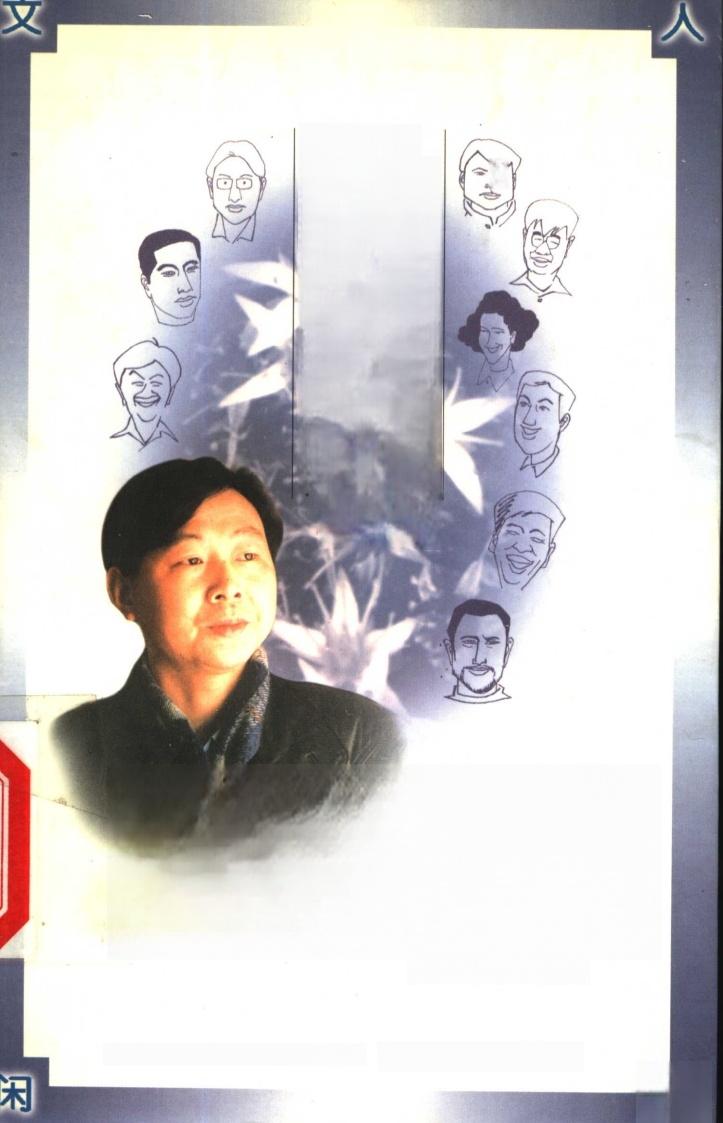
**独白与驳诘**

**王彬彬** **著**

BAI HUA WEN YI CHU BAN SHE 百 花 文 艺 出 版 社

话



闲话有多种 … 传老婆舌头，撤闲腔儿，说风凉话。背后议

论人，闲言淡语斑驳闲杂等，或可作一种解，对与已无关的事

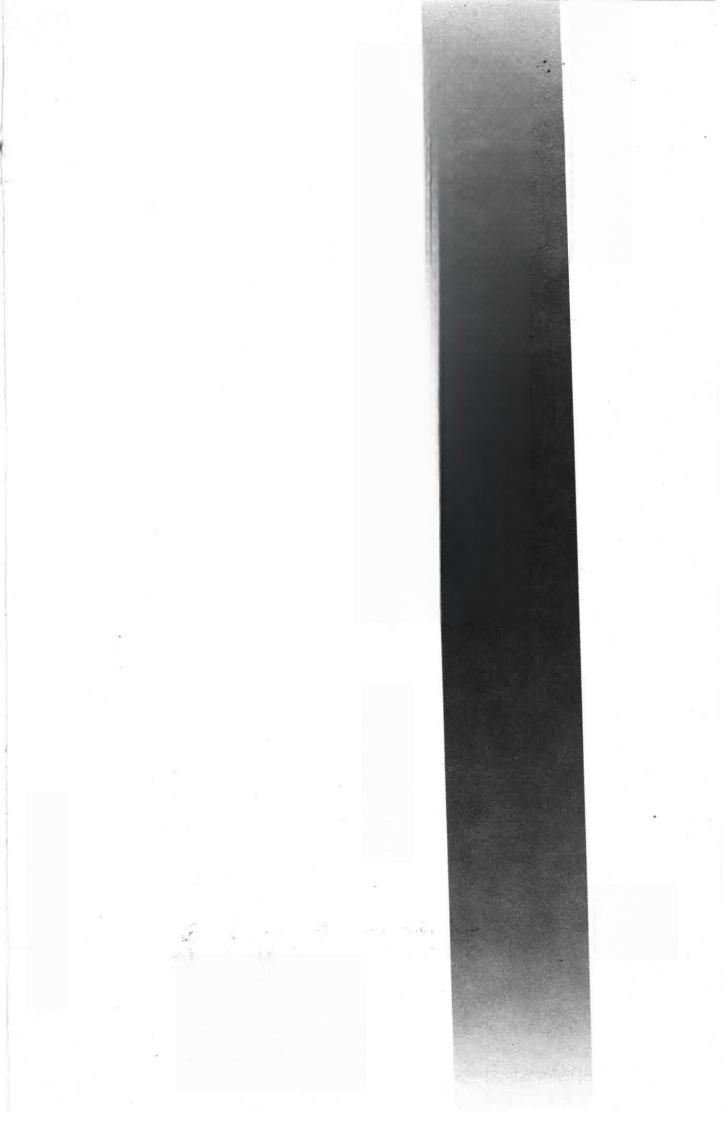
鸡一嘴鸭一嘴实也闹不出什么名堂，然则谈兴正浓;话越说越

大的时候三皇五帝到于今。话越说越小的时候则柴米油理要醋

茶;饮食男女须史不能离 … … 古往今来闲活闲说有之，而凡正

史野史或成事败事着不为闲话亦为闲话。后街陋巷亦因闲意事

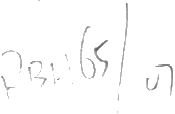
生非 … … 由此我们的「文人闲话」便可以见仁见智了

文人闲话丛书

独白与驳诘



王彬彬著



百花文艺出版社

独 白 与 驳 诘

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **作** | **者** **·**· | 王彬彬 |
| **出版**  经 | **发行**  销 ·· | **·** 百 花 文 艺 出 版 社  地址：天津市张自忠路189号  **邮编：** 300020  e-mail; bhpubl@publicl.tpt.tj.cn  http:// www.bhpubl.com.cr  新 华 书 店 |
| **印** | **刷** **·** | 天津市桃园印刷有限公司 |
| 850×1168毫米 1/32开本插贞1印张12 . 25字数237dM 1999年4月第1版 1999年4月第1次印刷  印数1-4000 | | |

**ISBN** **7-5306-2773-2/1·2480** **定价：16.80元**

序

这本小书的特点，也许可以用一个“杂”字来概况：“形 式”很“杂”,“内容”更“杂”。

在读书，思考和写作上，我实在是一个很杂乱的人。所 谓“专业意识”,在我，淡薄到近乎于无。虽然也常常怨恨自 己的心猿意马，并且也颇想把心思集中在某一点上，挖一口 深井，干一番大事，或者抱住一条“洋腿”(洋人之腿),满嘴 流油地啃他一辈子，但却总是不能。各种各样的当下问题总 是不可抗拒地吸引着我。

我很明白，杂乱，并不意味着渊博，更不敢妄认为“杂 家”,而充其量只能算一个“杂者”。贾宝玉式的“每日价杂学 旁收”,自然也谈不上，但不时杂翻旁览，并且有些杂感旁 思，倒是真的。这样，也就使得我在写作中，总是东一榔头西 一棒，不文不史不哲，非驴非马非牛。

而之所以把这样一本从“形式”到“内容”都杂乱的书， 取名为“独白与驳诘”,是因为其中的一部分文字是自言自 语式的，并不曾想要与谁争辩什么;而有一部分文字，则是 论争性的，是对某种观点的驳斥和诘难。独白与驳诘，是两

种方式，更是两种心境。有时候，人会觉得争论很多余很无 聊，只想平静地说出自己的所思所想，哪怕引起误解，歪曲 和辱骂，都不想理会；有时候，人会觉得争论很必要很有趣， 只想大声地与人吵一场，寸土不让，寸理必争，哪怕满头满 身都是唾沫、浓痰和狗血，也无须在乎。

这样一本杂乱的小书，自然也谈不上有什么“学术”。但 好在我也并没有脸皮厚到一百五十公里，自以为有资格以 学术骄人。

1998年10月18日夜 南京一隅

目 录

序 ( [1)](#bookmark1)

**尊严像破败的族**

这样的攀登者 ([3)](#bookmark2)

尊严像破败的旗 ([7)](#bookmark3)

一棵树与一些人 ([26)](#bookmark4)

猪的心理学 ([29)](#bookmark5)

相 遇 ([30)](#bookmark6)

老实与狡诈 ([32)](#bookmark7)

旧 物 ([36)](#bookmark8)

嗜 好 ([39)](#bookmark9)

打招呼 ([42)](#bookmark10)

无耻有时也近勇 ([49)](#bookmark11)

德与怨 ([52)](#bookmark12)

可怜天下父母心? ([57)](#bookmark13)

说拍马 ([60)](#bookmark14)

一本并非为读而买的书 ([69)](#bookmark15)

**鉴** **赏** **生** **命**

抗战时期的李叔同 ([75)](#bookmark16)

蔡元培的“兼”与“偏” ([79)](#bookmark17)

“ 主义”的滥用 ([85)](#bookmark18)

“ 知青”的话语霸权 ([88)](#bookmark19)

“ 私人话语”与常识 ([92)](#bookmark20)

守旧的勇气 ([95)](#bookmark21)

“ 真小人”与“伪君子” ([98)](#bookmark22)

古籍的注释与今译 ( [101)](#bookmark23)

古代的几首骂男诗 ( [104)](#bookmark24)

伟人与仆人 ( [107)](#bookmark25)

正在失去的表情 ( [110)](#bookmark26)

另几种亵渎 ( [114)](#bookmark27)

鉴赏生命 ( [118)](#bookmark28)

寻根之后的探寻 ( [121)](#bookmark29)

“ 生存”种种 ( [125)](#bookmark30)

“公道”与“私情” ( [127)](#bookmark31)

中国式的“为学术而学术” ( [133)](#bookmark32)

为厕所申辩 ( [138)](#bookmark33)

一 种心理讹诈术 ( [143)](#bookmark34)

被改写的经典 ( [149)](#bookmark35)

学术讨论中的“假相倚”现象 ( [152)](#bookmark36)

朋党与公论 ( [159)](#bookmark37)

文学与时间 ( [163)](#bookmark38)

老子，儿子与孙子 ( [167)](#bookmark39)

为一只蝎子喝彩 ( [171)](#bookmark40)

**精神立场的分化**

精神立场的分化 ( [187)](#bookmark41)

“ 红卫兵”这顶帽子 ( [192)](#bookmark42)

“ 高调”与“危害”及其它 ([203)](#bookmark43)

道德主义的“泛”与“非” ([210)](#bookmark44)

所谓“文革语言” ([216)](#bookmark45)

三代人眼中的王朔 ([221)](#bookmark46)

把农民当笑料的背后 ([227)](#bookmark47)

“ 过去尺度”与“未来尺度” ([233)](#bookmark48)

错开的药方 ([236)](#bookmark49)

新一代“风派”及其它 ([248)](#bookmark50)

也谈“日丹诺夫主义” ([254)](#bookmark51)

希特勒与奥姆真理教 ([258)](#bookmark52)

同情：可疑的善 ([263)](#bookmark53)

嫉妒心理与经济发展 ([274)](#bookmark54)

广告改变世界 ([282)](#bookmark55)

“ 书非借不能读 ” ([288)](#bookmark56)

可怕的“全面” ([292)](#bookmark57)

集体主义的价值限度 ([296)](#bookmark58)

“我”是谁? ([306)](#bookmark59)

古已有之的区分 ([318)](#bookmark60)

“ 只是一点带赤的” <320)

**“谁** **缚** **汝?”**

“ 谁缚汝?”… ……………………………………………… (323)

-— 也谈“军事文学”的突破

“男权意识”中的“女性文学”… ………………………… (327)

——对“女性文学”的一点质疑

命蹇运滞的现实主义 ([333)](#bookmark61)

一个沉重的话题 ([343)](#bookmark62)

—— 关于民粹主义的读书札记

可怜一场廊桥梦 ([357)](#bookmark63)

《百年孤独》与《红楼梦) ([363)](#bookmark64)

散文的媚俗 ([371)](#bookmark65)

“纯文学”:走出困境与丧失自身 ([374)](#bookmark66)

知识分子：时代和社会的“文明核” ([377)](#bookmark67)

—— 克莱夫·贝尔《文明》一书读札

一种美学乌托邦……………………………………………(384)

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | 尊严像破败的旗 |  |

这样的攀登者

—

他不愿意与庸众一起在尘埃中呼吸，在泥淖里翻滚，在 垃圾堆上觅食。

他厌恶于与庸众一起在地面上生活：在地面上苟且偷 生和寿终正寝。 ·

于是，在一面峭壁上，他开始了攀登。他相信，在峭壁的 上面，有清新的空气，有秀丽的风景，有鸟语和花香……

在峭壁上，他艰难地凿出可供手足攀援的洞眼。在每一

个洞眼里，他都留下了他的血。

就这样他为自己开辟出一条上山的路。就这样他忍受 着饥渴、烈日、寒风、冷雨……日夜不息地把自己的身体向 上缓缓地、缓缓地挪动着。

没有人与他为伴。没有。饿了，他随手采一把岩壁上的 野草野菜；渴了，他伸出舌头寻找着岩壁上渗水的潮湿处。 倘若能偶然在攀援的途中遇到一处泉眼，他便贪婪地把皲 裂的双唇紧贴上去，如吻着自己心爱的女子般用全身的力 量吸吮着、吞咽着，仿佛要把峭壁里蕴藏的水都一下子喝

尽。

但这样的好运对于他是罕有的。在大多数时候，他只能 用舌头舔着粗硬岩壁上的潮湿。舌头一次次地被岩壁的粗 硬磨破。有血流出来。岩壁上不仅留下了他手足流出的血， 也留下了他舌头流出的血。

不但他的手掌脚板已结了坚硬的老茧，他的舌头上也 有了一层厚厚的死皮，他已经失去了味觉。

衣衫，已经磨破、撕碎， 一片一片地离开了他的身体。他 已赤身裸体了。只有头发披散下来，风起时，如一面旗帜。

而他的身体，也干瘦成了一根旗杆。

就这样他为自己开辟出一条上山的路。就这样他忍受 着饥渴、烈日、寒风、冷雨……日夜不息地把自己的身体向 上缓缓地、缓缓地挪动着。

他要将一杆旗帜插上山顶。

二

许多个岁月过去了。

他感到牙齿已开始松动，咀嚼起随手采来的野草野菜 来，已渐不如以前那么干脆利落了。往往一撮青草几片菜 叶，要咀嚼许久才能下咽。他感到衰老已在体内萌生，并日 渐苗壮、长大，充满了他的整个身体。他虽然越来越干瘦，只 剩一张岩壁般粗硬的皮肤包住一副岩壁般坚硬的骨骼，但 却感到身体越来越沉重了。他现在每将身体向上挪动一次， 都感到比上一次更艰难。每成功地完成一次挪动，都要将身

体贴在岩壁上，大口大口地喘着粗气，休息许久后才能开始 另一次的挪动。

现在，当他举目向上时，他已经能模模糊糊地看见山顶 了。然而，山顶似乎并无清新的空气，并无秀丽的风景，并无 鸟语和花香；然而，山顶上似乎也有尘埃，也有泥淖，也有垃 圾。

有失望和悲哀袭上他的心头。因为负载着失望和悲哀， 他现在感到身体更沉重了。

有后悔不时闪电般掠过心头，闪电般短暂也闪电般明 亮。

也许，根本就不该开始这样的攀登。也许，还可以退下 山去，同人群一起在尘埃中呼吸，在泥淖里翻滚，在垃圾上 觅食。

似乎有意，又似乎无意，他第一次扭头向下，想看一眼 下山的路。他惊讶地发现，他已离地面那样远。而他更惊讶 地发现，被他艰难地开辟出的上山的路已消失。那些洞眼， 在他的手足离开后，很快便又恢复了原状。他的血似乎是良 药，石头的创伤在他手足移开后立即便长好了。

他的脚下仍是一面峭壁，正如他的头上的峭壁一样。

在头顶的峭壁上凿出洞眼攀登上去，是可能的；从下往 上凿出一条路，是可能的。然而，在脚下的峭壁上凿出洞眼 倒退下去，是不可能的；从上往下凿出一条路，是不可能的。

当他在山脚时，开辟一条上山的路是可能的，他已经这 样做了；当他在山腰时，开辟一条下山的路是不可能的，谁

也无法这样做。

三

现在，他明白了。他攀登的，是一座只容人上不容人下 的峭壁；他开辟的，是一条只能往前走不能往后退的道路。

现在，他平静了。他知道自己别无选择，只有奋力向上 了。

现在，他已不再举目向上。他已不关心山顶上是怎样的

世界了。

现在，他唯一担忧的，是死在峭壁上。死在某一次不成 功的把身体向上挪动的过程中，或者死在最后一次成功地 把身体向上挪动的劳作后。如果这样，死后的已如野人般的 身体便会向下落去。尸体的落下不像身体的退下，是不需要 路的。而死后的身体落在地面上，落入尘埃中，落进泥淖里， 落在垃圾堆上，是他所不愿意的。

怎样才能使死后的身体不落下呢?

他想起了披散下来的头发——这飘扬的旗帜。

也许，临死之前，可以在峭壁上凿出一处洞眼，让头发 穿过其中悬挂住尸体，像旗帜悬挂于旗杆一样。

那时，岩壁将成为旗杆，而尸体将成为旗帜。

尊严像破败的旗

他没想到，那块奶糖，那块脏兮兮、粘乎乎的奶糖，在记 忆深处隐藏了十年后，会在一个失眠的夜里，子弹一般击中 ·了他的自尊。

他惊讶和惶惑的目光，黑暗中，穿过十年的时光，紧盯 着那个发射者，那个十七岁的小伙子。他身材单薄，面孔瘦 削，穿一身十年前的士兵服装，军帽没戴，风纪扣和第一粒 纽扣都没扣。他站在那里。他们的目光相遇。隔着十年的 岁月，他们长久地对视着。十年的岁月，竟只有一步之遥。他 能清晰地看见他鼻梁上的那颗痣，能清楚地看出他双颊上 似有若无的潮红 ……

用微微发颤的声音，他问道：

“你是谁?”

“我是你!”

“?!”

二

谁说往事如烟呢。其实，往事往往清晰得可怕，清晰得 令人不敢正视，不寒而栗。

有些事情，你当时并未在意，并未让它留在记忆里。你 似乎早就把它忘得干干净净了。可是，在许多年之后，在某 种情况下，某种氛围中，它都会突然呈现在你面前，像一个 刚生下来就失散了的孩子，当你早把他忘掉时，他却在一个 深夜，突然敲开了你的门，冲你叫一声父亲，令你不知所措。

尤其是，当这个突然归来，认你作父的人，曾经是你的 弃婴，是你一次偷情的副产品时，你就更感到难堪了。你早 就把这次偷情成功地处置掉了，未让它在记忆里留下丝毫 痕迹，可这个深夜归来的人，却将作为一种见证，陪伴你终 身。他的行囊里装着的，是被你成功地处置掉了的往事。他 把你的那段往事完完整整地给你背了回来， 一个细节也不 曾遗漏……

三

十年前，他是一所部队技术院校的二年级学员。他是作 为应届高中毕业生参加全国统一高考被这所军校录取的。 他生长在从小吃惯大米的长江边上，而那所院校则地处离 黄河不远的西北。虽然是供给制，吃饭并不花钱，但伙食是 很差的。而且，每天只中午一顿是米饭，早上是小米粥和小 米发糕，晚上是用并不很好的面粉做成的馒头，炊事班做馒

头的手艺也很一般。早上一大早起床、出操、早自习，然后排 队去食堂。小米发糕他无论如何难以下咽。他曾经强迫自 己吃过多次，就是不行。肠胃对这玩意儿顽强地抗拒着，不 予接纳。咬一口，嚼半天，却总在嗓子眼儿里打转，怎么也下 不去。幸好小米粥却是并不难喝的。他每天早饭，只是喝一 大碗小米粥。上午有四小时的课。每天上午，第二节课后， 几泡尿也已撒过，于是胃里便空空荡荡，空荡得令他觉得可 以吞进一座肉山。这时，就开始想象着中午的那顿白米饭， 其实，那米饭的颜色并不怎样白，微微发黄，远不像他家乡 的米饭那样白净、光洁，不过，在那时的他的眼里，已是洁白 如玉了。这时，也就开始闻见中午的那顿米饭的喷香，其实， 那味儿并不能算是香味儿，在粮库里不知存放了多少年的 米做成的饭，昧儿当然是浓烈的，但那能算是香味儿么!但 在那时的他闻来，却能唤起倒海翻江般的食欲。终于熬到吃 午饭时间了，又是排着队，而且唱着歌去食堂。但他只是将 嘴唇胡乱动动，作唱歌状，并不发声，即使偶尔也哼出几句， 那声音，远不如肚里发出的声音大。中午自然是饕餮一顿， 用那种散发着浓烈的库房味和微微发黄的米饭，把空洞洞 的胃填得满满，尽管菜并不好，且不多。晚上是馒头，他很少 能吃下两个，通常是一个半。幸好晚上仍有小米粥，照例喝 一大碗。那时他上午和晚上，都常有饥饿感，尤其每天上午， 都要饱尝一次饥饿的滋味。人一饿，就特别馋，总想着肉的 滋味。

晚饭通常吃馒头，但也有比馒头好的时候，那是吃肉丝

炒面。每当这时，他精神不禁微微一振。但有时也比馒头还 差，那就是仍同早上一样，吃小米稀饭和小米发糕。每当这 时，他本来低落的精神就更低落些。有天晚上吃肉丝炒面， 碗里的十来根肉丝他总舍不得吃，无意间将它们归拢到离 嘴最远的地方，只是一勺一勺地往嘴里塞面。他准备等面条 都吃完后，再净吃肉。好像是要让自己先馋个够，然后再让 每一根肉丝都最大限度地发挥效力。又好像是要集中兵力， 实实在在地过一口肉瘾。肉丝不多，他不知不觉间这样精打 细算起来。但他的用心却被旁边一个同学看破，那人笑着 说：“你这几根肉丝还舍不得吃掉呀!”一句话，说得他满脸 通红……

就是在这样的日子里的一天下午，没有课，他有种百无 聊赖之感。走到另一间同学宿舍，想找人随便聊聊。屋里没 人，他略略有些失望，随手拿起一个同学床头柜上放着的一 本书，随便翻翻后，又放下，正转身离开时，看见床头柜脚边 有一块奶糖，他未作任何考虑，便弯腰拾起。这块奶糖落在 地上，不知有多久了，已呈半溶化状态，奶油已渗透糖纸，于 是糖纸上面沾上了些灰尘。但他的注意力并未在糖纸上停 留。他迅速地剥开，又迅速地将糖块塞进嘴里，糖块在嘴里 略略停留后，便迅速钻入胃中。完成这一系列动作后，他将 糖纸揉成一团，握在掌心，带回自己宿舍，将它扔进字纸篓。 随即，他便将这件事忘掉了……

不久，他感到身体不适，整夜整夜剧烈地咳嗽，咳得地 动山摇，仿佛要把五腑六脏都咳出来才罢休。同室同学因他

的咳嗽而睡不着，不住地在床上翻身。他十分不安，极力想 忍住不咳。但每次都只能忍受片刻，紧接着，堵塞在喉咙里 的无数个响雷般的咳嗽，便决堤的洪水般前呼后拥，倾泻而 出。没办法，他只能用被子蒙着头来咳。这样当然无济于事， 别人照样睡不着。到学院卫生所去看，医生说是感冒。”治感 冒的药吃了一星期，无效。于是再去看。这回，医生怀疑是 肺结核。 一透视，果然是。于是，他住进一所远离学校的肺 结核专科医院。住院后一查，左上肺已穿了两个孔。这样， 他便在这所医院里，度过了一串长长的日子……

四

十年后，他已是一所著名大学的博士研究生。在同学 老师以及一切熟人眼里，他都是一个过于清高的人， 一个自 尊心太强的人。在有的人那里，自尊心是身上最坚硬最牢固 最不易受伤的部位，你一斧头砍下去，斧都卷刃了，手都震 痛了，从他的自尊心里却流不出一丝血来。要想让有的人感 到自己在钱财上，在体力上吃了亏，可太容易了，像踩死一 只蚂蚁那样容易。为了不让他们有这种吃亏感，你与他们交 往时，得时时小心谨慎。你得学会替他们盘算，好让他们不 致于有吃亏感。然而，要想让他们感到在心灵上，在精神上 吃了亏，可就不容易了。有时候，你想要伤害他们一下，得费 好大的劲。你得事先把某句话磨了又磨，磨得自觉锋利无比 后，再向他们的自尊心上奋力捅去，就这样，也才能让他们 的自尊小小地痛一阵。他常常用不解的眼光打量着这些人，

打量着他们的刀枪不入的自尊，有时甚至有隐隐的羡慕。与 这些人相比，他常常觉得自己的自尊是过于敏感过于脆弱 了。他觉得自尊心是自己身上的一道永久的伤口，是身上最 容易受伤的部位， 一根细刺， 一片草叶， 一阵微风， 一粒微 尘，都能使他的自尊心受到伤害，都能让他的自尊心流出殷 红的血。

他时常感到，自己的尊严像一个初生的婴儿，而他则是 一个无力保护他不受伤害的母亲。面对着四面八方射来的 利箭，他感到那样力不从心。刚刚挡住这边射来的箭，那边 的箭，又射中了他怀中的孩子。为了护卫这个孩子不受伤 害，他常常感到很累很累。有时候，他觉得这孩子真是他的 一个沉重的负担。这种时候，他常有一种渴望跪下的感觉。 渴望跪在某种值得为之跪下的东西面前，把怀中的尊严，把 自己的一切，都交付出去，渴望成为祭坛上的牺牲，渴望幸 福地成为奴仆……

然而，跪在什么东西面前呢?金钱么?权力么?名声么? ……这些，难道不是你早就否弃了的么!这世上无量数的 人，其实都是跪在这些东西面前的，唯其如此，他们的自尊 心才那样坚硬牢固。他们早把金钱、权力、名声的价值置于 尊严之上了。他们为了得到金钱、权力、名声，从来就不惜牺 牲尊严。只要能获取这些东西，他们从来就不在乎以什么姿 态。而你，不是十分看重获取某种东西时的姿态的么!

是的，还有爱情。有许多人也跪在了爱情面前。在他生 活的校园里，跪着求爱的事并不稀罕。常有人试图以跪着的



**喜严像破败的旗**

姿态，得到爱情。这类事，常引起他思考。爱情是值得为之 跪下的东西么?爱情是比尊严更有价值的东西么?他要跪， 便跪在某种绝对价值面前，而爱情是具有绝对价值的么?当 然不是。那首广为传诵的著名的诗，不是就已指出了爱情的 价值限度么:“生命诚可贵，爱情价更高；若为自由故，二者 皆可抛。”自由是比爱情具有更高的价值的，那么尊严呢?尊 严难道比自由的价值更低下些么?谁能做出这样的判断呢! 自由与尊严常常是统一的。没有尊严的自由，不过是乞丐的 自由，这自由如果真有那么高的价值，要获得它不是也太容 易了么!当然，没有自由的尊严，不过是囚犯的尊严。然而， 自由与尊严，也常有水火不容的时候。尤其在囚犯身上，这 种对立表现得特别常见。囚犯们，常常只要交付出尊严，便 可获得自由。在人类历史上，的确有许多囚犯，曾以这种方 式，获得了自由。而以这种方式获得自由的人，是常受人唾 弃的，受人指责的。以牺牲尊严的方式换取所谓自由，在人 们眼里，是丧失气节的表现。而人类历史上，也有些人，宁肯 不要自由，宁肯把牢底坐穿，也决不放弃尊严。中国现代不 是有一位著名的将军，在囚禁他的牢房的墙上，写下过这样 的诗句么:为人进出的门紧锁着，/为狗爬出的洞敞开着， 一 个声音在高叫：/出来吧，给你自由!我渴望自由，/但我深 知，/人的身躯，怎能从狗洞里爬出!人类历史上，有许许多 多的人，为了捍卫人的尊严，抗拒了自由的诱惑；为了显示 出生命的高贵，而采取了献出生命的方式。这样做，并不仅 仅意味着尊严是有比自由更高的价值，还意味着：当牺牲尊

严而获取自由时，自由便已變质，變得一钱不值!从狗洞里 诞生的自由，不过是狗的自由。而人的自由与狗的自由难道 是同一种自由么?而人与狗难道能够共享一种自由么?人 与狗难道有着同样的自由意识么?人的自由与狗的自申难 道是有着同等价值的么?

他一向重视获取的方式。他认为，所获取的东西的价值 与获取这东西时的方式有着密切的关系，所获取的东西的 价值甚至常常取决于获取的方式。 一个人以自己诚实的劳 作获取的一元钱，与他在路上捡得的一元钱，与他从别人口 袋里偷得的一元钱，难道是有同等价值的么?同样，爱情的 价值也并非与得到爱情的方式无关。他想，既然尊严并不比 自由有更低的价值，那么,将裴多菲诗中的自由换成尊严便 也是成立的：“生命诚可贵，爱情价更高；若为尊严故，二者 皆可抛。”这样的诗，难道不也应该脍炙人口么!

在对尊严的价值具有这样的认识后，他便开始理直气 壯地鄙视那种跪着求爱的人。他以为，以跪姿得来的爱情， 也已變质，變得毫无价值。当人们为了爱情而跪下时，便使 爱情變得丑陋不堪。任何需要以付出尊严为代价才能得到 的东西，都应该是无价值的。任何与人的尊严相对立的东 西，都应该是人的敌人!他的这种看法，总遭到同学们的非 议、驳斥，尤其遭到女性同学的愤慨。他们认为他不懂爱情， 他们说他从来就不曾真正爱过，他们甚至讥笑他根本就没 有爱的能力。面对这些，他无法反驳，也不屑于反驳。他常 常高傲得被误解了也不屑于辩解，被算计了也不屑于揭露。

但他心里知道，他是真正懂得爱的，他曾结结实实地爱过， 那种磅礴的爱，也曾差一点便冲毁了他的尊严……

既然他不能跪在爱情面前，那么尘世间又有什么是值 得在其面前跪下的呢?尘世间又有什么是具有绝对价值的 呢?答案是：无!既如此，那么在尘世间你就永远找不到值 得为之跪下的东西。明白这一点后，他便有些羡慕那些有宗 教信仰的人，羡慕那些虔诚的宗教徒。他们在尘世之外，找 到了一种绝对价值；他们能够心甘情愿地，充满幸福地跪在 这种价值面前。他们能够把自己的尊严交付出去，能够找到 一种比自身的尊严更高的价值，这样，也就再也用不着自己 来独自护卫自己的尊严了。

然而，如果既在尘世之中找不到比尊严高的价值而又 不能成为一个宗教信仰者，那可怎么办呢?他想，在这种时 候，人就不得不视尊严为最高价值了。

五

他从小便睡眠不好，很少有上床便睡着的时候。小时 候，与弟弟同床睡，弟弟总是头一沾上枕头便进入梦乡，而 他却要醒着躺半天，才能入睡。小时候，对弟弟的善睡，他常 不解，这对于他，像是某种特异功能。从上床到睡着，这之间 是一种过渡。身已躺下而心仍站在那里。每天的这段时间， 是他胡思乱想的时间。这种胡思乱想对于他是一种享受。然 而，后来这种过渡的时间越来越长，常常是他胡思乱想了一 通后渴望入睡时，却仍睡不着。于是，享受便开始变成苦役

了。他后来常常尝到失眠的滋味。有时在床上折腾好几个 小时才能勉强入睡，有时则看着窗户一点一点地发亮，看着 夜晚一步一步地变成白天而通宵不能成眠。对于失眠者，床 简直是一种残酷的刑具。在那种通宵不能入睡的夜里，他竟 一次又一次地产生这样的疑问：睡着何以可能?人怎么可能 睡着呢?我曾经睡着过吗?当他这样问自己时，他的回答竟 有些迟疑。

在睡不着的时候，他常常想到过去的事情。过去所受的 种种屈辱，在睡不着的时候，会像阴雨天的鼻涕虫一般， 一 齐爬出来，在他的眼前蠕动，令他透不过气来。这种时候，他 总是翻身起床，到卫生间去撒泡尿，好像要用尿水把这些鼻 涕虫都冲走似的。人们常说，老年人才爱回忆。而他还那样 年轻，正是勇往直前的时候，可却常常让往事纠缠自己，这 使他常觉得自己真有些未老先衰了。

那块奶糖，便是在这样的一个失眠的夜里，变成一条鼻 涕虫爬行到他眼前的；那个十七岁的小伙子，便是在这样的 一个失眠的夜里，像一条鼻涕虫似的出现在他眼前的。此 后，这块奶糖，这个十七岁的小伙子，便时时浮现在脑中，便 常常伴随着他。

有一次在梦中，他看见那个十七岁的小伙子弯腰在捡 起那块脏兮兮，粘乎乎的奶糖，愤怒之下，他一拳打过去，打 在墙上，醒来后，手疼痛不已。他的另一只不痛的手抚摸着 这只疼痛的手，有一种欲哭无泪的感觉。他好想抱住那个挨 打的小伙子，大哭一场……

自从那个十七岁的小伙子从记忆深处不期而至后，他 便开始常常提审他。他把他从记忆深处唤出来时，他觉得他 像是从水的深处浮出来的。每次，那小伙子的表情都十分冷 漠，不卑不亢，对他的提问，他每次都给予同样的回答：

“你怎么能把一块别人遗落了许久的，已变得脏兮兮粘 乎乎的奶糖捡起来往嘴里塞呢?那块奶糖掉在地上已有很 久了。那个掉奶糖的同学，也许并非未曾发觉它，只是懒得 去捡罢了。而你，却居然把这块别人掉在地上懒得捡起的已 变得脏兮兮粘乎乎的沾满了灰尘的奶糖捡起来吃下去，你 怎么能如此下贱呢?你的尊严难道就不值一块奶糖，而且是 一块脏兮兮粘乎乎的奶糖么?如果你告诉我现在的同学朋 友，说我曾有这样的行为，我相信，他们都会惊讶的!如果你 走到他们面前，说你就是我，他们都会以为你是在冒充我陷 害我的!难道我那时候真是这样下贱的么?”

“不，你一直是高傲的。你还记得吗，刚上大学不久，在 新兵队时，有一次拖宿舍的地，拖把伸到一个上海来的同学 的床下时，把他深藏在床下的水瓶碰倒了，碎了。你本可以 不赔。谁叫他把水瓶藏得那样深呢?何况你又是在打扫卫 生时碰倒的。但你执意要赔。那时你很穷， 一只水瓶的价钱 对你来说并非小数目。你放下拖把即去小卖部买来一只新 水瓶赔给那个上海人。你不愿别人因一只水瓶而看轻了你。 那个上海人虚假地推辞几句便接受了。他的推辞是那样软 绵绵，惟恐稍一用劲，便真的生效了。他的心思，你看得清清 楚楚。自此，你便有些看轻了他。那时，你才不满十六岁。当

然，你也有些委屈。你想：如果是别人在拖自己床下的地板

?时碰碎了自己深藏在床下边的从外面根本看不见的水瓶， 我决不会让人赔的，我决不会让人因一只水瓶而看轻了自 己。不过，你也决不会把水瓶深藏在床底下的。”

“我记起来了，的确有这样一回事。我的确那时候便是 自尊心十分强的。而既然如此，那你又怎样解释你吃奶糖的 事呢?”

“那时你已身患重病。肺结核病菌正在你的体内肆虐。 你本来就营养不良，而现在就更渴求营养了。你那时其实处 于嗷嗷待哺的状态。你从捡起奶糖到吞下它，几乎是一种本 能的行为，你的自尊心这时处于睡眠状态。你对你的行为， 根本就未进行任何考虑。那时，从你的胃里伸出许多只手， 时刻想要攫取某种有营养的东西。那块奶糖，正是被这样的 手抓进肚里的。”

“…… ”

六

人身上的巨大的生物本能，人的强大的生理需要，会将 人的自尊需要，会将人的尊严意识粗暴地挤到一边去。在强 烈的生物性需求生理性需要面前，人的自尊需要人的尊严 意识，会显得那样软弱那样虚假。想到这一点，真令人沮丧。 例如，人在极度饥饿的情况下，会以任何方式攫取食物。在 这种情况下，人是难以去计较获取食物的姿态的。在大饥懂 的时候，人的自尊需要，人的尊严意识，像粮食一样稀罕，而

人的凶残，人的无耻，则在繁茂着。

也许，最能摧毁人的尊严的，是毒品。据说，吸毒成瘾 者，是不可能抑制住对毒品的需要的。影视和书刊上显现和 描写的吸毒者在毒瘾发作时的情状，真令人触目惊心。在这 种情况下，据说，再坚强的意志，也不堪一击。无论男人还是 女人，无论年老的还是年轻的，在毒瘾的驱使下，都会把尊 严抛到九霄云外。他们会跪着，爬着，哭着，喊着，哀求着，满 脸鼻涕，眼泪和口水，只要能得到一点毒品，他们什么都不 在乎。毒品最大的危害，并不在于损害了人的健康，并不在 于带来社会问题，而在于损害了人的尊严，在于嘲弄了人的 尊严，在于取消了人的尊严!

人有着人类学上的局限。人的自尊需要，人的尊严意识， 通常只在这种限度内才显得真实，而很难冲破这种局限。

既如此，把尊严视作最高的价值，不是有些可笑么?不 是有些荒谬么?不是像在自欺欺人么?

七

在那些睡不着的时候，想到曾经受过的侮辱，想到曾被 损害的尊严，他总是：愤不已，有时，甚至感到血直往头上 冲。那些曾经以种种方式伤害过他的人的面孔一一在眼前 出现。这时，他右手的拳头常在被窝里握得铁紧。他常不自 觉地想像着怎样一拳砸在那些面孔上。想像中的拳头砸出 去的同时，心里便有一些快慰。然而，这毕竟太阿Q 了。他 是熟读鲁迅而且挚爱鲁迅的人。他知道精神胜利法意味着

什么。精神胜利法是一种自渎，是一种精神手淫。因而，这 样的想像，每次刚一开始，他便强迫它停下。拳头也刚一握 紧，他便强迫它松开。他已经被他人侮辱过了，他不能容许 自己再以精神胜利法的方式来自我侮辱。既然不能用想像 的方式来宣泄心中的愤懑，那愤懑便只能永远留在心里，像 一团文火，慢慢煎熬着他。

在回想着曾经受过的侮辱和损害时，他不能不产生对 自己的轻蔑和憎恶。他一遍遍地问自己：当时为什么没有一 拳砸过去呢?然而，回答这样的质问后，每次都是一种反诘： 下次遇到这种情况时你能一拳砸过去么?问到这里时，他便 黯然神伤。他知道，下次遇到类似情况时，他仍会同以前一 样默默忍受甚至逆来顺受。难道永远只能在事后追悔，永远 只能躺在床上愤怒，永远只能在被窝里握紧拳头吗?

实际上，被侮辱与被损害，是经常性的，而默默忍受和 逆来顺受，也几乎是一种常态。当然，并不仅仅是被侮辱与 被损害，自我侮辱与自我损害的事，也时有发生。长期以来， 他处于一种逆境之中，即使读了博士，这种境遇也仍在囚禁 着他。这种境遇对于他，有如被活埋。他常做一种梦，梦见 自己处于地下墓穴中，墓穴是圆形的，四周都是坚固的水 泥，但却没有门。没有门窗的境遇真是可怕。为了能以某种 方式摆脱这种境遇，他遭受了许多屈辱，有时则是不得不自 我侮辱，去陪笑脸，去看眼色，去送礼，去乞求，去申诉，去试 图唤取同情和怜悯 ……

他非常喜欢那个不食嗟来之食的故事。他是一次在汉语

成语辞典上的“嗟来之食”条下得知其出典的。《礼记·檀弓》: “齐大饥。黔敖为食于路，以待饿者而食之。有饿者，蒙袂辑屦， 贸贸然而来。黔敖左奉食，右执饮，曰：“嗟!来食!’扬其目而视 之，曰：‘予唯不食嗟来之食，以至于斯也。’”这段话，他一见便 背了下来，以后则常常玩味，每次咀嚼，都觉得口舌生香。他以 为，这段话，其实可视作一篇绝妙的微型小说。当然，更吸引他 的，则是那个饿得要死的人所表现出的精神气慨，是那个饿得 要死的人身上显现出来的人的尊严，人的高贵。他常想，应该 有雕塑家在古齐国的某一热闹处，将为食于路的黔敖和不食 嗟来之食的饿者塑成铜像，表现出这段话所描述的情景：黔敖 怎样侮辱性地向路人施舍而那个不食嗟来之食者又怎样在饿 得要死的时候扬其目而拒绝……当然，再高明的雕塑家，也未 必能令人满意地做到这一点的。

这个不食嗟来之食的人，后来是终于饿死了。这样的 人，即便不饿死，也会以其它的死法来捍卫人的尊严人的高 贵的吧。造物主给这样的人以一次生命，似乎就是为了让他 能以牺牲生命的方式来显示生命的尊严和高贵。品味着这 个故事，他不免自问：如果自己处在饿得要死的境地，能那 样高傲地拒绝嗟来之食吗?他想，十有八九，是不能的。想 到这一点，他自不免又会自我轻蔑自我憎恶。然而，他又想， 我虽不能，但人类毕竟有人能!人类学意义上的限度，毕竟 并非绝对不可超越不可突破的。那个不食嗟来之食的人，不 是在某种意义上超越和突破了人类学的限度么!想到这里， 他又不能不感到欣慰。在这个人身上，人的自尊需要人的尊

严意识，显得那样强大和真实，人的生物性需求生理性需 要，在他面前也束手无策，并不能操纵他左右他奴役他。人 的人类学意义上的局限，在他面前也只能网开一面，让他傲 然通过，走向他所选择的坟墓!如果把毒品比作吸毒者的粮 食，那么,谁能说，有一天不会有一个吸毒者在毒瘾大发时 也能拒绝嗟来之“食”呢?

还有那个不为五斗米折腰的陶渊明，也令他神往。《晋 书·陶渊明传》:“郡遣督邮至县，吏白应束带见之。潜叹曰： ‘吾不能为五斗米折腰，拳拳事乡里小儿邪!’义熙二年，解 印去县。”他常想象着这段文字叙述的情景：那陶渊明，满眼 鄙夷， 一脸高傲，摘下乌纱，解下官印，挺直腰板，飘然而去 ……不错，古往今来，都有许许多多的人，为了获取一官半 职，为了握得芝麻大的一点权力，而弯腰屈膝，而舔痔尝粪。 在他们看来，以全部的尊严换取绣花针般细小的权柄，都是 值得的。然而，人类中也毕竟有陶渊明这样的人，珍爱自己 的腰板远甚于珍爱权力。

他想，当那个不食嗟来之食者扬目而视时，人的生物性 需求生理性需要，显得多么不真实，多么软弱无力，而人的 尊严则显得多么实实在在，多么强劲挺拔；当陶渊明解印而 去时，人的权欲显得多么虚幻，而人的腰板显得多么高贵!

八

他觉得，自我憎恶自我厌弃，应该是人世间，顶顶痛苦 的事。而他就常常尝到这种痛苦。 一个人憎恨自己厌恶自

己唾弃自己了，这滋味怎么能好受呢!当然，他也知道，自憎 往往是自尊的一种表现形式， 一种极端的表现形式。因为自 尊需要得不到满足，因为尊严受到自我或他人的损害，人才 会憎惡自己。有一次，他随手翻阅一本叫做《拍马小史》的 书。这本小册子将中国历史上一些著名的和高明的拍马故 事从史籍里摘录出来，汇在一起，好像要让这些在不同时代 里拍马有术的人来个拍马大赛似的。 一开始他还觉得蛮有 趣，但不知不觉间，他将自己的行为与书中所写对照起来。 他固然不曾像书中所述的那些大师级拍马者那样拍过马， 但可以称作是拍马的言行却决非从未有过。对领导，对某种 自己对其有所求的人。自己不是也有过奉承么,也有过搔痒 痒的行为么!既然我也有过拍马的言行，那么,我又有什么 资格来嘲笑，来憎惡，来厌弃历史上的那些拍马者呢?我对 他们的嘲笑、憎惡，厌弃难道不是五十步笑百步么?想到这 里，他坐不住，扔下书，点起一支烟，在屋里烦躁地走来走 去，自憎又如毒蛇般在心头蠕动，且一口一口地咬啮着他。

什么是自憎呢?自憎便是自己想一拳砸在自己的脸上， 自憎便是自己想一口唾在自己的脸上，自憎便是自己想提 着自己的双脚把自己扔进垃圾堆。正当他时时想这样做时， 那个十七岁的小伙子，那个捡起别人遗落在地的脏兮兮粘 乎乎的奶糖吃下的人，浮出记忆的水面，站在他面前。从此， 他便常与他对视，便常常提审他。终于有一天，他们之间有 这样的对话：

“你消逝十年而突然出现，用意何在?”

“我想让你知道：你曾经是我，而现在有时也仍不过是我!”

“你是要羞辱我吗?是要嘲笑我其实并不能总是捍卫自 己的尊严吗?”

“不!我并不想羞辱你，也不想嘲笑你。尊严不是被捍 卫的而是被创造的!捍卫尊严这种说法本身便有毛病!你 能明白这些，就算我不虚此行了!”

“!!!”

九

当我们说捍卫人的尊严时，意味着本来就有着尊严这 样的东西存在于人身上，而我们所做的，只是去捍卫它。然 而，人原本是无所谓尊严的，而人只能以某种方式创造出人 的尊严，正如人身上原本无所谓人性，而人只能以自己的方 式创造出人性一样。

那个不食嗟来之食的人，那个人类中的伟大者，并不是 捍卫了人的尊严，而是创造了人的尊严。这是一次极其辉煌 的创造，是人类历史上最伟大的创造之一，可以与人类的任 何一次创造活动媲美!这个宁可饿死也不食嗟来之食的人， 以自己的创造活动，显示出人可以把自身提升到怎样的高 度，显示出人身上具有怎样的精神潜能!这个伟大的创造 者，他所创造出的人的尊严，世世代代，供我们享用不尽。这 创造，难道比任何别的创造逊色么?

那个不为五斗米折腰的陶渊明；也同样是以自己的方 式，杰出地创造了人的尊严。陶渊明也同样是人的尊严的伟

大创造者，他那解印而去的风采，也同样是一种无价的精神 财富。

生命，对于那个不食嗟来之食者，对于不为五斗米折腰 的陶渊明，仿佛就是他们用以创造人的尊严的材料。

当把尊严理解成被创造的时，就不会对尊严的实在性 真实性发生疑问了。人并不能以任何方式摧毁人的尊严，因 为人不能摧毁原本就没有的东西。

人是人的尊严的创造者。有人有创造尊严的需要和能 力，有人没有；有人创造尊严的需要强烈些和创造尊严的能 力强大些，有人则创造尊严的需要微弱些和创造尊严的能 力低下些：如此而已。

十

在又一个失眠之夜里，他起身走到桌前，站着，摊开笔 记本写下了一首题为《尊严》的诗：

尊严像破败的旗

降了又升

升了又降

尊严像遮羞的布

破了又补

补了又破

一棵树与一些人

在村庄的边上，在一条小路的近旁， 一棵树， 一棵还很 小很小的树，在孤寂，快乐而又忧心忡忡地生长着。

小树是孤寂的。在它的近旁，只有野草小花，而没有一 棵同样的树与它为伴。树们都或者密密地紧挨着生长在远 处的树林里，永远像一队集合列队的士兵；或者零零星星地 生长在人家的房前屋后，像一些看家的狗。

小树是快乐的。它暗暗庆幸命运给了它这样的位置。它 不愿生长在树林里，也不愿生长在人家的近旁。尽管这两处 的树，有人看护，有人照料，然而，它们的未来也都被安排好 了，那就是成为人的用具。它们都逃脱不了刀砍斧斫的命 运。

小树是忧心忡忡的。它老在担忧着有人发现它、注意 它、关心它；它老在害怕有人来爱护它、照料它、培养它—— 而最后，当它在人们的眼里已经成材时，人们便拿着斧锯来 到它身边。

二

然而，人们还是发现了它。

人的眼睛可以忽视最美丽的花草，但对于有用的树，人 的眼睛是敏锐的。

人们开始了对它的护理。

一个青年人每次走过它身边，都停下来，对着它的根部 撒尿。有时是很长的一泡尿，有时则是硬挤出的几滴。他希 望，这棵树成材时，能做他儿子的婚床。

一个中年人，用草绳将一根很直的竹杆与树绑在一起， 他希望这棵树能笔直地生长，待长大时，能做他新房的屋 梁。

一个老年人，在干旱的夏天，常将他的洗澡水端来倒在 树根旁，他希望这棵树快快地生长，这样他的棺材便有了指 望 ……

三

小树不再孤寂。小树也不再快乐。小树的忧心忡忡也

变成了巨大的痛苦和悲伤。

它不愿受重视。

它不愿长成材。

它不愿被算计。

它是一棵树。它的生长是没有目的的。

成材不是它生长的目的。成为婚床不是它的目的。成

为棺木不是它的目的。甚至成为栋梁，也不是它的目的。

它是一棵树。它的生长便是它的目的。当它不能再生 长时，它便作为树而枯萎，倒下，作为树而腐烂，与泥土溶为 一体。

它是一棵树。它只是一棵树。它的目的便是自由自在 地生长。弯弯曲曲地生长，笔直挺拔地生长，或者满身枝树 地生长，都无损于它作为树的形象。

它是一棵树。弯曲地生长不是它的耻辱，笔直地生长也

不是它的荣耀。所谓弯曲或者笔直，都只不过是人的目光。

四

愤怒的树，决定以绝食来反抗人的发现，人的注意，人 的关心；决定以绝食来反抗人的爱护，人的照料；决定以绝 食，来反抗人的算计，人的目的。

它所有的叶片都不再从太阳里面吸取温暖，它所有的 根须都不再从泥土里吸取营养。

不久，小树便死了。

小树死了还站在那里。干枯细瘦的身躯顶着一头黄叶，

像树起一面旗帜。

小树就这样作为树而生，作为树而长，作为树而死。它 终于没有成为人的材料。

小树就这样报复了人，嘲讽了人。

猪 的 心 理 学

鹰在空中盘旋，在搜寻着地上的蛇，而无视着猪们的食

槽。

鹰的影子一次次地在猪们的眼前滑过， 一次次地在猪 们的食槽上滑过。鹰的影子每一次滑过，都令猪们惊恐不 安，担心着鹰会俯冲下来抢夺槽中的猪食。

鹰就这样一边用健翮搏击着长空， 一边用利眼搜寻着 地上的蛇，顺便用矫健的影子挑逗着、戏弄着猪们。

鹰永远在空中盘旋着，永远不俯冲下来。猪们终于明白 了自己的惊恐和担心是多余的，终于明白了鹰是怎样蔑视 着它们的食槽。于是，猪们的惊恐和担心便变成强烈的恼怒 和怨恨，它们指责鹰太高傲并且嘲讽地说鹰是禁欲主义者。

而一只狗，看中了猪食中的一块骨头，趁猪们都在攻击 天上的鹰时，偷愉地溜了过来，但立即被猪们发现，于是猪 们一齐低下头来，对狗露出利齿。

狗落荒而逃。直至狗逃得很远了，猪们还在齐声谴责狗 的卑鄙行径，说狗太无耻，太狡诈，太贪婪，太……

相 遇

在这个宿舍区里，我所住的楼紧靠围墙。围墙外面的脚 下，种着我不知道名字的藤。春夏两季，浓密的藤叶把围墙 朝外的一面和整个墙头都遮掩得严严实实，而秋冬两季，则 只剩下干枯细瘦的藤茎纵横交错着，像是有人在墙上晒了 一张很大的网。在秋天，那些藤叶是像树叶一样落下了呢， 还是枯缩了，我不清楚。虽然每天都要站在窗前抽烟、眺望、 瞑想，但围墙却似乎总在我不在意时悄悄地绿了，又悄悄地 脱去了绿装。

那是几年前的事了。深秋的一天，我又偶然站在了窗 前，当漫不经心的目光落在围墙上时，却被墙头上的一片暗 红色的藤叶烫了一下，眼睛顿时一亮。我把头伸向窗外，向 围墙两头扫视，再没有看见另一片藤叶。墙上，所有的叶片 都消失了，独有这一片还站在这里，站在正对着我窗口的墙 头，像一面小小的旗帜，像一滴浓浓的血。

我久久地凝视着她。我看到，藤叶的四周已呈蜡黄。我 知道，不会太久，这片藤叶也将消失。我想起，在这个秋天 里，曾有过好多次凄风苦雨，我也曾有过几次感冒伤风。人

犹如此，叶何以堪!然而，这片小小的藤叶，却居然一次次地 熬过来了，而且此刻，在明媚的秋阳下，显得容光焕发。当我 凝视着她时，我觉得，她在向我微笑；我相信，她在向我微 笑。而且，正是当我的目光射向她的那一瞬间，她灿烂地笑 了，欣慰地笑了。

在满目苍凉中，这片藤叶笑得异常美丽。我相信，在这 整个宿舍区里，不，在这整个世界上，只有我一个人感到了 这片藤叶的美。于是，我有理由相信，这片藤叶，在风风雨雨 中苦苦挣扎，就是在等待我的注视。我不知道，这种藤叶在 枯死之前是否都要发红。我宁愿相信并非如此，而只有这一 片叶，在死去之前，拼却一红——为我而红，红给我看。

老 实 与 狡 诈

人类的诸种品性，在我们心目中，通常总有好坏之分 的。认真、勤奋、勇敢等等这一类品性，在伦理学的意义上是 善的，在我们心中也能唤起一种很明确的好感。具有这一类 品性的人，我们会很尊敬他，会乐于与他交往，与他亲近。而 贪婪、势利、怯弱等等这一类品性，在伦理学的意义上是恶 的，在我们心中也能唤起一种明确的恶感。具有这一类品性 的人，我们会很鄙视他，会厌于与他来往，拒绝与他接近。

但人类的有些品性，虽然在伦理学的意义上，也有明确 的善恶之分，但却唤起我们一种好坏莫辨的心理，这种心理 很微妙复杂，具有两面性和模糊性。例如，老实与狡诈，这一 对在伦理学上尖锐的品性，就能唤起我们这种心理。

老实，在伦理学的意义上，无疑是善的。但当我们被告 知某人很老实时，我们对他产生的心理却往往并不是单一 的好感。我们也许会尊重他的为人，但同时又会轻视他的存 在；我们也许会感到不妨与他接近，但同时又会感到无须与 他接近；我们也许会感到对他无须防备，但同时又会可怜他 竟使人无须防备。而狡诈，在伦理学的意义上，无疑是恶的。



卡

**老实与覆作**

但当我们被告知某人很狡诈时，我们对他产生的心理却也 往往并不是单一的恶感。我们也许会鄙视他的为人，但同时 又会重视他的存在；我们也许会感到不得与他接近，但同时 又会感到不得不与他周旋；我们也许会暗恨对他疲于防备， 但同时又会惊叹他的能耐。

伦理学对人的种种品性评价是一回事，而我们在日常 生活中对人的种种品性的感受、好恶、褒贬，则又是另一回 事。我们通常并不是从伦理学的眼光去看取一个人的，而是 从自身的利害出发判别他人。我们与他人结成的，是一种 “我—它”关系，即一种主体与客体的关系， 一种利用与被利 用的关系，质言之， 一种利害关系。我们习惯于从对自身有 利抑或有害这一点出发去打量他人的品性。

老实这种品性，之所以还能让我们有某种程度的好感， 也并非因为这种品性在伦理学的意义上是善的，而是因为 老实这种品性，使具有这种品性的人令我无须防备，不用担 心他会算计、陷害我们，对他大可放心。最烦人也最累人的， 其实是对他人的防备，是与他人的明争暗斗，是与他人相互 猜忌、相互倾轧。而老实人，却不会让我们感到这种种烦累， 能让我们可不费心劳神地与他相处。在这种意义上，他人的 老实，对于我们是一种好的品性，也因此，我们才对这种品 性能多多少少有些好感。然而，老实这种品性，对我们对他 人的要求，却决不仅仅只是无害，还要求有用，还希望别人 对我们具有利用价值。我们与他人接触、交往，通常总希望 从他那里获取些什么。而老实呢，“老实是无用的别名”。老

实人，因他的老实，对我们无害，使我们可放心大胆地与他 接触交往；而老实人，同时又因他的老实，对我们无用，使我 们不愿浪费时间去与他接触、交往。 一个老实人便是一块废 物，是一种虽无害也无用的东西，他的存在是必定要被忽视 的，即使他天天在我们眼前出现，也难得进入我们的意识。 所以， 一个老实人，有时哪怕仅仅只为了让别人意识到你的 存在，也应该不老实一下。

而狡诈这种品性，之所以能让我们产生恶感，也并非因 为这种品性在伦理学的意义上是恶的，而是因为狡诈这种 品性，使具有这种品性的人令我们对他必须严加防备，令我 们时刻担心他会算计我们，会微笑着向我们伸出利爪，会让 我们被算计了都不自知。与这种人相处，我们感到烦累。在 这种意义上，狡诈，对于我们是一种坏的品性，也因此，我们 才能对这种品性怀有某种程度的恶感。然而，狡诈，意味着 一种能耐。 一个狡诈的人，对我们是有种种实际用途的东 西，是具有充分的利用价值的存在物。如果老实是无用的别 名，那作为其对立面的狡诈，则无疑是有用的代号了。狡诈 的人像一条毒蛇，虽然与其接近须分外谨慎小心，但我们却 又并不只是远远地躲避它，因为蛇皮蛇肉蛇胆蛇毒，对我们 都是极有用的。狡诈的人，因为他的狡诈如蛇，使得我们厌 恶于恐惧于与他的接触、交往；而狡诈的人，同时又因为他 的狡诈如蛇，使我们感到有必要，或者不得不与之周旋，与 之委蛇。 一个狡诈的人，他的存在是注定要被周围的人重视 的。

虽然伦理学认老实为善，但人却往往并不愿意被人认 作老实的人；虽然伦理学认狡诈为恶，但人却往往并不惮于 被认作狡诈的人。人总渴望被重视。人往往宁愿因邪恶而 被重视，也不愿因善良而被忽视。当你说一个人很老实时， 他为了照顾伦理学的面子，也许会在表面上显得高兴，但在 内心里，却会感到伤心；而当你说一个人狡诈时，他为了照 顾伦理学的面子，也许会在表面上显得恼怒，但内心里也许 却在暗自得意。

旧 

从箱箧里偶然翻出一件许多年以前的当初也许并非特 意保存的旧物，会给人许多启悟。旧物会使你想起一些故 人， 一些往事，想起一段已淡忘的人生。 一次朋友相聚， 一次 恋人约会， 一些欢笑， 一些忧伤，几声叹息，几滴眼泪，都清 晰地浮现在你面前。那段生活与当下的生活相差越是巨大， 你那时的心境与当下的心境相距越是遥远，旧物便越显得 有意味。如果你当下正处于一种较平和安宁幸福的心境中 而旧物显示的是你当年的困苦、窘迫、潦倒、悲观、绝望，也 许，你会有一种强烈的惧旧之情，对过去的那段不堪回首的 岁月感到深深的恐惧，拿着旧物你仿佛握着一条蛇，不敢多 看，赶紧把它放回原处。不过，你仍然听见旧物告诫你要珍 惜今日的生活，而在此之前，你也许并不怎样看重今日拥有 的一切。如果你当下正处于困苦、窘迫、潦倒、悲观、绝望之 中，而旧物显示的是你当年的得意、欢乐、平和、安宁、幸运， 你也许会有一种强烈的怀旧之情，对过去那段令人留恋的 岁月有了一种深深的怀念。拿着旧物，你仿佛握着久别的亲 人的手，仿佛拿着人生的某种凭证。你久久地凝视着它，赏

玩着它，你想把它显示的生活告诉每一个人。

无论旧物显示的是怎样的往事，1.'物一身都是幸运的。 过去的岁月潮水般退去，旧物则如遗留在海滩的贝壳。 一张 发黄的照片， 一册只记了一半的日记本，在当初都不过是桌 子上抽屉里极平常极无价值的东西，正如当下的桌子上抽 屉里凌乱地存在着的各种什物一样。然而，岁月使这些偶然 幸存的东西成了幸运儿。它们无可替代。从箱箧里偶然翻 出的一张发黄的照片，你不肯把它夹入你现在才有的影集。 把这张发黄的也许照得并不好的黑白照片放入现在的那些 花花绿绿的照得很好的彩色照片中，会显得很不协调，你会 觉得是对那张旧照的亵渎。那些照片不配与它为伍，正如一 群少不更事的妙龄女郎不配与一位老态龙钟却又饱经风霜 的老妪为伍一样。而从箱箧里偶然翻出的一册只记了一半 的日记本，你决不会再用任何文字去玷污那剩下的纸页，今 天的最重要最隐秘最有意义的文字都不配占据那些白页。 那些白页是为过去的生活准备的只应用来记载过去的哪怕 是最不重要最无意义的文字，而经过长久的岁月后，那些白 页也已经不再是一张张白纸，每一页上都满是时光的足迹， 它使每一页都意味深长。

旧物，不管它显示的是怎样的往事，都往往像一盏灯， 不仅照亮了过去的生活，也照亮了当下的生活，甚至也照亮 了未来的生活。“不识庐山真面目，只缘身在此山中”,人往 往看不清当下所生存的处境，不明白自己真的渴求什么畏 惧什么,不明白应该采取怎样的人生态度生存方式。而旧

物，则往往能在当下的生活之外为你提供一个观照审察当 下生活的视角，能让你摆脱当下的心境而找到一个品味评 判当下心境的立足点。这样，旧物就可能为你当下的生活树 起一个参照系，也向你未来的生活发出某种暗示。它让你看 到你是怎样一步步走过来的。有些足迹令你感到亲切，有些 足迹则让你悔恨不已。你想抹去它们，但它们是抹不去的， 于是，你就只能嘱咐自己的双脚在今后的道路上不再播下 悔恨的种子。这样，旧物在显现你从昨天到今天的路的同时 也暗示了你从今天到明天的路。

然而，过分频繁和持久地迷恋旧物，却无疑是有害的。 偶然翻出的一件偶然幸存的旧物，才最富有意味。经常性地 特意赏玩特意收藏的旧物，应该是一种并不健康的心理表 现。让心绪都缠绕在旧物上，则必然使当下和未来都处于过 去生活的浓重阴影中。这当然是可悲哀的。

嗜 好

所谓嗜好，通常指被通行的价值观念认为是不良的习 性。查《现代汉语小词典》,释嗜好为“特别的爱好”,且在后 面的括弧内说明为“多指不良的”,可见嗜好不同于爱好，它 一般是在贬义上被使用。有时候，爱好与嗜好之间，有一个 度的差别，在一定的限度内是爱好，超过一定的限度则变成 嗜好。例如打牌下棋跳舞， 一般程度的喜爱是被通行的价值 观念认可的甚至被鼓励的，然而一旦过分，变成牌迷棋迷舞 迷，就难免受到非议。在这种场合，嗜好指对某一事物的沉 溺与迷恋。而在有时候，对某些事物的喜爱本身便是不良 的，不管程度如何。例如烟酒，不管怎样程度的沾染，在现代 都被当作可恶的嗜好对待的。

通行的价值观念总是或缓慢或急剧地变化着。它不断 地吊销一些过去颁发给某些爱好的许可证，使之变成不合 法的嗜好。在中国古代，男人玩小脚一类的性变态行为都曾 是一种风雅一种时髦。有时候，人们一觉醒来，发现自己长 期迷醉其中的东西已必须割舍，自己的爱好已变成恶行。这 时候，人会感到很痛苦，像发现自己所深爱着的女人原来曾

是一个人尽可夫的娼妓。不过，即使在这种时候，他也未必 真能果断地与嗜好物分手，就算真的这样做了，也在很大程 度上是迫于外在的条件和压力。玩小脚的男人现在是没有 了，主要原因恐怕不在于价值观念已对此种行为严加斥责， 而在于根本无小脚可玩。

通行的价值观念给每个人规定了一套正常的和正当的 生存方式，给每个人分配了一份同样的人生乐趣。而嗜好， 则是对通行的价值观念的挑战，是寻找一份“不正常”和“不 正当”的人生乐趣和精神安慰。正常的和正当的生活并不能 让每个人每时每刻都生活得惬意、满足、有滋有味。人，每个 人，都总会感到生活的某种缺失，而嗜好则是对这种缺失的 补偿。

嗜好受到非议，当然并非没有道理。 一般说来，嗜好的 罪状不外三条： 一曰：浪费金钱，二曰损害身体，三曰危害正 业。正常地和正当地做人，的确应尽量避免此三种过错。但 当正常和正当的生活使人感到并无生趣的时候，人便需要 找到一些慰藉。所以，嗜好往往是对正常的和正当的生活的 一种偏离和逃避。嗜烟的危害尽管一再被宣传，但固执地保 有此嗜者仍然众多。嗜烟容易致癌，而癌症则意味着死亡。 然而，死亡又怎样呢?与其戒烟而无趣地多活十年，不如抽 烟而有趣地少活十年：许多嗜烟者恐怕在意识或下意识里 都怀有此种心理。嗜好对于嗜好者来说，意味着人生的趣 味，剥夺了这种趣味，生活就变成了不堪忍受的苦役，健康 和长寿都了无意义。嗜好是寒夜里的一盆炉火，是烈日下的

一 一片阴凉，是一杯寡味的水中的一匙糖一撮盐。嗜好是人生 的一种调剂，使漫长而又平淡的人生变得可以忍受。嗜好是 人生的一种扶持，尽管拄着拐杖走路会影响行进的速度，但 拐杖能帮助终于把漫漫长途慢慢地走完。正因为嗜好具有 这样的人生意义，嗜好才那样难以戒除。

嗜好在人类生活中扮演的角色决不是无足轻重的。嗜 好物对嗜好者，有时像亲密的朋友，温柔的情人，忠实的伴 侣。但嗜好自古至今也导演过无数的人间悲剧。西谚曰“酒 杯比大海淹死的人还要多”,说的就是许多嗜酒如命者终于 把一生都葬送在酒杯里。嗜好有时像暴君像恶魔，它使嗜好 者变成俯首贴面的奴隶，它摧毁了嗜好者全部的人格、意志 和良知、自尊。嗜好有时像泥潭， 一旦陷入便无力自拔。当 嗜好的满足成了嗜好者生存的全部理由、全部目的和全部 意义的时候，嗜好者也根本不想自拔，最后死在这泥潭里他 也会觉得死得其所。

打 招 呼

一眨眼，落草为人已有三十来年了。这自然算不得很 长，但也不能算很短。语云：“世事洞明皆学问，人情练达即 文章”。我自知，再活三百年，也难做到于世事人情洞明练 达。不过，三十来年也终究没有完全白活，于世故人心也偶 有些感慨，有些体悟。例如，对打招呼现象，就常觉得很值得 有关学者研究研究。在人际关系中，打招呼看似一种极简单 极琐屑极细小的事，然而，据我不长不短之三十来年人生经 验，则知道这种事却实是极复杂极微妙极重大的，我甚至常 常觉得不妨开创一门学问 ~~·~~  -招呼学，专门研究打招呼的 各种表现，打招呼时的各种心理，以及打招呼在人际关系， 人类生活中的作用等等。

在烹调所需的材料中，盐是最普通最低贱的了。但据精 于此道者说，其实放盐大有学问，早放一点抑或晚放一点， 多放一点抑或少放一点，都大有讲究，决非可随便为之的。 至于陆文夫小说《美食家》中，写最后一道汤不放盐，也正显 示了烹调者对盐的使用的高超技巧。不用盐，在这时正是对 盐的一种绝妙使用，也可谓是不用之用，实为大用。老子曾

说：“治大国若烹小鲜”,将治大国这等大事与烧小鱼相比， 我们自然也不妨将与人交往比作烹调了。而打招呼，某种意 义上，也像烹调时的放盐一样，是有讲究，有奥妙，有学问 的。

小时在家乡时，有一次一个伯伯家嫁女。父亲在他家陪 着来迎亲的人喝完酒后往家走。那是正月，新郎的哥哥早早 退席后，同我们村里的一群人在我家南墙根下坐着，“负暄 琐话”。父亲踩着他们的影子走过时，新郎的哥哥不知出于 怎样的心理，竟视而不见，没有打招呼。也许是觉得新娘即 将起身，大功即将告成，不必再像以前那样殷勤吧。但父亲 颇为恼怒。回到家后，叫人传话给伯伯，说没有他发话，新娘 不得起身。在这节骨眼上出错，急坏了媒人。媒人忙把敌情 报告了新郎的哥哥。新郎的哥哥一听，急得抓耳挠腮，深悔 自己在最后一刻松懈了斗志，忘乎了所以。他马上跑到父亲 跟前，恭恭敬敬地递烟， 一连声地道歉。这样，才算把一场小 小的风波平息。这新郎的哥哥，只因少打了一声招呼，便惹 出这场麻烦，多费了许多口舌。其实父亲自己本也是一个不 善于不乐于与人多打招呼的人，平时也并不怎么计较这些， 那天也许因为喝了酒，也许因为心情不快，才如此认真地计 较起别人的一声招呼来。

少打一声招呼，会惹来麻烦。而有时，多打一声招呼，也 会招来难堪。小时在家乡，我也听说过因多打一声招呼而弄 得无地自容的事。 一日，我们那公社的书记骑着自行车走在 乡间的那种砂石公路上。公路两旁是田地。田地里有社员

们在劳动。书记当然并不认得这些社员们，他目不斜视地往 前骑。社员们自然都认得书记，偶尔有人抬头看看书记，再 埋下头，边干活，边议论几句。书记年事已高了，又很胖，车 骑得不免有些吃力。在一上坡处，书记正咬紧牙关，憋足气， 专心致志地对付脚下的坡，突然从路边地里传来一声大声 的招呼：“书记哎- 你到哪去呀?”书记习惯性地一扭头， 张嘴准备应答，但头一扭，嘴一张，劲也就一泄，于是手一 松，腿一软，书记还未答出声便连人带车摔倒在地。两边的 社员于是一齐抬头，看着躺在大路上的书记，很快便又低下 头，继续干活，但有压抑不住的笑声传到书记耳里。于是书 记恼羞成怒，站起身，满身灰尘地对着那打招呼的中年汉子 破口大骂：“叫，叫，叫!叫你娘的个×,你不晓得老子是书记 吗，瞎叫什么?”那么多人都没打招呼，独那汉子想献献殷 勤，不想却一声招呼把书记打倒在地，于是讨来一个老大的 没趣。且此事成为一桩笑话，在家乡那一带流传着。

有时少打一声招呼会惹来一场麻烦，有时多打一声招 呼会自讨一场没趣。那么,招呼就应该打得不多不少，恰到 好处了。但这也是说起容易做起来难，这难的表现之一，便 是该否打招呼时的距离不好掌握。打招呼，通常发生在与熟 人在外面相遇时。相距很近，应该打招呼，这不成问题。相 距很远，以致大声喊叫也听不见，不必打招呼，这通常也不 成其为问题。在相距不远不近时，难题便来了。相距不远不 近，也就意味着招呼可打可不打。而到底是否该打，理解则 因人而异，于是便会出现麻烦。我上大学时，有一年暑假回

家，第二天下午便去邻村看一个中学时的同学。从村边走过 时，望见一位叔祖正在自家门前晒稻。其时，我与他正处于 那种不远不近，可打招呼可不打招呼的距离内。当我望见他 时他也正一抬头，望见了我，但随即又把头低下。我一直盯 着他，期待着他再次抬起头，我便将已上膛的一声招呼发射 出去。但他始终未再抬起头。我想他也许觉得在这样的距 离内不必打招呼吧。我迟疑了一会儿，终于把一声招呼咽回 肚里，放开脚步走过去了。但不想，这却大大地伤害了这位 叔祖的自尊。原来，他之所以看见了我又把头低下，就是在 等着我走到他身边，恭敬地叫他一声，这样才显出他的叔祖 身份，他的祖辈尊严。如果他看见了我而不把头低下，那样 我即便走过去叫他一声，价值也低许多。他等着我走过去叫 他，我居然没有。于是他恼怒异常。数载已过，这少打一声 招呼的疙瘩，到现在也还未解开。

打招呼其实是一种精神馈赠，是惠而不费的。但即使是 惠而不费，人们也并不对所有人都同样慷慨。招呼其实分很 多等级。见面时似点非点地点点头，是种招呼；似点非点地 点点头伴以似笑非笑地笑一笑，是种招呼；微微地点头加之 以轻轻地问候一声，是种招呼；笑得露出满口牙齿， 一边热 情地问候着， 一边点头哈腰，是一种招呼……当然，这只是 很粗略的划分，实际情形远比这要复杂微妙得多。在成百上 千的同一团体同一单位的人聚集时，留心观察，就会看到各 种各样的招呼：以似点非点头到鸡啄米似地点头，从似笑非 笑地笑到笑出满口牙齿……招呼的等级，当然依对方与自

己的关系而定。对方与我们有什么样的关系，就给他什么样 的招呼，虽然是惠而不费，但也要让别人按级别享受这种精 神待遇。招呼虽分许多等级，但招呼却又并不能反映人际关 系的真相。两人相遇时十分亲切地互打招呼，有时固然说明 两人关系很亲密，但有时或许正意味着两人关系很紧张。有 时，两个相互心怀仇恨，在背地里磨刀霍霍的人，相遇时，则 故意显得亲密无间。这种情形，在人世，在东方，在中国，都 并不少见。而相交真正亲密无间的人，相遇时的招呼则往往 很轻淡，因为他们的关系已超越了打招呼这种十分表面的 性质，这时，若是有一方十分热情地打招呼，倒让另一方觉 得生分，其至怀疑对方或许对自己有什么意见了。我也曾见 过一对异常亲密的朋友在众人面前却形同路人。那两个人， 都与我相处不错。大家共同生活于一个小小的宿舍区。在 我印象里，这二人并无来往，并不相识。有一天，二人中的一 个，大概觉得我既也是朋友，不必隐瞒，告诉我，他与另一人 亲如兄弟。我一时莫名其妙。我说，平时看见你们在路上相 遇时，像是连招呼都不打的呀，怎么会亲如兄弟呢?他不作 答，只是一笑，笑得意味深长。后来，我同他一起来他那个兄 弟处，见他二人关起门来时，果然无话不谈，相互知根知底， 平时遇事则竭力相助。我加入他们中间，自己觉得有点像是 加入了某种地下组织，参与了某种地下活动似的。他们把友 谊小心谨慎地隐藏起来，把相互往来变成一种近乎秘密的 活动。这用心，应该是良苦的。众人生存于某一些共同的利 害中时，两个人亲如兄弟的关系，对其他人无疑是一种威

胁，这有点像战国时的诸国合纵，不能不对合纵外的国家形 成压力。两个人亲如兄弟，必然会引起别人的提防，猜忌，至 少，别人不会当着二人中的一个说另一个的坏话，而如把友 谊暗藏起来，则别人便可能当着二人中的一个说出对另一 个的真实看法，但刚一说过，另一个人也就知晓了。隐藏友 谊之利，当然远不只此。而这二人之所以能成功地隐藏相互 的友谊，其实就是使用了省略招呼法，在他人面前，相互不 打招呼仿佛根本就不相识。我后来观察，其实二人在外面相 遇，也并非完全不打招呼，而只是目光迅速地碰一下便缩 回，别人看不出，而他们却算是打过招呼了。这二人对招呼 的省略，难道不像陆文夫小说《美食家》中最后一道汤对盐 的省略么,因为省略了盐，才味道无穷。

小小的一声招呼，其实真是变幻莫测的。人们打招呼仿 佛脱口而出，其实已经不自觉地有了算计，用了心计。打招 呼虽是发生在两个人之间的事，但一般总有先后之分。两人 相遇时，谁先打招呼。这也决非小事，而是对领导认可的一 种方式。请领导批假，向领导请示问题，找领导解决困难，等 等，是对领导之为领导的认可方式，而见面时主动与领导打 招呼，也是认可领导身份方式的一种，而且还未必最无所谓 的一种。见到本来相互认识的领导，却像不认识一样，就是 目无领导，就等于不承认这个领导，领导的心绝对不快，而 你的脚，也许就有小鞋的滋味可尝了。我现在，混迹于军内 一个很高级的机关。平时常与师级军级的大官相遇。大官 们走在外面，总是目不旁顾，满身的冷峻，满脸的庄严，决不

会主动与比自己地位低下的芸芸众生打招呼。大官中有两 位， 一个原是正师级部长， 一个原是正军级副主任，患了癌 症后，有时住院，有时又住在家里，见人便满面笑容，不管对 方是否相识，都冲着人笑。这夹杂着病容的笑容，显得那样 坦诚，全无一点算计， 一点心计。这是一种非世俗的笑。这 笑，像经霜的残菊，看得让人心酸，同时，又让我觉得，癌症， 竟也有十分美好的一面。

这二位中的那位军级干部，那位将军，不久前已死去。 另一位，我昨天还在路上看见他仍然是那样孩子般纯真地 笑着，满脸笑容中夹杂着仿佛日见其深的病容。

无耻有时也近勇

《礼记·中庸》云：“知耻近乎勇”。懂得羞耻，这是一种 近乎勇敢的精神。羞耻之心，大概人皆不同程度不同方面地 有之。有的人生性特别腼腆，特别害羞，羞耻感特别强，似乎 一举一动， 一言一笑，都唯恐遭人耻笑；有的人则特别不知 羞耻，脸皮特别厚。不过，即使是再厚颜无耻的人，也总还有 一定程度的羞耻感的，否则他就很难生存。

学者们把人类文化分为罪感文化、乐感文化和耻感文 化。其实，在一定意义上，人类的所谓文化，都是耻感文化。 人皆具有羞耻之心，这是文化的基础，文明的前提。文化，某 种程度上正是通过人的羞耻感来制约人控驭人的。用不着 外在的惩罚，让你自己就知道做某些事是可耻的从而不去 做，不去翻越某道文化的藩篱。你如果不慎这样做了，就让 你成为笑料，就让众人的耻笑来使你痛苦不堪。

羞耻之心特别发达，是人之所以为人的一种标志。特别 发达的羞耻感，是人类文化的成就，是文明的结晶。然而，物 极必反。人类的羞耻之心，有时使人类文化显得特别残忍， 使人类文明显得特别野蛮。近读当代作家叶兆言的中篇小

说《关于厕所》,就令我对人类的羞耻感产生强烈的攻击欲。 美丽的南京姑娘杨海龄，在上海从南京路到淮海路，都找不 到一处厕所， 一路上憋得脸发青，终于憋不住，在大街上尿 湿了裤子，引来路人的围观和下流的讥嘲。她羞耻得掩面而 泣，羞耻得“真想死”。这件事被她自己认为是可耻的也被别 人认为是可耻的，她于是成了笑料，“身价大跌”,连追求她 的小伙子们也大多弃她而去，而她自己则变成了“哑巴”,以 致于不惜付出任何代价，甚至想以草草嫁人的方式，远离人 们知道这段“丑事”的故乡。这个故事，令我想起我亲闻的一 件事： 一农妇在劳作时裤子突然掉下来，她不动声色地弄好 裤子，把该做的事做完，然后回家。然而，回到家后，她便上 吊自尽了。她知道这件事会成为笑柄，她知道自己已成为笑 料。在她将来与人口角时，泼妇或并不泼的妇，都会利用这 件事作为攻击她的武器，而在这件武器前，她是无力防卫更 无力还击的，因为她也深以此事为耻。

这都是羞耻感对人类犯下的罪行。在这种时候，人类的 羞耻感实在显得太发达，太凶残，太野蛮了。

细细想来，羞耻感其实是可谓功罪相抵的。羞耻感使人 自我扼制了本是正常和正当的情感、愿望、欲求，使人不敢 坚持自己应有的权益，使人忍受无谓的痛苦，甚至使人无谓 地丧失生命。

在许许多多时代，羞耻感还是统治阶级用来有效地统 治民众的工具。统治阶级往往从自己的利益自己的特权出 发，在民众心中培植着有利于他们的荣耀感和羞耻感，让民

众认为怎样做人是光荣的怎样做人是可耻的。

羞耻感是对自身的束缚，是对自身的残害。而反抗羞耻的 方式，便是无耻。所以，无耻，在某些时候某种场合，是一种境 界， 一种很高的境界， 一种庸常之人难以企及的境界。在许多 时候，需要有强悍的心灵和高傲的精神，才能有敢于无耻的勇 气。无耻，常常是强者的标志，甚至是强者必备的素质。

当侮辱与损害降临时，有时正是羞耻感解除了我们自 身的武装，使我们不敢、不愿、不能反击。因此，无耻，往往便 是我们维护自身尊严，反抗他人伤害的有效方式。《关于厕 所》中的杨海龄，在大街上尿湿了裤子后如果不是羞耻得掩 面而泣，如果不是羞耻得“真想死”,而是恬然不以为耻地无 视和蔑视着围观的人群，以更下流的语言回报路人的下流 的讥嘲，别人又能拿她怎么样呢?我想别人会渐渐不把此事 当作一回事，也会渐渐忘却她这段“丑事”吧。如果别人不这 样，那么,真正无耻真正下作的，不是杨海龄而是别人。

当然，敢于怀疑和蔑视某种传统的和公认的价值标准， 敢于把某种传统的和公认的荣耀踩在脚下，是敢于无耻的 前提。比如，在某一个圈子里，人们以端端正正地戴帽子为 荣，以不戴帽子为耻。不戴帽子者要被统治者批评，让你成 为笑料，让你感到耻辱。这时候，敢于无耻者，应该偏不戴帽 子，应该以不把公认之耻当作耻为荣，而以老老实实地戴帽 子为耻。

《礼记·中庸》云：“知耻近乎勇”。而有时，无耻也近勇。

德 与 怨

以德报德、以怨报怨，这是人间的公平交易。受惠于人 者应该尽可能地施惠于人，有损于人者也应该有一天受损 于人：若果能如此，则人间一定是一个更干净更好住的地 方。

然而人间事实在都是稀里糊涂，从来也难真的清楚明 白起来，弄得人间直如一个烂泥塘，人也便在这烂泥塘里糊 糊涂涂地过。人这种东西，实在太复杂。太复杂了，便难得 清楚明白，而只能稀里糊涂。就说人间的德与怨吧，又何尝 能弄得清楚分得明白。首先何谓德何谓怨，就说不清。同一 件事，在此时此地是德，在彼时彼地则可能是怨；而有时，开 始是德结果却违背人意而变成了怨，开始是怨而结果却违 背人意而变成了德。既然德与怨要分辨清都不易，要真正做 到以德报德，以怨报怨，当然也就很难了。

即使德与怨很清楚时，要报起来也颇麻烦。人活在世 间，与人相处，小德小怨太多，要一一去报，会弄得人没法 活，正如人如果每一步都回头看一下自己的脚印便会没法 往前走一样。所以对小德小怨，人便只能不放在心上，这样

才能活得轻松些。“一饭之德必偿，睚眦之怨必报”,会使人 活得很累，常人恐怕很难做到这一点。若有人真能如此，至 少我是很佩服的。

不过“以德报德，以怨报怨”的人，是太老实的人。太老 实的人，自古不多，而太不老实的人，则从来不少见。于是， 世间便常有以怨报德和以德报怨的事。

人为什么会以怨报德呢，通常认为，这乃是因为忘恩负 义所致。其实，这看法有些皮相。以怨报德者有时并非因为 忘恩负义而是因为对这恩义记得太深。他当初落魂危难时， 曾受惠于人，那时他自然是很感谢甚至涕零的，并且想着日 后如能荣耀， 一定要好好地报答，如果他是一个很老实的 人，日后荣耀时，即使不以德相报，也决不会报之以怨吧。但 如果他是一个很不老实的人，日后荣耀时，先前所受的恩德 则会成为一种见证，表明他并非总是这么荣耀而也曾穷愁 也曾潦倒，从而使他骄傲不起来，使他一想起这恩德便不再 是感激而是气恼。大凡大恩大德，总是一笔还不清的债。于 是，在很不老实的人那里，当初的恩德始而变成沉重的包 袱，继而便变成仇怨了；而当初的恩人呢，始而变成债主，继 而便变成冤家了。既如此，便只能以怨相报了。所以，在旁 人看是以怨报德者，在他自己看来，有时却正是以怨报怨。

忘恩负义甚至以怨报德，确乎是很可恶的。然而人背负 着太多太重的感激，则也实在难以前行。于是，富有感激心 的人，为免使自己死于感激，便只得使自己尽量不接受他人 的恩德。鲁迅先生《过客》中的过客，脚虽然走破了，但却不

接受一片裹伤的布，虽然“这能使我可以走更多的路”,但对 于这样的好意，“我没法感激”,人在将某个目标作为生存的 意义并朝之奋进时，会陷入种种困境，遇上种种阻碍。这时 候，人当然需要有人拉一把托一把，需要有人在支持不住时 扶一下。然而，如果这回报是要他从此停下来不走自己的路 而以某种方式成为施恩者的奴仆，跟着施恩者走，那么这代 价便太巨大了，巨大得无论恩德有多大，都等于零，不，不仅 仅是等于零，而是实实在在地变成了仇怨。我本欲朝南走， 可是你的车子却是朝北走的。我又怎能感激你呢?我怎能 不怨恨你呢?所以，有时候，在不明内情或不能理解内情的 人看来是以怨报德的事，实际却正是以怨报怨。

至于以德报怨，通常被认作是心地善良，心胸宽广的标 志，其实这样的看法也有些皮相。有时候，以德报怨，并非表 明一个人超乎寻常的善良，而恰恰显示了他超乎寻常的阴 险、歹毒或精明、务实。以德报怨，有时则是一种更高明更强 烈的报复。以德报怨，表现了对对方的轻蔑，表现了根本不 屑于与对方处于同等地位，表现了对方根本不配与自己为 敌，表现了自己根本不把对方的“怨”当作一回事。以德报 怨，有时则是一种收伏对方、让对方从此为自己所用的最好 方式。以德报怨，往往是一个政治家或一个政客必有的手 腕，不能做到这一点，往往难成大事。所以，有怨于人却被报 之以德者，常常是两种人： 一种是很卑微很无用的人，让人 没法与他计较，让人若与他计较则显得无聊； 一种是某方面 很有能量很有本事的人，让人若与他计较，则会仍有危险仍

会受损。

德与怨，空说了这许多，仍未能说得明白，不如来看一 个例子。《史记·淮阴侯列传》,叙韩信早年在乡里时，是一 个无赖，老是到人家吃白食，人家都很讨厌他。在南昌亭长 家吃了数月，亭长的老婆很烦他，于是不给他吃。韩信在淮 水钓鱼时，众漂母中有一人见他饥饿，便给他饭吃，韩信便 跟着她吃了十多天。有一次，有一个也颇近于无赖的青年对 韩信说：“你虽然长得高高大大，喜欢佩刀带剑的，其实你是 一个胆小鬼。”又当众侮辱他说：“你如果不怕死，就杀我，如 果怕死，就从我裤裆下钻过去。”而韩信终于从其裤裆下钻. 过去了。太史公一开篇便写了韩信发迹前的这几件事。韩 信发迹后，怎样对待这几件怨德呢：

信至国，召所从食漂母，赐千金。及下乡南昌亭长， 赐百钱，曰：“公，小人也，为德不卒。”召辱己之少年令 出胯下者以为楚中尉。告诸将相曰：“此壮士也。方辱 我时，我宁不能杀之邪?杀之无名，故忍而就于此。”

对待这三个人，韩信采取了三种态度。漂母不过给了他 十多天饭吃，且当初并不望回报，而韩信赐以千金，要说以 德报德，南昌亭长结了他数月饭吃，这恩德该大许多倍，可 是却只得了百钱之赏。而这百钱之赏，与其说是赏，不如说 是辱。所以，这其实是在以怨报德。至于那个当初那样侮辱 了他的少年，韩信非但不杀他，还给他官做， 一面宣称他是

壮士， 一面又说自己当初是因为很看不起这个无名之辈才 不杀他。对这个人，韩信可谓是以德报怨了，而这的确聪明 之至。

一会儿是以德报德， 一会儿是以怨报德， 一会儿又是以 德报怨：韩大将军之所以这样做，不是很耐人寻味么?

可怜天下父母心?

现在的学校所奉行的教育制度，有许多方面是极不合 理的。这制度在学业方面对学生的要求已足以把学生折腾 得死去活来，然而，望子成龙、望女成凤的父母却还“贪心不 足”,往往还在学校规定的学业之外，再逼孩子学这学那。除 了吃饭和并不充足的睡眠外，孩子的全部时间都只能用来 “学习，学习，再学习!”童年的欢乐，儿时的无忧无虑，已不 属于现在的孩子。前些日子，《中国青年报》用一整版登载了 北京市某中学的学生日记，从这些日记中，可看出有的孩子 已被繁重得近乎荒谬的学业弄得身心交瘁，精神快要崩溃， 有的孩子甚至对活着感到了厌倦，流露出轻生的念头了。编 者为这些日记加了一个总题：“狂人日记”。我在感到这个题 目加得巧妙的同时，也感到一阵心酸。

“可怜天下父母心”。希望子女成龙成凤，是一种人之常 情，是这种“可怜”的“父母心”的一种表现。但是，这种“父母 心”如果过了头，以至于到了偏执的地步，便有些变质变味， 便不再仅仅只是“可怜”,而是也有些可笑、可悲、可恶，甚至 可鄙。在任何一个时代，孩子都应该是社会上最快乐最

不知忧愁的人，都应该是社会上玩得最多的人。然而，在我 们这个时代，某种意义上，孩子却成了社会上最忙碌最忧愁 最痛苦的人，成了社会上玩得最少的人：这无论如何是一种 荒唐悲哀的现象，

据我的观察，对子女将来的人生成就所怀期望的大小， 与父母自身人生成就的大小有着很大的关系。 一般说来，那 种自身较有成就的父母，那种自身事业有一定成功，在某种. 程度上算是“出人头地”了的父母，他们那种“望子成龙”的 心情反而要平淡些，他们对子女将来人生成就所怀的希望 反而比较不那么强烈。他们当然也希望子女有尽可能大的 作为，但他们的这种希望通常不至于达到偏执的程度。他们 希望，但并不强求。其中原因大概有这样几种： 一，他们知道 孩子将来的人生成就，并非父母所能强求得了的， 一个人的 成功，取决于多方面的因素，与自身的天赋、性情也很有关 系，所以，采取那种赶鸭子上架的方式把孩子往成功之路上 逼，是不明智不应该的；二，他们多少尝过了成功的滋味，他 们在一定程度上实现了自身的梦想，因此，他们用不着把自 身未实现的理想转嫁到孩子身上，用不着让孩子来替自己 圆梦；三，他们虽然在一定程度上取得了成功，但他们也为 成功付出了值得痛惜的代价；他们虽然尝到了成功的甜蜜， 但也放弃了人生的许多欢乐——这样，他们反而能对子女 成功与否比较淡泊，他们更能看到平凡人生的乐趣。当然， 还有一种因素，就是因为他们自身有事业，他们必须把时间 精力都用在自己的事业上，也就不可能对孩子分心太多了。

而那种自身“平庸”、“灰暗”,无事业无成就的父母，他 们之所以一定要让子女有所作为， 一定要让子女“出人头 地”,很大程度上是把自身未能实现的追求、梦想转移到了 子女身上，是要让子女来做成他们自身未能做成的事。由于 自己的人生“平平庸庸”,他们便一定要让子女出类拔萃；由 于自己的人生暗淡无光，他们便一定要让子女的人生光芒 四射。同时，由于他们自身并无真正意义上的事业而只有一 份赖以谋生的工作，他们便有可能把心思、把精力都用在孩 子身上。他们之所以“平庸”、“灰暗”,他们之所以没有事业 和成就，也许就因为他们幼小时，年轻时，怕吃苦，太贪玩， 就因为他们从小胸无大志，如今， 一切都晚了，但他们却又 不甘“徒伤悲”,而是把伤悲转化成对下一代的希望、要求和 强求。他们因为自己曾经苦吃得太少，于是便拼命让孩子多 吃苦；他们因为自己曾经玩得太多，于是拼命剥夺孩子的玩 耍；他们因为自己曾胸无大志，于是拼命把大志塞进孩子胸 中：在这种时候表现出的“父母心”难道仅仅是可怜吗?

说 拍 马

小时在家乡，常见有要饭者倚在人家门边，说一大堆 ·“楼上楼下，电灯电话”之类的祝福话，于是，主妇就盛半碗 饭，夹一撮菜，倒在要饭者捧着的碗里。再吝啬的人家也难 以不对这一大堆的吉祥话有所报答-  这已经不是单纯的 施舍，而是报答了。后来在外面，车站码头，街角路边，也多 次遇见讨钱者一边固执地伸出乌黑的手， 一边嘴里念念有 词：长工资啦，生儿子啦，做大官啦……这一类的祝福话虽 然于我总牛头不对马嘴， 一点儿也没有说到心坎上，但是， 说这种话的讨钱者总比不说话而只是讨债般地向你伸出手 的人，更容易让人掏钱。我虽然明知道这些祝福的话一文不 值，但总觉得既然人家费了口舌说了许多好话，不掏出点钱 来答谢答谢则过意不去。

求乞者和被求者在这种时候的言行心理，其实是人类 的某种日常的言行心理的生动准确的缩影。求乞者在这里 充当的是拍马者，被求者是被拍者。拍马，在求乞者是手段， 让你掏钱，这才是目的。对于这种求乞者，我们大家，包括那

些很善良的人，也许在解囊或不解囊时都存着鄙视轻蔑或 居高临下的同情怜悯吧，然而，在现实生活中，又有谁不曾 有过处在这种求乞者的地位而企图以拍马的手段得到某种 施舍的时候呢?又有谁不曾为了分房子长工资评职称，为了 做官升官或为了任何一种你渴望得到的东西而朝那些能够 让你得到这种东西的人的“马屁”上自觉或不自觉地拍过几 拍呢?当然，在这样做的时候，你会揣测对方心理瞅准时机 拍得恰到好处而不至于像乞丐求乞时那样拍得往往不着边 际；你会有些掩饰拍得自然大方而不至于像乞丐求乞时那 样拍得总是那样干脆响亮。但你拍得再恰到好处再自然大 方，在拍马的实质上，与求乞者的不掩饰很露骨又有什么不 同呢?何况，在那些豪华的客厅，威严的官邸或雅致的书房 里的拍马往往比站在路边、街角码头，或农家门前的拍马更 肉麻呢。

拍与被拍，是一种日常的现象。拍马，某种意义上简直 成了人的一种生存手段， 一种做人的基本技巧。在不同的时 代，不同的社会结构中，拍马现象当然有程度和范围的不 同。只就中国而言.几千年来， 一个完全不懂拍马术的人，是 会生存得很艰难的。《彭德怀自述》中说到彭德怀少年时一 次家里断粮几日，而一富豪家在施舍米，但排队领米者须每 人说几句祝福的话，方可换得半碗米。这是在索取拍马，买 取拍马了。几句拍马话，对于自尊心不强的人，实在算不了 什么,但自尊心极强的彭德怀却无法启齿。这老信子这样抗 拒做人之道，终于没有好下场。

在现实生活中，我们都既是求乞者又是被求者。我们总 有有求于人的时候，也总有被人求的时候，至少，我们会被 乞丐所求。有人求人的时候很多而被人求的时候很少，有人 求人的时候很少而被人求的时候很多。当我们有求于人的 时候，自觉或不自觉地或轻或重地拍马总是难免的，同样， 当我们被人求的时候，也难免享受着他人的自觉或不自觉 的或轻或重的拍。

二

最无耻最下作的拍马，并不是那些仅仅为求得一点残 羹剩饭或几枚硬币的乞丐做出的，而是出自那些衣锦食珍 者之手。形容溜须拍马的成语，在中国可真不少：卑躬屈膝、 摧眉折腰、低声下气、低眉顺眼、低三下四、掇臀捧屁、吮痈 舐痔、阿谀逢迎、奴颜婢膝、奴颜媚骨、攀龙附凤、强颜为笑、 曲意逢迎、趋炎附势、搔首弄姿、偷合苟容、投其所好、胁肩 谄笑、摇尾乞怜……我不知道哪一种语言还拥有比汉语更 多的这一类成语。这些成语，许多都源于一个拍马的故事， 读者若有兴趣，不妨一一去查。这些故事，大都发生在官场。 而这些成语的产生和流传不衰，说明了类似的现象之普遍 和久远。中国的正史或野史里所记载的古代官场上的拍马 故事之多、拍马程度之甚、拍马手段之精，恐也是世界第一 的。明末天启时专权的宦官魏忠贤，是历史上声名显赫的人 物，曾掌管特务机关东厂，凶残跋扈，杀人极多。大小官员们 对他竞相谄媚，演出过一幕幕拍马剧。《明史·魏忠贤传》记

载，当时“群小益求媚”,“相率归忠贤，称义儿”,而更有趣的 是“监生陆万龄至请以忠贤配孔子”。太监居然争得了与圣 人平起平坐的资格。但这还并不是拍马中的登峰造极者。前 些时候，在书展上买到一本叫做《拍马小史》的小书，是安徽 师范大学82届历史系毕业生“利用业余时间去游泳二十五 史的海洋”将史载的拍马故事编译成的现代汉语故事集。这 本书买来本是为了休息时随便翻翻的，但随便翻翻之后，却 很不舒服。首先是有一种作呕感。对那些拍马言行，并不仅 仅只有心理上感情上的憎恶，而是名副其实地有一种生理 上的恶心。读到吸脓吃屎之类的拍马故事，真如吞下了一只 刚从粪坑里飞出的绿头苍蝇。然而，不舒服还不仅是因为对 这些历史上的拍马者的厌恶，更由于我由此而想到了现实 生活中的种种拍马现象，想到了我自身的某些言行。我憎恶 这些历史上的拍马者，但我难道就敢脸不红心不跳地宣称 自己就从不曾有过拍马言行么,如果有过，哪怕是很轻微很 普通很正常地有过，但只要是在有意或无意地讨好，那么, 本质上与那些我所极为憎恶的言行又有什么不同呢?当然， 有程度的不同，但也毕竟可归入拍马之列。既然如此，我对 历史上那些拍马者的憎恶不就是“五十步笑百步”?想到这 一点，真令我坐立不安。烦躁袭上心来，丢下手中的书，点起

一支烟，踱来踱去地想着。

我自认为人格绝不算低下，也自信自尊自爱绝不在多 少人之下。然而，面对有所求者的时候，我也会和颜悦色，甚 至唯唯诺诺，也曾有过并非出自本心的阿谀之词和为博得

好感的谄媚之举。清夜扪心，也曾为自己的此种言行而羞愧 难过。是的，我的这类言行是被视作无可厚非甚至理所当然 的，是我处在我的境遇时最起码的做人之道，是绝大多数人 在类似情况下都会如此的。可越是如此，越是我所做的是做 一个人所必须的和应该的，不就越说明我们无权在历史上 那些拍马者面前以清白无瑕者自居么?不就越说明我们无 权仅仅只对这些人取一种憎恶、嘲笑、厌弃的态度而也应该 在憎恶、嘲笑、厌弃之后再反躬自问么?

三

我并非要求为历史上那些拍马者辩护，也不是要把他 们与我们大家混为一谈。我想说：既然拍马是一种普遍的社 会现象，那么,我们所应该做的，就不仅是对拍马者表示一 种道德义愤，也应该想想产生拍马现象的社会根源。

那些官场上令一般人咋舌的拍马者，无非是想拍得高 官厚禄。而有了高官厚禄，就不愁不被拍。官场上的拍马者， 是以拍换拍：以拍一人或数人的代价换取被无数人所拍。拍 马，在他们是一本万利的事业。对上厚颜无耻地拍人的人一 般也要求下面厚颜无耻地拍己，所谓“事上谄者临下必骄”, 也就是这道理。而在现实生活中一般人的拍马，则往往不过 求得一些生活所需物。拍马，总受欲望驱使。无论求取官禄 抑或是为了生活所需，都是一种欲求。无所求自然也就无须 有任何拍马言行了。无欲则刚，这话极对。但谁又能真正做 到完全彻底的无欲呢?就算你淡于名利，与世无争吧，但遮

体的衣果腹的食安身的地，总还是要有的。如果在一种社会 结构中.连最基本的生存需要的满足也须拍马才能实现的 时候，你又怎能刚得下去呢?刚得连饭碗也找不到保不住的 人，历代也许都有，但那刚的结局，便是穷困潦倒而死。孔老 夫子是强调无欲则刚的，但孔老夫子自己又何尝做到了无 欲，他不但有欲且有从政之大欲，为做官难保他就不曾有过 不刚或不很刚的时候。子见南子而子路不悦，子路这迂腐的 家伙为何不悦而子又何必要指天发誓?真令人怀疑孔老夫 子大拍了南子的马屁。即使孔老夫子为满足自己从政的欲 望而拍了马屁，也并非不可思议。人的许多欲望本身并无罪 过，这些欲望也并非就必然驱使人们拍马，关键看在一种社 会结构中人们只能以什么方式满足这些欲望。如果在一种 社会结构中，人们从基本生存需要的满足到高官厚禄的求 取都必须依赖拍马或辅以拍马，那么,拍马成为一种普遍的 现象以及许多人视拍马为人生要事和毕生事业，不也是顺 理成章的么?

当拍马有奇效的时候，拍马自然也就有奇术。《拍马小 史》这本书中所载的有些拍马者的手段之高明；技巧之娴 熟，也真令人叹为观止。被拍者一般总不会只被一人所拍， 而众人同拍的时候，便也“同行是冤家”。大家都想独占鳌 头，于是便都要出奇制胜，于是便无奇不有，这也正是许多 “奇拍”产生的原因。谁说中国人没有竞争心呢，争名夺利或 争权夺利，这些成语都说明了中国人在名、权、利上是决不 乏竟争精神的。而争宠一词，则说明了拍乌者之间的竞争。

这竞争之激烈也往往是你死我活的。让同拍者都不得宠或 失宠，而自己则独得宠或得到最大的宠，那是什么都做得出 来的。因为既是拍马竞争， 一般的手段就不灵了，拍不响了， 须使出些别人想不出的使不出的手段，方能拍出奇响拍出 奇效。明白了这一点，也就明白了许多看似不可思议的拍马 现象也还是可思议的。拍马竞赛，也就是无耻竞赛，历代的 官场上，这竞赛从未停过。狭路相逢，最无耻者胜。

不是说中国人本来就特别喜欢拍马特别擅长拍马。当 社会的结构使得拍马成为生存必须的手段的时候，拍马才 在中国成为普遍的现象。也不是说，中国人只热衷于拍马竞 争而不喜欢公平正当的竞争。当社会并无公平正当的竞争 机制的时候，当通过公平正当的竞争不能得到而只有通过 拍马溜须才能得到所需求的东西的时候，拍马和拍马竞争 就必然成为中国人的特长了。

当然，由于中国人几千年的拍马传统，即使社会有了公 平正当的竞争机制，也总有些人拍马技痒而另辟蹊径，而只 要拍马仍然有效，这拍马之径也就往往是捷径，这些人总比 那些傻乎乎地在那里蛮干的家伙更快地达到目的。

四

在一种社会结构中，人们只能用什么方式满足欲望，人 们就用什么方式；在一种社会结构中，人们用什么方式能更 快更好地满足欲望，就有人用这种方式。《拍马小史》的许多 故事后面都附有编者简短的评语，这些评语有些可实在乏

精当、欠深刻。例如有一则“垫棺材底”的故事，说的是《战国 策·楚策》中所载的安陵君为求长保富贵而拍楚宣王马屁 的事。安陵君声称自己将来愿在楚宣王下葬前先赴黄泉，垫 在棺材底下，为王作褥，为王御蝼蚁。故事后面评曰：“身为 大臣，本应以忠直事君，慈惠爱民，这样自然会得到信任和 拥戴；安陵君以拍马求长保富贵，亏于名节，贻笑千古。”这 真是幼稚得好笑的意见。倘若真的“忠直事君，慈惠爱民”便 能得宠，哪里又会有人愿去干拍马勾当呢?“忠直事君，慈惠 爱民”非但往往得不到宠弄得不好还要脑袋搬家的，所谓 “信而见疑、忠而见谤”,是常有的现象。“亏于名节”呢，自然 是亏于名节；“贻笑千古”么,也自然是贻笑千古。但安陵君 这一拍却实在是长保富贵所必须的，你看他不是一拍便拍 来了“隆重的册封仪式”和“许多土地和财物”么。

封建专制的社会是拍马现象的温床，因为这样的社会 没有为人们提供为满足欲望而公平正当地竞争的机制，而 要求大家都习拍马之术。久而久之，迷信拍马和热衷被拍， 就积淀为一种深厚的文化心理。中国是一个封建专制极长 久的国家，拍马现象甚至渗透在人们日常的交往中，存在于 普通的寒暄问候里，使得每个人都不得不常常充当拍马者，

鲁迅先生在《几乎无事的悲剧》里，曾以果戈理的《死魂 灵》中一段为例，说明日常生活中的拍马现象“这些极平常 的，或者简直近于没有事情的悲剧……是很不容易觉察 的。”因为太普遍、太常见，所以习焉不察了。《死魂灵》中的 罗士特来夫，向乞乞科夫夸示自己的小狗，勒令乞乞科夫摸

过狗耳朵之后还要摸鼻子：

“乞乞科夫要和罗士特来夫表示好意，便摸了一下那狗 的耳朵。‘是的，会成为一匹好狗的。’他加添着说。

““摸摸它那冰凉的鼻头，拿手来呀!’因为要不使他扫 兴，乞乞科夫就又一碰那鼻子，于是说道：‘不是平常的鼻 子!’”

果戈理写的是帝俄时代的事，在沙皇封建专制下，拍马 现象也无处不有吧。鲁迅说：“这种莽撞而沾沾自喜的主人， 和深通世故的客人的圆滑的应酬，是我们现在还随时可以 遇见的，有些人简直以此为一世的交际术。”鲁迅的话在现 在说出来又何尝有半点过时呢!这种“几乎无事的悲剧”,不 是在我们的现实生活中，在官场或别的什么场上，仍在每天 都大量发生着么?鲁迅说得好：“人们灭亡于英雄的特别的 悲剧者少，消磨于极平常的，或者简直近于没有事情的悲剧 者却多。”几千年来，中华民族的多少时间精力、多少聪明才 智，都消磨在这种悲剧上啊!

一本并非为读而买的书

时下，书籍的价格极昂贵而书生的价格很低贱。因为囊 中羞涩，读书人一般已不能经常买书。要买，也须咬咬牙买 下那种自己确实喜爱或于己十分有用的书。我的几位有买 书癖而照例很穷酸的同学，近些年，为戒此癖而采取拒绝进 书店的办法。只要进书店，就难免遇上想买的书；而只要遇 上想买的书，就难免要掏钱，说只随便翻翻看看而不真买， 那是假话。所以，要想不买书，只有干脆不进书店，就如有烟 瘾者要想戒烟便要远远地躲着正在抽烟者一样。

我也勉强算个读书人。穷，自然是穷的。书店虽然仍去 逛，但遇上一本中意的书，往往也要掂量一番，前后翻看，不 只一次地看标价，才能决定买与不买。但去年，当我在书店 见到近年新版的《战斗的青春》时，却花五元一角钱买了一 本。在我的书架上，这是一本特殊的书， 一本并非为读而买 的书。

这部五十年代问世的长篇小说，写的是抗日战争的事， 作者雪克。问世时，颇有影响。“文革”期间被打成“毒草”, 曾遭姚文元批判。还是七十年代初，我正上初中时，喜欢读

书却无书可读。父母虽也是小学教书匠，但所藏的一些书在 “文革”开始时大都被处理掉了。剩下的几十本，胡乱堆在一 只竹箩里，我翻腾过无数次，但总是很失望。 一次，从同学处 借来一本书，封面封底都没有了，因而书和作者也都无从知 晓。但我却一下子看入了迷。还是我的语文老师有一天发 现了我手上的这书，翻了翻告诉我：“这本书叫《战斗的青 春》.是毒草啊。”当然，他只是随便说说，并无禁看之意。于 是我却知道了书名，而且也知道了这是一株毒草。作为那个 年代的中学生，别的知识虽贫乏得可怜，但却非常清楚毒草 的含义。只是书正读到一半，欲罢不能。似乎并未经过什么 激烈的思想斗争，自己便决定读完再说。

于是便读下去。于是便读完了，于是便连续好多天有 些怔怔的。书中，李铁与许凤的爱情故事，着实令一颗还很 稚嫩而情窦初开的心感动不已。尤其是小说最后那悲剧般 的结尾，使我心中久久地回荡着一种悲壮：仿佛自己就成了 李铁，而且也会有一个许凤般美丽勇敢的情人，情人也会壮 烈牺牲而自己也会悲愤不已……这一种心绪竟挥之不去， 以致当时的自己很惶恐。想起语文老师说过的话，便始而怀 疑自己中毒了，继而相信自己中毒了。于是便后悔，便不安， 在父母老师同学面前很心虚很自卑，仿佛自己内心的激动 不可告人似的……

后来进了高中。有一天， 一位同学坐在宿舍门前横放着 的一根原木上，不动，不言，不笑，眼神直勾勾的。别人都拿 碗去吃饭，他却无动于衷。我问何故，原来他刚读过一本小

说，叫《战斗的青睿》。他告诉我说，许凤死得太可惜，日本鬼 子太可银。我一听立即明白了，当时只勉强地笑笑，便赶紧 走开。这位同学的表现，使我更加深信《战斗的育春》是大毒 草了、我想，这样的书，真是害死人，该全都早些烧光……

后来，高考制度恢复，我上了大学。再后来，我又当了文 学专业的研究生。渐渐地多读了一些书后，我终于明白当年 读《战斗的青春》的心境并非中毒而是受到了一次精神清泉 的浇灌。可我当年却为自己读完书后的激动而羞愧，而恐 惧，而痛悔!每思及此，心中便油然而生一股愤懑：如果那位 语文老师不告诉我这本书是“毒草”,我不会有那种偷了东 西一般的自怨自咎。但如果这本书不被那个时代认定是“毒 草”,那位老师也决不会说出那种话。我应该痛恨的是那个 荒谬、丑恶、野蛮的时代，它曾经以那样的方式，愚弄和摧残 过一颗少年的心。

正因为我与《战斗的青春》有过这样一段因缘，当我重 新在书店里看到这本书时，就有一种劫后相逢的喜悦，于是 便毫不犹豫地买了一本，作为一种纪念。尽管我不会再读 它，也没有勇气再读它：我怕现在的阅读会破坏我对它的美 好记忆。

直到一次一位熟人来借书，见到这本书时她失声叫道； “哈!《战斗的青春》。”我知道，她这一声诧讶里包含了什么: 你怎么会花钱买这样一本书呢?于是，我对她读了我与这本 书之间的那段往事。

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | , 鉴 赏 生 命 |  |

抗战时期的李叔同

其实，抗战时期已没有李叔同，而只有出家已二十来年 的高僧“弘一法师”。但这里是从文化人的出处行藏角度谈 论这个人的，所以仍以俗名称之。

在本世纪中国文化史上，有三大“疑案”。按发生顺序， 是：李叔同入山为僧，王国维弃世自沉，周作六叛国附逆。这 三个一流文化人，为什么各自有这样的选择，是令人深长思 之的，当然也是聚讼纷纭的。

至于李叔间，大概也堪称天纵之才，在本世纪中国文化 史上，是一个于多方面都开先河的人(在他的名下，可列出 许多“第一”)。这样一个人物，正当人生盛年，声誉日隆、事 业如日中天时，脱俗而去，成为虔诚的佛教徒-·以俗眼观 之，实在匪夷所思。李叔同入山后，很快便成了使门中广受 景仰的大师(几年前，我在长江的客轮上，就听到一个文化 程度并不高的青年和尚极尊崇地谈起“弘一法师”,可推见 其在佛教界的影响)。对这个人，我一直怀有兴要。最近，见 到一本《芳草碧连天- 弘一大师传》(陈星著,河北人民出 版社1995年版),觉得比较可以信赖，便买回读了。书中所

叙的“弘一法师”在抗日战争期间的表现，给我留下很深的 印象。按理，“出家之人不认家”,更不应过问尘俗间事。但 我以前便知道，抗日战争时期的李叔同，并未置身抗战事 外。这次读了这本传记，对其间情形，有了更多的了解，也有 了更深的理解。

抗战期间，“弘一法师”仍冒着枪林弹雨为弘法而奔波。 面对日寇的侵凌，他表明了这样的心迹：“吾人吃的是中华 之粟，所饮是温陵之水，身为佛子，于此时不能共纾国难于 万一，自揣不如一支狗子!”他在居室门上题额曰“殉教堂”, 并反复书写：“念佛不忘救国，救国不忘念佛”,又加跋语： “佛者，觉也。觉了真理，乃能誓舍身命，牺牲一切，勇猛精 进，救护国家。是故救国必须念佛。(见陈著197—198页)”

李叔同成为“弘一法师”后，仍然从事艺术活动，但大多 是以艺术为弘法之手段。但有时，只要于国于民有益，纵与 佛法并无干系，他也乐意承担一些俗事。1937年5月，厦门 市在中山公园举行首届运动会，“弘一法师”被邀请作会歌， 他就写了这首宣传、鼓动抗日的歌，并为之谱曲：

禾山苍苍，鹭水荡荡，国旗遍飘扬。健儿身手，各献 所长，大家图自强。你看那，外来敌，多么转猖!请大家 想想，请大家想想，切莫再彷徨!请大家在领袖领导之 下把国事担当。到那时，饮黄龙，为民族争光，到那时， 饮黄龙，为民族争光。(见陈著187页)。

当然，在抗日期间，“弘一法师”并没有脱下袈裟换战

袍，但他是把弘法与抗战联系起来的，他的弘扬佛法，在他 看来，也就是在号召抗战，何况他还写下了这样斗志昂扬的 “俗歌”!抗战期间，有所谓“低调俱乐部”,一伙人(其中的周 佛海、梅思平、罗君强等后来都成了大汉奸)聚在一起，非议 抗战，鼓吹求和，把抗战呼声说成是“唱高调”-  而在“唱 高调”的人中，居然有本只应低眉俯首，合十念佛的“弘一法 师”,怎不令人感慨。李叔同在抗战时期的表现，更自然地令 人想到同时期的周作人。李叔同也曾数年留日，并且也曾带 回一日籍夫人，但当他作为“弘一法师”而为抗日呼号时，周 作人却成了日寇的鹰犬。1939年，李叔同六十大寿时，柳亚 子的贺诗以这样两句作结：“愿持铁禅杖，打杀卖国贼。”当 时的周作人，便是柳亚子认为该用禅杖打杀的吧。

李叔同出家后，律己甚严，且积极提倡护生，与高足丰 子恺共同策划出版《护生画集》,依字典部首写经时，则因刀 字部多有杀伤之意而不忍下笔。但面对日寇，则表现得不乏 斗志和杀意，显然，他是并不反对为救国而杀敌的。由李叔 同在抗战期间的这种表现，似乎也能隐约窥见其当初出家 的某种动机。可以说，李叔同决非一般意义上的看破红尘而 斩断尘缘的。出世，或许正是他入世的一种方式；弃世，或许 正是他所选择的觉世救世的一条道路。李叔同出家之时 (1918年),正值世乱多故之秋，也正是新旧文化相互碰撞、 排斥、激荡、融汇之日，文化人也正面临着何去何从，在社会 上扮演怎样的角色的问题。而李叔同选择了出家为僧这条 颇为独特也十分艰难的道路。这种选择，当然首先是一个身

处乱世的文化人所采取的自救行为，但又不仅仅如此。李叔 同出家后，在宣讲佛理时，也会说出“救国救民”这样的字句 (或者说，也会把“救国救民”当作一种佛理宣讲),他是把弘 扬佛法与救国救民联在一起的。这说明，他的出家为僧，在 他自己的意识里，同时又是一种救世之举。自觉与觉世，自 救与救世，在他那里，是一体两面的。也正因为如此，他才在 抗战期间，表现出与得到高僧的身份多少有些不符的热血 和肝胆。

这样说来，李叔同的削发入山，就并不能理解成通常意 义上的遁入空门，而仍应看作是一个二十世纪中国知识分 子在文化意义上的自我定位。由李叔同的选择，我又想到： 所谓知识分子，能离开救世而单纯地自救吗?不蕴涵着救世 的自救，所谓“人文精神”与中国传统的“文人精神”的界线 又划在哪里呢?

李叔同与鲁迅是同时代人(李生于1880年，长鲁迅一 岁)。但一个翩然出世， 一个却积极入世。几乎就在李叔同 步入兰若的同时，鲁迅写下了第一篇白话小说《狂人日记》, 二人的人生取向，看起来形同冰炭。但我觉得，与胡适、周作 人、林语堂辈相比，李叔同与鲁迅在精神气质上更接近，更 相通。对同时代的“知识分子”,鲁迅多有不满，“学者”、“教 授”、“智识阶级”,在鲁迅那里，常是以一种轻蔑和讥诮的口 吻说出的。但对这位“弘一法师”,鲁迅却似乎很尊重，曾从 内山完造那里“乞得弘一上人书一纸”(1931年3月1日日 记),这在鲁迅，并不会是一种很随便的举动吧。

蔡元培的“兼”与“偏”

蔡元培生于1868年，长鲁迅十几岁，被鲁迅视为前辈， 但却是他为鲁迅治丧，这不免让人想到“白发人哭黑发人” 这句话 ~~·~~  -尽管其时鲁迅也早被人称为老人。

1940年，蔡元培病逝于香港，活了七十二岁。蔡元培一 生，经历也堪称复杂，在二十世纪中国文化史和政治史上， 都留下了难以磨灭的足迹。作为文化人，蔡元培也算是学贯 中西，在教育学和伦理学等方面，其功绩都可载入史册。 1912年1月，孙中山在南京就任临时大总统，蔡元培被任 命为中华民国首任教育总长。然而，在后人看来，蔡元培一 生最光辉的，却是在北大的那几年。若无这段北大校长经 历，蔡元培决不会被后人如此频繁地提及。

一般人知道蔡元培，首先就是知道他在“五四”时期曾 出任北大校长，在此期间，北大成了新文化运动的中心。而 之所以能如此，则因为蔡元培在学术文化上采取了“兼容并 包”的态度。其时新旧思想斗争十分激烈，守旧派势力颇盛， 且时刻想将新文化一举扑灭。蔡的“兼容并包”则给新文化 以存身和发展之地，新文化便借北大这块宝地蓬勃兴旺起

来——这是一般人的看法。也即意味着，蔡元培并没有特意 袒护新思想新文化， 一如他并没有特意抑制旧思想旧文化 一样。他只不过给新旧文化提供了一块公平竞争的赛场，而 且自己并不充当裁判。

上海辞书出版社1989年版的《辞海》,在“蔡元培”条 下；也有这样的介绍：“1917年任北京大学校长，提倡‘学术 自由’,主张对新旧思想‘兼容并包’,使北大成为新文化运 动的发祥地……”在这样的介绍中，蔡元培成了一个在思想 文化上没有丝毫偏向的人，对新旧一视同仁。“思想自由”便 是他的原则，而对各种不同思想，则是无原则地一概“容”和 “包”。

蔡元培之所以给后人留下这样的印象，原因之一，是他 自己曾如此“包装”(借用一个流行的词)自己。正因为蔡元 培长校后，北大新文化之风劲吹，惹得守旧派大为惊恐愤 怒。当时守旧派代表人物之一的林琴南，就致书蔡元培，对 北大的“新文化”大加诬蔑和讨伐。在复林琴南书中，蔡元培 申述了自己的两种办学主张，第一条便是：“对于学说，仿世 界各大学通例，循‘思想自由’原则，取兼容并包主义， …… 无论有何种学派，苟其言之成理，持之有故，尚不达自然淘 汰之命运者，虽彼此相反，而悉听其自由发展。”此后，在蔡 元培这三个字与“兼容并包”之间，便可划一等号。而且，当 有人要主张所谓“宽容”时，也每每拿蔡元培作例子：正因为 蔡元培采取了“宽容”的态度，才使得新文化运动在北大乃 至全国风起云涌起来，可见，“宽容”有多么重要!

对蔡元培的“宽容”、“兼容并包”,我一直心存疑虑。在 当时的情形下，新旧思想，新旧文化之间的斗争，决不是一 种远离现实的纯学术之争，而是与中国的前途，民族的命运 直接联系在一起的。在新旧思想和文化之间，蔡元培到底有 没有自己的取舍?换句话说，在中国向何处去，民族往哪里 走的问题上，蔡元培有没有自己的看法?如果在这类问题上 没有取舍没有看法，那简直难以想象。而如果在这种问题上 有取舍有看法，那又怎么能无差别地“宽容”,无原则地“兼 容并包”?蔡元培当然是“宽容”的，是“兼容并包”的，他不是 既延请了陈独秀这类激进异常的反传统人物，也容忍了辜 鸿铭这种仍拖着一条小辫的强硬守旧者吗?但问题是，蔡元 培到底是在何种意义上显示他的“宽容”的，究竟是在怎样 的程度上实施他的“兼容并包”的?

实际上，北大在蔡元培时期之所以能成为新思想新文 化的中心，决非仅仅因为蔡对新的思想文化的“兼容并包”, 更因为他在“兼容并包”的同时，有意识、有计划、有胆略地 偏袒、襄助、扶持新思想新文化。香港学人陈万雄先生所著 的《五四新文化的源流》一书(三联书店1997年版),第二章 为“北京大学的革新力量”,以可信的史料，对这一点做了较 充分的说明。

蔡元培长校时，“所谓兼容并包并不是新旧一揽子全 · 包，而主要是罗致具有先进思想的新派人物，那些腐败守旧

人物则尽量排除。”蔡元培到北大前，按其时报章的说法， “北京大学之腐败笔墨难尽”。这腐败当然也包括思想的陈

腐，校风的暮气沉沉。蔡元培是以锐意改革的心态出长北大 的。他把改革的重点放在文科。蔡元培于1917年1月4日 到北大视事，九天后的1月14日，即委任陈独秀为文科学 长，此举对北大迅速成为全国新文化运动的领导中心，关系 十分重大。陈万雄先生引述了当时北大学生杨亮功的话： “一个大学学术思想之转变，因而推动了全国学术思想之转 变，这并非是意外之事。但是北大学术思想转变的中心是在 文科，而文科的中国文学系又是新旧文学冲突之聚点。”蔡 元培要改变北大文科的陈腐局面，要让新思想新文化之风 在北大吹拂起来，于是便聘请陈独秀这样一员新思想文化 的猛将来执掌文科，这其实下的是一剂“虎狼药”。仅仅延请 陈独秀一人，还不足以证明蔡元培对新的一面的大力扶助。 陈万雄先生在书中就蔡元培长校期间北大文科教员状况列 了张表，“显豁当时北大的改革以至成为了新文化运动的大 本营的一些人事上的因缘和因素。”这张表显示出，蔡元培 上任后聘请的文科职员是陈独秀、黄节、周作人、李石曾、梁 漱溟、胡适、刘半农、章士钊、吴梅、叶瀚、杨昌济、刘师培、程 演生、何炳松、王星拱，属理科的国文教员有刘叔雅、刘之、 法科的有李大钊、高一涵等等。这些人中，很大一部分都是 《新青年》的重要作者。在蔡元培出长北大前，新文化以《新 青年》为阵地。蔡元培将《新青年》的力量引导入北大，其用 意也十分明显。正是《新青年》力量与北大原有改革力量的 结合，才使得北大迅即成为新文化运动的大本营。而另一方 面，本就是《新青年》革新力量主帅的陈独秀往掌北大文科，

又使北大原有力量成为《新青年》的作者，也使《新青年》力 量壮大起来。这一校一刊的会师，集结，便使得新文化运动 浪潮滔天起来。 、

当然，蔡元培并不是一个很激烈的反传统人物。他虽然 借助陈独秀来改变北大面貌，但在思想倾向，文化态度上， 与陈独秀并不完全一致。旧思想，旧文化作为一种“学术”, 他依然认可其存在。他在上任不久写给吴稚晖的一封信中。 曾说：

大约大学之所以不满人意者， 一在学课之凌杂，二 在风纪之败坏。救第一弊，在延聘纯粹之学问家， 一面 教授， 一面与学生共同研究，以改造大学为纯粹研究学 问之机关。救第二弊，在延聘学生之模范人物，以整饬 学风。

这说明蔡元培执掌北大后，有两个目标， 一是提高纯学 术的水平，这使得他注意延请在学术上有高深或独特的造 诣者，即使是那种思想倾向保守的人，只要有真方实学，也 可“兼容并包”。在他延聘的人中，像章士钊、叶瀚、黄节、刘 之、刘师培、梁漱溟、吴梅一类人，并不对新文化运动持支持 态度，甚至还是新思想新文化的不同程度的反对者，但他们. 都学有专攻，其中有的人还曾留学海外，于提高学校学术水 平有裨益，所以仍被蔡元培请上讲台。但是，这类人在蔡元 培眼里，毕竟只有纯学术的价值，不足以成为“学生之模

范”,而能成为学生楷模的，则是既在学术上有造诣又关心 现实，立志改革社会的人物。也正是在这种思想支配下，蔡 元培才把《新青年》的那些重要作者都请入北大。

对蔡元培任北大校长时的“兼容并包”,我们通常的看 法中有着很深的误解。如果考虑到当时蔡元培已有坚定的 从文化教育入手改造中国的信念，就应该明白他不会对新 旧思想文化一概无差别地“宽容”,无原则地“容”和“包”。实 际上，他是在大力扶助革新力量的同时，对守旧人物也适度 地“兼容并包”。这除了上面所说的纯学术的考虑外，还有些 别的因素使然。例如，有些守旧人物在蔡元培来之前便已在 北大，客观情势也不允许蔡元培一上任便把他们都赶走。 “兼容并包”既是一种学术上的考虑，同时也是一种策略。在 其时新旧斗争异常激烈的情形下，要让新派人物能有所作 为，要为他们提供一处用武之地，便要适度地也对旧派人物 予以“宽容”,否则，阻力便会大得无从迈步。至于蔡元培公 开宣称对新旧思想一视同仁，那就更具有自我保护自我“包 装”的意味了。

“主义”的滥用

在近些年的学术文化界，“主义”这两个字常常被滥用， 以致于几乎失去了特定的意义。如果你强调一下道德的必 要，你就会被说成是“道德主义者”;如果你表现出一点民族 自尊、表现出一点对祖国的热爱，你就会被认作是“民族主 义者”;而如果你对底层民众怀有某种程度的同情，你就会 被判定为“民粹主义者”……总之，只要你不完全排斥否弃 某种思想观念，只要你还多多少少地具有某种思想观念，你 就是这种意义上的“主义者”。“主义”的如此被滥用，必然会 造成思维的混乱。

“主义”,原来是一个日文词。日本学人将“主”和“义”这 两个汉字组成一个词去译英语的后缀词“ism” 。“ism” 在英 语里原本并不能作为一个独立的词出场，它只有与某个词 根相结合，才能表达某种意义。但日文中的“主义”,则既是 一种构词成分，又可作为一个独立的词而存在。在日文词典 里，不但可以找到“主义”这个词，还可找到“主义者”。在“主 义者”这个词中，本是后缀词的“主义”成了词根，它与起后 缀作用的“者”一起组成了一个新词。

我们每日挂在嘴上的“主义”,是从日语来的“外来语”。 在日文里，“主义”并不是指任何一种程度的思想观念，而是 指一个人时刻坚守的，作为决定行动方向之基准的主张、看 法。“主义”,并不表示某种思想观念的有无，而表示着某种 思想观念的强烈程度。“主义”,意味着视某种价值为最高 的、终极的、甚至绝对的。“主义”,意味着一种坚定的信仰， 一种执着的信念。 一个人每顿都吃蔬菜，并不就是一个“素 食主义者”,他必须每顿都只吃蔬菜而决不沾一点荤腥，才 能戴上一顶“素食主义”的帽子。 一个人仅仅不否认文学的 功利意义，并不就是一个文学上的“功利主义者”,他必须把 文学的全部意义都归结为功利意义，才能被看成在坚持文 学的“功利主义”。

“文革”期间，农民做点小买卖，甚至种点自留地，养几 只鸡，都被当作“资本主义”来批判。而类似的情形，在今日 的学术文化界也存在。有人声嘶力竭地批判“民族主义”,但 他批判的对象也许仅仅只流露了一丝起码的民族感情，表 现了一点基本的爱国精神；有人义正辞严地声讨“民粹主 义”,但被他认定是“民粹主义者”的人，也许只对底层民众 怀有一种很常见的关心，有过几句很普通的赞美。

一段时间以来， 一家报纸上一直在进行关于道德问题 的争论。争论是由几个人的一篇关于文学现状的对话引起 的。在这篇对话中，他们强调了一下文学与道德的关系，认 为文学不可能完全是非道德的，它总以某种方式与道德发 生联系。由此引起的争论本应围绕文学是否可能与道德彻

底无关而展开，然而，许多文章则径直将这几个对话者称作 “道德主义者”,然后便说“道德主义”如何荒谬、如何可怕。 读这些文章，真让人想到“文革”期间对“走资本主义道路” 的贫苦农民的批斗。

“知青”的话语霸权

今年是“知识青年上山下乡运动”三十周年，“知青”也 就成了报刊上的热闹话题。前不久， 一家报纸的编辑朋友来 电话，说他们正在进行回忆“知青生活”的征文活动，找我向 身边当过“知青”的熟人、朋友约稿。他没有命我写，因为他 知道我没有当过“知青”——没有当过“知青”的人，当然没 有资格来谈论“知青”了。

放下电话，我却想：我固然没有当过“知青”,但我曾经 作为一个乡下孩子，或者，作为一个当地人，在近十年的时 间里，几乎每天看见“知青”。我曾经与“知青”有过很深切的 接触。“知青”给我留下了不只一桩终生难忘的记忆。我对 “知青运动”的感受、认识，“知青”给我留下的记，难道不 也有足够的理由成为对“知青生活”和“知青运动”的一种东 述?

所谓“知识青年上山下乡”,是一场巨大的历史运动。在 长达十年的时间里，有三千万城市青年被迫迁移到了农村。 “知青运动”是在农村这“广阔天地”间展开的；三千万城市 青年的“知青”身份，是在与农民的“相结合”中被确立的。是

三千万城市青年与广大农民共同完成了这一历史运动。农 民，是“知青运动”的另一半。正像我们今天还在回忆、研究 中国历史上的那些移民运动一样，发生在二十世纪六七十 年代的这场“知青运动”,也肯定会成为后人回顾、研究的对 象。今天关于“知青”的所有谈论，都可能成为后人了解、评 说这场运动的资料和依据。然而，从最初的“知青文学”到眼 下五花八门的回忆文章，都出自当年的“知青”之手，都只能 说是一种“知青话语”。当年的“知青”们，作为完成了“知青 运动”的一半，垄断着关于这场运动的全部话语权。而另一 半，却始终在沉默着—-他们甚至根本不知道当年的那些 “学生娃”们，正在争先恐后地说着当年的乡村生活，当然， 也在对他们说三道四，评头品足。

由于“知青”对农村和农民的感受与认识并不一致，由 于“知青”与农村和农民结成了种种不同的关系，“知青话 语”也是音调杂乱的。有的高亢，有的低沉；有的庄重，有的 佻薄；有的一往情深，有的心有余悸……但不管怎样，在“知 青话语”中. “知青”总是主体，而农村和农民则只能是客体， 被置于受打量、受审视的境地。但“知青运动”却不只是一场 城市青年打量和审视农村与农民的运动，它也同样是一场 农村和农民打量和审视城市青年的运动。在“知青”写出的 小说和回忆文章里，我们常常见到对首次与农民相遇的叙 述。“知青”们来到村口，村中的大人小孩围成一圈——这是 一个“经典场景”,是一种类似于婚礼的仪式。在这一刻，城 市青年被赋予了“知青”身份，他们与农民的“相结合”开始

了。也正是从这一刻，“知青”与农民开始了相互打量相互审 视。但这一场景，这一仪式，至今只被以一种“知青话语”在 反复叙述着。在这一情境中，农民有着怎样的感受；当他们 首次遭遇这些闯入他们生活中的城市青年时，他们心里在 怎样想——这些，似乎将要成为历史之谜。

再举一个例子：在一些“知青小说”中，我们会读到对 “知青”与乡村姑娘之间所谓恋情的叙述。在这种小说中，我 们都会看到，作为“知青”的一方当年是怎样真挚地爱着那 村姑，而始聚终散，始乱终弃，又是怎样迫不得已。但如果让 当年的村姑们来诉说那段心灵的创伤，那给人的感受可能 并不一样。

迄今为止的“知青”形象都是“知青”的自我塑造。“知 青”或许并没有资格独自承当对“知青”这一历史形象的塑 造。“知青”哪怕写下再多的文字，也只能完成自我形象的一 半，而另一半，应由农民来完成。只有当各地的农民写出了 自己心目中的“知青”形象时，“知青”形象才能说是完整的 和真实的。

既然“知青”的身份是在与农民的“相结合”中得以确工 和延续的，“知青”在自我塑造时，必然也塑造着衣民形象。 被“知青话语”塑造的农民形象，同样是残缺的和未可全信 的。

“知青”与农民的关系，是一个关键性的问顺。但迄今为 止，也只有“知青”在单方面地讲述着这种关系。被以“知青 话语”所讲述的这种关系，也必然是不全面的、“知青”在自

我塑清时，在回忆与农民的关系时，总会有意无意地强化某 些东西，也总会自觉不自觉地遗漏某些方面。有些被“知 背”忽视的东西.有些被“知青”认为是不值一提的方面，在 农民看来，或许正是很重要极难忘的。例如就我来说，“知 青”的某类给我极大刺激的行为，“知青”在面对农民和所有 当地人时的某种令我终生难忘的表现，就从不曾被“知青话 语”触及过。

“知青”当然并非蓄意要垄断关于“知青”的话语权。农 民本就没有话语能力，陈述这一历史事件的使命，也就只能 虫“知青”单方面承担。这使我想到，有多少历史事件和历史 人物，都只留下了一面之辞。

“私人话语”与常识

时髦的用语总是一茬接一茬地出现。这几年，“私人话 语”是文学界的时髦用语之一。按我的理解，只有在与“意识 形态话语”相对时，“私人话语”这个概念才能具有一种褒 义，离开这一前提去谈话语的“私人性”,便没多大意义。但 现在，这个概念被滥用到这样的程度，以致成了浅陋和乖谬 的挡箭牌。在“私人话语”的名义下，似乎就不妨任意践踏常 识，甚至连文理都可以不通。

一开始，“私人话语”还只是指一种文学创作现象。这些 年，有一种所谓“个人化”写作，又称“私人写作”,而这种写 作仅是一种“私人话语”的表达。当有人把这种写作贴上“私 人话语”的标签时，他们是在强调这种创作是一种可喜的创 新，是对“陈旧的文学格局”的可贵冲击，但同时，他们却又 悄悄地从“陈旧”的文学常识那里寻求到了支持，这种常识 便是：文学应该是“个性化”的，应该是富有“独特性”的。你 反对文学创作的“个人化”和“私人性”,那你就是在违背一 种人所共知的文学常识。当然，他们在利用常识的同时又改 写了常识：把“个性化”改写成“个人化”,把“独特性”改写成

“私人性”。他们一边利用着常识， 一边又践踏着常识。“个 性化”不同于“个人化”,“独特性”不等于“私人性”,这也该 成为常识。记住了这条常识，便能不被这种障眼法所迷惑。

如果仅仅是把“私人话语”的招牌挂在文学创作上，也 就罢了。但现在，学术著作、理论文章，竟也打出了“私人话 语”的旗号。学理性话语，不可能是“私人性”的，这是一种常 识。当有人声称其理论著作是“私人话语”时，他践踏了这条 常识。而跨出这一步以后，他就可以对常识进行更大胆的践 踏了，他的种种具体观点就可以毫不受常识制约了，他就可 以把其理论话语变成一种云雾缭绕的呓语。

创新之所以可贵，就在于创新是艰难的；而创新之所以 艰难.就在于要受到常识的重重制约。倘若无视常识，则任 何方面的创新都变得轻而易举。就说理论上的创新吧，如果 敢于挣脱常识的束缚，那目不识丁者也可以每天创造出一 千种新理论来.

一提到常识，有人会满脸鄙夷，以为常识便意味着粗 浅，谬误和“过期作废”,已经“依托”不了现代人的心灵，仿 佛现代人的心灵就要靠那种连文理都不通的呓语来支撑似 的。其实，对常识的鄙夷，往往是对常识内心恐惧的表现。常 识是他们的天敌， 一根常识的小刺，就能戳破他们那五彩班 斓的理论气球。 一个长相很丑的人要找到天下最美的自我 感觉，便只有打碎身边所有的镜子； 一个资质平平，学养浅 浅的人，要快速地创造出一种超越了古今中外的理论体系， 便只有把所有常识都打翻在地，并踏上一只脚，同时宣称自

己的理论是一种“私人话语”。

在各种各样的“私人话语”面前，牢记常识是非常必要 的。火车不是推的，泰山不是堆的，擀面杖是吹不了火的 ……这都是些常识，倘若有一种“私人话语”宣称火车是可 以推的，泰山是可以堆的，擀面杖是可以用来吹火的，你便 应该将其视作梦呓。再比如，文学是语言的艺木.这是一条 常识，倘若有人用半通不通的话语在那里谈论文学，你便可 以判定他对文学缺乏起码的感觉，而他对文学的谈论有多 大的价值，也就不言自明。

有学者指出，常识缺乏的“学术”,只是皇帝的新衣。只 是“--袭爬满虱子的华贵的袍子”,并且说.“大概只有常识 以及常识所唤起的记忆，才是澄清符号浑水的矾。”…--这 真是发人深省的话语。

守 旧 的 勇 气

艺术贵在创新，艺术上的创新需要勇气——这已成为 一种常识， 一种口头禅。但这句话却并非在任何时候都具有 充分的合理性。

创新，是相对于那种被普遍恪守的成规而言。当艺术的 领域被一整套铁律般的规则统治着时，当这套规则具有不 容怀疑不容否定的神圣性时，当偏离和触犯了这套规则就 将受到严厉的惩罚时，当这套规则明显地窒息和扼杀着艺 术的生机时，创新，哪怕是一丁点的创新，都的确是可贵的， 同时也是需要勇气的。在这种情况下，大胆的创新，就意味 着试图对陷于绝境的艺术进行拯救，同时也意味着为艺术 而献身。而当艺术的领域里一切成规都已被推翻时，当艺术 的领域里已没有任何一种规则被普遍认为是必须被遵守 时，当创新已成为一种“绝对命令”驱使着人们不断地花样 翻新时，当唯有创新才能激起喝彩，赢得掌声时，当守旧就 被视作不懂艺术甚至就近乎犯罪时，人们还能再说艺术贵 在创新，而创新需要勇气吗?

梵·高的创新是可贵的，也是需要极大的勇气的。他的

那些创新之作生前不被认可。他因义无反顾的创新而被冷 落被蔑视，在孤独和潦倒中度过了短暂的一生。而对于毕加 索，尤其对于后期的毕加索来说，创新就很难说需要什么勇 气。后期的毕加索，是在持续不断的掌声中完成他的一次又 一次创新的。人们甚至在他每一次创新之前，便把掌声准备 好了。这并非意味着人们都普遍地能理解和欣赏他的创新， 而是因为艺术贵在创新这种观念已深入人心，因为创新这 种行为本身已成了绝对可称道可推崇的了。人们拼命鼓掌， 是唯恐自己显得守旧和落伍。在这种情形的创新，难道还能 让人想到勇气二字吗?

当艺术贵在创新成为一种普遍的信念时，当在这种信 念驱使下一切规范都被冲破， 一切准则都能被抛弃时，创新 本身便成了艺术的目的，创新本身便成了统治着艺术领域 的规则，创新本身便具有了不容怀疑不容否定的神圣性。拒 绝创新，便意味着一种冒犯，同时也就意味着一种冒险。而 在这种情形下，如果有人逆潮流而动，仍然遵守那种被冲破 被抛弃的规范和准则，是否也显示了一种守旧的勇气?

在艺术的领域里，不可有万古长存、不可动摇、人人都 必须遵守的规则，但艺术，却又毕竟意味着规范和准则。艺 术就意味着限制。正是规则和限制，将艺术与非艺术区别开 来。当创新导致的是所有规则的退场，是所有限制的消除 时，人们便不但无法判别艺术的好坏，甚至也无法区分艺术 与非艺术了。

创新能拯救艺术。创新也能毁灭艺术。

当艺术被普遍的顽固守旧所扼杀所窒息时，创新是对 艺术的拯救。而当艺术被普遍的疯狂创新弄得失去了自身 的规定性时，守旧，是否也是一种对艺术的拯救?

“真小人”与“伪君子”

春节期间， 一次打开电视，正是某省台的“文化节目”, 只见一位“小女人散文”的代表作家正在侃佩而谈，谈文学， 也谈人生。其中有一句是：“如果把人分成真小人和伪君子， 我宁愿做一个真小人。”这句话很耳熟。近几年来，这似乎是 一句很流行的话，被一些人奉为人生信条。

这句话虚拟了一个前提，即假设人只能分成两大类， 一 类是真小人， 一类是伪君子。如果这个假设能够成立，如果 人要么是真小人要么做伪君子，此外别无选择，那么,选择 澈真小人的确比做伪君子更诚实、更可爱，甚至也更可敬。

但问题是这个前提并不能成立。人并不是只能分成真 小人和伪君子两大类。在二者之间和之外，还有着广阔的道 德空间，人们还可以有道德上的多种自我定位。

将“小人”和“君子”明确地作为一对相对立的道德概念 来使用，始于孔子。“君子”,本是一种极高的道德境界，仅次 于可望而不可及的“圣人”。“君子”,代表一种理想人格，是 高悬着供人苦苦追求的目标。也许可以说，人们只能不同程 度地接近这个目标，但没有人能够完全合乎这个标准。孔子

曾说：“躬行君子，则吾未之有得。”可见他老人家也认为自 己还不够“君子”的标准，只不过是在努力向“君子”靠近而 已。连孔老夫子都不敢以“君子”自命，又有谁敢说自己抵达 了“君子”的境界呢?

但达不到“君子”的境界也不要紧。还可以有一些较低 的标准。能够达到这较低的标准也比自甘下流，在“小人”的 境界中心安理得要强。所以孔子又说：“不得中行而与之，必 也狂猾乎!狂者进取，猾者有所不为也。”“中行”,是理想的 “君子”境界，如果无法求得，那么,能做一个积极进取的“狂 者”甚至做一个有所不为的“猾者”也不错。“狂者”和“猖 者”,虽不能说便是“真君子”,但也不能说便是“伪君子。”

如果“小人”和“君子”代表道德境界的下限和上限，那 么在其间还可以分出许多等级。并不能把所有想做“君子” 而不得者，都视作“伪君子”。人们的道德意识各不相同，道 德需求也千差万别。即便两个人做了同样一件不道德的事， 一人做得轻松自在，毫无良心不安，另一人则做得勉强痛 苦，事后深深自责，二者的道德境界也就有了差异。人们在 现实生活中的道德表现，实在是远非“真小人”和“伪君子” 两个称号所能说明得了的。

不妨设想一下这样的情形： 一辆银行的运钞车出了事， 车毁人亡，钞票撒了一地，路过者有人上来抢；有人则挺身 而出，拼死保护国家财产；有人始终袖手旁观；还有人一开 始参加了抢，在劝说、阻止下，扔下抢到手的钱，羞愧地退到 一边；另有些人， 一开始是旁观者，但后来经不住诱惑，也加

入了抢钱者的行列；即便在旁观者中，也许有人有去抢的冲 动、但终于未付诸行动；有人则很想去劝说，阻止，但也终于 畏缩不前……这便是种种不同的道德境界，岂是一句“真小 人”和“伪君子”所能概括的?

扯了一通“小人”和“君子”,并非要宣扬孔孟之道。只想 借此说明，“宁做真小人不做伪君子”,实在是一句没有道理 的昏话。因为人可以并且应该既不做“真小人”也不做“伪君 子”,正如人可以并且应该既不随地吐痰也不随地大小便一 样。

古籍的注释与今译

从学生时代我就知道，对古籍的注释是难的。我古汉语 水平和历史知识都有限，但对古代的一些名著,又很有翻一 翻、读一读的兴趣，这样，就必须借助于注释。古籍中的一些 人名地名，如今已消失了的一些古代器物、以及古代的典章 制度等等，都须参阅注释，才能明白。对古籍的这种注释，需 要有真学问，也需要下笨功夫。而只要有真学问的人，下了 笨功夫，对古籍做出了详细准确的注释，对于读者来说，也 就够了。哪怕每读一句都须看一看注释，也能硬着头皮将其 读下来.

上面的这些话，是有感于如今古籍出版中的“文白对 照现象”而发的。如今，古代的一些名著都以所谓“文白 对照译本”的方式出版。此种现象出现似已多年了。愈演 愈烈，到今天，书店里见到的新版古籍，几乎都是所谓 “文白对照译本”。附上白话译文，目的是帮助读者对原文 的理解吧，但白话译文，即使译得很正确的情形下，也既 有可能帮助对原文的理解，也有可能制造对原文的误解，所 以，其功过是大可以讨论的。这一点，在此姑且不论。我

只想说，即使白话译文有助于对原文的理解，它也不能取 代对原文的注释。如果以为既然每一句都译成了白话，那 注释便可有可无，可就大错特错了。但在如今铺天盖地的 “文白对照译本”中，有的因为附有白话译文，注释便做得 极为简略。这种简略表现在两方面。 一是加以注释之处很 少，很多有必要注释之处不做注释；二是在注释时，也很 粗疏、马虎，该交待说明的问题不做交待说明。更有甚者， 因为有了白话译文，便完全不做注释。例如，某出版社出 版的“文白对照全译”的《容斋随笔》,便只有很糟糕的白 话译文而没有注释，这译文所造成的误解。敢说会大于其 所增进的理解。不妨选一则很短的文字为例。在“容斋三 笔”卷十六，有一则“之字训变”,原文是：

汉高祖讳邦，荀悦云：之字曰国。惠帝讳盈，之 字曰满。谓臣下所避以相代也。盖之字之义训变。《左 传》:周史以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇 《观》之《否》。谓《观》六四变而为《否》也。他皆 仿此。

老实说，对洪迈的这番话，我似懂非懂，或者干脆只 有三分懂而有七分不懂。那么,来看译文吧：

,汉高祖名讳邦，荀悦说：“之字叫做国。汉惠帝讳 字为盈，之字就叫满。”这里的“之”字，就是臣下为 避讳“邦”字，“盈”字所用的代替字。大概是“之”

字的义训变化，《左传》中说：“周史把《周易》供献 给陈侯时，陈侯让人占卜，遇到《观》就变为《否》。 大概是说《观》六四变而成为《否》。”其它都是仿效 这的。

这白话译文，我只能说，比原文更令我不懂，译者自 己是否懂得了原文，只有天知道。

古代的几首骂男诗

西方二十世纪的女性主义理论，对文学批评和文学创 作都产生了重大的影响。“女权批评”已成为文学批评领域 中一种自立门户的流派。先是以女性主义的眼光重新打量 文学史，对已有定评的种种经典之作给予重新评价。而后 来，女性主义文学理论必然地影响到了文学创作。 一些以女 性主义理论“武装了头脑”的女性作家，在创作中，便致力于 对男性文化的批判，说得通俗些，也就是“骂男人”。所谓女 性文学，在一些信奉女性主义的人看来，就应该是一种“骂 男文学”。

女性主义理论在当代中国的文学批评和创作中，也有 明显的影响。批评姑且不论。有些女性作家的创作，是颇有 些女性主义的味道的。这类作品，往往表现出对男性的怀 疑、失望，甚至憎恶、绝望。读这类作品，我有时会想到中国 女性代代相传的一句骂男人的话：“男人没一个好东西!”

说实话，对当代中国的这类“骂男文学”,我并不特别感 兴趣。这倒并非因为它们骂了男人，而是觉得它们骂得还不 到位，不痛快，不够味。这也常常令我想到中国古代几首出

A

自女性之手的骂男诗。

公元964年，宋太祖赵匡胤遣兵灭了后蜀。蜀主孟昶的 宠妃花蕊夫人也被赵匡胤作为战利品纳入自家后宫。赵匡 胤得知花蕊夫人有诗才，便召其陈诗，她便诵了下面这首 《国亡诗》:

君王城上竖降旗，妾在深宫哪得知。

十四万人齐解甲，更无一个是男儿。

这首诗，骂男人骂得既含蓄又尖刻。中国古代的男人， 从皇帝到平民， 一遇国破家亡，便卸责于嫔妃，妻妾，说她们 是“祸水”。这是中国古代男子最不体面的行为。而花蕊的 这首诗，正是代表妇女界，针对“祸水论”而做的辩诬。骂得 真是精彩之极，过瘾之极。

清代袁枚的《随园诗话》卷四第三十七则，也讲了一个 有趣的骂男故事。说是杭州有个赵某，大概手头有了点钱， 便发骚，到苏州买妾，有一李姓女子，天生丽质但后天裹脚 的功夫下得不够，赵某虽叹其貌美但终嫌其脚大，要打退堂 鼓。媒婆便说这女子能作诗，不妨面试。赵某存心戏侮，便 以《弓鞋》命题。那女子当即挥毫写道：

三寸弓鞋自古无，观音大士赤双趺。

不知裹足从何起，起自人间贱丈夫。

赵某一心以为女人好欺负，却不想遇到这样一个烈女 子，反被她一顿痛斥，于是“悚然而退”。如果说花蕊夫人的 那首诗，还有着幽怨，有着委屈，那这位李小姐的诗，却只有

压抑已久的不平和愤怒。正是人间的“贱丈夫”,迫使女性代 代裹足。贱丈夫们的趣味、嗜好，为什么就应该成为支配女 性的铁则?女性为什么就要忍受剧烈的苦痛来投男性所 好?-  从这首诗里，我分明听到了这样的质问。

从女性主义扯到中国古代的骂男诗，也许有点瞎联系。 但因为在读今天的“骂男文学”时，确实想到了这几首古代 女性的诗，便写了这番话。

伟 人 与 仆人

有一位中国现代文化史上的人物，在中外许多人的心 目中，他都是一位伟人。

但去年，他的公子却对记者说：“我从来不认为××(指 其父亲)是一个伟人。”这是在报纸上刊出的一篇采访记中 看到的，是真是假，姑且不论。反正我当时想到了两句话。 一 句是英国的名言：“仆人眼里无伟人。”另一句，则是黑格尔 对英国人的这句话所作的解释：“这并不是因为伟人不是伟 人，而是因为仆人只不过是仆人。”

英国人的这句话，当然很深刻。伟人也是人。人所有的 特性和局限，他也当然会有。伟人也要吃喝拉撒睡，也有性 爱，也会头痛脚痛，牙痛肚痛，在苦痛难耐时也会呻吟…… 总之，再伟大的人，在日常生活中，也总要表现出无异于常 人的一面。而仆人呢，则与伟人朝夕相处，他的职责就是料 理主人的日常生活，在他眼里，伟人与常人也实在没有什么 区别。这是一个方面。

另一方面，对着他人，对着公众，伟人或许会自然地只 显示自己身上闪光的一面，却把身上不那么光彩的一面掩

盖起来，而在仆人面前，他性格上的缺陷，人格上的污点，灵 魂上的肮脏，都会在天长日久中暴露无遗。这也就使得仆人 能把他看得更全面，从而也就让仆人觉得他并不像别人说 的那么伟大。

“仆人眼里无伟人”这句话虽然深刻。但黑格尔的话却 更值得玩味。仆人的眼睛之所以看不到伟人的伟大，更深刻 的原因，也许并不在于伟人实际并不伟大，而在于伟人伟大 的一面，始终在仆人的视野之外。仆人因为自身心胸的庸 常，只能庸常地去感受伟人，即使伟人身上伟大的一面，也 被仆人庸常化地理解。仆人虽然能够真切地看清伟人身上 与常人无异的一面，但伟人身上异于常人的一面，对仆人却 永远是盲区。

伟人往往在平凡中显出伟大，他所做的每一件具体的 事，孤立地看，或许都显得那样寻常，那样平淡无奇，但其一 生的所作所为，却具有一种整体的伟大，具有一种非同寻常 的意义，但仆人不懂得这点。仆人只看见伟人每日里忙些琐 屑的事情，生活灰暗而单调，与伟大毫不沾边。

仆人如果真正懂得伟人的价值，仆人如果真能充分领 会伟人每一行为的意义，那仆人也就不成其为仆人了。

既然英国人的话与黑格尔的解释都很有道理，那对社 会来说，最稳妥的办法便是不以仆人对其主人的看法作为 评价其主人的依据。

仆人的看法也只是一家之言，不必因为仆人与其主人

有特殊关系，就以为他的话有不容怀疑的权威性。

在关于其主人的日常起居方面，仆人或许能提供第一 手资料，但事涉其主人是否伟大时，却不必特别倾听仆人的 意见。

仆人说他的主人怎样伟大，我们固然不必就特别当真； 仆人说他的主人怎样不伟大，我们也不必就分外信赖他。

正在失去的表情

我这里想说的，是一种正在失去的表情-羞怯。

读过托尔斯泰小说《复活》的人，对女主人公玛丝洛娃 都会有深刻印象。当聂赫留朵夫勾引她时，她是一个纯真少 女，那时，她的脸上常常表现出羞怯。而后来，十年的皮肉生 涯，终于使她失去了羞怯的能力。她丝毫不觉得自己身为娼 妓有什么丢人之处，相反，她因为所有的男人，从将军、法官 到狱卒、囚犯，都需要她，都对她美丽的肉体垂涎三尺而颇 为自豪。她向每一个男人卖弄风情。当她作为囚犯首次出 场时，托尔斯泰特意写到她“头上包着一块白头巾，显然有 意让几绺乌黑的琴发从头巾里露出来。”这表明卖俏已成为 她的一种习性。当她与聂赫留朵夫在监狱里重逢时，她想到 的是怎样尽量从这个昔日的恋人那里弄到好处。她一点也 不觉得难为情地向他要钱，甚至当聂赫留朵夫钱还攥在手 里时，她便迫不及待地抢过去。像对待所有男人一样，她也 没有忘记向聂赫留朵夫卖弄风情。聂赫留朵夫感到，她已经 变得面目全非……然而，终于有一次，聂赫留朵夫再去看她 时，发现“今天她完全不同，脸上出现了一种新的表情：拘

谨，羞怯”。

这种新的表情的出现，意义非同寻常。它意味着玛丝洛 娃内心发生了深刻的变化，意味着羞怯作为一种心灵的能 力已在玛丝洛娃那里得到恢复。伴随着羞怯表情的出现，是 自尊、自爱、自重的复苏。在玛丝洛娃脸上表现出羞怯的那 一刻，她的灵魂也开始了复活。

羞怯，是人类种种表情中的一种。这是一种最美丽最人 性的表情。

羞怯当然不仅仅是一种表情，还是一种心理活动。羞 怯，是内心的羞耻感在脸上的表现。羞怯是与自省精神联系 在一起的，它意味着对自身的清醒的认识，同时也意味着对 一些基本的社会规范和人际关系准则的认可和尊重，意味 着承认黑就是黑，白就是白，好就是好，歹就是歹，是就是 是，非就是非……但在今天，羞怯作为一种表情，已难得在 人们脸上一见了，就像在被污染的水里，已难得见到鱼儿的 身影一样。

有人说，现在是“酒香也怕巷子深”。这也就意味着，酒 哪怕不香，只要推销工作做到了位，也照样不愁卖不出去。 自我推销，成了非常重要的事情。商品广告虽然千奇百怪， 但有一个共同的特征，那就是厚颜无耻。广告铺天盖地，每 天向人们耳朵里灌输着各种各样自吹自擂的“话语”,这也 时时暗示每一个个体的人，要生存下去，要生存得好些，就 必须让脸皮厚起来，最好能厚到一百五十公里，而在人们日 渐厚起来的脸皮上，当然就不会有羞怯之花开放了，就像在

厚厚的冰面上，不会有涟漪荡漾一样。

推销术真到了无奇不有的地步。几月前，我在南京的夫 子庙地区正走着时， 一人走近前来，把手里的一副墨镜往我 眼前一晃，问是否要买。我边摇头边往前走，他却凑近一步， 说：“老哥，不瞒你说，这墨镜是偷来的，便宜卖。”啼笑皆非 之余，我想，他这话多半是假的，是瞄准别人爱拣便宜的心 理而编造的谎言。当他说出这句话时，脸上毫无羞怯之色， 就像说出任何一句平平常常的话一样。这样的人，如果真的 在把手伸进别人口袋时被抓住，他应该也不会脸红的，甚至 会狡辩说，他本意是想去替人搔痒。

本来，文化人是脸皮最薄的，是最懂得羞怯的一群，但 现在，羞怯也正在从文化界失去。在文化界，有些人自我吹 嘘自我炒作时的大胆和无耻，每每令我想到“人有多大胆， 地有多高产”这句“大跃进话语”。要创造超越古今中外的新 理论么,这当然好，但也要掂量掂量自己有几斤几两；古代 汉语程度如何?现代汉语水平多高?外文修养又怎样?古 今中外的书，读过几本又读懂了几句?……青蛙鼓起肚子说 超过了水牛，仅仅自以为如此也罢了，还要别人也都承认， 不承认就是不懂，就是理解力低下，真让人不知说什么才 好。偏偏是这类角色，自己让人提起来便从鼻孔里发出笑 声，却还要说别人是“笑料”;自己南下北上地炒自己，却还 要说别人是“急于成名的孩子”;对语言缺乏起码的感觉，也 从不曾写过一篇像样的评论，却声称要开除别人的“评论 籍”……

羞怯也意味着诚实。而为人为文都极不诚实的现象，在 文化界也相当普遍。例如，在批评了别人时，如果确实批评 得有理，那当然应该坚持己见，但如果确实骂错了人，确实 无端地侮辱和损害了人，那表示歉意便意味着人性的闪光。 然而，如今的情形是，哪怕明知自己错了，也要咬紧牙关，坚 持到底。这只能让人相信，他一开始便是蓄意诬陷。

另一方面，自己被别人批评了时，如果自以为冤枉，当 然可以奋起反击。但如果别人说得确实有理，尤其别人指出 的是自己的硬伤时，我以为即便没有认错的器量，也应该知 趣地沉默。但现在的情形是，即便被别人“人赃俱获”,也还 是要梗起脖子百般抵赖，甚至说别人含血喷人，罗织构陷。 例如， 一句话，通就是通，不通就是不通，本无辩解余地，但 却硬要说别人没读懂他的意思。“苹果成了苹果树上最甜的 果实”是“荒唐的病句”,“苹果成了苹果树上进而成了整个 果园里最甜的果实”,难道就是很通顺很高深的“话语”么?

文化界有些人的作派，还让我想到器小易盈这句古语。 刚刚崭露了一点头角，便自以为是个人物，认为自己叫好叫 坏别人都应该很在意；被大名人摸了一下脑袋，就以为成了 文坛守门人， 一口一句地称别人为“文学新星”……这正如 那种穷极之后有了几文钱的人，站在大街上把口袋里的几 枚硬币拍得丁当作响。

“知耻近乎勇”,这句话真深刻。不知羞怯的人，内心里

充满着另一种“怯”——卑怯。

另 几 种 亵 渎

生前身后，鲁迅都既受到许多人的爱戴，敬仰，也受到 不少人的敌视和诽谤。鲁迅生前被各种各样的谣言所包围， 而关于他的新的谣言，身后并未消歇，即便在辞世六十多年 后的今天，仍有新的谣言在产生。这些谣言，让你惊讶于造 谣者心理阴暗的同时，也惊讶于他们想象的大胆。

孙郁先生编过一本《被亵渎的鲁迅》,收录了一些在鲁 迅生前身后谩骂和攻击他的文字。谩骂、攻击、诬陷，还有造 谣，固然是亵渎之一种。但对鲁迅的亵渎，却不限于此类方 式。从肯定和赞美的角度把种种不实之辞加诸鲁迅，这其中 表现出的亵渎，或许对鲁迅构成更大的伤害。例如，“文革” 期间，鲁迅脸上被涂抹上层层油彩，但这到底是在被称颂还 是在被亵渎呢?许多人，许多鲁迅的热爱者和研究者，因为 自身思想的限制，自以为是在歌颂鲁迅，实则是在亵渎鲁 迅。这种现象当然不只出现在“文革”中。“文革”前就很严 重，“文革”后也未根本改变。举例说，时至今日，有些人提到 鲁迅时，仍称他为“伟大的革命家”,这就并不合实情。如果 “革命家”必然意味着现实的革命行动，那么这顶帽子戴在

鲁迅头上就不能说是很合适的。鲁迅似乎就不只一次地说 过，自己太多疑、太多虑，太爱惜人的鲜血和生命，因此不可 能投身现实的革命行动。将一顶不合适的帽子戴在鲁迅头 上，无论这是荆冠还是桂冠，应该说，都构成对鲁迅的亵渎。 这种意义上的亵渎，同样极大地阻碍了真实的鲁迅被人们 认识和接受。

当代作家余华前些时候在《作家》上发表过一番对鲁迅 的看法。他说他过去一直不认为鲁迅有多么了不起，充其量 是一个比郁达夫好一点的作家。因此，当王朔刻毒地贬损鲁 迅，把鲁迅说得一钱不值时，并没有引起他的反感。因为偶 然的原因，他拿起了鲁迅的作品，却发现鲁迅是如此的卓越 和伟大，丝毫不比卡夫卡、博尔赫斯等人逊色。于是感到，鲁 迅并不只属于鲁迅研究界，也不只属于现代文学史，鲁迅属 于大家。他说出的，应该说是许多人早就发表过的看法。余 华对鲁迅的“发现”,令我寻思为什么这种“发现”来得如此 之迟?作为一个中国作家，为什么如此长期地对鲁迅误解和 漠视?据余华自己说，他是因为应约把鲁迅的几篇作品改编 成电影，才不得不拿起鲁迅著作的。如若不是有这样一个十 分偶然的因缘，他或许会终生与鲁迅错过，尽管鲁迅原本与 他离得那样近- 就在他的身边，就在他的书架上。余华并 不是一个特例。我就知道，另一个当代作家，几乎经过一次 与余华同样的对鲁迅的“发现”,而且居然也是影视的因缘 促成这一“发现”的。我相信，从普通读者到作家学者中，没 有认真系统地读过鲁迅的人，当不在少数。当然，这其中，肯

定有些人即使认真系统地读了鲁迅，也仍然不会喜欢他，这 不仅是感受力和理解力的问题，更由于天性上的拒斥。这是 没有办法的事。但无疑也会有些人，会惊讶地发现一座瑰丽 的山峰就在自己眼前，而自己却一直视而不见。究竟是什么 原因阻碍了更多的人接近和认识鲁迅呢?我想，种种对鲁迅 的攻击、谩骂，以及王朔式的贬损，并不是唯一因素，甚至也 不是主要因素。主要的原因，恐怕在于那种不合实情的“歌 颂”,在于那种名为赞美实为诋毁的宣传。在这种“歌颂”和 宣传中，本不属于鲁迅的东西，鲁迅本来没有也未必愿意有 的东西，被强加到鲁迅身上；而鲁迅的真面目，真价值却被 这重重油彩所掩盖。正是在这种意义上，我说这种“歌颂”和 宣传是一种对鲁迅更大的伤害与亵渎。

对鲁迅的亵渎还曾以一种间接的方式表现出来。鲁迅 说自己并没有私敌。这话并不是随便说说的。他曾经与许 多人论战，但他矛头所指，只是论敌言论中表现出的某种具 有代表性的观点。他并不因某些具体观点的对立便全盘否 定对方。鲁迅与陈源曾那样激战，尤其陈源诽谤鲁迅《中国 小说史略》系剽窃之作，对鲁迅造成极大伤害，但后来，他对 陈源妻子凌叔华的小说成就仍充分肯定。试想，如果鲁迅真 把陈源作为私敌来嫉恨，应该不会去称许其太太的。周作人 与鲁迅反目，在鲁迅心上留下终生未愈的伤痛，但对周作人 的文章，学识，鲁迅始终评价甚高，甚至认为周作人是当时 最优秀的散文家。梁实秋与鲁迅也多次刀来剑往，但鲁迅也 并不把梁作为私敌看待。在1935年9月12日致李长之信

中，鲁迅就说自己“并不反对梁教授这人，也并不反对兼登 他文章的刊物”。然而，1949年以后，不少人都因曾与鲁迅 论战而付出不同程度的代价。有的人文学成就不被承认，长 时期从现代文学史上消失；有的人还要为“反鲁迅”而遭受 现实的人生迫害。某种意义上，没有比这种做法对鲁迅的亵 渎更甚的了。如果鲁迅九泉有灵，知道“反鲁迅”竟然成了一 项政治罪名，并要为此遭受侮辱和损害，不知会怎样愤怒和 痛心。

应该告慰鲁迅的是，如今这种局面已完全改观。那些与 鲁迅论战过的人，其文学成就已被充分承认，对当年论战的 经过及其中的是非，人们也重新研究、审视和评说。然而，另 一种偏颇却也出现了，这就是，在过高估价鲁迅论敌的文学 成就的同时，有意无意地贬低鲁迅，自觉不自觉地把这些人 在1949年后的遭遇归咎于鲁迅。尤其在论及当年论战的经 过与是非时，又从另一个角度歪曲事实，把鲁迅说得怎样无 理和蛮横，而对方又如何有理有节。这又让人感到另一种悲 哀。

鉴 赏 生 命

长篇历史小说《李白》,虽然有三大卷， 一百多万字，但 却是可以一口气读完的。当我读完最后一行时，竟生出些好 书易尽之恨。

传记当然要求尽量真实地重现传主的人生道路。但传 记，更是对传主生命形态的审美把握。传主是大仁大善也 好，是大奸大恶也好，作者都必须对其心理、性格有浓厚的 兴趣和独到的理解，而且都应该在某种意义上将其生命形 态作为一种艺术来欣赏。换言之，传记作者应该是生命的鉴 赏者。对李白，两位作者显然是饱含爱意和崇敬的。李白的 一生，便是一首诗， 一首长长的诗，于是，对李白生命形态的 描述，便像是对一首诗的诠释，解说和赏析。

《李白》这部书中，有两条线索平行发展着。 一条是作者 的眼光紧紧跟随着李白的步伐，细腻生动地绘写着李白那 一个个散发着诗韵和酒香的脚印。另一条线索，则是对其时 朝廷现状的叙述，也是对当时政治局势和时代背景的揭示。 这一线索，有时看来，与作为山野布衣的李白离得很远，但 实际上却始终是靠得很近的。李白一生，都在渴求进入朝

廷，渴求进入当时的权力系统， 一展自己经邦济世的宏图。 也可以说，李白时刻梦想着这两条线索合而为一。但我们看 到，这两条线只有过一次很短暂很不美满的交汇，很快便又 分开了。第二条线索的设置，虽然费了不少笔墨，但并不是 一种浪费。没有对这条线索的展示，没有对当时政治状况和 时代背景的充分说明，李白的追求和挣扎，悲哀和欢乐，便 得不到透彻的解释，李白的命运也就不能被深切地理解。

李白天生就是一个诗人。甚至不妨说，他被上天判处为 一个诗人，他最大的才华是在写诗上。在这个意义上，李白 没有辜负上苍的赐予，也没有“怀才不遇”。他取得的辉煌成 就，足令同时代的“满朝文武无颜色”。当然，这是我们后人 的看法。李白不这样想，也不可能这样想。在那个时代，读 书人的生存空间十分狭小，做官是实现人生价值的唯一途 径，是自我肯定自我确证的唯一方式。诗文方面的才华再出 众，也只是雕虫小技。李白不可能从诗歌创作中体会到充分 的成就感。“天生我才必有用”,这里的“才”,也并不是指诗 才。为了成为“有用之人”,为了生命不虚度，天才诗人李白 拼命往仕途上挤。 一次次碰壁， 一次次失意。在我们看来， 这其实都是不必的。他应该一开始便放弃出将入相的打算， 一心一意地写他的诗，在诗歌创作中安身立命。但是，如果 李白没有那样多的碰壁和失意，也就没有那样多的牢骚和 愤怨，他也许就不会写出那样多的诗，诗歌也达不到现在的 境界。没有逆境和挫折，没有怀才不遇的哀怨，李白的诗才 不可能发挥到如此程度。说到底，碰壁和失意，成就了作为

伟大诗人的李白。

用当时的眼光看，李白算得上是一个人生的失败者。实 际上，李白自身，时时被这种失败感所折磨，尤其中年以后， 这种感觉更加强烈。为李白这样的历史人物写传，容易认同 传主的价值观念，从而把李白的一生写成一场大悲剧。但曾 月郁、周实两位作者，却并没有过多地渲染那种悲剧气氛。 在两位作者看来，李白的一生是悲剧还是喜剧，是成功还是 失败，都不太重要，重要的是他那特异的生命形态，是那无 可替代的生命历程。无论是得是失，是荣是辱，是歌是哭，甚 至也无论是善是恶，都是李白的一种生命活动，都是一个瑰 丽的生命在表现自身——而两位作者，只是在鉴赏这生命。



寻根之后的探寻

美国黑人作家亚历克斯·哈里的《根》,是一部广为人 知的作品。通过追寻一个美国黑人家族的根，作品揭示了美 国黑人整体的生命之根、精神之根、文化之根。

一个人， 一个种族，知道自己从哪里来，明白自己原本 在宇宙间占有怎样一种位置，对于自己的尊严是至关重要 的。对于美国黑人来说，清醒地看到自己的生命、精神和文 化的源头在哪里，是自我意识觉醒的前提。然而，前提并不 就是一切。寻根，固然是重要的。但并非寻到了根就寻到了 尊严，寻到了自由、平等和幸福。其实，在美国这块土地上， 白人和黑人都是外来者，二者的根都远在别处。而真正祖祖 辈辈生于斯长于斯的，是印第安人。但印第安人也曾同黑人 一样地受着白人的欺侮、凌辱，也曾同黑人一样不被白种人 当作人。可见，黑人之所以受奴役，之所以处于非人的境地， 并非完全因为他们的根被斩断。

或许是意识到了寻根并不就是一切，在《根》之后，哈里 又写了续集《王后》。《王后》分上下两卷，中译本已由译林出 版社出版。

《王后》在探索黑人命运时，采取了声东击西、旁敲侧击 的方式。上卷，是以一个白人为主人公。詹姆斯本是爱尔兰 人。在自己的祖国爱尔兰，青年詹姆斯加入了反抗英国侵略 者的秘密组织，并在与英军的战斗中成了俘虏，被投入监 狱。作为出狱的条件，英军迫令他在认罪书上签字，并永远 离开爱尔兰。这样，他便到了美国。他是怀抱着致富的梦想， 踏上美国这块土地的。这个曾经为自由、平等、正义而战，为 反抗歧视和奴役而坐过监牢的人， 一开始对拥有黑奴并不 习惯。但渐渐地，也就入乡随俗了。拥有巨大的财产是他的 人生目标，而他的目标必须靠拥有黑奴来实现。当然，他对 黑奴很仁慈，并不像别的白人主人那样动辄痛加打骂。在他 的领地上，黑奴也许能享有最好的待遇。然而，当他的根本 利益受到威胁时，当黑奴深层次地触犯了他时，他同样会采 取严厉的手段。就连他自己也意识到，他与别的白人主人， 在本质上并没有差别。这意味着，无论主人是仁慈的抑或是 狠毒的，黑奴的根本境遇都不会不同，即都没有自由。

下卷是以一个名叫王后的黑白混血女性为主人公的。 王后的曾祖母和祖母都是混血儿，都是白人主人强暴黑人 女奴的产物，而王后自己，则是白人主人与黑人母亲爱情的 结晶。在她身上，其实白人的血统已不少于黑人的血统。她 的肤色也与白人无异。要说根，她的根在哪里?她本来极为 要把自己与黑人区别开来，拼命要认同白人世界，然而，白 人世界却冷酷地拒绝她。废奴以前，她是白人主人，也就是 自己亲生父亲的家奴。废奴后，她渴望成为父亲家庭的一

员，祈求父亲把自己与别的子女同等对待。但这只是她的一 厢情愿。法律虽然禁止了白人继续将黑人当作奴隶，但法律 却并没有迫令白人将自己与黑人女性生下的孩子当作子 女。废奴后，王后只能在父亲家中成为领取报酬的雇工。而 远比奴隶生活更糟的雇工生活，使她离开了父亲的家，开始 了流浪。她是被迫选择自由的。像她这样的混血儿，黑白两 个世界都拒绝她。她的根既在欧洲又在非洲，而实际上她在 两处都找不到自己的根。于是，她比一般黑人的命运更为悲 苦。尽管她看起来与白人无异，但只要她血管里流着一丝黑 人的血，她就永远被白人的世界，包括自己的亲生父亲拒之 门外。最终，她还是认同了黑人，黑人的世界也以温暖的怀 抱接纳了她。

奴隶之所以为奴隶，就在于被剥夺了自由。哪怕在最仁 慈的主人手下，黑人也不能自由地选择自己的名字和决定 自己的生活，也“没有自己创造事物的自由，没办法耕作自 己的田地并且把它传给自己的子女，告诉他们这是他们的 父亲所拥有的。不能自由地为自己和属于自己的东西而奋 斗，没有反抗不公平惩罚的自由，更没有免于被鞭打的自 由。没有做人的自由。”因此，黑人要改变自己的命运，首先 便必须享有自由。

然而，自由却也是一柄双刃剑。奴隶制度虽然废除，但 社会对黑人的歧视却依然如故。在许多白人眼里，黑人依然 不能算人，依然是没有灵魂的动物。法律虽然赋予了黑人以 自由，但法律却无法铲除白人心中根深蒂固的对黑人的歧

视和敌视。身为奴隶，在有主人的“庇护”时，也许还可免冻 馁之忧， 一旦被自由抛入这凶险的社会，黑人也许就一时间 衣食无着。正因为如此，小说中的王后一开始畏惧自由、逃 避自由，甚至诅咒自由。而当她被迫自由地流浪后，也的确 饱尝苦难。这又意味着，仅有自由是不够的。自由是幸福的 前提，但自由并不等同于幸福。黑人要彻底扭转自己的命 运，要争取到真正的平等，必须在取得自由之后，再利用自 由这必要的条件，来争取其它应得的一切。而最重要的是， 黑人要利用自由来提高和发展自身，来充分地吸取文化知 识，占有人类的各种精神成果，从而使自身在精神上、文化 上强大起来。只有当黑人在精神上、文化上强大得足以与白 人抗衡时，黑人被歧视的命运才能最终得到扭转——这是 《王后》的主旨所在，也是《王后》的现实意义所在。

“ 生 存 ” 种 种

“生存”,在今日中国，成为使用频率很高的一个词。“总 得生存呀!”“没办法，为了生存嘛!”诸如此类。

“生存”,就其本意来说，指活下去，指有口饭吃。然而， 当富翁与乞儿，高官与草民，执法者与阶下囚，学富五车者 与目不识丁者，都以同一个“生存”为口实时，“生存”这个词 便歧义丛生。“生存”指活下去，但活下去的方式何止千万 种。鲜衣怒马、妖甘餍肥是一种活，布衣芒鞋、粗茶淡饭是一 种活，鹑衣百结、半饥半饱，还是一种活。“生存”指有口饭 吃，但饭的所指又何止万千样。山珍海味，是饭；五谷杂粮， 是饭；树皮草根，也是饭。

据最新资料显示，中国还有六千五百万人生活在贫困 线下。这其中的部分人，还食不能果腹，衣不能御寒。而“生 存”,对于他们，便意味着吃饱穿暖。这一部分人，才最有资 格用“生存”这个词来解释自己的行为，但偏偏是他们，最不 懂得，也最不需要利用这个词。

而那些总是将“生存”举在面前，作为一块挡箭牌的人， 却多是无冻馁之虞者，他们的“生存”,个个别有所指。

当一个人， 一个普通的办事员，带着一份礼品，在夜色 中敲响某扇门时，他是在试图敲开“生存”之路上的某个关 节——为了评上某一级职称，为了分到一套新房，为了调动 一下工作，或者，为了坐上某个小小的官位，为了手中掌握

一寸半寸权柄 ……

当一个人， 一个或高或低的官儿，在徇私舞弊、贪赃枉 法时，在欺下媚上、排左挤右时，也会自认为是为“生存”所 迫，是“生存”所必需。而他的“生存”,便是在既得的官位上 坐稳，并努力向更高一级的官位上爬……

当一个人， 一个或大或小的商人，在制作和贩卖假酒假 药时，也是为“生存”,而“生存”对于他，便意味着谋取暴利

\* \*………

当一个人， 一个吸毒成瘾的女人，为了钱而出卖肉体 时，也是为“生存”——的确，没有毒品，她便无法“生存”

\*\*\*\*\*\*

当各种新的欲望被不断刺激出来，当各种奢侈品不断 地变成必需品，当贪婪越来越具有合理性、正当性时，“生 存”的含义也就被不断地更新。生存生存，多少罪恶假汝之 名以行!

“公道”与“私情”

所谓文坛也者，本是因“文”成“坛”,“坛”是为“文”而存 在的。社会上有了“文”,便必然会形成一个“坛”。而只要有 了一个“坛”,便必然有种种争斗、冲突。这原本也是很正常 的。在“文”本身的意义上，亦即在文学观念、文化态度上的 交锋，论战，既是不可避免的，也是非常必要的。这其实也是 一种“文化常识”,用不着多说。当然，文坛上还有另一类并 不关乎“文”本身的争斗、冲突，这便是在这“坛”上争名，抢 权、夺利。这一类的争斗、冲突，是绝对有害的，但却也是不 会没有的。置身文坛中人，本应力避这后一种争斗、冲突，即 使不能完全做到不介入此类纠葛，也应把这因名、权、利而 起的争斗、冲突，与因“文”本身而起的不合区分开来，不能 让自己的文学观念文化态度受文坛上因名、权、利而起的争 斗、冲突所左右，不能让自己的文学观念文化态度服从于文 坛上争名、抢权、夺利的斗争。本来只因有“文”才有“坛”,如 若让“文”为“坛”服务，以“坛”为主而“文”为仆，便也是一种 “异化”。但要让文坛上完全没有这种“异化”,恐怕也只能是 一种“乌托邦”式的“理想”。即如今日中国文坛吧，此种“异

化”现象便时时让人感觉到。有些在文坛上讨生活的人，长 期为争寸权微利而拉帮结派，营植排挤，久而久之，就根本 无所谓固定的文学观念文化态度，臧否褒贬，都依帮派斗争 的需要而定。凡是“敌人”反对的，就拥护；凡是“敌人”拥护 的，就反对。谁“搞乱”了他们的文坛，谁损害了他们的帮派 利益，谁便十恶不赦，应该像拔除杂草一样从文坛上“净化” 掉。其实，“净化”这个词用于文坛如果有时也合适，那文坛 上首先应该被“净化”的，便是这种虽混迹文坛多年，但却只 知有“坛”而不知有“文”,将“坛”绝对置于“文”之上的人。

以上算是题外话。现在想说起近年文坛上一桩小小公 案。先是，有人在报纸上撰文，批评某青年女作家的一部长 篇小说，并兼及肯定这小说的某青年女教授。这位作者在文 章中写到，当这位女教授在课堂上赞赏这部小说时，有人提 出了这样的问题：“如果你有一个未成年的女儿，你是否愿 让她读这部小说?”而女教授的回答是：“不愿!”这位作者想 以此说明女教授的自相矛盾：既然你认为小说很有艺术价 值，却又不愿让自己的女儿读它，这不是很荒唐很难让人理 解吗?过了一些时日，另一位作者在报纸上撰文，对这篇指 责女教授的文章进行指责，说女教授在课堂上的这种回答， 只能是一种“流言”,因为这位女教授，不可能在课堂上口出 如此蠢言，也就是说，她不可能自相矛盾到如此地步，以致 于既赞美一部作品，又不愿让自己的女儿读它。

这部引起争议的小说本身如何，在此不论。我感兴趣的 是这样的问题：如果这位教授真的在课堂既对一部作品表

示喜爱，又表示不愿自己的女儿读它，是否便真是一种虚 伪， 一种荒谬， 一种不可思议的自相矛盾?在这一点上，上述 两位作者的观念没有冲突，他们的回答都是肯定的。

而我却以为，如果这位教授在课堂上真的说过这句话， 也丝毫没有什么值得惊讶的。如果她在大庭广众之下，既明 确地对一部作品表示欣赏推崇，又同样明确地表示不愿自 己未成年的女儿阅读，那或许非但不说明她的虚伪，倒恰恰 意味着她的直率。这当然是一种“自相矛盾”,但这种矛盾却 并非不可理喻的。艺术的世界与日常生活的世界，本就是两 种天地，且必然有着尖锐的矛盾；艺术欣赏，审美享受，与世 俗层面的立身处世，穷通荣辱，本就不和谐，相蛆龋。例如， 我们都会承认，那些具有很高艺术价值的作品，往往使人愤 世嫉俗，对于人平安和富足地过完一生，并不会有什么帮 助，相反，倒是未免有妨害。 一个人， 一个文学教授，当他在 课堂上评价一部作品时，依据的是纯艺术的标准，着眼的是 纯艺术的价值。当被问及是否愿让自己未成年的儿女接触 这部作品时，他会自然而然地考虑这部作品对儿女世俗意 义上的身心成长，从而也就是对儿女日后在功利意义上的 立身处世、穷通荣辱会产生怎样的影响，这时候，他依据的 是另一种标准，着眼的是另一种价值，因此，他完全可能表 现得“自相矛盾”。在课堂上问一个文学教授对一部作品如 何评价，和问他是否愿让自己未成年的子女阅读这部作品， 这实际上是在两个不同的领域提出问题，对它们的回答没 有必要绝对一致。 一个人对一部小说评价如何，与一个人希

望自己的子女将来成为怎样的人，以怎样的方式度过一生， 是并不相同的两回事。因此，应该说，以是否让自己未成年 的子女阅读来检验一个人对某部作品的好恶是否真实是否 有理，这本身便是荒唐的，是把艺术价值与世俗价值混为一 谈了。

在这里，我想说到一件郑板桥“自相矛盾”的事。郑板桥 乡试告捷后，在焦山读书，准备进京会试。其间，他重游曾在 此做过穷教书先生的仪征县江村。在江村茶舍，他提笔给弟 辈写了一封信，其中有这样一段话：

余曰：论文，公道也；训子弟，私情也。岂有子弟而 不愿其富贵寿考乎!故韩非、商鞅、晁错之文，非不刻 削，吾不愿子弟学之也。褚河南、欧阳率更之书，非不孤 峭，吾不愿子孙学之也。郊寒岛瘦，长吉鬼语，诗非不 妙，吾不愿子孙学之也。私也，非公也。(《仪征江村茶 社寄舍弟》)

板桥先生在这里，把“论文”与“训子弟”作了区分。谈文 论艺，依据的是文艺自身的标准，也就是所谓“公道”。而训 诫子弟，依据的是“富贵寿考”这样一种世俗标准，这是一种 “私情”,也是人之常情。这是两个不同性质的问题。韩、商、 晁之文，因其“刻削”而可赏可叹，但三人都因言被祸，身遭 惨死，不愿子孙学其“刻削”,也就是唯恐子孙落得同样下 场。寒郊瘦岛，以及惯作鬼语的长吉，俱是诗国怪异之才，但

命运也都很“寒瘦”,穷愁潦倒。他们之所以怀才不遇，某种 意义上，正因为怀有奇才，所以不遇，那所怀之诗才，正妨害 了他们的“富贵寿考”,不愿子孙学其诗，正是担心子孙重复 他们的悲剧人生。至于褚遂良，欧阳询的书法，虽造谐高深， 但清代书坛，受宠的却是馆阁体，为科场所必用，子孙倘一 味学不合时宜的褚欧，也与功名有碍。板桥先生作此书时， 正是在从举人向进士攀登的途中，颇有点踌躇满志。他自己 功名心本就很重，也希望子孙的功名之途能顺畅，因此，当 他考虑应让子孙接受怎样的文化熏陶时，便不是首先看怎 样的文化更有“文化价值”,而是看怎样的文化能有助于，至 少是不损害于子孙在功名之路上的跋涉。细细揣摩板桥先 生作此书时的心境，虽然觉得有点可笑，有些鄙俗，但字里 行间的那番“私情”却又是并非不可以理解的。

其实，不仅在文和艺的领域，有时私心赏爱，推许的东 西，并不愿子弟接触，就是在立身处世上，人常常也并不愿 子弟承袭自己。自己所持的人生信念，并不愿传给后代；自 己坚守的人生态度，并不愿子孙秉承-  此种现象，也并非 鲜见。例如魏晋时的嵇康，自己一味地师心使气，“上不臣天 子，下不事王侯，轻时傲世，不为物用，无用欲今”,宁死也不 肯屈己从俗，但给儿子写《家诫》,却一心只想儿子成为一个 持身谨慎、循规蹈矩，与世俗同流合污的庸人。再如明亡以 后，像顾炎武、冒辟疆一类士人，自己立志不仕新朝，且有的 还提着脑袋积极参加反清复明活动，但却并不阻止儿孙辈 成为新朝的顺民，并在新朝混个一官半职。就说冒辟疆吧，

明亡后虽自己隐居故里小城，誓不与新朝合作，但却热切地 希望儿孙能得意仕途。当他年近八旬时，有一个孙子需要一 笔钱，打通仕途关节。但其时冒家已颇穷窘。冒辟疆硬起脸 皮四处告贷，仍不能解决问题，最后只得走进庙里求菩萨。 我们决不能说嵇康、冒辟疆对待儿孙的这种态度，表明了他 们素昔立身处世的虚伪。 一个人决不会虚伪到连身家性命 都不要。这种现象，恐怕也只能用“公道”与“私情”来解释。 当人面对社会说话时，当人品时论世时，依据的是“公道”。 他是否虚伪，以及有多大程度的虚伪，则看他自身在立身处 世上是否能体现这种“公道”,以及在多大程度上体现了这 种“公道”。至于面对儿孙说话时，至于在为儿孙一生打算 时，人则难免更多地出乎“私情”。这种“训子弟”时的“私 情”,虽然有时未免可鄙，但也“可怜”。

中国式的“为学术而学术”

“为学术而学术”的声音近些年不时从学术界响起。时 不时地就有人喊上这么一嗓子。并且说，“为学术而学术”的 态度，是西方的一种传统，而中国的传统则是学以致用。他 们强调：数千年来，中国人的治学态度都很急功近利，都把 学术当作为现实服务的手段，都要求学术对“治国齐家平天 下”有立竿见影的作用；而正因为中国传统的治学态度是如 此功利，所以中国学术便远不如西方发达；此种流毒，至今 仍严重地影响着中国学术的繁荣。

其实，“为学术而学术”的传统，恐怕是中西方都有的。 只不过，同为“为学术而学术”,学者的人生态度则判断有 别。中国有着具有中国特色的“为学术而学术”的传统。此 种传统，才真可谓至今仍不知不觉间为学术界一些人继承。 高喊“为学术而学术”,且一心以为是在向西方学习者，或许 有意无意地是踏上了中国传统的“为学术而学术”之路。

西方的“为学术而学术”,仅指学者对待学术的态度，而 并不包括学者全部的人生态度。作为学者，治学态度当然是 他人生态度的重要组成部分，但却并不能说他全部的人生

态度都可以并且必须归结为治学态度。 一个学者，他当然要 面对他的学术，但却绝不仅仅只面对学术。作为社会生活中 的一员，作为时代的一分子，他还要面对社会生活中的种种 重大问题，还要面对时代的风云变幻。面对学术时， 一个学 者应该具有敢于为真理而献身的精神，他只追求学理意义 上的真，至于探索的结果是否会有现实的功用，则不应在考 虑之列。 一个学者应该以“为学术而学术”为根据，放弃对学 术的现实功用的计算，抗拒外界对学术的功利要求，只有这 样，才能显出一个学者在治学中的良知。然而，另一方面， 一 个学者却并没有理由拿“为学术而学术”作借口，在社会生 活中的种种重大问题面前闭起眼睛，在时代的风云变幻面 前转过身去。 一个学者，在“为学术而学术”的同时，还有义 务关注着社会，热心于时代。这并不是说， 一个学者在面对 学术和面对时代时，态度应该是矛盾的、分离的。面对学术 时非功利的“为学术而学术”的态度，与面对社会生活，时代 风云时的关注热心，这原本就是一致的，二者都源于学者的 良知。学者的良知，并不仅仅只在面对学术时才表现出来， 它也同样体现在学者对待社会生活和时代风云的态度上。 在面对学术时是“为学术而学术”的冷静的学者，在面对社 会生活和时代风云时又是一名奔走呼号的热血义士—这 样的例子，在西方并不鲜见。

至于中国式的“为学术而学术”,那就是把学术以外的 一切，全部取消。书斋以外，无论怎样天翻地覆，都不闻不 问。“两耳不闻窗外事， 一心只读圣贤书，”某种意义上，正是

中国式的“为学术而学术”的写照。在历史上的某些时代，中 国的文人简直可以坐在燃烧着的干草垛上谈学术。人们固 然可以说，他们虽然不问世事，但仍然把学问作为做官的敲 门砖。这当然是一种普遍的现象。但却并非都能如此解释。 也有些人，读书、思考、探求的目的，并不在于博取功名利 禄，他们也是很非功利的，甚至连生死都置之度外。泰山崩、 黄河溢，他们照样“坐而论道”,有时甚至刀架在脖子上，也 还在为学术问题争辩不休。

在清代纪昀的《阅微草堂笔记》中，我就发现过一个“为 学术而学术”的好例。在该书卷二十一，有这样一则：

先姚安公曰：“子弟读书之余，亦当使略知家事，略 知世事，而后可以治家，可以涉世。崇祯壬午，厚斋公携 家居河间，避孟村土寇。厚斋公卒后，闻大兵将至河间， 又拟多居。濒行时，比邻一叟顾门神叹曰：‘使今日有一 人如尉迟敬德、秦琼，当不至此。’汝两曾伯祖， 一讳景 星， 一讳景辰，皆名诸生也。方在门外束篌被，闻之，与 辩曰：‘此神茶，郁垒像，非尉迟敬德，秦琼也。’叟不服， 检邱处机《西游记》为证。二公谓委巷小说不足据，又入 室取东方朔《神异经》与争。时已薄暮，检寻既移时，反 覆讲论又移时，城门已阖，遂不能出。次日将行，而大兵 已合围矣。城破，遂全家遇难。惟汝曾祖光禄公、曾伯 祖镇番公及叔祖云台公存耳。死生呼吸，间不容发之 时，尚考证古书之真伪，岂非惟知读书不预外事之故

哉!”姚安公此论，余初作各种笔记，皆未敢载，为涉及 两曾伯祖也。今再思之，书痴尚非不佳事，古来大儒似 此者不一，因补书于此。

纪昀的《阅微草堂笔记》,虽然往往谈狐说鬼，但也有不少故 事具有相当的真实性。至于这则故事，记下的是父亲生前所 说的一段家族痛史，可信性是不须怀疑的。他的那两个曾伯 祖，还有那邻叟，说具有“为学术而学术”的精神，不算太牵 强吧?说他们为学术而献了身，也还说得过去吧?纪昀自己 对此事的看法也耐人寻味。他先前作各种笔记时，都不敢将 此事收入·因为事涉自己的祖先，有家丑外扬之嫌。但后又 觉得两位祖上的行为“尚非不佳事”,而古来大儒有此行状 者，也不少见，才决定将其记录下来。实际上，在他看来，这 非但不是家丑，反而多少有些值得炫耀了。

纪昀说得当然不错，“古来大儒似此者不一”。例如，魏 晋间的清谈，是很非功利的，也可以说是“为学术而学术”。 宋明两代，“为学术而学术”的风气也很盛。尤其明季，简直 到了除了学术，其它的一切，包括国家社稷，都不值一提的 程度。梁启超在《中国近三百年学术史》中，说明亡以后， 一 批学者痛定思痛：

对于明朝之亡，以为是学者社会的大耻辱大罪责， 于是抛弃明心见性的空谈，专讲经世致用的实务。他们 不是为学问而做学问，是为政治而做学问。 ……他们里

头，因政治活动而死去的人很多，剩下生存的也断断不 肯和满洲人合作，宁可把梦想的“经世致用之学”依旧 托诸空言，但求改变学风以收将来的效果。

明亡之后，学术风气趋于务实，这说明，在这之前，学者们确 乎是“为学问而做学问”的。梁启超还引用了数段明亡之后 的学者对前代学风的指责。例如，李刚主在《恕谷集》中便 说：“当明季世，朝庙无一可倚之人，坐大司马堂批点《左 传》,敌兵临城，赋诗进讲，觉建功立名，俱属琐屑，日夜喘息 著书，曰此传世业也。率至天下鱼烂河决，生民涂炭。呜呼! 谁生厉阶哉。”这里说的情形，也可说表现了一种极端的“为 学术而学术”的精神。世俗功名，不足挂齿；甚至天下兴亡， 也不足为虑。唯一值得做的·是著书工说，只有这才是“传世 业”,才值得为之献身-  谁说中国人从来便是对学术持急 功近利的态度呢?

近些年，当一些学人举起右拳喊出了“为学术而学术” 的口号的同时，也举起左拳喊出了“天下兴亡，与我无关”的 口号。这不能不让我怀疑，他们只是接通了一种中国文人古 已有之的传统而已。

为 厕 所 申 辩

世间事，往往有不可理喻者。去年，王小波猝然辞世，竟 激起那样大的热潮，就很有些匪夷所思。有些对他的评价， 真令人瞠目结舌。例如，有人正儿八经地称王小波为“思想 家”,并且十分严肃认真地探讨怎样继承他的“思想遗产”。 这借用王小波的话说，叫做“喝了不止二两”。我记得，倒是 小波先生的岳母大人出来泼冷水，说是这样哄抬王小波，他 地下有知，会不高兴的。我觉得这位老人真有些了不起，对 她的敬意油然而生。

在王小波正热的时候，我写过一篇文章，唱了几句反 调。后来有朋友说，人死了，再说坏话，有伤厚道。我于是便 决定不再说什么。前不久，在《读书》(1998年第1期)上读 到王蒙先生的《难得明白》,看起来是在称颂王小波，其实是 在借他人酒杯，浇自家心中块垒。在王蒙先生手里，王小波 变成了一根狼牙棒，被挥舞着打向一大批人。说实话，这篇 文章对王小波有意的歪曲和无意的误读，都很明显。小波先 生九泉有灵，真该哭笑不得。我读了这篇文章，虽然有些想 法，但也不过想想而已。“王”和“蒙”(这是王蒙先生为王小

**为厢所中料**



波和自己设的代号)都是我不愿和不敢再碰的人，所以也并 没有打算写什么。

今天早晨，起床后便如厕，依惯例， 一边读点什么。今天 拿起的是一张文摘报，正读的一版是“自由主义纵谈”。几篇 文章，谈的都是自由主义问题。这真是些庄重的话题。 一边 读， 一边自然也要想一想。从厕所里出来，却又想到了王小 波。这不仅因为王小波是自由主义的信徒，更因为他曾就厕 所说过一番很俏皮的话，而这番话与我刚才在厕所里的心 有旁鹜似乎有些关系。于是便从书架上抽出那本《我的精神 家园》,在《文化的园地》一文中，查到了这样的话：“我在布 鲁塞尔等飞机，去了一趟收费厕所，不想走进了一个文化的 园地。假如我说，我在那里看到了人文精神的讨论，你肯定 不相信。但国外也有高层次的问题：种族问题，环境问题， ‘让世界充满爱’,还有'I have a dream today’,四壁上写得 满满的，这使我冷汗直冒，正襟危坐——坐在马桶上。我相 信，有人在这里提到了‘终极关怀’……”读着这些话，我又 想到“蒙”的那篇《难得明白》里，对“王”这番话中表现出的 “明白”和“讽刺”,是击节赞赏的。于是又找这一期《读书》, 果然，“蒙”首先提到的，便是“王”的这番关于厕所的议论， 从“蒙”的字里行间，可看出他读到这番话时是怎样喜不自 胜。“蒙”说：“认真读这一段，人们就笑不出来了，除非是笑 自己。”又说：“这是王小波的一个特点，他不会被你的泰山 压顶的气概所压倒。你说得再好，他要从操作的层面考虑考 虑。他提出，不论解决什么高层次问题，首先，你要离开你的

马桶盖-—而我们曾经怎样地耽于坐在马桶盖上的清议。” 重温了“王”和“蒙”关于厕所的高论，有些为厕所抱屈。

所以想为它说几句话，并不想要伤害什么人。

厕所这地方，与之离得最近的，是餐桌， 一管进一管出。 这道理谁都知道，但人们常常忘记。人类有多少大大小小、 重要或不重要的问题是坐在餐桌上决定的，有多少家事国 事天下事是放在餐桌上谈论着，又有谁家在吃饭时不你一 言我一语地聊着各种事情。既然坐在餐桌上可以无所不谈， 可以做出各种各样的决定，那么,坐在马桶上思考一下严肃 的问题，又有何不可呢?在中国古代，所谓“厕上”,是读书思 考的最佳场所之一。好像是欧阳修吧，就说自己读书和构思 诗文，是在“三上”:“枕上，马上，厕上”。这恐怕是许多文人 共同的习惯，可以肯定，不少锦词丽句，良篇佳构，正是诞生 于“厕上”的。据说一位已故国家领导人，是在厕所里也要办 公的，有些关乎国计民生的文件，说不定就是在那里批阅 的。又据说另一位已故领导人的厕所里，也放有小书架，在 那里，他未必不一边读书， 一边思考着国家前途、民族命运 一类大问题。就是在普通人中，上厕所时习惯读点什么、想 点什么,也是一种常见现象。

至于在厕所里写写画画，其实也可以视作是没有话语 权的底层民众发表自己意见的一种方式，表达自己欲望的 一种途径。能够在报刊上激扬文字的作家，能够在主席台上 高谈阔论的官员，大概都用不着在厕所里写写画画，而一个 在公开场合无权和无力发表意见的人，就难免把自己的意

见留在厕所的墙壁上。在纸张和印刷术发明以前，人们大抵 把酒馆和驿站的墙壁作为发表诗文的园地，这似乎中西都 一样。即便在纸张和印刷术出现以后，酒馆和驿站的墙壁， 也仍然是文人发表作品的重要“版面”,因为这种地方，传播 效果最佳。前不久播放的电视剧《水浒传》,不就有宋江在浔 ‘阳酒楼题反诗的场景吗?至于现代，酒店和旅馆的墙上，当 然不能再随便涂写，于是，没有话语权的人，便只能在测所 里满足自己的“话语欲”了——这实在不值得大惊小怪。

所以，王小波如果意在呼吁不要在厕所里乱涂乱画，以 免有碍观瞻，那当然十分正确。但如果要借此来攻击人文精 神讨论，那正是他们自身显得有些“可笑”。人文精神的讨论 本身应如何评价，姑且不论，但王小波所举的例子，丝毫构 不成对这种讨论的丑化。如果人们坐在餐桌上讨论问题，并 不能说明这种讨论如何合理和有价值，那么,人们坐在马桶 上思考一下问题，也并不意味着这种思考怎样荒谬和无意 义。在精神的意义上，厕所并不比文人的书房、官员的客厅 和政客的办公室更不干净。

我没有周游过列国，并未见识过列国的厕所。但国内的 公厕是知道的。国内的公厕，门上墙上，也常见有诗有画，且 几乎都与性有关，用时髦的话说，是“合理”和“正当”的欲望 之宣泄，甚至可以说，表达了一种热切的“世俗关怀”,构成 了对假神圣伪崇高的颠覆和解构。那么,这样便能说明那些 “欲望化”的、表达了“世俗关怀”的、颠覆和解构了假神圣伪 崇高的文学和言论，便如同臭屎么?

王小波先生的小说，涉及到性时，常常是很坦诚和直露 的。我如果说，中国的那些公民们，蹲在厕所里进行一种王 小波式的小说创作，那便能使王小波的小说臭气熏天么?

还想为王小波先生叫声屈。王小波是自由主义者，他的 全部人生信念和价值标准，都源自英美式的自由主义，尤其 从罗素那里，学到了不少东西。王小波也自有其视为神圣的 东西，例如，个体的尊严，在他那里便是神圣不可侵犯的。但 王小波这样的自由主义者，在中国却极容易被歪曲和误读 成犬儒主义者。他文章中那严肃的内核，或被无意地忽视， 或被有意地抽掉，只把另一些轻飘的议论当作旗帜在高举 ——这真是王小波的大不幸。

一种心理讹诈术

对于有悖于常情常理、超乎理解力的东西，人们往往采 取排斥、拒绝的态度。物反常即为妖。反常的东西，有时会 被认为意味着灾祸。春花秋开，秋花春发，都会被视作“花 妖”,是一种预示着恶运的“异兆”。

然而，对于反常的东西，人们有时又会表现出截然相反 的态度。正因为不合常情常理，正因为人类惯常的理解力无 法把握，便不由得有无限的敬畏、崇拜，跪倒在这反常的东 西面前，把自身的命运都交由其主宰。在这种时候，便是物 反常即为神、为圣、为仙了。

而这两种态度，深究起来，却又是相通的。排斥拒绝也 好，敬畏崇拜也好，恐怕都源于内心深处的恐惧。面对反常 的东西，面对自身无法理解的现象，人类会感到自身的软 弱。妖也好，神也好，都比人类强大，冥冥中都掌握着人类的 祸福。面对反常的东西，究其实，人们有时是几种心理交织 在一起的，既极力想排斥、拒绝，又禁不住有敬畏、崇拜，或 者，干脆是怀着敬畏、崇拜的心情去排斥和拒绝。

高鹗续写的《红楼梦》第九十四回，题为“宴海棠贾母赏

花妖，失宝玉通灵知奇祸”。其中写到，怡红院中的几棵海 棠，本已死了好几年，却突然在冬十一月里开起花来。本应 在三月间开的花，发于十一月间，已属反常，何况还是死而 复生呢。贾府中…干人，面对这种怪异，心里其实都有些发 毛，认定这“必非好兆”,“草木知运，不时而发，必是妖孽”, 因恐惧而都对此采取排斥、拒绝的态度。独有贾母，先是故 作镇静，说这花儿虽应在三月里开，但“如今虽是十一月，因 节气迟，还算十月，应着小阳春的天气，因为和暖，开花也是 有的。”为了将反常变为正常，贾母硬将冬日说成春季。故作 镇静还不够平息内心深处的恐惧，于是贾母又故作欣喜。当 贾赦认为是“花妖作怪”,主张砍去时，贾母呵斥道：“谁在这 里混说，人家有喜事好处，什么怪不怪的。若有好事，你们享 去；若是不好，我一个人当去。你们不许混说。”接着，便“高 兴”地命人传话给厨房，快快准备酒席，大家品酒赏花。这实 在是强为欢笑。每个人心中都有不祥之感，面上却要做出即 将有喜事临门状；每个人内心都对这反常之花排斥、拒绝， 视其为花怪花妖，面上却要做出赏叹、膜拜状，仿佛面对的 真是花神花仙。“赏”完了，凤姐还叫平儿私下里传话，说是 “花儿开的怪”,要挂块红绸子，才会“应在喜事上”,且此后 不必再提此事。可见风姐是怀着怎样一种心绪在“赏”这花 了。面对这反常之花，表现得最镇静最欣喜的是贾母，这正 说明贾母心中最不安最恐惧。贾母的言行，都不过是自欺， 或者说是一种祈求， 一种祷告。

正因为面对反常之事，人们会心生恐惧，并由这恐惧而

生出敬畏、崇拜，所以便有人故作反常之态，来对他人进行 心理讹诈，以期在精神上征服众人，让众人都拜倒在脚下， 视其为神，为圣，为仙。

《聊斋志异》中，有一则《金世成》:

金世成，长山人。素不检。忽出家作头陀。类颠， 啖不洁以为美。犬羊遗秽于前，辄伏啖之。自号为佛。 愚民妇异其所为，执弟子礼者以万千计。金诃使食矢， 无敢违者。创殿阁，所费不资，人咸乐输之。邑令南公 恶其怪，执而笞之，使修圣庙。门人竟相告曰：“佛遭 难!”争募救之。宫殿旬月而成，其金钱之集，尤捷于酷 吏之追呼也。

以啖不洁为美，狗屎羊粪，都趁臭味最浓时吃下，这真 怪得令人惊骇。也唯其如此，他在“愚民妇”眼中才有一种威 慑力， 一种吸引力， 一种不可思议的精神魅力。他们拜倒在 他面前，也跟着他食屎啖粪。这金某人，不像是发疯，他的 怪，是刻意所为。而之所以如此，无非是满足成神成圣的欲 望，是为了在心理上控制万千“愚民妇”,享受对万千人颐指 气使的快慰。俗云：“吃得苦中苦，方为人上人”,这金某人， 则是“吃得臭中臭，便为人上人”了。天下头陀多矣，要让万 千人如此崇拜，谈何容易。食屎啖粪，金某人走了一条“终南 捷径”。这金某人虽“素不检”,但对“愚民妇”的心理却是做 过一番研究的。他这一招成功了。当然，换一个角度看，代

价也不可谓不“惨重”,但人有时为满足领袖欲、权力欲，是 多大的代价都肯付出的。武侠小说中，有时写到一个男人为 了练成一种超常的武功，从而成为武林霸主，不惜挥剑自 宫。而中国古代，有些人之所以入宫做太监，也正是为了有 一天能成为人上之人。这样一想，便觉得这金某人的行为， 也并非怎样不可理解。当然，也有不信邪的。邑令南公便不 以其为神为圣，而径目之为怪为妖，敢于“执而笞之”,并令 其修“圣庙”。这邑令是孔子之徒，心中别有圣贤，所以对金 某的行为有免疫力。

《聊斋志异》中的这则故事，令人联想到安徒生童话《皇 帝的新衣》。这则童话中的那两个骗子，采取的也是一种心 理讹诈术。他们声称自己织出的布，十分“奇异”,那就是不 称职者和愚囊的人，都看不见它。于是，上至皇帝和满朝文 武，下至万千“愚民妇”,都被他们从心理上控制住了。独有 那个孩子，敢于说出自己目中所见，就因为孩子心中没有大 人们的那种自我怀疑和种种顾忌。骗子的心理讹诈术，在孩 子的童真面前，终于失效。

《聊斋志异》中的这则故事，还让人联想到文艺创作中 的某种现象。人类的文学艺术史，便是一部不断创新的历 史。 一定意义上，没有创新，便没有艺术。同时，艺术上的创 新，也是对欣赏者、批评者艺术趣味和审美能力的一种考 验。然而，当“艺术贵在创新”成为一种普遍的信念时，也必 然会有人刻意以新奇怪异来对欣赏者和批评者进行心理讹 诈。如果你否定他的新奇怪异，你便是艺术观念陈旧，审美

能力低下，便是“不懂”。反之，只有观念解放，感觉敏锐，真 “懂”艺术的人，才能欣赏他的新奇怪异——这手法与《皇帝 的新衣》中那两个骗子毫无二致。而一些人为了显示自己有 高超的鉴赏力，为了显示自己真“懂”艺术，便对这新奇怪异. 惊叹不已，赞美不已。据说，毕加索便私下里承认，自己后期 的作品，全是为“哗众取宠”而制造的“垃圾”。他以变幻莫测 和新奇怪异，不断地对同时代人进行心理讹诈，“他们越不 懂就越仰慕我……我一个人的时候，从不敢以艺术家自 居。”毕加索是否真曾蓄意欺世，尚待考查。但在艺术创作 中，故作新奇怪异对同时代人进行心理讹诈的现象是肯定 有的。正因为有此类现象的存在，所以在艺术欣赏和批评 中，有时需要的，只是一点“童真”而已。

或许有人以为，《聊斋志异》中的那则故事，不过是“聊 斋先生”的道听途说，世间未必会有此种事；或者，即便有， 那也只能发生在三百年前，在科技发达、文化普及的今日， 则决不会有此类事出现。如果这样想，那也许就错了。就在 1997年5月10日的一份晚报上，载有这样一篇报道，说某 地有一条长约二十米，宽约十五米，深约三米的沟塘。当地 群众长期在这沟塘里洗粪桶、便桶，到了夏天又是水牛生息 之地。随着温度上升，沟塘里沉积的杂草污泥发酵而翻泡。 附近两名陈姓老年妇女觉得奇怪，随口说了一句可能是“仙 水”,过路人听而信之，迅速传开。几天时间，先后有数千人 到该沟塘取水饮服或擦身，“以水治病”。由于污水变质发 臭，服用者腹疼腹泻，病情明显加重，有的还住进了医院。

对“聊斋先生”讲述的那件事，我本来也有些将信将疑。 然而，读了这则报道，我觉得那种事是完全可能发生的。据 我所知，这地方并非蛮荒偏远之地，倒算是文化昌明之乡， 此种“愚昧”之事照样发生。我想，只要人生中存在种种偶然 性，不确定性，只要人还不能完全掌握自己的命运，此类“愚 昧”现象便不会绝迹，而利用大众的这种“愚昧”进行心理讹 诈者，也就始终会有。

被改写的经典

今年春节期间，正值电视连续剧《水浒传》播出。播到后 半部分时，每当宋江出场，我上小学三年级的侄儿便边看边 骂。尤其最后数集，眼看那些“禀性生来要杀人”的好汉们， 受怨气、遭惨死，而其根源又都是宋江积极策划招安所致， 侄儿便对宋江骂得更凶了，简直切齿痛恨。其实，不仅仅是 他憎恶宋江，就连我，面对这些情节，也不免在心里学着李 逵的口气骂一句：“招安，招安，招甚鸟安!”但我知道，这宋 江的形象，很大程度上是电视剧的编剧和导演刻意偏离原 著的结果。在原著中，宋江的形象并不这样讨厌。在民间， “及时雨”宋江，更是一个仗义疏财的英雄。他不爱财，不好 色，只把一个“义”字顶在头上，念念不忘的是自家“兄 弟”-  这样的人，在中国底层民众的心目中，当然是英雄 了。但这些，我刚满八岁的侄儿是不知道的。他以前不曾听 说过水浒的故事，当然也没有读过《水浒传》原著。看电视剧 《水浒传》,是他第一次接触这部文学经典。他们这一代人 中，将来肯定有不少人不会读《水浒传》这部书，那么,水浒 故事，宋江形象，就将永远以现在这部电视剧所表现的样式

留在他们的记忆里。即便他们去读原著,因为在童年和少年 时代有了这种先入为主的印象，宋江的形象在他们心目中 也就不易改变了。这也就意味着，至少从他们这一代人开 始， 一部文学经典被改写——这难道不很有些耐人寻味么?

前几天在报上，看到山东郓城县的人要控告《水浒传》 剧组。这里是宋江故里。对电视剧把宋江形象塑造成这种 模样，宋江的乡亲们比别处的人更难以接受。控告当然找不 到法律依据，但我却觉得他们的情绪并不难理解。 一个老者 对采访者说：“俺从小就听过宋公明的故事，就知道‘及时 雨’宋公明是重义轻财的豪杰，他在俺心中像神明一样，如 今电视剧把他弄成这样，俺不答应!”的确，他们的心灵受到 了伤害。他们是听着宋江的故事长大的。崇拜了一生的精 神偶像被如此玷污，他们当然有理由痛苦和愤怒。掘祖坟， 在中国有不共戴天之仇。而电视剧对宋江形象的改写，无异 于是掘开了中国底层民众一座精神上的祖坟。

关羽、张飞、宋江、李逵、孙悟空这一类人物形象深受民 众喜爱和崇敬，是并不奇怪的。他们原本便是民众自身的创 造物，就是民众为了自身的精神需要而塑造出来的。在中国 的古典名著中，《三国演义》、《水浒传》、《西游记》一类小说， 某种意义上是底层民众的集体创作。在成书之前的数百年 间，书中的故事便在民间代代相传，最后才由一位作家将民 间的各种传说综合、整理、增删，写成现在这种形态的书。所 以，关羽、张飞、宋江、李逵、孙悟空这类形象，是民众自己为 自己创造的偶像，是民众自己为自己树立的楷模。在这些人

物身上，寄寓着中国底层民众的人格理想。电视剧以一种图 像化的方式，如此直观地丑化他们的偶像和楷模，他们当然 会有一种精神被掏空的感觉了。

一个民族的文学史，某种意义上，便是一个民族的精神 史。名著之所以为名著,经典之所以为经典，除了具有不可 取代的艺术价值外，还因为其中凝聚着一个民族的人生理 想、道德信念、人格追求，因为其中集中体现着一个民族对 自身的理解，从而也是对人何以为人的理解。后人当然可以 不认同它们表现出的观念，但却必须正视它们的存在，没有 理由去改變其固有的面目。

所以，电视剧对名著的改编，我以为应尽可能地忠实于 原著。如若对原著做伤筋动骨的改造，如若在基本精神上违 背原著,那就是在“挂羊头卖狗肉”了。既利用了原著在大众 中的广泛影响，又使原著变质變味，这便是既欺侮了古人， 又玩弄了今人，还会贻害于后人。

学术讨论中的“假相倚”现象

官员坐在官位上的时候，往往有一套固定的话语，不管 对方是谁，也不问对方从何种角度提出了哪些问题，他都以 一套同样的话来应付——这就是所谓打官腔了。官场上有 官腔，学术界也有“学腔”。所谓“学腔”,在那种公共性的学 术讨论中，总是表现得更明显。

学术讨论会，是公共性学术讨论的常见方式。自然科学 界的情形因全然不了解，不敢说。在人文和社会科学界，参 加过一些学术讨论会的人都会感到，这种会议名曰“讨论”, 但总是在各说各的。参与者看起来是面对面地如诃如磋，实 际上是背靠背地自说自话。常常会有这种情形：张三发言刚 完毕，李四便连忙把话题接过去，甚至张三发言尚农完毕， 李四便急不可耐地将其“腰斩”,抢过话题，几句话括了张 三的观点后，便开始发表自己的看法。但如果你真在听，就 会发现，他很快便将张三发言中的几个核心概念偷换掉了， 他的发言，离张三的本意愈来愈远，待他慷慨激昂或慢条斯 理地说完后，你会感到，他要发表的看法，与张三的意思相 本就不搭界，既构不成对张三的补充、修正、完善，迫构不成

与张三的对立、冲突、抗衡，压根儿就是两股道上跑的车。他 说出的那番话，并不是被张三的发言所激发的，而是本来就 一直在他心中，他只不过以张三的发言为由头，把自己那套 固定的看法说出来而已。他既可以接过张三的话题发表自 己的看法，也可以接过任何别人的话题说出同样的话；他既 可以在这个会议上倾泻出这一套话语，也可以在另一个会 议上留下同样一番宏论。所以学术讨论会，虽然人人都发言 了，而且气氛还满活跃，但往往并不像在打篮球或踢足球， 倒像在跑接力赛。待会议结束后，看一眼高悬在那里的议 题，便觉得那真是一个幌子。开始时是怎样，结束时还是怎 样，关于议题本身，并没有什么进展。

公共性学术讨论的另一种常见方式，是以文字的形式， 在报刊上就某个问题展开争鸣、辩论。但报刊上的辩论，也 如会议上的讨论一样，参与者往往并不在同一层面上说话。 名曰商榷，实际上风马牛不相及。当某人的文章被商榷、反 驳了时，他再撰文作答，总是要再三强调对方怎样误解了自 己的观点，怎样歪曲了自己的意思。其实，误解与歪曲，不妨 说是学术讨论中的必然现象。其原因，就在于人们对别人到 底说了些什么并没有真正的兴趣。人们并非总是在认真研 究了对方的观点后，再在对方设定的范畴内与之对话，而是 以商榷、反驳或赞同、支持为由头，说出自己本来就有的某 种看法。比如说，某人对各种苹果的营养价值自以为很有研 究，当他看到有人撰文认为甲种苹果比乙种苹果更甜时，他 便按捺不住，要把自己关于苹果营养价值的心得表达出来，

于是，便作文商榷，大谈甲乙两种苹果的营养价值孰高孰 低，而全然不管自己所谈的与别人根本不是一回事。下一 次，当他看到有人撰文认为甲种苹果一般比乙种苹果个头 更大时，他又会与人商榷，还是大谈甲乙两种苹果的营养价 值孰高孰低。这样的人，完全可能是一个学养深厚、颇有造 诣的学者。苹果的口味、大小与营养价值并不是一档子事， 你说他连这点道理都不明白，那肯定说不过去。他之所以无 论对方是在说苹果的口味还是在说苹果的大小，他都以苹 果的营养价值来与人“商榷”,就因为他只对苹果的营养价 值有兴趣，也只对苹果的营养价值有话说。这样，他便只要 看到别人在谈论苹果，就急切地要把自己关于苹果营养价 值的看法说出来。在报刊上的学术争论中，这可谓是一种常 见的现象。

学术界中人， 一般说来，都读过不少书，在学术上有自 己相对固定的态度，有一些基本观念。而如果在参与学术讨 论时，不耐心倾听别人的声音，不认真辨析对方的观点，只 是以不变应万变，面对任何人时都只管摆出自己那副固定 的态度，抛出自己的那套固有的观念，这就是我所谓的“打 学腔”了。

学术讨论中的“打学腔”,是一种普遍现象，并不限于一 时一地。学术讨论，是一种社会性行为。对这种场合的“打 学腔”现象，也不妨从社会心理学角度做些分析。如果用一 个社会心理学概念，这种“打学腔”现象，可以称之为人与人 之间的“假相倚”。学术讨论会当然总有一个议题。按理，所

有与会者的兴趣都应该集中在对这个议题的探讨上。但实 际上，参加讨论的人并非动机都这么纯粹。有人虽对议题感 兴趣但对炫耀自己的博学更感兴趣；有人则对议题本无兴 趣而只是想卖弄自己的口才，发言对他来说纯然是一种表 演，他看重的只是表演的效果，至于是否切题，根本不考虑。 在学术讨论中还会遇到那种热衷于创造新口号新理论新体 系并且自以为创造了新口号新理论新体系的人，他们参加 讨论就是为了推销自己的口号、理论和体系，于是，便不管 会议议题是什么,也不管别人说了些什么,轮到他发言时， 他反正只讲自己的那一套……这诸种因素，都是造成学术 讨论中背靠背、“假相倚”的原因。

社会心理学将人与人之间的交流、对话，称作社会互 动。并非人与人之间所有的谈话，都可称作交流和对话。两 个人在路上相遇时，站着谈了一会儿天气，便不能称作交 流、对话。火车上几个萍水相逢的人为消磨时光而东一句西 一句地闲聊着，海阔天空，漫无边际，话题不停地变换，从住 房扯到物价，从中国扯到外国，便也不能算作交流和对话。 不构成交流和对话的聊闲天，也就不构成真正意义上的社 会互动。互动，必须是双方都对某一问题有明确的情感意 向、观念判断，并且都对对方的情感意向、观念判断有浓厚 的兴趣。互动双方，随时准备坚守自己的情感意向、观念判 断而拒绝对方的影响，同时，又随时准备在某种程度上放弃 自身而接纳、认可对方。互动，有一套必须遵守的“交通规 则”。每个人都是带着自己的情感意向、观念判断进入互动

的。但一且进入互动过程，就必须在必要的程度上受对方的 情感意向、观念判断的制约。怎样表达自己，需要受对方已 有的表达而定。这就是所谓“相倚”。如若双方都无视对方 的表达，那互动便无法进行，或者看起来是在进行，但却如 两个分离的齿轮，只是在空转着，并不能相互带动。这种虚 假的互动，社会心理学称之为“假相倚”。

开展学术讨论活动，本意是要让学者之间进行交流、对 话，也就是进行一种学术性的互动。但由于参加者往往并不 遵守互动的“交通规则”,使得学术讨论总会在某种程度上 表现为一种“假相倚”。美国学者克特·W · 巴克主编的《社 会心理学》(南开大学出版社1984年版)一书，在论及社会 互动中的“假相倚”现象时，竟把学术讨论会作为一种典型 例证，可见学术讨论会是“假相倚”现象的高发地区。这本书 中举了这样一个例子：

社会心理学家正在召开一次关于“社会心理学新 方向”的会议。会议主席首先就会议的议题讲了几句 话，然后大家开始发言讨论。在长达两小时之久的讨 论中，有许多发言者先后几次发了言。后来， 一位恶作 剧的研究人员拿了会议的记录，把它分成若干单元， 每一单元是一位参加者的一组连续发言。他去掉发言 者的身份，然后把这些单元打乱次序重新组成九份发 言记录，发给没有参加会议的每个读者十份一组的记 录，其中包括一份实录和九份随意拼凑成的记录，要

求每位读者挑出“正确”的记录文本，即那份实录。这 些读者除了利用相倚频率之外无法用更好的办法来 辨认这份正确的记录。后来，当人们请这些读者将一 个单元与紧接着的下一个单元放在一起组成一对一 对的发言时，这些读者常常把某个人后来的发言与他 自己早些时候的发言配在一起，而不是与真正紧接的 另一个人的发言配在一起。

诸如上述会议常常提供假相倚的好例子，尽管这 种例子可能难以觉察到。社会互动的规范要求真相 倚。图此，人们用诸如“至于汤姆的观点，有趣的是 ……”或“我不同意乔治早些时候阐述的论点，因为我 党得……”的话来引起自己的话题。 这些礼仪上的连 接有助于造成一种错觉，即发言者的话是根据现在的 讨论说的，而不是他在前六次类似会议上发表的同一 套议论。 (着重号为引者加)

虽然看起来讨论者是在此情此境中围绕会议的议题发 言，是在对此时此地别人的发言所做的反应，但实际上，他 并没有与别人构成相倚，他今天说的话，与前六次会议上说 的话完全相同。

说在公共性学术讨论中“假相倚”现象总会出现，并非 意味着公共性学术讨论就只能纯粹表现为“假相倚”。真正 的学术性互动，也还是有可能在公共性学术讨论中表现出

来的。

再说，即使公共性学术讨论纯然表现为一种“假相倚”, 也仍然有真正的学术意义。社会心理学将各种社会性的仪 式、庆典都归入“假相倚”的范畴，例如婚礼，就是一种典型 的“假相倚”现象。但这类仪式、庆典，仍有其社会价值。而 公共性学术讨论，至少具有一种学术仪式的作用。

应该承认，真正的交流、对话，是二三友人在私下进行 的。真正圆满有效的学术互动，也是发生在那种私下性的读 者讨论场合的。几个学术同道关起门来进行的交流、争辩， 往往构成理想的学术互动。学术会议期间，人们私下里进行 的学术互动，总比会场上多得多。种种学术会议的主要价 值，往往在于为天南海北的友人提供了一个学术互动的机 会. 但互动不是发生在会场上，而是进行于客房里。

朋 党 与 公 论

纪昀《阅微草堂笔记》卷十七，有一则发人笑也发人省 的故事。转述或伤其真，不妨照抄；

康熙癸巳秋，宋村厂佃户周甲，不胜其妇之捶楚， 夜伺妇寝，逃匿破庙，将待晓，介邻里乞怜。妇觉之，追 迹至庙，对神像数其罪，叱使伏受鞭。庙故有狐。鞭甫 十余，方哀呼，群狐合噪而出，曰：“世乃有此不平事!” 齐夺甲置墙隅，执其妇，褫无寸缕，即以其鞭鞭之，至 流血未释。突狐妇又合噪而出，曰：“男子但解护男子。 渠背妻私昵某家女，不应死耶?”亦夺其妇置墙隅，而 相率执甲。群狐格斗争救，喧哄良久。守田者疑为劫 盗，大呼鸣铳为声援。狐乃各散。妇已委顿；甲竭蹶负 以归。王德安先生时设帐于是，见妇在途中犹喃喃骂 也。先生尝曰：“快哉诸狐!可谓礼失而求野。狐妇乃 恶伤其类，又别执一理，操同室之戈。盖门户分而朋党 起，朋党盛而公论淆，嫪辖纷纭，是非蜂起，其相轧也 久矣。”

狐夫狐妇之争，不过是一种朋党之争。而任何争执， 一 旦成为朋党之争，便不再是争是非曲直，而只是争意气和利 益。

纪昀笔下的这则故事，当然应该当作寓言来读，它是人 世间朋党之争的写照。中国曾有一句名言：“凡是敌人反对 的，我们就坚决拥护；凡是敌人拥护的，我们就坚决反对。” 这句话本意或许别有所指，但借用来说明人世间的朋党之 争，则恰当不过。 一句话， 一件事，本身是否有理，毫不重要， 而全看出自何人之口之手，倘若出自本方人士之口之手，那 就是对的，如果出自本方盟主之口之手，那就更是真理和壮 举；倘若出自对方之口之手，那就是错的，若出自对方盟主 之口之手，那就是决不能宽宥的谬误和恶行——朋党之争， 大率类此。

朋党不同于政党。政党有明确的政治信念、政治纲领， 也有明确的组织纪律，既有结党之实，亦不讳结党之名。朋 党则只因意气和利益而联手，行营植排挤之实却决不认结 党组派之名。朋党现象其实很普遍，在各单位各团体各领域 都不难见到。

尽管有人通知我，他和他的“朋友们”已决定开除我的 “文学籍”,但在正式判决下达之前，我还想谈谈文学界的问 题。文学界的争执，有时候，也类似于朋党之争，这使得人们 往往会有很有趣的表现。为了与本方，或者与渴望加盟的一 方保持一致，依草附木之辈，是非常敢于“觉今是而昨非”

的。本来一不小心，对某个作家某种现象表示了热情的肯定 或严厉的否定，事后一看，正在依附或想要依附的一方，对 这个作家这种现象与自己意见相左，便连忙手脸一紧，口气 骤变，先前的褒变成贬，先前的贬则变成褒。再例如，同样一 种行为，倘若是“党外人士”针对“本党人士”的，那就十恶不 赦，但如果是“本党人士”针对“党外人士”的，那就另当别 论。就说骂名人吧，这件事好不好，与骂得有理无理毫无关 系，全看是谁在骂和骂了谁。如果是“党外人士’骂了“本 党”名人，那就“小子鸣鼓攻之可也”;但倘是“本党人士”骂 了“党外”的名人，那就百般为之回护，千般为之辩解，即使 不得不承认骂得不对，但骂这种行为本身，却体现的是批评 的权利，因此也是可以原谅，应该容忍的。

文学界即便“朋党盛而公论淆”,于国计民生也毕竟无 直接影响。政界的争端倘若也沦为朋党之争，那可就关乎国 家前途、民族命运了，而这样的事，历史上也不鲜见。梁启超 在《王安石传》中， 一再强调，宋代的朋党之争，是使王安石 变法不能收到应有成效的根本原因。王安石的政敌，结成一 阵营强大的集团。虽云政敌，但他们与王安石所争的，并不 是政见，而只是意气。王安石以南人而骤贵，极受神宗信赖， 甚至被神宗视为圣人，这就足以使一大批原本相互也许并 不通声气甚至颇有嫌隙的人，自动联合起来，与王安石作 对。 一言一语， 一举一措，只要出自王安石之口之手，他们便 极力反对，甚至动辄以辞职离京相要挟。“闻有一议为公所 发，则掩耳而不听，初不问其所发为何议也，见有一诏为公

所拟，则闭目而不视，初不问其所拟为何诏也。责以奉行，非 挟贤挟长以抗，则投劾而去耳。”所以，他们“当时所以攻新 法者，非实攻新法也，攻公而及其新法耳。”每一项新法，本 身是否合理可行，在多大程度上合理可行，那是不去管他 的，只因为是王安石所主张的，便坚决全盘抵制。他们名曰 反对新法，实际上反对的是王安石这个人而已。梁任公遗憾 地说，当时朝中人士，若不是如此意气用事，而是出以公心， 与王安石坦诚商讨切磋，既协助王安石变法维新，同时也善 意地指出其偏颇不当之处，那国家是完全可以强盛起来的。 实际上，他们中的有些人，于朋党未成和未盛之前，在一些 具体问题上本也与王安石有相同的看法，而在王安石罢相 和辞世后，也在某些方面怀念王安石，称颂王安石，但在王 安石手握执政大权时，他们则是事无巨细，都拼命与王安石 唱对台戏。

按梁任公的说法，王安石本是因为对靖康之祸有先见 之明，才锐意对国家政治、经济、军事等各方面进行深刻改 革，以图起衰振弊，但却引发剧烈的朋党之争，使本来便积、 弱已久的“大宋”更加丧了元气，终于导致后来的南渡和亡 国 。

文 学 与 时 间

论文学而分时间，论作家而分年龄，自有其合理性，但 这合理性也有限度。 一越过这个限度，就未免牵强和荒谬。

时间像一条河，本自然地流着的。二十世纪这一时段. 流得只剩一截尾巴了。但这尾巴对于许多人来说，却是很肥 美的。人们找到了做文章的题目，大谈二十世纪中国作家如 何，百年中国文学怎样。 ·出版社也找到了赚钱的门径，以这 类名目已出版和将要出版的丛书，数量也颇可观。这都像是 捧着世纪的尾巴在使劲地啃着。

文学是在时间中发生的，当然与时间紧密相关。但一个 表达时间的概念要用于文学上的分期，需要有一定的条件。 习惯的做法是以政治意义上的分期作为文学史的分期。例 如古代文学，现代文学，以及“文革”后广泛使用的“新时期 文学”,都是将政治意义上的历史分期自然地作为文学史的 分期。尽管细究和深究起来，这种完全依据政治意义上的历 史变迁而进行文学史分期的方法也有可议之处，但这毕竟 还是有比较充分的道理的。而“二十世纪中国文学”这种说 法，虽然也能找到其根据，但经不起认真推敲的方面像是更

多。往前说，本世纪有十分之一的时间(整整一个年代)是在 满清统治下，这是从政治角度着眼。至于“新文学”本身，要 说酝酿，躁动和萌芽，应该追朔到上世纪，而真正蔚为大观， 则要到二十年代后半期。往中间说，这期间政治格局数经变 易，文学面貌也极其复杂，很难往一个文学筐子里装。往后 说，我也看不出2000年的文学与1999年的文学会有什么 本质的不同。

还有“跨世纪”这种说法，用于文学也让人难以捉摸。在 这世纪末的时候，有些人，有些报刊，便开始为新世纪的文 学操起心来，颇为热衷地培植和推出“跨世纪作家”、“跨世 纪评论家”,好像也有“跨世纪文学丛书”出版。按我的理解， 除了在1999年12月31 日24点以前死去的人，大家都要 跨世纪的。本世纪只剩不到两年的时间了。就说文学界吧， 与本世纪共存亡的人，肯定是极少数。绝大多数人，都要沐 浴到“新世纪的曙光”。但既然有一些人被指定为“跨世纪文 学人才”。那也就意味着其他的人，虽然在自然生命的意义 上跨过了世纪，但文学生命却在1999年12月31 日终结 了。到了新世纪，即便你还在写，但那也不能算是“新世纪文 学”了。没有被选定为“跨世纪文学人才”的人，最好在新世 纪的钟声敲响之前，都自寻了断，否则，即便可耻地活过了 世纪，在文学的意义上，也只能是新世纪的弃儿。这真让人 不胜悲哀。瞻望新世纪，不寒而栗呀!那么,能否明确地提 出些在文学上跨世纪的条件，让大家都努力争取一下呢?但 担负为新世纪选择文学人才这一神圣使命者，却又天意难

测，并不说明他们选择的标准。用一段相声里的话说，他们 是“说你跨你就跨不跨也跨，说不跨就不跨跨也不跨。”其实 呢，他们的本意也不过是“吃”:将二十世纪之尾与二十一世 纪之头熬成了一盆头尾汤。

论作家而分年龄，也是一种习惯。通常的做法，是粗略 地分为老中青三类。这也有一定道理。辈分不同的作家，由 于人生经历不同，思想情感，审美意向和艺术手法都会有 异。更由于年岁的增长，会由激昂变得冷静，由浓烈变得冲 淡。或是因为碰过壁，门牙碰掉了，从此便不再大声说话。更 普遍的情形，则是因为已争得了一定的社会地位，具有了受 人尊敬的社会身份，物质和精神两方面都已很满足了，便只 想着保住这一切，就非但不再激昂浓烈，也憎恶青年人的激 昂浓烈了。用鲁迅的话说，便是“自己爬上了一点，也就随和 一些，于是终于成为干干净净的名人。”这种现象，几乎在每 一代作家里都可见到。但即便如此，也不能把辈分的差异强 调得过了头。同一辈分的作家，会表现出某些共同性，但另 一方面，也必然各具特色。不能把共同性强调到抹煞各自的 特色的地步。而且也会有这种情形，即一个作家在同龄人中 找不到知音，倒被晚一辈甚至几辈的人深深理解。 一个二十 七岁的作家与一个七十二岁的作家完全可能产生强烈的共 鸣，完全可能具有一种深刻的共同性。在文学的意义上，他 们才真正是同龄人。例如晚年鲁迅，并没有像同辈的许多作 家一样，从愤激变得颓唐，在生命的最后一刻，都保持着旺 盛的斗志。而在他的晚年，最深刻地理解了他的.是瞿秋白，

以致于鲁迅要发出“人生得一知己足矣”的感叹。但鲁迅与 瞿秋白，几乎是两代人。所以，以辈分论作家，也决不可绝对 化。

·但现在，则是以年代论作家了，即以十年为一时段，对作 家作出分类。所谓“六十年代作家群”,正在成为一个话题。出 生于六十年代的人，当然会有某些共同因素，但这种共同因素 是否足以使他们在文学的意义上构成一个特定的群体，则是 大可怀疑的。同为六十年代出生的人，即使在人生经历、生活 体验上，相差往往也会极大。 一个出生于1960年的人与一个 出生于1969年的人，对“文革”的感受就会大不同。前者则不 但赶上了“三年自然灾难”,而且“文革”开始时也已开始记事， 从小学到中学的全过程，都受的是“文革”式教育，“文革”结束 时则已接近成年了，算是目睹了“文革”的全过程，对“文革”有 较清晰的感性认识。而后者，则“文革”结束后才上小学，他从 小学到中学所受的教育，便完全不一样。这样两个人，虽出生 于同一年代，但在一定意义上，可说是两代人  有时候，差 五岁便如同隔世；有时候，差五十岁，或许还是同代人。再说， 一个1960年出生于大都市的人，与一个同时出生却成长于偏 僻乡村的人，也几乎是在两个不同的世界里长大的，二者之间 的差异，肯定也远大于共性。所以，以年代来区分作家，恐怕也 是经不起细究和深究的。

而又听说，六十年代出生的作家也已过时了，现在登场的 是七十年代作家群。那么,七十年代作家群，能跨过世纪吗?



老子，儿子与孙子

今天翻阅报纸，在几家不同的报上都看到同一条消息， 说是辽宁某地有一“丧尽天良”的男子，“宁死也不肯赡养老 母”。这老母有三个儿子，她要求三个儿子每人每月付赡养 费五十元，其他二子都照付，独有这一子每月只肯付二十 元。老母诉之法院，法院强令其按母亲要求办。他虽嘴上答 应，但实际仍只每月送上二十元。老母无奈，只得再求助于 法院。法院便欲没收其金戒指，充作赡养母亲之资。他却一 口将戒指吞下，并宣称：“宁可死也不给她!”

吞金是要死的，从他说出的这句话，可见他是明白这一 点的，那么,他的行为就是在自杀。宁可用戒指将自己杀死， 也不肯用戒指将老母养活——他分明对母亲有着非同寻常 的仇怨了。这个男子不愿按母亲的要求，与其他两个兄弟付 同样的赡养费，看来并非只因为舍不得钱。这一点，几处报 道虽都未明言，但从对事情的叙述中，却可以做出这样的判 断。至于作为儿子，为何对母亲如此心怀仇怨，几处报道都 未触及，但我却想了一想。

对母亲的仇怨，在这个男子心中应该存在并非一日了。

这仇怨的产生，也许是因为母亲曾强硬粗暴地干涉过他重 大的人生选择，例如，干涉过他的婚事，使得他与深爱的姑 娘忍痛分手；也许是因为母亲曾十分偏心，对别的儿子的疼 爱远超过对他；也许是因为……如果是这样，那他的“不孝” 在我们心中激起的感受就会有所不同。我并非说，如果情形 真如此，他的“不孝”就应该被谅解，被肯定。而是说，如果他 对母亲的仇怨不为无因，那他的言行即便仍可谓之“丧尽天 良”,但却并非不可理喻。

“不孝之子”或“之女”,在今日中国，仍颇有人在。确乎 自古就有一类堪称“孽子”的人，父母含辛茹苦将其拉址成 人，甚至从小对他百依百顺，宠爱有加，从未对他有过足以 令他产生怨恨的伤害，但他却视父母为陌路，甚至视之如寇 仇，对年老的父母横竖看不顺眼，宁可花数百元引儿女一 笑，不肯花数十元供父母一饱。但有“不孝”行为者，却并非 都是此种人。在数千年来的中国，“不孝”,恐怕更多的时候， 都多多少少地有因，也就是说，做父母的那一面，也多多少 少地有些责任。

多年前，我回到家乡时听说过一件事：某村的一个老年 男子，与儿子长期争争吵吵。有一天，争吵过后，他抱起五岁 的孙子， 一头扎进水塘。入水前，嘴里还喊声不断。原话我 当时便未听清，极度的厌恶令我也没有启齿去问，只记得大 意是：我养儿子已无用，你又何必要你儿?

听完这件事，我长久地沉默着。讲述这件事的人并不曾 提到尸体打捞的情形，但我的眼前却出现一老一幼两具尸

体湿淋淋地摆在塘坝上的情景——-这真是人间最惨的景象 之一种。

凭直觉，我断定在这个老者与儿子的冲突中，他肯定不 是完全无辜的。这个老者既然忍心让嫩芽般的孙子与自己 同归于尽，那他平素能对儿子有怎样的言行，也就可想而知 了。我甚至觉得，对这样的一个父亲，那个儿子的“不孝”,有 几分值得同情。

我原本以为，以残害孙子的方式来报复儿子，是吾乡那 个老者的“独创”,因而也是一个特例。但近读袁枚的《随园 诗话》,却发现这方式的发明权并不属于吾乡的那个老者。 《随园诗话》卷八之四，有这样一段：

有箍桶匠老矣，其子时时冻馁之。子又生孙，老人 爱孙，常抱于怀。人笑其痴。老人吟云：“曾记当年养我 儿，我儿今又养孙儿。我儿饿我凭他饿，莫遣孙儿饿我 儿!”此诗用意深厚，较之“因子不孝，抱孙图报仇”者， 更进一层。

“因子不孝，抱孙图报仇”,这句加引号的话不知典出何” 处。但既然袁枚也是在引用别人的话，可见此种报仇方式也 是古已有之了。原来吾乡那个老者不过是延用了一种传统 的报复儿子的方式。我本来对这个老者厌恶至极。但既然 始作俑者并不是他，我对他的厌恶理应稍有缓解。但一想到 中国竟自古便有这样一种惩罚儿子的方式，又不免打了一

个冷噤。

日本有一个家喻户晓的传说：有一男子，嫌母亲老而不 死，每日要供其饮食，于是有一天，他背起老母，向山的深处 走去，准备把母亲扔在那里，让野兽来解决掉。伏在背上的 母亲，走一段便要儿子停一下，好让她在路边树上做上记 号。儿子问这是为何，母亲说：“怕你回来时迷了路。”儿子且 惭且愧，鼻酸泪流， 一转身，又把母亲背回了家，从此事母极 孝。这故事与袁枚所说的老箍桶匠的故事颇有几分相像。但 不知“因子不孝，抱孙图报仇”的传统在日本或别的民族那 里是否也有。如这方式为中国所独有，那咱们就又多了一种 “国粹”。

中国人家族观念重，家庭意识强。家中的风景，自古便 千奇百怪，丰富多彩。老子，儿子与孙子，三代人也常常演出 悲剧，喜剧和闹剧。有一年回乡，我也听说这样一件事： 一中 年男子持一根竹棍教训儿子，刚在儿子屁股上不轻不重地

打了一下，便觉自己屁股上不轻却重地挨了一棍，惊回首， 却是老父也高扬竹棍在后，急问：“您老这是干啥?”老父答

曰 ：

“你能打你的儿子，我就不能打我的儿子吗?”

为一只蝎子喝彩

今天的中国人，对命名各种新的“文化”倾注着极大 的热情，以致于“文化”这个词，可以被拉来与任何一个 名词或动词配对。如果有人能“考证”出杨贵妃在她家的 屋后撒过一泡尿，她一定会郑重地盖起一座亭子，立起一 块石碑，大张旗鼓地开发“御尿文化”的。当“文化”这 个词被如此作践时，这个时代的文化也就离娼妓不远了。

不过，在这些年涌现出的各种“文化”中，有些却确 乎是有名有实的。例如，所谓“吃文化”的说法便颇能成 立。吃，在中国实在是一种文化，而且堪称博大精深。二 千五百年前，许多民族还在茹毛饮血，咱们的孔老夫子就 已经“食不厌精，脍不厌细”了。此后呢，中国人的味觉， 更以不可阻挡之势发达着。 一部“吃文化史”,也就是一部 中国人味觉的发达史。中国的“吃文化”.就植根于一些中 国人舌头上的味蕾里。热衷于研究中国的“吃文化”者，想 来都明白中国人的味觉之发达，是当之无愧的世界第一；但 他们还应该同时明白，中国人味觉的发达与生命力的衰退，

是同步的，是成正比的。把大量的时间和聪明才智花在美 味的享受上的民族，总难免被别的民族当作美味来享受。

这一点，是中国的历史一再昭示过的。

我知道，就在此刻，大大小小的酒店饭馆里，“吃文 化”正以多彩多姿的面目，感性地色香味俱全地显现着。在 这些地方，通常上演的，只有喜剧，或丑剧和闹剧。但偶 尔也会有悲剧发生。前几天在报纸上读到一则消息，说是 某地一男子受友人邀请，到饭店吃饭，友人要了一盘醉蝎， 当他将某一只蝎子送进嘴里时，没想到该蝎子酒量特大，并 未醉得失去反抗力，他上下牙一合，蝎子也就十分正当地 实施了防卫-  反咬了他正在咬的口一口。不知是否醉蝎 毒性也特大，总之这一咬，令他当场半身偏瘫，被送进医 院，花费了许多钱，也未能治好……如果终于治不好，他 就只能终身以偏瘫的姿态，在无穷无尽的痛悔中，度过那 一个又一个漫长的日夜了。真是一咬牙成千古恨哪!当他 日复一日，夜复一夜地躺在那里时，他一定会一遍又一遍 地想：假如根本没交那个朋友，假如那个朋友那天没请自 己吃饭，假如吃饭时没点醉蝎这道菜，假如这盘菜中没有 那只仍能拼死一咬的蝎子，甚至，假如那只蝎子不是由自 己夹起……

对这个被口中美味一口咬得偏瘫了的人，我当然应该 怀有同情，并且衷心希望他终于能康复。然而，如果把他 作为中国人的代表，而让那只蝎子代表动物界，我便要说： 咬得好!

我以前只知道咱们中国有醉虾这道菜，也曾在饭店里 刻意观察过邻桌的同胞对醉虾的品尝。至于醉蝎，这回是 头一次听说。是古已有之，还是“吃文化”在当代的创新， 我不知道。蝎，被中国人视作五毒之一，寻常碰见，也都 有些畏惧。把人心狠毒说成是“蛇蝎心肠”,也说明在人们 眼里，蝎是与蛇同类的。与虾相比，蝎是强者。但也正因 为此，醉蝎比醉虾，更具有挑战性，刺激性，也更能产生 一种原始的快感：你不是五毒之一吗，你不是很能咬人吗， 瞧!我现在生吃你了，吃你，还要让你知道，你有能耐你 咬呀，咬呀!……终于有一天， 一只蝎子从沉醉中醒来，愤 怒地朝着正在吞噬它的嘴巴狠狠地咬了一口。真是不咬则 已， 一咬惊人哪!通常人类被蝎子咬一口，虽然也会红肿 起来，疼痛难忍，但不致于有很严重的后果。但这只醉蝎 的一咬，却令一个青壮男子死去一半。这是怎样不可思议 的一咬!这是怎样卓绝不凡的一咬!这一咬如此辉煌!这 只蝎子的“醉咬”,莫非也如咱们人类的醉拳一样，有非同 寻常的力量?

烹调术是“吃文化”的题中应有之意。“吃文化”的发 达，意味着味觉和烹调术的双重发达。而味觉和烹调术，千 百年来，则是一种相互需要，相互推动，相互创造的关系。 美妙的音乐需要能欣赏音乐的耳朵，优秀的文学需要能欣 赏文学的心智，同样，高超的烹调术，需要能品尝美味的 舌头。 一个杰出的厨师遇到一条敏锐的舌头，也会有高山 流水遇知音之感。善于鉴赏美味，也是一种才能。 一个味

觉超群的美食家，总是吃不到像样的菜肴，也是一种怀才 不遇，明珠暗投。陆文夫小说《美食家》中的那个美食家， 其味道敏感到能分辨出味道与味道之间千分之一的差别。 试想，这样的味觉，对烹调术的要求有多高。如此发达的 味觉，迫使烹调术也不断地发达，而不断发达的烹调术又 反过来使人们的味觉愈来愈敏锐。如果有厨师能够高明到 让味道与味道之间具有万分之一的差别，他就必定会创造 出能辨别这种差别的舌头来。

我曾目睹过这样一件事： 一条青鱼端上餐桌，嘴巴还 在不停地开合着，在人们你一筷我一筷地吃它的过程中，那 嘴巴依然在缓慢地“嗫 ”着。这亘古沉默的水族，这一 刻，不知想向人类说些什么。朝上的一面头部以下被吃得 差不多时，那嘴巴还在动。终于，满桌的人都生出些“不 忍‘鱼’之心”,便喊服务员小姐来将它端走。小姐刚将盘 子端离桌面，那半边鱼却猛地一弹，落到了地上……这鱼， 也的确熟到了能吃的程度，但却又分明在被吃掉一半后还 像在活着-  我不知道厨师是怎样做到这一点的，我只感 到，在这种烹调术里，有着一种精致的残酷。

二

我对中国的“吃文化”从未有过研究，对“吃文化”中 残酷的一面，也了解得很不够 听说，中国还有猴脑这道 菜。而取猴脑的方法，则是将猴子置于铁笼内，只露出头 部， 一锤砸下去，让脑浆流出……在书上，还见过一种活

取畜肉的做法。把牛或驴等畜类绑在树上，四脚也牢牢固

定住，然后一块一块地割下肉来 ……

能活取畜肉的民族，也会活取人肉。清代纪昀在《阅 微草堂笔记》中，记述了一个“菜人”的故事：明崇祯末 年，河南，山东“大旱蝗”,草根树皮都被吃尽后，人便以 人为食。“妇女细孩，反接鬻于市，谓之菜人。屠者买去， 如划羊豕。”有一天， 一位姓周的商贩，归家途中到饭店就 餐，屠者说肉已卖完，请他稍等，“俄见曳二女子入厨下， 呼曰：‘客待久，可先取一蹄来。’急出止之，闻长号一声， 则一女已生断右臂，宛转地上…… ”

应该提醒热衷于研究中国“吃文化”的人，不要忘了 中国古已有之的人吃人的现象。在中国的正史，野史，小 说，笔记里，人吃人现象的记载、叙说之丰富，肯定也是 世界第一。

人吃人现象，固然在各民族历史上都有。西方专门研 究此种现象的学者.把这种现象分为“求生性食人”和 “习得性食人”两类。仅仅为了果腹活命而吃人，是为“求 生性食人”。此种“求生性食人”,在各民族那里不但过去 曾有，将来也仍可能有。只要有大饥懂发生，人吃人现象 便难以避免。但同是“求生性食人”,吃法却也有异。只吃 死了的人，将人弄死再吃与活割人肉，其间便有差别在。 《阅微草堂笔记》里“菜人”的故事，应算是“求生性食 人”,但那种活割人肉，而且干脆将人臂称作“蹄”的现象 却又分明是有民族特色的。

至于“习得性食人”,则是指人非为充饥果腹而吃人。 “求生性食人”是纯生物学的原因导致的，是一种真正意义 上的“禽兽行为”。“习得性食人”,则与生物学原因无关， 是一种只有人类才有的现象，因而也就是一种“文化现 象”了。“求生性食人”,其根本原因，各民族相同。“习得 性食人”,则咱们中国与别的民族颇为有异。在其他民族的 历史上，“习得性食人”通常是有着宗教和迷信方面的原因 的。而中国历史上的“习得性食人”原因却是很世俗，很 “形而下”的。中国有一句成语“食肉寝皮”。仇深恨大到 极致时，中国人便有一种将对方吃掉的渴望。因此，在中 国人那里，“习得性食人”,很多场合便表现为报仇雪恨的 一种方式。

而以人肉为罕有的美味，怀着一种美食家的心态去吃 人，也是中国人“习得性食人”的一种原因。这样一种人 吃人现象，是无论如何应该引起“吃文化”研究者注意的。

春秋时期的齐桓公姜小白，是一代大有为之君，但也 是一个“好味”的美食家。有一天，他对近臣易牙说：“我 什么肉都吃过，就是没有吃过人肉。”言下之意，很想尝尝 人肉的味道。对于美食家来说，品尝从未吃过的东西，永 远是一种快事。而这个易牙，不但是善于邀庞的奸佞，也 是一个长于调味的烹调家。于是，当天晚上，他就把自己 三岁的儿子杀了，做成一盆肉汤送到齐桓公面前，齐桓公 品尝之后，赞不绝口。

对中国历史上的人吃人现象，中国学者进行专题性研

究的很少。倒是韩国裔的美籍学者郑麒来教授，写了一本 《中国古代的食人》(中国社会科学出版社1994年版)。在 书中，他就特意论及了中国古代人为追求美味而吃人的现 象。这里且抄一段书中的话：

……元代陶宗仪在《辍耕录》中曾对人肉有所评 判。他说儿童的肉是最好吃的，其次是女人肉，再次 是男人肉。宋代文人庄绰在《鸡肋编》中谈到人肉时， 则更为具体。他提到了当时有关人肉的隐语。儿童被 称为“和骨烂”,意思是说，由于儿童肉在煮烂后，可 连骨头一起全部吃掉，为上等美味。而年轻貌美的女 子则被称作“不羡羊”,意思是比羊肉更鲜美。老而瘦 的男人则被叫做“侥把火”,意为烧不烂，是人肉中最 不好吃的。而对人肉的通称则是“两脚羊”。

这里提到的，简直是一份人肉食谱。研究中国古代美 食的人，研究中国古代的“吃文化”者，能对此视而不见 吗?

庄绰在《鸡肋编》中，说到唐代著名盗匪朱粲一生吃 人无数，并且特别喜欢吃醉人，“啖醉人如食糟猪”。这真 令我双目一跳。咱们现在有醉虾，醉蝎，原来在中国古代， 醉人，也是一道美味。

研究中国古代美食的人，研究中国古代的“吃文化”者，

能在这醉人面前转过身去吗?

三

中国烹调术中那种诗意的野蛮，中国“吃文化”中那 份精致的残酷，令我想到中国的另一类文化  “刑文 化”。中国古代刑罚方式的丰富，其中蕴含的人性和民族心 理等方面的内容之深厚，足以使一种“刑文化”得以成立。 如果有人有志于研究中国古代的“刑文化”,一定会有独特 的收获。而如果将中国古代的“吃文化”与“刑文化”进 行细致的比较，也一定会有惊奇的发现。

在中国古代，历代官府制定的刑罚方式，已够花样繁 多了。而酷史和匪盗发明了更多的行刑方式。还有一些民 间的所谓“家法”,也是很残忍的。在怎样让人更痛苦方面， 在如何使对方求生不得求死不能上，咱们中国人的想象力 之发达和操作之精确，恐怕也是其他民族望尘莫及的。而 这种想象力的发达，这种操作的精确，从咱们的烹调术中， 从咱们的“吃文化”里，也同样鲜明地表现出来。

一条鱼，吃了一半嘴巴还能一张一合，甚至还能从盘 中跳到地上，这种令其虽熟犹活，虽活犹熟的功夫，实在 算得上高超。而中国古代的刑罚方式，往往刻意追求的，也 是这种效果。鲁迅在《病后杂谈》中，引了一段记叙张献 忠祸蜀的文字，说的是一种剥皮方式：“又，剥皮者，从头 至尻， 一缕裂之，张于前，如鸟展翅，率逾日始终绝。有 即毙者，行刑之人坐死。”这种方式，对行刑者有两条要求， 一是要剥得美观，二是要让被剥者在皮被剥去后再活一些

时候，如当场死掉，操作者便须“偿命”。这真是一种高难 度的动作。但这与咱们的烹调术不是大有相通之处么?

鲁迅曾将西方、日本和中国古代的刑罚方式进行过比 较，并且写过《虐杀》一文，可惜此稿未曾发表便遗失了。 鲁迅考察的结果，是中国古代刑罚方式之残酷，发明者用 心之新奇大胆，都超过西方和日本。这就是说，咱们不但 “吃文化”世界第一，“刑文化”也是世界之最。在烹调和 刑罚两方面，咱们的祖先都极有探索和创新精神。

在中国古代，有些人堪称酷刑发明大家。例如，武则 天时期的宠臣来俊臣，在中国酷刑史上，就是一个“大 师”级的人物。他使用的酷刑，仅只“枷”一项，就有十 种名号：“定百脉”,“喘不得”,“突地吼”,“著即承”,“失 魄胆”,“实同反”,“反是实”,“死猪愁”,“求即死”,“求 破家”。

来俊臣不但善于发明酷刑。而且在这方面也善于接受 别人的建议。他与同是酷吏的周兴是好友。 一天，武则天 把一封告发周兴谋反的信交来俊臣处理。正好这天来俊臣 与周兴共进午餐。来问周：“囚犯多不服罪，用什么方法对 付他们?”周兴答道：“这个容易。把它放进大缸里，四周 燃起炭火，他就非认罪不可。”来俊臣命人如是布置妥当后， 对周说：“有人告发老兄谋反，我奉命调查，请兄到缸里去 吧!” - 这就是“请君入瓮”这个成语的由来。

“凤凰展翅”、“霸王别姬”、“龙虎斗”、“仙人献果”、 “雪婴儿”、“玉女登梯”- 如果我说这些都是菜肴的名称，

恐怕没有人会怀疑。但这六种称号中，有三种是菜名，有 三种则是来俊臣发明的酷刑的名称。所谓“凤凰展翅”,便 是把人手足绑上短木，像拧麻花一样地扭绞双臂。而所谓 “雪婴儿”,则是将青蛙活剥后，再粘裹上精豆粉，是一种 美味。这二者， 一为酷刑名， 一为美食名，但都同样富有 诗意。在中国古代，残酷的刑罚和桌上的美馔，都会有一 个香艳的名字，细想想，却又并非没有道理。

在《病后杂谈》里，鲁迅有这样一段感慨：

……医术和虐刑，是都要生理学和解剖学智识的。 中国却怪得很，固有的医书上的人身五脏图，真是草 率错误到见不得人，但虐刑的方法，则往往好像古人 早懂得了现代的科学。例如罢，谁都知道从周到汉，有 一种施于男子的“宫刑”,也叫“腐刑”,次于“大 辟”一等。对于女性就叫“幽闭”,向来不大有人提起 那方法，但总之，是决非将她关起来，或者将它缝起 来。近时好像被我查出一点大概来了，那办法的凶恶， 妥当，而又合乎解剖学，真使我不得不吃惊。但妇科 的医书呢?几乎都不明白女性下半身的解剖学的构造， 他们只将肚子看作一个大口袋，里面装着莫名其妙的 东西。

千奇百怪的虐刑，都以最大限度地使受刑者感到痛苦 为目的。而要让受刑者尽可能地饱尝苦楚，前提便是要让

他活着，并且始终对痛苦保持感觉。如果受刑者很快便毙 命，那种种虐刑发明出来便毫无意义。既要施以虐刑，又 要让受刑者在这过程中始终感觉到这虐刑，那就非对人体 的结构有准确的了解不可。中国历史上的那些虐刑发明家， 虽然未必对人体解剖学有清醒的理论认识，但他们却凭直 觉“天才”地把握了它。

同样，中国的屠宰和烹调术，也显示出对动物学知识 的精确了解。“宫型”,“幽闭”,是作为一种刑罚而施之于 人的，然而，同样的手术也会为美食的目的而施之于动物。 汪曾祺先生有一篇散文《建文帝的下落》,记游云南武定狮 子山上的正续禅寺一事。相传建文帝出逃后在这里为僧，所 以这庙里香火很盛，因为“中国的农民始终对皇帝保持着 崇敬”。汪先生的文章，以这样一段话结束：“武定出壮鸡。 我原以为壮鸡就是一肥壮的鸡。不是的。所谓‘壮鸡’,是 把母鸡骗了，长大了，样子就有点像公鸡，味道特别鲜嫩。 只有武定人会动这种手术。我只知道公鸡可骗，不知母鸡 也可骗也!”这里说到的事情，总让我有一种作呕感。为了 美味，中国人把多少心思用在对动物的算计上呵，真可说 无恶不作。中国的“吃文化”里，有着怎样下作的成分!

对人施以虐刑，对于施刑者来说，是为了求得一种无 可替代的精神享受。让对方最大限度地感受痛苦，而自己 便鉴赏这痛苦。面对痛楚不堪的受刑者，施刑者便是面对 一盘精神美味。正是这样一种对精神美味的追求，使得他 们对发明各种虐刑有高度的热情，并把这方面的才华发挥

到极致。而对动物施以虐刑，则是为满足舌头的快感。这 二者在动机上，也可相通。

把“吃文化”与“刑文化”相提并论，还因为在中国， 吃，原本便是刑罚之一种。无论是官方还是民间，饮血食 肉，啖心嚼肝，都是一种惩罚方式。例如《隋书》记载，当 斛斯政被逮捕后，有人对隋炀帝说：“斛斯政之罪，天地所 不容，人神所同忿。若同常刑，贼臣逆子何以惩肃，请变 常法。”炀帝觉得有理，“于是将政出金光门，缚政于柱，公 卿百僚并亲击射，脔割其肉，多有噉者。”类似的记载，历 史上很常见。有的史书上说，唐代的酷刑“大师”来俊臣 被处死后，也被人们你撕一块我扯一块地吃掉了，若果真 如此，那么,一代“大师”便化作了许多人的粪便。

这种惩罚性的吃，并非只出现于古代。本世纪初，徐 锡麟在安庆刺杀安徽巡抚恩铭后被捕，而他的心肝便被恩 铭的卫兵炒吃了。据说，三十年代，有的地方的国民党官 兵抓到共产党后，也把他们的心肝用来下酒。

如果对“吃文化”做广义些的理解，那么,这种惩罚 性的吃，自然也在“吃文化”范畴内。而这样一来，中国 的“吃文化”与中国的“刑文化”,便有了重叠之处。

四

六七十年代，我生活在乡村。后来栖身城市后，每到 夏日，我便怀念故乡的蝉声和蛙鸣。

明月别枝惊鹊，清风半夜鸣蝉。

稻花香里说丰年，听取蛙声一片。

这类的诗句，总让我生出些思乡的情绪。然而，故乡的蝉 声和蛙鸣，其实已不复有当年的声势和气派了。“春眠不觉 晓，处处闻啼鸟”,也将成为昔日的记忆。蛙声，蝉鸣，鸟 语，即便在乡村，也日益稀薄，零落着。这原因， 一是农 药的大量使用，另一种，便是被人们吃掉了。

我有时还会在夜间突然怀念起故乡的狗吠。“深巷寒 犬，吠声如豹”,王维的这句话，则总把我带回故乡的寒夜 中。往往是， 一只狗先叫起来，几声过后，邻里的狗开始 助威，紧接着，全村的狗一齐呐喊，很快，邻村的狗吠也 被引燃。谁家的孩子被吵醒了，哇哇地哭了起来。而被惊 醒的大人，则使劲干咳几声，这是对门外可能出现的盗贼 的警告……狗吠，是乡村之夜的灵魂。“一犬吠影，百犬吠 声”,是乡村的夜曲。没有狗吠的乡村之夜，还有什么资格 称作夜?是大大小小的狗们，将乡村的夜色吠得深重起米， 又是它们将夜色吠得稀薄。当第一缕晨曦被它们呼唤出来 后，它们便要下岗了，将头埋在两条前腿间，睡上一觉…… 但如今回到故乡，已见不到狗了。狗，已成了争相捕杀的 目标。谁家要是养条狗，稍稍长大一点后，便会在一个夜 间突然消失，成为不知何人的盘中餐。

没有了鸟语，没有了蝉声，没有了蛙鸣，没有了狗吠， 故乡还有什么可怀念的呢?

我记忆中的故乡，活活被故乡人吃掉了。

然而，对于“天上飞的不吃风筝，地上走的不吃板 凳”的中国人，终于有一只蝎子起来教训他们了。曾经在 电视上看过一部介绍蝎子的科教片，知道蝎子的存在有亿 万年之久了。亿万年来，有哪一只蝎子有过如此神奇的一 咬?一口咬得人半瘫，对于蝎类来说，这是怎样的英雄壮 举，这是怎样一种快意的复仇!- 让我们为这只伟大的 蝎子欢呼，喝彩吧!

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | 精神立场的分化 |  |

精神立场的分化

在人类社会，从日常生活到思想文化领域，某种事物、 某种观念的危害，常常以正反两种方式表现出来。积极地肯 定某种有害的事物，信奉某种错误的观念，意味着是这种事 物和观念的受害者。而有时候，极力地规避某种有害的事 物，过分刻意地警惕和抵制某种错误的观念，也会使人在另 一种意义上受到束缚，也可能使人偏离和丧失正常、正当和 正确的立场，陷入另一种乖谬，从而成为某种事物和观念的 另一种形式的受害者。

仅在文艺创作中，类似的例证便并不难找。例如，为求 与某种作家某部作品相似而对之进行生吞活剥、东施效颦 的模仿，自然是有害的，是一种不正常、不正当、不正确的创 作方式；而相反，为求与某个作家某部作品不同而刻意反其 道而行之，也同样是一种走火入魔，同样难以有好的结果， 也同样是受了模仿之害——只不过是以反模仿的方式表现 出来而已。再如，在文艺创作中，急功近利，追求作品对现实 生活的立竿见影般的作用，固然是一种歧途，是功利主义的 受害者；而反之，为避功利之害而将摈除、放逐功利作为目

的，念念不忘对功利的回避，从而躲入“唯美”的象牙塔，也 同样是离开了创作的正道，也同样是受了功利主义之害 —只不过是以刻意反功利的方式表现出来而已。

数十年间，极左的思想观念给中国带来的灾难，真是无 论怎样形容也不过分。在很长一段时期内，曾经绝大多数人 都是左的思想观念的程度不同的信奉者、实行者，因而也是 左的思想观念的受害者。醒悟过来的人们，会痛切地感受到 防左、反左的必要。左的危害给人们留下的记忆太深刻了， 以致于在一些人心中，形成一种巨大的“恐左情结”。他们把 防左、反左作为最高的目的，把是否左作为判别一切事物的 尺度。社会只要不回复到极左时期的那种状况，便是可以认 同的、肯定的。任何事物，只要不左便好；任何观念、行为，只 要具有防左、反左功能，只要能抵制左的复辟，便当然地具 有了正面的价值，便是值得鼓励、赞美的。再糟的状况，再坏 的行为，再不合理的现象，只要不左，便不值得大惊小怪，便 具有了存在的理由，因为他们已经习惯了这样看问题：“不 左就好”,“总比左好”。

在某些特殊的历史时期，在某种严重的历史关头，将防 左反左作为唯一、最高的目的，将是否左作为判别一切事物 的尺度，的确具有某种必然性、合理性、必要性。然而，细想 想，这样一种防左反左心态，这样一种判别事物的尺度，这 样一种看待问题的眼光，这样一种面对社会的精神姿态，本 身也毕竟是大有问题的。这样一种立场，本身也陷入了另一 种谬误，也蕴含着另一种危险。

左，的确能够并且曾经使社会变得不健康不合理，给社 会带来巨大的灾难。但使社会不健康不合理，使社会陷入灾 难的因素，却并非只有左这一种。社会不健康不合理的表 现，社会陷入灾难的方式，有多种，因而，导致社会不健康不 合理，使社会陷入灾难的原因也有多样。 一般说来，并非只 要阻击、抵抗、清除了左，社会就必然变得很健康很合理。在 通常情况下，说一种观念、 一种行为、 一种现象不左，正如说 一个人不瞎，并没有说明更多的问题。 一个不瞎的人，还可 能聋、跛。因而，“不左就好”,也正如“不瞎就好”一样，都是 荒谬的。而一种观念， 一种行为， 一种现象，也完全可能既天 然地具有阻击左、抵抗左、消解左的功能，同时本身又是病 态、丑恶、下作的。这样的例子举不胜举。如果真正从社会 健康、合理的角度出发，那对这种观念、行为、现象，也同样 应该予以否定、批判，至于其对左所具有的阻击、抵抗、消解 功能，则根本不应在考虑之列。而如果以防左反左作为唯一 的、最高的目的，如果以是否左作为衡量一切事物的尺度， 如果一味地以“不左就好”、“总比左好”的眼光看取事物，那 对这些观念、行为、现象则也要予以认可、肯定、赞美，而这 种时候，便显出这种防左反左立场的偏颇和危险。尤其当社 会现状发生了巨大的变化，当许多问题，许多现象已远非用 左或不左所能涵盖、解释得了时，这样一种立场就更使人不 能对对象做出清楚、准确的观察和判断。在这种时候，就更 显出站在这样一种防左反左立场上的人，实际上也是左的 受害者—-只不过是以防左反左的方式表现出来而已。所

以，“左害”,也是有正有反的；信奉、鼓吹左的思想观念，用 左的眼光看问题，用左的尺度衡量事物，是左的正面受害 者；而始终将防左反左作为唯一的、最高的尺度，用“不左就 好”,“总比左好”的眼光看待万事万物，则是左的反面受害 者。

受左的反面之害很深的人，会有意无意地认为， 一个知 识分子， 一个文化人，面对社会时，只应有两种态度：要么 左，要么不左或反左。前面说过，在某些特殊的历史时期，在 某种严重的历史关头，将防左反左作为唯一的、最高的目 的，将是否左作为判别一切事物的尺度，的确具有某种必然 性、合理性和必要性。因而，在这样的时候，所谓知识分子， 所谓文化人，也的确只能分属两种阵营：要么属于左的阵 营，要么属于不左或反左的阵营。在九十年代最初的几年 间，中国知识文化界的确呈现出这样一种局面。左或不左 (反左),的确在几年间曾是用来评价衡量一个人一种观点 的首要甚至唯一的标准。在那期间，左或不左(反左),曾是 头等重要的问题，其它的问题，其它的分歧，在这个问题面 前都显得无足轻重。

然而，随着社会状况的发展，随着文化面貌精神气候社 会心理的变化，许许多多问题都撑破了左或不左(反左)这 两条口袋。再用这两条口袋想把各种现象，各种观点，各种 人都装进去，已经很难了；再用是否左作为检验万事万物的 尺度，就难免捉襟见肘，方构圆凿。在发展变化了的社会文 化现象面前，知识文化界再保持那种只有左或不左(反左)

两种阵营两种立场，便显得很不合理了。而由于某种原因，

这种不合理的状况，颇持续了一段时间。

而最近两年间，知识文化界的种种论争，终于打破了这 种不合理的局面。在论争中，人们终于跨越了左或不左(反 左)的界限，亮出了各自的精神立场。论争终于使知识文化 界在精神立场的意义上发生了一次重要的分化。这无疑是 一件好事，也是必然要发生的。这种分化，在某种意义上，意 味着知识文化界开始摆脱左的反面束缚，开始清除左的反 面危害，开始回复到一种正常的精神立场上来——这就是 最近一两年的文化论争所具有的最起码的意义。

值得一提的是，在这两年的文化论争中，人们各自亮出 自己的精神立场的同时，有人也显出了他的风派嘴脸和叭 儿面目。这种人，可以刚刚高喊着“信仰是一面不倒的旗”, 对张承志及其《心灵史》极尽称颂揄扬之能事，紧接着又否 定起张承志的宗教情怀，并“不厌其烦”地大谈其“高调”之 危害；可以刚刚在人文精神的讨论中唾沫横飞，紧接着又转 弯抹角地想把这场讨论的意义否定掉。这种人，在那种“黑 云压城城欲摧”的严重时刻，会踮起脚尖，伸出舌头舔一舔 云脚，也就毫不奇怪。面对这种人的表演，只能让人感叹：风 派和叭儿毕竟是代不乏人的。

“红卫兵”这顶帽子

现在是1996年的春季。按照麦克法夸尔在《文化大革 命的起源》中的说法，三十年前的此时，中国“看起来是一个 稳定的、有秩序的、团结的国家”;“但仅仅几个月时间，这种 和平统一的景象就破碎了。在外国人和大多数中国人毫无 察觉的情况下，无产阶级文化大革命的第一轮排炮就已经 打响”,一直要到十多年后，这场以“革命”名义出现的灾难 才被宣布“结束”。

从“文化大革命”“结束”到现在，也已二十年过去了。然 而，人们对它的反思，清算，研究，应该说并不令人满意。甚 至可以说，存在着这样一些现象：“文革”中出现的某些真正 应予清除、否弃的东西，在今天却仍被宽宥、称颂，而“文革” 中出现的某种真正值得肯定、继承的东西，在今天却也被厌 薄和冷落。更有甚者，在一些人那里，“文革”成了一顶帽子， 一根棍子， 一面盾牌，他们充分利用着人们对“文革”的憎恶 来为自己辩护……

在《错开的药方》(见《文艺争鸣》1996年第1期)这篇 文章里，我指出，从七十年代末到八十年代中期，对“文革”

一 的反思经历了两个阶段。从七十年代最后几年到八十年代 最初几年，对“文革”的反思，主要是在社会/政治层面进行 的，即人们主要关心的是怎样从制度上、从政治体制上预防 和杜绝“文革”式悲剧的重演。而在八十年代中期，人们对 “文革”的反思进了一步，深入到了历史/文化的层面，即从 传统文化中探寻导致“文革”式悲剧发生的根源，因而，怎样 对待传统文化，便成了一个聚讼纷纭的问题。这两个阶段的 反思，不管深度如何，成就怎样，其基本路向无疑是正确的。

在八十年代最后的几年和九十年代最初的一两年间， 反思“文革”的声音其实基本上沉寂了。而在最近几年，这种 声音又高昂起来。而这次的所谓“反思”,则是在理想/激情 的层面进行的。在“文革”中，中国大地上激荡着一股迷狂般 的理想与激情，这在“红卫兵”一类人身上表现得尤为突出、 典型。对“文革”中迸发的这种理想与激情，做出冷峻的反 省，挖掘出其迷狂的根源，无疑是有必要的。然而，因此而否 定任何形式的理想与激情，并推崇一种犬儒精神，则只能将 对“文革”的反思引入一条歧途。在今天热衷于从理想/激情 的角度对“文革”进行“反思”的人看来，“文革”中最有害最 可怕最应该在今天清除的，便是那种理想与激情，但他们似 乎忘了，“文革”中最有益最可贵最应该在今天保留、继承、 发扬的，也是一种形式的理想与激情，这种形式的理想与激 情，在遇罗克、张志新和顾准等人身上有着光彩照人的体 现。

“文革”是一场惨酷的灾难。在这场灾难中，文化和人性

方面的卑劣、肮脏、邪恶得以充分暴露，然而，另一方面，文 化和人性中真正高尚、清洁、正义的一面也在一些人身上得 以超常地彰显。我们过去谈到反思“文革”时，总把这仅仅理 解成对“文革”发生根源的挖掘和对“文革”中卑劣、肮脏、邪 恶的东西的审视，这当然自有其道理。但我以为，对“文革” 的反思，如果仅限于防止什么,根除什么,那还是不够的，还 应该包括对“文革”中出现的种种闪光的东西、宝贵的东西 的辨别、分析、保留、发扬。如果说，“文革”中，在“红卫兵”一 类人身上，表现出一种应予否定的理想与激情、神圣与崇 高，那么,在遇罗克、张志新、顾准等人身上表现出的理想与 激情、神圣与崇高，则是值得珍惜、肯定的。没有理想与激 情，没有神圣与崇高，不可能想象遇罗克、张志新会在举国 一片狂热中，不惜身家性命地坚持发出一种清醒的声音。没 有理想与激情，没有神圣与崇高，顾准也不可能在如此艰难 的境遇中，为祖国的前途民族的命运进行那样卓越的探索、 思考。关于顾准，在这里应该多说几句。顾准的思想，顾准 对一些问题的具体看法，固然在今天即便在学理的意义上 也仍然不乏光彩，但顾准在今天的价值，更主要体现在其精 神、人格上。这方面的价值，才真正是不朽的。茨威格在其 回忆录《昨日的世界》中，写到罗曼·罗兰在第一次世界大 战中的表现时说：“在那人类的疯狂年代，他处处为伸张正 义和人性作出表率……我在一个活着的人身上看到了另一 种英雄主义，即那种有思想的英雄主义，有道德的英雄主 义。”当无数人受一种迷狂般的理想与激情驱使，被一种邪

恶和不义的“神圣”与“崇高”支配时，罗曼·罗兰毅然站出 来，发出一种清醒的声音，而这种行为，则分明表现了另一 种形式的理想与激情，表现了一种极为可贵的神圣与崇高。 因此，茨威格说，第一次世界大战期间，“染上了狂犬病的欧 洲正是由于他才保存了自己的道义和良知”。而我们也完全 应该说，“文革”期间，“染上了狂犬病”的中国，正是由于有 了几个遇罗克、张志新、顾准这样的人，“才保存了自己的道 义和良知”。而今天，当一些人在理想和激情的层面上对“文 革”进行反思，从神圣与崇高的角度对“文革”进行清算的结 果，是有意无意地讥嘲一切理想与激情，诋排一切神圣与崇 高。这样，他们便不但拒斥了“红卫兵”一类人身上表现出的 迷狂和野蛮，也否弃了“文革”中由于遇罗克、张志新、顾准 等人才保存了的道义和良知。

从七十年代末到八十年代中期，对“文革”的反思，从社 会/政治层面深入到历史/文化层面，有着逻辑的合理性，这 样一种深入的过程带有自发的性质，是自然而然地发生的。 然而，最近几年在理想/激情的层面上，从神圣/崇高的角度 对“文革”的“反思”,却很难说是八十年代中期在历史/文化 层面上对“文革”反思的逻辑上的继续。实际上，在中断了好 几年以后，人们又热衷于谈论起“文革”,并不是在沿着历史 /文化的路向再深入了一层，而是另辟了一条路径。而之所 以会如此，则是由于现实中一种声音的刺激。在最近几年， 有一种对文化现状，对当今的精神气候的较为强烈的不满 和较为尖锐的批评，讨厌、憎恶这种声音的人，声称从其中

“嗅”出了“文革”气息，感受到了“红卫兵精神”,于是，他们 便在理想与激情、神圣与崇高的意义上大谈特谈“文革”和 “红卫兵”了。这样做，目的其实并不在于对“文革”本身进行 反思，而只是要把今天令他们讨厌和憎恶的声音与“文革” 挂上钩，意在把“红卫兵精神”、“红卫兵文风”变成一根棍 子， 一顶帽子。你要仍然强调理想，呼唤崇高，捍卫神圣么, 便难免遭受“红卫兵精神”这根大棒的打击；你要对当下的 某种社会文化现象作出稍稍直率尖锐一点的批评么,便难 免被戴上“红卫兵文风”这顶帽子。

“红卫兵”这根大棒，当然首先会指向张承志这样在这 方面有“历史问题”的人。什么“原红旨主义”,什么“红卫兵 情结”,诸如此类的恶谥，最近几年一股脑儿地压到了张承 志的头上。在1996年第1期的《钟山》上，有一篇刘心武、何 西来、邵燕祥等六人的题为《历史转型与知识分子定位》的 长篇对话，其中很大的篇幅，便是从“红卫兵”的角度清算张 承志的。这其实有些像把文学批评变成政治审查、审判，其 中的牵强、乖谬之处，或许并不少。例如，张承志说过要“以 笔为旗”,有位先生便说：“怀有战斗的动机，这就不好了。” 刘心武先生更说：“一看到《以笔为旗》,就想起‘文革’当中 横扫一切牛鬼蛇神’的《鬼见愁歌》,‘拿起笔，做刀枪’,我当 时一听心里就怦怦地跳……冷静的学理分析就做不到了。” 我不解的是，为什么一定要把“以笔为旗”和“战斗”这样的 “话语”与“文革”和“红卫兵”联系起来。其实，立志以笔为 旗，主张以文学的方式“战斗”者，古今中外的作家中，应该

并不少。在鲁迅那里，“战斗”是一个常用语，他明确地强调 过：“文学是战斗的。”他多次说过，杂文“是匕首，是投枪”, 是能“寸铁杀人”、“一击致敌于死命”的武器，是可以“杀出 一条血路来”的东西，他更说过，自己写杂文，是为了让人们 “在深夜的街头，时见匕首的闪光”(当然，他也说过“辱骂和 恐吓决不是战斗”)。对于张承志的“以笔为旗”,为什么一定 只能将其“源”上溯到“文革”和“红卫兵”呢?仅仅因为张承 志当过“红卫兵”,是“红卫兵”这个称号的发明者，便把他的 一切都与“红卫兵”绑在一起，便把他的整个精神风貌都用 “原红旨主义”和“红卫兵情结”来解释，这公平合理吗?一看 到“以笔为旗”,便想起“文革”中的《鬼见愁歌》,并因此“心 里就怦怦地跳”,这或许是因为心中有“鬼”便“白日见鬼”。

当然，也并非一定要像张承志这样的人才不能免遭“红 卫兵”这根大棒的打击。即使你是一个根本与“红卫兵”沾不 上边的人，也照样会把这根大棒指向你。就以我自己为例 吧。“文革”开始时，我刚够上幼儿园的年龄，又生活于偏远 的乡村，并不曾当过一天“红卫兵”,也对“红卫兵”运动毫无 感性认识。例如，我就是最近从刘心武先生那里，才知道“文 革”中流行着一首《鬼见愁歌》。然而，近几年，因为写过几篇 较尖锐激烈一点的文章，也被说成是“红卫兵文风”,“大批 判文风”,也被“打”成了“红卫兵”。当我的脑袋上被按上一 顶“红卫兵”帽子时，我总有一种滑稽感。感到滑稽之余，自 然地寻思这样的问题：这些人为什么将“红卫兵”这根大棒 如此乱舞，将“红卫兵”这顶帽子如此不择头而扣呢?我想，

原因不外乎两种：

如果善意一点地去理解他们，可以说他们是“一朝被蛇 咬，十年怕井绳”。因为在“文革”中见识过“红卫兵精神”的 厉害，因为在“文革”中尝到过“大批判文风”的滋味，便一直 心存余悸，听到稍稍激烈尖锐一点的声音，便近乎本能地联 想到“文革”,联想到“红卫兵”式的作风，于是“心里就怦怦 乱跳”,再也不肯、不愿、不能去进行“冷静”的“分析”,而只 顾操起“红卫兵”这根大棒便抡，抓起“红卫兵”这顶帽子便 扣。

如果不那么善意地去理解他们，则不妨说他们是在有 意地调动着人们对“文革”的恐惧和对“红卫兵”的厌恶，目 的，在于抵挡和扑灭稍稍激烈、尖锐一点的声音，尤其是那 种直接针对自己的声音。他们其实未必不明白并非任何一 种激烈、尖锐一点的声音都必然与“文革”和“红卫兵”有什 么关系，但为了有效地抵挡和扑灭这种令他们不顺耳、不舒 服，破坏了他们的宁静，惊扰了他们的好梦的声音，他们便 使出这手绝招：在政治上丑化这种声音，把这种声音说得十 分危险可怕，以致于足以引爆再一次的“文革”。

而在这样一种对“文革”的借助和利用中，“文革”中真 正值得反思的东西却被放过了，在今天的生活中真正与“文 革”有深刻联系的方面，甚至被宽容和认可了。 一次与一位 “红卫兵”运动的亲历者聊天，他说，“红卫兵”运动中，最反 动的东西，其实是“血统论”。而这种“血统论”,在今天虽然 在观念上被否定了，但在实际生活中仍然以各种形式被奉

行着。特权以种种方式的父子相传，难道不是一种极为普遍 的现象么?难道不是腐败的一种突出表现么?但有人却从 这种现象中看到了积极的一面，看到了它的“正面功能”。也 就在上文所说的刘心武、何西来、邵燕祥等先生的对话中， 专门谈到了这个问题。 一位先生说：“去年我看到了吴敬琏 的一篇文章，写得很有意思，其中引用了一个美国经济学家 说的话，对照中国、印度和前苏联的变化，认为中国的经济 改革获得了一定的成功，而苏联和印度没有做到。其中的一 层意思，大意是说在中国， 一部分原来当权的官员及其子女 从改革开放和市场经济中享受到了一定的经济利益，因此 也换取了他们对改革开放的一定程度的支持。”另一位先生 接着说：“这个角度很奇特，但仔细一想又确有其道理。如果 中国的原有权力架构不能从市场经济中获得一定的利益， 改革开放恐怕早已是寸步难行了。我们国家的不少官员及 其子女是很善于得风气之先的，绝不放过任何一个机会。” 在这种实质上的“血统论”面前，他们显得多么富有“历史理 性”,多么懂得“恶是历史发展的动力”。

再如，“反智论”在“文革”中也是极为盛行的。蔑视知识 文化，拒斥智性的“反智论”,在中国文化传统中固然有着深 厚的根源，但泛滥膨胀到“文革”那种地步，则似乎“史无前 例”。也正因如此，人们才把“文化大革命”称作“大革文化 命”。而这种“反智论”,在王朔那里，不是有极为典型的表现 吗?在刘心武、何西来、邵燕祥等人的对话中，也谈到了王朔 的这种倾向：

王朔……指出知识分子的不高明以至愚蠢，而且 存心要打击知识分子。他说：“我的作品主题用英达的 一句话来概括比较准确。英达说：‘王朔要表现的就是 卑贱者最聪明，高贵者最愚蠢。’因为我没念过什么大 书，走上革命的漫漫长路，受够了知识分子的气。这口 气难以下咽。像我这种粗人，头上始终压着一座知识 分子的大山，他们那无孔不入的优越感，他们控制着 全部社会价值系统，以他们的价值观为标准，使我们 这些粗人挣扎起来非常困难，只有给他们打掉了，才 有我们的翻身之日……还有，他对科技知识分子也是 揶揄的，嘲弄的。这恐怕不能说是一种理性的态度。

对王朔的这种反智态度，几位先生虽然也认为“不太高 明”,不够“理性”,但并不妨碍他们对王朔总体上理解、宽容 和肯定。我感到奇怪的是，他们那么敏锐地“觉察”到张承志 与“文革”和“红卫兵”之间的联系，却看不到王朔的反智态 度与“文革”和“红卫兵”之间也可说有着血缘关系。按照他 们观察和理解张承志的思路来观察和理解王朔，也完全可 以把“文革”精神和“红卫兵情结”一类的帽子戴在王朔的头 上。就说可用来概括王朔作品主题的“卑贱者最聪明，高贵 者最愚蠢”这句话吧，难道不是“文革”期间最流行的“圣音” 之一吗?我在“文革”期间开始上学时，没有教材，用《毛主席 语录》作课本，所以我刚开始识字时便对这句话耳熟能详

了。

说到“反智论”,还有必要谈谈它的两种不同表现。在刘 心武、何西来、邵燕祥等先生的对话中，认为王朔与张承志 在“反智论”这一点上有柏同之处。我认为，二者之间仍然有 着不可忽视的差别。简单说来，王朔的“反智论”体现为反智 性和知识本身，而张承志的“反智论”反的是“知识分子”中 的“分子”,并不反智性、知识。余英时在《反智论与中国政治 传统》(见《港台及海外学者论中国文化》一书，上海人民出 版社1988年版)一文中， 一开始便对“反智论”的这两种不 同作了说明：“‘反智论’可以分为两个互相关涉的部分： 一 是对于‘智性’本身的憎恨和怀疑，认为‘智性’及由‘智性’ 而来的知识学问对人生皆有害而无益。抱着这种态度的人 我们可以叫他做‘反智性论者’……反智论的另一方面则是 对代表‘智性’的知识分子表现一种轻鄙以至敌视。凡是采 取这种态度的人，我们称他们作‘反知识分子’……”这两个 方面虽然有着联系，但毕竟还是有区别的。王朔可称作“反 智性论者”,而张承志充其量只能算是“反知识分子”。而且， 张承志的矛头，也仅仅只指向同时代的-些“知识分子”。张 承志对同时代“知识分子”的这种态度，其实也令我想到鲁 迅。对同时代“知识分子”,鲁迅也是从不掩饰自己的蔑视和 憎恶的，“学者”、“教授”、“智识阶级”这类称号在鲁迅笔下 出现时，往往都带有讥嘲、诮讪的意味。但鲁迅却从未表现 出对智性和知识文化本身的不屑和鄙视。“反智论”及其两 种不同的表现，是一个很复杂的问题，三言两语难以说清。

总之，在这个问题上，张承志更多地表现出与鲁迅相近，而 与王朔之间仍有着差异，不可不察。

前面说过， 一些人将“红卫兵”这顶帽子不择头而扣。但 他们对王朔表现出更多的体贴、理解、宽容，而对张承志表 现出更多的非议、惊恐、否定，只从张承志身上看到“原红旨 主义”,而从王朔那里看不到“红卫兵情结”(甚至认定王朔 是“红卫兵精神”的反动),又说明他们在将“红卫兵”这顶帽 子扣下之前，还是要择一择头的。

“高调”与“危害”及其它



近日，在报上读到两幅漫画。其一，画一个人拿着一瓶 酒，惊讶地说：“我买了一瓶假酒!”其二，画一个人举着一瓶 酒，惊喜地说：“我买了一瓶真酒!”漫画家在这里，捕捉的是 近年日常生活中的一种常见现象。品味这两幅画，心中难免 有许多感慨。因买到了一瓶真酒而惊愕，而喜悦，意味着假 冒伪劣品已防不胜防，意味着假冒伪劣品的存在在人们的 心目中已变得合理、“合法”、“正当”了，意味着社会在相当 大的程度上已认可了商品的假冒伪劣行为-—而这，难道 不耐人寻味么?

耐人寻味的，当然不只是假货成了正常，而真货成了异 常。几年前，当我第一次从报上读到司机撞伤人后逃离的消 息时，我感到惊讶，而今天，司机撞人后逃离，已成了一种常 态，甚至为灭口而干脆把撞伤的人弄死，也并不令人怎样吃 惊。而如果有司机肇事后老老实实地等待查处，倒真要令我 们愕然了!而这也说明，司机肇事后逃离，在人们心目中已 具有了某种合理性、“合法性”、“正当性”,说明社会已在某

种程度上认可了司机肇事后逃离这种行为。

不制造和销售假冒伪劣品，本是商业活动中的一项最 基本的道德规范，然而，当制造和销售假冒伪劣品成了一种 常态以致于假货成了正常而真货成了异常时，当这种行为 在社会心理中具有了某种合理性、“合法性”、“正当性”时， 当社会已在相当程度上认可了假冒伪劣这种行为时，不制 造和销售假冒伪劣品便不再被视为一种最基本的道德规 范，而“上升”为一种“高调”了。同样，肇事后留在现场，接受 查处，承担应负的责任，也是司机所应遵守的最起码的职业 道德，而当司机肇事后逃离成了一种常态而在社会心理中 具有了某种合理性、“合法性”、“正当性”时，当社会已在某 种程度上认可了这种逃离时，当这种逃离已不再激起(甚至 包括受害者)的愤怒时，司机肇事后留在现场，便也不再是 一种最起码的职业道德，而“上升”为一种“高调”了。

一些最基本的道德准则， 一些最起码的伦理规范， 一些 最毋庸置疑的平常道理，曾被人们称作“天理”。正像水落而 石出一样，道德的“滑坡”、“沦丧”,道德意识的淡薄，使“天 理”“浮出水面”,“上升”为“高调”了。

“天理”“上升”为“高调”,当然不会止于某些具体的领 域。道德水准的下降和“天理”的“上升”,是在各个领域全面 展开的。实际上，不偷不抢，不嫖不赌，不坑蒙拐骗，不贪污 受贿，都已经和正在“上升”为“高调”;良知、道义、尊严等等 都已经和正在“上升”为“高调”。

“天理”“上升”为“高调”,是这个时代最值得注意的社

会心理现象之一，也是这个时代最引人深思的精神文化现 象之一。

二

“天理”被鄙弃，被践踏，被目为可怕的“高调”的现象， 在文化界，在所谓文坛上，也同样存在。本来，文化人应有文 化人的操守，知识分子应有知识分子的品格，艺术家应该有 艺术家的情怀，这些，本都是不言自明的。然而，由于文人们 一齐在精神上采取“下蹲”和“下跪”的姿态，便使得那些原 本是最基本最起码最常识的东西，都“上升”为“高调”了。

针对社会上和文坛上的这种道德“滑坡”和“沦丧”、精 神“下蹲”和“下跪”现象，如果有人站出来重新强调道德、良 知、正义，重新倡导理想、信仰、原则，如果有人站出来呼吁 一下人文精神，呼唤一下常识和“天理”,便会有人出来斥之 为“唱高调”,并且指出这种“高调”有怎样令人恐怖的“危 害”。“高调的危害”,正成为一些人大谈特谈的话题。 一见 到道德、理想、信仰， 一些人便想到法国的大革命和中国的 “文革”,便想到“道德嗜血”……

有可能造成恶果的，岂止“道德”,“理想”,“信仰”这种 “调子”。其实，任何一种理论、主张，任何一种观点、口号，任 何一种“调子”,都可能被误用和滥用，都可能在实践中造成 不好的后果。就以颇为一些人崇拜的海德格尔为例吧。首 先，如果“高调”的说法能够成立，那么,海氏的思想理论大 概可算最高的“高调”之一了。什么“诗意地栖居”,“本真地

存在”. “从常人中收回自己”,什么“澄明”,“超越”、“大地” 等等诸如此类的“调子”,难道不是玄而又玄，“高”耸入云的 吗?对了，海德格尔也强调“良知”,强调“良知的声音”、“良 知的呼唤”,尽管在他那里，良知有着不同于通常所理解的 意义，但只能比通常所理解的更玄更“高”。其次，海德格尔 的思想理论有没有可能带来“危害”,导致恶果呢?当然也有 可能。海德格尔自身的行为便证明了这一点。人类历史上， 没有谁犯下过比希特勒更大的罪吧?而在希特勒犯下的罪 恶中，就有海德格尔一份。希特勒上台，德国大学纳粹化后， 海德格尔出任弗莱堡大学校长，“领衔”宣誓效忠希特勒，以 各种讲演和文章支持国家社会主义思想，声称“元首本人， 而且只有他，才是德国现在和将来的现实。他的话是你们的 法则”。海德格尔的“党费”,一直交到1945年。而海德格尔 成为纳粹帮凶，却又与其思想理论有密切关系。关于这一点 西方不止一个学者有令人注目的研究。例如，英国学者乔 治·斯坦纳在《海德格尔》一书中，就这样指出：“无论是纳 粹主义还是《存在与时间》的本体论人类学都强调了人在世 界中发挥作用的具体性，手和身体的原初圣洁性，两者都抬 高了在生存的纯朴性(它必须清除理智的矫揉造作和幻想) 之中的劳动者与其工具之间神秘的亲缘关系。伴随着这个 强调并与此密切相关，它们还强调了扎根性，强调了血液和 回忆的亲昵关系，这些关系是本真的人用其故土加以栽培 起来的。海德格尔的‘在家性’,把生者与埋在身边的古代死 者不可分地交织在一起的连续统一体，轻而易举地与纳粹

对‘血液与土地’的崇拜相吻合。相应地，希特勒主义对‘无 根的世界主义者’、对都市的地痞流氓和无居的知识分子 (他们寄生地生活在社会的时髦表面上)的谴责与海德格尔 对‘他们性’、对技术现代性、对非本真东西的忙碌不安性的 批判很容易达成一致……”(中译167页，湖南人民出版社 1988年版),就是海德格尔自己，也承认他在纳粹时期的 “失足”,与他所谓的“历史”这个概念直接相关(见《读书》 1995年第10期《我所认识的王浩》一文)。海德格尔的思想 理论既是高得无以复加的“高调”,又可能导致“纳粹主义” 的兴起。既如此，按照那些大谈“高调”的“危害”者的逻辑， 对海德格尔也就应该避之唯恐不及了，对海德格尔的思想 理论，也就应该踏上一只脚，让其永世不得翻身了。而那种 以半明半暗、半生不熟地贩卖二三手货的海德格尔为业的 人，那些动辄“本真”、“澄明”、“大地”地生吞活剥、生搬硬套 海德格尔的人，则应该立即放下海德格尔，到别处去讨生活 (例如，到王朔那里),而如果恰恰是这种角色在那里把“高 调”的“危害”说得唾沫横飞，他就更应该换一副碗筷了。

三

当“天理”“上升”为“高调”时，“天理”便变成可怕“吓 人”的东西，而“伤天害理”则变成平平常常的事情，变成应 该认可、宽容的现象，甚至具有了某种正面的意义。对当下 的这种“伤天害理”现象， 一些人显得十分具有“历史眼光”, 显得十分理智、沉着。他们能坦然地面对、接受这一切。他

们认为面对这种现象表现出的忧虑愤怒，是一种非理性的 表现。他们强调要“历史地”、“理性地”看待这一切，他们甚 至亡张要对历史进程在当下的这种状态发生“会心的微 笑”。说到底，他们强调的，仍然不过是黑格尔式的“历史理 性”,是那种冷酷无情的历史规律，他们信奉的，仍然不过是 那种历史宿命论，是“恶是历史发展的动力”。这种面对 “恶”时所发出的黑格尔式的“会心~与“微笑”,并不新鲜。在 政治性的流血与杀戮面前，在政治性的苦难和悲剧面前，人 们曾一再被要求过这种“会心”与“微笑”。例如，在“文化大 革命”中，这种黑格尔式的“历史理性”便被极力鼓吹，以致 于人们耳熟能详。在这种“历史理性”面前，批斗、专政、迫 害、消灭，都具有了“神圣”的意义，都是合理的必要的，都体 现了历史发展的某种铁则。今天，面对的状况虽然迥异，但 人们的“会心”与“微笑”却并无二致。

黑格尔式的“历史理性”,是具有君临一切的绝对地位 的。而在“历史理性”的君临下，真理与价值的历史相对主义 便必然泛滥。而在当下的中国文化界，相对主义便戴着多元 化的面具大行其道。也正是这种相对主义的盛行，使得一些 最基本的社会规范、伦理准则也遭到了怀疑与否弃，而一些 确定无疑的恶(例如腐败现象),也具有了正面意义，具有了 某种合理性、“合法性”、“正当性”。

对黑格尔式的历史宿命论，对黑格尔式的“会心”与“微 笑”,对“历史理性”的绝对主义和真理与价值的历史相对主 义，虽然有许多人认可和信奉，但也从来不乏拒绝和反抗

者。例如，陀思妥耶夫斯基就愤然地称黑格尔为“德国的黄 口小儿”,克尔凯戈尔则轻蔑地称之为“可怕的区区教授”。 在陀思妥耶夫斯基、克尔凯戈尔看来，心灵有自身的感受， 有自身的法则，不能用所谓的“理智”来取代心灵，不能用所 谓的“科学真理”取代“诗性真理”,不能以“科学理性”的名 义取缔心灵的感受、法则。

即使“历史理性”再强大，即使历史规律再无情，也应该 有人拒不屈服地坚守着心灵的法则，忠实于心灵的感受。而 在我看来， 一切真正的文学艺术家都首先应该是这样一种 人。因此，我以为某种意义上可以这样给艺术家下定义：艺 术家即反抗“历史理性”者。

道德主义的“泛”与“非”

“泛”,指泛道德主义；“非”,指非道德主义。

有关道德的种种——道德意识，道德追求，道德价值， 道德主义——属于价值理性统驭的范围。人类社会不能放 逐价值理性，也不能放逐工具理性。 一般说来，价值理性和 工具理性，各有自己主宰的领域。价值理性和工具理性，都 应有一种边界感。而所谓道德主义的泛化，则是指道德主义 越出了自己的边界，是指在一个社会中，出现了“道德磁化” 现象， 一切语言都变成了道德语言， 一切问题都归结为道德 问题，尤其是指道德主义与一种政治神学相结合，从而使政 治道德化，本属工具理性主宰的政治设计、政治运作，也都 由价值理性主宰，道德价值成为社会唯一的、最高的和绝对 的价值，整个社会处于一种“道德专政”、“道德统治”、“道德 恐怖”之中。在这种情况下，道德已经完全意识形态化，道德 不但以一种暴力强制的方式从外部监督、管束着社会成员， 而且从内部，在人们内心，建立起一种精神统治，使人们终 日生活在诚惶诚恐之中， 一举手一投足，都唯恐“失德”。这 种道德主义的泛化，当然会导致巨大的社会灾难。道德主义

的泛化，必然会走向反面，即滋生出种种更严重的不道德行 为，放纵了许多真正的邪恶、残忍。道德主义的泛化，会使整 个社会患上一种“道德嗜血症”,人们会在道德的神圣名义 下无恶不作，任意摧残、凌辱那些被认为不道德的人；另一 方面，道德主义的泛化，必然在社会上催生出大量的虚伪、 伪善。同时，这种道德主义的泛化，必然使人的精神委琐、生 命萎缩。人们只允许有一种激情，便是道德激情；生命只能 有一种存在方式，便是道德化的方式。人的个性，尊严，在道 德面前，都成了应予否定，抛弃的东西……这种现象，在人 类历史上，曾不止一次地出现过。十五世纪，萨沃纳罗拉在 佛罗伦萨推行神权政治时出现过；法国大革命时期出现过； 而中国的“文化大革命”,某种意义上也是一种道德主义的 泛化。

至于非道德主义，当然首先是与泛道德主义尖锐对立 的，它意味着对道德价值的否认，摈弃，甚至仇视。正像有各 种各样的道德主义者一样，也有各种各样的非道德主义者。 尼采曾自称为最早的非道德主义者，其实这话并不确切。应 该说，自古至今，在社会的各个阶层中，都不乏毫无道德意 识道德要求的非道德主义者，形形色色的流氓无赖，便是无 视和鄙视最起码的道德规范的。当然，尼采是在一种特定的 意义上使用非道德主义这个概念的。尼采的非道德主义，是 一种深刻的，有价值的思想。而非道德主义，它的深刻性，它 的价值，也往往只有在对道德主义泛化的反抗和制约中才 表现出来。尼采的非道德主义，针对的是基督教道德的泛

化，基督教道德的意识形态化。尼采看到，人们在基督教道 德的从外对内的束缚下，变得卑琐伪诈，生命的道德化使得 生命力日渐衰退，人们普遍丧失个性，丧失尊严感。从这里， 尼采看到了一种真正的不道德，于是才愤而反抗原有的基 督教道德。尼采认为基督教道德是一种“奴隶道德”,他要建 立一种新的道德，即“主人道德”。尼采大力张扬个性，强调 人应该自尊。尼采对基督教道德的批判，尼采的非道德主义 声音，其实往往又是很道德化的。以《查拉图斯特拉如是 说》中的一段著名的话为例吧：“真的，我的朋友，我漫步在 人中间，如同漫步在人的碎片和断肢中间!……我们的目光 从今天望到过去，发现比比皆是：碎片、断肢和可怕的偶然 ——可是没有人!”这种对人的既有生存状况的批判，不是 也可视作一种激烈的道德批判么?激烈的非道德主义者尼 采，其实正向人类提出了一种更高的甚至根本不可能实现 的道德要求。尼采虽然未必是人类历史上最早的非道德主 义者，但无疑是人类历史上最激烈最深刻最有价值的非道 德主义者。激烈的非道德主义者尼采，换一个角度看，未尝 不也是一个激烈的道德主义者。

话题不免要回到当代中国的情况上来。在近年中国文 化界，的确可以认为出现了一股不妨称为道德理想主义的 潮流。道德理想主义者，在人类历史上，代不乏人。而作为 一种潮流，以一种激烈的甚至惊世骇俗的方式出现，在人类 历史上也多次有过。这种道德理想主义潮流，每次在某个特 定民族的特定时代出现，都与该民族在该时代的精神气候

息息相关，都有着充足的时代理由，都是对该民族在该时代 的整体的精神气候的一种反拨。道德理想主义以何种程度 在某一社会自发崛起，必定从反面说明着社会精神贬值的 程度，说明着该社会道德意识薄弱的程度，说明着该社会理 想遭蔑视，神圣道亵渎，崇高遭践踏的程度；说明着正义，尊 严怎样被放逐，而不公正又在怎样的程度上成为一种人们 习以为常、习焉不察的现象，成为人们生存的一种境遇。反 过来说，只要时代的精神气候如此，只要圣殿变成了妓院， 寺庙变成了酒馆，则总有一些人感到室息，终于忍无可忍，

**拍案而起，奋力举起道德理想主义的旗帜。道德理想主义思** **潮在近年中国的出现，当然也是这个时代的精神气候使然**。 在近年中国，从文化界到最基层的民间，都盛行一种肤浅、 粗陋、鄙俗的非道德主义(当代中国的非道德主义，与尼采 式的非道德主义，不可同日而语)。道德二字，已让许多人觉 得可笑；道德，已成了迁腐，顽固、僵化、保守的代名词。道德 的沦丧程度，应该说十分严重。这决不是危言耸听。有些现 象，是很能说明一个社会的道德状况的。例如，假冒伪劣产 品禁而不绝(那些对近年中国的道德理想主义持反对态度 的人，不妨想一想，自己有过几次愉快的消费经验),车匪路 横行，腐败的程度也有目共睹，公正，近乎一种神话，市侩 主义，实用主义，拜金主义，甚嚣尘上，工具理性恶性膨胀，

侵占着价值理想的家园……在这种情况下，有几个人发出 一种道德理想主义的声音，是十分正常的，是必然的也是必 要的，甚至可以说是十分宝贵的。

近年中国的道德理想主义，尽管在文化界比较引人注 目，但在整个社会喧器的世俗声浪中，这声音则微小到近乎 于无，即使在文化界，这种声音也还远远不是主流，因而，也 根本谈不上什么道德主义的泛化。道德主义的泛化，是指价 值理性侵占了工具理性的疆域，在当下的中国，则是工具理 性在侵占本属价值理性的领地，而几声道德理想主义的呐 喊，无非是在进行一场“反侵略战争”,是在进行一种“绝望 的抗战”。失地尚未收复，又哪里谈得上泛化?道德主义在 一个社会的泛化，标志是道德意识形态化，成为全体社会成 员的一种“内心统治法”;是道德与政治神学相结合，在整个 社会形成一种“道德专政”;是道德价值成为社会唯一的、最 高的和绝对的价值。而在当下的中国，社会以经济生活为中 心，人们普遍崇奉实用主义，拜金主义，甚至说人欲横流也 并不为过，在这种情况下，几个人发出了一种道德理想主义 的声音，就唯恐其会泛起，真无异于大旱时节刚下了几点雨 就惊呼警惕洪水。

至于文学，当然是价值理性赖以安身立命的一种园地。 而人文知识分子，则无疑是价值理性的承担者。人文知识分 子，任何时候，都有理由对社会、对时代、对历史，提出一种 道德化的要求，否则，人文知识分子与政治家的差别何在?

说到中国社会当下的道德状况，人们常用“社会转型” 来为其辩解。其实， 一些最基本的道德价值，是无论地球怎 样转动，社会怎样转型，都不应该被否弃的。“转型”二字听 得多了，不免令人感叹：转型，转型，多少罪恶假汝之名以

行!

在当下中国，“泛化”的，不是道德主义，而是各种各样 的非道德主义(但并无尼采式的非道德主义),这种种非道 德主义，正在贬损人，正在使人的生命变得丑陋不堪。

所谓“文革语言”

“余生也晚”,“文革”结束时也还未到入团的年龄，又一 直生活在偏远的乡村，对“文革”中的“大批判”和“红卫兵运 动”,可说不甚了然，至于五十年代的批胡风和“反右”等运 动，就所知更少了。成年后，幸逢思想解放和改革开放，常听 到长者以过来人的身份和用痛恶的口吻谈到“文革语言”, “文革批判方式”,便相信真有一种“语言”,真有一种“批判 方式”,是“文革”特有的，而最典型地体现了这种“语言”和 “批判方式”者，当推姚文元无疑了，自然，这种“语言”和“方 式”,在当时的“红卫兵”身上也有突出的表现，币且，这种 “语言”和“方式”的发明之“功”,很大一部分也应归之于“红 卫兵”的。

“文革语言(文风)”.“文革批判方式”,作为一种特有的 概念，在八十年代主要用于反思“文革”的场合。然而，最近 几年，这种概念却被一些“过来人”以痛恶的口吻用于指称 当前的某种现象，稍稍尖锐、直率、激烈一点的文字，都被指 认为“文革语言(文风)”,“文革批判方式”,哪怕作者无论在 何种意义上都是与“文革”不沾边的人。这令我觉得，这种概

念已成为某些人手里的一顶帽子、 一根棍子。于是，对于到 底什么是“文革语言”和“文革批判方式”,也起了疑虑； 一疑 虑，便留心这方面的文字、资料；而一留心，还真就有了收 获。最近连着在两本书中读到对所谓“文革语言”和“文革批 判方式”的论述，令我明白：其实并没有一种“文革”特有的 批判语言和批判方式，“文革”中的“语言”和“方式”,始作俑 老，未必就是姚文元，更不能把账都算在当时二十岁左右的 “红卫兵”头上。

一本是陆健东所著的《陈寅恪的最后二十年》,在叙述 陈寅恪在五十年代最后几年受到的批判前，作者着意写道： “需要特别指出的是，都说‘文革’是政治运动的集大成，但 ‘文革’中大部分名词术语，运动方式，斗争手段等等等等， 都在1957至1959年这两年间露出头角了。”(三联书店 1995年版第216页)从随后的叙述中，我们可以看到，极为 恶毒、卑劣的人生攻击、人格侮辱和极为荒唐险恶的政治讨 伐、陷害，在五十年代便都出现了，例如，“僵尸”、“花岗岩脑 袋”一类语言，当时就被用于双目失明，深居简出的陈寅恪 身上。

而朱学勤发表于1988年的《我们需要一场灵魂的拷 问》(收入作者《风声·雨声·读书声》一书，三联书店1994 年版)一文，则把所谓的“文革语言”和“文革批判方式“之源 追溯到1955年的批胡风运动。作者摘引了几段当时在《人 民日报》发表的文字，这里也照抄：

看了“人民日报”公布的第二批材料后，愤恨的烈 火把我的血液烧得滚烫。

我看穿了胡风的心；除了受过美蒋特务训练的 人，谁会这么想一想呢?

胡风，你是九尾狐，你的主子是谁?当胡风向党和 党所领导的文艺战线发动了猖狂进攻后，不久就传来 了台湾广播热烈的响应。

请依法镇压胡风， 且镇压得必须比解放初期更

*加严厉。*

胡风娘家是中美合作所，他们不仅是狼种，而且

似乎又当过狐狸的徒弟，要彻底消灭这批狼种。

胡风是反革命的灰色蛇，胡风与胡适的区别是一 种灰色蛇与白色蛇的区别。

朱学勤有意不指明上述文字分别出自何人之口，只指

出 ：

上述语言的作者，既有刚殒落不久的一文坛巨 擘，也有至今还饱享盛誉的人民剧作家，既有当时 轰动一时的山药蛋作家，也有直到现在还当之无愧的 所谓马克思主义史学权威。当然，也少不了后来被称 之为反革命文痞的姚文元。然而，在这么些文字中，后 来的读者能猜得出哪一句是出自姚文元之口吗?你东 最丑恶的猜，也会猜错 ……

在后来的政治运动中，当初那些以人身攻击、人格侮辱 和政治影射、政治讨伐的方式批判过胡风的人，除了姚文 元，都不同程度地受到过冲击，受到过来自“红卫兵”一类人 的批判，而“红卫兵”使用的语言和方式，不过是对他们当初 批胡风的一种继承和仿效而已。正如朱学勤指出的，批判胡 风的文章：

也是后来街头大字报语言的开始。这类文章，尤其 是这类文章所使用的思维方式与日后红卫兵的语言， 红卫兵的思维方式有什么差别呢?……早在红卫兵学 会糊大字报以前，大字报的语言不就已由他们的前辈 准备好了吗?区别在于红卫兵使用这类语言，是由他们 的教育决定的，而前一代人开创这类语言，则是由更为

可悲的劣根性决定的、红卫兵从学会读报那天起，接受 的就是这种语言教育。他们只有这一种语言，没有人教

他们第二种语言……

“文革语言(文风)”又被称作“红卫兵语言(文风)”,似 乎这两种说法是可以互换的，这也就意味着，所谓“文革语 言(文风)”是由“红卫兵”所开创和使用的，而这对于当年的 “红卫兵”,应该说是并不公正的。那些在年龄上是当年“红 卫兵”的父兄者，他们在五十年代的历次“批判运动”中，如 果早就用后来“红卫兵”用过的语言和方式进行过“批判”

(不管是自愿还是被迫),而今天却又动辄给人戴上一顶“红 卫兵语言”和“大批判文风”的帽子，那就未免太健忘和太缺 乏自省意识了，说句不中听的话，这就像把梅毒过给了子弟 者，却痛斥子弟的不检点。当然，还不仅仅如此。今天，文风 稍稍尖锐、直率、激烈一点，就会被说成是“文革语言”和“红 卫兵文风”,这更是在混淆视听。尖锐、直率、激烈，自古便是 文章风格之一种，只要不堕入人身攻击和政治讨伐一途，便 与所谓“文革语言”和“红卫兵文风”扯不到一起。

批胡风时，邓拓任《人民日报》总编辑，那些关于胡风的 材料和批判胡风的文章都是由邓拓最后签字付印的，按理， 后来当同样的批判临到自己头上时，邓拓并不应该感到太 意外、太惊慌，然而，他却终于含冤死去。最近读到一篇写邓 拓的文章，写到邓拓在“文革”中受批判时，作者觉得应该有 一本《“文革”批判学》,专门研究“文革”式批判的发生与进 展、批判方式的演进与别出心裁等等。而如果真要编撰这样 一本书，那肯定不能从姚文元对《海瑞罢官》的批判写起，甚 至也未必一定要从姚文元写起。而在这本书中，即便清白如 邓拓，恐怕也未必只能作为受害者出场。

三代人眼中的王朔

问：在文坛上，有时会出现一种很奇怪的现象，即有的 作家，本身并没有太大的分量，但却成为争议的焦点，不断 地被人谈论。例如王朔，如果仅从其创作成就来看，实际上 并不值得怎样重视，但却一直成为话题，应该怎样解释这种 现象呢?

答：在文化史上成为话题的人物中，有的人，如果孤立 地看，的确很单薄、清浅或者“浊浅”,没必要对之很重视。但 由于他恰好在某种程度上充当了一个时代的“文化聚焦 点”,所以池就被人们反复谈论。在这种时候，人们之所以谈 论他，并不是要探究、发掘他身上的深厚的蕴藏、深刻的意 义，而是要借助对他的谈论，表明自己的某种文化态度、某 种精神立场。这也可谓是“醉翁之意不在酒”。因此，在这种 场合，人们是怎样谈论这个人的，比这个人本身要重要得 多。至于王朔本身是无足轻重的(尽管他自视甚高，认为小 说写得甚至比张承志、张炜还要好，并且宣称十年后要再写 小说，再与张承志、张炜一比高低，但这只能算作王朔式的

“不正经”),值得注意的倒是王朔引起的争议本身。

问：王朔引起的争议本身，又有哪些值得注意之处呢?

答：对王朔的抑扬臧否，虽然在文化界的各年龄段中都 存在，但不知人们是否注意到这样一种现象，即对王朔持很 严厉的批判和否定态度的，往往是步入耄耋之年的老一辈 文化人和较年轻的一代文化人；而对王朔的比较热情的肯 定、支持以及为王朔所做的辩护，则来自六十岁左右的一代 尚被算作中年的人。也就是说，在文化界的老、中、青三代人 中，最宽容、理解、体贴王朔，最能感受到王朔的价值的，是 中间一代人，而相形之下，老、青两代对王朔有更大的保留， 更多的拒绝，更深的厌恶。用代沟理论，显然不能令人信服 地解释这一现象，但这一现象却又无疑是很富有文化意味 的。

问：这一现象如果的确存在，当然值得注意。但怎样证 明这种现象确实存在呢?

答：王蒙先生对王朔价值的强调以及为王朔所做的申 辩，人们都知道。在六十岁左右的一代文化人中，王蒙先生 是具有代表性的，他的文化心态、价值观念，能代表同龄人 中的很大一部分人。他对王朔的评价，自然也可说代表了中 年人中很大一部分人对王朔的基本看法。在1996年第一期

的《钟山》杂志上，有一篇题作《历史转型与知识分子定位》 的多人对话，参加者是邵燕祥、何西来、刘心武、杜书瀛等六 人，基本上是王蒙一代人。在对话中，他们专题性地谈了王 朔和张承志，对王朔，他们虽然也表示了“保留”,但基本上 是肯定的，可以说，是在重复王蒙先生对王朔价值的强调和 为王朔所做的申辩(而对张承志，则基本上持否定态度，这 也是耐人寻味的)。而老年一代文化人中，在我的印象里，没 见有谁对王朔的出现表现出欢欣鼓舞，没见有谁从王朔那 里感受到一种值得热情肯定的正面价值，相反，对王朔表示 鄙视、憎厌者则有之。上面所说的六位先生的对话中，也提 到了杨宪益先生“很不喜欢王朔”,并曾写过一首七绝：“痞 儿走远称王朔，浪子回头笑范曾。我自闭门家中坐，老来赢 得好名声。”杨宪益先生对王朔的这种态度，在老一代文化 人中，我想也应该具有某种代表性。老一代文化人，不可能 像王蒙、邵燕祥这一代人那样去感受、理解王朔。至于年轻 一代文化人中，对王朔鄙弃的声音是时常能听到的。田年轻 人发起的关于“人文精神”的讨论，某种意义上便是以否定 王朔为起点的。

问：在对王朔的鄙弃、否定上，老、青两代文化人却有了 某种一致性，倒是中年一代人对王朔情有独钟，如何解释这 种现象呢?

答：中年一代文化人特别看重王朔的，是他对伪神圣、

伪崇高有一种抵抗、消解作用。尽管王朔在亵渎神圣崇高 时，是并不分真伪的，但他们还是能“痛切”地感受到他的价 值。王朔虽然把洗澡水连同孩子一起倒掉，但他毕竟把肮脏 的洗澡水倒掉了，这就令他们感到痛快。说到底，这一代人， 有着一种感受、理解王朔(也包括张承志)的特有心态，特有 视角。他们曾经饱受伪神圣、伪崇高之害。从接受美学的观 点看，他们的人生遭遇，他们的心路历程，铸造了他们特别 感受、理解王朔正面价值(和张承志负面价值)的“期待视 野”。

问：老一代文化人应该说也同样吃够了伪神圣伪崇高 的苦头，与中年一代有着同样的人生遭遇，可为什么不能有 相同的“期待视野”?

答；老一代文化人在1949年后的人生遭遇虽然与中年 一代大体相同，但心路历程肯定判然有别，这一点特别重 要。老一代文化人，年轻时大都有欧美之游的经历，都曾是 崇尚独立的自由知识分子。在步入1949年前，他们的价值 观念就基本定型了。对那种伪神圣伪崇高，他们一开始便是 冷眼相看的，他们虽然也深受伪神圣伪崇高之害，但却没有 那种被愚弄感。对伪神圣伪崇高，他们一开始便具有一种免 疫力，因而，王朔式的“痞子精神”,也就不会令他们感到多 么亲切，他们对此也同样具有一种免疫力。而六十岁左右的 一代人，他们一开始便是在体制内成长起来的，他们当初是

以一颗青少年的热忱、单纯、稚嫩的心去尽情接纳和真诚信 奉那种伪神圣伪崇高的。他们要等到饱受痛苦后才明白自 己受了愚弄。正是这种心路历程，使得他们常常感到王朔 “深得我心”。王朔实际上为他们出了一口恶气。

问：至于年轻一代文化人为什么不能像中年一代那样 感受、理解王朔的价值，也只能从人生经历等方面去解释 了?

答：年轻一代不曾像上几代那样亲身经受过伪神圣伪 崇高之害，更重要的是，他们开始成年时，伪神圣伪崇高已 然在许多人心目中破灭。他们的价值观念开始形成时，正是 思想解放、改革开放时期，他们也压根儿不曾接纳和信奉过 伪神圣伪崇高，因而也就不能像中年一代那样从王朔式的 “痞子精神”里看出多么大的正面价值。从精神气质上来说， 年轻一代文化人与祖辈一代更加接近，而与父辈一代则更 为隔膜。这其实也可谓是当代中国文化界的一种“隔代亲” 现象。

问：那么,该怎样评价中年一代对王朔价值的强调呢?

答：我觉得这里肯定有着一种时代的错位。王朔如果出 现在“文革”期间(当然只能作为“地下文学”流传),那是一 件很了不起的事，但那要冒着坐牢杀头的风险。在那个时代

像王朔那样调侃神圣、亵渎崇高，本身便需要一种神圣、崇 高精神，本身便体现了一种神圣、崇高。因此，王朔如果出现 在那个时代，虽与遇罗克、张志新争辉可也!但在现在这样 一种社会状况和精神气候中出现，即使不能说怎样有害，也 决难说如何有益。而且，王朔是可以随时变换面目的，他今 天可以反“主流”,明天又可以投身“主流”,何时该“反”,何 时该“投身”;全依此时此地的功利需要而定。说“多一个王 朔，就少一个高喊着‘捍卫江青同志’的人”,恐怕是有些看 错人了。

**把农民当笑料的背后**

——从一个角度看当前的“大众文化”

我想从电视连续剧《我爱我家》中的一集说起。这部连 续剧播出时，我偶然看过几集，其拙劣、庸俗和无聊，有时真 到了令人作呕的地步。而其中有一集，尤其令我反感，甚至 有些愤然。这一集，说的是一位农村大嫂，带着一个快成年 的男孩，来到北京，来到我所“爱”的“家”中， 一口咬定这 “家”中的长子(请原谅我忘记了他的名字，下面用A 来代 替)是这孩子的父亲，说是A 当年在乡下插队时，与自己相 爱，并生下了这孩子。A 最后急得要去做亲子鉴定，这位农 村大嫂才道出实情：孩子并不是 A 的，她只是想让这孩子 认一个城里人作父，便可脱离农村，成为一个城里人。但她 又说：孩子虽不是A 的，但“反正是你们知青的”,至于具体 是谁的，她也不知道。故事发展过程中，自然剧中不断地响 起笑声。这位大嫂为了让这“家”中接受这孩子，低三下四、 奴颜婢膝，百般讨好、巴结、奉承，而这些，自然都成了笑料， 当然，成为笑料的，还有她的口音，她的装束……我是与几 个自小生长于城市的正宗城里人一起看的，应和着剧中的

笑声，他们自然也都笑。但我却没法笑。我觉得，这剧中的 大嫂，根本不是我所熟悉的农村妇女。中国的农村妇女，根 本不可能有这样的行为。说得好听些，她们根本不可能如此 大胆，如此敢作敢为；说得难听些，她们根本不可能如此下 贱，如此厚颜无耻。这是电视剧的制作者为了制造笑料而对 农村妇女进行的丑化。当年知青在乡下时，对农村姑娘始乱 终弃的事是有的。像剧中的这位大嫂，怀上了，并生下了一 个北京知青的孩子，并独自把孩子养育大，这样的事如果是 真的，那也是一种非常沉重的人生悲剧。想想吧，她要付出 怎样的代价，要忍受怎样的屈辱。这样的故事，决不应成为 笑料，尤其不应成为城里人的笑料!

这集电视剧看过已有好多个月了。近日，《报刊文摘》上 介绍的一篇文章，使我又想起了它。据1995年7月24日的 《报刊文摘》介绍，在7月14日的《羊城晚报》上，载有张世 涛先生的文章，指出：

把农民当笑料，是电视剧和小品中的一大问题。 ……中国农民是远离现实“主流文化”的一群，他们被 迫接受“城市人”对他们生活的“表现”,而这些“表现” 常常是失真的和几乎可以说是带歧视眼光的……小 品和电视剧中的农民，都有着古怪的口音，可笑的装 束，滑稽的行为。他们被极其清楚地标识为农民，甚至 连说普遍话的待遇都享受不到。他们代表着与“城市 文明”也即所谓“现代文明”相对立的一群。他们不具

备“现代人”的品质，只是以其古怪，可笑，滑稽来让城 里人开怀大笑……

对这位先生指出的小品和电视剧中存在的这种现象， 我非常有同感。电视剧和小品中这种把农民当笑料的做法， 这种对农民有意无意表现出的“歧视”,正从一个侧面反映 了当代中国的所谓“大众文化”(这是一个特有的概念，指都 市消费社会中通过现代技术手段承载，传播的文化产品，与 四十年代提倡的“大众文化”不是一回事)的某种本质。

这是一个“笑贫不笑娼”,笑贫不笑偷、抢、骗的时代， “饿死胆小的，撑死胆大的”。这个时代崇尚的是可以一夜之 间获取暴利的“点子”、机巧、门路，而诚实、谨慎、善良、朴 素、任劳任怨，都变得可笑。这成为一种普遍的社会意识。而 “大众文化”则不断地以种种方式肯定和强化着这种意识。 把农民当笑料，对农民表现出某种歧视，正是肯定和强化这 种意识的一种方式。固然任何时代的“主流文化”,都可能在 某种程度上把农民当笑料，都可能在某种意义上表现出对 农民的歧视，但在今天，“大众文化”对农民的这种表现，则 有着特定的时代内容。我相信，当农民作为笑料在电视上出 现时，对之发笑者中， 一定有刚刚卖过身的娼妓，有刚刚行 过骗的骗子，有刚刚受过贿的官员，有刚刚得过手的偷儿， 有刚刚把一笔公款塞进了腰包的贪污者，甚至有刚刚为谋 财而害了命的杀人犯……这种种人，都在对屏幕上那“土里 土气”的农民发笑。他们都以为自己有资格对农民发笑，而

“大众文化”也的确认可他们的这种资格。“大众文化”以不 断把农民当笑料的方式，在人们心中培植起这样的意识：即 使娼妓、骗子、偷儿、贪污犯受贿者，也比“土里土气”的农民 高贵；即使卖淫、行骗、偷盗、贪污受贿，也不能成为一个农 民般“土里土气”的人。谁说“大众文化”一定是非意识形态 化的呢，“大众文化”本身也完全可以是意识形态化的。

热衷于把农民当笑料，从这一点，也可看出“大众文化” 的确是常常把人生的悲剧喜剧化笑料化的，的确是常常把 “屠夫的凶残”化作大家的一笑的，的确是致力于在大众与 现实之间树起一道屏障，使人们丧失对苦难的感受，丧失对 自身真实的生存境遇的认识的。仍以上面提到的连续剧《我 爱我家》中的一集为例吧。前面说过，那位农村大嫂的故事， 原本是有着十分沉重的人生内容的，原本是一种人生的悲 剧。当年下乡的知青，让她怀上这孩子后便走了，便回到了 城里娶妻生子，过一份城里人的生活去了，而她作为未出嫁 的姑娘，却生下了这孩子并独自把他养大；而她千里迢迢进 城为孩子寻父，无论从哪种意义上讲，都是正当的，合理的； 独自把孩子拉扯大了的她，为孩子寻父，并无丝毫个人考 虑，并不是要来索赔，仅仅只想让孩子做一个城里人，而只 要这孩子被接受，连她自己也愿意当牛作马来报答……这 故事原本足以让人唏嘘而不是发笑的，原本足以让人思考 人生中一些非常重大的问题的。然而，电视剧却把这一切都 处理成笑料，真要让人怀疑电视剧的制作者还有没有起码 的良知。不过，这样处理，却是符合“大众文化”的本性的。让

人痛苦，让人深思，让人流下苦涩而不是甜蜜的泪，原本便 不是“大众文化”的目的所在。

把农民当笑料，从这一点也可看出，“大众文化”的确是 挖空心思，不择手段地取悦“大众”的。张世涛先生批评电视 剧和小品把农民当笑料时，说：“可以肯定地说，创作演出人 员从没有去想一想农民对他们这种‘艺术’的感想。”他说得 对。“大众文化”主要是供城市居民消费的，是瞄准城市居民 的心理而制造的，是千方百计地让城里人开心的。在考虑产 品是否受欢迎时，农民完全在“大众文化”制造者的视野之 外。而拿农民当笑料，是取悦城里人的一种最保险最可靠的 方式。让农民作为笑料出现在城里人面前，可以满足所有城 里人的一种优越感 的确，哪怕是最卑微低贱的城里人， 也可以在农民面前具有一种优越感的。而为了让哪怕是最 卑微低贱的城里人也能在农民面前拥有一份优越感，就必 须尽量让农民显得可笑。而为了让农民显得可笑，就必须尽 可能地丑化农民。张世涛先生文章中指出，在一些电视剧和 小品中，农民“甚至连说普通话的待遇都享受不到。”城里人 在日常生活中是并不都说普通话的，城里人也并非人人都 能说标准的普通话的。而在一些小品和电视剧中，城里人出 现时一律说标准的国语，只有农村来的保姆、打工仔、打工 妹则一律有着不知到底是何处方言的“古怪的口音”。这也 是违反生活实际的。而之所以特别剥夺农民说普通话的权 利，之所以让他们操着那种不是任何一处方言的怪里怪气 的口音，也正是要保证他们在城市观众面前具有充分的可

笑性。只有这样，“大众文化”的制造者才能最大限度地讨好 他们的上帝——作为“大众文化”消费者的城里人。还拿电 视剧《我爱我家》中的那一集为例。那个农村大嫂，费尽心机 追求的是什么呢?无非是让孩子成为一个城里人。这是她 的最高目标。而她的这种苦苦追求，她的这种最高目标，是 可以保证让所有城里人发笑的，是可以确定地让所有城里 人都在她面前享有一份优越感从而都可以对她俯视的，因 为，她苦苦追求的东西，不过是所有城里人都与生俱来地具 有的，她的最高目标，是所有城里人都先天地实现了的。

从热衷于把农民当笑料，并为了让农民成为笑料而尽 可能地丑化他们这一特定角度，的确可看出当前中国的所 谓“大众文化”,究竟具有怎样的品格，究竟对人的精神起着 怎样的作用。

需要声明的是，我并不是一个民粹主义者，我并不赞同 把底层民众，把农民无条件地神圣化。我仍然主张，文学艺 术应该能揭示出底层民众和广大农民精神上的病苦。但鲁 迅式的对农民“哀其不幸，怒其不争”并深刻地揭示出农民 精神病苦，与今日“大众文化”拿农民作笑料并为此而尽可 能地丑化农民，是截然不同的两回事。这二者之间的区别， 我想用不着在这里说明的。

“过去尺度”与“未来尺度”

“对现实不满”,在“文革”以及此前一段时期，是一项挺 大的罪名。那时候，对生活发几句牢骚，就会被视为对社会 现状不满的表现，而当时通行的逻辑是：对现实不满，就意 味着想回到“过去”——也就是所谓“旧社会”、“解放 前”- 这自然罪莫大焉。对现实不满，就意味着想“变天”, 因此也就犯了严重的“政治罪”。“你说现在不好，难道现在 还不如旧社会吗?”-这是那时针对对现实哪怕只是稍有 微词者的一种惯常的质问。这在当时是十分厉害的一招，是 一种杀手锏， 一下子就把人逼到政治的墙角。

本来，不满于现实，是社会得以改善和进步的前提和动 力。人类社会永远不会达到至善至美的境界，但人类社会却 应该是永远向至善至美靠近的。人们在看取今天时，固然不 妨时时以昨天为参照，但真正检验今天的尺度，却更应该是 对明天的理想。但在“文革”以及此前一段时期，人们却只能 以“过去”-  “旧社会”,“解放前”——为尺度，从反面来度 量现实。

一转眼，“文革”结束快二十年了，在这期间，社会发生

了巨大的变化，较之“文革”以及此前一段时期，社会在整体 上真可谓是大大地改善和进步了。身在今日，回首“文革”, 有时真有恍如隔世之感。但这只是问题的一个方面。另一 方面，“文革”在人们精神上留下的病苦，也还并未完全痊 愈。例证之一，便是那种以过去为尺度，从反面来检验现实 的思维方式，近来仍不时在一些著名人士那里表现出来。你 要对今天的某种现象表示不满，提出批评么,那种仍具有 “文革”式思维方式的人，就可能发出这样的质问：“你说现 在不好，难道现在还不如‘文革’吗?”使出这招杀手锏，也意 在把人逼到政治的墙角，治人以“反对市场经济罪”。例如你 要指出今天知识界缺乏人文精神，就会招来这样的诘问：难 道“文革”期间有人文精神吗?你要批评如今有作家粗制滥 造，以创作丰富自娱，就会遇到这样的反驳：难道“文革”期 间作家都不能写作的状况就好吗?

“文革”时期，“文革”本身，是被神圣化了的。那时，对现 状稍有訾议，就可能招致一顶“反对文化大革命”的帽子，而 这是足以送命的罪名。今天， 一些热衷于亵渎神圣和对亵渎 神圣的行为十分赞赏的人，其实并不真的要取消一切神圣 的，例如，他们就常常有意无意地把“市场经济”神圣化。而 动辄说别人是“文革”作风的他们，也是一不小心就露出一 副“文革”面目的，也是动不动就给人扣上一顶政治帽子，如 “反对市场经济”。

这样说，仅仅是在指出一些人在看取现实时，还沿用着 “文革”式思维方式，而并不意味着要把“市场经济”与“文

革”混为一谈。今天较之“文革”以及此前一段时期，毫无疑 问要好得不可同日而语。但同样毫无疑问的是，并非只要比 “文革”以及比前一段时期好，就万事大吉了，就应该无条件 地对今天进行肯定。

说不应以“文革”为尺度，从反面来评价今天，也并不意 味着就应该忘记“文革”这种“过去”。只是不应该让这种“过 去尺度”取代了“未来尺度”。同时，还应该看到，中国的今 天，与“文革”以及此前一段时期，在某些方面，在某种意义 上，已见有了不可比性。今天的某些极坏极恶的现象——例 如假冒伪劣，卖淫嫖娼、车匪路霸、贩毒吸毒等等——却是 “文革”以及此前一段时期所没有或程度远不如今日之甚 的。如果死守着“过去尺度”,那便只能对这些现象也予以认 可和肯定，这当然是荒唐的。这只能说明，“过去尺度”,在现 实面前，已越来越失去有效性了。在这种时候，只有依据“未 来尺度”,才能对现实作出正确的评价。

错 开 的 药 方

对“文革”的反思，从七十年代末到八十年代中期，可以 说经历了两个阶段。

第一阶段的反思，是在社会-  政治层面进行的。在七 十年代最后和八十年代最初的几年，对“文革”的反思，主要 体现为对林彪、“四人帮”的揭批。那时候，人们习惯于把账 都算在几个野心家头上，认为是这一小撮人制造了“文革” 这种民族灾难。这一阶段的反思所取得的成果，自然也是社 会——政治性的。最富有价值的反思成果，使人们几乎达到 了这样一种共识：为了防止“文革”一类悲剧重演，必须进行 政治体制的改革。林彪、“四人帮”一类野心家是任何时代都 会有的，只要有可能，他们就会兴风作浪。因此，怎样从制度 上杜绝这类野心家兴风作浪的可能，便成为最关键的问题。

第二阶段的反思，是在历史 文化层面进行的。在八 十年代中期，伴随着“文化热”的兴起，人们开始了在历史 文化层面上对“文革”的反思。从传统文化里探寻导致 “文革”的根源，以及从“文革”的发生和展开过程中看到封

建的思想意识是怎样顽固地存留在今天的人们身上，是这 种反思的主要内容。这一阶段的反思成果，是使人们在一定 程度上看到了传统文化对今天的制约，是使人们在某种意 义上学会了从历史——文化的角度观察政治问题。这一段 的反思成果，当然更直接地表现在这一点上，即人们几乎达 成了这样一种共识：必须继承和发扬“五四”精神，对民族的 传统文化进行深入的批判和清理(当然，在这一前提下，有 着严重的分岐： 一种观点主张对传统文化进行改造，使之有 一种创造性的转化，而并不赞成全盘否定传统文化；而另一 种观点，则认为传统文化一无可取，因而主张对之进行整体 性的否定，从而在文化上实现“全盘西化”。至于仍固守传统 文化，认为传统文化一切都好，用不着改造的人，或许也还

**有吧，但在文化反思的高潮中，这种观点几乎无法露头)。**

**在八十年代最后和九十年代最初的几年里，反思“文**

革”的声音其实不大能听到。最近一两年，又常常听到一些 人在谈论“文革”了。本文姑且把这样一种谈论，也算作是一 种对“文革”的反思，那么,继八十年代中期在历史-  文化 的层面上对“文革”进行反思之后，九十年代中期的这次反 思，则不妨称作是对“文革”的第三种反思了。

这一次的反思，如果硬要用某种名目来概括的话，大概 可称作是在理想——激情层面进行的，反思者至少部分地 把“文革”这种悲剧的发生，归咎于理想与激情，归咎于神圣 感与崇高感。那么,怎样才能防止“文革”式悲剧再演呢?在 这种反思者看来，那就应该是慎谈理想，消泯激情，亵渎神

圣，躲避崇高，质言之，就是应该奉行一种“低调主义”。“低 调主义”是这次对“文革”的反思所取得的成果，是反思者为 中国社会开出的一剂“良药”。低调主义者”在理想- 激情 的层面上对“文革”反思的结果，是对今天的精神气候，今天 的社会现状予以充分肯定。既然正是理想、激情、神圣、崇高 导致了“文革”这种灾难，那么,今天，人们普遍丧失理想、激 情，纷纷亵渎神圣、崇高的状况，就是值得称许的。如果说， 前两个阶段对“文革”的反思所得出的结论，无论是政治体 制的改革还是传统文化的改造，都还仅仅是作为一种观点， 一种理想存在，要使之现实化还须有一个长期的过程，那 么,第三阶段对“文革”的反思所得出的结论，则业已现实化 了。换言之，对于这次的“文革”反思者来说，不会再导致“文 革”发生的社会形态是已经实现了的，它就是现在，就是今 天，就是眼下这样一个充分世俗化的、人人都十分务实的社 会，就是眼下这样一个充分消解了神圣崇高，个个都向钱看 的社会。这样说，也许还不大准确。准确地说，应该是先有 眼下这样一种社会状况，然后再有现在的这样一种对“文 革”的在理想——激情层面的所谓反思的。当眼下这样一种 社会状况一下子出现在眼前时，如今的反思者，眼睛顿时一 亮：太好了!这样的一种人人亵渎神圣、躲避崇高的状况，这 样的一种没有理想、信念存身之地的社会，不正是能最有效 地防止“文革”式悲剧重演的么?是眼下的这样一种社会现 实，使他们从反面“悟”到了“文革”之所以发生的原因；是眼 下这样一种精神气候，启发了他们从神圣、崇高的角度，在

理想——激情的层面上反思“文革”。是的，眼下的社会现 实，也有不尽如人意之处，但无论如何，总比“文革”强吧?而 只要比“文革”强，不就行了么?——眼下的反思者，在对 “文革”进行反思时，有意无意地把“文革”作为一种尺度， 一 种从反面来衡鉴现实的尺度，而且几乎是唯一的尺度，他们 只把今天与“文革”时期比较，而只要今天比“文革”时期好， 他们就认为有理由对今天的一切予以充分的肯定。也正因 为如此，对今天的任何一种不满、批评，在他们看来都是不 应该的。“你说今天不好，难道今天还不如‘文革’吗?” -- 面对针对今天的不满、批评，他们会做出这样的诘问。而既 然他们发现理想、激情、神圣，任何一种对理想、激情的强 调，任何一种对神圣、崇高的捍卫，都是一种可怕的“高调”, 都是可能导致“文革”再演的隐患，良知，道义，人格，人文精 神，终极关怀等等，等等，所有这一切，都是“高调”,都是“大 话”,都意味着“文化专制”,都是可能引爆“文革”的导火线， 那么,为了杜绝“文革”重演的一切可能，便必须低调!低调! 低调!只有低调才最稳妥，只有低调才最安全。

面对他们所谓的“高调”,面对针对今天的某种社会或 文化现象的不满和批评，“低调主义者”甚至不惜扣过来一 顶“反对市场经济”的政治帽子，把对方一下子逼进政治的 墙角- “文革”反思者，在反思“文革”时，采用这种“文革” 式的方式，也真是一种中国式的“幽默”。

二

应该说，从神圣、崇高的角度，在理想-  激情的层面 上对“文革”进行反思，并非全无道理。提醒人们不要再受那 种伪神圣伪崇高的驱使，不要再陷入那种非理性的迷狂，也 并非毫无必要。但问题是；并不能就因此要推行一种“低调 主义”,并不能因此就主张亵渎所有的神圣，逃避所有的崇 高，并不能因此就要放逐所有与现实构成一种否定关系的 理想，并不能因此就要冷却所有渴望超越现实的激情。在对 “文革”从历史——文化层面上进行“反思”时，有一种主张 对传统文化进行“全盘否定”的观点。而今天的“低调主义”, 某种意义上也是一种“全盘否定论”,他们从神圣、崇高的角 度，他们在理想- 激情的层面上对“文革”进行反思的结 果，是主张全盘否定神圣与崇高，全盘抛弃理想与激情。

其实，严格说来，“文革”一方面是伪神圣伪崇高，是那 种迷狂式的理想与激情所致，另一方面，也可说是缺少真正 的神圣与崇高，缺少那种有思想有道德的英雄主义所致。人 格、人道、良知、正义，这一切，其实正是“文革”中最缺乏的。 “文革”中的种种凶残、种种暴行，之所以发生，其实有着不 同的原因。 一种是在神圣、崇高的名义下，人的动物性本能 得以冠冕堂皇的释放，人无意识领域中的“兽性能量”,人 “对文化的厌恶”得以尽情地现实化。“文革”式的神圣、崇 高、理想、激情，并不是这种“兽性能量”和“对文化的厌恶” 的根源，而只是为它们的释放，为它们的现实化，提供了一

种契机。这种“兽性能量”,这种“对文化的厌恶”,是始终存 在于人身上的，并非只有“文革”式的神圣、崇高、理想、激 情，才能为它们提供释放和现实化的条件，它们也可以在完 全相反的情形下得以释放和现实化。例如，它们也完全可以 在“我是流氓我怕谁”,“玩的就是心跳”,“千万别把我当人” 的旗号下得以释放和现实化。当人心中没有了丝毫神圣或 崇高感，当人没有了最起码的人格意识和道德追求，当人心 中泯灭了最基本的良知和正义时，不是什么都干得出来么? 实际上，“文革”中的凶残、暴行，另一方面，也正是在“我是 流氓我怕谁”,“玩的就是心跳”,“千万别把我当人”的名义 下干出来的。不要忘了，“文革”也为社会上的各种流氓、痞 子、无赖提供了一个尽情表演的机会。这类人心中，根本没 有什么神圣与崇高，哪怕是伪神圣伪崇高也没有。这类人， 也根本没有什么人格意识与道德追求。如果说，“红卫兵”一 般还真诚地相信他们打着的旗号的话，那么这类人则根本 不曾相信那种旗号，尽管他们在作恶时也须打着这种旗号。 “低调主义”恐怕最对这类人的胃口，因为“低调主义”使得 他们的作恶根本无须打什么旗号，或者说，“低调主义”使得 他们作恶时，可以干脆就明明白白地打着“玩的就是心跳”, “我是流氓我怕谁”,“千万别把我当人”的旗号——这反而 要省事得多，痛快得多。

人固然可能在神圣、崇高、理想的名义下作恶，但人更 可能在践踏了一切神圣、崇高、理想的情况下，在泯灭了最 起码的道德意识和人格追求的情况下作恶。实际上，后一种

情况下的作恶，是一种经常得多的行为，是每日每时每刻都 在发生着的，而相形之下，前一种情况下的作恶，则属特殊 情况。正当当代中国的“低调主义者”在极力强调他们的低 调时，日本出了一个以神圣、崇高的名义作恶的“奥姆真理 教”,于是“低调主义者”如获至宝，以此作为他们的一种有 力论据，并发问：“我们这里会不会有奥姆真理教?”日本的 “奥姆真理教”,确乎具有某种警示意义。但我感到奇怪的 是，为什么“低调主义者”只对以神圣崇高性质的名义作恶 感兴趣，而对更多的丝毫不具有神圣崇高性质的作恶则无 动于衷。实际上，在日本，在西方社会，像“奥姆真理教”这种 带宗教性质的团体，毕竟属特例，而那种“看透”了一切神圣 与崇高，践踏了一切道德与正义的黑社会组织，则要多得 多。“低调主义”在以“奥姆真理教”为论据强调低调时说： “当然现在中国还没有报道有此种邪教，也还没出现此种大 规模、有计划的反社会行为。这是中国的幸事。不过，以此 为警戒，防止由极端的思维导致暴力性发作，引出社会的混 乱，却也不能算多余。(刘心武《护林与“烧荒”》1995年7月 15日《文论报》)”以此为警戒，自然不算多余。但问题是，最 近几年，黑社会性质的反社会组织已经在中国一些大中城 市出现了，关于这方面的报道，时有所见，这些黑社会组织 的“暴力性发作”,在一些地区，已经在某种程度上引起了社 会的混乱，而这些黑社会组织可是丝毫不带宗教性质的，是 “看透了”一切的(当然，除了钱),是并不打着神圣、崇高的 旗号的。对这种已然和正在出现的恶，“低调主义者”视而不

见；对可能出现的恶，则十分挂心，不是有些太“偏心”了么? 人们也许已经淡忘了的“千岛湖事件”,是两个二十岁左右 的农民干的。他们为了攫取一点钱财竟把整整一船四十余 人，包括老人和小孩，活活烧死在船舱底层。对此，没见中国 的“低调主义者”出来以任何方式说什么,而远在东京的“奥 姆真理教”一放毒气，便使北京的“低调主义者”痛心疾首， 大声疾呼中国人要“以此为警戒”,也真又让人感到一种中 国式的“幽默”。实际上，这些年，车匪路霸使多少人伤亡?假 酒假药夺去了多少人的生命?假冒伪劣产品的大潮给消费 者带来多少麻烦?使他们蒙受多少损失?而如此严重的腐 败现象又怎样败坏着社会的风气，腐蚀着民族的精神?…… 对这些实实在在的恶，“低调主义者”习焉不察，而对可能出 现的恶则心惊肉跳，这也未免太“脱离现实”了。

再说，到底应从“奥姆真理教”那里得到怎样的启示，还 得弄明白这种现代邪教产生的真正根源到底在哪里。必须 看到，在日本，并不是“高调”、“大话”而恰恰是“低调”、“小 话”导致了这种现代邪教的产生。有人曾这样归结“奥姆真 理教”在日本出现的原因：“……战后五十年，日本把发展经 济作为至上目标，结果是人均国民收入达到2.8万美元，名 列世界各国首位，但在辉煌的统计数字背后，是日本国民 ‘心灵的空洞化’现象，以繁荣为‘国是’所带来的‘副产品’ 就是信仰危机。这种‘空洞化’现象促成了众多具备高等学 历、家境富裕的人拜倒在一个口出狂言的盲人脚下，甚至不 惜自己的身家性命。(《岭南文化时报》第54期)”这种说法，

我觉得是从一个方面触及了问题的实质的。这也说明，“奥 姆真理教”非但不能成为当代中国“低调主义者”的一种佐 证，相反，倒是证明了“低调”、“小话”的谬误。用“低调”、“小 话”把民族心灵中最起码的神圣崇高感抽空，便可能使民族 心灵“空洞化”,从而使得现代邪教有可能乘虚而入。

三

必须特别强调，我丝毫无意于为“文革”式的以神圣崇 高的名义作恶的行为辩护，也不否认有预防这种恶再现的 必要，我反对的，是为防止这种恶而开的“低调主义”药方。 否定一切神圣、崇高，泯灭一切与现实构成否定关系的理 想、激情，甚至讳言道德、人格、良知、正义，这样的“低调主 义”,才真正是一种冒险，它同样可以导致巨大的灾难，巨大 的恶。“低调主义”非但不能防止各种伪神圣伪崇高，非但不 能保证人们不再陷入那种迷狂般的理想与激情中，相反，倒 是有可能为种种伪神圣伪崇高，为那种迷狂般的理想与激 情准备好土壤。

“低调主义”导致的，是人们不再有任何信念，然而，没 有任何信念也就意味着随时可以具有任何一种信念。只有 一种不否认个人权利不无视个人尊严的神圣与崇高，才能 有效地遏制种种伪神圣伪崇高；只有一种有思想有道德的 英雄主义，才能有效地消解种种伪理想伪英雄主义。“低调 主义”最终必将导致实用主义泛滥。而实用主义者完全是见 风使舵的，是看准了每一个时代最可利用的东西去充分利

用之的。当神圣、崇高、理想最有利用价值时，实用主义者便 会毫不犹豫地去利用，“文革”中，许多打着神圣、崇高、理想 旗号的人，不过是在利用这种旗号罢了，他们决不真的相信 这些的。而当亵渎神圣、崇高、理想最能迎合普遍的社会心 理从而最能获利时，实用主义者也会手舞足蹈地从事亵渎 神圣、崇高、理想的表演。王朔最近有一番话，颇能说明实用 主义者的实质。王朔说：“对于我这样的‘流氓’,我没有什么 不能放弃的。(《北京青年报》1995年8月31日)”没有什么 不能放弃，也就意味着没有什么不能追求、捍卫。而放弃什 么追求什么捍卫什么,完全取决于一时一地个人利益之需。 有人把“王朔精神”视作“文革”式悲剧的天敌，真是短视，浅 薄之极。“文革”式悲剧的天敌，决不是“王朔精神”而只能是 “张志新精神”。在“文化大革命”中，与“红卫兵”一类人身上 的伪神圣、伪崇高、伪理想、伪激情相对，在张志新这类人身 上，则体现出一种真正的神圣与崇高， 一种真正的理想与激 情。有人说，“多几个王朔也许能少几个高喊着‘捍卫江青’ 去杀人与被杀的红卫兵”,其实完全不见得，至少，这一点未 能被证实。而多几个张志新就少几个高喊“捍卫江青同志” 的人，则是确定无疑的。有人又说，“王朔的玩世言论是对红 卫兵精神与样板戏精神的反动”,这同样是皮相之论。端点 与端点之间的距离往往最近。没有什么不可以放弃的王朔， 也就不可能构成任何一种具体精神的反动。而真正称得上 是“红卫兵精神与样板戏精神的反动”的，恐怕还是“张志新 精神”。反思“文革”,决不能说那个时代缺少的是毫无信念

的痞子，而只能说那个时代缺少的是真正具有信念的张志 新这样的人。实际上，“文革”中，大量出现的落井下石，告密 卖友，踩着别人肩膀往上爬一类行为，表明在那个时代真正 缺少的，是一种道德勇气，是最起码的良知、正义。而巴金老 人，则一开始便是从这个角度对“文革”进行反思的。对“文 革”的反思，在巴金那里，集中体现为对个体的人格，对知识 分子的良知、道义、责任的反思，并对自己一些随波逐流的 行为进行深刻的反省、忏悔。也许，在“低调主义者”看来，巴 金的《随想录》,也是一种有害的“高调”,一种危险的“大话” 了。

神圣、崇高与现实构成一种否定关系的理想与激情、乌 托邦追求-  这些，的确曾在人类历史的某些特定时期制 造过灾难，但在总体上，是带来了社会的进步和促使了人自 身的提高的。如果没有这些，人类历史便不可想象。人们不 妨设想一下，如果人类从未有过神圣、崇高、理想、激情以及 乌托邦追求，人类会是一种什么样的状况?这些，某种意义 上，正是人的本质规定性，是人类之所以为人类的标志。而 要防止那种可能产生消极作用的神圣、崇高、理想、激情，也 只有另一种形式的神圣、崇高、理想、激情堪当此任。只有神 圣、崇高才有资格反对神圣、崇高；只有理想、激情才有力量 制约理想、激情。保罗·蒂里希在一篇谈论乌托邦的文章 中，强调：“要成为人，就意味着要有乌托邦，因为乌托邦植 根于人的存在本身……因为它表现了人的本质，人生存的 深层目的；它显示了人本质上所有的那种东西。每一个乌托

邦都表现了人作为深层目的所具有的一切和作为一个人为 了自己将来的实现而必须具有的一切。”他充分肯定了乌托 邦的积极意义，也明确指出了乌托邦可能具有的消极意义。 对乌托邦可能的危害，蒂里希的认识比当代中国的“低调主 义者”要深刻得多，但他最后却以这样一句话概括全文：“战 胜乌托邦的，正是乌托邦精神。(保罗·蒂里希《政治期望》, 四川人民出版社1989年版第229页，重点号为原文所有)”

以否定一切神圣、崇高、理想、激情的方式来预防“文 革”式灾难，以拒绝一切乌托邦的方式来阻止乌托邦可能的 危害，以“痞子精神”来抑制“红卫兵精神”,这的确是一张错 开的药方。

新一代“风派”及其它

有时候，我觉得“啼笑皆非”这说法太雅，还是“哭笑不 得”更能传达心中的感受。比如说吧，自己可以骂骂咧咧地 责人以“学问和道德”(学问呢?道德呢?),却不许别人以“学 术文化真理”衡人；自己不妨在一个当代作家里一下子发现 半打“堪称完美”之作，并准确地计算出别的作品离“完美 还差多少公里(还有比这更“可爱”的“批评手段”吗?),却不 许别人谈谈“精神血缘”问题；再比如，我一不小心批评了一 个年轻女作家，便不断地遭受师徒两代人的谩骂、讨伐…… 这些，都只能让人感到“哭笑不得”。“哭笑不得”之余，有些 想法，趁这几天有空闲，拉杂写下来。

近几年，读有的人的文章，我常常想到鲁迅先生在《上 海文艺之一瞥》里说过的一段话：“无论古今，凡是没有一定 的理论，或主张的变化并无线索可寻，而随时拿了各种各派 的理论来作武器的人，都可以称之为流氓。”鲁迅所说的“流 氓”,在当代有一个更温和更通用的称呼：“风派”。“风派”是 代不乏人的。而当人们用“风派”来称呼这类人时，便很自然 地把他们归入了一类，把他们从“精神血缘”上看成是同一

“家族”。这实在是十分合乎情理的事。这种划分，某种意义 上类似于罗曼·罗兰把人划分成“向上的人”和“向下的 人”,而这与“文革”中依据于所谓“家庭出身”的“血统论”根 本扯不到一起。

近数十年，“风派”的表演，人们看得很够了。舒展先生 三年前写过一篇《狗性论》,对“风派”的特征有精彩的刻画， 因此颇为人传诵。

虽然“以为青年必胜于老年”的“进化论思想”,早在鲁 迅先生那里便“轰毁”了，但看到很年轻的一代人中也出现 了颇类于“风派”的人时，心中总有一种难言的滋味。比如说 吧，有的人，他在1月份的刊物上对张承志热情肯定，说“信 仰是面不倒的旗”,并对现今的精神气候、社会状况严加斥 责，认为“在如此混乱不堪风气大坏的人文局面中”,“在今 日日趋实用的世风中”,“在‘立场’几乎不存在的多元也是 多疑的时代”,出现了张承志是一件了不得的事：

……张承志的《心灵史》提醒我们，文学要想和一 般的“写字”、“码字儿”区别开来，就应该以其精神理 想乃至信仰的本性，为苦难的生存争取一个超越性的 价值空间。如果我们不能要求全部的作品都要像《心 灵史》那样为理想为信仰笑骂歌哭，那么我们至少要 在文学终极的内涵意义上规定文学的精神性、理想 性、信仰性……

……对于张承志来说，苦难的重压正是磨砺人的

信仰意志的命定之路。他甚至认为，只有那些在巨大 的苦难中坚守理想之火的人，才配谈信仰，才配谈人 的尊严，人的伟大，人的人道。身处安谥富庶的环境， 苟活于鄙俗窝囊的人群，是不会有上升，有希望，有 美，有尊严，有意义的……(《当代作家评论》1995年第 1 期 )

如今， 一些主张“低调”的人，把精神、理想、信仰都视作“高 调”,而张承志则是“高调”的领唱者，所受责难最多。而这位 先生，在1月份的时候，无疑也是一个跟着张承志唱“高调” 者了；然而， 一转眼，在5月份的报纸上，他又攻击起张承志 张炜的“暴戾之气”:

……一股暴戾之气正统治着目前的文坛。人们告 别大路，拥挤在泥泞的小径，彼此嫌恶，互相责怪。曾几 何时，骂人成了他们唯一肯做和能做的事，成了在道德 上立于不败之地的通行证……我们恍惚又回到了二、 三十年代，回到了“左联”时期的文坛，《柏慧》在此时此 刻出现，实在正常得很。(1995年5月27日《作家报》)

不但攻击文坛的“暴戾之气”,还大谈其“高调”给人类带来 的危害。倏忽之间，信仰的大旗倒下了，从“高调”变成了“低

调”----真是以风的速度在变化着。

这位先生在攻击文坛的“暴戾之气”时，联想到了“左

联”时期。“左联”时期，在他那里，显然是一个极坏的典型。 而这自然令人想到他1990年写的称颂马列文论的长文 (《上海文论》1990年第6期),文中极力强调马列文论的重 要性，并认为由于某种政治思潮的影响，人们鄙视马列文论 是如何不应该。这位先生应该知道这样一种常识：正是“左 联”,把系统地介绍研究马列文论作为自己的重要使命；正 是“左联”,自觉地以“马列文论”为自己的理论基础。无论在 哪种意义上，只要承认马列文论的重要性，便不能对“左联” 全盘否定。不知这位先生认为马列文论依然重要否?而那 种曾导致人们鄙视马列文论的思潮依然存在且影响着人们 否?实际上，这几年，马列文论也少有人提及了，这位先生是 否应该再针砭一下，呼吁一下?当然，“此亦一时也，彼亦一 时也”,那毕竟是“约摸五年前”的事了。

这不过是仅举几端而已。与“并无线索可寻”的“主张的 变化”的同时，是无原则的吹捧。“捧亦有道”。对亲友、师长， 好处说得充分些，坏处说得委婉简略些，或许人皆难免，但 如果一眼便能在一个作家里量出半打“完美”之作，并量出 尚不“完美”的作品离“完美”还差多少公里，便不能不让人 感到这吹捧手段也太“可爱”了。

也正因为面对此类状况，我近年数次强调“学术文化真 理”(不像有的人，“曲”不离口的，都是同一作家的姓名与作 品；而“学术文化真理”也未必比人的痈痔更难消化),这当 然首先是“每个人默守的信念”。正因为“默守”这样的“信 念”,人才能不当“风派”,不在“黑云压城城欲摧”时，踮起脚

尖，伸出舌尖，舔一舔云脚；不攀龙附凤却又见风使舵，趋炎 附势并且出尔反尔；不自抽嘴巴式地“骂‘骂’”;不因为被稍 稍触及了痛处便恼羞成怒，怒不择言；不先估量了对方才决 定是“骂”是“捧”;不看任何人的眼色行事，不唯任何人的马 首是瞻；不以“完美”一类字眼无原则地吹捧任何人……这 些，是一种起码的准则，是一种天理!

“天理”,便是一种近乎天然的道理， 一种最起码的原 则。而“伤天害理”,便是践踏了人世间最不容践踏的道德伦 理。《聊斋志异·吕无病》中，当官长为取悦权贵而命“广文 朱先生”对孙公子加以惩戒时，朱怒曰：“堂上公以我为天下 之龌龊教官，勒索伤天害理之钱，以吮人痈痔者耶!此等乞 丐相，我所不能!”在讼事中袒护权贵，加害无辜，谓之“伤天 害理”。“天理”应该并不可怕，“伤天害理”才是可怕的。也 许因为如今从文坛到社会，“伤天害理”的事都太多，才使一 些人对“天理”感到可怕起来。这也实在是“混乱不堪风气大 坏的人文局面”的一种明证。

做人要对自己的言行负责，为文要对文坛负责-—对 于这一点，难道还需要做什么说明吗?我惊异于有人竟对这 一点也如此佻薄地含讥带讽。

对于从事理论批评的人，首先要有“天理意识”、责任观 念”,要有起码的“学术文化真理”的“立场”。当然，思考得更 周到深入些，学术性更强些，少半明半暗半生不熟地贩卖一 些二手货的海德格尔之类，多一点独立见解——这可以说 是一代年轻人共同努力的目标。若是因为善于发现“完美”

和善于计算离“完美”的距离而受到“特别欣赏”,便以为可 以以“学术”和“审美”骄人，那也只能让人哭笑不得。

也谈“日丹诺夫主义”

最近，连续读到几篇谈日丹诺夫的文章，也想就这个问 题说几句.

“日丹诺夫主义”,意味着一种文化专制。而任何一个时 代的文化专制，都必然意味着一种政治专制。文化专制，必 然从属于政治专制，必然是政治专制的派生物，是政治专制 在文化领域的表现。文化专制，是政治专制的题中应有之 义。反过来说， 一个没有政治专制的社会，也是决不可能有 什么文化专制的。 一个没有政治专制的社会，任何一种对文 化的理解、要求，任何一种文艺上的理论、观点，都不可能导 致文化专制。所谓“日丹诺夫主义”,是从属于、依附于“斯大 林主义”的。政治上的“斯大林主义”,必然要求文化上的“日 丹诺夫主义”。“日丹诺夫主义”不过是“斯大林主义”在文艺 和文化上的具体体现。日丹诺夫本人也不过是政治机器上 的一颗螺钉。这颗螺钉叫不叫日丹诺夫，都并不很重要，都 并不会有什么本质的差别。苏联当时的情况是，需要有人把 政治上的“斯大林主义”贯彻到文艺和文化领域，没有日丹 诺夫也会有别的什么“夫”或“斯基”来担负这一使命。当然，

担负这一使命的人，其个人的性情品质如何，会对事态有多 多少少的影响，但决不会改变事态的本质。日丹诺夫对文艺 的要求，日丹诺夫对左琴科、阿赫玛托娃等人的谩骂攻击， 并不是个人的心血来潮，也主要不是个人的性情品质使然， 而是在顺应大一统的意识形态对文艺的要求，是他所担负 的使命要求他这样做。因此，就日丹诺夫这个具体的人来谈 “日丹诺夫主义”,恐怕是远远不够的，是并不能触及问题的 实质的。

我硕士生时的同学王宏图，专业是比较文学，师从于贾 植芳先生，他的硕士论文做的是《日丹诺夫与当代中国文艺 政策》。因为对这一问题也颇有兴趣，我一直保存着他当时 送我的论文。在论文中，王宏图指出，日丹诺夫式的“社会主 义现实主义”,为文学艺术规定了一套铁一般的对生活的 “阐释模式”。而也正是依据这种模式，日丹诺夫才对左琴 科、阿赫玛托娃等人做出“理直气壮”的谩骂攻击。这种“阐 释模式”虽由日丹诺夫提出，但却也并不是日氏个人随心所 欲的产物，而是他依据大一统意识形态的要求在文艺领域 提出这种“指导思想”的。这种“阐释模式”的提出，“不是日 丹诺夫个人一时的感情冲动，它导源子与斯大林专制社会 模式相适应的占绝对统治地位的大一统意识形态的要求 ……它正是大一统意识形态筘制文学，文学屈从于政治意 识形态在理论上的体现，正是凭借着这套充分意识形态化 了的文艺理论，日丹诺夫才振振有词地诅咒左琴科、阿赫玛 托娃的作品。”“日丹诺夫主义”意义上的日丹诺夫，并不是

一个具体的个人，并不是一个一般意义上的文艺接受者、鉴 赏者，不是一个一般意义上的批评家、理论家，而意味着一 种政治强权，也因此，日丹诺夫才意味着一种文化专制，才 能对文艺带来巨大的灾难。

在谈到日丹诺大对文艺的要求，谈到其对左琴科、阿赫 玛托娃等人的谩骂攻击时，王宏图说：“如果这一切仅仅是 陶醉在狂热信仰中的理论家偏执的妄想，仅仅作为一种纯 粹的观念模式驰骋在思想的竞技场上，那它便只是多元的 理论思潮中的一支，不足以构成对文学巨大的危害，同时也 不值得我们追根溯源地探究了。”如果仅仅作为一个一般意 义上的理论批评家，日丹诺夫的言论，并不会造成怎样的悲 剧和灾难，甚至其出现也并不算怎样稀罕。其实，人们完全 可以刚刚用日丹诺夫式的语言和方式谩骂攻击过看不顺眼 的人，又拿起笔痛诋日丹诺夫式的语言和方式。但只要没有 政治强权作依托，日丹诺夫的语言和方式便并不会产生“封 杀”效果。如果并不是体现了政治专制的意志，如果仅仅“只 是多元的理论思潮中的一支”,日丹诺夫式的语言和方式的 危害，便可以被对立的元所遏制和消除。

但在斯大林统治时期的苏联，情况偏偏不是这样。“日 丹诺夫主义”偏不是作为多元中的一元，日丹诺夫也决不只 是作为众多理论家中的一员。而在这样的情形下，日丹诺夫 不过是占统治地位的意识形态与文艺之间的中介物。日丹 诺夫也并没有真正属于自己的意志。把苏联当时在文艺上 蒙受的损失完全归咎于日丹诺夫，显然是不合理的，因为罪

魁祸首并不是他。

顺便说说，当代中国一些痛斥日丹诺夫的人，他们给人 扣起帽子来，他们辱骂诬蔑起人来，似乎比日丹诺夫有过之 而无不及。例如，他们可以教训批评者不要“有话就说，有屁 就放”(日丹诺夫似乎也并未脏得如此不顾体面),尽管他自 己可以睁眼就说，闭眼就放。

希特勒与奥姆真理教

近日来，我常常想起茨威格在《昨日的世界》中关于 希特勒最后上台的原因的阐述：

若于年后，希特勒才又重新出现，是当时对现状 不满的怒涛把他匆匆抬出来的。通货膨胀、失业、各 种政治危机，还有外国的愚蠢举动，使德意志民族人 心浮动；此外，当时德国各阶级都迫切要求建立秩序， 对他们来说，秩序从来就比自由和权利更重要。歌德 就曾说过，没有秩序比不公正更令他厌恶。所以，当 时谁要是许诺建立秩序， 一下子便会有几十万人随着 他走。

“时势造英雄”。时势当然也造奸雄、枭雄。希特勒的 上台，固然有着他主观上的原因，但客观上，也是德国当 时的社会状况使然。当社会混乱达到一定程度时，就会涌 起一股“对现状不满的怒涛”。而这种“对现状不满的怒

涛”澎湃到一定程度时，必然就渴求、呼唤一个强有力的 人物出来收拾局面，以他的巨手赋予社会以秩序、规则、安 定，使人们生活得有法可循、有章可依，具有起码的安全 感。只要这个强有力的人物把大家都“管起来”,大家便心 甘情愿地跟随他，服从他，崇拜他。而在这种时候，极容 易有希特勒式的人物应运而生，他在消除了社会混乱的同 时或稍后，建立起一种极权统治，从而把社会带入另一种 悲惨境地。茨威格指责当时德国人把秩序看得比自由和权 利更重要。这种指责也许并不完全正确。在“世乱多故，人 命危浅”的情形下，在社会混乱到最基本的规范、准则都 遭毁弃时，在人们普遍感到生存所需的最低限度的安全感 都丧失了时，人们会自然把自由、权利置诸脑后，而首先 要求秩序、安定、安全，这正如一个饿极了的人，不会去 问食品是否卫生，是否营养，而首先只求果腹。中国有一 句古话：“宁做太平犬，不做乱离人”,便深刻地表现我以 为是各民族共有的一种心理。在乱离中煎熬的人，会强烈 要求有一个“太平”的世道，哪怕在这“太平”的境地里

生活得像狗一样!

二

近些时候，也不时寻思日本的“奥姆真理教”。这样的 一种“邪教”,产生在当代日本这样一个高度务实的地方， 也是意味深长的。

第五十四期的《岭南文化时报》载文谈到“奥姆真理

教”在日本产生的原因：

……战后五十年，日本把发展经济作为至上目标， 结果是人均国民收入达到2.8万美元，名列世界各国 首位，但在辉煌的统计数字背后，是日本国民“心灵 的空洞化”现象，以繁荣为“国是”所带来的“副产 品”就是信仰危机。这种“空洞化现象”促成了众多 具备高等学历，家境富裕的人拜倒在一个口出狂言的 盲人脚下，甚至不惜牺牲自己的身家性命。

乍看起来，“奥姆真理教”与当代日本人那种务实的心 灵格格不入，但其实这二者正有着因果关系。过分务实之 后，便会物极必反，产生一种对神圣、崇高的强烈渴求。当 这种对神圣、崇高的渴求积蓄到一定程度，而社会价值体 系又无法为之提供正当的合理的“解渴”途径时，便有可 能出现麻原彰晃这样的人，把社会上这样一种渴求神圣、崇 高的能量引导到一条邪恶的路上去。人们可以以多种方式， 从多种角度，指出人与别的动物的差别，为人下定义。而 在生存中对某些事物具有神圣感、崇高感、也是人与别的 动物的差别之一，也可以是一种关于人的定义。正如一位 哲学家指出的：“做人就包括对神圣事物的感受。”而“承 认神圣事物，就是承认某些事物是我们所不能利用的，不 是由我们来支配的。”当然，这并不是说神圣与世俗在人生 中就应该是截然对立的，而是说，即使在最世俗的生活中，

也应该包含神圣性。在人的存在中，有着对神圣、崇高的 内在需要。当务实精神过度发达从而把心灵中最基本的神 圣、崇高感都放逐得太久之后，神圣、崇高感就会起而报 复人类，就会以一种邪恶的方式表现自己。“奥姆真理教” 在日本的出现，便可视作一种明证。

三

希特勒在德国的上台和“奥姆真理教”在日本的出现， 无疑都给人以深刻的启示。但在怎样理解这种启示上，却 会出现分歧。

在社会混乱，纲纪扫地， 一种普遍的不满明显显露出 来时，敏锐地觉察到这种状况有可能导致极权主义的出现， 这是十分必要的。但是，为了阻止这种情形的出现而一味 粉饰现实，则不过是一种“驼鸟政策”,非但于事无补，反 而会模糊人们的视线，使人们看不到问题的所在从而求得 一种最好的解决。为了不致出现希特勒式的人物上台这样 的后果，就必须在危机开始显露时便正视它，研究它，并 以一种最妥善的方式消除它。

而为了不让麻原彰晃这样的人振臂一呼，应者云集，就 应该使人们的心灵不致于“空洞化”,就应该始终在现实生 活中，在人间的心灵中，给神圣、崇高留有一席之地，就 应该让神圣与世俗始终保持某种和谐、某种交融。正如过 分的禁欲只能导致人更色情甚至性变态一样，过分地清除 神圣、崇高，只能导致人们对神圣、崇高的一种近乎变态

的焦渴，从而为“奥姆真理教”这样的“邪教”的出现准 备条件。因此，那种为防止“奥姆真理教”式的“邪教”的 出现而加倍躲避崇高，否定神圣的做法，只能事与愿违。

同情：可疑的善

中国的亚圣孟子云：“人皆有不忍人之心”,“皆有怵惕 恻隐之心”,这是“仁之端也”,没有，便“非人也”。亚圣所谓 的人皆有之的东西，用今天的话说，便是同情心吧。同情心， 是一种道德感情， 一种道德上的善，在儒家哲学里，是人之 为人的首要标志，甚至是一种具有本体论地位的东西。人皆 有同情之心，人皆可能有同情之心，是儒家思想立论的基 础、前提。同情心，这“仁之端”,是支撑儒家思想的一根大 柱。

然而，德国的疯子，自称为“非道德主义者”和“老心理 学家”的尼采，站在他的非道德主义的立场上，激烈地否定 了人类的同情心。尼采用极刻毒的语言，分析了人类道德感 情道德需要的深层心理根源。他在人类的道德感情道德需 要下面，发现了人类的自私、卑劣、狡诈、阴险、猥琐；他在人 类的道德感情道德需要下面，看见了人类心理的阴暗，嗅出 了人类心理的腐臭。儒家的所谓“仁”,是尼采所全盘否定 的，既如此，作为“仁之端”的同情心，当然在尼采那里也无

存身之地了。在尼采看来，同情这类道德感情道德需要，恰 是人尚未成为“真正的人”的标志，也是阻碍人成为真正的 人的毒瘤。人要完成从既有的状况向真正人的状况的过渡， 人要实现从猿到超人的飞跃，就必须剜除这毒瘤。

中国儒家的观念和德国尼采的信念，在此都姑且不论。 我要说的，是我在现实生活中获得的一些对同情这种道德 感情的体验、想法。

人类的生存面临着许多悖论。在对某种事物，某些情感 进行取舍时，人常处于两难境地。在对同情心进行评判时， 也如此。非暴力主义者认为，以暴抗暴，非但不能清除暴，反 而使世间有更多的暴。然而，不以暴抗暴，无疑在许多时候， 只能变成对暴的姑息、纵容、助长，不以暴抗暴，作恶者往往 会怙恶不悛，得寸进尺，暴得更猖狂，更无所顾忌。

而同情呢，同情姑且不妨认作是一种善吧，但同情这种 善，却未必总能在人间唤起更多的善，相反，它常常催生了 恶，助长了恶。 一些人心中的善，给另一些人心中的恶以暗 示，以鼓励； 一些人心中的善，使得另一些人心中的恶有了 可乘之机。同情这种善，本身虽有时像春雨，但这春雨落到 许多人心田里，却只使恶的种子萌芽、生长，以致使我觉得， 同情这种善，在总体上被它所激发的恶抵消了。

更令我对同情不敢轻易赞美的是，在有的场合，同情即 使表现为一种善，但也是一种盲目的善， 一种糊涂的善，当 强者与弱者相争时，人们习惯于同情弱者，同情的泪水，有 时便模糊了人们的视线，使他们看不清也不愿看清事情的

真相。同情心，往往左右着他们的评价，而看不清也不愿看 清事情的真正是非。强弱相争时，人们由对弱者的同情，便 自然地认定正义总在弱者一方，公道总在弱者一面。而如果 这同情者又是一个可爱的侠义者， 一个敢于乐于维护正义 主持公道者，他也许就会拔刀相助，站在弱者一边打击强者 吧。而其实，相争双方谁强谁弱是一回事，相争双方谁对谁 错则又是另一回事。而同情心，则往往使人把这两回事混淆 成一回事。

十多年前的一天傍晚，我和两个同伴在南京市的大行 宫到新街口之间的一处小饭馆前，遇到一个声称是安徽农 村来的中年妇人，带着一个十岁左右的女孩，那妇人告诉我 们，说那孩子的母亲从家乡跑到了南京，她带着孩子来寻 母，食宿无着，求我们给点钱，为那孩子买个馒头。我一听， 便欲掏口袋。那两个同伴连忙拦我，叫我不必理睬，见我不 听，他们便扔下我先进了饭馆。我摸出一角钱，给了那妇人 (对于施舍乞丐来说，当时的一角钱，并非很小的数目)。为 此事，后来我与那两个同伴还有一场小小的争执。他们嘲笑 我迂呆、轻信，问我怎么知道那妇人说的是真话，怎么相信 那是一种唤起同情的欺骗。我则反问他们，又怎么知道那妇 人说的不是真话?怎么相信那就不是一种唤起同情的欺骗 呢?为此，我对那两个同伴颇有不满。我想，他们怎么如此 缺乏同情心呢?我甚至觉得，这样的人，不可与之为友。那

时的我，对乞丐丝毫不敢鄙视、厌恶，而只有满脸同情。那时 的我，以为不是万不得已，人怎么会行乞呢，因此，遇有伸手 者，总不会让这手空着回去。我想，人家放下了全部自尊，向 你乞讨一分半文，你怎能拒绝呢?

然而，几天以后，我便遭到一次对我当时的心灵来说是

残酷的打击，品尝着一种难言的苦痛。几天后的一天，晚饭 后我在街头散步。那时，我境遇很糟，心绪极坏，觉得自己生 存得毫无价值，目在前头看不到一点光明，瞻望前程，常不 寒而栗。当我拖着沉重的步子走在长江路上时， 一个乡村模 样的中年妇人牵着一个十岁左右的女孩，拦住了我，说那孩 子的母亲从家乡跑到了南京，她带着孩子来南京寻找，孩子 饿了，求我给点钱，为孩子买点吃的。我未听完她的话，甚至 未抬头看她一眼，手便伸向军服的上口袋，开始解纽扣。这 时，十几米远处，与我并排走着的几个我并不相识的别的军 种的军人，向我喊道：“别给!别给!”见我听若未闻，其中一 人还急急地向我走来，做出要扼住我掏口袋的手的姿势。但 他尚未走到我身边，我便已将里面的大半把硬币悉数掏出， 交给了那妇人。那妇人和孩子许是惊异于我的慷慨，接过钱 后，认真地看我一眼，这时，我的目光正好与她们的相遇， 一 瞬间，我们相互认出了对方，几天前的傍晚在小饭馆前的那 一幕也许同时在她们和我的脑海中闪现。紧接着，那妇人和 那孩子一齐噗嗤一笑，笑得露出满口白牙，同时，那妇人拉 着那孩子的手，转身急速地跑去，边跑还边咯咯地笑着…… 而我，像被人一巴掌打懵了，直到她们拐过一处墙角看

不见了，还呆若木鸡地站在那里……

我始终记得那妇人和那孩子同时笑出的笑。那是怎样 的一种笑啊!我觉得，人世间再也没有比这更卑劣，更无耻， 更邪恶的笑了。她们忍不住的噗嗤一笑和转身跑开，确切无 疑地告诉我，那妇人所谓的带着那孩子寻母的话，纯粹是欺 骗，她们就是一对母女， 一对合伙骗人的母女。她们的噗嗤 一笑，是在忍不住地笑我的迂呆，笑我的善良，笑我的同情， 并且，笑自己行骗的成功……

我常常想起那妇人和那孩子同时笑出的笑。每当想到 这笑，就有一种说不出的滋味。被愚弄是痛苦的，而当这愚 弄却是因为你的善良，你的同情所致时，这苦痛便是难以言 说的。我之所以被愚弄，仅仅因为我富有同情心，仅仅因为 我还不失善良。这同情心，却被亵渎，被利用了。是的，利用! 那妇人和那孩子的欺骗，无疑是一种恶，尤其当她们的欺骗 正是利用了他人的善良他人的同情时，这恶便是一种十分 可恶的恶了。我出于同情的大度施舍，无疑对那对母女一类 人的行骗是一种有力的鼓励，无疑使得这类人更会毅然决 然地放弃诚实的谋生方式转而去以行骗的方式行乞。

那次事情后，我才清醒地意识到，并非所有行乞者都是 万不得已才行乞的，更不是所有的行乞者都放下了全部的 自尊，因为并非所有人都有着起码的自尊。后来，行乞在中 国大地上成为一种显著的社会现象，而许多报道和纪实性 质的文字揭露了行乞的内幕。也许因为我曾有过被骗的经 验吧，很留意这类文字。于是，我知道了，行乞，对于许多所

谓的人来说，是一种最逍遥自在最幸福快活的生存方式。在 有些地方，农民们甚至成群结队地涌向那些经济发达的地 区，而扔下家里的田地在那里荒芜。他们行乞并非万不得 已，更非仅仅为了求生，而把这当作“发家致富”的一条捷 径，把这当作聚敛财富的一种方式，把这当作一种“生意”。 他们以经商的心态，经商的方式求乞，希图达到经商方能达 到的目的。而的确有不少人，通过乞讨，成了腰缠万贯的巨 富。于是，他们或回家修造华丽的屋宇，购买高档家具，享受 着许多人的血汗；或干脆在闹市， 一边行乞， 一边则花天酒 地，狂嫖滥赌……这类乞丐，成为社会的一种寄生阶层，成 为一群吸血鬼，成为一桩巨大的恶。而这类乞丐的存在，而 这种恶的存在，则由于人类还始终有着同情心，则由于人类 中有一部分人还始终有着同情心。

对乞丐的施舍，原本是一种纯自愿的行为，求乞者原本 应是以哀求的方式唤起他人的同情，并且决不应计较他人 施舍的多寡。然而，在有些乞丐那里，乞求已变成强索，他们 不再以哀求的方式唤起同情、怜悯，而是以耍赖的方式唤起 厌恶甚至恐惧。前几天报载一消息，说某地一公共汽车站 边， 一老年男丐向一衣着入时的少妇伸手要钱，少妇交出一 角钱，老丐却把钱愤愤地扔在地上，仍伸出手去。少妇被逼 无奈，只得逃进路边的厕所，那乞丐却一屁股坐在厕所门 口：守候着，并且理直气壮地说：“她总得赔俺功夫钱!”这已 经不是行乞，而是打劫了。而这打劫，却又保留着行乞的形 式。这打劫，凭藉的不是强力，而是软弱，是老迈，是贫穷(当

然可能是伪装的贫穷),而这软弱，这老迈，这贫穷，之所以 能成为一种力量，就因为这些原本是引人同情的。这老丐之 所以能将行乞演变成打劫，究其根源，仍是人的同情。

三

恃强凌弱，的确是世间的一种常见的现象。强大者，总 习惯于依仗自身的强大而凌辱、欺侮、役使弱小者。在纯生 物界，这本是不足为奇的。强权即公理，是纯动物界奉行的 法则。强者对弱者的欺凌、君临以及弱者对强者的归顺、臣 服，在纯动物界，是天经地义的。人，原本不过也是生物界的 一员，原本不过也是一种动物，所以，恃强凌弱的现象在人 世间也常见，便也可视作一种自然现象了。

然而，人，毕竟已在某种程度上脱离了纯生物界，毕竟 已在某种程度上不再是一种纯粹的动物。人已有了丰富的 思想情感，有了道德意识道德追求，有了善与恶，是与非的 观念，有了正义与非正义的尺度。恃强凌弱，强者对弱者的 欺凌，君临和弱者对强者的归顺、臣服，虽然在人世间仍是 一种常见现象，但毕竟人们已不再视此种现象为完全天经 地义的了。强权，虽然许多时候仍实际上即是人间的公理， 但人间的道德意识、善恶观念、正义尺度，毕竟已否决了这 种公理，毕竟已认定强者对弱者的欺压，是一种不道德、不 公正、不合理的行为，是一种恶。出于这种道德感情，出于这 种善恶观念，依据这种正义法则，人们对被强者欺侮、凌辱 的弱者，有了同情。出于这种同情，因而对恃强凌弱的强者，

便有了一种道义上的谴责。

人们对弱者的同情，某种程度上改变了纯动物界的物 竞天择的法则，制约了强者对弱者的君临、役使。强大者虽 然仍然可能依仗自身的强大而欺凌弱小者，但在这样做时， 毕竟不能像一只强大的狼欺凌一只弱小的狼、 一只强大的 猴子欺凌一只弱小的猴子那样理直气壮。强大的人欺凌弱 小的人，甚至也可以肆无忌惮，但毕竟还有着他应该忌惮的 力量在、法则在。在这个意义上，人们对弱小者的同情，也不 妨视作是一种善。

然而，即便对弱小者的同情是一种善，也只有当确乎是 强大者践踏了人间正义、违背了人间公理，而对弱小者进行 名副其实的欺凌时，这种同情才作为一种善而表现出来。因 而.人们要想让自己对弱小者的同情真正作为一种善得以 表现，当强弱相争时就必须先弄清是非，再释放心中的同 情。然而，人们在目睹强弱相争时，却往往来不及细细分辨 是非，便迫不及待地放纵自己对弱者的同情，甚至挺身而 出，帮助强者打击弱者。这其实是对纯动物界法则的一种矫 枉过正。在纯动物界，强权即“公理”,强大，便意味着“正 义”,意味着具有了君临、欺凌弱小者的资格；而弱小，便意 味着“非正义”,意味着理当被强大者欺凌，理应对强大者归 顺、臣服。对强权即公理这种纯动物界法则的改变，并不意 味着应反其道而行之，即“弱小即公理”。然而，人们对弱者 的同情，却往往使得人们有意无意地奉行“弱小即公理”的 法则。当强弱相争时，对弱者的同情，往往使得人们认定公

理在弱者一边，正义在弱者一边。在这种时候，人们的同情， 便是十分盲目的了。

在纯动物界，是物竞天择、适者生存，强权之外别无公 理，因而不存在对弱小者的同情甚至援助，也便不会有恃弱 凌强和助弱凌强的事发生。在纯动物界，弱小者的被欺凌、 被歧视、被淘汰，是某一物种生存下去所必须的。在人间，由 于人们习惯于同情弱小者，并且这种同情往往使得人们有 意无意地认定弱小即公理，便使得弱小，本身也可能成为一 种资本， 一种理由， 一种力量，便使得弱小者有可能恃弱凌 强，有可能依仗弱小而欺侮强大者，有可能以弱小的名义横 行霸道。

当公理确乎在弱小者一边时，弱小者应该依靠人们的 同情与强者抗争。但弱小者往往把对同情的依靠变成对同 情的利用和滥用。弱小者的恃弱凌强，当然通常并不能依仗 暴力，而是以耍无赖一类方式，实现对强者的欺凌。前面所 说的那个把一衣着入时的少妇逼进厕所的老丐，其实正是 在以耍无赖的方式恃弱凌强，其实正是在对人类同情的利 用和滥用。不妨设想一下，如果那少妇不堪忍受，终于从厕 所里冲出，与老丐相打，那结果会怎样呢，那老丐一定会把 他的无赖趁势大耍下去，大大地讹诈那少妇一笔。在这种时 候，公理虽然在少妇一边，但她却不能与老丐相打。只要她 一与老丐相打，她便必然错了。在这种时候，“弱小即公理”, 真是表现得再明显不过。在这种时候，强者根本就不能与弱 者相争，只要一相争，便必定是你错。在这种时候，强大，便

成为一种罪过， 一种理当被弱者欺侮，被弱者逼进厕所的原 因。在这种时候，人们、社会对弱者的同情，显得多么荒谬。

四

在纯动物，奉行的是强权即“公理”的法则，只有强大者 才能生存下去，才能生存得好。弱者被无情地淘汰，剩下的 只是比较强大者。

而在人间，由于不再纯粹奉行强权即公理的法则，由于 人们对弱者富有同情并且这种同情甚至常常使人们有意无 意地认定弱小即公理，于是，弱小者便非但不再被无情地淘 汰，反而被多情地保护。于是，人类作为一个群体，便不再愈 来愈强大。

更要命的是，由于弱小不再是一种罪过，由于弱小甚至 便是公理，在人世间，便出现弱者对强者的欺凌、君临，出现 庸众对天才的专制。当强大成为一种罪过而弱小成为一种 光荣时，人类便只能愈来愈弱小，愈来愈衰败。

而对此，尼采痛心疾首。正是基于这样的理由，尼采激 烈地非道德，刻毒地诅咒人类的同情。在尼采看来，人是地 球上一种患了病的生物。道德感情道德意识，是人类的一种 致命的病，同情心是人类的一种致命的病。

但尼采却也富有同情心。有一次，在一处小旅馆的门 口，尼采看见一个车夫正在鞭打行走的马，他突然冲上前 去， 一把抱住马的头，放声痛哭：

“我的受苦受难的兄弟啊!”

尼采的同情，是献给强者，献给被弱者欺凌、鞭打的强 者的。在尼采看来，马本身是高贵的，强大的，却受制于鄙俗 卑微的车夫，却被车夫这下贱弱小者所驾驭、所奴役、所鞭 挞，对此，尼采痛苦万分。

不久，尼采便疯了。

嫉妒心理与经济发展

嫉妒，属于心理学范畴。而经济发展，则是政治学、经 济学、社会学谈论的问题。把嫉妒心理与经济发展扯到一 起，不是有些风马牛不相及么?何况嫉妒，在道德伦理的 意义上，是一种惡；而经济发展，在当今中国，则似乎是 最大的善了.是很帶些神圣色彩的。把一种惡与一种善扯 到一起，不怕亵瀆么?

要说亵渎，那可没办法；要说风马牛，那可也未必。为 什么呢?因为嫉妒心理和经济发展，原本就确乎是紧紧相 连的，原本就确乎是有着立竿见影般的因果关系的。要问 现代经济发展的真正动力是什么,答曰：人类嫉妒心理。

此话怎讲呢?

经济的发展，乃是为了滿足人类的物质需求。然而经 济的高度繁荣高速发展，即便在西方也不过是近百年的事， 可人类社会的存在，即便是有文字记载的历史，也有数千 年了。在那经济未曾高度繁荣高速发展的漫长岁月里，人 类的物质需求一直未能得到滿足么?未必。在那些岁月里， 人类压根兒就没有现代人那样多那样大那样怪的物质需

求。在西方经济学说史上，从亚里士多德到托马斯·阿奎 那，都对人的“需要”和人的“欲求”做了区分。美国当 代著名学者和思想家丹尼尔·贝尔在《资本主义文化矛 盾》一书中，接受了这种区分，他引西方著名经济学家凯 恩斯的论述：“……人类的需要可能是没有边际的，但大体 能分作两种——一种是人们在任何情况下都会感到必不可 缺的绝对需要，另一种是相对意义上的，能使我们超过他 人，感到优越自尊的那一类需求。第二种需要，即满足人 的优越感的需要，很可能永无止境， ……但绝对的需要不 是这样。”第一种需求，即人们在任何情况下都感到必不可 缺的那种需求，被称作“需要”(needs); 而第二种需求，即 人们为了超过他人，为了优越自尊而对物质的需求，被称 作“欲求”(wants) 。 “需要”是绝对的，同时也是有一定 限度的。而“欲求”是相对的，同时也是没有止境的。要 满足人的“需要”,并不需要现代的高度繁荣高速发展的经 济。而要满足人的“欲求”,则即便是现代的高度繁荣高速 发展的经济也还不够。因为人的“欲求”是无止境的，所 以经济也便只能无止境地繁荣无止境地发展下去。在过去 的漫长岁月里，社会经济主要是用来满足人的“需要”的 那时候，人并没有现代经济社会中的人那样多样那样巨大 那样怪异的“欲求”,所以也就不需要经济像现代社会那样 高度繁荣高速发展。在现代，社会经济则是用来满足人的 “欲求”的，经济不是为人的“需要”服务，而是为人的 “欲求”服务。无止境的“欲求”像一根带刺的鞭子，狂暴

地抽打着经济这匹马，使之一刻不停地发疯了般地向前；而 不断向前的经济则又一刻不停地刺激强化和制造着人的种 种“欲求”。人的“欲求”与经济发展之间，就这样结成一 种互为因果的关系。

“欲求”是超越了衣食饱暖等生存之必需的，因而它 不是生理需求。“欲求”既然是纯为满足优越感和自尊心的 需求，因而它就纯是一种心理需求。而这种心理需求，实 际上正是源于嫉妒。所以，“欲求”正是嫉妒的代名词。正 是在这个意义上，现代经济高度繁荣高速发展的真正动力 可以被归结为人类的嫉妒心理。要理解这一点并不难。这 其实应是一种常识。人们也许能给现代经济的高度繁荣高 速发展找出种种冠冕堂皇的原因，然而，真正的原因却是 嫉妒这种道德伦理上的恶。这是被许多炫目的伪装掩盖着 的真相，是被许多耀眼的谎言掩盖着的真理。

其实，人们只要稍稍冷静地审察一下自己心中的“欲 求”,便能明白其本质不过是嫉妒。例如， 一个人原本抽惯 了“牡丹”牌香烟，他抽“牡丹”原本觉得很好，很过瘾， 很舒服，丝毫不感到有什么不适，可是有一天，他发现别 人都抽起了“红塔山”、“万宝路”、“555”,他的心理便开 始失衡了。为什么别人都抽更高级的烟而我却只能抽“牡 丹”? 他会这样问自己。而在与人相聚时，当别人掏出 的都是更高档香烟时，他便会感到自己的“牡丹”实在掏 不出手。当别人到他家里来时，他便也感到“牡丹”拿出 来实在寒修，不能待客。怎么办?继续抽“牡丹”吗，那

显然是他的自尊心所受不了的。别人嘴上的高档香烟，分 明点燃了他心中的嫉妒，也分明灼痛了他心中的自尊。在 这种情况下，“牡丹”便变得不可忍受了，变得味道很坏了， 变得再也抽不惯了，变得抽起来很难过了。对更高档香烟 的心理需求似乎也变成了生理本身的需求了。于是，有一 千条理由必须扔掉“牡丹”而改抽更高档香烟。而要做到 这一点，便必须有钱。于是，他便开始更努力更拼命地去 挣钱了。直到有一天，他也终于叼上了“红塔山”、“万宝 路”、“555”时，他的心理才又恢复平衡，他的自尊才又得 到满足，他的嫉妒才终于消失。这种对更高档商品的“欲 求”,当然会驱赶着社会经济不断繁荣发展了。

不过，在现代经济社会，人的“欲求”是无止境的，因 而这种心理的平衡、自尊的满足、嫉妒的消失，每一次都 只能是暂时的。在现代经济社会里，人无法逃脱“欲求”的 控制、驱使。人不可能没有“欲求”。因为现代经济社会是 不断地把原本是奢侈品的东西变成每个人的必需品，因而 也就不断地把原本是“欲求”的需求变成“需要”。在现代 经济社会，人已不再有“需要”而只有“欲求”了。因此， 人的心理平衡在每一次短暂的恢复后又被打破，人的自尊 在每一次短暂的满足后又被灼痛，人的嫉妒在每一次短暂 的消失后又被点燃。而正是这种社会全体成员被打破平衡 的心理，正是这种社会全体成员被灼痛的自尊，正是这种 社会全体成员被点燃的嫉妒，成为一种巨大的能量，使得 社会经济不断繁荣不断发展。

原来的必需品不断地被淘汰，原来的奢侈品不断降格 为必需品，而新的奢侈品则不断地被制造出来：这正是现 代经济不断繁荣发展的奥秘。奢侈品的使用，最典型地表 明了人的一种优越需要。人是有一种优越需求的，只要可 能，人总渴望在某方面超过他人，成为鹤立鸡群式的人物。 而优越感，本质上也源于嫉妒。嫉妒并不只发生在当别人 超过自己的场合，也发生在当别人与自己处于同样地位的 场合。人往往是并不能容忍别人也同自己一样的，因为一 旦别人与自己同样，自己的优越感便不能满足。优越需要 便使得他嫉妒别人与自己同样。在这种情况下，他的心理 也同样失去平衡，他的自尊也同样受到伤害。于是，为了 满足优越感，他便必须想方设法超过众人，想方设法让自 己成为鸡群中的仙鹤。而消费水准，物质生活的状况，无 疑是显示一个人社会地位的重要标志。比众人有着更高的 消费，比众人有着更奢华的物质生活，无疑会显得比众人 优越。这样，对某一时期的奢侈品的使用，便是现代经济 社会里人满足优越需要的一种最有效的方式。当然，当你 成为仙鹤，在众人中高视阔步，志得意满地品味着甜蜜的 优越时，众人也并不就甘于永远都作为瘟鸡在你面前自惭 形秽、缩头缩脑的。众人在嫉妒的驱使下，会拼命赶上你， 也达到你那样的消费水准，也过上你那样的奢华生活，也 使用你那样的奢侈品。而在这种时候，奢侈品便不再是奢 侈品了，不再能显示优越了。这时候，奢侈品已不再能让 人变成仙鹤，而是如果没有，便连鸡的资格也不具备。这

时候，奢侈品便变成了必需品。而在这种情况下，必定又 会有新的一代奢侈品应运而生，让人满足成为鸡中之鹤的 欲望。

不是人的生存“需要”,而是人的源于嫉妒的心理“欲 求”,成为现代经济高度繁荣和高速发展的动力。贝尔在 《资本主义文化矛盾》中指出，“经济学”一词起源于希腊 语，原是家庭的意思。但古代人并不具备经济意识，他们 是为了家庭的需求而劳作。这些需求是源自生命本能的，例 如足够的食物，合适的住所和有效的卫生。亚里士多德说， “它(管理家政所需的资产)自有固定的限度。”而在现代 经济社会，社会生产满足的不再是“需要”,而是超越了生 理本能而进入心理层次的无限的“欲求”。贝尔引述了霍布 斯在《利维坦》第一卷里对人的心理的描绘：人的欲望冲 动正好同柏拉图理性精神的等差公式相反，他们受欲望驱 使，追求满足时可达到凶猛的程度。而“现代社会里，欲 求的推动力是增长的生活标准和导致生活丰富多彩的广泛 产品种类”。贝尔接着指出：

……不平等的心理，正像卢梭在《论人类不平等 的起源与基础》中精辟指出的那样，是当“孤独者”聚 集在一起，发现他们中间最强健的人、最漂亮的人、最 好的舞蹈者或最妙的歌手得到特殊的优惠待遇时发生 的。此刻人的嫉妒心出现了。为了能像最漂亮的人或 最能歌善舞的人一样，其他人便开始散开，并用化妆

品遮掩自己的丑陋粗笨。外表于是比现实更显得重要。 假如消费代表着人们对地位的心理竞争，那么可以说， 资产阶级社会正是嫉妒心理制度化的结果。

“嫉妒心理制度化”,意味着一种心理的东西社会化了。 而正是这种社会化了的嫉妒，是经济发展的根源。贝尔在 书中，对嫉妒心理极少在社会学里被用来讨论地位竞争的 根源表示吃惊，他指出，这方面一直被疏忽的学者是亚当 ·斯密。亚当·斯密在《道德情感论》中宣布，“如果人只 受经济动机驱使的话，那么将不会有足够的刺激力生产超 出本能必需的产品了。正因为人受到地位冲动力的推动，经 济的‘发展’才成为可能。”

写到这里，想说儿句不能算太离题的话。对“需要”和 “欲求”的区分，令人想到当代中国的一些社会现象。例如， 令人想到所谓文人弃文从商的现象。文人之所以从商，乃 是因为当文人太贫穷。而这里的太贫穷，显然在通常情况 下并不意味着“需要”得不到满足，而只意味着“欲求”无 法实现。当文人不能说连衣食饱暖也无法保证，而只是不 能像商人那样奢侈豪华，不能在物质生活上享有一种鹤立 鸡群的优越，于是，文人们便心理不平衡，便自尊灼痛，便 嫉妒被点燃。在这种对物质的“欲求”的驱使下，他弃文 而从商了。所以，文人的弃文从商，根源还是贝尔所说的 那种嫉妒。无论多么好听的理由，都不过是自欺欺人。

前面说过，嫉妒是道德伦理上的恶。而经济的繁荣、生

产力的发展，常被视作一种善、视作一种进步。这样说来， 当嫉妒被看作是经济繁荣和生产力发展的动力时，不正印 证了恶是善的动力、恶是历史进步的动力的著名理论 么?---对于做这样的高明的推论者，我已在想象中给了 他一脚。

广告改变世界

爱屋其实是未必总能及乌的。我曾有过一个很要好的 朋友，是新闻系广告方向的硕士，研究生期间专攻广告学， 现在则在一家极著名的合资公司从事市场研究和产品推销 工作。对这位朋友的喜爱，并未能让我也同时喜爱上为其所 热爱的广告。对广告，我总难免有些厌恶。说广告便意味着 欺骗，至少在很大的程度上是正确的。我总觉得，没有什么 比广告更厚颜无耻更死皮赖脸的了。我看电视的热情本来 便不高，而不高的热情却往往又被电视上骤雨般的广告浇 灭。去年夏天，因故在旅馆住了半个月，其时电视上正播放 《戏说乾隆》。那段时间，正值风流帝王乾隆在江南整天“泡 妞、打架；打架、泡妞”,反正闲着也是闲着，便看。但倒胃口 的是广告穿插得太多。电视连续剧，每集之间播上些广告， 已是天经地义，即便时间长些，也还能接受。耐着性子看广 告，这是欣赏那些好看的电视剧所必须付出的代价。然而， 《戏说乾隆》要人付出的代价则太大，它不是每集之间来上 一段广告，而是每十来分钟便来上一段，而且总是在最精彩 处突然停下，恨得人牙痒痒却又毫无办法。

厌恶归厌恶，广告却并不因为人们的厌恶而减少。我深 知，对广告的厌恶是不合时宜的表现，是“逆历史潮流而 动”,所以平素总是将这份厌恶深藏起来。对广告，能躲则 躲，实在躲不开，便硬着头皮忍耐。

最近，在报纸上几次看到关于广告的讨论，参加讨论者 对广告或褒或贬。但无论是褒是贬，对广告的认识似乎都还 停留在一种表面的层次上。

对广告，广大的消费者似乎只知道它具有指导购买的 作用。在令人眼花缭乱的商品世界里，广告能够为人们“导 游”,帮助人们快速买到自己想买的东西。在这个意义上称 颂广告者，是因为广告为人们省却了在商场反复挑选四处 寻问的麻烦。有了广告指引，人们可以直奔某商场某柜台， 简单迅捷的买到某种东西。在这个意义上厌恶广告者，则是 因为广告剥夺了人们在商场挑选寻问的乐趣。有些人是十 分热衷于逛商场的。这种人进商场，并非为了买东西，而是 将逛商场作为一种很大的精神享受。这里看看，那里问问， 讨价还价之后终于不买，欣赏一番之后却又放下……这种 人似乎多为女性，但也有男性。我就曾有过一个这样的男性 同学，哪怕买一粒纽扣也要在商场消磨半天，待他终于决定 离开时，还未必能买成。对于这种人，广告也往往不起作用。 按照广告购物，对于他们，是咀嚼别人嚼过的馒头，没味道。

对广告的更深一层的认识，是不仅看到广告具有指导 消费的作用，而且更具有刺激消费的作用。广告制造着人们 对商品的需求。人们原本并不需要某种东西，但由于广告对

这种东西的吹嘘，宣传，便使人产生了拥有这种东西的欲 望。在现代经济社会里，刺激消费是非常重要的，是社会经 济高速发展的前提。所以，广告在现代经济社会里起着极为 重大的作用。对广告的这方面的作用，人们也可从不同角度 来评说。褒之者认为广告功德无量，因为没有广告来制造需 求和刺激消费，便没有经济的高度繁荣高速发展；贬之者则 认为广告制造需要和刺激消费，实际上是对人的奴役，是使 人愈来愈成为金钱的奴隶，是在使人的精神越来越平庸

…………

当广告仅仅显示出指导消费的作用时，广告还处于一 种客体的地位， 一种被动的地位。在这种情况下，在与人的 关系中，广告还并未显示出对人的支配，制约和奴役的特 性。指导消费的广告，还只起着帮助人生活的作用，它还只 是人们生活中的参谋，处于一种附属地位。

当广告显示刺激需要的作用时，广告便不再纯粹处于 一种客体的地位一种被动的地位，而是具有了某种程度的 主体性主动性。在这种情况下，在与人的关系中，广告己显 示出对人的支配，制约和奴役的特性。刺激消费的广告，已 不只是帮助人如何生活，而是在教导。引诱和迫使人如何生 活了。在这种时候，广告已不再是人们生活的参谋，而是人 们生活的教师爷，是人们生活的说客。指导消费的广告充其 量只是搀着你往你自己想去的方向走，而刺激需要的广告 则是牵着你的鼻子把你往它想让你去的方向拉。

如果仅仅只是刺激需要也还罢了。实际上，在迅速变化

的社会里，广告所起的作用远不止此。当社会处于失范状 态，当文化处于转型期，当旧的价值体系崩溃而新的价值体 系尚未建立时，广告实际上起着重塑生活规范，重建生存方 式和重铸价值无度的作用。当人们不知道应该怎样生活时， 广告在那里以动听迷人的语言教导人们应该如何生活；当 人们不知道怎样生活才算是幸福时，广告告诉人们怎样生 活才算是幸福；当人们不知道视什么为生存的目的和意义 时，广告为人们规定出生存的目的和意义。美国当代著名学 者和思想家丹尼尔·贝尔在《资本主义文化矛盾》 一书中， 对广告的这种作用有这样的论述：

……在迅速变化的社会里，必然会出现行为方式，鉴赏 方式和穿着方式的混乱。社会地位变动中的人往往缺乏现 成的指导，不易获得如何把日子过得比以前“更好”的知识。 于是，电影、电视和广告就来为他们引路。在这方面，广告所 起的作用不只是单纯地刺激需要，它更为微妙的任务在于 改变人们的习俗。妇女杂志，家庭指南以及类似《纽约客》这 种世故刊物上的广告，便开始教人们如何穿着打扮，如何装 璜家庭，如何购买对路的名酒———句话，教会人们适应新 地位的生活方式。最初的变革主要在举止，衣着，趣尚和饮 食方面，但或迟或早它将在更为根本的方面产生影响：如家 庭权威的结构，儿童和青年怎样作为社会上的独立消费者， 道德观的型式，以及成就在社会上的种种含义。在这里，广 告显得如此老谋深算和老奸巨猾。它一开始仅仅只在生活 的表层上与人们周旋，只在生活的一些细小琐屑的方面左

右着人，但一步一步地，不知不觉地便对人的深层生活产生 影响，便对人的精神世界发生作用。从一件时装一瓶名酒的 选择到整个道德体系的转变，广告实际上起着改天换地、改 魂换心的作用。人们知道，习俗对人有着十分重大的意义。 所谓文化制约人类，某种意义上便是习俗在制约人类。任何 人都受某种习俗左右和支配。习俗的力量是不可抗拒的，因 为它是从人哇哇坠地之时起便开始了对人的左右和支配 的。另一方面，习俗又是极难改变的，习俗是渗透在人的血 液里的，所以极难根除。而在迅速变化的社会里，广告则有 着改变习俗和重建习俗的伟力，可见广告决非只是人类社 会中某种技术性的存在物，并非只是为人类服务的某种手 段，而成了某种凌驾于人类之上的对人类具有主宰力量的 东西。人所创造的广告成为人的一种异在物，成为人的一种 敌对势力，成为人的主体，这也是一种典型的异化现象。

原来就厌恶广告的我，在明白了广告具有改变社会习 俗，重建道德体系等神力后，便对广告不仅只有厌恶，而且 还有恐怖了。然而，厌恶也好，恐怖也好，我知道我是无法逃 脱被广告支配制约的命运的。只要我生活在现代社会中，我 ·便必然受着广告的控制，必然是广告的掌中玩物。仰望城市 街头和城市上空的那些巨大的广告牌，我只感到它们的伟 大和我自身的渺小。

我的那位投身广告的朋友，原是一个很有文才的人，小 学时的作文就曾被报纸选载。迂呆的我，当初曾一再劝其选 择写作作为生存方式而不要去弄什么广告。这是数年前的

事了。放在今天，我再迂呆也不会做这种劝告的。我想，这 位朋友整日在商海中忙得要命，是决不会看到我这篇对广 告略有不敬的小文的，所以也不必担心会招其不悦。

此刻，是雨夜。我知道，无数广告正在城市的上空眨着 霓虹的眼睛，对我表示着睥睨，轻蔑和嘲讽。

“书非借不能读”

互借图书，其实应该是读书人之间的一项重要的活动， 一项基本的交往方式。至于理由，有三：

一曰互通有无。我有你无的，我借与你；你有我无的，你 借与我。这样，你我都能多读书。这道理极浅易，人人明白， 用不着多说。

二曰“书非借不能读”。这是清代才子袁枚在《黄生借书 说》中说的话。这道理较之互通有无，进了一层。袁枚的意 思是说，同样一本书，买与借，后果常常不同。买来的书，由 于已属己有，便往往并不急于开卷，以为随时可读，却终于 长久甚至终生未读；而借来的书，由于存有一个尽快归还的 念头，甚至有着一个必须归还的期限，拿到手便抓紧读完。 在随园主人看来，书只有借，才能读，借，是读的必要前提。 他说：“子不闻藏书者乎，七略四库，天子之书，然天子读书 者有几?汗牛塞屋，富贵家之书，然富贵人读书者有几?其 他祖父积，子孙弃者无论焉。”这是泛论。以下他又说自己的 切身体验：

“余幼好书，家贫难致。有张氏藏书甚富，往借不与，归

而形诸梦，其切如是。故是所览，辄省记。通籍后，俸去书来， 落落大满，素螺灰丝，时蒙卷轴，然后叹借书之用心专，而少 时之岁月为可惜也。”随园主人的体验，我想一般读书人都 有。借来的书，不但通常读得快，而且有时也读得分外认真， 因而也就读得细。买来的书，则或者时时欲读而终于未读， 或者存着一个还可再读的心思，只一目十行地过了一遍便 完事(写到这里，回头看身后的书架，其中便有不少是早该 和早想读的而至今未读，有些，则是曾粗读过但也该和想重 读的，也至今未“重”)。

互借图书的必要，还有第三层理由，是我自己想出的， 不知前贤是否论及，套用随园主人的话，可曰“书非借不能 透”。透，指读通，读懂，读透。读书人之间的借书，不仅仅是 图书本身的互通有无，还可能是思想，见识，思路等方面的 相互补充和启发。书友之间书籍的借与还，常常并非一交一 接便了事，趁借与还之机，往往自然而然地就这本书谈论起 来。 一本书，你读过而我未读，我在向你借时，自然会问及你 对此书的读后感，这样，我便不仅借回了你的书，也带回了 你对书的看法；而我还书时，便也带去的不仅是书，还有我 对书的看法。这看法，或与你相合，或与你相左。于是，我与 你，便切磋，探讨，便辩驳，争论；这样，我与你，便都“广化” 和深化了对书的看法，相互获取了一份馈赠。同样， 一本书， 我读过而你未读，你向我借时，情形也如是。而我与你，在一 本书的一借一还时的交流，又很容易地便能超越这本书而 生发开去，涉及更广阔的天地，这样便会有更大的互惠。这

种互惠，也是书为媒的功劳，也应该记在书的“借”上。

但读书人之间，结成这样一种美满的书友关系，需要遵 守一项规则，即：有借必还，完璧归赵。由于这种规则经常遭 到破坏，于是，读书人之间的这种美满的书友关系，便并不 很普遍。借出去的书，回来时被污损，甚至一去不再回的事， 常有发生。这种事遇到几次，人们便接受教训，不再轻易借 书与人。不轻易借书与人者，应该也不轻易向人借书的吧。 若读书人人人如此，读书人之间的借书一事，便废止。无论 如何，这总是一件十分值得遗憾的事。

其实，不只向人借书有一种乐趣，借书与人，也自有一 种乐趣在。在我，读到一本好书的心情，与发现一片好景的 心情相似，只觉得一人独享，太可惜，希望能“与朋友共”,并 能与朋友上下其论。我想， 一个读书人，至少应该有一个这 样的书友：每当你读到一本好书时，便可以兴冲冲地赶去告 诉他，而他，也会立即眼睛一亮，急切地向你索借，并在读完 后，也兴冲冲地赶来，带着书，也带着他的感受……同样，每 当他读到一本好书时，也会兴冲冲地赶来告诉你……

为了读书人之间能更多地结成这种美满的书友关系， 有必要不断强调有借必还，完璧归赵的借书之道。读产生于 近一千五百年前的《颜氏家训》,印象最深的几段话之一， 是：“借人典籍，皆须爱护，先有缺坏，就为补治。此亦士大夫 百行之一也。”借人书，不但要归还，而且连并非自己造成的 缺坏，也应补治好。这是读书人的一种基本品德。仅仅为了 这句话，我也愿向这位颜老夫子脱帽。借人书，不爱护，甚至

不归还，是古已有之，但不知是否于今为烈。读董桥先生散 文集《这一代的事》,知清朝的魏源“借友人书。则裁割其应 抄者。以原书见还。日久始觉。”对魏源原有的一点好感，便 顿然消失，只觉其人十分可鄙。叶德辉因此骂他“不独太伤 雅道，抑亦心术不正之一端。”骂得好。

可怕的“全面”

时常听到有人强调看问题要“全面”。而那种针对某种 社会或文化现象的较为尖锐的批评，则难免被斥为“偏激”、 “片面”。其实，无论是评价一种现象， 一个人，抑或是一部文 艺作品，绝对的“全面”都只能是一种理念的存在，在实践中 是不可能做到的·在这个意义上，所有的评价都不能不是 “片面”的，只不过程度有异而已。

对“偏激”、“片面”,有人觉得很可恶，殊不知，“偏激”、 “片面”,在某种情况下，是十分合理和非常必要的。而那种 貌似的“全面”,有时则让人感到很可怕。

近日翻看《中国历代文论选》,觉得初唐时代的王勃、陈 子昂等人对齐梁文学的批评，真称得上是“偏激”、“片面” 了。依后人的眼光看，齐梁时代也自有不宜否定的文学成 就，例如， 一味讲究声律与词藻的结果，至少也对诗歌语言 的提炼和律诗的形成有积极意义。但王勃、陈子昂等人却对 齐梁文学断然地全盘否定，王勃并且进一步猛烈攻击了从 屈原、宋玉至沈(约)、谢(眺)、徐(陵)、庾(信)等一大批作 家，甚至认为雕刻浮艳之文，“贵之而江东乱”,“用之而中国

衰”。在后人看来，这真是太危言耸听了，是“偏激”、“片面” 到近乎荒谬的地步了。然而，正是王勃、陈子昂等人在初唐 的这种“偏激”、“片面”,才使诗歌在唐代走上了一条康庄大 道，才有了诗歌在盛唐的辉煌。初唐时代，仍然承续着齐梁 文学的流风余韵，艳丽纤巧的浮靡文风仍然统治着文坛。就 连憎恶齐梁文风的王勃们，自己在创作中也未能洗涤齐梁 窠臼。就可见齐梁文风是怎样的积重难返了。而在这种情 况下，只有发一种“偏激”、“片面”的声音，才能起到“横制颓 波”的作用。王勃、陈子昂们的“偏激”、“片面”,实在是合理 的和必要的。正是由于他们的“偏激”、“片面”的呼喊，才有 了“天下翕然，质文一变”的新气象。“论功若准平吴例，合著 黄金铸子昂(元好问《论诗绝句》),后人对他们“偏激”、“片 面”的功绩是极为推崇的。

而“全面”,有时却是很可怕的。例如，腐败现象，依常理 度之，该是一种确定无疑的恶吧，但也有人认为，只看到腐 败之恶，是“片面”的，“全面”地看，腐败也有积极意义，也有 “正面功能”,说是近些年经济的发展，社会的安定，自有腐 败的一份“功劳”。这样的“全面”,未免让人有些毛骨耸然。 若时时处处皆如此“全面”地看问题，则世间没有一事一物 是无可取之处的。若腐败也有值得肯定的一面，那贩毒吸 毒，卖淫嫖娼又何尝没有呢?

“全面”之可怕，往往表现为在“全面”的名义下，是非泯 灭了，黑白颠倒了，价值观念上的相对主义盛行起来了。近 年，在人们对某种历史事件某个历史人物的“全面”的再评

价中，这种现象便时有所见。例如，在对周作人的再评价中， 他的那段汉奸历史，常常就在“全面”的旗号下，被有意无意 地省略了，掩盖了。在“全面”的巨眼看来，那段汉奸历史，在 周作人一生中不过是小事一桩，不值得怎样提及，或者指出 他的失足有种种客观原因，因此应对其原谅，应有一种“同 情的了解”。而谁要是不能同他们一起忘记，原谅，谁就是 “偏激”、“片面”,是粗暴的“外部批判”。更有甚者，主张对周 作人的附逆行为本身，也应全面地看，也就是强调他附逆期 间有怎样大的贡献，有如何不应忽视的善行。而这样“全 面”评价的结果，周作人的附逆，便成了义举，他的罪过便成 了功勋，而“周逆作人”也便成了“知堂老人”。

“全面”的可怕，还在于它常常不过是逃避指责，抵抗批 评的借口。其实，人们在对某个人某种现象提出批评时，是 并不总有义务同时指出这个人这种现象也有某种优点或没 有某些缺点的。当我们说一个人是跛足时，有必要同时提出 他耳不聋眼不瞎手不残吗?当我们说一个人犯有贪污罪时， 有必要同时强调他没有犯强奸罪杀人罪纵火罪吗?而在知 识文化界， 一些人却习惯于以“全面”的名义，要求批评某个 人某种现象时，同时指出其种种“优点”或不存在别的一些 缺点，其本意，不过是要使批评者缄口而已。所谓“全面”,是 好坏两面都要顾到。在肯定好的一面时也要看到坏的一面， 在否定坏的一面时也要看到好的一面。但实际上，“全面”的 要求，往往只对批评，否定而言。而报刊上一些庸俗吹捧文 章，则少见有人指责其“偏激”、“片面”,并要求其“全面”地

看到所歌颂吹捧者的负面，于此也可见“全面”的要求，实际 上常常起着怎样的作用。

若遇任何一事一物均以“全面”之眼看待，世间还真有 些要乱套。比如说吧，禁烟的呼声越来越高，禁止在公共场 所吸烟的城市越来越多，禁烟宣传把吸烟之害说得令人闻 之色变，烟民们的日子日见其难过。然而，既然腐败也有“正 面功能”,“全面”地看，吸烟就没有一点好处吗?我是烟民， 这好处我脱口便能说出三五条。但我如真的扛着“全面”的 招牌，在禁烟宣传和禁烟措施面前去强调吸烟的好处，那就 真是自甘下流了。

集体主义的价值限度

集体主义精神，在中国，曾被视作一种十分优良的品 质。我在“文革”期间上学时，是否具有集体主义精神以及这 种精神的强度如何，常常是班主任期末给学生做鉴定时必 须考虑的重要方面。热爱集体，具有集体主义精神等等，这 类评语是对学生品德的极大肯定；相反，不够热爱集体，具 有个人主义思想等等，这类评语则是对学生品德的极大否 定。人们曾探寻“文革”发生的根源。而数十年间对集体主 义的极端张扬，不知与“文革”之间是否有某种因果关系。

集体主义精神，在一定程度上，当然是一种美德。在任 何需要集体协作方能进行的工作中，都需要参与者具有起 码的集体意识。这一点毋庸多言。集体主义自有其正面的 价值，然而，这种价值却是有限度的。意识不到集体主义所 具有的正面价值的限度，将集体神圣化，将集体主义作为绝 对的和最高的价值，将所谓集体的利益看得高于一切，要求 集体中的每一个成员都无条件地服从于献身于集体，则便 会使集体主义原本可能具有的正面价值彻底丧失而使集体 主义变成一种十分邪恶十分可怕的东西。

人们都知道，个体的自我主义是邪恶的、可怕的，是具 有危害性的，而制约个体的自我主义的方式，人们以为便是 倡导集体主义。人们以为集体主义是自我主义的克星，以为 集体主义必然能够阻遏自我主义，而其实，所谓集体主义， 一旦成为一种绝对的价值，便成为集体的自我主义。而集体 的自我主义，非但不与个体的自我主义相克，倒是能使每一 个体的自我主义合法化、神圣化，使每一个体的自我主义变 得为所欲为。当一个集体的成员都把集体视为绝对神圣的， 都无保留地将自身溶化于集体，都对集体具有一种全身心 的崇拜时，这一集体便成为一种集体的自我，每一成员的自 我意识都等同于集体意识，而集体意识也便等同于每一成 员的自我意识。在这种时候，每一个体对集体的崇拜，是远 比每一个体对自我的崇拜更危险的。人们张扬集体主义以 抑制和清除自我主义。但，当集体主义强化到对集体的自我 的崇拜时，就非但不能抑制和清除每一个体的自我主义，反 而能让每一个体通过一种微妙的心理转换把自我主义从负 面价值变成正面价值，把自我主义从可耻的变成光荣的，从 邪恶的变成神圣的，从而使每一个体的自我主义变得无所 顾忌。这种心理转换是怎样实现的呢?当个体完全溶化于 集体中时，在个体的意识中，自身的一切都集体化了，自身 的种种私欲也都变成了集体的公欲，自我主义改头换面地 成了集体主义。而集体，是无比神圣的；而集体主义，是绝对 的价值。于是，个体的私欲、个体的自我主义，也就在个体的 意识中变得圣洁和高尚起来。关于这一点，阿诺德·汤因比

有精彩的论述：“集体的自我所以是更危险的崇拜对象，是 因为它更有力量，更疯狂，不那么明显地不值得忠诚。集体 的自我将它的每一个皈依者微不足道的个人力量结合成势 力巨大的集体力量。因为这种力量摆脱了给予个体的自我 以某种限制的理智和意志的控制，所以完全受潜意识欲望 的支配。个别罪犯犯下错误行为时，会受到良心毫不留情的 谴责，但当它被集体犯下时，往往就会得到宽恕，这是因为 人们有一种幻觉，第一人称通过从单数变为复数避免了自 我中心。然而，这恰恰是真理的对立面，因为当一个个人将 自己的自我中心投向一个社团时，他就可以不带多少罪恶 感地使他的利己主义走向更远的极端。”

通过一种幻觉，个体的自我披上了集体的外衣。此时， “我”已消失，而只有了“我们”:“我”的欲望变成了“我们”的 欲望；“我”的打算变成了“我们”的打算；“我”的行动变成了 “我们”的行动；“我”的利益变成了“我们”的利益……当 “我”以“我们”的名义去为非作歹时，所作所为就已经不是 为非作歹，而是在为了一个伟大的目的而从事一项神圣的 事业了，所以，在这种时候，岂但不带罪恶感，反而有一种豪 迈感、神圣感。在“我”以“我”的方式存在时，“我”的种种潜 意识欲望是受到压制的，是被各种力量牢牢控驭着的。而当 “我”不再是“我”而变成了“我们”时，拦阻潜意识欲望的堤 坝便轰然崩溃，潜意识欲望在堂皇的冠冕装扮下高视阔步， 踌躇满志了。“我们”不是“我”,“我们”的行为不受道德伦理 的制约，因为“我们”的目标如此神圣，完全可以把一切道德

伦理踩在脚下；“我们”不是“我”,“我们”不受内心良心责 备，因为一个集体的自我是没有良心也不需要良心的；“我 们”不是“我”,“我们”也不受法律的管束，因为法律常常就 是“我们”制订并维护“我们”的利益的……在“我们”的名义 下，“我”的堕落是合法的，是必须的，是神圣的，因而，也是 无止境的。因此，汤因比接着说：“冷静的委员会比狂热的暴 徒更能雄辩地证明：自我在集体行动中会堕落到当它个体 行动时从未堕落到的程度。”只要想一想纳粹主义的种种罪 行，想一想中国“文革”期间的种种现象，汤因比的话就很容 易理解了。

极端的集体主义会使罪恶合法化、正义化、神圣化，会 使人在冠冕堂皇的旗号下从事最邪恶的勾当，满足最阴暗 的私欲。极端集体主义的危害不仅只对集体以外的人才存 在。集体之内的每一成员，也同时是极端集体主义的牺牲 品。对集体的自我崇拜，使每一个体都极大地膨胀，使每一 个“我”都变成了“我们”,使每一个“我们”都感到自己无比 强大。而之所以能如此，则是因为每一个“我”都把自己彻底 交付出去了。这些被彻底交出的众多的“我”,变成了一个公 共的“我们”。因此，每一个体的“我”,在这种情况下，都变成 了零。在集体的自我中，每一个个体的自我， 一方面感到极 其富有，另一方面则是一无所有。属于个人的一切都被剥 夺了。个体起码的自由，个体起码的权利，都已丧失。当代 美国著名学者和思想家丹尼尔·贝尔， 一个自称是文化上 的保守主义者的人，也指出对集体的忠诚本质上是非理性

的，是一种可以为人们随意地树立起来或重申的信仰，而 “当集体的要求形成一个整体时，它就会成为一种更为可怕 的东西。它或者导致意识形态趋于一致，或者导致人们屈服 于一位手段阴狠毒辣的官僚式莫洛克神”(《资本主义文化 矛盾》三联书店1989年5月第1版第318页)。贝尔并且引 述了当代英国著名思想家伯林在《自由四讲》中对私人关 系、对隐私权的观念，来说明集体主义有侵占私人关系领域 和剥夺个人隐私权的危险。极端集体主义必然导致把一切 私人的东西都变成公共的。人们可以以神圣集体的名义，要 求你把自己的私生活彻底公开，甚至要求你取消私人生活 而完全过一种公共生活；人们可以以神圣集体的名义，要求 你“交心”,要求你“灵魂深处爆发革命”,要求你“狠斗私心 一闪念”,要求你把自己全部意识到的念头、思想、情感等都 抖落出来；人们可以以神圣集体的名义，要求你把自己的卧 室，要求你把自己的钱包、胸罩、内裤都拿出来交组织考查 ……当这样一种集体主义成为一个社会占统治地位的意识 形态时，除了极少数统治者外，全社会的人都陷入一种非人 的境遇。那些心甘情愿把自己私人的一切都公开、都交付的 人，那些认为人理应如此的人，那些甚至以这种公开和交付 为幸福的人，是陷入了一种迷狂般的愚昧中而不自知。愚昧 使得他们从不对极端集体主义下的生存境遇发生丝毫怀 疑。马克思说过，“愚昧无知是一种魔力”,这种魔力在历史 上造成过无数悲剧。不过，在这种集体主义成为占统治地位 的意识形态时，人是无法逃脱厄运的。如果你自认为是这个

集体的成员，你就必须主动公开和交付出自己的一切，如果 你不愿如此，那你就是这个强大集体的敌人，而对敌人，这 个集体就不仅仅是强迫你公开和交付出你的一切，还有种 种更严厉的惩罚了。人的隐私权被剥夺，私人生活与公众生 活合而为一，对这样一种生存境遇的揭示和抗议，也贯穿在 米兰·昆德拉的一系列小说中。例如，在《玩笑》里，他写到 人们怎样致力于“消除公共生活与私生活的区别”,怎样“把 鼻子伸到”别人的“私生活中去”,怎样宣称在一种制度中人 们的“私生活和公共生活将合并起来”。人的隐私权是人最 起码的权利。而隐私权被剥夺，隐私被破坏，是人类的一种 可能的境遇。昆德拉称这种境遇为“卡夫卡现象”(《小说的 艺术》三联书店1992年6月第1版第98页)。他指出，卡夫 卡的小说，也揭示了人类的这样一种可能境遇。对于具有起 码的个体意识，具有起码的个人尊严感人类尊严感的人，生 活在这种境遇里，便如同生活在地狱里。而极端的集体主 义，则必然造就这样的生活境遇。

集体主义只在相当有限的范围内才有正面意义。而绝 对的集体主义是绝对可怕的。西方许多知识分子曾认真地 思考过怎样防止法西斯主义再次给人类带来灾难，中国的 许多知识分子也曾认真地思考过怎样防止“文革”的悲剧重 演。而法西斯主义和“文化大革命”这类历史悲剧，都依赖于 一种绝对的集体主义。没有一种绝对的集体主义的被大力 宣传并被社会普遍而又坚定信奉，这种悲剧是无法在历史 舞台上上演的。因此，杜绝这类悲剧重演的一条重要途径，

便是坚决抵制任何形式的绝对集体主义，是让社会全体成 员都清楚地意识到集体主义的价值限度。这一点，在中国似 乎还未被许多人认识到。而抵制绝对集体主义最有效的方 式，则是确立个人权利的意识，即让社会全体成员都意识到 哪些是个人最基本的权利，而这种权利是在任何情况下都 不可让步的，任何集体，都无权以任何名义剥夺和侵占本属 个人的东西，哪怕这名义再神圣也不行。例如，纯属个人的 隐私权，便是这样一种在任何情况下都必须被尊重的权利。 这种对个人权利的意识，并不是指每一个体都只意识到本 人的权利，而是指每个个体都充分意识到全社会每一个个 体的权利。而这样一种个人意识，就是在中国因被歪曲、误 解而声名颇不佳的个人主义。中国人惯常把个人主义视作 集体主义的对立面，以为二者水火不相容，其实，这是极大 的误会。首先，个人主义不同于自我主义。而在中国，又有 根基深厚的自我主义而没有个人主义传统。费孝通先生在 《乡土中国》一书中曾指出，中国人的人际关系网永远以 “己”为中心，而“这并不是个人主义，而是自我主义”,“个人 主义是对团体而说的，是分子对全体。在个人主义下， 一方 面是平等的观念，指在同一团体中各分子的地位相等，个人 不能侵犯大家的权利； 一方面是宪法观念，指团体不能抹煞 个人，只能在个人们所愿意交出的一分权利上控制个人。这 些观念必须先假定了团体的存在。在我们中国传统思想里 是没有这一套的，因为我们所有的是自我主义， 一切价值是 以‘己’作为中心的主义。”费先生在这里说得明白，个人主

义并不取消集体主义，因为它首先假定了团体的存在，正因 为把团体作为前提予以认可，才有所谓个人主义，如果压根 儿不承认团体，如果根本取消集体主义，也就用不着再标举 一种个人主义了。所以，个人主义的提出，首先承认了集体 主义在一定程度上的合理性。个人主义，并不是作为集体主 义的纯粹对立面而被提出的而是作为集体主义的一种制约 力量而被倡导的。制约不等于对立。制约， 一方面是防止制 约对象越出规范，另一面也保证制约对象健康地和合理地 存在。宪法制约着我们，它一方面防止我们胡作非为，另一 方面也保证我们的权利不受侵害。制约也不等于取消。制 约首先肯定了制约对象的存在。宪法制约我们，但宪法并不 取消我们。个人主义制约着集体主义，但它既不只是与集体 对立更不导致对集体主义的取消。而且，个人主义， 一方面 强调了个人的权利不受集体侵害，另一方面也强调个人不 能侵害本属集体的权利，不能假集体之名以济私。这后一方 面，也是个人主义的题中应有之义。这样，个人主义就一方 面能确保集体在必要和合理的限度内行使它的职能，另一 方面又能阻止集体主义恶性膨胀，将自身价值绝对化和神 圣化。因此，只有真正的个人主义，才能使集体健康地存在； 只有具有个人主义意识的成员组成的集体，才不致于产生 对集体的自我的可怕崇拜。

丹尼尔·夏尔说：“个人主义思想是人类意识发展所取 得的显著成就。”中国人视个人主义为洪水猛兽，实在是荒 唐的。个人主义思想，其实是一种很人道、很仁慈，而且很宝

贵的思想，是人类一旦获取了便永不能再抛弃的一种精神 财富。而个人主义之所以在中国声名极差，首先是因为中国 人以自己极熟悉的自我主义去理解为自己所极陌生的个人 主义了。个人主义是针对团体而言，它预设了团体的存在， 个人主义者并不是站在自己的立场上而是站在每一个个人 的立场上去看待团体，去理解团体与每一个个人的关系，去 针对团体强调每一个个人的权益。而自我则是针对他人而 言的，它眼里没有团体而只预设了他人，它眼里只有每一个 个人的存在，因此，自我主义也就只能站在自己的立场上去 看待他人，去理解他人与自己的关系，去针对他人强调一己 的权益。自我主义者必然是利己主义者，而个人主义者则决 不是利己主义者，充其量只能算是利个人主义者。利己主义 者只强调自己一个人的权利，而利个人主义者则强调每一 个个人的权利，这二者是有霄壤之别的。如果说，个人主义 者组成的集体： 一方面可使集体能在合理的范围内有效地 实现其功能，另一方面又不致于走向绝对集体主义，那么, 由自我主义者组成的集体，则一方面会使集体瘫痪，因丧失 功能而名存实亡，另一方面则又容易使集体主义的价值绝 对化、神圣化，容易产生对集体的自我的崇拜。自我主义者 作为利己主义者，只考虑一己的利益，无论是他人还是集 体，在自我主义者眼里，都是掠夺、榨取的对象。没有个人的 观念，便必然不尊重他人利益，因此，他人的利益只要可能 我便去侵占；没有个人的观念，便也必然没有集体的观念， 因此，集体的利益只要可能我便也去损害。费孝通先生也曾

指出，以“己”为中心的中国人，团体观念极为淡薄，而且根 本没有一种团体道德，“一说是公家的，差不多就是说大家 可以占一点便宜的意思”。这样的自我主义者， 一方面往往 很难组成一个象样的集体，即使勉强组成了，也因为各以 “己”为中心，没有集体观念而只想占集体便宜从而使集体 像一盘散沙，不能发挥其功能；而另一方面，由于自我主义 者没有个人的观念，又容易接受和信奉绝对集体主义的思 想，尤其当在神圣集体的名义可充分且光荣地满足一己私 欲时，当在“我们”的名义下可肆无忌惮地放纵自我主义时， 绝对集体主义在他们身上便变成一种迷狂。

所以，个人主义，是合理的和健康的集体主义的盟友， 而是绝对的和病态的集体主义的天敌；而自我主义，则是合 理的和健康的集体主义的天敌，而是绝对和病态的集体主 义的盟友。

“我” 是 谁?

“个人主义”是一个西方概念， 一种西方思想，是西方文 化中生长出的一种对人的理解。某种意义上，不妨说西方近 代的自由、民主观念，正是以“个人主义”为理论基础的。对 于中国的传统文化而言，“个人主义”基本上是一种异质的 东西。从中国的传统文化中，很难自发地发展出一套完整的 “个人主义”价值观。

美国当代著名学者和思想家丹尼尔·贝尔在《资本主 义文化矛盾》一书中曾指出：“个人主义思想是人类意识发 展所取得的显著成就。(中译本第318页，三联书店1989年 版)”“个人主义”的确是一个好东西。但正如西方的许多好 东西在中国都被误解和“做坏”一样，“个人主义”也未能逃 此厄运。由于在观念上被误解和在实践中被“做坏”,“个人 主义”在中国的名声很坏。不过，由于“个人主义”对中国传 统文化而言是一种异质的东西，这种误解和“做坏”,也就具 有了某种必然性。

《读书》杂志1995年第12期以头题位置刊载了刘军宁 先生的《毋忘“我”》一文。这是一篇对兰德的《新个体主义伦

理学》一书的评介。刘先生在文中极力强调了“我”的重要， 极力主张一种“存‘我’论”。也许由于“个人主义”这个概念 在中国被误解和被“做坏”吧，刘文基本上没有使用“个人主 义”这个概念。但如果我的理解不错，刘文强调的“我”,其实 也就是“个人主义”意义上的“个人”;刘文主张的“存‘我’ 论”,其实也就是西方意义上的“个人主义”。

对西方意义上的“个人主义”,我一直有着好感。三年 前，我曾写过一篇《集体主义的价值限度》的文章，是从“个 人”与“集体”的角度，为“个人主义”洗刷、正名，强调“个人 主义”的宝贵。因此，读了刘军宁先生的文章，难免有一种亲 切感。但也有一些异议，或自以为可以补充的想法，写在这 里，就正于刘军宁先生。

需要说明一下的是： 一，刘文所评介的兰德著作我未读 过，因此只就刘文本身进行谈论；二，我是在“个人主义”意 义上理解刘军宁先生的“存‘我’论”的，因此，本文是在同一 意义上使用这两个概念。

**“个人主义”与“团体主义”**

刘军宁先生较多地从“我”与他人，从“利己”与“利他” 的角度，强调了忘“我”的荒谬和存“我”的必要，强调了“利 己”的合理和一味“利他”的危害。而在“我”与团体的关系方 面，则一来论述得相对简略些，二来也只着眼于“我”与团体 相冲突、相对立的一面。我觉得，这样强调“存‘我’论”,有些 失之于含糊、偏颇；这样强调“个人主义”,也同样容易被误

解和“做坏”。

“个人主义”的思想理论，虽然也为个人与个人之间的 关系制定了一些准则，但我以为，“个人主义”对个人权利的 强调，首先是针对团体而言的。“个人主义”意义上的“个 人”,其对立面首先是“团体”。“个人主义”的价值，首先在于 为个人与团体的关系制定了一系列准则。“个人主义”,针对 团体而强调个人的种种权利，这些权利是具有天赋性质的， 是毋须证明的，是每个人与生俱来的。这些权利，在任何情 况下都不可向团体让渡。团体在任何情况下，都不可以任何 名义剥夺个人的这些基本权利。“个人主义”是“团体主义” 的一种限定， 一种制约，它为“团体主义”划出了明确的边 界。有了“个人主义”,就能保证“团体主义”不致于无限度地 膨胀，从而将个人取消、淹没。因此，“个人主义”与“团体主 义”,是两个相对的概念， 一般说来，不能离开“团体主义”而 谈“个人主义”。而“存‘我’论”所“存”之“我”,也首先应针对 团体而言才具有充分的可“存”性。

在人类历史的某些时期，“团体主义”曾经具有绝对的、 无限的价值。团体绝对凌驾于个人之上。团体有权要求个 人交付出一切，有权把每一个个人都变成零。在这种情形 下，个人必须对团体无条件地服从，个人甚至不可以有属于 私人性质的思想、情感、愿望，团体的意志便是个人的意志。 “团体主义”的这种无限度的膨胀，曾在人间造成过无数灾 难。针对这种情形，丹尼尔·贝尔指出：“当集体的要求形成 一个整体时，它就会成为一种更可怕的东西。它或者导致意

识形态趋于一致，或者导致人们屈服于一位手段阴狠毒辣 的官僚式莫洛克神。(《资本主义文化矛盾》中译本第318 页)”而“个人主义”,则能有效地遏制“团体主义”的这种恶 性泛滥。也正是在这个意义上，贝尔强调“个人主义”思想的 宝贵。

“个人主义”虽对“团体主义”是一种限定， 一种制约，但 却并非纯然是在冰炭不容的意义上与“团体主义”相对立 的。“个人主义”并不取消“团体主义”,并不彻底否定“团体 主义”,毋宁说，对“团体主义”在合理的程度上的认可，本身 便是“个人主义”的题中应有之义。费孝通先生在其名著《乡 土中国》中指出，中国人的人际关系网永远以“己”为中心， 而“这并不是个人主义，而是自我主义”,“个人主义是对团 体而说的，是分子对全体。在个人主义下， 一方面是平等的 观念，指团体不能抹煞个人，只能在个人们所愿意交出的一 分权利上控制个人。这些观念必须先假定了团体的存在。在 我们中国传统思想里是没有这一套的，因为我们所有的是 自我主义， 一切价值是以‘己’作为中心的主义。(三联书店 1985年版第26页)”费孝通先生在这里也明确指出，“个人 主义”并不取消“团体主义”。“团体主义”正是“个人主义”提 出的前提。正是把“团体主义”作为一种前提予以认可，才有 所谓“个人主义”。“个人主义”并不完全否认团体对个人的 控制，而只是对这种控制实施一种反控制，使其不超出合理 的限度。

“个人主义”主要是为个人与团体的关系立法，它的价

值也主要显现于此。而我觉得，刘军宁先生的所“存”之 “我”,也首先应是针对团体而言，“存‘我’论”也首先应是一 种调节“我”与团体关系的理论，也主要应是面对团体而保 护“我”的权利。个人与个人的关系和个人与团体的关系，毕 竟是两种很不相同的关系，在标举个人主义时，不能不对这 两种关系进行必要的区分；面对团体而言的“我”与面对其 他的“我”而言的“我”,毕竟是两种并不一样的“我”,在主张 存“我”时，也不能完全是同一种“存”。

这样说，并非意味着“个人主义”准则在私人关系领域 全然不适用，不意味着“存‘我’论”在面对其他的“我”时全 无价值。而是说：在个人与个人的交往中，在处理“我”与 “我”的关系时， 一方面不宜于全盘奉行“个人主义”准则，不 宜于完全强调存“我”;另一方面，仅仅奉行“个人主义”准 则，仅仅强调存“我”,又显得很不够。个人与团体的关系，用 一套清楚明确的法则便能说明，而个人与个人，“我”与“我” 的关系，则要复杂微妙千万倍。个人与团体的关系中，可以 完全排除情的因素，只剩一种相互间的义务关系，而个人与 个人，“我”与“我”之间，则不可能没有情的位置，爱情、亲 情、友情、同情等等，这种种情，都对任何法则构成一种消 解。因此，在私人关系中，常常是“情大于法”的。在个人与 个人的交往中，人人都完全奉行一种“个人主义”,在“我”与 “我”的关系中，每个“我”都绝对奉行那种“存‘我’论” 且不说这是否可能，即使果能如此，那人间也真是一个过于 冷酷严寒的地方。

**“个人主义”与“自我主义”**

刘军宁先生的文章， 一开头便引用了梁漱溟先生在《中 国文化要义》中说过的一段话：“中国文化之最大偏失，就在 个人永不被发现这一点上。 一个人简直没有站在自己立场 说话的机会，多少感情要求被压抑，被抹杀。”梁先生在这里 指出的在中国文化中“永不被 现”的“个人”,当然是指“个 人主义”意义上的“个人”。“个人主义”,对中国传统文化来 说，的确是一种很陌生的东西。中国的传统文化中，没有“个 人主义”生长的土壤。而梁漱溟先生认为，这是一种“最大偏 失”。

没有“个人主义”的中国传统文化中，是否“团体主义” 就特别发达呢，情形决非如此。中国传统文化中，“自我”的 意识其实特别强烈，只不过这个“自我”,并非“个人主义”意 义上的“个人”而已。前引费孝通先生的话，也指出虽然中国 人任何时候都是以“己”为中心，“一切价值都是以‘己’为中 心的主义”,“但这并不是个人主义，而是自我主义。”

“个人主义”与“自我主义”,看起来有某种相似之处，实 则有着本质的差别。这种差别可以从这样两个方面说明：首 先，在个人与团体的关系上：“个人主义”在它的前提里，便 预设了团体的存在，便认可了团体的利益。因此，在与团体 的关系方面，“个人主义”其实有着两种含义：既面对团体时 为个人权利围上了保护的栅栏，免使本属个人的权利被团 体侵犯；同时，就也为个人权利规定了边界，使得个人不能

越出自身权益的界限去无理地侵占团体的利益。“个人主 义”针对团体强调个人权利的神圣性，同时也向个人指出团 体权利的不可侵犯性。“个人主义”既是对个人权利的一种 保护，同时也是对个人权利的一种限制。而“自我主义”,则 是个人权利的无限度膨胀。“自我主义”是彻底的利己主义， 它只强调个人的利益而根本无视团体的存在。“自我主义” 只强调个人权利而不对个人权利进行任何限制，而“自我主 义”对团体权利则不是一种限制而是一种彻底取消，只要有 可能，“我”便不惮于无限度地把团体利益据为己有。其次， 在个人与个人的关系上：“个人主义”意义上的“个人”,与 “自我主义”意义上的“自我”,在所指上有本质的差异。例 如，“我信奉个人主义”,这句话中的“个人”与主语“我”并不 能划等号，这句话中的“个人”,指每一个个人，指社会上所 有的“我”;而“我信奉自我主义”,这句话中的“自我”则与主 语“我”可以划等号，这句话中的“自我”就是主语“我”,而不 包括别的“我”。从这里也可看出，“个人主义”在个人与个人 的关系方面，也有两种含义：既针对其他的个人强调自身的 权利，同时也为自身权利规定了边界，也针对自身强调着其 他的个人的同等权利。简言之，在“个人主义者”看来：我的 就是我的，你的就是你的，你不能拿走本属我的，我也不能 拿走本属你的。而“自我主义”.则只承认一已的利益，根本 没有对自身权益的界限意识，因而也根本没有对他人权益 的认可，尊重，只要有可能，便去侵占他人利益。在“自我主 义者”看来：我的是我的，你的也是我的，你不能拿走我的.

而我则不妨拿走你的。因此，“自我主义”,实质上也就是“唯 我主义”。

而之所以说中国人向来奉行的是以“己”为中心的“自 我主义”而不是西方意义上的“个人主义”,就因为中国人向 来缺乏对自身利益的边界意识，团体的东西，他人的东西， 只要可能，便占为己有。尤其面对团体时，则更是只要能 “捞”,便大肆地“捞”。在中国，能以各种方式，把公家的东西 占为己有，是一种本领， 一种能耐，是会“混”的表现，是不被 鄙视而被歆羡，仰慕的，是值是骄傲、自豪的，是可以向人吹 嘘、炫耀的。梁漱溟先生的《中国文化史要义》第四章标题便 是“中国人缺乏集团生活”。在这一章里，梁先生集中论述了 中国人团体意识的缺乏。梁先生说：“中国人原来个个都是 顺民，同时亦个个都是皇帝……参加团体众人之中，不卑不 亢的商量，不即不离的合作，则在他生活中夙少此训练(尤 以士人生活及农人生活为然)。(学林出版社1987年版第 66页)”可以说，在中国传统文化中，个人不被发现，同时团 体也不被发现，这其实是一个问题的两面。费孝通先生在 《乡土中国》中举例说，苏州人家后门常通一条河，但“天下 没有比苏州河里的水道更脏的了”,因为什么东西都可以往 里扔，许多人家根本就不必有厕所，“明知人家在这河里洗 衣洗菜，毫不觉得有什么需要自制的地方。为什么呢?--- 这种小河是公家的。”在中国人那里，“一说是公家的，差不 多就是说大家可以占一点便宜的意思，有权利而没有义务

了。(第21页)”在“自我主义”支配下，公私观念一方面十分

模糊， 一方面又十分分明。模糊，表现为只要说是公家，公共 的东西，便可以去捞取一分；分明，则表现为只要说是公家、 公共的事情，便不闻不问，甚至应尽的一分义务也尽可能逃 避。写到这里，自然不能不想到鲁迅先生当年对中国国民性 的这一方面所做的痛切批判。在《再论雷峰塔的倒掉》中，鲁 迅指出中国人向来有一种“奴才式的破坏”,而“雷峰塔砖的 挖去，不过是极近的一条小小的例。龙门的石佛，大半肢体 不全，图书馆中的书籍，插图须谨防撕去，凡公物或无主的 东西，倘难于移动，能够完全的即很不多……仅因目前的极 小的自利，也肯对于完整的大物暗暗的加一个创伤……”而 “奴才式的破坏”,也正是“自我主义”的一种表现。

**“我”是谁**

如果说，在某种意义上，“个人主义”表现为自爱，那么, “自我主义”则是彻头彻尾的自私。自爱与自私，在表现方式 上虽有极容易被混淆处，但其实二者骨子里是大异其趣的。 由于在中国，原本没有自爱的“个人主义”,而只有自私的 “自我主义”,所以西方的“个人主义”极容易在中国被误读 成“自我主义”。“橘逾淮而为枳……此地气然也。”“个人主 义”输入后，不少人为自己的自私自利找到了一个堂皇的借 口，以致于自私自利成了解放、进步、现代的表现，而相反， 洁身自好，自尊自重，倒成了落后，僵化、陈腐的代名词。

刘军宁先生在强调“存‘我’”的必要时，联系到当下中

国的状况，说：“有人会指责眼下人们的私心过于膨胀，但这

或许是由于人们与‘我’久别重逢，因而难免过于‘亲热’。” 言下之意，也就是对这种与“我”过于“亲热”的现象不值得 大惊小怪。然而，我倒想问一问：这眼下人们与之过于“亲 热”的“我”,他到底是谁?是“个人主义”意义上的“个人”,还 是“自我主义”意义上的“自我”?

在我看来，在当下社会中高视阔步、顾盼自雄着的 “我”,在当下几乎一切活动中处处凸现着的“我”,其实仍不 过是“自我主义”意义上的“自我”。而那种“个人主义”意义 上的个人的身影，仍然看不见，那种既对自身权利有明确意 识又对团体和他人权利有充分尊重的精神，仍然很稀薄。在 如此严重的腐败现象中表现出的“我”,在如此普遍的假冒 伪劣中表现出的“我”,在如此常见的坑蒙拐骗，谋财害命中 表现出的“我”,在拜金主义的狂潮中表现出的“我”,只能是 “自我主义”意义上的“自我”。

在“个人主义”对人的权利的理解中，人的尊严是一项 重要内容。在许许多多时候，对个人权利的捍卫，都突出地 表现为对个人尊严的捍卫。无论是自身权利被他人或团体 无理侵犯，还是自身无理地侵犯团体和他人的权利，实际上 都构成对自身尊严的损害。刘军宁先生在强调“存‘我’论” 时，也特意强调“我”的“人格、灵魂、尊严”的“不可让渡，不 可改造”。这当然很对。但放眼望去，在眼下的社会中， “我”虽然处处凸现，又有几个“我”是有着“人格、灵魂、尊 严”意识的?有几个“我”是把“人格、灵魂、尊严”看得比金钱 更重的?有几个“我”不是急不可耐地把“人格、灵魂、尊严”

让渡给金钱的?有几个“我”不是挖空心思地要接受金钱对 自身“人格、灵魂、尊严”的“改造”的?实际上在“我”普遍凸 现的同时，是“人格、灵魂、尊严”普遍沦丧。这几个字眼，其 实在社会上，在“我”们眼里，变得十分可笑了(人格、灵魂、 尊严值多少钱一斤?)而这并不是与“我”过于“亲热”的问 题，而是这个“我”本身便是大有问题的。

在个人与团体的关系上，不合理的现象也并非鲜见。几年 前的大邱庄，人们都屈从于一个“官僚式莫洛尔神”,在这样的 “团体”内，个人的人格，尊严，个人的神圣权利，都无从谈起。 而这种土围子式的村庄、企业，并非绝无仅有。如果说，过去人 们曾在政治暴力的迫使下不得不把个人的“人格、灵魂、尊严” 让渡给团体，那么,眼下，人们则是在金钱暴力的驱使下向团 体甚至是心甘情愿地让渡出“人格、灵魂、尊严”。

鲁迅当年指出的“奴才式的破坏”,在眼下也颇为普遍、 严重。读报，极经常地见到城市的窨井盖被盗而造成的伤亡 悲剧。街头的公用电话，往往安上不久便被破坏殆尽。我所 生活的城市，在街心建了一座伟人雕像，周围安上一圈喷 泉，但刚刚峻工，喷泉的龙头便被拧走不少……这些在夜间 活动着的“我”,只能说是“自我主义”意义上的“自我”。

.相对于西方的“个人主义”,作家韩少功把中国式的“自 我主义”称作“个狗主义”:“欧美个人主义我们尽可以看不 起，但可惜的是，在我们周围，我们看到更多的是签合同不 守信用，是毫不犹豫地作伪证，是有痰偏往地毯上吐，是不 吃点国家珍稀动物就觉得宴席不够档次。更为严重的，是一

个村子一个村子在干部的率领下制造假药 你说这叫什 么主义?恐怕连个人主义也算不上，充其量也只能叫“个狗

主义”——不把别人当人，也不把自己当人。(《韩少功散文 —海念·个狗主义》海南出版社)”

“自我主义”(或曰“个狗主义”)当然并非只在眼下才特 别盛行。说人们与“我”“久别重逢”,其实也不妥。在极左时 期，在政治全能的时代，虽然强调人们忘“我”,强迫人们忘 “我”,人们也口口声声地说要忘“我”,也处处表现得很忘 “我”,但其实人们仍一刻也未真的忘“我”。口头上说要忘 “我”以及行动上表现得忘“我”,都不过是存“我”的一种手 段。正像刘军宁先生正确地指出的：“当用公共权力来强制 忘‘我’时，老百姓只得假装忘‘我’,于是导致人们更加不择 手段地自私。”在被强制忘“我”的时代，人们也未真的忘 “我”而只是以假装忘“我”为必要手段，达到存“我”、利“我” 的目的。在那个时代，政治领域是“我”出人头地的唯一所 在，于是，各个“我”便在政治上斗来斗去。那个时代，人们与 “我”也同样是很“亲热”的，只不过这种“亲热”要用一些冠 冕堂皇的名目掩盖起来。而在当下，“我”出人头地的所在转 到了经济领域，在拜金主义的大潮中，“我”也用不着有丝毫 伪装，于是，人们对“我”便可以公开地“亲热”了，正像人们 把拥抱接吻从卧室移到了大街一样。

在中国，提倡存“我”,既是必要的，又是须格外慎重的。 一不小心，便存的不是“个人主义”意义上的“个人”,而是 “个狗主义”意义上的“个狗”。

古已有之的区分

在谈到知识分子问题时，有一种观点认为，应该把知识 分子与一般意义上的知识者区分开来。知识分子，不仅仅意 味着具有某种知识，掌握某种技能，不仅仅意味着是文化工 作者，是以脑力劳动谋生者，更意味着能超越一己(包括一 己所属的小团体)之私利，而深切地关怀着民族、社会乃至 整个人类的一切有关公共利害之事。知识分子应该是人类 一些基本价值——诸如平等、自由、正义、理性、尊严等等的 —-维护者，他们一方面依据这些基本价值来批判社会，另 一方面则积极推动这些基本价值尽可能充分地实现。用中 国传统的说法，知识分子是以“道”自任者，因而也是能够以 “道”抗“势”者。也正是在这种意义上，知识分子才成为“社 会的良心”。

将知识分子与一般意义上的知识者进行区分，其实也 是古已有之的。近日读书，知道中国至迟从先秦的荀子开 始，就主张把所谓的“士”分成两类。在《尧问》篇中，荀子借 周公之口曰：

夫仰禄之士，犹可骄也，正身之士不可骄也。彼正 身之士舍贵而为贱，舍富而为贫，舍佚而为劳，颜色黎 黑而不失其所。是以天下之纪不息，文章不废也。

荀子在这里，把“士”分为“仰禄之士”与“正身之士”。 “仰禄之士”把猎取功名利禄、富贵荣华视作头等大事，因而 王侯将相、达官贵人不妨对他们俳优蓄之、奴婢视之，不妨 在他们面前骄言厉色、骄横凶悍。而“正身之士”,以承担和 维护“道”为己任，为此不辞贫贱劳苦，当“道”与“势”相冲突 时，敢于据“道”而抗“势”,当“道”与“君”相对立时，不惮于 从“道”而不从“君”。对这样的“士”,王侯将相、达官贵人，不 能以“势”相凌，不能骄悍横暴，为什么呢，因为他们不买这 个账。

如果在承担和维护人类基本价值的意义上去理解知识 分子，那么,不妨说，今天的知识分子就应该相当于古代的 “正身之士”。

“只是一点带赤的”

对人文精神的呼唤，虽然得到了众多人的响应，但也遭 致了一些人的诘难。诘难者在人文精神的含义上纠缠不休， 他们问道：人文精神到底是个什么东西?

其实，人文精神是一个开放的概念。它的含义是多元 的。同许多概念一样，从反面来界定(即人文精神不是什 么),比从正面来界定(即人文精神是什么)更合适。人文精 神的具体表现是多种多样的，人们很难从正面、以抽象的语 言，对人文精神这个概念进行封闭式的界定。

近在李渔《闲情偶寄》中，读到一则王阳明的故事：

阳明登坛讲学，反复辨说“良知”二字， 一愚人讯之 曰：“请问‘良知’这件东西，是白的?还是黑的?”阳明 曰：“也不白，也不黑，只是一点带赤的，便是良知了。 (《词曲部·重机趣》)

这里的“愚人”之问，令我很自然地想到一些人对人文 精神的诘难。我想，如果一定要从正面来说明人文精神到底 是个什么东西，也不妨借用一下王阳明的回答。

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | 谁 缚 汝 ? |  |

“谁 缚 汝?”

——也谈“军事文学”的突破

近年来，谈论“军事文学”突破的声音时有所闻，这 令我想到一则著名的禅宗公案话头。《五灯会元》载，人问 石头希迁禅师：“如何是解脱?”石头希迁反问道：“谁缚汝?” 此话怎讲呢?

原来，早期佛教认为， 一切有情众生“为爱欲嗔恚愚 痴所缠缚”,都不过是在作茧自缚。那么,“如何脱身”呢? 依小乘法，唯有“八戒”、“十戒”、“三十六戒”,即通过艰 苦的修炼克制情欲才能解开绳索。但后来，这种观念有了 变化，即认为通过“戒律禅定”求解脱，正是南其辕而北 其辙。执著于“戒律禅定”,正是被“戒律禅定”所捆；执 著于“解脱智慧”,正是被“解脱智慧”所缚。这样，心灵 又如何能自由无羁呢?所以，说到底，缚人之绳即人自身 的被缚感；终日求解脱，恰恰被“解脱”欲念缠绕。所以， 不求解脱便是解脱；不求解缚，便是无缚。

当人们滔滔不绝地谈论着“军事文学”的突破时，我 们是否也可以反问一句：“谁缚汝?”此话又怎讲呢?

这得从“军事文学”这个概念说起。“军事文学”这一 概念，使用的频率很高。但，究竟何为“军事文学”恐怕 没人能给出令人满意的回答。这个概念是没法进行准确严 密的界定的。人们通常把描写军营活动，以军旅生活为题 材的作品称为“军事文学”。然而，被笼统地称作“军事文 学”的作品，在整体上是非常复杂的，作品与作品之间的 差别，往往巨大和深刻得使二者不可同日而语。人们在这 个意义上使用“军事文学”这个概念，着眼的却只是概念 所统摄的作品与作品之间常常是很外在很微不足道的共同 之处，而作品之间内在的巨大而深刻的差异，则被这个概 念所掩盖了。牛马羊猪狗猫，仅仅由于都是家畜，而被赶 进了同一栏圈。

当然，“军事文学”这个概念被创造出来，自有其合理 性。人们为了谈论的方便，也必须借助于这个概念。但是， 应该意识到，这个概念的使用是有限度的，超出了这个限 度，就使这个概念变得很不合理。所谓的“军事文学”,只 要是真正的文学，就应该是整个当代文学的一部分，它与 不以军营生活为背景的文学之间，决不应有深沟高壑。文 学毕竟是文学。以军营生活为背景的文学，毕竟不是军营 本身，它不应该在自身与外界之间也筑起一道高墙，并在 门口日夜设上荷枪的岗哨，威严地审查着与外界的来往。 “城市文学”、“乡土文学”、“校园文学”、“军事文学”等等， 这些应是并列的概念。它们都是当代文学的一个组成部分； 它们共同组成中国当代文学；它们都是文学!

它们虽各有自身的特殊性；但是，它们之间决没有本 质性的差别。如果认为哪一部分与别的组成部分之间有本 质性的不同，那就等于把它排斥在当代文学之外了，也就 等于把它排斥在文学这个领域之外了。而人们在使用“军 事文学”这个概念来谈论以军营生活为背景的创作时，却 往往有意无意地夸大了谈论对象的特殊性，有意无意地把 谈论对象孤立在整个当代文学之外，有意无意地认为谈论 对象与当代文学别的组成部分之间有着本质性的差别。这 样，实际上就是把“军事文学”这个概念变成了一道高墙， 而谈论者则似乎成了门口的哨兵。更有甚者，提出要建立 一种“军事文学理论”,这意味着“普通”的文学理论不能 用来说明“特殊”的“军事文学”。不知道这里的“军事文 学”是否包括《荷马史诗》、《战争与和平》、《西线无战 事》、《永别了，武器》、《丧钟为谁而鸣》、《这里的黎明静 悄悄》等一系列名著。如果包括，那意味着这些作品迄今 尚未得到很好的说明，现在需要创造出一种“军事文学理 论”来说明它们；如果不包括，那又不知理由何在。实际 上，提出这样的观点，正是在原有的高墙上再加一道电网， 而提出这种观点的人，则已不是审查出入的哨兵，而成了 严禁出入的守门人了。这难道不正是在囚禁“军事文学”, 室息“军事文学”吗”

人们在谈论“军事文学”的突破时，不断地使用“军 事文学”这个概念。而这个概念使用得愈多，便愈加固 “军事文学”在自身和他人意识或潜意识中的特殊地位，而

这种特殊地位愈加固，“军事文学”就愈难突破。这正像自 以为是在挖开城墙，实际上却是在加固城墙；自以为是在 咬破罗网，实际上却是在作茧自缚。这真是一种两难困境。

怎样才能不陷入此种境地呢?石头希迁禅师“谁缚

汝”的反问也许不无启迪。

“男权意识”中的“女性文学”

——对“女性文学”的一点质疑

在人类文化的早期，文，史，哲其实是纠缠在一起，难解 难分的。这一点，在中国古代表现得特别突出。要探究先秦 时期文史哲的面貌，往往面对的是同样的人物，同样的文 本。后来，“大一统”的“文化帝国”分崩离析，文、史、哲等都 “独立”了，有了各自的领土，因而也有了各自的路向，处理 各自的问题。这种分裂，当然是一种进步，但也自有其代价。

文学在文化领域中取得独立的身份后，其审美的特性 便愈益凸现出来。也正是凭藉着审美的特性，文学才得以把 自身与历史、哲学、社会学等区别开来，才有了自身独特的、 不可被取代的价值。而这也就要求文学创作和研究必须意 识到文学本质上是审美的，创作应该致力于创造出“文学 性”,研究则应该着眼于揭示出作品的“文学性”。然而，文学 的“独立”,却又并不具有绝对的、无限的合理性。文学虽然 有着自身独特的品性，但却也不可能完全断绝与历史、哲 学、社会学的联系。无论创作抑或研究，如果完全排除历史、 哲学、社会学的眼光，则肯定路会越来越窄，最后走入死胡

同。

文学本是文化领域中的一部分。而在文学这一块天地 里，又有了许多小山头。“乡土文化”、“都市文学”、“校园文 学”、“军事文学”、“工业文学”……在文学这面“国旗”下，又 有许多面小旗在飘扬。这些小旗号的树立，在“文学学”的意 义上，有时可说毫无道理，有时虽的确具有某种合理性，但 这种合理性也是相当有限的。就我个人来说，我从未对文学 内部的这些小派别产生过太大的兴趣。

在这一两年的中国文坛上，“女性文学”这块领地，像是 一个“高新技术开发区”。创作十分火爆，而对之的评述、研 究自然也紧紧跟上。我知道，“女性文学”这个概念，有源自 西方的“女性学”和“女权主义”理论这样坚强的后盾，不可 小觑，但我还是想在最常识的意义上对之做一点质疑。

怎样界定“女性文学”这个概念，换言之，怎样在“文学” 这块大天地里为“女性文学”划出边界?我们现在通常采取 的是一种很简便的做法，即把所有女性作家的作品归拢在 一起，便算作是“女性文学”,这样一来，“女性文学”便等同 于“女性作家的文学”。这实际上不是从作品本身而是从作 者的生理性别出发，为“女性文学”定位。这使得“女性文 学”这个概念在“文学学”的意义上，几乎没有什么意义。我 们知道，有些女性作家的作品和女性作家的有些作品，与男 性作家相比，并未怎样显示出“性”的差别。有的女性作家， 其创作心理中，并不具有明显的“女性特色”,因而其作品 中，并不含有多少女性“特有”(这里的“特有”,是一种随俗

的说法，其实并不很准确，下文再议)的东西。女性作家，并 非每一次审美兴奋，创作冲动，都有着女性“特有”的心理， 情感等在起作用，因而也就并非每一篇作品都有起码的 “性”(请勿对“性”做狭义的理解)的含量。例如，中国文学史 上著名的“女作家”李清照，虽然不少作品女性的气息都很 浓郁，但却也并非每时每刻都“寻寻觅觅，冷冷清清，凄凄惨 惨戚戚”,“生当作人杰，死亦为鬼雄；至今思项羽，不肯过江 东”:这可是阳刚之气逼人的。再以现代文学史上的著名“女 作家”丁玲为例，其早期的《莎菲女士的日记》一类作品，的 确有较强烈的女性气息，作者作为女性的心理、情感，确乎 在作品中有文学化的流露，但她后来的《太阳照在桑干河 上》一类作品，又与作者的性别有何干系?又例如，近时风头 颇健的女作家徐坤，就我所读过的她的一些作品来说，其中 有些也实在与作者的性别之间，看不出有怎样的文学意义 上的关联。因此，简单地以性别为界为“女性文学”确立分 野，把“女性文学”变成“女性的文学”,其荒谬是显而易见 的，至少荒谬性要大于合理性。而眼下人们通常都是在这种 意义上理解，使用“女性文学”这一概念的，也是在这种意义 上来研究“女性文学”的。既然把所有女性作家的作品都作 为“女性文学”来研究，便要从所有这些作品中寻找剔抉出 “女性意识”。这样做，有时虽也可能让人耳目一新，但有时 则不免给人无中生有、白日见鬼之感。

对“女性文学”这个概念较为合理的界定，是从作品本

身出发，把表现了“女性意识”的作品称为“女性文学”。但这

同样也有破绽。因为有些采取了女性视角，表现了很强烈的 “女性意识”的作品，却是出自男性之手。中国古代有不少哀 艳凄恻的宫怨、闺怨诗词，把女性的内心律动表现得十分细 微真切，但都是男性所作。如果说这种男性作者刻意把自己 拟想成宫闺怨妇的作品，尚不足为凭，那么,还可以指出，有 些男性作家的作品，很自然地便是很阴柔很“女性”的(正如 有些女性作家的作品很自然地便是很阳刚很“男性”一样), 因为这些作家在性格，气质等方面，本来就很阴柔很“女性” (这也正如有些女性作家在性格，气质等方面本来就很阳刚 很“男性”一样)。如果仅从文本角度取舍，也有足够的理由 把这些男性作家的“女性化”作品算作“女性文学”,但这样 一来，“女性文学”这个概念便又很荒谬了。

所以，“女性文学”这个概念，细究起来，会发现颇有漏 洞。这个概念是建立在这样一种观念之上的，即认为女性有 着女性“特有”的性情，心理、意识。这是一种很常识的印象、 想法。这虽然自有一定的道理，但如果认真计较起来，也并 非无懈可击。所谓“特有”,即女性身上必有而男性身上必 无。但这样的东西果真存在吗?人们常说，女性“更”重情 “更”细心“更”温柔善良，而这一“更”字，便表明女性在性情 方面，与男性充其量也只有程度上的差别，而并无本质性的 不同。“更”不是“独”。女性“更”,并不意味着男性“不”。即 使是这个“更”字，也不能绝对化。实际上，在日常生活中，寡 情粗心横暴凶悍的女性常常可遇到，而重情细心温和善良 的男性也并不少见。所以，其实并没有一根女性“特有”的，

性情之柱来支撑“女性文学”这个概念，并没有一道男女两 性在性情上的鸿沟可以成为“女性文学”的边界。

这样说，并不意味着我根本否认男女两性在性情上的 差别，我尚不能认同的，是将这种差别绝对化本质化。我也 并不想说“女性文学”这个概念毫无存在的合理性，我只是 想强调其合理性的限度。女性作家的创作，的确常常表现出 某种有别于男性作家的情调，并且的确常常表现出某种“类 属性”,在“女性文学”的名义下对这些进行研究，仍然可以 而且必要。

文坛上有所谓“小女人文学”一说，即专着眼于生活中 鸡毛蒜皮的小事，描绘几丝微波细浪，刻画几缕饭臭菜香， 一滴半滴不咸不淡的眼泪，三声两声似有若无的叹息…… 这可说是一种过于“女性”的文学。这种过于“女性”的文学， 自有存在的理由，但我想说，我不喜欢。与“小女人文学”相 对，文坛上近年又有“小男人文学”一说。“小男人文学”与 “小女人文学”,往往如出一辙，在“小”中，二者也消泯了性 别的差异。这也证明：“小”,也并非女性必有也非女性“特 有”,男性，也同样可以“小”。

还有一类女性作品，有很强的“私语性”,作者忘情地叙 述着一己的经验，宣泄着过于私人性质的感受，却没有一条 通道指向人类普遍的情感、体验。这更是一种过于“女性”的 文学了。对这样的作品，我既感到难以接近同时也缺乏接近 的兴趣。

当然，“女权主义者”对“女性文学”的理解，自与我上面

所说的不同。在她(他)们看来，女性应有着“特有”的，与男 性不同甚至对立的“女性意识”。所有的女性作家在所有的 作品里，都应该表现出这种意识。如果她们没有这样做或有 时并不想这样做，那只能表明她们的“女性意识”还被“男权 文化”程度不同地压抑着，因此还存在着一个“女性意识”的 觉醒和进一步觉醒的问题。有操“女权主义”理论者论及眼 下中国的“女性文学”时，便有这样的判断：“中国的女性创 作还处于雏形阶段，还有待于各方面包括创作和理论的进 一步地深入和完善”;“目前中国具有鲜明女性意识的作品 数量不多，这牵涉到已有的艺术原则以及日常生活和女性 自我内省都已经受到性别歧视话语的沾染”。我不知道，鲜 明的“女性意识”是否就是一种“仇男意识”,而成熟的“女性 文学”是否就是一种“仇男文学”。但我很理解她(他)们说这 种话时的心情。她(他)们从西方学了一套“女权批评”的理 论，方法，却又在中国女性作家的作品那里找不到足够的用 武之地(正像辛辛苦苦磨出了一把牛刀，却只能面对一群 鸡),于是她(他)们感到了寂寞，于是呼唤中国女性作家“女 性意识”的觉醒，期待中国“女性文学”的成长，壮大。

我知道，我这番话，在“女权主义者”看来，本是便是很 “男权”的，是表现了对女性的根深蒂固的“歧视”的，因此不 打自招，名之曰“‘男权意识’中的‘女性文学’”。

命蹇运滞的现实主义

《时代文学》讨论现实主义的“重构”问题，我以为这并 不是无谓之举。既是“重构”,就意味着有一种传统的现实主 义。而与“重构”相比，我更感兴趣的是传统的现实主义在二 十世纪中国文学中，尤其是在1949年以来的中国文学中的 命运问题。

现实主义与现代主义是相应的一对范畴。认为现实主 义早已“过时”,应是现代主义全面登场的观点，在八十年代 “现代主义热”的时期，并不鲜见，在今天持这种看法者也仍 有人在。较为“宽容”的看法是，二者应是共存互补的。但现 实主义与现代主义之间，还有一种更内在的、艺术形式本身 的联系。从艺术形式本身的演化来说，现代主义是传统的现 实主义烂熟以致走到尽头后的产物。 一位外国文学研究专 家在审视二十世纪现代主义文学时，指出：现实主义的创作 方法发展到顶点，走到了巅峰后，开始从写实主义下滑到自 然主义，把客观描摹一途推到极端，呈现出死气，于是前面 再无路可走，在这种情形下， 一部分作家试着从主观感受和

印象里，从客观对应物里去寻找新的表现，这样便出现了重 感觉、重表现的现代主义艺术。因此，现代主义是对发展到 顶点以致开始走下坡路的现实主义的反动。从艺术形式本 身的角度看，现代主义的必要性，合理性，是由现实主义的 缺陷显现出来的。而现实主义的缺陷，也只有在现实主义充 分发展，其功能发挥到极致后，方能显现出来。这样，现实主 义与现代主义之间，便不仅仅有着一般意义上互补性，还有 着一种“互文性”:“没有了传统的支撑，现代主义只能是一 种难以被人理解的‘独白’!或者说，现代主义必需建立在读 者对于详尽的客观描绘的厌倦和迟钝上。它那种趋极端的 方法，是为了更清楚地显示传统的不足，所以它一开始就无 法摆脱传统!读者是借着与传统的互补才能领略到现代主 义的震动和顿悟。这样，现代主义对读者的素质就提出了较 高的要求。 一个从来不知文学或小说为何物的读者是无论 如何也读不懂现代主义小说的。(夏仲翼《世纪末的审视 关于现代主义文学的思考》,载《文学报》第742期)”

文学史上，当一种艺术形式所蕴藏的可能性在某一时 代被一批大师级人物穷尽之后，后来者就必须另辟蹊径，才 能出新。对于艺术形式的这样一种嬗变，王国维在《人间词 话》里也有敏锐的洞察：“四言敝而有《楚辞》,《楚辞》敝而有 五言，五言敝而有七言，古诗敝而有律绝，律绝敝而有词。盖 文体通行既久，染指遂多，自成习套，豪杰之士，亦难于其中 自出新意，故遁而作它体以自解脱。 一切文体所以始盛中衰 者，皆由于此。故谓文学后不如前，余未敢信。但就一体论，

则此说固无以易也。”现实主义在西方，经过许多时代的积 累，到十九世纪，由一批大师将其推到至境，几近“完美”,这 样也就逼得后人不得不寻找新的表现方式。所以，现代主义 的出现， 一方面固然是对现实主义的反拨，另一方面却也是 对现实主义的逃避。哪怕仅仅为了不重复巴尔扎克一类大 师，也有必要另觅一条道路。

以上说的都是西方的情形。正像现代主义一样，现实主

义也是一个西方输入的概念。在中国的文学传统中，现实主

义的根基并不深厚，鲁迅便用“瞒和骗”来概括中国的文学

传统。“五四”前后，西方(以及俄国)十九世纪的现实主义和

西方二十世纪初的现代主义，几乎同时传入中国。现代主义

姑且不论。仅就现实主义来看，它在二十世纪中国的情形如. 何呢，它是否也由一批大师级人物将其艺术功能挖掘殆尽，

将其艺术表现力发挥到极致，将其蕴藏的可能性穷尽无遗 并开始走坡路，以致于到了非有新的艺术形式起而反拨、矫 枉不可的地步呢?我想，答案恐怕是否定的。1949年以前， 现实主义在鲁迅、老舍、巴金、茅盾等人那里，取得了一定的 成就，但离烂熟、顶点、巅峰，还有相当的距离。而1949年以 后，现实主义则可谓是命蹇运滞了。

二

谈论1949年以后的中国文学，当然要分成两个部分： “文革”前十七年的文学和“文革”后的文学。

在“文革”前十七年，现实主义是一个敏感的话题。现实

主义仍然要，但要的不是“旧现实主义”,不是“资本主义时 代的现实主义”,而是“社会主义现实主义”,是“革命现实主 义”。现实主义被重新解释，被加上了重重限制。这样，现实 主义实际上也就面目全非了。而后来，又觉得仅仅给现实主 义戴上脚镣手铐还不够，还要用“革命浪漫主义”来对之进 行制约，于是便有了“革命现实主义和革命浪漫主义相结 合”的创作原则。于此也可见，现实主义在“文革”前十七年 中，根本不可能有自由、充足的发展。

在“文革”前十七年，文学是非常明确地被要求从属于 政治和为政治服务的，而现实主义当然也就要从属于当时 的政治、为当时的政治服务了。如果说，在那十七年间，现实 主义是由于政治的原因而被阉割，被歪曲，那么,在“文革” 后，现实主义则主要由于别的原因而受冷落、受鄙视。

“文革”后文学，是以“伤痕文学”起步的。人们常说，作 者和读者共同创造着作品，而这句话用于“伤痕文学”,则有 着特殊的意味。“伤痕文学”的代表性作品，其主旨，其实并 不都在于揭示伤痕，而仍在于塑造那种与“四人帮”法西斯 主义进行斗争的英雄般人物，例如《班主任》、《神圣的使 命》、《小镇上的将军》等作品都是如此，即使是《伤痕》这篇 小说，结尾也很“积极”,乐观：

好久好久，她(王晓华)抬起头来。她的苦痛的面庞 忽然变得那样激愤。她默默无言地紧攥着小苏的手，瞪 大了燃烧着火样的眸子，然后在心中低低地、缓缓地、

一字一句地说道：“妈妈，亲爱的妈妈，你放心吧，女儿 永远也不会忘记您和我心上的伤痕是谁戳下的。我一 定为党的事业贡献自己毕生的力量!”

夜，是静静的。黄浦江的水在向东滚滚奔流。忽然， 远处传来巨轮上汽笛的大声怒吼。晓华便觉得浑身的 热血一下子都往上沸涌。于是，她猛地一把拉了小苏的 胳膊，下了石阶，朝着灯火通明的南京路大步走去……

“伤痕文学”是以《伤痕》这篇小说命名的。但即使是《伤痕》 这样一篇未必很深刻地揭示了伤痕的作品，也要拖着一条 “灯火通明”的尾巴。“伤痕文学”中，不少作品主旨并不在于 表现伤痕，即使较多地表现了伤痕的作品，也要有一种昂扬 的精神，这才符合“革命现实主义”的创作原则。但读者在接 受时，却只被作品中写出的伤痕所打动，并且把这些作品目 为“伤痕文学”。那时的读者，无论哪一层次的读者，对文学 的要求真不高，只要在虚假的面团中裹着一点真实的肉馅， 只要在虚幻中有一点实在，只要在公式化概念化中有一点 生活的真相，便感到极大的满足。

《班主任》在“伤痕文学”中是最具有代表性的几篇作品 之一。这篇小说给人留下最深刻印象的是谢惠敏这个人物 形象，而也只有这个人物形象真正具有一定的艺术光彩，与 “马列主义老太太”相对照，谢惠敏可算作是“马列主义小姑 娘”。但谢惠敏这个人物在作品中着墨并不多。《班主任》发 表后，人们热衷于分析谢惠敏这个人物，热衷于谈论“四人

帮”一伙给青少年一代造成的“内伤”,但其实，塑造谢惠敏 这个人物，揭示她身上的“内伤”,并非作品主旨所在。作品 浓墨重彩地塑造的，是班主任张俊石这个人物形象，作者自 己在一篇创作谈中，也说他所要着力刻画的人物，“既不是 宋宝琦和谢惠敏，也不是石红，而是张俊石老师。(《新时期 文学六年》第145页，中国社科院文学所当代文学研究室 著,中国社会科学出版社1985年版)”而张俊石这个人物形 象刻画得怎么样呢?可以说并不成功。在作品中，张俊石不 像一个中学班主任，而令人想到五六十年代一些描写“革命 战争时期”的作品中的政治委员，甚至令人想到《艳阳天》中 的萧长春、《金光大道》中的高大泉一类人物。接收宋宝琦这 样一件事。在作品中也被过分地渲染。张俊石围绕这件事 的所思、所想、所虑、所行、仿佛是在策划指挥一场重大的战 争，而不像是接受一名转学来的少年——尽管是不良少年。 因此，作者在塑造张俊石这个人物形象时，或者说，作者在 创作《班主任》这篇小说时，是并没有(在当时也不大可能) 在较大程度上遵循现实主义原则的。《班主任》总体上是虚 假的，做作的，是相当公式化概念化的。但现实主义却在谢 惠敏这个人物身上取得了小小的胜利，而且这种胜利很大 程度上是在违背作者意图的情形下取得的。读者认为是显 示了谢惠敏“内伤”的某些表现，在作品中却并不是作为心 头的伤痕而是作为脸上健康美丽的红润被描绘的。例如，当 张老师问谢惠敏，对宋宝琦的到来怕不怕，而：

谢惠敏晃晃小短辫说：“我怕什么?这是阶级斗争! 他敢犯狂，我们就跟他斗!”

张老师心里一热。 ……他亲热地对谢惠敏说：“你赶 紧把团支部和班委会的人找齐，咱们到教室开个干部 会!”

谢惠敏脑中“阶级斗争”的弦绷得那样紧，满眼都是“阶级敌 人”,行动便是“阶级斗争”,这是十分可悲哀的，这也是她身上 最严重的“内伤”之一种。这样的回答本应让人心里发凉的，但 张老师却“心里一热”。显然张老师并不认为她的回答有什么 不妥，并不认为这显示了一种“内伤”,反而觉得显示了她的可 敬可佩。实际上，在作品中，张老师也的确感叹：“她的身上，有 着多么可贵的闪光的素质啊!”而张老师对谢惠敏的看法，也 可认为是作者当时对她的看法。这种不被张老师和作者当作 “内伤”而作为“可贵的闪光的素质”的方面，却无一例外地被 读者视作了“内伤”。只要客观地、真实地写出谢惠敏这个“马 列主义小姑娘”的心理、言行，读者便会有自己的感受、认识和 判断。谢惠敏这个人物形象，在作品中本是作为张老师的陪衬 者的，但在读者的接受中，却占据了作品的中心位置。这个人 物形象，是作者半有意半无意中创造的。当然，这样说更合适： 这个人物形象是作者和读者共同创造的。

《班主任》的情形，在“伤痕文学”中具有一定的典型性。 在“伤痕文学”中，现实主义远没有得到充分的发挥。在那个 时候，也不能要求文学真正具有很强的现实主义精神。

三

然而，即使是仅仅很表面很局部地揭示了一点生活真 实的“伤痕文学”,在当时也颇招致一些人的不满，并引发了 一场争论。但时代毕竟不同了。“伤痕文学”的肯定、支持者， 终于占了上风。几乎与此同时，又有了一次关于写真实，关 于现实主义问题的讨论。这次讨论，较之五六十年代的数次 关于同一问题的讨论，应该说是明显深化了。思想稍稍解放 了，加诸现实主义身上的镣铐锁链稍稍松了一点，或者说有 几根被解除了。如“通过常见的多数或光明面，可以反映事 物的本质，通过罕见的少数或阴暗面，世了以反映事物的本 质。”这样的观点，也能被较广泛地认可了。但，“革命现实主 义”仍然是被强调的，以唯物辩证法的观点看待客观真实仍 然是被坚持的，社会主义时代的现实主义与资本主义时代 的现实主义的区别仍然是不能忽略的。因此，1980年的时 候，当有人提出“社会主义的批判现实主义”这样一个其实 仍然相当保守的口号时，便仍要“受到理论批评界的及时批

评，认为这是一个‘和旧现实主义划不清界限’、‘割裂了革 命现实主义的批判和肯定的统一性’的错误口号”(《新时期

文学六年》第83页)。

本来，随着思想解放运动的深入，随着文艺观念的进一 步清理调整，随着文艺与政治关系的进一步理顺，对现实主 义的认识也可能进一步“正常化”、合理化，现实主义身上的 镣铐锁链也可能更多地甚至彻底地解除，从而使现实主义

的创作原则能够在实践中得到更大程度的贯彻，现实主义 有可能取得很辉煌的成就。然而，就在这时，现实主义却又 受到了另一种冲击。

早在1980年的时候(其时数十年来在现实主义问题上 的一些十分荒谬的观念还远未澄清),就有人撰文进行“对 一些文学观念的探讨”,不是探讨现实主义本身，而是探讨 除现实主义之外，是否还可以有多种多样的写法。当现实主 义依然镣铐锁链在身时，现实主义就已经开始受到冷落了； 当客观情形允许为现实主义进行进一步松绑时，人们已经 开始失去为其松绑的兴趣了。可怜的现实主义，它在近半个 世纪的中国，总这样生不逢时!

至于所谓现代派文学，也在同时“崛起”。1980年前后， 围绕所谓“朦胧诗”,已经开始了关于现代派的争鸣。1981 年，高行健的《现代小说技巧初探》出版，更引发了一场关于 现代派的论战。在这样的争鸣、论战中，现实主义本身的问 题已经不重要了，重要的是现实主义是否仍然有必要存在， 是否已经过时。不少人在为现代派辩护时，当然仍然在理论 上为现实主义保留一块栖身地，但主张现实主义应该在现 代社会被排斥、被放逐者也并不在少数。

在强调现代派的合理、合时、必要时，人们总要罗列现 实主义的弊病。但如果联系到中国新文学的实际，尤其是联 系到1949年以后的文学状况，这其实是无的放矢。现实主 义在中国新文学中并未充分发展成熟过，因而其自身固有 的局限也并未有机会显现出来过。

在八十年代中期，所谓现代派便开始很有声势地登台 了，人们的注意力都被现代派吸引，至于现实主义，则成为 一个过时的话题了。既然现代派与现实主义之间有着“互文 性”,既然现代派的合理性、必要性建立在现实主义自身固 有的局限，欠缺上，那么,在八十年代中期的中国，现代派并 不能从现实主义那里得到起码的支撑。从艺术形式本身来 说，现代派在当代中国其实是无源之水、无本之木。在这个 意义上，八十年代以后的所谓“现代派”,的确是“伪”的。

四

进入九十年代以来，所谓现代派也难以为继了。 一批被 冠以“先锋”的作家，来了一次集体哗变。至于继起的一批被 称作“晚生代”的作家，则沉溺于所谓“个人化”、“私语化”、 “平面化”,热衷于“在社会生活的边缘处游走”,采取“拒绝 与文学传统对话”的姿态。虽然也有人对这种文学状况赞不 绝口，以为文学就应该以这样一种姿态去“跨世纪”,但对此 不满者却也似乎日见其多起来。在这种时候，《时代文学》想 起了现实主义，并提出现实主义的“重构”,事出不为无因。

而我以为，与其提出现实主义的“重构”,不如说需要来一 场现实主义的“补课”。当然、没有人会荒谬到认为现实主义的 “补课”便是要全盘否定现代派文学，便是要排斥其它一切艺 术手法。文学在进行现实主义的“补课”时，不能无视现代派文 学所取得的成就，而是完全有必要将这种成就化入现实主义 之中。在这个意义，“重构”与“补课”,或许是一回事。

一个沉重的话题

—关于民粹主义的读书札记

**民粹主义这个概念**

有人把民粹主义与民族主义混为一谈，有人则认为民 粹主义是卢梭首先提出的一个概念，这都是一种误解。民粹 主义与民族主义， 一字之差，可谓差之千里。至于卢梭思想 中，的确具有民粹主义成份，但我们今天所说的民粹主义概 念，却并不源自卢梭。

在学术文化领域，有许多概念，都有两层意义， 一层是 其原始意义，这往往比较狭窄、明确； 一层是其引申意义，这 往往比较宽泛模糊。而且，在通常情形下，人们都是在引申 的意义上去理解，使用这些概念，而其原始意义则反而隐而 不彰。民粹主义这个概念也如此。民粹主义，作为一个具体 而明确的概念，产生于十九世纪中期的俄国，具有一种政治 纲领的性质。那时候，在俄国知识分子中，有人提出了“到民 间去”的口号，主张知识分子走向乡村，到农民中间去，发动 农民起而对抗俄国的资本主义化。在其原始意义上，民粹主 义的“民”,仅仅指农民。这种作为政治理论和政治纲领的民

粹主义，在俄国遭到马克思主义者的坚决批判。而我们今 天，则通常是在一种文化思想， 一种文艺思潮、甚至仅仅是 一种情感意向的意义上谈论民粹主义的。这可以说是在一 种引申的意义上使用民粹主义这个概念。这种意义上的民 粹主义，表现为把没有知识文化的底层体力劳动者(不仅仅 是农民)无条件地神圣化，认为只有他们才是道德高尚、心 地善良、灵魂清洁的。“五四”时期，蔡元培提出“劳工神圣” 的口号，就是民粹主义情感意向的一种典型表现。谈到俄国 十九世纪的民粹主义，人们自然会想到托尔斯泰。但人们也 主要是在这种引申的意义上说托尔斯泰具有浓郁的民粹主 义思想和情感的。

民粹主义这个概念虽然源自俄国，但民粹主义的思想 情感却并非俄罗斯民族所独有。至少在中国，民粹主义也是 有着深厚的根源的。民粹主义这个概念，是从俄国输入的， 但民粹主义这种思想情感，却并不完全如此。

民粹主义，无论是作为一种政治纲领， 一种政治理论， 抑或是作为一种文化思想， 一种文学思潮， 一种情感意向， 其产生自然有着复杂的原因，但我以为，其中很重要，甚至 是核心的一条，便是知识阶级的自我否定。高尔基在《俄国 文学史》中，谈到十九世纪俄国“平民知识分子的民主文学” 时，说这派作家都有一种无力感，都感觉到自身力量的藐 小，而正是“这种对自己的社会脆弱性的感觉，激发了俄国 作家注意到人民，感发他以必须唤起人民的潜在力量并且 把这力量化为夺取政权的积极武器这一思想。也正是这种

无力感，使得绝大多数俄国作家成为激烈的政治煽动者，他 们千方百计阿谀人民，时而讨好农民，时而奉承工人。”(上 海文艺出版社1961年版第7页)这种无力感，是知识阶级 否定自身，并且膜拜工农的原因，这也部分地解释了民粹主 义产生的根源。当然，民粹主义不仅仅源于知识阶级的无力 感，还源于知识阶级道德上的自卑感。知识阶级觉得与身处 社会底层的工人农民的生活方式相比，自己的那种有闲的 生活是腐朽，堕落和病态的，于是，便转而崇奉起工农。仅仅 崇奉还不够，还要求自身向工农归化，抛弃原有的生活方 式，改变原有的生活态度，向工农大众看齐，做自食其力的 体力劳动者。这方面，托尔斯泰的例子很典型。在《忏悔 录》中，托尔斯秦说：“我离开了我们这圈子里的生活，我认 清我们过的并不是生活，只不过表面像生活，这种优裕的环 境使我们失去了对人生怀有理想的可能……在我周围，那 平常的劳动人民是俄罗斯人民，我接近他们.接近他们所赋 予人生的意义……”于是，托尔斯泰把自己变成一个农民， 穿上农民的衣服，自己做皮靴，过着像农民一样俭朴的生活

\*\*\*

**二十世纪中国民粹主义的两个源头**

在二十世纪的中国，民粹主义是一个重要却又沉重的 话题，同时也是一个不能不让人感到苦涩的话题。在近一百 年的时期内，民粹主义在政治、经济、文化等方面都留下了 深刻的印记。民粹主义不仅仅在文化思想、文学艺术领域产

生了巨大影响，还在相当长的时期意识形态化了，伦理道德 化了。朱学勤在《毛泽东和他的民粹主义倾向》一文中， 一开 篇便指出：“自从十九世纪中期那批俄国知识分子提出‘民 粹主义’以来，后继者不乏其人。但是谁也没有权力，没有机 会，更没有勇气在一个大国范围内将这一理论投诸实践。唯 有毛泽东例外。他集权力、机会、勇气于一身，把七亿人口的 国家搞成了一个巨大的文化试验室，结结实实地进行了一 场民粹主义的大实验。(见《风声·雨声·读书声》三联书店 1994年版)”毛泽东的这场民粹主义大试验，结出的当然是 一堆苦果。将民粹主义作为一种政治纲领，将民粹主义意识 形态化，无疑是应予坚决否定的。但民粹主义对本世纪中国 文学的影响，情形却要复杂得多。从鲁迅、巴金、沈从文， 一 直到近年的张承志、张炜，数代作家身上都程度不同地表现 出民粹主义的思想情感。如果说，民粹主义在本世纪中国政 治中结出的是酸苦的果实，那么,它在本世纪的文学之树上 结出的果实，则更多的是甘甜的。

关于民粹主义为何在二十世纪中国如此泛滥以致于在 某些领域到了成灾的地步，是一个颇值得探究的问题。提到 这一点，人们自然首先会想到十九世纪俄国民粹主义对中 国的影响。的确，十九世纪俄国文学对二十世纪中国的影 响，是无论怎样估价也不过分的。民粹主义在中国的勃兴， 也确乎与俄国民粹主义的刺激有重大的关系。鲁迅、巴金、 毛泽东等人，都受过托尔斯泰影响。但如把本世纪中国民粹 主义的兴盛全部归结为俄国的影响，则是偏颇的。本世纪中

国的民粹主义，有两个源头， 一个是俄国十九世纪的民粹主 义， 一个则是中国传统文化中固有的民粹主义思想。在中国 的传统文化中，虽然没有“民粹”这一说法，但民粹主义的思 想却是源远流长，根基深厚的。我以为，正是中国传统文化 中的民粹主义与俄国十九世纪的民粹主义相合流，相激荡， 相得益彰，才使得民粹主义在二十世纪中国蔚为大观。

要追溯中国传统文化中的民粹主义根源，首先应该想 到墨家思想。李泽厚在《墨家初探本》中指出：“……墨学以 及颜元在近代突然兴起，非常吃香，是一种颇具深意的现象 ……但其中最值得注意的却是，它与近代民粹主义有否思 想血缘关系的问题。在中国近代以至今日，我以为，始终有 一股以农民小生产者为现实基础的民粹主义思潮的暗流在 活跃着。(见《中国古代思想史论》)”墨家思想在近现代中国 大放异彩。正如李泽厚指出的，《民报》第一期撇开孔孟老 庄，把墨子捧为“平等博爱”的中国宗师，并且刊登了想象的 墨子画像，“连梁启超在《新民丛报》上也呼喊‘杨学遂亡中 国，今欲救亡，厥惟学墨’。当时及以后，从各种不同角度治 墨家墨学和服膺墨子者盛极一时，从清末附会声光电化来 解墨学到孙诒让的力作《墨子闲诂》,直到无产阶级革命家 的‘墨者杜老’(杜守素),近代许多重要学者都有关于墨子 的论述；而颁发给墨子的‘伟大的平民思想家’,‘劳动阶级 的哲学代表’之类的美称也络绎不绝，以至有人称之为‘墨 学的复兴’……(《墨家初探本》)”在近现代具有尊墨倾向的 文化人中，还有一个不能不提的重要人物——鲁迅。鲁迅对

传统文化是持激烈的批判态度的，他嘲儒、讽道、讥法，但对 墨家却可谓情有独钟。《故事新编》中，《理水》和《非攻》,都 是唱给墨者的颂歌。

是先有“墨学的复兴”,从而使得俄国的民粹主义一经 传入便大受欢迎、推崇，抑或是先有俄国民粹主义的传入， 从而激活了被长久冷落的墨学，还有待考核。反正在后来， 二者之间有着一种相互证明，相互促进，“火借风势，风助火 威”的关系，则是确定无疑的。

**托尔斯泰的一封信**

在考辨俄国民粹主义与中国墨家之间的关系时，还有 一条资料颇耐人寻味。

1905年，托尔斯泰在给一个中国人张同庆的信中写 道：“很久以来，我就相当熟悉(当然，大概是非常不完全的， 这对于一个欧洲人来说是常有的情况)中国的宗教学说和 哲学；更不用说孔子、孟子、老子和他们的著作的注疏(被孟 子所驳斥了的墨翟的学说，更特别使我敬佩)……(见戈宝 权《托尔斯泰与中国》,转引自智量等著《俄国文学与中国》 第165页，华东师大出版社1991年版)”这样说来，托尔斯 泰思想在传入中国并与中国固有的墨家思想合流之前，墨 家思想已先期传到俄国并与托尔斯泰的思想有了某种程度 的合流了。墨家思想令托尔斯泰“惊佩”,也可理解为令托尔 斯泰感到了亲切，于是与之产生了共鸣。进而可以理解为， 托尔斯泰的民粹主义思想中，某种程度地吸收了墨家思想

的成份，托尔斯泰思想的传入，也就某种程度上是墨家思想 的回归。而这也就解释了为什么托尔斯泰的民粹主义思想 一传入中国，便产生了那样深广的影响。这实在是文化交流 史上的一种最有趣的现象。

**民粹主义与“反智论”**

民粹主义与“反智论”(这个概念译自英文的anti-in- tellectualism) 之间，应该有着某种联系。虽然“反智论”并不 必然导致民粹主义，但毕竟为民粹主义准备了土壤。“反智 论”与民粹主义，仅隔一步之遥。

余英时在《反智论与中国政治传统》(见港台及海外学 者论中国文化》上册，上海人民出版社1988年版)中指出， “反智论”并非一种学说， 一套理论，而是一种态度，这种态 度在文化的各个方面都有痕迹可寻，并不限于政治领域。 “反智论”,作为一种态度， 一种现象，普遍地存在于一切文 化之中，而在中国文化中，“反智”的气氛也一直清晰可感。

据余英时说，研究“反智”现象的学者，都感到不易给 “反智论”下一个明确的定义，但一般说来，“反智论”可以分 为两个部分。 一是对于“智性”(intellect) 本身的憎恨和怀 疑，认为“智性”及由“智性”而来的知识学问对人生皆有害 而无益，持这种态度的人可以称作“反智性论者”(anti-in-

tellectualist) 。 “反智论”的另一方面则是对代表“智性”的知 识分子表现出一种轻鄙以至敌视，持这种态度的人，可以称 之为“反知识分子”(anti-intellecluals) 。 直白地说，“反智

性论者”反的是“知识分子”中的“知识”,而“反知识分子”则 反的是“知识分子”中的“分子”。二者枪口的瞄准点有所不 同 。

不过，不管“反智性论者”还是“反知识分子”,都为通向

民粹主义的桥梁铺设好了引桥。

在中国的传统文化中，道家和法家思想，都有着不难感 觉的“反智”色彩，这一点，余英时文中也有较详的剖析。至 于儒家，原本是主智的，是推崇智性，尊重知识分子的。但儒 学到汉代便开始法家化了，而且这种法家化的过程，“几乎 贯穿了全部中国政治史”,而法家化的儒学，便自然地从主 智，尊智走向反智，仇智了。而既然儒，道、法三家，几千年来 都有着“反智”的传统，那中国文化中“民粹主义”的资源之 丰厚也就可想而知了。

将“反智论”推到极端的，恐怕是明末清初的颜元。颜元 极为鄙视知识文化，学问词章，将诗文字画斥为“乾坤四 蠹”,同时极为推崇生产劳动，体力实践，认为做事即学问， 舍做事无学问。而陈登原在《颜习斋哲学思想述》中，以十分 崇敬的语气，这样“述”颜氏之学：“呜呼，世间之最可鄙者， 殆无逾于文人，挥毫弄笔，权门所倡优畜之者，而固自以天 地正气矣，其尤可哂者， 一点一画之问，只语单词之内，刻意 推敲，痴情神饰，自以为吾文，吾诗、吾画，吾之书法，苟出于 世，则天将雨粟，鬼将夜哭，而孰知其所斤斤自持之平生绝 技，不过娼歌优艺，徒以娱人耳目，而同为无益于国计民生， 人心风俗之大也。然则习斋之名‘诗文字画’,为‘乾坤四

蠹’者，其意义亦隽永矣。(中国大百科出版社1989年版第 13页)”在颜元那里，“反智论”其实已经在某种意义上通向 了“民粹主义”。

**郑板桥的一封家书**

“反智论”在中国似乎更多地体现为“反知识分子”。自 身也是文人的人对文人讥诮、鄙薄的现象相当普遍，在这种 时候，讥诮鄙薄往往并不指向知识文化本身。我以为，在鲁 迅身上，也有着或种程度的“反知识分子”倾向，但鲁迅决不 反知识文化。《儒林外史》这部小说， 一定意义上也可谓是 “反知识分子”的。“反智性”与“反知识分子”,虽然往往难以 分辨，但我觉得，二者之间还是有很重要的差别的。“反知识 分子”而不反知识文化本身，乃是因为对有知识文化的“分 子”感到了失望，发生了憎恶。知识文化本是好东西，但人一 有了知识文化后，便容易将知识文化变作升官发财的敲门 砖，变作利禄之具，便容易变得酸溜溜，假惺惺。对有知识文 化的“分子”感到失望，憎恶后，便转而觉得还是无知无识的 蚕妇村氓更真实、更清白、更正常、更可尊敬。

要探寻中国文化传统中的民粹主义，清人郑板桥家书 中《范县署中寄舍弟墨第四书》,或许是值得注意的资料。在 这封家书中，郑板桥先是叮嘱：“要须制碓，制磨，制筛罗，簸 箕，制大小扫帚，制升，斗，斛。家中妇女，率诸婢妾，皆令习 春揄蹂簸之事，便是一种靠田园长子孙气象。”然后便说：

我想天地间第一等人，只有农夫，而士为四民之 末。农夫上者种地百亩，其次七八十亩，其次五六十 亩，皆苦其身，勤其力，耕种收获，以养天下之人。使天 下无农夫，举世皆饿死矣。我辈读书人，入则孝，出则 弟，守先待后，得志泽加于民，不得志修身见于世，所 以又高于农夫一等。今则不然， 一捧书本，便想中举、 中进士、作官，如何攫取金钱，造大房屋，置多田产。起 手便错走了路头，后来越做越坏，总没有个好结果。其 不能发达者，乡里作恶，小头锐面，便不可当。夫束修 自好者，岂无其人；经济自期，抗怀千古者，亦所在多 有，而好人为坏人所累，遂令我辈开不得口， 一开口， 人便笑曰：“汝辈书生，总是会说，它日居官，便不如此 说了。”所以忍气吞声，只得捱人笑骂。工人制器利用， 贾人搬有运无，皆有便民之处。而士独于民大不便，无 怪乎居四民之末也!目求居四民之末，而亦不可得也!

在这段话中，郑板桥说明了为何鄙视士而尊崇农夫工人的 原因。士人本应是四民之首，而士人之所以是四民之首，乃 是因为其入孝出弟、守先待后等等。但实际情形却往往相 反。“一捧书本”,便想着高官厚禄，鱼肉百姓，变得远不如农 工商更有益于国家社会，因此只能成为四民之末，甚至求居 四民之末亦不够格。从这里亦可看出，“反智论”并不仅仅是 基于愚民的需要，也是对知识阶层的品行操守感到了失望， 而这种失望，也不难导致对知识文化本身的否定，让人觉得

不识一字，反倒能做一个清清白白、堂堂正正，有益于国计 民生的人。郑板桥就是因为对士人失望而转向对农人的尊 崇。而更有意味的，是其家书中紧接着写下的下面这段话：

愚兄平生最重农夫……尝笑唐人七夕诗，咏牛郎 织女，皆作会别可怜之语，殊失命名本旨。织女，衣之 源也；牵牛，食之本也；在天星为最贵。天顾重农，而人 反不重乎?其务本勤民，呈象昭昭可鉴矣。

在这里，郑板桥赋予牛郎织女的故事以一种民粹主义的含 义。既然天意重农尊农，并以星象昭示人间，人间又岂有不 重农尊农之理乎?

**鲁迅的民粹主义与反民粹主义**

鲁迅的思想，是异常复杂的， 一些相互冲突，矛盾的现 象，往往并存在他身上。有人曾用“托尼思想”概括鲁迅，并 得到鲁迅的认可。而托尼两种思想，本身便是很不相容的。 如果说托尔斯泰具有浓郁的民粹主义色彩，那么,尼采则是 绝对反民粹主义的。而鲁迅则既受过托的影响，又接受了尼 的一些观念。在鲁迅身上，民粹主义与反民粹主义是交织着 的。

鲁迅于诸子百家中，独称颂墨家，这说明他对墨家思想

是有着好感的。

鲁迅身上，有着“反知识分子”倾向，对“学者”,“教授”,

“知识阶级”语多诮让，对所谓“绅士风度”也颇嫌恶(他所称 颂的，多是异域知识分子),也曾说过：“世界却正由愚人造 成”。对知识文化本身，鲁迅的态度也是矛盾的，有时觉得知 识文化很神圣，于改造社会人生有大功用，有时又对知识文 化的局限看得很轻，他说过：“一首诗吓不走孙传芳， 一炮就 把孙传芳轰走了”。在《坟·杂忆》中，也说过：“不独英雄的 名号而已，便是悲壮淋漓的诗文，也不过是纸片上的东西， 于后来的武昌起义怕没有什么关系。倘说影响，则别的千言 万语，大概都抵不过浅近直截的‘革命军马前卒邹容’所做 的《革命军》。”

但鲁迅却又几乎毕生都对底层民众精神上的病苦有着 痛切的感受。在鲁迅笔下，也会有“庸众”、“愚民的专制”、 “无主名的杀人团”等尼采式的用语出现。在这种时候，鲁迅 则显出一种鲜明的反民粹主义的倾向。

最能显示鲁迅思想情感中民粹与反民粹的矛盾的，大 概可算《一件小事》这篇作品。《一件小事》中有三个人物：穿 皮袍的“我”,车夫和装作被撞倒的“老女人”。作品本意是在 将“我”的精神境界与车夫相比，从而显出车夫的“高大”和 “我”的藐小：“我这时突然感到一种异样的感觉，觉得他满 身灰尘的后影，刹时高大了，而且愈走愈大，须仰视才见。而 且他对于我，渐渐的又几乎变成一种威压，甚而至于要榨出 皮袍下面藏着的‘小’来。”将穿皮袍的“我”与车夫对比，从 而显出车夫的“高大”和“我”的“小”,让穿皮袍的“我”在车 夫面前自惭形秽——这是具有民粹意味的。作品这样结尾：

几年来的文治武力，在我早如幼小时候所读过的 ‘子曰诗云’一般，背不上半句了。独有这一件小事，却 总是浮在我眼前，有时反更分明，教我惭悔，催我自 新，并且增长我的勇气和希望。

文治武功，子曰诗云，都不比车夫所做的一件小事更有 意义。《一件小事》的主旨，确是很民粹主义的。过去也一直 认为这篇作品是歌颂劳动人民的。然而，作品中的另一个人 物，即那个“老女人”的行为，却一直被忽视。这个“老女人” 本没有受伤，但却装作受伤了，这近乎耍无赖。而这个“艺白 头发，衣服都很破烂”的“老女人”,当然也只能是“劳动人 民”,是底层民众之一员了。如果说，底层民众中既有车夫这 种道德高尚的人，也有“老女人”这种道德并不高尚，甚至很 卑劣的人，那么,泛泛地歌颂底层民众也就没有多少道理。 “老女人”的形象足以使民粹主义显出它的破绽。因此，《一 件小事》其实是一篇内在地矛盾着的作品，它既是民粹主义 的，又是反民粹主义的。但我想，鲁迅自身并未意识到这种 矛盾，他没有想到很不经意地写出的这个“老女人”,其实足 以把他欲表达的主旨“解构”掉。但唯其没有意识到，才说明 鲁迅思想深处的反民粹主义倾向有多么强烈。

**两种民粹主义**

在评析民粹主义时，应该把文学家的民粹主义与政治

家的民粹主义，把作为一种文艺思潮的民粹主义与作为一 种政治理论的民粹主义区别开来。具体地说，应该把托尔斯 泰.鲁迅，巴金，张承志的民粹主义与毛泽东的民粹主义相 区分。民粹主义在文学家那里，往往表现出一种正面的价 值，而在政治家那里，则完全可能结出恶果。

高尔基在《俄国文学史》中这样写道：

民粹派美文学家的作用，直至今日仍然是俄国社 会史上非常可贵的；我已经不止一次讲过，民粹派的 美文学作品跟民粹主义的理论及这派学说的政治和 文化使命绝少有相同的地方。

爱民派美文学家遗下大量的素材，使我们认识到 我们国家的经济生活和人民的心理特点，他们描写出 人民的风俗和习惯，人民的心情和欲望；民粹派理论 家.凭借这些素材，择取其中可以证实他们的结论的 东西，而抛弃了、忘掉了与之相抵触的一切，但是这一 切是更多的，而且对于我们是更可贵的。(第381页)

高尔基的这番话，对我们考察评价二十世纪中国的民粹主

义，应该是一种提醒。

可怜一场廊桥梦

当年，小仲马的《茶花女》被林纾以《巴黎茶花女遗事》 的书名“翻译”过来后， 一时间令无数中国读者唏嘘流涕，短 叹长潸。“马克之花魂，亚猛之泪渍”,使人们平素冷僵的心 着实温软了一回。以致于严复有诗曰：“可怜一卷茶花女，断 尽支那荡子肠”。而近一个世纪后，美国作家沃勒的《麦迪逊 县的桥》被以《廊桥遗梦》的书名翻译过来后，又使中国几代 读者心驰神往，真可谓“可怜一场廊桥梦，断尽支那老少肠” 了。

一个美国人，在这二十世纪末的时候，扔过来一个陈旧 的爱情故事，却能在口口声声“懒得离婚”、“不谈爱情”、“千 万别把我当人”的中国人古井般的心中，激起一阵堪称强烈 的骚动，不能不说是有点耐人寻味的。

一本《廊桥遗梦》热了许久后，我才知道。但也并未怎样 在意。那天，在一家小书店随意浏览， 一个“知识分子”模样 的中年男性和一个大学生模样的青年女性，几乎同时问有 没有《廊桥遗梦》。回答是：“有，刚又进了一批，好卖得很呢， 还剩几本了!”我于是也走过去，从仅存的几本中买了一本

——尽管巴掌大的一册薄书，定价竟五元多，而且几页一翻 便知是盗印——回来后， 一口气把它翻阅了一遍。我不想在 文学的意义上给予这本书过高的评价，但也不愿对这本写 “纯情”的书表示任何鄙薄。我感兴趣的，是这本书在今天的 中国畅销这一事实本身。

同乡情、亲情、友情、清高、善良、忠诚等字眼一样，爱情 这两个字，也颇有点古典色彩了。据说，“时代的列车”已经 驶进了“后现代”。而在“后现代”的辞典中，“爱情”这种很带 些神圣意味的古典“话语”,似乎是不配占有一席之地的。男 女碰在一起，有“性”而没有“情”;“朋友”聚在一起，谈“性” 而不谈“情”;作家坐在电脑前敲“性”而不敲“情”……然而， 无论是当年的《巴黎茶花女遗事》还是今日的《廊桥遗梦》, 畅销的原因，都只能说是书中所叙述的那种哀感顽艳的爱 情。《廊桥遗梦》在今天的中国人心中，激起的与其说是骚 动，毋宁更明白地说是一种对真挚热烈的爱情的渴望、向 往。这说明，虽然“爱情”这两个字已经有些不合时宜，虽然 人类看起来已把爱情“Pass”过去。但对真挚热烈的爱的渴 求，仍深埋在人们心中。

《巴黎茶花女遗事》令“支那荡子”纷纷肠断时，“支那” 还处在被称作封建社会的大清王朝时期。那些“断肠荡子” 还是大清皇帝的子民。从那时到现在，社会发生的变化真可 以用“改天换地”来形容，而人们价值观念、思想意识、心理 情感的变化之深、之巨，也真称得上是“改魂换心”。婚姻自 主了，恋爱自由了，妇女“解放”了，走向社会，与男子同顶起

一片天了，男女可随意接触，交往了。爱情的社会阻碍与一 百年前相比，本质性地减少了。然而，人们却同一百年前一 样，会被一个哀艳的爱情故事所深深打动，这不由得令我寻 思这样的问题：与一百年前相比，今天，男女们真挚热烈的 爱情大大增多了吗?甚至还可以与更早些时候相比，例如， 可以问：在现代的中国，与贾宝玉与林黛玉、张生与崔莺莺， 柳梦梅与杜丽娘的时代相比，男女间真挚热烈的爱情更多 了吗?真正以爱情为基础的婚姻的比例大大提高了吗?至 于在西方，也可以问：与茶花女的时代相比，与罗密欧和朱 丽叶的时代相比，与少年维特的时代相比，今天的人们真能 品尝到更多的爱情的甜蜜，享受到更多的爱与被爱的幸福 吗?而对这样的诘问，我想，人们是并不能遽然说一声“是” 的。

爱，是需要有一种内在的能力的。这种能力在每个人身 上从来就大小不同，在每个时代的人类那里也从来就强弱 有别。有的人特别富有爱的能力，有的人则终身不知爱为何 物；有的时代，人类特别懂得爱善于爱勇于爱，有的时代，人 类则特别淡于爱拙于爱怯于爱。在贾宝玉与林黛玉、张生与 崔莺莺、柳梦梅与杜丽娘的时代，人们欲爱不能。那时候，爱 情的阻力是外在的。然而，偏偏是那样的时代，人们渴望爱 并且(内在地)能够爱。于是，人间有无数爱情悲剧。而在我 们这个时代，当爱情的外在阻力大为减小了时，人们却仍是 欲爱不能。只不过，今天的不能，原因是内在的，是人类内在 地丧失了爱的能力。

渴望爱却又被剥夺了爱的权利，是古代人类陷入的窘 境；渴望爱并且拥有了爱的权利，却又没有了爱的能力，是 现代人面临的悖论。正像一个人，当他身强力壮，牙口正健 时，他却只能喝稀粥；而当他的餐桌上可以有上好的牛排 时，他却年老体衰，牙根松动了。“愿天下有情人都成眷属”, 曾经是一种美好的祝愿， 一种具有“乌托邦”色彩的理想。而 今天，当有情人成眷属已经不那么难了时，人们却发现，难 的是“有情”本身。

爱情，是上帝送给人类的一种堪称昂贵的礼物。人类却 并不总是能合理地接受和享受这份馈赠。现代人在这样一 份馈赠面前，更有些不知所指。如果有一大，人类真的彻底 淡漠了这样一份馈赠，人类便真的无药可救了。《廊桥遗 梦》的令人肠断，说明爱的种子在现代人的心中尚未枯死。 仅此一点，也能让人对人类仍保持某种信心。

爱情，又是上帝对人类的人性所进行的一种考验。而人 类却往往经受不住这种考验。无爱的性和无性的爱，都是不 合理不人道的，都是对人性的违反。而爱情，则意味着性与 爱的高度交融。绝对圣洁从而完全排斥世俗的两性关系和 完全世俗从而绝对排斥圣洁的两性关系，都是病态的反常 的，都意味着人性在其中的泯灭。而爱情，则意味着神圣与 世俗的相互渗透，完美结合。丧失起码的神圣感，就没有爱 情可言；同样，没有充分的世俗性，也不是上帝认可的爱情。 而《廊桥遗梦》中的爱情，则正是性与爱，神圣与世俗，灵与 肉的浑然一体，所以才对人们的心灵具有如许冲击力。我

想，正因为这本书表现了当热烈的性与热烈的爱相交融时 是多么美妙，表现了神圣与世俗在爱情中高度结合时是多 么甜蜜，才那样拨乱了人们的心弦。与这样的两性关系相 比，那种不带丝毫冲圣性的两性关系是多么缺乏情调，多么 没有光彩；与这样的两性关系相比，那种无爱的性无灵的肉 又显得何等乏味，何等肮脏。

单纯生物学意义上的性的满足，对于现代人来说并非 怎样难的事。现代人充分地(甚至是过分地)品尝着性的纯 感官快乐，却仍然难以领略那种灵与肉共同陶醉的甜蜜。在 肉的饕餮中，现代人仍感到灵的饥渴。于是，《廊桥遗梦》中 那对中年男女的故事，令他们心旌摇荡。

灵的饥渴，说穿了，是对性爱中的神圣性的饥渴。人类 当然只能过，应该过一种世俗性的生活。但人类生活中却不 能不蕴涵着神圣性。做人，就意味着对神圣性的感受。神圣 与世俗.有时确乎很对立，但却并不总是这样，必然这样。在 人类的日常生活中.神圣与世俗便可水乳一体。而爱情，便 是神圣与世俗相交融的一种典范， …种最高样式.上帝藉此 以考验人类能在多大程度上将神圣与世俗融为一体，从而 检验人类能在多大程度上享有一种真正属于人的幸福。

在人类历史上·曾经不止一次地发生过这样的事：有人 手持强权的利刃，要把人类生活中的世俗性都割除，让人类 生活中只剩下干干净净的神圣性，让人间变成不带一丝一 缕烟火气的天国。这样做的结果，只能适得其反，即把人间 变成真正的地狱：

然而，今天的人类，当下的中国人，却要从生活中榨干 每一滴神圣性。亵渎神圣成了一种时尚。这样，爱的根基便 被抽空了。当人在生活中丧失尽了对神圣性的感受时，人类 也就必然地丧失了爱的能力。

如果承认爱情在生活中应有一定的“位置”,也就意味 着承认神圣性在人类生活中应有一定的含量。如果认为没 有爱情的生活是不合理的，也就意味着认为完全排斥神圣 性的生活是不人性的。

《百年孤独》与《红楼梦》

文学作品里写血的文字很多，但大都写得平淡、俗套， 不能给人留下深刻印象。有两部名作，却把血写活了，使血 有了生命，

这两部作品， 一部是加西亚·马尔克斯的《百年孤独》, 一部是曹雪芹的《红楼梦》。

《百年孤独》第七章，写霍·阿卡蒂奥在卧室不知被谁 打死了，而一股血却跑去向远在小镇另一头的他的母亲乌 苏娜报信，乌苏娜顺着血流来的方向往回走，终于在卧室看 到趴在地板上死去的儿子。这段文字是这样的：

……霍·阿卡蒂奥刚刚带上卧室的门，室内就响 起了手枪声。门下溢出一股血，穿过客厅，流到街上， 沿着凹凸不平的人行道前进，流下石阶，爬二街沿，顺 着土耳其人街奔驰，往右一弯，然后朝左一拐，径直楚 向布恩蒂亚的房子，在关着的房门下面挤了进去，绕 过客厅，贴着墙壁(免得弄脏地毯),穿过起居室，在饭 厅的食桌旁画了条曲线，沿着秋海棠长廊蜿蜒行进，

悄悄地溜过阿玛兰塔的椅子下面(她正在教奥雷连 诺·蜜塞学习算术),穿过车房，进了厨房(乌苏娜正 在那儿准备打碎三十六只鸡蛋来做面包)。

“我的圣母!”乌苏娜一声惊叫。

于是，她朝着血液流来的方向往回走，想弄清楚 山是以哪儿来的：她穿过库房，经过秋海棠长廊(奥雷 连诺·霍塞正在那儿大声念：3+3=6,6+3=9),过 了饭厅和客斤，沿着街道一直前进，然后往右拐，再向 左拐，到了土耳其人街，她一直没有发觉，她是系着围 裙、穿着拖鞋走过市镇的；然后。她到了市镇广场，走 进她从来没有来过的房子，推开卧室的门， 一股火药 味呛等她喘不过气来；接着，她瞧见了趴在地板上的 儿子，身体压着他已脱掉的长统皮靴；而且她还看见， 己经停止流动的一股血，是从他的右耳开始的……

这段写血的文字真奇妙。可惜不能阅读西班牙文原著, 不知在源文里·这段文字是怎样的。但即使从译文看，这段 文字也够精彩的了。这血，完全有了生命和意识，像一条极 通人性的狗。就这么·股血，它能在凹凸不平的地面上行 进，能爬高，能左右拐弯，能从关着的房门下面挤进去，还能 为避免弄脏地毯而贴着墙壁前行，甚至还能为不打扰别人 而从椅子下面悄悄溜过.而在完成报信的使命后，血便停止 流动。这段文字，可堪反复玩味。什么时候你想到这股急匆 匆地赶去报信的血，你都会觉到一种异常的艺术享受。在文

学作品里，血不但通常不能被赋予生命，而且通常总是写得 很可怕，很可厌，写得令人恐惧或作呕。而马尔克斯不但赋 予这股血以生命、情感、意志，而且把这股血写得那样善解 人意，那样可亲可爱。读这段文字，你会惊叹作者想象的才 能。作者这样写，也并非没有寓意的。这股血并非从霍·阿 卡蒂奥身上的伤口里流出的，因为，“在霍·阿卡蒂奥的尸 体上，没有发现一点伤痕，无法确定他是被什么武器打死 的”。这股本流动在霍·阿卡蒂奥体内的血，是阿卡蒂契一 死，便连忙选择右耳为突破口，奋力突破出来匆匆赶去向乌 苏娜报信的。这一点，作品虽未明说，但实际上婉转地暗示 出来了。《百年孤独》是“魔幻现实主义”的代表作，这股血之 所以被写得如此神奇、美妙，得力于魔幻的手法，也显示了 魔幻的魅力。这股神奇的血，令人想到儿子与母亲之间的一 种神奇的联系。儿子身上的血，本来来自母亲。所以，阿卡 蒂奥一死，他身上的血便奋力突破他的尸体而忙向乌苏娜 流去，既可以视作是去报信，也可以视作是这股血要回归母 体，回归源头。儿子与母亲之间的过种联系，常常不可思议， 但却决非是完全魔幻的。即便在现实生活中，儿子与母亲之 间的这种不可思议的联系也常常十分现实地存在壹。不可 思议的现象，神奇的东西，并非就是魔幻的、不现实的。《百 年孤独》中这段写血的文字，用魔幻的手法，凸现了人类的 一种并非魔幻的情感，凸现了人类母子之间的一种并非不 现实的关系。瑞典文学院的授奖辞称马尔克斯的小说“汇聚 了不可思议的奇迹和最纯粹的现实生活”,于北亦可见一

斑。

当代一位作家曾说《百年孤独》里这一段，是他见过的 写血写得最好的文字。但我以为，《红楼梦》里有一句写血的 话，也很妙。《红楼梦》第八十二回，写林黛玉梦见父亲升了 湖北的粮道，娶了一位继母，将她许给了继母的什么亲戚， 还说是续弦，所以着人来接她回去，她哀告众人要留下，可 没用，连贾母也冷冷地拒绝她，而在梦中，宝玉却又死去。黛 王急醒过来后，暗自悲伤，咳嗽起来。紫鹃出去倒痰盒子时， “只见满盒子痰，痰中有些血星”。紫鹃的惊吓失态，加上黛 玉自己喉间有些甜腥，已使她猜到实情，而紫鹃的宽慰话， 反倒“又勾起黛玉的梦来，觉得心里一撞，眼中一黑，神色俱 变。紫鹃连忙端着痰盒，雪雁捶着脊梁，半日才吐出一口痰 来，痰中一缕紫血，簌簌乱跳……”一缕紫血，簌簌乱跳，这 情景也够让人怵目惊心。在这里，血，也被写活了。血不但 跳，而且是乱跳，而且还是簌簌乱跳。这簌簌乱跳的血，令人 想到是黛玉的一部分生命被吐出来了。看着这簌簌乱跳的 血，我们也会像紫鹃那样愀然动心的。与《百年孤独》不同， 《红楼梦》中这缕血的生命，并非完全是被赋予的。肺结核患 者吐出来的血，我想真的会簌簌乱跳，曹雪芹在这里，是不 带魔幻的写实。我们惊叹马尔克斯想象的才能，我们也惊叹 曹雪芹观察和刻画的才能。

如果说《百年孤独》写血，是从魔幻的方式表现一种并 非魔幻的情感，那么,《红楼梦》写血，则是以写实的方式表 现一种并非现实的情感。宝黛之间的爱情，尽管可以作出社

会学、心理学等方面的解释，但这种世俗的解释却并不能穷 尽这种情感的奥秘。宝黛之间的感情，多少有些非人间的意 味，多少有些超凡脱俗，多少有些神奇，有些不可思议。实际 上，《红楼梦》第一回，便解释了宝黛之情的原由。林黛玉前 身是西方灵河岸上三生石畔的一株“绛珠仙草”,而贾宝玉 当年是赤霞宫神瑛侍者。神瑛侍者见这株仙草“十分娇娜可 爱”,“遂日以甘露灌溉，这‘绛珠草’始得久延岁月。后来既 受天地精华，复得甘露滋养，遂脱了草木之胎，幻化人形，仅 仅修成女体，终日游于‘离恨天’外；饥餐‘秘情果’,渴饮‘灌 愁水’。只因尚未酬报灌溉之德，故甚至五内郁结着一段缠 绵不尽之意，常说‘自己受了他雨露之惠，我并无此水可还， 他若下世为人，我也同去走一遭，但把我一生所有的眼泪还 他，也还得过了。’”林黛玉本是贾宝玉造就的，而林黛玉下 凡，本是来“还泪”的。宝黛之间，本有着“前世姻缘”,才相知 相爱如此之深。林黛玉对贾宝玉，不但还之以泪，还还之以

血。

《L. 年孤独》是魔幻现实主义的代表作，而《红楼梦》则 通常被认为是现实主义的典范。其实，《红楼梦》许多地方， 是有违通常的现实主义标准的，是不符合那些认为《红楼 梦》是现实主义典范的人所申述的现实主义原则的。如果说 太虚幻境一类描写，或最后一回贾政路遇宝玉一类叙述，可 视之为子虚乌有，那么,宝黛之间情感交流的非现实性，却 意味无穷。宝黛之间的许多次交谈、争吵，都暗示了二人之 间的感情并非是一种世俗的男女之情。特别是第九十六回，

写宝黛之间最后一次相见，写得真好，虽然是高鹗续作，我 以为续得极其出色。这一回，写黛玉偶闻宝玉要娶宝钗，于 是神思恍惚.不由自主地往宝玉住处走去。待到走进房来：

……看见宝玉在那里坐着，也不起来让坐，只瞅着 嘻嘻的傻笑。黛玉自己坐下.却也瞅着宝玉笑。两个人 也不问好，也不说话，也无推让，只管对着脸傻笑起来。

袭人看见这番光景，心里大不得主意，只是没法 儿。忍然听着黛玉说道：“宝玉，你为什么病了?”宝玉笑 道：“我为林姑娘病了!”袭人、紫鹃两个吓得面目改色， 连忙用言语来岔。两个却又不答言，仍旧傻笑起来。袭 人见了这样，知道黛玉此时心中迷惑，和宝玉一样。因 悄和紫鹃说道：“姑娘才好了，我叫秋纹妹妹同着你搀 回姑娘，歇歇去罢。”因回头向秋纹道：“你和紫鹃姐姐 送林姑娘去罢。你可别混说话。”

秋纹笑着，也不言语，便来同着紫鹃搀起黛玉。那 黛玉也就站起来，瞅着宝玉只管笑，只管点头儿。紫鹃 又催道：“姑娘，回家去歇歇罢。”黛玉道：“可不是!我这 就是回去的时候儿了。”说着，便回身笑着出来了，仍旧 不用丫头们搀扶，自己却走得比往常飞快。紫鹃、秋纹 后面赶忙跟着走。

这段叙述，其实也是“魔幻”与现实交杂的。宝黛的一举

一动， 一颦一笑，都有着丰富的内涵，都暗示出二人间的一

种非人间的相知。《红楼梦》是有着很大的“腿：]”成份的，是 有着很大的神奇性、不可思议性，有着很强的神秘色彩的， 真实某种意义上也正赖于此，才使得《红楼梦》有如此巨大 的艺术魅力，才使得《红楼梦》的意昧、意蕴，永远说不清道 不明。这种用语言造就的意味，意蕴，本身却又是不可言说 的，甚至一落言签，便成谬误。《红楼梦》中的非现实成份，其 实俯拾即是，而却又都不可去除。再举一例吧林黛玉死时， “一时，大家痛哭了一阵，只听得远远一阵音乐之声，侧耳一 听.却又没有了。探春李纨走出院似再听时，惟有竹梢风动， 月影移墙，好不凄凉冷淡”。黛玉归天，远远传来音乐声，而 妙又妙在这音乐声是似有若无的。作品未明言这声音来自 河处，但读者可知道是来自天上，就像《百年孤独》未明言那 股血是怎样从右耳出来的，但读者可明白是血自己喷涌而 出的一样。

数年前，《百年孤独》译介到我国并在中国文坛引起马 尔克斯热时， 一位论者曾说过这样的话：《百年孤独》虽不 错，但艺术魅力还没有超过《红楼梦》。对这种比拟，我当时 颇不以为然。我那时觉得这两部作品不具备可比性。后来， 两部作品对血的描写，使我觉得二者至少在这一点上是可 比一比的。 .但进一步的思考，则令我感到，两部作品不但在 写血这种细节上具有可比性，而且，从艺术手法着眼，两部 作品在整体上都具有可比性。《红楼梦》又何尝不可称作是 熔不可思议的奇迹与最纯粹的现实生活于一炉呢?

《百年孤独》和《红楼梦》中，都有许多不可思议之处。对

前者的不可思议之处，中国读书界惊讶得合不拢嘴：“怎么! 小说还可以怎样写?”对后者的不可思议之处，中国读书界 却不以为意，仿佛那些不可思议之处，也是现实主义的。这 种现象，也问样是难以思议的。

散 文 的 媚 俗

散文是一种很容易媚俗的文体。而且散文的媚俗是不 易被人察觉的。在许多人那里，散文的媚俗都被有意无意地 认为是天经地义，理所当然的。而在散文有所谓“热”的今 天，有着一种浓烈的散文媚俗“热”,“散文热”似乎是与“宠 物热”同时兴起的。散文，在许多作者那里，是媚态的猫咪， 温驯的叭儿。烟、酒、茶、粥、“初为人妻”、“初为人母”、“怎样 美容、怎样哄孩子、从早上起床到晚上上床的所谓“真实的 日子”等等，这些便是近年散文所热衷于讲述的。至于在散 文里自吹自擂，顾影自怜，搔首弄姿，发嗲卖俏，则也是一种 很普遍的现象。

媚俗也有不同的档次。有“高级媚俗”与“低级媚俗”, “优美的媚俗”与“丑陋的媚俗”之分。“高级媚俗”、“优美的 媚俗”当然也是媚俗，也应受到批判。但近年散文的媚俗，则 往往连“高级”、“优美”的程度也达不到，而只是在一种最低 层次上的媚俗，是一种丑陋的媚俗， 一种赤裸裸的媚俗。

散文的媚俗，当然首先与创作者主观精神的平庸化、鄙 俗化有关。而媚俗的散文的大行其道，也因为晚报一类消闲

性娱乐性报刊为这类散文提供了园地。“晚报散文”具有一 种“晚报趣味”,一种“晚报腔调”,似乎合情合理。但事实上， 散文的这种“晚报文体”已溢出了晚报的范围，而向一些自 训高雅、精品、美文的报刊侵袭。经常在晚报上卖文或在晚 报上开有一个甚至数个专栏的人，提起笔来便免不了有一 股晚报味。“晚报文体”大有成为散文的主体之势。

散文媚俗的另一种原因，或许与海外的华文散文在近 些年大量涌入有关。海外的华文散文，有许多是俗不可耐 的.尤其女性散文，大都甜俗不堪，而在海外的华文散文作 家中，女性似乎又特别多。而与此相类，近年国内散文中，也 有相当一部分出自女性作者之手。贾平凹先生在慨叹近年 散文之“小”的同时，也慨叹近年女性散文作家之多。当然， 女性散文未必一定“小”,一定俗，男性散文也未必一定 “大”.一定不俗。但证之于近年我国的散文状况，则女性散 文固然多“小”而俗，男性散文多也如此。无论男性女性，都 有着一股“娘娘腔”。

而且散文的媚俗，散文的“晚报调”、“娘娘腔”,散文的 “小”,似乎已经被不少人视为散文的正途，仿佛散文只能如 此，只应如此。小说，如今占据了文学的中心。而既然连小 说这种中心文体如今都纷纷向世俗低问“画眉深浅入时 无”,如今都大有“晚报化”的趋势(越来越多的小说在晚报 上连载，便是证明),又怎能指望散文这种“边缘文体”不 “小”,不俗，不“晚报调”、“娘娘腔”呢?

但散文却未必只能媚俗只应媚俗的。鲁迅在《小品文的

危机》里曾指出，唐末诗风衰落，独“小品放了光辉”,罗隐、 陆龟蒙等人的小品文，“正是一塌糊涂的泥塘里的光彩和锋 芒”,即使明末小品，其中也“有不平，有讽刺，有攻击，有破 坏”。而在五四运动的时候，“散文小品的成功，几乎在小说 戏曲和诗歌之上”。证之于过去是如此，证之于现在呢，也能 找到以散文独抗流俗的例子。近些年，文学媚俗之风大盛， 散文亦如是甚至更甚。但至少张承志的散文、随笔，是放了 光辉的。某种意义上，也“正是一塌糊涂的泥塘里的光彩和 锋芒”。

但散文的整体状况，毕竟是不容乐观的。“散文热”或许 正意味着散文的危机。也正是有感于此，贾平凹主编的《美 文》在大力倡导“大散文”,主张散文的境界之大，也强调散 文的体裁之大。这自然是极有道理的。但大的前提一定要 是美，否则，大，便必然走向滥，会使散文家的数量陡增许 多，什么乌七八糟的东西都冒充散文发表，甚至结成散文集 出版，这同样会使散文走入绝境。

“纯文学”:走出困境与丧失自身

文学的艺术价值与市场价值，从来就不会成正比。如果 能成正比，那便是一种特例， 一种反常。相反，艺术价值与市 场价值成反比，即愈是具有艺术价值的作品愈不具有市场 价值，倒是一种惯例， 一种正常。那种具有较高艺术价值的 作品，或者，虽未能具有较高艺术价值，但却具有对尽可能 高的艺术价值的追求的作品，人们通常称之为“纯文学”。而 在近些年，当经济市场化后，当文化急速地成为一种商品 时，所谓的“纯文学”便顺理成章地陷入困境。

于是，人们便想出种种方式，试图让“纯文学”走出困 境。“纯文学”的作者和刊物，在近几年，大都在做出各种各 样的尝试。这种走出困境的努力，无疑是必要的。但，“纯文 学”走出困境的前提是保存自身。对于“纯文学”来说，困境 之所以成其为困境，就表现在面临这样一种矛盾：要保持自 身的“纯文学”品格，要具有尽可能高的艺术价值以及对这 种价值的追求，便难以生存下去；而要能生存下去，便必须 放弃尽可能高的艺术价值以及对这种价值的追求，而只着 眼于商业价值。因此，“纯文学”真正的走出困境，便是既保

持了尽可能高的艺术品格以及对这种品格的追求，又能较 好地生存着。如若放弃尽可能高的艺术品位以及对这种品 位的追求，便是“纯文学”丧失了自身，所谓的困境也就根本 不存在。以放弃、戕害“纯文学”的方式走出困境，不过是以 自杀的方式摆脱病苦而已。

而近几年，人们在使“纯文学”走出困境的旗号下所做 的种种，有些是有害于“纯文学”的，是在把“纯文学”一步步 地送进坟墓。

在作者方面，近些年，不少作家的作品，趋于通俗，这无 非是想以所谓“雅俗共赏”的方式走出困境。但“雅俗共赏”, 实在是一句被极大地误解了的话。查成语词典，这句话典出 明代孙人儒《东郭记·縣驹》中的“闻得有绵驹善歌，雅俗共 赏”,原本似乎指一种马的鸣叫，但现在则似乎成了文学艺 术乃至于整个文化的理想境界。其实，雅与俗，在同等程度 同等意义上共赏一部作品，是不可能的。在不同程度不同意 义上共赏一部作品，倒是有可能。但，即使是这样一种“共赏 效应”,也是不可刻意追求的。像《水浒传》这类常被视作共 赏的典范的作品，作者创作时一定是不会存有要雅俗共赏 这种宗旨的，如若一开始便在眼前悬着这样一个目标，我 想，那一定会写出一种非驴非马的东西， 一定不会有今天的 《水浒传》。从创作心理学的角度看，在创作时便存有一个要 让雅俗共赏的目标，那会是怎样一种尴尬的心态。刻意追求 雅俗共赏，十有八九，是雅俗共不赏。

在刊物方面，近几年，也见出种种改变。如今，包装之风

大盛，刊物也便纷纷改换面目，在开本、版式、封面等方面， 确乎比过去堂皇，气派了许多，但内里却跟不上外表，往往 一本刊物到手，欣赏了一番其“包装”后，便不得不将其扔到 一边，因为实在一无可看，即便是头条作品，也常常乏善可 陈，于是，便不免生出金玉其外败絮其中之感。

对文学更有害的，是刊物在近年乱提口号、瞎树旗号， 什么“后现代”、“新体验”、“新状态”、“新都市”、“新市民”、 “新历史”、“文化关怀”等等，层出不穷。这些名目，在理论 上，只须浅究一下，便漏洞百出，根本站不住脚。刊物提出这 些名目，也并不在乎其理论上合理与否，只不过是一种办刊 “策略”,以耸听闻，以广招徕。这本身便是对文学极不负责 任的表现，是置学术文化真理于不顾。而众刊物争相自立名 号并围绕这名号征文求稿的结果，便会使文学只有名号派 别之分而无好坏优劣之别，“假冒伪劣”之作，由于有了一张 时髦的标签，便也被谈来论去，声名显赫。同时，名号本身也 必然会成为一种“指令”,令作者投刊物所好，主题先行起 来，于是，文学创作，又在某种程度上成为一种“指令性行 为”。

如今，刊物面目越来越漂亮了，文学名目雨后春笋般繁 荣了，稿酬似乎也在渐渐提高了，但好作品却似乎秋后的花 朵般稀少了。人们在推着“纯文学”走出困境的行程中，似乎 不知不觉间把“纯文学”颠掉了，而只推着一架华丽的空车， 喧喧嚷嚷地向前迅跑。

知识分子：时代和社会的“文明核”

-克莱夫·贝尔《文明》 一书读札

在一个精神普遍贬值、实用主义极度泛滥、工具理性恶 性膨胀的时代，知识分子将怎样安身立命?知识分子应将价 值立足点放在哪里?—--这是近来中国思想文化界的热门 话题。在思考这个问题时，我想到了本世纪英国的著名理论 家克莱夫·贝尔的《文明》这本书。在《文明》中，贝尔论述了 什么是真正的文明，并强调了知识分子阶层在创造和维系 社会文明方面所起的关键作用。简要地说，贝尔认为知识分 子阶层是一个时代、 一个社会的文明核。没有一个自身高度 文明的知识分子阶层，任何一个时代和社会都不可能具有 真正高度的文明。没有必要对贝尔的理论表示完全的信服。 但我以为，贝尔的理论对我们今天思考知识分子问题具有 较大的启发意义。

在《文明》中，贝尔首先对文明的观念进行了清理，指出 什么东西不是真正意义上的文明。

文明的对立面是野蛮。既如此，被称作文明的东西，就 应该是文明社会独有的，而凡是在野蛮社会也能找到的东

西，就不可能是文明社会区别于野蛮社会的标志，也就没有 资格成为文明的一种表现。文明的东西当然是好的东西，但 却并非所有的东西都是文明的。文明是一种特殊的“好”,一 种文明社会特有的“好”。勇敢、侠义、勇于献身是好的；不随 地吐痰、不违反公共规则等等，都是好的。但这些却并非就 意味着文明。在野蛮社会里，也有这些东西。

手持这种尺度，贝尔于是便取消了种种被习惯认为是 文明的东西的文明资格：尊重产权、尊重妇女、爱国精神、民 族意识等等，都不是文明社会独有的，不能算作是文明的表 现；科学技术、发明创造，也不是文明社会独有的，因此，也 不能算作是文明的表现。

那么,究竟什么是文明呢?文明与野蛮的分野到底在哪 里呢?就个人来说，文明是一种人生态度， 一种把精神置于 物质之上，把心灵置于本能之上的人生态度。就时代或社会 来说，文明是一种精神气候， 一种把非功利非实用的价值置 于功利和实用价值之上的精神气候。判定一个人或一个社 会是否具有某种程度的文明以及具有何种程度的文明，便 看这个人或这个社会能否在某种程度上以及在何“程度上 将精神置于物质之上，将无用之用置于有用之用之上。

贝尔也主张人应充分享受现世人生，应把有限的生命 变成一场盛宴。只不过，在贝尔那里，对现世人生的享受，应 是一种精神享受，有限的生命应该变成一场精神盛宴。受本 能支配的野蛮人，被功利实用牢牢束缚者，沉溺于粗鄙的物 质享受和官能快感的人，其实正是不懂得怎样合理地过完

一生的。只有文明，才能使人懂得应该怎样生活；只有文明， 才能把此岸变成天堂。

贝尔指出文明的两大特征是“价值观念”和“理性至 上”。贝尔的“价值”其实是指一种相对物质价值和有用之用 而言的精神价值和无用之用，他的“理性”,其实是指相对于 工具理性而言的价值理性。文明便是把精神价值把无用之 用置于物质价值和有用之用之上，文明便意味着价值理性 压倒工具理性。只懂得物质价值和有用之用的人，完全受工 具理性支配的人，是市侩，而市侩便是野蛮的同义语。

人们通常认为，文明是不断发展进步的。而贝尔指出， 这也是一种谬误。文明并非是不断增长的，野蛮也并非是不 断减少的。文明和野蛮，都是不断地消长起伏着的。没有理 由认为，现在的文明程度就一定高于过去，未来的文明程度 就一定高于现在。有些高度文明的时代，其实正处于人类史 的早期，而且其文明的程度，是此后的任何时代都不曾再达 到过的。

贝尔尤其对雅典文明神往不已。雅典人对艺术和思想 极为看重，雅典人把美置于万物之上。

“在雅典，人们为看戏留出的钱是神圣的，绝对不能挪 用。(第43页)”文艺复兴时期的意大利，艺术、精神探求， “比贸易、政治和战争更受尊重。”由于这几个社会把精神远 置于物质之上，便成为人类历史上最文明的社会，它们以自 己浓烈的芳香，永久地熏陶着后人。

“文艺复兴时期豪华富丽、宏伟壮观的东西有的是，但

人们对生活舒适却从未用心。舒适的生活是伴随中产阶级 的出现才出现的。(第43页)”舒适并非是文明的产物，而那 种不愿为生活的舒适而牺牲精冲的丰富的态度，便是文明 的态度。

在《文明》里，贝尔探讨了怎样才能建成一个文明的社 会。

文明是由每一个个人体现的。人类有史以来，可能在任 何时代任何社会都会有或多或少的高度文明的个人，即使 在最黑暗最野蛮最粗鄙的时代，也仍然会有为数不多的几 个人是高度文明的。同时，即使在最文明的时代，也仍然会 有一些人是极野蛮的。但正如一只燕子带不来夏天一样，只 靠一个或几个高度文明的人，是造不成一个文明社会的。 “只有在足够多的文明个人聚集一起形成一个核心向四外 放射光芒，渗溢甘露的时候，才有可能出现一个文明社会。 (第104页)”一个文明的社会，需要有一个“文明核”。这“文 明核”是由足够多的高度文明的人组成的，他们的使命便是 传播文明。这些人组成的集体，以自身的文明影响着他所在 的社会。这些人便是艺术家、哲学家、思想家一类人。

这些高度文明的人，有自己的趣味、自己的标准，他们 决不受流行的观念左右，相反，他们要以自己的趣味和标准 影响和改造时尚，“文明就是以个人的聪明才智或感受能力 认真反对群氓本能。(第112页)”当这样的个人有足够的数 量时，便能对社会施加影响。

因此， 一个社会要想让自己文明，首要的一步，便是为

这批文明传播者的产生和存在创造条件。贝尔在书中区分 了“高度文明”的文明传播者和受到他们感染而在某种程度 上变得文明起来的人。然而，怎样让一部分人先“高度文 明”起来呢?首要的条件，是要有物质保证。 一个人要想使 自己具有和保持高度文明，便必须不必终日为生计操劳，必 须有足够的余暇和自由来从事思想艺术，从事精神方面的 活动。

但这个“有闲阶级”却并不是一种文明的教师爷，并不 指手划脚，耳提面命地向社会传播文明。他们对社会的影响 是自然而然的。“他们只是过自己的生活”,他们只是在自己 的生活中体现出高度的文明。而目睹了他们的生存方式、人 生态度后，“有时在这里，有时在哪里，会有一个野蛮人开始 动脑筋，提问题”,开始反思、审察、怀疑和批判自己过去的 价值观念，过去的生存态度，开始向文明靠拢。

这个“有闲阶级”,这批文明的传播者，正是以这种“随 风潜入夜，润物细无声”的方式，以自身的文明滋润着社会， 影响着社会。

贝尔的文明观，为我们看取人类历史，打量人类生活， 评判现实处境，提供了一种尺度， 一种参照。对我们今天关 于知识分子问题的一些疑问，贝尔实际上也做出了回答。

知识分子的价值立足点，其实就可以归结为“文明”。在 贝尔看来，文明并非不断进步的，并非呈直线式地上升的。 在某个历史时期， 一个社会可以有高度的文明，而在后来的 某个历史时期，这个社会又可能变得相当野蛮。文明与野

蛮，在人类历史上，是不断争斗着的。这样一种观念，给今天 的中国知识分子的，与其说是绝望，毋宁说是希望。按照贝 尔的文明与野蛮观，我们今天所处的，在一定程度上可以说 是一个野蛮驱逐了文明的时代，以致于知识分子普遍感到 失去了精神立足点。然而，没有理由认为这种状况是今天才 第一次出现，类似的状况在人类历史上已多次出现过(当 然，今天有今天特有的表现方式),也没有理由认为今天的 这种状况便是永不变化的，类似的状况在人类历史上曾多 次被改变过(当然，这次有这次的改变方式)。有了这样的信 念后，今天的知识分子便不必过于悲观，不必急于放弃那些 固有的理想、价值、追求，不必忙着到处寻找新的价值立足 点。有了这样的信念后，便该明白：对于真正的知识分子，现 在是一个坚守的时代。文明虽然从社会许多人那里溃退，但 文明却可以在真正的知识分子身上固执地放射出光辉。这 光辉在被野蛮的重重包围中也许会显得很微弱，但再微弱 的光辉，也是对黑暗的一种否定， 一种挑战。

知识分子阶层是社会的“文明核”。知识分子在社会意 义上的使命便是传播文明。知识分子特有地位是社会文明 所必须的。知识分子有义务在自我启蒙的前提下对社会大 众进行“启蒙”,有义务对陷于野蛮的泥淖中的社会大众进 行“拯救”。但知识分子却不应要求能有空立竿见影的效果。 对于今天中国的知识分子来说，不必苦恼于自己在大众面 前失去了感召力。今天中国的知识分子，首先想到的不应是 怎样感召大众，而应是怎样坚守自身的文明，怎样固执地不

向时风流俗屈服。历史赋予今天中国真正的知识分子的使 命，便是坚守。有一个真正的知识分子阶层仍然坚守着文 明，仍然以一种与野蛮顽强对抗的姿态文明地生活着，便自 有毋庸怀疑的价值，而其意义作用，也必然会慢慢显现出 来。

一种美学乌托邦

在文化领域，有好些意义含混、似是而非的概念，被人 们频繁地运用，甚至成为口头禅。例如，雅俗共赏这个概念 就是如此。

雅俗共赏，是对文艺创作的一种要求。这种要求似乎有 着天经地义般的正确。在不少人心目中，雅俗共赏，是文学 艺术乃至整个人类文化的最高境界，是文艺创作乃至整个 文化创造的唯一正途。面对一件文艺作品， 一种文化创造， 全社会的人，无论“雅者”还是“俗者”,都能做出相同的理 解，都能同声同调地肯定或否定，都能以同样的姿态拒绝或 接受，再也没有趣味和见解上的分歧、争论，这有多么好!

所谓雅俗共赏，在理论上可以区分为两种形态： 一是雅 俗在不同程度不同意义上共赏一部作品； 一是雅俗在同等 程度同等意义上共赏一部作品。前者是一种有条件有差异 的共赏，后者则是一种无条件无差异的共赏。第一种共赏现 象，倒是有可能出现的，即雅俗虽共赏一部作品，但所赏程 度和意义都并不相同。民间有句话，叫做“会看的看门道，不 会看的看热闹”,其实也可借用来说明文艺接受中的所谓雅

俗共赏现象。有时，面对一部作品，虽然看起来雅俗都很欣 赏，但“雅者”所赏的是“门道”,而“俗者”所赏的不过是“热 闹”而已，例如《水浒传》的雅俗共赏，大概情形便如此(需要 说明的是，这里“雅”和“俗”,仅指文化修养和美学鉴赏能力 的高低，此外并无别的含义)。

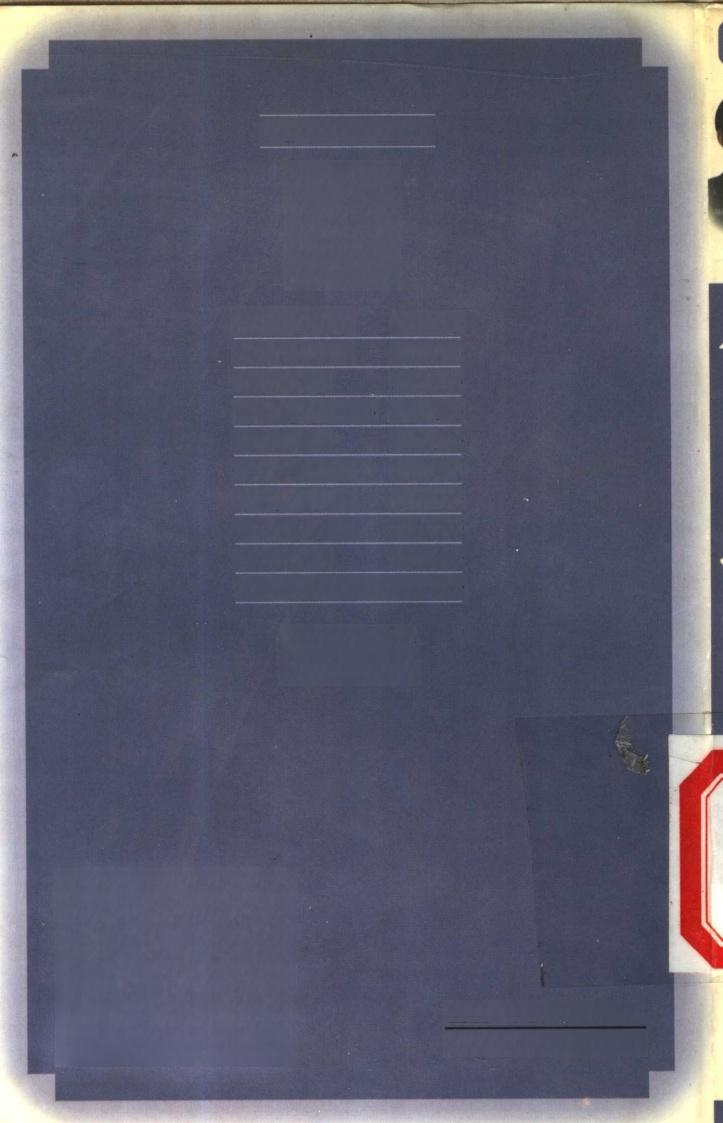
但这种有条件有差异的，不同程度不同意义的共赏，对 于倡导雅俗共赏者来说，是并无意义的。倡导雅俗共赏的 人，他们心目中的共赏，似乎都是指那种同等程度同等意义 上的共赏。既然把雅俗共赏作为一种理想境界， 一种最高目 标，那就只能是一种无条件无差异的共赏。在一部作品面 前，“雅”和“俗”都不感到委屈，都能得到同样的审美满足， 这才公平合理。“雅”给一部作品打一百分，“俗”也给一部作 品打一百分：“雅”认为一部作品一钱不值，“俗”也认为一部 作品一钱不值—--这才能成为一种有价值的理想。在这种 意义上倡导雅俗共赏，实际上是向往一个美学上的，精神上 的，文化上的“民主共和国”,在这个“共和国”里，所有人的 美学修养，美学趣味，美学要求都是平等的，所有人的精神 都是一致的，所有人的文化品位都处于同一平面上。然而， 这个“共和国”,无疑只能是一种美学鸟托邦。要实现这种共 赏，前提是“雅”和“俗”之间的差异彻底消失，前提是“雅”和 “俗”这两个概念不再存在 —这，作为一种理想，当然是美 好的，但却永远是不可能的。在任何时候，都不能不存在 “雅”和“俗”这两大差别。即使有一天，人与人之间的社会性 差异彻底消失，人与人之间的个体性差异，人与人之间先天

裹赋、感悟能力等方面的差异也仍然存在。而只要“雅”与 “俗”之间的差异存在，“雅俗共赏”便永远只能是一种理论 神话。

近读王了一(即著名语言学家王力)先生的随笔集《龙 虫并雕斋琐语》,其中有一篇“写文章”,谈到雅俗共赏的一 段，很有趣，也算是一种“奇文”,抄在这里，与读者诸君“共 赏”:

报纸上的文章，据说是要雅俗共赏的。这几乎可说 是一个乌托邦。所谓雅俗共赏的文章，往往是雅俗都不 赏，至多只博雅人说声“还不错”,俗人不至于打哈欠而 已，这是双方都不讨好的。试问雅俗共赏的文章是不是 雅几句又俗几句?如果是的，那就是拿黄油就烧饼，密 斯特刘和密斯特李不喜欢你的烧饼，红鼻子张三却不 喜欢你的黄油。如果不是这样，那你就是把俗的成份和 雅的成份搅匀了，变了大红裤子配高跟鞋，城里人忽略 了你的高跟鞋，反而指摘你的大红裤子；乡下人忽略了 你的大红裤子，反而讥笑你的高跟鞋。



**文人闲话丛书**



独白与驳詰 自由与享用

*欲望之年*

*世纪末的沉醉*

褐色桎梏

**另一种心情** **书内与书外**

**放逐青草地** **闲话三种**

王彬彬著

南 帆 著

艾 云 著

张硕武著

阔速科著

***王*** ***幹著***

**李洁非著**

**儲福金著**

**叶兆言著**

***世纪遺产清單用大新普***

責任编辑：董令生

封面漫画：左 川

美术设计：赵中令

ISBN 7-5306-2773-2

**I-2480** **定价：16.80元**