伯夷叔齐传统，汉末党锢的陈蕃李膺传统，魏晋时代的嵇康阮籍的传统，从禅宗到《红楼梦》那一脉中国式的文艺复兴传统。即便是《山海经》里的故事，也是种意味深长的传统。在这个地球上，并非只有自由主义者们追随的西方诸子才有自由思想和自由传统。中国的士大夫，也就是知识分子吧，虽然在专制流氓脚下做了几千年的奴才，但他们英雄起来却不要说当今中国的自由主义者，即便是西方自由诸子，也是望尘莫及的。布鲁诺被送上火刑架时，只来得及说了句，地球照样在转动。嵇康在临刑之际，却是神色自若地弹奏了《广陵散》。更不用说，陈蕃李膺们在党锢事件中大义凛然地表现出来的无畏和从容，足以成为今日所有中国知识分子的鲜明对照，尤其是“士官生等级”的知识精英。

在同代学人当中，珍爱传统的不在少数。这些学人的珍爱传统，并不是像一些自由主义者那样随便说说的。他们有的不懈地从传统中追寻自由思想的踪迹，有的从传统里汲取了中国式的自由精神，从而身体力行。比如，李零那本《丧家狗：我读“论语”》，并非是一朝一夕功力。陈平原的《千古文人侠客梦》一著，将侠客所置身的江湖，一直追溯到庄子，其中不乏对中国式的自由传统的敬意。张远山苦读十多年，写成《庄子奥义》一书，在指出庄子思想的自由实质的同时，指出了后代儒生对庄子的歪曲，以及为什么要那样歪曲。顺便说一句，只消读一读这些珍爱传统的同代学人著述，就可以发现，刘军宁“儒家自由主义”一说，并不是最深入的考虑。

不知是出于规避异端邪说的本能，还是基于保持一份生存安宁的需要，体制内的自由主义者好像不太愿意关注体制外的自由思想者的努力。只要随便看一眼我在1993年的第3期《读书》杂志上发表的《悲悼“柳如是别传”》，或者随手翻翻我的论说《红楼梦》一书，就可以发现，儒家自由主义的说法，无论在文化承传上还是在思想逻辑上，都是多么的搞笑。我很奇怪体制内的中国自由主义诸君，为何在对早已作古的西方自由家奉若神明之际，对同时代同民族同语种的活生生的自由思想者却是如此的置若罔闻？相反，后者对前者，反倒是从来没有忽视过。

我在跟朋友交往时，经常互相推荐同代人的好书好文。记得在去国之前，我还特意写过“90年代的三篇好文章”一文，后来收在散文集《风烛沧海》里。我所提及的那三篇好文章，一篇是李零君的“汉奸发生学”，一篇是崔卫平女士的“文艺家和政客”，还有一篇便是徐友渔君的《自由主义、法兰克福学派

及其它》。对于同代人的努力，我是很当回事的。无论是什么意义上的努力，我都不会视而不见。

说来有趣，徐友渔君可能除了西方自由诸子，也就对汪晖特别的情有独钟，一直对汪晖紧追不舍。那样的缠绵，与其说是不容调和的对手，不如说是打情骂俏的冤家。徐友渔君在与汪晖论战的时候，其兴奋程度，怎么形容都不为过。说得好听点，算是棋逢对手，或者叫做陌路知己。但那是一种概念的博弈，主义的游戏。彼此驾驶着概念，在非常规范的文章里不亦乐乎地玩碰碰车。因为拿主义和概念下棋，就像拿思想下酒一样，彼此一样的娴熟，并且还一样的安全。越概念，越规范，越安全。大家全都心知肚明，都是活得很小心的人呀。至于他们的争论，若说那是他们自己的思想，却都是西方学者的书本里早已讲过的；若说是他山之石，却还真的在攻中国的思想舞台之玉。更有趣的是，那样的游戏玩久了，也会玩出一种曲高和寡的“孤独”来，玩出一种拔剑四顾、茫然无物的感觉来，玩出一种思想舞台上一对孪生子的感慨来。

说实在的，比起自由主义者在这场游戏当中充满道德优越感，新左人物汪晖，倒并没有那么自信。汪晖似乎明白这场游戏的实质是怎么回事，从而把文章写得尽可能玄奥，把概念讲说得尽可能规范。在徐友渔的追逐之下，汪晖显得有些无奈。汪晖再怎么个德里达，再怎么个哈贝玛斯，骨子里却不过一介淮扬书生。韦小宝式的滑头是有的，韦小宝式的无赖，却是不敢的。尤其在张宏良教授那种血淋淋的左派面前，在甘阳那种粗声粗气的拍拍拍拍再拍拍的劲头前，汪晖只能做个抖抖索索的白面书生。张宏良教授任何一句流氓断语，甘阳任何一句牛皮哄哄，汪晖都说不出口。与其说是不屑于不规范的言辞，不如说是不敢如此放肆。汪晖写了十几年的左派文章，让张宏良教授一个演讲，让甘阳随便扔出的一篇文章，就在倒行逆施的程度和轰动效应上给远远超过了。汪晖的奴性不过求个安生立命而已，还没有掺入张、甘二位那种既要做婊子又想当大爷的流氓气。

相比于新左人物的种种奴相，谢韬先生在《只有民主社会主义才能救中国》中的直言不讳，尤其显得刚直不阿。自由主义者追着新左人物写了如许文章，其中的主要意思都让谢韬老人的这篇文章讲说得淋漓尽致。谢韬先生以最老派的语言，说出了最真实的思想，从而成为十多年来中国思想界最为轰动的大事。倘若要追寻一下谢老先生的精神渊源，那么与其说是共产党人的救国救民，不如说是儒家信条中难能可贵的文死谏传统。该传统自孟子以谏士形象规劝君王以来，经千年而不变。这传统在《红楼梦》中的贾宝玉眼里，是可笑的。在一些自由主义者眼里，可能是不在西方自由主义话语范畴之内的。但任何一个真正的自由思想者，任何一个不是以主义作自我标榜的思想者，都能从谢韬的这篇文章里，读出一种伟大的天真。相反，从某些自由主义者的文章里读出的，却是惊人的世故。

### 3 儒术复辟和文艺复兴

徐友渔君在《进入 21 世纪的自由主义和新左派》一文中，可能把自由主义和新左派的影响，过分夸大了。因为自由主义也罢，新左派也罢，进不进入 21 世纪，跟中国当代到底有没有思想，并没有多大的关系。自由主义和新左派的这场学术游戏，可能让西方学院里的一些汉学家感到好奇。至于同胞同行，无论是海内还是海外，并不真的当回事。就算他们彼此确实在学术规范上努力了一把，但学术规范是否真的就是他们那么认为的、就是他们那么努力的，却是很令人怀疑的。比如，自由主义者们十分推崇的哈耶克，就是一个非常不规范的学者。研究哈耶克的思想，除了应该注意到当年朝圣山学社诸君，还应该注

意到哈耶克的爱情传奇。哈耶克在著述中的许多激情和许多灵感，不是来自学术规范，而是来自个人的情感波折。西方学界进入二十世纪之后，思想家们可说是越来越不规范，否则就不可能产生弗洛伊德，维特根斯坦，或者哈耶克。所谓的学术规范对于学院里的教授也许是有意义的，写论文做学问，都得有个统一的标准。但对于自由的思想来说，不是思想跟着规范走，而是规范随着思想改变和更新。

我很不以为然的法国后现代学者德里达，无论在自由主义者还是在新左人物眼里，都应该算作是规范的了。但他们可能不曾想过，德里达恰好是杜撰了一个很不规范的词（Differance）起家的。汪晖们煞有介事地把德里达请到中国对话交流，满心以为可以籍此让德里达知道中国学人对他的崇敬。殊不知，德里达被弄得一头雾水，根本搞不清楚他的中国崇拜者的脑子里装的是什麼。以德里达在中国的亲身经历，他可能会怀疑，中国到底有没有自由思想意义上的思想界。因为中国学人对思想界的理解，通常是一个具有中心话语意味的思想舞台。而西方学者心目中的思想界，却是一个个很小的人文圈子。尤其是在一个网络时代，思想，已经完全丧失了中心，变得非常个人化，圈子化。像甘阳那种作政治报告式的文章，在西方自由思想者眼里，几近于疯子的呓语。但中国的所谓思想界特色，又恰好在于，到处充满这样的呓语。

徐友渔君感叹的保守主义抬头的年头，恰好是中国思想界很不保守的蠢蠢欲动之时。中国的文化人突然不再沉寂，而是纷纷进入了竞技状态。一会儿易中天出场了，一会儿于丹走红了。自由主义和新左派的争论文章没能抓住的中国读者，一下子对文化表现出了像炒股一样的狂热。弄不懂这算是中国的读者太浅薄，还是精英们的文章太深奥。总之，思想舞台上的灯光，一下子全部打到新冒出的文化明星身上去了。玩弄学术概念虽然安全，但也确实难以获众。自由主义者应该由此意识到，真正的自由思想者，有时只能是孤独的。

徐友渔君的《进入 21 世纪的自由主义和新左派》一文表明，作者似乎还不甘于就此孤独。但徐君毕竟有些底气，行事老到，不至于像刘军宁君那样，按耐不住。在那股汹涌澎湃的复古主义潮流面前，刘军宁完全失控地喊出了文艺复兴的口号。喊出口号还不算数，还要一而再、再而三地答疑。并且，还要在答疑中不无夸张地鼓动他人：你就是大树，你就是大师！仿佛中国一不留神跌进了一个人人成为大师的时代。刘军宁的这种狂热，让人不由自主地联想起了大跃进时代的郭沫若，也是这么的夸张，也是这么的言不择词：人人写诗，人人都能成为大诗人。

在我印象中，自 80 年代崛起的众多学人里，好像朱大可说话经常带有这种特点。大可君如今已经年近半百，却依然像个贪功好名的大孩子。只要把他放到公众舞台上，马上就开心得忘乎所以，什么话都肯说的。一会儿宣称他跟文学的离婚已经无可挽回，一会儿断言中国文坛已成为庞大垃圾场。但千万不要以为，大可君是个顽劣的文化儿童。大可君其实是个童心未泯的文化角斗士。他虽然一再以流氓为话题，忙得不亦乐乎，又是给流氓作精神分析，又是端出流氓的盛宴，还要描述流氓话语的诗歌摇篮，然而，他骨子里却一点不流氓。他只想得到他人的尊重。只要你尊重他，什么都好商量。要是你把他当作大师来赞美，他马上认定你是世界上最正派的人。

大可君又是个永远不合时宜的人。在自由主义与新左派做学术游戏的时候，大可的文章因为不够规范，而被游戏双方心照不宣地刻意冷落。在儒术开始走俏之际，大可之于流氓话语的批判又不够严肃，不符合讲经宣教的礼仪。在学术超女面前，大可不仅成不了学术超男，就连他那男性的性别，都不得不在大

众化的潮流跟前屈居劣势。

当今中国，让一位女士当众诵经读经，不仅表示了对先圣的巨大敬意，也同时体现了妇女解放的时代保鲜性。至于孔老夫子对此是否有异议，自有领导去跟他老人家做工作。比如，建立一个和谐社会不容易，与其让朱大可那样的小赤佬胡天胡帝，还不如让小于同志主持一下《论语》的解释工作嘛。只要领导满意，群众高兴，上上下下，皆大欢喜，不就行了嘛。

时代是在进步的，孔子同志自然也得与时俱进，千万不要倚老卖老。把马克思换成孔夫子，并不是孔子同志的《论语》写得比马克思同志的《资本论》更出色，而是孔子的《论语》乃古代汉语，比翻译成现代汉语的《资本论》要难懂得多。如今的时代，越难懂的东西越走俏，好比股市里的股票一样，越是看上去高深莫测，就越会被人一抢而光。所谓的读经，不就是炒股么？炒股炒的是物质文明，读经读的是精神文明。这就叫做两手都要硬。当年的大炼钢铁虽然过时了，但大炼钢铁时的那种人多热气高干劲大，依然存在。这是永远也不会过时的。中华民族的特色，就在于这样的一拥而上，就在于这样的一抢而光。这是非常正常的现象。除非疯子，才会以为，这个民族动不动就发疯。一个正常的民族，需要的就是各种意义上的春药。倘若股票可以是春药，《论语》为什么就不能成为春药呢？吃吧，喝吧，大家吃，大家喝。吃下去，喝下去，就和谐了。

这样的名堂，不要说刘军宁那样的自由主义学者，就是一班毫无主义的文盲，都不会看走眼。真是弄不懂，刘军宁君怎么会那么的沉不住气，迫不及待地跳上思想舞台，大声疾呼文艺复兴。慌什么，马克思都不灵了，孔夫子真的会显灵么？读经并不是当今的和谐社会才有的希奇事情，早在蒋介石时代，人家就已经玩过了。看着别人因为读经而风光，心里痒痒了是不是？没关系的。别人热闹之际，正好是自己安静的时候。把没有读明白的书，好好读一读。把没有想明白的事情，好好想一想。比如，儒家真的可以和自由主义嫁接到一起么？

朱大可的辞藻是华丽的，但朱大可的感觉却是犀利的，具有穿透力的。相比之下，刘军宁的表述虽然简朴，内容却实在是相当含混。在《自由主义与儒教社会》一文中，刘军宁非常自信地如此写道：

儒家和自由主义是两种根本不同的传统，但同作为人类生存经验的智慧结晶，无疑应有相通之处。拿儒学与自由主义作比较对照并不是要看看两者是否完全重合。若是两者真的能够完全重合，有一方倒反而有可能成为多余的。

以两者完全重合是不可能的假设，来断言彼此重合的可能。照此推理，世界上任何两种学说，都是可以嫁接到一起的。不只是儒教和自由主义，对不对？也许刘军宁自己都觉得这样的逻辑过于荒唐，接下去转了个弯：

我们知道，儒家思想与自由主义的真正对接还必须落实到儒家教化的层次上。因此，从实践上看，沟通儒家思想与自由主义可以为儒教与自由主义的对接提供思想支撑；所以，儒家思想和自由主义的对话则是东西方思想对话的一个重要组成部分。

怎么个沟通呢？怎么个对话呢？总不致于叫孔夫子重新活过来，叫所有的西方自由主义思想家重新活过来。刘军宁当然不是不知道这样的不可能，他这么说的意思，无非是想让他一面代表儒家，一面代表西方自由主义思想家，然后听凭他将两者作任意的嫁接。刘军宁作出这种假定，有一个必不可少的前提，就是完全抽掉了儒家和自由主义的历史语境，把他们简约成人类生存经验的公分母，然后再除以刘军宁的努力，得出儒家自由主义的成果。真是没想到，自

由主义还有这种玩法的。至于在接下去有关儒家与民主政治制度的“沟通”上，刘军宁也是给双方找出一个公约数，然后嫁接到一起。先是：

……但是儒家的代表理论却基于这样一种假设，即明君贤相所具备的美德和知识能够“代表”民间的利益要求。它可以称为贤能代表说，即政府通过对民间的各方利益作通盘的考虑和安排去洞察和辅导来满足民间的利益要求，而不鼓励民间拿自己的利益要求来同中央抗衡。

然后再是把西方的民制度归结为“利益代表说”，因为：

由于政府在一个国家担负着管理公共事务的任务，因此，在政治与民间不论是否有现代意义上的代议制，都必定存在着某种利益代表机制。这种代表机制作为政府与民间的沟通管道和政府决策的依据，在每个国家每个时期都始终在运作着。

于是，奇迹就通过这二个代表制而被刘军宁发现了：

东亚的经验表明，这两种代表制在一定程度上可以很好地结合起来，从而把两者的优点集中起来。

又是贤能代表，又是利益代表，在讲利的同时，又兼顾了义。除了共产主义乌托邦，世界上还有比这更美妙的制度么？我想是没有了。刘军宁这样的玩法，让很能在华人世界里四处混江湖的杜维明，都会自叹不如的。我曾经在《杜维明的文化投机》一文中，对那位哈佛大学的教授，作过自己都觉得过于尖刻的形容：“一会儿用英语向西方世界宣讲，一会儿用中文向中国同胞布道。说是孔子再世，却过于油头粉面；说是儒家的现代牧师，又没有丝毫虔诚……油嘴滑舌，团团作揖，眼观六路，八面玲珑。见什么人说什么话，在不同的场合合作不同的定义。一会儿慷慨激昂，一会儿低声下气。刚刚还是庄严法相，转眼就像花旦般地向听众捏出一个兰花指。”但我没有想到，私下里一向看重的自由主义同仁刘军宁君，也会在文章里像杜教授那样的轻浮。

在先秦诸子当中，老子的思想是最具普世价值、最有永恒性的。老子的道论，乃宇宙之论。

老子的德论，关系着生命本身的修为。正是这样的普世性，使老子的《道德经》成为西方世界之于中国思想文化著述的首译，据说，大约有一百多种。相比之下，庄子著述由于其表达方式的中国文化特点，其自由思想在西方的译介远不及老子。而且，庄子的思想，也不是什么人类生存经验的智慧结晶，而是有关存在的诗话，与荷尔德林的著述相近。至于孔孟学说，是非常具有中国特色的历史话语，其话语的历史性和文化的生命力，完全取决于有无专制文化的特定语境。

中国的专制文化，除了制度上的极权，在话语上也具有其他国家所没有的文化特色。中国的专制话语，不啻孔孟之道，尚有以法家为名的权争谋略和极权之术。专制的维系，既离不开权谋，也离不开愚民。权谋是权力的争夺，愚民是权力的维系。权力在巩固的时候需要愚民，权力在式微的时候也需要愚民。争权的时候，人人做流氓，但权力之下的子民，却不能个个是虎狼。孔孟之道，是一种把民众驯服为家禽的伦理道德。即便厌恶孔孟如毛泽东，在其统治时期也下意识地使用孔孟式的驯化方式。树立道德榜样，鼓励民众效忠，建立森严壁垒的等级关系。早请示，晚汇报，三忠于，四无限，无一不是孔子所热衷的秩序和礼仪，只不过换了种说法，改了个名称而已。假如碰上蒋介石时代的台湾人，他们也会告诉你，在那个时代，听到蒋介石的名字，应该如何的立正，如何的表示敬意。专制底下的人群，诸如上下等级，高低尊卑，必须分得十分清楚的。大家都平等了，权力的威严、权力的荣耀怎么办？

台湾进入民主政治时代之后，儒家那套观念，自然而然地会越来越淡薄，儒家的那套礼仪，也会在人们心目中越来越淡漠。要不然，像杜维明那样的新儒家教授，没有必要专门跑到新加坡去推广儒学，也没有必要特意跑到中国大陆享受一下高等华人的快乐。对于儒家来说，新也罢，旧也罢，剩下的时间已经不多了。乘着专制尚存，赶快玩一把。坐个末班车还是很赶趟的。

但别人可以玩一把孔孟之道，自称是自由主义的刘军宁君，就不必凑热闹了。硬把儒家和自由主义按到一起，硬把儒家伦理和民主政治混为一谈，与其说是想像力过于丰富，不如说是功名心过于急切。在理论的荒唐背后，通常隐藏着动机的可疑。只稍稍许安静一点，就不会把一种专制伦理从专制的历史语境里抽离出来，投放到世界民主的历史潮流里。不必那么急迫，不必那么高声，须知，在一个专制的空间里，叫得最响又最为畅通无阻的，往往是奴才的声音。

为了把自己的声音叫得响亮，刘小枫把一本论说儒家的小册子，冠之以革命的命名，叫做《儒家革命精神源流考》。此书号称是对德国汉学家顾彬文章《上帝病——人病：论中国和西方的不完美性问题》的反驳。为了不让中国人随便勾搭上基督，刘小枫在书中问道：“新中国”的精神想像为什么不可能出于周公？对此，我想回答说，新中国的精神想像，当然是出于周公。没有周公建立中央集权，哪来的秦始皇帝国，没有秦始皇的帝国传统，又哪来的毛泽东“新中国”。但刘小枫显然害怕谈论如此尖锐的话题，在书中将话锋一转：

按先秦和汉儒的释义，汤武革命已是一道德一宗教革命。现世的道德一宗教性革命非法国大革命首创，可谓中国古已有之。

如此不负责任地把法国大革命与所谓的汤武革命混为一谈，还摆出一付民族主义的架势，令人瞠目结舌。限于篇幅，不想在此细说汤武有别，虽然两者都以暴力夺位，也不想细说汤武的夺位如何将中国历史一步步地推入专制集权。我只想简单说一句，汤武夺位，与法国大革命不仅不相似，而且正相反，不是结束专制走向民主，而是把始源的民主联邦政治强行改变成一直延续至今的专制集权政治。不知刘小枫如此无知无畏地谈论历史，算是在保卫基督，还是抬举儒家。当然，他是为了引出最后的结论：儒家的革命精神才是中国现代革命的精神之源。

就算刘小枫不熟悉中国古代历史，不明白法国大革命，但不会对五四以降发生的事情，也一无所知吧。中国的现代革命明明是从打倒孔家店开始的，怎么就连接到儒家的革命精神上去了呢？刘小枫如此放言，不仅在孔子那里通不过，就是在毛泽东那里也会遭怒斥。毛泽东在坐天下的时候，确实悄悄地使用过一些儒家的治人之术，不管他承认不承认。但毛泽东在闹革命的时候，承继的完全是陈胜吴广的传统，韩非子的权谋传统，也即是《水浒传》和《三国演义》的传统。儒家话语治人是有效的，但治国治天下却是行不通的，更遑论藉此闹革命，打天下。真不知刘小枫是玩了什么样的概念游戏，竟然把毛泽东式的造反有理、革命无罪，硬安到孔子头上去。刘小枫如此瞎三话四时，有没有把手放到《圣经》上起过誓，保证自己所说过的一切，都不是谎言？鉴于刘小枫的如此玩弄概念，我想顺便提醒自由主义诸君，不要再以学术规范的名义把玩这类游戏了。否则，不仅会玩昏自己，也会玩昏了整个学术界和思想界。

至于刘军宁的儒家自由主义，好像并没有玩多久。也许是他自己都觉得不好玩了，一个转向，改成了文艺复兴。按说，有过上次的教训，这次搞文艺复兴，应该沉着一点了。可是，还是那样的急躁，还是那样的轻率，不仅离谱，而且失控，把一些常识，说成了大话。

文艺复兴的最大成就是在观念上复活了真正的个人，否定了抽象的、集体



的、附庸的人，肯定了个人和个体的价值、尊严与伟大，主张个人是自身命运的主宰。文艺复兴向我们揭示，每一个人都是独立的小宇宙，每个人都有无限的潜能并拥有实现这一潜能的权利。而这正是现代世界文明及其制度架构的观念基础。世界虽然不是由观念决定的，但是人类的行为和人类的制度都是建立在某种观念基础上。（刘军宁《写在即将到来的新人文运动前夜》）

这场文艺复兴表明，以对个人的发现和确立个体价值为使命的文艺复兴，是任何文明的成长必须经过的阶段。文艺复兴是人类文明的演进必须经历的一个过程，是人类的一次精神涅槃，是人类对自身认识的一次观念上的破茧。（同上）

为了突出他所说的这场复兴是如何的空前，刘军宁君断言：

如果把文艺复兴看作是通过重新发掘、肯定古典文化来确立人的价值，来发现个人，那么，文艺复兴从来没有驻足于中国。中国也许有过文艺繁荣，出现过好作品，但是，中国没有成功的文艺复兴，只有文艺复兴的尝试。

刘军宁显然没有好好读过《红楼梦》。因为一部《红楼梦》，恰好就是从《山海经》神话写起的文艺复兴经典。刘军宁也没有注意到禅宗的崛起之于中国文化的的影响，更不知道由于禅宗的出现，致使一度中断了的庄子式的自由思想，在中国士大夫中的复活。只消比较一下苏轼和李白，就可以看出有无禅宗影响的显著区别。若说禅宗带给中国文化的印迹不算是文艺复兴，那么就不知什么样的思想自由和自由思想，才能算是文艺复兴。而这也正是我在论及中国现代文学史的时候，为何再三强调周作人将新文学源流与明末散文相联接的意义的原因。我猜想刘军宁可能根本没有读过我的那些文章和有关论说。就像徐友渔一样，一旦将自己置于思想的舞台中心之后，任何同时代的其他学人，都可以忽略不计了。反过来说，可能也正是因为抵达足以将他人忽略不计的舞台“高度”，刘军宁才那么急急忙忙地大声疾呼文艺复兴。生怕说晚了，让别人夺了专利权。

真要说起来，刘军宁倒还真是说晚了。早在刘军宁之前，大概是在90年代初期吧，就有过一个诗人，到处讲说他的文艺复兴运动。那位诗人说到最后，为了把声音发得更响亮更宏伟，索性组织了一个子虚乌有的“文艺复兴党”。据说那个党除了诗人本人，其实并没有什么党员可言。但在一个孔子十分喜爱的制度底下，说说孔子不要紧，哪怕把孔子说成是自由主义者，也没关系。但不能组织任何政党。因为如今坐龙庭的恰好是政党，而不是皇上。在皇上坐龙庭的年代，不能出现另一个皇上。同样，在一个政党执掌天下的社会里，也不能随便组织另外的政党。天无二日嘛。已经有了一个日头在上了，其它太阳就免了吧。

相信刘军宁是不会走得那么远的。当初刘军宁被逐出学院后，赶紧又接受了另一个学院的邀请。教授的桂冠得戴好了，应有的生存待遇也是不可缺少的。儒家和自由主义，可以随便玩儿。但在体制内讨生存，绝对开不得玩笑。刘军宁君在应该清醒的时候，倒是从来没有糊涂过。只不过一旦在文章里闹起糊涂，却怎么也无法清醒过来。

欧洲文艺复兴的最根本原因是发达的商业，即市场经济的萌芽。文艺复兴因市场经济萌芽而起，又服务于商业文明。文艺复兴不是孤立的，没有市场经济，文艺复兴不过是句口号。……中国人从未像今天这样受到商业文明的浸润。导致“发现个人”的社会经济条件正在形成。（同上）

中国已经悄然处于一场新人文运动的前夜，中国的文艺复兴甚至正在悄然来临。中国从未

如此接近过一场即将到来的真正的文艺复兴。我们已经能够看到文艺复兴前夜的热身动作，从对古典的着迷，到个人自主意识在一部分人中的初步觉醒、再到文艺的

民间化，而且躁动热切的个人无处不在。（同上）

刘军宁说到商业文明，好像还留有几分清醒，虽然他一点都没有比较过中国当前的商业文明和西方当年的商业文明之间的区别。但他说到热身运动，却让人很难分清他究竟是个学者，还是个体育运动员。既躁动，又热切。刘军宁不会对姚明的成功也充满羡慕吧。如此躁热不安，真有一股劝也劝不住的劲头。什么叫做“躁动热切”的个人无处不在呀？那不会是充满欲望的缘故吧？难道说那是在暗示甘阳那样的躁动、刘小枫那样的热切？争相为奴，是热乎乎的；欲望上来的时候，也是热乎乎的。唯有思想变得自由的时候，才是相当冷静的。

为了让刘军宁君能够尽快地冷静下来，不得不轻轻地对他说一声，文艺复兴，其实并不是一场运动。五四那样的运动，实质上是思想解放。但那样的思想解放，最后并没有走向文艺复兴，而是变成了一场空前的暴力革命。真正的文艺复兴，是由百经磨难的人生经历，非常艰苦的创作和创造，不声不响地汇集起来的。英国的莎士比亚，意大利的但丁，西班牙的塞万提斯，德国的歌德，中国的曹雪芹，哪一个没有经历过人生的磨难，哪一个不是在孤独寂寞的思索和写作中，走完自己的一生。绘画上的达·芬奇，拉斐尔，米开朗基罗，或者伦勃朗，音乐上的巴赫、莫扎特、乃至贝多芬、肖邦，没有一个跟运动有关，全都默默地专注于自己的创作。文艺复兴不是登高一呼的造反有理，也不是过节般的革命运动，而是默默无闻的思考探求，而是冷清孤寂的精神创造。苏轼感叹的高处不胜寒，几乎是每一个具有文艺复兴意味的思想家、文学家和艺术家的共同境遇。

不要以为，电影《芙蓉镇》让一个混混敲着破锣，喊着运动喽，运动喽，运动就真的结束了，喜欢搞运动的那种天性就真的泯灭了。喜剧的力量固然是无穷的，但运动的天性更是难以改变的。专制文化培育的那种家禽般的合群性，使国人特别喜欢运动。大炼钢铁是运动，互相批斗是运动，经商赚钱是运动，炒股是运动，读经是运动，最后连文艺复兴，也被运动起来了。于是，全国上下，通通成了运动员。不是体育运动员，就是炒股运动员。不是捧读《论语》的运动员，就是文艺复兴的运动员。太平盛世，运动如此凉热。

行文至此，对一些自由主义同行，真不知如何评说。倘若他们的自由主义等于就是自由思想，那么只好说，我不是个自由主义者。倘若他们的自由主义乃是自由思想的一种表现方式，那么我得说，我不愿意以主义标明自己的思想自由。当然，喜欢以主义来标明自由，也未尝不是一种方式。就像国人在于丹女士的领读下一起读经，也不失为一种和谐的标记。因为比起张宏良教授煽动国人向改革开放反攻倒算，于丹女士的读经无疑更为可取。家禽就家禽吧，一旦全都变成了狼群，百姓又得遭殃，生灵又得涂炭。

在进退维谷的现实面前，我没有刘军宁那样的乐观。生存是无奈的，存在是艰辛的。思想在孤独中抽芽，生命在苦难中开花。所有的热闹，多多少少都透露着虚幻的真相。站在舞台中心，与身处社会边缘，又有什么区别，又有什么要紧。遥想先秦当年，惠施远比庄子风光。可是，如今人们读庄，谁能从中读出惠施是深刻的，而庄子是肤浅的？虽然深浅并非自由与否的标记，但自由却确实是有深浅之分的。深入骨髓的自由，不会在意中心和边缘，更不会对运动有什么热情，不管是运动他人，还是被他人所运动。自由一旦仅仅流于主义的层面，很容易变成转瞬即逝的浮光掠影。

如此挑剔自由主义诸君，并非对他们有什么偏见。相反，正是因为在今日中国五花八门的知识分子之中，在下最为认同自由主义者们的文章，才会如此认真地加以评说。无论是徐友渔君，还是刘军宁君，在下一直私下里引为同道。他们哪天真的能够像谢韬那样拍案而起，直言不讳，在下也会为他们喝彩。在下很想提醒他们的只是，如今的思想版图，跟八十年代已经很不一样了。由于言论的相对自由程度将不以任何统治者意志为转移地越来越大，思想的相对自由性也会相应地越来越高，因此，思想也罢，话语也罢，都不会再以北京城里发出的声音为转移，也不会由北京城里的什么人说了算数。真实的思想图景是：思想者越来越圈子化，思想的交流越来越网络化。这一方面使思想者越来越孤独，一方面也使思想越来越真实。

当艾赛尔·伯林向整个西方世界隆重推出一直处在人们视线之外的那批俄国流亡思想家们的著述时，那些思想家大都已经作古。但他们的思想，就像托尔斯泰和陀思妥也夫斯基的小说那样，成为俄国人永远的骄傲。从这个意义上说，自由思想就和伟大作品一样，与其说是思想者的功业收获，不如说是思想者的精神奉献。成为一个伟大的思想家，等于把自己放在一个永恒的祭坛上。西方历史上的许多大思想家都逃不脱这样的命运。而中国历史上为什么没有那么多的思想记载，就因为许多看透了这种命运的高人，不愿把自己放入祭坛。要不是周武王的造访，箕子不会讲出中国最为古老的民主政治思想。在漫长的中国历史上，不知走过多少像箕子那样的圣者，不知走过多少像老子那样的奇人，但他们宁可默默无闻，也不愿掉进命运的圈套。也是这样的拒绝，致使最为平庸的人物，逐渐上升为高山，让更为平庸的后辈们不断地仰止。就当今的国人文化素质和精神素养而言，孔子绝对不是平地。就算专制作为一种体制行将终结，专制的文化心理，也会延续一段时间，才慢慢地消失于历史的尘埃。通向奴役之路，正在终结之中。但走向自由之路，却还相当的漫长。

.....

2007年7月11日至7月13日写于纽约

## 附录2\_主要参考书目

- 《晚清大变局》袁伟时，香港明报 2006 版
- 《孙中山年谱长编》陈锡祺 中华书局 2003 版
- 《三湘渔夫——宋教仁传》方祖燊 国民党党史会 2009 版
- 《章太炎传》许寿裳 百花文艺出版社 2004 版
- 《陈炯明研究》陈定炎 2001 网络版
- 《晚清七十年》唐德刚 \*
- 《袁世凯传》唐德刚 \*
- 《袁世凯传》侯宜杰 百花文艺出版社 2003 版
- 《杨度传》何汉文 湖南人民出版社 1979 版
- 《胡适口述自传》唐德刚 安徽教育出版社 1999 版
- 《陈独秀大传》任建树 上海人民出版社 1999 版
- 《郑超麟回忆录》郑超麟 东方出版社 1995 版
- 《双山回忆录》王凡西 东方出版社 2004 版

《我的回忆》张国焘 四川人民出版社 2010 版（或以前的内部交流版）  
 《西行漫记》爱德加·斯诺（董乐山译）东方出版社 2007 版  
 《毛泽东传》罗斯·特里尔 中国人民大学出版社 1980 版  
 《毛泽东，鲜为人知的故事》张戎 乔·哈利戴 香港开放出版社 2007 版  
 《联共(布)党史简明教程》中共中央马恩列斯编译局 人民出版社 1975 版  
 《真实的汪精卫》林思云 \*  
 《苦笑录》陈公博（内部交流版）  
 《蒋介石传》布赖恩·克罗泽 \*  
 《中日战争时期的通敌内幕》（内部参考）（美）约翰·亨特·博伊尔 商务印  
 书馆 1978 版  
 《党史笔记》何方 香港利文出版社 2005 版  
 《延安日记》彼得·弗拉基米洛夫 \*  
 《红太阳是怎样升起的》高华 \*  
 《毛泽东私人医生回忆录》李志绥 台湾时报出版社 1994 版  
 《庐山会议实录》（增订本）李锐 河南人民出版社 1994 版  
 《晚年周恩来》高文谦 明镜出版社 2003 版  
 《吴法宪回忆录》吴法宪口述 香港北星出版社 2006 版  
 《墓碑》杨继绳 香港天地图书 2008 版  
 《毛泽东选集》（1-5 卷）人民出版社 1977 版  
 《论共产党员的修养》刘少奇 人民出版社 1962 版  
 《林彪这一生》少华 湖北人民出版社 2003 版  
 《邓小平帝国》阮铭 台湾时报文化 1992 版  
 《我的父亲邓小平》毛毛 中国文献出版社 2004 版  
 《胡耀邦传》陈利明 香港夏菲尔出版有限公司 2004 版  
 《改革历程——赵紫阳录音回忆录》香港新世纪出版社 2009 版  
 《胡适文存》胡适 远东出版社 1990 版  
 《中国哲学史大纲》胡适 团结出版社 2007 版  
 《胡适日记全集》胡适 联经出版社 2005 版  
 《胡适与周氏兄弟》陈漱渝 宋娜 湖北人民出版社 2007 版  
 《独秀文存》陈独秀 贵州教育出版社 2005 版  
 《鲁迅全集》鲁迅 人民文学出版社 1973 版  
 《鲁迅传》朱正 香港三联书店 2008 版  
 《鲁迅的最后十年》林贤治 中国社会科学出版社 2003 版  
 《知堂文集》周作人 河北教育出版社 2002 版  
 《周作人传》钱理群 北京十月文艺出版社 1990 版  
 《中国的叛徒与隐士：周作人》倪墨炎 上海文艺出版社出版 1990 版  
 《闲话周作人》陈子善编 浙江文艺出版社出版 1996 版  
 《中国现代小说史》夏志清 复旦大学出版社 2005 版  
 《王国维文集》王国维 北京燕山出版社 1997 版  
 《陈寅恪文集》陈寅恪 上海古籍出版社 1982 版  
 《陈寅恪的最后二十年》陆健东 联经出版社 1997 版  
 《陈寅恪晚年诗文释证》余英时 台湾东大图书出版 1998 年  
 《陈寅恪先生编年事辑》（增订本）蒋天枢 上海古籍出版社 1997 年  
 《中国哲学史》冯友兰 华东师范大学出版社 2001 版  
 《古史论文集》顾颉刚 中华书局 1996 版

《中国史学入门》顾颉刚 中国青年出版社 2007 版  
《顾颉刚经典文存》顾颉刚 上海大学出版社 2003 版  
《国学概论》钱穆 上海商务印书馆 1931 版  
《中国近三百年学术史》钱穆 上海商务印书馆 1937 版  
《国史大纲》钱穆 上海商务印书馆 1940 版  
《朱子新学案》钱穆 台北三民书局 1971 版  
《八十忆双亲一师友杂忆》钱穆 生活·读书·新知三联书店 2005 版  
《钱穆与中国文化》余英时 上海远东出版社 1994 版  
《钱穆评传》郭齐勇 汪学群 江西百花洲史文艺出版社 1995 版  
《新唯识论》熊十力 中华书局 1985 版  
《十力语要》熊十力著 中华书局 1996 版  
《天地间一个读书人——熊十力传》郭齐勇 明田出版社 1994 版  
《究元决疑论》梁漱溟 商务印书馆 1923 版  
《东西文化及其哲学》梁漱溟 上海人民出版社 2006 版  
《这个世界会好吗》梁漱溟(口述) 东方出版社 2006 版  
《梁漱溟传》马东玉 人民出版社 2008 版  
《章炳麟论学集》章太炎 北京师范大学出版社 1982 版  
《章太炎政论选集》汤志钧编 中华书局 1977 版  
《章太炎年谱长编》汤志钧编 中华书局 1979 版  
《中国近三百年学术史》梁启超 东方出版社 1996 版  
《饮冰室合集》梁启超 中华书局 2005 版  
《梁启超传记五种》梁启超 百花文艺出版社 2009 版  
《梁启超传记》落榜生 \*  
《中国人的精神》辜鸿铭 海南出版社 2007 版  
《林琴南书话》林纾 浙江人民出版社 1999 版  
《徐志摩文集》徐志摩 京华出版社 2007 版  
《邵洵美作品系列》邵洵美 上海书店出版社 2007 版  
《我的爸爸邵洵美》邵绡红 上海书店出版社 2005 版  
《梦家诗集》陈梦家 中华书局 2006 版  
《储安平与党天下》戴晴 中国华侨出版公司 1989 版  
《施蛰存短篇小说集》施蛰存 湖南文艺出版社 1998 版  
《十年创作集》施蛰存 华东师范大学出版社 2009 版  
《唐诗百话》施蛰存 华东师范大学出版社 2001 版  
《文艺百话》施蛰存 华东师范大学出版社 1995 版  
《围城》钱钟书 晨光出版社 1947 版  
《谈艺录》钱钟书 开明书店 1949 版  
《宋诗选注》钱钟书 人民文学出版社 1958 版  
《管锥编》、《管锥编增订》钱钟书 中华书局 1982 版  
《走近林昭》许觉民编 明报出版社 2006 版  
《顾准文集》顾准 贵州人民出版社 1994 版  
《论美》高尔泰 甘肃人民出版社 1982 版  
《寻找家园》高尔泰 花城出版社 2004 版  
《西方美学史》朱光潜著 人民文学出版社 1979 版  
《悲剧心理学》朱光潜著 人民文学出版社 1983 版  
《美学论集》李泽厚 上海文艺出版社 1979 版

《批判哲学的批判》李泽厚 人民出版社 1979 版  
《中国近代思想史论》李泽厚 人民出版社 1979 版  
《美的历程》李泽厚 文物出版社 1981 版  
《中国古代思想史论》李泽厚 人民出版社 1985 版  
《中国现代思想史论》李泽厚 东方出版社 1987 版  
《论语今读》李泽厚 安徽文艺出版社 1998 版  
《走我自己的路》李泽厚 三联书店 1986 版  
备注：凡有\*的书目，均为网络电子版。