

李澤厚 劉再復 對話錄

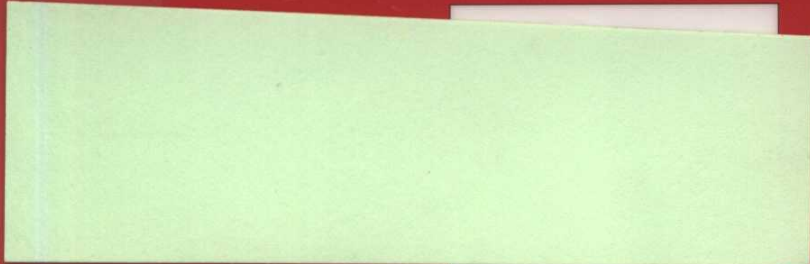
告別革命

回望二十世紀中國

文學中國叢書

李澤厚 劉再復

第五版



H.K.\$ 65.00
PUBLISHED & PRINTED
IN HONG KONG

李澤厚劉再復對話錄

告別革命

回望二十世紀中

作為知識活動的一種形式，本叢書將追求下述特色：

文學中國叢書

李澤厚 劉再復

《文學中國叢書》編委會

主 編：劉再復

學術諮詢：李澤厚、李歐梵

責任編委：顏純鈞

www.cosmosbooks.com.hk

天
地

- 書 名 告別革命
作 者 李澤厚 劉再復
出 版 天地圖書有限公司
香港皇后大道東109—115號智群商業中心十三字樓
電話：2528 3671 傳真：2865 2609
香港灣仔莊士敦道三十號 地庫／一樓（門市部）
電話：2865 0708 傳真：2861 1541
九龍彌敦道96號（加連威老道口）（門市部）
電話：2367 8699 傳真：2367 1812
- 印 刷 海洋印務有限公司
西環德輔道西四四四號香港工業大廈一樓D座
電話：2819 5112 傳真：2855 1344
- 發 行 利通圖書有限公司（港 澳）
九龍紅磡民裕街41號凱旋工商中心8樓C
電話：2303 1010 傳真：2764 1310
- 五版日期 二〇〇四年二月·香港

（版權所有·翻印必究）

© COSMOS BOOKS LTD. 2004

ISBN 962 257 811 X



李澤厚，1930年生，湖南長沙人，北京大學哲學系1954年畢業。著名哲學家。

著有《批判哲學的批判》、《我的哲學提綱》、《中國（古代、近代、現代）思想史論》、《美的歷程》、《華夏美學》、《美學四講》、《走我自己的路》等書。現任香港城市大學中國文化中心名譽教授。

劉再復：1941年生於福建南安縣，1963年畢業於廈門大學中文系。著名文學理論家、作家。

著作有《性格組合論》、《文學的反思》、《論中國文學》、《放逐諸神》、《人論25種》、《罪與文學》、《論高行健狀態》及《漂流手記》系列等書。

現任香港城市大學中國文化中心名譽教授，美國科羅拉多大學東亞系客座高級研究員。

叢書前言

一九八七年，本社開始出版第一套文學叢書——《天地文叢》，收集大陸當代作家的一些優秀作品，包括小說、散文、戲劇等。

現在，我們又決定出版《文學中國叢書》，作為本社第二套文學叢書。這套叢書與第一套叢書的重心不同，它側重於文學欣賞、文學批評、文學研究、作家手記，還包括與文學相關的美學研究、藝術研究和更廣泛的文化研究。

在世紀之交出版這套叢書，是因為本社同人和叢書編者感到：我們所處的歷史時間，是非常需要知識者思考的時代。這個時候，世界正在步入新世紀，而中國正在步入現代社會。中國一百多年來的動蕩、戰爭、革命、政治運動，只是進入現代社會的前奏，它所付出的巨大代價，正是為了實現傳統社會向現代社會的轉型。在這一歷史時間中，中國的社會經濟正在發生結構性的變化，於此，文化觀念也需要有一個結構性的變化。這種變化，需要一代乃至幾代人的知識活動才能完成。我們以此叢書形式，參與這種知識活動。

作為知識活動的一種形式，本叢書將追求下述特色：

(一) 盡可能吸收世紀之交海內外中國文學、文化研究的思維成果，盡可能反映海內外中國學人新的思路和立場，使叢書帶有當代時間性特點。

(二) 盡可能反省二十世紀中國的文學歷程和文化歷程，以理性態度面對並質疑在本世紀中流行的觀念和命題，使叢書帶有文化反省性特點。

(三) 盡可能吸取青年一代的人文科學學者、教師、留學生、研究生的學術成果，容納他們的新視野和新語言，使叢書帶有文化連續性特點。

我們的工作是一件建設性、積累性的長期工作。我們不求轟動效應，但求經常、持久效應。因此，我們將如同出版《天地文叢》一樣，逐年有所累積、有所收穫，從容、踏實地走向二十一世紀。

編輯部

第五版前言

劉再復

一九九五年《告別革命》由香港天地圖書公司印行第一版，之後又連印三版。第四版我們增添了若干新的對話和李澤厚的「改良與革命」。此次「天地」決定收入我們五篇新的對話錄和鄒讜教授生前給我們的長信，並重新設計封面，出一《告別革命》第五版。但我們要聲明的是：除了增加新篇（輯六：若干提問）之外，我們對原來版本的内容，一字不改，全部保持原樣。

新收入的五篇對話，除了「關於民族主義」在臺灣《中國時報》上刊登過，其他的均未見諸報端。這是我們在一九九八年前後的談話，其中有些思索相當學術化，在海外反而找不到發表之處。正像鄒讜教授給我們的長信，實際上是他生前最重要的一篇經典性論文，包含着他對政治革命與社會革命的全部見解，凝聚着他對故國與人間的許多美好期待，但也無處發表，只能在香港中文大學的《二十一世紀》上發了一份摘要，最後我只好請馬來西亞的《南洋商報》發了全文，真是令人悲哀的事。鄒讜教授是一位性情極其謙卑、思想極為理性的大學者，他學術非常高強，為人卻非常低調，這正是中國最缺少也最需要的精神典範。他逝世的時候，芝加哥大學下半旗，對他表示最高的敬意，但在中國魚目混珠的學術界，他卻是被忽略的。幸而香港出版界還有慧眼與正派的心靈在，鄒教授的長信在他去世後終於被編入甘陽所編的《中國革命再闡釋》的紀念性論文集，由林道羣作為責任編輯在牛津大學出版。道羣兄是香

港出版界的奇才，身材消瘦卻目光如炬，他連出兩部鄒讜教授的著作，不僅會讓九泉之下的卓越靈魂感到欣喜，也讓我和澤厚兄等一羣熱愛鄒教授的學子感到欣慰並確信中國學術界還有光明的魂魄在。

《告別革命》在香港出版後，麥田出版社在一九九九年出了台灣版，編者極為認真，修正了一些錯字。但台灣版的中文譯名與香港版本的譯名有些不同。如J. Habermas，香港的譯名是哈貝瑪斯，台灣則是哈伯瑪斯。此次均採用麥田版本譯名。好在每個譯名下邊都注明了英文名字，請讀者留心一下。此外，《告別革命》已出了韓文版，我為韓文版作了序言，這回也收入新版本中。《告別革命》在漢城出版後，韓國的八家主要報刊都作了介紹並給予很高的評價，這也可看出我們提出的問題不僅是中國的問題，而且是一個人類生存選擇的共同性的根本問題。世界充滿矛盾衝突，生存競爭非常激烈，人類是選擇暴力決鬥的辦法還是選擇協商妥協的辦法？是採取單向的「我上你下」、「你死我活」的思維方式，還是雙向的對話式的「你活我也活」的思維方式？這個問題在當今世界的歷史語境下顯得特別重要，而且無法迴避。中國無法迴避，韓國無法迴避，世界也無法迴避。我相信，世界已進入由單向命令（或者說單向統治）的時代進入雙向對話的時代，人間的出路在於建設與改良，在於協商與談判，而不在于於英雄的犧牲和沙場的壯烈。我們在《告別革命》初版中就說，以英雄、激情為符號的史詩時代將讓位於以日常生活秩序為符號的散文時代，今天我們繼續希望，而願英雄真的無「用武」之地，而有「用心」「用腦」「用身手」的廣闊天地。

也許天地圖書公司的朋友相信我們的理念沒有過時，所以他們此次要重新裝幀，鄭重再版。在故國對《告別革命》還有疑慮的時候，他們能支持我們在海外作此自由表述，這是應當感謝的。

二〇〇三年十月二十三日美國

革命與「告別革命」*

鄒 謙

——給《告別革命》作者的一封信

澤厚、再復教授：

數星期前閱讀海外某某雜誌上評論先生大作（《告別革命》）之文章，大為惶惑，不知究竟。今得惠寄一冊，仔細閱讀，一字不漏，反覆思索，方知此書雖以對話錄形式發表，但對中國二十世紀之文化、思想、政治、文藝有極深刻之分析。而對話之中又有一完整的思想系統，是我二十四個月以來閱讀之專著，對我最有啟發的三本書之一，其他兩冊為John Rawls, *Political Liberalism*（《政治與自由主義》）與King, Keohane and Verba, *Designing Social Inquiry*（《社會研究設計》）。

我對此書之所以極度欣賞，因為我正在寫作一系列英文文稿，論述二十世紀中國政治之基本特

* 本文係鄒謙教授寫給《告別革命》一書作者李澤厚、劉再復教授的信件。全文在鄒教授生前曾發表於《南洋商報》（一九九六年三月二十三至二十四日），並收入他生前自己編定的論文集《中國革命再闡釋》中。鄒謙（Tang Tsou, 1918—1999），美國芝加哥大學政治學系利文思敦講座教授，北京大學名譽教授。畢業於西南聯大後留學美國，獲美國芝加哥大學政治學博士学位。著作有《美國在中國的失敗》（英、中文版）、《文化大革命與毛後改革》（英文版）、《世紀中國政治》、《中國革命再闡釋》等。一九九九年八月七日逝世。

點，發揮去年出版的《二十世紀中國政治》（牛津大學出版社）一書的若干看法。第一篇徵求意見稿已於去年九月寫完，題為 *Interpreting the Revolution in China: A Venture in Crossfertilizing History and Social Science Theory*（中國革命的闡釋：歷史與社會科學理論相互傳播的一次冒險的嘗試），茲寄上兩份，希望先生等指正。另有一篇〈中國高層政治〉之長文，將於八月問世，此文從基本方法論着手，批評目前流行的以派別鬥爭為中國政治分析之唯一重點，忽略派別在整個政治系統（包括政治結構，國家—社會關係與政治文化—意識形態）之位置，然後再提出研究派別鬥爭之社會科學的方法。我與芝加哥大學出版社，有口頭協議，於完成另外兩三篇文稿，發揮與論證我的觀點後，出版論文集一冊。我在寫作和修改這四五篇論文中，希望能廣泛吸收中外學者專家的精闢議論，你們兩位的新作正是對我最有啟發的一本書。聞《顧準文集》及馮友蘭先生最後一冊之《中國哲學史》很有參考價值，已託人購買，但尚未收到。

你們對二十世紀中國政治的分析，以及貫通全書的思想系統，引起我深沉的思索。因為我的著作除《美國在華之失敗》之外，都是隔「洋」觀火之作，粗線條的素描，沒有身歷其境的經驗。而你們的著作，不僅是學術之探索，並且是心靈上的反應。你們兩位都是早熟的天才；我是苦學磨練出來的學生，四十之後方有略為成熟之作，七十左右開始重新整理思想體系；你們思索寫作以建國以後之情況為主要對象；而我的親身經驗是三十、四十年代的革命時期；你們是哲學、美學、文學思想家，視野廣闊，思索深邃；我只是一個政治學者，我的訓練是鑽研個案與具體史實，並以此為專業，但是卻偏要突破學究的框框，去探討政治的重大意義和歷史的深遠問題。我的觀點、判斷與理論，雖然是苦思冥想的結果，但是因為空間、時間的障礙與限制，我並沒有完全的把握。然而我們的背景、經歷、專業與天份雖然大

相徑庭，但是對基本問題特別是對中國問題的研究方法、歷史觀、價值觀等的看法有一些完全一致，另有一些殊途同歸，對具體問題的看法與判斷有一些着重點不同，可以相輔相成，不同意見之處的多半是提法的差異，不是基本的矛盾。還有一兩點你們有明確的理論和觀點，我則未能完全下結論，但是你們最基本的論述與歷史事實的分析，我在將來修改與寫作我的論文中，可以充份應用和發揮。因此，我仔細研讀大作後，我常喜悅與興奮，覺得我的「遠距離」的觀察、大膽的立論還不致完全錯誤。

我與你們兩位完全一致的是研究中國問題的方法，所不同的是你們兩位的思想體系比我深刻和博大，你們從基本哲學出發，我則只是以個別的政治學說為依據，更重要的是你們已經提出一套完整的概念與命題，而我還是在摸索之中，有些重大的問題未能下結論，所能確定的只是個別的概念，與為數不多的命題。

我們研究的出發點是中國二十世紀政治文化的複雜性，革命的持久性，源遠流長的傳統的影響。正如你們說的「二十世紀中國付出巨大的代價，但也提供了極為豐富的其他國家難以比擬的經驗教訓，這個經驗教訓太值得總結了」。我們去研究這個複雜無比的問題，一方面要求助於多方面的思想、概念與論點，但是對於以傳統與西方歷史經驗為基礎的學說，必須有所選擇。即使在同一學說中，某些部份，可供參考，另一些卻可以引入歧途。即使能應用於中國的部份，也必須加以自己的闡釋，方能有助於我們對中國的了解，與總結自身的經驗教訓。更重要的是根據中國的歷史經驗與現實而得到的學理上的命題，總結出來的教訓，自然而然的有它們的獨特性與創造性，對世界的人文學科、社會科學，以至世界文化、政治，作出我們的貢獻。澤厚先生的美學理論已經走出了第一步，得到法國國際哲學院的承認，更重要的是對學術建設已有真正的貢獻。

你們兩位對話中回望二十世紀的文化與政治的思想系統就是對學術建設的一個重大貢獻。這個若隱若現的思想體系，是應用上述我們完全一致的方法的最好的實例，容許我說出我的一些體會，藉這個機會讓我能更進一步檢驗我的提法，並且希望得到你們的指教。

澤厚先生研讀、寫作、思想形成的時期都是在建國之後，選擇馬克思主義為研究中國問題的理論框架是一個很自然的動作。馬克思主義是一個龐大完整的思想結構，四十、五十年代方興未艾，最令人欽佩的是澤厚先生對馬克思主義在七十年代就作出一個與當時中國的馬克思主義不盡相同的闡釋，這就是再復先生所說的「把生產力科學技術看作決定因素」（大作第二頁）（註）。這個闡釋與西方分析學派馬克思主義的大師，目前牛津大學講座教授科亨（Cohen）的提法不約而同，科亨在他的早年成名之作 *Karl Marx's Theory of History: A Defense*（《卡爾·馬克思的歷史理論：一個辯護》）中說：*History is, fundamentally, the growth of human productive power and forms of society rise and fall according as they enable or impede that growth.*（歷史根本上是人類生產力的發展史，當社會形成促進或阻礙這一發展時，社會形式本身也根據這一發展上升和衰落。）在西方強調這個馬克思主義不難，而在中國回到這個經典馬克思主義的提法，就是一個獨創的闡釋。

科亨又說：*Labor power is a productive force, and one dimension of labor power is productively applicable knowledge. It follows that scientific knowledge which is open to productive use is a productive force.. In its higher stages the development of the productive force therefore merges with the development of productively useful science.*（勞動力是一個生產力，勞動力的一個方面是可用來進行生產的知識。勞動力隨着科學知識用於生產，就成為一個生產力……因而在它的高級階段，生產力的發展就與

對生產有用的科學的發展相結合。」這與你們在著作中，經常提到知識、科學、教育的重要性一致，鄧小平在一九七八年正式從自己的經驗反省了中國建國後的歷史，也正式提出科學技術是生產力，這是馬克思主義歷來的觀點，馬克思並指出「生產力中包括科學」（《鄧小平文選》第二卷，第八十七頁）（我在一九八六年七月六日在中南海與胸懷廣闊禮賢下士的胡耀邦先生長談中，曾向他介紹科亨的書，他當時即表示要找人翻譯）。

科亨自己也說他在這本三六九頁的書中很少談到「階級鬥爭」、「意識形態」和「國家」。相反的，你們談話中不但以回到「古典馬克思主義」為出發點，並且用豐富的身歷其境的經驗與所見所聞的事實，論述「階級鬥爭」、「意識形態」和「國家」這些概念和理論在中國建國後的具體影響。以「迷信意識形態」、「迷信戰爭經驗」來概括建國後一切錯誤的根源，敘述這些思路為何阻礙和平時期的經濟發展、文化提高、社會進步和政治的常規化、程序化、制度化、法治化。戰爭時期的「黨的一元化領導」加強了一元化的政治，促進政治、文化、道德的一體化，置整個社會於國家絕對控制之下。這樣一來你們對一九四九年以後的各種錯誤的分析，不是一般評頭品足抓大小辯子之作，而是在整個思想系統中上下相關，左右相連的議論。在這裏我還可以補充一點。階級鬥爭在中國以長期內戰的形式出現，戰爭的經驗與戰爭時期的戰略策略、組織與制度變成了毛澤東思想這個非常具體的意識形態內容。在二十世紀中國，政治、經濟、社會文化瀕於全部崩潰的情況，在此時期，整個社會傳統的道德價值標準，大部失效，而新的標準又未能建立，因此思想、意識形態的正確性，制度行為的正當性完全決定於政治行動的成敗。毛澤東的措施，使中共「從零到有」、「從小到大」最後取得勝利，因此毛澤東思想，與毛本人在多數人心目中不僅有無限的權威，並且有道德上的正當性。但是毛澤東思想與毛本人的從傳統帶來

的治術和個人獨特的作風，不但不適合經濟發展和平建國的需要，並且導致大躍進與「文革」的巨大悲劇。這兩個悲劇就是「迷信意識形態」和「迷信戰爭經驗」一起融會塑成的結果。

這些結論與命題只能在中國的歷史與實際情況中找到，它們是研究中國問題的學者對世界社會科學，對現代馬克思主義批判的獨特的貢獻。從西方理論出發，但根據中國的歷史經驗，作出西方學者所看不到的結論，所不能提出的命題，這是中國學者對世界思想理論的貢獻。你們兩位從正面的「古典馬克思主義」開始，最後提出批判近代馬克思主義的結論命題，指出背離「經典馬克思主義」的後果，這是我們研究中國問題方法的一個最好的實例。不僅如此，有了中國自己的看法、命題與理論，才能「走自己的路」。費孝通一生的工作也是一個最好的實例，從「鄉土中國」到「小城鎮，大問題」的理論，促進了鄉鎮企業的發展，成為全國經濟發展的先驅。

比回到「古典馬克思主義」更重要的一點就是澤厚先生從康德的哲學體系，提煉了精華，有選擇的靈活的應用於中國的研究，按照中國歷史經驗與中國文化傳統提出獨特的命題，又發展中國的美學。再復先生在此基礎上，創造了主體論，開闢中國文學批評的新道路。這一切也是在學術上「走自己的路」。我希望這些學術觀點在二十一世紀促成一個實用理性主義的中國國家社會，以人為最終價值的樂感文化。這個從理論走自己的路到現實中走自己路的過程是必須一點一滴的改良，經過長期的實踐才能做到。

上述從康德的思想到獨創的觀點、命題、理論，讓我簡單的發揮，使一般讀者，更能深入的領略這個思想系統。

澤厚先生有選擇的、巧妙地闡釋康德的哲學，然後靈活地應用於思索中國問題，最基本的出發點就是他將康德的「二律背反」從cosmological ideas (宇宙論), transcendental ideas (先驗論), antinomy

of pure reason (純粹理性的二律背反) 轉用為認識論過程中的辯證法，再在中國的歷史經驗中找到「二律背反」的許許多多的實例。他在討論「二律背反」中，最重要的一段話是，「因果不是線性的機械式決定論，系統的複雜結構形成了多元和網狀的因果，可能性選擇數字極大，而任一選擇對整體系統和結構均將產生影響。所以不能把總體過程當成是機械決定的必然，必須極大地注意到偶然性，多樣的可能性的選擇性。」(《批判哲學的批判》第二三四頁)

這段話提出了兩個歷史觀與人類行為理論的基本問題。第一個是必然性與偶然性的問題。既然「不能把總體過程當成是機械決定論的必然」，那麼客觀的關於總體的歷史必然規律就不能成立。從這個認識論的提法，就很容易否定「歷史決定論，把全部人類歷史描述成五個階段，認定這是絕對的歷史發展規律。」(大作第八十七頁)也許，澤厚先生寫頭一段話的時候，已經想到第二段話，不過當時不能公開說出。現在歷史已經全部否定了所謂的「必然規律」，這句話可以公開說出來，所引的頭一段話的重點，是澤厚先生在當時環境中肯定偶然性，多樣的可能性和選擇性。你們在大作中更進一步的指出「歷史又充滿偶然性，一個偶然因素常常會改變歷史面貌」。我在附上英文稿中論偶然性時提出兩個實例，一是蔣介石在一九二六年乘車到碼頭，準備經香港去蘇聯，途中被陳立夫說服，改變主意決定與汪精衛和共產黨鬥爭，這一個偶然性的因素改變了中國以後的歷史(陳立夫《成敗之路》)。二是一九四八年陳伯達在阜平「做過一件好事兒」(見附上英文稿四二—四三)，這是歷史偶然性的一種形式。更重要的是你們另一句話：「一個歷史人物的出現就是種偶然的因素」，「個人的偶然因素可以在歷史上起很大作用，並不一定是必然的結果，也不是必然律能預計的。」(大作第三十六，三十七頁)這樣就在歷史觀中恢復了人的位置，為你們着重提出的恢復人的價值、人是目的的說法相呼應。

第二個基本問題，是澤厚先生七十年代提出的選擇性的概念，以及大作中提出的個人選擇與歷史社會及各種結構的問題，即是你們對結構決定論 (structural determinism) 的批評 (大作三十，三十八頁)。我在中文拙作《二十世紀中國政治》的第二一——二二一頁，附上的英文徵求意見稿的第七——三十一頁，介紹過Jon Elster教授綜合社會歷史的結構因素，與個人選擇性的理論並且應用這個理論於中國革命史及提出一個新的命題，他的「理性選擇論」的基礎是對人類行動包括政治行動的一個既簡單而又扼要，又正確的學說。人類的行為由兩個因素決定，也可以說是經過兩個抽象的過程，透過兩個過濾器所得的結果。在第一個過程中，社會結構劃定了可行 (feasible alternatives) 的範圍，有些空想的、玄想的、假定性的途徑就不在這個圈子之中。人類採取後一種途徑，就一定失敗，大躍進中的全民大煉鋼、公共食堂、超高產田，就是人類史中最悲慘而又非常明顯的例子，這個中國歷史的經驗指出了結構決定的不可逾越的範圍 (見英文稿)。但是在結構劃定範圍之中，可行的途徑，不僅僅只有一個，而是多種的。有些是人們已經摸索到的可行途徑，這些途徑中，有些是事半功倍，有些是代價大而成效小。政治行動者可以從這些可行的途徑中，挑擇其一，以後也可以改變初衷，另謀出路，但是政治行動者也可能發現，創造並實行一個可行的途徑。這在歷史轉變的時期有決定性的作用。根據這個理論和中國革命建國的歷史可提出一個新命題：「理性選擇的」創新性、系統性和戰略互動性是宏觀歷史變化包括政治系統轉型的微觀機制 (拙作第二一六——二二二頁)。人類既然對自己的前途在一定範圍以內，可以作出選擇，這些選擇可以改變以後的歷史，因此歷史就沒有必然的規律。人類的選擇也是歷史偶然性的根源。

理性選擇論還可以用來討論一般政治學家不願討論的歷史哲學上的一個基本問題，即free will (自

由意志)和determinism(決定論)的問題。我以為中國革命和建國以後的歷史提供了一系列的實例，供我們討論這個非常抽象而不易解決的問題(見英文稿第四十一—四十四頁)。

既然人是歷史的主體，個人的因素可以在歷史上起很大的作用，人本身又是最終的價值，那麼人的屬性就成為一個理論上的重要問題。澤厚先生從康德哲學中，提煉出來理性的概念，提出中國走自己的路，就是「理性之路」的主張，批評目前中國缺乏建設性理性(包括學術建設方面的理性)，指出儒家的精髓、中國的傳統是「實用理性」。在這些分析的基礎上，反對激烈主義，提倡揚棄道德義憤的思考，主張一點一滴的改良，但是澤厚先生的美學和再復先生的本體論同時也着重情感、直覺性、感性、美德，這樣人的本質就更全面了。近年來政治學家也指出passion(感情或熱情)也是人類政治活動三個動機之一。

再復先生系統的介紹與闡釋澤厚先生的美學的一章，是一篇不易得之作。你指出了澤厚先生從理論中找到發展出來的一系列命題，既能解釋中國文學的發展，又是普通性的美學上的命題，這是研究中國問題的又一典範。可惜還沒有人同樣的分析再復先生的主體論，希望歐梵或其他攻文學的人不久可以補充這一空白。

還有在方法上很重要的一點也要在這裏提出，你們兩位對西方的理論經過思索既有選擇又有摒棄。澤厚先生說「告別現代」，「回歸古典」，重新確立人的價值，要求「少來點海德格爾，多來點波普爾」，「我們現在更需要的仍然是科學理性，而不是海德格爾和德里達、福柯那一套」，我完全贊成這個看法。我有時也想到你提出的問題，回答：「把理性否定了怎樣辦？」(大作第三十三頁)

再復先生在另一次對話說明了科學與理性的關係：「科學雖然也包括理性，但是不能把科學變成科學主義，用科學取代一切。科學是一種工具理性，它不能取代價值理性。」這是西方學者的共同認

識，但是用來否定方勵之的說法「現代化就是科學化」卻是很有力量（大作第八十五頁）。這是否定方勵之全盤西化或全方向西化的理論根據。因為精神層面上各國各民族的要求很不一樣。精神層面的現代化不是科學化，而是尊重精神需求的多元化，即主體價值需求的多樣化（大作第八十六頁）。

再復先生同樣不為西方最時髦的學說所迷惑，你在芝加哥與解構主義有不少的接觸，但是你選擇採用解構主義有用的部份，去解構社會文化的一體化，但始終沒有踏進解構主義的框架，也沒有被後現代主義的虛無主義的思潮引入歧途，而仍然在否定「理想社會」後肯定了「社會理想」。在接觸了西方多種學說後更增加了對自己的主體性實踐哲學框架的信心，這是值得慶幸的事。再復先生說「中國有自己在具體歷史情境下的使命，不能盲目地跟着西方知識分子批判理性」（第五十四頁），這是真知灼見。同時你們也看到西方社會各種弱點。「了解了中國，又了解了西方，我們就知道走自己的路，尋找適合中國的社會理想的重要」是我們的共同任務。

說了許多抽象的有關研究方法的話，讓我談一些比較實在的問題。我們要用「實用理性」去追求社會思想，這些理想必須是追求多元化、多體化的社會的理想，因為人的性格愛好生來不同，成長中的環境亦大有差異，只有多元化的社會、文化方能適應各人不同的需求、偏好、慾望和理想。多元化的社會與文化的前提是國家與社會分離。這點你們兩位很清楚的提出，這也是我提出「全能主義」的動機。我提出這個名詞的理論上的意義，是用來專指國家——社會關係的一種極端的形式。在全能主義社會中國家可以佔領社會所有空間，控制所有社會領域和人的生活的所有方面，而無道德、宗教、法律的原則上的限制。中國在「文革」時期中在實際生活中已到了這個極端，比蘇聯更徹底，這也是你們說的迷信意識形態、迷信戰爭經驗的最終結果。

但是「全能主義」(totalism) 這個概念與「極權主義」(totalitarianism) 有兩點基本不同之處，一是「極權主義」概念中，國家—社會關係 (statesociety relationship)，與權力結構不能分開，有其一必有其二，並且兩者以同步發展增長。但是我在一九八〇年隨歐美學者訪華團到中國，看到國家—社會關係正在變遷（農村責任制在萌芽時期，有些地方已在實行），但是政權性質並未改變，因此我覺得需要用「全能主義」一詞專指國家—社會關係的一種形式而不涉及政權性質。這樣我們就可以提出一個新的有現實意義的問題：國家—社會關係的變化是否會影響政權性質的變化。我的假定是肯定的，中國的變化從以國家—社會關係變遷開始，但是這個過程不是必然的。人的選擇，政治行動的戰略、策略，可以影響這個過程的速度和各種可能的前進和倒退的形式，甚至過程的終點。這是「全能主義」的概念與「極權主義」不同的一點。我在一九八三年開始提出這一個名詞，在去年致美國友人信中提到這是名詞的起源。

國家、社會、意識形態、文化一體化的根源是政治的一元化，政治一元化的基本觀念是：最高權力是單一的、不可分割的。因此，多元主義的政治是社會理想的中心一環，多元主義不但應在政治領域、文化領域應用，在經濟領域也如是。澤厚先生說：「打破這個大一統，也不是就一定變成私有制的大一統，可以是多種形式的所有制的共生，我說走自己的路，就包括創造經濟上和所有制方面的新形式在內。我現在倒願意強調目前要保持一定國有資產，否則政府權威、宏觀調控就會失去足夠的基礎和必要的力量。」這一個看法我很同意，不過一定會受到海外、香港和國內一些所謂前進的經濟學家的批判。創造新形式，是一個大膽的提法，但崔之元提出來後被國內學者「圍剿」（《制度創新與思想解放》牛津大學出版社）；王紹光提出國家能力不能再削弱（參見《中國國家能力報告》、《挑戰

市場神話》(牛津大學出版社)，也被攻擊；但這些批評都只是提到枝節問題並未能針對主題。至於保持國有資產，與很多經濟學者的主張，背道而馳，他們從美國新古典經濟學說，學到了「產權必須落實到人」的命題，認為中國應同樣應用。

我分析你們的思想系統時從「二律背反」這個概念開始，現在讓我再回到「二律背反」這一個提法，因為我覺得「二律背反」不僅是你們的方法論、歷史觀、認識論，並且還是你們分析中國一切實際問題的方法的一個抽象的概括。澤厚先生在《中國現代思想史論》提出了啟蒙與救亡的雙重變奏的概括，這是「二律背反」在研究中國二十世紀思想史中的反映。我對這個提法非常欣賞。我在拙著 *The Cultural Revolution and Post Mao Reforms* (《文化革命與毛後的改革》一書中第二六〇—三二一頁，同見本書) 也提到相似的概括，我認為中國在二十世紀中重建政治社會有兩個衝突的作法或構想，一個是重建權力集中的強有力的政治權力，統一中國，維持政治社會穩定，佔領控制社會與經濟的領域，另一個是發展與動員人民的精力、才能與領造力。結果是第一個作法構想壓倒第二個，有如救亡壓倒了啟蒙。我的說法的着重點是革命的過程如何引導到建國後的發展。我多次想引用澤厚先生的大作，以增加我的看法的份量，澤厚先生在北京寄來的《中國現代思想史論》我經常參考，但是想不出「雙重變奏」的英譯，我曾經想譯為 *interplay between two contrapuntal themes* 但又覺得不完全達意，只好作罷。

我在該書中只是分析重建強有力的國家，與國家佔領控制社會經濟及思想的過程，而未有明顯的提出解決這個衝突的方向，因為西方學術論文着重分析而輕視甚至反對作者指出解決問題的方向、提出解決問題的方案，所以我特別欣賞再復先生的一個判斷：「美國是世界上唯一一個把整個國家的發展建立在充份發揮個人潛力基礎而獲得成功的國家……中國將來也不可能把整個國家的發展建立在個

人潛力充份發展上，它恐怕還應當保留強大的社會調節機制，對個人的限制恐怕要比美國多一些，至少像歐洲的法國、瑞典等國家，否則社會將有貧富過份懸殊的傾斜。」（大作第九頁）

你們在對話中，用「二律背反」的概念代替澤厚先生八年前「雙重變奏」的詞句，一方面與最基本的哲學思想明確的連成一片，另一方面將具體的分析中國二十世紀的政治社會、經濟、文化的結論建構成一個思想的系統，你們反對的思路與譴責的政治社會現實同你們正面的主張，也屬於「二律背反」的規律。再復先生在序言中的一段話，可以作為對中國二十世紀「二律背反」的一個總的概括：該做的工就是反省了二十世紀中國基本思路，這些流行於社會並被我的心靈接受過思路，除了上文已經提到的暴力革命有理的思路外，還包括歷史決定論的思路，辯證唯物論思路，政治倫理宗教三位一體的思路，階級鬥爭與暴力有理的思路，兩項對立的思路，意識形態崇拜的思路等等。與這種思路不同，對話錄主張以經濟為本，主張階級合作、階級調和，主張多元共生，主張改良漸進，主張開放輿論，主張社會與政治的區分，主張注意歷史發展的「二律背反」，主張重新確立人的價值等等（大作序第十頁）。

這個總結沒有明白提出澤厚先生提到的「倫理主義與歷史主義的二律背反」（大作第二十三頁）和「道德主義」與歷史主義的優先次序的問題。澤厚先生的用詞與提法，一般讀者尤其是西方讀者是不易了解，讓我替你解釋一下，是否妥當請你們指教。澤厚先生的「歷史主義」就是你們所說的「古典馬克思主義」，是經濟發展優先，是經濟發展，「人的吃飯」是其他一切的先決條件，而「倫理主義」、「道德主義」在中國就是毛澤東思想，他的意識形態的一個中心部份，雖然毛也要發展經濟，但是他的「倫理主義」、「道德主義」既是經濟發展的目的，又是經濟發展的手段，既是國家社會的目的，又是穩定和建設國家社會的手段。他也是馬克思主義者，但是他對馬克思——恩格斯的思想作了一個非常重要的修正。

這個修正我在拙作第七十二—七十六頁中曾有略為分析。簡單的說，毛在《矛盾論》中的一句話，將「古典馬克思主義」顛倒過來，從澤厚先生所說的「歷史主義」改為「倫理主義」，最少可以說他置「倫理主義」於優先地位。根據當時情形，中國革命的正當性，只有修正了「古典馬克思主義」才能說明，並且毛的修正了的「中國化的馬克思主義」是他領導革命走向成功道路的基礎。毛了解「失敗是成功之母」，經常從失敗中吸取教訓，修正馬克思主義也是吸取教訓的一個結果。建國以後，面對他的情況與問題根本改變，但是他仍然「迷信意識形態」、「迷信戰爭經濟」，也就是迷信「倫理主義」，所以有大躍進與「文革」的大災難、大悲劇，所以我說成功的政治領袖，都是修正主義者，他修正了馬克思主義，所以他的革命成功；鄧修正了毛澤東思想，所以他的經濟發展的工作，取得了初步的成績。

中國的二律背反結果是一律壓倒另一律，在政治上二律背反表現於兩極分化，敵我分明，全贏全輸的結果，這就是你們多次提到的「你死我活」、「互相廝殺」，並且你們更指出失敗的一方可能只得到負數。我在將要出版的論文中，也討論到這一點，到時寄上。

最後讓我提出我不能完全同意你們的兩點的提法：

第一是否定革命的問題。我完全同意改良優於革命，我曾指出中國今後不應再有一次革命（拙作第二四四頁），我多年前和中國同學閒談中，也說過一些否定中國二十世紀以來的革命的話，我也了解告別革命的觀點。在歷史實際政治中它可以上連英國改良主義政治與法國革命的對比，下連蘇聯的崩潰；中國的嚴重災難，在思想上可以接連柏克(Edmund Burke)以來的保守主義思想，一直到最近幾年尤其美國共和黨一九九四年選舉勝利的政治潮流，此外，從改良主義自由主義的立場也可以引出告別革命的論點。

但是我始終對這個問題不能下結論，也許辛亥革命、國民黨革命、北伐統一中國、共產黨革命的「歷史沉澱」，不是完全消極的（恕我借用你們的詞句，但不用你們的準確的理論體系中的意義）。在這個問題上我採取澤厚先生所引卡爾·波普的話「你可能對，我可能錯，讓我們共同努力以接近真理」。

附表：革命的類型與解決衝突的方式

革命的性質	政治革命而不是社會革命	社會革命必然包括政治革命	解決衝突的方式	
			全贏全輸	非全贏全輸
			清教革命 國民黨北伐 美國獨立戰爭	英國光榮革命 美國 1776 — 1989 建國革命
			法國革命 俄國革命 中國共產黨革命	東歐某些國家的革命

註：美國革命是一個政治革命，這個革命有兩個不同方面。它是場從英國獨立的戰爭，它包括一個贏得一切的戰爭。後來，它導

致了美國的建立，其過程是通過對話、談判、討價還價、妥協，這一過程不是一方贏得一切的比赛。從嚴格意義上來說，美國革命不是一個社會革命，雖然獨立戰爭和美國的建立的結果使階級結構和社會集團關係發生了某些變化，但它不是自覺的、現象學上所說的社會革命，因為這一戰爭的參與者不把他們的行為首先認定為社會革命。

幾年前我曾提出一個分析革命的方法，用一個圖表來分析四類的革命（見上附表）。這個表格說明的不是一切革命都是「全贏全輸」的鬥爭。有些革命，例如近年東歐波蘭、捷克、匈牙利等國的革命的結果，不是「全贏全輸」、你死我活。一般的說，民主主義的革命都不是「全贏全輸」的鬥爭。用不嚴格的話來說，羅斯福新政是「改良性的革命」，東歐某些國家出現的是「革命性的改良」。我認為中國二十世紀的悲劇的根源，不一定是革命，而是「全贏全輸」的鬥爭形式。革命有一定功能，革命以後可以建立民主政治，美國革命、東歐一些國家的革命都是實例；相反的，「全贏全輸」的國內鬥爭形式，和最高政治權力是單一的、不能分割的思想，總是以各種形式的專政為結果。

革命總是有不理性、非理性的成份（見附上英文稿的四十三—四十四頁）。但是我以為中國革命過程中很多行動和政策、戰略與策略都是很「理性的」。中國革命比法國革命理性得多，中國革命過程中的理性的行動與政策的根源，不是來自革命本身，而是因為當時中國革命的對峙力量（countervailing force）是軍事力量雄厚的國民黨。中共當時的理性的行動與政策是一個政治多元社會內的勢力對立的結果，是力量微弱一方在戰略上、策略上、政策上、制度上的反應。建國後，政治一元化，理性的成份逐漸減少，以大躍進和「文革」為兩個不同性質的頂點。我曾經提出中國革命中的理性行動與政策是否與儒家的「實用理性」的傳統有關這一個問題，但是我沒有指出這個對儒家思想

的分析的 a leading contemporary philosopher 的姓名（見附上英文稿四十二—四十三）。因為我當時手頭沒有很多澤厚先生關於實用理性的專著，希望澤厚先生能將兩三篇最重要的有關文章寄下，以便作進一步的思考及引用。

第二點不能完全同意的是你們提出的「經濟發展——個人自由——社會正義——政治民主，時間大致的四個邏輯程序，也是大致的時間（歷史）順序」（大作第一六四頁）。我讀這段時，我着重「大致」兩個字，和緊跟着的一段話，這就是「當然不一定那麼死，因為它們經常滲透交織在一起，互為因果」。你們這個提法和整一段的見解，應用於今後的中國，我完全可以同意，但是：確切的說法是，不分時間的順序不是普遍的規律，也不是一下，有不同的排列組合（permutation and combination），它們之間的關係是統計上的互相關係（statistical correlation），是概率性關係。經濟發達的國家多半有賴的民主政治、思想自由、龐大的中產階級，但是也有經濟不發達、沒有龐大的中產階級的國家，也可以有民主政治，例如印度在獨立的時候，經濟非常落後，但是在英國殖民地教育下，和在實際統治印度的制度和過程中，培養出一代思想界、學術界、法律界、公共行政領域（官僚機構，法律制度）的精英，他們全心全意的接受英國的政治制度（包括思想言論自由的保障）還加上社會主義思想，所以建立了一個一黨獨大的民主制度。此外照 T. H. Marshall 的說法，英國發展的時間順序是 civil right（公民權利）——人民政治權利——社會福利。這四個因素的排比組合，在歷史上、實際政治上，有很多偶然的因素，也就是說有政治行動者的選擇因素。我在拙作第三二一頁指出一個問題：是否中國的發展可以是從經濟福利開始而後導致到政治與個人的權利的一個過程，這與你們「社會公平——政治民主」有相似的地方。這樣，用統計學上的互相關係而不是因果規律的說法可以避免很多誤解，並且和

你們的思想體系是一致的。

我給你們寫這封長信，因為我極欣賞這本書，它對我有很大的啟發，並且貫通你們的談話錄的思想體系與研究中國問題的方法跟我的想法幾乎完全一致。不過你們已經完成一個整個的思想系統並且有提出各種獨特的命題，我則只提出一個概念一個命題，在目前正在寫作修改的二三篇論文中可以引用你們很多的看法。但是最重要的原因是希望你們可以請李歐梵選擇適當人選將對話錄譯成英文，可以糾正某些歐美學者許多的錯誤。他們一個最大的誤解是不承認意識形態在政治上文化上的重要性，他們對革命史曾一度很感興趣，但是忽略了革命過程中的行動政策、制度對建國後的影響：不少的人只注意黨內的派別鬥爭，不注意整個政治制度系統、國家——社會關係、思想文化的發展。並且我還希望你們可以將對話錄中的系統思想，用學術論文的形式完成出版。目前中國應當是百花齊放、百家爭鳴的時候。一般人說的中國思想混亂，其實這個情況正是學術建設最好的機會，而學術建設轉過來就是現在最需要的促進國家社會文化進步的事業。我們應當在各種的「主義」當中，找到你們所提到的共識；學術建設是找到共識的一個基礎。我欣賞羅爾斯的*Political Liberalism*（《政治自由主義》）就是因為他提出了為何在各種不同、互相衝突的「主義」、世界觀、各種宗教之中，尋找一個 overlapping consensus（互相重疊的共識）問題，一個多元主義的國家也必須建立在一個共識之上。

一九九六年五月

〔註〕本文所指的「大作」，係《告別革命》第一版（香港天地圖書公司，一九九五年）

序：用理性的眼睛看中國

劉再復

——李澤厚和他對中國的思考

—

一九九二年一月初李澤厚來到美國，而且來到科羅拉多，他在科羅拉多學院（Colorado College），我在科羅拉多大學（U. of Colorado at Boulder），相距只有兩小時的高速公路。於是，我們見面、打電話很方便，自然就常一起談論。撫今追昔，海闊天空，談哲學，談文學，談中國，談美國，談毛澤東的烏托邦悲劇，談鄧小平的「實用理性」，談政治、經濟、文化、情愛的多元。在國內時我們就是好朋友，我一直把李澤厚視為師長，認真讀他的書和他的文章，並深受他的學說的影響。那時我們雖也常見面，但彼此都太忙，從未像此次贏得如此充份的時間進行如此充份的交談。在遙遠的異邦，天長地闊，我們竟能同處一地，這真是天降的學緣。

開始我們只是隨便聊聊，但我很快就發現李澤厚談論的內容許多是他著作中未曾表述過的，他的許多學理性見解非常獨到和寶貴，確實稱得上「真知灼見」。這兩三年，中國社會正處於大轉型的急速變遷中，社會問題極為龐大而複雜，也因此，學界各種似是而非的看法特別多，加上商品潮流的衝擊，人們為了迎合市場的需要也喜歡故作驚人之論和故張怪誕離奇之目，讓人深受刺激而莫衷一是。

在這種狀況下，我特別感到李澤厚的充滿理性的談話，非常難得。我所說的理性，是指揚棄情緒、揚棄道德義憤的思考。李澤厚一再表明，他的思索只對兩者負責：一是對歷史負責，一是對人民負責。有責任感才有理性。從八十年代中期開始，他在國內學術界就遭遇到兩面夾攻：一是極左教條主義攻擊他「自由化」；二是某些年輕朋友抨擊他過於「保守」，但他在眾聲喧嘩中還是堅持「走自己的路」，這條路，就是理性之路。李澤厚已到「耳順之年」，也確實做到「耳順」，即不管來自何方的聲音，不管是批判還是禮讚，是詛咒還是歌吟，都不會影響他理性的思索。他對僵化的教條主義，一直作原則性的理論批評，但他的批評又是隱含於正面的學術建設之中。李澤厚對經典馬克思主義有一種學術性的信念，特別是對它的唯物史觀；但是，他對唯物史觀又作出自己的闡釋。他的闡釋和列寧、史達林、毛澤東的闡釋不同。後者把經典馬克思主義的精髓解釋為階級鬥爭↓無產階級專政↓無產階級專政條件下的繼續革命；而李澤厚闡釋和強調的則是經典馬克思主義關於人首先是要吃飯，然後才有思想、意識形態這一脈絡，即把生產力（科學技術）看作決定性因素，確認這一因素乃是人類通向自由王國的物質前提和基礎。李澤厚所強調的恰恰是列寧、史達林、毛澤東所忽視的。這種忽視便造成對階級鬥爭、意識形態鬥爭、文化批判、上層建築革命的迷信，而這種迷信又造成無休止的政治運動和各種社會浩劫，特別是精神浩劫。所以，他一再批評毛澤東的「鬥爭哲學」和所謂「辯證唯物論」（包括《矛盾論》和《實踐論》，而主張「吃飯哲學」和「以經濟為本」。而這正是教條主義者所深惡痛絕的，所以，李澤厚總是被他們作為批判對象。在區別教條主義的同時，李澤厚也與一些年輕朋友的激進思想不同。其不同點一是關於非理性，一是關於徹底「反傳統」。李澤厚在美學、文學觀上一直強調感性、個體和偶然，早就指出文學的本體乃是情感而不是認識；但在社會歷史思考上則一直認為

不能以激情代替歷史分析。在「六四」運動前夕，他接受《人民日報》記者祝華新的訪問時說：「目前年輕人中流行一種徹底反傳統的現象，在某種程度上與紅衛兵現象近似。當年的紅衛兵那麼狂熱的『砸四舊』、反傳統，也是認為要產生一種新文化，必須把舊文化徹底鏟除掉。這種激烈的非理性的情緒反應衝力很足，有很大鼓動力量。但不能解決甚麼問題，是一種破壞的力量。中國需要的是建設，而不是破壞。以前上上下下總講『破字當頭，立在其中』，但並沒有真正立起甚麼來。亂罵一通很容易，要正面作點學術建設卻沒有那麼簡單。中國缺乏的是建設性的理性，而不是非理性。」他還說，現在的中國需要的是卡爾·巴柏(K. Popper)「你可能對，我可能錯，讓我們共同努力以接近真理」的理性精神，而不是「只有我對，你們都要不得」的非理性態度（《人民日報》一九八九年四月八日）。李澤厚出國後不久（也正是我們的對話之初），他就把這一次談話寄給我，並在邊上寫道：「讀此恍如隔世也。但我的看法竟毫未改變。當時（「六四」前）即認為激情可能危險，不幸而言中也。」他在作此感慨的同時，寫作了〈要改良不要革命〉的文章，對二十世紀中國的基本道路作了更為宏觀的理性思考，而他這些思考和我在「六四」之後所作的文化反省正好相通。一九八九年三月，我被李歐梵教授邀請到芝加哥大學參加他主持的「中國文化反省」的項目，就是對二十世紀中國的一些基本思路進行理性重評，如文學上的社會主義現實主義思路、哲學上的心物二元對立思路、歷史學上的革命動力思路等。我在「六四」之前，就非常注意李澤厚關於理性與感性的區分，注意他的歷史主義與倫理主義二律背反的思想，但是，由於我個人帶有更多的文學氣質，因此，在社會歷史分析上總是帶着許多情感，這一點，我在「六四」之後有所長進，而對社會歷史的思考冷靜得很多。在這樣的時候，我對李澤厚的理性談話，更加有興趣。因此，我開始對談話作些錄音和作些記錄。將近三年之中，從科

羅拉多到斯德哥爾摩到溫哥華，都是如此，這樣不斷進行，至今整理出來竟有二十多萬字，可作為一部書籍出版，這真是意外的收穫。

二

這部書稿，我們最初起名為「回望二十世紀中國」，後來又加了一個正標題為「告別革命」（香港天地圖書公司一九九五年版）。這一正標題也可說是整部對話錄的主題。影響二十世紀中國命運和決定其整體面貌的最重要的事件就是革命。我們所說的革命，是指以羣眾暴力等急遽方式推翻現有制度和現有權威的激烈行動（不包括反對侵略的所謂「民族革命」）。儘管這些行動在當時有其各種主客觀原因或理由，但到今日，是應該予以充份反省、總結和接受其經驗教訓的時候了。對二十世紀中國來說，這可能才是最根本的反省。在此新舊世紀之交，許多朋友都在展望二十一世紀，我們也展望，我們的展望就是要明白地說：我們決心「告別革命」，既告別來自「左」的革命，也告別來自「右」的革命。二十一世紀不能再革命了，不能再把革命當作聖物那樣憧憬、謳歌、膜拜，從而再次悲歌慷慨地煽動羣眾情緒，最終又把中國推向互相殘殺的內戰泥潭。當然中國更不能冒充世界中心而向外輸出革命。二十一世紀應當是中國進行自我調整、自我完善、自我壯大的世紀。

李澤厚一出國就和我談論「革命與改良」，而我在「六四」之後所寫的〈中國現代知識分子的自我迷失〉，也悟到中國知識分子充當激烈的革命家並非好事，中國只有和平——改良——建設才有出路。應當說，在中國宏觀走向的思考中，我和李澤厚都是溫和派。但是，在「六四」之後大陸卻動員和組織力量對我們進行全國性規模的大批判。其中教委最是賣力，它在濟南召開大型的批判我的會議，在

長沙和北京召開兩次批李澤厚的全國性會議，每次均歷時數日之久。直到今天，這種批判還沒停止，不久前還發表批李的專文，言辭狠毒，氣勢洶洶，像要把人吃下去似的。使我困惑的是，李澤厚二十多年來始終站在經典馬克思的唯物史觀立場，思考比我還要溫和冷靜，但仍然報以他上百篇毫無道理的批判文章及幾十頂恐嚇性帽子。為甚麼？為甚麼左派教條主義如此仇恨李澤厚？為甚麼他們不選擇某些遠為激烈的知識分子作為批判對象，而緊緊抓住李澤厚不放？現在我逐步明白，原來那些激進言論倒不見得有深遠影響，倒是李澤厚的這套思想，卻恰恰是「解構」本世紀的革命理論和根深柢固的正統意識形態最有效的方法和形式，這是飽受苦難的中國人民易於和樂於了解和接受的，因此也就具有最大的影響力而成為正統教條主義的真正威脅。教委在全國調查發現，幾乎所有文科研究生宿舍裏都有李澤厚著作，這還了得，非批不可。這與五十年代毛澤東不批蔣介石和陶希聖而大批溫和學者胡適的理由完全相同，因為胡適在思想、文化、學術界的影響最大，從而是心腹大患，不批不行。但百年來的中國思想界，如果沒有康有為、梁啟超、胡適、魯迅，二十世紀下半葉如果沒有李澤厚，整個中國現代思想史就是另一種狀況。而上述這些思想家卻幾乎不可避免都遭到兩面夾攻的命運。康、梁、胡無論矣，連魯迅當年不也既受北方的正人君子、又受南方的革命小將（創造社等）的左右夾攻嗎？總之，頑固派視為洪水猛獸，激進派斥為保守倒退、不夠革命，其實，真理也許正在這些既不保守也不革命的思想之中。

三

在整部對話錄中，有一小半是靠錄音整理出來的，而大半則是靠記憶而書寫下來的。當然，兩種

方式最後都由李澤厚作了仔細校閱和補正。我所以能記下來，一是因為李澤厚的談話思想明晰，便於記憶。我平素讀書就注意讀思想，不太注意讀文采，所以腦子中的思想膠汁比較多；二是我對李澤厚格外尊重。《猶太智慧》中有句悟語：對人心悅誠服可幫助你的記憶。我對李澤厚正是心悅誠服，格外尊重，並覺得，他的寶貴學識，是值得我調動生命的黏液去把它嵌進自己的心靈之中的。無論是在上學的年輕時代還是已當上文學研究所所長的時候，我都這麼想。在當文學所所長期間，我常藉着可坐小車的「特權」，跑到幾十公里之外的皂君廟去聽他「坐而論道」，我的〈論文學的主體性〉就是在他的影響下形成的。當我讀到他的〈康德主體性哲學論綱〉之後，我禁不住內心的激動，並隱約地感到，我將要在文學理論領域中進行一次顛覆性和建設性的變革，令機械反映論作霧散雪崩，而〈論綱〉就是我的起始之點。所以我一再說，大陸主體性理論的始作俑者是李澤厚。關於這一點，文學研究所的兩位優秀的年輕學人陳燕谷和靳大成在〈劉再復現象批判〉中曾作過精采的表述。他們說：「必須公正地指出，在我國，主體性問題是李澤厚首先提出來的。當『十年動亂』剛剛結束，很多人還處於思維混亂的情感宣洩狀態時，大部份人還在撫摸昨日的『傷痕』時，李澤厚即以其獨到的洞察力和思想深度為創造成熟的歷史條件進行了寶貴的思想啟蒙工作。在相當長的時間內，他實際上成為中國人文科學領域中的一個思想綱領的制訂者，他的哲學、美學、思想史著作影響了整整一代人——包括劉再復在內。《批判哲學的批判》、《美的歷程》、〈主體性論綱〉以及《思想史論》三部曲，他的著作一再成為當代文學生活中引人注目的事件，其中影響最大的無疑是他對康德、對馬克思的主體理論的創造性闡述與發揮，使這種思想像一股暗流潛伏在每一個熱血的思考人生的人心中。」（《文學評論》一九八八年第二期）

這兩位年輕學人要求在我主編的《文學評論》上發表這一意見的時候，我非常興奮。這不僅因為他們對我的「批判」給予我激勵和啟迪，而且因為他們比其他學人都更真實、更正直地指出李澤厚在中國的位置和作用。他們畢竟年輕，胸懷清明而坦蕩，論述的才華沒有被其他功利算計所淹沒。我讀了這篇文章之後很高興，因為他們說出我想說的話。我一直認為，李澤厚是中國大陸當代人文科學的第一小提琴手，是從艱難和充滿荊棘的環境中硬是站立起來的中國最清醒、最有才華的學者和思想家。像大石重壓下頑強生長的生命奇蹟，他竟然在難以生長的隙縫中長成思想的大樹。在我從青年時代走向中年時代的二三十年中，我親眼看到他的理論啟蒙了許多正在尋找中的中國人，並看到他為中國這場社會轉型開闢了道路，但是，李澤厚不僅沒有被自己的故國充份認識和肯定，而且一再被作為政治打擊的對象（這種打擊從反胡風就開始，他被當作胡風分子整了一年，以後則打擊不斷，直到現在還沒有結束）。對此，我常對朋友感慨：人類的弱點真是「貴耳賤目」、「貴遠賤近」。西方學界的名人權威，離得遠遠，如坐雲端，愈聞愈奇，因此便捧之上天。這種崇奉本來也並非沒有道理，但反過來對自己的土地所孕育的傑出兒子按之入地甚至想置於死地就不免古怪。這除了有人心存卑鄙的動機之外，多數人乃是因為自己的人才離得太近，容易看到他是凡人一個而忘記了他的傑出與卓越。這種現象，與「僕役眼裏無英雄」這一諺語的意思相通。僕役因為離英雄太近，所以總是看到英雄只是凡人而忘記他是英雄。這種精神現象不僅屬於中國，也屬於世界。黑格爾在《精神現象學》中就分析過，他說：

諺語說，「侍僕眼裏無英雄」；但這並不是因為侍僕所服侍的那個人不是英雄，而是因為服

侍英雄的那個人只是侍僕，當英雄同他的侍僕打交道的時候，他不是作為一位英雄而是作為一個要吃飯、要喝水、要穿衣服的人，總而言之，英雄在他的侍僕面前所表現出來的乃是他的私人需要和私人表象的個別性。

——《精神現象學》中譯本，下卷，頁一七二。

譯者賀麟、王玖興（商務：一九八一年版）

李澤厚也逃不了被「僕役」看輕的命運，他多次被哲學研究所的同事批評「很少去打開水」，要喝水已屬凡人，喝水而少打開水更不能成為英雄。我聽過許多對李澤厚的非議，但這些非議，並不是李澤厚不是哲學家，而是非議者乃是一些混跡哲學界中的哲學庸人和自命不凡的「老子天下第一」者。我喜歡陳燕谷、靳大成對李澤厚的評價，正是他們擺脫了世俗的僕役的眼睛，而用一種學理的、歷史的眼睛。在庸人們看來，這是「吹捧」，其實不對，這是理性評價。就在這兩位年輕學人發表〈劉再復現象批判〉的幾個月後，著名的法國國際哲學學院宣佈李澤厚為正式成員（院士），給予這一榮譽的都是當代國際上最傑出的哲學家。在西方學界享有極高聲譽同時也被中國學人十分崇敬的伽達瑪（德）（H. G. Gadamer）、哈伯瑪斯（德）（J. Habermas）、里克爾（法）（P. Ricoeur）、斯特勞森（英）（P. F. Strawson）、奎因（美）（W. V. Quine）、戴維森（美）（D. Davidson）等就是被這一學院選出的院士。在二十世紀下半葉的中國，唯有李澤厚一個人得到這一殊榮。這本來是中國應當引為光榮的。一個正常、純潔、沒有嫉妒心的民族，應當為自己能誕生一個這樣傑出的思維腦袋而自豪，但是，很可惜，報以這一榮譽的，先是沉默（新聞界不作報導），後是大舉的批判和討伐。一九八九年

初，在歡迎布希總統的宴會上，我見到香港《文匯報》記者劉紹銳先生，對他感慨說，政治家們天天在報刊扮演主角，但學術上像李澤厚這種事恐怕也得寫上一筆吧。他畢竟正直，才發了一條消息。我也不是說法國國際哲學院的月亮就比中國社會科學院的月亮圓，但在這一事上，它的眼睛確實比中國文化界的眼睛單純。而且它還啟示我們，至少啟示我：要珍惜，要珍惜自己祖國的傑出人才。一個不愛自己的傑出兄弟的人，不是真正的愛國者。我們不要自高自大，但也不要妄自菲薄；我們敬重哈伯瑪斯是應當的，但敬重李澤厚也無可非議。大約是着意要對妄自菲薄進行反叛，我的朋友、中國哲學界的後起之秀甘陽，在去年哈佛大學召開的會上說：怎麼就知道哈伯瑪斯，但我們的李澤厚比哈伯瑪斯還了不起。這不是激憤之辭，早在芝加哥，他就認真地和我說過。我所以着意和李澤厚的對話並認真地把他的思想加以整理，與上述我對他及中國學界的認識自然有關。

四

此時出稿就在面前，在即將發出之時，我從頭到尾又翻閱了一遍，好像在翻閱逝去的歲月。閱完之後，我感到欣慰和踏實。所以欣慰，是因為我以自由的心靈說了該說的而且願意說的話，沒有背叛自己；所以踏實，是我們的談話畢竟是負責而慎重的。談話之初，我們就共同覺得，這個世紀中國的豪言壯語、驚人妙論實在太多了，那種雄赳赳氣昂昂的慷慨激情也實在是夠充份了。今天還是謹慎一些為好。寧肯小心翼翼，穩健探索，絕不橫衝直撞，危言欺世；寧肯作平實觀察、常識談論，絕不作稀奇古怪的眼睛。我們以為，這才是經過百年暴風驟雨、付出巨大代價的世紀末中國所真正需要的態度。而我們的談話，採取的正是這種態度。讓我感到踏實的還有一點，就是我們做的是一件比較切

實的、該做的工作，這就是反省二十世紀中國的基本思路。這些流行於社會並被我們的心靈接受的思路，除了上文已經提過的暴力革命有理的思路外，還包括歷史決定論思路、辯證唯物論思路、政治倫理宗教三位一體的思路、階級鬥爭與暴力革命有理的思路、兩項對立的思想、意識形態崇拜的思路等等。與這種思路不同，對話錄主張以經濟為本，主張階級合作、階級調和，主張多元共生，主張改良漸進，主張開放輿論，主張政治與文學的二元論，主張社會與政府的區分，主張注意歷史發展的二律背反，主張重新確立人的價值等等。我到海外之後，對二十世紀中國文化進行反省，覺得能夠給故國以切實幫助就是改變一些在本世紀特別是在本世紀下半葉流行的而且被普遍接受的習慣性思路。現在的中國已開始從這些思路走出來，但作為自覺意識地走出來，還需要知識者的工作。中國是一個充滿潛力的偉大國家，只要打開思路與眼界，它就會贏得光明的將來；反之，如果還陷入二十世紀的一些基本思路，那麼，二十一世紀必將要發生可悲的歷史重複。我們所以要回望二十世紀中國，就是為了使故國人民從百年風浪中吸取經驗教訓，避免發生悲劇性的圓圈遊戲。李澤厚很重視英國的經驗哲學，特別是海耶克(F. A. Hayek)的政治哲學和巴柏的科學哲學。因此，他認為對二十世紀中國極其豐富的經驗教訓給予認識上的提升，意義非常。就以毛澤東來說，他本人是極有才華的，而且很早就想避免發生今天蘇聯的悲劇並從其體系中分離出來，免於同歸於盡，這有功勞；但是，他卻把蘇聯的列寧——史達林主義意識形態推向極端，把無產階級專政從政治經濟領域推向心靈領域，結果導致自我毀滅性的文化大革命和帶給中國許多痛苦和災難。吸取這種教訓，特別是從宏觀思維的角度上去總結教訓，對於中國是很重要的。總結自身的教訓這比求助於西方學者韋伯、維根斯坦、傅柯的思想和語言更為重要。在我們的對話中，這也僅僅是開始，但是，李澤厚所總結的毛澤東在思維上犯了「迷信

意識形態」和「迷信戰爭經驗」這兩條根本性錯誤，無疑是很有價值的。對於前者，西方馬克思主義者沒有看到這一點，因為他們本身也是着眼於文化批判（這在西方是有道理的）。他們不可能有中國學者如此痛切的感受：沒有經濟充份發展這一前提，其他甚麼都談不上，包括個人自由、社會正義、政治民主。對於後者，在中國更是極其特殊。中國經歷了這麼長的戰爭，整個革命過程那麼艱難與複雜，這是蘇聯、東歐所沒有的，因此，形成對戰爭經驗的迷信和崇拜並不奇怪，何況一百多年前的太平天國革命也犯過同樣錯誤；然而，當一個國家進入和平建設時期之後，如果還迷信搬用戰時的經驗，就會造成人為的緊張、恐怖和種種畸形的激進狀態，乃至造成在反對資產階級法權名義下取消貨幣、辦全民食堂等「戰時共產主義狀態」，而且使許多領域，包括精神文化領域變成以互相廝殺為樂的現代瘋人院。

整理完這部對話錄，我很高興。在海外漂流的文字生涯中，我又有一次新的完成，而且是非常有意義的完成。歲月沒有虛度，思想未被堵塞，於山明水秀中寄寓情懷，於友人智慧中領悟滄桑，這就是美好人生。時空無窮，個體有限，我沒有更多的期待，但這一次一次的筆墨完成，使我感到在人間很有意思。

一九九四年十一月十五日於科羅拉多大學

目錄

第五版前言 劉再復 / 1

革命與《告別革命》 鄒讜

——給《告別革命》作者的一封信 / 3

序：用理性的眼睛看中國 劉再復

——李澤厚和他對中國的思考 / 21

〔輯一〕——歷史追思

希望與兇險

充滿潛力的中國 / 2

政治與經濟

本末倒置的世紀 / 13

主義與常識

鄧小平的實用理性 / 24

一體與多元

走出一元化的思路 / 33

適應與反抗

時間差與中國知識分子 / 46

革命與改良

世紀性的痛苦選擇 / 59

理性與激情

百年狂熱與幼稚 / 72

毛澤東悲劇評說（一）

迷信意識形態 / 84

毛澤東悲劇評說（二）

迷信戰爭經驗 / 91

孫中山評說

革命人格與近代精神 / 103

康有為評說

改良道路的選擇遠見 / 110

政治三強「袁世凱、蔣介石、毛澤東」評說

歷史時機與個人局限 / 115

〔輯三〕——主義・理論・哲學

歷史行程的二律背反 / 124

個人主義在中國的浮沉 / 131

「鬥爭哲學」和所謂辯證唯物論 / 141

主體論學案的回顧 / 150

世紀之交的哲學展望

從否定到否定之否定 / 158

理念與愛慾

論情愛的多元 / 167

回應迷信政治打擊的大陸批判者們 / 182

〔輯四〕——文學論評

中國現代諸作家評論 / 194

哲學智慧和藝術感覺 / 203

文學對「知識——權力」結構的拒絕 / 217

文學政治一元論批判 / 223

政治壓頂的浮躁文化 / 234

〔輯五〕——告別革命

關於「消解」馬克思主義

再論《告別革命》之一 / 244

階級協調和階級鬥爭

再論《告別革命》之二 / 250

經濟前提與政治民主

再論《告別革命》之三 / 254

法治的理想和現實

簡答林毓生教授 / 262

百年來三大意識的覺醒及今天的課題 劉再復

要改良不要革命 李澤厚 / 287 / 267

〔輯六〕——若干提問（第五版增補部份）

關於馬克思主義的基本理論與策略理論	／	308	
關於物質一元與精神多元	／	322	
關於民族主義	／	331	
關於人文教育	／	341	
關於羣體情緒與個體情感	／	348	
《告別革命》韓文版序	劉再復	／	352
重寫中國近代史的期待	劉再復		
簡答胡繩先生	／	355	
〔輯七〕——附論			
李澤厚與中國現代美的歷程	劉再復	／	362
文學與藝術的情思	／	389	

【輯二】

歷史追思

希望與兇險

充滿潛力的中國

劉再復（以下簡稱「劉」）：你這回出國，真使我高興。在海外，也許我是最高興的一個。

李澤厚（以下簡稱「李」）：你總是比較幸運。在海外兩年多，你已寫了那麼多東西。你發表在《知識分子》雜誌上的兩篇論文，我讀了，寫得很好。你的散文比在國內時寫得更好，好像有一個飛躍，更自然更灑脫了。

劉：開始我可受不了，去國離鄉的滋味真不好受。

李：是呵，我最擔心的是你，你鄉情那麼重，詩人氣質，過去一出國就想回來，這回時間這麼長。

劉：一九八九年下半年我有一種窒息感，一下子墜入沒有邊際的時間深淵，這種體驗真是「刻骨銘心」。

李：但你的散文，我倒覺得有某種輕鬆和幽默。

劉：經歷了一次大沉重之後，反而輕鬆了。我真的好像死過一次，開始了第二人生。「死過」之後，甚麼都看得比較破，該說的話就說，不情願說的話就不說，這樣反而顯得從容、輕鬆，一切都較為自然，而且老想開點玩笑，我的《人論二十五種》就開了許多玩笑，嬉笑怒罵，和我們的論敵也開了點玩笑。

李：這大概也屬於追求生命的豐富吧？只要生命意義在擴大，就會有一種自然的快樂感覺。

劉：真的，我沒有野心，但也不灰心，只要生命本體意義擴大了，就很快活。

李：從你的散文中可以看出你這兩年的內心體驗豐富多了。

劉：最可靠的東西還是自己體驗過的東西。毛澤東說歷史的經驗值得注意，這是對的。但歷史的經驗是他人的經驗，不是自己的經驗。這幾十年我們在中國經歷的生活，包括這兩三年經歷的動蕩，實在太豐富了。由此，我們也加深了對中國的認識和對世界的認識。

李：自己特殊的領悟，才是真正寶貴的，值得珍惜的，它才是真正屬於自己的東西。禪宗的要點就在說明成佛之道不可傳授，人各不同，全靠自己去領悟去發現，各種棒喝都在打破種種執迷不悟，包括堅執經典（佛典）的迷悟。

劉：我們在海外，仍然關懷中國。我覺得重要的不是身在哪裏，而是心在哪裏，我們的心都在故國。但是，我們和故國隔着滄海重洋也有好處，可以有一空間距離來思考中國，有距離就比較冷靜，比較理性。

李：無論在甚麼時候在甚麼地方，中國都太值得我們思考。中國畢竟也是我們的。看中國的過去，會覺得它留下的經驗教訓太豐富，儘管過去受了那麼多苦；看中國的未來，我總覺得它的潛力很大。研究中國對我們來說，比研究外國要重要得多。

劉：你一直很重視英國的經驗哲學，對中國近代史、現代史的經驗教訓，你已用《中國近代思想史論》和《中國現代思想史論》加以總結，現在正可以進一步思考。

李：就研究中國來說，可以探討的課題實在太多。我雖然寫了《史論》，但意遠未盡。我想，我們談中國，比西方學者談中國可能更切實一點。西方學者的中國評論，我們要重視，但中國問題還是要靠我們自己的研究，而且中國是一個十幾億人口、數千年歷史的國家，對它的研究很有價值，特別是對這個世紀的中國，更需要研究。

劉：二十世紀的中國，經歷了戰爭、革命、改良、文化轉型、經濟轉型、政治運動，反反覆覆，付出巨大的代價，但也提供了極為豐富的、其他國家難以比擬的經驗教訓，這些經驗教訓太值得總結了。而現在，中國又處於新的社會轉型中，這個時候的中國，充滿希望，也充滿兇險，可能從此真正崛起，也可能由此沉淪。

李：不管研究中國的過去還是展望中國的未來，都很有意思。

劉：中國現在所處的時代，很像狄更斯在《雙城記》第一章開篇中所描述的那個歐洲社會轉型的時代：「那是最好的時代，也是最壞的時代；那是智慧的時代，也是愚蠢的時代；那是信仰的時代，也是懷疑的時代；那是光明的季節，也是黑暗的季節；那是希望的春天，也是絕望的冬天；我們的前途有着一切，我們的前途甚麼也沒有；我們大家在一直走向天堂，我們大家在一直走向地獄——總之，那個時代是跟目前這個時代如此相像，以致有些最喧嚷的論客，無論說它好或說它壞，都一定要人們用最高級的形容詞來接待它。」中國所處的時代，也是這種雙重可能性的時代，所以人們的心態充滿浮動、浮躁、焦慮。在「六四」之前，我也有些浮躁，但現在好多了，我想，我應當和那些還是大聲喧嚷的、被情緒所控制的論客區別開來。看中國還是要用你經常說的「理性」的眼睛。中國那麼大、那麼複雜，用別的眼睛看都不行，用階級鬥爭的眼睛、革命的眼睛、皇帝的眼睛、痞子的眼睛、道德家的眼睛，都不行。

李：用簡單的、情緒化的眼睛就看不清楚。不管人們用甚麼最高級的形容詞來捧中國或罵中國，我們都只管面對事實負責地思考。我的口頭禪是我只對歷史負責，對人民負責。

劉：中國太大，問題太多，容易令人眼花繚亂。這兩三年，我一直感到古怪的眼睛太多，似是而非的議論太多，讓人莫衷一是。

李：將來中國市場經濟一發展，人們為了迎合市場需要，古怪的眼睛和似是而非的議論還會更多。中國如此之大，要避免眼花繚亂，還是需要藉助一點宏觀的觀察。我一直提倡微觀的對某個具體問題的研究，但是看中國的基本問題，則要用宏觀的眼光。只有宏觀，才能看到中國的進步，否則就陷入某些具體問題而心煩意亂，看不清中國現有的和應有的走向。

劉：我一直覺得研究思考可以多種多樣，寫文章也可以寫出千種萬種，不必重複他人，也不必重複自己。微觀研究，可以研究得很好；宏觀研究，也可以研究得很好。同樣一本書，可以概述五千年的歷史，如《世界史綱》；也可以敘述一年的歷史，如《萬曆十五年》；當然也可以考證某一天的歷史。我在前幾年一直為俞平伯先生辯護，覺得他對《紅樓夢》的微觀考證很有價值很有趣，除了學術價值之外，他的考證文章還有許多情趣，這是欽定紅學家們所不能比擬的。但是，我也很喜歡對歷史的宏觀研究，這種研究根據無可爭辯的基本事實進行宏觀把握，在這種把握中可看到史學家的史識，我很喜歡欣賞史識，也喜歡欣賞詩識、器識，會欣賞一棵小草一朵小花是一種幸運，會欣賞思想也是一種幸運。

李：研究中國，可以有微觀研究。進行考古，發現重要的化石文物，可以影響宏觀研究。現在也需要具體的社會調查。但中國發生的事，過去、現在發生的事，許多是毋須考證的，必須宏觀把握。

劉：要宏觀把握，站在中國看中國還不夠，到海外來看看世界，再看看中國，反而看得清楚一些。世界上的其他國家，包括社會主義和資本主義國家，都有許多教訓。這一次我算深一點地踏入西方世界，感受到另外一個世界的規範，另外一個世界的存在方式，有這種感受，對世界的認識就比較完整了。

李：這比書本中讀到的要緊。在一個充滿巨大變化的現代世界中，這種直接經驗就更為突出了。

劉：我以前從書本上了解的西方世界還是太抽象。其實，西方世界，特別是美國，問題也非常多。這

種社會有另一種冷酷和冷漠，絕對不是我過去所想的那麼理想。

李：世界上並沒有甚麼理想國，西方社會裏的人，處在種種嚴重的異化狀態中。這種異化也是很殘酷的。

劉：我記得你在文學所對來訪的暢廣元教授和他的學生說，西方現代社會異化的危機也很深，由於經濟的高度發展和科學技術的高度發展，人的個性也受到另一種形式的壓抑，人成了廣告的奴隸和技術的奴隸。確實如此，我覺得洋專政和土專政一樣嚴酷。在學術界，洋霸氣和土霸氣一樣可怕。

李：國內許多人特別是好些年輕人不了解這一點。所以到西方來嚐點苦頭有好處。中國和西方的文化傳統、文化需求有很大的差異，這一點你已注意到。我們是另一種異化，另一種情況的困境。我想你現在的觀點與你寫《傳統與中國人》一書時，恐怕會有些變化吧。

劉：現在我對傳統更多的還是採取批評的態度，但比寫《傳統與中國人》時，要溫和多了。中國文化和西方文化各有長處，各有短處。西方是廣告異化和技術異化，我們是政治異化和倫理異化。西方的異化是把人變成機器，而我們的異化則把人變成順民，連知識分子也變成知識順民。

李：承認時代差異是很重要的。西方在走向後工業社會或後現代社會，而我們剛要進入工業社會和現代社會，這種情況很不相同。文化需要無法離開這種具體的歷史情景。有的人很激進，一聽講主體、講人道就嘲笑，就說太落後了，現在的西方思潮是反主體性了，是反主客二分，是解構了，等等。其實，我在許多文章中早就說，人道主義思想本就是膚淺和陳舊的，甚至是幾百年前的。但在中國卻還是要講。因為在中國，平等待人，個體自由，主體的解放，仍然是一個問題。

劉：二十世紀的中國，從上到下都太激進。從上來說，就是把自己看得太好，老想去拯救別人，老想以自己的存在方式去統一別人的存在方式，老想到世界革命；從下來說，包括民主知識分子，又把西方看

得太理想，以為西方是理想國，這樣自然也會太激進。

李：世界確無理想國，西方社會各個層面上的問題都很多，有的問題依我看比中國的問題還難以解決。所以出國後看看世界，是對讀書一個很重要的補充。當然如只看表面現象，只看超級市場如何豐富方便，高速公路如何痛快舒服，也許會更覺得西方好得不得了。

劉：我到國外兩年半，一個重要的收穫，就是清醒一些。

李：我去過歐洲幾個國家，談不上了解，但我覺得光那些建築、教堂以及整個環境等等，就會給人一種「傳統」和「文化」的感受，這是美國不能比的。美國確乎有點全方位的現代化。知識分子的地位、影響和作用，美國也許就不如法國。美國是個生意人的王國，我記得十年前，幾乎個個教授都罵雷根。

劉：也許西方的自由文化空間比東方大一點。美國社會的長處是有程序，法律的中介系統特別龐大和完善。我國的問題是缺乏程序。過去幾十年的中國不是靠程序，而是靠運動、靠階級鬥爭來維持社會的運轉，所以沒有運動的時候也要製造運動，幾年來一次。這樣就讓人感到這個社會不穩定，國家領導人也就得很費力地天天強調要安定團結。美國人向銀行借款買房，三十年還清，雙方都不會想到三十年後會有甚麼變動，他們都有穩定感，這種穩定感是程序帶來的，它又帶給美國社會很大的好處。

李：我最強調程序，多年一直強調建立形式。我多次說要重讀孫中山的《民權初步》，知道如何開會即開會的程序。共產黨的會是開得最多的，遺憾的是至今開會的程序也不完善。這倒是革命傳統，革命強調的是打破程序，要「實質」、「內容」，認為程序只是形式。其實，「形式」極其重要，比內容重要。一九八九年紀念五四時我寫了一篇短文，題目叫「啟蒙的走向」，一直沒能發表，這篇文章強調的就是要建立「形式」，所以我並不贊成再搞甚麼啟蒙運動（這種運動仍然是內容第一，破壞性的），而是主張要

逐步建立各種形式，各種程序、法規、章程、制度。包括今天的法律，程序法就一直不受重視，其實這才是非常根本非常重要的。其實民主正是一種理性的程序，不是一種口號，一種運動。文化大革命搞所謂大民主，幾乎人人可貼大字報，毫不負責地造謠生事，互相攻擊，把民主當作革命、當作運動，結果愈「民主」愈亂。現在民主又叫得很響，但也不注意程序，其實，要學習西方社會，學這一點是很根本的。

劉：除了完善的法律系統之外，他們的民間道德監督系統也很完善。這就是報刊。它儘管也有偏見，但它們總的還是起了一種道德監督的作用。總統和其他領導人，通過報刊塑造自己的公眾形象，這種形象有時也變形，但注意到自己的形象總是好。另一方面，報刊確實制約腐敗和不公平。除了法律系統、民間道德監督系統之外，還有一種對社會也起了調節作用的，就是宗教情操。如果沒有這一調節手段，性泛濫和非道德行為就足以把美國毀滅。

李：個體充份自由和商品極為發達的社會，如果沒有這種種調節手段確實是不行的。我們了解美國，也有利於尋找自己的路。一個國家的發展就要考慮自己特殊的歷史時間和空間。

劉：美國是世界上唯一一個把整個國家的發展建立在充份發揮個人潛力基礎上，而且獲得了成功的國家。日本沒有美國那麼廣闊的社會空間和自然空間，因此，它對個人潛能的限制就多一些。中國將來也可能把整個國家的發展建立在個人潛能的充份發展之上，它恐怕還應當保留強大的社會調節機制，對個人的限制恐怕要比美國多一些，至少得像歐洲的法國、瑞典等國家。否則，社會將會有貧富過份懸殊的傾斜。

李：講有中國特色，並沒有錯。為甚麼不可以有中國特色呢？只要有自己的特色，那麼不管叫做中國的社會主義特色，或者叫中國的資本主義特色，都沒有關係。這種特色，就是走自己的路。這不是盲目排外，不是自高自大，不是空話廢話，而是腳踏實地走現實之路。

劉：中國的問題，有的是屬於人類普遍的問題，但有的則非常特殊，例如人口這麼多，就是一個巨大的特殊。忘記中國有十二億人而談中國問題就甚麼也談不上。講中國特色，就是講民族主體性，就要探討使十二億人怎樣活、怎麼活得更好。中國人這麼多，生育問題就是一個巨大的難以處理的問題，這個問題無法簡單化。如果我們作一假設，現在打開黨禁，可成立各種政黨競選，其中有一個政黨提出一個口號：主張每一對夫婦可生兩個或兩個以上的嬰兒，那麼，他們一定可以贏得無數的選票。然而，他們的口號是不負責任的。這就涉及到如何理性對待中國人口負擔問題，也涉及到我剛剛說的，中國未來的發展是否可能完全像美國那樣充份地讓每個個體都自由地出生、發展的問題。

李：我曾說過，文化發展既有世界性的普遍共同趨向和法則，同時又有其多元化的不同形態和方式。不同的民族、國家、社會、地域、傳統，便可以產生各種重大的不同。我主張基本上是一元化的物質文明和基本上是多元化的精神文明。

劉：前不久，普林斯頓大學研究中國的學生修潔明提出幾個問題問我，其中有一個問題是，「方勵之認為現代化的基本原則與標準，與科學相同，是普遍的，你同意嗎？」我回答說，我不同意。我的說明和你相同，就是要分開兩個層面：一是物質層面，一是精神層面。在物質層面上，可以說現代化與科學大致相同，現代化需要物質的現代化，需要科學的最新成果，需要電視、電話、冰箱、電腦等，正像科學離不開人類最新的思維成果，離不開電腦一樣，現代化也離不開人類的最新思維成果，而且，冰箱、電腦全世界都一樣，確實帶有普遍性，沒有國界，沒有太大的特殊性。但是在精神層面上，則不能要求各國的現代化與科學一樣。精神層面應當多元化，某些精神層面和某種精神存在、精神產品，例如宗教、哲學、文學藝術，它往往帶有永久性，不像科學那樣日新月異。宗教、文學藝術的特點恰恰是一種超越科學的存在。

文學藝術也有現代性，但它的內涵與科學完全不同，它的現代性，往往是反科學的。宗教也常常是反科學的，但它也是精神的重要一元。一個國家的現代化，應當允許不同精神形態的共生共處，在精神層面上，沒有多元化，就沒有現代化。

李：在精神層面上，各國都有自己的特殊性，各種精神門類也有自己的特殊性。以宗教而言，印度人多信仰印度教，阿拉伯世界信仰伊斯蘭教，我國則有自己的實用理性、樂感文化、天人合一的傳統精神。如果以西方為本位，那麼，東方各國只有基督教化才算進行現代化，但這種現代化也許永遠實現不了。所以，全盤西化是不可能的。

劉：我們支持改革，但也不能簡單化。有些精神門類，不改革不發展還更文明一些，愈改革愈糟，離文明愈遠。例如，京劇就不一定改革，不一定現代化。有人說不改革就賣不出票，有個票房價值問題，這不是理由。對於這種古老的藝術，現代文化心理難以接受，看的人自然少，但不必為了迎合現代文化心理而把這種藝術的程式改得面目全非。沒有票房價值是個事實，但國家應當保護。日本的歌舞伎，沒有像中國的京劇那樣變革，它作為一種具有日本文化特色的藝術被着意保存下來，這恰恰保存了文明。我在一九八四年到日本時，主人請我去觀賞歌舞伎，一演就是四個多小時，好些國外來的觀眾坐不住，半途就走，但畢竟觀賞了一下，知道這是怎樣的文明。日本很珍惜自己的傳統藝術。如果主張歌舞伎也要現代化，未必是好事。京劇、歌舞伎就無法現代化，就得保持自己的特色。

李：完全同意你這個看法，我也一直以為京劇最好是盡量保持原有的特色，不要改動。主體性理論是主張保持「特色」、「個性」的理論，但它卻遭到大批批判，很有意思。了解了中國，又了解了西方，我們就知道走自己的路、尋找適合於中國的社會理想的重要。這個世紀，中國知識分子和中國人民「找到了」一

個理想社會，即烏托邦，現在似乎放棄了。但是，放棄理想社會，卻不能放棄社會理想，有各種各樣的烏托邦，各種各樣的社會理想，我們還是應當有自己的社會理想，大同也好，小康也好，桃花源也好，大觀園也好，總得有個理想才好，人活着，總得尋找點意義，有所追求。我目前有興趣的是關於人性的理想。

劉：人總得作一點夢。在未來的人生路途上，有兩個東西等待着我們，一個是死，一個是夢。死是確定的，而夢則不確定。人生如果沒有夢，就太蒼白、太乏味了。夢對人生具有巨大的調節力量和激發力量。人到死亡的邊緣還有對死的恐懼，還想活下去，就是因為還殘存着夢，夢還在誘惑着他的生。當然，也確有視死如歸者，那也是為了實現一種夢，為理想而死，可見夢的力量之大。夢有時也會騙人，但不應當否定夢的本身。哲學對夢的思索之重要，也許不亞於對死亡思索之重要。

李：對死的深刻思索，可以使內心充滿激動，海德格的《存在與時間》就是如此，讀後可以產生這種感受。對夢的思索，也可以使內心激動，因為夢與人生關係太深。中國人受過許多夢的欺騙，所以現在許多人宣佈不再作夢，只講實惠、實用，但是在實惠中耗費生命，生命的意義又在何處？

劉：中國人確實被夢所欺騙，常常生活在夢想中，每次高喊躍進、騰飛之時，都生活在幻夢中。我們經歷過多次政治浪漫時期，心中充滿着浪漫的期望，但結果所有的夢都粉碎在現實的地面上，都經歷了深刻的幻滅。幻滅不是壞事，有幻滅才有思想的飛升。夢破了就不再作夢嗎？夢破了恐怕還得作夢，這與薛西弗斯推石頭上山的神話故事相同，石頭滾下來後還得往上推，夢破了還得作夢，人生就是這樣才有趣味。

李：當然，新的夢會不同於舊的夢，各種各樣的夢都可以作。夢也應當是多元的、多種色彩的。夢不可限定，爭取文學藝術的自由，就是爭取作家可以作夢的自由。

劉：夢不能計劃化、國有化。當然，除了個人有夢之外，民族也應當有夢，人類也應當有夢。哲學家、

文學家都可以有古怪的夢，只要不強制他人接受就行。

李：當世界都在擁抱金錢與物質潮流的時候，總還有知識者在作着新的夢，否則，誰去關懷教育、關懷孩子、關懷未來？二十世紀中國的「理想社會」破滅了，但還得有「社會理想」，所以我們才有興趣繼續談中國。

政治與經濟

本末倒置的世紀

劉：一九八九九年之後，你留在國內兩年多，出國之後又回去兩次北京。你比我更了解國內情況。我也很關注國內的經濟改革和社會轉型。中國要富強，這是一百多年來中國知識分子和中國人民的夢，我們也總是作着這種夢。但是這場變革帶來的問題也確實嚴重：腐敗，墮落，少廉寡恥，巧取豪奪，撕碎溫情的面紗。面對這種情況，國內外的朋友反應極不一樣。當然，這與每個人所期待的中國不一樣有關，不知道你對現在中國的情況作何估計？

李：我們首先應當期待一個富強的、大家不愁吃飯的中國。正是這種期待，所以我認為現在中國所走的經濟發展之路是對的。我們應當支持它走下去。

劉：有些朋友很焦慮，說現在中國就講錢，甚麼公德心也沒有，也不關心政治。

李：在一定的歷史時間內，中國多想想錢並沒有壞處。為甚麼要那麼關心政治？中國過去的問題就是太關心政治了，整個國家往政治上傾斜，鬧得國將不國。

劉：這次社會轉型，實際上是從官本社會轉向金本社會，這種變化，真是非常大的變化。

李：所謂金本，就是以經濟為本。近幾年來國內所進行的經濟改革，就是從政治為本走入經濟為本，也是從以政治為統帥（所謂「政治掛帥」）的國有經濟的一元體制到走向國營、私營、集體經營多元體制。

對於這種變革，我非常贊成，非常高興。

劉：我和你有同樣的心情。你所說的以經濟為本，就是說，抓住經濟才是抓住根本，進入現代社會就是進入以市場經濟為中心進行結構性運作的社會。

李：不錯。經濟是根本，衣食住行是根本，是人類生存最基本最重要的自發活動。這是經典的馬克思主義。我常說，馬克思主義是吃飯哲學，恩格斯在馬克墓前的講話，可以作證。要改變中國狀況，就要着眼於這個根本。我不太相信上層建築革命、意識形態、文化批判這套東西能使中國問題得到解決。

劉：甚麼是本，甚麼是末，這個世紀老是爭論，國內、國際都爭論。八十年代之前，中國就強調政治是本，思想是本，以為精神原子彈可以解決一切，毛澤東思想可以解決一切。二十世紀下半葉的中國，要說經驗教訓，最重要的一點就是忘記你說的這個「本」。忘記「根本」的同時，就是太迷信「本本」，太迷信「主義」，太迷信意識形態。這樣，整個社會就本末倒置，誤認為「主義」萬靈，「主義」可以改變一切，意識形態可以決定一切。於是，全黨全民都在「主義」上狠下功夫，為「主義」的「純潔性」而進行無休止的階級鬥爭和政治運動，為意識形態的歸宿問題而爭吵不休，並幾乎耗盡中華民族的全部生命能量。在熱火朝天中，反而丟失生產的發展和經濟的發展。這種思路和做法到了文化大革命時期發展到了極端，便是天怒人怨，國將不國，整個大陸陷入大災難與大浩劫之中。

李：這就完全錯了，可以說教訓極深。蘇聯、東歐也如此。沒有一個社會主義國家搞好經濟，就是迷信上層建築、意識形態。固守國家的計劃經濟，便是這種迷信的一種表現。完全離開經濟發展本身的要求，離開經濟這個本，把意識形態、上層建築說得再玄乎，翻騰得再厲害，也沒有用，最後還是要垮台。

劉：蘇聯的教訓實在太慘重。我有時也奇怪：一個具有七八十年歷史的革命大帝國怎麼頃刻間就像雪

崩似的瓦解，連戰爭也沒甚麼發生就瓦解了？照理，至少得打幾場仗，然後才「亡黨亡國」，可是一場仗也沒打就完結了。現在看來，就因為他們早已丟失「經濟」這一根本，太執着於計劃經濟這一死亡模式，造成人們再也不能忍受的貧窮與匱乏。大家都覺得日子過不下去了，應當更換一種存在方式。

李：從丟失經濟之「本」這一角度去總結蘇聯、東歐的教訓就對了。從這一角度去總結二十世紀中國的教訓，特別是下半葉的教訓也是對的。我現在大講吃飯哲學，反對鬥爭哲學，就是注重這個「本」。鄧小平從發展生產力這個角度去總結蘇聯、東歐的教訓是對的。不然，從另一方面總結教訓，又要強化甚麼反和平演變了。

劉：你在你的《批判哲學的批判》中，很強調生產工具、生產力、生產實踐，其實你早就為改革製造理論根據了。

李：不錯，我在這本書裏講人類主體性時，強調人類的本體，離開人類本體去講自然沒甚麼意思，我和蔡儀的分歧就在這裏。而我強調人類主體性時，又特別強調人類的發展首要在於他們在生產實踐活動中所使用的工具的發展，也就是科學技術的發展，生產力的發展。我認為生產力——經濟基礎的理論即唯物史觀，是馬克思主義哲學的「硬核」。我確實為改革提供了馬克思主義的理論根據。但當時鄧小平還沒有上台，我的書是在「文革」時寫成，一九七六年「四人幫」垮台後交出版社的。

劉：這個世紀，中國大陸吃了大虧，就是吃了迷信大本本、迷信意識形態的虧。從五十年代到六十年代，我們企圖創造一種神話，即上層建築的革命可以促進生產、促進經濟的繁榮，可以實現中國的富強夢，但事實完全粉碎了這一神話。今天，你用徹底的語言表述一下「何者為本」是異常重要的。中國的社會科學水平不高，似是而非的觀點太多，我們必須用比較透徹的語言說話。

李：哲學就是要徹底，要講根本，講最後的實在。經濟是社會的最後實在，否則將一切皆空，甚麼「靈魂深處鬧革命」、「鬥私批修」，甚麼「人格獨立」、「人的尊嚴」，等等，離開這個根本，一切都成為抽象的空話和大話。全靠政府吃飯，哪來的人格獨立？短時期（例如戰爭與革命時期）可能有，蘇聯內戰時期、衛國戰爭時期就有過，列寧格勒被圍困幾個月，餓死了幾十萬人，但蕭斯塔科維奇(Shostakovich)還是在那裏寫出悲壯悽愴的交響樂。不過，整個衛國戰爭也不過四年，中國是八年抗戰，戰爭只是社會的非常時期。毛澤東的錯誤之一就是在長期的和平時期中，迷信和搬用戰爭時期的經驗，即所謂「馬上治天下」。這一點他似乎還不如劉邦。他讀了那麼多史書，卻仍然如此，當然有其原因。這裏沒法評說了。

劉：前幾十年把政治、「主義」、「思想」強調到極端，批判唯生產力論，用「主義」取代經濟規律，把「主義」聖化，而把經濟視為無關緊要的事，這也就是中國理學家所說的「餓死事小，失節事大」那個意思。即吃飯穿衣、生死存亡是小事，守住一種主義和某種理念才是大事。這一觀念，從個人修養上說，倒是無可厚非的，但如果擴展到社會，以為人的吃飯生存問題是小事，只有維護某種外國人製造的主義才是大事，那就大錯特錯了。熱中於「姓資姓社」之爭的論者，其思路也不過是「餓死事小，失節事大」的思路，不過，他們是否真的要守其麼節，那是很值得懷疑的。那位滿口「大節」、「主義」的林彪，其實，滿腦子陰謀詭計，而且肚子空空的，到底能不能守好「節」，也大成問題。近幾年，中國實際上改變了迷信「主義」、迷信意識形態的存在方式，開始進行大規模的經濟改革，這種改革就是回到根本、回到常識，即抓住經濟、抓住生產、抓住吃飯這一「大計」。這一抓，倒抓對了。說它對，一是符合社會人生的「天理」、「常識」，民以食為天，人活着首先得吃飽飯；二是符合你說的「實用理性」，即社會要有活力、人民要幸福，不能光靠「偉大的空話」和姓氏的光彩，而是要靠實實在在的勞動和創造；三是倒真正符合

馬克思的經典論斷。

李：「實用理性」特徵之一就是注意歷史的經驗教訓，不過份張揚虛玄的理論。中國乃至社會主義諸國家的經驗教訓，恰恰證明必須回到「根本」，回到經典馬克思主義。這是我與西方馬克思主義者不同的地方。他們太注重甚至太迷信文化批判，但不注意這個根本。把注意力集中在文化批判上，這在西方可能有一定的道理，而且他們對資本主義的批判也相當深刻，然而，從理論上說，他們把文化批判視為社會鬥爭的根本是不妥當的。毛澤東也是迷信文化批判的力量，忽略了經濟這一根本。迷信文化批判到了極端，就發動文化大革命。所以西方馬克思主義者與毛澤東倒是殊途同歸。他們和經典的馬克思主義者不同。經典的馬克思主義者，從馬克思到伯恩斯坦（Bernstein），都把經濟看作根本。一百年前伯恩斯坦就說資本主義遠比我們所估計的強大得多。列寧就不這麼看，他認為資本主義已處於垂死階段，世界已經到了無產階級革命的前夜。我贊成經典馬克思主義的看法，所以主張回歸經典，回到「根本」。這是我在「文革」時期就形成的看法，可惜無法發表，我的觀念實際上是很保守的。

劉：當代西方馬克思主義者多數對史達林是反感的，但對毛澤東卻有「好印象」，似乎至今還有一個解不開的「毛澤東情結」，這就是因為他們都迷信文化批判的力量。毛澤東以為文化批判是社會主義社會發展的動力，因此，發動一次又一次的批判運動，從批判「武訓傳」、胡適、俞平伯到批判胡風、「右派」、「走資派」，組織千軍萬馬，但並沒有把中國搞好，這就是他太蔑視經濟這個「本」，而把意識形態、上層建築看得太神了。

李：毛澤東很複雜，我們在〈毛澤東悲劇評說〉中（見本書頁八四——一〇二），已說過一些了。他發動文化大革命這場空前的文化批判運動，其原因也是多方面的。他確實也憎惡官僚體制，所以他發起一場

革命來打破官僚化的部份國家機器。但他的悲劇是找不到取代官僚機器的出路。他在文化大革命前就搞了人民公社，文化大革命一開始又肯定所謂「上海公社」，還要把中宣部改為宣傳科，把煤炭部改為煤炭科，着意反抗官僚機構，但是，他並沒有找到取代的形式，沒有找到出路，這是他的悲劇。

劉：如果一九四九年之後，他不是把民族生活的重心放在文化批判、階級鬥爭、上層建築革命，而是放在經濟發展上，按照經典馬克思主義的思路去發展，就完全不同，就可能找到出路。他在土地改革之後，本來把土地分給農民，但很快又用合作社、人民公社的形式把土地重新要了回來，這就失去了農業生產的活力。同時，他很快地又通過公私合營的形式吞沒私營經濟，把中國上半世紀積累起來的私人資本一舉消滅，這樣，就把一種最有活力的經濟成份扼殺死了。這是一個極大的錯誤。他當時着眼的是政治，是意識形態，如果他着眼於經濟這一根本，他就會保護中國經過數十年，乃至可以說是上百年才培育出來的私營資本力量。而他取代私營經濟的是計劃經濟形式，這種國家行政化的經濟，又是注定無法搞好的。

李：強調意識形態，不管經濟效率，自然就排斥私營資本，廢止市場經濟，由國家行政權力控制一切生產、流通領域，商品價格由所謂國家其實是由幾個人的腦袋確定，市場調節則因為被判定為姓「資」而被取消，企業則由國家撥款，盈虧由國家補貼，這樣，政府成了企業的唯一主人，這固然姓了「社」，但主觀隨意性極強，完全以行政權力取代經濟規律，政企不分。企業沒有自主權，也就沒有效率，結果總是搞不好經濟。意識形態再折騰，上層建築再革命，也沒有用。

劉：說階級鬥爭一抓就靈，其實一點也不靈。把一切生產都國家化、意識形態化之後，連養豬養雞也屬於姓資姓社問題，也被作為「資本主義尾巴」閹割，這就很荒謬。文化大革命中在農村提出「寧可要社會主義的草，也不要資本主義的苗」，鐵路部門則提出「寧可要社會主義的晚點，也不要資本主義的正

點」，這些口號現在看來幼稚可笑，但它恰恰反映了二十世紀下半葉中國本末倒置的歷史狀況，也反映了這種本末倒置會荒誕到何等地步。現在淡化了意識形態，淡化了政治，回歸到常識，回歸到吃飯哲學，其實是極好的事。結束了「捨本求末」的時代，中國社會的發展就會有新的開端。我聽到一些從國內出來的朋友說，現在人們都談錢，不關心政治，這未必是壞事。

李：這很好。以前毛澤東搞「政治掛帥」，而老百姓也跟着那麼急切地關心政治，這對於老百姓來說，是無可奈何的事。因為政治、意識形態緊緊地連着他們的飯碗，連着他們的衣食住行，不關心不行。現在不一樣了，你講你的政治，我吃我的飯，政治不那麼重要了。這種政治淡化現象是好事，它說明中國正在發生一種大變化，顛倒的本末正在被顛倒過來，政治的控制力正在削弱，經濟之力正在增強，如果繼續發展，不是由政治左右經濟，而是由經濟左右政治，這就是很大的進步。現在有些人對此感到悲哀，甚至痛哭流涕，這是很可笑的。大約他們覺得這麼一來，就沒有甚麼「真理」可以追求，沒有甚麼對象可以大批判。

劉：他們就要變成「廢人」了。一個時代，不再喜歡聽空話，是好事。空頭政治時代的結束，正常人都會高興。

李：走出空頭政治的時代，走入現代社會，意義非常之大。現在市場經濟迅速發展，這一重大因素已開始並將愈來愈大地影響中國社會的各個方面。

劉：目前影響到的其實主要還不是政治，而是價值觀念、文化觀念、存在方式、生產方式等。面對這種經濟潮流，想以老的意識形態加以對抗的，顯得很可笑。你剛才說，毛澤東的悲劇是找不到中國的出路，可是，他的一套思想似乎着眼於社會公平，反對剝削，雖然大家都貧困，但平均、平等，沒有貧富懸殊，這是否也可以看作是一種出路？

李：如果是在物質生產高度發展、生活水準很高的基礎上，盡可能地進行社會調節，使貧富懸殊縮小，強調社會公平自然必要。但是，如果社會在「社會公平」的旗幟下停滯不前，經濟衰退，人民貧困，那麼，以犧牲社會進步和使人民貧困為代價的社會公平就沒有意義。原始社會的公平沒有意義。馬克思早批判過「兵營式的共產主義」。我在五七幹校時便特別想起這一點，當時整個學部（社會科學院前身）不是按連隊、排、班進行編制嗎？俞平伯、卞之琳等不是扣發工資，和資料員、勤雜工同等待遇嗎？當然這也有好的一面，的確貫徹人人平等的「正義」原則，當時批判所謂「三名三高」能得到許多人包括「三名三高」本人的擁護，也就在於這種社會正義、人人平等的倫理主義。我提出倫理主義與歷史主義的二律背反，是有此背景的。但我們都領教過這種社會正義與公平，都領教過十六七年的五十六元一月的工資，了解在社會公平下的生活滋味，我們當年都沒敢侈望有一天能享用冰箱和電視。

劉：社會公平和社會發展確有矛盾，當生產、生活水平低到難以容忍的時候，歷史主義應當放在第一位，此時如果用倫理主義原則，即用社會公平的名義來反對變革，確實是荒謬的。在社會公平的旗幟下，個體沒有特殊利益，個體價值融合於集體價值與國家價值中，這自然就沒有個體的積極性。我國在這方面的教訓確實很深。左傾思潮表現在經濟領域，就是認為愈「公」愈好。這個「公」，有兩層意思，一層是「公有」，一層是「公平」。把這種「公」的意思推到極點，就是否定多種所有制並存的必要性，否定市場調節，否定物質獎勵，最徹底的時候，就是多養一隻豬或幾隻雞也是「資本主義尾巴」，也要「割」。我寫一篇雜文，題目叫做「豬意識形態史」，描述大陸的豬從姓豬（自然豬，五十年代初期）、到姓共（一九五八年辦公食堂時期）、到姓社（文化大革命時期）、到姓資（改革時期）的歷史，說明社會一旦把「平均主義」的所謂「社會公平」強調到極端的時候，會達到何等荒謬的程度。所以現在極左派再打起「社

會公平」的旗幟時應當警惕。不過，當社會往前進步，經濟高速發展到一定程度時，社會公平的問題也得適時注意。假如不注意，社會就會發生嚴重的生態不平衡，貧富的差距和矛盾就會越過臨界點，經濟就會變質，財富的增加就不能轉化為社會利益，而是轉化為極少數人的利益，這就很危險。

李：應當適時注意這個問題。但甚麼時候把「社會公平」作為重點，甚麼時候不應把它作為主要目標，這是需要研究的。如何使兩者適當結合，這就是我們前次講話中說的「度」（見本書頁五八）。中國的左派過去、現在和未來都要打出社會公平、正義這一旗幟的，因為這個旗幟有煽惑力，能吸引羣眾。應該密切注意，我還是強調「度」，使這個二律背反取得一種合適的調和。我現在主張進行社會調查，進行階級分析，不能迴避當前中國社會貧富分化已在形成不同階級、階層這一問題，但進行階級分析不是要重搞階級鬥爭，而是要盡最大努力進行階級調和、階級合作。這話毛澤東和左派們聽了會大怒，但這是我要改良不要革命的、貫主張。

劉：打破「平均」之後，分化就不可避免。但我也堅信階級調和、階級合作總比階級鬥爭、階級廝殺好。階級調和與合作又與社會公平相關。這裏涉及到本世紀流行的一種大思路，是選擇鬥爭、革命、你死我活思路，還是選擇和諧、改良、多元共生的思路。這一思路不改變，二十一世紀的中國還得重複二十世紀充滿暴力與痛苦的政治遊戲。因此，我們不能不用鮮明的語言來說明自己的主張。現在的經濟改革，走的是自上而下的改良道路，將來矛盾加劇，衝突激化，也應用改良、調和的辦法解決。但對於目前中國，比「調和」與「公平」更迫切需要解決的是「效率」，即經濟的強大。公平與效率確實有矛盾，毛澤東時代大強調「公平」，結果沒有效率。近十年來，歷史主義走在前面，「慾望」這一魔鬼渾身是力，經濟就搞上去了，各個階層都得到一些利益，雖然利益不均，但還不到崩裂的程度。

李：所以我主張現在的當務之急還是發展經濟，壯大這個社會之本，目前經濟快速發展態勢最好再持續一段時間。但這僅僅是第一步；第二步將是在經濟發展的基礎上增多個人自由，也就是有個人擁有資產、經營、僱傭、遷徙、選擇工作和選擇存在方式的自由，以及言論的自由、出版的自由等等。這當然也是逐步實現，不可一蹴即得。

劉：個人自由一增長，人們就會覺得生活更有意思，注意力就會更多地放到自身的發展上，個人一旦有遷徙的自由，甚至有發牢騷的自由、出版的自由，社會矛盾就會緩和得多。

李：達到這一步之後，才應較響亮地提出「社會正義」問題，而最後才是「政治民主」問題。政治民主是經濟發展、個人自由、社會正義的結果，像民選總統、反對黨（多黨）制度等政治民主的確重要，但遠不是當前中國現實所急需。現在如實行這些東西，反而會糟糕。所以我說的經濟發展——個人自由——社會正義——政治民主，既是大致的四個邏輯程序，也是大致的時間（歷史）順序。當然不一定那麼死，因為它們經常滲透交織在一起，互為因果，但仍然有一個輕重緩急的大體劃分。有人說現在應強調解決社會正義問題，如不解決會要造反，我不相信。我認為經濟的發展已使各個階級、階層都得到了利益，包括農村蓋了那麼多的新住房，不會有太大的危險。當然，貧富懸殊的問題要密切關注，但現在還不到臨界點。只要對經濟發展的態勢把握得住，並不斷適當調整，就不會有大危險。像當前通貨膨脹就是一大問題，要妥善把握。要把握得住，中央需要有權威有權力，所以我重視中央以及各級政府的權威。現在已經很弱，再弱就會對社會失控，就很危險。

劉：你說的這四個發展程序很有意思，這是很獨特的想法，以前未曾聽你說過。經濟發展，個人自由，社會正義，政治民主，都是好事，都是中國的未來。但確實需要一步一步走，而現在是創造前提的時期，

這個時間點是創造前提的時間點。沒有前提，講其他的也容易陷入另一種烏托邦。本世紀中這方面的歷史教訓很豐富。辛亥革命後沒有這個前提，就搞議會民主，那時的政黨不下三百個，國民黨是最大的黨，但是，袁世凱轉眼間就可以翻臉，背棄民主共和而復辟帝制，連支持他的進步黨也不許存在。那一次政治民主所以夭折，就是沒有經濟基礎的前提，沒有形成強大的中產階級。歷史條件不成熟，政治民主總是要歸於失敗，所以還是要創造民主的歷史條件。當然，也不能以條件不成熟的藉口而籠統否認合理的民主要求和必要的政治改革，甚至還要再來一下「全面專政」。我們只是說，要有一種時間的理性，要有先後緩急之分。

李：中國應當讓經濟繼續迅速發展才有希望。只要經濟不受大的挫折，三五年後就會有更好甚至極好的情況出現。如果受大挫折，經濟大倒退，其他一切恐怕都談不上。我堅持我的吃飯哲學。我以吃飯哲學與毛澤東的鬥爭哲學相對立。

主義與常識

鄧小平的實用理性

劉：最近鄧小平在南方的講話，倒有一些理性精神，好像正是你所說的「實用理性」。

李：在共產黨的高層中，他是最清醒的，他從讓人民富裕、發展生產力這個角度去總結過去的教訓是對的。

劉：鄧小平的講話版本挺多，講了不少，最使人感興趣的是關於社會主義的看法。他說，甚麼是社會主義？社會主義就是讓人民富裕，就是發展生產力。計劃經濟，社會主義有，資本主義也有。市場經濟，資本主義有，社會主義也有。這個社會主義的定義沒有意識形態性，但把社會主義和人類生存發展的常識連在一起。現在，我對龐大的意識形態體系不感興趣，倒比較喜歡常識。

李：不迷信意識形態，這是他的長處。他很善於提升常識，這也是「實用理性」。他的一個特點是不講理論，與毛恰好相反，毛是每次必講理論。

劉：我們這個世紀不斷革命，為了革命，引入各種龐大的理論體系，加上毛澤東又創造一套思想觀念，這些觀念系統，本來是要作為指路明燈，但是，不知怎麼搞的，最後我們的國家倒弄得民不聊生，喪魂失魄。這裏有一個巨大的陷阱，就是以階級鬥爭為綱的國家意識形態陷阱。天天年年念念不忘，就是天天年年在陷阱中不能自拔。後來，鬥得沒飯吃，文化大革命時經濟已完全崩潰。幾十年的階級爭鬥，我們也被

弄得很累很累，筋疲力盡，我們的民族真變成一個很疲倦的民族了。現在到了世紀末了，倒是重新發現龐大理論體系之外的一些簡單的常識是很重要的，例如，人類要生存，首先就得吃飽飯，得發展生產力。所謂社會主義，也就是發展生產力的主義。鄧小平的講話最有意思的就是說明這一點。這是常識，但常識往往比「真理體系」更重要。

李：實用理性是從孔子以來我國的一種傳統。它的好處是避免陷入高頭講章，避免陷入完全脫離實際的理論迷魂陣。高頭講章，大本本，確實是一種陷阱，我們的國家幾十年整個地陷入過「階級鬥爭為綱」的理論陷阱，陷到最後，就是井中蛙的貧窮和互相廝殺。實用理性是實踐性較強的理性。它面對的是實際，雖然談的好像只是普通常識，但好處是清醒，不怪誕。當代中國，有點實用理性是很好的，但也不應當排斥「形而上」的純理論的抽象思考，現代科學也需要有這種純抽象的思辨。有意思的是，中國傳統的實用性並不與之相衝突，中國人在科技領域同樣可以作出極好的成績，這說明中國的實用理性有很大的適用性和靈活性。它能夠隨時代的發展而擴張，但也要注意，它也有弱點，包括今天為甚麼許多科學家都一直崇奉「理論必須聯繫實際」而不懷疑的重要原因。理論為甚麼一定要聯繫實際呢？不一定吧，外國人就不會這樣想，特別到現代，科學發展本身有時根本不需要考慮這個問題，數學某些部份、高能加速器等便可以與當前現實無關，儘管它們最終還是會聯繫到現實，但也許八十年也許八百年。我們談中國實用理性的好處時，也要注意這一點，這才能真正繼承和發展中國實用理性的傳統。

劉：也許中國的各種思潮流派，可以在「常識」中找到「共識」，人民要有飯吃，要富裕起來，經濟要繁榮，中國經濟經過百年滄桑，穿過龐大真理體系的高山大海，最後返回到一種「常識」，這是世紀末中國的常識，但也可能是世紀末中國的共識。

李：要找到一些共識，就得對各種主義有個理性的認識。通過自身的經驗教訓來評價這些「主義」，而找到自己的路。這條路不一定是某種主義的路，但一定是符合理性符合中國人民利益的路。

劉：知識分子對社會主義進行一些思考、反省，這本來是很正常的，用不着害怕。在這個世紀的下半葉，毛澤東和許多領導人，也包括一些高級知識分子，都以為通過政府集中管制的辦法可以達到社會正義的目的，以為這種管制是萬能的，可以把千千萬萬人的活動、要求、慾望協調起來，現在看到，這個辦法不行。幾十年的經驗證明，這種辦法產生很大的負面作用。這種負面作用就是使社會經濟萎縮，使人失去熱情和積極性，使生產失去效率，財富創造不出來，社會停滯不前，這樣一來，社會正義就變成是空的。大家都陷入貧窮和無休止的鬥爭，還有甚麼社會正義？因此，就必須對社會主義有個反思。前十幾年，實際上我們已走過一個反思的過程，反思之後就知道，毛澤東那種希望用政府管制的辦法達到社會正義的目標，帶有空想性，是一種烏托邦，他的空想性就是以為高度集中地控制社會公平的辦法可以解決一切。

李：他忘記了市場經濟，忘記了這種自動運轉的社會之手。資本主義就運用了這隻巨手，並以龐大而複雜的法律作保障。毛是大空想家，他總想要一個沒有市場甚至沒有貨幣亦即沒有貧富、沒有等級、沒有差別的「共產主義」。但要達到這一理想，靠平均主義、道德主義，根本不可能。

劉：資本主義生產管理方式在中國的環境中很容易被認為不要社會正義。其實，我們到西方資本主義國家來看一看，了解了這些國家社會問題不少，但生產力確實高度發展，而且它也不是不要社會正義，問題在於如何尋求正義？正義的條件、前提、標準是甚麼？如果沒有經濟的發展，整個社會是絕對貧困的平均化，那麼，在這種情況下講社會正義有甚麼意義。像非洲的有些國家，也標榜社會主義，但它絕對貧窮，這種貧窮的均衡就沒甚麼意思。如果鼓吹這種貧窮的均衡，只能說有點道德義憤，不能說有實用理性，也

不能說有歷史主義眼光。

李：社會發展常常要以打破社會表面上的公平為代價。在中國的今天，恐怕正應以社會發展，首先是經濟發展放在第一位。也就是歷史主義優先。鄧小平的實用理性正是確定了這一優先。

劉：在中國，改革的艱難和人們對社會正義的看法有關。中國確實有許多特殊的矛盾、特殊的文化中心。許多矛盾的衝突非常激烈，如果不是這麼多矛盾，政治掛帥、以階級鬥爭為綱、造反有理、革命神聖等等觀念就不會有那麼大的市場。但是我們也看到，到了今天，這些觀念，在廣東及沿海其他一些城鎮，就不那麼有市場了，人們就不接受了。

李：廣東和沿海省份，通過改革，社會基礎已有了變化。那是已有了容納另一種生產方式的土壤，也就有了容納另一種觀念的土壤。

劉：這就是我要和你探討的一個重要問題，即改革除了社會基礎外，是不是還有精神層面的準備問題。我一直認為，中國的改革，這兩方面的問題是互相關聯的。一方面是社會基礎的問題，也就是中國薄弱的社會基礎能不能容納自由經濟、自由市場這樣的資本主義方式；另一方面是能否容納又取決於人的期待，即與個人的思想意識有關。在社會發展中，人愈有承受力，愈看清社會發展與個人利益、個人活動緊密相關，就愈有信心。如果人人都對社會發展抱有信念，抱有遠見性的期待，那麼，資本主義方式造成的各種「非正義」觀念就會被抵銷，人們頭腦中的「非正義感」和由此引起的各種反感和敵對感也就會隨之消失。西方學者研究市場，覺得市場相當神秘，最神秘的是有時一個大市場崩潰了，並不是物質原因，而是人們對這個市場沒有期待了。韋伯 (Weber) 研究資本主義經濟發展和新教倫理的關係，就涉及到這個問題。

李：韋伯研究的正是資本主義方式發展的精神原因，我想，一個社會容納一種大的生產方式，與這個

社會的精神文化是有關係的。韋伯認為中國儒家學說不同於基督教（新教），可能產生不了資本主義。這一論點近十年不斷遭到批評。批評者都舉出四小龍的例子。我以為問題很複雜。目前關鍵之一恐怕仍在於如何打破幾十年來大鍋飯平均主義的思想觀念，這問題也不簡單，因為大鍋飯也確有其優點，這我以前也講過，這也是一個值得作學術研究的課題。

劉：韋伯的關注點是值得我們注意的。社會發展確實與物質基礎有關，我們過去的基本教訓是忽視這一基礎。但發展這一基礎又與人們精神的觀念相關。困難的問題是理清這兩者的關係，如何界定這兩者的關係是件麻煩事。

李：現在一些反對採取某些西方生產、管理方式的人，強調的就是中國國情不允許經濟優先、歷史主義優先。還是要精神優先，意識形態優先，這就有問題。所謂國情幾乎是一個無所不包而又並不確定的概念。甚麼是國情？我以為八億農民和落後的小生產方式就是基本國情；幾千年的封建傳統，這就是國情。這些正需要輸入西方生產、管理那一套，鄧小平不也如此說麼，姓社姓資要看是否有利於發展生產力，有利於普遍提高人民生活水平，共同富裕。台灣講「均富」，與中國傳統也並不矛盾。「共同富裕」和「富之教之」等儒家思想結合起來，對傳統作一種新的闡釋，從而使「西體」中國化，這不也就是具有中國特點，符合中國國情嗎？不能說只有姓社姓窮、搞貧窮的平均化才符合中國國情。

劉：是的，三十年代在關於中國社會性質的論辯中，馬克思主義派取得勝利，他們主要的論點就是認為資本主義方式在中國行不通，理由是中國人口太多，太落後，財富分不均，基礎不行。現在何新又重複他們的論點，認為商業方式行不通。其實，從十年來的改革中可以看到，是否容納一些資本主義方式先是與人的期待相關，最後還是取決於經濟發展。例如，改革麻煩的問題之一是物價體系的調整問題。對這一

問題，同樣在中國，北京市民和廣州市民看法和期待就很不相同，實際上，價格不合理，就因為政府補貼太多，現在政府削減補貼，從長遠來說，對社會的發展肯定有好處，但是北京人總是不支持政府這個行動，一漲價就哇哇叫。在南方，人的期待不一樣，廣州市民與北京市民不一樣，他們明白，這種改變，對個人利益有好處，從長遠說，更有好處，這就是通過發展生產來彌補物價調整時的暫時損失。個人多打一點工，艱苦一點，但生產一發展，物質一豐富，就可以補充損失，大量增加財富。結果他們成功了。

李：北京市民對物價上漲、腐敗現象反應都比廣東激烈。這的確並非都是正常心態，它們保持了小生產國度和傳統中儒道特別是墨家的某些消極東西，包括前面講的「不患寡而患不均」的平均主義思想。所以對傳統可以有兩種態度兩種應用兩種繼承。我主張「西體中用」，反對中體西用和全盤西化，也是這個道理。全盤西化不去說它了，前面已講。中體西用就是保持傳統的經濟方式、經濟基礎以及其意識形態，如上述的平均主義，所謂「不患寡」不止是小生產的落後社會意識形態的表現嗎？所以有紅眼病，生怕別人發財，自己沒份。

劉：對腐敗現象當然都有反應，但反應的強烈程度也不一樣。廣東也知道不對，但比較不在乎，他們似乎感到這是改革中不可避免的代價，社會轉型期總是會發生這種現象。

李：只要看看狄更斯的小說，馬克·吐溫、傑克·倫敦的小說，就知道工業社會、商業社會發展時，真是人慾橫流，道德敗壞。恩格斯不也說過，惡是推動歷史的槓桿麼？

劉：從官本社會向金本社會轉變，一定會發生一些腐敗現象。對於這種現象，僅僅着眼於社會正義，就會憂心如焚，以致反對改革。這自然是與先驗的過高的道德期待相關。

李：如果此時眼光現實一點，然後又放遠一點，就好了。就會了解並分析其原因，從而不是用道德義

憤而是用法律手段來逐步制止貪污腐敗。新加坡這方面就抓得緊，從而效果不錯嘛。新加坡嚴得很，在電影院抽煙罰款五百元，誰也不敢抽。中國則在公開貼有禁止抽煙的地方（如火車上）大抽特抽，沒人過問。一切要用法治而不是道義、革命來解決。

劉：如果現實一點，那麼，就應當在容忍度上有個溝通。大家都看到腐敗，一種是看到而認為，這是法律不健全、不完善，應在完善法律上去下功夫；一種是看到而認為，改革帶來道德淪喪，不可救藥，天想革命。

李：這也是改良與革命之分，改良，就得逐步完善法律體系，並逐步但堅決執行之，這當然是很艱苦很麻煩的工作，比「打倒官僚」的口號或運動、示威遊行等難多了。

劉：中國的事確實得一步一步來做，不斷調整、建設，不斷調和矛盾而不是激化矛盾，以追求人民富裕國家繁榮為目標，這自然就會好起來。能調和，政治就開始發生變化了。政治自然不能完全不改革。經濟基礎發生大的變動之後，僵死的意識形態硬頂，是頂不住的。

李：政治當然要改革，但要有改革的經濟基礎，政治才能改革好。例如政治家說：知識分子們，我給你個性發展，給你個人自由。可是，你沒有經濟基礎，沒有個性和自由生長的土壤，自由隨時都可以讓政治家們收回。「六四」前知識分子已有不少言論以至結社的自由，但「六四」後就被收回了。一夜之間，就沒有了。

劉：我在〈五四文學啟蒙精神的失落與回歸〉中，說中國知識分子的個性缺少合理生長的土壤，現在正在被批判。

李：我還是堅持這種看法。民主政治、個性自由沒有經濟基礎是不行的。知識分子的獨立性，也要有現實基礎。中國知識分子為甚麼難以保持其獨立性呢？還不就是首先經濟上不能獨立，而且也沒有法律形

式保障獨立的社會地位。

劉：例如，兩年前賀敬之他們說我們的書是自由化，列入禁書，書店就不敢出了，我主編的叢書，有主編名字抹掉，如「文藝新學科建設叢書」；有的甚至整套書不能出版，如「十年中國文學理論大系」（十卷本，浙江人民出版社已做好紙型），他們依據哪一條法？我們被禁，又靠哪一條法？

李：中國社會科學出版社倒還沒去掉我們的名字，據說有人不高興，說社科院在護着我們，其實是依法辦事嘛，我當時還是全國人民代表，你當時也還是全國政協委員。沒觸犯哪條法律，沒違反出版法，為甚麼要擅自刪掉我們的名字呢？江蘇、黑龍江等就把我的主編、顧問名字或刪掉或貼掉了，有人好奇卻偏偏撕下貼掉的人名，發現原來那裏是我，於是寫信來，我只好一笑置之。你到哪裏去講理？這就是上下民眾都沒有法律觀念嘛。又如社科出版社拒不發給我主編應有的編選費，「六四」後口頭一直說一定照章付款，卻硬是拖了三年有餘，明明是在欺負我，哪有這種道理呢？我如果是個大小官員，他們就不敢這樣了，現在我願意藉此聲明：我並不稀罕那幾千元錢，並且早決心不要了。但我要在文字上記下這筆賬，這不是私怨，我和那管事的毫不認識，無冤無仇，只是想記下這種社會現象，這種只怕官不管法的醜惡事實。魯迅當年可以告章士釗，我們卻連對付一個小小的司局級或所謂副局級的小官僚也對付不了。

劉：魯迅那時才是一個教育部的「僉事」，章士釗把他開除了。這場訴訟事件也是源於學生運動。一九二五年八月，北京女子師範大學發生學生運動，北洋軍閥政府為了加以撲滅，發佈了女師大停辦令。可是，女師大的師生抵制這一命令，自行組織了校務維持會，魯迅也是維持會的會員。章士釗作為北洋軍閥政府的司法總長兼教育總長，就免去魯迅教育部僉事的職務。魯迅不服，就向北洋軍閥政府的平政院提出訴訟，這個院是專門處理行政訴訟的機關。魯迅當時親自到院裏投遞了訴狀，他依據的是法律《文官保護

法草案》，結果經平政院裁判，魯迅勝訴。當時國務總理賈德耀根據平政院裁判結果還簽署了給教育總長的訓令，勒令教育部取消對魯迅的處分，教育部也不得不頒發了魯迅的復職令。

李：是呀！當時還有這種法律形式來保護知識分子的合法權益社會地位，我們現在就投訴無門了。

劉：知識分子「無樹可依」，沒有可獨立立足的現實土壤，確實是根本性問題。

李：封建時代的士大夫有很強大的地主階級作為他們的經濟後盾，因此他們的示範作用很大。中國近現代知識分子則沒有一個強大的中產階級的經濟力量的支持，所以毛澤東說，他們是「毛」，必須依附於無產階級這張「皮」上，於是就任憑這些人假借這張「皮」的名義來隨意宰割了。外國有些人不懂這一點，老奇怪中國知識分子何以如此「軟弱」，不敢發出自己的聲音，他們哪裏知道，飯碗不在自己手裏，稍一不慎，個人不足惜，一家老小以及親朋戚友都要「一損俱損」，連討碗飯的地方都沒有，這又如何硬得起來？稍稍硬一點，如胡風敢上萬言書，結果便是幾十年的囚禁；路翎不能低頭認罪，結果便被逼成了個瘋子。路翎十八歲便寫了轟動一時頗有影響的《財主的兒女們》，一九四九年後還滿腔熱血去朝鮮寫戰地文學，像海明威一樣，但這樣一個人卻硬被扼殺。我至今還保存了一套一九四九年前出版的《財主的兒女們》，這是把我當作胡風反革命集團成員批了一年之後，宣佈是「思想問題」，「與胡風及其集團成員無任何政治組織或私人連繫」之後，偷偷買的。真是，整了我一年，絲毫不見成效。當時我二十幾歲便嘗過這種種厲害（如硬逼我承認是「反革命」），如今的大批判，當然不在話下。並且我對批我的人，除了極少幾個品質太壞的人外，我從心裏對他們無敵意或惡感，只是他們寫的東西實在太差勁了，不堪卒讀。

一體與多元

走出一元化的思路

劉：這個世紀快過去了，我很喜歡對這個世紀，特別是這個世紀的下半葉在中國流行的基本思路作些思考，特別喜歡聽取你對這些思路的批評。從我接受教育開始，可以說就接受這些思路。這些思路包括歷史必然性思路、兩項對峙的思路、辯證唯物論思路等等。我們是不是可以先談談歷史決定論。這一點我在一些文章中已談過，這就是把歷史描述成從原始社會到共產主義社會的必然邏輯，歷史逃不出這一宿命。人類社會一定要按這一邏輯進行結構性運作。這種歷史決定論在社會上和在文學創作中都產生很大的影響。

李：講歷史的必然性就常常是要講歷史發展的絕對性，偶然性則要講相對性。過去流行的理論講歷史總是強調必然性，忽略了相對性偶然性。歷史確有絕對的因素，這就是歷史的積澱。歷史總是不斷地積澱一些新的經驗，不應當抹煞人類歷史中有絕對性的東西。但是，歷史又充滿偶然。一個偶然因素，常常會改變歷史的面貌，過去忽視這一點。

劉：歷史實際上充滿着偶然性。一個歷史人物的出現，就是一種偶然因素，這種因素，就可以改變一段歷史。例如十八世紀之前的俄國文學史，幾乎是一片空白，十九世紀上半葉突然出現了普希金（A. S. Pushkin）、果戈里（N. V. Gogol），之後便展示了極其輝煌的文學史。而這一文化現象又與俄國歷史上的一个大偶然因素有關，這就是出現了彼得大帝（一六七二—一七二五）。彼得大帝崇尚法國文化，並打開了

俄國的大門，使得一種強大的異質文化進入俄羅斯，於是，俄國文化吸收了法國文化的長處，然後經過一個世紀的孕育，便產生了近現代燦爛的俄國文學。沒有彼得大帝，俄國近代的歷史可能就是另一種面貌了。

李：個人的偶然因素可以在歷史上起很大作用，並不一定是必然結果，也不是必然律能預計到的。沒有毛澤東，就不會有文化大革命。文化大革命並不是必然要發生的，它是毛澤東這一偶然因素的結果。

劉：即使是絕對因素、必然規律，也都得靠人去認識。人能否認識，能否掌握，也是偶然的。

李：知命，就是認識偶然性，然後去找到自己所需要的「必然」。不是消極地等待命運，而是積極去認識偶然性，盡可能掌握偶然性。

劉：老是強調必然性，實際上是一種歷史宿命論，這是把歷史本質化了。一旦本質化，就會把複雜的歷史過程簡單化。命運也是如此，命運充滿神秘，神秘就是還掌握不了的偶然。歷史既然充滿偶然性，那麼，尋找某種本質是否可能？例如，我最近讀金觀濤、劉青峯的《開放中的變遷》，他們對中國歷史「超穩定性結構」作了精采的概述，但也是一種對歷史本質的把握，你覺得他們把握得怎樣？

李：《開放中的變遷》初讀印象是某些細部極好，論述均佳，但總的觀念，我不贊成。似乎剛從黑格爾式的「歷史詭計」的哲學必然性中走出來，又被安排到「歷史意志」的「科學」必然性裏。從而百餘年的中國史都成了結構互動（這一「結構」既太簡單，又不很清楚）的「必經」產物，歷史實際上成了沒有人們的結構決定史或「宏觀模式」史。我以為政治、軍事、文化等事件有很大的偶然性，並非都能由「結構」決定或由「模式」解釋，例如，個人因素便不可忽視。沒有毛澤東，就沒有「文革」；蔣介石不硬打內戰，就不會有一九四九年的「新中國」。如果袁世凱不當皇帝，如果光緒更有才幹，如果慈禧早死……，歷史面貌也會不同，從而任何個人均有其歷史的責任和作用，並非「不可避免」地一環扣一環演化到如此的今

天。十五年前我曾提出「偶然」與「必然」是歷史學的中心範疇，主張要仔細分析每個歷史環節、事件這兩者的不同關係及比例。如籠統套在「結構」說的模式中，則一切都成為「必然」的宿命了，是這樣的嗎？我懷疑。這又回到剛才我們所說的，在歷史上，個人的作用非常大，如果把歷史僅僅視為結構的歷史、制度的歷史，那就沒有個人的責任了。

劉：我們過去把「原始社會—共產主義社會」這個結構性程序看成一種絕對的必然，看得太神、太死了，結果我們在這個結構面前完全沒有力量，以為身在先進的社會主義歷史階段，學習一點資本主義的東西，就是倒退，就是反動。不必說意識形態層面，就是技術層面、經濟管理層面也不敢學習。對社會主義的僵化模式有點突破，就提出「姓資姓社」的質疑。這種對必然性的迷信，導致我們「自投羅網」，人人成為一個必然邏輯的奴隸和人質。從原始社會到共產主義社會的邏輯程序，本來是馬克思的一種歷史見解，或者說是馬克思的一種歷史闡釋和歷史假設，但是，我們把它變成絕對的必然律，不可討論的客觀規律。

李：其實馬克思本人並不認為歷史是純粹客觀的。以為存在一種純粹客觀的歷史，這是西方某些歷史研究中才有的。

劉：馬克思主義把過去的歷史視為一定立場、觀念下的歷史，它用一種新的立場、觀念對過去的歷史重新定義。現在流行的傅柯的歷史觀，在這一點上，倒是與馬克思主義相似。實際上兩者都強調對歷史進行主體闡釋。傅柯不承認知識是純粹的知識，不承認歷史是純粹的歷史。他認為知識是權力影響、控制下的知識，歷史也是一定權力影響和控制下所闡釋的歷史。他認為我們都生活在瘋人院裏，而誰是瘋子，誰說的話是瘋話，是狂人的話，這也是一知識—權力—結構所規定的。現代社會的瘋人院，愈來愈嚴酷，表面上是在療治，但因這種療治實際上是被先驗的「知識—權力—結構所控制，所以療治的結果便造成更大

的瘋狂。魯迅在寫作〈狂人日記〉時其實也發現了這一點，發現中國歷史是被某種「知識—權力」所美化的（滿紙仁義道德的）歷史，而發現這一歷史黑暗和說出這一歷史缺陷（吃人）的人，反被認為是瘋子和狂人。其實，被某種「知識權力結構」視為瘋話的語言，正是正常人的語言，狂人說中國的歷史是吃人的歷史，正是真理。傅柯、魯迅這些想法，都包含着對歷史的主觀解釋。

李：通過馬克思閱讀傅柯，似乎很好理解，並不覺得特別新鮮，但現在很時髦。傅柯的崇拜者們通過對傅柯的闡釋，把歷史完全相對化，完全不承認歷史上有絕對的東西，拒絕去研究和發現它們。這又偏到另一極上去了。馬克思雖講立場、觀點，但他承認歷史有客觀的社會邏輯。只是在我們看來不一定那麼絕對。但他注意到歷史的相對發展中有某種絕對意義的東西是對的，而傅柯和他的崇拜者們完全否定這一點。否定歷史的任何進步，否定精神文化的積澱，我不敢苟同。隨着歷史的推移，精神文化長河中總是不斷地增加和積澱一些新的顆粒，相對主義一徹底，便可以認為原始社會與現代社會沒有分別，甚至人與動物也就沒有區別。就文學藝術說，它們與科學、政治不同，有永久性價值，其原因是它們以情為本。因此，既不能說現代人作品比莎士比亞的進步——「進步」用在這裏是荒謬的；但各種文學藝術又不斷豐富人的情感、心靈，使人的心靈情感變得更加細緻、深刻、複雜、多樣，這又是「絕對」的，這又是進步。我認為文學的特點和價值就在於此。你以為如何？

劉：我想，這是可以成立的。即使揭露醜惡的作品也是可以幫助人們作些美好的歷史性積澱。

李：如果我們能從歷史決定論、歷史必然性這套舊的框架中掙脫出來，思路就會廣闊得多。一元論、一體化、兩極化就是必然性、決定論的思路。一元論者以為找到了某種絕對的主宰、統治因素，其他因素均不足觀，甚至沒有存在的權利。事實上，人類總是要從必然中尋找自由，這一過程是不斷實踐的過程，

很難有一種絕對的因素，永遠決定一切，也很難有絕對的總體把握或總體設計。正基於此，我才強調各個領域都應當多元。在文化上，應當肯定世界各種文化都有它的長處，不要妄想去建立某種文化的獨尊地位。杭亭頓(S. P. Huntington)認為二十一世紀將是基督教文化與回教文化、儒家文化的衝突。他仍是站在西方基督教文化的霸權地位上來看世界，我們倒要爭取基督教文化、伊斯蘭文化、儒家文化的和平共存，多元共生，誰都別想搞「大一統」，不管是基督教、伊斯蘭教或儒家文化。

劉：這個問題很要緊，我們不妨再討論下去。首先還是先講文化。我們主張文化的多元並存與多元共生，是首先確認一個前提，即各種文化都有它的長處。杭亭頓文化觀念中沒有看到這一點，這就有點霸道。他的心態還是冷戰時代的心態，這種心態反映美國的危機感。沒有敵人，沒有目標，就活得不自在，就必須設置新的敵人，新的目標。

李：確認各種文化都有它的長處，就不會只看到它們之間的衝突，還會看到另一種可能性，這就是和諧共處。我們以往這幾十年只講階級鬥爭、文化鬥爭，不講階級調和、階級合作，自然也不講文化調和、文化合作等。

劉：這也就是你說的要改良不要革命的思路。革命是激化衝突，改良是淡化衝突，改良也可以說是「緩衝」、調整、合作。湯恩比說本世紀的中國有三種文化模式的衝突，這就是蘇俄文化（指馬克思主義文化）、西方文化和中國本位文化的衝突，這是事實。可惜我們都只把注意力放在衝突上，放在不可調和上，放在你死我活一個吃掉一個上，沒有注意三種文化都有它的長處，我們可以從三種不同的文化中吸收精神資源，可以探討三種文化的和平共生。這是完全不同的思路，如果我們採取這種思路和着眼點，尊重多元文化的生存權與發展權，那麼，這個世紀我們就不會有這麼多的苦難，也不必為某種「主義」作出那麼大

的犧牲和付出那麼大的代價。

李：只許你講話，不許別人講話，就是想建立一元化的霸權。馬克思主義的傳播本是好事，連毛澤東也在表面上要反「一言堂」，但他要用他的馬克思主義來統一世界，想建立起馬克思主義的霸權，絕對地排斥其他文化，一律斥為「封、資、修」，那就走向自己的反面。

劉：當然，這不是馬克思主義本身的罪過，而是偽馬克思主義者的罪過。我一直覺得，多元文化觀念不僅是一種觀念，而且是一種文化襟懷。我們作為中華民族文化的子孫和人類文化的子孫，真不能氣量太小。在這一世紀中，由於缺少一種兼容並蓄的文化襟懷，真是吃了不少苦頭。

李：與其說真偽馬克思主義，不如說馬克思本人和某些馬克思主義者，因為真偽的標準很難定。我也從不說自己是真貨正牌，別人是贗品假冒，大家都可以說自己是馬克思主義者，只是不同的馬克思主義。

劉：你的這一區分很有意思。在馬克思本人之外，每個人都有對馬克思主義的闡釋權。這樣至少可以避免獨斷與獨裁。對馬克思主義正宗權、闡釋權的壟斷是本世紀下半葉文化專制的一種主要表現。這些壟斷與獨斷論者只許自己姓趙，不許阿Q姓趙。現在應當打破趙太爺的「一元統治。除了馬克思本人之外，其他人都不能說他就是真正的馬克思。一九四九年之後，「反馬克思主義」的罪名到處濫用，連批評一個支部書記或一個黨小組長的觀點，也會被認為是反馬克思主義。

李：馬克思在世時就感到不妙，所以曾聲明你們是馬克思主義者，我不是。

劉：多元文化意義還可以從其他層面上敘述，例如它還應當是貴族文化與平民文化的共生，大眾文化與菁英文化的共生，宗教文化與科學文化的共生，政治文化與非政治文化的共生，不應以一種文化取締另一種文化。在每一項文化中還有許多不同種類，例如宗教文化中有基督教文化、佛教文化、伊斯蘭教文化，

也應當是共生的，不應當再建立一種具有統治地位的「大一統」。一個國家，有統一的宗教並不一定是好事，完全排斥宗教也不是好事。五四新文化運動提倡科學是好事，但絕對排斥宗教，連基督教也排斥，這就很難深刻地理解西方的文明系統，頂多只能理解西方文化「用」的層面，而無法理解西方文化「一體」的層面。科學、民主，也只是「用」。

李：打破「大一統」的多元觀念不僅在文化領域。我認為，在經濟領域中，也應如此。過去是「全民所有制」的大一統，現在打破這種大一統，也不要就一定會變成私有制的大一統，可以是多種形式的所有制的共生。我說「走自己的路」，就包括創造經濟上和所有制方面的新形式在內。我現在倒願意強調目前要保持一定的國有資產，否則政府權威和宏觀調控就會失去足夠的基礎和必要的力量。

劉：過去把全民所有制理想化、絕對化，一點也批評不得，一點也動不得，最後極端到連幾厘的自留地也被收回，連雞和豬也不許養。現在也別把私有制理想化、一律化。我這幾年留心歐洲的一些國家，特別北歐，它的全民所有制成份就很高。

李：我們現在所要改變的思路是打破「一」，所要做的工作就是要分解。

劉：毛澤東的「一分為二」，表面上是分解，但實際上是強制整合，一個吃掉一個。被分解的部份沒有獨立價值和存在權利。所以他講分解之後講綜合，而綜合正是一個吃掉一個。

李：不要一律化。一律「國有」不好，一律「私有」也不一定就好。所有制的形式和形態只要能有利於經濟的發展就行。國營、私營、公私合營、鄉鎮企業、中外合資企業都讓它「各盡所能」，這可能是最聰明的辦法，這方面大有創新餘地，這裏最好也是少來一點「必然性」、「絕對性」、「規律性」。

劉：多元的思路有一個重要意思，就是尊重每元的獨立價值和獨立存在的權利。前幾年我在文學領域

中講多元共生時還講多元整合，後來我覺得「整合」有問題。因為整合又是要求多元的合一，要求一種「總體設計」，一種所謂的「綱」。綱舉目張，用於寫議論文還差不多，若用於紛繁複雜的社會就會帶來很大的問題。以往我們就聽說過「以糧為綱」、「以鋼為綱」、「以階級鬥爭為綱」，都是一種整合思維。最致命的自然是「政治掛帥」，甚麼都以政治為綱，結果便以政治整合一切，取代一切。現在我們的思路，不是整合，而是分解。把「一體化」的東西分解。

李：與「一分為二」相對立的楊獻珍的「合二而一」，也仍是主張兩者的整合，好像「大一統」也是必然。應當打破各種形態的「一體化」觀念。

劉：討論到此，涉及到一個最根本的問題，這就是把幾種一體化的東西加以區分。我覺得，首先是國家與社會的區分。這種區分，就是使社會從國家中分離出來。這幾年我在海外參加的學術討論會，其中中心議題可以說就是社會與國家的分離問題，也就是建設一個獨立於國家行政權力之外的公眾社會，或者叫做「公眾空間」。在奴隸社會與封建社會中，社會與國家未能分離，在中國皇帝的觀念中，甚至連國家與天下也未能分離，以為國家就是天下。梁啟超提出要分清天下與國家、國家與朝廷、國家與國民的分野，這思想非常重要。我們把國家與國民的分野這一觀念往前推演一下，就是要建設一個獨立的、未被國家控制的「國民社會」，或稱「市民社會」。但是，一九四九年以後建立的國家社會主義體制，只有國家，沒有市民社會。國家通過行政單位制度把行政權力普遍化，使所有的國民依附於國家。人人都吃國家的飯，吃行政單位的飯，這又形成新的人身依附關係。通過改革，市場經濟得到發展，個人財產權逐步形成，這就可以用經濟關係來取代人身依附關係，造成社會與國家的分離，形成一種國家行政權力無法控制的社會生活空間和個人生活空間。這種社會空間一方面擺脫對國家行政單位的依附，一方面又對國家的權力進行制

約，這樣，人就獲得更多的自由，政治也自然就逐步走向民主。

李：這幾年關於公眾社會的討論，非常熱烈，我覺得形成公民社會、公共空間，需要有一個前提條件，這就是市場經濟發展起來，形成各種獨立的經濟力量，打破計劃經濟體制，去掉個體對國家對單位的依賴。經濟發達起來，條件成熟了，公民社會就會自然地形成。我說要改良不要革命，就是這個意思，這種改良不是很好嗎？國家還在，但社會變化了，人的自由度增大了。「打破鐵飯碗」的意義不僅是可以吃飽飯，還可以贏得私人的生活空間和廣闊的社會活動空間。

劉：社會與國家的分離，事實上從八十年代開始已經在悄悄進行。在農村中，取消人民公社，就是取消政社合一，使農民獲得擺脫國家控制的自由權；在城市中，逐步改造政企合一，也使一部份工人開始改變國家僱員的身份，意識到自己的個體特殊利益，從行政權力網中解脫出來，這都是形成市民社會的先決條件。

李：社會與國家的分離，在中國還是一個很獨特的問題。這幾十年來只有國家，沒有社會，社會的基本成份——工農商學兵，都變成國家控制下的一體化的成份。每一成員都被固定化，農民被固定在鄉村土地上，商人被固定在國營企業中，工人被固定在國家工廠中，知識分子被固定在國家行政單位中（連學校、研究所也行政化），因此，每一個成份都缺少活力。打破這種一體化，也是改革的一大內容。市場經濟的發展就可能使農民進城做工經商，商人就不再是國家的售貨員，而是真正的商人、企業家，工人也可以在多種所有制的企業中自由選擇。過去幾十年，「一體化」的思路幾乎貫穿所有政治、經濟、文化、社會等領域。政治的「一體化就是「黨的一元化領導」，社會一元化就是把五七幹校當作社會理想的模式，提倡大家學工學農當民兵等等，統一指揮、統一行動、統一步調。這麼一來，工農商學兵全被固定死了，而且都

是終身制，沒有選擇職業的自由，沒有遷徙的自由等等。這還會有甚麼活力？

劉：工、農、商、學、兵，全都成了統一機器上的固定點，沒有自由和自由生長能力的螺絲釘，這就不能不走上死亡之路。蘇聯、東歐就是這樣，所有的人都不是自由點，而是固定點。現在的經濟改革，就是要把這種固定點化為自由點。鄉鎮企業可以把農民從小土地的固定位置上拖出來，市場經濟可以把「商」從死亡中激活，工人也可以改變作為命定的國營企業的附庸，知識分子則可以從「吃皇糧」的固定狀態中解脫，以避免只為皇帝說話。

李：打破這種「一體化」不容易，而打破另一種「一體化」，即政治、倫理、宗教的「一體化」恐怕更難。劉：西方把政治與宗教分開，結束「政教合一」的時代，對後來的社會發展起了決定性作用。西方中世紀的宗教法庭，既是宗教法庭，又是政治法庭、道德法庭、文化法庭。一九四九年之後，這種「政教合一」現象泛化到各個領域，連文學領域也被弄得毫無辦法。《在延安文藝座談會上的講話》，就是用政治法庭取代審美法庭，用政治二元論來取締文學藝術的獨立地位。我所以不遺餘力地抨擊教條式的文學批評，就是要衝擊這種把文學法庭和道德法庭、政治法庭合一的思路。

李：政治、宗教、倫理三者合一，我稱之為中國式的「政教合一」，這是中國傳統中的一個根本性問題。現在我們的工作是要把它們分開。

劉：這種分離，就是帝王權力和宗教權力的分離，社會政治權威與道德文化權威的分離。這種分離就形成相互制約的力量和政治、思想、文化活動的空間。除了政教分離之外，世俗文化又從宗教文化中分離出來，這就形成多元化的社會政治權威與多元化的文化權威，杜絕政治霸權與文化霸權，更杜絕這兩種霸權的大一統的聯盟，避免使社會陷入一團死氣。這可以說是對中國的「三位一體」的世俗神進行分解。

李：這工作很難。因為這是久遠的中國傳統，不是現在才發生的。中國從來就沒有純粹的宗教，也沒有純粹的哲學，「政教合一」應當說是「古已有之」。只是在馬克思主義——列寧主義——毛澤東思想的現代包裝下「如今為烈」罷了。

劉：社會政治權威與文化權威的一體化，在古代是聖王一體，是皇統與道統（儒教）的一體，在當代則是「偉大的領袖」和「偉大的導師」的一體，這種一體化就使權威絕對化。蘇聯對史達林的個人迷信，我國對毛澤東的個人崇拜，都是政治權威、道德權威、文化權威一體化的結果。這種一體化在戰亂時期或在撥亂反正時期有它的必要性，也就是說，它只是在一定的歷史情境下才是必要的。但是，如果把這種一體化權威變成固定的長期的制度，就會使社會喪失自身的活動空間和自生長自組織能力，使權威人物個人的錯誤無法制止，就可能造成很大的災難。文化大革命就是一體化權威膨脹到極點之後的結果，而且它的災難無法抑制，最後只好靠上帝——靠權威人物的自行消亡來結束災難。

李：「學習雷鋒運動」、「文化大革命」，便都是這種二位一體、具有準宗教獻身精神和使命理念的泛政治運動和泛道德運動。

劉：而且，也是泛宗教運動，他們把雷鋒描述成一個道德絕對完善的人格神。其實，憶苦思甜運動也是如此，它既是政治運動，又是道德運動，又是宗教運動。其宗教性質是通過今昔對比證明人間確有一位神似的救星；其道德性質，則是警告如果忘記「幸福之源」便是道德良心的敗落，其政治性質就不言自明了。

李：在分解政治與道德之後，道德本身也應再分解。

劉：剛才《明報月刊》把你的《哲學探尋錄》清樣發到我這裏。我先睹為快，並發現你已在做這種分解工作。你把道德分為宗教性道德與社會性道德兩種，以前似乎沒聽說過。

李：這是哲學史、倫理學史上的大問題，但以前好像沒有人用這樣的兩個大概念來加以區分。

劉：宗教性道德應當是高道德要求，社會性道德應當是低道德要求，也就是起碼的道德要求。法律實際是最低的道德要求。我正在寫作的文學懺悔意識，也涉及到這個問題。良知的要求，是對道德責任的體認，但它不是對法律意義上的那種責任的體認，而是對更高的道德責任的體認，即對「無罪之罪」的體認。

李：這又涉及到我們一開始所講的絕對與相對的問題。康德、摩爾 (Moore) 認為道德是絕對的，有一種絕對的、先驗的、大家都必須遵守的道德原則，這就是他所講的「絕對命令」；和康德的看法不同，黑格爾、馬克思和孔德 (Comte) 實證主義，包括當代一些倫理學家則認為，道德是相對的，無所謂絕對道德律，它們被具體的社會環境和社會條件所決定，各個民族、時代、社會有各種不同的道德，很難說哪個好哪個壞。這是很基本又很複雜的倫理學問題。我所說的宗教性道德與社會性道德，兩者也經常互相混合、交叉，有時前(後)者以後(前)者形式出現，但兩者還是有區別。對一個落入水中的人，要不要去救，有四種態度：一是不顧一切、甚至犧牲自己的生命跳下去救，這是宗教性道德，這種道德往往與理想、信仰相關；第二種態度是設法去救，但不一定要自我獻身，例如立即去報警，去履行某種搭救的責任，這是社會性道德；第三種態度是不理睬，佯裝不知，這是自私的態度，是非道德行為，但不違法；第四種則是乘落水者之危進行搶劫，這是反道德行為，是犯罪、違法。我講的是前兩種道德態度的區別。康德所講的「絕對命令」，屬宗教性倫理。他說的絕對命令，就是不管你是甚麼人，你是科學家也罷，總統也罷，面對一個落水的老人，你就必須去救，不能考慮你的價值與落水者的價值如何，哪怕你是愛因斯坦，而落水者是個老朽，也得聽從絕對命令跳下水去救，因為在整個人類面前，正如在上帝面前一樣，任何個體的功業都是微不足道的，只有為了「人類整體」而犧牲才是崇高的，這就是宗教性的道德。

劉：我國過去幾十年所進行的共產主義教育，也是一種宗教性道德的教育，可是，它有兩種問題：一是常帶強制性，結果適得其反；二是在提出最高道德要求——即為共產主義事業而犧牲時，缺少最低的道德要求，缺少體現這種要求的法律形式。結果兩者都發生問題，既沒有宗教性道德權威，即不相信上帝也不相信共產主義理想，也沒有社會性道德權威，即缺乏公共權威意識和遵守法律的意識。所以，把兩者加以區分，然後建立倫理形式，這是極為重要的事。

李：中國式的「三位一體」至今沒有得到充份研究。很奇怪，現在「解構」那麼時行，充耳是「解構」之聲，怎麼沒有讀到解構這種「三位一體」的文章？其實，這倒是最應當「解構」的，不要用倫理主義要求政治，也不要政治取代倫理，兩者要適當分開；不分開，就一定會出現道德上的偽君子和政治上的野心家，歷史已經作了證實——從王莽到林彪，無不如此。王莽時代還有一定道理，所以胡適等人還要為王莽翻案，到現在，卻是絕對不行的。兩者不分開，就無法建立真正的現代民主。

劉：這種分解可做的事就太多了。各個領域都有這個問題。以教育來說，現在也是政治行政和知識教育、道德教育混為一體。黨委負責制，實際上是以政治行政為教育運作的中心機制，黨委既是政治化身，又是道德教師，又是知識傳播的第一選擇者。結果，學生往往學不到普遍性的倫理原則，也影響學生專業化的深度。

李：改變「一體化」的思路，將愈來愈細緻。在各個領域內改變「一體化」才剛剛開始。

劉：我們能做的工作，而且做起來可能對中國社會有所幫助的工作，大約就是對二十世紀流行的基本思路重新作些思考，我們畢竟為此付出過代價。

適應與反抗

時間差與中國知識分子

劉：近幾年，西方學界不斷談論「東方主義」、「後殖民主義」，在這種理論立場的誘發下，中國的學者們也開始有意識地警惕「帝國主義的話語霸權」，強調中國學者自身的立場和理論語言，並開始提出要在學術文化領域中「反抗現代性」。關於這個問題，我在去年年底在台北舉行的「四十年來的中國文學」討論會上曾表述過這麼一個意見，即中國學者有意識地擺脫他人的陰影，避免自己的思索總是被西方學術語言所籠罩，也避免重複西方現代化過程中一些教訓，尋找中國學者獨特的立場，這是非常寶貴的。但是，中國與西方畢竟處於不同的時間點，如果籠統地反抗現代性也隱含着危險。

李：應當強調這個不同的時間點，也就是我過去常說的：中國正走進現代社會，西方卻正追求走出。這裏有一個不同的歷史時間。應該說，中國到現在才是真正開始踏進現代社會。過去雖然喊了很長時間的「現代化」，實際並沒「化」。自甲午戰爭失敗後，中國萌生了現代社會意識，經歷了革命、戰爭、強烈的政治運動，但作為社會，卻並沒有現代化，只是現代社會的前奏。

劉：掌握住這個「時間差」、「時代差」，就能真正地用自己的立場來對待現代性問題。我們最好是看看西方如何走出現代社會，吸收其經驗教訓，然後更健康地走入現代社會。現代社會，不僅是指高度發展的市場經濟和高度發展的工業、農業和科學技術，還包括由工具理性派生出來的全部管理制度、生產制

度、價值觀念和法律系統等。西方社會經過數百年的努力，這一套系統非常發達，非常嚴密，實際上已經過剩了，所以他們要想方設法解決過剩的問題，要走出現代社會。

李：我一向不喜歡口號、旗號。如果口號、旗號有意義，那也是因為它適時而發並有責任感。「社會公平」的旗號很漂亮，但是不適時就成為貧困平均化的帷幕和反對經濟發展的藉口，現在極左派反對經濟改革就打這一旗幟。而「反抗現代性」的口號也要考慮適時，要注意中國和西方處於不同的時代。西方的現代性發展得太充份了，因此，西方學者提出「反抗現代性」有一定道理，但中國的市場經濟剛剛起步，現代化的經濟基礎還很薄弱，科學技術還落後一大截，如果籠統地反抗，又會造成本末倒置。

劉：中國和西方處於不同的時間點，記住這一點是很重要的。正如你所說，西方要走出現代社會，而我們剛要走入現代社會。西方走入現代社會已很久了，因此，商品、廣告、科學技術已經過剩了，而我們則還很不足。西方的工具理性、科學理性很發達，由這種理性而派生出來的各種生產制度、管理制度、法律系統、遊戲規則也極發達，而我們中國則非常缺少這一切，我們現在的情況是先遊戲再說，沒有規則就玩起來，所以漏洞百出。在這種狀況下，我們需要的是建立規則等各種理性形式，是發展現代化科學系統和經濟系統，而不是反抗這一切。

李：西方是商品、廣告太多，人成了商品的奴隸、廣告的奴隸；規則太多，人也成了規則的奴隸。中國的情況相反，是商品不足，廣告不多，規則太少。規則太少就帶來無序和混亂。工具理性充份發展，是西方建立現代社會的一個前提，中國進入現代社會也要有它。前提尚未確立就加以批判那就很危險。所以我一直講要建立「形式」，法律就是一種重要的形式，即規則。

劉：西方知識分子對工具理性的反省是在工具理性的高度發展之後，而不是在這之前。工具理性發展

到極致的時候，反而對人性產生束縛，發生人的異化問題。因此，西方知識界對現代性的批判，是在工具理性高度發展的前提下進行的，但中國一直沒有造成工具理性充份發展的前提。連西馬中的哈伯瑪斯（J. Habermas）還在捍衛現代性，反對後現代。中國現在如果反現代性，很容易與前現代的頑固派合流。

李：如果沒有在這個前提的情況下又大舉批判工具理性和現代性，就會變成民族浪漫主義而走向保守，與頑固派殊途同歸。我一九八六年在一篇小文裏說少來點海德格，多來點巴柏（K. Popper），引起了好些年輕學人的不滿，我至今仍然堅持這一看法。我們現在更需要的仍然是科學理性，而不是海德格和德希達、傅柯那一套。儘管我個人很喜歡海德格的哲學，這只是個人愛好。

劉：我想，西方社會的成就是工具理性、啟蒙理性帶來的成就。理性統治了五百年。西方知識分子在本世紀中對理性、現代性的反省，現代主義對現代性的解讀、解構和反抗，他們指出啟蒙理性體系是為資本主義服務，這都是可理解的，但它們是在西方建立了現代化社會之後才作出的反省和批判。

李：而且，這種批判也並非西方的思想主流。西方理性的高度發展以致造成理性統治，解構一下頗有好處。但一部份激進知識分子所進行的解構，不能認為是整個西方知識界對現代科學理性系統和現代化價值的否定。把理性否定了怎麼辦？現存維繫人類社會的基本準則和普遍法規都沒有了怎麼辦？是不是要回到動物界？完全拋掉理性，這不是動物哲學嗎？否定進步，我也不贊成，這不符合事實。不管如何，現在衣食住行總比以往好得多。人生七十古來稀，古代帝王貴族如曹丕、曹植活不到四十歲就死了，現在活八九十歲的人相當之多，這不是進步嗎？進步靠甚麼？靠理性。但在某些精神領域，如在文學藝術中，籠統地講「進步」，忽視文學的永恆價值，便是錯誤的。藝術的特徵之一正在於它超越時間。在這裏，「進步」概念沒意義。你能說十九世紀或今天的文學比莎士比亞作品「進步」？那是笑話。但是，籠統地在一切領

域中否定進步，觀念也不對。總之，許多問題是非常複雜的，不能簡單化。

劉：講理性就得講不同的層面，講不同的時間層面、空間層面、價值層面。在物質層面上，例如科學技術，它確實隨時間的推移而進步，這是很明顯的，但在精神層面上則未必——宗教、哲學、倫理、文學藝術，未必是不斷進步。用進化論很難說明文學藝術發展史。現代化，從物質層面上可說是現代科學技術化，但從精神層面上，則偏偏要反抗科學技術對人性的壓迫與剝奪，它的現代化意義只能是精神多元化的意義。

李：對待不同層面的東西採取不同的態度和處理方式，這就是理性。宗教信仰，不可能用理性來證明、證實或證偽。文藝訴諸情感、心靈、自然。文藝使人的心靈、情感不斷豐富、細緻、複雜，使人的心靈進化或進步，這又是我所強調的。總之，文藝、宗教與科技、知識各有不可替代的作用。如果把理性絕對化，不許人們尋找非理性的精神依託，不許人們有宗教信仰、情感追求，人就會發生理性的異化。反之，如果只講宗教，只講神聖價值，不講理性，否認啟蒙、知識的重要等等，也是一種專制。

劉：現代、後現代，處於不同時間層面；中國、西方，處於不同時代層面，分析時如果不分開就很危險。差一個時間層面、一個時代層面，採取的立場、態度、方式就不同。中國與西方相比，差一個時代。中國有自己在具體歷史情境下的使命，不能盲目地跟着西方知識分子批判理性。我們既不能盲目崇拜西方的現代性，也不能盲目反抗西方的現代性。

李：態度應是既反對盲目地全盤西化，又反對盲目地對抗現代化。

劉：採取這種態度並不等於不吸取西方知識分子的批判成果，也並不等於放棄吸取西方現代化過程中的教訓。

李：中國走入現代社會的環境並不太好，但有西方的經驗教訓可循，這是重要的。美國的社會問題比中國的社會問題更嚴重。中國走入現代社會確實可以走一條自己的路，可以有自己的現代主體性。美國的槍殺、暴力、吸毒、家庭破碎、青少年問題等等極為嚴重，中國的現代化可以注意避免或盡量減輕這些問題，走別一種道路。這條路不一定叫資本主義，也不一定叫社會主義，名稱並不重要，重要的是，它應符合中國實際，應超越既定的主義系統和意識形態。

劉：中國知識分子現在大有可為之處，正是時代已提出中國進入現代社會（轉型）的特殊途徑問題。這種特殊途徑包括政治、經濟、文化各個方面，也包括現在大家關心的民主途徑。尋找這種途徑要靠一代人甚至幾代人的知識活動和實踐活動才能完成，而不是靠某種「主義」或某種「口號」。

李：不錯，民主不是口號。中國到底要甚麼樣的自由與民主，很值得探討。民主與自由是有矛盾的，這在西方已成常識，但在中國還是個問題。中國適合採取怎樣的民主方式？中國需要怎樣的傳統與現代？要有怎樣的羣體和個體的關係？需要一個一個問題很具體紮實的研究，不是靠一本書、幾個口號造成轟動效應——轟動效應的時代已經過去。我主張經濟發展——個人自由——社會正義——政治民主的「邏輯與歷史發展的一致」，這一切又都得在「社會穩定」這一前提下逐步進行。但這看法又會觸怒好些人。我的「十六字箴言」是：發展經濟，建立法治，開放輿論，重視教育。

劉：有了一「經濟發展」的條件，個人自由、政治民主才有「一本」，才有土壤。這個世紀不斷地爭取個人自由、政治民主，但都沒有獲得真正的成功，就因為歷史條件不成熟。所謂不成熟，就是缺「經濟發展」這一條件，沒有強大的中產階級。條件逐步成熟，作為結果的政治民主也將逐步形成。你多次地對我說，中國的民主，應當是一步一步地「擠」出來，不應當是「衝」出來，這種漸進的態度也是一種理性的態度。

文化大革命中的大民主，就是一種「衝」的態度和方式，但事實證明這種態度和方式並不可取。中國人這麼多，知識水準這麼低，一衝就衝出一團大混沌。我贊成「擠」的辦法，但「擠」也得靠大家努力，不「擠」民主也不能自動跑來。講「主義」，甚至樹一種「主義」，像猴子一樣豎起尾巴當旗杆是比較容易的，但要把中國的民主擠出一點來，讓它有實質上的一點進步則很難。

李：這是真的。任何一點進步，都需要很大的努力，都需要付出代價，但理性的態度能使代價盡量付得少。七、八十年代的進步就是這樣慢慢擠出來的。在文化與文藝領域，我們都是過來人，很清楚。後來否定一切的激進思潮一興起，便糟糕了，我當時便預感到不妙。

劉：如果把握住中國此刻所處的「時間點」正是「進入現代社會」的時間點，也就是處於由傳統型社會進入現代型社會的轉型點上，那麼，知識分子就可能找到自己的位置和角色了。這種角色和過去的角色恐怕很不相同。對於這一點，應當有充份的意識和心理準備。

李：知識分子有一點要充份意識到，就是走進現代社會之後，就不能再當英雄，再當歷史的主角出大鋒頭了。

劉：前幾年，李歐梵等朋友一再說知識分子要從中心位置向邊緣位置移動，也在很大的程度上意識到這一點。完成不了這種移動，還想當中心，想負天下興亡之大任，就會在社會變化面前感到很痛苦，充滿失落感。

李：失落感顯得可笑是因為忘記時代的變化。唐吉訶德忘記了時代的變化，還有悲壯的意味，到了今天就只剩下滑稽了。當然也出不了唐吉訶德，只有滿腹牢騷的多餘人。現代社會的特點恰恰是沒有也不需要主角或英雄，這個時代正是黑格爾所說的散文時代。所謂散文時代，就是平平淡淡過日子，平凡而瑣

碎地解決日常生活中的現實問題。沒有英雄的壯舉，沒有浪漫的豪情，這是深刻的歷史觀。

劉：散文時代應是相對於英雄史詩時代而言的。進入現代社會，就意味着英雄史詩時代的終結。英雄史詩時代的基本符號是激情、英雄、理想，散文時代意味着這些基本符號的消失。在資本進行結構性運作的社會中，人們很難有英雄史詩時代那種詩的激情，甚至連溫情與悲情也沒有，更不用說轟動一時的英雄業績，也很難再有一個共同的烏托邦理想社會模式和為此而犧牲的精神。這一切，都將淹沒在平平常常的利益分配之中。其實，對於知識分子來說，現代社會是一種相當乏味的社會。

李：在「散文時代」裏，不會也不應有振臂一呼應者雲集的英雄。許多進行創造發明很有成就的科學家，哪怕得了諾貝爾獎也不算甚麼轟動效應。今天在美國，一個著名電視節目主持人的年薪可達到七百萬美元，遠遠超過任何科學家、政治家、將軍及詩人。這就是現代社會「英雄」。拳王、歌星也是。

劉：大陸近幾年的先鋒小說，已開始嘲笑詩情，嘲弄悲情，嘲弄崇高，許多小說家的審美興趣從英雄王國移向侏儒王國、痞子王國。高大全的武松王國已被賣大餅的武大郎王國所代替，悲感已被頹感所代替。這種轉變正是時代內涵轉變的一種象徵。

李：中國進入現代社會，知識分子不可能再以文章、學術、作品出鋒頭，要習慣這種存在方式。但對中國當前這種先鋒小說應作何種估計和分析，還可以仔細研究。我覺得中國現代化過程中還需要一定的詩情。像昆德拉《生命中不能承受之輕》這種詩情就不錯。

劉：所謂「習慣這種存在方式」是一個「適應」的問題，但是，對於現代社會，知識分子的完整態度恐怕應當包括「適應」和「反抗」兩個方面。

李：我們可以討論一下這個問題，「適應」是指哪些方面，「反抗」又是甚麼意思。

劉：這裏所說的「反抗」，不是籠統地反抗現代性，而是在經濟潮流中保持精神追求和人文關懷的問題。所謂「適應」，我必須完成知識分子角色、功能、心態、存在方式上的一些轉變，首先是完成從中心角色到邊緣角色的轉變。五四新文化運動之後，城市知識分子（新型）集團形成，中國知識分子本來應從中心位置轉到邊緣的地位，但是，其實並沒有完成這種轉變，無論是充當啟蒙的角色，還是救亡的角色，還是居於社會中心，還是歷史的主角。這種啟蒙主體、救亡主體地位後來失落了，發生了農民和知識分子歷史主體的易位，即歷史角色的互換，從三、四十年代到七十年代知識分子的中心位置失落。到了八十年代，又恢復啟蒙主體的中心地位。此次社會轉型，商品生產規律支配文化生產，知識分子又被拋到邊緣地位。這種轉變後，知識分子的主要活動領域將從政府轉入社會，除了書齋、學院、實驗室，就是「公平空間」。與此相關的，就是要放棄個人權威的存在方式。現代社會注重公共權威，個人權威必須服從公共權威。

李：公共權威要有「形式」，包括法律形式、制度形式等，否則就仍然是「人治」、「絕對專制」，知識分子可以在建立形式上起作用。

劉：知識分子要完成從中心到邊緣的轉移，還必須相應地去掉傳統的士大夫心態，即「王者師」的心態。士大夫心態仍然是中心心態。士大夫的個人理想是希望充當王者之師，站在與王者同等的中心地位上。五四新文化運動前後，中國新型知識分子集團的造成，本來就要求知識分子結束士大夫的地位和心態，而接受自由職業者的地位和心態，但是由於中國人文化程度的普遍低落，社會仍然迫切需要少數知識分子的「引導」，因此，知識者又往往處於中心位置，這種狀況使中國知識者在本世紀中沒有真正擺脫士大夫心態。

李：這也是歷史客觀地造成的，不能過份責備知識分子。當時，啟蒙、救亡確是歷史的主題，知識分子當然責無旁貸，因為那還是現代社會的前奏。但中國知識分子一般不能當「王」（皇帝），只好當「王者

師」。孔子只夢周公，儒家只想當宰相。只有造反的知識分子，如洪秀全、毛澤東才當皇帝，但那是農民的皇帝，他們依靠的主要力量是農民，並不代表知識分子，但由於有一定的知識，所以又喜歡製造理論，做思想領袖。洪秀全便製造了不少理論，包括後期的「天父詩」等等。毛澤東比洪秀全，當然古典文化水平要高得多，理論也高得多，而毛在四個「偉大」中最喜歡的是第一個「偉大」——即「偉大的導師」。章士釗〈柳文指要〉說毛是「君師合一」，馬屁拍到點子上了，毛大概很高興。毛對魯迅痛罵過的章士釗如此厚待，除了有個人交往的歷史原因外，還說過章士釗只反人民不反共，這很有意思，也是事實。但因為從來「反共反人民」是連在一起用的，所以我當時對毛這樣說印象很深。

劉：士大夫心態只能使知識分子附屬朝廷，並不能真正當上王之師，多數只能當王者奴，在一人（王）之下為奴，在眾人之上為霸。這樣，知識者就變成依附某個政治權力集團，或本身就是政治權力集團的一部份，和政治權力中心沒有距離，變成皇統和道統的中心代言人，從而失去對社會的批評功能和反省精神。這種知識分子只能是政治意識形態一元論的代表，不可能是社會多元結構的保護者。如果不去掉士大夫心態，就不可能從根本上改變代聖賢立言的思路。

李：不當英雄，不當王者師，不是沒有出路。出路是自己的專業。專業不一定是經國之大業，而是對社會有用的科技、經營、行政、學術的人才，這也就是從「君子不器」到「君子必器」的轉換。

劉：知識者的「適應」包括這種英雄化到專業化的轉變。散文時代的重要特徵之一，應當是「諸神歸位」，人們走向專業化，走向專業的細化與精確化，而不是英雄時代的大而化之。

李：其實這也就是「菁英心態」。當代知識分子也許不承認自己的士大夫心態，但恐怕還是自以為社會「菁英」。老實說，以為可以依靠「菁英分子」來改變中國社會的現狀，以為充當王者師或作為社會菁

英，可以設計一套治國方案、社會藍圖，然後按照這套方案和藍圖去改變中國，完全是一種幼稚病。這只是士大夫心態的變種而已。我不相信社會的總體設計，也不相信甚麼文化戰略、文化批判等等。我強調的是一個一個的解決具體問題的辦法和方案，這需要調查研究，需要今天的知識分子、學者、專家下苦功夫的。所以我一直提倡社會科學，如社會學、政治學、法律學、經濟學，而把人文學科（文史哲）擺在後面。例如，甚麼是「公有制」？國家所有是否即「公有」？「公有」、「全民所有」這概念如何解釋？能否成立？可否落實？這些便是有關當前所有制的重大問題，需要重新檢驗研究。這比爭論文化精神之類，我以為重要得多。

劉：計劃經濟就是以為最上層的幾個菁英腦袋可以「指點江山」，結果一敗塗地。現在如果還是以為依靠一些「菁英」可扭轉乾坤，其思路就與原來相似。其實，一個社會要堅實，最重要的還是要靠社會的自組織、自調節、自生存發展的能力。這才是「本」。市場經濟，被稱為上帝之手，但也可以稱做社會的自運作之手。這隻社會之手，這種自組織、自調節、自生長能力，比任何菁英都有力量。

李：這大概就是人們常說的市場經濟的「看不見的手」吧。總之，無論是現在還是未來，都不應把國家興衰指望於少數「菁英」，也不應要求年輕的一代去當所謂文化「菁英」，而鄙視他們去做生意，去經營各行各業。不能說哲學家、文學家、學問家是菁英，而商人就不是。一說「商」，就鄙視，這就是菁英心態。說實在的，中國的菁英在世界眼裏並不重要，原因就是中國經濟實力不強大，做生意的人還太少。中國的經濟實力如果按人口平均數接近美國，中國知識者的言論份量也會大不相同。

劉：與此相關的問題，是知識分子要適應現代社會中大眾文化蓬勃發展，甚至壓倒菁英文化、佔領菁英文化市場的現象。

李：為了適應市場的需要，或者說市民的需要，知識分子也創造市民文化，即大眾文化。王朔的小說就是大眾文化性質的文學，但它對僵化的意識形態具有很大的解構力量，就像崔健的音樂一樣。知識分子不應以菁英文化的心態蔑視這種大眾文化，另一方面又應給大眾文化以健康積極的導向。

劉：香港的市場經濟發展得早，在以經濟為本的香港，就出現打破菁英文化與大眾文化之界限的金庸小說。金庸小說的成就很高，它使大眾着迷，也使有鑒賞力的知識分子佩服，很了不起。這說明大眾的俗文化與知識分子要求的雅文化並不是注定「勢不兩立」的。新文學運動和左翼文學運動有一教訓，就是把平民文學和貴族文學絕對對立起來，把俗文學與雅文學視為不可調和的兩極。這種機械的兩項對立的思路，使得後來的中國文學鄙俗化。現在大眾文學再次興起，也應當防止鄙俗化。應當同時尊重俗文學與雅文學，使兩者形成一種共生結構。

李：還有一種心態，恐怕是要不得的，這就是「紅衛兵心態」。中國知識分子在本世紀表現得不錯，前仆後繼，毫無愧色。許多人有魯迅所描寫的「過客」精神，應當給予歷史的合理評價。近百年來，中國知識分子在現代化社會的準備階段裏很積極，很有精神，很有貢獻，常常不顧自己的利益，把社會推向進步，無論是倫理還是歷史都如此。但另一個方面又有太積極、太焦慮、太激進的問題——即所謂激情有餘，理性不足。理性沒有很好發展，自由主義沒有很好發展，普遍都有某種程度激烈的「紅衛兵心態」。這種心態的表現形態之一，是通過否定一切來確立自己和表明唯我掌握真理、老子天下第一。這不是理性態度。理性態度是承認雙重可能，可能你對我錯，不是我一定對。我當年批評劉曉波是紅衛兵心態，也包括這個意思。

劉：紅衛兵心態迷信「主義」而蔑視知識，只有激情而缺少理性。在學術領域裏尤其不應當有紅衛兵心態。

李：我在一九八六年已說過，學術文章不是詩，總得講點形式邏輯，一篇文章中總不能自打嘴巴。連形式邏輯也不顧，卻以此向理性衝擊，覺得只有自己掌握真理，這就是學術領域中的紅衛兵。當然，這裏要聲明一點，我對「文革」時期的紅衛兵、紅衛兵運動並不持完全否定的態度。包括對「文革」，我以為也需要作仔細分析，不能一聲罵倒。當然這又不是說「文革」應予肯定。這問題以後有機會再細說吧。

劉：進入現代社會後，中國知識分子的「適應」需要一個過程。而除了「適應」之外，恐怕也還有一個「反抗」的問題。這一「反抗」，不是反抗啟蒙理性、工具理性和自它派生的一切，而是吸收西方現代化過程中的經驗教訓，避免在商品社會中發生人的各種形式的異化。知識者站在自己的立場，用自己的眼光審視西方現代性的價值觀念，辨析中國現代性歷史情境與西方現代性歷史情境的區別，避免把自己國家的現代性變成西方現代性的翻版，避免用西方現有的結論來代替自己的思考。

李：我的理解就是「走自己的路」，要注意自身獨特的時間、空間、條件，注意自己特殊的歷史環境，不必用西方那一套來硬套，這裏需要的是「轉換性的創造」，這樣也可保存傳統社會裏至今尚存的某些倫理主義精神。

劉：「反抗」的意義還得包括對資本結構性運作的現代社會採取一種不斷質疑的態度。特別是在精神領域中，現代社會使官本社會轉變成金本社會，精神生產也納入阿多諾（T. W. Adorno）所說的「文化工業」中。在商品經濟法則支配下，原來的一些美好的價值觀念全被顛倒過來，利益原則絕對壓倒道德原則，以致使人們只有慾望沒有精神，只有物質追求沒有人文關懷，只有剝奪狂熱沒有禮義廉恥，從而造成社會心態的極不平衡，甚至造成人類良知系統的淪喪，對此，如果不保持警惕，也是極其危險的。

李：商品潮流、金錢潮流自然是很強大的。現代主義演化成後現代主義，也是商品化的結果，時髦才

能賣得出去，現在已時髦到否定一切價值意義，只有所謂「能指」。最後就剩下一個沒有任何意義的「自我」，這樣，自我實際也被否定。那麼，人還活着麼？為甚麼還要活？《我的哲學提綱》也可說是對今天某些流行的否定哲學的「反抗」。包括「反抗」西馬的《啟蒙的辯證》（霍克海默 M. Horkheimer）、阿多諾、《否定的辯證》（阿多諾）。不如此就不明白「我何以存在？」，也不明白中國何以還要花那麼大的力量來搞現代化？

劉：我還想到，由於英雄時代的基本符號——激情、理想、英雄等在現代社會中將要逐步消失，那麼，我們在接受這一現狀的同時，是否也應當有一種包含着反抗意義的思索，例如：（一）當理想社會（烏托邦）經過一個世紀追求之後已經破滅，那麼是否就應當被世紀末的情緒所掌握，否認一切社會理想？（二）當社會失去個人權威、個人英雄之後，是否放棄個人的責任感、道德勇氣、道德責任和人格精神？（三）當詩的激情被散文態度取代之後，是否人們就注定要過平庸的生活？（四）當以倫理主義文化為重心的文化結構，轉向以實用主義文化為重心的文化結構時，如何注意兩者的二律背反？（五）當個體主體性得到張揚的時候，如何維持公共利益、公共權威、社會公德？

李：這些問題都很有意思，都是要花大力氣思索研究的。總之，你說的「反抗」，乃是在歷史性的文化大轉型中應作怎樣的選擇，這不是今天一下可以講明白的，它可能需要一兩代知識分子的認知活動來完成。但我並不否定非理性、倫理主義、英雄理想等等，相反，我一直重視、強調這個方面的，但關鍵在於「度」——即如何使它們與理性取得平衡。我反對非理性泛濫正如我反對理性全面統治一樣，我仍然是中國傳統的「中庸之道」，過猶不及，也就是「度」。我認為「度」這個哲學範疇極為重要，過去只講「質」、「量」，其實「度」是人類主體性的一個關鍵性概念。

革命與改良

世紀性的痛苦選擇

李：我們這些人其實都是某種書呆子，或馬克思講的他喜歡做的「蛀書蟲」，只要讀書、思考、寫作就行。我這兩年多最可惜的是白白浪費了許多時間，甚麼東西也沒寫。

劉：福克納說過，作為一個作家，寫作是最重要的。哪裏有利於寫作就在哪裏住下。只要有個地方寫作，只要有一張平靜的書桌，我們心裏就會平衡。我現在的寫作狀態很好。如果我是一個社會報告文學家，也許會感到焦慮；但我是一個心靈報告的作者，我擁有一種永恆的源泉。

李：我很羨慕你這種氣質，到底是搞文學的。其實總的來說，中國知識分子的要求並不高，對政治極其熱心的人實際也是少數。

劉：包括我們在一九八九年夏天走上街頭，其實也只是一種良知的自證而已。可是有人把我們估計得太高了，以為我們是民眾的首領，其實，我們只是民眾，尤其是學生的尾巴。我們老是充當尾巴人。

李：中國知識分子在社會發生兩極對立的時候，也就是政府與民眾發生兩極對抗的時候，常常很難辦，這在傳統社會中就存在。我記得我們那封簽名信（五月十四日），當時曾受到學生們的尖銳批評，說我們太軟弱，站到了政府一邊；但「六四」以後又受到政府的嚴厲指責，說我們是支持學生，並大加批判，真是兩頭受氣。但這也在意料之中，我們本來就是這種角色吧？

劉：所以我一直反對兩極對立。我們這個世紀就是兩極對抗的世紀，社會的基本存在方式，就是你死我活的存在方式和思維方式。這個世紀快結束了，倘若這種兩極對抗的方式也能跟着這個世紀的結束而結束，那將是我們民族的大幸。

李：這種方式主要表現為政治對抗的革命。如果要反省這個世紀走過的道路，首先要反省這一點。我國的二十世紀就是革命和政治壓倒一切、排斥一切、滲透一切，甚至主宰一切的世紀；而且，這種政治又是「一個吃掉一個」、「你死我活」的毫無調和餘地的政治。這種革命政治當然會使社會生活充滿激進情緒，在這種情緒中大家都活得很緊張。

劉：你一直是一個溫和的改革派，其實我也是。一九八九年之前，我一直說一句話，即支持自上而下的改革。「自上而下」的改革，就是溫和而有序的改革，類似日本明治維新似的改革。

李：我確實是溫和的改良派。早在一九七八年，我就提「法國式」與「英國式」之分。我贊成英國式的改良，不贊成法國式的、暴風驟雨式的大革命，這種革命方式付出的代價太沉重了。我一直是這個主張。我以為改良比革命好。出國後我寫的第一篇長文章，題目就是「要改良不要革命」（見本書頁二八七—二九〇五）。

劉：我也是「不革命派」。我讀過你的文章，支持你的基本觀念。

李：從七十年代末起，我多次說，應當對國內外幾次影響很大的革命，包括法國革命、俄國革命、辛亥革命等等重新認識、研究、分析和評價，應該理性地分析和了解革命方式的弊病，包括它給社會帶來的各種破壞。當然也不是完全否定革命帶來許多好的東西，等等。這方面以前說得不少，但真正紮實的研究也仍然不夠。

劉：如果要對二十世紀中國進行反省，那麼，對「你死我活」的暴力革命方式的反省，才是根本性的

反省。

李：是啊，對這個世紀初康有為、梁啟超和革命派的爭論，現在就不能簡單地認為康梁的主張是錯的。我看康有為那種「君主立憲」、「虛君共和」的思想在當時很有道理。這個大案似乎可以翻、翻。在臨近這個世紀末才能談論翻這個世紀初的案，真使人感到辛酸和滑稽。歷史似乎太無情了。

劉：這兩年我重讀康有為、梁啟超的文章，覺得他們很有遠見，並覺得他們比孫中山更了解中國。梁啟超曾給孫中山寫信，寫得非常誠懇。他說他不是不懂得當時的娃娃皇帝並不英明，但是，保留一頂王冠然後在制度上加以改革，可以避免暴力革命，可以避免使社會陷入致命的混亂，可以減少許多痛苦和災難。事實證明，二十世紀的革命方式確實帶給中國很深的災難。梁啟超很了解中國，很了解中國會為爭奪王冠而戰爭。

李：「虛君共和」就是英國式的；用暴力打倒皇帝，就是法國式。可是，法國革命後社會政治動蕩不已，各派輪着上斷頭台，其慘烈是夠可觀的。兩百年後，也並不比英國先進，至今政治的穩定性、程序性似乎也仍不及英國。當然，英國也有過革命，但比法國要「遜色」多了。

劉：「斷頭台」幾乎是法國革命最重要的符號，革命的和被革命的各方輪着上斷頭台。狄更斯的《雙城記》就描寫革命的恐怖和這種斷頭台的恐怖。當時誰是反革命，誰該上斷頭台，往往就憑街道婦女的一聲揭發。

李：「斷頭台」這種刑具，可說是這次革命的代表符號？

劉：我記得這是路易十六被殺的前一年開始作為法國的正式刑具的。在這之前，革命者們也很殘忍，他們把國王的家族或擁護國王的人刺死、砍死還不算，還把他們的頭砍下來插在槍尖上。當時留在杜伊勒

利宮的朗巴爾公主被殺之後，她的頭就被插在槍尖上，然後帶給王后看。

李：真是慘不忍睹。

劉：路易十六是一七九三年一月上了斷頭台的，在這次砍頭典禮中，丹敦還作了一次漂亮的演講，他說：「歐洲的國王們要對我們挑戰了，我們向他們擲出一個國王的頭顱！」

李：當時丹敦，特別是羅伯斯比，是非常激烈的，很會搞紅色恐怖。後來，他們自己也上了斷頭台。馬拉則被右派刺殺。

劉：可不，一個比一個激進，一個跟着一個上斷頭台。丹敦在拋出國王的頭顱之後，自己也被人擲出了革命頭顱。最讓人困惑的是羅伯斯比比丹敦還要「左」，還要激烈。丹敦所以會上斷頭台，是因為他後來覺得斷頭台設置得太多，而羅伯斯比覺得他右傾了，真可笑。當時不僅國王、王后上斷頭台，而且羅伯斯比的敵手也一個一個上斷頭台。在一七九四年六月以前的十三個月中，上斷頭台的有一千二百二十人，以後的七個星期中又有一千三百七十六人。

李：當時的雅各賓派像着了魔似的，砍頭砍得發瘋了。

劉：革命就容易使人發瘋發狂，喪失理性。有一本史書說羅伯斯比派砍頭上了癮，像抽鴉片一樣愈抽愈多，他們也愈砍愈多。他們把革命完全變成流血的祭禮，不顧一切地砍殺。

李：羅伯斯比最後自己也被殺死了。

劉：被一個憲兵射中了下顎，死得很慘。死前兩眼直瞪着，痛苦掙扎了整整十七個小時之後才死。可是，他和他的二十二個同志仍然被送上斷頭台，據說，當劊子手拆下他下顎的繃帶時他似乎還叫了一聲。

李：我們過去一直籠統地歌頌法國革命和雅各賓。總是把革命當作一種聖物，好像一切和這個聖物有

聯繫的東西至少也是半聖物或碰不得的東西，其實，革命的殘忍、黑暗、骯髒的一面，我們注意得很不夠。

劉：我們都把革命當作「聖物」，並經歷了數十年的革命崇拜。過去我們都覺得只有戴上一個革命帽子才安全，才光榮，所以作家要稱做革命作家，詩人稱做革命詩人，知識分子要稱做革命知識分子，如果人家不承認你是革命知識分子，那就麻煩了。

李：這個世紀初的革命派就是要向法國革命學習。當時康有為、梁啟超不主張學習法國革命，講了不少革命的害處，現在看來，是有道理的。

劉：康、梁的遠見都在於他們預見到在中國這樣一個大國家裏，革命必將帶來災難。「虛君共和」的好處就是留下一個符號性的「君」，這可避免各家各派都去爭當皇帝。他們了解中國。中國沒有貴族傳統，不像日本。當皇帝沒有爵位、身份的規定，只要有力量，有手段，誰都可以當皇帝。用李達、武松的話說，這皇帝的「鳥位」，人人都可以奪。因此，中國推倒皇帝之後，甚麼人都認為自己可以取而代之，連阿Q也認為自己可以當皇帝，所以就作了一個不倫不類的皇帝夢。康、梁了解這一點，知道一旦去掉「君」這個符號，中國就爭鬥個沒完沒了。

李：完全正確。所以我常說當時逐步改良可能成功，革命則一定失敗。即使沒有袁世凱，辛亥革命後也必然是軍閥混戰，各據一處，稱王稱霸，都不再聽中央的號令，都覺得自己可以當總統、當皇帝。為了一個寶座、一種絕對權力，不惜千百萬人頭落地。

劉：革命不僅造成像法國那樣的砍殺數千人的微觀斷頭台，還製造了一種千百萬人人頭落地的宏觀歷史斷頭台。這就是大規模的戰爭，大規模的政治運動。

李：革命確實是一種暴烈的行動。對辛亥革命的研究，應當擺脫原來的思路，不能老是毋庸置疑的

味歌頌，或老講「太不徹底」那些話。

劉：我很贊成這種看法。去年我發表了〈中國現代知識分子的自我迷失〉和〈魯迅研究的自我批判〉，都講到辛亥革命。我不贊成魯迅所說的辛亥革命的教訓是沒有「痛打落水狗」，是「不徹底」。魯迅沒有看到，「落水狗」紛紛改變面孔登台、袁世凱稱帝等現象乃是革命的後遺症，是暴力革命這種方式本身帶來的問題。因為革命只是一種破壞性的力量，它破壞了一種政治框架之後，並沒有提供新的政治框架，因此，革命後一定會留下一種政治真空，而填補這種真空，除了再次專制，別無選擇。

李：所以，袁世凱就在這種真空中重新當皇帝，當時一些著名知識分子之所以支持他當皇帝，就是希望有一個絕對權威來制止分裂，以集中力量建設國家，這有點像今天所謂的新權威主義、新保守主義者那樣。但袁世凱卻根本無意於建設，只一心想當皇帝，從名義上也來建立一個袁氏新王朝，讓他們子子孫孫永掌大權。這樣當然就不如維持原來的清朝皇帝為好，所以又有第二次的張勳復辟，把局面搞得更加混亂不堪。所有這些，都是暴力革命帶來的問題。革命，常常是一股情感激流，缺少各種理性準備。過去我們太迷信革命，以為革命可以解決一切，可以帶來太平天國，現在看來，革命固然可以破壞一切，但不能創造一切，革命代替不了建設，建設比革命難得多。「太平天國」的革命帶來的並不是「太平」。

劉：革命確實有巨大的破壞力量，它可以改變人們的存在方式，但是，以為革命可以解決一切問題，確實是一種幼稚病。過去，我們以為摧毀舊的國家機器之後，一切將迎刃而解，所以把希望、力量都放在革命上，結果社會本身的組織機能、管理機能和建設機能就退化了。甚麼都仰仗於人為的階級鬥爭，以為抓住這個綱就抓住了一切，沒想到，當這個綱舉得高高時，社會自生長、自組織的自然自發能力喪失了，社會變得空疏，空洞，理想重新化為空想。

李：所以我們現在一大批大小幹部和「領導」，搞階級鬥爭輕車熟路，十分到家，也就是整人得心應手，花樣繁多，而搞起建設則一竅不通，十分外行。並且嫌太麻煩太繁瑣，很不習慣現代化所必需的各種規則、形式，毫無工具理性的要求，一切都歸之於價值理性、倫理要求，亦即所謂「革命化」。沒看到「革命化」與「現代化」之間有非常複雜的關係，特別是其中矛盾和衝突的地方，這一點似乎還沒有人仔細談過，但這卻是一個非常需要研究探討的問題。

劉：老是革命，整個民族的生命能量就在革命中耗盡了。我們的民族現在已經成了一個非常累、非常疲倦的民族。知識分子更疲倦了，這完全是被革命運動弄疲倦的。

李：說句玩笑話，革命可說是一種能量消耗，而改良則是一種能量積累，積少成多，積小成大，看來似慢，其實更快。一個問題一個問題的解決，就是積累。我們現在只能做一點建設性的、積累性的工作，這其實才是最有意義的工作。

劉：胡適和李大釗關於「主義」和「問題」的辯論，終於有了一個結果，看來，還是不能靠李大釗的「根本解決」辦法，而應當靠「一點一滴的改良」。批判胡適這句話，真是很大的錯誤。

李：當然，當時那場爭論還有其具體的歷史背景和情況，還需要作更多的具體分析。今天我們說李大釗完全錯了，正如以前我們說胡適完全錯了一樣，便都把問題簡單化了。我也不是籠統地反對一切革命，但我認為改良並不容易，實際上改良更加複雜，更加艱苦，更需要耐心，更需要毅力，更需要意志。做改良家不像做革命家，只要一腔熱血視死如歸就行了——改良者需要更多的知識、經驗和學問，要做許多更瑣碎、更麻煩的工作。當然具體的革命工作也很複雜、艱難和瑣細，但較之改良，還是更乾脆痛快。改良者需要與自己憎惡的人對話、協商、妥協、退讓，需要和自己不喜歡的人打交道交朋友，這非常不容易。

以前我們這一點強調得太不夠了。

劉：所以就慢慢形成一種革命拜物教，老是批判改良主義，鄙視改良，甚至視改良為「反動」，這真是一個教訓。

李：如果不改變這種觀念，未來的中國也許還會有更大的災難。將來可能又會有一批人打出革命的旗號以造成巨大的道義壓力，結果又使一批有熱血的青年和有正義感但缺乏理性的知識分子，以及大批的人民去作犧牲。

劉：這真是至關重要的問題。以前我總以為革命可以解決一切，以為李大釗所說的社會制度「根本解決」之後，其他問題便可迎刃而解，其實絕不是這麼簡單的。社會制度轉變之後，還有許多非常麻煩的問題，例如選擇了公有制而公有制本身存在的效率問題，建設之後產生的生態破壞問題，人口膨脹而形成的精神素質下降的問題，社會發展之後的社會公平問題等等，每一個大問題中又有無數的小問題。這些都不是用革命的簡單化辦法可以解決的，愈是用革命的辦法就愈糟。

李：就以人口問題來說，就很麻煩。中國歷史上有好幾次大減員，死掉一半以上的人口，這是由於戰爭、農民革命等等，但靠戰爭來解決人口問題，總不能算是好辦法吧？！如果打核大戰，那倒簡單，一下子可以殺戮幾億人，但那之後又怎麼辦？生態環境怎麼辦？記得在七十年代後期，我擔心毛會引發中蘇戰爭以解決國內問題，但他沒有這樣做，就這一點說，他還是「英明偉大」的。有人將他比作希特勒、史達林，我是完全不同意的。當然，當年德國納粹也有一種類似的思想和方式，他們有所謂納粹數學、納粹物理學，以為納粹思想可以代替具體的科學方法，可以解決一切問題，正如「文革」中打乒乓球的勝利也是毛澤東思想的勝利一樣。

劉：馬克思主義本身帶有一種「全盤性」的特點，它包容一切，不僅要解決社會的政治制度、經濟制度，而且還要解釋宇宙、社會、人生、歷史，甚至科學、藝術等，因此，我們也以為馬克思主義可以囊括一切，解決一切，真的把馬克思主義當作萬靈藥方，忽視用艱苦的功夫去解決、改良一個一個具體的問題。

李：以為掌握了「主義」就掌握了一切，這種「革命捷徑」使我們的國家愈弄愈空虛，到了一九七六年幾乎無路可走了。

劉：這兩年來我常常想：為甚麼我國在二十世紀會選擇革命的方式？為甚麼在改良與革命方式的辯論中，主張改良的總是失敗，主張革命的總是勝利？這真是令人歎息的百年瘋狂與幼稚。

李：直到一九八九年的天安門廣場，那些主張堅決不撤、「革命到底」的學生還在學生運動中佔上風，這幾乎是不可避免的，這叫「廣場邏輯」、「革命邏輯」。誰的革命口號越響亮，誰越左，就越容易煽動羣眾，實際是欺騙了羣眾。多少年來不都如此麼？這確實是中國的一種世紀病。這種病症與上個世紀和這個世紀前半葉中國所受的屈辱有關。

劉：上個世紀的下半葉，我國老打敗仗，兩次鴉片戰爭被西方列強打敗，已經受不了了，甲午海戰又被日本打敗，更受不了。我讀當時的詩，可說是朝廷上下，一片哭聲，真是「四萬萬人齊下淚」。受了污辱，就會急着要洗去恥辱，急着要「翻身」。

李：一急就想革命，革命是一種最激進的辦法。魯迅也說，還是「火與劍」的辦法快。

劉：我國在二十世紀就想爭時間、走捷徑，特別是想走革命捷徑。你是不是感到：我們老是和時間賭博，老是有一種賭博心理，一會是十年超英，一會是十五年超美。我們總是把賭注押在「革命」上。

李：當然囉。毛所說的「一萬年太久，只爭朝夕」，孫中山當年也說過類似的話。包括康有為，當時

也急得很，所以許多變化措施太急促太匆忙了，當時倒還情有可原，因為列強虎視眈眈，瓜分之說甚囂塵上，中國人怕亡國，所以要求快改革，快革命，以保種救國，這也無可厚非。所以我說要具體分析。包括當時嚴復、梁啟超所接受的便是「生存競爭」的觀念，以為中國就要被淘汰掉，所以非急遽變化不可。但是，康、梁、嚴沒有一「飛躍」的觀念，所以還比較保守，不贊成革命。我們後來批判進化論的自然演進，即和平進化的觀念，強調殘酷鬥爭、你死我活，強調進化中的所謂「飛躍」，也就是革命。從理論到實踐形成了一整套，久而久之，變成了思維定勢，積習難除了。

劉：進化論觀念造成二十世紀中國的心理緊張，好像隨時都要被淘汰，隨時都要被開除球籍，結果自我恐慌，急得要命，完全失去一個民族的從容。帶有實際精神的危機感是好的，但是危機感太過就會造成急性病。過份危機感籠罩下的政治、經濟、文化都會變形，都帶上速戰速決的特點，一錘子買賣的特點。

李：一九八七——一九八八年關於開除球籍之討論，我一直不以為然。當時《世界經濟導報》的記者也報導過。我當時就說，這口號本來就來自毛澤東的浪漫語言。如何開除法？開除了也還得生存在這個地球上。我很不喜歡用這種詩化的語詞來討論學術和科學問題，這無非是刺激人的情緒，感到中國危險得不得了，好像一切都越來越落後。這並不符合實際情況，中國那十年還是有很大的進步。老叫喊駭人聽聞的口號，刺激起各種非理性的情緒，沒有好處。這種過份誇張的危機心態，一般老百姓並沒有，仍然是少數知識分子渲染的，其實這才是一種畸形的心態。

劉：魯迅先生的《狂人日記》中的狂人，就有一種變態心理，他老是覺得有人吃他，老是處於被吃掉的緊張狀態，一過份緊張就會發狂。我們老是覺得就要被西方列強吃掉，就有一種過份的焦慮感和緊張感。

李：作為文藝作品可以，因為文藝作品本就是要刺激人的情緒的。《河殤》也是這樣，作為文學作品，

無可厚非，但作為文化見解，就很有問題。各種心態——急進的、頹廢的、反動的，表現在文藝上，我看都無不可，但如果表現在政治上或學術上，那就危險了。

劉：這一點我們自身也有過體驗。六十年代社會主義教育運動時，政權其實像鐵桶一樣堅固，但偏偏說百分之八十的基層組織都爛掉了，危在旦夕。在這種虛構的危機觀念下，接下去就是激烈的瘋狂的鬥爭，拚命擴大敵人面。文化大革命開始時，更是大規模地虛構階級鬥爭，當時全國喊「保衛毛主席」的口號，彷彿毛澤東已處於極端危險之中，其實毛澤東活得好好的，甚麼事也沒有。結果，在這種膨脹化的危機意識下，展開的是一場莫名其妙的自相殘殺的革命大瘋狂。當時，全國都發瘋了。

李：這種教訓是很多也很深的。

劉：我想，這個世紀末和下個世紀初，我國應當從根本上改變這種思路，既不要怕被開除球籍，神經過份緊張，也不要忙於「解放全人類」。我想，我們唯一的美好出路恐怕是從從容容、實實在在進行自我調整。

李：我贊成自我調整、自我完善這種說法，這恐怕是最聰明也是最實際的辦法。

劉：自我調整，就必須甘於寂寞，不扮演歷史的主角，世界的主角。其實，暫時當不了歷史的主角並不壞。世界上有許多國家，如北歐諸國，就甘當歷史的配角，這樣反而使他們從容、平靜，一步一步地建設自己的國家。硬要當主角，老作第一大國夢，老想到自己有一個榮耀的過去，老想繼續領導世界新潮流，其實是一個大負擔。很多激進的想法都從這裏出來。

李：自我調整和自我完善並不是消極的，而是一種改良、改革，就是和平進化。中國能夠和平地不斷進步、進化、完善，和平地自我調整好，這對人類才是真正偉大的貢獻。

劉：美國總統門羅 (James Monroe) 在一八二三年提出的外交原則宣言，也就是後來的「門羅主義」，其實，就是一種內部調整。

李：自我調整和自我完善，不是關門主義，而是和世界溝通的調整和完善。它是對各種關係包括政治、經濟、文化關係逐步進行改良。它需要一個日積月累的、較為緩慢和長期的過程。

劉：調整其實是很麻煩的。就以經濟調整來說，我國在五十年代把私有制變成公有制的時候，就是通過革命的辦法，即「剝奪剝奪者」的辦法，沒收地主的土地和資本家的財產，非常痛快。當時劉少奇主張革命，而主張調整，即利用原來有管理經驗的資本家作為管理主體，還找到公私合營的調整形式，但是，他最後作為最大的走資派而被折磨致死。現在面臨的問題卻是必須把一大部份公有制企業轉變成私有制，這又面臨着革命與調整的選擇。其實，公有制向私有制的轉變比私有制向公有制的轉變更麻煩，更複雜，如果不是採取一步一步調整的辦法，就會造成更大的問題。尤其是大型企業和中型企業。

李：如何改變國營的大中企業的機制是一件極其麻煩複雜的事情，需要一步步地來，像蘇聯那樣放手是不行的，中國人口太多，教育素質太差，一失控就會天下大亂，不可收拾。所以我說改良是更麻煩的事，更需要耐心、毅力、意志，更需要認真研究出一套切實可行的辦法。我們在經濟學上是外行，但應當強調這種轉變的困難和複雜性，否則，就會簡單化，會導致危險。

劉：自我調整，和平進步，這可以算是我們對二十一世紀中國的一種期待，一種展望。這是衷心的期待，也是切實的展望。這個世紀末對於中國，實在太重要了。在這個世紀末，中國充滿着兇險，但也充滿着希望。我想，如果中國人民能採取區別於這個世紀的基本思路，而選擇自我調整、和平進步的道路，中國將會充滿希望。

李：我相信，我們的想法是負責任的，也會是有生命力的。

劉：如果還重複本世紀的基本生活方式，即革命方式，中國的未來也是不堪設想的。一旦再像本世紀初再來一次軍閥混戰，中國將自此一蹶不振，幾個世紀就都會喘不過氣來。

李：這也不是危言聳聽。所以我一直非常厭惡那些不負責任的豪言壯語、新奇主張和情緒語言。

理性與激情

百年狂熱與幼稚

劉：我覺得主張要改良，不要革命，是理性的，負責任的。

李：我很奇怪，知識分子、青年學生本是最有知識、最有理性的，卻偏偏容易情緒衝動，或在理論上鼓吹、讚賞非理性或反理性，至今青年中仍有人崇拜希特勒，等等，這些現象都值得研究。

劉：革命其實是一種情緒化的東西，革命時總是以為靠一股氣、一股勁就可以解決問題。這兩年多，我對「氣」作了不少反省，在文章中作了不少調侃。

李：我注意到了你的調侃。一鼓作氣，再而衰，三而竭，非常不可靠。所以毛澤東老說「氣可鼓而不可洩」，這也就是不斷革命的依據。於是乎，一九五七年大抓右派，一九五八年大煉鋼鐵，一九五九年大反右傾，一九六四年農村大搞社教，一九六六年城市大搞文化大革命，不斷革命也就是氣不可洩，結果如何？真是一洩無遺。「文革」之後，整個社會也活像一個洩了氣的皮球，青年一代更是頹唐消極，玩世不恭，人說「垮掉的一代」。

劉：瘋狂之後總是百無聊賴。氣是靠不住的。去年（一九九一年）發生中東戰爭，我天天坐在電視機前隔岸觀火，才知道伊拉克的總統海珊也是崇拜「氣」的人。他也迷信「氣」，憑一股氣講了許多大話，但是，一較量起來，卻兵敗如山倒。這場戰爭，簡直像是美國人在打靶、作軍事演習。「氣」根本抵擋不

了高科技，在戰爭中還是高技術決定一切。人多沒有用，轉眼就化作肉團，化作一片火海。這是一場氣和科技的較量，結果「氣」自然是失敗的。

李：氣可說是一種革命情緒。前面提到我那篇〈啟蒙的走向〉，講中國現代史上除了啟蒙和救亡這對矛盾之外，還有另外一對同樣也是非常重要的矛盾，這就是理性與激情的矛盾。這對矛盾在二十世紀中期的表現也非常複雜，但總的來說，是激情有餘而理性不足。我們現在的確需要吸取教訓，少一點激情，多一點理性。儘管我對革命激情懷有敬意，但現在需要多一點理性。

劉：這種情緒化的激進主義，好像從譚嗣同就開始了。林崗在《二十一世紀》上有一篇文章論證了這一點。

李：譚嗣同是近代激進主義思潮的源頭。我在《中國近代思想史論》中尚未詳論這一點。康有為、梁啟超實際上也挺激進，但是第一代改革者和革命者的強烈感情還是可以理解的。我們不必苛求前人，但要總結經驗。第一代人，不僅是譚嗣同等，也包括孫中山和第一代共產黨人，他們的革命激情可以理解，他們的情緒都是當時具體歷史下的正當產物，但也留下後遺症。後來就不同了，後來情緒變成瘋狂，變成行動，變成煽動不負責任的行為的工具，把一切革命、造反說成絕對的好。其實，為甚麼革命就是好的呢？這並沒有甚麼充份的理由，常常也只是一種情緒。

劉：本世紀之初，無論是改良派還是革命派，他們的情緒多少還帶些理性，到了本世紀的六、七十年代，情緒就完全是反理性，完全是瘋狂。這種「橫掃一切」、破壞一切的瘋狂，可以說是史無前例。馬思聰的夫人王慕理親自對我說，文化大革命初期，真誠支持共產黨的老舍受不了，就對馬思聰說，這種瘋狂是自從盤古開天以來所沒有的。說完不久他就自殺了。而馬思聰被紅衛兵抄家，用鐵鍊抽，用運動員的釘

鞋打，還說他姓「馬」，要他吃草，就把草塞到他的嘴裏，這種迫害導致他逃亡國外。

李：激進情緒不斷積累、不斷激化，到了文化大革命，便走上極端，不顧一切。

劉：那時中國人變成只剩下兩種人，一種是虐待狂，一種是被虐待狂。兩種人都處於瘋狂狀況。虐待狂用盡一切最惡毒的語言和一切最兇狠的手段折磨對方；被虐待狂則拚命地檢討，瘋狂地詛咒自己、污辱自己，不僅毒罵自己，而且毒罵自己的祖輩父輩，特別是那些出身「黑五類」、「黑九類」的人。不僅把自己說成等於零，即不是人，還把自己說成等於負數，即等於牛鬼蛇神，等於害人蟲，等於牲畜，坐牛棚完全應該。一面檢討自己，一面又檢舉揭發別人，揭發、檢舉也瘋狂。這種情景，哪有半點理性？絕不能輕易忘記這種教訓。

李：我一直說人一丟失理性，就會回到動物界，在文化大革命中，人不就變成了獸？

劉：在文化大革命中，人一部份變成被關押在「牛棚」裏的牛馬，一部份變成看管「牛馬」的狼羣。人從動物界分化出來的歷史其實很短，要回到動物界、獸界非常容易，文化大革命中的現象證明了這一點。中國的百年狂熱，在六、七十年代是個高峯，不能忘記這一時代的教訓。任何為這一時代歌功頌德的文字，都應當警惕，不管他是以博士身份還是以戰士身份。

李：中國有中國的經驗，西方有西方的經驗，中國近代的激進主義，特別是文化大革命的瘋狂，就是中國的特殊經驗。當然，「文革」也有某些具有正面意義的東西，不可一概抹煞。

劉：在文化大革命之後，劉曉波還大批理性。在文學領域中，過去確實用國家意識形態，也就是所謂「馬克思主義理性」來扼殺生命感覺，扼殺偶然和個體。反對這一點，強調一下生命哲學，這本來是好的，你一直這樣強調，所以我開始也支持劉曉波的議論。但後來才看出他在一切領域中反理性，表現了一種仇

恨一切、敵視一切、橫掃一切的反社會人格，這是危害極大的破壞性人格，這是紅衛兵性格消極的那一面。在八十年代的延續和發展。

李：中國多年來那樣缺少理性，近幾十年來的理性幾乎破壞殆盡，劉曉波還在那裏詛咒理性，而海外一些淺薄的中國研究者還在吹捧他，真可笑。包括現在大陸好些學者以及海外一些人，一提馬克思主義，就條件反射似的大叫大罵，也仍然是這種缺少理性、分析的情緒反應，與當年一提佛洛伊德、蔡儀等人就跳就罵，幾乎是同·模式，實在是可憐。

劉：海外有些中國研究者常常只憑一些「情結」，有的是「愛國情結」，不管中國有多少問題，都覺得甚麼都好，人民和知識分子在那裏受罪時，他們也不吭一聲，只管自己在北京筵席上當貴賓，完全不知道真正的愛國是愛自己的同胞，是敢於批評國家缺點促其進步。這種情結，也是情緒化的表現，並非理性。而另一極是「反共情結」，以為罵共產黨就好，罵中國就好，罵得愈兇愈好。這也是非常情緒化的表現。這裏自然沒有甚麼理性，只是淺薄而已。

李：情緒化的東西經過將近一百年的發展，現在已滲透到各個領域，像劉曉波那種只有情緒意義的文章，到處都是，成了一種極壞的學風和文風。

劉：包括這兩年多批判我們的文章。本來我到海外，倒是比較冷靜，想吸收一些有益思想和意見，但我非常失望，可以說，幾乎所有的文章都是文化大革命中的紅衛兵語言，連邢賁思寫的批判主體性的文章也是如此，說我的〈論文學的主體性〉是對馬克思主義挑戰的「宣言書」，完全是六十年代的紅娃娃口氣。我不會計較邢賁思的批評，但不能不感慨他的沒有長進，也不能不感慨為甚麼寫文章要這麼「煽情」。除了煽動以說明我們是資產階級自由化之外，甚麼也沒有。

李：這些文章，情感是絕對說不上的，甚至作為工具，也完全煽動不了別人的情緒了。理性和情感全無，於是也就沒人看了，我就問過一些人，大多數人回答是沒看，此外，就是搖頭笑笑，如此而已，亦大可悲哀也矣。

劉：批我們的這些東西，也算是革命大批判的「末流」了。

李：淪為「末流」，就甚麼價值也談不上。其實也不是末流，而是不入流，甚麼也談不上。當然，這不是說我的文章著作不能批評，也不是說我的文章著作中沒有缺點和錯誤，遺憾的是這些批評，也包括海外的某些批評，全然缺乏論證，不講道理，也沒有甚麼真正的氣勢，只是拿着一些大帽子來嚇唬人。早已戴慣了大帽子的我，只覺得好笑，甚至一點也不生氣，何況是紙糊的、戳即破的大帽子，更好笑了。大陸的是「資產階級」、「反馬克思主義」等帽子，海外的是「馬克思主義」、「本質主義」等帽子，帽子不同，模式一樣。

劉：魯迅先生說幫忙文人、幫閒文人，非末流的，至少還有文采。到了「末流」，就只剩下「扯淡」。

我一讀這些乏味的批判文章，就想起扯淡文化。

李：紅衛兵造反時，他們所寫的大字報，還有一點氣勢，現在大陸這些批判文章，連這一點也沒有，所以我說連當年大字報的水平也不如，並非誇張。

劉：我寫了一篇雜文叫做〈王熙鳳兼得三才〉，說王熙鳳雖然狠毒，但很有才能，她的才幹有欣賞價值。「三才」包括幫忙之才、幫閒之才和幫閒之才。幫忙之才只要看她在秦可卿死後幫助料理寧國府一事就夠了；幫閒則看她自己協助人「結果」了那麼幾條人命也就夠了；而幫閒之才更突出，她所以會討得賈母的歡心，就是她能給賈母湊趣。賈母是賈府的權威，但又是大閒人，本身又很聰明，要幫閒不容易，

既要能說奉承話恭維話，又要讓賈母覺得有趣不俗，這是要有本事的。現在搞大批判的人有心幫忙，但缺少才幹，說的全是套話，我稱之為「酸論」，讓人討厭，所以反而幫倒忙。這些人也幫兇，籠統地說「六四」殺得好，說不出甚麼道理，後來又想以筆行兇，可是老打不中要害。要說幫閒就更不行了，全沒有幽默感。他們確實沒甚麼價值了。

李：我看對這些文章似乎不值得多浪費時間去討論，還是回到「理性」的題目上來吧。

劉：其實五四運動最寶貴的遺產應當是理性精神，而不是那些情緒化的口號。

李：當時提倡民主和科學，是一種啟蒙的理性。康德那篇有名的論啟蒙的文章，一開頭就說，應用你的理性來衡量一切吧。記不準確了，但大意不差，強調的是理性。講民主，特別要注意民主程序，注意實行民主過程中的商量、對話、討論、妥協，注意到民主需要巴柏（Popper）講的那種「你可能對，我可能錯」的態度，才算是理性的。現在那種真理在握、唯我獨尊的心態，無論在政治上或學術上，則完全是一種反民主和反科學的非理性心態。民主也可以是暴民專政，也就是所謂民眾專政、革命專政，無程序可言，無規則可循，民眾、聲喊就算數。「文革」時的「大民主」、法國革命時的雅各賓專政的民主，以及天安門的民主，都屬於此類，我是一向不欣賞的。

劉：我國的民眾專政時而以革命的名義，時而以民主的名義，其危害性都很大。這方面的教訓，當代中國是非常豐富的。其實，民主是很麻煩的。要講效率，倒往往是專制的效率高，民主需要商量、討論、妥協、表決，這就沒那麼痛快；特別是雙方的妥協、讓步，更不容易。我們看到國內的民主水平不高，也常常是缺少「你可能對，我可能錯」的態度，缺少妥協精神。每次政治遊戲，都想要一個「我得一百分，你得零分」的結果，這也是一種非理性態度。

李：應當結束這種「你輸我贏」、「你死我活」的遊戲模式，應當雙方都得分。每一方都應當意識到必須讓對方得分，這才是真正合理的。特別是搞政治，更需要懂得妥協的意義和價值。

劉：我們的辦法往往還不只讓失敗的一方得零分，還要牽連失敗者的「九族」，追查懲罰與失敗者有牽連的各種關係，使失敗者不僅得零分，還得個大負數。

李：這也是徹底革命的必然邏輯，其實古代中國就有誅九族的刑律。一個很奇怪的現象就是中世紀總是多次打着革命旗號再次還魂，在處處革命的口號下做出最為愚昧和野蠻的事情。理性不知何處去，白雲千載空悠悠。

劉：還有，科學雖然包含着理性，但是，也不能把科學變成科學主義，用科學取代一切。取代一切，又是非理性態度。科學是一種工具理性，它不能取代價值理性。所以，方勵之說，現代化就是科學化，恐怕也說不通。現代化有物質層面和精神層面。物質層面上的東西，如電視、電腦和其他電子技術，更帶普遍性，世界各國的現代化，都不能離開物質層面上這些最先進的人類創造物。但是，在精神層面上，各國各民族各種人要求很不一樣，僅僅宗教需求，就極不相同，而且宗教並非科學，甚至往往反科學，但是，現代化卻應當尊重不同的精神需求。從這個意義上說，精神層面的現代化不是科學化，而是尊重精神需求的多元化，即主體價值需求的多樣化。

李：如果以科學的名義排斥某些非科學的東西，就會走上精神專制，走入另一種形式的非理性。方勵之的好些主張，如「全盤西化」、「世界公民」、「現代化就是科學化」等等，我都極不贊成，並且認為這些東西本身就是非科學的論斷。

劉：玄學也是一種精神層面上的東西，它實際是一種形而上的思考。魏晉時期是我國形而上思考很發

達的時期，玄學中包含着玄想、幻想、狂想、空想，也是非科學的，但它表現出的一種思維能力和思維趣味，也是一種思維方式，而且這種形而上的思考有時也會給科學帶來靈感，如果以科學的名義籠統地把玄學研究稱為玄學鬼就不公平。還有，人的情感是非常複雜的，幾乎不可分析、不可捉摸，也是工具理性無法解決的，不能要求感情科學化。所以，社會現代化進程必須分清不同層面。

李：採取理性態度並不是一件容易的事。我們常聽到繼承五四的精神、五四的傳統，其實，五四最寶貴的遺產就是它的理性態度。它把理性的科學精神、民主精神開始落實到人格、心態方面，這無論如何是一種進步。可惜，我們常常繼承的只是五四運動情緒化的一面。

劉：五四時期，情緒化的、極端性的口號很多。例如陳獨秀，他提倡國民文學，自然是善意的，但他以「打倒貴族文學」為前提，把貴族文學與平民文學變成你死我活的關係，就是情緒化。這種情緒化當時很普遍，錢玄同主張廢除漢字，魯迅主張拋棄一切線裝書，胡適主張全盤西化，都是情緒化。

李：前幾天我去丹佛演講時就說，魯迅主張拋掉一切線裝書，可是他自己還是不斷看線裝書。魯迅的話是在當時具體的歷史環境中的激憤之辭，我們不能把他的話從具體的環境中抽出來，當作普遍性原則，這樣就會用情緒去煽動情緒，就沒有意思了。

劉：任何一個概念和命題，都應當放到具體的歷史情境下來考察。一個概念在不同的歷史時間中具有不同的內涵。歷史的情境、世界的情境不斷變化，不可能用唯一的原則和唯一的眼光去解釋歷史和解釋世界。世界確實太「矛盾」了，歷史也確實太「矛盾」了，而人是絕對有限的，人的有限的眼光不可能完全把握無限的世界；認為可以完全把握，就把人的眼光誇大到無限。歷史決定論把全部人類歷史描述成五個階段，認定這是絕對的歷史發展規律，這就把人的眼光誇大為無限。其實，我們只能把握幾十年，頂多一

百年。這不是毫無準則，不是「公說公有理，婆說婆有理」，而是劃定一個界限。劃定了界限，把問題放在一個具體的歷史情境中才可以討論清楚。魯迅的許多思想都很精采，但是一定要放在具體的歷史時間中加以分析，否則我們又會重複文化大革命時到處「痛打落水狗」的教訓。

李：情緒化常常都是抽掉具體的歷史情境和條件，不分層次，不分輕重，不顧事實，完全被激情或情感所駕馭主宰，完全被「氣」所掌握。現在流行說的所謂跟着感覺走，也是這個意思，只是它不是革命的「氣」，而是某種灰心喪氣的氣罷了。

劉：分清不同層面、不同情境討論問題確實非常重要，有的命題在某一層面、某一情境下是正確的，在另一層面、另一情境下就不正確。康德的道德的絕對命令，也只有有在討論「自由意志」的範圍內才是正確的，如果放在討論歷史主義的範圍裏又是另一回事。在討論文學主體性時，批判我們的人首先是分不清「現實」和「藝術」屬於兩個層面，總是把現實與文學等同起來，在講「反映」時不講超越，不了解文學是一種和現實文化不同的超越文化。我們提出一個命題、一種思想，參與討論的人，不是討論批評命題和思想本身，而是首先批評它在社會環境中的作用，把作用當作命題本身。而他們所說的「作用」，又完全是先戴上有色眼鏡，站在自己選定的、並不一定正確的（常常是錯誤的）立場上來加以批評，以自己認為正確其實大可討論的尺度來作價值判斷，於是，就宣佈這個命題如何違背這個、違背那個。直到今天，我們國內報章上的大文章還像過去常見到的那些，太多全知全能的口吻。以無限的口吻來談論他們極其有限的認識。

李：這大概是一種「氣」？看來，「氣」在中國社會生活中確乎佔有很重要的地位。「爭氣」成為一種重要的口號。可惜這些批判家們也太不爭氣了，他們的氣大概也並非革命的氣，而是有關個人私利例如

名利地位未能滿足的氣（情緒）。這種氣恐怕談不上價值了。阿Q被殺頭之前大叫「二十年後還是一條好漢」，這種氣大概只能使人感到可憐和可笑，憑這股氣也不能真正成為一條好漢。

劉：革命就是靠「氣」和「爭氣」解決一切，五四後魯迅注意到這個問題，所以他的許多文章都批評中國人以「氣」代替理性，有勇無謀，赤膊上陣，一轟而起，一轟而散。他不贊成上街請願，不贊成赤膊上陣的許褚式戰法，而主張韌性和壕塹戰，都與他清醒地認識到「氣」不足以成功有關。

李：我們所講的理性態度，還應當包括反對理性和感性的絕對對立，或以理性的名義扼殺生命、扼殺感性，扼殺個性、人性。講文學的情感性，講文學的主體性，就包含着這個意思。中國人的感性受壓抑很厲害，近幾十年來，社會上又以一種權威理性的名義限制、摧毀個性，使社會產生許多如你所說的「肉傀儡人」——只能幹活不能思想的機器人，這是一個很嚴重的問題。前幾天，我和一位朋友談話時還說，中國的「禮教」有它的歷史作用和影響，但要作具體分析，不能單純鼓吹（現代新儒家有此缺點）。例如，宋明理學在具體的歷史條件下成為官方哲學，給人民以很大壓迫、損害和摧殘，所謂「存天理，滅人慾」，變成了完全摧毀否定人的感性，這種影響到今天還存在，所以還需要花氣力去批判禁慾主義和以理性為名義的各種「革命的」封建主義。這種封建主義幾十年沒反掉，但在當前商品經濟的大潮中卻被衝垮了不少。

劉：宋明理學反對感性，把理性強調到變態的程度，但是，就我國的整個文化傳統來說，特別被郭象闡釋過的老莊哲學，倒是很重感性的。

李：道家文化重視感性，它不強調靈肉分離，它肯定人可以去尋找感性的快樂。好些宗教是要求犧牲感性、肉體的快樂，甚至通過摧殘肉體、感性以追求靈魂的超升、心靈的拯救這一套，說實話我也很欣賞。但中國傳統不講這些，中國講的是全身保生，長命百歲。中國傳統一方面肯定感性和情慾，但另一方面又要

求節制和控制它們，不使感性失控，情慾泛濫，這就是我在《華夏美學》裏講的所謂「禮樂傳統」，一方面是滿足快樂，另一方面是節制快樂，因為快樂過份了就會走向反面，損害自己的身心，也破壞了社會的秩序。這方面我打算如有機會還要和劉小楓辯論一番。劉小楓強調他只求救人，不談救國（救中國），但他首先想救的並非是德國人，而是中國人。中國人與中國如何能分開，包括心靈上、精神上如何分開，他似乎先得解決這一問題。中國人的靈魂、心靈真正不受「中國」的任何牽連和影響嗎？抗戰中，好些基督徒、佛教徒都大搞愛國救亡活動，不知劉小楓以為如何？也許認為這樣就根本錯了？

劉：今天，我們講二十世紀中國情緒太多，理性太少，你是不是認為，這一缺陷也延續到一九八九年，「六四」事件也有情緒化的問題？

李：有情緒化的嚴重錯誤，如果說天安門事件最後釀成悲劇，那麼，其中之一就是情緒化的悲劇。

劉：「六四」對立的雙方其實都是失敗者。政府因為開了槍，在道義上失敗了，道義形象變得很糟，將來還得還道義上的債；可是一些學生領袖對立的雙方過份激烈，缺乏責任感和政治理性，造成的損失太大了。應當說，在處理「六四」事件上，政府、學生、知識分子都表現出不成熟。我衷心希望，將來處理「六四」的後遺症，各方都能表現出一種成熟的理性態度。

李：當然，「六四」之後如果各方面都能反省一下就好。世紀末的中國，也許會很好，也許會很壞，潛在的危險和潛在的希望都很大，關鍵是理性精神能不能佔上風。可以說，世紀末中國面臨着巨大的考驗，如果理性佔上風，各方面的力量都是負責任的，中國就很有希望；反之，中國的前景就很危險。這方面知識分子和青年學生要有責任感，要對自己的主張和行為負責任。可以說，這是從「五四」到「六四」的一個很重要的經驗教訓。

【輯二】

人物評說

毛澤東悲劇評說（一）

迷信意識形態

劉：這兩年我收到國內朋友送來的禮物，有好些是歌頌毛澤東的唱片，聽說許多小車上又掛起毛澤東照片，對於這樣的現象，該怎麼看。

李：這種現象比較複雜。有人確實懷念毛澤東，認為毛澤東時代比鄧小平時代好，所以好，最重要的一點是毛澤東時代有社會公平，實即貧困的平均化，現在公平丟失了。其次，在市場經濟的社會轉換中，機遇和偶然性急遽增大，個體對自己的命運、前景、財富難以預測，於是求菩薩保護。台、港香火盛行，做生意的人特別願意求神拜佛，也是這個緣故。大陸宗教已絕跡數十年，也不知拜哪位菩薩才好，於是，毛就被選中了。毛無論如何是位神奇的、確有能耐本領的大人物。生前已被半神化，而今被正式神化了，而且是被求保佑的汽車司機們和求發財的農民老鄉們選中，這是這個現象最為重要的一點。當然，實際情況遠為複雜，有的是官方支持，有的是紅歌新唱。有的是懷舊，如知青們回憶生命歷程。有的是純粹欣賞，如某些革命歌曲和樣板戲中好些曲調唱腔，確實可聽。此外，又出版了一大批關於毛澤東私生活的書籍，也吸引了許多幹部和知識分子，想了解毛的真面目，這也是一個重要原因。如此等等。

劉：毛澤東畢竟是一個大歷史人物，一種大歷史現象，我們對他都有感受，生命的許多寶貴歲月消失在他的著作和他發動的政治遊戲中。你除了感受之外，還寫過文章，作過研究，所以我喜歡聽你再談談他，

想問你幾個問題。

李：談不上研究，文章也是八年前發表的，當時就感到意猶未盡，以後有機會再寫。總之，對毛本人和他那時代應該有個較詳細清楚的研究才對。如今流行的是簡單的否定或肯定，包括全盤肯定前期或全盤否定晚年，等等，都太簡單了。

劉：我看到不少談論毛澤東的文章，都說他是理想主義者、浪漫主義者，你同意這一看法嗎？

李：把毛澤東說成是純粹的浪漫主義者，恐怕也說不通，因為他很複雜。他確有理想，也確實浪漫，但他同時也極其現實，而且還有很多實用主義的東西。「文革」和一九五八年的大躍進，一方面既是他的浪漫主義烏托邦理想的表現，同時也是執着於戰爭時期的現實經驗的表現。如他總認為供給制好，八級工資壞，要反資產階級法權，想一步進入共產主義天堂，等等，便是如此。所以是浪漫主義，但又同時不只是如此，而是上述兩個方面的結合，有意思的是，這也恰好是他對文藝創作方法的要求，即所謂革命的現實主義與革命的浪漫主義相結合。這個方法對文藝毫無好處，只有壞處，但倒是他的個性、風格的寫照。

劉：如果說毛澤東是個理想主義者，文化大革命也是他的理想的一種外化，那麼，某些論者說文化大革命的動因是爭權奪利，說毛澤東是為了爭權奪利，就不能成立。你認為毛澤東發動文化大革命的動機是爭奪權力這種現實慾望嗎？

李：我認為不是。這因素只佔很小比重。因為當時劉少奇已掌權幾十年，聽他的話的人很多，陶鑄說過「大權旁落」這句話，毛可能很不高興（這是我的估計）。我記得毛回答說他「故意」如此的。實際上毛一直擁有無限權力，劉也無此野心、能力和資本來奪取這權力。這一點劉自己也清楚。儘管國慶時兩位主席照片並列，但你注意到沒有？包括電影（當時我們還沒有電視）新聞片裏他們兩人接見各種會議代表

照相時，毛在中心，沒問題，劉總是往旁邊躲、讓，完全不敢流露一點與毛並行、同起坐的樣子。但即使如此謹慎，也招滅頂之災。以王光美的四清作榜樣是劉一大失算，儘管是毛推薦的。毛在這些地方極厲害，非常現實，非常工於心計，一點也不浪漫。劉等差遠了。毛的統治術真是爐火純青。我在《中國近代思想史論》中曾暗示他是故意朝令夕更，令人捉摸不定、惴惴不安。有些西方的學者常把毛澤東描述得太簡單，不管是左的還是右的，都如此。

劉：毛澤東的權術治術實在太厲害，中國傳統中的道術、法術、儒術、陰陽術他都行。他不喜歡儒家，但儒者羣中不誠實的一面，耍弄儒術的一面，他也具備，他的才華確實過人，能把十億中國人、數千萬知識分子「治」得個個服服帖帖，從上到下個個夾着尾巴，這不能不令人驚歎，至今有人還把他視為神明，也不無道理。他的一套治術帶給中國知識分子和中國人的精神磨難實在太大。然而，我還是在想，毛澤東的烏托邦，是不是也給中國帶來一些進步？例如，這種烏托邦激發了集體主義熱情，強化了公共意識，擴大了普及教育的面積，而且為中國的工業化打下某種基礎，也為科學技術的發展打下某種基礎。我們這一代人普遍關心社會，了解社會，長期擁抱社會最底層，這都與毛澤東的理想相關。

李：烏托邦並非都是壞東西。無論人或社會都得有點夢，都得有點烏托邦。毛澤東當年激發了廣大羣眾的集體主義的熱情，自願地苦幹、蠻幹、拚命幹，這在中國歷史上恐怕也是空前的。這種熱情產生大破壞，但也有所建設。例如，一九五八年的大躍進，後果是餓死了幾千萬人，但同時又使水利事業大規模地興起，許多窮鄉僻壤也有水庫，這對農業的發展很有利。但總起來說，畢竟害大於利，死了那麼多的人，也是歷史上少有。毛在近三十年的統治時間裏，中國社會和人民浪費在階級鬥爭、文化批判和意識形態的時間和精力太多了。理想主義者常常不怕付出代價。毛對外賓說，這是「實驗」，當然是表示自謙的客氣。

話。但他這個實驗卻把中國人害苦了。總不能對餓死幾千萬人的「理想主義」及這種主義者放聲歌頌吧？毛對此負有歷史責任。

劉：毛澤東以為自己的那一套烏托邦假設是整個人類社會的出路，他真的以為可做新世紀的救星，因此，他非常固執地推行烏托邦式的「戰略」，結果走上了極端。一極端就反理性、反人性、反天性。文化大革命開始時，我們都以為這場革命富有詩意，它將調動年輕一代的集體主義熱情，但是，沒想到，最後調動起來的是史無前例的大瘋狂，是全部人性惡。在那個時期，可以說，中國遍地是狼羣。巴金有篇散文說，文化大革命把我們這些人打入牛棚，把我們變成牛馬，這事慢慢想清了，但有一點卻一直想不通，即為甚麼自己的周圍突然會出現那麼多狼虎，這是很奇怪的。其實，人性惡一發展到極端，就變成狼虎，走入獸界。不過，這兩年我一直在想一個問題：世界上的社會主義國家，接連雪崩，瓦解的瓦解，衰敗的衰敗，唯有中國的經濟實力卻不斷增長，而且獲得相當大的成功。中國原來是個極端貧窮的大國，雖飽受革命苦難，但它畢竟發生了歷史性變化，這種變化僅僅是最近十五年的歷史結果嗎？是不是也包括毛澤東時代的結果？例如說，如果不是毛澤東把中國從蘇聯的「社會主義大家庭」中分離出來，中國是不是也和蘇聯一樣「亡黨亡國」呢？也就是說，中國也不會有今天的經濟活力了。

李：中國從蘇聯的體系中分離出來，毛澤東確實有很大功勞。除了他，其他的領導人包括劉、周等人恐怕都沒有這氣魄這膽量來與蘇聯爭鬥、抗衡。這主要是毛的理想主義方面在起作用。他追求一個「不變色」的共產主義，所以「反修防修」。當然也有國家實際利益的考慮。毛澤東企圖走一條與蘇聯不同的道路，但這條道路走得比蘇聯還左，包括大躍進、人民公社、「文革」以及支持紅色高棉等等。紅色高棉不是把貨幣都取消了嗎？把城市居民全部趕到農村去，殺人百萬以上。毛澤東把一切都推向極端之後，使物

極必反，終於使人們對這一切產生懷疑並最後拋棄了這種模式。毛反「發家致富」，如今人們追求的就是發家致富。毛最不願接觸貨幣（儘管同時又接受並計算稿酬），如今人們都最樂意接觸了。

劉：毛澤東把一切都推到極端，這倒迫使中國人尋找新的求生之路。走上極端可證明毛澤東絕非布里茲涅夫這種平庸之輩可比。但毛澤東追求的社會主義、共產主義，其基本社會模式還是東方式（蘇聯式）的無產階級專政的社會主義，而不是西方式（歐洲式）的民主社會主義。蘇聯實行無產階級專政的社會主義，開始也並非沒有理由。因為俄國是一個封建殘餘很濃厚的非常落後的資本主義國家。這樣的國家政權更替後，其歷史使命首先不是建設一個西方式的自由民主社會，而是盡快地實現工業化，發展綜合經濟實力。當時俄國的私人經濟並不發達，因此實行國家社會主義有利於資本的積累，也有利於打好工業化的基礎。但是蘇聯為此付出巨大的代價，它犧牲了個人利益、犧牲了農民利益，它在高度集權的政治體制下，一方面是社會的穩定，另一方面卻是國家以行政手段積累資本，在計劃經濟的僵硬模式下以國家行政權力取代經濟規律，導致國有制企業的低效率和人民生活質量的低劣。儘管毛澤東在國際鬥爭舞台上走出「社會主義大家庭」，但他仍然實行蘇聯式的國家社會主義模式，而且把這種社會主義模式推向極端。不過毛澤東在世時，就提倡搞點社、隊企業，這是否也可以看作現在的鄉鎮企業的前身呢？甚至可以說，這已創立了區別於計劃經濟的另一種經濟形態，這是蘇聯所沒有的。蘇聯完全被困死在單一的「計劃經濟」的模式裏。

李：我想不能。我認為，毛澤東在人民公社的統一模式下有限地允許搞些社、隊企業，與現在的鄉鎮企業性質完全不同。社、隊企業不屬於市場經濟；毛當年追求的是在人民公社範圍內自給自足，一種小而全的自給自足。你記得嗎？人人又做工，又種田，又學工，又當兵，沒有剝削，沒有壓迫，這是他的設計和理想。大躍進時，陳伯達提出要「廢除」價值規律、商品生產，後來行不通，毛批評了陳。其實陳是猜

中了毛的想法而提出的。總之，當年的社、隊企業是所謂「向共產主義過渡」的大躍進的一部份，它與今日的市場經濟不僅無關，而且恰好相反。當然，在客觀上，它也許為今日的鄉鎮企業提供了某些經驗、場地、形式、人員等等，但不能把兩者的性質、情況混為一談。左派把這二者故意混同，恐另有目的。

劉：這十幾年來，中國最重要的變化，就是市場經濟在全國範圍內逐步形成發展，這「上帝之手實在厲害。記得在北京時，我曾和你討論過當時提出的「以計劃經濟為主、以市場調節為輔」（即為調節手段）的流行方針時，你就說應把口號的兩項位置顛倒過來，變成「以市場經濟為主、以計劃調節為輔」，現在看來，你的意見對了，計劃經濟只能作為調節手段了。

李：我完全不懂經濟，但現實教訓太深，迫使我不能不這麼看。我覺得這只是常識。過去和現在好些人就是不認常識。我之所以強調英國經驗派哲學，這也是原因之一。

劉：毛澤東確實排斥市場經濟、排斥商品經濟，他動不動就講工農商學兵的統一意志、統一步伐，使「商」不能成為整個社會結構中的獨立環節，使價值規律不能成為社會發展的槓桿。

李：工農商學兵的一體化，加上毛澤東強調的「政治掛帥」、「黨的一元化領導」，自然排斥商品經濟。商品生產、市場經濟便不能被統帥於黨委和政治。商品經濟憑藉專業化在市場上競爭，推動社會發展。與此相反，毛澤東把「商」固定在全民所有制的範圍內，把「農」固定在鄉村土地上，我常說中國統購統銷之後，實行糧票制度、戶口供給制度，人失去了遷徙的自由，倒退到宋朝以前去了。當年不敢說，但這一點非常厲害。農民固定在自己家鄉的土地上，一九五八年餓死那麼多人，也造不了反。現在不同了，農民大量往城市流動，這當然潛藏着嚴重問題。但這是必然趨向，農民背井離鄉，出來打工，自由流動，正是農業社會進入現代工業社會的普遍規律，沒甚麼不好，有點危機，也不必過於緊張，適當加以調節、管

理，使之有序化，便很好。說甚麼現在農村危機嚴重，就缺陳勝、吳廣等等，我認為完全是誇張。當然，強調一下農村問題，仍然是必要的。

劉：聽你剛才所說的，可以看出，你認為鄧小平的路子與毛澤東的路子很不相同，這十五年的中國之路與這之前三十年的中國之路差別極大，中國在二十世紀下半葉已經經歷了兩個不同的時代。

李：對，我認為兩者有根本差別。假設毛澤東復活，他第一件事恐怕仍然是「批鄧、反擊右傾翻案風」，進行路線鬥爭，整「走資本主義道路當權派」。毛澤東有高度才智，他早就看出中國共產黨內有一些高級幹部認為光講階級鬥爭不行，必須藉助資本主義的一些生產制度和生產方式，也就是「走資本主義道路」。他一再說弄不好要「亡黨亡國」等等。當時我們都很奇怪，以為毛澤東在虛構、在誇張，但今天蘇聯的事實證明，的確如此。他看準了，而且那麼早。問題是必須給「社會主義」找到繁榮富強之路，但他找不到。毛想找條與史達林不完全相同的路，寄託於通過階級鬥爭、通過意識形態鬥爭、通過上層建築革命製造充滿無私精神的「共產主義新人」來抵制資本主義，結果失敗了，大躍進、「文革」兩大實驗全失敗了，他不以經濟為本，太迷信意識形態，沒看到藉助資本主義發展經濟乃是歷史不可避免的過程，毛澤東深刻的悲劇就在這裏。他避免資本主義，用民粹主義和倫理主義的空想對歷史進程抗爭，結果慘敗。但他的理想主義和「不患寡而患不均」的社會公平思想，有其一正義性和合理性，所以才悲劇。

劉：這真令人感慨。無論如何，我們總不能再重複毛澤東的烏托邦悲劇，我們已經浪漫得很久了，應當比較實際一些，成熟一些。

李：我們這次談了許多毛澤東。關於毛，其實還有很多可以說，留待以後吧。

毛澤東悲劇評說（二）

迷信戰爭經驗

劉：昨天你說，毛澤東的錯誤之一就是在和平時期中，迷信和搬用戰爭時期中的經驗，即所謂「馬上治天下」，這一點他似乎不如劉邦。您的這一看法，可以說看到毛澤東錯誤的要害，也可以說是他的主要教訓之一。我們不妨再討論一下這個問題。

李：這個問題以前沒有認真分析評說過，實際上，這是關鍵。分不清和平時期和戰爭時期的極大不同，就會造成極大的錯誤政策。

劉：劉邦能接受「馬上取天下」、不能「馬上治天下」的道理真不簡單。

李：這個不能用征服天下的辦法來治理天下的道理，也不是劉邦自己想出來的。劉邦開始也看不起知識分子，把儒生的帽子解下來撒尿。但他接受了意見，改變了「政策」，知道了「制禮作樂」即建立制度的重要性。毛澤東則非常討厭制度和制度化。所以他對彭德懷、粟裕等人學蘇聯搞正規化，對軍銜制度，對批評「游擊作風」都極為反感。這就是由於堅信自己戰爭經驗的結果。中國共產黨一個很大的特徵是在長期（二十餘年）的戰爭環境和戰爭經驗中成長壯大並取得成功的。這與蘇聯很不相同。不重視這一歷史特徵，便無法理解中共，也不能很好理解毛澤東。

劉：劉邦畢竟是一代雄主，能看清這一點並接受這一點就不容易。毛澤東和劉邦一樣，都領導了一場

農民革命戰爭，而且獲得了成功。毛澤東領導的革命是依靠農民、把農民當作主力軍的革命。在革命進程中，他告訴知識分子，工農是革命主力軍，知識分子必須和工農結合才有成就，這在當時是對的。但是，革命成功之後，他依然以工人農民為建設的主力軍，仍然要求知識分子依附工農，接受工農的改造，而且竭力貶低知識分子，認為知識分子最無知識。實際上，社會進入和平建設時期，更重要的是需要靠知識，靠管理才能，靠科學技術，也就是應當以知識主體、科學主體為主力，至少是主力之一，但毛澤東完全不承認這一點，從不把知識分子視為主力，也不把知識分子視為一種巨大生產力，甚至不把知識分子看作一種社會中的獨立力量。他說，「皮之不存，毛之焉附」，知識分子只是依附在其他階級軀體上的毛，所以只能夾着尾巴做人。

李：毛澤東一生最信任的是那些農民出身的軍事將領，他也稱之為「粗人」，像王震、許世友等等。劉：王震、許世友這些將領在戰爭時期能夠帶兵衝鋒陷陣，起了開路大炮的作用，但在和平建設時期，主要不應當靠「大炮」，不應當靠「破」，而應當是靠知識，靠「立」的力量。知識分子本應當在和平建設時期立功立言立德，但很可憐，他們被毛澤東整得總是夾着尾巴做人，不用說脊樑骨挺立不起來，連尾巴也立不起來。

李：毛澤東看不起秀才也有他的道理，知識分子的確有許多毛病，總是難忘功名利祿，怕苦怕死，各種個人恩怨，雞毛蒜皮的事也要考慮半天，如此等等，其實知識分子雖有毛病，但也有工農兵所沒有的特點、優點，包括道德上的優點。在治理和建設國家時期，他們的作用更是十分重要。毛澤東就是不承認。大煉鋼鐵，不是依靠知識分子的技術、科學，而是依靠農民的「羣眾運動」，總之，還是搬戰爭時期那一套。工農兵一般比較單純，也不求個人業績，也比較能吃苦耐勞，所以毛澤東和中共在延安及以後老搞整

風運動，老拿知識分子的弱點、缺點與工農兵的長處、優點相比較，使得知識分子汗顏無地，自覺愧疚，被整得服服帖帖，就是這個緣故。這當然與中國知識分子的傳統道德主義意識不無關係。

劉：毛澤東說，知識分子和工農相比，總是禁不起風浪，在階級鬥爭風浪中，工農堅定，知識分子搖擺，前者態度鮮明，後者態度曖昧，這也是戰時標準。其實知識分子恰恰需要獨立思考，需要選擇中的某種搖擺，不可能像工農那麼簡單，那樣不加思索地「緊跟」。毛澤東所需要的「堅定」、「鮮明」，就是對他的一切指示都要像戰爭中的士兵那樣不加思考地往前衝鋒，這對和平建設複雜時期的知識分子實在太困難了。

李：知識分子總是想得多一些，三思而後行，一想多了，就沒那麼堅定、鮮明。

劉：毛澤東喜歡王震這些自稱「大老粗」的人，我們不是說這些人不好，而是說，讓這些人搞科學技術或進行國家治理的實際操作不行。建設，不是建些樓房壅些荒地就夠了。這比較簡單，複雜的是要建設一個現代體制系統，包括現代經濟體制、政治體制、文化體制、法律體制等，這一切，靠勇敢是不夠的。即使建設某種工程，也不能總是提「打一場人民戰爭」的口號。建設工程，首先是設計，是佈局，是工程處理，這不是「人民戰爭」可以解決的。一九五八年的大煉鋼鐵、人民公社、大躍進，都是打人民戰爭。結果勞民傷財，完全不顧經濟效益，這種用戰爭的辦法搞建設，吃的虧實在太大了。

李：毛澤東雖然聰明，但他忘記了在人類社會中，和平時期是常態，戰爭時期是非常態，即變態。戰爭時期，第一是時間短，歐洲宗教戰爭也只三十年，越南戰爭很長，但也只打了二十幾年。第二是進入軍隊和戰場的人畢竟是少數。因此，不能把非常時期和軍隊裏的辦法應用和推廣到正常時期和整個社會。太平天國革命也曾犯過這個錯誤。

劉：你在《中國近代思想史論》中的第一篇〈洪秀全和太平天國思想散論〉就講過這一觀點。太平天國定都南京後，立即把戰爭中的辦法普及到社會，一切組織化、集體化、軍事化、規格化、單一化，連吃飯也有儀式，很像「文革」時的「早請示、晚匯報」。一切由強制的紀律來執行，連在太平軍中廣泛實行過的一切財產歸公的聖庫制度，不領俸錢平均分配而略有差別的普遍供給制度，男營女營的軍事組織制度，也在「天京」的居民中實行。這的確和我們很相像。我們在幹校就嘗過男營女營的滋味，老少學者們都被編成營、連、排、班，當時我是班長，你大約只是個戰士。

李：那個時期還反對所謂資產階級法權，毛澤東討厭「八級工資制」，總懷念戰爭時期的供給制，一開口便說紅軍時期怎樣怎樣，當時沒有等級、薪水，甚至沒有貨幣。其實，洪秀全定都南京後也曾取消商業、貿易、貨幣。我這篇文章說，洪秀全迷信在革命戰爭時期的經驗，把它們擴展成整個社會生活所遵循的普遍原則來推行，違反了現實的要求需要。如男營女營，廢除家庭，這在戰爭時期和軍隊中可以做到，但在和平時期的正常社會生活中就完全行不通。當時，那篇文章的確是有所感而發，但只有極少數的有心人讀者發現了這一點。我並不搞影射，而是認為這表現了農民革命和農民戰爭某些共同規律性的現象。我在好些文章中一再強調要注意消除農民戰爭的「後遺症」，都是這個意思。這一點「六四」後被左派發現了，也是批我的一個要點。

劉：我們從讀中學到讀大學到五七幹校，就不斷唱「三大紀律八項注意」這首歌，這完全是軍歌，也是軍事要求。

李：太平天國也有「三大紀律八項注意」，這並非毛澤東的獨創，所以我在那篇文章裏特意摘引了太平天國行軍紀律以相對照。更有趣的是毛澤東在文化大革命中，如洪秀全晚年一樣，也大改政權機構名稱，

人民政府改成「革命委員會」，張、姚在上海成立「上海公社」，把人民政府改為「上海公社」，也是體會毛的意思，學巴黎公社，所以毛問是否國名也要改為中國公社？洪秀全恰恰也是對自己的國名不滿意，把「太平天國」改為「上帝天國」。這當然不是名稱問題，而是反映出作為農民革命的領袖對現存官僚體制不滿，想打破它，又沒有辦法。洪改國名還因為迷信宗教，想挽回敗局。

劉：但是，改招牌總是解決不了問題。毛澤東在搞人民公社的時候，把人民公社變成政社合一的政府形式，實際上已把「人民政府」改為「人民公社」了，後來又改為革命委員會，但還是不行，中國還是好不起來。魯迅先生說過，鞋子不好賣不出去，把「皇后鞋店」改成「皇太后鞋店」也不行。

李：農村一九五八年建立的「人民公社」，集經濟、政治、軍事、文化大權於一身，原來是想打破舊官僚體制，結果更加官僚化，這架國家機器便更加可怕了，封建土皇帝更肆無忌憚了，這是政治上、經濟上的一次大倒退。毛想大前進，卻實際是大倒退。

劉：洪秀全依靠甚麼人，團結甚麼人，打擊甚麼人的階級政策，和毛澤東差不多。他最信任的也是所謂「大老粗」，一起造反過來的「老革命」，但最後也懷疑「老革命」以至剷除「老革命」。

李：這和太平天國最信任「老兄弟」，即起義階級弟兄和戰爭艱苦時期「共生死同患難」的戰友一樣，太平天國對知識分子的政策也是只讓他們當文書，並不掌實權，與毛幾乎同出一轍。知識分子只是供他們使用的所謂「筆桿子」，當秘書（何其芳不就當朱德的秘書嗎？）。我從五十年代起便對某些人以當「筆桿子」為榮感到厭惡。我想怎麼能作供人使用的工具呢？但在戰爭時期，這當然可以理解。大詩人去當軍事首長的秘書，是為了革命戰爭的需要嘛。

劉：毛澤東的革命與洪秀全的革命都是農民革命，他們兩人，作為農民革命的領袖，最終還是沒有走

出農民狹窄的眼界，還是沒有具備現代的眼光和胸懷。會發生這種歷史的重複現象，也不奇怪。我記得你講過中國近代出現和經歷了三種空想社會主義思想。這就是太平天國的農業社會主義空想，康有為資產階級自由派改良主義的「大同」空想和孫中山的小資產階級革命派的「民生主義」的空想。那麼，可以說，毛澤東的烏托邦，乃是洪秀全的農業社會主義空想在當代的重現，可算是第四種社會主義空想現象。

李：也可以這麼說，當然毛澤東還有他的馬列理論，他的「兩把刀子」（列寧、史達林）的想法便很重要，他比洪秀全厲害得多了。但在社會集體組織、經濟平均主義等農業社會主義空想上的確很像，而且也未超出多少。關鍵是他並未讀過洪的「太平天國制度」，設計與洪卻如此驚人的相似。

劉：這兩次農民革命，從奪取政權這個意義上說，最後一個成功，一個失敗。但從實現農業社會主義空想來說，兩者都失敗。毛澤東獲得政權後，通過土地改革、合作化、人民公社化把平均主義的空想推向極端，但行不通。而他在領導土地改革、合作化、人民公社化的運動中，又表現出對戰爭經驗的迷信，又通過在兩軍對壘中消滅一方的方式來進行，拒絕和平時期的和平方式，結果人為地製造兩個階級、兩條道路鬥爭，加劇社會衝突，其後果非常嚴重。

李：就土地改革來說，那時你還年少，可能不太了解。土改按照馬克思主義的經典本來是解放生產力，使資本主義市場經濟解除束縛，獲得發展，這本是「新民主主義革命」的目標。中共的土改首先是在戰爭時期進行的，經濟上的土改（土地重新分配）與政治上的打倒地主政權直接相連，於是用暴力對地主進行清算，甚至人身消滅。建國以後卻仍然搬用這一套，提出反對「和平土改」，有些地方已經完成了經濟上的土改，即沒收地主的土地分給了無地或少地的農民，但還要重來一次「補課」，即從「政治上」來消滅地主，沒有被消滅的地主也必須作為「階級敵人對待」，剝奪政治權利，很多地主有點文化知識，於是這

又在廣大的農村領域內打擊了文化教育的傳統，並且還牽連到地主的子弟，使他們類似賤民，境遇極慘，連受高等教育的權利也被剝奪。這種土地改革的辦法，也就是戰爭中摧毀敵人、你死我活的方法，這只有在嚴酷的戰爭環境中也許才必要，而在掌握政權的和平環境中還繼續迷信地搬用，就製造了真是數不清的人間慘劇。

劉：從經典的馬克思主義立場來看，土地改革應當是經濟意義上的改革，是通過對不合理的土地佔有狀況的調節來調動農民的勞動積極性，激活農業的生產力，為現代工業造成基礎和條件，這種土地改革，就是和平改良，是好事，然而一旦使用類似軍事的辦法就是另一回事了。這個世紀下半葉，中國不斷地煽動仇恨，最後形成仇恨崇拜，就是從土地改革開始的。

李：台灣的土地改革就搞得比較好。他們倒是符合經典馬克思主義的土改。他們收回地主的部份土地，並給予經濟上的補償。許多地主本來就在城裏，補給一些錢，可投資工商業，分到土地的貧窮農民當然更高興。台灣並沒去搞殘酷的階級鬥爭，後來經濟發展得很好。特別是教育跟上去。這與和平上改的成功所造成的條件很有關係。我當然沒有研究，只是根據一些材料簡單說說。

劉：合作化、人民公社化運動中的「兩條道路鬥爭」觀念，是戰爭中兩軍對壘的觀念，而人民公社的政治合一，政治、經濟、軍事（民兵）的合一，也是戰爭年代的方式。那時還提出「全民皆兵」的口號，又是一種軍事的普及。戰爭時期本來是非常特殊的時期，但是這種特殊一但化為一般，不僅造成社會生活的異常緊張，而且造成對社會經濟自組織、自生長力量的扼殺，最後是連養一隻雞一隻鴨的自由權都沒有。打仗時當然不能養雞，和平時期怎麼也不能養呢？

李：毛澤東想用戰爭時期羣眾運動的人海戰術辦法來飛速前進，「超英趕美」，結果完全失敗了。以

為三年可以打敗有現代化裝備的老蔣，再用幾年便可造成現代化的共產主義。當年河南七里營的農民用木頭做飛機，說是「打破迷信，敢想敢幹」，真可說是上下呼應，到處瀾漫一股如彭德懷所說的「小資產階級（其實是農民意識）狂熱病」。「抓革命，促生產」，「革命高歌一曲，狂飆為我從天落」，戰爭時期可以，和平建設卻不是僅僅憑精神、幹勁、士氣便能解決的，它需要更充份的物質基礎與物質準備。把建設當作革命，完全錯了。

劉：毛澤東老強調要有戰爭中的那股勁，那股拚命精神，這些戰場上確實是需要的，也符合理性，但是在和平建設時期，光有一股勁，一股氣，一股拚命精神就不夠，就缺少理性，建設更需要科學精神和求實態度。和平時期也需要熱情與精神，但更需要放入深沉的理性。

李：長征精神與延安精神，是戰爭中所成功地建立起來的，除了熱情之外，還有鐵的紀律、集體主義等等，這些精神在戰爭時期很寶貴，是取得革命勝利的重要因素。但我前面說過，長征、延安畢竟是非常特殊的短暫的戰爭時期，捲入的人對全社會來說，畢竟是少數菁英，如果在新的國際競爭環境與國內和平建設環境中還以為僅僅靠這種精神，便可以解決問題，那就太浪漫了。組織紀律性也是中共很突出的一點，黨籍等於生命，這在他黨少見。所謂「寧肯政治上犯錯誤，不願組織上犯錯誤」正是如此。這一點也與戰爭時期有關係。

劉：這一點非常重要。政黨現象，是近代世界的重大現象，也是二十世紀中國的重大現象，二十世紀之前中國沒有政黨。東林黨，也不是政黨，只是民間團體，其他的便是各種幫派。

李：政黨是近代政治鬥爭的產物。在封建時代裏只有幫派，因此，政黨的產生是一種歷史進步。但政黨本來只是一種政治組織，即按照一定的政治綱領結合起來的政治團體，它只管政治，不管人，不干預包

攬人的生活，可是，中國共產黨是在戰爭中、軍隊中生長起來的，因此，它便形成一種和別的國家的政黨完全不同的特點，即既管政治又管人的公私生活，包攬一切，包括個人的婚姻戀愛、個人思想情感，甚麼都管，從信仰到私生活，從婚姻到修養，甚麼都得向組織彙報，彙報思想，彙報生活，彙報戀愛情況。這突出特點正是戰時特點，軍隊裏的黨組織就是甚麼都管，從打仗到吃飯、吵架到思想狀況全部包攬。

劉：你指出的中國共產黨這一特點是相當準確的。中國共產黨在執政後確實繼續延續戰時期黨組織「當作口頭禪，因為黨不是只有政治主張的黨，而是控制全部生活，包括個人私生活的黨，離開黨，不僅意味着告別某種政治主張，而且意味着全部生活的改變，意味着失去生活的全部支柱：信仰、倫理、集體生活權利、個人生活保障。前幾年我在國內時曾批評黨的領導方式，這不是反對共產黨，因為我是真誠而自願加入共產黨的一個人，而是反對黨干預那些不該干預的領域，例如文學思索、哲學思索、審美興趣和個人私生活等。

李：中國共產黨的這種組織特點，就使得退黨、開除黨籍變成大得不得了的事。我記得馮雪峯被打成右派時，只提出一條請求，一個最大的願望，就是保留黨籍，好像丟了黨籍，就丟掉了靈魂，丟掉了一切，有了黨籍，靈魂就可以得救。這在別的國家的政黨中是不可思議的。這種現象，大家都看到了，但應找出原因，這就是延續戰時經驗的結果。在戰爭中，黨包攬、指揮、控制一切，確實起了作用，有益於戰鬥力的提高和革命戰爭的勝利。

劉：政黨包攬一切、控制一切的結果，使黨政不能分開，使政治、宗教、倫理不能分開，使黨、政府、社會不能分開，幾十年來，中國再也沒有獨立於政黨之外的民間社會和私人生活空間。海外這幾年老是討

論民間社會和公眾空間的問題，但是，如果不注意中國這些特點，就很難推動公眾空間的形成。

李：今天的改革，要把這些「一體化」、「一統化」的東西分離開來，但我們找到形成「一統化」的原因。

劉：在上一次的談話中，你指出二十世紀下半葉一個基本教訓也是毛澤東的一個基本錯誤是太迷信意識形態的力量，今天，我們所談的涉及到他的另一個基本教訓，這就是太迷信革命戰爭時期的經驗，把戰爭時期的軍事方式推演成和平時期全社會的存在方式，這種錯誤反映在各個領域，在經濟上我們剛才談了一些，在政治、文化、文學藝術等領域中這種戰爭經驗的移植現象和泛化現象也很嚴重。在政治上，近四、五十年來對正常社會生活和正常文化心理破壞最為嚴重的是政治運動。這種政治運動，從戰略上說是大規模的人民戰爭形式，從戰術上則搬用殲滅戰、陣地戰、游擊戰等各種形式。我們在文化大革命中，建牛棚、辦學習班、開批鬥會，最常用的語彙都是軍事術語，例如「堅決打退階級敵人的猖狂進攻」、「團結多數，孤立少數，打一場殲滅戰」、「敵人不投降，就叫他滅亡」，甚至連「兵不厭詐」這種軍事謀略也搬到運動中，於是便出現一九五七年的「引蛇出洞」的所謂「陽謀」。這種帶有極大殘酷性和謀略性的戰爭方式普及到中國的社會生活之後，對中國人民的正常性格與心理產生了極大的破壞和摧殘，造成整個民族良知系統的崩潰，甚至造成一種可怕的嗜殺好鬥、不信任人類的新的民族性格，致使整個中國社會充滿火藥味，完全瓦解了一個民族生存發展所必要的和睦和互相信賴的氣氛，這種教訓實在太深重了。

李：戰爭中的敵對和仇恨情緒本來應當在和平時期加以消解，以更好地療治戰爭創傷。但中共不是療治而是加劇創傷。這仍然是迷信戰爭經驗的結果。這種迷信在文化領域中的表現也很明顯。我說文藝界只是繼承戰時的文工團傳統，便是一種。戰時文工團的創作、演出，實用目的十分明確。戰地快報、戰地詩

歌、戰地通訊，包括打快板鼓勵行軍，演秧歌劇鼓勵上氣等等，都是服務於一個非常狹窄、非常急切的目的，在戰時當然有其作用，無可厚非，但戰爭結束後仍然把這種實用性和實用目的作為全社會的文藝目標，就非常糟。這就導致柯慶施的「寫十三年」，江青的樣板戲，「三突出」等等。

劉：毛澤東的《在延安文藝座談會上的講話》，根據戰時的需要，把文學藝術界定為不穿軍裝的另一種軍隊，要求文學藝術要起團結人民、打擊敵人的作用。在戰爭時期提出這一觀念也可理解，但在和平時期又要求把文學藝術當作打擊敵人的軍隊，又要求作家之手成為與槍桿子起同樣作用的「筆桿子」作用，這樣就使文學藝術完全變質。直到現在，這種觀念在大陸還沒有得到根本改變，許多作家至今還以為文學藝術就是旗幟，就是戰陣，就是子彈。中國人的健康的心理結構已被這種子彈打得滿體鱗傷，快成碎片了。

李：打仗時你死我活，自然要求一切都為了前線，包括要求文藝只能歌頌不能暴露，這種要求在戰時有一定道理。毛澤東批判丁玲、王實味，當時也不無道理，因為在那種嚴酷環境和自身並不鞏固的情況下，難以承受來自自己陣營內部的冷嘲熱諷，因此給予批評也可理解，但人身消滅則是完全錯誤的。雖然，這並非毛的本意。毛還老說要還他一個王實味，但中共輕視以至消滅知識分子卻仍然體現了農民戰爭的共同現象，只是毛更強調和重視在思想上消滅即進行「思想改造」，當然也搞了一些肉體消滅，包括土改時的大殺地主（其中有許多小知識分子）。

劉：在戰爭時期把文學藝術當作完成革命政治任務的工具，在和平時期還強制文學藝術作為政治工具，這就毀了文學藝術。同樣一種情感，例如仇恨，在抗日戰爭時期的具體歷史情境中是符合理性的，但在和平建設時期的另一種歷史情境中則不合理性，在這種新的情境中如果還以煽動仇恨為寫作目的，這種文學就不會有甚麼價值。丁玲的《太陽照在桑乾河上》等作品不可能有生命力，因為它歌頌的是一種以戰爭方

式和仇恨方式所進行的土地改革。

李：迷信革命戰爭時期的經驗所造成的社會破壞，這個題目值得認真研究，今天我們只是破題開始。應當指出，迷信戰時經驗，不僅是毛澤東一人，而且，也包括其他高級領導人和一般「老幹部」。也就是說，這是中國共產黨在很特殊的戰爭環境中生長和形成的一種特殊的意識形態，是土生土長的東西，與其他共產黨以及史達林主義並不相同，是地道的「毛澤東思想」。到此為止，我們已提出兩點，即認為忽視經濟是本、迷信意識形態和忽視和平時期、迷信戰爭經驗，是毛和毛思想的兩大重要問題，當然這兩大問題又是緊密相關的。此外，還有其他一些重要問題，如毛與傳統思想的關係，毛與馬、列和史達林主義的關係，等等，以後再談吧。最後還可以說，現在應是進入擺脫這種迷信戰爭經驗的時期（包括由於各級「老幹部」逐漸退出政治舞台、影響日益式微這一重要因素），就看人們自覺與否了。

孫中山評說

革命人格與近代精神

劉：在二十世紀的中國，有一位始終被尊敬的偉大人物，他就是孫中山。至今，共產黨和國民黨都敬仰他。你在《中國近代思想史論》中，對孫中山也給予極高的評價，說他是中國革命的先行者，不只一代的革命家的領袖和旗幟，是一位具有世界聲譽和歷史威望的偉大人物。這幾年來，你一直說，要改良，不要革命，那麼，對於這位偉大的革命家，現在是否有新的看法？

李：我對孫中山仍然充滿敬意，仍然覺得他是一位具有世界聲譽和歷史威望的偉大人物。但是，對他的評價涉及到對二十世紀中國歷史道路的評價，因此，隨着對二十世紀中國基本問題認識的深化，對孫中山的看法也有所改變。

劉：你能談談你現在的看法和以前的區別嗎？

李：二十世紀中國的第一場暴力革命，是孫中山領導的辛亥革命。當時中國可以有兩種選擇，一是康、梁所主張的「君主立憲」之路；一是孫中山主張的暴力革命的道路。現在看來，中國當時如果選擇康、梁的改良主義道路會好得多，這就是說，辛亥革命其實是不必要的。這樣，我就否定了孫中山最重要的革命業績。也就是說，現在我評說孫中山，就不像十五年前出版《中國近代思想史論》時那樣熱烈地讚頌孫中山的革命了。

劉：我也支持「要改良，不要革命」的思路，但是，我對孫中山總是充滿特殊的敬意，這也許更多的是道德感情，而不是歷史分析。我們前些時講袁世凱、蔣介石、毛澤東等政治三強，他們就缺乏孫中山那種道德光輝。

李：不錯，孫中山永遠值得人們敬仰的，恐怕不在於他的革命行為本身，而是他的革命人格。對他的革命行為，對辛亥革命恐怕還需重新分析和評價，不能像過去那樣，對革命總是一味歌頌。但是，孫中山的革命人格確實偉大，在本世紀中，恐怕很少革命家特別是那些享受「成功」果實的革命家們可以和他相比。他革命自始至終，很少想到個人的利益。革命一輩子，也當了臨時大總統、軍政府的「大元帥」，有權有勢；革命時期，多少錢財（華僑捐款）經由他手，但是，到頭來，他還是兩袖清風，甚麼也不給自己或家庭子孫留下。

劉：孫中山不仰仗西方列強，內不培植個人親信，巋然獨立，光明磊落。而且不迷戀權力，為了顧全大局，他可以把總統桂冠也交給袁世凱。對於孫中山來說，信念比權力重要得多。

李：他沒有個人的「兵一卒，搞了不少武裝起義，卻並不知道作為政治資本或實力在中國的重要。直到晚年才辦黃埔軍校，但也不是為自己，與蔣介石、毛澤東很不同。孫中山就愛革命，但並不愛權力。

劉：孫中山的革命精神也了不起，那種「屢戰屢敗，屢敗屢戰」的精神，也是不朽的。

李：還有一點很重要，我們前幾天講過，就是在中國這些政治大人物中，只有孫中山對西方民主有信心，他真誠地相信西方的民主制度、民主精神，別的人不行，袁世凱、蔣介石、毛澤東，口頭上也講民主，實際上完全不相信。但孫中山希望通過法國式的暴力革命方式來達到民主，而不選擇英國式的民主道路，現在（大概也只能作這種事後的諸葛亮了）看來，這一選擇，不能說是正確的選擇。

劉：孫中山對中國的認識，其深度，恐怕不如康有為、梁啟超。如果他的認識深一些，也許就會接受「虛君共和」的英國式道路，避免許多戰爭。孫中山是傑出的革命家、政治家，但畢竟不是非常深刻的思想家。

李：他的這種選擇，正如當時許多人一樣，有其客觀的和主觀的原因，這恐怕不能苛求或深責，今天只是作為歷史經驗教訓來研究而已。孫中山的思想並無深刻的學理，他所講的那些民主思想，都是西方近代的基本知識，非常淺顯，但對中國確有用處。中國恰恰需要民主基本知識的啟蒙。他的《民權初步》，就是講怎麼開會，民主是怎樣的程序，怎樣提議、附議、表決，這雖然很淺，但對中國很有用。中國會很多，但就不知道怎麼開會，沒有程序，直到現在，一些高級會議都缺少程序。

劉：這很像文學領域中的胡適，胡適把西方近代的「基本知識，包括個人主義、實用主義、進化論作了非常清楚明白的解釋，雖然不深刻，但在中國影響很大。中國很難了解太深奧的學理，較淺顯的知識反而容易傳播。你老是批評胡適膚淺，大約正是不滿足他只是對西方基本知識的闡釋而缺乏自己的思想構架。

李：對，但我不否定他的歷史作用。孫中山的思想雖然不深，但他畢竟很有眼光很有民主精神，他比同時代的革命者都更高地舉起了民主的旗幟。

劉：從這幾十年大陸社會發展的經驗教訓來看，現在倒覺得孫中山很注意以經濟為本，他的「民生主義」，就是努力解決土地問題和資本問題。他是偉大的愛國者，又是中國民主的偉大先驅者，但他知道中國要搞好，要有民生，必須刻不容緩地解決一個前提，就是發展現代實業，包括交通、礦業和其他工業，要解決應為始的穿衣、吃飯問題。孫中山先生倒是真正「吃飯哲學」。他雖然喜歡革命，卻不喜歡鬥爭哲學，他反對把階級鬥爭視為社會進化的原因，主張博愛、互助、關注國計民生。孫中山讓我們的感觉是很不同於當代故國那些充滿火藥味的革命者，這是他的可愛之處。

李：孫中山確實注重以經濟為本，他的〈上李鴻章書〉和他的《實業計劃》都表現了這一點。他比毛澤東懂經濟。毛澤東也講工業化，解放初也大蓋工廠，但他不懂得發展工業首先要發展鐵路交通。這一點孫中山就懂，他在辭去總統之後，就想修十萬英里的鐵路，氣魄很大，很有遠見。鐵路交通乃是工業之母、實業之母這道理，幾十年前孫中山早就認識到，可是毛澤東和好些領導人一直沒有認識到，所以大陸的鐵路交通非常落後，這就限制了工農業的現代化。京漢鐵路還是張之洞修的，東北的鐵路是日本人搞的，一九四九年以後的幾十年和平時期修路很少，直到最近幾年才有改變。迄今為止，這還是中國經濟發展的大問題。

劉：孫中山在《鐵道計劃》中就說：「交通為實業之母，鐵道又為交通之母。」的確很有遠見。大陸的鐵路交通如此緊張、擁擠、堵塞，不僅限制了工業的發展，而且帶來下層中國人民實在太多痛苦。孫中山這種發展資本主義的路子倒是和西方國家的路子相似，他們也是先大力發展鐵路，然後是採礦，之後才是工業。可惜孫中山死得太早，中國的資本主義積累還是太少。如果中國當時實現了孫中山的實業計劃，那麼，六大鐵路系統不知道要帶給中國多少繁榮和幸福。

李：孫中山對從邊疆到內地到沿海的鐵路幹線、支線都擬定得十分具體，除了陸路之外還有水路海路，如提出建立北方大港、東方大港、南方大港等等，也許從技術上看有許多問題，但作為使中國富強和使人擺脫貧困的偉大理想，今天仍讓人感動。

劉：你曾說，「民生主義」是中國近代資產階級革命派的經濟學說，它基本上屬於資產階級經濟思想的範疇，但又浸透了小資產階級民粹主義的浪漫空想。這兩個方面的交錯，乃是孫中山及其「民生主義」的特色。你所講的民粹主義的浪漫空想，大概是指照顧農民利益的「平均地權」政治綱領吧，解決土地問題

確實是孫中山的一種理想，他的「土地國有」、「定地價」、「照價收買」等辦法雖是理想色彩很濃，但似乎並非完全是「空想」。台灣的和平土地改革獲得成功，大約正是得益於孫中山的思想。孫中山解決土地問題的理想裏包含着和平土改，他希望採取和平的「使地主也不受損失」、讓地主也可以安心的辦法來實現土地國有和平均地權。這一點比毛澤東的革命土改要好得多。

李：我以前在論述孫中山的時候對這一點有所肯定，也有些批評。現在看來，這種和平土地改革的主張很實際和合適。七年前我在新加坡時，聽說台灣貧富的財產懸殊比例是一比四，這比其他地方如新加坡要小得多。台灣以「均富」為口號，這些大概都是孫中山民生主義的具體落實，這就很好。但聽說近些年來貧富懸殊已日益加大，這就不好，頗有背於「遺教」了。孫中山是一個有很大政治影響的人物，對他的闡釋，很容易受當時時代氛圍的影響，因此，有時也會苛求他。一九八六年在廣州開了一個很大的孫中山學術研究會，會議的題目是「孫中山和他的時代」，我應邀去參加會議，提交的題目是把會議題目倒轉了一下，叫做「時代和它的孫中山」，意思是說過去對於孫中山，不同時期不同黨派都有自己的闡釋，所以形成了許多不同面貌的孫中山。其實，其他一些著名人物也常如此，但孫中山於此很突出。這個發言還強調，孫是革命家、政治家，不是書齋裏的純學者，所以不能用學究的態度來研究他的思想，要聯繫當時具體情況和他當時的策略來了解他，才能如實地解構他的思想為何是如此這般地「矛盾」。其實對近代中國好些人如毛、如康有為，都該注意這一點。例如康有為一向主張民權、民主，但戊戌變法時卻強調「乾綱獨斷」，要求光緒皇帝大權獨攬。有些學術論文批評康「倒退」了等等，這就是學究式的研究，其實，康當時希望光緒真正掌握大權，才能排除頑固派和慈禧的干擾和干預，這是一項重要的策略。對孫更應注意這一點等等。這篇文章後來沒被允許收入會議的論文集。

劉：我在國內時對近代的哲學思想留心過，還寫了些沒有拿出去發表的文字，包括孫中山的「知難行易」的觀點我也作過思考，並拿它和毛澤東的《實踐論》比較。毛澤東強調實踐出真知，強調行，以為知識分子最無知識，而孫中山倒認為「知」是很難的，中國人的弱點是不知道「知」之難，不肯認真追求知識。我認為孫中山的思想很寶貴，但認真讀他的這些帶有哲學意味的書，總覺得他還是缺乏深邃、系統的哲學思考。當然，我們不能苛求一個偉大先驅者甚麼都懂，在甚麼領域裏都是專家。

李：孫中山這方面的思想的確不成系統，我們也不必太重視。我們應當注意的還是他在這個世紀中體現在他身上的、別的風雲人物少有的近代思想、近代眼光、近代精神。

劉：我們在談論袁世凱、蔣介石、毛澤東這三位政治強人時，總覺得他們缺少一點孫中山的近代思想和近代精神，這就是拽不掉對個人專制的興趣，而孫中山全然沒有。

李：儘管有時孫中山也很「霸道」，也要求獨裁，例如二次革命重新組黨，要求成員必須按手印絕對服從他才行（他的革命老夥伴黃興從而拒絕參加）以及在軍政府時期的一些表現，等等，但這些都是我上面講的屬於他的策略要求，並不代表他的基本思想（近代民主觀念），必須分清楚，才好了解。袁世凱就不同，他就根本沒有民主思想、民主觀念。他當了實際皇帝（大總統）還不過癮，硬要那個「貴為天子」的名份。可見傳統意識在中國人腦子裏是怎樣的根深柢固。我還記得上初中時，一個很優秀的同班同學和我很好，他悄悄和我說他想當皇帝。後來他搞成了一支小隊伍，當了幾天「上八路」就垮台了。

劉：毛澤東自然不像袁世凱那麼蠢，但也有帝王思想，帝王作風。文化大革命中，全黨全民天天在唸最高指示，就像唸聖旨，那麼多年，他倒心安理得，那時憲法、黨綱、黨章都不如他一句話重要，這不就是帝王嗎？如果孫中山在世，他絕對不允許這樣做。他真誠地多次地譴責、批判帝王思想，一點也不含糊，

他說，凡革命的人，如果存有一些皇帝思想，就會弄得亡國。他說革命之初，贊成革命的十人中六七個人有帝王思想，這一點他看得真準。他畢竟了解中國農民。他說南方的陳炯明、北方的曹錕、廣西的陸榮廷都想當皇帝，兵權大就想當皇帝。在中國，有了兵權有了實權之後而不想當皇帝，甚至完全拒絕帝王思想和帝王作風，真是非常寶貴，這是孫中山留給中國人民的一種偉大的精神性格。

李：這也說明中國要走近代——現代社會，在各個方面都極其艱難，民主政治在中國不可能，蹴即得。一九四九年以後各級「土皇帝」便太多了。特別是強調所謂「黨委一元化領導」，集大權於各級第一書記之手，簡直太可怕了。因此，如何有秩序地通過法律和制度實現分權，如目前開始的政企分家，等等，便是非常寶貴、非常重要的民主通道。所以我一直強調民主不是革命口號，不是民眾運動，強調要有實際的步驟、程序和轉換性的創造，只有這樣，才可能把製造各種「土皇帝」、「大皇帝」的傳統道路和習慣逐漸改變掉。

康有為評說

改良道路的選擇遠見

劉：你在一九五五年初就在《文史哲》雜誌上發表〈論康有為的《大同書》〉，如果以開始寫作這篇論文的时间計算，至今正是四十年，那時你才二十三、四歲。人生真是過得很快，這四十年中我們的故土發生的滄桑實在太大，我們的思想也有許多變化。前兩年你出國時寫了〈要改良不要革命〉，顯然與四十年前的革命立場不同，因此，我想與你再討論一下康有為，想知道你和四十年前最初研究康有為時有甚麼不同看法。七十年代末，在《中國近代思想史論》中，你對康有為又有新的論證，現在距離這本書出版時間又有十五年，你一定又有新的想法。

李：時間過得真快，令人感慨。我寫作那篇康有為的論文時還在北京大學讀書，發表在工作分配之前，那個時期，整個社會風氣比以前好得多，國家獨立（不受外國欺侮）、統一（不再有軍閥割據和內戰），社會上也比較平等、公正，所以，知識分子對革命都極為崇拜，我自然也如此，認為歷史已經作了結論，應該革命，不能改良，並用這觀點來論述了康有為。但我仍然給了康有為在當時可能是最高的評價，我說《大同書》是「有卓識遠見的天才著作」，對康有為的許多啟蒙主張，也給予相當高的評價。一九五七年湯志鈞先生還發表文章對我批評。湯志鈞把《大同書》罵得一塌糊塗，認為它思想反動，是康有為晚年「麻痺羣眾」、「反對革命」、「主張保皇復辟的理論基礎」，等等。

劉：湯志鈞先生的觀點顯然太激進。湯先生編寫了許多有價值的年譜、資料，但對康有為過於苛求，這也是當時的時代風氣，總覺得「改良主義」這種觀念要不得，連「改良」這個概念也要不得。

李：我當時雖然也給康有為相當高的評價，但當時因為革命神聖，因此在批評康有為的局限時仍然過份。

劉：對康有為的看法，涉及到對整個近代史的看法，也涉及到對二十世紀中國的評價，所以，我很想知道，你現在對康有為的總體評價。

李：我現在願意很明確地說，康有為是中國近代史上最具創造性的偉大思想家。

劉：在近代史上，能夠稱得上思想家的還有嚴復、梁啟超、孫中山、章太炎、王國維、魯迅等，但他們都稱不上大思想家嗎？

李：孫中山我們可以專門聊聊，章、王、魯都沒有稱得上系統的或完整的理論思想，只是有許多深刻的見解。嚴復譯作《天演論》和介紹西方學說影響很大，但自己的思想並不突出。梁啟超自己獨創的思想也不多，甚至很少。他的特點是博、雜，影響大，但深度上不僅不如康有為，也不如王國維、章太炎。所以我說他是啟蒙宣傳家。梁啟超還有一點長處是平易近人，相當謙虛，五四以後甚至跟後輩胡適跑，所以當時有人罵他是「甘媚後生」。他與陳寅恪、趙元任、王國維同為清華研究院的導師，他的年齡、資歷、名氣當然大得多，但他自認學問不及陳寅恪，如此等等，都表現其風範。

劉：你在《中國近代思想史論》中對譚嗣同評價很高，並且作了比較。你說，康有為的「大同」理想和歷史進化論比譚是遠為深刻博大的，但在哲學的深度上，康則不如譚。你現在是否還覺得康有為的哲學思想不如譚嗣同有深度。

李：我說的哲學深度是指純粹思辨這一意義，在這一意義上，譚嗣同對「仁」與「以太」的思辨確實

很深，但從總體思考的氣概上，他當然遠不如康有為。

劉：譚嗣同的形而上思辨能達到這樣的水準，實屬難得，可惜他死得太早，三十三歲就被殺害，因此也沒有形成康有為那一套很完整的對於宇宙、歷史、社會、人生的思想。

李：譚嗣同是近代激進主義思潮的源頭。但我在一九七九年出版的《史論》中對譚嗣同的激進方面缺少批評。

劉：一九八九年之後，我國學界共同對激進的思潮進行反省，也追溯到譚嗣同。

李：康有為也有激進的一面，他在《大同書》中主張財產歸公，主張廢除家庭，但這只是他的理想，並不要求在現實中立即實行，所以他的《大同書》一直「秘而不宣」，不輕易示人。因此，他沒有成為激進主義的源頭。

劉：康有為比較清醒，他在《孔子改制考》中說他自己是「其志雖在大同，而其事只是小康」。你在《史論》中引用梁啟超對康有為的一段很準確的描述，說：「先生教學者常言：『思必出位，所以窮天地之變。行必素位，所以應人事之常。』是故其思想恆窮於極大極遠，其行事恆踐乎極小極近，以是為調和，以是為次第。」梁啟超《康有為傳》。康有為這種把遠大理想和現實行為分開的做法說明他頭腦相當清醒。毛澤東總是做不到這一點，他常常要求理想與現實的同一，結果現實行為總是太急，太浮躁，太浪漫。

李：其實理論不一定要聯繫實際，理想也不一定要化為現實行動，可以有一段距離，包括時間上的距離。馬克思似乎也犯了這個急性病。他認為當時西歐已是無產階級世界革命的時代。其實當時整個世界才處在資本主義社會的前夕。連毛澤東也說馬克思犯了革命急性病，但毛自己犯的急性病更加厲害。

劉：你在《史論》中說，康有為的大同理想是一個建築在相當徹底和急進的經濟、政治、道德等社會

原理原則上的雄偉的社會主義烏托邦，是中國近代空想社會主義思想史上一個突出的重鎮；但是，它又是與當時現實鬥爭完全脫節和無關的資產階級自由主義式的烏托邦。你在這裏指出康有為理想與現實的「脫節」，似乎是對他的批評，現在你對這種脫節是否有新的看法。

李：對於這種「脫節」，我只是作了客觀的描述。當然，當時說他「脫節」就包含着批評他「不革命」的意思。現在看來，倒是這種「脫節」好。他是著意「脫節」的，所以才把《大同書》藏起來不讓人看，他理想很高，但在現實中則走逐步改良、非常穩健的路。想的可以很完美，但着手做的則很謹慎，如果把《大同書》拿出來作為旗幟，讓大家帶着浪漫情緒去為大同理想而奮鬥，天下倒會大亂。康有為的做法是對的。毛澤東就不願意「脫節」，他要求理論和實際緊密結合，理想與現實緊密合一，結果反而造成本世紀的大急進病，並帶來大災難。當然，話說回來，康在戊戌時又仍然急了一點，應該步子更慢一些，不能只抓住一個皇帝，該設法爭取更多的權貴，但當時毫無經驗，可以理解。光緒如果更能幹一些，像彼得大帝那樣，情況就會大不同，改革就可能成功。

劉：過去我們對康有為這種理想與現實分開，在現實上採取改良、穩健、循序漸進的思想和方法，沒有充份地看到他的價值，康有為從改良的總思路出發，認為中國的社會轉型應先走「君主立憲」的道路，現在看來也是很可取的，至少，他提供了另一種可能性，這種可能性也許可以避免二十世紀中國這麼繁多的內戰，包括暴力革命、軍閥混戰、政治運動等等。

李：「文革」之後，我對康有為的評價愈來愈高，他選擇的是英國式的改良方式，這種方式可以避免暴力革命，保持住社會的相對穩定與和諧，避免大破壞、大起伏。二十世紀中國長時間處於破壞之中，真正的建設時間很少。當然有一些客觀原因，如日本帝國主義的侵略戰爭，但本世紀初批判康有為的思路，

選擇暴力革命道路，吸引了大批青年知識分子，不能不說也是重要原因之一。我們今天之所以要反省近代激進思潮，就是這種思潮把暴力革命視為歷史進步的唯一標準，一直到毛的「鬥爭哲學」，這教訓要認真總結。譚嗣同的「激進」在當時是難能可貴的，但是，其後把「激進」絕對化，就很成問題了。

劉：把「激進」、「革命」視為唯一標準後，便形成一種「反革命罪」，這是中國二十世紀下半葉最嚴重的罪名，此罪行乃屬莫須有，如同魯迅以前嘲諷的莫須有的「可惡罪」。

李：我們在前次聊天中，我又提出個人主義、自由主義的英國派與法國派的區分，它即改良與革命之異，嚴復、康有為可說都屬前者，儘管康並不懂外國理論，嚴所介紹穆勒 (J. S. Mill) 也已受法國派的影響，不算標準的英國派。但總的傾向上他們與革命黨所崇拜的盧梭等法國派仍是大不相同的。我對法國革命、辛亥革命、十月革命等等一直懷疑，倒可說是「文革」時對「文革」的一種反動。「文革」開始時，我覺得這很像法國大革命，連各種名稱，包括街道、醫院，甚至人名都要「革」掉換掉，很「革命」，很激進，但很淺薄。

政治三強「袁世凱、蔣介石、毛澤東」評說

歷史時機與個人局限

李：在八十年代反對新權威主義中我曾提出過二十世紀中國的三大政治強人：袁世凱、蔣介石和毛澤東。

劉：二十世紀的政治充滿戲劇性，他們三個人都在一定的歷史時期扮演過新權威和歷史主角，但最後都落入悲劇。

李：三個強人本來都有極好的歷史機會以建設現代化的、富強的中國並獲得成功，使自己成為真正的元勳，但都失敗了。其中，毛的功績當然比前兩位要大得多，但也沒能使中國富強和現代化。

劉：我們所說的失敗，是以「搞好中國」為標準，不是以取得政權或丟失政權這種得失為標準。三個人均非等閒之輩，都有本領，都有力量，但最後都不行。

李：關鍵是有力量的。他們有軍隊，有實力，而且都是大權獨攬。這一點孫中山就比不上。孫中山受過西方教育，相信西方民主制度，而這三位都不相信。但他們都比孫中山更了解中國，知道在中國要靠實力和軍隊。孫中山只有大計劃，會演講，能得到熱血青年的擁護，但有實力的人並不聽他的，還嘲諷他為「孫大炮」，而老被軍閥趕下台。

劉：他因為沒有實權實力，所以老被軍閥趕下台，但他最後也意識到實力的重要，所以才辦黃埔軍校。在中國近現代史上，要搞啟蒙，就辦刊物；要搞革命，就辦軍校。

李：孫中山辦了黃埔軍校後不久就去世了。可惜他死得太早。而毛澤東和蔣介石則死得太晚。

劉：這也是歷史偶然，如果不是前者死得太早，後者死得太晚，二十世紀中國可能又是另一種樣子。孫中山死時只有五十多歲，但在這個世紀的歷史人物中，他至少是最真誠最有道德的，也是贏得中國人民各階層共同尊敬的唯一的一個偉大人物。北京天安門廣場和台北大街上共同懸掛着他的巨幅照片，僅此一點，就說明他是個卓越的人物。其他兩位強者從個人品質上都不如孫中山。不過我們今天還是少作道德評價，多作點歷史評價。

李：像袁世凱這種人，品質壞得很，沒有甚麼好談。但袁世凱和其他兩位強者一樣，本來也有歷史機會。他們三個的歷史機會都極好。袁世凱身處結束帝制、創造第一共和的時代。儘管他從孫中山那裏取得政權很不光彩，但他畢竟合法地成為共和國的總統。當時中國有了第一個議會，第一部憲法，只要他好好搞，實行孫中山提出的十萬英里的鐵路規劃等等，好好建設中國，應是一個絕好的機會。但他不滿足自己實際上已當了皇帝——已坐上權力寶座的頂端，還要做名義上的皇帝，實在是愚蠢之極。這當然是頭腦中的傳統觀念作祟，也與他的兒子袁克定想「繼位」從而慫恿有關。蔣介石、金日成都把「位子」傳給兒子，八十年前的袁當然更想如此，結果失敗了。

劉：這就不能不遭到討伐。他實在是愚蠢之極。那時傳統文化觀念尚未經過五四運動的衝擊，袁世凱的腦子裏還是「朕即國家」那一套，還繼續作皇帝夢，覺得穿上龍袍才舒服。陳伯達說袁世凱是「竊國大盜」，但也不這麼簡單。因為當時的確是他最有力量。武昌起義之前革命派多次起義都失敗了，而武昌起義發動之後也立即遭到清朝軍隊的進攻，革命重鎮漢口、漢陽很快就失守，起義軍難以支撐，靠着袁世凱利用革命作為逼宮的籌碼，武昌才得以保存。如果武昌起義失敗，南京臨時政府就會垮台。在辛亥革命中，

以袁世凱為代表的漢族官僚軍事集團最有力量，不僅比清政府有力量，也比孫中山的革命派有力量。因此，與其說袁世凱竊國，還不如說革命派沒有力量而把國丟給了袁世凱。袁有軍隊有力量，又有總統的名份，本可以為中國做好事，卻偏偏扮演一個歷史丑角，真是可笑。

李：那時漢族與滿族矛盾尖銳，中央政權與地方勢力矛盾尖銳，保皇力量與革命力量矛盾尖銳，是需要有實力的人物。滿清貴族集團已經腐朽，資產階級革命派並沒有實力，在這種歷史狀況下袁世凱本來可以利用他的力量，把中國引向現代化，建立具有現代經濟制度和現代政治制度的社會，所以當時包括章太炎、嚴復先後都對他大抱希望。可是他當了大總統之後立即開歷史倒車，而且開得很急，很露骨。

劉：袁世凱這個人不僅個人品質不好，也沒甚麼思想、眼光，是個純粹的官僚軍閥，他完全看不清中國處於何種歷史狀態，更想不到甚麼歷史使命。他只是擁有力量。像嚴復這麼有學問的人也擁戴他當皇帝，恐怕就因為當時別家都沒有力量，便指望他收拾中國這個爛攤子，但袁世凱已注定要讓這些大秀才們失望。袁世凱本可以演一場壯劇，卻演了一場醜劇。

李：袁毫無思想但極有權術。當時就有民謠說，孫文一張嘴，黃興兩條腿，搞不過袁世凱一肚皮鬼。黃興很了不起，可惜死得太早了。不然中國局面恐怕又會有許多不同。但黃興更少權術，比孫中山還少。以後蔣和毛都極有權術，這大概是在中國政治舞台上成功的一個必要條件，會搞各種人際關係便是權術的重要內容之一。張聞天恐怕就沒有，所以當了總書記，也要下台。蔣介石吸取了袁世凱的教訓，他只要當實際上的帝王就夠了，當然時代也不同了。但蔣介石也失去歷史的大好機會。抗日戰爭勝利後，他作為抗日領袖聲望極高，又擁有空前龐大的軍隊，他完全可以藉此機會建設一個現代化的、強大的資產階級共和國，但是，他一心要先消滅已經坐大的共產黨，硬要打內戰，結果失敗得出人意料地慘。

劉：這又是歷史偶然性。如果蔣介石具有另一種胸襟、智慧和個人魅力，和共產黨妥協成功，他就能成為美國式的兩黨制民主國家的歷史性總統。

李：但是他不行。抗戰勝利後他的聲望那麼高，特別是在東北這樣一些淪陷區中。可是他搞得一團糟，「劫（接）收大員」、「五子登科」等等，腐敗透頂，內戰一打，更糟糕了。那時共產黨因力量已相當可觀（比在蘇區時），當然不甘退讓，蒙受損失，但並未決心一定要和蔣打，而且還受到史達林的牽制。史達林不主張打，怕和美國鬧翻。因此，我認為，當時只要蔣介石堅決不打，就不會有後來的局面，並完全有可能創造出另一種歷史格局。法國、義大利在二次世界大戰結束後，共產黨也很強大，而且也有軍隊，但執政的資產階級政黨和共產黨妥協，組成聯合政府，沒有打內戰。那時中共在黨內提出「和平民主新階段」，毛是贊同的，毛不是也作《論聯合政府》的政治報告嗎？所以當時確有另一種可能性。可是蔣和陳誠等人硬要打，卻打輸了，連毛澤東也沒想到蔣會輸得這麼快，蔣介石軍事指揮上好干預，卻又根本不行。

劉：蔣介石擁有那麼多軍隊，那麼好的裝備，卻一敗塗地，看來，他打仗也不行，軍事才能也不如毛澤東。

李：在軍事上，蔣介石簡直是個草包，毛澤東那麼快取得天下，蔣介石的確有很大的「功勞」。所以我認為這筆賬應算在蔣的頭上。

劉：毛澤東取得勝利，不僅是靠軍隊，更重要的是恐怕是靠政治，他的政治遊戲才能實在很高。在政治戰場上，蔣介石更是不如毛澤東。毛澤東的軍事戰略很厲害，而政治謀略更厲害。

李：三大法寶中的統一戰線，就很厲害。那時的學生運動成了毛澤東的第二戰場，學生、知識分子完全倒向共產黨一邊。這方面，蔣介石和國民黨太不行了。這，我親臨其境，我就是當時被蔣政權迫害過的

所謂進步學生，儘管我不是共產黨員，只是讀了一些馬克思主義的書，搞了一些自發的活動而已。

劉：學生、知識分子倒向共產黨有許多原因，但蔣介石把中國社會搞得太糟，而且還實行特務統治，這是最令人嫌惡的。一個社會，靠特務統治維持，就會變得很黑暗。

李：蔣介石到台灣後還變本加厲地搞特務統治。大陸是「羣眾專政」，台灣是更恐怖的「特務專政」。人可以無聲無息地「失蹤」（被殺害）了。傅偉勳的哥哥就被特務殺害了。

劉：兩位強人，一位發明「特務專政」，一位發明「羣眾專政」，都很恐怖。羣眾專政中也有「一點特務性質的小技巧，如竊聽、告密、打小報告等，但總的來說，不同於特務統治。

李：所以我對蔣介石評價很低，但對蔣經國評價很高。

劉：蔣介石和毛澤東一樣，在抗日、統一中國（結束軍閥混戰）上還是有功勞。蔣經國的個人素質、眼光、胸懷都比他的父輩強，而且他留下了抹不掉的政績，這就是他終於打開了黨禁、報禁，使中國土地上出現了第一個真正的在野黨，在二十世紀下半葉的中國開創了民主的先河，這不容易。

李：台灣的經濟得到快速發展，而且出現了現在的政治民主格局，蔣經國個人就起了很大的歷史作用。

劉：蔣經國在臨終之前倒抓住最後的歷史機會作出帶有歷史意義的重大抉擇。

李：最後的一筆是精采的一筆。

劉：毛澤東的機會更好。一九四九年的勝利以後，中國真是氣象一新，那時人民真的感謝毛澤東，知識分子更是欽佩他、歌頌他，這種歌頌完全出於真心。那時，中國知識分子和中國人民都覺得，這一回，百年來朝夕嚮往的中國富強夢要實現了，過去的烏托邦這回要成為現實了。一九四九年解放軍進北京城，北京居民傾城而動歡迎解放軍，而知識分子紛紛寫詩寫快板寫文章表決心要跟上新時代，中國當時真是充

滿希望。

李：五十年代初期，中國的情況的確很好，毛澤東結束了百年來中國被帝國主義欺負的歷史，非常激動人心。解放軍要渡長江時，英國軍艦在江上，並派飛機到日本，總之是進行威嚇，但毛澤東不怕，一炮就把英國軍艦嚇跑了。新中國成立後又敢於在朝鮮和美國交手，這也很不簡單。一直到五十年代中期中國社會狀況還很好，有個時期北京幾乎做到「夜不閉戶，路不拾遺」，所以當時知識分子對共產黨心悅誠服，對革命非常崇拜，願意接受改造，這不是假的。有些海外評論，說中國知識分子沒有骨氣、人格，一下子俯首向共產黨稱臣，這種說法太不了解實際情況，太簡單化了。中國知識分子在三、四十年代那麼勇敢，像聞一多面對特務的恫嚇，寸步不讓，這並不是唯一的現象，張奚若當年也敢直接罵蔣介石，但到了五十年代幾乎所有人，甚至包括熊十力、梁漱溟這幾位海外稱讚為有骨氣的人都心悅誠服，梁在被整後還歌頌大躍進，熊也上書毛，贊成辯證法等等，說明問題並不簡單，因為中共在五十年代確實給中國展示了希望。

劉：那時中國知識分子和中國人民對毛澤東和共產黨都有很高很真誠的期待。可惜毛澤東很快就粉碎了這種期待。他老是告誡人家，勝利之後別驕傲，可正是他自己太驕傲了，真的把自己當成皇帝了。

李：毛澤東在解放戰爭中和五十年代初期，還能聽進一點別人的話，到了後來就完全聽不進去了。當然如以前所說，他堅持他的戰爭經驗和烏托邦理想，也是一個根本原因。

劉：毛澤東的確也有才華，他的個人才華顯然高過蔣介石，更不用說袁世凱了。可是他後來的才華充滿着獨斷、權術與暴力。

李：當然，毛澤東的才華大大超過他們兩個。毛澤東也瞧不起共產黨內的那些高級領導人，如劉、周、他看中三個人：高崗、林彪、鄧小平。這三個人倒都是極有才能的人。但高崗品質不好，又是個迫不及待

的野心家，很快就暴露了。林比高崗強，但三人中只有鄧成功了。他本來就是毛選定的接班人，在「文革」前即如此，似乎很少人提到這點，奇怪。當然，毛自認為與別人不同，其中，很重要的一點是，他覺得只有自己理想，別人在取得政權後「革命意志」衰退了，失去了理想，所以，他聽不進他們的話。當然更聽不起也聽不進黨外人士的話。

劉：毛澤東說「山中無老虎，猴子成大王」，「世無英雄，遂使豎子成名」，表面上是說自己，實際上是嘲諷其他共產黨的高層領導人，他並不把他們看在眼裏，而自己也確實才華過人，也確實有理想。

李：他把兒子送上前線，對於子女要求都很嚴格，不謀私利，這就是理想，但他很複雜，又有很實際的一面，他存稿費，搞權術，工心計，好整人，等等，人本來就很複雜嘛。

劉：他聰明得讓人難以捉摸，讓人不知道他說的話是真情還是假意，不知道他的一種口號，一條語錄，最後是要置何人於死地。「天意從來高難問」，中國政治本就神秘，毛澤東一搞，就更神秘了。

李：他做事常常做得很絕，敢於做別人做不出來的事，林彪了解這一點，所以非常怕他。張國燾在他的回憶錄裏說，毛澤東這人厲害，三教九流他都能打交道，其他人都行。

劉：最怕毛澤東的人也把毛澤東吹捧得最厲害。許多歌頌毛澤東的人，並不愛他，而是怕他。張聞天就缺少毛澤東的厲害，所以就被欺負，他太多秀才氣、書生氣。毛澤東看不起秀才也不無道理。中國人講究「無毒不丈夫」，秀才就是不夠「毒」。毛澤東儘管很厲害，但最後還是不行。通過文化大革命，他把中國推向互相殘殺、民不聊生的境地。最後他只贏得表面的掌聲而完全失去億萬人心。他死之後，整個中國所選擇的道路，絕對是他生前想不到的。

李：毛澤東建國後太驕傲、太自信，執意把自己的意志推向極端，這一極端就是「文革」，但他至死

仍堅持。但他死後，這一套也跟着被埋葬了。

劉：毛澤東有理想，但實現這種理想的手段實在太殘酷，完全沒有找到實現理想的正確的道路。我們在毛澤東發動的「繼續革命」運動中經受到精神折磨的痛苦，看到崇高旗幟下的深重災難，這是不幸的。但是我們也有幸地從浩劫中學會很多東西，深切地了解很多道理。我們親眼看到毛澤東被崇拜成神成半神，被推上時代的雲端，但也意想不到他很快地從雲端上跌落下來。他的被捧為馬克思主義發展新階段的無產階級專政下繼續革命學說，在文化大革命中強制灌輸到每一個人的頭腦中，強制人們在靈魂深處進行革命，然後要求讓他的學說在心靈中紮下根來，但是，這一切努力在他死後全成泡影，整個中國在形式上還到處掛着他的照片，唱着頌揚他的歌，還利用他的名字，但在實際上已拋棄他的「靈魂」，取代它的是商業潮流，是物質刺激，是自上而下的改良。歷史的滄桑、個人的榮辱變化真快。歷史很能造就人，也很能拋棄人。今天我們所談的政治三強，歷史曾把他們推向尖頂，但也嘲弄他們的雄心，製造他們的悲劇。

李：他們在歷史提供的時機中丟失了時機，可見，個人再強，也有限度，個人在歷史中起着巨大的作用，但終歸有限，所以，我不崇拜任何人。社會的進步、發展也不能依靠、指望任何個人，重要的是建立合理的民主的制度，這才是政治的根本。任何強人即使是成功的強人也不過曇花一現而已。

【輯三】

主義・理論・哲學

歷史行程的二律背反

劉：剛才我談得太多，現在應當讓你多談談，我很想聽你講講歷史進程的二律背反。

李：我也談了不少。歷史行程的二律背反，意思是歷史總是在矛盾中前進。談這個問題時，我以前老講兩個小故事：一個是傑克·倫敦 (J. London) 有個短篇小說描述一個白人和一個黑人的矛盾。那位白人僱一個黑人和他一起運雞蛋去遠方，因那地方少雞蛋，運到後一定會發大財。但運輸的路上極其辛苦，這位白人僱主非常吃苦耐勞，節儉勤奮，真可說是艱苦卓絕，但這個黑人卻完全相反，消極怠工，好吃懶做，覺得這樣吃苦去賺這個錢，實在不值得。最後，雞蛋運到了，卻全臭了，白人只好自殺。另一個是高爾斯華綏 (J. Galsworthy) 的作品，也是短篇，描寫的是一個手藝精湛的鞋匠，為人忠厚，他做的皮鞋簡直像藝術品，既美觀，又耐穿，多年也穿不壞。但在大工廠生產皮鞋的時期，生意卻越來越冷淡了。沒人再來買他的鞋，因為工廠生產的鞋，便宜得多，而且花樣翻新，雖不耐穿，但大家還是喜歡去買。這兩個故事描述的正是二律背反，雙方各有其價值，你能說誰是誰非嗎？你能說傑克·倫敦的那黑人白人誰是誰非嗎？也許傑克·倫敦是站在黑人一邊批評那白人。但那白人想艱苦創業，歷盡艱辛，不也正是今天企業家的榜樣麼？不也正是，一種推動歷史前進的力量麼？但那黑人覺得人生如此並無意義，也許他更嚮往中世紀的田園，這也不錯呀（我這也是藉題發揮，因為這個故事的細節已經記不準確了）。這兩個故事都表明歷史與

人生，歷史與感情，歷史與倫理的關係非常複雜。兩者固然有相當一致的時候，但也經常有矛盾。剛才你說的實際正是歷史與倫理的矛盾。追求社會正義，這是倫理主義的目標，但是，許多東西在倫理主義的範圍裏是合理的，在歷史主義範圍裏並不合理。例如，反對貧富不均的要求，也就是平均主義的要求，在倫理主義的範圍裏是合理的，但在歷史主義的範圍裏就不合理了。所以我以為鄧小平「讓一部份人先富起來」，而不是大家都貧困化，這正是不同於毛的歷史主義。

劉：個人的私慾在倫理的範圍內自然是惡，但是在歷史的範圍內，惡則是歷史發展的槓桿，這一點黑格爾說明過，所以恩格斯認為黑格爾比費爾巴哈更深刻。打破大鍋飯，在倫理主義範圍內，可能被視為殘酷的、不道德的東西，但是一旦打破，個人的潛能被刺激出來，社會就獲得發展的推動力，這真是無可奈何，也屬於「此事古難全」。

李：你說得對，光有社會正義的要求，光用道德眼光來看社會，固然純潔、高尚，但是，這也會產生不必要的、過度的義憤，以致導致革命情緒和「革命行動」。「文革」中不是常講「革命羣眾要採取革命行動了」嗎？在社會前進發展的過程中，在某一歷史階段中，所採取的具體形式和方法，並不一定都那麼善良、純潔。

劉：我探討懺悔意識和良知責任，也注意到這個問題。我們必須維繫人類的良知，不斷地呼喚良知責任、道德責任，但是，人類的歷史還很短，人類並不成熟，良知還是很不可靠，正因為良知不可靠，人性不可靠，所以就需要法律。法律是道德的最低要求，一個社會要維持下去，就必須強制社會成員接受法律的要求，這就不是那麼溫情脈脈，法律又常常是很嚴酷的，不講情義。

李：歷史總是在這種矛盾中忍受痛苦。例如，從《詩經》開始到杜甫的〈兵車行〉，都表述戰爭的苦

痛，描述送別丈夫、子弟上前線的痛苦之情，成為傳誦不衰的名作。但是，從西周到漢唐，軍隊抵抗異族入侵，和遠逐匈奴、「保家衛國」、「少年從軍征，八十始得歸」，這也是無可奈何和難以非議的。在歷史主義的層面上，還得記錄這些功績。可是，一戰爭就要死許多許多人，造成那麼多家庭與個人的悲劇。這種悖論，從古至今所在皆存，但願總有一天，世界永無戰爭。

劉：我國古代思想家兩千多年爭論不休的利義之辯，西方學者的功利論與正義論之辯，也是歷史發展的二律背反問題。有的強調「利」，這是把歷史主義放在優先地位，有的強調「義」，這是把倫理主義放在優先地位。歷史發展的二律背反，內涵比利義之辯豐富，如你剛才所說的它包含着歷史與人生、理性與情感、利益與道德的複雜關係，但利義之辯也確實是歷史前進的重大矛盾內容。

李：在我國古代思想史上，義利之辯是非常重要的線索。孔子、孟子、朱熹這一線強調義，而墨子、荀子、董仲舒、葉適、黃宗羲、康有為等都強調利，強調經世致用。現在的思想史著作沒有把這兩條線講得很清楚。新儒家對強調經世致用這一線的思想者更是忽略。牟宗三先生說葉適是孔子最大的敵人，其實，應當說，葉適是牟先生最大的敵人。

劉：儒家思想家們強調利的時候，也不是完全排斥「義」，只是強調要有一種合理的「義」，即要考慮到歷史發展利益同時也包括個人利益的義。我們現在應當更注意發掘經世致用這一線索的思想資源。

李：我把倫理分為宗教性倫理與社會性倫理，前者是對倫理的絕對強調，後者則包含着對倫理與社會利益的平衡。

劉：處理歷史與倫理的關係確實很複雜，我在思考懺悔意識的時候，就注意到一種無罪之罪。意思是說，我在法律上並沒有罪，但我置身一種利益關係中，無意中支持一個犯罪的整體，進入一種共犯結構，

因此我就產生罪感。我想以此說明，光有私德還不行，還得有為公共利益奮鬥的公德，因此，有公德心的人並非不考慮利益，關鍵是考慮怎樣的利益。這幾十年，中國不僅經濟國有化，而且靈魂也國有化，我們把心靈、靈魂、良知都交給國家，追求抽象的共產主義道德，把個人利益完全抹煞了，但中國仍然沒有搞好。這才使我想，光是把良知、靈魂、理性交給國家，政府不是辦法，還應當對政府進行批評、監督，要對制度進行反省，要為自身和同時代的社會成員的獨立權利而思考而講話。一思考、一講話，就涉及「利」，就打破上下尊卑的道德要求，於是，原來的溫良形象就變成有點鋒芒了，於是，一些人便搖頭。

李：所以說，歷史發展並不簡單，個人的選擇也不簡單。有位朋友出了本書，書名是《政治多麼簡單》，據說李登輝看到後說，這個人多麼簡單。

劉：政治家與文學家的矛盾總是從這裏開始發生，文學家尊重人的情感，把個人的情感看得很重，而政治家往往是鐵石心腸，為了達到一定的歷史目標，他們總是說，犧牲是必要的，流血是必要的。歷史學家可以歌頌拿破崙，但作為文學家的托爾斯泰，他絕對無法接受。巴斯特納克的《齊瓦哥醫生》中的主角，他從人道主義的立場去支持十月革命，結果最後自己被這場革命所吞沒，因為革命並沒有時間和精力去銘記他當時的善良心腸，它按照自己的鋼鐵軌道無情地向前運行，不惜碾碎曾經幫助過自己的人。在文化大革命殘酷洗禮中，無數無產階級革命家被置於死地，我們的文學家為他們寫了不少輓歌，但是，如果作為革命，作為繼續革命，這種犧牲又是符合自身的規律。革命本身就非常殘酷。

李：所以我們評價某種東西，就應當放在不同的層面來看。例如對《河殤》，我上面說了，如果把它視為一種文學作品，從感情的層面上來看它，我是支持它的。文學就是表現情感，包括很極端的情感，情感總是缺少理性。這種情感不管你贊成不贊成，它都可以片面地加以表現。但是如果作為一種學術作品，

或是歷史教科書，那我就認真地反對它的許多觀點，例如把中華民族的文化歸結為黃河文化，從而是落後的根源，我就很不贊成。在歷史前進中，需要科學，也需要文學，文學不斷地對歷史進行批評、反思、抗議，也許不大符合實際，但有它存在的巨大價值。

劉：對於民粹主義思潮和它在文學中的影響，也可以看到這種悖論。民粹主義，作為一種政治主張，或者說作為一種歷史要求，是很有問題的，它崇尚農民，排斥資本主義方式，這種思潮放在歷史的層面上，我們不能說它是進步的。例如章太炎，他的民粹思想、道德主義，我就不贊成。但是，有民粹主義思想的作家，他對農民傾注了感情，對農民的善良、純樸由衷喜愛而且寫得非常美，並因此反襯被工業污染的都市文明的骯髒與黑暗就無可厚非。如果一個作家認為城市是罪惡的，只有鄉村是乾淨的，因此，他竭力反抗城市對鄉村的侵蝕，這也會寫出很好的文學作品，沈從文的《邊城》就是這種作品。從文學的層面上，我們就不應當去追究這種作品的民粹主義思想的是非。理性與感性也是一對二律背反，都有存在的理由。

李：不錯，正像兩個曹操並行不悖。歷史上的曹操和《三國演義》中文學中的曹操，都有存在的理由。歷史上的曹操，是歷史學家用理性再現的，而文學中的曹操則是文學家的感性產物。

劉：作家不應當太理性，一旦太理性，就把甚麼都看穿看透了，想得太透反而寫不好，例如赫爾岑 (Herzen) 就太理性了，所以他寫不好文學作品。車爾尼雪夫斯基 (Chernyshevsky) 也是這樣，他作為一個思想家，非常理性，但他的小說《怎麼辦》也充滿理性，敘述模式是提出問題、回答問題，這樣，小說就不感人。

李：作家最好是保持一種敏感與朦朧的狀態，能保持這種狀態，才是天才。但是如何保持，為甚麼能保持，就說不清，難以捉摸。作家自己也不明白，這也就是我十多年前即強調的「無意識」。

劉：康德好像說過這樣意思的話，說科學沒有天才，藝術才有天才。藝術創作確實有點神秘，一幅畫、一部小說或詩歌，寫得那麼好，但要作家理性地說出為甚麼寫得好，恐怕講不出太多道理。作家的創作就憑經驗，這種經驗裏包含着靈感、才能，甚至是大靈感、大才能，很難講清楚這是怎麼回事。能講清楚經驗，肯定不是大作家。

李：所以任何作家都不能保證下、部作品一定成功。這一部作品成功了，下一部作品卻不一定，也許大失敗。如果能說清楚作品怎樣寫就能保證成功，恐怕不是大作家。

劉：科學家可以理性地確定，理性地預測，作家就不能。作家創作的敵人恰恰是太確定。

李：大詩人作詩並不是每首詩都好，有時行，有時不行，無法規定。

劉：創作中有一種高峯體驗，這就是一種很神秘的精神歷程。在某種狀態中作家就能把才能發揮得淋漓盡致，把潛在的情感、思緒充分地激發、調動出來。

李：所以作家不可太聰明，太聰明就成不了大作家。太聰明了，就是甚麼都想得、看得很透，有太強、太清醒、太準確的判斷能力，想得很周全、精細，這樣就會丟掉文學中那些感性的、偶然的、最生動活潑的東西。像杜斯妥也夫斯基，就常常是糊裏糊塗的。他又是賭博，又是喝酒，連即將上絞刑架的前夕，也是糊裏糊塗的，還想到告別、懺悔、新的生命等等。這種性格，才能把全部生命投入文學，才能把內心深處那些最豐富、最真誠的體驗表達出來。這些東西才不會被理性的聰明所阻撓所掩蓋。從事社會科學研究、理論研究，分析問題卻相反，要求清晰、準確、精細、全面，但文學創作則可以片面，作家詩人想得太全面，也就是太聰明，太精，甚麼方面都顧到，就寫不好。所以我一直說文藝難以周延分析，感情無須周到全面。

劉：科學、理論都是對世界的認識，認識世界自然不能片面，而情感是一種感染，托爾斯泰說，文學是情感的感染。感染自然是片面的。片面的情感恰恰是很深的情感。太聰明的作家常常扼殺這種情感，使這種情感平庸化。才能不足，就很難戰勝平庸。

李：作家的「配合」形勢，也是太聰明的一種表現。扭曲自己的才能去適應社會，既要作品得名，又要生活得好，有名有利，擁有一切，但這在創作上卻要付出損失的大代價。

劉：人文環境的殘暴常常會逼迫作家生長大聰明而窒息大智慧。我看到當代有些作家，相當聰明，創作量也很大，對政治、社會、愛情都看得很透，但就缺少大執着，因此也就缺少一種內在的大智、大勇、大愛。

李：你是從事文學理論研究的專家，將來還可把理性與感性、認識與感染、全面與片面的區別與聯繫的複雜關係講透，包括作家不可太聰明這一點講透。這一點似乎很少人講，大概也屬於離經叛道，而且會得罪許多太聰明的作家們。

個人主義在中國的浮沉

劉：我們在中國具體的語境中講主體性，自然更多地強調個體主體性，這就不能不涉及個人，涉及到在中國非常敏感的、遭到批判幾十年的個人主義，也涉及到「五四」所張揚的個人主義問題。我讀了批判主體論的文章，許多文章也是指責講主體性就是個人主義，我們不妨討論一下這個問題。

李：個人主義這個概念來自西方。中國古代有沒有西方那種個人主義，這個問題值得研究。我認為在中國的傳統裏，是缺少個人主義的。法家、墨家都反對個人主義所指涉的那些內涵。道家有些中國式的個人主義，這是逃避現實、藏匿自我的個人主義，而不是參與社會的個人主義。儒家講積極參與現實，有點個人進取的意思，但不能算是個人主義，儒家關於人的觀念倒和馬克思主義關於人是「社會關係的總和」比較接近。

劉：道家式的個人主義，不是西方式的個人主義。道家與其說是個人主義，還不如說是享樂主義更確切一些。它是一種享受自然與追求個人情趣的享樂主義。儒家所設計的人與社會中，個人就很微弱了。五四所以會把矛頭指向儒家，就因為儒家觀念對個人的發展確實起了遏制、束縛，甚至摧殘的作用。五四的啟蒙，很重要的一點，是啟個人之蒙，啟個體主體性之蒙。而導致中國人在個人權利、個人尊嚴、個人生命價值處於蒙昧狀態，儒家要負很大的責任。

李：有一種意見認為，近代、五四，壓根兒就沒有啟蒙，以為中國傳統早已有西方式的個人主義，這不符合事實。不用說五四，就是五四之前，康有為的《大同書》裏所講的個人自由，也不同于傳統，他的觀念受近代西方的影響很明顯。

劉：康有為的「求樂免苦」觀念，就是西方個人主義「幸福論」，梁啟超的「知有愛他的利己」，就是西方「合理的利己主義」，這與儒家的「克己」、「毋我」、「毋意，毋必，毋固，毋我」以及「存天理，滅人慾」大不相同。一個生活在「克己」、「毋我」的世界裏，聽到「合理的利己主義」之聲，自然是啟蒙之聲。五四運動就更明顯了。五四運動的啟蒙作用最突出的一點就是要告訴人們：個人是獨立的存在，獨立的自我最有力量。在原來中國的傳統觀念裏，並沒有這種觀念，在傳統觀念裏恰恰相反，個人是不獨立的，它屬於君，屬於筆，屬於父，屬於丈夫，個人依附、附屬在羣體關係中。五四運動中的啟蒙者的一大功績是把個人從羣體關係中分離出來，像自然科學家那樣，把一種關鍵性的元素發現出來和分離出來，使人們猛省。二十世紀中國思想界的變化、紛爭，都從這個「分離」而衍生出來的。

李：康有為《大同書》最重要的一章就是《去家界為天民》，但他當時不敢公開提倡，譚嗣同也說過，五倫中只可以保留朋友這一「倫」。但直到「五四」才強烈地成為一個發現個人、突出個人的運動。邏輯與歷史、思想與現實有一段時間差。

劉：梁啟超在《新民說》的〈論自尊〉中，介紹日本啟蒙家福澤諭吉的學說，發揮福澤諭吉「獨立自尊」的思想，把「自尊之道」歸結為「自愛」、「自治」、「自立」、「自牧」和「自任」五件事，這自然包含着個人主義的內涵。但是，梁啟超的思想非常矛盾複雜，他通過日本啟蒙思想家而接受的西方人文觀念，既有福澤諭吉的「英吉利之功利主義」（邊沁和穆勒），又有江兆民的「法蘭西派之自由主義」（盧

梭)，又有加藤弘之的「德意志國家主義」（伯倫知理）。他認為世界主義屬於理想、國家主義屬於事實；世界主義、屬於將來、國家主義，屬於現在。而中國危機深重、岌岌可危，最重要的是現在。因此，他講的「新民」，他所要求的「新民」的獨立自尊、還是着眼於國家，即新國家所要求的「新民」，新國家所要求的「自尊」，也就是說，這是羣體強大所必需的「自尊」，是以國家為本位的「自尊」。而五四運動所講的獨立自尊，則完全是以個體為本位的自尊，它完全從國家中分離出來，甚至完全從「國民」總羣體中分離出來，所以才能接受易卜生的寧願充當「國民公敵」的觀念。也就是說，在梁啟超的觀念中，「自立」、「自尊」還是手段，還是「新民—新社會—新國家」的手段，而到了「五四」，「自立」、「自尊」便成了目的本身。這一點，胡適發表在《新青年》中的〈美國的婦人〉一文就用很明確的語言這樣說：「美國的婦女大概以『自立』為目的。『自立』的意義只是發展個人的才性。」五四運動所提倡的個人主義、個性主義，是以自身的人格獨立、人格尊嚴為前提，不以國家為前提，為目的，這是五四文化思潮和近代的改良思潮根本不同之處。

李：「五四」突出個人，把個人經濟上、人格上的獨立，個性、個人尊嚴的充份發展作為新社會的先決條件，它並不以國家為先決條件。所以五四時期的個人主義都包含着反國家的內容。五四的個人主義有一重要特點是和無政府主義思潮結合，這就是因為它反國家。當時的無政府主義思潮很盛，不僅直接提倡，而且新文化運動的倡導者們本身大都是這思潮的贊成者或參與者。但個人主義是一個非常複雜的問題。我比較贊成海耶克在〈真假個人主義〉這篇文章中的許多看法，即區分英國的洛克、休姆、亞當斯密、柏克與法國的盧梭和百科全書派等，後者強調天賦人權、原子式的個體、理想的社會等等，後來發展為孔德以及聖西門的社會主義。中國的個人主義提倡者們常常倡導的是盧梭一派。直到今天，好些年輕人仍然如此。

他們不知道所謂原子式的絕對獨立、自由、平等的個體，正好是走向集體主義、集權主義的通道。這二者是一個錢幣的正反面。我們不是有親身經驗嗎？一九四九年後的「新社會」可以「六親不認」，連朋友這種私人的社會關係都沒有了，大家都是同一組織「單位」中的「平等」的一員，即所謂「同志」。但你獲得那個體的自由、平等、獨立了嗎？沒有。這恰恰是走向被奴役之路。當時並沒有弄清這個問題，結果以反對舊國家、舊政權始，以擁護新國家新政權終。

劉：那時的新文學倡導者和實踐者多數都強烈地反對國家，周作人當時就聲明，新文學是人類的，也是個人的，但不是種族的、國家的（新文學的要求）。郭沫若、郁達夫都認為國家與文學藝術勢不兩立，直到一九二三年郁達夫還發表〈國家與藝術〉一文，說明國家乃是文學之敵。五四時代，是思想混雜的雜體時代，是各種思想、各種主義形成共生結構的時代，但不管甚麼主義，不管是人道主義、社會主義、無政府主義，都把個人的獨立自主作為一種前提條件，連周建人在講〈達爾文主義〉時也說：「個人主義也便是社會主義的要素。」（《新青年》第八卷第五期）

李：中國近現代常常是西方發展的某種縮影。本世紀初及二十年代，中國確實有一段以盧梭式和尼采式的個人主義為主題的啟蒙時期，但時間很短，很快就走入了以集體主義為最強音的革命、戰爭的年代。我在康德那本書裏曾講過從法國的個人主義到德國的集體主義（黑格爾）即總體主義，在中國僅幾年之間就完成了。五四以後馬克思主義很快就奪取了西方其他各種思潮的地位，而且是列寧主義的馬克思主義。所以即使法國那種個人主義也沒有得到充份發展。這使得我們不得不重新提出「個體主體性」問題。但我強調要區分這兩派（英國派與法國派）。在一九七八年我發表的講嚴復的文章，就非常含蓄地點出了這一點。我始終認為這一點非常重要，而且愈來愈重要。

劉：五四新文化運動雖然很熱鬧地張揚個性、個人主義，但也正如你所說的，只不過是解決個人主義的前提，即經濟上的獨立與人格上的獨立。當時《新青年》出專號介紹易卜生主義，然後就翻譯《傀儡家庭》，之後便是討論娜拉。這一件事是整個五四新文化運動的象徵性事件。娜拉的「出走」——走出只能充當傀儡的家庭，是一種行為，她以這種行為語言表明，她要贏得獨立的人格。魯迅所講的走出黑暗的鐵屋子，與此相通。當時第一要緊的是出走，是告別鐵屋子，是個體從沒有人的尊嚴的以家族為本位的羣體結構中分離出來，以贏得人格的獨立，即贏得個人充份發展的前提。僅僅為了這一點，五四的文化先行者們就費了全部氣力，但是，他們很快就發現，在中國特殊的人文環境中解決這一前提並不那麼容易。魯迅提出問題：娜拉走後怎麼辦？這是當時時代性的問題。她自己不會賺錢，經濟上不能獨立，社會沒有個性發展的土壤，個性怎麼生長？娜拉的個人意識是覺醒了，夢是醒了，但夢醒之後卻無路可走。魯迅認為，這才是最深的悲劇。魯迅的小說就寫這種悲劇，他的〈傷逝〉裏的子君就是中國的娜拉，她出走之後一點辦法也沒有。倘若經濟不獨立，出走以後只有兩條出路：一條是轉回來，回到老世界的原點上；一條就在鐵屋子外孤獨徬徨最後憂鬱而死。你很喜欢魯迅的〈孤獨者〉，那個魏連父，還有〈在酒樓上〉的那個呂緯甫本是先覺者、「出走」者，最後還不是躬行自己先前所憎惡、所反對的一切，回到原來的點上。

李：我很喜歡〈孤獨者〉，它確實具有很深的悲劇內涵。

劉：易卜生說最孤獨的人是最有力量的人，但在中國，我們卻看不到這種最有力量的人，相反，我們看到中國的孤獨者也是最沒有力量的人，魏連父就沒有力量。

李：易卜生所生活的挪威，那時資本主義已經發展，中產階級已經形成，個人主義已經具有生長的土壤，娜拉走後恐怕是可以找到工作，可以獨立。西方的個人主義英雄，都有他們生長發展的社會條件，中

國缺少這種條件，包括五四運動之後，這種條件也沒有形成。沒有經濟的獨立，哪來的人格的獨立？所以我說經濟是本，對社會如此，對個人恐怕也如此。沒有這個本，個體就難以強大。所以自由首先是經濟上的自由，包括私有財產，自由貿易等等，也就是市場經濟吧，這也就是我說的「西體」。我這個「西體中用」，遭到各方面的批判，我至今堅持。

劉：缺少獨立的經濟前提，這是一種天生不足。這種天生不足，使中國現代文學創造的個人主義英雄，個性都不夠強大。所以無法出現拉伯雷筆下的那種巨人形象，也無法出現唐吉訶德、哈姆雷特、浮士德、唐璜、恰爾德·哈洛爾德、于連、約翰·克利斯朵夫這樣的形象，在這些形象中，天理全存在於他們永遠難以滿足的個人慾望中，為了實現個人的目的，他們不顧一切地獨戰社會，反對世俗觀念。中國這個世紀的新文學中沒有這種強大的個性，頂多是丁玲筆下的莎菲女士和柔石筆下的陶嵐這種我行我素的膚淺個人主義者。

李：你是中國新文學史專家，我缺乏這方面的研究，所以只能談別的。對新文學我只有些感受。例如我從小就討厭郭沫若的文學創作。我很欣賞郭的一些（也只一些）歷史著作，但包括他的名作《女神》、《屈原》，我都不喜歡。他那「天狗」要吞沒一切，要吞沒太陽，吞沒月亮我就覺得太空洞了，並不感到如何有力量。魯迅卻使人感到有力量。這當然可能是我的偏見，我從來不大喜歡那種過份誇張、熱情得要死要活的浪漫主義，這是個人的審美趣味問題。

劉：郭沫若開始是極端自我化，他借用泛神論的觀念，把自我誇大成神、成擺佈一切吞食一切的天狗，之後，又否定個人化的自我，而把自我從泛神轉向泛社會，以社會和階級的大我吞沒一切，包括吞沒自己原有的個性。這恰恰暴露了郭沫若對個人主義觀點沒有一種理性的真知，因此要麼把個人無限膨脹，要麼

把個人無限縮小。但無論是膨脹還是縮小都不是強大。

李：我一直認為，中國近現代到今天許多高喊個人主義的人，並不了解甚麼是個人主義，大多數只是某種反傳統反權威反既定秩序的情緒宣洩。這種宣洩在當時有它的某種積極意義，但今天仍然停留在這種水平上，便太可悲了。所以我前面特別提出〈真假個人主義〉這篇文章。

劉：郁達夫的個人主義是郭沫若那種自我膨脹的另一極端，他是自我萎縮、自我虐待的個人主義。他的代表作《沉淪》也寫慾望，但他不是像《浮士德》、《紅與黑》、《約翰·克利斯朵夫》的主角那樣，讓慾望向前推進，無情地接近自己的目標，而是麻醉自己的慾望、摧殘自己的慾望，最後完全扼殺自己的慾望。〈遲桂花〉也是如此，一有慾望，哪怕這慾望很自然很美，也立即給予扼殺。郁達夫的個人主義，可以說是一種很可憐的個人主義。

李：你從文學作品講解，很有意思。其實可以作一些系統的研究，從五四一直到抗戰後期路翎的《財主的兒女們》，可以看看中國知識分子的個人主義的種種情況、出路、來龍去脈。路翎的這個作品把這個問題凸顯出來了。五四之後，剛剛在中國萌生的個人主義確實很可憐，沒有出路。周氏兄弟可說後來各自找到了「出路」：魯迅把個性終於納入革命，先謀社會的「解放」。走這條路的人很多，郭沫若也是這條路，但魯迅的好處是並沒有完全泯滅自己的個性，而郭沫若則完全否定個性，最自覺自願地變成了政治工具，而且是馴服工具。另一條是周作人的路，他本想以個人反抗社會、反抗國家，但發覺社會、國家的強大和個人的無力，因此，很快找到與社會隔絕的小小園地，自己在這園地裏遊戲，娛樂，談龍說虎，品茶聊天，實際是麻醉自己，自欺欺人。近幾年好些人把周作人捧得很高，我很反感。我可不喜歡這種假隱士式的可憐的「個人主義」（如果還可以叫「個人主義」的話）。這與浮士德精神、唐吉訶德精神、哈姆雷特

精神哪能相比。比較起來，我更喜歡魯迅。當然，不能把魯迅神化或聖化。

劉：魯迅的關懷社會、積極進取精神倒是與唐吉訶德精神、浮士德精神相通。可惜他死後一直被當作傀儡，特別是六十年代之後，完全成了歷史的傀儡，在殘暴的政治遊戲中被支解、被扭曲、被神化也被魔化。周作人的個人主義，雖然是逃避式的個人主義，但畢竟有建設性，在他自己心造的園地裏，畢竟天天在耕耘，在種植，在給人間提供新的知識和新的領悟。這種逃避式的個人主義，在一定的歷史時間中，也有反抗意義。

李：這種所謂「個人主義」，在某種歷史情境下，可以起解放作用。在專制政治非常嚴酷的情況下，反社會的性格有它的反抗意義，包括古代的陶淵明。但周作人的個人主義結果卻以做日本人的偽官告終，這不是太荒謬了嗎？如今一些人不顧這一歷史事實，我總覺得不舒服。周作人的文章就真的那麼好那麼不可即嗎？我懷疑。周作人的個人主義脫離了關懷當時現實存在的他人狀況，恰恰是那種原子式的個人主義，假個人主義。也就是說，那種絕對孤立的原子式的個人是不存在的。在社會上存在的每一個人都是與他人共生共在，因此，真正的個人主義，不僅尊重自我這一個體，也尊重社會的其他個體。雖然在理論上我不贊成沙特，但沙特那種個人主義與他選擇抵抗運動相關，值得尊重，比周作人強多了。

劉：健康的個人主義除了意識到個人獨立人格的重要，還意識到人類的存在是相關的，絕對的個人是不存在的。意識到這種相關性，就是不僅意識到個人的權利，也會意識到個人的責任，於是，在自我實現、自我發展的同時，也具有自我抑制、自我反省的力量。五四時期的文化改革者也認識到這一點，胡適說「我也要「擔干係」的意思也就是責任的意思，他在〈不朽〉一文中就說，「我這個現在的『小我』對於那永遠不朽的『大我』的無窮過去，須負重大的責任，對於那永遠不朽的『大我』的無窮未來，也須負重大

的責任。」（《新青年》第六卷第二期）但是，很不幸，「五四」之後的中國，特別是當代的中國，經常泛濫的是只要權利、不要責任的破壞性個人主義。

李：現在比較盛行的是「老子天下第一」，唯我掌握真理，以為個人主義就是反社會、反理性、反現存的一切，把個人主義等同於毫無責任感的反社會的破壞性人格。市場經濟發展之後，個人慾望還會繼續膨脹，有個人慾望不是不好，但個人的慾望要尊重他人的慾望，健全的個人主義還應當包括自我抑制的一面。

劉：現在在學術文化領域中最流行的「解構」，解構一切，解構人，解構意義，解構歷史。這種解構，對僵死的政治意識形態，確實起了消解作用。在文學領域中，以往那一套歷史決定論的觀念、歷史必然性的觀念、階級鬥爭的觀念根深柢固，無論對社會的發展和對文化的發展都很有害，對它解構一下，確實起了變革的作用。

李：但是解構之後怎麼辦？這個問題應當提出來。解構之後總得有所建構吧？不能僅僅剩下一個沒有任何意義的「自我」、「當下」吧？文學是最自由的領域，它可以走極端，往解構方面走，但是在倫理學以及整個社會建設，就不能只講解構，不講建構。如果把一切意義都解構了，把人類生存的普遍性原則都解構了，那社會還怎麼生存發展？所以我不願意趕時髦，例如全盤否定「本質主義」。一切均碎片，無本質可言；當下即真實，歷史、哲學均虛幻，這種種解構時髦，我懷疑。我寧肯被嘲笑為「過時」、「落後」、「保守」、「形而上」等等。

劉：正常的社會、正常的國家，一方面要尊重個人的權利，盡可能讓個人的潛力得到充份的發展，同時也要建立必要的公共權威和公共意識。片面的個人主義，只講個人意識不講公共意識，就使這種個人主義只帶破壞性不帶建設性。我覺得美國社會有一種巨大的資本，就是公民意識，或者說是公民感。美國是

世界上唯一完全建立在充份調動個人潛力而獲得成功的國家，自由度確實很高，而它所以還能維持下去，就是靠這種公民意識。這種公民意識就是對公共權威的尊重，即對法律和各種規則的尊重。

李：美國好些人的個人主義還對上帝負責，對公認的法律原則負責，我們的個人主義對誰負責？美國人開車，見到紅燈一般都停下，即使當時街上空無一人，也得等綠燈，這就是對公共權威的尊重，就是公民責任感。個人主義不能越過這一條。

劉：個人主義並不就是闖紅燈的主義，並不是蔑視一切、橫掃一切的主義。美國社會問題那麼多，但社會生活又是有條有序，人們在口頭上總是懸掛着「對不起」，「謝謝」，這種簡單的但又是維繫人際關係的日常語言，包含着對人類相關性的承認，包含着對他者的尊重。美國的總統也得承認公共的權威，也得遵守各種法律，報刊、民間監督系統可以隨時批評他的違法行為，這種批評，憑藉的就是公共權威和公民意識。這種公民意識的前提就是尊重個人，但又是尊重他人和自己共同確認的權威。這既對自己負責，也對別人負責。

「鬥爭哲學」和所謂辯證唯物論

劉：你一再聲明，你講的是以經濟為本的吃飯哲學，與毛澤東的鬥爭哲學是相對立的。今天，我們來聊聊鬥爭哲學。我記得「鬥爭哲學」這個概念是林彪先說的，他用這一個概念來概括毛澤東的哲學，倒也相當準確。鬥爭哲學，對這個世紀下半葉的中國社會生活和精神性格影響極大，但也危害極大。

李：毛本人也反覆說過。比如「八億人民，不鬥行嗎？」、「一分為二」、「造反有理」等等，都是這個意思。「鬥爭哲學」反映了毛澤東思想的根本。它也就是毛的「辯證唯物論」，包括《實踐論》、《矛盾論》。所以我總是強調歷史唯物論，就是與毛的「辯證唯物論」對立，我在《中國現代思想史論》裏講了這問題，這也就是我所謂的回到經典的馬克思主義，也就是吃飯哲學與鬥爭哲學的對立。

劉：「鬥爭哲學」反映、浸透在各個領域，我們還是從哲學講起。毛澤東一再把他的鬥爭哲學用「一分為二」來表達，他的「矛盾論」後來也簡化為「一分為二」。所謂一分為二，就是指兩極對立是絕對的，一個吃掉一個是絕對的。這樣，就把鬥爭絕對化，必然化，使鬥爭哲學成為一種不能懷疑的官方哲學。

李：毛澤東一再講一分為二，對外賓也講。其實，所謂「一分為二」的觀念是非常簡單和幼稚的，夠不上哲學，只有政治上的意義。我講過兩則頑皮話：一是說，一九五八年大躍進時農村到處貼標語「苦幹三年，改變面貌」，僅僅過了兩三年，果然改變了面貌，全都犯了水腫病，臉腫了起來，也包括當時一批

「下放幹部」，我本人也在內。二是毛澤東講一分為二，文化大革命中果然處處一分為二，不斷地一分為二，到處是兩派，號稱是兩條路線，你死我活地打派戰，甚至殺人放火，搬弄刀槍。北大的兩派也大打出手。毛的哲學成了讖語。

劉：寫過〈傷痕〉這篇小說的上海作家盧新華，後來又寫了一部沒引起注意的中篇〈魔〉，就是寫了一個黨支部書記信奉鬥爭哲學，結果處處鬥，黨內鬥，黨外鬥，村內鬥，村外鬥，連家裏也是鬥，最後由於他徹頭徹尾、徹裏徹外地鬥，便由人變成魔。過去我們看《白毛女》，說舊社會把人變成鬼，而這部中篇則講「文革」時的新社會把人變成魔。鬥爭哲學可以使人發瘋，使整個中國發瘋，這是我們親眼看到的。文明的進步很難，但文明的消失卻很容易而且很快。在文化大革命中，人羣很快就變成狼羣，整個社會變成龐大的瘋人院。我想，只有丟開鬥爭哲學，才能走出動物界，走出瘋人院。可是，毛澤東在世的時候，絕對不可懷疑鬥爭哲學，絕對不可懷疑一分為二。在「文革」前，楊獻珍講「合二為一」就被批判得焦頭爛額，其實，楊獻珍的前提，仍然是一分為二，然後才合而為一。他只是在鬥爭哲學的「同一性」多放了一點的砝碼。

李：無論是一分為二還是合而為一，都是非常膚淺的。爭來爭去，只是在黑格爾的矛盾性與同一性的關係上打轉，楊獻珍無非是多說幾句思維與存在的同一性，其實，他們依據的黑格爾本身就有問題，這種爭論沒有甚麼哲學意義，我當時覺得頗有點像歐洲中世紀神學中一個針尖可以站幾個天使的繁瑣爭論，煞有介事，卻無聊之極，當時的所謂哲學也真是神學，爭論如何解釋教義。楊獻珍與毛澤東的爭論，不應視為哲學爭論，只能看作政治風波。

劉：這場爭論開始的時候，我剛被分配到社會科學院，因此，倒是很注意。我看到爭論的聲勢不小，

哲學界甚至整個文化界都參與了。艾思奇、王若水都參加了對楊獻珍的批判。

李：但是，不管哪一方，其實都是在講那種神學式的哲學，都在爭着如何宣傳毛。楊獻珍也並不是想與毛爭論，只是不料被碰上了。艾思奇一生本來就是宣揚辯證唯物論，三十年代影響很大的《大眾哲學》就是如此，我是在蔣介石白區恐怖時期讀的，至今有印象，但這書非常膚淺。他後來作了多次修改，更不行了。但他還沒有像毛那麼極端。毛的哲學脫離了具體的歷史發展來分析問題，實際已離開了唯物史觀，這種「哲學」統治中國數十年，被奉為經典，這無非是因為毛在軍事上、政治上的成功。但毛的這種「哲學」，在某些實際事務中、工作中又的確有用，如《矛盾論》、《關於正確處理人民內部矛盾的問題》。像《中國革命的戰略問題》，講蘇區幾次反圍剿，仍是相當精采的作品，如此等等，也不能一筆抹煞或否定。

劉：我們這一代人，一進大學的哲學課堂，首先就讀艾思奇編的《辯證唯物論》，就像和尚唸經似的背誦存在第一性、思維第二性、存在決定意識、對立統一這一套，這種二元對立的世界圖式始終主宰着我們的思維。但是，我始終不知道經典馬克思主義著作有沒有「辯證唯物論」。

李：我在五十年代就懷疑過，後來我發現「辯證唯物論」這個詞是普列漢諾夫 (G. V. Plekhanov) 首先提出而為列寧大大發揮。馬克思、恩格斯只用過「唯物辯證法」，講的是辯證法，他們沒有用過「辯證唯物論」這個概念，恩格斯的確寫過自然辯證法方面許多東西，但還沒有形成一套所謂「辯證唯物論」的哲學。考茨基 (K. Kautsky) 也沒有用過「辯證唯物論」。但考茨基把馬克思主義達爾文化了。如他的名作《唯物史觀》(中文譯本第六卷)，認為道德來自生物界，這實際上又模糊了人與動物的界線。但他只講唯物史觀，沒講辯證唯物論。這要到史達林才真正確定下來，《聯共黨史》第四章第二節的著名的「辯證唯物論與歷史唯物論」就是史達林寫的，從此便確定為共產黨人的「世界觀」，至今仍保留在中共黨綱中。

劉：經典馬克思主義的歷史唯物論是以實踐本體建構的歷史哲學，它所講的「物」，乃是以工具變革為主要內容的人類物質實踐，而辯證唯物論所講的「物」則是自然，是物質實體。兩者的唯物內涵很不相同。你和蔡儀辯論的時候，蔡儀依據的就是自然本體論和物質本體論的自然哲學，而且是被他進一步「機械化」的自然哲學。而你依據的則是人化自然也即實踐本體論的歷史哲學。辯證唯物論把歷史唯物論解釋為辯證唯物論在社會歷史領域的運用，這根本說不通，這就把物質實體（自然）與物質實踐（歷史）完全混淆。

李：我們重新講主體論，就與辯證唯物論的自然哲學區別開來。我一直注意兩個區別，即人與動物的區別，人與機器的區別，而從不談自然本體論。

劉：主體論講人的實踐本體，而不是講人的物質本體。它強調人對自然的重塑和對歷史的創造，也就是自然的人化和人在歷史面前的能動作用。在辯證唯物論的觀念中，人是自然的支配物、決定物，主體創造意義世界的自由活動變成是對物質實體反映的必然活動，連最自由最有想像力的文學藝術也是如此，這還有甚麼人的主體地位，還有甚麼作家的靈性。中國當代文學中那麼多平庸的作品，就是受這種機械反映論的影響。

李：辯證唯物論所講的辯證，就是所謂的矛盾統一。鬥爭哲學依據這一原則把矛盾、鬥爭絕對化，認為對立之間不能長久調和，否認長期維持變動中平衡、和諧的可能和重要。這種哲學觀念和階級論結合，就絕對拒絕階級調和和合作，而只有你死我活的階級鬥爭一條出路了。這種思路發展到極端，就是全黨全民全國的日常生活都要「以階級鬥爭為綱」。我並不反對階級分析，也承認和重視階級矛盾，問題是，解決階級矛盾是否一定要用你死我活的階級鬥爭辦法？我認為不一定，我認為解決階級矛盾可以是階級調和、

協商互讓，進行合作，即改良而非革命。在國際事務上不就如此麼？美國對毛來說是最大的階級敵人，不仍然要商談妥協麼？為甚麼在國內不可以如此呢？

劉：我國的傳統哲學，講中和、中庸，就是尋找矛盾的調和之路。可是，把鬥爭哲學視為絕對不變、絕對不可懷疑的官方哲學後，以階級鬥爭為綱便形成一種固定化的思維結構，講階級合作和階級調和，簡直是罪大惡極。在過去中國幾十年中，談階級調和，就如同談虎色變。事實上，在共產主義運動中，本來就有兩種不同的主張，第二國際所主張的民主社會主義，就是看到階級矛盾但主張用階級調和與公平調節的辦法來解決，這種以和平改良的辦法也是一種社會前進的辦法。第三國際所主張的則是用階級鬥爭和無產階級專政的辦法來解決階級矛盾，但是，一百年來的世界歷史與中國歷史證明，階級鬥爭並不是好辦法。中國強調階級鬥爭的結果所造成的災難非常深重。被強調到總綱地位的階級鬥爭理論和全面專政理論，變成本世紀危害性最大的理論。

李：毛澤東對馬克思主義的了解是相當片面的，他真正仔細讀過的，只是《共產黨宣言》，據說讀了兩百遍。我想他是不會讀《資本論》的。《共產黨宣言》說迄今為止的人類歷史都是階級鬥爭的歷史，強調階級鬥爭和革命。作為「宣言」，它寫得很精采，文筆也好。但不能把它作為馬克思的基礎著作。我主張回到經典馬克思主義，就不是指要回到《共產黨宣言》，而是指要回到馬克思視經濟為社會存在的基礎，但生產力（包括科技）是首要因素這一基本觀念上來。經此出發，來探索發展的道路和前景。對馬克思本人，也要把他的理論至少區分為兩大部份，即基本理論和策略理論。後者是講無產階級革命的，基本錯誤，前者也有錯誤，如剩餘價值論便片面化了，但唯物史觀中的一些（也不是全部）仍有價值。對馬和馬克思主義也不能情緒用事，而要作理性分析，區別對待。

劉：《共產黨宣言》的階級鬥爭觀念，對毛澤東影響極大，把人類歷史視為階級鬥爭、革命鬥爭的一條紅線，後來就成為毛澤東的歷史觀。毛澤東說自有文明史以來，一切歷史都是階級鬥爭的歷史，都是一個階級推翻另一個階級的歷史。他把階級鬥爭、農民革命視為歷史發展的唯一動力。這種歷史領域中的鬥爭哲學，後來又成為我國史學界的基本思路，於是，中國歷史被視為階級鬥爭、農民戰爭的歷史，史筆只能歌頌農民革命，不能肯定改良，也不讓肯定統治階級的讓步政策。

李：這種歷史觀是站不住腳的。毛澤東認為農民革命才是社會發展的動力，不對。實際每次農民革命，都造成對社會生產大規模的破壞。推動歷史進步的倒是掌握經濟的剝削階級，從原始社會到奴隸制到封建制到資本主義制度，起推動的作用的不是奴隸革命、農民革命，而是努力發展經濟的奴隸主階級、地主階級和資本家。在資本主義社會中，一種新的科技發明，即一種新的工具進步，開始總是被工會反對，因為新的工具將取代許多勞動力，造成工人失業，而資本家由於能增加利潤，反而對新工具歡迎和採納，從而造成科技發展和工具的不斷進步，以至於今日。當然這其中知識分子作了重大貢獻。我一直有一觀點，過去沒敢明講。我認為馬克思主義並不是甚麼無產階級（或工人階級）的世界觀或意識形態，馬克思主義是近代知識分子的世界觀和意識形態。這其實也有「經典」依據，列寧不就說過，工人階級只能產生工聯主義的思想，馬克思主義是從外面灌輸給工人的嗎？這正好說明馬克思主義並非工人階級本身的世界觀，它與工人階級並沒有甚麼關係，但也許馬克思本人也並未意識這一點，他以為他的思想學說是代表工人階級利益。

劉：過去都把馬克思主義說成是無產階級世界觀，誰也不敢懷疑這一點。今天，我頭一次聽到懷疑的聲音。事實上，也不一定把馬克思主義說成是工人階級世界觀，才算尊重馬克思主義。工人、農民這些社

會的基本羣眾，是社會存在的基礎，沒有他們，社會確實難以生存。馬克思他們發現這一基礎，重視這一基礎。馬克思主義的原始學說所以富有道德感，就是指出這一基礎的價值，即社會正是被他們所養活，因此，應當減輕或取消對他們的剝削，幫助他們爭取從被壓迫的地位中解放出來。但是，馬克思並沒有說他們就是歷史發展的動力。後來我們拚命拔高工人、農民，竭力貶低知識分子，並不符合經典馬克思主義。

李：這也正是我所強調的。我之所以接受馬克思主義，之所以把它叫做吃飯哲學，正因此故。工人農民養活社會，要敬重他們，但不能用倫理感情或道德義憤來代替歷史分析，不能因此就認為農民革命是歷史發展的動力。為甚麼每一個傳統中國的新王朝建立之後統治者都要搞「與民休息」的政策，也就是因為農民大起義造成的大破壞必須如此，才能恢復社會生產力。

劉：六十年代批判「讓步政策」，否認新王朝讓步政策的進步意義，這也是一種激進思潮。實際上「讓步政策」是在大破壞之後恢復建設、恢復社會經濟活力的必要措施，它當然帶給經濟的再生，自然是有進步意義，是應當肯定的。

李：「讓步政策」，不是統治集團的主觀願望，而是社會從戰爭創傷中恢復活力的客觀需要，它促進生產發展，在歷史上起進步作用。對此，應當有歷史的眼光，不能用一種非常淺薄的倫理眼光，以為肯定讓步政策，就是給統治階級唱讚歌，當時的批判不就是如此說的麼？所以我說是泛道德主義，這也是毛思想一大特徵。

劉：文化大革命中，紅衛兵把肯定讓步政策的歷史學家翦伯贊整得走投無路，最後自殺身亡，真慘。在學術界，「鬥爭哲學」的專制真不知造成多少慘案。

李：史學界的簡單化不僅否認統治階級有推動歷史進步的可能性，還否認統治階級之間的鬥爭的重要

性，其實它也極大地影響了歷史發展。一提出統治階級內部鬥爭，就被說成是狗咬狗，正如列寧講哲學上的各種唯心主義不過是藍色魔鬼和黑色魔鬼的不同一樣。這就太簡單化了，這樣怎麼能研究歷史、研究哲學？

劉：這種古怪的觀念到了一九七四年毛澤東發動「評法批儒」運動時才有所變化，因為許多法家人物也是統治階級中的人物。可是把中國幾千年的紛繁複雜的思想衝突說成是儒法衝突更是簡單。

李：但把各種不同的哲學思想家一律劃成儒、法兩家，又仍然是極端簡單化、公式化，仍然是戰爭中兩軍對壘的模式搬用。

劉：以往我在國內讀到的歷史著作都是對農民革命的謳歌，只是籠統地幾乎一律化地談一點他們的階級局限性。我們的院長，也是我們尊敬的老同志胡繩所寫的《從鴉片戰爭到五四運動》這本書，算是出現在八十年代初最有份量的近代史著作，但是他的史觀仍然是把革命戰爭視為歷史發展的動力。因此他把太平天國革命、義和團運動和辛亥革命視為近代史發展的基本動力，而對洋務運動、戊戌變法的歷史作用則無能給予充份的評價。

李：劉大年也是這種看法。總之是強調所謂「三次革命高潮」是中國近代史的主線。把義和團運動也視為中國近代史的革命的一次高潮和歷史的發展動力，尤其荒謬。李一氓八十年代發表文章，認為中國近代史的主流是洋務運動——戊戌變法——辛亥革命，但是他的觀點遭到批判，被壓了下去。我同意李的看法。李一氓在黨內資歷很高，恐怕在胡、劉之上，連他也被壓下去，可見這種革命理論的正統地位和「學術」勢力何等巨大。

劉：李一氓資格那麼老地位那麼高，鬧發一點與階級鬥爭史觀稍為不同的看法都不行，更何況別人，可見「鬥爭哲學」有多厲害。其實，李一氓的觀點倒是比較公平，比較符合歷史實際。洋務運動、維新運

動，確實對中國步入現代社會起了最初的前奏作用，這樣看，才是自然的。反之，否認洋務運動、維新運動而把義和團說成是近代中國發展的動力，就太唐突，太古怪。這種拔高義和團的觀念就是「鬥爭哲學」、階級鬥爭史觀在起作用。以革命為神聖價值尺度，就會導致人為地拔高義和團的作用。洋務運動、維新運動都是改革，但這兩次改革的意義都很大。就說洋務運動吧，如果沒有這一運動，就沒有中國初步的工業基礎。十九世紀下半葉，中國那麼落後，沒有甚麼私人資本力量，在這種情況下，洋務運動的發起人利用國家政權的力量，聚集資本，興辦實業，特別是軍事工業和與此相關的鋼鐵、煤炭、鐵路，便跨出中國現代化準備期的第一步。邁出這一步就是進步。評價這一運動，不能着眼於晚清官僚集團的主觀動機，而應着眼於它對中國社會發展的實際作用，如果我們擺脫階級鬥爭史觀，就不能不承認洋務運動為中國走入工業化社會奠定了第一塊基石，其積極意義不可抹煞。

李：這裏可以說一下，我對洋務運動以前（如五十年代寫的文章中）也估計不足，以其主觀動機代替了它的客觀效果即歷史作用，這不符合我主張的歷史主義，應予修正。這個問題當然目前仍存許多爭論，不過越來越清楚了。

主體論學案的回顧

劉：我們是不是談一下主體性問題，你是始作俑者，現在成一學案，我們可以繼續思考。

李：七十年代末，我談主體性實踐哲學的文章，是故意發表在一九八一年一個很不顯眼的、許多人寫的紀念康德的論文集裏，原來只想有少數人注意就行了，不料很快許多青年學人便發現了，當時就有一個上海的學生寫了一篇文章，說這是馬克思主義在中國的斬新發展，甚至是里程碑等等，我趕緊回信說，你不能公開發表這篇文章，也沒地方讓你發表，因為這會惹禍的。按照幾十年慣例，「發展馬克思主義」的專利權是屬於黨的高層領導，不能由知識分子來「任意」發展。但後來由於你大講文學的主體性，這才真正發生了轟動效應，接着許多人都大講主體性了，甚至包括侯敏澤。前年北大為了批判我，搞了一個材料，專收講哲學主體性文章的目錄和摘要，文章多得很，有一百多篇吧，我個人除那篇〈始作俑者〉外，則只有兩篇不足五千字短文。後來歷史學、法學似乎也開始談主體性了，如沒有「六四」，大概此事還煞不住。但這問題如此顯著，恐怕主要是你的功勞或「罪孽」吧。

劉：這個問題所以引起廣泛注意，正是因為它涉及到哲學的基本命題，而放在文學上，又改變了文學理論的哲學基點。要說「顛覆」，這倒真正顛覆了從蘇聯那裏引入的辯證唯物論框架了。

李：是的，它的確觸及幾十年來我國的基本哲學思路，也就是辯證唯物主義的思路，其實〈批判哲學

的批判》已包含了我的這些想法了。

劉：過去我國流行的哲學，也就是辯證唯物論哲學，講的哲學基本命題是物質與精神，存在與意識誰是第一性的問題，主體性哲學出來後，哲學的基本命題又轉入人本身，變成是人的存在意義、人的命運以及與此相關的問題。就是你經常說的人為甚麼活，怎樣活，活着的意義是甚麼等問題。這種基本思路的大轉變，引起大辯論，本來是正常的，不正常的只是扣大帽子。

李：主體性問題提出後影響那麼大，「六四」後又抓住這個問題批判，這倒有點出乎我的意料。這除了你剛才所說的對哲學基本問題發生影響之外，恐怕還因為主體性又涉及到人是目的、人是中心問題，很奇怪，在中國，一提到人或講人是目的，就刺激某些人的神經。

劉：主體性命題一提出，人的地位就起變化。在辯證唯物論的哲學圖式中，人與世界的關係，乃是一種附屬的關係，被決定的關係。世界是第一性的，人是第二性的，人與自然與世界的關係是不平等的。主體性哲學則確認主體本身就是一種存在，它不僅是意識的載體，這樣，人與世界的關係就變成平等的存在對存在的關係，即確認人是作為一個存在整體和世界平等地進行信息和能量交換的系統。這樣，人的尊嚴，人的價值和人作為目的王國一員的資格，就獲得哲學根據。

李：很有意思，我們從哲學道理上去提高人的地位，有些人卻很不高興。我們要人從工具王國進入目的王國，他們卻要停留在工具王國。

劉：我讀了這些不高興的人對我們的批判文章，主要罪名是鼓吹個人主義，這使我想到了主體性命題在中國為甚麼刺激人的神經。原來，主體性問題強調的是人的個體主體性，是人的個體自由和個體尊嚴。人不屬於黨派，不屬於「組織」，不屬於外部世界所構築的龐大關係，這一點就使得一些人受不了。中國至

今也沒有學會應當無條件地尊重每一個人的尊嚴，也沒有學會應當尊重每一個人的特殊選擇。其實，我們並沒有鼓吹反社會的絕對個人的自由，只是說要尊重和重新確立人的價值，他們就受不了。

李：我想，這是一個根本原因。在教條主義者看來，個體主體性是注定要腐蝕社會主義的發展，他們不懂得，社會主義的活力乃至整個社會的活力，是必須仰仗每一社會個體內在潛力的充份調動和發展。

劉：當然，他們不高興也不是沒有理由，個體主體性一強調，自然就削弱了黨性、派性、幫性、奴隸性、馴服工具性。這樣，當慣了奴隸和馴服工具的人就感到不自在、不快活。我講文學主體性，在實踐上也有一點直接意義，就是強調作家參與文學活動，應當以一個獨立的人的資格，一個獨立的藝術家資格，而不應當以黨派的成員參與文學活動，在文學活動中去實現甚麼黨性原則或階級性原則。這種觀念與列寧、毛澤東所要求的作家應充當革命機器中的齒輪和螺絲釘自然就大相徑庭。我讀了你的《批判哲學的批判》和談論主體性的所有文章，悟到你的重心是講個體主體性，你講人類主體性，講的是工具本體，這與辯證唯物論的自然本體相衝突，你講個體主體性，講的是情感本體，這又與「黨本體」、「組織本體」相衝突，而這是某些人最不高興的。

李：對主體性感到特別緊張的教委，這次對我們兩人進行批判，有三個主要會議，兩個先後在長沙（我的老家）和北京召開的，專門批判我；一是在山東召開的，專門批判你。都批判主體性。教委特別賣力，大約覺得主體性理論衝擊了課堂。

劉：確實是衝擊了。蔡儀的《文學概論》原來作為大學的教材，每年發行量數十萬份，但主體性哲學提出之後，便賣不出去了。大學生們對蔡儀的反映論再也不感興趣了。我對蔡先生一直很尊重，但他對我總是不高興。看了我的〈論文學的主體性〉，連說：「這是反馬克思主義的」，真沒辦法，主體性哲學又

講自然的人化、人化的自然，這又刺到蔡先生的痛處了。而且也確實使蔡先生的理論顯得更加蒼白和過時。在文學課堂是如此，在哲學課堂，更是可想而知了。我們這一代人，一進入哲學課堂，就接受艾思奇的辯證唯物論所展示的心物二元對立的世界圖式，主體論恰恰改變了這一圖式。

李：艾思奇的這一套也不是艾思奇自己發明的，而是列寧的，特別是史達林的。史達林那本《辯證唯物論與歷史唯物論》的小冊子，可「教育」了好幾代的中國人，從延安時代的老幹部、革命家到五、六十年代的知識分子、青年學生，那幾乎是聖典，還有日丹諾夫(A. A. Zhdanov)那個講話，直到一九八五年我還親自聽到張岱年老教授極其熱情和忠心耿耿地在大會上堅持和捍衛日丹諾夫。日丹諾夫和張岱年、蔡儀，講來講去，總離不開思維與存在、決定和被決定、第一性和第二性這些語言。

劉：按照主體性哲學的看法，人的創造活動，包括文學藝術的創造活動，不是第一性、第二性的不平等前提下的意識反映活動，而是人作為整體存在的全身心活動。這樣，蔡儀把文學的本質界定為對物質世界的反映活動就不能成立。我們對文學的本質就可作新的界定，這就是把文學看成是一種人的自由精神的存在形式，它以自己獨特的方式解釋世界，揭示人類世界的審美意義。

李：這樣一來，蔡儀他們自然是很不高興了。現在大學的文學理論課，再講反映論，學生就聽不下去了。因為它確實解釋不了文學藝術這種複雜的精神活動。這不是說生活不重要，而是說作家在生活面前不是被動的，作家總是以某種獨特的方式去領悟生活，敘述生活，表現生活，否則就不成為作家了。以前我講形象思維也是這個意思，我說形象思維並非思維，藝術不只是反映，不只是認識等等，惹得好些人不高興。而且現實生活也不是唯一的源泉，人的內在活動也是源泉。

劉：其實，在五十年代你和蔡儀的辯論中就涉及到這個問題。蔡儀講的就是自然本體論，他把「物」解

釋為物質本體、自然本體，他怎樣也想不清「物」乃是「實踐本體」，是人的實踐活動。他對人在「唯物」中的實踐意義始終悟不過來，所以就死抱着反映論不放。我一直不明白，他講馬克思主義，為甚麼想不清馬克思的「人化自然」。

李：是啊，在哲學上我一直不太談自然本體，而蔡儀卻大談自然本體，而且幾乎是唯一的本體。我覺得離開人就沒有甚麼哲學。所以，我非常強調人類本體，離開人類本體去談自然，就沒有甚麼意思。

劉：你講的主體性首先是講人類主體性，就是講人類本體論，這就和自然本體論區別開來。我講文學主體性則只顧強調個體主體性。

李：我的一篇文章特地解釋了主體性的兩個層面，即人類主體性和個人主體性，而首先要把人類主體性講清楚。我講人類主體性也就是人類本體論，有時我也把它叫做「歷史本體論」，這是對立於自然本體論而說的，也是對立於辯證唯物論而說的。

劉：古代的哲學的本體論就是以排除主體性的自然實體（如水、火、木、金、土）為對象，結果使這個世界喪失了人的意味，他們的哲學走錯了路。

李：馬克思的哲學其實就是主體性哲學，這種主體性就是講實現人的本質力量，通過實踐，把世界人化，把自然變成成人化的自然。我也強調實踐這一中介。現在論敵們卻大批特批，其實批的恰恰是馬克思的哲學精華和要害。

劉：世界是人創造的，不是命中注定的。強調主體性，正是承認人在世界中的主動性，可選擇性，通過實踐作出選擇和創造。

李：其實主體性的涵義很深刻，它使人在各種歷史場合變為主動。人不總是被決定的。不是被所謂客

觀規律所決定，也不是被必然性和外在物質世界所決定，過去就這樣認為。主體論就反對這種歷史決定論，確認人的主體選擇的可能性。

劉：即使有甚麼歷史客觀規律，這種規律也需要人去發現，去掌握，去駕馭。人不是歷史的奴隸，人在歷史面前不是無能為力的。這種主體性觀念和庸俗的歷史決定論不同。歷史決定論實際上是一種必然性崇拜。

李：我講人類本體論自然也區別於過去流行的所謂歷史唯物論。我在《批判哲學的批判》中講了許多很厲害的話，足以供大批判，但論敵太愚蠢，居然沒有發現。這本書出版已快十五年了，據好些青年告訴我，這本書對他們的影響相當大。現在好些人只知道《美的歷程》，其實「文革」後我出的最重要的書是《批判》。當然現在看來，這書好些部份又得重新改寫了，不過我不想多改，保留歷史面目更好。

劉：你在針對自然本體論、歷史決定論時才強調人類主體論，而不是針對個體主體性而講人類主體論。個體是以人類為背景的。

李：不錯，個體是人類的「單位」。個體以羣體為背景，以人類為背景。沒有人類，也就沒有甚麼個體。有人說，人類一開始就有個體自由，以及「天賦人權」等等，我不同意。有人說原始社會是自由的，不對，這與歷史不符。原始社會恰恰是很不自由的，人類自由是逐步建立起來的。只有承認個體自由是通過人類歷史的不斷發展而取得的，才是真正的歷史唯物論。

劉：我強調個體主體價值，是針對過去那種甚麼都是以羣體為本位的觀念，抹煞個性的觀念。文學是充份個人化的活動，而且是充滿偶然的活動，強調這一點是絕對必要的。

李：個體是與感性、偶然聯繫在一起，講個體主體性自然就會強調這個意思，我被正統理論家批判，主要也是認為我太強調個體、感性、偶然，這與傳統的馬克思主義認識論、反映論很不一樣，當你的主體

論提出來，在文學上影響那麼大，恰恰是在這個關鍵點上，反映作家解放創造力的要求。

劉：主體論確實有益於作家個性創造力的解放，靈性創造力的解放。文學是最自由的領域，是人類發揮靈性創造力的領域，作家在這個領域中天馬行空，不拘一格，完全是天經地義。

李：衝破反映論，衝破扼殺作家的哲學框架，才能得到創作的自由。

劉：文學與人關係極為密切，過去講認識論時往往講意識的功能，現在談主體性，還要講潛意識，講心理活動、生理活動、人的全面活動。人的主體世界太神秘了。人的心理世界，心靈生活的特點恰恰是非常神秘的，偶然的，無邊的，意識概括、把握不了的。

李：文學面對的是感情世界。所以我說文學主要不是認識。認識是理性的，是社會規範的一部份，感性的生命衝動以及無意識的部份常被排除在外。而這一部份非常重要，對於文學來說，這些東西很關鍵，它的重要性並不亞於甚至遠大於外在的理性的東西。至於以甚麼樣的比例、甚麼樣的形式、甚麼樣的結構表現出來，那是五花八門，各不相同的，所以文藝中才有那麼多不同風格、流派、個性等等。

劉：每個人的存在方式不同，先天的心理、生理狀況也極不相同，何況又在複雜的社會歷史過程中，人又處於千變萬化之中。文學最重要的是不能脫離這種感性過程，它直接與感性個體相聯繫。而感性個體是各種先天與後天的潛在東西的載體。各種衝動，各種神秘經驗，各種意識到的和沒意識到的東西，獨一無二的感受等等，這些與理性與概念完全不同。文學主體性理論，就是要幫助作家從概念統治中解放出來。

李：關鍵在這裏。當然，在強調這些東西時，把理性完全排斥也不對，其實沒有所謂「純粹」的感性，除非是動物性。我對文藝可能也有偏愛，我就不喜歡那些自然主義地描寫純粹動物性的電影鏡頭，如嘔吐、貪吃等等。

劉：你很早就把感性心理結構和理性心理結構分開，說明作家的感性心理結構與科學家的理性心理結

構完全不同。在一些層面上應講感性，在一些層面上應講理性。我們在分析歷史社會的時候，應當非常理性，不應當情緒化。而在分析文學時，則應當注意文學的感情特點，文學對象的複雜結構，人性的極其豐富性和無限差別性。劉曉波對你的挑戰，這兩個層面似乎沒有分清。其實，你是最早強調文學的非認識特點，強調文學的情感性的。這篇論文發表在八十年年代初的《文學評論》上，我對這篇印象很深。

李：我們一直強調多元化，多元思想承認各種主體都有實現自己的可能性。各種潛在的可能性實現出來，才是人的真正自由和解放。人各有不同的才能，正如各有其不同的性格、氣質一樣，其中有先天的因素，也有後天的因素。所以我認為將來教育學、教育心理學將是一門核心學科，通過它重新探求和確立人的價值，幫助人的健康成長和自由發展，從而使每一個人真正實現自己。我的思想很「保專」，這實際上是告別現代，回歸古典。

劉：對人的價值的追求與尊重，是永恆的。古典的人文主義實際上永遠不會過時。

李：這個問題我們以後還得充份談。

劉：主體實現自身本質力量的可能性，與環境有關，但又不受環境所決定。實現主體性，既與唯物論哲學所講的主觀能動性不相同，又與胡風所講的「主觀戰鬥精神」不同。

李：主體性內涵要比主觀性內涵豐富得多，堅實得多。主觀能動性只講精神、意識形態。

劉：主觀能動性是人對世界的認識和反作用，這是指人的意識對存在反映過程中的能動性，這種能動性是意識的功能，它屬於意識的範疇。而主體則不僅僅是意識。主體性也不僅是意識的功能。主體是存在的範疇，它不僅是意識對存在的積極關係，而且是存在本身，即人的本體存在。這就是說，主體性問題首先是本體論的問題，然後才是認識論、價值論的問題。只有當人作為存在面對世界時，它才表現出主體性。

世紀之交的哲學展望

從否定到否定之否定

劉：處於世紀末，許多人正在展望二十一世紀，我們不妨也展望一下，我們已展望了政治、經濟，今天應展望一下哲學、文學，尤其是哲學。

李：這也是有趣的題目。

劉：這個世紀開始的時候，大約二十年代左右，現代主義思潮很盛。這一思潮是對十九世紀現代化高度發展的物質文明，工業革命後產生的科技文明的批判和否定。在文學上第一個帶有時代符號性的反對者，是法國的波特萊爾。他的《惡之華》在中國產生很大的影響。他看不慣上一世紀所形成的中產階級的庸俗的、奢侈的、市儈式的生活方式，拒絕認同這種正在被千百萬人追求的現實生活，因此，他便倒向內心。李歐梵對這個問題很有研究，他說，現代主義的道路正在一種內轉的道路，由於不滿外在現實而轉向內心世界，因此，他對當時流行的由舊到新的直線時間觀不以為然，而強調內心的時間。

李：其實，真正的時間是情感中的時間，不是公共時間、外在時間。公共時間把時間空間化，只有私人時間存在於情感之中。作家詩人強調內心時間、私人時間，無可非議。

劉：波特萊爾首先發現內心時間、私人時間的重要，因此，他的詩就有突破性的創造。

李：現在一週工作五天，將來工作三天、四天，私人時間、心理時間也許更重要。

劉：主體性課題中時間隨着個人情感需求而變長變短，也是有趣的課題。

李：剛才你說，這一世紀一開始就是否定。其實這個世紀就是否定的世紀，以否定為開端，一直否定到現在。

劉：從否定十九世紀發達的物質文明和中產階級的庸俗生活，一直到否定十九世紀的基本哲學範疇，包括否定人的主體性。

李：先是否定上帝，接着是否定人自身，不僅上帝死了，人的主體也死了。和以前許多世紀相比，這個世紀哲學的重心真是發生了巨大的變化。可以說，二十世紀的哲學給十九世紀及以前的哲學以顛覆性的衝擊，因此，可以說這個世紀是否定性的世紀。

劉：尼采可算是一次顛覆性的衝擊，他把以往許多神聖的價值尺度，把啟蒙哲學幾乎給顛覆了。而維根斯坦(L. Wittgenstein)又是種顛覆性的衝擊，他幾乎從根本上否定了哲學。這兩位哲學家，在二十世紀中影響很大。對中國影響也很大，尤其是前者。

李：確實都從根本上衝破了傳統。他們的顛覆、突破，採取的「策略」就是哲學的極端形式。尼采把人的主觀意志強調到極端，維根斯坦則把語言、分析強調到極端。

劉：在維根斯坦的極端中自我也消失了，主體也消失了，一切回到最平常的、最規範的語言。他把一切的最後實在歸結為描述，無窮無盡的描述，認為哲學的本質就是描述。傳統的哲學命題沒有意義，形而上的純粹思辨沒有意義，全部問題都在語言的表述。

李：前期維根斯坦與後期有所不同。前期維根斯坦仍探索哲學與科學的關係，但是探索的結果，發現哲學與科學沒有關係，全部問題在語言，一切描述均藉助語言。語言沒有因果，只有語法，也就是只有語

言的習慣用法，大家認可的習慣用法，因此，哲學歸根到柢是語言的表述問題。

劉：那麼，語言表述又有甚麼意義，他最後發現世界一塌糊塗，因為任何事物都可以用語言表述，於是，就只剩下一套程序和方法。

李：現在在最時髦的後現代主義理論，可以說，一部份是從維根斯坦那裏衍生出來的。

劉：現在在美國、中國流行的拉崗 (J. Lacan)、德希達 (J. Derrida) 等，就是認定語言即一切。一切都要回歸到語言，一切回歸到能指，認定這才是文學的最後實在，才是文學本體。不過，維根斯坦是想建立一套程序和方法，而拉崗、德希達、羅蘭·巴特 (Roland Barthes) 等，則是要解構。一個要建構，一個要解構。但都是來自對語言的新認識，都把語言視為本體，把語言強調到極端，以語言分析——語義分析代替哲學。

李：現在，這一套時髦得很，有點類似當年的教條馬克思主義發現終極真理一樣，他們又發現了語言的終極真理。並自以為執此真理，唸唸有詞，一切「本質」、「形而上」就可以煙消雲散。

劉：我在你的文章中發現你對海德格挺感興趣，而不怎麼談維根斯坦。

李：對於海德格，我喜歡他的哲學，但不喜歡他這個人。我相信，下一個世紀，將會出現一個否定之否定。還會重新強調人的哲學，揚棄解構和現在流行的諸哲學流派。

劉：這是你的預測。下一個世紀如果哲學轉向的話，那麼，它將從這一世紀的語言統治的狀況中解脫出來，換個方向。

李：不錯。傅柯、德希達等人已玩到了盡頭，不能老這樣下去。人活着，這是各種事實中的最重要最基本的第 一 事實，而人首先是靠麵包而不是靠語言活着。有比語言更根本的東西。

劉：解構主義者把語言說成是存在之家，其實，最根本的存在之家還在於活着的意義，如果活着沒有任何意義，還為甚麼存在？還需要存在之家嗎？中國學者對流行於二十世紀流行於現在的哲學觀，應當有自己的看法，不要言必稱拉崗，言必稱維根斯坦。

李：對於人生意義的哲學探索在下一個世紀可能會重新突出，這種探索，也可能是下一世紀的哲學主題。人會消極、悲觀、頹廢，但不會都去自殺，總要活下去，要活下去，總得找找活下去的意義。

劉：以前無論是活還是死，都可找到意義，為了革命，為了崇高的理想，也是意義。但是，下一個世紀，也許革命沒有了，也沒有可供獻身的崇高理想，那麼，活着的意義是甚麼？哲學家們需要回答，這確實比語言更要緊。總不能老說活着的意義就是沒有意義。

李：不能甚麼都嘲笑，不能對任何意義都嘲笑。人類如果還要繼續生存、發展下去，在哲學上就得改變這種甚麼都嘲笑的方向。

劉：甚麼都嘲笑，甚麼都是假的，甚麼都不相信，真話也是笑話，這種價值迷失，在文學作品中表現一下，倒挺有意思，但是，要是作為人生觀、哲學觀，就成了犬儒主義。

李：嘲笑意義一旦成為社會風尚，痞子就成為社會明星，社會就不能成其為社會。

劉：人是一種意義的存在。我想，否定意義最後就否定人類自身。語言不能解決人的意義本身，也不能代替人類思索自己的命運和改變自己的命運。

李：所以我說語言不能消解哲學的根本興趣，也就是對人的命運的關懷的興趣。里克爾(P. Ricoeur)說，人即語言，那麼，語言能區別動物與人嗎？能指示人將走向哪裏嗎？維根斯坦把語言遊戲看作生活方式，從日常社會生活中探究、追尋語言，也表現了有比語言更根本的東西。

劉：人的物質存在和精神存在，這種存在的社會實踐與精神實踐，這種存在的價值和意義等，確實比語言更根本。哲學、文學如果否定這一根本而只把哲學、文學看作語言遊戲，這種遊戲的結果就把文學本身可能潛在的博大性和深廣內涵全取消了。一個托爾斯泰和一份電報稿在語言萬能論者眼裏，其價值差不多，都不過是一種語言遊戲，而其價值只是在於看他們怎麼解讀。拉崗、德希達強調語言的積極功能，這點對我們有啟發，但他們強調到極端後，其理論就成了一種智力遊戲。他們很聰明，玩得很妙，語義分析也很細緻，但他們的分析脫離文學藝術本身，與文學藝術無關。而且他們的理論也毋須得到證明，因為他們只不過是遊戲而已。我們可以欣賞他們的遊戲，還可以從他們的遊戲中得到啟發，看到一種詞彙、一種話語，可展現得這麼多層次，但是，切不可把他們的遊戲當作文學藝術本身，或聽信他們的理論而以為文學藝術就是語言遊戲，就是能指遊戲。我相信真正的大作家是不會去理睬這種時髦的理論的，如果理睬了，他們最後就會取消自己瓦解自己，就會懷疑自身創作的意義。

李：解構主義者，他們都非常聰明，他們寫一本書，反覆講一個觀點，只是為了建立自己的理論，並不管文學藝術本身。一旦陷入在他們的理論圈套中，就不知文學藝術為何物了。所以我不理會這種時髦。

劉：我在芝加哥大學聽德希達一次演講。兩個小時就講一個問題：禮物不是禮物。他把人們通常稱作「禮物」(gift)一詞進行解構，說明送禮物總是希望有所報償，即換取另一種東西，因此，禮物實際上就不是禮物。他細緻地剖析，反覆地論證，但是按照他的這套解構方法，自然也可以說文學不是文學，藝術不是藝術。拉崗、德希達等時髦理論家，本來是從事心理學研究的，對文學本身缺乏研究，講了許多文學藝術的外行語。

李：但他們都非常非常時髦。在後現代社會中，只有非常時髦、非常極端的形象，才有商品價值，才

能起廣告作用，才能暢銷，才賣得出去。

劉：所有反文化、反歷史、反意義都採取非常時髦、非常極端的形式。就如在政治上，特地在莊嚴的公眾場合裏打一下議員的嘴巴，這也是廣告。一個主義接一個主義，一個比一個時髦，都是廣告。後現代主義，最後就剩下廣告。我看不到在後現代主義理論影響下產生的大作家和大文學藝術作品，不知道你看到了沒有？

李：現代主義文學思潮中產生了一些優秀作品，他們在反抗傳統形式中也建立了自己的形式，寫出一些有新意的作品，但後現代主義就看不到了。只有建築例外，這是另一個問題。

劉：在建築領域裏，後現代主義倒有些意思和實踐，因此，這種思潮最初是從建築領域裏發生的。它講究建築材料的變革，講究鋼材、玻璃等材料的使用。建築羣中所體現出來的時間的空間化，不同時代建築形式的並置，都有意思。但是，後現代主義文學理論家把建築中的這套思維方式推廣到文學領域之後，則純粹成了批評家的語言和口號，並沒有化為作家的創作實績。因此，我們就看不到在後現代主義理論影響下的大作品。只要我們留心一下，就會發現，他們在講文學理論時，只能找六十年代的荒誕戲劇和新小說來作為論述的例證，但荒誕派戲劇和新小說與後現代主義文學理論毫無關係。

李：後現代建築的成功在於他們反對功能主義的千篇一律的現代建築，在文學理論方面，他們倒是建立了一套程序來解讀作品。

劉：但他們的公式恰恰是：解讀就是一切，目的是沒有的。這就導致一切都是無意義的語言遊戲，而完全丟掉人文意義。

李：這樣發展下去，可能形成一套電腦式的智力遊戲。

劉：這是可能的。他們不顧作者，也不顧讀者，只要能闡釋得自圓其說就行。要說意義，解讀就是意義，自圓其說就是意義。至於作者讀者想甚麼，我不管。

李：這倒是把文學評論的獨立意義提高了。

劉：是的，這確實使文學批評和文學理論擺脫了作家的控制而獲得更高的獨立存在的意義。這是他們的功勞。但是，作家千萬不要以為他們道破了文學的甚麼秘密，以為文學就是語言遊戲。

李：所以，我說下一個世紀，是否定之否定的世紀，古典主義、人文主義可能還要復興。我好像和你說過：所謂後現代，就是極端現代，就是現代主義的商品化、市場化。後現代表面上反現代主義，實際上是現代主義的商業化。現代主義還有個性，還有對現實的批判精神，後現代主義丟棄了個性，丟棄了批判精神和反抗精神，把對資本主義的反抗變成裝飾。

劉：你指出這一點，真是擊中要害了。後現代主義假如真的掌握作家，作家非但失去反抗功能，而且還會連甚麼是文學藝術也搞不清楚，自然，也就不知道怎麼寫了。我已發現一些詩人被後現代主義搞得暈頭轉向，不知道怎麼寫詩了。

李：我相信德希達等人的解構主義已走到盡頭，下一個世紀，這一套很難再愚弄人了。

劉：中國的文學理論和創作如果照搬拉崗、德希達這套語言哲學，還會落入很深的陷阱。在西方，就其智力遊戲來說，拉崗和德希達等還有其道理，這就是他們按照西方的語言特點進行語義分析。可是中國的語言形態和西方的語言形態有很大的差異。中國的語言表達有自己的特殊方式。

李：這也是應當特別注意的。記得我們在北大討論你寫的《中國大百科全書·中國文學卷》的總論時，我和好幾位老先生都提醒應當特別注意中國的語言特點。不了解中國語言的特殊性，就很難了解中國文學，

用西方理論來分析中國文學往往行不通，其部份道理也在於此。

劉：我在《中國大百科全書·中國文學卷》的頭條即總論中分析中西不同的語言特點時首先就說明，漢語是一種表意文學，也就是說，漢語和西方語言不一樣，它無論是詞的構成還是語法分析，都從意義表達入手，這和西方那種從形式入手的方式很不相同。西方語言的形態變化非常豐富，它們用這種變化來表現詞的性、數、格和詞語組合的結構關係。過去我讀俄語的時候，很不習慣這種變化，覺得它簡直像係悟空一樣，足有七十二變。可是西方恰恰是靠這種詞的形態變化來組詞造句，而且可以把其中的語法意義說得一清二楚，非常嚴密，非常有邏輯。西方的語義分析正是從這種結構入手的。可是漢語則不是這樣，它不是靠詞的形態變化，而是靠詞與詞的意會。這種意會不重邏輯與分析，而重意義的表述，重表述時的靈巧，這就得憑主觀的語感，就有很大的彈性和主觀性。

李：西方的哲學，特別是分析哲學，也與西方語言這種結構特點相關，重邏輯，重形式分析。東方的玄學就不重邏輯、分析，而重領悟，科學性不強，但人文性很強。

劉：人文性強，正是漢語的基本特點，中國文學藝術中常講領悟、意會、言外之意，都是非分析、非邏輯的人文性，它沒有刻板的規定和硬性的標誌，非常靈活。西方的分析性語言帶給西方科學、哲學很大的好處，使其客觀的、冷靜的科學、哲學很發達。中國的非分析性語言，由於沒有時態、詞性的嚴格規定，比較含糊，但這種特點對於文學藝術有很大的好處，對於玄學的發展也有很大的好處。

李：中國文化及哲學高明之處不是心理分析，也不是語義分析，而是感悟、頓悟。

劉：很對。中國的哲學家、文學家特殊的感知方式，與中國的特殊語言方式關係極大。中國語言和西方語言如此不同，那麼，如果用西方語法來分析中國文學就會出現許多謬誤。中國的古詩，隨便找出十

句，可能有十種語法，而這十種語法可能都不符合西方語法，如果把西方語法強加給漢語，就會導致漢語的崩潰。

李：而拉崗、德希達這套理論正是建立在西方詞義分析的基礎上的，純粹是分析，只看到詞語，一鑽進去就出不來，連文學的感性、感情都不顧，都似乎與文學無關，中國作家如果也鑽進去，肯定也出不來。對這套由語義分析而形成的西方文論，不要盲目搬用。

劉：如果不批評，將會對中國文學造成很大的危害。而且，我還想，「後現代主義」這個概念也太太籠統。概念一大到很難定義，其內涵和外延都難以描述出來，這種概念就沒有多大意義。我發現至今世界上沒有一個大作家承認自己是屬於後現代主義範圍的，大約他們也搞不清後現代主義是甚麼意思。

理念與愛慾

論情愛的多元

劉：最近讀了尊作《我的哲學提綱》，發現你有一個鮮為人知的觀點，即認為「愛情可以多元化」，這一觀點倘若在我們的故國大陸裏提出，恐怕要引起一場大辯論。

李：哦，你注意到了，我在不顯眼的地方提了一句，你是發現這句話的第二個人。在你之前，也有一位朋友發現了。這可能是要引起麻煩的一個觀點。

劉：這一觀念在西方不會引起麻煩，在中國恐怕會有許多人難以接受，甚至會被認為是「精神污染」或性解放的「理論綱領」。

李：本來就被扣了十幾頂帽子，這一回該又要添上一頂。

劉：最簡單也是最庸俗的理解，大約會認為你要再復辟「多妻主義」，這就不僅是「資產階級自由化」，而且是「封建階級自由化」。

李：多妻構不成「主義」，它是某種客觀事實，如中國古代以及阿拉伯世界等等，各有其背景和原因，不能一律譴責。有趣的是林語堂在三十年代便認為中國傳統的男人納妾比現代西方的夫婦離婚要優越得多，這倒可說是「主義」了。既然允許男人有「第三者」，那麼當然也要允許女人有「第三者」。總之，多妻是指某種社會風習或制度，與性愛意義上的多元並不一定有直接聯繫，後者是一個非常複雜的問題。性愛

中常常一方面要求獨佔對方，同時自己又傾向多戀。男女均如此。這既有社會原因，又有生理原因。

劉：在人類的精神文化史上，以男性為中心的價值觀、歷史觀、文化觀一直佔着統治地位，從柏拉圖到尼采、叔本華，都是婦女的蔑視者，但是，尊重婦女、謳歌婦女的精神文化也形成很美的歷史。尤其是在文學領域，荷馬、但丁、莎士比亞、歌德、拜倫、普希金、托爾斯泰、曹雪芹等等都寫了非常迷人的婦女形象，如果沒有這種婦女形象，世界歷史實在太乏味了。

李：文學以情為本，離開婦女，文學就失去「本」的一大半。

劉：我在瑞典時，特別注意到本世紀早期北歐兩大作家的爭論，這就是挪威的易卜生（H. Ibsen）和瑞典的史特林堡（A. Strindberg）的爭論。易卜生是婦女解放的鼓動者，他的娜拉一直影響到我國的五四新文化運動。而史特林堡則敵視婦女，其文化觀念也是「女人禍水」的觀念。但兩位都是文學天才。

李：文學應當是最自由的，他們可以把自己對世界的感受、體驗和認識作極端性的表述，所以我們不否認他們兩人各自的文學選擇，但是，如果要我們作文化觀念的選擇，當然是站在易卜生的一邊，只是我們也會像魯迅那樣提出理性的疑問：娜拉走後怎麼辦？

劉：對婦女是否尊重，是一種特別敏銳、特別有效的價值尺度，五四運動就張揚這一價值尺度，這一運動的文化先行者幾乎是以對婦女的態度來作為新舊文化營壘的分野。舒蕪先生編輯了一本《女性的發現——知堂婦女論類抄》，收輯了魯迅、胡適、陳獨秀、吳虞等人關於婦女問題的言論。其中周作人對婦女的關注最長久，他晚年說：「鄙人讀中國男子所為文，欲知其見識高下，有一捷法，即看其對佛法以及女人如何說法，即已了然無遁形矣。」他把對婦女的態度作為鑒別見識高下的尺度。

李：在中國現代作家中，我不大喜歡周作人，也不贊成現在許多人過份讚揚周作人，但贊成周作人特

別尊重婦女的觀念。我覺得所有的男人都應當尊重婦女，誰也沒有甚麼特權，所以我對顧城殺妻特別反感：他以為他能寫點詩就可以如此肆無忌憚、胡作非為，真是豈有此理，完全是罪犯。我認為他死有餘辜，他倒聰明，自知不免一死而自殺，其實應由法庭判決他死刑才更好。但奇怪的是他死後居然有那麼多人懷念他謳歌他。我當年也稱讚過他的詩，但我是「原則問題」絕不讓步的。

劉：顧城是只許州官放火，不許百姓點燈，只許自己情愛多元，不許妻子有多元情愛，實際上是個一元統治的情感暴虐主義者。

李：我認為愛情可以多元，就是要堵塞這種暴虐。中國的帝王貴族，自己可以有三宮六院，妻妾成羣，但不許妻妾有情人，一有跡象，則處以極刑。顧城不就是這種變形的暴君嗎？他的妻子倒有情愛多元的襟懷，容得下英兒。

劉：鄧拓說：「莫謂書生空議論，頭顱擲處血斑斑。」真是如此。一種文化觀念，確實會影響到人的性格、行為、命運。絕對的一元論者，常常會幹出血跡斑斑的暴行。

李：人是很複雜的。性，感情，愛慾，是很複雜的，不能簡單化。過去和今天的一些倫理觀念、道德準則其實與顧城這種簡單的「一元化斧頭」來解決問題，相差不遠。

劉：我是支持你的觀點的。正因它複雜，所以應當尊重它的多種存在方式，不可用一種方式來代替和統一一切方式。以一種存在方式取代多種存在方式，就會形成對人性的摧殘。封建時代的寡婦主義、節烈觀念，就是一種絕對的情愛一元觀，它要求婦女從一而終，嫁於一，從於一，死於一。丈夫一死，婦女便守節，當死人的殉葬品，當活着的情感僵屍，很悲慘。一元的情愛觀，可以變成很殘酷的情愛觀。

李：你的這一理解，使我很高興。五四新文化運動反對「三從四德」，提倡戀愛自由，反對守節「貞

操」，完全正確。不應當否定五四的功績，包括「破壞」封建一元的情愛觀念、夫妻觀念的功績。一個活生生的生命，在丈夫死後，沒有選擇新配偶的權利，這還有甚麼對生命的尊重？一個婦女，結婚後情況發生變化，包括丈夫死亡這種變化而嫁給另一個男人，展開情愛的另一頁，這就不只是一元，而是二元。倘若還變化，又離婚再嫁，也可理解，多元並不神秘。「從一而終」、「終身大事」都是在傳統社會人際接觸相對固定和狹窄的時代中形成的，在開放的現代社會中，生活接觸面極大地擴展，男女產生戀愛的機遇和可能極大地增加，上述規則的失敗理所當然。對下一代男女便不可能用上述標準去要求或規範。他（她）們的性行為、戀愛經驗會豐富得多。如果「度」掌握得好，這絕非壞事；相反，它使人生更充實、更豐富、更有意義。我對青年男女只提三條，一、不要得愛滋病，二、不要懷孕或使人懷孕，三、不要早結婚。當然還有一個前提，這就是必須兩相情願，不能勉強對方。這看來似乎太簡單，其實做到也並不容易。當然，不過早結婚包括不過早有小孩，美國未成年的媽媽成為一大問題，按中國話說，簡直是「造孽」。

劉：我想，多元的情愛觀最重要的應當是充份尊重人們所選擇的不同情愛方式，把這種選擇視為不可干預、不可隨意侵犯的私人生活權利。理、情、慾，這是人類生活的基本要素，這三種要素可以組合成各種不同的情愛方式，千差萬別，不可能有統一的模式。

李：食、色，性也。關於食，研究得較多，財產制度、階級鬥爭等等，都可說在「食」的範圍內，但「色」的問題卻研究極為不夠。佛洛伊德開了個頭，但太局限而片面。在中國，更如此，以前連佛洛伊德也不讓談。其實人的性愛情慾，既不全動物性，又不脫離動物性。我講人類的「情本體」，就是說人的情愛，既不等於動物界的「慾」，也不等同於社會精神界所強調的「理」。所以就變得非常複雜。

劉：你所說的動物性情慾之外的東西，即人類擁有追求的特殊的东西，我曾用「廣義情慾」這一概念

來描述。這種廣義情慾包括性慾，也包括性慾之外的各種追求。人類其所以複雜，就是他們追求動物性性慾之外的其他慾望。而且每個生命個體的情愛方式非常不同。

李：人類的愛，特別是男女的情愛，總是包含着性，性的吸引和性的快樂。純粹的精神戀愛，柏拉圖式固然有，但究竟有多大意思，究竟有多少人願意如此，我懷疑。沒有性的吸引，很難說是男女情愛。但一般來說，人的性愛，又總包含着精神上、情感上的追求。人與動物的性愛之所以不同，就因為人的性愛不是純粹的生理本能，而是人化了的自然，也就是你曾說過的文化化了的性。這就是所謂「情」。「情」也就是「理」（理性）與「慾」（本能）的融合或結合，它具有多種形態，具有多種比例。有時性大於愛，有時愛大於性，有的愛擴大到幾乎看不到性，有的性擴大到幾乎看不到愛。總之，靈與肉在這裏有各種多樣不同組合，性愛從而才豐富、多樣而有光彩。夫婦的愛和情人的愛，就不能相互替代。中國只講夫婦的愛，認為此外均邪門；西方則要求夫婦之愛等於情人之愛，於是，現代離婚率極高，問題愈來愈嚴重。其實，可以有各種不同層次、不同比例、不同種類、不同程度、不同關係的性愛。我們不必為性愛這種多樣性、多元性感到害羞，而應當感到珍貴。

劉：動物的性行為，只是生理上的性行為，而人類的性行為，則不僅是生理上的，而且是心理的。有所說的文化心理，也有潛意識的心理。這裏確有比例、比重的問題。但人的情愛方式的差異真是「千差萬別」，難以言傳，用「比例」、「比重」這種社會學的數量概念來描述也是不得已的，但確實也是一種辦法。表面上看，都是愛，但其中「理」、「情」、「慾」比重就很不同。這不同，便形成不同方式。相對而言，法國的女思想家西蒙·波娃與沙特的愛情方式，除了必不可少的性愛之外，就帶有更多「理」的色彩，即與她的存在主義觀念相關的色彩。他們相愛終生，而且愛得很真摯。但是，他們不正式結婚，各

自保持自由獨立狀態。按照波娃的觀念，女人一旦依附某個男人就開始進入被奴役狀態，所以她必須獨立。然而，獨立又不能只是柏拉圖式的純精神愛戀，因此，她和沙特又訂了相聚契約，規定只能短期分離，不允許長時間獨居。他們一生的情愛十分成功，中間雖發生過沙特和另一女人的情愛故事，但波娃在短暫的傷心之餘還是理性地護衛住她和沙特的愛情。她的這種方式，顯然是「理」的比重很大。沙特與波娃雖然也是作家，但從根本說畢竟是思想家，觀念可以控制住慾望，而同樣生長在法國的大作家巴爾扎克（Balzac）可就不是這樣，他是慾望大於理智，「慾」的比重較大。他和烏克蘭貴婦韓斯卡夫人的情愛故事就足以證明這一點。美國作家朱妮塔·H·弗洛伊德撰寫過一本《女性與創作——巴爾扎克生活中的一個側面》的書，描述了巴爾扎克和眾多女人的關係，也描述了他和韓斯卡夫人的關係。巴爾扎克一生中共收到一萬二千多封女人的信，但是，這位平庸的烏克蘭貴婦人所以會使巴爾扎克如癡如醉，把她視為「北極星」，為她付出十五年的追求、等待、折騰到臨終前幾個月才贏得她的結婚許諾。這並不是有甚麼真純的愛，而只是韓斯卡夫人有一份貴婦人的證書和一大筆可以替他償還債務的財產。支配巴爾扎克的不能說沒有愛情，但更多的是虛榮與財產的慾望。這段故事使人看到一個處於現實層面上的偉大作家不過是一個凡人，然而，我們也不能因此就譴責甚至貶抑巴爾扎克的天才，而且他願意在成千上萬的女性仰慕者中作這樣的選擇，也無可厚非，因為，在現實層面上，魔鬼般的債務畢竟是個問題。

李：關於巴爾扎克，我倒認為他是「理」（金錢計算、對利的理智考慮）控制了「慾」。他這種「愛情」（據你所介紹，我不知道這件事情的真相），層次很低。

劉：有些作家確實仰仗純情並把純情理想化而贏得偉大的成功，例如但丁之於貝亞德。但丁九歲時第一次見到貝亞德，而且見面之後便留下永恆的愛戀，以後，貝亞德的名字便成為他創作的動力。在《神曲》

中，貝亞德是但丁進入天堂的領路人，而在創作中，她是推動但丁走向世界文學巔峯的精神女神。然而，在現實層面上的但丁，並不是那麼單純，也不是在整個生命路程上把全部情感投進貝亞德一個人。在但丁的青年時代裏，他也放浪過，風流過，到處尋找女人。他的〈六十〉一詩，就列舉了他居住的城市中的六十個美人，並由此而引起了一場風波。但是，正常的人類社會歷史，絕不會把此事放在但丁的檔案裏，絕不會愚蠢而殘酷地苛求這位偉大的詩人。

李：這很正常。如我剛才所說，既可以有精神度很高的愛，也可以有精神度不高甚至很低的愛，完全可以並存，特別是男人更如此。男人對所愛的女人常常一定有性行為的要求，對不愛的女人也可以有性行為或性要求。女人似乎不同，女人對所愛的男人不一定有性的要求，對不愛的男人則絕對不願意有性行為。這當然就一般來說，但這些問題都值得研究討論。

劉：歌德認為沒有愛情就沒有生命。他認為人應當有「第二屆的青春期」，他自己就有多屆的青春期，七八次熱烈的愛情歷史。不過，每一次戀愛，都使歌德重返青春，而且使他把內心爆發出來的原始情感流入筆尖。他和十九歲的貝蒂娜相愛的故事發生在七十四歲的時候。貝蒂娜的母親是歌德往昔的情人，他要從這位少女身上找回逝去的青春的歲月。歌德八十二歲時完成了《浮士德》，而在八十三歲逝世前他還為他心愛過的女人們寫下最後的一首愛情詩。如果沒有多次愛情的激發，就沒有歌德。與歌德相比，海明威的戀愛不說，正式結婚就有四次。如果在他生前，美國人堅守一元的情愛觀，堅決譴責乃至打擊他的第二次、第三次婚姻，那就產生不了海明威。在巴黎，我參觀過一個展覽室，這是雨果情人的展室，這在中國是難以想像的。情人已不合法，還要展示讓人欣賞與瞻仰，更是不可思議。但是，如果沒有雨果的情人，人類世界的文學寶庫中，也許要減少許多美妙的篇章。一個規規矩矩的模範公民，也許可以當個好學究，

但恐怕很難成為一個大作家。一個作家，即使在性行為上是極端保守的，但在性愛心理上也應當是活潑的，富有想像力的。

李：當然。我們也應注意情愛與文學藝術有各種不同的關係和情況。對於有些作家藝術家來說，性愛是創作的動力，如你所說的歌德與海明威，等等。例如畢卡索，就在數不清的女人身上得到靈感。但也不一定都這樣，達文西一生獨身，魯迅的生活也相當簡單。這裏有巨大的個性差異，陳獨秀嫖妓很出名，胡適則似乎並不如此。

劉：在作家藝術家家中，有的把愛情當作目的，創作只是手段，所以創作時一再對情人聲明：「我只為你而寫作。」有的則相反，愛情恐怕只是手段，創作才是真正目的，例如喬治·桑（G. Sand），她就始終把小說作為第一戀人。她的一生有許多戀人，但她整個身心日夜投入的是她的創作，因此，她的成就非凡，全集達到一百零五卷。

李：有的婚後才華發光，托爾斯泰的《戰爭與和平》等巨著是在婚後安寧幸福中寫成的。有的則相反，婚後貧病交加而死亡。總的來說，作家在性愛上有更多的觀察、思考和體驗，其作品將會更加豐富。我反對婚姻與性愛上的隨意性、不負責任和利己主義。但主張對性愛要寬容，不要太多地干預和指責個人的私生活，這不僅是對作家，應該包括所有的人。作家藝術家在這方面並無特權，這一點我倒想強調一下。儘管作家藝術家因為更加放任情感，風流韻事似乎更多一些。

劉：自然，「情愛多元」的觀念不能只屬於作家藝術家，它應當是社會人生情感領域的普遍性原則。有這一原則，才有社會寬容。中國的情愛一元論，除了造成性神秘、性虐待、性摧殘等許多反人性現象之外，還造成中國的一種「特殊文化」，這就是牢獄文化。這種文化的特點就是沒有私人生活空間，使人的

存在方式就像牢獄。每一個人的私人生活空間都非常狹小，因為每一個人都生活在各種圍牆之中，都生活在密集的監視之下。在城市裏，這種監視深入到每一條小胡同。胡同裏的馬列主義老太太所組成的街道委員會像雷達似的對着每一個窗口，她們除了防範外國人之外，最重要的事就是窺視別人的私生活，而支配她們的行為原則與觀念便是情愛的一元論。

李：在這種觀念下，自然是「寡婦門前是非多」，自然是「男女之大防」，自然是對隱私生活進行無休止的侵犯。

劉：從牢獄文化中掙脫出來，不僅可使人性獲得一種解放，而且也可以使社會減少很多虛偽。《儒林外史》就生動揭露了這種虛偽。賈平凹的《廢都》，放在文化批評的層面，指責這部小說有點男性中心主義，把女人當玩物，作的完全是男人的白日夢，這不是沒有道理的。但是，如果放在文學批評的視野上，則應肯定這部小說恢復中國的閒書傳統，從根本上走出意識形態的陰影，而且，小說中所描寫的性愛故事與勞倫斯等寫性愛的作家不同，它沒有勞倫斯筆下性愛的從容，相反，每次做愛都像游擊隊似地偷襲，匆匆忙忙地打一仗，無論在旅館還是家裏都是如此，這就寫出沒有私人生活空間的情愛方式，這是中國特有的牢獄般的情愛方式。

李：沒有對於性愛的寬容，就不可避免如此。這種游擊隊實際非常可悲。

劉：是的，每一個游擊隊員都覺得自己在作賊，但又似乎有這種權利。魯迅與許廣平戀愛得那麼久，受了那麼多攻擊，最後他才發出「我可以愛」的聲音，魯迅要突破二元都那麼難，何況別人。我們並不是以此例子來召喚一妻一妾制，而是說，像魯迅這種情愛二元狀況發生的時候，有它非常具體的原因和情況，有它的合理性，不可籠統的用情愛一元論來加以苛求。如果不是魯迅，而是一個普通人發生這種情況，也

應當理解，然後選擇一種符合人情人性也符合人類基本道德原則的態度。

李：所以我說不能簡單化地對待情愛這種複雜問題。魯迅一生極其嚴肅。他以最大的力量承受舊式婚姻方式的痛苦之後，作婚姻方式之外的情愛追求，並不破壞倒恰恰完整了他的整個生活態度和人生觀念。

劉：我在六七年前寫作《性格組合論》時，探討過人性的複雜性，就認為人性中靈與肉、性與愛有無數的組合形式，是無限的多，但我還是講最後應歸於一，又有一點多元歸一的。元論味道。這一點，應作點新的思考。

李：其實無法歸一。歸於哪一個「一」？統一於哪個「一」？過去的政治工作，企圖做到這一點，結果是連戀愛也要向「組織」請示彙報，也要組織批准。夫婦吵架也找單位領導。這是極端荒謬的。在一九八六年在上海一個會上我說共產黨應該是政治組織，是政黨，如今搞成孔教會了，就包括這個意見在內。這當然與中共的歷史背景（如長期的戰爭環境等）有關，蘇共當年大概就不干涉這些私人生活。這與中國傳統也有關係，所以我才提「孔教會」。

劉：這又使我想起《一九八四》這本有趣的書。這本書是歐威爾（G. Orwell）在一九四八年寫的，他預言在一九八四年可能出現的社會怪現象中就有一種性與政治統一的怪現象。本來純屬於私事的性愛也變成了公事，因此，一個完全政治化的女人，其性行為的「房事」，也只是為了兩個目的，一是為了「生孩子」，二是「盡我們對黨的責任」。因此，這種女人的身體便成了永遠冰封的胴體，整個人變成一個繫着「貞操帶」的木偶。這種木偶除了四肢會動彈之外，既沒有思想，也沒有情感。在這種預想社會裏，性與罪是等同的。他描述道，就黨的立場而言，愛情本屬奢侈，但相較之下，色慾才是罪魁。黨員要跟誰結婚，得事先呈報「婚委會」通過，有時申請書被退回來，非為其他理由，而是婚委會諸公覺得這對男女，愛的

只是對方的肉體，因此礙難照辦。總之，男婚女嫁唯一被認可的目的就是製造「小同志」將來為黨服務。基於這種理由，夫婦間把性行為視作一種令人厭煩的小手術，如灌腸子。這本書很有趣，我讀的是劉紹銘教授的譯本。

李：你講的使我記起一個半真半假的笑話，話說「文革」中下鄉女知青因為堅決執行毛主席的教導，「急貧下中農之所急」而接受了農村幹部的強姦。我並不把這當作笑話。

劉：性愛的政治化與一元化，不僅使私人的生活空間幾乎喪失，而且嚴重地影響現代文學尤其是革命文學的發展。性愛是文學的永恆主題之一，文學很難迴避性愛。但是，到了文化大革命時期，文學對性就採取了完全排斥的態度，性變成意識形態的消解與對立因素。在《豔陽天》等小說中，男女的結合，已沒有甚麼性愛的內容。他們的結合，例如蕭長春和焦淑紅的結合，只是意識形態的結合，革命精神的結合。即不是男女的結合，而是同志的結合。小說中明確地說明，他們（蕭與焦）是沒有愛情的愛情。

李：這就是性愛附屬政治的模式。這一模式是現實中政治一元化模式在文學中的宣傳和表現。其實，初期革命文學對性愛並不是這種態度。這大概是在延安整風之後，丁玲的《我在霞村的時候》還不如此。

劉：革命文學的初期，也就是創造社、太陽社和左聯時期，對性愛還是採取比較開放的態度。儘管那時也形成「革命＋戀愛」的公式，但還是要把兩者統一起來，當時寫革命要表現理想主義，寫性愛也表現理想主義，浪漫氣息很濃，意識形態色彩也很明顯。但後來革命與性愛的關係逐步緊張起來。革命者逐步發現性愛會腐蝕革命和危害革命理想主義，也就是感到性愛的私人品格難以和革命的公共性格融合為一，特別是難以和高大完美的、具有純粹公共性格的英雄人物相協調。發現了這種不調和便產生緊張。解決這種緊張的辦法，一是完全迴避性愛，如樣板戲那樣，女英雄們都沒有丈夫，即使有丈夫也不在場，另一種

辦法是使性愛完全精神化，即意識形態化，英雄既沒有配偶，也不是人與人的結合，而是神與人的結合，也可說是神與神的崇拜者的結合。

李：八十年代之後，這種情況已得到改變。

劉：七十年代末，作家們又重新尋找〈愛情的位置〉（劉心武），重新發現〈被愛情遺忘的角落〉（張弦），重新喚起愛的記憶——〈愛，是不能忘記的〉（張潔）。到了八十年代中期，文學表現性愛更是多種多樣，真的可以說是多元化了。僅蘇童一人，他所表現的性愛方式至少可以列出數十種。

李：對於性愛，男女的生理——心理需求就有差異。我們的作家不知道充份寫了沒有？我不是專家，無法多說。前面已提及，一般可以感到，女子的心理需求較重，男人的生理需求較重。這種差異也會形成性愛的多元和複雜。美國不久前所爆出的妻子割切丈夫生殖器的著名新聞，大概也表達了女人厭煩、憎恨男人過多的生理需求，所以許多女士同仇敵愾支持這位割勢的女英雄。

劉：女子的心理比較細緻，也更為複雜。我們可以在《紅樓夢》中看到那種女子，一個一個的性愛心理，其實都比賈寶玉複雜，比起賈珍、賈蓉、賈璉這些花花公子就更加複雜。這些花花公子對性愛的生理需求顯然大於心理需求。

李：而林黛玉、薛寶釵，包括王熙鳳、晴雯、襲人等都是心理大於生理。《紅樓夢》中的性愛有許多種，性與愛的比重各不相同，差距很大，所以很精采。

劉：賈寶玉就是一個愛情多元主義者，一個泛愛者。他與許多女子的愛情均有不同的色彩和不同的方式，而且情感的深淺也很不相同。他甚至有同性戀，他與秦鍾的關係，就不僅是朋友的關係，也包含着性的互相吸引。賈寶玉雖是一個愛情多元者，但並不是一個性亂者。他的多元愛情恰恰表現出他的真性情，

許多偽君子、偽道德家所沒有的可愛的真性情。

李：賈寶玉的性愛至少包括三個方面，一是未婚的少女；二是已婚的少婦，包括對秦可卿、平兒、王熙鳳，都包含着性愛，只是份量的輕重不同罷了；三是對男性少年。他的愛更多主要是表現在他與少女的關係，而與已婚少婦的關係，性的份量似乎更重一些。

劉：性與情兩者又會相互影響、相互推進。寶玉因為與襲人朝夕相處，確實有愛，所以才發生「初試雲雨情」。而發生性行為之後，兩人的感情又深了一步，關係變得更加不同尋常了。當然，這也不可絕對化。寶玉與晴雯就沒有發生過性行為，但是，他們的情感極深，晴雯臨死時後悔自己只擔當了一個虛名，早知今日，何不當初，她也為始終沒有與寶玉有性的交流而遺憾。可是，性有時與愛並沒有甚麼關係，如妓女之性。

李：可惜我們的中國文學，除了《紅樓夢》之外，太不善於描寫性心理了。

劉：《金瓶梅》描寫得很細緻的是性動作、性行為，而不是性心理。我國的當代作家，很少能寫好女性形象的，也是性愛心理寫得不夠精采。這一方面不如西方的一些作家。現在有些年輕作家，對性心理描寫有很大的進步，例如李銳對農民性心理的描寫，就非常生動。他的《厚土》描寫了山西這個極端貧窮的地區，性成為唯一的奢侈品，因此，性心理也非常特別，在其他國家的文學作品中難以見到。比李銳更年輕的蘇童，他寫的《南方的墮落》、《刺繡》、《妻妾成羣》，對女子的性心理都有精采的描寫。還有劉恆的《伏羲伏羲》，後來改編成電影《菊豆》，對性心理的複雜性也表現得很精采。李銳、劉恆的農民文學比起趙樹理、高曉聲的農民文學，其突破之處，可能就在這一點上。

李：文學的性愛主題和性愛描寫已經多元，但一提到現實上，大家還是感到很突然。其實今天的中國，

實際生活包括性生活，特別是年輕一代，恐怕已相當開放、多元，但就是不准公開說，不許研究討論，這不好。

劉：現實總是更少自由，所以作家才會通過文學去體驗自由。

李：最後還想重複說一次，性愛是個複雜和深刻的問題，絕對不能簡單化。如何對待各種不同的情愛，值得仔細研究。回到我們開頭講的夫妻情愛，夫妻之間就遠不僅是性愛關係，而是長期朝夕生活所建立起來的相互支持、幫助、關懷、體貼、容忍、遷就等關係，它們體現在許許多多數不清說不盡的日常生活細節之中。看來似乎毫不重要，但這就是真實的、具體的「生活」。日常生活也就是這些穿衣吃飯中的許許多多瑣碎事情，夫婦之間在這些事情中的緊密關係和由此而產生或形成的情感關係，是別人和別種情愛如情人的愛所不能替代的，這是雙方在長期生活旅途中彼此給予對方的一種「恩惠」，所以我常說「夫婦恩」。這種「恩」就是一種很特殊的情愛。我在課堂上和美國學生說，「愛」不難，要長期和諧地生活在一起，就不那麼容易了。他（她）們都同意地笑了。

此外，也要再重複一次，我說的「多元化」當然不只是對男性，對女性也一樣。有人說男人多戀，女人單戀，這已為性心理學所否定。但如前所說，男女性心理也確有不同。而不管男女，個性差異在這方面更是特別顯著、特別重要。人的生理、心理、氣質、愛好等等不同特點會充份表現在性愛上，自然（生理）和社會（如觀念）不同結構的個性複雜性，都會在這裏展現、表達，所以不能強求一律。所有這些，都說明要慎重對待這一問題，並深入地進行研究。性愛中有好些矛盾和悖論，如一開頭講的「獨佔」與「多戀」，以及雙方感情支付的不均衡等等，都不能用政治的或某種既定的先驗模式、倫理道德來簡單處理。顧城殺妻就是這種簡單處理的一個極端例子。去年美國一本暢銷小說描寫一位始終忠實於家庭的妻子與

位路過的單身漢的愛情故事，那麼狂熱（包括性行為描寫）和執着，那位女主人翁對丈夫、子女、家庭的情愛與對男人的「真正的」情愛極為痛苦地並存，在現代的生活背景下頗為蒼涼，作者似乎力圖把它昇華到一個近乎宗教感情的高度，使我感到有點回到十九世紀的味道，這種浪漫和溫柔，在實際生活中，特別是美國，恐怕少有了，但它是「暢銷書」，大家仍願意讀它。為甚麼？這一切都值得研究。

回應迷信政治打擊的大陸批判者們

劉：這兩年國內把我們作為重點批判對象，你身居北京，感覺如何？

李：這真是我們的榮幸。教委、中宣部組織隊伍，調動他們所可能調動的人員，對我們進行了大圍剿，真是花了不少氣力呀。

劉：這種全國規模的大批判，在八十年代本來已經基本結束了，這次又重新演出，真是可悲。動員那麼多人，開了那麼多會，真是勞民傷財，純屬白費力氣。我慶幸的是雖然是他們打擊的中心，但能置身度外，沒有再浪費時間與生命。

李：他們總是迷信大批判。其實只要他們止視一下大批判的歷史，正視一下批判胡適、俞平伯、胡風、「右派」、「反動學術權威」的歷史，就會知道這種愚蠢的歷史重複，其結果都是一樣的，而且幾乎是每下愈況，收效越來越不行了。它不僅無法把批判對象批倒，反而使批判家本身弄到了一副凶神惡煞的可憎面目。所以我對這些批判一直是一笑置之，毫不理睬，儘管只要我能看到的批判文章，我都認真拜讀了。

劉：批判的文章真不少。我看到國內朋友整理的不完全的批判文章的目錄，到去年八月為止，批判你的有四十六篇。

李：其實不止，僅長沙會議對我的專題批判就有二十二篇，許多都不包括在那四十六篇之內。還有好

些，例如你講的那篇《北京晚報》上的，我就壓根兒不知道。

劉：我看長沙會議之後發表的《若干哲學、思想史問題系列討論第二次會議紀要》，真要笑掉牙了，真想寫一篇黑色幽默。這種「紀要」形式是中國共產黨最高級會議常用的形式，作為一個黨，發佈會議紀要是具有壯劇性的，但幾十個短釘小儒聚集，起作了一些不倫不類的批判，也來發「會議紀要」，未免小題大作，太虛張聲勢，而且全篇的語調、口吻都極力模仿中共中央全會公報，煞有介事地唸唸有詞，這不是東施效顰嗎？

李：大約是前十年他們太寂寞、太受委屈了，現在要重振軍威，來個「最高形式」。他們對你也有一個「紀要」。我們能成為「會議紀要」的主題，也真有「歷史意義」。

劉：有，也使我樂了好幾天，黑格爾說歷史的演出第一次是悲劇，第二次是鬧劇，真深刻。他們批判我的文章更多，去年我到日本去，日本的年輕學者宇野木洋先生給我一個「文學主體性討論」的目錄，就有兩百篇。其中有一些已是狠批我的文章了。但這些姑且不算，「六四」以後的政治批判的文章已近百篇了。

李：「主體性」問題已成為一個重要學案，其實，也應當是個學案，而不應當是個「政案」，對學術問題作「政治解決」總不是一個辦法。但沒辦法，他們總是迷信「政治打擊」。

劉：對於他們的大批判即「政治解決」，我也一直不加理睬。李陀告訴我，對待這種批判，你應當學大象，不應當學兔子。兔子把耳朵豎得高高，所以一直長不大，而大象則把耳朵垂下，貼着身子，不管身外的喧嘩，只管走自己的路，所以牠就強大。這幾年我一直以大象自勉。但是，今天我所以還要和你討論批判事，是想面對一種文化現象，即二十世紀中國所特有的文化大批判現象實質上是政治大批判現象。

李：我們在談話中，我一再說，這個世紀的中國有一基本教訓，就是迷信文化批判、政治打擊的力量。

忘記經濟這個本，卻指望依靠文化批判、意識形態鬥爭、上層建築革命來治好中國，這種思路和道路是極大的錯誤。這種路子不僅使國家陷入貧窮，而且陷入人為的緊張，不僅破壞了社會生態，而且破壞了全民族的文化心態。可是，至今沒有吸取教訓。

劉：其實，從批判「武訓傳」、俞平伯開始直到現在，所有的大批判都是失敗的紀錄。他們把俞平伯整啞了，把胡風整瘋了，把路翎整傻了，把傅雷、老舍整死了，還有許多慘案，但俞平伯、胡風、路翎、傅雷、老舍的文化建樹還在，像永遠的紀念碑，而整他們的人，如李希凡等，雖然還在當「黨代表」，但終究是一介文化丑角。批國內的胡風不能奏效，更不用說身居海外的胡適了，對他的批判文章成千上萬，但胡適還是胡適。儘管全是失敗紀錄，但還是迷信批判。

李：我們提出的是學術問題，俞平伯、胡適等提出的也是學術問題，這可以爭論，可以有不同見解，但這必須遵守學術規範。也就是必須按照學術程序，用學術語言進行有理有據的討論，而文化大批判和政治打擊完全破壞學術規範，他們先是斷章取義，攻其一點，不及其餘，然後無限上綱，扣大帽子。我已被扣了「反馬克思主義」、「反社會主義」等十幾頂帽子了。這幾十年，大陸的學術規範被摧殘得很厲害，現在有些年輕人公開說自己的文章就是自相矛盾，就是不講形式邏輯。似乎以此為榮，很革命嘛，就是這種破壞，這種政治打擊與文化大批判在學術領域內的惡果之一。

劉：一個國家的文化心態如何，是衡量一個國家質量的價值尺度之一。唐、宋兩朝，唐的文化心態就好，所以有「漢唐氣魄」之稱；宋就不行，對於外來文化總是戰戰兢兢，如履薄冰。中國現在的文化心態很不好，我早就說有一種「世紀末」心態，不信任他人，不信任今天，更不信任明天，到處可以看到一些巧取豪奪、無理可講的人。為甚麼那麼多人不講理，就因為這幾十年的大批判就是不講理，中央的報刊都

可以隨便把一個紅色元帥、元首說成「黑幫」，黑紅不分，黑白顛倒，下層老百姓自然也就胡來。像你講國計民生第一義是吃飯問題，恩格斯在馬克思墓前明明講過，可蔡儀偏說這是反馬克思主義的政治問題，這有甚麼辦法。整個社會文化心態不對頭，無理可講，更不用說甚麼學術規範了。

李：每次大批判，都是宣傳機構總動員，上上下下的報刊一起出動，《人民日報》、《紅旗》、《解放軍報》、《光明日報》、《北京日報》，還有各種各樣的刊物，擁而上，一發就是數以十計、百計的文章，還動員學校、機關、民間學習表態，用的全是戰爭時期的「人海戰術」，連在思想文化界，也用戰爭時期的辦法。

劉：毛澤東迷信戰爭時期的經驗，也表現在文化批判的「戰術戰略」上，人民戰爭辦法，「大兵團」圍殲辦法，突然襲擊辦法都用上了。在中央報刊上點名批判，扣政治大帽子，事先也不通知被批判的人，這就是突然襲擊。大批判的語言，更是充塞着軍事術語。毛澤東讚賞李希凡那一篇很簡陋的批判俞平伯的文章時，說這是對資產階級學術第一次「認真的開火」，用的就是軍事語言。

李：林彪把筆桿子和槍桿子並列為奪取權力和鞏固權力的兩種互相配合的基本手段，儘管荒謬，但他說出了實話。這兩者都是實現某種政治目的的手段。文學藝術以及整個文化，都不過是宣傳鼓動的意識形態，文化手段與軍事手段的互通，而革命大批判正是這種互通的中介。

劉：所以大批判使用的是暴力語言，而效果又是一種語言暴力。大批判中的文化用語與軍事用語可以同一，所以批判文章中總是佈滿「宣戰」、「陣地」、「堡壘」這種字眼。可是，在這個時候，文化已變成武化。六十年代有些老作家就發現文學藝術作品火藥味太濃，並提出意見，但是這也成了罪行。江青組織批判反革命「黑八論」裏，就有一條是「反『火藥味』論」。其實，反「火藥味」就是反對把戰爭時期

的軍事手段、軍事氛圍帶到和平時期的文學藝術中，以避免把文化活動變成文化活動。

李：把戰爭時期的武化經驗也搬到文化場合來，這是一個教訓。

劉：你曾說過，二十世紀中國政治鬥爭中產生兩種很壞的怪物，一是共產黨的「羣眾專政」，一是國民黨的「特務專政」。概括得很好。這兩種怪物危害很大，帶給中國人民和中國知識分子很大的痛苦和災難。我們親自看到羣眾專政的恐怖。政治大革命和文化大革命，實際上是文化領域中「羣眾專政」的一種形式，也是毛澤東的「全面專政」的一個組成部份。因此，批判時一定是興師動眾，除了動員一羣筆桿子之外，還動員工人、農民、士兵發言表態，有文章，有發言，有評論，有「紀要」，造成「全民共討之」的高壓。像鄧拓、吳晗、老舍這樣的知識分子就受不了，自殺了。我們兩人看得多經歷得多，頭皮硬，無所謂了。

李：要是海外的華裔知識分子可能就受不了，連輕輕批評一下都覺得受不了，都要辯解好半天，何況批判。「羣眾專政」的問題還需要研究一下，在思想文化領域中的大批判，有的是屬於羣眾專政的，有的則是國家機器的專政和羣眾專政相結合，有的是自發性的，有的是指令性的，情況也不同。像文化大革命中各省市對作家的批判，基本上是羣眾專政的形式，而對胡風、俞平伯的批判，則是半國家專政、半羣眾專政。在報刊的大批判，有的確實帶有羣眾專政形式，有的還是國家專政形式。但兩者是相連相通的，都屬於毛澤東思想。

劉：大批判作為二十世紀中國的一種重要現象還可以從許多角度去研究，包括從文化霸權與政治霸權的結合這一角度去研究。二十世紀，文化霸權和政治霸權互相結合，是一個很重要的現象。你說，五四後期中國社會出現了救亡壓倒啟蒙的情況，這是對的。但如果由此得出結論，說思想文化對現實運動的深遠

影響隨着它作為啟蒙被壓倒而消失，那就錯了。五四時期的思想，之所以可以稱為啟蒙，並不在於它們沒有意識形態性，並不在於它們的純理性，而在於它們本身是一個與政治權力的霸權相分離的駁雜的集合體。多種思想，多種主義在競爭霸權地位。《新青年》時期，還沒有一種思潮，一種主義，有力量將其他思潮其他主義排斥出競爭的市場。各種思想，各種主義都在「百家爭鳴」，從根本上說，是因為這些思想和主義同潛在的現實運動有着極為密切的關係。儒家思想作為主流意識形態，在辛亥革命中隨着它所依附的王權的崩潰而失去思想文化的霸權地位。於是，霸權地位的空缺就演變出新文化運動時期多種主義思想競爭的局面。競爭局面形成和存在的潛在意義是使思想和主義去探索與現實運動相結合的道路，在社會的演變中，重建思想文化霸權和政治權力霸權的聯姻。以長遠的歷史眼光來觀察中國社會，思想文化的霸權和政治霸權從來就是直接聯繫在一起的。政治霸權需要思想文化霸權的輔助和闡釋其存在的合理性，而思想文化的霸權則需要政治霸權幫助它維持其在社會中的主流地位，為它爭取更多的地盤，打退各種異端思想的挑戰，兩種霸權的聯盟，將在中國社會長期存在。儒家思想失去主流地位，王權徹底崩潰，但這並不意味着紮根於社會基本結構的兩種霸權的聯盟徹底解體，它只意味着經過一段時間的競爭，一種新的聯盟將會出現。新文化運動的消退和救亡運動的出現，不僅表示形式上救亡壓倒啟蒙，而且更重要的是表示一種新的思想文化的霸權和政治霸權的聯盟正在出現，並將支配和重組中國社會。三十年代之後，特別是一九四九年之後，馬克思主義取得統治地位，文化權力和政治權力的聯盟就出現了。歷次的革命大批判，就是這兩種霸權的結合。蔡儀在學術上打不過你，這回他仰仗政治權力就可以在政治上壓倒，給你扣上大帽子。我看到他的一篇東西題目就叫做「評李澤厚的政治宣言」，我看了之後，才知道批的是你重複馬克思的那句話：人首先要吃穿，然後才有別的。沒想到，你還有政治宣言。

李：政治權力和文化權力結合，很值得研究。這種結合，其實還是以政治霸權壓服一切，取代一切。

劉：把文化大批判作為一種現象來研究，倒是很有意思。包括這次對我們的批判，如果從研究中國的精神現象的角度去看，就有意思。

李：這次批判，雖然氣勢洶洶，但已屬強弩之末了。當年批胡適、批胡風，動員了全國的高級知識分子，當時所有的著名的學者、作家等等都參與了批判，其規模之大沒法與今天比，那時倒真像一場戲，但結果卻並沒有把胡適、胡風批倒，胡適、胡風還是作為中國現代思想史上的一個重要文化現象而存在着，並且仍然在今天有影響，今天人們仍在認真地研究他們。這次對我們的批判，其語言和當年差不多，但參與人員和水平卻大大下降了，簡直演不成甚麼戲了，上場的角色太蹩腳了。只能是四流以下的人物了。

劉：五十年代的幾次大批判，批判者有的真是著名的學者、作家，而這次很不行，蔡儀和他的弟子都太缺少才能。真是今非昔比。你讀這些批判文章嗎？

李：只讀了一些，花的時間不多，但仍然認真讀，讀後心裏很舒服，因為覺得「原來如此」，「不過爾爾」，實在太無份量，除了會用大帽子外，別無他技，真是黔驢技窮了，那麼又何必為此不高興不舒服呢？可以說，對我的情緒幾乎毫無影響，好些人勸我「想開一些」，他們不知道我根本沒去想它，因為不必去想它呀，何必為此浪費時間。

劉：當年臧本禹的文章還是有一種氣勢，現在的文章完全沒有了，寫得很勉強，委瑣。

李：世界和中國都變得很快。他們這次大批判既是歷史的重複，也是大批判最後一次迴光返照，而迴光返照便標誌着終結。這種精神遊戲的終結。

劉：這確實只是一次迴光返照。如果我們研究一下大批判的歷史，我們就會很明顯地感到他們從盛到

衰的過程。大批判盛的時候，藉助政治的權力，真有「雷霆萬鈞」之力。這種力量在一九五八年可以把五十萬的知識分子批判得「體無完膚」，文化大革命時可以把國家主席、元帥、最高級的政治權威與學術權威橫掃無餘，這真是一種強大的氣象。陶鑄的夫人曾志對我說過，那是一九七八年她任組織部副部長的時候，她說當她從廣播電台聽到姚文元批判陶鑄的文章時，每一字都像刀子戳自己的心。我聽了她的講話之後，立即執筆寫了一篇批判「四人幫」當代的文字獄的文章，說這種文字獄把誣蔑、誹謗、恐嚇、中傷等一切人間的可能有的骯髒手段全用上了。人性惡，人類的無恥，人類的野獸性、畜性，我們都可以在大批判中找到。這是現代人類社會中無法找到第二個例證的不幸現象。

李：姚文元的文章，我們聽了都受不了，更不說陶鑄的夫人了。我在一九六六年「文革」剛剛開始時被《紅旗》雜誌鄭季翹的文章點了名，並作為主張形象思維的主要對象之一被批判，當時的確很擔心，而且姚文元當時權傾一時，而他早就是我的論敵，六十年代初，我們互相尖銳地批評過，所以「文革」初期我有些緊張，我對他的文章、思想實在太熟悉，毛居然用這種人來搞「文革」，這更引起了我的思考。

劉：共產黨內產生一批職業的文化殺手。從殺戮王實味、路翎、胡風，到殺戮鄧拓、吳晗、老舍，他們可把一個作家的一篇小說無限上綱到把這個作家置於死地的程度，這種暴力和科學相去十萬八千里，和道德也相去十萬八千里，所以他們在道德上可以說是品質極壞。

李：他們的文章就是一是頒佈罪名，即扣帽子。二是引用經典，除此之外，幾乎沒有甚麼了。蔡儀的文章的乏味也是有名的，可惜他太沒有長進，一九五八年他在《人民日報》發表批評我的文章的標題就是「李澤厚的美學特點」，幾十年過去了，去年他批判我的文章題目還是「李澤厚的美學特點」等等，當然，調子大大提高了，有人看後告訴我，按照他的文章，結論只能是政府應該趕快槍斃李澤厚。如此批判，可

哀也矣。

劉：蔡先生挺固執，文章也乏味，這可能是才力不足，但人品不壞。他的弟子嚴昭柱就不同了，首先是人品極壞，而且又缺少才能。侯敏澤也是這種人，並沒有甚麼真才實學，文章乾癟得很，像王熙鳳那種人，固然狠毒，但很有才能。幫忙，幫閒，幫兇都幫得好。王熙鳳兇惡而不讓人厭惡，就是才能在起作用，我們不是在欣賞她的狠毒，而是在欣賞她的才幹。才幹、人格都有獨立價值，而我們的批判者幫忙則幫倒忙，話老說過頭；幫兇則武藝太差，用不着我們還手他們就潰敗；幫閒則除了嘻皮笑臉，甚麼趣話和幽默也沒有，我真感到失望。

李：除了才能之外，人格也是有獨立價值的東西，例如在戰場上，我們可以仇恨敵對營壘中的人，但某個人一旦表現出一種寧死不屈的人格，我們也不能不佩服。而這些批判文章所表現出來的人格水平都太低。尤其是侯敏澤，他的文章裏總是自我吹噓。他的《中國文學理論批評史》，一大堆實實在在的常識錯誤，卻偏偏大批《美的歷程》有大量常識錯誤，但又始終舉不出來。實在是可恥。我開玩笑地把我的批判者們分為可憐（如蔡老先生以及張岱年等）、可笑（如董學文、嚴昭柱等人）和可恥（如侯敏澤）等幾類。這些人是可以對號入座的。

劉：我得罪這個人完全是因為他誤解我阻撓他入黨。他從參加土改工作隊開始就要求入黨，但因為在抄地主家的時候，他把沒收地主的黃金偷偷塞到自己的褲袋裏被抓住而入不了黨。到文學所後他開始在《文學評論》編輯部工作，又再要求入黨，但編輯部的黨員都因為他人格太低而不同意，他就轉到理論室，可是理論室也不同意他人黨。我當所長時，他大罵許覺民，說許覺民對抗賀敬之、柯巖同志，不讓他入黨。我當時認為，侯敏澤要求入黨四十年一直入不了，真是文學所的一絕，我想這要麼是侯敏澤的錯，要麼就

是黨的錯，二者必居其一。所以我表示，只要黨支部的黨員支持你入黨，我一定支持。可是，理論室的黨支部仍然不接受他，理由是他不入黨，我們當黨員就臉上無光。結果侯敏澤一直誤認為我阻撓他入黨，對我恨之入骨。他寫的文章可以說對我極盡造謠誣蔑之能事，但我不理睬他，覺得他太髒。和他扭打就會弄得一身髒，千萬別上當。

李：我最感到困惑的是為甚麼這種人老是以馬克思主義者自居，他們無論從文章、學問或人格說，與馬克思都毫不相干。

劉：這就是馬克思的不幸。錢鍾書先生在《圍城》裏說過，有一種人就像原始人一樣，需要樹枝樹葉遮住下體中的那個東西，即遮羞。馬克思主義竟成了他們的遮羞布，遮蓋其貧乏和醜陋的樹枝樹葉，真是不幸。

李：他們還有一個戰法，是避免理論中的難點和具有學術價值的東西，虛張聲勢說我們「文風不對」，「常識性錯誤」。侯敏澤幾乎每篇文章都要重複這些話，這種戰術，在文化大革命中很流行，叫做「抹黑術」、「搞臭術」，先搞臭再說。按照他們的得意算盤，就是說，你連常識都沒有，還有甚麼可說的。

劉：我看到《防「左」備忘錄》中趙士林的〈一類現象，兩次存照〉一文，寫得很精采，他就揭露侯敏澤的這種戰法。趙文一開始就指出侯敏澤的「畫上題詩自北宋始，遺蹟猶大量存在」的常識性笑話，而這一笑話又偏偏是用來指責您「常識性錯誤」其實並無錯誤的論據，所以趙士林說侯敏澤完全是嫉妒焚心，「妄下雌黃」。侯真是以最頑固的常識性錯誤來冒充「最頑強的事實」。此人太會吹噓，常吹得近乎病狂。他在文學所一再對人講：「連錢鍾書都說他不如我。」所裏的人聽了之後就去問錢先生。錢先生說：「我有一千個、一萬個不如他，但我沒說過這句話。」侯就是如此嘴尖皮厚。這種人是混跡於學術界的「潑

皮」，不可接近。我寫的一篇散文，叫做〈潑皮〉，闡釋《水滸傳》中的潑皮牛二，他對待賣寶刀的楊志，就是這樣胡攪蠻纏，我說的潑皮，就是侯敏澤、嚴昭柱這些人。二十世紀的中國，產生了不少潑皮，特別是這幾年。批判胡適的時候，雖也有棍子，但沒有「潑皮」。潑皮是近十年的新現象。這種現象的出現，可視為大陸學術界道德退化的一種象徵。

李：我看到你的這些散文，還有《人論二十五種》的幾篇文章，很有趣，把他們這些人的「相」，刻畫得入木三分。通過這次大批判，我們總結了一些教訓，還看清當代中國的一些社會相，很有收穫。大批判是本世紀在中國產生的怪物。這種怪物是高度文化專制的手段，它完全排除了講理，基本特點之一，是無限上綱，最終從政治上把你打倒或整死，因此，它是一種新形式的文字獄。下一個世紀如果能讓這種文字獄徹底消亡，就是一種進步。我估計會有這種進步的。

劉：但願如此。

【輯四】

文學論評

中國現代諸作家評論

劉：有一位採訪者詢問芝加哥大學教授、曾獲得諾貝爾獎的作家貝婁，如果在悲劇與喜劇之間讓你選擇一個，你喜歡何者？他回答說，如果一定要我選擇一個，我選擇喜劇，因為它更具有活力、智慧和男子氣概。他說，二十世紀從二十年代到五十年代的文學，一直洋溢着哀婉的語調，就像艾略特的《荒原》和喬伊斯的《一位年輕藝術家的畫像》一樣。整個時代感受着這樣的哀傷，他不喜歡這種哀傷，太過份了。現在，我想和你討論這個問題，想了解一下如果同樣這個問題對您提出，您將作何選擇。

李：我的回答正好和他相反，我將選擇哀傷，選擇悲劇。我很喜歡古典悲劇，我不喜歡那種遊戲人生的作品。對人生採取一種嘲弄、純粹玩笑、撕毀一切價值觀念的態度，我始終不能接受，這與我的人生觀極不調和。當然，我不喜歡的不一定不好，這與藝術趣味、審美需求，與個人的人生背景不同相關。我的背景和 my 的人生觀使我喜歡比較嚴肅的、哀傷的作品。看了悲劇，會使人活得更堅定，我還是想看那些讀後能獲得力量的作品。我喜歡魯迅，也是因為這一點，讀了他的作品，能更嚴肅地對待人生，能獲得力量。玩世不恭的作品，我很難接受。

劉：你一直主張藝術多元，我相信你會尊重各種藝術門類，但你的審美趣味我能理解。人的生存本身是一件極不容易的事，無論如何應當嚴肅地對待人生。但我現在也很喜歡喜劇，特別是帶有一點歷史內涵

的喜劇。人生在經受大痛苦之後，往往會超越痛苦，然後對痛苦進行一種調侃和智慧的對話，這裏也含有深刻的東西，與着意玩世不恭的東西不同。

李：現在玩世不恭的時髦——所謂痞子文學，可以暫時的滿足心靈虛空，也能撕毀一些假面具，但藝術境界不高，我不太喜歡。王朔的小說畢竟出生在中國的現實土壤上，應該說有其真實意義的一面。我最討厭的倒是毫無中國根基的、時髦的文學理論及批評，在理論上宣傳玩世不恭等等，自鳴得意，亦步亦趨地抄西方，實在是令人倒胃口。

劉：所謂痞子文學是對過去畸形的崇高文學的反抗。過去強制文學塑造高大的英雄，以致最後達到高大全，現在有許多作品則描寫肉體上的侏儒和精神上的侏儒。最近我讀了幾部小說，就是描寫侏儒的，例如，劉心武的《風過耳》，就是刻畫了幾個道德淪喪得完全沒有人樣的精神矮人。而莫言的《酒國》竟塑造了一個身高只有五十七厘米的名叫「余一尺」的酒店總經理，是個在經濟大潮中的暴發戶，擁有億萬金錢的新時代的英雄，但他卻是一個侏儒。而王朔的小說寫的許多痞子，實際上也是精神上的侏儒。當代文學，從英雄王國走進侏儒王國，是一個巨大的變化，這是從武松王國變成武大郎王國的變化，你應當注意一下這種現象。但是，我發現，劉心武、莫言的喜劇裏還是帶有很強的悲劇性。而王朔的小說，還看不出這一點。但聽劉心武說，他最近的一部小說，也隱含着悲劇的因素，可惜我還沒有看到。

李：我尊重他們的嘗試，包括王朔。但我不隱瞞自己的審美趣味，我更喜歡悲劇。我這個人總感覺生活很艱難很吃力，既缺乏過剩的閒情逸致，也無法自欺欺人，我就從沒有像某些人那樣，宣稱以做學問為「玩」的那種「精神」和雅興。我讀悲劇是覺得它能給人一點支持生存的力量，如此而已。就以魯迅來說，我也只喜歡他的散文詩《野草》和一部份小說，例如《孤獨者》、《在酒樓上》等等，年輕時讀了很受震

撼。《朝花夕拾》也寫得好，也很喜歡。《肥皂》、《離婚》之類就不行。他的雜文也有不可否認的文學價值，很厲害。我不喜歡他的《故事新編》，我覺得《故事新編》基本上是失敗的。

劉：《故事新編》中的《鑄劍》寫得很好，你不喜歡麼？

李：《鑄劍》是《故事新編》中寫得最好的，可說是唯一成功的。寫作年代也較早，與其他各篇不同。我喜歡，以前也說過，並記得在文章中也提到過。

劉：你真是不喜歡喜劇，《故事新編》的喜劇性很強。魯迅的《野草》極好，在二十世紀的中國散文中，它確實是座奇峯，至今無人可比。這恐怕是因為它具有一種中國現代散文家所缺少的形而上氛圍。現代散文一般都是寫實的，缺乏形而上氛圍，這使《野草》帶有更豐富的象徵意蘊和哲學意蘊。還有，它的意象也很特別，許多「病葉」似的意象，類似波特萊爾的《惡之華》，這也是其他散文家筆下所無。魯迅寫實一點的散文《朝花夕拾》也寫得極好。魯迅的小說，不是每一篇都好，除了《肥皂》、《離婚》之外，像《鴨的喜劇》就很一般。你特別不喜歡《肥皂》，也可能與你不喜歡喜劇有關。

李：我不喜歡滑稽戲，包括不喜歡相聲，總之，這也許與我的性格有關，並不包含我的價值判斷，只是個人的審美愛好罷了。

劉：滑稽戲、相聲也比較淺。你就喜歡深刻的東西。但是，有些文學作品並不太深刻，但很和諧，很有情韻，很有幽默感，也是好作品。比如汪曾祺的小說，不能說很深刻，但和諧有味，也是成功之作。

李：我不否認你的見解，但留給我印象最深的還是深刻的作品。魯迅的《孤獨者》之所以震撼我，就是因為深刻，比《傷逝》深刻。

劉：你不喜歡周作人，可能也與此有關。

李：是的，我不喜歡周作人，特別對現在有些研究者把周作人捧得那麼高很反感。魯迅那麼多作品讓我留下那麼深刻的印象，周作人則沒有一篇。

劉：現在重提周作人是因為過去幾乎把他遺忘了。過去從政治着眼，也抹掉他在新文化運動中的功勞，這是不應該的。他在五四文化運動中功勞不小，散文創作也確有豐富的實績，這不應抹煞，一抹煞就會反彈，一反彈就會評價過高。他在抗戰時期的人格污點是抹不掉的。如不說這些，就他的創作文本來說，他也不如魯迅深刻，和魯迅相比，他的思想顯得平和，但確實不深刻，確實沒有動人的魯迅式的思想光芒，更沒有魯迅的始終關懷社會、擁抱人間疾苦的人格精神。魯迅真是個天才。但周作人很會寫文章，他的散文寫得很從容，很沖淡，很自然，也很有知識，應當承認，在中國現代散文史上，他是突出的有實績的散文大家。

李：你的批評是站在文學史寫作的學院式立場，我則側重於個人審美愛好。

劉：從個人的審美愛好，我也更喜歡魯迅，只是不太喜歡他個人那種一個也不寬恕的性格。但對他的整個人格，我非常喜歡，在中國的現代作家中，沒有一個人像他那樣：最愛中國也最恨中國，而且最了解中國。中國太黑暗，專制太甚，常是「苛政猛於虎」，因此，老百姓也太苦。這種國度最需要魯迅人格，和周作人相比，魯迅的人格寶貴得太多了。

李：中國太需要魯迅這種精神性格。可惜中國聰明人和聰明的作家太多，像魯迅這種作家太少。當然，我不是指魯迅的個人脾氣。可惜魯迅被庸人和政客捧壞了。魯迅被抬得那麼高，是在解放後，解放前只有一部份人崇敬他，但不是解放後的捧法。

劉：解放後他被當成歷史的傀儡，被利用得很慘。活人可以當傀儡，死人也可當傀儡。人的命運真是

無可逃躲，進了墳墓還要被利用，被當作工具、器具、玩具、面具。把魯迅人為地抬高，把魯迅作為一個作家一時的激憤之辭上升為普遍性的政治原則和道德原則，就會造成災難性的後果。

李：真是無可逃躲。不過，可以不去管它。「身後是非誰管得，滿村爭唱蔡中郎」，記不準了。

劉：你的愛好偏重於悲劇、深邃，這樣，你對老舍可能就不喜歡了。

李：不錯。我一直不喜歡老舍。甚至連他的最著名的《駱駝祥子》我都不喜歡。看了這部作品，使人心灰意懶。我記得是十幾歲時讀的，和魯迅一比，高下立見。

劉：這是我第一次聽到對老舍和《駱駝祥子》的很特殊的評價。不過，你應當注意老舍有些作品非常完美，比如《月牙兒》，無論從哪個角度看，都相當完善。還有，老舍的京味語言確實是很地道的，而且很有歷史感，比如《茶館》，就是很成功的作品。

李：我不否認他的某些成功的作品，《茶館》的前半部相當成功，後面就不行了。但從總體上我不太喜歡。也許因為老舍的文風有點油滑。我很早注意到胡風對老舍的批評，胡風一點也不喜歡老舍。我讀魯迅，總是得到力量，讀老舍，效果正相反。也許我這個人不行，總需要有力量的補充自己。

劉：我能理解你的這種審美趣味和評價尺度，所以我能猜中你一定也不喜歡郭沫若和創造社諸子。

李：在中國現代作家中，我一直不喜歡兩個人，一是剛剛說過的周作人，還有一個就是郭沫若。一個太消極，一個太積極。我從來就討厭郭沫若和創造社，我從不喜歡大喊大叫的風格，創造社的作品的喊叫既粗魯又空洞。

劉：但郭沫若在五四時期所作的《女神》、《瓶》都是好詩。

李：《女神》的喊叫與那個時代的吶喊之聲還和諧，但我還是不喜歡。我對郭的某些（也只是某些）歷

史著作，如《青銅時代》中的一些文章以及某些甲骨考證很喜歡，可以看出他的確很聰明。

劉：郭沫若在《瓶》之後的《恢復》，就喊叫得很粗糙，很空洞。文學一味希望成為時代的號筒，確實會造成很大的問題。不過，我們也不能一概否認大喊大叫的詩歌。比如惠特曼的詩，也是大喊大叫，間一多的某些詩，也是大喊大叫，但他們的詩有內在情韻，有詩的內在規律的制約。中國現代新詩，到了間一多就比較成熟了。

李：我不喜歡大喊大叫的作家和作品，但並不等於我就非常喜歡完全不喊不叫的作品。例如周作人，他倒不叫喚，很安靜地喝酒品茶，但我也很不喜歡。

劉：胡適也不喊叫，在五卅時代，胡適和周作人還算比較溫和，但我讀了你的《陳獨秀、胡適、魯迅》一文，才知道你認為胡適不深刻。

李：是的。不過胡適有開風氣之先的重要功勞，周作人也有功勞，但不及胡。胡適除了白話文之外，在摸索現代詩形式、開創新的哲學史等方面，功不可沒，但思想很膚淺，甚至極淺。他在分析中國落後的原因時說是五鬼鬧中華，這種看法就很好笑。魯迅比他深刻多了。胡適有價值的東西是他那種西方自由主義的作風，比較寬容論敵、主張漸進改良、重視平等待人，等等，這在政治上、意識形態上和為人做事的態度上，我以為至今仍有價值，中國八十年缺少的還是這個。

劉：那麼，你喜歡冰心嗎？冰心的傑出之處恐怕不在於深刻。

李：中國的現代作家，我小時候最喜歡魯迅和冰心。這仍然是少年時代的感受，因為以後就幾乎沒有再讀冰心了。她的《繁星》、《春水》、《寄小讀者》，我小時候都喜歡。可惜我從未和她見過面，不是沒有機會，我這個人就是懶於交往，性格弱點，沒有辦法。

劉：我也很喜歡冰心。我在為福建的一本散文選集作序時曾說過，我小時候有兩個母親，一個是我生身的慈愛的母親，還有一個給我以精神乳汁的母親，這就是冰心。我第一本真正讀破的散文集是《寄小讀者》，前頭十幾頁全讀碎了。我想，冰心的作品不在於深刻，而在於她用一種美好的、符合人類善良天性的文字來溫暖和塑造少年兒童的心靈。我總是不能接受暴力和一切殘忍的行為，總是拒絕階級鬥爭的理論，如果尋找原因，甚至可能與愛讀冰心的作品有關。

李：是的，冰心的作品使人善良，使人和殘暴、邪惡劃清界限，這就足夠了。在冰心的單純裏，恰恰關聯着埋藏在人類心靈深處的最重要、最不可缺少的東西，在這個非常限定的意義上，她也是深刻的。

劉：如果人類失去純真的愛、關懷，如果總是以痞子的口吻嘲弄這些看起來簡單，但卻是人類存在最重要的根據時，這個世界將會是何等可怕和悲慘？其悲慘絕不亞於戰爭與災荒。

李：中國人的心靈裏，包括整個民族心靈和每個個體的心靈，經過數十年階級鬥爭的洗禮，現在缺乏的正是冰心的這種單純。

劉：你喜歡魯迅，又喜歡冰心，一個非常激烈，一個非常溫和，兩者能統一起來嗎？

李：我並不喜歡魯迅那些太劇烈的東西，那些東西相當尖刻，例如罵梅蘭芳為梅毒，男人愛看是因為扮女人，女人愛看是因為男子扮，的確尖刻，但失公允，這只是一例而已。雖然讀起來很過癮，可是沒有久遠意義。魯迅那些超越啟蒙救亡的思想文字倒是有其長久意義，其人生感悟，是深刻的。魯迅和冰心對人生都有一種真誠的關切，只是關切的形態不同。

劉：矛盾的《冰心論》完全否定冰心的作品，很奇怪。茅盾當時以馬克思主義的政治意識形態作為寫作的前提，也要求別人這樣做，這太獨斷了。

李：茅盾的《子夜》正是政治意識形態的形象表述，它在書中表達對當時中國社會最新的認識和回答中國社會的出路，然而，認識、歷倒情感、文學性就削弱了。奇怪，文學界為甚麼把這部書捧得那麼高。茅盾不滿意冰心，正是不滿意冰心沒有改造中國社會的革命意識，只關注超越意識形態的「普遍」心靈。可是，如果人類心靈沒有美好的積澱，能有美好的未來嗎？老實說，要看茅盾的作品還不如看他的《霜葉紅於二月花》、《蝕》。我以為《動搖》就比《子夜》好，當然這可能是我的偏見。《子夜》有一些片段很好，但整體不行。

劉：把政治意識形態，甚至把一時的政策作為敘述前提，是革命文學的通病，這種通病發展到了玲的《太陽照在桑乾河上》，就更極端化了，政治意識具體化為清算意識，鼓動仇恨。文學到了這個地步，離開文學的本性就很遠了。

李：這是非常古怪的現象——作家竟然呼喚人們進行無窮盡的互相殘殺。這當然是直接為當時的革命、鬥爭服務。於是非常複雜的社會現象和人性現象，被簡化為兩種階級符號式的人物的決一死戰。思想簡單，藝術粗糙。《暴風驟雨》儘管粗糙，還有片段的真實感，而《太陽照在桑乾河上》卻連片段的真實感也沒有。但在當時也許可以起革命的作用。不過毛澤東本人卻從不讀這些作品，他也看不起它們。作家們真有點上當了，很可笑。五十年代之後，我們整天還在叫喊階級鬥爭，說百分之八九十的地方「變色了」，於是這類作品便仍然被抬上天。

劉：《太陽照在桑乾河上》只是毛澤東上改政策的文學轉述。但毛澤東本人偏偏從不讀這類作品，看不起它們，這真是政治式寫作的悲劇。很奇怪，政權堅固得像鐵桶一樣，還是心驚膽戰，老覺得敵人很強大。意識形態非常脆弱，老是神經兮兮的，以為江山立即要變色，結果人為地製造那麼多階級鬥爭，對那

麼多不該實行專政的人實行專政。而作家也神經兮兮的，人為地膨脹階級鬥爭，把文學作為階級鬥爭教科書和土改冊子。

李：非常可笑。而寫作文學史的人跟着糊裏糊塗的吹捧，完全是浪費。

劉：中國現代文學在五四新文化運動中開始發生，使用的是新的語言、新的形式，時間不長，總的來說，還只是經歷了一個發生和實驗的時期，發育還不很健全、健壯，不應當無休止地謳歌，應當正視其幼稚病和許多失敗現象。那麼，對於最近十幾年的創作，你一直有好感，也給予相當高的評價，現在你還堅持原來的看法嗎？

李：還堅持。我覺得八十年代的文學很有生氣，很有成就。但我也和你說過，當代作家都比較浮躁，急於成功，少有面壁十年，潛心構制，不問風雨如何，只管耕耘不息的精神和氣概。

哲學智慧和藝術感覺

劉：文學是自由情感的存在形式，而哲學卻是理性思維形式，那麼，你覺得，作家學點哲學是必要的嗎？

李：我覺得作家不必讀文學理論，最好讀點歷史和哲學。讀歷史可以獲得某種感受，讀哲學則可以增加智慧。

劉：把歷史感受與現實感受結合起來，思想能更為深刻。但文學也可以不追求深刻，而追求和諧、幽默、純潔，可以有種種追求，只是一定要有獨特的藝術感受和獨特的語言表述。

李：無論對歷史還是對現實，都應當有敏銳和獨特的感受，保持這種感受才有文學的新鮮。讀文學理論的壞處是創作中會有意無意地用理論去整理感受，使感受的新鮮性、獨特性丟掉了。

劉：確實是這樣，文學藝術，最寶貴的是它的個性，是它們的微妙差別。我到羅浮宮或其他大藝術展覽館裏參觀，看到藝術天才的每一幅傑作之間都有一種微妙的差別，沒有重複，所謂具有審美的眼睛，就是能看出微妙差別的眼睛。這種微妙的差別，在不同的作家之間也是如此。真正的作家，都具有一個天生、特別發達的內感覺器，它能發現宇宙人生萬物萬有的差別，善於感受他人未曾感受到的心理情感，而且能把感受中最新鮮、最微妙的東西表現與表述出來。如果用理論一整理，新鮮感與微妙感就會喪失，流於一般。

李：奇怪的是有一些作家竟然相信那些教條式的理論。

劉：不過，這都是二流以下的作家。倘若是第一流作家，他們是不會這麼愚蠢的。大作家總是相信自己的感受才是最可靠的。他人的經驗和感受不能代替自己的經驗和感受。大作家雖然不去理會教條式的文學理論，但很尊重有利於靈性解放的各種思維成果。例如羅曼·羅蘭 (Romain Rolland)、茨威格 (S. Zweig) 等，都對佛洛伊德非常敬重。羅曼·羅蘭從一九二三年開始就和佛洛伊德通信，直到佛去世。一九三六年佛洛伊德八十壽辰的時候，羅曼·羅蘭等一百九十一位作家藝術家聯合署名給佛洛伊德送去賀禮。這些作家包括湯瑪斯·曼 (Thomas Mann)、茨威格、朱利·羅曼 (Jules Romains)、威爾斯 (H. G. Wells)、吳爾芙 (V. Woolf) 夫人等。據說賀禮由湯瑪斯·曼親自送去，湯瑪斯·曼對佛洛伊德非常尊敬。我想，佛洛伊德顯然幫助了他們打開另一情感世界。

李：我一再說，人生真義在於「情感本體」的建構、積澱之中，文學藝術的意義也在於此。文學理論如果把握不了這個本體，而把「黨性」、「階級性」以及其他等等當作本體，文學藝術聽從它就會死亡。佛洛伊德的好處是接觸了有關人的情感本體方面的問題，但佛洛伊德恐怕不會覺得自己的心理學論著是文學理論。

劉：文學與藝術相比，文學更離不開情感本體。人的感情活動是非常複雜的，它是神秘的、無邊的，不合邏輯而且不合法的。情感其實不可分析，如果用某種理論分析情感、歸納情感、整理情感，甚至對情感作出政治判斷，就會使情感變得簡單化、表面化，最後抹煞文學的本體。

李：文學藝術的價值就在陶冶、鍛鑄人的心靈世界——這個心靈世界就是情感本體。文學藝術本體只是對應這一情感本體而生長而擴展的。

劉：你的情感本體論，是一種古典的本體論。與過去流行的階級本體論及今天時髦的語言本體論不同，但我相信這更接近文學的實在。我把文學界定為自由情感的存在形式，也是把情感視為文學藝術的根本。這幾年，我寫《性格組合論》、《論文學的主體性》，就是立足於人的情感本體，反對以黨性、階級性為文學本體，反對以政治本體取代情感本體，反對以意識形態作為文學創作的前提。

李：說千萬不要讀文學理論也包括不要這一點。這幾十年來中國的文學理論恰恰是這樣的，它千方百計地論證政治是文學藝術的根本，文學從屬政治。

劉：有些朋友以為勸作家不要讀文學理論是一種情緒性的表達。

李：不，這完全是、種理性的認識。

劉：我相信是這樣的。不過你未作出更充份的論述。我想，這涉及到如何對待一種在高度集中的政治強權下生產出來的、名為文學的理論，而事實上則是反文學的理論問題。從三四十年代到七十年代大約五十年間的文學理論，是在政治霸權與文化霸權相結合之後產生的，因此，它實際上是一種強制性的權力的產物。這種文學理論離開文學的本體，全部論述都指向一個目標，這就是文學如何去適應外在的政治權威和政治意識形態。無論是從文學與現實生活的關係，或是從文學與世界觀的關係，還是內容與形式的關係，都在指向這一日標。把政治視為文學的最後實在，而其他的文學本源和基本要素，如生命衝動、靈感、想像、心理變態都不重要，即使重要，也要服務政治本體。這套理論，恰恰給文學藝術以致命的打擊。它甚至使作家完全忘記文學存在的根據、文學的價值所在，也幾乎忘記應該怎樣寫文章，甚至使作家對於人性、人道、獨特語言方式等等視如洪水，而只有鼓吹互相殘殺，呼喚鬥爭才感到安全。這種理論如不拒絕，還有甚麼文學。

李：這種文學理論，確實是一種陷阱，一旦相信，就造成自己也難以察覺到的災難，甚至使自己一生的勞作都與文學無關。而一些悄悄表現自己的真性情的作家，也被「黨性」、「階級性」、「立場」、「世界觀」、「愛國主義」的帽子自覺或不自覺地壓得喘不過氣。所以寫不出好作品，巴金、曹禺、老舍、何其芳等等，例子不太多了嗎？倒是沈從文、茅盾聰明，乾脆擱下筆來，不寫小說。茅是順從，沈可說是抗議。

劉：現在大學所讀的還是這一套文學理論，還在培養政治裁判官，一種以最簡單頭腦去裁判最複雜的精神現象的裁判官。讀了文學理論課之後，收穫的是一張魔鬼之床，然後去找作家躺下，不符合鬼床標準的，則砍下頭顱或腳掌。

李：你曾主持的貴文學研究所的蔡儀、侯敏澤之流不也是這種魔鬼之床的生產者嗎？

劉：他們生產的是比一般的魔鬼之床還拙劣的、帶着更多的鐵牙齒的東西，而且滿床是「馬克思主義」的標籤。馬克思真不幸。不過，我想提一個問題：即使文學理論不是政治裁判所與魔鬼之床，而是正常的、具有學術價值的文學批評和文學理論，是不是也沒有意義？

李：當然不是。不過我認為：（一）不能把文學批評與文學理論抬得過高；（二）不能理論先行。你覺得如何？

劉：我同意你的看法。其實最有文學批評資格的是那些具有創作經驗又有藝術鑒賞力的作家。而文學理論是屬於人文科學、社會科學領域，它是理論家利用文學材料所作的一種智力遊戲，不過是藉文學說明自己對宇宙人生、社會文化和種種精神現象的看法，當然也包括對文學藝術現象的看法；並沒有指導文學創作的權利和義務。如果它對作家有意義，那就是幫助作家實現創作主體性的解放，解放其創造力和想像力。本世紀的中國文壇，顯然是把文學批評和文學理論抬得太高，結果形成判官閻王多於鬼卒的現象。老

實說，精神界的多餘人正是這些評論家，也包括當前的許多空頭的莫名其妙的美學家。

李：我不大同意說作家最有批評資格，作家藝術家的特點之一是他們說不清道不明自己和別人的創作，這恰恰是優點、特點。你說把文學批評拔得如此之高的歷史也值得好好研究一下。

劉：抬高批評和理論，實際上是抬高自己。《紅樓夢》如此精采，它本身是一個巨大的存在，精采的自在之物，有沒有批評家，都不影響它的存在和被世世代代讀者所欣賞。後來出現一些認真的研究者如俞平伯先生，通過他的研究又可增添我們的興趣，這是有價值的。到了李希凡的政治批評，則把《紅樓夢》視為政治小說，他的批評也變成政治裁判所和魔鬼之床，使批評毫無意思。這種批評寧可沒有。凡有藝術感覺並領悟過《紅樓夢》的豐富世界的人再去讀李希凡的文章，只會感到「噁心」。李希凡的《紅樓夢》批評，我用一個成語來評價它，這就是「佛頭點糞」。作家為甚麼要讀這種文學批評。但是，這幾十年恰恰把這種批評提高到無上的地位，領袖批示，領袖夫人指示，真是怪誕。

李：李希凡的《紅樓夢》評論確實是與審美關係不大，但也被捧得這麼高。這當然是毛澤東的緣故，毛澤東着眼的並非文學，而是政治。

劉：新文學剛剛發生不久，就有「創造社」與「文學研究會」各樹一幟，一方標榜為藝術而藝術，一方標榜為人生而藝術，其實，各自按照自己的藝術見解去寫作是最重要的，卻爭得臉紅耳赤，這就把文學觀念放在文學創作之上，也就開始抬高了文學批評和文學理論的地位。組織文學研究會，當時尚未成名的茅盾、鄭振鐸起了特別的作用，那時他們都是從事文學批評的，後來才從事創作，但他們拔高了現代文學批評的地位。二十世紀中國文學批評地位那麼高，就從這裏開始。

李：豎起旗號，打出創作綱領，就會主題先行，理論先行，就會危害創作。大陸作家吃這方面的虧太

大了，所以我們不得不說。

劉：文學創作與文學理論，一定是文學創作在前，理論在後，正是因為古希臘的戲劇很繁榮，才會產生亞里斯多德的戲劇理論。如果先有亞里斯多德的戲劇原則，然後按這些原則去創作，一定寫不好。大陸近幾十年的創作倒過來了，先要有一個文學為政治服務的理论原則，然後去創作，這就使作家變得愚蠢了。

李：文學理論使人愚蠢，哲學也許能使人變聰明一點。

劉：哲學總是要叩問人生的意義，叩問宇宙之謎和人類之謎，正如你曾說過的，要叩問「人類走向」問題，人從哪裏走來，往哪裏走去，這些問題的叩問自然會幫助作家打開心靈空間，幫助作家贏得獨特的「藝術發現」。

李：「人類走向」問題，還包括怎樣活着，為甚麼活着，活着的意義等。這是一些超越現實的形上問題，是哲學的根本問題。文學叩問這些問題可以激發想像力，使文學不會停留在與現實平行的地位。

劉：哲學本體與文學本體有一點是相通的，就是關於人的命運的思索與叩問。當然，這種哲學不是列寧、艾思奇所講的那一套存在決定意識的辯證唯物論、庸俗的必然性哲學，而是注意感性、偶然和多重命運暗示的哲學。

李：列寧、艾思奇只講認識論，把文學也視為認識，事實上，人生問題，人的生存、死亡、煩悶、孤獨、恐懼等，並不一定是認識論問題，而可以是深刻的哲學問題。哲學的根本興趣應當是關於人的命運的關懷，而文學也如此，你所說的這種多重命運暗示，恐怕就得仰仗文學。在關懷人的命運上，哲學與文學確實相通。

劉：文學對人的命運的關懷比哲學更具體，更多重，它用形象、意象、想像和自身的特殊語言表達這

種關懷。文學語言揚棄現實語言包括某些哲學語言的抽象性，把現實語言轉化生成為文學語言，但是哲學關於人的命運的宏觀思索和抽象思考能幫助文學家擴展自己的想像空間，更深地理解和領悟宇宙人生，從而使自己在關懷人的命運時不再陷入世俗性的功利之中，而是把這種關懷展示為終極關懷。

李：主體論提出之後，之所以在文學界引起特別濃烈的興趣，也正是突出了個體主體性，過去所講的認識哲學總是由整體主宰個體，共性主宰個性，一般主宰特殊，必然主宰偶然。而文學主體性，提出，就倒轉了過來。高揚個體主體性就意味着用偶然去組建必然，相信人類的命運是人自己去選擇、去把握、去造成，個體的命運是自己決定的，不是外在的環境、條件、力量、意識決定的。你在〈論文學的主體性〉的文章中，開始就講到這一點。

劉：這種倒轉，偶然性異常突出，突出到可以不僅打破外在環境的掌握，而且可以打破作家自身意識的掌握、世界觀的掌握。作家的創作過程是一個非常自由、非常活潑的、充滿偶然的過程，作家筆下的人物形象和自然形象可以獲得獨立的生命，這也是一種充滿偶然的過程，他們都按照自身的情感邏輯去行動、去選擇，因此，他們才獲得不可重複的個性。我國的當代文學及其文學理論，其哲學基點是認識論、反映論，排除主體性，甚麼都是必然主宰偶然，階級性主宰個性，結果造成嚴重的公式化、概念化，主體論的提出，就是要結束機械認識論對文學半個世紀的統治。

李：我一再強調，很早就在你主編過的《文學評論》上提出，文學不是認識，而是情感，也是這個意思。但很早就遭到了批評，說我反對反映論。

劉：把文學視為一種認識、一種反映，文學與現實就變成等價物，就無法飛升，就必定缺乏想像力。我對最近七八年來的文學比較喜歡，這之前的三四十年的文學，就嫌寫得太死板。所以死板，就是缺乏想

像力，缺乏奇氣，缺乏一個形而上的叩問命運的精神層面。而這，與缺乏哲學的支撐有關。這幾年我對廣義革命文學進行反省，從根本上說，就是覺得它所選取的哲學基點不對，或者說，已經沒有哲學，甚麼都按照政治教義敘述，連最具有個體个性的情愛題材也寫得很貧乏，不僅沒有心理、生理深度，也沒有哲學思索，全部染上黨派色彩和意識形態色彩。要麼把情愛作為揭露階級壓迫的工具，要麼把不圓滿的情愛作為革命的根據，要麼把情愛作為獻身於國家和社會的手段，把情愛的私人性格消解在國家社會革命的公共性格之中。到了七十年代，凡是寫到情愛的，都是有始無終，因為情愛也是為了襯托高大完美的英雄，那麼，最初戀愛時戀愛對象對英雄的崇拜和敬仰，屬於純精神性質，還可以寫，到了後來，要結婚了，就進入非精神領域和私人領域，就覺得有損英雄形象，就不知該如何是好。倘若結婚，也不是人與人的結婚，而是人與神的結合。連情愛題材都寫得這麼乏味，更不用說別的領域了。

李：用必然主宰情愛，確實是非常可笑的。

劉：把生理和心理的性緊張和情感緊張，動不動就擴展成社會正義和社會革命問題是革命文學的一種模式。這也是用社會正義的必然去主宰個體性愛中的偶然。結果他們就着意把女性生理上的被動變成反映社會壓迫的方式，把女性當作受壓迫的符號。其實，女性的命運不是理性、必然性所能規範和限定的，它也包含許許多多的偶然的、生動的主體意願和慾望。

李：解放後出現的李雙雙和样板戲中的阿慶嫂、江水英形象，只是革命階級的蒼白符號而已。

劉：李雙雙還有丈夫，還有私人生活，還有戀愛與婚姻，到了阿慶嫂、江水英、方海珍等，就沒有丈夫、沒有私人性格了。幸而江青垮台，這些作品不再作為文學的最高範例，否則，我們的主體論也無從談起。這些作品毫無哲學意蘊，讓我們回到哲學來。

李：我在《我的哲學提綱》裏，曾提出這樣一種看法：哲學的功能不在感染（詩），不在教導（科學），而在啟悟。所以哲學是智慧，這智慧不只是知性認識，也不只是情感陶冶，而是訴於情理結構整體的某種追求、探尋和了悟。

劉：也可以說，哲學是給人提供某種智慧的視角和思路，或者說，某種和世俗視角、科學知識視角不同的視角。作家的創作，重要的是不要陷入世俗視角，如果作家的視力和常人的視力相同，就寫不出精彩的作品。作家除了具有常人的現實視力之外，還應具有第二種視力或第三種、第四種視力，這才能表現於文學敘述中具有一種與世俗視角不同的超越視角。哲學就能提供這種視角。

李：以《紅樓夢》和《金瓶梅》相比，《紅樓夢》就具有哲學智慧。

劉：《紅樓夢》因為有禪宗哲學的支持，所以它就藉此去感悟人生，感悟生與死、色與空、好與了，感悟人從何而來，到哪裏去，何處是真正的故鄉等問題，因此，全書都滲透着哲學氛圍。

李：如果抽掉哲學沉思和哲學氛圍，《紅樓夢》就會變成一般的話本小說，言情小說，就未必比《金瓶梅》高明。

劉：《紅樓夢》因為有超越的視角和境界，所以雖然寫了一個一個美麗女子的死亡，但不流於世俗的控訴與譴責，因為它不是用世俗的視角去追問「誰是兇手」，誰是具體的罪人和殺人犯。它用非世俗視角的超越視角，寫的是「共同犯罪」，是賈寶玉等一些「無罪的罪人」，他們對林黛玉等人的「死」，都有責任，都有內疚感。《紅樓夢》不是寫某些壞人製造不幸，而是寫人的複雜關係所形成的不幸，命運不是某個階級製造的必然，而是多種偶然的合力，《紅樓夢》中人物的命運總是有多重暗示，因此，它寫出了人性的全部複雜性。

李：中國的話本小說和清末的譴責小說均缺乏這種哲學氛圍和智慧，所以藝術境界難以與《紅樓夢》相比。

劉：話本小說用的是「善有善報，惡有惡報」的世俗眼光，譴責小說用的也是「懲除壞人」的眼光，完全沒有對宇宙人生終極問題的叩問。

李：《金瓶梅》中的女性只是些供男人玩樂的工具，儘管這對社會有揭露的作用，但沒有深刻的思索。

劉：《紅樓夢》完全不同，它不僅歌吟少女少婦，描寫她們的超男人的美貌與才智，而且把少女的美和才智提高到形而上的水平。它把女子的青春生命放在特別的時間與空間中來思索，突出美的生命的瞬間性、片刻性即難以持久，《紅樓夢》的傷感主義正是對美的非永恆性的傷感，即對美的難以持久，青春的難以持久和好景的難以持久的傷感。

李：《紅樓夢》對人生，對個體生命有很深的感慨。它蘊含的是一種獨特的對青春（美）的「瞬間與永恆」的思考。我再講哲學應當是研究人的命運的哲學。哲學思索命運，文學表達命運，特別是表達人對命運的感傷。生命意義，人生意識，人的情感本性，這不僅是哲學問題，也是文學永恆的主題，《紅樓夢》對人的命運的傷感，使整個小說充滿着哲學氣息。

劉：《紅樓夢》寫了道性、佛性、人性，但最根本的還是寫了人性中的情性，也就是人的真性情。這種情性就是你所說的人的心理結構中的情感本體，而少女又是這種情感本性最美麗的存在形式。這種情感本體被龐大的外在價值體系所壓抑所摧殘，就會感到巨大的迷惘，以致認為現象世界的一切都是虛無的，唯有人間情性是實在的，但實在的由於本身無立足之地，也轉入虛空。

李：曹雪芹把人的真性情視為最後的實在，人的意義也蘊含其中，但這種實在遭到如此的重壓，這樣，人活的意義何在，為甚麼要活，有人想不清楚，就自殺，但人不會都去自殺，都有戀生之情、戀情之情，

於是，就有大傷感。

劉：關於情，關於性，關於淫，關於罪，關於組成世界的男女兩極，關於命運，《紅樓夢》都有獨特的思考。妙玉見到寶玉時問：你從何處來？黛玉〈葬花詞〉的「天盡頭，何處有香丘？」、「質本潔來還潔去」又是何處去的問題，這些都是對人生的哲學叩問。

李：這種叩問是哲學的叩問，但不是採取純哲學的形式。杜思妥也夫斯基倒是以文學形式提問了哲學問題，很深刻，儘管作家本人未必如此自覺意識到。你看，《紅樓夢》中的人物命運息息相連，也不是外在的、強加的，不是游離的。

劉：哲學的好處確實在於啟悟。《紅樓夢》中的「好就是了，了就是好」、「千里搭長棚，沒有不散的筵席」，都是大徹大悟，都是智慧。有生命力的文學作品都有所悟，或大悟或小悟，有悟才有哲學意蘊。

李：所謂靈感，就是悟的果實。作家應當以最大的努力保護自己的悟性，就是不能讓悟性被各種外在因素所污染所摧毀，特別是那些根本與文學毫不相干的各種庸俗的文學理論和批評。我以為作家人可不必去考慮批評，說好說壞隨他去說好了，何必管它？我不是作家，但我就一向不在乎別人對我如何評論，不管說好說壞，我還是按照我的路子寫。

劉：有悟性，自然要全力保護，如果缺乏悟性，也可培養，這就是要讀哲學。哲學可以賦予人一種形而上的能力。

李：作家生活在現實之中，可以反映現實，也可以拒絕現實，超越現實，關鍵是對現實能有一種形而上的思索態度。

劉：有沒有形而上之思，是可以讀出來的。例如李後主的詞，就很有形而上的意味，「問君能有幾多

愁，恰似「一江春水向東流」，這一比喻中就有哲學意味，它把「愁」提高到形而上的水平，與一般對悲愁的哀怨不同。

李：我也特別喜歡李後主的詞，它的情緒帶有普遍性，一種人類情感的共通性，這就是形而上。莊子講的蝴蝶夢我還是我夢蝴蝶，就有現代哲學的虛無性、否定性問題，這是本世紀哲學的最大特色之一，也與本世紀的現代文學有關。佛洛伊德的學說提出來之後，把文學視為「白日夢」，許多人也用夢來解釋文學。文學確實是一種夢，現實不自由，所以需要夢來調節、補充。那麼，我如果提出問題：甚麼東西在這個夢的背後，夢醒了之後怎麼辦？或者一切只是夢，無所謂醒不醒，這就涉及到哲學。涉及到甚麼叫活？活着的意義？值不值得活？為甚麼要活？等等。

劉：《紅樓夢》也叩問這個問題：人生是紅樓一夢嗎？如果僅僅是「紅樓」一夢，那麼人生的意義何在？人生的夢有許多是好夢，但是止如沒有不散的筵席一樣，也沒有永不消失的好夢，既然夢總是要消失，那麼作夢又有甚麼意義？那些夢的象徵——詩詞歌賦又有甚麼意義？還不如像林黛玉那樣一燒了之，了就好，給世間留下一個絕望，其他甚麼人生痕跡也不留下，這倒是不會欺騙後人。那麼，賈寶玉呢？賈寶玉算夢醒者嗎？夢醒了又怎麼辦？走向烏有之鄉，走向本原的故鄉，這個故鄉真的存在嗎？它是不是也是夢？金陵十二釵的正冊副冊中的仙子是不是也僅僅是夢中的蝴蝶？讀了《紅樓夢》，我們就不能作出許多哲學性的叩問。

李：《莊子》與《紅樓夢》中，既是文學，又有哲學。

劉：大文學作品往往是兩者兼而有之，哲學與文學彼此不分。這一點，聞一多先生在談論《莊子》時就說過。我很贊成他的說法。他在《莊子》一文中說：「向來一切偉大的文學和偉大的哲學是不分彼此

的。」還說：「文學是要和哲學不分彼此，才莊嚴，才偉大。哲學的起點便是文學的核心。只有淺薄的、庸瑣的、渺小的文學，才專門注意花葉的美茂，而忘掉了那最原始、最寶貴的類似哲學的仁子。無論莊子的花葉已經夠美茂的了；即令他沒有發展到花葉，只他那簡單的幾顆仁子，給投在文學的園地上，便是莫大的貢獻，無量的功德。」（《聞·多全集》卷二，頁二八二—二八三）

李：聞·多對莊子評價很高，後來是不是改變了。

劉：郭沫若在為《聞·多全集》作的序中說他改變了，其實並沒有改變。聞·多後期政治上比較激進，在政治批判中也涉及道教，但對莊子一直是非常讚賞。

李：如果用文學的哲學領悟這一角度來看現代文學，也許就會感到不足。

劉：我正在寫作的一本書中，也從這個角度對現代文學進行批評。這就是我剛剛說過，從總體上看，現代文學缺乏一個形而上的大精神層面，也就是哲學領悟的層面。這就形成文學基本境界上的一種缺陷。魯迅的《阿Q正傳》和《野草》，特別是《野草》，還有這種層面，其中的孤獨感、寂寞感所包含的正是對人生意義的叩問和叩問之後的失望、絕望。許地山的宗教情緒的作品，也有所叩問，但比較淺。

李：我以前曾說過，魯迅在《野草》中對「死」的形上感受，使他超越了啟蒙，具有現代性的孤獨和悲涼。他的這種感受，確實高出那個時代的其他作家和啟蒙家們一籌。

劉：而且魯迅與曹雪芹一樣，孤獨感與寂寞感又並非是純粹個人的。你也曾說過，這是一種具有非常具體的社會歷史內容的孤獨與寂寞。

李：魯迅把「知其不可為而為之」這種傳統精神放置在現代意識中洗禮，於是，反抗、絕望、孤獨、寂寞的精神就昇華了，具有超越的形上品格。

劉：可惜這種作品太少。茅盾、老舍、巴金這些大家都缺少這種哲學風味。總是講現實主義，總是說文學是現實的反映，一個「壞處」就是忘記這種形上的昇華，但是，沒有形上品格的作品，讀了一遍就不想再讀。文學家如果只想到「啟蒙」，也會忘記形上思索，你說魯迅超越「啟蒙」，說得很好。

李：文學家最好不要扮演救亡家或啟蒙家的角色。一當啟蒙家，自己就似乎必須渾身光輝，從而去教導、啟蒙他人。但是，這就影響文學家展示自己的心理世界和情感世界，更難把這種世界進入形上境界。

文學對「知識—權力」結構的拒絕

劉：你這次回國，帶出來甚麼文學書，可以讓我先看看。

李：我就帶了兩本王朔的書，一本是《千萬別把我當人》，一本是《我是你爸爸》，不過，我發現《爸爸》這一本缺了好多頁，現在的出版質量就是如此。新起的年輕小說家，我讀得很少。

劉：我讀了一些，蘇童的小說我幾乎全讀，王朔、余華、葉兆言、格非的也讀了幾本。

李：你的印象如何？

劉：他們實際上在進行一場解構革命，解構大寫的人，解構歷史，解構意義，解構過去的總體敘述方式。解構人，才能和傷痕文學相區別，解構歷史，則與過去的革命文學完全不同。過去老講「歷史必然性」，他們筆下的歷史則充滿偶然，連革命歷史也充滿偶然。他們完全打破目的論歷史觀，並不認為歷史一定有意識地追求某種崇高的目標，而常常是盲目的生命流、情慾流。我很喜歡蘇童作品，他才二十七八歲，他完全寫自己直接經驗之外的歷史，但是，這一歷史是被他充份個人化的歷史，是他想像中的歷史。你一直不贊成歷史必然性那一套思路，如果看了他的作品大約也會喜歡的。

李：可惜我沒時間讀，但王朔小說對意義的解構還是看得出來，雅俗共賞，它恐怕屬於大眾文學範圍。我對大陸的「大眾文學」的興趣超過對「菁英文學」的興趣，大眾文學乃至大眾文化，對僵化的意識形態

具有很大的解構力量。

劉：王朔與蘇童、余華等不太相同，他的確更接近大眾文學。我喜歡把王朔作為文化現象來研究，而把蘇童們作為文學現象來欣賞。蘇童追求藝術的自律，用阿多諾的話說，就是追求藝術在商品社會中的異在性、疏離性，從而達到對社會的反叛，包括對商品社會和傳統社會的反叛。為了表現這種異在性，他們在藝術上着意追求獨特的形式。為了達到這一點，他們常常把異在性推到極致，以致相當誇張，所以他們的小說常常有力地暴露現代文明對愛慾的壓抑。

李：王朔照顧大眾的口味。

劉：不錯，王朔和商品社會有所妥協，也迎合一點大眾的需要。包括比他們大一輩的賈平凹，他的《廢都》，也不是藝術自律性很強的作品，也與商品潮流有所妥協。

李：但是，新生作家都非常極端，反對一切意義、一切價值。

劉：是的，把自己的觀念和敘述方式推向極致，這是這些年輕作家共同的「文本策略」，這也難怪，文學常常要通過「極致」這一辦法而走出自己的路。王朔撕毀一切價值，是極端；而蘇童、余華他們則全力地表現藝術作品特異存在的理由與價值，也是極端。所以他們在寫人的時候，也不惜把人非人化。在余華的筆下，人絕對不是意識形態的載體，也絕不是有善有惡的人性載體，而完全是另一種特異的動物。

李：文學是最自由的領域，作家要把世界畫成甚麼樣，都有他的自由，都可以。他們要坐着寫、站着寫還是躺着寫都可以，各種風格、各種寫法，只要寫得好，我都喜歡。要把某種觀念、某種寫法推向極致，也無可厚非。

劉：文學最怕平庸，作家自然必須無情地粉碎平庸和防止自己落入平庸。而且着意解構某種觀念也不

奇怪。尼采、易卜生都是解構家，五四時期的作家都是傳統的解構家。很奇怪，對過去流行幾十年的歷史必然性、歷史決定論這一套思路，大陸人文科學領域並沒有出現有力的解構，倒是在小說文本中看到對這一思路作了真正的告別。

李：文學畢竟更敏感。應當欣賞這種解構的力量和藝術。但也可以提出解構之後怎麼辦的問題。意義、價值都解構掉了，那麼人活着的依據和理由是甚麼？

劉：徹底的解構也包含着危險。這批年輕的小說家在解構中才華橫溢，對一切不合理的存在的嘲弄也很有意思，但讀了之後讓人感到他們的作品還欠缺了點甚麼，我想，這大約是欠缺必要的人文關懷。我們不能要求文學在文本中發表人文宣言和人文告示，但要求有點潛在的熱能和關懷的暗示大約不算苛求。《紅樓夢》對虛偽的理學和仕途經濟之路作了精采的解構，但它蘊含着很深的人文關懷，它對生命，特別是對年輕的美的生命的關懷使得作品不僅精采，而且帶上永恆性和偉大性。

李：《紅樓夢》破壞傳統，但它肯定了真摯的愛，有真性情，認定世界上有美好的東西，美好的生命值得珍惜、肯定和愛戀。不像現在有些年輕朋友覺得甚麼都是假的，甚麼都不值得珍惜，甚麼都不應當肯定。不知道這些年輕作家是否也有這種傾向。

劉：《紅樓夢》的提示至少值得年輕的才子們借鑒。解構是一種潮流，而且是二十世紀世界性的潮流。在中國語境中的解構潮流，有成就，但也有點潮流化的缺點。文學創作是充份個人化的活動，最好是不斷有意識地反潮流，包括有意識地解構潮流中放一點有建設性的、具有深厚人文關懷的情感，以給這個日趨冰冷的人世間一點暖流。

李：我們在一九八七年的文學對話，引起一些年輕朋友的責難，今天說不定又使他們憤慨。但不要緊，

我們是坦率真實地表述自己的見解。我認為文學的最高價值，文學的永恆性源泉在於它可以幫助人類心靈進行美好的歷史性積澱。就是說，成功的文學作品，它總是可以人類心靈中注入新的美好的東西。這可能看不見，不是像科學那樣可以測量、計算，但它確實存在着。

劉：這確實是文學無可比擬的長處，王國維說一個優秀的文學家比一百個政治家還有價值，就因為它能夠活在人類的心靈裏，它可以不斷地給人們注入這種美好的顆粒。你在《我的哲學提綱》裏所說的「情本體」在文學中更是如此。文學的最後的實在自然是「情」，是「本體—情感」結構。

李：在社會各種生態中，文學藝術的獨特作用正是從這裏派生出來的。現在好些人強調用「知識—權力」結構來解釋文學，我以為未必能完全解釋得通。在商品經濟潮流中，一切日趨商品化，正如馬克思所說它在撕破一切溫情脈脈的面紗，人成了商品的奴隸，人在商品面前丟失情感和靈魂，變成你說的「肉人」。那麼，這個社會還如何保持他的「生態平衡」，人們又如何保持他的「心態平衡」，總得還有一些東西可以幫助人們保持一些「溫情」，保持一點人際溫暖，否則人界豈不是又要變成金錢動物界。我想，文藝可以起這種保留、平衡作用。現代也好，後現代也好，人際關係中的這點溫情，保留一點下來總還是可以吧。千百年之後，人類大概還會欣賞《詩經》、莎士比亞、曹雪芹、托爾斯泰、杜思妥也夫斯基吧？文學正是在保持人際溫暖這一點上獲得永恆，獲得「知識—權力」結構之外的另一種價值。我在《我的哲學提綱》中，講人的本體是情感本體，就是講情感是人的最後實在，最後的歸宿，但這個「本體」實際上沒有本體，即沒有一種根本原則來支配你、主宰你。以前的一切本體，「理」也罷，「心」、「性」也罷，西方的「理性」、「存在」也罷，都要構造一種最根本的原則來統治你，這就是所謂「知識—權力」結構，但情感本體，沒有這個東西，沒有一種根本原則，沒有一種「知識—權力」結構，感情是分散的，不可捉

摸的，不可能以一種情感來主宰一切。文學是感情的，它的前途就在這裏。

劉：你講得非常精采。我們一直說，文學是最自由的領域，正是因為文學乃是人的情感本體的家園、情感本體的象徵。文學是一種無統治區域，它雖然也積澱着理性，但卻沒有外在理念、理性的統治，它拒絕任何外在原則的支配，拒絕「知識—權力」結構的統治。我們說文學可以幫助人們獲得自由，幫助人們獲得主體性的解放，也包括從「知識—權力」結構中解放出來。傅柯發現知識不是純粹一種知識，它是一種權力，因此當它形成「知識—權力」結構時，它就控制人們的思想、行為、情感，人們一開口，一着筆，常常已落入先驗的「知識—權力」結構中。他點破的這一道理倒幫助我們認識許多歷史現象，包括我國的現代革命文學現象。像茅盾、丁玲和一九四九年之後的諸如《金光大道》這麼一批作品，確實全部落入「知識—權力」結構之中，所以，作品中的情感常常是古怪的情感，這種作品很難增加人際溫暖。但「知識—權力」結構不是一種必然律，真正傑出的文學作品恰恰能夠反抗這種結構，置身於這種結構之外。這一點傅柯不了解。他對歷史有研究，但似乎不太懂文學。

李：如果能從「知識—權力」中解脫出來，文學藝術就能幫助人們找到溫暖的情感家園，也幫助人們「塑造心靈」，包括激發人們對人生意義、對安身立命、對終極關懷的追求，也包括對夢的追求。

劉：人類從動物界那裏走出來，走到今天，可以說經歷了千辛萬苦，千難萬險，承受的折磨、打擊、劫難實在太多，但人類的神經所以不會斷裂，就是文學藝術起了作用，從原始社會開始就起了作用。文學藝術在社會中的制衡，不僅在現代社會，而且在人類整個艱難的歷史進程中，當然，在現代這種濫情被撕毀的社會裏，它更應當成為人們的心靈需要。人類從動物界走出來的歷史畢竟很短，很容易回到動物界，搞不好，就會心性如獸，只是衣冠不斷變化而已。我們看到人很容易變成政治豺狼，也很容易變成金錢豺

狼。文學藝術的確可以使人捍衛住自己的人性，避免落入人間的狼羣中。很多優秀的文學作品總是支撐着人間的正直、誠實、同情心，也支撐着人類美好的夢、美好的希望與期待。《聖經》之所以經久不衰，除了它所蘊含的精神之外，我覺得還有一個原因，就是它又是一部文學作品，而且也是以美好的故事去支撐一種社會的夢。我們不能要求文學當教科書，這種觀念其實是對文學的苛求，而且最後會剝奪文學創作的自由；但可以對文學有所期待，可以期待文學幫助人類支撐住人應成為人的那些美好特性和那些美好的夢想。基於這一想法，我總是不能接受那種煽動仇恨和煽動暴力的作品。

李：作家的工作是可羨慕的，時間對他們有利。李後主是皇帝，人們只記得他是詩人。休姆主要是歷史學家，但人們只記得他是哲學家，哲學、文學，生命更長久。所以我一直強調，作家對自己工作的堅定信念，應當表現在不怕被埋沒的胸懷氣概上。

劉：你這一意見，十分重要。文學的最後裁定畢竟是時間的裁定、歷史的裁定。

李：一些好作品，在五十年、一百年甚至幾百年之後才被裁定。文學的手法和形式無論怎樣變遷，都不應丟掉體現自身價值的這方面的意義。某些標榜「後現代」的理論家說文學只是「能指」，不見得真的懂文學。我在《美學四講》中認為「後現代」乃是「現代」的極端商品化，它反「現代」，反掉現代主義中那種追求價值、追求意義、反抗資本主義的東西，消解掉這些東西，把反抗變成裝飾。而某些「後現代」理論，也不過是發達的資本主義的裝飾品、娛樂品罷了。資本主義的厲害就在這裏，它有能力有氣魄把反對它的東西變成裝飾它的東西，變成它的廣告和娛樂。資本主義的確厲害。

劉：現在時髦的論者嘲笑文學的深度，難道文學藝術都要變成平面，變成裝飾品的平面才好嗎？

李：所以我說作家最好不要讀文學理論。

文學政治一元論批判

劉：到美國來之後，我對這個世紀的文學，特別是創造社的革命文學、三十年代的左翼文學、延安的農民文學，以及解放後的社會主義、現實主義文學作了些反省和重評。這些文學中有一些好作品，但是，就整體上說，有一個很大的問題，就是政治性太強，把文學等同於政治，文學創作轉達政治意識形態，這事實上是一種政治式寫作。羅蘭·巴特《寫作的零度》中談論政治式寫作，相當精采。他說政治式寫作，一種是法國革命式寫作，這是流血的祭典，為流血革命辯護的寫作；還有一種是馬克思主義式的寫作，這種寫作的進一步發展就是史達林的。

李：這是一個很根本的問題，就是政治壓倒一切，也壓倒文學。

劉：《在延安文藝座談會上的講話》批判區分政治與文學的二元論，主張政治一元論，把文學界定為政治的附屬品，要求文學附屬政治，為政治服務，要求文學成為政治的工具和另一種形式的軍隊，這種政治一元論對後來的文學影響太大了。

李：其實就一個作家來說，他本身也不可能是完全一元的。例如巴爾札克，他在現實政治上，是一個保皇黨。但是，他的內在感情和他的政治立場有矛盾，因此，他的作品反而是對保皇主義的嘲弄，是對當時各種人物和人性的真實描述，極有價值。

劉：我講文學主體性時，就是要說明作家作為現實主體和超越主體要分開。在現實層面上，作家可以有自己的政治立場、政治態度，可以加入政治集團，但是在藝術層面上，也就是參與文學活動時，應當是超越主體，不應當以政治集團之成員的資格參與文學，而應當以一個獨立人格的人參加，以藝術主體的資格參加，這樣，他才能與現實事件保持距離，以超越的態度對事件進行反思、觀照，此時，作家確實需要有高高在上的口神精神與品嚐事件的酒神精神。

李：我支持這種看法。作家可以有自己的政治信仰和政治態度，但不要政治信仰來干預、取代文學，以為政治一對，學術觀點也一定正確，文學創作也一定成功。其實，創作往往與政治信仰分離或者根本無關。劉：文學所以有存在的價值，恰恰是它大於政治，大於各種主義，它能完成政治、主義不能完成的事。政治的所謂「進步」，絕對不意味着學術與藝術也是先進的。絕對沒有這些等式、邏輯和捷徑。

李：我也可以舉一個學術的例子。山東大學的《周易》專家高亨，他在解放前沒有接受馬克思主義，自然也沒有用馬克思主義觀點研究《周易》，結果獲得成就。解放後，他政治上「進步」了，自己覺得讀了不少馬列，已經用馬克思主義研究《周易》了，結果其研究成果相當牽強，沒有多少價值。最有意思的是，他解放前的研究成果反而接近馬克思主義，而解放後的研究反而離馬克思主義很遠，妙就妙在這裏，學術研究尚且如此，更何況文藝創作。要把馬克思主義變作自己的東西並不是那麼簡單容易的。

劉：游國恩先生在解放前研究《楚辭》的東西也很有意思，一九五八年他作為白旗被批判後，他又自我批判，宣佈自己過去的研究是資產階級的，以後要用馬克思主義來研究，但是這以後他對《楚辭》的分析就沒有甚麼意思了。

李：我在一九五五年寫的一篇文章中，曾批評游國恩找出屈原作品的「民」字的多少來說明屈原的「人

民性」，這簡直太荒謬了，實在可悲。

劉：許多有藝術感的作家，都陷入一元論的困境。前幾年，我講何其芳的後期現象，就是發現何其芳的這種苦惱。何其芳在青年時代是一個很有才能、很有藝術感的詩人，但是，他到了延安以後，接受了政治一元論，創作就退化了。所以他曾兩次感慨，說很奇怪，為甚麼我思想進步了，而藝術退步了。他是一個真誠的作家，所以才敢承認自己的退步。這種「思想進步，藝術退步」的現象，是我國當代作家的普遍現象。

李：他們就是吃了政治一元論的虧，以為政治進步了，思想改造好了，政治細胞多了，一切政治化了，藝術就會長進，這就大錯特錯了。我講歷史與感情的「二律背反」，講歷史和感情各有價值，這是兩個不同層面的東西。在歷史層面上，以感情代替歷史、代替政治，就會出現反理性判斷，造成對歷史運動的破壞；在感情層面上，則相反，如果以歷史以政治取代感情，就會撲滅感情，取消感情。

劉：文學藝術的存在價值，恰恰在於它完全不同於歷史層面的東西。它必須超越歷史層面，對歷史進行反觀反思，與歷史保持距離，才有自身存在的理由。一元論就是抹煞這種距離，要求作家完全置身於現實的層面和歷史的層面。一個作家，在現實的政治鬥爭中可以有自己的立場，也可能不得不置身於一個政治集團之中。但是，在進入文學創作時，他應當超越政治集團的立場，拋棄政治集團成員的資格，而以作家的資格，即以作家特有的人道眼光和心靈參與藝術。這時，他就會與現實政治鬥爭拉開距離，把現實的殘酷鬥爭視為一種人類尚未成熟時的不幸現象，並從中叩問人生的困惑和人類的命運，從現實的形而下境地進入超越的形而上境地。可是，政治一元論完全把文學藝術拉入現實的層面。

李：歷史的要求，政治的要求，都非常明確，一點也不能含糊，但是，文學藝術則必然追求模糊，感

情是個複雜的東西，愛中有恨，恨中有愛，錯綜複雜。一定要去追求確定、明確，就不是文藝了。當然也有比較明確的文藝作品，諷刺詩、馬雅可夫斯基(Mayakovsky)的詩等等，包括畢卡索的一些作品，但他們畢竟不是文藝的主要現象。連馬、恩都主張少些「席勒(Schiller)化，多些莎士比亞」。

劉：我寫的〈論性格的明確性和模糊性〉也說這個意思。這是非常重要的。要求文學立場堅定，態度鮮明，就從根本上毀了文學。人類情感中最精采的東西往往是那些說不清的、朦朧的東西。但是，在政治的要求下，甚麼都要非常鮮明、非常堅決、非常透徹，那麼，只有圖解最透徹，但是，一旦用政治圖解代替藝術感覺，那還有甚麼藝術呢？這自然要退步。

李：托洛斯基(Trotsky)倒是主張政治與藝術二元，很有意思。托洛斯基這個人在政治上也很激進，很左，也是可怕的人物。但是他有藝術感覺，他比好些人懂得藝術，所以他不贊成政治一元論。

劉：魯迅開始也介紹托洛斯基，認為他的文藝思想比較寬容，比史達林寬容。所謂比較寬容，就是承認政治與藝術的二元發展，放棄政治對藝術的主宰。毛澤東《在延安文藝座談會上的講話》就批評托洛斯基。

李：陳獨秀也是有藝術感覺的，所以當時他特別佩服魯迅的小說。當時魯迅只是個一般作家，名氣比他弟弟周作人可能要小，更不是甚麼偉大革命家。魯迅本人自然極富藝術感覺，可惜後來的作品如《故事新編》的大部份，並不成功。我以為與明晰的政治觀念等等有關。

劉：魯迅接受了馬克思主義階級論之後就是太明確了。觀念太鮮明，政治態度太鮮明，這樣，思想理念就壓倒藝術感覺。《野草》就模糊，模糊反而豐富。魯迅雖然革命，但不能接受創造社那種「殺、殺、殺」的革命文學。他最早發現革命文學的幼稚病。他對創造社的批評、調侃、諷刺是很有意思的。這些調侃，就是他完全看出所謂革命文學其實並非是真的文學。他畢竟是大文學家，對文學有很深的認識。後期

創造社被政治理念毀得更慘。

李：魯迅後期、創造社後期的創作都不如前期，就是後期太政治化、太明確了，這是一個教訓。解放後出現一些很古怪的現象，許多人整天講文學理論和文學批評，甚至大講美學，但連起碼的藝術感覺也沒有，像侯敏澤等人便都如此。他們完全不懂得文學和政治是兩回事。

劉：在政治一元論泛濫之後，文藝界從事批評的人，都着意提高所謂「政治嗅覺」，結果，倒是對政治異常敏感，政治感覺器官很發達，但是，藝術感覺很差。所以他們就會一天到晚批判這個，批判那個，用所謂政治標準衡量一切，一進入藝術就完全不行了。陳涌把路翎〈窪地上的戰鬥〉的小說說成是醜化正義戰爭的作品就很可笑，這篇小說因為牽涉到志願軍戰士與朝鮮姑娘的感情，他們就覺得這種感情危害政治，他沒想到，連這點殘存的、脆弱的感情都不允許存在，是不會有甚麼文學藝術的。

李：政治一元論走到這種極端，對文學藝術的危害就非常大了。

劉：陳涌評論長篇小說《古船》也是如此。《古船》是青年作家張煒寫的。我很欣賞這部長篇。這部長篇的長處和過去土地改革的作品都不同，和丁玲的《太陽照在桑乾河上》、周立波的《暴風驟雨》和其他這類題材的作品都不同。丁玲等總是把文學與現實政治等同起來，因此就把世界描述成兩個階級對立的世界，然後以清算意識作為作家的主導意識，那麼，整部作品就謳歌殘酷的鬥爭。作者和事件本身毫無距離，甚至比處於階級鬥爭中的貧下中農還激烈。但是，《古船》卻揚棄作家的清算意識，而以懺悔意識來重新面對土地改革的歷史事件。他對這一事件，無所謂褒，無所謂貶，無所謂歌頌，也無所謂暴露。他和事件拉開距離後，以一種超越的態度來思考人類社會中一種不斷循環的不幸現象：一羣人欠下另一羣人的債，一羣人起來報復和索取債務，但是報復者又欠下新的債，一羣人又進行反報復。人類就在這種報復與

反報復之中循環。這筆債該何時了結？作家在作品中加以叩問。作家在作品中表現出來的感情是矛盾的、複雜的，也是模糊的。但是陳涌在批評這部小說時，完全用一種政治老爺的態度說，這樣寫土地改革是「不可以的」。其實，所謂「不可以」，是政治法庭中審判的語言，在小說中無所謂可以不可以。陳涌的感覺就是政治感覺，至於這部小說中的藝術變化和感情上的豐富之處，他完全感覺不出來。陳涌毫無藝術感覺，卻從事一輩子文學批評，這對於他個人的人生選擇來說，完全是「誤入歧途」，選錯職業；對於別人來說，則是「誤人子弟」，危害作家。

李：沒有藝術感覺的批評和理論，實在不能說是文學批評和文學理論，可以說只是政治討伐。可是以前就只有這種文學理論，所以我希望作家千萬不要讀文學理論，其原因也在此。我在一九五六年寫的第一篇美學論文中就強調文藝批評和批評家的首要條件就是要有藝術敏感，以後我反覆舉別林斯基(Belinsky)的例子。

劉：他們對這句話不高興。我看到《北京日報》有篇批我們的文章，說這是「霸道」。後來，我在《二十一世紀》上寫了一篇〈告別諸神〉，又支持了你的這個說法。我自己也搞文學理論，但這只是為了解構那些名為文學理論實為扼殺文學的理論。如果哪位作家願意被他們所扼殺，就去讀他們的理論。一九四九年以後，所有作家都吃了他們的虧，中了他們的政治病毒。

李：吃虧吃大了，尤其是老作家，吃了大虧。

劉：許多很有才能的老作家，他們在二十、三十年代很有成就，可是後來他們也相信政治一元論，或者受政治一元論的影響，結果寫出來的東西沒有甚麼價值，很可惜。我常為他們感到深深的惋惜——文學的才能無謂地消耗在無休止的政治遊戲之中。天才被庸才所騙，這是二十世紀中國文學的一大現象。

李：點破這一點，把政治與藝術明確劃為二元，很有好處，很有必要。如果文學理論要對作家有所幫助的話，就要指出這一點，就是要抵制一元論，一點也不能含糊。不過我們這種「理論」一定會被看作大逆不道。這還了得，要文學完全脫離政治。其實我們不過是順着馬、恩講述的不要席勒化的意見，並根據數十年來失敗的經驗，作些延伸而已。這種延伸是有美學依據的，也有審美心理學的依據。

劉：作家一相信政治一元論，實際上就成了「筆桿子」，還要代聖賢立言，只是這個聖賢變了，不是古聖賢，而是現代聖賢。過去，我以為只有八股文才能代聖賢立言，現在才知道小說、詩歌、散文、戲劇、美術、音樂都可以代聖賢立言。音樂發展到最後是「語錄歌」，詩歌最後一律是歌頌紅太陽，小說一律是闡釋兩個階級、兩條路線的鬥爭。這不是典型的為聖賢立言嗎？

李：我一直最討厭「筆桿子」的名稱或說法。文人一成為筆桿子還有甚麼意思，筆桿子的意思就是別人執筆，你只是桿子——工具而已，因此，要你寫甚麼你就寫甚麼。這樣，作家就相當於秘書的角色。何其芳到延安後也去當了秘書，詩人作了秘書，當然當時是為了革命，放棄一時並無實用的文學，後來他還是從事文學，但是否受「秘書」角色的影響呢？當上筆桿子，當然光榮得很，林彪說革命要靠兩桿子，槍桿子和筆桿子，為革命作宣傳、作文告，當然大有貢獻，但這些都並不能算文學。所以思想雖進步，藝術卻可以退步。因為不再去培養自己的獨特的藝術感受了，這一點也不奇怪。

劉：可以說，是個性化的思想被集體化的思想所替代、所淹沒。文學是充份個人化的活動，一旦納入集體軌道，就糟了，當別人的槍使就更糟了。

李：我在哲學界混了幾十年，一直當不了「筆桿子」，也一直不願意去當。我多次拒絕過出題作文，我的確作不出來。有人說我是不識抬舉。據說「文革」前康生曾看上過我的「文采」，有人透露這個「消

息」給我，我趕緊躲得遠遠的。那時連田家英不也說康生是東海聖人麼？康生的文化素質的確不低，字就寫得不錯，中國古典、馬列經典也熟，比今天好些人強多了，但就是人太兇險狡詐。當然當時我也並不知道，就是不願見大官而已。據說周揚也想提拔我，這是潘梓年親口和我說的，我自然是退避三舍，一些人說我「太不爭氣」了。於是我在哲學所一直捱整，捱各種欺侮，其實當時跟上了周、康，捱的整使更大了。我並無此先見之明，只是抱定不當「筆桿子」而已。

劉：把筆桿子和槍桿子並列，這樣，筆桿子就不是一般的筆桿子，而是火藥味很濃的筆桿子。因此，文化批判就變成武化批判，文學理論也變成武學理論，整天鼓吹「念念不忘階級鬥爭」，滿篇文章用的是「陣地」、「堡壘」、「拿槍的敵人」和「不拿槍的敵人」等軍事術語。

李：軍事的術語到處泛濫，至今還流行的如「突破口」、「決戰」、「陣地」、「攻堅」等等，都是軍事用語。現在文章仍在大量運用，特別是大批判文章。這種語言現象所包含的精神現象很值得研究。在這裏，也正好可以補充說一下，我說的救亡壓倒啟蒙，在四十年代之後，主要是指軍事鬥爭的救亡壓倒了啟蒙。在軍隊裏，當然一切行動聽指揮，不允許有甚麼個性解放、個人獨立、個體自由等等，一切服從戰鬥需要，人人都是戰士，火藥和硝煙壓倒一切。這在當時當然是合理的、正確的，但把它延續到和平時期的全社會中來，便不合理、不正確了。

劉：這一套轉入文學領域，自然是火藥味、硝煙味壓倒人情味、文學味。軍事鬥爭模式轉化為文學敘述模式，自然是兩軍的對壘，自然是殘酷的血的代價，甚麼都是生死存亡。很可惜，當歷史從軍事鬥爭的戰爭時代轉入和平的建設時代之後，也就是槍桿子不再馳騁沙場之後，筆桿子還是筆桿子，充當筆桿子的人沒有回到作家主體的位置上，如果有人想回到這一位置上，所謂文學理論家實即政治感覺器又要加

以討伐。

李：其實，人類之所以需要文學，恰恰是因為歷史的進步，特別是在現代社會中，科技的進步更需要另一種東西來補充、來對抗、來「解毒」、來解理性過份之「毒」，文學就是一種。所以從性質上講，文藝不同於科技，不同於社會科學，甚至也不同於人文學科。正如小說中和舞台上的曹操與歷史上的曹操並不相符，而兩者卻可以和平共存一樣。你在許多文章中強調文學藝術有自己的套規律，這是對的。不能用政治的規律、歷史的規律，包括科學的規律來取代文學的規律。

劉：我講文學史發展的悖論，也講到這一點。就是說，文學不能籠統地講它隨着歷史的進步而進步，「進化論」難以解釋文學發展現象。因為文學作品一旦產生之後，它就成為一種獨立自主的存在。在時間層面上先後產生的作品，並不意味着價值的高低，時間順序和價值順序不是同一的。

李：文學藝術其實沒有甚麼「進步」問題。進步是一種價值判斷。不能說羅丹的雕塑就比古希臘的雕塑進步，也不能說托爾斯泰就比莎士比亞進步。這種觀念發展到極端，就會像文化大革命中那種把過去的文學藝術一律稱為「封、資、修」、「名、洋、古」，唯我今天的樣板戲最進步、最偉大。

劉：你比較早就注意文學的時代性與永久性的矛盾，注意文學對時代的超越。傑出的文學作品總是既居於它那個時代，又不僅屬於它那個時代，具有永恆的魅力。

李：這就是情感的力量，情感的魅力。一九五五年我提出文藝作品的時代性與永恆性，以後提出歷史與倫理的二律背反，以後又提出「情感本體論」，都在說明倫理、情感作為人類本體特殊的和獨立的巨大意義。我強調人類本體是自己建立起來的。藝術的價值就在於此，它與人類的情感本體直接相關，是它的某種物態化了的對應物。藝術可以永恆不朽，它永遠打動着人們心靈，塑造着人們的情感。這就遠遠超

過為一時一地的政治、倫理、宗教服務的作用和功能了，正因為如此，一千年之後的人類還會與我們此時的情感相溝通、相聯繫。政治就做不到這一點。

劉：說文學藝術是「不朽之盛事」，說「文章千古事」，是有道理的。把文學等同於政治，等同於現實，就從根本上拋棄文學這一優點。當然，有些作家藝術家視「文學藝術就是一切」，也不好。對自己估計得太高了，太了不起了。兩個方面都不對。政治家把文學看成是自己的僕人和工具是不對的，而文學藝術家也不能把自己看成是超人的。超人也要靠人供養的，不能不吃飯。王國維把文學家提得很高，他說：「一百個政治家也頂不上一個文學家。」

李：但也要看是甚麼政治家。小政客、小爬蟲，當然是一百個不如一個。但是真正的大文學家，政治家，都有價值。最偉大的文學家在世界上是屈指可數的，偉大的政治家也不太多。不過，有一點是確實的，政治家的作用主要在時代性，政治家只能在一個或長或短的時代中起作用，他們的遺產對人們，特別是對人們內心成長的作用和影響並不直接、並不重要，只有文藝世代直接影響、塑造人們的心靈。所以曹丕才感歎只有文學才是「不朽之盛事」，帝王將相都比不上。但是如果沒有秦皇漢武，也就沒有今天的中國，所以彼此又不能取代，不必去比高低。

劉：這裏也包含着歷史前進的二律背反。

李：是啊，歷史總是在矛盾中前進。情感的、倫理的東西與政治的東西在不同的層面起作用，有些時候兩者協調發展、相互促進，但有的時候，兩者的矛盾和衝突又很激烈。

劉：這也是二律背反現象。歷史悲劇就是這種二律背反的悲劇，所以那些看到改革中貧富分化的現象而痛心疾首的人，在某一個層面上是合理的，這正是歷史悲劇。

李：我的意見也是這樣，作品的評論首先是感受，不要從概念出發或從政治出發去分析。感受比較複雜，作品給人一種刺激，批評家從這種刺激獲得一種感受和理解。這種理解與先驗的批評尺度很不相同。如何理性地分析這種感受從而分析這個作品，這是我上面提到的一九五六年第一篇美學論文提出的主張，但至今也得不到多少反響，批評家們或是從教條出發，或是趕時髦，只研究文本。

劉：沈從文在解放後就是在先驗的政治尺度下，被說得錢不值。然而，一旦文學回到文學本身，一旦以文學的眼光去看文學，就會發現蓄意迴避政治、迴避政權、迴避主義的沈從文倒是有文學價值，他更有生命力。

李：沈從文是現代文學中沒有掉入政治陷阱的為數不多的作家之一，他沒有成為政治一元論的俘虜。但他停止了寫作。

劉：他付出的代價是暫時的，在解放後他經受批判、寂寞，被抹煞。但是他收穫的東西卻是永久的，這也可以說是一種作家的智慧。

政治壓頂的浮躁文化

劉：現在我們是否可以討論一下本世紀的文化特點。這個問題，一些普遍性的公認的特點，就不必多討論，例如，與上一世紀相比，這個世紀的中國文化被外來的文化所滲透，以致發生傳統文化的斷裂、痛苦和尋找新的出路，這顯然是一個重大特點，但這個特點講得太多了，而且還有人在探討，我們就可以少談了。

李：關於這一特點，我只想補充說，傳統不是身外之物，而是我們的內在的文化心理結構，所以，儘管在外來文化的巨大衝擊下，傳統文化經受了幾千年來最嚴重的打擊，但它無所謂被拋棄的問題，這正像我們身內的肝膽一樣，難以拋棄，只能對肝膽中的健康或疾病進行分析。

劉：我覺得二十世紀的中國文化有一個很明顯的特點，就是它是在民族危機陰影下籠罩的文化，這種巨大的危機感對知識分子發生很深的影響，使他們創造的二十世紀的文化，帶有明顯的危機壓頂的特點。在這一總特點下，這種文化就帶有另外一些現在看來很有意思的特徵。

李：我想，這是一個很重要的特點，上面我們已經講過，表現出這個特點的背後是一種意識形態，首先是進化論的意識形態，生存競爭、弱肉強食的意識形態。

劉：這種文化心理派生出來的文化，就共同帶有一個文化特點：緊張、浮躁、激進、片面等。

李：這種特點發展到後來便是「立竿見影」。與「立竿見影」相呼應就是文藝上的「三突出」，歌頌「高大全」的英雄人物，樹立典範，供人「學習」及崇拜。

劉：由於共同感到危機壓頂，知識分子蒙受到巨大的道義壓力，在啟蒙文化與救亡文化的矛盾中，自然不能不選擇救亡文化。二十世紀的中國，是救亡文化、革命文化、農民文化非常發達，非常突出的世紀。救亡文化你已講過了，與五四後救亡文化相關的是革命文化。革命文化與救亡文化相比，它帶有更強烈的階級性、激烈性、戰鬥性，也就是火藥味更濃。由於這個世紀的革命主體——中國共產黨把農民視為主力軍，因此，農民文化又特別發達，尤其是在大陸，自從一九四二年《在延安文藝座談會上的講話》發表之後，這種文化，作為平民文化的主流，幾乎壓倒其他種類的文化。

李：而這幾種文化，又都是政治傾向性極強，政治意識形態性極強，都是旗幟鮮明的政治文化。因此也可以說，這個世紀的文化，是政治文化佔有壓倒性優勢的文化。

劉：這些佔有壓倒性優勢的政治文化又很浮躁、空疏，其中沒有嚴格的政治科學、法學、社會學，更談不上政治哲學。甚麼都匆促，文學也是如此。

李：前幾年，我到新加坡訪問時，在接受記者訪問時曾說，我們的小說都寫得太匆促，應當有一批能坐下來寫上十年八年的作家，也是有感於這個世紀的文化都太浮躁。

劉：在這個世紀中，從文學這個領域來說，魯迅可以說是最有思想、最有才能的作家，他本來可以寫出非常有份量的長篇小說，自己也有這種打算，但是，他還是不得不把主要精力放在寫匕首投槍似的「感應的神經，攻守的手足」，這也帶上政治文化的色彩，也是危機壓頂的結果，不得不然。

李：有些企圖從容一些，閒適一點，靜穆一點，其實也無不可，也可以容許，但結果就硬讓他們沒立

足之地。林語堂直到前幾年才「平反」。他用英語寫的描寫中國的小說才能翻譯出版，其實，與似乎已成定論的評價完全相反，林是極其愛國的，極其珍重和高度評價中國文化和貶斥西方文化的，甚至想改造英語，甚至說中國的小老婆比西方的離婚好，他恰恰不是洋奴，不是「外國的月亮比中國的圓」，不像以前批判他的那樣。

劉：周作人、林語堂，都是想在激烈的政治文化包圍中企圖開闢「自己的園地」，抒發自己的性靈，讓自己的藝術個性、藝術趣味有個存身之所；但是，林語堂被批判了幾十年，周作人更不用說了。他們企圖用幽默感反抗危機感，但都付出了代價。這個世紀的社會氛圍太沉重，幽默文化不發達，像《阿Q正傳》，實屬難得。到了八十年代，能出現王蒙小說中那些笑聲也不容易。

李：救亡文化、革命文化都相當沉重，不可能有幽默。在現實生活中，特別是上中層，就不像老百姓那麼幽默。儘管我不特別喜歡喜劇，但我非常喜歡老百姓編的那些幽默語錄，例如日前在大陸流行的「十等人」，有意思得很。

劉：這個世紀中國的重文化太多，而輕文化太少。尤其是下半紀的大陸音樂中的輕音樂，直到六十年代還在受批判，八十年代才有輕音樂的立足之地。

李：進行曲、莊嚴的頌歌倒有不少，當然其中也有好的。

劉：由於危機壓頂，所以這個世紀，逸人、隱士沒有存身之所，他們創造的帶有隱逸性特點的文化自然也沒有存在之所。陳獨秀的《文學革命論》，把他們的文學稱為山林文學，革他們的命，也確實被革得差不多，幾乎滅絕。在我國的文化藝術傳統裏，逸人、隱士是有自由的，竹林七賢、陶淵明、揚州八怪，他們因為有隱逸的自由，所以才有藝術成就。但是，在二十世紀，隱逸文化遭到強烈的批判，魯迅對隱士

的挖苦、嘲弄真是毫不留情，他顯然是在批判周作人、林語堂等。魯迅的批判也太過份了。其實無論在甚麼時代，都應當給知識分子有隱逸的自由。

李：朱光潛講一點「靜穆」，也受到魯迅的辛辣批評，其實這太過份了。陶淵明的詩當然複雜，在沖淡中有憤激，但都可以發表各種不同的意見嘛。

劉：你想，民族危機深重，危在旦夕，你可以講「靜穆」嗎？道義的理由實在太強大了！不能靜下來寫，沒有一張平靜的書桌，自然就少有面壁十年的作家，少有精深的學術巨著。這個世紀在人文科學上，像王國維、陳寅恪這樣的學者只有寥寥幾個。在哲學上，法國國際哲學院投票承認的中國哲學家，上半紀是馮友蘭，下半紀是你，但你們能自由地寫作的時間並不多。馮先生得益於在西南聯大那幾年，一邊可以隔岸觀火，一邊可以隔山著書。而你，最花力量寫的《批判哲學的批判》，是在河南幹校「偷」寫的。

李：寫的時候，上邊還壓着一本毛澤東著作。很可憐！

劉：下半紀要「隔岸觀火」就很難，誰也當不得「逍遙派」，尤其是中青年。

李：階級鬥爭烽火連天，確實沒有「面壁十年」或「獨善其身」的可能，好容易有八十年代幾年開放的日子，大家可以說點真話，如今又艱難了。

劉：這個世紀在文學創作上，倒是在二三十年代有實績，那時軍閥混戰，中央政權失控，政治霸權和文化霸權結不成聯盟而相對削弱，知識分子倒是在隙縫中寫點東西，魯迅、巴金、沈從文、老舍、茅盾都在那時寫出代表作。到了下半紀，階級鬥爭連綿不斷，生命消耗在無謂的政治運動中，另一種危機感，即個人的危機感時時籠罩在作家、學人的頭上，人人害怕萬一跟不上形勢，就會變成右派、白旗、反動權威，因此，也很難「面壁十年」。所以就很少有現代的社會科學經典性著作。真正的文學巨著也不多。

李：說起來可悲，就說文學理論吧，在幾十年來叫得極響，而且嚴重地影響了文學創作，但是，哪有甚麼有份量的文學理論著作？最有份量的還是政治領導人在延安的那個《講話》。其他只是這個《講話》的註疏。這種情況到了八十年代才開始變化。

劉：我發表在《二十一世紀》上的〈告別諸神〉，也講了這個觀點。一九八五年前後，我開始作些準備，想接着你主編的《中國美學史》，寫一本中國現代美學史，後來認真讀了讀有關的美學著作，很不滿意，覺得我國的現代美學，幾乎構成不了嚴格意義上的「史」。

李：確實如此，美學比文學理論還不如，沒甚麼貨色。

劉：幾個主要對象我都充份尊重，首先是王國維，他還比較有實績。但他的主要成就其實是史學。可是他的《人間詞話》影響倒是最大。這本詞話，屬於文學批評，很難稱為美學。真正屬於美學範疇的作品並不多。蔡元培倒是真正着意提倡「美育」，注重美學的，但他缺少有份量的美學著作。朱光潛先生倒是本世紀的一個名副其實的美學家，但除了《詩論》之外，其他是在翻譯介紹上的貢獻，特別是系統地介紹西方美學的貢獻。而自己的美學學說，也不能算豐富。

李：朱光潛親自對我說過，他的著作中就是《詩論》比較有自己的見解。

劉：朱先生這麼有功底，有學問，又這麼勤奮，如果不是在下世紀老是處於被批判和自我批判之中，讓他在成熟的歲月中多寫一些，成就將會高得多，很可惜。宗白華先生對美學，特別是對古典美學，有不少真知灼見，可惜研究實績，還嫌少一些。

李：很可惜。宗先生寫得太少。解放後只評了個三級教授。但他如果多寫，恐怕受的批判不會比朱少。朱後來真的講馬列，宗卻一直未講過。

劉：魯迅和其他左翼陣營裏的人翻譯普列漢諾夫等馬克思主義美學，周揚翻譯介紹車爾尼雪夫斯基的《生活與美學》，在中國產生相當大的影響，但是，他們僅是在譯介，在偷火，本身在介紹中自然也有美學思想，但都沒有用自己的美學語言建構有份量的美學著作，也很可惜。

李：蔡儀寫了一兩本，但都像是天書似的，而且乾巴巴，真是必須硬着頭皮才能看下去，看下去之後卻仍然感到飢腸如故，一點問題也沒解決。

劉：他的書講美是典型，也是別人的命題，是別林斯基和恩格斯的命題，沒有自己的命題。

李：解放前，美學在中國近現代歷史上，不佔甚麼地位，沒有幾個搞美學的，大學裏一般不開這門課。朱光潛是在外文系教英詩。到五十年代，美學突然成了熱門，七八十年代又掀起一次「美學熱」，文章、書刊出得不少，相比其他人文學科，非常突出。這在世界上是少見的。重要原因之一是因為美學和政治的關係不大，大家可以自由爭論，相對於文學理論來說，離政治要遠一點，也沒有政治人物來直接干預。當時有三種、四種意見爭論，能有這一點自由，於是從五十年代中熱到六十年代初，後來一強調社教、階級鬥爭，這熱也就頓時不見了。其他學科如倫理學很重要，但就是不能搞，萬馬齊瘖，毫無生氣。社會學在解放前有一點，解放後整個學科被宣佈為資產階級性質，完全封禁了。美學之能有一點發展，就是因為沒有大人物注意。

劉：車爾尼雪夫斯基美學對中國影響很大，對你也影響不小。

李：對車爾尼雪夫斯基的人品，我很佩服。他被流放到西伯利亞那麼多年，還是不屈不撓。但他的小說《怎麼辦》我也是硬着頭皮才看完的。據說列寧常常看，其實藝術質量太差，根本談不上好小說，「好」只在政治意義上。

劉：他的書無論是理論還是創作都成為我們大學中文系必讀的。像你個人早期美學思想中對他的美學思想的評價還是比較高的。

李：那是當然的，因為在某種意義上它確有一定的美學價值。當時屠格涅夫(I. S. Turgenev)看到他的美學論文後氣得要死。屠格涅夫是前輩，為此事他還和別林斯基吵了一架。我對列寧本人的評價仍然不低，包括他的個人品格，但史達林就大成問題了，兇險殘忍之極。他提倡的社會主義、現實主義也糟透了，無非是粉飾太平、歌功頌德，這當然影響了中國。但周揚四十年代把這位車爾尼雪夫斯基翻譯介紹到中國來，並非壞事，車與史達林時期也沒甚麼關係。五十年代的美學熱，也並非壞現象。

劉：本世紀上半葉影響中國最重要的美學家，恐怕是康德和車爾尼雪夫斯基了。王國維受了叔本華的影響，但叔本華的美學在中國，總的說來，影響不大。

李：比起美學來，文學創作和文學理論活躍得多了，影響也大得多，但是，搞文學理論的人一直倒楣，從巴人的《文學論稿》開始，幾乎很少人沒被批過，並且一直是這樣，一直到今天的閣下，因為文藝理論與政治連得太緊。

劉：胡風也是很坎坷的一個，最後周揚自己也經受批判。

李：你知道最先批判胡風的是誰嗎？蔡儀是最早批判胡風的一位。就在重慶的時候，胡風給舒蕪的信中說有個「語不成聲」的，就是蔡儀，註解裏寫的。

劉：胡風如果能讓他自然發展下去，他是能搞得出好理論的。但他宗派性也確實強。

李：是的，胡風是搞理論的，他的理論值得研究，雖然我並不同意他的基本看法。他所講的「主觀擁抱客觀」的「戰鬥精神」，與我很有距離。但即使不同意，也應該讓他研究。一棍子打死他的理論，特別

是進行政治陷害，這就太令人寒心了。他其實也是相當左的。他批判別人也是說別人右，卻自己當了反革命，誰也沒有料到，他本人更不會料到。他寫歌頌毛澤東的長詩，感情是非常真摯的，我至今還記得，他說清流濁流都流到這大海裏，當然這是頌歌，也可能有點牢騷，他看到五十年代初一些不革命甚至反革命的人都被毛禮遇有加，他可能看不慣。他也有確有小集團的毛病，認為只有他這個小集團是最革命最正確的，文學界這種小集團風氣不只胡風，也是中國文人的一種傳統，左聯時便很突出。我與文學界一直極少來往，但我以為文學界現在和將來都應注意這一問題，「文人相輕，自古皆然」，為何不改一改呢？我欣賞你的朋友是四面八方，同時又堅持自己是個體戶，不加入任何集團。

劉：一加入集團，就沒有自由，就容易丟失個性。武松、李逵沒上山之前很有個性，一上山就不行了，一律「替天行道」，還有甚麼個性。一九四九年後，有個性太難。提出一點和《講話》稍為不同的思想都不行，如邵荃麟，他的「中間人物」論，其實還沒有構成甚麼理論，他們就興師動眾把他打下去，這怎麼可能不千篇一律呢？能允許存在的只有《講話》的很乏味的註疏。這些註疏性的所謂文學理論，讓作家一讀就失去靈感，變得糊裏糊塗。所以，我支持你的極端性的說法，千萬不要讀文學理論。

李：這也並非信口開河，譁眾取寵。作家不要被他們的概念扼殺死了。文藝作品本來訴諸情感，不是直接訴諸理性的東西，文學內容遠遠大於概念，文學傳達的經常是概念講不清楚、講不明白的東西，連作家藝術家自己也講不明白，他就是有某種東西，感受、感想、感觸、感情……，想講，於是作品就出來了，你問他到底他想講甚麼，他並不一定明確，如果他非常明確，那作品常常就是敗筆。這就是所謂美學規律，我在美學中已再三講過這一現象了。現在的文學理論的概念又是那麼貧乏、武斷，而且大部份是政治概念，很少有真正的文學理論語言。

劉：二十世紀文學理論的最高權威是政治領袖的文學指示，這可以算是二十世紀的一種文化特點，體現於文學中的文化特點。

李：哲學、經濟學、歷史學何嘗不是如此。這就是政治統帥文化的特點。

【輯五】

告別革命

關於「消解」馬克思主義

再論《告別革命》之一

劉：我們的對話錄《告別革命》出版之後（按：指香港天地圖書公司一九九五年初版，以下凡提及均指此版本），在大陸和海外都有非常強烈的反應。這些反應除了一兩篇藉批評以自炫的無聊文字之外，大部份文章所提出的問題值得我們再進一步思考。我歸納一下，批評的要點有這三個方面：（一）反省一百年來的激進主義思潮並作出「告別革命」的結論，乃是要取消主流意識形態，即馬克思主義。今年（一九九六）六月六日《人民日報》所發表的邢賁思的文章〈堅持馬克思主義不動搖〉，就作了這樣的批評；與此相反，海外一些論者卻認為我們仍堅守「馬克思主義的幽靈」、「迷戀馬克思主義」、「為鄧小平改革提供馬克思主義根據」，並為此感到驚訝和失望；（二）「改良比革命好」這種基本價值判斷乃是「脫離歷史實際」的「歷史唯心主義」。革命具有不同的模式，不應籠統否定，特別是當統治者連最起碼的改良主張都不能接受的時候，革命便是歷史的必由之路；（三）您所提出解決中國大陸問題的「經濟發展——個人自由——社會正義——政治民主」四個邏輯程序，乃是機械的對歷史的主觀規劃。「共產黨不同於國民黨，它從來不曾公開地作出國人要實行憲政民主的明確承諾。因此，伴隨着經濟的發展，共產黨的「黨專政未必會不斷軟化直至消解，相反，它倒有可能變得更驕橫、更頑固。」因此在四程序下，民主難以得到可靠的保證。在批評中，有些是平和的求索真理的態度，有的則帶人身攻擊。我們不必理會後者，而應對上述的

一些嚴肅的問題進一步作負責任的探討。

李：我們早說過，這本書並非嚴格的學術論著，沒有嚴格的引證大量材料，沒有嚴格的論述論據，只是表述我們一種看法，當然這種看法的後面是有長期的學術研究和思索作基礎的。但這本書居然引起巨大反響，說明我們的看法和我們提出的問題具有重要的現實意義，甚至觸及了某些人的要害，因此才引起強烈的反彈和劇烈的批評。我們歡迎批評，即使被扣上「反馬克思主義」、「死守馬克思主義」、「否定一九四九年的革命」、「擁抱專制」、「學術水平極低」等等帽子，也沒關係。反正帽子已經夠多，再加幾頂而已。最重要的還是那句老話，要理性地探討問題，講話要負責任。

劉：那麼，我們是不是就上述三個主要問題作些討論。首先是告別革命的觀念與馬克思主義的關係。邢賁思〈堅持馬克思主義不動搖〉的文章再次把我們當作「反馬克思主義」的典型，此文在《人民日報》刊登後，新華社又發通稿，全國各報都轉載，連各省市的晚報、商報也轉載，弄得許多單位到處找《告別革命》的書。據說社會科學院分十一個專題摘要了《告別革命》準備進行批判。在這種情況下，要是在七八年前，我們可能會驚慌失措，要說明自己也是馬克思主義；但在今天，我們已不必為喧囂的氣勢所干擾，只需要冷靜地分析馬克思主義。我們不必再陷入那種「堅持馬克思主義」還是「反對馬克思主義」的簡單化的兩極對立模式之中。我們的書本來就超越了籠統堅持和籠統反對的簡單思維方式，而對馬克思主義進行分解。您在書中明確地說，馬克思主義可分解為基本理論和策略理論，前者基本上是正確的，後者基本上是錯誤的。人首先要衣食住行（發展生產）這一經典的歷史唯物主義觀點屬於基本理論，我們主張要返回這一經典，這還不夠「堅持」嗎？但是，我們又主張揚棄「階級鬥爭」、「暴力革命」和「無產階級專政下繼續革命」等策略理論，明確地指出它被中國百年的歷史證明是錯誤的，這還算「迷戀」嗎？打破對

「一元化馬克思主義的迷信，理性地對馬克思主義進行分解，這是中國大陸當代學者不可推卸的「學者使命」。我記得您去年在杜克大學 (Duke Univ.) 和詹明信 (Fredric Jameson) 的對話中曾講到這個問題。

李：是的，我在與詹明信的對話中說過，我不認為需要有一個統一的馬克思主義。那個時代已經過去，馬克思早已多元化，誰都說自己是真正的馬克思主義，別人是假馬、反馬。列寧在世時就有第二國際的馬克思主義和第三國際的馬克思主義。以後國際上的馬克思主義更是多種多樣。在中國八十年代前是由林彪定義的「最高最活的馬克思主義」，即毛澤東思想。我在與詹明信的對話中把毛澤東思想界定為「軍事馬克思主義」。我們在《告別革命》中批評毛澤東迷信戰爭經驗，也正是批評這種馬克思主義在執政之後仍然搬用和迷信戰爭時期的成功經驗，用這種經驗來搞經濟，就違反了經濟發展的自身規律（毛澤東的「政治掛帥」、「鞍鋼憲法」等等便是如此）。用軍事鬥爭經驗搞政治搞文化，則到處都是「兩軍對戰」，「一分為二」，過去認為這才是馬克思主義，結果弄得中國仍然是一窮二白，耽誤了幾十年的大好時光。所以，邢文未加分析便批評我們要「消解」馬克思主義，便不正確。如果說我們要「消解」毛的軍事馬克思主義的錯誤，取消鬥爭哲學，那倒是對的。軍事馬克思主義和鬥爭哲學是五六十年代特別是文化大革命的主流話題，是過去幾十年的「主流意識形態」，鄧小平的改革開放與這種主流意識形態剛好背道而馳，所以左派理論家對鄧一直心懷不滿，總要以各種形式反鄧。

劉：你把毛澤東思想界定為「軍事馬克思主義」，這很有意思。毛澤東思想作為第一階段的中國馬克思主義，它產生於現代農民革命戰爭，形成了自己獨特的經驗。在中國這種資本主義非常薄弱、無產階級隊伍不夠強大的國度裏，這套經驗所支撐的中國馬克思主義確實起過歷史作用。但是，當歷史翻開了另一頁，中國的歷史任務變成建設現代化國家的時候，自然就不能再把軍事的馬克思主義視為不可變更的真理

和不可修正的主流意識形態。任何時候，人都是主體，而「主義」不是主體。「主義」是為人的個體生命與羣體生命服務的。當人與社會從一個歷史階段走向另一個歷史階段的時候，如果「主義」還停留在原來的階段上，人就有理由對原來的「主義」進行新的闡釋和重新定義，消解它過時的部份。

李：我們的對話就是要「消解」軍事馬克思主義，打破馬克思主義只是一種階級鬥爭和無產階級專政學說的神話，重新說明馬克思主義「硬核」——生產力的發展才是人類走向自由王國的真正動力。

劉：打破對「馬克思主義一統化」的迷信，是肯定馬克思主義的合理內核和揚棄馬克思主義體系中錯誤部份的前提。但是，要打破這種迷信非常困難，尤其是在大陸。在《告別革命》中您曾經說過，馬克思主義其實不能視為工人階級本身的世界觀和意識形態，而應視為近代一部份知識分子的世界觀和意識形態。連列寧也說過，工人階級本身只能產生工聯主義的思想，而馬克思主義是知識分子灌輸給工人階級的觀念形態。但是，大陸幾十年來，恰恰把馬克思主義解釋為領導階級和執政黨的世界觀，把它變成不可質疑的教條，並不惜用文字獄等種種手段來維護它的所謂「純潔性」。今天，我們從教條和文化專制的重壓中抬起頭來，說明德國人馬克思所創建的馬克思主義只不過是近代知識分子的一種精神理想，它完全可以隨着知識分子的精神探索而變換它的內涵與形式。在它創立一百多年之後的中國知識分子完全可以對它進行「修正」與「改革」。連宗教都可以改革——新教就是對天主教的改革，為甚麼某種主義就不能改革？我記得你早就提出「改革馬克思主義」的問題。

李：我認為可以提出「改革馬克思主義」的問題。第一，馬克思主義可以改革。這就是你一再說的，不要把馬克思主義視為不可變更的終極真理，可以破除列寧、史達林、毛澤東等對馬克思主義的界定，可以破除迷信；第二，馬克思主義必須改革。馬克思主義從創立到現在已一百多年，這一百多年來世界的變

化速度很快，特別是科學技術。現在回過頭來看，馬克思主義有好些大缺陷，其中之一是缺乏對科學技術重要而複雜的功能的充份闡釋。《資本論》的剩餘價值理論，只強調了勞動力的被剝削，過份集中地論證這一點，對所謂「超剩餘價值」只一筆帶過，未加足夠重視，從而未能充份闡釋科學技術作為生產力在資本的產生與發展中的重要地位和巨大功能；與此直接聯繫的是在「商品拜物教」那一節裏提示計劃經濟與取消市場，為後來蘇、中的社會主義實踐提供了理論基石。其二，缺乏對政治本身的充份研究。馬克思主義的創始人以為社會問題解決了，政治問題自然也會解決，未充份看到那些規定社會與經濟生活的政府與法律等政治機制的相對獨立性和特殊重要性。到了列寧，則提出不要議會，由工人直接管理政府，但這是烏托邦，十月革命後實行了幾天就不行了。列寧死前曾經非常擔心官僚政治的復活，他死後果然如此，而日新的官僚政治比舊的官僚政治更壞更可怕。毛澤東不斷講「突出政治」，在「文革」中也是想以「上海公社」、「工軍宣隊」、「革命委員會」這一套社會團體式的機制來取代舊政治體制，結果也完全失敗。

劉：邢文的內在邏輯是極為混亂的。其所以混亂，就在於他只迎合表層的政治需要而講「堅持馬克思主義」，不敢講「改革馬克思主義」，而中國的社會恰恰又在改革與變動。他的文章完全不能自圓其說。例如，他一方面堂而皇之地談論堅持馬克思主義就要堅持反對剝削，但在實際上，今天中國的經濟改革允許僱工、允許一部份人先富起來，又正是允許一部份人對另一部份人的剝削。對於這種現象，一個負責的社會科學工作者，不應刻意迴避和掩蓋以獲得「堅持馬克思主義」的美名，而應當正視這種現象，給予理性的說明，包括指出馬克思主義原始學說在論證剩餘價值、規定剝削意義時的缺陷。用你的「歷史主義與倫理主義一律背反」的命題來解釋，「剝削」是一種惡，是一種「異化」，從倫理主義的立場出發，當然要拒絕「剝削」，克服「異化」；但是，作為「惡」的「剝削」，在一定的歷史時間中又是歷史發展的積

桿，它又是歷史前行所必需的，不能用漂亮的社會道德語言來反對剝削以堵塞經濟發展之路，這樣解釋至少是合乎邏輯的。

李：今天拚命吸引外資，難道是消滅剝削，而不是歡迎剝削？所以不如乾脆回到五十年代劉少奇講「剝削有功」那樣勇敢地面對現實。講「剝削有功」不更理直氣壯嗎？這樣倒可以真正發展馬克思主義。因為是在共產黨領導下主動搞階級協調、階級合作，當然就不會過份損害工人階級和勞動人民的利益（共產黨迄今自認是工人階級的政黨，代表廣大勞動人民的利益），這種協調、合作是為了發展經濟，「共同富裕」，這在理論上和實踐上都是從未曾有的。這不正是發展馬克思主義的大好機會嗎？鄧小平在實踐上為這種發展打開了大門，為甚麼理論家們還如此因循怯懦，不敢越陳規一步呢？強調發展生產力是社會發展、歷史進步的基礎，承認階級、階級矛盾以及剝削的存在，這就是堅持了馬克思主義；而改階級鬥爭為共產黨領導下的階級合作和協調，以求經濟發展和社會進步，正是當今中國道路的特色所在，這就是修正、改革和發展馬克思主義（至於是否和如何消滅剝削、消滅階級，這要看經濟的發展、民主政治的發展以及文化的健康發展，而放在比較遙遠的未來）。捨此不圖，既想照顧實際情況，又要死守陳舊教條，自然會出矛盾。邢文便有此問題。其實，一九九五年十月發表的關於「一九九五計劃和二〇一〇年遠景目標」這一頗為重要的中共中央文件中，便似乎通篇未見「革命」二字，這在毛的時代實屬不可思議。這文件當是鄧所關注並最後點頭的，可見，鄧早已告別革命了，為甚麼我們不可以直接說出來呢？不過中國的好多事常常是只可做不可說的。

*本文發表於一九九六年七月二十九日香港《明報》

階級協調和階級鬥爭

再論《告別革命》之二

劉：您所談到的馬克思主義忽視科學技術和忽視政治機制獨立性的根本缺陷之外，我想還應當補充一點，就是馬克思主義歷史觀上的缺陷。馬克思在《共產黨宣言》所描述的歷史完全是階級鬥爭的歷史，到了毛澤東，說得更絕對，幾乎把階級鬥爭視為歷史發展的唯一動力。這種歷史觀便導致對革命、對階級鬥爭的崇拜。這一觀念的缺陷在於它從根本上忽視了非階級鬥爭因素在歷史發展中所起的重大作用，例如經濟活動等因素。實際上，決定歷史發展的基本因素還是經濟活動，即生產力的發展。在生產力發展的各個階段上確實存在着階級衝突和階級矛盾，也確實存在着種種不公平的現象。如何解決這些衝突和矛盾，歷史上有兩大方式，一是通過激烈的階級鬥爭，即暴力革命的辦法；一是通過階級調和、階級妥協，即改良的辦法。而生產力的發展並由此而體現出來的人類的進步和歷史的進步，往往是在階級調和時期，即社會處於良性運作的時期。這一點你在《告別革命》中也已道破了。

李：從馬克思主義創始人那裏就強調階級鬥爭，把它作為歷史的動力和主線，並以為通過無產階級的階級鬥爭，很快就能實現無國界的世界性社會主義革命。〈國際歌〉裏唱的是「這是最後的鬥爭」，其實，按照唯物史觀，當時世界才處在資本主義的前夕。馬克思主義在這種策略思想（革命）的錯誤，與它的基本歷史觀念（階級鬥爭為歷史發展主線）的錯誤有關。

劉：我們的對話是在新舊世紀之交中進行的。當歷史就要跨入二十一世紀的時候，我們所作的告別，其意義在於，我們不要帶着二十世紀一個最痛苦、最沉重的包袱，即革命的包袱跨入新世紀之門。我們可以把它放下，說聲再見，以期待下一個世紀，不必重複這個世紀的戰爭、廝殺、政治運動，以創造一種更富有肯定性、建設性的存在方式。這並不意味着否定以往革命的理由和它所起的作用。我至少聲明過十次，我研究歷史的態度不是追究歷史罪責，而是以同情的態度去對待歷史，以求對未來有個更清醒的選擇。

李：我們只是「告別」革命，並不是簡單地反對或否定過去的革命。因為像革命這樣重要的、複雜的歷史事件和問題，持簡單的肯定或否定態度都是不妥當的。以往是簡單的肯定，凡是革命的都好，所以我們才講革命帶來的負面作用，我們反對或否定的是過去那種對革命的無條件的盲目崇拜和歌頌。但這不是說，革命包括辛亥革命只有負面價值，也不是說革命在任何時期都缺少理由。我完全不這樣看，因為革命也確實可以帶來許多好東西，例如發生過革命的地方，平等、集體、社會正義等觀念都比沒有革過命的地方強烈得多。這便是革命的好遺產，可以繼承和發揚。我們之所以要告別革命，是為了避免下世紀重複用大規模暴力流血的方式來更換政權（這是《告別革命》開宗明義對「革命」一詞的界定）。因為今天中國社會正開始處在轉型期，千百年來的傳統社會開始真正進入現代化，各種社會矛盾會越來越突出，億萬農民脫離土地進入城市，貧富懸殊、階級分化日趨劇烈，千奇百怪的現象到處可見，舊有秩序或動搖或崩潰，新的秩序尚未建立，各種不滿都會呈現，甚至每個階級階層都會有各種不滿，它們就是醞釀革命的溫床。記得托克維爾（Tocqueville）一百多年前便說過，革命（不是指傳統的農民革命）不是在最貧窮的時候，而是在經濟起飛、人民生活有所改善的時候最容易爆發。今天對現實經濟政治體制不滿，想要革命的情緒仍然存在，所以我們才覺得應該總結本世紀的經驗來「告別」革命，指出連那個萬口稱頌、少有異詞的世

紀初的辛亥革命也未必必然、未必必要，它帶來了許多負面價值；從而指出歷史本可以有另一種選擇（改良道路）的可能性。這不是追究過去革命的罪過，或把革命當作「貶詞」。為甚麼非褒即貶呢？這一種非此即彼、以價值判斷替代事實分析的思維方式，大概還是你所說的「一元化模式」吧？！

劉：革命留下的後遺症實在太大。在二十世紀，從辛亥革命開始，儘管都有當時的客觀原因和根據，但是，到了今天我們作反省的時候，完全有理由認為不一定必然要選擇革命的辦法。因為暴力革命總是流血，而流血的結果總是再流血或留下血的大陰影。包括一九四九年以後，我們為甚麼還不斷地搞政治運動？為甚麼不停地搞革命大批判？為甚麼崇拜火藥味很濃的意識形態？意識形態為甚麼那麼脆弱？這就是革命陰影的影響。革命通過大規模流血的方法奪取一個政權，奪取了政權自然是勝利，但是勝利以後作為勝利者的心裏總是有一種陰影，即害怕那些被打倒的階級用同樣辦法「復辟」。所以，儘管政權很鞏固，意識形態仍然是很脆弱的，總是神經兮兮，誇大敵情，結果總是人為地製造階級鬥爭，把階級鬥爭擴大化。反右派一下子就把五十多萬知識分子打成階級敵人，文化大革命當中更是橫掃一切。革命帶來的問題如此嚴重，令人難以置信。

中國現在正要進入現代社會，經濟要往前發展，各種社會矛盾，包括勞資矛盾，定還會激化。在勞資矛盾以及社會其他矛盾激化的時候，是採取英國式的階級調和、妥協的改良辦法（即所謂「光榮革命」），還是採取法國式的大規模暴力流血革命的辦法解決矛盾，確實需要作一選擇。我們過去都是崇拜法國革命的方試，但是，這種方式付出的代價太大。那文在批評我們的時候，竟然把英國式的變革和法國式的變革混為一談，籠統地稱之為「英法革命」，並歪曲地批評我們否定「英法革命」。其實英法情況及性質很不相同。

英國在十七世紀，即克倫威爾建立共和時期也曾發生過暴力行為，處死查理國王，但那之後，它一直

採取比較溫和的、調和的方式，因此在十八世紀下半葉歐美發生革命高潮的時候，英國一直採取改良的辦法，走君主立憲的階級協調之路。因此從十九世紀到二十世紀，英國的國內比較穩定，英國人民免受許多內戰的災難，避免了法國式的大流血革命。儘管我們應當盡可能避免流血革命，但有一個問題也常讓我感到困擾，即如果統治者連最起碼、最平和的改良要求都加以拒絕的話，那麼，人們使用暴力革命的手段是否就是合理的了？所謂「逼上梁山」，也是這一個意思，當統治者把林沖逼到無路可走的時候，林沖選擇了革命，應當是合情合理的。我們在《告別革命》中並沒有說明這個問題。許多批評意見都與這個問題相關。

李：據說邢賁思的文章也是或主要是針對左派〈萬言書〉（〈萬言書〉的原題好像是一關於國家安全問題……），記不完全了的，但是他又不敢像我們這樣理直氣壯地回答〈萬言書〉，躲躲閃閃，遮遮掩掩，漏洞很多。其實〈萬言書〉提出的許多事實是現實存在的，不必否認，例如貧富分化，資產階級出現等等。問題是如何辦，〈萬言書〉沒有明說。但按它的邏輯推論，當然是回到階級鬥爭、無產階級專政的革命老路：剝奪剝奪者，繼續進行各個領域裏的「革命」，亦即回到毛的道路上去，認為這才是「堅持馬克思主義不動搖」。但這樣做，行嗎？這符合今日中國經濟發展的趨勢和人民大眾的要求嗎？官方的左派和非官方右的激進派一樣，都可以利用人民大眾的不滿情緒，在某種情況和條件下鼓動革命。而革命，如我們前面所講，不管是哪種旗號，在今天中國是不可取的。但我也再三講過，搞改良並不比革命容易，需要更多得多的耐心和毅力，更少得多的情感用事，所以，儘管我們這種最溫和的主張也遭到最粗暴的批判，我也仍然堅持改良，更應該置個人利害榮辱情緒於度外。何況，就整個社會和廣大羣眾說，今天也遠沒有到沒路可走、沒法可活而「逼上梁山」的時候。

*本文發表於一九九六年七月三十日香港《明報》

經濟前提與政治民主

再論《告別革命》之三

劉：我們現在來討論一下「以經濟為本」和「經濟發展——個人自由——社會正義——政治民主」的問題。對這四個順序的批評意見很多，但最主要的是兩點：一是認為這是「經濟決定論」，四步論實際上是一步論，只搞經濟不搞別的。如果現實真的如此，恐怕經濟也不能發展下去。這樣的結果是，連第一步也要成為泡影；另一點批評是「機械論」，即以主觀意志計劃歷史，為當代中國史安排一個具體時間表和步驟，忘記一個道理：經濟改革必須有政治改革與之配套才能進行，而且，政治民主的要求在任何時候都是合理的要求，不一定要在經濟發展之後，世界上的許多國家並沒有等到經濟發展之後才實現民主。

李：強調經濟為本，認為經濟力量是根本的力量，這並不等於說一時一地的經濟能夠決定當時的一切。我不主張「經濟決定論」，但認為經濟發展是近現代社會的一種基礎或前提，這就是我始終沒有放棄的「經典」馬克思主義。有了經濟基礎，或者說有了經濟前提，才会有包括現在討論得很時髦的「公民社會」(civil society)、「公共空間」(public sphere)等等，否則這些東西不可能真正出現，出現了也會很快被摧毀。明代中葉甚至「六四」以前，其實也可以說有某種類似公眾空間的東西在萌芽在發展，但很快就被消滅或消失了，更不要說甚麼政治民主。有些人說，某些發展中的國家經濟並不發展，可是也有政治民主。美國政治學家弗里德曼(F. Friedman)前不久送我的新書《民主化的政治》中，便強調政治民主有獨立的

普遍價值，這當然有道理。但是，沒有經濟發展的政治民主對於一般老百姓並沒有多大意義。遠如印度，近如菲律賓、海地，甚至俄國，政治民主是有了，但對一般老百姓又有多大好處？如不是葉利欽會玩花樣，俄共差一點通過選舉重新上台。迷信政治民主特別是選票之類是幼稚的，大家都知道，希特勒不也是通過民主選舉上台的嗎？只有在經濟發展的基礎上，個人自由從而公民社會和公共空間得到相當的擴展，社會正義得到適當的維持（而不是貧富分化非常惡劣，影響社會的穩定），政治民主才對一般老百姓有意義，也才能夠真正實現。否則民主政體一夜之間就可以被軍事政變推翻，這種事例不夠多嗎？這種民主又有甚麼意義呢？

劉：經濟前提論我是贊成的。這包含着中國一百年來爭取個人自由和政治民主的鬥爭經驗。中國自從皇帝換成「總統」、從「王國」變成「共和國」之後，本就意味着民主政治的開始，相應地也應當給個人更多自由。但為甚麼民主總是不能真正實現，個人自由也總是受到太多摧殘，這就是缺乏一種土壤，一個前提。我從事文學工作，深感到個人自由這一理想往往化為空想，就因為沒有經濟獨立的前提。從現代文學來說，五四運動就是張揚個性、提倡個性，可是個性非常脆弱。例如創造社，他們開始也提倡自我，為藝術而藝術，可是沒幾年就否定自己了。創造社經歷了一個集體的精神自殺。為甚麼呢？他們當時根本就沒有個性發展的土壤。也就是說，當時根本就沒有一個中產階級，沒有這樣一個經濟前提，使得他們個性能夠得到充分的發展，所以他們很快就要否定個性要求。想要個人自由，還是要有一個經濟上的前提。政治民主也是這樣，有一種獨立的經濟前提以後，才能發出個人的聲音。說需要有經濟前提，比較容易理解，而說四個順序，則容易被誤解。我想，你所說的四順序帶有歷史具體性，即歷史的針對性。離開歷史場合，變成一般原則，就容易讓人誤認為歷史階段論。

李：你從文學上講個人自由的經濟基礎，魯迅早就提出過娜拉走後怎樣，以後也一再強調「吃飯」的重要。不料到了今天，好像飽學之士、先進青年卻不知道這個簡單道理。我的「吃飯哲學」不斷被人罵為「淺薄」、「庸俗」，真使人感慨不已。其實吃飯哲學也就是強調經濟基礎，強調生產力。毛澤東說「馬克思主義的道理千頭萬緒，歸根結底就是一句話：造反有理」，我說「馬克思主義的道理千頭萬緒，歸根結底就是一句話：吃飯第一」，所以把經濟發展提到首位。但那四個階段本是一種相互制約、相互作用的結構體，並不是直線的決定關係，所以我說它們是「大致」的邏輯——歷史順序，同時是「經常滲透交流在一起，互為因果」，這裏並不存在某個階段完了之後才開始下一個階段的問題，不知道為甚麼批評者們故意不看這些話。例如我在講發展經濟時，同時也主張現在應當開放輿論，這就包含着個人自由和政治民主的因素在裏面。在學理上，大家也知道政治民主包括甚至建立在個人權利即個人自由的基礎之上，即所謂「自由化」到「民主化」，以及「私」（個人自由）和「公」（政治參與）的先後關係等等。今天我們談四個階段，並不是想給整個世界歷史開出某種公式或「規律」（這還需要做大量的研究工作），而主要是出於對眼前的中國現實的考慮。

劉：理論表述在需要表述得非常尖銳的時候，往往採取最通俗的語言和形式。毛澤東把革命和階級鬥爭強調到極為尖銳的時候，也使用「造反有理」的表述。我們的對話是在總結以往歷史教訓的語境中進行的，而過去的歷史教訓恰恰是鬥爭哲學覆蓋整個中國，忘記經濟之本，所以必須採取最通俗的語言進行歷史批判。這不是「淺薄」，恰恰是把問題提得非常尖銳。如果不是着意歪曲，大約不會認為我們只知吃飯不知其餘。當然，也應注意到我們今天又處於另一種「語境」中，這就是有人在剝奪個人思想言論自由的時候，正在使用「人權等於吃飯權」的片面公式，只許人們開口吃飯，不許人們開口說話。這種蔑視人類

尊嚴的公式是我們不能同意的。我們說吃飯第一，這是在歷史發展的層面上說的；而在人生權利的層面上，人當然應是既要開口吃飯又要開口說話。自由思想乃是人類的基本尊嚴。但是，爭取個人思想自由又不是空喊所能解決的，它又必須在非常具體的歷史行程中去爭取，不一定採取「革命」的方式。

李：我覺得，今天的經濟發展已經開步了，並不需要在政治上進行「革命」摧毀，即毋須把政治制度、政權和秩序徹底打亂來改換制度。需要的是促進改革，通過法律的形式逐步地走向政治民主。社會已開始多元化，個人自由已開始獲得，如遷徙的自由、就業的自由、私下言談的自由（不像五六十年代特別是「文革」時期，不敢有兩人以上的交談），也包括好些刊物發表了一些近似於我們或遠比我們激烈地批判當政權的文章，看來左派也只能盯住少數幾個人而越來越難於控制整個局面了，如此等等。因之如何進一步鞏固和擴大這些自由，爭取進一步的言論自由、出版自由、結社自由等等，便是非常具體、複雜而十分艱難的事情，它們需要各種具體的微觀新形式的創造。這遠比某些人空喊自由或空談學理要重要和寶貴得多。至於過去一九四九年的革命也好，辛亥革命也好，如果具體分析，不見得當時必然會發生。拿辛亥革命來說，一九〇八年以後，革命派勢力走下坡路，當時滿清政府已經公佈了許多準備立憲的措施。當年立憲派的道路未必不能走通；並不一定非打破那個滿清政權，經濟才能夠發展，民主才能取得。上個世紀末、本世紀初的時候，經濟在發展，社會在前進，舊秩序在崩潰，這有很多材料。這次我回北京，本來想找點材料寫篇學術文章來仔細談談，後來發現早幾年已經有人寫了論據充份的論文，結論和我幾乎一樣，即辛亥革命並沒有促進反而促退了中國現代化的進程，等等，只是沒有我們提得這麼鮮明罷了。所以，我便放棄了再寫論文的念頭。記得二十多年前讀過的加塞特(M. Gaster)《中國知識分子與辛亥革命》一書中好像也有近似的觀點，書不在手頭，記不準確了。總之，我對辛亥革命的看法並非甚麼獨創見解，也不是奇談

怪論，而是一種很平實的普通看法。一九四五年的情況也是這樣，那時共產黨不也提出「和平民主的新階段」，毛澤東發表《論聯合政府》嗎？這就是說還是有可能找出一條不一定要革命的道路。學生運動提出的也是反內戰、反飢餓的口號，但蔣介石相信能夠消滅共產黨，硬要打，才搞出後來的局面。所以我一再指出蔣介石的責任重大。

劉：您在前面說過，馬克思主義有一個根本缺點是忽視政治機制的獨立性，社會問題的解決不等於政治問題的解決，那麼，是否也可以說，政治民主問題也有它的獨立性，不一定依賴經濟的發展，也就是說，不管是經濟發展先進的國家或者經濟發展落後的國家，都有實現政治民主的可能性？

李：甚麼是民主，這是極其複雜的問題，包括民主與自由的關係，以及它們之間的矛盾、衝突也如此。我曾說民主（共和主義）常常是眾暴寡，自由（自由主義）則是強凌弱，都有問題，需要好好研究探討。所以我才提出「社會正義」作為「一個階段」並放在「政治民主」之前，伊朗的柯梅尼的「革命」給我的印象極深。政治民主是極為複雜的，何種民主能適用於中國，更是難中之難，絕不是某些批評者抓住海耶克（Hayek）或柏林（I. Berlin）一點皮毛便自以為可以解決問題那麼簡單。

劉：海耶克很早就預見到社會主義計劃經濟的困境，很早就看到少數人操縱和干預一個國家的經濟發展難以成功，還看到經濟的計劃化將導致精神文化的計劃化，這些思想都極為寶貴；但是，像中國這麼大的國家，其經濟發展靠政府干預固然不可能成功，但完全放棄干預是否就可能成功，這也是個問題。這又涉及到經濟操作與政治操作的關係，即經濟發展與政治民主、社會正義的關係。

李：政治民主與經濟發展到底應是怎樣的關係？政府應在多大程度上干預經濟？我國過去的教訓是干預太多，以官僚意志取代經濟規律，結果是大失敗。可是，海耶克主張完全不干預，便可能喪失起碼的社

會正義和社會平等，在中國這樣一個落後大國中容易造成社會的不穩定，這不是照搬海耶克可以解決問題的。如何掌握好經濟發展和社會正義兩者關係適當的「度」，我以為這是中國當今和未來的關鍵之一。而在我前面講的階級合作、階級協調中，當然包括一定的階級鬥爭，即工人、勞動民眾向資本家和特權階級的鬥爭，但不佔主要或主導地位，它從屬於合作協調，這種鬥爭也正是社會正義的重要內容。總之，我們講這些階段是想說中國走向現代化，各個方面都需要發展，包括這四個方面，但在發展中，有個輕重緩急和先來後到的問題。關於它們之間的邏輯性和歷史性，相當複雜，這次又沒有篇幅細說了。例如經濟發展初期為甚麼不能或不必大搞民生，其中便有個「築室道旁，三年不成」的問題，即七嘴八舌，爭論不休，議而不決，不能執行，結果阻礙經濟發展的問題。以前一個學生問我：在政治反動年代能否發展經濟？我說要看具體情況，有時是可以的。法國資本主義是在拿破崙三世（那個被馬克思和雨果等人痛罵的「反動派」）統治的二十年間真正發展起來的，德國也是在「鐵血宰相」俾斯麥統治下發展強大的。當然這不是說中國永遠不要政治民主，而是說政治民主主要逐步來，目前首要仍是發展經濟。

劉：既然民主具有多種形式，我們中國的民主進程也應有個民主形式先後緩急的選擇問題。例如，大陸恐怕現在就沒有條件像美國或者像台灣那樣搞全民投票直選總統，如果沒有一定的經濟發展和社會正義作為基礎，這就會搞得一塌糊塗。所以我們在《告別革命》中說中國的民主應當從發展經濟、開放輿論開始。開放輿論，既是自由問題，也是民主問題，又是經濟發展獲得健康的條件問題。其實，中國果真能開放輿論，就是民主的一大進步，我們就該謝天謝地了。

李：爭取言論自由，當然就是一種實現民主的形式，說我把政治民主排在最後便是放棄一切民主要求，這種批評未免太簡單了。而執政者如果一意孤行，長期執行新權威主義，壓制任何一點不同的聲音、言論、

思想，在中國這樣大的國家和目前的情況下（它不是新加坡），是既難做到也很危險的。說危險，是因為長期壓制，一遇風浪，各種非理性的情緒頓時宣洩釋放，不負責任的言論主張反而大行其道，就會造成社會的不穩定，以致革命。所以執政者如果聰明，便應該自覺地逐步開放輿論，逐步建立起健康的言論自由，以避免這種危險，而這不也就是走向政治民主的一個方面、一個步驟嗎？

劉：在中國古代社會裏，其實就有民主思想的顆粒，例如孟子所說的「民為貴，社稷次之，君為輕」的思想就是。但是，中國在孟子後的兩千多年中始終沒有發展出一套民主制度。在世界上，民主制度也是近代的產物，這也說明，民主制度是經濟發展到一定程度的內在要求。經濟發展了之後，社會上形成不同的利益集團和不同的利益個體，那麼，這種更為複雜的利益關係就不是原來的制度所能承擔的，它要求另一種制度來處理新的問題，這才發生民主。我相信，隨着中國經濟的發展，中國的民主政治勢在必行。

李：海外有些人批評我們為鄧小平的改革提供理論。我從不掩飾我支持鄧的改革開放路線，也就是以「吃飯第一」來代替毛的「造反有理」。批評者認為是客觀形勢使鄧不得不搞改革開放，好像沒有鄧，任何人也會這樣做。這又是一種必然論，我不贊成。我始終認為歷史由人創造，人對歷史負有責任。政治領導人更是如此。歷史之所以有各種可能的選擇性，原因之一也在於此。金日成已死兩年，領導人亦已更迭，國家狀況卻並沒有多少改變，便是可對比的例子。如果毛還在或毛死後領導人是別人，中國的經濟和社會發展便不會有今天。而除極少數人外，恐怕大家都得承認今天的中國總的來說比毛的時代要好，無論在經濟生活、個人自由、社會發展等各方面都如此。所以對鄧的貢獻，絕不可低估。當然鄧也有嚴重錯誤，其改革開放也有許多弊病和問題，但瑕不掩瑜，功大於過。左派和右派大概都會批評我們割裂毛鄧。毛鄧當然有共同的地方，但今天重要的是他們的差異和區別。

劉：鄧小平有嚴重錯誤，特別是「六四」流血，他負有重大責任。但他打開中國大門，實行改革，結束一個崇拜階級鬥爭的錯誤時代，把中國從毛澤東的絕路上救出來，並把它推向與世界連接的發展之路，功勞很大。在二十世紀下半葉，推動中國進步的兩個最重要的人物，恐怕一個是鄧小平，一個是蔣經國。

李：在後鄧時代，擁毛還是擁鄧，很可能成為爭鬥焦點，儘管不會明說。而左派和右派都殊途同歸，回歸於擁毛反鄧；今天對我們的猛烈批評，也正說明這一點。別看那些激烈的年輕小將，儘管作了多種學術包裝，也讀了一些書，時髦術語講得嫻熟，但骨子裏卻仍然是當年紅衛兵心態；自以為真理在握，絕對高明，於是踐踏別人，驕橫一世；號稱服膺自由主義，卻絲毫沒有「你可能對我可能錯」那種批判理性的精神，實際上還是毛的鬥爭哲學陰魂未散的表现。

劉：你曾稱這些具有紅衛兵特點的「革命小將」為「先進青年」，十分貼切——他們真的比我們先進百倍、聰明百倍。但我不喜歡他們身上的兩個明顯特點：一是愛講大話，只知西方文化的一點皮毛，就以「置身國際學術界」自居，教訓我們不懂「學術」。我在一篇散文裏稱這種人為「語狂」；二是愛表演，他們做人寫文章只是為了表現一種姿態，完全沒有對中國的關懷和對學術的真誠。現在我一看到滿臉革命氣的「先進青年」和滿紙革命心術的「國際學術文章」就害怕，但也深知這是革命的產物，更加堅定「告別革命」的信念。不過，對於其他許多批評我們的文章，不管他們採何種政治傾向，只要他們還有對中國的關懷與焦慮，我們都會非常歡迎。

*本文發表於一九九六年七月二十一日香港《明報》

法治的理想和現實

簡答林毓生教授

劉：我上月底應聯合報系文化基金會的邀請，到台北參加「革命或改革？」——中國歷史的百年回顧與展望」的學術講座，再次發表「告別革命」的看法。在會上，林毓生教授認為，提出「告別革命」觀念乃是「馬後炮」，因為現在「中國要改良不要革命」已是「共識」，問題是如何改革；而如何改革的前提並不是我們強調的經濟發展，而是一個法治問題。從西方的發展史來看，英國的民主並非肇因於工業革命，而是中古時期萌芽的法治。何況經濟發展並不一定會導致民主，在現今世界上，有許多科學技術、生產力很發達的國家卻實行專制與獨裁。我讀了林教授發表在「一九九六年十二月三十日《明報》」上的文章〈關於「西體中用」論與「開出民主」說的評析〉，也是這一觀點的表達。林教授的質疑和批評，提出一個問題：改革應從發展經濟入手，還是應從建立法治入手？這個問題我相信也是人們所關注的，我們不妨討論一下。

李：「告別革命」論是否「馬後炮」，等會兒再回答。這裏先說明無論是「西體中用」還是「告別革命」，提出的都是有關當前中國現實的基本問題。我從來不認為經濟發展會自然導致政治民主，所以強調歷史的偶然性；但我也一直認為，經濟發展是今日中國社會發展和政治民主（法治）的前提。雖然經濟發達也可以出現希特勒、史達林，經濟只是社會結構中的一個因素，並非隨時隨地可以決定一切；但就整個人類歷史的宏觀進程和一般的長期情況來看，經濟卻仍然是政治、文化、心理等等發展的基礎和前提。為

甚麼現代的民主、法治不能普遍地產生在中古時代？難道與近現代以科技—大工業為動力的社會經濟沒有關係嗎？這個問題當然不是這裏幾句話所能說清楚。我們討論的出發點和落實處既然是當前的中國，因此我想把問題集中在「法治究竟如何才可能在今天的中國實現」這樣一個焦點上。

劉：你在這裏實際上提出一個非常重要的學理性問題，即法治從何而來？現代法治在中國如何才可能？在《告別革命》中你所講的四個程序已經說明：法治（政治民主）只能在經濟發展中逐步建立和完善，法治很難離開經濟基石憑空而降。經濟先於法治，這一點你早已很明確了。

李：不錯，問題的關鍵在於法治從何而來？特別是在今天的中國，如何才有可能真正建立有效而持久的法治？是靠幾位知識分子、學者教授提出或宣傳一套學說理論、思想主張以啟蒙大眾或說服當局來實現呢？還是通過在目前迅速發展中的經濟領域內的各種立法、司法問題的具體落實、擴展而逐漸實現？我並不忽視前一方面，即學者、專家有責任有義務提出和宣揚各種思想、學說、建議、主張來促成現代民主—法治。從八十年代起，我就一直反對新權威主義，主張逐步開放輿論言論自由等等，正是注意到經濟發展可以導致或鞏固專制政權。但我更重視目前由於經濟發展所帶來的社會變化，如各種舊秩序、結構、規則的鬆動，以及法制的開始建設（如「破產法」、「出版法」等的制定）、法治的初步萌芽（如基層選舉）等等。我以為它們才是走向未來民主政治的客觀力量、前提、基礎和必要條件。我不相信憑幾個知識分子著書立說或上書言事要求「領導階層自律」就能建立法治。其實，從二十年代起，中國知識分子曾不斷引入和宣揚西方的自由主義和法治觀念（儘管不一定理解得非常準確），但根本無濟於事。一百年來，文化變遷、政治革命、社會革命都試過了，但沒有經濟基礎的現代化大變動，民主、法治在中國還是建立不起來，各種憲法都是一紙空文。這就是歷史的經驗。

劉：我記得你從八十年代初期就一再提倡「建立形式」，即建設各種法律、制度。你說中國從七十年代末開始的改革開放，不是「啟蒙」，而是建立法治。這種法治意識的自覺，到了八十年代後期倒已成為大陸知識分子的「共識」。但伴隨這個覺悟而來的真正難題是法治從何而來？法治如何從空談空想變為現實？關於這一點，中國百年來法治未成的歷史經驗遠比英國的經驗（法治先於現代工業）重要，何況英國的經驗也未必是普遍的經驗。在今天的中國，通過經濟的發展迫使政府在經濟領域中首先立法，然後逐步擴展到其他領域，進而允許民間社會的存在，最後形成完善的法治體系，這倒是一條現實的可行之路。這種「經濟發展——經濟立法——全面立法」的思路是這兩三年在你的對話中明確的。在這之前，我一直有「法制優先」的想法，並使用過「先訂規則，然後打球」的比喻。但是後來又發現行不通，因為如果不是市場經濟的發展，根本制定不了「破產法」和其他複雜的「經濟法」，甚至連銜格的立法主體都難找。

李：用「打球」作比喻不夠貼切，還是用「走路」、「過河」的比喻較好。因為打球是人為的、局部的遊戲，制定規則常常在先，而「走路」、「過河」則不是。正如蓋房子可以先有設計藍圖，但不能有設計整個社會的工程藍圖。世界上的路要靠人從經驗積累中走出來。所以，我說過，「摸着石頭過河」並沒有錯，不應受嘲弄或鄙視，因為這正是要求積累、總結經驗。當然在經驗中立法，也必須學習和參照西方的理論學說、思想主張，但不能照搬照抄，還是得按照自己的現實經驗來判斷、選擇、增刪、修改而逐步完善。

劉：你主張經驗立法，這與林教授的思路有很大的區別。

李：除了這一區別，還有一點，就是我把林教授的心愛詞彙倒過來了，即把「創造性轉化」改為「轉化性創造」。這似乎是在玩文字遊戲，其實不然，它表現了一個重要分歧。這就是：林先生的重點在於把

今日中國創造性地「轉化」到西方既定的形式、模態、規範標準中去。而我強調的則是通過「轉化性創造」、即逐步改良的方式，使中國成為現代化的發達國家，但不必全同於西方的形式、模態、規範，其中也包括法治體系。在這一點上，我原則上同意（也有某些嚴重的保留）崔之元的觀點，不贊成「制度拜物教」，即把西方既定的形式、模態、規範視為普遍適用、絕對神聖的標準而無條件地搬用。

劉：在去年出版的《原道》第三輯上，你發表的〈再說「西體中用」〉，就指出林毓生教授的思想方向乃是要把中國「轉化」到西方政治的既有模式上。我理解在這種批評的背後是強調中國要走自己的路，要創造發達國家的新形式，要有一種開放的眼光、心態和標準。

我們要向西方學習，但不要被封閉在西方既定的模式上，即不一定要以西方現成的模式作為模仿、追求、轉換的對象與目標。我完全支持你的看法。

李：對。我不懂經濟學，也不懂政治學，不敢多說，不過是憑常識說一點意見而已。例如，十多年來中國出現了蓬勃發展的鄉鎮企業，我以為這就是一種「轉化性創造」，我看就沒有必要「轉化」到西方私有大企業的形式裏去。中國的國有化企業也正在轉變，但也不必一定要按照西方古典私有制的標準、模式去「轉化」；中國可以逐漸地（即「轉化性地」）創造出實行僱用勞動制（即打破鐵飯碗）和追求利潤的各種公有制的新形式。經濟如此，政治包括民主、法治也如此，都可以在積累經驗的基礎上作出實踐上和理論上的新創造。西方現代的一些基本原理可以不變，但用在中國，具體形式則可以不同。

劉：「西體中用」講的也正是這個意思。這既區別於「中體西用」，又區別於全盤西化。我們的《告別革命》，特別注意這兩個區別，講的也是「轉化性創造」。我們還強調，這種創造的性質是改良性的，而不是革命性的，全盤西化的觀念倒是容易導致革命。

李：「轉化性創造」是改良性創造，也正是「西體中用」。林毓生教授的「創造性轉化」，實際上仍是全盤西化，它排除了中國可以走一條自己的路的可能性。

劉：今天中國知識分子面臨着許多重大問題都缺乏「共識」，包括是採取革命性變動還是改良性創造。要是真的達到「共識」，我們也就不必招惹那麼多來自兩極方向的批評與攻擊了。

李：如果說「告別革命」是大家都已熟知的「共識」，毫無意義，為甚麼會引起那麼大的強烈反應、批評、批判呢？中國今後能否或應否走改良之路，其實是一個非常重要的現實問題。其原因不僅在於人們的激進情緒、觀念、思想今天在大陸仍然存在且有市場，更重要的是社會現實中仍有革命的潛在可能性，如數千萬工人的失業、半失業，數千萬農民湧入城市，貧富懸殊的急遽擴大，官方機構的腐敗等等，都造成了羣眾性的社會不滿、怨恨和不穩定。這種種因素相結合，一遇上風吹草動、偶發事件，便可以引發出羣眾性的暴烈行動和革命。這是非常現實的情況，根本不是學者們的「共識」不「共識」的問題，所以我們才提出「告別革命」作為警報，這恰恰是「馬前炮」而不是「馬後炮」。

劉：我倒是衷心希望林教授所說的「共識」真的成為事實，中國真的從此太平無事。可惜中國的未來，前途仍然嚴峻，以「革命」為神聖中心概念的價值體系仍然覆蓋一切，僅此一點，就讓知識分子不敢過於天真。

百年來三大意識的覺醒及今天的課題

劉再復

聯合報系文化基金會舉辦「革命或改革？中國歷史的百年回顧與展望」的講座，請我參加，我因為去年出版了和李澤厚先生合著的《告別革命》對話錄（按：指香港天地圖書公司一九九五年版），正在思考這個問題，所以便欣然接受邀請。

我們的對話錄《告別革命》出版後在中國大陸和海外都引起強烈的兩極性的迴響。我們對兩極性的批評都有心理準備。因為我們提出的問題不是一般性的、枝節性問題，而是一百年來中國的一些基本思路和基本選擇的問題。而這些基本思路的核心又是暴力革命崇拜與階級鬥爭崇拜的思路。我們所界定的革命，是在中國的具體歷史情境中與改良相對立的革命，它是指以羣眾暴力等急遽方式推翻現有制度和現有權威的激烈行動。我們所作的告別，首先是告別以大規模的流血鬥爭推翻政權的方式，這是階級鬥爭的極端形式。其次，我們也告別這一極端形式的變形，如一九四九年之後發生在大陸的政治運動和它所採取的羣眾專政、心靈專政等形式。這些形式實際上是對革命戰爭經驗的迷信，把階級鬥爭的極端形式搬到和平建設時期，它仍然帶有暴力性。

我們的告別，並非否定以往屢次革命的理由和它所起的歷史作用。但是，我們否定「革命神聖」的觀念，否定革命乃是「歷史必然」（歷史必由之路）的觀念。我們認為，歷史總是提供革命與改革兩種選擇的

可能性，不是一種可能性。而中國一百年來，從辛亥革命開始總是選擇暴力革命的辦法，並把它視為唯一合理的辦法。但是，歷史經驗證明，這種辦法付出的代價過於慘重，後遺症太大。這種後遺症包括流血革命後的再流血和流血的陰影長期無法消除，因此，要麼就內戰不休，要麼就是勝利者在流血陰影籠罩下神經脆弱（意識形態極端脆弱），生怕失敗者復辟而人為地誇大敵情，繼續製造階級鬥爭的災難。我們希望通過告別，能在新舊世紀之交時，放下二十世紀最沉重的包袱，也就是「革命神聖」、「革命必然」、「革命天經地義」等觀念的包袱。我們以為，中國是充滿潛力的國家，它具有走出自己的路的現實可能性，即成為發達國家又能避免現有發達國家社會弊端的可能性；但是，也存在着另一種可能性，即隨着經濟的發展，勞資矛盾和各種社會矛盾日益激化，不滿情緒日益加深，從而導致新的暴力革命。這兩種可能性所展示的中國未來的前途，既是充滿希望，也充滿兇險。我們的對話至少是好意的，即為了促進中國往第一種可能性的路上發展。

「民族——國家」意識的覺醒和時代的變遷

為了便於討論《告別革命》所提出的問題，我今天想側重介紹一下我們提出問題的部份思想史背景，即中國近、現代三大思想意識的發生、發展和我對它的思索。

從上一世紀末到本世紀的三十年代，中國經歷了三次重大思想意識的覺醒。第一次是從上個世紀末到這個世紀初的「民族——國家」意識的覺醒；第二次是五四新文化運動中「人——個體」意識的覺醒；第三次是五四之後二三十年代「階級意識」的覺醒。這三次覺醒深刻地影響着二十世紀中國的面貌和命運。

第一次覺醒是「民族——國家」意識的覺醒。西方的「民族——國家」意識在十七世紀伴隨着一系列民族

國家的建立就已經形成，但中國卻一直只有「天下」意識而沒有「民族—國家」意識。許倬雲先生說：「中國很特別，天下意識出現很早，而且四周圍沒有很大的挑戰者，所以從東周起（東周列國時代，幾乎有民族國家的走向，但沒有走下去），很快就過渡到普世世界，這一普世規則，就是儒家的思想。因為它沒有有形的教堂，所以就和文化結合在一起。中國走向天下意識、文化意識的時間，比其他國家早很久，如果中國沒有碰上民族國家的問題，中國跟今天天下一世的觀念很容易契合，但在十八、十九、二十這兩個半世紀裏，我們一步一步地把民族國家意識接收過來了。本來普世的天下，變成有限的國家社羣。」（《風雨江山》頁一五一，台北：天下文化出版公司，一九九一）梁啟超在《中國史敘論》中把中國史劃分為「中國的中國」、「亞洲的中國」以及「世界的中國」三段。第一段為上世史，自黃帝以迄秦之統一，是為中國之中國，即中國民族自發達、自競爭走向團結之時代；第二段為中世史，自秦一統至清代乾隆之末年，是為亞洲之中國，即中國民族與亞洲各民族交涉頻繁競爭最烈之時代；第三段為近世史，自乾隆末年以至於今日，是為世界之中國，即中國民族合同全亞洲民族，與西人交涉競爭之時代（參見《飲冰室文集》之六——《中國史敘論》）。中國作為「亞洲之中國」時，「民族—國家」意識未成，當時它仍然以為自己是左右天下的天朝，周圍的彈丸之邦只不過是給自己朝貢的蠻夷。因此，「雖然中國已是亞洲之中國，中國人自我投射的身份意識，卻停滯在『中國之中國』的境界。自我認同的身份與實際扮演的角色，其實已經脫節。」（《風雨江山》頁一九〇）這就是說，在中國與亞洲各國交往的歷史時期中，並未充份意識到自己是作為一個民族國家與其他民族國家處於生存競爭之中，只是到了近世時代，中國才真正意識到自己是天下的一部份。

中國「民族—國家」意識的覺醒雖然是從十八世紀開始的一個過程，但是到了鴉片戰爭，特別是甲午

戰爭之後才非常集中、非常強烈地表現出來。這裏我們可以簡單地列一時間表和表中包含的事實：一八九五年二月十二日，北洋水師在威海衛全軍覆沒，第二個月即三月四日嚴復便在天津《直報》發表〈原強〉；四月十七日中日《馬關條約》簽訂，二十二日梁啟超等聯名上書都察院，反對簽訂《馬關條約》。五月二日，康有為聯合各省應試舉人舉行「公車上書」，開始了維新運動。從二月甲午戰敗到十月二十二日台南陷落、日軍佔領台灣全島期間，中國朝廷上下一片哭聲，「四萬萬人齊下淚」，當時出現了大量的表現「民族—國家」意識的詩文，其代表作有黃遵憲的〈悲平壤〉、〈東溝行〉、〈度遼將軍歌〉、〈馬關紀事〉、〈書憤〉，陳玉樹〈甲午乙未感事詩二十八章〉，杜德輿〈哀遼東賦〉，鄒增祐〈和議定約感賦〉，李光漢〈燕台雜感二十首〉，張羅澄〈感事〉，吳昌言〈口占〉及丘逢甲的〈嶺雲海日詩鈔〉等。

中國「民族—國家」意識的覺醒雖然受到西方思想的影響，但更重要的還是經受戰爭失敗的大刺激，因此，中國近代「民族—國家」意識便帶上突發性的「反帝—救亡」的特點，其民族主義表現為強烈的民族義憤。但也因為戰爭失敗的恥辱，使中國近代的思想先驅完成了一個重大發現，即發現中國是個大國，但不是強國（而是弱國），而且開始了百年來第一輪痛切的反省，即開始尋找弱的原因。梁啟超的〈中國積弱溯源論〉（一九〇一年五月二十八日）便是在這種背景下產生的。這篇文章指出，中國所以會「積弱」，就是愛國觀念不對，而所以不對，就是「一曰不知國家與天下之差別也」；「二曰不知國家與朝廷之界限也」；「三曰不知國家與國民之關也」。他認為，這三者「實為中國弊端之端、病源之源」（《飲冰室文集》之五——〈中國積弱溯源論〉第一節）。梁啟超劃清了二項重大的範疇界限與關係，即國家與天下的界限、國家與朝廷的界限、國家與國民的關係，這就標誌着中國的「民族—國家」意識已作為成熟的意識登上歷史舞台。其所以成熟，第一，已把中國作為天下的一部份，即世界諸國家中的一個國家；第二，與傳統的

忠君即愛國的觀念劃清了界限，把國家作為社會實體放在優於皇統（朝廷）道統（儒教）等價值系統之上；第三，確認國家主體乃是國民，並把國民放在國家系統的核心位置上。「民族—國家」意識的成熟，不僅反映在梁啟超的名字上，還反映在嚴復等同時代的其他先覺者的名字上。基於這一點，美國哈佛大學的史華慈（B. Schwartz）教授在《尋求富強：嚴復與西方》的著作中相當準確地作了分析。他說，在甲午海戰之後，中國的民族國家處於危險之中，因此，當時的中國民族主義者已不願意在那些與民族富強需求相背的民族的過去氣質中去發現價值。此時的民族主義者的激進典型已公開宣稱整個民族的過去乃是民族獨立與強大的障礙。青年嚴復就屬於這種典型。這種類型的民族主義者，「把社會實體作為民族來保衛，並極力把這個目的擺在其他價值觀念和信仰之前加以考慮」，也就是「把民族集體作為社會有機體加以維護和推進當作自己直接的基本職責」（《尋求富強：嚴復與西方》頁一八一—一九，江蘇人民出版社，一九八九）。

要挽救國家危亡，尋求強國之道，關鍵在於國民。因此，應當「鼓民力」、「開民智」、「新民德」，應當「興民權」，改變「治人者有權而受治者無權」的狀況。梁啟超著《新民說》，指出「新民」乃是中國更新的「第一急務」，唯有新民才有「新政府」與「新國家」。這樣，就形成近代改良主義的基本思路，即從尊重國民自主權利和改變國民素質入手而達到國家富強的目的。

在這一改良主義思路之後發生的是革命的思路。甲午戰爭之後，即一八九五年十月二十六日孫中山發動廣州起義，失敗後於十一月十二日流亡日本，並發表〈支那革命黨首領孫逸仙抵日〉，「革命」的概念開始作為最重要的而且具有新的意義的概念影響中國。孫中山同樣經歷了一次「民族—國家」意義的覺醒，他與康、梁等人都認為中國是大國而不是強國，都需要「變」，對原來的朝廷及其制度都應破壞，但一者主張「有血之破壞」，一者主張「無血之破壞」。甲午戰爭失敗至今正好一百年，我與李澤厚先生回顧這

段歷史，認為在國家處於危亡之中的這兩種思路都具有充份理由，但過去的歷史學家只認為孫中山選擇的革命之路才是唯一正確的，才是必然的，而我們則認為未必必然，在「民族—國家」意識覺醒之後的改良主義思路，包括政治上的君主立憲，思想上的新民主立國的思路，未必不可取。

另外一個問題是無論孫中山的革命派還是梁啟超等改良派，他們當時所講的民族主義都帶有強烈的反帝救亡的特點，那麼，在一百年之後再講民族主義，是否還應保持這一特點？民族主義是否應有新的時代內涵？或者民族主義的時代已經過去，再次高舉民族主義的旗幟會不會走向負面？這便是今天的課題。

關於這個問題，一九九二年年底，香港中文大學舉行的「民族主義與現代中國」國際學術會議曾經接觸過。我注意到汪榮祖先生的〈中國近代民族主義的回顧與展望〉。他在文章中說：「今日中國已是核子強國，近年來經濟快速成長，富亦可期。富強的中國沒有外國再敢欺侮，自然不必再提倡反帝色彩濃郁的民族主義，亦實無必要；憂患意識雖不可沒有，但救亡意識，應已過時。在可以預見的將來，沒有一個外國可以搞垮中國，唯有中國人自己可能搞垮中國，例如境內政治分裂訴求的高張，導致『巴爾幹化』；或台灣宣佈獨立，大陸武力干預，造成一方慘勝，另一方全敗的結局；文化虛無主義的繼續發展，以至於取消方塊字，可令中國於一個世紀之內，分崩離析。是為了政治統一、文化凝集，正常的民族主義仍是當代不可或缺的立國支柱。」（《民族主義與中國現代化》頁一九八，香港：中文大學出版社，一九九四。）

汪榮祖先生的文章注意到一百年前與一百年後的中國已經完全不同，也就是近代啟蒙思想家們所發現的「中國是個大國但不是強國」在今天已不能成立，而且也沒有其他任何一個強國可以搞垮中國，因此，今天講民族主義不應再帶有「反帝」和「救亡」這兩個特點，不應再以反帝的民族義憤來解決中國問題，而應當注意到中國人自己可能搞垮自己的問題。這一看法是對的。事實上，對於今天的中國，重要的是民

族內部的自我調整和自我完善的問題。如果上個世紀中國是處於反帝救亡的時代，那麼，這個世紀末和下個世紀，中國應當進入民族自我調整的時代。這種自我調整，包括大陸和台灣關係的調整，大陸內部和台灣內部各種關係的調整，也包括中國與世界關係的調整，這種調整是非常複雜麻煩的，絕不像革命簡單地使用暴力語言那麼痛快。但是，汪榮祖先生在分析時代變化之後又認為「正常的民族主義」乃是當代中國不可或缺的「立國之柱」，這一論點卻值得商榷。我在與李澤厚先生新的對話錄中曾討論過這個問題，我們認為，這仍然可能給人藉以大肆宣揚大中華主義或大漢族主義。中國的未來，包括統一，不能仰仗「民族主義」這一危險的支柱，而應當依靠「經濟共同發展」這一堅實的支柱。經濟要不斷發展，中國人民生活要不斷改善，這種自然要求，一定會逐步消除各種政治和意識形態的隔閡和障礙，使中國內部的問題獲得自然解決。在國際範圍內也是如此，我們相信，如果通過經濟發展的互利要求而形成經濟共同體，那麼，就自然會找到政治共同體的途徑。「經濟」使不同的「民族—國家」走向聯合、一體化，西歐就是例證。而強調種族區別的南斯拉夫和非洲某些國家，則陷入可怕的戰禍。我和李先生確信，經濟比政治、比任何主義（包括民族主義）、比任何武器（包括原子彈）都更有力量，也更有光明之能量。

「人—個體」意識的覺醒

近代啟蒙思想家做了一件非常有意義的事，這就是他們把國家從「天下」與「朝廷」的意識中分解出來，然後又使國民走上國家的主體地位。但是，當時他們思考問題的焦點的「民」，乃是組成國家的羣體性質的「民」。在羣與己之間，他們的重心還是放在「羣」上。

五四新文化運動，從中國思想史發展的角度看，它與近代思想家不同之處（也是它的進步之處），便

是把思考的重心從「羣」移向「己」，即突出個體、更新個體。因此，五四新文化運動中便完成了中國近現代第二個重大意識的覺醒，即人的意識的覺醒，特別是個體意識的覺醒。這一意識的覺醒的意思就是：不是羣體性的「民」才重要，每一個個體都是重要的。

這種覺醒，使五四的啟蒙家把個人的個體價值作為目的本身，而不是作為「國」的手段。這就與前一代的思想啟蒙家很不相同。前一代的思想家嚴復、梁啟超等，他們都把「民」作為強國的手段，即使在翻譯西方的學術著作的時候，也通過語言的移植落腳到強國的目標上。這一點，正是史華慈教授《尋求富強》一書最精采的地方。嚴復把穆勒的《論自由》譯作《羣己權界論》，討論羣與己的關係問題。穆勒在原著中，不僅把「己」的自由作為「羣」的前提，而且把「己」作為目的本身。他說：「國家的價值，從長遠看來，歸根結柢還在組成它的全體個人的價值。」但嚴復在翻譯時並未像穆勒這樣突出個人，反之，他加進許多自己的解釋，把個人解放變成服務國家的手段。史華慈教授作了許多文本比較，最後批評說：「假如說穆勒常以予人自由作為目的本身，那麼，嚴復則把個人自由變成一個促進『民智民德』以及達到國家目的的手段。」（頁一三三）這一批評顯然是中肯的，因為五四啟蒙家和前一代啟蒙家有如此重大的區別，因此，五四新文化運動便着意破壞「國家」的偶像，把「國家」、「族羣」作為與「個人」相對立的範疇，以至公開宣佈要打倒「國家」的偶像。一九一八年，陳獨秀在《偶像破壞論》中就把「國家」視為應當加以推倒破壞的虛偽的「有害的偶像」。之後，他在與錢玄同的一次談話中，又說：「鄙意以為今日『國家』、『民族』、『家族』、『婚姻』等觀念，皆野蠻時代狹隘之偏見所遺留。」（《獨秀文存》頁七三八，安徽人民出版社，一九八七。）而周作人在提倡「人的文學」之時，也特別聲明，這種新文學「是人類的，也是個人的，卻不是種族的，國家的，鄉土及家族的」（《新文學的要求》，一九二〇）。郁達夫更是把國家視

為文學藝術之敵，他在〈藝術與國家〉一文中，認為「現代的國家與藝術勢不兩立」（《創造週刊》第六號，一九二三年六月一日）。五四新文化運動中人的意識的覺醒，表現在學術思想與文學思想上就是把「國家」、「種族」、「家族」等作為「個體」的對立項，然後突出個人，這正是五四運動最大的歷史功績。

如果說，在「民族——國家」意識的覺醒過程中，扮演第一小提琴手的是「一些政治思想家，那麼「人——個體」意識的覺醒，扮演第一小提琴手的卻是文學思想家和作家。近代的政治思想家發現，中國是個大國而不是強國，而五四的文學思想家則發現，中國人不是人而是非人。魯迅說，中國歷史上從來未出現過「人」的時代，而只有兩個時代，一個是想做奴隸而不得的時代，一個是暫時做穩了奴隸的時代（《墳·燈下漫筆》）。他們在發現中國人乃是非人的時候，一開始就空前尖銳地指出，造成非人絕境的不是別人，恰恰是自己的父親，即自己的父輩文化。父輩的禮教吃人，四千年被仁義道德包裹着的祖輩文化吃人。

五四的第一篇白話小說就這樣吶喊。因此，五四文化運動乃是一次無情的審父運動，其「人——個體」意識的覺醒緊連對父輩文化最激烈的否定和批判。在五四新文化先驅者看來，中國人的個體自由、個體價值完全被消解在龐大的君臣父子關係的固定秩序中，「己」完全被消解在以「羣」為軸心的文化大綱結中。這樣，五四新文化運動在發現中國人乃是非人的同時，也發現造成非人、吃掉孩子的恰恰是自己的父親。因此求贖的辦法及救救孩子的方法便是批判「孝道」，與父輩文化實行決裂，不惜背着數典忘祖的罪名去「刨祖墳」。

此次以否定形式而完成的人的發現，達到中國歷史上空前的深廣度。在廣度上，它於發現人的時候，延伸到發現婦女與發現兒童，即伴隨着人意識覺醒的是婦女意識與兒童意識的覺醒。在深度上，則是發現「非人化」（如同獸）的三個層面，即一是「食人」；二是「我亦食人」；三是「自食」。

關於深度，我在過去撰寫的文章中曾提及過。首先是「吃人」，這是魯迅在〈狂人日記〉中所揭示的最著名的觀念。他通過小說說明中華民族過去的歷史乃是長達四千年用仁義道德包裝起來的被吃的歷史。這一極端的觀念一提出來即震撼中國。當時的中國太麻木，不用極端的文本策略，不足以讓人驚醒。而魯迅在這篇小說中實際上還揭示另一觀念，即「我亦吃人」。這就是揭露被吃者本身也參與吃人，也可以說歷史的解釋主體本身也有罪。這是更深刻的觀念。這一觀念在說明，吃人已成為中華民族的集體潛意識，每一個參與歷史的人，包括看到某種中國歷史罪惡的人，自己無意中也參與罪惡的歷史活動，成為罪惡的一部份。小說中的「狂人」，他既發現自己「被吃」，但又發現自己也吃妹妹的肉。五四新文化運動獨特的懺悔意識就是從「我亦食人」這一命題上產生的。這是當時的思想先驅者發現中國傳統文化所形成的一種「共犯結構」，中國人就生活在這種結構中，連最老實、最善良的華老栓，也參與吃「人血饅頭」（小說〈藥〉），但自己不知道。而無數宣揚婦女節烈觀的人，正在參與吞食母親和姊妹的生命，自己也不知道。因此，提示「我亦吃人」，告知中國人要「救贖」須從自身開始，乃是很大的啟蒙。可惜，這一層觀念在五四及五四後的數十年中並未被充份注意和理解。第二個層面是「自食」。「自食」這一概念在魯迅的散文〈墓碣文〉（《野草》）中出現過：所謂「自食」，就是自己吃自己，這是中國人更加悲慘的「非人」狀態。人最不堪的就是自我奴役、自我虐待、自我消滅，反映這一狀態的文學典型就是阿Q。阿Q作為人而悲慘地成為「非人」，就因為他用各種理由把人應有的最起碼的尊嚴和人格全部自我消滅掉。他無端地捱打，本應反抗，但是，他立即又萌生出「小子打老子」精神優勝法吃掉自己的反抗意念。他窮得一乾二淨，本應改革現狀，但他又用老子「先前比你闊多了」的精神騙局吃掉自己從奴隸狀態擺脫出來的意念。中國人的「自食」，最後是吞掉自己的全部靈魂和全部良知，只剩下一副任憑專制機器擺佈的麻木的軀殼。「自

食」這一發現，經歷過「交心運動」、「鬥私批修」、「思想改造」的大陸知識分子特別容易理解，因為他們所經歷的正是「決心自食」的慘烈行為，當這種行為進入狂熱狀態時，人真是變成一種被文明包裝着的「自食之狼」。

在廣度上，則是對人的發現，伸延到對婦女和兒童的發現。男人是非人，作為男人的奴隸的婦女更是非人。她們是奴隸的奴隸，牛馬的牛馬，甚至只是「器物」而已。所以五四的婦女解放帶有奴隸解放的特點，即從鬆綁手腳（廢棄纏足）、打破節烈（免除活殉葬）開始。對兒童的發現也很有意思。魯迅〈狂人日記〉結束語就是「救救孩子」，他發現中國人的被吃首先是孩子被吃。當時的文化革新者們實際上共同發現，中國文化有一種吃子意識和殺子意識。魯迅特別要批判「二十四孝圖」，而最憎恨的又是「郭巨埋兒」這樣的故事，就是這一宣揚孝道的讀物，恰恰形象地反映在「孝道」神聖名義下的殺子意識。五四新文化運動，一開始就帶着解放婦女和解放兒童的要求，也就是說，在人的意識的覺醒中包含着婦女意識和兒童意識的覺醒。一九一八年六月，《新青年》出版「易卜生專號」。選擇易卜生有雙重意義，一是易卜生個體意識最強，他認為世界上最有力的人是孤獨的人，鼓吹以個人獨戰多數而不惜成為「國民公敵」；二是易卜生婦女意識非常強烈。在世紀之交的北歐，兩個作家非常傑出，一個是挪威的易卜生，一個是瑞典的史特林堡，兩人觀念不同，而且成為水火不相容的論述。史特林堡敵視婦女，和中國傳統的「女人是禍水」的觀念差不多，而易卜生則鼓吹婦女解放，張揚婦女的個體價值。《新青年》選擇了易卜生，其意義是非常豐富的。《新青年》「易卜生專號」同時發表了胡適和羅家倫合譯的易卜生的《傀儡家庭》，並使娜拉這一名字成為中國婦女覺醒的時代性符號。同年七月，胡適又發表〈貞操問題〉攻擊扼殺婦女青春的節烈觀。一九一九年，他又發表〈我的兒子〉，攻擊「孝道」，警告父母「不要把自己看作一種『放高利

債』的債主」，望兒子報恩。同一年中，魯迅也發表〈我之節烈觀〉和〈我們現在怎樣做父親〉，也攻擊「節烈」與「孝道」，共同為婦女和兒童的尊嚴與地位請命。

在西方，發現人和發現婦女、兒童是在不同的歷史階段上完成的。而中國的先覺者們卻企圖在一次新文化運動中完成。對此，他們曾引為自豪過。周作人一再提起這一點。在〈人的文學〉中他就說明，歐洲對人的發現經歷了三次巨大歷史事件後才告完成：「第一次是在十五世紀，於是出了宗教改革與文藝復興兩個結果。第二次成了法國大革命，第三次大約便是歐戰以後將來的未知事件了。女人與小兒的發現，卻遲至十九世紀，才有萌芽，古來女人的位置，不過是男子的器具與奴隸，中古時代，教會裏還曾討論女子有無靈魂，算不算得一個人呢？小兒也只是父母的所有品，又不認為他是一個未成長的人，卻當他作具體而微的成人。因此又不知演了多少家庭的悲劇。」一九三四年他又說：「西洋在十六世紀發現了人，十八世紀發現了婦女，十九世紀發現了兒童，於是人類的自覺逐漸有了眉目。」（〈苦茶隨筆·長之文學論文集跋〉五四時代人的發現包含着從十五世紀到十九世紀的時間廣度，包含着對婦女和兒童的發現，這是很了不起的。

這裏所說的發現，是指時代性、集體性的發現，即作為一個時代集體地肯定人的價值的時候，也集體地肯定了婦女和兒童的個體絕對價值。如果是作為個別的發現，那麼，也可以說，曹雪芹通過《紅樓夢》已充份發現了婦女，他不僅發現女子（少女）比男子美麗而且比男子更有才華。賈寶玉在男子羣中是最有才華的，給大觀園各館命名時，他顯不出其他酸秀才們難以比擬的聰明靈氣，但是，在林黛玉、薛寶釵面前，卻總顯得才華不足。賈元春省親時，他所作的四首詩中，其中一首寫得最好的，恰恰是林黛玉替他「作弊」的。但曹雪芹只是個人的獨特發現，只有到了五四，才劃時代地發現女子的價值。

可惜的是，五四對「人——個體」的發現並沒有使「人」真正在中國大地上站立起來。應當說，這是中國世紀性的大悲劇。為甚麼站立不起來，我和李澤厚先生一再強調的一點，就是此時的人缺少可以站立的堅實土壤，即沒有相應的獨立的經濟前提和社會條件。也就是說，五四人的意識的覺醒，並不是自由資本經濟發展的結果，不是經濟獨立之後而提出的人格獨立的要求，也不是神啟示與生物學理性啟迪的結果（進化論只是影響一部份改革者），而與「民族——國家」意識的覺醒一樣，乃是國家衰敗、民族危亡刺激下的結果。五四啟蒙家雖然與梁啟超那一代啟蒙家啟蒙的重心不同（從國——人），但在意識的發生（起源）上卻有共同點，這就是從「民族——國家」的黑暗中獲得救贖的靈感。只是梁啟超找到的救贖辦法更多地着眼於羣體性的「民」，但五四啟蒙家們更多地着眼於個體性的「人」。而這種區別，只有在面對歷史及面對民族文化傳統時它才有力地表現出來，而在面對現實及面對國家主權和民族獨立的政治問題時，個體人的啟蒙意識顯得沒有力量，它在救亡的神聖要求之下根本不敢伸張個體的權利。易卜生那種「獨戰多數」的聲音也只有面對中國大家庭的「三綱五常」時才理直氣壯，而一旦面對現實，看到多數人在死亡線上的掙扎和民族的苦難，發出個人的聲音立即又感到內疚。創造社諸作家在五四時期大力提倡自我，主張為藝術而藝術，但很快就精神自殺，否定自我而投身於民族救亡運動，就是一個典型的例子。他們的轉變無可非議，但是這種轉變說明，五四新文化運動中覺醒的人的意識表面上與「民族——國家」意識勢不兩立，一些思想家與作家也宣佈它們勢不兩立，但在中國當時具體的歷史場合下，兩種意識根本難以構成真正的對抗，「人——個體」意識終究只能成為「民族——國家」意識下的附屬觀念，而不能成為一種強大的獨立的意識。

李澤厚先生在〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉中事實上已描述了五四新文化運動「個體意識覺醒」的悲劇，關於這一悲劇，他在《告別革命》對話錄的續篇中進一步闡發，他說這一悲劇實際上經歷了「被制約——被

壓倒——被消滅」的三部曲。也就是說，中國現代「人——個體」意識的覺醒一開始發生就受到「民族——國家」存亡的現實意識的制約，即使在「徹底反傳統」的時候也受到中國知識分子潛意識中「天下興亡，匹夫有責」的關懷國事民瘼的傳統所制約，並非「天賦人權」這種純然的個人主義。換句話說，人的個體意識一發生，就遇上自己本來就有的羣體主義的意識與無意識的制約；這種制約即潛在的衝突，隨着民族危機的加深和社會環境的惡劣日益尖銳，到了·一九一九年五四愛國學生運動爆發之後，「民族——國家」的政治意識便壓倒了人的個體意識。在·一九一九年七八月間胡適與李大釗關於「問題與主義」的辯論中，李大釗所主張的用蘇聯革命的辦法「根本解決」中國問題的主張已佔上風。一九二〇年，剛發出打破國家偶像不久的陳獨秀在他的〈談政治〉（一九二〇年九月一日《新青年》第八卷第一號）就完全改變文化啟蒙的思路，主張以革命的手段創立另一國家偶像。他說：「用革命的手段建設勞動階級（即生產階級）的國家，創造那禁止對內對外一切掠奪的政治法律，為現代社會第一需要。」這一文章標誌着，五四新文化運動，作為突出個人的啟蒙性質的運動已發生根本變化，它又回歸到「民族——國家」的問題上來，只是它要建立的乃是一種以革命手段而獲得的勞動階級專政的國家。也就是說，在一九一九至一九二〇年之間，尋找「根本解決」中國問題的思潮即革命的思潮就又逐步壓倒改良的思想，「民族——國家」意識也已壓倒人的意識。人的意識在被民族國家意識壓倒之後，進而經歷了革命的高潮和另一種更為強大的意識——階級意識的覺醒，最後就完全被階級意識所消滅。

階級意識的覺醒與個體意識的滅亡

中國近現代繼「民族——國家」意識、「人——個體」意識的覺醒之後，便是「階級意識」的覺醒，這是

影響二十世紀中國最重要的覺醒。我所說的覺醒，不是指李大釗、陳獨秀這些少數的中國最早的一羣馬克思主義者。這些馬克思主義者在一九二一年夏天中國共產黨成立時就把階級鬥爭學說作為旗幟。我指的是其他多數人，一九二〇年前後多數知識分子的階級意識並未覺醒。就以當時影響最大的作家魯迅來說，他們仍然信奉進化論。按照他自己的敘述，是直到一九二七到一九二八年之間，他的進化論思路才告轟毀，階級意識才成為他的主導意識。

如果以魯迅為典型，那麼，中國知識者階級意識的覺醒也是一個過程。以魯迅為代表的五四作家，他們在五四時期發現中國人乃是非人，把個體的人在羣體中分解出來。而階級意識的覺醒，則是他們在人的意識覺醒之後又發現人可以進一步分解，即可把人分為壓迫者和被壓迫者。這一發現和分解，並不是從馬克思主義的書中發現的，而是從俄國的文學作品中明白的。魯迅在〈祝中俄文字之交〉中說，「……我們豈不知道那時的大俄羅斯帝國也正在侵略中國，然而從文學裏明白了一件事，是世界上有兩種人：壓迫者和被壓迫者！……從現在看來，這是誰都明白，但在那時，卻是一個大發現，正不亞於古人的發現了火可以照暗夜、煮東西。」（〈南腔北調集·祝中俄文字之交〉，《魯迅全集》卷四，頁四六十，北京：人民文學出版社，一九八一）中國作家從俄國文學中發現人可以分解為壓迫者和被壓迫者，並且為這一發現而激動不已，簡直像古人發現火可以煮東西。但這種朦朧的、樸素的發現，到了二十年代後期和三十年代之後，即到了馬克思主義廣泛傳播之後，階級意識才作為一種自覺開始在中國文學界和社會層面上產生強烈影響。

階級意識的覺醒帶給中國思想以空前深刻的變動，這種變動不是本文可以言盡的。但與本篇相關的，我必須指出的是對人的重新定義。階級意識覺醒後的作家與人們，不再把人視為個體的存在物而是視為階

級的存在物。相應的，文學不再被視為是普遍人性的存在物，而是被視為階級性存在物。二十年代和三十年代，左翼作家對梁實秋、杜衡的激烈批判，就意味着不容再把文學視為超階級意識的人性存在物了。梁實秋因懷疑文學的階級性而被視為「資本家的走狗」。在爭論中，魯迅說了一句很著名的話：「生在有階級的社會裏而要做超階級的作家，……生在現在而要做給與將來的作品，這樣的人，實在也是一個心造的幻影，在現實世界上是沒有的。」（《南腔北調集·論「第三種人」》）魯迅這一思想與五四時期的啟蒙思想即把人作為個體的、獨立的人的觀念就完全不同，它強調的是人（作家）的階級性和時代性，而且完全排除個體性與獨立性。與此相應，魯迅和其他左翼作家也就規定了文學的基本屬性乃是階級性和時代性。這一觀念影響了爾後大約五十年的中國文學，對梁實秋「人性論」的批評也大約持續了五十年。其實，無論是文學文本還是作家主體都具有時代性與超越性的雙重品格，文學存在於歷史中，但又具有獨立自足的內涵。作家作為人，他們確實生活在複雜的階級權力關係中，又確實存在於一定的歷史時間與歷史場合中，發現和說明這一點，才不會把人膚淺地理解為生物性的人，也才不會落入空洞的、抽象的人道主義說教。但是，人又可以自我超越，文學創作就是作家主體對藝術的超越性把握，包括對超越時代的普遍人性的把握。也就是說，文學不僅有時代性的品格，還有永恆性的品格，從這一意義上說，梁實秋所說的也對。因此，今天我們完全可以把三十年代魯迅的觀念（階級論）和梁實秋的觀念（人性論）視為一對「二律背反」，即認為作家（人）與文學難以超越自己的歷史時代和一定的階級權力關係是對的，而認為作家與文學可以超越歷史時代與階級權力關係而自由想像和把握人性也是對的。作家的才華就在於對兩者「度」的把握。三十年代左翼作家對「人性論」的批判，其教訓在於他們完全忽視文學超越性與永恆性的一面，把階級性與時代性視為文學的唯一屬性，也視為人的唯一屬性。這種觀念後來又因為和政治革命結成聯盟而形成了

思想霸權，結果便毀滅了人與文學的個性。如果說，在二十年代的五四新文化運動中，剛剛覺醒的「人——個體」意識只是受到「民族——國家」的族羣意識的「制約」和「壓倒」的話，那麼，到三十年代，則幾乎被階級羣體意識消滅了。

伴隨着階級意識的覺醒是階級鬥爭極端形式即暴力革命手段的興起。早在一九二一年中國共產黨成立的前夕（六月七日），陳獨秀在〈告勞動〉的短文中就通告所有的勞動者明白兩條大義：「第一條是階級的覺醒」，「第二條大義是革命手段」。所謂革命手段，就是「用革命手段去組織勞動階級的國家、政府、國會、省議會、縣議會去解決勞動自身的困苦」（原載《共產黨》第五號，署名：T.S.。引自《陳獨秀文章選編》中冊，頁一二九——一三〇，北京：三聯書店）。一九二一年，意識到這兩條「大義」的還是極少數人，到了三十年代，這兩條大義才被左翼作家和一大部份知識分子所接受。不但接受，而且把「革命手段」更明確為暴力的手段，而陳獨秀因為未能強調這一點而被視為「右傾機會主義」分子。

一九四九年通過暴力革命組織新國家的途徑獲得成功。此時，階級意識成為統治階級的意識。這時，階級意識不僅被用以界定「人」，而且用以界定「社會」和界定「國家」，社會中一切人與人的關係被視為階級關係，父子、兄弟、夫妻、師生、朋友等各種關係皆如此。而國家則按列寧的意見完全視為「階級概念」。列寧說：「……國家是個階級概念。國家是一個階級對另一個階級施用暴力的機關或者機器。」（布爾什維克能保持國家政權嗎？），《列寧全集》中文本卷二六，頁八二——九八）林彪根據列寧的國家學說，乾脆把政權說成是「鎮壓之權」。到了文化大革命，國家變成所謂「全面專政」的工具。全面專政，就是說，在政治、經濟領域上實行無產階級專政是片面的，只有在精神文化領域，也就是個體心靈領域也實行專政才是全面的。這樣，從上一世紀覺醒的「民族——國家」意識便被「階級——國家」意識所取代。國

家意識與階級意識緊密結合後，便認定不僅建立新國家前需要革命暴力，而且建立新國家之後還需要革命暴力。此時，國家變成絕對權威和絕對偶像。這種權威發展到極端，便是國家對個體心靈的全面管理和全面專政，即不僅要求經濟國有化，而且要求個體心靈國有化。國家權力不僅控制政治經濟，而且控制個體心靈。所有的政治運動，包括「交心運動」、「鬥私批修」運動，都包含着心靈國有化的過程。這樣，五四新文化運動覺醒的「人—個體」意識便全面消亡，個人意志和個體自由也隨之滅絕。

這裏特別值得注意的是，因為個體意識被滅絕是訴諸國家的名義，所以知識分子就喪失反抗的道義理由。在「民族—國家」意識覺醒之後，中國知識分子在譴責和反抗民族侵略時非常勇敢，不惜犧牲，而在五四時也敢於提出打破國家偶像的口號，也敢於對國粹主義說，他們這種愛國者其實是愛亡國者。但是，在新的「階級—國家」面前卻無能為力，一點辦法也沒有。因為他們面對的是一個人類有史以來的最先進階級的意志載體，而且是被壓迫、被剝削階級意志的載體，反抗它，不僅不愛國，而且不道德。由於國家的掌權者使用全部輿論工具和教育工具說明這一點，便造成一種新的「階級—國家」神話，任何個體在這「神話」面前都變得非常渺小。他們的「言—行」，面對的不再是幾個掌權者，而是整個國家、整個革命的先進階級的名義和意志，任何對個體掌權者的批評，都會變成是對整個國家、整個革命觀念、整個先進階級的對抗。一九五七年說了幾句真話的「右派分子」，最後大多數都低頭認罪，就是他們在被批判中才覺悟到他們的生命個體面對的乃是整個的「階級—國家」。

從上個世紀末到這個世紀末，中國經歷了「民族—國家」意識的覺醒、「人—個體」意識的覺醒和階級意識的覺醒，也經歷了個體意識的發生、衰落、滅絕的過程。這一過程提供給思想史研究以極為豐富的現實資料。

正是面對本世紀發生的歷史經驗，我和李澤厚先生才對「百年來在中國社會流行過、也曾被我們自身心靈接受過的基本思路進行反省，特別是對階級意識覺醒後而產生的階級鬥爭崇拜與暴力革命思路進行反省。關於這一反省的核心內容，我且作這樣簡要的表述：階級差別與階級矛盾，無論在時間軸上（過去、現在、將來）還是在空間軸上（無論是世界的東方還是西方、發達國家還是不發達國家）都是存在的。問題是如何去解決矛盾，以往的歷史經驗和中國「百年來的歷史經驗都證明，宏觀性的選擇只有兩種，一種是以階級鬥爭的辦法，特別是以階級鬥爭的極端形式即暴力革命的辦法來解決，一種是以階級協調的辦法，即通過發展經濟、發展生產力和建構各種調節機制的改良辦法來解決。儘管兩種宏觀選擇都有其合理性，但是，前者付出的代價太大，造成的破壞和苦難太深重。因此，我們要對革命作「世紀性的思想告別，這一告別就是不再把革命視為聖物，不再把階級鬥爭的極端形式視為必然；百多年來，隨着「民族—國家」意識的覺醒和「人—個體」意識的覺醒，中國人作了兩個大夢，一個是國家的富強夢，一個是個人的自由夢。但最後為了實現國家的富強夢，還是付出了個人自由夢的巨大代價。這一點，大陸的知識分子的體會極為深刻。除了付出個人自由夢之外，中國人民在一個世紀中還經歷了深重的痛苦與災難，經歷了多次的內戰和其他民族國家難以理解的政治運動，付出個人生命的巨大犧牲。儘管付出了巨大的代價，中國直到本世紀七十年代末還是陷入巨大的貧窮，只是近十幾年來階級鬥爭緩和之後，才逐步強大起來。但要實現富強夢，還需要一段很長的路程。而且，隨着經濟的發展，政府與社會均被金錢所腐蝕而變質，社會上貧富兩極拉開距離，因此，一面是經濟數字的迅速增長，一面是不滿情緒的迅速增長，在這種情況下，中國下一世紀重複本世紀的道路，即再度革命的可能性是存在着的。革命不一定發生在最貧窮的時候，往往發生在經濟起飛、社會不滿情緒日益增強的時候。正是面對這種可能性，我們以「告別革命」為題，希望中國能

放下這個世紀最沉重的包袱，即暴力革命的包袱，不要揹着這一包袱跨入新世紀之門。也希望中國下一個世紀在追求富強夢的時候，不要重複喪失自由夢的悲劇。在世紀之交，中國也許能從自己一百多年來的經驗教訓中找到自己的路。

寫於一九九六年十一月

*本文發表於台北《歷史》月刊一九九七年三月號

要改良不要革命

李澤厚

寫完這個標題，不免暗自有些驚異：我治中國近現代思想史，雖斷斷續續，也「凡四十年」，卻終於得出了這麼一個「反革命」的結論，蓋亦大有異於初衷者矣。

從戊戌、辛亥談起

這對我也是相當痛楚的。

從一九五〇年代初到一九五八年拙著《康有為譚嗣同思想研究》一書出版，我主要研究以康、譚等人為代表的晚清改良派變法維新思想。儘管我當時對改良派作了相當的讚許和肯定，但基本上還是人云亦云地認同於大陸人文學界的「既定」結論，即認定以康有為為主要代表的戊戌變法的改良思想，在這個世紀初由於反對革命，就日益成為「反動」——「阻礙歷史前進」的東西了。革命，只有革命，才是推動中國政治、社會、歷史前進的動力。

這，幾乎是大陸數十年來一致認同和奉行的哲學理論和歷史事實。大躍進的經濟大革命，「文革」的文化大革命、政治大革命，「反修防修」、「破私立公」的思想道德革命，且不說三反五反、鎮反肅反、反右派等等規模較小的「羣眾革命運動」了。當然，本文所謂「革命」，主要是指用羣眾性的暴力活動來

破壞、打倒、推翻、摧毀現存的事物（包括人和物）、制度、秩序、程式等等，所謂「造反有理」、「無法無天」，非程序，用暴力者是也，而並不包括科技文化以及社會生活各方面迅速而巨大的變革，也不包括用暴力或武裝抵抗外侮和侵略。但總之，奉革命為聖物，革命，革革過命的人的命，不斷革命……，這幾乎構成了二十世紀中國史的一個主要內容。

在文化大革命中，我開始對這種「造反有理」、「革命總是正確的」的觀念產生了懷疑。為甚麼一定要革命呢？革命為甚麼一定就是好的？就是正確的呢？這種「先驗」原則是從哪裏來的呢？由於對改良派有過一些研究，對一貫被視為「保守」、「倒退」的康有為、嚴復有些同情和了解。我在一九七九年出版《中國近代思想史論》時，儘管擁護革命的基調未能大改，但有意識地有所變更。例如講嚴復時，我硬塞進了這麼一段與主題並無直接關係的話：

嚴復對資本主義社會的了解比改良派任何其他他人更為深入，他站在資產階級立場上，把個人自由、自由競爭、以個人為社會單位，等等，看作資本主義的本質，從政治、經濟以及所謂「物競天擇」的生存競爭進行了論證。並且指出，民主政治也只是「自由」的產物。這是典型的英國派自由主義政治思想，與強調平等的法國派民主主義政治思想有所不同。在中國，前者為改良派所主張，後者為革命派所信奉。然而，以「自由貿易」為旗號的英國資本主義，數百年來的確建立了比其他資本主義國家（如法國）更為穩定、鞏固和適應性強的政治體系和制度。其優越性在今天也仍是一個值得研究的課題。嚴復當年的眼光是銳利的。（《中國近代思想史論》頁二八一，北京一九七九年版）

這話現在看來實在平淡無味，但記得當時寫時，還不免膽戰心驚。當時春寒尚重，「凡是」猶存，「革命氣氛」仍甚濃烈。我想，不要被人識破話中有話才好。所以，不止這「處」，這本書好些地方都是「點到為止」，不多發揮。後來一些人告訴我他們還是「注意」到了，這使我非常高興。同時也高興它們一直未為官方理論家所「偵破」。其實，關於這一點，偵破了也很平常。就是說，我認為，改良並不一定壞（錯），而革命並不一定好（對）。雖然這並不是說中外古今所有的革命或革命主張統統都錯了（這需要具體分析），但就本世紀中國來說，一味地提倡革命，肯定革命，歌頌革命，的確並非好事，而是思想史上值得研究和總結的一大問題。

隨着一九八〇年代禁忌逐漸解除，學術氣氛逐漸活躍，我終於敢在少數朋友中宣講「戊戌變法可能成功，辛亥革命一定失敗」、「辛亥革命未必必然或必要」之類的論調了。不過此調雖然已講十年，卻至今未敢捉筆寫文，文字上從未正式提過。因為「懷疑」、「反對」、「否定」辛亥革命，這還了得？海峽兩岸大概都得起而「全國共誅之」了。

於是，我只好記在記者來訪時偶爾透露說：「包括法國大革命、辛亥革命等等都值得重新研究和評價。」（見《走我自己的路》（修訂本）頁五〇二，台灣風雲時代出版公司，下簡稱《路》）當時未敢提其他的革命。但即使如此，講後也仍心懷惴惴。幸好，報紙一般第二天就扔，一個小消息沒人注意。辛亥革命的學術討論會經常舉行，我也如例被邀參加，只是我不敢也不能撰文發表這通議論罷了。

辛亥革命未必必要

我之所以認為辛亥革命未必必然，是因為我以為自一九〇八年以來，同盟會革命活動在屢遭失敗後已

進入低潮，組織離析，人心渙散。一九一一年黃花岡之役損失慘重，元氣大傷。如瑞澂不跑，武昌起義未必成功；起義之後，武昌本也能如漢口、漢陽一樣為清軍收復。但歷史總是在偶然中遊動運行，偏偏光緒、慈禧前數年接踵歿亡，偏偏沒殺袁世凱，並讓他輕而易舉地乘機控制清廷並按兵不動……。於是有辛亥的成功，有袁世凱的篡位，有袁死後的軍閥混戰。不過，即使沒袁，辛亥成功之後也一定會是一個大爛攤子。因為在具有一「名號」權威和一定實權的清朝皇帝、政府和傳統體制突然垮台之後，中央和地方的各種勢力和人物必然乘機無所顧慮、無所約束地擴展自己。以中國之大，人口之多，觀念差異之大，各種利益的衝突、各種情況的不均衡等等，要重新建立一種統一的公認的權威、中心、體制、觀念以及「名號」，是非常不容易的。誰也不會真正聽係中山的，更不可能讓宋教仁去搞政黨政治，很可能一開始就是各種新舊都督據地為王，爭奪權力，混戰一番。可見，辛亥革命帶給中國的，倒必然會是社會、政治、經濟、文化各方面一大堆無序的混亂、破壞和各種權力、地盤、財產的爭奪、掠取。我看過這個世紀初龍門石窟的一些照片，其保存的完整程度與今日相比，簡直不可以道里計。一千餘年的古蹟竟大半毀在這個世紀之內，真令人慨歎不已。這不過是一個非常細小的事情，但它實際象徵着：這個世紀中國在經濟、政治、文化、社會各方面的損失多麼之大。我想從辛亥起，如果本世紀沒有那麼多革命，社會各方面無人管理、無序混亂、傳統毀棄、動蕩不安而帶來的各種破壞損失一定要小得多。

辛亥革命之所以「未必必要」，正如上述它「未必必然」一樣，需要作認真的研討和論證，非這篇非學術的小文所能勝任。如簡言之，我認為，當時各地立憲派已大體長成，以紳商為主體的地方勢力日益坐大，並正積極議政、參政，甚至主政，許多新的制度、機構、規則在不斷建立、籌劃和實行。中央政府的清廷也一再宣告「預備立憲」，並派大臣「出洋考察」等等，這些未必如革命派當時所攻擊的那樣：都是

作虛弄假，欺騙人民。當時和今日一律斥之為「偽立憲」，是不足以服人的。當然，立憲的「預備期」，人或嫌之過長，但如平實說來，五年、七年，又算得了甚麼？中山先生不有其「訓政時期」，而介石先生不把它「訓」了幾十年麼？

如果革命只作為威懾力量（這倒是十分重要和有很大作用的，即保持一種體制外的政治壓力來推動體制內的改革）而不真正發生，局勢真能慢慢由「預備立憲」而立憲，而逐漸「虛君共和」（康有為），不打破那個雖已腐敗無能但畢竟還在，並還有實際的和心理的「一定權威、力量、象徵和慣性」，還代表着現存社會秩序、制度、章法的舊框架、舊制度和舊「國家機器」，來逐步地、和平地、漸進地進行改革和改良，未必不佳。「打碎了重來」固然痛快，但「打碎」本身就代價高昂，多少頭顱多少血；而「重來」就更不容易了。歷史證明，「重來」了許多次，並不一次就比一次好，有時倒恰好相反。我曾說過，軍閥時代，教育部僉事周樹人可去平政院控告教育總長章士釗並且勝訴，國民黨時代就未必可能了，共產黨時代便在「不可思議」之列。經濟史也證明，民族工業發展最快的時期是那些社會較少動蕩的非革命的年代。文化學術上更如此，四五十年代比二三十年代已差一大截，以後更每下愈沉了。記得有人說過，革命容易，改良卻難。革命其實並不易，而改良則的確更難。它比革命更為麻煩，更為複雜，更為瑣細，更為緩慢，更為捉襟見肘，更為令人生氣。因為它需要更多的意志、信念、耐心、毅力，需要更為細緻、繁瑣、枯燥、繁複的調停、協商、和解、妥協、合作的工夫和功夫。痛快當然莫如革命：快刀斬亂麻、一切似均可迎刃而解，慷慨悲歌，義無反顧，生為英雄，死為烈士。於是「莫謂書生空議論，頭顱擲處血斑斑」。

激情有餘，理性不足

我原來也是這麼相信這麼感受的。想當年，在國民黨白色恐怖下偷讀馬列禁書，在軍警林立戒備中偷運毛澤東的油印文告，雖非共產黨員，但又何嘗不是一腔熱血滿腹豪情，大有置生死於度外的革命氣概？後來，研究思想史時責備改良，頌揚革命，又何嘗不是赤膽忠心、真誠無二？然而，義憤出詩人，卻不一定出學問，更不能感動上帝改寫歷史。而自辛亥以來的革命歷史給人的痛苦教訓，卻實在太慘痛了。所以我在一九八九年紀念「五四」的短文〈啟蒙的走向〉中（此文始終未能在大陸發表，見《路》），曾提出「五四」有一個「激情有餘，理性不足」的嚴重問題，它延續、影響幾十年直到今天。所謂「激情」，就是指急進地、激烈地要求推翻、摧毀現存事物、體制和秩序的革命情緒和感情。它可以表現在政治上，也可以表現在文化上，兩者是相互聯繫着的，文化、學術上的激進經常以政治上的革命、激進為背景、為環境、為起因。所以當時該文確乎有感所發，是有所指的，指的就是當時以劉曉波、《河殤》為代表，在青年中影響甚大的、激烈急進的反傳統思潮。我當時一方面肯定劉曉波在反映羣眾不滿現狀、要求迅速進行政治改革等激憤情緒的正當性，但主要是批評這種以情緒（即非理性或反理性）代理性和以文化代政治（即將一切罪過歸於傳統文化）是不正確的。特別是那種要否定一切、打倒一切的「革命」情結和意氣，那種不講邏輯、沒有論證，好像絕對真理在手，不容他人分說的學風和文風（主要指高爾泰、劉曉波、吳亮等人，均見《路》一書），我是頗不以為然，並認為是紅衛兵情結改頭換面的重現，值得注意和深思。我之所以強調「多元、寬容、理性、法制」來作為啟蒙的「走向」，也因此故。我以為，今日談「啟蒙」不應再是憑激情來評價、估價、否定（所以我不同意王元化先生所提出的「否定辯證法」）、壓倒一切。我再三強調

巴柏 (Karl Popper) 的「你也許對，我也許錯，讓我們共同努力以接近真理」的「批判理性」、強調尊重對方的寬容精神，認為只有這樣才能實現多元化。所以我也一直不贊成充滿激情去徹底否定傳統和徹底否定現實的全盤西化論，無論在文化或政治上，都如此。

一九八七年新加坡一位記者的採訪稿說（我）的特點是「不主張全盤西化……加強中國的法律和民主制度應從現有的基礎上做起，而不能胡亂吸收西方式的民主和法律制度」（見新加坡《聯合早報》，一九八七年十月二十日）。我一向厭惡有關民主的空談。我認為迄今為止，有關民主的許多（當然不是所有）談論大都或是抽象的口號，或者是情緒的宣洩，從洛克 (Locke)、柏克 (Burke)、托克維爾 (Tocqueville) 到巴柏、海耶克 (Hayek) 等人的論著並沒人認真介紹翻譯，真正腳踏實地的研究和論述更如鳳毛麟角，極為少見，對歐美各國的政治體制和歷史也如此。我不是搞政治學的，對民主也毫無研究；但憑常識，我也知道民主、自由都是非常複雜的問題。民主不是為所欲為，自由不是隨心所欲。近現代的自由、民主實際上都是一種限制，即關於各種責任和權利界限的理論和體制。嚴復把穆勒 (J. S. Mill) 的《論自由》譯為《羣己權界論》，是很有道理的。而且各國實現的民主還有其各自的歷史背景和發展過程，美國不同於英國，英國不同於法國，更不用說東方國家了。拿美國的普選投票權來說，也經歷了漫長的過程。因此，如何結合和尊重中國的現實和傳統，來進行細緻的實證的研究、分析和討論，逐步找出和建立一套適合中國的具體狀況和條件的辦法、方案和步驟，便是一個難度極大卻必須努力去做的大問題，這是一種艱苦的、嚴格的、積累性的科學工作，絕不是憑急進情緒或革命感情（不管這情緒或感情如何高貴、如何正義、如何道德）所能做到，也不是一場運動、某個主義、幾本書幾篇文章，更不是少數領導人的恩賜命令、一羣烏合之眾的狂熱宣言所能突然實現的。民主首先是一套理性的程序，它通過法律才能實現。所以我總強調

要努力制定出一套又一套的法律（而且首先是程序法），並嚴格執行之。不分尊卑老幼、不論官階大小，法律面前一律平等，並逐漸養成習慣、變成習俗。我認為沒有法律或有法而不執行、極其缺乏制度性的運作，這才是當前中國政治的首要問題。民主就需要從這裏具體開始。如何能夠民主地立法、司法、守法便是關鍵所在和當務之急。所以我在〈啟蒙的走向〉一文以及其他好些文章中一直強調的是建立形式（從哲理說）、程序（從具體過程說），強調法制、理性、改良、漸進、建設，我一直反對的是反理性、新權威、激情、革命、否定、破壞、狂熱、無政府。我「一直以為，最壞的政府也比沒有政府好，長期的無政府狀態是最可怕的」（香港《明報》一九九一年二月八日）。

如當年一樣，今天本文強調「要改良不要革命」，仍是這個看法，並同樣是有感而發，針對今日世事而言。我感覺，今日中國的局面好些方面酷似上世紀末辛亥之前（註），只是還沒有一個真正的革命黨罷了，但極端不滿現狀，渴望「推倒重來」的革命情緒、願望、意慾、主張甚至理論，在年輕的知識羣中卻大量地、深深地潛伏着、存在着、發展着。現實絕不像某些人所認為的那樣「六四事件之後……民眾的不滿情緒有所緩解……化解了知識分子與不滿現實的民眾結合為新的激進抗議運動的可能性」蕭功秦文，見《中國時報週刊》四、五、六期。情況可能恰好相反，「革命」情緒已在積存，隨時都有可能在某時某地突然迸發出各種激烈的行動，並迅速蔓延一片。而且老人、死，分裂和內戰的危險極大，並都可能打出各種「革命」的旗號以蠱惑青年、吸引民眾。所以「要改良不要革命」，正是希望注意到這些現實和可能，努力接受歷史教訓，未雨綢繆。

唯物史觀與改良

「要改良不要革命」既是針對中國實際而發，也符合於馬克思主義的基本原理。一九八八年我曾說，「馬克思主義千條萬條，最基本的，一條還是真理：即人首先要吃要穿，才能談其他，這一條我到現在還相信，其他的東西，我認為有很多錯誤，包括《資本論》，也有錯誤。」（《路》頁五三一）這是兩年來我被批判得最厲害的一條罪狀，即認為我把馬克思主義說成「只剩下一條」，而這一條又是被我歪曲了的，即我把馬克思主義說成只是強調吃飯的哲學了。其實這個簡明有力的通俗說法，並非我的發明，而是恩格斯所表述的。他在馬克思墓前致詞中指出，馬的貢獻或發現有兩條，第一條便是：「人們首先必須吃、喝、住、穿，然後才能從事政治、科學、藝術、宗教等等」這個「為繁茂蕪雜的意識形態所掩蓋」了的「簡單的事實」。這其實就是唯物史觀。我認為馬克思主義的哲學也就是（也只是）唯物史觀。一九八七年在香港另一次答記者問中，我也說馬克思主義的基本理論是唯物史觀，「唯物史觀並不是簡單的經濟決定論，而是講的一個社會結構，其中有政治、經濟、文化、宗教，它們是互相影響的，不是經濟可以隨時決定一切的。但是從整個人類歷史來看，經濟還是最基本的。」（《路》頁四二三）只因為人要吃飯要生存，所以經濟最根本，物質生產亦即經濟建設（其中特別是生產力）是一個社會、時代、民族賴以存在的基礎，它在根本上和長遠的意義上（不是一時一地）決定着社會的其他方向。這個馬克思主義的最基本的一條，我至今相信。近年東歐、蘇聯的變局，以及歐洲共同體的日漸形成等等，我以為恰好證實着馬克思所發現的這一「簡單事實」和基本道理。其實，今天正是使馬克思主義在世界範圍內從百年來（包括百年前馬克思本人那裏）的主觀主義、意志主義、倫理主義、民粹主義的嚴重滲入和混雜中解脫出來，獲得新的解釋和

真正發展的大好時機。

十多年前，我從哲學上提出以「人類如何可能」來回答康德「認識如何可能」的著名哲學問題，提出以「使用——製造工具」來界定馬克思主義的「實踐」概念，強調生產力的重要，強調唯物史觀和實踐論的統一，反對高唱革命、批判的意志主義、主觀主義、倫理主義（均見拙著《批判哲學的批判》，一九七九年初版），以後我又提出「西體中用」，認為科技是「體」而非「用」，強調這個「體」的建立，以及我強調馬克思主義應是建設的哲學，不能老是批判……，凡此種種，都是同一思路。非常有意思的是，儘管我一點也沒有想去聯繫現實的政治、經濟，我的《批判》一書寫在「四人幫」時期，文稿在鄧小平上台之前，但我所主張的這種馬克思主義哲學卻恰好與鄧小平以後提出的「以經濟建設為中心」、「科技是第一生產力」的「改革開放」路線相平行相一致。同樣有意思的是，我的這些論點論斷，偏偏在十餘年後的今天大遭批判和圍剿，說它們是「為資產階級自由化提供理論基礎」。

為甚麼呢？似乎沒甚麼道理。但仔細一想，也屬必然。因為我不再談階級鬥爭，不再主張無產階級專政，不再無條件地贊成革命，不再相信「革命是歷史的火車頭」、「暴力是新社會的助產婆」（馬克思）之類的說法了。因此儘管贊成唯物史觀，自認仍然屬馬，但在正統馬姓看來，顯已背叛馬列，理應革出教門，加以討伐，何況還「毒害了青年一代」呢。不過討伐自討伐，我卻依然故我，心安理得，仍然「要改良，不要革命」。過去的革命已經革了，誰也沒法挽回，如今實在該去總結這些「革」的教訓，為了十二億人要吃飯，為了經濟發展，不論是何種名義，都不能再「革」了。

這裏就該具體地談談一九八九的事件了，因為它與改良或革命有關。我不能因為個人利害和某些原因（政治的、學術的、人情的）完全避開這個重大事件。但我尚未詳細了解資料，這裏只能說說當時自己的

些情況和看法。

對八九民運的看法

簡單說來，對這場由學生發起的愛國民主運動，在絕食之前我是贊同和支持的，我覺得有一種體制外的羣眾性壓力來表達民意，對改革有好處，但自五月中旬大搞絕食以後，我就不大贊成了，那以後我一直同情多於支持，悲觀甚於樂觀。五月十三日我去天安門，是真心勸說同學們主動停止絕食撤離廣場。我說，有利有節，適可而止；這次該結束了，下次還可再來，我是不贊成繼續對抗下去的。但這些看法根本沒人能聽。我沒法說服別人，只好控制自己，這以後的許多活動，我或者沒有參加（如多次遊行、慰問等），或者明確反對（如組織「首知聯」、號召高級知識分子參加大絕食等）。我在「解放」後生活了幾十年，不說深嘗但也淺知中共黨的各种軟硬功夫及其厲害，我也沒有忘記一九八六年鄧大人就發過不怕流點血的話，我知道，那些經歷了數十年革命和勝利的第一代和「三八式」那一大批「老革命」（當然總有例外）在壓力和對抗中公開發步、棄權、示弱，對他們來說，簡直是屈辱和投降，「面子」上也過不去，何況還有實際利益。加上上述我對民主的看法，當時我認為，學生運動不可能爭取到民主，如果拖延下去，把全國捲入情緒狂熱的無政府主義狀態中，倒是非常危險和有害的。因此運動只會失敗，帶來的可能是「一個漫長的反動年代」。我向一些學生代表說過我的這種態度和看法，他們說，「情感上不能接受。」（又是「情感」！）

當然，並不一定非流血不可。如果再拖一個星期，學生們難以支持，可能會自動漸漸散去（所以當時我堅決反對劉曉波等人去搞甚麼「打強心針」的「七十二小時絕食」之類）。另一方面李鵬事後也說本也可

用另外的辦法來解決（此話恐非李所敢說，大概出自鄧之口）。可見，如果雙方有一點現代政治引為常規的讓步、妥協觀念，不堅持對抗（即革命）姿態，更多一些妥協（亦即改良）精神，相互或單方面退讓一步，事情本可和平解決。

但終於鎮壓了，流血了。這當然政府和最後拍板人不能辭其責，而那些「謊報軍情」，或誇大其辭或無中生有，故意提供假情況、假彙報以至於影響決策的人，更是「罪莫大焉」。對手無寸鐵的平民百姓開槍，當然不是一般的錯誤，而是兇殘的罪惡。這一點已經說得很多，我就不在此重複了。

但是，那些提出「絕食鬥爭」、「打倒鄧、李」、「反對撤離」，故意要激化形勢、製造對抗局面的人，難道就沒有任何責任了嗎？這種對抗，其實也就是一種用羣眾運動的壓力形式逼迫對方非接受條件不可的「革命」。當時就有好些人稱這場運動是「革命」，並認為主張妥協、讓步就是軟弱、怯懦、背叛、軟骨頭；有人反對撤離說「要用鮮血來喚醒人民」，這種種議論、思想、主張，不正是要革命麼？語言、詞彙也有點像辛亥。但辛亥前陳天華等人蹈海以求喚醒廣大國人，儘管並無多大實效，也是一種無謂犧牲，但無論如何還可以理解（那是這個世紀初的事），今天此調重彈，卻實在令我非常反感。因為不但彈此調者本人並未去貢獻鮮血，不但確實流了血也未見得就「喚醒」，而且最主要的是，到底甚麼叫「喚醒」？「喚醒」了又怎麼樣？又去上山打游擊嗎？又來一次武裝革命嗎？或者來個全國大絕食、大罷工、大遊行？這樣就能使中共接受要求？這一切有多大的把握？這種「革命」的思想、主張、議論、演講，到底有多少客觀的依據？多少主觀的責任心、責任感？血是那麼容易流的嗎？誰無父母、親屬、朋友，空口白喊一些煽動情緒、蠱惑人心的冒險性口號和主張，又有甚麼好處呢？

我這個人向來兩面不討好。一九八九年以前，我就一方面受到中共學者如蔡儀及其門徒們的兇狠批評，

另一方面也受到以劉曉波為代表的青年學者們幾乎同樣兇狠的批評。這兩年來，我在大陸受到官方的大批判，今天出來之後，是否又會遭到另一種批判呢？當年蔡儀門徒批判我是「崇尚個體，貶低總體」，是存在主義；劉曉波則批判我是「崇尚總體，貶低個體」，是固守傳統；今天大陸批判我是「為資產階級自由化提供理論基礎」、「毒害一代青年」、「企圖瓦解共產黨的領導」等等，在海外是否又會被批判「為四項原則提供理論基礎」、「背叛青年一代」、「企圖鞏固共產黨的領導」等等呢？

法治才是走向民主的關鍵

但是，不管何種批判，我仍將堅持上述觀點，並繼續說些不中聽的話。既然我認為吃飯問題（包括吃點好飯）和發展經濟仍為今日中國第一要務，社會穩定自然至關重要。所以我始終擁護鄧小平緊抓經濟建設和社會穩定這兩條，並也認為一切有關的政治改革，包括各方面的民主、自由，也只有在這前提下，根據中國的情況，有計劃和有步驟地，由上而下和由下而上相結合地逐漸前進、推行，才能真正搞好。至今我不認為中國有可能和有必要走東歐、蘇聯的道路。那條路充滿危險，對中國非常不利。即使如何好的多黨制（反對黨制）也不能立即直接搬用於中國，如果目前一下子全部開放，便很可能出現一萬個政黨。黨派林立，互相攻訐，把社會的注意力吸引在大量的爭論吵鬧中，從而人心動蕩，無所適從，任何決策和執行阻礙更大，經濟發展大受影響。中國人口奇多，地區差別極大，文化素質很低，封建根基極深，「一盤散沙」的習慣仍在，宗派、山頭、幫會的積習尚存。蘇聯商店前人排長隊可以井然有序，無人「夾栓」，中國地鐵售票處五個人也你爭我搶互相推撞。二十年前又有過「文革」的經驗，萬一因黨爭、派仗發生失控的變故動亂，就會不可收拾。首先是無政府主義泛濫，失去任何權威，誰也不聽誰的，隨後便是各種分

裂、爭奪、封鎖、割據，最後便有真槍實彈的內戰危險。於是，數十年（特別是這十餘年）來的經濟發展便毀於一旦，將整個國家民族又一次推進深淵。拿中共黨和中國現政府說，你的確有足夠理由去詛咒它，痛罵它，憎恨它，但就現實政治情況和社會結構說，像東歐、蘇聯那樣突然解散、禁止、取締它們，社會生活的各方面會是甚麼樣子，便很難設想。我看是凶多吉少，無序混沌，天下大亂。這幾十年來中國之所以能夠做到從未有過的空前統一和鞏固（這當然也有其壞作用的一面），徹底改變了中山先生所慨歎不已的「一盤散沙」的長久局面，一個主要的原因即在於中國有這麼一個在長期戰爭中形成，從而具有高度組織性、紀律性，可以發揮高度行政效能的中共黨作為某種社會力量的存在。正因為它幾乎無處不在，從軍隊、政府、機關、企業、學校到僻遠的城鄉居民，因之像某種筋骨血脈，它使作為身軀的整個社會凝聚結合起來，而不致癱瘓阻塞或分崩離析，像這次華東大水災，大概也只有在這種能夠集中意志、集中力量的中共黨及其絕對領導下的軍隊和政府的組織控制下，才可能如此迅速反應，大力救援，安排善後，井然有序，而不致災民千萬擁入城市、治安大亂。所以我不贊成推翻這個仍具有重要效能的支柱力量，因為至少在相當一段時期內還不可能出現另外的力量、機構、體制、支柱足以替代它。可以反對它，批判它，攻擊它，但我不贊成打倒它，取締它，摧毀它。這就是我的看法，即使被批判成為中共唱讚歌也沒關係。

正因為這個緣故，我始終反對一切不負責任的豪言壯語、空洞議論，反對各種只有情緒意義的主張或理論（用這種語言去寫文學作品或搞藝術，我不反對，甚至讚賞），例如當下的中國不如分裂論、中共立即解散論、政府明日垮台論等等，便都屬於此類。

當然，也毋庸諱言，中共黨的道德傳統日益喪失，黨內腐化情況嚴重，秉公苦幹樸實無華的人得不到重視，吹牛拍馬圓滑投機者卻屢屢升遷，特別是一批上中層幹部瞞上壓下、等級森嚴、一言堂、官本位、

「馬列主義口朝外」、「關起門來作皇上」等封建餘毒在惡性發展。它們已如白蟻似的在內部蛀空共產黨。雖然總想搬出「整風」和「雷鋒」來挽救局面，但多次「整風」統統失敗，學習「雷鋒」也無疾而終，「延安經驗」不再靈驗。本來，靠「學雷鋒」，靠「思想政治工作」，靠革命時期中的那一套，在今天是本沒有用的。我在一九七八年講太平天國的學術論文中，就含蓄地指出過這一點。十來年我反覆強調，政治和社會不是靠道德、靠「良知」、靠「革命感情」所能長久維繫。

我仍然認為，唯一可以依靠的只有法治——即前述的制定法律、執行法律，實行制度性的運作。如果中共及其黨員能成為嚴格服從、遵循、執行和維護國家法律的模範，而不再是黨比法大，黨組織不再干預和侵犯立法司法，某些高級幹部不再高踞於法律之上，那麼中共便大有希望，中國也就大有希望。捨此不圖，甚或不認識這一點，那中共黨的前途便並不美妙。

所以，在制定法律、執行法律的同時，我主張應盡快依據法律有步驟、有計劃地履行和擴大人大（人民代表大會及其常委會等）和政協所應有的職權，使它們真正逐步具有議政、參政、主政、監政（監督行政、軍隊和政黨）的功能和權力。從中央到地方，如果人大、政協能開始如此運作，逐步實現有限度但不斷擴大的民主權力，積以時日，逐步進展，便大有可為，大有希望。這比一天突變要穩健實在得多。正如目前的三資企業、對外開放已在迫使經濟領域內的現代化的立法、司法和守法不得不逐步進行一樣，所有這些政治變革，都必須以保持和發展目前經濟改革和經濟發展的強大勢頭來作為根本基礎，這幾乎是某種必要條件。只有這樣，才能不斷使地方經濟逐步坐大，自主權力逐漸增強，意識形態不斷放鬆，輿論開始有所自由，公眾社會（civil society）允許存在……。所以議會制、反對黨制雖不是一蹴可得，非目前可以立即要求實現的現實，但政企分離、黨政分離、輿論開放、公眾社會等等，卻是在現有體制和框架內

逐步實現的，而它們的實現必然會以某種中國式的形式突破現有框架和體制，這就是辯證法。其實，「六四」之前，這些都已開始有了苗頭或希望，可惜被「六四」一場烈火全部燒光了。

從而，我完全不贊成「新權威主義」。這種「主義」呼喚「強人政治」，在目前並沒有「強人」（鄧已老）的情況下，可能造成的實際後果是大家爭相搶做「強人」，而使中國陷入混亂以至內戰。而且，歷史（袁、蔣、毛）也證明，把國家民族的希望寄託在個別人身上是太冒險了。所謂「新保守主義」則不過是「新權威主義」加上一件抽象玄妙、更為「理論性」的新衣而已。它強調經濟的「宏觀控制」，要求論證保持甚至加強在「四項原則」藉口下的個人（或極少數人）的絕對權威和強制專斷的「合法性」，完全斬斷任何走向民主化的改良進程，而對所謂「力求建立某種過渡性機制」，又說不出任何具體的東西。儘管說要推動商品生產、市場改革，這又如何可能呢？它沒有提出任何具體的主張、辦法或步驟，許多看法實際比深圳等特區的目前現象還要落後。我當然不能贊成這種裝潢漂亮，本質上卻是開歷史倒車的空洞理論。我主張「多研究些問題，少談些主義」，讓知識界的興趣和注意力多放在研究些具體的改良步驟、想法和方案上，少放在這些大而無當、華而不實、譁眾取寵、徒亂人意的「主義」上。這也正是「要改良不要革命」的題中應有之義。百年來，中國的「主義」不也太多了麼？

要改良也就是要進化（evolution）。Evolution也正好可以相對立於revolution（革命）而言，即不是通過突變、飛躍、革命，而是通過改良、改革、積累而取得進步，改良自然是「和平進化」，即 peaceful revolution。「和平進化」有何不好。可惜大陸已將「和平進化」譯成「和平演變」，此譯情感色彩異常強烈，也確乎具有「由社會主義演變為資本主義」的詞義內涵。我主張「和平進化」，那當然是「反對社會主義」了。

其實，並不一定如此。因為沒人能說清楚甚麼是社會主義。社會主義牌號極多，有希特勒的國家社會主義、緬甸的社會主義，也有北歐社會民主黨的社會主義。鄧小平不是也說過，「社會主義」到底是甚麼並不那麼清楚麼？

但社會主義不是甚麼，我以為是清楚的，即它不應該是變相的封建主義，也不應該是今天的資本主義。它應該能更多更好地避開如貧富不均、苦樂不均、壓迫掠奪、無安全感、種族歧視、吸毒盛行、精神空虛、道德淪喪等等弊病和禍害。今天的資本主義未能避開這些弊病，所以並非理想社會。那麼，為甚麼不可以有一個優越於資本主義的社會理想呢？這種理想名之為「社會主義」，又有何不可？為甚麼一定會反對它呢？當然，這種社會理想或理想社會不應再是那種烏托邦的社會工程，即人為的整體設計（包括財產國有、計劃經濟等等），這一點巴柏早就說過，幾十年來史達林的社會主義也證實了此路不通。如何才能通，如何才能通過逐步改良，和平進化出一個優越於現存的資本主義的社會，不正等待中國人去創造麼？這不是很值得去做的事情麼？為甚麼「要改良不要革命」的「和平進化」，就一定非以資本主義為最高目標不可呢？並沒有這種邏輯的必然。可以換一個名詞，不是「和平演變」，而是「和平進化」復興中華。這也就名正言順了。

我不讚揚辛亥革命。但對孫中山先生的人格卻一直是敬佩的。以前我認為他是偉大的革命家，貧乏的思想家；現在的看法有些變化，他的革命是失敗的，但他的思想雖然淺顯，理論深度很不夠，卻是有現實意義和有生命力的。他的民族、民主、民生（台灣今日稱為「均富」）三大原則，對今日中國仍有價值。中山先生自己講或是別人講過（記不清楚了），他這「三民」雖然取自西方，但也繼承了傳統。我這些年來研究中國哲學和美學，我認為應該重視中國傳統文化中的優良成份，包括儒學的某些基本精神，如稠密人

際（首先是親子）關係，不要見利忘義等等，這也正是希望對身心發展更為健康愉快、人際關係更為親密和諧、精神生活更為豐富充實，即比今日資本主義較為優越的社會理想作些預備性、可能性的暗示、設想和探索。中國傳統文化能否朝這個方向作出一些積極的貢獻呢？這就是我想探索的問題。

但是，我不認為，中國傳統文化就是孔孟陸王，我也不認為宣講道德形而上學就能拯救世界，這是我與今日新儒家的分歧所在。恰好相反，如上所述，我認為，政治必須從宗教、道德、情感中分離出來，才是現代化的進化之道。今天中國的問題之一，正在於將政治與道德與情感糾纏包裹在一起，混淆不清，於是變成了一堆亂麻，剪不斷，理還亂。不論是民主鬥士或中共當局，不論是新儒家或革命者，都有這個「前現代」的問題。「要改良不要革命」，正包括強調指出和要求糾正這一點。

不要革命，並非不尊重過去革命所宣揚、所提供、所表現的英雄氣概、犧牲精神、道德品質、崇高人格。它們仍然是對人類的一大貢獻，「太上立德」，這些英雄們在這個方面給人類留下了巨大的精神財富、情感語言和典範人品。我始終記得幾十年前看過的一部蘇聯電影，它描寫的是十月革命時期一羣青年兒女在火車上的故事，細節已經記不清楚了，不是名片，片中也沒有大人物，但那些青年們的種種英勇戰鬥、忠誠無二、堅決不屈、無畏犧牲，事件雖然很小，但可以驚天地、泣鬼神，其英雄氣概，其浪漫情懷，其慷慨悲歌，其從容赴義，感人之深至今記得。它過去和現在都會觸發人們的上進之心和奮發之情，使人們從頹廢消極中解脫出來，去努力在生活 and 人生中做些有意義、有價值的事情。人們可以從過去的革命情懷中吸取力量，用在更有實效、更少毀傷的生活和人生道路上。因此，儘管十月革命已經泯滅，儘管那美好的理想早已落空，儘管那革命近乎無謂，那些流血犧牲似乎並不值得……，你可以去責難那些設計者、領導人、空想家，但那奮鬥，那流血，那犧牲本身（也包括那些領導人本身的艱苦奮鬥、流血犧牲），不仍

然給後代人們樹立了值得學習、仰慕和尊敬的光輝的道德榜樣、人格力量和崇高形象麼？怎麼能去非議去詆譏它們本身呢？這就是我常講的「倫理主義與歷史主義的二律背反」的悲劇形式之一。人類的歷史便經常是這樣的殘酷而光輝。

要改良，要進化，不要革命，正是感受和認識到這種「二律背反」而提出來的更為合理的歷史前進之道：光輝而不必那麼殘酷。不能作宿命論者，歷史總是人所創造的。為甚麼我們不能主動地將歷史創造得更好一些呢？

〔註〕鄧小平南行講話改變了這一形勢，本文寫作在講話之前。

* 本文寫於一九九二年一月，刊載於《中國時報週刊》（美洲版）一九九二年十八、十九期，之後收入三民書局版《李澤厚論著集》第十冊，特此說明，並向三民書局致謝。

【輯六】

若干提問

（第五版增補部份）

關於馬克思主義的基本理論與策略理論

劉：你把馬克思主義分解為基本理論與策略理論，認為強調經濟基礎（生產力）的基本理論大體上是正確的，但也有缺陷，而強調階級鬥爭與暴力革命的策略理論基本上是錯誤的，應當認真地批評。這種對馬克思主義的分解與判斷很有意思，我想和你更深入地討論一下。

李：甚麼是馬克思主義的基本理論，哪些算，哪些不算？以甚麼作標準，尺度？眾說紛紜，爭論很大。我還是以恩格斯的概括作標準，這也可說是馬克思最親密的朋友的蓋棺論定吧，恩格斯說馬克思有兩大發現，一是唯物史觀，二是剩餘價值。我始終認為唯物史觀中的核心部份，即關於生產力是生產方式和社會存在的根本基礎和動力，生產力結構中最重要最活躍的決定因素，這一理論是非常正確的。唯物史觀的其他部份如階級鬥爭理論等等，則有許多毛病和問題。至於剩餘價值理論那問題就更大了，我不是經濟學家，不好多說。

劉：因為你對唯物史觀合理内核的肯定，導致你提出「吃飯哲學」並引起許多批評，所以我還是要把恩格斯對馬克思基本思想的概括重新引述一遍。恩格斯一八八二年在卡爾·馬克思葬禮儀式上的講話中說：「正像達爾文發現有機界的發展規律一樣，馬克思發現了人類歷史的發展規律，即歷來為繁茂蕪雜的意識形態所掩蓋着的一個簡單事實：人們首先必須吃、喝、住、穿，然後才能從事政治、科學、藝術、宗教等等；

所以，直接的物質的生活資料的生產，因而一個民族或一個時代的一定的經濟發展階級，便構成基礎，人們的國家制度、法的觀點、藝術以至宗教觀念，就是從這個基礎上發展起來的，因而，也必須由這個基礎來解釋，而不是像過去那樣做得相反。」（《馬克思恩格斯全集》第十九卷第三七四—三七五頁）我讀了許多批評《告別革命》的文章和聽到許多批評的談話，嘲笑「吃飯哲學」，說白癡也懂吃飯的重要。但是，中國過去數十年的教訓恰恰是「首先要吃飯」這一常識被繁複蕪雜的意識形態所掩蓋，忘了常識，大談主義，卻忘了馬克思主義的博大思想體系也恰恰建立在「人首先要衣食住行」這一簡單的事實上。

李：人和人類活着首先要吃飯，人的吃飯（生存）與動物的吃飯（生存）的根本不同（這不同也決定了基本生活方式不同），就在於人有工具，人製造和使用工具以維持人的生存，食、衣、住、行，哪一樣不需要製造工具和使用工具？這就是核心的核心：生產力是生產方式的核心，生產工具是生產力的核心。人為了吃飯、生存、發展，需要向生產對象——自然界索取，作為生物，人的肢體、力量都極為有限，只好不斷改進生產工具，於是，人類社會的生產力就不斷向前發展，它帶動了整個社會的進步，這就是唯物史觀的最基本的道理。看來似乎很簡單，其實包含着最深刻的歷史真理。好些重大的發現和發明常常最為普通，健康的理性也常建立在平凡的常識基礎之上。可惜好些學人喜歡揚高鑿深，玄思巧辨，卻輕視或鄙視這種看來簡單樸素其實極為深刻的道理。

劉：由生產工具、生產力出發，馬克思看到人類社會的存在和發展「歸根結柢」的決定因素是經濟，這很早就被人誤解為經濟決定論，認為馬克思主張任何時候經濟都是決定因素，任何時候經濟問題解決了，其他問題都可迎刃而解，萬事大吉。其實馬克思恩格斯完全沒有這種意見。相反，他們經常指出其他因素如政治、宗教等等在一時一地中也可能起決定性作用，但他們強調，就整個人類社會來說，就千百年的久

遠行程說，歷史的發展歸根結柢是經濟所決定的，經濟對歷史的發展和社會的存在起着長期的、持久的、根本性的作用。也就是說，從幾百年上千年的發展進程看，歷史的面貌歸根結柢是由經濟所決定的。在這個意義上，經濟決定論是可以成立的。但為了避免誤解，我們今天盡量少用「決定論」這樣的詞彙。你曾說，哲學就是徹底。馬克思的唯物史觀的優點就在於徹底，在於他穿透繁雜的意識形態，徹底地看到人類社會的一切問題都是人們要吃飯要穿衣要居住所派生出來的，人們的衣食住行派生出人類的其他問題。這樣，他就解開一個歷史之謎，這就是歷史發展的第一推動力。這一推動力不是上帝，不是政治，不是意識形態，而是人類吃飯的要求，發展生產力的要求。

李：由於毛澤東把階級鬥爭視為聖物，推到極端，強調階級鬥爭是歷史發展的第一推動力，認為這是馬克思主義的「精髓」、「靈魂」，所以我們要求返回經典，認真看看馬克思的「經典」是如何說的，我們認為不是階級鬥爭而是生產力歷史發展作為第一推動力才是唯物史觀的主要或核心理論。

劉：我們這一代人可以說是從馬克思主義經典的訓練中走出來的人。對於馬克思主義這一唯物史觀可以說是很熟悉的。在河南五七幹校時，規定必讀的六種馬列的書中有一種是《反杜林論》，那時我愈讀愈陷入困惑。恩格斯在《反杜林論》裏明明說：一切社會變遷和政治變革的終極原因，不應當在人們的頭腦中去尋找，也不應在人們對永恆真理和正義的日益增進的認識中尋找，而應當在生產方式和變換方式中去尋找；不應當在有關的時代的哲學中去尋找，而應當在有關的經濟學中去尋找。可是，那個時候，我們天天講政治掛帥，天天批判唯生產力論，完全與馬克思主義的經典論斷背道而馳。文化大革命結束之後，我才明白到，人們所講的馬克思主義往往是他們自己所闡釋的馬克思主義。我們完全不必被這種馬克思主義所嚇倒，也不必理會他們給我們扣上甚麼「反馬克思主義」的大帽子。

李：當然，如我開頭所說，至於哪些是馬克思主義的基本原理是有不同的看法的。有人仍然強調，承認階級鬥爭不能算馬克思主義，必須承認無產階級專政才算馬克思主義。這當然來自列寧，馬克思本人晚年曾幾次提及「無產階級專政」這個詞，但並未展開，因此它的準確含義究竟是甚麼，也有好些不同的解釋。但馬克思、恩格斯在《共產黨宣言》等重要著作中，的確強調了階級鬥爭，用它來貫串整個歷史，從而認為「革命是歷史的火車頭」等等，我認為這是有問題或有錯誤的。如上次我們在對談中所說，這是他歷史觀中的問題和缺陷，唯物史觀中的這一部份是不正確的，但這恰恰不是唯物史觀的核心部份。這一部份只是與當時革命策略思想緊相聯接，為當時的革命鬥爭服務而變得十分突出。包括與《共產黨宣言》幾乎同時的《共產主義原理》（恩格斯）和晚年的《哥達綱領批判》（馬克思），其中都有許多革命的空想，如有關取消商品，取消市場，計劃經濟，工人執政，不要議會，甚至消除分工等等，我認為這些不能算作馬克思主義的基本原理。

我們承認並着意發展的是馬克思關於生產力、生產工具等等思想，認為這才是馬克思主義的基本理論，所以我們所承認的比恩格斯所概括的範圍又更小了，範圍雖小，但仍是馬克思主義的核心。核心沒動。雖然這核心思想，歷史上很早就有類似的想法，例如，中國《管子》中就有一倉廩實而後知禮節，衣食足而後知榮辱」的話，即把衣食、吃飯、生存擺在第一位，又如「民以食為天」也一直是中國的傳統思想，但所有這些都構不成一套理論，只是一點片斷看法，沒法和馬克思的理論這麼明確、系統和完備相比擬。今天我們加上強調使用——製造工具突出了它與科技的同一和聯繫，提到人與動物相區分的高度，並以之作為形成人的心理本體的基礎等等，使它更徹底更深刻更完備了。

劉：你所講的外在經驗的歷史積累和內在感受的歷史積澱，給學界很大的影響。我比較注重後者，比

較注意你用情感積澱來解釋文學藝術。文學可以說是人的內在感受的積澱形式，它把人的情感積澱審美形式中，然後又影響人，使人的內在感受日益豐富，不斷地擺脫簡單的人性。

李：文學的價值就在於創造豐富的人性，它使人變得豐富。小孩很簡單，餓了就哭，這是動物性。後來孩子的哭就不簡單，到成人更是如此，而且愈來愈不簡單，這就是內在沉積的結果。

劉：你一再強調生產工具的不斷豐富。所謂歷史積累，也可以說是歷史進步，最重要的乃是「本」的積累和進步，生產經驗的積累和進步，生產工具的積累和進步。從原始社會的打石取火到今天的人造衛星、人造飛船，這就是歷史積累的結果。

李：對。所以我講的「歷史性」，更重視它的積累性，人類是靠積累（外在經驗、內在感受）而發展豐富的，其實這就是我們所講的唯物史觀。馬克思的唯物史觀，上面講過了，關於剩餘價值理論，我認為它有很大的缺陷，在上一次的談話中也已說過，特別隨着現代科技的高速發展，其缺陷也愈明顯。例如作為它的基礎社會必要勞動時間如何計算，便成了問題。科學家在其私人的自由時間中也在思考和創造，這些價值如何計算？我說過我不是經濟學家，這問題不能多說。總之，馬克思沒可能預計到二十世紀特別是下半葉的科技大發展，其經濟理論如關於資本主義的危機、前景、社會結構、階級關係等等，便都有問題和錯誤。包括「階級」、「剝削」這些基本概念，語詞也很難界定，因為情況變得非常複雜，當前中國等落後國家也許還可以使用「階級」、「剝削」的古典定義，如果再進一步發展，當社會到了發達國家的水平，這些概念的古典含義就不大適用了。

劉：你對剩餘價值理論所作的批評，極為重要。現代社會的特點，不是一般的科學技術介入生產，而是高科技介入生產。以前需要一個人乃至一羣人窮盡一生才能完成的一項產品，現在電腦在幾分鐘裏就可

以完成，生產對高科技的需要，使得科學技術人員成為生產的主人並擁有對生產過程的許多決定權。這種情況與僱傭資本及由此產生的階級概念很不相同。這些情況不僅給如何界定剝削帶來困難，也給如何界定階級帶來困難。但是，剝削的觀念，「剝奪剝奪者」的觀念，階級對抗的觀念和資本主義必然滅亡的觀念，都是從這裏引伸出來的。這些新的情況和新的問題，當年馬克思自然還無法看到。我去瑞典時，留心觀察過瑞典社會各階層的狀況，使我感到驚異的是幾乎看不到無產階級，很難分清哪一部份是剝削階層，哪一部份是被剝削階層。這除了新的生產條件之外，另一個原因就是瑞典政府的勞資調節。

李：馬克思關於無產階級絕對貧困化的觀點，關於資本社會會愈來愈兩頭大中間小的觀點都為歷史所否定了。恰好相反，今天工人階級的生活改善程度，上個世紀沒法想像。現在是中間大，兩頭小，中產階級不斷增大，甚至成為社會的主幹部份。你在瑞典看到的資本主義社會，其工人階級的生活比中國的官員們還好，他們有了自己的房子、汽車等等「產業」，對吧？在新加坡，政府鼓勵每家都買房子，我當時開玩笑，這是消滅無產階級，使每個人都變成有產者。

劉：一切都以時間、地點、條件為轉移，時代變化了，對甚麼是階級，甚麼是剝削，甚麼是社會主義，確實需要重新定義。鄧小平在一九九二年的深圳講話，就力圖重新定義社會主義。資本主義所有制中也有許多社會主義因素，社會主義所有制中也有許多資本主義因素，還有按勞分配，隨着科學技術的發展，這個「勞」就非常複雜，是指勞動時間，還是勞動質量，有科技武裝的「勞」的效率與沒有科技武裝的「勞」的效率相差千倍萬倍。絕對按勞動時間不顧勞動效率不行，絕對按勞動效率不顧勞動時間也會產生很大的問題。

李：至今中國把公有制作為社會主義一個主要內容，但是到底甚麼是公有制？如何「公有」？可不可

能「公有」？國有制就是公有制嗎？這些都是大問題，都極不清楚，需要非常仔細的研究，這不是我們所能做的。我們只能一般地提出問題而已。例如，「國有制」怎麼能夠保證它就是「全民所有」而不致於為少數官僚特權階層「所有」？這種「公有」對一般老百姓（即「全民」）到底是何關係？有何好處？股份制是否也可以是「公有制」？為甚麼改得或改不得？這些都需要根據現實情況來探討研究，而不能固守一些抽象的概念來嚇唬人。我以為鄧小平講的「三個有利於」來衡量社會主義，倒比較切合實際。記得鄧小平以前說過，到底甚麼是社會主義，誰也講不清楚。可見，固守某些並不清楚的東西來爭論姓社姓資，本來就是相當荒唐的。

劉：毛澤東架構的一套思想，從階級鬥爭到全面專政，後來愈搞愈亂。他對階級、剝削的定義更為混亂，完全離開經濟條件去講階級，這樣，階級鬥爭還有甚麼意義。像我們這樣一些沒有房子沒有土地、財產只有五十幾元工資的人也成了小資產階級，那麼，階級鬥爭從何說起，階級的劃分意義何在？如果不知道階級所依據的因素——如僱傭勞動和資本，階級又是一句空話。我說毛澤東的無產階級專政條件下繼續革命的時代是一個錯誤的時代，如果從他們依據的馬克思主義的角度來說，便是他把馬克思主義基本理論中的精華拋棄了，在批判唯生產力論，批判經驗主義的口號下完全拋棄了，另一方面則不顧時代條件的轉移，把階級概念、剝削概念無限制地泛化，把知識分子擁有知識也推向資產階級的範疇。在對階級、剝削作出錯誤的界定之後，又把階級鬥爭的辦法作為萬靈膏藥，把馬克思主義策略理論上的錯誤發展到極端。

李：馬克思在考察生產力和生產關係的矛盾時，特別注意到當生產關係阻止生產力發展的時候需要改變生產關係，這是對的，但是，馬克思的缺陷在於改變這種生產關係時，過份地強調階級鬥爭和暴力革命，這就造成它的策略理論上的根本錯誤。當年我讀孫中山批評馬克思是病理學家自己是生理學家的時候，覺

得孫太膚淺了，現在看來，孫的確沒有多少學理基礎，但這一點說得對。馬克思過早離開了自己關於生產力、生產工具的基本理論，沒有重視人類社會的生存發展主要是以階級共存、調協和合作（當然其中也包含鬥爭，但畢竟不佔主要或決定地位）為基礎。相反，為了推翻資本家的階級統治，成立共產黨，於是宣言從古至今的歷史都是階級鬥爭的歷史，終於留下了理論的禍根，成了後來片面發展的依據，製造了不少革命的悲劇，到柬埔寨可說是達到頂峯，馬克思看了大概也會大罵豈有此理。

劉：我們過去所受到的馬克思主義理論訓練其實就是策略理論的訓練。從學習馬克思主義開始，就知道改變生產關係的第一步是把無產階級變成統治階級，是運用暴力革命的辦法實現從被統治階級走向統治階級的轉變，然後奪取資產階級全部資產，把一切生產工具和資源集中在組成統治階級的無產階級專政的國家手中。讀列寧的書就更為明確，那就是用暴力革命的手段，打破舊的國家機器和生產關係。

李：毛把列寧和斯大林看作兩把非常寶貴刀子，一以奪取政權，一以鞏固政權。列寧當時不顧考茨基、普列漢諾夫的反對，堅持在資本主義並不發達的落後國家先搞國際性的無產階級社會主義革命，盧森堡在十月革命後也批評和警告過列寧，無產階級專政不講民主會蛻化變質。列寧倒真可說是一「革命的聖人」，我對他的膽略、見識、水平和人格並無異議，覺得很了不起，而且在當時史無前例的情況下，也算是一種成功的嘗試。我常想如果列寧當政十年（列寧是五十四歲死的），情況又會如何？至少會比斯大林好得多。列寧的特點是敢於改變策略，實行大轉彎的變換，這也是好些大政治家的特點。我估計他很可能會進一步發展新經濟政策，在政治上也會重新考慮民主問題。這當然只是我的猜想。但我記得十多年前看過一本英文書，也說如果列寧不早死，情況會不同得多。歷史就這麼偶然，沒有列寧，不會有十月革命的成功；列寧不早死，十月革命的成果也許不會像後來那麼苦澀難堪。

劉：從原始社會到奴隸社會，從奴隸社會到封建社會到資本主義社會，這就是生產關係的巨大改變。但是，這些關係的轉變並不都是暴力革命所完成的。中國數千年來的農民革命，只是在政治上改朝換代，並沒有在經濟上改變生產關係，說革命是歷史火車頭，其實很難成立。革命並沒有把封建社會推向資本主義社會，例如，俄國，它從封建社會向資本主義社會的轉變，其實是從彼得大帝的改革開始的，而英國，可以說是從發明蒸氣機開始的，中國資本主義生產關係的形成，也並非從清王朝的結束才開始，而是在明代的封建關係中逐步孕育出來的。

李：在人類歷史上，宏觀性質的生產關係（如從奴隸制到封建制）有幾次大的改變，而更重要的微觀性質的生產關係的改變則是連綿不斷。這些改變，都並不以暴力革命作為主要方式，因為生產關係不只是所有制，它還包括許許多多人與人在生產活動中所結成的各種關係，它們非常具體、複雜。所以遠不僅是誰擁有生產資料的問題，還有如何生產即如何組織生產、安排生產、如何管理、如何改進生產工具，非常具體繁複，這不是理論上用一個簡單的「打破」舊的生產關係等於改變所有制的公式可以解決問題的。更不能說，「打破」舊的生產關係便意味着一個更好的新的生產關係自動誕生。說暴力革命是新社會的產婆，如果是指革命產生出具有英雄主義、利他主義、道德高尚、品格崇高的「新人」，即充份體現了的倫理主義，那也許還可說（但革命也產生許多極壞的人和事，包括法國革命，俄國革命和「文革」等等，這是你經常揭露的投機家，兩面派，陰謀家和許多非常殘酷兇狠「失去人性」、道德極端墮落的行為活動），如果指革命一定會產生一個新的完善的生產制度生產關係則完全未必。顧準借用魯迅語言曾提出「娜拉走後怎樣」，即打破舊關係取得政權後怎麼辦的問題，斯大林、毛澤東搞得都很不成功。斯大林是歷史上最為陰險兇狠的暴君之一。他以殘酷地折磨對手包括朋友為樂。列寧不死，他會暗殺列寧，而後又打着列寧最

忠實的學生的招牌鞏固自己。但他又仍有歷史貢獻，即領導人民打敗了希特勒。在美國這幾年看電視，只見大肆宣揚諾曼第登陸、北非戰役等等，使人會以為主要是英美把希特勒打敗的，這也是一種歪曲歷史的意識形態的宣傳。如果沒有紅軍在東線的決定性的打擊，二戰決不會勝利，當時德軍主力在東線。記得有一次希特勒稍為把軍力向西移動時，便大敗英美聯軍，急得邱吉爾幾次打電報向斯大林求援，這些電視中全不見了。斯大林在二戰中是有大功的。當然初期的大敗，他有重大責任，他把軍隊中的上中級將領全「肅反」殺光了，又完全無視希特勒的東進計劃，有人提供情報，還認為是英國的間諜計。他治國幾十年，搞得農業生產還不如沙俄時代，殺死、餓死的人不計其數，知識分子也慘遭浩劫。《讀書》雜誌〈尋墓者說〉一欄中描述當年斯大林時代的人文知識分子遭迫害殺戮的種種慘況很值得看，真使人極為感慨：多少人滿腹革命豪情出生入死，結果卻都作為人民公敵，飲恨而終。中國「文革」中的好些革命元老不也如此麼？不過毛沒有斯大林那樣殘酷地大規模地殺老同志罷了。他們兩人搞的「社會主義」都極不成功。他們搞的各種「新的生產關係」「公有制」，從集體農莊到人民公社，從斯達漢諾夫運動到鞍鋼憲法，都既沒能真正地發展生產力，也沒有給人民帶來幸福生活，遠不如資本主義的自行調節，減少甚至消滅了經濟危機，極大地發展了生產力，一般老百姓的生活水準也大有提高。記得好像馬克思說過，如果資本主義能避免經濟危機，就不必推翻它，但馬克思認為危機不可避免。事實上，自一九二九年大危機以後，特別是二戰以後，資本主義再也沒發生經濟大危機了，這當然與採用凱恩斯主義等等有關，這裏不必說了。

劉：從整個歷史的經濟來看，改變生產關係完全可以採取另一種辦法，即階級協調的辦法，也就是不一定要打破舊的國家機器，不一定要改變和奪取政權，而是可在保留原有政權的條件下進行各種社會鬥爭和各種改良，以求得生產關係的逐步改變。既通過和平的方式推動社會進步。這個世紀進行暴力革命而取

得政權的兩個大國，一個是俄國，一個是中國。兩個國家都按照列寧的思想去做，即不是改革私有制，而是消滅私有制，但是，現在看來，這種激進的、革命的辦法沒有成功。所以俄國只好再次更換制度，恢復私有制，而中國也正在把一部份國有制改為私有制，讓已被消滅的私有制恢復其合法性。這說明改變一個國家的所有制及其他生產關係，是一件異常複雜麻煩的事，用暴力革命簡單地摧毀，「剝奪剝奪者」固然痛快，但摧毀之後，社會未能取得進步，舊的佔有制度和生產關係就一定會捲土重來。這樣，還不如採取逐步改善、協調舊的佔有制度的辦法，如和平土地改革、和平資本改革更好。

李：恩格斯晚年也有通過和平方式即工人代表通過選舉進入議會來自上而下地修正資本主義制度的思想，可惜未被重視，列寧在十月革命時的口號是和平、麵包、土地，也不是社會主義。列寧有他的烏托邦，他在十月革命前夕寫的《國家與革命》是他最為重要的著作之一。其中發展了馬克思主義關於巴黎公社的思想，要求打碎舊的國家機器，取消議會，指斥議會是資產階級的清談館。十月革命以後以工人和士兵蘇維埃統領一切，開始似乎很民主，工人、士兵個個可以上台講話、議政參政，但由於毫無民主程序（這點極為重要），這種大民主沒持續幾天，就被新的官僚制所取代了。斯大林發展和「完善」了這種沒有議會的新官僚集權統治。列寧嘲笑的「清談館」也沒有，於是萬馬齊瘖，一片恐怖。

劉：列寧在奪取政權之後，無論在國際還是國內都注意到階級協調，只是沒有注意到議會這一階級協調的方式對於無產階級政權也是必需的。一個領袖的實際精神是很重要的，列寧還是有實際精神，注重實際經驗，不是光會唱高調，所以在取得政權之後，他知道要解決麵包問題不是抓階級鬥爭、搞全民所有制就可以奏效的。他知道實行平均主義不能解決飢餓，所以才實行新經濟政策。他在執政之後，不是抓革命促生產，這一點就比較高明。這是一種用和平的方法向社會主義的過渡。布哈林是忠實於列寧這一方式

的，但是，違背列寧這一方式的斯大林反而掌握了政權，這真是很大的歷史悲劇。

李：列寧不早死，政權如不是被斯大林所掌握，俄國的情況就會很不相同。列寧的精神，如果能在俄國繼續幾十年，俄國的共產黨政權也不至於垮掉。

劉：鄧小平實際上也是實行新經濟政策，也是開放資本和對資本主義實行妥協。他也比較注意現實經驗，敢於拋棄舊經驗，當那些為姓資還是姓社、擁馬還是反馬（馬克思主義）的政治庸人們正在爭論不休，把革命詞句喊得響徹雲霄的時候，他在中國的南端的城市卻想到：社會主義中國只有對資本主義妥協，向資本主義國家學習，開放市場經濟才有出路。鄧小平這一策略思想，就是階級協調的思想，他與毛澤東的策略理論完全不同。

李：鄧小平比列寧走得更遠。列寧處在社會主義革命初期，沒有經驗，有實際精神也有烏托邦，他的新經濟政策也是權宜之計，列寧本人當時並沒有把它固定下來長期執行的打算。所以斯大林能很快地把它公開拋棄，還一直打着列寧主義的旗號，大量引用列寧的著作來鞏固他的獨裁。鄧小平的新經濟政策吸收了蘇聯東歐的教訓和中國前三十年經濟失敗的經驗，充份地看到處於高科技時代資本主義的發展現況，所以能以更大的氣魄實行中國特有的新經濟政策，並且把它基本固定下來，要求在長期內不作改變。這倒可以說是真正承續和發揚了列寧的新經濟政策的思路。這不也就是發展馬列嗎？

劉：中國現在已進入階級協調的時期，其實，美國也不斷地進行階級協調，這幾年，我看到美國總統的競選，美國議會的爭辯，社會上的罷工和遊行活動，看到各方對福利政策、稅收政策的意見，都包含着如何調節和改善各個階級的關係。美國也有勞資矛盾，最近，我常去的美國超級市場如 Kingscooper 和 SaFcway 的工人職員連續罷工兩個月，最後雙方談判妥協。我想，勞資的矛盾還是通過這種協調的辦法解

決比較好。代表工人職員的工會號召工人罷工，要求提高工資，改善自己的待遇，並不是號召工人打倒老闆，這大概就是工聯主義的辦法，這是不是階級鬥爭？恐怕只能算是階級矛盾，但解決的方式還是階級協調，應當是屬於階級協調的範疇。

李：過去我國學術界一直批判工聯主義，其實，工聯主義有道理，工人階級的鬥爭目標就是爭取增加工資、改善福利，並不想當老闆。有社會，人們就有矛盾，有鬥爭，有些運動，例如女權運動、環境保護運動，當然是社會鬥爭，罷工則是處於不同經濟地位的顧主與工人的鬥爭，應屬於階級鬥爭。但罷工並不要求通過鬥爭取得工人的統治地位，並不是以一個階級推翻或消滅一個階級為目標，所以仍然從屬在勞資合作共同維持生產的範圍以內。與毛澤東講的階級鬥爭頗不相同，與我們非常熟悉的一段毛語錄說的「階級鬥爭，一個階級勝利了，一個階級消滅了，這就是歷史，這就是幾千年的文明史」頗為不同。

劉：列寧曾經批判過工團主義即工聯主義，他說：「無政府工團主義是機會主義的同胞兄弟。」（《列寧選集》第三卷第二〇九頁）列寧在工團主義之前加了一個「無政府」的定語。其實工團主義還是承認政府的合法性，也承認老闆的合法性，只是他們不是以推翻老闆和資本家階級為目標，也就是說，他們不是把工人運動當作政治鬥爭而是當作經濟鬥爭。從上個世紀末到這個世紀初，工團主義在法國、意大利、西班牙、瑞士等處非常流行，其代表人物索烈爾（Georges Sorel，法國人）和拉加德爾（H. Lagardelle）等都認定工會是團結領導工人運動的唯一形式，無須工人階級政黨。

李：在工團主義者那裏，工會是最重要的，工人的罷工、怠工、示威遊行都由它領導。但它不奪取政權，只爭取經濟權利。因此，雖然它常有階級鬥爭性質，但仍從屬於階級協調這個大的範圍。在徹底的革命論者看來，他們便成了資產階級的走狗、幫兇了，列寧就經常是這樣罵的。

劉：在西方，工會在階級協調中仍然起着很大的作用。將來在中國，工會也可能會起這種作用，既鬥爭又調和，但總的來說是起協調的作用。這比一個吃掉另一個的辦法好。現在中國的工會實際上還隸屬於執政黨和政府的領導，還沒有獨立，還不能真正發揮保護工人的作用。隨着經濟的發展，特別是私營和公私營及中外合資企業的發展，工會逐步成為獨立團體，應當起更大的作用，這可能是今後中國政治改革中的一個重要內容。

李：所以上次我說社會主義包括這種階級鬥爭，社會正義無論中西都不能完全指靠政府或資方的恩賜，也需要通過鬥爭去爭取。馬克思主義的另一特徵是對社會現實的批判態度。如果說，列寧、毛澤東發展了馬克思講的「武器的批判」方面，那麼，當代西方馬克思主義則發展了馬克思講的「批判的武器」的方向，當代西馬在揭露現代資本主義社會的各種黑暗、異化、文化霸權、商業化無孔不入地對人性的損害等等，從葛蘭西（《獄中筆記》）、阿多諾（《否定的辨證法》），作了許多出色的理論工作和批判工作。但他們與「武器的批判」一樣，同樣缺乏足夠的正面建設性的理論，同樣沒有重視有關生產力、生產工具這些唯物史觀中的核心思想，他們與福柯、德里達等人的學說一樣，只是資本主義社會的某種清醒劑、解毒劑。所以我在《批判哲學的批判》一書裏批評了西馬，提出馬克思主義要成為某種建設性的哲學，才能對今日和未來社會起正面的作用，也才能真正成為社會思潮的主流。但也仍然承認他們的批判功績。

整理於一九九八年四月

關於物質一元與精神多元

劉：我們在《告別革命》中一再提倡精神文化層面上的多元共生，反對某種主義或某種文化意識的一元統治。對於這一論點，有些朋友批評說，講多元共生容易，但解決如何共生卻不容易。如果每一元都存在的理由，那麼，各元如何整合。以前我一直迴避多談整合，一講整合就發生一個吃掉另一個。那是一種偽整合。但是，多元文化卻需要有一種理性的整合。

李：這是一個要緊的問題。我想，這裏的整合，最關鍵的是尋找多元文化中相互重疊的部份，共同尊重和擴大重疊的部份。但在說明這個問題之前，我們仍然要強調地說，精神多元不容易，它仍然是我們首先要努力去爭取的目標。我們在《告別革命》上已經把「物質層面」與精神層面分開，認為在物質層面上的現代化意義大家意見較為一致，即以現代科學技術更新不斷變為生產力為特徵的衣食住行的極大改善，以及壽命延長等等。而精神層面上的現代化則不這麼簡單，各種不同背景的民族、文明、宗教各有自己對生活、人生、價值、意義的不同追求、理解的傳統，不能要求一致或統一。所以我概括為「物質一元、精神多元」，這可以再展開一下。

劉：整個人類都要求吃飯吃得愈來愈好，「食不厭精」，這是普遍人性。當然也都要求衣、住、行愈來愈好。不同信仰、不同信念的人都要求有冰箱，要求把黑白電視變成彩色電視，這種物質層面上的進步

要求，可能就是多元社會中各元第一個重疊部份。有這一個重疊部份，各元都有共生共存的需求，便有精神上合作的基礎。

李：「進步」這個概念在物質與精神這兩個層面上很不相同，這一點我們要明確。在人類生存要求的基本方面，即衣食住行等物質方面，是有進步的，特別近現代非常明顯。這方面我們不能同意相對主義，否認進步。而精神層面上就大不相同了。例如宗教、民俗、文學、藝術等等，就不能簡單地用進步與否來概括描述判斷價值。有人說旅行坐古代牛車也不錯，有些人說知識分子下放勞動上山下鄉過艱苦生活也不錯，如此等等。但是你今天從北京到廣州能坐牛車嗎？你下鄉一年半載也許還可以，如果要你幹一輩子艱苦農活，你會接受嗎？有人反對現代文明，強調古代生活的安閒舒適，這是一種早為馬克思嘲笑過的浪漫主義，我稱之為假浪漫。「人生七十古來稀」，如今活七八十歲是常事。一般地說人都希望活得長一點，那麼活在現代比在古代還是要強一些吧？壽命能延長正是現代科技發達的結果，青黴素當年就不知救了多少人的性命，今天的醫藥高科技更是如此。不能因為精神多元、觀念多元而否認物質文明的進步和這種進步的巨大價值。但反過來，也不能因物質這種進步，而要求精神也有一種統一的「進步」尺度。歷史的教訓正是：如果這樣，便一定會造成教派統治，主義統治。結果是精神萎縮，文化倒退。納粹、斯大林主義、中國的「文革」都是例子。

劉：健康的現代社會，一方面要鼓勵、爭取科學技術的不斷進步，使老百姓豐衣足食，生活日益改善，另一方面則尊重精神多元的存在，但要努力尋找、建設多元中的重疊部份，即那些可以共同生存的物質支撐點與精神支撐點。

李：對，我把道德分解為宗教性道德與社會性道德兩大部份，而社會性道德，就是精神多元中的重疊

部份，也就是說，不管你持甚麼信仰，甚麼主義，甚麼理想，甚麼價值，你必須遵守社會上最起碼的公共道德，這道德來自現代生活的共同利益。所以我欣賞J. Rawls的近著《政治自由主義》一書中把自由、民主與西方傳統中的各種主義脫鉤的看法。這當然是我對該書的理解，我以為今天中國實行現代的自由、民主等倫理——法制，並不需要搬進某種西方傳統（自由主義也好，基督教也好）來作為背景，才能成功。因為現代法治——倫理主要是建立在現代經濟生活基礎之上，文化傳統並不是最重要的。這還是我以前講過的「西體中用」，即以現代化的社會存在（首先是科技——經濟）為基礎為本體，現代法治和社會性道德從根本上是來自現代生活中人們的共同利益。在今日地球村的時代，各種文化背景的交往和衝突更為激烈，因此，強調各文化、各傳統、各背景中可以尋找某些共同或重疊的部份，把這些部份與其背景、傳統解脫開，我以為非常重要。解脫了這一小部份，其他的部份就可以任其自由不加干預，這樣對內對外都不致造成禍害，也可避免亨廷頓講的「文明的衝突」。這也就是我講的社會性道德與宗教性道德區分的意義所在，這解脫出來的共同的部份是現代生活中的一些基本道德、法律準則，即社會性道德，它在傳統中所佔比例雖小，在今日現實中卻功能巨大。

劉：宗教性道德包括着一種理想，不同類型的宗教、主義和宗教性道德確實可以自由競爭。但不同的宗教性道德，不同的主義都有自己的價值標準和價值判斷，都有自己一套對宇宙人生、社會歷史的解釋，因此常常引起紛爭，紛爭的極端化就引起戰爭，人類歷史上的宗教戰爭就是不同信念所引起的。我們看到的在國家邊界上，我國和蘇聯、越南的戰爭其實是不同意識形態引起的。要避免惡性的戰爭，就得有一種多元共生的觀念，尊重他人所選擇的價值體系。但是，不管持何種價值體系，都一定有價值重疊的部份，例如基督教與佛教，雖然不同，但都尊重生命。馬克思主義和三民主義雖不同，但原始學說裏都關注「民

生」。我們從事社會科學、人文科學的研究，其實就應當尋找重疊的部份，建設重疊部份，幫助社會建立完善的社會性道德體系。

李：如果從剛才所講「物質一元，精神多元」的角度看，毛澤東的思想特徵是並不真正重視物質文明的發展與進步，在他領導的幾十年中，儘管也大抓經濟，甚至發動號稱「向地球開戰」的大躍進，但他從根本上輕視現代科技和現代化的經營管理，河南農民用木頭造飛機，是我至今難忘的「大躍進」中的「敢想敢幹」的毛澤東思想。大躍進失敗，毛又重抓階級鬥爭，搞這一套他非常內行，輕車熟路，並進一步發展他的輕視物質文明的戰爭經驗，他以蘇聯為鑒，認為「富必修」。人們一吃飽飯就會更要求精神多元，這大不利於他的精神一元統治。於是，毛澤東強調首先要培養精神上、道德上的「共產主義新人」，然後才可能有物質上的「共產主義」，反對土豆燒牛肉，號召「學雷鋒」，大講「人是要有一點精神的」，最後就是「文化大革命」。林彪投其所好，提出「四個第一」「靈魂深處鬧革命」，完全捨棄了唯物史觀，以唯心的道德主義、倫理主義替代了馬克思的唯物主義，所以我曾說在思想上，毛、林與港台新儒家殊途同歸，「殊途」是說政治背景完全相反甚至根本敵對，卻同樣以道德、倫理為指歸。儘管道德、倫理的具體內容不同。但作為精神第一、道德至上，並以此來統領人的一切活動，卻是相同的。所謂「內聖」開「外王」是也。毛、林不也是這樣要求的麼？先有所謂共產主義的靈魂、意識、道德倫理，然後才可能有共產主義的社會出現。

劉：毛澤東的一元道德觀念，並不是社會性道德，而是宗教性道德。他樹立的榜樣，如雷鋒，乃是政治、宗教、道德聚於一身的典型。他把社會進步完全寄希望宗教性道德的自覺之上，以為個人道德的完善、人格的完美、靈魂的歸附（歸附工農）是社會進步最重要的一環。在政治上，他以道德要求取代政治要求，

不考察幹部的政績，而考察幹部的道德忠誠；在經濟上，他不注重官員的實際才能即管理能力、建設能力，只注意他們是否規矩即所謂聽黨的話。毛澤東思想事實上是一種泛道德主義，這種泛道德主義永遠無法了解經濟這個本對於社會發展的巨大作用，所以也不可能真正把經濟放在第一位。《告別革命》出版後，有些朋友批評我們說，毛澤東也很重視經濟的發展，早已解決了本末的問題。其實，這並不符合事實。第一，毛澤東從來也沒有把經濟放在第一位過。他的「抓革命、促生產」、「階級鬥爭、一抓就靈」以及「政治掛帥」等等口號，都說明他從來就把政治、革命、階級鬥爭放在第一位。他也並不重視科技的進步，林彪就知道他這一點，所以仍然大講人民戰爭，大講靠勇敢、二百米功夫，可迎合毛澤東。第二，毛澤東有時確實也抓經濟，但也不是用經濟的科學的方式去發展經濟，而是用人民戰爭的方式、政治的方式去發展經濟，「抓革命、促生產」也包含着這個意思。

李：這種精神第一的倫理主義沒法把握住社會發展的根本，而且派生出許多問題。港台新儒家還只把理論停留在書本上，毛、林則已把「內聖開外王」化為實踐的行動，幾十年來不斷要求「改造思想」、「靈魂革命」，各種所謂「講習團」到處作道德說教的報告，出現宗法院庭式的人民法庭，以道德的公私善惡來定罪，如此等等。其結果則到處是說空話大話假話，到處是假面具、假道學、假聖人。大講道德卻造成了道德的極端虛偽和空前墮落。王朔的小說似乎對此有尖銳的譏刺？

劉：你在《中國近代思想史論》中曾經批評過章太炎的道德純潔主義，簡直就是在批評毛澤東。毛澤東和章太炎何等相似，章太炎首先也是否定物質文明的進步，並不認為資本主義對於封建主義是一種進步，在他的後期，他寧肯要古代的儉樸生活也不要近代的物質繁榮，寧可「啜菽飲水」、「冬菟夏葛」，也不要「治治物質之務」。他的意見與毛澤東那種「富必修」的思想相通，認定物質生活的飛升一定帶來道德

的墮落。「知文明愈進者，斯蹂踐人道亦愈甚」（《記印度西婆耆王紀念會事》），「以物質文明之故，人所尊崇不在爵位而在貨殖，富人大賈之與貧民，不共席而坐共車而出……此非其進於惡耶。」（《俱分進化論》）他甚至厭惡現代化的任何科學技術的進步，認為「電車只為商人增行，於民事無益毫毛」，因此他給中國社會找到的出路也只有「用宗教發起信心，增進國民道德」，也把希望寄託於工人農民身上，認為他們最有道德，知識分子和他們相比，因為掌握知識反而離道德愈遠，當時你把章太炎的十六層的道德塔引示出來，我感到特別有意思。在塔頂上即最有道德的，第一是農人，二是工人，而在塔底十六等的即最沒有道德的是「僱譯人」，這些人懂得外語，當外國人的翻譯，最讓他瞧不起。而各類官員也被排在最後的十二、十三、十四、十五等，比官員高一等但屬其他各種職務的商人被排在第十一等，「通人」即知識分子屬於中等，但他說「知識分子（通人）以上則多不道德者」。他的意見與毛澤東差不多：「知識愈進，權位愈伸，則離於道德也愈遠。」從道德主義又走向民粹主義。章太炎的思想，在文化大革命中曾被抬得很高，甚至與孫中山相提並論，這恐怕也是因為毛澤東的道德思想與章太炎的泛道德主義其實是一致的。

李：我把章太炎這些思想如以道德的十六個等級來劃分社會階層等等講出來之後，好些人都很驚奇，覺得毛澤東確實太像了：都把道德視為社會的根本，都如此激烈地反對資本主義，都崇拜農民，都覺得知識分子和工農相比，道德太差。所以知識分子甚至工人（在南京）也必需下放勞動「向貧下中農學習」。這是中國現代民粹主義的傳統。我的《中國近代思想史論》出版於一九七九年，當時頗為轟動，一些作家、藝術家都說看這本書受到了啟發。其中好些的確是有所指而發，只是相當含蓄，點到為止，出版者曾親口說差一點出版不了。我並沒有影射，只是指出歷史的「客觀規律」使類似現象重複出現。太平天國一文的意義也在於此。這又涉及必然偶然的哲學問題了，下次再談吧。遺憾的現在年輕人對七十年代末八十年代

初的情況似已相當隔膜，完全不能體會和了解此書和其他一些事、一些書的真實情況和作用，因此他們的評論就抓不住要害。脫離開具體的歷史情況和語境來高談闊論，指點人物，似乎是當前學界一個問題，我覺得至於對周作人等人的過高評價就有這問題在內。特別是在某些自以為是的年輕批評家那裏。

劉：把宗教性道德與社會性道德區分開來，宗教性道德就可以有多元發展的可能。所謂宗教性道德就是追求個人的完善、人格的完美，或終極關懷，或安身立命。所謂社會性道德主要是講個人的行為規範，這與時代、社會、政治的要求有關。我們過去是政治、倫理、宗教三合一，宗教性道德與社會性道德不分，在這種混沌不分的情況下，道德「新人」既是政治接班人，又是通向理想社會的橋樑。因此，多年來對人才的分配、選拔便主要不是看知識、才能、個性、政績、功過，而主要是以個人的品行、操守、道德來作標準，如「組織性強」（實即「循規蹈矩」）、「老老實實」、「聽黨的話」（實乃聽領導的話）、「能聯繫羣眾」、「沒有男女關係問題」等等，即所謂「德才兼備」，而首要是「德」。這個「德」就是所謂「共產主義道德」，落實下來，就是上述這些鄉愿道德。

李：幾十年來，在這種標準下，培育了大量唯唯諾諾、謹小慎微、虛偽圓滑、平庸低能甚至許多欺上壓下、逢迎獻媚的各種幹部，而廣大知識分子則在政治上、思想上全面屈從於這種崇高的虛假的共產主義旗號的宗教性道德之下，精神變得十分單薄、貧乏和萎縮。這在「文革」達到頂峯。結果如何，大家知道。現在通過考試錄用公務員應該說是走向現代化的一種進步。但至今沒有人從理論上把這個問題講清楚，即明確區分兩種道德，相反，時至今日，仍然是經常號召「學雷鋒」，實在可悲。當然，號召學雷鋒是倡導某種獻身精神，宣揚無私奉獻，先人後己，這本身無可厚非，正好像可以容許基督教宣揚耶穌、佛教徒宣揚佛陀一樣，都是宣揚某種崇高的濟世救人的宗教精神，但這能作為要求普遍遵行並貫徹到每個人的日常

生活中去的社會法規和社會道德嗎？當然不行，也不行不通。問題就在這裏。因為所有宗教性道德本都是私人的事情，只能由個人自覺自願地去選擇和實踐，而不能由政府來命令推行。共產主義的理想、精神也如此。

劉：因為標準太高太嚴，對人要求太高，人們反而不容易做到，那麼，為了應付門面，只好虛偽。而虛偽是腐蝕人性最厲害的一副毒劑。精神一元的結果便是產生無數的偽君子。毛不允許精神多元，所以他所講的道理，都是在精神一元前提下的道理，與這些道理相應的是鞏固精神一元的措施與政策，所以使有不停的政治運動和不停地學習英雄的運動。與此相關，自然就不可能研究精神多元共生的複雜課題，今天你所講到的尋找重疊的部份和與此相關的建設社會性道德的形式（法律等）就更加談不上。也許我們的談話可以成為引發一些用心思考中國的朋友去考慮如何在多元共生的社會進行社會性道德形式的建設，而在理論上，則努力去尋找重疊的部份和建設多元共生的倫理。

李：共生論理中的重要部份，可能是對話的倫理。這與我們主張階級協調和社會協調也有關係。如何使多元競賽的社會和諧協調，除了建設現代生活中所必需的社會性道德及其的法律形式以外，還應當創造出各種非法律化的對話論理的形式，使各種宗教、各種主義、各種思潮在共同遵守上述社會性道德的基礎上，多元共存、和諧競爭，使人們的精神領域日益豐富發達。

劉：也可以說是對話的規範和共生的規範。我們這幾年因為提出一些問題而引起論爭，讀了不少批評文章，才感到對話規範與多元競賽規範的重要。由於政治運動的破壞，大陸已沒有甚麼對話的倫理，動不動就是恐嚇、扣帽子，大批判，連年輕的學人也染上這種習氣，動不動就人身攻擊，動不動就採取極端形式，真有文化恐怖主義的味道。我發現我們中國人，特別是在文化大革命中受影響的年輕人，已經不會討

論問題，對，不會「對論」，只會「辯論」，辯論還算好，可怕的是一開口就進入攻擊。使用的是語言暴力。我們告別革命，應當包括告別革命所派生的語言暴力。把「打倒」、「推翻」等暴力革命形式帶入語言，是二十世紀中國的一大文化現象。語言暴力對中國的國民性格造成極大的破壞，對整個民族生存的人文環境也造成極大的破壞。以前我以為多元共生可以相安無事，現在才知道多元共生不容易，非常麻煩，但是多元共生比起一元統治確實是一種進步。為了這種進步，我們應當思考和建設共生的倫理。

李：學界也有語言暴力，這種語現象乃是「紅衛兵遺風」。這些學者教授們當年可能當過紅衛兵或受過影響，現在搞學問，甚至自稱自由主義，卻一點寬容精神也沒有，動不動便指斥別人，惡言相向，仍然是「老子高人一等」「天下第一劍」那種不可一世的威風。對方或別人則是「學術水平極低」的批判對象，絲毫不重視、不尊重前人成果。這似乎不是一二個人而帶有某種普遍性，在上一代甚至我們這一代中就比較少見，所以我懷疑這種學風文風與「文革」與毛的「教導」不無關係。今天好些年輕人對老師、前輩的極端不尊重恐怕與當年「文革」中「考教授」、「文革」前「拔白旗」等等惡作劇有遺傳影響。台灣年輕學人對長輩、對老師便恭敬得多，包括在外表禮節上，儘管台灣有的學人也有因謹守師說而不敢開展之類的問題。

劉：人身攻擊、語言暴力既不符合社會性論理，更談不上宗教性論理，既不講公德，也不講私德。無論是公德還是私德，都應當講究「口德」、「筆德」，出口就傷人，絕不能算是勇敢，沒有道德責任前提的勇敢，可能就會變成殺人的兇殘。希特勒蔑視文明世界的侵略行徑，不能算是勇敢，只能說是兇殘。生命的活力與民族的活力是需要道德前提與基礎的，多元社會也應當有共同的心靈原則與道德原則。

關於民族主義

劉：近年來，民族主義又再起。以前我們唱《國際歌》，提倡國際主義，宣傳「工人無祖國」，強調的是橫向的階級關係；現在提倡民族主義，宣傳「祖國至上」，強調的是縱向的血緣關係。意識形態千變萬化，真讓我們跟不上。但我最近已覺得大講民族主義不對頭，甚至很危險。

李：「民族」這概念本來就相當含混，定義很多。西方的社會學者不必說了，係中山、斯大林都有過定義。僅民族如何形成就是個麻煩的問題。例如，說「中國人」，這是種族概念還是文化概念？「中華民族」是甚麼意思？「民族」是以種族為主來界定，還是以文化、宗教、地域、語言、風貌、生活方式來界定？所有這些問題都不清楚，「民族」如此，「民族主義」更如此了。提倡一個並不清楚的東西，我看是相當危險的。

劉：「民族」的概念已相當含混，「民族主義」概念更是含混。民族主義與種族主義、國家主義、愛國主義是不是一回事？它們有甚麼區別與聯繫？中國本來只有天下意識，沒有民族——國家意識。到了近代，受西方學說的影響和戰爭失敗的衝擊，才形成民族——國家意識，但甚麼是民族，甚麼是國家，也含混不清。所以梁啟超說要劃清三大界限，即國家與天下的界限，國家與朝廷的界限，國家與國民的界限。他還說中國所以會「積弱」，就是愛國觀念不對，以為愛國是愛朝廷，忠君即愛國，不知愛國主要是指愛國民。梁

啟超指出這一點是很大的貢獻，也比今天的許多「愛國主義」者高明和真誠。至於民族，則有許多人誤以為就是「種族」，講民族主義就是講漢族主義，就是要「排滿」，連很偉大的早期的孫中山也難免偏頗。

李：你講得很好。一九九二年香港的一次學術會議上，我強調民族主義是個多義的、複雜的概念，應先作語詞分析，以「民族主義A」、「民族主義B」來分註不同含義，否則就很容易掉入陷阱。所以我反對民族主義語詞的濫用，包括反對所謂「文化民族主義」之類的用語和說法。我認為民族主義是一個嚴格的政治學和政治思想史的概念，它與近代西歐的民族國家（nation-state）的興起有關，不能隨便亂用。

在亞非拉，民族主義在上世紀和本世紀上半葉有抵抗帝國主義和建立民族國家等正面意義。但今天則大都只剩下負面作用了，對人民、民族、國家、世界都大不利。南斯拉夫、非洲部族、俄國車臣的殘酷戰亂就是例證。中國於此要提高警惕，不管對內對外，提倡民族主義都沒有好處。

劉：民族主義是一個非常複雜的概念，很難給予一個本質化的定義。鴉片戰爭之後特別是甲午失敗之後，中國的「民族—國家」意識真正覺醒，但那時的民族意識首先是反抗帝國主義壓迫的民族義憤，其實質是一種對民族尊嚴的護衛。如果說這是民族主義，那也必須嚴謹地說，這是一種為了保護本國本族利益而維護「民族—國家」主權的民族主義。這就是說，「民族主義」這一概念只是在非常有限的特定的歷史時間中和特定的意義上才能起積極的作用。越過有限的時間和特定意義而加以普遍化，形成一種國家的普遍原則，就很危險。一九〇二年梁啟超作《新民說》時就意識到這種危險。他警告說，發端於十六世紀的歐洲民族主義，發展到十九世紀末，就變成了「民族帝國主義」，「汲汲焉求擴張權力於他地」。俄國、德國、英國、美國皆如此。梁啟超在本世紀的第二年就不幸而言中了民族帝國主義的極大危險。在這個世紀中，我們看到希特勒在民族主義的旗幟下怎樣變成民族帝國主義，又怎樣給人類造成空前的浩劫和巨大

的災難。

李：民族主義的危險就是對外容易變成大國沙文主義，不必要地刺激左鄰右舍，對內則容易引起不同民族之間的紛爭，中國有五十多個民族。同時也容易以民族、國家的名義來壓制個人的自由、獨立、人權。在抗戰中，蔣介石不高喊「國家至上，民族至上，意志集中，力量集中」嗎？這可以理解，因為當時是在打仗。但如果永遠如此，就大成問題了。就是說，在「至上」、「集中」的大帽子下，個人的一切都可以都成為無足輕重的附屬品或犧牲品了。這也是今天提倡民族主義的一大危險。

劉：在「國家」、「民族」的名義下，個人的精神價值創造權利怎樣被剝奪？這一點大陸知識分子體驗很深。「五四」運動時，文化先覺者們曾經為了個人自由而呼籲打破「國家」的偶像，但沒有成功。除了用「國家」、「民族」的名義壓制個人的自由、獨立之外，還有一點，就是用民族主義來掩蓋專制、腐敗和其他應當解決的矛盾，拒絕實行改革，特別是政治改革。說不當帝國主義的奴隸是對的，但不能反過來說，為了一致對外，你們暫且當本國同胞的奴隸，這也是極為荒謬的。可是，民族主義往往掩蓋着國內的黑暗。

李：我曾說過，應從世界一體化的角度來看民族主義。所謂「世界一體化」，就是注意從世界發展的總趨勢來考察和評價民族主義。上世紀末（一直延伸到本世紀上半葉）和這個世紀末的世界已很不相同。上個世紀末帝國主義到處侵略，殖民主義遠未結束，而封建王朝非常黑暗，對外屈從壓迫，這個時候，強調民族獨立、建立民族國家當然是進步的。但是，本世紀的後半葉特別是現在，世界的總趨勢是經濟在科技的帶動下正在高速發展，原先不發達的國家大都取得政治獨立，並步發達國家的後塵快速走向現代化。這種發展的潮流，正在打破各種地域、國家、宗教、種族、文化、意識形態的隔閡與限制而使世界逐漸走向一體化。亞歐在這方面走得最快最遠，十幾個不同的民族國家從五十年代開始建立經濟共同體，幾十年

來，逐步統一了市場，並將發行統一貨幣，下一步可能創立某種形式的政治共同體，當然這也許還得幾十年。但這些語言、種族、傳統、政治制度、宗教信仰等等都不相同的民族國家，特別是所謂「德法世仇」，今天都居然為了共同的經濟利益，使他們克服種種困難和障礙「走到一起來了」，開始在組織一個和平的、超民族的社會。我以為這在世界歷史上是件非常重大的事情。兩次世界大戰都根源於這裏的西歐，今天的這個方向我以為才是真正化解民族主義、民族仇恨最為健康的歷史方向。當然，世界一體化也還有許多問題，如發達國家對不發達國家的剝削壓迫，發達國家之間嚴重的經濟衝突等等，但這些都不能訴諸民族主義情緒解決。

劉：西歐與南斯拉夫所展示的兩種方向和兩種結果，正是我們探討民族主義問題最好的例證。一是把人類的生存、發展、福利放在首位，並為此根本去打破民族、地域、宗教的界限；一是為了民族、宗教、地域而不惜犧牲人的生存、發展、福利。我們當然不能贊同南斯拉夫這種歷史倒退的現象。這兩個例證給我們一點重要的啟示，是經濟確實是個「本」、「吃飯哲學」——人們要求改善和提高物質生活的共同要求確實可以消解民族的隔閡，甚至消解民族的仇恨。是甚麼東西使西歐這些不同的民族國家走到一起的？不是政治，而是經濟，不是意識形態原則，而是利益原則。是共同的經濟利益使他們超越了國家的界限與民族的界限。

李：只有經濟的發展，才是「世界一體化」的自然走向。其他辦法，如政治壓力、戰爭、意識形態，都不能成功。從羅馬帝國、奧圖曼帝國到希特勒的第三帝國、蘇聯的社會帝國主義統統都失敗了。人們盼望世界和平和世界大同為時已久，兩百年前康德就寫了《永久和平論》，康有為的《大同書》初稿也百年了。但這「和平」、「太平」都不是軍事、政治、文化、意識形態所能辦到，不是甚麼「國際聯盟」、「聯

合國」、「無產階級國際主義」等等所能辦到。人們越批判我這是「經濟主義」，我就越發堅持，今天又恰好送給我一個好題目來說明這一點。當然，康德《永久和平論》裏說共和政體是這和平的前提條件等等，也仍然是很重要的。世界要真正走到這一步，真正成為一個「永久和平」的「大同世界」，恐怕至少還得幾百年吧，何況歷史有時還會倒退，如今好些地方的民族主義、原教旨主義，便是這種倒退潮流。人們只能對未來抱有某種美好理想，並腳踏實地去總結經驗（如我們談的西歐經驗），避免倒退，而不能構造烏托邦。

劉：你曾談一個可悲的現象，即一百年前馬克思在《共產黨宣言》中就呼籲「全世界無產者聯合起來」，我們也喊了幾十年這樣的口號，唱了幾十年的國際歌，結果我們還是看到中蘇戰爭、中越戰爭、越柬戰爭。而馬克思失望的西歐資產階級卻聯合了起來。這一歷史現象說明：意識形態靠不住，意識形態消解不了民族主義。要聯合，還是得靠經濟這一「上帝之手」。

李：我多年來被批評，一談經濟前提或經濟決定，學者們便大搖其頭，有的甚至認為不值一提，認為只有談論心性倫理才有價值，才是根本。其實這才真是本末倒置。所以我認為馬克思主義說的人民羣眾是歷史的創造者並不錯，經濟生活、物質生產是億萬人民羣眾日常活動的主要部份。而每個人都要吃飯，每個人都有衣食住行各方面的生活要求和切身利益，這吃飯、這利益與經濟發展直接相聯，正是億萬普通人的利益使政治、軍事、文化、種族、宗教不同甚至敵對的國家可以走向聯合和統一，走向共同市場，也可以說是「共同富裕」吧。我這裏再一次申說我的吃飯哲學。但好些民族主義者不注意這一點，不顧自己人民的生存、死活，只關心民族「地位」（好些實際上是少數人的政治地位），或只注重民族霸權，結果或以大欺小，妄圖用意識形態或武力吞併別人；或以小做大，要求絕對自由或獨立，認為這才不受欺侮壓迫。結果便是各種爭鬥和戰爭，把本來就不行的經濟弄得更糟，戰禍連綿、「生靈塗炭」，哪還有經濟發展可言。

劉：如果中國吸取南斯拉夫的教訓而注意西歐的經驗，那麼中國的未來就可樂觀。大陸和台灣的統一問題也好解決。這就是如果雙方都抓住經濟這個本，關懷國計民生，淡化政治和意識形態，那麼，雙方自然就會逐步形成共同市場，即逐步形成統一的經濟共同體，然後便自然地逐步共同體。中國一定能實現統一，我們也完全希望和支持統一，但我相信，經濟之本的力量比任何武器包括軍事武器都更有力量。

李：中國人民通過自己的活動一定能創造出統一的新形式。西歐各國都在努力走向經濟—政治的統一體，我們為甚麼要分裂？現在大陸、台灣經濟發展的勢頭都不錯，這樣發展下去，兩岸老百姓的共同利益就會逐漸而自然地形成一種共同體。政治上和意識形態上的衝突，也只有在這基礎上才可能逐漸消解，這當然是一個相當長的過程。但意識形態的衝突應該可以首先予以逐漸消解。不過，這一切都不能性急。想用一個民族主義的口號來快速地統一兩岸或分裂兩岸（如台獨），都是不好的。

劉：其實，按照馬克思主義的說法，也是經濟的解放才是根本的解放。政治上的「反攻大陸」、「一定解放台灣」的政治時代已經過去。現在大陸最要緊的還是要進入經濟解放的時代。台灣的經濟起步早些，但發展仍無止境。先從經濟困境中解放出來，再從意識形態的困境中解放出來，中國自然會走向統一。

李：現在中國的民族主義又盛行了，一些年輕人更為激動，他們模仿日本的一本書名，說中國人「可以」對美國說「不」。從書名和被引作「警語」來看，不僅頗為情緒化，而且擺出一副要打架的恐嚇樣式，實在相當低級。現在中國在發展經濟，首要任務是改善佔人類四分之一人口的生活狀況。我們當然不能受欺侮，例如釣魚台事件，政治應該有堅定甚至堅硬的態度，這是政府的責任所在。但不應當煽起「抵制日貨」之類的羣體民族情緒。我們主要仍應當理性地和世界溝通，理性地吸取世界各國的經驗和教訓。中國「可以向美國說不」，毛澤東早已說過了。他在中國非常落後的時候，就對當時不可一世的「美國說不」。

不久他又對社會主義大家長的蘇聯說「不」，堅定地維護了中國的主權。但今天仍然高聲喊叫說「不」，甚至擺出一副「不惜一戰」的姿態，就沒意義。鄧小平主張不和美國搞對抗，正是以經濟利益的原則出發，而不受意識形態原則的束縛。今天簡單地說「不」，容易流為某種危險的民族主義的道德原則、意識形態原則，煽動羣體情緒，卻在根本上損害了中華民族的利益。

劉：毛澤東·面向美國說「不」，一面又講愛國主義是一個歷史的範疇，所以歷史的腳步走到七十年代中期，他又歡迎美國總統到北京，不那麼簡單地說「不」了。其實，民族主義也是一個歷史範疇。不同的歷史時期，愛國主義與民族主義都有不同的時代內涵。就以上世紀末的情況與這一世紀末的情況來加以比較，民族主義就有非常不同的內涵。一九九二年底，香港中文大學舉辦「民族主義與現代中國」國際學術研討會，此次會議的論文我全讀了一遍，其中汪榮祖先生的〈中國近代民族主義的回顧與展望〉就講到這個問題。他說：一百年前的世紀末與一百年後的中國情況很不相同。上一世紀末，中國確實面臨着帝國主義列強的欺負、壓迫和侵略，因此當時的民族主義就帶有強烈的反帝色彩與救亡色彩，這雖然不能說是十分健康，卻是對外部壓迫的十分自然的反應，也是民族獨立自主所必須的。但今日的中國，已擺脫外國的威脅，並實行改革開放，集中精力從事現代化建設，那麼，其民族主義的內涵就變成如何振興中華民族，而不是上一世紀末的那種「反帝」、「救亡」的內涵。汪榮祖先生說：「今日中國已是核子強國，近年來經濟快速成長，富亦可期。富強的中國沒有外國再敢欺侮，自然不必再提倡反帝色彩濃郁的民族主義，亦實無必要；憂患意識雖不可沒有，但救亡意識，應已過時。在可以預見的將來，沒有一個外國可能搞垮中國，唯有中國人自己可能搞垮中國，例如境內政治分裂訴求的高漲，導致『巴爾幹化』(Balkanization)；或台灣宣佈獨立，大陸武力干預，造成一方慘勝，另一方全敗的結局；或文化虛無主義的繼續發展，以至於

取消方塊字，可令中國於一個世代之內，分崩離析。是以為了政治統一，文化凝集，正常的民族主義仍是當代中國不可或缺的立國支柱。」（引自《民族主義與中國現代化》一書，第一九八頁，中文大學出版社，一九九四。）

李：毛澤東邀尼克森訪華是純從政治考慮，而鄧小平還有所不同。至於汪榮祖先生講的「為了政治統一、文化凝聚，正常的民族主義仍是當代中國不可或缺的立國支柱」等就仍然是贊成或支持某種「不可或缺」的民族主義，對此我仍然懷疑。因為這種提法仍然可以給人以藉口，即藉以大肆宣揚大中華主義或大漢族主義或文化民族主義，這是不贊成的。中國的統一、獨立、富強，不在於提倡這種民族主義的「支柱」，仍在於經濟共同發展，在於對內阻止地方分裂和民族分裂，對外平等交往，不卑不亢，不受欺侮也不欺侮別人。「主義」總是強加於人的意識形態或政教主張，這對發展現代生活不利。至於流行在社會上某些年輕人中的各種崇洋媚外現象，可以具體批評甚至取締，但不能藉民族主義來「大義責人」或煽起情緒。民族主義極易煽動仇外情緒，中國是多民族的國家，民族主義是非常有害的雙面刃，它既可以引起周圍國家對中國的緊張、恐懼，也可以煽起國內少數民族的仇漢情緒，兩者都不是好事。

劉：汪榮祖先生把民族主義視為「支柱」，也即視為「本」，可能不妥。但他注意到中華民族完全不同的時代要求、民族要求則是正確的。《明報》論壇版魏承思先生約我寫稿子時，我曾想分三篇概述一下我國時代變遷的主要內涵。第一篇是〈從意識形態的時代到數字的時代〉。這一提法實際上是黃仁宇先生的概括。現代社會，就是數字管理的社會，也可以說是以金錢的數字管理的時代。我國過去的農業社會就不是數字管理的時代。一九四九年之後的中國社會也不是數字管理的時代，而是意識形態左右一切的時代。現在中國搞經濟改革，就是在實現從意識形態時代向數字管理時代的轉變。這意思我已寫了一篇文章發

表了。第二篇文章的題目是〈從反帝救亡的時代到民族自我調整時代〉，第三篇是〈從史詩時代到散文時代〉。第三篇的意思我想再詳細談談，描述一下現代社會可能出現的多元文化生態。過去幾十年大陸文化生態是「聚」的特點，一切文化聚於英雄一身，統一於領袖思想，現在則開始表現出「散」的特點。散為多元，散為民間與大眾。我們打破統一的馬克思主義，把馬克思主義也往多元化去思考，這也是「散」的特點。第二個題目講的正是我們今天討論的題目，我側重於講從「外」到「內」的轉變，說明今天中華民族的生活重心，應當從外部對抗帝國主義轉向內部民族國家的自我調整和自我建設。這種調整包括大陸與台灣、香港的關係，包括大陸內部各民族之間的關係，包括中華文化範圍內不同政治派別、不同意識形態派別和不同的利益集團的關係。通過自我調整，使中國更豐富、更強大、更自由，當然，調整民族內部關係，也應當包括調整中國與其他民族國家的關係。如果不是以「反帝」為民族生活主要內涵，那麼，中國與其他發達國家和包括美國的關係，就不再是「對抗」的關係，而是「對話」的關係。

李：過去我在談孫中山的時候，也論及他所提倡的民族主義內涵的轉變。在辛亥革命前，孫的民族主義主要集中在「反滿」革命上，所謂「驅除韃虜，恢復中華」。其後，他的民族主義的重心轉向「反帝」，也因此與共產黨的綱領相接近。只是共產黨是用階級鬥爭觀念而孫中山是用「王道」、「霸道」來解釋。現在我們講反霸權，倒有點接近孫中山了。但孫中山是反對義和團那種盲目仇外的情緒和行為的。更值得我們注意的是孫中山在中華民國建立後，就把民族主義的中心轉到建設上來，提出詳細的「實業計劃」，希望能成功地建設一個強大的祖國。民族主義可以裝進各種內容，孫中山能及時把民族主義重心移到經濟建設上來，是聰明而負責任的。還是一句老話，今天中國就是要講建設，通過經濟發展使十二億人民生活幸福，同時便壯大了自己的國家，也為其他方面的改革、進步、發展，提供實在的前提和基礎。這才是不

高喊民族主義的危險口號，而作了實實在在對中華民族負責任的事情。

劉：孫中山的文化心理畢竟比較健康。他作為一個偉大的革命家及愛國者，敢於「反帝」，但並沒有義和團式的盲目仇外情緒。五四時期，魯迅就一再批評中國人對待外國人的病態心理，要麼把外國人當聖上，要麼把外國人當惡魔。一會兒是賈桂心態，在外國「聖上」面前就膝蓋發軟，站立不起來；一會兒是義和團心態，一律砍殺過去。大陸改革開放之後，這兩種病態心理又凸顯出來，在文化界裏也蔓延。要麼就是盲目崇拜西方，學到一點西方的知識皮毛就自以為了不起，凡是西方的所作所為，他都說「是」；要麼就是盲目仇視西方，不管是啟蒙理性還是科學理性，他們都視為「帝國主義話語」，一律說「不」。這兩種心態，都非常簡單粗鄙，都缺少理性，但都有市場。

李：民族主義不僅是一個政治、意識形態問題，而且也與文化心理相關。前不久讀余英時先生的文章，他所引述的社會學家格林菲德的「羨憎交織」的心情，真是入木三分。羨慕和憎恨互相交織，確實是落後國家很典型的文化心理現象。羨慕心態佔上風時就盲目崇洋；憎恨心態佔上風，就盲目排外。這甚至也表現在當前中國大陸的學術界，一方面是拾洋人之唾餘，亦步亦趨，徹底打倒傳統，公然說讓中國做二百年殖民地也無妨；另一方面是國粹第一，大反西方主義，大講要用中國文明拯救世界，如此種種，真是令人哭笑不得。所以，我主張要研究文化心理結構問題。並且，今天應適當地以近代自由主義來化解和反對民族主義。這話說來又很長，暫時不談吧。

關於人文教育

劉：耀明兄約請我們寫篇「高科技下的人文科學與人文教育」筆談，我們不如就這個問題討論一下。你在《告別革命》和其他書籍中，多次表達一個觀點，說二十世紀是語言學的世紀和機器統治的世紀，而二十一世紀則是教育學的世紀和從機器統治下解放出來的世紀。因此新世紀的目光要移向教育，最重要的是要把教育本身視為目的，而不是手段。

李：不錯。我於一九九六年台灣版《我的哲學提綱》序言中曾說：「歷史終結日，教育開始時」，並說明教育不應再成為實現其他事務的手段，如成為培育資本社會所需要的各種專家、培育封建社會所需的士大夫的手段，而應當以自身即以塑造人性本身、以充份實現個體潛能和身心健康本身為目的、為目標，並由此而規範，而制約、而主宰工藝（科技）——社會結構與工具本體。

劉：這也可以說，教育不應以培育「生存技能」為目的，而應當以提高「生命質量」和培育「生存意義」為目的。至少可以說，生存技能與職業技能是第二目的，只有塑造人、塑造優秀人性本身，才是第一目的、根本目的。

李：中國傳統（特別是儒學、孔子）是以「教育」——「學」為人生要義和人性根本。那麼甚麼是「學」。我在《論語今讀》「學而」第一章曾作這樣的解釋：「本章開宗明義，概而言之：『學』者，學為人也。學

為人而悅者，因人類即本體所在，認同本體，悅也。友朋來而樂，可見此本體乃羣居而非個體獨存也」。在《論語》以及儒學中，「學」有廣狹兩義。狹義是指「行有餘力則以學文」的「學」，即指學習及文獻知識，相當於今天所說的讀書研究，但就整個來說，孔門更強調的是廣義的「學」，即德行優於知識，行為先於語言。我所說的「教育學的世紀」，就是教育應當返回到「學為人」、「德行優於知識」以塑造人性為根本之古典之道。

劉：你的哲學思索在近年來不斷走向精深，特別是因為你意識到現代和後現代的精神危機，思索的重心也有所轉移，這一點，能認真從你的著作中讀出的人恐怕不多。例如你剛剛所說的「人類即本體所在」的問題，也就是你的人類學歷史本體論，七、八十年代，你強調的是工具本體，而在《我的哲學提綱》之後，特別是在《波齋新說》中，強調的則是情感本體、倫理本體。情感本體的塑造，就是「人的自然化」，即要求人回到自然所賦予人的多樣性中去，使人從為生存而製造出來的無所不在的權力——機器世界中掙脫和解放出來，以取得詩意生存，取得非概念所能規範的對生存的自由享受。你所說的以教育為目的，也可以說，就是以塑造情感本體、倫理本體的為目的。只有這種的塑造，才能走出權力——知識——語言，才能從二十世紀的語言／權力統治中（科技語言、政治語言、「語言是家園」的哲學語言）解脫出來。

李：近年來我的思考重心雖然是情感本體，但是七十年代末與八十年代初，我就預感到這一點。我在九八年發表的《論康德黑格爾哲學》中就說：「這可能是唯物史觀的未來發展方向之一：不僅是外部的生產結構，而且是人類內在的心理結構問題，可能日漸成為未來時代的焦點。語言學是二十世紀哲學的中心，教育學——研究人的全面生長和發展、形成和塑造的科學，可能成為未來社會的最主要的中心科學。……這也許恰好是馬克思當年期望的自然主義人本主義，自然科學和人文科學成為同一科學的偉大觀

點。」這篇文章寫於二十年前，那時中國經濟處於崩潰邊緣，生產力遭到嚴重破壞，因此，我的思考重心不能不放在「工具本體」作為「基礎」的問題，但是我也預感到未來時代的焦點並非工具本體問題。二十年來世界科技的迅猛發展，使我感到這個焦點已無可迴避。教育面臨的最關鍵的問題乃是能否把人培育成爲一種超機器、超生物、超工具的社會存在物，而不是機器的奴隸和僅能使用工具的存在物。

劉：你的這些理論表述，歸結到我們討論的題目上來，也就是二十一世紀應把人文教育作為教育的重心、教育的前提。教育當然也應當有知識教育，但應以人文教育為前提。正如教育不會製造原子彈的學生，首先應使這個學生樹立和平利用原子能造福於人類的觀念。塑造這一信念應是前提。錢穆先生用中國古代的哲學語言，認為應培育學生有格天、格物、格心的能力，格天、格物都是人與自然的關係，而格心則是人本身的心性。二十一世紀的教育可能回到以「格心」為前提、為目的的中國古典傳統。這一意思如果用史賓格勒之語言來表達，那就是對人的第三進向即第三維度的培育應成為教育的主要目標。他在《西方的沒落》一書中說，人除了寬度及長度（世俗平面維度）之外，還需要有深度，所謂深度，就是第三維度，人文維度。他認為人之所以成爲人，並非因為世俗的平面的生存進向，而是由於其精神靈魂的立體存在空間。他作出一個結論：「深度的經驗是一個前提，許多由此衍生出來的事物，都須依此前提而定。」（《西方的沒落》第四章）我覺得，今天的教育部門，只有認識到人文教育乃是一切教育的前提，教育才有希望。而建設一個現代新國家，也只有以人文科學為前提，這個國家才可能屬於新時代。

李：你剛才說不能以「生存技能」為教育的目的，這是對的。如果以此為目的，就失去人文前提。前兩年我和詹明信（F. Jameson）對話時就說到這一點，教育不能狹義地理解為職業或技能方面的訓練和獲得。教育的主要目的是培養人如何在他們的日常生活、相互對待和社會交往活動中發展一種積極健康之心

理。現在我們還有五個工作日，身處農業和不發達地區的人們更承受着過量的工作。如果有一天全球都實施了三天工作制，情況就會大不一樣。到那個時候，人類會做甚麼呢？這是一個關係到我們的未來的嚴肅問題，教育課題會極為突出。也就是說，到那個時候，「格心」的問題，「第三進向」的問題，「人的自然化」問題就是顯得格外突出。

劉：美國的大學在二戰之後的一段時間很重視人文教育，大學的一、二年級的基礎課程，人文方面佔有很大的比重。但是中學教育除了私立的教會學校具有「德育」之外，其他中學似乎沒有「德育」之維，只有知育與體育這兩維。隨着高科技的發展和伴之而來的生存壓力的加大，學校的日光可能會重視「生存技能」的培育，德育之維可能還會進一步萎縮。

李：美國中學的這種趨向可能還會反映到大學中。以功利主義為主要基礎的現代高科技的飛速發展，對人文教育的衝擊是負面大於正面。我對未來相當悲觀。人文教育、人文學科無論在基本觀念、「指導思想」、格局安排、教材採用、教學方面各方面都日漸淪為科技的殖民地。人也越來越嚴重地成為「半機器」半動物式的存在着。怎麼辦？不知道。作為人文工作者大概也只能發些空喊。

劉：儘管帶有空喊性質，但我們還是要吶喊，要鳴警鐘。最近我從美國《國際先驅論壇報》看到一則消息：座落於加州的高科技象徵地——硅谷，擁有全美國最昂貴的房屋市場和全世界最集中的投資資金，但也是美國貧富最為懸殊的地方。例如，帕洛阿爾托的一間四房式小屋標價為二百二十萬美元，最後卻在激烈的競標下以三百二十萬美元售出。另外一間標價為四十九點五萬美元的一房式屋子則以七十五萬美元成交。與此相比的另一極狀況則是許多非科技人員沒有棲身之所。在硅谷五名居民當中，就有兩人無法負擔平均每月一千七百元租金的兩房式公寓。越來越多的教師、警員、消防員、抽佣的銷售人員正在尋求

無家可歸庇護所的服務。不少人每月付四百美元住在車房或睡在陌生人客廳地板上。加州金融部門，把這些人稱作隱形的貧困在職人員。硅谷的狀況當然只是個極端的例子，但它發出一種信號：高科技的發展正在改變人類的生活結構，它已造成巨大的生存壓力，並可能造成非科技部門與人員「無處棲身」的困境，其中當然包括人文科學與人文教育人員。我們姑且把高科技造成的生存壓力和改變生態結構的力量稱作「硅谷效應」，這種效應不僅影響美國，勢必也會影響中國。

李：這種效應肯定有，而且會影響社會的各個層面。經濟這一社會存在的力量的確太強大。但是我們又不能認為馬克思的「社會存在決定社會意識」是個絕對真理，而應當承認社會心理、社會意識有其獨立的性質，而且隨着自由時間的增大，物質生產受制於精神生產這一面的可能性與現實性也愈趨明確，因此，高科技的發展以及隨之而來的科學至上、技術至上觀念等等，也可以通過人文的力量給予制約，將它規範在一定的限度內而不再任其無限膨脹。

劉：人文科學與人文教育的作用，正是在於建立規範，維持人類社會的基本價值標準和倫理原則、心靈原則。高技術的發展本來是好事，但是，如果任其無限膨脹也會帶來災難。例如複製人的現象（「克隆人」）如果任其發展，就可能改變人類存在的基本形式和瓦解維繫社會秩序的基本價值體系，它對人類的挑釁可能比原子彈、氫彈還要大。在中國，高科技事業雖然遠不如美國發達，但是，它也將影響未來中國的面貌，也將衝擊人文教育。中國的人文教育將面臨雙重的壓擠，一面是原來就有的意識形態的壓擠；一面則是高科技的壓擠。用你的語言表述，人文教育就要變成意識形態和高科技的雙重殖民地。

李：面對高科技的發展，提出「科教興國」的口號是好的。但是，不能把這一口號當作鬥爭策略，只着眼於「國」，不着眼於人。只着眼國力的強盛，就會只顧技術，不顧教育，其實，真的要興國，首先得

興人，用魯迅的演說，便是先立人而後立國。而立人的關鍵是人文教育。以往的人文教育的確受到意識形態的衝擊，人文教育的內容主要是意識形態的內容。在高科技的時代影子下，人文教育可能更無棲身之所。這樣看來，還真的會變成雙重殖民地。

劉：中國的教育，無論是中學還是大學，都有「智育」、「體育」、「德育」三個維度，這是好的。但是，上世紀下半葉在「德育」上，有一個大問題，就是以意識形態的教育取代人文修養的教育。這裏發生了一個目的的輪換，即以培養意識形態的工具（政治工具）取代對優秀人性的塑造。同此，「德育」的內容便以「政治立場」、「政治態度」、「唯物主義世界觀」為重心，而忽視（甚至棄絕）人類基本品格、基本道德情感（如同情心、憐憫心等）和人類的價值觀念（真、善、美等）的教育。如果說，美國的教育是向職業功利偏斜的話，那麼，中國則是向「政治功利」偏斜。這種偏斜造成中學生和大學生（特別是理工科大學生）的人文學養很低。如果我們要做一項測驗，考察一下一個完成大學教育的中國理工科大學生和一個法國中學畢業生的人文學養水平，我相信，中國大學生可能會輸。

李：只有體育、智育的教育，是以功利主義為基礎，意識形態的教育，也是以功利主義為基礎。而人文教育恰恰不能是功利主義的。它要着眼於民族與人類的長遠前途。如果談功利，那麼文學藝術是最沒有用的。但這種「無用之用」，恰恰是百年大計。

劉：人本修養包括哲學、歷史、宗教、倫理、法律等多方面的修養，而其中有一項至關重要的是文學與藝術的修養。我在北京的時候，曾經呼籲過教材改革，主要的意思是說，從小學、中學到大學，課本上的文學藝術內容實在是太片面、太蒼白了。所謂片面，就是太重意識形態化而「太不文學」和「太不藝術」了。所謂蒼白，就是只有很稀少的一些具有「人民性」的中國古代詩文和一些現當代「進步」作家的作品

及外國的一點可憐的文學點綴品，其他的全然不知。既不讀荷馬、但丁、莎士比亞、歌德、陀斯妥耶夫斯基，也不讀卡夫卡、加繆、福克納，至於達·芬奇、米該朗基羅、莫奈、梵高等的藝術，更是沒有立足之地。說一句不中聽的話：大陸五十年的文學修養教育與藝術修養教育已經完全失敗！除了中文系和藝術系的大學畢業生外，其他科目的大學生，其文學藝術的修養，實在是蒼白到令人難以容忍的程度。寫文章本來應當「溫柔敦厚」，但說到這裏，我卻忍不住要用一句不敦厚的語言告訴讀者，我曾對着一些文學界之外的名人和相當高級的幹部談文學，但總的感覺，是等於「對牛彈琴」。

整理於二〇〇〇年三月

關於羣體情緒與個體情感

劉：二十世紀上半葉，世界經歷了兩次世界大戰。戰火毀掉許多國家，包括點燃第一、二次世界大戰的德國，自己也變成一片廢墟。但是，戰火最初是怎樣點燃的，這是最值得注意的。二十世紀的下半葉，我們自己經歷了文化大革命，最後也看到一片廢墟。我們也感到有一種東西像魔鬼似的把人們陷入深重的劫難，我們共同地掉入一種可怕的陷阱。這幾年我一直在想這個問題，甚麼才是這種魔鬼？我們能否拒絕這種魔鬼進入二十一世紀之門。在我們的對話中，你實際上已把這種魔鬼指出，這就是情緒。更具體一點說，這就是羣體情緒。

李：是的，必須對羣體情緒有深刻的反省。告別革命，其中也包括告別盲目的羣體情緒。以革命的名義煽動羣眾的狂妄，把億萬羣眾引入破壞以至屠殺的道路，這是二十世紀的最大教訓之一。一九九二年我對一位記者說過，他也發表了，我說我不崇拜羣眾運動，不管是自發的（如八九民運等）或非自發的（如紅衛兵運動，有上面的鼓動和支持）。因為羣眾運動經常有兩大問題，一個是情緒壓倒理性；二是多數壓倒少數。這兩點都有危險性。毛澤東說，羣眾運動有天然的合理性，我懷疑。這要具體分析。例如抗日戰爭前的學生運動確有其合理性，但並不是一切學生運動、羣眾運動都如此。即使有合理性，也不能盲目歌頌或崇拜，因為其中仍然有上述兩大問題。

劉：名義各種各樣，有的用民族主義名義，有的用社會主義名義，有的用革命的名義，有的用宗教的名義。希特勒用的是民族主義的名義，霍梅尼用的是宗教的名義。在我們的祖國，用的是革命的名義。羣眾情緒一點燃，歷史往往就走向邪路。

李：情緒其實是較低級的東西。動物沒有理性，但有本能的情緒。人從動物界走出來，本來應當不斷地擺脫情緒而走向理性。但是，這不容易。到了二十世紀，我們還看到人類很容易被情緒所支配、所掌握。劉：所以我一再說，人性其實是非常脆弱的。它經不起煽動，經不起天天講月月講年年講廝殺與搏鬥。在神聖名義的煽動下，人性可能通過情緒爆發這一中介變為獸性，這是文化大革命留下的巨大歷史教訓。人的情感是最寶貴的，但是獸性情緒並不是人的情感。

李：情感具有個性內容，它是個體的、多元的、獨特的、複雜的。羣體性情緒則完全丟失了否定了這些，成了通向暴力的走道或傾向。今天我之所以反對文化民族主義，一是因為這概念有問題，難以成立；二是它容易煽起知識分子的羣體情緒，導向民族主義。

劉：情感是個體對歷史、對社會人生獨特的感受，千差萬別，但這種感受是文明的、建設性的，而情緒則沒有個體獨特的感受，它完全被某種意識形態所左右，在羣體情緒之中，人其實不是人，人往往只是動物，只是工具，只是炮灰。

李：所謂啟蒙，事實上是啟發個體運用自己的思想與意志進行選擇的理性，而不是以某種名義去煽動羣眾的情緒。如果啟蒙只是用於鼓動情緒，這種啟蒙可悲也可怕。我以前說救亡壓倒啟蒙，也包括啟蒙本身中的問題，其中之一是啟蒙受情緒的影響和支配，走向了救亡。所以我曾說當時還有另一個「壓倒」即情緒壓倒理性。

劉：在西方的語言系統中，他們不喜歡「宣傳」這個詞，其理由就是宣傳不是理性，不是啟發個人選擇的理性，而是用某種意識形態煽動集體情緒。在教育觀念上，我一直不喜歡「灌輸」這個概念。教育本應當是培育學生個體的高尚情感，而不是灌輸某種情緒。我記得康德在講啟蒙時，就說啟蒙不是以集體名義指定的理性，而是個體選擇、個體決定的理性。

李：在古典的理性主義中，康德很突出。理性最需要的是個體的選擇，它與羣體的情緒毫不相干，也不相容。康德的至高無上的絕對命令，根本不是任何羣體名義下的命令，更不是甚麼情感，恰恰相反，它是實踐的理性，是個體自己的道德自主性即所謂「意志自律」。在六、七十年代，我國雖然天天講共產主義道德，卻從根本上喪失了這種個體的道德自主性。

劉：我們所以要反省近代以來的激進主義，就是一百多年來我們的國家一直被羣體情緒所左右。在一百年前，即上一世紀末，那時帝國主義確實在欺負我們，連日本也欺負我們，所以當時產生一種民族集體情緒，民族義憤壓倒一切，這是可以理解的。但是，這種羣體情緒後來形成一種慣性，甚至上升為一種普遍原則，以為甚麼都要「你死我活」，這就大有問題。到了一九四九年之後，仍然迷信這種情緒，不斷鼓吹羣體情緒。動不動就是全民動員人民戰爭，就是橫掃一切。連毛澤東這種羣體運動的發動者也常常駕馭不住羣體情緒，所以他們也說不要以情感代替政策。在一九四九年後大約三十年中，羣體情緒與官僚意志結盟，便形成中國歷史上曠古未有的大瘋狂。

李：從羣眾情感心理這個角度探討、研究一下中國近現代史，可能會很有意思，似乎還沒有人弄過。羣體情緒有時推動歷史，當年的抗日救亡歌曲起了多大的鼓動人心的作用！所謂民族義憤、革命激情不都是羣體情緒嗎？所以我們並不是一概抹羣體情緒，而是強調要理性地重視它分析它，而不是盲目追隨或一

味歌頌。

劉：這裏涉及到對一百年來啟蒙主義的評價。應當說，近代史上的思想家康有為、梁啟超、孫中山等近代史上的第一代的啟蒙家貢獻很大，但他們的反省、啟蒙都是在民族遭受大失敗、大恥辱的歷史條件下進行的，因此都過於激憤。當時他們的啟蒙是處於帝國主義壓迫和民族災難非常深重的時間與環境中，這種外在環境使他們在選擇啟蒙內容時不可能着重於個人選擇，而着重於羣體改造。因此，他們所激發的是斯巴達式的羣體情緒。五四雖然啟蒙在開始階段還着重於個人，但很快又被羣體情緒所取代，民族義憤再次壓迫個性追求。

李：從歷史上總結這樣一些經驗教訓，研究它的各種合理性和不合理性，對今後很有意義。例如面臨隨時可能因某種事件湧現出的某種羣體情緒，特別是民族主義情緒等等，就可以更為清醒、更為理性地來處理、對待和評價了。

整理於一九九八年十一月

《告別革命》韓文版序

劉再復

金泰成教授已譯好《告別革命》並將在韓國出版，對此，李澤厚教授和我都非常高興。

《告別革命》於一九九五年在香港天地圖書公司出版。因為此書所討論的是中國人共同關注的大問題，所以出版後又多次再版。一九九九年台北麥田出版社也印行台灣版。《告別革命》在香港出版後，海外中文報刊反應相當強烈，馬來西亞的《南洋商報》甚至全書連載。其他評論文章，無論是認同的還是批評的，筆端都帶情感。一九九七年我們曾接受《美國之音》訪問，簡單地談論了書的主題，竟收到一百多封聽眾的來信。信中的辭句也不平靜，激賞者、質疑者均慷慨陳詞。大約是因為此書觸及到中國歷史走向和現實走向的根本問題，因此，至今未能允許在大陸出版。也就是說，至今還是一部禁書。雖然被禁止，但書還是源源不斷地流入故國的四面八方，因此也在國內引起強烈反響。儘管官方報刊發表文章批評這是「否定馬克思主義主流意識形態」，但民間學術界則認為我們的著作給中國近現代的歷史提供一種全新的認識。

李澤厚先生和我確實通過這部對話錄，重新審視了二十世紀中國的思想道路和實踐道路，確實告別了在中國流行的一些基本思路。我們並沒有否定鴉片戰爭之後太平天國革命、辛亥革命與共產主義革命的歷史合理性，但否定「革命是歷史必由之路」（即認為革命是歷史必然性）、「革命神聖」、「造反有理」、「革命可以改變一切」等觀念。一八九五年甲午海戰失敗之後，中國一直有「革命之路」與「改良之路」的

論爭，前者主張以「突變」即以階級鬥爭的極端形式——暴力革命手段推翻國家機器以求得歷史進步；後者主張以「漸變」即階級協調的非暴力手段促進國家與社會自我更新。但在二十世紀下半葉中國的理念體系中，只確認「革命」是唯一的金光大道，而「改良」則被視為錯誤的死胡同。我們正是在這種歷史語境下，針對近代以來的激進主義思潮提出「告別革命」的命題。也就是說，「告別革命」不是空頭口號，而是具有很強的歷史針對性的新理念。

但是，我們不僅針對中國近現代的歷史，而且還探討一個基本理論問題：到底甚麼是歷史發展的動力與歷史的主要內容？人類歷史發展的動力與主流是階級鬥爭——暴力革命，還是生產力——生產工具的改革？馬克思、恩格斯在《共產黨宣言》和其他重要著作中，認為「人類的歷史就是階級鬥爭的歷史」，認為「革命是歷史發展的火車頭」，強調階級鬥爭貫穿整個歷史過程並構成歷史的主要內容。我們認為這一基本思想是有問題或者說是有錯誤的。事實上，在人類歷史上，宏觀性質的生產關係的大改變，如從奴隸制變成封建制，從封建制變成資本主義制度，數千年中僅有幾次，而更重要的微觀性質的生產關係的改變則連綿不斷。這些連綿不斷的改良變革才是歷史發展的主要輪廓。而微觀性質的生產關係的改變，都不是以暴力革命為主要方式。因為生產關係不只是所有制，它還包括許許多多人在生產活動中所結成的各種非常具體複雜的關係，這種關係的調節、改善、組織，是最麻煩的人類的基本工作，這不是「火與劍」能解決的。過去中國以為「革命萬能」，以為「階級鬥爭一抓就靈」，以為「所有制」改變之後則一切都迎刃而解，但一百年的歷史經驗告訴我們：這種想法太簡單了。這種思路必須改變，暴力革命必須告別。

中國知識分子在十九世紀末就面對失敗和苦難不斷反省，但是，這種反省不是自然形態的反省，而是戰爭大失敗刺激後的反省，即被迫形態的反省，壓力下的反省總是過於偏激。結果是越反省危機感越重，

情緒也越激進，最後不僅產生革命概念，而且產生「大革命」概念，發生在上世紀六、七十年代的文化大革命就是這樣產生的。而極端激進的大革命概念不僅造成經濟崩潰，而且造成了文學藝術、哲學乃至大文化的變形變態，因此，我們在「告別革命」的時候，也告別革命的各種負產品，反省中國近現代的各種「高調」理念，批評各種文化病態現象，努力從不切合實際的「主義」和其他大概念的包圍中掙脫出來。我們的對話與反省，當然是為了中國今後會更好、更健康，在新的世紀中能以建設性的改良觀念替代破壞性的革命觀念，使中國人民不必再重複舊世紀的戰亂與動蕩。

二〇〇二年八月十三日

香港城市大學校園

重寫中國近代史的期待

簡答胡繩先生

劉再復

麥田出版公司即將出版《告別革命》台灣版，收入王德威教授主編的「麥田人文」叢書之中。李澤厚和我都為此感到十分高興。

一九九五年《告別革命》首次由香港天地圖書公司出版，一九九六年再版，一九九七年又發行增補本。香港這一彈丸之地，《告別革命》又是思想性著作，兩年內能三次印行，說明人們關心我們提出的問題。據天地圖書公司的朋友相告，許多大陸的讀者到香港時買了這本書，因此在國內便產生了影響。一九九六年六月六日，北京的《人民日報》發表了邢賁思的〈堅持馬克思主義不動搖〉，此文發表後，新華社全文轉發，全國各報轉載，包括晚報、商報。文中對《告別革命》進行批判。他說：提出「要告別革命」，「目的在於取消主流意識形態即馬克思主義」。這篇文章發表後，「告別革命」觀念開始在大陸引起爭論。在邢文發表的同時，中國社會科學院科研局發了一份供批判之用的長達二十九頁的材料，題為《李澤厚、劉再復的〈告別革命〉一書給哲學社會科學研究提出了一些甚麼問題》。這份材料以「告別一切革命」、「革命破壞一切」、「關於中國共產黨」、「關於中國的社會生活」、「關於毛澤東的評價」、「關於馬克思主義」、「關於哲學」、「關於文化與藝術」、「關於中國近現代史」、「關於中國未來的道路」等十個專題對《告別革命》一書進行隔裂性摘要。每一大標題之下又加了「只要有中國特色，不管社會性質」、

「反對馬克思主義的指導地位、主張多元文化的和平共生」等批判性小標題。這份材料使大陸思想學術界了解《告別革命》一書的片段。這之後，中國近代史研究所召開座談會批評我們提出的觀念，奇怪的是，主持會議的所長張海鵬不談學術，也不顧我們對美國文化的批評，卻說李澤厚和我因為在美國擔任講座教授、客座教授，自然要替美國的「和平演變」說話。同年十月，中國社會科學院院長胡繩對《告別革命》正式表態。他在《百年潮》創刊號上發表談話說：

我的一個比我年輕的老朋友和另一個也曾相識的朋友宣告說，要告別革命。其意似乎一是要否定歷史上的一切政治革命（大概工業革命不在被否定之列），這恐怕只能表明自己的狂妄，二是要表示不贊成以後再有革命。我想，一個人發誓再不同任何革命發生關係，這只好由他；但是如果此人竟以為革命將因為他的「告別」而不再發生，未免過於幼稚，至少與科學研究相去萬里……

胡繩在訪談中對以後為甚麼還會發生革命作了這樣的解釋：

人類所面臨的許多巨大的矛盾（問題），例如世界性的環境保護等，都不是在資本主義的框內所能解決的。資本主義雖然還會有發展，但它所固有的基本矛盾將始終不得解決。因此我認為，還得有社會主義革命。

胡繩此次談話由於中新社向海外報刊轉發，才引起我們的注意。仔細讀了胡繩的講話，李澤厚和我的共同感覺是：胡繩沒有通讀我們的書，大約只讀了書皮，頂多是讀了科研局的「摘要」，所以就武斷地說

我們「否定歷史上的『一切政治革命』」。其實，我們一再說明，我們不是否定過去的『一切革命』，而是否定「革命神聖」、「革命必然」、「革命動力」、「革命唯一」等觀念，即把革命當作聖物、把改良當作毒物的觀念。歷史的發展，不能說只有革命才是唯一的動力，改良、妥協、讓步、發展生產力就不是動力。如果把暴力革命視為歷史前進的唯一的「必由之路」，那麼，歷史就只有一種悲慘的宿命：只有戰爭，只有流血，只有遍地橫屍，歷史才能前進一步。以往數十年，統治大陸史學界和思想界的就是這種「革命——歷史動力論」和「革命——歷史必然論」。包括胡繩的《從鴉片戰爭到五四運動》一書，也是革命動力論的具體演繹。

胡繩的《從鴉片戰爭到五四運動》，描述的是中國近代史。然而，在胡繩眼裏和筆下，中國近代的「正史」，只是太平天國革命、義和團革命和辛亥革命這「三大革命高潮」的歷史，只有這三大革命高潮才是中國近代的歷史動力和歷史實在，而洋務運動和戊戌維新運動乃是近代史中的「邪史」，它只是歷史的多餘物和死物。他認為：「洋務派是在封建地主階級日益成為帝國主義統治中國的一個支柱的歷史條件下的產物」，他們所辦的「洋務」只是「封建性的、買辦性的官辦軍事工業」和「官督商辦企業」，「對於中國資本主義的自由發展起了嚴重阻礙作用」。而改良主義的變法維新則「是一條走不通的死胡同」。

胡繩完全無視洋務運動在奠定中國近代工業基礎、衝擊傳統道理中心主義、傳播西方科學技術、打開中國人的眼界等方面的重大歷史作用，也完全無視戊戌維新運動在開創中國制度文化層面變革的先鋒作用，以及激發中國近代歷史發生裂變和推動中國自我更新的巨大歷史功勳，並且完全拒絕思考中國選擇改良道路的可能性。胡繩所闡釋的中國近代史，只是胡繩用毛澤東的歷史觀點，即暴力革命動力論進行講述的片面故事。在這一故事裏，義和團運動被膨脹得比戊戌運動更重要、更偉大，這顯然說不過去。我們因為覺

得太過份而對此提出質疑，不能說沒有理由。胡繩這本書用最激進的觀念解釋中國近代史，簡單武斷的結論很多，值得商榷的問題比比皆是。但它在王震將軍為代表的官方高度讚賞下卻印行數百萬冊（包括簡寫本），流行二十年，至今仍然被大陸視為近代史的權威闡釋，沒有一個近代史研究者敢於正面對胡繩的歷史觀和他的這部代表作提出認真的批評和質疑。在這種情況下，李澤厚和我在《告別革命》中對胡繩提出溫和的批評，並反省一下大陸近代史研究著作中的革命傾斜，恐怕算不了甚麼「狂妄」。倒是胡繩應當放下架子，謙卑地想想自己對中國近代史的獨斷性描述是否妥當？你筆下的絕對本質化的革命圖像是否符合歷史實際？

說到這裏，我想藉此機會表明一種期待：應當重寫中國近代史，應當重新闡釋中國百年史。把歷史視為階級鬥爭史的觀念應當改變，以階級鬥爭為綱的歷史視角，以及這一視角下所建構的近代史學框架應當有所檢討、有所修正、有所更新。諸如胡繩所表明的那種歷史觀念，不能認為是「理所當然」，現在應當對以往那些「理所當然」的看法重新審視。中國一百多年的近代史，是極為豐富複雜的活生生的歷史，其中包括本世紀內戰不斷、殘殺不斷的慘痛歷史教訓，這段歷史不是「革命與反革命兩極對壘」、「一邊英雄一邊劊子手」這種簡單描述方式可解釋得了的。幾十年過去了，中國的狀況和人們的眼光發生了如此巨大的變化，而近代史書還老是停留在毛澤東思想的版本，連鄧小平理論的版本都出不來，更不用說具有史家獨立主體性的版本，這種情況難道不應改一改，變一變嗎？

如果胡繩不僅僅只是讀書皮，那麼，還應當注意到，我們並沒有說過，以後不再會有革命。我們可沒有開過這種「保票」。對於「以後」，我們一再說，仍然會有兩種可能性：暴力革命的可能性與和平改革的可能性。但是，我們主張應當告別那種暴力革命乃是歷史必由之路即唯一可能的固執觀念，而努力去爭

取和平改革的可能性。矛盾無處不在，階級衝突到處都有，但通過階級協調的辦法解決矛盾比通過階級鬥爭，特別是階級鬥爭的激化形式（暴力革命）的辦法好。大陸過去幾十年不斷折騰的經驗告訴我們：不要迷信革命，也不要迷信社會主義革命，六七十年代，迷信社會主義革命的結果是把千百萬人掃進牛棚，是知識分子像牲口似地在豬圈裏呻吟。巨大的傷口尚在，死亡的深淵之影依然常在人們的額角閃動，胡繩怎麼又義憤填膺地鼓動繼續革命？二十世紀下半葉中國的歷史經驗教訓很多，但最重要的恐怕是在應當停止革命、從事建設的時候卻仍然繼續革命，即繼續帶着戰爭時代那股敢死隊的情緒繼續往前衝殺，大規模地虛設各類敵人，給自己的國家樹立龐大的敵對系統即所謂「革命對象」。這種思路是到了變革的時候了！

一個歷史學家，不能老是停留在「黨立論，我寫作」的模式上，而應當以史學主體的身份獨立地面對歷史教訓，並去尋求更符合實際、符合人性和符合人類最高利益的思考。倘若不是這樣，倘若還堅持革命拜物教的老觀念，就會變得非常荒謬。就以胡繩例舉的「環境保護」問題來說吧，就大可不必動刀動槍，大可不必呼喚革命。儘管垃圾會毒化空氣，工業廢料會危害江河，現代科技會污染湖光山色，但完全可以通過改良、協商、法治等辦法解決。而胡繩卻認為「環境保護」不是在資本主義框架內可以解決的，非革命不可，那豈不是說，解決垃圾廢料也得大動干戈，流血一場？像胡繩這種連解決「環境保護」問題也需要「社會主義革命」的主張，實在是一種革命狂熱。或者說，是一種距離科學態度十萬八千里的激進「打倒」情緒。對此，我們不得不向胡繩說：在你老先生身上，革命崇拜的流毒實在太深了。這正好說明，我們「告別革命」是很有必要的。應當坦率地說，我們絕不會為了「環境保護」去充當社會主義革命的戰士和烈士，讓人間大地環境帶上更多的血腥味。

除了胡繩、邢賁思等國內論者的譴責之外，《告別革命》還遭到海外論者的批判，他們說告別革命是為

了「討好政府」，為了「想當官」。可是，也有朋友說：你們兩邊不討好。聽了這話，我回答說，他們兩邊異曲同工，從不同立場和角度都認為暴力革命是好東西，當然都不高興。還回答說：不討好任何人，正是思想者的本性。既不迎合當權者，也不附和反對派，只面對真理說話，這應當是思想者最高的心靈原則。不討好並不意味着「狂妄」，無論是當權者還是反對派，誰說出真理，我們都會感到高興，無論哪一方作出有道理的批評，我們都願意聽取。我們只是不喜歡政治帽子和情緒化的語言。

不贊成我們的觀念，這沒關係，重要的是認真、心平氣和地討論。掌握權力不等於掌握真理，胡繩可別忘了這一點。像胡繩、邢賁思這些親身經歷過文化大革命這種思想摧殘、政治劫難的人，應當知道創造平等討論問題的人文環境是何等重要。可是，《告別革命》卻在大陸遭到禁止，我的文章至今無法在大陸報刊上發表。共產黨是個執政黨，說要「告別革命」，是說不要用暴力革命的方式造反，為甚麼連這點意思也害怕？神經如此脆弱，禁錮如此嚴密，這不值得反省一下嗎？胡繩批評我們的時候憤憤不平，但對政府的禁錮，為甚麼就那麼心平氣和、不置一詞？

藉着《告別革命》在台灣出版的機會，我對胡繩的批評先作個簡單的答覆，這之後，我將會對《從鴉片戰爭到五四運動》一書作出更加學術化的批評。

【輯七】

附論

李澤厚與中國現代美的歷程

劉再復

創立獨特的現代美學命題

如果以中國美學與西方美學的互相連結作為我國現代美學史開始的標誌，那麼，這一歷史，正好發端於上一世紀與這一世紀的交叉點上，因此，可以說，中國現代美學史也就是二十世紀的美學史。

一九二三年，蔡元培寫了一篇〈五十年來中國之哲學〉的文章，說最近五十年雖然有西方的哲學不斷東漸，但是，卻缺乏中國人獨創的哲學，因此，嚴格地說，「五十年來的中國之哲學『一語』，實在不能成立。」蔡元培是一個很寬容的學者，他的這一判斷並非武斷。這一估計，也可以包括美學（指狹義的具有學科形態的美學，不是指美和體現為文學、藝術、人生中的美學思想）。

如果我們也採取蔡元培這種比較嚴格的學術標準來考察二十世紀的中國現代美學，那麼，我們還會得出一個結論，即在蔡元培一九二三年作了這一估計之後的後五十年，中國仍然缺乏獨創性的美學。但是，在七十年代末期之後，這一情況有很大的改變，而改變這一狀態的最傑出的貢獻者，就是李澤厚。這裏，我們所指的只是狹義的具有學科形態的美學，而不是帶有美學思想的文學批評和廣義的美的觀念，如果指後者，在本世紀中，如魯迅，就具有很豐富的美學思想。說李澤厚是改變中國現代美學缺乏獨創性狀態的

傑出貢獻者，有一重要根據，就是他獨創了一系列真正屬於美學的、也真正屬於現代中國的美學命題。

蔡元培斷言近現代的中國基本上無哲學，如果使用「有」或「無」自己獨創的哲學命題這一尺度，那麼他的論斷就可以成立。在那五十年中，中國哲學確實缺乏自己的哲學命題和闡釋獨創性命題的相應的概念、範疇系統。蔡元培作出這一論斷後的幾十年中，也同樣有這種基本缺陷。

如果從這一角度回顧二十世紀的中國的美學歷程，那麼，我們就可以列出最有影響的幾個基本美學命題，這就是：

王國維的「境界」命題；

蔡元培的「以美育代宗教」命題；

魯迅介紹的廚川白村的「美是苦悶的象徵」命題；

周揚介紹的車爾尼雪夫斯基的「美是生活」命題；

別林斯基的「典型」命題；

朱光潛介紹的克羅齊的「美是直覺」命題；

泰納的「時代、種族、地域」三要素制約美的命題；

普列漢諾夫的「美是與潛在功利性相關」的命題。

王國維和蔡元培，一個受叔本華的影響，一個受康德的影響，一是悲觀主義的消極的審美態度，一是樂觀的積極的審美態度，儘管兩人的思路不盡相同，但是，卻有一個共同點，就是他們都把美學視為超越現實的自由境地，都希望通過以對藝術的追求去實現人生的本體意義。由於中國沒有宗教，因此，他們企圖創造一種可以代替宗教的精神家園。這一美學意向是可取的。而且，他們提出的命題與中國傳統的某些

美學觀相通。

在王國維、蔡元培以後，影響中國社會審美態度較大的是魯迅、瞿秋白、馮雪峯等人對馬克思主義美學的介紹。本世紀三十年代，他們介紹了普列漢諾夫、盧那察爾斯基的美學見解，並從普列漢諾夫的學說中獲得文學乃是意識形態之一種的觀念，這一觀念又引申出審美具有不可迴避的階級性質的觀念。但是，中國的美學傳播者並沒有對普列漢諾夫等人的美學思想進行「解構」和提出屬於自己的具有確切美學意義的命題。這之後，另一對中國的美學文學觀念產生重大影響的是車爾尼雪夫斯基「美是生活」的命題。首先把這一命題鄭重地加以介紹並在中國真正產生影響的是周揚。他在一九三七年三月出版的《希望》雜誌創刊號上發表了〈藝術與人生——車爾尼雪夫斯基的《藝術與現實之美學關係》〉一文，對車爾尼雪夫斯基的美學思想作了比較準確、比較具體的評述。在這之後，一九四二年，周揚翻譯的《藝術與現實的審美關係》，取名《生活與美學》在延安新華書店出版。這本書在四十年代到六十年代之中產生了很大的影響。可以說，毛澤東在《延安文藝座談會上的講話》，主要是依據了這本書的思想和列寧的《黨的組織和黨的文學》的思想。這裏，需要說明的，並不是周揚第一個介紹車爾尼雪夫斯基。在他之前，早在本世紀的九〇二年，梁啟超主辦的《新小說》創刊號上，有一篇題為《東歐女豪傑》（作者羽衣女士，本名羅普）的小說，就三次提到車爾尼雪夫斯基的名字（譯名為渣尼斜威忌或遮尼舍威忌）。而在一九二一年至一九二二年瞿秋白旅俄期間所寫的《俄國文學史》的第十九章（文學評論）中也開始介紹車爾尼雪夫斯基、別林斯基、杜勃羅留波夫。在國內，一九二一年九月，茅盾主編的《小說月報》出版了《俄國文學研究》的號外，其中有兩篇文章，一篇是沈澤民譯的〈俄國的文學批評〉；一篇是署名「明心」寫的〈俄羅斯文藝家錄〉，都介紹了車爾尼雪夫斯基等俄國大批評家。一九三四年，魯迅又翻譯了普列漢諾夫的《尼、加、車

爾尼雪夫斯基》的一節〈文學和藝術的意義〉。由於「美是生活」的命題本是一個很有見解的命題，而且這一命題又適應處於階級鬥爭、民族鬥爭風潮中的中國知識分子的心態，因此，它很快地就廣泛流行，並成為中國當代文學理論教科書的理論出發點之一。可惜，這一命題不是中國美學家自己的命題。

除了「美是生活」命題之外，對中國美學界和文學界影響較大的是「美是典型」的命題。這一命題，所以會在中國流行以至成為蔡儀美學的全部基點，是因為它不僅來自別林斯基而且來自恩格斯。典型論首先出自別林斯基的〈一八四七年俄國文學一瞥〉一文。別林斯基在此文中對藝術的本質作了這樣的界定：「藝術是現實在其真實性上的再現」。並指出：「在這裏，關鍵在於典型」。〈參見上海譯文出版社出版的《別林斯基選集》第四百頁。〉使這一命題在中國所以會變成文學的指導思想之一，是因為恩格斯在給哈克那斯的信中認為，文學應當表現「典型環境中的典型性格」。我們今天不想對這一命題作評價，只是說，這一命題同樣不是中國美學界自己創造的。蔡儀關於「美是典型」的說法，也屬移植。

一九四九年之後，在大陸展開了一場美學論爭，朱光潛、李澤厚、蔡儀三家就美的本質問題進行了一場著名的辯論。朱先生認為美是主客觀的統一；蔡儀認為是純客觀的自然本體；李澤厚則認為美是那些包含了現實生活發展的本質、規律或理想的具體社會形象（包括社會形象、自然形象和藝術形象）。三家都在說明自己對美的本質的認識符合馬克思主義經典美學觀。當時年僅二十六歲的李澤厚發表了〈美的客觀性和社會性〉（《人民日報》一九五七年一月九日）、〈關於當前美學問題的爭論〉、〈論美是生活及其它〉（載《新建設》一九五八年第五期）等論文。在這些論文中，李澤厚抓住馬克思關於「自然的人化」這一命題並加以發揮。他批評朱光潛先生那種通過人的「主觀意義」去「化」的觀念難以說明美的真諦。而應當通過人的「實踐」去把自然人化才能進入美的王國。另外，他又批評蔡儀，指出自然之所以美，全在於人

化即人的實踐的結果，而不在於自然屬性本身。蔡儀認為美存在於客觀的自然本身的觀念，乃是機械唯物主義的觀念。雖然蔡儀自己認為他的觀點是馬克思主義的，實際上他不僅沒有達到馬克思主義水平，甚至也沒有達到車爾尼雪夫斯基的水平。李澤厚認為，車爾尼雪夫斯基的「美是生活」的定義，無疑是舊唯物主義中最接近馬克思美學觀的定義，但它本身還不完善，還有費爾巴哈人本主義的痕跡，還有生物學化的傾向。在這場論爭中，李澤厚對機械唯物主義的批評是相當有力的，但對朱光潛先生的批評尚可爭論。另外，在對「美是生活」的命題的批評中，李澤厚只看到文學藝術是一種社會現象，沒有或者不確認文學也是一種生命現象，因此，他批評把文學視為生命現象是「生物學化的傾向」，力圖把「美是生活」命題推向更徹底的境地。這一批評也有值得商榷之處。

這段爭論，觸及到的美學問題，不能說很深，但是它有兩個重要意義。首先，它在佈滿政治術語即毛澤東話語系統中找到一個隙縫，並在隙縫中生長出一種和毛澤東話語不同的另一種語言，另一套學術語彙。在五十年代，甚至六七十年代，這是唯一的一套有別於主流意識形態語言的邊緣話語，因此，它始終沒有遭到政治批判。給李澤厚扣上「反馬克思主義」帽子，也是以後蔡儀做的事，在當時的爭論中激烈，但並沒有火藥味。其次，這場爭論開始產生了初步的美學新命題，這就是李澤厚提出的「美感二重性」。與「美是生活」、「美是典型」等命題相比，這一命題，更深地進入審美世界，也更緊密地聯繫到文學藝術的內在規律。以後，李澤厚又不斷發展和完善這一命題，使它成為真正屬於二十世紀中國的獨特美學命題之一。李澤厚在〈論美感、美和藝術〉（一九五六年第四期《哲學研究》）一文中說：

美感的矛盾二重性，簡單說來，就是美感的個人心理的主觀直覺性質和社會生活的客觀功利

性質，即主觀直覺性和客觀功利性。美感的這種特性是互相對立、矛盾着的，但它們又相互依存地不可分割地形成為美感的統一體。前者是這個統一體的表現形式、外貌、現象，後者是這個統一體的存在的實質、基礎、內容。

由於這一命題具有很大的潛在容量，後來又引發了形象思維的爭論，也引發了李澤厚自己提出的「藝術不是認識」等重要文學藝術觀念。這之後，李澤厚繼續深化美學研究，並從「爭論」中脫出，即從「唯物」、「唯心」的糾纏中脫出，努力建樹自身的美學體系，並提出許多新的美學命題，諸如：「美是合規律性與合目的性的統一」的命題；既區別於馬克思也區別於康德的「主體性實踐美學命題」（下文另作分析）；審美心理結構的數學方程式命題；美是自由形式、美感是自由感受的命題；歷史積澱說命題等，這些命題都屬於李澤厚。我曾說過，二十世紀中國文學理論中的許多命題，都帶有「偷竊」性質，缺少屬於自己的範疇與系統。而李澤厚則擁有自己創造的獨特命題。

就以李澤厚提出來的關於「審美心理數學方程式」的猜想來說，這種猜想就僅僅屬於現代中國。儘管某些外國學者也注意到物理、數學和藝術的關聯，例如在阿海姆的「同形同構」學說中，曾論述過連接主客體美感的「力」「場」，英國學者波蘭尼認為「音樂是感覺的數學」，但都沒有把美學作為一種潛科學，更沒有在假設之後，開始探討其數學要素的組合。而李澤厚提出美感二重性，美感三層次（悅耳悅目——悅心悅意——悅志悅神），審美的四要素（情感、想像、理解、感知），都是建構審美方程式的最初嘗試。特別是四要素的排列組合，可以展示為千姿萬態的藝術。李澤厚認為，在審美過程中這四個要素不可分離，感知中如果沒有理解，最多不過是一種動物性的信號反應；想像中如果沒有情感參與，想像便失去動力；

情感中如果沒有理解，情感就失去方向和規範；理解如果沒有情感，思想就成了外在形式。李澤厚在分析四要素之後，又對每一要素進一步分解，例如情感因素，在中國就有喜、怒、哀、樂、愛、惡、懼等，而每一種情感因素，又可再分解，例如笑，就有哄笑、狂笑、冷笑、癡笑、嘩笑、慘笑、奸笑、暗笑、失笑、莞爾一笑、捧腹大笑等，而審美心理諸大要素的不同排列組合變化，便會使藝術顯現出不同的風格，例如，現實主義藝術就偏重於理解要素，而浪漫主義藝術則偏重於情感要素。所以李澤厚說：「美感作為心理科學研究的對象，將在未來世界佔有極為重要的地位，它大概是某種具有多個常數和變數的數學方程式。」（《美學論集》第十九頁）還說：「這方程式的變數很多，不同比例的配合可以變成不同種類的美感」（《李澤厚哲學美學文選》第三百八十二頁）。李澤厚這種猜想、假設和初步的探索嘗試，人們當然不一定會認同，但應當承認，這絕不是人云典型我亦云典型的那種毫無創造性的美學教條主義。

我們還可以以李澤厚著名的「歷史積澱說」為例。在中國當代許多美學和文學理論文章中，已把歷史積澱作為解釋複雜藝術現象的一把鑰匙。而這把鑰匙的始創者正是李澤厚。

李澤厚在與朱、蔡的論爭中，闡述了馬克思關於「人化的自然」這一命題，說明人化的自然，乃是人類歷史發展的整個成果，是人征服自然的歷史尺度。不了解這一點，就不可能了解自然美乃是自然化化的結果（不是自然本身的屬性）。這不僅是指人直接改造過的自然，而且指沒有經過人直接改造過的自然，如太陽、月亮、森林、大海等，儘管這些自然物未經人的直接改造，但是，人類在自身的歷史發展過程中，卻改變了人與這些自然物的內在關係，即以不斷發展的歷史尺度去觀照這些自然物，賦予它不同的意義。因此，這些自然，乃是人的自然。儘管李澤厚當時深刻地論證人化的自然這一命題，但他尚未說明自然美的形式怎樣人化的問題，這個問題是他在八十年代初才解決的，這就是「自然形式不斷獲得歷史積澱」的

命題的提出。積澱的命題最初出現在《批判哲學的批判》一書中。他說：「自然與人的對立統一關係，歷史積澱在審美心理現象中。它是人所以為人而不同於動物的具體感性成果，是自然的人化和人的對象化的集中表現」。《批判哲學的批判》第三百九十五頁。作為歷史，總體高於個體，理性優於感性，但作為歷史成果，總體、理性卻必須積澱、保存在感性個體中。審美現象的深刻意義正在這裏。他對「積澱」作了這樣的界定。他說：

要研究理性的東西怎樣表現在感性中；社會的東西怎樣表現在個體中；歷史的東西怎樣表現在心理中。後來我造了「積澱」這個詞。「積澱」的意思，就是指把社會的、理性的、歷史的東西累積沉澱為一種個體的、感性的、直觀的東西，它是通過自然的人化的過程來實現的。（李澤厚哲學美學文選》第三百八十五—三百八十六頁）。

西方的心理學家，也發現積澱的現象，如在李澤厚的論著中多次提到並批判過的貝爾的「有意味的形式」；容格的「原始的集體無意識」觀念；皮亞傑的「認識發生論」等。但是，李澤厚的命題與他們有很大的區別。例如，皮亞傑講的是適應生物的自然發生過程，而李澤厚講的則是從原始勞動經由社會意識而提煉出道德律令、思維規範和審美形式的歷史過程；容格講的是「原始集體意識」的形成，而李澤厚的積澱說固然也包含着無意識，但是，他卻遠遠超越容格的理論，把創造美的過程看作是一個原始積澱、藝術積澱、生活積澱的綜合過程。對於每一個過程，李澤厚又有獨特的解釋。

不管是皮亞傑還是容格，他們更多的是從生物學、生理學的角度去探討人類學哲學，而李澤厚和這些西方學者不同的是他總是強調從文化、歷史的角度去把握。他把人類的心理和感情看成是歷史的結果，是

原始積澱、藝術積澱、生活積澱的綜合結果，這就是從一個和西方學者完全不同的角度去把握人性的歷史生成，也在很大的程度上解釋了文學藝術的歷史生成。李澤厚多次對我表述過這樣的見解，他說，文學的永恆性價值就在於它可以幫助人類心靈進行美好的歷史性積澱。有人對李澤厚提出挑戰，認為李澤厚的積澱說是強調理性的作用，是強調理性對感性的控制，其實，這完全是一種誤解。李澤厚在社會歷史發展的思想考證上，強調理性，在這一層面上，他確實是充份肯定理性的價值，但在審美以及文學藝術層面上，他則強調個體、感性和偶然。而這兩個層面又互相交錯，非常複雜，所以他又注意歷史發展的「二律背反」。注意美感的二重性，注意直覺性與邏輯性，功利性與非功利性，理性與感性的二律背反。他所提出的「積澱」說和其他美學學說，都一再說明：人的情感既不是理性的、純精神性的，也不是生理的、純動物性的。情感中有理性的積澱，但並不是純理性，更不是理性統治。他的積澱說，解釋了理性一點一滴地溶入情感並化作情感一部份（一種因素或一種成份或特色）的過程。這就既區別於純粹理性統治的機器哲學，又區別於純粹性感純粹慾望的動物哲學。

在二十世紀的中國美學發展史上，李澤厚是一個創造了獨特命題和一整套美學語彙的唯一學者，也是一個真正具有美學體系的美學家。

康德在中國的命運和李澤厚對康德的重新闡釋及主體性實踐哲學的提出

二十世紀的中國與德國的大哲學家們特別有緣。從某種意義上說，主宰本世紀中國的精神上帝，大部份是德國製造的。這些精神上帝包括馬克思、恩格斯、尼采、叔本華和康德、黑格爾。但是，這些精神上帝的命運很不相同。馬克思在中國取得至高無上的地位，成為下半世紀中國的立國之本。而康德的名字卻

成為唯心論和不可知論的哲學代表。「反馬克思主義」和「康德主義」在中國同時成為一種罪名。直到李澤厚寫出《批判哲學的批判》、《康德哲學與建立主體性論綱》、《關於主體性的補充說明》，才使大陸學術界重新研討康德，使康德在中國恢復名譽和重新成為中國學人關注的中心之一。

《批判哲學的批判》寫於「文化大革命」的黑暗年月。正如他自己所說的：「我的《批判哲學的批判（康德述評）》一書，是在相當惡劣的條件下開始動手的。當時在幹校，只准讀《毛選》，連看馬列也受批評，要讀其他書就更困難了。只好又像回到解放前的秘密讀書一樣，我在行囊中偷偷放了本英文版『人人叢書』本的康德的《純粹理性批判》，不很厚，但很『經看』，閱讀時上面放一本《毛選》，下面是我自己想讀的書……。一九七二年從幹校回來後，在家裏我便利用幹校時的筆記正式寫了起來。那時我雖然深信江青等人必垮，卻沒想到會這麼快，所以寫的時候，是沒想到會很快出版的。但是只要一念及『只問耕耘』的話，我就繼續幹下去，決不把時間浪費在當時知識分子中也相當流行的做沙發和木器上。一九七六年發生地震，我住在『地震棚』裏，條件很差，我倒感覺很充實，因為我的寫作已接近尾聲了。在『地震棚』裏，我寫完了《批判哲學的批判》一書。」

這之後，李澤厚又寫了《康德哲學與建立主體性論綱》、《關於主體性的補充說明》，這樣，主體性實踐哲學的命題，又成為中國學界共同注目的重要題目。儘管二十世紀的中國，對康德的研究不斷，但都沒有像李澤厚這樣，通過對康德的闡釋，既對康德哲學命題進行獨立的解構，又創造了自己一套主體性實踐哲學的理論。

康德進入中國是在本世紀初。康德在中國傳播史可分為三個時期。第一時期是在戊戌變法到「五四」運動之間。開始是維新派思想家們從政治功利出發，初略地介紹了康德。當時康德傳播者包括康有為、嚴復、

章太炎、梁啟超、馬君武、王國維、蔡元培等；康有為當時特別崇拜德國，他逃亡國外時所寫的著作《歐洲十一國遊記》，說他九次走訪柏林。在《補德國遊記》中記載，當別人問他：「子歷覽萬國殆盡矣，何國為善也？」，他回答說：「如言治國乎，則德國第一。」他一口氣列舉了十個德國方面屬於世界首位：「武備第一，文學第一，醫術第一，電學第一，工藝第一，商務第一，宮宅第一，道路第一，邑野第一，乃至音樂第一。」他還第一個介紹了康德的星雲說（他寫了一本叫做《諸天講》的書，授於杭州之游學院，據他說寫於一八八六年）。之後，嚴復在介紹穆勒的時候又引進康德的不可知論（《天演論》）。一九〇六年嚴復所作的《述黑格兒唯心論》，簡述了德國古典哲學歷程，也說明了康德的重要地位，他說：「歐洲之言心性，至迪迦爾（即笛卡爾）而一變，至汗德而再變。自是以降，若佛特（即費希特），若總林、若黑格兒、惹壽朋好兒（即叔本華），皆推大汗德之所發明者也。」（引自《嚴復集》第一冊第二百一十七頁。中華書局出版）而第一個對康德提出批判的則是章太炎，他當時非常欣賞斯賓諾莎的泛神論和斯賓諾莎對西方基督教的批判，因此，他便從經驗論立場（「物者五官所感覺，我者自由所證知」）批判了康德，不贊成康德以不可知論作為研究上帝存在問題的論據，他說：「夫有神之說，其無根據如此，而精如康德猶曰：『神之有無，超越認識範圍之外，故不得執神為有，亦不得拔神為無』。可謂千慮一失矣。」後來，他又在《建立宗教論》（《章氏叢書》別錄二）中肯定了康德的十二範疇說和時空說，而批判了康德的「物自體」觀念。但是，他是從佛學唯心論的立場批評康德的，而且對康德也不甚了解，因此，中國學界對康德的第一次批判，可以說是很幼稚的。

到了梁啟超，康德的重要性進一步被認識。他在流亡日本期間，從一九〇一至一九〇三年，寫了許多介紹西學的文章，他所著的《西儒學案》分別介紹了培根、霍布斯、笛卡爾、斯賓諾莎、盧梭、孟德斯鳩、

邊沁以及康德等哲學家的生平和歷史，第一次給中國人提供了一部很簡明的西方近代哲學史。一九〇三年他在《新民叢報》中發表了〈近世第一大哲康德之學說〉，尊崇康德是「百世之師」，「黑暗時代之救世主」，還說「康德者，非德國人，而世界之人也；非十八世紀之人，而百世之人也。」梁啟超在闡釋康德時，特別注意到康德的道德學說，說康德「以良知說本性，以義務說倫理，然後砥柱狂瀾，使萬眾知所趨向」，可惜，梁啟超在闡釋康德時與政治及佛學連得太緊，宣稱：「康氏哲學大近佛學。」他自己在《清代學術概論》中也自我批評說，他介紹康德時，被「政治活動所牽率」。因此也不可能真正地把握康德的哲學體系。

康、梁、嚴、章都沒有從美學的角度上去接受康德。從這一角度接受康德的，最早要算是王國維和蔡元培。王國維先生在一九〇三年寫了《康德象讚》，介紹康德哲學的精華。可惜他畏難而退，轉而鑽研叔本華。平心而論，他對康德確實沒有讀懂。更令人不滿意的是他對康德所作的評價與事實不太相符。例如他說：「汗德（即康德）之學說僅破壞的，而非建設的，彼憬然於形而上學之不可能，而欲以知識論易形而上學，故其說僅可謂之哲學之批評，未可謂之真正的哲學也。叔氏始由汗德之知識論出而建設形而上學，復與美學、倫理學以完全之系統。」康德的重要著作雖命名為「批判」，但並非沒有正面哲學建樹，王國維的評論顯然不公平（《叔本華之哲學及其教育學說》）。在五四前後，第一個能理解康德美學思想的是蔡元培，他的以美育代宗教說，顯然是益於康德。他在〈美學的進化〉一文中說：「康德的哲學，是批評論。他著《純粹理性批評》，評定人類知識的性質。又著《實踐理性批評》，評定人類意志的性質。前書說的是現象界的必然性，後面說本體界的自由性。這兩種性質怎麼能調和呢？依康德見解，人類的感性是有普遍的自由性，有結合純粹理性與實踐理性的作用。由快不快的感情起美不美的判斷，所以他又著《判斷力

批評》一書」。他的「以美育代宗教」的命題，認為「藝術乃是表現本體界之現象」，認為人受美感的薰陶就能「提起一種超越利害的興趣，融合一種劃分人我的偏見，保持一種永久平和的心境」。很明顯，蔡元培是把握了康德的美的非功利性觀念。在德國深造過的蔡元培，顯然更了解康德。

五四之後，對康德的介紹和研究趨於系統化，無論是在廣度上還是在深度上，都大大地向前推進了一大步。這種發展，一方面是康德的原著不斷譯出。當時出版的譯作最重要的有：胡仁源譯的《純粹理性批判》（一九三五年，商務萬有文庫版）；張銘鼎譯的《道德形而上探本》（一九三九年商務萬有文庫版）；唐鉞譯的《道德形而上學探本》（一九三九年商務萬有文庫版）；藍公武譯的《純粹理性批判》（一九三五年譯完，一九五七年才出版）。除了專著的翻譯之外，另一方面是相當數量的研究文章出場，僅一九二四年《學藝》雜誌六卷五期所出的康德專號，收錄論述康德的文章就有十五篇。一九二五年《民鐸》雜誌為紀念康德誕生二百週年又出了「康德號」，也有十五篇譯著文章。從五四運動到一九四九年，出現了張頤、瞿世英、張東蓀、張君勱、張銘鼎、朱光潛、周谷城、鄭昕、洪謙、周輔成、郭本通、朱謙之、賀麟等一批相當用心的研究者。但是，具有一定規模的研究專著只有鄭昕先生的《康德學述》（一九四六年，商務萬有文庫版），這部著作是用新康德主義的眼光去理解康德，因此，未能從新康德主義的觀念中擺脫出來，沒有中國學術批判的特殊成果。對於康德的美學，比較重要的論文有周輔成先生寫的《康德的美學哲學》（《大陸雜誌》一卷六期）和呂徵先生的《康德之美學思想》等。

一九四九年後，康德也難逃中國政治的影響而明顯地被冷落，而且還被當作唯心論營壘中的代表人物。因此，除了西方哲學史研究者把他作為批判對象之外，繼續認真研究康德的如哲學界的賀麟、美學界的朱光潛，已經寥寥。正如李澤厚所說的：「解放以來國內研究、介紹康德的論著少而又少，對康德的漫畫化

的否定則幾乎成為馬克思主義的『定論』。另一方面，一些人又把康德著作視同天書，形容得那麼高深莫測，玄妙嚇人……這些都使我覺得有一本全面地通俗地論述康德哲學的書。想改變一下多年來對康德的漠視和抹殺，是寫作本書的動機之一。」（《批判哲學的批判》再版後記）

從康有為在一八八六年介紹康德的星雲說到李澤厚重新闡釋康德的哲學，經歷了將近一百年的時間，但我們終於通過這個側面，看到中國思想界學術界的進步。

李澤厚對康德的思想進行了系統的重新闡釋，這在中國學術界首先是具有開創意義的。僅就康德的美學來說，李澤厚通過對康德審美判斷力（即欣賞、品鑒、趣味）的批評和解構，精采地論述了審美心理特徵，從而為我國審美心理學的建立打下了一個基礎。康德在《美的分析》中對審美心理特徵作了這樣的概括：審美的質的特徵是無利害而又產生愉快；審美的量的特徵是無概念而又有普遍性；（關係）審美是對象無目的的合目的性形式，審美表現為沒有概念的必然性（模態）。李澤厚對康德美學之闡釋中又超越了康德。以美感這一範疇為例，他就給康德作了重要補充。

李澤厚把審美意識的形成分為三個階段，而美感屬於「實現階段」最後的一步，它既不是準備階段中的審美態度，審美注意，也不是實現階段的審美知覺，又不是成果階段的審美情感與審美能力。「美感」有它特殊的內涵，它是指審美愉快或稱審美滿足、審美感受和審美判斷。在康德的美學系統中，「審美判斷」這一範疇格外重要，他把美理解為感情的、個體的、主觀的，又必須是帶有普遍性，像邏輯判斷那樣帶有普遍必然性。因此，在康德美學系統中，美感既是感性的，又是超感性的；它們表現為一定的形式，但卻又超出形式，是在個別的感情中積澱着社會的理性，而這種理性，其要素是理解力和想像力，這樣，康德對美感的把握就不包括性格在內的多種心理本能和生理因素，李澤厚抓住康德的不足，認為審美愉快除

了「理解」、「想像」因素之外，還應當加上「感知」和「情感」兩個因素。也就是說，美感不僅是「審美判斷」，而且包含着滿足人的感官慾望和其他本能性慾望的審美滿足因素，這樣，就把審美過程的複雜性展示得更加清楚。基於這一認識，李澤厚就特別強調文學藝術的基本特徵在於情感性，文學藝術家的心理結構與科學家的心理結構基本區別在於它是感性心理結構和理性心理結構的區別。給人以審美愉快的文學藝術不是一種認識，而是一種情感形式。李澤厚這些見解，在七十年代末和八十年代的中國提出之後，可說是震聾發聵，它幫助中國當代的文學藝術從庸俗的機械唯物論束縛中解放出來，給文學理論中的教條主義以根本上的衝擊。李澤厚所以被文學理論中的教條主義者所憎惡，與他對審美特徵的重新認識有很大的關係。與李澤厚爭論得最劇烈的蔡儀，他連康德的審美判斷都無法認同，更何況感性審美心理。因為他把文學藝術視為一種異常簡單化的被政治理性（立場和世界觀）所統治的產物。然而，相信這種觀念的作家，只會生產一些概念化的作品。

李澤厚除了對康德美學的某些具體觀念作重新闡釋之外，還對康德的整體思想系統（自然也包括美學體系）進行學理性批判，並通過批判提出屬於他自己的主體性實踐哲學觀念。這一批判和他提出的新哲學觀念才是最重要的，它對八十年代的中國精神界產生了巨大的影響，甚至可以說是八十年代中國最重要的學術現象。他的影響之大，至今還很難估量。反映李澤厚這一學術成果的，首先是寫作於七十年代而在八十年代才產生影響的《批判哲學的批判》，這部著作也許是李澤厚最下功夫的著作。在這之後，李澤厚在八十年代又寫作了《康德哲學與建立主體性論綱》以及《關於主體性的補充說明》，這兩篇文章均發表於不被社會所注意的刊物，但是，很奇怪，它卻引起了哲學與文學理論的根本性變動，包括我所作的《論文學主體性》，也受到李澤厚的影響。我再說，主體論的「始作俑者」是李澤厚，這是事實。主體論在中

國引起那麼大的震撼，這也許是李澤厚始所未料及的。

李澤厚對康德的重新闡釋，其意義非常重大。它首先重新喚起了中國學術界對康德的注意。在本世紀下半葉，康德的確被漫畫化和畸形抽象化，一個非常豐富複雜的精神存在，被簡單化地貼上唯心論或不可知論的標籤。任何最無知的自稱為徹底唯物主義者的中國人，都可以隨時打倒康德。而在李澤厚對康德重新進行闡釋之後，這種簡單化的現象雖然還存在，但學術界開始懷疑那些簡單化的思想戰士了。中國學術界再次以嚴肅的科學態度面對康德的哲學體系。

在李澤厚重新喚起中國學界對康德注意的同時，便重新喚起中國學界對二律背反的記憶。這是一個重新從「一」到「二」的過程，也是一個重新認識世界複雜性的過程。由於馬克思主義的一個重要來源是黑格爾，因此，本世紀下半葉對黑格爾的重視大大地超過康德，於是，黑格爾的正、反、合的思路，對立統一一切歸「一」的思路，便佔據了中國學界的頭腦。對康德的重新注意，便打破一切歸「一」和把「一」作為哲學歸宿乃至政治歸宿的思路。

還應當特別指出的是，李澤厚通過對康德的重新思考，通過建構主體性實踐哲學和主體性的實踐美學的重大命題，作了一次嫁接馬克思主義實踐哲學和康德主體性哲學的重大嘗試。他特別強調人類使用工具的物質生產實踐活動在主體建構中作用，「以使用和製造工具來界定實踐的含義」（《批判哲學的批判》第 三百六十二頁）。他多次聲明自己所建構的主體性實踐哲學乃是人類學本體論，他說：「法國唯物主義把人從屬於自然，德國古典主義把自然從屬於人的精神，馬克思的唯物主義則把自然從屬於人對世界的能動的物質改造。這也就是自然本體論（法國唯物論）到意識本體論（德國古典唯心論）到人類學本體論（馬克思主義）」（《批判哲學的批判》）。在這一點上，他確實「堅持」了馬克思主義的歷史唯物論，即堅持認

為人類主體性的文化心理結構具有「實踐」性的客觀基礎，這一點，確實是康德所忽略的。而李澤厚所以把康德的「主體性」概念重新突出出來，提出主體性實踐哲學的觀念，則是要重新喚起人們對主體內在結構的注意，於是，他對主體性內涵作了自己獨特的界定，他說：

「主體性」概念包括有兩個雙重內容和含義。第一個「雙重」是：它具有外在的即工藝——社會的結構面和內在的即文化——心理結構面。第二個雙重是：它具有人類羣體（又可區分為不同社會、時代、民族、階級、階層、集團等）的性質和個體身心的性質。這四者相互交錯滲透、不可分割。而且某一方又是某種複雜的組合體。（《李澤厚哲學美學文選》第一百六十四至一百六十五頁）

李澤厚關於「主體性」的界定的第一組內容既注意了外在的工藝——社會結構面，又注意了內在的文化心理結構面，對此，他自己曾作了說明。前者着眼於包括物質實體在內的主體表面力量和結構，後者更側重於主體的知、情、意的心理結構方面。前者即是工藝——社會的外在結構系統，後者即是文化——心理的內在結構系統。二者的共同點在強調人類的超生物種族的在內、力量和結構。關於第二組內涵，他既注意了人類主體性又注意了個體主體性。這樣，就把主體性視為人類的歷史成果。既正視每個個體的獨特性，又注意到形成個體主體性的歷史文化背景。這就區別於當代流行的各種流派，例如，既不同於薩特那種只注意個體性而不注意人類主體性的哲學，也區別於結構主義語言學派的根本否認主體性存在的哲學。李澤厚充份地意識到自己的哲學思考的歷史具體性。他說：

目前資本主義世界中的分析哲學、結構主義等等，可說是無視主體性本體的冷哲學（方法哲

學、知性哲學），而薩特的存在主義，法蘭克福學派等，則可說是盲目誇張個體主體性的熱哲學（造反哲學、情緒哲學），它們都應為主體性實踐哲學所揚棄掉。現代思潮中的悲觀主義、反歷史主義和反心理主義也將被拋棄。人與自然、社會與個體、情感與理智、歷史與心理、理想與現實的悲劇性的衝突和分裂應該被克服，為弗洛伊德所發現的個體生物性的存在和為存在主義所發現的個體精神性的存在的巨大對峙應該消除。回到感性的人，回到美，回到歷史，將與個體的全面成長相並行。哲學並不許諾甚麼，但它表達希望。它是科學加詩。上帝死了，人還活着。主體性將為開闢自己的道路不斷前行。（《李澤厚集》第五百二十八頁）

李澤厚的這種學術使命感，還有一個更簡要的表述。他說：「正像黑格爾的宏偉歷史感與人類外在客觀進程有關一樣，康德的貢獻主要在主體性主觀結構方面。馬克思對黑格爾作了揚棄改造的範例，今天似乎該輪到我們對康德做工作了。」正是看到康德偏重於主體性主觀結構方面，所以李澤厚的改造，在很大程度上仰仗於馬克思主義的實踐論，即強調人類製造和使用工具的物質實踐活動對人的主體性的作用。

李澤厚的主體性實踐哲學提出之後，所以會在中國產生那麼大的震動，主要有幾個原因：

第一：它從根本上顛覆了辯證唯物論在中國哲學界的統治地位，改變了辯證唯物論所規定的哲學基本問題。辯證唯物論所「唯」之「物」，乃是自然本體與物質本體，因此，它所展示的世界圖式乃是心物二元對立的圖式（即思維與存在對立的二元圖式），它所規定的哲學基本問題便是物為第一性、心為第二性，心為物所決定的哲學路線。這一套哲學模式統治了數十年的大學哲學課堂並成為中國的官方哲學。但是，這一哲學並非經典的馬克思主義哲學。馬克思只講歷史唯物論而不講辯證唯物論。李澤厚的主體性實踐哲

學批判了辯證唯物論所「唯」之物的內涵——物質本體，而以實踐本體取而代之，他說明只有人的以創造工具為主的實踐活動才是「物」的本體，因此，哲學的基本問題乃是人本身的命運和意義，這樣，人類本體論就推倒了物質本體論。辯證唯物論也就動搖了根基。

第二：主體論實踐哲學，一方面針對辯證唯物論的自然哲學而強調人類主體性，另一方面又針對流行於中國的馴服工具論和無視人的尊嚴的各種機器哲學，而強調個體主體性，即強調人是人的目的，人是目的王國的成員，而不是工具王國的成員。人類主體性講的是實踐本體，是整體人類區別於動物的活動；而個體主體性講的情感本體，是每個人的區別於機器的活動。個體主體性為每一個個人的自由、尊嚴和個性正名。說明人屬於自己，不屬於他人，不屬於「組織」，不是集體機器中的螺絲釘。在中國具體環境中，強調個體主體性意味着對教條式的蔑視個人自由的國家意識形態的挑戰。因此，主體論提出之後，便不能不遭到批判。但是批判者始終忘記一個道理：個體的活力乃是社會羣體獲得活力的前提。

李澤厚的中國美學觀和劉小楓的挑戰

李澤厚對我國古代美學有一套新穎的闡釋，在這方面，他的論著相當豐富。在八十年代之前就寫過《談李煜詞討論中的幾個問題》（載《門外集》長江出版社，一九五七年版），〈以「形」寫「神」〉（載《人民日報》一九五九年五月十二日）等文章。八十年代之後，他在這一領域的研究，獲得了許多成果。一九八一年出版了著名的《美的歷程》，對中國古代美學歷程作了一個別開生面的描述。這是一部簡要的、廣義的美學史，也可以看作簡明的中國古代藝術思潮史。他在這部書中，把中華民族的美的歷程視為以實踐理性為特徵的民族審美意識的積澱過程。在這之後，他又主編了多卷本的《中國美學史》。這是我國第一部

具有現代意義的中國美學史，而且是狹義的美學史。該書《緒論》中說：「所謂廣義的研究，就是不限於研究已經多少取得理論形態的美學思想，而是對表現在各個歷史時代的文學、藝術以至社會風尚中的審美意識進行全面的考察，分析其中包含的美學思想的實質，並對它的演變發展作出科學的說明。所謂狹義的研究，就是以哲學家、文藝家或文學理論家著作中已經形成的系統的美學理論或觀點作為主要研究對象……集中注意於我國歷代對有關美與藝術的種種問題在理論上進行思考所取得的成果，亦即我們民族的審美意識的發展在理論上的表現。因之，這種狹義的美學史，實際就是我們民族在理論上對於美與藝術的認識的發展史。」（《中國美學史》第一卷第四至五頁）在寫作這兩部美學專著之後，他又在新加坡東亞哲學研究所訪問期間，完成了《華夏美學》（香港三聯書店，一九八八年出版）。這部書是他對中國古代美學的一些更加成熟的思考。

對於中國古代美學的基本結構和發展輪廓，李澤厚多次地作了概要性的說明。一九八〇年李澤厚在為宗白華《美學散步》所作的序言中說，中國美學有四大主幹，他說：「『天行健，君子以自強不息』的儒家精神、以對待人生的審美態度為特色的莊子哲學，以及並不否棄生命的中國佛學，加以屈騷傳統，我以為，這就是中國美學的精神和傳統。」一九八一年他在〈關於中國美學史的幾個問題〉中又說：「如果說儒家學說的『美』是人道的東西，道家以莊子為代表的美是自然的話，那麼屈原的『美』就是道德的象徵……還有就是中國的禪宗。」從建構中華民族的文化心理結構來看，以孔子為代表的儒家起了決定作用，而從文藝領域來說，儒、道共同起了作用，「儒道互補」是兩千年來中國美學思想的一條基本線索。《美的歷程》和《華夏美學》都展示這條基本線索。《中國美學史》第一卷就是按照這種基本認識，描述了中國美學史在禪宗誕生之前的三大美學思潮，即儒家美學、莊子美學和楚騷美學。第二卷則側重描述魏晉南北朝

的玄學、佛學、文論、書論、書論、樂論中所包含的審美意識。《美的歷程》、《華夏美學》的寫作方式是以論帶史，因此，在這兩本書中凝聚着李澤厚對中國美學的一些最重要的見解。李澤厚的人類學本體論美學，在對中國傳統美學的闡釋中也顯得更加具體。他在《華夏美學》的結語中說：

甚麼是本體？本體是最後的實在，一切的根源。依據以儒學為主的華夏傳統，這本體不是自然，沒有人的宇宙生成是沒有意義的。這本體不是神，讓人匍伏在上帝面前，不符合「贊化育」、「為天地立心」。所以，這本體只能是人。本書作者在哲學上提出人類學的本體論，即認為，最後的實在是一類總體的工藝社會結構和文化心理結構，亦即兩個「自然的人化」。外在自然成為人類的，內在自然成為人性的。這個人性也就是心理本體。

李澤厚認為華夏美學、哲學、文學藝術，甚至包括政治倫理，都是建立在這種心理主義上。這種心理主義，不是某種經驗科學的對象，而是以情感為本體的哲學命題。這個本體，不是神靈，不是上帝，不是法律，不是理知，而是情理相融的人性心理。它既超越又內在；既是感性的，又超感性，是一種審美的形而上。

李澤厚在寫作中國美學史時，完全打破唯物、唯心鬥爭史這種庸俗的兩項對立的模式。他在《關於中國美學史的幾個問題》的演講中曾說明：中國美學史不能用唯物唯心鬥爭史來貫穿。而這點，正是過去寫作文學理論史和文學批評史的根本弊病。大陸有一個叫做侯敏澤的人，他寫了一本《中國文學理論批評史》，就是把朱東潤等老先生的材料偷竊過來，然後給每一個批評家貼上唯物唯心的標籤，便成了一部新的文學批評史。李澤厚非常鄙視這種學風。拋開「唯物唯心鬥爭史」的庸俗化模式，李澤厚對我國美學史的特點和一些重要觀點作了很有見地的闡釋。他把中國的美學特徵概括為四點：（一）以樂為中心（不

是把樂視為一種認識，而是把樂看作與感性相關的一種愉快，「寓教於樂」的命題就是這個意思。(二)線的藝術(這是以樂為中心觀念的延伸，對事物不是注重模擬，他還提到黑格爾注重色彩，康德更重視線條)。(三)情理交融(抽象具象之間，表現再現同體)。(四)天人合一。對於最後這一特徵，李澤厚特別強調，他認為，中國的審美最高境界就是「天人合一」(參見《中國美學及其他》)。這一境界，包含有格式塔心理學的「異質同構」的常規範式。李澤厚認為，美感有三個層次：悅耳悅目，悅心悅意，悅志悅神，而「天人合一」處於美感的最高的層次中。

「天人合一」一詞出自於董仲舒的《春秋繁露陰陽義》：「以人類合天，天人合一」，按李澤厚學派的解釋，它包含着形體合一，情理合一，規律、目的合一。「天人合一」作為一種美學命題，它強調人對自然的協調和適應。這就是說，美不脫離人和自然的關係，美就在人與自然相統一的過程。董仲舒說：「仁之美者在於天。天、仁也。」從自然的一方說，這是「自然向人生成」，從人的方說，這是自然的人化。孔子曰：「逝者如斯夫」這句話正表明，對時間、人生、生命、存在有着很大的執着和肯定，人的生命價值不在來世或天堂的不朽，這種不朽即在此變易不居的人世中。它的路標是指向審美的，而不是指向宗教上帝。這是非常珍貴的民族傳統，是天人合一的核心和靈魂。魏晉以後，諸教東來而被同化，便是被這一傳統所同化。

如果說儒家美學追求「天人合一」的境界，那麼，道家更是如此。李澤厚認為，儒家美學強調「和」，主要是人和，也就是使人與天地同構也落實為人際的諧和。莊子美學也強調「和」，但這是「天和」。所謂「天和」，也就是「與道冥一」，這就是不必人為地強求益生，而自自然然地會生長得很好；不必人為地具有喜怒好惡等感情，而自自然然地如四時那樣有喜怒暖淒的感情。「所以，莊子哲學是既肯定自然

存在（人的感情身心的自然和外在世界的自然），又要求精神超越的審美哲學。莊子追求的是一種超越的感性，他將超越的存在寄存在於自然感性中，所以說是本體的、積澱的感性。不假人為，不求規範，莊子就這樣提出了在儒家陰陽剛柔、應對進退的同構感應之上的更高一級的『天人合一』，即『與道冥同』。這種『天人合一』之所以可能，正由於它以這種積澱了理性超越的感性為前提、為條件。」（《華夏美學》第七十七頁），過去人們重視和強調儒道的差異和衝突，而李澤厚卻充份注意到二者在對立中的互補和交融。認為老莊道家乃是孔學儒家的對立的補充者，特別是在藝術領域，莊子美學顯得更為重要，儒道互補的現象也更為明顯。他認為，莊子道家「比儒家以及其他任何派別都更好地抓住了藝術、審美和創作的基本特徵：形象大於思想；想像重於概念；大巧若拙，言不盡意；用志不紛，乃凝於神。儒家強調的是官能、情感的正常滿足和抒發（審美與情感、官能有關），是藝術為社會政治服務的實用功利；道家強調的是人與外界對象的超功利的無為關係亦即審美關係，是內在的、精神的、實質的美，藝術創造的非認識性的規律。」（《美的歷程》第六十六頁）總之，莊子美學的特點是對生命、個性、感性的注意，因此，莊子的哲學其實是美學，是關於審美的人生態度和理想人格的美學，是反對人為物役、要求個體身心絕對自由的美學，於是，李澤厚認為，莊子乃是我國反異化的最早的思想家與美學家。

劉小楓很不贊成李澤厚對道家美學的評價。他不認為道家美學是反異化的美學，而認為它是引向另一種異化的美學。劉小楓認為，道家美學所鼓吹的「逍遙遊」，「蝴蝶夢」這種「絕對的自由」，其實不過是生命的自然順化，即生命的植物化和石頭化。這裏沒有絲毫價值形態的心的激動和顫慄，沒有任何超越意義的情的感受和愛意。它不是要求生命超越原始狀態，而是要求生命回歸原始狀態，從而成為無情的石頭，就是道家審美主義的最終結果。石頭性格就是道家的審美人格。這種人格排除了關懷而發展了一種

大智，即冷漠、遊心、物我同構的智慧，從而使天地人世界喪失了神聖立場的可能，達到自然生命的本然，使自然形態等同於價值形態，這樣，就否定了一切價值形態。劉小楓說：

道家精神的出發點是對事實世界的殘酷、虛妄、醜惡的反動，但它引向的並非是一個更高的價值世界，而是植物性、生物性（「足以養其身」、「終其天年」，保身、全生、養生、盡年）的世界。（《拯救與逍遙》第二百四十一頁，上海人民出版社）

劉小楓還說，我們始終要詢問的是，它是否是一個更好的去向，是否是人的真實的留居世界，是否是人的真實意義所在。肯定道家的路向，就意味着肯定在任何不幸的境遇中，人都有理由返回到另一種非人性狀態，排除愛和善的價值意義，使整個世界陷入另一種虛無。把價值等同於自然就無所謂價值。道家的審美主義還暗含着對審美形態的根本否定。因為，審美仍然是一種價值肯定，而道家是否定一切形態的價值的。如果人中止了任何種類的意念（包括價值意向），不辨任何種類的是非（包括美醜），審美形態的價值何以能夠確立？除非我們首先認定審美形態本身就是一種非價值的形態，它不關涉人的價值意義，這樣才能確立道家審美主義的正當性。而事實上這恐怕很難說得通。審美形態不是自然形態，從邏輯上講，否定任何形態的價值的道家審美主義就是一種偽審美主義、偽美學。

不管贊成不贊成李澤厚或劉小楓的觀念，都應當承認，這是很精采的辯論。無論是李澤厚對莊子的闡釋還是劉小楓的挑戰，兩者都充滿着美學的智慧。我本人常常只顧欣賞其智慧而忘卻其是非的判斷。和李澤厚爭辯的人很多，人們熟知的李澤厚與蔡儀先生的爭論就一直延續二、三十年，但是，我們發現，雙方辯論的語言互不相通，而且蔡儀先生總是設置一個現實的、充滿俗氣的「馬克思主義」的審判台，嘮叨着

的總是那麼幾句話，完全沒有劉小楓爭論中的那種活潑的思辯和知識的魅力，更沒有劉小楓的那種富有魅力的獨特文采的學術語言。李澤厚在《華夏美學》中，也以欣賞的冷靜的態度對待劉小楓的挑戰。他巧妙地引用劉小楓在另一本書中——《詩化哲學》談論莊子的一段話來回答劉小楓。劉小楓曾說：

中國浪漫精神當然要溯源到莊子……超形質而重精神，棄經世致用而倡逍遙抱一，離塵世而取內心，追求玄遠的絕對，否棄資生的相對，這些與德國浪漫派在精神氣質上都是相通的。同樣企求以無限來設定有限，以此解決無限與有限的對立。只有把有限當作無限的表現，從而忘卻有限，才能不為形器（經驗事物）所限制，通達超形容的領域。同樣，只有把語言視為出於宇宙本體的東西，才能使語言以意在言外（類似於比喻）的手法去意指絕對的本體。……一個根本的區別在於，中國的浪漫精神不重意志，不重渴念，不講消滅原則的反諷，而是重人的靈性、靈氣；不像德國浪漫精神所講的綜合那樣，實際是以主體的一方吃掉客體（對象）一方，而是以主體的虛懷應和客體的虛無。

李澤厚表示，他贊成劉小楓早些時候這種思想，即把莊子的浪漫主義美學視為一種不為形器所限制，通過超越形器而達無限的美學。而莊子從「逍遙遊」、「至樂無樂」、「天地有大美而不言」到「庖丁解牛」、「梓慶為鐻」……，所貫穿的基本主題都在於由「人的自然化」而達到自由的快樂和最高的人格。而所謂人的自然化，並不是要退回到動物性，去被動地適應環境；剛好相反，它指的是超出自身生物族類的局限，主動地與整個自然的功能、結構、規律相呼應、相建構。而這種呼應和同構也並非當下即得，而是在長久積累之後，已積澱成無意識的傾發。莊子在這方面把「天人同構」遠為具體地和深刻地發展了，

由於它捨棄了社會與人事，集中注意人的生命與宇宙自然的同構呼應，所以他才注意和突出了全身心與自然規律長期呼應而積累下來可以傾洩而出的無意識現象。（《華夏美學》第二百零頁）

對莊子道家的思想的批評，我覺得應當分開現實層面和審美層面。如果不加區分，我們批評一種美學思想或美學命運，就往往不是批評思想本身或命題本身，而是批評思想和命題在社會中的作用。而把命題（或一種思想）在社會環境中的作用當作命題本身，就是因為批評者站在現實層面的某種現實文化的價值立場上，以某種現實的價值眼光對命題作出判斷。世界的情景充滿矛盾而且不斷變化，很難用一種絕對性的理論和眼光去解釋世界和評判一種命題，這不是相對主義，而是把命題放在具體的歷史情景和世界情景下加以審視，看其在哪一個範圍內才有道理。莊子的許多思想，就是在具體的審美的情景下才顯得精采和有道理，而如果把它放在社會歷史的現實層面上，它確實會發生使人植物化、石頭化的作用。我的這一意見不是毫無原則的彼此皆是皆非，而是劃定一個界限去討論問題。人是有限的，人的眼光也是有限的。人的有限眼光不可能絕對地把握世界，把歷史說成是某種必然，就是把人的有限眼光誇大為無限，其實，人的有限眼光只能把握幾年、幾十年，不可能把握整個歷史進程。人的智慧所孕育出來的某種學術命題，也只能在有限的範圍和有限的情景語景下才是合理的，超出一定的範圍和界限就不合理。劉小楓在《詩化美學》中批評莊子時，顯得比較公平，因為，他把莊子美學放在藝術精神的範圍內審視，而在《拯救與逍遙》中則把莊子推向現實的價值領域，自然就對莊子的反價值性不滿。這種不滿和批判在現實層面上有道理的，但在審美層面上，宣佈莊子為偽美學，可能要求得太苛了一些。不過，在思維方式上，李澤厚似乎也是如此，他已經把莊子美學推出美學的範圍而進入社會作用的範圍，他在談論「天人合一」這一古老命題的現代意義時說：「把美和審美引進科技和生產，生活和工作，不再只是靜觀的心靈境界，而成為推進歷史的

物質的現實動力，成為現代社會的自覺韻律和形式。只有在這樣一個現實物質實踐的基礎上，才可能經過改造而吸收中國參天地讚化育的『天人合一』的傳統觀念，真正實現人與自然（作為生態環境的外在自然）的和睦相處的親密關係；在此同時，人自身的自然（作為生命情慾的內在自然）也得到了理性的滲透和積澱。外在和內在兩方面的自然在這意義上都獲得了『人化』，成為對照輝映的兩個嶄新的感性系統，這才是新的世界，新的人和新的『美』。這就是我所理解的『人化的自然』和『天人合一』（《中國古代思想史論》）李澤厚既然把莊子的美學思想置入歷史發展的動力系統之中，無怪乎小楓要批評了。我個人認為，把莊子思想放入歷史系統和放入美學系統很不相同。我只欣賞李澤厚那些放在美學系統的闡釋，而推廣到現實層面，我則有所質疑，例如『天人合一』，放在審美層面上，它確實是一種很高的境界；可是，如果放在現實的層面上，卻容易導致人對自身有限性的忽視。

不管對李澤厚的闡釋有何異議，但是，應當承認，在二十世紀的中國現代美學發展史上，李澤厚是第一個系統地用現代美學眼光和現代美學的語彙去把握中國古代傳統美學的學者，在李澤厚的闡發下，中國傳統美學實現了一次創造性的轉換生成，使它與世界美學找到互通的語言並閃射出自己獨特的光彩。而這些研究成果，又使李澤厚本身的美學寶庫更加豐富，也使東方的現代美學寶庫增添了新的瑰寶。

一九九一年三月於芝加哥大學

（八註）本文是一九九一年筆者在芝加哥大學東亞系李歐梵教授主持的「中國現代文學」課程的講稿。

文學與藝術的情思

劉：好久不見了，朋友們都很想念你。去年春節你遠走高飛的時候，曾囑託我要告訴年輕的朋友們：「我會回來的。」我已經完成了任務。

李：我也很想念朋友們。很奇怪，妻子、孩子都和我走了，就在身邊，但還是感到孤獨，很想念國內的朋友。說人是社會關係的總和，從感情上講，應該是對的。那裏的關係總和代替不了這裏的關係總和。

劉：我們的民族兒女，多數是土地的崇拜者，不管走到哪一個天涯海角，總是想着祖國，總有一種奇怪的「戀母情結」。這可能與民族文化心理有關。

李：你最近在《文匯月刊》上發表的談話，我已經讀過了。我支持你。你還是客氣，對《李白成》的第一卷還有肯定。前年底，我在對《福建論壇》發表的一個談話中，就支持你提出的一些文學觀念，可惜去年在這個刊物的一月號發表的時候，他們把這一節刪掉了。

劉：我在《論文學的主體性》一文中，曾提出一個觀點，即作家在創作過程中，常常突破原來的設想。因為一旦進行創作，作家筆下的人物有獨立活動的權利，這種人物將按照自己的性格邏輯和情感邏輯發展，作家常常不得不尊重他們的邏輯而改變自己的安排。而且，作家在創作之前的設想，一般都停留在意識層次活動，而進入創作之後，他們往往要調動全身心的情感，此時，處於潛意識層的東西也參與了創作過程，

並會改變原來意識到的部份。如果一切都事先「精心設計」好了，就不可能進入創作的自由狀態。不知道你是否贊成這個觀點。

李：在新加坡期間，我在接受《聯合早報》記者採訪時也談過這個問題。我回答說，要藝術家在創作之前事先決定要表現何種思想是不可能的。文學創作在很多时候是無意識的，這要經過大量的生活經驗和文化素養的積累，然後噴發出來。許多古典文學作品的產生都說明了這點。因此，要作家事先想好一個主題才寫，不符合創作的規律。

劉：我們所談的這個問題，正是探討文學創作規律的一個課題。就像探討詩歌創作中的通感、變形、意象、佯謬語言等等，完全是應當的。這種探討與文學要不要關心社會、關心政治不是一回事，也決不意味蔑視文學與社會、文學與自然、文學與政治等外部關係問題的探討，即文學的外部規律的探討。

李：連這種問題的探討也不允許，還有甚麼文學理論！所以我一直勸作家多讀各種各樣的書，但千萬不要讀「文學理論」。

劉：我能理解你的激憤之辭。如果我的文學理論扼殺作家的靈性和個性創造力，我寧願他們堅決拋棄，不要浪費生命。

李：你最近還發表了甚麼文章？

劉：我最近在《人民文學》上發表了一篇〈近十年中國的文學精神與文學道路〉，對新時期文學作了第二次概述。文章一開始，就請了你這位美學「尊神」來嚇唬人，我說你多次肯定了新時期文學。

李：是的，我一點也不含糊。

劉：新時期文學是充滿變革精神的，而且與世界文化思潮相呼應，它尋求人類文化前進的軌跡，尋求

與世界文化的同構點，這其實是很好的現象。在我的印象中，你對舒婷、北島這一年輕詩羣給予很熱情的評價。

李：是的，我稱這些年輕詩羣為新文學的第一隻春燕。舒婷的詩表現當時青年一代真實的苦悶和追求，有詩味。詩不必求多，每一個詩人能留下幾首讓我們樂於傳頌的詩就夠了。

劉：舒婷的詩，在新時期文學萌芽時期，適應了時代的審美趨向，把當時一代青年的感受詩化地表現出來。她的詩還帶有傷感的美。

李：這種傷感的內涵是現代的，但形式則有點古典味。

劉：她們不承認自己的詩是朦朧時，但她們的詩確實表現年輕詩人們一種朦朧的苦悶和朦朧的願望。她們的詩，象徵性很強，意象的內涵也較豐富。還有一些老詩人和中年詩人，他們這十年中的詩寫得非常好，你可能不太注意。今天，我倒是希望同你談談新時期文學的不足之處，或者說，談談你對新時期文學的期待。

李：我希望我們的作家氣魄能更大一點。不要急於發表自己的作品，不要急功近利。真正成功的作品，真正反映一個時代的作品，現在發表或者若干年以後發表都一樣。這樣，就不會為了發表，而遷就一時的社會文化氣氛，違心地修改自己的作品，甚至動搖原來氣魄雄大的構想。

劉：現在確實少有面壁十年進行潛心創作的作家。

李：既然獻身於文學，還經不住一時名利的誘惑嗎？要決心寫真正有價值的東西。真正有價值的文學作品是不怕埋沒的。不要急，不要遷就，不要遷就一時的政策，不要遷就各種氣候。像卡夫卡的作品，甚至死後才被人們認識其價值的。《日瓦戈醫生》，不是也在帕斯捷爾納克死後才重見天日嗎？但歷史給

了他們以公正的評價。

劉：卡夫卡是真正獻身於文學事業的。他對文學事業極其真誠。他從事文學創作的內在氣魄很大。為了文學事業，他犧牲了健康，犧牲了愛情，犧牲了許多人生的歡樂。他的內心有一種不可摧毀的東西。他以堅韌的意志力量抗拒悲劇式的命運和悲劇式的環境。他認為可憂慮的社會是難以駕馭的，但每個人的自身是可駕馭的。自己可以決定自己。他正是以這種非凡的內在氣魄，獻身於他所選擇的事業。他是別一種意義的英雄。

李：獻身於文學事業，就是要對文學無比真誠，果戈理對自己的作品不滿意的時候，就毅然地燒掉自己的手稿。這就是真誠。一個真誠的作家，只對人民負責，只對歷史負責。

劉：真誠，對於作家是絕對重要的。

李：離開一段時間，對國內文藝界的情況又有些隔膜，你能給我講講最近文藝創作的發展情況嗎？

劉：你走了一年多，出現了一個情況，就是「報告文學熱」。報告文學作品十分暢銷，最近《新觀察》雜誌發表了徐剛的〈伐木者，醒來〉，又產生了一次「轟動」。之後，《當代》雜誌發表了胡平、張勝友的〈世界大串連〉後，又印了十萬冊單行本，一售而空。在這之前，錢鋼寫的《唐山大地震》、蘇曉康所寫的《洪荒啟示錄》、《神聖憂思錄》、《陰陽大裂變》等，都吸引了大眾的讀者。

李：這是很好的現象。他們的報告文學有些甚麼特點呢？

劉：他們已經打破了劉賓雁的創作模式。劉賓雁的報告文學作品，主要還是寫一個人，一個事件；而這些新秀，則寫一個宏觀性的重大社會問題。如人口爆炸問題、婚姻問題、教育危機問題、同居者問題、人才外流問題。

李：除了注意宏觀的之外，還要注意微觀，報告文學一定要真實。如果報告文學不真實，就失去自身的價值。為甚麼讀者對報告文學會產生這麼大的興趣呢？

劉：我想，這是因為讀者關心自己的切身利益，關心自己身處的社會。這幾年我們的社會情況變化得非常急速，身處社會的人反而不認識自己的社會，因此，他們想了解社會的真相、社會的全景。報告文學正好滿足讀者的這種心理需求。從報告文學的作家來說，這一羣後起之秀，對社會格外關心。他們也有我國知識分子的通病，總有點憂患意識，總是喜歡用自己獨特的憂思和期待的情思去關懷社會。

李：我很讚賞他們的這種精神。文學應當關心社會，尤其是中國的文學家。我認為世界上第一流的作家例如托爾斯泰、巴爾扎克、卡夫卡，他們都是深刻關懷社會的作家，都是把自己的作品與時代最根本的東西聯繫在一起。社會最焦慮的問題也是他們最焦慮的問題。在這方面，中國作家是有很好的傳統的。躲到「象牙塔」裏，歷來為中國作家所不齒。

劉：我贊成你的觀點。在中國，作家是應當講責任感和使命感的。在美國，一個作家或一個知識分子如果整天嚷着責任感、使命感，可能有些可笑；但在中國，作為一個作家和知識分子，如果不講責任感和使命感，同樣也可笑。

李：不僅可笑，甚至可悲。

劉：美國是一個歷史很短的國家，只有二百年的歷史，而且他們的溫飽問題早已解決，他們的知識分子雖然也關懷社會，但需要作家去憂慮的問題畢竟要比我們少，而我們則不然。我們有四五千年的歷史，傳統的包袱那麼沉重，現在的社會問題那麼多，不講責任感，恐怕是不行的。

李：中國還那麼苦，如果作家甚麼也不管，忘記自己的責任，對人間的痛苦無動於衷，就缺乏作家的良知。

劉：這幾年我喜歡講良知。作家的良知，其實正是使命感。我在天津的一次講演中，曾對文學動力問題發表過這樣一種意見，認為弗洛伊德的把「性壓抑」作為文學的「動力源」，只能說明一部份問題，而大部份作家的動力源則是良知壓抑，這尤其是中國文學普遍的動力源。我記得在你的美學論文中多次地講到，文學藝術不等於審美，文學也有非審美的部份。非審美的部份，可能就是社會責任感這一些了。這種責任感，也是你猜想的審美的複雜方程式的一個要素吧。

李：可以這麼說。我一直不贊成把文學變成純藝術。我主張文學多元化，尊重各種不同內容、不同形式、不同風格的文學的並存和競爭。純文學也應當讓它們自由地發展。但我還是更喜歡像劉賓雁、劉心武這類反映社會憂患的作品。這種作品對我們來說，還是太少了。年輕的朋友都說寫這種作品的作家很痛苦，但我「欣賞」這種痛苦。一個真誠的作家，對於社會的痛苦決不會無動於衷，這些痛苦應當在他們的心靈上引起不安，如果他們對人間的痛苦徹底冷漠，我想，他們的作品是難得真正感動人的。

劉：近兩年來出現的報告文學作品，所以感動人，正是他們抓住了時代的痛苦點、社會的焦慮點。
李：報告文學四個字，重點應當是「報告」這兩個字。報告的特點，就要求真實。能真實地報告社會所焦慮的東西，就會有價值，就會在歷史上留下。

劉：將來的歷史家可能會把我們現在刊物上所記載的東西當成「正史」，而把報告文學所報告的事實當成「野史」。

李：不管是「正史」還是「野史」，都應當「真實」。如果虛構，那就變成小說了，變成另一種質了。
劉：我曾擔心，報告文學作家憂思太切，急於表現社會，可能精雕細刻的功夫不夠，會影響文學性。你覺得這種擔心有必要嗎？

李：我認為不必擔心。報告文學的意義首先在「報告」，首先在於它把文學與時代的某些最扣人心弦的東西聯結在一起。這裏，也包含着作家的文學情思。報告文學受歡迎，說明文學關心社會就會有廣闊前途。現在有些年輕的作家已宣佈他們以玩文學為榮，評論家也這樣鼓吹，我真覺得悲哀。有種「文學等於地球」的理論，硬說不能問文學有何目的，正如不能問地球有何目的。樣。但大家都清楚，地球離開人可以照樣轉，但文學離開人，如何轉動呢？

劉：對年輕的朋友，過去我是一概地加以鼓勵，以後要向你學習，要加以分析。

李：我想這是重要的。幾年前我也把青年作為一個整體來加以鼓勵。但對於青年，還是魯迅看得深刻，有各種不同的情況，有睡的，有醒的，有踏實的，有輕浮的。有的青年想用一篇文章就罵倒新時期文學，甚至罵倒一切，看來十分激進，其實十分保守，把當前主要問題和主要弊害掩蓋起來。文學創作和學術研究都包含着超前的眼光，但是，太超前了就反而會和落後的東西結合在一起了。

劉：劉心武最近在《人民日報》上發表的〈中國作家與當代世界〉，文章中批評了一些青年作家蔑視社會責任感，甚至要取消文學的「意味」。

李：我贊成劉心武的批評。中國人民正在通過改革艱難地尋找意義，作為中國的一個作家，卻忙着要拋棄「意味」，這未免太自私了吧？文學沒有「意味」，那只好作者自我玩賞了。社會應當允許沙龍文學的存在，寬容度應當大一些，但沙龍不應當是我國所有作家追求的東西，尤其是大作家。我喜歡社會藝術，不喜歡沙龍藝術。我擔心沙龍出不了我們的社會所期待的大作家。

劉：有些年輕的朋友對講責任感、使命感產生過反感。這是值得我們反省的。以前講這一點的時候常常帶強制性，而且太功利化了。我想，使命感、責任感也應當是一種感情，一種對祖國和人民真誠的愛。

它不是表層的東西，而是心靈的東西，它是自然的，自願的。只有當使命感、責任感成為發自內心的要求才有意思。古人講「孝」的責任，本來也是應該的。但「孝」的責任一旦功利化，就成了謀取「孝廉」官職的手段，「孝」就變成虛偽的道德了。「舉孝廉，父別居」的悲喜劇就是明證。

李：對道德的強制而導致非道德化的教訓，確實值得記取。

劉：現在我還想與你交談另一個問題。我認為，文學與藝術的審美要求有所不同。藝術門類，如音樂、繪畫、雕塑，可能更有利於表達美。表現人性惡，可能不是藝術的長處。而文學則可把人的醜惡淋漓盡致地表現出來。

李：藝術部門中的某些門類，如美術也可以有力地表現醜惡，例如現代主義的繪畫，就有力地表現醜惡。但我對文學特別是今天中國文學的要求與對藝術的要求有區別。就我個人來說，對於文學，我就喜歡現實主義的作品，但是藝術，我卻更喜歡現代主義。文學具體些好，藝術可以更抽象。這裏涉及一些美學問題。

劉：同樣是現實主義的作品，也可以寫得很不同。十多年前的許多現實主義的作品，它們所反映的現實，不是作家自身選擇的現實，不是充份個性化、感覺化的現實，而是本本中的現實、別人頭腦中的現實，是「以階級鬥爭為綱」的思維結構下所派生的現實，所以當時的所謂現實主義作品，概念化、公式化的東西很多，使得人們不喜歡讀。例如，寫農村中的現實，就只能寫兩條道路、兩條路線鬥爭的現實。新時期文學的現實主義作品就不同了。他們的主題、題材、寫作方式都是經過作家主體的選擇的，他們筆下的現實是自己理解的現實，是充份個性化的現實。因此，許多現實主義作品，也是人們所喜愛的。現代主義色彩的作品，其實也有現實感。

李：電影是文學與藝術之間的綜合藝術。最近我看了《紅高粱》，覺得非常好，是對中國民族的生命力的歌頌。

劉：從《黃土地》到《紅高粱》，這可以看到我國的西部電影。導演吳天明和張藝謀很有才能。這種「西部電影」的風格很粗獷、蒼涼。

李：我對《黃土地》評價很高，不僅在藝術形式上，而且也在內容上。《紅高粱》也是這樣。

劉：《紅高粱》表現我們黃土地上一羣貧窮而富有生命力的人，表現他們的人性的熱烈、粗糙與頑強——敢生，敢死，敢愛，敢恨，雖然貧窮，但洋溢着生命。《紅高粱》在藝術上運用了表現主義的手法，整部影片充滿了激情，畫面的色彩非常強烈，場面十分壯觀。某些畫面（如剝皮）甚至是酷烈的。而且還運用了抽象概括，如酒廠的掌櫃和工人，不分階級。《紅高粱》原著的作者莫言和電影導演張藝謀都很年輕，他們的作品不拘一格，很有藝術想像力。

李：《紅高粱》、《黑炮事件》等電影中有些變形的怪誕手法，就並不是在玩形式，而是有深刻的含義和內容，給人印象強烈。

劉：《紅高粱》這部影片主觀色彩很強，而且常給人一種奇趣。他們表現現實，但首先把現實世界「打碎」，然後通過創造主體進行重新建構，最後展示在觀眾面前的是一個獨特的世界。

李：《黃土地》的色彩與情感似乎沒有那麼集中。

劉：《黃土地》比較客觀化、生活化一些。風格上雖也蒼涼，但比較淡泊，簡樸，有點返璞歸真的味道。

李：《黃土地》剛出現的時候，那麼多人非議，真是莫名其妙。

劉：兩年前，《黃土地》剛問世，連一些電影界的老權威也責難。那時，您就對我說，應當支持《黃

土地》的藝術探索，並肯定它的探索是成功的。你的看法是對的。《黃土地》、《紅高粱》，包括《老井》，在電影藝術上確實是有所突破。《紅高粱》也許是得益於張藝謀的年輕，沒有框框。小說家莫言和導演張藝謀都很少框框。文學藝術創造，的確常常需要大靈感，需要靈感的激流，靈感的爆發。老一代的作家和藝術家，已獲得令人欽佩的成就，但他們的審美信息飽和之後，就容易堵塞靈感的噴射口，很難產生大靈感。當然也有許多例外，如巴金，十年前就有一次大的徹悟，他拋掉了堵塞思想（也包括靈感）的框框，寫出了了不起的《隨想錄》，把我國的現代散文大大地推向前進。

李：我記得你說過，我們正處在兩代人的中間，一方面覺得我們走得太遠，一方面則覺得我們太保守。我不管兩個方向上的責難，走自己的路。對那種水平不高而又罵倒一切的年輕人要說些話，但對張藝謀這種有真才能的新秀，則要支持。

劉：但願年輕的朋友會知道我們是愛他們的。

〔註〕〈文學與藝術的情思〉發表於一九八八年四月十四日《人民日報》（海外版）。