



獨立閱讀

China Individual Reading Report

震动心灵的著作

自由与国家

税收：关乎权利与自由

安·兰德：理性神庙中的女祭司

日本人为什么迷恋印象派

“民国范儿”与公民读本

高行健与《山海经传》

—— 中国神话的前世今生

潘鸣啸

—— 知青一代的独特风格



獨立閱讀

China Individual Reading Report

执行编辑

苏小和 王晓渔 成庆 言一
汪伟 扬克 孙晓骥 灵子

轮值编辑

成庆

观察员

文学: 朱航满(石家庄)
经济: 苏小和(北京)
思想: 成庆(上海)
文史: 王晓渔(上海)

特约撰稿人

戴新伟(广州) 严飞(美国·旧金山)
刘柠(北京) 夏佑至(上海)
凌越(广州) 马慧元(加拿大·温哥华)
孙晓骥(北京) 贾葭(香港)
孙传钊(上海) 罗四鸽(美国·波士顿)
灵子(北京) 扬克(德国·图宾根)
言一(成都)

翻译

朱芳艺(美国·孟菲斯)

设计

刘承周

2012年3月 第6卷第2期

总第53期

致力于 公民社会的常识阅读

细则

- 阅读报告力求独立但不宣称中立, 撰写过程谢绝图书作者、出版者、发行者介入, 观点尊重个人趣味, 不求客观统一。
- 独立阅读执行编辑谢绝出版机构赠书, 赠书将自动排除出推荐行列。师友赠书将注明图书来源, 对于相关部分, 读者可以抱十倍怀疑之态度。
- 独立阅读欢迎读者提出不同意见, 将选登部分批评类读者来信, 但谢绝只有观点没有论证过程的批评。
- 独立阅读观察员欢迎申请加入, 但谢绝出版从业人员参与, 来信烦请告知专长领域并附上阅读报告一份, 连续三期撰写阅读报告将列入观察员名单, 连续三期没有撰写视为自动退出; 一年内在“独立阅读”发表三篇及以上文章者列入特约撰稿人名单, 否则视为自动退出。
- 独立阅读欢迎订阅, 凡订阅者将成为独立阅读的定向发行对象, 在第一时间与独立阅读观察员、特约撰稿人共享阅读成果, 读者来信、作者申请以及订阅事宜, 烦请发信至shrbooks@gmail.com。

更多即时信息:

<http://www.douban.com/group/duliyuedu/>

以往各期“独立阅读”均可在以下地址下载:

<http://iask.sina.com.cn/u/1682295802/ish?uid=1682295802>

“独立阅读”的微博地址为:

<http://weibo.com/1819737225>

欢迎各位关注。



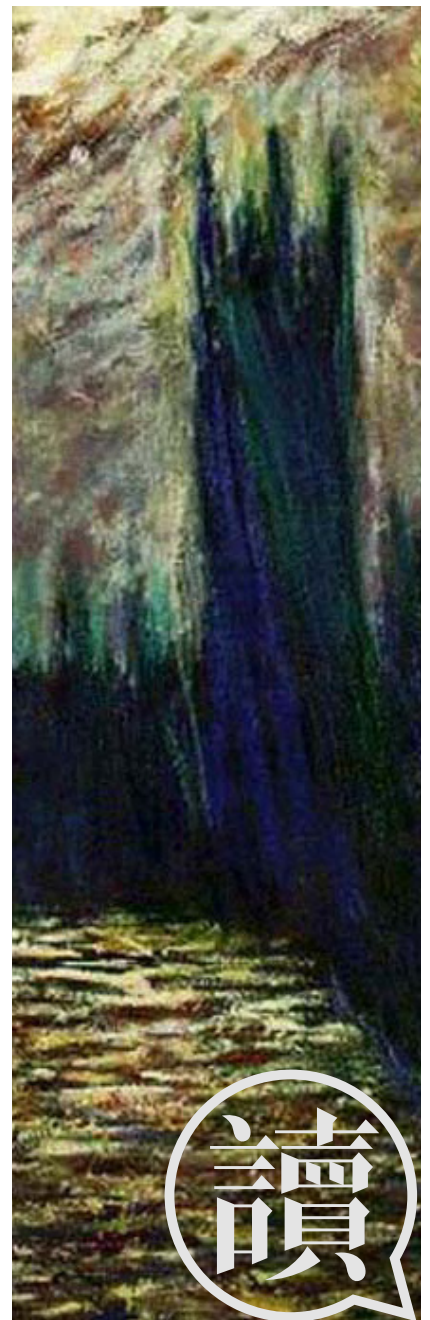
今年的春天很晚才到，一来，却有了春夏之交的感觉。

2012并非末世，却早已充满了各种末世情绪，或许，末世往往并非真实世界的终点，而是人心到了一个迫切思变的临界点，一旦改变的道路受阻，便会伴随着焦虑、愤怒、伤感、沮丧，对现实的不满逐渐激化，最终甚至希望完全颠覆当下，其实，最可怕的，是人心的末日。

历数传统民间信仰中的各种“末世论”以及现代革命中的“救赎论”，均有此人心末日情绪的背景，“穷”则思变，可惜，对于我们而言，“穷”往往意味着绝路。

问题是，

绝处能逢生吗？



目录

封面用图
Composition
Claude Monet



阅读报告
中国大陆

写作 • 朱航满
思想 • 成庆
文史 • 王晓渔
影像 • 言一

001-019

阅读报告
台港海外

日本 • 孙传钊
震动心灵的著作

020-023

书评

• 夏佑至
自由与国家

• 米格
税收
—— 关乎权利与自由

• 朱芳艺
安·兰德
—— 理性神庙中的女祭司

024-039

艺术

• 刘柠
日本人为什么迷恋印象派

040-043

随笔

• 王晓渔
“民国范儿”与公民读本

• 茱茱
高行健与《山海经传》
—— 中国神话的前世今生

044-054

访谈

• 灵子
潘鸣啸
—— 知青一代的独特风格

055-064

观察员 朱航满 (石家庄, zhm7976@gmail.com)

齐邦媛的《巨流河》(北京三联书店, 2010年10月; 台湾天下远见出版公司, 2009年7月)甫一出版,便好评如潮。王德威评论齐邦媛的《巨流河》,用了“如此悲伤,如此愉悦,如此独特”这样的评价,可见赞赏之至。成都《看历史》杂志也将年度“国家记忆2010-致敬历史记录者”的历史图书大奖,颁发给了即将九十高龄的齐邦媛,广州第九届华语文学传媒大奖2010年度散文家奖也因此书颁发给了齐邦媛,还有香港的《亚洲周刊》2009年十大非小说类好书奖,以及各种报刊的年度好书评选与赞论,更是难以统计。一部老人的回忆录,何以受到如此的追捧,有人赞齐邦媛文笔之优雅,有人叹齐邦媛的精神之洁净,也有人论齐邦媛身世之悲壮,这些都是极对的。齐邦媛以她渊博的学识和端庄典雅的文笔来回忆自己的一生,从她的父亲齐世英的爱国努力,到她求学时所见识的一代知识分子的悲情人生,再到战火纷飞中的爱情感伤,以及流落台湾后对于中国文化的坚守与执着,都无不充满着令人慨叹的真情与感动。

其实,与齐邦媛的著作《巨流河》几乎同时出版的,还有台湾知名作家龙应台在香港写成的历史著作《大江大海一九四九》(香港天地出版社,2009年



8月;台湾天下杂志出版公司,2009年8月),这部著作也同样是一出版便洛阳纸贵,香港和台湾两地均是热销,还曾获第三届香港图书奖。相比《巨流河》,龙应台在这本《大江大海》中将个人记忆与史料挖掘融汇一起,可谓笔锋常带感情。而龙应台的叙述相比来说是要更直接和清晰的,她将笔触直接对准了1949年这个历史的转折时刻。龙应台的父亲也是国民党的军人一员,在台湾,与齐邦媛一样,他们都是外省人,同样,还如龙应台自己所说,他们还是一个失败者。因此,龙应台说,她的这部《大江大海》可以说,正是失败者的后代所写的历史。除此之外,还有周志文的《同学少年》(山东画报出版社,2009年8月;台

湾三民, 2009年1月)、张至璋的《镜中爹》(北京三联书店, 2009年8月; 台湾三民图书公司, 2005年6月), 以及聂华苓的《三生三世》(北京三联书店, 2008年2月; 百花文艺出版社, 2004年1月), 均是如此。

都说历史是由胜利者书写的, 而这些由失败者的后代所书写的个人史, 自然是别具一格, 诸如齐邦媛在《巨流河》中写到一个政党的腐败与无能, 但仍有那么多的知识分子、军人、政要、学生, 他们在乱世中坚守着自己的信念, 令人读来感怀, 但历史大势不可逆转, 所剩余的都是一腔的乡愁。齐邦媛说她半生都在为中国文化在台湾的扎根与传播而辛勤努力, 而龙应台的《大江大海 一九四九》则写了一代失败者的命运, 其中的惨烈、悲壮, 令人同样感怀。龙应台是在为失败者写传, 更是站立在人道主义的立场上, 来书写失败者的尊严与梦想。不过, 与前两册书不同的是, 聂华苓的《三生三世》则似乎为我们提供了另外一个失败者的生存境遇, 小岛的腐败、压抑与煎熬, 加之家国败丧之痛, 可谓是痛上加痛, 苦不堪言, 直到最终的逃离海外。

相比这三册书, 虽然都是书写失败者的人生, 周志文的《同学少年》以及张至璋的著作《镜中爹》就从没有那么宏大的叙事, 而是从微小的个人史来切入, 同样令人感动。周志文是散文家, 文笔清丽、朴素, 带着一种淡淡的哀愁, 他的《同学少年》写随父母亲流落来台后的生活, 那些微小的

往事读来让人有一种温暖和忧伤的感动, 但同时也让我们看到他们的父辈作为失败者, 在抵达台湾后的生活史, 难得的是周志文以散文的笔法, 从生活的细微之处落笔, 诸如住房、读书、交友、出行、语言等等记忆。张至璋的著作《镜中爹》则如侦探小说一般好读, 他写到因为战乱中阴差阳错而没有能够在台湾团聚的一家人的心灵史, 如何思念、追寻、探访以及各自坚守人生的往事, 直到最后谜底的逐步揭开。其实, 这本书已经不是在讲述寻找父亲的经历, 而是在寻找那些没有父亲的生活遗迹, “父亲”在这本书中甚至成为了一种隐喻的象征, “镜中爹”可谓一种绝妙的寓言, 作为一个失败者的后代, “父亲”不在, 但身在遥远大陆的父亲, 却只是一个“镜中爹”, 那种迷茫与悲伤, 焦灼与无奈, 岂能不让人为之心动?

高尔泰的《寻找家园》(北京十月文艺出版社, 2011年6月; 台湾印刻文学杂志出版公司, 2009年12月)在2011年出版了增订版, 我特别要强调这次增订, 因为相比之前的版本, 才更能理解高尔泰, 特别是他在上个世纪八十年代的人生经历以及他在海外动荡的生活际遇, 尽管相比完本, 删节还是太多。高尔泰是知名的美学家, 人生坎坷, 命运曲折, 学识非凡, 正因为有了这样的经历, 高尔泰的笔触才显得如此的厚重和沉静, 相比他早年的美学论著, 那曾是何等的激荡昂扬, 也何等的美妙洒脱。《寻找

家园》是一册回忆散文集，但同时也是一代知识分子的精神史，从精神的早醒到挣扎，再到最后的流落海外，如今他只能以文字的方式归来。高尔泰取名“寻找家园”，而家园又究竟何在？

赵毅衡曾将这些在海外写成的汉语文学，称之为“流散文学”。在缺乏读者、缺乏汉语环境的写作状况下，海外的汉语写作是一种极为孤独的写作状态，而再回顾家园，追忆青春往事，则是更为令人感伤的事情了。但正因为这种孤独和清静，也才让他们的写作才显得纯粹和自由，与高尔泰的《寻找家园》一样具有代表意义的，还可列举出同样是在2011年出版的著作《燃灯者》（湖南文艺出版社，2011年8月；牛津大学出版社，2010年3月）和《我在故宫看大门》（北京三联书店，2011年2月），前者的作者是赵越胜，上世纪八十年代京城赫赫有名的哲学学者，如今定居法国；后者的作者是维一，如今定居美国，据网友介绍，维一原名黄其煦，与作家阿城为多年好友，1989年去国。可以说，这几册著作的共同点则是一致的，他们从海外回顾人生坎坷，也追忆青春年华。

赵越胜的长文《燃灯者》写了他的私淑老师周辅成，其实这册著作在香港牛津大学出版社出版时，还另收有两篇文章，一篇是忆他少时伙伴的文章《骊歌清酒忆旧时》，此文曾收入北岛主编的《七十年代》（北京三联书店，2009年7

月；牛津大学出版社，2008年12月）之中；另一篇则是追忆一位在八十年代中国知识分子声名鹊起的报告文学家的长文《忆宾雁》。三篇文章，一篇是记恩师，一篇是忆友人，一篇是怀念亦师亦友的故人，读来都是充满沧桑与忧伤的性情文字。那么，是什么让他感动，也不得不为文写作？赵越胜在文章中为我们刻绘出了一幅副灿烂动人的精神雕像，他们在风起云涌的时代，曾怀抱一种独守大道的知识分子情怀，当然还有那个时代的风云气象。读赵越胜的文字，常有一种往事如烟，世道不古的感受。

与高尔泰的《寻找家园》和赵越胜的《燃灯者》相比，维一的《我在故宫看大门》显得有些寂寥，因为作者有意隐没自己，只留文字给人间。同样，相比《寻找家园》与《燃灯者》的悲情与厚重，维一的这册著作显得十分另类，其沉静、幽默、质朴，甚至略有尖刻，这种对于往事的写作方式，很令我想起杨绛的著作《干校六记》。也因此，读这册《我在故宫看大门》，便令人颇感新奇，一方面他给我们描述了从文革到八十年代之间，很多他所熟悉的故人的命运，其中因为对于乌托邦梦想的追逐而导致的悲惨人生，极为冷静又刻骨；而叙述到自己的人生，则又充满了诙谐与幽默，诸如在时代的夹缝之中，偷书、逃票、看电影、听唱片、追女孩。其实这种类似道家式的生存方式，如今看来，恰恰是一种对于时

代嘲讽的行为艺术。

似乎还应该谈谈北岛，这位八十年代享誉中国的朦胧诗人，在海外写诗之余，更开始了一种记忆的回归之旅，从关于读书经历的《时间的玫瑰》（中国文史出版社，2005年8月；江苏文艺出版社，2009年10月；牛津大学图书公司，2005年）到关于少时记忆的《城门开》（北京三联书店，2010年9月；牛津大学图书公司，2010年7月），再到主编关于一代人青春记忆的《七十年代》以及近来新近出版的关于北京四中的回忆《暴风雨的记忆：1965—1970年的北京四中》（北京三联书店，2012年3月；牛津大学图书公司，2011年4月）。如果说高尔泰是以一种受难者的形象归来，那么北岛则是以一位漂泊的游子归来，他甚至款款深情，回忆自己记忆中的读书往事，也回忆青春记忆中的北京城，更是发动更多人来记忆他们青春的七十年代和北京四中。

熊景明的《家在云之南：忆双亲记往事》（人民文学出版社，2010年8月）中有一个细节，我读后久久不能忘怀。1971年，因为出身的原因与男友分手的熊景明，给男友写了一封终未发出的信，其中写到她的梦想，就是有一天要离开这片土地，然后把自己的人生记录下来。那还是在“文革”当中，这样的梦想实属大胆，而她最终也算如愿。她后来在香港中文大学任职，退休后写下了这册回忆性著述《家



在云之南》。这本书收在人民文学出版社推出的“人与岁月”丛书之中，也是这套丛书中影响最大也最为我所爱的作品。熊景明的笔触温暖，细腻，也柔软，记录她经历的那段人生经历，颇为令人动容，她的家庭虽不是声名显赫，但在中国历史上也曾留下了不少的雪泥鸿爪，而熊景明正是试图记录这样曾为这个民族的兴衰做出过自己独特贡献的一群人的命运，她们在半个多世纪的遭遇，诸如她的父母亲，平淡之中洋溢着人性的高贵，即使在暴风雨来临之际，也绝不害怕。

熊景明的往事只写到她出国之前，因为那段往事实在太令人难忘，宛如噩梦。与熊景明的著作一样令我惊讶的是袁敏的《重返1976：我所经历的“总理遗言”案》（人民文学出版社，2009年12月；江苏人

民出版社2011年5月以《中国漫长的一年：1976与“总理遗言案”始末》再版，2006年起此书曾连续三年在《收获》杂志“亲历历史”栏目连载），同样是女性的著作，但袁敏实际上记录的是人生中的一个突然降临灾难的前前后后，以及由此改变的人生命运。这个灾难便是杭州一群高干子弟因为一腔忧国忧民的青春激情，而卷入震动一时的“总理遗言案”。按说这本已是被遗忘的一件历史事件，尽管对于整个大历史来是可以说是微不足道的，但作者试图告诉我们，任何一种政治的灾难，不管它的大与小，也不管它的对象是什么人，都是充满了伤害的，甚至是永久性的。难得这本书能够平静查探那段往事，且深入到历史的现场之中；以侦探的手段层层推进，让我们进入到谜底的最后，但却并未给出我们答案。这是作家的高妙之处，更是历史的微妙之处。

诸如袁敏这样被“历史”撞了一下腰

的著作，还有很多，诸如徐晓的《半生为人》（同心出版社，2005年1月）、朱正琳的《里面的故事》（北京三联书店，2005年7月），等等，均是如此。前者回顾了她在1975年因为与志同道合者的思想通信而被莫须有地投入到牢狱之中，后者则显得荒诞，仅仅因为在文革中因为精神饥渴而偷书来看而遭遇了牢狱之灾，成为了所谓的“反革命”分子，但正是这种非正常的政治气候，影响了人生的命运走向，也确实改变了他们的人生，仿佛从噩梦中早早醒来，他们从此以另一种眼光来看待历史、世界、现实和人生。关于“文革”的记忆实在太多，但我觉得上述几册书之所以被关注，除了作者的笔法与技巧上的巧妙，更为关键的是他们在写作中，都保持着一种十分谨慎和清醒的状态，这是十分难得的，因为这种清醒让我们可以直面历史的许许多多的细微之处，仿佛如手术刀直接划破了伤口一般。○

观察员 成庆（上海，veron.cq@gmail.com）

春节期间，趁着探亲的机会，我特地探访了少为人知的“陈独秀纪念陵园”，今年是陈独秀去世70周年，学界与思想界却无任何声音，似乎已经完全遗忘了这位《新青年》的创始人，自然也对其思想遗产无从深究。笔者虽是以近现代思想史为主业，但惭愧的是，对于五四的这位思想领袖，过去也常将其视为“思想简单”的人物轻易打发，以至于走进“独秀园”才发现，这位近代思想史上的弄潮儿，于我而言，其实是一位“熟悉的陌生人”。

最近，唐宝林先生推出了《**陈独秀全传**》（香港中文大学出版社，2011年11月），据作者介绍，他曾于2009年准备在大陆出版此书的节录版《陈独秀新传》，却遭有关部门封杀，而封杀的原因之一即是为此书是为陈独秀“正名”、“翻案”。

当我走进陈独秀纪念馆，正面即是毛泽东的那段著名的评价：

关于陈独秀这个人，我们今天可以讲一讲，他是有过功劳的。他是五四运动时期的总司令，整个运动实际上是他领导的。他与周围的一群人，如李大钊同志等，是起了大作用的。我们那个时候学习作白话文，听他说什么文章要加标点符号，这是一大发明，又听他说世界上有马克思主



图为“独秀园”里的陈独秀纪念像

义。我们是他们那一代人的学生。五四运动，替中国共产党准备了干部。那个时候有《新青年》杂志，是陈独秀主编的。被这个杂志和五四运动警醒起来的人，后头有一部分进了共产党。这些人受陈独秀和他周围一群人的影响很大，可以说是由他们集合起来，这才成立了党。

看到这样醒目的“合法性”说明，就大概可以猜测，陈独秀纪念馆的建立本身就应是一段曲折的历史，事实上也的确如此。虽然此地已被打造为旅游风景区，但独秀园的意义，却显然被大打折扣，尽管纪念馆内并没回避陈独秀的托派经历，但显然被有意地淡化，关于托派历史，只有很小的两块展板介绍，但值得嘉赏的是，关于这段历史，并没有太多的政治褒贬。

走进二楼的展厅，无意间发现胡适对陈独秀的评语：“他是一位终身的反对派。”此语也见诸于胡适为《陈独秀的最后见解》所作的序文中，可谓是关于陈独秀最为精到、准确的评价。这不仅可以将陈独秀早年与共产国际的矛盾联系起来，更可解释后来加入托派，晚年尽废前见、重谈“民主”的转变。

在晚年陈独秀看来，无产阶级民主不能落入无产阶级独裁，最重要的前提是要拥有资产阶级民主的一些基本前提，如言论、出版的自由和权利，乃至拥有成立反对党的自由，凡此种种，皆应为无产阶级民

主的重要内容。循此逻辑，我们似乎可以将陈独秀视为“批评无产阶级的无产阶级民主派”。

法国政治哲学家马南的著作《民主的本性——托克维尔的政治哲学》（**崇明、倪玉珍 译，华夏出版社，2011年8月**）虽已出版许久，但似乎一直没有看到推介。笔者在波士顿学院访学期间就曾听系里的几位斯特劳斯学派的干将大力推荐马南，并且据说每次马南来波士顿学院讲课，“保守主义王子”曼斯菲尔德必来听课，可见这位自由主义理论家相当受到斯特劳斯学派的重视。大体来说，马南并不是一位简单粗鄙的的意识形态学者，他对自由主义与民主均有相当多的肯定与批评，从而试图从文明史的角度来对现代政治作出一个谨慎的判断。或许从这个意义上来说，民主绝非“孟婆汤”，只能让人迷醉，而更像是一味“以毒攻毒”的中药，它解决了一些问题，但却产生另外一些问题。

接下去要介绍的这本书或许各位要谨慎拣别，因为是由朋友惠赐，相关评价难免会让人有文宣之嫌，但扪心自问，这的确是近期坊间难得一见的好书。

首先推荐的是王小妮的《上课记》（**中国华侨出版社，2011年12月**），朋友寄来此书的原因之一是看到我初为人师，或许会对此主题略有同感。不过对于新一代的学生，我这位“课堂新鲜人”实在一无所知，我虽尽力揣度他们的想法，试图将自认

有价值的理念与知识“灌输”于他们，但我清楚地了解，这一番老师与学生的“相遇”，充其量可以名其为缘分，并不一定能让彼此都能完全受益。

不过王小妮显然比我乐观，她说，“我不失望”，“我只负责启发，不拔苗助长。我想，我永远面对现实。”或许，我也需要这种现实感。

彼得·海斯勒的《江城》（李雪顺译，上海译文出版社，2012年2月）无疑是最近书市的热点，老实讲，我对这本的兴趣要远大于《寻路中国》，首先或许就是这本是关于“长江”的题材，而我个人对于“长江”，显然有着莫名的亲切感。而里面关于老师与学生关系的描述，其实也将我带回读大学的时光，因为书中所描写的那些学生的知识背景和价值观，几乎同我初入大学时一模一样，喜欢海明威的《老人与海》、勃朗特的《简爱》，总是会不约而同地将海伦·凯勒视为公开宣说的“人生榜样”，因为这既能显示出自己的“不俗”，同样也十分安全。因为我们总可以用“革



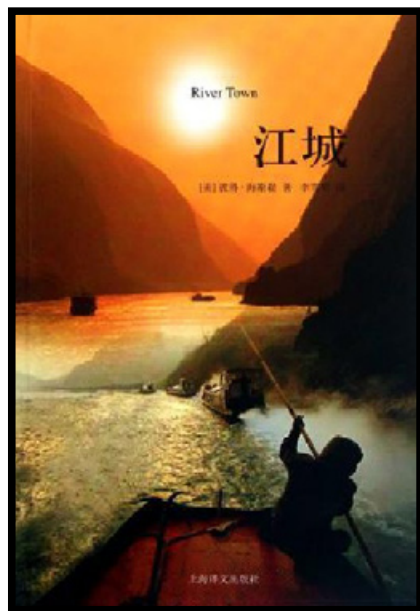
命标准”来安置这些西方文学作品的位置，或褒奖、或批判，均有隐形的标尺加以衡量，就算我们私下的审美趣味跨越政治雷区，但却始终习能不假思索地给自己加上一个意识形态的安全罩，这种自我审查的习惯，至今难以完全消除。海斯勒说他喜欢江城学生们的“泥土味”，这或许是对的，从泥土生长出来的植物，终究有能力突破意识形态的笼罩。○

观察员 王晓渔（上海，wangxiaoyu1978@sina.com）

海斯勒的《江城》（李雪顺译，上海译文出版社，2012年2月），如同《寻路中国》（李雪顺译，上海译文出版社，2011年1月），读来悲欣交集，轻松又沉重，熟悉又陌生。

在《寻路中国》里，海斯勒住在长城脚下的村庄时，领教了当地融“军事化的宿舍”和“村委会式的文化”于一体的小学教育。他注意到一个细节，“小学生日常行为规范”一共二十条，“不”字一共使用了二十八次。海斯勒看到的是2004年的修订版，1991年的“小学生日常行为规范”还有这么一条：“对外宾有礼貌，热情大方，不围观尾随。”在《江城》里，“小学生日常行为规范”似乎并不见效，海斯勒最怕进城，因为每次都会遭到“围观尾随”，人们冲着他大喊“外国人”、“老外”、“哈罗”、“洋鬼子”、“大鼻子”……此处，“哈罗”不仅是问候语，还可作名词，他和同伴一起出门，会听到人们说：“嘿！你看，那边过来了两个‘哈罗’。”

1996至1998年，海斯勒作为美国和平队队员（又译“美中友好志愿者”）在涪陵师专英语系担任外教，随后以这段经历写下《江城》。虽然专科学校在中国的大学序列里叨陪末座，但是考虑到1996年中国高等教育的毛入学率只有6%，这些大学生



又是同龄人中的精英。

当海斯勒面对这些学生，发现他面对的不仅是学生，学生仿佛提线木偶，被一套思想和行为规范指挥。这套规范有时是无效的，比如在一个很少见到外宾的内地城市，“不围观尾随”的规范形同虚设；这套规范有时又是高效的，成功地限制了学生们的想象力和创造力。在海斯勒的英美文学课上，学生们熟练地对莎士比亚和罗宾汉进行阶级分析。

这套规范不仅规范着学生，也规范着老师。海斯勒与同事之间经常出现观念上的冲突，这种冲突不仅表现在他执教的英美文学方面，更是经常表现为对中国历史

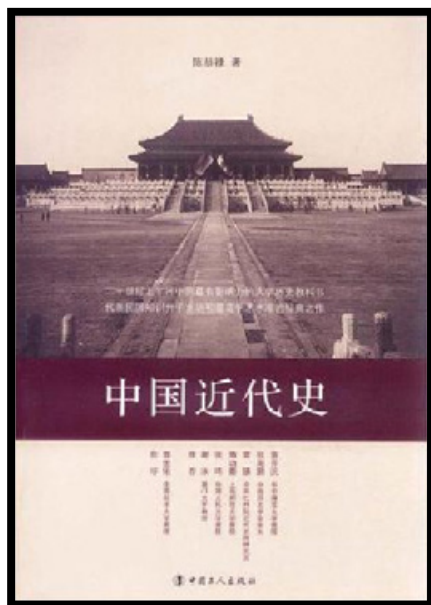
尤其是近代史的不同理解。海斯勒把这种冲突称为“鸦片战争”。

对于中国近代史的理解，即使在中国学者内部，也存在很大的分歧。如果海斯勒在涪陵的学生和同事，读过陈恭禄先生的《中国近代史》（中国工人出版社，2012年1月），他们之间依然会有分歧，对话的可能性却会大大增加。不过，他们很难接触到这本著作。热销于20世纪30年代的《中国近代史》，在后来的岁月里淡出江湖，直至今年才算重见天日。

陈恭禄重在从外交史的角度梳理近代史。观察近代中国，中国与世界的关系是一个决定性的角度。甚至可以这样说，只有对外交史有所理解，才能对近代中国有所研究。《中国近代史大纲》（又名《中国近代史》）的作者蒋廷黻先生和《近代中国史纲》的作者郭廷以先生，均对外交史有所专攻，并非偶然。这两本著作均获重印，不难找到，可以对照阅读。蒋廷黻编著的《近代中国外交史资料辑要》（湖南教育出版社，2008年），亦可作为参照。

研究外交史的大忌，在于以自我为中心的天朝思维。如果凡事都是自己正确，对方错误，等于回到170年前的华夷大防时代，每次直接套用标准答案即可，无需再做什么研究。陈恭禄对列强之行为多有指摘，但是他远离天朝思维，而是这样表示：

“外交上之事件，尤易引起争论。盖人类之普遍心理，严于责人而宽于责己，对其家庭



国家无不如此，诋毁外国，国人固少反对，且有爱国之名。此种畸形褊狭之心理，徒为害于国家。”这段话，不仅适用于近代史学者，国际关系学者更应深思。以捍卫国家利益为名损害国家利益，可谓近代史上最惨痛的教训，不应重蹈覆辙。

由于近代去今未远，学者常常难以摆脱党派之见。担任南京国民政府高官的蒋廷黻，在被誉为经典之作的《中国近代史大纲》里，对鸦片战争有着冷静的反思，但在最后一章对袁世凯和孙中山的分析却是过于爱憎分明，称前者“没有做一件于国有益，于己有光的事情”，后者提供了“光明的出路”，并专设一节“贯彻总理的遗教”——这显然是南京国民政府的立场，并非学者之本分，使得《中国近代史

大纲》虎头蛇尾。

陈恭禄的《中国近代史》写于30年代，阅读之前，尤为担心谈及民国，同样以南京政府立场全盘否定北京政府。读后稍有宽心，虽然从今天的角度来看，尚未“拨乱反正”，却也还算公允。

遗憾的是，陈恭禄分析当时国内之问题，并不比蒋廷黻高明。他认为当时政治上之急务在于中央集权，可为此付出任何代价，无论武力统一或独裁专制。但是，他接着主张“开放政权，许民参政”。独裁专制的中央集权制，怎么会愿意开放政权？

陈恭禄没有回答这个问题，或许当时盛行一时的“新式独裁说”认为这根本不是问题，民众素质不高，需要政府训练民众参政，他们似乎没有想到一个权力不加限制的政府，常常会阻止而非鼓励民众参政。该书出版之时，曾遭国民党审查机关删改，无法读到原稿，难以判断这段论述是否出于作者本意。

《中国近代史》多达六七十万字，如果读者嫌其细微，可以阅读他的《**中国近百年史**》（商务印书馆，2012年2月）。**Q**



观察员 言一（成都, richard7briner@gmail.com）

第一次听到Ceylan这个名字是在08年, 因为《三只猴子》的缘故。大陆译作锡兰, 正好对应了我爱了的香料与红茶之地, 于是在直觉上便认定这会是一位我喜爱的导演。只是收碟和观影从来是两回事。09年搬家后, 《三只猴子》与后来收入的《远方》至今还躺在家中某个纸箱里度日。这直接导致了《小亚细亚往事》成为我观影经历中的第一部Ceylan作品。

小亚细亚高原上起伏的丘陵在无迹可寻的疾风中显得异常沉静, 众人的脸也因此紧绷, 部分地割裂了各自的心事与表情。缓缓滚落的苹果与在闪电中惊现的神像仿若乐谱上未加注释的装饰音, 我们只能尽可能地将所有感官发挥到极致, 以捕捉镜头下悄然弥漫的情绪或是呼吸。

在前半部分的夜色场景里, Ceylan的镜头呈现出一种令人窒息的美, 一种人们或许曾在他的首部长片《小镇》中瞥见过的美。只是比起作为黑白片的《小镇》, Ceylan对于光影的把握在《小亚细亚往事》里被凸现地更加淋漓尽致。这样的一种把握, 远非仅限于审美层面的把握。比起把所有事情都交给布景师和灯光, 自己只做一个挑剔的旁观者, 摄影出身的Ceylan更愿意亲力亲为, 在一次次地试错中, 通过镜头去把握光影的细微变化。譬



图为《小亚细亚往事》海报

如村长女儿端入茶饮的那组镜头, 我相信不少人都会被那莲步轻移与烛火摇曳中透出的几许妖冶氛围所攫住; 而为了抵达这样的效果, Ceylan在拍摄时, 反复地调整了镜头的景深, 女演员低头的幅度, 步伐的急缓, 乃至她进门时映在墙上的烛光之变

化频度。换句话说，正片中所有的诗意，神秘以及妖冶，其背后却恰恰是反复，枯燥与琐碎的尝试。

某种程度上，正是经由Ceylan的《小亚细亚往事》及其花絮，我才得以再次回到布列松，去重新审视和理解他那些当初在我读来显得过于独断和单调的观点，尤其是对细节之准确度近乎苛刻的强调与对演员主体性的无情剥夺。如今看来，看上去十分政治不正确的主体性剥夺，恰恰是为了新的主体性的出现……”重要的，不是他们向我显露的，而是他们向我隐藏的，尤其是那些他们没想到会在自己身上有的”——这一点也在《小亚细亚往事》主演的访谈中得到证实：与Ceylan合作是件十分挑战的事情，反复地拍摄会令人感到疲惫和厌倦，但最终你会发现一部分新的自我，或是享受这种自我挖掘的内心旅程。

更进一步地，我甚至开始揣测：这是否足以解释为何在Ceylan和布列松的电影中会有大量对于周遭无生命物体和“不思”生命体的拍摄镜头。也即，Ceylan和布列松根本无需知道一个苹果或是一头驴可能会想些什么，思考些什么；他们所需要关注的，仅仅是当一个苹果在镜头的注视下缓慢落滚，一头驴在镜头前微微地一歪头对于观众(spectator)甚至是镜头本身可能意味着什么？就仿佛(精准的)镜头本身拥有一种注入“主体性”的魔力，以至于能恰到好处地捕捉到一个苹果的呼吸。

能够将Ceylan和布列松联系起来的，或许还有对于声音的运用。是声音，而非音乐。对于布列松而言，音乐的加入对于电影本身毫无助益，甚至会有所损害；但现实中，那些发自我们所熟悉的声源的响动却为布列松所看重的，比如开门声，脚步声，车马声。上述的这类声响，在Ceylan的影片中，在镜头的注视下，得到了进一步地放大。无论是雪水从袜子滴落到火炉上瞬时绽开的滋啦声，夜里穿插于家人谈话中风声，还是普鲁斯特海峡的汽笛，港口扑面而来大风，又或者是暴雨将至前的雷鸣，这当中的任何一种放大都对应着人(演员)的静默。声音以一种外在于语言的方式对影像进行补白，而非是沦为对影像的概括或重复，并最终勾勒出影像的节奏。也许对于Ceylan和布列松而言，对于演员的严格压抑和约束，实则正是为了对于声响的凸显与放大，为了导演自己内心中对于影像节奏的把握。

除去声响之外，同样能对影像，对演员的静默进行补白的，还有演员自身的表情——说起来，这更像一个自然而然显而易见的事实。然而，表情本身却是值得区分的。不论在布列松(晚期)还是Ceylan的作品中，你不会看到任何符号化，脸谱化，戏剧性的表情。你能留意到的，只能是那些纤细入微，不断流转的“微表情”。如果说“微表情”的控制，对于演员是一项不小的挑战；那么对于“微表情”的呈现，则

是对于导演的挑战。因为这绝不是仅仅靠着特写放大就能完成的。相反，就Ceylan而言，他对于面部特写的使用十分谨慎，对于“微表情”的放大，往往是通过布光来完成的。也即，通过演员面部光影的变化，来提示我们表情的流转与情绪的暗涌。这样的一种手法，在《小亚细亚往事》的前半部分夜景场景中表现得尤为明显，而Ceylan也因此不得不面对在小亚细亚苍凉高原上深夜布光的挑战，以至于有时一拍就是一整夜。

光影也好，声响也罢。在Ceylan的镜头下，我清晰地感受到了这些周遭事物所散发出的各式呼吸。这种呼吸与“主体性”无关，却包含着生命的律动。让我无法分辨，究竟是Ceylan的镜头赋予了它们呼吸，还是仅仅捕捉到了它们原有的呼吸而已。如果是前者，那便意味着镜头扮演了类似《旧约》中上帝的角色，轻轻对它们吹了一口气；若是后者，那么镜头则退化为媒介，仰赖Ceylan对于周遭和自身的倾听。

对于演员，布列松采取的是毫不留情的压抑与控制的态度；但对于导演，却赋予了最大程度的纵容：“观众不知他们想要什么。把你的意愿，你的快感强加于他们。”就我自己的观影体验而言，布列松和Ceylan的作品都没有给人以明显的(形式上的)强迫感；意识到他们在细节上的偏执往往是一种滞后(afterthought)的观感。像在Ceylan作品中颇具意味超现实意



图为Ebru Ceylan

味的梦境，便可以看作是个人意愿和偏好的强制性表达。此外，在叙事题材的层面，Ceylan的意愿亦显得十分明显：《小亚细亚往事》的出现就像是一种对于《小镇》的回归，回归到Ceylan自己最为熟悉的小镇故事，那里有老旧的官僚体系，有隐藏于暗处的人际冲突；更重要的是，似乎每个人都有一段不愿提及的过往，而这些过往会在某些事件中交汇、摩擦，进而催生出新的过往与记忆。于是，在《小亚细亚往事》中，我们在主角的群像中辨识出了更多的支线，交错纵横于时间的轴线之上，勾勒出更多的留白，宛若叙事层面的呼吸。

颇为巧合的是，看过《小亚细亚往事》不久，我随手将桌面的一张专辑拖进了foobar，一段苍凉の木管瞬时便将我拉回到了Ceylan的画面中。仔细定睛一看，专辑乃是The Gurdjieff Folk Instruments Ensemble的手笔，而我刚刚听到的正是亚美尼亚杏木双簧管(Duduk)的独奏，不

由感叹造物之神奇。

作为题外话，Ceylan的土耳其国籍，常常让人想起写小说的帕慕克来。那么是否Ceylan便是将帕慕克的小说搬上银幕的最佳人选呢？对此，我个人持十分的谨慎态度。目前来看，Ceylan无比熟捻得心应手的，依然是土耳其小镇的生活。那里有他最为丰富地个人体验和最为敏锐细腻感知。而《远方》和《三只猴子》中大量的室内场景，都在一定程度上佐证了Ceylan对于伊斯坦布尔这座城市的理解和把握远不及帕慕克。Ceylan或许对于现代城市中个体的疏离与孤独感同身受，但对于一座城市的记忆却几乎整个地略过。在他的作品中，你也很难察觉出那种只属于某一特定城市的节奏。故而，更准确地说，比起大名鼎鼎的《伊斯坦布尔》，《寂静的房子》可能会更适合Ceylan。Q

震动心灵的著作

特约撰稿人 孙传钊 (上海, sunchuanzhao@yahoo.com.cn)

自从1989年泡沫经济破产后,日本经历了20年的经济停滞,特别是2008年全球金融危机后,整个社会呈现一派疲惫、萧条的氛围,但是,这两年灰暗、迷茫的日本,有时精神领域的某一角落也会闪出一丝令人感动的亮光。比如,有几年的岁末斯德哥尔摩传来消息:诺奖得主中有日本科学家。其实大多得奖者是30多年前开始的学术积累,日本经济高速增长年代他们正值青、壮年,丰硕收获要有个漫长的耕耘期。不要说这些名扬全球的诺奖得主会使得处在千年难得盛世的我国同胞有点失望和嫉妒,就连去年偶然遭遇的两本新书也会让我心灵受到极大冲击,让我感到非常惭愧和自卑。

第一本新书的书名是《**英华词典的综合研究:以19世纪为中心**》(《**英華辞典の総合的研究19世紀を中心として**》、白帝社、2010年3月)。该书叙述19世纪传教士马利逊1823年编写的《中国语字典》、麦都思在马利逊的字典基础上编制实用的字典(福建话字典、华英字典)、卫三畏的《英华韵府历阶》、罗存德(Wilhelm Lobscheid)《英华字典》、卢公明(Justus Doolittle)《英华萃林韵府》的历史。对他们各自编制方法、成书经纬、



各种版本异同、收字增删、流传途径及其相互之间影响等进行了极其细致地考证、梳理和比较;还将罗存德的《英华字典》与统一时期中村敬宇的《英华和译字典》、井上哲次郎的《订增英华字典》、冯镜如的修订版等进行对比,最后一部分再把中国人自己编写的第一部英汉字典——邝其照的《字典集成》放在对照背景下详细介绍、解剖。

此外,还对日本国内、英国、澳大利亚所藏各种版本的19世纪出版的英汉字典也一一介绍罗列,分析19世纪英汉字典的进

化对近代日本文化的影响。援引日、中、西文文献达600余种，研究十分精细，各项比较中细微差异都不放过，分门别类开列出来。全书364页，估计翻译成中文有20余万字。我暗忖：自己即使有能力做这一领域博士论文，也决不会有这样耐心做得如此精细（何况没有这样能耐），内心佩服不已。最让我吃惊感到自愧不如的，却不是该书做工精细至极，而是该书的前言和后记中涉及作者经历的内容。

作者宫田和子，是一位1930年出生的老太太，业已80周岁。光是高龄可能还不足以引起我如此十二分的感动，因为我有个忘年交日本朋友——上山安敏教授，过了80岁还写了两部精湛的著作《科学与宗教：犹太教与基督教之间》（《宗教と科学：ユダヤ教とキリスト教の間》，岩波书店，2005）和《布伯与肖来姆：犹太思想及其命运》，（《ブーバーとショールム：ユダヤの思想とその運命》，岩波书店，2009）但是，宫田和子与上山教授不一样：上山是终身“以学术为志业”；而宫田职业高中毕业后40余年在在一个机构当内勤事务员，这本书是她2006年在关西大学提交的博士论文，2007年在关西大学获得博士学位，那年她77岁。战后，因为家境缘故，宫田和子上完了职业高中就业，未能继续升学（看其援引的文献，可以知道她中文、英文水平不低），入函授大学是60岁退休那年。函授大学毕业后，65岁进国际基督教大学

读完硕士课程。因为选择对这个“19世纪英华字典”课题内行的导师，前往离家（东京）600多公里的关西大学读博士课程。她的导师内田庆市在序中说，年逾70的宫田2003年就参加他和沈国威教授在关西大学组织的近代语言文化接触研究会，“入学后2年间，为了听课、参加研究班讨论，每星期要往返于东京与大阪之间。还与导师一起去欧洲、中国、韩国参加国际学术会议和搜寻资料，……”这本书实际是她1991年以来发表的18篇论文整合而成，其求知、求真精神是常人难以想象。为了文凭？为了学位？为了当博导、拿各种津贴、享受研究经费？还是为了博士衔虚名过把瘾？

几个月后，我又读到一本新书——《占领下的女性杂志》（2010年8月初版，ドメス出版社）之后才知道：这样对精神生活执着追求的日本老太太，宫田和子并非绝无仅有。这书是本论文集，收入10篇关于战后美国占领期间女性杂志动态的研究论文。分别集中于三个主题：

- 1，占领当局作为民主改革一环的妇女解放政策和报刊审查政策研究；
- 2，战后发行的女性期刊研究；
- 3，各种女性团体自办报刊研究。

10个作者中，除了1人是日本女子大学在读博士候选人（年轻人）之外，其余9个人都是1930年代后半、1940年代前半出生的老太太。这些老太太早在1978年就聚集在日本女子大学教授中岛邦（1929年出生）

周围，成立了一个近代女性文化史研究会，30多年来坚持每月聚会一次交流、切磋读书、研究心得、体会、收获或困惑，以这研究会名义出版类似的专题论文集已经是第6次了[《昭和前期的女子教育》（1884）、《妇女杂志的黎明》（1989）、《从妇女杂志所见的大正年间——以〈妇女公论〉为中心》（1995）、《大正期的妇女杂志》（1996）、《战争与妇女杂志：1931-1945》（2001）]。从作者们的简介可以知道，这些老妇人自日本女子大学毕业后都不从事研究工作，30多年“团结”在中岛老师周围，从事“业余票友式”研究，也都只是为了获得一种精神上的满足。其中有的还出版过专著。该书所收的论文都是一个个极其微观的题目。如“新女性杂志《生活手册》”、“新制日本女子大学与《家庭周报》”、“妇女民主俱乐部与宫田百合子”等等。每篇篇幅限定在30页左右，足以对一个小问题作精细描述。这样的风格，与我们花版面费刊登在一期核心学术期刊解决职称评定的“增刊”上的、排得密密麻麻好几十篇不到3000字、宏大论题的中国特色论文的风格迥异。《占领下的女性杂志》所收的论文也反映出1970年代以后日本关于占领时期女性解放研究这一领域有了长足进展。比如，欧美女权主义研究中的诸多新概念引入到研究中来；对美国占领当局女性解放的政策的评价有了更深入探讨，等等。

日本名牌大学后期博士课程毕业、获



得大学教职、专业相近的师兄弟们一般都结成一个读书会，团结在恩师周围，一个月聚会一次，交流读书、研究心得体会。或者一个地区相近专业、同好的不同大学的学者，不论老少，组成一个读书会，也时常有的事情。书号、刊号数量不受限制（任何个人都可以免费在国会图书馆取得），若要办个同仁刊物、出本论文集只是经费问题，所以这种读书会、研究会也不必夹杂、掺入师兄弟相互提携、互助依靠体制关系发表论文、出版专著那种功利关系。也是这原由，宫田和子和近代女性文化史研究会的日本大姐们的精神和追求，使得我这个同为学术票友的中国小弟感到汗颜和羡慕。惭愧的是，自己不时还要冒出点功利的欲望，以没有研究的物质条件来原谅自己大学毕业后将近30年中一事无成；羡慕的是，我

也渴望有一个容纳我的这种同好读书会。可怜的我，每天交谈的对象唯有book，有更多时间倾听books的作者们各种诉说；只能不断写点介绍性的文章，等待机会把自己倾听到的精彩故事贩卖给其他同胞。尽管今天日本媒体人谴责日本社会在全球现代化中已经堕落成六亲不认的“无缘社会”，但是日本这个“无缘社会”中极小部分人的精神活动还是让我羡慕得口水要畅流三尺。Q

自由与国家



特约撰稿人 夏佑至（上海，xiayouzhi1997@gmail.com）

如果熟悉从格劳秀斯、洛克、卢梭和柏克的自由主义思想史，《自由史论》谈不上有什么伟大的创见。阿克顿通篇只是从自由主义的政治观念出发，组织了一段对历史的叙事。在他写作这本书的时代，《自由史论》中的观点，也即阿克顿本人的思想立场，已经在英国的政治和经济生活中扎稳脚跟。阿克顿的写作主题——保障公民自由是国家存在的唯一理由；自由不是实现某个目标的手段，自由就是目标本身——是1860年代英国社会中日益被接受的政治常识，但即便如此，这本书却富有内在的戏剧性，因为这种常识是从无数谬误中挣扎着生发出来的。在阿克顿的时代，为了得到自由，也为了得到关于自由的这类常识，人类已经并且还将继续付出惨重的代价。

在现代政治生活中，政制往往是流血斗争的导火索，阿克顿却对政制持一种现实主义的态度。他觉得，关键不是民主制

还是君主制。民主制下可能发生对少数人的专制——所以雅典人合法地处死了苏格拉底，君主制也一样。民主制和君主制都可能导致专制，从而侵害公民的自由。他认为，现代政治的主要目标是寻求一种制度，能够保障和增进公民的自由。

古代民主制度和现代民主制度有一个很大的不同。前者与奴隶制并存，有完整公民权利的人只是占总人口的极少数人。这说明，直接民主的前提是有多余暇，并且公民不愁生计。古代生产力水平低下，要保证公民有时间参与公共事务的决策和管理，必须依赖奴隶的劳动。这就是卢梭所说，古代的民主制和奴隶制不能分割的道理。16世纪以来，西欧的荷兰和英国率先摆脱了马尔萨斯陷阱，也是率先将保障自由作为政治生活目标的地区，当然也是最早和最坚决地在政治上反对奴隶制的现代国家。代议制选举和普选权逐渐成为现代民主政治的普遍做法。

民主本身不能防止专制。以保障公民自由——即保障多数人参与政治的自由，也保障少数人的自由——为目的的现代政治，所发明的最佳形式是宪政。为了防止少数人对多数人的专制，也防止多数人对少数人的专制，必须要承认一种权威是最高的、终极的裁决者，并保证其裁决是独立的，既不会为少数人的利益所左右，也不会为多数人的民意所裹挟。这种裁决应该是最最终的裁决。必须要有这样一种权威，才能超脱利益集团和民意，以保证自由始终是政治生活的目标。这种权威，既不是教皇，也不是君主，西方国家选择将宪法作为这种权威。宪法是根本大法，是第一个社会契约，它来源于自然法和惯例，其内容是公民自由的内涵以及实现这种内涵的途径。

回顾美国为解决专制困境而创设宪政的历史，阿克顿认为，宪法必须依托国家而存在，而既要保证国家的权力足够集中有效，又要防止形成专制，这是宪政的两难。因此，宪法的目标能否实现，公民的自由能不能始终得到保障，取决于国家能不能得到合理的组织和治理。

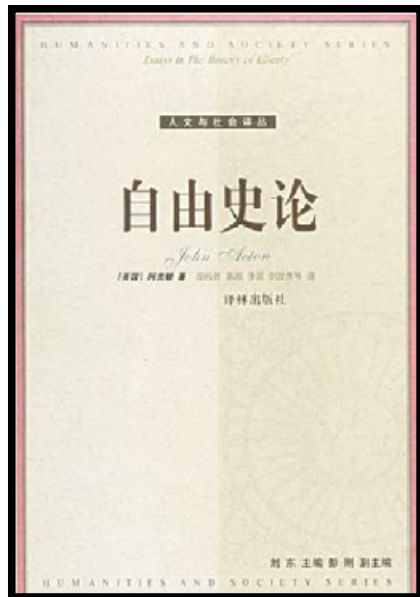
这样说来，国家的功能和目标有三个：

其一，国家要保证国民的自由不会受到其他国家的侵害。

其二，国家要保证法律得到实施，个体的自由不受其他人的侵害。

其三，国家要保证社会秩序，同时政府又不会侵害公民的自由。

阿克顿看出，国家的目标和民主的目标天然地存在冲突：



[英] 约翰·阿克顿
《自由史论》
译林出版社
2001年8月版，定价：27元

国家制定一个道义的客观的法律，并且追求一个不同于社会目的的共同目标。这基本是与民主相冲突的，民主制承认社区的利益和权利，因而与国家概念中含有的加强权威是不一致的。

但美国的宪政安排却是一个例外。在实践政治生活时，美国人令人惊异地、无与伦比地解决了至今仍破坏大多数文明国家能力的两个问题：他们设计了一个既大大增加中央权力又尊重地方自由与权威的联邦政府；他们把它建立在平等的原则上，但又没有让渡对财产与自由的保障。我称美国人的成功是无与伦比的，不是因为这是一个有说服力的词，而是因为它的确代表了美国宪法史的独特性，代表了它对我们的特殊意义。

美国宪法制度的关键在于分权。先是将立法、行政和司法权分立，再将国家权力在中央和地方之间进行划分。分立的权力互相监督，一方面避免权力过于集中，另一方面，它们在一个宪法框架之下运作，也将宪法这个第一个社会契约的权威，带入到国家权力的日常运作中来，以保证其合法和有效。

美国的国父麦迪逊说：

土地占有者集团、制造业集团、商人集团、金融业集团和许多较小的利益集团，必然会在形成壮大并且使之分成不同的阶级，受不同的情感和观点刺激。管理这些多样的但又是相互交叉的利益集团，构成了现代立法的主要任务，并且会把党派精神与竞争带到政府的必要和日常的活动中去。

他又说：

一个共和国最伟大之处不仅在于能够保护其社会不受其统治者压迫，而且能保护一部分成员免受另一部分成员的不公正。不同阶级的公民必然存在不同的利益。如果多数人在一种共同利益下联合起来，少数人的利益就没有保障。只有两种方法可以防止这种弊端：一是在共同体中创造一种独立多数的意志，这就是独立于社会的意志；二是（如果不是难以做到的话）让在社会中包容许多不同特点的公民，以使多数的不公正的联合极不可能，栽一个自由政府里，保障公民权利必须保

障宗教权利。在一种情况下，它取决于利益多元化，在另一种情况下，取决于派别的多样化。

国家在国父们的洞察之中成长。麦迪逊说的第一种情况决定了美国的选举制度，麦迪逊说的第二种情况则决定了美国的政党制度。国家的目标和治理终于能够协调起来了。这段历史让阿克顿由衷地赞叹说：“（美国革命和宪法让）古老的欧洲敞开其心扉，记住了两个崭新的观念——破坏性不大的革命可以是正义的；大范围内的民主可以是很安全的。”

国家的能力不仅是政府的能力。古代雅典的政府并不强大，但雅典的国家能力很强大。他们能够抵抗波斯军队和斯巴达的侵犯，是因为雅典的公民有着为自由而战斗的意志。国家能力取决于国民的自由意志，因为富有自由意志的国民有一个共同特征，即拥有高度的自治能力。自由的公民富有牺牲精神，受过良好的教育，善于自我组织和管理，他们集结在一起，就是善战的士兵。

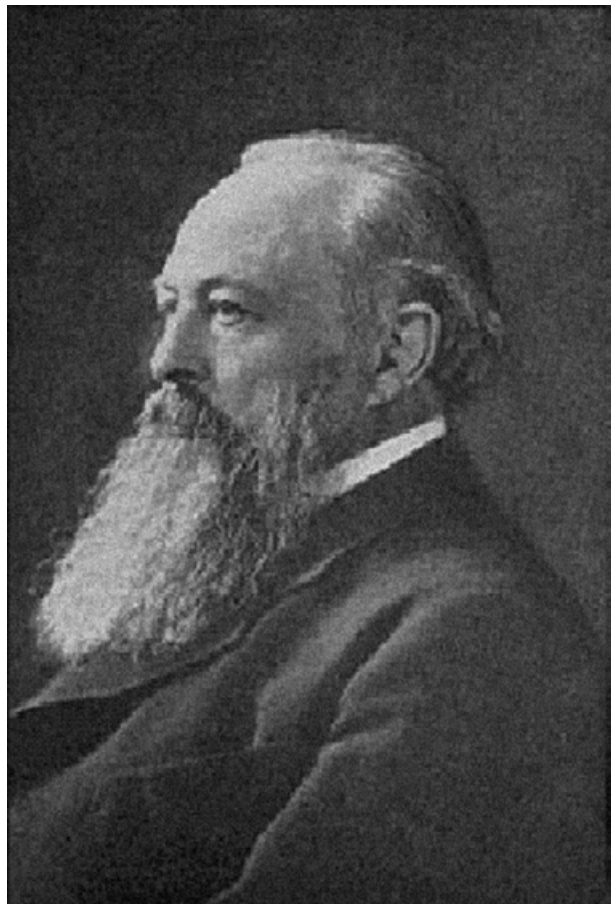
自治能力是民主的前提，是分权的基础。阿克顿说，一个大国要能够存在下去，唯一的出路是实行一种自治基础上的共和制度，“换句话说，一个大的民主国家，要么为统一而牺牲自治，要么为保持民主而建立联邦制”，一个现代国家在决定自己的目标时不应该有任何含糊：一切都是为了让国家为自由服务，而不是相反。

卢梭曾有此论断：无自由则无祖国。

民族国家不是什么绝对的价值，不能凌驾于个人自由之上。民族之所以有意义，是因为“民族是自治的天然形式”，而国家需要国民为其牺牲的时候，合法的理由只有一个：保护自由。

《自由史论》是政治写作的典范。这本书不但阐释了阿克顿的政治理念，还将这些理念应用于对事实的分析，从而使理念得到了检验。反过来，这些来自经验并且得到知识检验的理念，最后又用于指导他的政治生活。

阿克顿曾如此阐释英国保守主义者的政治观念：政府为了适应社会的需要才被创设出来，也必定要因社会的变化而变化：“这是真正的保守主义，它不允许任何事物变得过时或腐化。”作为这一观念的佐证，他描述了自己亲身经历的历史进程：政治权利的扩展和政治参与的扩大，是由财富的增长和教育的普及带来的必然结果。“不管是谁，拥有了社会力量就必然要求政治权利”，而“财富和知识是获得权利的主要工具，也是政治代议制的主要要求者”。面对变化的现实，政府有两种选择，一是“不愿承认财富的增长，教育的发展带来的政治后果”，而“阻止统治阶级范围不断扩大的唯一方法是小心翼翼地保存愚昧和贫穷”——这正是那些现代独裁政权所作的：让人民生活于愚昧和贫穷之中；而另一种选择则是“加速这些资源向公民权的转化，加强对政治权力的参与”，其好处是可以防止潜在的阶级革命，因为“如果每个人都被代表，将没有任何阶级被代表”。



图为阿克顿勋爵

阿克顿只能选择后者，这是经验使然，也是知识使然。因为一个“真正的保守主义者”，他学习历史乃是为了着眼于未来，以便洞悉世态发展的潮流和趋势，而不会被短期和个人的利益蒙蔽。在100多年后，我们不得不钦服阿克顿的远见：政治权利在不同阶级和人群中的扩展，越来越多的人参与政治事务，乃至代议制的出现，都是不可避免的事情。“当时机来临时，没有一个民族能够逃脱它，尽管它会给一部分人造成伤害，并给所有人带来麻烦。接受代议制，不是对一个民族

健康和繁荣的检验，而是对它的成熟度的检验”。

不但如此，他预言阶级革命的前途将因为政治参与扩大而变得黯淡，可以看作是对当时正在兴起的马克思主义的回应——历史已经证明了他的远见。所谓“真正的保守主义不允许任何事物变得过时或腐化”，最好的例子是阿克顿本人。和另一个美国民主的研究者和鼓吹者托克维尔一样，阿克顿心目中的最佳政制是君主制下的贵族民主——前者保证权威不会被取消；后者保证权力是分散的，避免少数人的专制，而且——这一点他没有明说——贵族民主也可以防止多数人的专制。但个人理想是另一码事，承认现实是另一码事。政治参与的扩散与代议制民主的兴起是大势所趋。接受这种制度是

现实的必须——尽管其中也有某种让他不安的东西。

制造业和商业的崛起产生了政治后果：减少税收、自由贸易、和平主义，以及拒绝国家干预。阿克顿描述了早期全球化的场景，“蒲鲁东说：竞争意味着一个共同目标。许多共同利益在许多国家的延伸是经济科学进步的一个很明显的征象。”但他也没有忽略由此带来的隐忧：工商业阶层政治哲学中的物质主义，包含着一种专制倾向：“他们仅仅把市民自由的崇尚当作通往终点的手段。”但自由决不仅仅是手段，也是政治生活的终极目标。对这一点的强调，贯穿阿克顿写作的始终。他不能不正视这种风险：“如果那些工业的权益能够通过牺牲其他权益而得到保护，他们宁愿选择专制主义。”



图为法国官僚制下的行政情景

他呼吁，代议制政府应该约束这种工商业专制的倾向。“代表的职责是把所有特殊的利益结合起来纳入国家的至高无上的利益和政策之中”，而不是“期望某一种利益占绝对支配地位，使国家顺从于它。”需要指出，这里的国家，不是指政党政府，也不是抽象的人民意志或民族情感，这里的国家，是以保护其成员的自由为目的的共同体。

和英国历史上另一些长期参与实际政治的作家——如柏克和丘吉尔——一样，阿克顿的著作不但包含着重大的主题，有现实针对性，还有着独特的个人风格。他的睿智表现在他一次又一次地发现人类政治中普遍存在的愚蠢行为，并用机智的格言式语句，对这些愚蠢行为做了精当的描述。这使他继承并发挥了英国文学的讽刺传统。

要举出这样的例子是很容易的。例如，他对官僚主义的描绘和讽刺就十分生动，并且有一种超越时代背景的洞察蕴含其中。今天，根据阿克顿的标准——“用它的秘密警察搜寻人们的内心和思想”，“干涉人们的活动、通讯、社交、意见和信仰时”“非常不宽容”的态度，乃至“把自己混同于家庭，指导国民的生活”的特殊偏好——来评估现实，我们会发现，标准的官僚主义的政府仍然比比皆是。这类

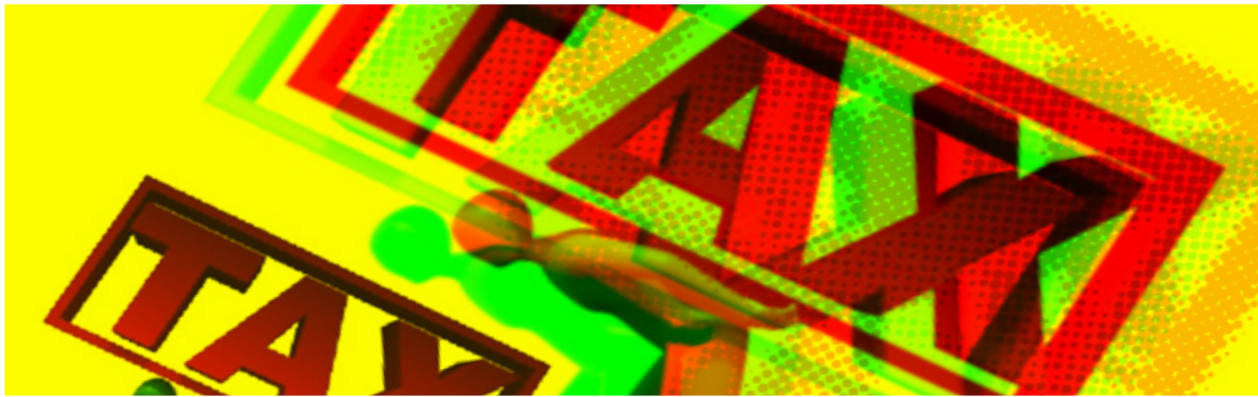
政府官僚们的行为，千百年来毫无区别：他们不可遏制地喜欢自诩高尚，试图规制国民过一种在他们看来庸俗乃至恶俗的生活；他们心怀鬼胎，把所有他们反对的事物都扣上“三俗”的帽子。

阿克顿痛斥产生官僚主义政治的教育体制和政治文化。在他看来，这种政治文化的代表，自然是1793年以来的法国——听听他是如何刻薄英吉利海峡彼岸的邻邦的：这个国家的国民追求简明清晰的结论，为了原则牺牲事实，把政府人格化，国民像孩子依赖保姆一样地依赖政府。在这种国家，国民对权力有一种本能的崇拜，这种崇拜自然而然地延伸到了他们的职业选择上。所以，阿克顿说，法国“民族的志向就是成为一个雇员：他们不考虑，如果所有的人都被政府雇佣，期望政府供养他们，那国家将如何进行下去？”

这种被官僚的意志、趣味和行动掌控的国家和政府，其目标不再是保护自由，而是“不断发现新的干涉人民生活的方式”，因为只有这样，国家才能“为官僚提供更多的工作，从而使人民更完全地永远服从其统治。”——一个小集团的特殊利益，就这样战胜了国家的利益，并且背叛了宪法为国家规定的政治目标。❶

税收

—— 关乎权利与自由



特约撰稿人 米格

邓小平在某次会见美国国会众议院议长时提出一个问题：“总统也得找你们(美国国会)要他的钱？”李炜光把这个微妙的提问称作“邓小平之问”。这里触及到的是宪政财政理论的一系列核心问题：国家的“钱袋权”即治税权应归于立法机构执掌，遵从“无代表不纳税”、“税收法定”的原则；任何行政机构只能在法律规定的期限内为限定的目的征集和使用限定数额的财政资源，既要“做正确的事”，又要“以正确的方式做事”——以最低的税收成本提供符合公民要求的、高质量的公共服务；治税权形式的全过程均应受立法机构和整个社会的严格控制与监督，允许全体公民“围观”、“品头论足”并切实问责。

李炜光一再强调，人民对财政资源的所有权和统治权，与政府对财政税收的治理权绝不相同。他敏锐地指出，只有准确区分和全面把握“财政权”和“财政

治理权”，才称得上是正确地理解了“财政”的全部内容，避免受到某些有意无意的混淆与干扰。正如乔治·梅森所说，刀剑与钱袋交到不同的人手里，总比让一个人同时掌握两者要牢靠得多。

从本质上说，“财税是一种国家基本政治权力的来源和配属问题”，这是财税问题的“根本”，更是中国财税改革的所有盲点和难点。相反，那些只将财政学、税收学视为“官府之学、给领导出谋划策之学、寻找政策依据之学”的观点，那些单纯强调税收的无偿性、强制性和固定性而回避纳税赞同权、代表选举权、税款支配权等较高层次的纳税人基本权利的观点，只是些庸俗化、片面化的误解甚至贻害无穷的刻意歪曲。

事实上，一百多年前清末预备立宪时期颁布的一系列宪政文件中，已经包含了财政立宪的内容与原则；风雨飘摇的清王朝自己设立的资政院还曾大幅度

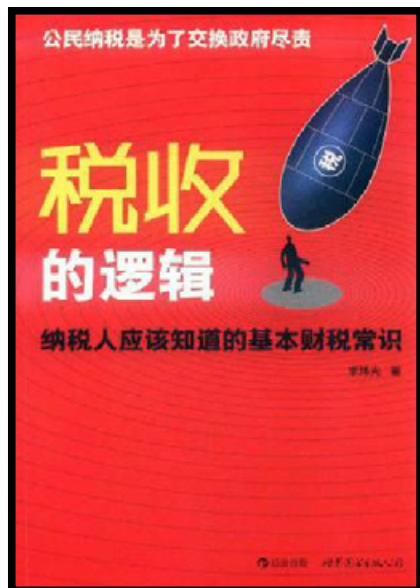
地削减清政府1911年的预算，“(议会)你来决定(皇帝)我花多少钱”，拥有数千年文明史的古老国度破天荒地“第一次有了自己的、可以制约最高政治权力与财政权力的预算制度”。

财政税收不仅是制度、法律、政策，更是一个国家、一个民族文化与文明的象征，是崇尚民主与法治的现代公民社会的判断标准。但如今，却有不少人拒不承认我们自己曾经达到的某个高度。李炜光提出，理论研究者与政策制定者应当以宪政这种“规则的规则”为切入点，探索制定当代中国财政宪政制度的“元规则”，推动以“管束权力”为宗旨的财政宪政改革；另一方面，每一个纳税人在履行纳税义务的同时，还应当承担起自己积极参与、敢于发声、监督政府的责任，让无数“小人物”构成心口相连的公民社会网络。唯有如此，我们才有可能在改革开放三十多年后的今天，为“邓小平之问”交上合格的答卷。

“万弊之源”

但是，三十多年来，我国财税制度以及与之相关的公共服务、福利安排、转移支付、税负水平等的发展态势与现实状况是不能令人满意的，甚至只是“靠财富掩盖体制缺陷”。李炜光在书中的不同章节为我们揭示了一组组堪称触目惊心的数字。

例如，我国公共服务的实际提供量和理论上最佳的提供量之间的差距



李炜光
《税收的逻辑》
世界图书出版公司
2012年1月版，定价：32元

由1978年的0.141%拉大到2006年的3.118%，政府责任实现的程度却由1978年的87.5%下降到2006年的52.4%。我国政府的文教、科学、卫生以及社会保障等公共服务性支出在1978年到2006年间增长89倍，但维持政府自身运作的行政管理费却在同一期间增长了近114倍。

如果你买一袋售价2元的盐，里面就包含大约0.29元的增值税和0.03元的城建税；每当你喝掉一瓶售价3元的啤酒，就为国家贡献了近7毛钱的税收……形形色色的税收几乎无处不在，以至于目前仍属于中低收入国家的中国纳税人的税收负担总水平已经超过了中上等收入国家，如果再考虑到各种预算内收费、预算外收入、制度外收入等其他隐形的

“宏观税负”，上述数字甚至远超过高收入国家的税负水平。与此同时，我国财税调节贫富差距的效应一直很弱，税后的贫富差距系数甚至大于税前！

此外，与千家万户切身利益相关的房价虚高问题，也需要从财税制度中深挖根源。在1994年实行分税制改革前，地方政府用接近80%的相对财政收入支撑着不到60%的财政支出责任；分税制以后，地方政府用45%左右的相对财政收入，支撑着75%左右的相对支出责任。亏空不可避免的地方财政不得不以卖地、收取土地出让金的方式创收，这种

“土地财政”从短期来看的确缓解了地方政府的财政紧张，但同时也扭曲了中国的财政秩序与土地、房地产价格机制，让政府和民众之间的关系变得对立起来，而且进一步强化了中国早已存在的唯上体制，让中国又一次失去了从分权走向法治、宪政社会的机会，这实际上是一种体制上令人遗憾的回归。

正因目前的财税制度已经成为制约经济发展与社会转型的瓶颈，已经成为导致诸多深层次矛盾的“万弊之源”，李炜光才大声疾呼：必须立即推行外科手术式的税制改革，尤其是要切实降低税负水平。“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”《论语》记载的2400多年前古人关于减税可以繁荣经济、改善民生并最终增加政府收入的传统智慧，以及历朝历代的“盛世”必发生在轻税年代的历史经验，绝不应任由今人忽略与漠视。

在这个“社会高度分殊化”的历史时刻，李炜光又一次超越纯技术层面的设计与微调，指出必须“将税制改革作为政治体制改革的突破口”，在体制、制度和法律上真正下功夫。他是悲悯而谨慎的，“你要问我政府自身有什么动力推动这一改革，我说基本没有”；但他又是怀抱希望的，期盼能建立起一套相对发达的政治机制，致力于沟通社会各个阶层、各个集团、各个地区的利益，融进协商、宽容、和解的精神特质。“这可能是唯一的机会，甚至有可能是最后的机会”，诚哉斯言。

惊心动魄的财政史

“其实一个国家的财政史是惊心动魄的。如果你读它，会从中看到不仅是经济的发展，而且是社会的结构和公平正义。”李炜光尤其重视温家宝总理的这番话，认为它揭示了人类社会发展的—条必然规律：社会的发展、变革，无不是从财政体制的改革起步的；在人类进步的关节点上，税收总是起着催化剂的作用。

就像一句英国谚语所说的那样：“税收是代议制之母”。宪政制度的演进以议会争取制税权的斗争为起点，并发展为确保公民的治税权的一整套民主法治的制度安排，体现的是纳税人至上、王在法下、财产权神圣不可侵犯的精神与理念。无论是英国、法国还是美国的革命，都是从纳税人的抗税运动开始的，而且隐隐

呼应了平等、民主、法治、合作、信用、创新、责任等工商文明的基因。

最好的例子莫过于“商人政治”在美国制宪会议过程中淋漓尽致的体现：在为期116天的会议中，由55位实业家、银行家、农场主、债券投机者组成的委员会，使出在商业谈判中斤斤计较、锱铢必较但又“有事好商量”的力气劲儿，“一个小数点一个小数点地计算各州众议院议席的比例”，最终以最小的代价获得了国家二百多年“和为贵”的长治久安。

相比之下，中国的情形则全然不同。建基于农耕文明之上的传统政治的唯一核心始终是皇权专制，“在威严无比的皇权制度下，向谁征税、征什么税、征多少税、怎样征税，完全是皇帝一个人说了算，他所拥有的征税权是无限的，得不到任何有效的制约”。“牵制”、“制约”、“平衡”等观念始终未能真正进入国人的大脑，而视法律为“统治者独掌的工具”的中国语境与集体意识至今难以从国人的头脑中清除，并且尤其突出地反映在重公民义务、轻政府责任的财政观念上。

李炜光语重心长地一再强调，“把纳税人权利概念嵌入我们的社会，是一场思想意识领域的深刻变革”，因为当中还融合了纳税人的责任、使命、尊严和荣誉，体现出法律对公民作为这个国家主人的身份的确认，“税收里有正义，有人性，有光明，有善，还有爱，而这些，也是我国税收学术探讨和教学所拒绝的内容”。



宪政理念引入财税领域，促进实现国家财政的宪政民主化，涉及到权力结构与资源配置，涉及到公民财产权以及依附其上的基本人权，无疑是必争之事、必勤之务、必慎之业，难怪李炜光教授在通篇菩萨低眉的苦口婆心之外，偶尔也会露出金刚怒目的猛志、威严与峥嵘。但最让我感动的是他在税收问题上“从来不唱赞美诗”、从来不去歌功颂德，却是抱持着村上春树的“鸡蛋与墙”观去“唱反调”：“我，总是站在鸡蛋一边，而不愿融入那座冰冷坚硬的墙。”好的财税制度，可以引出一种完善的市场经济、建起一个成熟的公民社会，可以让你从当中蕴涵着的千般世界、万种文章里，读懂中国，读懂每一个模糊而又清晰的人。 Q

安·兰德

——理性神庙中的女祭司



特约撰稿人 朱芳艺（美国·孟菲斯，fangyizhu@gmail.com）

在“占领运动”打出99%和1%的口号的时候，读《阿特拉斯耸耸肩》，是件很有意思的事。这让我想到好些金光闪闪的词汇，它们单看起来都特别美好，互相却在打架。在它们之间选择是艰难的，实际操作中人们往往停留在介于它们中间的某个点，而安·兰德则选择了绝对的一边倒。

首先是公平和慈悲。在人的能力千差万别之外，还有劳动态度的千差万别，在这些差别之下，我们需要劫富济贫再分配么？对于包括我在内的很多人，这个问题是一个程度的问题，介于是与否之间。而从苏联来到纽约，热情地拥抱了资本主义精神的安兰德，她的选择是毫不含糊的“不!!!”。她大概已经预见到了NPR前几年那个报道，是一个原本意在唤起同情的电台节目，一对西班牙裔母女抱怨没有车所以不方便找工作，政府发的食品券不够买冰激凌。应该说，这个采

访还颇为俘获了一些上班路上的电台听众的同情心，然而杯具的是，NPR是有网站的，而网站是有pp有真相的，这对母女2×300磅体重+痴懒神情的照片激起了纳税人无数愤怒的口水。——我们到底有多少义务养懒人？如果安·兰德还活着，见到“占领运动”，她大概会耸耸肩说，该去示威游行的不是你们这些自以为占大多数的人，而是各行各业的精英，要是他们撂了挑子，你们这些靠着同情和道德为生的人也根本没得面包可抢。在公平与慈悲之间，安兰德会选择100%的公平和0%的慈悲。

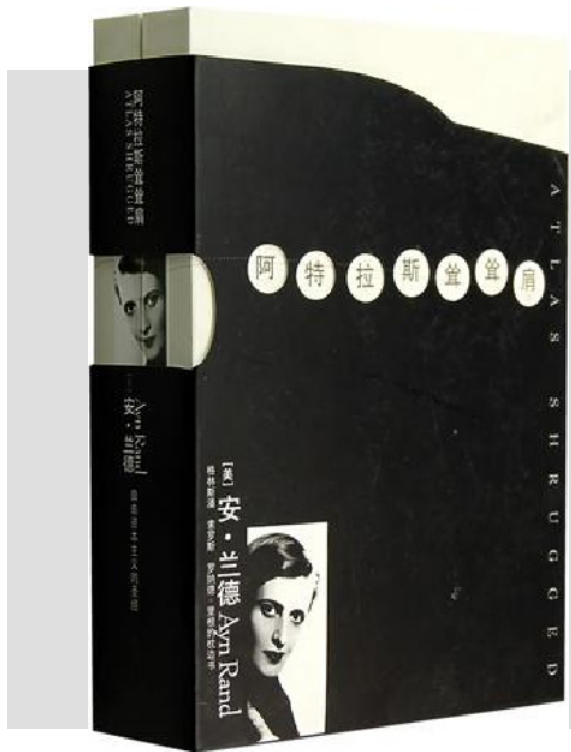
除此之外，还有自由和平等的问题。这两个词总是被放在一起使用，但它们并非永远共生，特别是当平等侧重于物质上的均贫富或者否认精神价值差异的时候。托克维尔是很早就看出这一点的人，他怀着贵族的骄傲说：要自由，不要平等。哈耶克在《自由秩序原理》中也说，

如果不允许先行者在物质利益上也先行，技术进步就会受挫，甚至可能根本不会有先行者了。在选择自由的人们当中，安兰德不是第一个，也不是最后一个——她只是用毫不掩饰的蔑视眼神看着后进群体的那一个。

另一个经典纷争，是集体与个人之争。个人有过很多敌人，物质的窘困是个人的敌人，而更有力的敌人是脑子里的，宗教上是各式各样的神灵，哲学上是各式各样凌驾于人之上的概念，包括柏拉图的彼岸理念，黑格尔的世界精神，马克思的历史，还有民族主义、国家主义这些熟悉的老面孔。而个人的朋友近几百年有越来越多的趋势，非理性的有尼采，克尔凯戈尔（这个是上帝面前的个人主义），理性的有密尔，波普尔，罗素，哈耶克，而安兰德，只是其中最彻底、甚至可以说最极端的一个：她否定一切社会关系，她理想中的人物就像是《源泉》中的霍华德·洛克，不但不承认任何集体，而且谁的账都不买。

再有就是关于理性，她把理性的地位抬高得无以复加，然而她的小说和哲学著作却都带有感情色彩，特别是后者，比较缺乏理性所应有的平和与思辨的特征，而更多的是论断、宣传。对于这位理性神庙中的女祭司而言，理性就是解决一切问题的充要条件，理性理性理性，念着念着变成了一句咒语。

安·兰德的小说她是她的哲学思想在文学上的忠实投射，忠实倒是忠实了，丰富却谈不上。读一本《源泉》还可以忍受，



[美] 安·兰德
《阿特拉斯耸耸肩》

再来一本《阿特拉斯耸耸肩》就有点雷同，偏偏这后者还号称是前者的升级版。她的目光聚焦在英雄男女之间的巅峰对决，一看就知道哪几个会是焦点人物，有着怎样的性格。说她不以技巧胜，当然可以，但是思想，统共也就那么多，客观主义，理性主义，个人主义，自私的德行，商人道德，强悍的我行我素。嗡嗡嘤嘤的二手货们作背景，少数创造者推动世界发展，明晰的目标，坚定的意志，无以伦比的才华，是他们的特征。

另一位伟大的女人，也许应该算是安兰德的反面，西蒙娜·韦依如是说：“善，没有什么比它更美丽，更精彩，更清新持久，更令人惊讶，充满甜蜜和永远的狂



喜。恶，沙漠都不比它更枯燥，单调，令人厌倦。这就是关于真正的善恶的真理。而虚构的善恶则相反。虚构的善令人厌倦，平平无奇；虚构的恶则形形色色，充满诱惑，迷人，深刻，充满了魅力。”

而我要说，明晰的目标、坚定的意志、无以伦比的才华，在现实当中没有什么比它们更稀少，更高贵，而随处可见的跟灰尘一样不值钱的，是彷徨、摇摆、平庸。但是，在虚构的世界里，作为一个作者，赐予自己的宠儿以惊人的才能，赋予他伟大的意志和驱动力，令他冲破无数精神和物质上的路障而有所成就，那简直是轻易得你都不大不好意思去做的事，因为，你就是虚构世界里面的上帝或命运之神。而困难的、珍贵的、甚至伟大的写法，却是赤裸裸地剖开彷徨的心灵，把内心的斗争和伤疤摊开来，把坚强和软弱交替的思想真实地摆出来，无论他最后在现实中是成功还是失败，在精神上是

终于堕落还是超越，这样的诚恳比起百分之百的强大坚定，价值都要更大一些，无论从审美上，还是思想上。

安·兰德的宠儿们，在阅读的时候可以轻易辨认，因为她给他们打下了相似的烙印，而且，他们还都很快地嗅出同类，然后巅峰对决就开始了……在主要人物的对话中，我只听见一个安兰德在跟另一个安兰德对话，这两个声音相似得就像是八度平行，这个就是单薄的代名词。

安·兰德的人物被分为两个阵营，寄生虫和创造者。我没读多久就训练出了嗅觉，把新出场的人物分拨儿。在此过程中我决定，如果遇到一个不可分类的，我就送他一座熊猫馆。艾迪和雪莉之类的其实不算，因为虽然他们不够牛叉，但思想还是创造者那一方的。后来勉强看到一个，就是国家科学院的老院长。这位熊猫老院长的那点脸谱化的纠结放在别处其实也没什么特别复杂深刻的，不就是原

先有本事，后来软弱腐化了嘛，但他总算是没法断然分类的一个。

无法分类，其实是一种极其珍贵的品质。如果一个人在多元化的价值观里长大，身边没有一些公认的、应当不假思索就加以效仿的模子，则是一件非常幸运的事，因为他的未来拥有更多可能，他可以根据他的天性进行选择，成为一个无法分类的人。那些模子有各式各样好看的外表：成功人士、党的螺丝钉、主的好羔羊、真正的某某主义者——至于“某某”是什么，可以是“马克思”，也可以是“兰德”。

安·兰德是重思考、重创造的人（至少她声称的是这样），然而她所看重的这些品质，几乎必然地引向多样性。没有两个原创的思考路径会是完全一样的，创造者彼此之间的差异之大，大概就跟负无穷与正无穷之间一样，而相比起来，创造者与二手货之间的差异，即无穷与零之间的差别——这两个差异从数学上来说是一样的：无穷乘以二等于无穷。怎么能够期望创造者们能够万众一心地联合起来呢？这也太和谐社会了吧。罢工的事当然是一个寓言，现实性并不在她的考虑之列，她只考虑展现她的理念。建立超简单的模型；情节上和人物塑造上的漏洞无数；山谷的联盟不过是另一种形式的革命浪漫主义；人人都爱达格妮，未免显得女人有点不够用……这一切一切的拙劣桥段，她都在所不惜，只要能体现她的主旋律。到处都弥漫着一种直通的坚定，在读这上千页纸接近尾声的时候，我感到对

“微妙”的不可救药的渴望。

上面是安·兰德在小说安排上的悖论，而她在现实世界里的悖论也源于多样性。她所赞赏的人们，可能跟她有或多或少的思想差异，甚至站在她的反面，她为这些人鼓掌么？并不。而全心全意跟随她的，鲜有她所赞赏的自由心灵——她的死忠粉丝是些什么样的呢？不妨来回顾一下那段历史，看看这个以理性为主打的兰德主义是怎么被活生生地整成了个人崇拜的跟屁虫主义，又是怎样印证了帕斯特纳克的话：“任何一种组织起来的形式都是庸人的栖身之地。”

安·兰德在《源泉》出版后，收获了不少粉丝，后来《阿特拉斯耸耸肩》于1957年出版，她的影响力进一步扩大。不久她的首席粉丝、朋友兼情人内森尼尔·布兰登也开设了独立的讲座系列，给热情的读者授课，并成立了内森尼尔·布兰登研究院（Nathaniel Branden Institute）。兰德主义（Randianism）渐渐由原先松散的沙龙形式发展到有了上下级的结构（hierarchy）的组织，并在接下去的十年中发展壮大，达到顶峰。总部自然设在安兰德所在的纽约，各地有分部。他们相信安兰德的绝对正确，并在“组织生活”中学习如何把兰德主义运用到生活的每个方面。他们被要求宣誓忠于安·兰德，兰德主义的信条不容任何质疑，质疑者会被驱逐。对于习惯了组织生活的人，被组织抛弃是一件可怕的事情，因此是很有威慑力的手段。他们还有一个开除仪式，不论被开除者是否出席

都可以举行。普通成员阅读“敌人”的书是不允许的——他们甚至还有一个允许阅读的书单。就这样，他们“理性”地团结在安兰德的周围，并不认为对兰德的信仰和对其他思想的排斥是颇值得用理性来推敲一下的。这个组织的解体始于1968年，安·兰德得知布兰登爱上了一位名叫帕特里夏的女人，于是作为耶稣的安兰德一怒之下跟作为圣保罗的布兰登分道扬镳，内森尼尔·布兰登研究院宣布解散。组织中的二号人物被驱逐后，其著作也被列为组织的禁书，一旦发现有人阅读，立刻开除。兰德主义经此大变，从此走了下坡路，如今，安·兰德研究院（Ayn Rand Institute）和阿特拉斯学会（The Atlas Society）仍然存在，只是规模和影响力与当年再不可同日而语。这是一段很有意思的历史，可以跟宗教、共产主义运动互相参照着研究——虽然安兰德是坚定的无神论者并且反对共产主义，她的组织却跟她所反对的东西有着如此多的共同点。

然而必须承认，阅读的过程还是颇值得享受的。作为读者，我享受到的是对理性的赞扬，尽管这种赞扬是通过一种激情的方式进行的。还有英雄主义的火焰，昂然站立的个人——他们傲然宣称“自我”的正当性，令我顿感得到宝贵的支援，就像是德安孔尼亚的长篇大论给里尔登的安慰。这种顶天立地的强悍，我曾经在尼采那里见过（尼采对安·兰德有过巨大的影响，后来安·兰德因为尼采以力量为真理而厌恶了他）。



图为安·兰德在兰德研究所

我批评她的主旋律缺乏丰富性，然而对主旋律的内容本身还是支持的。我一向认为人存在的意义就是他自身，而不是“很大的一盘棋”中的一个棋子，不论这盘棋是党派的、祖国的、还是上帝的。他不属于阶级，不属于上帝，甚至不属于亲友。无论是信仰，社会关系，还是爱，

都不构成人的本质。一个为自身意义活着的人，是“造反有理”的，不须羞涩的。从这个意义上讲，我个人十分赞同安兰德的“自私的德行”。

很多人说她“冷”，的确，如果你自己不是个独立的人，而是想从阅读里面寻求温情和安慰，那么你应该把她加进黑名单。即使你是一个独立的人，你心里的柔软部分也跟她不相容。不过既然独立的人不会从单一的来源寻求指引，又有什么好担心的呢。

安·兰德的英雄们，如洛克和高尔特，都是无亲无故来去无牵绊的，跟从石头里面蹦出来的差不多，他们的目标也像是从石头里面蹦出来的：他们似乎都跟安兰德本人一样，很早就明确知道自己以后干什么：彪悍的目标不需要理由。这其实是挺彥人的一种伟光正的设定：你矛盾是吧，你看不清道路是吧，那你生来就不是为了创造的……可是很多情况下，特别是艺术上，没有矛盾和彷徨，何来丰富。如达芬奇所说，凡是从未对自己发生怀疑的艺术家，他的成就一定不大。

在一个所谓丢失了信仰的时代，随处可见这样的论断：“有信仰/目标的人就是高尚的，不论是什么”。我还听过这样的呼唤，“给我一个信仰/目标吧，什么都行”。很熟悉啊是不是，这就是各种组织——包括兰德主义——生长的肥沃土壤。这是羊群寻找头羊的那种无头苍蝇式的急切，是对思考的放弃，对自我的背叛。兰德主义者以安兰德笔下的英雄为理想中的目标，然而若抱着这样

的想法，是不大可能成为她笔下的英雄的，而只能成为兰德主义组织里效忠兰德的普通一兵。

你的信仰和目标是什么？安·兰德不能告诉你，神父不能告诉你，马克思不能告诉你，所有的哲学家加在一起都不能告诉你，而且我要说，最危险的事，就是某人或某书让你不需要思想就接受一个思想，同时还觉得自己很有思想……对的，谁也不能告诉你，所有人给你的都仅供参考，寻找答案是专属于你自己的苦差，而你在寻找的过程中付出的代价，也许比找到以后的实施过程中的代价还要大。又或许，你根本不会找到，因为到最后你或许会觉得所谓信仰和目标都是杀死“可能性”的凶手，而你发现“可能性”才是最最可爱和不应被杀死的。Q



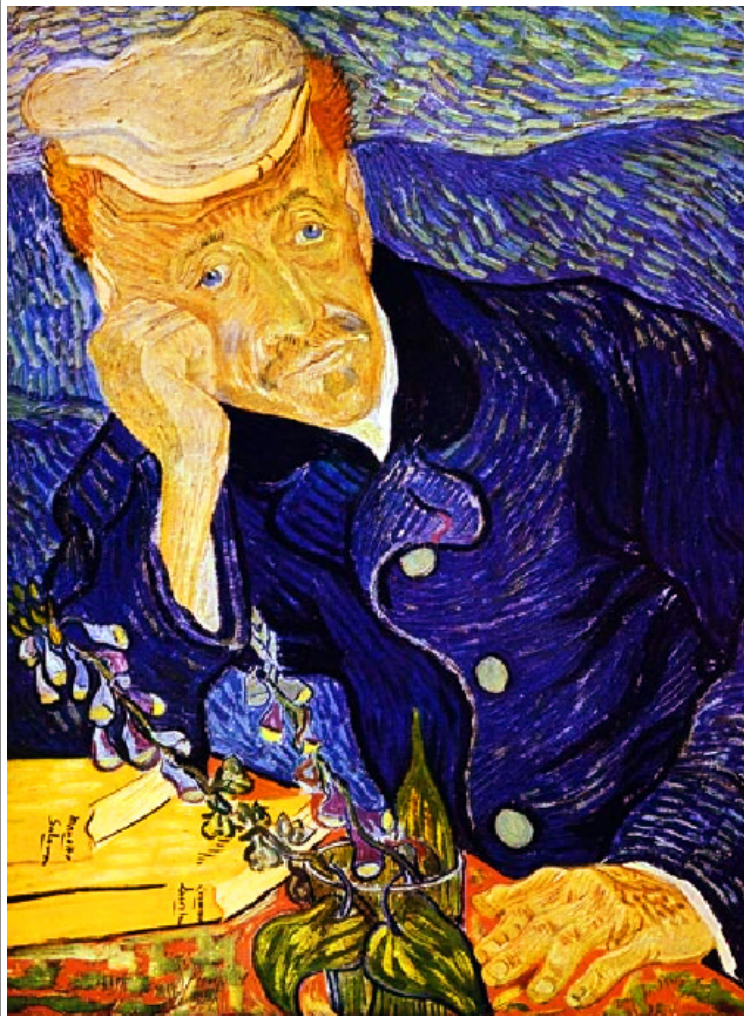
日本人为什么迷恋印象派

特约撰稿人 刘柠（北京， postdadaist@gmail.com）

日人崇尚西洋文化。凡气势恢弘、博大精深、至纯至美者，无论时间的艺术，还是空间的艺术，在东洋社会都有成群的拥趸，其中也不乏大家，如油画大师藤田嗣治、交响乐指挥小泽征尔、芭蕾舞明星森下洋子、音乐人坂本龙一，等等，不一而足。但说到底，这种崇尚，毕竟只是一部分人的趣味，或精英趣味。如果说有什么超越精英的、为全社会所“喜闻乐见”的大众趣味的话，那么非印象派莫属。

日人迷印象派，那可真是说说而已、闹着玩的：印象派画展，在日本是常设展，永远不愁观众。参考笔者手头的数据，仅2004年2月，东京就有三间美术馆同时举办印象派画展；日本人编写的世界美术史，严重向印象派倾斜，如权威的梅原龙三郎主编的《世界的美术》（河出书房版），煌煌25卷，其中6卷为印象派，占24%。而意大利文艺复兴部分只有区区3卷，仅占12%；日本最权威的学术出版社岩波书店的Logo是米勒的《播种者》；东京有不止一家叫“雷诺阿”的咖啡馆；1987年，梵·高的《向日葵》在国际拍卖中，以53亿日元标的落入日人之手，现藏

于东京新宿安田火灾大厦的东乡青儿美术馆；高更的名作《献给爱丽丝》以66亿日元收购，也在日本；最过分的是，以125亿日元标的得到梵·高的《加歇医生的肖像》的，是一家著名造纸公司的社长，居



图为梵高名作《加歇医生的肖像》





然留下“俺死后此画入棺”的遗嘱，引发了舆论的口水。

日人之着迷于印象派，首先在于它是不折不扣的西方美术，是舶来的洋货。但并非所有的舶来品都会得到日人持久的垂青，米开朗琪罗的壁画或维纳斯雕像，美则美矣，但不至于惹日人痴迷至此。而印象派不同，它与东洋美术有“血缘关系”。

东亚美术的西渐，先于日本，始于中国，从陶瓷扩大至艺术品，早在十六、十七世纪，便有相当的规模，到十八世纪，有所谓“中国时尚”（法Chinoiserie，或曰“中国趣味”）的现象。1660年，荷兰画圣伦勃朗因破产被迫拍卖所藏的大量艺术品和古董，拍卖图录中，就有中国的瓷碗和小瓷像；巴黎的法国国家图书馆中，收藏有一卷约在十七世纪末运到巴黎的中国木刻彩色版画集《十竹斋画谱》，该书付梓于1633年；在法国路易十四的藏书目录中，有一部《中国百科全书》（L'Encyclopédie chinoise），书中有诸多关于中国风物的彩绘插图，还有14卷画论，其中最重要的是1679年出版的《芥子园画传》。但“中国时尚”对欧洲的影响基本局限于陶瓷、工艺品和园林，对艺术本身的影响并不大。十八世纪下半叶，“中国时尚”逐渐退温，直到十九世纪上半叶，法国画坛开始出现“东方主义”（法Orientalisme），东亚热才在西方艺术界卷土重来。但这次居于核心的，不再是中国美术，而是日本的着色版画——浮世

绘。于是，以法国为中心的欧陆又掀起了一波被称为“日本主义”（法Japonisme或“日本趣味”）的艺术运动。

如果说，上一波绵延三个世纪之久的“中国热”，肇始于学界和上流社会时尚人群，虽然满足了他们对中国工艺品的好奇心，但波及艺术界的时间既短，能量亦微，基本未构成艺术革命的动力，是一种和风细雨式的“浸润”的话，那么，此番“东洋热”则不同，它开始便跳过那些似懂非懂、似是而非的所谓上流装B人士，“登堂入室”主流艺术圈，给正处于转型萌芽状态中的西方艺术以新鲜的、生猛的刺激，直接改变了西方美术的语言，其对艺术界的影响是急风骤雨式的“冲刷”，乃至一些彼时炙手可热的大腕作家、艺术家纷纷扮演“始作俑者”的角色，充当幕后（实际上不仅是幕后，有些已经到了台前）推手，唯恐落人后。

法国名作家埃德蒙·德·龚古尔（Concourt, Edmond de）于1867年发表小说《马奈特·萨罗蒙》，塑造了一位研究日本版画，放弃光影而表现直射光，大胆探究现代生活主题的新潮画家。小说设定的时间是1853年至1855年，而以马奈为代表的“印象派”画家群的崛起是在1866年。龚古尔借主人公之口对法国画坛及艺术潮流的看法，正是后来印象派的艺术主张，可谓革命预言。

翌年（1867年），巴黎万国博览会开幕。借此良机，维新前夕的明治政府，倾国

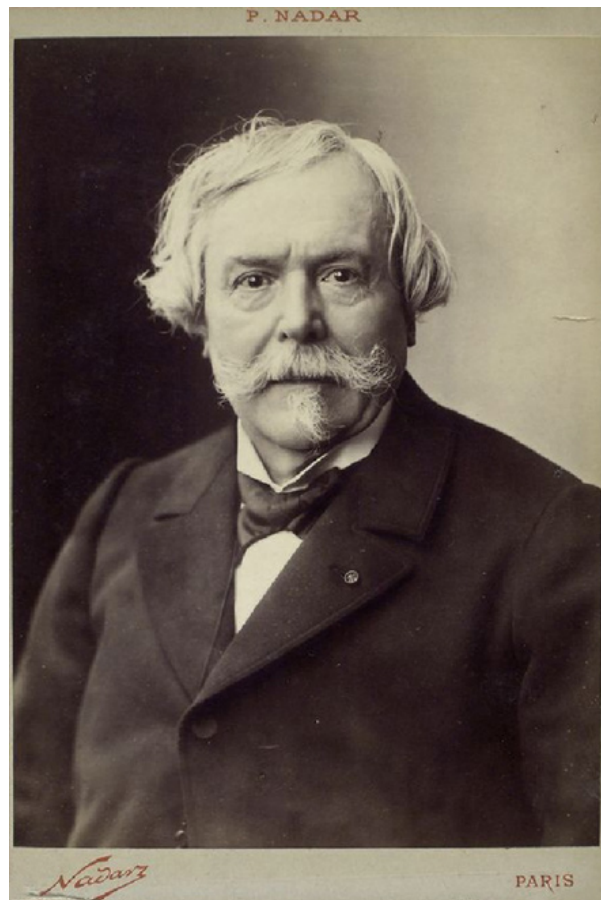


力打造日本馆，以期根本扭转西方世界对东洋社会的传统偏见，提升“软实力”，为即将启动的社会大变革造势、储能。动静之大，非同小可，日本馆的三个展场，终日人头攒动，开幕六个月内，观众逾110万人（这在十九世纪中叶是不得了的规模），被法国记者成为“巴黎中的日本”。浮世绘成了日本的名片，大出风头，其影响已然超越了单纯的“异国趣味”，而与刚刚萌芽的欧洲艺术革命发生“共振”。

1891年，龚古尔兄弟出版《歌麿》；五年后，又推出了《北斋》——浮世绘史上两位传奇大师的杰作开始成为巴黎美术界争相追捧的摹本。费利克斯·布拉克蒙（Bracquemond, Félix）大约是最早有意识模仿浮世绘风格创作的法国画家：1858年发表的《葛饰北斋·批评》（第39号），是向北斋的致敬之作；1866年创作的铜版画《鲤鱼》，则与广重的《鲤》（Koi）如出一辙。

如果说1867年的巴黎万博会是一次日本以浮世绘为符号的艺术表演“彩排”的话，那么十一年后（1878年）的巴黎万博会，则是演出的正式“开幕”。其时，明治维新已经进入第十个年头，日本国力大增；与此同时，为龚古尔兄弟、布拉克蒙等先驱者开创的“东洋前卫”的涓涓细流已与法兰西本土的“印象主义”合流，声势了得。两相叠加，远东的蕞尔小国斩获“艺术的日本”的评价便不足为奇了。乃至十年后的1888年5月，东洋艺术志《艺术的日

图为法国作家埃德蒙·德·龚古尔



本》在巴黎创刊。三年间，共出版了36期，以那个时代顶尖的印刷包装品质，成为巴黎上流社会的时尚读本。

浮世绘作为艺术“前卫”（Avant Art）的政治正确性一旦确立，借助巴黎的艺术及时尚文化的生产力，规模的扩大和升级根本就不是问题。从德加到雷诺阿，从莫奈到劳特累克，从塞尚到梵·高，从“印象主义”、“新印象主义”，直到“后期印象主义”，鲜有未染指过浮世绘题材的印象派大师。莫奈模仿北斋《富岳三十六景》的套画、马奈笔下的猫与乌鸦、梵·高临摹广重的开花梅树和千住大桥等，在西方观众的视野中，用油彩画布



呈现了一个虽然从来未曾涉足，但在内心却憧憬不已的东洋世界。

当然，并不仅仅是对“东洋景”的呈现。事实上，浮世绘极大拓宽了西方绘画的题材。对所谓“浮世”（Ukiyo），即市井庶民寻常巷陌的描绘，是浮世绘当然的主题，而这与产业革命以降，贵族的退场和新兴资产阶级的粉墨登场刚好合拍；浮世绘版画中大量使用的青、蓝、紫等所谓“和色”，更延伸了印象主义“外光派”的光谱，不啻为一场“颜色革命”。

因此，日人对印象派的持续不退的高烧背后，其实未尝不是对自身文化“遗传基因”的重新审视和再评价。Q



“民国范儿”与公民读本

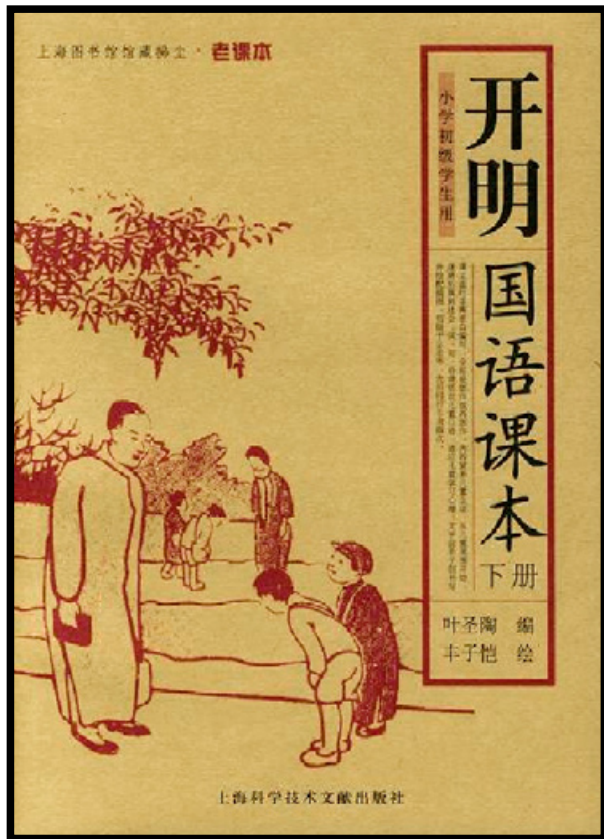
观察员 王晓渔（上海，wangxiaoyu1978@sina.com）

这几年流行“民国范儿”。我对民国亦是情有独钟，但是我所“范”的民国主要是1912至1928年间的北京时期。至于1928年以后的南京、重庆时期，民间社会的努力值得尊敬，但是以“训政”为名的党国体制并无太多可以称许之处。

同样是“民国范儿”，不同时期的民国（北京时期或南京、重庆时期）或者不同层面的民国（民间社会或党国体制），有云泥之别。目前看到的“民国范儿”，常常对此不加区分，囫囵吞枣。

随着“民国范儿”而兴起的民国老课本热，就遇到这个问题。2005年，上海科学技术文献出版社推出《商务国语教科书》、《开明国语课本》、《世界书局国语读本》，波澜不惊，谁知五六年后掀起了老课本热。或许因为老课本已经超出了版权期，很多出版社纷纷重印，几乎不加选择，媒体也是交相称赞。

民国老课本远胜后来的课本，这没有疑义。但是，1928年之后的民国已是“党化教育”，而且当时距“新文化运动”不过十余年，白话文尚未成熟。所以，那时出版的民国老课本很难幸免于这两种时代风气。1932年出版的《开明国语课本》即是一例，这套老课本因为是叶圣陶编撰、丰子



恺绘图，受到坊间高度评价，被誉为“后无来者”的“大师之作”，除了上海科学技术文献出版社，开明出版社、中国少年儿童出版社、中国青年出版社纷纷重印。

翻开《开明国语课本》，可以看到《孙中山先生的故事》、《孙中山先生和农人》、《游中山陵记》、《孙中山先生伦敦遇难》等明显带有“领袖崇拜”色彩的课文。虽然比例极小，但是一叶知秋。

最为关键的是，叶圣陶编撰这套书的过程非常仓促。他曾回忆：“花了整整一年时间，编写了一部《开明小学国语课本》，初小八册，高小四册，一共十二册，四百来篇课文。这四百来篇课文，形式和内容都很庞杂，大约有一半可以说是创作，另外一半是有所依据的再创作，总之没有一篇是现成的，是抄来的。”（《我和儿童文学》，《叶圣陶集》，江苏教育出版社，1990年）仅用一年时间，就编撰了四百来篇课文，平均每天至少一篇，虽然每篇课文的字数不过一条微博长短，但是编写课本毕竟不像发微博，可以手到擒来。

如果不是带着崇拜的眼光，而是平视《开明国语课本》，会发现有些课文仿佛小学生作文。比如《大扫除》最后写道：“今天，我们坐在教室里，看着太阳光照着十分干净的墙壁和地板，觉得有一种说不出的舒服。”这种句式，读者不会陌生

非常难得的是，叶圣陶和丰子恺两位先生的后嗣，并未因为这套课本出自先人，参与到“神话”《开明国语课本》的过程。

《沈阳晚报》的记者，曾经采访丰子恺的女儿丰一吟和叶圣陶的孙子、作家叶兆言。丰一吟表示：“从我记事起，父亲就从来没有在我面前提起过这套书。”她认为《开明国语课本》并非教材中的经典，提醒读者不要太盲从。叶兆言也表示这套教材中“有一些东西是需要淘汰的”，他认为祖父和夏丏尊合编的《国文百八课》比《开明国语课本》稍胜一筹。

《国文百八课》，由夏丏尊和叶圣陶于1935年至1938年编写，开明书店出版，

2008年由三联书店重印，迄今不温不火。其中文选部分兼收并蓄，同时选入文言和白话，并有少数译文，白话收录了胡适、鲁迅、周作人、徐志摩、朱自清等作家的文章，与《开明国语课本》全由叶圣陶一人创作和再创作截然不同。但文选依然不乏党化教育的痕迹，收入了宋庆龄的《广州脱险记》、耘愚的《谒孙中山先生故居》、徐鹤林的《龙潭之役》、孙文的《欢宴国民党第一次全国代表词》、陈布雷的《黄花岗烈士纪念会演说词》，以及《废除不平等条约宣言》和《北伐宣言》等。

一百年前的公民读本

在已经重印的民国老课本中，《共和国教科书》（新星出版社，2011年9月）最见功力。功力体现在两个方面：一为编撰过程，一为重印过程。

1912年，共和肇兴，商务印书馆组织编写《共和国教科书》，编辑者包括张元济、杜亚泉等。商务印书馆具有丰富的教科书编撰经验，1904年编撰的《最新教科书》，可以视为现代教科书的发轫之作。这两套教科书风靡一时，尤其后者，重印数千版次，印数为天文数字。当时尚未有“党化教育”一说，距离“新文化运动”尚有数年，《共和国教科书》秉持公民教育理念，文字均为典雅文言，无论观念还是文体，俱有可观者。

《共和国教科书》的重印，由《读库》团队负责，主事者张立宪兼有出版人和手艺人的品质。大多数出版社重印民国老课

本，只是扮演复印机的角色。张立宪则把老课本做成了艺术品，他将教科书和教授法一网打尽，一一修复，最后以线装的形式出版，甚至专门出版了宣纸版。

上海科学技术文献出版社重印的《商务国语教科书》、《开明国语课本》、《世界书局国语读本》，虽然有筚路蓝缕之功，但是对版本和内容的选择相当随意。《共和国教科书》堪称最好的版本，不用加上“之一”。但是，它的不足亦由此而生：一是成本拉高价格，数百元一套，有力承受者有限；二是印制尤为精致，而且多达几十册，即使购买也多为收藏，有买椟还珠之嫌。

相比之下，《读库》和《南方周末》合作出版的《修身老课本》（花城出版社，2011年12月），薄薄一册，宜于诵读涵咏。这本《修身老课本》选自《共和国教科书》的修身部分。在民国老课本中，最为值得关注的并非国文读本，而是修身读本。国文读本无非是文选，此前的《古文观止》，此后的各种名作选本均可替代。但是修身读本，却非共和时期的版本不可，原因如前所述，1928年之后转入党化教育时期，与此前的公民教育在理念上水火不容。

修身读本一般由两个部分构成，一为公民之权利，一为公民之素质。《修身老课本》选择了修身读本的公民权利部分，这把握住了公民教育的灵魂。一个公民，只有知道自己享有哪些权利，才能更好地担当自己的责任，养成公民之素质。如果一个国家的国民无法享有公民权利，却要求他们



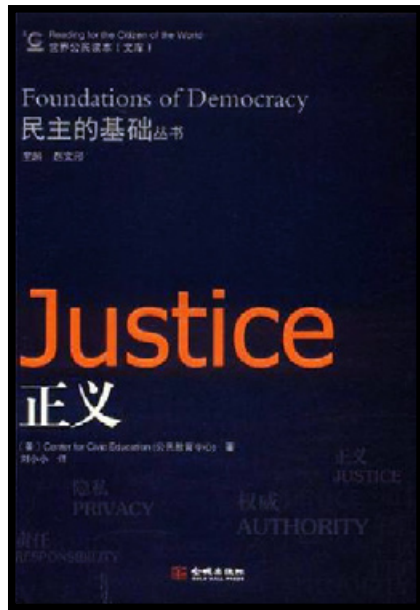
具有公民素质，那相当于希望森林里种植着“无根之木”。剥夺公民权利然后指责公民缺乏素质，再以公民缺乏素质为由进一步剥夺公民权利，这种循环论证的逻辑并不鲜见。奇怪的是，很多被剥夺公民权利的国民也认同这个逻辑。

《修身老课本》是近乎理想的公民读本，不仅注重民主共和之精神，而且注重宪政法治之理念。讲到平等，“人民不分阶级，凡权利义务，一切以法律为断，不相侵犯，此之谓真平等”；讲到自由，“共和国之法律，凡属个人之自由，不特他人不得侵犯，即国家亦不得侵犯，其尊重自由也如是。”平等与自由，是两个几乎绝对政治正确的词语，也最易被误解，以至于平等被理解为“平均主义”，自由被理解为“为所欲为”。但是，在《修身老课本》里，平等、自

由与法治联系在一起。平等是“一切以法律为断”，不尊重私有财产、强行进行财产再分配的“均贫富”显然不属于平等。自由，不仅公民互不侵犯，国家更加不得侵犯。个人的自由不是没有边界的，这句话自然值得温习，但更值得注意的是，国家常常以此为由过度限制个人的自由。因此，国家对个人亦须以法律为边界。何为法律？《修身老课本》指出，法律需要经过国会议决，而国会议员由全体国民选举。这种法律绝非那种橡皮图章下的“非法之法”。

相比之下，另一个版本的《修身老课本》（辽宁教育出版社，2011年5月）过于强调公民之素质，诸如“合群”、“尚武”等。这本书的原本是1916年中华书局出版的《新式修身教科书》，对于公民之权利利用墨甚少，即使讲到也侧重不同。比如讲到自由，强调“若假自由之名，以破坏法律，则国家必禁止之，或惩罚之”。这就只考虑到个人“假自由之名，以破坏法律”，却没有考虑到国家“假法律之名，以破坏自由”，忽略了一个常识，即最有可能侵犯公民自由的是国家。

1928年之后的修身读本，更加厚此薄彼，常常只讲公民之素质，而忽略公民之权利。这种读本以公民教育为名，行党化教育之实，最终南辕北辙，培养的只能是臣民。在民国老课本热中，这类读本也被重印，比如《世界书局模范公民训练册》（贵州人民出版社，2011年8月）。这种老课本只有资料价值，没有普及价值。在当时的各家出版社中，世界书局的教科书尤为偏重党化教育，国语读本如此，所谓“模范公民训练



册”亦是如此。由于“新生活运动”呼之欲出，这本教科书充满相似的气息，内容几乎都是“我睡觉的时候头要露在被窝外面”、“我每天大便有一定的时候”、“我尊重校徽”之类，很难称得上这与“公民之素质”有什么关系。

他山之玉，可以攻石

公民读本，在百年中国是一个非常短暂的存在，现在正处于复苏时期，但是常常面临青黄不接的尴尬。在这种情况下，不仅要追溯“民国范儿”，也要有点“拿来主义”。他山之玉，可以攻石。

最近出版的公民读本，有美国公民教育中心编写的“民主的基础丛书”（包括《权威》、《隐私》、《责任》、《正义》四本，金城出版社，2011年8月），芝加哥大学第二任校长贾德森在一百多年前撰写的

《美国公民读本》（天津人民出版社，2012年1月）。这些书均为中英文对照，核心是“世界公民”的理念，恰恰可以与“中国国情”形成互补。刘建华先生在“民主的基础丛书”出版说明里指出：“尽管我们的传统是一个没有公民的好人社会传统，但我们的时代却是一个需要好公民的大社会时代。”这套丛书着眼于公民常识与社会建设，而这两点正是公民社会的基本要素。

《美国公民读本》不仅是美国公民读本，更是世界公民读本。开篇讲到“爱国”：

“每个优秀的美国公民都热爱自己的国家并为之骄傲。”接着陈述为何“爱国”？一个重要的理由是公民在这个国家享有自由，与那些警察无时无刻不在侵犯公民自由的警察国家截然不同。这种表述不同于那种熟悉的说法，即爱国是因为这是生我养我的地方，从纳税人的角度而言，是公民养了国家，而非国家养了公民。《美国公民读本》接着强调贬低别的国家不是爱国的表示，这同样是“世界公民”的理念。

整整一百年前的《修身老课本》与这些来自他山的公民读本，殊途同归。只是不知公民读本所至，是否金石为开。❶

高行健与《山海经传》

——中国神话的前世今生

特约撰稿人 茱茱（香港, juju8711@gmail.com）

神话是嘈嘈人世的一条隐形脉息，人类学家列维·斯特劳斯曾对北美和南美的神话进行了广泛的比较研究，各方的神话体系其实代表了不同的宇宙观。神话暗含着世界初始的秩序、存在的本质、人的起源及命运等根本性的问题，为本族日常生活的运行提供了最原始的动力，也是本族的信念、制度和习俗存在的理由。

比起西方自成体系的古希腊神话及埃及神话，泱泱中华，自盘古开天辟地、女娲补天以来，关乎大小诸神妖魔的传说无数，却似一盘散沙，既无来龙亦无去脉，相互间关系混沌，不成体系。康有为在《孔子改制考》里就不满这种散漫零落，指上古“茫昧无稽”。

高行健在1989年在巴黎写成剧本《山海经传》，以中国远古神话为本，从



创世纪写到史上有载的第一个帝王，将散佚的神话碎片重新归置，理顺成为相对完整的谱系。刘再复曾举高行健对中国文化的三大贡献，其一即为：通过《山海经传》，重新展示中国远古神话传统的精彩风貌，复活了几乎被遗忘的中国原始文化体系。

二月，由林兆华执导的《山海经传》在香港艺术节上演，演艺学院歌剧院的舞台上，演员们正在彩排，幕布背景是天地玄黄的图腾样式，地上铺了稻草，烟尘在舞台射灯里面翻滚，味道微呛。步入后台的化妆间，见到年逾70的高行健，穿着一件黑色厚外套，额头疏朗，覆着几撮白发，闲定地靠在椅背上。他看起来精神很好，也健谈，全无古稀之年的老态。

虽是自己的剧本，彩排刚开始的这二十分钟，他才真正看到老朋友林兆华导演的戏。1981年，刚到北京人艺的高行健就和林兆华开始策划所谓的小剧场，想在80年代初僵化的环境里恢复一些戏剧的活力。1982年，二人合作了第一部戏《绝对信号》，被公认为是中国实验戏剧运动的开始，《绝对信号》及《车站》算是二人实验戏剧合作的第一阶段，《绝对信号》取得了空前的成功，《车站》因为太荒诞而“不合时宜”，一直未能公演；《野人》是第二阶段，规模很大；两人想做更大的戏，就有了第三阶段、有七十多位角色登台的《山海经传》。林兆华想做《山海经传》由来已久，二人第一次有构想，距今已是30年。1989年两位老友在巴黎会面谈起这部戏，还做了长

几卷录音。从剧作、导演谈到表演，他们有一个共同的追求：西方现代戏剧引入中国不过一百年，中国戏剧有自身悠久的历史，表演艺术有众多元素，他们一力想摆脱当代仅重语言的话剧模式，恢复戏剧的格式，回到戏剧传统，这也是高行健提出的全能戏剧的概念。

瓦格纳也提出全能的艺术，希望通过歌剧把所有的艺术形式融合起来。而高行健的全能戏剧概念源自中国传统戏曲，将其视为全能戏剧的前身。他看重演员，希望演员能说、能唱、能打，有扮相和身段。他说中国现代戏剧传统功夫的丧失始于话剧，这种从西方引进的现代戏剧着重台词，对演员的要求不那么全面。因而在形式方面，他主张恢复中国戏剧传统，精心保存这些世代相传的剧目，并以恢复传统作为现代戏剧革新的起点。高行健没有瓦格纳的天然优势：歌剧在欧洲是全民接受的艺术样式，而对高行健来说，则是“从中国历史上的亚文化样式中创造全新的主流文化”，即从复兴传统出发，重焕戏剧生机。听起来很像八十年代中国逐渐升温的“寻根热”，于他却却是另番乾坤，他也曾察觉这股热潮的危险性：“当我们讲继承传统的时候，各人可以有各人的认识，要紧的是自己独立不移的认识，别重复那些已经嚼烂了的结论。不同的认识又决定各人的创作的不同走向。”

“拒绝重复”是高行健一贯所声称的创作态度，即便是众多诸家考据的上古神话山海经，他也努力破旧立新：在口

口相传的神话故事里，轩辕黄帝总以忠英形象现身，而在高氏笔下，黄帝成了擅权谋，贪图势力扩张的野心家，蚩尤则一反奸相，成了勇抗强权的义士，并为黄帝所厚葬。颠覆历史，莫非是高行健拒绝重复的方式之一？

他首先否定“颠覆”二字：“我不主张戏剧来搞颠覆，用艺术进行简单的否定，包括山海经传的写作，恢复传统文化不是简单地重复，而是用新的眼光来重新认识、丰富、发掘恢复传统文化。我不赞同艺术把颠覆这种后现代策略引入到戏剧中，甚至是一种泛马克思主义的文艺观。”至于是否颠覆黄帝形象，他认为：

“自儒家正统地位确立以后，需要确立一个氏系的正统，黄帝是第一个被历史书写的。神话不是历史，而是前历史，神话也是口头的，我的认识不是意识形态的儒家的历史书写，我的认识更贴近原始的神话本源，按照历史学、人类学、考古学以及史学家的态度，恢复原貌，山海经传就是残片按照原来的形状拼起来，那么大禹的形象也好黄帝也好，都是原始时候本来的样子，没有颠覆，只能说现在形象跟原始神话相去甚远。剧本里没有一个形象是杜撰的。”90年代他就在一篇文章里写：“七十多位有名有姓的天神，从天庭闹到地上，取材于中国神话，为此翻遍古籍，汉代以后的演义一概不取，做过认真地考据。”原来，他的破旧立新其实是破新立旧。

高行健不愿意用太近代的典籍，理由是近代考据都有意识形态的诠释。刘再复

曾讲，高氏既不是走演义，也不是走鲁迅式“故事新编”的路子，而是立传——需淘尽“儒家经学”的迂腐，以及“唐宋后宫廷世俗”，还原率真纯粹的神话面貌。这就必须借助文化学、人类学、民族史学和考古学的功夫。求索路漫漫，写作《灵山》时他在长江流域浪迹般走了三趟，一万五千公里的路程，也缘于这一宏大的企图：“我对考古很有兴趣，传统史学不跟考古联系，这是近代才有的学问，把历史资料和考古联系起来。考古给我很多启发，比如长江上游四川三星堆出土那么丰富的青铜文化，中国历史没有记载，人们



只知道黄河流域的商文化——河南、山东、河北，可是不知道长江另一个水系上游有那么重要的青铜文化；我连黄河流域的发掘二里头我都去了，访问过这些考古学家，也从长江上游到下游访问，这些地区跟山海经都有关系，中国神话体系不是一个源流而是几个。”

以希腊神话作参照系，个中的最高统治者只有一个宙斯。而山海经传里起码有四位：东西南北帝，这是高行健某种程度的发现：“从人类学角度来看，希腊从地中海诞生，只有一个上帝；中国地府广大，我和写作《灵山》时一样到处旅行，找了很多考古点，去印证原始文化的诞生，以及如何变成神话体系。这不只是中国文化寻根，也是人类文化源头寻根。东西南北有四个方面的大的部族集团，各自有自己的神话体系，有些东西没有留下文字。和三星堆一样，史料上完全没有记载，他们想必也有自己丰富的文化。山海经传可以印证中国各个部落在史上有自己的神话体系。一旦有了这个想法，我就可是去寻找他们之间的联系，那在远古的最大联系就是相互之间的战争，找到这个线索就知道他们之间的联系。”

完成《灵山》和《山海经传》，高行健说自己“已经了结了所谓乡愁”。所谓乡愁，大概指涉这种对东方灵性苦行僧式的追溯，力图撇开意识形态的牵制与再塑造，探求一个民族身上最隐秘的印记。在此一创作阶段，他的思维受着深重的东方美学引导，他崇拜最纯真的民间文化，“那里面有种生命力的冲动，总刺

激我创作。我还迷恋农村和山区里的那些未经过文人加工过的民歌和民谣。”他认为，中国古典文学中最富于创造性的作家和作品，也是最纯粹的东方精神，几乎都来源于三者：老庄的自然观哲学、魏晋玄学和脱离了宗教形态的禅学。

贯穿对原始乡野游艺的敬重，他在《山海经传》中关于剧本的说明与建议中写：“建议用近乎游艺的方式演出，不妨可以借用摆地摊、卖狗皮膏药。玩猴把戏、耍杂技、弄木偶皮影、卖糖人的种种办法，在剧场里造成庙会一样热闹的气氛。”因此2008年《山海经传》在香港进行全球首演，由蔡锡昌执导，他将剧场地点选在中文大学山顶新亚书院的圆形露天剧场，本届艺术节的研讨会里，蔡锡昌特地反驳了有关“08年《山海经传》演出场地非正式”的说法，显然，选址意图大有将东方传统与西方剧场滥觞齐驱的野心：开戏前在广场支摊敲锣设庙会，观众似赶集一样步入人神牛鬼共欢的天地之间，热闹非凡，也在某种程度上，依照原作者的路子，唤回些许远古剧场的精神气。

《山海经传》本是为北京人艺所作，本子一压三十年，导演林兆华终于圆梦。艺术节安排他与高行健对谈，他不乐意多讲话，干瘦的身板懒懒地靠着，话筒搁一边的椅子上，垂着头摆弄手里一串念珠，有观众冲他提问才拎起话筒，高兴起来应两句，不高兴了呛你几句，一副懒得卖弄、古怪而又孩子气的老爷子派头，就算摆架子，观众也很买账。高行健曾针对

翻译问题讲过，不介意译者就原著二度发挥。面对自己的剧本，他也不介意导演的再度创作，林兆华正式导戏期间，托助手给他发电传，问可否改编，他答复：完全由林导自由处理。这是一种信任，也是其一贯作风，改编、压缩，一概不参与。他提起贝克特过身后，由不懂戏的侄儿处理版权，紧依剧本不松口，闹出很多官司。“完全没有必要，不同的场地、演员、语言，当然要有不同的处理，我也好奇看别人怎么处理，很有意思。”

林版再创造的《山海经传》引入极尽传统本色的傩戏及陕西华阴老腔。除了一批北京当代芭蕾舞团的年轻演员，基本用的是陕西华阴老腔艺术团的班底。老腔是中国最古老的音乐形式之一，从西汉至

今已有两千年的历史。陕西华阴老腔明末清初缘起于说书艺术，是华阴县泉店村张家户族的家族戏，只传本姓本族，不传外人。说书人“啵当”一声猛敲鼓响，敞开高亮的远方俚音，说起上古的开天辟地与天帝争权、英雄与庸众、荒谬与壮烈，对香港人来说，远非“新鲜”二字可以为概，对我来说也是未有过的体验。将天神送下神坛，赋以凡人的情感及习性，在古希腊神话中早已做到，而以老妇之躯扮起天帝之妻，着宽袍黄衫於舞台上呼天抢地撒泼；以皮影戏重现史前鏖战，大异于东方戏剧惯有的精细和造作。

至于为何启用老腔，林兆华的回答是：“这我就说不清楚了”，他目光朝下，反复感叹场地的不对味，“这个演出不成



图1、2、3为现场剧照，由作者提供

功啊，老腔本来就是土台子，是民间的说唱演出，本来就不应该在舞台上演，它不是一个演出，就是说一段故事，说书人敲锣说一段故事就完了。我是没办法，在大陆那么多人投入做个戏很困难，什么庙会、摆地摊，我完成不了。”

老腔之外另一大元素即是傩戏，傩戏源于原始社会图腾崇拜的傩祭，到商代形成了一种固定的用以驱鬼逐疫的祭祀仪式，至明清两代已发展成为娱乐性的风俗活动。其特点即角色戴木质假面，扮作鬼神，用反复的、大幅度的程序舞蹈作表演，面具依人物性格刻画，正煞各异。这次面具由著名造型设计尹光中出手，参考了贵州民间造像，取代芸芸众生的面孔，有种丑怪神秘也狂放的美。傩戏面具的应用高行健很是赞同，他从来主张面具，演员戴上面具，配上舞唱、打耍，不啻为恢复全能戏剧的一种手段，也恢复了“现代戏剧丧失了娱乐和游戏的功能”。

傩戏也更贴近高行健对戏剧仪式性的推崇，学界一般认为戏剧起源于宗教祭祀，屈原的《九歌》也被认为是原始傩戏的雏形。从这一层面，仪式性戏剧更贴近戏剧的本来面貌，剧中很多元素暗示了这一表征，譬如戏里带面具的众神和百姓举着部落旗帜起舞唱和，以及“女丑”一角作法祈雨等，将现场观众从精神上直接参与仪式，所以高行健给“剧场性”重新下定义：“剧作要建立在戏剧主要是表演的艺术，是剧场里的艺术这一认识上，因而得到一种剧场性，一种公众的游

戏或仪式的形式。”

显然林兆华的处理方式并没有这些理论指导，他甚至声称自己没有实验戏剧的概念，“我就不大会阐释——做戏，它是什么东西怎么做就可以了，本子压在我这好多年，要把它弄出来，就完了。我排戏没什么构思，我是一个懒惰的导演，只用一半功，排戏之前先请一个山海经的专家给演员讲，讲也没有用啊那么多角色怎么讲啊，所以你构思什么设想，没的。山海经就是一个民间故事，不能按戏要求，那个面具是解释性的，我都弄不清楚。”末了他挥挥手：“排戏写戏主要是天赋，理论永远指导不了创作，创作是灵魂的事儿。”

去国25年，高行健再未踏足中国大陆的土地，来香港倒很频繁。他喜欢香港，他的戏有人看，有人懂，他就很高兴。太多人想从他嘴里套两句对当今大陆的看法，他答得很果断：“我完全不了解大陆，离开二十多年，再没有回去过，甚至都不关心，因为离我太远；写的东西跟中国大陆也没有关系了。《山海经传》对我来说是极大的兴趣，所以花了几十年时间来写，《灵山》也是人类文化的一个部分，超越文化超越国界。好的文学作品应该包含人类文化的余存、人类的困境以及人性的复杂，成为人类生存的见证，超越语言，文化背景、意识形态、风俗习惯，与全人类相通。”

现在的高行健专心做电影，因为他的电影“说放就能放下”，年岁大了，别的难以负荷。他要做的是小众甚至个人

化的电影，自己筹钱，不接受任何干预限制，有一班朋友，有一点小小的报酬，大家开心就行。昔日“流亡作家”的名号也早已不再属于他。2010年，高行健70岁生日，陈迈平、马健等几位老友在英国伦敦大学亚非学院，举办了高行健创作思想研讨会，请了很多朋友，算是替他做寿。“他们让我发言，我很感动，由衷说自己是三生有幸：第一生在中国，第二生流亡西方，现在流亡早已结束，在欧洲，人们把我当法国作家看待。我自认，世界公民我担当得起。”

高行健的中国已经写完了，如今他生活在危机重重的欧洲，他关心着经济危机背后的思想危机，毕竟这是他现实生活的地方。“国家是没有意义的，不仅是我一个人，现今很多作家艺术家都会这么说。Q



图为高行健近照



潘鸣啸

——知青一代的独特风格

特约撰稿人 灵子（北京，liufang0815@gmail.com）

潘鸣啸，研究中国当代历史的法国学者，2011年6月来到清华大学任中法研究中心法方主任，骑着自行车穿梭在北京的大街小巷，终于开始了他期待已久的中国生活。

这种期待始于1968年。那时他还是有左派理想主义的青年Michel Bonnin，大二哲学系学生，与朋友们一起投入到如火如荼的“五月风暴”中。他还记得曾把女朋友扛在肩头，扯下法国国家剧院前的国旗，把蓝和白的部分撕掉，只留下“红旗”，以标榜青年们革命的意志。

斯时，他也向往共产主义，觉得中国的革命了不起，希望近距离打量中国，打工赚到第一笔钱就买了去香港的机票——那是1971年，大陆还不接待外国人的个人旅游。他原计划六个月内回法国，没想到一待六年，Michel Bonnin成了研究中国问题的潘鸣啸。

与中国的缘分就此结下。其间他结识了几个从大陆偷渡到香港的知青，意外发现他们之间有如此多共同点：同样的兴趣和理想，同样的理论基础，同样的革命热情。他们在一起谈马克思主义，谈托洛茨基，谈毛泽东，自然也谈1968年法国革命和中国的红卫兵、上山下乡。1978年，潘鸣啸及中国朋友们将谈话整理出版，书名《二十岁在中国农村》，这是在法国第一次有人谈中国的上山下乡运动，第一次有人写出真正的中国农村社会是怎样的。



图为潘鸣啸



1991年，潘鸣啸出任在香港成立并由法国政府资助的法国当代中国研究中心主任，中心的使命是研究现当代中国的政治、经济、社会及文化变迁。依托这个平台，他还创办了杂志《神州展望》的法语版及英语版。

此后，潘鸣啸在法国社会科学高等研究院教授中国当代史，持续对中国问题的观察与研究。2010年1月，凝聚他多年研究成果的著作《失落的一代——中国上山下乡运动·1968-1980》简体中文版出版，作为一本严肃的纯学术著作，一年多的时间该书连续加印四次。学者徐友渔评价道：本书对中国的上山下乡运动作了全方位研究，指出其动因不仅在经济人口方面，也在政治方面，论述之广泛，分析之深入，构成了当代中国史研究重要的一章。

在距离上山下乡运动结束三十多年的今天，这场运动的影响依然在持续。无论在政治、经济、文化领域还是对公民社会的形成，知青一代人的经历和思想仍然影响深远，发挥着不可忽视的作用。

知青一代与当今社会

你在《失落的一代》里面详述了上山下乡运动的动机、演变、结果和影响，基本写到1980年为止。而现在，知青一代基本上成为当今社会的主流、精英，无论在政治、经济还是文化方面，可以说他们都已经是最有话语权、最有影响力的一代人。根据你的观察和了解，你觉得这会形成什么样的特点，或者说，你怎么看上山下乡运动持续到当下的影响？

潘鸣啸：这个问题比较复杂。不要忘记当过知青的大部分人不属于主流精英，

而属于比较底层的群体。但另一方面，下一届的政治局常委，肯定大部分是知青。当然，他们的身份相对特殊，不能说他们可以代表整代人，但是他们有这样的经历，那我想这种经历还是会影响他们，进而影响中国。

我觉得他们还是会跟上一届的领导人有区别，很可能风格会不一样，可能创新力度会大一点。当然，另一方面，他们也要代表国家和党的利益，所以变化可能是有限的。而且现在很难说他们会往哪方面有所创新，因为很明显地看到利益层有不同的



方向。比方说汪洋和薄熙来都是这一代人，但方向有明显的差别。不过他们都有这代人的烙印，就是都比较有创新精神。因为他们年轻的时候，不能按照已经安排好的轨道来，要靠自己闯。特别是红卫兵，虽然是受到毛泽东的鼓励，但还是有一点自由，比如要选择哪一个组织，要自己写大字报。这肯定影响着他们的想法。所以我相信，他们至少会有有限度的创新精神，问题就在于是往哪一个方面。

另一方面，现在大家称为“太子党”的一批人，就是原来最高层的子女们，当时缺少法制的概念，觉得我们有权力，就拥有一切。可后来还是有人反思的，认为这个运动所派生的很多迫害、灾难，就是因为没有法制的概念，也没有民主的概念。如果你看太子党们今天的一些言论，就知道他们中间也有人反思，比如刘亚洲，还有招商局的秦晓。

现在来看我觉得他们大概会有两个不同的方向，可能就是广东和重庆的方向，呵呵。

华师大的许纪霖教授有一个观点，认为知青这一代的知识分子身上有很矛盾的东西，既理想又现实，与体制也有很奇特的关系，从批判到合谋。这批人很多都是现在各大学最有资源、最有话语权的人，但是他们身上这种“真诚的虚伪”也许要为某种社会风气负责任。



潘鸣啸：这个我同意。可是另一方面，我觉得如果有一些人想要坚持理想，那后来如果被开除甚至有更坏的结果，怎么办呢？这还是这个体制造成的问题。

现在很多知识分子，尤其从九十年代开始，受宠、被收编、拿项目经费、赚钱……我有一些中国朋友是认识三十几年的，我看到了他们的变化，很有趣。当时我们出去吃饭，一定是要我付钱的，他们根本没有办法付。但现在他们比我富得多了，都有车，有第二套别墅。他们也会觉得，不然怎么办？我们也得趁这个机会过好日子。

我想，你可以过好日子，另一方面也不要完全变成犬儒的知识分子。



如何看待“韩三篇”

你关注了之前韩寒写的三篇文章吗？
《谈革命》、《说民主》、《要自由》。

潘鸣啸：我只看了一篇（《说民主》），不太同意他的想法。他说的一些事实是真的，但我不同意他的结论。如果要等到所有的中国人都“素质高”，或者社会上出现一批有好名誉而又有机会说服同胞开展民主事业的人，才要求社会和政治变化，那要等很久，可能永远都等不到这样“完美的时机”。社会的变化是多方面的，一个变化引起另一个变化，你不可以等。在西方也有人说：中国只要每个人的GDP达到多少，就会解决所有的问题，包括政治问题。这个我觉得在逻辑上是错的，历史从来不是这样，总是要有人站出来。你不可以用经济来解决政治问题，经济可以提供一些基础，但不能完全自动地一并解决其他问题。历史是人创造的，还是要有人牺牲的。如果你等，大概等几个世纪也未必。

我当然同意非暴力的改革，这是最理想的方式。问题是时候没有办法。革命很难避免，因为有既得利益者阶层，如果他们一点也不让步、不改善制度，怎么办？你要非暴力，但是你还是挨打，要挨打到什么时候？总有一天要反叛的。我觉得，在某些历史的阶段，能不能和平解决问题，这不是一个知识分子可以决定的。有很多因素，最主要的因素就是那个最强的

力量，就是政府，看它肯不肯让步。如果它不了解自己需要改变，顽固到底，那结果是可预见的。

我同意，暴力革命会引起一些问题，甚至是严重的问题。但另一方面，有时候，这是不可避免的。在历史上，法国革命就是一个例子。

但是韩寒的文章之所以引起这么大的讨论，也是因为代表了现在很多人的想法。

潘鸣啸：这其实是老生常谈了。一些人会说，中国人的素质不够高，一旦民主就会乱。我觉得这其实是蔑视老百姓的说法，这个不对。很多人没有上过大学，但社会环境怎么样，自己的利益是什么，他也是很清楚的，不需要念到博士才可以了解。最近我看乌坎的经验很有意思，那些人都不是知识分子，但是做事很聪明、很开放。所以这些问题不一定要等到中国人都是博士生的时候才能去实行。

中国政府总是觉得自己是父母官，百姓是孩子，要去教育他们怎么做。知识分子也有类似通病，他们希望可以告诉父母应该怎么样，对孩子不要太凶，还是要好一点，等等。我觉得这种家长主义制度是过时的，现在中国的新一代已经有比较广泛的知识 and 广阔视野了，不要再把他们当小孩。而且，如果你总是这种态度，不给他



一点自由和责任，他就永远不会成熟，他可能到30岁还是很幼稚。在政治方面是完全一样的，如果你不给老百姓一些责任，一些自治、自己解决自己问题的空间，就会变成“一有机会就会乱”。我同意可能会产生这种现象，但是这实际上是政权制造出的问题，是结果，不是原因。

当然，可能这是这个政权故意这么做的，因为他可以说，“没有我就会乱”。可是这对整个国家来说是非常不好的做法，不让社会成熟，无法有创造性。中国为什么没有公民社会，就是这个问题。

而且这几年感觉上反而空间越来越小。

潘鸣啸：没错。本来我觉得最好的维稳办法，就是让社会自己解决自己的很多问题，政府只在上面解决最大的问题，可是到现在好像维稳变成了完全的控制，把社会当成小孩……我不知道下一批知青当权者会不会有这种理解。当然改变是要有勇气，因为这样做会有一些所谓的“失控”，但是我觉得这种失控肯定是暂时的。而且他们应该看台湾，台湾现在谁当权？还是国民党啊，呵呵。所以如果自己能改变自己，也许前途更有希望。

合法性危机与“弱者的武器”

七十年代你在香港住了六年，九十年代住了七年半，对香港社会应该是非常熟悉的。最近北大教授孔庆东骂香港人是狗，港人也有一些情绪反弹，有的抵制大陆人，反“蝗虫”等等。你怎么看这件事？

潘鸣啸：这个太没有意思了，为什么要这么情绪化。北大的老师怎么可以这么讲，我有点吃惊。我希望中国不要往这个情绪化的方向走，在这方面可以说有一点担心。这令我想起三十年代的欧洲，那时候的知识分子有些后来就变成法西斯、纳粹主义，他们就是乱讲话，蔑视民主、蔑视理性，就要骂人、用暴力，觉得自己绝对正确，想说

什么就说什么，而且不用给论据，有一些是太肤浅的想法。

做一个学者应该有理性，而不是不负责任。因为如果你了解香港，就不会说这样的话。香港有它的历史，而且实际上对中国改革开放有很大的贡献。香港就是一个发展模式，而且香港的资本对大陆的改革开放有重要贡献。所以怎么可以那么说？

究竟什么样的社会气氛里，这样的言论才可以这样流行，并且还能得到很多认同？

潘鸣啸：这里面有几个问题。一个是，中国在变成强国，有底气了，可以随便说话



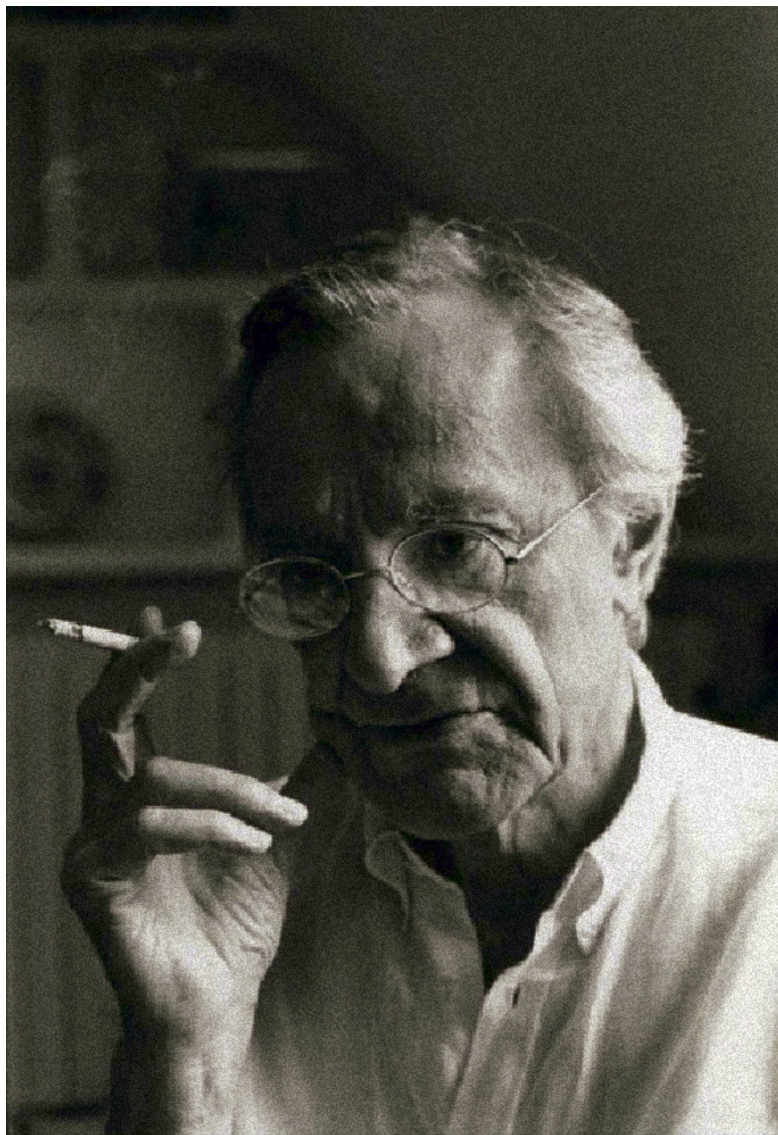
了，可以说“不”了。问题是和平崛起不一定就带来和平，无论三十年代的德国还是日本，也曾经这样崛起，后来却变成一个大灾难。我希望中国汲取历史的教训，如果因为国家变强，就随便骂人，觉得自己就是最好的，这肯定对中国有坏影响，可能对世界也会带来大的损失。

最基本的问题是，当今中国需要一种“合法性”，最有力的情绪就是民族主义。因为中国本来自以为是“中”国，是最强大最文明的，但是鸦片战争之后发现自己不是，这个创伤到现在还没有完全恢复，所以民族主义情绪很容易高涨并被利用。可是这对中国肯定是没有好处的。为什么现在改革开放成功？就是因为当时邓小平知道向西方学习，向香港、台湾、新加坡等地方学习，如果只是说自己最强，肯定没有今天的经济发展。特别是在当今互相需要的全球化时代，那种不负责任的情绪化言论，只能引起矛盾，造成不必要的损失。

我觉得，中国社会需要一个新的目标，新的理想。而现在，中国还在找，还没有找到。

有一种声音是希望从传统文化里寻找合法性，回归国学。

潘鸣啸：对，在这方面有很多矛盾，共产党很难把孔子像放在毛泽东像对面，这比较困难。可是另一方面，他们也觉得，现在有什么精神的基础？在学术方面，在大学、研究界，现在可以比较放松，允许有一



图为法国思想家利奥塔

些辩论，可是到现在这些辩论也没有结果，没有明显的主流。有一些人就是要回到儒家，要把儒教变成国教；还有一些人强调中国模式，可是中国模式究竟是什么？我看了潘维的那些文章，觉得根本是站不住脚的，是拿一些中国传统的东西跟现代的实际套在一起，可是这实际上是不可能的。现在的中国和孔子以前的中国还有什么关



系？怎么可以把这个当做现代中国的一个模式、一个理想？

现在中国强大了，经济发展得很快，你要研究为什么，是因为这个政治制度吗？我觉得很难讲。当然你可以说在现在的情况下，这种政治制度至少提供了一个机会、一个基础，可是经济发展不是因为这个政治制度，本质上是因为中国参与到全球化的经济发展，而且找到了一个比较有利的位置。不要以为，如果保留几千年前的想法，保留现在的制度，中国才会发展，我觉得这是错的。经济发展也要有变化，不可能留在这三十年的水平上，而变化需要创造性。

我看到温家宝最近几次讲话，特别是他最近在广东参观时说，希望中国出一个乔布斯。我觉得，这么说当然很好，但是我怀疑在现在的中国，能否有一个乔布斯。因为你要让人有创造性的思想，就应该给自

由，没有足够的自由就不能有这样的创造性。很简单，但是你要有所选择取舍。

所以你认为最重要的还是等政府去改变。

潘鸣啸：对，在这样的情况下，只能呼吁，可是呼吁也不能呼吁得太大声，不然就会有问题。所以如果我是一个中国人，可能现在会觉得有一点烦。

现在当然有一些变化，经济发展影响现代化，现在差不多每个城市人可以有一台电脑，可是要出一个乔布斯，是还要高一层的。所以我完全同意温家宝，也完全同情他，我觉得他也是很诚恳地想让中国发展，可问题是怎么办？他这些话很多人都会同意，问题是他说的是没有实际效果的，没办法做成的。

新左派的盲点

你在法国社会科学高等研究院讲授关于中国思想辩论的问题，比如新左派和保守派。我一直不明白一个问题，为什么很多从美国回来或者现在还在美国的大陆学者，都很容易成为新左派？这是一个比较明显的现象。也许他们在国外看到很多民主制度的问题，民主也不是那么理想化，但是学者也不应该止于这么单方面的观察吧。

潘鸣啸：我觉得原因比较复杂。一方面

是因为，现在在美国和其他英语国家，包括英国、澳大利亚，受后现代主义的影响比较大，对西方的资本主义持否定看法，批判后殖民主义，批评原来西方的文化。很多后现代思想在美国很有市场。

其实很多理论基础都是法国的，是我做哲学学生的时候我的老师的一些观点，比如第一个写后现代人的状况的，是我的老师利奥塔（Jean-Francois Lyotard）。现在法国这些所谓“法国理论”（French



Theory)的代表已经被怀疑了。我对我六八年前后的一些老师基本上有批判的态度,可是这在美国还是很吃香的。所以可能他们受这个影响。这就好像我们以前受马克思主义的影响,批判形式民主,但后来我们才发现,形式民主比没有民主还是好很多。

还有一方面,我觉得有些中国的学生、学者,在美国好像比较难找到自己的位置。可能因为不是本地人,英语也不可能与美国人一样好,会感受到一种排斥,所以对西方有一些反感。这是比较微妙的。我认识的一些人,尤其是一个新左派,我们不提他的名字,但我觉得他的想法基本上因为他在美国没有成功。呵呵。

我觉得他们很矛盾。他们住在中国,受国家很好的待遇,应该了解中国的问题不只是跨国公司、国际资本主义的问题。国际资本主义为什么在中国可以这样发展?就是因为中国政府、地方干部非常欢迎跟这些公司合作,得到很大的利益。他们只是看到问题的一部分,他们不敢面对中国本身的、特别是政治制度的问题。我不知道是他们看不到,还是不敢看到。

我想这样选择是比较容易的。因为你只批评西方的国际资本主义,以后还是可以被美国、欧洲的大学邀请去讲这个,太容易,你在中国也不用付代价,因为你说的话不是批评这个地方的问题,社会的问题。实际上这是很肤浅的,至少是片面的。

可是比如你说跨国资本,这听起来是

比较常识性的问题,不太可能看不到另一面吧?

潘鸣啸:这本来是很简单的问题,可是他们看不到,好像有一种盲点。我不知道为什么他们不想面对,可能是为了自己的利益,也可能是某种心理的需要。特别是去国外的人,在国外会觉得自己还是中国人,需要一种归属感,如果他回到中国又批评中国,那就没有归属感了。而且现在回到中国,他的待遇很好,讲这些当然是最受欢迎的,完全把责任推出去了。

我觉得最不可思议的是,有些人不懂、不承认自己的历史,比如大饥荒、文革,仅仅是几十年前的历史。有一些人说要回到毛泽东的经济政策之类,这真是不可想象。我觉得这是不经考虑的情绪化的表达,看到现在有什么问题,就说如果回到我们那个时候,就怎样怎样。他们太早的老年化了,好像老年人说,如果用我们年轻时候的方法来解决……这太可笑了。你做一个领导层的顾问,要看整个情况的。我不知道是为了什么自欺欺人,也可能是人格不成熟,他需要一种信仰。他的信仰是错的,无论给他多少证据,怎么解释,他还是需要这个信仰。

那你认为当代中国的知识分子应该起到什么样的作用?你说知识分子并不是用来判断什么时候是否可以采取什么变革形式,也不是告诉大家应该怎么做,那要做什么呢?观察?

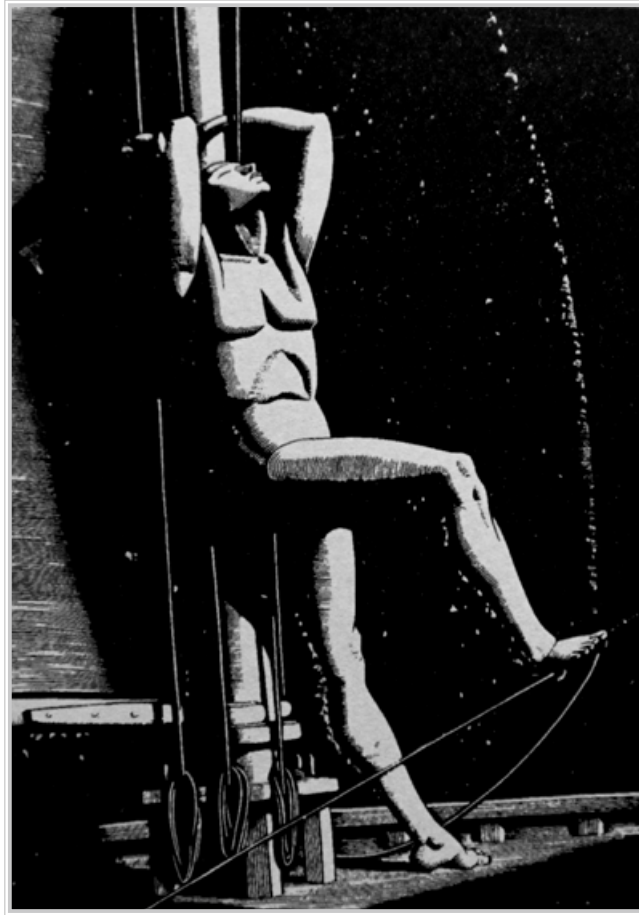


潘鸣啸：我觉得可以做的工作是：观察、分析，以及尽量表达他的分析，这已经是一个贡献。当然更高一层就是说一些话，中国应该怎么办，社会应该有什么价值、方向，至少真诚地表达自己正常的想法。这个不太容易，因为不可以要求每个人是英雄。当然如果有英雄出来说真话、付代价，肯定不是完全没用的，但是不能要求每个人都有牺牲的思想。我觉得至少有一个底限，就是尽量真诚地表达，不要乱说一些情绪化的话，要真正地分析事情。

还有一个事情是比较有用的，就是在社会上做一些事情，解决一些具体的问题，就是创造一种公民社会吧。可是这个也有

限，你不可能超过某个尺度。之前有一个朋友问，非政府组织是不是反政府组织？在中国，这个边界是比较微妙的。我觉得现在的情况就是尽量做好事，碰到钉子没办法，就只能退一步……

但还是得坚持，顽固是比较有用的。有一种说法，说“弱者的武器”有时候是有用的。比方说，如果你看毛泽东时期农业的政策，很多是让农民很不满的，特别是所谓“自然灾害”以后，他们知道这些政策是大错特错，那他们只能消极抵抗。可是几年、几十年的消极抵抗就强迫领导层面对现实，改变政策。这是没办法的办法，有时候只能这样。 Q



守夜 肯特(美国)

《美洲黑白木刻》(苏林编, 广西美术出版社, 2000年6月)



獨立閱讀

China Individual Reading Report

鸣谢：季风书讯

合作媒体：



文
景



文章版权作者所有，欢迎订阅，转载请注明出处和订阅信箱：shrbooks@gmail.com
文章和图片如果涉及版权问題，敬請來信告知。

獨立閱讀討論區：<http://www.douban.com/group/duliyuedu/>