

话说周氏兄弟——北大演讲录

钱理群

山东教育出版社



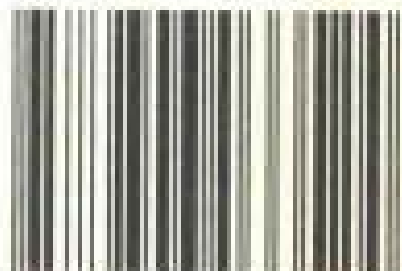
责任编辑 汪稼明
装帧设计 蔡立国 王均

本书在我的学术著作中有些特别：它是根据上课的录音整理而成的。因此本书的副题是“北大演讲录”。

这是一部偏于普及性的著作。讲课与整理成书的目的都很明确：要把我在书斋里的研究成果讲给青年学生听，并从他们那里得到反馈，进行两代人、师生之间，研究者与读者之间的思想的交流。本书有不少内容是对周围的现实与九十年代社会、文化思潮的直接评述。在讲清楚鲁迅、周作人基本思想观点的基础上，更注重他们的这些思想观点在中国的当前现实中的意义……在这一点上，是更接近于我在这一时期所写的思想随笔的。本书……一是集中了我近二十年有关周氏兄弟研究的思考成果，二是粗略地谈及我正在进行的有关毛泽东与毛泽东时代的思考。

钱理群

ISBN 7-80603-352-1



9 787806 033524 >

ISBN7-80603-352-1

Z·65 定价：18.50元

话说周氏兄弟

——北大演讲录

钱理群

山东画报出版社

图书在版编目(CIP)数据

话说周氏兄弟:北大讲演录/钱理群著. — 济南:山东画报出版社,1999. 9

ISBN 7-80603-352-1

I. 话… II. 钱… III. ①鲁迅(1881~1936)-研究②周作人-研究 IV. 1210. 97

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 21654 号

- 书 名 话说周氏兄弟
著 者 钱理群
出版发行 山东画报出版社
(地址:济南市经九路胜利大街 39 号 邮编:250001)
经 销 新华书店
印 刷 山东新华印刷厂临沂厂
(厂址:临沂市解放路 76 号 邮编:276002)
版 次 1999 年 9 月第 1 版
印 次 2000 年 8 月第 3 次印刷
规 格 32 开 (787×1092 毫米)
10 印张 21 幅图 158 千字
印 数 7001—9000
I S B N 7-80603-352-1/Z·65
定 价 18.50 元

如有印装质量问题,请与印刷厂联系调换。

引 言

鲁迅说：“历史结账，不能像数学一般精密，写下许多小数，却只能学粗人算账的四舍五入法门，记一笔总数。”

鲁迅又说：“人类血战前行的历史，正如煤的形成，当时用大量的木材，结果却只是一小块。”

现存是世纪末，正是结账的时候。

二十世纪大舞台上风云一时的许多人物，连同他们的种种高论，大概都要在这历史的结账里被忽略不计，这是无可奈何的。

但该留下的，则一定存留；历史是公正的，不因一时之成败、毁誉，而遗忘、抛弃不应被遗忘、抛弃的生命的创造。

这是真正的世纪思想文化遗产，尽管只有一小块。

在这一小块中，就有鲁迅、周作人的贡献——对他们的思想与文学，人们可以有不同的看法，但谁都不能否认，这是两个在中国现代思想、文化、文学史上打上了自己的印记的名字。他们的思想与文学已经融入了中国现代思想文化传统；他们开始的思考，将在后代人中承续。

我们今天来“话说周氏兄弟”，实际上就是在话说这一个世纪先驱者们曾经关注过的思想命题，他们探索中的矛盾、困惑与收获。同时也是将周氏兄弟请来参与我们正在进行的思考——我们面临着与他们当年类似的困惑，又有许多新的时代所提出的矛盾与问题；在这样的时刻，特别需要鲁迅、周作人那样的胆识，眼光以及远见；重温当年的文字，我们甚至会觉得，他们就生活在现实的中国，和他们进行精神的对话，实在是莫大的快事。

但鲁迅说，在我的文字背后，浸透着“同辈和比我年幼的青年们的血”——这是一个世纪血战前行的历史的结晶，这一百年来，我们民族付出了无数生命的代价，真是血流成河，血流成河。这是带血的世纪思想遗产啊。

接受这份遗产，是需要勇气的。在一定的意义上，这也是地狱的门口：“敢于正视淋漓的鲜血，直面惨淡的人生”者，请进去；否则，趁早离开。

我们如何选择？——还是进去吧。



李德

我们今天来“话说周氏兄弟”，实际上就是在话说这一个世纪先驱者们曾经关注过的思想命题，他们探索中的矛盾、困惑与收获。同时也是将周氏兄弟请来参与我们正在进行的思考——我们面临着与他们当年类似的困惑，又有许多新的时代所提出的矛盾与问题；在这样的时刻，特别需要鲁迅、周作人那样的胆识、眼光与远见；重温当年的文字，我们甚至会觉得，他们就生活在现实的中国，和他们进行精神的对话，实在是莫大的快事。

目 录

引 言	—————	1
第一讲	“立人”思想	1
第二讲	妇女观与儿童观	30
第三讲	外来文化观（上）	61
第四讲	外来文化观（下）	90
第五讲	传统文化观（上）	111
第六讲	传统文化观（下）	138
第七讲	说“食人”——“改造国民性” 思想之一	157
第八讲	谈“做梦”——“改造国民性” 思想之二	179
第九讲	论“演戏”——“改造国民性” 思想之三	198
第十讲	析“主与奴”（上）——“改造国	

	民性”思想之四	234
第十一讲	析“主与奴”(下)——“改造国	
	民性”思想之五	249
第十二讲	有意味的参照	278
后 记		303

第一讲 “立人”思想

(一九九七年九月九日、九月十六日讲)

鲁迅、周作人不像其他哲学家一样有一个自己建构的非常完整的哲学体系，但是作为研究者可以发现他们的思想中有一些最基本的东西，最基本的命题，作为他思考的整个基础的出发点。“立人”就是这样的鲁迅、周作人共同的思考的基础、出发点、核心内容。当然，他们对“立人”的“人”有不同的理解。

鲁迅的“立人”思想主要体现在本世纪初他写的几篇文章中，收在《坟》里，用文言文写的。在本世纪初，当鲁迅开始出现在中国思想文化界的时候，他就给自己确定了一个目标，作为一个知识分子，一个思想家，或者说人文学者，文学家，给自己确定的目标。他说：“明哲之士必洞达世界之大势，权衡校量……外之既不后于世界之思潮，内之仍弗失固有之血

脉，取今复古，别立新宗”。鲁迅这一代人，一开始就把中国置于世界的背景下，从对整个世界的大趋势的洞察中来探寻中国自身的发展道路。他因此提出要从两方面来努力：一方面要不落后于世界思潮，不断从世界思潮中吸取养料，这就是我们通常所说的“拿来”；另一方面，又不离开原来的血脉，要从中国传统中去寻找自己的思想资源，我们通常称之为“继承”。但这样的广泛的吸取，无论“拿来”还是“继承”，并不是目的，“创造”才是最根本的。“取今复古”，是为了“别立新宗”，创造出一种新的思想。

请大家注意：鲁迅这里使用的是“新宗”的概念。“宗”是什么？“宗”即“宗旨”、“宗极”，是主要的、本源性的东西。这就是说，鲁迅在本世纪一开始，就给自己，也给中国的思想文化界，给中国的现代知识分子确立了一个战略性的目标：要为二十世纪中国的发展提供一种全新的价值，提供一个终极性的理想。在目标确立以后，还有一个实现目标的道路的选择问题。鲁迅固然十分重视对外国的与传统的思想资源广泛吸取，但他认为，那毕竟是他人（外国人与古人）的创造，并不能代替我们自己的创造，前述战略目标的实现必须、也只能仰仗于今人的独立与自由的创造。鲁迅之所以大声疾呼“精神界之战士”的出现，原因即在于此。在这里，究竟立足于“拿来”、“继承”，还是立足于“创造”，也是一个重大的思想

文化的战略选择的问题。现在，这一个世纪就要结束了，如果我们来作一番回顾与总结，考察一下百年学术史，就不能不面对一个严重的事实：本世纪中国出现了一大批杰出的史学家、哲学史家、文学史家，却少有独立、自由创造的思想家，特别是“别立新宗”的思想家。也就是说我们最有成就的是拿来，是继承，是在整理、重新阐释东西方传统，但在创造方面，成就却不大。我想，这无须多作论证，只要看看本世纪大家最仰慕的几个大学者（恕我不一一列举出他们的大名），如果作冷静的、实事求是的考察，就必须承认，他们的主要成就确实在介绍与阐释。怪不得一位年轻人说，中国的学者都是些“注释家”与“翻译家”，这话听起来有些刺耳，但确实是道出了某些“真实”的。王富仁先生最近在一篇文章中，也作了类似的总结。他说，本世纪文化在某种程度上是“依附文化”，不是依附西方，就是依附中国传统，缺少独立创造。这就十分尖锐地提出了一个问题：二十世纪中国思想文化的最大缺失，就是创造的缺失，独立思想的缺失，对本世纪初鲁迅等先驱者所提出的“别立新宗”的战略目标，我们几乎交了一张白卷。面对这样的一个现实，是令人沉痛的，也会有几分尴尬；但我们已别无选择，只能正视并且从正视中逼出新的觉醒：“一切重新来过”，回到起点上来。也就是说，今天我们在世纪末，在展望二十一世纪时，一方

面要继续强调继承、拿来，因为本世纪也有过否认拿来、否认继承，全盘否定中外传统，最后导致了对文化、知识本身的否定的惨痛教训。但我们的重点，我们的基本立足点应该放在“创造——独立、自由的思想创造”这一点上。去年我曾在北大做过一个演讲，我在演讲中呼吁，现在还要重新呼吁，我们中国迫切需要新的思维、新的想象力与创造力。我们呼唤新的思想家的出现，呼唤有思想的学者，呼唤新的“精神界之战士”的出现。学者有两类，一类是有专业知识的学者，一类是在专业知识基础上有思想创造的学者。在我看来，北京大学就应该着重于培养思想家，培养有思想的学问家，有思想的专业学者。在座的诸位，所有的北大学子不知道有没有这样的志向，或者说，有没有胆识接受时代所提出的挑战，担负历史赋予的这一使命。不知道有没有可能在今天听课的年轻一代中产生这样的思想家。我想，今后出现的不一定是个人，也可能是个群体，出现思想家群体。我们今天，以及下一个世纪所面临的问题，远比任何时代都复杂得多，已经不是个别的天才所能解决的了。总而言之，要重新确立“别立新宗”的战略目标，重新培养富有独立、自由的创造精神的“精神界之战士”，一切从头（从起点、原点）开始，这就是我们在接受鲁迅的思想遗产，总结百年历史时，所得出的第一个也是最重要的结论。



生命的路

现在我们再回到鲁迅在本世纪初的思考上来。他早期写的几篇文章的题目就应该引起我们的注意：《人之历史》，着重地考察在他之前人类研究的科学成就，比如康德的关于宇宙起源的“星云学说”，特别是海格尔的“人类种族的起源和系统论”。《科学史教篇》着重研究西方自然科学的发展和历史，特别关注的是自然科学发展的最新成就。居里夫妇刚刚发现了镭，没多久，一九〇三年，鲁迅就写了《说钋》，介绍、阐释这一最新科学发现的意义。值得注意的是，鲁迅关注的中心始终是自然科学发展对人类思维发生的影响。因此他从海格尔人类学研究中引发出的是关于无生物与生物的转化，生物之间互相转化的思想。他在《说钋》中强调镭的发现打破了物质可以穷尽的说法，导致了人类物质观念的根本变化。他的这一观察视角是真正高瞻远瞩的，对我们今天的思考有重要的启示意义。可以预计，二十一世纪自然科学的发展将会更加惊人，对整个人类生活的环境以及人类自身都会提出很多挑战性问题。但是非常遗憾，我们许多人文学者（当然包括我在内）对自然科学一无所知，而且至今为止，仍然很少关心自然科学的发展。我想这是一个很大失误，而且恐怕是灾难性的，将会影响到未来人文科学自身存在与发展的失误。在这一点上，我觉得鲁迅当年的眼光，对自然科学的关注，对自然科学所带来的人类思维的变化关注，对我们应

是一个很大的警示。

鲁迅还有一篇《文化偏至论》，提出了文化选择的问题。他回顾了罗马统一欧洲以后，欧洲的思想文化发展的历史。有意思的是，他在对欧洲思想史的总结中，关注的不是十九世纪思潮，而是十九世纪末到二十世纪初的最新发展，即所谓“神思宗之新”，也就是说，他所瞩目的是今天我们所熟悉的，在鲁迅介绍之后中断了六七十年，在八十年代重新引起注意的一批思想家，例如尼采（当时译为尼佉），克尔凯郭尔（契开迦尔）、斯蒂纳（斯契纳尔）等。这几个人在西方当时也刚刚开始引人注意。这表明，鲁迅在本世纪初接触西方思潮时，他的选择，除了进化论之外，主要是十九世纪末、二十世纪初兴起的现代主义思潮，他所承接是这样一个思想谱系。这一点几乎超出了同代人，在整个二十世纪的中国，也是超前的。鲁迅这一文化选择，对于鲁迅自身思想，以及二十世纪中国思想发展史的影响与意义，是我们感到兴趣的。

于是，我们注意到这几位西方思想家，无论是尼采，是克尔凯郭尔，还是斯蒂纳，他们都有一个共同特点，都是对十九世纪资本主义文化、十九世纪工业文明的反叛，或者用今天的话来说，是对十九世纪西方所选择的现代化道路的反思和批判。鲁迅从一开始就选择对西方现代化进行批判的学说作为主要的精神

来源，这在鲁迅有两方面的意义，一方面鲁迅把尼采、克尔凯郭尔、斯蒂纳的思想作为他所面临的中国传统思想的批判的武器，或者用我们今天流行的语言说，对中国的前现代的思想进行批判。与此同时，鲁迅也借助于这些“神思宗之新”的思想成果，对西方的现代化、工业文明的道路进行独立的检讨。从一开始，鲁迅就给自己确立了这样的双重的思想批判任务，进行双向的思考。他的目的，是寻找中国自己的“近世文明”（也即今天所说的现代化）的道路，这一点鲁迅一开始就十分自觉。同时，鲁迅也清醒地意识到，他所介绍的这样的新思潮，并不代表西方全部的思想遗产，他引入这些思想并不是为中国的将来立下规则。也就是说，他不试图将中国新文化的发展完全纳入西方最新思潮（尽管他对此给予极高的评价）的思想模式中，这些东西对他来说只是一种借鉴，如我们已经介绍过的那样，他给自己提出的任务，就是要“别立新宗”，为二十世纪的中国创立一个新的价值理想。从这样一个基本立场出发，他提出了自己的“立人”思想。

先谈对“人”的看法。他提出一个“个”的概念。“个”对应的是“类”。他说，在他的时代，或者传统流行的对人的看法，是把人归于某一“类”。或者说“汝为国民”，或者称“汝为世界人”，也就是说或者把人看成一个国家、民族、社会的附属（工具），

或者是把人看成是人类世界的附属（工具），前者是传统的民族主义观念，后者则是十九世纪以后的世界主义的思想。据说，如果你不承认自己是国民，你就要对中国之亡负责，是亡国奴；如果不承认你是世界人，那就是背叛世界文明，总之都“不是人”。这两种“罪名”都吓人得很，动不动就要把“人”开除出“人籍”（宣布为“非人”），然后给予吓人的惩罚，直至肉体的消灭，这也算是中国“国情”。鲁迅的批判正由此开始，他指出，无论是把人看成是国民，或者是把人看成是世界人，共同的特点是“灭人之自我”，使人浑然不敢“自别异”，而“泯于大群”，人的自我在大群中消失了。这个大群，可以是家庭、社会、民族、国家，也可以是世界、人类，都是大的类的概念，没有（否认，不承认）“个体”的人的独立与自由的存在。鲁迅因此针锋相对地提出：“人各有己”，强调“个”，强调“己”。鲁迅所讲的“个”，包含两个方面的内涵：一是指真实的、具体的人，而不是普遍的观念的人；一是指个别的、个体的人，而不是群体的人。他强调，他所立的人，就是我们大家这样的人，一个非常具体的人。“人”、“人民”以至“公民”这些概念都是抽象的，观念的，群体的，宪法规定“人民”（公民）享有的各种权利，如果不落实到每一个具体的人都享有全部权利，或者说有所“例外”，那种抽象的人民（公民）权利是没有用的，

是会换包的。谈到底，不过是一种欺骗。真正的人道主义要关怀具体真实的人，强调每一个具体的生命个体的意义和价值。这是鲁迅一个最基本的思想，他要把“人”还原到人的个体生命自身。那么，他从这样一种基本点出发，他赋予“个”以以下意义：

第一，他强调，思想行为“必以己为中枢，亦以为终极。”就是说，我们刚才说的具体的个人，应该是人的思想行为中心，也为终极，“惟此自性，即造物主。”这里就赋予“己”这个概念以一种终极性，终极的价值。这就是说，人自己就是自己存在的根据和原因，不需要去别的地方去寻找根据和原因，你自身具有一种自足性。所以，他提出，自己为主，要自己裁判，自己执行，自己负责，无需再去寻找什么上帝。他强调自身（个体的人）就有存在的意义，你就是终极。这是他的第一个结论。

第二，“立我性为绝对之自由者也”，他提出一个个体生命自由的问题。它大体上包含两个方面含义，一个方面是从前面引出来的：既然个体是存在的根据，那么自我就获得了一种“独立不依他”的特性，这个“他者”可以是社会、民族、国家、他人等等，人之所以为人就是因为他彻底摆脱了对于“他者”的依附，从而彻底走出了被（他者）奴役的关系，这就进入了人的生命的自由状态。鲁迅一方面赋予个体以终极意义，但是，这个“我”、“己”绝对不是指那种

害人的利己主义，关键看这个“我”“己”的精神世界是什么样的。鲁迅强调的是物我的相通与人我的相通。他有一句很有名的话：“我觉得无穷的远方的人都和我有关系”，所谓“心事浩茫连广宇”，他的精神世界连接着极其广阔的天地。整个他人、人类生活，以至宇宙的一切都和他息息相通。所以他说，真正的诗人，是能够感受到天堂的欢乐，地狱的苦恼的。这其实也是他所强调人的具体性、个别性有关：只要世界上还有一个个体生命处于不自由、被奴役的状态，那就不能说我们自己的个体生命也是自由独立的，在这个意义上我们可以说，鲁迅强调的“个体自由”是内含着一种“博爱”（大慈悲）精神的，他追求的是“物我无间、人我无间”的境界。人只有驰骋于其中才能获得真正的自由，用一个词来概括就是“天马行空”。我自己非常欣赏这个“天马行空”，四个字高度概括了鲁迅精神的精髓。他是独立不依他的，因此“天马行空”不受任何拘束；但同时他又自由地出入于物我之间、人我之间。这是一种非常大的境界，是大境界中的自由状态。

第三，他讲到天马行空的时候，是指在自己内心世界里自由驰骋，他强调的是人的内敛的、走向内心的趋向，也就是强调精神的作用。他赋予精神的东西以极高的意义，强调“精神现象实人类生活之极巅”，“视主观之心灵界，当较客观之物质界为尤尊。”也就

是说，他把人的主观精神界置于至高、至尊的地位。他认为人从本性上有种超越的精神追求，即所谓“向上之民，欲离是有限相对之现世，以趣无限绝对之至上者也”，要离开相对的有限的世界，趋向一个绝对的、无限的至上的境界，就是我们通常所说的“形而上”的精神本性的欲望。在他的一篇文章《破恶声论》里就公开地为“迷信”辩护。他说什么叫“迷信”？迷信是一种信仰，人不能没有信仰，信仰到了一种迷恋的程度就形成迷信。

从这个意义上，文学、艺术、哲学与宗教之间，存在着内在的相通，都是人的一种超越性的精神现象。在《破恶声论》中他用了一个中国传统诗学的概念：“神思”，以此把文学、哲学、宗教贯通起来。日本学者伊藤虎丸先生对鲁迅使用的“神思”概念作了专门研究，他有很详细的考释。这里我主要介绍一下他的观点。据他的说法，“神思”包含两个方面的含义，一个是指人的想象力和对神秘世界的感应。鲁迅在他的《破恶声论》中确实非常强调神秘感，人的灵觉，有“冥道神罔”、“灵觉妙义”等等说法，强调的是人的精神世界中的非理性的方面。他认为“神思”是和人的心灵世界，和这样的森罗万象相通的，有一种不可思议的感受性，这是神思的一个含义。第二个方面，神思又是不受既成的教义，或者多数人意见束缚的一种自由创造的精神。这两个方面构成了文学、

哲学、宗教的本质，也可以把它叫做“迷信”。他在《破恶声论》中提到另一个概念“正信”，所谓“正信”就是“正确”的信仰，“正确”来自哪里呢？或者来自宗教教义，或者来自某个权威，或者来自某个时代、某个集团多数的利益。这种“正信”不是来自人的自心，不是来自人的心灵世界，是他者的意志的被动接受。这样建立起来的信仰不是真的信仰，是伪信仰，是与人个体精神自由相违背的。鲁迅因此把坚持“正信”的知识分子，称之为“伪士”，并且提出一个口号叫“伪士当去，迷信可存”（《破恶声论》）。我觉得这是非常有价值的思想命题，这样的“伪士”恐怕到现在仍有很多，应该学会区分两类知识分子：你是伪士，还是有着稳定的精神追求，坚定的信仰的精神界的战士。鲁迅在强调精神力量的时候，非常重视人的意志力。这恐怕也是他受到尼采这些哲学家影响的一个很重要的方面。他刻意地追求强大意志力的人，因为惟有这样超常的意志力才能真正维护个体精神的自由，成为人类将来的“柱石”。在鲁迅看来，理想形态的人可以是和谐而无偏至的，但作为现实世界中的人性选择则必须是偏至的，他认为人性应该偏向于强悍、“刚毅不挠”的人性。鲁迅这样的人性选择显然带有他的个人性（以后我们会谈到，周作人就有着完全不同选择），但如果考察本世纪中国最有影响的人物，相当多的都是具有很强的意志力的人，这大

概也是不争的事实。鲁迅在美学上也追求那种力的、粗暴的美。鲁迅并不讳言他是偏执的。他所要呼唤的，是人的强大的精神力量，这正是孱弱的中国最为匮乏的。

以上三个方面构成了鲁迅对人的基本看法。简单地说，就是追求“个体的”、“精神的”“自由”。这也是鲁迅的一个最基本的思想，具有一种价值论的意义。他提出“惟发挥个性为至高之道德，张大个人之人格，又人生之第一义也”，他是以“个体精神自由”作为衡量一切问题的基本标准、价值尺度的。作为追求“个体精神自由”的反题，他对一切对个人精神自由的束缚与压制都有一种先天的敏感和反抗意识。他把这种束缚与压制看作是对于人的奴役，所以他提出，不管外力是出于“寡人”——皇帝，或是出于“众庶”，“皆专制也”。这样，他对专制的理解就不是狭隘的，来自一切方面任何力量对个体精神自由的压制，鲁迅都视之为专制，而鲁迅终生就是要反抗形形色色的专制。这是鲁迅毕生的天职。日本学者增田涉就发现，在鲁迅的著作和日常生活的谈话中有一个词最常出现：“奴隶”。对人（自我）的奴隶（被奴役）地位鲁迅有一种天生的敏感，本能的自觉，成为他最基本、最稳定的个人生存体验，终生纠缠着他。在一般人看来似乎不是问题的地方，他都会从中发现一种新的奴役关系的产生。我们讲鲁迅这个人敏感、多

疑，其实最主要的敏感点、疑惑点就在这里，他最感恐惧而最不能忍受的，就是被另外一种异己力量、被他者奴役。这形成鲁迅一个贯串他所有著作的基本情结，摆脱不了的一种精神情结，一种生命情结，情感情结。

在早期著作中，鲁迅是怎样具体地讨论人的精神奴役现象的呢？他发现，对人的自由的压抑，主要来自以下两个方面。首先来自于国家，要求个人绝对地无条件地服从于国家利益，使人成为国家的工具，从而形成了对个体精神自由的侵犯与剥夺。鲁迅这方面的思想显然受到了斯蒂纳的个人无政府主义的影响。这里，顺便讲一下，对无政府主义对中国影响及其评价，一直存在着某些误解及简单化的倾向。鲁迅当年在日本时就叫周作人写文章辨明无政府主义不等于暗杀，他说无政府主义是对现存秩序的反叛。对无政府主义对人的精神自由的追求和评价，更是需要认真研究的。我们在这里，当然无法展开讨论，就算是提出一个问题吧。鲁迅同时关注的是“众庶”（多数）对个体的压抑，他反复地说，过去是“以寡制众”，是少数君主的统治；现在是“以众虐独”，是多数压制个体。在“五四”以后他提出愚民的“专制”的命题。在他看来，愚民专制比君主专制更加可怕。三十年代他又发出警告：不要做大众的帮闲，实际上是提出了反对“媚俗”的问题，这“俗”包括大众，也包

括传统习惯等等。可以说，反对“多数”压制“少数”，侵犯个体生命的自由，是鲁迅一以贯之的思想。另外，他觉得有一些观念也会形成对人的个体精神自由的压抑，他特别对于法国大革命以后所强调的“平等”这个观念提出他的看法。他说所谓绝对的“平等”实质上是否定人与人之间的差异，抹煞个人的独特性，实际上导致整个社会的平庸化，人类精神的平庸化。总之，他觉得国家、众庶、平等这些被传统与现代中国人置于至高无上地位的概念都可能形成对人个体生命自由的压抑，都应该对之提出质疑，进行重新思考。

在了解了鲁迅在世纪初提出的“立人”思想的基本内涵，它的“正题”与“反题”之后，我们就可以进一步讨论这样一个问题：鲁迅的“立人”思想与他的目标——所要立的“新宗”，所要寻找的中国的现代化道路，有什么关系。正是在《文化偏至论》的结尾，鲁迅提出了他的“由立人而立国”的理想：“将生存两间，角逐列国是务，其首在立人，人立而凡事举；若其道术，乃尊个性而张精神，国人之自觉至，个性张，沙聚之邦由是转为人国。人国既建，乃始雄厉无前，屹然独见天下。”“生存两间”就是我们中国要能在世界上生存下来，能和世界各国互相角逐，那么首要在立人。“立人”然后什么事都能做。而“立人”之道是“尊个性而张精神”，每个人都立了，获



爭存天下，首在立人

得了个体精神自由，国人都自觉了，整个国家都变成了人国，就可以“雄厉无前，屹然独见天下”。可以看出，鲁迅仍然是在十九世纪中叶以来中国所面临的民族危机的大前提下来考虑问题，目的是要使中国“屹然独见天下”，他所谓“立国”就是建立人们经常所说的统一、独立、富强的现代民族国家。但他的思路是先要立人，再来立国，从一个一个具体的个体解放入手，然后才谈到整个民族国家的解放。我们要强调的是，鲁迅通过立人再立国这样一条现代化道路，他是作为一个思想家并不是作为一个政治实践家提出了这样一个命题。提出的是一种理想，带有明显的理想主义的色彩，并不具有可操作性。它的价值也在于此：提出了一种具有战略性、目标性的东西，并不试图、也不可能解决中国到底怎么走现代化的道路问题，这不是思想家考虑的问题，思想家与（政治、经济、军事诸方面的）实践家之间是各有分工的。那么鲁迅为二十世纪中国的现代化树立了一个什么样的目标呢？他提出有三种情况都不能称做真正的现代化——当时用的不是“现代化”这个我们今天习用的概念，是用“近世文明”这个概念。鲁迅说，不能以富有为文明，不能以路矿（科学）为文明，也不能以众治（民主政治）为文明。这是什么意思呢？我们知道，在一般人的理解中，“现代化”（现代文明），就是意味着物质的富裕，科学与民主，这也是西方现代

的模式中的几个基本要素。但鲁迅正是在大多数人以为天经地义、不成问题的地方发现了问题：他当然并不否定物质文明、科学、民主的积极意义；但他同时注意到了其负面：发展到极端，就会形成对人的个体精神自由的压制与剥夺。因此，他提醒人们：我们固然需要建设一个科学的、民主的、富强的、独立的现代民族国家，但同时必须保证每一个具体的个体的生命的精神自由；如果不是这样，而是以对个体精神自由的剥夺与压抑来换取国家的独立、统一、富强与民主，那么，就不可能有真正意义上的现代国家（“人国”）——人依然没有摆脱被奴役的状态，不过是以新的奴役形式代替了旧的奴役形式，也就是没有从根本上走出原始的“奴隶时代”。鲁迅在这里提出的关于现代化目标的思想，在强调建立现代民族国家同时强调个体精神自由，在本世纪关于现代化的思考中具有特殊的意义和重要的理论与实践的价值。我们可以回忆一下本世纪中国现代化的实际进展的情况，和在进展中不断出现的各种思潮。中国实现的现代化，按我们现在通常所说的，是一个后发国家的现代化，它的最重要的一个任务，就是要实行整个社会的总动员。中国人口多，土地这么广，如何把全民力量动员起来，集中起来，以赶上先进国家，这是一个大问题。毛泽东有一个基本概念叫“组织起来”，就是讲把全国分散的人口最大限度的组织起来，进行革命与

现代化建设。在这种情况下就非常容易强调国家的力量，强权人物的作用，从而为“国家至上”的国家主义思潮与“领袖（强权的政治家）至上”的专制主义思潮提供滋生的温床。回顾本世纪中国所走的现代化道路，它的基本思路就是依靠国家与领袖的强权力量。我们可以回顾一下，从一开始，所谓洋务运动，所谓戊戌政变，都是想依靠清王朝，依靠光绪皇帝这样的“开明君主”，希望他能够成为一个强权人物，推动中国的社会改革与建设。最近我在《读书》上看到一篇韩毓海的文章，对“袁世凯复辟”作出了另一个角度的分析，指出当时一些知识分子，包括康有为等人，之所以拥戴袁世凯称帝也是希望依靠强权来重建中国。袁世凯复辟失败以后，知识分子有个总结：中国走现代化道路光靠国家强权政治不行，要走另外一条发动民众的道路，因此，一九一七年蔡元培到北大，大批知识分子也集中到北大都不是偶然的。蔡元培要改造北大，提出“兼容并包、思想自由”的办学方针，跟鲁迅说的“个体精神自由”的思想，是一致的。某种程度上是回到鲁迅在世纪初所提出的“立人”的思路，发动大学里的学生、学者这些先觉者搞新文化运动，唤起群众的觉悟，先立人而后立国。在这个意义上，鲁迅所强调的“个体精神自由”正是北大精神的精华和核心，是北大的传统。当时试图走这条思想启蒙的路，结果也没有走通，很快就遭到了北

洋军阀政府的镇压，“兼容并包，思想自由”的北大也只存在于蔡元培实际主持校务的那几年（一九一七至一九二三年六月）。怎么办呢？又回过头来依靠国家强权政治。胡适他们就是想依靠国民党政府的力量来推进中国的现代化。今天应该公平地讲，国民党政府并不像我们所想象的那样从一开始就是腐败的，在一九二七—一九三七年这十年实际上也在进行现代化，当然它有很多问题，到后来越来越腐败，以至丧失民心，失去政权，这些都是历史事实，我们今天不作讨论。解放后延续的也是这条依靠国家强权力量来进行社会主义现代化建设的道路。这几年强调的新权威主义，也依然是这样的思路。可以说这是本世纪占主导地位的中国现代化道路。甚至可以说，本世纪不仅中国走的这条路，苏联、东欧，以至东南亚的某些国家，后发国家中的大多数都是走的这条路，都是强调国家至上、民族至上，要求个人的自由作为代价，作出牺牲。孙中山早就明确地提到这一点，他说，国家要得到完全自由，便要大家牺牲自由；务记我们追求是总体之自由，而非个人之自由。为了建设一个现代民族国家，每个人都必须牺牲自己个人的自由。这样的思想从孙中山到毛泽东都是一以贯之的。这样一条现代化道路的利弊，经过近一个世纪的实践，今天应该已经看得很清楚。强调“国家至上，民族至上”，个人无条件服从国家利益，实际上就是赋

予了作为（或自命为）国家（民族）利益代表的国家最高领导人，以一种至高（不受限制、不受监督）的绝对权力。这样的高度集权，以一人（或一个集团）的意志为全国（全民族）的意志，固然方便于实行社会总动员，在一定条件下加快了社会变革与建设的速度，但其弊端又是明显的：不仅是压抑以至剥夺了公民的个体精神自由，而且高度集权必然造成国家机构的官僚化与普遍性的腐败，而掌握了强权的集团或个人一旦犯了错误（当把主观意志强调到极端，错误几乎不可避免），整个国家、民族、每一个公民，都处于绝对无能为力的地位，只能听任其发展到极端，造成无法估计、甚至是无法弥补的损失。这样的“苦果”这一个世纪我们已经尝够了，按说应该有所觉醒，有所反省。问题在于，一直到今天，还有很多人在鼓吹这种“国家至上”的观念，不仅是官方意识形态部门在鼓吹，很多知识分子也在鼓吹。我最近看到一篇文章，作者就是这么说的：在近代以来的世界格局下，实现国家的统一和民族的独立，建立一个近代化的民族国家，乃是一百多年来中华民族最迫切的历史使命和最大的政治难题，为此，从政治上集中全中国人民的思想和力量，就是理所当然，并且势所必至的事情。其他一切东西无论如何美好，如何重要（我想这一切东西首先指的是个体精神自由），在这个压倒一切的民族大政面前，不得不让步，不得不为它服

务，不得不受它影响，甚至不得不为它作出牺牲。这话说得再明确不过了，就是为了实现国家富强，应该牺牲一切，包括个人精神自由。而且，这位作者还把这种“让步论”说成是一百多年历史的最重要的经验教训，并且是为鲁迅等知识分子走过的历史道路所证实了的。这恐怕是这位作者一厢情愿的总结与判断。把鲁迅说成是一个“国家至上”主义的服膺者是很难让人信服的。鲁迅的“立人”思想，特别是他所提出的“现代化”（“近世文明”）的双重目标恰恰是反对“国家至上”的。在具体的操作层面上，个人利益与民族利益是可能发生矛盾的，但这个矛盾不能用一个否定另一个，一个吃掉另一个来解决，它需要协调。这里有思想和实践区别，在终极目标层面上，在现代化的目标上，“个体精神自由”是绝对不能让步的，这是“作人”还是“为奴”的最后一条线。守不住这条线，就永远走不出“奴隶的时代”，这是我们前面已经分析过的中国现代化历史证明了的。如果要总结历史经验教训的话，最应该总结的是，这一个世纪，我们的许多知识分子为什么总是摆脱不了“官的帮忙帮闲”的附庸地位，为什么自觉、不自觉地接受了专制主义的强权统治，我们究竟在哪个地方落入了陷阱？我想恐怕就是在现代化的目标上出了问题，把国家的独立富强看作是惟一的目标，在事关个体生命的精神自由的根本问题上作出了关键性的让步，在这最

后的界限上让了步，就把自己彻底地“出卖”了，由一个独立的知识分子变成“他者”的奴隶与奴才了。可见是否坚守“个体精神自由”这条线，关系着我们每一个人的身家性命，是绝对不能让步的。如果到现在还不觉悟这一点，忘掉了一切，又回到老路上，这一个世纪的血和泪都白流了。

最后剩一点时间，简单讲讲周作人的“立人”思想。一方面，周作人的“立人”思想与鲁迅是一致的，他的意见是对鲁迅立人思想的补充、支持。周作人“五四”时期写的《人的文学》被人们认为是“五四”思想文化运动的理论纲领。就是在这篇文章中，周作人强调他说的人道主义是“个人主义的人间本位主义”，这与鲁迅思想是一致的：强调“个”为本位。

周氏兄弟的思想也有差别。周作人强调个人和人类两个方面，他强调人既是个人的，也是人类的，现代文学是个人的文学，同时也是人类的文学。他强调人（与文学）的个人性、人类性，对处于二者之间的人（与文学）的民族性、国家性、社会性提出质疑，这显然是对中国传统文化的质疑，因为中国传统文化正是以家族、国家、社会为本位的。这也有别于鲁迅：鲁迅一方面维护个人精神自由，同时也强调建立现代民族国家，坚持的是个人立场和民族立场；而周作人坚持的是个人和人类的立场，他把民族立场和国家立场给排除了。

周氏兄弟理论上的差异导致了他们后来在实际生活中不同的选择与结局。鲁迅临死前曾通过周建人给周作人提出一个忠告，要他在对待日本军国主义对中国侵略的问题上应该有一个明确的态度。实际上，鲁迅本人对“救国宣言”这类的宣传并不感兴趣，这与周作人是一致的，他能理解周作人的不签名，但是他认为还是要签，因为这是民族大节。在一个民族面临着异族侵略的危难关头，作为知识分子，应该有自己的立场和态度。可是，此时的周作人觉得民族已是没什么意思了，他不是把日本看作另外一个民族。周作人有两个特别的观察：一是他认为日本文化与中国文化很接近；再者他认为日本文化是属于人类文化的一部分，他从人类的眼光来看日本文化，他的民族意识就十分淡薄了，以致于取消民族意识。民族意识的淡化在一般情况下没什么问题的，但到了民族危难时候，还从个人生存和发展来考虑问题，就会导致悲剧结果。民族意识淡化是周作人失足的内在思想原因。这就从另一方面给我们提供了一个教训：一方面不能因强调民族、国家的利益，把它发展成国家至上、民族至上，以至取消个体精神自由，但另一方面，目前，世界上还有民族存在，民族国家，尤其是落后的民族国家的知识分子是不能没有自己的民族立场的。不可否认，在具体操作中，以上两方面会有一些矛盾。如何处理好个人的、民族的、人类的这三者的关

系，是一个非常复杂的问题。

周作人在《自己的园地》里又发表了另一些观点，这是对他强调人的“个人性”的一种补充，对如何处理“个”与“他”的关系，周作人提出了一些非常重要的思想。

周作人强调，每个人必须尊重个人的自由，但绝对不能用个人的意志强加于他人，遏制他人的自由。周作人说：“有很多人主张自己判断的权力，而不承认他人的自我，是一切不宽容的原因。”周作人提出了“宽容”的概念，“宽容”是既尊重自己，又尊重他人，特别是不要把与自己不同的人都看作异端。如果是这样，那么实际上形成了对他人的压迫。你不允许他人奴役、压迫你，但你也不能成为他人的奴役者和压迫者。周作人对“宽容”还有一个很独到的解释：当你受别人压迫的时候，你不能宽容；当你已经成了气候，获得权力和地位后，便不能去压迫别人，这时就要讲“宽容”。比如说，五四初期文言文尚占统治地位，提倡白话文的人受到压迫，这时他们不能讲宽容，应争取与维护他们自己存在的权利；但是当一九二〇年北洋政府教育部规定全国大、中、小学课文都要用白话文，白话文已经占统治地位以后，白话文提倡者对他人，包括当年反对白话文的人应采取宽容态度。所以在一九二五年周作人提出一个“把文言文请回来”的口号。周作人因此提出要反对“定于一

尊”。任何思想不管它多好，一旦定于一尊，排除异己，就走到反面去了。周作人说，君主定于一尊是不行的，师长定于一尊也不行，民众定于一尊，多数定于一尊同样也不行，你自己个人，定于一尊行不行？也不行，在这一点上是毫无例外的。周作人的宽容思想，对鲁迅所强调的个体精神自由思想是一种很好的补充。

周作人对人的个体与群体之间的矛盾有一个很独特的表达和感受。他说：“人是喜群的，但是在人群中往往感觉到不可堪的寂寞，有如庙会时挤在潮水般的人群中，特别像是一片树叶与一切绝缘而孤立。”这说明，知识分子一方面有群体的要求，但他在群体中常感到有一种个体的生命寂寞感。这种群体中的寂寞感，正好体现了周作人这类知识分子内心群体意识与个体意识的矛盾。如何解决矛盾呢？周作人提出“结缘”的方法。他引用了佛教“缘”的概念，“缘”即是人与人之间、人与自然之间的缘份。但在生活中，人又有一种绝缘感，好像要被割断与整体的联系，有一种孤独感、寂寞感。“结缘”就是把被割断了的缘份连接起来。周作人认为自己的生活 and 写作都是结缘。因为他感到自己很孤独、寂寞，希望通过写作，能与不相识的朋友发生某种关联，精神上的联系。“结缘”成为周作人创作的基本动力。

周作人更独到的思想是他的自然人性观。在《人

的文学》中，他提出了他对人的理解，他说人是一种动物，又是一种进化的动物，具有灵与肉的两重性。人们把肉体的物质的追求作为生存的基础，同时又有灵魂的精神的追求。人就是在动物性、兽性与神性，物质与精神，体力与脑力，这一系列矛盾的张力中生存发展的。周作人追求的是这一系列矛盾的和谐与协调，他认为只有在这种和谐、协调中，人才能获得“自然”的发展。在这一点上，周作人与鲁迅的人性追求是有区别的。如前面已经说到的，鲁迅在理论上固然不否定人的和谐，但他更强调“偏至”，强调向恶的方向的偏至，他喜欢“恶之声”，在审美选择中强调恶的美、力的美，狂暴的美。

周作人提出和谐、自然的人性观，这是建立在现代科学理性基础上的。周作人因此提出了“认识人自己”的命题，而且据此重新设计了现代人（现代知识分子）的知识结构，提出应从以下的多学科的综合中研究人自身：（一）关于个人的研究，包括生理学、（特别是性知识），心理学、医学史；（二）关于人类及生物的研究：包括生物学、社会学、人类学、民俗学、文化发展史；（三）关于自然现象的研究：包括天文、地学、物理、化学；（四）关于科学的基本的研究：包括数学、哲学；（五）关于艺术的研究：包括神话学、童话学、文学、艺术、艺术史、艺术概论等等。周作人围绕人的生命个体来全面研究人，从而

建立起“人学”的知识体系，这样的想法（设计）是相当超前的：直到世纪末的今天，人们都还在寻找自然科学与人文科学新的综合。周作人把这种综合建立在对“人”的研究基础上，是极富启示性的。同时也就把人的解放，个体生命的精神自由的追求，建立在科学认识的基础上，是很有价值的。

本讲参考书目：

伊藤常丸：《早期鲁迅的宗教观——“迷信”与“科学”之关系》，收《鲁迅、创造社与日本文学》，北京大学出版社，一九九五年二月版。

汪晖：《反叛的个人与民族复兴——鲁迅与个人与政治主义研究之一》，收《无地彷徨》，浙江文艺出版社，一九九四年十月版。

第二讲 妇女观与儿童观

(一九九七年九月十六日、九月二十三日讲)

上一讲我们着重讨论了鲁迅、周作人的“立人”思想，谈到对“人”的关注是周氏兄弟思想的核心。他们对于“人”既有形而上的思考，也有具体的考察。他们（以及“五四”那一代人）特别关注人中的弱者——妇女与儿童的命运，这也是他们“立人”思想的重要方面。因此，这一讲就来谈鲁迅与周作人的妇女观、儿童观。

在周氏兄弟之前，有很多人探讨过妇女、儿童问题。不过，他们是从民族本位出发的，认为妇女、儿童不获得解放，我们的民族就没有希望。中国传统社会则是从家庭本位来谈妇女、儿童问题。鲁迅、周作人有非常独特的视角，他们是从个人本位、人类本位的角度来观察与讨论妇女与儿童问题的。



祥林嫂那没有精采的眼睛忽然发死了

鲁迅说，中国没有人之子，人之父，有的是儿媳之夫，孩子之父，不是把他看作个人，而是看作家庭的成员。周氏兄弟认为妇女问题，尤其是性问题是极具个人性的问题，他们从人类精神发展角度来谈妇女问题。这也是“五四”时期共同的思路，李大钊在《妇女解放与民主》一文中提出一个观点，他认为人类中男子与女子各有其不同的气质，只有男子气质和女子气质协调发展，人类才能健康发展。他认为男子气质中包含的专制成分多，全赖那半数妇女的平和、优美、慈爱来协调，才能保持人类气质的自然、均衡，显出民主的精神。

因此，在周氏兄弟和“五四”先驱者看来，所谓妇女解放就是把妇女应该有的东西还给妇女。“妇女应该有的东西”包含两层涵义：一、妇女应该是人，因此凡属人应有的东西女人都应该有；二、女人是女人，把女性固有的气质还给女性。也就是说，女子有了为人、为女的双重自觉，才能有真正的妇女解放。

本世纪最大的教训之一就是片面地把妇女解放理解成“女人是人”，甚至歪曲地理解为“女人是男人”。本世纪以来，我们的妇女都“雄化”了，妇女身上没有平和、优美、慈爱，剩下的是男人式的专制。最近几十年更有了恶性的发展，现代作家冰心、凌淑华身上的那种女人高贵、雍容、文雅都不复存在，变得越来越粗俗了。一个民族没有高贵、平和的

气质，而只有粗俗、专制、强暴是有问题的。女人的“雄化”和男人的“雌化”是中国目前的怪现状。

周作人他们从不把女性问题只看作妇女自身的问题，而只看作整个人类的问题。周作人更强调妇女问题中的性问题，认为妇女问题有二，即经济的解放与性的解放。在文明社会中，性的解放实是必要，且比经济的解放更难也未可知。

为什么周氏兄弟和“五四”新文化先驱们热衷于讨论性问题呢？因为在中国传统观念中有一个“性不净观”。鲁迅的家乡绍兴有一风俗习惯，人们挑的水只能用前一桶水，后一桶水可能与屁股有过接触，因而是“不净”的，必须倒掉。周作人写过《上下身》一文，他说人的身体本来是一个整体，中国人却把它分为两半，以肚脐眼为界，肚脐眼以上部分是高贵的、干净的、美的，肚脐眼以下是肮脏的、丑恶的、不净的。周氏兄弟把封建假道学的性不净观当作自己批判的对象。鲁迅提出“饮食并非罪恶，性爱并非不净”，这本是常识，中国偏偏要追求违反人的本性，违背常识的伦理道德，所以现在要回到常识上来。

周作人进一步探讨了为什么人会把性看作不净之物。他从人类学角度追溯性不净观的来源。他在《狗抓地毯》一文中说，狗原先是野生野长的，后来在人类家里被驯化了，但它仍然像在野地里刨土一样抓着客厅里的地毯，“狗抓地毯”是原始蛮性的遗留。性

不净观也是原始蛮性的遗留。古代原始人本能地感觉到人的繁衍与植物的生长有一种神秘的联系。从这出发，他们认为夫妇在田野里性交能使五谷丰收；如果是男女野合，这一年庄稼就要歉收。加上原始群婚制下人种品质日益下降，于是原始人认为性生活的混乱会导致人种品质的下降，造成植物生长的混乱，因而原本是男女两方个人的私事的性问题在原始人心目中就变成了一个公众的问题，关系着整个民族、人类能否健全繁衍发展的重大问题。于是，形成了一种性禁忌，女人的禁忌，公众对私人性生活的干预。因此，周作人认为，只有把性行为由公众行为还原为个人行为，才能打破性禁忌。今天的道学家们凭借什么对男男女女的性行为进行种种指责呢？他们是用社会公道的名义来指责、压抑原来属于个人的性行为的，什么败坏门风、家风，败坏社会风气等等。前几年，北大出台一个校规，禁止学生在公共场合搂搂抱抱。这我不反对，因为把属于私人行为的情爱放到公共场合中来，的确不好。但当局把搂搂抱抱的行为加上一个罪名，说是“有伤风化”，这就有问题了。坦白地说，我看了这样的通告，既愤怒，又感到悲凉。在北大这个“五四”新文化运动的发源地重弹“有伤风化”这类封建道学家的老调，不能不使人产生怀疑：难道历史又倒转回去了吗？退回到“男女授受不亲”的封建旧道德那里去了，退回到原始性禁忌那里去了。这样

的怪事发生在人们高喊“现代化”的时代，是特别应该引起警惕的。

以“性爱的私人性，个人性”为出发点，周作人对性与爱发表了一系列非常有价值的看法。

周作人给恋爱下的定义是：“恋爱……是两性间官能的、道德的兴味”，是两个“牵引”，一方面是性的牵引，另一方面是人格的牵引。他把爱与欲进行了区别。欲是爱的基础，但它不等于爱，因为欲是本能，爱是艺术，本于本能而加以调节。周作人强调，作为爱的基础，是人的本能、兽性。因而他有条件地肯定了男女之间的热烈的纯粹官能的爱，纯粹情欲的爱，这也是一种“为艺术而艺术”。当然，周作人理想的爱是灵肉结合的爱，但如果两者不能结合，仅仅是官能的吸引，纯粹的性行为，他认为也有价值的。因为这是人的本能，也是善的，美的。从这出发，周作人对女性的放荡持宽容态度，认为应该给予“荡女”一定程度的同情和理解。对中国总要求女人成为圣母，反对女人成为“魔女”的传统，周氏兄弟进行了尖锐的揭露与批判。鲁迅说中国妇女只有母性、女儿性，却没有妻性。妇女在家庭中一直扮演传宗接代的角色。周氏兄弟认为妇女的解放就是恢复她们的妻性，包括满足她们的性欲。这样一些见解，在当时，以至今日都是石破天惊的。

周作人从“荡女”、“魔女”的讨论提出了一个更

加重要的问题，就是人应该有一些恶魔性。他说：“人生有一点恶魔性，这才使生活有一些意味，正如有一点神性之同样地重要。”所谓“恶魔性”就是性格的狂荡与自由。这与上一讲所说的“人的个体精神自由”是一致的。

周作人在讨论法国颓废派诗人时，对“颓废”发表了很独特的看法。中国人一提到“颓废”二字就头疼，人们经常用它们来责怪年轻人。其实年轻人无非就是多跳点舞，多喝点酒，狂了一点，疯了一点，就是恶魔性稍微有点恢复了。周作人在论及法国颓废派诗人孟代时说，他毫不经心地将他的青春耗费，把生活全放在恋爱上，这的确是一种浪费。但在这里面包含着一种人的生命的热力，求生欲望与求生意志，追求“生之快乐”，这很令人羡慕。他说孟代的甜味里边确实有点毒性，但是还是甜的。中国国民性的弱点之一就是缺少这种热烈的求生的欲望，缺少对生之欢乐的追求。细细想来，中国民族的确有些问题。本来人的一生只有两大问题，一是生，一是死，中国人把生命看得太轻，把死看得太容易，甚至有一种嗜杀性，动不动就叫人去死。一方面鼓励人去死，又不让人痛痛快快地活，所以中国人的生活就是不死不活，没有波澜，没有光彩，既无生之欢乐，也无死之恐惧，我们民族就是在不死不活中过了一个又一个的世纪，整个民族精神趋于平庸化了。提倡“颓废”、狂

荡、恶魔性，就是要打破这种不死不活的平庸状态，哪怕付出一些代价，必须要有生的欢乐，我们应该唱生命的欢乐颂。我们现在活得实在是太无味道了，太无聊了。年轻人稍微欢乐一下，年长的就说太颓废了，是垮掉的一代，没有希望的一代，没有理想的一代，等等。当年也有人这么问周作人，如果全国的年轻人都狂荡起来，我们国家还有希望吗？周作人说我们民族受压抑太久了，你再怎么喊解放也解放不了。就是知识分子也是言放荡，而行谨慎，这是过渡形态知识分子的特点。用不着听到几句鼓励人的狂放的话，就神经紧张，那无异于杞人忧天。

另一方面，周作人也强调爱情同时是一种人格的牵引，道德的兴味，精神的满足。他由此提出一个很重要的观点：缺少爱情的婚姻是不道德的。中国传统道德要求女人从一而终，周作人翻译了日本与谢野晶子的论著《贞操论》，针锋相对地提出，当没有爱情时，离婚就是一种必然的选择。当时胡适看了此文后，马上撰文说这是东方的曙光出现了。此后，报刊上展开了关于“爱情定则”的讨论。一位假道学质问周作人，假如你的老婆跟人跑了，你是否也同意呢？周作人的回答也是很刻薄的。他说，这些道德家在爱情上是软弱的，在性欲上是个无能者，好不容易得到一个老婆，只能借助传统观念把这个家庭维持住，一旦宣布有离婚自由，他们的老婆就会跑了。所以一听

“离婚”一词，道学家们就跳起来了。这是有道理的，最讲究性道德、性禁忌的人大凡有两种情况，一种是他们属于性无能者，另一种是性太旺盛者，他们要性垄断，一旦可以自由离合，他们的权力就丧失了。

周作人还提出了“爱是一种艺术”的命题，所谓爱的艺术就是要在禁欲与纵欲之间获得协调。爱的最终目的是要取得精神和肉体的双重满足，使两方面都达到和谐。同时，爱是一种创作，必须把新的生命吹到两人的爱情中去。爱情必须不断破坏又不断重建。鲁迅也说，爱是不能凝固的，凝固就是爱情的死亡。有人说家庭的建立就是爱情的死亡，因为在建立家庭之前，男女恋爱的过程是一个流动的过程，不断创造的过程，两人每天的相遇都有新的意味。但一旦结婚后，双方不再想如何吸引对方，他们的关系已经凝固，凝固就是爱情的死亡。周作人因此强调婚后爱情更需创造，使爱情时时保持“浪漫的圆光”。这是一个经常为中国人所忽略的问题。不仅谈恋爱时需要浪漫主义，而且家庭生活中也需要它。如何永远保持浪漫的情怀，这是一种爱的艺术。我最近看了一部电视片，主人公是中国科学院院士，老两口都已九十岁。但他们身上充满了浪漫精神，很令人羡慕。这位院士把自己的经验归结为“三自主主义”，即：自力更生（不依靠子女），自得其乐，自我欣赏。所谓“自得其乐”、“自我欣赏”就是浪漫主义。有了这“三自主

义”可以保证家庭生活永远的幸福。

周作人还提出一个命题：“爱是给予”。周作人也知道，这是一个理想主义的命题。因为在中国，结婚是一种买卖，而他讲“爱是给予”是非常不合时宜的。但他仍坚持这一点。他觉得爱的双方都是一种给予。在给予中，他特别强调的，也是与众不同的是：爱的双方都要有牺牲，或者男方为女方牺牲，或者女方为男方牺牲。而他强调男女之间的性关系性生活应以女性为主，这是妇女解放的关键问题，它的意义不亚于妇女在经济上的独立。他的根据是西方性科学研究成果。西方性科学研究认为，男女两性在性欲上是有差异的。一般来说，男性的性欲是平衡的，容易激发，而女性的性兴奋是间息的，很难激起，而且比较短暂。从这种性生活的特征出发，性生活应该以女性要求为主。在这个问题上，男性应该给予，应该作出牺牲。这个观点在当时的中国是相当惊人的。这实际上表现了时代的一种道德观念，强调利己即利他，利他即利己，把利他和利己结合起来。他认为男性在性关系上服从于女性，在某种意义上说是利他的，因为男性克制自己的性的欲望，最后导致夫妻的正常、健全的性生活，对男子本身也是有益的，利他即利己。这比较典型地体现了“五四”时代的道德观念。

另外，前面已经说过，这里要进一步阐述的是，两性的关系是最有个人性的。强调两性关系的个人

性，这是从个人本位主义观点出发的。周作人认为，两性关系是极平凡、最自然又是世界上最私的事情，要维持两性关系所特有的私人性。他提出一条原则：两性生活只要是不妨碍他人，不妨碍社会，就完全是自己的事情，与其他人没有任何关系。他指的“不妨碍”包含两个意思：一是不损害健康，如果导致性病便不行。他不主张性混乱，那会损害整个社会

管自己的事情，把自己的事情搞清楚；“休管他人瓦上霜”，即别人的事情不必去管。可惜中国是倒过来了：“不扫自家门前雪，专管他人瓦上霜”，自己的事情搞不清楚，专管别人的事情。所谓道学家就是这样的角色。他们常常自认为是社会道德的化身，老是去审判别人，干涉别人。他们最“关心”别人的性生活，好像他们有一种神圣不可侵犯的权力，可以专门去干涉别人的性关系，但恰好这样的道学家的大部分，不是全部，他们自己的性关系就是非常混乱的，这几乎成了一条规律。他不“扫”自己门前雪，因为他自己“门前雪”无法扫，扫不清楚。不仅仅是性方面的道学家，其实在我们整个社会生活中，在思想文化界，总是有这样一批道学家。鲁迅、周作人对他们可谓深恶痛绝。周作人说：“他们依恃自己在传统道德面前是个完人，相信在圣庙中有他的份，便傲慢地来侮辱你的弟妹，说让我来裁判你，至多也总是说，让我来饶恕你。”他们把自己打扮成完人，道德的化身，自以为是“圣庙的看门人”，正确东西的代表，好像真理都被他们所垄断，并以此为裁判或者饶恕别人，其实这都是对他人的侮辱。鲁迅、周作人对问题的前提提出质疑：你们有什么权利来裁判或饶恕别人？周作人经常举基督教里的一个例子来说明：当许多人在殴打一个妓女时，耶稣问道：你们举举手看，哪个人是没有罪恶，可以打这个妓女的？结果所有的

人都不敢举手。其实，这些圣徒们，道学家们自身就是最肮脏的。他们没有权利也没有资格来裁判、饶恕别人。

周作人还引申出一个很有意思的观点，他说：“我最厌恶那些自以为毫无过失，洁白如鸽子，以攻击别人为天职的人们。我宁可与有过失的为伍，只要他能够自知过失。因为我自己也并不是全无过失的人”。这里提出一个问题：每个人都有过失，自命全无过失的人其实是最虚伪的。周作人写过一篇文章怀念徐志摩，按一般惯例，纪念一个人总是说他如何如何好，但周作人不是这样。他说徐志摩这个人有很多缺点，但他的缺点也使你觉得他非常可爱，他可爱就可爱在这一点上，他有缺点就好像他脸上不太干净，有一点疤一样。这样的人才是真实的人。这表现了周作人对人的过失的一种宽容态度，这里包含了很深刻的对人、对人的弱点的理解与同情。周作人因此强调青年人在性生活上犯了一点错误或有点过失，特别应该持一种宽容的态度。即使我们可以从旁边去评论两性的问题，但我们也只能评论，表示我们不赞同的意见与态度，却不能去当裁判。这是一种过失，应该让他自己去解决，一个要宽容，另一个要由自己去解决，都表现出周作人对人的一种深刻的设身处地的理解，而不是高高在上、居高临下地随意去裁判别人，饶恕别人。这种平等态度表现了对人的尊重，这也许

是更为根本的。

再说说周作人、鲁迅的儿童观。周作人很早就重视儿童问题，本世纪初在日本便写了关于儿童的研究文章。特别值得注意的是，在辛亥革命前后与“五四”时期周作人对儿童问题的看法有一点变化。这也可以看出时代思潮的一个变化。辛亥革命前后强调儿童是未来的国民：国家的兴亡决定于今天的儿童能不能健康的发展，这是从民族本位观点来看待儿童，显然不同于传统的家庭本位的儿童观。到“五四”时又有一个新的视角，强调“儿童是‘人’的萌芽”。这是从人类本位主义来看待儿童的。这跟前面讲妇女观强调“女人是人”是一致的。这跟“五四”时期的时代思潮有关。“五四”是强调人的，有所谓“人的发现”。“五四”时期人的发现除了从最根本上发现人的本质所具有的价值之外，还特别有三大发现：一个是妇女的发现，一个是儿童的发现，一个是以农民为主体的下层民众的发现。这三者构成了“五四”的人的三大觉醒：妇女的觉醒，儿童的觉醒，以农民为主体的下层人民的觉醒。

周作人对儿童问题的考察是在“五四”时期总体的人的发现、人的自觉这样一个大思潮下面进行的。在“五四”时期，周作人有三篇文章是很有名的，构成“五四”思想文化运动的基本理论的重要方面。一篇是《人的文学》，一篇是《平民文学》，再一篇是

《儿童的文学》。过去我们只讲《人的文学》、《平民文学》，不太注意《儿童文学》，这可能导致对周作人（以致整个“五四”文学）文学观念理解上的片面性。对于周作人，人的文学、平民文学与儿童的文学的倡导，是一个统一的整体，是不可以分割的。在这篇《儿童文学》的演讲中，有一段话大体可以代表他自己和“五四”时期对于儿童的发现：“以前的人对于儿童多不能正当地理解，不是将他当作缩小的成人，拿‘圣经贤传’尽量的灌下去，便将他看作不完全的小人，说小孩懂得什么，一笔抹杀，不去理他。近来才知道儿童在生理心理上，虽然和大人有点不同，但他仍是完全的个人，有他自己的内外两面的生活。儿童期的十几年的生活，一面固然是成人生活的准备，但一面也自有独立的意义与价值……”。周作人认为，儿童是一个完全的个人。这个完全的人包含两个意思：一个意思是儿童是人，人的生活是从幼年到成年到老死，而儿童是这个过程中的一部分，儿童的生活也是人的生活。另一个意思是儿童又不同于成年的人，老年的人，他有自己独立的价值、独立的意义，他有自己的内外两面的生活。所谓儿童的自觉也跟妇女的自觉一样，包括两个含义，一是儿童是人，二是儿童是儿童。

从“儿童是人，儿童是儿童”这样两个基本命题出发，周作人引申出一系列重要观点。首先是不能把

儿童看成是成人的附属品，更不能把儿童看成成人的私有品，要尊重儿童的独立性。同时又不能把儿童看得太了不起了，认为儿童能扭转乾坤，也能干大事。周作人最反对儿童上街游行，募捐，这些都是成年人的事，你这样要求就把儿童成人化了。所谓“少年老成”，在他看来是不健全的。“少年”就是少年，不能“老成”，要求他去做成年人的事，对社会尽责，那是不合理的。社会的事，国家的事，成年人不管，或者管不好，这叫“失职”；却偏要孩子“越权”去管，这应该是成年人的耻辱。另外，不能把儿童看作小魔鬼，动不动就将儿童制服，以至用苦刑对待儿童，随便呵斥儿童。把他当魔鬼，当工具，当私有品不对，随心所欲地爱抚他也不行，周作人提出反对“无理呵斥”和“无理的爱抚”这两个很深刻的命题。“无理的爱抚”就是把他当小玩具一样在那里玩。你没有把他当人，而是当成小猫、小狗一样。无理的爱抚对儿童的伤害也很大。周作人因此提出“小孩的委屈”与“女人的委屈”这样两个命题。而我们常常不体谅女人、小孩的委屈。女人、小孩的委屈是多方面的，你骂他是委屈了他，你强制性地爱也是委屈了他。有时无理的爱委屈比无理的骂的委屈更可怕。成年人感情是多变的，忽而高兴起来便爱他一顿，忽而不高兴便骂他一顿。随你的性情变来变去，却不考虑他能不能接受，愿不愿意接受，他被迫接受你的就是“委

屈”。这是一个相当深刻的命题。周作人对人的看法的可贵之处，就是总是设身处地替别人想，特别是替处于弱者地位的人（比如妇女、儿童）着想，把自己放在一个儿童的位置、女人的位置上，看他们到底需要什么。根本问题是尊重个人（即使是儿童）的自由、个人的独立。

从这样的观点出发，成年人要当好成年人是非常的不容易。我们过去从来不讨论“成年人怎样对待孩子”，因为成年男子是家庭与社会的中心，是主动者，权力的操纵者，儿童、妇女只能被动服从他的统治。“五四”时期对成年男人的这种天经地义的统治权发出了疑问，提出了“以谁为中心”的问题：是以成年男子为中心还是以儿童、妇女为中心？这才产生了鲁迅的命题：《我们现在怎样做父亲》，这是鲁迅《坟》中一篇著名文章。王得后先生有一篇文章讲得很精彩，他说这是一个全新的命题，这个命题是针对孔老夫子的。因为中国传统中孔老夫子从来只讨论“我们怎样做孩子”，对孩子提出了无数的要求，如《论语》、《孝经》等，而核心就是“无违”，不要违背你的父亲、你的上一辈的意思。而鲁迅却提出“我们应该怎样做父亲”。这看起来是两个命题，是反题，其实是思想观念上、道德上、价值判断上的一个根本变化。所谓强调“我们怎样做孩子”，它的背后有一个长者本位的观念，强调“我们怎样做父亲”，它的背

后有一个幼者本位的观念。“五四”在伦理观上一个根本的变化，就是把长者本位主义变成幼者本位主义。所以这篇文章在整个中国的思想史和伦理史上是一个划时代的新的声音。

怎样看待父母与子女的关系，鲁迅他们认为关键是要打破年长者绝对的权力、威严。中国的传统是以家庭为本位的，父母就是家长，家长对子女有一种权力，和这种权力相联系的是家长的威严。所以长者本位就是要维护家长对子女的那种权力和威严。家长把子女看成是自己的私有品，要求绝对的服从。本来，父子的关系是一种自然的伦理关系，现在，变成奴役与被奴役的关系。鲁迅、周作人就是要恢复人本来的那种自然的伦理关系。他们强调整个人类的生命的延续。在人类生命发展的链条上，每个人都是过渡，既是人之父，同时又是人之子。作为人之子接受上一代对他的关怀，作为人之父又要关怀下一代。这样一代一代地传下去，子子孙孙，无穷尽也。人类便是这样发展的，每个人都对人类的发展尽义务。父母要养育自己的儿女，儿女要赡养父母，都是对人类的发展尽义务。这也叫“还债”，但不是还父母的债，儿女的债，而是还人类的债，自然的债。这就从观念上发生了重大的变化：从权力观变成了义务观。大家都对人类的发展尽义务，彻底摆脱了权力观念下的奴役与被奴役的关系。



解放幼者

跟这个变化相联系的是要改变两个观念：一要改“恩”的观念为“爱”的观念。“恩”的观念包括两个含义：一是我有恩于你，因此我居于上，我恩赐于你，恩赐本身就不平等；二是恩是要求报答的。父母既然养了你，将来你就要养我，报答我，还我的恩。“望子成龙”不是让“龙”飞走，而是要“龙”回过头来好好报答他。鲁迅、周作人要把这种“恩”的观念改变为出于人的本性的完全无私的“爱”，它不包含任何的功利目的和要求。从出于人的自然本性的爱出发，非常强调无论父母儿女，大家都是人类之子，大家都为人类的发展负责任，尽义务，因此大家都是朋友。最理想的父子家庭关系是彼此间的朋友关系。周作人对“孝”的观念作了一个很奇特的解释。他说，希望儿子们对父母以最老的老朋友相处。儿子要赡养父母，并不是他有恩于你，你要孝他，而是你们相处了几十年，看在几十年交情的面子上也要养育你的父母。以老朋友相处，建立一种不违反人情物理，不压迫青年也不委屈老年的老朋友的“孝”。朋友的爱是一种超功利的东西，减少了一种压迫性。这种老朋友的“孝”是以情义而不是以名分作为家庭的维系。这种理想实际上是想恢复人本来应该有的天性，或者说，他们想在人类本来的天性当中加上一些现代的民主、科学、自由观念，建立起他们所认为的比较合理的人与人之间的关系。

在鲁迅、周作人那一代人看来，人伦的关系或者说血缘关系是人类最自然、最普通的一种关系，或者如徐志摩所说，这是人生最基本的事实，最单纯的，最普遍的，最平常的，最近人情的经验。人伦领域是尽由感情支配，最少理性成份的。我曾和一些同学讨论一个问题，也是现在家长经常遇到的问题：为什么孩子比较听老师的话，却不大听父母的话，师生关系比较好处理，而父子关系常常不容易处理好？这自然有许多原因，我认为有一个原因是，老师与学生的关系中包含了許多理性的成分。如老师要你做事，你心里虽然很不愿意做，但是又有很多考虑，最后你做了，但如果是父母要求你做，你不加考虑便拒绝了。因为你完全凭你的感情、你的直觉，你怎么想便怎么说，完全是出于本能的反应。反过来也一样，我要学生做点事，学生不做，我当然不高兴，但我还能控制自己，不会大发脾气。但叫我儿子做点事，他不做，我便会勃然大怒了。因为在父子这种人伦关系上是一种非理性的，完全出于人的本能。因此人伦血缘更是反映人本来最初具有的原始的最自然的那种本能的的关系。本来这种关系应该最自然的去发展，但以后的社会历史的发展中，在这种本能的观念中加入了許多后来人的东西，特别是在中国传统社会里加入一个“权力”的观念，私有的观念，使得最自然普通的人伦关系变得复杂化了，最终导致了奴役与被奴役的关系。

鲁迅、周作人的儿童观简单说起来是要恢复人本来具有的最普通也是最自然的本能性的人伦关系。尽管这种想法带有很浓厚的理想主义色彩，但对我们考虑应该建立一种怎么样的人与人之间的关系，是能给我们以启示的。

周作人还提出，对孩子的教育要顺其自然。这是周作人自然人性论的一个发展和发挥。周作人认为，人的一生是有季节的，人的生命的发展从幼年到老年，跟大自然从春天到夏天到秋天到冬天一样，人生每一个阶段应该有它该做的事情，而不能超越，既不能滞后也不能提前，春天做春天的事，夏天做夏天的事……儿童做儿童的事，青年做青年的事，老年做老年的事。儿童该做的只有一件事就是“玩”。儿童时代是无义务的，他就是玩。周作人赋予儿童的玩以极大的意义，下面我们还会作详细的讨论。

这里又提出了一个问题：我们怎样去教育自己的子女。鲁迅、周作人既然认为儿童是人的萌芽，因此对儿童教育的最终的一点就是要使他们长大成人，就是要按人的要求去培养、教育儿童。看起来这是一个非常简单的命题，是理所当然的。但从现实的教育来看，我们的儿童很难长大成人。鲁迅针对三十年代中国的教育指出：“中国中流的家庭，教孩子大抵有两种方法，其一是任其跋扈，一点也不管，骂人无不可，打人也无不可，结果这孩子在家门内是暴主，是

霸王，一走到外面，就像失去了网络的蜘蛛一般，立即毫无能力；第二种是终日给予冷遇或是呵斥，甚至打扑，使他猥猥琐琐，仿佛一个奴才，一个傀儡，然而父母却美其名曰‘听话’，自以为真是教育的成功。待他放到外面来，就宛如暂出樊笼的小禽，既不会飞鸣，也不会跳跃”。过了六十年了，今天我们的教育还是一样，或者把孩子培养成“小霸王”——独生子女小霸王，或者把孩子培养成“奴才”。而“霸王”是很容易转化成“奴才”的。在家里是“霸王”，出去便是“奴才”。鲁迅说：“童年的情景便是将来的命运。我们的新人物讲恋爱，讲小家庭，讲自立，讲享乐了，但何曾有人为其儿女提出家庭教育的问题，学校教育的问题，社会改革的问题。先前的人只知道为儿孙做牛马，固然是错误的，但是只顾现在，不想将来，任儿子从小做马牛，这不能不说是一个更大的错误。”今天，我们怎样教育我们的子女，家庭教育，学校教育，社会教育还是一个非常大的问题。我们现在有些学校不是培养人的学校，而是培养霸王、培养奴才的学校，我们现在有些家庭也是在培养霸王，培养奴才，这是非常可怕的，这关系到我们整个民族将来的发展。

“五四”时期是从整个人类、整个民族的健全的发展、人性的健全的发展这个角度去考虑儿童问题的，所以“五四”对儿童的发现实质上是对人自身，

对中国人自身的新的发现。按照人类学的观点：人类的个体发生和人类的系统发生之间有一种同构的关系。人的个体发生从胚胎到儿童到少年、青年到老年和整个人类的系统发生从原生细胞发展到人之间有同构、同步的关系，也就是说，儿童和原人有同构的关系，儿童文学和原始文学之间有同构的关系。一个民族就好像一个人，必须经过从童年到少年、青年、老年这样一个发展过程，每一阶段都充分发展了，然后再进入第二、第三阶段，这才是正常的发展。以此反观东西方民族的发展，人们发现，西方的民族发展比较正常，它的童年时期，例如古希腊时代人的发展就比较充分健全。而中国民族的发展却过于早熟，童年时期没好好过，很快就到了封建社会，这样就决定了中国这个社会总是少年老成。这是一个早熟，也是早衰的民族，一个没有经过健全发展的民族。“五四”时期提出“再造中国”、“恢复青春的中国”，呼唤少年精神，追念自己民族过早结束的童年时代，希望做“历史的补课”。所以“五四”时期对儿童的发现，不局限在儿童本身，而是通过对儿童的研究来呼唤一种儿童身上所保留下来的原始的文化精神。具体说来，主要有以下几个方面：

第一，呼唤原始的蛮性。鲁迅在《论中国人的脸》中指出：看中国人的脸，再看外国人的脸，可以发现中国人的脸上缺少了一样东西。他因此提出了一

个公式：“人 + 兽性 = 西洋人，人 + 家畜性 = 某些中国人”，整个中华民族被驯化了，所以现在要恢复人所原有的蛮性。本世纪初，周作人便翻译了日本的一篇文章《小儿的争斗》，从儿童打架得到启发：“盖儿童者，小野蛮也”，“其斗也有野人之战”。他们懂得如何自卫，他们有自己的道德，输了不哭不喊便走了，也不去告状，下次再来打。从儿童的争斗中发现原始人可贵的独立自主精神，自由精神，蛮勇的精神。而这种蛮勇的自由的独立精神现在的成年人都没有了，整个中华民族都没有了。所以要呼唤儿童的蛮性。陈独秀也曾写文章呼唤兽性。顺便说一句，有人根本没有读懂陈独秀的意思，或许连原著都没有看，就到处演讲，说“五四”时期陈独秀那批人鼓吹人要有兽性，不要有人性，这样的误读、曲解实在可悲得很。“五四”时期提倡的是恢复人性原有与应有的蛮勇的自由精神，这又有什么可以责难的呢？这实际上构成了我们整个中国现代文学的一条线索，以后的文学一直在呼唤这种原始的生命力。从艾青的诗到曹禺的戏剧，到茅盾、路翎的小说等等，莫非他们都在鼓吹“不要人性”吗？

第二、追求儿童的顺性率真。鲁迅曾说，我们整个中国是被瞒和骗的大泽淹没了，每人都戴着假面具，在那里“做戏”，惟有在儿童那里还保留着人性的率真。这里有个很有趣的故事。“五四”时期丰子

恺写了一篇文章《作父亲》，他说我们现在作父亲非常难，接着讲了一个故事：有一天，小贩担来一窝鸡叫卖，小孩吵着要买鸡，并且当着小贩的面在父亲旁大吵大闹，小贩便不肯让价，小孩还在旁边拼命地叫，最后没有买成。父亲非常生气，回来对儿女说：“你们下次……”说着说着就不敢再说了。因为下面的话是“看见好的嘴上不可说好，想要的嘴上不可说要”，如果再进一步就变成“看到好的嘴上要说不好，想要的嘴上要说不要”。在这样的天真浪漫、光明正大的孩子面前，哪里容得下这样教导孩子的父亲呢？成年人的虚伪和童年人的纯真形成鲜明的对比。成年人的社会和童年人的社会，两个社会、两种逻辑。在孩子的率真面前，父亲感到惭愧，于是“五四”时期就有了“小儿崇拜”。人们高唱这样的歌曲：“童心都被恶之华的人间来玷污了！真诚都蒙上了虚伪的面幕。有时，我也曾将童心隐在假言里，的确，我真的惭愧！我狂妄般地咒詈人间，他们为什么将我的童心来剥夺了？”对真情的追求，以后就成了中国现代文学一以贯之的传统。从鲁迅开始一直到巴金《真话集》，一直呼唤着顺性率直的真的文学。

第三，人们发现儿童有泛神论思想，总是觉得草木能思想、猫狗能说话。这是儿童思维的特点，儿童世界是物我合一的世界，这正是成年人在文学上所追求的东西。周作人有一篇文章《苍蝇》就写得很有

趣。文章开头说：“苍蝇不是一件很可爱的东西。但我们在做小孩子的时候却有点喜欢它。”怎样看待苍蝇呢？他一开始提出了两个相反的命题。一个命题是苍蝇是可恶的，一个命题是苍蝇是有点可爱的。然后开展讨论。他说“我们现在受了科学的洗礼，知道苍蝇能够传染病菌，因此对它们很有些恶感”，而且进一步把“大小一切的苍蝇们”看成是“美和生命的破坏者”。从现代自然科学和人文科学的眼光看来苍蝇是可恶的。但是，有两种人不把苍蝇看得可恶而觉得可爱。古代希腊有一个传说：“苍蝇本来是一个处女，名叫默亚，很是美丽，不过喜欢说话。她爱那月神的情人恩迭米盎，当他睡着的时候，她还是和他讲话或唱歌，弄得他不能安息，月神因此发怒，把她变成苍蝇。”周作人利用他渊博的知识考察了苍蝇的来历：据路吉亚诺思说，古代有一个女诗人，慧敏而美丽，名字也叫默亚。苍蝇是固执的，又是大胆的。因此在西方古代史诗中把苍蝇比作勇士。还有一个传说，苍蝇常常乘土蜂到地底去的机会，把土蜂的卵都吃掉了，因此法国人把这种蝇称为红巾黑衣的暴客，在林中袭击旅人。中国古代《诗经》里说：“非鸡则鸣，苍蝇之声”，可见古代的中国人觉得苍蝇的声音和鸡的声音可以乱真。日本著名诗人小林一茶从一切生物为弟兄朋友这个观点出发说：“不要打哪，苍蝇搓他的手，搓他的脚呢。”非常富有人情味。可见古希腊

人、古人、原始人都是喜欢苍蝇的。周作人在小时候常常在夏天乘大人们午睡时，和兄弟们在院子里捉苍蝇。“苍蝇共有三种：饭苍蝇太小，麻苍蝇有蛆太脏，只有金苍蝇可用”。金苍蝇即青蝇，小儿谜中有所谓“头戴红缨帽，身穿紫罗袍”就是指这种苍蝇。“我们把他捉来，摘一片月季花的叶，用月季的刺钉在背上，便见绿叶在草上蠕蠕而动，东安市场有卖纸制各色小虫者，标题云‘苍蝇玩物’，即是同一的用意。我们又把他的背竖穿在细竹丝上，取灯心草一小段放在脚的中间，他便上下颠倒的舞弄，名曰‘戏棍’；又或用白纸条缠在肠上纵使飞去，但见空中一片片的白纸乱飞，很是好看。倘若捉到一个年富力强的苍蝇，用快剪将头切下，他的身子便仍旧飞去。希腊路吉亚诺思的《苍蝇颂》中说，苍蝇在被切去了头之后，也能生活好些时光。大约二千年前的小孩已经是这样的玩耍的了”。周作人用渊博的知识说明二千年前的小孩便认为苍蝇是可爱的，只是现代科学才认为苍蝇是可恶的。原始人，小孩为什么认为苍蝇可爱？他们感受到一切生物都是弟兄朋友，正如日本诗人小林一茶所说：“不要打哪”，苍蝇正在“搓他的手，搓他的脚呢”，这就叫人情味。文学就是要人情味。追求物我无间的境界，这就是文学的本质。鲁迅讲个人自由，就是一种在物我无间中自由驰骋的大境界，大感情，而中国人在几千年的压迫下，眼光越来越狭窄

了，正缺少这种物我无间的大境界。物我无间是文学的本质，也是宗教的本质，在物我无间之中文学和宗教统一起来了。“五四”时代正是要追求这种大的生命境界。“五四”时期儿童问题绝对不只是关于儿童的事，而是关系到民族文化、文学的生命力的根本问题。从这点出发，他们非常赞颂儿童的幻想力、想象力。周作人写了许多文章讨论儿童的谜语、儿歌、童话、神话等等，中心问题就是要讨论儿童的想象力、幻想力。在儿童的世界里，充满了荒唐的、怪异的、虚妄的、非现实的想象。而我们的民族正是太缺少这些东西。我们总是不能接受怪异的、虚妄的、神秘的东西。其实，对荒唐的、怪异的、虚妄的、非现实的东西的追求正是人的本性。人为什么要去旅游，旅游就是要去追求怪异的、荒诞、神秘的东西，获取神秘感。我们现在许多旅游点恰恰不懂这一点，我第一次去张家界，给我一种神秘感，第二次去张家界，便完全世俗化了，一点意思都没有。今年暑假，我到神农架去，神农架还保留有荒唐的、怪异的、虚妄的、非现实的东西。感受最深刻的是那一夜，所有人都休息去了，我一个人留在山顶上，上面是星空，下面是大地，中间是我。我感觉到星空的呼吸、大地的呼吸和我的呼吸溶为一体。神农架有一个洞叫燕子洞，我走进燕子洞，有意让所有人走了再走。有人说，往前走是“黑暗”，不能走了。我往前走一步，再走几步，

就有一种“黑暗”的感觉，什么都没有了，都停止了。只有一只燕子从旁边飞过。当地有一个神话传说，叫《黑暗传》，说最原始的人类是黑暗的世界。我们去旅游就是要获取这种“黑暗”的感觉，获取这种荒唐的、怪异的、虚妄的、非现实的感觉，而现在这些都失去了。这些东西是文学的本质，没有这些东西便没有文学。由此可以看出“五四”时期周作人他们对儿童的呼喊，不仅是对原始生命的呼唤，也是对文学本质的呼唤。他们非常重视儿童的游戏精神，对儿童游戏给以极高评价。周作人有这么一段描述：“昨天，我看见满三岁的小侄儿小波波他在丁香花下玩耍，他拿了一个煤球铲子在挖泥土，仿佛苦力的样子用右脚踏铲，竭力地挖掘，只有这头条糕一般粗的小胳膊上满是汗了，大人们来叫他去，他还是不歇，后来心思一转，这才停止，却洗手又学捡煤球的人，把泥土一瓢瓢舀去倒在台阶上了。他这样地玩，不但是得了游戏的三昧，并且也到了艺术的化境。这种忘我的造作和享乐之娱乐几乎具有宗教的崇高意义。我们走过了童年，赶不着艺术的人，不容易得到这个心境。但是，虽不能至，心向往之”。向往这种艺术的化境，哲学的化境，宗教的化境。“五四”时期对儿童（以及妇女）的发现，其实是对人的发现，对人的本质的发现，对宗教本质的发现，对艺术本质的发现，对文化本质的发现。

本章参考书：

王得后：《鲁迅心解》第五章，浙江文艺出版社，一九九六年版。

钱理群：《周作人论》第七、八、九章，上海人民出版社，一九九一年版。

第三讲 外来文化观（上）

（一九九七年九月三十日、十月七日讲）

所谓“外来文化”，包括西方资本主义文化，也包括从俄国传来的共产主义文化。先讨论前一方面的问题。如何看待西方文化，一直是学术界争论不休的热门话题，并且在实际上影响着本世纪中国历史发展的进程，成为一切政治、文化势力都不能回避的尖锐的问题。这是由本世纪西方文化和中国文化的关系的特殊性造成的。大家都知道，中国文化和外国文化的交流，早在汉唐时代和明代，就已经开始。但汉唐、明代和外来文化的交流与上世纪末一八四〇年鸦片战争后的文化交流，在性质上有一个非常大的区别。前者是以中国为中心的，基本上是平等的交流。鸦片战争后，西方用枪炮打开了中国大门，其文化也随着商品输入而大规模传入中国。中国是被动接受的，也就

是说，在十九世纪中叶以后，一直到二十世纪，西方文化的输入始终伴随着西方殖民主义者的侵略，二者是同时进行的。在这种情况下，西方文化传入造成的影响非常复杂。一方面，它传入中国文化所没有的一种新的文化，确实促进了中国传统文化的变革，但同时，也促进了中国社会与文化的殖民地半殖民地化。中西文化的交流中，或者说中国向西方学习过程中，教师与学生关系的背后隐藏着一个文化侵略与被侵略的关系，在民族心理与情感上也就引起了十分复杂的反应。一方面东方学生必须向西方老师学习，但始终不能摆脱一种屈辱感，同时，作为一个有着悠久的历史民族的分子，又不能不时时产生种种忧虑，一种焦灼心理，担心自己的传统文化因此会失落。这样的民族感情的问题，恐怕是一切后发国家都会遇到的。鲁迅是怎样看待和处理这样一个复杂的问题呢？他首先对中国人接受外来文化的民族心理作了一个分析，他从前述屈辱与担心、焦虑的背后，感觉到中国人始终没有忘记自己是（或自以为是）世界的中心，实质上是一种中华中心主义情结。表面上是民族的自卑心理，隐藏在深处的是民族自大情绪。中国知识分子的失落感为什么比其他东方民族更加强烈，就因为难以摆脱“中华中心主义”梦的诱惑。而在鲁迅看来，这是中华民族最致命的问题，它将妨碍民族的更新和真正自信。所以，鲁迅在《文化偏至论》一开



异邦新声

篇，就把他批判的矛头指向中华中心主义。他对在中外关系及其发展中，这个中华中心主义是怎样形成的，作了一个历史的考察：当中国的轩辕氏（黄帝）战胜蚩尤，定居华土的时候，周围的小部落构不成对中心的威胁，一开始就形成了一切都“出于己而无取乎人”的中华民族的自大情结。到了周秦正是西方希腊罗马文化产生之时，但当时交通阻绝，互相没法联系，不能进行交流。元明以后，西方基督教的一些牧师来到中国，开始了中西文化交流，但并没有威胁到中国的统治。由于始终处于中央大国地位，民族就缺乏上进心，缺乏一种自我批判、自我更新的能力，这就使得中国文化长时间没有进步。以至到上世纪中叶鸦片战争一声炮响，缺乏自我批判力量的已经老化的中国文化，一下子遇到这样一种尚具活力的西方文化，顷刻间，帝国的文化大厦就垮了。鲁迅回顾这样一段历史，我想至少说明了两点：首先，在鲁迅的观念中，西方文化是一种异质文化，一方面和中国文化不一样，但又有独立的价值。这说明，他是用一种平等的眼光去看待西方文化的，既没有把西方文化看作蛮荒文化，也没有将其视为先进文化。同时，他认为尽管西方文化是随着帝国主义的枪炮打进来的，它对中国文化的发展还是有益的，因为它提供了一种异质文化，就有了比较。由此而得出了一个重要结论：“欲扬宗邦之真大，首在审己。亦必知人，比较既周，

爰生自觉”。人们不是说要发扬传统文化吗？要发扬传统文化中真正值得发扬光大的东西，首先就是要正确地分析自己，仅仅自己看自己是看不清楚的，必须要有一个他者的存在。现在西方文化就是“他者”，你先要知道（真知，而非假知；深知，而非浅知）西方文化，然后加以周密的比较，才能产生对自己传统文化的一种自觉性。所谓自觉，就是要反对盲目性。在鲁迅看来，中国人对待自己文化这种审视最大的盲目性，就在于那个中华中心主义。什么叫中华中心主义？就是认为我们传统文化有一种至善至美性，达到了顶端，极境。鲁迅认为这种至善至美性，是虚妄的，是一种盲目性。“打破盲目性，增加自觉性”，这是鲁迅接受外来文化的非常重要的一个观念。在鲁迅看来，西方文化的侵略性的强行输入，在造成了中国本土文化危机的同时，它也为古老的传统文化的更新提供机会，它的主要作用就是打破了传统至善至美性的文化神话，然后我们才能客观地自觉地来看待我们的传统文化，什么应该发扬，什么应该变革，而整个文化的发展应立足在变革上。最近经常有人提出来，好像由于鲁迅对传统文化采取比较激烈的批判的态度，就使得中国传统文化断裂了。在这里我们要提出一个问题：民族文化断裂的真正危机在哪里？在鲁迅看来，真正的危机在于不思变革，陷入盲目性。鲁迅尖锐地指出，传统文化不会灭亡在变革上，而恰要灭

亡在不变不动的保古上，越保古这古就越保不住，这是鲁迅的一个基本的立场。他就是要借助西方文化来打破中国文化的神圣性、神话，然后才能变革，有变然后才有更新，才能发展传统文化。因为鲁迅这样一个立场，无论他身前身后，都不被人们所理解，一直背着民族文化“罪人”这样一个罪名，一直到现在。这里同样提出了一个非常尖锐的问题：什么是爱国主义？鲁迅当时就作了回答：“满口爱国满口国粹，也并不妨碍人们作奴才。”他希望我们要警惕那些爱亡国者。这是什么意思呢？他有一个很精辟的论述，他说我认为世界上固然多爱国者，但也搀杂着爱亡国者，爱国者虽然偶然怀旧，却专重在现世以至将来，爱亡国者只是在悲叹过去，而且赞叹着那所以亡的病根。鲁迅特别提醒我们，当那些外国保古主义者称赞我们的传统文化，就得当心，有的是别有用心称赞。改革开放以来，无数外国人到中国来，用鲁迅的话说，考古家，来了来了，一批又一批，他们拼命地称赞中国的文化如何好，有的中国人就昏了头。你看外国人都说我们好，那我们文化就更是了不得了。鲁迅说，你要分析分析，外国人说中国好，那是有各种各样动机的。一种人认为中国人是劣种人，因此只能照原来模样，他们希望中国不要变，很多外国人最喜欢去看中国最原始的东西，认为这最好，你们要保留别动。中国人说，你看他说保留不动，我们就保留不动

了。其实他内心是藐视你，认为你是野蛮民族，他是发达国家，他是到你这里来寻找野蛮的东西的，所以他希望你不动。还有一种人呢，他是来旅游的，是来寻找刺激的。因此，他最希望到中国来看辫子，希望中国成为老古董。其实，真正爱中国的人，他固然欣赏中国的传统文化，他是同时希望中国要变革的。

在警惕保守主义的民族主义之外，鲁迅又特意指出，要注意“兽性爱国主义”，这也是一个非常深刻的概念。鲁迅说，这些兽性爱国主义有一个特点，他们自认为生活在一个强大的国度里，“孤尊自国，蔑视异方，扫进化留良之言，攻小弱以逞欲，非混一寰宇，异种悉为其臣仆不嫌也”，以为自己民族是最高贵的，其他的异族都应淘汰，他们要统一环宇，希望自己成为世界的统治者，他民族都成为他的奴隶，这是典型的社会达尔文主义。鲁迅在这里所说，一个方面是指当时西方的侵略者，强权主义、霸权主义者，这表现了鲁迅是真正的爱国主义者，作为一个弱势的东方国家的知识分子，他坚守着自己的民族主义立场。另一方面，这也是对中国自己的一种警告。因为当今世界，能够成为大国的，只有西方大国和东方大国——中国，因此他总是时刻警惕中华中心主义死灰复燃，警惕中国一旦重新强大起来，就会陷入霸权主义。在这里，鲁迅和尼采划清了界线。鲁迅在谈他和尼采的区别时说，尼采只是歌颂强者，是完全的强者

哲学，而鲁迅则是自强，抵抗强者，力抗强者，又警惕自己成为强者后去建立一种新的强权。鲁迅把立足点放在如何“自强”上，这一点也很重要。曾有一些韩国学者和我讨论一个问题：在鲁迅的著作里论及反封建比较多，反帝的内容较少。这是什么原因呢？鲁迅不是不反帝，不反抗外来强权，但他认为关键不在于别人怎么对待你，而要看你自己有没有力量。你要是不强，别人要侵略你那是必然的。所以，反抗强权的基础是“自强”，着重批判自己国内阻碍自强的封建的东西，解决好自己的问题。这是他的一贯的思路。怎样才能“自强”呢？鲁迅认为，关键是向敌人学习。你要反抗强权，首先要向他学习，也就是拜敌人为老师。这是一个非常独特的鲁迅式的命题，而且是在一九三五年提出来的，当时引起了轩然大波。很多人就说鲁迅是汉奸，对“日本鬼子”仇恨都来不及，怎么要向他学习？但这正是鲁迅爱国的表现。这道理非常简单，比如两个人打架，你要战胜他，就必须要把他的优点也吸收过来变成你的，然后你再发挥自己的长处，就一定能把他打败。从纯粹的民族主义角度来说，你必须向他学习。而我们中国人就不一样，一看到敌人就恨不得处处跟他“划清界线”，他要这样，我偏要那样，即所谓“反其道而行之”，结果把自己搞得越来越糟。原来的优势都丢掉了，你就越变越弱，最后被对手打倒在地了事。鲁迅在大敌人

侵时，敢于提出要向敌人学习，这表现了他一种真正的民族自信心。鲁迅说你看汉唐的中国那是何等的气魄，那时它正处极盛时期，甚至敢于任命外国人当自己国家的官员。外来的东西拿来以后，变为我自己的东西，可以自由地驱使。而清朝的那些人，一见外国人就害怕得要死，推拒、惶然、退缩、逃避，抖做一团，还找出种种理由来掩饰自己。越弱的人才害怕接受外来的东西，越强大的人才敢于学习外国的东西。谁越欺凌我，越要咬紧牙根，把屈辱咽到肚子里，也向他学习。这才是真正的民族主义。

鲁迅的这些命题，一直到今天，仍有极大的现实意义。我觉得当前中国正弥漫着一种很可怕、很糟糕的民族主义情绪。一种是复古主义，一种是兽性爱国主义。现在回想起来是个笑话：前几年中国经济有点儿发展，西方就设了个圈套，说中国的经济已达到前面第几名了，目的是想把你算到发达国家中，关税协定就是另一套办法了。这是一种策略，而中国人有的就认为，外国人说我们强大了，我们就真强大了，就大提二十一世纪是中国人的世纪，大讲中国可以说“不”了。刚恢复了那么一小点元气，就想大打出手，这太可笑了。这里我想向大家介绍一个高论，我认为带有典型性，必须痛加驳斥。我不讲作者的名字和文章发表地方，也就是表明，我不是针对人，我关注的是一种思潮。这篇文章写得气势磅礴：“进入九十年代，

随着西式乌托邦梦的破灭，以及一系列在西方扼制下的民族意识的本能的反应，民族情感开始复兴，和早期的内倾性被动性不同，新一轮的民族主义在根基深处有一种原初的使命意识。中国是伟大的，中国必须在世纪舞台上拥有他的独特非凡的发言权。中国应该成为新的文明发源地，形成示范效应，带领世界走向更好的明天。从这点来说，九六年说不的现象，撇开它商业化、浅薄浮躁不谈，在本质上，深处都是揭示了一个觉醒民族的自信，它将是一代中国人的宣言。我相信，如果说，我们回首二十世纪的中国，仅仅意味着中国人在形式上站了起来。当后人回首二十一世纪中国，他将显而易见，发现中国人已经在实质上站起来了。一个真正的中国世纪已经降临。历史的巨轮滚滚向前，一切敢于阻挠和破坏它前进道路、方向的人与物都将被它碾得粉碎。这就是世纪之交真实的中国形象。”这是登在我们的报纸杂志上的，堂堂皇皇的学者言论，我对此有以下评论：感谢这位作者，以独特非凡的直率，将所谓新一轮的民族主义的鼓吹者们的真实意图合盘托出。原来，他们是要向全球显示中国的世界典范作用，以确立中国在世界的领袖地位，使二十一世纪成为中国的世纪。所谓“新一轮”者，是古已有之的中华中心主义与十年浩劫中喧嚣一时的“世界革命中心与策源地”论的新版本。我们做了一个世纪的中华中心的梦，“文化革命”中这种使命意

识达到了登峰造极，给我们的民族带来灾难才过去二十年，伤口未完全愈合，为何如此健忘？而且，我实在弄不明白，为什么中国人不能以平等的姿态作为世界大家庭中普通的一员，取得一份应该取得的自己的独立的发言权，偏要那么独特非凡。鲁迅曾说过一句很沉痛的话。他说，中国对于异族历来只有两种称呼，一种称它为禽兽，一种称它为圣上，从来没有称它为朋友。这新一轮的民族主义又把外国人看成是禽兽，但是，禽兽很容易变成圣上，主人很容易变成奴才，主奴是很容易互变的，要知道，既可以独特非凡地君临于他国之上，也就可以独特非凡地充当他国的附庸。至于最后杀机显露的豪言壮语，“碾得粉碎”之类，每一个有点年纪的中国人都记得，在那史无前例的时代，有多少人头在阻挠与破坏的借口下碾得粉碎。这个碾得粉碎大家不要认为是一种形容，不要认为是文人的夸张，碾得粉碎是会在中国成为现实的，连我们整个国家民族的整个生机都被碾得粉碎，难道还要再来一次吗？我觉得大家要警惕。在中国希望“再来一次”的大有人在。大家千万不要认为“文革”已过去了。现在不准大家回忆“文革”，大家越不回忆“文革”，越忘记了“文革”，“文革”越容易到来，所以我一看到“碾得粉碎”这类字眼，总有毛骨悚然之感。在中国，“语言”（宣言）是随时可以变成现实的。如果真像这位预言家所说，世纪之交，中国的形

象又恢复到二三十年前，那我们的这个民族就真是灾难深重，永无翻身之日。这当然只是极少数人的梦想，真要变成现实，恐怕没那么容易。但确实有人在做这样的梦，至少是在迷人的民族主义旗帜下，做自觉或是不自觉的这样的梦。这样的事情本身就值得善良的人们注意。我这里特地用了一个“善良的人们”的说法，是因为我们常常是太善良了，我们老把历史，把中国的事情想得太简单了。有人说鲁迅太刻薄，鲁迅自己却说，我确实经常把人想得很坏，但我仍然是太善良，有的中国人比我想的可怕得多，坏得多。所以我觉得我们大家都不要太善良了。读一读这样的文字，对我们大有好处。在本世纪末，这样一种民族主义情绪，这种以复古主义和兽性爱国主义形态出现的新一轮的民族情绪到底是怎么产生的，产生后到底有什么危害，我想每一个善良的人都应该认真地来考虑考虑这些问题。大家尤其要警惕，有人总是想制造外国威胁论。在“文革”时代，有句话叫“帝修反亡我之心不死”，现在似乎不好这么说了，美国（帝）、俄国（修）、印度（反）都在与我们修好，做生意，不好再提“帝修反”了。鲁迅早就说要警惕一致对外口号下的勾当：“甲说：乙先生，你怎么趁我忙的时候，把我的东西拿走了呢？现在拿出来，还我吧。乙说：我们要一致对外，在这样危急的时候，你还只拿自己的东西，亡国奴。”鲁迅还有一句话：

“用笔和舌将奴隶之苦告诉大家，这是不错的，但要小心，不可使大家得出这样的结论，到底还不如我们式的，做自己人的奴才的”。人们揭露，做帝国主义的奴隶我们如何苦，受压迫，我们并不反对这种揭露，同时要警惕得出这样的结论：西方帝国主义这么坏，还是中国好。觉得当中国人的奴隶比当外国人的好，这种所谓“爱国主义”的逻辑，很容易迷惑人。其实，应该是什么奴隶都不能当。谁也不愿当外国人的奴隶，但是我们也绝对不能当自己人的奴隶，不管这个自己人打什么旗号，奴隶是绝对不能当的。这又是一条线。我觉得活在世界上，每人必须有几条线，这“线”是不能过的。在现实生活中可以有一些妥协，但妥协有个限度，要给自己定几条“线”，这线绝对不能过，即所谓“绝对不能让步”，过了线就变成了另外的性质。

以上我们的讨论或许扯得远了一点，但仍然是围绕一种中心话题：接受西方文化时，如何处理与民族感情的关系问题。现在，我们再进一步考察，鲁迅对于西方文化的基本看法，如何看待西方的十九世纪工业文明，也就是西方的现代化道路的问题。我们已经说过，鲁迅反对把中国传统文化奉为至善至美的绝对的文化神话，同时也不给西方文化以至善至美性。在他看来，无论是中国的文化，还是西方的文化都是一种偏至的文化。一方面，都是有局限性的，片面的

有缺陷的文化，而不是至善至美的，不能把它神化、理想化，把它美化、绝对化。但另一方面，它也有它自己存在的价值，要有一种宽容。如果你用至善至美来衡量，一旦发现有缺陷，就很容易否认这个文化。任何文化，它的价值和偏至是同时存在的。你承认它的偏至性，就要对它有个宽容的态度。只有在此基础上，才可能建立起一种多元的世界文化的观念：所有文化都是偏至的，但它们又有自己存在的理由，形成了互补的关系。不同的文化，可以在彼此平等的比较中，既互相吸收补充，又互相拒斥竞争，既互相融合，又保持各自的独立性。鲁迅正是在这样的认识基础上把西方文化分成两部分，一部分是“根柢”的，一部分是“枝叶”的。“根柢”指它的普遍性、世界性、人类性，“枝叶”则指它的个别性、特殊性与民族性。把这两者作一个适当的区分是非常重要的。现在有一个热门话题，是讨论东西方文化的现代化问题。有人把西方化特别是西方的现代化道路绝对化，普遍化，希望全盘西化，这显然不正确。但有人认为中国的现代化要走一条完全不同于西方的路，不承认西方文化中包含有人类文化的结晶，西方现代化道路中包含有某些（不是全部）人类文明发展的共同要求。这恐怕也是有问题的。我们过去做了许多蠢事，把许多人类文明的结晶都送给资产阶级了，把民主、人道、个性都认为是资产阶级的，那无产阶级剩下什

么呢？只剩下野蛮、专制与非个性化了。“文革”中的许多野蛮行径和这样的思潮是有关系的。这是一个很沉痛的教训。鲁迅在这里，把根柢与枝叶分开，而且以为西方文明的根柢包含有普遍性、人类性的东西，是人对人的尊重，对人的个体精神自由的强调，把“人”放在第一位，立国先立人。在他看来，物质、科学、民主等等，都不是根柢，只是枝叶，而且还包含着负面因素：可能对人的个体精神自由形成威胁。这就涉及到一个十分重大的问题：如何看待十九世纪的西方工业文明，用流行的话说，就是如何看待西方现代化道路。这个问题其实是关系到我们自身的现代化道路的选择的。中国是在十九世纪中叶以后，才广泛地接触到西方工业文明的。这时，特别是到了十九世纪末、二十世纪初，西方工业文明自身的矛盾、缺陷已经越来越显露出来。在这种情况下，一开始几乎是毫无保留地赞成和接受西方工业文明的中国人（知识分子），在更深入地了解西方工业文明，发现并不是自己所想象的那么好，还有许多毛病，弊端之后，很多人就转变了态度。很多人都经历过这个由崇拜到反对，由崇扬西方文化到崇扬传统文化，由西方主义转换到东方主义的过程，最早是林纾、严复、梁启超等人。有意思的是，历史又在本世纪末重现：八十年代末，大批的中国人跑到外国去了，那时，许多人都在做西方的梦，将西方视为天堂，现在真正到



窃火者

了西方，就发现现实的西方世界同样是地狱。特别是，发现西方对中国人有一种民族歧视（这种歧视有时是不露痕迹的），感到屈辱，又回过头来看中国，越看越可爱了。于是，争先恐后地批判西方，美化中国，和当年争先恐后地崇拜一样，仍然没有自己的独立思考，不过是从众赶潮流，和鲁迅倡导的个体精神自由大相径庭。鲁迅当年面对盲目崇拜或盲目否定的狂潮，始终保持清醒，他以科学的态度，对形成西方工业文明的基础的基本要素：物质、科学、民主等，作了历史与现状的深入考察，进行了超前性思考。他从文艺复兴以来，西方文明发展历史清理中，发现科学进步对西方工业文明的发展曾经起到巨大的推动作用，并给予了充分的肯定。他特别注重发掘科学背后的人文精神，人性之光，将其概括为“反摹古、反伪智、反感于常、反泥于习”，体现了一种人的创造力与创造精神。但他同时又提醒人们注意，如果把科学趋于极端，变成一种科学崇拜，过份强调理性，就会导致对科学中的非理性因素和人的精神信仰的否定，妨碍人的个体精神自由。鲁迅实际上是对科学主义的危害性作了预言。鲁迅同样充分肯定了西方物质文明发展对西方社会的巨大推动作用，但他同时坚持不能光强调物质而忽略了精神。如果把对物质的重视推向极端，变成对物质的崇拜，就必然导致人的主体精神的丧失，使人成为物质的奴隶，而这正是鲁迅最为警

惕的。鲁迅还考察了法国大革命以来的西方政治的发展。一方面充分肯定了民主平等对反对中世纪封建主义独裁所发挥的巨大作用，同时又指出，如果发展为民主崇拜，也会有很大的危险性。民主是强调多数人的意志的，反对少数独裁、独立的意志如果导致对众数的崇拜，就会导致历史的循环：封建社会以独凌众，现在以众凌独，专制的本质不变，不过是用多数人的专制替代了君王的专制，也一样容易使人们成为奴隶。鲁迅也高度评价了法国大革命的平等原则，但同时提醒大家注意，平等隐伏着一种危险，容易抹杀每个人的特点，人的个别性。社会上人的才智有高低，它不是把低提高，而是把高降到低，导致平均线下降，整个社会趋于平庸化，以人人一致为前提，不准有个性的独特发展。总之，鲁迅肯定了西方工业文明的巨大推动作用，但又看到了在西方工业文明中新的奴役关系的产生。他从人的个体精神自由出发，对西方工业文明，感到了深刻的失望，认为它不能帮助人彻底走出奴隶的困境。他不是孤立谈科学、理性，而是从“科学、非科学”，“理性、非理性”，从“少数人自由和多数人的群体民主”，从“平等与不平等”的相互对立命题来考察他们之间相互矛盾，相互渗透、影响、制约的关系，对任何一方都不作绝对的肯定或否定。在肯定的同时有否定，否定的同时有肯定，肯定的同时作出质疑，否定的同时也提出质疑，

这使他的论点具有某种相对性。但这相对性并没有导致折衷主义，他不追求“既要……又要”这样的“合题”，而认为这两者永远处于一种矛盾冲突中，不可能达到绝对的平衡。他正视正反题之间的矛盾斗争，并把正反题的矛盾转化为自身选择的矛盾，把外在的矛盾转化为内在的矛盾，从而产生一种困惑，一种焦虑和一种痛苦，他一生中就在徘徊于这两者之间。鲁迅在理论上是相对的，但在实践上，在个体的选择上，他是偏至的，他偏向选择精神与非理性，个体与自由。他提出问题但自己没有解决，他只把这种困惑和矛盾如实地告诉大家，揭示给大家，至于怎样处理不是他的任务。鲁迅对于今天的后来者也仅是一个启示，问题解决则要靠我们自己，根据自己的体验，作出自己的选择。

鲁迅对西方工业文明的批判性审视，主要有两次：一次在本世纪初，集中在他的早期著作中；第二次是三十年代。过去我们受意识形态的影响，一谈到国民党统治的三十年代便以为是水深火热，实际上三十年代现代化历程仍在继续发展。尤其是在以上海为中心的南方城市有一个工业化过程，而且取得了相当的成就。三十年代的上海与九十年代有许多相似的地方，都是都市消费文化极度膨胀。鲁迅当时正在上海，让我们来看看鲁迅对这样的按照西方模式建立的现代都市文明有什么样的看法。他这一时期的著作有

《伪自由书》、《准风月谈》、《花边文学》等。这里向同学们介绍几篇文章：

一、《电的利弊》。鲁迅提到，电是现代工业文明发展的很重要的标志，电在不同情况下会起到不同的作用。电可能是“文明人所制造的刑具”，有福的人用电疗痛、美容，被压迫的人却因此受苦而丧命。他谈到电同样是科学成果，既可以提高人民的物质文化生活水平，又可以变成酷刑，形成对人的一种更大的压迫。

二、《男人的进化》。这一篇讨论现代都市社会的婚姻关系、男女关系。他是这样说的：人是万物之灵，首先就是男人的本领大。最初是只知有母，不知有父，娘儿们曾经统治过一个时期，那时的祖老太太大概比族长还威风。后来，不知怎么的，女人就倒了霉，项颈上、手上、脚上，全都锁上链条，扣上了圈儿，环儿，几千年进化，这些圈儿、环儿变成了金的、银的、珍珠宝石。然而这些项圈、镯子、戒指等等，到现在还是女奴的象征。既然女人成了奴隶，男人们就不必征求她的意见再去爱她。于是古代部落女俘虏便会被强奸。强奸的本领虽比禽兽时已经“进化”了一步，终是半开化，你想女的哭哭啼啼，扭手扭脚能有多大兴趣？自从金钱这宝贝出现后，就像现代社会，男人的进化就真的不得了，天下一切都可以买卖，性欲也不例外。男人化几个臭钱就可以得到他

在女人身上所要的东西，而且说，我并没有强奸你，你拿了钱便须如此这般，百依百顺，咱们是公平交易。在资本主义、金钱社会，男女关系变成了公平交易，蹂躏她，还要她说一声“谢谢你，大少”，这是禽兽干得来的吗？这是男人进化的颇高阶段。同时，父母之命，媒妁之言的旧式婚姻却比嫖妓更高明。在这制度下，男人得到永久的终身的活财产。新妇被放到新郎的床上时只有义务，她连讲价钱的资格都没有。男子可以随时使用她，而她却要遵从圣贤礼教，即便在心里动了邪恶也犯了奸淫之罪。如果雄狗对雌狗用了这样严厉而巧妙的手段，雌狗一定急着跳墙，而女人只有跳井，当节女、贞女去。男人用最科学的学说使女人虽无礼教，也心甘情愿地做奴隶。此所谓男人的进化！由此可见，传统婚姻可怕，而科学化的理论更可怕。鲁迅批判的锋芒是双向的，既指向传统婚姻，也指向在科学、金钱名义下的现代婚姻制度。而这也正是中国的现实：现代资本主义婚姻制度同传统婚姻制度并存。

三、《论“人言可畏”》。这篇文章是对现代传播媒介、大众文化的一种批判。文章涉及到三十年代最著名的电影明星阮玲玉。阮玲玉自杀后在遗书中有四个字“人言可畏”。鲁迅指出，阮玲玉的自杀是显示出新闻的威力，在现代新闻媒介下，像阮玲玉这样的人最容易受到迫害。她又有名却无力。小市民最爱听

人家的丑闻，尤其是熟识人的丑闻。上海街头巷尾的老虔婆，一知道邻居的阿二嫂家有男人出人便津津乐道，但若有人告诉她甘肃的谁偷汉，新疆的谁再嫁，她也不要听。阮玲玉正是一个公众名人，因此，正好为报纸凑热闹，增加一点销路。现代新闻有一个坏脾气，爱渲染，尤其是对女性，更加上种种描写。所以报上经常有许多社会新闻，如果案子中是男人，不多写，若是女人便大加描写，不是“徐娘半老、风韵犹存”，便是“豆蔻年华，玲珑可爱”。一个小女孩跑了，她到底是自己跑的还是受人引诱都不知道，但才子们就断言“小姑独宿，不惯无郎”，你怎么知道？一个村妇再嫁两次这在穷乡僻壤本是很平常的事，到了才子笔下就变成“奇淫不减武则天”。你怎么知道？在强者是不要紧的，只需一封信，道歉和更正接着登出来。无权无势如阮玲玉就成了吃苦的材料。鲁迅这里讲的，都是现代新闻传播媒介对人的伤害和压抑，其实是不亚于封建社会的。到了九十年代比之三十年代可以说是有过之而无不及的。我们现在已经有了体验，今后还会进一步发展，在座诸位将来会有更多的体会。

鲁迅在考察上海文坛时发现了一类新的文人，叫做“商定文豪”，是商业文化的产物。他说，“现在是前周做稿，次周登报，上月剪贴，下月出书，一下子成为名人，根子在卖钱。商家印好稿子，倘若封建得

势，广告说作者是封建文豪；倘若革命行时，广告便说是革命文豪。别家的书印出来了，便说那一家并非真的文豪等等。”现代商业社会文学也变成了消费品，于是出现了种种怪现象，以至于“文人无文”：拾点琐事，做本随笔，就成了文人；讲一通昏话成了文人；编几本刊物，暗捧自己是文人；甚至翻译些外国文坛消息，就成为世界文学史家；出一本文学家词典，把自己也塞进去——不过，三十年代文人的这些小玩意儿，比起九十年代某些文人的商业行为，又是“小巫见大巫”了。

再看一下鲁迅对现代大学教育的批判。大家知道，鲁迅和刘半农、钱玄同等都是“五四”时期的战友，三十年代却发生了分化。这些人成了教授，学术上做出了很大成就，但他们“爬了上去，就不但不再为白话战斗，并且将它踏在脚下，拿出古字来嘲笑后进的青年了”，于是，他们自己也成为鲁迅批判的对象。在《“感旧”以后（下）》一文里，鲁迅写到一件事：北京大学招考，刘半农先生以著名教授的身份做考官，他从国文卷上发现了一个错字，就来作诗，那些被他挖苦的中学生简直要钻地洞。自然他是教授，凡所指摘不会不对，鲁迅却以为还有磋商的余地：他要为青年学生辩护，也出出教授的洋相。他举例说，有一个中学生考试写了“倡明文化”，把字写错了，应为“昌明文化”。然后刘半农先生就做考据，他说

“倡即‘娼’字。凡文化发达之处，娼妓必多，谓文化由娼妓而明，亦言之成理也。”鲁迅反驳道，我记得《诗经》里也有一句“倡予和女”，好像至今也没有人解作自己做了婊子来应和别人的意思。所以那一个错字，不过错而已，谈不上可笑可鄙。鲁迅尖锐地问道：“中学生在文章中把留学生写成‘流学生’，一个大学教授就得意洋洋做了一首诗，曰：‘先生犯了弥天罪，发往西洋把学流，硬是九流加一等，面筋熬尽一锅油’，我们看可笑的是在哪一边呢？”鲁迅在这里所揭示的，正是体制化的现代教育的一个根本性问题：有学问的大学教授，用他们的知识权力嘲笑青年学生，这就造成了对青年学生新形式的压迫。说老实话，大概没有任何人会站在中学生的角度去说话，而鲁迅却爱护青年，且敏感到这一问题的存在：他在任何时候都是站在弱者（被奴役者）这一边的。

还有《名人与名言》，这是针对鲁迅的老师章太炎先生说的。章先生是大学者，有一次他发表了一个高论：“学白话是很难的，比文言还难，因为现在白话多是古语，不知道白话的某个音出自古语那个音，白话便难学。”鲁迅由此而发表了一番议论：章先生作为一个小学家，他谈小学是对的，倘或章先生超出小学范围来大谈白话问题，就要出毛病。他于是提出一个尖锐问题：要警惕名人崇拜，以为倘是名人说出的话就特别有道理。其实，“博识家的话多浅，专家

的话多悖”。专门家对超出专门范围的问题发表意见，多半荒唐。鲁迅的这番议论自不是指向太炎先生个人，他所面对的是现代学术的一个重大问题：一把学术权威地位绝对化，也会形成一种新的压迫。

鲁迅还有一篇很有名的文章——《从盛宣怀说到有理的压迫》，很有现实意义。上海三十年代有一种被资本家所控制的御用工会，曾提出过一个“反抗本国资本家无理的压迫”的口号。鲁迅分析说，这句可疑的口号的真实含义是：“有理的压迫”不应反抗。于是又有“全体工友必须刻苦耐劳，加紧生产，共济时艰，力谋劳资间的真诚合作，消灭劳资间的一切纠纷”这样的号召，并且宣扬说“中国的工人阶级没有外国那么苦。”鲁迅所发现的“有理压迫”论，在今天的中国，还有很多人在宣扬，这是应该引起警觉的。在鲁迅看来，压迫就是反动，有压迫就应该反抗，这里没有半点讨价还价的余地。人们应该洞悉一切对压迫、奴役的掩饰和粉饰。

可以看到，如果说鲁迅在二十年代批判锋芒主要指向传统文化，那么三十年代则主要指向现代社会，对现代化结果（现代教育、现代传播、现代商业、现代文化、现代学术）的一种批判。更可贵的是他在批判现代文化时发现了传统文化中的压迫关系依然保留，但又产生一种新的压迫关系。西方现代文明并没有真正使人从奴隶状态解放出来，相反新旧奴役关系

两者结合起来，形成恶性嫁接。鲁迅早在本世纪初便提出这一问题：过去我们有本土自发的偏枯，现在我们又获得外来的新的疫病，“二患交伐，中国之沉沦遂以益矣”！八十、九十年代中国问题的严重性恐怕也正在这传统与现代中的弊端的恶性的嫁接，“二患交伐”上——鲁迅的预见又提前了半个世纪。

考察三十年代中国社会鲁迅的第二个重要发现是一种新的社会典型的出现。这种人在八十、九十年代又再度出现，即所谓洋人的买办。鲁迅称之为“西崽”，并且说“西崽”之可恶，不在于他的职业，而在于他的“相”。“相”是人内心世界的外在表现。因为他一方面觉得洋人势力高于群华人，自己懂洋话，近洋人，也高于群华人；在另一方面，他以为自己系出黄帝，有古文明，深通华情，远胜过洋鬼子，也就更胜于在洋鬼子之下的群华人。所以他有两面：以为洋人势力高于群华人，这是典型的市民文化下的洋奴心理；他又在洋人面前摆出我是黄帝子孙的架子，这又是“中华中心主义”在作祟：这也是一种恶性嫁接。所以鲁迅说西崽是“倚徙华洋之间，往来主奴之界”，其实质是依附于东西方两种权势，因此是双重奴才，却以此为资本，把同胞驱为奴隶，西崽可恶就在这里。鲁迅站在群华人立场上，站在中国大多数人立场上，他就发现在现代资本主义社会里，中国人受到了三重压迫：既是中国传统势力（中国传统统治

者，无论他们今天打着什么旗号)的奴隶，又是西方殖民主义统治者的奴隶，还是依附于二者的西崽的奴隶。鲁迅在考察了三十年代中国社会时发现中国人民所处的三重奴隶状态，这是非常令人痛心的。

鲁迅在考察现代社会中国知识分子地位的时候，又有痛心的发现。鲁迅多次谈到，中国统治者只有在两种情况下才会想到知识分子，一是在开国的时候，他希望知识分子为他歌功颂德，提供统治合法性，这时知识分子所扮演的是“帮闲”的角色。像司马相如那样的文人不过是一个清客。一旦统治者到了统治不下去的时候，病急乱投医，就会想到知识分子，知识分子平时常说治国平天下，大概总有办法吧。于是征求知识分子的意见，于是知识分子觉得皇恩浩荡，得意得不得了，其实不过是官的帮忙。所以传统中国知识分子始终摆脱不了或是官的帮忙，或是官的帮闲的循环。但鲁迅在考察三十年代大都市现代文明后又有新的发现。在本世纪初，他曾说过物质过分发达有可能使人成为物质的奴隶。三十年代，他这一思路，有了新的发展：在一切商业化的现代社会，知识分子有可能成为商的帮忙和帮闲。在本世纪初，鲁迅还发觉所谓“众治”的威胁，以独治众是封建专制，以众治独是现代民主专制，过分强调众治的作用，夸大众治的力量，也会造成新的危险。在三十年代，人们把“众”的概念赋予意识形态化的“人民”的意义，鼓

吹“人民至上”。但人民是个抽象的概念，“人民至上”变成“人民代言人至上”。“代言人”或为政党，或为组织，自以为代表人民，人民至上变成“我”至上，形成一种新的压迫。于是，鲁迅发出知识分子可能成为“大众”的帮忙，“大众”的帮闲的警告。如果在传统社会，知识分子只是官的帮忙帮闲，是一重奴役关系。到了现代社会就存在沦为商的帮忙帮闲，大众的帮忙帮闲的危险，而封建统治依然存在，知识分子成为三重奴隶。尤其需要指出的是，大众帮忙帮闲，不仅是指大众代言人压迫，也指大众文化，即现代传播大众通俗文化形成对人新的束缚和压迫。我现在最害怕看电视，因为电视天天向你灌输高度统一的东西。现代年青人越来越从大众文化中熏陶出来，而大众文化是一种群体文化，常对个体思考形成压迫，人若天天生活在大众传播媒介里，被它笼罩，最后自我会消失，忽然有一天发现，你不会独立思考了。大众文化是一套统一的模式。所以大众文化对人的个体精神自由的剥夺是非常可怕的。它某种意义上比代言人还厉害，因为代言人压迫可以感觉到，而大众化的压迫是感觉不到的。鲁迅在三十年代提出不要做大众的帮忙帮闲，这是一非常深刻的命题。我想，随着中国现代化建设的发展，一个独立的自由的知识分子，他会越来越感觉到做大众帮忙帮闲的危机。现在人们对官的帮忙帮闲有一定警惕性，惟有对大众的帮忙帮

闲缺乏警惕。因此重温鲁迅对接西方工业文明模式建立起来的中国三十年代现代都市文化的批判性审视，特别他从不同角度所揭示的新的压迫、奴役关系的再生产现象，以及与传统压迫、奴役关系的结合，是特别具有重大的现实意义的。

本讲参考书目：

钱理群：《鲁迅对“现代性”诸问题的历史回应》，
原载《文艺研究》一九九六年第六期

第四讲 外来文化观（下）

（一九九七年十月七日、十月十四日讲）

这一讲所要讨论的是，鲁迅和共产主义文化、共产主义运动的关系；不仅是鲁迅个人，也是二十世纪知识分子和共产主义的关系。这是一个全球性问题。二十世纪有三大事件直接影响着全球知识分子的思考：两次世界大战和若干次局部战争；殖民帝国瓦解，民族解放运动的发展；共产主义运动兴起、高潮、危机与变革。可以说，各国优秀知识分子都在不同程度、不同时期对共产主义试验表示过兴趣。许多人都曾经或是共产主义的信徒，或是共产主义运动的同情者，如中国的鲁迅，俄国的高尔基，法国的罗曼·罗兰、萨特等。我们应该思考，为什么这些人在不同程度上对共产主义运动表示兴趣，它的诱惑力在什么地方？这是研究本世纪思想文化史、知识分子精神

发展史一个不可忽视的问题，而鲁迅的道路又是特别具有典型性的。关于鲁迅与共产主义运动的关系，学术界基本有两种看法：有的认为鲁迅最终成为一个共产主义战士，这是历史的必由之路；他从追求个人解放到追求社会解放，这是历史发展必然趋势。有的则认为，鲁迅中后期与共产主义运动发生联系，如他本人所说“我相信惟有无产者才有将来”是他个人思想的一大倒退。两种观点针锋相对。现在学术界对鲁迅中后期研究不够，甚至不同程度有所回避。我个人认为应该正视这一课题，不能回避。我刚开始研究，现在就把我的初步想法和大家一起讨论。

在我看来，鲁迅思想发展大致经历三个阶段。

在本世纪初期，鲁迅纯粹是思想家。他提出一系列“立人”思想，其基本观点已形成，而且表现出一个思想家的彻底性，他并不特别考虑自己思想能否实现。他把个体精神自由推为一种人的价值标准，一种信念，一种终极关怀。当然他也希望自己的思想能够转化为实践。周作人则不同，他终身对实践不感兴趣，是纯粹的思想家和文人。但鲁迅有实践的欲望和要求，他想走一条文化人的道路，具体地说，他想办一个杂志——《新生》，通过这个杂志来宣传自己的思想。但这个计划一开始就受到严重挫折，写稿人和提供资金的人都撤去了，只剩下他和周作人。《新生》的天折给他沉重打击，使他有一种巨大的寂寞感。一



有主义的人民

个人在旷野中发出声音，即使有人反对也是好的，最可怕的是无人理会，置身在毫无边际的荒原中，这是怎样的悲哀！他在早期的文章中提过这一点，引用尼采的话：“吾行太远，孑然失其侣，吾见逐于父母之邦矣！”他深刻感到自己思想太超前。这样的悲哀和寂寞促使他沉默了，一沉默就是十年。他抄书，抄佛经和石碑，日夜坐在窗下，这十年中他的内心世界无疑是丰富深刻的，可惜我们现在无法知道。在中国，思想界的先驱就这样沉默着。

“五四”时期，他成了启蒙主义思想家。许多人说鲁迅是新文化运动的主将，我以为这是不正确的。有人经常说鲁迅是时代弄潮儿，这也是不对的。鲁迅始终有一种怀疑精神，因而总比最新思潮慢半拍到一拍。每有新思潮涌来，他第一反应总是“怀疑”。对于新文化运动亦是如此。他开始并不感兴趣。他之所以怀疑新文化运动，是因为新文化运动以“科学、民主、平等”为旗帜，而这三个概念鲁迅早已怀疑。后来钱玄同和他有一次重要谈话。鲁迅认为铁屋子是万难打破的，他对中国人已绝望，任其沉默以至死亡。但钱玄同一句话将其问倒：“你怎能保证铁屋子里的人就喊不醒呢？”这使鲁迅对自己的怀疑也发生了怀疑，他于是开始写作。《狂人日记》批判中国传统文化，但其小序里说得很清楚，这个狂人最后去当候补了，也正喻示中国的反抗战士；启蒙主义者最后还是

要回到传统体制中去。可见他在坚持启蒙的同时又在质疑启蒙主义，但不管怎样，他还是作为一名启蒙主义思想家出现了。只是他和其他启蒙主义者不同，坚持启蒙又质疑启蒙，他是矛盾的。

这一时期，鲁迅思想又有发展，《坟》中有几篇文章很重要。他用其早期形成的“立人”思想批判中国传统文化。他认为整个中国历史就是“做稳了奴隶的时代”和“想做奴隶而不得的时代”，一乱一治的转换，都没走出奴隶时代。他希望有新的第三样的时代出现。他在《华盖集》里提出中国一要生存、二要温饱、三要发展。他从早期的强调个体精神自由到关注大多数人的生存，温饱，发展，他的现代化目标就是要追求个体精神自由和大多数人的生存、温饱、发展。而周作人只关注个体精神自由。这一时期鲁迅的立人思想得到进一步发展。

到了大革命前夕，鲁迅再次失望了。一九二五年，他在一篇文章里说：“革命以前我是在做奴隶，革命以后我又受了奴隶的骗，变成了他们的奴隶。许多烈士的血被践踏，然而不是故意的，我觉得什么都要重新做起。”他在一九二五年所发出的绝望呐喊到一九二七年又进一步发展了。随着革命形势发展，北洋政府对知识分子的压迫越来越严重，陈独秀、胡适、周作人的著作都被禁止，这使启蒙主义者意识到，启蒙必须有必要的保障——起码的物质基础与基

本的思想自由。这时鲁迅和周作人几乎得出同一结论：教训无用。正如鲁迅所言：“一首诗赶不走孙传芳，一炮就把他赶跑了。”面对启蒙者的无力与无奈，周氏兄弟有了不同选择。周作人放弃了启蒙主义，回到“自己”那里。而鲁迅以为必须创造作为思想启蒙前提的政治、经济条件。在这种思路下鲁迅开始寻找新的社会力量，解决中国的政治、经济问题。他注意到工农，注意到中国大多数老百姓，注意到中国革命者，把希望从启蒙转向革命。他的第二个思路是寻找一种新的文化。资本主义文化和中国传统文化都解救不了中国，使他寄希望于一种新的文化。鲁迅在为一位中国工人所著《苏联见闻录》写的序言里，谈到他为苏联人民，“平平常常的人物”，生活“像了人样”而受到感动，他看到了“一个簇新的，真正空前的社会制度从地狱底里涌现而出，几万万的群众自己做了支配自己命运的人”。可见，鲁迅是因为从苏联正在进行的共产主义实验中看到了彻底“走出奴隶时代”的新希望，而对作为“第三种文化”的共产主义文化表示了某种期待的。尽管我们可以事后批评鲁迅那一代，仍然以希望代替了现实；但在那样的时代，只要出现了某种可能性，任何真正希望“走出奴隶时代”的人，都会抓住不放的。即使最后证明不过又是一场美丽的梦。

三十年代的鲁迅与一定的社会力量相结合，从思

想启蒙走向社会实践。这时的鲁迅已清醒认识到思想逻辑和社会现实是不一样的。思想永远要求彻底，实践的逻辑要求妥协，鲁迅非常清楚这一点，他自觉地做了种种妥协。这里可以举一个例子，看看鲁迅在个人和组织、社团、党派的关系，个人和社会的关系问题上态度的变化。二十年代当许广平想加入国民党，她写信征求鲁迅的意见，鲁迅回信说你自己决定，但若想保持个体精神自由一定不要加入任何政党，因为任何政党要求行动统一，如果你要达到社会目的，愿意牺牲自己自由你可以加入。但到了三十年代，鲁迅自己加入了左联，从他的怀疑主义眼光来看，一开始就对左联抱有怀疑，一再说到这个组织太复杂，不可靠。但他一方面心存保留，另一方面自己又加入了左联并逐渐把左联当作自己的组织，后来在他的语言中逐渐出现“我们”两个字，这就明显是一种妥协，一种自党的妥协。他为了达到改造社会的目的，就在一定程度上对个体精神自由有所限制。这种清醒的妥协给鲁迅带来巨大的精神痛苦。他一再说不要把革命想得那么美好，革命充满污秽和血。他一再对青年说，不要用乌托邦空想看待革命。这是鲁迅的亲身体验，他自己就在污秽和血中打滚。但妥协是有一定原则的，不得越过一条基本线。鲁迅的那条基本线就是可以有限制，但不能根本放弃个体精神自由。仔细考察鲁迅和左联，和中国共产党的关系有一个发展过

程。开始的时候，他确实对中国共产党寄以很大希望，这是他惟一看到的可以依靠的力量，在为中国的未来踏踏实实奋斗的人，但同时他对中共是有批评的。开始他忍辱负重，尽量妥协。许广平曾回忆鲁迅和冯雪峰的交往。冯雪峰是作为中国共产党的代表和鲁迅见面的，两人都很清楚。许广平常听到冯雪峰这样讲：“大先生，请你这样做。”鲁迅说：“我不能做。”冯坚持说：“先生，还是请你这样做。”鲁仍是：“我不能做。”冯又坚持“请你这样做。”鲁迅最后“好吧！”妥协了。但到了一定限度，就发生变化了。当鲁迅从某些共产党人，特别是党的领导人身上看到了他绝对不能容忍的东西——他们想当新的奴隶主，他这样形容自己的奴隶状态：“我经常感到我的背后有革命的工头在抽打我。我拼命做，他们还不满意。”他感觉到自己在年轻的革命者面前又成了新的奴隶，而且他知道这不仅是个人的问题。他以思想家的彻底性和胆识很快作出了理论上的概括：在中国共产主义运动内部出现了“革命工头”，出现了“奴隶总管”。这是一个极其重要的理论上的飞跃。鲁迅因此有了一个非常伟大的发现：共产主义运动的目标和实践之间存在着巨大反差：共产主义运动目标是争取人的彻底解放，但其实践结果却产生了新的奴役关系。我们认识到这一点至少要到“文革”结束，而鲁迅比我们早了几十年。正是从这种思想出发，他对自己的未来有

非常清醒的估计。有人经常问如果鲁迅不死，他在新中国会是什么命运，而鲁迅自己几十年前便已算好了。他说：“所怕的是成仿吾们像符拉特尔·伊力支（按，即列宁）那样居然获得大众（指中国革命胜利），那么他们大致更要飞跃又飞跃，连我也会升到贵族或皇帝阶级里，至少也总得充军到北极圈内去了。译者的书都禁止，自然不待言。”直到一九三四年，他在给一个朋友写信时还谈到“当旧的社会崩溃之时，我如果还活着，我当穿着红背心到上海去扫马路。”因此他对自己的未来，对中国知识分子在共产主义制度下的命运并不抱任何希望。当然，此时共产主义运动尚在兴起之时，许多内在矛盾还没有像后来那样暴露出来，但鲁迅却早已看到了其中的问题。他并且一再宣称，要将他晚年所受的“气”，以及由此引出的新的觉醒全部写出来。有人劝他不要写，他却坚持说，这绝非个人的意气，而是关系着中国的未来。鲁迅在生命的最后阶段像一九二五年那样再一次确认了自己的奴隶地位，他最终也没有走出“奴隶的时代”，这是他离开这个世界时最大的悲哀与遗憾。但他并未屈服，重又回到原来的起点上，他再一次确认自己的目标：反对来自一切方面的对于人的奴役，争取人的独立、自由与解放。他以“虽九死而不悔”的不屈不挠的精神，开始了新的战斗，他宣布“绝不宽恕”那些形形色色的压迫者、奴役者，同时把“彻

底走出奴隶时代”的希望寄托给了后来者。

一九三六年十月十九日，这位伟大的思想家停止了思想。但他的思考还在继续，中国人民，中国的知识分子进行多方努力，希望走出奴隶时代，包括以后创立的新中国，都是这样一种想走出奴隶时代的努力。但我们也必须正视这样的无情的事实：在鲁迅之后，继续鲁迅的思考，用怀疑主义的眼光，去观察中国的现实，思考中国的未来，这样的思想家、作家是很少的，这是非常让人遗憾的。相当多的知识分子，以为到了共产主义运动这儿，一切思考就结束了；以为在“革命大家庭”里找到了归宿，就不需要再继续探索，不需要再前进了。这样，越来越多的知识分子实际上安于奴隶状态，而缺少自己的独立思考。在这方面有独立思考的人很少，当然也不是绝对没有。首先是穆旦。穆旦是个诗人，他在诗歌史上的地位已经确定了。我记得在《穆旦诗全集》出版的座谈会上。我曾提出穆旦在思想史上的意义还没有得到共识，以后经常有人找我，要我进一步阐释。最近我写了一篇文章，题目叫《思考在继续》，我讲两个人，一个是穆旦，一个是顾准。我把这篇文章的有些观点大体说说。

穆旦在诗中曾提过他自己思想发展的一个过程。他说最初他是“幻想的乘客”（这正是穆旦一首诗的题目），做过许多乌托邦的梦。但是经过无数的绝望

以后，“幻想幻觉”“渐渐地往里缩小”，直到“立定在现实的冷刺上显现”，“终于将生命的变质、爱的缺陷、纯洁的冷却”这样一种观念全部承继下来，而这些观念实际上正是鲁迅的哲学（鲁迅的《野草》里甚至有类似的意象：“僵坠的蝴蝶……猫头鹰的不祥之言……笑的渺茫，爱的翔舞……”）。鲁迅的一个基本思想，就是要打破至善至美的各种神话，认为有缺陷、偏颇、不完美，不永恒是生命人生、社会发展的常态，穆旦在这里讲“生命的变值，爱的缺陷，纯洁的冷却”正是鲁迅式的思考。也可以说，穆旦这一代诗人，经过自己的曲折经历，经过自己独特的生命体验，把鲁迅的哲学及其思考方式承继下来了。他开始用鲁迅式的怀疑主义的眼光去看待中国的未来。穆旦生活在四十年代中期，也就是说，是生活在新中国即将诞生的时候。许多知识分子因此制造了许多关于未来的美好的神话。几乎没有人怀疑，新中国成立，将使中国人从此站立起来，摆脱奴隶状态，人们普遍抱有一种相当盲目的乐观主义的期待。但正是在四十年代中期，穆旦在讲到未来的时候，却发出了另外一种和同代人完全不同的怀疑主义的声音，他说“那改变明天的/已被今天所改变”，“明天是美丽的/但又容易把我们欺骗”，他发出一个警告，就是不要被美丽的明天所欺骗。他对关于明天的种种理论与设计提出质疑，他说这种理论“告诉我们和平”但又要我们“必

须杀戮”；告诉我们是人，但是又要我们再学习蹂躏他人的方法，要“排成机械的阵式/智力体力蠕动着像一群野兽”；“给我们善感的心灵，但又要它去歌唱僵硬的生命”；“个人的哀喜被大量创造，但又被蔑视”等等，正是在这些充满矛盾的许诺与要求中，使他觉得“那日益临近的未来，将给我们带来希望，也给我们绝望，也给我们死。”他进而对自己曾经相信过的理想提出质疑，他担心自己的理想与信念会“意外地投入别人的愿望”，并且“变成巨轮的一环”，“渐渐旋进一个奴隶制度”。值得注意的是，这里他再次提出奴隶的概念，再度提出奴隶制度危险性。他因此提出一个概念：“铁拳下的牺牲者”，向当时怀有乐观主义理想的中国人、中国知识分子发出警告。“铁拳下牺牲者”的概念与鲁迅当年提出的“奴隶总管”、“革命工头”的概念遥遥呼应。人们在穆旦这样步步逼近的拷问里而，可以处处看到鲁迅的严峻的眼光，但这仍然是穆旦他们的问题，不同于鲁迅的问题，因为在穆旦他们时代，历史将要发生转折，越来越临近的未来是他可能亲身经历的现实。在四十年代中期，他写这几首诗《出发》、《幻想底乘客》、《裂纹》、《先导》提出以上这些命题。当时人们正在大规模地制造种种关于未来的神话，穆旦的这些冷峻的警告是具有现实的尖锐性的，而且是可悲地大大提前了。我想我们，大部分中国人，中国知识分子，认识到穆旦的警

告的现实针对性，恐怕是要在“文革”以后或者是“文革”中，当我们真的成了“铁拳下的牺牲者”的时候。而穆旦可悲的超前，又使他获得了思想史上特殊的位置。

在穆旦之后，把思考继续下去的，大概就是顾准。鲁迅确实曾经说过革命胜利以后，我将穿着小红背心到街上去扫马路，穆旦也有过“铁拳下的牺牲者”的预感，但这不过是一个预言，极而言之的预言。但是在顾准这里却完全变成了现实：他被监禁起来，他真的去扫马路，他的著作全部被禁止。而顾准的可贵之处，正在于他面对着这样的现实，却进行了冷静的思考。顾准是一个革命者，他在三十年代几乎和鲁迅同时选择了共产主义文化。鲁迅不过是共产主义运动的同情者和支持者，而顾准却是革命的参加者，他全部的青春和生命都投入了共产主义运动。对于他来说，要思考这样的问题，是更加困难，更为艰巨的。经过痛苦的体验，独立的思考，顾准终于发现人们以革命的名义，将革命的理想主义转变成反动的、保守的专制主义。这同样是一个惊心动魄的发现，比之鲁迅发现“奴隶总管”，穆旦预告“铁拳下的牺牲者”更具有理论的含量。顾准说，我承认这一现实，并且要加以反对，这比我当年参加革命要艰难得多。顾准是作为理论家提出与思考问题的，他重又提出了“娜拉走后怎样”的命题。但他所关注的是

“革命胜利以后”所产生的问题。他面对的是胜利后在共产主义内部理想主义向着专制主义转变这样一个可悲的变化。为什么从“争取人的彻底解放”这神圣的目标出发，而实现的结果却造成了新的奴隶？这本是鲁迅所预感的一种可能性，但在顾准这里可能性变成了现实性。这同时使顾准的思考有可能达到更大的深度与广度。顾准因此提出从“从一七八九到一八七〇到一九一七”这样的命题，思考不能也只限于中国革命，而要上溯到一七八九年的法国革命，一八七〇年的巴黎公社起义，一九一七年的俄国革命，要对这些欧洲历史上最重要的革命的存在前提，所制定的终极的目的，进行重新思考。我们在前几讲中曾谈到，鲁迅在本世纪初，对西方工业文明的基本命题（“科学”、“物质”、“民主”、“平等”）进行质疑与反思时，曾追溯到法国大革命；而现在，顾准在反思与质疑共产主义运动的思想前提时，又同样以对法国大革命的反思作为历史与逻辑的起点，这本身就具有极大的理论意义。在顾准看来，无论是法国大革命、俄国革命还是中国革命，实际上都追求一个至善至美的乌托邦世界，而且要把它现实化。我记得曾深刻地影响了我们这一代人的一个口号叫“跑步进入共产主义”，要在地上（而且是中国这块贫穷落后的土地上）建起共产主义天堂。顾准正是对这样一个理想前提提出质疑。他说至善至美的社会与人性实际只是一个终极目

标，只能存在在彼岸世界，可以不断地去接近它，但永远也达不到。一旦把彼岸目标此岸化，就会带来巨大的灾难。不能简单地否认乌托邦的作用，但是乌托邦只能在彼岸世界照亮此岸世界，以发现此岸世界的种种缺陷，然后才不断地进行变革；没有乌托邦的理想追求，人们很容易对现实表示满足，失去变革的动力。但如果有人要把它搬到现实中来，把它此岸化，就会走向反面。在这一点上，应该说，我们中国传统的孔夫子是很聪明的，在他的体系里，“大同世界”是一个永远在彼岸的终极目标，是不可能、也不准备实现的。在此岸世界里他另立一个目标，叫“小康社会”，这是可以实现的。“大同世界”与“小康社会”处于不同的位置，各有不同的作用，互为补充与制约，这正是中国人的智慧。本世纪最大的教训，就是忘记了这条彼岸与此岸的线。“共产主义是天堂”这句话不错，但它只能在天堂，搬到地上就成灾了。其实，法国大革命就已经有了教训。充满理想主义色彩的卢梭思想，一旦转化成现实，就成了罗伯斯庇尔的专政。启蒙主义思想家，百科全书派的理性的理想王国，它们的现实实现却是充满罪恶的资本主义，这都是马克思、恩格斯尖锐批判过的。同样，马克思他们所设想的共产主义的理想，一旦变成现实的试验，本世纪的事实已经证明，它带来了新的，更加巨大的灾难。我在写作《丰富的痛苦——堂吉诃德和哈姆雷特

的东移》一书时，试图从理论上总结这些历史与现实的经验教训，提出了“思想的实现即是思想及思想者的毁灭”的命题。这样的概括，总结，对不对、准不准自然还需要讨论，但有两点则是必须坚持的，一是要正视现实，二是要思考，要不断地探索。从鲁迅到顾准到穆旦，中国的几代知识分子，为使人（中国人）走出奴隶时代，追求了一生，思考了一生。到世纪末，我们仍然没有走出奴隶时代，于是只能像鲁迅、顾准、穆旦他们那样，“一切重新来过”，而且把“重新来过”与“从头思考”联系在一起，对当初认为不可质疑的、天经地义的思想前提，我们要有勇气提出从头思考。当然，重新提出（肯定）“从头来过、从头思考”这一任务本身，就是相当冷峻的，因为我们付出这么大代价，流了这么多鲜血，仍又得出这么一个结论，这是残酷的。但是我觉得敢于正视这样一个现实，总比你不敢正视要好得多，毕竟有了点希望：我们毕竟敢于“重新来过”，认准走出“奴隶时代”这样一个目标，失败了，再来；失败了，再重新来过。当然，话说回来，“走出奴隶时代”这样一个目标，也同样是一个乌托邦，彼岸的终极目标。本世纪科学的发展，带来了成为科学奴隶的危险性；本世纪物质的发展，带来了成为物质奴隶的新的可能性。人类的每一次发展，都可能带来一种新的奴役关系。这大概是人类历史已经证明的。这样，人类完全走出

奴隶时代，就只能是一个彼岸世界的目标，我们可以而且应该不断地向这个目标靠近，而不是越拉越远。也就是说，要努力奋斗，去改变奴隶制的现实，尽管未必能彻底改变，但和不奋斗，不去改变是有区别的。所以，鲁迅等前辈留给我们的精神遗产，一方面是这样一种终极目标的理想，同时又是一种清醒的态度，坚定的立场，在任何时候，对任何形态下出现的新的奴隶制度都要保持警惕，进行我们力所能及的抗争。这就是我们讨论鲁迅以及在他影响下的中国知识分子和共产主义运动、共产主义文化的关系问题，所得出的最主要的结论。

下面我们想简单地介绍一下周作人关于世界文化的一些基本观点。周作人的外来文化观有很多是和鲁迅比较接近的，但是他也有自己的一些特点，或者说有鲁迅不太强调的，而被周作人大大发展、强化的一些思想。大概有这样三个方面：第一方面，周作人强调在尊重他民族文化的基础上，建立一种宽容的、多元的世界文化观，这可以说是周作人的一个基本思想。它的前提是承认、尊重他民族文化的独立性，最突出的表现是他对日本文化的态度。中国人对日本文化一般有两种看法，一是把日本文化看作是中国文化的一个简单的移植，很多中国人到日本去，他的目的是去寻找在中国已经消失了，而在日本还保留着的中国的传统文化。另外一些知识分子，把日本看作世界

文化的窗口，很多人到日本去，他不是去学习日本文化，而是去了解世界文化。比如，鲁迅那一代与后来创造社那一代的留日学生，都是通过日本进而受到德国文化甚至俄国文化的影响，有许多人是通过日本的翻译介绍而认识并接受马克思主义的学说的。这样两种日本文化观从现象上看是有根据的，因为日本在明治维新之前，确实是侧重于借鉴、学习中国的文化；明治维新之后，又确实偏重于向西方文化学习。但是这两种文化观的根本缺陷，是不承认日本文化的独立性，把日本文化看成或是中国或是西方文化的依附。这在本质上是对日本人与日本文化的不尊重，依然没有走出“中华中心主义”的阴影。而周作人在这一点上始终保持非常清醒的头脑。他说，日本古今的文化，诚然是受到了中国和西洋文化的影响，但不但外来影响已内化为自己的东西，而且本身也自有传统，具有独立的意义和独立的价值。他后来更进一步地强调，做比较研究的时候，只注意日本文化和中国文化、东方文化相同的地方，这是片面的；更重要的，应该强调它们之间相异的地方，只有抓住各民族自身的独特性，才能认识它在人类文化当中的独特性，从而真正尊重它的文化。在《北大的支路》一文中，他还谈到中国人讲到外来文化，总是讲英美文化，实际上“外来文化”，应当是一个包含很广的概念，即使西方世界也不只是英美两国，至少应该包括德国文

化、法国文化；另外他还特别要大家注意希腊文化，注意印度文化，朝鲜、蒙古的等东方文化。周作人强调的是，以一种宽容的心态，承认各民族文化的独立性，无数独立的民族文化形成一个多元的世界文化。

到哪里去了解一个国家、一个民族的文化？这是周作人所关注的。他认为任何一个国家、一个民族的文化，都是呈三角塔形态。人们通常喜欢从文学艺术作品、学术著作，从理论上去看外来文化，但实际上这些知识分子著作所体现出来的文化，是在文化三角塔的尖端，与大多数的，国家民族的平均文化是有很大差别的。因此我们要真正了解一个国家、民族的文化，就不能只了解尖端文化或所谓精英文化，更要注意大多数人的平民的文化。也就是说要从民间文化中去了解一个国家的文化。所以他说，要到日本的大街小巷、大杂院里去找日本文化，从民间文化、民间信仰去了解，所以他非常强调民俗学的作用。他在四十年代曾经写过一篇文章，建议大家去看日本的祭神的活动，以为那才是日本文化的精髓。我几次去日本，想看祭神活动，都没看成。去年在长崎那里，总算看了祭神的录像，确实非常受震动，就像周作人讲的那样，日本祭神活动达到神人交融的境界，那样一个入神的、入迷的状态，和我们中国人冷静的、有距离的态度完全不一样。我从中强烈感觉到中国和日本民族在内在气质、内在精神上的文化差异。也就是在那个

瞬间，我确实如周作人所说的，把握住了日本文化的某些特点。老百姓的民间祭神活动中所显示出的精神状态，那才是那个民族的一个最基本的东西。我想这个观点对我们是有借鉴作用的。

第三点，周作人强调一种人类本位主义的文化观。“五四”时期鲁迅有一句很有名的话，他说所谓国界和所谓省界一样是没有意义的。他曾经写一封信给他的好朋友许寿裳，他说最近我看了很多书，我的整个思想是很乐观的。为什么乐观呢？从整个人类的眼光来看，即使中华民族灭亡了，人类照样前进，而且将因为中华民族的灭亡而证明人类前进了。胡适也有类似的观点，说这个民族该亡了，显然也是从人类的文化发展的观点来看本民族的衰亡的。这种人类文化本位主义的乐观主义，是“五四”时期那一代人所共有的。后来鲁迅、胡适都不大提这类话题了，而周作人可以说是把这么一种文化观坚持到底的。周作人从人类本位主义的文化观出发，特别关注起源形态的文化。他提出最值得注意的是希腊、印度、中国、日本四国文化，都是表现人类本原的某些东西，是注重人生实际，具有一种唯理的倾向，他说信奉原始儒家的中国人本有一种理性主义的倾向，但是后来变了，变成了宗教的狂热。其次是对美的爱好。他特别推崇希腊文化和日本文化，觉得它们充满了人情美。而这也正是中国所缺少的。他认为人类的原本状态的文

化，是最合理的，也是他所向往、追求的一种生活方式。这就意味着，他对外来文化、世界文化的观照，尽管是人类本位主义出发的，但最后却是落实到个人的，是充分个性化的。他对希腊文化、日本文化、中国文化的这种理解和向往，是从他自己的个性出发的。他为什么特别推崇希腊文化、日本文化的人情美，理性精神，也是因为他自己的个性就是追求人情美的东西，存在着唯理的倾向。所以他对外来文化的接受，对中国传统文化的接受，最后都要落实到他个人，达到个性化、个人化。在他介绍外来文化、传统文化的文章里，我们都能感觉到周作人自己的身影。即使在这一点也给我们许多启发。我们现在经常提“外来文化民族化”、“民族文化的世界化”等等，却很少谈外来文化与民族文化的“个人化”。其实无论外来文化、传统文化，都要内化为个人的东西，出发点和归宿都应该是个人，最终目的是要丰富与开发人的个体生命的自由的精神空间，也就是归结为“立人”这一根本性的终极性目标。

本讲参考书目：

钱理群：《丰富的痛苦——唐吉珂德和哈姆雷特的东移》，时代文艺出版社，一九九三年版。

第五讲 传统文化观（上）

（一九九七年十月十四日、十月二十一日讲）

我们下面开始讨论周氏兄弟的传统文化观。可以说，在本世纪初，“五四”运动时期，周氏兄弟对传统文化的态度是比较接近的。“五四”运动以后，特别到三、四十年代以后，两人对传统文化的态度就有比较明显的区别，都建立了各自的独立的思想体系。因此，我们的介绍，分两大部分，一部分着重讲鲁迅的传统文化观，另一部介绍周作人的，重点放在介绍他三、四十年代的传统文化观。我们从鲁迅讲起，而且先讲“鲁迅传统文化观里的批判性”。这也是鲁迅研究里，分歧最大的，最具有尖锐性的问题，我们也不必回避，就从这里切入。学术界基本上有两种观点，一种观点认为，鲁迅导致了传统文化的断裂，是中华民族传统文化断裂的第一罪人，这是见诸

于报端，更多的是私下里提出的。另外一些人则为鲁迅辩护，他们反复强调，鲁迅对传统文化的看法是全面的，他对传统文化既有肯定，也有否定，他是辩证的，等等。这当然是有很多材料可以证明的。我们讲到过，本世纪初鲁迅在开始确立他的文化目标的时候，就写有这么几个字，要“取今复古，别立新宗”，说的是“取今复古”，并没有全面否定古代。还可以举个例子，鲁迅到晚年告诫青年人说，新的艺术没有一种是无根无柢，突然发生的，都是承继了过去文学艺术的遗产，先前的传统。可见鲁迅对传统文化是有着全面的看法。更能举出的，是鲁迅自己对传统文化的整理，他的《中国小说史略》，恐怕到现在为止，在学术水平上，还没有一部小说史全面超过了它。可以说鲁迅是对中国传统小说给予科学整理的第一人。这些事实和鲁迅的这样一些言论，都足以证明鲁迅没有全盘地否定传统，对传统看法是全面的。但是还必须正视另外一个方面的事实，鲁迅在论述传统的时候他也不是全面展开的，从来不说“既这样又那样，既有缺点又有优点”，而是更多地谈传统的缺陷，弊端，也就是说，他是偏至的，而且鲁迅直言不讳他是偏于否定的。他在观照传统文化的时候，他的主要精力、主要着眼点，是对传统文化的批评，是对传统文化有弊端、有缺陷的一面，提出他的批判，他确实实较少地谈到传统的肯定性方面。当然“否定”和“全盘

否定”不是一个概念。鲁迅并没有全盘否定传统文化，但是他确实又是从偏于否定方面去观照、去考察中国的传统文化，这是鲁迅一个自觉的文化选择。那么就必须讨论一个问题，为什么鲁迅要做出这样的选择？他为什么不愿意着力于肯定传统文化，而要反反复复地去批评中国传统文化？我想，这理由是非常简单的。有两条理由。首先是鲁迅生活的年代，用现在的话说就是“语境”，是十九世纪末到二十世纪初、二十世纪中叶，这段时期中国的传统文化面临着两大挑战。一是和中国传统文化异质的西方文化对中国传统文化的挑战；另一个挑战是在这段时期，中国的社会内部发生变化，逐渐走向了现代化道路，也就是说，中国无论是政治、经济、思想、文化各个方面都出现了一些新的因素，中国人发生了变化了，中国人的思想方式、感情方式都发生变化了。这样一个变化了的中国或者说正在走向现代化道路的中国，向传统文化提出了强大的挑战。中国传统文化是在前现代社会所形成的，当整个社会向现代社会转化的时候，它必然要对前现代社会提出变革的要求，提出原来的文化能否适应现代人新的要求、新的思维、新的情感、审美的要求。那么也就是说，十九世纪末、二十世纪初，中国的传统文化面临着西方文化的挑战和本国社会、经济文化变化的挑战的新的环境。传统文化要振兴，振兴之路可以有两个选择。一个是原封不动，把

它当古董保存起来，你越冲击，我越保存起来不动，这就叫以不变应万变；另一种办法，变而后生，在变革当中寻求新的生命。其实从晚清以来，一直争论的就是这个问题。在鲁迅看来自然是要变。传统文化断裂的真正危险在“不变”，而不在“变”上。如果你不变，完全不能适应新的社会历史状况，那么你这个文化就要断了；变革才能使传统文化得到振兴，继续发展，获得新的活力。所以，变与不变是第一个层面的问题。第二个层面的问题才是怎么变法，是急变还是渐变。首先要解决的是第一个层面的问题，变还是不变。鲁迅的选择毫无疑问是要变。第二个问题就接着提出来了，是什么一种思想妨碍了传统文化的变革？鲁迅认为是中国有种病，叫“十景病”。比如最近搞旅游，风景他一定要设十景，想方设法凑出十个景，追求十全十美。像中国的点心有十样，中国的菜有十碗，中国的音乐有十番，阎罗有十殿，中国的药有十全大补，中国人划拳有十拳。中国人追求十全十美、至善至美的东西。在中国很多人眼里，中国传统文化就是这样一种十全十美达到了极境的东西。我们这几年看到的不少文章，背后其实都在宣传这种“十景病”。好像中国传统文化到了极境，哪个国家，哪个民族的文化都没有像中国文化这么好。其实鲁迅说所谓极境就是绝境。既然一切这么好，无问题、无缺陷、无不平，就无解决、无改革、无反抗。中国人的

自我感觉总是过分地好，老是沉醉在自己的历史中，形成一种积重难返的民族惰性。中国人动不动就说几千年的历史，就好像阿 Q 说我的祖先比你阔多了一样。这几千年历史本来是好东西，但由于中国人自我感觉过分良好，就成了沉重的历史包袱。鲁迅说在中国处处可以看到沉重的、光荣的过去扼杀了现在和将来。鲁迅感到我们整个的中华民族将要被所谓光荣的历史给压得喘不过气来了。因此他提出口号，“保存我们是第一位的”。要保存现实活着的人，不要用老古董把活人给拖住了，压死了。鲁迅要反对的是这种把传统文化至善至美的神话。鲁迅反对将任何一种文化神话化，我们上次在讲鲁迅和外来文化关系的时候曾说过，鲁迅反对把外来文化神话化。在鲁迅眼里，没有任何文化神话。不仅外来文化不是至善至美的，中国的传统文化也不是至善至美的。而且在鲁迅看来，中华民族这样一种民族自大心理、中华中心主义，把传统文化绝对化、神化的倾向是积重难返。因此，必须用很强的声音，很大的力气来指出他的缺点，否则中国人是不会接受的。鲁迅为什么要强调否定与批判呢？就是要打破把传统文化至善至美化的这种文化心态，而且传统文化在他看来是太沉重了，太根深蒂固了。一般说是不行的。就好像这个人，衣服已经破烂不堪了，但他却认为漂亮极了。你一般地说说衣服脏了是不行的，你必须过去把衣服扯开，那

时候他才“哦，恐怕真有点问题了”。所以必须采取这种极端的办法，不用这种办法，中国人醒不了，无法从迷梦中醒来。大家对中国人对传统文化的这种迷梦绝对不要估计太低。中国人是不能过好日子的，日子稍微好一点，就觉得我们了不起了。大家回忆“文革”后这十多年，“文革”刚结束时没有人说中国怎么了不起，那是实在太差了，无从“吹”起。现在经济刚刚好一点，日子刚刚好过一点，马上就“中华第一”了，“二十一世纪是中国的世纪”，“西方不能解决的问题我们中国都能解决”，完全忘乎所以了。可见民族自大狂的观念根深蒂固，必须用大力气才能打破。所以鲁迅宁愿偏，即使偏，我也这么说。为什么作这种偏至的文化选择，强调批判，强调否定，他是有具体的现实针对性的，是出于对中国国情、中国国民性非常深刻的理解，不是凭感情冲动，不是偏见，而是完全自觉的文化选择。因此，我们今天反过来看鲁迅对传统文化的态度，就必须把它放到具体的语境中来考察。

在这里，作为学者的鲁迅，和作为杂文家、精神界战士的鲁迅是有区别的。大家不妨可以把鲁迅的学术著作，他的《中国小说史略》、《汉文学史纲要》和鲁迅的杂文里面对传统文化的批判对照起来看。可以发现，作为学者的鲁迅，他站在一个学术立场上，他对传统文化有相当多的肯定。你看《汉文学史纲要》

就知道，他对老庄、对屈原都有肯定；但是他作为一个杂文家，一个思想家，一个精神界的战士，他谈到老庄，包括屈原，就有更多的批判，更多的否定。鲁迅并不想做一个毫无偏颇的理论家。好像很全面，很完美，他不想做那样的学者。他只做时代要求他做的事情，他不做未来的事情。这几年学术界经常有争论，是作传世之作还是作警世之作。鲁迅不追求传世，当然他并不否定传世之作。不否定学者作传世之作，但他自己不作这种选择。他不追求传世的全面性，他要追求警世的片面性。他宁愿对明天交白卷，他今天要交出一份自己的卷子。因此，鲁迅绝对不会也不曾封闭自己的思想，他从不曾把自己对传统文化的批判绝对化，他不会把传统文化的批判代替了对传统文化的全面评价，从来没有这样想过。他只是从现实出发，对孔孟、老庄的思想进行了否定性批判，但并不反对肯定老庄、肯定孔夫子，只要是符合实际的。但也正是鲁迅对传统文化的否定性的、批判的态度，使得他在中国思想史上取得了一种特殊的地位。中国传统文化的现代转化中他是一个否定性的环节。在鲁迅看来，只有有了这样的否定，人们才可能清醒地、科学地看待传统文化。否定性环节的作用就是打破至善至美的那样一种文化观。打破了把传统文化神话化的文化观，人们才能科学地来总结哪些该肯定，哪些该否定。否定性环节只是其中不可缺少的一个环

节，但不是惟一的环节。所以在这里，鲁迅是把他的中间物意识贯彻到底的。他并没有把自己对传统文化的批判赋予终极价值。他只是一个中间物，认识过程中一个环节。实际上是两个“中间物”概念，一个是指传统文化是中间物，他否定传统文化的终极性质；他打破传统文化神话，传统文化在整个中国文化、人类文化发展过程中，也是一个中间环节，他将传统文化“中间物化”。同时，他也把自己对传统文化的认识“中间物化”，他并不认为自己对传统文化的认识就终结了，到此为止，不需要发展、变化。他把传统文化相对化，把自己对传统文化的评价也相对化。今天来评价鲁迅对传统文化偏于否定的论点，我们应该问的问题是，鲁迅对传统文化的批判对不对。他所说的传统文化的缺陷到底是不是缺陷。如果他所批判的是缺陷，那我们就没有什么可说的。如果批判得不是地方，那他可能成为文化的罪人。“五四”时期鲁迅曾说过一句很沉痛的话，他说现在很多批评家很讨厌现实主义，说现实主义很可厌，人们不厌现实而厌写出。大家不讨厌传统文化有弊病，相反鲁迅把弊病说出来大家就觉得不好，甚至把他视为罪人，这才是奇怪的事。我们还可以打一个比方，有一个人病了，病得很重，自己还觉得好得很。这时候有三种朋友。第一种朋友对他说，你没病，你的病就是你的健康的表现。这种人的话听起来很舒服，其实是真正害人的，

这种人我把他叫做“假友”。第二种人，说你有病，但同时你是很健康的，说得全面，你有优点，你也有缺点，你的缺点、优点都是一二三四五，这很全面，听起来也很舒服。病人自我感觉一好，哦，我也有优点，他就不改了。这种人很讨好，但不解决问题，我把他叫做“狡友”。第三种人对这朋友的病了解得很深切，对他的好处也了解得很深切，他可能在其他场合说他朋友优缺点一二三四五，但当着他的面，只说缺点，而且说病很重，再不治就要死了。吓得那个人一身冷汗，这就能解决问题。这就是我们中国传统说的“诤友”。鲁迅就是中国传统文化的“诤友”。对这三种人鲁迅自己用三种动物来比喻：“假友——喜鹊”，“诤友——乌鸦”，“狡友——蝙蝠”，鲁迅说我要做“乌鸦”。当年鲁迅和国粹派论战，他说你们说“只要从来如此便是宝贝”，即使是“无名肿毒”，倘若长在中国人身上，也是“红肿之处，艳若桃花，溃烂之时，美如乳酪，妙不可言”。所以现在问题的关键是，鲁迅批判的是肿毒呢，还是乳酪、桃花？如果是乳酪、桃花，鲁迅就错了。如果是肿毒，鲁迅就没错。这本是非常简单的问题，现在却越搞越复杂了。鲁迅到底是不是传统文化罪人，要看他批评的到底是什么。这才是要害所在。

现在我们就来具体地考察一下鲁迅对传统文化的批判，主要是批判什么东西，否定的是什么东西。

《礼记·大传第八》里面有一段话很值得注意，它讲“圣人南面而治天下”，统治者在他的统治术中，有的是可变的，有的则不可变。哪些可变呢？文章可以变，国家徽号可以变，用什么器械，穿什么服装可以变，但有一个东西不可变：“亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别”。这就是说，具体外在的东西都可以变，根本的内在东西不能变。“亲亲、尊尊、长长、男女有别”，恰好是儒家学说的中心。它简单说是讨论两个关系。“亲亲”指什么呢？指人的血缘关系。这是人最基本最起码的关系，也是最自然的关系。正像王得后先生所说，孔夫子这一点是很了不起的，他抓住的就是人最基本的血缘关系。“尊尊长长”是讲什么呢？人不可能孤立地生活在世界上，他是个体的、同时又是群体的动物，他总是要发生一定的社会关系，“尊尊长长”讲的就是人的社会关系。至于“男女”则既是社会关系，同时也是血缘关系。孔夫子抓住了人的两个最基本的关系，人就存在子这两种状态中。儒家学说实际上讨论了一个问题：怎样建立一种秩序。建立秩序这不错，关键在于建立什么样的秩序。儒家提出了三纲的观点：“夫为妻纲”这是男女关系中的秩序；“父为子纲”是父子关系中的秩序；“君为臣纲”则是社会关系中的秩序。而“纲”就含有一个服从与被服从的关系。因为父对子有恩，父亲便对儿子有无限的权力，这样就把一种权力的关系引

进到人的天然的血缘关系里，也必然引入社会关系中去，即不但父亲对儿子具有无上的不可质疑的权力，丈夫对妻子具有不可质疑的绝对权力，君对臣也具有一种不可质疑的绝对权力。问题在这点：“君为臣纲”的基础，建立在家庭的血缘关系上，把整个社会看成个大家庭，天子是大家长，父亲是小家长，儿子、妻子、臣对父、夫、君必须绝对服从，实际上建立了一种新的奴役关系。在这种关系中强调家庭、国家、民族利益至上，而父亲与君主就是家庭与国家、民族利益的绝对代表，同样具有至高无上性。家庭、民族、社会、国家都是讲一种“整体”的观点，完全否定个体的东西，把个人泯灭了。儒家表面上也讲民，孟子甚至讲民为贵，君为轻，有人说这就是“现代民主”观念。其实这是一厢情愿的解释。孟子讲“民为贵”说到底是为了维护君权统治，仍是君主本位的；更重要的是，他讲的“民”，仍然是一种整体的概念。是抽象的“民”，不包含一个一个的具体的人，具体的个体生命，这样来讲“民为贵”，以至“人民本位”，实际是“民”的代言人的为“贵”，人民代言人“至上”。中国传统的儒家观念，它最缺少的、所要压抑的，正是鲁迅所要强调的个体精神自由。儒家所要建立的秩序是建立在权力之上的秩序，形成的是一种奴役关系。所以鲁迅说，中国人从来就没有真正做过人。他指的是指从来没有成为个体精神自由意义上的

人。儒家说的“大治”，就是“亲亲、尊尊、长长、男女有别”的等级制度，井然有序，没有遭到破坏，老百姓只要按既定秩序制定的规矩办就行了，这就是坐稳了奴隶的时代。什么叫“天下大乱”呢？就是秩序没了，乱了套了，老百姓想当奴隶也不知该听谁的好了。这就是“想当奴隶而不得”的时代。鲁迅以“暂时做稳了奴隶”的时代与“想当奴隶而不得的时代”的不断循环概括整个中国的历史，我觉得他是把中国的传统社会一个最基本的特点揭示出来了。所以他说我们要创造第三样时代，就是要彻底走出奴隶的时代，这是他所寄予的希望。鲁迅对于中国传统文化，其实主要想做两件事，一是批判儒家所建立的以“三纲”为中心的秩序，一是输入“个体精神自由”这样一种新的观念。这大概就是鲁迅的一个最基本的思想。而在我看来，这是有道理的，站得住脚的。

下面我们选择鲁迅最有影响的几篇文章来看看，鲁迅是怎样批判传统文化的。第一篇是收在《坟》中的《我们怎样做父亲》，主要是对中国传统儒家学说里的家庭本位主义的伦理观，进行他的批判。在家庭伦理观，在父子兄弟姐妹这样一个血缘关系中，儒家基本有两大观点，一是强调父对子，长对幼有一种恩，在恩的基础上建立父对子，长者对幼者的绝对权力。讲“孝道”的核心，就是一句话，“三年无改于其父之道”，父亲所确立的东西儿子是不能改变的。

但儒家还有另一种说法，叫“大义灭亲”，它在亲属的血缘关系上又加上一个“义”，而且义大于亲。“义”的根本是服从于皇帝，忠于皇帝是大义，是高于血缘关系的一种服从关系。也就是说，“三纲”并不是一种平行的关系，最基本的是君为臣纲，这是大义，然后派生出父为子纲，夫为妻纲。顺序是倒过来的，先是父为子纲开始，然后有夫为妻纲，引申出君为臣纲；又倒过来，君为臣纲又是最高的，所以又有一个“大义灭亲”。鲁迅对于儒家伦理观的批评，也就集中在这两方面。一方面，父亲对儿子并没有恩，因此不存在隶属关系，相反，父亲对儿子是有义务的。由此而强调家庭内部成员之间（首先是父子、父女之间）的平等，人格上的平等，法律上的平等，在学术、真理面前的平等。和儒家强调“三年无改于父之道”相反，鲁迅认为儿子完全有权利作出自己独立的选择，甚至和父亲完全不同的选择。鲁迅认为儿子对父亲的“反叛”也仅仅止于此，即是可以改变父亲的“道”，另作选择，但必须维护父子之间的天然的爱。在鲁迅看来，由血缘关系建立起来的父子（亲属）之间的天然的爱，是出于人的天性的爱，离绝、超越了利害关系和交换关系的爱，鲁迅赋予他所说的这种“人伦的索子”的天性的爱以一种绝对性，这种爱是任何情况和条件下都不能放弃的，是一条不可越过的线。越过这条线，人就不成人，甚至连禽兽都不

如了，因为禽兽之间也还有一种天性之爱。这样，鲁迅在《我们怎样做父亲》里就确定了两条原则，一条是父子间平等的原则，儿子又有作出不同于父亲的选择的权利；另一条是在任何情况下都要维护父子之间、亲属之间，在血缘关系上的天然的爱。但后来的革命者都似乎不满足于此，屡屡想“突破”后一条。他们强调在阶级社会里没有超阶级的人性，只有阶级性。父亲与儿子可以属于不同阶级，他们之间是一种阶级对立的关系，不存在天然的、绝对的爱。这就把父子之间的不同选择绝对化了，赋予了阶级色彩，并进而否定父子之间存在着天然的人伦血缘关系。接着又接过了儒家的“大义灭亲”的口号，赋予意识形态的解释，即把国家、民族、革命的整体利益，把一个阶级、集团、政党的利益绝对化、神圣化，把它等同于真理，于是得出一个结论，即为了革命的“大义”而“灭亲”，即不仅要作出不同于父辈的选择，还要划清界限，甚至在精神、肉体上把他消灭。这就越过了那条鲁迅所说绝对不能越过的人伦的天然的爱的线。在这方面，鲁迅有一个非常清醒的论述。他说，“古之师道也太尊，我对此颇有反感，师如荒谬，不妨叛之。但师如非罪而遭冤，切不可趁机下石，以图快敌人之意而自救”。鲁迅与他的老师章太炎先生的关系就是很好的例子。到了晚年，鲁迅同太炎先生有许多不同的看法，甚至公开发表文章反对章太炎的意见。

见，但是鲁迅说，“他主张投壶，主张尊孔，我心甚卑之。但是当国民党要没收他几间破屋的时候，我实在不能向当局作媚笑。以后如相见，当执礼甚恭”。既坚持“师如荒谬，不妨叛之”，又维护师生之爱，“执礼甚恭”，这才是现代师生的正常关系。绝不能为了自救，而对老师投井下石，这条线一过，就有违做人的基本道德与原则。“大义灭亲”看起来理直气壮，其实这个“义”本身就是很有弹性的东西。什么叫“义”？看谁去解释，谁掌握了解释权，谁就掌握了“义”。“革命的大义”更是一个说不清楚的东西。它是一个阶级、集团、政党某时某地的利益，现在变成一种神圣的大义，在它的名义下，既然可以随意伤害自己的父母、亲属，那什么人都可以伤害，什么“伤天害理”的事都可以做了。“文化大革命”中的许多人间悲剧就是这么产生的。最近在《天涯》上，发表了摩罗的一篇文章：《巨人何以成为巨人》，讲到俄国十月党人，当他们被放逐西伯利亚时，他们的妻子都勇敢地站出来，和她们的丈夫一起去流放。但是在中国，当你被宣布为敌人时，所有的人，包括你的亲属都要和你划清界限。最典型的例子就是顾准，看了《顾准日记》，看得真让人心酸。他想和老母亲见最后一面，但他妹夫是当时公安部的部长，为了维护其地位，妹妹无论如何不准他们见面，母亲至死也没见到儿子。顾准临死一直想见自己的儿子，但儿子就不

来，为什么不来？大义灭亲，就是这个观念在作祟。《巨人何以成为巨人》中说道，一个人想成为巨人，他是希望周围的人对他支援的，而我们的先驱者在需要别人同情理解他时，没有人支持他、同情他，最亲近的人都和他划清了界限。在这样一种民族土壤上，再伟大的天才也要被扼杀，这样一个要灭亲的民族，是不可能真正的巨人出现的。这些话都说得十分沉重，但又是我们必须面对的事实。重要的是要从中吸取教训。我想，其中重要的一条，就是我们生活中，在伦理道德原则上，要有一些绝对的东西，绝对不可跨越的“线”，别的可以妥协让步，在几条线上不能妥协，不能让步。前面我们讲过，人的个体精神自由，这是一条线，不能随便为了什么而放弃；今天又讲一条线，即亲属间人伦的天然的爱，绝对的爱，这条线不能过，任何情况下都得爱自己的父母，兄弟姐妹，都得爱自己的老师，可以有不同意见、不同选择，但不能不爱。这是十年“文革”最惨痛的教训之一。如果在理论上不搞清楚，历史完全可以重演。而鲁迅在理论上是十分清醒的，他批判孔孟的人伦观，主要批评他们的“三纲”，因为它建立的是一种奴役关系，是对人的个体精神自由的压抑，这是不能继承的。但是基本的人伦关系仍得维持，不能混淆起来，以为孔孟讲人伦关系，批判孔孟就不讲人伦关系，这是两码事。相反，鲁迅还反对孔孟的“大义灭亲”，

反对将“义”置于“亲”之上，而将血缘关系天然的爱置于绝对的位置。

现在我们再来看《坟》里的另一篇《我之节烈观》，这是为妇女说话的。本来节烈包括男女，男子也称烈士，这里讲的节烈主要是对妇女讲的，节就是丈夫死了，妻子绝不能再嫁，也不准私奔，丈夫死得越早家里越穷，她就“节”得越好。什么叫“烈”呢？“烈”有两种，一种是已经结婚了，或准备结婚时，丈夫死了，就必须跟着自尽。还有一种是被人强奸了，也应该自杀。节烈就是“夫为妻纲”的具体化。总而言之，女子死了丈夫，便守着或死掉，遇到强暴就死掉，把这样的烈女节妇称赞一通，人心就好了，中国就得救了。你看这该不该批判？鲁迅对此提出了一连串的问题：不节烈的女子怎么就害了国家呢？国家是男子管的，男子管不好，亡国了，怎么怪起妇女来了呢？为何救国救世的责任全在女子身上？男人到哪里去了？你这么表彰节烈，表彰节妇烈妇，有何好处和效果？节烈有没有道德？鲁迅这里提出了一个道德原则：道德应该是普遍的，人人应该做，人人能做，同时又是自他两利的。这是“五四”提出的新的道德原则，以此来衡量：你这节烈人都能做到吗？每一个县志列出的烈女节妇的名单人不多啊，也就是真正实行的人并不多，而男的烈士就更少，男的做不到，不能普遍实行，怎么非要女的去做呢？明明

不合理不合道德，对自他都不利，为何老是实行无人反对呢？鲁迅说这是因为汉以后，独尊儒家，节烈观自宋以后开始，这是儒家定的原则。既然独尊，谁敢提出异议呢？最后问，节烈难吗？当然很难；节烈苦吗？当然苦，又难又苦，为什么非要别人做呢？鲁迅发出的都是普通的问题，他一问再问，正是要说明儒家所提倡的“节烈”是违背人的常性，违反人的常情，是和人的天性相反的东西。所以鲁迅对节烈观的批判实际上是对人的天性的一种维护。

鲁迅还有一篇文章，是批判《二十四孝图》的。这是一本宣扬儒家“孝”的观念的通俗读本，二十四幅图，用现在的话说，就是树了二十四个标兵。鲁迅从少年时代看了《二十四孝图》以后的心理反应入手，开始他的批判。他说，人之初、性本善，我未读《二十四孝图》之前，也知道要爱我的父母，要孝顺他们，但当时我想得很简单，要孝顺父母无非是听话，从命，这本也是儒家观点，但是我一看《二十四孝图》就觉得可怕，比如子路负米，为了父母，到几百里外去驮米，我就想，这几百里我走得动吗？还有一个“哭竹生笋”。我就想，我拼命哭，哭不出来怎么办呢？最可怕的一是“老莱娱亲”，一是“郭巨埋儿”。我看到一个白发老头在那儿故作小儿状，就非常奇怪，不舒服，恶心。更可怕的是为了养兄弟的孩子，就准备埋自己的孩子，我从此再也不敢当孝子



《二十四孝图》

了，我害怕父母愁穷，一愁穷我就要倒霉了，我特别害怕我的白发的祖母，觉得她和我誓不两立，至少她对我的生命是有妨碍的人。这样的《二十四孝图》，这样的儒家“孝道”，把自然的本能的爱，变得那么复杂可怕，那么曲扭、恶心、残忍，完全违反了人的天性。可见鲁迅的“批孔”，无非是要维护两个东西，一个是中国传统文化所没有的个体精神自由，再一个是维护人的天性。你们说，该不该批，该不该维护？我想，是完全应该的。

最后，我们还想讲一点，鲁迅考察一种文化时，他并不注重这个文化的原始教义，而是看它的术和效。鲁迅因此提出了“儒效”这个概念，关注儒家把理论变成现实时，它采取什么操作手段，还有它最后的效果，在中国现实生活中到底发生了什么作用？鲁迅在一篇文章里提出，我们应当研究孔教徒怎样使“圣道”变得和自己的无所不为而相宜。这其实也是“五四”时期对儒家的一种态度。“五四”时批孔，很少有人对儒家原始教义进行批判，批判的是汉以后的儒家，特别是宋以后的儒家，已被孔教徒变了样的儒家。鲁迅因此着重讨论了孔子和孔子学说在中国的命运。他有一篇文章叫做《在现代中国的孔夫子》，有一个非常有趣的发现。他说，孔夫子活着的时候，他其实是很吃苦头的，他到处推销他的理论，但是没有人接受他。好不容易当了鲁国警察总监，没几天就下

野了，被权臣所轻蔑，为野人所嘲弄，被暴民包围，饿扁了肚子，收了三千弟子，中用的仅七十二人，真正可以相信的又只有一个。这有古书根据，孔夫子说，道不行，我要乘船到远方去了，也就是要到外国去了。这说明孔夫子在中国并不吃香，但后来死后却捧上天。他当时只不过是众多学说中的一个，百家争鸣中的一家，并不是太受欢迎的。是后来的权势者把他捧上去了，孔圣人是权势者的孔圣人，跟老百姓没什么关系。鲁迅列举当代三位对孔子感兴趣的人，他们是袁世凯、孙传芳、张宗昌，都是杀人如麻的军阀。捧孔夫子造成三个结果，一是强调孔子的“三纲”这类有利于统治者的那些理论，本来孔子儒家原始教义非常丰富，三纲并非儒家学说的全部，权势者为了统治，把三纲进行无限膨胀，使其成为治国平天下的工具。儒家学说自身被歪曲和缩小了。第二个结果，是使儒家学说居于独尊的地位，就成了思想惩治的工具，从此罢黜百家，扼杀了其它学说的发展。第三个结果是也扼杀了自身的发展。儒家学说本身是一个庞大的系统，有各种分枝，内部有反叛者，在独尊情况下，也被扼杀了。这样，儒家学说失了对立面，内外都没有对立面，它自身发展的动力也就没有了，失去了自我更新的力量，就会越变越萎缩，越变越缺乏生命力，造成了自身发展的危机。鲁迅他们当年就是这么批判儒家学说的，如果不带成见，客观地看，

他们的批判是有具体分析的，而非笼统的全盘否定，而且是有说服力的。应该说在这方面有很多误解。这里，我想向大家介绍严家炎老师发表在《二十一世纪》今年8月号上的《评“五四”文学与传统文化的论争》，这篇文章以丰富的史实，澄清了不少问题。严家炎先生指出，“五四”时期的先驱者，并不是全盘否定孔子，而是反对孔子被独尊。吴虞在四川给陈独秀写信，认为孔子自然是古时的伟人，但问题在于后来以他的学说笼罩天下，妨碍文化之发展，专门发扬专制之一面，成为统治之工具，被称为批孔老英雄的吴虞反对的就是这一点。李大钊也说得很清楚，他说我要反对的是什么呢？是今天有人仿效汉武之术，罢黜百家，独尊孔氏，学术思想的专制，其危害性远在历代帝王之上，“吾之抨击孔子，非抨击孔子之本身，乃抨击孔子为历代君主所塑造的偶像之权威，以抨击孔子来抨击专制统治之灵魂”，这已经把“五四”那一代人批孔的原由，批判的内容，以及他们对儒家学说的态度，说得很清楚了。而“五四”时期之所以激烈地批判孔子作为专制政治之灵魂，还有一个重要的背景，即是对辛亥革命教训的一个总结。辛亥革命推翻了清朝及几千年的封建体制，建立了民国，但是，并没有同时进行思想上的清理，儒家三纲学说、帝王思想仍深刻地影响着国民，康有为甚至提出要以孔教为国家宗教，这就把“独尊孔子”推到了极端。

在这种情况下，“五四”先驱者们的批孔，首先是打破儒家学说的“独尊”地位，争取思想的自由与解放。同时也是从根本上剥夺封建复辟的理论根据，从而为“五四”新文化运动开辟道路。现在有人批判“五四”，说他们要“打倒孔家店”，这其实是一种误传。“五四”时并没有“打倒孔家店”这一说，是一九二一年，胡适为吴虞的一本书作序，谈到吴虞较早对儒家学说提出批判，因而赞扬其为“只手打孔家店的老英雄”，这是一个多少有些夸张的描述，说的是“只手打孔家店”的事实，并没有号召“打倒孔家店”的意思。以后传来传去就失去原意了。“五四”时批孔主要是着眼于在现实生活中孔子之学所起的作用，并不是对儒家学说本身进行学术评价。对其他学说的态度也是这样，主要针对其在现实生活中的消极作用进行批判。鲁迅受庄子影响最深，在三十年代现实生活中他发现中国知识分子利用庄子的相对主义，宣传无是非、无善恶的滑头主义的人生哲学，所以临死前写了许多文章来批判庄子的泯灭是非的相对主义哲学对中国国民性的影响，说我们大家都是庄子的私淑弟子。批判老子也是批其对国民性的消极影响，讲老子的要害是不撻人心，即不扰乱人心，把人心变得死水般平静，没有破坏，也没有创造。鲁迅反对读古书，也是因为越读人越沉静，心都死了，什么也不想干了。外国书即使颓唐，读了以后还使你想动，是活人



孔乙己

的颓唐。他要批评的是这个弊病。他批老庄，就是在批中国的国民性。他认为真正影响中国国民性的是民间道教，因此他说：“中国的根底全在道教”，说“人们憎恨和尚、尼姑、耶稣教徒，而不憎恨道士，懂得此理者懂得中国大半”。这些判断也都是着眼于古代学说在中国现实生活中起什么作用，实际效果如何。

下面再讲一点鲁迅与中国传统文化的关系。《坟》的后记里有这样一段话：“自己却正苦于背了这些古老的鬼魂，摆脱不开，时时感到一种使人气闷的沉重”。他又具体分析说：“就是思想上也何尝不中些庄周、韩非的毒。时而很随便，时而很峻急。孔孟的书我读得最早，最熟，然而似乎和我不相干”。从这段自白中可以看出，鲁迅对孔孟有相当的否定，对老庄、法家则受其更多的影响。他在《汉文学史纲要》中对庄子的文章和思想有很高的评价，说庄子文章，“汪洋辟阖，仪态万方，晚周诸子之作莫能先也”，鲁迅天马行空的自由思想与文字显然与庄子有很大关系。鲁迅受佛教的影响也很深刻。鲁迅在“五四”之前有十年的沉默，这十年中他主要是读佛经，其后来思想与文字显然与十年读佛经有非常密切的联系，可惜我们只知他读什么书，留下的文字极少。鲁迅给许寿裳留下一句话，他说我看佛经主要是看他的思想方法，思维方式。这就引出了一个问题，鲁迅读佛经跟他的思想和思维方式以至言说方式到底有什么关系？

鲁迅的立人思想、个体精神自由是儒家学说没有的，但和老庄、佛家思想有没有、有什么关系？个体精神自由显然来自西方，来自尼采等人的影响，但有没有传统的来源？这个问题学术界仍未解决，诸位有兴趣的话，是大有文章可做的。鲁迅强调他中过韩非的毒，鲁迅和法家的关系，是学术界很感兴趣的另一问题。我曾经提出，鲁迅与法家的关系有一个中介，那就是“绍兴师爷”，这个观点引起了学术界的兴趣，却未能展开与深入。法家中的专制主义，鲁迅自然是反对的，但其对人性恶的敏感，峻急的思维方式与犀利的文风，显然对鲁迅有影响。

现在，我们可以作一个简单的总结：鲁迅对中国的历史与文化传统，首先是一个否定的环节，他打破了“中华中心主义”的民族自大的迷梦，自觉担当起民族自我反省、自我批判的任务，以促进民族的真正觉醒。用他自己的话来说，这是“肩住了黑暗的闸门，放他们到宽阔光明的地方去”。但又不止于对中国传统文化的否定，他在传统文化中加进了新的东西，除了我们在前面反复讨论过的“个体精神自由”的观念之外，还有“中间物”的概念（这个问题以后还可作详尽讨论），把这二者加入以后，就打乱了原来传统文化的体系，使其结构发生新的变革，从而转变到现代思想的轨道上来。从其整个人格精神上看，中国传统文化的精华都在鲁迅的身上得到集中的体

现，包括儒家强调的“威武不能屈，贫贱不能移，富贵不能淫”这样一些大仁大勇的精神。老庄思想的自由驰骋、天马行空的精神境界，墨子的苦干实干精神等等，都被鲁迅继承下来了。说鲁迅使传统文化发生断裂，是说不通的。当然，鲁迅的更大意义，还在他开创了现代文化的新时代。本世纪以来对中国的一代又一代的知识分子在人格精神上影响最大的，正是鲁迅。鲁迅说中国自古以来就有民族的脊梁；现在，鲁迅及他所影响的一代代的知识分子也堪称“现代中国的脊梁”。

本讲参考书目：

王得后：《鲁迅心解》，浙江文艺出版社，一九九六年版。

严家炎：《评五四文学与传统文化的论争》，《二十一世纪》一九九七年八月号。

第六讲 传统文化观（下）

（一九九七年十月二十八日、十一月四日讲）

现在我们讨论周作人对儒家学说的基本态度。鲁迅终其一生，对儒学基本上坚持的是批判立场；周作人对儒学的态度则有较大变化，随着中国的变化和他的主观选择的不同而有所发展。大体上看，周作人对儒家学说的认识有四个阶段。

从周作人最初发表文章的一九〇七年到“五四”时期，在总体上，他与鲁迅持一样的立场，还没有完全走出鲁迅的“阴影”。从立人思想出发，周作人对儒家思想提出了非常尖锐的批评，他的《论文章之意义暨其使命因及中国近时论文之失》从两个方面对儒学提出批评：一是它垄断中国学术，扼杀自由思想；其次，儒学成为历朝统治的理论基础，是帮助帝王的。这与鲁迅的基本立场是一致的，但他提出了一个

连鲁迅都没提过的口号：“摒儒者于门外”。实际上这一时期周作人的思想比之鲁迅是更为激进的。“五四”时期，周作人发表了一系列的文章，这些文章中心命题是强调个体精神自由，他强调人道主义文学是个人主义的人间本位主义的文学，强调人和文学是个体的，也是人类的，而对中间环节的国家、民族、家庭、社会提出质疑。因此，从思想体系上他与儒家是对立的。儒学重视家庭、社会、民族、国家，它维护的正是家庭和国家为本位的社会秩序。“五四”以后，一九二一年周作人生了一场大病，在西山养病期间，他重新思考了许多问题，提出自己独立的思想。他特别对“五四”时期对儒学的批判，进行了反思。这一时期他对儒学是有所坚持，又有所否定的。

“五四”新文化运动以后，各种势力都对“五四”提出反思。一部分人从左的方面对“五四”时期的从个人解放到社会解放的思路进行质疑。“五四”启蒙者有一种天真的理想，以为每个人获得解放，国家就富强起来了。但后来他们发现启蒙运动没达到预期的效果。“五四”时期产生巨大影响的著作（包括陈独秀、胡适、周作人等人的文章）都被禁止。“五四”思想家们于是认识到思想启蒙，没有一定的政治前提，经济基础，是不会有有什么社会功效的。单纯靠思想解决不了问题，必须先创造能够进行启蒙的政治、经济条件，这就需要社会的解放。因而得出社会的解

放是高于个体的解放的结论。从此，思想解放运动走向政治革命运动。于是，有人提出为了求得社会、国家的解放就必须牺牲个人的利益、个人的自由。而这样的把国家、社会的利益置于个人自由之上的思想，在根本上，正是与儒家相通的。另一方面，“五四”时期是一个思想解放的时代，它强调多元思想，打破了传统原有的偶像，打破了固有的思想文化的秩序，在思想领域出现了失序状态。但在中国这个人口众多的大国，人们都希望有一个统一的思想，很难适应思想混乱状态。人们总想找一个权威，以往孔子就是这样的权威；如今孔子的偶像地位丧失了，于是就出现了统一思想，寻找新权威，结束无序状态的社会需求，这是与当时国家统一的要求相呼应的。在这一背景下，相当多的人信奉了马克思主义，马克思主义成了新的理论权威。寻求新的统一、新的权威的思想与“五四”时期强调的个体精神自由是存在着一定矛盾的。这是从强调社会平等、思想统一这两个角度对“五四”思想自由传统提出的批评。而当人们强调统一、强调社会平等高于个人自由时，就很自然地到儒学中去寻找资源。因为儒学正是要建立一种秩序，强调思想的统一，主张“大同”世界式的社会平等。后来马克思主义能与儒家相结合不是偶然的。“五四”以后，革命知识分子从上述两个立场出发，有趋向于儒家的倾向。而在这一点上，周作人恰好持反对态

度。他仍然坚持“五四”时期的个体精神自由的立场。从西山养病回来后，他发表文章（《自己的园地》），反复强调艺术的生命是自由，而非平等，是个体的，而非社会的，继续反对“定于一尊”的思想垄断。从这一点出发，他仍坚持了“五四”时期对儒家的批判立场。

另一方面，周作人也对“五四”作出了自己的反思。首先，他也意识到仅仅靠启蒙运动不能解放中国问题，他提出“教训无用”的著名观点。这与左翼知识分子的思路比较接近。但周作人对革命知识分子的通过政治、经济革命解决中国问题的思路也持怀疑态度。他认为如果不具备实现理想的社会条件，只能退而求其次，退回到个人这边来，纯粹追求个体的精神自由。他认为应该放弃中国传统知识分子的社会责任感，回到个人生活中来，他于是提出了“生活的艺术”的命题，主张追求个人的自由、享受，救出自己，不必顾及国家、社会问题。他的这种选择与传统儒生的“达则兼济天下，穷则独善其身”的人生选择是较接近的。

其次，“五四”启蒙者相信中国百姓是可以启蒙的，从而寄希望于民众的觉醒。“五四”后，大家不得不面对一个残酷的现实：中国的老百姓是很难觉悟的。这样，启蒙主义的前提就出了问题。到底应该怎样看待中国的老百姓？周作人提出一个命题，他认为

中国的老百姓不但不能启蒙，而且一旦形成集体的群众运动，就是非常危险的。在周作人看来，“五四”的最大失误就是用群众运动的方式来进行思想变革。而周作人认为，群众运动有两个特点，一是凭感情用事；二是强调社会制裁，而这种社会制裁就是实行专制，是非常危险的。过去是少数人对大多数人的专制，现在是多数人对少数人的专制。周作人将这类群众的感情用事的专制，称之为“专制的迷狂”，认为这是一种新的国民性弱点，是妨碍中国前进的最大问题。这种“专制的迷狂”来源于何处？周作人认为来源于道教而不是儒家。道教徒经常处于迷狂状态，并且对异教徒采取压制的态度。周作人由此而提出了一个重大问题：阻碍中国社会前进的思想是什么？“五四”时期认为是儒学，现在周作人认为是民间道家学说。这时期周作人写了一系列文章来批判道教思想，如《谈虎集》中的《乡村与道教思想》，认为改良中的乡村最大阻力是乡人们自身的旧思想，而且主要是道教思想（不是指老子的道家者流，而是指张天师为教主，道士们作祭师的，太上老君派的拜物教）；平时人们认为中国有儒、释、道三教，但在周作人看来，其实，儒教的纲常早已崩坏，佛教只剩下轮回因果等几件与道教同化的信仰还流行民间，真正支配国民思想的已完全是道教的势力了。周作人认为，儒学只是影响了中国的上层社会或者说知识分子阶层，并

没有直接影响中国的下层社会；即使要对下层社会产生影响，也要使自己道教化。中国民众崇拜的偶像是关公和朱熹，关公已被道教化。中国老百姓的保皇思想、忠君思想并不是来自儒学，而是因为他们相信道教“真命天子”思想。民众相信命、气运、轮回，这都是道教的一套东西。周作人认为，道教思想的基本特点是非理性的狂热，这正与儒家学说相对立。儒家讲的是理性、中庸之道和节制。这正是现实中国社会所缺少的，要解决中国问题，就必须把儒家的理性、中庸之道请回来。于是，他提出了“复兴几千年前的文明”的口号，他所说的“几千年前的文明”主要是指儒家的理性主义、中庸思想。这样，周作人对“五四”新文化运动就进行了根本性的改造，使之由反儒的运动变成复兴儒学的运动。

应注意的是，周作人在“五四”之后对待儒学的态度是两方面的，一方面坚持“五四”时期对儒学的批判，坚持个体精神自由的立场，反对把儒家宗教化、神话化，反对独尊儒家；另一方面，他又要求复兴儒学，试图用儒学的理性和中庸来反对中国民众专制的迷狂。也就是说，他对“五四”反儒立场既有肯定又有否定。鲁迅当时也注意到中国民众的迷狂，在一九二五年“五卅”运动中，他曾提醒当时的青年到民众中点火时，一定要把理性精神注入到民众中去；否则，大火会烧到民众身上，使自己受苦，这与周作



都昌坊小巷

人的观点确有一致之处。但是，鲁迅仍然期待着在民众中把火点起来，对民众的运动仍寄以希望；而周作人基本上就反对民众运动，他走到了“维护秩序”这一路上，这是与鲁迅根本不同的。

周作人在“五四”以后曾宣布要放弃知识分子的责任，只管自己，追求个体的精神自由和个人生活的艺术，但他还是参与了“三·一八惨案”与“五卅运动”。真正使他失望的是一九二七年大批革命青年被屠杀，这给周作人非常大的刺激。一九三〇年左右，周作人在一系列文章中提出了“凡人”、“常人”、“爱智者”这样一些概念，对“五四”时期知识分子自我角色认定提出质疑。他曾说，一般的文人学士都有些“异人”之禀，喜欢高谈阔论，讲一些他们自己所不知道的话。他们谈得最多的两个话题是：一、如何治国平天下，总想当“王者师”，总希望找到一个明主实现他们的理想。刘备三顾茅庐，这一“顾”字特别引起知识分子的兴趣，知识分子都自认为是诸葛亮，有一套治国韬略，希望有明主来请他出山。诸葛亮是知识分子的梦，是他们理想的化身。周作人对此作出了根本否定，对知识分子想当“异人”的英雄主义、浪漫主义的自我角色认定进行了批判。知识分子另一通病是好玄学、玄想。周作人则写文章表示“死后怎样”这类命题他是不关心的，他强调对现世人生的思考与选择。这一立场非常接近儒家的立场。孔子就是

不谈鬼神，把此类问题悬置起来不加讨论。周作人说自己的思想基本上是儒家的，但他不是一个儒家信徒，可以算是孔子的朋友。他在一篇文章中说，他把《论语》重读了一遍，有新的发现，所得印象是“平淡无奇”四个字。他发现孔夫子压根儿只是一名哲人，而不是全知全能的教主。“虽然后世的儒教徒要奉他做祖师，但我总以为他不是耶稣而是苏格拉底之亚流。《论语》二十篇所说都是做人处世的道理，很切实，教人如何持身接物，进行自身修养，如何与外界接触。可供后人取法，但不能作天经地义的教条，更没有政治哲学的精义”，“太阳底下本无圣书”。这里，周作人提出了两个很重要的观点：一是孔子不是教主，他仍坚持反对独尊儒学的立场，反对把儒学宗教化；二是强调儒学不是政治哲学，并不能成为治国平天下的工具，只是教人们如何做人处事。也就是说，他试图把儒学从主流意识形态变成一种日常生活中的伦理学、人生的策略，试图把高度意识形态化的儒学还原为一个学派，即将儒家学说“学理化”。这是他儒学观的一个很大的变化。另一方面，他对儒、道、法三家学说的关系有了新认识。他说：其实儒、法、道三家是“一气化三清”，是一个人可能有的三种态度：那些始终发表“合理的半高调”的人是儒家，这种高调律已有余，治人不足；那些什么也不说不做的人是道家，其最高境界是“无言”、“无为”；

那些不讲高调，只考虑如何做的人是法家。中国人大多是儒学之徒。周作人为什么要提出这套理论呢？这与他本人所思考的问题有关。此时他考虑的是如何“得体地活着”。他经常面临矛盾：在理性上他已作出了“出世”的选择，但他是从“五四”时代走过来的，“五四”传统对他不可能没有影响，他又想“入世”。他总是陷于出世与人世的矛盾之中。他必须找到出路，现在，他从儒、道、法三家“一气三清”关系中找到依据，他确立了“以出世的态度做人世的事情”的选择，这也是三十年代大多数自由知识分子的选择。我在《周作人传》中曾对周作人三十年代所形成的思想作这样的总结：“以得体地活着为中心，寻找一种合乎人情物理的自然发展，自我节制，这是纵欲与节欲之间的调和。周作人把儒学的仁、恕、礼、中庸，希腊文化的中庸之道，佛教的恕道精神，道教的通达精神，日本文化的人情之美融和起来，形成了自己的思想”。但周作人的中庸思想也有个人的特点，有一位学者概括周作人的性格是“温雅中有铁”。周作人的中庸之道中有“铁”，他对儒家的接受不仅有仁恕，还强调其智和勇；对佛教不仅接受其恕道，而且接受其勇猛精进。周作人对中外文化的选择都是从自己的个性出发的。

沦陷时期的周作人无疑是当了汉奸，他做了很多出卖民族利益的事，对这一点绝不能采取掩饰的态

度。同时也应看到，他仍然是一个学者，他的学术活动与政治活动有一定联系，但并不等同于政治活动。这时期他对中国传统文化的思想有新的发展和变化。看起来这是一个充满矛盾的现象：在政治上，周作人出卖了民族的利益；但是他在文化学术著作里却高谈民族主义。这可能有心理上的动因：一方面他强调当汉奸是自愿选择，并非人家强迫他的；但是他心理上的压力是很大的，因为中国民族主义的传统是根深蒂固的，虽然他声称不把知识分子“失节”当一回事，然而，传统文化对失节的批判对他仍是一种巨大的心理压力。他必须对自己的行为作出解释，他最容易做的就是强调民族主义。周作人这时期对传统文化提出了一系列新的看法。他连续发表了几篇文章（《汉文学的前途》、《中国文学上的两种思想》、《中国思想问题》），他提出一个中心命题：要对现代中国进行“心理建设”。他主要谈两个问题：一是强调汉语言文字的作用。他说中国这样大的国家之所以不会分裂，很重要的原因是有统一的语言文字，不管中国处在什么分裂状况，汉语都能成为一种凝聚力。他认为“五四”时期最大的成就表现为：一方面对传统文学语言进行了变革，但同时又维护了现代汉语体系的相对稳定。这就保证了中国文化能延续、发展，保证了中国民族思想感情能够统一，保证了中国民族的统一。二是对儒家文化进行新的阐释，主要从两个方面进行：

其一，儒家学说在延续过程中吸收、融和其他学说；到晚清、民国，儒学已失去本来面目，而成为儒、释、道三者结合的学说。周作人认为当前最大的任务是还原与剥离，把与释、道混在一起的儒家原始教义剥离出来，回到原始儒家那儿去。“原始儒家”即指以孔孟为代表，以禹稷为模范的儒学。它在先秦只是百家之一，后来在汉代取得独尊地位，其他学说就渗透到其中来。周作人认为对儒学构成最大威胁的是两种渗透，一是法家的渗透，使儒学成为一种统治的工具，“三纲”、“五常”都非原始儒学的思想，而是被法家化了的儒家思想，最后就变成了一种“酷儒”；二是佛教对儒家的渗透，造成了儒家的玄学化，变成了“玄儒”。在周作人看来，“五四”时期所批判的儒家这些东西并不是原始儒家所具有的，而是儒家被法家化、道家化的结果。他现在所要做的，就是恢复原始儒家的“纯儒”状态。这其实就是“五四”后所提出的“复兴几千年前的旧文明”口号的延续。其二，他要用现代观点重新解释儒学，寻找原始儒学与现代观念之间的契合点，他找到了两个：其一是孔子所强调的仁。他认为：仁就是恕和忠，恕是“己所不欲勿施于人”，忠是“人之所欲而施之于人”。这其实是“五四”以后所强调的“利己而利他人”的伦理，他把“五四”时期的伦理观与儒学结合起来，通俗地说，就是把自己和他人人都看作是人，大家要共同活下

去。他认为儒家的“仁”是建立在求生意志的基础上，“自己活着，也让他人活着”。为什么他要在这时强调这一点呢？一方面这反映了一个客观现实，即在沦陷时期，每个中国人的基本生存权利受到了威胁。另一方面这番话也是对着日本军国主义者说的，你们要把中国统治好，就必须是你活着，也得让中国人活着，不能无限度地压榨中国人，让中国人活不下去。否则中国人要造反的，天下一乱，大家都要倒霉。这其实是给日本统治者献了一个治安策。其二是孟子的“民为贵”的思想。他对“民为贵”的解释也是从生存的角度说的。他引用《孟子》里的一句话，强调即使我们的力量不能使年七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，也总竭力要使得不至于仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡，起码要保证老百姓最普通的、最基本的生存条件。他认为如果不这样，人们的最基本愿望得不到满足的话，那就可能天下大乱了。可见他强调“民为贵”也是对日本人讲的，讲的也是老百姓如水，水能载舟，也能覆舟，这一类中国传统统治术的老话。周作人把他的上述经过改造的儒家思想称之为“儒家的人文主义”。他在四十年代宣扬这样的“儒家的人文主义”，基本上有三方面的意义：第一方面，这是用他自己的经过改造的“儒家人文主义”和日本军国主义的“大东亚”思想取得内在的一致。如前文所说，他强调所谓“要自

己活，也要别人活”，所谓“民为贵”，让老百姓保持最基本的生存条件，其实就是要“共济”，周作人自己也不否定他的“根据于生物的求生本能”提出的共济，“即是现在说得烂熟的共存共荣为目的”。这样，“共存共荣”就成为周作人和日本军国主义者合作的一个理论基础。周作人似乎并不讳言，老百姓活不下去，一造反就要天下大乱，“己亦在大中，有沦胥及溺”之患，因此，用“仁道”保持社会的稳定，这是会使他自己、老百姓、日本军国主义三者取得某种共同的利益，所以他说“共荣共存”。这一点自然要受到后人的批判。周作人的“儒家的人文主义”和日本军国主义的“大东亚共存共荣”的思想也有矛盾的一方面，矛盾主要在后者是以日本文化为核心的，目的是要维护日本军国主义在东亚的统治霸权，而周作人提出要以中国文化为核心，这里并不排斥周作人可能存在的一种幻想，他想用中国的儒家文化来同化日本的文化。因为在中国历史上有这个先例，很多异族打到中国本土之后，都被中国本土文化所同化了。周作人也曾提出一个观点，他说日本有物的文化，我们中国有人的文化，话只说了一半，却包含了以中国人的文化去同化日本物的文化的幻想。但日本军国主义者却并不允许这样的幻想存在，于是由“转向”的文人片冈铁兵出面，宣布周作人是反动老作家，根据就是周作人想以儒家学说代替日本文化。尽管存在着这样

的矛盾冲突，周作人的“儒家的人文主义”仍然为他自己的投敌行为找到了一种理论上的根据，从中得到心理的平衡，所以他一再说自己是“以身饲虎”，实际上是自我安慰，自我排解罢了。以上两个方面的“意义”说明周作人在四十年代所提出的“儒家的人文主义”思想是与他在政治上的事敌连在一起的，是为他的政治行为提供理论与心理根据的，因此，今天必须在政治上予以否定，这是不能含糊的。在此前提下，今天我们还有没有可能，从学理上来讨论周作人的“儒家的人文主义”的意义呢？我以为这方面的意义也是客观存在的，不必因其在四十年代特定历史条件下政治上的反动性而回避、否认。周作人在这里确实提出了对传统的儒家文化进行调整、改造的一个思路。根据现代人类社会的需要来调整中国固有的思想，这可能是在中国现代思想史上所面临的一个共同的课题。因为我们毕竟是在现代社会，如果把原有的思想原封不动地搬到现代社会中来，显然是行不通的。但是如果把原有的思想完全抛弃掉，这也是不行的。因此怎么样用现代的知识、观念来调整中国原有的、固有的思想，这是我们思想文化建设面临的一个大问题。周作人在这里提出了他自己的一个思路，概括地说有三个特点：第一个特点，他仍然要保持儒家学说“国家意识形态”的中心地位，还是想把儒家学说作为“治国、齐家、平天下”的，能够支配和左右

整个社会政治生活的一个思想体系。三十年代的周作人，是想把儒家学说凡人化、学术化，而在四十年代，周作人又要把儒家学说政治化，变成国家的意识形态，这是和三十年代不同的一个选择。第二，他强调原始的儒家，也就是强调儒家原始的教义，这个思路与我们前面所说的鲁迅着重于儒家学说在以后的中国的实际作用、效果，是不同的。第三，他努力地想寻找现代思想跟儒家原始教义之间的共同点。如果说，像鲁迅那样的思想家，注重的是传统思想与现代思想的不同点，或者说着眼于传统思想与现代生活不相适应的部分，在此基础上展开对传统的批判（“破”）；那么周作人做的是“立”的工作，他想给从西方传人的现代思想在中国传统文化中寻找依据和资源。这里还可以举一个例子。周作人曾经宣布，中国传统文人当中，对他影响最大的，或者说他最佩服的，是三个思想家：东汉的王充，明代的李贽，清代的俞理初。他说，他从王充这里找到科学理性精神的依据，对虚妄的东西的一种否定；他强调李贽的反叛思想，赞扬李贽、俞理初这两个人特别尊重中国的妇女，儿童，有种民主思想。俞理初有几句话被周作人反复引用，一是他说按照中国的传统文化，妇女嫁给一个丈夫以后终生不能再嫁，妇女要做到这一点，那么男人也应该终生不能再娶，这样才行。女人要从一而终，男人有三妻四妾，这样不行，男女都要一样。

周作人说这就是男女平等的民主思想的最初萌芽。俞理初还说当丈夫买了妾时，妻子要是不嫉妒，说明妻子有性冷淡。（当然他不用这个词，是我们把它翻译成性冷淡。）在中国传统观念中丈夫买了妾，妻子不妒嫉，这才是美德。俞理初对这个传统观念提出了质疑。周作人认为俞理初的这些挑战性的观点，就是现代的性观念，至少说跟现代的性观念是一致的。周作人就是这样从中国古代的书中去寻找现代思想的依据和资源。在解放后，周作人曾经给周总理写过一封信，他说我用的方法其实就是当年康有为他们搞过的“托古改制”。周作人强调儒家思想现代化，思路与新儒学的一些思想家们有很多相似之处，但是又有不同。对这个问题（包括新儒学）我没有研究，汪晖有一个分析，我可以介绍一下。他说周作人的“儒家人文主义”，从他对儒家学说的这种调整与改造可以看到他有一种非常强烈的道德的忧虑和存在的忧虑，但是他没有形而上的焦虑；而这种形而上的焦虑正是新儒家的学者们所特别看重的。因此，新儒家学者就比较强调原始儒家学说中“天人合一”的思想，而这种思想恰恰是周作人所忽略的。周作人在对传统儒家学说改造的时候，他注重的“仁”和“民为贵”的思想，还是在伦理的层面和政治的层面，而不太注重以形而上的层面去调整儒家学说，这是周作人和新儒家对待传统儒家学说的一个最大的区别。我们可以看

到，在周作人四十年代的著作里，他对于中国传统的儒家学说缺少宗教意识，不断地进行批评。他在好几篇文章里都谈到，印度的古圣贤们的思想与儒家相通，但比儒家更彻底，就是因为印度的古代思想里有宗教性，这是儒家学说所缺少的。在另一个方面，他又谈到经过战争，从大患难过来以后，深深感受到佛教的“忍”和“悲”的意义与价值。他于是提出，“释世之忍与悲足补儒家之缺”，也就在四十年代周作人对传统的道家思想、道教的评价有了很大转变。在二十年代，周作人是给予了道教以非常严厉的批评的，认为它是中国主要的危害；但是，到了四十年代，周作人在一系列文章里，对中国传统的民间的道教就给予一种理解的同情。他认为中国传统的道教里，表面上看起来是很荒唐的一些东西，骨子里是隐含着人对于生的欢乐的追求，人本性的对生命的热爱与珍视。特别是在《无生老母的信息》这篇文章里，他谈到了中国民间宗教洪阳教的教主是一个无生老母的形象，她始终在呼唤着她的儿女来到她的身边。周作人说他听到这种呼唤，特别是在战乱中听到这样一种呼唤，感觉到好像听到母亲的呼唤，他认为这表现了一种伟大的母爱。他说：“客观的说，母性的神秘是永远的，在主观的一面，人们对于母爱总有一种追慕”，这种以无生老母作为教主的一种宗教正是表现了人的“归乡”或云“还元”的要求。这些都可以看

出他在追求一种终极关怀。也就是说这个时候，经过战争的混乱以后，周作人的思想越来越倾向于宗教的终极性，他是感觉到了儒家的某些不足的，于是，提出了儒家人本主义和道家、佛教互补，这就意味着，他最终仍然坚持了他的文化理想主义。

在这一讲里，我详细地介绍了周作人思想的变化过程，想给大家提供对于中国传统文化的另一种观照模式。像鲁迅那样从否定方面，从批判的角度来看中国的传统文化是一种思维方式，一种模式，意义我们以前已经谈过。新儒家也是一种模式。在我看来，周作人实际上提出了两种模式，对儒家的两种态度，一种是他三十年代所提出的把儒家凡人化，非意识形态化，把儒家变成给人们提供人生修养、人生哲学的知识者的学问；另外，就是他在四十年代提出的“儒家人文主义”，从总体上说比较接近新儒家，但又有所不同。所有这些，都是本世纪以来中国知识分子，我们的先驱们，他们在对传统文化的选择当中，所曾经有过的思考，足以作为我们今天的一个借鉴。

本讲参考书目：

汪晖：《循环的历史——读〈周作人传〉》，收《天地彷徨》，浙江文艺出版社，一九九四年版。

钱理群：《周作人传》，北京十月文艺出版社，一九九〇年版。

第七讲 说“食人”

——“改造国民性”思想之一

(一九九七年十一月四日、十一月十一日讲)

据许寿裳回忆，在一九〇二年，鲁迅和许寿裳在一起经常讨论三个问题：第一个问题是怎样才是理想的人性，第二个问题是中国国民性中最缺乏的是什么，第三个问题是病根何在。这是本世纪初，鲁迅（我想也可以包括周作人）他们一代人经常讨论的问题。一直到鲁迅去世之前，一九三六年，他在一篇《立此存照之三》的文章里面，再一次提出希望有人翻译一本美国人的著作。美国人叫史密斯，他写过一本书，叫《中国人气质》，是他作为美国人对中国国民性的观察和一种看法。这本书是世纪初在日本出版的，对鲁迅的改造国民性思想的形成产生过影响，鲁迅一直念念不忘，临死之前还提出，希望更多人看到这本书，看了之后再来自省，自己分析，弄明白哪些

地方说得对，然后来进行变革与挣扎。不求别人的原谅和称赞，要自己来证明究竟怎样的才是真正的中国人。这就是说，直到离开这个世界之前，鲁迅仍然期待着中国国民的改造与自新，这是他一生坚持的一个命题。过去有人说鲁迅改造国民性的思想仅是他前期的一种思想，这并不符合事实，应该说在他前后期，一以贯之都在思考这样一个国民性改造的问题，这是他的立人思想的有机组成部分。前面我们已经说过，周作人和鲁迅各有不同人性理想：鲁迅强调个体的精神自由，而周作人的理想人性是自然人性，顺着人的本性自然发展。但他们对理想人性问题谈得并不多，而且主要是在早期著作里面提出来的，他们更关注的是国民性中缺少的东西，这可以说是理想人性思考的一个反题。鲁迅这一辈子主要做的是反题，主要是在讨论缺少什么东西，有什么问题，但他的批判性、反省性的思考又是以理想人性的追求为基础，为前提的，这一点不可忽视。鲁迅、周作人他们作为启蒙主义的思想家，在讨论中国国民性的病根的时候，主要是从文化的角度，从中国传统文化里面去寻找，而比较少的讨论到制度的、政治经济的原因。过去有人因为这一点，认为鲁迅、周作人关于改造国民性的思考是唯心主义的，有局限性。我觉得说有局限性也可以，但不如说是他们的一个特点。因为任何人都只能选择一个特定的角度，在一定的范围内去讨论问题。

尤其是对思想家的判断，对思想成果的判断，不应该从他“没有谈什么”去考察，而只能在他所谈的问题的范围内来看他谈的有没有问题，深刻不深刻。我想这是我们在讨论鲁迅、周作人国民性改造思想之前首先要说明与弄清楚的。

鲁迅、周作人关于国民性的思考是非常全面的，很难理出个头绪。现在只想选几个题目谈一谈，譬如说“食人”，说“做梦”，讲“演戏”，论“主与奴”等等，这些问题都是有很大的现实性的。

今天先讲《说食人》。

鲁迅在写完了《狂人日记》以后，给他的朋友许寿裳写了一封信，信中说：我为什么写《狂人日记》，是因为近来我偶然读了《资治通鉴》，才醒悟到中国人尚是一个食人民族。他自己很重视这个发现，说其关系甚大，而知者尚寥寥也。回顾这一个世纪的历史，人们必须承认这是非常重要的，也是很可怕的一个发现，就是到现在为止，中国民族恐怕还没有完全走出“食人”的时代！

“吃人（食人）”这个概念在鲁迅、周作人关于改造国民性的思想体系里面具有双重意义。通常大家比较注意的是把“吃人”看成一种象征。鲁迅在《狂人日记》里面，说在中国的古书里面写满了仁义道德，但半夜里来看去，看见写满了“吃人”两个字。这里的“吃人”显然是一种象征。鲁迅还说过“中国的



人肉的筵宴

文明不过是阔人安排享用的人肉的筵席”，这也讲的是比喻意义上的“吃人”。怎样理解“吃人”的比喻意义，学术界也有不同看法。这里，不妨介绍武汉社科院王乾坤先生《关于“吃人”》（《鲁迅研究月刊》一九九六年第二期）一文中的基本观点。他是从鲁迅的“立人思想”出发的。他认为鲁迅所说的“吃人”是指对人的个体精神自由的否定的，对人的生存发展的贬抑，在中国，是自己被人吃，同时也吃人，不仅自己的精神自由受到贬抑，同时也贬抑别人的精神自由。这一点我们在第一讲里已经谈得很多，我就不再重复，同学们有兴趣还可以去读王乾坤的文章，那里

有更为详尽、充分的讨论。

今天我所要强调的是，鲁迅这里所说的“吃人”，或者说中国民族是一个“食人”的民族，不仅是象征，而且是实指：中国人真的是在“吃人”。其实这一点在《狂人日记》里已经说得很清楚，我们过去的研究者似乎不太注意其中实指的内容。当然这些“吃人”事实都是出现在狂人的狂想呓语中，跟原意多少有点不大一样，但意思是有的。比如小说中提到了中国古代易牙蒸子，在古书《管子》中就有过记载：有一天齐桓公说自己什么肉都吃了，惟独婴儿的肉没尝过；时为大臣的易牙就把自己大儿子的肉蒸了给齐桓公吃了。在《左传》里也有这样的记载：当年宋国的都城被楚军围困的时候，宋国人都“易子而食”，因为饥饿，互相交换儿子来吃。在《狂人日记》里还提到，近代的徐锡麟，秋瑾的战友，被抓以后，他的心也被炒着吃了。在鲁迅的著作里也有吃人的场面，大家应该记得《药》吃人血馒头的描写。在周作人的著作里也经常提到中国传统中吃人的记录，譬如周作人在一首诗里曾经提到，南宋时因元兵打来，齐鲁一带的汉族人为了逃避元兵的统治，从山东逃到杭州，即所谓“义军”。当时半路上没有东西吃了，他们吃什么呢？就是吃人肉干：“人腊”。一路吃过来，吃到杭州为止。这就是说在中国，“吃人”不仅是象征意义上的，而且实际上也真的在“吃人”（食人）。

这里，我想向同学们介绍一本书，叫《中国古代的食人》，这是研究中国古代人吃人行为的专著。但是我觉得非常痛心，因为这本书的作者不是中国人，而是一位祖籍韩国的美国人，叫郑麒来。这样的著作本是该中国人自己写的，但我们对惨痛的历史常常采取回避的态度，而终于由外国人来写，中国的学术界应该感到惭愧。看这本书确实让人触目惊心，这里只简单介绍一下作者的研究成果。作者指出，本来“食人”行为是人类都有的，不仅仅限于中国，因为人类在追求生存的过程中，特别在灾荒中，在战争中，在原始社会的历史中，都有食人的记载。问题是中国的“食人”记录，在世界上却是少有的。它的次数之多，它的残酷性，和它的理论色彩（即有理论的吃人），这在世界上都是罕见的。据作者的研究，“食人”的行为可以分两类：一类是求生性食人，即前面所说原始时期灾荒中、战争中的食人；另一种是习惯性食人，后天养成的习惯性食人，也就是我们刚才所说的有理论指导的食人。他说中国第一种吃人和其他国家不同的就是特别多，他根据古书记载，在书中列举的因为战争吃人，就有三十九次。（都不是吃一个人，而是大规模地互相吃。）也就是说平均每一个朝代都有好几次。因天灾食人越到近代就越多。譬如说清代，据《清史稿》记载，有三百五十二次灾荒，发生了十九次食人事件。在清朝统治的二百五十年间，大

约每十五年就有食人的情况发生。

但是最可怕的还不在求生性吃人，而是习惯性吃人。书中分析从汉代到明代，习惯性食人有几种类型：第一种类型，为了惩罚不忠。一切不忠于皇帝，推而广之，一切不忠于上者，都可以吃掉。第二类：惩罚敌方。第三，为亲人报仇。第四，泄愤。他举例子说，中国人常常在表达对敌人愤怒的时候，用这样的语言：“我恨不得把你吃了”。在《狂人日记》一开头也有类似的说法：“老子呀，我恨不得咬你几口才解恨”。中国的语言里面就有为泄愤而食人的意思，而且语言是会转化为行动的。作者认为，像这样一种“泄愤”，是一种政治行为，是当局者利用这样一种积习性吃人压制反对派，加强和稳定他的权力基础的一种有效的武器。这样也吃人，那样也吃人，最后就“吃人成性”，到了肆无忌惮的地步。他举了一个例子：根据《旧唐书》卷二百下记载，黄巢农民起义军中的一个宠将被当时的官吏抓住了，黄巢非常气愤，就率领全军猛攻陈州，抓到俘虏就吃。最后甚至专门准备了磨子、巨碓数百，又准备了几百个石臼，把活人放在臼里面，磨粉，捣碎，连骨带肉一起吃掉……从嗜杀获取精神上的满足，这就非常可怕。还有一类食人是为了“尽孝”，就是用自己的身体的某一部分做药，献给自己的父母、长辈，为他们治病，滋养他们的身体。中国历史上有很多很多这样的记载。我们

上堂课提到的《二十四孝图》津津乐道、尽量赞美的就是这一类的“食人”。中国有一种迷信，认为吃人肉或者吃人的某些器官对人的身体有好处，在李时珍的《本草纲目》中就有记载，而且特别认为吃人肉或人的某个器官可以增强性功能，中国民间对这个更有大量的记载。这样，作者作为一个外国人，拿全世界都有的食人现象与中国的食人相比较，他就发现，中国更多的是习惯性食人，“食人”是与“忠”、“孝”这样一些中国传统的儒家主流文化的基本概念联系在一起的，是在伦理道德的美名之下，在道德理想主义的旗帜下食人。这样的大规模的、肆无忌惮的食人，是被中国的传统文化，至少是被儒家学说所默认、鼓励的，这在世界上是罕见的。

更可怕的是，这种吃人已经进入了中国的文学，被审美化了。中国老百姓家喻户晓的《三国演义》、《水浒》，都有吃人的描写。而且都是绘声绘色，涂以“道德美”的神圣光彩。《三国演义》第十九回就讲了这么一个“故事”：刘备被吕布打败而想投奔曹操，在途中住在猎户刘安家中。刘安非常崇拜刘备，想随他去打仗，但家中有老母，为尽孝而不能去。但他又想对刘备尽忠，刘备很饿，家中又没吃的，他就“杀其妻以食之”。这样他就以“食人”的行为实现了“忠孝两全”的儒家最高理想。作者显然是赞美这样的“德行”的，而我们读者（包括我自己在内）看书

的时候却不感觉到这有多可怕，可见我们的心灵麻木到了什么程度。

现在问题在于，《中国古代的食人》只是写到民国成立。民国之后，这种“食人”的现象还存不存在呢？

鲁迅写《狂人日记》，不仅给“吃人”以象征意义，更给它以实在意义，说明他已经看到了中国食人问题的严重性。即使到了民国，也就是到了一个新的共和国，中国的食人现象不仅没有结束，而且还在继续着。更重要的是，人们制造出一些新的理论来证明食人的必要性、可行性。正是在这种理论指导下，在二十世纪的中国又出现了很多很多令人发指的“食人”、“杀人”现象。鲁迅与周作人在他们的著作中，不仅揭示了中国人的嗜杀性、食人行为，更揭示了許多导致轻易杀人的理论和根据，作了有力的反驳和批判。

前面已经说过，中国传统的儒家学说将“忠”、“孝”等道德原则置于至高无上的地位，在“忠”、“孝”的至高性面前，人的生命是微不足道的，或者说人的生命应该为了至高无上的道德原则而牺牲。这个传统观念被现代中国所继承了，不过它不再是“忠”和“孝”，而是“革命”。为革命而死，而牺牲，这恐怕是我们一直在倡导的一个“新伦理”。我们青年时候读“老三篇”，其中有一篇就讲“人固有一死”，并且引用司马迁的话，说人的死可以重于泰山

或轻于鸿毛，为革命而死就是重于泰山。还有一句教导叫“一不怕苦，二不怕死”，这是我们年青时候都记得很熟的。而我们今天正应该对这样一些似乎不容置疑的前提性的伦理原则提出反省。猛一看它有它的合理性，因为人毕竟不是动物，要追求人活着的意义和价值，牺牲（包括死亡在内）是免不了的，裴多菲的诗句：“生命诚可贵，爱情价更高，若为自由故，两者皆可抛”是曾经传诵一时的。但是问题在于把这种死亡、牺牲加以绝对化以后，“死”成了目的，“一不怕苦，二不怕死”最后成了“一怕不苦，二怕不死”，这就变成了荒谬。更重要的是，作为一种伦理原则（而且被宣布为至高的伦理），它在理论上有一个很大的问题：因为它把“忠”、“孝”、“革命”这些东西放在至高无上的地位以后，还要求一种整体性的思维，即为整体性的利益必须牺牲个人的，包括个人的生命。个人的生命没有价值——它的背后其实隐藏着这样一种观念。上次课我曾经谈过，一直有人鼓吹，为了国家民族的统一、富强因此要放弃个人的自由，那么这里说为了革命尽忠尽孝，个人生命可以不要，这似乎是传统思想的根深蒂固的一个观念，把个体的生命看成微不足道的东西。鲁迅是最反对学生去进行请愿游行示威的。他说革命是要牺牲的，他不否认这一点，但他更强调爱惜人的生命，特别是年青人的生命。所以鲁迅就一再地对幼稚的革命者进行启蒙

教育，因为他们一直在强调革不革命就看你敢不敢死。鲁迅说，改革自然不免于流血，但流血并非等于改革。他说以血的洪流淹死一个敌人，以同胞的尸体填满一个缺陷，已是很陈腐的话了。很多年青人常说的豪言壮语，鲁迅认为已经不能再说了。他说真正的改革者不肯虚掷生命，因为战士的生命是宝贵的，不能轻而易举地把自己的生命抛弃掉。鲁迅的意见集中到一点就是，“其实革命是并非教人死，而是教人活的”。这话说得十分恳切，几乎是击中了一切“革命”高调的要害，但又说的全是常识。周作人说很多人不懂常识，我们要进行启蒙，就是要回到常识中来。鲁迅临死之前有一个讲话，还没有来得及写成文章，是日本友人增田涉在回忆录里转述的。他说，现在中国幼稚的青年们一点都不怕死，而且好像还希望死，我说，这是不好的，容易想到死的人，是不能搞真正的运动的。革命是要有牺牲的，正因为如此，我们更要爱惜人（革命者）的生命。而在中国，正是太不把人的生命当成一回事了。鲁迅曾十分沉重感叹说：造物主“实在将生命造得太滥，毁得太滥”；也许是中国人太多，在人们观念中，人的生命就失去了价值，死了人算不了什么，这正是“造得太滥，也毁得太滥”。顺便说一句，当代青年，至少在一部分青年中有一种“轻生”的倾向，经常看到一些中学生、大学生稍受挫折就自杀的报道，我心里非常难过，真想对年青人

说，千万不要轻易地去死——不管是以什么样的“理由”。

还有一种看起来也很冠冕堂皇的理论，叫“杀反革命”。凡敌人皆该杀、可杀。这个命题跟前面那个命题是有联系的。革命是正义的，光明的，杀反革命也是合理的、正义的、光明的，即使把不该杀的杀了，也只不过犯一点小错误，是可以原谅，可以理解的，因为是出于“革命义愤”，这也是在中国所盛行的一种逻辑。但问题的可怕之处是什么呢？这敌人是你可以自己定的。谁是敌人啊？是有很大的弹性的。所以鲁迅就说了，中国人杀人的一个最好的办法是什么呢？是先宣布你不是人：“皇帝所诛者，逆也。官兵所剿者，匪也。刽子手所杀者，犯也。”过去国民党杀共产党，就说杀的是“共匪”。后来共产党杀国民党，也说杀的是“蒋匪”。我要杀你，就把你开除“人籍”。你不是人，我杀了你就没有关系了。本来杀了人总会有心理负担，现在杀的不是人，就心安理得了。所以总要宣布别人是“反革命”，好象革命一到，一切反革命者就得死。还有一种更可怕，它把“杀反革命”泛化为“杀非革命”，把人分两类：“革命”与“非革命”，“非革命”也得死，这比前几种更不得了。其结果就变成了什么呢？所有异己者都该死。因为别人革命不革命，是由自命的革命者自己定的，其实就是异己者皆该死，这是中国的一个很可怕的逻辑。中



“革命，革革命，革革革命，革革……”

国这一个世纪的历史就是以“革命”的名义杀害“反革命”与“不革命”的历史。鲁迅对此做过这样的概括：“革命，反革命，不革命。革命的被杀于反革命的。反革命的被杀于革命的。不革命的或当作革命的而被杀于反革命的，或当作反革命的而被杀于革命的，或并不当做什么而被杀于革命的或反革命的。革命，革革命，革革革命，革革……”而每一次“革命”都要成批成批地杀异己者。这样我们中国近百年的现代历史就变成了一部不断地杀人，轮回地杀人的历史。用革命的名义杀人是非常可怕的。大家不能理解红卫兵为什么杀人，其实这非常简单，因为红卫兵从小生下来就听一个故事：“农夫和毒蛇的故事”，就是时刻要记住何为自己的敌人，何为敌人的朋友，而敌人与敌人的朋友都是该杀的。从小灌输到十七八岁，充满着对“敌人”的仇恨，充满惩罚“敌人”的嗜血的渴望。“文革”开始了，突然之间以“革命”的名义宣布，站在你面前的这个人（老师、同学、甚至父母）就是敌人，而且是伪装多年、欺骗你多年的敌人，你想这孩子怎么会不“夺过鞭子揍敌人”，以至将“敌人”打死呢？这里可以举一个例子，就发生在我们的身边。一九六六年八月十八号，北大隔壁一〇一中学的学生，他们到天安门接受毛泽东的检阅，要紧跟形势干革命。他们回到学校就开始讨论：怎么“革命”法呢？要找敌人啊，敌人是谁呢？有个同学

想起来了，学校有个体育教员，这体育教员是个归国华侨，有海外关系，就可能是个特务。第二，他有男女关系问题，是个坏分子。这样一分析，这位体育教员就变成了“反革命”，而且是双料的，对他进行“无产阶级专政”就是天经地义的了。年青人（还有些年长的老师）的“革命义愤”就这样找到了发泄的对象。于是革命师生怀着革命的一腔豪情，怀着对阶级敌人的仇恨，将这位体育教员抓来，把他扔在学校的池塘里，然后全校的老师和同学就欢呼着看着这个老师在池塘里挣扎。这位被视为“敌人”的老师几次挣扎出池塘边，这些红卫兵就拿石头把他打下去。最后这个中学体育教员终于沉没了，在全校师生的欢呼声中死去了。这样的在“革命的狂欢节”里的惨死，是令人震惊的。这些孩子（即使在他们已经长大成人的今天）甚至没有感到自己手上有血，因为他们是以“革命”的名义杀“反革命”，而且是集体的杀戮，个人是从不负责任的（所谓“法不责众”）。“文化大革命”，从字面上看，应该是“文化”的“革命”，是不流血的，却充满了“食人”的血腥记录。请看这些血的数字：就在我们北京大兴县，宣布凡是“四类分子”及其家庭成员，都要斩草除根，一个不留。从一九六六年八月二十七日开始，到了九月一号，仅仅三天，这个县十三个公社，四十八个大队，被杀害的“四类分子”及其家属就有三百二十五人，满门抄斩

二十二户，年纪最大的是八十岁，最小的三十八天。一九六七年十二月二十六号，“中央文革小组”陈伯达在唐山一次讲话时宣布，解放前我们党的冀东党组织可能是一个国共合作的党，可能是一个叛徒党。他这一句话就造成在全县范围内大抓“叛徒”，结果受到迫害的达八万四千余人，其中二千九百五十五人死亡，七百六十三人致残。还有湖南道县，从一九六七年八月十三号到十月十七号，历时六十六天大杀人，涉及十个区三十六个公社，四百六十八个大队，一千五百九十个生产队，二千七百七十八户，其中死亡四千五百一十九人，被活活杀死的四千一百九十三人，被迫自杀的三百二十六人。也在道县所在的零陵地区，“文革”期间非正常死亡达九千零九十三人，其中被杀的是七千六百九十六人，被迫自杀一千三百九十七人，致残致伤二千一百四十六人。而被杀的是什么呢？都是被宣布为敌人的人和他们的亲属。在死亡人数中，“四类分子”三千五百七十六人，占39.33%，“四类分子”的子女四千零五十七人，占44.63%，被杀的未成年人八百二十六人，最大年龄七十八岁，最小的仅仅十天。这样的耸人听闻的杀人，是发生在二十世纪的中国的六、七十年代，这确是使人震惊的。可怕的是这是在“杀反革命合理”的理论指导下，有组织、有领导、有计划地进行的，参与杀人者中的多数也是怀着神圣的、崇高的“革命”

激情与幻觉，以及“革命”的恐惧感，这样的革命的施虐狂、嗜血狂，在世界历史上可以说是罕见的。

还有一种理论，就是为亲人复仇。这个问题比较复杂。鲁迅讲过，奴隶们受够了酷刑的教育，他只知道对人应该用酷刑，只要他一旦有权，会采取成法自然也难说。奴隶们过去被别人残杀，他就懂得了一个道理：对人就得杀，你不杀他他就杀你，形成了这样一种观念。所以他一旦掌了权，照样杀人，这就是所谓的“以暴易暴”。它和前面的杀人有一点区别，就在于是对方先杀了他的亲人，他为了报复而杀人。因此，这种“以暴易暴”就容易获得人同情。赵树理的小说《李家庄的变迁》里面有一个情节，农民起来以后要杀地主，有人不忍心，农民回答说地主把他全家都杀害了，旁边的人就没话说了。“以暴易暴”好像是有一点合理性。坦白地说我现在没有完全想清楚，鲁迅也说过，别人压迫你，你为什么不反抗？他是绝对反对基督教那种打左脸给右脸的宽恕精神的。我现在的想法是：别人压迫你，你一定要反抗，对于施暴政者是应该惩罚的，但应该用法律的手段去惩罚施暴行者。譬如说恶霸地主，他杀害了农民，这笔账是应该算的，不能不算。但应该通过法律去清算，法律如果判他死刑，他确实该受刑。但是不能用群众性的暴力行为去杀，因为一旦出现群众的暴力行为之后，这界限就分不清楚了，而且是非常残酷的，会形成“你

杀过来，我杀过去”的恶性循环。这个问题大家还可以讨论，因为这是很复杂的一个问题。

这类“以暴易暴”，后果是非常严重的。这里我可以举一个例子，在“文革”当中，大家知道，广西地区曾经出现食人的现象。据有关人员的专门调查，甚至出现了“吃人的群众运动”。如在某县，人们终于吃狂吃疯了，动不动就拖出一排人批斗，每斗必死，每死必吃。人一倒下，不管是否断气，人们蜂拥而上，拿出先准备好的菜刀匕首，拽住哪块肉便割哪块肉。一老太太听说吃眼睛可补眼，她眼神儿不好，便成天到处转悠，见有“批斗会”，便挤进人丛做好准备。受害者一被打翻在地，她便从篮子里摸出尖刀剜去眼睛掉头便走。有几位老头子则去吃人脑，每人在人脑上砸进一根钢管，趴下就着钢管吸食。有妇女背着孩子来，见人肉已割尽，万分失悔。孩子体弱多病，想给孩子吃点人肉补补身子。鲁迅在本世纪初写的吃人血馒头的悲剧在七十年代如此大规模地重演，除了人们仍然坚信“吃人肉可以补养身体”的原始迷信外，又多了一条“理由”：“他父亲上山当土匪，弄得全村不安。是我杀了他。谁来问我都不怕，干革命，心红胆壮！全村人都拥护我。毛主席说：不是我们杀了他，就是他杀了我们！你死我活，阶级斗争！”——杀人者、嗜食者越是理直气壮，越让人感到恐怖：这样的既有“阶级斗争”理论指导，又有原

始习俗的支持，因而拥有一定群众基础的“杀人”、“食人”是中国传统（包括“革命传统”）中最为可怕与危险的部分。这样的“传统”是万万继承不得的。

周作人对中国的食人现象的考察，另有自己的角度。他指出，中国人有一种杀乱党的嗜好，满清是杀革命党，洪宪是杀民党，现在杀共产党，不管是非曲直，总是杀得很起劲。最奇怪的是，知识阶级的吴稚晖等居然担当起“杀人”运动的始作俑者。把杀人当作目的的现象，除了中国人嗜杀之说无别可解释。而不珍惜人的生命，尽量满足贪淫、残酷的本性，这在中国是根深蒂固的遗传病，上至皇帝、将军，下至学者、流氓，无不传染得很深很深。“将来中国灭亡之根即在于此”。周作人在这里提出一个十分尖锐的问题：知识分子在中国传统的食人、嗜杀现象中扮演什么角色，应该负什么责任？周作人很不客气，他是把皇帝、将军、学者、流氓并提的。我自己大概算是个学者，看了这个论断颇有些触目惊心：学者怎么跟皇帝、将军、流氓放在一起呢？但仔细回顾一下中国本世纪的历史，就不得不承认周作人说的是事实。中国文人有一个恶习：本来喜欢论争是正常的，但一旦笔战打不过对手的时候，他就会向皇帝、将军求援，把笔战变成真枪实弹的杀人。鲁迅就有过三次这样的经历：第一次是“五四”时期，《新青年》提倡新文化运动，林纾反对新文化运动，相互展开论争这本也属

正常，但林纾突然写一篇小说，描述一群人正在论争，突然一个将军出来了，把这些人全部杀掉了。他与当时北洋军阀将军徐树铮关系很好，他想借助将军之手把异己者都杀掉。这一次主要矛头是对准陈独秀、胡适，鲁迅因是《新青年》同人，也多少受到点牵连。第二次是鲁迅和梁实秋的论战。在这里我要为鲁迅做点辩护：鲁迅曾在论战中写过《丧家的资本家的乏走狗》，所以有人指责鲁迅不宽容，梁实秋是一个温文尔雅的散文家，鲁迅怎么称其为资本家的乏走狗呢？但是大家忘了，是梁实秋攻击在先、鲁迅反击在后的。而且，在两人论战中，梁实秋给鲁迅加的罪名是“拿俄国卢布”，鲁迅才反唇相讥说他是资本家的“乏走狗”。这两者性质不同，在当时国民党的统治下，“资本家的走狗”只是难听而已，没有生命危险，就像今天骂人是犬款的走狗或看门狗一样没有危险，但是说拿俄国卢布就好像今天说拿美国情报局的经费一样，至少是要进监狱，而且可能是要杀头的。所以鲁迅说他是“乏走狗”，所谓“乏”就是论战赢不了，就想求助于军人手里的武器杀害对方。第三次鲁迅与周扬论战。现在许多人为周扬打抱不平，认为鲁迅以一个“四条汉子”的恶谥让周扬等永世不得翻身，太刻毒了。但是人们却忘记了，这回也是徐懋庸首先打上门来，给鲁迅安一个罪状：“破坏统一战线”。文人在争论时骂骂对方本也无所谓，但他紧接

着说，我们要对你“实际解决”。鲁迅才勃然大怒：什么叫“实际解决”？是杀我头还是让我充军？郭沫若在一九四八年写文章提倡人民的文艺，同时宣布要把所谓反人民的作家（这自然都是他自己主观认定的）“赶出地球去”，不仅要口诛，而且要借助政治的力量对他们进行处理，这就逼得沈从文只有自杀了（未果）。由此可见，文人也有嗜杀性，在一定意义上可以说文人比皇帝将军要卑劣，因为皇帝将军是公开杀人，而文人是制造舆论鼓励别人杀人，自己的身上好像没有血迹。在我看来周作人将文人与流氓、皇帝、将军并列，对今天的知识分子正是一个警示与警戒。今天，想借助政治力量来扼杀对手，甚至把对手送上断头台的知识分子是大有人在的。所以我仍坚持我曾在一篇文章中提出的一个观点，尽管很多人不同意：一部“五四”以后的中国思想文化史也就是中国知识分子互相残杀的历史。这个残杀不仅包括文笔残杀，还包括实际解决，所以中国的“文治武功”从来是连在一起。由文字杀人到真枪实弹杀人仅仅一步而已。这一步在有嗜杀性的中国是随时都可能跨过去的。文人的可恶之处还在于，作为历史的叙述者与研究者，他们常常有意无意地洗涤、抹煞历史的血腥气。我们读到众多的研究本世纪中国历史、共和国历史的著作，但这一百多年所发生的无数杀人、食人的事实都在历史的叙述中消失了，只剩下不断从胜利走

向胜利的一片“光明”。我曾写文章说，一切对历史血腥气的消解（不管出于什么动机），都应该受到诅咒，而且是鲁迅所说的“最黑最黑的诅咒”。鲁迅说，一个懂得死尸的沉重的民族才是有希望的。一个世纪死了这么多人，如果我们还不觉醒，甚至还要掩掩盖盖，不让年青人知道，我们这个民族就真的没有希望了，这一个世纪的杀人历史就有可能在下一世纪重演，这一百多年的血（真是血流成河！血流成河！）就算是白流了。所以，我们一定要让年青人知道这代代相传的“食人”的历史。希望大家记住那位一〇一中学体育教员被惨杀的情景。如果大家因此做了恶梦，我认为也是值得的。做这样的恶梦对我们这个民族（包括年青一代）好像是残酷了一点，但确是必要的。

本讲参考书目：

郑麒来：《中国古代的食人》，中国社会科学出版社，一九九四年版。

王乾坤：《关于“吃人”》，载《鲁迅研究月刊》一九九六年第二期。

刘兴华、华章：《疯狂岁月——“文革”酷刑实录》，朝花出版社，一九九三年版。

郑义：《历史的一部分》，万象图书股份有限公司，一九九三年版。

第八讲 谈“做梦”

——“改造国民性”思想之二

(一九九七年十一月十一日、十一月十八日讲)

回顾二十世纪的历史，我们发现中国民族和中国知识分子一直在做梦，在某种意义上来说这是一段做梦的历史。

梦从一百年前开始。一八九九年十二月三十一日夜半，有一著名的知识分子正乘坐在从日本到夏威夷的海轮上，他突然意识到这是一个历史的时刻。在十九世纪和二十世纪交接的那一霎那，他挥笔写下《二十世纪太平洋歌》，这个知识分子就是梁启超。以后他又写下《十九世纪之欧洲与二十世纪之中国》。他预言，十九世纪是欧洲的世纪，二十世纪将是中国的世纪。这与今天某些老先生预言“二十一世纪是中国的世纪”颇有些相似，历史也真容易重演。他说：“今世纪之中国其波澜俶诡，五光十色，必更壮奇于

前世纪之欧洲者。哲者请拭目以观壮剧，勇者请挺身以登舞台。”他的豪言壮语具有强烈的煽动性，然而今天看来，不过是一个梦。所以，梁启超是本世纪第一个做梦者。但他的中国将超过欧洲，演出一场壮剧这样一个梦却笼罩了整整二十世纪。正像他所预言的一样，二十世纪中国的智者、哲者、勇者没有一个不是梦的制作者，梦的实践者。制作者与实践者的统一，大概也就是二十世纪中国梦想家的共同特征吧。其问题与悲剧大概也就在这里。孙中山先生也是一个伟大的梦想家。他有一个绰号叫“孙大炮”，放大炮者好说梦话者也。本世纪五、六十年代，毛泽东号召要“大跃进”时曾说，“大跃进”这个概念不是我提的，是孙中山先生提的，孙中山在世纪初就幻想着中国出现大跃进，我们不过继承而已。这是对的，孙中山确实是伟大的梦想家。“五四”时代，周作人也曾作出这样的概括：“五四”这一代知识分子都具有梦想家和传道者的气味。这是“五四”知识分子的特点。当时是大学生后来成为中国共产党早期领导人之一的恽代英曾写《未来的梦》，提到当时的大学生经常聚到一起畅谈梦话，谈得醺然欲醉，令人觉得犹有余味。本世纪三十年代中国最有影响的杂志《东方杂志》发起征文《新年梦想》，响应者有一百多位文化名人，纷纷谈他们做的各种各样的梦。其中最有趣的是施蛰存做的梦，即梦想未来中国每一个家庭都有抽

水马桶。这次征文在普通读者中也引起强烈反响，这本身就构成了三十年代一个有趣的文化现象：大家都来说梦。四十年代的延安更是梦的国土。诗人何其芳曾写《画梦录》，到延安时他又说：我们的梦从特殊的少数人才有的梦变成和大多数人一样的梦，我做了贫困者的梦，饥饿者的梦。我和那些一边忍受着当前最大的贫困与饥饿，同时又梦想着未来“黄金时代”的普通人共命运。他的话给我们提供一个信息，就是四十年代的延安不仅知识分子在做梦，农民也在做梦。而且知识分子的梦和农民的梦逐渐合一。就在这样一个梦的土壤上出现了二十世纪中国最大的梦想家毛泽东。之所以说他是最大的梦想家，是指他的梦的大胆与影响而言，由此开始了由他率领亿万人民为了实现一个又一个雄心勃勃的梦想而奋斗牺牲不惜一切代价的“毛泽东时代”。概括说，这场梦在当时是历史的壮举，在过后看来，既有让人动心之处，又包含了太多的残酷与荒诞，让人后怕。八、九十年代，《文汇报》在六十年后又发起梦想未来的征文，有五千多个文化人和普通读者参加，可见规模之大。九十年代成千上万的中国人又纷纷下海做“黄金梦”。这样，我们就从一个特定的角度勾勒了一部二十世纪中国的历史，这是从头至尾在做梦的世界。正像鲁迅在“五四”时期概括的那样：“很多的梦，趁黄昏起哄。前梦才挤却大前梦时，后梦又赶走了前梦。去的前梦

黑如墨，在以后梦墨一般黑；去的，在的仿佛都说，‘看我真好颜色’。颜色许好，暗里不知；而且不知道，说话的是谁？暗里不知，身热头痛。你来，你来，明白的梦。”这里连续不断对“梦”的追寻，追寻过程中身热头痛的痛苦、焦躁，以及最终也不肯放弃的“你来你来，明白的梦”的急切呼唤，都典型地表现了二十世纪中国人民和知识分子的心理状态。正是一个世纪的梦的追寻和实践形成了二十世纪中国人民、知识分子的一种梦想家的理想主义、浪漫主义的精神气质。我自己就是在梦的环境里长大的，至今虽然我对梦想有许多反思，但是我仍然摆脱不掉自己根深蒂固的梦想家气质。这也大概就是一种新的国民性。这已经成为历史的事实。今天我们所要讨论的是我们应该怎样看待这段历史，这个做梦的历史。

我看了周作人、鲁迅的著作，发现对于梦，他们有许多精辟的见解。首先，他们对梦本身是加以肯定的，重视梦的本身正面的作用。相反，他们对中国传统中不大做梦这一点提出了批评。他们也依然是从人的本性出发来立论。记得前几年我去意大利时看到文艺复兴时期艺术大师拉菲尔的一幅叫《雅典学派》的名画，我看后非常震动。画面中心是希腊哲学家柏拉图和亚里士多德，一个手指天空，一个手指大地，这其实是象征着人的两种基本欲求或人的本质的两个基本侧面。一方面人要立足于大地，另一方面人又要飞

腾于理想的幻空，所谓梦就是后者的表现。所以鲁迅说，人活在世界上，他总是不安于物质生活，他总是趋于一种形而上的需求，这是一种超越性需求，“欲离是有限相对之现世，以趋无限绝对之至上者”。所以人一定要脚踏实地地在人生的现实生活中生活着，但人还要做梦，梦想能够超越有限和相对，把翅膀扇起来升腾起来飞向绝对的、无限的未来。或者说，人不能仅仅满足此岸世界，必须有一种彼岸世界的终极关怀。梦在某种意义上说，可以超出人的现实局限性，趋向绝对的、无限的彼岸世界。而梦和现实是可以不断转换的。譬如说开始人们想飞，现在我们有飞机了，就说明人的梦变成了现实。在鲁迅看来只有在梦中，人才真正挣脱了人世的精神、物质的“狭的笼”，进入“天马行空”，无拘无牵的自由境界。“五四”时期他呼唤人间疆界也不能限制他的梦幻的“大旷野精神”，这是梦的世界，不受人限制的孤寂的世界。周作人一再强调儿童荒唐的、怪异的、虚幻的梦，他认为这是健全人性所必需的。他说：“梦想是永远不死的。在恋爱中的青年有梦，黄昏中的老人也有梦，虽然它们的颜色并不相同。人之子有时或者要反叛它，但终究要回到它的怀抱中来”。可以说，鲁迅、周作人为梦的辩护，对梦的呼唤实际是对人性健全发展的呼唤，它本身就构成了本世纪人的觉醒的一个重要方面。而中国民族恰恰是少梦的民族，正像我们的作家

所说的：由于我们的生活很严峻，有时候很残酷，因此大家都很实际，不敢做梦。恐怕到了九十年代这种情况更严重了。正因为这样，本世纪以来中国人终于浪漫起来了，大大做了一回又一回的梦。在这个意义上说，中国人进步了。人们也因此能够理解为什么毛泽东当年一声号召会使我们这些年青人如痴如迷地跟他跑。原因之一就是 he 抓住了人的本性，特别是年青人渴望做梦的浪漫本性。

但大家不可忽视、必须正视的是，本世纪我们所做的梦到底给中国带来了什么，中国人为这些梦付出了怎样的代价？为什么会做这样的梦，为什么会有这个结果？这是现在学术界思想界所回避的，却是我们讨论的重点。我先来介绍一下毛泽东的梦。毛泽东基本做了两个梦，并为实现这些梦做了大胆的实验。一是毛泽东认为孔孟将彼岸大同世界和此岸小康社会截然划开，是太缺少幻想，太不敢做梦。他要在中国现实土壤上实现大同世界。《论人民民主专政》开章明义，就说我们中国的未来就是要走向大同世界，建立一个至善至美的理想社会。这个梦并不是毛泽东开始做的。本世纪初的“新村运动”就做这个梦。“五四”时期有过不少实验。周作人在其中扮演了先锋的角色。他是中国“新村运动”的组织者和领导者，他曾经是毛泽东崇拜的偶像，毛泽东曾拜访过周作人，而没有见过鲁迅。毛泽东在湖南也在搞“新村运动”。

所谓“新村”是一群有理想的年青人的自动集合，自己劳动，自己种地，自己读书，建立一个既是学校又是工厂的理想社会。后来，毛泽东抛弃了“新村运动”走向了革命，但是并没有放弃“新村”的理想。问题正出在这里：毛泽东抛弃的只是“新村运动”和平改造的那一部分，要武装夺取政权。但夺取政权之后，他仍要实现他的新村理想，而且他把新村理想具体化了。他想建立一个政治上绝对平等，经济上绝对平均，人人都获得全面发展的共产主义大学校。他为了实现这一理想经过多番努力，到一九五八年宣布找到了一个组织形式——人民公社，一个手段——大跃进，并提出具体目标：赶英超美，即在物质上，钢铁、粮食产量赶英超美，然后整个社会成为大同世界。这个理想在今天看起来仍相当吸引人，却是一个梦，而且它的现实实现却正是其反而——这是一个十分复杂的问题，需要另作专门讨论。我们这里要说的是，当时中国人民是怎样在毛泽东的带领下做梦的。首先粮食产量上要创造奇迹。当时《中国青年报》报道：贵州省金沙县（中国最穷的地方）一个社创造了单季亩产水稻三千零二十五斤的记录。几天之后，《人民日报》报道：甘肃省某社在二分五的山地上，一青年突击队创造了亩产马铃薯一万七千四百一十斤的全国高额丰产记录。紧接着，《人民日报》报道：河北省静海县陈官屯用五天时间建成一个水利发电

站。《浙江日报》报道：浙江省一个多月发展的民办学校达八千五百一十六所。新华社报道：河南省遂平县卫星农业社五亩小麦产二千一百零五斤。一天后，湖北省谷城县东尼社宣布：亩产二千三百五十七斤，创了新记录。两天后河南卫星社又放第二颗卫星：亩产三千五百三十斤。四天后，河北省临漳县红光社又宣布亩产高达三千六百五十斤。同一天，同属湖北谷城县的星光社宣布创四千三百五十三斤新记录。二十天后，河南省西平县和平社又宣布，达到亩产七千三百二十斤。一个月之内神奇般地上升，各路诸侯都是“各领风骚三五天”。到九月一日一颗特大卫星把全国人都惊得目瞪口呆：河北省徐水县宣布，亩产山药蛋一百二十万斤，要创造一颗白菜五百斤，小麦亩产十二万斤，皮棉亩产五千斤，全县粮食亩产二千斤的高产卫星。《人民日报》报道，徐水人民公社将在不远的将来把社员们带入人类历史上最高的仙境，这就是各尽所能，各取所需的自由王国的时代，跑步进入共产主义。毛泽东非常兴奋地跑到徐水，问：粮食产这么多放到哪儿去？肉产那么多，怎么吃呀？这一句话使全国都疯了。中国人的想象力就充分发挥了。由全国大炼钢铁，全民大产粮食到全民写诗。到处是赛诗会，异想天开，奇思狂想。吉林省八积垒赛诗会上，一人朗诵：“今年是个丰收年，秋后粮食堆成山。不知粮食打多少，压得地球乱转圈”。又有一个高声叫

道：这不算啥，听我的——

社里麦穗插云间，
麦芒刺破玉皇殿。
麦根扎到龙王庙，
吓得东海波浪翻。

掌声刚起，又有人喊道：听我的——

深耕细作产量高，
一颗玉米穿云霄。
彩云拴着玉米腰，
吓得月亮弯弯腰。

做梦到了登峰造极的地步。我当时在北大读书，也卷入了这样的狂潮。订计划一天要写几百首诗，整夜不睡地写，比谁大胆谁善于狂想、做梦。

毛泽东第二个梦是不但要创造至善至美的社会，而且要把六亿人民都变成“至善至美”的“纯粹”的人。为了这点，必须对人进行改造。毛泽东与其他思想家最大的区别就在于他注重对人的改造。他认为极力想改造社会的人只是贤人，只有极力想改造人的人才是圣人。他是想做圣人的人，而且希望全国六亿人都做圣人，即“六亿神州尽舜尧”。也就说他对整个

的中国伦理学要进行重新的改造。怎样才是纯粹的人呢？他提出有两个标准。一个标准是人的非动物化。实际否定人是动物，凡是人的动物性的欲求都应该被改造，被抛弃。他要把人的欲望，从性欲到物欲，都压抑到最低限度，使人成为纯精神、纯道德的存在。他在《纪念白求恩》中提出人要成为“脱离低级趣味的人”，动物性的本能欲求即低级趣味。第二标准是人的非个人化。本来人既是个体的动物，又是群体的动物，毛泽东将人的群体性夸大到极端，否定人的个人性。从这里可以看出毛泽东的思维方式。他提出：“毫无利己之心，专门利人，毫无自私自利之心”的伦理原则，这个观念正和周作人、鲁迅的“立人”思想针锋相对。鲁迅强调个体精神自由、周作人强调人的自然本性。毛泽东正是要批判并彻底改造“五四”时期的人性观。这就是为什么毛泽东一定要拿知识分子开刀的最基本原因。因为追求个体精神自由的欲望知识分子最强烈，毛泽东就是要把知识分子“非知识分子化”。这与人们本性是相违背的。从这里我们可以看出，毛泽东想建立的理想之国是道德理想王国，有浓重的道德理想主义色彩，是一个乌托邦世界，有很强的空想性。那些诗把人的精神夸大到极端，是纯精神、纯道德的存在，这是符合毛泽东的理想的。但是，问题在于为了实现这一理想，他除了最大限度动员了群众之外，还要把他的反对者全部消灭，所以在

“大跃进”的同时，掀起了“拔白旗”运动，导致了悲惨结局。这里举些鲜为人知的触目惊心的数字：河南是本世纪中国最多灾多难的省，在大跃进中河南是全国先锋，灾难也最大。一九五八年提出惊人口号：一年之内要成为“四无省”、“绿化省”，消灭文盲，实现水利化，其小麦卫星一直放到县亩产七千三百二十斤，钢产卫星放到日产一百二十万吨，都是世界之最。而一九五八年，全省粮食产量实际上只有二百八十一亿斤，但上报了七百零二亿斤。上交粮食数量不够，就翻箱倒柜抢夺农民粮食，捆，吊，打，抓。从一九五九年十一月到一九六〇年二十七日，河南省信阳地区为追逼粮食，由公安部门逮捕一千七百七十四人，其中三十六人死在监狱中，拘留了一千七百二十人，其中六百六十七人死在拘留所。群众形容当时恐怖气氛：“干部好似阎王爷，大队好似阎王殿，只见活人去，不见活人还。”“大跃进”的结果很可怕，像信阳地区就饿死一百多万人。河南息县饿死十万人，自然村减少六百三十九个，所谓“减少”就是整村人全部死光。据横山、光山、息县三县统计，孤儿达一万二千人之多。整个河南全省死亡人数在二百万以上，牲畜七十四万多头，荒芜土地四百四十余万亩，扒毁人民房屋一百六十多万间。现在到农村找老人忆苦，很少人忆解放前的苦，都忆的是灾荒那年的苦。可见，“大跃进”的梦想带来了怎样可怕的结果，实

质是重新引发了“杀人”、“食人”现象的出现。做梦和食人统一在一起了。

那么，怎样看待这个梦的现象，这种梦究竟具有什么特点？由这个梦造成了一种什么样的国民性？周作人在二三十年代已预感到，中国国民性出现了新问题。他将其概括为“专制的狂信”。我认为这是一个非常深刻概念。它有两方面含义：一方面是狂热的信念，或狂热的迷信。中国民族没有宗教，好像没有宗教的狂热，但有另外一种形态的宗教狂热。一九五八年大跃进就是一种宗教的狂信：首先是迷信主观精神和意志，并将其夸大到极端，提出的口号是：“人有多大胆，地有多大产”，“不怕做不到，只怕想不到”。第二，迷信群众运动。这是毛泽东的发明，将亿万群众煽动起来形成强大的运动。他说：“中国人多议论多，热气大，干劲大，一张白纸正好画又新又美的图画。”他强调多数人的力量可以创造奇迹，迷信多数。第三，迷信权力。将不受监督的权力和群众运动结合起来，仿佛什么人间奇迹都能创造。由此，引申出迷信青春，迷信无知等等。无论“大跃进”、人民公社，还是“文革”，年青人都是打先锋的。毛泽东说：“卑贱者战胜高贵者，年青的战胜老年的，无知的战胜有知的，小人物战胜大人物，这是规律。”很少有像我们共和国那样夸大青年的作用，把青年捧到极端。因为青年有热情，惟有青年能够献身，也最容

易被利用。这种“青年崇拜”实质上包藏着对青年的愚弄。

迷信主观精神意志的同时是反科学，反理性，在迷信群众运动的另一面是反专家、反知识分子，在迷信多数的同时压制少数，在迷信权力的同时压制民主，在迷信青春的同时反对老年人。所以“狂信”的另一面就是周作人说的“专制”，而且是群众专制，多数人专制。凡是持不同意见的在当时都称为“花岗岩脑袋”，要把他们“淹没在群众的汪洋大海之中”。“拔白旗”运动不但在农村、工厂基层广泛展开，在大学里也普遍推行，北大就是一个重灾区，反专家、反教授、反知识，“知识越多越蠢”。当时称这样的群众大批判运动为“革命的狂欢节”。这首先是语言的迷信，语言的狂欢。前面说过的赛诗会的诗一句比一句激动人，显示了语言的魔力。这种狂热的语言可以称为群众的“高调逻辑”，对人们有催眠作用，人在语言的迷恋中，丧失了自我，进入半睡眠状态。这里还包含“从众心理”，在群体中，在语言魔力的召唤下，人变得大胆了，勇敢了，富有幻想，无所顾忌了。“从众心理”有保护作用，无论做什么事都可以不负责，这实质上是用精神、语言的魔力将人的本性迷惑。人的语言也变成一种“施暴”的力量，特别是在“大批判会”上，年青人运用语言的暴力强加于自己的老师，其实也在践踏作为自身存在基础、理由的

知识与科学理性。但没有人会对此有任何的反省，因为每个人都处在高度兴奋的狂热中，都有一种莫名的神圣感，仿佛自己在创造历史，为“真理”而战。一切都有看似合理的逻辑，是在“破除迷信”的口号下鼓动人们去迷信，并赋予“正义感”和“合道德”性。这就使这类“狂信的专制”又带上了某种道德理想主义的色彩。

在全民梦想造成的全民族的灾难中，知识分子扮演什么角色，负什么责任？客观地说，知识分子是受害者，另一方又是推波助澜者。比如说，亩产上万斤的粮食上报是由省的农业科学院副院长作证的，某大科学家亲口对毛泽东说：“根据科学研究，在理论上亩产上万斤可能的”。无数的诗人、作家都参加到“全民的狂欢节”中，田汉写了《十三陵畅想曲》，更是火上浇油。本来知识分子应该在全民狂热中起“清醒剂”作用，但却推波助澜，这恐怕是出于中国知识分子的劣根性：中国知识分子总想领导潮流，总要“得开风气之先”，而实际上是在赶时髦，为虎作伥，充当帮忙与帮闲而不自觉。这里也隐含着对于权力，对于“专制的狂信”的恐惧，进而在“从众”心理中寻得平衡，找到为自己辩护的理由。这样的“赶潮流”之风至今也没有停息，知识者仍有可能继续充当“推波助澜”者。

最后，我们还想讨论一个问题：“大跃进”的梦

想除了具有鲜明的“政治浪漫主义”色彩外，也还是一种“经济浪漫主义”。经济浪漫主义就是好大喜功，建设规模越大越好，速度越快越好。毛泽东说：“一万年太久，只争朝夕”，不顾客观经济条件，成为一种主观的经济上的盲目。当时有一位著名的原北大教授张奚若，曾经批评毛泽东，“好大喜功，迷信未来”，毛泽东反驳说我们就是要好社会主义之大，喜社会主义之功，我们共产党人就是要迷信未来。其实张奚若先生批评的就是这种政治与经济的浪漫主义，“好大喜功”，即超越了客观可能性。本世纪我们所做的这么多梦，这么多共产主义试验，本质上就是政治浪漫主义、经济浪漫主义、道德理想主义和不受限制不受监督的权力的结合，从而造成很大的灾难。中国这个民族没有宗教狂，但有道德狂，道德理想主义的狂热。这里我们要提醒大家注意一点：这种道德理想主义、政治浪漫主义与经济浪漫主义是有社会基础的。在某种意义上我们可以说这样一种“专制的狂热”是本世纪才有的。过去的中国，一般认为中国人是一个讲中庸之道的民族，不容易狂热，中国人像热水瓶，是一个温和的民族。但是在本世纪，这个民族一而再，再而三地陷入一种狂热当中，这种狂热在中国传统中并不多见，所以我认为这是一种新的国民性。原因就在于本世纪中国始终处于想赶上、超过西方先进国家的民族渴望中，或者说，我们民族始终处

于一种被包围的状态，被围状态形成突围心理，所谓高速度，好大喜功都是由这种民族主义情绪而产生的。正因为与专制主义联系起来的浪漫主义有这种群众民族情绪的基础与社会基础，所以我们必须警惕，这样的历史是有可能重演的。现在这种希望用最快速度、最大限度改变自己落后面貌的民族情绪还普遍地存在于国民中，这种民族情绪若没有理性精神的灌输，就很可能导致非理性的狂信。到了世纪末，情况似乎有点变化，世纪末中国人反过来进入了一个无梦的时代。一位温州学生看了我在《钟山》杂志上发表的讲世纪的梦的文章后给我写信，他说在温州的周围环境正好相反，年青人即使做梦也不再做彼岸的梦，精神的梦，而做的是此岸的、现实的、金钱的梦。确实，现在我们又面临一个无梦的时代，正因为这样，这些年，特别是最近几年不断地有人在呼唤理想主义，呼唤终极关怀，也不断地有人在呼唤梦，我对这样的呼唤是理解和同情的，它们都有现实的针对性。但我始终认为仅仅呼唤梦，仅仅呼唤理想主义还不够，同时还必须记住另外一句话：浪漫主义、理想主义与梦，搞得不好是有危险的，有可能导致“专制的狂信”。如果对这些危险缺乏警惕，仅仅抽象地来鼓吹理想主义、浪漫主义和梦，也是有危险的。我们现在的问题比较复杂，一方面我们要做梦，一方面我们不要做白日梦，所以我们有很大的焦虑。由此产生了



闭着眼睛便看见一切圆满

我自己的梦，从二十世纪末来看梦，我只有两个愿望，也可说是两个梦想：一愿我自己以及我们的国家和民族永远不放弃虚构的、彼岸的、非现实、非功利的梦的追求，不会做梦的民族是没有希望的民族；同时，愿我自己及我们的国家和民族，永远不要做将梦想现实化的白日梦。梦只能作为一种终极关怀存在于彼岸，用彼岸的理想照亮此岸，但不能把彼岸的东西此岸化，这是本世纪留给我们最大的教训。把彼岸的东西此岸化就是白日梦，这个梦不能做。从我们的讨论可以看出，杀人和做梦这两个命题是有一种内在联系的，梦做得不好，做白日梦，也可能导致杀人，导致大规模的死亡和大规模的食人现象，这是近百年中国的教训。回顾这一百年的历史，我有这样一个感慨：中国的历史是在一乱一治中循环前进的，本世纪好像有这么个规律——一乱就杀人，一治就做梦。乱了就杀人，人杀够了，天下太平了，就讲“治”；而一讲“治”就做梦，不顾主客观条件乱来一气，又造成灾难，又乱，又杀人，在做梦和杀人之间不断反复，好像这就构成本世纪的一部历史。结果无论是做梦还是杀人，都造成大规模的人的死亡，恐怕本世纪在中国历史上是死亡人数最多的。战争，“大跃进”，“文化大革命”都造成大规模的死亡。治乱循环造成民族元气大伤。所以我在一篇文章里谈到我对下个世纪的愿望：第一，但愿从此懂得爱惜人的生命，不要

动不动就叫人死；第二，但愿无论政治、经济、思想和文化的改革和建设，开始要早一些，步子要慢一些，不要去追求“只争朝夕”。我对未来世界就是这两个愿望，一个是不要轻易杀人，一个是从容不迫地搞改革搞建设，这看起来是唱低调，其实讲的是人类的常识，希望中国人能回到常识中来，不要老想着二十一世纪是中国的世纪，把国家搞好就行了。另外还有个愿望，就是希望有记性，不要健忘，这大概也是常识，不然蠢事会不断做下去，二十年后又是一条好汉，百年后再出一代阿 Q。我希望到下个世纪末时，再回顾二十一世纪不再像今天说这样的话。我希望使中国人回到常识中来，让人正常地活着，让国家正常地发展，不要老想创造人间奇迹。我这个调子与本世纪初梁启超的调子是相反的，梁启超预言二十世纪的中国要演出一出壮剧，我希望二十一世纪不要演戏了，回到常识中来。

本讲参考书目：

苏晓康、罗时叙、陈政：《“乌托邦”祭——一九五九年庐山之夏》，中国新闻出版社，一九九八年版。

第九讲 论“演戏”

——“改造国民性”思想之三

(一九九七年十一月十八日、十一月二十五日讲)

今天我想说的是鲁迅、周作人对中国国民性弱点的另一个判断：中国人多是“做戏的虚无党”，中国是一个“文字的游戏国”，中国的群众都是“戏剧的看客”。

首先，鲁迅说中国人有迷信，有狂信，但没有“坚信”，没有非常坚定的信仰。中国人很少是“信而从”，而是“怕而利用”。比如中国人是崇仰皇帝的，因为怕而把皇帝置于至高无上的地位，但另一方面，中国人又想玩弄皇帝，想利用他。皇帝有愚民政策，老百姓则有愚君政策。鲁迅经常讲些民间的小故事来证明这一点。他举了个例子：家中过去有个老仆人经常对幼年鲁迅讲中国普通农村妇女眼中的皇帝。她说皇帝是可怕的，因为他坐在龙位上，一不高兴就

要杀人，而且是不容易对付的，东西也不能随便给他吃，如果是不容易办到的东西给他吃了，他还要吃，那就会很麻烦，如果冬天他要吃西瓜，秋天他要吃桃子，这是办不到的，那么他就会生气，就要杀人，所以皇帝很可怕。对付皇帝的惟一办法就是一年到头请他吃菠菜，但是说吃菠菜他要生气，因为菠菜太便宜了，所以对他要说“红嘴绿鹦哥”，他就很高兴地吃了，这就叫骗皇帝。所以中国人对皇帝是又怕又骗，把皇帝也戏剧化、游戏化了。另外，对于鬼神，中国好像是敬鬼神和怕鬼神的，但鬼神也是可以利用的。比如说每年要烧纸钱，这就是也贿赂鬼神。中国人对鬼神有两个办法，对丑恶的鬼神就奉承，所以中国人祭祀、奉承火神，而对老实一点的神，中国人就骗和欺负，最典型的例子是对灶君（灶神爷）。每年腊月二十三的晚上，中国人都要祭灶神，让他吃麦芽糖，因为灶神爷是每天在人家里的，对家中大小事都一清二楚，到腊月二十三这一天就要上天去汇报，如果说人坏话就麻烦了，所以请他吃粘的麦芽糖，把他的牙齿粘住。可见灶神爷也是可以骗和贿赂的。另外，按中国道教观点，人身上有一种“三尸神”，存在于人的头、腹部和脚中，他也是每年有一天要向玉皇大帝报告人的罪恶的。对付他的办法就是这一天大家都不睡觉，因为三尸神要在人熟睡时偷偷上天，如果人不睡觉，他就不能上天告状了。对中国人来说，没有绝

对信从的东西，皇帝可骗，鬼神亦可骗。中国人对儒家、道家的圣贤和思想家也捧得很高，但也并非真正信从他们，而是怕和利用。所以孔夫子在中国成为了“敲门砖”，“摩登圣人”。所谓“摩登圣人”，就是把他捧高了再利用他，所以儒家在中国成不了“儒教”，不可能真正成为一种宗教，孔夫子在中国并没有真正的信徒或党徒，中国人不过是随风转舵而已，是什么也不信的“虚无党”。但是，在鲁迅看来，中国的虚无党与外国的虚无党有一个区别，后者是心里怎么想就怎么说，他对皇帝、对神灵、对圣贤不相信就公开宣布；但前者心里不信，嘴上却反过来说相信，中国人明明是没有信仰，却处处表示对信仰的忠诚，甚至对天发誓。这种发誓也是很可怕的。鲁迅写过一篇文章，叫《赌咒》，中国人喜欢赌咒，喜欢说“天诛地灭”。鲁迅说天诛地灭是没有危险的，因为再信誓旦旦地赌咒，天不会来诛你，地也不会来灭你。赌咒也是做戏，所以鲁迅说现在赌咒也摩登，变成一种宣誓了。中国人的心想的与实际做的是分裂的，什么保存国粹，什么振兴道德，什么整顿学风，心里可曾这么想？做戏时前面的架子与后台的面目是完全不一样的。所以中国人有一句话叫“戏场小天地，天地大戏场”，整个中国就是一个大戏场。鲁迅有一篇文章叫《现代史》，他说，从我有记忆的时候起，直到现在，凡是我所曾经到过的地方，在空地上经常看见有变戏



现代史

法的。所谓变戏法，或者变猴戏，就是一个猴子带上假面具，穿上衣服，耍一通刀枪；或者是小孩来演戏，一个小孩装到坛子里去，外面留着一根小辫子，要他出来就得给钱，钱收足了小孩就出来了，或是大人不知怎么就把小孩杀死了，盖着被单，直挺挺地躺在那儿，要他活过来，又得要钱。变戏法时，主持的大人经常说一句话：“在家靠父母，出外靠朋友”。这句话有双重意思，一个意思要大家捐款，另一个意思是招呼那些看破他变戏法是假的朋友不要戳穿他的戏法，不要开口。戏法人人会变，各有巧妙不同。鲁迅写到此，最后一句话说，我的题目写错了，应该是“现代史”。他的意思是，“戏法人人会变，各有巧妙不同”，这就是一部现代史，整个中国的现代史就是变戏法，一部分人在变，即“各有巧妙不同”，同时招呼周围人不要戳穿他的戏法，即“在家靠父母，出外靠朋友”，这就是中国的现代史。鲁迅强调整个中国的天地是一个戏场，整个历史就是一部做戏的历史。

而这种“做戏的虚无党”是通过语言表现出来的，中国就是一个“文字游戏国”。中国的汉语恐怕是世界上最灵活、最富有弹性的语言，它把人所想与所说、所做分裂。鲁迅有一个很准确的概括：“在中国有明说要做其实不做的，有明说不做其实是要做的，有明说做这样其实要做那样的，有明是自己要这

么做倒说别人要这么做的，有一声不响其实是假的，也有的这么说就这么做的。”这就是说在中国想、说与做三者是完全分裂的。所以中国的语言都是独立于人的思想和实际生活之外的，它是自行扩张的，有自由流动的特征。一般说语言是思想的反映，但中国语言不受思想制约；一般说语言要变成实际，而中国语言也不受实际限约。中国的语言完全游离于想和做之外，自由行动，所以中国成为“游戏的文字国”。鲁迅说，在这种情况下，如果你真的相信他所说的，你就是一条笨牛，在中国你永远不合时宜，尤其是你相信他所说的，又按他所说的去做的话，在中国你就会处处碰壁。更可怕的是，大家都不相信，说的人固然不信，听的人也不信，大家都清醒地知道语言的虚伪性，却仍要继续维持这个虚伪性，因为已经形成了游戏的规则。明知是假的，也要做出相信的样子，才能维持游戏的规则，如果其中有一人说出真话，指出它是假的，这人就是蠢物，就破坏了游戏规则，使游戏做不下去。比如在会议上，大家都信誓旦旦地发言，每个人都明白大家在说假话，突然有人跳出来说你们说的都是假话，大家就会至少觉得这个人蠢，不知趣，扫兴，反过来要把他扑灭。安徒生的童话《皇帝的新衣》讲的就是一个语言的游戏。皇帝身上什么也没有，但大家都说有，于是就有了。皇帝、大臣、旁观者知道没有却说有，在一片“有”声中大家都玩得

高高兴兴。这时一个小孩说他是光屁股，什么也没有，戏就做不下去了。但在中国却没有一个能说出真相的小孩，因为在中国的语言环境中，这样的率真的小孩早就被大人们被公众扑杀了，天下于是太平，游戏也就永远玩了下去。但鲁迅说整个国家和民族就可能无声无息地在大家高高兴兴的玩笑中完结。在现代中国，这种游戏也摩登了，变成了“宣传”。有一个外国人在书中写道，中国民族是最会做宣传的。鲁迅举例说：教育经费用完了，却要开几个学堂来装装门面；全国十之九不识字，然而请几位博士要他对外国讲讲中国的文明；中国人至今还在随便拷问、随便杀头，一面却要支撑、维持几个洋式的模范监狱，给外国人看看，这都叫宣传。而且中国宣传的特点是，缺什么就讲什么。他举例说，人们在一般情况下都不会关心自己的肚子，但有一天突然大肆宣传吃东西要小心，要讲卫生，就说明这个人在拉肚子。鲁迅考证说，孔夫子是有胃病的，因为他有一句话：“食不厌精”。所以看报纸看宣传有一个方法：“推背图”，正面文章反面看。如果报上登一个消息说某地打假取得伟大胜利，就知道这个地方打假已严重到不管不行的地步了。鲁迅说，自称盗贼的无需防，但自称正人君子的必须防。中日战争时，当报上登：一、××军在××地方血战，杀敌××人，二、××人谈话决不和日本交涉，要抵抗到底，这两条消息从反面看就太可

怕，它正是表明中国军队在某地被日军打得大败了，中国政府准备向日本投降了。这就是逼出来的对付中国的宣传的方法：正面文章反面看。问题是，宣传中也有真，但所有人看报纸都正面文章反面看，以后真话也变成假话，最后就分不清真话与假话了。

“看客”是做戏虚无党的另一面。中国人总是扮演两个角色，或自己做戏，演给别人看，或看别人做戏，演戏与看戏构成中国人的基本生存方式，也构成人和人之间的基本关系。而看客在看戏时是有能动性的，悲惨的事被看客一看就成为滑稽的了，《祝福》中祥林嫂到处向别人讲阿毛被狼吃掉的事，村子里的人纷纷来听她讲故事，有些老太太没有听到，还从几十里以外赶来听她讲，这不是对她同情，而是赶来寻求看戏（听戏）的刺激。在看（听）戏的过程中，人们落下眼泪，眼泪流完了，大家心满意足地回家了，一边议论着，祥林嫂的悲惨遭遇就成为人们娱乐的一个材料，人们从中获得一种快感，转移了自己的痛苦，这正显示出中国人的残酷性。还有一种情况，就是像夏瑜这样的人物，他们想用自己正义、崇高的行为唤醒民众，但民众也把启蒙者看成演员，所以在茶馆中，那些白胡子老头、二十多岁的男人、康大叔都在议论夏瑜的死，把庄严、神圣的死戏剧化、游戏化了。在中国就不可能有任何真正悲惨的事，也不可能真正严肃、认真的事情，所有的事都被游戏化了。

中国成为一个游戏场，当言语者进入游戏场，无论说什么都与自己无关了，听众、看客可以把你的思想任意化为游戏。鲁迅举例说，英国著名戏剧家萧伯纳到中国来，他非常严肃地批评中国，中国人却把他的真话当笑话看，这时萧伯纳的主体已消失掉了，落入游戏场，落入看客的眼睛中，他的言语被看客改造和歪曲了，在这种情况下，他不管说什么都是笑话。中国的启蒙主义者就像萧伯纳一样，他们启蒙主义的话语落在游戏场中变成了演戏，而启蒙主义者本人就变成了小丑，所以中国的游戏场的可怕就在这里：中国最后只剩下一片“哈哈”，只剩下喜剧，而没有悲剧和正剧，因为悲剧与正剧都被看客转化为一种最低劣的喜剧。有一位年青学者薛毅在研究鲁迅所说的游戏国现象时，引用了艾略特的诗：“世界就是这样告终，世界就是这样告终，世界就是这样告终，不是嘭的一响，而是嘘的一声。”世界在剧场的嘘声中告终，不给人任何悲壮感和力量，只给人滑稽、可笑感，中国就要终结在这种嘘声中。这个学者引用艾略特的话是能表现鲁迅的心态的，因为鲁迅也说整个中国将要消亡，完结在这样的笑声中，这就是中国的文字游戏国、看客现象的可怕。

下面我们讨论这样的做戏的虚无党，看客现象，文字的游戏国是怎样形成的，它的根源何在，这也是鲁迅所要讨论的中心问题。根据鲁迅的大量言

论，可以概括为两个方面：一方面鲁迅把这种游戏现象归结为老庄的相对主义哲学，无是非观。鲁迅一再说中国人虽然挂着孔子门徒的招牌，实际上我们大家都是庄子的私淑弟子，庄子对我们的影响更深。鲁迅说一部《庄子》用“今天天气哈哈”七个字就可以概括，哈哈主义能解决一切，这种相对主义、无是非观，只“说着玩玩，有趣有趣”，就是游戏主义，是老庄对中国知识分子影响最坏的一个方面。老庄的哲学本意是追求精神自由状态，但在中国的现实土壤中就成为“寻开心”，鲁迅说这三个字道破了庄子哲学在中国现实中的意义。他说中国人的致命弱点就是开玩笑，不认真，这是打开中国许多古怪现象的锁的一把钥匙。在这一点上，鲁迅一再拿中华民族与日本民族相比较，他反复讲中日民族的最大区别，也是中国民族最该向日本民族学习的一点是，日本人太认真，而中国人太不认真，中国的事情往往是招牌一挂就算成功了，这种随随便便的游戏态度是受老庄影响的。鲁迅临死前，连写五六篇文章批评老庄的无是非观，糊涂主义，其实鲁迅本人也一再说对自己影响最大的不是孔孟而是老庄，但他同时又时刻警惕老庄哲学的消极影响，认为这是导致游戏国的文化根源。

鲁迅更以很大的力量去探讨中国大一统的权力结构与语言、说话的关系。当年，鲁迅在与创造社论战时就提醒人们注意一个现象：中国的文人，说和写常

常有一种“朦胧”色彩，含糊不清，其原因在于有人爱也有人憎的官僚体制与军阀统治。他具体分析道，知识分子与大一统的权力结构无非有两种关系，一种是与官僚、军阀有某种联系，或者说准备有瓜葛，在这样的文人笔下当然不会揭露现实的黑暗，但也不会用鲜明的色彩为统治者说话，否则老百姓不听他的，他也就无读者了。所以他既不能鲜明地站在统治者一边，又不能鲜明反对统治者，就只能说话含糊不清。另外一类文人是反对统治者，反对官僚、军阀的，但再笨的文人也不会忘记军阀和官僚手中是有枪的，再大胆的人想到枪也会害怕，于是说话也有一些朦胧。可见鲁迅在讨论知识分子的语言的朦胧色彩时，是把大一统的权力结构联系在一起考察的。因此，鲁迅始终注意权力意志与语言交流方式的关系。他首先注意到的是“正名”现象。任何一个中国统治者，在建立起自己的统治时，要做的第一件事是“正名”。孔子说：“名不正言不顺”，要想名正言顺地做统治者首先就要正名。管子也说：“有名则治，无名则乱”，因此“治者以其名”，“名”是正统的名份。韩非子也说：“圣人之所以为治道者三，一曰利，二曰威，三曰名”。“正名”有两个含义：一是说统治是有名份的，有道德的，即有合法性。鲁迅说，我们讲理论，理论其实就是一种事后的解释，任何政权都是先用武力建立统治，然后用理论解释其合法性，所谓理论就是为



学界官

统治的合法性提供一种宗教、哲学的科学的根据。“正名”的另一个作用是规定每一个等级的人的行为方式，不能上下颠倒，以建立一种与统治秩序相适应的语言秩序。简单说正名的意思，就是要创造出一种证明统治权力合法性的官方意识形态，并建立与之相适应的语言秩序。中国这几年争论姓“社”姓“资”，姓“公”姓“私”，其实也是正名之争，因为在中国只有社会主义公有制才是合法的，资本主义私有制不具有合法性。正名是很重要的，拥有权力者就有名份，拥有名份反过来又加强了权力，正名看起来是名称问题，实际背后是权力问题。正名以后，新建立起来的主流意识形态与新建立起来的语言秩序就成为统治的工具，不再具有交流的性质。因此我们需要进一步细致讨论中国的权力结构究竟怎样，以及处于不同地位的人的言说方式。鲁迅曾引用《左传》的话，说整个中国社会是天有十日，人有十等，最高是王，王下是臣，臣下是公，公下是大夫，大夫下是士……最后是仆，仆下有台，最下的是台，而台下还有妻子、儿子。每个人所处的位置都有双重性：一方面，对上面的人来说他是被统治者，但另一方面，对下面的人来说又是统治者，中国人具有主子和奴才的双重性，既被人吃同时又吃人。在这样的权力结构下，就出现三种类型的人，一种是主人，一种是奴隶，还有一种是奴才。奴隶是被统治者，奴才是处于主子和奴隶之

间，一方面要利用主子、为主子服务，一方面要从主子那里分享一些利益。中国人基本上都处于这三种地位，而这三者又是可以互相转化的。那么当一个人处于权力者的地位（这里不仅仅指最高统治者，每个等级中的每个人都有权力者的一面）时，他的语言形态有一个鲜明的特点，就是权力与语言的合一，形成语言的霸权。所以鲁迅说，在中国“皇帝诛者，逆也；官军所剿者，匪也；刽子手所杀者，犯也”，被称呼的语言决定于统治者的意志，中国没有真正的逆、匪、犯，都是取决于权力者的意志。所以“凡为当局者所诛者皆有罪”，在权力的统治下，嘴就是法律，权力与语言是统一的。鲁迅说，有一种“可恶罪”，有的人被权力者看作可恶就成为有罪，这是中国大一统的绝对统治下的人的命运。语言只具有政治功能，惟一的功能是征服，不是可以讨论、交流的。《狂人日记》有一句话：“总之你不该说，你说你就错”，权力者的话可以征服你，反过来，你就不能说话，你一说就有错、有罪，因为你是被统治者。语言的霸权在中国的极端形态就是指鹿为马。赵高有权，可以正名，如果说真话的人就要被杀，这也是骗皇帝，秦二世最后也得承认是马。指鹿为马就是权力意志发展到极端而形成的游戏，而这游戏是非常残酷的，游戏来源于权力者的意志。在语言霸权下容易产生名实不符现象。权力意志和语言霸权意味着体现权力者意志的

官话成为惟一合法的语言存在。在这种情况下，在权力者统治下的臣民为了取得生存权，也必须跟着说官话，因为不说就不能存在，而且因为官话已经成为一种权力，故它不可能成为臣民的信仰，即当官话成为一种霸权语言时，已剥夺自我成为信仰的可能性。因此当被压迫者被迫也说官话时，他们是不相信官话的，他们完全是为了取得生存权利，官话就成为他们取得生存权利的艺术，于是就出现“借名”现象，即通常所说的“拉大旗做虎皮”，由此出现了所“正”的名与实际意义不一致。普通老百姓是借名——借你的语言讲我自己的话。还有一种情况，异端要反抗，也只能用统治者的语言来表达反抗的意志，即通常说的“打着红旗反红旗”，要反抗官方意识形态必须使用官方的语言。不管是“拉大旗做虎皮”，还是“打着红旗反红旗”，都造成名实不符，使名与实之间出现裂缝。同时还会出现“逃名”现象，真正相信这种意识形态的人反不愿说这种话了，有些“笨牛”为了划清界限，只能逃名。鲁迅曾经在大革命失败后，蒋介石镇压共产党时，说过这样一番话：如果有一个军阀曾在北方压迫过国民党，后来北伐军势力越来越大，他就挂起青天白日旗说自己是信仰三民主义的，是总理的信徒，还要做总理的纪念周。这时真的三民主义信仰者是去还是不去？如不去，他就会给你定罪，说你反对三民主义；如去，他又明明是假的，于

是真的总理的信徒只好不谈三民主义，这就是“逃名”。军阀是借名，大谈三民主义，因为三民主义此时已被正名了，成为统治者的权力语言，这时军阀就假借名义，拉大旗做虎皮，而真正的三民主义者反而逃名，不谈三民主义。无论是“借名”或“逃名”，都是对官方语言的破坏，造成名实之间的空隙。总之，统治者的语言有两个特点，一为霸权，一为名不符实。

当人处于奴隶地位时，在专制体制下无自己的语言。莫谈国事、祸从口出都是奴隶没有自己语言的表现。所以在专制统治下，奴隶经常的语言形态是沉默，成为沉默的大多数。但他们要生存又不能完全不說話，所以要追求生存的艺术，养生保命的办法，这时语言的意义就是如何养生保命，这时惟一的办法就是迎合，但这是被迫迎合，与奴才的主动迎合性质不同。正因为如此，奴隶必然也是不信的，他们的迎合固然有自我保存、自我求生存的性质，也未尝不可说是一种愚君政策。因为君有时也会被各种宣誓忠君所蒙蔽而昏昏然，所以这是一种互相欺骗，这时语言也游戏化了。极权统治下，语言的游戏化就变成奴隶与奴隶主之间的相互欺骗，而且双方心照不宣，越是起劲地，上下一致地互相欺骗，就越显出统治的失败。在上下的欺骗中，我们应该看到官方语言的软弱性。但另一方面，在专制统治下，连沉默也是不允许的，

奴隶既无说话的权利，也无不说话的权利。真正的强权统治的可怕处在于，不仅剥夺人们说话的权利，也剥夺人沉默的权利，每人必须表态。强迫说话必然带有表演特点，必然说假话，这是一种奉旨表演。所以专制统治下，老百姓或知识分子完全不说违心话是不可能的，在高压下总要不同程度说些违心话。不管出于什么动机，或为保命，或强迫说话，奴隶语言也带有游戏性。至于奴才就不同了，奴才充当权势的帮忙、帮闲、帮凶，同时又利用权势最大限度地获得自己的利益。如果说，奴隶中有一种“笨牛”，真相信统治者的话，那么奴才中是没有笨牛的，他们从一开始就看穿一切，都是聪明人。前面说过的怕而利用，利用主要指奴才，他们是真正的做戏的虚无党。奴隶成为做戏的虚无党是被迫的，而奴才是主动的，他们主动、自觉地充当做戏的虚无党。但奴才也有奴才的语言艺术，即鲁迅所说“二丑”艺术。他说在他家乡地方戏曲中有一种二丑角色，其特点是二花脸艺术。一方面给主人帮忙，为主人服务，是走狗，另一方面又有点知识文化，对形势看得较清楚，常常看到主人也不可靠，时刻注意到主人有一天会垮台，因此他一方面当主人的忠实的狗，为主人服务，压迫奴隶，另一方面又时刻与主人保持一定距离。在舞台上他的表演是：既扮演仆人为主人服务，又常常离开主人，跑到前台对观众说，你看这公子多可笑，他准备一旦主

子倒台就与主子划清界限。他是狗，但又不是忠实的狗。因此他的语言有更大的表演性，而这种表演性是双重表演，既演给现在的主子看，对主子表现忠诚，并获得自己最大限度的利益，但另一方面，他的表演又是给现在主人的对立面看的，因为现在主人的对立面将来可能成为他的新主人。他又要对现在的主人表现忠诚，又要与现在的主人保持一定距离，以便现在的主人倒霉时不会殃及他，他随时做现在主人反对派的新奴才。所以他决无信与从，他们随便放弃正在表演的一套，换成另外一种方式，又随时准备捡回已经抛掉的方式。他的特殊表演技巧就是折衷主义的语言方式。鲁迅举例说，在鸦片战争后英国与中国打仗时，有一个中国官员面对英军的侵略采取了“不战不和，不守不降”的态度，有人说这是折衷主义，鲁迅说这不是，“似战似和，似守似降”才是。战与不战都有鲜明的态度，而“似战似和，似守似降”，似是而非，左右逢源，这是富有弹性的语言，也是游戏语言的最大特点。所以越是到统治危机严重的时候，这种折衷主义的、奴才表演性的语言就越要盛行。

到了旧的统治机器真正崩溃了，一元化的绝对的权力统治和语言统治的秩序被打破了，或者受到威胁，出现一种权力的真空、语言的真空、思想的真空，处在一种无序状态，这个时候奴才就转化成流氓，从而出现一种“换名”的现象。鲁迅有个很精辟

的分析。他说，当统治还能基本维持的时候，就是易于专吃的时代，“大家只归认定一尊”，按照统治者的一尊的语言来说话。但是一旦“大一统”的天下统治不下去，其他异端学说纷纷起来的时候，就不能吃一家了，他得吃“杂拌”、“杂烩”，既要吃皇帝、统治者这一家，主要还得吃这一家，但其他几家都要同时尝一点，这就发生变化了。这就是“讲革命彼一时也，讲宗教又一时也”，他忽而讲革命，忽而讲宗教。要做事情的时候，他可以援引孔丘、墨翟；不想做事的时候，就援引老聃。有力量的时候，强调达尔文、赫胥黎的进化论，没有力量的时候，讲克鲁泡特金的互助论。要驳互助论的时候，用斗争说；在反驳斗争论的时候，用互助说。要反对和平论的时候，用阶级斗争说；要反对阶级斗争的时候，就用和平说。他同时站在几条船上，用几种理论、几种语言在说话，他一个人，忽而那样说，忽而这样说。鲁迅说，“无论古今，凡是没有一定的理论，或主张，而他的变化没有一定的线索可寻，而随时拿了各种各派的理论来做武器的人，都可以通称为流氓”。流氓的特点就是两个，一是没有固定的理论和主张，在互相对立的理论当中不断地变，而这种变化又没有规律可寻，没有线索可寻。本来一个人他的理论不断变化，今日之我否认昨日之我，在某种程度上也是正常的，但是如果是一个严肃的学者、思想者，即使发生转变，他也有思

想发展的一个脉络，一个道理。而对流氓来说就不存在，他的变化是没有线索可寻的，你简直弄不清楚他为什么今天这么讲，明天又那么讲。但他有一个东西不变，就是维持自己的私利。所以这样一种人，鲁迅统称之为“流氓”。

“做戏的虚无党”发展为这样一个多变的，而且无线索可寻的“流氓”，这就达到了一种极点。这样一些“流氓”，他们的特点，就是不断地变换着各种名词，叫“换名”。鲁迅说，中国人总喜欢“名”，只要有一个新鲜的名目，便取来玩一通。这几年不是盛行“玩”吗？就是这个意思。老喜欢玩弄一个名词，而且越新越好。“不久，连这名目也糟蹋了，便放开”，另外再取一个。所以鲁迅说“新潮之进中国，往往只有几个名词”，主张者，以为可以用这个新进名词来咒死敌人；而反对者呢，也以为用这个名词可能把自己咒死，所以就反对。但谁都不去认真追究这个名词的真实意义是什么，所以嚷嚷一年半载，最后火灭烟消，什么都没有了。所以鲁迅说，什么罗曼主义、自然主义、表现主义、未来主义等等，在中国这些名词总是轮番地轰炸，不断地变换，但是呢，都过去了。中国何尝有真正的罗曼主义，真正的表现主义，真正的未来主义，没有了，根本没有。理论和事实，完全是反的，他追求的不是那个实际的东西，而是那个“名”。所以鲁迅引用罗兰夫人的话说，自由

自由，多少罪恶，假汝之名以行！这是罗兰夫人很有名的话，多少人假自由之名，罪恶的行为都在自由的名目下去做。他说，在中国，哪一个新的制度，新的学术，新的名词，传入中国，便落在黑色的染缸里，立刻乌黑一团，化作济私助焰的工具。鲁迅说此病不去，中国是无药可救的。

对付流氓最好的办法就是拿他过去说的话和他现在说的话作对比，他最怕你比这个。所以流氓要追求一种“忘记术”，或者叫做“抹杀旧账”。鲁迅说中国人要抹杀旧账，办法太多了，比如说出一回洋，到国外去一圈，回来，没事了；生一场病，游几天山水，开一次会，演说一通，宣言一下，或者再睡一夜觉，或者自打几个嘴巴，或者滴几滴眼泪，照样就变成另外一个人；如果还觉得这样太麻烦，就白一白眼睛，反问道：这就是我的账吗？我是这么说的吗？你歪曲我吧？有的时候连眼睛白也不白，因为白眼睛也挺麻烦的。就是这样一群流氓！对他们来说，理论、信仰、语言等等，都是随手拈来，随手抛去，他自己则穿行于这种混乱的制度和混乱的语言当中。当一个社会发生混乱的时候，旧的秩序破了，新的秩序没有建立起来，在这样一个转型期间，就会出现这些穿行其中的流氓。他们把语言的游戏性发挥到极点。也可以说，语言的游戏走到了末路。流氓的出现是一个“末路现象”。这几年的中国正是这样一个流氓横行、沉

渣泛起的时代。我们有泡沫经济、泡沫政治，还有泡沫文化，这正是意味着时代要发生变化了。

下面我想介绍一下周作人的观点。周作人也很关注这样一种大一统权力结构下的语言现象。他的关注点在“文体”，是语言的“八股”现象。他把这“八股”分为两类，一类叫“土八股”，一类叫“洋八股”，或者叫“党八股”。大家一般以为“党八股”这个词是毛泽东发明的，其实不是，毛泽东之前吴稚晖就说过，周作人也说过，但他们的理解并不一样。

首先是“土八股”。周作人很明确地指出，“土八股”是几千年的专制所形成的，是一种文化专制，也包括语言专制下面的语言现象。“土八股”的主要特点，一个是服从，一个是模仿。服从权力的统治，包括语言统治，语言秩序；模仿统治者的语言，主子的语言，结果弄得自己没有思想，没有话说。这就是奴隶的特点。跟鲁迅所说的奴隶语言现象是相类似的。没有思想，即是“失思想”；没有语言，即是“失语”。周作人说，这也是一种“代圣人立言”的语言，他说的是圣人的话，不是自己的话。

对于“土八股”，在“五四”以后一直有人在批判，周作人的独特贡献，是在他指出了“土八股”之外，还有另外一种“洋八股”。而周作人更大的贡献在于他找到了这种“洋八股”在中国传统中的根源，他认为这就是中国“古之史论”，是“宋以后的策

论”。他认为韩愈的文章是它的“祖师爷”。这种史论、策论的特点就是“舞文弄墨、颠倒黑白”，其实就是玩文字游戏。策论的最大本事就是做反题，做翻案文章，别人这么说，我要那么说，要把翻案文章说得头头是道，它是毫无诚意的，目的只是让考官看得上。因为“土八股”太多了，科举考试的考官也看烦了，这时突然出来一个策论，在主子的语言秩序允许的范围内，做一点翻案文章，而且说得似乎有根有据，就可以博得考官的好感，达到他中举的目的，也可以博得看客们的喝彩，全是为博得名利而已。这种策论的特点是，他并不是真的有这种主张，或者他的思想真是一种异端，他这个异端是假的，不过是沽名钓誉的手段。所以他的语言就像是绕口令、唱戏似的，声调特别好听，铿锵有力，并不管到底讲什么意思，只追求语言外在的华丽、动听，词藻很丰富，也很有气势，是形式重于内容，或者用形式来掩盖内容，是在华丽的形式下颠倒黑白。所以周作人说，做土八股文使人“庸腐”，做策论，则使人“谬妄”，既荒谬，胡说八道，又有一种“妄”，一股流氓气。所以“舞文弄墨”就是耍流氓手段。周作人在很多文章中反复强调，“策论”的危害，大于“土八股”。从策论发展来的“洋八股”，后来变成“党八股”，又变成“革命八股”，“帮八股”，其实是一种流氓文化的革命化，发展到“文化大革命”的所谓“大批判语言”就

达于极端。

近百年来这样两种语言形式，或者是以服从模仿为特征的“土八股”，或者是胡说八道、颠倒黑白，语言形式又很漂亮的“洋八股”、“党八股”、“帮八股”、“革命八股”，基本笼罩了中国人的说话与写作，深刻地影响了中国知识分子的思维、心理以至言说方式。这不仅是语言问题，更是一种内在的思维方式，一种情感方式，或者说是一种心理方式。这个问题我觉得至今在中国还没有解决。

这里我想提出一个问题，就是关于毛泽东语言的问题。“毛语言”（不仅是毛泽东本人著作中的语言，指的是以毛泽东著作为范例的一种语言模式）在中国的影响恐怕是非常的大，如何看待“毛语言”也是个比较复杂的问题。我有一个不成熟的想法：“毛语言”至少有相当的“策论”成分。今天上课之前我想找一个范本——因为同学们对“毛语言”大概已经陌生了，在座的看过《毛泽东选集》的已经不多了，所以我想让大家接触一下，有一个感性的认识。大家知道，在六十年代，中共和苏共和东欧的各国共产党之间有一场论战，叫做共产主义运动的大论战。在这场大论战中，中共发表了一系列的论战文章，从批赫鲁晓夫，到批铁托，批陶里亚蒂，一直批下来，最著名就是“九评”。当时我们这代人听“九评”可以说是如痴如迷，每天早晨醒来第一件事就是听高音喇叭

播放“批修”文章。这里所选的是最早的一篇论战文章，题目叫《再论陶里亚蒂同志同我们的分歧》。先介绍一下有关背景：无论是赫鲁晓夫，是铁托，还是陶里亚蒂，都是在对共产主义运动中所存在的问题进行反思，属于今天的“改革派”的人物。而当时中国共产党、毛泽东是坚持一种“正统派”的立场，它实际上是正统派和改革派之间的一个论战。另一方面这个时候苏联又以大国、大党沙文主义的姿态发动这批东欧的共产党对中国共产党及新中国进行包围，实行政治和经济的封锁，这场论战就夹杂了一种民族情绪。所以毛泽东论战文章里面就具有了两重身份，既是一种正统马克思主义的、正统派的立场，同时又坚持民族主义立场。这场论战对我们这代人特别是知识分子影响特别深刻，原因大概就在这里。现在，我将其中一段朗读给你们听，当年就是这么朗读的，非朗读不可，这种“策论”是朗读中产生效果的，它是一种“广场上的表演艺术”——

一种很有趣味的现象在国际共产主义的运动中普遍地出现了。什么现象呢？就是那些自称手中握有全部马克思主义列宁主义真理的英雄好汉们，却十分害怕他们所使劲地斥责的所谓“教条主义者”、“宗派主义者”、“分裂主义者”、“民族主义者”、“托洛茨基

主义者”们，为了答辩他们的攻击所写的文章。他们不敢在他们报纸、刊物上发表这些文章。他们胆小如鼠，害怕得要命，对我们的答辩文章，不敢让自己国内的人民同它们见面，严密封锁，水泄不通。甚至用强大的电台干扰，不使人民听到我们的广播。可爱的掌握了全部真理的先生们，朋友们，同志们，你们既然肯定我们的文章是错误的，何不将这些错误文章通通发表出来，然后逐条予以批驳，以便在你们自己国内的人民中间能够引起痛恨，痛恨那些被你们称之为教条主义、宗派主义、反马克思列宁主义的邪魔外道呢？为什么要封锁得铁桶一般呢？你们怕鬼。一个“教条主义”亦即真正的马克思列宁主义的巨大幽灵在全世界徘徊着，这个幽灵威胁着你们。你们不信任人民，人民不信任你们。你们脱离群众，所以你们害怕真理，害怕的情况达到那样可笑的程度。先生们，朋友们，同志们，好样的，站出来，在全国全世界人民面前公开辩论，双方互登对方一切批评自己的文章。我们希望你们学习我们的榜样，我们就是这样做的。我们敢于全部全文地登载你们的东西。在登载你们一切痛骂我们的“伟大”作品以后，然后逐条

地或者扼要地驳斥你们，当作我们的回答。有时我们只登载你们的错误文章，我们一个也不作回答，让读者们自己去思考。它难道不算公平吗？现代修正主义的老爷们，你们敢不敢这样做呢？好样的，就敢。心亏理怯，色厉内荏，表面上气壮如牛，实际上胆小如鼠，那你们就不敢。你们断定你们是不敢的。是不是这样的呢？请回答吧。

还有一段文章——

现在这篇文章准备就陶里亚蒂等同志多年来发表的错误言论，更详细地进行一次分析和批判，作为我们对他们再一次攻击的回答。待陶里亚蒂等同志看了我们这个回答以后，看一看他们表示什么态度——还要说我们“往往缺乏明白的明确性”吗？还要说我们“十分抽象和概念化”、“缺少实际感”吗？还要我们对意大利的情况和意共的工作“没有确切的了解”，对意共的立场是“明显的捏造”吗？还要说我们是“教条主义者和宗派主义者用过激的革命巧语掩饰他们的机会主义”吗？待我们看一看，那时再作适当的处理。总之，只许老爷开腔，不许小的吭

气，是不行的。只许州官放火，不许百姓点灯，是不行的。从古以来也没有这样一条被公众承认的不公平的法律。何况，我们共产党人之间的分歧，只能采取摆事实说道理的态度，而断断不能采取奴隶主对待奴隶的态度。全世界无产阶级和共产党人一定要团结起来，但是只能以莫斯科宣言和莫斯科声明的基础上，只能在摆事实讲道理的基础上，只能在平等商量有来有往的基础上，只能在马克思列宁主义的基础上，才能够团结起来。如果只许奴隶主们向奴隶们挥舞指挥棒，口中念念有词，说是“团结，团结”，那其实说的是“分裂，分裂”。天下的奴隶们是不能接受这种分裂主义的。我们要的是团结，坚决不允许一小撮人闹分裂。

这个语言怎么样？应该说是相当有魅力，相当有吸引力的。因为他的语言有这么几个特点：第一，文章一开头，就把自己放在马克思主义的代表，真理的代表，人民的代表的位置上。一下子就把对方可能的优势剥夺干净，都拿到自己手里。这就是中国讲的“取势”，一下子占了一个“高势”，不用讲道理你就矮三等，胆怯三分，你就无理了。他自己呢，就高屋建瓴、势如破竹了。和“高势”相适应的语言是铿锵

有力，用了大量的排比句，以取得倒海之势。他占了高势，排山倒海，然后用了一系列气势磅礴的华丽的语言。对方本来已经站在一个低处，这种语言奔流直泻下来，他就被淹没在滔滔语言的海里，毫无招架之力了。当中再加一点调侃，使对方处于一种非常可笑的地步，最后拿出点流氓腔来：“好样的，站出来！”这是中国传统的激将法。对手已经处于劣势了，已经被你弄得晕头转向了，怎么敢站出来？你站不出来那正好，恰恰说明你没理，真理在我这边！这种语言是太厉害了，面对这种半是正义在身，半是威胁的语言攻势，读者根本不可能独立地去思考与判断谁对谁不对了。这种语言对读者有一种感情的煽动力，一种心理的控制力。他居高势以后一方面精神上把对方压倒，压垮，对读者则进行一种心理的控制，只能在他划定的范围内来思考问题，已不再可能客观地、冷静的思考。这种文章首先是打心理战，心理战加上语言战，最后你只有投降，只有跟他走，几乎没有第二种选择。他的力量在于此，他的可怕也在这个地方。今天我们在中国改革之后再回过头去看陶里亚蒂的主张就觉得满不是那么一回事儿，你就发现你上当了。

问题的复杂性还在于，文章里还包含了若干合理的因素。比如大谈“奴隶”、“州官放火，百姓点灯”那一段，就具有捍卫民族独立的合理性。特别是像我这样的年轻人当时正被西方与东方世界对中国的“封

锁”弄得一肚子火，读到这样的“奴隶要反对奴隶主”的文字，是会有扬眉吐气之感的。即使今天回过头来看，他这话也不是完全错误，有局部的合理性，他把那一点合理性发挥到极致。如果完全是胡说八道的话，也是不能说服人，现在有了某些合理的内核，再用极度夸张的语言加以强化，就具有某种震撼力与征服力了。

而且作者在写这些文字时主观上是真诚的。虽然耍了手段，但确实真的相信自己是“真理代表”、“人民代表”、“马克思主义代表”。这是一个有某种程度的真诚性的语言游戏。所以“毛文体”是一个非常复杂的文体，你用简单的肯定否定或者用简单的是非很难说清楚。我今天也不能说清楚，但我们必须认真研究，冷静地分析毛的思想，包括毛的语言。这个工作不做，或者做不好，我们中国人在精神不可能得到彻底的解放。我们现在很多的思维方式，很多的语言方式，还是毛的思维方式，毛的语言方式。“毛文体”还在深刻地控制着今天的中国人，不过应该说“一代不如一代”。我这里举几个在我看来是当代“毛文体”的文章——但是又和毛不能比了——大家也不妨看一看。这是一篇报纸上的署名评论文章——

够了，《纽约时报》的社论撰稿人先生，
你们充其量也不过是美国一个大城市里面的

一张报纸，你们的人文科学和历史知识也十分有限，你们有什么资格在拥有五千年文明史的中国人面前说三道四。奉劝你们还是赶快放下那副“教师爷”的架子，老老实实地学一点社会发展史，尔后在拿起笔来撰写社论不迟。

怎么样？好像很有气势，但这“气势”太虚了。他这也是从毛泽东那儿学来的。毛泽东在新中国成立时候写过一篇文章，叫做《唯心历史观的破产》——

伟大的胜利的中国人民解放战争和人民大革命，已经复兴了并正在复兴着伟大的中国人民的文化，就其精神方面来说，已经超过了整个资本主义的世界。比方美国的国务卿艾奇逊之流，他们对于现在中国与现代世界的认识水平，就在中国人民解放军的一个普通战士的水平之下。

当年毛泽东说这些话的时候，他有一个强大的后盾，就是中华人民共和国成立了。他有中国革命的胜利作后盾，他可以说这样的话：你，艾奇逊，还不如我们一个解放军战士。当时听起来还不失为一种气魄。而今天这位评论撰稿人，他拿五千年文明来炫

耀，这就显得滑稽了。

这里还有一篇妙文——

……中国是伟大的，中国必须在世界舞台上拥有它独特非凡的发言权，中国应成为“新的文明发源地”，形成示范效应，带领世界走向更好的明天……我相信，如果说我们回首二十世纪中国仅仅意味着中国人在形式上站立了起来；当后人回首二十一世纪的中国，他将显而易见地发现中国已经在实质上站立了起来，一个真正的中国世纪已经降临！……历史的巨轮滚滚向前，一切敢于阻挠和破坏它前进方向的人与物都将被它碾得粉碎，这就是世纪之交真实的中国形象。

这种大国沙文主义追求磅礴的气势，却让每一个中国人都会感到是虚的。我想更可怕的是他的思维方式。有一个很值得注意的现象，无论是当年毛泽东的文章还是今天毛泽东影响下的语言，都有一个共同点，它们的作者都不以个人的身份发言，不是“我怎么怎么”，“我认为怎样”，而是“我们如何如何”。也就是说自认为是一个“我们”的代表，这个“我们”可以是“我们马克思主义者”，“我们人民”，“我们历史真理的代表”……是一种群体的力量。这其实是反

映了中国人长期形成的一种思维方式与心理状态：中国人最害怕自己不被群体纳入，“文化大革命”中人们最胆战心惊的就是不让你参加“红卫兵”或“革命群众组织”。参加组织就意味着你被纳入到“我们”中去了，不让你参加，就把你开除了，被彻底孤立到“人民”之外了，成为单独的“个体”（“我”），就很恐惧也很危险。但是一旦被纳入了“我们”之后，他就觉得自己是“我们”的代表，然后就飞扬跋扈，气势汹汹了。这就是我一向说的“拉大旗作虎皮”，已经形成一种心理状态，还形成一种语言现象。

这里举两个例子。王蒙曾经写过一篇文章，他说：有几个鲁迅就够了，如果有上千百个“鲁迅”，那就不得了！他有这么一个观点，当然是可以讨论的。有一篇文章反驳王蒙说，你的观点不对，因为你“代表的绝不是广大的脑力和体力劳动者”。那么，这位作者就自居为广大的脑力和体力劳动者的代表，而把王蒙开除出“广大的脑力和体力劳动者”之外了。这个“代表”就太可怕了，这完全是“文化大革命”逻辑的重演：动不动就是“我们贫下中农……”、“我们党……”、“我们……如何如何”，自命为一个阶级、一个群体、一个利益集团的代表，将对对方置之死地。大家不妨注意一下我们中国的广播电视。每有国际国内大事或每逢重大节日，广播电视记者总要去采访一些观众和听众，很多人发表意见常常不是“我”认为

如何如何，而总是“我们广大人民群众坚决拥护，坚决支持”等等，很自然地以“广大人民群众”的“代表”自居，在那里慷慨发言。至于“广大人民群众”真的在想什么，那是谁也不管的。我们的报道，动不动就是“举国上下沸腾”，下面就是“解放军战士”如何如何，“广大革命干部”怎样怎样，都用一个抽象的集体的代称，而不说具体某个单位某个人怎么样，这样的“综述”关在房间里就可以写，只要把自己想象成是一个“我们”（工人、农民、干部、战士……）的代表、代言人就行了。这也可以说是“代表体”的“党八股”吧。前一段还发生一件很有趣的事情。有一个杂志为了商业的目的，评选“不受欢迎的十大明星”，记者又多次去访问当选者。这自然是生意经，我们不去议论它。其中有两位的回答很有意思。一位说：“我在部队走过了三年历程”，因此这回“与其说是让我蒙羞，倒不如说是让解放军战士蒙羞”。这又是“文革”的逻辑：“反对我就是反对贫下中农”，“反对我就是反对党”，“反对我就是反对解放军”。而这位“明星”我想“文革”时大概他才生下来没多久，居然也会说这样的话，这使人觉得毛骨悚然。还有一位比他老练，说起来也更可怕：“国际评选，我有幸为最佳，也只有我惟一的中国人。国务委员×××以及××都曾发来贺电”，他不正面回答问题却这么说，言外之意是“我后面有部长！国务委

员！你骂我？我背后还有外国人！你骂我？……”自然又是拉大旗做虎皮，实在“霸”得可以；另一面他对部长、委员又是“媚”得可以。这里暗含着一种逻辑：“我有权势的支持，你们敢拿我怎么样？”大家可以仔细琢磨这里的心态和语言形态，这是非常典型的“大一统”的统治权力下面的一种心理现象与语言现象。大家不要一笑了之，想一想这背后的东西，是既可笑，同时又是非常可怕。而且我感到特别触目惊心的是，这是一个普通的“明星”，他都这么思维，这么说话，就可以看出我们几十年的“大一统”的统治，对人的心理、人的思想、人的语言的毒害到了怎样一个程度。“毛语言”——我讲的“毛语言”是包括毛泽东时代所形成的一种思维方式、情感方式、心理方式以及语言方式——对中国人的，对中国国民性的影响，是绝不可低估的。我觉得不但鲁迅、周作人当年所批判的“国民性弱点”今天还在继续与发展，而且这几十年还培养出了鲁迅、周作人时代还不曾有过的新国民性弱点，这就使得我们今天“改造国民性”的任务显得特别迫切与艰巨。但这个问题我自己研究得不够，提出来是希望引起大家的重视与研究兴趣。

最后还要讲一点。鲁迅在揭露“中国是一个文字的游戏国”时，他对语言和实在的分裂、意图和意义无法沟通，是持批判的否定态度的。他认为这是国民

性的弱点的表现，也是他想纠正的。这就是说，鲁迅是带着理想主义的态度，去看待这样一种语言现象的。鲁迅曾在一篇题为《无声的中国》的演讲里，大声疾呼：“青年们先可以将中国变成一个有声的中国。大胆地说话，勇敢地进行，忘掉了一切利害，推开了古人，将自己的真心的话发表出来”，“只有真的声音才能感动中国人和世界的人；必须有了真的声音才能和世界的人民在世界上生活”。尽管他对现实中的人（中国人）的言说方式有着十分犀利的批判，但他对“真的人”、“真的声音”的存在（彼岸世界的存在）仍是不怀疑的——这正是鲁迅的怀疑主义中的理想主义之所在。

本讲参考书目：

薛毅：《无物之阵：语言游戏的迷宫》，载《中国现代文学研究丛刊》一九九一年第三期。

第十讲 析“主与奴”（上）

——“改造国民性”思想之四

（一九九七年十一月二十五日讲）

我们下面分四个题目来讲这个问题，第一个题目：主与奴的统一和转化。

鲁迅的《坟》这部杂文集里面，有一篇文章叫做《论照相之类》，讲到他家乡的很多小的故事。他说大概在晚清末年照相最早传入中国。开始中国老百姓是拒绝接受的，后来慢慢地流传开，就出现了一些别出心裁的怪照片。有的人把自己照成两张照片，穿的衣服不一样，态度也不一样，然后用冲洗的技术把两张合为一张，两个“我”的关系或是主仆，或是宾主，分送给朋友们，题目叫“二我图”。更妙的还在一张照片上，假设自己傲然地坐着，另外一个自己呢，很卑劣很可怜地向坐着的那个“我”跪下，题目叫“求己图”。鲁迅说这个“求己图”最妙地表达了中国人



二我图

的两种潜在的心理，一方面想“傲然坐着”当主子；另一方面又想“卑劣地跪着”当奴才。鲁迅因此引用了德国的心理学家李普斯《伦理学的根本问题》中的一段话：“凡是人主，也容易变成奴隶，因为他一面既承认可做主人，一面就当然承认可做奴隶，所以威力一坠，就死心塌地，俯首帖耳于新主人之前了。”鲁迅说，这位德国的心理学家说得非常的有道理，写出人的内在心理的两重性：既要当主，奴役别人；又想当奴，被别人所奴役。最典型的例子是中国三国的时候吴国最后一个皇帝孙皓，当他当皇帝的时候，如此“骄纵酷虐”，是一个暴君，但一旦他降晋，马上就是“如此卑劣无耻的奴才”。还可以举一个例子，就是宋徽宗。当皇帝的时候那么的神气，一旦当了俘虏，马上那样卑躬屈膝。所以鲁迅说，中国人常语说，“临下骄者必谄上”，对下面的人骄横的话，对上级一定是谄媚的。其实这个话梁启超已经说过。梁启超在《中国的积弱溯源论》这篇文章中说，天下凡是能够谄人者，也必能骄人。骄人和谄人是人的本性或者人的劣根性，或者说是人性弱点的两个方面。所以，鲁迅认为，像这样一个“求己图”，“将来中国如要印《绘图伦理学的根本问题》，这实在是一张极好的插画”，他说世界上最伟大的讽刺画家也画不出这样的画来。这确实是鲁迅一个重大的发现。我们过去通常讲，中国人有“奴性”。但是鲁迅却发现：中国

人的“奴性”不是单独地存在，它是和他的“主（子）性”合在一起的，形成一种对立又统一的东西。这是鲁迅对中国国民性的一个非常重要的科学认识。日本的学者增田涉就曾注意到这一点，他说鲁迅的很多文章里面，最喜欢用“奴隶”这个词，就是说他非常注意中国人的“奴性”。但同时鲁迅的观念中，“主人”和“奴隶”是可以统一在一个人身上的，或者用鲁迅自己的话来说，“做主人的时候，以一切别人为奴才；而有了主人，也必须以奴才自命”，专制的反面就是奴才，“有权时无所不为，失势时即奴性十足”。这大概是鲁迅对“大一统”下面所形成的中国国民性的一个高度的概括。

上次我们已经介绍过鲁迅引用《左传》的话，说中国的“大一统”统治的最大特点，是一个金字塔式的等级制度。每一个人对上的人来说，他是奴才，对下面这层的人来说，他是主人。所以每一个中国人——我这里说的不是指统治者，是指我们每一个中国人，包括在座的诸位，也包括我在内，我们每个人都有这样的双重地位，由此造成了中国人性（国民性）中“奴性”与“主（子）性”的并行与相互转化。另外这也是中国的科举制度所造成的。人们经常用一句话来形容中国的科举制度，大家可能都很熟悉：“朝为田舍郎，暮登天子堂”。你早上还是个农民，但你一旦中举，就在天子身边当官了。中国的科举制度有这

个特点：它容易改变一个人的身份。西方的封建领主制度，人的身份是固定不能动的，中国的科举制度就不一样。大家可以读一读《儒林外史》，范进中举之前，他是如此奴相十足，但一旦中了举，竟是如此地横暴。再反过来看范进的老丈人胡屠户，当范进居于他之下的时候，他对范进如此地跋扈，当范进一爬到他上面去了，就连打一下都不敢打了，说这是“文曲星”，是不能打的，穷女婿一下子就变成“文曲星”。中国的这种科举制度使人出入于“主”、“奴”之间，就发生奴性与主（子）性的快速转换。瞿秋白曾对中国的社会与家庭结构有过一个中肯的分析。他指出，中国没有俄国式的“农奴”，构成中国农村基础的是自耕农，表面看起来它以家庭为单位，有一定的经济独立性。俄国农奴家庭里，每一个成员都是奴隶主的奴隶；但是中国的家庭结构里，有一种表面的独立性。自耕农对外受压迫，面对地主、官府，他是奴隶；但回到家里面他就成了家长，是一家之主，他的下面有老婆、子女，都必须服从他，就成了他的“奴隶”。中国这种自耕农的经济，以家庭为单位的经济，也造成人与人性（国民性）的双重性。这样的经济结构，使得中国的自耕农有一种幻想：尽管我今天还是奴隶，但只要努力，勤俭持家，勤劳致富，我最后可以上升为主人。经济、政治地位的变化，引起人性（国民性）的主奴转换，是自然的。

鲁迅用这样一个观点来看中国历史上的农民起义，中国近代的革命，他得出一个结论：中国历史上的农民造反和近代的革命，并不是要使人改变自己的奴隶地位，不过是争夺一把椅子，也即争夺谁做“主人”。他说，奴才做了主人，是绝不肯废去老爷的称呼的，他的目的就是要当老爷。鲁迅举了这样一个例子：根据《史记》记载，当年秦始皇很阔气，刘邦、项羽见了以后作出了自己的反应：刘邦说：“嗟夫，大丈夫当如此。”项羽说：“彼可取而代之也。”鲁迅分析说，刘邦说的“如此”，一是“威福”，有权有威；二是“子女”；三是“玉帛”，有钱。所以奴隶们是羡慕主人的，“当如此”，“大丈夫”就应该做主子，当统治者，这在中国是一个根深蒂固的观点，一直到今天。“彼可取而代之”，农民起义就是“取而代之”。鲁迅说，农民是根本不可改变政权的性质的，他们是想把皇帝推倒，自己过皇帝瘾去。所以中国只有两种魂，一是“匪魂”，一是“官魂”，而匪、官二魂是相通的，在位为官，在野者为匪，匪的最高的目的是当官。这就说到了阿 Q 造反。你看在土谷祠里他做的什么梦：“这时未庄的一伙鸟男女才好笑哩，跪下叫道：‘阿 Q，饶命！’谁听他！第一个该死的是小 D 和赵太爷，还有秀才，还有假洋鬼子……留几条么？王胡本来还可留，但也不要了……东西……直走进去打开箱子来：元宝，洋钱，洋衬衫……秀才娘子的一



阿Q像



这时未庄的一伙乌男女才好笑哩，跪下叫道：“阿Q，饶命！”

张宁式床先搬到土谷祠，此外便搬了钱家的桌椅——或者也就用赵家的罢。自己是不动手的了，叫小 D 来搬，要搬得快，搬得不快打嘴巴……赵司晨的妹子真丑。邹七嫂的女儿过几年再说。假洋鬼子的老婆会和没有辫子的男人睡觉，吓，不是东西！秀才的老婆是眼胞上有疤的……吴妈长久不见了，不知道在那里——可惜脚太大”。阿 Q 的梦想仍然是那三样：“威福”，有权势；“子女”，有老婆；“玉帛”，有钱，有元宝，有宁式床，也就是当年刘邦说的：“大丈夫当如此。”尽管这已是“现代革命”了，实质并没有变。

农民起义，胜利了就当官，当皇帝，朱元璋就是这样。失败了怎样？失败了，就杀人。所以鲁迅多次批判张献忠的杀人。鲁迅有一个非常深刻的分析，他说张献忠最可怕的就是什么人都杀，纳粮也杀，不纳粮也杀，反正是见人就杀。所以鲁迅开玩笑说，张献忠也是“为艺术而艺术”，他是“为杀人而杀人”。这背后暗藏着一个阴暗的心理。鲁迅发现，开始张献忠和李自成两个人争当皇帝时，他不杀人；到了李自成打进北京，李自成宝座坐定了，就是张献忠当不成皇帝，这个时候他才杀人。他是什么心理状态呢？就是我不能把好的留给你，我当不了皇帝，我把人给杀光。这就是很多破落户，在临死之前，把家产一把火烧掉，绝不留给后来人那样一种心理。所以鲁迅对中国农民起义是持相当严峻的批判态度。他和毛泽东不

一样，毛泽东是歌颂农民起义，认为农民起义是中国历史发展的动力。在鲁迅看来，农民起义无非两种结果：起义成功，他当新的主人，而新的主人比旧主人有时候更坏；起义不成功，就像张献忠似的，到处杀人。而尤其值得注意的，是鲁迅提到阿 Q 造反的时候，他有一句话，他说我写的阿 Q 造反，不是说现在，我是指几十年以后。还有我们刚才说的，他说革命无非争夺一把椅子，说这话的时候已经是三十年代。也就是说，他那个时候对三十年代正在发生的革命，是有所警觉的。或者说他一方面支持革命，另一方面，又有所警觉。这些都是根源于他对中国社会结构所造成的中国国民性的弱点，由此形成的中国以农民为主体的革命的根本弱点的深刻认识——中国要彻底走出人奴役人的奴隶时代是十分困难的。

我们还可以进一步讨论：在中国“主”和“奴”的迅速转化，它的关键在什么地方呢？在一个“权”字。鲁迅说，有权时无所不为，失势（也就是失去权力）的时候就奴性十足。中国“大一统”的权力结构，决定了权力在中国整个政治、经济、思想、文化、社会生活中，起到了决定性的作用。在这种情况下，主奴转化完全决定于权：有权就是主人，没权就是奴才。因此，在中国很容易产生“权力崇拜”，产生“权力至上”的观念。在我看来，这种权力崇拜在鲁迅之后的中国社会有了更大的，或者恶性的发展，

以至毛泽东明确地作出理论的概括，叫做“革命的根本问题是政权问题”。“文化大革命”中更是发展为“有权就有一切，没有权就没有一切”。所谓“文化大革命”实际上是分成两个阶段。第一阶段，从一九六六年六月聂元梓在北大贴第一张大字报开始，到六六年底，这一段时间，主要是党内上层的权力斗争。到了一九六七年一月份，毛泽东发动全国性的夺权斗争，一方面，中央的权力斗争继续在进行，另一方面，全国各地一直到各个单位都展开了权力斗争。所谓“全面大内战”就是全面的夺权斗争。群众中分裂成各种派别，各派打得你死我活，目的就是夺权，就是争夺那个公章。每一个人的利益都跟权力联系在一起，这是“文化大革命”一个大特点。你这一派掌权了，你就是“主人”中的一分子，可以分享各种权力；你这一派的对立面掌了权，你就是“奴隶”，随时都有可能被“专政”的铁拳剥夺一切权力。这是非常具体、非常现实的，关系着每一个人的切身利益，无法保持中立的立场，每一个人眼睛都红了，全盯着这个“权”。这样就形成一个根深蒂固的观念：有权就有一切，没有权就没有一切。这种权力崇拜经过文化大革命这样一种全国范围的夺权斗争，可以说已经渗入到不同程度卷入“文化大革命”潮流中的中国人的灵魂深处，并且遗传到了后代。“文革”在思想上对中国人民毒害最深，而且至今还在影响着人们思想

与行动的，有两个观点。一个就是这个“有权就有一切”，还有一个是“只要目的是崇高的，就可以无所不为”，不择手段，什么事都可以做。这已经成为中国国民的根深蒂固的“集体无意识”。

问题是，在这些年来的改革开放中，这样两个根本问题并没有得到改变，在我看来甚至是变本加厉了。这几年的改革中所出现的最大问题，就是权力和钱的转换，有权就有钱。少数人利用自己手里的特权，肆无忌惮把国家资产转换为私有财产，形成新的官僚资本，这已是人们有目共睹的公开的秘密。或者是效仿，或者是作为一种“报复”，全国上上下下都在利用手中的权，将其转化为钱，于是权钱转换由上层，扩展到了社会最基层。这些年不是提高“各单位创收”吗？讲穿了，就是各单位利用自己的权，把这权转化为钱。所以这种“钱权交易”、“钱权转换”，是全民性的。原来是“有权就有一切”，这些年形成另外一个观念：“有权不用，过期作废”。这比那个“有权就有一切”更加可怕，更具有掠夺性与疯狂性。原来讲“为了崇高的目的什么事都可以做”，尽管这种说法本身就是带有欺骗性的，现在连这欺骗的外衣也不要了，已经没有人讲崇高不崇高了，就剩下赤裸裸的“我的目的”。“我的目的”其实还是当年刘邦说的“如此”，还是那三个东西：权势，子女与玉帛。过去是“书中自有颜如玉，书中自有黄金屋”，现在

是“权中自有颜如玉，权中自有黄金屋”。所以大家现在不读书是很正常的事情。这样，“文革”中形成的两个基本观念，到现在，在我看来，已经形成国民的潜意识了。这造成了非常严重的后果。

于是，每一个人都最大限度利用手中的权力使自己成为奴役、压迫他人的“主子”。同时一个人在受到他人的压抑、屈辱时，又忍气吞声，表现出十足的奴性。这在我们的日常生活中到处可见，已经成为见怪不怪的生活“常态”。比如说坐公共汽车，经常可以看到乘客在那儿排队等车，等了半天等来了，有的司机却不在车站停车，“哗”地开过去，让所有的乘客拼命跑到那边去，有的时候又故意提前停车，乘车的又象赶鸭子似的争先恐后地赶过来，司机有“开车权”，他就这样任意地戏弄你。你去买东西，那个卖东西的人有一点点售货权，然后他就任意地折磨你。至于有些邮局、电信局，利用它的垄断权，肆意侮辱、折磨顾客，更是人人痛恨而毫无办法。仔细观察，我发现有一个规律，就是这些喜欢用权来折磨你的人，他常常是社会地位比较低，或者他自认为社会地位比较低的人。传说有这么一个笑话，我想可能是真的，前些年小学教师地位很低，有些教师有时气不过，心理不平衡，就专门找班上干部子弟的学生的岔，让他们家长来开会，一开会就训话，一个月骂一次，过一个月再骂一次，出出气。而这些干部呢，在

他单位里耀武扬威，现在到了老师面前，驯服得跟一个羊一样。人受了别人的气，就要找更弱小者，或者找没权的人去发泄。阿 Q 在被假洋鬼子打了以后，他要借欺负小尼姑来“出气”。那么我们这些人在有的邮局小姐面前，就是“小尼姑”，不管你是什大学，大教授，没有她，你的信就寄不出去。于是你只好忍气吞声；然后再到另一个场合利用你手中的权力找比你弱的无权者“出气”，这就形成了一种恶性循环。

在公共汽车上，当有些售票员利用他们的权力来凌辱顾客的时候，几乎没有一个人提出抗议，大半是息事宁人了事。我可能受鲁迅影响太深，任何一点对我的侮辱都不能忍受。但我的抗争经常遭到其他乘客的白眼，显得我好像有些“不正常”。人们都习惯于当奴才了，你表达一点抗争，要维护自己的尊严，周围的人都觉得你是可笑的。而且你自己反过来一想，也会觉得没有意思，因为他也是弱者。当时很气，回到家里，就觉得自己很可笑了。所以要维护做人的尊严，在中国会成为一种很尴尬、荒诞可笑的事情，你产生不了悲壮感。后来，我在一篇文章里对以上日常生活的现象作了一个概括，文章发表后好像还有一点影响，我是这样说的：“其实这种思潮的核心观念，‘有权就是一切’，已经渗入中国国民灵魂的深处，以至当今之中国，几乎每一个人都最大限度地利用自己

的由于社会分工而享有的权力，既为自己捞取物质的利益，又在施虐于他人中，得到自我精神的满足。另一方面，人们又在形形色色的精神暴政面前，处处显示出麻木、忍从的奴相。跟阿 Q 似的，在对他人的更加肆无忌惮的报复中，赢得精神的补偿与自慰。由此形成恶性的循环。”鲁迅当年所揭示的“主与奴的统一和转化”，在当今中国以更加露骨的形态重现了：每个人既是主子，肆无忌惮地施虐于他人，同时又是奴才，心甘情愿地被虐于他人，如此不健全的心理，表现了国民性的进一步堕落；再不从这样的“主奴心态”中解脱出来，我们是永远不能成为真正的“人”的。

本讲参考书目：

张梦阳：《悟性与奴性——鲁迅与中国知识分子的“国民性”》，河南人民出版社，一九九七年四月版。

第十一讲 析“主与奴”(下)

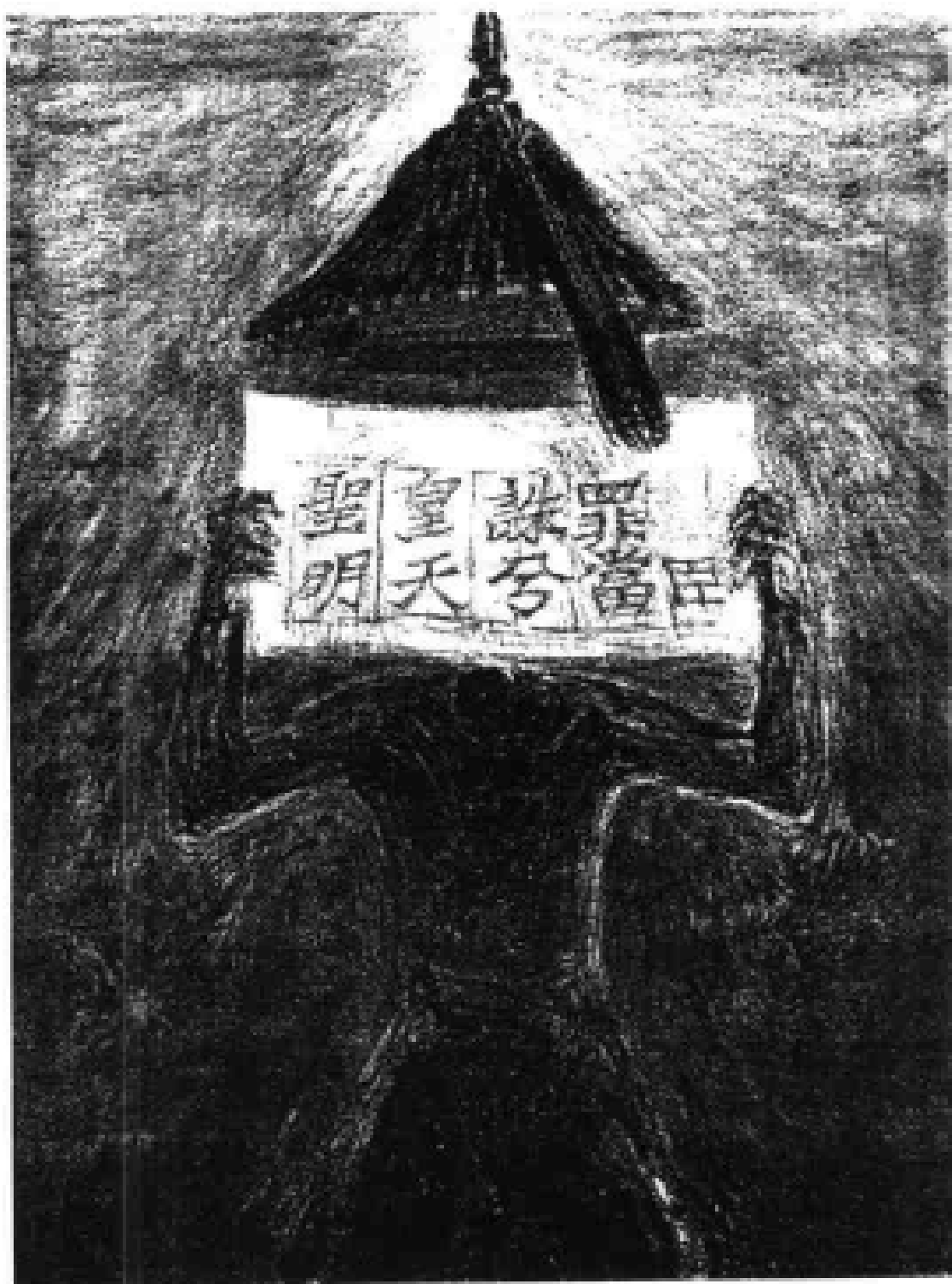
——“改造国民性”思想之五

(一九九七年十二月二日、十二月九日讲)

这次我们讲第二个问题，鲁迅对奴性的分析，即所谓“奴性种种”。鲁迅对奴才的分析着重于深层次的心理解剖，这体现了鲁迅作为一个作家的特点。他的笔下画出了形形色色的“奴才相”，构成了一个“奴才”系列。

一、“不悟自己之为奴”。鲁迅曾讲过两个知识分子的悲剧性故事。一个故事说山西临汾县一名生员名叫冯起炎。他听说乾隆皇帝将巡幸到太陵，于是在路边徘徊，准备上书，却由于形迹可疑而被抓获。搜查之下发现他有一本著述，以《易经》解《诗经》，不过是信口开河胡说八道而已。书末有一封给皇帝的信，大意是说，他有两位漂亮的表妹，但他不知道应该娶谁，希望皇帝派人查考以助其完成婚姻之事。这

位生员大概读过太多才子佳人的小说，一心做着“天子做媒，表妹入抱”的美梦。结果触怒龙颜，被判重刑发配到黑龙江做奴隶。对这个故事，鲁迅作了深刻分析，他认为原因在于一种“隔膜”。冯起炎是书呆子，相信“君子如父”，君主既然是父亲，那么关怀儿女，为做儿女的百姓做媒也是应该的。但他不知道，在皇帝看来，主权的区分是非常清楚的，什么事应该主人做，什么事应该奴才做，不可混淆。奴隶只能按主人的吩咐做事，不允许发表任何意见。奴才既不许骂主子，也不许一味歌颂主子。因为歌颂也是有规定的。“思不独出其位”，在什么位子说什么话，等级制度都作了明确规定。这位生员真以为“君子如父”，结果上前忸怩做态，却差点丢了头。于是鲁迅得出结论：中国人“不悟自己之为奴”，“不悟”便形成“隔膜”，“隔膜”使其越轨，终于招来杀身之祸。还有一个名人的例子。《小学大全》的编撰者尹嘉铨，出身大家，其父是有名的孝子，乾隆皇帝也曾做诗赞扬；他自己也是道学家，屡受皇帝嘉许。但是龙恩太多却使他昏了头，竟然上书乾隆，要求给死去的父亲一个谥号。这下让皇帝十分不满。尹嘉铨以名臣自居，但在皇帝看来，只允许有明君，明君之下既不能有奸臣，也不能有名臣。于是尹嘉铨全家遭难，结局很惨。鲁迅把这些都归于“隔膜”，不知道自己是奴才，而越过奴才的名分，结果只能掉脑袋。鲁迅的结



叔性的由来

论发人深省：中国人惯做奴才，却不知道自己是奴才，这是最可悲的事情。

二、“极容易变成奴隶，而且变了以后，还万分喜欢”的奴才。这是鲁迅的又一大发现。鲁迅回顾中国历史指出：中国人从来没有做过主人，没有当人的资格，一直是在做奴隶；中国人最害怕的事情是做奴隶而不得。中国历史上不断有官匪之战，老百姓则保持中立。官来，老百姓吃亏；匪来，老百姓也吃亏。老百姓希望有稳定的主人。这个主人规定什么时候交粮，交多少粮，他就可以按期纳粮，老老实实做良民。所以中国人最害怕的不是做奴隶，而是奴隶做不稳。一旦变成奴隶就万分欢喜。老百姓中有一个说法：“害怕流寇，喜欢坐官”。王朝改换官僚时，百姓非常紧张。他希望原来的官僚官位坐得久一点，因为他贪污得已经差不多了，已经吃饱了再贪污也有限；最害怕的是刚喂肥一个，走了，又来一个，又得从头喂起。官坐得稳，老百姓便老老实实做奴隶。最糟糕的是不但官坐不稳，还来了流寇，“寇”在这时候就变成了“官”。于是只好不断地进贡粮食，连奴隶也做不稳了。最近《读书》杂志上有一幅漫画也表达了这种安于做奴隶，惟恐奴隶做不稳的心理。鲁迅说，中国历史上被吹上了天的“太平盛世”，其实是“坐稳了奴隶的时代”；“想做奴隶而不得”，于是就出现“乱世”。这里对“太平盛世”的本质的分析，真是一

针见血，说得十分深刻。

三、“纵为奴隶也处之泰然”，并从中寻找出“美”来。鲁迅常说，当奴隶不要紧，你挣扎失败了还是奴隶也不要紧，最可怕的是做奴隶还要从中寻出美来，加以美化。一旦寻找出美来，奴隶就变成了奴才。所以奴隶与奴才是有区别的。这个道理很清楚，我们也不再多作发挥。

四、“既当奴隶，又要体面”。鲁迅有一句话：“骨奴而肤主”，意思是骨子里是奴才，面子上是主人。中国是一个讲面子的国家。你说他是奴隶，他不觉得羞耻；但如果说他没面子，他觉得是对他的污辱。讲面子可以说是中国人的精神纲领。凡与中国人打交道的外国人，体会最深的就是这一点。鲁迅举例说，当年洋人到总理衙门要求各种利益，一阵恐吓之后，中国官吏便满口答应。但是答应之后，却要求洋人出门时定要从边门出去。原因何在？要面子。他明明已经将利益出卖给洋人，当了奴才了，但一定要维持面子，让洋人从边门出去，以显示“我还是比你高一点”。中国官吏如此，百姓也如此。鲁迅讲了一个笑话，有一个绅士有钱有势，我们暂且叫他“四大人”吧，人们都能与四大人攀谈为最大的荣幸。有一个小瘪三，一天他告诉别人：“四大人和我讲过话了！”人们问：“四大人和你讲什么话了？”他说：“那天，四大人出门，我站在门口，四大人出来时说：

‘滚开’。”——这就是奴才，叫他“滚开”，他也认为是荣幸。过去，上海巡捕很厉害，尤其是印度巡捕。巡捕经常踢人，但被踢之后，老百姓怎么说呢？说“今天我吃了洋火腿”。明明被人欺负，却说成“吃洋火腿”。一个“洋火腿”，面子便有了。

五、阿 Q 的精神胜利法。什么叫“精神胜利法”？可以下一个很简单的定义：当一个人在物质上受到损失，得不到满足，他就以精神上的胜利来弥补物质上的失败。过去常听说监牢中的人因为没有饭吃，经常以想象作精神上的会餐来解决现实的饥饿问题。从某种程度看，这是人之常情，不足为怪。人如果完全没有这种精神胜利法，恐怕很多时候都活不下去。但鲁迅所批判的奴性不是表现在这一点上，而在于当人们以精神获得满足后，便忘记了自己的奴隶身份。当你处于奴隶地位时，你有种种精神幻想，这是可以理解的。问题是用精神幻想完全代替现实，而不敢正视现实的奴隶状态，这才是最可恶的。阿 Q 精神的要害正在于此。假洋鬼子欺负了他，他只要说声“儿子打老子”，便获得精神满足，但获得满足后，他迅速忘记了他曾受到假洋鬼子的欺负。他用精神胜利来掩盖奴隶状态，掩盖对奴隶状态的正视，从而忘却或是不承认自己所处的奴隶状态，这正是阿 Q 精神的可怕之处。另外，阿 Q 受到赵太爷，假洋鬼子的欺负，他不敢反抗，而是向更弱小者如小尼姑发泄愤

怒。所以阿 Q 身上也是主奴并存的，对赵太爷、假洋鬼子是奴，对小尼姑是主。主与奴统一在一个人身上，这也是阿 Q 精神的表现。但我们在这一部分主要讲的还是阿 Q 对自己所处的奴隶状态所采取的“不承认主义”。

六、“奴才的破坏”。奴才并不是不反抗，他有时候也会“造反”。但其反抗表现为一种“奴才的破坏”。“奴才的破坏”这一概念是鲁迅在《论雷峰塔的倒掉》一文中提出的。鲁迅分析雷峰塔倒掉的原因，指出是老百姓今天偷一块砖，明天偷一块砖，偷来偷去，雷峰塔便垮掉了。这使人想起圆明园。其实，火烧圆明园后，仍保留了相当多的东西，现在成这个样子，主要是老百姓把东西拿走了，包括拿到我们北大来。鲁迅说，破坏有三种类型。一种是盗寇的破坏，如火烧圆明园便是帝国主义的盗寇破坏。一种是改革者的破坏，改革者的破坏也是一扫而空，但他们抱有理想，破坏之后要建立一种新东西。而“奴才的破坏”是为获取小利对国家整体进行破坏。从某种意义说，这种破坏也是一种反抗：大官捞一把，我小民也要捞一把。这种为小利的反抗是可以导致整个国家的崩溃的。这很有现实意义，现在的中国，也存在着“大家吃国家”的现象。

下面再看看鲁迅对知识分子奴性的批判。鲁迅在批判奴性时，将重点放在对知识分子本身的批判上，

这是很值得注意的。当鲁迅谈到中国国民的奴性时，他是“哀其不幸，怒其不争”，多少还有些悲悯，但是一旦写到知识分子的时候，他就怒不可遏。鲁迅对知识分子的奴性可谓深恶痛绝，态度特别严峻。这与“五四”时期许多人正好相反。“五四”讲启蒙主义，是知识分子启老百姓的蒙，但鲁迅把他的批判重点放在知识分子上，我想这是有他的深刻性的。鲁迅曾经打过一个比方：羊分“胡羊”和“山羊”。山羊是带头羊，胡羊是大多数的羊。山羊总是昂首阔步，走在前面，脖子上挂着一个小铃铛，后面一大群低眉顺眼的胡羊，“挨挨挤挤，浩浩荡荡”，跟着山羊往前跑。这种景象在北京经常看到。这引起鲁迅的联想。山羊脖子上的铃铛就是知识分子的徽章，知识分子在中国起的就是带头羊的作用，带领大批国民去做奴隶。对知识分子而言，这是一个沉重的概括，但非常准确。回顾一下本世纪中国所发生的事，无论是吃人，演戏，文字狱，一切悲喜剧，带头的无不是知识分子。知识分子在中国起了一个推波助澜的作用。因此，在中国批判国民性，首先要反省知识分子。这些年有些人又提出“新启蒙”，我想要“新启蒙”首先应该启知识分子自己之蒙。要批判奴性，首先要批判知识分子的奴性。鲁迅把批判重点放在知识分子身上正体现出鲁迅看到中国问题的关键所在。

下面我介绍一下鲁迅对各种类型知识分子的高度

而形象的概括和分析：

一、帮闲、帮忙、帮凶与扯淡

鲁迅讲，中国统治者只在两种情况下关心到中国知识分子或者需要知识分子。第一种情况，统治者刚刚掌权时，“偃武修文”，需要知识分子来加以粉饰，此时知识分子扮演歌功颂德的帮闲角色。在统治发生危机，无计可施时，病疾乱投医，统治者开始垂听知识分子的“治国平天下”的意见，而知识分子也觉得英雄终于有用武之地了，于是高高兴兴地“出山”了，这时的知识分子成了“帮忙”。鲁迅非常尖锐地指出司马相如之类，包括屈原，不过是统治者的帮闲或帮忙。屈原的《离骚》不过是“想帮忙而不得”的产物。“帮闲”不过是写写诗，猜猜谜语，说说笑话；“帮忙”则是要出谋划策，参与国家大事。司马相如、屈原之类的人都确信自己的才华不仅是写诗、下棋，作清客，而愿作“帮忙”，帮忙而不得于是发发牢骚。当主人作恶之时，“帮忙”、“帮闲”就成为“帮凶”。帮凶的特点在于“使血案中没有血迹，也没有血腥气”，使统治者的杀人食人了无血迹。无论帮忙帮闲，都需要才华，司马相如和屈原的作品至今仍有人读，因为有才气。可怕的是有帮忙、帮闲之志，无帮忙、帮闲之才，这样的人就称为“扯淡”。

二、“二丑”

“二丑”出自绍兴戏曲，在舞台上扮演清客的角

色，清客、幕僚也就是帮闲。但是一方面他帮主人的闲，一方面又向观众做鬼脸，说“你看，这个公子多蠢啦，多笨啦”，表示与主人划清界限。“二丑”是不忠实的奴才。知识分子聪明面敏感，主人气焰正盛之时，他心甘情愿做主人的帮忙帮闲；主人气焰不足将要崩溃之时，他敏感到了，就开始做不忠实的帮忙帮闲，结果成为“二丑”。

三、隐士

鲁迅把中国文学尤其是唐朝文学划分为两种：廊庙文学与山林文学。廊庙文学是帮忙帮闲的文学或者叫在朝文学。在野的文学就是山林文学，不做帮忙帮闲，离开主子的衙门，隐入山林。但是中国隐士与西方隐士不同。西方隐士是宗教性的，因信仰而隐，因此西方隐士常常同时又是苦行僧，不断对自己施以苦刑，作精神追求。中国隐士是政治性的，帮忙、帮闲不成便去做隐士。隐士是“身在山林而心存魏阙”，一有机会，便由隐士自然转为帮忙帮闲，算是“后补的帮忙帮闲”。在中国做隐士还有一个好处：易出名。出名之后成为高士，名声若传到皇帝耳中，也许有机会得到重用。由此，隐士成为一种资本，做隐士可以提高地位，成为进一步做帮忙帮闲的资本。鲁迅尖锐指出，登仕、隐士都是“瞰饭之道”，是达到自己目的，升官发财的途径。最可怕的是“谋官谋隐两不成”。可见官是要谋的，隐也是要谋的，官和隐没有

本质区别。隐士看似悠闲，陶渊明“采菊东篱下，悠然见南山”，但“悠然见南山”也需要物质基础，陶渊明有奴才给他做饭，种地。饿着肚子，陶渊明无论如何也悠然不起来。隐士并非不食烟火，也要追求物质的东西。鲁迅分析隐士心理：“泰山崩，黄河溢，隐士目无见，耳不闻，他心平如水”，但是“苟有议及自己们或他们一伙的”，则“虽在千里之外，半句之微”，他也是“耳聪目明，奋袂而起”。这真可谓入木三分。

四、君子和雅人

孟子说：“君子远庖厨”。君子要吃牛羊肉，但又害怕看到牛羊被杀时发抖的样子。这是君子的特点，也是其内在的矛盾。鲁迅加以夸张的嘲讽，说君子将牛羊赶得远远的，然后“心安理得，天趣盎然，剔剔牙齿，摸摸肚皮，万物皆备于我了。”这样的雅人其实是俗的，他毕竟要吃牛羊肉。作为人，永不能避开俗世。问题在于，他既要吃牛羊肉，又要远远地逃避牛羊的痛苦挣扎，也就是说他害怕看残酷的事情，对残酷的事情采取一种回避的态度，借以保全自己的“性灵”。鲁迅讲了两个笑话。有一个人希望天下人都死掉，只剩下自己和一个好看的姑娘，这看起来很“性灵”，但仍不够，因为还得吃饭，所以还要有一个卖大米的。又一个人希望秋天时，他吐半口血，由一个侍女扶着，病恹恹地去看海棠。这看起来非常的

雅。秋天，病恹恹地看海棠，还要吐血。但只能吐半口，因为吐多了，人是要死的。可见再有诗意，再雅，他也知道人得活着。这两个笑话深刻指出自命君子、雅人的知识分子其实脱离不了俗世。而这种雅，这种君子之志，不过是对血腥、对残酷的回避。他们用病恹恹地看海棠之类的雅事来掩盖吃人杀人的血淋淋的现实。自命君子、雅人的文人，一方面他们自身充满矛盾，他们不可能不俗，得吃饭，得活着；另一方面在现实中起到的作用是对历史血腥的掩饰。由此可以看出，鲁迅对林语堂、周作人的闲适小品持如此严厉的批评态度，不是没有道理的。

五、革命小贩

有一个叫杨邨人的人，大革命时期曾参加革命，大革命失败后便离开革命队伍。据说是因为“家有老父母”。其实是否干革命并不重要，问题在于，他曾经干革命，却出卖自己的朋友，在文章中攻击当年的革命战友，包括鲁迅。鲁迅于是作文“骂”他。杨邨人回信说自己有苦衷，两头不讨好：当年的革命战友对我不好，当局者对我也不好。原因何在？鲁迅指出就是因为你只是“革命小贩”。你拿革命来做买卖，但在当局者看来，你门面太小，资本不够。当局者看中“永远的阔人”：革命前是阔人，革命后还是阔人。这样的人永远不吃亏。还有一种人彻底地背叛革命，不惜拿朋友的血染红自己的帽子。而“革命小贩”指

的就是背叛自己的信仰，但胆子太小，背叛不够彻底的知识分子。

六、“革命工头”、“奴隶总管”

这是鲁迅与周扬论战时提出的概念：他们是革命者，甚至是领导人，但扮演的角色仍是奴役他人的工头。鲁迅常说：我老是觉得背后有人拿鞭子在狠狠地抽我，把我当奴隶，要我为他们干活，我每回回过头来稍示反抗，还说我对革命不够努力，要我拼命干，但他其实不过是个工头。打着革命的旗号，实际上还是个奴隶主。鲁迅把“奴隶总管”称号送给周扬，这不仅准确而且超前，此后周扬确实一直扮演着奴隶总管的角色。当时的周扬刚刚当上左联负责人，鲁迅在三十年代便概括出了“革命工头”、“奴隶总管”的概念：过去的统治者是封建帝王或资本家，而现在的统治者，却打着革命旗帜，是革命者。革命者如何成为工头和奴隶总管，这其中包含着丰富的经验和教训。

七、文坛三户

鲁迅观察三十年代文坛，发现三种类型的作家。第一种是破落户，当年曾经很红过一阵子，但现在“边缘化”了，家境大不如前，于是他就抚今追昔，常常吟诵着“十年一觉扬州梦”，“襟上杭州旧酒痕”，很有些“顾影自怜”的味道。第二种是暴发户。破落户还是有一定资本的，暴发户则是由于偶然原因，突然出名。于是他买很多的书，“房间里有《诸子集

成》，但是他看不懂；案头上有石印骈文，但是他读不断”，他一方面吟唱着“襟上杭州旧酒痕”，但又害怕人们看不到他已不再是当年的旧长袍，已经是西装笔挺了，于是乎“沾沾自喜”。最可怕的是刚暴发没多久便即破落的暴发破落户，他们既失去了沾沾自喜的确信，又没有顾影自怜的丰姿。这类人有两个发展前景。向积极方面发展，就成为洋场恶少，充满流氓气，是为“才子加流氓”；向消极方面发展，便成为瘪三，到处讨吃，得一顿饭而已。鲁迅对这种文人是看透了了的，所以他说：“我宁愿向泼辣的妓女立正，也不要向死样活力的文人打绷”。

八、京派与海派

北京是明清帝都，上海是各国租界。帝都多官，租界多商。文人在京则近官，涉海则近商。京派是官的帮忙帮闲，海派是商的帮忙帮闲。从官那里得食，在中国传统中是不大光彩的，所以影影绰绰。北京文人频频向官方暗递秋波，但只能“暗递”，还不能公开投靠，公开就要受谴责，所以只能“隐”。当商的帮忙帮闲，其情状则“显”。北京文人与上海文人有明显不同，上海文人往往扬扬得意，踌躇满志；北京文人则稳重，城府很深的样子。糟糕的是，单纯做官的帮忙或单纯做商的帮忙都不行了，于是南北合流，把断砖、旧袜、皮袍与洋服、巧克力合在一起，形成一派京海大杂烩。

九、大众的帮忙、帮闲

他打着大众的旗号，做大众的代言人。其实他的个体意志服从于大众意志，做的是大众的帮忙帮闲。应该说这是鲁迅的一大发现。在传统社会里，知识分子主要是官的帮忙帮闲，到了近代社会，也即在中国现代化过程中，中国知识分子不但继续做官的帮忙帮闲，而且有做商的帮忙帮闲，大众的帮忙帮闲的危险。针对上述状况，鲁迅提出了的知识分子的理想状态。他说：“凡有改革，最初总是觉悟的知识者的任务”。这些知识分子必须“有研究、能思索、有决断、有毅力”，总的说就是能独立思考，有个体精神自由独立人格的知识分子。在与大众的关系上，“他也用权，但不骗人；他利导却并非迎合；他不看轻自己，以为是大家的戏子，也不看轻别人，把别人当作自己的喽罗”。自尊自重同时又尊重别人，他与大众是平等的，可以作大众的事业，却又保持着个体的独立性。

鲁迅又提出了“包围论”。他说，无论什么人，尤其是“猛人”，周围都有一群包围者。人们无法与之直接见面，只能通过包围他的人去了解他。包围者往往起两方面作用，一方面他歪曲“猛人”的形象；另一方面，他使“猛人”逐渐变得昏庸，成为包围者的傀儡。“文化大革命”中，冯雪峰常引用鲁迅的这种看法，认为毛泽东就是被包围的“猛人”。这样的

包围者常常是由知识分子扮演，也是帮忙帮闲之一种，既可怕又可憎。

鲁迅善于取绰号，用绰号高度概括对手的特点，神情毕肖，如“革命工头”、“革命小贩”，这些绰号永远跟随着对手，天涯海角也甩不掉。此外鲁迅还喜欢用形象的比喻，尤其是以动物喻人。下面介绍鲁迅笔下的狗、猫、蚊子、苍蝇，他们泛指各类型的人，集中刻画其奴性种种。

首先是狗。鲁迅一生都在写狗，他所写的狗构成了狗的性格发展史。最早的是叭儿狗，它“既像狗，又像猫。折衷公允调和，平正之状可掬，悠悠然摆出别人无不偏激，惟独自己得了中庸之道似的脸来”。叭儿狗的特点之一是，凡有穿破衣服的人走过，就会叫起来，不一定是主人要他叫，可见狗性极深。还有一种狗，由狼变来，叫狼狗。表面上非常激进，讲话很激烈，但激烈之后很容易变成狗。所以鲁迅说：凡开口闭口讲话激烈的人，你得当心，过分激烈的人，很易由狼变狗。鲁迅的一个学生当年曾说道：“我要像狼一样的吃人”，鲁迅说：“别看他那么凶，他很快就会变狗”，后来此人果然变成了狗。另有一种鹰犬，帝国主义走狗，居于一人之下，万人之上。还有不忠实的狗，还有丧家之狗。当年左联作家骂梁实秋是资本家走狗，梁实秋反问：“我是哪个资本家的走狗？谁是我的主人？”鲁迅说，丧家之狗是不需要主人的。

主人不要他，他仍要做狗——狗性更加可怕。但当今之社会，“丧家之狗”正比比皆是。还有一种乏走狗，主要指文人，他没有力量作学术论争，而依靠政治力量帮他的忙，是谓“乏”。

其次是猫。鲁迅自称“仇猫党”。当年住在绍兴会馆，周氏兄弟二人常半夜起来满屋子打猫。猫有两个特点。第一，猫吃老鼠并不是一口吞掉，而是尽情玩弄，放走又捉住，捉住又放走，直到玩厌后才吃下。这与一些人幸灾乐祸，慢慢折磨弱者的脾气相同。第二，猫与狮虎同族，却又有一股媚态。鲁迅说，我死后宁可被狮虎吃掉，也不要落入猫狗之口。

第三是“夏三虫”：跳蚤、蚊子、苍蝇。三虫之中，跳蚤最好。因为跳蚤食人血，吃一口是一口，干干净净，清清爽爽。蚊子不同，他也食人血，但食血前或食血后，总在你耳边嗡嗡叫半天，说什么“我该喝你的血，我喝你的血是应该的”等等，讲出一大番道理——这大概是“不狗”。

是季人子，人^满夜 月、下 做
他、

人

今还具有生命力，在生活中还会经常相遇。

最后一个问题是：奴性的根源。

首先是经济上的原因。鲁迅在《娜拉走后怎样》中说：“钱是要紧的。钱这个字很难听，或者要被高尚的君子所非笑。但我总觉得，人们的议论是不但昨天和今天，即使饭前和饭后也往往有些差别”。吃饱前的议论常激烈，吃饭后的议论往往平和。凡承认饭需要钱买，但又说钱是卑鄙的人，最好的办法是看看他的胃。鲁迅的结论是：“钱，高雅的说罢，就是经济，是最要紧的。自由固不是钱所能买到的，但能够为钱所卖掉”。中国知识分子像孔乙己那样，不会营生，生存能力差，就更是如此。我常常思考一个问题：为什么新中国成立后的历次运动中，知识分子的表现都如此软弱？为什么几乎无一例外的批判谁，谁就检讨？后来，我终于明白，一个重要的或者说根本的原因是，解放后，政府对知识分子采取一个“包下来”的政策。所有知识分子都被安排在某一个单位里，都有工作。这项政策在解放初期受到知识分子的欢迎。因为解放前夕，许多知识分子都饥寒交迫，无法维持生活。成为国家单位里的人后，衣食住行，子女教育，一切都有了保障。因此当时知识分子是由衷欢迎的。但谁也没有注意到这项政策背后所隐藏的更深远的影响，这便是“单位所有制”对于人的束缚。每一个单位将单位里一切人员的衣食住行子女读书，

从生到死都全面包下来，一个单位即是一个社会，这看起来似乎很好，很有优越性。过去有一种说法“一切由组织安排”，但在一切交给组织的同时，个人自由也没有了。知识分子本是自由职业者，现代知识分子的最大特征便是职业化。但四九年后，自由职业者以合理的方式被消灭了。同时，自由主义知识分子的经济基础也被消灭了。每一个人都属于单位，单位保障你的一切，但同时，你对单位也就存在着依附关系，甚至是对单位最高领导的人身依附关系。单位领导认定你是反革命，要批判你，你只能检讨，否则就被开除。开除之后，你便一无所有，没有容身之处。即使有硬骨头，说什么“我不怕”，但你可以作伯夷，你的妻儿呢？因此知识分子别无选择。这种单位所有制形成的是一种更严重的并且是无法摆脱的奴役关系。六十年代，毛泽东在“四清”运动中说过一句有名的话：所有作家、画家、诗人，统统给我赶下乡去。不去怎么办？“不给饭吃”。这四个字最有力量，所有知识分子最后都规规矩矩下乡去了。鲁迅当年如此强硬，很大程度上因为他是职业作家。解放后，我想即使鲁迅，也要屈服，因为人要饭吃，这是常识。自由不得不为吃饭所卖掉。在这个意义上，现在的改革开放最大的一点好处是，它提供了这么一点可能性：摆脱单位所有制。八十年代的一次座谈会上，一位人大老教授说：“过去为了吃饭，我不得不违心说

话，但我现在不怕了，我虽然老了，但是我的儿子在做生意！”现在中国开始出现自由撰稿人，前一段时间去世的王小波便是其中之一。当然，今天中国的自由撰稿人过得很苦，但无论如何，“路”算是走出来了，知识分子要真正获得自由，得要有经济基础，首先就是要摆脱“单位所有制”的依附关系。

中国知识分子的奴性也是统治者的文化政策的产物。这几年来，人们对明清学术史关注颇多，形成一个热点。在这方面几十年前鲁迅曾有自己独特的看法。在《算账》这篇文章中，鲁迅写道：“说起清代的学术来，有几位学者总是眉飞色舞，说那发达是为前代所未有的。证据也真够十足：解经的大作，层出不穷，小学也是非常的进步；史论家虽然绝迹了，考史家却不少；尤其是考据之学，给我们明白了宋明人决没有看懂的古书……”，但鲁迅同时敏锐地发现了问题的另一面：“我每遇学者谈起清代的学术时，总不免同时想：‘扬州十日’、‘嘉定三屠’这些小事情，不提也好罢，但失去全国的土地，大家十足做了二百五十年的奴隶，却换了这几页光荣的学术史，这买卖，究竟是赚了利，还是折了本呢？”鲁迅尖锐地提出，清代学术发达的背后付出了巨大的代价。“扬州十日”、“嘉定三屠”这样的清政府对汉民族血腥屠杀的结果，导致“士子不敢治史，尤不敢谈近代史”，以免触及当朝统治者利益，横招杀身之祸。在这种情

况下，知识分子“避祸畏闻文字狱，著书都为稻粱谋”，为了逃避文字狱，他们只能选择与现实距离最远的考据学。所以清代这种纯学术研究之所以取得了这么大成绩，与统治者的血腥镇压是不能分开的。因此，鲁迅沉痛地质问：“这买卖，究竟是赚了利，还是折了本呢？”他的意思并非否定了清代学术的成绩，而是警戒我们要敢于正视学术成果的背后隐藏着浓厚的历史血腥气；提醒我们，必须研究统治者的文化政策。从这点上，鲁迅展示了自己考察清代学术史独特的视角，也就是他比我们更注意统治者文化的政策对学术的影响，也便是他自己说的，注意“学术的厄运”——“文祸”。他因此连写了好几篇文章，一再提出，应该研究中国的文祸史。比如研究清代皇帝的御批，了解一下统治者们怎样驾御汉人，怎样批评文化，利用文艺，并将之分别排比辑成一书。这样，人们便能看到这些政策的“博大、恶辣”。透过这些“博大、恶辣”的文化政策，我们便可以“明白我们怎样受异族主子的驯扰，以及流传至今的奴性的由来”。晚年的鲁迅花了很大精力研究明清两代政府的文化政策，首先是用种种酷刑实行文字狱。从永乐皇帝剥了“逆臣”景清的皮到明亡时张献忠、孙可望的剥皮术，鲁迅写道：“大明一朝，以剥皮始，以剥皮终，可谓始终不变”。鲁迅认为，这种酷刑文字狱正是奴性的根源。一九三一年六月，鲁迅在与朋友谈到

三十年代在国民党酷刑下自首的共产党员之多时说：“自首之辈，当分别论之。别国的硬汉比中国多，也因为别国的淫刑不及中国的缘故。我曾经查看过欧洲先前虐杀耶稣教徒的记录，其残虐，实不及中国。而西方中古之至死不屈者，在殉命之前，便冠以一个圣字，称为圣徒。但是中国青年之死不屈者已尝有之，但皆密不发表，不能受刑至死，就非卖不可的，于是坚卓者无不灭亡，犹豫者郁郁堕落，长此以往，将使中国无一好人，倘中国的终亡，操此策者为之矣”。鲁迅这个总结是相当沉重的。问题在于，鲁迅逝世后，文字狱并没有停止，而且又形成新的理论，不让人知道，不让人证实。以最近几十年而论，中国便有三大文字狱。首先发生的是胡风案件。这是真正名符其实的文字狱。胡风并非政治上的反对派，并没有从事反政府的活动，他是一个坚定的马克思主义者，坚定拥护中国共产党而且至死不渝。他获罪的原因，仅仅是因为他在文艺上有不同的看法，这是典型的文字狱。结果是以“胡风反革命集团”为名，除胡风及夫人外，逮捕九十二人，涉及二千一百多人，这是建国后第一大文字狱。第二个大文字狱是发生在六十年代的《刘志丹》事件。《刘志丹》这篇小说发表后落入康生手中，康生使用一种可笑然而又是可怕的逻辑给它冠以吓人的罪名。他说：“刘志丹是陕北革命根据地的创始人，歌颂刘志丹，不就是贬低毛泽东在江西

建立根据地的作用了么？这不是抬高在陕北根据地的反党分子高岗，要为他翻案吗？”支持该书的当时有习仲勋，而习为康生眼中钉，急欲除之而后快。于是在一九六二年北戴河会议上康生给毛泽东递条子，写道：“利用小说反党是一大发明”。毛泽东当场宣读纸条，从此开始了对《刘志丹》一案的长期审查，波及人之多实为惊人。首先，习仲勋被撤离了国务院副总理的职务，受审十六年，关押八年。国家经委副主任贾拓夫，受株连关押六年。当时的一机部副部长因为作者提供素材，被打成“反党集团”成员，在“文革”中受尽侮辱，最后批斗至死。还有一个湖南省劳动局副局长，在“文革”中被不分昼夜地批斗，含冤而死。出版该书的工人出版社社长也被捕，用“车轮战术”折磨至死。工人出版社一普通干部因与此书有关系，被打成内伤，另外一位也受电刑术折磨。此书责编何家栋，全家被赶到农村，六口人每人每月只发五元的生活费，他的母亲及儿子生病时求助无门，在病困中死去。更不可思议的是，刘锦华等两位普通群众因作家采访时好心地给他们带过路，就惹下大祸，最后含冤而死。习仲勋吃过饭的一家饭店经理，也被定为习的“地下交通员”，由这个经理开始滚雪球，株连到烤鸭店经理、湖南饭店经理……整个饮食行业被株连有五十九户，被捕了十九人，其中被折磨至死的有五人。《刘志丹》案从六二年始到七九年长达十

七年中，陕甘宁边区被诬为“彭德怀、习仲勋、高岗黑爪牙”而遭迫害的有万人之多。第三次大文字狱是吴晗、邓拓、廖沫沙的“三家村”事件。名为“三家村”，是因为他们曾在《前线》杂志上三人联名用“三家村”的笔名写杂文。这回是姚文元披挂上阵，给他们定罪的。如《堵塞不如开导》这篇文章，原意是强调现在干部应避免用鲇那样去堵塞的办法，而应像禹一样用开导的方法去治水。姚文元却抓住文章中的一句话：“一切事物都应积极开导”，然后，大加曲解、引申、发挥：“这岂不是反党反社会主义的黑帮分子也要积极开导，顺利发展？身为北京市领导，你这样说，便是要为党内外走资派积极带路开导，使他们顺利发展”。“文字狱”就是这样制造出来的。其结果是全国到处抓“三家村”，其实是把文字狱扩大到全社会每一个基层单位，全民上下从字里行间找问题，抓反革命，制造了无数惨案。从此，人们习惯于从“微言大义”中，甚至无中生有地凭想象去发现、搜寻反党反社会主义的“罪证”。这种畸形的政治想象力普及到每一个老百姓身上，是极为可怕的。在这种社会氛围下，人的每一句话、每一个字都有可能成为罪状，带来骇人的后果。这怎么可能有文学、哲学、艺术的独立发展，人怎能不变为奴隶？我们不应忘记历史！

鲁迅说，满清政府开始时使用文字狱，以后形势

开始缓和了，又使用另一种政策。雍正、乾隆年间，他们大修《四库全书》。表面上看，这是进行大规模的基本文化建设，以显示“太平盛世”的文化繁荣景象，实际是从自己的统治需要与利益出发，重新书写历史。因此，所谓《四库全书》的修订，其主要方面就是对史书大肆删改，或毁，或抽，目的是将历史的血腥气全部抹掉。比如说，金人人侵后宋朝的达官贵人们变为俘虏，有一篇文章描述了他们的悲惨遭遇：每人每月只发稗米五斗，舂成米，才能得一斗八升；一年五把麻，自己把麻做成衣服。一些不会做衣服的男子只好终岁裸体，大寒时只能烤火取暖，烤完后立起来，一冷、一僵，有时皮肤都裂开了。这些沦为异族奴隶后的人的悲惨遭遇，现在在修书中就被删掉了，一些反抗奴隶统治的记载也同样被砍去了。这样，后人再来看（研究）这段历史时，就再也看不到曾经有过的残酷的屠杀，找不出曾经有过的有骨气的文字，有血性的人，历史的血腥气都被抹掉了。鲁迅说：“明人刻古书而古书亡，清人修撰《四库全书》而古书亡，今人标点古书而古书亡”。随着古书的真面目的消亡，是真实历史记忆的消失，即所谓“强迫遗忘”。一个“遗忘”了历史的血腥气的民族，是不可能真正从历史的血的代价中吸取经验教训的，于是，人奴役人的历史将会重演，民族与个人的奴性也将永远存在。今天，这样的毁书、删书依然存在，

“强迫遗忘”还有更简便的法子：禁止回忆，禁止讨论与禁止研究血的历史。以至“文化大革命”的十年浩劫过去几十年了，至今仍没有认真地总结与反省、反思。这是十分危险的。

惩罚之外，还有拉拢，诱惑，即所谓“恩威并重”。于是又有科举制度，给读书人以做官的门路。“重赏之下必有勇夫”，读书人读书的目的是为了做官，在这过程中便培养了读书人的奴性。科举制与文字狱形成左右两手，正如胡萝卜加大棒，使知识分子不能不驯服。以此而言，统治者的文化政策，是造成中国人奴性的根本原因。

此外，还有精神的奴役问题。在《坟》中的《春末闲谈》中鲁迅讲到了细腰蜂，它用毒针，向小虫身上一戳，小虫麻木不动了，但还活着，处于不死不活的状态，细腰蜂便慢慢一口口不慌不忙地吃掉它。细腰蜂与众不同之处在于它有麻醉剂。鲁迅说，这细腰蜂解决了历代统治者最大的难处，因为统治者都是要别人作奴隶，当牛做马，但人们一做事情便有思想、便要反抗，最好是既能当奴隶，又没有思想，或者说保存运动神经却没有感觉神经，细腰蜂正好起这个作用。鲁迅指出，中国传统思想某些方面恰似细腰蜂的毒针，起了精神麻醉剂的作用：一方面让中国的老百姓甘心做被奴役的机器，一方面又没有思想。这就是鲁迅对中国传统思想特别儒家思想批判如此严厉

的缘故，在他看来，儒家鼓吹“非礼勿听非礼勿言勿动”，正是起着对中国人民施行精神奴役的“细腰蜂”的作用。

最后，中国人的思维方式对中国人的奴性的产生也起了重要作用。在研究中国小说史时，鲁迅对中国人的思维方式有个重要的发现。他指出，中华民族居住于黄河流域，自然环境恶劣，先民谋生艰辛，生活勤苦，“重实际，轻玄想”，故神话不发达并难以流传。他的《中国小说史略》还引用了日本学者的一句话：“以修身齐家治国平天下等实用之为教，不欲言鬼神，太古荒唐之说，皆为儒者所不道”。这就使得中国人比较讲究和注重现实的实用的艺术，而轻宗教传统。鲁迅在这点上拿中国知识分子与俄国知识分子进行了比较，指出其实中国并没有俄国一类的知识阶级，鲁迅说“此话说来太长”，没有深作发挥，但我们从其文章前后可以发现，他同时批判中国知识分子，“纵然是奴隶，也常常处之泰然”。鲁迅指出，中国人往往可以造出一种最适宜的方式来使自己生存下来；而俄国知识分子有宗教信仰，终其一生，即使受苦，也不放弃。所以俄国有殉道者，而中国人，鲁迅说都是一帮巧人，聪明人，他们随时随地变化自己的立场来适应生存环境。这样，由于缺少信仰，重实际，轻玄想，中国知识分子非常容易妥协，轻易放弃自己的信念，终于沦为奴隶或奴才。近几年来，知识

界对俄国的文学、思想重新感到兴趣。“五四”时，中国与俄国思想与文学曾有过一次交流；到五十年代，由于中苏的关系，我们这一代人都受到俄罗斯文化的深刻影响；八十年代以后，热衷于英美，对俄国比较少有人注意；但是九十年代，最近有种种迹象表明中国知识分子又重新关怀俄国文学与思想。也就是说，世纪末，我国知识分子又一次与俄国知识分子发生一次心灵的感应与交流，这是值得注意的。中国与俄国同样经历了大一统的统治，俄国始终有相当一批知识分子，仍然保持着独立的思考，形成一种反奴隶主义传统。而在我国思想界，这种独立思想的传统却没有形成。近年来，我们寻来寻去，找出了顾准；后来又发现了张中晓，但他们都是一些个人，他们在历史长河中发出了光芒，却形不成一条线索，构不成一个传统。这是为什么？我觉得有一个相当根本的原因，那就是我们缺少一个坚定的、不可动摇的信仰。正是在这样的背景下，鲁迅的传统受到了大家的重视。鲁迅有个基本的、稳定的体验，那便是反对奴化，追求个体的精神自由，对一切对人的压抑、对人的奴化现象都保持高度的敏感。这种体验融化到他生命中去，一有违这个原则，他便要反抗，绝不妥协。这就是鲁迅没有“丝毫的奴颜媚骨”的根本原因。人必须有一个信仰，一个内在的精神支撑，才能不成为奴隶。因此，总结本世纪的历史，探讨知识分子怎样

才能走出奴隶时代，应该是我们思考的问题，而在这一点上，鲁迅给了我们一些深刻的启示。

本讲参考书目：

张梦阳：《悟性与奴性——鲁迅与中国知识分子的“国民性”》，河南人民出版社，一九九七年四月版

第十二讲 有意味的参照

(一九九七年十二月十六日、十二月二十三日讲)

我们在分别讨论了鲁迅与周作人在一些重大思想、文化命题上的相同或不同的观点之后，还需要对周氏兄弟的思想与人生选择作一个综合的分析与比较。最近几年对周氏兄弟的比较研究形成了一些模式，或者褒鲁迅贬周作人，或者褒周作人贬鲁迅，这两种模式看似完全相反，实际上思维方式是一样的，都把周氏兄弟看作誓不两立的对立面，有他无我，有我无他，好像只能从中遴选一个，而同时选择二人则显得异常尴尬。其实，应该将周氏兄弟看作一对有意味的参照，这个观点是从孙郁的《鲁迅与周作人》这本书中引申出来的。下面对这个观点作一点发挥。总的说来有三层意思：

第一层面，便是强调周氏兄弟在思想根柢上的一

致性，也就是他们有共同的思想出发点和归宿，这便是“立人”思想。他们最关心的是“个体的精神自由”，这是他们思想的根。但同时他们又有各自不同的关注点、不同的领域，因此他们又有极大的思想互补性，可以互相发挥。在这种相互参照中，可以让他们的思想更加深化、更加广阔。比如，在性、妇女、儿童问题上，他们基本观点是一致的，而由周作人作了充分发挥。鲁迅则主要侧重在改造国民性思想上。有时，在同一个问题上，他们关注的方式不一样。对儿童问题，鲁迅从启蒙主义立场出发，登高一呼：“救救孩子”，而周作人则多从学理角度论述。两个相互补充，相互发挥。

第二层面，他们之间是存在很大不同的。在思想层面，他们有许多相同点，但在现实生活的选择上，他们的选择是不一样的。他们都面临着中国社会的全面危机，但由于思维方式、心理、情感不同，他们在价值取向、人格自塑上都作出不同的选择。这种选择，可以说代表了在本世纪全面危机下，知识分子两种范式。而这两种范式，应该说各有各的价值，也各有各的危机，我们不宜于做一个非此即彼的价值判断。也正是这两种范式相互的补充、相互的制约，维护了本世纪知识分子发展的生态平衡。假如本世纪知识分子都是一极式：鲁迅式或周作人式，那无疑会失衡。但具体到个人说，他们是偏至的，是互相排斥

的。而在价值上，并非总是非此即彼。

在第三个层面上，我们说，他们这两种互相排斥的人生选择，在本质而言，是超越了国家、民族、时代，是属于人自身的。前面讲现实层面，这里讲的是超越层面的，也就是人天性上的悖论。人总是在剧变/稳定、破坏/凝固、创造/保守，躁动/安宁、激情/温情、粗暴/温和、失衡/平衡、无序/秩序、冲突/和谐、悲慨/闲适、崇高/平凡这两极之间摇摆，而鲁迅和周作人则把人性这两面中的一极发挥到极致，与屠格涅夫分析的堂吉珂德与哈姆雷特一样，鲁迅与周作人这两个典型也“体现着人类天性中的两个根本对立的特性，就是人类天性赖以旋转的两极”。这样，周氏兄弟成了人性的两个符号，或者说，他们构成了一个文化、精神、人格的共生体。我觉得从这样一个观点来考察周氏兄弟，比单个考察周作人或鲁迅会有新的发现，可以打破以前分别研究构成的狭隘的格局，从而进入一个新的天地。

下面具体讨论一下周氏兄弟不同的人生选择。一九二一年，周作人曾经生了一场大病，在西山疗养，这场大病是周作人人生选择的一个转折点。鲁迅几乎每天都要去看望周作人，当时周作人写了一首诗，名为《过去的生命》，鲁迅看过之后异常高兴，当场朗读：“这过去的三个月的生命哪里去了？/没有了，永远的走过去了！/我亲自听到他沉沉的缓缓的，在我

床头过去了。/我坐起来，拿了一支笔，在纸上乱点，/想将他按在纸上，留下一些痕迹，但却是一行也不能写。/一行也不能写。/我仍是睡在床上，/亲自听见他沉沉的缓缓的，一步一步的/在我床头走过去了”。据周作人回忆，当鲁迅朗读时，他们仿佛都感觉到有一种东西真的走过去的样子。直到晚年写《知堂回想录》时，他还记载了这段共同的经历。他们感受到的是一种生命的流动，一种永恒的生命流动。在这种生命运动中，个体的自我应该作出什么样的选择呢？这是他们共同思考的问题，而他们作出了完全不同的回答。而这种回答，根源于他们完全不同的历史观。周作人更多地受英国性心理学家蔼理斯的影响，他曾高度评价蔼理斯提供了“一种很好的人生观”，并对其作了这样的解释与发挥：“蔼理斯只看见夜变成晨光，晨光变成夜，世事长此转变，不是轮回，也不见得就是天国近了”。这就是说既不是后退，也不是前进。历史运动的实质是中性的，是一个自然的发展。因此，在周作人的历史观中，过去、现在、未来是一个纯粹客观的自然的时间概念，并不包含任何价值判断。在周作人的字典里，没有新旧之分，周作人最喜欢引用一句话是：“日光之下并无新事”，他向往的世界是黄昏世界，他说：“在黄昏天气，这时候朦胧暮色之中，一切生物、无生物都消失在里面，都觉得互相亲近，互相和解”。这就是周作人所追求

的。因此，他认为世界上没有绝对的客观真理，一切只是相对的。他有两个来自佛教的基本概念，一为“业”，一为“缘”。他对“业”的解释，是指“种性”，也就是人的遗传，他再三提到种性、遗传的可怕。他相信法国社会学家吕滂的观点：“人的事情都是由死鬼作主，僵尸复活，死鬼再来”。他相信“已有的事的必再有，已行的事后必再行，此人生之所以为虚空之虚空也欤”。这里有很明显的循环论观点。周作人认为，历史的运动是相对的，又是循环的，中性的，这是周作人对历史的基本看法。而鲁迅也有强烈的循环观点，但他同时相信“人类总是进化的”。历史的循环仅是历史曲折的表现，最终历史是进化的。在鲁迅看来，历史运动是一个新陈代谢的前进运动，“未来”与“过去”的交替，并非中性的。一般说来，“未来”是代表历史前进方向的、历史运动中新的肯定性因素，“过去”虽然在历史上曾经起过积极作用，但随着历史的前进，已经转化为历史运动中旧的否定性因素。因此，鲁迅坚信，后起的生命总比以前更有意义，更完全也更具有价值。这是鲁迅的历史观。这样的历史观的不同就决定了自我的历史角色的选定的差异。我们先说周作人。在周作人看来，过去和未来的交替就好像落日和晨光的交替一样，不但是中性的、自然的，而且与人的主观干预无关，干预也变，不干预也是变。在这么一个不受主观干预的自

然运动中，人惟一能够采取的是顺应自然的态度。所谓顺应自然，用他的话来说，“既不要热心地想攀过去，也不要热心地想攫得他们所想象的未来”。他说，最好的态度是采取一个关照的态度：“闲静的招呼那熹微的晨光。不必慌忙的奔向前去，也不要对于落日忘记感谢那曾为晨光之垂死的光明”。也就是说，无需阻挡，也不存在开辟道路的问题，对历史运动应该是不参预的，没有承当的，绝义务的。所以周作人的选择，是顺应自然，无承当、无责任的。他采取了一个旁观者、鉴赏者、描述者的立场。而鲁迅正好相反，鲁迅相信历史是新陈代谢的过程。所以他对历史运动采取积极的、参预的态度，鲁迅给自己的历史定位是大家所熟悉的“历史中间物”这样一个社会角色。什么叫“历史中间物”？就是认定从过去到未来的历史前进运动中，自己是过渡性的人物。一方面对过去他要反戈一击，对未来，他要肩住黑暗的闸门，让年轻一代到光明的地方去，也就是要为未来作出牺牲。既要与过去搏斗，又要为未来开辟道路，他对过去和未来，都有非常大的历史的承当。这或许是一个过于沉重的历史的承当。他是超负着历史的重担的参预者与牺牲者。

周作人与鲁迅不同的自我选择，获得了各自不同的价值，两种选择都有自身的矛盾，困惑。我们先说鲁迅。鲁迅强调对旧营垒反戈一击，但同时他也发现

自己正来自旧营垒，因此要否定过去，某种程度上首先先要否定自己。就像在《狂人日记》所说的，几千年的吃人历史我在里面未尝不曾吃过肉。因此我要控诉、揭露、消灭这几千年的吃人历史，首先得控诉我自己，我也在其中。这就是说，他不仅要消灭过去，而且要承当过去的全部的历史的重担。这是一方面。另一方面，他为未来牺牲，为未来开辟道路；但是鲁迅非常清醒地看到，当未来真正来临的时候自己应该消灭。因为他自己存在的价值就在和过去的搏斗中，在某种程度上他自己是过去的共生物，过去消灭了，光明实现了，自己也得消灭。因此有了“影的告别”。他说，“在黑暗中，我将消失。光明到来的时候，我也将消失”。他给自己定的历史使命是要扑灭过去，迎接光明。这对他意味着什么呢？扑灭过去意味着要消灭自己，迎接光明同样意味着要消灭自己。也就是说，他将最后彷徨于无地，找不到自己的立足点。他这种历史中间物的选择，就是自己把自己定在一个彷徨于无地的、非常痛苦的地位。他承当了超负荷的历史重担，又找不到自己的历史位置。他自己的历史选择给自己带来了极端困难的历史地位，这是鲁迅。

周作人的选择的前提就是人类发展运动和自然发展运动，都是不需要干预，不需要主观努力的。他的这种前提和二十世纪中国社会情况是不相适应的。二十世纪中国社会是一个从农业文明逐渐进化为工业文

明的这样一个社会。在这个历史过程中，周作人在理论上可以宣布自己是旁观者，是一个鉴赏者。但事实上，他对这样一个历史运动，又不可能完全坚持旁观的态度。他的理论和实际处境之间存在着巨大的反差。虽然他也宣布，我对过去和未来都持中立态度，但问题是他很难中立。他又说，“我知道我自己是很旧的人，有好些中国的艺术及思想上的传统占据着我的心。”他是传统的知识分子，他跟传统有一种生命的联系。同时他对未来有一种古老的忧惧，他总觉得未来可能要打破他现在拥有的一切。他既怀着与过去的生命联系，又怀着对未来的古老的忧惧，因此他最后的选择是不可能中立的。他又说，“即是昨夜的事情也比今天有趣。实在是因为这些过去才经得起我们慢慢地抚摸和赏玩”。他对过去、传统的这种深深的感情，使他实际上更倾向于已经成为“过去”的传统。而周作人身不逢时就在于历史对于他特别的残酷，他经历了中日战争，特别是日本占领了北京，枪逼到他的胸前，你必须作出选择，你要中立不可能，要鉴赏也不可能。当时的周作人，抗日战争爆发之后不南下，希望躲在苦雨斋里面，对中日战争采取一个中立的态度，他并不想一开始就跟日本合作，他想躲，但躲不掉。或者说别人可以躲，但他躲不掉，历史是相当无情的。当时俞平伯也在北京，但俞平伯的影响没有比周作人那么大。历史把周作人推到中国知

识分子代表人物这么一个地位，那么日本非利用他不可。当时各种政治力量，美国方面、国民党方面、共产党方面、日本方面都在争取他。在这种情况下，不可能中立，他最后选择了保全自己。为了保全自己，他走上了与日本合作的道路，而终于一失足成千古恨。

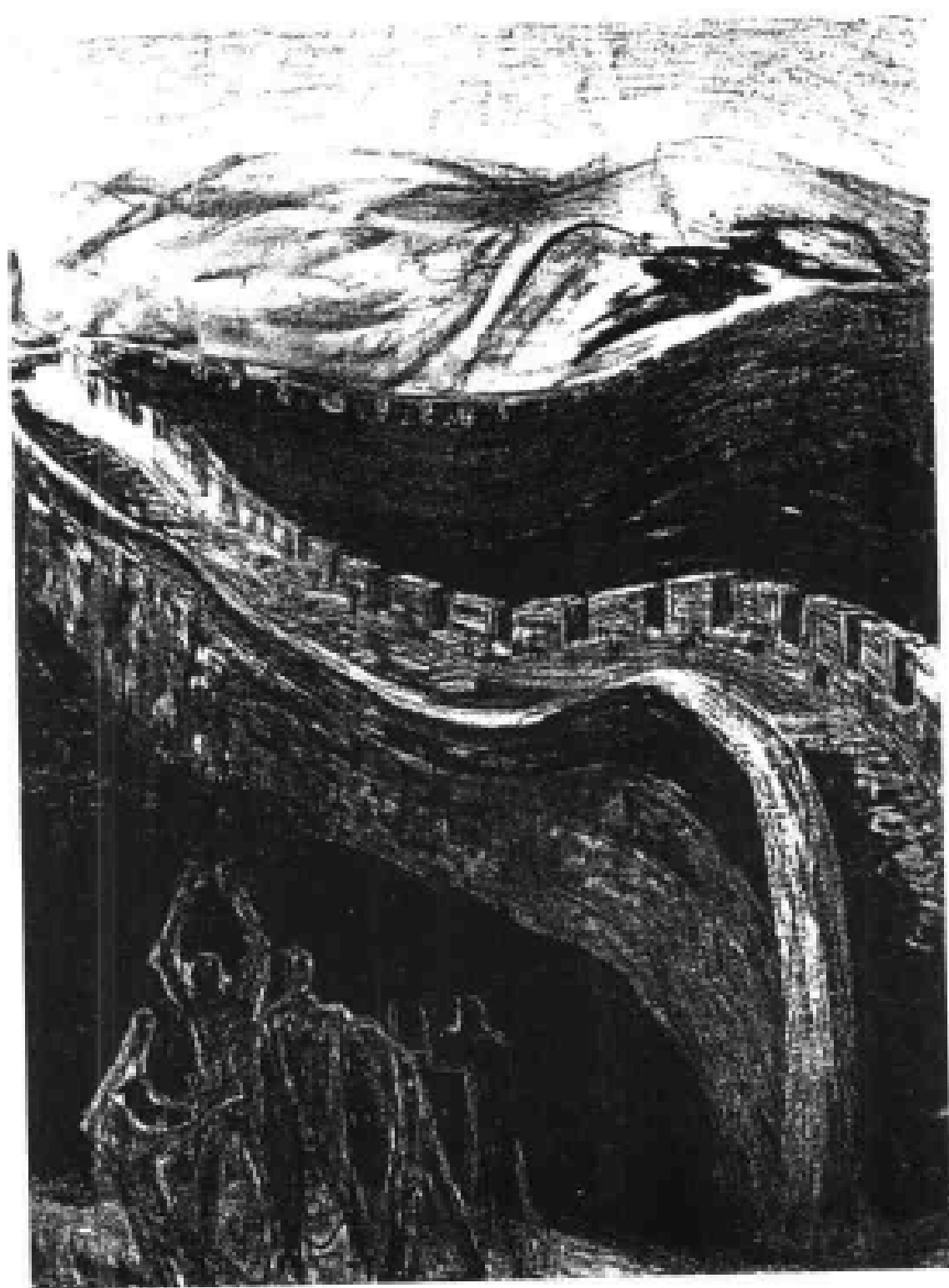
再谈谈他们两个的自我生命的选择。也就是说，怎样实现自我价值，他们作出了不同的选择。鲁迅选择了与黑暗捣乱的路。他对许广平这么说，“你的反抗是希望光明到来吧。而我的反抗不过是与黑暗捣乱而已。”他一再声明，我戒酒、吃鱼肝油，我想延长我的生命，并不是为我的老婆，也不是为我的孩子，而是为我的敌人。就让这么一个黑色的魔鬼一样的鲁迅站在他们面前，使他们觉得这个世界不那么圆满，有那么一点缺陷。鲁迅在与敌人的生死搏斗当中，体验了憎的极致和爱的极致，达到了自我生命的飞扬。我们所说的抗争，应该广泛地理解。这是极其广泛的抗争，包括刚才所说的对敌人的抗争，包括对他人的抗争，同时也包括与自己的抗争。我们已经一再说过，鲁迅的基本信念是个体精神自由，因此对不管来自于什么方面的，对个体精神自由的压抑他都要进行反抗。所以他的反抗是全方位的，上下左右最后反抗到自己。他是在这种全面、彻底的反抗当中取得一种价值。在这种战斗中，他实现了自我生命的飞扬。显

然他的生命是空前的自由而阔大。周作人未尝不向往鲁迅式的这种生命的飞扬。大家不要把周作人看得过于简单了，他曾经说过，“在现代乱世，青年只有两条出路，强的冲上去，作个人类进化的见证；弱的退下来，叹息诅咒，以终天年”。而他自己自认是一个弱者，就避开锋芒，回到自己。用他自己的话来说，是“忙里偷闲，苦中作乐”，“不完全中享受美与和谐”。他想追求一个欢乐的、和谐的、闲适的、甜蜜的和永久的自我人生。或者我们把它概括为自我的审美人生。这是周作人的选择。其实周氏兄弟对现实都有清醒的认识。现实是忙的、苦的、不完全的、短暂的。在这一点上，他们两个有共同的认识。但他们对现实的体认也有不同：在鲁迅看来，忙乱的、苦恼的、不完全的、短暂的人生就是人生的本来面目。或者说在鲁迅那里，把彼岸世界和此岸世界分得非常清楚。此岸世界就是忙乱的、苦恼的、不完全的、短暂的；和谐的、闲适的、甜蜜和永久的人生只能存在彼岸世界。因此鲁迅的惟一的选择，就是和这样一种忙乱的、痛苦的、不完全的、短暂的人生进行生命的抗争与搏斗，从而取得自我生命的价值。鲁迅是从这样一个观点，作这样一个选择的。而周作人一方面承认现实是忙乱的、痛苦的、不完全的、短暂的，但他同时有一个幻想，他觉得在现实中还是有可能得到美丽和欢乐，哪怕是暂时的。在这一点上可以说周作人更

带有理想主义的色彩。而鲁迅是彻底的怀疑主义者，他根本不承认在现实中有可能得到和谐的美。鲁迅对一切绝望，那么，他的惟一选择是反抗。而周作人还抱着幻想，他还想在现实生活里“忙里偷闲，苦中作乐。”周作人有一篇文章，叫做《闭门读书论》。过去对这篇文章有误解，“闭门”就认为逃避现实，其实并不那么简单。他说，此刻现代中国社会是一片混乱，有三种人：大多数人内心里，充满着矛盾；但是有一种人是不烦闷的，就是那些圣贤和当官的，觉得中国现状很好。实际上这些人是统治者或者是统治者的奴才。另外一批人，烦闷当中有两种选择。一种选择是英雄的选择，这些人为了排除烦闷勇敢地冲上去，与黑暗现实进行正面搏斗。用周作人的话来说，他们不求未来的永生，只求现在的善生。但是，大多数是凡夫寒士。他们怎样得到排泄呢？要寻找各种刺激、麻醉。还有另一种人，专心专意地闭门读书，就是回到读书人的本行上来。但读什么呢？不读圣贤之书，不读正史，读野史。因为野史比较多的保存历史的真相。更重要的是，历史人物常常重现于舞台。因此通过对野史的研究，可以加深对现实的理解。“放开故纸，与活人对照，死书就变成活书。”这就说明，周作人闭门读书并不是真正地逃避现实。他读古书的目的，就在于与活人对照，与现实对照。用他的话来说，“可以得道，可以养生。”这养生有两种意义：既

可以保全自己，又可以修养人生。他的这种选择，其实是许多知识分子的选择。既是追求自我审美人生，又是文化滋养与坚守。他们兄弟两个人作出这样两种选择，各自获得了不同的人生意义，也面临着不同的矛盾和困惑。我们先分析鲁迅。鲁迅所选择的抗争的道路，使得他获得什么样的人生价值呢？照我看来，鲁迅所获得的价值是双重的。首先，当鲁迅怀着个体精神自由的立人理想，与一切阻碍个体精神自由的力量进行抗争的时候，就使得他获得了“精神界的战士”的人生价值。他是站在人类被压迫者（这里所说的被压迫是广泛的概念，不仅包括物质的、阶级的压迫，并且包括精神的压迫）的立场上，反抗一切形式的对人的奴役，争取人的个体精神自由。那么，他这样一个战士是有信仰的。但同时他是怀疑主义者。他把信仰与怀疑集于一身。这是鲁迅这样的精神界战士的特点。另一方面，从他的个体生命来说，他使得自己作为人的某一个方面的本性得到充分的发挥。这就是我们刚才所说过的人的生命的自由、博大。既是一种自我生命境界的获得，同时也是审美意义的获得。所以他有一种恶的美、粗暴的美、生命意志的美。在鲁迅的文学里面充满着这种恶的、粗暴的、生命意志的美。有些研究者说，他读鲁迅作品时能感觉到有佛的大悲悯，佛的广阔的胸怀。因为他是在整个人类被压迫者、弱者的立场上进行搏斗，有悲悯的情结在里

面，同时有尼采的强者的那样一种生命的力量。我觉得这种看法是有道理的。这是鲁迅的选择所获得的生命意义和价值。周作人的选择也有自己的特殊的价值。一个方面，就像周作人所说的那样，鲁迅的选择是一个强者的选择，是大多数人很难做到的。而周作人的选择是凡人选择，是大多数人的选择。如果说鲁迅的选择是非常人生，那么周作人的选择是寻常人生。他追求的是寻常人生的一种内在的美。这就是周作人的选择为什么被大多数人所接受的原因。尽管周作人没有崇高的美，但一般人觉得更加亲切。周作人的人生选择是建筑在理想主义的基础上，因此根底上带有乌托邦色彩。而鲁迅是反乌托邦的，他粉碎一切虚妄的理想。周作人追求中的这种乌托邦色彩，他的个体的、审美人生，可能具有未来的因素。如果以后有一个和谐发展的时代，他的这种选择会产生新的魅力。但在这动荡的社会里，他的选择是非常不合时宜的。周作人的审美人生并非完全是物质的东西。周作人所说的颓废的概念包括精神的享受，也包括物质的享受。其实对他个体来说是，更追求精神上的东西。也就是说，他追求精神和物质的丰富和谐。而有些人误解周作人，认为他仅仅追求物质上的满足。实际上周作人精神上的要求是相当高的，并且他的精神境界并不狭窄。所以他的“生活的艺术”这个命题是具有未来价值的。它是在现代物质文明和精神文明基础上



中国的升架

的一种生活的现代化的要求。因此从这个角度来看，周作人的这种审美人生的选择是包含着未来因素的。在未来的某一个时刻，周作人的这种选择更会有吸引力。第三，周作人的这种文化坚守的选择，事实上成为中国知识分子非常重要的一个模式。在这方面他影响非常大。在动乱的、大困惑的时代里面，他的文化坚守的这种选择提供了一个选择范式。在中国传统文化的传承这一方面，周作人起到了别人不能替代的作用。今天我们来回顾周作人的时候，就发现他留下了大批丰富的文化遗产。八、九十年代，当我们研究人类学、儿童学、童话学、神话学、民俗学等等的时候，我们考察这一类研究在中国现代的源流的时候，常常要谈到周作人。这是周氏兄弟不同的选择，各自所获得的不同的价值。

他们不同的选择，同时给自己带来了巨大的矛盾、困惑、痛苦以至危机。先谈鲁迅。鲁迅选择了一个抗争的道路，而且是与一切奴役人的现象进行抗争的道路，这就决定了他所选择的道路是永远没有终结的，也是永远没有结果的反抗。他最终发现所要反抗的是由大多数人组成的“无物之阵”。归根结底鲁迅所要反抗的是人类的弱点，也就是说，这必然使得他处在一个反常状态，这使他永远不能摆脱孤独感、寂寞感，同时不断产生荒诞感，时刻面对堂吉诃德与风车作战那样的荒诞境遇。同时不可避免的有虚无感袭

来。这种孤独、寂寞、荒诞伴随着他，就像影子一样伴随着，永远不能摆脱。这使得鲁迅命中注定的过着超负荷的痛苦的人生。因此，他确实是周作人所说的非常人所承担的、孤独的、有虚无感与荒诞感的英雄。这是一个方面。另一方面，鲁迅强调斗争、冲突、巨变、破坏、创造，当他把生命的这一端发挥到极致的时候，也存在着一种危险。在鲁迅身上这种危险不太明显，但这种极端的选择是有危险的。也许我们从以后的发展来看，可以发现在这种极端的选择后面预伏着的危机。这里我要谈两个人，一个是胡风，一个是毛泽东，胡风、毛泽东和鲁迅的关系。胡风自认为是鲁迅的传人，我们学术界也认为胡风是鲁迅的传人。大家都已知道，毛泽东也给鲁迅空前高的评价，一再宣称，“我的心是与鲁迅相通的。”如何看待鲁迅和毛泽东的关系是一个很有趣的问题。毛泽东对鲁迅的这种评价一方面是由于政治家的策略的考虑，另一方面也是他的内心的真诚坦露。毛泽东自己是相信他的心是和鲁迅相通的。我觉得这有道理与根据。毛泽东、胡风和鲁迅这三人之间当然有巨大的差异，但是他们有一种东西，精神上是相通的：他们三个人都是不安定的灵魂，他们都有破坏、斗争、创造的内在的欲望。你想，在“文化大革命”当中毛泽东居然把自己建立起的中国共产党全部摧毁掉，这是多大的破坏欲望，人类没有像他这样的人。他老觉得不安

定，有不断地破坏，不断地创造的内在的心灵的冲动。这种冲动跟胡风、跟鲁迅有接近之处。我曾经在一篇文章里说，胡风对斗争哲学的信奉，那永不安宁的灵魂，内在的迎战冲动，那种战争思维，那种对战争语言的迷恋，这都是属于毛泽东的。这是他们两个人之间的相通之处。鲁迅并没有把它推向极端。但是，毛泽东确实把这些推向极端，强调破坏、斗争、激情，这都是人的本性要求的一方面，但把这些推到极致的话，会带来荒谬和灾难，这后果在毛泽东身上是很明显的。所以鲁迅这种抗争的选择是有陷并的，包含着危机的。在这一点上，我们必须充分地看到其巨大的正面价值的同时，又要看到蕴藏的另一可能性。

我们再看周作人。周作人的选择确实使他获得了刚才说过的意义。但是，正像把斗争、矛盾、反抗、破坏推到极端会带来弊病一样，反过来说，把安宁、和谐、稳定推到极端，也是很危险的。也就是说，失去了破坏和创造的欲望，可能会导致人的生命的保守、平庸、萎缩。排斥反抗、破坏，单纯追求安宁、和谐、稳定，它是保守的。普通人这样做是很危险的。举个例子，鲁迅所写的小说《伤逝》里面的涓生和子君，他们追求生活的安宁，小家庭的安宁。结婚以后，当初子君和涓生是反抗的，子君有句有名的话：“我是我自己的，谁也没有干涉我的权力。”但是

一旦家庭建立了，他们追求家庭安宁，于是子君在家里养小鸡，在小院子里，看看鸡，再回到书房，读读书，聊聊天，日子是够宁静而幸福的。但是安宁带来了危机，生命凝固了，生命力衰退了。因此当面临外来打击，消生失业的时候，他们没有力量反抗。“翅膀飞不起来了”，这是周作人的选择可能要导致的危机。周作人的学生废名，是学周作人的，但是鲁迅对废名有尖利的批评，说他把自己的悲欢看成是整个世界的悲欢，顾影自怜，顾影自恋。那么，周作人的这种审美人生选择，学不好，就会变成“顾影自怜，顾影自恋”。特别是把周作人的这种选择放在大动乱的、大动荡的现代社会来看，其弊端就更加明显。鲁迅在这一点上是一再批评周作人的。首先，周作人这样的审美人生选择，坐在苦雨斋里面，喝茶，写字，读闲书，谈闲天，睡懒觉，鲁迅尖锐地指出这种隐士生活必须有物质基础，在大动乱的时代里，尤其如此。就是说隐士也要吃饭，是不能避开俗事的。第二，无论如何不能逃避现实。就像鲁迅所说躲开厨房，大嚼牛羊肉，其实是虚伪的。而且周作人自己的选择，他的审美人生和文化坚守，是有矛盾的。因为审美人生是只管自己，文化坚守要和现实对话。于是周作人也有出世和入世的矛盾。我们从这里可以看得出周作人的选择里面隐藏的弊端和危机。他最后的事败不过是危机的总爆发。



李小明 2008

他们第三个方面的不同是对自我的态度。这里，我们先把话岔开去，讲讲周作人对死亡的看法。周作人有一篇文章，叫作《死之默想》，他这里有一段话。他说：“大约我们只好在这被容许的时光，就这平凡的境地中，寻得的安闲和悦乐。这是最大的幸福。至于死后的问题，这是神秘派诗人的领域。我们平凡人，对神仙作鬼都不关心。”顺便说一下，周作人即使谈鬼，他也声称“我谈鬼，就谈鬼里面的人”，他是通过鬼来谈人情的。他关注的是现实的人，他不关注超验人性。他说的神秘派，其实指的是现代主义的那些诗人。他还这样说过：“关于死的问题，我无事时也曾默想过，（但不坐在树下，大抵是在车上，）可是想不出什么来——这或者因为我是个乐天的诗人的缘故吧。但其实我何尝一定崇拜死……我不很能够感到死之神秘，所以不觉得有思索十日十夜之必要，于形而上的方面也就不能有所饶舌了。”由于周作人是关注现实的愉悦，就使得他对超验的东西，形而上的东西没有兴趣。当然没有兴趣是总体而言，有一些著作里面，也谈到了一些形而上的命题，也并不是没有思考过。至少从主观努力上来说，更喜欢现实的、经验世界的命题。或者说，周作人在形而上领域，在超验的门口停止了脚步，不再往前走。而周作人停止的地方，正是鲁迅向前走的地方。鲁迅不仅对现实有强烈的兴趣、强烈的现实关怀，同时对超验的东

西，也有他自己的兴趣。也就是说，鲁迅是进入了对人生意义的形而上的价值讨论领域的，他跨进了一步。因此，鲁迅有《野草》，周作人没有《野草》。鲁迅的《野草》充满了对个体生命的存在的一种寻问。鲁迅通过老人这样问道，“你是怎么称呼的？你从哪里来，你到哪里去？”回答是一个：“我不知道。”鲁迅在《野草》里追问：你的立足点在哪里？在那黑暗中吗？黑暗会叫我消失，光明也使我消失，于是彷徨于无地。鲁迅对个体生命的询问是针对自我的，是自我灵魂的拷打，陀思妥耶夫斯基似的自我灵魂的拷打。而周作人恰好不愿意拷打自己。周作人的学生废名对周作人有一个非常好的概括。他说：“周作人不仅是对他人宽容，他更对自己宽容”，“绝不和自己过意不去。”而鲁迅恰好相反，绝对和自己过意不去，不断地自我拷打。而且拷打到灵魂的深处，从而进入生命的形而上的、超验的领域。周作人对自我、对他人的宽容态度，使得他基本上停留在现实经验层面上进行思考。周作人的“自己的园地”，不仅别人不能进来，自己也不轻易地怀疑、否定。他要在心灵深处保留这么一块完全属于自己、不受侵犯的精神家园。无论什么时候，他都坚守着。对于自我的这两种态度的结果，鲁迅给自己带来了极大的痛苦，但他收获了深刻。这种深刻度应该说是周作人没有达到的。周作人始终强调的是知识层面的东西，他所追求的是以人

为中心的博大的知识结构。而鲁迅更重视人的生命的体验。从这个意义上可以说，周作人是学者型的，鲁迅是文学家型的。或者说，同样是文学家，周作人是散文型的，鲁迅是诗型的。所以周作人的最高成就是小品文，鲁迅的最高成就是富有诗性的小说与杂文，从这个意义上说，他们两个发展得都非常好。学者的、散文家的周作人在中国首屈一指，思想家、文学家鲁迅，诗人鲁迅在中国也是首屈一指。

最后，在即将结束之前，对这门课作两点总结。我们开始的时候就说过，这门课是鲁迅和周作人的思想研究，当我们把鲁迅和周作人当作像堂吉诃德和哈默雷特那样的人类天性的两个侧面的表现者来说时，实际上是把鲁迅和周作人抽象化了。我们把他们的精神追求、精神特征抽象化了，同时也简单化了。当我们这么说的时侯，是把鲁迅和周作人作为两个文化代码、两种文明代码来讨论，但还原于个人，具体的、真实的个人时，就能发现鲁迅和周作人并不是那么简单，他们是丰富的，充满矛盾的。鲁迅虽然追求破坏、激情和斗争，但他也有闲适的一面。比如说，他说人无论是生活还是作文要有余裕，不能老是那么紧张。从这里可以看出，他还是追求闲适的。在鲁迅的文章里面，也有闲适的描写，并不亚于周作人。“两岸的豆麦和河底的水草所发散出来的清香，夹杂在水气中扑面的吹来；月色便朦胧在这水气里……那声音

大概是横笛，宛转，悠扬，使我的心也沉静，然而又自失起来，觉得要和他弥散在含着豆麦蕴藻之香的夜气里。”你看这文字，多闲静！鲁迅曾说《狂人日记》太急迫，他更满意《孔乙己》。《孔乙己》就写得从容而自如。周作人也是一样，他也有对俄国的哥萨克勇士的向往，说其坚苦卓绝盖不可及，但是我们凡人也就无从追踪。从这种感慨里而，可以感觉到周作人内心深处对鲁迅式的、哥萨克式的强悍、有力、自由的生命的向往。但他觉得自己是弱者，追不到就回到自己能做得到的地方。也就是说，他们每个人都充分察觉到了自己的局限。因此，他们都不把自己的选择理想化、神圣化。从某种意义上说，他们是看到了自己的弱点之后，才作出这样的选择的。因此今天我们不应该把他们的选择神圣化、理想化、英雄化。周作人和鲁迅的选择当然给他们带来意义和价值，但同时也给他们带来了许多困惑、矛盾，甚至危机。也就是说，鲁迅和周作人并没有找到一条所谓完善的路。或者说，所谓完善的路根本不存在。所以很多同学都问我，读了半天鲁迅的书，他老说一个字“不”，不说“是”。我对那个同学说，“你不要对鲁迅抱着幻想，鲁迅根本不承担给别人指路的任务。他只是把自己所作出的选择和自己的选择所带来的困惑和价值告诉你。”所以鲁迅确实是说“不”的人。有人开玩笑说，鲁迅和胡适不一样。胡适说，“是”该怎么怎么。鲁

迅说，“不”该怎么怎么。也就是说，他们贡献了一种在那个时代符合自己个性的一种范式。这种范式，对后代人来说，既可以启示后人，也成为后人的批判性的否定的对象。也就是说，对我们来说，鲁迅和周作人的选择可以给我们提供启示、作为自己创造的开端、起点和批判的对象。我们讲鲁迅和周作人的思想，也并不要给诸位提供完整的一个选择模式，也不想把鲁迅的思想整合，鲁迅是充满矛盾的。鲁迅曾经说过：“我们活在这样的地方，我们活在这样的时代。”他也不能不受到他那个时代的限制。比如说，我们刚才讲了鲁迅和周作人不一样，他已经进入了形而上的领域，但是我们只能说鲁迅迈进了形而上的、超验的领域，他也并没有走得太远。鲁迅只有一本《野草》，即使是《野草》我们以更严格的、苛刻的眼光来看，他的很多探讨只是一个开始，提出了命题，并没有更深地展开。最近我把我的鲁迅研究文章整理成一本书准备出版，在书的后记里，我写了这么一句话：“我的这本书的意义就在于不过告诉后代人，曾经有这样一个人，有过如此的思索。”同样，我们这门课，只不过告诉大家两点。一点是鲁迅和周作人的那样的时代，有那么一个鲁迅，有那么一个周作人，作了那么一种思索。这是我想告诉大家的第一点。第二点是，这样一个世纪末的时代，有这么一个人，有这么一个钱理群，他对鲁迅对周作人有过这么一个看

法，有过这么一种思索。然后大家听了课之后，自己去作自己的时代的自己的思索。每一代人，每一代个体生命，他们都有自己的思考题目、方式、结论，是他人不能代替的。但同时，各代人之间，不同的个体生命之间，又有一种历史的连续性。我们既是连续前人的思考，又是进行自己独立的思考。所以我讲这门课的最终目的是希望大家自己去独立的、自由的思考。当然会有同学拒绝思考。我也并不要求大家都来思考，或者不要求大家都来作思想者。因为在现实中国，思想者既是艰难又是不合时宜的。但是即使你不做思想者，我对你也有一个小小的请求，请你理解别人的思考。就回到我们的题目来说，我这门课是为明年北大百周年校庆作准备的。我希望北京大学因为有一个蔡元培先生所建立的追求独立的人格、独立的思考的传统，在世纪末和下世纪，能够有更加自由的对更加自由思想的一种理解。我的课讲完了，谢谢大家。

本章参考书目：

孙郁：《鲁迅与周作人》，河北人民出版社，一九九七年七月版。

后 记

本书在我的学术著作中有些特别：它是根据上课的录音整理而成的。因此本书的副题是“北大演讲录”。

这或许也是学术著作之一体。它因此具有不同于其他学术著作的一些特点。

它是讲课的讲稿。除了精神的熏陶与启迪之外，也还有传递知识的任务。因此，它不可能全部是授课者本人的独创，必然要吸取与介绍他人的研究成果。本书每讲附录的“参考书目”中的论著的许多精彩的论述，都被吸收到讲课的内容中，在此特作声明，更要向有关的作者表示感谢。讲课中有许多内容，更是直接来自我自己的有关著作与论文，这也要向本书的读者说明的。

讲课是不能离开听课者的。我在一九九七年下半

年为中文系高年级本科生与研究生开设的这门课，受到了出乎意外的欢迎。我至今仍难以忘怀那番热烈的情景：因为听课的人越来越多，不得不一再地改换教室，直至全校最大的可容三百多人的阶梯教室，有时还有学生要站着听课。听课的人远远超过了中文系的范围，包括了许多外系（甚至理科）的学生，进修教师，更有不少外校的有工作单位、无工作单位的旁听者。这样的听课热情八十年代中后期有过，在九十年代却是久违了的。这或许传递了时代氛围的某些变化的某种信息；对于我的讲课自然是很大的鼓舞与鞭策——我开设本课的目的之一，就是要试验一下我的鲁迅、周作人观能否为九十年代的中国大学生（年轻一代）所接受，我自己还能在多大程度上与当代中国青年进行精神的对话。听课者的反应不仅会影响讲课者的情绪，甚至会在一定程度上影响到讲课的风格，读者或许在阅读本书时也能感觉到这一点。

而且还有一批学生为我整理录音而付出了巨大的劳动。他（她）们是：姚丹、王家平、李夫泽、高守亚、杨昊昇、刘颖、段美乔、张智乾、陆成、毛佩洁等，其中有的是我的研究生，访问学者，也有的是自愿报名者。这样的服务、牺牲精神令我感动，简单的“感谢”已不能表达我的感情。

以上几方面都说明，本书已不完全是我个人的研究成果，许多人的劳动、热情都凝聚其中。

我在对录音稿作最后的整理时，有意保留了“讲课”的痕迹，看起来仿佛有些啰唆，重复，甚至还夹杂着一些口语，个人的习惯用语，目的是为了保留讲课的语气与语势。在内容上，也时有随意引申出去的题外话，即兴的发挥，等等，以至于枝蔓横生，一任主观情绪的无羁的流泻而少有节制，似乎并不顾及学术著作的写作规范，甚至是有意识地犯忌。我的目的也是要保留讲课的自由、斑杂与丰富，保留讲课者与听课者之间的心灵的撞击，情感的交流的状态——当然，既已经整理，原汁原味就必然减少了不少，这也沒有办法，总是要有得有失的。

最后，还要说一点本书在我的学术研究中的意义。这是一部偏于普及性的著作，讲课与整理成书的目的都很明确：要把我在书斋里的研究成果讲给青年学生听，并从他们那里得到反馈，进行两代人，师生之间，研究者与读者之间的思想的交流。与我的其他学术著作不同，本书有不少内容是对周围的现实与九十年代的社会、文化思潮的直接评述，在讲清楚鲁迅、周作人基本思想观点的基础上，更注重他们的这些思想观点在中国的当前现实中的意义，目的是启发听者对中国现实生活中的问题的思考。在这一点上，是更接近于我在这一时期所写的思想随笔的。我所追求的是，通过讲课与写作的方式保持与现实生活与当代青年的某种联系，同时坚持我自己思想的独立性与

批判性的品格。我仍然是“自说自话”，说自己的话，说自己想说、愿意说的话，尽可能地说真话；不过，这一时期，更注意扩大听话的范围罢了。所说的则有两个方面，一是集中了我近二十年有关周氏兄弟研究的思考成果，二是粗略地谈及我正在进行的有关毛泽东与毛泽东时代的思考，那将是下一个十年我的研究的主要方向。在这个意义上，本书是一部“承上启下”的过渡性的著作。读者读到书中的某些论述，可能会觉得没有充分展开，也没有说透。这一方面是反映了我目前的思考程度，有许多问题都没有想清楚；但也有有意不说透的：本来就是“投石问路”，不知道人们能否接受我的想法。但那是以后的事，以后再说吧。

我渴望着尽快完成手头的各种杂事，还清各类文债，以便有一个新的开始。我已经感到了某种危机：再不进行新的开拓，我将要重复自己了。本书的讲稿性质决定了它不能避免某种重复，也就是说，在本书中重复还多少有点“合理性”；但对于一个研究者，特别是逐渐步入老年的研究者，却是一个警告：我需要停下来，作新的补充，新的思考，新的探索。这将是一个新的挑战，对自我创造力、想象力的挑战。我已经做好迎战的准备。现在需要的只是“时间”。

最后，还要感谢裘沙、王伟君二位友人同意本书选载他们的心血之作《鲁迅的世界》，这在我是十分

荣幸的。同时，我也要借此机会，向山东画报出版社的汪稼明先生表示我的敬意，没有他的精心策划与组织，本书是不可能与读者见面的。

1998年10月18日写于燕北园