

30 三十周年纪念



一份执著，一份眷恋；一种信念，一种姿态

沉思与反抗

Thirty Years
复旦大学出版社
www.fudanpress.com.cn
林贤治◎著

《林贤治三十年集》

目 录

自 序

1979 鲁迅与瞿秋白

1980 鲁迅论《水浒》

1981 墙

1982 黄昏

1983 关于现代诗的通信

1984 关于史诗

1985 鲁迅的“文学不中用”论

1986 《人间鲁迅》引言

1987 火，一个殉道者

1988 席里柯：《梅杜萨之筏》

1989 悲剧的诞生

1990 自由与恐惧

1991 水与火

1992 鲁迅的反抗哲学及其运命

1993 论散文精神

1994 存在的见证

1995 读顾准

1996 《流亡者丛书》序

1997 胡风集团案：20 世纪中国的政治事件和精神事件

1998 思想和思想者

1999 五四之魂

2000 《五十年：散文与自由的一种观察》

2001 《鲁迅的最后十年》引言

2002 文化遗民陈寅恪

2003 关于知识分子的札记

2004 《中国新诗五十年》导论

2005 奥威尔：从政治中来，到政治中去

2006 阿伦特：沉思与反抗

2007 卢森堡：嗜血的罗莎

2008 国民性批判问题的札记

2009 基弗：后极权时代的废墟

回顾：阅读与写作

林贤治著作年表

自序

复旦大学出版社慷慨赠与一个出版文集的机会，要求编选范围在近三十年之内。我从最初发表作品算起，距今恰好是三十年左右的光景，不算“资深”。

三十年时光模糊了有关写作的许多记忆，但是，有一段耻辱史却完整地保存下来，历历如昨。1974年前后，为求发表，我曾按报刊的模式制作了成打的颂歌。或许，粉饰太平仅仅出于无知是可原谅的；问题是，当时的时势已经使我因长时间的恐惧与忧虑而感到厌恶，甚至于绝望，写作是在头脑清楚而非狂热的情况下对现实的改写。我说这是耻辱，不是屈辱，是因为这种背叛良知的写作完全是自觉进行的，并不存在任何外部压力；仅仅为了实现个人的目的，便甘愿与邪恶势力合谋。如果说屈辱乃来自对强制力量的服从，尚有一点心的反抗的话，那么，像鲁迅说的“亲亲热热的撒娇讨好”，直至“忠而获咎”，是只能认作耻辱的。

这种奴才式而非主人式的写作，幸而时间不算太长。至1976年5月，事实到底撕破了我的源于“隔膜”的好梦，廉价的颂歌唯因“政审”而卡死在出版机关那里。当然，我得非常感谢鲁迅那富于洞察力的著作对我的及时的救助。我学习着解剖自己。我在自身的耻辱和苦痛中吸取教训。

写作必须真诚，无论理论，无论诗歌。写作不能外在于自我，作品必须像鲜血从血管里流出，泪水从眼眶里流出一样真实。首先，写作得让自己清醒，让自己感动，贯穿自己的生命而让自己从中受到鼓舞。必要时，写作将成为一种抵抗，它是压迫的产物，正如鼻孔和嘴巴被蒙住时所作的粗重短促的呼吸，它的急迫性，相当于一次自我拯救行动。要自己发出声音，就不能借助别人的咽喉；不得已时使用他者的概念，甚至用语，也当如武器和工具一样，是自家手足的延长，属于个体语言的一部分。许多所谓的“规范”，往往是反个体，反真实的，如果说有什么“规范”值得循守的话，也只能出于自由表达的必需。

我以为，要获得并坚持“求真意志”是困难的，必须时时抵制、拒绝外部的诱惑，尤其是主流价值的诱惑，时时同自己内心的懦怯、虚荣、盲从、苟且的习性抗争。

我的写作是从诗开始的，后来写传记，散文，评论，也可算作“公众性散文”。所谓“公众性”，是指题材、主题的非私人性质。随着对个人问题的深入思考，必然涉入社会而使之

带上一种普泛性；这跟知识分子从根本上追求普遍的价值和意义，毕竟有很大的不同。知识分子是为理念而生的人，他们身上所具有的超越性、独立性、使命感和批判的勇气，都不是我所可企及的。我承认，我作过种种努力，迄今为止仍然无改于一个犬儒主义者的角色。但是，我对现实世界尚不失关切的兴趣，不想像赫尔岑形容的一些学者那样嚼食枯燥的概念度日，虽然在写作的实际过程中，不能不使用学者制造出来的各种知识。

为什么写作？因为热爱自由。自由是第一性的，艺术和学术是第二性的。俄裔英国哲学家伯林高度评价叔本华和尼采，置于康德黑格尔之上，就因为他们反体系而返身于自由书写。但因此，伯林指出，“两个人都不属于学术界。”其实伯林本人又何尝不是如此，在他的身上，便可鲜明地看到俄罗斯知识分子的血统。

能在感性与理性之间，在诗与思之间，在艺术与学术之间找到一条贯通的道路是好的。如若不能，我宁愿返回创作，返回诗，摆脱灰色的理论，抛弃长期以来用逻辑语言建构的形式，连同时时受阻的苦恼，去寻找一种最切合我个人的方式，因而也是最自由的方式，让自己尽可能地接近生活和生命中的真实。

遵照出版社所要求的体例，将三十年的作品选编如次。据说编年的形式有助于知人论世，倘使果真如此，那么，在这里展现出来的近三十年的人生是有缺陷的。我省略了根本不容省略的历史内容，而且，在关键时刻，我听不到自己的声音。为此，我至今仍然感觉内心沉重，因为这也是一种耻辱。当明日来临，我定将抽出手来，补写为昨日所遗漏的空白的一页。

我不会忘记。

09年9月14日，灯下。

1979 年

上世纪七十年代后期，中国历史出现了一个转折。

我重新拿起竖琴。我歌唱春天，太阳，重放的鲜花；也歌唱黑夜，滴血的喉管，长长的布满泥泞的道路……没有人阻止我歌唱。那是一段短暂的，令人怀念的日子。

除了写诗，这一年还整理了几篇写于 1975 年前后的论文。《鲁迅与瞿秋白》即其中之一。未发表。全文分三部分，这里节选最后部分。

鲁迅与瞿秋白

瞿秋白在“文革”期间被打成“叛徒”，“错误路线”的代表人物，狱中写作的《多余的话》即是有力的罪证之一。有人据此认为，鲁迅所以称瞿秋白为“知己”，乃是受蒙蔽的结果。

鲁迅说：“革命者决不怕批判自己，他知道得很清楚，他们敢于明言。”瞿秋白在《多余的话》中沥述党史，主动批判自己，承担责任，充分体现了一个革命者的超卓识见和坦荡胸怀。无庸讳言，其中确实流露出逃避政治的无为思想和渴望“休息”的颓唐心情，以至今日仍然被人认为有损于他的形象。对此，我们如何评价呢？这里不妨引出鲁迅相关的论述，尝试作比较考察。

一九七一年，鲁迅的三弟周建人作过这样的一段忆述：“有一次，瞿秋白写一个纸条给鲁迅，署名犬耕。后来鲁迅问他：‘你为什么要用这个名字？’他说：‘搞政治，我实在不会搞，我搞政治，就像狗耕田！’鲁迅对此深为不满，当面批评了他。”在这里，瞿秋白表示出了类似《多余的话》中对搞政治而力不从心的说法。“犬耕”之喻，其实早在写作《饿乡纪程》时就使用过：“新闻记者的职任，照实说来，我是无能力的，颂华说：‘我们此行，本是“无牛则赖犬耕”，尽我们自己的力量罢了’。可怜中国现代的文化，……这种调查考察一国文化，一种新制度，世界第一次的改造事业，却令我这学识浅薄，教育不成熟的青年担负——这是人才的饥荒。”为后来的所谓“历史的误会”加了注脚。但是，此间的意思，却并非尽是消极的，虚无主义的。

一九三二年十二月，瞿秋白曾把一首作于青年时代的诗抄给鲁迅，诗云：“雪意凄其心惘然，江南旧梦已如烟。天寒沽酒长安市，犹折梅花伴醉眠。”拿它与写于狱中的《梦回》一诗比较：“小城细雨作春寒，料峭孤衾旧梦残。何事万缘俱寂后，偏留绮思绕云山。”一样抒写着“所谓‘忏悔的贵族’心情”，笼罩着颓唐气息。在往来频密的日子里，鲁迅常以瞿秋白曾经使用过的笔名“何苦”称他，并非偶然。无论在认识鲁迅之前或之后，瞿秋白都曾流露过颓唐的心迹。因此，我们说鲁迅了解瞿秋白，是包括了对他的所谓“阴暗面”的了解在内的。

瞿秋白自称不愿当“领袖”，鲁迅也尝自谓不愿作“导师”，而他们其实都做了领袖人物和青年导师。瞿秋白一方面说：“已经在政治上死灭，不再是一个马克思主义的宣传者了。”同时，一方面又说：“要说我已经放弃了马克思主义，也是不确的”；“我的思路已经在青年时期走上了马克思主义的初步，无从改变。”可见，在 worldview 内部，或在言谈与实际行动之间，也常有矛盾的地方。瞿秋白在经受党内的“残酷斗争，无情打击”以后，曾多次想摆脱政治而从事文艺，也不可仅仅视之为意志薄弱和情绪低迷的表现；鲁迅亦曾多次想摆脱论战的烦扰而从事小说创作或撰写文学史。即以瞿秋白一贯的文学主张看，搞文艺也不是想一头钻进象牙之塔里去，只不过转换一条战线，以摆脱那些无谓的纠缠，更有效地奉献自己的才智而已。梅林在《马克思传》中就曾这样评述过马克思：“有人说，马克思对国际的工作已感到厌倦，想重新致力于他的科学著作。这种说法在某种意义上为恩格斯所证实。恩格斯在1872年5月27日给李卜克内西的信中提到比利时人关于完全撤销意委员会的提议，并且补充说：‘我本人对这个提议丝毫也不反对，——我和马克思反正不再参加意委员会，在目前情况下我们几乎没有写作的时间，而这种情况是必须结束的。’不过这是在发火的时候顺口说出的。”依此看来，瞿秋白之意想终生从事文学事业，也就变得无可厚非的了。

瞿秋白自称“始终不能克服自己的绅士意识”鲁迅也多次说过：“我自己总觉得我的灵魂里有毒气和鬼气，我极憎恶他想除去他，而不能”；“但自己却正苦于背了这些古老的鬼魂摆脱不开，时常感到一种使人气闷的沉重。就是思想上，也何尝不中些庄周韩非的毒”；“我觉得古人写在书上的可恶思想，我的心里也常有”；他自称这是“中产的智识阶级分子的坏脾气”。瞿秋白在《多余的话》中确实吐露了一种长期难以排解的苦闷消沉的心情，甚至说，“不管全宇宙的毁灭不毁灭，不管是革命还是反革命等等，我只要休息，休息，休息!!”鲁迅多次说过，他自己容易说愤激的话，他说：“我眼前所见的依然黑暗，有些疲倦，有些颓唐”；“因悲且愤，遂往往自视亦如轻尘”“子弹从背后来，真是令人悲愤”；“我不如休息，看看他们的非买办的战斗”；“近来时常想歇歇”；“想望休息之心，我亦时时有之，不过一近漩涡，自然愈卷愈紧，或者且能卷入中心，握笔十年，所得的是疲劳与可笑的胜利与进步，而又下台不得，殊可慨也。”鲁迅与瞿秋白的自述，无论内容和情调，都非常相近；可以看到，其间显然有着某种共同的本质性的东西。他们出身于同样的破落家庭，各自走过一段艰困的生活道路，面临共同的恶劣的斗争环境，因此，他们互为知己而“以同怀视之”是最自然不过的事。

对于知识分子的劣质性，鲁迅固然作过深刻的批判，但也说过这样感受真切的话：“多感伤情调，乃知识分子之常，我亦大有此病，或此生终不能改；杨村人却无之，此公实是一无赖子，无真情，亦无真相也。”可见，鲁迅对于瞿秋白的理解，还包含着一般的人性的同情在内。

鲁迅说：“要知人论世”，评价一个历史人物，“当看他趋向之大体”，且“必须兼想到周围的情形”。鲁迅论章太炎，论刘半农，都是实践上述思想方法的出色例子。即使对周作人，也曾表示过这样的意见：“至于周作人诗，其实是还藏些对于现状的不平的，但太隐晦，已为一般读者所不瞭，加以吹擂太过，附和不完，致使大家觉得讨厌了”；“周作人自寿诗，诚有讽世之意，然这种微辞，已为今之青年所不瞭，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。”鲁迅这两段文字长期不被注意，其实是有意忽略；建国后，没有人就这个五四时颇负盛名的作家写过评论。应当看到，在学术研究领域内，政治功利主义、教条主义、机械论的根基相当深厚。在这里，重新认识鲁迅与瞿秋白之间的关系，从中学习鲁迅的基本观点和方法，对于进一步解放思想，澄清学术的空气是很有意义的。

1975年3月15日初稿

1980年5月14日改定

1980 年

《鲁迅论水浒》是 1979 年整理出来的旧文之一。

其时，我在乡间卫生站工作。因此文由南方日报社关振东先生转寄《学术研究》杂志主编林文山（牧惠）先生审阅，林先生建议合作，约我共同讨论修改，遂有第一次省城之行。讨论后，我写出二稿，再寄由林先生定稿并改题为《关于鲁迅对〈水浒〉的评论》，于次年在《文学评论丛刊》第三辑发表。

林先生有政治家思维，作文顾及大局，但因此，文中多处联系“评《水浒》运动”中的“阴谋评论”，这在我于“地下”完成的初稿中是没有的。此次编入，最后一段据原稿略作删改。其余一仍其旧。

谨以此纪念故去多年的林文山先生。

鲁迅论《水浒》

关于衡人论文，鲁迅从来主张实事求是，顾及全篇、全文与社会状况，反对根据某种需要而取舍、抑扬，抹煞了其文其人的真相。他曾说过：“最能引读者入于迷途的，是‘摘句’。它往往是衣裳上撕下来的一块绣花，经摘取者一吹嘘或附会，说是怎样超然物外，与尘浊无干，读者没有见过全体，便也被他弄得迷离惝恍。”在评论《水浒》中，一些涉及到鲁迅与《水浒》的文章，却往往违背鲁迅的这种主张，通过“摘句”以及别的一些手法，把鲁迅的观点弄得面目全非。这些文章的作者硬是要人相信，仿佛他们对《水浒》的种种论述，就是鲁迅的真意；或者说他们的观点，四十多年前就已经为鲁迅所赞赏。因此，要正确地评论《水浒》，有必要细察鲁迅评论《水浒》的全部文字，恢复事物的本来面目。

1

对于《水浒》，鲁迅是否全盘否定？对于《水浒》的人物，鲁迅是什么态度？从鲁迅的著作中并不难理出个头绪来。在《中国小说史略》和《中国小说的历史的变迁》这些学术专著中，鲁迅着重介绍水浒故事的源流，版本的比较，对小说的内容亦略有评价。从这些评论

中，我们看到，鲁迅肯定《水浒》是一部深受人民群众喜爱的小说。他说：

明季以来，世目《三国》《水浒》《西游》《金瓶梅》为四大奇书，居说部上首，比清乾隆中，《红楼梦》盛行，遂夺《三国》之席，而尤见称于文人。惟细民所嗜，则仍在《三国》《水浒》。

在另外一些文章中，鲁迅一再谈到《水浒》在人民群众中的广泛流传和深远影响。在《五猖会》中，鲁迅介绍了《陶庵梦忆》详细描写的明代赛会时人们为了扮水浒人物而分头四出寻觅合适人选的情景，并惋惜这种盛举的消逝。为什么人们那样喜欢《水浒》？鲁迅在《叶紫作〈丰收〉序》中说，这是为了社会还有“水浒气”的缘故。

什么是“水浒气”？有人认为，鲁迅提到“水浒气”，“显然是批判性的”，并说“水浒气”“就是还有宋江这样的奴才，还有宋江所宣扬的‘忠义’等孔孟之道”。因而得出鲁迅否定《水浒》的论断，认为《水浒》的流传，是“忠义已成为一种麻醉人的毒剂，在社会上流毒很广”的表现。

鲁迅这篇文章，指出《丰收》这部小说集的好处，在于它“极平常，所以和我们更密切，更有大关系”，它的价值就在于它不是“为艺术而艺术”的产物。正如“契诃夫、高尔基的书”一样，因为“更新，和我们的世界更接近”，因而仍然保有它的现实意义。鲁迅正是在这一前提下谈到“水浒气”的。他说，中国所以还盛行着《三国志演义》和《水浒传》，就是为了社会还有三国气和水浒气的缘故。

就文章看，这里讲的三国气和水浒气，无非是说这两部小说仍然能引起今天读者的共鸣，同契诃夫、高尔基的书一样，仍然“和我们的世界更接近”，仍然具有现实意义，并没有什么批判的意思在内。

在《学界的三魂》中，鲁迅针对国家主义派的《国魂》杂志骂反对章士钊、杨荫榆的人为“学匪”，曾戏称自己为“学匪”，表明自己坚决站在同章士钊这些“官”们对立的“匪”一边。他认为，在中国的国魂里，除了官魂之外，还有匪魂，即同情和拥护反抗、造反的精神。所以，“社会诸色人等爱看《双官诰》，也爱看《四杰村》，望偏安巴蜀的刘玄德成功，也愿意打家劫舍的宋公明得法”。这种“匪魂”，同鲁迅讲的“水浒气”应当说是一致的。人们之所以爱看《水浒》，是因为当时中国还有水浒英雄所处的时代的类似情况，有贪官污吏，有土豪恶霸，有压迫，有剥削。人们痛恨那些压在头上的邪恶势力，喜欢那些路见不平，拔刀相助的水浒英雄，因而“愿意打家劫舍的宋公明得法”，“同情匪类”。当然，《水浒》也确曾宣扬着一套忠义的说教；但是，能感动人心的，是那种“打家劫舍”的造反精神。鲁迅并没有讲过人民群众喜欢《水浒》就是因为它宣传忠义，也从来没有认为“孔孟之道关于忠义的说教”在人民群众中竟然有那样广泛的市场。

鲁迅历来都非常肯定这种体现“匪魂”的“水浒气”。就在这篇文章中，鲁迅指出：同情匪类“是人情之常；倘使连这一点反抗心都没有，岂不就成了万劫不复的奴才了？”在给

姚克的信中，他反对布克夫人把英译《水浒》定名为《皆兄弟也》，“因为山泊中人，是并不将一切人们都作兄弟看的”，也就是说，梁山泊的英雄们同贪官污吏、土豪恶霸并不是什么兄弟，他们彼此之间进行着阶级斗争。在《中国小说的历史的变迁》中，鲁迅又指出；《三侠五义》等侠义小说，虽然说流出于《水浒》，“不过《水浒》中人物在反抗政府；而这类书中底人物，则帮助政府，这是作者思想的大不同处”。《三侠五义》同《水浒》比，“仅其外貌，而非精神”。鲁迅对于这种反抗政府、劫富济贫的精神在文艺作品和现实生活中的消失，感到非常遗憾。他在写给许广平的信中，就当时土匪的情况说：“梁山泊劫富济贫的事，已成为书本子上的故事了”。

这些论述，观点是很清楚明确的。可是，一些评论《水浒》的文章，却往往“各取所需”地撷取其中的片言只语。鲁迅在讲到“史家对于小说之著录及论述”而不是讲到它的思想内容时，曾讲到在明代因为有过都察院的刻本，“世人视若官书”，才得以收进书目中，好些文章抓住“官书”这两个字大做文章，似乎鲁迅也认为《水浒》是官书。鲁迅关于“反抗政府”与“帮助政府”的“大不同处”被抹煞了。硬说鲁迅认为宋江同黄三泰、黄天霸之流所差无几，甚至“没有什么两样”，“都是一路货”，甚至宋江更坏些，“表演得要更充分”。鲁迅给姚克的信被解释成为指的是鲁迅看到起义军中有“替天行道”的代表人物宋江，也有不“替天行道的”李逵、吴用和阮氏兄弟等革命造反派，存在着不平等的阶级关系。把这些与鲁迅思想毫不相干的观点强加到鲁迅头上，好象是抬高了鲁迅，其实只不过是一种实用主义的对鲁迅的践踏。

2

鲁迅谈及《水浒》，大体有两类文章。一类是专门论述《水浒》的学术著作，一类是涉及《水浒》的杂文。对前一类著作，只需要准确地理解它的全部含义，不要歪曲引伸，就可以说代表了鲁迅对《水浒》或《水浒》人物的观点。至于后一类杂文，鲁迅常常是取类型以砭锢弊，撷取《水浒》或《水浒》人物的一个方面作例子来说明问题，远非对《水浒》及某个人物的全面评价。例如说，对于李逵，鲁迅在《集外集·序言》中，就对他的“不问青红皂白，抡板斧、排头砍去”有所非议，说“我因此喜欢张顺的将他诱进水里，淹得他两眼翻白”。在《流氓的变迁》里，鲁迅对李逵劫法场的乱砍看客也有所议论，并说水浒英雄“所打劫的是平民，不是将相”。对于打方腊，他又说“乡下人却还要看《武松独手擒方腊》这些戏”，有予以肯定的意思。能不能由此得出鲁迅就是肯定接受招安、打方腊，否定李逵等水浒英雄的结论呢？能不能因为鲁迅说过这样的话就认为必须跟着否定李逵、肯定打方腊呢？一个郑重的、实事求是的文学评论工作者，当然只能得出否定的结论。

《流氓的变迁》本来就不是专门评价《水浒》的论文。鲁迅在这里抨击的是当时在中国社会里孕育出来的形形色色的流氓。为首的是以蒋介石为头目的卖国流氓政府。他们横行霸道，为非作歹，但在帝国主义面前却显出了奴才的本相，他们豢养了一批“尽力地维持了治

安”的刽子手和皂隶之流。此外，又不定期有一批在革命高潮时混进革命队伍的投机分子，在白色恐怖下成了这个流氓政府的奴才，“或则投书告密，或则助官捕人”；还有一此依然挂着“革命文学家”的招牌的才子加流氓。他们都“终于是奴才”。鲁迅用中国历史上的一些事例，包括《水浒》事例，宋江的事例，生动地揭示了中国社会流氓的由来和发展，狠狠地鞭挞了那些投靠中外反动派的大大小的流氓。

但是，由于这篇文章讲到《水浒》的梁山好汉的受招安。替国家打别的强盗，终于是奴才，不少人就把它说成是评论《水浒》的文章，并把它捧到简直前无古人后无来者的高度，似乎是仅仅这一句话就道出了《水浒》的全部实质，代表了鲁迅对《水浒》的全部观点。

其实，如果我们全面地探讨鲁迅的著作，完全可以看出对于《水浒》，对于宋江，鲁迅除了谈到招安平方腊之外，也肯定他们“反抗政府”，“虽打家劫舍，而劫富济贫”，认为这种反抗心是同万劫不变的奴才的区别。对于宋江们的被杀戮，也有过同情的表示。应当说，鲁迅讲的“终于是奴才”，只是宋江等人思想性格的一个方面，就象他讲述李逵的乱砍乱杀，也只是李逵思想性格的一个方面一样。目的是用宋江们的终于投降来揭露那些假革命的流氓本质。把完整的一段对于《水浒》的一个方面的评论，只取其中的一句话大事渲染，而无视其余的评论，距离实事求是的要求实在太远了。

当然，就象对于李逵的乱砍乱杀的态度一样，鲁迅对于宋江们终于受招安的批判是正确的。问题在于，鲁迅并不因此而全盘否定宋江，更未因此而全盘否定《水浒》。鲁迅曾经在另外一些地方谈到起义农民的局限性。他说：“我虽然也是被谥为‘土匪’之一，却并不想为老前辈们饰非掩过。”他指出，农民是不来夺取政权的，并常常被利用为“三五热心家”推倒皇帝，过皇帝瘾。他认为不能把《水浒》的反抗精神同现实的革命划等号。对于《水浒》的招安等问题，他在《中国小说的历史的变迁》中作了具体分析：

其中招安之说，乃是宋末到元初的思想，因为当时社会扰乱，官兵压制平民，民之和平者忍受之，不和平者便分离而为盗。盗一面与官兵抗，官兵不胜，一面则掳掠人民，民间自然亦时受其骚扰；但一到外寇进来，官兵又不能抵抗的时候，人民因为仇视外族，便想用较胜官兵的盗来抵抗他，所以盗又为当时所称道了。

鲁迅一方面对宋江们的受招安持批判态度，同时又指出小说的这种描写反映了当时的社会思潮。宋末元初，居住在中国边远地方的少数民族统治者入侵中原，民族矛盾尖锐。这时，抵抗“外寇”是人民的愿望。农民起义军接受招安，抵抗入侵，是为当时的人民群众所称道的。作品反映的，体现了人民的这种希望。这种意见应当如何看，可以讨论。鲁迅在这里肯定招安的描写反映了当时的一种社会思潮，因而并未对招安持全盘否定的态度，是比较清楚的。有的文章连这样明确的意思也加以曲解。他们在引用了这段话的开头之后，笔锋一转，竟说什么“这就把《水浒》放在特定环境中进行剖析，从而看到，宋代人民被迫起来同官兵作战，常常把官兵打败，统治阶级的文人便想出招安农民起义军的主意”。用这种观点来冒

充鲁迅的观点，而还居然讲是“历史唯物主义”，实在可笑得很。

3

同《流氓的变迁》一起当时很被注意的，还有据说是鲁迅非常不满金圣叹腰斩《水浒》而写的那篇《谈金圣叹》。

三十年代初，林语堂等人办了一个《论语》半月刊，提倡所谓“幽默”、“闲适”，大写那些“无关社会意识形态鸟事，亦不关兴国亡国鸟事”的小品文。他们提倡的其实是为统治者所利用的帮闲文学。金圣叹也成了他们小品文的话题。林语堂带头大谈金圣叹，写什么《金圣叹之生理学》，介绍金圣叹认为“两肾专主忆持（记忆力）”之类的奇谈怪论。鲁迅曾在《“论语一年”》中坦率地说：“他（林语堂）所提倡的东西，我是常常反对的。先前，是对于‘费厄泼赖’，现在呢，就是‘幽默’。……最有名的金圣叹，‘杀头，至痛也，而圣叹以无意得之，大奇！’虽然不知道这是真话，是笑话；是事实，还是谣言。但总之：一来，是声明了金圣叹并非反抗的叛徒；二来，是将屠户的凶残，使大家化为一笑，收场大吉。我们只有这样的东西，和‘幽默’是并无什么瓜葛的。”把“论语派”拉出金圣叹来大谈“幽默”的实质揭露得很透彻。

《谈金圣叹》就是在这样的背景下写出来的，并非全面评价金圣叹的一篇杂文，其主要锋芒，是把金圣叹做话题讲“幽默”的“论语派”。因此，如果要论及鲁迅对金圣叹的态度，对金圣叹评、改《水浒》的看法，当然得参照鲁迅的其他文章，参照鲁迅对于这一类问题的完整的观点。

对于金圣叹与《水浒》，鲁迅是既有肯定，也有批判的。他肯定金圣叹对《水浒》的修改，“字句亦小有佳处”，也认为后面的二十几回“结末不振”，“确如金圣叹所说”。鲁迅反对金圣叹，是他“梦想有一个‘嵇叔夜’来杀尽宋江们，也就昏庸得可以”。

为什么说金圣叹昏庸呢？鲁迅在这篇杂文中很明确地指出，是由于他“究竟近于官绅”，站在统治阶级的立场，“痛恨‘流寇’”。因为在老百姓看来，“宋江据有山寨，虽打家劫舍，而劫富济贫”，他们不会同意金圣叹那样处理，让宋江们“在童贯高俅的爪牙之前，一个个俯首受擒”。这里丝毫也没有涉及到接受招安这方面的问题，而且对宋江分明持同情态度。鲁迅曾经批判过《荡寇志》，认为它把事情说成是“山寇宋江等，一个个皆为官兵所杀。他的文章，是漂亮的，描写也不坏，但思想实在未免煞风景”。金圣叹的昏庸，同《荡寇志》的煞风景，性质是一样的。

梁效却带头把鲁迅这篇文章说成另外一个意思。在那篇《鲁迅评〈水浒〉评得好》中，他们硬说：

金圣叹从反动立场出发，把《水浒》砍掉了二十多回。鲁迅对此非常不满，就是因为砍掉了这一部分，便失去“原作的诚实之处”，掩盖了宋江搞投降主义的丑恶面目。

鲁迅《谈金圣叹》中讲到金圣叹的批注小说传奇的毛病，曾经讲过：“经他一批，原作的诚实之处，往往化为笑谈。”是批注小说传奇，不仅仅指《水浒》，同砍掉后二十几回更是风马牛不相及。对于腰斩《水浒》，鲁迅曾经讲过，“这大概也就是受了当时社会环境底影响。胡适之先生说：‘圣叹先生生于流贼遍天下的时代，眼见张献忠、李自成一般强盗流毒全国，故他觉强盗是不应该提倡的，是应该口诛笔伐的。’这话很是。就是圣叹以为用强盗来平外寇，是靠不住的，所以他不愿听宋江立功的谣言”。可见他的着眼点仍然是金圣叹反对招安，而不是什么“掩盖了宋江搞投降主义的丑恶面目”。

对于鲁迅原意的歪曲，罗思鼎那篇《〈水浒〉在二十世纪三十代》走得更远。那是一篇借题以挥，为他们的主子服务的热昏的胡话。为了把他们的主子说成是鲁迅，他们捏造了一个三十年代的“不大不小的《水浒》热”，把这股“《水浒》热”说成是同反革命的军事“围剿”并行的文化“围剿”——用《水浒》来参加对革命和革命者鲁迅的“围剿”，而鲁迅之所以在这一“围剿”中成了中国文化革命的伟人，就是因为他写出了《流氓的变迁》，“在同竞相吹捧《水浒》的反动文人的斗争中百炼成钢”。一九二九年鲁迅写的文章，竟然是为了同三十年代的“《水浒》热”作斗争而发的，据说又还确实“顶住了这股反动潮流”，岂不滑天下之大稽！他们在从《国际歌》到样板戏这个“空白”中竟然还留下一个鲁迅，原因之一是他们还要“吃鲁迅”，把鲁迅歪曲成他们所需要的样子，用来作棍子打人。

把鲁迅拉进“评《水浒》运动”，是长期利用鲁迅的众多例子之一。与其说这是鲁迅的悲哀，毋宁说正是他的伟大之处。事实证明，他不可能被权力者所收编；他是独立的，自治的，拒绝融化的。他的思想是批判的思想，他的作品，无论如何割裂它，扭曲它，把它塞进意识形态的各种容器，都是不合适的。因为，从一开始，他就把自己同权力和权力者分开了。

1981 年

“思想解放运动”已为新的秩序所代替。7 月，我调至广州时，正值“反自由化”，文艺界展开对白桦电影《苦恋》及戴厚英小说《人啊人》的批判。我写了两篇为《人啊人》辩护的文章，先后在广州和北京报刊发表。

继续写诗。《墙》，是题作《献给巴黎公社》的组诗之一，表达了对于历史场景切换的一种怀悼之情。后编入诗集《骆驼和星》。

墙

广场上

旺多姆圆柱坍毁了

而墙兀立着。多管炮的吼声

嘶喊和威严的呻吟

还有三月潮汛般的欢呼

都在两只低垂的手臂后边沉没

——公社母亲成了悠久的象征

穿过墓道的风不是呼吸

目光已经凝固。只有常春藤

苔藓和憔悴的花圈装饰

上百个灰白的头颅。一群群

倾斜的雨雪如高加索的鹰

一样剥啄着前额，而他们

依然以石头的坚忍

平视原来的方向。那儿，黑夜和星

像记忆一样清晰，尽管季节

不许石竹花重新绽放鲜血

远方的地平线上，黎明

仍以报答般的深情

响起

碾过墙根的太阳的回声……

1982 年

《花城》杂志因发表遇罗锦的小说《春天的童话》，引起轩然大波。编辑部奉命组织政治学习，并就小说展开内部讨论和批判。学习会连续多日，气氛沉闷，会上作诗一首，题作《黄昏》。后编入诗集《梦想或忧伤》。

黄 昏

多么美丽 五月的黄昏
蓝幽幽的暮霭象朝雾一样上升
檐角给霞光涂出蔷薇的颜色
将落的太阳分外硕大而浑圆

归去的猎人背走了枪和恐怖
安详的梦悄悄滑落兀鹰的眼睛
翩翩起舞的是盲目的蝙蝠
空中没有云雀，那欢乐的精灵

深谷里的群狼来不及生亮篝火
只有溪水在偷偷传递着风声
天真的小鹿象早起一样梳理着犄角
斑马在思忖怎样改制古旧的衬衫

蘑菇和刺桐谈着莫名其妙的恋爱
青草絮说着失去露珠的轻松
纺织娘过早地纺织月光的童话
火星老是炫耀些往古的光荣

夜的序幕 白昼的尾声
连多余的骚动也变得这么宁静
五月的黄昏美丽而神秘
只是时间已经不再年轻

1983 年

是年，开始编辑《青年诗坛》杂志。

我负责编选作品部分，诗人骆一禾处女作即在《诗坛》发表，多年后，信中仍不忘提及所谓的“《青年诗坛》时代”。

从第三期开始，编辑部有意识借讨论某诗人作品讨论诗创作问题，组织正反双方稿件。我主动扮演反角，以公开信形式表示了自己的意见，对当时遭受批判的“朦胧诗”及“三个崛起”的观点持肯定态度。文章发表后，即遭到广东一批老诗人的有组织的批判。此时，“清除精神污染”运动接踵而至，“现代派”被加以“污染”的恶名。当地报刊共有 5 篇点名批判我的文章，一时挟运动之威，可谓攻势猛烈。文章编入本书时，略作删节。

之后，仍继续作诗，有《贝多芬》、《沉船》、《海之梦》等，编入《梦想或忧伤》。

关于现代诗的通信

首先，谈谈“诗与生活”。

我是以为到处有生活的。其实，诗人自产生之日起，就已在“生活”之中，世界上不存在没有生活的诗人。问题是何种生活。但无论生活或宽或狭，题材亦大亦小，都不能最后决定艺术作品的价值，哪怕是思想价值。旧的事物可以唤起新的情思，身边琐事亦可关乎重大主题，这些都属常识了。至于说到诗，它的本质在抒情，而想象正是抒情和引起共鸣的媒介。生活中的事物在诗人的想象中必然突破物质法则的局限而变形。雪莱说：“诗使它所触及的一切都变形”；波德莱尔确认，“没有变形的东西不能知觉到的”。英国文艺理论家罗斯金就把“见识真确”而把樱草花当作樱草花的人称作“完全不是诗人”，反把“见识错误”而把樱草花视作“一颗星，一个太阳，一个仙人的护身符，或是一个被遗弃的少女”者为诗人，也就是这个道理。作为一种特殊的文学样式，诗是并不重视生活客体的真实性的，而只强调诗人对于生活的真切感受。是感受之真，而不是外形之真。哪怕他写的是生活的假象，让读者信以为真，也不是诗人的过错。意大利启蒙美学家缪越陀里就是强调诗人要把想象中所产生的“错觉”描绘出来。不妨说，诗是一连串“错觉”的结合。所谓“错”，就错在变形，

事物形态的失真。艺术家的“本职”在于传递美的信息，传递美感。至于诗人是否在诗中反映了生活的本质？社会效果如何？那是另外的问题，涉及哲学、伦理学和社会学的范畴，而超出美学范畴了。任何生活经验都只有转化为审美经验以后才可能进行艺术创造。艺术的教育、认识诸作用，也是只有通过审美作用才能付诸实现的。真善皆寓于美。倘有什么试图向读者灌输的思想都只是些外加的东西，那是大字报，却不是艺术。幸好至今这些也算不得什么奇谈怪论了。

强调诗即生活的反映，这种认识，在美学上源于车尔尼雪夫斯基的《生活 and 美学》。我国理论界从三十年代开始就从苏联导入了一个系统化的错误理论，即把认识论的反映论等同于马克思主义的文艺观。以此指导艺术实践，就必然忽视乃至摒弃对于艺术的审美要求。在生活与美的辩证关系上，马克思特别指出唯心主义者在发展主体的能动方面的功绩。他这样批评费尔巴哈的唯物主义：“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感情，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。”倘按皮杰亚的发生认识论的观点，则相去更远了。他认为根本不可能把心灵和物质绝对分开，实体本身包括着主观因素和主体的影响，至少部分是思维或行为的外在化或具体化；而一切知识都是中间的工具而不是对外界的直接描摹。可以说，无论从理论上或实践上，把有无“生活”当作文艺批评的标准是有害无益的，至于把这当成棍子到处挥舞，则更是面目可憎了。

话说回来，尽可能扩大生活的接触面不是没有必要的。所谓“功夫在诗外”，所谓“读万卷书，行万里路”，古人也早已注意及此。但必须看到，诗人扩大生活面的必要性乃在于陶冶思想和情感，熔铸气质，培养灵感，丰富意象，而不在于忠实地再现“生活”的蓝本。回到你的诗里来，则我以为，那些赞扬“有‘生活’”者多指你的诗描绘了生活客体中的具体场景、人物和情节。不错，你的不少诗作的描绘是真实的，具体的。但由于如实摹写的局限性，因此往往失却诗歌艺术应有的抽象与空灵，失却事物间的更为广泛的联系。这样，“生活”的面反倒窄了。相反，我也并不如某些论者那样以为你的诗就没有“生活”，倒是觉得你对于整个历史性转折的深层变化缺乏一种强烈的感受，至少这一感受没有很好地在诗中表现出来，从而缺乏了一种“历史感”。这种“历史感”所体现的美的状态——“崇高”，从政治功利的角度看，自当优于“优美”；但如单从美学角度看，却没有高下之分。“崇高”也不能成为唯一的尺子，并不可以以此衡定一切诗歌的。

其次，想就诗人的个人气质对于诗歌艺术的影响，谈谈我的看法。

我国古典文论是很重视“人品心术”的；而西方文论，特别是现代文论，也非常强调艺术家的独创性，其中就包含了个人的气质特点。罗丹说：“美，就是性格的表现。”爱伦堡在《人·岁月·生活》中说：“诗人的天才——这不仅仅是一种特殊的语言力量，这还是感情的一种特殊的深度和强度，他能使‘自我表现’成为对同时代人的表现，有时还会对曾孙之辈的表现。”苏联诗人维诺库罗夫指出，诗歌的主要任务是“反映诗人的内心活动”，“抒情个性”就是一切。我国至今对作家作品的评价，很少触及个人气质，把握灵魂。我想，这正

是文艺批评的一个缺陷。而艺术家的个人气质对艺术创作的重要作用，必将越来越充分地为发展中的心理学所证明。马克思提出要“哄”诗人。诗人所以要“哄”者，就是必须摆脱外力加于诗人的束缚而自我还原，完整体现其“抒情个性”。关于“自我表现”，如果撇开它自欧洲 19 世纪浪漫派中产生的原意，而引伸为艺术家个人气质特点的表现，倒不失为一个很可以说明艺术规律的现成概念。其实，艺术家的个人气质并不是偶然性的产物，而是历史的、社会的、阶级的因素乃至遗传基因的积淀，是生理的和环境的“平衡”。“自我表现”没有什么可怕。在这里，我倒想向你进一句危言：让你表现自己吧！

最后，从艺术形式和技巧方面谈谈对你的诗的印象。我总觉得你以前的诗多取再现的方式，用半格律体，追求意境，讲究声韵，与近年兴起的一批青年诗人的自由体诗相比，传统的因素多了些。自然，我不以为传统的东西必得抛弃，只是觉得既是艺术就必得有所创造，人们的美感是一直在追逐新奇的。而陈陈相因，当一种诗风已经变成了一种习气，一种模式时，就明显暴露了它的局限性。

从前读过你评“朦胧诗”的文章，以为“沉滓泛起”，我不敢苟同。自然，“朦胧诗”这一概念含混，倘以此为近几年如北岛、江河、舒婷等青年诗人的诗作的代名词，则我以为这正是对凝滞已久的某种模式的反拨，是文学发展的必然。当然，新诗的发展并未到此终止，他们的诗也不能成为新的模式。模式与艺术是不相容的。……

1984 年

开始写作长篇传记《人间鲁迅》。

浏览报刊时，读到邵燕祥先生呼吁现代史诗的通信，即写信给作者，表示不同意见。蒙作者不弃，编入《旧信重温》一书（武汉出版社 1999 年 10 月第 1 版），遂得以保留一点旧日思想的痕爪。

关于史诗

燕祥同志：

今将这个几经砍削的小册子①寄奉，请批评。

在《文学评论》上看到您有关“史诗”问题的通信了。我看，诗的繁荣，真正的史诗的出现，仍有待于广开言路，有待于意识形态的进一步开放。“反自由化”、“清污”，在相当的权力者的手下和眼中，都成了棍子，又遑论史诗？我们的整个体制，整个社会的面貌将规定了我们的文学。从文学潮流直至某种文学形式，方法，人为的提倡，不会起很大作用。而“大背景”倒是重要的。在这里，我几乎要成了“取消派”了。

我的《人间鲁迅》已动手，谢谢您的鼓励。

匆匆，即颂

冬安

贤治上10、10、

①小册子，指诗集《骆驼和星》。

1985 年

继续写作《人间鲁迅》。

整理旧文《鲁迅的“文学不中用”论》，未发表。

鲁迅的“文学不中用”论

鲁迅的名字是与中国新文学运动连在一起的。

早在留学日本时期，这位文学巨子就已经把文学当成为改造“国民性”，改造中国的强有力的手段了。五四运动前后，他以自己的系列创作充实了新文化营垒的火药库，有力地抨击了封建政体和通统，召唤着“铁屋子”中的一代新人。他说：“文艺是国民精神所发的火光，同时也是引导国民精神的前途的灯火。”以此为出发点，他的翻译同创作一样，具有明确的思想倾向，舍英美而取苏俄，以及东北欧一些被压迫民族的文学进行介绍，甚至甘为时人所诟病，坚持“硬译”，连译法本身也都是以丰富本国文法为鹄的。但是，这并不等于说，鲁迅的文学观念是偏狭的；相反，他神往于汉唐时代的“豁达宏大之风”，提倡“拿来主义”，“自由驱使，绝不介怀”。他主张放而不收，因为在他看来，“‘收起来’却是管牢监的禁卒哥哥的专门”。他强调文学属于时代，重视文学的社会内容和战斗风格，却同时又反对把文学变成“修身教科书”，以为“并不贵在教训”。文学自有文学的品格。他没有以简单的目的论确定文学的最终价值，在他看来，文学的功能是多方面的。

令人困惑的是，在鲁迅的演讲、文章和书信中，也有不少关于“文学不中用”的说法。一九二七年在广州黄埔军官学校的演讲，唱的就是“低调”。

加以这几年，自己在北京所得的经验，对于一向所知道的前人所讲的文学的议论，都渐渐的怀疑起来。那是开枪打杀学生的时候罢，文禁也严厉了，我想：文学文学，是最不中用的，没有力量的人讲的；有实力的人并不开口，就杀人，被压迫的人讲几句话，写几个字，就要被杀；即使幸而不被杀，但天天呐喊，叫苦，鸣不平，而有实力的人仍然压迫，虐待，杀戮，没有方法对付他们，这文学于人们又有什么益处呢？

早在一九二五年，鲁迅曾经慨叹道：“他们（按，指“民众”）也不是区区文字所能改革的”；后来又说，“凡带一点改革性的主张，倘于社会无涉，才可以作为‘废话’而存留，万一见效，提倡者即大概不免吃苦或杀身之祸。古今中外，其揆一也。”他谈到如何保持“革命文学”的“正宗”问题，有感于北京教育部禁止白话，遂说：“我觉得连思想文字，也到

处都将窒息，几句白话黑话，已经没有什么大关系了。”他明确表示：“我是不相信文艺的旋转乾坤的力量的”；“倘以为文艺可以改变环境，那是‘唯心’之谈。”

鲁迅通过文学与现实社会及传统文化的广泛联系，阐述作为意识形态之一的文学艺术的特质。其中，对文学与革命、文学与政治的关系，着重从矛盾冲突方面进行解释，这在中国文论史上，具有开创的意义；而在思想风格上，是典型的“鲁迅式”的，极富于独特的色彩。

一九二七年前后，文学与革命，是鲁迅进行文学理论探索的中心问题。鉴于世界近代史的事实，尤其是苏联文学的经验，他以为革命的影响是带有决定性的。在《革命时代的文学》中，他把两者的关系分作三个时期进行考察：一、大革命之前，文学大抵分“哀音”和“怒吼”两种，而“与革命爆发时代接近的文学每每带有愤怒之音”。二、大革命时代没有文学。因为“文学总是一种余裕的产物”，大革命时代忙而且穷，故文学只好归于沉寂。三、大革命成功以后的文学有二：对旧制度的挽歌和对新制度的讴歌。“如果没有革命，旧人物正得势，是不会唱挽歌的”；反之亦然，如果没有挽歌，革命尚未成功也是可以肯定的。他以当时的“革命策源地”广州进行印证说：“中国社会没有改变”，“广东仍然是十年前的广东”，“没有叫苦，没有鸣不平，止看见工会参加游行，但这是政府允许的，不是因压迫而反抗的，也不过是奉旨革命”。无论对革命还是对文学，他都抱有一种清醒的审视态度。“社会停滞着，文艺决不能独自飞跃”。如果没有大革命的环境条件，而竟有一种号称“革命文学”者高扬起来，在他看来是很可怀疑的。

如果说鲁迅这时候所侧重的是外在的社会环境，那么，在此后的关于“革命文学”的论争时期，则侧重于革命的内化，也就是对创作主体的要求。他指出，创造社提出“革命文学”的口号是功不可没的，但是，问题的要害则在于“超时代”，“挂招牌”，理论与实践相脱节。在题为《文艺与革命》的通讯中，他写道：“招牌是挂了，却只在吹嘘同伙的文章，而对于目前的暴力和黑暗不敢正视。”在有名的《上海文艺之一瞥》中，他还这样批评当时的创造社作家：“将革命使一般人理解为非常可怕的事，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，令人对革命只抱着恐怖。其实革命是并非教人死而是教人活的。”在这里，与其说是纯理论问题的探讨，无宁说是对作为一个革命作家的人格重视。从对“创造脸”，“破落户子弟”，“才子加流氓”，再到对后来的“元帅”、“英雄”、“工头”、“奴隶总管”，以及“妇姑勃谿，叔嫂斗法”之类的一以贯之的批评，都是这方面的反映。所谓“国民性”，就是国民个人人格的集中放大，大约相当于“社会人格”的概念。鲁迅对作家人格的重视，与他的改造“国民性”的根本思想是有着潜在的渊源关系的。长时期以来，我们在理论上只是强调世界观对文学创作的指导作用，却很少涉及作家的人格问题。鲁迅对人格问题的论列，正是他留给我们的一份珍贵的文学批评遗产。

总之，革命是自觉的，文学也是自觉的。鲁迅强调，革命文学应当成为革命斗争的一翼；但他同时指出，必须把充实的内容和练达的技巧结合在一起，倘使一味以文章“宣传，鼓吹，煽动，促进革命和完成革命”，“这样的文章是无力的，因为好的文艺作品向来多是不受别人

命令，不顾利害，自然而然地从心中流露的东西”。

至于说到文学与政治的关系，我们一定会首先记起他那篇十分警策的演讲《文艺与政治的歧途》。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。惟政治是要维持现状，自然和不安于现状的文艺处在不同的方向。……政治家最不喜欢人家反抗他的意见，最不喜欢人家要想，要开口。而从前的社会也的确没有人想过什么，又没有人开过口。……那时没有什么文艺，即使有，也不过赞美上帝罢了！那里会有自由思想？……

……文艺家的话其实还是社会的话，他不过感觉灵敏，早感到早说出来……政治家认定文学家是社会扰乱的煽动者，心想杀掉他，社会可就平安。殊不知杀了文学家，社会还是要革命……政治家想不准大家思想，而那野蛮时代早已过去了……

其实，鲁迅所指出的文艺与政治的歧异，文艺家与政治家的冲突，是由阶级社会固有的矛盾性引起的。在《关于知识阶级》的演讲中，他说：“知识和强有力是冲突的，不能并立的；强有力不许人民有自由思想，因为这能使能力分散”；“思想一自由，能力要减少，民族就站不住，他的自身也站不住了！现在思想自由和生存还有冲突，这是知识阶级本身的缺点。”在这里，“知识”是新的生产力的代表，而“强有力”则是旧有的生产关系，专制制度，统治者权力意志的象征。“然而知识阶级将怎么样呢？还是在指挥刀下听令行动，还是发表倾向民众的思想呢？”问题提出以后，鲁迅接着把“知识阶级”分为“真的知识阶级”和“假的知识阶级”，并认为区分真伪的外部标志，仅在于能否“想到什么就说什么”。他曾两次指出俄国的“知识阶级”与中国不同，甚至怀疑当时中国是否存在真正的“知识阶级”，表现了他的忧患意识。

此外，鲁迅还从历史发展的整个动态结构考察这两者的关系。他说：“最可怕的情形，就是比较新的思想运动起来时，如与社会无关，作为空谈，那是不要紧的……只是思想运动变成实际的社会运动时，那就危险了。往往为旧势力所扑灭。”又说：“从前文艺家的话，政治革命家原是赞同过；直到革命成功，政治家把从前所反对那些人用过的老法子重新采用起来……”。在鲁迅看来，文学与政治的关系，也正如文学家与政治家的关系一样不是恒定的，可以因情势的变化而变化。他认为，革命成功以后，“革命文学”将不复存在。他在演讲中以反诘的口气肯定这个结论，说：“他们恭维革命颂扬革命，就是颂扬有权力者，和革命有什么关系？”这时候，社会上占统治地位的思想就是统治阶级，也即“有权力者”的思想。这一思想，在马克思和恩格斯的《德意志意识形态》中也曾表述过。

总之，革命，政治，文学，都属于一定的历史范畴。鲁迅对此有关的论述，明显地打着

他所处的时代的烙印。那是怎样的一个时代呢？鲁迅书信有云：“生丁斯世，言语道断”，“文禁如毛，缁骑遍地”，庶几可以概括。国民党政府实行高度的政治文化专制，鲁迅称之为“中国式的法西斯”。在文艺方面，一面杀害左翼作家，捣毁或封闭进步书店；另一面，或则推行“帮忙文学”，“买卖空杯”，或则豢养一批“看文字不用视觉，专用嗅觉”的“官派的检查员”，大动刀斧，删改文章。鲁迅有过许多文章，专门揭露这种奉旨删改的事实。他在《花边文学》里写得很具体：

一个朋友说：现在的文章，是不会有骨气的了，譬如向一种日报上的副刊去投稿罢，副刊编辑先抽去几根骨头，总编辑又抽去几根骨头，检察官又抽去几根骨头，剩下还有什么呢？我说：我是自己先抽去了几根骨头的，否则，连“剩下来”的也不剩。所以，那时发表出来的文字，有被抽四次的可能。

在这种明诛暗杀之下，著作家“谨慎备至”，出版家“战战兢兢”，都是势所必至的。在书信中，鲁迅曾多次叙述过自己作文那种带着枷锁跳舞的状况，怎样的“避实就虚，顾彼忌此”，“死样活气，阴阳搭讪”，以及怎样的“气闷”和“寂寞”，甚至于说“常常想改掉文学买卖，不做了”。

“椒焚桂折佳人老”，“文章如土欲何之”。鲁迅的种种“文学不中用”论，盖出于对专制主义统治的愤激情绪，以及对文学和作家（“知识阶级”的一部份）长期处于被压迫地位所作的抗争。我们阅读和研究这方面的论述，除了顾及鲁迅整个思想发展的脉络之外，对其中的内容、形式和方法也当给予足够的注意，才能较为全面准确地把握鲁迅的文学观。

如《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，作者称为“狂言”，即一篇借题发挥的战斗檄文，而不是什么纯学术性演讲。其中，曹操就不完全是历史上的曹操，而是包含了上述“政治家”的影子；司马氏政权下的嵇康、阮籍，则作为文人的代表出现。所以，我们不能不顾及作者的动机，不要因历史的框架而忽视了现实的内容。又如《青年必读书》，主张“少——或者竟不——看中国书，多看外国书”，貌似偏激，却是以作者对中国传统思想文化的透彻理解为基础的。因此，我们又不能因其情绪化的语言形式而忽视内在的理性逻辑。再如《华德焚书异同论》，因为“尊法反儒”的需要，以致认为鲁迅在此是肯定秦始皇“统一思想”的功绩的，其实大谬。对这个以“焚书坑儒”著称于世的暴君，作者曾多次讽刺为“火神菩萨”、“放火的名人”等，此间通过对比、进层和烘托的各种手法，其意仍在鞭挞现代的“黄脸干儿们”。

作为中国现代伟大的启蒙思想家，鲁迅一直重视文学的社会功用；所以时有“文学不中用”之说，乃系改造社会的激情处在政治文化专制时代的一种非常态。惟其如此，才更深刻地表现了他在心灵深处对文学的热爱，对“思想革命”的执著；那是一种信仰，一种意志，一种始终不渝的感情。

1985年2月21日深夜

1986 年

《人间鲁迅》第一部由花城出版社出版。

出版后，引言先后由《文艺报》等多家报刊转载。

《人间鲁迅》引言

一个可以由此得生，也可以由此得死的时代是大时代。大时代总要产生巨人。

鲁迅是巨人。他不是帝王，不是将军，他无须挥舞权杖。作为旧世界的逆子贰臣，惟以他的人格和思想，召引了大群年轻的奴隶。他把对于民族和人类的热爱埋得那么深沉，乃至他的目光，几乎只让人望见直逼现实的愤怒的火焰。数千年的僵尸政治、“东方文明”、专制、强暴、虚伪、保守和蒙昧，都是他攻击的目标。他教奴隶们如何反抗，如何“钻网”，如何进行韧性的战斗。他虽然注重实力的保存，却不惮牺牲自己，必要时照例地单身鏖战。在一生中，他呐喊过也彷徨过，甚至在横站着作战的晚年仍然背负着难耐的寂寞，但是从来耻于屈服和停顿。中国的思想文化界，没有一个人像他一样赢得众多的“私敌”，没有一个人像他一样招致密集的刀箭，因此，也就没有一个人像他一样获得更为辉煌的战绩。他所凭借的仅仅是一支“金不换”，便在看不见的但却是无比险恶的战场里，建树了超人一等的殊勋。

在他身后，自然要出现大大小小的纪念会、石雕、铜像，以及传记。可悲哀的是：当再度被赋予形体的时候，这个始终屹立于人间的猛士，却不止一次地经过有意无意的铺垫与厚饰，成了奥林匹斯山上的宙斯。

平凡的伟大才是真正的伟大。鲁迅是“人之子”，人所具有的他都具有。正因为他耳闻了愚妄的欢呼和悲惨的呼号，目睹了淋漓的鲜血和升腾的地火，深味了人间的一切苦辛，在他的著作中，古老而艰深的象形文字，才会变得那么平易，那么新鲜，那么富于生命的活力。

对于这样一个毕生以文字从事搏战的人，他的形象，其实早经文字本身表达无遗了。世间的纪念物，丝毫也不能为他增添或减损些什么，无非是后人的一种感念而已。如果它所激发的，不是对真理的渴求，不是奔赴生活的勇气和变革现实的热情，而是宗教式的膜拜，那么毋宁说：我们什么都不需要！

历史人物之所以伟大，正在于我们可以因他而深刻地意识到自身的存在；在存在方式的选择中间，我们根本不愿拒绝他的灵魂的参与。鲁迅就是这样一个人。他没有把黄金世界轻易预约给人类，却以燃烧般的生命，成为千千万万追求者的精神的火光。

真正的巨人活在时间的深度里。应当相信，历史终会把最有分量的东西保留下来。

1987 年

写作《人间鲁迅》的同时，偶尔作诗，也写散文。

《火，一个殉道者》写的是中世纪一位天体物理学家、大学教授布鲁诺因为坚持真理，被宗教裁判所处以火刑致死。文章展开科学与愚昧、知识与权力的对峙，着力表现一种知识分子精神。

火，一个殉道者

火，剽悍而神秘。

世界上许多民族，早在几千年前的孩提时代，便把火当成它们的崇拜的图腾。热爱可以产生崇拜，但恐怖，也未尝不可以产生崇拜的。关于火的神话和传说，总是美丽得令人伤心，而历史则始终是那么严峻。普罗米修斯，所以终年以血肉饲高加索的鹰鹫，就因为盗取了“天火”的缘故。可是，先知不知道：火，带给人类的竟会是毁灭性的打击。打击面大的，有古来的战争，即所谓“兵燹”；小则可以成为一种对付思想者的酷刑！

意大利著名的哲学家、诗人和战士布鲁诺，就是葬身于火的。古人渺矣。至今挑灯读斯人传，触指犹能感觉纸间逼人的灼热来——火呵火呵。

中世纪，在通史的卷帙里不过占薄薄的几十页，实际上却绵亘了数百年。这期间，一切科学、哲学、艺术，都成了神学的婢女，整个社会弥漫着一种森凉的可怕的气氛。作为时代的象征物，宗教法庭出现了。这头专事搏噬“异端思想”的巨兽，其活动开始由地方教会进行，尔后便设立了中央集权的教皇异端裁判所。在欧洲，到处布置着眼睛、暗探和伪造者。他们的生存方式，惟靠告发那些据说是抨击教会或对教义持有怀疑态度的人们。只要一旦成为嫌疑犯，就得接受各种酷刑，直至终身监禁或烧死。后来的宗教改革家迫害异己，一律用的火与剑。他们努力铲除思想不同的人，手段的残酷丝毫不逊于他们的祖宗和兄弟，正统的教廷分子。西班牙学者塞尔维特，就是被新教徒的领袖加尔文亲自下令烧死的。

布鲁诺重复了塞尔维特的结局。对于他，本来是有许多可以脱逃的机会的，但都被他一一抛弃了！我不知道昆虫学家怎样解释飞蛾赴火的现象，可惊异的是，在生物界，不同的生命实体，竟至于追求同一种热烈的死亡！

布鲁诺的道路不是开始时就布满了荆棘。这个诺拉人，18岁就被授予修士的神品，以后逐步升为副助祭、助祭，直至神父的职务。不幸的是迷上了思考。自从在教义里，在传统哲学权威亚里士多德的本本里发现了越来越多的漏洞，他变得躁动起来了。地球是世界的中

心么？太阳呢？一个太阳还是千万个太阳？……从怀疑的头一天起，他就理所当然地被置于教会和世俗的对立位置上。可怕的悬崖。要不要勒紧缰绳？还是策纵前往？披着神学家的外衣，内心却是皈依真理的英雄激情者——难道这是可能的么？当他决意接过哥白尼的天体学说，去摧毁教士和庸俗哲学家制造的贫乏的天穹时，便立即成了追捕的对象。他逃跑了。

西谚说：“条条道路通罗马”。具有讽刺意味的是，诺拉人前往罗马的道路并不通畅。危机四伏。他不得不做了一件新僧服披上，以期获得一种安全感。他辗转到过许多地方：日内瓦，巴黎，伦敦，布拉格，威尼斯……只要决心放弃危险的思想，他不是不可以选择某个驿站作为一生永久的居所的。由于博学，他曾不只一次被聘为教授。倘使甘于充当神学教义的一名诠释者，谁敢保证他不能成为奥古斯丁的光荣后代呢？可怕的是自我放逐。这个逃亡的修士，流浪的哲学家，不安分的自由思想者，竟公然宣布自己是不属于任何一所学院的“独立院士”！在大学讲坛上，他一刻也不忘记自己的使命，继续抨击权威的偏见。他太爱议论了。面对大群的博士方帽，竟也那么咄咄逼人，一点不肯退让；甚至在书籍审查官的眼皮底下，不断出版自己的叛逆性著作！背教者是没有出路的。锒铛入狱，自然不是什么意外的事情。

面前只有一条道路通往遥远的自由。布鲁诺知道，那就是悔罪！在异端裁判所推事们的面前表示顺从！但是，他没有做到。是的，为了逃出牢笼，他不得不坚持明显的谎话；而只要回到狱中，就决不会像其他犯人一样，对墙上的圣像下跪，祈祷，唱赞美诗，顶礼膜拜。80 个月以后，宗教裁判所把重点放在被告的言论和著作上面，从中选择几条肯定无疑的异端论点，定为《八条异端论点》，要他承认，并且表示放弃的决心。否则，将作为“顽抗到底”的异端犯在火刑架上烧死。

布鲁诺的答复将决定他的命运。幸好他承认了。

呵，你不是说过，英勇地死于某个时代，结果却是不死于一切时代么？那么，你为什么要逃避死亡呢？你曾经把你的时代说成是“变节者的时代”，背叛自己难道不是背叛？放弃你所追求，你所创造，你为之生活为之奋斗的东西，难道不是变节？比起那些为了一根肉骨头而愿意出卖一切的可怜的瞎子，你这个变节者是否更坏？……

布鲁诺要求重新给他拿来文具、削笔刀和眼镜。接着，教皇收到了他的一份声明：拒绝承认一切错误！噢，经过多年的磨难，这囚犯居然还有力量反抗！

最后 40 天！宗教裁判所相当宽容，给了布鲁诺 40 天时间，让他再三考虑面临的下场。40 天！还有 40 天！只有 40 天！然而，一切说服工作都无济于事，最后一次机会仍然被他放弃了！

1600 年 2 月，布鲁诺被正式宣布处以火刑，其一切作品当众焚毁并列入禁书目录。他没有屈服。他站了起来。他朝向审判他的人，神情决绝而严峻地高声说道：

“你们向我宣布判决比我听宣判更感到恐惧！”

布鲁诺。八年的囚禁日子结束了。所有属于他的日子都结束了。天亮之前，他被换上了异端犯的囚衣。一把特制的铁钳夹住舌头。除了脑袋，舌头自然是人体最重要的部件了。然

后是火。火。火。鲜花广场没有鲜花，只有火。铁链。火刑架。一根杆子把耶稣像从远处伸了过来。眼睛闪闪若有雷电。他伸直颈项，立即转过脸去！事实证明，宗教裁判所的裁判无误：布鲁诺，确乎是神的最顽固的敌人。

在中世纪，拿一个人的力量去对抗一个制度化了的庞大的宗教体系，肯定是绝望的。那么，布鲁诺的希望在哪儿？未来？迢迢的未来与一名死囚有什么关系？也许，希望和绝望对他来说是没有意义的，他所以敢于蔑视熊熊的火刑柱，仅仅是出于内心的使命，内在的激情，对于思想的迷恋。希腊罗马神话中的猎人阿克特翁，因为窥见了月亮和狩猎女神狄安娜，结果遭到女神的报复，在追逐中最后变做了一头鹿。戏剧性在于：猎人反而成了猎物，被自己的猎狗撕成碎块！在这里，真理是狄安娜，被撕成碎块的猎人是布鲁诺。为了一种刻骨铭心的追求，结果做出了最彻底的牺牲。追求是执著的，持久的，残酷的，所以是崇高的。最美好的词汇都被诗人用来歌颂坚贞的爱情，我们将用什么语言去歌颂这种比爱情更为崇高的情操呢？

马克思把偷窃“天火”的普罗米修斯称作“哲学历书上最高尚的圣者和殉道者”。死于火刑架的布鲁诺，不也是这样一个圣者和殉道者么？他一样不愿意成为“上帝的忠顺奴仆”，却以最深沉的苦难和最坦荡的牺牲，完成了自己的人格。

关于宇宙天体的多元、无限，运动的学说，在今天，已经成为小学生的常识。那么，布鲁诺当时是否值得付出高昂的代价呢？他是不是过于严肃了一点？不过，倘使从来未曾出现过布鲁诺一样的“太阳的儿子，宇宙的公民”，我们是不是仍然得躲向僧侣的袍角，猜有关世界的哑谜呢？全书的结束语道：“人类是经过火刑架飞向宇宙的。”难道这就是我们通常说的所谓历史么？

而今，于数百年之外回望中世纪，无论专制、苦难与抗争，毕竟都如古成语说的“隔岸观火”，可堪鉴赏。把笔之顷，夜凉如水；呷一口清清冽冽的茉莉茶，听一段咿咿呀呀的时代曲，此等情调，去布鲁诺则远矣！

1988 年

继续写作《人间鲁迅》。间中作短文若干。

有一组读画的文章，《席里柯：〈梅杜萨之筏〉》即其中之一。

席里柯：《梅杜萨之筏》

——该死的船长！

读过法国画家席里柯的油画《梅杜萨之筏》，并且了解其背景的人，大抵没有不生这种恶毒的诅咒的。

仅仅因为不懂得航海，贵族肖马雷被政府任命为船长，率巡洋舰“梅杜萨号”，远航非洲的塞内加尔。结果，途经布朗海岬便触礁了。他随即同一批高级官员逃逸而去，扔下一百余条卑贱的生命，应付汹涌而来的海浪、风暴、饥饿、疾病和死亡！这群乌合之众，仓猝间只好找来破败的桅杆和船板，用缆绳捆扎成筏，开始漫无方向的漂流。13 个白天黑夜过去，最后被营救上岸时，筏上只余十人。这就是一出关于叛卖与坚持的戏剧的全部。

生存或者毁灭？梅杜萨之筏成了人类处境的一个象征。

设想当初登上舰板，进入舱中的座位，有哪一位乘客会不安于早经安排停当的秩序的呢？及至开航，当帆布渐次为海风灌满，一种节庆般的情绪便悄然上涨，浸然弥漫成一种氛围。一切都无须选择，自然毋庸置疑，在危机四伏而表面平稳的过渡中，个人的自觉意识已然进入酣眠状态。——领航人成了船中唯一的头脑。正是船长，赐予乘客以无须许诺而能直接感知的彼岸的快乐和荣光；权威的力量，因他渗透其间，神明般地使人们普遍获致一种安全感。他的无所不在使他成了一个隐形人，直到逃离了现场，人们才仿佛第一次发觉他的存在。

然而，一切为时已晚，梅杜萨已经陷于绝望的境地，由船长所维系的集体全然瓦解了。

没有船长的航行是不可思议的。可是，当船长亡失以后，由谁来决定未来的命运呢？选择自我是唯一的现实。现在，毕竟从他人的船只回到自己的筏上来了。由船而筏，所改变的岂止是境遇而已！

绝望促人醒觉。自我醒觉的力量才是真实的力量。在席里柯的画布上，众多的倒毙者，无一不是搏斗到了最后一刻的，他们都把生命发挥到了极致。所以，在这些横卧的尸体上面，我们可以理解，画家何以倾注了那么明亮的色彩——一种神圣之光。至于生者，他们都在迅速地熟悉一切，主动履行属于自己的责任，做一切应当做的事情，极力阻断通往沉沦的道路。沧海一粟，个人确乎是微末的。可是，在恐惧中，一个生命却可以发现和拥抱另一个生命。

爱产生了。对于生命的同一热爱把人我组织到了一起，集体不复是相加的个人，而是个体的扩展与延伸。我读过许多名画，对于手的表现，从来没有见过像《梅杜萨之筏》这样的富于动作性，这样的紧凑、有力，感人至深：它们一只只全都从渴望中伸了出来，就这样互相紧紧地挽着、抓着、拉曳着，即使对于死者！在波峰之外，在黑暗得发亮的远方，当帆影依稀可辨，这些激情的混乱的手，顷刻之间便把狂呼的众人垒成了一座金字塔。而塔顶，则是高悬的另一只手，和一条猎猎飘动的红巾！

茫茫生死之间，谁主沉浮？

猎猎的红巾是得救的标志，但也完全有可能是一种轻信，一场虚妄。迢递的航程充满偶然，谁能担保梅杜萨之筏一定可以驶出死域？然而，即使木筏倾覆，它仍应骄傲地行驶在航海史上！众多的乘客成为命运的主宰者，他们已经学会选择船长了，而且实际上，他们自身就是船长！

我不禁想起法国的另一幅名画，就是德拉克洛瓦的《自由引导人民》。战斗的人们所追随的，不再是王公贵族，一如席里柯笔下众人不再追随船长。引导他们的是自由，是独立，是庄严的理性，笼盖一切的人道主义的大灵魂。浪漫主义与现代主义的艺术，都一样具有人类生存的哲学内容。不同的是，浪漫主义者总是不忘扬起手中的红巾或旗帜；而现代主义者，即使张开双臂，也没有这类色彩鲜艳的飞扬的织物。对于他们，前头是没有救生船的；而船长，在他们诞生之前就已经死掉了！

浪漫主义者说：把失去的一切找回来！

现代主义者说：失去的将永远失去！

我不知道，世纪末的此刻，我们是落在船中还是留在筏上？但总之，浪漫主义离我们是愈来愈远了！

1989 年

《诗刊》1 月号刊发长诗《悲剧的诞生》，4 月号刊出有关本诗的座谈纪要。

以诗的形式表达个人对红卫兵运动的看法，尚属首次。诗中，我在历史的纵轴上延展了这一运动；在揭示红卫兵被利用的同时，也肯定一代青年在历史上的主体作用。过去，红卫兵是一个被充分漫画化的形象，作为社会运动也被看成闹剧，丑剧，我则把它写成悲剧。本诗发表后收入《20 世纪汉语诗选》（上海教育出版社 1999 年 12 月版）

1 月，《人间鲁迅》第二部出版。11 月，第三部终至完成，于次年 5 月出版。“丹心浩气终黄土，长夜凭谁叩晓钟！”全书选取许寿裳凭吊场景结束，寄托个人哀思。

悲剧的诞生

历史的车轮将在兜转一圈以后重返原地，眉宇
间深藏智慧的荷马又将苏醒过来。

——（美）康尼尔·李德

1

当我们重新开始
谈论我们
征服的季节，谈论
太阳，火，帆和锚链
这时候
大海已经退潮了

而石头一直没有浮上来

号角呜呜吹过
风呜呜吹过
归来是百孔千疮的梅杜萨
梅杜萨
三千六百五十个日日夜夜驶了过去
那个诺言呢
那条挥动的红巾
是怎样代替
垂直的白色帆的

头颅如岑寂的碉楼
耸起。没有风铃
灵魂像一张张干牛皮悬在那里

2

我们向谁辩白

3

无论生者和死者都不会原宥我们
我们是灾星，曳长长的尾巴
扫过父亲低垂的眼睑
孩子把我们同恐怖的传说连在一起
画家以狼为模特
画我们的肖像画，诗人
拿麻风和瘟疫诅咒我们
哲学家捏一段枝丫
于是说，我们有黑色的球根
历史学家最终揪不住事件的耳朵
所以仍然抄袭
关于流氓的结论
在社会档案里，我们是罪人

无论生者和死者都不会原宥我们

而在我们中间
谁也不想回避威严的事实
渴望只是理解
可是心呵，哪里
有一片心灵的处女林

惟记忆知道
我们曾经美丽过
虽然咽喉嘶哑，再也
唱不出那支清清亮亮的队歌
可是永远依恋
最先为我们沐浴的红旗
和它亲切温柔的一角
我们受洗成了最听话的孩子
长大依然听话
二十岁的年龄不长硬胡髭
我们却彪悍
成水手，跟着领航人
唱同一只船歌
唉哟嘿就这么从一条暴涨的河流上漂了过来

我们曾经美丽过

4

遗憾是鸽群，打一个响亮的唢呐
就飞掠过去了
青铜的雕像正在落成
处女地上，野百合和玫瑰花
刚刚吐出湿润的花朵
八月。残忍的
日子尚未到来

我们吮吸的天空已不再蔚蓝

谁不记得
那个关于皮与毛的出色的比喻
是有名的夏季，蝉声乍歇
新时代的蒙难者
沿着古代忠谏之士的脚印
开赴大块大块的流放地
红旗。卫星。谎话
同时飘了一天空
黄钟大吕所有粗嗓子的乐器
奏《南风》奏《咸池》
都是颂歌的旋律
古庙旁边，搁一只空碗
农人成了米勒的拾穗者
遍地的高炉群和小土群火光熊熊
整个民族蹲在炉前
一动不动翻烤着神话
将军一去，便再也无人
猜说成岭与成峰
风景区成了盘马弯弓的所在
这时暴风雪自西北逶迤而来
笼盖了一切。炉膛
在期待中冷却
还有什么可以代替太阳，有什么
比太阳更富于雄性的刺激
为了我们和子孙万代的温暖
让所有纯粹的龙种都聚集到太阳底下
来吧
跳蚤滚开

太阳

太阳

太阳

太阳

太阳

一个个光裸着身子
喘着粗气
活像庄子寓言里干巴巴的鲋鱼
噢都怎么啦

5

远在上古时代，太阳神
便成了先祖的图腾
他们崇拜火，崇拜十字架，崇拜多爪的龙
崇拜中心和秩序
崇拜至高无上的昆仑

黄土地黄皮肤我们是传人
在行动的日子里，其实
没有任何枷杖驱赶我们
神祇的力量广大无边
东方就是信仰
于是，我们以太阳的颜色命名队伍
浩浩荡荡
驶向拜占廷，像古代的圣徒一样

这里是罗陀斯，就在这里跳跃吧
这里有玫瑰花，就在这里跳舞吧

我们复活了远古野蛮的部落
却伸出脚跟，一路
擦掉历史
多少优秀的灵魂被关押起来
多少经典著作
化成灰鸽子一群群被我们掐死
古墓，陶俑，女人的头发

同时出现危机
至于服装，当然
得同舆论一律统一为一个颜色
从一条大街到一道小菜
随时都有蜕变的可能
必须仔细审查它们的名字和来历

这里是罗陀斯，就在这里跳跃吧
这里有玫瑰花，就在这里跳舞吧

造反的号令解放了全体的意识和肢体
权力和知识被打翻在地
再踏上一只脚。宪法
是一纸空文。人性是奢侈品
我们把牛宰掉，把人关进牛棚
罗织成各种番号的队列
头呈圆丘形是戴帽子的
细而长的脖子是挂黑牌的
手是写检查的活动膝盖是下跪的
嗯嗯坐喷气式坐老虎凳反正屁股是坐的
只要活着，他妈的
就休想混蒙过关
管什么国家主席什么
黑七类狗崽子

这里是罗陀斯，就在这里跳跃吧
这里有玫瑰花，就在这里跳舞吧

当骨立的大风车最后摔落尘埃
枪眼
突然发现了我们
我们便像熟透的石榴一样纷纷炸裂开来
呈热烈的袒露
而路线，始终神秘而魅惑
千百万角斗士蜂拥着呼啸着

奔赴斗技扬
奔赴死亡的深渊
全国照样举行节日的庆典

没有讣告
没有国殇
世界明亮时殉道者已被遗忘
惟有母亲蜷曲在
迷离的梦境和断续的泪水中间
喃喃着年青的名字

6

那个过去了的时刻
曾经多少次
唤起我们的幸福和骄傲呵

那个时刻中国
折断了不周山那个时刻
我们冲出不平的峡谷冲出
堤坝遂滔滔氾滥
成洪水流呵流呵流
向日出的地方流一个大海
一片柔波静静
等待那个时刻
那个时刻终于狂欢起来激荡起来喧腾起来
我们滂沱着泪水挥动
红皮书就那么挥呀挥呀
又跳又喊喊一千声一万声祝福
那个时刻我们才仿佛找到了父爱找到了
一种虔诚而亲切的表达
那个时刻我们二十岁
二十岁的年龄是生命的满期
是血的沸点太阳呵

我们向往红色太阳呵
红色红色中国的流行色
只要见到红色便像西班牙公牛般亢奋起来
太阳呵太阳呵
有多少誓言在那个时刻里诞生
冲呀杀呀都只为
从容一挥手
呵 那个时刻那个时刻

岛屿
闪烁着旋转着沉了下去

风一样吹

革命万岁

7

正义路一号
时间筑起栅栏

中国的眼睛
像围猎一样，顿时
惊矢纷纷
射向现代的谋杀者

红大衣脱下来了
白手套脱下来了
原来
他们都不长牙爪

一代人留在栅外
没有供词也没有证词
存在就是证明

需要添加什么

我们活着一直是他们的影子
这群家伙，在火红的年代
以嫡亲的关系
贪婪，残忍和卑鄙
成为中国庄严的布道者
我们捧着圣书
早晚都在祈祷
唱着用经文谱配的歌曲
跳杂耍一样的民族舞
为了一件传统的空绣袍
是这群家伙唆使我们
一次又一次
替他们火中取栗

当人们聚拢到一起分享
胜利的欢乐
我们仍在追捕
我们的目光越过他们
直至紧紧地
钉住
背后的墙壁

雪白的墙壁雪白的墙壁雪白的墙壁

我们如此深深地卷进旋流
可是从不知道
水流的深度
不知道海瑞死了
几百年后还会掀起风涛
不知道那么严峻的决定
阙半打条文
仍然是黑色幽默
不知道大伙儿高高兴兴把反造完了

会像那个没有名字的无产者
一样匍伏着
画歪歪扭扭的圆圈
不知道一个词，一道嘱咐
会使所有的人
足够惊恐忙乱一个上午
连那匹秃鹫，为了它永远的存在
我们祝福那么多年
一旦圆寂也没有人知道

无论什么都不会知道
我们只是行动着
我们只要行动着

8

当扬起的哭声
雨点般拍击我们的额角
梦外
已是寒风凛冽的一月

又是天安门
又是天安门

我们蜂拥着呼啸着再次集结在
企盼日出的地方
太阳隐匿了。云层
把大地挤得那么偻窄
纪念碑孤独地兀立在仰望之中
华表指示着
清明，一个古老民族生死对峙的时刻
在袖章绕过的地方
我们缠上黑纱，用
圣洁的哀思

扎成一个又一个花环
献上崇高的碑座
在坚毅的岩石旁边
在栏杆，冬青树，黑松林那儿
所有的地方都飘散着
灵魂的大雪
悲哀纷纷愤怒纷纷
纷纷是协韵和不协韵的诗
只要行动起来
青春的刀锋依然凌厉
一刀，便
把天安门风景
雕成了巨幅的黑白木刻

9

小灰楼起火了
大中国起火了
赵家楼的火警点燃了今天的历史
世界烧起来不仅仅为一个人
大道如青天。整整一代
无路可走故势必
找寻缺口故势必
上梁山逆天行道故势必
以曾经制造过无数死亡和废墟的手
抓过自己的生命
作一次真正勇敢的投掷
所有被蒙骗的屈辱
所有困兽般的愤怒与悲哀
所有狂嚣过后的沉默
都在同一个时刻
爆发
这个时刻不是那个时刻

世界因我们
而重新骚动起来战栗起来

忘记最后一幕
并非容易得如同打一个水漂儿
虽然有人希望
我们也能趟一次
忘川之水

最后一幕是悲剧的高潮
最后一幕是蓝色狂想曲
最后一幕中国仍然选择了我们
最后一幕我们交出恩赐的一切
最后一幕我们唱《国际歌》唱《五月的鲜花》
最后一幕我们用自己的血洗自己的手
最后一幕蒙面人连裤子也给脱了
最后一幕图腾柱不再拥有肃穆的空间
最后一幕显示了公民的存在

我们一无所有
除了思索
只有思索对抗可怕的遗忘
对抗
陌生的时刻

10

一切失落的
我们都在怀想
一切毁灭的
我们都渴望获得

未老的月亮
和小夜曲都不生幽韵

没有问候的微笑
没有吻
不认识纤小而蓝的勿忘我
灵魂那么荒凉。看不到
莎士比亚，关汉卿和卓别林
看不到永远年轻的毕加索
看不到普希金和惠特曼
看不到勃朗宁的十四行
还有海明威，卡夫卡，马尔克斯和金斯堡
我们失去那么多。失去
天空，流云，潮汐的往返
在一次长长的冲荡完成以后
便倏然凝固成死寂
海平线退向看不见的远方
蓝在远方
脚下是棕红的内陆
不知道有欧洲共产主义有两个马克思
不知道有萨特有弗洛伊德
不知道牛顿的肩头站着成群的巨人
而且不知道牛顿
那时候，向日葵开遍了
中国的山谷
到今天才明白梵高
为什么总是把它扭曲成火焰成郁怒的风暴
呵
我们是哪一个

明白时已经失去
没有自己
即使置身于征服的峰巅
命运这东西
一样不在我们手里
是操纵者的意志构成了我们
人的形象
纵火时的火把

谋杀时的凶器
被磨成骰子抛来抛去
如果幕后驶过秋波
我们还会被交换
成木瓜，成丁东的琼琚

终于有一天被使用完了
于是，我们一批批
拔离了神圣的领地
向荒郊，边塞，不长炊烟的地方
寻找一生的定居点

流血之后我们流汗
汗水流出
河川湖泊却不是辋川不是瓦尔敦湖
像祖先一样，我们
成了自然界最孤独的孩子
以粗糙的铁器收获大地
以紧张的肌肉抵抗
饥饿，疾病，和奔袭的死亡
焦裂的双手
一次次生亮篝火
都被狂风吹灭了
有谁听到那个旷野的呼唤

哦命运，如果能够
我们多么希望把这一切推翻
让青春从头开始

11

开始是新的水流
喧哗是新的水流
我们不能两次踏进同一条河流

白发和皱纹都纷纷起来包围
巅顶
十字架是一天天沉重

第一滴血是怎样流出来的
人呵
把你们心里的消息带给我们吧
把手伸过来递给我们
我们曾经是燃灯者
是庞大的梦游的一群
我们征服过也被人征服
我们无罪
我们无罪
呵把手伸过来让你们
同我们一起
共度
全民族的忏悔日

把手伸过来吧把手伸过来吧
所有的信都写好了
所有的信都发了出去
我们站着等
等那片处女林
等林中那只闪亮的影子

一天天
为什么看不见青鸟

12

悲剧
在悲剧之后诞生，那才是
真正的悲剧

如果血与火一样容易熄灭
如果沙与沫可以混和在一起
如果水永远浑浊
如果石头一直不能浮上来
如果只是作为犯罪的一代而被反复提起
在历史的法庭上
我们不再辩白

头颅耸起如岑寂的
碉楼。风铃不响
当时间假寐
干燥的灵魂震荡起来
那是另一支歌
季候风
从来没有唱过那样一支歌

1986年11月25日夜

1990 年

继续写作短文。其中有《看灵魂》、《山之民》、《孤独的旅客》、《自由与恐惧》等，编入散文随笔集《平民的信使》。

自由与恐惧

人的全部尊严就在于思想。

然而，因为思想的缘故，也可以失去全部的人的尊严。一个触目的事实是：迄今大量的思想都是维护各个不同的“现在”的。其实无所谓传统，传统也是现在。“现实的就是合理的”，成了万难移易的信条。这些思想，以专断掩饰荒谬，以虚伪显示智慧，以复制的文本和繁密的脚注构筑庞大的体系，俨然神圣的殿堂。而进出其中的思想家式的人物，几乎全是权门的谋士、食客、嬖妇、忠实的仆从。还有所谓纯粹的学者，躲进象牙之塔，却也遥对廊庙行注目礼。惟有少数人的思想是不安分的、怀疑的、叛逆的。这才是真正的思想！因为它总是通过否定——一种与实际变革相对应的思维方式——肯定地指向未来。

未来，是人类的希望所在。

我们说“思想”，就是指向未来自由开放的叛逆性思想。叛逆之外无思想。

思想的可怕便在这里。罗丹的《思想者》，那紧靠在一起的头颅与拳头，不是显得一样的沉重有力吗？因此，世代以来，思想者被当作异端而遭到迫害是当然的事情，尽管他们并不喜欢镣铐，黑牢，和火刑柱。对待同类的暴虐行为，修辞家叫作“惨无人道”，仿佛人间真有这样一条鸟道似的；其实，在动物界，却从来未曾有过武器、刑具，以及那种种残酷而精巧的布置。人类的统治，是无论如何要比动物更为严密的。

统治者为了维持现状，必须使人们的思想与行动标准化、一体化，如同操纵一盘水磨或一台机器。然而，要做到“书同文，车同轨”倒也不算太难，难的是对付肇祸的思想。它们隐匿在每一副大脑中，有如未及打开的魔瓶，无从审察其中的底蕴。倘使连脑袋一并割掉吧，可恼的是，却又如同枯树桩一般的不能复生了。置身于枯树桩中间，难道可以配称“伟大的卫者”吗？于是，除了堵塞可容思想侧身而过的一切巷道，如明令禁止言论、出版以及集会结社的自由之外，统治者还有一项心理学方面的发明，便是：制造恐怖！

恐怖与恐惧，据说是颇有点不同的。恐惧有具体的对象，恐怖则是无形的。正所谓“不测之威”。究其实，两者只是程度不同而已。统治者力图使思想者在一种不可得见的无形威吓之下，自行放弃自己的思想，犹如农妇的溺婴一样——亲手扼杀由自己艰难孕就的生命，而又尽可能地做到无人知晓！

恐惧呵！恐惧呵！恐惧一旦成为习惯，便成了人们的日常需要；如果实在没有某种可怕的事物，也得努力想象出来，不然生活中就缺乏了什么东西。就这样，恐惧瘟疫般肆虐蔓延，吞噬着健康的心灵，甚至染色体一样相传不绝。结果，如同韦尔斯所说的那样，人一生出就成了“依赖者”，绝不会进一步提出问题。恐惧把人们牢牢地抓在一起。为了维护某种安全感，人们必须趋同。只要有谁敢于显示思想的隐秘的存在，便将随即招致众人的打击和唾弃——“千夫所指，无疾而死”。

思想者是孤立的。除了自我救援，他无所期待。

苏格拉底自称“马虻”，虽然对雅典城邦这匹“巨大的纯种马”有过讽刺，毕竟是一个不太喜欢冒险的人。他曾经说：“如果我置身于社会政治生活中，像一个正直的人那样总是伸张正义，在任何事情上都以正义为准则，你们想，我能活到现在吗？”无奈他百般明哲，也无法保存自己，到底被国家的法律和公民的舆论两条绳索同时绞死了！

临终之前，苏格拉底显得相当豁达。他说：

“我们各走各的路吧——我去死，而你们去活。哪一个更好，唯有神知道。”

简直是预言！事实证明，所有热爱思想的余生者，活着都不见得比苏格拉底之死更好一些。他死得舒服，至少没有太多的痛苦：一杯酒而已。而活着的人们，在长长的一生中，却不得不每时每刻战战兢兢地等待可能立即降临的最严厉的惩罚。可怕的不在死亡而在通往死亡的无尽的途中。

比起苏格拉底，伽利略要勇敢得多。在黑暗的中世纪，“真正信仰的警犬”遍布各地，科学和哲学沦为神学的婢女；这时候，他无所顾忌地宣传哥白尼，同时也是自己发现和证实的“日心说”。即使形势于他不利，他仍然与专制势力苦苦周旋。然而，到了最后一次审判，他终至被迫发表声明，宣布他一贯反对的托勒密的“地心说”是“正确无疑”的；接着，在圣马利亚教堂举行了“抛弃仪式”——抛弃自己的“谬误”！

当他，一个七十岁的老人，跪着向“普世基督教共和国的红衣主教”逐字逐句地大声宣读他的抛弃词时，心里当是何等愤苦呵——

我永远信仰现在信仰并在上帝帮助下将来继续信仰的神圣天主教的和使徒的教会包含、传播和教导的一切。因为贵神圣法庭早就对我作过正当的劝诫，以使我抛弃认为太阳是世界的中心且静止不动的伪学，不得坚持和维护它，不得以任何口头或书面形式教授这种伪学，但我却撰写并出版了叙述这一受到谴责的学说的书……

我宣誓，无论口头上还是书面上永远不再议论和讨论会引起对我恢复这种嫌疑的任何东西，而当我听到有谁受异端迷惑或有异端嫌疑时，我保证一定向贵神圣法庭或宗教裁判员、或地点最近的主教报告。此外，我宣誓并保证尊重和严格执行贵神圣法庭已经或者将要对我作出的一切惩罚……

最诚实的人终于说了胡话。

虽然他依样清醒，然而，却着实害怕了。心理学家说，害怕，是可以习得的第二内驱力。

布鲁诺，塞尔维特，接连大批的非自然死亡。在教会的无所不在的权势底下，像罗克尔·培根和达·芬奇这样的人物也都只好噤若寒蝉。斯宾诺莎害怕他的著作给自己带来不幸，这个被称为“沉醉于上帝的人”，不得不接连推迟《伦理学》的出版，一直到死。沉默是明智的。“沉默是金”。

在意大利，科学沉沦了几个世纪不能复苏。等到伽利略死后 200 年，他的著作，才获准同哥白尼、开普勒等人的著作一起从《禁书目录》中删去。这种平反，对他来说未免来得太晚了一点吧？据说，他在公开悔过以后曾这样喃喃道：“但是它仍然在转动着！”

有谁能说清楚，这是暮年茆立中的一种自慰，还是自嘲？

至于霍布斯，有幸生于以宽容见称于世的英国，且文艺复兴的浪潮汹涌已久，竟也无法逃脱恐惧的追逮。他在自传中说，他是他母亲亲生的孪生子之一，另一个就叫“恐惧”。恐惧，是怎样折磨着这个天性脆弱的思想者呵！

当时，在英国，王权和国会两派政治势力纷争无已。霍布斯惧怕内战，写了一篇鼓吹王权的文章，引起国会派的不满，不得不逃往巴黎。在巴黎，他写成《利维坦》一书，抨击神授君权和大小教会，又遭到法国当局和流亡王党分子的反对，只好悄悄逃回英国。查理二世复辟后，情况稍有好转，时疫和大火便接踵而来。教会扬言，所有这一切都是霍布斯渎神的结果；一个委员会特别对他进行了调查，并禁止出版他任何有争议的东西。于极度惊怖之中，他只好将手头的文稿统统付之一炬！

著名的《利维坦》把国家比作一头怪兽。在书中，霍布斯一面强调君主的绝对威权，人民只有绝对服从的义务；一面却又承认，当君主失去保护人民的能力时，他们有权推翻他。这种把权力至上主义同民主思想混在一起的做法，很令人想起另一位政治思想家。莎士比亚称他为“凶残的马基雅维里”，又有人称他为“罪恶的导师”。的确，马基雅维里写过《君主论》，为了迎合新君主而大谈其霸术，可是，如果改读他的《罗马史论》，定当刮目相看的吧？何况还有《曼陀罗花》！……

——这就是思想者的全部的命运所在！

即使卢梭，一个天性浪漫的启蒙思想家，生活在 18 世纪的空气里，不幸地竟也因为爱与思想，颠沛流离了整整一生。他这样描述自己的境遇：“全欧洲起了诅咒的叫声向我攻击，其情势的凶险，是前所未有的。找被人看作基督教的叛徒，一个无神论者，一个疯子，一只凶暴的野兽，一只狼。”

霍布斯说：“人对人是狼。”这个命题，到底是他深思熟虑的结论呢，还是回想亡命生涯时的失声呼喊？

如果容许用统计学计量的话，思想者的遗产其实也十分简单，无非有限数目的著作和一

些断简残章而已。然而，有多少人从中辨认过惊恐爬过的痕迹？只要有人向世界显露了一个带矛盾性的思想，只消一句“历史局限性”之类的话，便可以轻松地打发过去了！什么叫“局限性”？怎么知道前人意识不到他所应意识的东西呢？他们的思想触角实际上延伸到了哪里？这里仅凭文字著作或档案材料就可以作证的吗？难道据此就可以大言不惭地说来者已经“突破”了他们？其实，他们当中早就有人说过：“真理太多了。”这是自嘲呢，抑或嗤笑后来的饶舌者呢？只要社会性质没有产生根本性的变化，专制和恐怖依然笼罩着人们，人们就很难避免不去重复前人的思想。甚至可以认为，对于真理，来者只是进一步诠释了前人的结论，而不是重新发现。翻开历史，多少独立的人走了过来，结果竟无从寻找他们的脚印。谁也无法判断：那是暴风厉雪所掩埋，还是一面走，一面复为自己所发现的世界所震骇，不得不回头用脚跟给悄悄擦掉！……

思想的创造和真理的发现是一回事。思想者呵！你们发现了什么？

法国启蒙时代有一个叫霍尔巴赫的人，他这样讲述历史的秘密：“许多思想家都宣传所谓两重真理说——一种是公开的，另一种是秘密的；但是既然通往后一种的线索已经失掉了，那么他们的真实观点我们便无从了解，更不必说有所补益。”

幸而最黑暗的地方也有光，不然太令人失望了。

今天，思想居然有史，至少证明了许多秘密的思想线索没有完全消失，统治者的恐怖政策决不是绝对可靠的。是的，人们逃避过自由，同时收获过逃避的果实；但是，当他们一旦惊恐于自己的惊恐，逃避自己的逃避时，一个新的开放社会也就到来了！

1990. 6. 午夜

1991 年

继续散文写作。

其中，一部分属于乡土题材，感叹于村民的贫困、落后、愚昧，以及村庄在都市化过程中沦陷的情形。另一部分多是西方知识分子的素描，可以说，这是阅读中的即兴创作，写作中深为西方的人文精神所激荡。

化名为花城出版社编选现代作家散文丛书《人生文丛》二十种。

水与火（二章）

水之变奏

水是最好的。

——泰勒斯

我们曾经为鱼类。我们用鳃呼吸。空气和水一样澄明，且无涯涘。没有影子的追逐。我们在时间之外嬉游。

从什么时候开始，我们遂与禽兽为伍，不复摆动尾鳍。大森林成了人类王国。我们构木为巢，用树叶子编织围裙，打磨石器，寻找偶像和酋长；然后，乃有无止的砍伐，捕获，角斗，凯旋或惨败，颂唱或哭泣。水，因陆地分割而呈网状。人在网中。我们舍弃澄明无限的大海，而后凿井而饮，倾盆而浴。水的本然状态使人惊恐。静止的水，曰死水；动荡的水，曰风波；洪水是灾祸，深渊是罪恶。那个飞去飞来的小精灵为甚么衔石填海呢？

为了对水的征服，人类筑堤堰，建桥梁，造舟楫。从大陆到大陆。人类宁可在沙上建塔，却认海市为缥缈之乡。然而，徐福居然成为水上使者。郑和下西洋。有号麦哲伦者，载沉载浮于另一张海图，既非君临也非朝觐。开拓是冒险的事业。水能载舟，亦能覆舟。

——逝者如斯夫！不舍昼夜！

人们从无刻度的水里辨认时间，而忘川悠悠，人们早已忘却自己曾经为鱼类。

子交手兮东行，

送美人兮南浦。

波滔滔兮来迎，
鱼鳞鳞兮媵予。

唯诗人是人中之鱼。他们一直梦游于水，甚或委身于水。庄子一生述说着同一个关于鱼的寓言，从“逍遥游”，到“相濡以沫”，到“相忘于江湖”。屈子行吟泽畔，结果怀石自沉，是否可以算是东方宗教徒的一种受洗方式？太古无酒，水而已矣。后来刘伶阮籍一类酒徒，其实是耽于水的。传说飘然太白醉后死于月光，月光如水，何处无水呢？“鸿雁几时到，江湖秋水多。”望断秋水，月光便长此萧瑟了。这之后，是王国维，是朱湘，是老舍，都是屈原的模仿者。老舍写龙须沟，沟里有水，何以要去寻找浑浊的太平湖？智慧的东方诗人大抵喜欢投水，或沉于江，或沉于湖，却无一沉于海。河殤不是海殤。

一天，大陆突然凹陷为红海洋。复苏的鱼性，因了海潮的刺激而狂游无已，不知所之。始而汹汹然，继则悄悄然，终归一片沉寂。

老子说，“治大国，如烹小鲜。”春秋时，大约已盛行吃鱼。士阶级冯驩歌曰：“长铗归来乎！食无鱼！”不过，那时许是另一种烹法。总之，鱼一旦成为美食，天下就少游鳞了。

曾经沧海难为水。

蓝色的多瑙河，那才是水；天鹅湖，那才是水；德彪西的大海，那才是水呵！

水复以澄明无限环绕我们，诱惑我们在某一个时刻，无数支僵直的手脚于是柔软成鳍，成尾，次第展开成雄壮而优美的旋律，回荡于盈盈天地之间……

——再会吧，自由的元素！

有一位诗人在远方唱着。那声音，至今仍然悬在临海的崖头，嘹亮一如钟声。

火的传说

一切转为火，火又转为一切。

——赫拉克利特

自燧人氏从林莽中钻取第一粒种子，火，便勃然繁殖了千万斯年。

火是美丽的。火有人性的光辉。作为人类生命的忠实的伴舞者，火使我们的的心灵得以如此的速率跳动着，使血液如此鼓荡奔流。如果没有火，我们肯定会变得僵化和冷漠许多。

初燃的火焰热烈而宁静。我们围在火堆旁边烤肉，取暖，烧制陶器；擎起火把寻找自己的树皮屋、道路和星辰，走进洞穴观赏昨日斑斓的壁画；或者点亮灯盏，幽幽中撩拨情人的长睫，和叮叮当当的大耳环。那时，杀戮仅仅限于狩猎，在人类中间，只有拥抱，爱，如火的亲吻。我们为什么要惧怕火呢？

然而，人们终至于惧怕火。

一俟把命运交付给酋长，火随即成为威吓和惩治同类的圣物。“不能用药治的就用铁，不能用铁治的就用火。”希波格拉第以火治病，酋长们以火治国。火中铸剑，战事焚毁了多少家园、城市、有为的躯体？第一缕狼烟升起自古堡危堞，于是长此弥漫无已时。赫胥黎称火为“变革之物”，而酋长世界万古常新，火改变了什么？两次大兵燹的废墟犹在，伐林做栅栏的人奔逃四散，只剩下一个叫毕加索的画家喂鸽子……

毁灭思想是另一种战争。思想是危险的。思想是自由的块根，只有火，才能阻绝它的生长。始皇帝焚书坑儒，那是一个伟大的启示，几千年的死灰，至今还时时吹出火星来，在后起的继承者中，希特勒是有名的。古今酋长，都有玩火的嗜好，有时候简直为放火而放火。至此，火便成为权力意志的象征，不独刑法而已。宗教裁判所庄严屹立数百年，难道被活活烧死的只是布鲁诺及其有数的兄弟？以信仰代替信念，以思想消灭思想，炙手可热而不见烟焰，这才见手段的博辣精严。

各种不安分的思想，于是纷纷藏匿起来如同石头。

有人说：“沉默是最大的迫害。”也有人说：“石在，火种是不会绝的。”可是，无论怎样，于火的情感已都不复单纯如昔了。

普罗米修斯因盗火而受天罚，火中自有悲剧的性质。女娲炼石补天，却别具东方的喜剧意味。秦王筑阿房宫，极尽奢华，结果“楚王一炬，可怜焦土”。三国时火烧赤壁，曾几何时，“山高月小，水落石出”，已是另一番风景了。维萨里的《人体解剖图》和哥白尼的《天体运行论》，是在烈火和十字架的阴影中产生的。而李贽，则公然以《焚书》为自己的著作命名。德拉克洛瓦笔下的自由女神，当她旋风一样前进着的时候，脚踩的不正是遍地的熊熊火焰吗？

“过去，现在和未来永远是一团永恒的活火。”

历史进化与否，在火中成了问题。为时间所揭示的，惟见整个世界，从神到人，到一切物质都被火无尽地分解。火毁灭着，火锻炼着，火熔铸着。而人们凭着自己所经历或未曾经历的，也随之恐惧着，怀疑着，渴待着。这时不是那时，此火非同彼火——

有谁说得准：在一次大火劫之后，一定没有吉祥之鸟从覆巢中倏然飞举呢？

1991年2月

1992 年

为浙江文艺出版社编选一种鲁迅选本，名《绝望的反抗》，是从鲁迅的生存哲学出发着手进行的。

序文为《鲁迅的反抗哲学及其运命》，以西方存在主义哲学及表现主义文学作参照，阐述鲁迅“入学”的独异性，其意义及在中国知识界的影响。我始终认为，鲁迅的实际影响是极其有限的。这个带有悲观主义的观点，在后来写作《胡风集团案》时也有所表达。

代名为沈默为花城出版社编选《野百合花》一书出版。书中曾经收入半个世纪来历次政治运动中经受批判的主要作家——从王实味到“三家村”——的“毒草”作品。

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。他们远远超出了他们自己的时代，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，有赖于别的势力的传播了；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

于此可见，对于个人命运，他早就有着哲人的深渊般不祥的预感。

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。由于它面对的不是事物，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。从语源方面推考，哲学是由爱（Philos）与智慧（Sophia）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，惟剩智慧在跋扈。

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，将哲学一步步导向科学主义。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，而是孤身一人，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，指向超越自身的存在。所谓“超人”，其意义正在于此。

此后德国的海德格尔、雅斯贝尔斯，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的选择的自由，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——行动

本世纪初，当寥若晨星的存在主义哲学的先驱者在西方天幕上闪耀着孤光，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，惟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。

人学：哲学与文学的通观

1 存在哲学的必然形态

现代哲学气质的改变，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惟一的真实。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，都同样以个人的介入为基础；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，那么惟有小说，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表现出来。”这种把文学同“存在”直接等同起来的一体化观点，惟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的往事，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，充满着惟诗人才有的激情。桑德斯认为，叔本华具有一种新鲜生动的风格，而这种风格在任而国度的哲学著述中都极其少见，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。他本人说得很明白：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，全由不时中断的、跳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，右手写小说和戏剧的。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，不善于对周围物事作忠实冷静的记录，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，他凭着孤绝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，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。

存在：绝望的反抗

1 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，却早经遗传，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 13 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，但同时又不能不感受到“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，通过幻灯事件、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。

第一个白话小说《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揭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，则因为二十年前踹了一脚“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”。

一没有吃过人的孩子，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——另一个并非思想着而且行动着的狂人——放火的宣言随口编派成歌，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，一者表明人是永远的孤身，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”而反覆使用“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“万劫不复”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；在连成一气的眼睛的包围中，他说的“过了二十年又是一个”，便成了极其辛酸的自我讥嘲。《孤独者》的连殳爱人，反而为人所共弃。《伤逝》寻找的是幸福，所得却是墓碑和无己的悔恨。《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。”冰谷里的“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，或者敌视愚众而一味高蹈，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”，既不知道从哪里来，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一概念之一。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、演员和征服者一样；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。憎恶他们，我不回转去！……我不愿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。鲁迅式的思维方式，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、吃教者、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固有的力量，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，在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，导致对既成局面的反抗。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。惟有这时候，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，而反抗则指向现存的否定，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裨益。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，而不致于仅仅成为“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，成了罪恶的根源。正是对于权力者的神圣的憎，使他个人同众多的被压迫者休戚相关，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、雅斯贝尔斯、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的、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，而是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，他总是执著于现实本身；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，从而杜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，鲁迅彻骨地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，遗传给了围绕个人而存在的现今的人们。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平正的道路，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郁的内容。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、坼裂的情况，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，便多是灵魂的亮面和战斗的热意，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。

海德格尔在阐明“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，然而更多的是无情面地解剖我自己。”谈到翻译时，还曾借用普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。

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。惟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”，以致益寿延年云。《〈呐喊〉自序》称生命“暗暗的消去”是自己“惟一的愿望”，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刻，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，别无他义。现在仍代表着一个过渡的程序，而惟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，在作者一面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！

“我们穷人惟一的资本就是生命。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。

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，在这一层面中，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。上世纪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，而在真中见假。”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“幻灯片事件”。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。19 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：是否能够通过一次奇迹，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，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，使自身带上各各的成分，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和纤细，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，而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，惟一的。“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

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，完全可以把它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，揶揄异质的东方文明，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。这是东方奴隶郁积了千年的愤火，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一表现主义的归纳，应当说是一种极其草率，甚至可以说是不负责任的做法，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状态而已。

对于鲁迅这个新的灵魂时代的开路人，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。”

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谗谀而吠的对象。

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。惟政治是要维持现状，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，如何避免在“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面，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：“不谄是非”，“不辩生死”，向往无所住心的逍遥。

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；而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·吉珂德，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。严复译穆勒的《自由论》，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，总之太不合群了。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！

1993 年

与邵燕祥先生合编《散文与人》丛刊。作《论散文精神》，算是创刊的宗旨。

论散文精神

1

人类精神是独立而自由的。

精神寓于生命又高于生命。当精神潜伏着的时候，一个人无异于一头麋子，一只甲虫，一株水杉；惟有被霍然唤醒以后，人才成其为人。精神因生命而被赋予一种平凡的质性；但是，它明显地腾越于生命之上，使生命在它的临照中发出“万物之灵”的特异的光彩。

人类的心智创造，产生物质之外的更为广袤的世界：政治、哲学、宗教、艺术，每一范畴都有精神的微粒充盈并激荡其中。

精神与心智不同。心智仅限于生命的自然进化，而精神是心智的改造者，生命中的生命。心智是雾，精神是透射混沌的阳光，是弥漫的水分所凝聚的雨云和雷暴。心智是空濛大水，承载精神，但精神的航向与水无关。独往独来，只为风的招引。没有精神，心智只燃欲火，火中不生凤凰。然而，精神也可以成为一种毁灭的力量，随时陷心智的邪恶于渊深……

精神贯穿一切而存乎个体。脱离个体的精神是心造的幻影，大形而上学家黑格尔及其门徒所称的“历史精神”、“时代精神”之类，当作如是观。精神必须体现人类个体的主体性内容。对于人类，作为一种情怀，一种思想，一种人格，个体性成了死与生的最彰显的标志和象征。

2

散文是人类精神生命的最直接的语言文字形式。散文形式与我们生命中的感觉、理智和情感生活所具有的动态形式处于同构状态。

失却精神，所谓散文，不过一堆文字瓦砾，或者一个收拾干净的空房间而已。

散文的内涵，源于个体精神的丰富性。

精神并非单一的。我们说“这一个”，或者“那一个”，都说的是“一的多”。冷冽中的温暖，粗野中的柔顺，笑谑中的阴郁，明朗中的神秘……以协和显示不协和。精神无非加强和驱动最富于个人特性的方面，却不曾因此消解人性固有的矛盾。事实上，丰富就是矛盾。

“统一”是精神个体性的天然杀手。藉“统一”而求文化—文学的繁荣，不啻缘木求鱼。

马克思评普鲁士的书报检查会，面对出版界的“唯一许可的色彩—官方的色彩”，以激愤到发冷的语气诘道：“你们赞美大自然悦人心目的千变万化和无穷无尽的丰富宝藏，你们并不要求玫瑰花和紫罗兰散发出同样的芳香，但你们为什么却要求世界上最丰富的东西—精神只能有一种存在形式呢？”

语云：皮毛去尽，精神独存。

我说：欲存精神，留彼皮毛。

散文精神对于散文的第一要求就是现实性。惟有现实的东西才是真实可感的。

缺陷是最大的真实。由于精神的强悍，作家便获取了暴露全体的勇气。写真实本身是一场文化批判，削肤剔骨，势必在主体和客体内部同时进行。无动于衷的歌颂膜拜且不必说，说及批判，竟可以与己无关，一此等洋洋洒洒，貌似战斗的文字，其实乃蒙面的骑士所为。

生存的时空即构成所谓现实。

哲学家说，现实的是合理的。然而，现实又是必须加以改变的。

作为作家的一种生存方式，写作同样存在着一个变革现实的课题。

在中国文学史上，散文的三大勃兴时期：春秋、魏晋、“五四”，都是王纲解纽，偶像破坏时期。相反，极权政治，定于一尊，必然结束散文的多元局面。《文心雕龙》谓“秦世不文”，便是明证。

可见为文难，写真实更难，尤其在专制时代。

作家必须真诚。由于真诚，散文写作甚至可以放弃任何附设的形式，而倚仗天然的质朴。对于散文，表达的内容永远比方式重要，它更靠近表达本身。

散文精神因它的定向性而成为一种宿命。它高扬反叛传统的旗帜，以此鼓动有为的作者。可是，由于“死亡惯性”，也称惰性的强大势力，人们总是守在经典的食槽里，安于一瓢饮。

传统不是过往的故事，传统是现时性的。反传统必然同时意味着反时尚。构成传统秩序的东西，很可能有过生气勃勃的时候，然而一旦形成规则，便开始失去生命力。所以，作家只须遵奉自己的生命逻辑和思想逻辑。个体精神的介入，是对于传统和死亡的战胜。正是在这一意义上，创作才称得上是生命的奉献。

散文精神不平而非适意，偏至而非中和，鼓动而非抚慰。它敌视纪念，敌视模仿，而致力于即时的创造。创造性写作是一种叛逆性行为，形式的革新，原本便是精神鼓动下的文字蜕变。

所以说，任何新生的艺术，其实已是再生。

3

散文面对大地和事实，诗歌面对神祇和天空。散文一开始便同历史、哲学集合在一起，诗歌则始终与音乐相纠缠。散文本属陈述，希腊人称散文为“口语著述”，罗马人称“无拘束的陈述”；诗歌却规避陈述，总是设法在事实面前跳跃而过。节奏和韵律于散文是内在的，却构成成为诗歌的外部形象。就真实性而言，散文是反诗歌的，自然，同样也是反小说和反戏剧的。

在文学返回自我的途中，诗歌和小说日趋散文化。散文却无从分解，散文是“元文学”。

4

精神是一座炼狱。

精神使我们感受人生的苦痛，并由这苦痛感知自身的存有。

假如没有苦痛的产生，生命将仍然停留于睡眠状态。有所谓优雅、冲淡、超然，或曰纯艺术的笔墨，其实是王权时代山林文学的孑遗。

真正的艺术是攫人心的艺术，其本质是悲剧性的，正如强大的精神也是悲剧性的。任何精神对抗都无法战胜生命历史的极限，英雄主义惟在对抗本身。较之世上的悲剧，悲剧性的精神艺术更内在，因而也更深沉。

苦难不可测度。

精神不可测度。

苦痛不是一次性表达可以倾泄净尽的，甚至相反，通过表达方才深入地领受到了苦痛；于是不得已，只好再次作更深入的表达。在这里，表达既是诱惑与追逐，也是压迫与逃避。在持续不断的追逐或逃避中，创作随之深化。

蒙田称自己的集子为 *Essais*，一般汉译为“尝试”，实质为探索—深入过程中的一种探索。

散文是精神解放的产物。当时代禁锢，端赖个人的坚持。

在文明批评史上，西方论“出版自由”如弥尔顿者大有人在，却未尝有过“创作自由”的呼吁。因为，从最根本的意义上说，创作是自由的。

作家因自由的感召而写作。

自我坚持，可以免于在自然的生命状态中沉没，自然状态即庸常状态、奴隶状态，而非主人状态。

写作由来是主人的事情。

自由与独立相悖相成。

随着文明的演进，报业的发达，散文有可能出现空前的盛况。但是，近世报刊发表的大量大众化形式的散文，正如西人所称，只能算“文章”(article)，与我们惯称的“散文”(Essay)并不相同。

近世文明有一种泛化倾向，风气所及，散文写作亦不可免。泛化的危险就在于：消灭个性。

精神生命的质量，决定了散文创作的品格。

散文的人是形成中的独立的人，自由的人，多面的人。

惟有散文的人，才能写出人的散文。

1993年2月

1994 年

《散文与人》首次刊发“胡风骨干分子”张中晓的《无梦楼随笔》。张中晓笔记藏于何满子先生处，虽由作者生前编就，然颇杂乱，后经路莘女士重编并校正。我最早阅读全稿，从中精选近万字，编出序号发表。发稿后，作《存在的见证》一文，较早介绍张中晓的思想。

同年，作《略论秦牧》一文，发表批判性意见，刊于《文艺争鸣》杂志。

存在的见证

在这样的岁月中，没有任何比荆冠更可爱、更美丽的东西……

——涅克拉索夫《母亲》

1

人生苦短，竟都顽强地致力于一种保存；穷达贤愚，概莫能外。

有这样一具病弱之躯，从来未曾尝受过青春的欢乐，便已届垂暮之年。对于这生命，大约他也有着不祥的预感的吧，临出远门的时候，这样对他的父亲说道：

“父亲，我活了三十五岁，除了三本笔记，再没有什么可以存留的了。您为我好生放着，或许将来会有点用处……”

第二年，他就死掉了。

阔人保存的是权杖、华宫、珠玉，美女，甚至尸体；而他保存的，唯几个小本子而已。

2

张中晓——

倘使不是一只扭转乾坤的大手把这个名字写进一条叫作“按语”的东西中去，世界上不会有人知道他。

当然这是一种假设。倘使名字与手无关，他根本不可能成为“胡风反革命集团”的要犯，于是也就不必坐牢，不必承受后来的种种灾难；他会成为一位权威理论家，以等身著作赢得人们的妒羡。但当然，这也是一种假设。一旦脱离了人生战斗而仅仅满足于符号概念的摆弄，所谓理论家者，充其量只配是一只雄视阔步的火鸡，决不会成为鹰隼的。

3

张中晓是鹰隼。虽然失去了在世间搏击的机会，但是，他拥有另一幅天空：三个笔记本便是他的羽翼，为他留下挣扎着飞行的带血的记录。

由于在那场著名的围猎中被猝然击中，他的目光变得更加锐敏了。从地面的草丛到天际的云翳，他都逐一地搜寻过；他必须学会从风声中听到弓弦的颤响，从阳光的飞瀑中看到羽箭的闪光。他从伤口中发现世界。世界呈环形包围他，重重叠叠，他便往不同的方位切入，直达事物的内质，并从中找到一种可怕的网状的关联。形而上学在哲学家那里是一枚晶莹剔透的水晶球，而在他这里，则紧连着自身的生命，稍稍剥离，便见血肉模糊……

他喜谈政治，而且几乎一定是古代政治。在他那里，好像距古代更近一些。关于政治，所谈的范围似乎颇偏狭，完全集中到政治哲学，尤其政治道德方面。他总是不忘把政治同权力联系起来，而权力是恶的：不是强暴，就是虚伪，即所谓霸道与王道。其实，两者都是同样通过对个人自由的干预来维持“天下太平”的。他说道，政治的道德性存在于纯粹理性领域，而在实际运作中，就只余流氓的跋扈了。

至于经济方面，他极少触及，最注目的一处是：“某些经济学家的学说由于沉迷于抽象之中，忘记了人，忘记了领有并应该相授一切财富的人。”各种经济学说，无非环绕数学和逻辑推演，没有谁用如此简洁而丰饶的字眼来加以表述：人。在五十年代后期，这个批判性结论无疑具有爆炸性的力量，但是它藏在一个语言的铁壳里面，沉默至今，而仍旧无人知晓。有一个叫沙夫的东欧人，十年二十年以后，同样以“人”作为一种体系哲学的中心来建构他的理论，那结果，居然震动了大半个世界！

文化问题一样是人的问题。不同于学者的是，张中晓没有把文化看成是无所不包的自在的生成物，而是视作不同文化群体自为的和互动的过程。他特别重视国民的文化性格和文化心理。人们的恐惧、盲动、谨慎、温和、折衷、顺从等等，在他看来，都是统治集团的强迫主义和愚民政策的产物。这中间，当然也还有文人集团的参与。他对先秦诸子如申韩老庄一流的批判，用的简直是庖丁刀法，洗练而深刻。他认为，中国的古文化，无论如何智慧和高超，要害是没有通过个人，也即在于扼杀独立人格和自由精神，对人是陌生的，僵硬的、死相的。

还有哲学、宗教、艺术、美，议论所及，都是历史的陈迹。一个狂热而荒芜的时代，在他的字行中间一下子跳过去了。简直不存在一点具体的面影。然而，那文字，却又都处处唤起我们关于自己的曾经活过的记忆。

对于张中晓，写作是苦难的历程，或者可以说是绝望的煎熬。不要说带着凋残的肺叶执笔，备受生理的痛苦；也不要说作为戴罪之身，十面埋伏，动辄得咎；即使历尽艰辛写将下来，结果还得像陈寅恪说的“盖棺有期，出版无日”。思想是现实的产物，它的生命，全在于参与现实的改造，而要像藏匿的文物一般等待未来的发掘，则远违了创造的初衷，失去其固有的意义了。更何況，思想过的东西未必都能写出；而写出来的思想，又往往因为要回避危险而必须铢减原来的锋芒呢！

幸好还有锋芒！

4

在充满敌意的环境中生活，人是很容易堕落为兽的，像张中晓这样备受舆论的打击、镣铐的拘囚、亲人的歧视与疾病的折磨者，很难想像不会变得浮躁、乖僻、颓丧、不近人情。

然而，圣徒就是圣徒，魔鬼就是魔鬼。

他的思想确实具有火和金属的性质，但至刚至烈处，乃有水一样的至爱柔情。他爱人类，即使遭到弃绝，这份深沉的情感依然支持着他，直到生命终结。所以，他才不断重复地说到道德，说到良知，说到使命和责任。在一个陷于仇杀的时代里，有谁向我们说过这一切呢？而我们，又何曾想到过向自己和可望得救的子孙负责？

这个虔诚的道德论者，人成了他唯一的信仰。他的目光，总是犀利地穿透把人抽象化了的虚伪的群体结构而投向个人，复杂的生命个体。他谴责历史上无数显赫的帝国的罪恶，正在于它们以国家的至高无上的利益吞噬了个人的存在。他说：“一个美好的社会不是对于国家的尊重，而是来自个人的自由发展。”他对中土玄学的批判，也正因为它以一个“统一”的思想体系消灭个人自己；他认为，申韩的功利的原则是毁灭道德性的，而庄子的下贱的原则，则从另一形式放逐了道德性，结果泯灭了“人生的庄严感”。

人即个人。个人是不容亵渎的，然而竟遭到了亵渎！于是，他面壁呼吁建立“道德的民主”：在对于人性有获得个人自由的能力的基础上，关怀他人，尊重他人，以期获得基于和谐而不是基于胁迫的社会稳定性。“道德的民主”这个概念，纯属于他的创造；而作为乌托邦思想，却早已在人类的梦境中艰难辗转了几千年！

在论及“道德的民主”时，张中晓特别对“容忍”和“仁慈”作了比较。他认为，仁慈是一种恩赐，而恩赐是反道德的；容忍是人对人的关系，完全出于自由的心情。但是，主张容忍，并不排除正义的憎恶和对压力的反抗；不然，人性的道德就会变得萎软无力。事实上，多年以来，人道主义本身不就是一只极力逃避追捕的左右奔突的惊怯的兔子吗！

5

就在周围接连不断的鼓角声中，张中晓伏在黑暗里写下这一切：他的沉思，他的冥想。

作为战士，他失去了战场；作为演员，他没有观众。而作为人，也不能过正常的生活，剩下的权利，就只有呼吸和思想了。

因为思想，所以活着。——这是思想者的骄傲呢，抑或思想者的悲哀？

6

我知道张中晓为什么要着意保存三个笔记本了。作为生命个体，那是思想剩下的最后的灰烬，所谓“此在”的唯一可靠的证明。

二十世纪五十年代，中国曾经出现过这样一个青年知识者。他纯净、正直、热情，结果因追求真理并有所泄露而罹祸。在一个高度重视意识形态的国度里，思想犯所受的惩罚，并不比政治犯或刑事犯更轻一些。只是，他没有向命运屈服；在极度艰难中，终于为自己挣到了一截短暂的生命。就凭着这惨淡的生命之光，他坚持写满了三个用碎纸片装订成册的笔记本。其实，那是三本书稿：《无梦楼文史笔记》、《狭路集》、《拾荒集》。

如果没有了这三个本子，我们知道张中晓什么呢？要彻底地消灭一个人，实在是太容易了！

7

我读着友人从这三个本子中编选出来的文字，如同读他生前为自己写下的墓碣文。记得其中有这样一段：

只要真正的探索过，激动过，就会在心灵中保存起来，当恶魔向你袭击，它就会进行抵抗。即使狂风和灰土把你埋没了，但决不会完全淡忘，当精神的光明来临，你的生命就会更大的活跃。

作为精神实体完成的人，他已经作出了伟大的工作。他超过了神。而神是什么呢？神不过是愚蠢的人们出于胆怯和无知，根据头人的模样虚拟出来的一个偶像罢了。

1993 年秋深时

1995 年

从香港购得顾准遗著《从理想主义到经验主义》一书，阅后作《读顾准》一文。

为上海远东出版社主编《20 世纪外国文化名人书库》，作序言《世纪的回眸》，强调知识的开放性及思想的异质性。

又为花城出版社主编《流亡者之旅译丛》，为苏联作家回忆录作序文一篇，认为历史的真实性，应当包括历史人物的内心真实，因此不应忽视日记、书信、回忆录的文献价值。

读顾准

航海是必要的，生命是其次的。
——北欧航海者言

1

当城头变换了五星旗开始，三十年间，中国知识界几乎只有两副大脑在掘进：张中晓和顾准。

一个因思想而罹难，一个因罹难而思想；一个倾全力于批判，一个在批判中建设；一个如电光石火般来不及引燃便熄灭了，一个长期在釜底下自我煎熬。他们中谁也不认识谁，却一前一后在摸索民族的出口：一个朝东，一个朝西。方向完全不同，由于思想的深度，终于于在黑暗中汇通。

前进是那么艰难：贫困，饥饿，疾病，孤独，各种羁限，逼拶和毁损……唯靠良知给个人以支持。对于他们，夜与昼是没有区别的；绵延中照例地吞咽书本，反刍苦难，舔滴血的伤口。他们用笔，默默记录精神潜行的历程，此即所谓道路。然而，这道路并非为世人准备的，——他们深知，他们是远离了权力，而且为权力所嫉恨的人。

当知识分子尚未形成独立的社会力量的时候，任何先觉者的对抗话语，都是大夜中的梦呓。

利用知识进行思想，于是成了知识分子的全部工作。脱离思想的知识性操作，其实相当于一般的“活计”，是可以导致知识分子角色的消失的。

没有平和的思想。

对于传统社会，任何思想都带有颠覆性质。所以，真正的思想者，就其本质来说都是异端。他们虽然各各借了文字符号的形式，无声地显示单个的存在；然而，一旦破译出来，仍然无法逃脱“国民之敌”的恶名，从而遭到合理的诛杀。

思想是危险的，无论对于社会，还是思想者自身。

知识分子无力抵抗现实的威逼，唯有进入思想领域，才可以挑起犄角，使用牙齿。

顾准遭到革命的遗弃以后，在这个世界上，再也得不到人类的庇护，包括母亲。在同来的道路上，妻子早已自杀。于无助中，他只好伸手乞求儿女们的宽恕，直到死神降临；可悲的是，革命的新一代并没有最后跨出站定的门槛。

他需要温情，那么渴求；

可是，当转身面对众神时，竟只有剑和火焰了！

顾准：“不许一个政治集团在其执政期间变成皇帝及其宫廷。”

顾准：“我还是厌恶大一统的迷信。至于把独裁看作福音，我更嗤之以鼻。”

顾准：“唯其只有一个主义，必定要窒息思想，扼杀科学！”

史官文化；寡头政治，大一统，“普遍的奴隶制”；僧侣共产主义，斯巴达平等主义；当代的政治权威和思想权威；流行的“目的论哲学”和辩证法；唯理主义，一元主义，“钦定的绝对真理”……

人与非人的区别是最根本的。思想者顾准，当然无法容忍一个社会对人的全面控制和彻底剥夺。从政体，党派，主义，到各种价值与方法，他都坚持认为，人们有权获取选择和拒绝的自由。

“我憎恨所有的神。”普罗米修斯说。

“我憎恨所有的神。”顾准重复说，恍如千年空谷的一个回声。

作为窃火者，顾准处于地下状态。

思想如同火种，从闪耀的瞬间开始便处于地下状态。企图给予流布或竟给予流布，是另外一些人的事情，也许永远不是一个人的事情。但当思想终于像野火一样肆意蔓延的时候，它已经脱离了个体，完全属于大众社会了。

至于统治集团，永远不可能产生思想。权力是绝对的，思想是相对的；权力是箝制的，思想是敞开的；权力是守成的，思想是改造的，因而是富有活力的。思想一旦为统治者所占有，必然变得僵化起来。

西谚云：“播种龙种，收获跳蚤。”可怕的是，无论如何衍变，个人思想一旦成为社会思想，那结果，常常要改变初衷。

一个新生的、进步的思想遭到普遍的敌意和漠视是可能的；先知往往被钉死。也有陈腐的思想，因为戴了假面而引起宗教性狂热的时候。

我们毕竟生活在“史前时期”。

在封闭性社会，除了运动与潮流，思想的日常渗透是十分困难的。倘一定要把思想灌输给大众而又要避免牺牲，便须演说，辩论，出版小册子。中世纪宗教裁判所的火堆和十字架是有名的，法国的《百科全书》同样是有名的。

思想不会停留在意识表层，它将自然冲决理性秩序而进入情感世界；正如暴雨为密云所孕育，却终于穿透鸣雷和闪电，重返大地，唤起被压抑的生命，爱欲与激情。

4

一部《顾准文集》，几乎言必称希腊，其实所言并非希腊；正如言不及中国，其实所言全在中国。

“历史有什么作用？”大历史学家布洛赫居然这样发问。

时间环绕我们，承载且推动我们，而我们常常无从感知历史的存在。其实，存在于废墟，古堡，和一些残篇断简之中的历史只是死去的部分历史；还有另一部分，那是活的历史，早经深入现实而成为命运的一部分。因此，当我们提及历史时，所指就不仅仅是记忆而已。

与其说总结历史，毋宁说清算历史。

大而至国家、民族、政党、教派、领袖人物，小而至经典、训诫、定理、公式、符号，无一可以逃避后来的清算。传统愈久远，积累愈深重，清算便愈迫切。

作为个体思想的最沉实，也最具挑战性的表达，顾准的著述，乃缘于某种现实的使命。

在相当长的时间里，他一直用经济学的刀法解剖社会；当他了解到资本主义并非纯粹的经济现象，而同时也是一种法权体系时，便继续向历史学、政治学、法学、文化学作突击般的求索了。对于他，任何工作，任何学科知识，任何文字，都在奔赴同一个目标。他翻译熊彼得的《资本主义、社会主义和民主主义》，据美国学者海尔布罗纳说，该书所以从马克思开始论述，是因为，“只有马克思是他真正的手。”又说，“熊彼得的论点，卓越之处在于他在马克思的范畴中击败了马克思……”

广场上的人们，曾经一度为真假马克思主义而争吵不休；可是，数年以前，一个归来的流放者，已经在黑屋子里暗自鉴定马克思主义的真假了。

思想的全部力量在于批判。

批判的外向为文化批判，内向为自我批判，二者统一于同一主体。批判不是审判；审判是下行的，而批判是上逆的。顾准的批判对象主要是政治文化，权力文化。他是由文化批判而达于自我批判的，所以，《文集》没有古代圣者的道德内省，多是信仰的检讨和观点的校讎。

真理是残酷的。

真理穿透个人而把许多貌似坚牢的信念摧毁了。任何思想的诞生，必然伴随着怀疑、困惑、感悟、瞻望的躁动与诀别的痛苦，伴随着旧日的挽歌。

思想者由于致力于现实斗争，一般而言，其结论难以超越某个时段。世道沧桑，人生苦短，多少思想文本被埋没于地底下，未及闻见声光，匆遽间便成“文献”了。这时，有谁可以从发黄的纸页间感知其温热，想象过为此消磨的许许多多于渊默中沸腾的夜晚？谁能为这场无用的战斗与无声的毁灭而悲悼？

5

顾准坦言自己是一个倾心西方文明的人，总有拿西方为标准来评论中国的倾向。其实，这类备受攻讦的“全盘西化”论无非表明：只有借异质性的文明，才能击破固有的深具整合能力故而滞重无比的传统结构，而与进步人类相沟通。

鲁迅：“哀其不幸，怒其不争。”

顾准：“民主不能靠恩赐，民主是争来的。”

与普鲁士王室的有学问的奴仆黑格尔的“现实即合理”的哲学不同，立足于争，其思想

维度是指向未来的。

历史与未来成了现实的两大参照。

或者可以更准确地说：未来提供了价值观，历史提供了方法论。

方法论并非纯粹的工具论，不能引进，也不能仿造。方法论与价值观同在，而容涵了价值观。

思想的性质是以偏概全的。

战斗的思想者几乎全数偏激，偏到极致。五四时代，“打倒孔家店”的口号即是。然而，一场厮杀过后，战士纷纷卸去盔甲，换上布袍，以论战为可忏悔之事；收集旧作时，亦每每因其过激而不惜删汰。戏剧性的是，运动中总体的战斗倾向，复为历经文化洗劫之后的新一代“学人”所诟病。据说他们的学术要纯，要平正通达，要不偏不倚；这样，思想便死掉了！

集众的偏，是必须以自由为先导的：言论自由、新闻自由、出版自由、学术自由、批评自由……

自由是梦中的天地。思想者于是戴着镣铐，从无边的荆棘地里蹒跚至今！

6

人民何为？

顾准认为人民在政治上永远是消极被动的，在大众中间，实行直接民主是不可能的。为此，对于马克思在《法兰西内战》中对巴黎公社的肯定，他直率地表示异议。相反，对致力于批判且不善感恩的“精神贵族”，他颇为欣赏；并且建议多加培养，说是：“‘贵族’多如过江之鲫，他们自然就‘贵’不起来了。”

表面上看来，顾准之论颇近鼓噪一时的“新权威主义”；究其实，他的主张是以贵族消灭贵族，以权威消灭权威。在他这里，权威不复是绝对的，而是更新的。一言以蔽之，可谓有“权威”而无“主义”。

启蒙是长期的，因为思想是长着的。

所谓思想，首先应当交付给谁？

思想者从来强调自我承担。霍克海默与阿道诺在《否定的辩证法》中有一段话说：“我们所疑虑的并非遍布大地如同地狱一般的现实图景，而是没有冲破这种现实的合适机会。在今天，如果还存在着我们可以把传递信息的责任交付给他人，那么，我们决不馈赠给那些‘大众’，也不馈赠给个人（他已无力），而是馈赠给一个想象中的证人——只要他不会与我同归

于尽。”所说“想象中的证人”，其实就是“我”自己。出乎自我，返乎自我，——思想是无援的。

思想者唯以孤独显示强大。

古人说“胆识”，胆是先导的。

所以，顾准说到卢梭时，首先赞赏的就不是智慧和灵感，而是勇气。他重复说到勇气问题；而勇气，是直接与实践相联系的。

思想者具有实践的品格。可以是社会实践，也可以是思想实践，即思想返回思想者自身。只要思想着便是美丽的，即使是乌托邦思想。

从理想主义到经验主义，从诗到散文，顾准燃尽了自己的一生。对于他，人们到处颂扬那最后的夺目的辉光，此时，我宁愿赞美初燃的纯净的蓝焰。

7

人们常常称引海德格尔的“返回精神家园”的话，作为人文科学的本质的说明；顾准则常常称引国人鲁迅的“娜拉走后怎样”的话，作为个人精神求索的中心主题。

“返回”与“出走”，是形而上哲学家与形而下思想者的全部的不同。

顾准也是娜拉。

他必须直面“出走”以后的困境。但是，无论如何，他绝不会重新回到老地方，即使那里有着庸人共享的幸福与安宁。

“出走”是一个人终生的事。

然而，顾准说：“娜拉出走了，问题没有完结。”

1995年6月—7月

1996 年

为贵州人民出版社主编《流亡者丛书》，作序文，批评文化知识界的“非英雄化”倾向。

又为花城出版社主编《世界散文丛编》，出版英法德俄数种。并作序文《散文与人类自由精神》，仍然强调自由精神及人类背景对于散文写作的重要性。

《流亡者丛书》序

十多年前，即有论客断然宣告：现在已经到了“非英雄化”的时代。后来，文界果然有了关于鼻涕毛毛虫之类的“实验性”叙事话语；再后来，连“躲避崇高”的高论也都出来了。然而事实上，却别有一些人，以无比坚苦、永不停顿的工作和斗争，改造着周围的世界。正如鲁迅所说，这是地底下的“中国的脊梁”；不是几个嗤笑英雄的英雄，以自欺欺人的笔墨和脂粉所能抹煞得了的。

世间的英雄，好象历来就有这样两种：一种以暴力称雄，如恺撒、拿破仑；一种则宁死不能屈从别人的奴役，从而以暴抗暴，如斯巴达克斯、玻利瓦尔。前者追求王冠与权杖，英雄的声名就建立在这上面；后者惟存在于英雄主义行动本身。还有一种人，除了思想和声音一无所有；因为无力抵抗，只好任由法律、刺刀和大棒的驱逐，或者自动逃亡。此即所谓“流亡者”。

为了众人的福祉与独立的信仰，这些流亡者，宁愿担受亡命的厄运，也决不肯做顺民，更不用说颂扬暴政了；在辗转流徙之中，始终保持着心的反抗，倘使没有几分英雄主义是不容易作到的。勃兰兑斯在论及十九世纪初法国的“流亡文学”时，指出：“流亡者不可避免地属于反对派。但反对什么却因人而异，有的反对恐怖统治，有的反对帝国专制，要看他们是从哪一个暴政下逃出来的。”政治霸权的不测之威，简直不可理喻。作为反对派，流亡者不可能象身穿燕尾服的议员那样，在宽敞富丽的议政大厅里侃侃而谈，或者象被豢养起来的院士那样，从容地写些供上头参考的策论；他们发出异端的声音，需要付出人生的全部幸福乃至生命作为代价。

每当零散地读到流亡者的文字，心中没有不起波澜的。感动之余，这才生出一份集中保存下来的心思。经同几位朋友谈起，得到一致的赞同，便终于有了眼下的这样一套丛书。在坊间满目豪华、雅致、艳丽的出版物中，譬如搁上几块焚余的笨重的砖头，虽然不甚协调，倒也算得多出一种色彩；夸大一点说，也未尝不可以看作是一种“参照”罢。

流亡者写的书，是与“为艺术而艺术”完全绝缘的。作者因流亡而获得一种特殊的生存状态，这种状态，赋予作品以苦难和英雄的双重气质；以致无意讲究形式而具备了自己的形式，无意追求风格而完成了自己的风格。由于作者处于地下状态，所以能够以平民的身份说话；不象一些纯粹的作家，总是企图在书中暗示或炫耀自己的尊贵与聪明。身为“世界公民”，遭到恐怖和死亡的追逐而栖无定所，却始终忠实于大地和人民；虽然在实力悬殊的斗争中，表现了极度的高傲和勇敢，而在人民的面前仍然显得那么谦卑。他们在黑暗中摸索前行，坚定而执著；即使连最亲昵的人们报以冷漠、误解、甚至仇恨，一样不予规避，直到最后把自己牢牢钉死在现实的十字架上。这就是人格的神圣的力量。所谓文学，其实是人格的文学。文学的真伪优劣，惟从思想和生命的原生状态中获得本质的说明。

流亡者的文字，原本并非作为艺术的范本而出现的，及至穿越蒙难的时代而至今日，也当算是历史性的文献了。好在人类的进步事业远比文学事业本身要伟大得多。仅此一端，丛书的编辑便不失为一种欣慰的纪念；虽然出版以后，逃不掉寂寞的命运是很可能的。

但是，它们到底会找到自己的读者；——我不相信，人们活着可以不需要精神。

1997 年

作《胡风集团案：20 世纪中国的政治事件和精神事件》，5 万字，发表于《黄河》杂志，全国多家杂志转载，香港上海书店出版单行本。

胡风集团案是半个世纪以来中国重大的政治文化事件，我提出，还必须当作一个重要的精神事件来认识。该事件动员了国家机器，社会组织，意识形态，还有个人作用，尤其是领袖人物的作用；其中，既有“政治人”的介入，又有文化人的内战；既有刚性的体制，又有传统与精神的渗透，以及人格的多重组合与冲突，等等。文章揭示了事件本身的复杂性，进一步分析了“谁之罪”的问题。

这里节选了文中原题为“中国作家群与精神气候”的部分。

是年，主编《曼陀罗文丛》、《曼陀罗译丛》，由作家出版社出版。

胡风“集团”案：二十世纪中国的政治事件和精神事件

（节选）

中国作家群与精神气候

文化大革命前夕，毛泽东接见阿尔及利亚代表团时，对中国的成功经验作过这样的总结：“工人、农民的军队打败了知识分子的军队。”知识分子失败在什么地方呢？他们失去了独立的人格，自由的思想，失去了批判的精神和能力；通过改造，长时期的淘汰和自我淘汰，所余是平庸与卑贱。一言以蔽之，角色丧失，知识分子不成其为知识分子。

1949年，随着大军进城，中国出现两部分知识分子合流的局面。其中一部分来自延安解放区，数量很小，而能量很大。他们普遍地被赋予一种优越感，以征服者的姿态，进入满布污泥浊水的广大区域。香港的《大众文艺丛刊》，即是进城前的一场预演。刊内载有署名无咎的文章，对知识分子的态度是带有代表性的。文章用列宁的论述定下基调，强调“知识分子是以资本主义‘思想’为立脚点的，这个阶级是与无产阶级有相当对抗的”，知识分子唯有彻底“投降”，“把知识分子特有的心理特点丧失无余”，即自行消灭，别无出路。这在

理论上是荒唐的，却是符合历史逻辑的，是鸣响在城门外面的一声尖锐刺耳的警笛。

另外的一大部分是国统区的知识分子。面临新政权的诞生，他们一则以喜，一则以惧。国民党政权的专制腐败早已不得人心，新政权取而代之，理应受到知识分子的欢迎。所以，当时像陈寅恪一流终不为劝诱所动，不曾趋附台湾。对此，钱穆回忆时说：“亦证当时一辈知识分子对共产党新政权都抱与人为善之心。”但是在另一方面，由于对新政权缺乏了解，所以难免抱有隐忧，甚至产生畏惧情绪。钱穆论及西汉知识分子时说，平民知识分子骤遇大一统政权的建立而相形见绌，难免带有内心怯弱的自卑感。比较解放区的知识分子，国统区的广大部分是自卑的。巴金在第一次文代会的发言，题目就叫《我是来学习的》。“看天北斗惊新象”。陈寅恪远离京都，避居南方，是另外的例子。胡风的情况更为复杂：在广场上放歌《时间开始了》，抒发他的时代激情，同时又洞见了“杀机”，在“空气坏的洞中”给朋友写信，不时吐露着内心的灰暗。远在重庆时，艾青和田间先后邀他前去革命圣地延安，他都婉拒了。而今，是切切实实地置身于五星红旗之下；无论有着怎样的顾虑，都不可能离开脚踏的这一片土地，几十年滚动着自己和同伴们的战斗的呼声，交织着光辉、火焰与阴影的土地了。

在新旧政权交替的时刻，中国知识分子不生丝毫扰攘；对于新生的共和国，大体上保持了一种拥护、顺应和期待的态度。与俄罗斯知识分子相比较，其差异是十分鲜明的。十月革命前后，大批作家和学者流亡国外，留居国内者，如高尔基、柯罗连科等，居然著文或以通信形式公开抨击新政权的滥杀，及其他非人道行为，锋芒直指布尔什维克和领袖列宁，其态度之明确，措辞之激烈，是中国作家所不敢想象的。

共和国崛起之后，知识分子随即过起一种组织化的生活。他们几乎全部被政府包了下来，被安排到不同的机关、学校、团体中去。有了固定的工作，则除了按不同的级别领取薪金以外，还得定期或不定期地参加会议和学习。这样的地方叫“单位”。他们的档案甚至户籍就都相随留在单位里，不然就在街道，总之是便于管理的地方。此外，还有不同专业的群众性团体，比如“文学艺术家联合会”、“作家协会”、“美术家协会”、“戏剧家协会”等等，这些大大小小的协会，其实从产生之日起就机关化了。至于党员知识分子，编入生产单位或城市街道的党的基层组织，还须过更多一层生活，也叫“组织生活”。这样，作为自由职业者，知识分子无一例外地成为“单位人”。这种情形颇类古代的养士制度和俸禄制度，在国外，则基本仿效苏联的人事管理制度。关于古代中国，德国社会学家韦伯认为，中国皇权之傲慢专断的政教合一的性质，对于士人的地位具有决定性的影响。他以孔子和老子曾经为吏作例子，指出：“此种与国家一官职的关系，对于士人阶层的精神本质来说是十分重要的。随着中国俸禄制度的发展，士人原有的那种自由的精神活动，也就停止了。”至于苏联，尤其斯大林时代的文化知识界的禁锢状况，近二十年，我国的报道很不少，那是令人震骇的。统一管理的人事制度同政治上的集权主义，以及建立在封闭自足的自然经济基础上的计划经济是同构的，或者可以说是同步的。比较庞大的组织，个人是渺小的，意欲脱离集体而独立

是艰难的，无能为力的。当体制内的个体为自身的独立而试图反抗时，将很快为大量的吞噬细胞所搏噬；因为唯其如此，才能确保整个有机体的健全。

个体被组织化是一种新型的社会秩序。对于自由职业者来说，应当是难以适应的；在新秩序的面前，他们成了“脱节人”。但是，在新秩序已经建立并且巩固下来以后，这些脱节人即使抛弃了为之委身的专业，而单从基本生活考虑，也必须进入体制内，为大集体所包容。唐诗云：“欲采苹花不自由”。陈寅恪一反其意，改作“不采苹花即自由”，呈现的是另一种选择，另一种生存状态。然而，即便自愿“不采苹花”，自由亦非易得。“组织”不是永远敞开大门的。于是，脱节人只好徘徊于“欲采”与“不采”之间，陷入新的脱序状态。建国之初，胡风就颇尝了这样一番为组织所排拒，不得其门而入的苦恼。首先是住地问题。由于工作没有着落，住地也就无法固定，他有一段时间唯在京沪两地流浪人似的奔走。1951年1月，胡乔木约见胡风，提出“三个工作”，由他选择，他随后书面答复说“愿意听从分配”，但从此没有下文，而外间的传言却说是他拒绝工作。1953年初春，他搬家的要求终于得到组织的批准。可是，到了北京，也跟在上海一样，什么理论文字也没有写。用他的话来说，“已是罪人的身份，什么都不能说了。”可是，还有另外的一些话是不能不说的，那就是自我辩护和检讨。

职业及所在单位不是可以随意调动的。历史学家顾颉刚日记有云：“到京八年，历史所如此不能相容，而现在制度下又无法转职，苦闷已极！”胡风的朋友贾植芳曾拿鲁迅和胡风做比较，说鲁迅懂政治，而胡风不懂政治。那意思，大约是说胡风就栽在这“不懂政治”上面。说到对中国政治社会的了解，胡风当然无法与鲁迅相比，但胡风也不至于糊涂到要做赤膊上阵的许褚。他曾经说过：“至于我，因为有一点经验，闻一闻空气就早晓得要下雨的。”对于政治方面的敏感，看来颇为自许。其实，两人战斗的境遇不同，正如胡风所说：“解放以前，只是各自为战，解放以后，是各各在领导下做工。”这里说的就是社会组织问题。胡风知道：普天之下，已经变得无可逃遁的了。

正因为组织的无所不在，胡风才极力怂恿他的同伴在文化单位里占据一定的位置，“从积极的意义上去争取”，以确保昨天的文学事业的延续。然而，愈是怂恿，愈见“反革命”的“野心”；所有这一切都成了“胡风唆使他的党羽们打进共产党内，打进革命团体内建立据点，扩充‘实力’”的罪证，从而遭到加倍的打击。在组织中，权力是分配的，正如任务是委派的。高度意识形态化的组织更是如此，怎么可能容许存在“独立王国”，存在自外于组织的文学使命和目标呢？全国的报纸、刊物、电台、剧院、出版社，统统进入了有组织的网络，而成为党的喉舌和工具。这就是列宁著名的《党的组织和党的文学》在中国的具体实践的产物。后来有人在翻译上闹小花样，把“文学”换成“出版物”，其实本质是一样的。“在某种组织生活中，那里的空气是强迫人的。”胡风是建国后第一个呼吸到这笼罩的空气而感觉窒息的人。置身在“僵尸统治的文坛”，他说：“许多人，等于带上了枷，但健康的愿望普遍存在，小媳妇一样，经常怕挨打地存在着”，“但我们是，咳一声都有人来录音检查的。”他要求具有创作天才的路翎“拿出东西去，从庸俗和虚伪中间来歌颂这个时代的真

实的斗争”。但是，他和他的同伴们的许多作品，都得不到发表和出版的机会。他们劫余的通信，至今仍然留有在这方面到处碰壁的失败记录。至于他个人，“一动笔就要挨骂”，“不动笔也要挨骂”。他说：“现在才懂得了何其芳同志在文代会后说的话：不能给国统区作家有创作机会”。他致信牛汉说：“现在有权者所要的是没有过程的战斗，无根的花，或者失心的声音。那又何必写呢？当然，主要的问题不在这里，如你所感到的，要我沉默！”他通过痛苦的个人体验，清醒地意识到：“在一个罩子下面”，“‘理论’问题仅仅是一个表现，这里面所要的是一个对特定个人服从的军事服从的企图”。“教条主义不过是一种表现，骨子里是恶毒的军阀主义在统治着，或者说，在争取巩固统治权。”军事化管理与权力，是这里的“一大结”。

组织及组织化生活，是群众性政治运动的物质基础。唯其有了这个基础，才可以使运动的空间在瞬息之内扩及全国，在时间上，使运动得以周期性的发生。从有名的运动到无名的运动，几十年来，大小事件，均呈“运动效应”。这里的所谓群众性运动，与历史上出现的真正的群众运动是有区别的。后者由广大群众自身利益所激发，因而带有一定的自发性质，如巴黎公社；前者则是自上而下地，按照权力意志推动群众有计划有步骤地进行。在政治运动中，把主义和思想教条化，教义化，从原来的经典意义的征引到后来的言必“最高指示”；把阅读制度化，教仪化，从有组织的学习发展到后来的“天天读”，还有祈祷般的“早请示，晚汇报”，等等。于是，领袖及其思想被绝对权威化了。个人崇拜和信仰主义盛行。在某种意义上说，文化大革命就是一场现代宗教运动，而作为宗教运动是其来有自的。在宗教运动中，除了“教主”的思想以外，根本不存在其他任何思想。所以，像遇罗克、张志新等个别富于独立思考的人，就不能不被当作“异教徒”一般被残酷处死。胡风所以对张志新表示特殊的好感，而且一再提及，是可以理解的。著名宗教家威廉·詹姆斯在其著作《宗教经验之种种》中说：“圣徒对极微末的对神的侮慢必须愤怒，神的敌人必须受耻辱。……圣徒的脾气是道德的脾气，而道德的脾气往往是残忍的；它是党派的脾气，而党派的脾气是残忍的。”对这种极其褊狭残忍的宗教情感，他称之为“奉神病状态”。罗素也指出：“历史上无论什么时期，只要宗教信仰越狂热，对教条越迷信，残忍的行为就越猖狂，事态就变得越糟糕。”当胡风的“问题”尚未发展成为“事件”以前，在文化界已经招致众多圣徒的谴责了。其时，《文艺报》编辑向有关的知名人士征集批判胡风的文章，“几乎都一致感到很气愤。”真可谓“众口铄金，积毁销骨”。及至把胡风正式定为“反革命”而进行公开声讨，文艺界群众大会那种神圣而盛大的愤怒，也便可以想见了。胡风“集团”事件，其实是“权势者”与“知识分子”合谋的产物。这是明明白白的。

群众性的政治运动是造神运动，同时也是造鬼运动。在运动中，一个或无数个“反面教员”根据预设的目的给制造出来，然后采取公开“斗争大会”——相当于斯大林时代的“公开审判”——的办法，不断施加压力，直到使之彻底孤立，投降屈服为止。这期间，也当辅以其他手段，但惩罚手段是主要的。顾准在日记中有一段关于反右斗争的记录，说：“大开

斗争会，既通过群众路线教育了被斗者，也教育了斗争者，并从斗争者与被斗争者中物色了积极分子与骨干分子。于是有的人是经过恐怖达到了屈服，有的人方式不同一些，‘自觉地’成为积极分子，但总的说来，无非还是从恐怖到屈服而已。”群众斗争大会使人们长时期处于被动员的状态，使斗争者在狂热中失去理智，使被斗争者愈来愈显孤立，抵抗力下降，以致丧失信念，感到精神崩溃。行为主义心理学家有一个“强化”理论：在“斯金纳箱”放置强化物，通过奖赏，强化某种行为模式。与此相反，塞利的“系统性压力”理论通过实验证明：对老鼠施加系列压力，结果出现“一般适应性症状”，从惊恐反应阶段、抗拒阶段到衰竭阶段。人是高贵的，却又是不可折磨的。然而，群众性斗争运动，就是这样一个对人类同时进行奖赏和惩罚的试验场。由于阶级斗争和群众专政已然成为公理，种种非人道行为也就成了最高意义上的“革命”。群众性运动的“天然合理性”使法律成为多余的屏风，良知和理性遭到公然的践踏，人性中最丑恶的部分：凶残、贪鄙、虚伪、嫉妒、阴险狡诈，都被道德化，正义化了，告密与诬陷成了时髦的勾当。真诚保持沉默，世界唯余一片附和的喧哗。

胡风“集团”事件就在这样一个文化生态环境中展开。这个环境，是不利于一个正直的公民的生存的，尤其是知识分子。延安时期，“工农兵”被确定为革命的主体；建国后沿袭下来，致使知识分子必然下降为附属的等级，可以随意处置的等级。“阶级论”被儒教化以后蜕变为著名的“皮毛论”。知识分子中，除了技术知识分子可供利用外，人文知识分子基本上在改造和打击之列。许多政治运动都是针对后者的，对此，敏感而脆弱的作家、艺术家特别容易产生自卑感。庞大而严密的组织，则进一步提供了可靠的心理依据。制度化心理的一个重要提示是：人是生而为集体的，不应当具有独立头脑的，必须听命于人的。在遭遇运动的压力以后，自卑会迅速转化为恐惧与焦虑。存在主义者把这两种心理状态当作哲学范畴加以探讨，是不为无因的。精神分析学家弗洛姆指出，一个可怕的结果就是：“逃避自由”。胡风的青年朋友，“中国的杜勃罗留波夫”张中晓说：“恐惧和畏罪，是中国道德实践的基础。”其实，这也是针对自由而发的。无论外在的自由还是内在的自由，一旦失去，就只有无条件服从。中国几千年奴隶根性的养成，就因为权力者致力于培养恐惧，从天罗地网到不测之威。

近些年来，在讨论知识分子的时候，常常提及“人格”问题。人格的建树，除了土壤，同精神气候如何大有关系。“风号大树中天立”，这是罕有的。心理学家认为，焦虑作为一种人格特质，在具有恐怖症状的焦虑状态中可以观察到人格的解体。所谓人格解体，就是自我的丧失，独立性的丧失。1952年，胡风的朋友，著名作家老舍发表《毛主席给了我新的文艺生命》一文，说：“现在，我几乎不敢再看自己在解放前所发表的作品。”1955年，著名学者汤用彤在《汉魏两晋南北朝佛教史》重印后记中写道：“回头来看这一部旧作，感到非常惶悚。”胡风三十年的朋友冯雪峰，四十年代的 friend 乔冠华，在重大的理论问题上，与胡风是比较接近的。到了后来，也都先后反过来批判胡风，疏远胡风了。这种人际间的变化，是认识上的分道扬镳呢，还是出于自保的实际考虑呢？在“第二批材料”刚刚发布，而胡风

实际上已经被捕将近十天的时候，中国文联主席团和作协主席团召开联席扩大会议。会上，郭沫若致开幕词，正式提出把胡风“作为反革命分子来依法处理”。与会700多人报以热烈掌声，并一致通过决议，撤销胡风在文艺界的一切职务。其间，只有吕荧一人公开为胡风辩护，但也立即招致会议一致的驳斥。这一幕，可以看作是中国知识分子作家群体的一次即兴表演。自此以后，批判性大会迅速扩展至社会各界，已经是集体人格——“国民性”——的更大规模的巡回演出了。

1979年，胡风获释时，向儿子晓谷说：“有没有一种能使人头脑混乱的机器？”由系统控制所引起的恐怖是巨大的。爱因斯坦说：“人们应当明白，人的组织制度同人的心理状态是相互影响的。”组织生活与群众斗争把个人抛向波涛掀天的大海，使之深感孤立无援，于是始而被迫继而自愿服从集体，也即权威的支配。奥地利作家卡夫卡在小说《判决》中叙述一个关于权威的故事：父亲疑心儿子反叛他而判决儿子投河，儿子不敢违抗，死前还低声喊道：“亲爱的父母亲，我可一直是爱着你们的。”对于外部强加的意志不作抵抗，而是无条件顺从，甚至本能地顺从，从行动到思想、感情、态度，表现出高度的一致性。这正是现代文化专制与传统文化专制不同的地方。

胡风“集团”事件作为政治事件，完全是人为的悲剧。胡风的问题，始终没有超出文化—文学的范围。国家到底应该在多大程度上介入人类的精神文化活动？权力可否、或者在多大程度上成为文化的仲裁者？1957年，毛泽东发表《关于正确处理人民内部矛盾》，提出著名的“百花齐放，百家争鸣”的方针，作为“社会主义文化”的指导性方针。他把“双百”方针置于预设的阶级斗争—思想斗争的前提之下，运用习惯的“两分法”，把斗争的双方规定为“无产阶级”与“资产阶级”，“香花”与“毒草”，彼此不能相容。其中，还规定了判断的“六条标准”，十分具体，其实不具可操作性，相反带有极大的随意性，这样裁判权最后仍当落在权力者的手上。果然，不出一年，文中所预约的“可以自由发展”，“可以自由争论”的局面非但没有出现，而以剥夺数十万知识分子的“自由”为内容的反右运动，却遽然发生了。这是颇有点谐谑剧意味的。“双百”方针是意识形态的产物。意识形态与其他事物一样，都是有一定范畴，不可以“放诸四海而皆准”的。在一个法制健全的民主社会里，根本不存在什么“放”和“收”一类问题。用“双百”方针取代国家大法，对精神文化活动进行任意的规限；正如同把文化一律视为“阶级的文化”，划归“意识形态”，然后进行政治干预一样，是不可能不产生悲剧的。

回顾建国后的第一个“文字狱”，曾经作为“胡风分子”过来的绿原说：“历史已经粉碎了那些鸵鸟式的幻想：无论胡风可能怎样反常，或者‘老实就范’，或者‘装死躺下’，他也一定逃不脱此后几十年来没有人逃得脱的大小劫难。”这是穿越炼狱之后的觉悟者言。

1998 年

作长篇随笔《娜拉：出走或归来》、《守夜者札记》，还有《思想和思想者》等文。因读《顾准日记》，写《两个顾准》；及后，因李慎之先生驳难，又写《再说两个顾准》。

思想和思想者

人是什么？

唯物史观教导我们说，人是从制作工具，以及运用这工具从事劳动的时候开始，转身与猴子揖别的。其实，除了劳动，人还必须会思想。所谓思想，自然离不开独立自主的意识。这是最基本的。倘使仅仅懂得劳动，耕植和采集，充实了肚子，发达了四肢，最后也很难免于陷入牛羊一般的境地。迄今已有半个世纪的传播历史的《世界人权宣言》，赫然写着如下条款：“人人有权享有生命、自由和人身安全。”在这里，生命权和自由权是并列的，不可分割的。不是活着便可以尊为人类。从“温饱”到“小康”，如果人类只是被当做一种结构性物质，而满足于生命的维系，是无法体现存在的本质的。人类是精神的人类。没有哪一种生物，能够像人类一样热爱独立、自由和尊严。所以，在世界上，凡有人类聚居的地方，都有着同样含义的成语在世代流传：“不自由，毋宁死。”

真正的思想，也即自由思想，萌蘖于禁锢、奴役，不自由的现实关系，以及对此痛苦的觉省。没有先验的思想。思想是反抗现实，变革现实的，是对于既存秩序的否定。哪里有一种思想是满意现状的呢？除非是统治者——鲁迅常常称作“权力者”，“权势者”，个别时候也称“政治家”——的思想。他在一个著名的演讲中说到：“政治家最不喜欢人家反抗他的意见，最不喜欢人家要想，要开口。而从前的社会也的确没有人想过什么，又没有人开过口。且看动物中的猴子，它们自有它们的首领；首领要它们怎样，它们就怎样。在部落里，他们有一个酋长，他们跟着酋长走，酋长的吩咐，就是他们的标准。酋长要他们死，也只好去死，……哪里会有自由思想？”纳粹有句座右铭式的话：“思想先行，行动紧跟。”这“思想”就不是自由思想。意识形态化了的思想，是不能称作思想的，因为已然失却自由的含量。思想是个体的，弱势的，异质的，非正统非主流的。

人类拥有自由思想是相当晚近的事情，推算起来，最早也当在“后酋长时代”。在黑暗的中世纪，我们已经可以透过十字架的阴影看见：怀疑与信仰共存，异端与信徒并现。思想锋芒初露，虽然随即为火与剑的方阵所包围，却依然咄咄逼人。僧侣们无法预料，他们以日夜积聚的大量的统一思想的工作，培养出一种普遍的观念；正是这种观念，诱使思想者在更

为开阔的地带播撒自由和反抗的种子。及至近世，随着“权利的时代”的到来，可以想见，思想将会变得何等活跃。至于思想者，当然大可以走出地堡，卸掉盔甲或伪装，睥睨气息奄奄的宗教裁判所而自由言说了！

然而，事实上，张捕与逃逸仍在进行，没有哪一天停止过。有时候，言路特别狭窄，甚至完全被阻断！

进化论遭到挑战是必然的事情。社会的进步与否，怎么可以根据时间的先后论定呢？权力者始终占据着历史的主动地位，像他们的父辈一样，恒定地听命于“权力意志”；而思想者，却难免为环境左右，不是慷慨激昂便是忧心忡忡。——角逐的双方，谁也无暇顾及钟表。

近代历史确乎发生了很大变化。虽然，这种变化，说到底不过是在“原型”那里作出量的增减而已。随着大学的勃兴、科学的昌明，知识分子势力迅速膨大；相应地，权力也变得更加集中，打击的能力大大增强了。阿伦特在名著《极权主义的起源》中，专论希特勒的纳粹政权和斯大林的苏维埃政权，它们都是在本世纪建立起来的。盖世太保、格别乌、窃听器、集中营、特别法庭、秘密审讯和处决等项发明，足够叫中世纪大主教大法官的玩艺相形见绌。在权力者和思想者之间，存在着大量貌似中性的平和的知识分子。到底他们干了些什么？他们精心设计的机械、技术，各种关于管理的理论，包括宪法，最大限度为谁所利用？这个问题很难量化，故而长期被悬置起来，无人深究。希特勒是一贯标榜“革命”，信奉“社会主义”的，他曾经弄过一个由总统签署的非常法令《人民与国家保护法》，其中规定：“在相反规定的法律限度以外许可限制个人自由，限制表达意见的权利，包括出版自由；限制结社和集会权利，还许可侵犯私人邮件、电报，电话、通信保密权，许可搜查民宅，许可下令没收财产和限制财产权。”类似的法令是否经由法学家的润饰，我们不得而知，但它通过剥夺进行“保护”是明显的，还不能说是完全的赤裸裸。比较起来，斯大林于1936年颁布的苏联宪法要庄严得多，然而不出一年，就开始大规模的肃反了！

近代以降，权力者对知识者的打击，主要集中在两个地方：其一是大学，其一是新闻出版界。凡知识分子成堆的地方，就有可能成为思想的产床。作为中国近现代历史的转捩点，五四运动就是来源于一所大学和一本期刊。

赫尔岑的回忆录《往事与随想》，对莫斯科大学的情况，有着详细的记述。这是一所伟大的学校，给世界贡献出了一批富于头脑的人物。为了对付他们，政府安置了特务网，还有政法委员会之类。思想与青春结盟是可怕的。希特勒根本不把成年人放在眼里，贬斥为“迷失的一代”，而致力于毒化和争取青年，他说，德国青年应当“像猎犬一样敏捷，像揉过的皮革一样坚韧，像克虏伯工厂生产的钢一样经受过锻炼”。这些青年什么都具备，就是不具备思想。1933年4月，政府明令规定大学生必须加入大学联合会，还须参加四个月劳动锻炼和两个月集体军训。教师也有统一的组织，主掌管人员进行苛刻的挑选和培训。1933年至1934年，纳粹党在大学进行了一场清洗运动，有六分之一的教师被解聘或被迫辞职。有意思的是，大部分教授竟公开表态支持政府。著名哲学家，八十年代以来在中国学界产生了广泛影响的大师级人物，可耻的海德格尔，在弗顿堡大学发表校长就职演讲时说。“任何教

条和思想，将不再是你们生活的法则。元首本人，而且只有他，才是德国现在和未来的现实中的法则。”斯大林对大学的控制一样严密。在苏联高教部的十六个职能司中，属于思想统制方面的大大超过半数。所有学科的教育为政治教育所笼盖、所渗透，因为这是不能不服从于制度的总体的集权性质的。

集权主义者无不重视意识形态，重视宣传。希特勒在政府中首先设立的部，就是国民教育和宣传部。据说，我们今天使用的“宣传”（propaganda）一词，即从中世纪在罗马设立的传播天主教信仰的专门机构演化而来。可见，思想以及对思想的控制，都是中世纪的遗产。图书审查、禁书、焚书，在中世纪已经相当流行了，《禁书目录》委员会，犹如宗教法庭一样声名赫赫。但是，焚书在当时只是零星进行，像纳粹德国这样狂欢节一般的盛况，是从来未曾出现过的。1933年5月10日，时值午夜，成千上万名学生高举火炬，游行到柏林洪堡大学对面的广场。广场上，小山般堆满了书籍，他们把火炬扔进书堆，然后像添加柴禾一样再不断地把书往火里扔。据统计，大火吞噬的书籍多达二万册。纳粹党领袖之一戈林对大学生说：“你们干得好！在这午夜之际把过去的精神付之一炬，这是一次强有力的、伟大的和有象征意义的行动……”其他的大学城，也相率举行了“焚书日”。鲁迅曾经把国民党法西斯分子称作“希特拉的黄脸干儿”，查查家谱，其实秦始皇爷爷的“焚书坑儒”，倒也不失为伟大的经典之作。只是大不敬的人从来便有，如唐诗写的“坑灰未冷山东乱，刘项原来不读书”，就是嘲笑此举的愚蠢的。在电子出版物相当发达的今天，我们不是有更充分的理由，回头傲视希特勒及其党徒吗？问题是，这些大独裁者，仅仅凭了他们的无知与专横，便可以如此一再挑战人类的尊严！

知识分子算什么东西呢？他们不过是些沙石泥料，既能用来筑造辉煌的圣殿，自然也能用来砌做污秽的粪池。为了便于控制，德国在1933年便成立了德国文化总会，下辖文学、音乐、电影、戏剧、广播、美术、新闻等七个协会。总会章程规定“必须由国家领导”，因此名为群众团体，实系官方组织；总会及其下属各协会的决议和指示，对会员是具有法律效力的。倘使你是文艺家或是新闻工作者，不参加组织或被组织开除，都意味着停止演出或发表作品，甚至连一张购买油彩的票证也弄不到。苏联也成立了同样性质的文艺家组织，时间不早不迟，正好在30年代初，这也算得是历史的巧合吧。在苏联大清洗期间，一批卓越的作家和诗人失踪了。天生叛逆的札米亚京，幸好提前逃到了国外，不然，即便保持缄默也很难活下来。作家协会对于作家是严厉的。它挥舞无形的大棒驱走了左琴科和阿赫玛托娃，恫吓怯弱的帕斯捷尔纳克，还有固执的索尔仁尼琴，把天才诗人布罗茨基拒之门外，让他做苦工，流浪，劳改……斯大林以党内最高的领导地位成了文艺界和学术界公认的权威，许多学术问题，以及与此相关的人物的命运，都必须通过他作最后的裁决。希特勒和他一样，在德国，也是文化艺术领域的最高仲裁者。他们是敏感的，他们确实有能力从隐蔽的地方发现自由思想的踪迹，虽然许多时候神经过敏，被自己虚构的影像所欺蒙也是常有的事。拉斯科尼夫从巴黎发出一封致斯大林的公开信，谴责道：“您残酷地消灭了一批才华横溢，唯不合您本人脾胃的俄罗斯作家”。巴别尔、皮利尼亚克、科尔佐夫、迦尔洵、梅叶尔霍尔德、特列

基亚科夫……那么多人，死后多年才由官方恢复了“名誉”，但是他们如何死法，广大同胞迄今一无所知。《大恐怖》一书的作者康奎斯特，于1990年发表关于苏联肃反时期的一项最新统计结果，计数如下：

1. 1936年末，已被关押在监狱或劳改营中的人约五百万；
2. 1937年1月至1938年12月，被捕者约八百万人，其中约一百万人被处决，约两百万人死于劳改营中；
3. 1938年底，在狱中约一百万人，在劳改营中约七百万人。

这些数字，并不包括在农业集体化运动和饥荒中被流放、处决和死去的人，也不包括此后在1939至1953年间被处决、死于劳改营或被囚禁的人数。希特勒说：“恐怖是最好的上帝。我们在俄国人身上就看到这一点。”对于具有自由思想的文化人，纳粹当局同样是成批处理的，开始时好像颇宽容，采取“打招呼”的办法，分期公布被开除国籍、成为不受法律保护者的名单。至1938年底，被迫流亡的人达八十四批，共计五千人。爱因斯坦、亨利希·曼，托马斯·曼、布莱希特、茨威格、霍克海默、阿多诺……最优秀的种子离开了德国的土地，唯有少数留在国内，艰难地捍卫内心的自由。

在最恐怖的日子里，思想和思想者陷身于逃避迫害的途中，却依然顽强地表达着自己。冤家路阔。自由思想存在一天，逃逸就只能是一种形式，在本质上它是进攻的。活在意大利文艺复兴运动中的古希腊精神、观念与艺术，难道真的是历史残留的余晖吗？俄国诗人涅克拉索夫为逃避审查官的审查，曾经一度给自己的诗加了副题，当是译作，于是也就发表出去了。德国雕塑家巴尔拉赫，1927年接受建造大战阵亡战士纪念碑的任务，在巨大而庄重的碑石里，他把战争留下的创伤，悲痛和愤怒深深地镌进去，唯独缺少政府所要求表现的崇高。当然，这种逃避的艺术、最终还是逃不过纳粹的眼睛，1935年，纪念碑被拆除了。中国的鲁迅，在“党老爷”的刀锋底下写作杂文，变换笔名，使用曲笔和反语，创造了一个平民战士与东方传统和权力社会针锋相对的壕堑战术。他声称，他不作许褚，他得“躲”起来。“为了保持出思的完整，文章发表前，他说：他是自行抽掉了几根骨头，完后再由审查官老爷抽去的。那结果，有时候是连他也预想不到的坏，一篇长文只剩下一个头。无论对谁，幸与不幸，到底是有骨头的。思想就是骨头。

面对无止期的迫害和恐怖，具有自由思想的知识分子，是很少有人坚持到最后的。由自己把思想扼杀于思想之中，这时，唯有这时才开始真正的逃逸。只是在这里，思想已不复成为思想，而是意识形态，是权力政治的一部分了。二战过后，爱因斯坦拒绝同德国恢复关系，包括科学机构在内，是有着一个自由思想者的理由的。因为在他看来，“德国知识分子——作为一个集体来看——他们的行为并不见得比暴徒好多少。”思想知识界的这种普遍放弃、逃逸、堕落的行为，带给一个民族的影响是致命的。所以，流亡在美国的托马斯·曼，在1945年5月纳粹战败，举世狂欢，到处是拥抱和祝福的时候，却沮丧地垂下头颅。他借“一个德国人”说出了他深沉的怆痛：“他思忖，这种普天同庆对于德国到底意味着什么？在经受了这种种磨难之后，她还要度过多少黑暗的岁月，多少无力自省的年代，多少罪有应得的

屈辱的日子？当他想到这些，他的心感到了一阵抽搐……”

思想是柔弱的，正如思想者处于无权的地位。如果思想者一旦掌握了权力，或者思想建立了它的霸权话语，固有的自由行程便告中断了。作为思想，它可以被折断，但自始至终是正直的；可以被粉碎，却永久保持着坚硬的质地。只要称得上思想，你便无法置换它，消灭它。正因为思想能够这样以弱质而存在，所以是强的。

但是，在一体化的社会里，思想和思想者毕竟是一个异数，一个变数，其实是极少数，也可以称“一小撮”。尤其在一个专制的国度里，哪怕是开明专制罢，如果“思想者”可以多得像集市里的商贩，乐呵呵地唱卖他的货色；或者如舞池中的舞者，一意奔逐于主旋律；或者像大街上的巡警一般，威风凛凛，所到之处，秩序井然，那么作为一种精神界的现象，它是可疑的。

1998年12月4日

1999 年

为纪念五四运动 80 周年，作《五四之死》（又改作《五四之魂》），计 8 万字，首刊《北京文学》，再刊《书屋》杂志，有香港及大陆两种版本。

《五四之魂》高度评价五四新文化运动，认为是中国现代意识的一个重要源头。文章对五四一代，代表人物陈独秀、鲁迅、胡适以及此后不同历史阶段的代表性人物及有影响的思想理论作出评价，描画了五四精神渐次衰微的历史，最后做出回归五四，重振知识分子精神的呼吁。

五四之魂

（节选）

后文革：一个倒影

十年“文革”，终于梦魇一般过去了。

1978年，中国共产党十一届三中全会的召开，宣告结束以阶级斗争为纲的思想路线，代之以经济建设为中心，建设“有中国特色的社会主义”。在某种意义上说，这是一个转折，然而相当艰难。当时，像“实践是检验真理的唯一标准”这种马克思主义常识的提法，尚须通过党报审查，而且迂回曲折，由此可见一斑。一个叫作“思想解放运动”的运动，以大胆而谨慎的态势在全国展开。在短短两三年内，竟然打破了不少禁区，在政治、经济、文化教育等多个领域内取得相当的成果。“凡是派”一词，它的出现和销匿带有象征意义。从此，“阶级”宣告取消，“政治运动”不复存在，大批错案陆续获得清理和平反。“黑七类”和众多“可以教育好的子女”，可以告别残酷的现代“种性”制度，而无须顾虑在生存空间中被“划清界线”了。人民公社解体。数万万农民以退为进，摆脱集体的束缚，恢复了“男耕女织”的自由；或者以流民的形式，汹涌进入现代都市。“个体户”出现了。中外合资企业出现了。股票和期货市场出现了。“经济特区”在南方和东方海岸先后亮相。留学潮出现了。爵士乐队和时装模特出现了。在大学生中出现“萨特热”。意识形态的缺口愈来愈宽。西方现代思潮犹如季候风，再度吹入中土。在城市，在乡村，在机关学校，到处都可以听到冰河里解冻的嘶嘶声……

知识分子地位有了明显的迁升。他们从被贱视、被管制、被奴役的地方走来，经过长长的荆棘路走来，参加北京召开的文代会和科学代表大会。在大门外和走廊里，他们抱成一团，彼此抚摩伤痕，泪落如雨或笑逐颜开，庆幸自己以致整个群体的解放——他们称为“第二次解放”。在初照的阳光底下，他们书写和欢呼：春天！春天！文艺的春天！科学的春天！……

胡风“集团”分子和庞大的右派分子群的平反，在知识界是一件大事。苦难成了庆典。知青出身的作家和学者风华正茂，然而，他们也都有着上山下乡的历史，有资格使用一本美国文学史的题目，就是“流放者归来”。还有文革前的地位显赫的老干部，由于在运动中几乎无一不是“走资派”而被打倒，于是登台就成了“复出”。他们成了知识分子的头脑和骨干。在各级组织的领导岗位上，他们克尽职守，由于他们的声望和成就，而被吸纳到政协或别的具有政治影响力的地方。如果“利益”这个经济学字眼是一个中性词，而可以随意用于社会学方面，那么不管如何的“失而复得”，这些知识分子都可以称为既得利益者，而知识分子群也都成了既得利益集团。长期与阶级斗争相伴随的教育环境，使他们的知识结构显得比较单薄粗陋，缺乏深厚的修养，难得有一种知识分子的气度。在斗争中，他们难以自持，心灵受到玷污，人格遭到扭曲，这在文革前和文革中的表现是可以得到足够的证明的，总之，“曾经沧海难为水”，习惯于在某个环境中生长的生物，即使一旦改变了环境，也仍然要带上被环境改造的痕迹，何况环境的迁变在短期内也不可能怎么彻底。《法门寺》里的贾桂站惯了，便坐不下来，当这批人物获得命运垂青的时候，大多进入中年，部分已届暮年。加上这样一种生理上的不可抗拒的因素，所以，除了极少数能够保持清醒的头脑以外，知识分子普遍为一种满足感所支配，基本上趋于保守。有的甚至环境愈见“宽松”，心态愈见保守，未必一定在文革般的专制时期便如此。只要回到组织之中，这是最普遍的心理。当时，在知识界有一个很流行的词，叫做“心有余悸”，与其说是害怕冒险，倒不如说害怕失去。这种状态与五四一代那份激浊扬清的气概比较起来，不啻霄壤之别。

八十年代初，先后有过“反自由化”和“清除污染”的不叫运动的运动。知识分子中一时形成的那般对“反右”和“文革”的带有某种自叙成分的控诉，虽然不见得比当年贫下中农“忆苦思甜”的内容更深入，还是受到了一定的遏阻。然而，时代毕竟进步许多了。白桦的《苦恋》等等，虽然在批判声中作过检讨，毕竟规模递减了许多，不至于有缙缙之忧。鲁迅这个老练的批评家早已看透了知识分子“无特操”的特质，说是惯于“看风转舵”；此时却不见得都跟着转向，倒是学会了隔岸观火，与外部世界保持相安无事。或许，这也算得上又一种进步罢？总之，政治——这里已非权力操作范围，乃属现实社会关怀——淡化是一个注定的倾向；刚刚兴起的批评热情减退了，“义愤”消失了，恢复了的痛觉渐渐变得迟钝和麻木起来。随着对人道主义和异化问题的批判，知识界转向“文化热”。对文化的这种兴趣与五四不同，它不是人生的，而是复古的；不是前进的，而是退让的。中国的文学批评家大抵接受过秘书训练，总是惯于将一些复杂的现象，作出极简明规范的分类，如“伤痕文学”、“改革文学”等等，仿佛往昔的“伤痕”与当下的“改革”无关似的。但到了中期，善于演进的文学一古脑儿跑去“寻根”去了。现实主义据说已经过时，小说界于是有了接二

连三的先锋试验。学界则大谈“方法论”，大概跟寻根或各种试验的工具有关，“价值观”无人旁顾。后期风气似乎略有变化，旧学者要“新启蒙”，新学者要“新权威”；闹闹嚷嚷地，一场风波也就这么过去了。

九十年代挟风雷而至，知识界又有了新的布局。在主旋律之外，一些名流开始倡行快乐主义，幽默作风，超脱活法。在哲学界，人人争栖“语言”之塔，文学界盛行小品文，坊间塞满各式酸腐、琐碎的劳什子。学院里有提倡人文精神者，有提倡宗教精神者，自然有人提倡文件精神。老庄热过之后，孔子大行其道。海外新儒家登陆之后，国学勃兴；影响所及，竟至于朝野纷纷参拜黄帝陵和夫子庙。“后现代”巨贾不多，小贩不少，然终日剧谈“解构”而不见解构。有当代醇儒，舍“道统”而谈“学统”，发誓担此建立“学术规范”之大任。两年来，“自由主义”成了一个颇受欢迎的术语。许许多多人物，不论文化遗民或国家政要，都被尊为自由主义“大师”。在自由主义的旗号下，学者谈市场，谈效率，谈国际资本，谈社会正义，谈捍卫“封建的自由”，但也有谈“主义”而不谈“自由”者。有一种新的“无冲突论”，倡议“分享艰难”，主张“磨合”固有的差异和矛盾。从“躲避崇高”，“告别革命”，到“中国可以说不”；从保留“传统革命意识形态的某些具有镇制功能的价值符号”，到“民主是煽动社会不满和鼓动社会风潮的手段”，到“把共产主义作为宗教理想而不是社会理想”，高调不绝，出语惊人。但也有反其道而行之者，将崇高等同于个人威权，将文革一类盗寇式的破坏充当“革命”。十年来，种种蓄势，造成民族主义、国家主义再度高涨；而保守主义也就得以借机流行了。

黄钟毁弃，瓦釜雷鸣。

五四作为现代化中的一个文化命题，从来未曾被知识界认真探讨过：1949年以后，虽然被法定为“青年节”，亦一般限于礼仪化纪念，而当时青年叛逆者那种无所不至的批判精神，已然被今日的青年所遗忘。当个别青年起而批评“权威”时，往往遭到“借批名人出名”的大棒的威吓。出现在八九十年代的这种名人作派是极其可笑的。五四时受到挑战的名流，便从来未曾有过这般自以为高贵的论调。史学界做的多是史料的搜集工作，说是意在实证罢，却都有意避开五四与陈独秀胡适的关系，避开五四与国民党人的关系，直到近期才有极少数相关的专著出版，更不要说精神方面的发掘了。五四对于我们来说，历史是不完整的。要谈论五四，首先必须恢复它的真实性和完整性。五四的现代性为学界所关注，还是八十年代后期的事情；它从来未曾像七十周年纪念之际那样被热烈地讨论过。九十年代中期，五四再度成为热门话题。围绕五四出现的人物、事件和问题，不断见诸报端。由于五四与中国现代化的出路密切相关，因此，对五四的讨论与评价，完全可以作为一个聚焦点，或者一个重要侧面，从中洞见知识界的生存状态和思想倾向。

对五四批判的批判，除去“国粹派”不说，早在运动之后不久就发生了。至少蒋介石是有代表性的一位。近几十年来，在台湾和海外，都不乏学者用洋枪加祖传火药远程射杀五四精神。在中国大陆，无论是主流意识形态的捍卫者，还是西方现代观念的宣传者，对于五四，

都未曾作过话语形态的根本性否定。海外学者林毓生早在1986年在大陆出版《中国意识的危机》，其否定五四的观点，数年内未曾产生什么影响力。倒是到了九十年代中期，许多学者，突然跟着花衣吹笛人跑了。

林毓生对五四的批评有许多方面，突出的“创见”有两个：一是“全面反传统”，他指责五四人物过于激进，破坏性强，开了“文革”的先河；二是“创造性转化”，就是说现代化的资源可以在老祖宗的后花园里找，“转化”比“拿来”方便。九十年代，李泽厚到了国外，声言厌恶“政治”，其实倒是由自己把一个美学家给政治化了。像他就很关心政制建设，说：“即使如何好的多党制（反对党制）也不能立即直接搬用于中国，如果目前一下子全部开放，便很可能出现一万个政党。党派林立，互相攻讦，把社会的注意力吸引在大量的争论吵闹中，从而人心动荡，无所适从，任何决策和执行阻碍更大，经济发展大受影响。……二十年前又有过‘文革’的经验，万一因党争、派仗发生失控的变故动乱，就会不可收拾。”“像选总统，反对党（多党）制度等政治民主的确重要，但远不是当前中国现实所急需。现在如实行这些东西，反而会糟糕。”他提出关于改革的“经济发展—个人自由—社会正义—政治民主”四顺序，方案十分具体。他是拥护权威的，说：“中央需要有权威有权力，所以我重视中央以及各级政府的权威。现在已经很弱，再弱就会对社会失控，就很危险。”所以，他谆谆告诫道：“与政府合作，也不一定就同化掉，现在有些人带着良心走进政府各部门，各种机关事业单位，……在允许的限度内，可以能多作一点……”在这里，我们撇开具体的政治问题不谈，仅仅回到五四的评价问题上。对此，李泽厚有过许多否定性的说法，但大部分重复他人，并无创意。如所谓“转化性的创造”，与林毓生“创造性的转化”，不过倒转一下罢了；他说的“西体中用”，其实贺麟早在四十年代就把这个主张提出来了。在否定五四方面，他比海外学者走得更远。他明确说：“我不太相信上层建筑革命、意识形态、文化批判这套东西能使中国问题得到解决。”五四就是“这套东西”。五四的确不能解决全部的中国问题，但是，至少有助于促进问题的解决。况且，作为知识分子，只能拥有和使用“这套东西”，除了政客化的学者，他们别无长物。当然，仅就思想文化本身而言，也不能说就不成其为“问题”。李泽厚还有着比那些反对五四激进主义的林毓生们更为激进的地方，就是：“告别革命”。虽然许多学者的论调也包含了这层意思，然而琵琶半掩，毕竟羞涩，不像他这般明朗，完全走出屏风之外！

九十年代的王元化，大不同于八十年代的王元化。他不再“为五四精神一辩”了，在这个问题上，据说他经过“近年反思”，已经有了很出色的新见解了，就是：“今天不能简单地继承五四，而应对五四的缺漏进行补充。”他表白说，他早年也很激进，“但九十年代初由于想通过思维方式与思维模式的探讨去发掘极左思想的历史根源”，于是，“反思”的结果，就不能不为真理——“最高的幸福”——“抛弃一些‘最心爱的意见’”。对五四的批评，是同“国学热”一同兴起的，想来有深因在；令人困惑的是，早在八十年代末泛起的“后现代思潮”，也同时向五四发起攻击。“后现代”的才子们认为科学民主不过是西方话语霸

权的产物，中国五四以来近一个世纪的文化思想都为西方话语所殖民，五四的一代对西方的殖民话语完全掉以轻心，在接受启蒙话语的同时接受了殖民话语，所以才对自己的文化传统采取了简单粗暴的否定态度。他们不知道，五四先辈即使被“殖民”，也没有半点殖民心态；倒是他们今天做定了“主权国”的英雄，却嚼着满嘴化不掉的洋名词不放，成了“梦里不知身是客”的十足的孱头！就这样，在民族主义的路标那里，“后现代”和“前现代”走到一起来了。

学者们对五四的攻击集中在激进主义上面。现代的学者比公开标榜“国粹”的传统的学者聪明，就在于他们在字面上总不肯把五四给“全盘”否定，大约因为这样将给人以有欠全面、公允和宽容的印象而有损学者的形象罢？然而实际上，这里肯定与意在否定的东西，明显是相悖的。比如林毓生评价说：“五四人物，不是悲歌慷慨便是迫不及待；但在思想上的建树，实在是非常有限的。”又说：“在一定意义上说，他们热忱地献身于激进的目标，完全无视各种客观和主观因素的限制，使他们招致了理性的批判。然而从另一方面看，他们激进地拒斥中国遗产也扫清了许多妨害解决现代中国问题的邪恶势力或毫无用处的思想和实践。”但是试想，如果五四人物不是“迫不及待”地采取“激进”的行动，那些“邪恶势力”难道是可以“扫清”的吗？难道我们不嫌“扫清”一词太激进主义一点了吗？李泽厚一再强调他不赞成启蒙运动，因为“这种运动仍然是内容第一，破坏性的”；早在1989年纪念五四时就提出：“‘五四’有一个‘激情有余，理性不足’的严重问题，它延续影响几十年直到今天。所谓‘激情’，就是指急进地、激烈地要求推翻、摧毁现存事物、体制和秩序的革命情绪和感情。”王元化扔掉启蒙的短衣，换上“国学”的袍子时，对于他一度赞赏过的五四的这点精神，也随即变得避之惟恐不速了。其实，这是一种“激‘退’主义”。“激”是一致的，丝毫不见平和。他说：“我对于激进主义的认识是用了半年多时间仔细阅读了大量资料而形成的。当时并没有想到激进主义问题，我的反思主要还在其他方面。但读了这些资料以后，我认为激进主义纵使不是极左思潮的根源，也和它有着密切的联系。”他解释说，“我是把激进主义作为采取激烈手段、见解偏激、思想狂热、趋于极端的一种表现，它并不是专属于哪一个政治党派的。”后来，他跟海外学者弄了个对话，又说：“我们在二十世纪变动太厉害，这跟五四那一套有很大关系，不能不承认五四是一种历史的切断，带来了不好的后果。”“并不是说激进有什么魔力，而是有这样一个基础和背景，每一次激进改革都是失败，而每一次失败都认为是不够彻底，下一次改革就要更激进，结果到了文革时期的‘两个决裂’。这个根源恐怕要追溯到五四。在这个情况下，产生极端、偏激、暴力、极左的企图来变更社会。”何新也说，“我说激进反传统不利于现代化”，“一百年的历史经验表明，中国总是吃激进主义、急躁情绪的亏。”然而，“激进反传统”的五四恰恰成了“现代化”的一个源头。我们今天是更多地受益于五四的成果呢，还是吃了它的亏呢？从陈独秀直到闻一多，都是一直被骂为“急躁”或“浮躁”的人物的。

“1989年之后，我国学界共同对激进的思潮进行反省”，刘再复在他的学术计程表上作

了如此的记录。对五四的激进主义的批判，便是“反省”中的一部分。关于激进主义，这个概念的边界不大明确，当它在西方受到攻击时，是被指为“自由主义”的，边沁就被称为“彻头彻尾、货真价实的激进主义者”。如果激进主义指的是现代的进步的观念，包括自由主义的思想成分在内，指的是旨在变革社会的一种战斗的、不妥协、不退让的状态和立场，指的是一种偏激的、片面的、批判的思维方式和行为方式，那么我们无须为五四人物辩诬。他们所以激进，是因为要在短时段内毁坏一个压迫了几千年的巨物，他们要把许多代人的任务由一代人担负起来。的确，他们是一群“夸父”，不自量力，但这，并不就像李泽厚说的那样惟凭一时“激情”的冲动而失去理性的支持，或如王元化所说的那样全出于“意图伦理”而不讲“责任伦理”。相反，这是非常富于理性，富于历史责任感的一代。他们正是充分估量了对手的强大包括民族自身的惰性等等，估量了变革的可能的无效性，所以才有了种种过激的、极端的说法和做法。惟其有了这种策略，这种拼命的努力的抗争，才取得了为此后几代人所不及的成绩。这成绩，也并不像诋毁者说的那样，是只有破坏没有建设的。在这里，建设与破坏实际上同期而至。比如推翻文言文而使用白话文，就是了不起的成就。在废科举之后，哲学、历史学、政治学、心理学、教育学、社会学等等，作为现代学科建设，倘不是全然填补空白，就是在框架结构和研究方法上做了重大的革新。单说价值观念，也都是全新的，建设的。在宇宙观方面，仅说变化，就不是《周易》的变化。宪政思想的建设，同民主、科学、自由、人权等普遍的口号密切相关，而中国一直以来是只有“家法”，没有像样的宪法的。当时，辜鸿铭即力尊独裁之大权，不但指共和为叛逆，连英国式的君主立宪，也属“无道”，其意即一国中只应有“上谕”而不应有宪法。这种力图维护君道臣节礼教纲常的保皇言论，是刊载在王元化声称必须作“再认识再估价”的杜亚泉的《东方杂志》那里，并作了肯定的。现代的人道主义不是孔子的“仁”，民主也都不是孟子的“民为贵”，个人主义自由主义是绝对没有的。在五四时期，许许多多新名词的出现，其实意味着价值的颠覆与重建，而不仅仅是新名词而已。激进主义，在历史上任何天然的群众运动中几乎都变得不可避免。这个问题是值得认真探讨的。就拿五四来说，这些学者在指责当时如何“激进”的时候，就没有谈及这“激进”所产生的条件，这种共同的忽略是饶有意味的。对于一次重大的历史性变革，激进与否，激进多少，在很大程度上是取决于变革的前置部分，倒不见得是变革者一时的头脑发热或故作姿态。五四时候，反对新文化运动的势力如何呢？从著文诅咒，一直到动用诸如解除职务等行政手段，以致出动警察，武力解决。陈独秀最后被迫离京赴沪，连生活都一度成了问题。被毛泽东称为“反人民不反共产党”的章士钊，是反对白话运动的著名悍将，任军阀政府的教育总长，对付青年学生的过激手段是人所共知的。政府是有力量的，为什么不可以宽容一点呢？“国粹”乃系正统，为什么不可以宽容一点呢？然而，我们的学者指责的，惟是启蒙思想者和新青年一代的激进与不宽容！

桑巴特的题目：“为什么美国没有社会主义？”因为那是一个没有封建秩序和贵族历史的国家，用马克思的话说，是天生的现代国家。但是，美国学者戈登·伍德偏偏辩护“美国的激进主义”。他并不认为美国不是“激进”的，因为在他看来，“激进”并非是历史的罪

过和耻辱。威尔·洛支指出：“社会不平等像经济上的不公正一样，使人人心中怀有怨恨。没有经历漫长的封建时代的国家公民，很难想象封建时代的历史遗产将会多么持久地决定社会各阶层的态度。”统治阶级对于社会运动的反应方式，决定着人们的倾向性。当他们被引向要求政治权利的情况下，对这些权利的剥夺将会增强他们的被压迫感，增强他们采取激进主义的可能性。这是可理解的。所以，才有了戈登·伍德所说的事实：“‘激进风格’并非二十世纪所独创。”

对五四激进主义的攻击与对进化论的攻击是连在一起的。他们相信，进化论是激进主义的起源。

王元化“反思”说，过去对激进主义曾经有过“同情”，这种认识上的连续，“是由于受到‘五四’庸俗进化论的影响”。他在《清园近思录》中说到：“过去我们对进化论的积极意义谈得太多了，至于消极方面则很少谈到。鲁迅在二十年代下半叶说，他过去认为青年必胜于老年，大革命的血腥屠杀才使他纠正了相信进化论的偏颇。鲁迅也许是在我国现代思想史上最早对进化论进行自省的人。不过这种反省只限于指出进化论缺乏阶级观点；至于‘新的必胜于旧的’这种观点，则并未触及，甚至毫无改变。（例如纠正只信进化论偏颇的是惟有新兴的无产阶级才有未来，这里所肯定的是无产阶级是因为它是新兴的缘故。——作者补注）如果要探讨当时所形成的庸俗进化观对二十世纪中国思想界带来的消极影响，就应着眼于今天仍在支配思想界的新与旧的观念。这种观念认为新的都是好的，进步的，而旧的都是不好的，落后的。所以谈论旧的就被目为保守，批评新的就被目为顽固。在进化论思潮下所形成的这种新与旧的价值观念，更使激进主义享有不容置疑的好名声。这种影响在今天的思想界和文艺界也同样存在。……据其原因，即来自长期所形成的‘越彻底越好’和‘新的总比旧的好’这种既定的看法，并以这种看法去判断是非。”近年来，在中国的文艺界和学术界，确乎存在着一种“赶时髦”的现象。而在进化论的演变过程中，出现把人类社会等同于自然界，机械搬用达尔文学说，形成所谓“社会达尔文主义”，并因此造成不良影响，这也确乎是一个事实。“新”与“旧”是相对而言的，有时候相当含混，但是当绝对化到“新的必胜过旧的”时，是否会认为试管婴儿必优于婴儿，而未来的“克隆人”又必优于“试管婴儿”呢？一时也很难说。但是，必须指出，在复古主义—保守主义思潮重新抬头的九十年代，“新”与“旧”的划分却有了思想斗争史的特殊意义。我们知道，达尔文学说最早介绍到中国，始于严复的《天演论》。然而，这译著是“做”出来的，并不忠实于原著。译者是把赫胥黎与斯宾塞的思想进行取舍与整合，以表达一个中国近代思想先驱者鉴于“自强保种”的现实要求和基本立场。其中，斯宾塞被公认为维多利亚时代英国自由主义的代表人物，其社会进化论本质上是个人主义的；而赫胥黎，素有“达尔文的斗犬”之称而为鲁迅所赞誉。透过思想的棱镜，于是我们看到，进化论呈现出了不同的影像：有西方的进化论，也有中国的进化论；有学者的进化论，也有战士的进化论。在五四发挥影响的进化论思想，正是被严复改造过的达尔文思想，是中国的战士的进化论。首先，作为一种新的宇宙论，它瓦解了传统

的天人合一、天道不变的帝制宇宙论；在普遍价值的原则下，以一种危机感，唤醒“铁屋子”里熟睡的国民；在因循守旧的生活中，在抗击反对倒退的政治复辟势力和复古的思想势力的斗争中，它给予时代的人们以进步的信念和前进的勇气。这就是进化论在五四的意义。作为一种学说或理论，有它的局限也即“偏颇”，这是不足为奇的。奇的倒是王元化在指出鲁迅在“反省”进化论时，只限于“缺乏阶级观点”，而对“新的必胜过旧的”的观点则“并未能触及，甚至毫无改变”。他举唯一的例子是：鲁迅说了“惟有新兴的无产者才有将来”的话，而这尚未纠正进化论的“偏颇”——其实也就是鲁迅的“偏颇”——的要害就在于“这里所肯定的无产阶级是因为它是‘新兴’的缘故。”鲁迅说及进化论的“偏颇”，我们可以做两个层面的理解：浅表的层面是语言学、修辞学方面的，暗含国民党的“清党”是一种倒退、退化，世界不容乐观；另一个较深的层面是观念上的，认为社会上的事情毕竟不同于生物界，是有着复杂的阶级关系和别的社会关系的。正是在这个意义上，他能够认同马克思主义的“阶级论”。至于“以为惟新兴的无产者才有将来”一语，在原文中也当有两层意思：一是“无产者”无论在世界在中国，确属“新兴”，这是一种客观实在，没有什么可怪异的；二是不满于当时创造社、太阳社之动辄“无产阶级”，所以用了“新兴”二字，以顺带讥嘲和否定那些挂了“无产阶级”之“匾”的非急进的急进革命论者。但是，即使承认进化论有它的“偏颇”，鲁迅也从来未曾否定过进化论，否定过进化论在五四的作用，并以此否定五四。至于对“新的必胜过旧的”这“偏颇”，鲁迅太有警觉了。他早已明彻地意识到中国的改革中的孱杂和反复的特点，从来不迷信“新”。他曾经多次指出那些往往以“新”的面目出现者，实系“沉滓的泛起”，此外还有“老谱将不断的袭用”等等说法。鲁迅不管如何被一些稳重的学者骂为“趋时”，总不至于天真或糊涂到不辨新旧的罢？倒是王元化之批评五四，实在未曾出“新”。即以对进化论的否定，也不过反刍为他近年所深爱的杜亚泉在《精神救国论》中的陈词老调罢了。

英国著名史学家霍布斯鲍姆在《革命的年代》中这样说：“启蒙运动的捍卫者坚信，人类历史是上升的，而不是下降的，也不是水平式波浪起伏的。他们能够观察到人类的科学知识和对自然的技术控制的日益增进。他们相信人类社会和个人发展都同样能够运用理性而臻于至善，而且这样的发展注定会由历史完成的。对于上述论点，资产阶级自由人士和无产阶级社会革命分子的立场是相同的。”波普也表述了同样的观点，说“达尔文革命仍在进行”，虽然同时指出，“现在我们也处在反对革命的潮流之中”。

革命是激进主义的极端形式，因此，同时遭到学者的唾弃是必然的。

早在八十年代末，李泽厚就在改良与革命问题答记者问时宣称：“不能盲目崇拜革命。”他说，像法国大革命，辛亥革命等等，都不是“好”的革命，值得重新估价。何新把文化大革命与法国革命进行类比。王元化则把五四的“思想革命”同辛亥革命，乃至俄国十月革命等等联系起来。整个九十年代，学界回荡着一种反对革命的浮嚣之声。

革命没有什么可怕，其实革命就是改革，它不是必然要产生暴力和流血的。卢森堡，这

个被称为“嗜血的”女性，的确不曾否定暴力革命的作用，但是对于暴力，她只是把它看作是“最后的手段”，不得已而用之的。她说：“这不是出于对暴力行动或革命浪漫主义的偏爱，而是出于严酷的历史必然性。”法国启蒙思想家马布利撰写过一本描述法国革命史的书。直到那时候为止，在法国，“革命”一词都是用来指称动乱的，是马布利在书中赋予“革命”的词义以一种可以推动社会自由民主化的积极的意义，在法国的革命观上打开历史第一个缺口。他指出，以革命破坏秩序固然是坏事，但是对于一个民族来说，不自由或者受奴役无疑更坏。如果要在“革命”和“奴役”之间作出抉择的话，那么无论如何是宁可接受革命的。关于法国大革命，基佐在他的革命史中是这样辩护它的“合法性”的：“法国大革命是可怕然而合法的战斗，它是权利与特权之间的战斗，是法律自由与非法专横之间的战斗；惟有大革命自己才能提出节制革命的任务，也惟有大革命自己才能提出使革命纯洁化的任务。”他强调，必须首先站在法国大革命一边，才能真正批判和检讨大革命。他的学生托克维尔以同样的原则，认为必须首先站在民主一边，才能批判和检讨民主。这是一个基本立场问题。作为一场民主革命，法国大革命以它的鲜血在欧洲，在全世界浇灌出灿烂的花朵。美国——作为一个“新国家”的第一代开拓者，就有不少人同法国的革命者战斗在一起。即以美国革命本身来说，也都未曾避免血与火的洗礼的。托克维尔在美国考察后写成的著作中，高度赞扬美国的民主。他说，如果世界上有一个国家能使人们随意而公开地评价民主——人民主权原则，那么“这个国家当然只能是美国”。在一些人看来，自由与平等是相悖的，好像只能二者择一，不能并存。托克维尔在他的书中指出：民主国家爱平等比爱自由更热烈更持久，是因为真正的平等，是一定包含了自由在内的；有一个终极点使自由和平等汇合并结成一体。他认为，民主国家的人民天生就爱好自由，他们希望在自由中享受平等，在实在不能如此的时候，也愿意在奴役之中享用平等。他们可以忍受贫困、隶属和野蛮，但不能忍受贵族制度。“在任何时候都是如此，而在今天尤其如此。”他特别强调说，“追求平等的激情是一个不可抗拒的力量，凡是想与它抗衡的人和权力，都必将被它摧毁和打倒。在我们这个时代，没有它的支持，就不可能实现自由；而专制制度本身，没有它也难以统治下去。”

有意思的是，1989年，当法国革命二百周年纪念的时候，中国知识界曾经给予热烈的肯定性的评价。到了九十年代，它便遭到诅咒了，连同卢梭。五四之时，卢梭也颇受过一通攻击的。在诅咒法国大革命以至所有革命的同时，英国自由主义乃至保守主义，受到普遍的推崇。的确，历史上长期存在着两个对峙的思想体系，波普称作“渐进社会工程”与“乌托邦社会工程”，哈耶克则称为“演化理性主义”与“构建理性主义”，具体的例子就是英国自由主义与法国自由主义，英国革命与法国革命。事实上，英国革命虽然发生在前，但是在发展的过程中是仍然深受了法国大革命的影响而在后来起了很大的变化的。正如雅斯贝斯指出的，英国革命只是基于宗教和民族的光荣而发动的，唯有法国大革命是第一次把革命的推动力，放在以理性原则来重建生活的决心上。他称引了康德在1789年的预言，说由于法国大革命揭示了人性中较光明的一面，所以在历史上永远不会被人忘怀。但是我们的学者并不顾及这些，在他们的心目中，英式的就是渐进的、改良的、经验的、秩序的、贵族的也即特权的，

法治的也即依赖政府和宪政保护的，因而是稳定可靠的；而法式，自然是突进的、理想的、试验的、革命的、平民的、普遍的、人为构建的、不免动荡的，所以是不值得信任，应当反对的。其实，自辛亥一五四以来，英国和法国的思想革命模式，在中国知识界就一直产生着不同的影响，只是没有现在似的较为普遍一致的反应罢了。总的说来，大约就像保罗·索莱里说的那样，事情来源于两种危险威胁着世界：有序与无序。倘使用控制论来解释，那么，在一个控制等级结构中，对于来源于不同地方的威胁，不同的层面如控制层与被控制层，其间反馈的方式，感应的强度和所受震荡的幅度大小是很不同的。过去如此，现在也如此。

英国的柏克，这名字近来被学界鼓吹得很响亮了。哈耶克——英式自由主义的拥护者——一是将他与休谟、斯密并列为自由主义的杰出代表的。其实，柏克除了对等级制，士绅精英的统治传统十分尊重，这个对巴士底狱被毁感到遗憾的学者，在他心目中的自由只能是贵族的自由。对于他1790年出版的反对法国大革命的著作《法国大革命的反思》，有“自由主义之父”之称的贡斯当指出：“该书的荒谬之处比该书的字数还多。”英国另一位自由主义思想家伯林认为，柏克的主张中有某些东西是“极端反自由主义的”，他说：“我不能不感到自己同情法国大革命，也是在这程度上不能不对尊敬的柏克有某种厌恶之心。”对于法国大革命，直到1791年6月，他还有过很明确的表态：“在我看来，法国大革命确实唤起人民去攻击偏见、攻击迷信、攻击对民主的仇视，从而为各种自由而斗争。……在法国，意识形态的分野一向可大体划分为拥护法国大革命与反对法国大革命，而那些反对法国大革命的人都是真正的反动分子……因此，如果我必须要站队，我站在法国大革命一边。尽管所有那些荒谬与恐怖确实都与大革命同在。”针对柏克对法国大革命的攻击，终生献身于革命和民主宣传的潘恩随即作出反应，写过一个小册子，公开与之论战。他辩护说，法国革命“蓄意要摧毁的对象是原则而不是人”。人民的行动被攻击为“暴行”者，他认为，“他们是从统治他们的政府那里学来的，而把他们司空见惯的刑罚作为报复”。“政府企图用恐怖的手段来对付最下层阶级的人，从而在他们身上产生了最坏的影响。他们清楚地感到自己是要针对的目标，因而他们也倒过来自己动手干这些教给他们的恐怖事儿”。他认为柏克蓄意将事实加以“戏剧性的夸大”，指出：“这些暴行并非革命的原则所致，而是出于革命发生前就已存在的坏思想，这种思想正是革命要加以改造的。”在回答柏克对大革命的攻击，他这样评析柏克的立场：“柏克先生为什么要恼怒呢？啊！原来柏克先生用意并不在法国的国民，而在法国的宫廷；每一个惟恐遭到同样命运的欧洲宫廷都在同声哀悼。他既不是以一个法国人也不是以一个英国人的身份，而是以各国闻名而无人为友的那样一个阿谀奉承的家伙的身份，即廷臣的身份，来写作的……所有宫廷的本性都是一样的……对一个宫廷或廷臣而言，没有比法国革命更可怕的了。”

法国大革命作为一次政治革命，成了中国现代思想革命的五四的灵魂。所以，五四的激进主义，在当时就引起国内的保守分子和外国观察家的恐慌。杜威曾经指出，他们大多数在看待中国问题时，“都怀着一种认为它本质上是保守主义的、不愿意改革的先入之见”。所谓“先入之见”，也就是施瓦支所说的目的论。他也曾很明确地指出过：“目的论曾一再歪

曲五四的历史。人们在追述1919年的五四运动时，一再说它把1919年的中国‘引’到了别的事件上：1949年的解放，1966——1969年的文化大革命，1976年的‘四·五’运动……使用这种‘由……导致……’的方法描述历史的人中，既有学者，也有专门从事政治的人。”九十年代利用“目的论”批判五四，否定五四的知识分子平民性质及其革命意义，可以说是八十年来所有颠覆五四的言论和事件的一次集中的倒影。这些学者一方面批判卢梭及其同时代人的理性主义；一方面使用犬儒式的理性主义——通过所谓“学理”进行“后验主义”的理性建构——而根本不予考虑历史发展情势的必然性、紧迫性，以及人类个体生存价值的合理性。这种超乎实际的民主和自由需求之上的关于“主义”优劣的文化类比是典型的学者的把戏，其荒谬之处，首先在于脱离具体的民族历史环境，脱离惟有他们可以给出唯一的评判标准的当代人的生存。

傅瑞在《反思法国大革命》中指出：由于1917年俄国社会主义革命的成功，对于一种可能的、被人们希望和相信的，但是还没有内容的未来而言，法国大革命就不再是一个模型，而是演变成为一个有1917年10月这个日期记载的现实事件之母。于是，对于这样两次革命的说法，也就发生了互相混杂和影响。因此二百年来，法国大革命的历史便成了一切起源的记叙，一种关于同一性的叙说。

五四在中国有着同样的命运。

由于五四过早夭折，它的实质性意义无法得到彰显，而它那种赋予革命形貌的外在的东西，便与“文化大革命”等现实中的破坏性事件在一些学者那里混淆起来，成了民族的祸害之母。

知识分子与精神

五四的一代做了些什么？

我们的一代做了些什么？

而此刻，我们站在哪里看待这一切？

如果我们把五四的一代看作是一群可恶的离经叛道分子，复仇主义者，青年暴徒，梦游症患者，白痴，自大狂，西洋文化丐帮，口号制造商，纵火犯，教唆专家；如果我们让他们放下手中的唐吉珂德长矛，改执盾牌；让他们从星散的各地集中到指挥刀下，所有的动作，都服从于同一支号角；甚至让他们没入更浩大的队列里，犹如海洋有水，却不见河流和涓滴，没有独立的奔流；如果不承认知识分子的主体价值，把激进主义除掉，那么五四将成为空白。如果我们认同他们的价值观念，狂飙式风格，认同他们的破坏和建设，五四就是一个年青的建筑群。然而那么多矗立的群体，今天也只余一片瓦砾场了。

五四死了。五四早已整个地陷落。我们看到的是包围在外部的十字军，火光熊熊，杀声

震天，原来墙垣之内早已喑哑。自由的确总是处于守势，处于危险之中。正如雅斯贝斯所说：“自由不会主动落在我们身上，也不会自动地保存；只有当它上升为意识并且为此承担责任，才能保存它。”可是，知识分子内心怯弱，他们缺乏足够的精神后援，结果五四为他们自己所扼死。

俄罗斯知识分子不愧为世界上最优秀的知识族群。作为一个精神性团体，他们形成了一个独立于政治霸权之外的传统。就像别尔嘉耶夫说的，“俄罗斯知识分子最终在分裂中形成了，他们将永远称自己为‘我们’，称国家、政府为‘他们’。”在知识分子内部，虽然也分裂为西欧派和斯拉夫派，彼此间有着激烈的交锋，然而，他们都一样深爱着俄罗斯大地，一样地热爱思考。他们忘我地迷恋于社会理想，无论如何的形而上学，仍然紧连着那大地之上的广大苦难的人们的命运，而被赋予一种深沉的道德力量。同时，他们是行动者，实践家，勇于牺牲自己。“疯僧”，是世界上最富有俄罗斯特点的俗世中的圣徒形象。俄罗斯民族性，在知识分子身上表现得特别明显，那是一种超民族主义，一种独特的精神现象。有着如此浩瀚的精神环绕着他们，哺育着他们，于是他们的灵魂变得无比强壮；而他们，也在不断创造着增加着这精神。所以，无论在沙俄时代还是斯大林时代，无论西伯利亚的流刑还是古拉格的苦役，无论是自由的写作还是禁止出版，他们依旧那么高傲——甚至被流放到国外如赫尔岑、蒲宁、布罗茨基……那么多的知识者，他们是那么出色，唯以特有的精神气质，迥异于周围的人们，如同打在褪色的衣服上的鲜艳的新布补丁！

这就是鲁迅——五四时代曾被称为青年叛徒的首领——多次怀着战斗的敬意说到的，为中国所没有的俄国式的知识分子。

精神是重要的，尤其对于知识分子。赫伯特·费格尔报告说，爱因斯坦曾经对他说过：“要是没有这种内部的光辉，宇宙不过是一堆垃圾而已。”在俄国哲学家看来，人不是世界可以忽略的渺小部分，恰恰相反，世界才是人的一部分，人大于人本身。别尔嘉耶夫在《自由精神哲学》中，说人是由三部分构成的，是三维的人，是“精神—灵魂—肉体的有机体”。而精神，自然居于最高的位置。对知识分子来说，精神意味着什么呢？精神就是独立、自主，是一种操守的坚持。精神有一种彻底性，它隐含着一种对外部的有原则的对抗，固守也是对抗。这种否定的积极性来源于自我，因此，它不可能惧怕任何压力。正由于知识分子是最富于精神气质的人，所以，法国思想家鲍德里亚在谈到知识分子时，特别指出：“对抗是知识分子最感舒适的一种姿态，这是毫无疑义的。”“处在边缘是知识分子的本真状态。”“知识分子不可能促成肯定性。认为自己能够促成或创造肯定性价值的知识分子，往往是保守的。”所以，米尔斯在论及“发达资本主义社会”时，也指出说，最有可能继续进行反对现行体制斗争的社会集团是知识分子。他把知识分子称作“一种可能的、直接的、激进的变革力量”。所以，对知识和知识分子深有研究的曼海姆，在他代表性的著作《意识形态与乌托邦》中指出：知识分子很难生活在一种“与现实完全一致、没有任何或以乌托邦或以意识形态出现的超念因素的环境中”。由于精神的存在，知识分子多出了一个世界。关于这个世界，

一位俄裔流亡思想家弗兰克曾经这样描写道：“不要在地上寻找自己的路标，这是一片无边的汪洋，这里进行着无意义的波浪运动和各种潮流的撞击——应当在精神的天空中寻找指路明星，并向着它前进，不要管任何潮流，也许还要逆流而上。”

在中国，知识分子的精神资源十分贫乏。它从古代的士阶级演化而来，而士阶级的脐带所牵系的母体——农业社会结构尚未产生根本性的改变；在市场没有得到充分拓展的情况下，依然是权力中心，知识分子的组织依附性继续存在。也就是说，还是“皮”和“毛”的关系。作为现代意识，人道主义和个人主义传统并没有形成，因此，很难获得一种源自精神本身的独立性，随着经济改革的进行，知识的商品化和制度化，并不曾阻止几千年古老传统的幽灵对我们的缠绕。五四时候，鲁迅和他的战斗伙伴有过一段关于“铁屋子”的对话。黑暗的“铁屋子”，自然无法产生俄罗斯的那种精神漫游者。我们不像西方那种宗教国家，我们的宗教是儒教，尤其是经过历代统治者以及汉儒和宋儒的大规模改造，它对知识分子长期的精神浸淫是致命的。于是，惯于倾听宫廷的钟鼓和鸣，而对风雨之声充耳不闻，尤其是陌生于内心的人的声音。茫漠之中，没有对生命的关注，没有对生存与命运的沉思。没有精神饥渴，没有灵魂冒险，没有对真理的寻索，没有创造的欲望。当陷溺于苦难的时候，不知道拯救，只有老庄——儒教的一种补充——式的无为与逍遥。从来不期待复活，只有坚苦的忍受，我们怎样才能懂得为自己和人类忧伤？我们的眼前没有高山，没有崇仰之物；我们的胸襟没有平原，没有坦荡与辽阔；我们的内心没有河流，没有爱，没有容受力，没有自由不羁的涌动。五四知识分子在与传统社会的决裂——现代痛苦的分娩——中形成了自己，队伍那么弱小，然而他们以决死的意志反抗这一切；那种震撼力，八十年后，依然使他们的后辈为此感到鼓舞和惊悸！

他们在中国历史上第一次走到前台，背弃传统，扮演“现代”的角色。在斗争中，他们创立了“社会高于政治”的俄国式命题。他们在精神人格上，完全不同于他们的先辈。他们汲取人类最优秀的精神强壮自己，发展自己，开拓中国的未来之路。然而，最终还是被传统压倒了！

五四一代的出现，毕竟点燃了国民精神的灯火。只要说起他们，我们就获得了信心、勇气、骚动的力量。“坟”不是最终的。所以，鲁迅写了“野草”。那是一种强韧的生之信息。当此又一个新世纪的黎明即将升起之际，而《国际歌》“最后的斗争”的旋律愈来愈响，冰河的涌动愈来愈迅速有力，草叶的芳香在想象中变得愈来愈浓烈，中国知识分子，我们将如何可能像五四的先驱者那样，独立承担自己的使命？

——魂兮归来！

1999年3月—4月，于广州

2000 年

为贵州人民出版社编辑《沉钟译丛》。

与章德宁女士合编《记忆》丛刊，由中国工人出版社出版。

与邵燕祥先生合编中国近五十年散文选集，名《旷世的忧伤》，上下册，由大众文艺出版社出版。

《五十年：散文与自由的一种观察》，13 万字，发表于《书屋》第 3 期，同年编入《自制的海图》一书，由大象出版社出版。文章从自由精神的视角切入，对中国当代文学的发生机制、不同的发展阶段及代表性作家分别论列，并就相关的理论问题作出探讨，自定了文学批评的三准则，即：自由感、个人性和悲剧性，指出作品的成就决定于其综合分析指数。这里节选第一部分。

《五十年：散文与自由的一种观察》

（节选）

一 根

回顾五十年中国文学，如果将目力固定在某一种文体上面，不能随意移动，却要求确切地说出它的位置、性质和质量，无疑是困难的。一个时代的文化是一个统一体，只要触及其中的任何部分，都会牵涉到整体。作为一种精神现象，文学固然无法摆脱来自精神世界的其他现象的缠绕，尤其严重的是，由于主体的物质性，它将不得不承受现实社会中的各种事物的刺激，不同力量的阻拒、压迫和打击。卢梭有一句名言：人生为自由而又无时不在束缚之中。这样，是否可以做到用纯墨水写作，确实成了问题。

在谈论当代文学的时候，我们往往要捩回到原点上。1949 年 7 月在北京召开的中华全国文学艺术工作者代表大会，以其开创的意义，至今仍然为人们所津津乐道。其实，这是一个危险的征兆。在大会上，周扬特别强调“组织”问题。所谓组织，并非自由职业者群的纯行业性团体，而是由官方按照一定的原则加以统一安排和管理的。在组织内部，没有个体的

独立性可言。毛泽东在战时所作的《在延安文艺座谈会上的讲话》，此时，被重新确定为和平时期文艺运动的“战斗的共同纲领”。在世界范围内，社会主义文学在如何宣传意识形态的同时又不失其美学意义，在实践中一直是一个麻烦的问题。但是，当我们习惯地把最高领导人的著作经典化、绝对化的时候，艺术问题便不复成为自由探讨的对象。张中晓把《讲话》称为“图腾”，正是对建国之初已经盛行于文艺界的偶像崇拜风气的一种概括。此外，大会明显地把文艺工作者划分为解放区与国统区，党内与党外，革命的与非革命甚至反革命的等等不同部分，孰优孰劣，尊卑有序，可谓明火执仗的宗派主义。像沈从文一流，便遭到公开的批判和排斥。严格说来，把文化问题军事化由来已久，并非肇始于这次大会；但是，经由这次大会而把斗争合法化、规范化和扩大化，则是有目共睹的事实。一年以后，文艺整风，以及各种批判运动，便由此不断地演绎下去，变得顺理成章了。

体制是根本的。1949年以后，中国政体基本上采取苏联的社会主义模式，谋求“中国特色”是后来的事情。从农业合作化，“三面红旗”直到“文化大革命”，毛泽东试图以自己的意志使天地翻覆，不但不曾改变亚细亚传统社会的高度集权性质，甚至有强化的倾向。“百代都行秦政制”，这是有诗为证的。

整个文化体制就建立在这上面，或者说，它是与“计划经济”——也称“鸟笼经济”——等配套实施的。说到文学，首先就是作家协会制。从中央到地方，各级作协完全模拟从“拉普”发展而来的苏联作协进行建构。早在苏共第二十次大会上，诺贝尔文学奖获得者萧洛霍夫便对苏联作协发出强烈的谴责，指出在3700个会员中有一大批“死魂灵”。作协配置相当的行政官员，内部遵循严格的审批制，许多事情，无须会员的共同协商或辩论，惟有接受“命令”的调遣。作为“群众组织”，从产生之日起，已然异化为准官僚机构。作家一旦被“组织”安排到了作协，一般而言，不是从事专业写作，就是充任机关刊物的编辑。“户口”相随工作挂在作协，或是邻近所属的街道上。因此，作协既是工作的地方，也是吃饭的地方，安身立命的地方。正所谓“天下英雄皆入吾彀中”。建国初期，胡风、沈从文等为什么显得那么栖栖皇皇呢？原因盖在“组织”迟迟没有对自己的命运作出安排。依靠“组织”，这是生活中的真理，如果一旦遭“组织”拒绝，“荃不察余之中诚兮”，那种被遗弃感当是极其难受的。人员一旦集中之后，从思想到创作，管理起来就方便得多了。在特殊时期，譬如面临运动，还可以一直管到私生活，个人最隐秘的地方。

但是，作协毕竟给作家的物质生活以可靠的保障。倘从“生存权”的角度看来，却也不失为一种幸福。纪德在其著名的小册子《从苏联归来》中把苏联作家同那里的工人比，说是“最受优待的”，享受的是“旧时代的特权”。他说：“我也很明白：很可能不是明明白白地为了收买，苏联政府能把好处很好地和艺术家、文学家以及一切能为其唱颂歌的人分享；可我也看得很清楚：那些文化人士能很漂亮地为给他们好处的政府和宪法唱颂歌，事情就是这样的。”当然，也有拒绝歌唱廉价的颂歌的，如曼德尔施塔姆，左琴科，阿赫玛托娃，索尔仁尼琴，布罗茨基等，但是等待他们的，只能是镇压，开除会籍，监禁和流亡。美国文学史家布朗在论及苏联作协的垄断性的时候，同样说到苏联作家的“特权”问题。他指出，“他

们所处的优渥地位，使他们和当权派紧密地连接在一起，致使削弱他们对社会尖锐问题的反抗，还能使他们这些自诩为群众的导师和发言人的作家与群众分隔开来”。当然，中国的情况与苏联有很大的不同，至少作家的工资收入与普通工人比较，差距不算太大。也就是说，不存在什么“特权”。然而，作家一旦被“养”，分明失去了生活的原生态，失去了与社会广大阶层尤其是底层的血肉联系；而这，对于作品的生成是极其有害的。

生活没有代偿品。所谓“深入生活”，无非要求作家过一种双重的生活，虚构的生活；它把充满生命激情和内心冲突的艺术创作，降格为材料的收集、筛选和编织一类十分简易的工匠工作。在此基础上，也就有了奥威尔小说说的“双重思想”。鲁迅说：“豢养文士仿佛是赞助文艺似的，而其实也是敌。”对于这种现代养士制度，一些深谙艺术的有识之士，于1957年整风期间便已提出大胆的质疑。叶圣陶说：“文学事业到底是个人的劳动。……既然是个人劳动，不用问有了领导有什么坏处，只要问有领导有多少好处。”吴祖光也指出：“就文学艺术的角度看来，以为组织的力量的空前的庞大使个人的力量相对地减少了。假如是这样，对于文艺工作者的‘领导’又有什么必要呢？谁能告诉我，过去是谁领导屈原的？谁领导李白、杜甫、关汉卿、曹雪芹、鲁迅？谁领导莎士比亚、托尔斯泰、贝多芬和莫里哀的？”直至七十年代末，著名艺术家赵丹临终前还特别提到“文艺领导”问题。及至九十年代，体制改革的呼声愈来愈高。目前的作协，其中包括文学院——专业作家制度——是否应当继续存在？以怎样的形式存在？在改变作家的依附性身份的同时，是否可以彻底破除“组织”的实存？王蒙曾把这种“养”作家的组织比喻为“机械化养鸡场”，率先提出解散的建议。若然除去部长作家另有所“养”这层颇富幽默感的背景不论，意见本身是勇敢的，具有革命意义的。

要认识一个作家，正确的渠道应当是阅读他的作品。因此，写作能否获得出版，是作家作为社会角色存在的前提。对于社会本身来说，诚如美国总统杰斐逊所说：“出版自由比言论自由更重要，说通往真理的最有效的途径就是出版自由；因此，那些害怕自己行为受到查问的人，首先禁止的也是出版自由。”痛恨资本主义并宣言与之决裂的马克思，也强调指出：“没有出版自由，其他一切自由都是泡影。”对于“自由出版物”，他充满礼赞的热情，说：“自由的出版物是人民精神的慧眼，是人民自我信任的体现，是把个人同国家和整个世界联系起来的有声的纽带；自由的出版物是变物质斗争为精神斗争，而且体现为把斗争的粗糙的物质形式理想化的文化，自由的出版物是人民在自己面前的公开忏悔，是人民用来观察自己的一面镜子……自由的出版物无所不及，无所不在，无所不知。自由的出版物是从真正的现实中不断涌出，而又以累增的精神财富汹涌澎湃地流回现实去的思想世界。”文学是自由的。如果说，“创作自由”还只是一个美丽的许诺，是一颗种子，那么出版自由就是可靠的大地，是事实，是坚实的保证。

在革命的草创阶段，在战争的艰难时期，出版自由往往受到一定程度的限制。当然，在

西方宪政国家，连这种限制也都仍然可能遭到人权论者的挑战。在我国，夺取政权和巩固政权，是一切革命工作的首要目标。而出版作为其中的一部分，是不可以例外的。事实上，目前对之实行的集中化管理的思想及体制，在延安时期已经基本形成并付诸实践了。1942年4月，中共中央书记处发出《关于统一延安出版工作的通知》。五月，作家萧军在《解放日报》著文，曾建议“可能时建立一个独立的文艺出版所，按计划出版文艺作品，代替一般文艺上的用品”，并提议“较大数目筹设一笔文艺奖金与基金”，以确保作家的“独立性”。结果如何呢？次年，当整风进入审干阶段以后，萧军所在的“文抗”人员大都并入中央党校学习，他被留在原处，不作安排。“文抗”作为一个伙食单位被取消以后，他便成了一个没有单位的人，连吃饭也成了问题，在中央组织部做了一段短期的寄食者，年底只好到乡下落户，还得向老乡借粮过冬。事实证明：一个作家，离开党将一事无成，遑论出版？萧军经过一番折腾，一俟返回延安，就立即提出入党申请了。

统一出版的体制，从战争时期一直沿袭下来。1954年颁布共和国的第一部宪法，“出版自由”作为公民的权利被庄严地写了进去，但是近半个世纪过后，还没有一部相应的《出版法》，对此间“自由”作出具体的规定。长时期的“阶级斗争”和“意识形态专政”，摧毁了人们的法治观念，也即自由观念。到了后来，所有的出版物都被划分为“香花”和“毒草”两大类，惟凭权力意志批准开放或锄掉。其实，早在建国前夕，丁玲的《太阳照在桑干河上》，就因为被人认为有这样那样的问题而辗转无法出版。胡风和他的朋友的作品，同时遭到出版的困难，在他们的通信中可以深悉此中的窘状；更坏的情况是，接着连从前出版了的作品也都被禁了。党员作家刘绍棠被打成“右派”以后回乡创作的小说，一直埋藏在地里。等到二十年过后获得出版的时候，我们发现：这些全是忠心可昭日月的作品。文化大革命时期，出版物一度被简化为红宝书；及后出版鲁迅著作，也都是经过“钦批”的。自然，也还有零星的几部小说和分行的东西问世，不问而知是“御用”的缘故。出版界一片肃杀，像张中晓的随笔断片和顾准的札记书简一类，更怎么可能出土、萌发思想的芽鞘呢？

出版的统一集中管理，必然要求建立相应的审查制度。除了在出版机构内部，保持逐级审批的程序之外，必要时，在外部仍需设立某种监督机制，以确保出版物的意识形态的纯洁性。问题是，历经三十年的政治运动，尤其在文化大革命的严酷的影响之下，文化生态环境受到毁灭性的破坏；从作家到编辑，甚至官员，普遍形成了一种畏葸心理。作品从写成到出版，可以说，参与整个出版流程的人员都在维护一定的保险系数，不准备担受风险，哪怕风险实际上并不存在。这样，一些在思想上和艺术上具有探索倾向的作品，往往得不到出版；或者在出版前，尽可能进行删改，力求平庸。正如索·维尔伦论及“经济人”时所说的“遵循着合成力的方向”活动，在出版的“隐干涉”之下，作家只好力图按照编辑的意向写作，或者修改自己的作品。美国学者吉比安在评论苏联文学时说：“我们必须记住这样的告诫：我们所研究的任何苏联文学作品都可能是作家和编辑的共同产物。”在我国，同样存在类似的情况。秦火之祸，实在远比我们想像的要严重得多。

写作和出版，同阅读紧密相关，因此阅读也必须是自由的。正如音乐需要经过良好训练的耳朵一样，一部文学作品，同样需要拥有众多的深谙艺术的读者。而读者，惟有在自由的阅读中，才能培养出高度的鉴赏能力和判断能力。法共作家阿拉贡在《苏联文学论》中指出：“出版的中央集权化以及作家组织的力量，是会造成一种人工的影响，并且至少会在一定时期内操纵读者的舆论。”我们需要的只是引导，而非“操纵”。思想和美学都是一种信仰，一种感动，一种自然选择；阅读是不带任何强制性的个人行为。如果无须经过批评界的自由论争，随意用行政手段实行禁毁，其结果，只能导致出版物的单调划一，正如福斯特在纪念弥尔顿《论出版自由》时指出的那样：“意味着精神上的沦亡”。

此外，还有评奖制度。目前较有影响的文学奖项大抵属于官方组织的，姑不论在经济学家呼吁“社会公正”的时候是否存在“文学公正”，不论评委们的修养如何，单看以配额的形式配置评委的做法就知道评奖结果是不堪信任的。像小说《白鹿原》中性描写的篇幅大小，应当减一分呢还是减两分之类的问题，居然成了它是否可以获奖的尺度，于此可见一斑。刘绍棠公开说：“我对官方公开评奖，而且与提级、升官、评职称、分房子等挂钩，一向不以为然。强制与利诱，一手硬一手软，都对文学艺术的发展繁荣不利的。”当自由和公正得不到充分体现的情况下，我们的文学，就完全有可能陷入如梅列日科夫斯基所描述的境地：“写的比发表的有意义，说的比写的有意义，再说到底，没有说出来的比说出来的有意义。”期待是恒久的。

意识形态深入到所有相关的体制，正如亚当·斯密形容资本主义市场调节的作用那样，是一只“看不见的手”。在正常情况下，意识形态恪守自身的规律，在一定的范围内施加影响；但是，它带有很大的随机性，如果一旦受到鼓励，将会变为脱缰之马，直闯法制的栅栏而肆意践踏。德国学者洪堡特这样描述话语控制：“权势群体及其成员拥有或控制着越来越大范围的，越来越多种类的话语功能、话语体裁、话语机会和话语文体。他们控驭着与下属的正式对话，主持会议、发布命令或法令，撰写多种报告、书籍、手册、故事以及大众媒介话语。他们不仅是多数情景中的积极说话者，而且在言语交际或公众话语中，可以采取主动，固定谈话的‘基调’或文体、决定话题、参与者与接受者”。谁可以在什么情景中说或写什么？谁拥有产生话语的工具？谁可以运用话语的各种形式？一般而言，掌握最高权力的集团或个人，容易形成霸权话语，即有能力控制话语以至话语产生本身。延安整风期间，在王实味的《野百合花》等杂文引起轰动效应的时候，毛泽东开始讲话：“这是王实味挂帅了，不是马克思主义挂帅。”于是，风向转变了。丁玲的《三八节有感》和王实味的文章同时遭到猛烈的批判，毛泽东最后说：“《三八节有感》虽然有批评，但还有建议。丁玲同王实味也不同，丁玲是同志，王实味是托派。”结果，丁玲受到保护，王实味则被秘密处决了。1949年以后，直至七十年代中期，文艺界许多大大小小的思想批判运动，大抵是由毛泽东本人发动的，其中包括“胡风集团案”，“反右运动”，以及“文化大革命”。右派作家姚雪垠在六十年代可以顺利写作和出版历史小说《李自成》，只是因为得到毛泽东的批准；他所以能获此殊

遇，主要原因，还是在于他的创作思想与毛泽东关于阶级斗争—农民革命的政治哲学思想相一致。但是，另一部历史小说《刘志丹》的命运就大不相同了。关于此书，毛泽东批示道：“利用小说反党，这是一大发明”，于是关押，批斗，死亡，株连极广。意识形态说到底讲“挂帅”，尤其是官方意识形态。评吴晗的《海瑞罢官》，就是作为文化大革命的导火索出现的。毛泽东明确指示：“要害问题是‘罢官’。嘉靖皇帝罢了海瑞的官，1959年我们罢了彭德怀的官。彭德怀也是‘海瑞’。”一贯忠顺的吴晗，就在严厉的监管下黯然死掉了。以思想为战无不胜的武器，横扫一切“牛鬼蛇神”，这叫做“意识形态专政”。

知识分子的思想改造运动，实质上是意识形态的一种特定的灌输过程。人称“洗脑”，“洗澡”，更经典的说法是“脱裤子”和“割尾巴”；目的是除掉个人——未经权势集团认同——的思想、情感和情绪，并使之失去任何得以再生的可能性。可以举诗人和散文作家何其芳作例子。他青年时出版过一个很著名的集子《画梦录》。建国前夕，郑振铎应召取道香港北上参加新政协；离沪前，即特地找来《画梦录》重读。他对朋友说：“丁令威化鹤归来，城郭已非；将来我倒想重写这个故事。化鹤归来，城郭焕然一新……”这个写作意图好像后来并没有实现，但“城郭已非”确是事实。《画梦录》是一部个人艺术风格十分突出的散文集子，有很高的审美价值；可是，到了延安以后，何其芳再也写不出这样的作品来了。对此，文学史家称作“何其芳现象”。为什么会出现两个何其芳呢？就在延安文艺座谈会刚刚开过之后，他的诗作遭到严厉的批评。次年3月，延安召开了党的文艺工作会议；4月，《解放日报》即刊出他和周立波的检讨文章。周立波表示，决心抛弃“知识分子心情”，割掉“小资产阶级的尾巴”，不做“上层阶级的文学的俘虏”。他同样表达了思想改造的急迫性，说：“被称为文艺工作者，我们的包袱也许比普通知识分子更大一些，包袱里面包的废物更多一些，我们的自我改造也就更需要多努力一些。这种改造，虽说我们今天已有了思想上的准备，还要到实际里去，到工农兵中间去，才能完成。”两年过后，他作为“传令官”驾临重庆，传达《讲话》的精神，写作批判胡风等人的文字，这样，一支忧郁的短笛就变成了一支“棍子”了。

1942年周扬也发表了一篇检讨性的文章，题目是《艺术教育的改造问题》。其实他是以退为进，试图对毛泽东的文艺思想作出权威的阐释。他认为，毛泽东是要解决五四以来作家们一直要解决却又没有真正解决的文艺的大众化、与大众结合等问题的。在三十年代，文艺的大众化问题曾经是左联内部的一个热门话题。大众化的要求，的确潜在着与个性化艺术相冲突的成份，但是在当时的讨论中，并没有对左翼作家的创作做出任何方面的限制。如果把文艺的大众化问题上升到世界观的高度，使之成为意识形态的一部分，在语用层面上，作为一种指令性话语，在文艺家中间施行“思维控制”和“思维干涉”，结果将彻底消解“独立话语”。《讲话》开宗明义指出：“文艺是从属于政治的。”对于文艺创作的对象和任务，内容和形式，包括作品的题材和主题，思想和情感，以致具体的艺术手法等等，《讲话》都作了根本性的规定。它划出种种禁区，放逐了“人类之爱”，自由主义，个人主义，放逐了正视黑暗的现实主义精神。1958年，毛泽东进一步提出“革命现实主义与革命浪漫主义相结合”

的创作方法，以取代苏联的“社会主义现实主义”这一袭用已久的概念。其实，两者的实质，都在于以官方的政策立场代替作家的独立发现，以虚构的预言代替现实中的真实。否则，我们很难解释《红旗歌谣》的产生，柳青对《创业史》的构思及改写，很难解释浩然的《金光大道》和八个“革命样板戏”何以独霸天下的局面。这决不能仅仅归结于作者个人的失误，因为在几十年间，这种种失误是如此惊人的一致，并且如此不间断地大量地发生。

事物的发展是有序的，可溯的。唐人罗隐写黄河，说是“才出昆仑便不清”。因为创作是被部署了“任务”的，所以才会有“写中心，演中心，唱中心”；因为要歌颂理想的无产阶级英雄形象，并且为工农兵所利用，所以才会有后来的“三突出”；因为知识分子个人往往是消极的，可疑的，不足轻重的，所以才会提倡“三结合”集体创作。如果不是把《讲话》看作是战时的特殊环境的理论产物，不是看作历史性文献，不是看作可探讨可批评的文本，而是当作一种永久性的纲领和方针，当作万古不变的教条，势必导致作家的工具化，文学艺术的公式化，概念化和单向化。1928年，上海的一群党员作家挥舞“革命文学”的战旗，围攻“二重反革命”的“堂鲁迅”，主张“文学即宣传”，前后比照也都算不得什么巧合。只是，在当时尚可展开自由论战罢了。

意识形态与“有活力的组织”的结合与互动，具有巨大的“改造”功能；尤其是当它与权力者的政治意图相结合而形成群众性运动的时候，必将彻底吞并拒绝趋同的特异者。整个社会，将因此呈现出一种恐怖气氛。美国哈佛大学一位科学史和物理学教授霍尔顿在其名著《科学的想象》中创造了一个概念：“主题氛围”，这个概念对于理解文学创造同样适用。它着重公共空间的观察，在这里，不但跟群体有关，而且跟精神有关；对于处在统一趋向中的个人选择，无疑具有决定的意义。而事实上，可选择的概率是很小的。为知识分子作家意想不到的，人民——先后被自己作为启蒙的对象和“服务”的对象——成了“主题氛围”的一部分，甚至氛围本身。知识分子原有的独立权利被擦掉了，在一个长时期内，代替它的是“人民”的利益和要求。到底“人民”是谁？马克思说：“如果国家像古代雅典那样把寄生虫和阿谀奉迎之徒看作违背人民理性的例外和痴呆，这样的国家就是独立自主的国家。如果人民像美好的旧时代的各国人民那样，只让宫廷丑角享有思考和述说真理的权利，这样的人民就只能是依赖他人，不能独立的人民。”没有独立的人民，也就没有独立的知识分子，反之亦然。在这里，独立是不可能脱离理性而存在的，否则，统统都是“看客”。年轻的拉丁美洲产生“文学爆炸”，可以认为，这是民族生命力的爆发，是人民经由理性选择和反抗的结果，是整个社会文化氛围的改变。

中国当代作家有一个很大的不幸是，他们可承续的两大传统，历时长短不一，反差极大。一个是古代封建文化传统，两千年来，发散着毒气和鬼气的经典汗牛充栋，士子不是皓首穷经就是委身权贵，像嵇康这种不合作主义者是极少的。另一个是本世纪初开始形成的五四新文化传统，文字符号不同于老一套，传递的观念也是西式的，可是头十年过后便基本中断了：独裁专制代替了科学民主，一元代替了多元。此间，新文学的经典寥寥可数；但是必须指出，鲁迅的产生是一个奇迹。往后每况愈下，华章寥落固不待言，知识分子作家的卑屈更是令人

扼腕。从四十年代起，他们开始“站队”。我们屈指数数看，他们都“站”到什么地方去了呢？沈从文在一封未寄出的长信中，记述建国初在“革大”接受改造的心情：“在革大时，有一阵子体力精神均极劣，听李维汉讲话说，国家有了面子，在世界上有了面子，就好了，个人算什么？说得很好，我就那么在学习为人民服务意义下，学习为国家有面子体会下，一天又一天的沉默活下来了。”信中连续四次写到“个人渺小”，说明在那一代人中间“个人”情结的状况。文物专家史树青回忆说：“进去时压力大，沈从文有，我也有。记得那时几千人听艾思奇做报告，场面很大。有的人表态时痛哭流涕，有少数不能毕业，后来都逮捕了。”在文学界，除了萧军、胡风、丁玲、艾青等先后被逮捕和流放之外，余下来的，不是高唱颂歌如郭沫若，就是不断删改和否定自己的作品，如曹禺、巴金、老舍。能够保持沉默是高贵的，也是幸福的。可惜连沈从文也不可能做到，有谁真正做到了呢？除非被彻底剥夺了说话的权利。也就是说，是境遇使人变得圣洁，而不是灵魂本身。这是可悲的。对于中国的文化遗产，我们未必继承了最优秀的部分；但是可以肯定，我们继承了最沉重的部分，那就是文化心理遗产。知识分子整体在精神上是失败的。最近有人统计文化大革命期间“文化名人”的自杀名单，然而，我们是否认真清理过、计算过几十年来的精神伤亡名单？

时间来到七十年代的下半段，中国面临新的历史性抉择。当时，有过一个名为“思想解放运动”的短暂时期，对于打破自我封闭，推动体制改革起了不小的作用。神圣的事物遭到怀疑，一些历史问题得到澄清，民间思想跃跃欲试，到处摸索出口。神州大地又一次西风东渐。许多新名词，新书刊，新事物，进入贫困已久的知识界，一时唤起了清算和批判的热情。“人道主义”，“民主”与“法制”一度成为中心话语。“伤痕文学”刷新了文学主题，显露出与此前成打成打的粉饰性作品完全迥异的面貌，在社会上激起强烈的反响。

这种情形与五四时期颇相类似，但是，历史毕竟不可能重演。现实中的变革是自上而下的。经济先行，政治后变。因此，市场开拓的叮当声，很快便淹没了思想者的独语或呼号。国际“列强”不再以武力而是以跨国资本，大批商品包括文化商品进入国门。冷战时代结束了。苏东事件倏然而至，成为世纪天幕上的一道炫目的闪电。中国的变化是迅速的，也是迟滞的。经济特区，证券交易所，招商局，彩票，信托公司，夜总会，全民经商，公款消费，贪污，贿赂，娼妓，黑社会，白条子，盲流，卖血屯，农转非，议价生，希望工程……国际流行色与民族特色，文明与野蛮，先进与落后，创造性与惰性夹杂在一起，这就是东方古国的“魔幻现实主义”。近二十年来，道路其实并不平坦，有过山重水复，风雨低迷的时候。及至世纪末，保守主义，“自由主义”，“新左派”，突然如地下水一般冒了出来。

此刻，中国作家如何看待自己的文学？主流意识形态与思想个性是如何结合在一起的？果真到了“告别”的时候吗？把“后现代主义”和别的一些主义请来，可曾考虑过中西文明发展的时间差？超时代是否成为可能？所谓“现代性”，它的涵义是什么？在文学世界中应当是怎样的表现形态？是否容许对土地的最原始的亲缘情感寄寓其中？对于生命，是否仍然心存敬畏？随着复制技术的发达，大众文化与从前的“大众化”出现了戏剧性的叠合，是否

有必要与之保持距离？对于意识形态和大众文化，法兰克福学派的思想家们都曾尖锐地揭示过它们的保守性，这样的批判哲学，今天是否已经过时了呢？世界充满悖论，尤其在体制转型时期，作为具有时代使命感而又绝对忠实于自己的作家，是无法回避这许多问题的。

当此世纪之交，将有又一代作家浮出地表。但是，至今为止，中国作家的基本队伍仍然留在“组织”之中。他们深受市场的诱惑，愈来愈倾向于独立而自由的表达，却又乐于接受官方的领养和保护。不论出版的机制是否发生变化，在写作方面，至少他们不愿作为自由撰稿人而存在，承担各种风险。从文学史的角度看，以这样一种尴尬的生存方式，和与此相关的卑怯，顺从，投机，虚伪，犬儒主义的心理状态，难道是可能表现一个伟大的时代的吗？

中国文学历来是“载道”的，即后来说的“为政治服务”；所谓“言志”，其实是前者的补充。即使在近期，个人“言志”也未曾彻底赢得作为美学的独立的地位。在评价中国当代文学的时候，我们可以放弃许多考虑，但是必须记住一个前提：我们的文艺体制和出版体制的改革尚未开始。

2001 年

为纪念鲁迅诞辰 120 周年，作《鲁迅的最后十年》，发表于《黄河》杂志，后由中国社会科学出版社出版，东方出版中心重版。

本书对鲁迅晚年寄居上海的复杂处境及思想加以详细的描述，并就所涉及的政治学、文化学、文艺学的诸种问题，作出理论性的阐释。出版后，有评论把本书看作是“思想评论”，超越了传记的范围。

作《也谈五四·鲁迅与胡适》，以公开信形式，反驳李慎之先生有关中国现代文化问题的一些观点；这些观点，在九十年代后的中国思想学术界中是带代表性的。

《鲁迅的最后十年》引言

鲁迅死于 20 世纪而活在 21 世纪。

这是一个奇异的生命现象。然而，他并不像别的伟大人物那样，带给世间的惟是静止于历史的或一阶段的炫目的光辉；与其说，他带来的是“欣慰的纪念”，凯旋门，缤纷的花束，无宁说是围城的缺口，断裂的盾，漫天无花的蔷薇。作为现时代的一份精神遗产，它博大，沉重，燃烧般的富于刺激，使人因深刻而受伤，痛楚，觉醒，甘于带着流血脚踵奋力前行。

1881 年，鲁迅出生的年头，正好临近帝国的悬崖，是时间的断裂带。中国现代化，在民族的屈辱中蹒跚起步，许多陌生的事物，陆续出现在大队蠕动着的辫子和小脚之间。随着经济的萌动，政治改革的一次尝试——戊戌变法——旋起旋灭，蒙受血光之灾。中国向何处去？成为横亘在官员、士子和百姓面前的共同的问题。

汉学家费正清用“沿海中国”和“内陆中国”的概念，阐述中国近代的两大传统。鲁迅的出生地，恰恰落在沿海中国的一个不大不小的城镇：绍兴。它是古老的，又是年轻的；它是越王报仇雪耻的故地，又是新书报最早流布的地方。在它四周，毗连大小村落，具有明显的边缘色彩。

鲁迅的大家庭过早败落，对应于古老中国的命运，很有点同构的意味。由于祖父下狱事件的牵连，他曾经在乡下度过一段短暂的“乞食者”生活。祖父被判“监斩候”，由最高统治者于顷刻间的“钦点”决定一个人的生与死，这是荒谬的，但是又是天经地义的。权力的

这种不测之威，使他自小便为一种无法言说的焦虑、耻辱和仇恨所抓攫。父亲的长期卧病和后来的亡故，无疑加剧了他的精神创痛；而作为长男，又不得不从中担当沉重的责任。家庭的两次变故，把他无情地推落到社会底层；从小康而入困顿，终致自我放逐，远走异乡，“把灵魂卖给鬼子”。生活的巨大落差，构成了他日后反抗现存秩序的广阔而深刻的背景。

可以说，鲁迅来自传统中国的黑暗的深部，来自现代的源头，来自东西方文化冲突的第一波，来自从农业社会向工业社会，从专制政治向民主政治转型的粗糙的摩擦面。鲁迅及其时代的关系，就整个现代化进程来说，带有某种“原型”性质。由于改革的缓慢，在一个长时段内，前前后后会产生许多彼此类似甚至雷同的事件；也就是说，在无限张开的现实当中，将仍然不断遭逢以往的幽灵。这种“同义反复”的东西，是最本质的东西。鲁迅始终抓住这东西，对于这个前现代社会，则抓住其中的死结：“吃人”。所谓“吃人”，即作为个人的从生存到发展的各种权利，全然遭到剥夺；用马克思对专制社会的概括，就是“轻视人，蔑视人，使人不成其为人”。然而，人们已经习惯于奴隶的非人的处境，麻木，苟且，逃避自由。对于现实，一是不敢正视，二是善于遗忘。鲁迅所作的斗争，不但在于揭露黑暗的事实，还要暴露各种企图掩饰黑暗的行为。可怕的是，这期间，除了官方的布置，还有“同人”的合谋，以及民众的参与。鲁迅天生敏感，激烈，不能容忍有害的事物。他极力使司空见惯的东西陌生化，使隐蔽的东西公开化，使稳定均衡的东西极端化和尖锐化，总之，他要使“黑暗的动物”现形，使“铁屋子”里的人们无法昏睡和假寐，使大家看见事实的实在性，使真理自明。鲁迅的全部努力，几乎都在于揭示时代的真相。所以，当我们重温鲁迅的文本时，就会诧异地发现：被揭露出来的一个又一个未曾改变——鲁迅倾其一生都在促进其改变——的事实，已然包涵了一种猫头鹰式的洞见，犹如先知的预言。

我们是谁？人还是奴隶？我们是否具备自由的意志和权利？

鲁迅的存在，对于活着的人们来说，无疑是一种折磨。这不仅仅因为他揭露了为人们所不乐于接受的世界的真实，而且还在于他总是以一种与人们相悖的态度和方式对待这真实。无需斗争，或者简直厌恶斗争，应当算得上是幸福的吧？可惜事实上并非如此，无视斗争的存在，往往出于奴隶的自欺。鲁迅终其一生，确实不曾背弃青年时期构筑的“人国”乌托邦；但是在现实中，除了确信自己作为奴隶以致奴隶的经验之外，他怀疑一切。他把几千年的“东方文明”等同于僵尸，不相信一直为统治者编修的中国历史，说是“家谱”，不相信正统意识形态控制下的霸权话语。那些故作激烈，左得可怕的革命者，也是他所憎恶的。他反对蒙昧主义，而对中国的学者又往往抱不信任的态度，大约在他看来，其中多是“假知识阶级”，是喜欢给权势者帮忙或帮闲的。对于底层阶级，虽然一直是精神皈依的对象，却同样反对“迎合”，作“大众的新帮闲”。他承认自己的“多疑”，而且为多疑作过辩护。然而，这丝毫无改于斗争的确定不移的目标。准确一点说，鲁迅的敌人，都不是迎面而来的，而是来自上层，背后，内部，来自周围，带有“围剿”性质。所以，鲁迅的斗争也就不是一般意义上的斗争，而是反叛，反抗，突围。他反叛社会，反叛所在的阶级，反叛集体，直至反叛自己。他清醒地意识到，中国的每一个人，既被吃也曾吃人；而他自己，也帮助着排筵

宴，做“醉虾”的帮手。因此，他不断地使自己从权力和罪恶中分裂出来，脱离出来，成为相对于权力系统的密集网络的一个活跃的反抗点。

自从为革命的梦境所放逐，鲁迅选择了上海作为斗争的最后一道壕堑。从 20 年代到 30 年代，中国社会结构发生了重大的变化。“兄弟阋于墙”，国共两党联合破裂。中央集权制度经过长期松弛以后迅速收紧，年轻的民国在一次大清洗中蜕变成为“一党专政”的“党国”；随着民族战争的临近，专制与奴役在国家主权的庇护之下进一步合法化。作为反抗者，鲁迅加盟了反对政府的争取自由和人权的各种组织，其中包括左联。然而，就在这组织内部，产生了新的权势集团。鲁迅从中意外地遭遇了“奴隶总管”，“自有一伙”的压迫，孤立和打击。对此，他曾使用“横站”一词，表达后来面临的复杂而艰难的处境。正如自命不凡的才子所嘲笑的那样，这时，他写作的惟是不能进“艺术之宫”——自然也不能进“学术殿堂”——的杂文。仅从鲁迅最后十年的杂文所取的材料，形式和风格的演变来看，斗争的情势，显然要比北京、厦门和广州时期更为严峻而急迫。

这是一场绝望的抗战。那结果，鲁迅不但不曾丝毫动摇党国，反而成了党部呈请通缉之人；不但没有夺过“工头”的鞭子，“元帅”的军棍，这样的人物却照样挂帅，照样“以鸣鞭为惟一业绩”，他的几个较亲近的青年朋友，都是给“实际解决”了的。而且，还有不断纠缠他的文痞、文氓、文探，种子绵绵不绝。鲁迅一生傲然独立，却是遍体鳞伤，过早地耗尽了体内的全部燃料。斗争的无效性，不免使人们又多出另一种折磨，就是——

鲁迅的存在，其价值仅仅在于反抗本身吗？

2002 年

鉴于知识界在九十年代后出现一面淡化知识分子意识，一面制造知识分子神话的倾向，作《文化遗民陈寅恪》；并作《左拉和左拉们》、《穿过黑暗的那一道幽光》、《对称：在纳粹的阴影下》、《在奈保尔与萨义德之间》等多篇文章，介绍西方知识分子。

5 月，文集《时代与文学的肖像》由人民文学出版社出版。

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。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，列入元佑党籍，故陈寅恪有诗云：“元佑党家惭陆子”。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”；直至六十年代，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、反实践的古文。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。

二十年代中期，“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，宁无说是政权的形式，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，噤不得发。”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，倍觉承平意味长”。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。”及至柳如是由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袞，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。三十年代，有人把新文化运动的战斗者毁之为“趋时”，为此，鲁迅写了《趋时和复古》一文做辩护。他说，“趋时”其实是“前驱”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”。

2003 年

作《关于知识分子的札记》，先后在《随笔》及《东方文化》杂志发表。

《札记》对知识分子角色作出不同层面的阐述，强调知识分子的边缘化、独立性、批判性，启蒙的责任，以及失败的宿命。文章流露了一种悲观主义观点。

以章德宁女士合编文学年度选本《文学中国》，花城出版社出版。

关于知识分子的札记

（节选）

1

知识人

知识是一个元概念，可以由此衍生出一个概念群：知识人、知识分子、知识工业、知识主义、知识社会学，等等。

即如由资本构成企业家、金融家、高利贷者、纨绔子弟和守财奴，由权力构成君王、僭主、政客、弄臣、革命者一样；由知识组成的知识人，除了共同使用的知识所表现出来的文化相关性之外，作为一大族群，其中的人物可以很不相同，甚至完全相反。在知识社会中，由于知识人所处的地位不同，对特定的社会圈子的依赖程度不同，与圈子内外相联系的对象和方式不同，因而所受社会组织结构所施加的压力也各不相同；知识人对社会，从霸权直到其余触目的事物和事件，便形成了各自不同的态度，“内战”于是发生。

社会斗争往往通过知识人的内战进行。

只要知识人存在一天，内战不会停止。

被称为波兰和美国社会学之父的兹纳涅茨基在其名著《知识人的社会角色》中，试图建立知识人所扮演的各种社会角色的类型学。他将有关的角色分为四大类型：技术专家、圣哲、学者、知识创造者。这样的划分未必是准确的，事实上，在知识社会学领域，也仍然有着形

形形色色的分类方案；但是，兹纳涅茨基关于知识人参与的特定角色系统所作的发生学及功能的阐述，无疑具有启发的意义。特别是角色转移问题。角色是一个动态系统，在执行过程中，角色成分可能会以不同的方式相互纠缠在一起。可以是单个角色，也可以是多重角色，还可以变色龙般地变换角色。对于角色执行者而言，根据其主观意向，可以有多种方式去执行角色；或者，只对角色成分诸如社会圈子、自我、地位、功能等其中一种感兴趣，而使其余的从属于它。由此，在知识人中就有了“守夜者”，有了“异类”，有了如法国评论家班达所称的“背叛”问题。

知识阶级

五四时期称“知识阶级”（源于日语），后来在政治家的著作中变做了“知识阶层”，阶层只是阶级的一部分，意在强调其依附性。再后来，连“阶层”也搁了起来，单说“分子”，很明显属于游离的社会角色。这样，著名的皮与毛的譬喻就自然而然地产生了。其实，作为一个外来名词，就语义学的意义上说，知识阶级知识分子本来就是一个词（intelligentsia）。

多少波澜险恶，惟在几个方块字的摆布之间。

从知识人到知识分子，中间多出一个精神过渡的层次。现代知识分子的精神气质，虽然可以导源于古希腊的哲学家或中世纪的教士，但是，如果脱离了法国大革命以降的一系列崭新的文化理念和近代科学关于世界构成的观念的影响，要产生根本性的蜕变是不可能的。

由自由、民主、科学凝聚而成的知识分子精神，成了知识分子的标志。

“知识阶级”作为一个名词，据考证，最早源于俄国，大约 1860 年间已经出现，甚至还可上溯至 18 世纪。而作为现代意义的词，在法国，则在著名的德雷福斯事件之后，由法国政治家、激进派领袖、第三共和国总理乔治·克列孟梭（Clemenceau.Gorges）于 1898 年 1 月 14 日在《文学·艺术·社会晨报》上发表《知识分子宣言》时首次使用。可见，从诞生之日起，“知识阶级”已是遍身烈焰，放射出社会正义的光辉。

俄国知识分子是特异的一群。

所谓特异，是因为他们把知识分子精神发挥得特别充分。领队者之一的赫尔岑，赞许他的兄弟兼具法兰西和德意志的美质，他们肩负着把他们的“北方货币”投入人类思想宝库的伟大使命，是“很少生活于往日的人们”，是“统一科学和生活、言论和行动的代表人物”。英国俄裔思想家伯林称他们是一支自觉的军队，他们的存在，将对世界知识者的良心构成永久性的冲击。关于俄国知识分子，以色列学者康菲诺列举了五项特征：一、关怀社会；二、把公共事业视同个人责任；三、倾向于把政治、社会问题视为道德问题；四、义务感；五、深信事物的不合理，以及加以改造的必要性。此间，贯穿了俄国知识分子对于俄罗斯土地的

燃烧般的情感。乌斯宾斯基把提升起来的涵盖这一切的精神称作“土地——人民性”，其实这就是俄罗斯精神。索洛维约夫们的“新精神哲学”，车尔尼雪夫斯基们的斗争哲学，也都是紧贴着那黑油油、潮乎乎的土地飞翔的。

鲁迅说中国没有俄国式的知识分子，就是说中国的知识界缺少知识分子精神。

有机性与无根性

意大利思想家葛兰西在《狱中札记》中对知识分子有一个经典的两分法，就是“有机知识分子”和传统知识分子。他是从形成不同的知识分子范畴的历史过程所采用的形式，其中主要是两种形式的对照分析中得出这个创造性的结论的。

社会集团有机地制造出一个或多个知识分子阶层，这样的阶层不仅在经济领域，而且在社会与政治领域将同质性以及对自身功用的认识赋予该社会集团，这样的知识分子就是有机知识分子。一般而言，他们是伴随着新阶级的出现而活跃在由新阶级所力图彰显的新型社会中的“专业人员”。他们是忠实于新阶级和新社会的。传统知识分子则通过“行会精神”，感受到自己不间断的历史连续性和自身的特性，因此自认为是自治的，独立的，无须依靠居统治地位的社会集团。但不论有机或是无根，正如美国著名的文化批评家萨义德所说，“知识分子总是处于孤寂与结盟之间”。

葛兰西说，所有的人都可以说是知识分子，但是并非所有的人在社会中都具有知识分子的职能。

如何通过特定的条件和特定的社会关系实施知识分子职能，成了问题的关键。在葛兰西看来，有机知识分子是统治集团的代理人，是上层建筑体系中的公务员；其有机性，是由行使社会霸权和政治统治的下级职能来体现的。

从意大利，到法国、英国、德国、俄国、美国、中南美，以及中国、印度、日本等东亚国家的知识分子的比较性描述，是《狱中札记》中饶有意味的部分。

意大利及法国知识分子的国际性或世界性，显然为中国知识分子所缺乏，这是基于一种特定的历史条件和文化经验之上的现象。英国的传统知识分子为当权的工业集团所吸收。其他国家也采取同样的缝合方式，其中包括德国。但是，作为德国工业家的传统知识分子，却保留着特权以及强烈的独立意识，原因是死而不僵的容克地主拥有自己的经济基础，拥有自己的常备军，以及稳定的组织干部，所以有利于保持集体精神和政治垄断。俄国知识分子中一些精英分子移居国外，吸收了西方最先进国家的文化与历史经验，却未曾丧失自身民族最根本的特征。他们回国之后，不是营造狭小的文化学术圈子，而是强迫人民觉醒。这些精英人物与引进的德国人之间的差别，正在于其本质上的民族——大众性。葛兰西指出，这种特性不可能为俄国人民的消极的惰性所吸收，因为它本身就是俄国对其历史惰性的有力的反

弹。中国的留学知识分子，相反容易为国民的惰性所吸收，仅此可以作为五四新文化运动迅速退潮的一个注脚。不同于美国的传统知识分子的匮乏，在古文明国家中，这类的知识分子呈大量积淀状态。葛兰西特别指出，在中国，文字书写是将知识分子同大众分开的表现。在印度和中国，宗教领域也构成了分割知识分子和大众的鸿沟。

葛兰西高度评价俄国知识分子，他认为，俄罗斯的现象可以和美利坚民族的诞生相比拟。盎格鲁—撒克逊移民本身就是知识精英，他们移居美国，除了道德力量和意志力之外，还随身带去了某种程度的文明。欧洲历史的某个阶段，一旦经由他们移植到美洲的处女地上，其本质的力量便毫无窒碍地发挥出来，速度是旧大陆所无法比拟的。关于旧大陆，葛兰西认为存在着一系列致命的障碍，不愿消失的旧制度的遗迹；正是它们阻碍了快速的进步，以保存和均衡对待每一种首创精神，而且极力通过时空来冲淡它。类似的障碍和遗迹，在古文明国家中，更是随处可见。

普遍型与特殊型

法国著名学者福柯把知识分子分为普遍的与特殊的两个类型。

福柯说：“普遍型知识分子来自名人—法学家，并且在作家身上得到最充分的体现，因为作家掌握着所有人都能从中认识自己的意义和价值。特殊型知识分子则来自另一种截然不同的人物，此种人物不再是名人—法学家，而是专家—学者。”福柯认为，特殊型知识分子是从第二次世界大战开始出现的，象征性的人物是原子物理学家奥本海默，他将普遍型知识分子与特殊型知识分子联系在一起。福柯赞扬他在离开专业领域以后，在美国科学事务中担任了“类似政委的角色”。

福柯指出，这样一个重要时刻已经到来，即：“学者凭借局部科学真理——不管其重要性如何——干预其所处时代的政治斗争。”在西方知识分子史上，他用达尔文取代左拉，作为这一历史转折点的代表；还特别指出，生物学和物理学以特殊的方式成为特殊知识分子这个新角色产生的领域。他认为，技术—科学结构延伸到经济和战略范畴，必然赋予这一新角色以实际重要性。

的确，像生物学和物理学这样的自然学科所内涵的科学哲学，与人类社会改造的进程关系密切，或者可以说是具有潜在的革命性。但是，自然科学本身并不具备思想，其潜在价值，惟有凭借人文精神去进行发掘，而不可能自动地作革命化的延伸。二战期间，原子弹的爆炸在日本造成了巨大的惨剧，由此引发的科学价值的危机，至今仍然使人们惊恐不安。

或许适得其反。作为自然科学家，专业与“社会人”分离，专业往往过滤了社会成分，包括心理学根源而使自身单纯化；而作为作家，或社会科学工作者，其专业融进更多的社会成分，而且始终伴随着情感和生命的冲动，是一个复合体。也就是说，自然科学家的专业是由来安全的，作家和人文学者的专业却容易构成如德国社会学家曼海姆说的“危险的思想”。

在纳粹德国和苏联，比起自然科学，社会科学和文化艺术无疑遭到更严重的摧残，不驯服的作家和思想家所受的迫害是空前的。“文革”横扫一切，比较言之，自然科学家至少在名义上受到权力的保护。自然，极少数戏子和戏子样的文人也是受到了保护的，因为要歌颂太平。

一言以蔽之，科学无法取代精神。

新阶级

社会学家曼罕说，近代的自由知识分子不属于任何固定的经济阶级，知识和思想则成为他们唯一的凭藉，因此才能坚持自己的“思想上的信念”。

贝尔认为，知识分子早已成为独立阶级而与其他阶级争夺社会控制权，技术知识分子的迅速壮大，将最终导致知识阶级的统治。古尔德纳随之提出“新阶级”的概念。他认为，随着人类进入晚期资本主义社会，文化资本行将代替货币资本；作为文化资本的占有者，知识分子也必将取代原有的资产阶级而成为新的统治阶级。由于新阶级所拥有的文化资本本身具有某种批判性，故而成为社会整体利益的承载者，成为“普遍阶级”。

很可能这是知识阶级的一厢情愿，就像戏曲中的穷秀才梦见中状元一样。问题不在于权力结构的变化，即使新型的技术官僚代替了老官僚，而统治依然如故。如何废除由推陈出新的权力形式所保护起来的本质性的奴役，是问题的全部。

萨义德否定在“后现代”的时代里，可以放弃通过个人行为以增进人类的自由和知识的目标；认为即使如法国哲学家利奥塔那样一再声称与前现代相关的“解放与启蒙的大叙事”不再流行，他对于知识分子的一贯看法仍然不会改变。

代表性

萨义德承认，知识分子应当而且可以成为“代表性的人物”。

他说：“对我来说，中心的事实是，知识分子是具有能力‘向’公众以及‘为’公众来代表、具现，表明信息、观点、态度、哲学或意见的个人。而且这个角色也有尖锐的一面，在扮演这个角色时必须意识到其处境就是公开提出令人尴尬的问题，对抗（而不是产生）正统与教条，不能轻易被政府或集团收编，其存在的理由就是代表所有那些惯常被遗忘或弃置不顾的人们的议题。知识分子这么做时，根据的是普遍的原则：在涉及自由和正义时，全人类都有权期望从世间权势或国家中获得正当的行为标准；必须勇敢地指证、对抗任何有意或无意违犯这些标准的行为。”对于知识分子的代表性，萨义德未免太夸大、太乐观了。事实了，没有任何人或集团可以作为一种人类普遍观念的化身而出现。他所说的代表性，惟是价值观念中的代表，意向中的代表，而不是事实的代表。好在他在关于代表性的言说中，同时强调了个人，活生生的人，包括那独有的怪异，暴戾的人生风格和社会表现。

真正的知识分子一定单纯地只是一个人。

唯有个人能够思考，正如曼海姆所说，“不存在任何诸如群众头脑的形而上学的实体。”

知识分子对谁负责？对什么负责？知识分子同什么相关？法国当代思想家鲍德里亚面对这类提问，坚定地回答说：“我依然认为每个人都应该对自己负责。”

在强调知识分子为自己负责时，他回顾了 1968 年的五月风暴，指出风暴过后，人们都说从此再没有人上街为他人代言云云，于是反诘道：“怎样才算是一个知识分子？为什么他能够为他人代言？这才是真正尖锐的问题。”他认为，知识分子不能谈论什么为他人立言之类，政治阶级也是这样。他说：“知识分子从他所属的文化中有所得，并为这种文化立言是必然的。但是，这一事实相对限制了言说的内容；他的言说，只能是其客观情境的转述而已。如果说有知识分子的话，那只是因为他们说了些更多的东西，说了些其他东西，说了些不同的东西。在言说的过程中，他们必然同自己的社会利益甚至自身所属的阶级相关。”但他接着强调说：“当知识分子完全沦为一个群体或一个阶级的代言人时，他就彻底完了。”

萨义德曾经引用小说家乔伊斯的《一个青年艺术家的画像》中戴德勒斯的话，表明知识分子的个人性：

“我不会服侍我不再相信的东西，不管那是我的家、我的祖国或我的教会；我要尽可能地、完整地以某种生命或艺术的模式来表达自我，用我容许自己使用的仅有的武器——沉默、放逐、隐瞒——来自我防卫。”

在黑暗的中世纪，当垄断了言论、出版、教育，以及对世界的解释权之后，垄断型思想便告形成。这是非常可怕的。惟有在统一的教会瓦解以后，知识分子失去了自己的组织，不再是一个特权阶级或等级的成员，思想的经院方式才会有所改变。正如曼海姆说的：“直到教士对于知识的垄断崩溃之后，现时代对思想的根本质疑才真正开始。曾经被人为地维持的、几乎毫无异议地被人们接受的世界观崩溃之日，正是它的制造者的社会垄断地位瓦解之时。”

2

精神，思想及其他

俄国哲学家习惯于把精神从灵魂和肉体这一属于自然方面的属性和机能分开，而视之为超自然的独特的世界。精神是人的最高本质的体现。它不同于灵魂的是，它可以与生命以及一切属于生命的东西分开，不受本能和环境的制约；它能够把自身对环境的反应上升为对象，

并且为自己所把握，连经验及感觉也不可能对它构成限制；甚至，它可以把自己从自身中抛离出来。而灵魂是仅就肉体相对而言的，是经验世界的镜像，是人的主观方面的东西。

精神有如阳光，恒在地悬浮于大地和云层之上。可是，生命个体的精神质性差异极大；正如光照对季候的影响一样，春夏秋冬，阴晴雨雪，可以因此呈现为不同的景观。

精神是自由的。

精神本身具有反专制反奴役的不驯的性质。没有任何固定的体制、规范、训条可能束缚它；反之，它将冲破一切束缚，奔赴没有终极目标的目标。

人类的日常行为构成我们所惯称的生活。这种生活，在本质上说是物质生活，而不是精神生活。精神生活是不同于内心生活的。简单一点的区分是：内心生活与日常生活直接联系在一起，是生活在此处，精神生活则生活在别处。

知识分子在物质方面的要求可能很简单，甚至安于清贫，可是，他的精神生活是丰富的，追求没有止境。结庐在人境而无人往来，他不会感到孤寂，因为人类整体同他生活在一起；但当进入喧闹的人群之中的时候，他又有可能顿感孤独无依，如同进入荒原。从表面上看，他的处境是平静的，而在他的内心深处，可能正刮着暴风雪，惨酷战争在日夜进行。

是精神把知识分子同庸常的人们接连在一起，然后彼此分开。

康德的世界，惟是头顶的星空和心中的道德律。

狄金森的丰富而深邃的诗篇，是自我禁闭的产物；她的日常生活单调至极，连穿的衣服也是纯白的。普鲁斯特日夕相处的是疾病与床褥，而他的《追忆逝水年华》，却流转着一个无比繁富的世界。

托尔斯泰身为伯爵地主，在他的心目中，众多匍匐在地的庄稼汉居然一个个成了圣徒。

纳粹的极权主义时代已然随着二战的结束而成为历史，而阿多尔诺和他的法兰克福伙伴，还有托马斯·曼、伯尔、威塞尔、格拉斯、凯尔泰斯，依然生活在苦难的奥斯维辛。

索尔仁尼琴一生走不出古拉格群岛，无论他远在美国，还是重返已经解体的苏联……

精神析出一种多棱的结晶体叫思想，这是理性的产物；但也大量地液化为感觉，具体的欲望和冲动，为流动的情愫，感情和想像。总之，思想不完全是明确的，清晰的，具有一定方式的，它涵盖着更大的区域。

思想并不一定构成为一种政治力量，它可能湮灭，可能作为历史文献而存留，但也有可能在适当的时候突然化为行动。当它表现出它的感召力，也即在社会的深部唤起人类的良知和意志而使之觉醒的时候，就会构成批评或对抗政府的力量。拿法国来说。法国大革命从本质上说是知识分子领导的运动，思想的运动；从德雷福斯事件到五月风暴，都是由勃发的思想力量迫使国家让步的。

赫尔岑说，精神乃是变幻莫测的海神：认为它在，它就在；不认为它在，它就不在。这是就精神的个人性而言的。所谓“时代精神”，其实是指一个时代的某种精神氛围，而并非存在如黑格尔式的哲学家所论证的实体。精神终究是个人的事，绝不是共同的，正如自由一样。

“吾善养浩然之气。”

精神使人充实，执著，独立支持而傲岸不阿。人类的全部尊严是精神所赋予的。苏联流亡诗人布罗茨基称被镇压的诗人曼德尔施塔姆在精神上是高度“自治”的；也就是说，精神本身具有一种抗拒的力量，这种力量，对于曼德尔施塔姆来说，是足够自给的。

工作的精神性，决定了所有知识分子都是自治的知识分子。他们惟有听从内心的指令行动，哪怕头顶悬着指挥刀。

知识分子精神的衰退，意味着知识分子职能的衰退；同时，这也是社会的知识力量和道德力量的衰退和丧失的征象。

边缘性

知识分子是一群失去家园的人，也可以说是一群寻找家园的人。他们远离权贵，远离俗众，永远处在流浪的途中。“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索。”一种不是职业的职业，使他们命定地成为终身的探索者。

世界上存在权威，但是不可能存在知识分子权威；因为一旦被视为权威，便是反知识分子的了。

无论是作为“立法者”还是“阐释者”，知识分子都只能使用唯一的一种工具：笔。御用文人好像也用笔，其实所用是权杖，而与笔无关。笔或许是有力量的，所以，鲁迅会说：“只要我还活着，就要拿起笔，去回敬他们的手枪。”但是，笔又是最没有力量的，所以仍如鲁迅所说：“弄文罹文网，抗世违世情。积毁可销骨，空留纸上声。”

知识分子的工作，说到底带有书面性质。知识分子是声音的制造者。知识分子的声音，不问有力与否，也不问效价如何，都是“纸上声”。

关于知识分子的边缘性，萨义德有过相当详细的论述。

知识分子基本上关注的是知识和自由。他认为，知识和自由之所以具有意义，并不是以抽象的方式，而是以个人的体验获致的。这种体验，是边缘人的体验，流亡者的体验。真正

的体验，决不能遵循惯常的逻辑，跟随别人规定的路线进行，而必须是自创的。知识分子的全部行为都是自创的，即是一个实验的、发现的、创新的过程，充满风险的过程，勇敢无畏地不断作着自由选择的过程。对此，他打譬喻说：“知识分子有如遭遇海难的人，学着如何与土地生活，而不是靠土地生活，不像鲁宾逊那样把自己所在的小岛当成殖民的目标，而像马可波罗那样一直怀有惊奇感；一直是个旅行者、过客，而不是寄生者、征服者或掠夺者。”

知识分子作为“自由流动的资源”而为社会所利用，大抵表现为两种情况，其一是在前现代民族国家里，权力及其统治相对衰微时期；其二是在现代民主社会。这时，知识分子的行动受到一定的保护，甚至得到鼓励，因此思想相对活跃。人类的精神文化遗产，其源头及主要部分，都是在这个时候积累起来的。中国古代知识分子，即所谓“游士”，在春秋时期开创了为后来的统治者常常借以标榜的“百家争鸣”的局面，留下大量经典，支配了长达两千年的学术界。秦始皇统一全国以后，知识分子国有化，这样的自由创造的局面便告完结了。在专制主义的统治下，知识分子或者大量逃亡，遗下大块的空白地，如纳粹德国；或者集体留守，被迫发出抗议的声音，如沙俄时代的知识者群。但是，就一个时代的整体的文化建设而言，即使有挑战破坏之声，也仍然是不够的。一个专制黑暗的社会，不可能有多元的、健全的声音，不可能众声喧哗。何况，像俄国知识分子一样优异的人物世所罕见，在一般情况下，这样的社会只有沉默，少数异己者的声音则被淹没，唯一的旋律或主旋律，是鲁迅所说的“顺世和乐之音”。

曼海姆把知识分子分为两类：“有社会依附的知识分子”和“没有社会依附的知识分子”。

有社会依附者，如中世纪的教会，是一个封闭的社会阶层，内部高度统一；葛兰西说的“有机的知识分子”，是近世的一个发展，这样的知识分子将愈来愈多。没有社会依附者，由于不依赖现实中的特定的物质利益，他们没有自己的意识形态，在外部的打击之下，显得特别刚强也特别脆弱，对现行的社会问题和政治潮流特别敏感。对于他们的出路，曼海姆相当悲观，认为随着独立的中间阶级的衰落，从中补充兵员的无所依附的知识分子只能日渐减少；自由研究及独立表达，也就因此失去了它的社会基础。

教会履行牧人式职能，由教士演变而来的知识分子则反叛这种职能。但是，由于社会理性与个体意识相冲突，结果如卢梭所言——“必须强迫人们自由”——而使知识分子自身陷入一种尴尬的境地之中。

在俄国和德国知识分子的常用词典里，几乎每个词条的后面，都连着一个触目的短语：“内心流亡”。

在极权主义的境遇里，真正的知识分子都曾经历过内心流亡。

否定与批判

鲍德里亚强调知识分子不可能促成肯定性。他指出：“认为自己能够促成或创造肯定性价值的知识分子往往是右倾的。大众层面的社会创造性与知识分子的边缘性——这种边缘性固然有其作用——两者之间必须保持一种互动，而社会机体必须从这种差异、分裂和间距中获得其动能。”

所谓知识分子的影响，也只能是否定性方面的影响。

伯林说：“我只能说，任何一个和我一样相信民主，人权和自由国家的人都不能否认，批判精神是必不可少的。任何一个禁止或限制批评的政权，在非常时期里，都必然会以统一行动来维持稳定和避免毁灭，从而走上集权主义的狂热的道路。”

知识分子先天地带有幻想的性质，乌托邦性质。乌托邦理想的存在，对知识分子来说，乃是一种权衡、批判和改造现实的实践，以及对从事改造本身的准绳。

无论在任何时代，知识分子都是一群不合时宜的人。

针对康德的关于启蒙的观点，福柯摒弃理性的绝对性，着重阐述批判的本体论所特有的哲学气质。正是这种在启蒙中被激活的气质，质疑历史的存在与现实中的诸种关系，并且使启蒙的主体自身成为问题。

不同的气质，区别了古典的康德与现代的福柯。

既然启蒙被看作是一种气质、态度、哲学生活，它就必然地同知识分子的职能有关，而不仅仅是某一种社会型态或历史阶段的需要。福柯说：“我不知道今天是否应该说批判工作包含着启蒙的信念。我认为，这种批判工作必须对我们的界限作研究，即，它是一种赋予对自由的渴望以形式的耐心的劳作。”

如果说启蒙已经过时，除非消灭了自由知识分子。

意识形态与乌托邦

曼海姆在其名著《意识形态与乌托邦》中，把两种相反形态的文化归结为意识形态与乌托邦。前者指在政治冲突中占统治地位的一方，为了维护自身利益而构建的知识体系；后者则属于反对派，表现为被统治者的集体意识，反对占优势的现存秩序，完全是另一种知识体系试图通过想象而改变现存。

这是一对共生的，又是对立的文化形态或话语形态。

在现实中，往往是由维护现存秩序的统治集团来决定什么是乌托邦；而与现存事物相冲

突的上升集团，则决定把什么看作是意识形态。但是，困难的在于，乌托邦与意识形态在历史进程中并非单独出现，或者泾渭分明；上升阶级的乌托邦在很大程度上夹带着，甚至渗透着意识形态因素。而这，常常是一些正统的学者所以嘲笑乌托邦，指责所谓的“激进主义者”的地方。

在既存的语境中，意识形态的力量是强大的。

拉马丁说：“乌托邦只是早熟的真理。”

曼海姆在书中特别指出，日本对物理学及其他自然科学成果的热情接受，与其在政治、经济和社会研究方面的谨慎和防范，恰好形成鲜明的对照。后者大部分被日本当局归结为“危险的思想”；其中，民主、自由、宪政等有关课题的讨论所以被看作是危险的，乃因为它们有可能动摇被神圣化的信仰，削弱现存秩序。“但是，”曼海姆说，“人们不那么容易认识到的事实是，即使没有官方的审查，思想也是扰乱人心的，在某些情况下是危险的和颠覆性的。因为思想是一种催化剂，它能够反叛传统，打乱常规，破坏信仰，引发怀疑。”

意识形态为统治阶级服务，并非因为意识形态专家有什么特别的创造，而是它除了赤裸裸的说教之外，还通过掩饰矛盾，客观上有利于统治阶级。意识形态作为统治结构合法化的工具，它是行使权力以保障和掩饰局部利益的媒介；换言之，它提供了一个有利于统治阶级或集团的意义环境，以掩盖统治的本质。由于意义结构是通过含义结构产生和复制的，因此，组织成员的意识，很大程度上取决于推论的社会化程度。一系列的推论，形成了一条“意识形态链”。意识形态的成立，不可能依靠一个人，一个概念，一个链环，而是必然地联系着别的人，别的概念和语词；它是通过集合的方式，在语义场中发挥作用的。

法兰克福学派的整个批判的社会理论，都可以看作是对现存的意识形态的批判理论。这些流亡思想家，倾全力批判意识形态的虚伪性、工具性和对人的奴役性，包含了整整一个时代的痛感。

对于意识形态与乌托邦，法国知识者中的左派和右派的态度全然不同。

鲍德里亚说：“世界并非处在乌托邦之中，但知识分子却是某种乌托邦的传播者。这是他们所能发挥的唯一一种积极性。这是一种否定的积极性，因为乌托邦根本不存在，并且也不可能存在。”阿隆则指责这类不安分的知识分子，说：“知识分子往往不把当前的现实跟其他的现实相比较，而宁可以一种理论上的理想来比较当前的现实，譬如，不比较法国的现在与过去，而宁可以法国应该如何的观点比较法国的现状；知识分子就依此来裁决他的国家。没有任何一种人为设造的制度可以经得起这种试验，而不遭到损害。”

知识分子是站在未来看现在的人，所以是批判家，而不是辩护士。

第一次世界大战爆发前夕，乔治·齐美尔草草写下数语：“不同于过去的人类，从现在

起，直到未来，在这段时间里，我们活着，没有共同的理想，甚至完全没有任何理想。”这是全人类的悲哀。这种没有理想的生存状态是与人类的劫难并存的。事实证明，这并非是敏感的哲学家的预感。

知识分子是人类精神的燃灯者。只要他们不让手中的火把熄灭，人们就不会害怕黑暗。

3

知识与权力

权力与知识从根本上说是对立的。

正如权力者与知识者的关系一样，作为社会结构的要素，两者自有不同的品质，不同的能量，处在不同的运动方向之中。

权力趋于集中，知识是分散的，即便经由系统化处理，仍然无改于多元状态。权力是封闭的，而知识是开放的，袒呈事物的形相、事实、经验和真理。权力的质地是强硬的，不容改变的，所以尼采辈乃将生命职能权力化，创“权力意志”之说；知识不同，它是可补充，可修正的，一直处在形成的过程中。从本质上说，知识是反决定论的，它没有固定的目标；而权力的目的是明确的，所有的道路都通向征服。权力就是终结。

福柯从尼采的谱牒学那里获得灵感，构建他的知识社会学。所谓“知识霸权”，其实在政治霸权面前，几乎是不能成立的；尤其在政治发育不全，政教不分，专制政治以致极权政治阶段。与其说是知识自身形成霸权，毋宁说是权力深入知识内部，借知识而现身的结果。

作为相互对立和冲突的双方，权力和知识也有相互依存的方面。知识依赖权力进行传播，不独保存而已；由于知识可以赋予权力以合法性和有效性，因此权力乐于利用知识充实自己，完善自己。但是在这里，依赖性不可能表现为对称的方式，权力不会委身于知识，相反，对知识只能实行剥夺，占有和支配，故也谓之“保护”。在权力和知识之间，利用和被利用，控制和反控制的斗争，一直在公开地，或者隐蔽地进行。

少数知识者不满于知识的依附的地位，他们力图使自己不受保护，充当文化上的反对派。捷克哲学家帕托切克在《持异议者文集》中，称这样的知识者为“不受保护者”。

从谱牒考察，知识分子的原型有占卜者、巫祝、行吟诗人、史官、俳优、教士、圣愚等等，由此可以开出知识分子的不同的传统。与权力的距离的远近，造就了知识分子不同的职能、性质、精神风貌。

由于国家、民族、阶级、团体、宗教、语言、文化传统的差异，知识分子是特殊的个人；但是，自由精神的一致性，对非物质方面的利益的追求，都可以在众多的变数中间产生一种可通约性、普遍性、超越性。他们都是知识分子意识的拥有者，“漫漫长夜的守更人”。

萨义德说：“我相信，知识分子的重大责任在于明确地把危机普遍化，把特定的种族或国家所蒙受的苦难赋与更伟大的人类范畴，把那个经验连接上其他人的苦难。”所谓普遍性，在这里变做了知识分子的责任感；而且，这责任不可避免地同人类的苦难和危机有关。

可以说，知识分子的职业，是一种充满着精神冒险的痛苦的职业。所谓“智慧的痛苦”，对知识分子来说，不可能脱离思想实践性。一个知识分子，如果与现实世界——主要集中在苦难和危机上面——不发生任何关联，有智慧而无痛苦，势必蜕变为一般学者和文人。

知识分子是否如利奥塔所说，已经进入了“坟墓”？

根据利奥塔的阐释，知识分子被等同于一种普遍主体，是由 20 世纪初法国德雷福斯事件而制造出来的一个神话。由于一体化的知识状态分解为各自独立的“语言游戏”，加速了普遍主体的消解，所以说，“分离”才是知识活动的基础性原则。这是对寄存于知识分子角色中的文化精神的普遍性所作的曲解。精神不是黑格尔式的绝对精神。在这里，精神是本体论的，具有各别形式的，离不开个体的承担。

否定普遍性是对社会责任的一种逃避。但是，肯定普遍性，也可能因为耽于形而上而逃避自由，逃避责任，进入利己主义的庇护所。

美国西尔克父子在一部政治社会学著作中把一些大学、报纸、学术机构当作美国社会的“权势集团”进行论述。它们作为权势者，是只有在民主社会中才可以成立的，在专制社会中只能是弱势集团。在专制社会那里，权势是高度集中的；文化机构不可能具有独立性，它们是政治的仆役；如果说社会影响，也不过是权力的影子而已。

“知识分子属于弱者、无人代表的同一边。”萨义德说。

思想统制

权力对知识的利用或遏制，通常按照两个渠道进行：其一是规范知识者，或者培育，或者戕害；其二是规范知识的载体，物质化的书籍报刊，或者推行，或者禁毁。

古来有所谓王道霸道。道者，未必一张一弛，却往往视乎对象的性质而定。任何歌功颂德的东西，几乎都可以享受仁爱的政策，哪怕是独裁者。

伏尔泰在一部名为《关于阅读的可怕危害》的小册子中说：书籍驱除蒙昧，“而蒙昧从

来就是控制完美的国家实行监管与保护的工具。”

一部阅读的历史，就是一部关于图书的遭受查禁，删芟，残损和毁灭的命运史。绝对的权力，要求一切读物都是官方读物。多种审查机构就是在这个基础上建立起来的。1559 年，罗马异端裁判所的神圣会议出版了第一本《禁书目录》，经过不知多少回的增补更新，至 1966 年 6 月才被最后废弃，其间居然延绵了 400 年！

此后，这种敌视知识和思想的野蛮行为并未绝迹，《禁书目录》仍然以不同版本在流行。从最早的莎草纸卷，竹帛，到装帧完好的现代书籍，布满无尽的灰烬，以及锁链的阴影。

马克思在著名的《评普鲁士最近的书报检查令》中说：书报审查，尤其是“有害倾向审查”，使著作家成了“最可怕的恐怖主义的牺牲品，遭到了怀疑的制裁”。他指出，这种反对倾向的法律，即没有规定客观标准的法律，不是惩罚行为而是惩罚思想的法律，乃是旁边置放着普鲁士绞架的出版自由。

他对书报检查官十分憎恶，讽刺为“像罗马的鹅一样，只要嘎嘎叫几声就可以挽救卡皮托里山的人们”。他说，这些家伙太谦逊了，总是一声不响地躲起来，“学术界并不知道他们，而政府知道他们”。

他还区分了书报检查中自由报刊外部与内部的限制。外部限制仅是官方限制，而内部限制，则更复杂也更严重。

法国大革命以血与火为自由和民主立法。

马拉波指出，报纸若无自由，其他法律将无效果可言。

夏多布里昂说，“出版自由并非来自宪法，而是宪法来自出版自由。”

一个没有出版自由的国家是没有宪法的国家。因为，从根本上被注销了自由权利的宪法不是宪法。

关于言论出版，世界呈现两种不同的模式：一是美国模式，即美国宪法第一修正案原则，新闻出版自由以法律的形式固定下来。在这里，宪法对权利的保护植根于人的基本尊严和价值的观念。一是苏德模式，谁控制了新闻媒介，谁就控制了语言和思想，控制了全社会。个人的权利，更多的时候遭到各种以集体名义进行的扼杀。

极权国家由于过度重视意识形态，所以对书报特别怀有敌意，而必要采取审查措施。然而，在美国和西欧，检查制度已于 19 世纪全面瓦解；苏俄则一直维持至具有历史意义的 1989 年。

顺从与保守

葛兰西将知识分子划分为保守的和激进的两类。

他指出，保守的知识分子为主流阶层提供道德的与智力的领导权。他们认同主流的权力关系，作为现状的能动中介，有意无意成为其意识形态与价值观的传播者。他们为统治阶级服务，提供政治的、经济的、伦理的理论基础。

他同时指出，在现代工业社会中，这类保守的知识分子仍然可以随处找到。

科塞在一部关于知识社会学的名著《理念人》中，详细论述了权力与知识的不相容性。

他认为，从政的知识分子作为公务员的知识分子，由于受到政策制订者的限制，注定是保守的，回避问题的，讲究功利的，而不是前瞻性的。具体事实的约束力，促使他们一起挤到技术和工具的角度进行思考。他称引李普曼的话说：“把追求知识分子与行使政治权力结合在一起是不可能的；那些试图这样做的人，结果不是沦为相当恶劣的政客，就是成为冒牌的学者。”并且强调指出，不存在任何修正这一判断的理由。

萨义德的《知识分子论》有一个专章，题为“对权势说真话”。他明确指出，这是知识分子的基本特征。对于有机会接近决策层并掌握一定实权的知识分子，他断定说，他们“主要是服侍权势并从中获得奖赏，是根本无法运用批判和独立的分析与判断精神的”。

他坦率地批评说，知识分子的“逃避”态度是最值得指责的。在他看来，所谓逃避，就是转移明知是正确的、有原则的、困难的立场，而决定不予采取。比如：不愿意显得太过政治化；害怕有争议性；遇事需要领导或权威人物的允许；总想保持客观、持平、温和的美誉；希望能被咨询，成为委员会中有声望的一员，以留在身负重任的主流之内；希望有朝一日能获颁荣誉学位和大奖，甚至担任驻外大使。他说，“对知识分子而言，腐化的心态莫此为甚。如果有任何事情能使人失去本性，中立化，直至戕害热情的知识分子的生命，那就是把这些习惯内在化。”

在这里，萨义德提出一个关于知识分子的“腐化”问题。

英国作家福斯特说德国人很崇尚文化，但是犯了一个大错误，就是容忍自己的文化堕落为“官方文化”，所有的罪恶由此而生。纳粹时期就是把伟大的国民文化改造为官方之物，将文化遗产削足适履地使之极力符合今天的统一规范，否则国将不国。对于希特勒来说，“所谓德意志即是——德意志”，国家是最终目标。正因为如此，在纳粹的铁掌之下，德国文化无法升华为世界文化，用我们惯常使用的一句话来说，即是“走向世界”。

在西方近代史上，律师和法官为促进民主革命曾经起过积极的作用。与此同时，也有大量的事实表明，他们也曾忠实而有效地服务于专制政权。这样两极的现象，出现在同一角色身上是令人吃惊的。

在德国，“铁血总理”俾斯麦便出色地利用司法，作为打击异己，控制国家的工具，“官僚反动势力最锋利的武器”。众多的法官与当局保持高度一致，以致被称为“阶级司法”。法官联盟主席约翰纳斯·雷卜说，整个共和国的法律充斥着“骗子精神”、“党派和阶级的流

氓法律”。情势的严重，致使自由进步党员不得不大声呼吁反对法官“该死的党性”。

卡尔·施米特是著名的纳粹法学家，早年出版《论独裁》，即已对独裁制度进行了法理的辩护。他认为，在紧急状态下，国家领导人拥有极端的权力，甚至可以在“暴乱城市”中动用灭绝人性的手段。凭着他的敏锐的政治嗅觉，主动迎合，支持独裁，为纳粹篡夺政权和镇压“国内敌人”制造新的理论，从而获得纳粹的重用。一度失宠后，眼见希特勒进攻欧洲，他又将研究方向从宪法转移到国际法中去，发明“大空间”的概念，为德国的侵略行径寻找法律根据。对于当时众多受迫害的知识分子，他声称，“此类德国知识分子的败类就是应当被消灭！”

希特勒在 1938 年说：“少了扩音器，我们就无法征服德国了。”这位法西斯魔王不断用扩音器播放瓦格纳的音乐，以激发群众的爱国狂热；混杂在这音乐中的，就有知识分子的贩卖的声音。

俄国知识分子是世界上罕有的优秀的族群。然而，令人惊讶的是，对于波兰尝试恢复独立的活动，他们普遍地表示了一种敌视态度。1830 年和 1863 年两次波兰起义失败后，俄国社会各界一致支持政府对起义者施行死刑和流放西伯利亚做苦役的判决；其中，就有普希金、托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、涅克拉索夫和丘特切夫等人。“爱国主义”成了一道魔障。为了伟大的“祖国”，他们不能不对致力于脱离俄国的波兰人的勇敢精神表示痛恨。对此持不同立场的，只有一个赫尔岑。但是，无论在政府，还是在同行那里，他都因为服从真理而付出了沉重的代价。

苏联著名音乐家肖斯塔科维奇在回忆录中称，曾经写出《列宁》和大量政治鼓动诗篇的马雅可夫斯基不是“公民”。这是耐人寻味的。

萨义德在一次回答台湾学者采访时谈到中国知识分子，说：“虽然我对中国传统所知不多，但我认为这些传统都有宫廷的知识分子，也就是对有权势的人发言的知识分子，而他们也成了有权势的知识分子。”他强调说，他一向反对这种情形，因为他觉得，“知识分子扮演的应该是质疑，而不是顾问的角色，对于权威与传统应该存疑，甚至以怀疑的眼光看待。”中国知识分子恰恰乐于进入宫廷，充当顾问，也即古人说的“王者师”。连发动新文化运动起家的胡适也在所难免，可见一般。

倘要安全和荣耀，必然舍弃自由。因为，无论自由建立在什么地方，在壕堑里还是在纸面上，都是危险的事业。

激进或对抗

关于知识分子的职能，曼海姆这样指出，他们把利益的冲突转化为理念的冲突，把社会上潜在的令人不满和不安的问题及其根源揭露出来，从而促进人们的觉醒。科塞以理念定义知识分子，称为“理念人”。他认为，知识分子对社会核心价值特别关切，他们把理念从中诱发出来，并且设法加以引导和提升，希望通过系列有意义的通用符号，为社会提供道德标准。他们是坚持神圣传统的传教士的继承人，同时也是《圣经》中先知的继承人，是那些受到感召而远离宫廷和教会的制度化崇拜，在旷野中传道，谴责权势者的罪恶的狂人的后代。不同的在于，“他们还倾向于培养一种批判态度，对于他们的时代和环境所公认的理念和假设，他们经常详加审视，他们是‘另有想法’的人，是精神太平生活中的捣乱分子。”

批判的、异议的、反抗的态度，对知识分子来说是根本的。萨义德谈到知识分子时说：“吸引我的就是一种反对的精神，而不是调适的精神”；又说：“在意见与言论自由上毫不妥协，是世俗的知识分子的主要堡垒；弃守此一堡垒或容忍其基础被破坏，事实上就是背叛了知识分子的召唤。”

西方文化学者提出一个“抵抗的知识分子”的概念。

不同于葛兰西的激进的知识分子的地方，抵抗的知识分子来自并活跃在任何群体之中，而限于工人阶级。他们反抗形成他们自己的社会的令人窒闷的知识和实践，在被压迫情境中倡行改革性批评，并且力图提供道德的、政治的、教学的领导权。无论在学院内，还是在学院外，他们都在积极参与作为批评角色的各种项目，创建政治关系的新形式。他们非但不曾屈从于政治对学术的兼并，恰恰相反，而是将学术研究重新加以政治化。鉴于各学科专家的知识与公众领域的严重隔阂，他们努力创造一种能够变革社会的语言，进入大众空间，以合群的态度反合群。

齐格蒙·鲍曼的《立法者与阐释者》一书以两分法立论，从现代和后现代这样两种不同的处境和策略出发，把知识生产者分为立法者和阐释者两大类。

借用这个隐喻，可以赋予另外的意义。立法者可以称为秩序主义者，是权力者的一部分，以知识和技术从事务实政治，谋求控制的有效性，通过献策和直接加盟，影响政策的具体制订和实施；阐释者永远是无权者，解构主义者，脱离命令性行为而强调相对自主的实践，从事的是务虚政治，惟以批判、对抗、不合作表达某种政治意向。正如《理念人》的作者科塞所说：“知识分子作为政府与社会的积极批判者，作为一套观念的鼓动家，他们并不向往权力，他们的目的首先是将大众的注意力引向一个中心问题，然后利用公众舆论的力量向决策者施加影响。”

知识分子构成为“压力集团”而自处于权力中心之外。作为独特的存在，他们以强大的精神能量，体现社会对国家的制衡。

在1968年5月风暴中，巴黎学生高呼：“宁愿与萨特走向谬误，也不同阿隆共享真理。”

在这里，萨特代表的是反政府的立场，自由思想的立场，勇于实践和承担的立场。

什么是真理？当它成为现实的那一天起，就失去了真理性。

知识分子的自由意识，也即反抗意识的表现，除了反对权力，就是反对群体，乃至反对自我。

萨义德指出，知识者常常昧于面对以自己的民族或国家的名义所犯下的罪行，在危急的时刻尤其如此。他举越战为例，说当时要求团结一致支持国家，连辩论战争是否正当也被认为相当于叛国行为。他强调指出，即使遇到这种情况，知识分子仍须发言反对那种“合群性”，个人的利害得失是在所不计的。

在纳粹德国，以海德格尔为首的大队的知识分子趋附于希特勒政权，也有一批宁可被处死，被驱逐，也不屈从于权力意志的知识分子，还有一批知识分子被迫在帝国文学院或别的机构工作，他们默默地在内心深处流亡，却没有成为理性、人道、进步和文化事业的叛徒。在苏俄时期，不少知识分子一样遭到流放，枪杀，送劳改营，但也一样留下了彼此互相声援和救助的神话，留下了惨烈的小说和不屈的诗篇。

在中国文革，留下的是八个戏，一直传唱至今。

知识分子与革命的冲突，是现代文化历史的一大主题。

高尔基与十月革命，卢卡契与共产国际，鲁迅与左联，都在各自的文字中留下了由于冲突所致的斑驳的伤痕。

此后，好像很少有人拿起拨火棍，在野草，灰烬和沙砾中寻找过这条线索。

自我批判

真正的知识分子，无论在任何时候都把自己当作社会的一部分来看待，从主体不断分裂出客体，目的在于洞察自己和批判自己。他不会为自己争取豁免权，因为一旦获得这种特权，他就不再是知识分子了。

萨义德说：“如果要维护基本的人类正义，对象就必须是每个人，而不只是选择性地适用于自己这一边、自己的文化、自己的国家认可的人。”

穆勒对于英国的民主自由发表了许多值得称颂的观念，却表示说所有这些不适用于印度。托克维尔批判了美国虐待原住民和黑奴的野蛮行径，却以维护国家尊严之名，为法国占领军对阿尔及利亚的伊斯兰教徒实行绥靖之战开脱罪责。从纪德到索尔仁尼琴，不知有多少知识分子，甚至身受迫害，却也仍然表示反犹主义的立场。

一面是圣徒，一面是魔鬼。

西德剧作家马路丁·巴鲁扎说，他自己所以没有成为屠杀犹太人的凶手只是偶然的。虽然没有直接参与，但也是有罪的。

美国历史学家戴维·怀曼说：“纳粹是杀人犯，但我们也都是被动的帮凶。”

英国思想家伯林说，他为迟迟获悉犹太人被杀的消息而感到内疚，虽然知道这不是他的过错。

人们竭力将自己的罪恶推向社会，有人则从人类的罪恶中发现自己。

鲁迅式的批判是著名的，鲁迅式的自我批判也是著名的。

他说：“我知道我自己，我解剖自己并不比解剖别人留情面。”这个学医出身的人，深知人与人，人与社会之间的种种生理与病理的联系，所以对待自我这个标本，他的解剖刀能够那么准确、干净地切除为一般知识者所珍爱的部分，却完整地保留了为他们所厌憎，所急欲割舍的东西。

所谓思想革新，是思想自身的逻辑运动，故不囿于社会运动而已。

精神战士追击他的目标至自己体内，人我因同一个战场而连结到一起。思想无边界。到处都有破坏，有复兴，有斗争的熊熊火光……

6

异化与退化

按照习惯的说法，所谓“知识精英”，所指是知识人中富于影响力的上层集团，其实是知识、身份与能量的一个混称。因此，它不应当被视作知识分子的代表。如果说精英人物喜好集群，知识分子则坚持个体性，即使在个别场合因道义而凑集到一起，结果还是一个人的战争。知识分子总是试图以个人理念直接影响于社会，精英人物则力求通过权力的渠道进行，往往带有一定的规划性、策略性和工具性。知识分子永远敌视权力，他们似乎先天地带有一种类似民粹主义的倾向，自放于权门之外，并与之长期对峙，于是，在他们的意识或潜意识中，自身便成了民众的精神首领。

作为知识分子，只要同任何形式的霸权发生关系，便不可避免地产生异化。

精英（lite），最早的定义为“商品中的精品”，后来又从这个商业的店铺用语中派生出如精锐部队、贵族精英等意义。在英语世界中，该词的出现始于1823年，当时即已用来表

示社会集团，直到十九世纪后期，才逐渐在与社会及政治有关的著作中较广泛地使用。

关于精英思想，在柏拉图的“理想国”中已具雏形，在古印度的婆罗门教的种姓学说中有着另一脉的发展。很多宗教教义都用类似“上帝的选民”一类字眼表达精英的概念。圣西门关于由科学家和实业家进行统治的主张，使精英这一概念多少带上一点社会主义色彩，但是，经由莫斯卡和帕累托二人使之发展成为近代精英理论之后，其固有的反民主的色彩就变得浓厚多了。帕累托把各个领域中获得最高指数的人确定为一个阶级，并命名为“精英阶级”，然后据此划分为两个层级，即由直接或间接在政府中起重要作用的人组成的统治精英和由其余的人组成的非统治精英。在理论上，他一直强调这样两个不同的精英集团之间的分野。莫斯卡则更多地致力于考察精英集团本身的构成，一方面指出“政治阶级”受到各种不同的社会力量以及整个社会的道德的一致性的影响，另一方面指出精英人物与亚精英之间联系密切，并由后者加以置换和补充。这里存在着一个“精英人物的流动”问题。莫斯卡认为，“任何政治体制的稳定，都有赖于这个第二阶层的道德素质、智力水平及活动能力。”所以，葛兰西批评说，莫斯卡的“政治阶级”概念是一个含混的概念，仅有一点是明确的，就是其中包括的是“统治阶级的知识分子”。

由精英理论家设计人类社会的民主进步的方案，本身具有一种反讽意味，但是无论过去、现在和未来，事情都一样变得无法避免。可以认为，这是人类生存的基本难题之一。

如果说，知识分子也算得上是精英人物的话，那么就是“非统治精英”；他们惟以本质的反思的批判，区别于“统治精英”，区别于其中的以个人的专业知识和政治智慧贡献给政府——常常以“建设性”自我标榜或互相标榜——的知识人。

在知识界，冲突是正常的，一致则是反常的，那是一种虚假的和平。

孔子：“天下有道则见，无道则隐。”

孟子：“天下有道，以道殉身；天下无道，卜身殉道。”

后人多从哲学释道，这里的道其实是政治学的，是王者之道。无论王道霸道都是王者之道，在孔孟这里，无非是为士所认同的王道罢了。士在春秋之前，原是贵族的支庶，对宗族长有很大的依附性；及至春秋末期，随着宗法制的进一步动摇，游士在诸侯多国间流动，不臣二主，择君而事，正所谓“士无定主”。主虽无定，毕竟是主，为臣之道，只能在王权内选择，也即在体制内选择。

德布雷在其著作中，按顺序写下教师、作家、名流三个名词。它们分别作为一种表征，被作者看作是法国知识分子发展的三个阶段。

德布雷认为，知识分子自二十世纪六十年代以来离开大学和出版社的依托，转向大众媒介，成为电视、报刊、广告中的各种角色，说明了大学和出版社作为文化合法化的重要形式的衰落。作为现代社会的象征权力，大众媒介是大众化和商业化的，缺乏独立的文化价值。

在三十年代至六十年代，出版社是生产和编辑支配着流通，而出版社衰落后的情况则相反，流通压倒了生产和编辑。在德布雷看来，这是文化贫困化的征兆。在大学和出版社占主导地位的时期，文化与知识仍然得以保持自身的价值，到了大众媒介成为主流，这时，所有的知识活动都得屈从于市场法则和资本流通。知识分子与媒介的联姻，使他们蜕变为“追逐名声的动物”。

名流的崛起，无疑意味着教师和作家的衰落。名流所关心的是如何利用媒体以扩大自己的形象和影响，最终目的是自己的社会关系的扩大再生产，而不是自由的文化价值的再生产。所以，德布雷指出，名流作为知识分子追求“影响的权力”的一个合乎逻辑的结果，它的产生，正是在道义上对知识分子自身的背叛。

朱利安·班达从理性主义出发，在其名著《知识分子的背叛》中强调真理的终极性和价值的普遍性，虽然他过分地把理性精神和世俗利益分开，以致多少否弃了前者对现实政治的有效参与，但是那种皈依真理的热烈而执著的态度是感人的，对知识界的批判是猛烈的，有预见性的。比如他说：“精神的功能是为了接受其本身原有的价值、坚持这种立场的最终结果——精神驱动着理性对国家事务公开表态的结果，精神必将遭到国家的镇压。对精神的压迫，国家从自己的立场来说这是自卫，所以，对以逻辑为根基的精神发出的愤慨当然感到吃惊；但是，相反，精神成为国家的奴婢当更让人感到吃惊。”书中极力维护知识分子精神的独立性；班达指出，蔑视这种独立性，蔑视普遍的价值，而致力于颂扬民族、国家、阶级大众，使精神完全屈从于现世的“现实主义的知识分子”，就是背叛了自身的职责的知识分子。

韦伯从伦理学出发，也曾对知识人以及由他们所创造的“文化”发出根本性的质疑。他认为，知识界的文化是一种理性文化，一种抽象的、普适的文化，不具备任何个人的伦理品质，以致在科学的祭坛上牺牲爱，牺牲人类善良、悲悯的真实情感，因此由此构成的精英统治，是一种缺乏人性的不友好的统治。

古尔德纳在他的“新阶级”理论中提出，知识分子以“文化资本”取代“权力资本”和“货币资本”，从而取代传统的精英——官僚阶级有产者——而成为新的统治阶级。他对新阶级的解放的本质表示乐观。哈贝马斯的意见以此正相反对，首先，就精英主义本身而言，便认为它对公众决策权利具有破坏性；其次，可能出现的新的精英统治不见得比传统的统治者更好，有可能更隐蔽，更危险，对人类的未来威胁更大。

集权国家与知识分子

德国现象学社会哲学家马克斯·舍勒把后启蒙时代称作“自由主义时代”。他认为，在启蒙时代里，何谓真理是由权威来裁决的，是以关于福音的理论为基础的，所谓“真理可以使人获得自由”，强调的是理性真理的绝对性和永恒性。但是，这种信念很快地被随之而来

的实证主义科学的相对主义和议会制民主政体的自由主义同时打破了，变成了“自由将使你们走向真理”这样一种新信条。科学与自由其实是同一个词，是与绝对统一的理念相对立的。

他指出，科学和哲学一样，在专制君主政体制度下，在受宪法限制的君主政体如开明的专制君主政体制度下，在议会制君主政体制度下以及在议会制共和政体制度下，都同样可以发展或衰落。但是，实际上，只有那些神权政治的宪法，和以群众统治和君主专制主义为基础的宪法，才会对科学怀有深刻的敌意。这是为它们的本质所决定的。他比较苏联和纳粹德国的状况，说布尔什维主义只是在科学能够提供技术服务方面容忍科学，西方的形而上学和哲学，则受到包括审查登记手段在内的各种压制；而且，压制的持续性和严格性，与中世纪教会的手段毫无二致。法西斯主义运动同样制造了一种统一的、含混的形而上学神话，就其具有生物学色彩的过激主义的倾向而言，它对知识是怀有敌意的非理性的。他认为，只有在那些比较古老的民主制度自下而上地准备好的土壤中，民众运动才有可能发展起来。但是，只要这些运动取得了成功，就会把培育了它们的民主葬送掉。正因为如此，他总结说，“所有这些运动从根本上说都具有共同的君主专制主义目标，独裁专横的目标和反议会制度的目标。”

阿伦特并不认为知识精英对极权主义会产生什么影响，相反，凡是在极权主义取得政权的地方，就已经开始抛弃知识界的这一整群同情者。她总结说，“知识的、精神的、艺术的创造力，对于极权主义来说，就像暴民的歹徒自发力一样危险。两者都比纳粹的政治反对派更危险。新的群众领袖一贯会清除每一种更高形式的知识分子活动，远远超过了他们对自己无法理解的一切事物的天然厌恶。绝对的统治并不容许任何一个生活领域中的创造力，不容许任何一种无法完全预见的活动。执政的极权主义无一例外地排斥一切第一流的天才，无论他们是否同情极权主义，使取而代之的是一些骗子和傻瓜，因为他们缺少智慧和创造力，这正是他们的忠诚的最好保障。”

对知识者的猜忌和打击，阿伦特认为，布尔什维克的政策令人惊异地始终一致。她举例说，毕加索即使加入了共产党，苏联还是不喜欢他；纪德于 1936 年从苏联归来，态度急剧地向右转，这无疑使斯大林相信，文艺家即使是同路人，也是没有用处的。她通过比较，发现纳粹的政策，只有一点与布尔什维克的措施不同，就是它并不杀死自己的第一流天才。

纳粹德国覆亡之后，知识界有人对纳粹分子在奥斯威辛集中营迫害犹太人的罪行予以否认，并为之辩护，说是“奥斯威辛谎言”。事实上，即使到了 1945 年，德国的政局已定，屠杀仍在继续。

任何一种时代倾向，都可以在知识人中间找到极端的代表，其中爱国民族主义者大不乏人，那种狭隘、偏执、虚伪，远远超过一般民众；其反科学、反理性的严重程度，简直不容置信。

这叫反角色。

沃尔特·拉克尔指出，在政治上，知识分子并不比其他凡人有更特别的能力或智慧；许多同情法西斯主义的人，基本上是不关心政治的人，他们都相信某种专制形式是未来的潮流。奥威尔则进一步指出，“知识分子比普通百姓具有集权倾向。”

看来这是一种世界性现象。上世纪三十年代，中国知识界就曾经有过一场“民主与专制”的论争，其中对独裁政体的无耻的鼓吹，简直十足的法西斯言论，然而均被今日的学者称作“自由主义知识分子”。在五十至七十年代的政治运动中，知识分子发出消灭同类的“战斗的呼声”，也都有着类似的狂热。拉克尔对法西斯主义政权下的知识分子的状况作过这样的描述：他们的日子过得并不好，在德国比意大利更糟糕，然而，一般说来，他们都认可了自己的命运，绝大多数人至少在某种程度上同现行制度合作。他还比较说，在工人阶级中，在贵族政治论者中，甚至在军队中，都有积极的反法西斯主义者；但很难想象，德国和意大利的知识分子在集中营里死去或为自己的信仰而被处死。至于那些移居国外的人，大多是犹太知识分子，而那些作为“内心的反法西斯主义者”或“内心流亡者”的人，在某种程度上仍然要表示顺从。当然，他还补充说，总有一些真正人道主义的、坚定的、甚至勇于牺牲的知识分子的光辉榜样，但是，他们在德国也同在其他地方一样，人数绝少，可谓凤毛麟角。

拉克尔在《法西斯主义》一书中，比较德国和意大利知识分子的境遇，很有一点意思。他说，意大利法西斯主义对那些已知对这个政权有保留意见的知识分子更宽容一些。像教育部长朱塞普·博塔，偶尔还包括墨索里尼本人，都曾保护他们免受更狂热的法西斯主义者的攻击。当1938年通过种族法时，犹太学者被迫离开意大利，尽管如此，却几乎没有什么文化移民。像克罗齐这样的哲学家，德·桑克蒂斯和萨拉瓦托莱利这样的历史学家和国际法专家，在声称谈哲学、古希腊社会或意大利文艺复兴运动时仍然可以批评法西斯主义。意大利的一份首要的哲学杂志是由一位著名的哲学教授主编的，而这位教授在1931年拒绝宣誓效忠墨索里尼。每一个人，甚至检察官都知道这些批评家在做什么，但作为权力机构并没有太严厉地对待他们。

意大利知识分子的这种幸运，应当认为，主要地与始于中世纪的伟大的文艺复兴运动有关。政治人物，尤其是领袖人物的文化素质，对于造就某种时局当然不无关系，但是，归根结底，这也是一个民族文化传统的产物。

人道主义在与集权主义的较量中，显示了自身的力量。在斯大林时代的苏联，即使有着大规模的迫害，知识界仍然回响着异议的声音，仍然出现彼此声援救助的身影，可见俄国知识分子从沙俄时代艰难积累起来的人道主义传统，在阻碍罪恶行为的推进方面仍然起着作用。然而，人性的力量毕竟太微弱了，所以，在整个二十世纪，黑夜的笼罩才会那么漫长。

在东方，人道主义只是迢迢的星光，闪烁的野火，是一种观念，一种知识，最多只是在个别的、偶然的、断片的人物或场景中有所显现，无法连接成巨大的思想文化景观。

连续性和整体性，都是对作为传统的一种描述。但是，东方缺乏的是人道主义传统。儒教的仁，是以君主和精英为本位的恩赐主义，本质上是奴隶主义，与建基于个人权利之上的西方人文主义是两个不同的文化系统。人道主义的建立，有一个理性训练的过程。意大利文艺复兴运动和法国启蒙主义运动给整个西方社会的影响是直接的、持续的、彻底的，不仅仅限于知识界。西方知识分子对于人道主义的推广，无疑起到了积极的、卓有成效的作用。俄国知识分子以及拉丁美洲知识分子致力于“西方化”，“欧化”，其实都在着眼于横向的移植，而不是自身传统的“转化”。所谓“转化”，源自于一种自大然而卑怯的文化心理，旨在拒绝人类最优秀的精神遗产，逃避必要的内在革命，是十足的僵尸主义。

错 位

二战过后，在纳粹时代红极一时的两位人物，首席法官施米特和大学者海德格尔在英美和法国备受欢迎，而且在以英语和法语所作的阐释中，大多带有令人惊诧的辩解色彩。美国学者理查德·沃林指出，这是一种全盘非历史化的接受。他分析说，法国的海德格尔主义者处在这样一个错觉之下，即海德格尔的哲学的永恒价值同世界历史的某些卑鄙行径毫无瓜葛；相似的情况是，施米特的理论立场，也可以清清白白地脱离当时的社会历史背景。事实上，这是一厢情愿的，也是虚伪的，而这种接受的结果则是危险的。对此，他强调指出，公正地看待他们留下来的这份有争议的思想遗产的所有未来的尝试，都必须自觉地把相关的事实结合到其分析的观点中去。

事实是不容忽略的。

海德格尔是一道难题。

所以说是难题，是因为海德格尔的存在论，既可以作为知识论看待，也可以作为人生论看待。倘是前者，那是形而上学的存在，在逻辑的演绎中包含学术的创见，因此应当肯定哲学家的海德格尔；倘是后者，那是活着的存在，绕不过去的是如苏格拉底说的“正义地生活”的问题，这样，只好否定海德格尔，因为他自始至终是一个忠实的纳粹党徒。

关于历史人物的完整的评价，应当把学术置于人生的观照之下，而不是相反。然而，学者大抵是主张超道德的，所以不会放弃知识论。在类似二战一样浩劫的“文化大革命”结束后不久，海德格尔在中国如同在法国一样，随即成为“时髦的哲学家”，由此很可以窥见中国知识界的整体状况。

随着 1968 年“五月风暴”的兴起，知识左派的力量在反文化运动中迅速扩大。及至七十年代中期以至八十年代以后，右翼占据权力的中心位置。从此以后，西方对马克思主义，对苏联，对萨特和阿隆等的态度产生很大的变化，这是与不同的政治气候，其实也可以看作是不同的政治派别的地位有关的。

在中国，对五四，对革命与改良，对孙中山与康有为或鲁迅与胡适的评价，同西方相比，似乎隐含着某种对应性。但是，无论前后变化如何，却都一样离不开各自固有的立场。

科塞认为，法国大革命前后崛起的“思想家”在拿破仑时代的失败，不能完全归咎于专制政体的强化，而是与新世纪开始之后的“观念气氛”有关。也就是说，这种气氛对于“思想家”是不利的。

他这样描述说：“启蒙的意识形态不仅面对掌权者的警察手段，还面对社会的冷淡，这个社会的臣民在追求私利，谋求职业。年轻一代追求实际训练而不是一般修养，追求现行社会下安全妥当的职业而不是包罗万象的思想。由于读者慢慢消失，‘思想家’不再能抵抗当权者的要求。只有两种选择，要么顺从，要么从公众舞台上消失。思想家的时代结束了。”

失败：一种宿命

由于知识分子坚持其个人的独立立场，因此将永远作为“原子”而存在；即使因某种联合的需要构成为集体，也是耦合集团，无从改变其在知识界中的少数地位。

知识分子命定是弱势者。

关于统治价值如何实现的问题。毫无疑问，在任何一个权力社会中，都必然有着知识界的参与，即与政治集团共同建立并维持“统治话语”。但是，即使现今的社会条件已然发生很大的变化，知识阶级也不可能成为统治阶级，它作为知识生产者独立的，而作为政治参与者则是依附的。诺姆·乔姆斯基指出：“和许多后工业社会理论家的幻想相反，权力并没有落入他们手中。”

所谓“新阶级”仍然是旧阶级。

被称作“氢弹之父”的萨哈罗夫，为苏联的民主化奋斗终生，为此，他被权势者看作害群之马，在他的同行中间也处于孤立的地位。作为知识分子，他不但言议，而且实行。但是，当他进行所有一切的时候，结果都以失败告终。曾任列宁格勒市市长、学者阿·西·索布恰克在一部回忆录中多次提到萨哈罗夫，其中写道：“萨哈罗夫不是一位政治家，也许，正是政治要了他的命。”又说：“萨哈罗夫死后，人们才接受了他的主张。这不是政治领袖，而是一位预言家。这位预言家不是靠自己的斗争，而是以自己的死取得了胜利。俄罗斯是跟在俄罗斯预言家的棺槨后前进的，整个国家也是这样前进的。”

真正的知识分子只是先知而已，而且，只能是悲惨的先知。

法国总统密特朗与美籍犹太裔作家威塞尔对话时承认，“在任何时候，参与时事的作家大都因此而受到惩罚：1945年，被枪杀的正是他们，而不是那些参与构筑大西洋屏障的人。知识分子的责任确实比那些金融家和企业家更加重大。”

他们在共同说到知识分子由于履行过于重大的责任而受到惩罚时，分别举了一些例子，

说知识分子在苏联，1936 年或 1952 年都有一批人遭到处决；还说到苏格拉底、西塞罗和塞内加都是被迫自杀的。对此，密特朗总结道：这都因为表达了与众不同的思想而造成的。他说：“作家只要写作，就必然会有危险。”

毕竟是西方政治家。

鲁迅在一次关于知识阶级的讲演中，把知识阶级分为真假两种，说是“真的知识阶级是不顾利害的，如想到种种利害，就是假的，冒充的知识阶级，只是假的知识阶级的寿命倒比较长一点”。所谓“真的知识阶级”，实际上就是我们惯称的知识分子。他指出，“他们对于社会永不会满意的，所感受的永远是痛苦，所看到的永远是缺点，他们预备着将来的牺牲，社会也因为有了他们而热闹”。一方面离不开现实社会，一方面又与社会相乖违，这才叫知识分子。

科塞说：“力求实现革命知识分子乌托邦的最新和最宏大的努力，注定了几乎要从观念地图上抹掉乌托邦。”

随着国家与社会的疏离，个人空间的扩大，“占有的个人主义”将代替集体主义而成为社会的主宰。这时，人们的目光开始从公共性问题那里移开，而专注于私有范围，以对物质和服务的消费为满足。这种“个人自治”的状况，即放弃公共参与和对政府行为的质疑，无疑地可以降低对国家统治制度的潜在威胁；然而，听任其发展，又将导致对权力的漠视，这对国家战略发展将构成另一种危险。对于一个不愿意放弃控制的政府来说，这是不能容许的。因此，国家将会通过调节，把这种个人化趋势限制在一定的程度之内。

知识分子没有能力左右社会，消费社会的形成，以及人们对物质享受的永无餍足的追逐必然导致启蒙意义的消解。启蒙思想家意欲亲近的是庸众，而受到最强大最持久的排拒者也是庸众；庸众是他们的工作对象，而庸众也正是他们的掘墓人。

大多数对极少数，——过去如此，现在如此，将来仍然如此。

2004 年

完成文学史专著《中国新诗五十年》，计 30 万字，南京大学出版社即将出版。

完成《鲁迅选集》（五卷本）评注本，湖南文艺出版社出版。

与陈璧生先生合编年度人文思想读本《人文中国》，广东人民出版社出版。

《中国新诗五十年》导论

诗是最古老的文学，也是最年轻的文学。

诗与生命同在。它的产生，使人想起春日青草的生长，冬天的飘雪，大雷雨中的惊鹿，野火自由的舞蹈，溪水的絮语和江河的咆哮……它那么真实，自然，袒呈它的肌质，而又蕴含着一种难言的神秘之美。

远古有《击壤歌》：“日出而作，日入而息。凿井而饮，耕田而食。帝力于我何有哉！”这是朴素的诗。在需要歌颂圣明的时代，先民在此显示了一种卑微的傲慢。中国第一部诗歌集《诗经》写到两种劳动，《七月》于平缓的调子中流布着怨愤；《芣苢》之什则如回旋曲一般，洋溢着劳动本身的欣悦。《诗经》开篇《关雎》：“关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。”可见古圣人的道德训诫并不牢靠，经不起诗与真的原始野性的冲击。汉乐府《上邪》：“上邪！我欲与君相知，长命无绝衰。山无陵，江水为竭，冬雷震震，夏雨雪，天地合，乃敢与君绝！”与《击鼓》“死生契阔，与子成说”同为爱情的盟誓，一样响应着诗的力量。哲学由诗人书写是亲切的，曹操的《短歌行》：“月明星稀，乌鹊南飞。绕树三匝，无枝可依。”陶潜的《杂诗》：“人生无根蒂，飘如陌上尘。分散随风转，此已非常身。”这种漂泊感或孤独感已然超越魏晋时代，而使我们直接触及人生的本源。张若虚的《春江花月夜》：“年年岁岁无穷已，岁岁年年只相似。不知江月待何人，但见长江送流水。”唯有诗的文字，才能做到如此的凝炼、澄明、婉转，令人无限低徊。陈子昂的《登幽州台歌》：“前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠，独怆然而涕下。”却是异类的另一番浩漫而沉咽的歌唱。真诚的诗未必是最好的诗，因为好诗仍须富有相应的表现力；但是可以肯定，最好的诗一定是真诚的，是诗人迫切需要表达的。

古人作歌祭祀祝祷，本来带有强烈的生命意识，后来仪式化了；对神明的敬畏与利用，成了“拍马文学”的来源。这是诗的异化。《诗经》的《颂》，有相当部分是拍马的，不问而知是集中最差的诗。但是，好像也有拍马诗写得并不太坏的，如李白承诏写作的《清平调词》。

头两首是：“云想衣裳花想容，春风拂槛露华浓。若非群玉山头见，会向瑶台月下逢”；“一枝秾艳露凝香，云雨巫山枉断肠。借问汉宫谁得似？可怜飞燕倚新妆。”这就凸显了一个问题：文采、音调、形象、想象力，是不是可以脱离原来的语境而获得一定的独立的价值的呢？诗与非诗，孰优孰劣，于是变得复杂起来了。

诗是什么？它应当具备哪些要素？如何确定它的等级类别标准？不同的流派、主义和个人，所持的价值标准是很不相同的。在这里，有必要寻找一个公约数，一个交点。后现代主义者倡说所谓的“异质标准”，就挑战一个中心，以及统一的僵固的秩序而言，其存在的意义毋庸置疑。倘使仅仅是写诗或读诗，大可以赞同这种理论而保持固有的差异性；但是一定要论诗，就必须承认一些带普遍性的东西，为客观事物的同一性所规定，也为主体间性的一致性所要求的東西，承认其中始终不曾消失的社会交流功能，承认作为一个道德或美学判断的公共准则，而不是相反否弃这一切。

比起其他文类，诗歌的最大特点是什么？我们不能不首先提到一个直接性问题。

新批评派理论家兰色姆将诗分立为肌质和构架两部分，实际上，肌质远大于构架。诗的构架是可以通过散文进行转述的东西，而肌质则无从替代，它是本体的活动，是诗与世界之间的永久性契约。就本性而言，诗更富于精神性和真理性，它利用直接的视觉和直觉，把握周围的物质世界，日常经验，并透达灵魂深处。小说戏剧之类只有通过虚构，模仿世界的真实，其阅读效果靠的是魅惑；而诗的结构永远敞开，真实是本然的。

诗的直接性，有点近似于刘勰说的“神思”。《文心雕龙》形容说是“寂然凝虑，思接千载；悄焉动容，视通万里。”这是一个通过想象进行综合的表现过程，所以，诗人被称为“通灵人”，具有某种透视能力，可以同时把世界的众多事物的视象与幻象联系在一起。对于真正的诗人来说，比喻、象征之类，与其说是修辞格，无宁说是思维本身。在诗人的身上，很大程度上保留了原始思维，而对现代理性保持着本能的警觉，本质上更近于巫。所谓巫，意思是富于生命原质，带有神秘主义的特点；反逻辑，反概念，反修饰，呈现出一种天然的纯朴，所谓“创造性天真”。诗的直接性在形态上常常表现为瞬间性，突发性，全息性。“灵感”一词，显然更适合于诗。诗人不是一个职业，因为不可能按计划生产；写诗也不可能教习，可教习的只是关于诗的知识。诗人本质上是一个流浪人，或者流亡者。他像背着一具行囊一样背着自己的灵魂到处游走，当心灵和想象一同沉睡时，他可能长时间保持缄默，一旦醒来，就会没日没夜地歌唱。

著名现代诗人埃兹拉·庞德总结写诗的三项原则，第一项说的就是诗的直接性，强调描述对象的直接处理。其实，许多诗人都以各自的概念和方式，描述过直觉经验对于写作的重要性。法国哲学家马利坦在他的诗学著作中有一个中心概念叫“诗性意义”，认为它体现了诗的首要的也是最基本的意念价值，所以把它比作诗的灵魂。他阐释说，诗性意义与非概念性感情直觉即诗性直觉有关，是诗性直觉的直接表现；通过诗性意义，诗在受到理智影响之

前，便已先期获得了诗性本质。他指出，源自主观性直觉的诗性意义是内在建设性的原理、模式，是诗的极致，主题和节奏则是随后附加的。他把诗性意义、主题和节奏三者看作是诗性直觉或创造性感性转化为作品的三次顿悟。可以说，诗性直觉是诗人的一种天赋，一种贯穿在情感之中的特殊的认识能力，一种灵魂的特权。由直觉推进的法则，是一切诗歌的支配性法则。马利坦描述从荷马、维吉尔、但丁，一直到波德莱尔等多个诗人，从中寻找最伟大的诗的证。他说，在他们的作品中，可理解的观念在诗性意义的整体中自由地扩展，正是这种直觉性自由，把充溢其间的最坚实的材料熔合起来，并赋予它们以力量。

其次，是诗歌的抒情性。

在供大学使用的文学概论里，诗歌一般被分类为抒情诗、叙事诗、哲理诗；其实，在本质的意义上，所有的诗都可以称为抒情诗。人类的情绪和情感，标示着生命的欲望，精神的意向和深度，个性与人格的基本类型。抒情性是诗的直接性的一种体现。正是由于情感因素的介入，使诗不同于一般的散文作品；戏剧性的是，叙事性或理论性作品一旦注入了抒情性因素，许多都被称作诗性的，或者简直就是诗。鲁迅便称汉代司马迁的历史著作《史记》为“史家之绝唱，无韵之《离骚》”。

一个作品，只要为情感所浸润就很难说清楚它是叙事的抑或抒情的。比如《诗经》中《采薇》一篇，写出征的士兵辗转归来，前面五章有叙述，有说明，有描写，最后一章：

昔我往矣，杨柳依依。今我来思，雨雪霏霏。
行道迟迟，载渴载饥。我心伤悲，莫知我哀。

这里的抒情调子是明显的。但是，这并不等于说前面的叙事不是诗性的，因为它同样是基于作者的强烈的感性认识所创造出来的内容。许多独立的叙事作品，具有很强的抒情性；就拿古代战争题材的诗来说，像陈琳的《饮马长城窟行》，杜甫的“三吏”“三别”，白居易的《新丰折臂翁》等，都在具体的情节和场景中，蔓延着诗人反战的神圣的怒火。文学概论对叙事和抒情的划分，只是一种纯技艺观点。前些时候，诗坛也有所谓现代诗歌出现叙事性转向的说法。其实，诗歌的现代性，根本不是哪一种具体的技艺和手段可以制造出来或加以改变的；这无非是一些小诗人捡起“定于一尊”的老手段，试图为自己制造开一代风气的小领袖形象罢了。真正的诗人没有不是富于情感表现的，他处于诗意时刻的激情将扫除所有技艺的栅栏，而我们所见，唯是一片陌生然而真实无比的世界。

诗本身具有检验其真实性的内在运动。美国诗人华莱士·史蒂文斯说：“诗歌必须成功地抵制智力。”从他强调对生命自由的渴望这一点来说，这种说法是可以理解的；何况大批现代诗人都在写作知性的诗，文学的欲望变成了一种智力游戏。相反，另一种倾向反对思想对诗歌的介入。不少诗人把思想看作是一种说教，一种陈词滥调；同学者的理解一样，都以为那是唯一的理论化了的，逻辑的，固态的，难溶于水的东西。那么，让我们看看惠特曼的

《草叶集》，看看那汪洋一片的丰茂的草叶有没有波动着闪耀着思想。最好的办法是把林肯的演说，汉密尔顿的政论，爱默生和梭罗的散文也放在一起阅读，这样，惠特曼诗中那份既普遍又独特的思想就会更清晰地浮现出来。

对理性或知性在诗歌写作中的作用的认知，无论推崇或贬抑，艾略特都是一个不可多得的例子。

反对艾略特的人，大抵不满于他的两个方面：一是“逃避情绪”，二是“文学拼贴”的技艺；其实两者是同一个东西，就是过于理性，冷静，用美国诗人威廉斯的话说，“把我们带回了课堂”。其实，艾略特并没有从根本上反对感情对于写诗的重要性。在著名的论文《诗歌的社会功能》中，他清楚地表明了，诗歌最重要的任务就是表达感情和感受；而诗人，则不仅比别人更富有感知才能，而且作为个人，能够鼓动读者同他一道，有意识地去体验前人未曾体验过的感情。他主张情绪的逃避，有如主张个性的逃避一样，正好说明他承认它们的先在地位，在这里，只是强调某种异于一般的艺术处理方式而已。他的长诗《荒原》，本意并非描画一个象征性的现代世界，而是为悼念一位朋友过早死于大战而作的。显然，理性的吸水纸并没有把个人的情感吸干。说到这首诗时，他的表白是：“这只是一些纯属个人的、对生活根本无足轻重的牢骚而已。”一句话说到了三样东西：个人、生活、牢骚，这就几乎把作为诗人的全部事情说完了。

最后说到语言。

诗的语言是诗的直接性和抒情性的体现者，因此，不能把它仅仅看作是艺术的工具，本身是带实质性的。也就是说，诗性与语言是同步的，一体化的。对于一个真正的诗人来说，语言不是从思想到形式的一种演绎，不是从感受到实现这一过程的表达；他的主观直觉、激情和想象力，从一开始就把内容和形式焊接到一起，融合到一起，没有起因也没有结果，过程被简化甚至被省略了。这一现象经由篇幅缩小之后更容易观察出来，所以，美国诗人坡说诗即意味着短诗。马利坦批评歌德和弥尔顿的长诗“框架大于实质”，其实说的也是同样的问题。

这样，诗的语言构成便变得非常特殊。如果把标准语作为参照，这种特殊性尤为突出。可以说，任何诗歌，包括所谓“口语化”的诗歌，其语言都是对标准语的有意触犯、扭曲和有组织的破坏；没有对语言背景和传统准则的违反，诗意的运用将无法成为可能。诗的语言功能，主要是美学功能，总是力求最大限度地突出某部分言辞，或是言辞的某部分含意，总之不会司仪一般的面面俱到，反而“偏私”得很，是日常语言的自动化和规范化的一种反动。

人们常常谈到诗的凝炼性。其实有的诗，文字使用并不讲究经济，甚至不惜使用重复和铺陈的手段，故意把篇幅拉长。因此说到诗的语言的审美功能，最大的特点，应是它的含混性、音乐性和肉体性，而不是其他。而这些功能，都是同诗性直觉和抒情需要直接相关的。

含混性也可称为朦胧性、模糊性。指称性的科学语言和叙述性的日常语言同样以清晰、准确为特征，惟诗的语言，呈现出与此相反的形态。俄国形式主义批评家雅各布森十分强调

诗歌的含混性，指出：“含混性是一切自向性话语所内在固有的不可排除的特性，简言之，它是诗歌的自然和本质的特点。”这种含混，并非专指中国自唐诗以来由禅学开拓出来的某种圆融浑涵的“意境”，或是类似法国印象主义画派的那种以光影制造的迷宫；它不是单一的美学建筑，而是首先由诗人的一种特有的思维所决定的。法国诗人彼埃尔—让·儒夫对此作过很好的表述，说：“诗意其实是一种复合性质的思维（或心理状态）。换言之，爱好、形象、模糊记忆的反响、惋惜，以及各种不同程度的希望仿佛交织在一起，同时在诗歌中出现。……既无纯粹的诗意，亦无非纯粹的诗意；既不存在有目的性的诗意，也不存在无目的性的诗意。其中只存在着某种东西，它渴望本身能够在某种复杂心理状态的总和之中得到体现，并渴望把在各个方面的心理状态都吸引到自己这方面来。”又说：“最高的诗意确实是心灵的现象而不是理智的现象。只有心灵才能产生出特殊的动力，把大量错综复杂地混合在一起的感情变成美的现象。”诗的这种混杂的统一，英国诗人 J·浮尔兹比喻为“不惜任何代价的包揽”。波德莱尔的诗：“我是伤口和刀子 / 我是耳光和脸颊 / 我是四肢和车轮 / 以及受难者和刽子手。”诗中亦此亦彼，风马牛不相及。有一位美国诗人的诗句常常被引用：“不管是什么，它必须 / 有一个胃，能够消化 / 橡皮，煤，铀，月亮和诗。”含混性就是诗。在这里，它既是字面的，也是内涵的，是一种综合性、有机性、多义性，即常说的丰富性。拍马的颂诗，应制诗，标语口号化的诗，一般来说，它们一定要做得明白无误，所以是反诗的。

诗人是富于乐感的人，他们以对音乐的敏感而创造出许多新奇的表现手段，如音步、头韵、谐音、韵脚、分行、跨行跨节等等，明显地区别于其他的文字匠人。德国有一位医生，同时也是一位哲学家卡尔-古斯塔夫·卡鲁斯说过一句很有意思的话：“音乐是感觉，而不是声音。”感觉的音乐是灵魂中直觉推进的音乐，是音乐的激动的扩大，是意象随同情感的精神的突发。在诗歌的古典时期，诗人只是发现和模仿外界的声音，所以注重格律和韵律；到了现代，诗人开始倾听自己，音乐便内在化了。这时，音步和韵脚的安排不再变得重要，诗歌无须依据节拍的机械重复进行，它追随的是旋律，是情感的起伏变化。J·浮尔兹说，“诗歌的真正兄弟是在人类历史上先于音乐而出现的舞蹈”，就是指现代诗的这种有别于古典诗歌的无声的音乐。现代诗的散文化倾向，其实并非出于叙事性的加强，而首先是自我内心律动的需要，自由的需要。

对于诗性的理解，不应仅仅看作是一种精神实质，它同时也是一种肉体的实质。真正的诗歌，一定可以给我们以肉体的感动，使人们在感官的动员中重新获得充满活力的经历。一切始于感觉。感觉对于文学的重要性，在于它不但是情感的来源，而且是所有思想的根源，是人的道德习惯。在所有文类中，是诗歌使灵敏而健全的感觉保持完整，让思想与经验融合其中而不致离异。艾略特高度评价兴起于十七世纪初的英国玄学派诗歌，就因为对这些诗人来说，“一种思想是一种经验”，他们能“像闻到一朵玫瑰的芳香似地感到他们的思想”。

以前，我们太多地谈论视觉和听觉在诗歌中的作用，却忽略了嗅觉的功能。对于天才的诗人来说，嗅觉特别发达。气味从身体深处漫溢而出，作为生命的最深隐最精微的部分飘散于世界之中，呈弥漫性、游荡性、易逝性，诗人如何可能将它捕捉？而且，模糊的气味缺乏

语义场，嗅觉由来便没有自己的特定的语汇，所以不得不从其他感觉中借用语言，如香料师在说到香料时，不得不使用温热香料、阴暗香料、明亮香料、锋利香料、尖锐香料、振动香料等等说法，这样，诗人又如何可能在众多的意象和语汇间周旋，于无形中建筑自己的“嗅觉图象”？这是一个考验。经院哲学家因为坚持以抽象否定具体，以理性否定感性，以知识否定生命，所以对嗅觉表示蔑视，这是可以理解的。唯实践的哲学家则以高度的蔑视反对这蔑视。嗅觉被十八世纪的哲学家认为具有灵魂的所有能力，特别是法国启蒙学者。尼采把嗅觉看作是一种记忆感觉，且富于洞察力，精神穿透力和同情心，是心理和道德认知的工具。嗅觉作为真理的感觉，随着生命科学的进一步揭示，而为更多的人们所认同。瓦雷里说：诗歌的气息来自“感觉的森林”。我们强调嗅觉的作用，就是因为它是生命感觉的第一个链环，能够唤起连接并包容其他感觉，从而共同构成一种氛围。氛围是诗性的集合。当人们随着文明的进程而钝化时，惟凭感觉保持人类最原始的东西，克服理性压制本能的冷漠逻辑，因此永远是诗性的指导精灵。一些诗人在制造他的所谓“现代诗”时，借口“知性写作”，鼓吹语言的“不及物性”和“自我指涉性”，完全丧失了应有的肉体感觉，没有芳香，没有温暖，没有疼痛，沦为对前人文本的摹拟。实质上，这还不能算是劣等诗，而是伪诗，应当遭到唾弃。

诗歌的直接性、抒情性，以及充满音乐感和肉体感的含混而丰富的语言，共同构成它的美学内容。但是，当我们把文字当作审美对象的时候，意义与美是不可分割的。所以，所谓“纯诗”，只能是一种虚构。在这里，意义指的是诗人给出的思想态度：政治的，文化的，道德的，它们在诗中的表达同时也是人性的，是整体性的呈现。正是为人性所浸润的思想内涵的深厚程度，以及它有机地渗透于美学形式中的各个细节的润泽程度，决定了一首诗的质量。

在诗歌共和国的上空飘扬着一面三色旗：自由、个性、人类。自由至高无上，自由是诗歌的灵魂。自由不但作为一个母题而为诗人反复歌咏，而且，在诗的内部，可以扩大思想的能力，把激情和想象力鼓荡起来，打破形式的桎梏而使之获得进一步的解放。自由无始无终，它一方面来自理想的召唤，一方面来自现实的压迫、奴役和苦难的激惹；它使我们迫切关注自身的存在，把个人性同人类性联系在一起，并为改善共同的处境而斗争。自由是思想的来源，也是情感的来源。是自由使我们懂得正义，懂得爱和同情，使我们因此感到耻辱、痛苦、愤怒和忧伤。为了追求自由，我们不满现状，不断地破坏既存的秩序、偶像、牢狱和殿堂，在废墟上面建造辉煌的梦境。没有自由，就没有人类的一切，遑论诗歌。

“诗可以观”。我们从诗中不但可以观察整个社会状态，也可以倒过来了解诗人的素质及其生存状态。诗人的存在是带决定性的。诗的主题、内容和形式的择取，以及风格的呈示，均有赖于诗人的创造性直觉、想象力、语言才能、写作态度，直至思想和人格。这是一个综合指数。班固的《汉书》以九品论人，钟嵘的《诗品》以三品论诗，根据综合指数的读数大小，我们同样可以把诗人和诗分出不同的层级来。

在古希腊，诗歌一词的本意是“创造”，诗人也就是“创造者”。塔索说：“没有人配受创造者的称号，唯有上帝与诗人。”所谓创造，首先指的是精神的特异性，它直接关系到诗人对自由的态度，此外，就是写作实践，是获得自由的实际可能性。从某种意义上说，诗是自由的响亮的或是沉闷的回应，当然也有哑默和嘘声。

关于诗人，柏拉图和亚里士多德的论述有所不同。柏拉图偏重灵感，而亚里士多德则偏重摹仿的才能，但又说诗人不同于历史家，不在于描述已发生的事，而在描述可能发生的事，推重的是联想的能力。两位哲人的论述有一个共同之处是，承认作为诗人的天赋条件，承认在诗人的生命中存在着一个诗歌机制：他所以写诗，就因为他是一个诗人。对此，华兹华斯描述说：“诗人以一个人的身份向人们讲话。他是一个人，比一般人具有更锐敏的感受性，更多的温情和热忱，更了解人的本性，而且有更开阔的灵魂；他为自己的热情和意志所鼓舞，因而更富有活力；他乐于观察宇宙现象中的相似的热情和意志，并且习惯于在没有找到它们的地方自己去创造。此外，他还具有一种气质，比别人更容易被不在眼前的事物所感动，仿佛亲临一般。他有一种能力，能从自己心中唤起一种热情，而这种热情与现实事件所激起的很不一样；但是如果同别人因心灵活动而感到的热情比较起来，却无疑地更加近似于为现实事件所激发的热情。由于他经常这样实践，就又获得一种能力，能够敏捷地表达自己的思想和情感，它们的发生并非由于直接的外在刺激，而是出于他的选择，或者是他的心灵的构造。”敏感，热情，想象力，诗人身上所具备的这些禀赋条件确实要比一般人显得充分许多。

对自由问题的感应尤其如此。

虽然每个诗人在自由的表现形态上很不一样，但是反应都是同样的强烈。比如惠特曼，从一片草叶到一座星辰，从一只昆虫到一匹母马，对他来说都关乎博爱、平等和自由。狄金森对自由的敏感表现在不自由的歌咏上面，正如她习惯地以死表达生，以天国表达尘世一样。在中国，“欲采苹花不自由”，这是由来的事。在著名的唐代“三李”那里，通过不同的题材和风格，我们同时看到，所谓自由处在怎样一种可怜的境地。“大道如青天，我独不得出”，“安得摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜”，这是李白的。“我有迷魂招不得，雄鸡一声天下白”，“壶中唤天云不开，白昼万里闲凄迷”，这是李贺的。“身无彩凤双飞翼，心有灵犀一点通”，“红楼隔雨相望冷，珠箔飘灯独自归”，这是李商隐的。自由的范围很广，思维的，心理的，行为的，从形而上到日常生活，无不存在着自由的空间。但是，对于中国诗人来说，歌唱自由就是歌唱不自由，自由只是不自由背后的一种感觉和渴望。至于政治自由，严格说来是近代西方的概念，它是同革命和人道主义联系在一起的。我们在许多欧美诗人那里，可以清楚地看到一个从诗人的生命、诗人的民族和社会历史中分裂出来而又纠结在一起的自主情结，也即自由情结。由于自由本身的历史延续性，人们得以从这些诗人的诗篇中感知时代的变化，所以常常把他们称作“先知”。但是，中国没有这类诗人，而中国社会也确实没有这种变化。四十年代，艾青曾经写过《黎明的通知》，那只是理想的通知，不是先知。

波兰有一位叫玛伊的诗人说：“无论诗人谈论什么，他 / 总是谈论他的自由。”可以毫不

夸张地说，诗人是同自由在一起生活的人。我们知道，诗人都是同一类“不是全有就是全无”的极端分子，他不可能同不合理的生活达成和解，对自由的境遇置若罔闻；相反，他会进入生活的深部，同习惯的世界以致安于这习惯的自我决裂。不是斗争，就是颓废。颓废是痛苦的深渊，以意志失败体现精神战胜，虽然放弃斗争，却不失为对自由理想的坚持。一部作品的价值，往往与诗人同自身的命运的冲突构成正比例。所谓“穷而后工”，人在困境中更能感受自由的存在，从而更富于思想和情感的深度，以及艺术创造的能力。这个定律，即使到了后工业时代也当仍然适用的。穷指经济，也指的政治，本质上是对自由的遏制。现代社会在生活条件的诸多方面可以作出局部的改善，但是，自由相对匮乏并不曾消除，甚至出现新的匮乏，善感的诗人将因期待值的增大而致使内心的冲突加剧。因此，现代的诗必然是动态的诗，即使各种社会病进入它的肌体，也仍然能够以危机感、挣扎和抵抗显示其强健的生命力的存在。总之，它不会是静止的，闲适的，赏玩的，优游自在的，那是中世纪贵族阶级的遗产。然而，诗歌的现状恰恰如此。大批诗人满足于中产阶级的发胖地位，丧失自由意识，缺少匮乏的、不满与不平的生活经验和情感体验，结果只好趋于松弛、疲惫、萎缩，陷入大面积平庸。

生活是重要的，惟有生活才能涵养生命。什么“诗是知识”、“诗到语言为止”、“发明过去”之类的种种训诫，都只有被置于生活—与政治生活相联系的日常生活—中间才可能成立。预定的原则是不可靠的，生活的原则会校正这一切。一个诗人，无论他具有何等非凡的想象力和虚构能力，生活中的事实和经验对他来说都是必不可少的。奥尔丁顿在论述诗人不应当回避“当代精神”时，强调指出，这种要求并不意味着用诗去复述爱因斯坦的思想，去写《相对论长诗》，而是指他所熟悉的那个事实本身不同于他所有的前辈，接着补充说：“正是在这方面——也仅仅是在这方面！——他才是‘当代的解说员’。”不但如此，而且只有事实经验，才能有效地评价生活，评价我们所在的世界。

评价表明一种态度立场，它来源于两个方面的知识：生活本身以及过去的文本；而文本作为一种公共话语，也惟有依靠生活实践去进行选择。有一种理论，力图将诗人特殊化，鼓吹超道德主义。事实上，人是道德的存在。正是在存在的意义上，克尔凯郭尔说伦理高于美学，诗人不过在这方面表现得更为敏感罢了。爱，同情，道义感，如果我们在同一个人的身上看到了这几样东西，就会称他为诗人。在诗人那里，所谓道德，就是道德本质，而非道德规范。正如惠特曼说的，诗人使他的每一个字都有放血术一样的功能。腐败的气息可以侵蚀法令、政策、风俗，以致整个社会，却永远不会触及他。诗人是有信仰的人，社会纪律不能使他服从，而他却使社会纪律服从自己。他是立法者，为自己立法。他看得见远方的一切，在他身上，体现着正义的制裁；也看得见近处的庸俗，通过自我完善，沟通现实与灵魂的道路，而使一切变得高尚。诗人的灵魂里有一种天真的品质，即使他使用了最夸张最华美最晦涩的文字，我们仍然可以看见：在文字后面，那颗跳动着的诚挚的心。

诗人在道德思想和人格与表现能力之间未必一定取得平衡，对于伟大的诗人来说，两者

可称得上基本相称。当观察到不平衡的时候，必须承认，社会良知在写作中具有无可取代的优先地位。虽然不能说，一个诗人只要具有圣洁的品德和卓越的思想，就可以写出伟大的诗篇；但是，要写出伟大的诗篇，这一切是必须具备的。我们看到，末流的诗人最喜欢谈论形式技法，他们或者将技术道德化，借以遏制良知，行使一种“替代性良知”；或者将各种技法划分等级，把技术知识直接等同于艺术。其实，世界上根本不存在绝对有效的形式和技法，它们只有进入作品这一有机体内而转变成为技巧之后，才能把各自的表现力呈现出来。这时，需要确定的是：对于诗人，哪一种体验最好，哪一种过程可以导向合理、完美与永久性的存在，从而进一步确定它们的价值；否则，脱离作品的具体结构，是无所谓优劣的。最古老的技法可以表现最新颖的题材，最时尚的形式也可以容纳最陈腐的内容，这就是证明。所以，大诗人从来是不择手段，纵意而为的。对于那些专意于诗艺经营的诗人，哲学家乔治·桑塔亚那称作“夸饰诗人”，他有一段话比较说：“如果伟大的诗人可以比作建筑师和雕刻家的话，那么夸饰诗人就使人想起黄金制品行业的工匠和首饰匠，他们是同含有大量闪闪发光的宝石和贵重岩石打交道的。”建筑师和雕刻家的工作同样离不开石头，只是用的普通的石头而已。

伟大的诗人可能不曾声明为大众写作，但是决不会声明为少数人写作；他可能声明为个人写作，但是说到底要超越个人。在他的诗篇里，有许多题材受到有意无意的忽略，而大众的苦难是肯定不会被忽略的；诗中可能涉及多个主题，而每个主题都必将通往人类的自由和幸福。他的爱不限于个人。他的爱更广大。他比所有同时代的人更敏感于时代的忧患和新鲜的思想，并且通过诗来扩大它。所以，他的诗也就常常表现为一种陌生的形式。在中国古代，屈原或许是算得伟大的诗人。屈原是政治上的少数派，持不同政见者，流亡者。作为中国诗史上第一个署名的诗人，他的长诗《离骚》出入于社会现实、神话传说与山川草木之间，表达了他的非正统思想，个人不平的、悲悯的、孤傲的情绪，并创造了一种新的诗体形式和风格，致使后人有了“骚魂”之说。然而，他始终不愿抛弃廷臣的身份，绝对忠于君王，这就给他的民本思想蒙上了巨大的阴影，正如鲁迅所批评的：“多芳菲凄恻之音，而反抗挑战，则终其篇未能见，感动后世，为力非强。”在国外，要说到伟大诗人，惠特曼是首先值得推崇的。“自由，让别人对你失望吧——我决不失望。”这是天生的自由的歌者，他赞颂美国精神，同时也是在赞颂全人类精神。他始终认为，诗人的最大考验是当代，歌唱当代生活乃是诗歌的全部。一部《草叶集》正是这样一部伟大的史诗：自由，宏伟，饱满，真实。那是浩瀚的大海，关怀的是整体，同时不遗忘局部；它无所不包，却又澄澈、单纯。在形式上他一样追求自由，抛弃所有装饰性的比喻，抛弃所有格律，抛弃所有拼凑雕琢的手段；长篇幅，长句子，反结构，反组织，完全是没有哲学的哲学，没有技巧的技巧。他歌唱人民，也歌唱自己，他歌唱总统也歌唱战俘和妓女。他歌唱肉体，也歌唱灵魂，歌唱一切一切伟大的卑微的生命。他开创了诗歌的平民传统，平易而自然。对于他的诗，他写道：“这不是书，谁接触它就是接触一个人。”什么是伟大的诗人？首先是因为诗人具备了非凡的人格，在他那里，人与作品达成了高度的协调一致。

弥尔顿、拜伦、雪莱、雨果、海涅、普希金、涅克拉索夫、密茨凯维奇、洛尔卡、米沃

什、聂鲁达、金斯伯格等，堪称伟大的诗人。真正伟大的诗人可以说都是从近代开始产生的。在他们中间，思想和诗歌成就不划一，像普希金就写过一些宫廷诗篇，聂鲁达也写过斯大林的歌；米沃什、金斯伯格仅以诗歌表达一种文化抵抗；洛尔卡死得太早，艺术遗产相对显得单薄，但是，由于个人的天才创造而仍然带有示范的意义。在大的方面说，他们明显地属于同一个诗歌谱系。社会性、当代性、斗争性或者行动性，是他们的共同的特征。洛尔卡曾经表示说：

……在这个世界上，我一向并将永远站在穷苦人一边，永远站在一无所所有的人一边，站在连空洞无物的安宁都没有的人一边。我们——我指的是在我们所谓舒适阶层的环境中受到教育的知识分子——正在接受付出牺牲的召唤。我们要接受这种召唤……人们在天平上向我展示斗争的结果：一边是你的痛苦和牺牲，而另一边则是对所有人的正义，尽管它处在向一个已经出现但人们尚不认识的未来过渡的痛苦之中，我仍将尽力将拳头放在后边这个秤盘上。

这是我们的诗人应取的态度。

但是，要始终坚持这一态度是困难的。大量的诗人因为自私和怯弱，便制造出各种堂皇的理由而相率退避，于是站在前头的伟大者就变得极其稀少了。只要人民仍然在夜间行进，就一样需要精神的灯火。人类的独立和自由毕竟高出于一切诗歌。所以，对于伟大的诗人，我们有理由向他们脱帽致敬。

把伟大的诗人同大诗人划分开来是必要的，也是有根据的。当然，要截然做出绝对的划分也是困难的。但是有一个基本的原则是，在伟大的诗人那里，诗在人那里活着；在大诗人那里，人在诗那里活着。大诗人专注于诗性的培养与诗艺的发挥。布莱克、叶芝、庞德、艾略特、史蒂文斯、奥登、兰波、波德莱尔，圣-琼-佩斯、荷尔德林、里尔克等等，都是大诗人。用希尼的话说，他们争取的主要是“诗歌主权”，而不是人民主权。当然，大诗人的情况也很不一致。像庞德，从《诗章》看，他对人类事务十分关注，但是他的反犹主义以及对法西斯的礼赞，是反人类的。布莱克、波德莱尔、圣-琼-佩斯、奥登，都曾在一定程度上参与过人民的斗争，但是他们的活动主要在艺术方面，而且他们比较地习惯于把人与诗分开，而可以自在地耽留在诗篇里。我们把狄金森称为大诗人，是因为她以自己创制的短诗打破了英诗的传统，常常用未完成式、省略式的个人方式，在诗中表现了人性的深度。这些大诗人的作品都与个人生活有很直接的关系，学院气十足的艾略特其实也都如此。至于个别诗人，其诗性来自书本而非生活经验，如博尔赫斯，就是在知识和语言材料的基础上建筑他的艺术迷宫的。即使像他这样，拥有超人的智慧和技巧，这类作品，比起那些直接来源于生活和斗争中的大诗人的作品，到底缺乏血气和生命的活力。再说歌德，他的成就也主要得自博学与知性；作为王国中的一位既傲慢冷漠又卑躬屈节的重臣，不可能产生伟大的诗歌。

事实上，诗人与诗歌是分层级的。当文学史对此进行描述的时候，是把人类的良知、生命体验和想象力放在首位，还是优先考虑知识和技艺，这是评价中的一大分歧。在这里，很难消除历史上形成的“定见”，也就是既成事实；同样地也很难避免当今的文化情景的影响。至二十世纪末，伟大的诗人很少有人提及，影响渐渐式微；而以技术见称的大诗人以致次等的诗人，却占据了中心位置。对此，我们不妨质问：诗歌中的人类在哪里？其中包含了多少自由的元素？在这些诗歌里，有没有同代人的心灵的回声？问题的严重性，甚至包括：有没有诗人自己的声音？

2005 年

与筱敏女士合编《人文随笔》丛刊，由花城出版社出版。

11 月，文集《午夜的幽光》由广西师范大学出版社出版。

奥威尔：从政治中来，到政治中去

英国作家乔治·奥威尔的作品在我国有多种译本，他的作风，当为许多读者所熟悉。但无论寓言体的《动物庄园》和《1984》，还是纪实体的《巴黎伦敦落魄记》和《向加泰罗尼亚致敬》，以及随笔评论之类，所有文字都为一种政治意识所浸渍。像这样严重迷恋政治成癖的作家，不要说在他所在的那个绅士的国度，就是在世界范围内也是罕有的。

在我们的一些小雅人看来，政治是野蛮的、卑鄙的、肮脏的，至少是无趣的。奥威尔是一个现成的例子。他们会说，这个英国佬倘不是沾惹了政治，一生将过得相当顺当；连他的文学事业，也不会因为“泛政治化心态”的支配而受到破坏，变得纯粹、精致和超然得多。以奥威尔的身份，确实大可以不问政治。他原本作为英国皇家警官被派遣到缅甸，根据享有的特权，可以随意处罚异国的囚犯，生活的优越至少不下于小雅人。然而，不幸的是，他无法接受皮鞭、子弹和四周痛苦的呻吟，结果还是把这份美差给辞掉了。其实，凌辱与被凌辱，损害与被损害，宰割与被宰割，无一例外地都属于政治——这是现实直接诉诸于奥威尔的眼睛和心灵的。在奥威尔这里，政治是从生活伦理中长出来的，而非得自纯粹的观念；不管承认与否，喜欢与否，它都是一种实存。只要感觉到了政治的存在，它就已经同个人的道德感结合到了一起，因此，奥威尔声明“为政治写作”是最自然不过的事。相反，如果要他脱离政治，不跟政治沾边，除非使他失去记忆，把整个心脏、热血、所有人性的东西从他的身上给拿掉！

离开缅甸之后，奥威尔选择了自我放逐的道路。他到巴黎流浪，做洗碗工，进伦敦的收容所，在饥饿和贫困的驱赶下生活。《巴黎伦敦落魄记》所记的这段日子，使他更为深切地感受到社会底层的不幸，其中包括精神上的无聊的困扰和绝望的重压，但因此，也就促进了他的下倾的政治立场的形成。

西班牙内战在奥威尔的生命史上是一个枢纽性事件。1936 年 7 月，佛朗哥发动法西斯军事政变，企图颠覆共和政府，由此引发战争；苏联迅速介入，向共产党领导的共和军提供武器并设法加以掌控，数千名国际志愿者纷纷来到西班牙。奥威尔是作为战地记者前来的。以他的观察，阵线并不如人们所见的明朗，在左翼内部，各派势力既联合又斗争，局势复杂

而多变。从《向加泰罗尼亚致敬》中可以看到，对于政治问题，他是何等敏感。然而，他洞悉党派政治，却从不曾避害趋利，而是恪守他的道德理想，以致于此惨败也在所不惜。原先，他并不认同马统工党（即马克思主义统一工人党）和无政府主义者的“战争和革命不可分离”的观点，但革命的召唤不可抗拒，他终于做了马统工党的一名民兵，在抵抗法西斯的同时，为西班牙革命而战。

社会主义就是平等。奥威尔承认，正是这一“社会主义的神秘感”吸引了他。在马统工党的民兵组织中，从将军到士兵，大家拿同样的薪金，吃同样的食物，穿同样的衣服，从命令到说话，完全是同志式的。如果有士兵拍拍将军的背，向他要一支香烟，没有任何人认为是出格的举动。在奥威尔看来，每个民兵部队都相当于一个民主政体，而非等级组织，即使是乌合之众，而且存在许多令人厌恶的地方，他仍然认为值得为之奋斗，并以能够成为“西班牙人的一分子”而感到骄傲。这个英国佬，不像我们的学者和周围的小雅人那样厌恶革命是明显的。他把革命看作是被压迫大众的权利，是消除特权和社会不公的最有效的手段之一。在书中，他多次写到革命，为他所经历的革命氛围所迷恋。革命以自由的力量，解放的力量，人道主义的力量，使他既往的底层生活经验得到升华，契合于他的道义感，成为生命中最最为壮丽的激情体验。

随着西班牙战事的推移，苏联的政策愈来愈清楚地暴露了一个极权主义国家的性质。《向加泰罗尼亚致敬》以血的事实，见证了这段历史。在全世界都被斯大林的铁腕所震慑所蒙蔽的时候，奥威尔成了其中最早的几个清醒者和批判者之一。

如果说这部书的前半部是一出正剧，那么后半部就是一场悲剧。中心情节是镇压马统工党，以革命的名义消灭革命。苏联共产党把从镇压“托洛茨基派”开始的肃反经验运用到国际政治舞台，假西班牙共产党及共和政府之手，出动秘密警察，轻而易举地便把一个持不同政见的小党给“清洗”掉，整个过程中没有遭遇到任何反抗。共产党以及亲共产党的媒体纷纷指控马统工党犯有间谍罪，是“佛朗哥的第五纵队”，是与法西斯结成联盟的托洛茨基主义组织。逮捕事件持续了几个月，政治犯多达数千人。书中叙述说，被逮捕的不但有马统工党的头头和党员，还有每一个与马统工党有联系的人，甚至包括伤员、医院的护士以及马统工党党员的妻子，以致连党员的孩子也不放过。警察密切监视往来的人，如果有人频繁探监，也将因此成为“托洛茨基分子”朋友而被捕，然后像个无人关注的动物那样死去。奥威尔仔细地描写了整个社会如同一座精神病院般的恐怖情形，一方面揭露苏联共产党的暴力、阴谋与欺骗，一方面极力为马统工党辩诬。他特别写到遭到逮捕以致最后死于狱中的两位外国人：柯普和斯迈利，充满赞美之辞。为了营救柯普，已经拿到遣散证的他，仍不顾个人的艰危处境，在布满杀机的作战局与警察总局之间奔走。这个一生同政治结下不解之缘的不安定分子，在本书最后一章，给自画像匆匆留下了快速然而有力的一笔。

悲剧在书中是分两条线索展开的：一条是马统工党的毁灭，一条是奥威尔理想主义的幻灭。在大搜捕的日子里，便衣警察趁午夜闯入奥威尔所在的旅馆，搜查他的卧室，几乎搜走每一块纸片，从日记、书籍、剪报到所有信件；此外，还搜走他在疗养院的所有东西。这便

是一个志愿者寻求革命的代价。然而，就在这个英国佬带同他的妻子一起，侥幸逃离这个战火纷飞的国度，踏上另一片和平安宁的土地时，竟然萌生了一个简直不可思议的念头，就是：重返西班牙！他写道：“虽然这样做可能对谁也没有好处，甚至会遭遇杀身之祸，但我还是希望能够跟其他人关在一起。”他承认，几个月的西班牙经历对他来说具有特殊的意义，他无法记下他的全部感受，他的梦魇、痛苦、悲愤，以及深情的眷恋和祝福。他说：

我个人在这场战争中所扮演的角色无足轻重，战争只给我留下了最不愉快的回忆，可我还是不想与这场战争擦肩而过。你已经看到了这样一场灾难——虽然西班牙战争已经结束，但这场战争最终将被证明是一场骇人听闻的灾难，它所带来的远远超出了一般意义上的屠杀和肉体上的痛苦——这场战争不一定会导致理想破灭或玩世不恭。奇怪的是，整个经历却让我更加坚信人类的高尚品质。……

幻灭之后仍然希望，——这就是奥威尔。

是政治赋予了奥威尔以永无止境的热情，在“血腥的哑剧”之后，他写下《向加泰罗尼亚致敬》；在《向加泰罗尼亚致敬》之后，又以悲剧的想象力，写下《动物庄园》和《1984》。从情节的安排看，奥威尔是绝望的，然而他所绝望的也只是个人曾经有过的政治信仰——苏联式的共产主义，而非人类存在本身。

人类存在本身就是政治。所以，奥威尔会称他的写作是政治写作。从政治中来，再回到政治之中，这就是他写作的全部。惟有在政治和对政治的感悟中，他才获得了写作的自由。这时，他可以不必理会那些小雅人，不必讨评论家和出版商的喜欢，不必照顾种种关于“有趣”、“游戏性”、“美是和谐”之类的文学说教，——且看他在他的叙事性文本中放肆地随处插入大段大段的议论，是何等的目中无人！他所需要的，仅只是忠实于他的良知——大约也惟有如此诚实的写作，孤傲的写作，坚定的写作，才真正称得上是“个人写作”。

2006 年

介绍卢森堡、阿伦特、朋格费尔、瑞芬斯塔尔等不同身份的西方人士，其中有革命家、宗教家、学者、作家和艺术家。从正反方面，探讨知识分子与国家、民族、革命的关系。

阿伦特：沉思与反抗

美国政治学者汉娜·阿伦特的著作，有八种汉译本，不同的传记数种。虽然她的主要著作《极权主义的起源》在大陆未见出版，但是自上个世纪九十年代以来，她的名字及主要的思想，已为广大读者所知悉。

阿伦特于 1906 年 10 月 14 日生于德国汉诺威的一个犹太人家庭。她的父母都是社会民主党成员，母亲还是卢森堡的崇拜者。她在马堡和弗莱堡大学攻读哲学、神学和古希腊语，后转至海德堡大学，先后师从海德格尔和雅斯贝斯，深受存在主义哲学的影响。1933 年纳粹上台后，参与犹太复国主义的秘密活动，一度被捕，后流寓巴黎。在法国，她继续为犹太组织工作。1940 年，与流亡的共产主义者海因利希·布吕歇尔结婚。同年，被关进居尔集中营，法国沦陷后，同母亲和布吕歇尔一同逃往马赛，次年前往美国。总的来说，她是喜欢美国的，二战胜利后，大批德国知识分子返回德国，她坚持留了下来。在这里，她最先为犹太文化重建委员会工作，曾任舍肯出版社编辑，芝加哥大学教授，并在多所大学开设讲座。其间陆续出版多种政治学著作及其他著作。主要有：《极权主义的起源》、《人的条件》、《论革命》、《共和危机》、《耶路撒冷的艾希曼》、《黑暗时代的人们》等。1975 年 12 月 4 日，因发作心肌梗塞，病逝于纽约寓所。

阿伦特的政治学者的形象是在美国完成的。作为学者，她大大拓宽了政治科学的论域，譬如“极权主义”论，便极具原创性质，它取自时代经验，为亚里士多德以来的政治学经典所未见。由于她坚持自由写作，因此不能不打破经院式的“学术规范”，她的绝大多数著作，以评论和随笔的形式出现绝非偶然。然而，在充满激情的表达中，却又无处不显现着她固有的沉思的气质。她是从哲学走向政治学的。

在实证主义者看来，阿伦特的著作当有许多不够严谨或者偏颇的地方，事实上，她在生前便遭到不少这样那样的损毁。可是关键的是，她及时地介入现实，把她的思考集中到带公共性的问题，“人的处境”问题上面，直逼时代的核心。她确信，真正的思想者不在于完成，而在于打开。不是由自己终结真理，先知般地把真理交给人们，而是打开思考之门，让自己和人们一道在思考中行动，这正是阿伦特作为一个现代学者不同于传统学者的地方。

在确立个人身份的时候，阿伦特并不把自己看作是纯粹的德国人，或者是纯粹的犹太人，而是一个德国的犹太人。她拒绝被德国文化同化，同时拒绝犹太复国主义。对美国来说，她也是“外来的女儿”。她要做一个边缘人，局外人，“有意识的贱民”。学者总是喜欢标榜“价值中立”，而她争取的，惟是身份的独立而已，价值倾向却是鲜明的。对自由的渴望，使她始终坚持独立批判的立场，不惮于自我孤立。关于艾希曼审判是最突出的例子。我们看到，她不但从中挑战广大社会的惯常的善恶观念，“美化”屠夫和公敌，而且把矛头直接指向受害者团体——自己所属的种族团体——犹太委员会以致全体犹太人，终至于众叛亲离，这需要何等超迈的道德勇气！她固然不是那类埋首于专业的麻木的学者，但也不是那类与时俱进的聪明的学者，而是逆流而上的反抗的学者。她反潮流，反抗她的时代，因为她确信，她所处的时代是一个极端的时代，黑暗的时代。

极权主义：群众运动、组织、宣传与恐怖

二十世纪人们最为刻骨铭心的经验，就是在极权主义统治下的生活。阿伦特于 1949 年完成的《极权主义的起源》第一次系统地描述了这一人类境况，并通过对传统社会的比较研究，在理论上做了深入的总结。全书共分三部：第一部为“反犹主义”，第二部为“帝国主义”，第三部才说到“极权主义”。前面两部对欧洲十八世纪以降的历史进行多个方面的考察，指出极权主义的崛起，乃是人类文明的一次大崩溃过程，实际上是全书的一个前奏。所以，雅斯贝斯建议从第三部读起。最后一部对极权主义的起因和条件，表现形态和特点，做了缜密的分析，指出这是“我们时代的重荷”，并且警告说，极权主义并未终结于纳粹主义和斯大林主义的终结。

“极权主义”一词并非阿伦特的发明，而是二十世纪四、五十年代欧美惯于使用的，但是，阿伦特在著作中赋予它以确定的限界和内涵。极权主义运动是一种大众运动。“群众”、“运动”是阿伦特的极权主义理论中的两个重要概念。她在书中对“群众”和“暴民”做了区分。暴民是从十九世纪阶级社会中脱离出来的人们，而群众则是阶级社会解体的产物，因此不像暴民那样拥有“阶级的基础”，他们反映的是“全体人民”的利益，实际上是一群原子化的人们。极权主义运动，实质上是由这些互相孤立的个人构成的群众组织，它的一个最显著的外部特征是个体成员必须完全地、无限地、无条件地、一如既往地忠诚。忠诚，是极权统治的心理基础。极权主义运动的领袖和精英人物必须不断维系群众的忠诚，以激发他们在运动中的献身精神。他们要让群众知道，他们之所以存在于这个世界并占有一席之地，完全因为他们属于一个运动，是政党中的一个成员，他们只能“受惠于自己所加入的党和党交给自己的任务”。运动，不断地运动，它在实践上的目标，就是要尽可能地把更多的人引入其中并组织起来，只有这样才能使自己维持下去。

在论及极权主义运动时，阿伦特着重指出宣传和组织二者的作用。极权主义宣传之所以需要在大众中反复不断地进行，是因为它的意识形态内容原本便是虚构的，非事实、非经验

的；但是毋庸置疑的是，某些观念通过逻辑推理，能够产生长期不变性，也可称为“彻底性”。阿伦特认为群众由于缺乏自由交流的空间，已然丧失由常识所提供的现实感，极权主义宣传正好利用逻辑演绎的强制性，以恐怖的力量，为他们提供现实感的另一种代用品——“科学”的谎言。如果说在极权主义国家里，宣传（Propaganda）需要和恐怖相互为用的话，那么，在极权主义拥有绝对控制权的地方，宣传便为灌输（Indoctrination）所代替了。

关于组织的任务，阿伦特在书中写道，是“把经过宣传所粉饰的意识形态虚构的主要内容一一转化为现实，并且把各个地方尚未被极权主义化的人们组织起来，使他们按照这种虚构的现实而行动”。这样的组织是分层级的，有先锋组织，有精英阶层，也有普通成员，领袖则处于核心位置。在这个类似洋葱头一般结构的组织内，越靠近运动的中心，越是远离外部的现实，于是悉数埋入为极权主义教义所虚拟的世界之中，为“彻底性”所蒙蔽。

1958年，《极权主义的起源》出版第二版，阿伦特加写了《意识形态与恐怖》一章，取代初版的“结语”部分。她写道：“极权主义是一种现代形式的暴政，是一个毫无法纪的管理形式，权力只归属于一人。一方面滥用权力，不受法律约束，服从于统治者的利益，敌视被统治者的利益；另一方面，恐惧成为行动原则，统治者害怕人民，人民害怕统治者——而这些，在我们全部的传统中都是暴政的标志。”她在书中对极权主义作为一种新的国家形式和历史上各种专制政治、独裁制和暴政形式做了区分，分析它的“现代性”的特点。在最后一章，她指出，极权国家除了单一（monolithic）结构，一个突出的现象就是政党和国家并存的现象，完全缺乏制度。极权统治蔑视一切成文法，甚至蔑视自己制订的法律，发展到全面专政，就是警察国家。在这样的国家里，活生生的人被强行塞进恐怖的铁笼中，从而消灭行为（活动）的空间——没有这种空间，就不可能获得自由的现实状态。极权统治的结果，人们不但丧失了自由，甚至窒息了自由的渴望，窒息了在政治领域以致一切领域内的自发性和创造性。整个社会无所作为。

“极权主义企图征服和统治全世界，这是一条在一切绝境中最具毁灭性的道路。”对于极权主义对人类的戕害，阿伦特有着切肤之痛，所以倾全力加以揭露，反对“鲁莽地一头钻进乐观主义”。可以认为，《极权主义的起源》不但是她的学术道路的起点，也是她的一生思想中的一个聚合点。后来，她论革命，论共和，论责任伦理等等，都与此密切相关，不妨看作极权主义问题的不同维度的延伸。

平庸的恶，责任与良知

1960年5月1日，在逃的前纳粹分子，在犹太人大屠杀中扮演重要角色的阿道夫·艾希曼在阿根廷被以色列特工绑架，随后带回以色列。次年4月11日至12月15日在耶路撒冷受审，被判处绞刑。阿伦特以《纽约客》记者的身份目睹了审判的全过程，根据有关材料，写成《耶路撒冷的艾希曼：一篇关于平庸的恶魔的报告》在杂志连续发表，引起轩然大波。

阿伦特的文章被普遍误解并遭攻击，主要集中在两个地方：其一是提出“平庸的恶”的

概念，代替此前在《极权主义的起源》中提出的“极端的恶”的概念，将恶魔艾希曼平庸化；其二是指出犹太人委员会，众多犹太人领导人对大屠杀同样负有责任，这无异于拿自己的民族开刀，用阿伦特的话说，她揭开了“整个黑暗的故事中最阴暗的一章”。

在阿伦特的眼中，艾希曼并非恶魔，而是即使在今天看来也是“正常的人”。在第三帝国中，他是一个遵纪守法的公民，一个好党员，当然没有理由将自己看成是有罪的。他承认，他并非灭绝的组织者，他负责协调并管理将犹太人押往死亡营，只是执行“自上而下的命令”，忠诚履行职责而已。阿伦特写道：“从我们的法律制度和我们的道德准则来看，这种正常比把所有残酷行为放在一起还要使我们毛骨悚然。”她认为艾希曼是“官僚制的杀人者”，因此同意法庭的判决；但是同时指出，艾希曼不是那种献身于邪恶的罪犯，而是一个缺乏思考，不具有判别正邪能力的人。在这里，她把罪犯与“平庸”联系起来，说：“艾希曼既不阴险奸诈，也不凶横，而且也不像理查德三世那样决心‘摆出一种恶人的相道来’。恐怕除了对自己的晋升非常热心外，没有其他任何的动机。这种热心的程度本身也绝不是犯罪。……如果用通俗的话来表达的话，他完全不明白自己所做的事是什么样的事情。还因为他缺少这种想象力。……他并不愚蠢，却完全没有思想——这绝不等同于愚蠢，却是他成为那个时代最大犯罪者之一的因素。这就是平庸……这种脱离现实与无思想，即可发挥潜伏在人类中所有的恶的本能，表现出其巨大的能量的事实，正是我们在耶路撒冷学到的教训。”

阿伦特强调“平庸的恶可以毁掉整个世界”，实质上是强调思考在政治行动中的意义。这正是她对于极权主义运动的基础——群众问题的深入思考的结果。在极权主义运动中，为什么所有的人都跟着像希特勒这样一个独裁者跑了？为什么一个像纳粹主义这样的专制政体能够靠像艾希曼这样粗鄙、肤浅的人来支撑？在阿伦特看来，根本原因就在于整个社会缺乏批判性思考。

还有一个集体不抵抗问题。阿伦特发现，犹太人委员会提供“遣送名单”，从中协助了纳粹的灭绝行为的主题，在审判中被故意回避了。她指出，犹太人领导人几乎都无例外地用某种方法，某种理由和纳粹合作。没有他们的积极配合，有计划的犹太人大屠杀不可能达到后来发生的那种规模。在报告中，阿伦特还列举了欧洲国家在德国下达驱逐犹太人命令后的不同反应，并做了分析。其中，丹麦、保加利亚、意大利并没有出现反犹太主义；丹麦还公开表示反对意见，帮助隐藏和拯救犹太人，曾经将 5919 个犹太人运往瑞典。相反，罗马尼亚公民普遍反犹太人，甚至以自发大屠杀的方式屠戮犹太人，以致党卫军为了贯彻“以一种更为文明的方式”进行屠杀而不得不进行干预。阿伦特认为，罗马尼亚不仅是一个谋杀者的国度，而且是一个堕落的国度。她指出犹太人委员会没有在“帮助犹太人迁移与帮助纳粹驱逐他们”之间做出抉择，同样是一种“恶行”。没有个人的反抗，也没有集体的反抗——对于纳粹在欧洲社会，不仅在德国，对几乎所有的欧洲各国，不仅在迫害者之间，而且在受害者之间引起的整体性的道德崩溃，她认为，耶路撒冷审判所提供的内容，是带冲击性的。

谁之罪？对于一个民族的空前浩劫的反思，阿伦特在这里留下的启示是，必须在法律犯罪与政治、道德上的责任问题作出区分，不但要从政治体制方面追究历史责任，还要从人性

道德方面追究个人和集体的责任。所谓历史的反思，就是反思责任。正如究诘共同罪责一样，认为共同无罪也是不成立的。

关于阿伦特在艾希曼审判中表达的观点，诺曼·波特莱兹在一篇文章中的概括是准确的：“取代罪大恶极的纳粹，她给我们的是“平庸的”纳粹；取代作为高尚纯洁的犹太殉教者，她给予我们的是作为恶的同案犯的犹太人；而代替有罪与无罪的对立的，她给了我们的是犯罪者与受害者的‘合作’。”对于一段苦难历史的批判反思，阿伦特是丰富的，深刻的，但确实是惊世骇俗的。由于她，无情地撕破了一些政治体的卑鄙的伪装，撕破了人们借以掩盖自身的人性弱点的外罩，所以备受攻击和诽谤也是必然的。

革命，共和，公民参与

1963年，阿伦特的著作《论革命》出版。雅斯贝斯认为，此书是作者基于在美国的生活经历的产物，主题是政治自由和追求人的尊严的勇气；并且评价说，它的重要性并不亚于《极权主义的起源》。阿伦特认为，革命精神已经失去，她把这看作是现代人的悲剧，从而给予正面的阐释，把革命与共和联系起来，重塑革命精神。从中所体现的作为一个饱经极权统治迫害的知识分子的政治理想与不泯的激情，倘若拿来与后文革时代中国知识分子的“告别革命”的论调相比较，确实是很有意思的事。

在书中，阿伦特集中讨论了法国革命和美国革命。她认为，两个革命都极其重视公共自由和大众福祉，但是美国革命并没有像法国革命那样限制公民的个人权利，它的成功经验表明，革命只能使权力掌握在人民手中。她指出，美国这个国家的确有它的特殊性，它所以能够避免极权主义的影响，就因为它不具备民族国家那种建基于历史和文化的统一性意义上的民族一体性，此外，也不曾出现如十九世纪欧洲社会那种具有强大内聚力的阶级结构，作为一个移民国家，原本就是一个大众社会。但是，美国与欧洲文明是同源的，这也是一个事实。在阿伦特看来，革命和宪法的制订，在总体上是革命过程中的两个不同阶段，美国革命的一个特点是，它并非一场突发的暴力运动的结果，而是始终依靠众多参与者普遍的协商和相互契约来发动、推进和维系的。阿伦特说：“革命的目的在于缔造自由。”美国宪法的制订与定期修正，就是建构和扩大自由空间，将自由制度化。倡导宪政建设，不能只是考虑秩序与程序的确立，而放逐了自由精神与公众参与；恰恰相反，阿伦特的关于以“评议会制”取代政党制和代议制，建立一个“参议国家”的近乎政治乌托邦的设想，都是以公众参与、公共空间的创建为主要内容的。她认为，美国宪法体制的本质意义，并不在于保障公民的自由，而在于创建使人民能够由自己在政治上组织起来的自由，树立一种新的权力体系：一、真正体现“权力属于人民”而非哪一个政党这一共和原则；二、联邦宪法体制不是采取主权国家的形式，保证没有主权的权力存在；三、通过各政治体互相平等，彼此约束，而非定于一尊，实行代替或兼并；四、民族既非政治体的基础，也就不存在历史和起源的同质性。在阿伦特看来，美国的开国者们在创建共和政体时，确曾将罗马的共和政体当作最早的范型，但是，

美利坚合众国的创建并非罗马的重建，而是新的罗马的创建，体现了一种延续以政治自由为第一义的欧洲共和主义传统的创新精神。

美国在五十年代初曾经一度产生麦卡锡主义，疯狂迫害共产党人以及异议知识分子，阿伦特本人也深受其害。但是，这股“划一主义”的狂流没有肆虐多久，便很快得到纠正。阿伦特深信，其中最重要的原因，是因为美国拥有以联邦宪法为核心的各种自由制度。

《共和危机》是阿伦特于 1972 年出版的另一本文集，收入三篇论文和一篇访谈录。这些作品见证了六十年代越南战争、学生暴动、黑人民权运动以及七十年代前期以美国为首的世界性动荡，体现了阿伦特的政治卓识。其中，曾经在《论革命》中所强调的公民参与对于保护美国共和制并促使其健康发展的思想，特别富于时代实践的意义。

关于政治谎言。1971 年 6 月，《纽约时报》披露了由国防部长麦克纳马拉授意的机密文件，其中包括美国卷入越南战争的决策过程的记录，这就是当时著名的“五角大楼文件事件”。这些文件的内容，暴露了有关政治领域中的欺骗的诸多问题。阿伦特指出，事实是脆弱的，谎言更可能成功，尤其是来自政府的谎言。她说：“由于说谎者拥有预先知晓听众希望或者期待听到些什么的极大优势，因此谎言通常比现实更可信，更合乎理性。”其中一些谎言很容易被事实戳穿，但某些类型的谎言则可以将事实真相从人类的存在中完全抹掉，从而侵犯和损害了人类的自由。她指出有两种相关的说谎方式，一种属宣传性质，如越战；另一种则属专家、政治智囊人物所为，它一开始就带有自我欺骗性质，因为决策者生活在阿伦特称之为“去事实化的世界”。不过，对于政府的欺骗，她并不感到特别沮丧，理由就是她对美国一直处于自由状态下的新闻机构对民众服务方面持积极评价的态度，——即使政府文件有着严密的保密分级制度，也很难不为美国民众所知道。此外，美国人民的天性中具有一种抵制破坏自由的力量的东西，这也是她有信心可以战胜政府谎言的希望之一。

关于公民不服从。阿伦特相信，公民不服从首先是一个美国现象，因为它源自一个契约社会中的公民对于法律的道德责任。她将公民不服从与良心的抵制进行区别。公民不服从是集体的、公开的、以挑战政治权威的正当性为目的的社会运动，而良心反抗只是个人性行为。参与公民不服从的人都是有组织的团体的成员，这些团体出于某个观点的一致性而联合行动，并共同采取反对政府的立场。当然，这得从宪法上对诸如言论自由、结社自由、游行罢工自由等等基本人权有着切实的保障，就是说，即使同属于一个基于同意的社会，这种同意也是必须隶属于不同意的权利的。她提供的思路是一个“契约论传统”——政府必须取得人民同意（容许异议），如政府已违背托付，人民有权利不服从。尽管公民不服从也许会转化为暴力行为，对于共和制而言具有一定的破坏性，但是，鉴于社会上公民参与的减少，各种形式的自愿联合的减少，阿伦特仍然鼓励美国政府考虑将公民不服从问题纳入法律体系之中，——因为她相信，这是一个自由国家自信有能力保护人类自由的一种手段。

关于暴力。在《论暴力》一文中，阿伦特对权力、权威、强力和暴力作了区分。她把暴力和权力对立起来，认为暴力只能导致破坏，但不能创造出权力，一旦开始便无法控制，所以，暴力行动所产生的最可能的结果便是“一个更为暴力的世界”。而权力，在她看来是尊

重人类的多元样态，使政治自由得到保护的力量。当一个团体或政府发现权力正在丧失时，很容易试图通过暴力来继续掌控权力。她认为这是不可能的，因为当暴力出现时，权力即明显地处于危险之中。阿伦特关于暴力的论述，多局限于一个契约国家——民选政府的理论前提。她将权力过分合理化，不但忽略了权力中隐性的合法性暴力，也忽略了不同政治势力在某种历史情势中的变动关系。这里，大约是因为她在 68 年学生运动中，瞥见了二十世纪上半叶极权主义运动中群众的不祥的阴影吧？

在黑暗的年代，期待启明

阿伦特以一种新异的文体风格，写作了一本书，名叫《黑暗时代的人们》。所谓黑暗时代，当是她所经历的二十世纪，主宰这一时期的极权主义和官僚政治；按她的说法，同时带有象征的性质，采用的是较广泛的意义。其中，她写了从莱辛到同时代人中的多位诗人、作家、哲学家，包括卢森堡这样的革命者，提供了一个处于精神领域中的人物谱系。当时代将人们卷入屠杀、混乱、饥饿、不义与绝望之中时，作为“时代的代表”，这少数人却几乎不受它的控制和影响，这不能不说是一个奇迹。

作为时代的沉思者，阿伦特无疑同样是其中优秀的一员。如果从专业爱好来说，她应当埋首于哲学研究；事实上，直到临终前，她仍然进行着严肃的哲学思考。她的最后一部未竟的著作，就是《精神生活》。她本人声称，她的主要活动方式是思考，而不是一个长于行动的人。在弥漫着斗争气息的日子里，她没有成为一名革命者或是抵抗运动的成员，然而，她的思考却不能不再地被现实政治问题——人类生存最急迫的问题——所打断。这样的思考不同于一般学者的思考在于，它并非服务于知识的目的，而是与实际生活于其中的世界密切相关，是对于生存意义的探寻。阿伦特试图通过思考打破现实——主要来自体制——的遮蔽，阻止人类作伪和行恶，敞开广大的公共空间，这样的思考，不能不带上批判与反抗的性质。在《人的条件》中，她承认：“事实上，在专制条件下行动比思想来得容易。”为了人类的自由生存，她为自己选择了最孤立、最需要坚忍、最艰难的工作：思考。

在《黑暗时代的人们》的序言末尾，阿伦特如此表达她的信念：“即使是在黑暗的时代中，我们也有权去期待一种启明（illumination），这种启明或许并不来自理论和概念，而更多地来自一种不确定的、闪烁而又经常很微弱的光亮。这光亮源于某些男人和女人，源于他们的生命和作品，它们在几乎所有情况下都点燃着，并把光散射到他们在尘世所拥有的生命所及的全部范围。像我们这样长期习惯了黑暗的眼睛，几乎无法告知人们，那些光到底是蜡烛的光芒还是炽烈的阳光……”阿伦特爱这个世界，她和她的著作，就是这样一种充满温暖的光辉，使我们在黑暗中感知人性和真理的存在而深受鼓舞。

2006 年 8 月 21 日

2007 年

写作萧红的传记，间或写作短文。

卢森堡：“嗜血的红色罗莎”

只给政府的拥护者以自由，只给一个党的党员
(哪怕党员的数目很多)以自由，这不是自由。自
由始终是持不同思想者的自由。

——罗莎·卢森堡《论俄国革命》

革命渐次随着岁月的尘烟远去。

有各种革命，也有各种不同的革命者。真正的革命者，委身于他理想中的事业，这事业，是同千百万无权者的福祉联系在一起的。在革命中，他们往往为自己选择最暴露、最危险、最容易被命中的位置，结果正如我们所看到的，当黎明还没有到来，他们已经在黑暗中仆倒。

在这个倒下的队列里，我们记住了一个人：罗莎·卢森堡。

“红色罗莎”

卢森堡自称是犹太裔波兰人，不只一次地声称波兰是自己的祖国。曾经有人在书中提及，波兰有史以来，在对外斗争中从来不曾出现过叛徒，足见波兰人的忠诚、英勇和傲岸。她的独特的犹太家庭背景，使她从小培养出一种人性的、平等的观念；民族的浪游性质，又使她恪守“犹太同龄群体”的伦理规则，而不与任何“祖国”相一致。正如政治学者阿伦特指出的，犹太知识分子的祖国事实上是欧洲；用尼采的话说，他们会因自身的位置和作用而注定成为最卓越的“好欧洲人”。

1871 年 3 月 5 日，卢森堡出生于波兰扎莫什奇的一个木材商人家庭，两岁时，全家迁居华沙。在这里，她完成了中学教育，并开始参加革命活动。1889 年底流亡瑞士，入读苏黎世大学，先后学习哲学、政治经济学、法学及自然科学。在此期间，结识利奥·约吉希斯，后来他成为她事实上的丈夫和情侣。1894 年，他们共同组建了波兰王国社会民主党。1898 年，卢森堡取得德国国籍，迁居柏林，参加德国社会民主党的工作。在党内，她积极从事组织活动，为报刊撰文，发表演讲，先后批判党内元老伯恩斯坦和考茨基，也曾同列宁展开过论战。1914 年 7 月，第一次世界大战爆发。由于德国社会民主党议会团一致支持帝国主义

战争，背叛革命，卢森堡和李卜克内西等组织斯巴达克同盟，后成立德国共产党，成为党的重要领导人之一。

卢森堡自称是一个永远的理想主义者。读书时，她在题赠女同学的照片背后写道：“能够以纯洁的良心，去爱所有的人那样一种社会制度，是我的理想。只有在追求它并为之奋斗时，我才有可能产生憎恨。”像这样一个怀抱着宏大的社会理想的人，在当时，命运注定要和革命扭结到一起。为此，她多次被捕，在监狱里度过相当长的岁月。1917年春夏之交，斯巴达克同盟鉴于她在狱中健康恶化，曾酝酿过一个营救计划，考虑到她拥有俄属波兰地区的出生证，试图向官方提出要求，放她出狱到俄国去。然而，她拒绝了这个计划，因为她根本不愿意与官方当局发生任何联系。在革命队伍中，她以思想激进和意志坚强著称，所以，帝国主义者及右翼分子称她为“嗜血的‘红色罗莎’”。

1919年1月，德国共产党与其他革命组织共同行动，举行大规模游行示威。接着，斗争遭到政府军队的血腥镇压，卢森堡和李卜克内西同时被捕，当日惨遭杀害，她的尸体被扔进运河。当此危急时刻，约吉希斯倾全力搜集卢森堡遗文，调查事件真相，一个多月后随之遇害。

卢森堡逝世后，列宁下令出版她的传记以及她的著作的完整汇编，同时，还斥责了德国党对于承担这一义务的冷漠态度。斯大林不同，于1931年著文强调卢森堡犯过许多极其严重的政治错误和理论错误，这等于给卢森堡盖棺论定，以致后来发展到谁引用卢森堡的话便是反革命的地步。苏共二十大以后，情况有了变化，在苏联和东德等国家，开始寻找卢森堡与列宁的思想的一致性，涉及两人的分歧，当然仍将错误归于卢森堡。所以，阿伦特在一篇论述她的文章中把她描写成欧洲社会主义运动中一位“边缘性人物”，“德国左派运动中最有争议的、最少被人理解的人物”。直至上世纪六十年代以后，“红色罗莎”才获得应有的崇高的评价，她的著作在国际上兴起出版和研究的热潮。

“重新发现”卢森堡，在国际共运史上，是一个堪称奇特的现象。

“永远是一只鹰”

卢森堡的政治思想，在论战中显得特别活跃和鲜明。其中，关于革命与暴力问题、政党问题、无产阶级专政与社会主义民主等问题，带有很大的原创性。在苏联、东欧剧变十多年以后，回头再看卢森堡的相关论述，判断的深入和准确是惊人的。

在卢森堡看来，革命，不是任何组织或个人“制造”出来的，不是根据哪一个政党的决议产生的，而是在一定历史条件下“自动地”爆发的。不是组织先于行动，而是行动先于组织，而这“行动的迫切压力”总是来自社会下层。她指出：首先应当具备“革命形势”这一必要的条件，必须认真考虑大众的情绪。在组织问题上，她从不信任有一种绝大多数人在其中都没有位置、也没有声音的所谓的革命的“胜利”，不信任那种不择手段、不惜代价夺取权力的行为，以致她“担心革命受到扭曲更甚于担心革命的失败”。

正由于当时德国的客观形势与俄国不同，卢森堡和李卜克内西都没有作过以武装夺取政权的尝试。

但是，卢森堡并没有因此否定暴力，相反对于那些把暴力等同于革命，从而加以反对的“机会主义的学理主义者”予以严厉的批判。暴力是有阶级性的，她特别指出，必须警惕来自反动政府的合法性暴力的隐蔽性和欺骗性。她认为，无条件地否定革命暴力，把议会政治、宪政政治看作被压迫阶级得救的唯一出路是空想的、反动的，这也正如把总罢工或街垒看作唯一的出路一样。在她看来，并不存在一种预设的绝对合理的方式，任何方式的采用都是随机变化的、可选择的。人民群众唯有拥有潜在的暴力，并足以作为自卫的武器或攻击武器，来发挥它的作用，才能在阶级力量的对比中，最大程度上改变政治斗争的条件，其中包括议会条件。正是在这一意义上，卢森堡指出，改良是革命的产物；而革命，并非出于革命者对暴力行动或革命浪漫主义的偏爱，而是出于严酷的历史必然性。

上世纪九十年代以来，中国学术界“告别革命”之声不绝于耳。颇有一批学者极力夸大革命的破坏性，俨然历史真理的代言人。事实上，阶级社会发展的诸种因素，是互相补充、互相完善又互相排斥的。革命暴力的正当性和正义性，正在于被压迫阶级在争取自身解放的斗争中，在所处的阶级对抗的有限的阶段中，他们自身的损失可以因此被减少到最小。所以，卢森堡才会一再指出，暴力是革命的最后手段。她承认，“在今天的条件下，暴力革命是一件非常难以使用的双刃武器。”

1904年春，列宁发表《进一步，退两步（我们党内的危机）》一书，论述关于无产阶级的政党学说。7月，卢森堡发表《俄国社会民主党的组织问题》，评论了列宁的建党思想，引起论争。在建立一个集中统一的政党这一问题上，两人之间没有分歧；争论的中心，是卢森堡说的“集中程度的大小集中化更准确的性质”问题。

卢森堡批评列宁的“极端集中主义观点”，是“无情的集中主义”，认为这是把“布朗基密谋集团的运动的组织原则机械地搬到社会民主党的工人群众运动中来”；她说，这样做的结果是“中央委员会成了党的真正积极的核心，而其他一切组织只不过是它的执行工具而已”。文章尖锐地提出：究竟是谁执行谁的意志？她认为列宁设想的中央拥有“无限的干涉和监督权力”，强调的是党中央机关对党员群众的监督，而不是确保自下而上对党的领导机关的公开、有效的监督。她确信权力的高度集中必然产生思想僵化、压制民主和轻视群众，形成并助长专横独断的危险，窒息积极的创造精神，惟余一种毫无生气的“看守精神”。

在这里，卢森堡表现出了重视人民群众的非凡的热情，以致后来有人称她为“一个纯粹群众民主的理论家，一个出色的非定型的革命的预言家。”1918年，她在狱中写下著名的《论俄国革命》，直接地把社会主义民主等同于“无产阶级专政”。这部未完成的手稿对苏联布尔什维克党的批评尤其激烈，其中除了土地问题、民族自决权问题之外，一个重要的内容，就是批评布尔什维克党把专政和民主对立起来，强化专政而取消民主。她强调说，无产阶级专政是“阶级的专政，不是一个党或一个集团的专政，这就是说，最大限度公开进行的、由人民群众最积极地、不受阻碍地参加的、实行不受限制的民主的阶级专政。”她从来认为，社

社会主义社会的本质在于大多数劳动群众不再是被统治的群众，而是自己的全部政治和经济生活的主人，在有意识的、自由的自决中主宰着这全部的生活。

关于社会主义民主，卢森堡总是把它同自由联系到一起，并且以自由进行阐释。在《论俄国革命》中，她指出，“自由受到限制，国家的公共生活就是枯燥的、贫乏的、公式化的、没有成效的，这正是因为它通过取消民主而堵塞了一切精神财富和进步的生动活泼的泉源。”又说：“随着政治生活在全国受到压制，苏维埃的生活也一定会日益瘫痪。没有普选，没有不受限制的出版和集会自由，没有自由的意见交锋，任何公共机构的生命就要逐渐灭绝，就成为没有灵魂的生活，只有官僚仍是其中惟一的活动因素。”她提出，要警惕无产阶级专政演变为“一种小集团统治”，“一小撮政治家的专政”，“雅各宾派统治意义上的专政”；同时警告说，如果听任这种情形的发展，一定会引起“公共生活野蛮化”，引起强制、恐怖和腐败，引起“道德崩溃”。她进而指出，“这是一条极其强大的客观规律，任何党派都摆脱不了它。”阿伦特认为，她对布尔什维克政治的批判是“惊人准确的”，“她的异端性是坦率的、毋庸置疑的”。

关于自由，在《论俄国革命》稿的边页上，卢森堡加注道：

只给政府的拥护者以自由，只给一个党的党员（哪怕党员的数目很多）以自由，这不是自由。自由始终是持不同思想者的自由。这不是由于对“正义”的狂热，而是因为政治自由的一切教育的、有益的、净化的作用都同这一本质相联系，如果“自由”成了特权，它就不起作用了。

其中，“自由始终是持不同思想者的自由”这句话，作为卢森堡的“名言”，代表着她的一个深刻的信念而广为流传。

《论俄国革命》出版后，列宁于1922年2月写了《政治家的短评》一文，称它是一部“犯了错误的著作”。他在文中列举了卢森堡一生所犯的“错误”，但是，对卢森堡仍然给予高度的评价，说：“无论她犯过什么错误”，“她都是而且永远是一只鹰”。

政治。人性。美学

阿伦特有一段比较卢森堡和列宁的话说，当革命对她像对列宁那样迫近和真实时，她除了马克思主义之外就再没有别的信仰条款了。“列宁首先是一个行动者，他可以在任何事件中都参与政治；而罗莎，用她半开玩笑的自我评语来说，天生就是个‘书呆子’，假如不是世界状况冒犯了她的正义和自由感的话，她完全可以埋头于植物学、动物学、历史学、经济学和数学之中。”其实，即使对马克思，她也并非一味盲从，认为马克思主义是一劳永逸地解决一切问题的样板。所以说，她不是一个正统的马克思主义者；阿伦特说她如此异端，甚至可以怀疑她究竟是不是马克思主义者。譬如，对于马克思的受到太多赞美的《资本论》第

一卷，她便认为充斥着黑格尔式的华丽的修饰而表示“有些讨厌”；正因为她不满于《资本论》的解决图式，才写了《国民经济入门》和《资本积累论》。她所以阅读、称引、推荐马克思，未必出于赞同马克思的结论，而是因为“马克思的思想非常大胆，拒绝把每一件事情视为当然”，而贯穿着一种批判精神。

卢森堡个人确实有过不少试图远离政治和革命并表示，比如致信约基希斯说：“俄国革命对于我，就像第五条腿对于狗一样，没有多大的意义。”可是，对于俄国革命，她不但关注到了，而且介入太深，正如我们所看到的诸如《论俄国革命》等许多相关的论著那样。正义和自由感对于她是支配性的，致命的。在信中，她说：“我得不断地关心全人类的大事，使得这个世界变得更美好。”既关心人类，便无法摆脱政治的诱惑和制约，以致她不得不为此付出生命的代价。

对政治事务的关心，在卢森堡的著作中，可以说随处可见。她的私人通信，也记录了不少关于工人罢工，失业，冬小麦歉收，革命，党的会议，党纲的制订及人事变动等内容。但是，书信毕竟不同于政论，除了表现对应于公共性的立场、思想、观点之外，更多地体现了她个人的人格、品质、情感、趣味，精神世界中最基本、最深隐、最柔弱的部分，更人性化的部分。或者说，政治原则在书简中转换为一种道德原则，一种特有的气质。

卢森堡的内在气质，在《狱中书简》中展示得最为充分。她敬畏生命，从一只粪甲虫到一只蝴蝶，从一只土蜂到一只知更鸟，她都会留心地观察它们，倾听它们，像亲人和朋友一样亲近它们，为它们经受的惨剧而悲愤，而痛苦，一旦离去以致于黯然神伤。她那般感动于青山雀的问候般的啼声，每次听到那“戚戚勃”的活像孩子嬉笑的声音，就忍不住发笑，并且模仿它的叫声来回答它。她写道：

昨天我忽然从墙那边听见了这熟悉的问候声，可是声音全变了，只是很短促的接连三声“戚戚勃——戚戚勃——戚戚勃”，以后就寂然无声了。我的心不觉紧缩在一起。在这远远传来的一声短促的啼声中包涵着多少东西呵。它包涵着一只鸟儿的全部简短的历史。这就是青山雀对于初春求偶的黄金时代的一个回忆，那时候它成天歌唱，追求别的鸟儿的爱情；可是现在它必须成天飞翔，为自己为家庭寻觅蚊虫，仅仅是一瞬间的回忆：“现在我没有时间——呵，的确，从前真美——春天快完了——戚戚勃——戚戚勃——戚戚勃！——”相信我吧，宋尼契嘉，这样一声情意绵绵的鸟叫会深深地感动我。

她曾经写到，在读地理书的时候，得知德国鸣禽减少的原因，在于日趋合理化的森林经济、园艺经济和农业学，使它们筑巢和觅食的一切天然条件被消灭，想到那些“毫无抵抗能力的小动物”竟因此默默地不断灭绝，不禁深感悲痛，差点要哭出声来。她还说到在监狱里遇到的“一件极端痛心的事”，就是看见驾车的水牛被兵士鞭打得血迹斑斑的情景。她悲悯地写道：

……卸货的时候，这些动物一动不动地站在那里，已经筋疲力尽了，其中那只淌血的，茫然朝前望着，它乌黑的嘴脸和柔顺的黑眼睛里流露出的一副神情，就好像是一个眼泪汪汪的孩子一样。那简直就是这样一个孩子的神情，这孩子被痛责了一顿，却不知道到底为了什么，不知道如何才能逃脱这种痛楚和横暴……我站在它前面，那牲口望着我，我的眼泪不觉簌簌地落下来——这也是它的眼泪呵，就是一个人为他最亲爱的兄弟而悲痛，也不会比我无能为力地目睹这种默默的受难更为痛心了。那罗马尼亚的广阔肥美的绿色草原已经失落在远方，再也回不去了！……

卢森堡表白说，她有一种感觉，就是她不是一个真正的人，而是一只什么鸟、什么兽，只不过赋有人的形体罢了。她致信宋娅说：“当我置身于像此地的这样一个小花园里，或者在田野里与土蜂、蓬草为伍，我内心倒觉得比在党代表大会上更自在些。对你，我可以把这些话都说出来：你不会认为这是对社会主义的背叛吧。你知道，我仍然希望将来能死在战斗岗位上，在巷战中或者在监狱里死去。可是，在心灵深处，我对我的山雀要比对那些‘同志们’更亲近些。”对于植物，她也一样怀着对小昆虫和雀鸟般的喜爱，说：“我研究植物，跟干其他事情一样，也是满情热忱，全身心地投入。世界、党和工作，都悄然隐退。每日每夜，我的心中只翻卷着这么一个激情：去春天的原野漫游，采集成抱成捆的鲜花，然后回家整理、分类、鉴定，再夹到书页里去……”阳光、白云、湖光、山色，大自然的一切，都被她赋予了极其生动的人类情感，成为她的外化的生命。正如她所说：

不管我到哪儿，只要我活着，天空、云彩和生命的美就会与我同在。

在书信中，我们还可以看到，卢森堡那般倾情于艺术。从小说到诗，从歌剧到油画，从高尔斯华绥、萧伯纳到歌德，从伦勃朗到巴赫、贝多芬，她熟悉许多杰出的艺术家，熟悉他们作品中的许多出色的细节。她的眼前展现着一个浩瀚的艺术世界，她常常沉浸其中，内心充满愉悦。她写道：她曾因所有的剧场和音乐厅变成政治集会和抗议的场所，无法欣赏音乐而感到遗憾。她写道：她想重返纽伦堡，但原因不是去开会，而是想听朋友朗诵一卷莫里哀或者歌德。她写道：当她听完一支温柔的小曲时，心绪宁静，却随即想到自己曾经给予别人的冤屈，并为自己曾经拥有如此苛刻的思想感情而感到惭愧……

卢森堡对美的欣赏，还及于女性的形体与仪态。很难想象，这样一位革命家会在书信中那么仔细地描绘她在狱中见到的一个年轻女囚的美貌，在“十八世纪法国展”上看到的汉密尔顿夫人画像和拉瓦利埃女公爵画像的不同类型的美。她甚至表示，一些遥远的事物，比如数万年以前的粘土片，中世纪风光，乃至“带有一点腐朽味道的真正的贵族文化”，都是她所喜爱的，迷恋的，对她来说具有极大的吸引力。

一个一刻也不离开现实斗争的人是如此地喜欢古典，一个投身于政治运动的人是如此地喜欢安静，一个坚强如钢、宁折不弯的人是如此地喜欢柔美，一个以激烈不妥协著称的人是

如此地博爱、宽容！——这就是“嗜血的‘红色罗莎’”！

她坦然承担生活所给予她的一切：囚禁、各种伤害和痛苦，别离和思念，并且把这一切看成是美的、善的，开朗、沉着、勇敢，在任何情况下都感到幸福，惟是不放弃工作。在书信中，她不只一次说到她的人生哲学。她强调指出，认识历史的必然性对个人来说非常重要；但是，把对历史必然性的认识演绎为一种消极无为的哲学，又是她所反对的。她坚信人类的能力、意志和知识的作用，坚持自主意识，所以说，宁可从莱茵瀑布上跳下去，像坚果那样逐浪漂流，也不愿站在一旁摇头晃脑，看着瀑布奔泻而下。她要做一个和生活一同前进的人。

“比男人伟大”

革命不是想象。从某种意义上说，革命就是革命者。通过革命者的形象，我们可以目睹革命的面貌，它的全部构成。

说到卢森堡，仅仅阅读她的政论，哪怕是一度遭禁、以自由和民主作为革命的表达中心的《论俄国革命》，也还不是她的全部；只有结合她的《狱中书简》，她作为革命者的形象才是大致完整的。在她这里，不但具有明确的政治信念和道德原则，而且富于同情心，人性和丰饶的诗意。革命并不如某些自命为“自由主义学者”所描绘的那样只有恐怖，恰恰相反，革命是为了解除恐怖统治而进行的。

1907 年的一天，卢森堡和她的朋友蔡特金在散步时忘记了时间，因此在赴倍倍尔的约会时迟到了。倍倍尔开始还担心她们失踪了，这时，卢森堡提议这样来写她们的墓志铭：

这里躺着德国社会民主党的最后两个男人（man）。

阿伦特赞同此说：卢森堡身上的“男子气概”（manliness），在德国社会主义运动历史中是空前绝后的。如果用这个比方定义革命，应当承认，仅仅有男子气概可能是野蛮的，强制的，可怕的，所幸其中的参与者和领导者有如卢森堡似的女性。她在信中说：“我这个人太柔弱了，比我自己想象的还要柔弱。”正由于有了柔弱的人性做基础，有人类理解和人道主义做基础，革命风暴的力量才是可接受的。

法国诗人雨果有一首赞颂巴黎公社的女英雄、诗人米雪尔的诗，题目是《比男人伟大》。面对卢森堡这样的革命女性，除了这，我们还有什么更恰切的语言去形容她呢？——“比男人伟大！”当然，比男人伟大！

2007 年 3 月 18 日

2008 年

与肖建国先生合编《中国现代作家还乡史》(多卷本),由花城出版社出版,作导言,就精神、生命气质和语言等多个方面探讨文学的构成,强调作家的道德立场和精神品质对创作的决定性意义。

国民性批判问题的札记

(节选)

知识分子与国民性批判

有国民性,就有国民性批判。但是,如果没有知识分子,批判根本不可能发生,甚至出现反批判。

知识分子立足于社会变革,本质是激进的,在不满于现状这一点来说,与政治家正相一致。但是,政治家是少有责备民众的,出于动员和利用的需要,相反不乏称颂之辞;而知识分子没有切身利益的需要,所以常常不顾利害,多所指摘,看起来大有“反人民”的倾向。

无论是出于对历史的实际考量,还是出于文化理想的驱使,知识分子都寄希望于社会变革的主体:人民。不幸的是,由于批判的天性,悲哀而疾视,因此也就不免要把自己推向与国民对立的位置。

知识分子无论如何的平民化,都具有某种精英意识,在大众面前以启蒙者自居。这是一种宿命:既皈依集体,又反对集体。

挪威剧作家易卜生被称为“欧洲的最愤怒的人”。在他著名的社会剧《人民公敌》中有两句十分突出的台词,一句是:“多数派从来是错误的”;另一句是:“世界上最有力量的的人是最孤立的人。”主角斯多克芒大夫因为捍卫他的原则而反对多数,结果被市民投票表决为“人民公敌”。

法国诗人瓦雷里写道:“极端主义者给了世界以价值;一般水平的人使世界持续下去;革命者提供了精神财富,保守派使它稳定。”

每个民族的灵魂中，都有它的优点和弱点，长处和短处。但是，在知识分子的眼中，几乎只有问题缺陷和不平，因为如果不如此，便没有反抗和改革。

知识分子是社会弊病的暴露者。他们的工作，目的全在于疗救。

国民劣根性的生成，不妨视作传统文化的某种沉积物，其中包括政治文化、专制政治的“治绩”。知识分子整体地迷恋于理想，向往未来更完美的世界，所以批判国民性时，时时有同过去决裂、颠覆传统的话语，有同权力对立、同制度对立、与现实不调和的话语。

知识分子无国界，是真正的“世界公民”。惟他们能持人类的眼光，批判本国政府；也惟他们以天下为己任，把国外的事务当成身边事务，一样发出批评的声音。

对知识分子来说，凡是同人类生存相关的问题，没有什么是不可以批评的，包括国民性问题。

有民族，便有民族性，但是并非必然地就有民族性批判。批判始于近代知识分子的生成，他们是同一种全新的观念——“现代性”一起来到世间的。

人文思想是知识分子的灵魂。

其中，首要的问题是反专制。反专制是无条件的。专制对于人的控制并使之异化，远甚于贫困、巫术和迷信，是造成国民劣根性的最深痼的病因。无论专制统治自称如何适应某一民族的历史传统和现实境遇，即所谓“特性”，也是不可接受的。

专制有悖于人类的基本道德，它直接破坏了人类自由生存的前提。

启蒙运动是真正的思想解放运动。

运动的动力并非来自权力者的赐予，而是来自思想者群体自身的意志的诉求，因为它是反控制的、无边际的，自生长的。即使运动的内部有分歧，有论争，如当年法国的卢梭与伏尔泰、卢梭与狄德罗，也都是互补的，对自由的信念是一致的，寻找社会的根本性变革，包括改造国民精神的目的，也是一致的。

康德在 1784 年发表过一个关于启蒙的经典的看法，即把人类的“未成年状态”的责任归于人类本身，并指出，要摆脱这种状态，就不能不依靠人类自主地积极地运用自己的悟性。启蒙就是发掘人类的自觉意识、理智、行动的决心和勇气。康德的观点虽然受到质疑，但是在人类未来的发展中，仍然不失其世界主义的普遍性。

人类要获得真正的自由和幸福，起码的条件是：自觉为人。

启蒙是永远的。

只要有知识分子，就有启蒙，何况在马克思所称的“史前时期”。

东方学，西方学，爱国主义及其他

萨义德的“东方学”是著名的。

在萨义德那里，东方有两个层面：一是实体的，自然存在的；一是想象的，人为建构的。东方是欧洲最古老、最广阔的殖民地，是欧洲的物质文明与文化的一个内在组成部分，最常出现的神秘的“他者”。东方与西方相对立而存在，并为西方而存在。

“东方学”是一种权力话语方式。它是西方通过文化和意识形态层面对东方所作的描述和阐释，对所有与东方有关的观点的权威裁判，是君临东方，对东方实行殖民、操纵与重构的一种机制或方式。东西方之间存在着一种极端不对等的权力支配关系，正是在这一基础上，构成整个“东方学”的思路。

这是一个东方血统的西方人对西方霸权话语的批判，其实也可以看作是来自西方内部的批判。

不妨杜撰一个名词：“西方学”。

在东方，有人做盗取西方之火的普罗米修斯，一面燃作引导国民精神的灯盏，一面煮自己的肉；但是也有人害怕引入异地的火种，终至蔓延开来，烧毁古老的圣殿，墓穴，以及所有祖传的宝贝，因此不免恐怖，乃至仇恨起来。现代历史上，有相当长一段时期，以“崇洋媚外”、“资产阶级自由化”之名对西方加以抗拒，加强禁锢，延缓波普所称的“开放社会”的到来。如果说，“东方学”显示了西方居于霸权地位的傲慢与偏见，那么，“西方学”则暴露了东方处于落后境地的自大、保守与排外情结。

约翰·普拉默那茨谈到两种类型的民族主义：一是“西方的”，最初出现在西欧；一是“东方的”，出现在东欧和亚非拉地区。两种类型都建立在接受一套共同标准的基础之上，而这个标准，就是“人、道德和社会”。这些观念的社会根源及思想根源基本上来自西欧。

“东方的”民族主义出现时，人们开始被拖进一种陌生的文明中，他们发觉祖先的文化不能适应世界的新标准，这就意味着，要在文化上重新武装自己，就必须改造固有的文化。然而，模仿异族文化将失去自身的特色，怎么办呢？对被模仿的对象，只能是“既模仿又敌对”。一方面要拒绝外国入侵者，又不能不以他们的标准模仿和超越他们；另一方面，也要拒绝祖先的方式，因为它是进步的障碍，但是最后又不能不以它作为民族认同的标记。普拉默那茨指出：“东方的民族主义”这种纷乱而矛盾的情形，在赫尔德和马志尼的民族主义那里是不会出现的。

辛亥一五四的一代，在这里也不妨称作民族主义者，在他们身上体现了上述的矛盾性；

即使如此，我们仍然不能不满怀敬意地把他们称作伟大的改革家。为了民族的生存，他们勇于接受西方而反叛传统；为了使传统文化转型以适应现代世界，他们发起社会、思想、道德革命，不是保存和弘扬“孔教”、“国粹”，而是力疾加以破坏，使一种富于生命力的民族精神，有利于个人自由选择的社会条件被创造出来。在中国历史上，这是从来未有过的革命。推介史密斯的著作，从中引发国民性批判，正是革命的重要组成部分，甚至可以说是直达实质性的部分。

传统文化价值的确认，确实常常和推进历史进步的条件相矛盾。这种进退两难的境地，正如马克思主义理论家霍勒斯·戴维斯所描述的：“是将民族主义视为理性的、世俗的、现代的运动，还是更多地强调民族因素，坦白说，他们很多都是落后的，没有现代因素。”戴维斯同时认为，不管两者的冲突多么激烈，结果还是被历史地决定了的。这是一种历史决定论。不过，他认为，在民族主义的现代和传统倾向之间，“最后胜出的是现代化、西方化的因素，当然它只能是在一场旷日持久的斗争之后。”

戴维斯倾向于民族主义是一种工具，在道德上是中立的。而《想象的共同体》的作者本尼迪克特·安德森不同，他推翻决定论的框架，断言民族不仅是集合了客观的社会现实而产生的，且更多地是“被想象出来的”，“被创造出来的”。就是说，他强调的是意识形态对于民族及其改造中的作用。在讨论二十世纪民族主义的“模式化”特性时，他举例说：“中国大众根本不会考虑在柬埔寨和越南发生的边境冲突。越柬两国的农民也根本不要这场战争，都不想被牵涉其中。千真万确，这是一场官方的战争。在战争之后，又借用流行的民族主义，将战争说成是自卫。”把事情总结为“官方民族主义‘权谋术’”，结论是悲观的，当然也是反马克思主义的。

民族主义存在着两种对立的倾向，一种传统保守，另一种理性进步。印度政治学家帕尔塔·查特吉认为，分析两种类型的民族主义，可以借用功能主义理论：“如对某种特定的民族主义，要参考它在普遍历史中的结局，对其采取适当态度。”

必须注重民族主义的思想倾向，进入意识形态的核心。

恰达耶夫对俄国和俄国人的批判尖锐至极，说俄国是构成人类“精神世界中的一个空白”，毫无优越性可言。为此，官方宣布他为“疯子”。

但是，这个“疯子”坚称自己是爱国的，是一种“否定的爱国主义”。他评论说，俄国人只具有“爱国的本能”而距离“自觉的爱国主义”甚远，所谓“热爱祖国”，所用的只是幼稚民族的方式，从来不曾为思想所惊扰，在严肃的问题上，精神力量得不到锻炼，甚至根本不存在精神劳动。

什么是“自觉的爱国主义”呢？他指出，“对祖国的爱，是一种美好的感情，但是，还有比这更美好的感情，这就是对真理的爱。”他强调文明理性和建立在理性思考之上的自觉

意志，认为只有怀着对真理的爱去爱祖国，才是真正的爱国主义。

他坦承道：“请你们相信，我比你们中的任何一个人更爱自己的国家，……但是，我的爱国情感与有些人有所不同，我没有学会蒙着眼、低着头、闭着嘴地爱自己的祖国。我发现，一个人只有清晰地认识了自己的祖国，才能成为一个对祖国有益的人；我认为，盲目钟情者的时代已经过去了，现在，我们首先要献身于真理的祖国。”

国民性批判可以成为“殖民话语”，反国民性批判亦可以成为民族主义和国家主义的话语。

从“解殖民”到“自内解殖民”，到“后殖民”，如何踏步于民族主义道路是一个问题；但另一个问题是，中国从来未曾被完全殖民，不论蒙受了多少国耻，在总体上，它一直保持着几千年“文明古国”的完整性。——这是我们的爱国者谈论“国是”，包括“国民性”或“国民性批判”问题时所应特别留意的。

实际上，殖民话语根本不具备批判性，只存在歧视和压迫。而批判和自我批判则是自觉的，理性的，是社会公正原则的一种践履，也是对自身潜在力量的一种确认，因此说，它是走向再生的根据和先导。

知识分子的启蒙话语——包括国民性批判——最终只能停留在思想层面，而不可能直接施之于社会改革，因为它无法在国家组织与各种社会势力中进行实际的联系和有效的沟通。实际上，重大的社会实践，主要靠政治精英及“基础阶级”去推动；如果，知识分子所准备的一切，在实际政治中往往被搁置，甚至有可能随时遭到否弃。

08，12，岁暮大风起时。

2009 年

1 月，传记，《漂泊者萧红》由人民文学出版社出版。

所编萧红文集注释本《萧红十年集》（上、下）同时出版。

介绍德国画家基弗，作《基弗：后极权时代的废墟》，在《随笔》等刊物陆续发表。本书节选自引子部分。

基弗：后极权时代的废墟

（节选）

安塞姆·基弗（1945 - ），德国著名画家，新表现主义艺术的代表人物之一。后移居法国。

基弗被称为第三帝国废墟上成长起来的画坛诗人。他一直专注于表现德国的历史，德国的文化命运及纳粹主义的遗产。他说：“我带着联系我们意识和经历的象征进行创作，这象征将同时引发我们对自身的不断的省思。”历史、神话、宗教、文学题材都是他的视觉对象，其中，大屠杀的记忆是反复表现的主题。作品富于历史感、悲剧感，带有沉思的性质。结构宏大，形式新异，令人震惊。

引子：废墟

1

当历史依然酣睡，画家开始醒来。

如果去博物馆，经过画廊，徜徉于展览大厅，定然看见众多在亚麻布、石头和青铜中诞生的男女：王公、贵族、牧师、修女、小店主、浪荡子、娼妓、厨妇、舞者、浴女……神秘的肉体，光裸的肉体……王冠、长袍、礼服、曳地的裙子、镶边的花衬衫；髻发、唇、颈脖、胸脯、乳房、臀、腿和膝，以及浑圆的脚踝……绽放着，滚动着，满溢着……明艳，茂密，健硕，盛大……然而你觉得，这一切是真实的存在吗？

他们生活的时代，惟是米开朗基罗的时代，提香和伦勃朗的时代，塞尚和高更的时代，奥斯威辛之后，再没有完整的人。这些为生命所充盈的肉身，已经化作轻烟和灰烬。幸存者也是灰烬的一部分。曾经庇荫的家宅、庭园、纷披的花枝，在岁月的那端，不复有温馨的气息缭绕。黑信封，空椅子，残破的风琴和书架；血污了台阶，泪水无声地侵蚀着月光、阳台、铁栏杆，有谁向窗口凝望？即使教堂一样站在原地，拱顶的颤栗无人察觉；一样的唱诗，一样祈祷，如何可能恢复往昔的庄严与圣洁？坚定的砖石是虚假的，游移的车辆是虚假的，咕咕叫的鸽子是虚假的，翅膀是虚假的……上帝呢？上帝是不是那个悲悯的上帝？……

奥斯威辛之后，世界改变了。

没有人。没有人的创造物。也没有自在之物。

只有废墟。

废墟。废墟。废墟。

废墟不是时间的冲积物，不是自然灾变的残骸，它由国家——一头凶险的巨兽——咬噬而成，是极权主义制度本来的形相。开始就是废墟，今天不过是往日的延续或扩大而已。

一个民族，历经浩劫而不见废墟是可疑的。

看！看这里——

后极权主义的废墟之上，有太多的奴役和屠戮的痕迹。领袖死了，志愿行刑者死了，褐色和黑色的军人不见了踪迹，而罪证，仍然保留了下来。在死神降临之前，他们来不及销毁这些证物，——为什么要销毁？杀人本来便是一种荣耀，正如党卫军头目希姆莱所说，“只有我们部队才能够面对成百上千的排列的尸体，这是历史上从来没有被书写过的光荣的一天。”于是，我们看见了一座座架满铁丝网的岗楼、营房、木架床、火墙，突如其来的铁轨；看见了毒气室、焚尸炉、木车、铁锹，做苦役的各种工具；看见了黄色六角星，墙上的手印、画、图案，未写完的信，日记和诗篇；还有，刻在砖墙和木板上一个又一个名字，那是什么意思？他们在绝望中呼唤自己，还是呼唤同样陷于绝望的同类？

在奥斯威辛博物馆，陈列着那么多的照片和物件——其实，早在我们欢呼着向领袖行舞手礼的时候起，一切都给准备好了！

纽伦堡。作为一个标志性地点，党在这里崛起，也在这里覆灭。国际法庭竖起高高的绞刑架，十二个——为最后的十二个头领敲响丧钟。没有墓地，没有骨坛，没有地方可以成为纳粹主义的圣殿。大幕沉沉。然而，正剧的结局，却无法改变悲剧的全部剧情。600万犹太人死于虐杀，数千万欧洲人死于战争——此后，献上鲜花或点燃蜡烛，于逝去的生命有什么意义呢？

只要血来不及清洗，
只要记忆仍在，
只要秘密还蜷缩在档案室里，
只要公义还怯于说出，
世界就是废墟。

废墟是你，废墟是我，废墟是幸存下来的我们中的每一个人。

这废墟存留于我们体内，且绵亘成片，覆盖所有的心灵。麻痹，冷漠，空虚，阴郁，焦虑，终日悚悚危惧。我们失去了爱、善良、诚实、正直和尊严，失去了自由的梦想，失去了良知、信仰和勇敢。我们学会眯着眼睛看人，互相猜疑和仇视，甚至不信任自己。虚无主义的荒凉。

——世界如何救赎？

4

众多画家已然丧失思的能力。在他们眼里，惟是世界的表象，镜面及其反光；而基弗，看到的是现实的全息影像，黏连着记忆的重叠的阴影。他们是游戏者，沉醉于迷幻的光色之中；而基弗，眼前飘舞的是死亡的意象，他总是看到：今日重复昨日，死者跟踪生者。每一个日子，都被他们当作解放日来庆祝；而基弗，一个悲观的人文主义者，始终自囚于文明的废墟之中。他确信，新生的道路发端于此，然而那前景又堵塞着重叠的黑暗，直到世纪尽头……

只要世间存在着黑暗，他就是黑暗。

只要世间存在着死亡，他就是死亡。

他看得见同行所看不见的废墟，亡灵，不祥之物。他是一个通灵人。在我们的时代里，真正的画家一定是一个通灵人。

所以，基弗必须离开。

他不得不寻找。

在德国，他工作于废弃的校舍和厂房。在法国，换了巴札克的养蚕场，一样的废弃已久。没有人。到处是岩石、沙砾、灰泥，他就像一只寄居蟹一样地游来游去，从自己到自己。

在巴札克，基弗建造铅石混制的塔楼，挖掘洞穴，修筑长达数里的隧道连接白天和黑夜，一如历史，宏大而幽深。画家无秩序地放置铅制的床，以及船，令人骇异，想象千万年前周遭一片汪洋，而今水落石出——谁人在其上安寝？他用身体绘画，画幅、摄影图片、钢丝、铁板，各式材料散落地板，堵塞了道路。混乱。荒寂。即使培植了绿色的生命：薰衣草，百里香，桑树，藤萝，也无所谓春天。地面上，一群群向日葵也非梵高的向日葵，从来不作疯狂的舞蹈，却因太阳的黯淡而纷纷垂首……

自我流放于大地边缘，居于钟的心脏，反刍记忆中的黑色物质，倾听空穴的风声……

在基弗这里，废墟并非是历史的实存。

作为艺术形象，他无意于再现现实世界中具象的轮廓，而需要一个多形体的复合的形象，一个象征，一个巨型的图像空间。当废墟在画家的观察、记忆和想象中显现出来以后，他用沙粒、稻草、铁丝、黏土、灰，用画面、文字、照片、原材料和再生材料，用诸如腐蚀、磨损、断裂、拼贴、叠印、装置、遮蔽等繁复的手段来建造它。基弗以最可震骇的形式挑战人们的视觉，震颤的痛感使它变得含混，模糊，充满歧义；可是，当一旦显影于人类生存的意义之上时，它是那么清晰。

庞大的废墟！整体的废墟！日日夜夜的废墟！当幸存者及其子孙承载幸福之舟沿忘川顺流而下时，基弗独留岸上。他背叛了时间的法则。

阅读与写作

没有功利的目的，为读书而读书，如同毫无顾忌的写作一样，应当算是一种幸福。然而无论前者或后者，我都无法做到。少时读书，为求知欲所驱使，动机比较单纯；加上阅读不求甚解，偶有所得，着实有过欣然忘食的时候。等到年岁渐长，阅历增加，内心为问题所苦而意欲倾泄，情形便不同了。只要不是写诗，而是试图使用较为精确的逻辑语言去描述、探索、判断所经见的世界，往往陷入困境，有时甚至感到绝望。在这一意义上说，写作实际上也是一种“绝望的反抗”。事物的相关性，可以使问题层层推进以至于无限，而我又不是那类“通人”，以有限的知识和贫乏的语汇如何可能应付？只要写作长文，往往事先把所需要的书捡出来堆到一起，每日翻阅数册或数十册，直至书堆消失然后动笔，这叫“临渴掘井”，深度可想而知。若是学问家，决不会窘迫如此的。

在阅读和写作中，即使产生些许的快乐，也被几乎从未间断的紧张而沉重的惩罚性劳动所吞噬了。

阅 读

我们这一代人的阅读，始于别无选择中的选择。

我们禁止翻译和阅读西方的许多著作，它们曾经被冠以形形色色的罪名。中学时代，我们就知道“禁书”的存在了。至于“内部发行”的灰皮书，黄皮书、蓝皮书之类，在偏僻的县城不可得见，大约只有京沪等大城市的高干子弟及其朋友才有传阅的资格。文化大革命期间，出版陷于停顿，图书馆被劫洗一空。由于我遭到运动的冲击，一度打成“牛鬼蛇神”，恐怖中烧掉家里的大部分藏书，仅余一两百册，连同“马恩列斯毛”著作，及鲁迅著作一起，给自己在荒芜的岁月里阅读反刍。

当时年轻，对知识和真理怀有一种不可遏止的热情。每隔一段短时间，我都会骑自行车遛出县城，一面打听小道消息，一面求借书刊。《摘译》丛刊是那时读到的，青年思想者的《出身论》、《中国向何处去》是那时读到的，瞿秋白的《多余的话》也是那时读到的。借书。还书。借书。还书。……那段往来于城乡之间的旅途，贯穿着一种莫名的神秘之感，至今难以忘怀。

大约到了 1974 年左右，报刊渐渐多了起来。此时，我因一个偶然的机，戏剧性地变

做了乡村医生。经济条件有所改善，一个人订阅了二十余种报刊，从《人民日报》、《参考消息》到《历史研究》，从《朝霞》、《学习与批判》到《人民文学》，从中获取外部世界的各种信息。数年如一日，每到清晨，我便如同守着一个密约似的，走向村南小学的凤凰树下，迎接我的绿衣使者。

1981年7月，我被借调到省城做编辑工作。我欣喜于作为一个书籍的消费者，从此可以由自己将书籍制作出来奉献于社会了。

原出版社资料室藏书丰富，令我意想不到的，里面居然拥有大批“皮书”。但是，资料室里一名改正未久的“右派”，总是带着一种审视的目光看我，态度很不友好。我对此一直感到纳闷，后来从报上看到大量“农民工”受歧视的报道，才仿佛有所悟。我也是“农民工”，没有工作证，不能像其它正式员工一样享受借书的权利，借书是需要“保人”的。我想，大约是提防我某日被解雇然后携书潜逃的罢？在个人阅读史上，这是一段难以磨灭的屈辱记忆。

八十年代初，读者在书店排长队购书是一大人文景观，我亲眼见过抢购吉拉斯的《新阶级》的盛况，场面十分感人。这时，西方文学名著纷纷重版，长期被禁的一些苏联作品如《日瓦戈医生》、《阿尔巴特街的儿女们》等陆续面世。“反面乌托邦”三部曲（奥威尔著《1984》、赫胥黎著《美丽新世界》，扎米亚京著《我们》）的出版，当时并不特别被人注意，经过时间发酵，至九十年代其意义才显示出来。现代派作品的翻译呈勃兴之势，它们长于表现黑暗、危机和叛逆，出现在浩劫之后伤痕累累的中国，可谓适逢其时。1983年来势汹汹的“清污”运动，把现代派定性为一种“精神污染”，可见其潜在的影响力。袁可嘉选编的《外国现代派作品选》选目精当，在青年大学生中广为流布，我是最早在这里读到《荒原》、《二十二条军规》、《等待戈多》等作品，并由此出发，涉猎相关的各类书籍的。其间，购读的有上海译文出版社出版的《外国文艺》杂志及《外国文艺丛书》，外国文学出版社出版的《20世纪外国文学丛书》，及稍后漓江出版社出版的《获诺贝尔文学奖作家丛书》、《法国廿世纪文学丛书》，云南人民出版社出版的《拉丁美洲文学丛书》等。这些气派宏伟的丛书，让我认识了许多陌生的作家，使我对于20世纪世界文学地图有了一个较为系统的了解。

董乐山先生把八十年代初期对西方文化的介绍称作“第二次西风东渐”。我以为，现代价值观念的引进是第一重要的，方法论尚在其次，虽然稍后腾起过一阵“方法论热”。在社会科学，人文科学，乃至自然科学领域传播新知识、新观念方面，由包遵信主编，四川人民出版社出版的《走向未来丛书》居功至伟。当时，除了商务印书馆重印的《汉译名著》，三联书店的《文化生活译丛》和《新知文库》，上海人民出版社重新编印的《西方学术译丛》，从西方直接移译过来的著作甚少，所以丛书甫一问世，即风行全国。这套大型丛书立足于中国现实及改革，具有明显的启蒙性质，行文也晓畅易读。我购读了其中的大部份，它们确实给我带来了许多新东西，像“熵”，此前就闻所未闻。还有好几部畅销书值得一提。是柳鸣九主编的《萨特研究》，最先带动我寻找西方现代知识分子，认识存在主义哲学；是房龙的

《宽容》和茨威格的《异端的权利》，煽起我对思想史的热情；弗洛伊德的《梦的解析》，也是那时候开始接触的；托夫勒的未来学著作《第三次浪潮》以它的冲击力，激发了我和同时代人对于改革的憧憬，以及一种躁动难耐的心情。总的说来，当时的出版物是有使命感的，严肃而活跃；置身其中，究竟有八面来风的感觉。

由于“清污”时蒙受打击，郁闷中拟写鲁迅的传记。要写好这个百科全书式的人物谈何容易，这对于我的知识结构来说，无疑是一个巨大的挑战。可是，诱于鲁迅的人格魅力，我无法退让回避，终于决意投入高强度的阅读训练。我阅读中国历史，尤其是近现代史，包括政治史、文化史、文学史。我不能不直接查找原始史料，翻阅发黄的报刊，如《新青年》、《语丝》、《新月》等等。我发现，历史果真被涂改得厉害。譬如在“五四”运动、“三一八”惨案中，领导者大多是国民党人；譬如在《新青年》“内讧”期间，有关办刊的原则，鲁迅基本上是支持胡适而反对陈独秀的；又譬如，鲁迅并非“左联”的“盟主”，在后期实际上是被孤立被排挤的，诸如此类。鲁迅自称他的哲学是“人道主义”与“个人主义”（原信为“无治的个人主义”，也可读作“无政府主义”）的结合体，我得弄清楚这些哲学、政治学、伦理学的资源，从源到流是怎样从西方到东方到鲁迅那里去的。鲁迅首肯“托尼思想，魏晋文章”的提法，就得读托尔斯泰，读尼采，读嵇康。要给鲁迅“定位”，还必须阅读他的同时代人，像陈独秀、胡适、周作人、梁实秋，都是始于这个时候阅读他们的文集。后来我化名给出版社编辑一套二十种的现代作家散文丛书《人生文丛》，就是在这个基础上完成的。长达六年，围绕鲁迅取经阅读，不但拓展了知识面，而且可以因集中的阅读而增进对相关的社会和历史问题的思考。

八十年代有过“异化”和人道主义问题的讨论，有过美学热和文化热，后来还有过“新权威主义”的聒噪，这些现象触动知识界乃至全社会的神经，促使我随机作“介入阅读”。

“异化”是个大问题，涉及众多学科，作为一种理论，很有实践价值，可惜最终局限于哲学小圈子，而且也如后来的“人文精神”问题的讨论一样无疾而终。美学是人类精神创造中最精微的部分，马尔库塞他们高度评价艺术的作用，甚至视之为人类解放的重要的指标。当时，高尔泰强调“美是自由的象征”，但我总以为距离现实政治未免太迂远，所谓远水救不了近火，所以，对于美学书，像我这种心浮气躁的人只是泛泛而读罢了。萨特说，文化大而无当；细化倒不难掌握，譬如政治文化，经济文化，宗教文化，法律文化，等等。不过，文化可以给人以一个开阔的视野是的确的。至于“新权威主义”，作为理论，表面上看是拿来的洋货，本质上同祖传的玩意差不多，正所谓“沉潜的泛起”。对此，我以为略知其详即可，并未深究。

1989年对我来说是一个重要的年头。这一年，《人间鲁迅》三卷本写成出版。无论思想、情绪、阅读及写作意识，算是告一段落，也可以说是一个转折。

九十年代最初几年，知识界的空气比较沉闷，出版界也相对显得岑寂。至中期，在意识形态及市场机制的共同调控之下，通俗读物（大众文化、流行文化）引领潮流，媚俗现象比

比皆是，各大媒体联成一气，推波助澜。差堪告慰的是，西方文艺及社科书籍未见衰减，反而有所递增。除商务印书馆和三联书店外，全国又有多家出版社涉足社科类译著的出版。比起八十年代，这时的翻译，明显扩大至政治学、社会学、经济学、法律学，以及思想史等范围。仅法律方面，就有三联的《宪政译丛》、《民权译丛》，中国大百科全书出版社的《外国法律文库》，中国政法大学出版社的《当代法学名著译丛》，知识出版社的《人权译丛》等，一时之选，蔚为大观。近二十年来，全国有影响的社科人文类丛书，有华夏出版社的《二十世纪文库》，上海译文出版社的《20世纪西方哲学译丛》，三联书店的《学术前沿》，贵州人民出版社的《现代社会与人名著译丛》，中国社会科学出版社的《西方现代思想丛书》、《知识分子图书馆》，吉林人民出版社的《人文译丛》，译林出版社的《人文与社会译丛》，江苏人民出版社的《现代政治译丛》、《海外中国研究丛书》，上海世纪出版集团的《世纪人文系列》、凤凰出版集团的《凤凰文库》等等。中央编译出版社、社会科学文献出版社，以及一批大学出版社，先后都有一些有价值的译著出版。

我藉此看到，在出版物的消长之间，一直隐含着两种力量的博弈。多年来，中国知识界基本上丧失了原创力，一时难以恢复；但是，这种近乎搬运工的工作，却体现了另外一种韧性的力量。总之一面在沦陷，一面在建设，历史毕竟在克服重重阻障中得以摇摆着前进。

八十年代刚刚从风涛中遁去，“告别革命”的论调就甚嚣尘上了。九十年代的一批自诩为“自由主义者”的学者、大抵宣传市场自由主义而奉行政治保守主义，他们乐于充当宪政主义者，改良主义者，反对激进主义，蔑视直接民主，无条件反对暴力；种种的理论与批评，包括对历史人物的评价在内，都同“告别革命”论有一种内在的关联。据说“新左派”是与之对立的，但也有明显相交的地方，鼓吹“国学”、“后学”的热心家更是如此。

知识界的演变，舆情的迁流，引起我对国家与权力，革命，以及知识分子问题的特别关注。二十年来，个人阅读大抵是环绕着这几个主题展开的。

革命事关重大，首先是制度问题。托克维尔把书命名为《旧制度与大革命》，着眼点就在于革命与制度的关系，其中最重要的是政治制度和经济制度。我写《鲁迅的最后十年》，关于国民党“一党专政”，说的还算通顺，就因为啃过一通政党史和宪制史；究其实浏览所得，亦不过常识而已。其次是社会的阶级构成问题，还有群众问题，文化心理问题，政治中的人性问题的等等。对于革命的认识，我认为，“冲突论”是很重要的方法论；政治抗争及社会运动作为革命的先声，有关的理论也很说明问题。因此，马克思、韦伯、勒庞、达伦多夫、科塞、蒂利等人的相关著作，是我感兴趣的。如果说他们的书是抽象结构构图，那么，像汤普森的《英国工人阶级的形成》、斯科特的《农民的道义经济学》、加莱亚诺的《拉丁美洲被切开的血管》等作为具体事态构图，更是火星四射，令人血脉贲张。

作为革命的案例，我曾比较读过一些英、法、美、俄革命的历史书，革命形态非常不一样，其中最引人注目的是暴力问题。学者们“告别革命”，很大程度上是告别暴力，即“不合法”的暴力，而对于构成权力秩序的合法性暴力则是容忍的。暴力使用的程度如何，事实

上是由多方面因素促成的，远的有民族文化传统，近的有现存制度、斗争情势，还有革命者的素质，诸如此类。坊间近几年出过几种专论暴力的书，如蒂利的《集体暴力的政治》，索雷尔的《论暴力》等，都没有像我们的学者这样一概否定暴力，甚至于为革命暴力辩护，摩尔在《民主与专制的社会起源》中则辩护更力。有关这些具体的革命事件的论述性著作，对我最有启发的，有潘恩的《人的权利》，托克维尔的《旧制度与大革命》，卢森堡的《论俄国革命》，戈登·伍德的《美国革命激进主义》。

至于从历史学、政治学、伦理学及哲学角度对革命进行阐释的著作，近年也见陆续面世，但为数甚少。其中，阿伦特的《论革命》，斯考切波的《国家与社会革命》，詹隼的《革命：理论与实践》，哈里迪的《革命与世界政治》，都是富于思考力的。以革命为题材的文学作品，也有博大、深邃的著作，如雨果的小说《九三年》，车尔尼雪夫斯基的《怎么办》，帕斯捷尔纳克的《日瓦戈医生》。革命者本人的日记、书信、回忆录是我喜欢读的。我曾为贵州人民出版社编过一套《流亡者丛书》，那些作者中便有不少革命者。革命者有燃烧般的灵魂，像法拉奇的传记小说《人》，当年便很激动过我的心。

国家是一个大概念，也是一个庞大的实体，霍布斯称“利维坦”。我们讨论任何问题几乎都离不开国家，革命如此，艺术也如此。我对作为主权国家在世界政治格局中的状况没有深究的兴趣，我所关心的，主要是国家内部的权力运作，以及它如何支配公民社会，如何影响人权、自由和民主的存在。在福柯的著作中，我特别看重关于权力的部分。他的权力无处不在的理论，有许多精彩的论述，包括对边沁的圆形监狱的设计，以及同住者自愿服从的反应的描写。但是，他似乎更多地关注构成权力关系的组织形式、制度、策略和技术，而非现实的人，不涉及团体或个人实际上是处于支配或是被支配的地位。不过，据说后来他表示决心在他的词汇中废除“权力”一词，用“政府”和“治理术”来代替。的确，政府或统治阶级的权力是最具代表性的，正如米尔斯在《权力精英》一书中说的，那些支配国家机器，主宰现代社会的不是“普通人”，而是极少数的“权力精英”。精英统治集团的品质、意向、决策，在很大程度上决定着国家的性质和命运，对于一个具有专制文化传统的国家尤其如此。上世纪三十年代的德国和苏联，就是由于有了纳粹党及其领袖希特勒，才有二战及“大屠杀”的发生；有了斯大林的发动，才有了肃反和劳改营。鲍曼在《现代性和大屠杀》中指出，在野蛮的杀戮中具有一种“现代性”，这是最可怕的，它使整个杀人过程变得更有效率。阿伦特在其名著《极权主义的起源》中把纳粹德国和苏联并称为“极权主义国家”，以区别于传统的专制主义国家，要者也就在于它的现代性。我较早读到台湾出版的该书的汉译本，曾与大陆译者联系版权，方知台湾方面也不曾购得原著版权，便节选其中最重要的三章，编入丛刊《读书之旅》，出版后只剩下两章。十年过后，大陆版由三联书店出版，仍然是节译本。

关于德国纳粹时期的状况，关于大屠杀，除了作蓝皮书出版的著名的《第三帝国的兴亡》三卷本外，九十年代又出版了一批译著。海南出版社出版的《第三帝国》系列丛书，计数十种，是相当有魄力的。希特勒传记已出版数种，在写法上，《解读希特勒》颇有新意。此外

还有记录希特勒的追随者及大屠杀中幸存者的译本数种出版。关于苏联，共产国际，苏中关系，所见有数十种译著。我把斯大林、托洛茨基、赫鲁晓夫的多种传记也读作苏联的传记。苏联的一批所谓“持不同政见者”的论著及文学作品，如麦德维杰夫的《让历史来审判》、索尔仁尼琴的《古拉格群岛》，以及曼德尔施塔姆等人的诗歌，是当年的“禁书”，有很强的可读性。还有编辑出版的档案材料，那是最坚实的历史的见证，如列维茨基编的《三十年代斯大林主义的恐怖》。1991年苏联解体后，档案解密，我国学者沈志华先后编译出版了大批档案，我以为是功德无量的。九十年代后，我们还曾出版过几套“西方马克思主义”丛书，其中有不少关于苏联及国际共运的反思性、批判性著作；比起一贯反对共产主义的西方学者来，我以为别具一种理性的力量。

必须从专制和封闭中走出来，从“历史主义”的诓骗中走出来，这就是波普尔的《开放社会及其敌人》的主题。对于自由、民主、人权等概念，缺乏事实根据的演绎是空洞的；要想获得较为透彻的理解与阐释，我认为，唯有把它们置于历史的真实的困境之中。

对于知识分子，最早是从个体开始，然后扩及群体的一般的认识。有关这一社会角色的理论性著作，九十年代以后断续出版了若干种，我认为最好的当数科塞的《理念人》、班达的《知识分子的背叛》、曼海姆的《意识形态和乌托邦》、萨义德的《知识分子论》，还有新近出版的富里迪的《知识分子都到哪里去了》。

所谓知识分子，应当具有相当的专业水平，这是无庸赘言的，但是，如果按照这些人的定义，仍须具备如下几个条件：一、在普世价值的基础上建立个人的文化理想，并坚持践行；二、独立性，或称边缘性、浪游性；三、永远持弱势者立场。知识分子的独立性，首先意味着独立于权势者之外，同权力保持距离甚或对立；再就是独立于金库和市场之外，独立于群众之外。在写作鲁迅传期间，我阅读过中国不少被称为“知识分子”的文集、日记、自传和传记，确信鲁迅是唯一的坐标式人物。鲁迅说，中国没有俄国式的知识分子，其实所指是缺乏知识分子角色所应有的一种社会理想和担当苦难的精神。传记就是个案。后来看了一批外国知识分子的传记，主要是俄苏、法国和德国方面的，深深感受到一种“精神气场”的存在，知道什么叫“大知识分子”。

近二十年，我们对于知识分子的议论颇不少，扬胡适而抑鲁迅不用说了，在西方知识分子中，亦见褒柏克、阿隆、海德格尔而贬卢梭、萨特，足见其间的思想流向。贬卢梭与贬法国大革命是一致的，贬萨特则往往跟萨特一度宣传苏联有关。萨特一生中确实犯过许多错误，但他从来不曾奉命行事，而是坚持独立的政治实践，一旦发现错误也都能在实践中自行纠正。这是他的伟大处。我读过一个被称为“道德侦探”的英国人约翰逊的著作《知识分子》，作者以正人君子自居，极尽私生活暴露之能事，将知识分子漫画化，其中就有萨特。无疑地，这是一部旨在消解知识分子职责的格调低下的书。我读过多部关于萨特的书，商务印书馆出版的《萨特的世纪》，当是其中最最有份量的一种。我也读过阿隆的回忆录，《知识分子的鸦片》和另外的几种书，觉得他是一个尊重事实的人，冷静的人。若拿两人比较，无论如何，我更

倾向于错误的萨特。我从来敬重左翼人物。以前在班达的书中看到他说：“知识分子必须赞同左翼的理想、左翼的形而上学，当然对左翼的政治也必须有不同意的东西”；像罗蒂，在书中同样有寄希望于左派的话，“因为右派从来不主张变革”。这些话，使我读了感到兴奋。

“主题阅读”本可以使具有亲缘关系的各部分知识变得更紧密，更系统化；但是，由于“实用主义”外加“自由主义”的读法，知识的残缺就变得难以弥补了。譬如“国学”——姑不论这名词是否成立，所谓“经史子集”，也只是挑感兴趣的书读，《诗经》《庄子》没有问题，《大学》《中庸》则根本读不进去。二十四史没有读完，倒是取巧走近人做的通史或专史，以及《万历十五年》之类。诗文集浩如烟海，自然只好取半瓢饮，一读选本如《文选》、《古文观止》，《古诗源》；二是个人特别喜欢者，从屈原到秋瑾苏曼殊，亦不过二三十家而已。自忖所具备的古典知识，大约仅及从前的开蒙学童水平，根本不可以言学问。至于当代学术及创作，阅读多是出于对思想史和文学史的偏好；作为文学编辑，或者这也可以算得是一种职业需要罢。

鲁迅在答《京报副刊》关于“青年必读书”的问题时，强调“要少——或者竟不——看中国书，多看外国书”。他的理由是：“我看中国书时，总觉得就沉静下去，与实人生离开；读外国书——但除了印度——时，往往就与人生接触，想做点事。”又说，“中国书虽有劝人入世的话，也多是僵尸的乐观；外国书即使是颓唐和厌世的，但都是活人的颓唐和厌世。”我以为，这是身为“过客”的沧桑感言。鲁迅的书所以对我构成巨大的魅惑，也无非因为它像外国书一样，教我接近“实人生”。多读一点中国书，对了解中国历史和社会不问而知是有益处的；只是中国书作为同质的精神产物，最多可以供作传统文化批判的对象，却无法提供认识和批判的利器。这是我的认识，也是我近二十年多读外国书的原因。

鲁迅补充说：“少看中国书，其结果不过不能作文而已。”其实，仅就作文而言，我也以为外国书更丰富，可以提供更多的范本。中国诗文体制短小，含蓄内敛，少有汪洋恣肆，离奇变幻者。就说我所迷恋的海涅、马克思的政治及思想评论，广博、睿智、犀利而富于文采；赫尔岑的回忆录，时代和个人连为一体；尼采的闪电般的箴言体随笔，本雅明灵光四射的文论；巴什拉坩锅式的把科学、哲学和诗搅到一起，德勒兹狐狸般出没、浮云般聚散，这样的文字简直无法以旧有的文体命名，我们哪里有呢。

写 作

中学时代，我开始做起诗人之梦。

由于一位刚刚被打成“右派”的老师的指引，刚入校门，就走进了“五四时代”。我读诗，也读小说和戏剧，而诗是最使我着迷的。我读了郭沫若、冰心、冯至、艾青，接着又读了惠特曼、普希金、拜伦和雪莱……这时，诗神悄然而至。

在枯燥的课堂里，练习写诗给我带来了想象的无边的快乐。最先写“繁星”“春水”式

的小诗，后来有了主题，也有了些社会内容，模仿过艾青，还写了小诗剧《狂飙三部曲》。计划中写屈原、荆轲和起义者陈胜吴广，主题是递进式的，结果只写了《毁灭》和《壮士行》，《大泽乡》没有完成。

上世纪五六十年代是口号的年代，火红的年代。三面红旗遍布全国所有的乡村和城镇，猎猎飞扬之处，留下大片废墟。我生长在乡村，目睹那里发生的一切，即使在学校的围墙之内，也能感受到逼人的灼热、贫困与荒凉。我把这些写进日记本里，有诗，也有散文和杂文。高三时，班上一名团干部发现了我写作的秘密，一天带领俄语老师，逼我把所写的几个册子全部缴交出来。为此，我多出一门新功课，每周必须接受驻校工作组审讯般的盘问，恫吓，说教，不间断地写作一种叫“思想汇报”的东西。这是特殊的写作。后来知道，许多中国人都有过这种写作。然而在当时，我，一个中学生，却无力承受这种深渊般的恐怖。

从学校毕业返乡，曾经有过一段心情轻松的时候。我制订过一部长篇小说的大纲，雄心勃勃，试图凭一支孤军攻占文学的某个高地。

然而，来不及站稳脚跟，文化大革命的恶浪就把我掀倒了。我成了“牛鬼蛇神”，接受批斗，在校时被查缴的文字再度成为我的罪证。接着，父亲被打成“现行反革命”，先后两次遭到监押和批斗，时间长达十三个月之久。那时，连同大姐作为“偷渡犯”在内，全家共有三个人被关押。惊恐、忧伤和苦痛充满每一个日子，可以自慰的是，我从来未曾沮丧过。青春毕竟是一种力量。白天我照常劳动，夜晚，照常阅读和写作。

说来可笑，在境况如此不堪的时候，我仍然忠心耿耿，寄希望于“革命路线”的胜利。我写过一首长诗《胜利酒》，就是歌颂革命造反派“大联合”的。直至1972年，我的幻想才因为事实的教训而告破灭。

不久，我做了乡村医生。而这时，文学期刊渐渐恢复过来，安逸中，又萌生了文学的幻想。我写了赞美知青农场的诗，首次在《广东文艺》杂志发表，一种表现欲跟着急剧膨胀起来，随后又寄出一篇拍马的论文，和一首数千行的长诗《中国农村在前进》。用涅克拉索夫的话说，我是用我的竖琴弹出了“不正之音”。

幸好在文革期间，发表作品需要函调作者的政治面目，我的诗文，都因为“政审”关系，在接到留用通知之后不久退稿了。如果不是为出版机关所拒绝，不知道自己还要在这条阿世取容的写作道路上滑出多远！

在这个时候，鲁迅严峻而又温爱地出现在我的面前。

对于这位大先生，至今所以一直心存感激，就因为他，而且只有他，适时地拯救了我的灵魂，在我堕落时给了我以上升的希望和振拔的力量。我反复阅读他的文本，从中发掘我需要的思想燃料，借以照亮眼前茫昧的中国社会。几年间，共写下十余篇地下论文，还完成了一部书稿《鲁迅旧诗译说》。论文有《鲁迅论秦始皇》、《鲁迅与瞿秋白》、《鲁迅论〈水浒〉》、《鲁迅论写真实》等，虽然都是从鲁迅那里出发的，但是，由于笔涉“评法反儒”、“评《水

浒》”运动，文中对神圣的东西多有亵渎，而且瞿秋白也是被指为叛徒的，因此害怕被发现，特意找来一位木匠朋友为桌子制作了活动夹层，把写满的稿纸一页页藏匿起来。

除了《鲁迅论〈水浒〉》在后来发表外，其余文字都没有发表。其实，写作时就根本不曾想到发表。在这里，我找回了本来意义上的写作状态。现在回过头看，这些文字多少夹带着当时的流行语汇的痕迹，但是对我个人来说，这段时间的“地下写作”，却是一场非常有益的思想训练。

1972年至1973年间，我受土耳其诗人希克梅特和希腊诗人巴尔尼斯诗风的影响，写过一首未完成的长诗，记录文革期间个人精神偶像坍塌的过程。

1978年以后，我仍专致于诗歌写作，内容大体上描画文革的伤痕，倾注对符码为“四人帮”的政治文化专制主义的愤慨。在否定文革的问题上，朝野的结论基本上是一致的。写作这类作品，不见得需要多少独立的思想，也无需担受什么风险；暴露性的主题是被允许的，写法多有重叠之处。所谓“拨乱反正”，反映在当时的诗坛，也算是一个小小的潮流。

做编辑是从诗歌开始的。先编《花城》，后编《青年诗坛》，从中接触民刊《今天》，接触大量的大学生诗歌，感受其中的朝气；加以阅读西方的现代诗，觉得无论在理论和创作方面都有必要作出反省和改变。在理论上，我是基本上认同当时在诗坛遭到围攻的所谓“三个崛起”的观点的，可是不识时务，把相关的想法形诸文字，以公开信的形式，发表在1983年第5期《青年诗坛》上。意想不到的，随即引发广东诗歌界一群老诗人的点名批判，挟“清除精神污染”之势，颇具杀伤力。为此，出版社把我的诗集《骆驼和星》从印刷车间调回重审，删去诗两首，另外两首被砍掉尾巴，谢冕先生写的序言也被毙掉了。随后，《青年诗坛》停刊。

作为纪念之作，我写了《贝多芬》、《沉船》、《海之梦》。

1992年，诗集《梦想或忧伤》出版。至八十年代结束，我已不再写诗，挥手告别亲爱的缪斯了。

写作鲁迅的传记原是“清污”之后慰自己的寂寥的，计划写成薄薄的小册子，结果写了八十万字，起名为《人间鲁迅》。

传记采用最新史料，吸收了学术界的一些新见。一、订正了部分史实，像流行的关于鲁迅加入同盟会，鲁迅给陕北红军致贺信等，我以为纯属子虚乌有，所以全书不着一字。二、书中对左翼文坛复杂的人际关系做了初步的清理，对郭沫若、田汉、夏衍、茅盾、邹韬奋、周扬等人明确表示了批评性意见。值得指出的是，在《译文》问题上，鲁迅对茅盾是不满的，这种看法一直延至两个口号之争，以致左联解散前后一段时间。这些问题，因为为贤者讳，在其他传记或者文学史中是被掩盖了的。三、在一些理论问题上有所澄清，比如“两个口号”之争，学界一直把它看作内部不同意见的一般争论，甚至是一场无谓的混战；我则以为是政治原则和文艺原则的根本性分歧。由于冯雪峰的关系，鲁迅在字面上虽然同意作出某种妥协，

但是实际上是反对使用源于共产国际的“国防文学”口号的，这与反对解散左联的意见前后一致，体现了鲁迅对国家权力、民众、革命等问题的一贯思想。又如，鲁迅对待“自由人”和“第三种人”的态度，其间是有着微妙变化的，从传记中可以看出鲁迅从事理论批评的原则性和分寸感。四、文革结束后，茅盾撰文反对“神化”鲁迅，实际上隐含着对鲁迅伟大一面的解构。随后，即有新传出版，扩大表现鲁迅的“病态”人格。无庸讳言，鲁迅是一个充满矛盾的人，然而，他的丰富性也正好表现在这里。鲁迅的伟大是平凡的伟大，但不可以因为强调他的矛盾性、平凡性而否定他的一贯性和非凡性。五、在叙述、描写和议论中极力保持一种均衡，追求事实、思想和诗意的融合。为加强人物形象的真实性和可信性，书中尝试使用内心分析的方法，个别段落借鉴意识流小说的手法，都是此前的鲁迅传记所不曾使用的。关于鲁迅，从前过多地强调外部的社会环境，而忽视内部的精神状态，包括他的孤独、苦闷、寂寞等等。外部环境又往往被等同于政治事件的叠加，而忽视周围知识社会的状况，精神氛围，人际关系，种种分裂与冲突。我特别看重分裂——统一性的瓦解，像留日学生的分裂，《新青年》的分裂，左联的分裂，兄弟和众多朋友的分裂，从不断的分裂中观察和表现鲁迅的异性的生成。我把鲁迅当成一个伟大的矛盾统一体来处理，当成一个冲突的“场”来处理，也当成中国问题的一面“镜子”来处理。我以为，我在传记中是作了一些新的尝试的。

《人间鲁迅》由花城出版社在 1986 年至 1990 年间分三部依次出版，1998 年合为上下两部再版。出版后，曾在北京召开小型讨论会，《读书》杂志刊登过会议纪要。2004 年，改由安徽教育出版社出版。又撰写《鲁迅画传》一种，2004 年由团结出版社出版。两书均有韩国译本。

为写作《人间鲁迅》时所触发，曾一度萌起写胡风传的心思，试图借一个人的命运史折射知识分子与权力社会的关系，为此搜集过一点史料。恰逢舒芜《回归四五》后序发表，又看到个别反击的文字，觉得有必要把胡风集团案当作“事件”而非“案件”，置于一个时代、体制的大背景下作全面反思，便写了一篇五万字的长文《胡风集团案：20 世纪中国的政治事件和精神事件》，寄由谢泳先生在《黄河》杂志发表。

文章对胡风案发生前后的文学传统、时代环境、人事关系、个人及组织行为进行了梳理，据此对同知识分子生存密切相关的一些带普遍意义的理论问题作出探讨。其中，将精神损害与政治迫害并举，首次提出以“悲剧”代替“冤案”，引入被害人学理论，突出自由权利、责任和赔偿问题。本文以很大篇幅叙述并论及政治体制、意识形态对文学的影响，但也没有忽略个人的偶然性因素；同时从社会心理学的角度，分析“精神气候”对一代作家的影响，指出思想个性及人格建设的重要性，实际上归结为知识分子的角色认知问题。

本文发表后，全国有多家刊物转载，并由香港上海书店出版单行本。

1999 年，应邵燕祥先生之邀合编一散文选本，编成后，邵先生嘱作序，下笔竟不能遏止，达 13 万言，结果因篇幅太大做不成序文，遂起名为《五十年：散文与自由的一种观察》，

在《书屋》杂志单独发表，后收入《自制的海图》一书，2000年由大象出版社出版。

《观察》一文以树木为喻，分“根”“干”“枝叶”及“其他”不同部分。“根”说的是体制问题，包括作协制度、出版制度、奖励制度，还有一个意识形态及霸权话语问题。文中特别指出，意识形态与“有活力的组织”相结合所产生的改造功能是巨大的。“干”是当代文学史的分期描述。“枝叶”为作家论，对1949年后五十年间的二十余位有代表性的作家进行了分析。其中，对刘白羽、杨朔、秦牧、王蒙、余秋雨、贾平凹等人物作否定性批评，并对苇岸、筱敏、一平、刘亮程等新人相对持高度评价，结论是带颠覆性的。“其他”是有关散文理论的阐发，也可看作以上的作家论的根据。在这里，我自立了文学批评的准则，将作品质量的判断标准简化为：自由感、个人性与悲剧性；并且进一步指出：自由感带有统领性质，是它把后两者综合起来，构成和谐的审美形式。作品的价值，即取决于其中的综合分析指数。以此为基础，作品可划分为三个梯级：一般性作品；独创性作品，或称优秀作品；伟大作品或经典性作品。

作为精神性产品，自由是文学的生命。对自由精神的轻忽，从实质上说等于取消了文学创作与批评。因此，文章最后强调指出：“文学史就是自由史，自由精神的蒙难史和解放史。”

2003年前后，写成文学史专著《中国新诗五十年》，计30万字。本书同样以自由精神立论，贯穿五十年新诗发展的历史。导论为诗歌理论，确立诗歌的特质，对诗人和作品的层级划分作一般性的论述。第一章“效应史”为中国新诗发生头三十年历史，回顾传统的形成，作为后五十年的一个参照，可以更清楚地看出当代诗人所遗弃、继承与创新的轨迹。书中对不同阶段的诗歌现象、诗人群体及个人，结合文本进行分析；其间随机穿插外国诗人及作品，目的在于建立参照系统，带有比较文学性质。书中对郭沫若、贺敬之、郭小川等人的作品作出与其他文学史反差较大的评价；对昌耀、王寅、周伦佑等为文学史所忽略的诗人，则给予充分的肯定；对北岛，对海子，也随着诗人的演变和作品类别的不同而有褒贬。文学史是历史发展的一部分，我认为，两者大致是趋于一致的，但也有不平衡的时候；事实证明，进步主义是没有根据的。全书各章，尤其最后一章，清楚地表述了这个观点。

中国当代文学史的结撰，基本上是在文学批评所建立的秩序之上进行的。由于长期以来缺乏一种正常的、健康的批评风气，批评家普遍缺乏一种自由精神与独立意识，不是过多地接受意识形态的操纵，就是乐于贩卖各种形式主义文论，更不必说参与商业炒作与行帮主义的影响。因此，有必要打破这一现存秩序，在文本分析的基础上，重新测绘中国当代文学地图。

2008年，与肖建国先生共同主编《中国作家的精神还乡史》（多卷本），以文证史，通过不同时代的文本展示中国作家近百年来精神变迁。我在导言中强调指出，精神的存在，决定了文学的形态、结构和品质。文中特别论述了文学气质和语言问题。沿着中国现代文学的发展道路，全文分析了民族精神和时代精神对几代作家的影响，描述了精神性在中国文学中长期匮乏的现象，指出学习西方文学中的人文精神的必要性，提出“精神还乡”的要求，即：返回人的存在上来，重振五四时代的“人的文学”的精神。

十年间，还曾断续写过一些短论，如《左右说丁玲》、《巴金的道路》、《萧红和她的弱势文学》等，有些书评或序文大概也可以算作“作家论”一类。我力图表明：一，中国作家是不应当，也不可能脱离政治的；二，道德立场是衡量一个作家好坏大小的重要依据；三，对于文学来说，作家的生命气质，包括精神品质是决定性的。

“五四”八十周年前夕，《北京文学》杂志约写纪念性文学，写了《五四之死》，发表于1999年第五期。是年年底，全文改题为《五四之魂》，再由周实先生在《书屋》杂志上分两期刊出。

“死”是一个隐喻，其实就是鲁迅说的“五四失精神”的“失”字。我在文章中高度评价五四新文化运动，礼赞现代中国第一代知识分子勇于破坏偶像、反叛传统、重估一切价值，争取自由民主和个性解放的变革精神。文章按历史发展的线索，描述了一代人的文化理想和英雄主义精神在时代嬗变中渐次丧失的过程。鲁迅较早划定精神丧失的时限，而我则沿着这个思路一直延至文革以后，乃达于上世纪末。我的另一篇文章《娜拉：出走或归来》，文体不一，旨归相同。这里有权力社会的问题，也有知识社会的问题；有政治性事件的外在冲击，也有价值观念自身的冲突，有各种主义之争。本文对现代史上重大的文化事件、论战及其代表性人物，坦率表明个人的批判意见；比如对以胡适为首的中国式的自由主义者的看法，对“全盘西化”论的看法，对《观察》时代的储安平的看法，对顾准的民主思想的看法，对五四与文革类比的看法，都有与学术界九十年代的主流观点不一致或相反对的地方。五四精神的流变史，即是中国知识分子的命运史、奋斗史、逃亡史。最后，仍然回到“知识分子与精神”问题，期待五四精神的复归。

《五四之死》有香港版，大陆版仍名为《五四之魂》，各自附加了多篇关于知识分子的文章入内，都是复合本而非纯粹的单行本。

关于知识分子问题，我还曾写过一篇几万字的阅读札记，题为《关于知识分子的札记》。因是《随笔》杂志约稿，原拟分期连载的，故内容基本上分为相对独立的几部分，依次就知识分子的产生、类别、一般性质及异化等等作较为抽象的演绎。

我向来关注知识分子与权力及大众社会的三角关系，而更加看重前者；由于权力的吸附性太强，知识者的附着性也就更为突出。我认同的是，既被称为知识分子，独立性、流浪性、边缘性、批判性、革命性，都是这一社会角色所固有的。与此相反，任何依附权势，追逐时尚，附和庸众，企图进入主流及中心，或是逃避现实，漠视社会，乃至丧失正义感，都构成为对知识分子自身的背叛。《札记》以失败的宿命结束，反映了我对中国知识分子演变的悲观主义看法。

二十年来，在写作长文的间隙，还断断续续写过一些短文，描画知识分子的肖像，主要是西方知识分子，如别林斯基、涅克拉索夫、索尔仁尼琴、米沃什、凯尔泰斯、萨特、薇依、奥威尔、萨义德，等等；也写过中国的一些知识者和文化人，如陈寅恪、张中晓、顾准、李慎之、董乐山等，算是给《札记》补充了具体的案例。

《人间鲁迅》问世之后，还曾出版过两部关于鲁迅的书：《鲁迅的最后十年》和《一个人的爱与死》。

后者是论文和随笔的结集。其实，细究起来，我从来未曾写过那类结构缜密作风谨严的论文，所有不分行的文字，都可以归于随笔的。像《守夜者札记》、《一个人的爱与死》自不必说，《鲁迅的反抗哲学及其运命》也都是带有片断的思考性质。文章通过哲学和文学两个视角看待鲁迅的“人学”，其中以西方的存在主义哲学及表现主义文学做比较，发掘鲁迅的哲学和文学中的生命内涵，揭示其“绝望的反抗”的富于辩证色彩的个人特点。集子中还有一篇题作《五四、鲁迅与胡适》，是致李慎之先生的公开信，就相关论域的观点进行驳诘；他的观点，我以为，在九十年代以来的中国学术界是带有一定的代表性的。

《鲁迅的最后十年》是为纪念鲁迅诞辰 120 周年而作，仍由谢泳先生在《黄河》刊出，随后在通往七八家出版社的途中辗转，2003 年由中国社会科学出版社出版。三年后，改由东方出版中心再版，并有韩文译本。

本书将鲁迅的人格思想，一生的精华，凝聚于上海最后十年，从中选取原材料，楔入西方的思想观念，以建构一个二三十年代的现代中国的形象；透过鲁迅的著作，就不同的界面作出描述与分析。鲁迅所处的时代是革命蜕变的时代，专制的时代，极端的时代。国民党“一党专政”是一切社会问题的根本。对知识分子来说，构成其最逼近的处境是言论出版自由和结社自由所受到的威胁。其中，既写到“自由主义知识分子”与政权之间的互动，也写了左翼知识分子内部争夺话语权的斗争。从廷臣、“诤友”、帮忙和帮闲，到反抗者、异议者、“匪类”，显现了中国知识分子的统一和分化的情形。除了文学领域以外，全书还涉及政党、宪制、国家、社会正义、自由、民主、法律、人权、主权等等问题。实际上，它并非是一部严格意义上的鲁迅传，就内容而论，已经大大游离于传主之外。出版后，有评论说它是一部“思想评论”，我以为倒是比较确当的。

在完成《人间鲁迅》之后，除了保存《鲁迅全集》和几位朋友赠阅的研究著作之外，所有相关的图书资料都被我分送他人了。原想未来的写作再也不会回到鲁迅这里来，事实证明，我始终绕不开这位巨人。就算写传记《漂泊者萧红》，从动机说，确是出于对轻视萧红的存在——无论在她生前或死后——而自以为高贵者的激愤，在意识的深处仍然同鲁迅有关，因为萧红深受鲁迅影响，作为“弱势文学”的代表，是属于同一个精神谱系的。

自写作《胡风集团案》一文开始，断续写作有关文化批评、包括文学批评在内的文字已有十多年时光，从中逐渐形成一个基本的倾向，就在于观察和分析自由在人类文明进程中的境遇。我是自由的一元论者。我以为，自由是始基性的、核心的、灵魂的概念，人权、民主、科学、革命则是次一级的概念，还有派生的更多更次一级的。我特别关注人类的极端处境，历史上处于专制主义、极权主义统治下的困境，关注知识、思想、知识分子在权力社会中的反应及演变。在构成社会的多个层级中，知识分子与权力的冲突是最敏感、最直接、最尖锐

激烈的。古有“民不堪命”的说法，实际上，其中自觉最不堪的还是知识分子。唯知识分子有这种自觉意识，启蒙也藉此而产生。人类历史上所有的革命运动，几乎无一不是由知识分子或知识分子出身的政治活动家参与或发动的。因此，不妨说，知识分子的生存状态，是衡量一个国家的政治文明的最显明的标志。

热爱自由是人类的天性，而我们所在的是“必然王国”。自由的言说一定有无上的快乐，但在曲折的表达中，也不能说完全没有乐趣。鲁迅在《华盖集·题记》中就极其出色地描写过这种乐趣，这是另一种快意，一种克服语言魔障之外的快意。然而无论如何，时至今日，终于有了告别理论回归创作的意愿。此即所谓“鸟倦飞而知还”欤？

我自知承担不起“知识分子”的角色，所以曾经对此饶舌者，恰好因为自己是一个旁观者罢了。我是一个缺乏关怀且内心荏弱的人。八年前，在《时代与文学的肖像》一书的自序中，我坦白说：

世间的文字大约有三种：一是独语的，二是对话的，三是宣讲的。……在三种话语形态中，我最喜欢是独语，房间里的声音。……房间与广场虽然相距甚远，但仍然不免向窗外探头探脑者，实在并非因为着意倾听所谓的“风声雨声”，说得简单点，有时竟仅仅为了打听一下远处的响动之所由来而已。

……但愿有一天，让广场众声喧哗，让人们自由诉语去，我则全然返身于独语的世界……

三十年来，写过几篇自叙性质的散文，多是乡土的独语。然而太少，念及故园，心里不免觉得沉重而又空落，总是梦想着在乡间过上一段日子，写一部乡村传，一部关于沦陷、守望与流亡的诗篇，一部悲怆交响乐。

少时读左辅《浪淘沙》，至今还能记诵，词云：“水软橹声柔，草绿芳洲，碧桃几树隐红楼。者是春山魂一片，招入孤舟。/乡梦不曾休，惹甚闲愁？忠州过了又涪州，掷与巴江流到海，切莫回头！”当年气盛，心随流水，犹有奔流到海不复回的豪情；如今不见了芳洲，而乡梦依旧，频频回首，已经变作一种反讽了！

2009. 9. 4

林贤治著作年表

1984 年 6 月，诗集《骆驼和星》由花城出版社出版。

1986 年 9 月，传记《人间鲁迅》第一部《探索者》由花城出版社出版。

1989 年 1 月，《人间鲁迅》第二部《爱与复仇》由花城出版社出版。

1990 年 5 月，《人间鲁迅》第三部《横站的士兵》由花城出版社出版。

1992 年 3 月，诗集《梦想或忧伤》由四川文艺出版社出版。

1998 年 3 月，《人间鲁迅》由花城出版社重版。

7 月，散文随笔集《平民的信使》由作家出版社出版。

9 月，评论集《胡风集团案：20 世纪中国的政治事件和精神事件》由香港上海书局出版。

12 月，评论集《守夜者札记》由青岛出版社出版。

1999 年 4 月，自选集《娜拉：出走或归来》由百花文艺出版社出版。

2000 年 6 月，评论集《自制的海图》由大象出版社出版。

2001 年 评论集《五四之死》由香港博思出版公司出版。

2002 年 5 月，评论集《时代与文学的肖像》由人民文学出版社出版。

2003 年 4 月，评传《鲁迅的最后十年》由中国社会科学出版社出版。

2004 年 1 月，《人间鲁迅》由安徽教育出版社出版。

10 月，传记《鲁迅画传》由团结出版社出版。

《鲁迅的最后十年》在韩国翻译出版。

2005 年 评论集《午夜的幽光》由广西师范大学出版社出版。

2006 年 1 月，评论集《一个人的爱与死》由东方出版中心出版，同时重版《鲁迅的最后十年》。

《鲁迅画传》在韩国翻译出版。

2007 年 《人间鲁迅》在韩国翻译出版。

2008 年 6 月，评论集《五四之魂》由广西师范大学出版社出版。

2009 年 1 月，传记《漂泊者萧红》由人民文学出版社出版。

9 月，散文随笔选集《旷代的忧伤》由江苏人民出版社出版。