

[美] 孙隆基 著

历史学家的经线

历史心理文集



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

作者简介:



孙隆基 祖籍浙江，1945年生于重庆，在香港长大，在台湾受大学教育，获台湾大学历史学硕士学位。后赴美国深造，于明尼苏达大学专攻俄国史，获硕士学位，转赴斯坦福大学专攻东亚史（期间并在上海复旦大学进修一年），获博士学位。曾在美国、加拿大等多所大学任教。

他的研究兴趣是多方面的，有英文论文多篇，重要著作有《中国文化的深层结构》和 *The Chinese National Character From Nationhood to Individuality*。

现为美国孟菲斯大学历史系教授。

[美] 孙隆基 著

历史学家的经线

历史心理文集

广西师范大学出版社
· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

历史学家的经线/(美)孙隆基著. —桂林:广西师范大学出版社,2004.5

ISBN 7-5633-4515-9

I. 历… II. 孙… III. 比较文化—中国、西方国家 IV. G04

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 017122 号

广西师范大学出版社出版发行

(桂林市育才路 15 号 邮政编码:541004)
(网址:www.bbtpress.com)

出版人:萧启明

全国新华书店经销

发行热线:010-64284815

山东新华印刷厂临沂厂印刷

(临沂高新技术产业开发区工业北路东段 邮政编码:276017)

开本:640mm×960mm 1/16

印张:22.75 字数:303 千字

2004 年 5 月第 1 版 2004 年 6 月第 2 次印刷

定价:34.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

目 录

| | |
|-------------------------------|----|
| 序 言 | 1 |
| 一 清季民族主义与黄帝崇拜之发明 | 1 |
| (一) 孔教天下主义的终场曲 | 3 |
| (二) 戊戌年代的种族思想 | 7 |
| (三) 大亚洲主义与“黄祸论” | 10 |
| (四) 民族国家观念的形成 | 14 |
| (五) 民族始祖的发明：黄帝 | 18 |
| (六) 结语 | 21 |
| 二 两个革命的对话：1789 & 1911 | 23 |
| (一) 前言 | 23 |
| (二) “盖大地万千年之政变，未有宏巨若兹者” | 25 |
| (三) 维新派与革命派争夺的“法国大革命” | 28 |
| (四) 法国大革命与国民性 | 32 |
| (五) 中华民国与法兰西共和国 | 39 |
| (六) 法国剧本，中国演员 | 43 |
| (七) 以法为师的 中国启蒙运动 | 49 |

| | |
|--------------------------------|-----|
| (八) “群众心理”与“暴民政治” | 55 |
| (九) 法国革命史成为中国“反革命”的灵感 | 62 |
| (十) 尾声 | 65 |
| 三 南与北 | 68 |
| (一) 汉满矛盾变成南北对立 | 69 |
| (二) 民国时代的南北战争 | 72 |
| (三) “南北论”学术传统的形成 | 76 |
| (四) 外国人的“南北中国”说 | 80 |
| (五) 南北地形与人种的关系 | 83 |
| (六) 优生学与人文地理学的结合 | 85 |
| (七) 北温带说 | 88 |
| (八) 亨廷顿与潘光旦 | 92 |
| (九) 逆境、人种退化与“选民” | 95 |
| (十) 人地学史观的流行 | 101 |
| (十一) 张君勱之人族改良纲领 | 103 |
| (十二) 林语堂似是而非的南北对立论 | 111 |
| (十三) 区域类型学的风行一时 | 117 |
| (十四) 黄与蓝：大陆中国与海洋中国 | 121 |
| (十五) 尾声 | 124 |
| 四 历史学家的经线：编织中国现代思想史的一些问题 | 127 |
| (一) 文化解体与意识危机 | 128 |
| (二) 启蒙与革命 | 135 |
| (三) 启蒙与民粹主义 | 145 |
| (四) 结论 | 151 |
| 五 “世纪末”的鲁迅 | 155 |
| (一) 何谓“世纪末”？ | 157 |

| | |
|-------------------------------|-----|
| (二) 更广义的“世纪末” | 163 |
| (三) 鲁迅创作生涯之始开宗明义的宣言 | 171 |
| (四) 鲁迅的“无政府个人主义”问题 | 175 |
| (五) 把“民族偶像”与“在外面的人”混为一谈 | 186 |
| (六) 过于早熟的“大众人”批判 | 193 |
| (七) 天才、疯子、庸众 | 198 |
| (八) 世纪末病：梅毒 | 202 |
| (九) 文明没落论 | 208 |
| (十) 人种退化的梦魇 | 212 |
| (十一) 本能衰退说 | 216 |
| (十二) 家族败亡史 | 221 |
| (十三) 非理性主义思潮的鼎盛期 | 223 |
| 六 是否该被“吃”掉？——鲁迅承担政治的难局 | 233 |
| (一) “吃人”意象的阶级性问题 | 236 |
| (二) 鲁迅的“群众”观 | 237 |
| (三) 皮肤敏感症和幽闭恐惧症 | 245 |
| (四) 力拒庸愚的“复仇”母题 | 250 |
| (五) 鲁迅与卡夫卡 | 254 |
| (六) 无边的黑暗和思想的绝路 | 259 |
| (七) 鲁迅加入左翼文艺运动前后 | 265 |
| (八) 在左翼阵营里 | 268 |
| (九) 结束语 | 273 |
| 七 当代中国文化：结构与情感构造 | 275 |
| (一) “一人”与“二人”的文法 | 275 |
| (二) 在符号学层次上社会对个人的极权 | 279 |
| (三) 中国人情感构造的形态学 | 283 |

| | |
|---|------------|
| (四) 号称高情感环境里的收敛型情感构造 | 287 |
| (五) 中国人情感构造的失控和“躁狂”成分 | 297 |
| (六) 从牺牲学(victimology)的角度研究中国文化 | 306 |
| 八 飞蛾的沉默：美国大众文化里的“第三性”与东方人 | 319 |
| (一) 《沉默的羔羊》之解码 | 319 |
| (二) 和男性争夺“阳具”的女权 | 321 |
| (三) 从笼里到笼外 | 323 |
| (四) 精神病杀手的家谱学 | 328 |
| (五) 此“第三性”不同于彼“第三性” | 332 |
| (六) “后殖民主义”的迷惘 | 334 |
| 九 缺乏“性”与“暴力”：非美国式人格 | 336 |
| (一) 美国人性别的两极分化 | 337 |
| (二) “当代文化研究”如何看中国人性格 | 341 |
| (三) 弗洛伊德化的中国国民性 | 345 |
| (四) 中国式人格无法正当处理攻击性 | 352 |

序 言

这本集子是作者近十年心血之凝聚。原本打算收入 10 篇曾在学报和期刊上发表过的文章，在成书前予以增订改写。其中 5 篇改写的幅度很大，待到了交稿期限时，长度已经接近原来预计的 10 篇文章的篇幅，遂抽掉《中国千年回顾：一个全球史范围的考察》。它是宏观历史思考，是笔者纪念千禧年的研究计划，已在发展成书，因此没有再把文章改写的必要。

收入集子的《清季民族主义与黄帝崇拜之发明》、《两个革命的对话：1789 & 1911》、《南与北》属于中国近代史研究范围。第一篇曾发表在《历史研究》2000 年第 3 期上，没有再作修订。第二篇的原型是 1991 年的一篇英文论文和 1994 年的一篇中文论文，目前则加以大规模的改写，并期待将来发展成英文书。第三篇则由 1992 年的一篇中文论文《中国区域发展的差异：南与北》发展而成，但现今的内容大致上采自 2002 年出版的英文著作《中国的国民性：从国家格局到个体性》(*The Chinese National Character: From Nationhood to Individuality*)的第五章。

本文集中分量较重的是两篇鲁迅研究：《“世纪末”的鲁迅》和《是否该被“吃”掉？——鲁迅承担政治的难局》。后者的前身是 1985 年在美国发表的一篇中文文章，副标题是“鲁迅参与政治的难局”。前者则以中英文出现多次——1992、1994、1995、1996、1997，最近一次则是 2002 年那部著作中的第四章——每

次都有不同,反映出笔者对“世纪末”的认识有一个发展过程,至今亦不得谓完成,说得上是路途坎坷。难怪从无人从这个角度研究鲁迅。

《当代中国文化:结构与情感构造》是1991年发表的一篇英文论文,是我的《中国文化的深层结构》的续篇,保持了后者的理论框架,并加入了大量心理测验的材料。它由我翻译成中文,亦即是第一次以中文的方式和读者见面。在写这篇文章时,笔者的思路仍停留在结构主义阶段。

《历史学家的经线:编织中国现代思想史的一些问题》的原文也是英文:“Historians'Warp: Problems in Textualizing the Intellectual History of Modern China”,但英文版至1994年才面世,内容稍为不同的中文版则已于1990年发表了。目前收入的是后者,除了原文中的“马来亚”被编辑误改为“马来西亚”如今把它改正之外,未再作其他修改。这篇主要是介绍后结构主义的史学方法,题目中warp这个英文字语带双关,既具织布机上的经线之意义,也具扭曲的意思。这个题目很别致,因此把它当作整本文集的正标题。

至于副标题,考虑的是我历来的研究方向是历史学和心理学并重。本文集除了《当代中国文化:结构与情感构造》一文外,心理学色彩比较浓厚的是《飞蛾的沉默:美国大众文化里的“第三性”与东方人》和《缺乏“性”与“暴力”:非美国式人格》。它们研究的内容是美国史,同时可归入心理学史范围。其实,有关鲁迅的那两篇都涉及心理学和心理学史。谈法国大革命的《两个革命的对话:1789 & 1911》则介绍社会心理学在中国的流传。

笔者可以保证的一点是:这本文集中每篇文章的角度皆独具一格,都是在中国思想和学术界少见的。

2003年11月13日
序于美国孟菲斯市

一 清季民族主义与 黄帝崇拜之发明

现代国家都有对国史上年代悠久的史迹之纪念，但它们往往是晚近产品。英国历史学家霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm)说：第一次世界大战之前的三四十年期间，欧美各国建立近代民族国家的活动频密，为国民共同礼拜的对象之诞生亦多半集中于此时期。法国的巴士底日并非大革命元年(1789)巴黎群众攻打巴士底狱后自然而然成为周年节庆，而是第三共和国于1880年设立的官方节日，即今天的法国国庆日。大革命到了第三共和国才获全面肯定，但它一直是一个造成社会分裂的记忆，把其中任何阶段的领袖挑选出来当“开国元勋”都不妥当，只能尊崇一些泛泛之符号，例如：三色旗与巴士底日之类。美国的花旗虽然设计于独立战争，但学校里对国旗的周日敬礼仪式是在19世纪80年代始普遍流行，目的是把新移民塑造成“美国人”^①。但这类后起的“发明”之效果，却具自古至今一脉相承之印象，此印象并谱成天衣无缝的国史话语。

霍布斯鲍姆所谓“传统之被发明”，并无凭空捏造之意，乃指

^① Eric Hobsbawm, "Mass-Producing Traditions, Europe, 1870—1914", in Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 271—273, 280.

某一历史场合为其自身需要而对过去的挑选与重新叙述。在“民族国家”未形成之前，甚至连所谓的共同记忆都不会有，而透过选择与剔除过程塑造的“共同过去”，正是民族国家形成的混凝土。这个塑造并非一劳永逸。19世纪下叶，西方民族国家多不将犹太人包括在内，他们对共同过去的贡献反被设想成是祸害，至于占人口一半的妇女，在共同回忆里也不会有份。但今日撰写的“国史”里已不能把这些成员剔除。

这里顺带解释：欧洲许多国家虽有悠久之“国史”，但其“建国”则在19世纪下叶。它指的是由国民共同参与的民族国家，而非原先的王朝邦国，因此，最遼古的“民族起源”反而是国民生活最晚近发展之产品。欧美诸国在19世纪70年代始陆续进入男子全民普选的“现代”。德国和意大利连国家统一都至1871年才完成。在某种意义上，清代中国的现代化，即19世纪60年代初开始的洋务运动，起步并不算晚，它比日本明治维新早了几年，而当时的俄国才开始取消农奴制，美国正在进行废除黑奴制的南北统一战争。

日本“万世一系”的天皇崇拜，也是明治维新的一个发明。在幕府时代，天皇并非封建国家最重要的机构，一般老百姓对他也很隔膜。1868年倒幕后，明治天皇第一次东巡江户（东京），江户一带的民众误把他当成民间传说的神明圣德太子。新政府派往民间宣扬爱国与崇敬天皇的宣传队，在三河地区被误认为基督教传教士，导致暴动。这类宣传已具现代政权动员民众的特色。明治政府的其他新生事物计有：在1873年开始设立公众假期，首批假日包括日本开国的神武天皇之登基日，以及明治天皇的生日^①。前者是神话故事，后者日期确切，但两者都成为

① Takashi Fujitani, "Inventing, Forgetting, Remembering: Toward a Historical Ethnography of the Nation-State", in Harumi Befu, ed., *Cultural Nationalism in East Asia: Representation and Identity* (Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993), pp. 85—86, 88, 91.

官定的全国假期则是一个新发明。

中华这个五千年文明古国由黄帝开国、中国人都是“黄帝子孙”的说法，则是 20 世纪的产品，至战后的台湾与香港仍载于中小学教科书中，至今仍有中年以上的人奉为事实。从时间上说，春秋以前的文献如《诗经》、《书经》所载最古之帝王皆止于禹，不曾提及黄帝、尧、舜，《论语》、《墨子》、《孟子》等书则上溯至尧、舜而不及黄帝，后者传说之大盛在战国时代^①。黄帝后来成为《史记·五帝本纪》之首，乃是帝系之始，而非“民族国家”的奠基者。法国汉学家葛兰言把它和西汉流行的五行学说联系起来：汉武帝于公元前 104 年改正朔，定服色为黄，史官司马谈、司马迁父子编纂《史记》遂置黄帝于帝系之首，按五德终始论推断历史，至汉而完成一循环^②。在信仰系统方面，中华自汉武帝以后崇儒，而儒家祖述尧舜。汉初之道家尊黄老并称，黄帝至后来演变成方术的守护神，和世上人口最众的民族之始祖身分大相悬殊。

在中华文明被纳入西方中心的邦国秩序之前，根本不会有“民族肇始者”的构想。甚至有人说：中国其实是一个文明屈居一个“国家”之下。作为孔教文明，它的中心人物只可能是孔子，而不可能是什么黄帝，乃毋庸争辩之事实。中华这个“天下”演变成西方式“国家”，在符号学层次上由 19 世纪 90 年代戊戌维新开其端。

（一）孔教天下主义的终场曲

1894 年，郑观应发表《盛世危言》，在首篇《道器》中写道：“今西人由外而归中，正所谓由博返约，五方俱入中土，斯即同轨、同文、同伦之见端也。”郑庆贺光绪帝身逢其会：“恭维我皇上

^① 杨宽：《中国上古史导论》，顾颉刚等编：《古史辨》7 册上编，香港大平书局，1963 年，第 189—209 页。

^② Marcel Granet, trans. by Kathleen E. Innes & Mabel R. Brailsford, *Chinese Civilization* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1950), p. 46.

天秉聪明，宅中驭外……抚辑列邦，总揽政教之权衡，博采泰西之技艺。”自强的目的并不是建国，而是为了一统天下：“由强企霸，由霸图王，四海归仁，万物得所，于以拓车书大一统之宏规而无难矣。”^①这类天下主义修辞实在令人感到惊异。它发表于甲午战争之年，南京条约后 52 年，而比中国开国要晚的日本已经颁布宪法、开国会、出现反对党。郑观应并非顽固派，他先在上海外国企业中任买办，后转入洋务运动的织布、轮船、电报、炼钢、铁路等建设事业，乃中国第一代技术官僚。他的天下主义修辞当为逢迎士大夫阶层而作，但足以反映当时中国思想意识变化之缓慢。

其实，在 1860 年英法联军之役后，清廷已不得不承认“天下万国”共存之局，因此有总理衙门这个半现代式的外交部之成立。至 90 年代戊戌维新之前夜，外交官吏、通商口岸的记者和买办对世界应有一般的常识。但广大的士大夫阶层的世界知识却不敢恭维，这一点从维新运动的“先锋”身上就可看出。根据康有为自编的年谱，他直到 1874 年才“始见《瀛环志略》、地球图，知万国之故，地球之理”^②。梁启超则于 1890 年从京师“下第归，道上海，从坊间购得《瀛环志略》读之，始知有五大洲各国”^③。两人该时都恰巧是 17 岁。至于都是读了《瀛环志略》，或非巧合，当时中国有关世界知识的书本来就寥寥可数。这里暴露了当时教育制度之落伍，以及康梁诸人处于权力和资讯之边缘地位。

天朝残剩的自满自得心理，在甲午战争败绩后，已荡然无存。它所产生的危机感促使康有为及其追随者在一个扩大了

① 《盛世危言》，夏东元编：《郑观应集》上册，上海人民出版社，1982 年，第 243 页。

② 康有为：《康南海自订年谱》，台北：文海出版社，1975 年，第 7 页。

③ 梁启超：《三十自述》，《饮冰室合集·文集之十一》，中华书局，1989 年，第 16 页。

的世界重新放置中国。但他们仍透过儒家的天下主义去理解现代国际局势。他们设定的最高目标乃是“平天下”而不是建国。他们重新诠释儒教,以便包容新兴的达尔文主义。康在1885年至1887年间已从公羊学说中衍生出单线进步的“三世”说。他把斯宾塞的“进化论”嫁接到他那个土产的图式上头,使公羊学说和维多利亚式社会进化论产生共鸣。

在康未更动以前,公羊学说原是一个空想的“平天下”议程,经由三个阶段展现:据乱世、升平世、太平世,每一阶段有它相应的制度。太平或大同成分升级的时序,也表现为此成分在空间里作同心圆涟漪式的扩散,直至取消“内外有别”为止。第一阶段是“内其国而外诸夏”,第二阶段是“内诸夏而外夷狄”。最高阶段是连夷狄也能包含在儒家的世界秩序里,达到“远近大小若一,天下为一家,中国为一人”^①。在新的公羊学里,从前列于蛮夷的欧美等国,已被视为在社会进化的阶段上超出中国;民主的美国在内政上已趋“太平世”,而群主专制的中国则仍处于“升平世”的初级阶段。虽然在全球范围来说,人类仍处于战国状态的“据乱世”^②。

康派的文明观与当时西方流行的单线进化论合拍,只不过把“白种人的负担”转移到孔子的肩上而已。地球既然仍处于“据乱世”,中国的使命就是与各国合作,共同致天下于太平。中国作为这个“大同”纲领的诞生地,仍不失其世界之“中”的地位。梁启超1897年的一段话,把此意图表达得最清楚:“孔子之作《春秋》,治天下也,非治一国也,治万世也,非治一时也,故首张三世之义。”^③这个天下主义思想体系的中心人物自然是孔子,

① 孙春在:《清末的公羊思想》,台北:商务印书馆,1985年,第13、163页。

② 梁启超:《论君政民政相嬗之理》,《饮冰室合集·文集之二》,第7—11页。

③ 梁启超:《〈春秋中国夷狄辨〉序》,《饮冰室合集·文集之二》,第48页。

而不是什么“黄帝”。这个在 1900 年以后大红特红的偶像在维新时代的文献中绝少出现。

在百日维新失败，梁启超逃抵日本后，连天下主义的余烬也趋于熄灭。梁在 1899 年写道：“我支那人，非无爱国之性质也。其不知爱国者，由不自知其为国也。中国自古一统，环列皆小蛮夷，无有文物，无有政体，不成其为国，吾民亦不以平等之国视之。故吾国数千年来，常处于独立之势，吾民之称禹域也，谓之为天下，而不谓之为国。既无国矣，何爱之可云？”^①既无民族国家观念，也就说不上有民族始祖。

民族主义从天下主义分绕出来的阵痛非儒教文明独有。欧洲近代民族主义的胚胎亦先在基督教世界之腹内妊娠，后又寄于启蒙运动世俗化的普遍主义理念中。后者最具代表性者莫如康德的“永恒和平”。如果康有为的“太平”是靠情感关切的普及于天下来实现，康德的策略则在树立一个超越的权利或法律理念^②。在拿破仑入侵德国期间，德国的知识分子仍处于这种理性的普遍主义影响下，甚至连歌德与黑格尔也视拿破仑为“太平君主”(prince of peace)，乃“在一个新的理性基础上重建西方文明的统一者”^③。康德的徒弟费希特至 1806 年已开始反拿破仑，但他的“祖国并无自主的存在，它只是世界性理念的一个实现场所而已”^④这句评语，也适用于戊戌年代公羊思想里“中国”此符号所具之性质。

① 梁启超：《爱国论》，《饮冰室合集·文集之三》，第 66 页。

② Robert Caponigri, Introduction to Immanuel Kant, *Perpetual Peace: A Philosophical Essay* (New York: The Liberal Arts Press, 1948), p. xi. 康德的 *Zum ewigen Frieden* 发表于 1795 年。

③ Hans Kohn, *Prelude to Nation-States, The French and German Experience, 1789—1815* (Princeton, N. J., D. Van Nostrand Company, Inc., 1967), 149. 参阅同作者 *The Mind of Germany: The Education of a Nation* (New York: Harper and Row, Publishers, 1960), pp. 36—58, 72—73.

④ Kohn, *Prelude to Nation-States*, p. 233.

(二) 戊戌年代的种族思想

公羊学世界观乃康梁一系的宗派性观点,并非为当时全体维新分子所服膺。要发动这些人,就必须诉诸较一般性、能为大家接纳的纲领。康派于1898年4月在北京成立的具准政党形式的保国会,即提出“保国、保种、保教”的口号。保国会章程以此为“保全国地、国民、国教”之同义词,把保国定义为“保全国家之政权土地”,把保种定义为“保人民种类之自立”^①。这里把国与民分开来说,其所谓的“国”仍相当于英语中的 state 或 country,而不是指民族国家的 nation。

在“三保”口号中,唯“保教”引起的争议最大,盖其有暗中走私公羊学说、让康自命为教主的嫌疑。因此同年6月严复发表《有如三保》、《保教余义》,强调达尔文主义的“保种”,认为“保教”乃无稽之谈。视康为妖言惑众的张之洞则出版《劝学篇》,针锋相对地说:“舍保国之外,安有所谓保教保种之术哉?”^②张之洞历来被视为反动派,其实在当时也主张改革,但不走康有为的路子。他反对康的“保教”,却提倡以“中学为体”的保国思想,其中华中心意识实逊于康梁诸人的天下主义。张缺乏他们的救世情怀,只想把“中学”作为一种抗拒西方的本土意识形态。相形之下,公羊派则想和已成为现代世界秩序之中心的西方争夺文化霸权。

“三保”口号中与本文有关的是当时的“种类”观念。从英国回来的严复于1895年已敲起“亡国灭种”的警钟^③。同年,康有为亦警告:“西人最严种族,仇视非类”,并以法属越南和英属印度为例,指出原住民在殖民地主义治下已沦为社会底层,故“吾

① 《保国会章程》,汤志钧编:《康有为政论集》上册,中华书局,1981年,第233页。

② 《劝学篇》,台北:文海出版社影印,日期不详,第15页。

③ 《论世变之亟》,《严复集》1卷,中华书局,1986年,第4页。

神明之种族”必须及早为计，免蹈覆辙^①。

种族主义的复苏，可以针对外敌，但也可把矛头指向内敌。从解构学角度看，一个名词没有先天的含义，它之指称对象视其处于“差异性系统”(system of difference)内之位置而定。“种族”一词如用来界定满汉之别，就会引申出光复汉族的结论。1897年梁启超、谭嗣同、唐才常等人主持湖南时务学堂期间，即“窃印《明夷待访录》、《扬州十日记》等书，加以案语，秘密分布”^②。晚明抗清志士的著作被重新发现，成为后来排满种族革命思想的一个源泉。

明清之际倡种族思想者莫过于王夫之。他于1656年完成《黄书》，提出“畛”之观念：“人不自畛以绝物，则天维裂矣。华夏不自畛以绝夷，则地维裂矣。”^③王夫之是根据《史记·五帝本纪》的帝系，视黄帝时代为华夏畛域之界定者：“昔者轩辕之帝也……建万国，树侯王，君其国，子其民”，但同时却“乘其合，稍其离，早为之所，而无夸大同”。在王夫之心目中，黄帝一系虽成为天下的共主，但对其他族系只“讲其婚姻，缔其盟会……甥舅相若，死丧相闻，水旱相周，兵戎相卫……名系一统，实存四国”^④。懂得统一之道并不够，也该懂得分离之道：“是故合者圣人之德也，离者贤人之功也。”^⑤其实秦汉以来的大一统不见得是好事，它使黄帝的“家法沦堕”。种类不分的恶果，至晋代终“延非族以召祸乱”，到了宋代则中土尽亡于异族，“生民以来未有之祸，秦开之而宋成之也”^⑥。王夫之不能明说的是他生逢其

① 《京师强学会序》，《康有为政论集》上册，第165—166页。

② 梁启超：《清代学术概论》，《饮冰室合集·专集之三十四》，第62页。

③ 《黄书》，船山全书编辑委员会：《船山全书》12册，岳麓书社，1992年，第501页。

④ 《黄书》，第534页。

⑤ 《黄书》，第536页。

⑥ 《黄书》，第504、505、507页。

会的明清交替，而此奇祸之重演，仍归咎于中土人士丧失了种类意识，变得连蚂蚁都不如，因为蚂蚁对其他昆虫之“窺其门者，必部其族以噬杀之，终远其垤，无相干杂”^①。

这个“无夸大同”、“名系一统，实存四国”的设想，与公羊学的取消内外有别，憧憬“远近大小若一，天下为一家，中国为一人”的境界，是两个基本不同的话语。康有为的天下思想，后来演变为《大同书》中“去种界”的构想，亦即在全球范围让黄种人与北温带的白人混同，消灭不易改良的黑色人种。如把康的观点和同代的种族主义者张伯伦(Houston Stewart Chamberlain)作一比较，颇有助于说明。张伯伦认为北欧人种最优秀的观点与康同，但当某良种(例如条顿民族)一旦成形后，张伯伦的主张是必须尽量保持其纯粹性，反对任何的杂种化。这与康的“去种界”恰好相反。张伯伦对“天下主义”之评语如下：“罗马帝国晚期的无人种、无民族的浑沌乃是一个有害的、致命的状态，乃违反自然之罪恶。只有一线光明照耀在此堕落的世界之上——它来自北方。”^②这个逻辑基本上与王夫之的相同：“故圣人先号万姓而示之以独贵，保其所贵，匡其终乱，施于孙子，须于后圣，可禅可继可革而不可使夷类间之。”^③

《黄书》之独特，在异于儒家话语之言必宗尧舜与三代，而以孔子为圣道之集大成者。儒家思想里固然也有严“夷夏之防”的春秋大义，但黄帝从来不是攘夷的典范。黄帝剿灭蚩尤并不被理解为种族战争，而被解作平定作乱的诸侯，肇文明之始基。如果强调文明教化，其中心人物自然是孔子，在康有为之流手里，就会把他变成教主，其言教既能推之四海放之万世，势必演为

① 《黄书》，第504页。

② Houston Stewart Chamberlain, trans. by John Lees, *The Foundations of the Nineteenth Century* (London & New York, J. Lane Company, 1911), Vol. 1, p. 320.

③ 《黄书》，第503页。

大同之义。但在《黄书》里孔孟都没有地位，王夫之要树立的不是一位教主而是一个种类始祖，并以之为莫立“中国”畛界之起点。

湖南时务学堂时代的维新派仍未把黄帝与汉族扯上关系。他们重刊南明志士的禁书，是把明清之际当作重温满汉矛盾的集体回忆之场址。在当时改良主义的总前提下，维新派的种族革命思想也不可能彻底。从戊戌政变至1900年自立军事事件，维新志士把“满洲全族”比作德川幕府，自比日本幕末的勤王之师，亦即把光绪帝比作明治天皇^①。章太炎在1899年提出过后来令自己汗颜的保留异族的光绪为“客帝”之主张^②。

（三）大亚洲主义与“黄祸论”

当时谈种族问题，除了对满之外，还得考虑对洋与对日。“种族”一词既用来树立满汉矛盾，也可用来突出黄白对立，后一种划界就不单把满人，甚至连日本人也算在自己人一方。19世纪90年代后半期，中国知识界有把整个亚洲与黄色人种等同的共识，显示当时的“种族”概念仍至为模糊。连赴英受训练的严复也简单地把黄种与亚洲等同，把白种与欧洲等同^③。章太炎则说：“天地以五大洲别生分类……故自唐尧以来，以里海乌拉岭为戎索，以绝亚、欧，以区黄人、白人。”^④在1898年发表的《劝学篇》里，张之洞亦以为“西人分五大洲之民为五种”，而亚洲之人“同为黄种，皆三皇五帝声教之所及，神明胄裔种族之所分”^⑤。既然把地理单位与人种单位混为一谈，又把人种与教化

① 陈长年：《庚子勤王运动的几个问题》，《近代史研究》总82期（1994年），第101页。

② 《客帝论》，潘志物编：《章太炎政论选集》上册，中华书局，1977年，第84—90页。

③ 《保种余义》，《严复集》1卷，第86—87页。

④ 《论亚洲宜自为唇齿》，《章太炎政论选集》上册，第5页。

⑤ 《劝学篇》，第37—38页。

混淆，“民族国家”观念显然还未成形。

1897年末，有鉴于西方列强在东亚的扩张步伐加快，危及自身，日本遂急于与中国修好，以释甲午战争前嫌。日本在华的公共关系活动，在官吏间争取到张之洞等人，也引起湖南维新分子的积极反应^①。后者早已受黄遵宪《日本国志》之影响，以明治勤王志士为刻意模仿对象。围绕着光绪的帝党在外交路线上也有联日倾向，以和慈禧与李鸿章等人的联俄政策对抗。1897年底，德国强占胶州湾，俄国占据旅大，在维新派和日本之间引发唇亡齿寒之共鸣。

在此期间，维新派提倡的不是民族主义而是黄色种族主义。梁启超于1897年6月写道：“彼夫印度之不昌，限于种也。凡黑色、红色、棕色之种人，其血管中之微生物，与其脑之角度，皆视白人相去悬殊。唯黄之与白，殆不甚远。故白人所能之事，黄人无不能者。日本之规肖西法，其明效也。日本之种，本出于我国。”^②章太炎亦于同年11月说：“呜呼！天特使日本盛衰兴替之际，前于今三四十祀，其亦哀夫黄种之不足以自立，而故留弹丸黑子以存其类也。”^③

在戊戌年，日本首相大隈重信发表“保支论”，谓日本为报答藩汉化之恩，有义务招架住西方，以便让“支那”有充分的时间自强^④。百日维新期间一份很重要的文献是康有为进呈光绪帝的《日本变政考》，康并建议光绪用诏告天下的方式为维新运动序幕，而其内容则几乎全部抄自明治维新的纲领——由明治天皇于

① Douglas R. Reynolds, *China, 1898—1912: The Xincheng Revolution and Japan* (Cambridge, MA: Harvard East Asian Monographs, 1993), pp. 19—20.

② 《论中国之将强》，《饮冰室合集·文集之二》，第13页。

③ 《读日本国志》，《章太炎政论选集》上册，第49页。

④ Marius Jensen, *Japan and China: From War to Peace, 1894—1972* (Chicago: Rand McNally College Publishing Company, 1970), p. 136.

1868年颁布的“五条誓约”^①。伊藤博文在百日维新末期访问京师,甚至有人提议聘请他当中国的首相。在宫廷政变发生后,康梁等人的逃亡亦获日本当局协助。

日本政界与思想界此时盛行大亚洲主义。在梁启超等人逃抵日本的前一年,孙中山已获日本大亚洲主义圈子的支持。1898年1月,日本贵族院(上议院)议长、东亚同文会创立人近卫笃磨发表全球范围爆发种族战争的预想,催促日本与同种结成联盟,致力研究中国问题,为黄白人种大对决做准备^②。梁启超于该年抵达日本,并于12月在横滨出版《清议报》,其宗旨内列人“发明东亚学术以保存亚种”一条^③,在首期即提倡种战论:“自此以往,百年之中,实黄种与白种人玄黄血战之时也。然则吾之所愿望者,又岂唯平满汉之界而已,直当凡我黄种人之界而悉平之……以与白色种人相驰驱于九万里周径之战场,是则二十世纪之所当有事也。”^④因1900年“自立军事事件”殉难的唐才常也认为“今则駸駸欧种与亚种争之势”^⑤。康梁派的大同思想似乎有减退之势,连康有为也说:“夫我中国非可以国名也,不过黄帝相传之一族,所谓神明之裔者,凡我黄种皆是也。”而其成立保皇会之宗旨也写作“以变法救中国救黄种为主”^⑥。

这里已开始把黄帝与黄种扯上关系。康有为由孔子而黄

① [日]村田雄二郎:《康有为的日本研究及其特点——(日本变政考)(日本书目志)管见》,《近代史研究》总73期(1993年),第27—40页。

② Marius Jansen, “Konoe Atsumaro”, in Akira Iriye, ed., *The Chinese and the Japanese: Essays in Political and Cultural Interactions* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), p. 113.

③ 《〈清议报〉叙例》,《饮冰室合集·文集之三》,第31页。

④ 《变法通议》之《论变法必自平满汉之界始》一节,《饮冰室合集·文集之一》,第83页。

⑤ 《各国种类考自叙》,《觉群冥斋内言》,台北:成文出版社,1968年,第468页。

⑥ 《保教大清皇帝公司序例》,上海市文物保管委员会编:《康有为与保皇会》,上海人民出版社,1982年,第244、258页。

帝,乃因当时西方学术界有人提倡中国人始祖黄帝来自巴比伦之说(详后)。中国思想界进入对西方亦步亦趋时期,始于19世纪20世纪之交,至今未竭。当时西方盛行的正是达尔文主义的种族理论。唐才常乃有“黄白智,红黑愚;黄白主,红黑奴;黄白萃,红黑散”之说,并认为根据进化论“由贱种进良种之为顺天,由顽种沦非种,由非种至亡种之为逆天”^①。他因而主张黄白通婚的“通种说”。黄白通婚、淘汰黑种的构思后来被康有为纳入《大同书》中,通种的前提是两个种族地位对等,因此亦暗含黄、白两大人种在全球范围分庭抗礼之意。中国被打掉了的孔教天下主义,终于经由公羊学派之手,修订为黄白二色人种的“共同中心”主宰新“天下”的构想。

在当时,西方着眼于太平洋地区者,亦在预测全球范围的黄白大决战。1895年,德皇威廉二世制一图,用日耳曼神话里的战婢(Valkyries)象征欧洲各国,与背负佛陀的一条中国龙作战,以捍卫基督教的西方^②。1900年之义和团事件无疑强化了西方人的黄祸论心理。在美国,排斥东亚移民的情绪由来已久,至1904年,作家杰克·伦敦(Jack London)发表一文于旧金山市报刊,散布对“日本人的组织和统治能力”与“庞大的中国人口之巨大劳动能力”结合的恐惧^③。1905年,日本重创俄国,令威廉二世又重新敲起黄祸论的警钟。1907年,美国老罗斯福总统号令全部油白漆的“大白色舰队”(the Great White Fleet)环绕全球,以展示美国的实力,他特别指示舰队司令进入远东地区时进入警戒状态。同年,英国作家威尔斯(H. G. Wells)发表科幻小说《空战》(War in the Air),描写在未来的一场美国与德国战争

① 《党类翼畜内言》,第466—467页。

② Richard Austin Thompson, *The Yellow Peril, 1890—1924* (New York, Arno Press, 1978), p. 1.

③ Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought, 1860—1915* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1945), p. 163.

中,由中日两国组成的“亚洲邦联”已经掌握了优越的航空科技,遂对作战的双方进行空中偷袭^①。

中国积弱已久,如今居然能在白人眼里构成威胁,也是一种荣幸。梁启超在1899年应用新名词“人种”,满怀乐观地说:“他日于二十世纪,我中国人必为世界上最有势力之人种。”他列举中国人种的优点:“一曰富于自治之力也”,“二曰有冒险独立之性质也”,“三曰长于学问,思想易发达也”,“四曰民人众多,物产沃衍,善经商而工价廉,将握全世界商工之大权也”^②。人口庞大、资源丰富、移民海外、善于经营、劳工低廉正是当时黄祸论者描绘的中国威胁。梁的新理论又一次证明了中国思想界已成西方思潮的回响。

(四) 民族国家观念的形成

“大亚洲主义”也是时鲜货。当时,同类的超民族主义论风行于世界各地,如“大日耳曼主义”、“大斯拉夫主义”、“英美主义”(Anglo-Americanism)、“大土耳其主义”(Pan-Turanism)。但梁启超很快就从超民族主义的诱惑中觉醒,看透日本提倡大亚洲主义乃其大陆政策的烟幕。他于1902年说自己曾经是保国、保种、保教“三色旗帜”下的一名小卒,但“窃以为我辈自今以往,所当努力者,唯保国而已……彼所云保种者,保黄种乎?保华种乎?其界限颇不分明。若云保黄种也,彼日本亦黄种,今且勃然兴矣,岂其待我保之”^③!此时梁口中之“国”,已经不是保国会时期的 country,而是地地道道的 nation,即民族国家。

梁启超思想进入民族国家阶段,也与当时西方流行的国民心理学有关。对此学派另有专著,此不赘述^④。在这里只需指

① Thompson 前引书, pp. 422—426.

② 《论中国人种之将来》,《饮冰室合集·文集之三》,第48—54页。

③ 《保教非所以尊孔论》,《饮冰室合集·文集之九》,第50页。

④ 译 Lung-kee Sun, “Social Psychology in the Late Qing Period”, *Modern China* 18,3 (July 1922), pp. 235—262.

出：国民心理学比人种说更能解释民族国家的性质。英与德都是条顿民族，英与美同为英语国家，中与日夸称同文同种，但却各自建立不同的国家。因此，人种本身并不足以界定民族国家。国民心理学的看法是：民族国家必具由共同历史背景形成的集体心理，它是勒邦(Gustav Le Bon)所谓的具共同感情之“心理的品种”而不是生物的品种。当时的民族国家话语尤其借助“天然民族”与“历史民族”的二分法。维尔康特(Alfred Vierkandt)于1896年发表的 *Naturvolker und Kulturvolker* 是这方面的重要著作。在日本，加藤弘之在1893年已经指出在有文字记载的历史时期，“天然民族”存在的可能性很小^①。

1902年春，康有为用天然民族来替满汉同种论辩护，章太炎于翌年借助“历史民族”提出驳斥：“近世种族之辨，以历史民族为界，不以天然民族为界限。”假设纯种是不存在的，满族既已进入中国，理应为中国“历史民族”的大熔炉所化，但章的说法是满族非但拒绝同化，甚至歧视汉人，“如奥之抚匈牙利、土之御东罗马”^②。章既掌握最新的社会科学概念，其排满论就比邹容的《革命军》(1903年)来得有说服力。邹容试图根据生理学的人种分类，把日本人算在“中国人种”内，反把满族排斥到“西伯利亚人种”里头^③。该书的立论前提，仍然是“天演界中”“两不相下”的“黄白二种”之抗衡说，但它把日本人算在自己人一方，却把满人排挤在外，已使此说走入理论的死巷。

后来较具说服力的排满论都得从“历史民族”观点出发。汪精卫于1905年写道：“社会学者尝言：凡民族必严种界使常清

① Winston Davis, *The Moral and Political Naturalism of Baron Kato Hiroyuki* (Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1996), p. 40.

② 《驳康有为论革命书》，《章太炎政论选集》上册，第195、199页。康的论点见《答南北美洲诸华侨论中国只可行立宪不可行革命书》。

③ 《革命军》，中华书局，1958年，第25—26页。

而不杂者，其种将日弱而驯致于不足自存，广进异种者，其社会将日即于盛强。”^①因此满人的问题不出在异种，而是拒绝同化于“神明之胄”的汉族，身为“犬羊贱种”反冀图吸收被征服的多数民族。至于康有为，他继续用生理学意义的种族构思之结果，终无法过渡到民族国家思维，而是越走越远，走入和民族建国离题万丈的黄白混同、淘汰黑种的新大同主义空想中去。

在这方面，梁启超不再追随他的老师。但新的国民心理学说却令梁的思想陷入困境。先前，梁从人种论出发，在西方黄祸论者眼中发现“中国人种”的优点，又有同种的日本成功之先例，因此对中国人种性作出很乐观的评价。但改从国民心理学出发，则达到中国人共同感情仍未形成、一盘散沙之结论。从1902年起，梁遂有针对国民性的长篇著作《新民说》。这个悲观论调和他政治上趋向保守、反对革命并行。另一方面，在梁提倡大亚洲主义、构想全体黄色人种“合种”的时代，可以轻描淡写地把排满问题化解掉：“黄种之人，支那居其七八焉。故言合种必自支那始。”^②但如今从“历史民族”观点立论，就势难避免复兴汉族之结论。梁在政治上既已趋保守，该结论虽呼之欲出，却又不肯苟同。

公羊学的宗旨是摈弃一切界限。康有为早期思想里已经有“合国、合种、合教，一统地球”的构想^③。在百日维新期间，面临列强瓜分的危机，维新派曾提出与建立民族国家背道而驰的“合邦”论，亦即“联合中国、日本、美国及英国为合邦”的天真想法^④。在大亚洲主义支配的时代，梁启超等人则主张“直当凡我

① 精卫：《民族的国民》，《民报》1号（1905年11月），第4页。

② 梁启超：《论变法必自平满汉之界始》，《民报》1号，第83页。

③ 《康南海自订年谱》，第14页。

④ 孔祥吉：《康有为变法奏议研究》，辽宁教育出版社，1988年，第414—415页。

黄种人之界而悉平之”，仍有公羊学合种、合邦思想的遗味，虽然其范围已从“一统地球”狭窄化为平黄色种界，为最后的黄白决战做准备。此时，国民心理学话语占上风，疆界的划分就进一步狭窄化为满汉矛盾。

满汉矛盾固然潜在，但上升为主要矛盾当在百日维新失败之后。甚至连“满族”、“汉族”这类名词也是很现代的。历史上异族入主中国是亡天下而非亡国，种族矛盾纵使有，亦必透过其他符号表达。蒙古灭宋后制造的并非蒙汉对立，而是把中国人划分为“北人”、“南人”，前者是辽、金等朝的臣民，历时已数百年，已成不同的国家。清灭明，王夫之将“种类”提升为主要思考范畴，仍乏满汉之分类。王不便直接指涉清朝，因此他用的尽是“夷类”、“非族”一类的暗号，但当时缺乏“汉族”概念也是事实，因此王仍用“华夏”、“中国”、“三、五、汉、唐之区宇”等名称。至清末，满人已经被同化，清代其实是历代最崇儒的王朝，因此，清末满汉“种族矛盾”之冒现乃是基于政治考虑的新生事物。

1904年，一位政治评论员把满汉之分归咎于光绪初年南北两派廷臣的派系斗争：“而南北之分一变而为满汉之分，再变而为帝后之分，于是推之外交，而有（亲）俄（亲）日之分，措之于政见，而有新（政）旧（政）之分。”^①可见在湖南时务学堂时代维新分子虽然已在搞“满汉之分”，但当时必须把它置于众多矛盾之中。待1900年以后保皇与革命之争起，满汉矛盾乃上升为主要矛盾，但“汉族”这个概念却仍有待重新发明。有鉴于今日西方“认同政治”之流行，其手段都凭制造人为界限来树立己身之认同，对待他体的态度则是抵抗，可以想像当时欲发明“汉族”这个主体，也得靠重建中国历史上一连串抵抗“异族”之叙事。

^① 光绪三十七年七月三十日至八月初六日《时务》之《论南北之意见所起》，转载于《东方杂志》10期（1904年12月1日），第233—240页。

梁启超为了建立取代王朝史学的国民史学，于1902年发表《新史学》。但他写作的一系列文章里树立的学习模范尽是一些外国人：哥伦布、克伦威尔、华盛顿、罗兰夫人、纳尔逊、俾斯麦、葛苏士、意大利建国三杰，以及日本明治勤王的志士。但1904年，在梁结束动摇，肯定保皇立场以后，反而颇不可解地发表了《明季第一重要人物袁崇焕传》，于1906年又在其编辑的《新民丛报》上发表蒋观云的《中国人崇拜岳飞的心理》，大树特树爱国主义的典范。在一份与种族革命论打对台的刊物上，出现歌颂抗清与抗女真英雄的文章，实在耐人寻味。

根据当时的国民心理学，国民共同感情的形成，必待透过模仿本民族杰出人物并与其认同。梁启超树立的一些外国模范，对鼓吹他早一时期的自由主义思想或许有用，但对抵抗外敌与建国的借鉴则最多是侧面的，至于把匈牙利抗奥地利志士葛苏士说成是“黄种之光”^①，则仍有大亚洲主义遗味。中国当时面临列强交侵，亟需树立抵抗异族的爱国英雄，梁对此并非无知觉，但既不便谈明末抗清的历史，遂只能涉及古代史中抗匈奴的典范，于1902年写了张骞与班超合传后，又于1903年发表《黄帝以后第一伟人赵武灵王传》。梁后来不得不把注意力转向较晚近的历史，乃为革命阵营之凌厉宣传攻势所逼。

（五）民族始祖的发明：黄帝

梁既自诩为新国民史学的奠基人，如果多偏重外国史例，将会失去听众。况且，湖南时务学堂时代的梁曾宣传晚明抗清之史实，可谓开风气之先，后来由革命阵营将其发扬光大。梁的这一方面虽为乃师康有为所压抑，却一直都潜在。但在革命与改良已经两极分化的情形下，梁的《新民丛报》也开始歌颂岳飞和袁崇焕，只会助长种族革命的气焰。

1902年，章太炎等在日本横滨举行“支那亡国二百四十二

^① 《匈牙利爱国者葛苏士传》，《饮冰室合集·专集之十》，第1页。

年纪念会”，亮出鲜明的反清旗帜。章用公共回忆的方式来重新想像汉族团体，把明清的改朝换代说成是“亡国”，但却把日本称呼中国的“支那”当本国名称，透露“民族国家”的确是一个外来观念。章在会上颂扬南明抗清志士，并呼吁江浙人士模仿他们^①。章在维新派时代曾筹“兴浙会”，呈现同类倾向。在“亡国纪念会”后，留日学生界以省份命名的反清刊物如雨后春笋，如《江苏》、《浙江潮》、《湖北学生界》等。

1903年初，来自浙江的鲁迅剪掉了象征满族统治的辫子，并拍了一张“断发照”，送给同乡好友许寿裳，相片后提了一首诗，有著名的“我以我血荐轩辕”之句^②。此时，各地之汉民族主义者有树立黄帝为共祖之运动。革命党机关报《民报》第一期刊首印有黄帝像，图下说明“世界第一之民族主义大伟人黄帝”。为了把“民族国家”的起源推得比明代更远，上溯至近五千年前的黄帝，他们遂用黄帝纪年来取代光绪纪年和耶稣纪年，但计算的方式并不统一。于1904年创刊的《黄帝魂》将该年定为黄帝纪元4614年，而《国民报汇编》则把同年推算为4395年，《二十世纪之支那》、《民报》、《洞庭波》、《汉帜》则用同一系统，分别把创刊年1905、1906、1907年改为黄帝纪元4603、4604、4605年。在符号学意义上，清朝260年的“异族统治”遂被5000年的“黄统”所排挤。

反讽之处是：以抗“异族”体现汉民族精神的历史英雄们被供上新建的众神殿之同时，汉族的始祖黄帝却被说成是外来的征服者。一位美国学者指出：当时这股“黄帝热”来得有点突然，因为早几年黄帝还寂寂无闻，因此多半与拉克伯里(Terrien

① 《中夏亡国二百四十二年纪念会书》，《章太炎全集》4册，上海人民出版社，1985年，第169页。显然，章后来把文章编集时将原标题内的“支那”改为“中夏”，当发现前一词之不妥。

② 鲁迅、许寿裳，《鲁迅年谱，1881—1936》上卷，天津人民出版社，1979年，第37页。

de Lacouperie)的学说之传入日本有关^①。这位法国学者是泛巴比伦说的提倡者,认为黄帝是两河流域的君主尼科黄特(Nakhunte),他率领巴克(Bak)民族东徙,途经昆仑山,辗转来到中土定居,“巴克”亦即“百姓”,乃汉民族之前身。此说被章太炎、黄节、蒋观云、宋教仁等人采纳,而梁启超、刘师培等人亦因而相信黄帝与中国民族起自昆仑山。至1915年袁世凯政府制定国歌,仍按此说,因此有“华胄从来昆仑巅”的歌词^②。

拉克伯里以黄帝为中国文明奠基者,当本于《史记·五帝本纪》的帝系,与王夫之所据同。王氏所倡黄帝界定中国“种类”畛域之说,在晚清已成汉民族主义者之共识。革命派的黄节说:“衡阳王氏,当有明鼎革,抱种族之痛,发愤著书,乃取轩辕肇纪,推所自出,以一吾族而统吾国。”^③改良派的梁启超也以轩辕为本民族肇纪:“黄帝以后,我族滋乳渐多,分布于中原,而其势不相统合……逮嬴秦兴,而中国始统于一……群学公例,唯内力充实,乃能宣泄于外,亦唯外竞剧烈,而内力乃以益充。”^④

但王夫之时代并无人种分黄、白、黑之概念。他建议“述古继天而王者,本轩辕之治,建黄中,拒间气殊类之灾,扶长中夏以尽其材,治道该矣”^⑤。这个“黄中”是一种抽象的帝德。应劭《风俗通》卷一“五帝”条下释黄帝曰:“黄者,光也,厚也,中和之色,德施四季,与地同功……”^⑥晚清的汉民族主义者,既经现代

① Martin Bernal, “Liu Shih-p'ei and National Essence”, in Charlotte Furth, ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), pp. 96—97.

② 唐文权、罗福惠:《章太炎思想研究》,华中师范大学出版社,1986年,第55—56页。

③ 《黄史》,《国粹学报》1905年2月,第9页。

④ 《黄帝以后第一伟人赵武灵王传》,《饮冰室合集·专集之六》,第1页。

⑤ 《黄书》,第538页。

⑥ 载《传世藏书》1册,海南国际新闻出版中心,1995年,第3页。

西方种族主义洗礼，势不免扯上人种关系。蒋观云认为“夫我人种，自移居中国后，固划然自为一种族，然以大种族而言，固为东洋之黄种”^①。这里既可与大亚洲主义相呼应，又能划清中国这个历史民族的畛域，以别于其他亚洲民族。

此时的中国思想界面对西方总不免有点自卑感，“中国民族西来说”可以补偿这个心理，也有助于黄白二色人种共同主宰世界之构想。为了迎合当时的达尔文主义“优胜劣败”原理，中国民族必须是外来征服者而不是原住民，有如入主印度的雅里安人、征服英格兰的诺曼人、建立美国的英裔，以及来自东北亚的大和民族。康有为的一段话最能透露此种心理：“我南省原皆猫、獠、獯、獯之地方，今已为我黄帝子孙逼处，猫、獠、獯、獯亦将绝矣。”因此，面临“今白种将遍地球”之局，中国人该力求避免同一命运^②。

中华帝国历来是一个多民族的世界帝国，在清末强被纳入“民族国家”这件紧身衣。因当时满汉矛盾的环境，汉族中心思想势不免成为此转化之机制。这个偏失，在民国成立后曾用“五族共和”的公式去补救。但黄帝崇拜至今犹存，而“中华民族都是黄帝子孙”和“汉族是黄帝子孙”这两个命题是否可以混为一谈，也鲜有引起疑问。

（六）结语

“民族国家”是一件进口货，因此当天朝中心的天下主义被现代民族主义取代之时，中国亦在符号学意义上被“非中心化”。在适应现代而新发明的国史叙事里，其源始（archia）与目的（telos），即一首一尾，都变成了外来之物。轩辕黄帝是来自巴比伦的“尼科黄特”，作为现代国家称呼的“支那”一词却是日文。中国本来是一个“天下”，只有朝代之名而无国号。清末第一代民族主义者急于否定“大清”，无意识地捡起了日本人称呼中国

^① 《中国人种考》，《新民丛报》55号（1904年10月23日），第49页。

^② 《保教大清皇帝公司序例》，《康有为与保皇会》，第251页。

的“支那”。在明治维新之前，日本一般是沿用“中国”一词，在第二次世界大战战败后亦恢复这个用法。但在中间这段时期，尤其是甲午战争爆发后，日本人偏好用含贬义的“支那”一名，“表示中国是保守不能自拔的扰乱之区，与作为现代亚洲国家的日本形成鲜明对照”^①。至1930年，“支那”一词的侮辱性已十分明显，导致南京政府向东京提出正名的抗议，但日本的大众沿用如故^②。

本文重在介绍新方法，它点明历史是一个共同回忆，其组成有一个系谱学之线索可寻，这个系谱是一连串的叙事，而叙事往往是混合语(hybrid)。黄帝崇拜的叙事即由古代的、现代的、本土的、外来的因素编织而成，但既然都为叙事所由产生之环境服务，这些因子的身分是平等的。事实上，不论是西汉的《史记》或南明的《黄书》，一旦被编织进清季民族主义叙事里，就成为共时性因素，换言之，都成为20世纪初期的史迹。在同一语境中，法国学者之学说其实也变成了中国的因素。举另一例说：在中国革命史叙事里出现法国大革命和俄国十月革命的指涉，谓这两大革命影响中国革命固无不可，但此提法比较陈旧，也流于机械。能导向新研究方向之提法是：法俄两大革命已经成为中国革命叙事之一部分。

在这个意义下，每一次对史迹的重新叙述都是一次新“发明”。这类“发明”并非对原史迹的扭曲，而毋宁是它的生命还没终止的表示，它是一个还没有完成的认识对象。我们甚至不能说后起的叙事是原史迹的副本，因为在现场发生的还不是历史，当它变成历史时已经是一种透过符号媒介的想像，换言之，即使是最早的一次叙事也已经是一个副本。

① Stephan Tanaka, *Japan's Orient: Rendering Pasts into History* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 3-4.

② [日] 实藤惠秀著，《中国人留学日本史》，谭汝谦、林启彦译，三联书店，1983年，第190—191页。

二 两个革命的对话： 1789 & 1911^①

(一) 前言

1912年，中国人成立了亚洲第一个共和国。它具有强大的总统制，和美国的制度类似，它的内阁制则想仿照法国，建立在国会的多数党之上。这真是治法、美民主制度之精华于一炉。但中国的政治现实则是另一回事！在1913年，袁世凯总统派刺客把多数党领袖、有望当内阁总理的宋教仁杀了^②。其后，袁世凯挑起内战，镇压二次革命，想葬送民国，恢复帝制。这个拿破仑式闹剧使初生的民国从此多事，长期陷人不稳定，以至对日本日益明朗化的威胁无招架之力。

中国现代化知识分子，在建国之梦破碎之余，开始质问国民性是否基本上有问题。至1917年，他们的破旧运动，在一群北大师生大力鼓吹下，汇聚成新文化运动。新文化发出的

① 本写作计划源自法国大革命两百周年纪念，已用中英文发表过，每次都不尽相同。详“*The Dialogue between Two Revolutions, 1789 and 1911*”, *Republican China*, v. 17, no. 1 (Nov. 1991), pp. 1—20;《两个革命的对话：1789 & 1911（上、下）》，《二十一世纪》总22期（1994年4月），第25—34页；总23期（1994年6月），第42—53页。这一次是最新改写，将来有扩充成书的可能。

② 近年来，有唐德刚和张建伟等人替袁世凯翻案，认为刺宋案并非由袁指使。在新说仍具争议性之时，暂依旧说。

声音又被 1919 年 5 月 4 日爱国反帝运动的扩音器远播四方，在中国思想界造成巨澜。五四运动导因于中国在巴黎和会之屈辱，因为在这场终结第一次世界大战的国际会议上，中国明明是战胜国，却因国势衰弱而遭战败国待遇。此时，俄国十月革命已于 1917 年爆发。因巴黎和会而对西方失望的中国知识分子，有一大部分转向新生的苏俄。至 1921 年，在共产国际扶植下，中国共产党成立，其领导人物就是新文化领袖陈独秀和李大钊等人。这一连串历史事件的发展，令毛泽东在 1940 年回顾性地总结：“五四运动是在当时世界革命号召之下，是在俄国革命号召之下，是在列宁号召之下发生的。”^①

毛泽东的判断具有宏观历史的真理性，因为列宁的帝国主义理论大致上预测了 20 世纪世界落后地区反帝斗争的总形势，这个准确性一直延续到二次大战后，在中国，是五四运动使中国的反帝斗争汇聚成流，乘着这股浪潮，逾两年而中国共产党成立，使中国的反帝斗争直接成为俄国革命的一个延续。然而，在微观的历史层次上，呈现出来的却是另一幅景象。在五四知识分子心目中，与中国现况相关的革命，该不是俄国革命，而是法国大革命。事实上，俄国革命发生后数年，因为列强对新生的苏俄之封锁，中国对其消息仍十分不灵通，透过西方传媒所知者尽是对俄国“过激党”的歪曲报道。迟至 1920 年，北京《晨报》还必须派一名通讯员（瞿秋白）穿越战火漫天的西伯利亚，常驻莫斯科，以便对俄国革命作第一手报道。五四时代对法国大革命熟悉的程度无疑远胜于俄国革命。发生于 18 世纪末的法国大革命，至 19、20 世纪仍余波荡漾，也该比刚发生、前途未卜的俄国革命累积了更深广的历史透视。因此，民初中国人谈中国革命常用的讽喻该是法国大革命。

俄国革命在 1917 年才发生。但在民初，中国人谈法国大革

^① 《新民主主义论》，《毛泽东选集》第 2 卷，人民出版社，1991 年，第 699 页。

命已有 40 余年以上的经验。最早谈法国大革命的是曾两度游历法国的王韬，他根据两部日本著作，于 1871 年编成《法国志略》一书，第一次简略地介绍了法国革命始末^①。王韬有关法国史的知识主要是采自冈千仞之《法兰西志》和冈本监辅之《万国史记》^②。当时中文里还没有“革命”一词，因此书中论及法国革命之史事，恒以“守旧党”和“改革党”之争名之^③，他尤其以“叛党”、“暴徒”称呼后者，并作出结论：

共和之政，其为祸之烈乃一至于斯欤！叛党持其凶焰，敢于明目张胆而弑王，国法何在？天理安存？不几天地反复、高卑易位、冠履倒置、纪纲紊乱，乱乎哉！……顾述其祸之由来，不能和众而得民心，自持居民之上而好恶不与民同，怨之所积，足以亡身^④。

王韬虽然同情过太平军，并长期在英国殖民地香港当记者，但不脱传统士大夫观念，对法国大革命的运用仍限于警告当政者不要失民心。在中国，对法国大革命具有“现代”意义的运用，当始自清末的维新派，他们用法国大革命的反面教材，对当政者施压力，要求立宪。中国人谈法国革命之形成思想传统，则导源于清末维新与革命之争。

（二）“盖大地万千年之政变，未有宏巨若兹者”

根据康有为自订年谱所述：他曾于戊戌年（1898）进呈清帝

① 张芝联：《近百年来中国的法国革命史学》，《历史研究》第 4 号（1989 年 8 月 15 日），第 32—33 页。Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity, Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China* (Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1987), pp. 125—127.

② 冈千仞和冈本监辅的生卒年份为 1833—1914 和 1839—1904，根据下中津三郎：《大人名事典》（东京：平凡社，昭和三十三年），第 549、568 页。

③ 王韬：《重订法国志略》（光绪己丑年，即 1889 年自印）第 5 卷，第 26 页。

④ 同上书，第 5 卷，第 35 页。

《法国变政考》一书，在他的《戊戌奏稿》里则记载为《法国革命论》一书。其序言中有“流血遍全国，巴黎百日而伏尸百九十万，变革三次，君主再复，再绵祸八十年。……革命之祸，遍于全欧……而君主杀逐，王族逃死，流血盈野，死人如麻”之语^①。有学者认为：康的记载很可能是一个存心的时代错误，因为它“似乎不像是戊戌年间启发光绪奋发变法，倒像是在辛亥革命风暴来临之前，康有为咒诅革命的言辞”，并断言《法国变政考》未曾向清帝呈递^②。

但我们从现存的《进呈法国革命论序》的文本中，也会发现切合戊戌年之语境的陈词。它说路易十六“宽裕爱民，实为恭俭之君”，但是仍“遭祸戮”，是因为虽然“许行立宪”但却“不刚断于速行”，其后“与民党米拉伯（指 Comte de Mirabeau）盟而付以大政，则得人而王室固矣。既乃背之，则民党失心矣”。这些话似乎是为了坚定光绪帝变法的决心和对康有为的信任而发。该文又说：“且夫寡不敌众，私不敌公，人理之公则也，安有以一人而能敌亿兆国民者哉？则莫若立行干断，不待民之请求迫胁，而与民公之。”这并不是咒诅革命的言词，康希望用由上而下的改革防止革命的爆发。从传统士大夫观念出发，康有为不可能支持“犯上作乱”，至于法国革命，即使在当时的西方，也被认为是过激的，因此，康有为否定过激并不等于他反对民权。最能表明此时的康有为并非后来成为同盟会和中华民国死对头的康有为者莫若下列这段：“臣窃观近世万国行立宪之政，盖皆由法国革命而来，迹其乱祸，虽无道已甚，而时势所趋，民风所动，大波翻澜，回易大地，深可畏也。盖大地万千年之政变，未有宏巨若兹者，

① 康有为：《进呈法国革命论序》，收入萧伯赞等编：《戊戌变法》第3册。上海：神州国光社，1953年，第7—8页。

② 孔祥吉：《康有为变法奏议研究》，辽宁教育出版社，1988年，第368—369页。

亦可鑒也。”^①

19世纪90年代的维新派是民主派，他们的公羊三世说认为英、美等国实行民主制，已经进入“太平世”，而中国的君主专制还停留在“升平世”。因此，维新派中之激进者甚至有歌颂美式共和国和华盛顿者^②。无疑，维新派阵营也非统一，内含较激进和较温和的观点，但将他们说成是孙中山一般的从下而上的革命派，则是言过其实^③。维新派有变法的动力来自民的思想，例如在下引欧榭甲1897年的一段话中所透露：

中国之不变，非在上者之咎也，吾民之过也。欧米之政治，亦非其上者之能也，其民为之也。人徒观其今日之乐耳，孰知其百年前之民之困苦乎？夫其百年前之情形，岂有异于我今日哉？然且巴士的狱（按：指 Bastille，今译作巴士底监狱），幽锢百年，偶语腹谤，圜圉卒岁，以视我民又如何矣？炉床纳税、昼夜驱蛙、世族骄横、凭陵在庶，以视我民又如何矣？非色野（按：当时对凡尔赛宫 Versailles 之中译）之连兵、曼拙忒（按：不知何所指，可能是 Mantua——拿破仑 1796 年的一场战役，亦可能是英国的曼彻斯特，但与法国革命史无关，恐怕是欧榭甲自己的混淆）之喋血，豪杰奋志，动遭骈首，以视我民又如何矣？……夫吾在上者之于民也，未尝禁之使不得变也，而时又非不能变也，而竟柔脆枯槁、甘滋他族、集垢无耻、以待奴隶，无人焉振兴文学、择求政治、崇工艺之宏规、发农商之大业，以御外

① 康有为，《进呈法国革命论序》，第8—9页。

② Lung-kee Sun, *The Chinese National Character: From Nationhood to Individuality* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2002), p. 32, endnote 6.

③ 有关这一点，详 Young-tsu Wong, "Revisionism Reconsidered: Kang Youwei and the Reform Movement of 1898", *The Journal of Asian Studies*, vol. 51, no. 3 (August 1992), pp. 513—544.

侮，以國自存者何也？曰未能通知大地變法，皆民為之之故^①。

在庚子年間（1900年），保皇會支持被囚禁的光緒帝，甚至想在長江中游舉行武裝起義，也不像是百分之一百反對暴力革命。在革命勢力未凝聚成中國革命同盟會以前，維新派給人的印象似乎是法式革命的提倡者。在1903—1904年間刊於《綉像小說》的《負曝閑談》挖苦“講維新”的同志們在窩子裏聚會，其中一個叫作“李平等”的頭上戴着“一頂外國帽子，又寬又大，如覆盆一樣……叫作拿破侖帽”，另一位陸駑公的“戴着一頂凹頂的灰色窄邊帽……叫作盧梭帽”，後面跟了一批同志，曰“王開化”、“沈自由”、“陳鐵血”，等等^②。這裡顯然是對維新派有意抹黑，但關於服飾之事亦恐非全然虛構，待進人民國時期，甚至有國產拿破侖帽的記載^③。

（三）維新派與革命派爭奪的“法國大革命”

維新派把法國大革命看得越來越反面，該是變革運動開始分化為革命與保皇兩派，而法國大革命意象被革命派占用了以後之反應。1901年，革命派在東京的報刊《國民報》主張中國人該學習法國革命：

昔者法蘭西之民，受君主壓制之柄為最慘酷。十八世紀之末，大革命起，倡自由平等之義者，聲震全歐，列國專制之君聞聲震駭……一千八百三十年及一千八百四十八年，法國復大革命，影響所及，列國民主黨，一

① 歐樂甲：《論大地各國變法皆由民起》，原載《財務報》第50頁（1897年12月11日），收入《戊戌變法》第3冊，第155—156頁。

② 遺園：《負曝閑談》，香港：商務印書館，1958年，第57—58頁。

③ 民國時期的《政府公報》1916年4月1日第86號“示”的部分就有農商部示第一號，提及上年該部辦理“國貨展覽會”，物產品評會送來得獎清單，計分特等、一等、二等、三等、褒狀五種。在二等獎658名中有湖南制帽廠的“湖總拿破侖帽”。

时并起，谋覆专制之政府，有沛然莫御之势。

于是欧洲各国相继“本民主旨义，立宪法、开议院”，作者认为本此途径，“我国民可以兴矣”^①。激进派杂志上，亦开始宣传法国大革命及由其肇始的整个19世纪革命时代^②。同盟会的张继忆述他留日时代：“除上课外，专在图书馆翻阅该国维新时中江笃介所译之《法国大革命》、《民约论》等书，革命思想，沛然日滋。”^③

1906年，康有为在《新民丛报》上发表《法国革命史论》，极可能是本于戊戌年未曾向清帝呈递或呈递而未曾发表的《法国变政考》一书，但不知有否因时移世易而加以改写。其中针对当时清廷将开议院，以古为鉴地说：“法之召大乱也，以初开议院之制未善也。”康仍存把共和等同于“大同”之思想遗迹，认为法国大革命“其要旨曰人权平等也、主权在民也、普通选举也，此至公至平之理，圣者无以易之，实大同世之极则也，然孔子早明太平之法，而必先以据乱世、升平世，乃能致之”。法国开议院之制时代不当，结果“凡预于革命之役，无仁、暴、智、愚、贤、不肖，无一人能免者，百二十九万人，流血以去一君，卒无所成，只助成武人拿破仑为大君，复行专制而已”^④。

康有为上承王韬，将法国大革命狭窄化为“恐怖时代”，他对这个时代的描绘后来成为对该时代的标准叙事，甚至为李大钊等人沿用，值得节录在下。在康眼中，革命暴民“乃烧宫殿、破镜器、焚古书、毁宝物、发陵庙、掘诸名相之坟、焚寺社、毁第宅，法

① 《20世纪之中国》，张彤、王忍之辑，《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷上册，香港：三联书店，1962年，第70页。

② 例如《游学译丛》第12期（1903年）上的《19世纪欧罗巴历史之壮观》。

③ 张继：《张溥泉先生全集》，转引自谭汝谦主编：《中国译日本书综合目录》，香港中文大学出版社，1980年，第59页。

④ 明夷（康有为）：《法国革命史论》，《新民丛报》第85号，1906年8月20日，第1、3、15页。

国千年之宝尽矣”^①。康又极度渲染革命政府对保皇的旺代郡 (la Vendée) 之血腥镇压：

拉在德州人八十万，岁为勤王之举，且守教甚笃，与革命党不共戴天。……革命军以廿万大兵破之……尚以行刑迟烦，置囚于大漏舟而沉之，名曰革命宣礼式（指洗礼），或对绑成年男女投水中，名曰革命结婚刑，凡台刑、水刑死者一万八千余，此外死者三万余，河流皆臭，二百里间水赤，鸟雀集啄人尸，鱼含毒不能食，舟夫拔锚多获尸。……^②

革命派机关报《民报》指出《法国革命史论》表现“尊君之心理”^③。这个批判基本上不误，但亦必须指出，康在该文里并非全面肯定法国旧王朝，亦同情在“恐怖时代”被山岳党 (the Mountain) 清算的革命派吉伦特党 (the Girondins)，“是时法国革命之志士，才英民望，一朝尽矣。全法之八十六州，皆归心及伦的党者也。……(及山岳党兴,) 于是法革命正党及伦的(吉伦特) 终，而法之恐怖时代出，大乱绵于八十余年，流血至于数千万人，不亡国几希。”吉伦特党之失败，康归咎于“不忍人之心”，完全缺乏社会力的分析：“故当大变，非常仁柔之君子，必以犹豫不忍败，悍毒之奸雄，必以凶忍捷疾胜。”^④ (康到了民国时代创办一份反对民国的杂志就叫作《不忍》)。他称“山岳党”为“屠伯”，影射孙中山革命派为暴徒。

维新派不只是和吉伦特党认同，还称其为“法革命正党”，亦即以“中国革命正党”自居，而以同盟会为将制造“恐怖时代”的

① 明夷(康有为)：《法国革命史论(续第85号)》，《新民丛报》第87号(1906年9月18日)，第2页。

② 同上书，第4页。

③ 寄生(汪东)：《正明夷法国革命史论》，《民报》第11号(1907年1月30日)，第1页。

④ 明夷：《法国革命史论》，第10—13页。

篡统者。这一点亦浮现在梁启超 1902 年歌颂罗兰夫人 (Madame Roland) 一文。罗兰夫人为吉伦特党领袖之一,在“恐怖时代”被送上断头台,临刑前曰:“呜呼!自由自由!天下古今几多之罪恶,假汝之名以行!”至少从梁启超对罗兰夫人评价上看,法国大革命本身不是负面的:“十九世纪欧洲一切之文明,不可不母罗兰夫人,何以故?法国大革命为十九世纪欧洲之母故,罗兰夫人为法国大革命之母故。”^①梁对法国大革命的评价是:

夫法国大革命,实近世欧洲第一大事也,岂唯近世,盖往古来今,未尝有焉矣,岂唯欧洲,盖天下万国未尝有焉矣,结数千年专制之局,开百年来自由之治,其余波亘八十余年,其影响及数十国土,使千百年后之史家,永以为人类新纪元之一纪念物,嘻!何其伟也!^②

这段话,与康有为戊戌年间“近世万国行立宪之政,盖皆由法国革命而来”先后辉映,和从革命党口中说出者毫不逊色。但当康越来越倾向反对革命的时候,梁仍保持某个程度的激进。梁启超借罗兰夫人的口说改革之事绝不能信赖朝廷:“吾终不信彼生于专制之下以专制而立之王能实行立宪政治。”^③其中透露的难道是“保皇”的讯息?从梁启超在 1901 年的一段中西历史的比较中可看出,他是反对专制主义的:

……东方之有乾隆,犹西方之有路易第十四也。路易第十四,借法国全盛之业,在位七十余年,骄侈满盈,达于极点,遂有“朕即国家也”一语,为今日全世界人所唾骂,及其崩殂,而法国无宁岁矣。一千七百八十九年

① 梁启超:《近世第一女杰罗兰夫人传》,《饮冰室合集》第 6 册,中华书局,1989 年,《饮冰室专集》之十二,第 1 页。

② 同上书,第 12 页。

③ 梁启超:《近世第一女杰罗兰夫人传》,《饮冰室合集》第 6 册,中华书局,1989 年,《饮冰室专集》之十二,第 6—7 页。

之大革命，演出空前绝后之惨剧，尔后君民两党，转战接斗，互起互仆，流血盈野，殆数十年，法国之民，十死八九，皆不啻路易第十四握其吭而断其项也，而且子孙以万乘至尊，卒送残魂于断头台上，路易一姓之鬼，亦以兹其馁，而法国民主之局，亦以兹而大定矣。则其所以为志得意满者，岂不即为民气民权之引线耶？中国自乾隆以后，四海扰扰，未几遂酿洪杨之变，糜烂十六省，蹂躏六百余名城，其残酷殆不让于法国之一千七百八十九年矣。吾诚不愿我中国自今以往，再有如法国一千八百三十年、一千八百四十八年之革命者。愿吾尤慎夫我中国自今以往，欲求得如今日之法国，而渺不可睹也。独居深念，俯仰感慨，不禁于乾隆时代有余痛焉耳^①。

我们应该这样看问题：当时的革命、维新两派都是激进派，都是被清廷通缉的要犯。他们都是反对专制主义的，但维新派也反对“暴民”。梁启超说“与暴民为敌之罗兰夫人党，不得不更敌暴民之友之山岳党”^②。

（四）法国大革命与国民性

1903年以前，梁启超摇摆于维新与革命之间，一方面与孙中山派暗通款曲，另一方面又受乃师康有为压力留在保皇会内。在1902年，梁歌颂法国革命女杰罗兰夫人之余，亦提出英法两个革命的比较：“英国革命之后，则宪政确立焉，民业骤进焉，国威大扬焉。法国革命后，则演成恐怖时代，常以血迹污染其国史……若是者何也？英国人能自治，而法国人不能也。能自治之民，平和可也，破坏亦可也，平和时代，则渐进焉，破坏时代，则骤进焉。不能自治之民，则固不可以享平和，亦不可以言破坏，平和时代则其

^① 梁启超：《中国积弱溯源论》，《饮冰室合集》第1册，《饮冰室文集》之五，第27页。

^② 《近世第一女杰罗兰夫人传》，前引书，第8页。

民气堕而国以敝，破坏时代则其民气嚣而国以危。”^①他把法国大革命当作参考，提出革命是否适合国民性的命题。“国民性”的讨论已明显摆脱公羊三世的普遍进化阶段论，采取特殊论的看法：

法兰西人……百年之内，变政体者六，易宪法者十四，至今名为民主，而地方自治与个人权力毫不能扩充，此拉丁人所以日蹙于天演之剧场也，若夫条顿人，则其始在日耳曼森林中，为一种蛮族时，其个人强立自由之气概，传诸子孙而不失。……盎格鲁撒逊人之尤优于他条顿人者何也，其独立自主之风最盛^②。

他在1903年又写道：“〔法国〕其国民之性情，乃与共和主义最不兼容。……自治者，共和政治最切要之条件也，而法人曾无所练习，百事皆仰赖政府。”^③其弦外之音暗示中国国民性亦不宜实行民主共和。

梁宣称他受到主张“国家有机体说”的瑞士学者伯伦知理(Johann Kaspar Bluntschli)影响。梁把一个比喻当作逻辑推论：“凡有机体之发达，必经自然之顺序，历尔许之岁月，又无他种故障以夭摧之于中途，夫然后继长增高以底大成。……泰西史家言法兰西当大革命时代，全国所产婴儿，率多痲痹，社会之现象，遗传于其群众之心理中者，如是其可畏也。”^④这里除了反映当时流行的后天特征可遗传的拉马克生物学理论，还提到“群众之心理”这个簇新的概念。

其时，社会心理学正在西方与日本抬头，有学者认为它与国

① 《近世第一女杰罗兰夫人传》，前引书，第13页。

② 中国之新民：《新民说——第四节：就优胜劣败之理以证新民之结果而论及其取法之所宜》，《新民丛报》第2号（1902年2月22日），第6页。

③ 梁启超：《政治学大家伯伦知理之学说》（1903年5月25日），《饮冰室合集》第2册，《饮冰室文集》之十三，第78页。

④ 中国之新民：《新民说——第十九节：论政治能力》，《新民丛报》第49号（1904年6月28日），第10、11页。

家有机体说打对台。其实两者并非完全划清界线,在思想博杂的梁启超身上尤其划不清。梁除了国家有机体说之外,还大量引用开始流行的社会心理学说。在西方,社会心理学兴起于19世纪末,至世纪之交大盛于日本,旅居日本的中国知识分子则转从日本处受到影响。当时社会心理学着眼的是“集体心理”(the group mind)——这个概念一直到20世纪20年代,待受到新兴的行为主义批判,才衰落——因此它可以说支配了维新、革命之论争,下及五四思潮。当时集体心理学用人与人之间的“暗示”(suggestion)、“模仿”(imitation)、“同情”(sympathy)来解释集体心理的形成。它很重要的一个分支就是国民性研究,主要流行在德、法两国,在德国叫作 *Volkerpsychologie*, 在法国叫作 *psychologie des peuples*, 英语里则翻成 *the psychology of peoples* 或 *racial psychology*, 到了中国,就变成“国民心理学”,并由此衍生“国民性”一词^①。

集体心理学泰斗是法国的勒邦(Gustav Le Bon),著有发扬国民心理学的《民族进化的心理法则》(*Lois Psychologiques de l'Evolution des Peuples*) (1894), 并著有《群众心理》(*Psychologie des Foules*) (1895) 以及《法国大革命与革命心理》(*La Revolution Francaise et la Psychologie des Revolution*) (1912)。三书都拿法国大革命印证群众心理之非理性和革命心理之暴虐。勒邦是法国第三共和时代的保守派,他悲叹普法战争中法国的败绩,尤其对战败期间“巴黎公社”暴动反感。他想用学说鞭挞国民劣根性,并把法国政局长期不稳定归咎于法国大革命,认为正是法国人的劣根性造成暴民政治和拿破仑专制的恶性循环。中国人在勒邦的“科学”权威性笼罩下谈法国大革命,其实乃通过第三共和时代保守派观点看该革命^②。

① 详见笔者之 *The Chinese National Character*, chapter 2.

② 细节详见笔者之 “The Dialogue between Two Revolutions, 1789 and 1911”, *Republican China*, vol. 17, no. 1 (Nov. 1991).

勒邦在今日已被人遗忘。中、日学者收集近百年来中国有关法国大革命的史学项目,也把他遗漏了。显然,他们只着眼于“史学”,完全忽略了当时流行过一阵子的“国民心理学”,以及被它影响的各个方面的论说。

1903年,《新民丛报》连载梁启超胞弟梁启勋的《国民心理学与教育之关系》一文,介绍“法儒李般(Le Bon)氏所著国民心理学 *The Psychology of Peoples* [笔者按:《民族进化的心理法则》一书之英译名]。”^①该文时代背景是科举制度将废前夕的“国民教育”讨论。大家都把改造国民性寄望于国民教育,梁启勋遂指出国民性极端之易塑造,并引法国大革命为例:“若国民议会时代(即大革命时代)之法国人其残虐若彼,拿破仑帝政时代之法国人,其顺良又若此,前后不及二十年而截然成反比例。”^②但勒邦的原意是国民性极端难塑造,他举出山岳党专政时代的暴民政治与拿破仑时代的顺民政治,为了说明同一个国民劣根性的两个面相及其恶性循环。

同时期,梁启超本人也提到勒邦。1903年他游北美,有感于唐人街之零乱程度冠于全球,“即李般所谓国民心理,无往而不发现也。夫以若此之国民,而欲与之行合议制度,能耶否耶?”^③梁的《新民说》中有一整段例子来自勒邦《民族进化的心理法则》一书中的一段^④。勒邦认为拉丁民族不如英美民族优秀,因此英美民族可以实行议会政治,拉丁民族的共和国徒然制造混乱,梁完全同意。

① 梁启勋:《国民心理学与教育之关系》,《新民丛报》第25号(1903年2月2日),第1页。

② 梁启勋:《国民心理学与教育之关系(续第25号)》,《新民丛报》第30号(1903年4月26日),第1页。

③ 梁启超:《新大陆游记》,《新民丛报》特刊(1904年2月),第190页。

④ 中国之新民:《新民说——第十九节:论政治能力》,《新民丛报》第49号,第2页。勒邦相应的一段文字见于 Gustave Le Bon, *The Psychology of Peoples*, translator unknown (New York: Stechert, 1912), pp. 33—34.

此时，国民心理学被保皇、革命两派广为运用。梁启超的同志蒋观云在《新民丛报》上连载了《共同感情之必要论》与《论中国人崇拜岳飞的心理》^①。前文用社会心理学的“同情”概念说明现代国家必须以共同心理为基础。后文用类似“暗示-模仿”论的分析指出：中国民众对岳飞的英雄崇拜有助于民族主义之发扬。岳飞乃抗女真的英雄，因此蒋氏此文显示出《新民丛报》上亦有排满情绪。至于革命派诉诸国民心理学说则更明显。中国革命同盟会的朱执信提出“心理的国家主义”，和梁启超的国家有机体说打对台^②。《民报》第24号《革命之心理》一文则鼓励用暗杀手段振奋“病几弥留、不可救药”的“国民心理”^③。后来日本当局以该文为借口把该刊查禁。

同盟会的汪精卫用社会心理学论证国民性可借革命而更新：“夫国民所持以为国者有二，一曰历史，二曰爱情〔即 sympathy，一般作‘同情’〕，因历史而生爱情，复以爱情而造历史，盖国民固有历史的遗传性，然必其所际遇，与古人同，然后乐于因循，若其遭值者，世局人心，均开前古所未有，而外缘之感触，有以浚发其爱情，则因比较心而生取舍心，因取舍心而生模仿心〔指 imitation〕，其变至繁，其进必烈。……是唯当浚国民之爱情，以新国民之历史。求所以浚其爱情者，自心理以言，则为教育，自事实以言，则为革命。”但国民心理学泰斗勒邦把革命说成很可怕，汪对“革命”就不得不有所辩解：

顾教育为众所咸勉，而革命则有迟疑不敢就者，以谓革命之际，国民心理，自由触发，不成，则为恐怖时

① 前文连载于1904、1905年间第47至60号，后文载于1906年第72号，皆署名“观云”。

② 悬解（朱执信）：《心理的国家主义》，《民报》第21号（1908年6月10日）。

③ 伯龔：《革命之心理》，《民报》第24号（1908年10月10日），第10页。作者为汤增璧。

代，即成矣，而其结果奚啻不如所新，且有于所新相违者，求共和而复归专制，何乐而为此耶？

汪精卫指出美国革命产生华盛顿，而法国革命则造成拿破仑称帝，乃因国情不同所致。按此国民性特殊论的逻辑，中国的国情应当会产生拿破仑才对，但汪笔锋一转，认为革命派可以制定“约法”防止它：“其枢机所在，为革命之际，先定兵权与民权之关系。”^①换而言之，汪的“国民心理学”不得不诉诸唯意志论，正如他所说：“盖社会心理常为事实之母。”^②

汪氏之国民心理学的确能把满洲“异族”排除在汉人“共同感情”交流范围之外。至于国民革命是否符合“国民心理”，汪似乎诉诸法国革命派的逻辑：唯有革命行动方能解放被专制君主压抑的“公共意志”，因此革命行动本身就是国民共同感情之母。汪说：

嗚呼吾國民有國民思想矣，然專制之毒，足以摧抑之，有民族思想矣，然君臣之義，足以克滅之。今欲使國民心理發達變遷，則當葆其固有者而去其阻遏者。去阻遏之道，在聲專制君主政體之窮凶極惡。……而國民思想、民族思想，則我民族之所固有者，在發揮光大之而已。使民族主義國民主義而大昌明也，則（革命）約法者，乃應于國民心理之必要，而不能不發生者也^③。

法国大革命之具备发挥民族思想之功能似乎乃激进派共识。早在1903年，同盟会成立以前，留日学生杂志《浙江潮》已有文章

① 精卫：《民族的国民（其二）》，《民报》第2号（1906年1月22日），第19—22页。

② 精卫：《民族的国民》，《民报》第1号（1905年11月26日），第19页。

③ 精卫：《驳〈新民丛报〉最近之非革命论》，《民报》第4号（1906年5月1日），第15页。

指出“民族主义”乃“法国大革命”和“拿破仑”之“产物”^①。《游学译丛》一篇介绍法国大革命也如此结论：“欲使民族全体进向自由的幸福，使民族全体之趋向进行于实际的改良，而必造国家以殉其理想者，是佛兰西革命军一之标帜也。”^②

我们不该忘记：梁启超批判专制主义比谁都要早，但如今他答辩革命派，与法国革命时代英国反革命思想家埃德蒙·伯克(Edmund Burke)同调，亦即主张任何变革都不应急骤，必须是符合历史传统的渐变。梁指出：在现阶段，共和政体并不适合中国国民心理。从此前题出发，梁指责汪“所以为标准者，实外国心理，非本国心理”，并警告“专以感情论投合社会，非社会之福，而社会之祸也，法国其前车也”^③。

革命保皇两派尽管用法国大革命的讽喻，但岂只国民心理“实外国心理，非本国心理”，中国的现实与外国的现实都相差颇远。革命领袖黄兴很早就看出这一点。他在1903年说：

本会皆实行革命之同志，自当讨论发难之地点与方法，以何者为宜？一为倾覆北京首都，建瓴以临海内，有如法国大革命发难于巴黎，英国大革命之发难于伦敦。然英法为市民革命，而非国民革命。市民生殖于本市，身受专制痛苦，奋臂可以集事，故能扼其吭而拊其背。若吾辈革命，既不能借北京偷安无识之市民扑灭清廷，又非可与异族之禁卫军同谋合作，则是吾人发难，只宜采取雄据一省，与各省分起之法。今就湘省而论，军学界革命思想日见发达，市民亦潜濡默化。且

① 余一：《民族主义论》，《浙江潮》第1号(1903年2月)，第17—18页。

② 不署名：《纪十八世纪末法国之乱》，《游学译丛》第4册(光绪二十九年正月十五日)，第35—36页。

③ 饮冰(梁启超)：《答某报第四号对于〈新民丛报〉之驳论》(1906年4月24日)，《饮冰室合集》第2册，《饮冰室文集》之十八，第80、81页。

同一排满宗旨之洪会党人，久已蔓延团结，唯相顾而莫敢先发。正如炸药既实，待吾辈引火线而后燃，使能联络一体，审势度时，或由会党发难，或由军学界发难，互为声援，不难取湘为根据地。然使湘省首义，他省无起而应之者，则是以一隅而敌天下，仍难直捣燕幽，驱除鞑虏。故望诸同志对于本省外省各界与有机缘者分途运动，俟有成效，再议发现(展?)与应变之策^①。

后来，辛亥革命果然是由南方各省向北京宣布“独立”的方式完成。这分明是皇朝解体之势，却导致了“中华民国”的成立。

(五) 中华民国与法兰西共和国

中华民国成立以后，各国派公使递国书承认新政体。1913年11月15日上午10点钟，法国特命驻华全权公使康德艮见袁大总统呈递国书颂词，其中有“中法两国共持民主自由高尚之趋向”等语，袁大总统答词中有“贵国政府以中法两国政体相同有种种特别关系”等语^②。继与美国交换国书，双方并无共持相同体制之语，与日本则曰“同文同种”而已。但民国成立之年(1912)，前清时代曾为上海立宪派机关报的《东方杂志》发表总编辑杜亚泉的《共和政体与国民心理》一文，却冷静地指出：

国民心理者，社会心理之表现于一国国民之间者也。……各国国民，皆各有其特殊之性质，彼此不能强同，是即所谓国民心理。……吾国民重事实而忽原理……美国法国之革命，皆以理想为之先驱，革命之后，政体遂变。我国之革命，自汤武以来，无虑数十次，仅于事实上驱逐暴君污吏而已。……论者每谓现今吾

^① 黄兴：《革命发难的方法——民元前九年十一月被推为华兴会会长之演讲》，中国国民党中央委员会党史委员会编、罗家伦主编：《黄克强先生全集》，台北：文物供应社，1968年初版，1973年10月增订，第15页。

^② 中华民国《政府公报》1913年11月16日，第552号。

民国政治上，兵马权重而法律权轻，行政权重而立法权轻，与法美诸共和国之政治，颇异其趣，而予则以谓此等现象，殆国民心理之所构成。……然兵马之权，事实上之权，法律之权，原理之权。

杜主张调和两者，缔造符合中国特色的共和国：“……吾中华现实的国民，自不能以纯粹理想的共和政体，移植于其间。……虽然，理想者，事实之母也。……吾国人藐视理想，以为迂阔而远于事情，数千年来进步之迟缓，概由于此。……〔因此，必须〕采欧人千余年来发明之原理，而以现实的心理陶铸之，则今日之所谓原理者，他日未必不著为事实。”^①这里透露出西式“共和国”在目前只是一种希望，中国的现实是“兵马权重而法律权轻”。

翌年，国民党的《民立报》上亦出现一文，虽然亦力陈中国国情之不同，但仍不可避免地以法国为参考：

昔吐克威尔（指法国的 Alexis Tocqueville）谓一国进化之原因，当求之制度，而鲁本〔勒邦〕氏非之，以为制度者，进化之结果，非其原因也。各有特殊之民性，发而为特殊之制度者，予以成其特殊之文明。文明之肌髓、制度之精神，盖深蕴于其积千数百年相累而成之国民心理组织。故文明不可假借。……吾为共和国，法又一共和国，则吾之民性，又犹法之民性欤？……（假若中国）现行法国制度，其精神不特与拿破仑时代无异，亦且与路易十四时无殊。

该文亦暗讽当时正进行中的墨西哥革命，并显然运用勒邦的拉丁民族政治不上轨道的论说：“若夫学步邯郸，效颦西子，鸞虚名而受实祸者，则有南美诸共和国在。……南美诸国以拉丁民族

① 伦父（杜亚泉）：《共和政体与国民心理》，《东方杂志》第9卷第5期（1912年11月1日），第1—4页。

而采用英国民族之制度，致与其民性相戾故耳。”但该文不愿过分悲观，因此仍得出缔造具中国特色的共和国之结论：“民性为我所独具，则制度不妨为我所独创。”^①

但前立宪派和前革命派如此一唱一和，不啻对中国“国民心理”是否适合共和政体划出大大的问号。显然，“国民心理”乃万灵丹，赞成民国者可把共和政体说成符合“国民心理”，反对民国者亦可把共和政体说成与“国民心理”枘凿，甚至同一个人可在不同场合把它作因时制宜的运用。连清帝 1912 年 2 月 12 日逊位诏书中都在旧的天命人心说中夹杂最时髦的国民心理学词汇：“今全国人民心理，多倾向共和，南中各省既倡议于前，北方诸将亦主张于后，人心所向，天命可知，予亦何忍因一姓之尊荣，拂兆民之好恶？”^②袁世凯政府的公文里，一直也都在采用当时最流行的社会学说，亦即国民心理学的话语。如前所述，这套由法国的社会心理学家勒邦提出的学说的素材就是法国大革命的历史。至于法国大革命这个讽喻，也同样地被“各取所需”。

民初逃避不了法国革命这个讽喻。1912 年，袁世凯与同盟会（后改组为国民党）因内阁问题起冲突，南方各大城市报纸普遍谴责他破坏法制，甚至含“效法拿破仑推翻共和国的野心”。袁于 1913 年 3 月派凶刺杀宋教仁，触发国民党的二次革命。在这段期间，袁接受西方记者访问，后者亦问他是否想仿效拿破仑，袁回答说：“余欲为华盛顿，非拿破仑也。”至下半年，袁消灭南方的革命派实力，至 1914 年中，又消灭在北方响应二次革命的白朗起义。革命党势力之败灭为帝制复辟清除了道路，一班清廷遗老不明袁之意向，以为回朝时刻来临，蠢蠢欲动。袁不得

① 不署名：《制度与民性》，《民立报》1913 年 1 月 5 日，转载于 1913 年《民国汇报》，第 8—9 页，收录于秦孝仪主编：《中华民国史料丛编》A27，台北：1976 年。

② 中华民国史事纪要编辑委员会：《中华民国史事纪要（初稿）》，（1971 年 5 月初稿、1974 年 9 月影印版），《中华民国元年（1912）》部分，第 225 页。

不于11月下令“申禁复辟邪说”，痛斥逊清复辟分子昧于“世界大势”与“国民心理”。至1915年，袁以自己称帝时机成熟，于是袁政府开始发出一些奇谈怪论。10月间，袁氏“因墨西哥乱事（指墨西哥革命），亦以为强行共和非永久之计”，其政府操纵国民会议“响应”国民请愿变更国体，说：“此次国体请愿……已足征国民心理之所同。”又以当时进行中的墨西哥、葡萄牙两国革命造成之乱势作“国体不宜”的反面教材。但袁登基前夕爆发了云南蔡锷的护国军起义。12月29日，袁以“民意”名义讨伐，公告说：“主张君宪正为我国民真正心理之表现……去共和之余毒，复古国之精神，使此后海宇晏安，定于一统。”^①

孙中山派于二次革命失败后，流亡于日本。1914年，他们在流亡的党刊上发表文章，从法国革命史中吸取教训，并从中获得灵感和希望：

……袁氏虽名未帝而其实已帝矣，中华民国之名义今虽存立，而其实已亡矣。袁世凯之行为，盖举十八世纪末以来，法国波耳奔王家以及连普自帝者之行为。其专横已极矣，然而其对外之态度，则法国之历史上，实未见有一如是之怯懦者……自十八世纪末年以来八十年间，法之元首，变更者十有一次。此皆以法国人民之力，打破专制之事例也：如七月十四日之事变，如十月五日六日之事变、七月二十六日之事变、二月二十二日之事变。其时法国元首，专制之手段，未尝不甚，而私党之势力，未尝不雄大也。一旦民心念怒，激而为变，轰然一声，去专制独夫，如摧枯拉朽者。……虽然，拿破仑一世与三世，亦始为总统，继乃自帝者，然其亡不亡于内国之国民而亡于外国。……法国人崇拜拿破

^① 李宋一：《袁世凯传》，北京：中华书局，1980年，第214、250、301、328、334、351页。

仑者，历史家尝许之曰“错误的爱国”。……假使拿破仑一世，无对外之大战功，则法兰西之国民，绝不能戴之为帝。……袁世凯执政以来，其屈服于外国国力与金力之下，不敢稍作色焉，徒对于国内之人民，日肆其剥削，而对于人民中之稍有革新思想者，日肆其压制。路易十八世、霍路路十世（按：霍尔士十世 Charles X 之误）之专横腐败、压制人民，屈服外国，然而卑劣程度，尚不若袁世凯之十一也^①。

这几乎是拿整部法国革命史——从 1789 年的大革命，到拿破仑称帝，到王政复辟，到 1830 年的革命，到奥尔良王朝，到 1848 年革命，到拿破仑第三称帝，到第二帝国的收场——作为中国革命的借鉴。

袁世凯称帝不得人心，云南起义一声炮响，南方独立、众叛亲离。连镇守南京的北洋台柱冯国璋将军亦于 1916 年 4 月 16 日通电袁，暗示他下台。他以袁记国民心理学之道，还治袁氏本人：“默察国民心理，怨谤尤多，语以和平，殊难履望。实缘威信既蹙，人心已涣……”劝他的老上司最好“急筹自全之策”^②。袁终于忧愤而死。

（六）法国剧本，中国演员

袁镇压“二次革命”期间，宣布国民党为非法乱党，在国会另以汤化龙、梁启超新组的进步党代之，并让该党组内阁。梁自清末以来，一直用“开明专制论”抵制革命思想，至民初则主张中央集权，反对国民党的地方分权论，因此与袁世凯的大一统构想合拍。梁于 1913 年 6 月在《庸言》上发表《革命相续之原理及其恶果》一文，批判国民党“二次革命”，自然又脱不了法国大革命的反喻：

^① 恩秋：《中国革命论》，东京《民国》杂志，第 1 年第 2 号，第 20—21 页。

^② 引自刘厚生，《张謇传记》，香港：龙门书店，1965 年，第 229 页。

自民国建号以来，仅十余月，而以二次革命闹者，几于无省无之，其甚者则三四次（如湘如蜀），乃至七八次（如鄂）。最近则江西之叛（指李烈钧起义），尤其彰明较著者也。……夫言革命言共和者，必以法兰西为祖之所自出。然法国自大革命以后，革命之波相随属者亘八十年。其最初之十余年间，则丹顿（Danton，一般译作丹东）、马拉（Marat）、罗拔比尔（Robespierre，一般译作罗伯斯庇尔）、拿破仑迭擅神器，陪其国于恐怖时代者逾一纪。后此中美、南美十余国踵其轍……最近则墨西哥两岁之间，三易其元首矣^①。

但这段话微妙之处，在用“山岳党”影射国民党之同时，也攻击“拿破仑”，而且，把一般历史上只算在“山岳党”或雅各宾党人账上、顶多长达一年的“恐怖时代”说成是“逾一纪”，亦即连拿破仑时代也包括进去。梁支持袁统一国家，但并不支持他的帝制复辟。当袁的称帝野心于二次革命后趋于明朗化，梁就和他的学生蔡愕密谋倒袁。

但这是梁启超和袁世凯闹翻了以后的事。国民党的胡汉民在1914年有一篇驳斥梁启超之流的文章，针对他们对袁世凯的吹捧，予以批判，其中少不了“拿破仑”的讽喻：

论者辄举法兰西内阁更迭频繁，谓国会权力过大，而法以不强。……而言者偶及法制，辄谓弱国为不足师，于其立国变政之本末都不深考……论者胸中横亘一天皇神圣之总统，唯恐以内阁制度，掩其万能……不知法非无当选之总统为第一流人物，尤非不愿置总统于内阁之下，无以见其才气为可惜。然为国本巩固计，则决不以彼易此，盖鉴于拿破仑第一拿破仑第三之前

^① 梁启超：《饮冰室合集》第4册，《饮冰室文集》之三十，第51—52页。

车辙故也。论者心目中之人物，犹视拿破仑第三逃遁，而且野心与其暴行，则颇仿佛焉^①。

在民初时代，俄国革命还未发生，因此，中国革命可以运用的历史剧本，唯有英美法等国的革命，其中又以法国的最适切。在民初，几乎可以说中国人是在排演法国剧本，为法国角色在本国物色中国演员。“拿破仑”不作第二人想，由袁世凯对号入座。黄兴在1915年说道：“（袁氏）及至最后时刻，犹胆敢向世界宣言，不认自己有一点帝皇思想，复屡屡以追美华盛顿为言……一面则筹备种种诈伪方法，步武拿破仑，已死之帝制，遂复活于袁世凯之手。”^②在讨伐袁世凯的护国军起事期间，一份讨袁的宣言也说：

（袁世凯）何图欺世之雄，窺见国民心理之所向，而思有以利用之，以遂其私。……灭国会、解自治、禁政党、毁约法。……共和绝不得返于帝制，法兰西流血数十年，卒以共和终其局，是其明证。……拿破仑以披山盖世之雄，毁千八百四十年之宪法，要求国民赋予自制宪法之权。翌年，以称帝一事下国民议，可决票亦达于七百八十万之多。拿破仑当日固慷慨执此为民意之表示者也，逮夫悲凉末路，幽闭空岛。民意何在？曾不为之一援手耶。……法国恐怖时代之痛史，未由遏止。断头台高，革命宫冷。若路易十六者，死何足蔽其事，吾人固无庸为之悼惜。独此生民之祸于兹为烈，而大乱所延，更不知何年何月方复太平之景象，为可痛矣。……^③

① 胡汉民：《强有力之政府辨》，原载东京《民国》杂志第1年第2号，收入《胡汉民先生文集》第2册，台北：1978年，第79—80页。

② 《辨奸论——论袁世凯称帝之害》，《黄克强先生全集》，前引，第9—13页。

③ 《留日学生联合会宣言书》，黄季陆主编，《中华民国史料丛编》A25.1《护国军纪事》，台北：中国国民党中央委员会党史史料编辑委员会，1983年4月再版，第37—39页。

这份宣言显然是把拿破仑一世和拿破仑三世的事迹混为一谈，袁世凯利用民意恢复帝制的手法无疑更为接近后者。但宣言又不可避免地扯回到法国大革命的“恐怖时代之痛史”，似乎亦有各打五十大板之意。

在“二次革命”期间，耐人寻味的是“中国马克思主义之父”李大钊之持反对立场。在这里，我们必须抛弃党营史学的框框，把李放在当时具体的历史条件里。李在清末考入袁世凯嫡系的天津北洋法政专门学校，乃训练未来官僚场所。既然关系到饭碗，李于1913年任北洋法政学会编辑部部长期间，即为文替“官僚主义”恢复名誉，认为“一般人”非难官僚主义之“心理”不当，盖“即美以平民政治号于世界，近亦悟官由民选之害，而亦急急于规定任官制度，则侈谈民政而斥官僚主义者，亦可以醒然悟矣！”^①说美国政治里“官由民选之害”，似乎指当时“城市政阀”（the city bosses）和“分赃政治”（pork-barrel politics）等弊端。如果按照当时国民党主张议会权重进步党主张行政权重的分歧，李大钊这个立场应该是同情后者。

发表《论官僚主义》一文之同年冬，李毕业于北洋法政专门学校，获进步党党魁汤化龙资助，赴日本留学^②。显然，李大钊与进步党关系密切。他当时发表一系列文章，步调也和梁启超合拍。刺宋案后国民党还未起事期间，梁于4月1日发表《暗杀之罪恶》一文，谴责暗杀之风。李则于5月1日发表立场相类的《暗杀与群德》一文，于9月1日又继之以《原杀（暗杀与自杀）》一文。梁于1913年1月1日刺宋案未发生前曾著有《政治上之对抗力》一文，提倡培养反对党政治，李于东渡日本后，亦于1914年11月1日发表《政治对抗力之养成》一文。

李之政治立场基本上与梁同，即既谴责刺宋案，又不赞成国

① 《论官僚主义》，《李大钊文集》上，人民出版社，1984年，第51页。

② 张静如等编：《李大钊生平史料编年》，人民出版社，1984年，第9页。

民党在南方起事制造国家的分裂。李虽谴责暗杀，却避重就轻，不触及袁世凯，反而用社会心理学，说宋教仁“死于群德之衰”^①。盖“人类富于模仿……乃社会力之一种。今人轻身好杀，相习成风，自清季已然。……光复以还〔指民国成立〕，人心世道，江河日下”，但如“以暴力止暴力”，则只有“貽害靡穷”^②。

李大钊东渡日本后，于1914年发起组织神州学会，开始进行倒袁运动。他继续运用社会心理学分析，但其实是用法国大革命搞影射史学：

风俗之行，一缘暗示，一缘模仿……有如何之人群，斯产生如何之人物，有如何之人物，更造如何之人群。必有法之人群，始产拿破仑，亦自有拿破仑之人物，而后法之人群至今犹尚权诈。必有美之人群，始产华盛顿，亦自有华盛顿之人物，而后美之人群至今犹重道义^③。

但李之反袁并非等于支持国民党，而可能与进步党路线转变有关。他仍以国民党讨袁为“以暴易暴”，论证“依暴力不能得平和之理”：“盖政权之起伏于暴力间者，恒奔驰于极端之域。彼以力据，此以力攻，力之所冲，反动必起。……如此辗转，互应不已。”如果袁世凯是拿破仑，则国民党在李大钊心目中乃恐怖时代的山岳党：

法人之揭三色旗谋建共和也，固以民众幸福为取志。而政力相轧，一波未平，一波又起，遂至山岳之党，无袴之氓(Sans-culottes)，横握政权，残杀异己，不遗馘类，卒演成千古寒心之恐怖时代。而罗卜士比尔(今译

① 《暗杀与群德》，《李大钊文集》上，第23页。

② 《原杀(暗杀与自杀)》，《李大钊文集》上，第46—47页。

③ 《风俗》，《李大钊文集》上，第92页。

作罗伯斯庇尔)等借口共和,励行专政,设革命审院(revolutionary tribunals),诛非革命党员,王侯士女,中流士绅,惨被刑戮。创掩击(集众人于一处,发炮击之,谓之Husillades)、溺舟(载众人于一舟溺之,谓之Noyades)之极刑,用机螺金(guillotine,刑具也,英、法、德诸国,素用以杀人,一七九一年医者机螺金改良之,功立法会议采用,故有是名)之毒器,民众惊怖,亡窜流离,阊闾无鸡犬之声,妇孺罹虫沙之劫,毁及于陵寝,禁施于宗教,旧时典制,鲜有存者。无何,暑月变起(the Thermidorian Reaction,今通译作“热月政变”),首雪诛夷,政力渐趋平和,法民获以少安。而拿破仑之帝制自雄,或即兆端于暴民横行之际。于斯时也,法人所享之共和幸福,果安有也。

李接着针砭始于1910年、犹在进行中的葡萄牙革命:“葡人今犹不悟……徒演法兰西之惨史以震慑世人而外,他无所得。”这表面上与袁政府视墨西哥、葡萄牙革命为暴乱之论调相同。但袁之目的在树立一个皇帝,李作出同样指责,则正因为这种暴乱只有替拿破仑式专制铺路。李引用托尔斯泰的“历史上人物之势力,莫非群众意志之累积”之命题,断定“拿破仑”之成败“与夺之权,实操于群众之手也”^①。

李大钊既反对山岳党横暴,亦不赞许拿破仑称帝,乃勒邦式成语。勒邦左右开弓,把这两种现象当作拉丁民族劣根性的两个面相。李对“恐怖时代”的描写,也像勒邦在《法国大革命与革命心理》一书里的描写。该书于1914年翻译成日文,名《革命の心理》^②。该时李大钊已经抵达日本。在包括上述《政治对抗力之养成》的文章里,李大钊确实提到“法儒社会学者鲁彭氏,名今

^① 《政治对抗力之养成》,《李大钊文集》上,第106—108页。

^② 河村望:《日本社会学史研究》上,东京:人間の科学社,1973年,第320页。

世曰“群众时代”。这个名词乃勒邦《群众心理》一书的导言之标题，而该书亦于同年翻译成日文，名《群集心理》。其时日本正从明治式寡头政治过渡到大正时代的议会内阁政治，因此“群众时代”一词或许变成时髦的口头禅也说不定。

李大钊是否“反革命”？我们该历史性地看问题。孙中山之成为辛亥革命正统甚至“国父”，乃1927年以后国共两党营建的正统史观之产品。在辛亥前后，孙中山、黄兴派的群众基础都不广，也不具全国级领袖的分量。武昌起义并非同盟会所组织，事发后，孙阅美国报纸才获悉。清廷之垮台，由于南方各省咨议局的立宪派倒戈——这些人思想上乃梁启超一路，皆非信念上的共和派，实有感于清廷无可救药。因此，辛亥革命不是革命党夺取政权，而是南方各省纷纷对北京宣布“独立”。袁世凯当了总统，自然就是合法的“中央”，即使不为个人野心，为了建国，也无容忍南北长期分裂之理。至于孙、黄的“二次革命”则有地方派系另立中央、分裂国家的嫌疑，因此缺乏大众支持，只有三省响应，旋即被扑灭。袁政权后来失去合法性，乃由于想在恢复帝制基础上完成国家统一。袁的倒台，导火线是梁启超与蔡愕之合谋，反映的则是更广大的中间分子之离心。在此意义下，当时的国民党确实有点像“唯我独革”的山岳党，而梁启超、李大钊、蔡愕等人则拒绝在“民国”与“国民党”之间画上全等号，如果要在法国革命史的剧本上对号入座的话，似乎可以算是为“山岳党”所排斥的其他支持共和国的派别。

(七) 以法为师的中国启蒙运动

一直以来，五四时代的新文化运动都被称作“中国的启蒙运动”。新文化运动偏重思想启蒙，与民国的肮脏政治（包括国民党在内）保持距离。少年中国学会的常乃惠寄信给《新青年》主编陈独秀，指责“今所谓共和民政之乱者”，其一“蒙共和之名，行专制之实，如近世民贼大盗之所为”，其二则“树党以互攻，或恣

戮以快意，骤至如法国大革命后之恐怖时代，人人自危，有朝不保夕之虞”^①。把北洋政府和在南方另立中央的孙派各打五十大板是勒邦式的成语，它的灵感来自勒邦对法国大革命的“恐怖时代”和拿破仑专政之批判——勒邦认为它们是拉丁民族同一个劣根性的两个面相：

在我们一丝不苟的雅各宾党人（按：即山岳党人）的中央集权、独裁、专制的“政权”，和十五个世纪的君主制已令法兰西民族习以为常的中央集权、独裁、专制的“政权”之间，难道有什么实质上的差别吗？拉丁民族所有革命的结果都是这个顽固地重复的“政权”，这个无可救药的被统治的需求，因为它代表了种族本能的某种综合……当他（拿破仑）把共和国转变成一个独裁政权，种族的遗传性本能就日见彰显、益形强烈：的确，即使没有出现一位天才的军官，任何一个冒险家都可以填补这个角色。五十年后，他同名的苗裔只需露面，就能从一个厌倦了自由、恳求奴役的民族处获得选票。莫立拿破仑的鸿运者并非雾月十八（按：指拿破仑颠覆共和的政变），而是他将践踏在铁蹄下的那个种族的灵魂^②。

勒邦的种族堕落说之所本是生物进化论，他批判的是法国大革命，如果说法国大革命是由法国启蒙运动促成的，勒邦这种学说应该是启蒙运动的对立面才对。“中国的启蒙运动”大量引用了勒邦学说，这就使中国的启蒙运动在内容上有异于法国的启蒙运动，令前者的理性主义色彩逊于后者，反而具有“救国”运动的气氛。

① 《通信》，《新青年》第2卷第6期（1917年2月1日），第8—9页。

② Le Bon, *The Psychology of Peoples*, pp. 21—22.

陈独秀也同样地采纳了勒邦的国民性批判，也与常乃惠一般，与各政治派别都保持等距离。但他尤责革命派徒劳无功：“莽哉吾国民党人，既无法使国人信仰共和之度量日益增加，又无法使国中反对共和之蚕虫日益减少”，盖“欧美文明制度”不能“强使尽行于至野蛮不识字无经济能力之豚尾民族”^①。陈的论点基本上仍是共和政体不合国情，和袁世凯的美国顾问古德诺(A. J. Goodnow)同调，但陈的答案不是帝制复辟，而是彻底改造国民性的启蒙运动。

令人感到诧异的是：法国的启蒙运动发生在革命之前，中国的启蒙运动发生在革命之后，尤其在共和流产、帝制复辟，两者争议不休的时刻，但中国的启蒙家却并无挑起对卢梭《民约论》的广泛兴趣，甚至未曾试图去做。中国早在19世纪70年代就有人提及卢梭，几乎与王韬的介绍法国大革命同时；在1899年上海出版了日本人中江笃介（即中江兆民）用汉文翻译的《民约通议》；至1916年，亦即新文化运动期间，马君武又将《民约论》翻译，交由中华书局出版^②。在新文化运动的前夜，亦即1914年，严复与章士钊曾围绕着卢梭的《民约论》进行论战^③。严复是应了梁启超之约，在《庸言》上为文否定卢梭，基本上配合梁氏对法国式“暴民政治”的攻击。

中国的启蒙家之所以没有诉诸卢梭，是由于他们对中国人的看法与梁启超的看法出自同一个来源：国民心理学。后者是19世纪末非理性主义的产品，基本上不同于欧洲启蒙运动之崇尚理性。陈独秀的同志高一涵在《青年杂志》上写道：“政治实质之变

① 《时局杂感》，《新青年》第3卷第4期（1917年6月1日），第1—3页。

② 王宪明、舒文：《近代中国人对卢梭的解构》，《近代史研究》总第86期（1995年3月），第16—17、21页。

③ 严几道：《民约平议》，《庸言》第2卷第1—2合刊（1914年2月15日），第1—11页；秋桐：《读严几道民约平议》，《甲寅》第1卷第1号（1914年5月10日），第1—18页。

更，在国民多数心理所趋，不在政治之形式。”^①既然“国家之设，乃心理之结影而非物理之构形”，因此，徒具共和国形式而无其国民心理内容者，不成其为共和国^②。高一涵歌颂法国人用革命之“心”缔造共和国之“实”：

彼法兰西自革命以后，制度破坏，秩序荡然，迨入于恐怖时代(Reign of Terror)，激烈党之互造残戮者，不下百万。外国列国王侯……合兵攻法，四境敌兵，长驱深入……国势之不绝者直如续耳。然法人求共和之心，谋自由之志，未尝因是而止也。其后拿破仑以一世之雄，当狗法人……共和既翻，帝政复始，生杀予夺，从其一心。然法人求共和之心，谋自由之志，未尝因是而止也。……故能成此掀天撼地之殊勋，为民族而战，为国家而战，为世界之人道而战，而无所恐怖也……^③

这种用革命意志来缔造共和国之论调，其激进也与革命派同。但这只是就主观的意志而言，至于客观的现实，高一涵也和袁氏得势时流亡于日本的革命党人在《民国》杂志上发表的言论一般，认为当前的中国国民心理有欠成熟，因此目前才会让袁氏得逞^④。高一涵说中国人共和国意识不发达，乃在于“群众心理……受专制之毒弥深……群众之心灵汨没，而进化之机息矣”^⑤。陈独秀则认为：

① 高一涵：《共和国家与青年之自觉(之二)》，《青年杂志》第1卷第2期(1915年10月15日)，第1页。

② 高一涵：《民约与邦本》，《青年杂志》第1卷第3期(1915年11月15日)，第1页。

③ 高一涵：《共和国家与青年之自觉(之三)》，《青年杂志》第1卷第3期(1915年11月15日)，第5页。

④ 详笔者之 *The Chinese National Character*, p. 72.

⑤ 高一涵：《一九一七年豫想之革命》，《新青年》第2卷第5期(1917年1月1日)，第1页。

抵抗力薄弱之民，虽免舜之君，将化为桀纣，抵抗力强毅之民族，虽路易〔路易十四〕拿破仑〔拿破仑〕之暴杰，亦不得不勉为华盛顿，否则身戮为天下笑矣。自社会言之，群众意识，每喜从同恶德污流，情力甚大，往往滔天罪恶，视为其群德之精华。非有先觉哲人，力抗群言，独标异见，则社会莫由进化^①。

于是他以启蒙者身分，针砭“今日卑劣无耻退蕙、苟安诡易圆滑之国民性”^②。从国民性批判的前提出发，陈又说张勋、康有为等人之搞复辟只有在欲颠覆民国这一点上犯了国法，但却十分符合“孔教国国民之心理”，因此在这个方面却没有错^③。这几乎像李大钊把宋教仁之死归咎于“群德”而非元凶罪首之袁氏。

袁世凯死于1916年6月，张勋的清室复辟则发生在1917年6月。其间陈独秀写了《袁世凯复活》一文：

拿破仑一世破坏法兰西共和，帝制自为，身败名裂，其犹子（按：侄儿）拿破仑三世，仍明目张胆，踞其覆辙。今堕地呱呱之中华民国，在朝之魔王袁世凯一世方死未死，而在野之普儒袁世凯二世方生，一何中外古今之史例巧合若斯也？……其利用国民弱点，投合旧社会之心理，增上其种种罪恶，以自擅权势也同^④。

把“中外古今之史例巧合”说成是国民性研究得出的规律，其实是法国第三共和时期新兴的社会心理学说，这个学说对“法国大革命”持否定态度，实质上反映第三共和内部勒邦一流的保守派

① 陈独秀：《抵抗力》，《青年杂志》第1卷第3期（1915年12月15日），第2页。

② 同上书，第4页。

③ 陈独秀：《复辟与尊孔》，《新青年》第3卷第6期（1917年8月1日），第4页。

④ 陈独秀：《袁世凯复活》，《新青年》第2卷第4期（1916年12月1日），第1—2页。

的观点。从这个否定的态度出发,很容易变成不去鼓励用革命行动提高民权意识,而是用民权意识低落去倡导革命无效论。1921年,少年中国学会的李璜说:“唉!共和已经十年,中华民国的国民有几个知道《人权宣言》上说的什么东西,有几个感着人权的必要!”他感叹“法兰西三次革命以后”才“再不出皇帝”^①。

奥妙之处是:法国的国民性是有问题的,产生自这块土壤的法国大革命是病态的,但启发这场革命的法国思想的光辉却是照耀千古的——这如何说得通呢?陈独秀不是看不见自身矛盾的话,就是将理性的思想和非理性的心理分作两头处理,或者认为前者终于可以补救后者。他的启蒙方案正是如此,就是找最激进的共和国文化注入中国人心理。他在《青年杂志》创刊号上即发表《法兰西人与近代文明》一文,具开宗明义作用:

近代文明之特征,最足以变古之道,而使人心社会划然一新者,厥有三事:一曰人权说,一曰生物进化论,一曰社会主义是也。法兰西革命以前,欧洲之国家与社会,无不建设于君主与贵族特权之上,自千七百八十九年,法兰西……之《人权宣言》*La déclaration des droits de l'homme* 刊布中外……晓然于人权之可贵,群起而抗其君主,扑其贵族,列国宪章,赖以成立。……人类之得以为人,不至永沦奴籍者,非法兰西人之赐而谁耶?

步随欧洲启蒙后尘,陈独秀也要打倒宗教权威,“其迷信神权,蔽塞人智……生物进化之说,谓人类非由神造……然追本溯源,达尔文生物进化之说,实本诸法兰西人拉马克(Lamarck)。……法兰西人之有功于人类也若此。”陈写作于十月革命前两年,因

^① 张允侯等编:《五四时期的社团》第1册,三联书店,1979年,第383页。

此他心目中的“社会主义”还不是马克思列宁主义，而其故乡亦自然不可能是俄国，而又是：

其说始于法兰西革命时，有巴布夫(Babeuf)者，主张废弃所有权，行财产共有制……十九世纪之初，此主义复盛兴于法兰西。……其后数十年，德意志之拉萨尔(Lassalle)及马克思(Karl Marx)承法人之师说，发挥而广大之。……继此以往，贫民生计，或以昭苏。此人类之幸福，受赐于法兰西人者又其一也。

他下结论说：“世界而无法兰西，今日之黑暗不识仍居何等？”^①因此，连《青年杂志》的西文名字也用法语：*La Jeunesse*。

再过几年，陈心目中最激进的共和国文化就会变成苏俄。但陈在以法为师阶段时，其启蒙方案内含有他本人不觉察的矛盾。19世纪末生物进化论应用在社会学里，就产生勒邦的社会心理学。勒邦不只反对社会主义，还归咎到18世纪的启蒙运动头上。他批判启蒙思想家“对人之原始期历史、心理差异和遗传法则都十分无知，才会提出所有个人和种族都平等之〔谬〕说”^②——换言之，受启蒙思想塑造的革命文献《人权宣言》乃形而上学梦呓。

(八)“群众心理”与“暴民政治”

欲了解勒邦对民初政治的影响，必须将他放在更广泛的集体心理学的影响里面来考虑。在民国初年，集体心理学是政府部门通用的一个流行话语。在1912年6月的参议院的一次会议中，某参议员发言曰：“民国初基，须以人民之心理为视听，于人民之心理合，则统一之势固。”^③话里虽然含有“天视自我民

① 陈独秀：《法兰西人与近代文明》，《青年杂志》第1卷第1期（1915年9月15日），第1—3页。

② Le Bon, *The Psychology of Peoples*.

③ 《政府公报》1912年6月11日第42号“附录”部分《参议院第十五次会议速记录》，6月5日上午9时开会，议长吴景濂和主席参议员出席76人，发言者为103号。

视,天听自我民听”的古义,但用来包装的却是最时髦的集体心理学的词汇。在同月的另一次参议院会议中,总统府秘书长梁士诒说服国会接受为袁世凯任命的国务总理陆徵祥,说外交官出身的他久居国外,“充任国务总理之人,必要深知国民心理之情势与外国历史之惯例,又必熟悉共和政体之真精神,然后始可以以为总理。陆君在外甚久……”^①但当民初大谈特谈国民心理学的时候,集体心理学的另一支群众心理学亦开始在中国发挥影响,而其用途多用在反对过分民主上头。

勒邦的国民心理学流行始于清末,他的群众心理学则有后来居上之势。1907年,梁启超谋用“提倡开国会,以简单直接之主义,求约束国民心理于一途”来树立自己一派势力^②。1910年,梁办《国风报》,却以言论节制为方针,盖“近儒之研究群众心理学者,谓其所积之分量愈大,则其热狂之度愈增……而当其热度最高之际,则其所演之幻象噩梦,往往出于提倡者意计之外,甚或与之相反,此舆论之病征也”^③。

勒邦认为“群众行为之大部分而论,其心意程度之低下,诚不待论”,而且群众心理是“古代遗音之所寄”,换言之,乃朝种族进化早期阶段倒退之返祖现象^④。勒邦的著作常用法国大革命的“暴民政治”来印证群众心理之原始。至世纪末,全民普选在西欧各国趋于制度化,勒邦学说亦多少反映精英阶层对群众政治之恐惧。

① 《政府公报》1912年7月9日第70号“附录”部分《参议院第二十七次会议速记录》,6月29日上午9时20分开特别会议,议长吴景濂和主席参议员出席84人,发言者为梁士诒。

② 丁文江、赵丰田编,《梁启超年谱长编》,上海人民出版社,1983年,第397页。

③ 梁启超,《国风报叙例》,《饮冰室合集》第3册,《饮冰室文集》之二十五(上),第20页。

④ 吕邦(勒邦)著,吴旭初、杜师业译,《群众心理》,上海:商务印书馆,1920年,第6—7页。

在辛亥年(1911)农历九、十月间——亦即是武昌起义的凌晨——康有为已在大谈特谈暴民心理：

心理之学，喑鸣一声，众则随之，始或惊或默，及哄然同声，不必辨其所由，而忽忽随之于不觉。……盖人固有情，以情感情，同出至诚，则如传染矣。天下智人少而愚人多，一智人提倡之，则众人和之，其智者则为为之也，其众人不辨得失是非，而滔滔从之，及人众既多，则以多自证，以同自重，益觉理之不可易，而气之益昌矣……感情之相动、热力之相吸，以多为信、入于大迷，岂复能研事理、辨得失哉？法国大革命之乱，百日而死人百二十九万，烦乱垂八十三年而后定，饮狂药乱拔刀之效也。……①

康有为不一定知道：他这段话里包括了社会心理学里的“暗示”、“模仿”与“同情”这三个机制。他并没有标明这些概念，反而反映出它们之流行，渗透报章政论公告文牍范围之广，以及在当时被当作社会科学的真理。

“群众心理”与“暴民政治”很快就变成民国政治成语。民国甫成立，袁世凯和国民党仍在蜜月阶段之时，康有为却敲响警钟：

故今者国民惴惴忍柔，或且悔祸，皆谓革命之举，以求国利民安，不图共和之后，反见国危民悴也。……长此争乱，全国涂炭，将酿第二革命之祸。法大乱八十三年，幸而能保，墨大乱三百年，削地万里，至今未已也。盖共和为平民之政治，所可虑者，暴民为政，贻国

① 康有为：《救亡论》（辛亥年九、十月原草今补印），收入《最近康南海文集》卷1（民国三年五月出版），收入沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》第80辑，台北：文海出版社，1972年，第27—28页。

势险危，此乃欧美之恒言，而今已爆发于吾国也^①。

民国成立后，梁启超从长期流放地日本返抵祖国，在1912年11月15日的归国演说词中，就唯“恐秩序一破之后，青黄不接，暴民踵兴，虽提倡革命诸贤，亦苦于收拾”^②。

在刺宋案发生后，梁启超派的张东荪写道：“夫幼稚之国其国民能力薄弱，必有一二有能力者，使居国家机关，以为国民多数之率导……苟多数而为不肖，固不及一人之贤也。袒护盲目之多数，以养暴民专制，李本曰 belief of unconscious origin and independent of all reason, can never be influenced by reason (Lee Bon, *Psychology of Revolution*, p. 17).”^③袁世凯在1913年10月10日莅任正式大总统典礼的宣言中也说：“乃本年七月间，少数暴民破坏统一，倾覆国家，此东亚初生之民国，惴惴焉将不保。”^④1913年底，袁世凯解散国会前夕，指责“主张共和之人，托共和政治之名，行暴民政治之实”^⑤。

梁启超并不赞成袁解散国会，但在国民党“二次革命”期间，却曾在他的《庸言》上悲叹“革命成为一种美德，名誉归之，及既成功，而群众心理所趋，益以讴歌革命为第二之天性，躁进之徒，以此自阶……此种谬见深中于人心，则以极危险之革命，认为日用饮食之事”^⑥。1914年，国民党的胡汉民则替“暴民政治”

① 康有为：《中华救国论》（写于1912年6月），《不忍》杂志第1册（1913年2月），第11页。

② 梁启超：《鄙人对于言论界之过去及将来》，《庸言》第1卷第1期（1912年12月1日），第4页。

③ 张东荪：《中国之社会问题》，《庸言》第1卷第16期（1913年7月16日），第3—4页。

④ 袁世凯：《莅任正式大总统宣言》（1913年10月10日），收入北京师范大学历史系中国近代史组编：《中国近代史资料选编》下册，中华书局，1977年，第270页。

⑤ 《袁世凯传》，第271页。

⑥ 梁启超：《革命相续之原理》，《饮冰室文集》之三十，第52页。

辩护：

近年一般政客所极端排斥以为吾国政治之恶现象者，曰暴民政治也，曰约法亡国也，曰国会捣乱政党捣乱也。……凡所反对所排斥者，不曰于对彼不利，而曰强有力之政府所不容。……政府者……以集合之心理自规律其行动，而有法律。……而其源本则在于人民……故就民主国政治论之，与言强有力之政府，不如言强有力之国会^①。

胡汉民似乎又重新回到了民初国会提出的政府必须“以集合之心理自规律其行动”的要求。他针对《庸言》报之“奇谬之谈”，揭露进步党的暴民政治论乃替袁世凯的野心服务。

野心家和政客们贬抑群众心理，或别有用心。真正坚信群众心理乃堕落而永不超生者，反而是启蒙思想家。鲁迅在1918年提倡“个人的自大”，反对中国人向来的“合群的爱国的自大”，说中国人以为凭“数目极多，只需用 mob 的长技，一阵乱噪，便可制胜”。他又从群众心理学谈到勒邦的国民心理学：

法国 G. Le Bon 著《民族进化的心理》中，说……
“我们一举一动，虽似自主，其实多受死鬼的牵制。将我们一代的人，和先前几百代的鬼比较起来，数目上就万不能敌了”^②。

勒邦此说在当时很流行。高语罕亦认为国民劣根性：“又何一非吾祖宗相传之心理耶？”^③五四时代思想界流行易卜生的《群鬼》，用父传梅毒意象来比喻传统思想之毒害，喜为鲁迅、胡适等

① 胡汉民：《强有力之政府辨》，前引，第77—79页。

② 鲁迅：《随感录三十八》，《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社，1981年，第311、313页。

③ 高语罕：《青年之敌》，《青年杂志》第1卷第6期（1916年2月15日），第3页。

人引用^①。

陈独秀对鲁迅所谓的“合群的爱国的自大”亦有同感。1919年5月4日北京爆发学生游行示威事件，陈虽然积极支持，但仍于6月8日写作《我们究竟应当不应当爱国？》，提出警惕：“爱国大部分是感情的产物，理性不过占一小部分，有时竟全然不理性……当社会上人人感情热烈的时候，他们自以为天经地义的盲动，往往失了理性，做出自己不能认识的罪恶。……这是因为群众心理不用理性做感情的基础，所以群众的盲动，有时为善，有时也可为恶。”^②

五四运动可以说是现代群众政治在中国首次登场。该运动常被史家和“新文化运动”混为一谈。但如用对“群众心理”的态度为石蕊试纸，则可试出两者简直乃酸碱之别。五四事件的同年8月，胡汉民指出勒邦思想在中国被扭曲：

这次北京上海以及各地起的爱国风潮，也有人说“不过是一种无意识的群众心理的举动”……然而吕邦（勒邦）（勒朋）并不轻视群众心理……与我国官僚的见解，大不相同，他说：“群众就着自己不甚理解的事，奋勇健斗，视死如归，断不能说他是利己心的指导。”

胡氏认为“拿这次爱国风潮来说，在罢课罢市的期间，群众有那些忍耐、热诚、牺牲、自制、平和种种好处，都是民族精神的表现”。勒邦在当时权威性很高，胡氏不得不引用：“吕邦（勒邦）认现在时代是个群众时代，他对于二十世纪的趋势，是看得明了的。”但胡氏不以勒邦否定法国大革命为然：“法国这几十年，共和政体已甚巩固，这番欧洲大战，更是发挥他民众政治的精神，吕邦（勒邦）说（法国革命）是无味的招牌，恐怕大多数法国人是

① 详本书《“世纪末”的鲁迅》一文。

② 《独秀文存》第1卷，九卷：远东图书公司，1965年，第647—648页。

不承认的。”胡氏自然是以法兰西共和国讽中华民国：“我们挂的招牌，同法国一样，我们店子里的货品，就更比法国不如。……吕邦(勒邦)说招牌是个名是没用的。我的意思不然，有了一个公认的名，就有了是非真伪的标准。……到了洪宪改元，要做他的皇帝，便立脚不住。”^①

勒邦在中国的确被“各取所需”，也由于其思想体系内含有不同话音。勒邦一方面把群众心理和犯罪心理等同，另一方面又把它和宗教心理等同，于是“群众心理”同时表现为兽性和无私性。胡氏既肯定群众心理的无私，认为只需改造群众“无理性”一面便可，假以时日，他们“感情的信仰”会进化为“知的信仰”。胡的说法预见二次大战后出现的“理性群众说”(the rational crowd)。

五四事件后，中国知识界普遍出现对“群众心理”的“欣快症”(euphoria)。有人说“群众心理有抵抗强烈压制之能力”，又“为国家生存发达不可缺乏之要素”，因此有“去其缺点而存其优点”之急务^②。有人主张“把群众的心理弄成个好状态”，盖“法国学者勒邦以为官僚和政府少不来人民之一种合法的反对”，因此群众必须养成“抵抗力”云云(勒邦可没这么说)^③。《新青年》上一位作家则替“乌合之众”和“群众心理”辩护^④。“欣快症”最显著者，莫如《晨报》派驻莫斯科通讯员瞿秋白——他用佛学唯识宗的构思，把十月革命当作是宇宙“心海”最近涌现的一股海啸巨浪，而莫斯科则处于它的“铸巖”。瞿把“社会心理”和“群众

① 汉民：《吕邦的群众心理》，《建设》第1卷第1号(1919年8月)，第77—101页。

② 徐彬彬：《个人心理与群众心理》，《新中国》第1卷第3号(1919年7月)，第24、27页。

③ 吴载盛：《救国问题的根本解决》，《新中国》第2卷第1号(1920年1月)，第104、106页。

④ 严智钟：《数要多，质要好》，《新青年》第7卷第4号(1920年4月1日)，第1页。

心理”两词互用，宣称“社会革命怒潮中的赤都只是俄劳动者社会心理的结晶”^①。同时，无政府主义者朱谦之亦引用勒邦，说“革命是群众心理的结果”^②。

在瞿秋白和朱谦之都呈现对群众心理欣快的症状时，瞿的同志陈独秀则正在与朱的同志区声白展开“群众心理”论战。陈在当时已经是新生的中国共产党之总书记，与无政府主义争夺青年群众。区全面肯定“群众心理”，陈则站在列宁式革命精英主义立场上，指责区想用“盲目的群众心理……造成一个可恐怖的社会”^③。陈其实骨子里仍是启蒙者高高在上姿势，他否定法国大革命的“恐怖时代”也跳不出当时的一般见识。当时抱同样姿势的还有少年中国学会的余家菊，说革命时代是“发挥兽性光大野性的好机会”，因为“群众的心理”退化成为“非理性的”^④。陈和余无疑更接近勒邦的原意，但法国革命史学者鲁德(George Rude)指出：勒邦从未曾真正研究过历史性群众，而是患“以论代史”的毛病^⑤。

(九) 法国革命史成为中国“反革命”的灵感

进入20年代，国共两党势力都大获发展，它们先搞统一战线，共同对付帝国主义和北洋军阀，而后由合作演变到分裂，国民党血腥清党，中共搞暴动，政治和社会冲突都有步步上升之势。此时，勒邦的社会心理学又扮演了另一种角色，它从启蒙者的意念工具变成政治社会斗争的思想武器。我们已经领教了勒

① 瞿秋白：《饿乡纪程》，收入《瞿秋白文集》第1卷，人民文学出版社，1985年，第99页。

② 朱谦之：《革命哲学》，上海：泰东图书局，1921年，第119页。

③ 陈独秀、区声白：《讨论无政府主义》，《新青年》第9卷第4期（1921年8月1日），第6页。

④ 余家菊：《什么是革命的最好方法？》，《少年中国》第2卷第2期（1920年7月15日），第37页。

⑤ George F. E. Rude, *The Crowd in the French Revolution* (Oxford: Clarendon Press, 1959), pp. 111, 219.

邦的国民心理学和群众心理学，看到它们如何在建国时期和五四时期影响了中国人的叙事。勒邦的另一门学说——革命心理学——则和蒋介石 1926 年 3 月 20 日的广州政变（通称“中山舰事件”）之触发有关。

孙中山在 1925 年 3 月去世后，蒋介石成为广州革命政府的一颗新星。孙总理在生命最后阶段已采联俄联共政策，并派蒋赴莫斯科考察，筹建黄埔军校。总理死后两个月，就爆发“五卅”反帝高潮，造成中国社会意识的激进化，把国民党推向左，党内外的共产党势力亦大大膨胀，而这股趋势又与谁继承总理的问题纠结在一起。在苏联顾问和党内共产党人把持下，继承斗争变成打击党内右派。至 8 月，国民党左派领袖廖仲恺被刺，清算右派的步伐马上加快，胡汉民和许崇智相继倒台，被逐离广州。此时，身为党军组织人的蒋介石乐于充任左派的打手，立即被提入中央领导圈子。

但去掉了廖、胡、许的中央只剩下汪精卫和蒋介石两人。蒋一方面是坐了直升飞机，另一方面他的处境实在不值得羡慕，盖其地位充分暴露，有如箭垛。蒋在党内之权力基础是黄埔的党军。汪在党内无权力基础，不得不尽量迎合共产党人，拉拢他们当权力基础。反右的力量无疑仍持续，那么，中央只剩下了两个人，下一个被开刀的“右派”会是谁？——这是蒋不得不想的问题。

1926 年 1 月国民党举行“二大”，乃左派的胜利大会。党内被镇压的“右派”势必要找一个代言人，蒋是当然人选。他们对蒋进行挑唆，而党内共产党人亦有攻击蒋是“新军阀”者。蒋的世界观遂转变：先前他有份参加并从中获利的“反右”，如今被他重新定义为“共党篡党阴谋”。在这段期间内，法国大革命的一些教训也在他脑海中猛然活了起来。根据蒋的日记，他在“三·二〇”政变前夕在阅读一本《革命心理》的书，并受其影

响。该书毫无疑问乃杜师业翻译勒邦的《法国大革命与革命心理》^①。

蒋在3月份记下：“三日看革命心理一书，至晚已九十八页，乃曰：‘今而知革命心理皆由神秘势力与感情作用以成者，而理智实极微弱条件。’……四日，尽日在校看革命心理下卷，因叹法国革命甲古班党（the Jacobins，一般译作雅各宾，山岳党为其极左派）以其信仰之坚固嫉妒与残暴专横造成势力，故不可持耳。”杜译本在98页以前确实谈到“神秘之心理状态与甲古班党之心理状态”。3月5日条下则显示蒋震慑于“革命心理”，并思以迎合之：“看革命心理终卷曰：‘恐怖与憎恶二者，乃为暴动之动力，感情与神秘之势力在革命心理学中占一重要地位，而宗教式的信仰，亦为革命心理唯一之要素耳。’顺应时势迎合众心，为革命领袖唯一之要件，吾何能之。”但这个念头马上被被害妄想所盖过：“单枪匹马前狼后虎，孤孽颠危，此吾今日之处境也。”^②

但蒋如此轻而易举地把“甲古班党”和党内中共分子等同，是延续了清末以来拿了法国剧本在中国配搭演员的毛病。“三·二〇”政变后，蒋在4月20日的一次黄埔晚宴上，向出席者交代政变原委，用下列比喻：

这是差不多是和法国大革命经过的一段情形相同的。……拿不革命的话来加我反革命的罪恶，你想可痛不可痛呢。从前法国大革命的时候，要推倒一个领袖，诬害一个领袖，没有事实可证，就拿一句不自由不平等的活，来加他领袖的罪恶，利用一般失却理性的群众，来推翻他的领袖。现在这回几乎也拿反革命不革

^① 勒邦原著，杜师业重译，吴福同增订：《革命心理》上下册，上海：商务印书馆，1918年。

^② 毛思诚编：《民国十五年以前之蒋介石先生》，1936年初版，香港：龙门书店，1965年，第622—623页。

命的话，来加我的罪名，使得我不能革命，简直不许我革命①。

蒋的日记5月9日条下则显示他“下午看法国革命史”②。这段期间，蒋心目中形成的“法国大革命”意象，可能是山岳党把国王、贵族、教士、吉伦特党都送上断头台后，还继续“反右”，直到把山岳党人也送上断头台。蒋担心汪精卫是“罗伯斯庇尔”，利用暴民，把变成“丹东”的他送上断头台。

(十) 尾声

在北伐期间，攻击中共搞农民暴动过火者，继续诉诸“群众心理往往不受理性制裁”的命题③。蒋介石终于在1927年4月开始清党，中共遭受沉重打击。一部分左翼知识分子从革命前线撤退下来，汇聚在上海国际租界，用文化攻势开辟新战线，导致“革命文学”的诞生。梁实秋和“革命文学”打对台，不可避免地又以暴民心理立论：“现今所谓的演说，尤其是煽动罢工的领袖的演说，一个人全部的为感情所支配，讲者叫嚣暴躁，听者为之摩拳擦掌，结果往往是一个暴动。”④梁可能并不觉察这种论说的源头是勒邦，足以显示这种论说被大家当作定理般流传。

在另一方面，“革命文学”则由肯定法国大革命，进而把群众政治正当化。1927年11月，作家蒋光慈发表小说，描写北伐期间上海工人三次起义，名曰《短裤党》。该名乃“无短袴党”（the Sans-culottes）的误译，指“恐怖时代”巴黎的革命群众。把历史当作讽喻，蒋光慈之原意是想借法国先例来赋予中国时事以历

① 毛思诚编：《民国十五年以前之蒋介石先生》，第653—654页。

② 同上书，第664页。

③ 杨耻之：《农民运动与暴动（湖南来文）》，《生活》第2卷第13期（1927年1月30日），第83页。

④ 梁实秋：《文学的纪律》，收入中国社会科学院文学研究所现代文学研究室编：《“革命文学”论争资料选编》下，人民文学出版社，1981年，第1051页。

史光环。但他不知不觉间却用中国工人的英雄行动把法国先例的形象正面化。鉴于“恐怖时代”历来在中国的形象不佳,这种肯定实在十分需要、十分合时。显然,中、法两个革命的对话不限于前者单方面聆听后者,后者亦必须凭借前者才撑得起来。

蒋光慈之运用法国大革命讽喻,已摆脱勒邦式集体心理学案臼,而明显地进入“阶级斗争”思考模式。在中国,被法国第三共和时期仲介化的“法国大革命”意象,和集体心理学同一命运——两者的影响皆止于20年代后期^①。从该时始,中国革命转用俄国革命的意象成语包装。这种包装似乎更不合身。俄国二月革命后出现临时政府与苏维埃,两者并存首都市内,只是两个街坊之隔,是谓前革命状态的“双重政权”,后来布尔什维克在苏维埃内夺权,利用它的名义在十一月(旧历十月)间推翻临时政府,结束前革命状态,进入社会主义革命。中共则把在农村里割据也当作“双重政权”,把农村根据地称作“苏维埃”,但苏区内非但没有废除私有制,反而进行了分田。中共把自己当作“布尔什维克”,把托陈派当作俄国1905年革命失败后出现的“取消派”之中国翻版,又把俄国革命史上赤军白军内战的一页重写为中国革命史,称自己割据的武装力量作“红军”,把国民党政府的军队叫作“白军”。

在今日,虽然以俄为师时代早已过去,但对辛亥革命与民初历史的包装,仍然透过在20年代末才形成的意义符号层次,而无视被埋在这个岩层底下,更接近当时实况的另一个历史意义

^① 这是总的来说。群众无理性的说法可能仍流传至今。“七七事变”前后,西北军的张自忠当北平市长,奉令和日方周旋,被国人视为汉奸,后逃归南京。李宗仁安慰他说:“群众是没有理智的,他们不知道底蘊才骂你,你应该原谅他们动机是纯洁的……”详《李宗仁回忆录》下,中国人民政治协商会议广西壮族自治区委员会文史资料研究委员会,1980年,第724页。这个表面上像常识的说法其实背后有学理根据,而群众心理学最红的时代,是从19世纪末到20世纪20年代。

岩层。在 20 年代末以前，中国人运用社会心理学框框和法国大革命意象成语，其广泛程度并不逊于后起的马列主义阶级分析和俄国革命掌故。一来，当时中国从皇朝转变成国家，大家关心的都是建国和如何形成国民共同心理基础的任务，把国家和社会搞分裂的阶级斗争理论不会有什么吸引力，这种理论在俄国革命成功前也不具说服力。而且，在俄国革命变成另一个楷模之前，世界各地现代式政治革命和共和国之缔造，总脱不了法国这个模范——甚至连俄国革命亦不例外^①。当时的社会科学流行用心理学解释社会，与后来在中国代之而兴的唯物史观完全反其道而行，真可谓此一时也彼一时也。本文的目的就是对这个被掩埋了的历史意义岩层进行考古发掘。

写后记：

本写作计划源自 1989 年法国大革命两百周年纪念，同时也是东欧各国共产政权瓦解之年，逾两年而苏联亦告解体，俄国十月革命的传统似乎可划一休止符。如果辛亥革命和俄国十月革命都是法国大革命的一个延续，那么，1989 年象征了世界史上“革命时代”的落幕。继起的时代有什么中心的特色，于今言之过早，但对前一时代做个总结却是恰当的。

^① 在俄国二月革命后，列宁从西欧回到俄国，在彼得格勒芬兰车站有迎接他的场合，演奏的是《马赛曲》。在十月革命的行动中，布尔什维克常将自身比作雅各宾党人，并吸取他们失败的教训。列宁死后，托洛茨基之所以失势，是因为他被视为俄国的“拿破仑”。后来托洛茨基则把斯大林当权称作“热月政变”。

三 南与北^①

中国近现代思想史上一个热门的题目是对“国民性”的讨论。这个讨论，较为一般人熟知的是从文化与国民心理的角度出发，少为人注意的是生理与地理的角度。前一角度多半离不开对儒家性质的研究，对专制主义或权威主义人格的批判，导致“全盘西化”或“东西文化整合”的结论。这些无疑是自由主义知识分子惯常的论述。后一角度，则会将批儒、崇儒、传统、西化等问题变得无关宏旨。

从清末至五四时代，在西方直线进化的观念传入中国之同时，“种族退化”(racial degeneration)的学说也跟着传入。从人种的角度看问题，假若把中国几千年演变至今的种族看成是一个退化了的人种，那么，不论实行的是儒家还是社会主义，都会朝着不良的方向变质。种族理论在二次大战前曾经在中国流行过。这类理论的漏洞很多，而且因纳粹德国的失败而失去信誉，成为自由主义学者忌谈的禁区。

然而，中国近现代史上出现过的种族理论，作为历史，仍有

① 本文最原始的核心是曾在香港《二十一世纪》总第10期上发表的《中国区域发展的差异：南与北》，后来演变成2002年出版的英文书 *The Chinese National Character, From Nationhood to Individuality* 中的第五章。这次改写和两者都不尽相同，长度介于两者之间，章节加以重排，也包含了一些新材料。

研究的价值。在20世纪20—30年代,还出现过种族理论与南北地理观结合的学说。至于用南与北的角度谈中国命运的,在改革开放年代又重现于《河殇》这部电视片集里。时至近日,南北论似乎有衰竭的趋势,为发展了的东部和落后的大西部的对立所取代。南北论的话语支配了中国的思想界达一个世纪,似乎到了把它归档的时候,也出现做一篇“南北论源流考”的时机。我们从产生学说的历史背景开始谈。

(一) 汉满矛盾变成南北对立

在建立现代“国家”之前,中国原本系一统“天下”,因此各地域之间的差别就特别显著,尤其是华南与华北,简直有点像南北两个半球的对比。到了近代,虽然出现了一致对外的要求,但南北之间的歧视仍然很强烈。这个地域观念在清末的改革和革命运动中至为明显地表达出来。

1897年,湖南的维新派成立“南学会”,梁启超视之为议院的胚胎。一方面,维新派认为它是古代“封建”理想的再现,用来制衡中央集权,另一方面,也可视作现代式“市民社会”的萌芽^①。但从学会的名称上看,维新派显然认为改革的原动力并非来自保守的北方。这或许是从革新的立场看问题。但即使不采此观点者,也可看出在清末南北已经势成水火。在1904年,一位政治评论员认为

成为千古未有之奇祸者,则莫如今日所谓南北之见是已。夫今日之世,孰不察其为南北争权是世也哉。上而宫廷,中而执政,下而群士百寮,其行事之间,出言之顷,皆隐若有一南北之见,亘于其中,而近日所传政府将有取于中央集权,质而言之,实即南北争权之明

^① Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), pp. 154—156.

证，所谓以南方之财，练北方之兵，其朕显然，固有终不可讳者，此其为害，亦烈矣哉！

他把当时朝野的所有争执溯源至光绪初年朝廷南北两派重臣之争，“而南北之分一变而为满汉之分，再变而为帝后之分，于是推之于外交，而有〔亲〕俄〔亲〕日之分，措之于政见，而有新〔政〕旧〔政〕之分。”南北仇视又因清廷在最后几年实行现代化“中央集权”进一步恶化^①。

该论者把当时隐伏的危机看得很透彻。庚子之乱（1900）后，清政府的现代化措施是朝着“中央集权”的方向，如统一军权、铁路收归国有等等，尤其是“以南方之财，练北方之兵”，引起南方诸省的不满。慈禧太后去世（1908）以后出现的皇族内阁，在汉人眼中又变成排汉的满人反动。反满运动很自然起于南方。早于1903年，陈独秀在安徽即拟成立一国民同盟会，以“联络东南各省志士……庶几南方可望独立”^②。1905年，孙中山在东京成立的革命同盟会，事实上也只包括东南和中南的广东、浙江、湖南三省的革命组织。1909年，革命派的文人组成诗社曰“南社”，标出“钟仪操南音，不忘本也”^③。一位美国学者指出：对革命阵营的国粹派和南社来说，江南不只是一个地理名词，它也具有“超时间的美学或道德意义”，长江变成了一道“严夷夏之防”的天堑^④。

① 不署名：《论南北之成见所起》，载于光绪三十年七月三十日至八月初六日《时报》，收入《东方杂志》第10号（1904），第233—241页。

② 陈万雄：《新文化运动前的陈独秀，1879年—1915年》，香港：中文大学出版社，1982年，第29页。

③ 转引自陈敏之：《首创民族主义文艺的“南社”》，台北：成文出版社，1980年，第2页。

④ Laurence A. Schneider, “National Essence and the New Intelligentsia,” in Charlotte Furth edited, *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge, MA: Harvard University Press), p. 86.

华南是否汉族意识较华北为发达，姑且勿论。也有人从南北秘密会社性质之不同，来论证华南利于接受新式的革命。光复会的陶成章即从这个角度出发，说出有南北两种对立的政治文化，以及它们对革命事业的利与弊：

中国有反对政府之两大秘密团体……一曰白莲教，即红巾也；一曰天地会，即洪门也。……凡属长江以南，俱属南部，称曰南方；凡属黄河以北，俱属北部，称曰北方。南方之人智而巧，稍迷信，而多政治思想；北方之人直而愚，尚武力，而多神权迷信。……故白莲之教，盛于北，而洪门之会，遍于南。其同唯江北之地，接近黄河流域，遂兼有南北风气，教与会并著。……盖教盛于北，而不盛于南，此实由南北人思想不同而然，非可强合也。……〔教〕以用术愚人第一要义。政体尚专制……虽相隔数千里，可以遥制之，故主教能首倡起义，则其徒之响应也必多……惟用迷信……故多能保守秘密……洪门借刘关张以结义……既崇义气，力求平等主义，故彼此皆称兄弟。政体主共和，同盟者一体看待……故党势最易扩张……然各山堂分峙，虽有交通，不相制约……故不能保守秘密……职员之组织法，全系军国民制度……为白莲教之所不能望其肩背……若论运动，则开通教门也难，结连党会也易……若论运用，则驾驭教门也易，而驾驭党会也难……若论形势，教门之徒，迫近京师，然教通海口也难；洪门之党，易通海口，然其隔京师也颇远。现今之革命党，亦交接洪门者多……①

① 陶成章：《浙案纪略》，收入荣德康等编：《辛亥革命》第3册，上海人民出版社，第99—100、106、110页。

革命运动的组成基本上是会党、新军和知识分子的三结合；由后两者为革命运动提供了“现代化”的因素。1911年的辛亥革命果然采取南方各省向北京宣告“独立”的形式。中国之南北形同敌国，日人桑原鹭藏也作如下评论，“中国的北方人民，对于异族，不很排斥……元末所起的反乱，清末所起的革命，都是从南方爆发，以南方成功的。”^①

（二）民国时代的南北战争

辛亥革命造成了南北对峙的局面，因此“中华民国”的成立乃由两方的协商而成。南北和议的地点是上海，结果是清帝逊位，但大总统一职必须让给袁世凯。南方虽然成功地发动了革命，其果实却被北方的保守势力篡夺。袁世凯违背诺言，拒绝在南京就大总统职，死赖在北京，乃因为北方是他的地盘。袁的北京政府基本上无法征收南方赋税，因此袁势必重操清“中央集权”政策，对盘踞在南方的国民党势力用兵。1913年袁扑灭国民党的“二次革命”是北对南的一场胜利。但袁在1915年的帝制复辟，却被云南起义所打断，北方的统一尝试又再度被南方势力阻遏。

袁世凯死后，中国分裂为南北两个政权。1917年，孙中山为了对抗段祺瑞的北洋政府，在广州发动了“护法运动”，段氏抱武力统一的宗旨，对南方用兵，开始了另一回合的内战。1918年，北洋政府直系的吴佩孚攻克了长沙，但段祺瑞却让皖系囊括湘省。忿忿不平的吴佩孚因此提倡南北议和^②。在徐世昌总统积极推动下，议和在上海举行，但举行了八次会议后至1919年5月破裂，盖受到巴黎和会与五四运动的冲击^③。此时南北政府

① 桑原鹭藏著，杨筠如译：《由历史上观察的中国南北文化》，《国立武汉大学文哲季刊》第1卷第2号（1930年4—6月），第301—302页。

② 林福法：《民国八年之南北议和》，台北：南天书局，1990年，第65页。

③ 同上书，第158—160页。

内部的分裂都明朗化，岑春煊把孙中山逐出南方军政府，待到1920年下叶，岑春煊也垮了台，遂片面宣布解散军政府并宣布南北和平统一，但孙中山返回广州后，恢复军政府，并继续和北方周旋^①。孙死后，广州的国民党政权发动“北伐”（1926—1928），推翻北洋政府。但国民党并未能真正控制北方，北洋残余势力还未消灭，日本蚕食华北的野心已露。因此，北伐以后名义上统一中国的只是一个南方政权，定都于南京，有效控制的地方也只是长江下游。

一位美国的中国史学家认为：国民党政权之所以选择南京，除了远离日本在东北造成的威胁，又比较接近华南革命根据地和华东的金融中心等考虑之外，还有很浓厚的地域偏见：“然而，国民党的动机里也包含对北京的强烈不喜。国民党一方面把民国的失败怪罪在该城及其居民的头上，并表示担忧，怕他们自己的运动会因与故都接触而被污染。甚至在要求该市市民支持国民党路线的演说中，国民党的领袖们仍禁不住谴责该城包藏满清、军阀和共产党的混合影响。”^②

“满清”、“军阀”诚然是保守势力，“共产党”却是革命势力，而其源起可追溯到在北京爆发的五四运动。在民国初年，北方的政治势力虽然保守，北京却是新文化运动的中心。这是由于北京是首都，又是北大的所在地，全国精英云集的缘故。五四运动虽然起于北方，但到了6月，其中心已移到上海。北京虽然是现代中国激进的“新文化”形成气候之地，但到了20世纪20年代，上海很自然地成了文化激进主义集大成的场所。

南北相轻反映在1924年发表在《妇女杂志》上的一篇小品寓言中。该故事说一只苏州的猫随主人搬到北京城郊的西山，

① 林耀法：《民国八年之南北议和》，第235—236、254页。

② David Strand, *Rickshaw Beijing, City People and Politics in the 1920s* (Berkeley, CA: University of California Press, 1989), p. 10.

开始吃不到鱼,并发现北方的猫从来没听说过鱼,认为它们是“一群疯猫”,该猫自己则尽量“保持它‘南方猫’的文明态度”,后来它决定自己到溪水边去抓鱼,看到自己在水里的倒影,以为另一只猫捷足先登,遂纵身入水里和它抢,结果淹死了^①。这里用两类猫反映出南方人看北方人是愚昧落后,但在北方人眼里,南方人则是虽文明而虚矫,到头来是聪明人为聪明所误。

北方的中心地位即使在滑落中,北方背景的知识分子仍存歧视南方文化之倾向。当中国的“性博士”张竞生堕落为江湖郎中,周作人认为这个演变是他从北京搬到上海的结果^②。周作人说上海的文化是“买办流氓与妓女的文化,压根儿没有一点理性与风致”^③。周作人的大哥鲁迅也视上海文人为“才子 + 流氓”^④。周氏兄弟其实是浙江人,但在北方住久了,而且曾是新文化运动的健将。周作人是源起于北京的文学研究会的会员。鲁迅的“才子 + 流氓”则是暗指成立于上海的创造社。文化研究会和创造社之间的文人相轻,其实也是变相的南北之争。

当鲁迅挖苦上海文人的时候,他本人其实已经迁居上海。20世纪20年代末,上海明显地取代北京为文化激进主义的前卫。云集上海的创造社和太阳社左翼文人提出“革命文学”口号,存心想取代上一个年代兴起于北京的“文学革命”。“革命文学”运动导致中国左翼作家联盟在上海成立(1930)。在20世纪30年代初,左联的精神指导瞿秋白即提出1927年以后的时代是五四的否定之命题。文化激进主义的重心虽然往南移,南北对立如故。1933

① 张人权:《西山的猫》,《妇女杂志》第10卷第10号(1924年),第1606—1607页。

② Charles L. Leary, "Intellectual Orthodoxy, the Economy of Knowledge and the Debate over Zhang Jingsheng's Sex Histories," *Republican China*, vol. 18, no. 2 (April), p. 120.

③ 周作人:《上海气》,《谈龙集》,上海:开明书店,1927年,第159页。

④ 鲁迅:《上海文艺之一瞥》,《鲁迅全集》第4卷,人民文学出版社,1982年,第296页。

年,由上海的苏汶和天津的沈从文发难,又爆发了一场南北文人相轻的“京派”和“海派”之争^①。

显然,北伐以后,国家虽然名义上统一,政治与文化中心都有南移的倾向,而南北的敌对却依然尖锐如故。北方在南人眼中已变成了落后与混乱的同义词。极端的南方沙文主义可以广州中山大学历史教授朱谦之为代表。他在1932年发起“南方文化运动”,认为北方文化已经衰老,“要使中华民族不亡,唯一的希望,无疑乎只有南方,只在南方,即珠江流域”^②。

从另一方面看,南京政府从未曾有效地控制北方。青年党的李璜在1929至1931年北上考察,觉得除东三省外,北方的生活程度大大不如南方。

更可忧者,是在精神方面,北人对于南人,在此次国民革命之后,怀着一种嫉视心理,革命而既以主义相号召,而要称作“北伐”,这足使北人感到南宋之对金人,把北人当着异族看待,何况更将北京改成“北平”呢!

李璜指出:北方对南方的离心很容易为日、俄两强邻所乘^③。

日本侵略者确实把华北当作是一个特区,认为它将落入自己掌中的可能性大于归向南京。中、日双方之争夺华北,终于导致1937年的卢沟桥事件,中、日战事全面爆发。但争夺华北者不限于南京与东京。中国共产党在华南失败以后,也辗转长征至华北。最后,中共以落后的华北为新基地,重建农民军,待日本势力在华北崩溃,苏联填补入东三省的势力真空时,遂掌握了

① 潘逸中:《“京派”与“海派”之争》,收入朱正编《鲁迅研究百题》,湖南人民出版社,1981年,第448—455页。

② 朱谦之:《世界观的转变——七十自述(二)》,《中国哲学》1980年第4期,第492—493页。

③ 李璜:《学钝室回忆录》,台北:传记文学出版社,1973年,第165页。

各种有利因素，由华北出发征服全国。

(三)“南北论”学术传统的形成

上述历史背景有利于了解近代以来学术化的南北论之兴起。这个论述并非始于近代，实源于传统的经世学派。梁启超在1902年作《中国地理大势论》，仍有经世学派谈“形势”之余味，但除此之外，其观点却是不折不扣现代化的。梁以中国大河流域皆东西向，因此造成南北的划分，各异其风俗，甚至造成不同的哲学、经学、佛学、辞章、美术音乐传统。中国历史发展的重心是由北而南：黄河流域是古代中国之重心，自宋以后重心则移至长江流域，“江浙固今世文明之中心点也”。身为广东人的梁启超却看好岭南：“自今以往，而西江流域之发达……此又以进化自然之运推测之，而可以知其概者也。”^①

在1905年，与梁打对台的反清之《国粹学报》亦连载刘光汉论南北思想文化自古不同的长文^②。刘光汉即无政府主义者刘师培，他对中国愈到近代愈南盛北衰的看法，基本上与梁启超的相同。刘认为南北地位之转移开始于“五胡乱华”时代，而长江之水利便于黄河流域，也利于南方之逐渐发达并超赶上北方。刘进一步用南北文化气质的不同来重新解释先秦诸子百家、汉代的经传注疏、宋明理学、清代之考据学、历代文艺，甚至阴阳谶纬之学。

在梁启超和刘光汉的论说背后，或许也有日本的影响。日本的艺术评论家冈仓天心曾从中国南北不同的气质研究中国文化^③。冈仓天心一类的思维可能也影响了曾旅居日本的王国

① 梁启超：《中国地理大势论》，《饮冰室合集》第2卷，《饮冰室文集》之十，第90、100—101页。

② 刘光汉：《南北学域不同论》（1905），《国粹学报》第2号，第8—10页；第6号，第1—8页；第7号，第1—8页；第9号，第9—12页。

③ 冈仓天心：《支那南北の区别》（1894），《冈仓天心集》，东京：筑摩书屋，1968年，第309—311页。

维。后者在《屈子文学之精神》一文中提出：南方人性冷而遁世，北方人性热而人世；南方人善玄想，北方人重实行。故前者创造了富于幻想色彩的庄子散文，后者则导致了“诗三百”的抒情短制。他更重视人文背景的不同：“前者贵族派也，后者平民派也；前者近古派，后者远古派也；前者国家派，后者个人派也。”^①

把中国化整为零为多元文明的想法，在近代实起源于梁启超，这个判断大致上是妥当的。梁把中国分为黄河、长江、珠江三个地区文明，酷似他在另一文中把欧洲也整整齐齐地分作三个分支：“拉丁民族，其全盛时代在过去，条顿民族，其全盛时代在现代，斯拉夫民族，其全盛时代在将来。”^②后来，力主中国文化起源一元论的唐君毅摇头叹息地说：“近人因受西方文化之来源为多元观念之暗示，亦有论其为多元者。如梁任公先生极早即有中国南北二支文化思想之论……”^③视其为始作俑者。

一般来说，斯拉夫民族的东欧地区除外，西方文化乃由拉丁民族与条顿民族组成，此一现象成为了中国南北两支文化论的模型。茅盾在其1929年发表的神话研究中，仿照西方希腊神话与北欧神话两大系统，把中国神话亦分作南北两系，并且连内容和精神上也都去比附希腊与北欧的神话^④。林语堂在1935年发表的《吾国与吾民》之首章即曰《北与南》，其中说：“华南人与华北人在气质、体质、习惯上之差别，其程度可能与欧洲的地中海

① 引自杨东平：《城市季风：北京和上海的文化精神》，北京：东方出版社，1994年，第23页。

② 梁启超：《欧洲地理大势论》，《饮冰室合集》第2卷，《饮冰室文集》之十，第104页。

③ 唐君毅：《中国文化之精神价值》第四版，台北：正中书局，1982年，第2页。

④ 玄珠（茅盾）：《中国神话研究ABC》，上海：世界书局，1929年。

民族与北欧民族之差异相同。”^①

南北论又与其他的类型学结合。在20世纪40年代,李长之的一部研究古代史的著作也在古代中国看到周文化与楚文化的南北对立。似乎参照了尼采的“太阳神型”与“酒神型”二元对立说,亦可能仿照斯宾格勒的文化形态学,李认为:“周的文化可说最近于数量的、科学的、理智的、秩序的。……楚文化和这恰可以作一个对照。它是奔放的、飞跃的、轻飘的、流动的……这两种文化,也可说一是色彩学的,一是几何学的。……简单一句话,周文化是古典的,楚文化是浪漫的。”^②

“古典的”与“浪漫的”本来是曹聚仁用来形容现代文学里“京派”与“海派”的用语。由此可见南北论之贯穿古今。现代文学中的南北论,在20世纪40年代又为胡兰成重新提出:“北方文学的中心是北平,作品的风格比较深湛,来得静,而以上海为中心的南方文学则是活泼的,不免粗浅。”^③夏志清在20世纪60年代用英文著述的《中国现代小说史》中,还见用南北派别的角度看问题。夏氏用老舍代表北派,其特征为“个人主义的、率直的、幽默的”,用茅盾代表“比较女性化的南方,浪漫的、感性的、抑郁的”^④。

中国文化到底是一元还是多元,对本文的关注来说无关宏旨。我们并不认为不该把南北两支文化比附作地中海与北欧文化,而是认为比拟不当的地方在于位置颠倒。西洋史自文艺复兴以来,地中海区即逐渐被阿尔卑斯山北的地区之发

① Lin Yutang, *My Country and My People* (New York, The John Day Company, 1935, revised in 1937), p. 17.

② 李长之:《司马迁之人格与风格》,香港:三联书店,1984年重印1946年版,第4页。

③ 胡兰成:《随笔六则》,上海《天地》月刊第10期(1944年7月),收入唐文标编:《张爱玲卷》,台北:远景出版事业公司,1982年,第173—175页。

④ C. T. Hsia, *A History of Modern Chinese Fiction*, 2nd edition (New Haven: Yale University Press, 1971), p. 165.

展所压倒。中国历史的发展却正好相反：近一千年是一部南方兴起、北方没落的历史。

这一点乃民国时代学者之共识。较著名的是丁文江的研究。他拿了二十四史上有传的“历史人物”，作了一个各省人才分布的统计，求证宋代以前中国文化的重心在北方，而“江苏、浙江两省在南宋以后，变成为中国文化的中心”^①。做同类人才之地域分布的研究者还有朱君毅、张耀翔、潘光旦等，结论大致上与丁文江相同^②。

傅斯年曾指出丁文江的统计有问题，因为他把民国的省份作为单位去统计历代的人物分布，误差很大。不过，傅指正的是丁的方法不够严谨，却并没有推翻近一千年来南盛北衰说。傅本人则提出“永嘉南渡前为‘第一中国’，隋唐以后是‘第二中国’”的理论，并认为“中国历史与中国人种之关系是很可研究的”^③。

丁、傅等文皆写作于20世纪20年代，当时承世纪末的余绪，人种理论仍盛行，用人种解释历史很时髦。用“人才”的多寡来衡量一个地区的历史性升降其实是一种从优生学看历史的观点。从西方的世纪末起，优生学研究常运用人才的地理分布之统计去衡量各地人种的优劣。类似中国学者研究科举中举者的地理分布，法国学者也用巴黎沙龙(the Paris Salon)在1896年度颁布的奖状之地理分布论证：“萨伏依(Savoy)、阿尔卑斯的普罗旺斯(Alpine Provence)一带的崎岖高地、庞大的东比利牛斯

① 丁文江：《历史人物与地理的关系》，原载《努力周报》，摘录载于《东方杂志》第20卷第5期(1923年3月10日)，第129页。

② 朱君毅的《现代中国人物之地理教育与职业的分布》及张耀翔的《清代进士之地理的分布》皆载于《心理》第4卷第1期(1925)。潘光旦之《武林游览与人文地理学》收在他的《优生概论》下篇，重庆：商务印书馆，1946年。

③ 傅斯年：《评丁文江的“历史人物与地理的关系”》(1924)，《傅孟真先生集》第1卷，台北：台湾大学，1952年，第96—102页。

(eastern Pyrenees) 地区、以及奥凡尔涅高原 (Auvergne Plateau), 与不毛的不列颠尼 (Brittany) 半岛一般, 在艺术本能方面出奇地缺乏, 艺术发达于法国所有的河流低地。”德国学者特赖奇克 (Heinrich von Treitschke) 则对德国作出同类研究^①。

(四) 外国人的“南北中国”说

西方人的南北中国论其实始于马可波罗, 他把华北称作 Cathy, 华南称作 Manji^②。到了近代, 南北中国论作为一种学说, 成为当时中外学人的共同看法。在上一节里我们已经提及艺术评论家冈仓天心, 他可能是近代这类说法之最早者, 并指出他可能是梁启超、刘光汉、王国维等人同类看法的灵感泉源。稍晚, 日本的桑原鹭藏也发表类似丁文江等人的观点: “魏晋以前, 中国文化的中枢在北方; 在南宋以后, 中国文化的中枢, 完全移于南方。”他也用科举“登科者的多少”, 作为一个地区升降的“总风雨表”。他复指出: “中国北区野蛮的夷狄之侵入, 和中国南区优秀的汉族之移往……足以解释南北盛衰的原因……”桑原的论点虽然和丁文江等同, 但他的着眼点却是为日本的大陆政策服务的, 因此他别有用心地指出: “北方人的血, 混杂了许多异族人的血……所以中国的北方人民, 对于异族, 不很排斥。”至于南方, 则“成为被夷狄侵劫所胁迫的汉族的避难所。……所以在南方攘夷保种的风气很强”^③。

桑原的同胞、也是他的批评者内藤湖南于其《新支那论》(1924) 一书中提出东亚文明中心转移的学说。他认为: 在古

① Ellen Churchill Semple, *Influences of Geographic Environment, on the Basis of Ratzel's System of Anthropo-geography* (New York: Holt, 1911), p. 19.

② George Babcock Cressey, *China's Geographic Foundations, A Survey of the Land and Its People* (New York and London: McGraw-Hill, 1934), pp. 13--14.

③ 桑原鹭藏, 首引, 第 300、301 页。

代,东亚文明的中心在华北。明代以后,先前是非汉族地区的江浙变成了新的中心。目前,中国本部的中心似乎已转移到了广东——另一个前蛮族地区。但在现代,东亚整个地区的中心则转移到日本。内藤氏乃其自身时代的产品,因此很自然地用“世纪末”以来风行的文明没落论立论。在他心目中,中国在宋代已经达到了“现代”,因此在目前是处于颓废没落阶段,而现阶段的西方亦将步中国的后尘。这就让现代化较晚的日本去承担领导一个新的世界文明的任务^①。文明中心由中国转移到非中国地区的说法便利于内藤把整个东亚当作一个单位,于是作为东亚文明母胎的中国遂被认为没有“建国”的必要,区内的政治领导权就不妨让给日本。

曾为德共党员的魏特夫(Karl A. Wittfogel,汉名曰“魏复古”),在其1931年的《中国的经济和社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*)一书里,也提供一种马克思主义的南北中国论。他在整部中国历史里辨认出三个“农业生产中心”以及它们中心地位的转移取代:从西北到东北,再由北方移到长江流域^②。魏氏此说为冀朝鼎进一步发展,冀氏同时亦从20世纪20—30年代的“中国社会史论战”处抽取灵感。他看出中国的“关键性经济地区”从西北转移到长江流域,因此后一地区在水利工程方面逐渐取代了前者。

在同一段期间内,魏特夫的同胞汉学家理查·威廉(Richard Wilhelm)亦云:“旧中国文化充分发展为一种北方的形

① Tam Yue-him, "An Intellectual's Response to Western Intrusion: Naito Kōnan's View of Republican China," in Akira Iriye, edited, *The Chinese and Japanese, Essays in Political and Cultural Interactions* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), pp. 172—174.

② Chi Ch'ao-ting, *Key Economic Areas in Chinese History, As Revealed in the Development of Public Works for Water-Control* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1936), p. 11.

态,和一种南方的形态……北方的文化形态配合于黄河流域。黄河的下游不能通行。愈近海滨,便愈加困难。所以这种文化似乎起源于大陆。要到后来,才达到东方与海。”^①在本文后段将指出:这个说法就是后来的《河殇》之所本。

20世纪20—30年代流行地理决定论,西方学者所著的中国通史亦多从讨论地理开始。澳洲学者来德里(Kenneth Scott Latourette),在其1934年出版的《中国人:他们的历史和文化》一书中,以《地理及其对中国人的影响》为首章。它强调华南与华北的截然不同:华北,尤其在内地,雨量不足,下雨也不均匀,冬天寒冷,而且还有风沙问题。“华北事实上逐渐延伸入真正沙漠状态主导的地区。”因此,华北种植季节较华南为短,常出现旱灾和饥荒。寒冷与风沙迫使人们长期处于室内,燃料的缺乏使人们养不成沐浴的习惯,凡此种种,与饥荒频盈,都对人们的健康造成损害。种植季节之短也使人无所事事,造成“士气的松弛”。至于长江流域和更南地区,冬天气温较温和,没有风沙问题,室外活动和沐浴都比较频繁,雨量也较充分,种植季节较长,“消除了农夫在冬季里的懒惰性”。此外,饥荒亦比较少见。因此,“长江流域和更南地区平均上在原创性和领导能力方面都较高”^②。

美国的中国近代史泰斗费正清(John K. Fairbank),在其著述的中国史教科书《美国与中国》中,也是以《北与南的对比》开始。该书之1948年初版的第一章是政策性的导论《我们的中国

① Richard Wilhelm, translated by John Holroyd Reece, *The Soul of China* (New York: Harcourt, Brace, 1928), p. 354. 译文引自傅生译,《东方与西方——德国理查·威廉所著〈中国的精神〉》一书最后的一章,上海《学术界》第1卷第3期(1943年10月5日),第14页。

② Kenneth Scott Latourette, *The Chinese: Their History and Culture*, 1st edition in 1934 (2nd revised edition, New York: The Macmillan Company, 1942), p. 12.

问题》，导论在第三版后删去，于是原本开始进入正题的第二章“The Contrast of North and South”正式变成首章。换言之，费正清的整部中国史也是由南北论展开。这一章仍含有地理决定论的余味，基本上与来德里同调，例如说华北比华南干旱，水的供应也比较不确定^①。在其近期为《剑桥中国史》写的章节中，费正清从南北中国论发展出两个中国论：“大陆中国”与“海洋中国”。我们将在篇尾讨论。

（五）南北地形与人种的关系

威廉·来德里、费正清等人有关中国地理方面的论述，今天看起来已成常识，其实用现代地理角度对中国作出一个全局性的看法，在前清同治年间才形成，奠基者是德国人斐迪南·李希霍芬男爵（Freiherr Ferdinand von Richthofen）（1833—1905）。他从1868年开始，在华作七次旅行考察，行踪遍各省，替民国时代丁文江的地质研究所的工作打下了基础^②。

中国地理学家忻启三对李希霍芬的学说介绍如下，也可能加入自己对南北人种的观点，形成一个对中国地理和人种全局性的看法。他指出：中国南北的地质史是完全不一样的，南方的地形比较新造，因此北方已经是风成的黄土大平原，而南方则仍然为山地及其间的谷地和长江一带的堆积平原。北方少宜于航业的海岸线，南方海岸线凹凸曲折，实为世界上最美丽的多湾海岸。北方大平原邻接中亚，受其沙漠风沙之吹袭，形成黄土，也造成河流中含有大量的砂砾，冬季则因酷寒的西北风造成寒冷与干燥的气候。南方的地形则是西藏大山脉的延伸，全无中亚的影响，由于来自西方的空气很湿润及有雪水的关系，所

① John King Fairbank, *The United States and China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948, 1958, 1971, 1983).

② Charlotte Furth, *Ting Wen-chiang: Science and China's New Culture* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), pp. 39—40.

以华南有全年水量充足的大小河川，便利航行^①。

忻氏又指出：北方人比南方人为高，头形则北方人多长头(dolichocephalic)，南方人多宽头(brachycephalic)，中部人多中头(mesocephalic)。用头形指数来定义人种始于瑞典解剖学家安得斯·雷齐乌斯(Anders Retzius)，在19世纪末成为一种风尚^②。在美国，威廉·里普利(William Z. Ripley)在1899年发表的有名的《欧洲的人种》(*The Races of Europe*)一书宣扬欧洲三大人种——北欧种、阿尔卑斯种、地中海种——的说法，也是用头形来定义的^③。这股西方的学术风尚影响很大，以致原本是用来衡量欧洲种族的三分法也成为了中国人头形分类。李济在1928年把“长头”分成长头窄鼻(dolicho-leptorrhinic)和长头宽鼻(dolicho-platyrrhine)两种，前者在山东较普遍，后者则多见于甘肃和广西。他认为“宽头”在长江流域占支配地位，而江苏乃其“最纯粹形态的中心”。两者之混合是“中头”，在全人口中出现得最多^④。

忻启三的三种头形分类可能是来自李济，但他是否从头形指数推测种族的纯粹性则不得而知。忻氏文中认为南方人种比北方人为纯正，乃透过“血液试验研究的结果”。当时的体质人类学里流行的技巧，就是用O、A、B、AB血属出现的多寡来判定种族^⑤。此外，忻氏从李希霍芬对南北地理的差别中，看出南方的人种较北方的纯正。北方同化了许多塞北民族。南方则开发

① 忻启三：《我国南北方之地理观点》，南京《方志月刊》第8卷第7—8合期(1935年8月)，第55—56页。

② William C. Boyd, *Genetics and the Races of Man; An Introduction to Modern Physical Anthropology* (Boston: Little, Brown and Company, 1953) p. 298.

③ Mark H. Haller, *Eugenics; Hereditarian Attitudes in American Thought* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1963), p. 55.

④ Li Chi, *The Formation of the Chinese People; An Anthropological Inquiry* (New York: Russell and Russell, 1928), p. 49.

⑤ Boyd, op. cit., chapters 8—9.

较迟，从北方来的移民未及把原住民吸收同化，因此双方面都保持其纯正的血液。南方的语言也没有北方那样统一。四川方面，因早有由陕西移民过去，而云贵一带的汉族，又都是从四川移民过去的，所以北方语系的势力一直达到西南。但东南沿海多山的地带就不同了，吴、越、闽、粤各有自己的语言，与中原语系不通，也互不相通^①。

北方人的血液比较不纯，清末的排满运动已有强烈的暗示，前述的桑原鹭藏亦提及。丁文江也认为“经过南北朝人种混杂之后，北方的民族，绝不是纯粹的汉人”^②。种族理论在当时很流行，而种族理论又不可避免地同南北地理扯上关系。

（六）优生学与人文地理学的结合

在20世纪20年代末，兴起一派把南北论与优生学结合的学说。优生学创始于达尔文的表弟高尔顿(Francis Galton)，在19世纪末期开始盛行。与优生思想有关的“种族退化”观念在清末已经传入中国，变成报章杂志上鞭挞国人不长进的口头禅。优生学原理在中国获得大量介绍，则在第一次国际人种改良大会(International Conference on Race Betterment)于1912年在伦敦举行之后。在1916年，《新青年》的一位编辑李亦民介绍了这一次大会，并高度推荐美国加州与印地安那州已通过的“阉割法”，认为这是“阻遏恶质子孙”的良方^③。

鲁迅在1919年将中国文化比作祖传的“先天梅毒性病”，并警告不长进的中国人父母：“将来学问发达，社会改造时，他们侥幸留下的苗裔，恐怕总不免要受善种学(Eugenics)者的处置。”^④同

① 新启三：前引，第56—59页。

② 丁文江：前引，第133页。

③ 李亦民：《欧美人种改良问题》，《新青年》第2卷第4期(1916年12月1日)，第7页。

④ 鲁迅：《我们现在怎样做父亲》(1919年10月)，《鲁迅全集》1981年版第1卷，第134页。

年,丁文江有介绍优生学——他称为“哲嗣学”——原理的文章^①。从1920年开始,鲁迅的三弟周建人大量地发表“善种学”的文章,并成为这方面的专业人士。1930年,他发表了一本有关这方面的文集《进化与退化》,鲁迅为其作序^②。

周建人的“善种学”是广义而且折衷的。他并没有强调高尔顿派的优生学与孟德尔(Gregor Mendel)的遗传理论之间的歧异。前者是建筑在魏斯曼(August Weismann)的胚种形质(germ plasm)说之上的,有泛遗传论的倾向;亦即认为智力、天才、愚劣、犯罪倾向、品格德性都可以遗传。孟德尔的定律只能说明单基因,亦即某一简单特征的遗传法则。此外,卫斯曼-高尔顿一派的学说是完全否定拉马克(Jean-Baptiste Lamarck)的有机体从环境获得的特质可以遗传的观点,他们把环境的作用只限于“选择”某些先天的特质,让其可以生存并传后,至于不能适应环境的另一些特质则不让生存而遭淘汰。周建人的“善种学”则有浓厚的新拉马克主义色彩,也强调后天因素。

五四时代的优生学思潮,除了折衷性之外,也不成为一种帮派,而被各路人士引用。周建人的长兄鲁迅自己不待说。搞古史与民俗研究的顾颉刚也喜欢谈优生学^③,连陈独秀在1920年转向马克思主义的当儿,还认为“优种论”有一定的进步性^④。但是,到了20世纪20年代末,随着马克思主义的运动化与教条化,优生学也朝同一方向发展。它一方面受到前者的批判,影响

① Furth, Ting Wen-chiang, p. 71.

② 鲁迅:《〈进化与退化〉小引》(1930年5月5日),《鲁迅全集》第4卷,第250—252页。

③ Laurence A. Schneider, *Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Traditions* (Berkeley, CA: University of California Press, 1971), p. 258.

④ 陈独秀:《马尔塞斯人口论与中国人口问题》,《新青年》第7卷第4期(1920年4月),第7页。

已不像早期那么广被,另一方面亦凝聚成派别运动^①。这个运动的代表人物就是潘光旦。

潘光旦是主张遗传乃全属先天因素,把环境的作用只限于“选择”与“淘汰”的正统派优生学家。他对中国地理与历史对人种塑造之看法,基本上追随美国的埃尔斯沃思·亨廷顿(Ellsworth Huntington)。亨氏是耶鲁大学的地理学教授。他在20世纪20年代担任美国地理学家协会(Association of American Geographers)的会长,至30年代又任美国优生学会(American Eugenics Society)的会长,是兼两门学科之所长的学术泰斗。

当时,西方的地理学潮流也是从自然地理趋向人文地理,提倡环境势力说,以及用地理去解释历史和政治。人文地理学(human geography 又称人生地理学)或人地学(anthropogeography)这类学科的兴起虽然在20世纪,但这方面的思想却有悠久的传承。自18世纪以来,西方地理学家便逐渐注重地理和人生的关系。孟德斯鸠(baron de Montesquieu)、亚历山大·洪堡(Alexander Humboldt)、卡尔·里特尔(Carl Ritter)等首先倡导,至19世纪,德国的F.拉采尔(Friedrich Ratzel)奠定这门学科的基础。至20世纪,则由法国的保罗·维达尔·德·拉·白兰士(Paul Vidal de la Blache)与尚·白吕纳(Jean Brunhes)、美国的爱兰·森普尔(Ellen Semple)代表。这些学派在中国都有介绍^②。

① Schneider, op. cit., p. 268; Frank Dikotter, *The Discourse of Race in Modern China* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1992), pp. 177—179.

② 胡焕庸:《约翰白吕纳之人生地理学》,南京《地理杂志》第1卷第1期(1928年7月),第5—15页;《西洋人文地理学晚近之发展》,南京《地理杂志》第2卷第3期(1929年5月),第1—8页。另详鞠耀武:《中国地理学发展史》(江苏教育出版社,1987),第207—208页。

由人地学造成的地理决定论走入死胡同,如今已经衰落,但是它其他地方却开花结果,例如法国史学的“年鉴学派”即是,该学派因以得名的刊物名称即来自白兰士的《地理年鉴》(*Annales de Géographie*)^①。在1938年,罗家伦还引用年鉴学派吕西安·费弗尔(Lucien Febvre)的《大地与人类进化》(*Le Terre et L'Evolution Humaine*)一书,批判地理决定论,认为地理环境只是提供了各种可能性而已^②。

(七) 北温带说

西方的人地学对中国的南北论有关联者是“北温带说”(the north temperate zone theory)。因此,在讨论潘光旦和亨廷顿之先,必须交代一下这个学说的历史背景。在西方近代初期,开始意识到北欧地区兴起有压倒地中海地区之势,其较早者有16世纪法国的史学家布丹(Jean Bodin)^③。这种意识加强了文明乃北温带之恩赐的说法。该论说源于希腊哲学家亚里士多德,至近代为英国哲学家洛克(John Locke)复兴。在德国,该论说则为赫尔特(Johann G. von Herder)和黑格尔(G. W. Friedrich Hegel)等人所采纳。黑格尔说:“历史的真正舞台乃是温带地区,甚至可说是北半部。”^④赫尔特的北温带论则是这类理论中带有种族主义色彩之最早者(详下)。在法国,北温带说启发了启蒙思想家孟德斯鸠,他把东方文化的不变性质归咎于它们所处的南方部位及其炎热气候^⑤。

① Peter Burke, *The French Historical Revolution: The Annales School 1929—89* (Stanford, CA, Stanford University Press, 1990), p. 21.

② 罗家伦:《民族与地理环境》,《罗家伦先生文存》第2卷,台北:国民党中央委员会国史馆,1937年,第142页。

③ J. B. Bury, *The Idea of Progress* (London: Macmillan and Co., Ltd., 1920), p. 38.

④ Georg Wilhelm, Friedrich Hegel, translated by J. Sibree, *The Philosophy of History* (New York: Dover Publications, Inc., 1956), p. 80.

⑤ Semple, *op. cit.*, p. 18.

在1902年,梁启超已提及亚里士多德和洛克的北温带说^①。梁当时崇拜的瑞士政治学家约翰·卡司帕·伯伦知理(Johann Kaspar Bluntschli)亦认为北温带说源远流长、言之成理,因此在他的国家学说中亦带上一笔:“热带地区的国家(从赤道至纬度23度28分)和寒带的南北极地带(纬度66度23分以上),相对处于它们之间的温带地区来说,对国家的发展不利。”此外,“几乎所有重要国家的首都都处于温带之正中,其平均气温在摄氏8度与16度之间”^②。无怪乎梁启超在1904年论道:“地理学家言:完备政团之发生,必在温带,盖热带浴天惠太厚,故其民偷窳而生计不发达,寒带蒙天行太酷,故其民瘠苦,而生计不发达。”^③

1903年一份倾向革命的中国留日学生杂志亦说:“热带之地,物产滋盛,人民所需之材料便于搜采,所被之衣服不求温厚,所居之家屋,勿须坚致,谋生太易者,每难发达其进取之心,其性近于怠惰。寒带之地,百物不繁,人民竭终岁之力,仅足以给生活而无暇学问,其性近于愚犷。温带之地,寒热适均,人民必须动作而后有衣食,其性勤敏而勇敢。盖生人本来之物质,无一非秉受天然而来,气候之殊异,实握性格偏差之关键,而因以观世界进化之迹。”^④

在西方,赫尔特可能是北温带说的现代种族主义版的先驱者。他辩称只有“由温带气候塑造出来的完好人类”才能产生欧罗巴独特的“修养和人道”^⑤。但并非所有提倡北温带说者都得

① 梁启超:《地理与文明之关系》,《饮冰室合集》第2卷,台北:《饮冰室文集》之十,第106—107页。

② J. K. Bluntschli, *The Theory of the State* (Oxford: at the Clarendon Press, 1885), pp. 211, 212.

③ 梁启超:《新民说——第十九节:论政治能力》,《新民丛报》第49号(1904年6月28日),第8页。

④ 不署名:《地理与国民性格之关系》,《湖北学生界》第3期(1903年),第4页。

⑤ George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology* (New York: The Free Press, 1987), p. 20.

出对欧洲人有利的结论。英国优生学家皮尔逊(Karl Pearson)即得出悲观的结论：因为“高级人种”只能居住在北温带地区的关系，总不可能有效地对热带地区进行殖民，于是就不得不让较低和繁殖力较强的人种——中国人、印度人、黑种人——占有世界其他部分^①。但总的来说，北温带说倾向支持北欧人种(Nordic)优越论，例如像英国种族主义者豪斯顿·史图华特·张伯伦(Houston Stewart Chamberlain)在其1911年的《十九世纪的基础》(*The Foundations of the Nineteenth Century*)一书中所提倡者。

说起来，皮尔逊和张伯伦等都是梁启超和康有为的同代人。当时的学说风尚确实能解释梁为何讨论起“完备政团”的地理基础来。至于康有为，则在其《大同书》里没头脑地用了一种白人优越主义版的北温带理论。他说：

若非洲人之黑面银牙，尖腮斜面，固由传种，亦半由生长热地，居住山谷致之也。南洋群岛，地近赤道，华人美人来此，居之岁月，皆为疲损，色变黄黑；又汗出太多，聪明亦减。若印度万里平原，多热少水，故人被日光，积成黑面，目多圆突；其美人久居于是，传至于孙，面变黄黑；华人之杂婚传子于是者亦然；岂非地气使然哉！若加拿大地当五十度，落机雪山，日照于面，故华人生子多红白明秀；欧洲各国地近寒带，故多白；南意大利、葡萄牙、西班牙在三十余度，地在温带，故面色稍黄；是皆地气所感成。然则犀角端盈与颞那穷困，皆地所关，而天下之人皆出于胎，胎生既误，施教无从。

^① 皮尔逊的意见见于他的《国民生活与性格》(*National Life and Character*) (1893)一书，引自 Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1945), p. 160。皮氏之书为梁启超1912年的一篇文章所引。

然则胎教之地，其为治者之第一要诀！今欲定胎教之地皆立于温冷带间，以受寒气而得凝固，得红白而去蓝黑，以为人种改良之计①。

康有为和张伯伦虽然都主张白种人优越论，但他们的意见差异很大。在康氏心目中，世界人种中的害群之马不是犹太人，乃是黑人。他衡量种族优越的标准很肤浅，因为它只是凭主观的审美印象。他对优生学的遗传理论亦相当无知，以致把地理当作了决定因素。张伯伦的理论则与之相反，他认为：当一种优良血统在历史上成形，具备了可辨认的种族特征后，就应当力图保持它的纯洁性。对张伯伦来说，雅里安种——尤其是条顿民族——乃“选民”，不是用来和别种人混同的。至于康有为的“大同”，则是“去种界”，让所有人种都变成白种人这样的一个“同”法。两者的差异乃一者为犹太基督教的选民说，一者为儒家的天下主义。中文里的“大同”就是大家都变成一样的意思。但张伯伦害怕的正是优良血统被败坏，纯种退化成杂种(mongrels)。张伯伦对康有为式的“大同”评价如下：“罗马帝国晚期的无人种、无民族的浑沌乃是一个有害的、致命的状态，乃违反自然之罪恶。只有一线光明照耀在此堕落的世界之上——它来自北方。”②

在美国，张伯伦的北欧人种神话受到麦狄逊·格兰特(Madison Grant)等人的响应。格兰特在其《伟大种族的消逝》一书中，认为北欧人种既是统治者又是征服者，南方种族则是农夫，此外就是在艺术才能(亦即是女性化的才能)方面较优胜③。

① 康有为：《大同书》，北京：古籍出版社，1956年，第196页。

② Houston Stewart Chamberlain, translated by John Lees, *The Foundations of the Nineteenth Century* (London & New York, J. Lane Company, 1911), vol. 1, p. 320.

③ Madison Grant, *The Passing of the Great Race, or the Racial Basis of European History* (New York and London, Charles Scribner's Sons, 1918), pp. 227—229.

在 20 世纪 20 年代,格兰特在美国参与特惠北欧移民,限制其他种族移民入境的运动。

在要求政府选择移民族群的运动中,美国优生学会扮演了一个重要角色。美国国会在 1880 年代已经通过排斥华人的法令,至 20 世纪 20 年代又通过排斥日本人的法令。20 年代可以说是这类种族歧视法令之高峰期,而美国优生学会亦于 1926 年应运而生。它主张一方面限制东方人与拉丁民族入境,另一方面放宽对“北欧人种”的限额。该会许多成员为国会通过的移民法令提供优生学理论根据。但在进入 30 年代后,该会逐渐摆脱格兰特一类人的种族主义倾向^①。从 1934 至 1938 年任该会会长者是亨廷顿,卸任后他又任会董至 1947 年。亨氏是耶鲁大学教授,乃人文地理学家,于 1923 年曾任美国地理学家协会会长。亨氏的著述乃结合人文地理学与优生学的典型例子。他对华南华北之差异也曾作出人种学的解释,在民国时代有一定的影响。

(八) 亨廷顿与潘光旦

亨廷顿在 20 年代和格兰特共事过一阵,进行特惠“北欧人种”移民的游说。亨氏开始时是一个服膺“北温带说”的地理学家,该说在当时乃人生地理学的金科玉律。美国人生地理学泰斗珊姆普即说:“世界史上最重大的事件尤其是最重要的历史发展都是属于北温带的。”^②在 1915 年出版的《文明与气候》一书中,亨廷顿说:对工作和健康来说,最适宜的气温乃“总温度很少降于最适宜(人类)心理的华氏 38 度之下,或高出最适宜(人类)体质的华氏 64 度之上”。因此,最理想的状态存在于年平均气温华氏 51 度左右的地方,例如:伦敦、巴黎、纽约,以及北京^③。

① Haller, op. cit., pp. 155—157, 174—175.

② Semple, op. cit., p. 611.

③ Ellsworth Huntington, *Civilization and Climate* (New Haven: Yale University Press, 1915), p. 220.

但在1915与1923年之间,亨廷顿从强调环境的因素转而强调先天遗传。“在这八年内……我视自然和社会环境两者都时常发挥选择作用,在任何行业或地区里把特别的人挑选出来,或加以保存,或予以消灭。我在《种族的性格》(*The Character of Races*)一书里把这个论说条理化。”^①1918年,美国优生学的老前辈查尔士·达文波特(Charles B. Davenport)成立高尔顿学会(Galton Society),亨氏即为创会的会员^②。高尔顿派就是一面倒地强调遗传,全面反对拉马克的环境决定论。因此,亨氏在《种族的性格》(1924)一书中说他相信“种族该词最严格的定义就是只透过遗传来定义”。但作为地理学家,他又得说地理因素与社会条件亦“对决定一个民族的性格具有很大的影响”,因为它们“选择某类加以保存,又选择某类予以消灭”^③。因此,书中虽然作出“人类里的众独特族群的性格有赖遗传、自然环境和社会环境”这种貌似折衷的论调,其实不论哪一类环境都只具过滤先天遗传的作用,亨廷顿立论的出发点乃不折不扣地属于卫斯曼、高尔顿、皮尔逊的一脉相传。

作为高尔顿派的亨廷顿势必强调遗传决定论,但作为“北温带说”的服膺者的亨廷顿又不得不把这个明显的环境决定论塞进他的理论架构里去,结果就不免造成混淆。他一方面辩称一个种族“不论其原来性格如何”,只要他们移民到斯堪的纳维亚,该地的“自然选择过程”就会把“好奇、个人主义、内省、自我伸张,以及获得欲诸品质”保存下来。但“有些种族,例如黑人,处于如此环境下则会被消灭,因为他们在另一个环境里已经获得

① Ellsworth Huntington, *West of the Pacific* (New York and London, Charles Scribner's Sons, 1925), pp. viii-ix.

② Haller, op. cit., p. 73.

③ Ellsworth Huntington, *The Character of Races, As Influenced by Physical Environment, Natural Selection and Historical Development* (New York and London, Charles Scribner's Sons, 1927), p. 6.

了相反的品质”。因此，“一个不胜任的种族可能会发现遭环境压迫，但同一个环境对北欧种(Norse)来说则会很刺激”^①。给读者的印象是：环境这个因素，只有对能力尺度相近的种族来说，才会造成差异。亨氏认为：假设所有欧洲人的“遗传能力”相等，北海地区的人“就常常优胜于东欧和南欧”者，因为“平均来说，北海地区国家的才能之士精力会更充沛”，他们在“温凉爽快的气温”中会享有较好的健康^②。

亨廷顿曾于1923年访华^③。在他翌年发表的《种族与性格》一书中，以四章的篇幅谈中国，用的角度是南北的人种对立，为中国优生学家潘光旦所译介。现在，让我们先介绍潘光旦的背景，然后才仔细分析亨廷顿的观点。

根据他的写传人介绍，潘光旦毕业于清华大学，于1922年赴美国留学，先后在新罕布什尔州汉诺华(Hanover)镇达特茅斯大学(Dartmouth)和纽约哥伦比亚大学攻读，主修生物学、古生物学、遗传学，于1926年得硕士学位。他从1923至1925年连续三个夏天，在纽约州长岛冷泉港的优生记录馆(Eugenics Record Office)和卡内基研究所(Carnegie Institute)，参加优生工作人员训练班和从事其他有关研究^④。优生记录馆成立于1910年，创立者为美国优生学老前辈达文波特，因此该馆成为优生学运动的中心。美国的优生学运动虽然偏重孟德尔的理论与方法，而不应用高尔顿和皮尔逊的统计方法，但坚持的乃是高尔顿

① Ellsworth Huntington, *The Character of Races, As Influenced by Physical Environment, Natural Selection and Historical Development* (New York and London: Charles Scribner's Sons, 1927), p. 218.

② Ibid., p. 233.

③ Geoffrey Martin, *Ellsworth Huntington: His Life and Thought*, (Hamden, CT: Archon Books, 1973), p. 198. 他的旅华游记在 *West of the Pacific* 一书中。

④ 全蔚天：《潘光旦传略》，《中国现代社会科学家传略》第5辑，山西人民出版社，1985年，第486—487页。

的社会信条,那就是“种族与祖先崇拜”^①。

潘光旦也采取这个信条,视优良遗传为社会进步之基础。作为一个正统的优生学家,潘氏对遗传的立场是不折不扣的卫斯曼主义者(高尔顿派的理论基础就是卫斯曼学说)。潘氏坚决反对拉马克的后天从环境处所获的特征可以遗传之说,称之为“假的科学”^②。以海底岩穴里的盲鱼为例——梁启超曾于1904年举同一例子,但用来论证环境的影响——潘氏说海底岩穴只不过“选择”视觉有缺陷的鱼留下来繁殖,而“视觉没有缺陷的鱼势必比较活泼,势必向有光线的方向发展”,可能是透过秘密通道游走了^③。潘光旦和亨廷顿是同路人,正是他把后者的华北华南人种差异说介绍到中国来。

(九) 逆境、人种退化与“选民”

似乎任何大理论,应用到中国身上,都会造成“例外论”(exceptionalism)。从清末至五四时代提倡的达尔文进化论,结果变成去论证中国几千年是一部“退化”的历史。后来用唯物史观去解释中国历史,也变质成“迟滞”了两千多年的封建社会论。亨廷顿学派的北胜于南的通例,应用到中国身上,反而变成了去解释在中国为何南方压倒北方。亨氏说:

南北情境不同,原是人文地理学上常有的事,所以不同的情状,各地也大致相似,但是中国的“南北情况”恰恰和普通所见的相反。通常同一地域之内,大抵纬度数目低一些的部分的人文进步要比高一些部分的稍进一筹。换言之,就是离开赤道较远的要比较近的占便宜。所谓较远,当然也有限制,气候严寒,生活艰苦

① Donald K. Pickens, *Eugenics and the Progressives* (Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 1968), p. 53.

②③ 潘光旦:《优生学原理》,天津人民出版社,1981年(1949年版之重印),第31页。

的地方便谈不到人文，更谈不到进步。这种纬度数目的大小和人文进步的迟滞的关系，在欧洲、亚洲西部、印度，以及北美洲都可以看出来。其在南半球，也是如此，南美洲人文领袖的国家要推阿根廷和智利，在非洲，便推南非诸邦。但是中国的人文状况，却是进步在南，而比较不进步在北。除了西洋人新近移植的若干地段外，其他在赤道南北二十五度以内各地的人文进步，似乎没有一处可以比得上南中国的。只此一端，便足以证明中华民族确是世界上最有能力的一个民族了。但是从北纬二十五度以北，尤其是在三十五度至四十度之间，那种人文凋敝的情形，除了亚细亚洲的中部以外，恐怕在全世界上也寻不出一个敌手来^①。

中国文明确实起源于北温带，但该地区的优势早已成为明日黄花。于是“北温带说”无法解释中国这个变态——这个变态，在“南”与“北”成为“发达地区”和“低度发达地区”的同义词的现代世界里，变得尤其刺眼。亨廷顿认为中国的特异性乃一连串人文地理学的因素造成。

华北虽然地处北温带，又是中国文明的摇篮，但因为邻近欧亚大草原之故，后者的干旱韵律周期性地驱使游牧民族侵入华北。亨氏认为：每一次蛮族入侵，都造成汉族大量往南移民。“扬子江流域当然最先受这种民族更替的影响，以后逐渐南推，以至于广东、云南、海南岛、台湾等处。更后，在东南各省的华族又向南移植到印度支那、爪哇和马来半岛等，即今华人称为南洋的地方。”^②但造成中原旧族往南大迁徙的原因，除了蛮族之外，还基于

^① Huntington, *Character*, p. 158. 译文见于亨廷顿著、潘光旦译：《自然淘汰与中华民族性》，上海：新月书店，1929年，第25—26页。

^② 亨廷顿：前引，第6页。

华北区荒年的频盈。

华北之所以是常出现荒年的灾区，乃因为大旱和大水交替出现。华北的气候特别干燥、缺水，常造成大旱。“中国北部的雨水，大率集中在夏季的几个内；要是来得迟一些，谷类的初期生长就得靠人工的灌溉。要是到阳历七月还没有雨，或雨水很少，这一年的收成就要绝望。”因缺雨而造成的大旱，在华南和东北都不常见。“大旱之外，中国北部又常有大水，这也是荒年的一个原因。”^①华北所有的树林，已经砍伐殆尽，而地势又十分平坦。亨氏说：“我在各国游历过多年，足迹所经的平原亦复不少，但没有见过比中国北部水灾区再平的了。”^②因此，一旦出现不规则的大雨，就易形成水灾。很不幸，黄河亦是世界上灾情最重的河流。它淤泥充积，河床高出两岸，一旦上游供水过多，就会出现泛滥，甚至改道入海，过分平坦的华北平原立成泽国。

因此，华北是一个天灾加上人祸的大灾区。每当中国历史经历一次这类灾难周期，就产生一次“自然淘汰”过程。不能适应华北这种环境的无能分子先被消灭掉，剩下来的都是很能节省、吃苦耐劳、但也很自私很保守很短视这类“消极的品性”。这个过程又“淘汰”掉身心两方面发育最健全的女子。遇到荒年，她们总是最先被卖掉。如果卖入城市大户人家，农村就损失掉这些因素；如果卖入妓院，整个民族就损失掉这些“做母亲的最好的原料”。种种原因加起来，“中国北方人一天比一天蠢；中国北方很少看到好看的女人，至少要比南方少得多，中国北方人也极端地看不起女子”^③。

然而，具有积极进取品性的人，则索性离开这个环境，他们

① 亨廷顿：前引，第56页。

② 同上书，第57页。

③ 同上书，第101页。

往南跑。到了近代,又多了另一个出路,那就是往东三省跑。这类长途跋涉的移民旅程,也形成一种“淘汰”,能抵达目的地者自然是体质最坚强、人最机智者。到了今日,南方比北方先进,而在北方,东三省也是比较先进的地区。换言之,原先在华北平原这个“北温带”创造文明的优秀民族,其最出类拔萃的部分都被迫离开了华北地区。

北方入侵的外族对于中国人的血统虽然也有贡献,但是良性选择作用一旦停止,或者征服者与被华北逆境选择出来的消极品性之血统婚配,“退化的现象,退归平庸的现象,就立刻可以发生”^①。相对北方来说,“华族南迁的历程中,比较的没有和土人发生血统上的结合,却迟早往往把他们歼灭了”^②。南方的汉族不只是最古老的,也是最经“挑选”的。亨氏认为“中国南方的特点,似乎是最纯正的华人所造成的”^③。

他特别看好经历过三次移民考验的客家人,认为他们是华人中的精英。第一次发生在五胡乱华时期,这些原居河南的中州旧族从中原迁徙过了扬子江,至今日的浙江、福建、江西等地。第二次的客家移民发生在唐末,天灾人祸,便有许多河南人结了队向南迁徙,来到福建的山地里。“这第二批的客家人,在福建居留了差不多有四百年,从没有和四围的本地人结过婚,所以保全了他们血液的原状。不比第一批的福佬,很早就和土人混合。……结果也许把他们原有的品质降低了些。”^④第三次是13世纪,一方面蒙古人入侵,一方面出现了荒年,客家人口大部分遭劫而死,劫余的则从福建迁移到广东的梅州。此外,到梅州的,似乎还有在4世纪时先到江西的客家人。这批经历淘汰作

① 亨廷顿:前引,第22页。

② 同上书,第6—7页。

③ 同上书,第47页。

④ 同上书,第116—117页。

用三次之多的中原旧族“一直到现在,也差不多没有和四围的土著在血缘上发生过关系”^①。而“他们的毅力,爱清洁的习惯,对于妇女的尊重,以及教育程度的卓越,都是难得的特点。他们和比他们早到南方的移民,就是现在围着他们的土著,很不相同;好比这些比较进步的南方土著,与现在还在北方的中国人的不同一样”。换言之,他们“能够不和别族相混,因而保全他们血统上的纯洁”^②。亨廷顿赞同一个研究客家的英国传教士之判断,认为“对于前述中华民族的奋发和进步,客籍人的贡献,将见一天大似一天,这是可以断言的”^③。亨廷顿亦看好东三省北部的华人,因为他们“不是普通的中国人,是直隶山东两省中挑剔出来的最精干的中国人”^④。

亨廷顿与美国历史学家特纳(Frederick J. Turner)、英国历史学家汤因比(Arnold J. Toynbee)都有交往。亨氏批判特纳,说他昧于历史上民族迁徙所具有的天然淘汰作用^⑤。但他本人的观点仍类似特氏的“边疆说”(the frontier theory),即美国民族性在开拓边疆过程中形成的学说。亨廷顿和汤因比都对文明的兴起和衰落感兴趣,两者都不满于用“种族”或“环境”任何一单因去解释历史。汤氏把两者结合的尝试稍异于亨廷顿,表现为环境作出“挑战”,文化作出“响应”这个笼罩性公式^⑥。汤氏尤其强调“民族大迁徙”(Volkerwanderung)——汤氏此概念来自德国人文地理学家雷茨尔——认为这种迁徙形成的挑战,对文明起源具有决定性作用。他指出:太舒适的环境会导致惰

① 亨廷顿:前引,第119页。

② 同上书,第120—121页。

③ 同上书,第119页。

④ 同上书,第126页。

⑤ Huntington, *Character*, p. 243.

⑥ Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, vol. 1 (London: Oxford University Press, 1934), Part II, section C, subsections (a) and (b).

性，而逆境则对人群提出挑战，激发它们创造性的“生命冲力”（élan），文明得以建设，但环境太恶劣的话，人的响应能力就会被摧折。后一种说法似乎适用于华北地区的情形。汤氏认为环境对人的挑战应该是适度的（optimal），但如何适度法，他却无法说准——这个缺失似乎亦表现在亨廷顿的学说中。

当时的潮流的确是用种族、环境、人才，以及柏格森式“生命冲力”著书立说。在汤因比对历史哲学作出构思之同时，中国的梁启超亦提出具有创造力的少数人用“心力”抗衡环境的说法^①。但在这类当时通行的时代性包装背后，亨氏和汤氏学说都反映出源远流长的犹太基督教背景——“选民”透过“出埃及”（exodus）的考验而诞生，这个概念的基型是《旧约》中的《出埃及记》，因此遂带上《旧约》式光环。亨廷顿即把华南的客家人聚落比作抵达新英格兰的清教徒^②。在1935年他对自己的亨廷顿家族作了研究，该家族就是新英格兰清教徒的后代，得出如下结论：“任何经历淘汰与隔离的种族群，都比未经这道手续的同基因群来得优越。”^③他的客家编年史亦类似他笔下的犹太人历史，今日的犹太人是从小犹大（Judah）和本雅明（Benjamin）两族传下来的。这在原本的十二族里硕果仅存之两族，使“选民”得以持续，乃因为他们拒绝像“失踪的十族”一般和周围的民族混同^④。汤因比亦持有类似的犹太人观：“在古代的叙利亚（Syriac）文明里，以色列的邻居民族都坠入了熔炉中，经历充分的时间都被重新陶铸，被刻上新的形象和印记，唯独以色列丝毫不受这个由历史经手的丹鼎术影响，这个丹鼎术的容器就是那

① 梁启超：《近代学风之地理分布》（1924年2月），《饮冰室合集》第5卷，《饮冰室文集》之四十一，第50—51页。

② Huntington, *Character*, p. 197.

③ Martin, *op. cit.*, p. 189. 亨廷顿的家族史是在 *After Three Centuries: A Typical New England Family*.

④ Huntington, *Character*, pp. 130—134.

些大一统国家和大一统教会,以及民族大迁徙——至于我们这些外教人(Gentiles),无例外地都轮番受到这个丹鼎术重新陶冶。”①

(十) 人地学史观的流行

人地学史观与马克思主义之间基本上是纳谏的,后者强调的是社会生产力。在中国,却有马克思主义者从南北论角度看中国历史发展,那就是冀朝鼎——虽然他的观点近似“亚细亚生产方式”说。冀氏势不免对亨廷顿持否定态度,并把一个地理区域继另一个地理区域而兴归因于“水利活动”的增长,而这个增长又由于“一个地区在政治和经济上的重要性”②。

从20世纪20年代后期到30年代,中国思想界马克思主义的影响很大,但人地学史观亦有一定的听众,虽然它的听众比前者小得多。就人地学史观本身的发展来说,这段期间甚至还可以说是进入全盛时期——我们不该忘记,这段期间正是至今享誉未衰的年鉴学派的奠基期。在中国,这个事实也反映在论者众多之上。前文论及20年代上半期,已指出丁文江、傅斯年等人的历史研究里有人地学的启示。

王造时乃1936年被国民党囚禁的救国会“七君子”之一。在二三十年代之交,他常在《新月》杂志上发表文章,而潘光旦则在同一份刊物上发表他的优生学观点以及对亨廷顿的翻译。这些文章对王氏的影响至为明显。他认为中国人自私自利的“国民心理”有很大一部分得归咎于:

生产方式,几千年没有改变,而又时常遇到旱灾水灾的大荒年。……兼之每到一个大荒年,北方半开化的民族,便要乘机侵入;南面无业的游民,便要乘机揭竿为乱,引起一个绝大的纷乱砍杀。结果连可以耕种

① Toynbee, op. cit., vol. 2, p. 55.

② Chi, op. cit., p. 29.

的，也不能耕种，全国只有穷饿。我们可以大胆地说，我们个人的祖窳，总有受过灾荒穷困磨难的。在这生存竞争强烈的情形底下，若是我们损己利人，解衣推食，那么我们一定要被淘汰。反而言之，若是我们完全不管他人，自私自利，收刮钱财，预防穷困，我们生存的机会，自然要多得多。……因此，我们得到一个公例就是：在这种贫困社会里面，凡自私自利的观念愈强的，生存的机会愈多。多经一次荒年，多深一分自私自利的心理^①。

傅绍曾在其《中国民族性之研究》(1929)中认为：“民族性”乃由遗传与环境决定，而环境则分自然环境(地理)与人事两项。但在两者之间，傅氏更重视自然环境对民族性的决定力。他把中国人分为四类：(1) 扬子江、西江流域之食米的中国人；(2) 黄河流域之食麦的中国人；(3) 蒙古、青海、西藏等民族，为食肉的中国人；(4) 满洲民族则介于食麦与食肉之间。第一类人居地气候温和、雨量充足、物产饶富，因此养成文柔有余、刚毅不足之性格，其文化胜于武功。第二类人居地气候较寒，雨量少，水旱无常，饥荒常现。加上食麦的关系，故身体壮健、意志坚强、富于进取心，性格上阳刚阴柔兼备。第三类人居地平沙万里，或水草如洋，气候则热风如焚、寒风如刀交替。人民以畜牧为生，以射猎为特长，故其体格雄伟、性情剽悍。第四类满洲人则兼具第二、第三类人之长，其文化及于汉族而胜于蒙藏，其武力则及于蒙古而胜于汉族。以上为由“自然环境”决定的“自然民族性”^②。

① 王造时：《中国社会原来如此》，《新月》第2卷第5—6期(1929年7—8月)，第14—16页。

② 傅绍曾之《中国民族性之研究》一书的摘要引自大谷孝太郎：《近代支那人精神构造の研究》，上海：东亚同文书院支那研究部，1935年，第661—664页。

但傅绍曾又在其上加了一个由“人事环境”决定的“习惯民族性”。从这个角度看，中国人的共同性格乃是“守分安命、顺时听天”，养成“快乐”、“宁静”、“无为”等惰性。但傅氏用“习惯民族性”这个概念缔造一个统一的民族性的做法，却是背离了人地学前提，回到国民心理学思考路子上去，同时亦陷入这类思考的二律背反里。例如，他说中国人的“民族精神”完全被孔教所掌握，自秦大一统以来，君主支配一切，因此儒家教化在老百姓身上乃朝家族主义的“自扫门前雪”、“不谈国事”的方向发展。正因为中国的“民族精神”是被儒家统一的结果，反而造成中国普遍的“民族心理”之荡然不存^①。

傅绍曾这种折衷人地学和国民心理学的尝试，正足以显示人地学继国民心理学而兴之趋势。前者的得势在清末民初，后者则在 20 至 40 年代。

(十一) 张君俊之人族改良纲领

亨廷顿在中国的信徒，除了潘光旦等人之外，还有张君俊。张与潘一样是美国哥伦比亚大学的毕业生。张专攻心理学和宗教哲学，回国后任教授，并任中国防痨协会的总干事。但他在未赴美前已对优生学感兴趣，并于 1923 年已发表了一部提倡人种改良的《东方民族改造论》^②。他在 1935 年发表《中国民族之改造》一书，翌年发表续编。在抗战期间，他又发表《民族素质之改造》(1942)和《华族素质之检讨》(1944)等书。

张君俊著述的年代正是日本人侵华步伐加紧，中华民族危急存亡之际。他想：中国人必定是一个有毛病的民族，因为“面积中国比日本大三十倍，人口比日本大八倍”，但“反被一个地小

^① 傅绍曾之《中国民族性之研究》一书的摘要引自大谷孝太郎：《近代支那人精神构造の研究》，上海：东亚同文书院支那研究部，1935年，第664—667页。

^② 张君俊：《中国民族之改造》，上海：中华书局，1935年，第280页。

人少的日本所挟持”^①。在张君俊笔下，中国人是一个退化了的民族，他退化的比喻又势必是“衰老”与“女性化”：“中国民族很少勇气，全国男女皆呈一种虚弱的胆怯样子，男子十有九皆带几分女性，故少雄赳赳的气概。这种胆怯退缩的神气，在在象征衰老与病态。”^②

张氏为了论证中国人“体力不充实”，引用近期教育部一份对全国 12 955 名学生的体格调查为证——这些人张氏归入“中产阶级以上”，亦即应该优于常人，但结果令人气丧。在这群人里，身体发育完全的才 6 166 人，“不到全数的二分之一”，但总的来说，在体格这方面是北方胜于南方。在北平大学的 1 632 名抽样里，身体完全发育的是 1 097，达三分之二。南京中央大学的 1 285 名抽样里则只有 278 名达到这个状态，换言之，只有四分之一。“南方与北方较，竟成为一种相反的情形……”。从营养的角度看，在 12 095 名学生中，只有 5 754 或少于半数达到甲等营养，但北方人食麦比南方人食米较有营养^③。

张君俊悲叹在 1936 年柏林奥运会中，中国派出 139 名选手出席，结果“我国代表不折不扣表演一场‘全军覆没’”^④。他认为：中国人种退化可归咎于智力与体质发展的分离。华北的中国人胜于体质但弱于智力，华南的中国人则相反。结果是华族作为一个整体来说体质和智力都发达不了。他认为体质退化者道德亦退化，因此中国人的道德也败坏，而南方人较北方人尤败坏。

张氏视南方的智力高于北方为一个不辩的事实。他根据丁文江、朱君毅等人的历史人物地域分布之研究，发现在 15 089 名历史名人里，“长江流域七省的人物，超过南北中国〔指岭南与

① 张君俊：《中国民族之改造》，上海：中华书局，1935年，第181页。

② 同上书，第188页。

③ 同上书，第199—200页。

④ 张君俊：《华族素质之检讨》，重庆：商务印书馆，1944年，第5—6页。

华北]一倍有多”，主要是明代以后的剧烈增加^①。但张氏不赞同丁文江的多原因的解釋。他坚持亨廷顿的人种学说，认为华北优良品种大多迁出该地，造成人才流失。张氏亦反对朱君毅的环境说，认为遗传才是最决定性的因素，反映出他是卫斯曼与高尔顿一派而不是拉马克派的。

张氏不知是否把长江流域的智力上的优越归因于该地区汉族的“纯粹性”。他用一种当时的体质人类学里流行的技巧，用O、A、B、AB等血属出现的多寡来判定种族。根据张氏的说法，江浙两省抽样A素与B素皆不旺，但血清内不含凝集素〔指agglutinin〕的百分比很高，“然则他们的血，皆比任何各省民族纯净多了”^②。但这句话实在暧昧得很。我们同样不清楚他是否把北方智力的落后归咎于杂种化，虽然他把北方体格的较优和北温带扯上关系则很明显。

张君俊视南北气质为两极对立。对张来说，体质强壮才有好的道德品格，因此，“北方人无论做事说话，大抵都很豪爽，不像南方人枝枝节节弯弯曲曲，口不从心，言不顾行。这种性格很有西洋民族的意味”^③。“南人是很狡猾的，尤以江浙人为代表。南人之狡猾，亦有他的出发点。一切北人南渡，大半为比较聪明的分子，他们初来的时候，未尝不带着北方豪爽气，及至环境变迁，身体亦遭气候之摧残，大有今不如昔的样子……”^④“北方人礼尚特甚，故守秩序的意识，异常特殊。这也许因中国的老牌圣贤都是北产，一切文化都是奠基于此……简直成了一种遗传的民性。”张氏认为这种守秩序的精神是一种沉着毅力的表现。至于“南方人本身虽告衰老，但他们仍有儿童时代的性格，故不

① 张君俊：《华族素质之检讨》，重庆：商务印书馆，1944年，第30页。

② 张君俊：《中国民族之改造》，第24页。

③ 同上书，第125页。

④ 同上书，第126页。

惯守秩序，而反多轨外之行动”^①。北方人也很有服从精神，“他们服从威权，他们服从制度，他们服从习惯。……南人却不然，他们口里讲服从，心里不一定诚意的服从，一旦有机会可以不服从，他们便表示不服从。……现在中国的团结能力异常脆弱，便是因大家无诚意的服从心……这种性情，尤以南人为代表”^②。“北人还有一种风尚，是南人不大讲求的，这便是尚义侠，重言诺。”“北方民族还有一种民性与南方不同的，便是重实行。南方的脾气，多半尚口讲。北人遇着文明方法不能解决的困难，多半出于硬打……南人多不然，他们既不敢出于硬打，只以村妇打街骂巷的手段，来发泄他们的牢骚。……尤以湖北人最巧于这一套。”^③简言之，“北人无论如何，总比南人诚实。南人也无论如何，总比北人虚伪”^④。

但，另一方面，“北人之保守，南人之进取，也是北中国与南中国的根本区别”。北方的社会仍带有封建的色彩，南方人不安分，因此华侨向海外发展、弘扬革命、孙中山的革命，都起于南方。可惜，“凡具有伟大眼光的民族，总是在保守中有进取，进取中有保守。但中国民族却不然，竟把两种特性彼此分离，不使他们合作”^⑤。“北人迟钝，南人敏捷，也是一件显而易见的事。北方民族因历代的异族之攻击，凡有才智而能脱身的，无不向南迁徙，作他们的永久住所。已遗留下的民族，大半是些无远见或不够冒险的分子。……北方还有一仇敌，是南方没有的，那便是每年的黄河水灾。这种黄祸，每年把些民族向南驱逐，其中比较聪明的，自然能想法在外创造乾坤，而谋独立生活。还有许多迟钝的笨伯，离乡别井，便毫无凭借，若不赶快回家，只有流落异乡的

① 张君俊：《中国民族之改造》，第127页。

② 同上书，第127—128页。

③ 同上书，第128—129页。

④ 同上书，第130页。

⑤ 同上书，第131—132页。

结果；所以他们只好仍回老巢，过那初民的生活”^①。

张君俊大体上服膺亨廷顿的北温带说以及华北逆境学说，他自己的创新则在接过于黄河，以及北方良种迁人南方后体格衰退的命题：

北方民族质量之退化，黄河应负最大部分的责任。中国民族之不振，亦是黄河之所赐……须知北来之侵略，中国无法制止，实因黄河年年为灾，摧残了民族之体力与智力，故敌人可以乘虚而入的缘故。……现在请讨论南方的衰老原因罢。北方民族之南渡，以为脱虎口归慈母，其实他们是脱虎口投狮口……他们进入北纬三十三度以南的长江流域，这便是自投罗网了，这个次热带的气候，确不利于民族之生机与健康，任何体魄充实的民族，在这带住久了，他们必流为饶具女性的民族^②。

亨廷顿确曾认为北方人体魄胜于南方人，但他并没有如张君俊一般把体魄和道德扯在一起。亨氏事实上认为华北的灾荒频盈造成自私无情的性格，他对南方人的评价反而较高。因此，南方人因体魄不行而导致道德堕落的命题乃张君俊的发明。

张君俊的种族特色名为科学研究的结果，其实是一张凭印象凑成的单子。他将种族特色归因于遗传质体的天然淘汰，也是无法验证，论证方式松弛。例如，他说从华北迁徙到华南的人种都较聪明，因此他们的子孙亦用较“圆滑”的手段对付环境，养成狡猾的性格。张氏进一步说：“须知民族之豪爽性，为实践道德之基础；民族之狡猾性，为实践道德之仇敌。”^③这个论点与亨廷顿的论点起冲突。亨氏认为天然淘汰过程是把最能应付环境

① 张君俊：《中国民族之改造》，第132页。

② 同上书，第214—215页。

③ 同上书，第126页。

挑战的人挑选出来，让他们达到目的地。张氏的南方人圆滑说甚至与他自己的南方人较进取说相矛盾。的确，令人大惑不解：体质荏弱、尚空谈而不重实践的南方人，如何会有冒险精神开拓东南亚？

张的理论虽然站不住，但其著作在保存当时统计资料方面仍有价值。它们显示出华中“各年级的身长及体重，皆不及北方人”，而华南则更逊于华中，“然则民族身长与体重，是愈南愈减了”，但总的来说，英国人之身长超过中国北方人^①。北方人体质优胜亦表现在生机（生命力）方面。有关成人的死亡率，张君俊根据上海的一家人寿保险公司的统计，“南人的寿险，是比较的危险，故他们对于南人投保的，另加一成保费”。他根据一份1930年的儿童死亡率的统计，其数字显出：北平市每1000人里，死亡率是221，而出生不到一个月便死的占全部死亡的54.4%。至于南方，总的来说超出北方三倍^②。

张氏认为“气候与生机，发生一种相连的关系：气候适宜，生机力量便增加，气候不适宜，生机力量亦随之而减少。……现在所有民族生机占极高潮的，无不位置在北纬三十三度至六十度之间”^③。不幸，在中国，这个几与美国面积相等的区域，人口不下1.6亿，其“生机力量之劣，文化成绩之坏，确是世无伦比！”究其原因，乃因为“中国北方优秀民族多已南迁”^④。张氏引用亨廷顿《文明与气候》一书：“以工作与健康为根据，最好的气候，莫如平均温度不降在三十八度（华氏）以下，或超过六十四度以上。最合理想的，莫如全年总平均五十一度左右不远。”^⑤张氏指出：北平的年平均是53度，近于理想的温度，而各种条件算

① 张君俊：《中国民族之改造》，第56、59、60页。

② 同上书，第77—78、80、81—83页。

③ 同上书，第85页。

④ 同上书，第86页。

⑤ 同上书，第88页。

起来，最理想的该是山东芝罘^①。

华南则处于北纬 33 度至 20 度之间，“与中国南方同纬度的，有缅甸、安南、暹罗各一小部分，其他如印度、亚（阿）拉伯、伊（埃）及、北非洲、墨西哥，及中美小国……凡在这一带内的民族，不论东西半球，皆是不能自拔，并且不能独立生存，他们如是，中国南方民族，亦莫不如是”^②。广州在实质上处于热带之内，温度最高平均超过 71 度以上的共有 10 个月。在南方“这种长时期的高温内，所在民族之体内细胞，无时不是过度紧张来应付自然环境之需要。他们体内所充斥精神能力，也只仅够体外高温之要求，所以南人对于一切需要过度体力与智力之工作，皆不能肩负”^③。

华南的湿热亦助长病菌与寄生虫的繁殖。疟疾绝迹于西北而繁殖于长江下游与四川一带。钩虫(hookworm)则繁殖于江苏、浙江、安徽、湖北、广东一带。血丝虫(filaria bancrofti)则只产于长江两岸，尤以长江下游为甚。日裂体虫(schistosomiasis japonica)一般称为“长江流域热症”、“汉口热症”、“九江热症”。姜片虫(faciolopsis buski)和肝吸虫(clonorchis sinensis)亦产生在长江流域及南方各省^④。北方的公共卫生与私人卫生都不及华南，但北方人的疾病反而少于南方。长江流域的住院率是黄河流域的二倍。长江下游生病的情况劣于上游，江浙两省则为全流域之冠。珠江流域的住病院率则是黄河流域的一倍半^⑤。

张君俊虽然是湖南人，但对整个南方的看法很少是正面的。他指出处于北纬 33 度至 20 度的世界各国共享的“同带病”：缺

① 张君俊，《中国民族之改造》，第 102 页。

② 同上书，第 100 页。

③ 同上书，第 115 页。

④ 同上书，第 135—148 页。

⑤ 同上书，第 160—161、164 页。

乏政治能力、无力抗拒北方民族的征服、对科学无贡献。甚至在美国,南方数州“对于美国文化,可说没有丝毫贡献。凡美国的发明家、科学家、思想家、政治家等,无不出于北方。一切大的工业,也多在北方”^①。

张君俊的人种改良纲领包括:从在胎儿与婴儿食品中增加多富钙质的食品和运用维他命,到敦促政府鼓励南方人才移民华北。但更基本的社会工程则是计划遗传。张氏提倡“与日本通婚,尤应和欧美联姻”^②。计划遗传亦包括用法令限制婚姻,以及设立“隔离的制度……把一切痴狂、弱脑、聋哑、残废,及不治之花柳、作恶的犯人,和其他浓厚精神病者,分类隔离,男不近女,女不近男,务使他们无丝毫传播劣种的机会而后止”。但张觉得隔离政策并非万全,因此又主张更彻底的“命令式的阉割”^③。这些措施固然是不人道,但张氏认为人道主义本身是一个有问题的主张,它假借“人类的生存权利”之名,让劣种流传。“在我国民族里,百分之四十,或有‘生存权利’;百分之六十,只有‘灭亡权利’可言。”^④在优生法方面,张氏以战前的纳粹德国为模仿对象。

在抗战期间,张君俊变得更悲观。日本的人侵造成华北的良种第三度的历史性迁徙(前两次是西晋之末和宋室南渡)。但这一次,他们被迫向“不利于民族健康的西南地理环境移植”^⑤。战时首都重庆的气候对人类活动限制十分之大,“一年只有四个月最宜于用脑力的紧张工作”,在其他“八个月中,所在地的人民,无昼无夜,无不多在半催眠的状态中的样子”。他武断地说:

① 张君俊:《中国民族之改造》,第174页。

② 张君俊:《中国民族之改造(续篇)》,上海:中华书局,1936年,第168页。

③ 同上书,第171—175页。

④ 张君俊:《中国民族之改造》,第194页。

⑤ 《华族素质之检讨》,第7—8页。

“若以重庆的地理环境，根本无法产生有绝大成绩的爱迪生。”^①张氏此语说于美国大量生产冷气机的前夕，冷气机的应用后来有便于发展南方“太阳地带”(the sun belt)。

张君俊的气温带决定论比亨廷顿的还要严峻。亨氏的学说其实复杂得多，例如他必须解释哥伦布以前的美洲的“异常”现象：为何土著文明不发生于气候较适宜的北温带，亦即今日美加地带，反而产生于南方的墨西哥和秘鲁^②。

(十二) 林语堂似是而非的南北对立论

林语堂的《吾国与吾民》(1935)在美国大行其道。该书之成功很大一部分归功于林氏卓越的英文写作与幽默风格。但该书其实乃中国 20 年代初以来思想界流行的一些论题的拼凑。林氏书中的思想并非原创，但在把当时中国思想界关心的话题介绍给英语读者这一点上，则有功。

该书谈中国民族性，首章之首节是《北与南》，说明林深受梁启超、丁文江、潘光旦等人以及“京派”“海派”论争的影响。该节开始的修辞则有另一种讨论的痕迹，即有关“时代”的话语，特别是“时代性”与“永久性”，天才与群众的讨论，它源自五四时代，到 30 年代则成为一种陈腔滥调。林说：“研究任何时期的文学或任何历史时代”，最好的方法是用代表该时代的“个人〔天才〕”去命名它。但是，“在研究一个国家时则不能忽略普通的人〔群众〕”。但普通的中国人是谁？中国人并没有民族的统一性，南人与北人的差异之大，有如地中海民族和北欧民族的差异^③。这个比喻很可能又是从茅盾 1929 年的中国神话研究处借来的。

林氏其实是在编织一些概念成语，显出国民性讨论也有风格主义(mannerism)可循，亦即把一组有限的主题重炒或洗牌重

① 张君俊：《华族素质之检讨》，第 23 页。

② Huntington, *Character*, chapter 7.

③ Lin Yutang, *op. cit.*, pp. 16—17.

组。林氏的运用南北两极论,是为了把中国民族“退化”的问题作较有利的解释。“退化”这个在当时也很流行的概念,成为了他首章第二节的标题。林对中国人是否“退化”持有相当暧昧的态度。他说:“并非肮脏本身而是害怕肮脏才是人类退化的标记。”^①——后者是指西方人的洁癖。和白种人比,中国人对冷、热、痛楚和一般声音嘈杂都显得较麻木。林引用阿瑟·史密斯(Arthur Smith)来论证“一件确令西方人羡慕的事可能是我们的神经”^②。但林氏在把退化这个概念相对化后,他又倒过头来肯定中国民族退化论观点:“在中国,人已适应了一个要求耐力、抵抗力和负面力量的社会与文化环境,因此他失去了很大一部分征服与冒险的心理和身体力量,而他的祖先在原始森林中时则是有这些能耐的。”^③

在林的说法里,种族退化大体上波及东南沿海一带或江南的住民,他们“脑力发达但体质衰退,爱好诗歌,贪图逸乐,男子柔滑而发育不全,女子则纤细而神经质,以燕窝汤和莲子为食,生意眼精明,文墨精通,但怯于战争,在别人的拳头还没打下来之前已经在地上打滚并喊叫妈妈,他们乃晋末夹书画逃过长江的书香之家后代,当时中原受到蛮族入侵”。可幸种族退化被北方的中国人所抵消。后者“习惯于简单的思想和艰苦的生活,高大结实、壮健,热诚而有幽默感,吃大蒜,好开玩笑,乃自然之子”,他们比起南方人来“在每一方面都更蒙古化和更保守”。林氏指出中国历代的征服者从无来自长江以南^④。

林氏认为衰老的中国民族曾承受两次“蒙古”输血,每一次都是约八百年一番历史周期之终结。第一个循环始于秦朝,终于南北朝时期(公元前 221~公元 588)。第二个始于清代,终于

① Lin Yutang, *op. cit.*, p. 23.

② *Ibid.*, p. 27.

③ *Ibid.*, p. 24.

④ *Ibid.*, pp. 18—19.

蒙古入侵(589~1367)。现代周期则始于明代,还未结尾,但下坡路已开始,显于太平天国之乱和首都从华北迁至华南,正如前两次所发生的一般^①。但林氏避免作结论:第三次人种更生可能和日本人的入侵共时。

林氏的说法是“种族长寿大部分得归功于这种外族血液的混合”^②。换言之,其他的历史民族只有一个生命周期,唯独中华民族有三个之多。林氏这个说法似乎亦非原创,恐怕是从顾颉刚处得来。顾氏在1926年说:

中国民族的衰老,似乎早已成为公认的事实。战国时,我国的文化固然为了许多民族的新结合而非常壮健,但到了汉以后便因君主的专制和儒教的垄断,把它弄得死气沉沉了。国民的身体大都是很柔弱的;知识的浅陋,感情的淡薄,志气的卑怯,哪一处不足以证明民族的衰老。假如没有五胡、契丹、女真、蒙古的侵入,使得汉族人得到一点新血液,恐怕汉族也不能苟延到今日了。现在世界各强国剧烈地压迫我们,他们的文化比我们高,他们再不会像以前的邻族一般给我们同化;经济侵略又日益加甚,逼得我们人民的生计困苦到了极端;又因他们的经济侵略诱起我们许多无谓的内争,人民死于锋镝之下的不计其数;眼看一二百年之中我们便将因穷困和残杀而灭种了!在这一方面着眼,我们民族真是衰老已甚,灭亡之期迫在目前,我们只有悲观,只有坐而待亡。但若换了一种乐观的眼光看去,原还有许多生路可寻。满蒙回藏诸族现在还在度渔猎畜牧的生活,可以看作上古时代的人民。就是号称文明最早的汉族所居的十八省中,苗瑶獯樊等未

① Lin Yutang, op. cit., pp. 29—30.

② Ibid., p. 34.

开化的种族依然很多，明清两代“改土归流”至今未尽。这许多种族还说不到壮盛，更哪里说得上衰老。就是汉族，它的文化虽是衰老，但托了专制时代“礼不下庶人”的福，教育没有普及，这衰老的文化并没有和民众发生多大的关系。所以我们若单就汉族中的知识阶级看，他们的思想与生活确免不了衰老的批判，但合了全中国的民族而观，还只可说幼稚^①。

抗战时期的战国策派亦认为中国得天独厚，有三个生命周期，但这个斯宾格勒学派(Spenglerians)的论据是文化形态学的内在逻辑。林语堂的论证则是种族主义思想，表面上与张君俊的说法类似。但在张氏的说法里，南北两极化造成智力发展与体力发展的分家，影响到整个中国民族素质的降低。对林氏来说，南北差异却有利于种族复兴。

但把《吾国与吾民》的文本作深一步探究，林氏的真正论证并非南北对立论，后者只是一个修辞的表层，包藏的是更根本的自然与文明的对立。对林氏来说，北方人的种族元气还完整，并非由于他们居住于北温带，而是由于他们“乃自然之子”。与北温带说的内容相反，林氏说：“在南方的广东，我们又会遇见另一个不同的民族，在他们身上种族元气亦显而易见。他们吃起来像个人，工作起来也像个人。他们勤奋、无忧无虑、好化钱、好斗、好冒险、进步、脾气坏，在中国文化的表层底下维持了一个吃蛇的土著传统，显出有很浓厚的古代华南的百越之混血。”^②五四以来，民俗研究引起对拜蛇的越文化之注意，因此林氏可能亦受了这方面的影响^③。

① 顾颉刚：《古史辨自序》，收入顾颉刚编：《古史辨》第1册，北京：朴社，1926年，第89—90页。

② Lin Yutang, *op. cit.*, p. 16.

③ Wolfram Eberhard, *The Local Cultures of South and East China* (Leiden: E. J. Brill, 1968), p. 380.

林氏灵感的泉源主要不是人地学，而是欧洲世纪末以来文明与自然对立、文明脱离自然而趋于没落的话语。自然与人工的对立乃文学颓废派的中心命题，林氏从文学方面受的影响恐怕更直接。林氏的文本中即有这方面的暗示。他举例说明用伟人之名命名整个时代，就“想到罗马颓废时代的马可·奥勒留 (Marcus Aurelius) 与陆勋 (Lucian)”^①。他指的是罗马文学的白银时代——世纪末法国的颓废派则自视为该时代文学的文艺复兴运动。在 20 世纪 20 年代，林语堂与《语丝》和周氏兄弟的关系都很深。但林氏的观点可能亦有优生学方面的灵感。在林氏写书的 30 年代，美国的优生学运动，在高尔顿认为都市生活对人的遗传材料——胚种形质 (germ plasm)——有害的学说影响下，开始倡导“回归农庄”运动^②。30 年代类似的运动包括：纳粹德国的“血与土地” (blut und Boden) 运动、日本的“农本主义”和中国的乡村建设运动。林氏的折衷式的思考也可能把这类极现代的思潮与道家思想等同，盖他本人也有道家的倾向。他的这种等同，就是索性不理睬道家式植物化的自然主义和西方动物式自然主义间的差异——后一种美德即是林氏称颂的“蛮族”身上所具有的。

林氏的道家暗喻是显而易见的。他称颂传统中国的统治阶层，说他们“对文明有发乎自然的不信任”，说他们保留有一定程度的原始主义。“他们不只是来自乡间，也回归乡间，盖乡间生活一直被当作理想”，这个理想“深植于中国人的普遍意识”，因此“必定是今日种族健康的极大部分原因”。林氏似乎被浪漫的自然神话所迷惑：“接近自然就有身心健康。乡间的人从不退化；城市的人才退化。”^③

① Lin Yutang, op. cit., p. 16.

② Pickens, op. cit., pp. 59, 96.

③ Lin Yutang, op. cit., p. 36.

但中国人历史悠久，因此也势必过度“文明”。他们的毛发、皮肤和声音都显出“几千年来的文明室内居住”。中国男人不长胡子，“这个事实使大部分中国男人不知有运用私人剃刀这回事”。在中国，男人胸口长毛是闻所未闻之事。中国女人皮肤比欧洲妇女细嫩，但她们的肌肉也相对松弛，“这个理想是透过缠足制度有意栽培的，缠足亦有其他方面的性感作用”。林氏把这种教养方式比作广东新丰的养鸡场，在那里鸡被终身关闭在黑暗的笼里，不让它们有活动空间，养成“极端细嫩”的鸡肉。中国人的声音也失去了欧洲人的那种“完满洪亮的质素”^①。凡此种，皆显示出颓废。

林氏似乎树立一个以“南北”为名的两极化对立，为了包含一连串的矛盾。在这个格式底下，林氏既可以说中国民族虽然已经退化，但仍能获得再生。它亦使林氏能统一互相矛盾的说法：中国民族是衰老的，他们对待人生的态度是“老奸巨猾”^②，但换一个角度，中国漫长的历史却只是“一个延长的童年”^③。

对维持自然和文明的辩证法来说，林氏的南北论格式其实是多余。“野蛮民族的来临”这个命题也是多余的，因为他已经从中国本土的精英阶层身上发现原始主义的因素。此外，他亦把中国文化的稳定性归因于两个本土因素：“家族制度透过多子多孙的方法让他们〔中国人〕生存下去，而科举制度则发挥一种质的选择，让才能能够延续和繁殖。”^④林氏这个优生学论点亦是抄袭得来，但他没有注明出处：潘光旦。在20年代末，潘光旦替在五四时代一度被打倒的家族制度和科举制度恢复名誉，认为它们对中

① Lin Yutang, *op. cit.*, pp. 26—27.

② *Ibid.*, pp. 52—57.

③ *Ibid.*, p. 140.

④ *Ibid.*, p. 35.

国文化异常的持续性有功^①。

林氏笔下所谓南与北的意义是十分随意的。同一个南北论格式可以导致完全相反的结论。例如，德国的理查·威廉即认为“反归自然”乃道家式的南方之特征，但这个南方并非和儒家式的北方对立，而是彼此相辅相成^②。

(十三) 区域类型学的风行一时

林语堂的南北论，除了作为自然和文明之间的紧张的一种修辞粉饰之外，还有其他的功能，它是一面大伞，把所有的区域性差异都包进去了。除了黄河、长江和广东这三个区域之外，林氏特别提到湖北人，他们“永不气馁”，号称“九头鸟”。他亦特别提到湖南人，“他们在军事上杰出〔指湖南产生湘军之类〕，也以饒而不舍著名”^③。这种用南北论来概括区域性差异的做法，亦为哥伦比亚大学训练出来的人类学家胡先缙所沿用。

在40年代末期，胡氏为坐落于哥伦比亚大学的当代文化研究计划(Research in Contemporary Cultures)预备了一份有关中国地域性差异的文件：《华北与华南的差异》。她用“华南”一词包括长江以南的全部产米区，并指出：虽然在地理学和环境学的意义上来说，存在着一个“华中”地区，但在社会风俗上来说，“在中国人心目中，他的国家只有华北、华南之分”^④。

胡氏遵从当时学术界的共识：自从宋代以来，长江流域开始占上风，在科举制度方面，南方提供了大多数的中举者，因此在政府方面占压倒性多数。南方在文学、学术、艺术、商业、工艺

① 潘光旦：《人文选择与中华民族——两个制度的讨论》，《新月》第3卷第2号(1929年4月10日)，第1—20页。

② Wilhelm, op. cit., pp. 357—358.

③ Lin Yutang, op. cit., p. 19.

④ Hu Hsien-ching, "Difference between North and South Chinese", 美国国会图书馆特藏组玛嘉列·米德文件——当代文化研究部分(MMP-RCC), G-22, v. 3, Ch-38, p. 1.

和科学等方面都占领导地位。在现代,在大学里,不论是教职员还是学生的人数,南方人皆占多数^①。

在气质方面,华南与华北至为显著。“北方人比较沉默,脑筋也较迟钝”,南方人则“脑筋敏捷,谈吐和行动上都较快捷”。南方人较容易激动,也勇于改进。南方人虽然喜争吵,但脾气很快散发掉。相形之下,在北方,如发生这种情形,一般会诉诸调解,因此很少发生骂街或家里的争吵,但一个人到了极怒时最易倾向暴力行动。北平人特别精于调解两极的争端,北平的警察被调到上海,因为他们善于调停人力车夫和顾客间的争执,纵使他们不谙于上海方言,脑筋也比较迟钝^②。

总的来说,北方人,如身为下属的话比较听话,而南方人则比较坚持一己的“权利”。当兵的人大部分是北方人,因为他们比较能接受纪律,体格也比较强壮。南方人由于自利意识高度发展的缘故,互相妒忌心较明显,家庭纠纷也较北方为甚。在华南,街市比较嘈杂,讨价还价时的嘴脸也比较不好看。在华北,受良好训练的店员一般来说对顾客的态度较好^③。

胡氏乃中国“面子”问题的权威^④。因此,她亦深入探讨南北“面子”观的差异。她认为中国人把“面子”分成“面子”和“脸”两个方面。南方的行为模式偏重竞争和在人际关系上提高一己的声望,因此对“面子”的考虑压倒一切。为了达到上述目的,他们会比北方人更不要“脸”。北方人则比较看重“脸”。为了“面子”,南方人会在朋友面前表现大方好客,但私底下可能很节省。北方人

① Hu Hsien-ching, "Difference between North and South Chinese", 美国国会图书馆特藏组玛嘉列·米德文件——当代文化研究部分(MMP-RCC), G-22, v. 3, Ch-38, pp. 7-8.

② Ibid., pp. 1-4.

③ Ibid., pp. 4-5.

④ Hu Hsien-ching, "The Chinese Concepts of 'Face'", *American Anthropologist*, 46: 1 (1944), pp. 45-64.

则只对最好的朋友表现好客,但总的来说,他们会用节省的外表行为来掩藏一己的财富^①。

胡氏认为华南与华北的妇女亦有极大的不同,但她倾向于把这些差异两极化。南方的妇女“脾气较坏、较易激动、较多言、言辞和动作较快,可能比男人还快”。她们在衣着和化妆方面都比较多姿多彩。她们对旧家族模式的容忍度亦低于北方的姐妹们。她们在言谈上比较尖酸刻薄,也倾向于用自杀方式作出抗议。相形之下,北方妇女“比较安静和好脾气”。“她的动作是安静的,她的衣着也极不显眼。”她们倾向于平淡。北方妇女对夫家也较南方妇女听话^②。

顺着梁启超和刘光汉的思路,胡氏也涉猎南北艺术风格的不同:“北方的艺术是凝重、静态,强调对称的;华南的却是优雅、活泼、愉快的。”^③胡氏认为,南方人总的来说比较有艺术倾向^④。至于两地的烹调术,华南的也比较精致,南方人的味觉和嗅觉都比较敏锐。胡氏亦提供有关南北两地“清洁习惯”的细节。她的某些观察是饶有趣味的,不是土生的民俗学家可能就不太留意。例如:“南方人认为北方人肮脏,因为他不常洗澡,而北方人却认为南方人不文明,因为他用洗过了脸的水洗身体其他部位,甚至把鞋子放在桌上。”^⑤在暴露身体方面,南北妇女的态度也绝不同。北方妇女不介意在公众场所光上身,但对腿部和脚则是掩藏的。许多过了中年的妇女甚至在夏天的时候当众暴露乳房。儿童则常常赤身露体。在华南,不论成人或儿童都穿衣服,但她们对赤脚则不太在乎^⑥。

① Hu, "Difference", pp. 5—6.

② Ibid., pp. 6—7.

③ Ibid., p. 8.

④ Ibid., p. 8.

⑤ Ibid., p. 11.

⑥ Ibid., pp. 11—12.

胡氏亦讨论南北方彼此对对方的类型化。南方人看不起北方人,在他们心目中,北方人“迟钝、愚蠢、粗鲁不文、缺乏想像力,机智不足”,即使他们承认北方人在性格方面较稳定和诚实。而在北方人眼中,南方人则是既狡猾又诈欺^①。

胡氏亦深入探讨各省的差异。和张君俊与林语堂一般,她认为湖北人特别爱争论而赢得了“九头鸟”之名。她似乎赞同张君俊的看法,视长江流域一带的人较北方人为缺少毅力和不可靠^②。在她心目中,北方人中山东人办事最彻底、最有坚持性,也最固执,他们在可靠性方面的名誉压倒邻居的河北人。但东北的山东人——在东北他们占大多数——在性格方面则不同。在这里,胡氏援用亨廷顿式的论点:“移民一般来说不符合他们家园的行为模式”,因为他们一般具有“不服权威而好冒险的精神”。因此,“相对华北人整体来说,他们被认为较不可靠,亦倾向于机会主义”。为了达到目的,东北的山东人不惜运用暴力和诡计^③。

胡氏认为:湖南人则会为原则而斗争。他们在坚持信念方面闻名。在现代中国,该省份既出产了众多的革命领袖,也出产了有名的保守派^④。另一个省份河南的土著亦以偶发性暴力出名,虽然总的来说他们被认为脑筋迟钝^⑤。

德国民俗学家艾伯华的一份 1965 年的调查显示胡先缙的类型学之持续。该份调查再度肯定:在中国人心中有一种“北方人类型”,其最典型的代表是山东河北一带的住民。这类人被认为是“率直、诚实、简单和有持久力”。在中国人眼中,另有一种“扬子江类型”,以江浙一带最具代表性,他们一

① Hu, "Difference", p. 16.

② Ibid., p. 17.

③ Ibid., pp. 21—22.

④ Ibid., p. 18.

⑤ Ibid., p. 21.

般被类型化为“聪明、敏捷、狡猾的生意人”。还有一种“西南类型”，以湖南为中心，但亦包括豫南。“这类中国人情绪化，性格暴烈”^①。

南北论的痕迹，在许烺光的《美国人与中国人》(*Americans and Chinese*) (1953)一书中亦可觉察。许氏虽然视中国与美国为两个对立的形态，但他亦考虑到中国本身内部的区域性差异。可预料地，他心目中的区域性差异又是保守的北方与进步的南方的对比：“在华南与西南，中产之家的良家妇女抛头露面，甚于华北者。在后一地区，妇女跑到田里给父兄和丈夫送午饭，但一般来说自己本身不在田里面工作。在南方，农夫的妻女多和她们的男人一起干活。”^②

(十四) 黄与蓝：大陆中国与海洋中国

在其近期为《剑桥中国史》写的章节中，费正清发展出两个中国论：“大陆中国”与“海洋中国”。他认为：中国自古以来，都有一些边缘文化与华北的核心地区并存着。在未与西方接触以前，中国之西北边疆，因为是蛮族人主中国的威胁之来源，因此乃最重要的边缘文化。来自这个地区的因素，往往加强核心地区的“农耕-官僚体制”之势力。然而，自新石器时代起，一个“海洋中国”已经开始发展，但“直到现代”，它都是“大陆中国的一个臣属甚或边缘性的附肢”。这个“海洋中国”指的是东南沿海地区及其延伸：东南亚的华侨。华北虽然也有海岸线，但黄河与淮河的出海口乃沼泽，既不宜航行，也不宜居住，因此其文化是大陆性质的。费氏视清之人主为“内亚洲部落游牧与半游牧民族强化中国核心地区的反航海传统”。但自从西方侵入以后，中

① Wolfram Eberhard, "Chinese Regional Stereotypes," *Asian Survey*, 5, 12 (December 1965), p. 598.

② 在此处我引用许书第3版 *Americans and Chinese*, subtitled *Passage to Differences* (Honolulu, The University Press of Hawaii, 1981), p. 65.

国这个历史形态已开始变动^①。

70年代末期以来,对中国历史重新出现不同的解释。有些所谓新观点,其实也是从前有人讲过的。在1986年,复旦大学的谭其骧又提出该注意中国之内“不同地域、民族的文化”,借以打破被中西文化或封建文化与资本主义文化对比垄断之局面^②。

对国内不同地域文化的注意,也是引起争论的《河殇》电视片集之着眼点。它以色谱中的“黄”与“蓝”,把费正清的“大陆中国”与“海洋中国”改了妆登场。它将中国的千年停滞怪罪于黄河,因为黄河文化是大陆性的、封闭于内陆的、落后的华北文化。蓝色则象征有一股与世界海洋汇合之冲动的东南沿海文化。

除了费正清的影响之外,《河殇》势不可避免地带有后马克思主义史学的色彩。它虽然扬弃了传统教条,却指涉及异端马克思主义者普列汉诺夫、布哈林,以及魏特夫,换言之,也混入了一点“亚细亚生产方式”论与水利专制主义论的货色。

《河殇》在很大程度上援用汤因比的“挑战与反应”说。这个公式其实也被费正清用来解释中国近现代史,例如说西方作出“挑战”,中国作出“反应”。《河殇》则直接引用汤因比对中国文化起源的解释:

环境愈困难,刺激文明生长的积极力量就愈强烈,这是西方史学界的一个著名观点。他们认为,黄河流域之所以成为古代中国的摇篮,可能就是由于人类在这里所要应付的自然环境的挑战,比中国的南方,例如

① John K. Fairbank, "Introduction: Maritime and Continental in China's History," in J. K. Fairbank, edited, *The Cambridge History of China*, vol. 12, part 1 (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1983), pp. 9—20.

② 谭其骧:《中国文化的时代差异和地域差异》,收入复旦大学历史系编:《中国传统文化再检讨》上篇,香港:商务印书馆,1987年,第27—28页。

长江流域，要严重的多。人们潜伏的创造才能被挑战刺激起来了①。

在这里，也反映出《河殇》制作者对自己的判断力失去信心，反而要在自己的文明起源问题上，去信一个基本上不是研究中国的西方学者。已经有人指出：汤因比的观点“与地理事实不符”，因为在古代“长江流域是沼泽地带，又为浓密的森林所掩盖，但黄河盆地却提供肥沃的黄土，水利方便，树木不多，冬季的气温也比今日宜人得多”②。

《河殇》的两个中国论也类似汤因比的“两个中国”论。汤氏将中国历史拦腰斩成两段，前一截曰“中土文明”（the sinic civilization），后一截起自隋唐，曰“远东文明”（the far eastern civilization）；中土文明的地盘是黄河流域，远东文明则也包括长江流域③。其实，汤氏的“远东文明”也是西太平洋区的，因其旁支还包括高丽、日本、越南。按照汤氏的说法，中土文明死亡，“生”下了远东文明，正如同希腊文明死亡，“生”下了西方文明一般。但前一例案与后者有很不同的地方：在西方，古代的罗马帝国瓦解了不能再复生，中国之远东文明在其诞生期——即隋唐帝国——即被中土文明的“大一统国家”的“幽灵”所盘踞④。

讲到“幽灵”，当然是指旧的拖住新的、已死了的压着活的。《河殇》似乎也透露出这种讯息：东南沿海地区，在近代初期，本来也可以像西方一样走上海洋文化的资本主义道路的，但是被中土的“农耕-官僚体制”所窒息：“流动、迁徙、贸易都被窒息了。土地和体制把中国人捆死了，几百年下来，中国人怎么还能懂得

① 苏鹿康、王鲁湘：《河殇》，香港：三联书店，1988年，第14—15页。

② Raymond Dawson, *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization* (London, Oxford University Press, 1967), pp. 86—87.

③ Toynbee, *op. cit.*, vol. 1, p. 90.

④ *Ibid.*, vol. 2, p. 120.

自由和贸易呢？”①

归根到底，《河殇》的说法也与亨廷顿学派的说法异曲同工。后者强调先天的遗传因素，认为黄河流域长期以来是一个“反淘汰”地区，将优质品性消灭，或赶向南方，由华南再赶到南洋，以及世界其他地方。《河殇》则试图用后天的文化因素去解释中国的现代困局。从这个观点出发，也可以得出同样的结论：中国东南海岸虽然有积极进取的文化创造力，但被由巴比伦时代遗留下来的专制国家所负累，没法获得发展。在解放后，这个体制不只获得加强，而且还与落后保守的华北民族性结合，互相加强，使整个中国变成一个庞大的“反淘汰”区。

但是，《河殇》与亨廷顿、汤因比等人的笔法颇为不同。它叹息道：“为什么我们的封建时代如此漫长，漫长得犹如那永无休止的黄河洪水。这是一个更大的噩梦。它从骊山那座大坟里不断弥漫出来，充塞着两千年的历史空间。”它复悲叹黄河从“孕育变成了肆虐，母亲变成了暴君”②。按照中国人的德性，即使“母亲”变成了自己成长过程中的枯枝，也无法将它锯掉的。亨氏与汤氏笔下的思想感情则有一点《旧约》里“出埃及”的味道：离乡背井者将获得新生，留下来守着故土者则受到被阻滞之诅咒。

（十五）尾声

邓小平在1992年亲自前往华南以及东南沿海的经济特区巡视，为改革开放打气。历史的时针似乎又回到了清末：变革的原动力来自南方，而政治中心所在地的北方则是保守的。

但是，历史的时针难道真的是固定了的，还是已经走了几圈，恰好回到了原点？1994年出现了一部南北论的最新样本，也可能是这类论说最后的一个样本：杨东平的《城市季风：北京

① 《河殇》，第37页。

② 同上书，第79—80页。

和上海的文化精神》^①。它用上海和北京这个“双城记”故事作为经纬，来勾画出中国近现代史的大变动。指出：一个世纪以来，上海和北京是轮番地成为全国革命中心的，中国的革命性变革无疑始自华南，但至1949年人民共和国成立之时，革命中心已经转移到北京，这个领导权在“文革”期间又为上海所夺。但变革是否即“进步”，杨东平对此具爱憎双重感情，他视“文革”期间旧北平知识分子群的消逝为旧中国文化精神的湮灭，和解放初年北京城墙以“反封建”之名被拆毁一般，勾起他的悲怆情怀。

《城市季风》讨论一个世纪以来两地的不同风格、生活习惯、建筑和文学，师承的是民国时代“京派”“海派”之争，更往上溯则是冈仓天心、梁启超、刘光汉、王国维、李长之等人的南北文化歧异论。杨东平新添增的部分是改革开放以来“新海派”和“新北京”的兴起。他也用南北论来观照中国的性别问题。在这里，亦勾起他的爱憎双重感情。书中似乎庆幸上海的女性角色少受历次政治运动的影响，她们重安适的家庭生活和物质享受，并保留了女性的风情和韵味，但同样的上海都市环境却造成男性阳刚的隳沉，以及两性关系里的阴盛阳衰。北方整个地来说似乎是男性化的，但男性“阳刚”的方式是要“痞子”，女性则是政治化、抗拒婚姻，但在爱情里保持天真和幻想。整个地来说，中国的性别对比是阴盛阳衰，在这里，杨东平的看法基本上有民国以来人种退化说的余味。他的解决方案之一是将两性受中学教育的地点作广泛的对调，似乎亦有康有为和张君勱的影子在：前者希望人种移民到北温带后会变白皙，后者曾敦促政府鼓励南方人才移民华北，以便重新振兴华北。

在《城市季风》的最后一章“三足鼎立：90年代新格局”里，作者指出改革开放以来广东省的兴起，足以与北京和上海分庭抗礼。这与梁启超在1902年看好“西江流域之发达”和朱谦之

^① 杨东平：前引，共564页。

在 1932 年把中国的复兴寄望于“珠江流域”遥相呼应。但广东省的兴起似乎是一个更大的图像的一个小部分而已。

在 20 世纪末,情况已经逐渐明朗化:中国在新世纪甚至新千年面临的难题是发展大西部。就今日中国来说,整个东部,从东北、华北、华南,到岭南都已经发展了起来,跟不上的是整个大西部。这个新形势,是否会像民国时代的南北战争造就了南北论的风行一时般,将促成一种东西两极论的诞生?该有这个可能。我们实在必须探讨:为什么古代的关中富庶甲天下,但至宋代不只落于江南之后,甚至也不如关东?这该与“运河中心时代”之滥觞有关。如果大运河造成中国的经济政治文化人口重心的东向位移,那么,清代中叶后朝“通商口岸时代”之演变则是重心进一步地移向东海岸。总的来说,这与世界史的海洋时代的来临有关,这个时代该始自蒙古大帝国散架后印度洋地区的兴起,相应的是内亚洲丝绸之路的没落。耐人寻味的是:中国历代来自内亚洲的外患也有从西北方朝东北方位移的倾向,其端倪已见于安史之乱,从宋代开始直至民国,可说亡国的契机皆来自东北,因此,近一千年来的国都皆必须同时定在运河的北端和东北国防线上:亦即北京。这诸般现象非本文范围所能及,将在我的新研究计划《中国千年回顾》里予以深入探究。

四 历史学家的经线：编织中国现代思想史的一些问题^①

解剖历史写作的“文络”(textuality),是一种新的尝试。文学作品有“文络”,人们比较容易接受。历史著作一般被当作应该“客观地记载”事实,历史学家本人的解释或偏见似乎是在“事实”确立了以后,一重外加的手续,可以把它与为世公认的“史实”隔离。

我们的看法却非如此。近年来在电子计算机、人工智能、认知心理学以及符号学的冲击下,稍微赶得上时代的人都难再坚持洛克式的认知心灵乃一块白板(tabula rasa)之说。现在,人的心灵似乎也可以当作一个资讯结构看待。这是一个因人而异的“软件”,即使在同一个人脑中,也会不断地更动、升级,甚或转变成另一型号。

资讯(或史料)与资讯结构是不可分的,很难想像有不具结构,没有上下文(context),处于悬空状态中的资讯。因为即使把资讯缩成一段段最小单元,也终归难逃是某一种呈现方式,而且这样也不等于更能代表事态的真面目。历史学家引用一段“原始史料”,是将它放入自己行文之中,但该段史料未被引用前亦

^① 此篇除谈李泽厚部分之外原系英文。标题中之“经线”(warp)取纺织的意象,但 warp 一词在英语里也有“弄歪”、“偏差”之义,因此是一个双关语。“编织”是 textualization 之中译,此词也可以作“文络化”或“行文”。

已经有它本身的上下文。因此，资讯之必然被处理，被媒介化（mediated），乃不可避免的命运。

历史学家脑中处理史料的“软件”是一个潜在的结构，与自觉地去运用的“理论”不完全是一回事。我们在下文中将用一些美国研究中国现代史的著作为样本，去考察每一个历史学家不同的处理其文章中的“紧张”（tension）因素与戏剧效果的方式。他们的处理方式，表面上或会受到某时代的理论的影响，但大体上是一种不经意的行文风格。

（一）文化解体与意识危机

讨论美国的中国现代思想史研究，势必从列文森（Joseph Levenson）开始。在他发表《儒教中国及其现代命运》三部曲^①的时候（1958—1965），对学术界发生影响的思想重镇为汤因比（Arnold Toynbee）、魏特夫（Karl Wittfogel）、帕森斯（Talcott Parsons）、艾瑞克森（Erik Erikson）。当时流行的思潮则为存在主义哲学。这些影响在同代的中国研究方面可以实实在在地感到。该学科的老前辈费正清（John K. Fairbank）即以魏特夫的“东方专制论”作出发点，但对其所谓“东方社会”的“不变性”予以修正，认为中国在进入近世以后，在西方文化的“挑战”下，终于向“现代”过渡。在这幕场景里，“挑战与回应”、“大传统之现代转化”、“普遍主义针对特殊主义”（universalism versus particularism）以及“西方与中国”，遂成为几组同构的概念（conceptual homologues）。这一系列的二分法与当时流行的“建国论”（nation-building theory）影响下的“解体与重组”（disintegration-reintegration）概念也可以配搭上。换言之，传统中国是“解体”了，它在现代条件底下“重组”。

在思想史方面，费正清的学生列文森将上述的传统与现代

^① Joseph R. Levenson. *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley: University of California Press, 1958—1965.

之间演出的戏剧重谱为：儒家大传统与西方科学理性碰头，以及前者的最后结局。他为中国一整个文化的“认同危机”勾画出来的图像，倒有点像艾瑞克森之伟人心理传记学的公式——这些伟人在成长过程中都得经历长期混乱的“认同危机”，将过去重新洗牌，铺陈出一个新的未来^①。

当时的思潮风尚界定了列文森对中国的认识，但却没有局限住他。列氏思想的丰富即表现于对事物之间的紧张、抗衡、对消、发展之敏锐感知。在其笔下，儒教中国进入“现代”的历程，被谱成一系列对位法音乐般的双重主题变奏：它先从皇权与官僚制度的对抗，到其消解，演变成儒教内部的紧张及其对消，进展至偶像破坏与传统主义之共存与对立，至共产主义中国的“偶像破坏与本土主义综合”而达到高潮。列文森因而获“莫扎特型的历史学家”之美誉。在他将中国近现代思想史弄成一连串遁走旋律的背后，是他本人必须在历史之无常与超历史的绝对价值之间作取舍的紧张心理。列文森与其笔下的中国知识分子产生共鸣，乃因为后者本土的儒教天下主义，在与现代西方新的“普遍主义”碰头后，被沦降为“特殊主义”。列文森本人笃信犹太教，这与他在学院中训练而得的理性批判精神之间，存在着不可调和的矛盾。据他的一位友人的观察，他对现代中国人的思想困境发生兴趣，与其本人对犹太教在现代文明底下如何自处的关心，有密不可分的关系^②。

① 艾瑞克森的影响在 20 世纪 60 年代哈佛受训的一批中国思想史家中尤见显著。他们包括杜维明研究王阳明，贺凯 (Guy Alitto) 研究梁漱溟，李欧梵研究鲁迅。还有卞光江用此公式去研究谭嗣同。我还知道有一位哥伦比亚大学出身的学者用此角度去看周恩来。

② Benjamin L. Schwartz, "History and Culture in the Thought of Joseph Levenson", in Maurice Meisner and Rhoads Murphey, eds., *The Mozartian Historian: Essays on the Works of Joseph R. Levenson*. (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 101. 另译文集中由列文森本人所写的 "The Choice of Jewish Identity".

在列文森的时代,历史学界对叙事中“文络”(textuality)这个问题,以及历史学家把自己的心理问题“转嫁”给研究对象这样一个思想陷阱,认识并不深。从我们今日看来,他把中国近现代思想史化为一连串遁走失控的“认同危机”,是他本人癖性的表现。中国读者会觉得列文森写的中国史没有“中国味道”。他笔下的夹于传统与现代之间的中国,好像具备了一个集体的人格,这个人格还在闹存在主义式的问题。美国政治学家白鲁恂(Lucian Pye)亦尝认为:中国人没有“认同危机”,只有“权威危机”^①。

列氏“三部曲”确是有点个人癖性化。虽然他构思这部书在周策纵的《五四运动史》问世(1960)之稍前,但他写中国现代思想的那部分,居然连五四都不提。五四这一整个时代(1917—1925),在他的书里,被纳入了一个存在主义者克尔恺郭尔式的(Kierkegaardian)标题底下:“思想抉择的紧张”(the tensions of intellectual choice)。

列氏个人癖性化的历史虽与共识的五四不同,但是,如认为每一个历史学家可以有他自己与历史“对话”的方式,那么,也很难遽下谁“对”谁“错”的判断。只能说:不同的叙事乃为不同的目的服务。(例如说:列氏“三部曲”不适宜作为入门的教科书。)衡量历史写作中史实编织之有效性,似乎得看作者将史事的情节化(emplotment),能否承担得起他本人想论述的命题。

我们不妨用上述方法去检验林毓生关于五四时代的著述——《中国意识的危机》(1979)^②。该书尝试解析五四时代的

① Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics, A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1968. 白鲁恂的说法也不见得对,只备参考。

② Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. Madison: University of Wisconsin Press, 1979.

偶像破坏,将其性质诊断为“全盘否定传统”。在偶像破坏者心目中,中西文化是两个浑然的整体,他们对前者持“全盘”否定态度,对后者则“全盘”接受。同时,他们将“文化”定义为一种思想意识层次的东西,因此这场大变革势必在这个领域中进行。林氏认为:即使在反传统,五四的知识分子仍然落入了中国传统思维方式的窠臼,把“文化”当作是可以由圣贤去改造的人心或“意识”。

在这一点上,林氏确有灼见。因为从梁启超的《新民说》到毛泽东的“文革”,现代中国的领袖皆视改造全国人的意识为首要之务。但林氏的另一论点却缺乏说服力:他把五四时代“全盘化”的思维方式归咎于传统中国文化浑然一体(holistic)的性质。林氏说:中国文化的一体性是由笼罩一切的普遍皇权塑造与维系的,一旦这个普遍皇权崩溃,就造成了文化的总崩溃,由此促成五四时代的“全盘”反传统。但我们总觉得中国文化之“一体性”与知识分子反传统的“全盘性”之间,没有一种因与果的必然性。一个文化是浑然一体的也好,多元化的也好,只要我们对它“全盘地”倒胃口,就足以造成全盘否定的态度——行不行得通是另外一回事。事实上,我就亲眼看到有美国人全盘否定美国文化。

林氏自己在一处注解中[林,18]把他的“普遍皇权”说成是一个韦伯式的理想模型(Weberian ideal-type),换言之,是存在于脑海里的东西。这就令读者迷糊了,不知林氏笔下的“反传统者”所反的是不是也是他们脑中的一个思想构造呢?还是真的有一个曾“客观存在的”普遍皇权制度——它的瓦解是“因”,造成了全盘反传统之“果”?

相形之下,张灏在其有关清末知识分子的一部近作^①中,所

^① Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning*. Berkeley: University of California Press, 1987.

用的概念就比较澄清。张氏也应用“天下性皇权”这个概念，但读者该很容易看出，这个“皇权”的瓦解是在一连串文本之内发生的现象。因为，这样的“皇权”，及其“瓦解”，都是指称符号，一类文字上的定义，要去论证它，也势必在文本中进行。例如，张氏指出：在郑观应的文章里，“天下性的这一类象征符号仍占一席之地，但天下性皇权之莫测天威已荡然无存”。在郑氏以后的维新派的文章里，“甚至连天下性这一类符号也被扬弃，用来使皇权合法化者变成了君民之间的民族团结这一类的说辞”[张，5—6]。张氏把处理象征符号当作一种研究策略，用它们在一系列文本中的变动去测量皇权的解体。至于林氏的“解体”观原意上或者是近似20世纪中期之汤因比之文明解体论，但不幸添了一个韦伯式的蛇足。

柯文(Paul Cohen)著述的美国中国研究概况^①指出：60年代以后，出现反对前一期的“挑战与回应”模式，强调中国本土因素的自主性；林氏既着眼于传统文化之一体性，中国式思维方式等因素，可以归入后一股倾向[柯，85—86]。但是，林氏将中国皇权与文化看成铁板一块，却好像是撤退回到魏特夫的“东方专制论”。比较列文森将传统中国文化看作一系列的“紧张”之形成、对消、演变，林毓生的铁板一块、静止不动的传统文化观似乎稍嫌逊色。

林氏的“传统文化”既然是没有内在紧张，又没有变化的，因此他处理历史的态度也很容易成为“非历史的”——这一点，德里克(Arif Dirlik)也曾指出过^②。在林氏笔下，五四时代变成了

① Paul Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*. New York: Columbia University Press, 1984.

② Arif Dirlik, *Culture, Society and Revolution: A Critical Discussion of American Studies of Modern Chinese Thought*. Durham, N. C.: Asian/Pacific Studies Institute, Duke University Press, 1985, p. 18.

论证中国文化一体性与中式思维偏重意识改造的范例。历史味道的缺乏亦反映在林书的叙事结构中。书的前面部分是一篇论述传统文化、中式思维特色的长文，接下来的是三个互不连接的个案论证：陈独秀、胡适、鲁迅。

这样子由公设去推出定理的叙事方式，就无法在历史写作中营造戏剧效果，纵使林氏有感到他的几个研究对象身上是存在着“紧张”的。在列文森及下文将讨论的舒衡哲笔下，“紧张”是历史开展中的戏剧效果的主要发条。但凡出现“紧张”的地方，林氏却当作“逻辑谬误”处理。例如，他把陈独秀既主张达尔文的进步观，又慨叹中国人被生存竞争淘汰而感到绝望，当作自相矛盾，遂指责他“缺乏批判力”。林氏又说：陈独秀在“救国”与“个性解放”两个主张之间，“似乎存有紧张，但其实并没有”，因为陈独秀站在个人主义立场反对的“国家”乃指国家机器，并非指中国民族[林，59—60]。陈独秀反孔，但却只反孔教的一部分，则被林氏指责为“对其自身之形式主义谬误视而不见”[林，72—73]。同样的“逻辑”也被林氏应用在胡适与鲁迅身上。“胡适既全盘地反传统，又用一个传统因素作为他的进化论改良主张的基础，可以视作一种逻辑矛盾”[林，100]。鲁迅既有中国人的那种“念旧”，又视中国之过去为一片黑暗，“显示出鲁迅的全盘反传统主义立场含有一种逻辑谬误”[林，139]。

问题在于，五四时代有拥护东、西文化这两大阵营之间的论战，却并无人提出“全盘西化”的口号。至1929年胡适才提出这个口号，在1935年又把它改装为“充分世界化”^①。前一口号在30年代却被陈序经等接收了过去，到了60年代初期又被台湾的西化论者重提。林毓生是后一时期的人，很可能是从60年代的角度，回头去看五四。

^① 胡适：《充分世界化与全盘西化》（1935年），《胡适文存》，台北：远东图书公司，1985年，第4册。

如果五四时代的陈独秀、胡适、鲁迅都不是什么旗帜鲜明的“全盘西化论”者，那么，林毓生的论证不是失败的话，就是不能全面成立。但林氏在自己心目中编织了一个理想模型之后，发觉无法令研究对象对号入座，却倒过头来指责后者头脑不清，思想混乱，犯了逻辑谬误等等。这样一来，“紧张”这个因素在林书文络中遂具有了一个相当独特的战略功能。

我们不禁要问：一个人的思想出现矛盾，为什么必定是“逻辑谬误”呢？难道不可以是思如潮涌、灵感丰富，或者多欲求，出现各种不同的内在需求互相冲击？其实，对待“紧张”可以有很多种看法。一种新近的看法即将一篇“文章”当作是一个含有多种互相抗争的声音之“场”^①。对于一个人思想是否真的不一致，最近也有人从“话语的分析”(discourse analysis)角度去探讨“认知失调现象”(cognitive dissonance)，得出的结论是：“一致性与不一致性都是具有高度商量余地、看情形而定的现象。”^②换言之，得看上下文包括的范围有多广，在何处断章，怎样去取义。因此，必须指出：陈独秀、胡适、鲁迅等人，只是被放入林毓生编织的上下文脉络中，才犯了“逻辑谬误”。不过，林氏对他们作出的评语却易让读者产生这样的幻觉，似乎他们是超出任何脉络、时空、历史地(亦即是在绝对意义上)犯了“逻辑谬误”。

在全书的结论部分，林一再指责三人“全盘反传统主义”此路不通，而中国意识的危机的最终解决，则有待他所说的“多元与实质的方法”。结果，林氏仍然掉入了他本人一直在批判的中国式思维，以为凭“圣贤”提出一两个理念就可以拯救全文化的窠臼。

① Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History, Texts, Contexts, Language*. Ithaca, Cornell University Press, 1983, p. 26.

② Jonathan Potter and Margaret Wetherell, *Discourse and Social Psychology; Beyond Attitudes and Behaviour*. Beverly Hills, Sage Publications, 1987, p. 38.

(二) 启蒙与革命

与林毓生的超历史的推理论证方式不同，舒衡哲在其《中国的启蒙》(1986)^①一书中，将其心中执念灌注在研究对象身上的方式，是让它在叙事里每一事件的转折中逐渐开展。她的写法并不像列文森的对位法双重主题变奏那般，但也营造了自身独特的戏剧效果。

舒衡哲援用康德对“启蒙”一词的定义：自立与自觉，摆脱对神圣与世俗权威之依赖。中国传统士大夫既然是帝制的一部分，因此中国的启蒙势必出现于1905年度科举，以及1911年帝制终结以后。中国的启蒙有异于西方者，一来它是受外来的影响，二来它所反的权威是纯属世间的，三来它在国难当头间进行，常被现实政治挤离轨道，最后终于在革命的汹涌怒潮中被击得粉碎。

“中国的启蒙”就是五四时代。五四的题目很多人做过，舒衡哲的新角度却是代间分析。那些身历废科举，对辛亥革命以后的局面失望，在1917至1919年间已任教师者——例如，陈独秀、李大钊、鲁迅、周作人等等——被他归入五四老师的一代。处在同一个历史空间内者还有他们的学生，后者在1919年5月4日上街游行。历史为两代人共同创造。老师的一代在《新青年》上向传统文化开炮。学生的一代则以《新潮》为主。后者一直少人研究，舒氏的著作恰好填补了这个空当。

五四的反传统主义有否如林毓生所说那么“全盘”，已属可争议。舒衡哲进一步指出：学生的一代并不像老师们的心理负担那般沉重，因此反传统也没有那般剧烈。我们不要忘记，五四事件纵使推展了老师们的偶像破坏事业，但该事件的原动力却

^① Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley, University of California Press, 1986.

是救国。后一倾向在与新潮社合作的另一北大学生团体——国民社——身上尤其显著。该团体视救国优先于反传统，后来也大多数成为共产党员。舒氏虽也将国民社包括在“启蒙者”之内，但她的关注对象仍然是新潮社——其成员后来多半成为教授。舒氏以他们为书中叙事的经线，来论述五四的洗礼如何将传统的士大夫转化为现代型的独立“学者”。

“启蒙”事业必须具有某种程度的超然性，但中国的“启蒙者”却被卷入 20 年代的政治风暴中。这个年代的基调就是政治暴力的升级。在五四运动中，火烧赵家楼的学生是施暴者，被关进去后放出来即成为全国英雄。但在 1925 年的五卅惨案与翌年的“三·一八”屠杀中，学生变成军警施予暴力的对象，而且，主要受害者是工人而不是知识分子，此一事实，也使后者不再占有舞台的中心，并令他们在无助感中夹杂有罪恶感。到了 1927 年北伐期间之清党及其后之“白色恐怖”，则令暴力变成一种长期性、弥漫性、制度化的因素，产生使人灵魂瘫痪的作用。待“启蒙者”从瘫痪中复原时，已感到自身角色之缩小，从“启蒙者”转化为“知识分子”。这个在 20 年代末出现的名词，有革命同路人的意义。我们在这里仅用一段概括了舒氏的第四章，已可看出其才华横溢。

但问题仍然存在：她对史事之“情节化”，能承载她本人之论点否？在她眼里，在 20 年代维持了理性批判精神的唯有“启蒙学者”，而且还必须是当年在北大受过新文化运动洗礼的那一批。相形之下，创造社诗人郭沫若虽然也在同期活动，但因为成形期不在北大，因此在 20 年代的政治风暴中就显得东歪西倒——他一忽儿自命历史的先知，一忽儿又全盘推翻启蒙的理想，拜倒在“无产阶级”的脚下。

至于也属“当年北大”的国民社，在舒氏的叙事中亦居配角的地位。因此，可见她是以新潮社成员作为中国的启蒙之掌

旗者。

这个界限是由于舒氏将“启蒙者”定义为相对地超然于政治之上的“学者”，这里同时透露出她本人也是站在远距离外同情革命的。她心目中的“知识分子”是革命同路人，但仍保持理性批判的自主性。这样，就得看她挑选的中国人主角能否胜任她要求他们去代人的历史角色？在她的 20 年代时“启蒙者”意识状态受到暴力冲击之“情节化”中，举的例大部分并非新潮社的中坚分子，甚至非新潮社员。

新潮社的两员大将罗家伦与傅斯年到哪里去了？根据舒氏自己的叙事，罗在北伐期间任蒋介石司令部的幕僚，同时是国民党理论家戴季陶的助理；傅则在“白色恐怖”期间出任广州中山大学校长，当他先前的北大室友与新潮社成员顾颉刚要求在中大谋一份职时，傅却迫他先发一份支持国民党血腥清党的声明，又进一步宣称自己有权查禁顾氏的民俗学研究。事实上，鲁迅即因“白色恐怖”期间学生频频由校园内失踪，怒而向傅校长抗议之后，逃亡于上海。

如果在第四章中，舒衡哲叙事的经线——“启蒙者”——已开始分叉，在下一章中它就在几个地方绞住了。“启蒙者”这个头衔被加在任何为作者赞许的知识分子头上。该章名曰：“朝一个新的启蒙进发，1928—1938”。为了让新潮社老将继续占有舞台之荧光灯，该章以罗家伦的清华治校，以及该社重要成员在他治下的清华重新组合开始。据舒氏说，他们使清华成为一个“自由学风”的学术中心。但很反讽地，至 20 年代末期，先前曾是学生造反派的罗家伦，却坚决反对教授治校。

胡适与傅斯年之反对国民党提倡读经尊孔，作为 30 年代另一个五四精神在延续之例证，比较说得过去，但也只是一个人员方面的持续。将上海的民权保障同盟与救国会“七君子”与五四扯上关系则属勉强，除非我们把泛泛地要求民主与反帝作为共

同公约数。既然“当年北大”的商标对舒氏来说是至关重要的，因此也只剩下了胡适是两个时代的纽带，但胡适也终于被宋庆龄逐出民权保障同盟。

一个更站不住脚的30年代“继续启蒙”的例子是中国左翼作家联盟。这个例子只适用于舒氏论证五四知识分子——如鲁迅、茅盾——之成为左派同路人。舒氏不知是否熟悉：左联于1930年成立前夕，其组成分子创造社与太阳社已大声鼓噪要埋葬五四。茅盾当时曾针对他们，拼力捍卫五四，但在参加了左联以后，却来了一个一百八十度大转弯，宣称要扫荡“五四余孽”，如新月社之流^①。左联的精神导师瞿秋白，曾经是五四当天街头游行的一个领队，则提出如下的纲领：五四是传统的否定，1927年以后的新时代则构成“否定的否定”^②。在30年代初期，当中间分子胡秋原主张“恢复五四精神”时，他立即受到来自左联的一阵排枪式的攻击^③。胡秋原后来虽然参加了国民党，但在30年代初是一个具有自由主义色彩的马克思主义者，理应更符合舒氏心目中期许的保持理性批判的自主性之革命同路人才对。但令人很感意外，舒氏却指责胡秋原败坏“五四传统”之名誉，是一个反面教材，反而有点像第四章中的郭沫若。胡秋原“沉醉于抽象知识与绝对化的美学标准”，因此他提出恢

① 茅盾捍卫五四，详其《谈〈倪焕之〉》（1929年），伏志英编，《茅盾评传》。上海：现代书局，1931年，第372页。茅盾之否定五四，详丙申[茅盾]：《五四运动的检讨——马克思主义文艺研究会报告》，《文学导报》第1卷第2期。上海：1931年，第14页。

② 瞿秋白：《〈鲁迅杂感选集〉序言》（1933年），《瞿秋白文集》第2册。人民出版社，1953年，第985—988页。

③ 胡秋原的观点见于《文化批判》第一期，我没有看到。攻击他的文章包括：代表言论：《请脱弃五四的衣衫》，《文艺新闻》第45期（1932年）第1页；《“自由人”的文化运动：答复胡秋原和〈文化批判〉》，《文艺新闻》第56期（1932年）第3页；易嘉[瞿秋白]：《五四和新的文化革命》，《北斗》第2卷第2期（1932年），第322—328页。第二篇文章称五四为“自由主义之遗毒”。

复“五四精神”是空洞的。舒氏毋宁更称许同时代的朱自清、冯友兰、顾颉刚等人在象牙塔里的理性反思。但是，舒氏所引用的朱自清的那一段话，在读者看来倒更像中年危机的自怜[舒，205—206]。舒氏的偏心是可以理解的：朱、冯、顾等人都是新潮社的成员。但使读者大惑不解的是舒氏推崇新月派，把他们说成是“20年代末捍卫理性与文化等超然价值的最有力的声音”[舒，202]——换言之，她用谴责胡秋原的同一理由来推崇新月派。

舒衡哲在这里呈现的多重标准，显示出她本人在“思想自主”与“同情革命”之间的摇摆。这个举棋不定亦表现在她对30年代“大众语运动”的看法中。她论证知识分子对语言的兴趣乃五四白话文运动之持续，这一点可以由五四老将参与“大众语”的讨论而获得证实。事实上，五四以来形成的白话在30年代受到左右夹攻。国民党在恢复读经尊孔。左派则视五四的白话为资产阶级的欧化语言，瞿秋白尤其视“大众语”为更新的时代对前一时期的白话之“否定”。无可疑问的，不论打着什么招牌，一个本土化的反动正在发生。在这个关头，舒氏既倾向五四又同情革命，就使她在不知不觉间调和了瞿秋白与鲁迅对“大众语”的看法。但精明一点的史料读解却会令人看出：前者是一个“向人民赎罪的贵族”，后者则是一个犹豫踌躇的“启蒙者”。

第五章的高潮是“新启蒙运动”。它是中共华北局成员陈伯达对五四之有意模仿，目的是为了替1935年的“一二·九”学生运动提供一个意识形态支柱。舒氏强调有前新潮社与国民社成员活跃于这两个运动中。但怀理(Raymond F. Wylie)对陈伯达之研究^①，却将“新启蒙运动”诊断为30年代一连串本土化反动

^① Raymond F. Wylie, *The Emergence of Maoism: Mao Tsetung, Ch'en Po-ta, and the Search for Chinese Theory, 1935—1945*. Stanford, Stanford University Press, 1980.

的其中一环,这些反动包括蒋介石的“新生活运动”,1935年的十教授“本位文化建设宣言”,文艺方面的“民族形式”论战,以及“马列主义的中国化”。舒氏认为陈伯达在“新启蒙运动”中仍保有思想的自主性,因此符合理性批判的精神。但陈伯达在这方面的自主,只是就抗拒“正统”的马克思主义而言,他这样做是为了使它更“中国化”,用来配合毛泽东与莫斯科派回来的一帮从事权力斗争。前新潮社成员张申府参与“新启蒙运动”,并无助于加强舒氏的论证,因为张申府比陈伯达还要“本土化”[怀,32]。舒氏之第五章是一个教训,警惕我们不要随意将五四的形象罩在30年代头上。

舒氏整个第五章是一个意义结构不稳定地带,到了“新启蒙运动”的处理遂达到了“疑难”(aporia)^①,足以颠覆全书的命题。为了不要把后来被五四与一个“新启蒙运动”混为一谈,我们必须对近50年来五四历史意义的岩层进行考古发掘。左派在1927至1934年的宗派主义关门主义时代是全面否定五四的,到了1935年开始为了统战广大的知识分子,又把五四重新抬举。瞿秋白之“否定的否定”命题是与30年代初的极左论调合拍的,他视全世界正处于两大阵营的最后决战。共产国际路线开始改变,则反映在1935年末上海的一份地下刊物的论调中,它已经不谈两个世界之对决了,而是谈“战争和革命的两个倾向互争胜负”,并以团结广大的知识分子参加“反法西斯统一战线”为当前急务^②。这就是陈伯达、艾思奇等人重新抬举五四之政治背景。

① Aporia 是解构方法(deconstruction)里的一个术语。“我们必须要在文章中找到那一个点,在该点上它的意义变得表里不一,它的自相对话,它的断折化为明暗,它变得‘犹豫不决’,举棋不定地出现几种声音,也多重性地呈现吊诡。”Floyd Merrell, *Deconstruction Reframed*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1985, p. 3.

② 常委会:《展开中国文化界的统一战线》,《社联盟报》第29期(1935年),第1页。

这个新的统一战线策略最后使中共夺取政权，因此五四遂变成了今日的教科书中“近代史”（旧民主主义革命）与“现代史”（新民主主义革命）之分水岭，至于“1927年”则被降级为“新民主主义革命”的两个小阶段之间的转折。这些官方论点是毛泽东在1940年《新民主主义论》中奠定的。此文有陈伯达与艾思奇手笔之痕迹。两人在当时皆为毛的理论家。艾思奇在上海时曾任《读书生活》编辑，陈伯达即在该刊上发动“新启蒙运动”。艾到了延安后又任《中国文化》编辑，而毛泽东则在该刊上发表《新民主主义论》^①。

《中国的启蒙》余下的部分考察五四在后人意识中化为讽喻的现象。舒氏说：无论大陆还是台湾，官方对五四的解释多采取“纪念”的形式——尤其在此一事件的周年，这般“纪念”是为眼前的政治目的服务的。但不同的声音却来自另一个文学种类——那些还活着的五四老将之“回忆”。后者不但发挥了不让官方说法独霸历史记忆之作用，而且在舒氏眼中还足以构成“继续启蒙”。但是，连她本人似乎也不得不承认：知识分子的“回忆”也是具有多种声音的。例如，许德珩的回忆即视国民社的“救国”主张之重要性压倒新潮社之“启蒙”。舒氏以为知识分子的声音一定比官方的真实，亦为她贬低胡适的看法而造成疑问。她认为胡适将五四定义为“文艺复兴”，乃是为了迎合台湾官方把五四无聊化的企图。她支持罗家伦驳斥胡适：“唯有德国意义的启蒙 Aufklärung 才能适用于‘五四’”，盖五四乃是“一切旧价值的彻底重估”[舒，267]。于是，在作者直接干预地参与五四的象征化底下，扛着“新潮社”商标的罗家伦遂变成了五四传统的真正发言人。但十分讽刺地，罗家伦在1962年的这番话只是反

① Joshua A. Fogel, *Ai Sze-ch'i's Contribution to the Development of Chinese Marxism*. Cambridge, Mass.: Council on East Asia, Harvard University Press, 1987, pp. 62, 74.

当了胡适在1919年(五四当年)的一段话：“尼采说现今时代是一个‘重新估定一切价值’(Transvaluation of All Values)的时代。‘重新估定一切价值’八个字便是评判的态度的最好解释。”^①既以尼采来下定义,那么,五四是“文艺复兴”也好,“启蒙运动”也好,其实也具有“世纪末”(fin de siècle)的虚无主义色彩。从另一方面说,五四又何尝不可以由毛泽东定义为“文化革命”呢?毛其实也是“当年北大”的人。因此,就不得不归结为如下的问题:凡接近源头的,是否就一定更能掌握其“真实意义”?

舒氏本身的说辞中其实也出现几种不同声音之间的紧张。例如,在她暗示罗家伦等人更为接近五四真义之同时,亦说在五四事件三周以后,罗是将五四化成一个讽喻的第一人。就舒氏本人来说,肯定是同情“革命”的,但心中无疑更倾向“启蒙”。她以康德的说法作结论:“启蒙”不限于替“革命”作准备功夫,而是与“革命”并行的事业。“革命”在中国是成功了,“启蒙”则还要赶一大段路。

在一篇讨论美国的中国研究的文章中,原本不适宜放入一位中国大陆的学者。但李泽厚有类似舒衡哲的“启蒙与救亡的双重变奏”的看法^②,给我们提供了一个千载难逢的比较机会。因此,就把它当作“插曲”放在这里。

舒氏与李氏到底谁从谁那里获得灵感,我们无从知晓。肯定的一点是李泽厚的论调比较闻名。如要裁决舒氏与李氏之间的这桩公案,不妨指出:他们的论述方式很不同。

舒氏的叙事贯穿着一种存在主义者作选择的难局——这种“克尔恺郭尔式”的紧张我们在列文森处已领教过。作者是把自已内心的紧张化在研究对象身上了。在舒氏的叙事中,“启蒙”

① 胡适:《新思潮的意义》,《新青年》第7卷,第1号(1919年),第6页。

② 李泽厚:《启蒙与救亡的双重变奏》,《走向未来》第1期,四川人民出版社,1986年。

与“革命”虽然是两股客观的力量，但她着墨处却是它们在个人意识中的现象学式的呈现，她的着眼点也是处于不同历史转折点上的个人的命运。在舒氏的叙事中，“启蒙”与“革命”两者的起伏关系，也是经由作者自己心中两股内在要求的紧张予以“媒介化”的。正是由于这个紧张，她的叙事才变得活泼，但同时也为她的叙事带来了问题。正因为她既倾向“启蒙”又同情“革命”，才会冒现鱼与熊掌欲兼得的一瞬间，使得她在这两个理想分离得最开最远、亦最不应该把它们等同起来的时刻——例如，陈伯达的“新启蒙运动”——她却在两者之间划上了等号。

李泽厚的“双重变奏”则把“启蒙”与“救亡”当作两股截然分判的客观历史要求，很难想像他在自己的心理上会出现将两者混为一谈的刹那。李氏挑选这样一个题目，其实也透露出两类内心要求的冲突，但他予以叙事化的方式却是为十亿人探寻一条共同的道路。换言之，他采取的不是内心化的，而是客观化的语言。在舒衡哲描绘两种客观的历史力量在个人意识状态里作现象学式呈现的地方，李泽厚却去指出两种互不相容的“时代要求”：“[启蒙者]抛弃传统（以儒学为代表的旧文化旧道德）、打碎偶像（孔子）、全盘西化、民主启蒙，都仍然是为了使中国富强起来，使中国社会进步起来，使中国不再受欺侮受压迫，使广大人民生活得更好一点……所有这些就并不是为了争个人的‘天赋权利’——纯然个体主义的自由、独立、平等。”[李，20]

在李泽厚笔下，“个体主义”还是一种被提出来讨论的学理，在舒衡哲笔下，它已经是一套不自觉地表达个人存在态度的语言。李泽厚行文也涉及心理，但却是国民心理，是“行为模式，思想方法，情感态度中的文化心理结构”[李，33]。李泽厚既认为这股反对个体权利的传统力量被现代中国强烈的“救亡”要求所加强，因此，似乎在强调形势比人强，而不是在谈“抉择”。至于舒衡哲或列文森那种两股内心要求之间的紧张，必须具备属于

个体化良知系统的语言与符号，特别是犹太基督教的“意志自由”的概念及与之相连的“抉择难局”，才能去了解与欣赏^①。

此外，李泽厚笔下的中国人对“启蒙”与“救亡”的取舍标准，似乎仍然是他津津乐道的“实用理性”。中国的“启蒙者”逐渐放弃“启蒙”的这个理想，是因为试行之后，发觉“此路不通”：“个体反抗并无出路，群体理想的现实构建又失败，那么，出路究竟何在？……绕了一个圈，从新文化运动的着重启蒙开始，又回到进行具体、激烈的政治改革。政治，并且是彻底改造社会的革命性的政治，又成了焦点所在。”[李，26]“……马克思列宁主义有一套切实可行已见成效（十月革命）的具体行动方案和革命的战略策略。正是这些，符合了急迫追求实效的当时青年们的现实要求和中国实用理性的无意识心理传统”。[李，29]舒衡哲描述政治暴力的升级对“启蒙者”的灵魂产生腐蚀作用，令他们作出心理上的重组，在“革命”中重新界定自身那个已缩小了的角色——这一切，在李泽厚笔下根本看不到。后者的说辞是“启蒙者”本身在形势比人强的情形之下改弦易辙。“[他们的‘启蒙’理想]都很快地被搁置在一旁，已经没有闲暇没有工夫来仔细思考、研究、讨论它们了。五卅运动、北伐战争，然后是十年内战，抗日战争，好几代知识青年纷纷投入这个救亡的革命潮流中，都在由爱国而革命这条道路上贡献出自己，并且长期是处在军事斗争和战争形势下”[李，30]。

既然“没有闲暇没有工夫”，又不去作不切实际之举，似乎也不会出现“抉择”的需要。因此，在这里谈“紧张”就变得不知所云。相对来说，舒衡哲与列文森那一类“难局”，归根到底来自个

① 白鲁恂指出：当他访问交节的美共与欧共党员，问他们当年为何入党，他们都说情感上为党所吸引，并以自己的“行动并非出自计算而纯粹出自内心深刻的感受为荣”。当白鲁恂访问曾参加马来亚共产党的华人时，后者总异口同声地说：当时是“形势比人强”，并宣称“任何人处在他们的情况中都会作出同样的行动”。见 Lucian Pye 前引书，第 157—158 页。

体化的良知：个人必须完全凭一己之自由意志，抉择自我“得救”之路，而不是看在世俗面前哪一套“行得通”。因此，也必然导致存在主义式的焦虑。舒衡哲与列文森一般，用中国史作为媒体来“解决”他们本人内心两极分化的要求。李泽厚则与林毓生一般，想指出一条“应走的道路”，但这条道路不只是他们个人的认同、个人的选择，而是“中国往何处去？”——10亿人共同的道路。

（三）启蒙与民粹主义

舒衡哲说：五四的文化批判者，在捣毁传统文化之同时，“必须站在一个可以用来替代的立场……他们遂转向西方”[舒，5]——这个命题，在后来书中被她自己颠覆，因为她把“新五四”的头衔加在一个本土化复辟身上。同时，与林毓生一般，她似乎也疏忽了那些研究五四时代寻求“可以用来替代”(alternative)儒教大传统的本土因素之著作。施乃德(Laurence Schneider)在1971年出版的研究顾颉刚的专著，即属此类^①。另一部较相近的著述则为1985年洪长泰的《到民间去》。

洪的研究对象是五四时代的民间文学运动。在转向西方的同时，新文化运动也发现了中国“民间”。中国现代的民俗研究始于清末居华的洋人，因为民间的东西在士大夫传统中地位一向很低微。五四时代的白话文革命则令民间文学于一夜之间身价百倍。在1918年，北大成立了歌谣征集处，至1920年又扩充为歌谣研究会。这个小组包括刘复、顾颉刚、常惠、胡适、周作人，在1922年开始出版会刊。该刊于1925年停刊，使该运动的北大阶段告一段落。继起的南方阶段是由顾颉刚搬迁至厦门大学以及广州中山大学，并于1927年在中大创立民俗学会

^① Laurence A. Schneider, *Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Traditions*. Berkeley: University of California Press, 1971.

开始的。

洪长泰认为，知识分子是通过他们自身的问题去对待民间文学的。白话文运动家歌颂它的简朴纯真，以贬低文言文传统。偶像破坏者则在理想化了的“民间”找到一个不为儒教文化束缚的人性。新文学运动则在民间文学中找到了生活的写实。民间文学中反抗包办婚姻的男女主角，对五四时代的追求个性解放人士也具吸引力。

洪长泰重申施乃德的观点，认为中国的民俗学者是教育家的成分大于民粹主义者。换言之，他们“启蒙者”的身分压倒“向人民赎罪的贵族”心理。观点相同是一回事，两人的叙事方式却迥然有异。施乃德是强调“民间文学”运动中的一系列“紧张”的。例如，强调个人天才与强调集体创作之间的紧张；民间是创造力的泉源还是迷信的存库之间的紧张；原始主义与进步主义之间的紧张；因袭与原创之间的紧张；向后看还是向前看、民俗研究该是纯学术研究还是为了改良风俗之间的紧张。在施氏笔下，“到底歌谣是集体创作还是个体创作”，是使“曾受‘五四’个人主义精神洗礼的”民俗学者“苦恼”的问题，这令他们“对新的国粹是不具名的集体创作之产品此一观念感到不安”[施，167]。

施氏笔下的中国人，在面临必须在卢梭式的崇拜“原始”与他们的“进步”信念之间作出“抉择”时，是充满不安感或“两难”（dilemma）的：

另一组紧张是来自对“自然”与“纯真”的学究式之欣赏。……民俗学家们虽然可确定并非卢梭主义者（原始生活对他们并无吸引力），却仍然发展出两种互不相容的观点。这来自他们以民谣作为新诗的基础的信念。但既然新诗之所以诞生，是因为贵族文学是因袭性的，而民间文学之有用则来自它的原创性，那么，

新诗采自民谣的话，岂不是也变成因袭的了。更成问题的是：现代人如何能用原始诗作为模范，来创作一种符合他们自己那个时代的诗呢[施,184]？

洪长泰处理卢梭在中国的影响，则把中国知识分子看作有能力从中“挑选”对自己有用的因素：

周作人与其他儿童文学感兴趣者，对卢梭之儿童个性论特别入迷。……(但是,)卢梭并不提倡普及教育……这与五四知识分子的信念形成尖锐的对立……[此外,]卢梭心目中的妇女与中国现代知识分子热心提倡的解放的、独立的妇女也出现尖锐的对立。然而，中国作家从卢梭的学说中挑出对自己有用的，而这个法国哲学家在中国遂产生强大的影响[洪,115—116]。

在洪氏这里，纵使开头时有“尖锐的对立”，到头来却毫无“紧张”。

文化转型的断裂苦楚与知识分子深刻感受的“认同危机”，在洪长泰笔下却是看不到的。在洪氏的眼中，如果五四知识分子的反传统主义是他们“对旧的否定”，那么，“‘到民间去’就是他们对新事物之信奉”。问题很简单，知识分子们不过是把儒家的“君子”理想予以改造，把先前“为少数贵族服务”改装成“为大多数人民服务”。况且，中国民俗研究者把既向人民学习，又去教育他们这双重目标，“视作相辅相成，而不是矛盾的”[洪,173,177—178]。一切看起来都是那么顺理成章、水到渠成、圆满收场。洪氏在其他方面也将施氏的两极对立公式化解为比较没有那么“紧张”的形式，或者索性只是把异与同作毫无紧张的、简单的排列。

洪长泰与施乃德研究同一对象，却出现如此不同的文络化，不禁发人深省，到底“克尔恺郭尔式”的两难之局是否只是一个西方人的执著，被一个美国历史学家投射到他的中国研究对象

身上去了？还是说，这一个人人生之存在状态不为一个中国历史学家所重视，甚或完全忽视了？在这里，谁又说得准到底什么是“历史真相”？中国人果然如李泽厚等人所说是偏重“实用理性”的话，那么，就只会“挑选”对自己有用、又行得通的事去做，而不倾向于在“两难”之间作出“抉择”。果如是，则施氏笔下的“不安”、“苦恼”、“紧张”云云，都成了历史学家脑海的幻象。至于洪长泰本人的逻辑，从其叙事中看出端倪，也是属于“实用理性”的，似乎理应更能道出中国人的心思^①。但是，必须指出：洪氏也不过和其他的历史学家一般，在陈述“过去曾发生什么”之时，都是不知不觉地用自己认为“它应该怎样发生”的说辞去表达的。我们焉知中国人内心没有存在主义式的抉择难局？不过，纵使有，也不会去用西方人的符号与语言表达。

与洪长泰的行文对比，施氏较生动、较感情化的语言能产生更大的戏剧效果。这个效果不一定与史实真相有必然关系，但在洪长泰的例子中，全书不用剧情开展的方式却也同时对其处理的“历史”产生扭曲作用。施书与洪书对 30 年代的民俗学运动都论述得不足。施氏情有可原，因为他的书基本上是谈顾颉刚的。洪书的副标题却是以 1937 年作为下限，但实质上全书的重心搁在 1930 年以前。他遽下结论说：“1927 至 1937 年期间乃民国时代民俗学研究的黄金时代。”这个结论却是根据 1930 年一些记载民俗学团体蔓延的史料[洪, 54, 192]。他声称将 30 年代也包括了进去，其实只是零星地引用了那个年代的几段材料，来点缀他对民间文学四大种类——歌谣、传说、儿童文学、谚语——的讨论，但书中对这四大种类的观察基本上是基于 20 年代的状况。洪书因为没有采用“紧张”在时间中出现、消解、转

^① Hung Chang-tai, *Going to the People: Chinese Intellectuals and the Folk Literature, 1918—1937*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

化、重现的格式，才会犯了上述这个毛病。洪氏采取的正是静态地排列各种理论立场的异同的格式，而各种立场又被他当作是从 20 年代到 30 年代一直都相对静止的^①。

然而，洪氏缺乏“紧张”，倾向“和为贵”的气质，在某一方面却也发挥出其独到之见。在他结论的尾章中，洪氏指出“两种文学论”将贵族的与民间的对立起来，是站不住脚的。因此，他非但没有利用两者之间的紧张来挑逗读者，相反地，他想把它们之间的差异予以调和：“高等与低等文学是无需对立的，因为它们是互相滋养的。”[洪，162—164]这股“调和”的倾向，确实也弥漫于全书中。在施乃德摆设立场的两极化紧张的地方，洪长泰则喜欢排列一对对文学种类，然后再进一步去指出它们之间的“差别”的虚假性。

在“两种文学”这个问题上，施乃德却又陷入“紧张”陷阱中去了。问题在于：当年中国的“民间文学”运动家心目中，是否有那么多“紧张”？

但是，很反讽地，洪氏看破了“两种文学论”之后，在紧接着的下文中，他本人却被二分法的惯性牵着走。他又开始讨论两种差异性，但不是为了制造“紧张”，只是将它们机械地排列起来而已。这一回，是他将全书作总结，说：“民间文学运动中有两派观点”，一由“浪漫派”顾颉刚代表，另一由“现实派”周作人代表。这种分类是十分不妥的。他用十分不自然的方式插入叙事中的这两个名词，乃沿自 20 年代初期新文学运动中的两派。但是，这两个概念，即使在 19 世纪西欧文学史中，亦很难捉摸它们的确定意义。传到了中国后，其间掺杂的因素就更多了。已经有人指出：中国新文学的“现实派”其实是将“自然主义”也包了进

^① 我怀疑，在 30 年代，“民间文学”运动里可能也感到本土化反动的反响。例如，在 1936 年，在复刊的《歌谣周刊》上，李长之孤军作战地捍卫个人天才论，遭到各方的围攻。这场辩论洪书没有提及。

去。较不为人知的是：中国的“浪漫派”之口号——“为艺术而艺术”——是采自法国象征主义高蹈派(Parnassians)，而20年代的“浪漫主义”其实也代表中国最早的现代主义。

洪氏既毫不批判地搬用这两个名词，又进一步不假思索地把“现实派”与“保守派”等同，把“浪漫派”与“进步派”等同。因为周作人没有像他同僚那般把“民间”理想化，洪氏就一口咬定他“仍看好士大夫文化”，又说他的人道主义理想“接近儒家之仁”[洪，166]。这简直对反孔健将周作人不公平！周作人“看好”的士大夫文化，是个人主义“言志”的传统，他用它来针对儒家“文以载道”的传统。洪氏根据周作人1918年的一篇文章，下结论说他的人道主义理想是儒家式的。周作人在该文中明明指出：“我所说的人道主义，并非世间所谓‘悲天悯人’或‘博施济众’的慈善主义，乃是一种个人主义的人间本位主义。……中国文学中，人的文学，本来极少。……”^①周作人的人道主义中有“互助论”的影响，来自无政府主义者克鲁泡特金，以及日本武者小路实笃的“新村运动”。

在另一方面，顾颉刚的所谓对民间“浪漫的”看法，不一定就是“进步的”。在这里，施乃德在其书中有关顾氏从20至30年代的一连串游移性的“紧张”，使洪长泰的“浪漫的”概念既显得静止不动，又成为毫无结果。施乃德描述顾颉刚在对民间文化“宗教式的皈依”与“超然的科学研究”之间摇来摆去。顾一方面“心中怔忡地”不得不去认可教育派“改良风俗”的行动，另一方面又感到有一点“恼怒”。到了蒋介石的南京政府推动“破除迷信”，捣毁民间文物时，顾的“恼怒”又变成了“惊恐”[施，134，138，147—148]。这种态度如果是“浪漫”的话，也顶多是怀古幽情而已。在另一方面，顾有时反而像是“看好士大夫文化”者。

^① 周作人：《人的文学》，《新青年》第5卷第6期（1918年），第578、579、582页。

顾在北伐以后的一次演讲中，公开反对用“打倒圣贤文化、改用民众文化”的口号，“因为民众文化虽是近于天真，但也有许多很粗劣许多不适于新时代的”^①。

洪书与上述列文森、舒衡哲、林毓生著作不同的地方，是没有明显的理论成分，但在不知不觉间仍然是有理论的——但这样一来，就变成了不假思索。因此，他虽然没有掉入作者把自己心中的执念“转嫁”给研究对象的陷阱，但是，他把别人现成的名词当作常识般接过来用，却没有看出这些名词自有其从别处继承而来的限制、有其意想不到的衍义，因此对他本人的目的来说也是布满陷阱的。

（四）结论

在上文里，我们举了六个人作例子，试图对历史写作中之“紧张”进行解剖。除了李泽厚之外，其余五人都是属于美国的中国研究的。就这五个人来说，列文森、舒衡哲、施乃德似乎可以归入一组，林毓生与洪长泰则归入另一组。前者以挑情的态度对待“紧张”，从“紧张”之保留与解开中获得一种心理快感（*frisson*）。后一组则不承认有“紧张”之存在，或者发现有但试图予以“调和”。不同的处理“紧张”的方式肯定反映出个人之偏好，但也可能浮现出不同的文化背景。或许并非偶然地，前一组的三位恰好是美籍犹太人，后一组的两位是美籍华人。至于大陆学者李泽厚，具有马列主义背景，因此运用“矛盾对立”的思维格式很自然。但这种格式与三位美国犹太学者的“紧张”是否同一回事，在下面会说明。

如果我们以题材为分类标准，则列文森与林毓生、舒衡哲与李泽厚、施乃德与洪长泰可以当作三对互为陪衬的例案。

列文森与林毓生关注的都是传统中国文化解体造成的思想

^① 顾颉刚：《圣贤文化与民众文化》，《民俗》第5期（1928年），第4页。董作宾在第1期上却提出了“打倒陈腐的贵族文艺”的口号。

意识的危机。列文森将这个危机看作一系列对立性的“紧张”之冒现、解开、转移，以及保留。这基本上是一种西方式的思考方式。例如弗洛伊德的心理动力学(psychodynamic)观念，即视精神病源自对立的心理冲动之间的冲突，这个纠结如获成功的解决，人格即获得成长，但这个冲突其实仍被保留的，不过被转移到一个更高的层次上去而已。美国的文化人类学对“制度”的看法也如是：文化“制度”是人用来适应环境的，但既然它同时必须塑造人之本能，因此也势必把人类的焦虑、心理防御、精神病反映在其中；换言之，文化以符号的方式“解决了”(resolved)环境与本能之间的冲突，却同时把两者之间的“紧张”也保留，甚至可以说，“制度”是“紧张”的结晶体，我们一旦熟悉了思想背景，也就不会觉得列文森写的中国史有多么奇特了。

令人感到意外的倒是林毓生。他长期居美，却一点也没有受到上述“紧张”观念的影响。这里似乎显示出：西方式的“紧张”观念，中国人不见得会欣赏。在列文森笔下，中国意识的危机解决于共产主义中国的“偶像破坏与本土主义综合”。但它说不上是终极答案，只不过中国现代史目前发展到了这个阶段而已。这个公式仍然保留了两极之间的紧张，说明只要生命过程仍持续，就会有紧张。林毓生则是用形式逻辑的“矛盾律”处理掉“紧张”，并试图提出终极答案。

舒衡哲与李泽厚也谈一个共同的问题。舒氏的处理方式是用自己心中两极分化的同情作为她叙事里的“动感”的发条，中国历史变成了她个人陈辞媒介。她关心的重点也是笔下的那些个人。李泽厚的叙事方式却是客观化的、“唯物的”。他对自己组成的文络中体现的主观意志固然承认不足，同时他笔下的个人也一方面很盲目、被动地受到固有的“意识形态和心理结构”的支配，另一方面又在自己的意识层次上很“实用地”顺应“救

亡”之历史洪流。历史上的中国人果如李泽厚所说，那么，他们就连黑格尔所说的“自由是对必然的服从”也够不上，因为这个命题涵示对客观规律的掌握。在李泽厚笔下，施展“实用理性”的中国人反而体现了费希特所说的由外在事物决定的“经验自我”。既然沦为眼前经验的奴隶，人与周围之间会出现“紧张”吗？

舒衡哲与施乃德笔下的中国人，有较多的七情六欲之变幻，比林毓生与洪长泰笔下的人物具有个体化的深度。林氏倾向于把历史人物当作是“全盘化”思维方式的一些样板。洪氏到后来用两顶简单化的帽子把复杂的个人定型。然而，在中国人眼里，西方人的那种在文络中玩弄紧张的作风，与他们爱情生活中的浪漫表态一般，可能都有点过分戏剧化(melodramatic)。

与中国学者比较，三位西方学者倾向在历史的力量面前，为“意志之自由”保留了更大的活动空间。在他们的笔下，历史的开展，使个人在其生命的每一个转折上都面临抉择的危机，似乎必得由他自己去面对与解决一个接着一个的难局，他才会塑造出自我的认同，开展出自我的成长。上述这种浮现在三位西方学者的叙事里的思想，不一定能完全反映他们真实的生活，而毋宁是一种理想化了的“个人得救”的人生观。现在，摆在我们面前的问题是：中国的历史人物与史迹，能否由这样的理念去包装？自然，问题也可以倒过来问：中国人是否需要从自己的历史中解放出来？

相关文献

Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate; A Trilogy*. Berkeley, University of California Press, 1958—1965.

Lin Yur-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness; Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. Madison, University of Wisconsin Press, 1979.

Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment; Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley, University of California Press, 1986.

李泽厚,《启蒙与救亡的双重变奏》,《走向未来》第1期。四川人民出版社,1986。

Laurence A. Schneider, *Ku Chieh-kang and China's New History; Nationalism and the Quest for Alternative Traditions*. Berkeley, University of California Press, 1971.

Hung Chang-tai, *Going to the People; Chinese Intellectuals and the Folk Literature, 1918—1937*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

五 “世纪末”的鲁迅^①

动笔之始，不无踌躇。读者难道不无困惑：鲁迅研究还能榨出任何新东西来吗？这个研究似乎已达到饱和状态，不容许有对鲁迅的诠释作大幅度修正的余地。一个已被各种势力瓜分殆尽的领域，似乎很难再有插足的空间。在各种诠释中，占压倒性优势的自然是国内的观点，这个观点已无需把它说成是官方的，因为它很得人望，也早已成了大众的。中国 20 世纪当务之急是民族解放，它是由中国共产党领导的，因此，国内对鲁迅的读解是把他放入这个运动里头。鲁迅在客观上确实对这个运动发挥了很大的作用，这个诠释谁曰不宜？鲁迅在其生命最后六年确实与中国共产党发生密切关系，于是他一生的历史——尤其是五四时代的那一段——都成为 1949 年民族解放斗争胜利的中介(mediated)。通过这个角度去读解，鲁迅的诠释如今是

① 本文根据下列数文重写，但内容有大幅度的变动，材料大量增加，条理也更为清晰：《“世纪末”的鲁迅》，《二十一世纪》总 12 期（1992 年 8 月），第 92—106 页；“*The Fin de Siècle Lu Xun*”，*Republican China*, vol. 18, no. 2 (April 1993 issue, published in February 1994), pp. 54—98；《世纪末思潮——前无去路的理想主义》，《二十一世纪》总 27 期（1995 年 2 月），第 31—42 页；“*The Presence of the Fin de Siècle in the May Fourth Era*”，in Gail Hershatter, et. al. eds., *Remapping China: Fissures in Historical Terrain* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp. 194—209.

如此密实地镶嵌在这个语境里，好比被埋在琥珀中的甲虫一般，不容易也不容许撬松。

另一方面，1949年以后台湾的存在，也维持了另一种诠释传统。亲台湾的学者多半反共，在很大程度上是因为中共不喜欢像他们那样的知识分子，并从他们手中夺取了历史上的中心地位。因此，这个亲台湾的、又以知识分子为高人一等的史观，倾向用“身在曹营心在汉”去读解身陷敌营的知识分子。一个典型的例子是余英时的陈寅恪研究。夏济安、夏志清与林毓生的鲁迅研究也是同一路，但既不能把鲁迅说成是心向国民党，因此，就使他变成“顶天立地”的传统读书人，身在“曹营”中，仍不断与“曹营”作斗争^①。亲台湾的鲁迅研究未能把鲁迅在历史整体中定位，反而诉诸超历史的价值标准，似乎并不足取，事实上也没能成立像样的鲁迅研究传统，但是它仍然指出了鲁迅这个“同路人”与他投身其中的左翼运动之间的矛盾，而这个不协调在国内的鲁迅研究中是不予强调的。

至于海外和外国学者的鲁迅研究，也不把鲁迅在历史整体图像中定位。他们较具自由主义色彩，整体的历史观对他们来说根本不对胃口。一般来说，他们多能够超脱中国人的政治斗争。但这种立场也有它的陷阱，那就是容易把鲁迅打扮成“自由主义者”——而我们将在下面论证的鲁迅明明不是。长处是他们的鲁迅研究更能多元化，比较能从纯粹文学研究的角度，去探讨鲁迅的写作技巧，或分析鲁迅个人的心理，并发掘鲁迅作品中的各种流派的影响。在少受到必须把鲁迅归类为“写实主义”范畴的压力的情形里，他们能够强调鲁迅作品里的象征主义特色，例如李欧梵、王润华、韩南(Patrick Hanan)和普实克(Jaroslav Průšek)。20世纪80年代以来，在意识形态开始松绑的情形下，国内的学者也有响应这个

^① 两夏的说法已为大家熟知，林氏的同类看法，译 Lin Yu-sheng, "The Morality of Mind and Immorality of Politics: Reflections on Lu Xun, the Intellectual", in Leo Ou-fau Lee, ed., *Lu Xun and His Legacy* (Berkeley: University of California Press, 1985)。

观点的，例如严家炎、温儒敏、孙玉石等人。

(一) 何谓“世纪末”？

鲁迅的象征主义之渐为世人注目，就顺理成章地导引出本文关怀的问题：从鲁迅作品的基调判断，他是否是“世纪末”的作家？“世纪末”(fin de siècle)是西方19世纪末期的文艺思潮，它源自法国，但广被于欧洲各国，甚至传到日本和中国。从文学源流上看，它在世纪中后期的一种叫作“颓废”(Decadence)的文风中已见端倪，法国的波德莱尔(Charles Baudelaire)即其代表人物。他喜用奇诡、“不自然”的象征，表达悲观、病态、恶心的情绪，乃世纪末象征主义(Symbolism)之肇祖。因此，如果我们只把“世纪末”限于文艺方面，它的轨迹就是从“颓废”到“象征主义”。

“颓废”一词在中文里常引起生命不振作的联想，它其实是19世纪的一种文明观，并由这个文明观衍生出一种相应的美学观。在法国，正式打起“颓废”招牌的是继波德莱尔之后的戈蒂埃(Théophile Gautier)等人，他们转向晚期罗马帝国与东方找灵感，陶醉于文明过度成熟的“腐化”经验里。甚至可以这么说：19世纪晚期的“颓废”风是古罗马“白银时代”的一个复兴，“白银时代”文学继“黄金时代”的余绪，其特色就是浮现垂暮的文明气氛。烂熟的文明离“自然”状态最远，因此，“颓废”的文风以反自然为宗旨，认为艺术是纯粹“人工”的。“颓废”的艺术纲领就是“为艺术而艺术”，它的领域就是把自然摒斥于外的人工封闭空间——这个立场最具代表性的陈辞是于斯曼(Joris Karl Huysmans)的小说《反自然》(*À Rebours*)^①。“颓废”源流促成世纪末反物质文明、反写实主义的艺术观，至象征主义蔚为大宗，它主张：艺术之领域不该是自然界，而是人工的“符号之林”(forest of symbols)。有人指出：19世纪末的“颓废”乃今日与实证主义打对台的符号学、解构

^① J. K. Huysmans, translated by Robert Baldick, *Against Nature* (Penguin Books, 1959).

论的先导^①。当代符号学家巴特(Roland Barthes)指出：即使“自然”本身，作为概念，也不过是一个符号。这种抬高“人工的”、压低“自然的”立场，可谓继承“颓废”传统，把艺术从“客观地”模仿“自然”，转移到纯主观、纯构造、纯形式，甚至扭曲、变形、荒谬的领域——在此意义上，“颓废”实开 20 世纪的现代主义之先河。

在世纪末，“颓废”一词往往超脱一个文艺派别的名号，成为一整个时代的风气之指针。于是，“颓废”又常与“世纪末”混为一谈，变成同义词。这一点在英国尤其明显。“颓废”风由法国传到英国，开创了“黄色的九十年代”，这个命名来自文艺杂志《黄皮书》(*The Yellow Book*)，乃今日“黄色文学”一词的来源。在英国，“颓废”风与象征主义都被压缩在 19 世纪 90 年代，因此，由两者共同代表“世纪末”就变得很具体落实。在英国，“颓废”与象征主义又都是由同一个人介绍给一般读者的：阿瑟·西蒙斯(Arthur Symons)。1893 年，他在《文学中的颓废运动》(*The Decadent Movement in Literature*)一文中对“颓废”下定义说：“[颓废]具有一切标示伟大时期的终了之性质，那种性质我们在希腊和拉丁[文明]的颓废中也找得到；强烈的自我知觉、在研究中出现不安的好奇、过分微妙的洗炼加上洗炼、一种精神上 and 道德上的乖张。……它的确是一个新的、美的以及有趣的疾病。”^②这个定义基本上不脱西欧当前的“颓废”是古典“白银时代”文艺复兴的说法。六年后，他在《文学中的象征主义》(*The Symbolist Movement in Literature*)一书中，成了象征主义的健将，认为“颓废”只不过是一个插曲，它转移了人们对一个正在酝

① Linda Dowling, *Language and Decadence in the Victorian Fin de Siècle* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), p. xiii.

② 引自 Holbrook Jackson, *The Eighteen Nineties: A Review of Art and Ideas at the Close of the Nineteenth Century*, New Illustrated Edition with an Introduction by Christophe Campos (North Brighton, The Harvester Press Ltd., 1976), p. 55.

酿中更为“严肃的事物”的注意力，这个事物就是象征主义，艺术将透过这个唯一的正途从“美丽的事物导向永恒”^①。

鲁迅对英国“世纪末”的兴趣似乎限于比亚兹莱(Aubrey Beardsley)的画，而且根据李欧梵的看法，鲁迅把这个兴趣范围限在私人方面，“关键问题还是比氏的画所牵涉到的‘颓废’这个‘坏’字眼”^②。的确，比亚兹莱正是《黄皮书》的编辑和撰稿者。审视鲁迅作品中的象征主义影响，会发现大部分来自俄国和日本。有外国学者指出，鲁迅翻译了阿尔志跋绥夫(Mikhail F. Artsybashev)、安德列耶夫(Leonid Andreyev, 鲁迅译作“安特莱夫”)和迦尔洵(Vsevolod Garshin)的作品，主要由于他们作品中的象征主义，纵使这些人不算是俄国的象征派大师，但显然的，鲁迅认为他们的作品比现实主义文学更能颠覆传统的规范^③。1936年冯雪峰为《鲁迅短篇小说集》捷克译本写序，涉及鲁迅所受的外国影响，冯基于政治考量强调写实主义对鲁迅的影响，特别是当时左派奉为大师的托尔斯泰和高尔基，鲁迅看过初稿后把他们两个名字涂掉，说：“他们对我的影响是很小的，倒是安德烈夫(即安特莱夫)有些影响。”^④美国学者韩南也强调安德列耶夫作品中的象征主义对鲁迅的深刻影响，并认为欧洲和日本的写实主义和自然主义不对鲁迅的胃口，为他所摒弃^⑤。

① 引自 Holbrook Jackson, *The Eighteen Nineties: A Review of Art and Ideas at the Close of the Nineteenth Century*, New Illustrated Edition with an Introduction by Christophe Campos (North Brighton: The Harvester Press Ltd., 1976), p. 56.

② 李欧梵著，尹慧珺译，《铁屋中的呐喊》，香港三联书店，1991年，第227页。

③ Douwe Fokkema, “Lu Xun: The Impact of Russian Literature”, in Mezle Goldman ed., *Modern Chinese Literature in the May Fourth Era* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977), pp. 92—94.

④ 引自王润华，《从鲁迅研究禁区到重新认识鲁迅》，收入王氏《鲁迅小说新论》，台北：东大图书股份有限公司，1992年，第20页。

⑤ Patrick Hanan, “The Technique of Lu Hsun’s Fiction”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 34 (1974), pp. 59—60.

在俄国,最早的象征主义诗集和散文集发表在 1894 年和 1895 年之间^①。这当是指正式打出这个招牌的文艺集团而言。鲁迅深受其影响的迦尔洵则已于 1888 年去世,因此,象征主义作为一种倾向该早已出现在俄国文学里。一位研究俄国象征主义的学者举出了三个代表人物:布洛克(Aleksandr Aleksandrovich Blok)、伊万诺夫(Viacheslav Ivanovich Ivanov)和别雷(Andrey Bely)^②。这份单子太单薄,根据人民文学版《鲁迅全集》的批注,应该扩充为安德列耶夫、别雷、吉皮乌斯(Zinaida Nikolaevna Gippius)、梅列日科夫斯基(Dmitry Sergeevich Merezhkovsky,鲁迅翻译作“梅垒什珂夫斯基”)、巴尔蒙特(Konstantin Dmitrievich Bal'mont,鲁迅翻译作“巴理芒德”)、勃留索夫(Valery Yakovlevich Bryusov)、索洛古布(Fyodor Sologub),等等^③。后者尤其是鲁迅在学生时代就接触并从事翻译的作家。

① Joan Delaney Grossman, "Genius and Madness: The Return of the Romantic Concept of the Poet in Russia at the End of the Nineteenth Century", in Victor Terras, ed., *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists* (Warsaw, August 21—27, 1973), vol. 2 (The Hague and Paris, Mouton & Company, 1973), p. 249.

② Victor Erlich, "Russian Symbolism and Polish Neo-Romanticism: Notes on Comparative Nomenclature of Slavic Modernism", in Victor Terras, ed., *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists* (Warsaw, August 21—27, 1973), vol. 2 (The Hague and Paris, Mouton & Company, 1973), p. 181.

③ 《〈坚琴〉前记》之注 7、8,《鲁迅全集》第 4 卷,第 436 页;《〈苏联的文艺战线〉前记》之注 7,《鲁迅全集》第 7 卷,第 268 页;《〈十二个〉后记》之注 6、7,《鲁迅全集》第 7 卷,第 302—303 页。《苏联》一文注 7 中提到“黑比丝”,似乎是指梅列日科夫斯基之妻 Zinaida Nikolaevna Gippius,他们夫妇俩是俄国象征主义圈子里的中心人物。由于鲁迅采用和今日不同的拉丁字母转译俄文名字的系统,在其《〈坚琴〉》一文中(第 433 页)曾提及一位 Z. N. Hippus,该文的注释者在注 7 处译作“吉皮乌斯”,并附俄文,这与在《苏联》一文里另一位注释者把它翻成“黑比丝”出现不一致,而且不附原文,为研究者造成很大的不便。

我们只要引用新文化运动人士对当代俄国文学的看法，就可得知他们把它全体归于象征主义。田汉在1919年写道：

以近代文学为时势造文豪，又自前世纪四十年代俄写实主义(Realism)确立以来，迄九十年代，象征主义(Symbolism)之出现，五十年间，文体未尝改异……现代文学即今世纪二十年间之文学，则全为象征主义之精神所支配，则承写实主义别名象征主义时代(Symbolism Period)①。

鲁迅早期受俄国象征主义影响，对它的来龙去脉不见得很清楚，他在1925年介绍这一派时，显然已受到苏联观点的影响：“一九零五年第一次革命的反动，是政府和工商界级的严酷的追压，于是特殊的艺术也出现了：象征主义、神秘主义、变态性欲主义。”②其实，俄国象征主义正式亮出旗号该在19世纪90年代，而“象征主义”与“颓废”两词常通用，“在客厅里称作‘象征主义’的到了路人口中就多半被加上‘颓废’标签”，后一标签总含有贬义，不过，在东欧其他地方例如波兰，攻击新兴文艺为“颓废”者多来自右派保守势力，在俄国则来自左派③。鲁迅在20年代中期以后无疑采取了左派观点，他肯定的象征主义诗人只剩下倾向十月革命的布洛克：“象征派诗人中，收获最多的，就只有勃洛克。”④这就掩盖了影响鲁迅最深的俄国世纪末作家是安德列耶夫等人的事实⑤。

① 田汉：《俄罗斯文学思潮之一瞥》，原载《民铎杂志》第6、7期，1919年5月、12月出版，《田汉全集》第14卷，花山文艺出版社，2000年，第5—6页。

② 《〈苏联的文艺论战〉前记》，《鲁迅全集》第7卷，第266页。

③ Erlich, op. cit., p. 186.

④ 《〈十二个〉后记》(1926年7月21日)，《鲁迅全集》第7卷，第298页。

⑤ 详王润华：《鲁迅与象征主义》，收入王氏《鲁迅小说新论》，前引，第51—67页。

为了方便起见，这里不妨把日本象征主义对鲁迅的影响集中在《苦闷的象征》一书上。这本由厨川白村著述的文艺论文经鲁迅于1924年译完发表。旧说认为这本书主要的影响来自弗洛伊德，用厨川自己的话来说：“生命力受了压抑而生的苦闷懊恼乃是文艺的根柢，而其表现法乃是广义的象征主义。”^①颇像是弗洛伊德的性压抑和升华作用学说。弗洛伊德固然也是“世纪末”思想家，但他对文艺界的影响是后起的。《苦闷的象征》一书里泛神论式的“生命力”概念其实是柏格森(Henri Bergson)的，而作为宇宙本体的“泛非意识”似乎可回归到哈特曼(Eduard von Hartmann)的哲学。弗洛伊德心理学说还未兴起以前，欧洲文坛颓废派的“非意识”概念多宗于哈特曼与叔本华两家(事实上，哈特曼是叔本华的弟子)^②。他们的思想传入日本远早于弗洛伊德。森鸥外于1884年赴德留学，就研究了叔本华的哲学，接受了哈特曼的美学观点，而森鸥外加上二叶亭四迷的翻译正是鲁迅吸取外国文学的日文渠道^③。显然，鲁迅通过日本吸收欧洲世纪末文艺的影响不始自厨川白村，但厨川有将欧洲世纪末的文风升格为推诸四海放诸万世之准则的倾向：“所谓象征主义者，决非单是前世纪末法兰西诗坛的一派所曾经标榜的主义，凡有一切文艺，古往今来，是无不在这样的意义上，用着象征主义的表现法的。”^④

在文学史上，大凡在一个时代造就了霸权地位的派别，都会认为自身掌握了文学的最后真谛，这个心态恐怕到了“现代

① 《〈苦闷的象征〉引言》(1924年11月22日)，《鲁迅全集》第10卷，第232页。

② Jean Pierrot, translated by Derek Coltman, *The Decadent Imagination, 1880—1900* (Chicago, The University of Chicago Press, 1981), pp. 120—121.

③ 王晚平：《近代中日文学交流史稿》，香港：中华书局，长沙：湖南文艺出版社，1987年，第305页。

④ 《〈苦闷的象征〉引言》，前引，第232页。

主义”才大彻大悟，因为现代主义的精神是把不断变化当作了文学的真谛，于是变化本身就成为了绝对原则，基本上放弃了对永恒性的追求，也令后人不再存此幻想。我们在这里把鲁迅作品的基调定位为象征主义，正是把他放在时代的前端，因为19世纪之末和20世纪之初是象征主义占主导地位的时代，也是现代主义来临之前夜。如此，反而可以论证鲁迅是中国文学里现代主义的先导。为此之故，本文并不热衷于论辩鲁迅作品里是否也有“写实主义”因素，我相信，如果用心去找，并把定义作适度调整的话，辨认这类因素是不难的，但如此一来，就把鲁迅归档于19世纪，变成了一个后顾而非前瞻的作家。必须把鲁迅定位为“写实主义”而后安心的人，是基于把它和唯物主义等同的意识形态动机，于是，把19世纪中期的一个文艺派别升格为推诸四海放诸万世之准则^①。其实，“写实”不等于“科学”（文学也不该讲究科学），它其实也是一种文风（而且是过了时的），迨其末流，“写实”变成了只看到现状，毫无超越性可言，方才引起世纪末思潮的反叛。如此这般的“写实”，到了斯大林时代的“社会主义写实主义”唯有变本加厉，只剩下歌颂当权者的功能。

（二）更广义的“世纪末”

欲全面地掌握“世纪末”精神，不能把它限在“颓废”和“象征主义”文风这个范围里，也必须审视其他的文学潮流，此外，必须旁及哲学、心理学、社会思想、生物学各领域，在时间上也必须越

^① 国内的一篇鲁迅研究如此说：“但是，现实中的一切事物都有可见的外形，人们在日常生活中所见到的形式是事物存在的基本形式，因此，写实的形式，从总体上看，也应该是文学表现的主要形式。鲁迅对于写实手法是偏爱的……现代主义技巧在鲁迅创作中不过是时或喧宾夺主而已。” 详洪永平：《鲁迅与现代主义》，收入中国社会科学院文学研究所鲁迅研究室编《1913—1983 鲁迅研究学术论著资料汇编》第5册，北京：中国文联出版公司，1989年，第354—355页。

出“世纪末”，往上推至 18 世纪，往下遍及 20 世纪。这就不是今日分工过细、专业过了头的学术界所能胜任，因此，“世纪末”对鲁迅甚至整个五四时代的影响就总说不清楚。

上文指出：由法国带头的欧洲“颓废派”认为自身是一个文艺复兴运动，它要复兴的是古罗马继“黄金时代”而来的“白银时代”，它想表达的是垂暮的文明气氛。换言之，它透露的是一种文明对自身已进入晚期的自觉。在西方近代思想史中，这种垂暮和没落感往往被直线进步观所盖过而不为人知。其实，“直线进步观”反而是异常的、在人类史上少见的。在科学革命和启蒙运动以前，进步论还没有得势，人们普遍的看法该是历史循环论和文明没落论。即使在启蒙运动的高峰期，孟德斯鸠在 1731 年发表了《罗马的伟大和颓废的原因之思考》(*Considerations on the Causes of Roman Greatness and Decadence*)，而吉本(Edward Gibbon)则于 1776 至 1788 年间陆续写作了《罗马帝国衰亡史》(*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*)。谈及“颓废”，西方人总有罗马帝国的前车可鉴，甚至可以说连“颓废”这个概念本身都是由西方人读罗马史而形成的，纵使这个概念在古罗马时代并不存在^①。

启蒙运动后期的卢梭更提出了文明违反自然的命题^②。这不会把“文明”和“进步”之间的等号切断，而把它和“腐化”等同。福柯指出：至 18 世纪末，法国已开始流行文明乃“疯狂”之源的说法^③。至 19 世纪中叶，由于热力学第二定律的发现——亦即

① Richard Gilman, *Decadence: The Strange Life of an Epithet* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1980), p. 36.

② 卢梭：《论科学和艺术的复兴是促进了风俗的淳厚》，收入北京大学哲学系编译：《十八世纪法国哲学》，北京：商务印书馆，1979 年，第 145—150 页。

③ Michel Foucault, translated by Richard Howard, *Madness and Civilization* (London: Tavistock Publications, 1971), pp. 217—220.

“熵”——证实任何能量的形态不可避免地趋于无序性和混乱，使在社会思想中得出无限度的进步是不可能的结论。另一方面，在生物学领域里，由于拉马克(Jean-Baptiste Lamarck)后天所获体质可以遗传学说之影响，种族退化(racial degeneration)论开始大量出笼。在现代文明成形的时代，这类学说制造了很大的危机感，因为工业化、都市化、空气污染、酒精中毒、神经衰弱、传染病(例如梅毒)都可能是造成“人种退化”的条件^①。稍后，达尔文嫡传的高尔顿(Francis Galton)派优生学兴起，针对社会日趋民主化的潮流，敲响人种退化的警钟。自满自得的维多利亚时代也接近尾声，其乐观主义气氛开始退减^②。至世纪末，文明没落论与人种退化说遂成为风尚。

自19世纪末以来，西方大量出现文明没落论的历史哲学。1895年，美国人亚当斯(Brook Adams)根据热力学第二定律的原理，写成《文明与衰败的定律》(*Law of Civilization and Decay*)。同年，英国作家威尔斯(H. G. Wells)受到同一个“熵”原理的启发，创作了描写人类逾穷、地球死亡的科幻小说《时间机器》(*The Time Machine*)。1918年，德国人斯宾格勒(Oswald Spengler)发表《西方的没落》(*The Decline of the West*)。1921年，威尔斯发表《文明的拯救》(*The Salvaging of Civilization*)。同时期，英国历史学家汤因比(Arnold J. Toynbee)开始构思其历史哲学大体系，诊断西方文明已经崩溃，并沉思拯救之道，虽然他要到30年代才开始发表这个庞大的计划。也在同一个年代，俄国人索罗金(Pitirim A. Sorokin)发表他的宏观社会学研

① Kelly Hurley, "Hereditary Taint and Cultural Contagion: The Social Etiology of Fin-de-Siècle Degeneration Theory", *Nineteenth-Century Contexts*, vol. 14, no. 2 (1990), pp. 193—214.

② Greta Jones, *Social Darwinism and English Thought: The Interaction between Biological and Social Theory* (Sussex, England: the Harvester Press, 1980), p. 115.

究,同样地得出西方文明已走到了尽头的结论。

这些人的思想背景不尽相同。如前所述,亚当斯和威尔斯所根据的是物理学里的热力学第二定律。斯宾格勒把不同的文化当作各别的有机体,但他的有机体比喻来自歌德的生物学,亦即认为生命是表现一种内在的风格,当这个内涵的形态发挥殆尽,生命即告终结,有机的“文化”遂僵化为无机的“文明”。汤因比的历史哲学之所本是柏格森的“创化论”,认为文明的进化是“生命冲力”对环境和历史的挑战不断提出反应,文明的没落是由于反应失败的缘故。索罗金则把当时流行的艺术风格具有“古朴”(archaic)、“古典”(classical)、“颓废”(decadent)之生命三阶段说应用于文明,认为今日的西方和晚期的罗马帝国一般,都进入了“颓废”期。事实上,不论从哪一个前提出发,上述各家多倾向以古罗马为今日西方的殷鉴。

在当时,没落论和退化论想必是如此地风行,以致列宁也有革命成功后的“工人国家”仍会出现“退化”之说,退化即堕落,后来托洛茨基就以“堕落工人国家”(the degenerate workers' state)称呼斯大林的苏联。显然,当时马克思主义的论述也被有机体的话语所渗透,虽然它只有蛛丝马迹可寻。

在达尔文主义占支配地位的时代,思想界对生物学的比喻可以说是无所逃于天地之间。文明没落论的思考既然是设定在“文明”与“自然”对抗的前提之上,势必引申出“人工”和“本能”之间矛盾的命题。“颓废”的文明之义就是越来越违背了“自然”,它扭曲了本能,制造了变态;相反地,也可以得出如下结论:健康的文明是顺乎本能的,病态的文明如若获得新生也必待本能的复苏。

因此,在思想领域里,上一个世纪之交和本世纪之交出现了十分尖锐的对比。从20世纪之末到今天,在社会人文思想中具霸权地位的是符号学、结构主义、解构论、叙事学与话语分

析——似乎是人工的“符号之林”在我们的时代已经大获全胜，“自然”已全面绝迹。和我们这个时代绝然相反的是19世纪末至20世纪之初，当时，具有像我们今日的“话语”那般的口头禅地位者是“本能”。几乎所有的学派都以此立论，它们用各种各色的名堂来表达这个概念，例如尼采的“权力意志”、帕累托(Vilfredo Pareto)的“残基体”(residues)、柏格森的“生命冲力”(élan vital)、威廉·詹姆斯的“信仰意志”，以及弗洛伊德的“原欲”(libido)，等等。即使如荣格(Carl G. Jung)那样通过符号象征去研究人类的集体非意识者，也称呼基型(archetype)——又名原初符号(primordial symbol)——为“本能的自画像”(the self-portrait of instinct)①。

如果当时各家各派思潮都和“本能”发生瓜葛，那么更有一派社会学说是开宗明义打着本能这块招牌的，那就是社会学中的“本能学派”(the Instinct School)。它的代表人物是威斯特马克(Edward Westermarck)、基德(Benjamin Kidd)、麦克杜格尔(William McDougall)和克鲁泡特金(Peter Kropotkin)。这一派关心的问题主要是进化过程里智力与非理性的比例，它强调的是后者，亦即人类社会的本能基础②。除了克鲁泡特金，这一派在社会与文化方面都属于保守派，比较不强调文明与本能之间的矛盾，他们甚至论证基督教式的一夫一妻制是有本能基础的。本能学派唯一和激进派政治有关的是克鲁泡特金，他把“互助”视作社会本能，可以作为社会主义的生理基础。

无疑地，本能学派对文明与本能之间的关系看得比较乐观。与之相较，前述的文明没落论就悲观得多，因为它认为文明必定断丧本能，造成退化。除了文明没落论之外，新兴于世纪末的心

① C. G. Jung, *Aion* (1919), in *The Collected Works of C. G. Jung* (New York: Pantheon Books, 1959), vol. 9, Part II, p. 136.

② Jones, *op. cit.*, pp. 119—120.

理学也倾向悲观的结论。世纪末思潮既然强调本能，势必把对人的“非理性”之研究推到议程表上来。这个时期为今日带来了弗洛伊德的深层心理学，也产生了社会心理学。社会心理学的出现和现代专业化社会学的诞生是同一回事，因此可以说现代社会学的心理学阶段就是它的诞生期。社会心理学和弗洛伊德的精神分析之共时性，也使得世纪末成为现代心理学之奠基期。从“非理性”角度看人，会把人看得很丑恶。法国的社会心理学家勒邦(Gustave Le Bon)认为人一旦处于群众中，个体的理性疆界势必趋于瓦解，并朝品种进化的低级阶段倒退，是谓返祖现象(atavism)。勒邦是政治上的保守派，在全民普选时代，他提出这个学说，正是为了针砭群众政治。

从心理学角度看问题：非理性领域既可以是个人创造的泉源，也可以是心理变态的渊藪，往往是两者兼具。不过，创造既然限于少数的天才，那么本能以扭曲、变态、毁灭的方式发泄出来者则必然通过“群众”渠道。世纪末是非理性主义的全盛期，它一反西方理性主义的主流，肯定非理性是人性最基本的东西，人的非理性的基层亘古长存，因此人类历史说不上有进步可言。这个观点既不像自由主义，自然更不是社会主义，它不相信人类会改善与进步，因为在任何时代人都有“阴暗”面。有人把这个第三派称为“无政府心理学批判”(anarcho-psychological critique)，从这个立场出发的对社会的叛逆也不是群众式的革命，反而会采取与群众社会对抗的姿势，表现为“无政府个人主义”(anarcho-individualism)。有研究者指出：这个传统早已见于施蒂纳、叔本华、克尔恺郭尔、陀思妥耶夫斯基，至19世纪末的尼采与弗洛伊德，乃全面盛开^①。换言之，世纪末也是“无

^① John Carroll, *Break-Out from the Crystal Palace--The Anarcho-psychological Critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky* (London: Routledge & Kegan Paul, 1974).

政府心理学批判”的盛世——牢记这一点，对本文的鲁迅研究特别有关联。

这里特别值得一提的是尼采，他在19世纪末西方思想史的地位有如20世纪末的福柯和德里达，他们的长处都在能把握时代的脉搏，把当时重要的话题提升到哲学的高度。尼采自己承认在众“问题”中他最关注者就是“颓废”^①。和历史哲学家借助古希腊罗马的命运来透露西方文明的危机感之做法不同，尼采把这个危机普遍化为人间的状况。19世纪末的欧洲，全民普选成为潮流、群众时代的来临、精英文化遭到腐蚀、文化价值之荡然无存，令敏锐的尼采瞥见在将临的现代社会中，剩下的只有赤裸的权力追求。但同样在申张权力意志，“超人”和“末人”的做法有云泥之别。前者从事的是自我的超脱，把自己提炼成一件完美的艺术品——在这里，他基本上配合象征主义和唯美派的美学观，亦即美本身就是目的，它超脱这个没有灵性的世间，导向永恒。相形之下，“末人”的申张权力意志则是维护惰性，保卫陈腐，并凭人多势众掌权，以对美好的高蹈的事物专政，对一切创造性加以阻拦。尼采的悲观在于他根本不相信人类会有进步。在达尔文进化论支配的时代，尼采却提出了他独具一格的进化论：“人的目标不在[进化的]终点站而只在他的最高级样品上头。”^②他把“超人”和庸众的对立绝对化，变成亘古不变、永远会一遍一遍重复下去的人间状况。

由上面罗列的例子可看出，广义的“世纪末”必须理解成福柯所谓的“知识系统”(episteme)或“话语”(discourse)，它渗透各行各业、各家各派。如果像文艺评论者一般只把眼光限于颓废派与象征主义上头，那么，顶多看到这些派别对鲁迅和新文学运

① Gilman, *op. cit.*, p. 29.

② Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1974), p. 319.

动的影响，而根本无法掌握“世纪末”的全貌，更遑论考察它对五四时代中国的冲击了。为了进一步申述“世纪末”是笼罩一整个时代的知识系统，我们也该看看颓废派与象征主义以外的文艺派别：它们或属于写实主义、自然主义、原始主义(primitivism)，或者已可归类为现代主义。与美化颓废期文明、歌颂“人工”的颓废派与象征主义相反，它们多站在“自然”一面发言，或者索性在现代文明的病态性质上大作文章。在时序上也是跨世纪的托马斯·哈代(Thomas Hardy)，在小说里凸显人在自然面前的无力感，“自然”在他的笔下变成命运之神。杰克·伦敦(Jack London)在1903年发表的《野性呼声》(*Call of the Wild*，又译《荒野的呼唤》)里描写一条家犬回归“自然”重新变成狼的故事，它因为受过文明的洗礼，比一般的狼狡猾，因此兼文野两界之长，并成为狼群的领袖。挪威作家克努特·汉姆生(Knut Hamsun)在19世纪90年代已经成名，但他后期的著作越来越显出反文明的特色，例如1917年的《大地的生长》(*Growth of the Soil*)，主张人类的希望必须寄托在土地上。英国作家劳伦斯(D. H. Lawrence)在其《查泰莱夫人的情人》(*Lady Chatterley's Lover*) (1928)中以女主角的丈夫克列福特勋爵之“性无能”来讽喻英国上层社会的没落，而以下层社会的园丁象征生命力——在这里，发挥的仍然是“文明”与“自然”对立的母题，宣扬的则是复苏本能的文明再生论。对现代西方文明用“疾病”讽喻者，可上溯至易卜生(Henrik Ibsen)，他在1881年的《群鬼》(*Ghosts*)中用来自父亲的梅毒传承象征旧的社会价值。这个世纪末的讽喻至1924年仍见于托马斯·曼(Thomas Mann)的《魔山》(*The Magic Mountain*)，它用一座处于雪山上的肺病疗养院来象征现代的欧洲文明。

说到这里，似乎有使“世纪末”过度泛滥之嫌，例如，托马斯·曼的创作一直到20世纪中期，而且似乎归类于现代主义更

为恰当,但这只说明了现代主义的后世纪末传承。曼在1947年发表的《浮士德博士》(*Dr. Faustus*)描写梅毒与天才的关系,这个主题仍然是世纪末式的。在最广大的意义上来说,“世纪末”文化至今犹存,但作为一个主流话语它则有特定的时代性。

(三) 鲁迅创作生涯之始开宗明义的宣言

在中国,把“世纪末”思潮说出一个道理者,最早现于鲁迅1907年的《文化偏至论》一文,其中指责国人以“制造商估立宪国会”^①之西法图强,是赶人家的末流,因为西方整个19世纪的文明发生偏差:“物质也,众数也,十九世纪末叶文明之一面或在兹,而论者不以为有当。”这类偏向发展正是后来五四时期新文化运动追求的“科学”与“民主”,也是今日现代化论者念兹在兹的经济发展和民主自由,但鲁迅在1907年却提出了异议,认为对症下药的良方是“摭物质而张灵明,任个人而排众数。”^②

当时中国连君主立宪都未成立,工业也很落后,因此,鲁迅的思想并不“反映”现状,更扯不上“反封建”,只能说是早熟地模仿了欧洲世纪末思潮。19世纪法国的颓废派,除了否定物质文明是“进步”之外,还“对普选制度作出一连串的控诉”^③。波德莱尔甚至用梅毒之流传比喻社会之日趋民主^④。法国因为有大革命传统,男子普选在1848年已成为事实,比欧洲各国先行。1880年以后,男子普选在其他各国也成为事实^⑤,引起精英论

① 《文化偏至论》(1907年),《鲁迅全集》第1卷,第45页。

② 同上书,第46页。

③ Eric C. Hansen, *Disaffection and Decadence: A Crisis in French Intellectual Thought, 1848—1898* (Washington, D. C., University Press of America, Inc., 1982), p. 11.

④ Susan Sontag, *Illness as Metaphor* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1977), p. 59.

⑤ 英国1884年国会第三次改革法案;西班牙1890年实施普选;比利时1893年实施普选;意大利1903年实施普选;奥匈帝国,1906年(匈)、1907年(奥)实施普选;德国于1870年统一时,宪法已有男子普选,实质上为占德国三分之二的普鲁士邦宪法所抵消,但总方向是朝全民普选走。

者的更大悲观。针对这股潮流，世纪末的哲学权威尼采提出文明没落的警告：“我们或许支持民主机构的成长和成熟：它们增长了意志的荏弱。”^①

站在民主化的今天之立足点上，反对全民普选的主张自然是匪夷所思的，但当时的文化人担心的是精神价值的丧失，他们反对的不是自由，而是工商业社会底下文化之贬值和人之日趋齐一化。用鲁迅的话说：

平等自由之念，社会民主之思，弥漫于人心。流风至今，则凡社会政治经济上一切权利，义必悉公诸众人，而风俗习惯道德宗教趣味好尚言语暨其他为作，俱欲去上下贤不肖之闲，以大归乎无差别。同是者是，独是者非，以多数临天下而暴独特者，实十九世纪大潮之一派，且蔓延入今而未有既者也。更举其它，则物质文明之进步是已。……至十九世纪，而物质文明之盛，直傲晚前此二千余年之业绩。……视若一切存在之本根，且将以之范围精神界所有事，现实生活，胶不可移，唯此是尊，唯此是尚，此又十九世纪大潮之一派，且蔓延入今而未有既者也。……理若极于众庶矣，而众庶果足以极是非之端也耶？……事若尽于物质矣，而物质果足尽人生之本也耶？……明者微睇，察逾众凡，大士哲人，乃蚤识其弊而生愤叹，此十九世纪末思潮之所以变矣^②。

从这种维护“独是者”立场出发的反对民主化，与专制君主、警察国家的镇压自由民主一点关联都没有，它甚至可以是一种激进立场，后来演变为现代主义文艺与“大众文化”的对抗。在今日

① 写于1885年的一个片段，译 *The Will to Power*, p. 80.

② 《文化偏至论》，前引，第48—49页。

大众文化已大获全胜的“后现代”，这已经属于一页翻了过去的历史，但它对我们了解“世纪末”到现代主义的演变是必要的。

鲁迅提出欧洲 19 世纪的偏差及其纠正之法，当然并非他所发明，不论是诊断或药方的来源仍然是欧洲，而且是“世纪末”的欧洲：“然则十九世纪末思想之为变也……即以矫十九世纪文明而起者耳”^①。“欧洲十九世纪之文明，其度越前古，凌驾东亚……洎夫末流，弊乃自显。于是新宗颺起，特反其初……”^②他心目中的“新宗”是“新神思宗”，由施蒂纳（Max Stirner）、叔本华、克尔恺郭尔、易卜生、尼采等人代表。这一脉思想鲁迅认为“以是为二十世纪文化始基，虽云早计，然其为将来新思想之朕兆，亦新生活之先驱，则按诸史实所昭垂，可不俟繁言而解者也”^③。鲁迅尤其推崇尼采的“超人之说”：“以冀一二天才之出世，遑天才出而社会之活动亦以萌。”^④尼采的确说过整个 19 世纪是一个“问题”^⑤，因此与鲁迅在“世纪末”立场上是同道者，也使他们两人共同成为“二十世纪”的先知——这句话，如果现代主义在 20 世纪的中国曾经盛开的话，当更有效。

鲁迅如此描写尼采的主张：“庶众之于知识也，无作始之性质。邦国如是，奚能淹留？吾见放于父母之邦矣！聊可望者，独苗裔耳。此其深思遐瞩，见近世文明之伪与偏，又无望于今之人，不得已而念来叶者也。”^⑥这里很明白地说：社会大众在知识方面不具原创性，在现代社会里对他们如此期待是缘木求鱼，唯有待于来者。一直以来，都有人坚持鲁迅是进化论者，最有力的

① 《文化偏至论》，前引，第 49 页。

② 同上书，第 55 页。

③ 同上书，第 49—50 页。

④ 同上书，第 52 页。

⑤ Friedrich Nietzsche, translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, *The Will to Power* (New York, Vintage Books, 1968), p. 69, 写于 1887 年的一个片段。

⑥ 《文化偏至论》，前引，第 49 页。

例证就是鲁迅“救救孩子”的呼吁。对这个问题，上引文或许能给予我们新的洞察：鲁迅难道是信奉斯宾塞的直线进步论吗？还是如尼采般用“聊可望者，独苗裔耳”来表达对现代社会的绝望？

鲁迅如此描写施蒂纳的主张：“德人斯契纳尔(M. Stirner)乃先以极端之个人主义现于世。谓真之进步，在于己之足下。人必发挥自性，而脱观念世界之执持。唯此自性，即造物主。唯有此我，本属自由……故苟有外力来被，则无间出于寡人，或出于众庶，皆专制也。”接着鲁迅介绍叔本华与克尔恺郭尔：“至勳宾霍尔(A. Schopenhauer)，则自既以兀傲刚愎有名，言行奇觚，为世稀有；又见夫盲瞽鄙倍之众，充塞两间，乃视之与至劣之动物并等，愈益主我扬己而尊天才也。至丹麦哲人契开迦尔(S. Kierkegaard)则愤发疾呼，谓唯发挥个性，为至高之道德，而顾瞻他事，胥无益焉。”^①鲁迅如此评价易卜生：“其所著书，往往反社会民主之倾向……更睹近世人生，每托平等之名，实乃愈趋于恶浊，庸凡凉薄，日益以深，顽愚之道行，伪诈之势逞，而气宇品性，卓尔不群之士，乃反穷于草莽，辱于泥涂，个性之尊严，人类之价值，将咸归于无有，则常为慷慨激昂而不能自己也。”^②

鲁迅认为世纪末兴起的“新神思宗”，有成为“二十世纪文化始基”的潜在可能，并为其追溯根源：“然其根柢，乃远在十九世纪初叶神思一派；迨夫后叶，受感化于其时现实之精神，已而更立新形，起以抗前时之现实，即所谓神思宗之至新者也。”^③这一派是唯物主义的否定：

若夫非物质主义者，犹个人主义然，亦兴起于抗俗。盖唯物之倾向，固以现实为权舆，浸润人心，久而

① 《文化偏至论》，前引，第51页。

② 同上书，第51—52页。

③ 同上书，第49页。

不止。故在十九世纪，爰为大潮，据地极坚，且被来叶，一若生活本根，舍此将莫有在者。……迨夫十九世纪后叶，而其弊果益昭，诸凡事物，无不质化，灵明日以亏蚀，旨趣流于平庸，人唯客观之物质世界是趋，而主观之内面精神，乃舍置不之一省。重其外，放其内，取其质，遗其神，林林众生，物欲来蔽，社会憔悴，进步以停，于是一切诈伪罪恶，蔑弗乘之而萌，使性灵之光，愈益就于黯淡：十九世纪文明一面之通弊，盖如此矣。时乃有新神思宗徒出，或崇奉主观，或张皇意志力……主观主义者，其趣凡二：一谓唯以主观为准则，用律诸物；一谓视主观之心灵界，当较客观之物质为尤尊。前者为主观倾向之极端，力特著于十九世纪末叶……①

在1907年，鲁迅用古文写作，虽然已经出现了“主义”一词，但翻译西方唯心论哲学派别所用的仍是类于佛学的名词。官定版的注解辨认“神思一派”为“19世纪初叶以黑格尔为代表的唯心主义学派”，将“神思宗之至新者”指为“19世纪末叶的极端主观唯心主义派别”，即“以尼采、叔本华为代表的唯意志论，以施蒂纳为代表的唯我论等”②。

（四）鲁迅的“无政府个人主义”问题

鲁迅列出的这张名单不是他随便凑起来的，它基本是上述的既不能归入自由主义、更不是社会主义的第三派：“无政府心理学批判”或“无政府个人主义”传承。鲁迅的名单里少掉的是陀思妥耶夫斯基和弗洛伊德——后者的学说虽然兴起于世纪末，但名气要到20世纪20年代才大盛。这个传统的开山祖施

① 《文化偏至论》，前引，第53页。

② 同上书，第59页。

蒂纳著有《自我及其所有》(*Der Einzige und sein Eigentum*)^①,属于黑格尔左派瓦解时期,1844年出版后在德国红了一阵就被遗忘了,直至19世纪90年代它成为无政府主义的经典之一,后来他又通过尼采的关联成为20世纪存在主义的一个先驱者^②。施蒂纳不相信任何社群:终止人的异化的方法就是取消任何普遍、抽象的和非私人化的价值,因为它们是用来宰制“自我”的,没有任何普遍的善和道德律可加诸我身上,甚至逻辑的规则也是对独特的我的一种暴政,事实上,把生命抽象化的语言本身就是一种威胁^③。打着施蒂纳招牌的无政府主义自然是无政府个人主义,不会是无政府社会主义。

施蒂纳的思想还不具世纪末特色,正如鲁迅对他的思想之概括:“人必发挥自性,而脱观念世界之执持。”作为青年黑格尔学派之尾声的施蒂纳,其反叛的对象是黑格尔的普遍化、非人化的“绝对精神”,待到叔本华与尼采,这个无政府心理学批判的基础则变成“唯意志论”,到了弗洛伊德手里,和社会对抗的个体核心则是不折不扣的本能领域(性欲)了。鲁迅之受染于“无政府个人主义”,当在日本留学之时,其时这个传统的集大成者还不是弗洛伊德。明治晚期,日本知识界流行的是尼采崇拜^④。

鲁迅之同时成为象征主义者,也不是偶然的。象征主义和无政府主义的配套也是在世纪末的欧洲就配好了的,鲁迅点的世纪末西餐是一份“套餐”。在象征主义的祖家法国,世纪末的象征主义诗人常有无政府主义信仰,他们视诗界的革命和社会

① 英文翻译作 *The Ego and His Own*.

② Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1978), vol 1, p. 163.

③ *Ibid.*, p. 165.

④ R. S. Petralia, *Nietzsche in Meiji Japan*, Ph. D. dissertation, Washington University, St. Louis, 1981.

革命为并行，他们提倡的“无韵诗句”(free verse)是一种美学的自主性原理，也从无政府革命理想处获得正当性^①。不少象征主义者和无政府主义者同住在巴黎城北的蒙马特(Montmartre)区，当时有的杂志同时在提倡象征主义和无政府主义^②。这种文人化的无政府主义与工人运动的关系不深，甚至还有贵族化的精英倾向^③。这或许是作为“前卫”(avant-garde)应有的姿势，但一位研究世纪末无政府主义的学者却有点不客气，称他们为“势利者”(snob)：

无政府主义不只是表示叛逆和虚张声势(bravado)，也代表了原创性和个性，正是势利者们大为欣赏的素质。在1892年后，尼采把贵族精英主义正当化的做法在激进圈里成为时尚，与此凑合，无政府主义也有一系列品质的结晶，对艺术前卫派和势利社会产生同等的吸引，盖沙龙无政府主义(salon anarchism)正处于这种势利之中心，并特盛于世纪末^④。

当时，连英国唯美派文人王尔德(Oscar Wilde)也成了“无政府主义者”，确实难免“沙龙”现象之讥。但文人拥抱无政府主义顶多是象征意义的。尤其是象征主义派的写作，一般倾向朦胧，对公然说教倒胃口，因此不可能直接替无政府主义宣传。象征主义诗人毋宁是把政治美学化，例如：认为艺术创造的自由发挥也该在社会领域里发生，认为社会的不协调是一种丑，革命以后的社会该如一件艺术品，或者响应巴枯宁的说法认为破坏

① Richard D. Sonn, *Anarchism & Cultural Politics in Fin de Siècle France* (Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1989), p. 6.

② Ibid., pp. 8, 18.

③ Ibid., p. 39.

④ Ibid., p. 55.

是一项创造行动。无政府主义的自由概念也与马克思主义的迥异，他们强调透过革命意志获得解放，而非信仰经济决定论，他们对大工业生产能导致人类解放的命题特别怀疑，认为“解放”应该非理性的自发行为，人类获得自由的方法是通过游戏而非劳动。在他们心目中，对美的欣赏、让艺术和丑陋的社会对比之举就足以使人激进，一件美丽的艺术品本身即能构成一个反叛行动，每一首象征主义的诗都是一个具体而微的乌托邦，艺术应该为艺术而艺术，不具任何功利性，而这个诗歌的彻底自主性该是人在社会中享有彻底自由的楷模^①。

这个文人化的无政府主义者的偶像是施蒂纳、托尔斯泰、尼采、易卜生，但也包括巴枯宁和普鲁东^②。1892年以后，行动派的无政府主义者如克鲁泡特金和马拉戴斯塔(Erri-co Malatesta)呼吁无政府主义者渗透工会，导致整个运动朝无政府工团主义(anarcho-syndicalism)的方向演变，其里程碑是1895年劳工总同盟(Confédération Générale du Travail, 简称CGT)在法国的成立。此后，无政府主义的主流是社会主义工人运动。但文人们仍保留美学意义的无政府主义——应该说是无政府个人主义的传承，至一次大战前夕，他们采取柏格森的直观主义哲学来定义无政府的“自我”，至20年代则与布雷东(André Breton)之超现实主义(surrealist)运动合流^③。

在前面已经指出：鲁迅的文学灵感源自法国的很少，大部分是来自俄国。对于俄国文坛和无政府主义的关联，我们不太清楚，但俄国是受法国影响的，因此两地的世纪末风尚多半会具相似的特色。鲁迅说：“人都知道，十九世纪末的俄国，思潮最为

① Richard D. Sonn, *Anarchism & Cultural Politics in Fin de Siècle France* (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1989), pp. 214—215.

② Ibid., pp. 4, 17, 33, 54, 216.

③ Ibid., pp. 26—27.

勃兴,中心是个人主义。”^①鲁迅特别偏好阿尔志跋绥夫,并在1921年把他的《工人绥惠略夫》(Shevyrev)翻译成中文^②。这位作家今天已被人遗忘,国外的历史学家也不过把他视作俄国的庸俗尼采派^③。《鲁迅全集》的注释则尽量设法把他整肃掉:“他的作品在俄国革命运动高涨期,带有揭发沙皇黑暗统治的倾向;但在一九零五年革命失败后,成了颓废主义文学的代表者之一……”^④在另一处则把他归入“变态性欲主义”,乃“俄国一九零五年以后反动时期资产阶级颓废文学中的一种恶劣倾向”^⑤。

但鲁迅却把他当作重要人物,正因为他视阿尔志跋绥夫为同道者:“一九零五年发生革命了,他也许多时候专做他的事:无治的个人主义(Anarchistische Individualism)的说教。”^⑥阿尔志跋绥夫笔下的一个仇世者绥惠略夫,在小说结尾处,用枪对着歌剧院的听众胡乱扫射,进行大屠杀。这位书中的主人翁说:“我们这里时时有人说,我是受了尼采(Nietzsche)的影响的。这在我很诧异,极简单的理由,便是我并没有读过尼采……于我更相近,更了解的是施蒂纳(Max Stirner)。”但鲁迅却认为:“然而绥惠略夫却确乎显出尼采式的强者的色彩来。他用了力量和意志的全副,终身战争,就是用了炸弹和手枪,反抗而且沦灭(Untergehen)。”^⑦

① 《翻了〈工人绥惠略夫〉之后》(1921年4月15日),《鲁迅全集》第10卷,第167页。

② 出版日期为1922年5月,详《鲁迅著译年表》,《鲁迅全集》第16卷,第12页。

③ Edith W. Clowes, “Literary Reception as Vulgarization: Nietzsche’s Idea of the Superman in Neo-Realist Fiction”, in *Nietzsche in Russia*, edited by Bernice Glatzer Rosenthal (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), pp. 315—329.

④ 《翻了〈工人绥惠略夫〉之后》,前引,第170页。

⑤ 《〈苏联的文艺论战〉前记》,前引,第268页。

⑥ 《翻了〈工人绥惠略夫〉之后》,前引,第166页。

⑦ 同上书,第169页。

在 1890 年代初期,法国也发生一连串无政府主义者政治宣言性质的暗杀事件,每次总无例外地受到那些无政府主义文人和象征派诗人喝彩,待到这个年代中期,无政府工团主义兴起后,殉道式的个人行动才开始收敛^①。但在欧美史上,一系列国家政要却在 1890 至 1901 年间遇刺身亡,包括意大利国王、奥匈帝国皇后、法国总统、美国总统、西班牙首相。在俄国,这类恐怖行动其实比欧美先行,沙皇亚历山大二世即在 1881 年被号称“虚无主义者”所杀。

这些潮流都曾传到清末的中国。国外有学者研究过俄国虚无主义对反清革命党的影响,尤其在启发暗杀行动方面^②。鲁迅在日本留学时,即曾被光复会派遣回国行刺清廷官吏,但未成行^③。在 1903 年,留日学生马叙伦已宣称“俄之有无政府主义,此俄之文明雄二十世纪之机钮也”^④——这句话和鲁迅以无政府个人主义“为二十世纪文化始基”何其相似。但留欧的激进知识分子逐渐发现无政府主义可以自成一体,不必从属于虚无主义^⑤。1906 年,革命同盟会的会员吴稚晖和李石曾等人在巴黎成立无政府主义团体“世界社”,似乎着重宣传与教育。1907 年,刘师培和何震等在东京成立“社会主义讲习会”,鼓吹无政府主义,但与巴黎的团体一般停留在宣传和教育阶段。上述这些派别很明显地不是个人的而是社会主义的一支。刘师培在 1907 年写道:“现今倡无政府主义者,一为个人无政府主义,一

① Sonn, *op. cit.*, pp. 243—244.

② Don Price, *Russia and the Roots of the Chinese Revolution, 1896—1911* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974).

③ 马力:《鲁迅参加光复会问题》,收入薛绥之主编:《鲁迅生平史料汇编》第二辑,天津人民出版社,1982 年,第 240、247 页。

④ 马叙伦:《二十世纪之新主义》,收入葛懋春、蒋俊、李兴芝编:《无政府主义思想资料选》上册,北京大学出版社,1991 年,第 7 页。

⑤ Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991), p. 78.

为共产无政府主义，一为社会无政府主义。而吾等则以无政府主义，当以平等为归……独立自由二权，以个人为本位，而平等之权必合人类全体而后见。”^①显然，无政府主义的各种派别在当时的中国已经很清楚。刘师培虽然标新立异，他的无政府主义是和个人主义对立的集体主义的那一类，当无疑义。鲁迅在1908年把他那类世界主义和民族主义一并批判，谓两者“皆灭人之自我，使之混然不敢自别异，混于大群”（详下）。

国外学者沙培德认为中国早期的无政府主义是清一色的无政府共产主义，而非无政府个人主义，但他们不像西方人认为个人是和社会对立的，而是将个人主义定义为反叛宗法社会、传统婚姻制度和孔教道德，因此视支持个人的解放为社会解放的一部分^②。他认为中国式无政府共产主义也把个人的解放包含进去了的观点大致上正确，它照顾不到的只是一个独特例子：鲁迅。似乎所有对中国无政府主义的研究都出现一个“盲点”，偏偏遗漏了无政府个人主义^③，那是因为它们的着眼点是中国共产主义运动的前身，而不是中国现代主义的萌芽——后者在20世纪的中国确实也萌长不良。

既然大家都忽略了鲁迅是无政府个人主义者，因此遂忽视了他的独特性，他提倡的个人主义不只是西方式的，而且在西方也是最极端的那一派，亦即尼采型的与社会对立才能下定义的那种“个人”。鲁迅与上述各派无政府主义都不同，它们都相信理想的社会将来临，因此是乐观的进化论者，但鲁迅却是哀叹杰

① 申叔（刘师培）：《无政府主义之平等观》（1907），收入《无政府主义思想资料选》上册，前引，第72—73页。

② Peter Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1990), p. 240.

③ 林毓生倒有一篇文章涉及鲁迅的无政府个人主义，详《鲁迅个人主义的性质与涵义——兼论“国民性”问题》，《二十一世纪》总12期（1992），第83—91页，但对了解历史背景和思想派别的来龙去脉帮助不大。

出的个人被庸俗的社会吞噬的悲观主义者。历来的鲁迅研究虽然也一直把他当作进化论者，但把他和其他的无政府主义对进化的天真信念相比，却无丝毫类似之处。

鲁迅在1907年虽然列举了无政府个人主义传承的系谱，但并没有标出“无政府个人主义”这个名目。他在1920年翻译了阿尔志跋绥夫的《工人绥惠略夫》的德文译本^①，是为了宣传这派思想才选择这部小说翻译的。他在1925年的一封致许广平的信中，就把这一派的思想说清楚：

现在的所谓教育，世界上无论那一国，其实都不过是制造许多适应环境的机器的方法罢了。要适如其分，发展各各的个性，这时候还未到来，也料不定将来究竟可有这样的时候。我疑心将来的黄金世界里，也会有将叛徒处死刑，而大家尚以为是黄金世界的事，其病根就在人们各各不同，不能像印刷书似的每本一律，要彻底地毁坏这种大势的，就容易变成“个人的无政府主义者”，如《工人绥惠略夫》里所描写的绥惠略夫就是。这一类人物的运命，在现在——也许虽在未来——是要救群众，而反被群众所迫害，终至于成了单身，愤激之余，一转而仇视一切，无论对谁都开枪，自己也归于毁灭^②。

鲁迅的一句话具预言性，也说明他的思想与任何集体主义都风马牛不相及：“我疑心将来的黄金世界里，也会有将叛徒处死刑，而大家尚以为是黄金世界的事，其病根就在人们各各不同，不能像印刷书似的每本一律……。”在这里，可以看出，无政府个人主义基本上与无政府共产主义背道而驰，后者

^① 根据鲁迅日记，这部小说在1920年10月22日译毕。《鲁迅全集》第14卷，第398页。

^② 《1925年3月18日致许广平信》，《鲁迅全集》第11卷，第19—20页。

是各式各样未来理想社会蓝图的最大制造厂,前者则是产生乌托邦变质梦魇(distopian nightmares)的温床——这一脉在 20 世纪的西方文艺里已蔚为大宗。

阿尔志跋绥夫这个作家如今已被遗忘,但鲁迅 20 年代上半期的一系列重要著作都是受他启发的。他创作的绥惠略夫“这一类人物的命运……是要救群众,而反被群众所迫害,终至于成了单身,愤激之余,一转而仇视一切”正是这时期鲁迅笔下主角人物的写照,例如 1920 年的《头发的故事》、1921 年的《故乡》、1924 年的《在酒楼上》、1925 年的《孤独者》,等等^①。

在世界思想史上,无政府个人主义似乎昙花一现,其实它以其他名目流传至今,而且,它的继起者,甚至取而代之,成为反抗社会的主流话语。世纪末以来,无政府个人主义蜕变为现代主义的一个组成部分,后者的特色就是放弃追求普世的永恒的美学价值,反而去创作只有少数人看得懂的、也不断从事实验和翻新的作品,以表示与大众对立,这分明已承认在大众化市场化的现代社会,“独是者”已靠边站,甚至变成“在外面的人”(the outsider)。至世纪中期,这种意识演变为存在主义的“异乡人”,对社会的反感则表现为“呕吐”与“致死之疾”。

耐人寻味者,今日的“后现代主义”表达的仍然是这个意思,但却换了一种说辞,它宣布“主体”的死亡、集体的符号或话语已对个人大获全胜,而且不会让个体有翻身之日。福柯的讯息基本上是这样:他在启蒙运动的人道主义改革中看到的并不是进步,而是一种新的较精致的权力控制取代了旧的粗糙的宰制,因此,理性精神的照耀、自由主义的宽容、人道主

① 对这一系列作品,李欧梵在《铁屋中的呐喊》中都有很精辟的分析(第 84—90 页),但却少提及阿尔志跋绥夫。如果光从题材和创作技巧上着眼,这个二流作家对鲁迅的影响,似乎少提为妙,但不该忽略的是二人在思想派别上的志同道合。

义的关怀,其实是社会对边缘人专政的精致化,也让他们的发言更难有正当性,而无所逃于天地之间。拉康(Jacques Lacan)则更进一步,认为所有自我都是被“去中心”的:婴儿自我意象的形成,必待“他者”尤其是母亲这面镜子的反照,因此,统合个体的原理基本上来自个人之外。在弗洛伊德那里,个体的“非意识”还可充作反抗社会控制的基地,到了拉康,自我之“非意识”已不复存在,非意识的结构反而像语言——换言之,全部是人工的超私人的,已经不剩下任何自然的本能的东西。人在继起的成长阶段,则是被纳入父亲的符号系统中。可以这么说:个体在还没有诞生以前已经被讨论:他叫什么名字、怎样装扮、长大后该成为怎样的人。因此,他是诞生在一堆决定他的符号中。

像这一类的思想虽然不叫“无政府个人主义”,却是无政府个人主义到了家。有人认为它主要是法国或欧陆的思想传统,有别于英美式自由派的个人主义。后者固然认为个体突出于社会并和它抗衡的那部分才是它的内核,但仍主张用理性去适应社会,前者的反抗则来自情感作用和非理性,因此并不排除在社会面前自我毁灭,也比较不相信个体能维持理性的自我疆界,反认为“非我”对“我”的控制已渗入骨髓,因此倾向悲观。很吊诡地,这种绝望的思想反而比自由派更容易同情对现状进行激烈更动之举。这可以解释:为什么放荡不羁的波希米亚文人比理性的自由主义者更容易去歌颂斯大林的苏联,也说明了像鲁迅那样非自由派的激愤者终于变成30年代的左翼同路人。

但对中国人来说,西方个人主义内部这个差别似乎可予忽略。我在美国居住30余年,也遇到所谓“左派”,他们已经比一般美国人更亲近集体主义,较初期的还倾向马列甚至组党的,但与中国和第三世界的共产党少有相似之处,他们反对现行体制

是受不了它对“自我”的限制，在美国境内既然已找不到“苦难深重的大众”，因此遂抽象地和第三世界的苦难大众认同。待到世界共产主义运动退潮，这些“左派”就尽成为福柯和拉康的信徒了，而他们争取的也多是同性恋、双性恋、另类的性爱方式、另类的家庭形态、堕胎的权利，等等。但是，这种美国式的极端个人主义仍带有浓厚的自由主义色彩，与欧陆无政府个人主义的流变不尽相同。因为，先前被目为极端反社会的行径，在自由主义的美国社会也已获容纳，而且被转化成一个把民权进一步扩充的议程^①。

对中国人来说，能走到自由派个人主义这一步已经不错，把鲁迅界定为无政府个人主义则是不被容许的，这比从“写实主义”和“进化论”中把他拯救出来还要困难。论及西方式主体，的确是越趋于福柯和拉康提倡的那种极端，会越多人欣赏。至于中国人能赞赏的个人，则以接近雷锋者为佳。鲁迅如果不能为大家“分享”，树立这尊偶像还有什么用？请那些怕最后的偶像遭我颠覆的先生们放心，鲁迅是愿意让自己被“吃”掉的^②。把他放在上述西方无政府个人主义的晚近流变里头，看起来也的

① 在美国，大学里尽管在教福柯和拉康，但都是有助于拿学位、发表、升等、扬名、赢取补助的趁时行径。在美国，真正在学理上批判自由化、理性化、法权化的“革命分子”者是卡米尔·帕格利亚。她认为今日美国的女权运动把法权上的平等要求应用在男女性爱上，无视于人的非理性欲求，也无视自然界的天然等级；至于女权左翼为了整垮男性，在“性侵害”上大作文章，并动用到法律和邀请国家的干涉，则已走到性解放和保卫私人领域的反面，是形“左”实右。帕格利亚的思想背景正是本文所追溯的从颓废到世纪末的那一脉，但她把这脉传承扩大为阅读从古到今的西方文艺的一个诠释体系，详 Camille Paglia, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson* (New York: Vintage Books, 1990)。

② 详我的另一文《是否该被“吃”掉？——鲁迅承担政治的难局》。该不该在中国提倡西方式的个人主义是另一回事，如果答案是该的话，我认为无望的，而且绝对不应只怪罪于当权者。

确不像^①。无政府个人主义只是鲁迅的一面。他在1925年一封致许广平的信中说自己：“或者是人道主义与个人主义这两种思想的消长起伏罢。所以我忽而爱人，忽而憎人；做事的时候，有时确为别人，有时却为自己玩玩，有时则竟因为希望生命从速消磨，所以故意拼命地做。”^②

（五）把“民族偶像”与“在外面的人”混为一谈

在1907年，鲁迅除了《文化偏至论》，也写了《摩罗诗力说》一文。后一文似乎返归西方19世纪初期的浪漫主义，并且把它联系民族复兴运动。他揭橥浪漫派卡莱尔(Thomas Carlyle, 鲁迅译作“加勒尔”)的英雄崇拜论，大树特树民族诗人，将他们当民族救星论。在鲁迅眼里，意大利虽然长期分裂，但语言上早统一，这该归功于但丁的文学创作，而俄国虽然是政治军事上的强权，却“奈何无声”，待19世纪前叶，果戈理出，“振其邦人，或以拟英之狄斯丕尔(W. Shakespeare)，即加勒尔所赞扬崇拜者也”^③。而德国之所以能够建国，亦归功于“诗力”：“……败拿破仑者，不为国家，不为皇帝，不为兵刃，国民而已。国民皆诗，亦皆诗人之具，而德卒以不亡。此岂笃守功利，排斥诗歌，或抱异域之朽兵败甲，冀自卫其衣食室家者，意料之所能至哉？”^④

显然，鲁迅虽一介文人，也在与富国强兵论者争夺救国的领导权。鲁迅花了很大的篇幅介绍拜伦，把他树立为每个民族的救星都该学习的楷模。接着他介绍雪莱和济慈。这些都是英国浪漫派诗人，时人把他们归为“撒旦派诗人”(Satanic poets)，鲁

① 这是表面的，鲁迅控诉中国人是“食人族”——详本文集中另一篇关于鲁迅的论文——其实是异曲同工，并且呈现中国这个好饮食民族的特色。此外，在骨子里，他与西方的同道者一般，都是悲观的个人主义者。

② 《1925年5月30日致许广平信》，《鲁迅全集》第11卷，第79页。

③ 《摩罗诗力说》(1907年)，《鲁迅全集》第1卷，第64页。

④ 同上书，第70页。

迅则引佛典中对天魔的称号，译作“摩罗诗派”。对这些摩罗诗人，鲁迅是如此描述：

凡是群人，外状至异，各禀自国之特色，发为光华；而要其大归，则趣于一；大都不为顺世和乐之音，动吭一呼，闻者兴起，争天拒俗，而精神复深感后世人心，绵延至于无已^①。

摩罗诗人的特色就是叛逆性。他们不只是违抗社会庸俗道德，甚至对上帝的正当性提出质疑。这些正是一个待兴起的民族所需的国民素质，尤其像中国这样的古邦，更有待这类素质方能复兴。

接着，他介绍俄国的普希金、莱蒙托夫、果戈理，波兰的密茨凯维支(A. Mickiewicz)、斯洛伐茨基(J. Slowacki)、克拉甸斯奇(S. Krasinski)，匈牙利的裴多菲(Petőfi)等人。他们都是各自民族的文化偶像，如非各自民族的近世文学的开山祖，就是民族建国斗争的旗手，或两者兼具。鲁迅这张名单上的人士也是他心目中的自我理想(ego ideal)，希望有朝一日名列同榜。因此在文章之首鲁迅引了尼采的一段话：“求古源尽者将求方来之泉，将求新源。嗟我昆弟，新生之作，新泉之涌于渊深，其非远矣。”^②

问题在于，尼采基本上是反对民族主义的，正如他否定一切与“群氓”有关的现象一般，因此他渴望“方来之泉”应与振兴民族无关，而是表达文明再生的愿望，“再生”则是相对现代大众化社会之无望而言。鲁迅这篇文章纵使以尼采为指导思想，甚至用尼采式的“超人”去读解拜伦，但在民族解放的议题上鲁迅却宁取拜伦而非尼采。他说拜伦批判上帝、替撒旦翻

① 《摩罗诗力说》(1907年)，《鲁迅全集》第1卷，第66页。

② 同上书，第63页。

案叫屈，把善恶的标准颠倒过来，有点像尼采的“一切价值的价值转移”，但比尼采稍胜一筹：

彼胜我故，名我曰恶，若我致胜，恶且在神，善恶易位耳。此其论善恶，正异尼佻[即尼采]。尼佻意谓强胜弱故，弱者乃字其所为曰恶，故恶实强之代名；此则以恶为弱之冤谥。故尼佻欲自强，而并颂强者；此则亦欲自强，而力抗强者，好恶至不同，特图强则一而已^①。

拜伦虽如尼采一般强，却站在弱者一方，力抗强者，即表现他“孤援希腊之独立，压制反抗”上头^②。他因此也鼓舞了其他的民族解放斗争：“盖裴伦[即拜伦]之所督励，力直及于后日，起马志尼，起加富尔，于是意之独立成。故马志尼曰，意大利实大有赖于裴伦。彼，起吾国者也！盖诚言已。”^③

想把鲁迅完全定位在民族解放阵营里的人，看到上面鲁迅重拜伦而轻尼采那段引文，必定如获至宝，它证明鲁迅虽然受了“腐朽”哲学家尼采的影响，仍把他朝“积极”的方向改造，因为鲁迅的前提总是“站在人民这一方”的。问题在于：世纪末的尼采与世纪初的浪漫主义针对的是不同的议题。19世纪上半期的西方知识分子，多奋力成为本民族的心声，如果自身民族仍落后，那么，诗人还努力充当这个在挣扎中的民族之旗手。到了世纪末，在西方先进国家中，民族建国的任务大致上解决，有灵性的个人必须面对的是现代式的大众社会。纵使把尼采学说上纲上线为“反映了十九世纪后半期垄断资产阶级的愿望和要求，后来成为德国法西斯主义的理论根据”^④，他针砭的并非马克思学说中的“无产阶级”——这个历史主角，

① 《摩罗诗力说》(1907年)，《鲁迅全集》第1卷，第78页。

② 同上书，第79页。

③ 同上书，第80页。

④ 《文化偏至论》，前引，注26，第59页。

在列宁的帝国主义理论中已有暗示，它将在具有“现代性”的西方社会中逐渐销声匿迹^①。尼采及其后的现代主义作家“造反”的对象，毋宁是工商业化的大众社会和大众文化。这种“造反”，就不是去发动群众夺取政权之类的，而是在越来越没有灵性的铁笼子里钻一些透气孔，在众声一致的氛围里冒出一二不从众的话音。这说明了，在世界反法西斯斗争胜利后的战后年代，为什么尼采和萨特、福柯、拉康等同列名于激进的左翼。把鲁迅一生中受影响最深的说成是“德国法西斯主义”思想，对鲁迅是一种抬举吗？

在鲁迅当时的中国，民族解放无疑受到优先考虑，但基于历史的不平衡发展，鲁迅也感染了“世纪末”的现代主义。这里并不牵涉鲁迅吸收了“腐朽”的东西而成功地“化腐朽为神奇”，把反映“垄断资产阶级的愿望和要求”的毒素提炼成民族解放的养分。即使在西方，工业化和民主化也不过是“现代化”的一环，光用它们来代表“现代性”是偏颇的，西方人为了平衡它，才产生了现代主义的文化抗议，指出“现代化”不见得是“进步”，它也代表了异化、荒谬、无意义、人的商品化、个体性的丧失，等等。结果，凡具有“现代性”的社会，都出现“现代主义”与“现代化”打对台的悖论。鲁迅在将近一个世纪前谈这个，是早熟了，在四个或五个现代化的今天，也不见得有多少知音。

鲁迅用尼采哲学去读解“摩罗诗派”，把中外历史发展不平衡的交叠点给掩盖了。鲁迅赋予 19 世纪上叶的文化英雄以尼采式的超人风范：“力抗社会，断望人间”、“以天生崇美之感，而

① 至于缺乏“现代性”的国家，20 世纪的历史也证明，“无产阶级”得由农民和民族主义者滥等充数。列宁的帝国主义理论精髓就在于：它在 20 世纪初已看出今后不会再有工人阶级的革命、纯粹产业工人的运动是不革命的，革命性最强烈的落后地区就是产业工人不多的地方，而这个“历史主角”必须由来自各种成分的造反分子填补。

众生扰扰，不能相知，爱起厌倦，憎恨人世也”^①。但这些素质似乎只适合英俄等国的拜伦型诗人，至于东欧弱国的诗人，鲁迅歌颂他们的是另一种叛逆性：在反抗异族压迫的斗争中振奋国人。鲁迅把这两组不协调的诗人相提并论，是因为他们都属“罗曼派”（浪漫主义）而且都以拜伦为楷模。但当他把世纪末的易卜生也当作是拜伦式的“摩罗诗人”，这个破绽就很难缝补。鲁迅写道：

[拜伦认为]凡有事物，无不定以习俗至谬之衡，所谓舆论，实具大力，而舆论则以昏黑蔽全球也。此其所言，与近世挪威文人伊孛生(H. Ibsen)所见合，伊氏生于近世，愤世俗之昏迷，悲真理之匿耀，假《社会之敌》以立言，使医士斯托克曼为全书主者，死守真理，以拒庸愚，终获群敌之讪^②。

在易卜生《全民公敌》(*Public Enemy*)一剧中，一个度假胜地的医生斯托克曼(Dr. Stockmann)发现温泉中有传染病菌，遂提出把它们关闭的建议，结果，和靠观光业牟利的全镇对抗，犯了众怒。文学中用疾病作讽喻是典型“世纪末”的，已见于波德莱尔用梅毒来比喻全民普选上头。剧中斯托克曼医生的一句名言是：“个人永远是对的，群众永远是错的。”这与唤起群众为民族解放而斗争有什么关系？

现代社会根本找不到“苦难深重的大众”，因此问题不在把他们从精神奴役中唤醒，启发他们如何抗争，去推倒剥削人的体制，而是如何拒斥小市民的市侩气，批判他们从众主义，针砭他们的堕落。这些人无须你去“唤醒”，他们比自认启蒙者的知识分子还要精明、还要成功。到了“后现代”的今日，甚至得承认大

① 《摩罗诗力说》，前引，第88、90页。

② 同上书，第79页。

众文化才是最生机勃勃的，而精英文化已无关宏旨，因此连文化人都得“下海”。在这样的社会里，谁也不需要谁的“拯救”，有此怀抱者，反易被人当作有救世主情结的自大妄想。因此，从社会进入“现代”开始，具有批判性的思想家采取的姿势就是“在外面的人”，他的基本调子则是“异化”。

鲁迅的《摩罗诗力说》介绍 19 世纪上叶的浪漫主义，但写于 20 世纪初期，这个题材势必受到“世纪末”的中介。有人视世纪末的颓废风为浪漫主义的尾声，或曰“新浪漫主义”^①。原始的浪漫主义和新浪漫主义的共同点是崇尚主观性和非理性，即鲁迅所谓的“或崇尚主观，或张皇意气”^②。但世纪末思潮比浪漫主义多了对非意识深层心理学的洞察和话语，把能加以形容的人之黑暗面远为扩充，并感染了 20 世纪（至少在西方）对人和文化的整个看法。此外，新旧浪漫主义都共同否定夹两者之间的写实主义。鲁迅在《文化偏至论》中说世纪末的“神思宗之至新者”的根柢“乃远在十九世纪初叶神思一派”^③，谈的虽然是哲学，但这个判断亦适用于浪漫主义和新浪漫主义之间的传承，这两组发展可以说是并行的。而世纪末“新浪漫主义”这类特色也为现代主义所继承，因此，世纪末文艺思潮可以说是晚期浪漫主义，也可以说是现代主义的先声。

鲁迅受俄国世纪末的影响既然特别深，这里就以俄国世纪末为例。经历了写实主义这段插曲后，俄国的 19 世纪 90 年代目睹浪漫主义时代诗人——尤其是普希金和莱蒙托夫——的天才形象卷土重来：“艺术家重新赢得了追随他自身灵感的权利，他的才

① Jackson, op. cit., pp. 58—59。在卡殊尔·帕格利亚的书中，浪漫主义和颓废风基本上是一气呵成，无新旧之分，因为她把这个传统当作一个诠释体系，那就是艺术就是违抗自然的人工美，但同时反映自然的残酷和报复。

② 《文化偏至论》，前引，第 53 页。

③ 同上书，第 49 页。

华受到尊敬，他的极端受到饶恕；如有必要的话，他即使有点疯狂也无所谓。”^①差别在于：19世纪上叶的浪漫派诗人仍有成为文化英雄或民族偶像的可能性，但这些“救星”型的文人，到了工业化、大众化的“世纪末”已经靠边站，至20世纪，就蜕变为现代主义的“在外面的人”，再变而成今日后现代主义的“边缘话音”(the voice on the periphery)。

因此，鲁迅的“摩罗诗人”是一个混合语，它掺杂了浪漫主义的民族偶像和现代主义的“在外面的人”，换言之，它是两个世纪之交的一个过渡形态。鲁迅希冀成为前者，但他对中国人却采取了后者的姿势。鲁迅成为民族偶像的目标是超级地成功了，他在一个国民中的地位超出世界文学史上任何作家所能冀及的。这个成功不能全归功于政治因素，因为，在毛泽东的权威已褪色的今天，鲁迅的偶像地位仍保持不坠。这是至为奇特的现象，因为，有哪一个民族偶像——意大利的但丁、英国的莎士比亚和拜伦、俄国的普希金、法国的雨果、德国的歌德、波兰的文艺三杰、匈牙利的裴多菲——是凭把自身的民族损个体无完肤而获得这个地位的？

鲁迅的同代人、也是世纪末象征主义作家的叶芝(W. B. Yeats)就是一手创造了爱尔兰现代文学的巨匠，他的故事、戏剧和诗歌多取材于爱尔兰的神话与民间传说，具有浓厚的神秘幽冥色彩。在他之后，“爱尔兰不再是一个发出吵闹声音的地理名词，今日的爱尔兰在各民族中站得住脚，因为已有了表达它最内在的精神、思想和社会需要的文学和戏剧”^②。鲁迅的著作是否表达了这类需要，实属见仁见智，问题是有多少是根植于本土的？他的《药》这个故事围绕着一个医治痨病的土方子，即用馒头沾人血，却不是人类学搜集的民俗事实，而是象征主义的虚

① Grossman, "Genius and Madness", op. cit., p. 258.

② Jackson, op. cit., p. 153.

构,说得不好听,是将自己的同胞抹黑。他的《狂人日记》与其说发扬了中国的本土特色,不如说表达作者在中国社会里的“异化”感更来得恰当,事实上,它可与卡夫卡的《变形记》媲美^①。相对上列作品来说,他的《故事新编》并不那么突出,倒是取材于中国的历史传说,但其基本的调子是冷嘲,甚至替鲁迅辩护的人都指出它的“油滑”和“不正经”^②。事实上,这个文种后来主要由台湾的柏杨所继承,但谁会吧柏杨归类为“民族诗人”呢?

我并非采取上个世纪末那场鲁迅论战中的某些观点,认为我国的民族偶像也比别人的差一筹。鲁迅完全没有欺世盗名的嫌疑,倒是中国人你把他们骂得越凶他们越把你捧作偶像的现象有待解释,但这已超出本文范围。这里只限于探讨鲁迅思想里出现中西历史发展不平衡的交叠点:他想投身于拯救民族的事业,但对这个民族却保持了“在外面的人”之异化。老实说,有哪一个国家的民族偶像会戴上患被害妄想症的“狂人”甚至“全民公敌”的假面?

(六) 过于早熟的“大众人”批判

在鲁迅的《破恶声论》一文中,这个中西历史发展不平衡的交叠就更凸显了。这篇在1908年发表的文章承载了新旧两种浪漫主义之间的矛盾。它从两者的共同前提出发:崇拜艺术家型的叛徒,把他们当作社会唯一的希望:

内曜者,破踳踳者也;心声者,离伪诈者也。人群有是,乃如雷霆发于孟春,而百卉为之萌动,曙色东作,深夜逝矣。唯此亦不大众之所,而属望止一二士,立之为极,俾众瞻观,则人亦庶乎免沦没……^③

① 详本书另一文《是否该被“吃”掉?——鲁迅承担政治的难局》。

② 高旭东:《挑战鲁迅言论述评》,收入高旭东编:《世纪末的鲁迅论争》,北京:东方出版社,2001年,第31—32页。

③ 《破恶声论》,《鲁迅全集》第8卷,第23页。

鲁迅悲叹“今日之中国，则正一寂寞境哉”。但令人吃惊者：这个无声的中国却非由传统文化的死气沉沉造成，反而是现代化的结果：

外人之来游者，莫不愕然惊中国维新之捷，内地士夫，则出接异域之文物，效其好尚语言，峨冠短服而步乎大衢，与西人一握而笑，无逊色也。其居内而沐新思潮者，亦胥争提国人之耳，厉声而呼，示以生存二十世纪之国民，当作何状……且又日鼓舞之以报章，间协助之以书籍……顾究亦输入文明之利器也。倘其革新武备，振起工商，则国之富强，计日可待。……若如是，则今之中国，其正一抚攘世哉！……（然而）心声也，内曜也，不可见也。……故纵唱者万千，和者亿兆，亦绝不足破人界之荒凉……故今之所责所望，在有不和众器，独具我见之士，同羸幽隐，评隲文明，弗与妄惑者同其是非，唯向所信是谐，举世誉之而不加功，举世毁之而不加沮，有众者则任其来，假其授以笑骂，使之孤立于世，亦无憾也^①。

接着他批判两种现代化的新思想，其一为民族主义，其二为世界主义。“前者慑以不如是则亡中国，后者慑以不如是则畔文明”，在鲁迅眼中两者有一个致命的共同点：“而皆灭人之自我，使之混然不敢自别异，混于大群。”但是，反抗古代的暴君还有人支持，反抗这两个集体概念则变成了自外于进步：“今之见制于大群，孰有寄之同情欤？”因此鲁迅悲叹道：“以独制众者古，而众或反离，以众虐独者今，而不许其抗拒……”^②

① 《破恶声论》，《鲁迅全集》第8卷，第24—25页。

② 《破恶声论》，《鲁迅全集》第8卷，第26页。严复在民国初年也说：“往往一众之专横，其危险压制更甚于独夫。”译《民约平议》，《庸言》第2卷，第25—26（1914年2月15日），第6页。但严复是从保守的立场出发，而鲁迅却是无政府个人主义者。

更令人吃惊者，是鲁迅认为这类现代思潮都以科学、功利、进化、文明“为坚盾以自卫者”，接着下来就是鲁迅炮轰以科学教育为基础的扫除迷信运动：“破迷信者，于今为烈……夫人在两间……倘其不安物质之生活，则自必有形上之需求。……虽中国志士谓之迷，而吾则谓此乃向上之民，欲离是有限相对之现世，以趣无限绝对之至上者也。”正是这种精神的活动，才会视自然界的一草一木“均涵有神秘性灵，玄义在中，不同凡品”。它让有灵性者“顾瞻百昌，审蒂万物，若无不有灵觉妙义焉，此即诗歌也，即美妙也”。对那些学了现代科学一点皮毛的“志士英雄”们，鲁迅却不客气地责骂：

盖浇手士夫，精神空空，唯肤薄之功利是尚，躯壳虽存，灵觉且失。于是昧人生有趣神秘之事，天物罗列，不关其心，自唯为稻粱折腰；则执己律人，以他人有信仰为大怪，举丧师辱国之罪，悉以归之……不悟墟社稷家庙者，征之历史，正多无信仰之人士，而乡曲小民无与。伪士当去，迷信可存，今日之急也。若夫自谓其言之尤光大者，则有奉科学为圭臬之辈，稍耳物质之说，即曰：“磷，元素之一也；不为鬼火。”略翻生理之书，即曰：“人体，细胞所合成也；安有灵魂？”……不思事理神秘变化，决不为理科入门一册之所范围……①

如果鲁迅当时就死了，这篇文章今日被挖了出来，它肯定会和叶德辉的著作收入同一个集子，作为清末顽固派的史料选辑。但鲁迅这篇文章的主导思想是激进派，它反映浪漫主义传统对主观叛逆精神的崇尚，否定实证主义、功利主义和“物质之生活”。而所谓“顾瞻百昌，审蒂万物，若无不有灵觉妙义焉，此即诗歌也，即美妙也”则是象征主义的美学观，亦即透过美丽的事物用

① 《破恐声论》，《鲁迅全集》第8卷，第27—28页。

象征手法捕抓永恒，它是和写实主义对着干的。

从世纪末思潮的角度诠释这篇文章，固然澄清了一些问题，但要点还不在这里。在该文里，鲁迅肯定民间风俗、提出对现代文明的不信任——即所谓“同龠幽隐，评隔文明”——基本上有浪漫主义的返归原始之味道。他如果在这个方面好好地发挥，可能也会走上叶芝的路^①。他之否定现代化则又有点像现代主义式的抗议：他认为现代化“输入文明之利器”，尤其是大众传媒，制造了人的思想的齐一化。这个抗议，如把它定性为“反资本主义”，则鲁迅有保卫封建残余的嫌疑，但我们看问题不必受这样的框框限制。在鲁迅眼中，传统的纯朴民俗还可以通向灵性，理性的现代文明却制造致命的从众主义，在“且又日鼓舞之以报章，间协助之以书籍”之下，成就了一种“唱者万千，和者亿兆”的局面。

熟悉中国近代史的人都知道：当时中国的现代化是十分不彻底的，远落在日本之后，但鲁迅居然还“愕然惊中国维新之捷”，真是不可思议！唯一的解释是鲁迅的批判之早熟性，他直接模仿了西方“世纪末”对现代化的逆反，把西方社会面临“现代性”危机而作出的反应当作中国“现代化”的纲领，提出了不同于“革新武备，振起工商”的另类现代化方案。

当时内地的开明士绅方才起步办报纸、开始着手启发民智，鲁迅就急于从事现代大众传媒的批判，是否过于早熟？在“世纪末”的西方，继全民普选和全民基本教育之后，当具有大众发行量的报纸也开始上市，它在精英知识分子间引起极大的敌意。这个初生的大众传媒不只发明了一个以营利为目标的另类文化，它还让没有灵性、不思考的大众掌权。根据一份历史研

^① 也有研究者认为鲁迅的重要著作都有民俗的背景，例如鬼戏如目连戏一类，甚至鲁迅对国民性的关注也是在祛国民的鬼魂，详见常喜著、燕弓译：《“人”与“鬼”的纠葛——鲁迅小说论析》，北京：人民文学出版社，1995年。这个说法很有创意，但很奇特。

究,这个文化危机是刺激现代主义文艺诞生的因素之一,那就是故意用极少数人才看得懂的风格和语言写作,以达到“任个人而排众数”的效果^①。在美国,报纸是暴民的渠道的母题,迟至1943年仍出现在安·兰德(Ayn Rand)的小说《创造泉源》(*The Fountainhead*)中。但此时,报纸在现代主义知识分子心目中的恶灵地位早已让位给收音机。一个典型的例子是阿多诺(Theodor Adorno)攻击收音机对音乐的衰败,他特别点名批判爵士乐,其罪状是制造“标准化和伪个性”^②。整个法兰克福学派,除了本雅明(Walter Benjamin)之外,都在反资本主义的名义下攻击大众传媒导致现代文明的堕落。到了20世纪中期,高等知识分子对收音机的藐视则让位给对电视之类的高科技大众传媒的批判。

如果我们采用本尼迪克特·安德森(Benedict Anderson)的说法:印刷品是发明现代民族国家这个“想像团体”的不可或缺的要素^③,那么,上述的现代主义姿势基本上是民族建国已成、敏锐的心灵面对现代化大众社会的敌视态度。鲁迅采取了他们“任个人而排众数”的纲领,基本上是一个反民族主义的纲领,是现代主义高等知识分子国际俱乐部的一枚会章。但鲁迅是摆出了类似现代派的姿势,在文艺活动上毕竟没走到现代主义晦涩写作这一步。他实验用白话文从事创作,这种文体和现代派晦涩的文字不可同日而语,它比被它取代的文言能达到更广大的

① John Carey, *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice among the Literary Intelligentsia, 1880—1939* (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974), pp. 6—7, 16—17.

② Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923—1950* (Boston: Little, Brown, 1973), pp. 191—192.

③ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, reprinted edition (London and New York: Verso, 1991), pp. 34—35, 67—68.

读者。五四的新文化运动固然崇尚一切“新”事物，但它是一场比文艺“前卫派”程度庞大得多的文化革命。鲁迅创作了中国新文学最早的样品，也运用了革命性的技巧^①，但我们却无法将他归为西方式的“前卫派”。后者把追求“新”本身变成了目的，而这种尝试唯一不变的常数就是变化本身。这股风气，到了30年代才在极少数的中国作家身上昙花一现^②。因此，这里就产生了一个问题：中国20世纪上半叶的文学，如果不加以19世纪的浪漫主义、写实主义之类的陈腐标签，那么它应该也属于“现代”的，只是发展的轨迹和西方的不同而已，而鲁迅则是这个现象的钥匙。

(七) 天才、疯子、庸众

今日，现代主义已成明日黄花，同时代曾经盛行过的天才崇拜也已湮没无闻。鲁迅在1907年把尼采的天才论介绍给国人，值得重温：

若夫尼佉，斯个人主义之至雄杰者矣，希望所寄，唯在大士天才，而以愚民为本位，则悉之不殊蛇蝎。意盖谓治任多数，则社会元气，一旦可暮，不若用庸众为牺牲，以冀一两天才之出世，逆天才出而社会之活动亦以萌，即所谓超人之说，尝震惊欧洲之思想界者也^③。

在今日，这种论调已感到陌生，但在当时却是从哲学到文艺到生物学的一个共识。《鲁迅全集》里的第一篇文章《人之历史》就是鲁迅在1907年对恩斯特·海克尔(Ernst Haeckel)学说的介绍。此人在德国推广进化论，其地位类于英国的斯宾塞。在19世纪

① 美国学者韩南特别强调鲁迅的创作技术是全新的、为中国读者所不熟悉的。详 Hanan, op. cit., p. 54.

② Leo Ou-fan Lee, *Shanghai Modern: The Flowering of a New Urban Culture in China, 1930—1945* (Cambridge, MA: Harvard University Press), chapters 5—8.

③ 《文化偏至论》，前引，第52页。

80年代,他不想进化论为社会主义者所用,就宣称“自然淘汰乃最严格的选拔贵族”之义^①。鲁迅在1925年还引用他:“海克尔(E. Haeckel)说过:人和人之差,有时比类人猿和原人之差还远。”^②在生物学界与天才崇拜直接有关的学说是高尔顿的优生学,他在1869年发表《遗传性天才》(*Hereditary Genius*)一书,周建人在《新青年》上有介绍,声援鲁迅的超人哲学^③。

根据鲁迅当时的看法:中国的问题不是出在缺乏民主上头,而是祖传下来的“乌合之众”。鲁迅相信“昏乱的祖先,养出昏乱的子孙,正是遗传的定理”^④,因此,中国不是产生天才的“泥土”^⑤。面对这样的群众,文化英雄以“狂人”的假面登场并不是偶然的。如前所述,西方19世纪末目睹浪漫主义时代诗人的天才与疯子形象卷土重来。因此,在世纪末,“疯狂是一个可应用于话语的强大武器”^⑥。尼采在1882年的《欢乐的科学》(*The Gay Science*)一书中即描写一个疯子于光亮的清晨在市集中提了一盏灯寻找上帝。1903年出现了和鲁迅的《狂人日记》一般用第一人称写作的《我的神经病症的回忆录》(*Memoirs of My Nervous Illness*),作者奥国人舒雷伯(Daniel Paul Schreber)是一个康复了的精神病患者。主要是研究神经机能症的弗洛伊德,也曾运用这个文本作为他最重要的一份有关精

① Alfred Kelly, *The Descent of Darwin: The Popularization of Darwinism in Germany, 1860—1914* (Chapel Hill, VA, University of North Carolina Press, 1981), p. 59.

② 《论睁了眼睛看》(1925年7月22日),《鲁迅全集》第1卷,第239页。

③ 周建人译:《结群性与奴隶性》,《新青年》第9卷第5期(1921),第1—8页。

④ 《随感录(三十八)》(1918年11月15日发表),《鲁迅全集》第1卷,第313页。

⑤ 《未有天才之前》(1924年1月17日),《鲁迅全集》第1卷,第166—169页。

⑥ Frederick R. Karl, *Modern and Modernism: The Sovereignty of the Artists, 1885—1925* (New York: Atheneum, 1988), p. 169.

神病研究的主题。一个康复病人的自传原本不是文艺前卫派的宣言,但书中的许多主题却被认为符合“现代式自我”的定义^①。

但在现代人的自我还没有被用精神病来界定前,它是用生理疾病和人种退化来解释的,而19—20世纪之交正是这新旧两种话语在交替也交叠的时刻。在世纪末,心理学的话语是新生事物,还未掌握霸权,而生理学话语的影响则延续到30年代,终于被它所取代(虽然今日生理学的解释有卷土重来之势)。在1893年,奥国人诺尔道(Max Nordau)发表《堕落》(*Degeneration*)一书,即从生理学角度攻击世纪末作家群,指责他们“堕落”(degenerate),其作品反映现代生活造成之神经衰败。他的黑名单包括:颓废派、象征主义、高蹈派(the Parnassians)、唯美派、前拉斐尔派(Pre-Raphaelites)、尼采、瓦格纳、左拉、易卜生、托尔斯泰等。该书英译本出版于1895年,十分应时,因为刚好碰上王尔德因同性恋丑闻受审案件。王尔德乃唯美派,是英国“黄色九十年代”的重镇——另一重镇为比亚兹莱,其病态美的绘画为鲁迅所喜收藏,已如前述。

诺尔道活在达尔文生物学思想支配的时代,因此,道德败坏、人品堕落,与生理退化乃同义词。当时人在退化论影响下,有把“犯罪”说成是先天遗传、把“天才”归因于脑损伤、把女人当作退化了的男人。当然,亦有人用相同角度解释“变态性行为”,例如同性恋之流。其实,这种“科学的观察”反映的却是维多利亚道德的偏见。诺尔道师承犯罪学家切萨雷·龙勃罗梭(Cesare Lombroso),后者用退化性遗传解释天才和罪犯,因此诺尔道也把同一个“退化”标签加在世纪末作家身上,但只说明了他以维多利亚时代“健康”主流自居。问题在于:诺尔道只看

^① Louis Arnorsson Sass, *Madness and Modernity: Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought* (New York: Basic Books, 1992), p. 143.

到科技与物质文明的进步(亦即我们所谓的“现代化”),却无视对这种文明的抗议也代表另一种“现代性”,而被他打击的对象——世纪末艺术家群——非但不代表“没落”,反而是20世纪现代主义的第一燕。很不幸,后来纳粹德国和斯大林的苏联都采取了诺尔道的现代艺术观,继苏联而起的共产党国家也把维多利亚小市民的狭隘道德打扮成“无产阶级道德”,为文艺设下重重禁区。

诺尔道在五四时代曾获介绍^①。鲁迅在1918年的一篇文章中,有一段与诺尔道的“对话”。诺尔道信赖科学的一面鲁迅不会反对,但却不接受他对世纪末作家群的判词。鲁迅完全赞成“天才是疯子”的命题,却把它颠倒过来运用。诺尔道列数世纪末作家的病态,其一为 *egomania*。鲁迅却认为:在中国,反而必须提倡“个人的自大”,以对付庸众的“合群的自大”、“爱国的自大”,因为后者“是向少数的天才宣战”的^②。同年,鲁迅发表《狂人日记》,从一个在社会眼中是疯子的立场,反控诉社会大众才是“食人族”。

诺尔道的这顶“堕落”帽子,原本是用来侮辱世纪末作家群的,鲁迅替世纪末作家辩护,不等于对号入座,自己去戴这顶帽子。鲁迅也是提倡科学的,这一点与诺尔道符合。鲁迅对怪力乱神的攻击不遗余力,和诺尔道批判世纪末作家的神秘主义与灵学所差不多^③。鲁迅对天才的看法可能更为接近龙勃罗梭,后者认为天才“既代表进化的最高阶段也代表最返祖(*atavistic*)的倒退”,他在《天才与退化》(*Genio e Degenerazione*)的一个新版中申责他的学生诺尔道片面地应用他的学说^④。鲁迅对“堕

① 魏泉:《诺尔道的变质论》,《东方杂志》第20卷第5期(1923)。

② 《随感录三十八》,前引,第311页。

③ 《随感录三十三》(发表于1918年10月15日),《鲁迅全集》第1卷,第298—302页。

④ Barbara Spackman, *Decadent Genealogies: The Rhetoric of Sickness from Baudelaire to D'Annunzio* (Ithaca, H. Y.: Cornell University Press, 1989), pp. 8, 21.

落”的看法是爱憎双重性的。在1928年的一封致友人的信中，劝诫他不要独身，“但据我个人意见，则以为禁欲，是不行的……但染病，是万不可的。十九世纪末之艺术家曾颂毒酒之醉，病毒之死，但赞颂固不妨，身历却是大苦。”^①

鲁迅虽然不与世纪末作家全面认同，但到底是属于他们那一群的，因此就很避免别人不将他对象入座。在1927年与革命文学派论战的时候，创造社的成仿吾即把鲁迅辨认为“颓废派”，说鲁迅作品中“所矜持着的是闲暇，闲暇，第三个闲暇”^②。在1930年，鲁迅参加发起自由大同盟，国民党浙江省党部呈请南京政府下达通缉令，就老实不客气地点名通缉对象是“堕落文人鲁迅等”^③。

（八）世纪末病：梅毒

鲁迅的天才与庸众对立的悲观论调，使人对他是一个进化论者提出疑问。鲁迅对中国文化悲观，尤其反映在他的“梅毒”比喻中。梅毒这个“世纪末病”(maladie fin de siècle)在19世纪末引起的惊慌，胜过20世纪末的艾滋病，因为在当时“退化论”也颇盛行，认为梅毒会遗传，造成一代不如一代，最后导致品种绝灭。梅毒有腐蚀脑神经的偏好，造成疯瘫症(General Paralysis)，简称GPI，此字与今日的AIDS一般触目惊心。1890年代的医学权威观点认为：梅毒是遗传性疯狂的主因。

1900年，尼采死于第三期梅毒菌入脑，他死前12年已陷于疯狂状态。此例正中诺尔道之辈下怀，足以论证“堕落”的思想有其生理基础。但“世纪末”的梅毒意象却非一家独占。女权主义用它来攻击男人，排犹运动用它比喻犹太人，悲观主义者用它

① 《致李秉中》(1924年9月4日)，《鲁迅全集》第11卷，第619页。

② 《〈三闲集〉序言》(1932年4月24日)，《鲁迅全集》第4卷，第6、9—10页。

③ 《〈两地书〉序言》(1932年12月16日)，《鲁迅全集》第11卷，第3、6—7页。

预测人类前途黯淡，颓废派与优生学家对其运用，或否定现代文明，或鞭挞群众社会。师承尼采思想的鲁迅，用此意象针砭的对象，乃中国的大众。鲁迅在1918年说：

但我总希望(中国人)这昏乱思想遗传的祸害，不至于有梅毒那样猛烈，竟至百无一免，即使同梅毒一样，现在发明了六百零六，肉体上的病，既可医治；我希望也有一种七百零七的药，可以医治思想上的病。……只希望那班精神上摔了鼻子的朋友，不要又打着“祖传老病”的旗号来反对吃药……①

西欧“世纪末”盛行人种退化论文学，往往用梅毒化的外观、身体上的瑕疵来讽喻精神上的毛病。根据一位学者的研究：布拉姆·斯托克(Bram Stoker)的《吸血僵尸》(*Dracula*) (1897)小说中的僵尸具有梅毒病人的外观和不自然的习惯；罗伯特·路易斯·斯蒂文森(Robert Louis Stevenson)的《化身博士》(*Dr. Jekyll and Mr. Hyde*) (1886)中的海德先生具有同样令人反感的外观，透露他灵魂的丑恶；王尔德的《道林·格雷的画像》(*The Picture of Dorian Gray*) (1891)用“梅毒的生理意象”来象征主角腐臭的灵魂；威尔斯在他的《时间机器》(1895)里，未来人类伊洛族(Eloi)的模型是采他当日的唯美主义颓废派之写照，而对摩洛克族(Morlocks)的描写则暗示由梅毒传承造成的畸形②。鲁迅笔下作为中国人缩影的阿Q，“最恼人的是在他头皮上，颇有几处不知起于何时的癞疮疤”，这些癞疮疤还会发亮，乃阿Q被人揶揄的目标之一，但他采取“精神胜利法”时，“又仿佛在

① 《鲁迅集三十八》，前引，第313页。

② Elaine Showalter, "Syphilis, Sexuality, and the Fiction of the Fin de Siècle", in Ruth Bernard Yeazell, ed., *Sex, Politics, and Science in the Nineteenth-Century Novel* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1986), pp. 99, 101—104.

他头上的是一种高尚的光荣的癞头，并非平常的癞头疮了”^①。这里虽然没有明言梅毒，但用生理的瑕疵象征灵魂的疾病则是人种退化文学的手法。

同时期，鲁迅的三弟周建人用优生学替鲁迅下注脚，敲响梅毒会引起“种族衰颓”的警钟^②。优生学的观念早见于严复、梁启超、康有为著作中（后者详其《大同书》）。1916年，《新青年》介绍了第一次国际人种改良大会，高度推荐美国已有数州通过的“阉割法”，认为是“防遏恶质子孙”的良方^③。同时也提到梅毒：“国中之患花柳病者日众，既害其身，复弱子孙，劣种流传，国力日蹙。”^④在1919年的《我们现在怎样做父亲》一文中，鲁迅亦暗示用“阉割法”对付“劣种”。他引易卜生《群鬼》一剧里父亲把梅毒遗传给儿子的故事，警告中国人的父母：“将来学问发达，社会改造时，他们侥幸留下的苗裔，恐怕总不免要受善种学（Eugenics）者的处置。”^⑤

鲁迅在这篇文章里引用了易卜生的剧本《群鬼》的故事。易卜生也是上了诺尔道“堕落文人”黑名单的作家，他的《群鬼》发表于1881年，是“世纪末”较有名的以梅毒为主题的作品。它在五四时代有潘家洵的翻译，影响深巨。除了鲁迅之外，胡适也引它来反对孝道：“假如我染着花柳病，生下儿子又聋又瞎，终身残废，他应该爱敬我吗？”^⑥鲁迅在《我们现在怎样做父亲》中也认为中国人的孝道乃“从古以来，逆天行事”^⑦。在攻击孝道这一点上，鲁迅和胡适引用的典故，如出一辙。

① 《阿Q正传》（1921年12月），《鲁迅全集》第1卷，第491页。

② 健孟：《梅毒是种族衰颓的原因》，《东方杂志》第19卷第7期（1922）。

③ 李亦民：《欧美人种改良问题》，《新青年》第2卷第4期（1916）。

④ 李平：《通信》，《新青年》第2卷第3期（1916）。

⑤ 《我们现在怎样做父亲》（1919年10月），《鲁迅全集》第1卷，第134页。

⑥ 胡适：《我的儿子》，《胡适文存》第1卷，台北：远东图书公司，1985年，第692页。

⑦ 《我们现在怎样做父亲》，前引，第132页。

鲁迅的文章书信中，至少有三处是袭用《群鬼》中阿尔文夫人的一段话。她说及丈夫生前生活堕落，身染暗疾，又令儿子得了遗传性的梅毒，她感到自己体内也有“我无法摆脱的、承袭得来的鬼气”，“不但父母传下来的东西，在我们身体里活着，并且各种陈旧的思想信仰这一类的东西，也都存留在里头……有时候，我拿起张报纸来看，我眼里好像看见有许多鬼，在两行字的夹缝中间爬”。“世界上一定到处都有鬼……我们都是这样怕看见亮光”^①。鲁迅在《影的告别》这首无韵诗中作自我解剖，

我不过一个影，要别你而沉没在黑暗里了。然而黑暗又会吞并我，然而光明又会使我消失。

然而我不愿彷徨于明暗之间，我不如在黑暗里沉没^②。

写该诗的同一天——1924年9月24日——鲁迅致李秉中一信，说：“我自己总觉得我的灵魂里有毒气和鬼气，我极憎恶他，想去除他，而不能。”^③鲁迅笔下《狂人日记》中的狂人，在每页上都写着“仁义道德”的历史书的“字缝里看出字来，满本都写着两个字是‘吃人’！”^④

在《随感录（三十八）》一文里，鲁迅以梅毒比喻“混乱思想遗传的祸害，也引用法国群众心理学家勒邦的说法：一个民族中，已死的成员在数目上远远压倒活人，因此，“我们一举一动，虽似自主，其实多受死鬼的牵制”。这与易卜生的意旨是相同的。鲁迅既然觉得自己身上都有“毒气和鬼气”，认为自己这一代无法逃出“黑暗的闸门”，因此，有包括自己在内的中国人都是

① Henrik Ibsen, trans. by H. F. Lord, *Ghosts* (London: Griffith, Farran, Okeden, and Welsh, 1890), pp. 54—55. 后两段中译引自潘家洵：《群鬼》，载《新潮》1卷5期（1919年5月1日），第850页。

② 《影的告别》（1924年9月24日），《鲁迅全集》第2卷，第165页。

③ 《致李秉中》（1924年9月24日），《鲁迅全集》第11卷，第481页。

④ 《狂人日记》（1918年4月），《鲁迅全集》第1卷，第425页。

“活死人”的暗示。

中国妖魔鬼怪传说对鲁迅在文学上的影响,已有很多人做过研究,因此在这里我偏重西方的妖魔传说,尤其在对鲁迅喜用的“吃人”意象方面,来自西方的妖怪学可能具有更大的相关性。1922年,周作人解释《群鬼》挪威文原著标题 *Gengangere* 有“重来者”(revenants)之义,乃“指死而复出的僵尸,并非与肉体分离了的鬼魂”,与欧洲传说上的吸血僵尸、人狼、活尸(the living dead)同类^①。现代电影中拍了无数次的吸血僵尸故事,实脱胎于英国世纪末畅销的斯托克的《吸血僵尸》^②。鲁迅在《药》及其他著作中亦控诉中国人是“吸血”的民族。

鲁迅的写作中,还有其他间接的“梅毒”意象。李欧梵与普实克都指出:鲁迅的《野草》集与波德莱尔的《恶之花》集文风类似。孙玉石进一步澄清20年代上半期中国翻译波德莱尔诗作的情形,指出《野草》集中之《墓碣文》有波德莱尔《哪一个是真的?》一诗之影响^③。但,后者虽然也以坟墓为主题,却无前者尸体腐烂的意象。波德莱尔倒有《腐尸》(*Une charogne*)一诗,为徐志摩译出,在周氏兄弟办的《语丝》上发表,比同刊物上发表的《墓碣文》只早了几个月。孙玉石心存的顾忌是不能把鲁迅与徐志摩之间扯上关系,因此就视而不见徐对鲁的影响。徐的译文中有一段:

它直开着腿,荡妇似的放肆 (*comme une femme
lubrique*)

① 周作人:《文艺上的异物》,《自己的园地——雨天的书》,北京:人民文学出版社,1988年,第25—29页。

② Robert Tracy, "Loving You All Ways, Vamps, Vampires, Necrophiles and Necrophiles in Nineteenth-century Fiction," in Regina Barreca, ed., *Sex and Death in Victorian Literature* (London: Macmillan Press, Ltd., 1990).

③ 孙玉石:《〈野草〉研究》,北京:中国社会科学出版社,1982年,第209—210页。

流淌着秽气，沾恶腥的粘味，
它那瘫溃的胸腹也无有遮盖，
没忌惮的淫秽①。

波德莱尔身染梅毒，他的“恶之花”所指，非“梅”即“柳”，上述诗中以梅毒来象征“腐烂”，亦至为明显。鲁迅《墓碣文》中的腐尸虽无张开大腿，却是胸腹瘫溃：

我烧到碣后，才见孤坟，上无草木，且已颓坏。即
从大阙口中，窥见死尸，胸腹俱破，中无心肝。

此外，墓碑正面字句里用的意象：

有一游魂，化为长蛇，口有毒牙。不以啖人，自啖
其身，终以殒颠……②

显然借自波氏的《毒牙》(L'avertisseur) 中的黄色长蛇③。碑文反面字句中的“抉心自食”，则来自波氏的《鬼魂：影子》(Un Fantôme: Les Tenebres) 中煮了自己的心吃的意象。

1925年，周作人重启文明与梅毒的讨论，他提出“针砭民族卑怯的瘫痪”、“消除民族淫猥的淋毒”、“切开民族昏愤的痼疽”、“阉割民族自大的疯狂”④——包含很强烈的 GPI 与优生学的意象。他获得钱玄同、王独清、林语堂等人的响应。林尤其认为中国的问题必须“治以永除后患剧烈的阉割”⑤。疾病的比喻是世纪末思潮的一份遗产。在周林等人讨论用“阉割”法“永除后患”的同时期，希特勒发表《我的奋斗》(Mein Kampf) (1924—

① 徐志摩译：《腐尸》，《语丝》第3期(1924年12月1日)，第6页。
② 《墓碣文》(1925年6月17日)，《鲁迅全集》第2卷，第202页。
③ 鲁迅在《〈呐喊〉自序》(1922)中亦说：“自己这寂寞又一天一天的长大起来，如大毒蛇，缠住了我的灵魂了。”详《鲁迅全集》第1卷，第417页。
④ 周作人：《与友人论国民文学书》，《自己的园地——雨天的书》，第309页。
⑤ 林语堂：《给钱玄同的信》，《语丝》第23期(1925年4月20日)，第3页。

1926),其中将犹太人比作肺结核。其实,在一次大战前夕,已发明医治性病的“606”,拉马克的遗传学说也早已衰微,因此,上述这一类意象只是文人的比喻,或煽动家的口号。但它的威力仍然是很强大的,在当时引起的激情,已不太容易被今人理解。

从19世纪末至20世纪上叶,“梅毒”也是谴责现代化都市文明的意象成语。老舍1937年的《骆驼祥子》写一个纯朴的农村小伙子进城讨生活、终于染上梅毒的故事。既然用上“世纪末”的成语,小说里自然少不了“致命的女性”(femme fatal)、性变态甚至乱伦^①。30年代的风气一反五四时代的攻击传统,转而用乡土抗拒现代化精神污染,也套用“文明与自然对立”成语。

(九) 文明没落论

世纪末的“文明就是梅毒化”(Civilization is syphilisation)命题是与文明进步论冲突的,如果再把“进步”和“进化”混为一谈的话,这个矛盾尤其容易引起思路混淆。“如何看待鲁迅前期的进化论思想,是鲁迅思想研究中长期争论不休的问题之一”^②。国内的学者如能摆脱唯物主义还是唯心主义、进步还是反动的考虑,不要光着眼于赫胥黎和严复,也留意一下拉马克、海克尔与尼采的话,当能在此问题上另辟蹊径。

要走出这个死胡同,首先必须厘清“进步”和“进化”的差别。五四时代的直线进步观是来自启蒙运动的传承,但经由它19世纪的后继者——孔德的实证主义或科学主义——之中介。这一脉原本与达尔文进化论无关,在两者之间搭桥梁的是斯宾塞,他的直线进步观原本与他的维多利亚同代人一样,例如柏克尔(Henry T. Buckle)与梅因(Henry S. Maine)等人,后两者的理

① 王润华:《试析〈骆驼祥子〉中的性焦虑》,《二十一世纪》1994年6月号,第113—124页。

② 张梦阳:《鲁迅与中外文化比较研究史概述》,收入《1913—1983鲁迅研究学术论著资料汇编》,前引,第46页。

论近似孔德的直线阶段进步论，但从来也没有变成达尔文主义者^①。斯宾塞与他们不同之处在于不但把孔德式进步观与进化论接枝，而且凭空构想出个“适者生存”的口号，成为达尔文主义的原创人之一。严复翻译的是赫胥黎《天演论》，介绍的却是斯宾塞。问题在于：在考订了鲁迅曾阅读过《天演论》后，能否得出他的世界观是孔德式直线进步观之结论，而这个进步观是否又为他接受黑格尔式的史观铺路？这类尝试是否不脱凭空架天桥的嫌疑？

19世纪末的达尔文主义是一个很庞杂的体系，它固然容得下孔德式的直线进步论，但其中更为接近生物界现实的立论当亦考虑退化和灭种等现象。近代思想史上的“达尔文主义”这个名号下其实包含了拉马克后天所获体质可以遗传之说，并由此而成立的种族退化论。根据海克尔与尼采的看法，进化根本不可能是大多数人的事，尼采更认为“人的目标不在进化的终点站而只在他的最高级样品上头”。我们在前面已指出：鲁迅“救救孩子”的呼吁可能只是对尼采“聊可望者，独苗裔耳”悲叹的回响，透露的是对目前社会的绝望。鲁迅在最早写的《中国地质略论》一文中，已经警告：在未来，将会有别的人种在中国土地上发现中国人的化石，因为中国人“必殆将化为僵石，供后人摩挲叹息，溢曰绝种 Extract species 之样也”^②。这个悲怆情怀，与孔德的人类启蒙经由宗教、玄学、科学三阶段的胜利进军有何相似之处？与黑格尔的由历史总过程保证人类解放的神学能对话否？

外来思想如无内应就很难生根。在清末，当康有为等人综

① George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology* (New York, The Free Press, 1987), pp. 128—129.

② 《中国地质略论》，《鲁迅全集》第8卷，第3页。Extract 似为 Extinct 之误。

合儒家公羊说与西方社会进化论时，王国维和章太炎则把佛学与西方悲观哲学结合。王氏对叔本华很着迷。叔本华虽处于19世纪前期，但他把宇宙看作是一股盲目的生殖本能的学说，到了“世纪末”才大有销路，风行于欧洲和日本。章太炎则提倡“善亦进化，恶亦进化”的“俱分进化论”，批判当时大家把“进化”当作“进步”之谬^①。章氏认为“进步”是一个幻觉，亦从阅读叔本华门徒哈特曼的哲学中获印证^②。哈氏“与叔本华共同认为生命是一场亏本生意”，为了“和孔德的思想进化三阶段论打对台”，哈氏“创立了幻觉三阶段说”^③。章太炎是鲁迅早期的导师，鲁迅在辛亥革命后亦经历一段悲观消极的阶段，把精力投向阅读佛学与研究魏晋玄学家。

前面已有交代：在欧洲，弗洛伊德的非意识说未兴起以前，“世纪末”流行的非意识学说正是由叔本华和哈特曼提供的，对象征主义派影响尤深。叔氏和哈氏在日本明治时期有一定市场，例如小说家森鸥外即受其影响。后来厨川白村的《苦闷的象征》一书里泛神论式的“非意识”观念其实也是哈特曼式的，可归入象征主义一类。这个关联至为明显：用非理性主义的角度看人，和认为与永恒绝缘的凡俗世界是丑恶的设定，都很难使人成为乐观主义者或相信人会进步的。

“进化”不等于“进步”，而“进步”不过是一个幻觉的说法，不论在西方和中国都有支持者。在五四时代，李大钊仍抱遣佛思想中一切起伏消息都在宇宙大化中归于湮灭的观点：“无初无终，是于空间为无限，于时间为无极。质言之，无而已矣，此绝对之说

① 太炎：《俱分进化论》，《民报》第7号（1906年9月5日）。

② 《无神论》（1906），收入姜义华、朱维铮编，《章太炎选集注释本》，上海人民出版社，1981年，第322—335页。文中哈特曼作“赫尔图门”，章氏阅读者为其1896年出版之《下意识哲学》（*Philosophy of the Unconscious*）。

③ *Civilization and Progress* (Lexington, Kentucky: the University Press of Kentucky, 1971), p. 150.

也。若由相对观之，则宇宙为有进化者。既有进化，必有退化。”^①

前面已经指出：自19世纪末至20世纪初，西方大量出现文明没落论的历史哲学。它们与五四时代同期，在中国难道不曾引起一些回响吗？认为清末的斯宾塞进化论的影响一直延伸到五四时代，是中国近代思想史研究的一个错觉。事实上，至世纪之交，连大英帝国都已经过了维多利亚盛世的高峰，而大量涌现晚期罗马帝国的迟暮情怀，中国身为老大帝国，复积弱于当世，是不太可能免于这类思潮影响的。因此，五四思想家也有悲叹文明没落者，何足为奇？陈独秀甚至认为中国自“周汉两代而来”已离“实际”而“崇尚虚文”（即远离“自然”，堕落于“人工”）^②。在1919年，鲁迅也说：“我们自古以来，逆天行事，于是人的能力，十分萎缩，社会的进步，也就跟着停顿。”^③

在西方“世纪末”流传类似的说法：人类自从希腊人以来就一直退化。优生学的鼻祖高尔顿用优生学论证此说，“世纪末”大哲学家尼采则把希腊罗马灭亡后的基督教两千年史当作是一部颓废录。前面已经指出：尼采自己承认他在众问题中最关注者就是“颓废”。这类没落论似乎很悲观，但它们与进化论也不见得是相互排斥，文明的堕落可以是“文明再生论”（the regeneration of civilization）的前题。尼采和鲁迅都把文明再生的希望寄托在“超人”身上，鲁迅试办的第一份刊物叫作《新生》是否有这个思想背景，值得进一步探讨。一篇英国的“世纪末”之研究指出：1890年代的文艺界认为自身所处的颓废时代同时也是一个“文艺复兴时代”，因此，几乎一切事物的名称都冠以一个“新”字^④。

① 《青春》，《李大钊文集》上，北京：人民文学出版社，1984年，第195页。

② 陈独秀：《敬告青年》，《青年杂志》第1卷1期，第5页。

③ 《我们现在怎样做父亲》，前引，第132页。

④ Jackson, *op. cit.*, p. 22.

(十) 人种退化的梦魇

五四时代的思想史，当放在同时代的世界思潮中，方才看得清楚。当时，文明没落论与生物学的种族退化论相互呼应。鲁迅的三弟、中国优生学先驱者周建人是高尔顿在中国的信徒。1930年，他把文章结集成《进化与退化》，鲁迅为之作序^①。

根据上面一节对中国近代思想史上“进化论”的澄清，从清末起流行的进化论可视作进步观，也可作退化论解。退化论最早见于严复1898年的著作^②。梁启超则把中国人的政治能力比作“意大利洞中之盲鱼，昔本有目，因洞居黑暗，目无所用，故为今形”^③。“退化”一词很快变成报章杂志的成语^④。在五四时代，孙中山提出中国“文字有进化而语言转见退步”的说法，与文学革命阵营的文言僵化、白话进化的说法唱反调，引起胡适的不快^⑤。和白话文运动合拍的，则是民间文学运动健将常惠的说法：“文化愈进步，歌谣愈退化。”^⑥

可以理解：退化论传到中国，势必成为当时批判国民性的惯用成语。五四的启蒙导师陈独秀，虽然其总体历史观是孔德与斯宾塞的直线进步论，但讨论中国时却用退化观点，视国人为

① 《〈进化与退化〉小引》，《鲁迅全集》第4卷，第250—251页。

② 严复：《保种余义》，《严复集》，北京：中华书局，1986年第1卷，第87页。

③ 《新民说——第十九节：论政治能力》，《新民丛报》第49号（1904年6月28日），第5页。

④ 谷音：《退化论》，《东方杂志》第11期（1904）；杜说：《论中国人的退化》，《警钟日报》第330期（1905）；吴钧：《进化与退化》，《庸言》第2卷第5期（1914）；健益：《民族之衰颓》，《东方杂志》第18卷第21期（1921）；周建人：《个体与种族的衰老》，《东方杂志》第19卷第10期（1922）；化鲁：《民族已老了吗》，《东方杂志》第19卷第23期（1922）；虚生：《进化呢？退化呢？》，《语丝》第10期（1925）。

⑤ 胡适：《国语的进化》，《新青年》第7卷第3期（1920年2月1日），第2页。

⑥ 常惠：《我们为什么要研究歌谣》，《歌谣周刊》第3号（1922年12月31日），第3页。

“墮落衰弱之民”^①。他用生物学的比喻，把青年比作“新鲜活泼细胞之在人身”，把传统比作“陈腐朽败者”，不幸，在中国，新的被旧的“菌毒所传染”：“吾见乎青年其年龄，而老年其身体者十之五者。青年其年龄或身体，而老年其脑神经者十之九焉。”^②鲁迅亦说：“中国的男女，大抵未老先衰，甚至不到二十岁，早已老态可掬。”^③这是因为中国文化的遗传是违反自然之道的：“从古以来，逆天行事”，让老不死的“占尽了少年的道路，吸尽了少年的空气”^④。

“世纪末”的西方亦流行女性化等于退化的观点。根据进化阶段愈高品种性别愈分化的理论，性行为太主动的女子属于过分阳刚，乃“返祖现象”。同样道理，男人如果太柔弱和女性化，包括同性恋在内，也属“退化”^⑤。西方人称同性恋的“相公”为“墮落者”(degenerates)，原本含有生理退化之义。五四时代中国知识界吸取了这种性别退化论，但并不像在西方般应用在两性战争上面，而是为了救国，因此“女性化”变成全民羸弱的代号。陈独秀说中国人是“墮落衰弱之民”，而中国青年则“手无缚鸡之力，心无一夫之雄，白面纤腰，妩媚若女子，畏寒怯热，柔弱若病夫。以如此心身薄弱之国民，将何以任重”^⑥。陈强烈暗示中国男性相公化：“白面书生，为吾国青年称美之名词，民族衰微，即坐此病。美其貌，弱其质，全国青年，悉秉蒲柳之姿，绝无

① 陈独秀：《今日之教育方针》，《青年杂志》第1卷第2期（1915年10月15日），第6页。

② 陈独秀：《警告青年》，前引，第1页。

③ 《我们现在怎样做父亲》，前引，第138页。

④ 《随感录四十九》，《鲁迅全集》第1卷，第338页。

⑤ Bram Dijkstra, *Idols of Perversity: Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siècle Culture* (New York: Oxford University Press, 1986), pp. 158—159, 219.

⑥ 陈独秀：《今日之教育方针》，《青年杂志》第1卷第2期（1915年10月15日），第6页。

恒武之态，艰难辛苦，力不能堪。青年堕落，壮无能为。”^①鲁迅则挖苦说：“我们中国的最伟大最永久的艺术是男人扮女人。”^②

陈独秀对“堕落衰弱之民”的解救之道，在提倡“兽性主义”^③。陈悲叹中国人“抵抗力之薄弱为最深最大之病根”，基本上同意鲁迅提倡恢复攻击本能的主张（详下）。陈独秀认为：由于缺乏“抵抗力”，中国人“乃以铸成今日卑劣无耻退蕙、苟安诡易圆滑之国民性”^④。他说：

全体人类中，男子征服者也，女子被征服者也；白人征服者也，非白人皆被征服者也。极东民族中蒙、满、日本为征服民族，汉人为被征服民族。汉人种中，尤以扬子江流域为被征服民族中之被征服民族所生聚。……征服者何？其人好勇斗狠不为势屈之谓也。被征服者何？其人怯懦苟安，唯强力是从，但求目前生命财产之安全，虽仇敌、盗寇、异族、阉宦，亦忍辱而服事之，所谓顺民是也^⑤。

“抵抗力”乃尼采喜用之概念。《新青年》一作家歌颂战争，并根据尼采引申出“弱者，实万种罪恶之首”^⑥。

“世纪末”女性论亦把她们比作缺乏道德意识的儿童，比男性成人更倾向于为非作恶^⑦。但中国的论者则多用“幼稚”来比喻无能。梁启超于1913年即用幼稚来比喻中国人政治能力的

① 陈独秀：《新青年》，《新青年》第2卷第1期（1916年9月1日），第1页。

② 《论照相之类》，《鲁迅全集》第1卷，第187页。

③ 陈独秀：《今日之教育方针》，前引，第6页。

④ 陈独秀：《抵抗力》，《青年杂志》第1卷第3期（1915年4月11日），第4页。

⑤ 陈独秀：《一九一六年》，《青年杂志》第1卷第5期（1916年1月），第1—2页。

⑥ 刘叔雅：《欧洲战争与青年之觉悟》，《新青年》第2卷第2期（1916年10月1日），第5页。

⑦ Dijkstra, op. cit., p. 196.

缺乏^①。陈独秀用童稚化比喻中国人种素质之差：

年龄虽在青年时代，而身体之强度，已达头童齿豁之期，盈千累万之青年中，求得一面红体壮，若欧美青年之威武陵人者，竟若凤毛麟角，人字吾为东方病夫国，而吾人之少年青年几无一不在病夫之列。如此民族，将何以图存^②？

在20年代，“性博士”张竞生甚至提出中国人性器官退化说。他认为中国男子的“阳部既不发展”，女子的女阴更形退化：

就性欲方面说，女阴的要部为前庭球。这是小阴唇伸长到阴门的末梢，其发达的则成为“重叠的花蕊形”。可惜我国女阴不大见到此种状态，通常仅为“薄薄的残叶”而已。……今我国女阴的不发达与前庭球的消缩则足见其性欲的不能兴旺了。阴核也不发达，更见性欲的衰弱！

阴具不完满乳房不发达的女子“看去似是男子一样”。在张氏眼中，中国出现“男女性的倒置。男性已成为女性化……女性已成为男性化”^③。按照当时流行的思考逻辑：性别倒错乃生理退化的返祖现象，而性欲衰颓则是文明没落无可争辩的指针。

似乎可以理解：中国这个文明过于悠久的民族已进入退化状态，问题在于寻觅再生之契机。林语堂在1935年用英文发表《吾国与吾民》(My Country and My People)一书，里面抄袭了顾颉刚的观点，用北方野蛮民族入侵，周期性地为中国民族灌注新血液，来解释中国民族屡次的复兴。他用中国历史上的南北对立，作为“文明”和

① 梁启超：《说幼雅》(1913年3月16日)，《饮冰室合集》第4册，(北京：中华书局，1989)，《饮冰室文集》之三十，第45—51页。

② 陈独秀：《新青年》，前引，第1页。

③ 张竞生：《性美》，《新文化》第1卷第6期(1927年11月)，第6—10页。

“自然”对立的代号。这种地域的角度只是众多的文明再生的方案之一^①。

(十一) 本能衰退说

以“世纪末”的文明与自然对立之话语立论，文明之所以颓废就是因为离开自然界过远，换言之，是人工的遗传摧残了生物的本能，造成生命力的枯竭和品种的萎缩，而文明的再生则有赖本能的复苏。这个本能可以从两方面看：一为攻击性，一为性欲，现分述如下：

如前段说述：在新文化导师陈独秀眼里，中国人是一个退化的民族，解救之道在提倡“兽性主义”。顺着同一个思路，鲁迅则提倡发挥攻击本能：“真要活下去……就先该敢说、敢笑、敢哭、敢骂、敢打。”^②鲁迅提及日本评论家长谷川如是闲的一个程式：“人 + 兽性 = 西洋人”，长谷川此说是恭维中国人。但鲁迅怀疑中国人是否更具人性，还是变成了“人 + 家畜性 = 某一种人”^③。

在20年代曾属鲁迅和周作人兄弟之“语丝派”的林语堂，为尼采的《查拉图斯特拉如是说》写了一个续编，说尼采笔下的超人“萨天师”游览中国，惊叹“中国的文明确是世界第一”，中国人“由野狼变到家狗，四千年已太快了”。萨天师说：“因为我曾经看见文明（离开自然）的人，但是不曾看见这样文明的人。”^④美国作家杰克·伦敦1903年的小说《荒野的呼唤》就是写一条家狗回返自然、变成野狼的故事。可见本能的复苏这类题材在当时很流行。

① 有关民国时代的南北论，详本文集里的《南与北》。

② 《忽然想到》（1925年4月14日），《鲁迅全集》第3卷，第43页。

③ 《论中国人的脸》（1927年4月6日），《鲁迅全集》第3卷，第413—414页。

④ 林语堂：《萨天师语录》，《大荒集》下册，上海：生活书店，1934年，第158—159页。

鲁迅的本能衰退说似乎与尼采同调。尼采说：“我们的道德——我们现代的过敏（这里有神经衰弱的意思）的西欧人道德，可以比作中国人的道德——是否乃生理退化的表现？”^①鲁迅则认为中国人并非不具攻击性，但中国人是尼采所说的“末人”的典型，个人是不敢出头的，只有躲在“乌合之众”（the herd）里，攻击性才发泄出来。鲁迅列举了破坏性的种类：第一种是创造者的破坏，“他们不单是破坏，而且是扫除，是大呼猛进……”。另一种是“奴才式的破坏”，其表现即为对“完整的大物”的糟蹋^②。在中国，发挥了个体的攻击性，敢站出来的人多半遭受被杀头和受刑的命运，而乌合之众发挥攻击性的方式则是观赏杰出的个人被杀头和受刑，从中获得下作的“吃人”快感。这无疑是正常的本能朝扭曲、变态的方向发展。鲁迅并非条理分明的理论家，但他的“文明”与“自然”的辩证关系可能与托马斯·曼的说法类似：“自然腐化精神，精神腐化自然；自然提升精神，精神提升自然。”^③在中国人身上，自然与精神显然并非互相提升，而是彼此腐化。

用复苏攻击本能来使文明再生的理念，即使在文化诠释已经压倒生物学诠释的战后学术气氛里，仍有人提倡。英国的康赖德·罗伦兹（Konrad Lorenz）在1966年发表《论攻击性》（*On Aggression*）一书，大声呼吁：“在文明化的社会里，已无剩下任何能阻止倒退演化（retrograde evolution）的东西，除了诉诸我们非理性的价值感之外。”^④

① Nietzsche, op. cit., p. 212, 写于1887—1888年的一个片段。

② 《再论曹峰塔的倒掉》（1925年2月6日），《鲁迅全集》第1卷，第192、194页。

③ Peter Heller, *Dialectics and Nihilism: Essays on Lessing, Nietzsche, Mann, and Kafka* (MA: The University of Massachusetts Press, 1966), p. 211.

④ 引自 Jones, op. cit., p. 137.

从19世纪末到20世纪初,文明再生论者的另一个法宝就是性欲本能。在其《查泰莱夫人的情人》一书中,英国文学家劳伦斯以小说人物克列福特勋爵之“性无能”来讽喻英国上层社会的没落,而以下层社会的园丁象征生命力,这是强调“性欲”拯救文明之衰颓。比劳伦斯早六年(1922),鲁迅已创作了《补天》,借女娲神话发挥性欲本能为创造之原动力的命题。

鲁迅认为“为继续生命起见,又有一种本能,便是性欲。因性欲才有性交,因为性交才发生苗裔,继续了生命”^①。因此,必须加以发扬。在生物界,性欲化为爱护下一代的“天性”^②;因此,他呼吁同代人,“自己背着因袭的重担,肩住了黑暗的闸门,放他们到宽阔光明的地方去;此后幸福的度日,合理的做人”^③。在这里,鲁迅明显地受到本能学派社会学的影响,尤其是威斯特马克的“父母本能”学说——后者的《婚姻进化史》(1891)的中文翻译在20年代初为北京《晨报副镌》连载。鲁迅的逻辑仍然是文明再生论:诉诸自然界共有的“本能”,来对抗几千年来人工堆积而成,造成生物本能弱化的文化“遗传”。

在前面已经指出:世纪之交的本能学派社会学是一种利他主义的学说,这个学派除了克鲁泡特金之外,基本上是保守分子。偏向基督教的威斯特马克甚至视单偶婚为社会生存所必须,因为它是建筑在保护下一代的“天性”之上。这一点,在鲁迅行文中亦有反映:“因为现在的社会,一夫一妻制最为合理,而多妻主义,实能使人群堕落、堕落近于退化,与继续生命的目的,恰恰完全相反,无后只是灭绝了自己,退化状态的有后,便会毁到他人。”^④本能学派传到中国后,主要是为了保守派的胃口。梁

① 《我们现在怎样做父亲》,前引,第131页。

② 同上书,第133页。

③ 同上书,第130页。

④ 同上书,第139—140页。

启超在 1902 年为文歌颂这一派的基德，正因为他力称利他主义是一种本能、利己主义则对整个品种的进化不利^①。在五四时代，梁漱溟又重新请出基德，去对抗西化派提倡的个人主义^②。

鲁迅不知是否警觉，他一方面引用本能学派之利他主义本能学说，另一方面提倡发扬尼采的利己本能，是前后矛盾的。在《补天》一文中，鲁迅的尼采哲学又受到弗洛伊德心理学的支持，其中涉及的“性欲”无疑是个体的表达型态，是个体创造力的泉源，与生育下一代无关。但鲁迅《我们现在怎样做父亲》一文中的“性欲”却转化为保护下一代的“天性”，而他“肩住了黑暗的闸门”所表现的死亡愿望，其灵感正来自基德。后者认为个体死亡迅速才有利于品种进化，故低等生物如阿米巴者从来不死也无进化可言。鲁迅说：“个体既然免不了死亡，进化又毫无止境……所以后起的生命，总比以前的更有意义，更近完全，因此也更有价值，更可宝贵；前者的生命，应该牺牲于他。”^③

但基德这种利他主义的死亡愿望与弗洛伊德的“死亡本能”（Thanatos）毫无相似之处，后者是指生存状态的一切紧张之最后松弛，反而与他的“性欲本能”（Eros）的舒泄有共同之处。如把鲁迅放在今日美国性别政治的分类里，提倡利己本能的鲁迅自然是属于“左派”，如支持堕胎合法、主张家庭解体的女权分子和同性恋者一类，宣扬利他本能的鲁迅则会被列入“基督教右派”（虽然，在中国，这个“左”“右”的标准可能刚好颠倒，因为与个人解放有关之事总逃不了“右”）。

然则，我们该怎样处理鲁迅的本能学说？鲁迅原来是被卷入了世纪末的一场人工与本能的大论战中。至 19 世纪末叶，达

① 梁启超：《进化论革命者颌德（基德）之学说》，《饮冰室合集》第 2 卷，《饮冰室文集》之十二，第 78—86 页。

② 梁漱溟：《东西文化及其哲学》（1922），台北：立人书局，1985 年重印，第 202—205 页。

③ 《我们现在怎样做父亲》，前引，第 131—132 页。

尔文生物学的“适者生存”成为新的价值，冲击着基督教两千年来一直提倡的禁欲和利他的生命观，处在新时代中，后者就不只是像违反自然的一个变态，简直可以病态和衰颓称之——而这正是尼采、海克尔和劳伦斯等人的判词^①。在中国，则不能漏掉鲁迅，否则他控诉中国文化“从古以来，逆天行事”就很难解释。

在这场大辩论中，仍想竭力维护传统文化价值的人则诉诸另一种策略：他们质问自然界的进化法则能否应用于人类社会。由此前提出发，就延伸出赫胥黎对斯宾塞的批判。斯宾塞的综合哲学视整个宇宙进化为一体，从自然到社会一气呵成。赫胥黎则认为有一个超越达尔文生存竞争的、更高的“伦理程序”，他在“文明的历史”中看到了人类“在宇宙间建构一个人工世界”的胜利^②。因此，赫胥黎虽然身为科学家，但对自然界里“人类所占的辉煌地位”油然而生虔敬之感^③。

这场论战中的第三种策略则是本能学派社会学，他们采取釜底抽薪的办法，认为人工的文明与自然界不一定是对立的，他们直视社会制度为“结构化的本能”(structured instincts)，也认为社会能改造本能，方法是透过教育和道德教诲^④。这个学派固然认为壮硕的文明必须以健康的本能作基础，但既然把本能定义为“社会本能”，就把基督教旧道德和新时代的要求之间的矛盾淡化了。这一派中的唯一左派是克鲁泡特金，他把“互助”说成是社会本能，即受到周建人的批判，“互助”其实是在某类特殊情况底下的“生存竞争”，但克鲁泡特金不只是把它绝对化，

① Colin Milton, *Lawrence and Nietzsche: A Study of Influence* (Aberdeen, UK.: The University Press, 1987), pp. 3—5.

② Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1964), pp. 103—104.

③ James Reeve Pusey, *Lu Xun and Evolution* (Albany, NY.: State University of New York Press, 1998), p. 5.

④ Jones, *op. cit.*, p. 127.

而且“观察生物现象，是偏用了人间社会的眼光”^①。这的确是把问题倒过来当作答案了。尼采和鲁迅等人批判旧文化旧价值旧道德，不正是因为它们“从古以来，逆天行事”吗？真不知鲁迅的无政府个人主义是如何与社会本能说调和的？

“本能学说”在 1910 年代中期以后，逐渐受到行为主义的批判而式微。但在它还兴盛的时候，鲁迅的许多立论是根据它而成立的，因此，基于历史研究的兴趣，也该澄清鲁迅是怎样调和两种彼此拮据的本能学说。答案可能在鲁迅的自白“人道主义与个人主义这两种思想的消长起伏”上头。但到底是哪种因素占上风？则见仁见智。在对“学习雷锋”嗤之以鼻的西方读者面前，不妨强调鲁迅和全体社会对立的气概，在认为一个人必须被大家“分享”才足见其伟大的中国听众那里，则应该多多提倡历史上的鲁迅是“关心群众”的。历史本来就没有“原件”，都是一个对话式的“再现”问题，反正，“作者”已经死亡，诠释是读者的各取所需。

（十二）家族败亡史

具体而微的文明没落论和人种退化说就是“家族败亡史”。除了历史哲学家之外，文艺作家的想像是很少会以整个文明为单位的，同样的颓废母题多半会透过家族史的叙事表达。连尼采的哲学著作《道德的家谱》也用上家族遗传的讽喻。从 19 世纪末到 20 世纪上半期，家族败亡史这个文种生产出数量惊人的样品，在中国应该也有反响。

1928 年，劳伦斯用查泰莱家族象征英国上层社会生命力衰颓时，这个叙事种类流行已久。举较有名者：1881 年易卜生的《群鬼》（*Ghosts*）、1901 年托马斯·曼的《布登勃洛克世家》（*Buddenbrooks*）、1904 年契诃夫的《樱桃园》（*The Cherry*

^① 周建人，《生存竞争与互助》，《新青年》第 8 卷第 2 期（1920 年），第 1—7 页。

Orchard)、高尔基在 1899 年发表的《佛马·哥尔捷耶夫》(*Foma Gordeyev*)和 1925 年发表的《阿尔他莫诺夫的家业》(*The Artamonov Business*)——后者于 1927 年译成英文时被易名为《颓废》(*Decadence*)。高尔基一类的马克思主义作家虽把“文明没落”等同资产阶级的没落,但顺应时代,也用当时文艺界流行的家族败亡史母题。这类叙事至 30 年代仍很活跃。美国作家福克纳(*William Faulkner*)于 1929 年发表《喧哗与骚动》(*The Sound and The Fury*),乃密西西比一个没落的贵族家族的末代之故事。他在 1936 年发表《押沙龙,押沙龙》(*Absalom, Absalom*)亦是一部家史,始于南北战争时代创业的一名暴发户,终结于今日最后一名后裔:一个黑白混血的半白痴(可能是绝嗣的)。这类叙事的原型是爱伦·坡 1845 年的短篇《厄瑟家族的败落》(*The Fall of the House of Usher*)^①。爱伦·坡由波德莱尔翻译成法文,成为法国颓废派的偶像^②。

1933 年,巴金用同一型叙事写成《家》,反对中国旧家族制度。他说:“我要写这种家庭怎样必然地走上崩溃的路,走到它自己亲手掘成的墓穴。”^③ 同年,曹禺开始写作《雷雨》,于翌年

① 这一份单子已见于本文 1995 年的前身,它与我在该文曾用过的“颓废型叙事”一词,为萧同庆一并收入其《世纪末思潮与中国现代文学》(合肥:安徽教育出版社,2000 年),但无注明出处,甚至我把“没落的创伤”(trauma of decline)误译为“没落的痛楚”亦被萧氏沿用(第 227—228 页)。该书的第一章第一节中亦采用了我把世纪末思潮归纳为:(1) 文明没落论;(2) 本能衰退说;(3) 人种退化说的观点,并包含了我引用的材料多处,却只在第 24 页处轻描淡写地提了一下我 1995 年的那篇文章。萧氏的第四章则是主要参考李永炽的专著而全面承认这个事实的。他何以厚此薄彼?或许是由于我的旧著太过于标明与官方的观点对立,他避免和我的名字连在一起吧。如今,我已废弃“颓废型叙事”一词不用,而代之以“家族败亡史”,他把前者接收过去,并写出了第七章,就比我现在写的这一节全面多了,因此,读者如有机会不妨参考他的第七章。

② Pierrot, op. cit., pp. 27—28.

③ 巴金:《关于〈家〉(十版代序)》,《巴金全集》第 1 卷,北京:人民文学出版社,1986 年,第 443 页。

出版,用一个城市资产阶级家庭的乱伦事件象征它的败落。一位研究五四一代童年史的专家指出:生长在没落乡绅家庭的五四知识分子,童年阶段必受“没落的创伤”(trauma of decline)^①。可以理解:他们不会自发地拥抱进步论的历史观。家族没落的情怀一直萦绕着周氏兄弟:周作人于1952年发表鲁迅的回忆录,名曰《鲁迅的故家》,周建人1984年的一部更直接:《鲁迅故家的败落》。

爱伦·坡的家族败亡史典范里的一个中心意象就是遗传性疾病。后来易卜生在《群鬼》里就写爸爸把梅毒传给儿子。在美国作家尤金·奥尼尔(Eugene O'Neil)发表于1928年的剧本《奇异的插曲》(*Strange Interlude*)里,女主角拒绝替她夫家生育,因为后者有遗传性疯狂症(暗示梅毒入脑)。

(十三) 非理性主义思潮的鼎盛期

上面曾指出:“世纪末”是无政府心理学批判达到登峰造极的时代。不言而喻,这个时代也是现代心理学之奠基期和非理性主义思潮的鼎盛期。对非理性主义的直视如今已成为现代文明的一个特色,但其奠基则在“世纪末”。现代文明是极端强调理性控制的,因此,它将人的阴暗面翻出来,其实是逐步予以控制,但这个阴暗面表现在文艺里,也可以是对现代文明的一种抗议。在“后现代”的今日,这种抗议已不复存在,因为现代文明已成功地把人性阴暗面——尤其是性欲——合理化,用接受它,把它组织、推广,变成商品,并予以刻板形象化的方式包容了它,因此这个最后的反抗基地亦消弭于无形。但在20世纪上叶,“现代主义”前卫派仍需与旧道德作战,因此叛逆的姿势仍可维持。

^① Jon L. Seari, *Legacies of Childhood: Growing up Chinese in a Time of Crisis, 1890—1920* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1980), especially section 5, “Patterns of Decay and Disaster among Gentry Families”.

旧说认为：20年代上半期的鲁迅著作表现有弗洛伊德的影响，许多文章——尤其是《野草》集——都写梦境，以“我梦见……”开头。前面已经指出：当时在中国流行的“非意识”说并非纯粹是弗洛伊德的，而认为鲁迅对弗洛伊德的认识主要来自厨川白村的《苦闷的象征》的看法也过于偏窄，该书里泛神论式的“生命力”观念其实是柏格森的“生命冲力”，而其弥漫于宇宙间的“泛非意识”似乎亦回归到哈特曼的哲学。弗洛伊德学说还未兴起以前，欧洲象征主义派的“非意识”概念多宗哈特曼与叔本华两家。因此，当时在中国流行的“非意识”具有多重历史层次。

鲁迅的故事用“我梦见……”开头，是受了厨川白村的《苦闷的象征》之启发，厨川氏认为“文艺又因了象征的暗示性刺激性，将读者巧妙地引到一种催眠状态，使进幻想幻觉的境地，诱到梦的世界，纯粹创造性的绝对境里”^①。鲁迅在一部从未动笔的杨贵妃长篇小说构想中，也包含催眠术的母题：鲁迅把白居易的《长恨歌》作冷嘲式的再诠释，说杨贵妃与安禄山有染，为唐明皇所觉，因此，他在长生殿上与爱妃许愿爱情延续于来世，乃对今生绝望的意思，杨贵妃后来遇害于兵士之手也是明皇所授意，但明皇在晚年想念当年两人欢乐的时光，不无遗憾，陷入神经衰弱症，遂命一名道士对他用催眠术，在梦境中与贵妃相见^②。该注意的是：神经衰弱和催眠术在当时的中国都是新生事物。

催眠术作为一门现代科学的奠基者是尚马利·查哥(Jean-Marie Charcot)，他在巴黎萨尔丕特里埃(Salpetriere)医院的讲课和示范，弗洛伊德、勒邦和诺尔道等人也都曾参与，但弗洛伊德

① 鲁迅译厨川白村：《苦闷的象征》，1973年版《鲁迅全集》第13卷，第78页。

② 引自姜德明：《鲁迅与弗洛伊德》，《新文学史料》第9期（1980），第202—203页。

的精神分析学放弃了催眠术而采用自由联想的方法。其实,不论哪一种方法,都反映出“世纪末”对非理性、非意识、梦境的兴趣之普及,并在五四时代的中国引起反响。周作人介绍了一位查理·波都安(L. Charles-Baudouin),是提倡自我暗示学说的,他即把精神分析和催眠术综合运用^①。当时的中国亦有介绍新农西学派(New Nancy School)的创始人艾弥尔·郭威(Emile Coue),他的方法就是用自我暗示治疗疾病^②。当时的中国知识分子对这方面感兴趣者,想必亦会参考《东方杂志》在1923年编辑的《催眠术与心灵现象》。

不过,弗洛伊德确实亦影响了鲁迅。厨川白村谈的是催眠和梦境,却认为性是次要的,他如此评论弗洛伊德:“但我所最觉得不满意的是他那将一切都归在‘性底渴望’里的偏见。……〔我〕以为将这看作在最广义的意义上的生命力的突进跳跃,是妥当的。”^③可见厨川较偏向柏格森的“生命冲力”说。但我们有理由相信鲁迅比厨川更偏向弗洛伊德的性压抑说。在20年代早期的中国,性压抑学说已经出现。周作人介绍了美国的弗洛伊德学派文艺评论家阿尔拔·莫苔尔(Albert Mordell),他在1919年的《文学的色欲动机》(*The Erotic Motive in Literature*)一书中主张文学作品乃被压抑的性欲望的非意识的表达^④。鲁迅则似乎掌握了弗洛伊德学说中的移置作用(displacement)、反向作用(reaction formation)、自圆其说(rationalization)等概念,对性压抑大作文章。

① 开明:《访问(法国查理·波都安原作)》,《语丝》第41期(1925年8月24日),第1—3页。

② W生:《精神疗病大家郭威及其学说》,《东方杂志》第20卷第4期(1923年2月25日),第68—72页。

③ 鲁迅译厨川白村,前引,第42—43页。

④ 仲密:《自己的园地(九)》,“沉沦”,《晨报副刊》(1923年3月26日),第1页。

在《明天》(1920)这个故事中,寡妇单四嫂子要抱生病的孩子回家,支撑不住,路遇蓝皮阿五,他“有点侠气,无论如何,总是偏要帮忙,所以推让了一会,终于得了许可了。他便伸开臂膀,从单四嫂子的乳房和孩子中间,直伸下去,抱去了孩子。单四嫂子便觉得乳房上下发了一条热,刹时间直热到脸上和耳根”^①。鲁迅的《肥皂》(1924)这个故事里的主角四铭在清末时代是支持改革的,如今却反对女子上学,尤其反对女子剪发,悲叹世风日下、人心不古,他表彰一个讨饭的孝女为道德典范,但在潜意识里对她却起了色心,听了两个无赖打趣说“要去买两块肥皂来,咯支咯支遍身洗一洗,好得很哩”^②,受了暗示,就去买了一块洋肥皂回来要他的太太用,四铭太太“现在在他的注视之下,对着这萋绿异香的洋肥皂,可不禁脸上有些发热了,而且这热又不绝的蔓延开去,即刻一径到耳根”^③。但后来听了四铭谈孝女的事,就把他潜意识里的色欲念头一语道破:“你们男人不是骂十八九岁的女学生,就是称赞十八九岁的女讨饭:都不是什么好心思。‘咯支咯支’,简直是不要脸!”^④鲁迅在支持北京女师大学生与教育当局的斗争中,用心理分析去揭穿主张对女学生重重禁制者心底的色情动机:“将自己夜梦里所做的事,都诬栽在别人身上。”^⑤这类写作其实都很富有无政府心理学批判的特色,因为从这个立场出发,人在意识层次的动机无论是多么崇高,其原动力的能源归根到底都来自生物性,因此所谓“无私”与“为别人”归根到底也是一种利己和为己。

从鲁迅支持女子剪发这件事上看,他在性道德方面是站在

① 《明天》(1920年6月),《鲁迅全集》第1卷,第452页。

② 《肥皂》(1924年3月22日),《鲁迅全集》第2卷,第49页。

③ 同上书,第45页。

④ 同上书,第51页。

⑤ 《女校长的男女的梦》(1925年8月6日),《鲁迅全集》第7卷,第290—292页。

时代的前卫的。即使在 20 年代的美国,剪了发的女子也被定型为行为随便,为卫道之士所不容^①。在《论雷峰塔的倒掉》(1924)这类文章中,鲁迅充分肯定性欲正常表现的合法性,而认为中国社会太多“法海和尚”一类人物。在这方面,鲁迅是否走得和他的两位弟弟一般先进,并不在本文的讨论范围。周建人有男女都可以“同时不妨恋爱二人以上”的主张^②。周作人则在推动蔼理士(Havelock Ellis)的“性道德”。蔼理士代表的正是颓废派对维多利亚性观念的反叛,他与弗洛伊德共同成为 20 世纪性观念的奠基者。

世纪末酝酿的“性的现代主义”(sexual modernism),因为背上“颓废”的恶名,易被人刻板形象化为堕落,其实它与优生学和人种改良有关,正是纠正堕落的旧道德的,这可从葛兰特·艾伦(Grant Allen)在 1894 年的一份叫做《新享乐主义》(*The New Hedonism*)的宣言中见其梗概:

相反地说,自我发展是所有人的目标——一个使所有人更强、更神智健全、更聪明、更好的目标。在气息和肢体方面健全;身心健康;有教育、解放、自由、美丽——这些事情应该是大家都奋力而为的目的,达此目的的话大家都会更快乐,对别人也更有用。这正是新享乐主义的中心主旨。我们清楚地看到下列的事情对我们之中每一个男人都有好处:他应该尽可能高大、强壮、有适应性、健康、有力,不染恶习、不含瑕疵。我们清楚地看到他的首要责任是让他的肌肉、他的器官、他的身体功能保持完美,并把它们在完美无瑕状态

① Lung-kee Sun, “The Politics of Hair and the Issue of the Bob in Modern China,” *Fashion Theory*, vol. 1, issue 4 (1997), p. 358.

② 周建人:《答“一夫多妻的新护符”》,《莽原》第 4 期(1925 年 5 月 15 日),第 29 页。

中传给子孙。我们清楚地看到下列的事情对我们之中每一个女人都有好处：她应该尽可能身体发育、器官配备优良，以便承担母职。我们认为每个女人都该有这样的男人，每个男人都该有这样的女人。我们认为每个儿童都该有这样的父母。我们认为准备自己为人父母之职就是让自己尽可能有精力和健康，这是我们彼此对待和对还未诞生者的责任。我们认为牺牲自己，并以此类推牺牲他们是一件不好的事情，必须尽可能避免，它是迫不得已时权衡轻重所出的下策。我们认为每一个男女都是为全人类代为保管他的男儿性和她的女儿性，如果听从了僧侣或清教徒的指令，对其中之一行为态度不负责任的话，都是一件坏事，对国家和没来的世代都是充满危险的^①。

鲁迅则说：“此后觉醒的人，应该先洗净了东方固有的不净思想，再纯洁明白一些，了解夫妇是伴侣，是共同劳动者，又是新生命创造者的意义。”他悲叹在中国“可怕的遗传，并不只是梅毒；另外许多精神上体质上的缺点，也可以传之子孙，而且久而久之，连社会都蒙其影响”^②。但鲁迅认为每一代都该为下一代牺牲的建议，则和新享乐主义的“我们认为牺牲自己，并以此类推牺牲他们是一件不好的事情，必须尽可能避免”宗旨相违背。既然每一代人都会变成上一代，如果都为下一代牺牲的话，结果是“以此类推牺牲他们”，仍然没有达到每一代“自我发展是所有人的目标”。鲁迅只不过是把旧社会要求每一代都为上一代牺牲的做法颠倒过来罢了。他受到本能学派的保守派基德的影响，到底与“新享乐主义”差了一步。

世纪末思潮一方面鼓励本能的^{健康}发展，另一方面由于对

① 引自 Jackson, op. cit., pp. 28—29.

② 《我们现在怎样做父亲》，前引，第 131、134 页。

人的阴暗面的新洞察，也增加了新认识：强烈的本能冲动如果受到压抑或挫折，就会以极端、腐败和毁灭性的形式表达出来。因此，本能的解放并不危险，本能的压抑才可怕，它扭曲了原本是自然、健康的创造泉源——特别是性欲——将它变得残忍和作。因此，“性变态”成为世纪末思潮的一个热门题目，当时人或将其归因于人种退化造成的“堕落”，或用新兴的心理学的“变态心理”讨论它。

周氏兄弟鞭挞中国人的“堕落”或“变态”都不遗余力。1925年，周作人在鲁迅的“中国文明历来是一场人肉的筵宴”的命题上，进一步作文章，谈明朝永乐帝篡位成功后，加在建文帝支持者的家属尤其女眷身上的惨绝人寰的酷刑。周作人承认这一系列文章是受到英国前拉斐尔派（颓废派之一）的克莉斯蒂娜·罗塞蒂（Christina Rossetti）之《鬼市》（*The Goblin Market*）的影响^①。同时期，周作人介绍日本人废姓外骨对酷刑的研究^②。欧洲的世纪末对酷刑亦具广泛的兴趣，而其文化偶像之一正是“虐待狂”的祖宗萨德侯爵（Marquis de Sade）^③。

20年代前半期，周氏兄弟在中国教育界反对女子解放、女子剪发背后，看出有色情动机。鲁迅指出：中国人可以从毛发联想到性，足以见其思想之下作。他举一例：在发表了《头发的故事》（1920）后，他又发表了《说胡须》（1924），因此就有人认为他将“每况愈下”：“一位北京大学的名教授就愤慨过，以为从胡须说起，一直说下去，将来就要说到屁股。”^④学院界中人的思想下作或许给了鲁迅不少干扰，但他南下后在北伐期间看到的性暴行则使他瞠目结舌：剪了发的左派女政治工作人员，落在反

① 开明：《鬼的叫卖》、《鬼的货色》、《人的叫卖》，《语丝》第10、13、17期。

② 周作人：《净观》与《黑背心》，分别载于1925年的《语丝》第15期（第6—7页）和31期（第11—13页）。

③ 译 Gilman, op. cit., pp. 80—81, Pierrot, op. cit., p. 141.

④ 《从胡须说到牙齿》（1925年10月30日），《鲁迅全集》第1卷，第243页。

革命势力手上者，往往被脱光示众，或“慢慢拔去头发，还割去两乳”^①。周作人在北京亦为文谴责此类暴行^②。周建人则在上海的书店中购得照片，显示两名革命女子（至少有一名是剪发的）全裸地被绑在刑架上，被施以割乳的刚刑，群众围观的镜头：

五月一日又见一位朋友从斜桥的书店中购得一枚刚刑的照片。是刚后暴露着还未收殓的尸体，观众聚着观看。观者有的还拖着辫子。面貌很似北方人。两个被刚者还绑在木架上。一个剪“东洋式”的短发，又一个仰首，看不清，二人从膝盖上面起，皮肉均向下劈掉。乳房也都割掉，露出筋骨，一一可数。死者很像是青年的女子，而后方仰首的一个更其像些，只可惜照片上不曾说明死者和惨杀他们的是何人，何地。有人疑心被杀的或者是女宣传员之类，死于北方军阀的……^③

鲁迅对当时“革命文学”所美化的人民大众作出如下的挖苦：“〔在长沙当众处决女共产党员〕……列着三具不连头的女尸。而且至少是赤膊的……而许多‘民众’……脸上都表现着或正在神往，或者已经满足的神情。……且住。再说下去，恐怕有些英雄们又要责我散布黑暗，阻碍革命了。”^④鲁迅后来虽然参加了左翼作家的阵营，但他和他们的基本差异在于：后者对人的看法是在一个整体主义历史哲学中定了位的抽象的范畴，鲁迅的则是无政府心理学批判对人的阴暗面的洞察。

① 《忧“天乳”》（1927年10月8日），《鲁迅全集》第3卷，第467页。详茅盾《动摇》（1928）中小说化的类似惨剧。

② 启明：《随感录八十八：发之一考察》，《语丝》第4卷6期（1928年1月21日）。

③ 建人：《随感录一三六：人道与残杀》，《语丝》第4卷22期（1928年5月28日），第43页。

④ 《铲共大观》，《鲁迅全集》第4卷，第105—106页。此文载《语丝》第4卷18期（1928年4月30日）。

周氏兄弟笔下的中国人似乎集体呈现出 1888 年英国的系列杀手“开膛者杰克”(Jack the Ripper)的症状。世纪末对性变态的主流话语仍然是透过退化与堕落。这个话语成为众多理论的基础,从高尔顿的优生学到龙勃罗梭的天生罪犯学说都是,诺尔道则把后者的理论应用在现代作家身上,指控他们堕落。同时,奥图·怀宁格(Otto Weininger)把退化论应用在两性研究上,认为女人是退化了的男人。至于性变态的研究,则有李察·冯·克勒夫特-伊宾(Richard von Krafft-Ebing)的鸿篇巨著《性的心理病态》(*Psychopathia Sexualis*)(1886)。从该时开始流行的群众心理学——例如勒邦一派——则认为人处于群众中,就会丧失理性。往品种进化较低阶段倒退,而行为亦变得“堕落”。以上这些,即使加上心理学的称号,都倾向用生理学角度看问题,或者是介于生理学与心理学的两个话语之间。但在世纪末,新兴的心理学亦开始冒头,例如弗洛伊德的性压抑理论。

福柯指出,在 19 世纪下半期,一个建立在“变态-遗传-堕落体系”的新话语成为国家控制个人的一种策略。它用一个充满疾病的遗传来解释变态的性罪犯,再用性变态去解释某一脉传承的枯竭。这个生理学的思维在世纪末受到新兴的心理学的挑战^①。福柯的洞察令我们觉察:周氏兄弟对中国人的变态、堕落和人种退化的论述并非偶然,他们正是将西方国家控制的一种策略变成中国国民性的批判,而且还加入了不少颓废派的文学想像。但是,至少在鲁迅和周作人(如果不把周建人包括在内)笔下,“变态-遗传-堕落体系”的话语已经和弗洛伊德和葛理士的新心理学交叠。

鲁迅对“性变态”的兴趣一直保持到参加左联以后。在 1931

^① Michel Foucault, translated by Robert Hurley, *The History of Sexuality, I: An Introduction* (New York, Vintage, 1990), pp. 118—119.

年,他还说:上海并没有真正的文艺,包括“革命文学”在内,真正的文艺只有当时《申报》上登的“一个女人控诉她的丈夫强迫鸡奸并殴打得皮肤上成了青伤的事……(这事件的报道就)胜于一篇平凡的小说或长诗了”^①。

^① 《上海文艺之一瞥》(1931年7月27日和8月3日),《鲁迅全集》第4卷第303页。

六 是否该被“吃”掉？ ——鲁迅承担政治的难局

我在1985年纽约的中文杂志《知识分子》上曾发表过一篇几乎同名的文章^①。这篇文章在1986年用英文发表在《现代中国》学报上时，内容已经有显著的不同^②。待到2003年收集旧作出版一本文集时，发现得全面地改写，变成了同名的另一篇文章。这虽可美其名为“认识有一个发展过程”，但亦看出理解历史之难度。历史学者除了受自身学识所限，往往也被写作时代的思想心境所左右，而且还必须顾及新史料的面世和他人的新研究成果。唯一可寄望的是随着年事和学识的增长，同一个题目应该是越做越好。从我今日的程度看来，1980年代中期那两篇文章对鲁迅思想的“世纪末”背景写得不够深刻，也没有充分突出他的自传因素。这一次的改写是补充这两个方面。

本文是集中讨论鲁迅著作里的“吃人”意象。在五四时代，反传统的新文化运动攻击儒家礼教吃人。似乎为了配合这个话语，鲁迅在《狂人日记》(1918)里也借狂人的口批判中国传统：

① 《是否该被“吃”掉？——鲁迅参与政治的难局》，《知识分子》第1卷第2期（1985年1月），第46—53页。

② “To Be or Not to Be ‘Eaten’ — Lu Xun’s Dilemma of Political Engagement”, *Modern China*, vol. 22, no. 4 (October, 1986), pp. 459—485.

“我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每页上都写着‘仁义道德’几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是‘吃人’！”^①否定中国传统的旗帜很鲜明。他在同年致友人书中透露这段话的灵感来源：“后以偶阅《通鉴》，乃悟中国人尚是食人民族，因成此篇。”^②他攻击对象与其说是狭义的儒家礼教，不如说是中国人的国民性更来得恰当。

新文化运动时期出现这个意象并非偶然，它牵涉到我多年来论证的命题：五四时代有受到“世纪末”(fin de siècle)思潮影响的地方。世纪末思潮偏好挖掘人的黑暗和非理性的一面，对变态和残酷尤其津津乐道。因此，这个时代是变态心理学和群众心理学的全盛期，也使从这类角度讨论国民性成为热门。在1923年就有一位法国学者尚·霍德(Jean Rodes)发表了一部研究中国人的书，名曰《中国人的民俗心理说》(*Les Chinois, Essai de Psychologie Ethnologique*)。他认为中国人是色情狂(erotomania)，也呈现神经症(névrose)和歇斯底里(hysterical)倾向，在辛亥革命期间出现某些行为“恍如酒精中毒”，并因此出现吃人肉事件^③。这一系列病症的罗列与其说是研究中国人，不如说是把当时现成的世纪末话语照搬^④。辛亥

① 《狂人日记》(写于1918年4月)，《鲁迅全集》1981年版第1卷，第425页。

② 《致许寿裳》(1918年8月20日)，《鲁迅全集》第11卷，第353页。

③ Lung-kee Sun, *The Chinese National Character: From Nationhood to Individuality* (Armonk, N. Y.; M. E. Sharpe, 2002), p. 135.

④ 德国心理医学家艾米尔·柯莱碧林(Emil Kraepelin)在1908年提倡一种学说：人种退化大体上是酒精中毒和梅毒所导致，而人种退化则可以解释现代文明的诸多问题，例如疯狂尤其是神经机能症的递增，以及性变态的迅速广被。详 Volker Roelcke, “Electrified Nerves, Degenerated Bodies: Medical Discourses on Neurasthenia in Germany, circa 1880—1914,” in Marijke Gijswijt-Hofstra and Roy Porter, eds., *Cultures of Neurasthenia from Beard to the First World War* (Amsterdam and New York, Editions Rodopi B. V., 2001), pp. 189—190.

革命是一场动乱，势必造成社会失序，暴民心理的爆发也必然依循群众心理学家诊断的形态，至于事实是否如此，反倒退居其次。这个话语至今仍有遗留，它令我们想起在1996年郑义有关“文革”时期广西地区吃人肉事件的一部专著^①。但后者显然受到鲁迅的中国文化是一场“人肉宴”这个命题的影响。

鲁迅著作里的吃人意象多变化，因此不易轻下判断。它恐怕很难纳入“反封建”命题，因为它被用来揭露统治者或特权阶级顶多不超过三四处，最常见的用法是鞭挞庸愚大众，攻击他们摧残少数杰出的个人。鲁迅是“世纪末”思潮在中国的代表性人物，他尤其是尼采的信徒。世纪末思潮视现代文明为颓废、断丧本能、造成人种退化，认为文明的再生有赖少数天才或杰出的个人，尼采更进一步把“超人”和庸众的对立绝对化，变成亘古不变、永远会一遍一遍重复下去的人间状况。鲁迅把这种哲学应用到民初的中国，却变成最尖锐的“国民性批判”。

这是很大的反讽，因为像民族主义或“救国”一类的东西是道地的集体主义情绪，与“超人”非但无关，甚至对立。鲁迅在1918年写道：“中国人向来有点自大。……只可惜没有‘个人的自大’，都是‘合群的爱国的自大’。……‘个人的自大’，就是独异，是对庸众宣战。……‘合群的自大’，‘爱国的自大’，是党同伐异，是对少数的天才宣战……”^②这段话写在五四运动的前一年，但在国人用抵制日货来抗议日本的“二十一条”事件后的三年。

鲁迅硬把尼采哲学用来当救国方案，势必得出如下结论：唯有尽量保存杰出的个人，这个国家才能得救。鲁迅既然控诉

① Zheng Yi, *Scarlet Memorial: Tales of Cannibalism in Modern China*, translated and edited by T. P. Sym (Boulder, CO: Westview Press, 1996).

② 《随感录三十八》(发表于1918年11月15日)，《鲁迅全集》第1卷，第311页。

中国人为“食人族”，他拯救杰出的个人的方法就是不让他们给庸愚大众“吃”掉。但不管鲁迅的主观意愿如何，在当时，任何思潮的提出都会被当作“救国”方案，都不免受到政治运动的牵扯，鲁迅也不能身免，因此对他个人来说遂出现承担政治的难局。在这些场合里，他的“吃人”意象就变成了是否该让自己被“吃”掉的提问。然而，鲁迅著作里也出现自我啃食的母题，那是在他的思想没有出路，表达极端绝望情绪的意象成语。

（一）“吃人”意象的阶级性问题

首先，让我们先解决掉鲁迅的“吃人”意象是否针对统治阶级的问题。鲁迅的《狂人日记》从赵家的狗的眼神开始，描写到村里赵贵翁的眼神里暴露要把他吃掉的意图，而其他的村民的神色亦同。鲁迅借狂人的口说：“我想：我同赵贵翁有什么仇，同路上的人有什么仇，只有廿年以前，把古久先生的陈年流水簿子，踹了一脚，古久先生很不高兴。赵贵翁虽然不认识他，一定也听到风声，代抱不平，约定路上的人，同我作冤对。”^①在这里，“狂人”是反传统斗士的一个假面，村里的人则是中国的群众，由“赵贵翁”带头，他的姓氏居百家姓之首，象征中国的主流，从“贵翁”的名称看来，他属于乡绅，说得上是地主阶级。

《药》(1919)这个短篇的母题是用人血馒头治病，用这个“药方”的是穷人，属于无知大众，故事里吃人血的病人和革命烈士都没有活下来，但鲁迅仍然朝富人方向戳了一枪，他如此描写两者的坟地：“路的左边，都埋着死刑和瘐毙的人，右边是穷人的丛冢。两面都已埋到层层叠叠，宛然阔人家家里祝寿时候的馒头。”^②在这里，群众的愚昧可以诠释为受到封建社会精神奴役。如果鲁迅没有被当作偶像的话，这个故事仍会受到“贬低群众形象”的批判，但后来鲁迅既然变成了“革命旗手”，这个文本就完

① 《狂人日记》，前引，第423页。

② 《药》(写于1919年4月)，《鲁迅全集》第1卷，第447页。

全印证了“旧民主主义革命之无望”的科学论断。

在1925年，当开封女师范学生被当地的军人奸杀，校方怕得罪地方军阀并为自己遮盖，将该事件掩盖，鲁迅就用“吃人，吃人”来形容他们这种做法^①。民国时代的军阀固然可算是“统治阶层”，但奸杀一事各时各地都有，并不足以构成“吃人”的控诉，鲁迅攻击的对象毋宁是无权而懦弱的教育界。鲁迅这类貌似阶级性的思考在北伐期间也出现，用“吃人”来描绘对知识青年施酷刑者的快感，但细读之下，仍然是鞭挞无能的教育界人士，所不同的是这次他悲叹自己作为“启蒙者”的无能——这一点将在下面细述。

鲁迅谴责剥削阶级含义最明朗的是1925年的一段话：“所谓中国的文明者，其实不过是安排给阔人享用的人肉筵宴。所谓中国者，其实不过是安排这人肉筵宴的厨师。”^②因此，如果要回答鲁迅的“吃人”意象是否针对剥削阶级，答案是有那么几处，但它主要打击对象仍然是庸愚大众。它特别指喜欢围拢来看别人蒙受灾难的暴民。

（二）鲁迅的“群众”观

官定版《鲁迅全集》里的第一篇文章《人之历史》就是鲁迅在1907年对恩斯特·海克尔(Ernst Haeckel)学说的介绍。此人在德国推广进化论，其地位类于英国的斯宾塞。在1880年代，他不想进化论为社会主义者所用，就宣称“自然淘汰乃最严格的选拔贵族”之义^③。鲁迅在1925年还引用他：“海克尔(E. Haeckel)说过：人和人之差，有时比类人猿和原人之差还远。”^④鲁迅有医学和生

① 《启事，备考之一》(发表于1925年5月6日)，《鲁迅全集》第7卷，第281页。

② 《灯下漫笔》(写于1925年4月29日)，《鲁迅全集》第1卷，第216页。

③ Alfred Kelly, *The Descent of Darwin; The Popularization of Darwinism in Germany, 1860—1914* (Chapel Hill, VA, University of North Carolina Press, 1981), p. 59.

④ 《论睁了眼睛看》(1925年7月22日)，《鲁迅全集》第1卷，第239页。

物学的底子，因此引用科学家海克尔来支持尼采的哲学。尼采的进化论是别具一格的，他认为“人的目标不在[进化的]终点站而只在他的最高级样品上头”^①。因此，“超人”和庸众的对立是亘古不变的人间状况，他们两者是互相定义的，没有一方就不会有另外一方。这个条件是普世的，如果硬把这个学说应用到救国上头，那么就只能得出保存少数民族精英的结论，这个保存不只是保护他们不遭损伤，尤其是不要毁在庸众手里。这正是鲁迅于1907年在《文化偏至论》里提出的“掇物质而张灵明，任个人而排众数”的救国方案^②。尼采哲学的前提和马克思主义基本不同，即使到了鲁迅手里产生了“进步”意义，也不可理解为把群众从封建社会底下解放，因为尼采哲学要排斥的并不是哪个生产方式，而是“群众”本身。

学生时期的鲁迅曾参加反清革命组织光复会，甚至还接受暗杀任务，但终因气质不适合而未果^③。他以尼采哲学为出发点，从他们的革命行动中汲取的唯一教训就是：像秋瑾那般杰出的个人做出了无谓的牺牲，但革命后的现状一无改变，甚至更糟。《药》故事里的烈士“夏瑜”影射的就是秋瑾，他为中国而死，但蒙昧的大众对他奋斗的目标一无所知，只盲从一个野蛮和愚昧的药方，贿赂刽子手用馒头去沾他被砍了头后流的热血，以便医疗一个小孩的痲病。病童没有获得救治，也死了。他的名字叫华小栓。这个“华”和夏瑜的“夏”象征分成两半的中国：庸愚大众和少数杰出的个人。按照鲁迅原来的构思，他们即使在死后也不可能团结在一块：

① Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1974), p. 319.

② 《文化偏至论》(1907年作)，《鲁迅全集》第1卷，第45页。

③ 马力：《鲁迅参加光复会问题》，收入薛绥之主编：《鲁迅生平史料汇编》第二辑，天津人民出版社，1982年，第240、247页。

西关外靠着城根的地面，本是一块官地，中间歪歪斜斜一条细路，是贪走便道的人，用鞋底造成的，但却成了自然的界限。路的左边，都埋着死刑和痲毙的人，右边是穷人的丛冢①。

一条歪歪斜斜的界限把他们隔开。鲁迅后来参加了革命阵营，这个早期作品里的“歪歪斜斜一条细路”反可回过头来诠释为革命道路的崎岖曲折。故事结束处是烈士至少还有一个知音者为他献花：“分明有一圈红白的花，围着那尖圆的坟顶。”②这条蛇足是鲁迅受到《新青年》的编辑部压力才加上去的③。用后现代主义的话语说，称得上是“作者的死亡”，因为无论鲁迅写作的原旨是什么，其成果则是“徇众要求”，不再是作者一人的财产。

《狂人日记》里的“启蒙者”不只因孤立而变成疯狂，那些唤不醒的群众还要将他吃掉。文中如此描述跟随赵贵翁的群众：“他们——也有给知县打枷过的，也有给绅士掌过嘴的，也有衙役占了他妻子的，也有老子娘给债主逼死的……”④鲁迅在生命后期成为“革命作家”，这段话反倒印证了封建社会对人民的精神奴役。但和鲁迅其他作品参照，该看出他鞭挞的不是封建思想对人的奴役，而是奴才性格，这种性格在尼采哲学里是“末人”的特色，不论在哪一个社会皆如此。

在鲁迅的眼里，敢于出头的佼佼者都不可免成为庸众的牺牲品。1922年北京大学反对讲义收费风潮而导致一个学生冯省三被开除，他对此事件的评语是：“后来讲义费撤销了，却没有

① 《药》，前引，第446—447页。

② 同上书，第447页。

③ “……但既然是呐喊，则当然须听将令的了，所以我往往不恤用了曲笔，在《药》的瑜儿的坟上平空添上一个花环……因为那时的主将是不主张消极的。”见《〈呐喊〉自序》（1922年12月3日），《鲁迅全集》第1卷，第419页。

④ 《狂人日记》，前引，第423页。

一个同学再提其他。我那时曾在《晨报副刊》上作过一则杂感，意思是：牺牲为群众祈福，祀了神道之后，群众就分了他的肉，散胙。”^①鲁迅在1923年如此告诫青年学生们：

群众——尤其是中国的——永远是戏剧的看客。牺牲上场，如果显得慷慨，他们就看了悲壮剧；如果显得觥觥，他们就看了滑稽剧。北京的羊肉铺前常有几个人张着嘴看剥羊，仿佛颇愉快，人的牺牲能给予他们的益处，也不过如此。而况事后走不几步，他们并这一点愉快也就忘却了。对于这样的群众没有法，只好使他们无戏可看倒是疗救……^②

这个看剥羊看得嘴巴都落下来的丑态，在《阿Q正传》里已有出现。阿Q被抬上一辆没篷车押赴刑场时，“前面是一班背着洋炮的兵们和团丁，两旁是许多张着嘴的看客”^③。

易为鲁迅研究者疏忽的一点是：鲁迅喜爱用的“吃人”意象也为周作人分享，甚至可以说是他们兄弟二人的共同结晶。周作人在反帝的“五卅运动”爆发后还写了《吃烈士》这篇文章，感叹在五卅惨案中丧生的烈士是被“吃”掉的^④。在1925年，鲁迅其实已开始支持激进学生闹风潮，但是在该年12月10日他仍然如此写道：“孤独的精神的战士，虽然为民众战斗，却往往反为这‘所为’而灭亡。”^⑤

在同月26日写的《聪明人和傻子和奴才》这一个寓言中，鲁

① 鲁迅1925年5月18日致许广平信，《鲁迅全集》第11卷，第75页。鲁迅于事发当年在《晨报副刊》上对此而发的杂感曰《两个见大》（1922年11月18日），收入《鲁迅全集》第1卷，第407页。

② 《娜拉走后怎样》（1923年12月26日在北京女子高等师范学校文艺会讲），《鲁迅全集》第1卷，第163—164页。

③ 《阿Q正传》（1921年12月），《鲁迅全集》第1卷，第525页。

④ 周作人：《吃烈士》，《语丝》第38号，第3页。

⑤ 《这个与那个》（1925年12月10日），《鲁迅全集》第3卷，第140页。

迅说了这样一个故事：奴才总不过是寻人诉苦，他只要这样，也只能这样。有一次，奴才遇到了一个聪明人，就向后者流泪诉说主人如何虐待他。聪明人听了眼圈发红，给了奴才一点口头上的安慰就走了。后来，奴才又遇见了傻子，同样地向他诉苦。傻子听了义愤填膺，马上动手替奴才砸烂他住的那间无窗房屋的泥墙。奴才大惊，立即高呼有贼，呼来了一群奴才，将傻子撵走了。最后，主人出来了，并夸奖奴才的效忠。奴才的地位因此而获得改善，许多人来祝贺他，聪明人也在内^①。

但鲁迅对庸愚大众的指控不限于他们毁掉杰出的个人，后者为他们献身，他们非但不会理解，而且还把他的遭难受刑当作娱乐节目。一个转变鲁迅人生的事件今日已家喻户晓：他在日本仙台求学期间，正当日俄战争，他的班上放有关战事的电影给学生看，而令他深受刺激的是：

有一回，我竟在画片上忽然会见我久违的许多中国人了，一个绑在中间，许多站在左右，一样是强壮的体格，而显出麻木的神情。据解说，则绑着的是替俄国做了军事上的侦探，正要被日军砍下头颅来示众，而围着的便是来赏鉴这示众的盛举的人们^②。

鲁迅为那些抛头颅洒热血者感到不值，正因为他们也会被如此“示众”，也会被他们所想拯救的人当作娱乐节目“赏鉴”。

在《示众》(1925)这个短篇里，鲁迅描写马路边巡警用绳子牵了一个犯人，引来了大批喜欢看热闹的无聊群众。他们连他犯了什么事也不知道，有一个“工人似的粗人”去请教一个秃头老头子，但是：

① 《聪明人和傻子和奴才》(1925年12月26日)，《鲁迅全集》第2卷，第216—218页。

② 《〈呐喊〉自序》，前引，第418页。

秃头不作声，单是睁起了眼睛看定他。他被看得顺下眼光去，过一会再看时，秃头还是睁起了眼睛看定他，而且别的人也似乎都睁起了眼看定他，他于是仿佛自己就犯了罪似的局促起来，终至于慢慢退后，溜出去了。

有人弯了腰要从犯人垂下的草帽檐下去看他的脸，但不知道为什么又站直了。“于是他背后的人们又须竭力伸长了脖子，有一个瘦子竟至于连嘴都张得很大，像一条死鲈鱼”。在这里，鲁迅描写群众的笔法，和“北京的羊肉铺前常有几个人张着嘴看剥羊”一般刻薄。但群众起哄地在看犯人被示众，忽然间远处有几个人同声喝彩，于是“一切头便全数回转去”，但未能马上发现新的引起兴趣的目标，“大家都几乎失望了，幸而放出眼光去四处搜索，终于在相距十多家的路上，发见了一辆洋车停放着，一个车夫正在爬起来”。在这里，看热闹的群众又是把别人摔了一跤当作自身的娱乐。鲁迅笔下可圈可点的是：如果别人没有灾难就“大家都几乎失望了”。在《示众》里，鲁迅那个著名的人血馒头的意象又重复出现。不只是看热闹的人中有一个“猫脸的人”——亦即獐头鼠目、形象猥琐——用“一只黑手拿着半个大馒头”塞进嘴里去，鲁迅还嫌这样接二连三的不堪勾画未能入木三分，他让一个胖孩子叫卖馒头包子，穿插在整个叙事的各场景中^①。鲁迅对这个现象过于饱和的描写，透露他心里对被“示众”迹近偏执。

在《示众》里，看热闹的群众连眼睛也具吃人的威胁性。这个吃人的眼神早已出现在《狂人日记》中的狗眼里：“……狼是狗的本家。前天赵家的狗，看我几眼，可见他也同谋，早已接洽。”^②在鲁迅最脍炙人口的《阿Q正传》里，最后阿Q被送上刑

^① 《示众》（1925年3月18日），《鲁迅全集》第2卷，第68—73页。

^② 《狂人日记》，前引，第427页。

场杀头的一幕，也是描述群众在围观、喝彩。一刹那间，阿Q的意识中闪起了从前深山遇狼的经验：

……四年之前，他曾山脚下遇见一只饿狼，永是不近不远的跟定他，要吃他的肉。他那时吓得几乎要死，幸而手里有一柄砍柴刀，才得仗这壮了胆，支持到庄；可是永远记得那狼眼睛，又凶又怯，闪闪的像两颗鬼火，似乎远远的来看穿了她的皮肉。而这回他又看见从来没有见过的更可怕的眼睛了，又钝又锋利，不但已经咀嚼了他的话，并且还要咀嚼皮肉以外的东西……①

“那狼眼睛，又凶又怯”正是群众心理的写照。在《阿Q正传》里鲁迅把中国人比作狼群。在《狂人日记》里又用“狼子村”命名中国社会：“前几天，狼子村的佃户来告荒，对我大哥说，他们村里的一个大恶人，给大家打死了；几个人便挖出他的心肝来，用油煎炒了吃，可以壮壮胆子。”②这段话如果必须作阶级分析，倒可以得出鲁迅是反革命的结论，因为群众把土豪劣绅宰了来吃的事，最可能发生的场合是土改一类的革命时刻。但我们放弃这个政治化的框框，而取鲁迅认为吃人的场合无所不在的结论。鲁迅把中国社会比作狼群也出现在《祝福》（1924）这个故事里，在其中，苦命的寡妇祥林嫂的儿子就是给狼吃掉的③。

鲁迅这种群众观，有多少是凭自身观察而得，值得疑问。在日本留学时代的鲁迅脑海里固然已形成群众围观杀头的图像，但它顶多提供感性知识，如果不经尼采哲学的提升，也很难形成一种清晰的群众观。鲁迅在翻译了《查拉图斯特拉如是说》——在国内的另一个译名是《苏鲁支语录》——的序后解释书中一段

① 《阿Q正传》，前引，第526页。

② 《狂人日记》，前引，第424页。

③ 《祝福》（1924年2月7日），《鲁迅全集》第2卷，第15页。

内容：“走索者指旧来的英雄以冒险为事业的，群众对于他，也会麇集观览，但一旦落下，便都走散。”^①据我考察所得，世纪末的西方对群众的叙述也已出现一套现成的话语。世纪末的暴民心理学习惯用“阉割、吃人、伤残肢体，同质化的意象”（image of castration, cannibalism, mutilation, homogeneity）来形容群众行为^②。尼采有一种“内向转化”（introversion）说，英国的作家劳伦斯（D. H. Lawrence）认为很有道理，几乎奉为定律，它说强烈的本能冲动如果受到压抑或挫折，就会以极端、腐败和毁灭性的形式表达出来。因此，本能的解放并不危险，本能的压抑才可怕，它扭曲了原本是自然、健康的创造泉源——特别是性欲——将它变得残忍和具毁灭性^③。鲁迅和劳伦斯具有共同思想背景的地方是都把尼采哲学配合本能学说，在同一个年代内创造了宣扬这类思想的作品：鲁迅的《补天》发表在先（1922），劳伦斯的《查泰莱夫人的情人》（*Lady Chatterley's Lover*）发表在后（1928）。

按照尼采哲学的思路，能够汲取本能这个自然健康的创造泉源者乃少数杰出的个人，亦即所谓的“超人”，生命力受到压抑和扭曲而变得残忍和具毁灭性的是庸愚大众，亦即所谓的“末人”。循着这个思路，鲁迅对杭州雷峰塔倒掉大作文章，庆祝这个压抑的象征之被毁^④。但对个人本能的解放歌颂完了以后，鲁迅不忘对群众进行鞭挞。他列举了破坏性的种类。第一种是创造者的破坏：“其实他们不单是破坏，而且是扫除，是大呼猛

① 《〈查拉图斯特拉的序言〉译者附记》（发表于1920年9月），《鲁迅全集》第10卷，第439页。

② Daniel Pick, *Faces of Degeneration, A European Disorder, c. 1848-c. 1918* (New York: Cambridge University Press, 1993), pp. 92, 96.

③ Colin Milton, *Lawrence and Nietzsche: A Study of Influence* (Aberdeen, U. K., The University Press, 1987), p. 194.

④ 《论雷峰塔的倒掉》（1924年10月28日），《鲁迅全集》第1卷，第171—173页。

进……中国很少这一类人，即使有之，也会被大众的唾沫淹死。”^①还有一种寇盗式的破坏，“结果只能留下一片瓦砾，与建设无关”^②。雷峰塔的倒掉，则是因为它的砖被老百姓一块块地拆掉搬回家里，因此：

毁坏的原因，则非如革除者的志在扫除，也非寇盗的志在掠夺或单是破坏，仅因目前极小的自利，也肯对于完整的大物暗暗的加一个创伤。人数既多，创伤自然极大，而倒败之后，却难于知道加害的究竟是谁。

结论是“这一种奴才式的破坏，结果也只能留下一片瓦砾，与建设无关”^③。在中国，先知先觉者去舍身取义，到头了却变成残忍的群众的娱乐节目，也说得上是对“完整的大物”的一种糟蹋行为。群众发泄本能的渠道是被扭曲的，他们既下作又懦弱，发泄的方式是大家都躲在人堆里，共同去进行，因此“难于知道加害的究竟是谁”。群众的逻辑就是躲在人群里行凶的懦夫逻辑。在同一段时间内写作的《长明灯》里：一个疯子要吹熄社庙里的长明灯，乡民商量如何对付他，其中一个建议把他打死：“大家一口咬定，说是同时同刻，大家一齐动手，分不出打第一下的是谁，后来什么事也没有。”^④

（三）皮肤敏感症和幽闭恐惧症

鲁迅对群众糟蹋伟人之痛心疾首，总是意犹未尽，一有机会总是借题发挥。在孙中山在北京协和医院去世前夕，鲁迅创造了战士和苍蝇的比喻：“战士死了的时候，苍蝇们首先发见的是他的缺点和伤痕，噉着，营营地叫着，以为得意，以为比死了的战士更英勇。但是战士已经战死了，不再来挥去他们。……然而，

① 《再论雷峰塔的倒掉》（1925年2月6日），《鲁迅全集》第1卷，第192页。

② 同上书，第193页。

③ 同上书，第194页。

④ 《长明灯》（1925年3月1日），《鲁迅全集》第2卷，第63页。

有缺点的战士终究是战士，完美的苍蝇也终究不过是苍蝇。”^①鲁迅在孙中山于1925年3月25日去世后另外发表文章，解释前面这篇文章里的战士“是指中山先生和民国元年前后殉国而反受奴才们讥笑糟蹋的先烈；苍蝇则当然是指奴才们”^②。写这两篇文章的契机虽然是孙中山的过世，但鲁迅念念不忘的仍然是无谓牺牲的秋瑾。

在《战士和苍蝇》文末，鲁迅对奴才们发出“你们这些虫豸们！”的怒吼。在他的写作里，鲁迅喜欢用昆虫来比喻群众，较早出现的是《阿Q正传》里阿Q上法场的那一幕：“他惘然的向左右看，全跟着蚂蚁似的人……”^③对于人群，鲁迅甚至透露出一种对昆虫的皮肤敏感症。在《夏三虫》一文里，鲁迅说如果不得不在跳蚤、蚊子、苍蝇三者之中选一最爱者，他就选择跳蚤，因为跳蚤吮人血虽然可恶，但却是“一声不响地就是一口”，相当直接爽快。蚊子却不然，“当未叮之前，要哼哼地发一篇大议论，却使人觉得讨厌”。在这一点上，人类像蚊子，要“被吃者……在被吃之前，先承认自己之理应被吃，心悦诚服，誓死不二”。至于苍蝇“在好的、美的、干净的东西上拉了蝇矢之后，似乎还不至欣然反过来嘲笑这东西的不洁；总还算还有一点道德的”。而这种道德正值得“古今君子”的师法！^④

在北京女师大风潮事件中，鲁迅与“现代评论派”的陈西滢等人结怨，亦把后者比喻作蚊蚋。对鲁迅来说，这种伪君子的危害比真小人更大：“所以上海的小书贾化作蚊子，吸我的一点血，自然是给我物质上的损害无疑，而我却还没有什么大怨气，因为我知道他们是蚊子，大家也都知道他们是蚊子。我一生中，给我

① 《战士和苍蝇》（1925年3月21日），《鲁迅全集》第3卷，第38页。

② 同上书，第39页，注1。

③ 《阿Q正传》，前引，第525页。

④ 《夏三虫》（1925年4月4日），《鲁迅全集》第3卷，第40—41页。

大的损害的并非书贾，并非兵匪，更不是旗帜鲜明的小人，乃所谓‘流言’。”^①伪君子正是一边在吃人一边还在诋毁对方，自己不洁还要怪别人肮脏者。

鲁迅对蚊虫的敏感，还见诸《怎么写——夜记之一》、《在钟楼上——夜记之二》。前者描绘皮肤对蚊蚋之苦的反应，在古今中外文学里罕见：

……腿上钢针似的一刺，我便不假思索地用手掌向痛处直拍下去，同时只知道蚊子在咬我。什么哀愁，什么夜色，都飞到九霄云外去了，连靠过的石栏也不再放在心里。而且这还是现在的话，那时呢，回想起来，是连不将石栏放在心里的事也没有想到的。仍是不假思索地走进房里去，坐在一把唯一的半躺椅——躺不直的藤椅子——上，抚摸着蚊咬的伤，直到它由痛转痒，渐渐肿成一个小疙瘩。我也从抚摸转成痒，搔，直到它由痒转痛，比较地能够打熬^②。

鲁迅把人当作虫豸，灵感来源多半是尼采《苏鲁支语录》里的《市场上的苍蝇》这一节^③。它表达的感觉是讨厌中夹杂着极端轻蔑，标示的是超人与末人之间不可跨越的鸿沟。即使是同胞，这道鸿沟也足以把双方转化成彼此之间大相悬殊的两个品种。1980年度的诺贝尔文学奖得主卡内蒂(Elias Canetti)在《群众与权力》一书中的一段话正足以为这种态度的脚注：“……我们对蚊蚋与跳蚤的行为显示了我们对于一种完全无抵抗力的存在物的轻蔑，它存在于与我们截然不同的尺码和权利层次，我们对

① 《并非闲话(三)》(1925年11月22日)，《鲁迅全集》第3卷，第151页。

② 《怎么写——夜记之一》(发表于1927年10月10日)，《鲁迅全集》第4卷，第19页。

③ 梵澄译：《苏鲁支语录》，收入郑振铎编：《郑振铎世界文库》，河北人民出版社，1991年，第3524—3526页。

它永远也无须害怕，除非它是突然地成群结队而来。”^①

在《死后》一文中，鲁迅把对虫豸的皮肤敏感，化为对自身被“示众”的恐惧，而这种被人群包围又含有幽闭恐惧症（claustrophobia）特色。作者想像在梦中见到自己死在道路上，但是恐怖地发现这个“死”只是运动神经的中止活动，而知觉还在。他无法动弹：

但是，大约是一个蚂蚁在我的脊梁上爬着，痒痒的。我一点也不能动，已经没有除去他的能力了；倘在平时，只将身子一扭，就能使他退避。而且，大腿上又爬着一个哩！你们是做什么的？虫豸！

事情可更坏了；嗡的一声，就有一个青蝇停在我的颧骨上，走了几步，又一飞，开口便舔我的鼻尖。我懊恼地想：足下，我不是什么伟人，你无须到我身上来寻做论的材料……。但是不能说出来。他却从鼻尖跑下，又用冷舌头来舔我的嘴唇了，不知道可是表示亲爱。还有几个则聚在眉毛上，跨一步，我的毛根就一摇。实在使我烦厌得不堪——不堪之至^②。

这正是《战士和苍蝇》中“但是战士已经战死了，不再来挥去他们”一句里倒下的伟人对苍蝇的无可奈何感。更糟糕的是：一群人围拢了过来，将他的陈尸当作是一个景观，还听得有人说：“怎么要死在这里？……”好像他连死掉也犯了“人们的公意”似的。这个被人合拢围观的意象又很快地化入被抛入棺材钉上盖的意象：“我想，这回是六面碰壁，外加钉子。真是完全失败，呜呼哀哉了！……”^③

① Elias Canetti, *Crowds and Power*, translated from German by Carol Steward (New York: The Viking Press, 1962), p. 205.

② 《死后》(1925年7月12日)，《鲁迅全集》第2卷，第210页。

③ 同上书，第211页。

“六面碰壁”是把被庸愚大众包围融化为被活埋的意象。被活埋是爱伦·坡文学创作里的一个执念。到了民初的中国文学想像里，爱伦·坡的被活埋意象具有了新文化的反传统意义。周作人写道：“从前美国的沉醉诗人爱伦·坡(Allen Poe)平生怀着一种恐惧，生怕被活埋，我也相似的有怕被人吃了的恐惧，因此对于反礼教的文人很致敬礼……”^①另一方面，爱伦·坡经由波德莱尔(Charles Baudelaire)和马拉美(Stéphane Mallarmé)的翻译和推动，成为法国颓废运动(decadence)的偶像之一^②。因此，到了20世纪初，他的被活埋意象也经过“世纪末”的过滤。在鲁迅笔下，这个意象很清楚地透露对被人群吞噬的恐怖感。

鲁迅的“幽闭恐惧症”表现最清晰者，是他把中国比喻为“铁屋子”。鲁迅生平的一个熟为人知的插曲就是：新文化运动期间钱玄同对鲁迅的一次拜访，他以《新青年》编辑的身分请鲁迅写文章、发挥振聋发聩作用。鲁迅的回答就是那个著名的比喻：

假如一间铁屋子，是绝无窗户而万难破毁的，里面有许多熟睡的人们，不久都要闷死了，然而是从昏睡入死灭，并不感到就死的悲哀。现在你大嚷起来，惊起了较为清醒的几个人，使这不幸的少数者来受无可挽救的临终的苦楚，你倒以为对得起他们么^③？

鲁迅另外一个脍炙人口的比喻就是“黑暗的闸门”。他感到中国文化的包袱是如此的沉重，以致他这一代人必须打算和它同归于尽，才能期待下一代有逃出生天的可能性：“没有法，便只能先从觉醒的人开手，各自解放了自己的孩子。自己背着因袭的重

① 周作人：《知堂回想录》，香港：三育图书文具公司，1970年，第580页。

② Jean Pierrot, translated by Derek Coltman, *The Decadent Imagination, 1880—1900* (Chicago, The University of Chicago Press, 1981), pp. 27—28.

③ 《呐喊》自序，前引，第419页。

担，肩住了黑暗的闸门，放他们到宽阔光明的地方去；此后幸福的度日，合理的做人。”^①

在《群众与权力》一书中，卡内蒂认为“幽闭”与“吃人”的意象之间有某种心理上的联想：“牙齿是口腔的武装部队，而口腔则是一个直往下之处，乃所有监狱的原型。任何下去之物都失去踪影，而在许多情形中还是活生生地进去的。血盆大口之随时地在等待猎物，而且只要轻而易举地一关闭就永远地将猎物关进，凡此种种都令人想起一座监狱之最可怕的特性。我们几乎可以万无一失地假定：口腔的确是对监狱的构想产生过一种无形的影响。当监狱还是用刑室的时代，它们与一张充满敌意的血盆大口就有更多相似之处。即使在今日，地狱这个概念仍具有与血盆大口相类的表象。”^②

（四）力拒庸愚的“复仇”母题

鲁迅的复仇意识似乎很重。他童年时代喜欢看民间戏剧，目连戏中那个受迫害致死而“带复仇性的”女吊，给了他深刻的印象。甚至到了晚年，他还写了《女吊》一文，赞美女吊是“比别的一切鬼魂更美，更强的鬼魂”^③。

在鲁迅的著作里，有两篇名为“复仇”的文章。其中一篇是描写耶稣在被钉十字架时的心情。他不肯喝兵丁给他具有麻醉作用的药酒，为了“要分明地玩味以色列人怎样对待他们的神之子，而且较永久地悲悯他们的前途，然而仇恨他们的现在”。他们之可悯，使他痛得柔和；他们之可诅咒，使他痛得舒服。“突然间，碎骨的大痛楚透到心髓了，他即沉醉于大欢乐和大悲悯中”^④。在这里，鲁迅摆出救主的姿势，讽喻先知先觉的民族精

① 《我们现在怎样做父亲》（1919年10月），《鲁迅全集》第1卷，第130页。

② Canetti, op. cit., p. 209.

③ 鲁迅博物馆鲁迅研究室编：《鲁迅年谱》，人民出版社，1981年，第1卷，第27—28页。

④ 《复仇（其二）》（1924年12月20日），《鲁迅全集》第2卷，第174—175页。

英毁在无可救药的中国人手里，他唯一能做到的是在一败涂地之余保持清醒，为了看透罪孽深重的同胞们前途黯淡，并且从诅咒他们的现状中得到大欢乐。

这是救世主对他拯救对象的一种“复仇”。这里表达的，仍然是鲁迅那个万变不离其宗的母题：残酷的群众以别人的苦难当作娱乐。这个观点亦透露在鲁迅另一个耶稣比喻中：“[古罗马的]巡抚想放耶稣，众人却要求将他钉在十字架。暴君的臣民，只愿暴政暴在他人的头上，他却看着高兴，拿‘残酷’作娱乐，拿‘他人的苦’作赏玩，作慰安。”^①对这样的群众必须进行“复仇”，这个铁了心的态度，也包括在自己心中熄灭以“烈士”自许的壮志或虚荣感：

人被杀于万众之中，比被杀在“人不知鬼不觉”的地方快活，因为他可以妄想，博得观众中的成人的眼泪。但是，无泪的人无论被杀在什么所在，于他并无不同。

杀了无泪的人，一定连血也不见。爱人不觉他被杀之惨，仇人也终于得不到杀他之乐；这是他的报恩和复仇^②。

按照同一思路，鲁迅在另一篇《复仇》的文章中提出又一种对群众的报复的方法，那就是前面提及针对北京的羊肉铺前张着嘴看剥羊的人的治疗方法：“对于这样的群众没有法，只好使他们无戏可看倒是疗救……”因此，在这篇文章里，鲁迅构想出一幅图像：让两个比武者“裸着全身，捏着利刃，对立于广漠的旷野之上。他们俩将要拥抱，将要杀戮……”。他们是尼采式的超人，因为他们的生命力爱恨分明、冰炭悬殊：“但倘若用一柄尖

^① 《暴君的臣民》（发表于1919年11月1日），《鲁迅全集》第1卷，第366页。

^② 《杂感》（1920年5月5日），《鲁迅全集》第3卷，第48页。

锐的利刃，只一击，穿透这桃红色的、菲薄的皮肤，将见那鲜红的热血激箭似的以所有温热直接灌溉杀戮者；其次，则给以冰冷的呼吸，示以淡白的嘴唇，使之人性茫然，得到生命的飞扬的极致的大欢喜；而其自身，则永远沉浸于生命的飞扬的极致的大欢喜中。”这时候，路人们从四面奔来，鲁迅又用上了昆虫的比喻：“如槐蚕爬上墙壁，如蚂蚁要扛蚕头。……而且拼命地伸长颈子，要赏鉴这拥抱或杀戮。他们已经预觉着事后的自己的舌上的汗或血的鲜味。”显然，庸愚大众的境界很简单，唯看热闹而已——在鲁迅用吃人意象讽喻下，就是唯“嗜血”而已，这种卑劣和超人拥抱或杀戮都是在发扬生命力有云泥之别。但是：

他们俩这样地至于永久，圆活的身体，已将干枯，然而毫不见有拥抱或杀戮之意。

路人们于是乎无聊；觉得有无聊钻进他们的毛孔，觉得有无聊从他们自己的心中由毛孔钻出，爬满旷野，又钻进别人的毛孔中。他们于是觉得喉舌干燥，脖子也乏了；终至于面面相觑，慢慢走散；甚而至于居然觉得干枯到失了生趣。

在这里，鲁迅描写嗜血者得不到满足的生理反应，又唤起了狼群的比喻。超人的复仇正是让他们饥渴下去：

于是只剩下广漠的旷野，而他们俩在其间裸着全身，捏着利刃，干枯地立着；以死人似的眼光，赏鉴这路人们的干枯，无血的大戮，而永远沉浸于生命的飞扬的极致的大欢喜中^①。

“无血的大戮”这个意象颇耐人寻味。鲁迅主张超人用“使他

^① 《复仇(其一)》(1924年12月20日)，《鲁迅全集》第2卷，第172—173页。

们无戏可看”之法令庸愚大众“觉得干枯到失了生趣”。在他象征主义的行文里，对群众的这种大屠杀自然是象征的、势必是“无血的”。但“大戮”终归是大屠杀。我们有理由相信这个意象来自阿尔志跋绥夫(Mikhail Artsybashev)的《工人绥惠略夫》(Shevurev)。该小说由鲁迅翻译成中文，在写作两篇《复仇》文章前两年出版^①。作者阿尔志跋绥夫是俄国的尼采派，写一个仇世者绥惠略夫，在结尾处，他用枪对着歌剧院的听众胡乱扫射，进行大戮。他的动机也是对社会“复仇”：

但超出了一切，超出了一切的响着，是绥惠略夫的勃朗宁枪的不断的连珠，他抱了凉血的残暴的欢喜，施行复仇了，为了那许多他自己时常遇见的、损害、苦恼，和被毁的生活^②。

鲁迅对绥惠略夫下评语说：“这一类人物的命运，在现在——也许虽在将来——是要救群众，而反被群众所迫害，终至于成了单身，愤激之余，一转而仇视一切，无论对谁都开枪，自己也归于毁灭。”^③不同之处是工人绥惠略夫大戮的对象是歌剧院里的中产阶级，而鲁迅“无血的大戮”的对象则是喜欢看热闹的人群。

尼采哲学的追随者——如任何信仰体系的信徒一般——也有走火入魔的时候。就在鲁迅写作两篇《复仇》之前的7个月，亦即1924年5月21日，在芝加哥发生了骇人听闻的李奥普与罗布(Leopold and Loeb)案件。这两位大学生为了证明自己是“超越善恶”的尼采式超人，谋杀了一名男童，并毁尸灭迹。但这个自认为高人一等者制造的“完美罪案”立即就被破掉，因为证

① 出版日期为1922年5月，详《鲁迅著译年表》，《鲁迅全集》第16卷，第12页。

② 《工人绥惠略夫》，《鲁迅全集》第7卷，人民文学出版社，1973年，第12页。

③ 1925年3月18日致许广平信，收入《两地书》，《鲁迅全集》第11卷，第20页。

据确凿，法庭审判也只需一个多月就定了案^①。

姑勿论走火入魔的例外事件，鲁迅的类似仇世意识其实已具有“现代主义”特色。个体对社会大众的厌恶，在19世纪中期已为波德莱尔所表达，在鲁迅以后出现的存在主义者笔下，就表现为“致死之疾”和“呕吐”。在今日，则演变为不折不扣的“喷客”(Punk)意识。在具有现代性的社会里，对社会大众的厌恶顶多是表现个性的姿势之一，它与拯救全社会的理念无关。“他人是地狱”正是现代精神，是现代式人间关系的常态，谁都没有资格去拯救谁，也没有人心怀这个狂妄，而文学呢，不过是时代精神较敏锐的表达，所能做到的也只能表现呕吐。但在当时“现代性”还不发达甚至建国都未成的中国，鲁迅早熟的现代主义就会演变为“国民性的批判”，并在后来的诠释中成为“反封建”的思想斗争。

(五) 鲁迅与卡夫卡

基于政治上的考量，中国在20世纪80年代以前对现代主义是采取忽视态度的，鲁迅研究反而会被纳入“俄国化”的轨迹。既然鲁迅在找到共产党以前其思想顶多是“小资产阶级”，但同时必须处于马克思主义世界观还未形成前所能达到的最进步阶段，因此势必然是“革命民主主义者”。按照历史逻辑，他该归入车尔尼雪夫斯基、杜勃罗留波夫、皮沙略夫等人同一个范畴。

在这里我们作出另一种尝试，把鲁迅和卡夫卡比较，看是否更能开花结果。和1870年代俄国的“革命民主主义者”不同，卡夫卡是鲁迅的同代人，他只比鲁迅小两岁，职业背景也和鲁迅相似，都是在现代机构中当文员；鲁迅在民初的国家教育部当金事，卡夫卡则在奥国半公立的工人事故保险协会里当职员。在

^① Douglas O. Linder, "The Leopold and Loeb Trial; A Brief Account", <http://www.law.umkc.edu/faculty/projects/lttrials/leoploeb/Accountoftrial.html>.

鲁迅发表《狂人日记》前3年(1915),卡夫卡发表了《变形记》。在这个故事里,一个文员为了养活他的父母和妹妹,每天上班去从事异化的工作,“我若不是为了我父母亲的缘故而克制自己的话,我早就辞职不干了,我就会走到老板面前,把我的意见一股脑儿全告诉他。他非从斜面桌上摔下来不可!”^①但家人对他并不感激,有一天早上起来发现自己蜕变为一只巨大的害虫,家人就把他隔离。

从表面上看,鲁迅的《狂人日记》和卡夫卡的《变形记》毫无共同之处。狂人在中国史册的字缝里看出满本都写着“吃人”两个字,因此《狂人日记》乃“反封建”之正典,该无疑问。我们留意的毋宁是文本中的弦外之音。在该文本里,狂人控诉他的兄长和妈妈是阴谋把他吃掉的同谋者,而且妹妹在五岁时已遭同一命运:“记得我四五岁时,坐在堂前乘凉,大哥说爷娘生病,做儿子的须割下一片肉来,煮熟了请他吃,才算好人;母亲也没有说不行。一片吃得,整个的自然也吃得。”^②这类布局,与其说是“反封建”的叙事策略,不如说是弗洛伊德式的说溜了嘴(Freudian slip)更来得恰当:“我是吃人的人的兄弟!我自己被人吃了,可仍然是吃人的人的兄弟!”^③

近年来,或许是受到美国警惕“童年受虐”的浪潮之影响,中国的鲁迅专家也开始提及他受母亲和弟弟剥削的史实^④。在1906年夏秋之间,鲁迅被他母亲用谎言骗回家乡绍兴与朱安女士完婚。事后鲁迅与友人说:“这是母亲给我的一件礼物,我只能好好地供养它,爱情是我所不知道的。”^⑤至于鲁迅

① 《变形记》,收入叶廷芳主编:《卡夫卡全集》第1卷,河北教育出版社,1998年,第107页。

② 《狂人日记》,前引,第431页。

③ 同上书,第426页。

④ 王家平:《回归人世的鲁迅》,《读书》1995年第8期,第10—13页。

⑤ 《鲁迅年谱》,第1卷,第178—179页。

受到他弟弟周作人的剥削，最为人知的是兄弟二人在1923年闹翻的事件，鲁迅因此被迫迁出两家人合住的北京八道湾。兄弟二人在留学日本期间曾经在一起，后来分开了很长一段时间，至1919年底搬进八道湾始重新会合。筹备和搬迁的事都由鲁迅操劳，周作人和他的日本妻子羽太信子则坐享其成。根据三弟周建人的说法，羽太信子挥金如土。“鲁迅不仅把自己每月的全部收入交出，还把多年的积蓄赔了进去，有时还到处借贷，自己甚至弄得夜里写文章时没有钱买香烟和点心”^①。

周作人终于在1923年7月18日写信给鲁迅，禁止他到后边院子来^②。似乎“周作人老婆造谣说鲁迅调戏她”，并且“在他们的卧室窗下听窗”^③。周海婴在2001年发表的回忆录则肯定了另一种说法：是鲁迅看了一眼弟妇沐浴，并认为是周氏兄弟把日本人家庭沐浴男女不回避的风俗带回中国的结果^④。但我们不排除羽太信子为了独占八道湾房产、设局构陷鲁迅的可能性。最令他伤心的莫如周作人的轻信。鲁迅被逐出八道湾后写的《杂感》中的一段，似乎有所指：“死于敌手的锋刃，不足悲苦；死于不知何来的暗器，却是悲苦；但最悲苦的是死于慈母或爱人误进的毒药，战友乱发的流弹，病菌的并无恶意的侵入，不是我自己制定的死刑。”^⑤

如果说八道湾事件发生在1923年，而鲁迅的《狂人日记》发表在1918年，其中“我是吃人的人的兄弟！”的呼号该与周作人无关。我们在这里提出的只是一个假设，但仍有蛛丝马迹可寻。八道湾事件冰冻三尺非一日之寒。周作人后来回忆他和兄长留

① 张菊香、张铁荣编著：《周作人年谱（1885—1967）》，天津人民出版社，2000年，第238—239页。

② 同上书，第235—237页。

③ 同上书，第240页。

④ 周海婴：《鲁迅与我七十年》，台北：联经，2002年，第83页。

⑤ 《杂感》，前引，第48—49页。

学日本的那一段日子,说:“我始终同鲁迅在一处居住,有什么对外的需要,都由他去办了,简直用不着我来说话。”到了1908年7、8月间,“鲁迅要到杭州教书去,我自己那时也结了婚,以后家庭社会的有些事情,都非自己去处理不可,这才催促我去学习”^①。在与长兄合伙同住后,周作人似乎故态复萌,再加上日本妻子的挑拨,终于酿成天伦之变。根据周海婴的说法:周作人侵吞了八道湾房产后,将空余的房屋出租收钱,而祖母和鲁迅前妻朱安女士的生活仍要远在上海的鲁迅寡妻许广平承担,孤儿寡母本身的生活已十分拮据,但仍得及时向北京寄钱^②。

鲁迅与周作人闹翻后的著述亦透露:他的一贯形象是一个无私的兄长。他在1925年创作的《弟兄》故事如下:主角张沛君对其弟弟靖甫的无私的关心照顾,在他的办事处传为美谈,为同事们欣羨不止,认为世间少有。有一天,靖甫病了,而市面上正在流行着猩红热。沛君闻讯大惊,立即请休回寓,请德国医生为他的兄弟诊断。医生还未到,沛君在病床前守夜,心中凌乱的思绪却泉涌而至:如果靖甫死了,该由自己照顾他的家庭,但家计短绌,自己的三个孩子,他的两个,养活尚且难,还能全体送进学校读书么?到时,总该先让自己的上学,但又怕社会舆论的批评……在胡思乱想中,医生来了,诊断出靖甫只是出疹子。沛君松了一口气,但当晚却做了噩梦,梦见他兄弟死了,而他只送自己的三个孩子上学,当靖甫的孩子哭嚷着要跟着去,他就一巴掌打在其中一个的脸上,后者满脸鲜血,引进一群人来攻击他……沛君在一身冷汗中惊醒过来^③。

国内的鲁迅研究很少提到这篇小说,因为无法将它纳入“反封建”的正典。根据斯坦福大学的威廉·莱尔(William Lyell)

① 《周作人年谱》,第83页。

② 《鲁迅与我七十年》,前引,第85页。

③ 《弟兄》(1925年11月3日),《鲁迅全集》第2卷,第132—143页。

的鲁迅研究，这个故事是本于1917年发生的一件真事。该年，鲁迅的弟弟周作人也出疹子，而鲁迅也有同类的忧虑。“在几乎所有谈论鲁迅与周作人的关系的文章中，鲁迅总是被形容为一个坚强、牺牲自己的大哥之角色。鲁迅很可能也如此自视，正如沛君在该故事开头处自视为理想的、关心的、无我的、牺牲自己的兄长一般”^①。但在1925年的那个短篇中，鲁迅已经掌握了弗洛伊德人的意识与潜意识冲突的学说，对大哥的“无私”也抱反讽态度，这个社会形象是大众要求的，他在内心做不到，并为此负疚，但另一方面，对必须扮演这个“大哥”角色心中亦不无愤懑。

在同年写作的《颓败线的颤动》一文里，鲁迅用象征主义的笔调，表达了被逐出家园的悲哀和对忘恩负义的愤怒。笔者在梦境中看到一个人含辛茹苦地养育她的两岁大的女儿，忽然梦境的年代隔了许多年，女儿已经长大、结了婚，并有了一群小孩，现在他们全家都嫌弃那位老女人，指责她是大家不幸之源，连最小的一个也舞起一片芦叶，仿佛一柄钢刀，大声说：“杀！”那垂老的女人“迈步在深夜中走出，遗弃了背后一切的冷骂和毒笑”。她一个人走入无边的荒野：

她赤身露体地，石像似的站在荒野的中央，于一刹那间照见过往的一切：饥饿、苦痛、惊异、羞耻、欢欣，于是发抖；害苦、委屈、带累，于是痉挛；杀，于是平静。……又于一刹那间将一切并合；眷恋与决绝、爱抚与复仇、养育与歼除、祝福与诅咒……她于是举两手尽量向天，口唇间漏出人与兽的，非人间所有，所以无词的言语^②。

^① William A. Lyell, Jr., *Lu Hsun's Vision of Reality* (Berkeley, CA: University of California Press, 1967), p. 194.

^② 《颓败线的颤动》(1925年6月29日)，《鲁迅全集》第2卷，第204—206页。

如果“眷恋与决绝、爱抚与复仇、养育与歼除、祝福与诅咒”是鲁迅对忘恩负义的亲人之爱憎双重感情，我们也期待类似的情愫出现在他承担政治的难局中，亦即表现在他和群众的关系里。

鲁迅的一句名言是“横眉冷对千夫指，俯首甘为孺子牛”^①。前一句表现典型的尼采型超人气概。鲁迅既然一贯主张杰出的个人自身就是目的、应避免做任何牺牲，后一句就有点费解，除非它是鲁迅用来凝结爱憎双重感情的一个程式。心理学上有一种将弗洛伊德学说结合罗夏墨迹测验(Rorschach inkblot-test)的方法，一本指导这种测验的手册把受测对象阅读墨迹时投射的心思作分类解说，它把心思里与“负荷”有关的意象都附入“要求；口腔攻击型导向”范畴。“口腔攻击”与本文的“吃人”主题有关，“要求”则是对人开口，也隐含吃人意象^②。手册对这个范畴作如此解释：

如果“口腔”主题被强调，这些意象会与“被‘耗尽’或‘吸干’”有关，它们包括牛、耗、骆驼、驴子、被包裹的重压压倒的人、擎天神(Atlas)^③。

擎天神这个意象至为清晰地表现在鲁迅《我们现在怎样做父亲》一文中，在上面已经引述，他呼吁为下一代牺牲：“自己背着因袭的重担，肩住了黑暗的闸门，放他们到宽阔光明的地方去。”

(六) 无边的黑暗和思想的绝路

在家中畅所欲言的场合里，鲁迅必定是把自己被吃掉的说辞常挂在口上，因此在周海婴的回忆录中才会有这一段：“这时我经常提些幼稚的问题，让父亲记在日记里，成为笑谈，如‘爸爸

① 《自嘲》(1932)，《鲁迅全集》第7卷，第147页。

② 的确，中国人把人分生熟，并认为在“熟”的人面前比较容易“开口”。

③ Roy Schafer, *Psychoanalytic Interpretation in Rorschach Testing: Theory and Application* (New York: Grune and Stratton, 1954), p. 132.

能吃(掉)吗?’之类的忤逆话。”^①鲁迅吃人意象运用得最奇特的地方,就是吃自己。在《墓碣文》中,鲁迅用阴森的文字勾画出一个梦魇之境。作为第一人称的叙述者梦见自己和墓碣对立,在剥落中阅读残存文字:

……有一游魂,化为长蛇,口有毒牙。不以啖人,
自啖其身,终于殒颠。……
……离开!……

他绕到碣后,从颓坏了的孤坟之大缺口中“窥见死尸,胸腹俱破,中无心肝”。他不及回身已看见墓碣阴面的残句:

……抉心自食,欲知本味。创痛酷烈,本味何能
知?……
……痛定之后,徐徐食之。然其心已陈旧,本味又
何由知?……
答我。否则,离开!……^②

鲁迅《墓碣文》表达的其实是一种异化感。当时,现代主义鼎盛期的存在主义式“异化”概念还没有成形。在早期现代主义里,由于达尔文生物学话语的流行,类似异化感之表达倾向用生物变形的意象,例如卡夫卡的《变形记》就是佳证。谈到这里,牵涉到鲁迅属于哪个文学派别的问题。陈旧的“写实主义”和“浪漫主义”等标签显然不敷应用,新的研究方向该多从“现代主义”处入手。

鲁迅的思想在20年代中期陷入绝境,已经为李欧梵与王晓明等人阐明^③。后者尤其指出,在那段期间鲁迅以“中间物”自

① 《鲁迅与我七十年》,前引,第15页。

② 《墓碣文》(1925年6月17日),《鲁迅全集》第2卷,第202页。

③ 李欧梵著,尹慧琨译:《铁屋中的呐喊》,香港三联书店,1991年,第94—119页;王晓明:《鲁迅传:无法直面的人生》,台北:业强,1992年,第89—102页。

视,亦即面临年轻人的挑战,感到自己不再是最激进的先锋,但也不甘落伍^①。我们不排除鲁迅出现中年危机的可能性,但认为也应该从“世纪末”思想背景着手——在这里,世纪末思潮是被理解为现代主义的源头。在《影的告别》一文中,鲁迅自比一个介于光明和黑暗之间的影子:“然而我不愿彷徨于明暗之间,我不如在黑暗里沉没。”^②鲁迅的导师尼采有类似介于明暗之间的自我形象,他和卡夫卡的写作中都有“寻觅自我的彷徨者”的母题^③。鲁迅在与友人的信中说:“我自己总觉得我的灵魂里有毒气和鬼气,我极憎恶他,想除去他,而不能。我虽然竭力遮蔽着,总还恐怕传染给别人,我之所以对于和我往来较多的人有时不免觉到悲哀者以此。”^④这段话的灵感源泉是世纪末剧作家易卜生的《群鬼》^⑤。

鲁迅从悲观陷入虚无,与觉得被无边的黑暗包围之绝望感有关。他在一封致许广平信中写道:“你好像常在看我的作品,但我的作品,太黑暗了,因为我常觉得唯‘黑暗与虚无’乃是‘实有’,确偏要向这些作绝望的抗战,所以很多着偏激的声音。其实这或者是年龄和经历的关系,也许未必一定的确的,因为我终于不能证实:唯黑暗与虚无乃是实有。”^⑥鲁迅心目中的黑暗势力是什么?

夏济安指出:鲁迅一方面用妖魔鬼怪来比喻传统文化,另一方面在其文艺创作里又对鬼怪与死亡等事物显示出近似迷惑的兴致。夏济安认为:与鲁迅比较,胡适就浅薄得多,后者虽然

① 王晓明:《鲁迅传,无法直面的人生》第108页。

② 《影的告别》(1924年9月24日),《鲁迅全集》第2卷,第185页。

③ Lung-kee Sun, *The Chinese National Character*, pp. 125—126; 另译本文集《“世纪末”的鲁迅》一文。

④ 《致李秉中》(1924年9月24日),《鲁迅全集》第11卷,第431页。查该信日期,与写作《影的告别》同日。

⑤ 译《“世纪末”的鲁迅》一文。

⑥ 1925年3月18日致许广平信,前引,第21页。

认为故纸堆中多藏着吃人的妖怪，却自信有降妖伏魔的本领，并不像鲁迅那般看到妖怪已经附在自己的身上^①。显然，夏济安仍把鲁迅研究范围置于五四新文化运动之内，因此偏向把鲁迅笔下的“黑暗势力”和中国旧传统等同。本文从世纪末思潮背景看问题，把鲁迅的悲观主义上溯至世纪末“颓废的”(Decadent) 审美观：“对人生悲观绝望，视人类受生物与社会的遗传铁律支配，视杰出的个人受制于现代民主社会的庸众。”^②

思想陷入这样无边无际的黑暗，是没有出路的，鲁迅必须克服它。有关鲁迅在北伐后转向同情共产党，已经有不少人研究过其思想和人事方面的因素，本文则想从国人比较陌生的精神分析的角度加以补充。鲁迅对群众虽然呈现类似幽闭恐惧症的反应，但是他不能没有群众。按照尼采哲学，不发扬自己生命力的“末人”对一切高出于己的人都会心怀妒嫉和愤恨，而这正是典型的奴才道德，至于“超人”的态度则相反。尼采在《道德的家谱》中谈到超人：“的确，他有太多的漫不经心、太多的泰然处之、太多的不在乎，使他不屑于把对象丑化成漫画和怪物。”^③这正是鲁迅在复仇文章中用“永远沉浸于生命的飞扬的极致的大欢喜”来表扬的超人心境。但讲归讲，鲁迅却对群众愤恚到要进行“复仇”的地步，并尽量把他们丑化成漫画和怪物，这样，是否把超人和末人角色予以倒置？我在其他地方曾经指出鲁迅的情形是“可怜的超人面对无动于衷的群众”(pathetic superman vs. apathetic masses)^④。

① Tsi-an Hsia, "Aspects of the Power of Darkness in Lu Hsun," in his *The Gate of Darkness; Studies on the Leftist Literary Movement in China* (Seattle and London: University of Washington Press, 1968), pp. 149, 154—155.

② Jean Pierrot, *op. cit.*, pp. 9—10.

③ Nietzsche, translated by Walter Kaufmann, *On the Genealogy of Morals and the Origin of Tragedy* (New York: Vintage, 1967), p. 37.

④ *The Chinese National Character*, pp. 126—127.

鲁迅在学生时代，为了用文学唤醒民众，曾在1907年伙同弟弟周作人及许寿裳、苏曼殊、袁文蕪等人筹划在东京发行《新生》杂志。鲁迅又于1909年与周作人合编翻译的外国小说《域外小说集》两册。不幸，这些雄心勃勃的计划都一一宣告失败。《新生》因种种原因胎死腹中，《域外小说集》两册在半年内只售出数十册，这些努力丝毫未引起反响。他在1922年新文化运动阵营解散了以后，回忆起民元以前同样的遭受遗弃的心情：

……凡有一人的主张，得了赞和，是促其前进的，得了反对，是促其奋斗的，独有叫喊于生人中，而生人并无反应，既非赞同，也无反对，如置身毫无边际的荒原，无可措手的了，这是怎样的悲哀呵，我于是以我所感到者为寂寞。

这寂寞又一天一天的长大起来，如大毒蛇，缠住了我的灵魂了①。

如果鲁迅的“铁屋子”和“黑暗的闸门”比喻所透露的心理是幽闭恐惧症，他“如置身毫无边际的荒原，无可措手的了”这句话则呈现广场恐惧症(agoraphobia)。

鲁迅虽然自诩为精神界孤独的战士：“他只有自己，但拿着蛮人所用的，脱手一掷的投枪。”②但他不能没有听众。这里不牵涉到尼采的超人哲学是否被误用来“救国”的问题，因为尼采的文本也是自相矛盾的。《道德的家谱》中的尼采不同于《苏鲁支语录》中的尼采，鲁迅思想所本的尼采似乎是后者。《苏鲁支语录》里的超人在雪山之顶不甘寂寞，必须走下山来启蒙世人，但发现世人是市集的苍蝇。用今日后结构主义的话语说：“超人”必须树立起一个对立面，曰“末人”，亦即树立一个和自己

① 《〈呐喊〉自序》，前引，第417页。

② 《这样的战士》（1925年12月14日），《鲁迅全集》第2卷，第214页。

相反的他者，才能对己方下定义。因此，两者在话语上是相互依存的。

从精神分析的角度看这个问题，鲁迅把同胞当作是虫豸，也透露出爱憎双重性情感。弗洛伊德和他的弟子奥托·兰克(Otto Rank)认为在梦境中如出现昆虫和害虫的象征，会是自己同胞兄弟姊妹的意象，这个意象是含贬抑性的，但也透露自己不能没有他们的支持：“[在童话故事里]必须完成艰难任务的英雄……只有在一群小动物——例如蜜蜂或蚂蚁之类——协助下才能完成任务。这些会是原初族群(primal horde)里的弟兄们，正如同在梦的象征中昆虫和害虫象征兄弟姊妹一般(含贬义地，把他们当作婴儿)。”^①因此，“超人”在情感上得依靠庸众，至于庸众，却连自己被贬为昆虫都不知情，反而对“超人”的存在浑然不觉。

卡内蒂在《群众与权力》里有一段话，是有关人对于黑暗的恐惧感，以及如何禳祛之道：

人最恐惧的莫如被不明物体触摸……在黑暗中，害怕突如其来的一下触摸甚至可以达到惊慌的程度……人在自身周围造成的各种距离正是由于这种恐惧决定的……我们在人之间走动仍会保留这种被触摸之反感……唯有在人群中个人才会免除这种对被触摸的恐惧。这是恐惧转化为其对立面的唯一情况。不过，在此情况中，人所需要的群是一个紧密的群，在其中是身体挤着身体；这个群的心理构成也是密而且实的，使他不再注意到底是谁在挤迫他。一旦当个人将自己交给了群以后，他对其触摸的恐惧就会终止^②。

① Sigmund Freud, translated by James Strachey, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (New York: Liveright, 1951), p. 114.

② Canetti, *op. cit.*, p. 15.

鲁迅有否将“自己交给了群”，颇值得疑问。根据王晓明的研究，鲁迅在30年代对中国人的愚笨行为多加以辩护，一反从前苛刻的针砭。但从鲁迅说辞的牵强附会，他自己心底是否完全信服都值得疑问^①。鲁迅在其生命晚期倒向共产党领导的革命运动，他是否克服了被“吃”掉的恐惧？

（七）鲁迅加入左翼文艺运动前后

1925年五卅运动后，由共产党领导的大型群众运动成为中国政治舞台的常态。共产党并且和国民党搞统一战线，共同为国民革命和统一中国的目标奋斗。鲁迅也于此时南下，加入革命阵营。关于这个转向，不少学者已经研究过，本文只着重分析他此时对“吃人”意象的运用。北伐期间国共发生分裂，蒋介石用血腥手段大肆清共，鲁迅在瞠目结舌之余，在一封回答读者的公开信中，再次运用了吃人的意象，但这一回是用来表达身为启蒙者的挫败感：

我曾经说过：中国历史是排着吃人的筵宴，有吃的，有被吃的，被吃的也曾吃人，正吃的也会被吃。但我现在发现了，我自己也帮助着排筵宴。先生，你是看我的作品的，我现在发一个问题：看了之后，使你麻木，还是使你清楚，使你昏沉，还是使你活泼？倘所觉的是后者，那我的自己裁判，便证实大半了。中国的筵宴上有一种“醉虾”，虾越鲜活，吃的人便越高兴，越畅快。我就是做这醉虾的帮手，弄清楚了老实和不幸的青年的脑子和弄教钝了他的感觉，使他万一遭难时来尝加倍的痛苦，同时给憎恶他的人们赏玩这较灵的苦痛，得到格外的享乐。我有一种设想，以为无论讨赤军、讨白军，倘捕到敌党的如学生之类，一定特别加刑，

^① 王晓明，前引，第十六、十七章。

甚于对工人或其他无知识者。为什么呢，因为他可以看见更锐敏细微的痛苦的表情，得到特别的愉快^①。

鲁迅以十分冷嘲的口吻，把启蒙者的功能说成是“弄清楚了老实和不幸的青年的脑子和弄敏了他的感觉”，好让对他们施刑者赏玩“更锐敏细微的痛苦的表情”。这种下作的快感鲁迅比作筵宴上的吃醉虾。鲁迅常用的人肉宴意象是他自己发明的，但他对启蒙者的挖苦却得自《工人绥惠略夫》的启发。在小说里，绥惠略夫谴责托尔斯泰派的阿拉第耶夫(Aladiev)：“我说把人的灵魂变成纯洁和昂贵不过让它受刑时的痛苦更细微敏锐些、它的哀痛更尖锐些是件可怕的事情……你在骗人……你让人们活着并成为猪罗的食物，这些猪罗高兴得发咕噜声并尖锐地长叫，正因为它们的受害者是如此细嫩美好，对必须忍受的痛苦又是如此超级过敏。”^②

但从上一段引文中可看出鲁迅关心的仍然是精英分子，“如学生之类”，鲁迅对这些心灵特别敏锐的人之痛惜“甚于对工人或其他无知识者”。因此，鲁迅想和左翼作家结盟而遭到他们拒绝，似乎可以理解。从1927至1928年，虽然彼此都被笼罩在国民党白色恐怖底下，左翼文人的创造社和太阳社却对鲁迅进行了围剿。鲁迅则回敬之，把他们“革命文学”笔下美化的人民大众，予以丑化。他想像在长沙当众处决女共产党员时，在公众场所：

……列着三具不连头的女尸。而且至少是赤膊的——但这也许我猜得不对，是我自己太黑暗之故。而许多“民众”……是脸上都表现着我正在神往，或者已经满足的神情。在我所见的“革命文学”或“写实文

① 《答有恒先生》(写于1927年9月4日，发表于10月1日)，《鲁迅全集》第3卷，第454页。

② Michael Artzibashev, "Sheviriof", in *Tales of the Revolution*, translated by Percy Pinkerton (New York, B. W. Huebsch, 1917), pp. 77—78.

学”中，还没有遇到过这么有力的文学。……且住。再说下去，恐怕有些英雄们又要责我散布黑暗，阻碍革命了①。

鲁迅从辛亥革命以来汲取的教训：“庸愚大众糟蹋民族精英”，至北伐后丝毫未改，反而，新时代“示众”的残酷有变本加厉之势。这段期间，鲁迅的三弟周建人在上海书店中购得照片，显示在内地某地，两名革命女子在公众场所全裸地被绑在刑架上，被施以割乳的刑罚，群众则在围观的镜头②。

这种暴民的丑恶嘴脸，与左派右派都无关，也不涉及任何意识形态，而是人的卑劣性的暴露，这个卑劣也不限于某个时代或某个国家，它是人共有的，在这个意义上，人性也无“进步”可言。挖掘人的非意识与非理性，正是“世纪末”思潮的特色。鲁迅作为世纪末思潮在中国的代表，本着这种对人性的看法，是否对承担任何政治运动都心存阻碍？鲁迅参加共产党领导的革命，尤其得克服对他们承诺的未来乌托邦的怀疑。

冯雪峰是促成鲁迅倒向共产党文艺运动的得力者之一，也成了鲁迅的好友。从他记录1929年与鲁迅的谈话中，可看出鲁迅当时心理状态。鲁迅反复强调革命者有“正视黑暗”的必要。这话他说了又说，但说了之后，或者沉默了一会儿，或者紧接着，像下面的话，也是说了又说的：“也许是我将现实看得太黑暗了。”鲁迅在说了一些类似重复《野草》中某些虚无思想和感情的话，马上又肯定地说：“这种看法，是太阴暗的。”或者说：“我也并不以为我的看法完全对。”而像下面这类话也说了几次：“怎么可以没有希望呢。否则，人也活不下去了。我不曾看得那么黑暗，以为就没有将来。……”这句话有点自己想说服自己的味道，

① 《华盖集》(1928年4月10日)，《鲁迅全集》第4卷，第105—106页。

② 建人：《随感录一三六：人道与残杀》，《语丝》第4卷22期(1928年5月28日)，第43页。

接着,又有点为自己的哲学辩解地说:“黄金世界,该有的罢,也不能以我不乐意去,别人就不去了。……”但反复折腾一番后,仍然是怀疑的成分占了上风,并因怀疑而宁持存而不论的态度:“我自然相信有将来,不过将来究竟如何美丽、光明,却还没有怎样去想过。倘说是怎样才能到达那将来,我以为要更重视现在;无论现在怎么黑暗,却不想离开。我向来承认进化论,以为推翻了黑暗的现状,改革现在,将来总会比现在好。将来就没有黑暗了吗?到将来再说,现在总须先改革。将来实行什么主义好,我也没有去想过;但我以为实行什么主义,是应该说现在应该实行什么主义的。”^①

从这里看,鲁迅的思想已经出现混乱,他尝试否定自己一贯的看法,来迎合党的意识形态,但又无法彻底做到,因此只含混地说“将来实行什么主义”留待将来再说。对共产主义的乌托邦,他希望能实现:“黄金世界,该有的罢……”但随后又表示自己是不去那里的,并透露对黄金世界里黑暗会完全绝迹的怀疑:“将来就没有黑暗了吗?”鲁迅参加革命,并不是憧憬未来的乌托邦,而是现状太令人窒息,他必须寻找一条出路,希望“推翻了黑暗的现状,改革现在,将来总会比现在好”。这是一个有保留的态度,而不是盲信者的狂热。

(八) 在左翼阵营里

鲁迅在生命最后6年成为共产党的同路人,出面当中国左翼作家联盟的领袖,也是他一生“政治上最正确”的时期。在这段期间,他的“吃人”意象又发生了什么变化?1930年1月,亦即在左联成立前夕,鲁迅为了答辩新月派的梁实秋批评他“硬译”外国的马克思主义文艺理论著作,作出如下的表白:

人往往以神话中的 Prometheus 比革命者,以为窃

^① 冯雪峰:《回忆鲁迅》,人民文学出版社,1952年,第16、17、19—20页。

火给人，虽遭天帝之虐待不悔，其博大艰忍正相同。但我从别国里窃得火来，本意却在煮自己的肉的，以为倘能味道较好，庶几在咬嚼者那一面也得到较多的好处，我也不枉费了身躯；出发点全是个人主义，并且还夹杂着小市民的奢华……①

鲁迅这段表明心迹仍站在精英主义立场上，虽然同时官样文章地自我批判一番，但与后来毛泽东 1942 年《在延安文艺座谈会上的讲话》之精神却是南辕北辙。1930 年 1 月还可以说是在他参加左联之前，但迟至 1933 年，鲁迅重提偷天火神话，其精英主义有变本加厉之势，而这类普罗米修斯神话又重新引起鲁迅对蚊子和害虫的联想。他说非洲瓦仰安提族也有一个窃天火的神话：

这个姓名早被遗忘的祖先也遭天神之罚，办法却两样：并不是锁他在山巖，却秘密的将他锁在暗黑的地窖子里，不给一个人知道。派来的也不是老鹰，而是蚊子、跳蚤、臭虫，一面吸他的血，一面使他皮肤肿起来。这时还有蝇子们，是最善于寻觅创伤的角色，嗡嗡的叫，拼命的吸吮，一面又拉许多蝇粪在他的皮肤上，证明他是怎样地一个不干净的东西。然而瓦仰安提族的人们，并不知道这一个故事。他们单知道火乃酋长的祖先所发明，给酋长作烧死异端和烧掉房屋之用的。幸而现在交通发达了，非洲的蝇子也有些飞到中国来，我从它们的嗡嗡营营声中，听出了这一点点②。

比较了鲁迅在参加左联之前与之后的两段“偷天火”的寓

① 《“硬译”与“文学的阶级性”》（写于 1930 年 1 月，发表于 3 月），《鲁迅全集》第 4 卷，第 209 页。

② 《别一个窃火者》（写于 1933 年 7 月 8 日），《鲁迅全集》第 5 卷，第 222—223 页。

言,看不出有什么改进。纵使鲁迅倒向无产阶级的革命事业是真心的,精英主义的残余总难免不会在他的谈吐里制造认知的失谐(cognitive dissonance)。鲁迅在1930年3月2日左联成立大会上致词,即警告文艺作家们不要以为革命后情况会对他们更有利:“因为实际上绝不会有这种事,恐怕那时比现在还要苦,俄国革命后一二年的情形便是例子。如果不明白这情形,也容易变成‘右翼’。事实上,劳动者大众……也绝不会特别看重知识阶级者的。”^①这段告诫知识分子的话,是否有弦外之音?如果用后来“文革”时代的标准去衡量,鲁迅是在“讲黑话”。

鲁迅在30年代的立场是保持一个平衡,一方面竭力为群众辩护,另一方面对中国人的愚昧又不禁泄漏挖苦的语气。1931年的“九·一八”事变挑起中国人的民族主义情绪。鲁迅既攻击国民党的不抗日,又同时讥讽民众妄想凭精神压倒物质的抗日情绪是“堂·吉珂德”式的^②。在反帝国主义浪潮高涨的情形下,鲁迅却对上海租界里洋人的某些措施颇为欣赏,当时租界当局实施禁止虐待动物的规定,引起中国人大鸣不平,认为西洋人优待动物、虐待华人,鲁迅替前者辩护说“这其实是误解了西洋人”,反责怪同胞“是没出息的人的缘故”。这种论调立即引来反唇相讥,也是左联成员的廖沫沙指责鲁迅为“买办”：“他们和同胞做起生意来,除开夸说洋货如何比国货好,外国人如何讲礼节信用,中国人是猪罗……”^③在国难当头的时代,鲁迅继续批判中国人“合群的爱国的自大”,变得完全不合时宜。

对庸愚大众的“吃人”行为,鲁迅也不得不用“阶级分析”予

① 《对于左翼作家联盟的意见》,《鲁迅全集》第4卷,第234—235页。

② 《中华民国的新“堂·吉珂德”们》(发表于1932年1月20日);《真假堂吉珂德》(1933年4月11日),《鲁迅全集》第4卷,第352—353、519—520页。

③ 《侧援》(1934年6月3日),《鲁迅全集》第5卷,第490—491页。反驳者笔名林默,见附录,引文在同篇第492—493页。

以辩解。1934年8月12日,发生了余姚县某乡的小学校长兼国民党部常委徐一清,因劝阻农民迎神祈雨,激动民忿,被千余农民毆毙,投入河中,后又打捞上岸,咬断喉管。鲁迅的评论是:“自从由帝国成为民国以来,上层的改变是不少了,无教育的农民,却还未得到一点什么新的有益的东西,依然是旧日的迷信、旧日的讹传,在拼命的救死和逃死中自速其死。”然后他感叹地下结论:“这悲剧何时完结呢?”^①北伐以后的国民党其实也是一个“革命”政权,曾雷厉风行地执行过扫除迷信运动,是这次惨剧的背景。站在尽量把群众美化的共产党立场,鲁迅根本没必要写文章评论此事。他一定要谈这次事件,显然是心中有话、不吐不快。这个事故亦太酷似易卜生《全民公敌》中和全镇对抗的斯托克曼医生(Dr. Stockmann),他的名言是“个人永远是对的,群众永远是错的”,曾为早期的鲁迅所讴歌^②。

在另一篇文章里,鲁迅评论报纸上常看见诱拐女孩凌辱女孩的新闻,但不似其他的左翼作家,他居然敢提劳工阶级也在犯罪者之列:

不但是《西游记》里的魔王,吃人的时候必须童男和童女而已,在人类中的富户豪家,也一向以童女为侍奉、纵欲、鸣高、寻仙、采补的材料,恰如食品的履足了普通的肥甘,就想乳猪芽茶一样。现在这现象已经见于商人和工人里面了,但这乃是人们的生活不能顺遂的结果,应该以饥民的挖食草根树皮为比例,和富户豪家的纵恣的变态是不可同日而语的^③。

这段话显示出鲁迅的“阶级分析”有点勉强。试问工人阶级有否物质条件采补童男童女?这种采补是否如“挖食草根树皮”乃生

① 《迎神和咬人》(1934年8月19日),《鲁迅全集》第5卷,第547—549页。

② 细节详我另一文《“世纪末”的鲁迅》。

③ 《上海的少女》(1933年8月12日),《鲁迅全集》第4卷,第564页。

存必須？鲁迅削足适履去迁就他的新政治立场，反而透露了他原本控诉的“吃人”对象是全体国民。

鲁迅的“阶级分析”尝试显得牵强附会，但在谈论黑暗势力时却驾轻就熟、如鱼得水。在《夜颂》一文中，鲁迅把自己说成是“爱夜的人”，黑夜使人们暴露真面目，而白日则使人变得虚伪，“现在的光天化日，熙来攘往，就是这黑暗的装饰，是人肉酱缸上的金盖，是鬼脸上的雪花膏。只有夜还算是诚实的。我爱夜，在夜间作《夜颂》。”^①共产党的宣传喜欢把自己说成代表光明，而旧社会则代表黑暗，但作为共产党“同路人”的鲁迅却偏爱黑夜，透露出鲁迅的思想是属于另一个路子，它的前题是非理性主义或心理学思维，认为阴暗面是人性中不能被铲除的部分，因此基本上有异于一切相信人会“进步”的理念。至于鲁迅“人肉酱缸”的比喻，后来则影响了台湾的柏杨。

鲁迅成为中国左翼作家联盟的盟主后，他对中国革命的贡献，以及在好友瞿秋白、冯雪峰纷纷离去后与继起的周扬一派的争吵，是大家熟知之事，此处不再赘述。他和周扬一伙矛盾的明朗化到公开决裂，其导火线是后者解散了左联，为抗日民族统一战线的需要成立文艺家协会，并采用了鲁迅反对的“国防文学”口号。

在鲁迅逝世当年（1936）的一些私人通信中，他用先前形容黑暗势力的妖魔鬼怪意象来指称周扬一伙。例如：“因为不入协会，群仙就大布围剿阵……投一光辉，可使伏在大熏荫下的群魔嘴脸毕现。”（1936年8月28日致杨霁云）鲁迅也称他们为“小丑”（1936年10月15日致台静农）。鲁迅的忿慨导致他谴责中国人的社会道德：“我真觉得不是巧人，在中国是很难存活的。”（1936年4月23日夜致曹靖华）在另一处，甚至用封建的“大家

^① 《夜颂》（1933年6月8日），《鲁迅全集》第5卷，第194页。

族”意象来指称周扬的文艺家协会(1936年5月3日夜致曹靖华)^①。鲁迅在临死前答周扬派徐懋庸的公开信中,又提到人在黑夜里的嘴脸比较真实:“在国难当头的现在,白天里讲些冠冕堂皇的话,暗夜里进行一些离间、挑拨、分裂的勾当的,不就是这些人么?”他谴责徐懋庸辈“一味的咬住我”,并责问:“他们的基本政策不就是要咬我几口么?”^②

鲁迅对承担政治运动的心理难局,正是考量是否该让自己被“吃”掉!

(九) 结束语

本文因题目的框限,只能谈到这里。我在另一篇论文《“世纪末”的鲁迅》中论证:鲁迅的思想既非自由主义,亦非社会主义,这两者都是乐观的、相信进步,并以为人可以臻于至善、或至少能予以改善的。鲁迅的思想可归入处在这两者之外的第三派,用他自己的话说,他有“个人的无政府主义者”倾向^③,鲁迅说的个人的无政府主义者,现在一般译作“无政府个人主义”(anarcho-individualism),亦称为“无政府心理学批判”(anarcho-psychological critique)。

这派思想,历来都有,但至“世纪末”蔚为大宗,其代表人物为尼采和弗洛伊德,他们两者都以本能立说,一者强调权力意志,另一者强调性欲。这些都是超越道德善恶、架空意识形态的因素,它们代表的是人的非理性,是人性最基本的东西,在它们面前,所谓意识状态、理论学说、思想体系、道德规范等等,都全部沦为它们自圆其说——亦即把自己正当化——所用的伎俩。

① 这些资料集中在《鲁迅论二三十年代左翼文艺运动言论选》,收入北京鲁迅博物馆鲁迅研究室编:《鲁迅研究资料》第4期,天津人民出版社,1980年,第29—30、31、37—38页。

② 《答徐懋庸关于抗日统一战线问题》(1936年8月3—6日),《鲁迅全集》第6卷,第528、529页。

③ 1925年3月18日致许广平信,前引,第20页。

这个人的非理性的基层亘古长存，因此说不上进步或退步，它们既可以是个人创造的泉源，也可以是心理变态的渊藪，往往是两者兼具。不过，创造既然限于少数的天才，那么本能以扭曲、变态、毁灭的方式发泄出来者则必然透过“群众”渠道。表面上，这两种爆发都是突破社会设定的藩篱，都具有“无政府”倾向。这里涉及的群众性无政府倾向，不是指无政府社会主义赞扬的那种，而是从世纪末暴民心理学角度予以谴责的那类，而这个角度在鲁迅的思想里尤其突出。事实上，没有创造力的庸愚大众之常态反倒是守成，是惰性，是缺乏想像，代表的是习俗和制度的僵化，唯有创造的个人才有突破藩篱可言。这正是“无政府个人主义”的真义所在，也是它不同于无政府社会主义的地方——后者只能归入“社会主义”一类，亦即对群众十分正面评价，对人的前途无限乐观，认为人可以臻于至善的乌托邦思想。但在无政府个人主义的视野里，庸众不论是暴民还是守成或是两恶俱备，他们都是精英分子的对立面。这个对立论在今日民主化时代已难于为人接受，但在“世纪末”——亦即鲁迅思想成形的时代——的话语里，却是一个中心命题。

鲁迅是现代中国绝无仅有的无政府心理学批判的代表，而他的思想深度亦超乎同代人之上，甚至在 20 世纪中国都是少见的。一个很大的历史讽刺是：在“文革”期间，在中国人全体思想自由被剥夺的情形下，鲁迅是官方允许的毛泽东以外唯一正确的中国权威，可以大量引用而不致出问题。但“文革”正是透过至为崇高的理想主义渠道让人的丑恶面作最大规模爆发的一个历史案例。鲁迅在自身承担左翼政治的心理难局中，对这个悖论已有预感。

七 当代中国文化： 结构与情感构造

台湾作家柏杨及其著作《丑陋的中国人》和我的《中国文化的深层结构》出版后引起了颇多争议，关于“国民性”的讨论一时变成一种热。

本文是从1983年我的书出版以来所做的重新思考，其中将批判性地包含学院派对中国式人格研究的最新成果，我以我的理论为出发点，为这些研究所发现的中国人的情感构造提供一个“结构”。

（一）“一人”与“二人”的文法

我在书中论说中国文化对人的设计与西方人有显著的不同。西方人把个体看作一个有清晰疆界的体系，其情感部分在理论上是受理性的调节，为灵魂或人格服务。中国人则大致上把个体视为一个“身体”，在两个这种“身体”之间出现“以心换心”时它才变得完整。

中文里把自我(self)称作“本身”，把英文里对人格的攻击(personal attack)译成“人身攻击”，直译的话就变成对人动粗。个人的背景(personal background)在中文里是“出身”，树立一个榜样叫作“以身作则”或“身教”。在西方，生涯(career)这个概念含有动态意象——法文的carriere有竞赛场的跑道之义——

中文里相类的人生目标则是“安身”之举。中国的“身”之所安处亦必然是其安“心”之所在。中国人的“心”之形成是两个“体”互相交换人情。这个交换的典型就是中国式的打招呼，一方向：“你身体好吗？”而标准的广东话回答则是：“你有心！”心的活动可以把很多个体连起来形成一个“集体”，而一个“团体”则是把许多身体团成一块。一颗超越“自身”利益的心可以说得上是“识大体”。

在这个意义上，中国人的个体非但不是一个截然分割的 *individuum*，而是必须在“二人”延续体中去设想的。华裔人类学家许烺光立论说：“人格这个概念是西方个人主义理想的一个表现”，但“做人的意义则必须在人际关系中去寻觅”。他把文化人类学的文化与人格说涂上一层中国色彩，建构一个人格模式是几个同心圆组成的延续的场，它的最内核是非意识，在外面包着它的第一圈是亲密关系，第二圈是广大社会，最外圈是外面世界，等等。他称这个以“仁”为本的看法为“伽利略式”的，它的对立面是“托勒密式”的人格概念^①。

① Francis L. K. Hsu, "The Self in Cross-cultural Perspective", in Anthony J. Marsella, George De Vos, Francis L. K. Hsu, eds., *Culture and Self: Asian and Western Perspectives* (New York: Tavistock Publications, 1985), pp. 24—55. 另详 Hsu, "Psychological Homeostasis and Jen: Conceptual Tools for Advancing Psychological Anthropology," *American Anthropologist*, vol. 73, no. 1 (February 1971), pp. 23—44. 可能有人会不同意许氏西方文化是纯粹个人主义的说法，他们会指出霍布斯和黑格尔的另类观点。其实，许氏不过是反对在概念上把人格和文化、自我和社会对立起来而已。他宁愿采取一个将自我疆界淡化的人格模型——这基本上有异于西方提倡共同生活体理想 (*communitarian ideal*) 的人、哀叹“组织人” (*organization man*) 之兴起的悲观主义者，或者是皮蓝德罗式 (*Pirandelloque*) 的冷嘲。这些西方概念对自我被当作社会内容的装载器显得无可奈何。然而，这些概念化固然让社会对个人获得惨胜，但却从反面透露出一种被害妄想、恐惧身体被外来者侵占。自我和社会——不论何方胜利——的划清界线是不对中国人胃口的，也不像是一个令许烺光烦恼的问题。

中国人的“二人”母体(matrix)不单只形成儒家的“仁”之核心——二字左旁有个人字部首——也提供了中国人际关系基础的“成对”之意象。如果一己是不具备自足性的“身体”，他方遂被理解为己方必须与之配对的“对方”。己方做错了事就是“不对”，表示歉意就得说“对不起”——也可以理解成没有“脸”去对着对方。语言或许会落后于现实里的实践，但这类语言里面深埋着的原初意向是让一人在另一人的母体里面完成。这也反映在中国文化的首要符号里——阴阳在太极中的互补。按照宋明理学“心即理”的命题，人心就是天理^①。

中国人的“心”不是一个一目了然的概念。它涵盖了西方人意义的情感心(heart)和认知心(mind)。这个语言上的安排涵示了身心合一的概念和中国人感情化的思维方式。有“心”也具有在二人做一对的关系里替对方筹划的意思。在这个安排下，个人的决定不能全然不受两“体”之间“心”之活动的左右。在中文里，conscience的对应物是良心或良知，是心物合一体的高尚部分。如果在儒学里面它涵示社会的要求或一个道德化宇宙的诰命，在日常生活里它往往是互惠，而这种互惠则受到彼此好感的制约。因此，在己方不回报的情形下，容易产生“没有良心”的感觉。在西方，conscience是一个人必须面对真实的时刻，它涉及个人的判断以及自由意志的问题。中国人比较情感化的“良心”使它易受面子和丢脸的诸般考虑的统驭，会导致把理性的自利或一己原则妥协掉。在中国人的语境里，如果心智、良心和意志都倾向于情感化，违背了自己的意愿却具有一个身体化的意象。在“心”的包围圈中，中国式的个体常常会感到“身不由己”。

儒家是无出其右的“二人”哲学。它只面对今世，因此其追

① 在宋明理学里，也有和“心即理”打对台的“性即理”命题。性是一个生字左旁有一个心字部首，是天生的本性。根据朱熹的弟子陈淳的训诂，性是“生来自有此心”之谓。

寻超越之道就是超越一己之体而达到另一体，所谓“由吾之身及人之身”——简言之，是透过心的活动。在这个活动里，其诰命是在一个相互关系里尽了自己这一份。这类活动在传统时代的明文正典是五伦关系，例如君臣、父子之类，时至今日已成无关宏旨的形式，但仍透露中国的深层人间观和历久不衰的双元意向。马克思主义的中国延续了这个意向，它把个体性消融在集体的母体里面。在目前，其意识形态或许出现动摇，但现代中国人必须在“家”这个母体里“安身”的需求则有胜于前。

和儒家强调双元的做法形成对比的是道家的崇“一”。回到阴阳未分的混元状态，和回到胎儿状态一般，虽好而不可行，那么可行的持“一”之道就是让身体顺乎自然。它就是无为和不去跟外物相刃相磨。把两个劳而无功的身体之间的“心”的活动搁置起来，那个自我关注的个体就获得了适度的自由，在大自然的怀抱里从事逍遥游——这种气质也可以表现为对艺术的追求。但自然之道亦表现为阴阳之消长和互补，因此“一人”如欲在“二人”的母体里进身，它就沦为扮演被动和谦谦弱者的游戏，让能者多劳的强者为自己代劳。根据这个道理，这种道德上的太极拳法可以让输家成为赢家，而给予者则成为获取者。老子说得好：“圣人后其身而身先。”这种持“一”之道归根到底就是中国文化里的利己主义原则，正如杨朱坦诚地提倡拔一毛以利天下不为也^①。中古道家的房中术提倡最自私的性行为，它令男方相信己方含精不射就可以吸取女方的精气作为滋养，否则己方的精气就会

① 但杨朱这句话也可以解释作“不以天下为已利”。无论如何，其意向是“维持本性的率真，不为外物所累”。译 A. C. Graham, “The Right to Selfishness; Yangism, Later Mohism, Chuang Tzu”, in Donald J. Munro, ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values* (Ann Arbor, MICH, The University of Michigan Press, 1985), pp. 73—84.

被女方吸取。

这个利己主义原则与现代西方的个人主义不同，因为人除非成为隐士，否则他只能在一个双元的阵势内实施。它常常得凭借“无私”的互动这个主流形式去发挥，因而缺乏合法性和尊严。在理想的情形下，中国式的个体不能毫无忌憚地展现自我，他变得不能动，而须由对重要的他人尽义务去鼓动。但按此逻辑，自利也必须打着为了他人的旗帜，其实有时反会为害他人。因此，如果中国人不动的“体”必有待人我之间的“心”的活动去鼓动，同样的“心”也必须去控制那个难管的“身体”，而且未必会成功。

不论是导向“一人”还是“二人”，中国文化的意向是今世的，这个特色亦表现在他们的不朽观里。道家追求肉身不死而从事神仙之术。儒家的方法则是凭家庭制传宗接代延伸自己的肉体。透过“二人”媒介去追求不朽也可以采取较高尚的形式，那就是“心”的不朽，亦即凭立德、立言、立功而受到后世的纪念。不论是哪一种方式，关注的都是这个人间。孔子“不语怪、力、乱、神”，因为它们位于有情的人间环境以外。理想上来说，这个环境可以推至全人类而缔造大同世界。然而，中国人的有情环境的前提是一己之“身”为各种双元阵势所围绕，这个环境也会视异于中国人以心换心者为化外。中国人的一个说法是“非我族类，其心必异”。于是，外国人尤其是个人主义的西方人就成了“鬼”，在这里“鬼”只能做“非人”解，因为它不具犹太基督教里的撒旦之义。

（二）在符号学层次上社会对个人的极权

中国式人格的结构方式既然是身体化和人情化的，因此，中国文化是心理学化程度较低的符号导体，这不只和过分心理学化的当代美国文化比，而和印度与日本比也如此。对西方人来说该是私人 and 情绪的问题常会被中国人“身体化”为病痛或者外

在化为人际纠纷或道德问题。对中国人的心理医学研究指出：西方人倾向于把忧郁症和其他神经症视作“心理内部的、个人存在的经验”，“中国人则把它们化作身体体验以及人际关系的失调”^①。

中国人倾向于把西式叙事里“心理学化”的现象用羞耻感、社会道德、社会角色、人际关系等措词予以重新改写。甚至有教育的中国人对人的非意识能抵制意识状态这一点也表现出满不在乎。按照孟且 (Donald Munro) 的说法，中国人常把“思想解读为行为的动因和指导”，因此总不能避免“社会性”后果。门罗用这个前提来论证中国文化没有为“私己”(private self) 留下余地^②。更具说服力者，该说中国人以不同方式构筑自我。例如，在小说和电影一类的中国大众文化里出现父母破坏个人幸福的题材。中国的读者或观众易懂一个家长在场制造男女主角的不幸婚姻，却比较难懂如下一类叙事：个人被锁在一个自我毁灭的行为模式里，因为他或她对已内心化的“家长”怀有罪恶感。因此，成长剧、性的觉醒、逾越仪、死亡愿望、再生等等在中国文学主题里并不占显著地位。中国文学偏重的是欠恩、报应、羁绊、怀旧、遗憾。

和中国人交谈比较不容易传达有关“心理”(psyche) 话语。在《中国文化的深层结构》一书里，我试图解释一个两极化现象：

① 译 Keh-ming Lin, Arthur Kleinman, and Tsung-yi Lin, "Overview of Mental Disorders in Chinese Cultures: Review of Epidemiological and Clinical Studies", in A. Kleinman, Tsung-yi Lin, eds. *Normal and Abnormal Behavior in Chinese Culture* (Dordrecht, Holland: Reidel Publishing Co., 1981), p. 253. 另译 Fanny M. C. Cheung, "Psychopathology among Chinese People," in Michael Harris Bond, ed., *The Psychology of the Chinese People* (New York: Oxford University Press, 1986), p. 179.

② Donald J. Munro, *The Concept of Man in Contemporary China* (Ann Arbor, MICH: The University of Michigan Press, 1977), pp. 48, 56.

一方是如毛泽东那般史无前例的自我扩张人格,另一方则是自我压缩的中国人常态,我说:或许前者的自我内容(ego-contents)以后者为基准,好比一个由10亿人砌成的金字塔的塔尖^①。在极少数像样的书评里,有一篇对我的这个说法提出争议,但这位写书评的中国作者却把我的“自我内容”概念滑稽地转化成一个“身体”数目多寡的问题。他指责:按照孙氏的逻辑,中国人口众多,在奥运会上应该比罗马尼亚人多获百倍的金牌才对!对此,毫不令我感到意外,一位香港的批评者对“身体化”是一个心理学上的问题也全然无法掌握,他指责我不该说只有中国人具有“身体化”倾向,其实西方人也嗜好有氧舞蹈和桑拿浴^②!

我的书中出现“身体化”一词的意义有无穷的细微变异,但是读者有心理学素养的话,至少可在其中挑选出下列的意义:这个倾向包括让身体的情性在人格系统里占了上风,使个人避免冒险或不去从事锻炼身体,也不去干违反自然之事,事情如非自然而然,就不要揠苗助长^③。

从中国人对“心理”(psyche)之视而不见,可推论出他们对个人下定义是强调社会语境多于私人状态。“最后的儒家”梁漱溟在他的最近一本书中非难西方心理学过分强调“个人”,并提出他的反命题:

是故讲到人心必于人生求之。而讲到人生又不可有见于个体,无见于群体。……(后者)可统称为

① 孙隆基:《中国文化的深层结构》,香港:壹山出版社,1983年,第251页。

② 一位不具名的读者的信,引自周绍祥:《西方文化的深层结构?》,香港《信报》1985年6月14日。

③ 亚瑟·斯密(Arthur Smith)在19世纪指出中国人不喜好运动。详读著 *Chinese Characteristics* (New York: Fleming H. Revell Company, 1894), pp. 92—93.

社会①。

在许烺光未把文化与人格理论中国化之前(详前),在今日已鲜为人知的戴秉衡已在做同类尝试。他受到哈利·斯塔克·苏理文(Harry Stack Sullivan)的影响,戴用他自己发明的“首要的自我”(primary self)这个概念取代了弗洛伊德的“伊底”(id)亦即本能概念。戴氏概念是在个人最早家庭环境中形成的心理组合,但戴氏却把它当作人格结构的最原始的河床②。从符号学上来说,这两种理论都不过是叙事的策略,但两者想达到的效果迥异。

根据孟旦的看法,中国人不太理会低于社会层次的心理和西方的自由派个人主义的设定形成尖锐对照,盖后者设定“人的主要特征独立地存在于任何社会的脉络之外”,社会不应控制人的私己领域。因此他论证:从儒家到毛泽东思想,中国的“人观”都视人具有全面受社会或国家可塑造的性质③。中国式自我其实不像门罗所说般地好摆布。心理概念的缺乏可以指它被无所不在的他人所吸收,但它也可以像在一个集体化的经济里的“自留地”一般以尊严不足的方式存在。我们怀疑它是否像童话里那个不让人猜到名字的精灵(rumpelstiltskin)一般,没有名字就不受控制。只要看看今日中国大陆的公众场所里出现的一些反社会行为以及某些人公德心的缺乏,似乎他们凭“身体”自

① 梁漱溟:《人心与人生》,香港:三联书店,1985年,第2页。

② Bingham Dai, "A Socio-Psychiatric Approach to Personality Organization", *American Sociological Review*, vol. 17, no. 1 (February 1952), pp. 44—49. 他的思路在一篇更早发表的文章中已经顺着这个方向走, 详 "Personality Problems in Chinese Culture", *American Sociological Review*, vol. 6, no. 5 (October 1941), pp. 688—696.

③ Munro, *Concept of Man*, p. 2. 孟旦同时指出中国人对“思想”一词的用法, 当它出现在涉及具有社会效果的行为的脉络里时, 它的意义变得和“欲望”、“态度”或“习惯”几不可分(p. 47)。我也注意到中国人好用“心理”一词, 但不是用来指涉隐蔽的心理, 反而是指遭致公众道德谴责的行为。

发性让西方人压抑在人格结构底层的心理内容重见天日。

(三) 中国人情感构造的形态学

然而,中国式人格中能受控而不受控的成分是什么,能施以控制的又是谁?在我的书中提出了一个微妙的问题:中国人既然把两个“身体”之间的心的交流放到了首位,应该产生一种至为爱欲化的文化才对;相反地,中国人似乎最不善于表达情感,尤其是有关性方面的,不只和拉丁民族比较是如此,甚至还比不上新教文化背景的西方人。事实上,“非性化”(asexuality)好像是中国人的一个特色^①。我们难得看到一对久别重逢的中国情侣在机场狂喜地拥吻。在接到一个好消息时,中国人也不太会从他的椅子上跳起、欢叫,或起舞。他们在发展男女关系时需要“暖身”的期间也较长。他们倾向在一个强烈的刺激面前退下。一名中国男子如果对一位女士感兴趣,和她首度接触时邀了另一名男伙伴一齐前往的情形并不少见,往往令该女士不知道追求者到底是哪位^②。中国人热衷于结合,而其情感作用已调到

① 一份对自我概念(self-concept)的研究显示出:“美国华裔青少年组和正常的美国青少年组十分近似,而与正常的中国青少年组有显著的不同”,唯有在性态度量度(Sex Attitude Scale)这一点上美国的华裔青少年比较接近中国文化,亦即更为非性化。详 Clarence L. Chen, “The Self Image of the Chinese-American Adolescents: A Cross-Cultural Comparison,” *The International Journal of Social Psychiatry*, vol. 32, no. 4 (Winter 1986), pp. 19—26.

② 有一次在美国的一位台湾女生要求我载她去食品店采购,在最后关头又要求把她的同学——一位香港女生也同车载去。但后者几乎没有购买任何东西,对我的态度亦稍逊礼貌,我始恍悟她是被那名台湾女生从她应用计算机室的时间中拖出来,当作一个“垫子”,因为那名台湾女生把整件事想像成第一次“和我外出”。如果她的醉翁之意只限于购物,反而不会夹了一个第三者在其中。在西方人追求隐私的场合,中国人却让他人无所不在——这令我感到耐人寻味。详本人的《中国人行动中的“顿”与“控”》一文,载于海外版《中报》,1986年12月31日。摆布另一个不知情者去充任一种自己为他安排的角色,也见于 John H. Weakland, “The Organization of Action in Chinese Culture”, *Psychiatry*, vol. 13, no. 3 (August 1950), pp. 361—370.

如此低，负面性感觉他们就会去竭力避免，不论是在规范性思想或在实际行动里皆如此。

中国人的情感构造是缓和的、在较不激烈的渠道里扩散，或者从它的直接目标处避走。因此，中国式的心不是一个挑情的因素而是一个稳定化的导体。一个前现代对“情”字的训诂把它等同于“静”^①。现代的圣贤梁漱溟则说：“人心自是能静的，其与静相反者则感情冲动也。感情冲动属身之事。”他进一步说：“假若以情感从属于心，那冲动便从属于身。”^②

中国人初学英文者会把西方的 emotions 概念等同于中文里的“情感”或“感情”，但这会造成误导。中国式的概念是令人联想起彼此的好感、心灵相应、友情和支持，以及男女之间的感情——正如一个中国的说法：“男女之间先培养感情才发生性关系。”如果只用英文里的 emotions 一词去指称上列的社会性感觉，就会遗漏掉这个名词的诸阴暗面相，例如冲动、本能、原欲或兽性。中国人会把这些非社会性情感状态放入“欲”的范畴中。中国人也较少有思想准备去把病态的情感状态和崇高的“人情”领域连成一气。

中国人有异于西方基督教的传统，他们并不把“肉体”和“魔鬼”放置在同一领域。孔子认为饮食男女同为人的根本需求。因此，只有情感的非社会性或者私人化用途才会成为“欲”。一个对 emotions 作跨文化的研究声称：某些文化不像印欧民族一般对情感有多种分别用词，它们往往把众多的负面情感和其中一种混同，“而它们对正面情感的判断也受到同样限制”^③。但中国人对情感的命名系统不属于这种情形。中

① 《广雅》第六卷第二节。情等于静的解释出现得更早的是在汉代的《白虎通》和《大戴礼记》。

② 梁漱溟：《人心与人生》，前引，第 111、152 页。

③ Julian Leff, "The Cross-cultural Study of Emotions", *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 1, no. 4 (1977), pp. 323—324.

国人的喜怒哀乐爱憎惧等七情很容易翻译成英文。它们本身是中立的，在受恰当的社会关系形式驾驭时，它们具有“良好”的用途。七情的私人化表达不是被认为不当，就被当作个人的癖性而受容忍^①。在这个意义下，一种情感并不因其内在属性而被归类入“情”或“欲”，其分类标准是同一种情感是作“社会”还是“私人化”用途。对中国人来说，心理(psyche)也好，非意识心灵也好，都全然无关宏旨，正因为它们是社会达不到的地方。

相形之下，西方情感构造统一化的概念是在“个人”这个容器内铸造成的。许烺光把西方人个人中心(individual-centered)人格和中国人情境中心(situation-centered)人格作了一番比较，去挖掘各自在情感经济学里的导函数。他认为西方人倾向于把“爱欲”(eros)和“情感”(affect)截然划分，把前者过分地加在男女关系里，造成超载，这样一来，不只把其他亲属和广大社会排除在亲密关系以外，还造成代间的断裂。至于要凝聚更广大的社会，西方人不得不求助于一种淡薄化的感情。但是，硬是把爱欲从这个导体中排挤出去反而令爱欲失控地朝各个方向泛滥。于是，一方面有基督教徒尤其是清教徒试图把肉体感觉整个地压抑掉，另一方面，西方人又有把一切都爱欲化的倾向，包括弗洛伊德学说里的亲子关系，甚至连人神关系都不免，例如天主教修女把自己说成是耶稣的“新娘”。相形之下，中国人把性爱非浪漫化，只把它当作“一个和食物同类的生物需求”，并且把它局限于它该在的地方，如社会要求的传宗接代功能和恰当的个人欲望满足，因此就可以把非性的情感释放出来，为融合更大的人群服务。爱欲既是较接近情感构造的粗糙的有机性基础，许氏

^① Sulamith Heins Potter, "The Cultural Construction of Emotion in Rural Chinese Social Life", *Ethos*, vol. 16, no. 2 (June 1988), pp. 196—197.

把它比作金币，其整合大型经济的力量颇有限，而情感则有点像纸币，至于中国式的“报”，它离情感的有机性基础最远，则被比拟作信贷。但是，许氏以货币作比喻行不通，因为他悲叹中国人调整适度的情感和回报体系犹如一个茧，把人保持在平稳状态中，窒息了西式传教热诚和十字军精神，而这类精神促使他们走遍天涯海角，或者去参加别人国家的斗争。西方人似乎以对待一场伟大的罗曼史般的强烈度来进行这类活动，即将之视作一生中令人感到充实的经验。当许氏把“相互回报”视作造成台湾政府里贪污的因子，遂令它也黯然褪色^①。如果从当代中国的“关系”网络腐蚀大公无私原则的角度看“相互回报”这回事，那么它更恰当的比喻该是以物易物的原始经济，它们交换的是卑鄙的情感。

耐人寻味之处是：许氏是美国心理人类学的创始人之一，他却对弗洛伊德之“生殖器的性爱是个人成长最成熟阶段，而口腔性则是爱欲的最原始型态”的命题置若罔闻。许氏的推理和梁漱溟的一般，似乎都沿着中国式思维的深层渠道。两者都把个人化形式的情感构造当作最狭窄和最自私，因此也最原始。如果中国人的“心”的概念是统一化的，他们对情感构造的理解却是一分为二的。梁漱溟说得再清楚也没有了：

冲动(impulse)无疑地是身内机械运动的发作，感情(feeling)则不尽然。一般粗重的感情当然联结到冲动，同为身之事；进于高尚深微的感情，离身愈来愈远，

^① Francis L. K. Hsu, "Eros, Affect and Pao", in Hsu, ed., *Kinship and Culture* (Chicago: Aldine Press, 1971), pp. 439—475.

其境界便难说了①。

中国人的“超越”概念完全是今世取向的，它是由吾之“身”及人之“身”的情感横向活动，在这个过程中，“个体”粗糙的冲动得以被精炼成社会协和。许烺光的同心圆圈式的人格模型将一个人的最内核和最外缘领域连成一片，令人想到儒家的《大学》篇。它将道德成长构筑成一系列的阶段，以正心为起点，“心”正了才会修“身”，然后才轮到齐家、治国、平天下。

让社会性占尽优势的中国式的心可以是一个道德和精神化的物体。西方的人格建筑则把“心”和“身”都当作身体，在它们上头才冠以一个个人化了的“智”(mind)，用来为个人格局(selfhood)服务，而这个个人格局是和社会分判开来、有时甚至是突出于社会之上的。这个自我像一根天柱，可以垂直地演奏出最高的精神性和最低下的动物性这一整排音阶。

毫无疑问，同时具有肉欲性和精神性的西式人格有无法抗拒的吸引力。但在许烺光的眼中，它却要付出情感递减的代价。然而，中国文化是一个比西方更高度情感化的导体的命题仍值得争议，这是我在下一节里要谈的问题。

(四) 号称高情感环境里的收敛型情感构造

让我们转到一个二律背反的论题：不只一个心理测量家指出低情感的美国文化环境却在“社交性”方面高于中国人。这个结论会令历来以中国文化为集体主义者吃惊。在旧时代的中国，个体是被包含在家族里面，今日，他在国家身上找到认同，更具体一点是被包含在他的核心家庭和工作单位里。

① 梁漱溟：《人心与人生》，前引，第111页。

政治心理学的调查透露了中国人渴望归属于一个团体。理查德·威尔逊(Richard W. Wilson)把台湾、香港和纽约唐人街的学童当作一方,把美国的白人和黑人学童当作另一方,在他们之间作了比较研究,给他们看穿着同类衣服的人群的照片和穿着不同的人群的照片,然后让他们选择喜欢属于哪一个群,大多数的美国学童选择了后者,但“只有极少数台湾和香港学童作此选择”^①。乔治·多米诺(George Domino)和苔丽丝·汉娜·莫(Therese Hannah Mo)亦指出:在“社会价值”这一个方面中国人比美国人更为社会取向^②。中国人的“认同”定义不是个人格局而是归属一个团体,因此白鲁恂(Lucian Pye)有现代中国的政治文化危机不是认同危机而是权威危机之说^③。

但在另一方面,却有明显迹象显示中国人有一个比西方人更为私密化(较少暴露狂倾向)的自我。这个内收或许由中国社会对个人隐私较不尊重逼迫而成。但其他原因该包括上述收敛和不清晰的情感构造以及平静的倾向,等等。1961年的一份对不同文化背景的学生做的主题统觉测验(TAT)产生了两种不同的解释。其一显示:

[在测验中反映出的]中国人的幻想所表达的自发性和合群性比较低,关心是否为同学所接受的程度亦低于美国人的反应。

① Richard W. Wilson, *The Moral State: A Study of the Political Socialization of Chinese and American Children* (New York: The Free Press, 1974), p. 192.

② Domino & Mo, "A Comparative Analysis of Social Values of Chinese and American Children", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 18, no. 1 (March 1987), pp. 58—77.

③ Lucian Pye, *The Spirit of Chinese Politics: A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development* (Mass: The M. I. T. Press, 1968).

另一种解释则说：

……和美国人比较，中国人更少需要去寻找人际关系，因此他们比较能够自己接受自己……虽然对个人享乐的追求远不如美国人，中国人却能够独乐乐也能众乐乐；为了同样目的，美国人去寻找伴侣的冲动就强烈得多①。

把它演绎为具体的日常生活事实，就是：相对一个美国学生来，一个中国学生在周末较少需要和一群人外出社交；他一个人独处也很适意，甚至在周末还在学习。显然他对自己是否“得人望”比较没有那么执著，或者认为搞这种“公关”太费劲②。

一份更近期的对 554 位香港男大学生和 373 位女大学生的调查报告显示出，调查对象倾向于强调和个人 (personal) 与称职 (competency) 有关的价值。他们把“友情”和“自尊”包括在四项最重要的终极价值 (terminal values) 里，却把“社会认可”当作四项最不重要的终极价值之一。这组人把“负责任”和“能干”包含在四项最重要的工具性价值 (instrumental values) 里。但在四项最不重要者里头却很刺眼地出现“礼貌”和“清洁”两项③。

一个美国心理学家于 1986—1987 年在中国沈阳对 74 位

① Blanche G. Watrous and Francis L. K. Hsu, "A Thematic Apperception Test Study of Chinese, Hindu, and American College Students", in Francis L. K. Hsu, ed., *Clan Caste, and Club* (Princeton: D. Van Nostrand Company, Inc., 1963), p. 279, 282. 第二段发挥“自我接受”命题的引文代表许氏的观点。

② 一个常去纽约唐人街电影院的美人告诉我他终于找到了让他保持安宁的看客，换言之，他们不像坐在他身旁的美国人一般跟他进行肤浅的攀谈。

③ Lau Sing, "The Value Orientations of Chinese University Students in Hong Kong", *International Journal of Psychology*, vol. 23, no. 5 (1988), pp. 583—596.

男大学生和 32 位女大学生进行了问卷调查,虽然他的着眼处全然不同,但却指往同一方向。问卷上“未来生命中该是哪些事情令你快乐?”得最高分的是“工作”,其次是“教育”、“家庭”和“婚姻”。事实上,只有四男两女选了最后一项。根据那位心理学家,标准的美国答案会是:“终生难忘的罗曼史!”他的评语引起我的注意:中国式的答案倾向于内向,盖“工作”和“教育”都不会招致对他人投入情感^①。

一份对动机的比较研究亦显示出:中国学生倾向于被“自我投入”(ego-involvement)所驱动,和北美学生以“社会竞争”(social competitiveness)为动力形成鲜明的对照。自我投入不该和自我动机(self-motivation)混为一谈,因为前者需要动员羞耻感来对自尊心施压力(怕丢脸)。然而,这一类动机的内向性导向是毋庸置疑的。中国人最好的表现一般是由下列说词促成:“你做得不错,但在我的印象里你还可以做得更好。”在美国式的竞争状态里,最佳的鼓励句子是:“这还不错,但我觉得你不如从事测验的其他人一般好。”^②

它显示出:在这方面,中国人的情感投射到本身以外的物体上者比较弱,而且,一个中国个体自觉的程度甚于觉察他人的存在。

华纳·闵斯特贝格(Warner Muensterberger)把中国男性“勤劳与专注的工作习惯”扯到非性化和被动的性格特征上头,甚至说“工作”给予中国男性“一个机会,让他能够将自己

① John W. Fillinger, "A Survey of Students in the People's Republic of China", paper presented at the Southeast Conference, Association for Asian Studies, January 1988, in Charlotte, North Carolina. 斐曼格的评语是口头的。

② H. Phizicky, "Effect of Censure, Ego Involvement, and Rivalry on Letter-cancellation Performance by Chinese and North Americans", *Psychonomic Science*, vol. 28, no. 4 (August 1972), pp. 219—221.

藏在一种假性的活动(pseudo activity)里,以避免危险地卷入或面对外在世界”^①。

闵斯特贝格的观点基本上是弗洛伊德派的,其偏见在于把美国过度性欲化的文化环境当作一个普世的标准,并用它来判断中国人。一份比较近期的带有民俗方法学(ethnomethodological)色彩的研究也谈到同一个问题,但它提出的理论架构却迥异:“西方人用谈恋爱的能力来作为社会关系的象征基础;中国人则用工作的能力。”在恋爱和婚姻中,以及在处理更广泛的社会时,“[中国人的]使关系生效的表达方式不是用爱情语汇去执行,而是用工作和互助语汇”^②。

在这个上下文脉里,“爱情”一词的语意并不是“关心”而是指对另一方发生性的兴趣以及把这个兴趣明朗化的能耐。互助以及服务则是表达“关心”的普世有效的方式。但是按照西方人的标准,连性爱的表达都必须经由工作语汇的中介,它表达成功的话也不过是隔靴搔痒,表达不好的话等于是没有把讯息传给对方。话得说回来,“到中国去做生意的美国人如果能把跨文化交流进行得顺利的话,最好是避免谈性,更不用说在中国人身上打这个主意”^③。

我们可以赞同杨国枢的观察,认为战后的台湾已逐渐离开上述的传统形态,朝“个人取向”的方向发展。但是,他用“社会取向”称呼反合群或者用他自己的话说是“害羞和多疑”的传统

① Warner Muensterberger, “Orality and Dependence: Characteristics of Southern Chinese”, *Psychoanalysis and the Social Sciences*, vol. 3 (New York, International Universities Press, Inc., 1951), p. 61.

② Potter, “The Cultural Construction of Emotion”, pp. 201—202.

③ Hendrick Serrie, “Chinese Business and Management Behavior and the Hsu Attributes: A Preliminary Inquiry”, *Studies in Third World Societies*, nos. 28—29 (June 1984), p. 61. 勿论生意人的私生活,性感是美国推销术的一部分因而也是非私人化的因素,例如,一家公司的接线生对任何可成为男顾客的人作答时都用含性挑逗的声音。

中国人,就陷于一个符号学的捆绑里^①。的确,杨氏本人收集的证据证实传统和现代中国人的情感构造具有反社会性质。一份1936年的报告透露:用贝鲁特人格测验(Bernreuter Personality Inventory)测试中国的高中生,结果是在内向性(introversion)方面得分高,因此在外向性(extroversion)方面得分低。在1960年代,用斯氏气质测验法(thurstone temperament schedule)收集台湾的资料,发现中国大学生在社交性(sociability)方面得分低于美国的标准。一份1963年的卡台尔十六人格因素问卷(cattell sixteen personality factor questionnaire)测验指出台湾大学生在“轻松热心”(cyclothymia)和“愉悦多话”(surgency)的平均得分值都低于美国大学生。一份1969年的调查显示台湾大学生在格兹二氏气质调查(Guilford-Zimmerman Temperature Factor Questionnaire)测验的社交性量度上的得分比美国人低得多。一份1972年运用了综合人格测验(omnibus personality inventory)的测验报告发现美国华裔学生展示出低度的社会外向性(social extroversion)。1984年发表的一连串艾氏人格问卷(eysenck personality questionnaire)研究中,香港和大陆的中国成年人在外向性方面得分都比英国人低。中国人低社交性的证据亦见于金巴度(P. G. Zimbardo)在1980年对害羞和孤独的跨文化研究中^②。

中国人不倾向表达私人化的情感,大体上造成西方人心目中“猜不透的东方人”这个刻板形象。然而,我十分怀疑:那些指示中国人低“社会性”的计量心理学测验本身是否无助地陷在有文化限制性的符号学网罗里。如果中国人较不善于从一个强

① 杨国枢:《中国人的蜕变》,收入他的《中国人的现代化》,台北:忠诚出版社,1976年,第8—15页。

② Yang Kuo-shu, “Chinese Personality and Its Change”, in Bond, ed., *The Psychology of the Chinese People*, p. 144.

大的自我基地出发搞“公关”——所谓“掌控”环境——而倾向让事情发生在自己头上，他们那种高情感的社会交往或许较近似西方心理学术语里的“依赖感”范畴。理查德·威尔逊对中国和美国儿童的研究指出“相互关系这个概念在中国和美国社会脉络里具有不同的意义”。“虽然中国儿童提到感情是相互关系的动机之一，但主要的理由是互助、合作和减少冲突”。“和这个对帮助、合作与被动的强调形成对照，美国的儿童强调喜悦性（人们很友善）和友情”^①。

中国人的人情环境或许是许烺光所说的“仁”（homeostatic）或杜维明心目中的“信托”（fiduciary），但在这个环境中，在哪一个程度上是平静，到了哪一个地步又变成了情绪低落（dysphoria），实在不容易判别。中国科学院心理学研究所在1981年对中国六个地区作了一系列 AMPI 测验，它们是经过改造来适合中国情况的，结果发现“中国人比美国人更具抑郁和精神分裂的性格”。在问卷上，中国人对下列的问题都给予确定的答案：“我常常默想”；“我自己一个人的时候最快乐”；“我不喜欢有人在我身旁”；“我对做事开个头感到困难”；“我宁愿从同学或长期不见的熟人身旁走过去就算了，除非他们先跟我打招呼”；

① Wilson, *The Moral State*, p. 201. 威尔逊的这本书虽然十分有用，却有它自身概念上的纠缠不清。他在中国人政治社会化的研究中尝试结合内蕴论的“认知发展说”和环境论的“社会学习说”，结果却两败俱伤。他想说明中国人和美国人在社会学习过程里的差异，但运用的概念只有在皮亚杰（Piaget）和柯尔贝（Kohlberg）所谓普世适用的单岁发展公式里才说得通。既然美国人的“相互关系”是由个人是否喜欢另一人决定，它被威尔逊归入“特殊主义的”，并且与“自主中心较低”（lower autotocentrism）和“他人指导性”（other-directedness）扯上关系。既然中国人在有来有往方面没有选择，它反而是一个更“普世的”范畴，并因此与“自主中心较高”（higher autotocentrism）和“内在指导性”（inner-directedness）有关。威尔逊笔下的“内在指导者”的世界甚至包括对“劳动模范和政治军事领袖”的崇拜（p. 261）。如果威尔逊果真忠实于他的多元主义和相对主义，他该直截了当地说：“可以自由选择一个相互关系”和“不得不进行相互关系”在各自的文化里都是“普世的”规范。

“我的行为大体上是受周围的人之习俗所控制”。大部分中国人对下列的问答都给予否定的答案：“有时候我想骂人”；“有时候感到不适就会发怒”；“在火车和公共汽车上我常和陌生人搭讪”。调查报告将中国人比美国人“抑郁”这一点解释成“两个民族的国民性的差异”^①。但这个辩解不啻是说在美国人看来是抑郁者中国人却当作常态。

这个状况不能全怪罪于社会制度，可从一个对美国亚裔进行的明尼苏达多相人格测验（Minnesota Multiphasic Personality Inventory）的成果说明。它显示出：和非亚裔比较，中国人和日本人学生一方面呈现更多身体的（somatic）病痛、家庭纠纷，以及社会内向性，另一方面他们对医疗设施应用得不够^②。中国人比美国人“更具抑郁和精神分裂的性格”也可从前述1981年的主题统觉测验对一个台湾组、一个香港组，与一个美国组的比较中看出。在许烺光认为是对一些投射性阅读材料所作的“不作承诺的描述”（Noncommittal Description）——亦即在“缺乏任何情感或审美的涉入乃至好奇表现之反应”——中国组的数字比美国组的高得多。虽然这类“不作承诺”倾向不一定涵示情绪低落，它们毫无疑问地指示与其他人发生的情感牵连是较浅的。整个来说，美国受测试者知觉的准确性较鲜明、有更强烈的把主客体分判开来的需求；他们也更导向于行动和选择。和美国学生对比，“中国学生常显示在人际关系中热烈度之不足”。后者在阅读某些具有投射性主题的材料时

① Song Weizhen, "A Preliminary Study of the Character Traits of the Chinese", in Wen-shing Tseng, David Y. H. Yu, eds. *Chinese Culture and Mental Health* (Orlando, Florida, Academic Press, Inc., 1985), p. 53.

② Stanley Sue and Derald W. Sue, "MMPI Comparisons between Asian-American and Non-Asian Students Utilizing a Student Health Psychiatric Clinic", *Journal of Counseling Psychology*, vol. 21, no. 5 (1974), pp. 423—427.

也往往“不投射任何人”，反面对“自然”呈现较为生动的敏锐感觉^①。我们不禁要问：在这些测验对象的心理景象中“自然”代表的是什么，尤其是在牛山浊浊的香港？但偏偏香港的测验对象在“自然”这个主题上得分比台湾的还要高，因此它是否象征性地表达一个隐秘的避世欲求？

一份早期的罗夏墨迹测验(Rorschach Test)，其对象是在中国出生和美国土生的中国人，也显示出：因保持人际关系必须自制和牺牲自我而造成的“抑郁和哀愁感”常常在“自然界尤其是食物领域里”找寻补偿，在其中“似乎存在享受的自由和自发地表达情感的自由”^②。

在中国人之间，情感回收造成平静和自我专注，但是否伴随情绪低落，这是一个值得我们探讨的问题。一个在1960年代末进行的加州心理测验(California psychological inventory)显示：中国人在自我控制(self-control)、印象良好(good-impression)以及女性化(femininity)的量度上得分高。与同类教育背景和社会身分的美国人比较，中国人的样本在代表镇定(poise)、优越感(ascendancy)、自我确认(self-assurance)这整个的一节里都较低，而社会仪容(social-presence)以及幸福感(well-being)则最低^③。

把它译成日常生活的名词，由计量心理学调查所得的情感构造方式透露出中国人较少倾向追求西式的“具充实感”

① 译 Watrous and Hsu, "A Thematic Apperception Test . . .", *op. cit.*, pp. 270—271, 271—272, 280, 281, 283.

② Theodora M. Abel, Francis L. K. Hsu, "Some Aspects of Personality of Chinese as Revealed by the Rorschach Test", *Rorschach Research Exchange and Journal of Projective Techniques*, vol. 13, no. 3 (September 1949), p. 299.

③ Kenneth A. Abbott, "Culture Change and the Persistence of the Chinese Personality", in George A. De Vos, ed., *Responses to Change, Society, Culture, and Personality* (New York: D. Van Nostrand Co., 1976), p. 80.

(fulfilling)的关系——这是只对自己“富有意义”(meaningful)的那种。中国人凭较收敛的情感构造在一个人际网络中承担他的“义务”，这个网络不一定全由他选择，但若没有他也不能活。或许唯有在中国人比较“非性化”的情感环境里，一个人把“感情”(feelings)延伸到爱欲成分不存在的地方才不会感到吃力。中国人的社会规则既然要求去“做”一个人而不“是”一个人，他们情感的统合形态遂不得不如此。

归根到底，如果中国式情感构造的“常态”是一般性的抑郁，对中国人来说或许它就不算是“抑郁”。一个在1940年代末由伊丽莎白·赫勒斯贝(Elizabeth Hellersberg)所作的测验提及一位美国土生的中国妇人，但她“在深层处……仍然是中国人”。“她与美国女人不同的地方是平静的灵活性，她很容易从抑郁的心境中翻出来，当生活出现重压时富有反弹力……当她[在作图片阅读测验时]联想到一个令她失望的不健全思想时，她不是用一阵严酷的抑郁去脱身或渴望补偿或自圆其说，而是对好事和坏事都宽大地接受。在那里并没有出现不规则的高潮，也无所谓宣泄(catharsis)”^①。

对周遭环境得有“权力”、对自己的人生得“掌控”——中国人在这些方面的执著性都不强，可能一方面说明中国人一般的抑郁型情感构造，又同时解释为什么严重的抑郁症较少出现。如果中国式情感构造的水平线在正常情形下是低于美国人的，整天想把它维持在“高昂”水平的冲动也会比较微弱。如此一来，就不需用过量的刺激和兴奋，更不用说用化学药剂来让自己摆脱生命里的低调。在外在刺激面前收敛的情感构造或可解释中国学生在求

① E. F. Hellersberg, "Visual Perception and Spatial Organization as a Means to the Understanding of Some Chinese Phenomena (An Experimental Approach)", June 1949, p. 35. 这份手稿在华盛顿美国国会图书馆手稿部门的玛嘉列·米德档案, Chinese 662, G-26, vol. 19.

知的表现上胜过美国学生^①。

在他们求知的表现上,中国的少年可能比美国的少年能维持更长时段的注意力,后者清晨起来第一件事往往是把摇滚乐的音响打开,而且周末必须有舞会。美国人看起来肯定是更为生猛。东亚的“考试文化”可能得靠一般化的抑郁型情感构造来维系。

(五) 中国人情感构造的失控和“躁狂”成分

一份中国农村情感样式的研究认为:中国人际关系在形式上耐久的结构是无需凭借私人化情感去肯定的——这和美国的不同,后者必须不断被“重新发明”,因此可视作高度不稳定。在中国人之间,个人的情感纵使失控,对形式化的结构亦无关宏旨,因此会被容忍或忽略。

除了表达浪漫的性爱之外,中国人似乎比西方人有更多的情感表达自由。在农村里,一个中国成年人在公众场合无须克制哭泣和表达哀和怒^②。根据这类观察来讨论“文化”差别,我们固然得考虑生活在郊区的美国人和中国农民之间的社会差别。但是,和西方中产阶级的从容不迫的仪容比较,中国大陆的城市住民当众打哈欠、打喷嚏、放屁、吐痰、擤鼻涕或挖鼻屎也仍然较随便。似乎中国人虽然不善于表达由“个体化”原理统筹的私人化情感,他们在某些身体功能的发挥上却具有更多的“自发性”。此外,中国人的个体性或许因焦点模糊而难于抒泄西式浪漫热情,但他或她能多愁善感,也可以表达西方人——尤其是具新教文化背景者——必须克制的那类情感。

① 一份调查显示中国学童在阅读这个量度上胜过日本人和美国人,而中国和日本学童两者在数学上都比美国人得分最高。该份调查认为亚洲学童的高成就不能全用高智力去解释,家庭和学校的经验更为重要。译 Harold W. Stevenson, et. al., "Cognitive Performance and Academic Achievement of Japanese, Chinese, and American Children", *Child Development*, vol. 56, no. 3 (June 1985), pp. 718—734.

② Potter, "The Cultural Construction of Emotion...", op. cit.

在我的书中，我指出中国人温文有礼的人情环境大致上只适用于“熟”的范畴，它包括亲属、朋友和社会关系。处于这个用人情温暖烤热的导体之外，则是“生”的领域。特别在今日的大陆，一个对亲属朋友高度文明、承担义务、热心忘我的人，在面临非熟人的场合可以出现极躁狂的爆发。后者甚至包括他在工作岗位上必须服务的对象。

一位研究人的发展的专家说：“和许多其他政治文化比较，中国人从被动到爆发的转变都要来得突然。”^①这些爆发，不论是导向陌生人或是因关系由甜变涩而触发，有时会流于怨毒。在19世纪末，亚瑟·斯密(Arthur Smith)曾指出中国人的“骂街”习惯^②。甚至在今日上海的小巷子里，这类场面仍常见。在这类对骂的比赛中，导向对手的音量是愈来愈高，但粗话的内容却是瞄准对方的妈妈和姐姐——或许这是“个人”意识不发达的又一标志吧！即使在缺乏疏导、较无形状的情绪发泄里，中国式的个体似乎仍然轮廓不太清晰。如果用西方人的标准，中国人“正常性的”抑郁、不善表达的情感构造和上述的躁狂都显示一个脆弱的自我结构^③。这类观察提出了一个问题：中国人是否更多地接触到西方人格系统里通常镇压掉的那些心理成分，虽然中国人缺乏“心理”(psyche)概念。

一份于1950年代初发表的贺恩-赫勒斯贝测验(Horn-Hellersberg test)显示出中国测验对象比较少把情感投注在“客观区域”(objective zone)而多在内部情感所在的“主观区域”(subjective zone)以及符号象征的“转移的现实区域”(transferred

① Richard W. Wilson, *Learning To Be Chinese, The Political Socialization of Children in Taiwan* (Cambridge, MA: The M. I. T. Press, 1970), p. 137.

② Smith, *Chinese Characteristics*, pp. 220—222.

③ 在几份比较中国和美国学生的研究中，都得出“中国人比他们美国同类在情绪上更不‘稳定’”的结论，引用于 Domino and Mo, “A Comparative Analysis of Social Values . . .”, *op. cit.*, p. 21. 作者们将这些研究联系他们自己的发现：中国人对待周遭态度的本色是“直接情感表达”胜于人与人之间的“理性交流”(p. 70).

reality zone),在后两者中他们的情感流露最多并极为活跃。然而在一个西方人身上,这种“客观志趣的缺乏”会被认为不成熟或精神有问题。相当有趣的,所谓“客观区域”代表日常生活的现实世界:家庭、学校、城市和郊外,以及现代科技,而与情感和符号象征有关的主题则大部分是“自然界”物体如花草、虫鸟、风景、海洋,人的肢体,以及童年的回忆^①。

然而,测验的成果不该被解释成中国人比较不关心家庭和工作(事实正好相反),而是显示中国式的自我能够接触到某些心理内容,而这些部分已被美国式的自我镇压掉,只剩下对其缅怀之情。中国人在上述主题统觉测验和罗夏墨迹测验中凸显“自然界”这个主题,亦该做如此解释^②。这个“道家”特征指向一种人格侧面图,它浮现的形态是对社会对象的情感投注并不强烈,但在内在的主观情感构造以及某些身体状态方面的自发性程度较高。虽然中国人的“自然界”概念是植物性多于动物性,我们仍认为西方人设计的计量心理测验里“自然界”这个因素是否乃遭镇压的非意识和非理性领域的一个指数。

有趣的是:今日香港或许已经取代日本,在生产“性与暴力”的电影方面成为首屈一指。这些电影总是把暴力和性联结,也总是把它导向女性,那么,毫不奇怪,我们发现影片《发条橙》(*The Clockwork Orange*)里的轮奸镜头在香港已演变成一个全面发展的种类——不同的是:在后一种情形里,女受害者更动

① Elizabeth F. Hellersberg, "Visual Perception and Spatial Organization: A Study of Performance on the Horn-Hellersberg Test by Chinese Subjects", in Margaret Mead and Rhoda Metraux, eds., *The Study of Culture at a Distance* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1954), pp. 309—328.

② 多米诺与莫氏的跨文化研究亦显示“自然界”这个母题在中国测验对象身上颇为突出——这个母题联系着幸运和命运概念——它和美国人的强调控制环境形成一个对比。详二氏的“A Comparative Analysis of Social Values...”, op. cit.

弹不得，因为她被捆绑。这类幻象轻易地透露一种男性心理构造：他透过性和异性“联系”的能力是相当不发达。他在现实生活里可能被动和感到禁制，但在想像力上却具有原始的虐待狂倾向。在另一方面，今日的台湾已赚得男性游客的“天堂”这个狼藉的声名。在那里，色情交易形形色色，例如洗温泉澡、音乐咖啡厅、舞厅、理发厅、理疗院，甚至加油站。在台湾，“三温暖”（sauna）一词引起的健身和健康的联想少于色情的联想。西方心理研究形容中国人是“非性化”，但这类现象要求把这个概念重新界定。“非性化”这个概念可能反映基督教的一个偏见，即认为所谓“堕落”该和受理性调节的性绝然分判。

事实上，西方人把中国人刻板印象化的方式往往自相矛盾。如果将“中国文化”理解成一个对身体需要充分认可的环境的话，它有时候会被那些对“柏拉图和清教徒的反性传统”不满的人捧为一面遥远的借镜，以便反照他们对失去乐园的憧憬。这样的理想化也会遭致报应：对不具好感的西方观察者来说，当他们对“沉溺”和“堕落”作出心理防御时，以及——尤其是美国人——对妈妈和“相公”（faggots）产生恐惧而又必须把这些恐惧作客观的投射时，也理所当然地视中国人为他们的恐惧化身。在后一种思考方式里，中国人的“非性化”被理解为“生殖器”（genital）型的人格不发达。一个被如此截短的人格会倾向保持婴儿期的乱伦幻想，并且怀有受妈妈“阉割”的被虐狂意愿，其结果是男性的女性化，造成他的被动和依赖性的人格。它解释中国人一般的口腔“沉溺”、抽鸦片、好赌博，同时暗示他们有潜伏的同性恋倾向^①。在基督教的西

① 有关这个问题的材料太多，不能在此一一罗列。在此只能略提：在20世纪中期，把中国人理想化的代表是维斯道·拉巴瑞（Weston LaBarre），对中国人产生恐惧的代表者则是华纳·闵斯特贝格、约翰·维克兰、维珍妮亚·海耶（Virginia Heyer），玛嘉列·米德在某一程度上亦归入此类。

方，“东方主义”是世纪末式颓废的一个现成的成语。的确，在当代美国，得用烈性毒品和拜魔鬼教才能把那个警觉性的自我结构撬松，让一个人得以“堕落”到所谓“东方式”的情感构造里的那种“溶解”状态。

我亦留意西方男性对中国女人的幻想，把后者看成身具西方女人少有的性感气质。这类幻想面不限于生意人、水手和到东方游历的学生^①。这里的确存在一个吊诡：那些较少受到现代“理性”社会沾染的中国女性会比西方妇女“非性化”的程度要低。一份1969年的调查显示：对中国女性的角色模范（含蓄、有耐性、谦虚，等等）排拒最烈的是持学生签证来到美国的中国女性，最乐意接受的反而是入了国籍的女性（包括有永久居留权者），至于两组相对应的男性附属样本则处于两个极端中间^②。换言之，那些甫离祖国的中国女性的情感状态比较完整，她们胆子较大，也比在北美入了籍的女性和她们在两大洲的男同胞们呈现更为解放的心理状态。这个特征也颇为显著地表现在那些甫从中国大陆抵达北美的女学生身上，她们乘机利用后毛泽东时代中国城市里进行的沉默“性革命”。我从她们的一些人处听闻对美国人的“性保守”稍有微词，似乎并不

① 我认识一名美国的俄国史学者，他对“东方式专制”倒胃口，却很“哈”中国女人。

② Stanley L. Fong and Harvey Peskin, "Sex-role Strain and Personality Adjustment of China-born Students in American: A Pilot Study", *Journal of Abnormal Psychology*, vol. 74, no. 5 (1969), pp. 563—567. 该份调查假设中国土生的女性身在祖国时就对男性支配的情况出现反叛，但这引起了一个问题：为何更为平等和更具竞争性的美国环境反而不能把入了籍的中国女性“解放”？我的想法是：在美国的新教文化里，个人被期待用一己的信念去肯定形式上的拘束，而在中国文化里，形式和实质往往是不符的，理性的控制也较弱，虽然大家口头上支持社会秩序的形式。这种解释其实也经 Fong and Peskin 的发现证实，差他们指出入了籍的中国女性也呈现“同类的社会异化”，但却在服从“女性角色”这个上头寻觅补偿。

知道里根和艾滋病时代的美国与1960年代的美国判然有别^①。相形之下,居住在香港、新加坡,或海外较“西化”环境里的中国人男女,他们变得更“现实”,在工作表现上有效率,但对中国传统形式上的拘束更为顺从,因此加强了他们的禁制和加深了非性化^②。

如果中国人视性和食物同类,理论上也该同样地,亦即毫无拘束地享用它。西方的个体亟亟于对周遭和自身维持一种警觉的主宰,和他们比较,中国人似乎对失去“控制”、降处于性配偶的“权力”底下并因此失去“尊严”少操心。在中国人的“二人文法”里,在“心”和“脑”较为亲近的联盟里,在中国人的性是受社会禁制而不是如西方般灵肉分途而肉被不公地归入“下层”这个事实里,应该隐伏着这种性(指比西方人少拘束的性)的潜能。但是,中国式性解放只能当作中国文化的文法规则里没有充分实现的潜能,正如东方型“堕落”的性大体上是西方人想像中的物一般。在它目前的情况里,和西方人的性比较,中国人的性,当其用途来临时,并非是在其人格系统里立即能动员的因素。在动员暴力来维护自身利益这个方面,

① 敢作敢为并不一定表示有知识。近期报纸上和私底下的报道都显示:在大陆、台湾和香港的中国人之间,都有结了婚的夫妇不知道交配之道,因此没有把婚姻完成——最高纪录是长达两年!另一方面,我们有出国的大陆女生对性的迫不及待,以为只要表达需要就有男的来配合。这类现象好像是性无知的硬币的另一面。这两个可悲的极端指示出在一个“生殖”了全人类四分之一的大国里性知识的不发达。我在1983年那本书中称中国为一个“无性的文化”并把中国人的性比作养鸡场和养鱼塘的繁殖。在此之后,我已经局部修正了这个严厉的谴责,并认为西方人“发达”的性也不过是一个文化范围的现象,并非是一个普世规范。

② 一份近期的调查显示出:和台湾的青少年比较,香港人对一个正义世界的信念未得弱,异化感不强,对性也较为不随便。译 Ma Li-chen, “The Protestant Ethic among College Students in Two Chinese Societies”, *Sociological Spectrum*, vol. 17, no. 1 (1987), pp. 45—59。就“西化”来说,台湾落后于美国人统治的香港而接近大陆。另一方面,香港人在气质上近似新加坡和海外华人。

中国人也同样地迟缓。吊诡的是：正是因为它们缺乏清晰的表达渠道，中国人的性与暴力才显得无形无状（“溶解”或“堕落”）。

西方的“生殖器为主”的性无疑是组合得更有形状、有清晰的焦点，但也因此受到局限。狭义的弗洛伊德理论在今日学术界里已经式微，但弗洛伊德范式已成美国大众思维里“生殖器优先性”（genital primacy）观念的基础。但我必须说：这个范式充斥着内部的暧昧性，造成它结构的不平稳，轮到了该被“解构”的时刻。根据这个范式，在人格发展过程中达到生殖器阶段的前提是“分离和个体化”（separation-individuation）——让成长越过依赖状态，特别是对妈妈的依赖——使一个人的自我力量良好地形成、有能力去掌控环境，凭同样的道理，也有能力克服外在和内心障碍，去获得一个异性的性爱对象。一个人因此有了一个沉重的负担，他或她必须时刻自觉地保持人工的“性感”，对男士来说尤其必须去证实自己是男子汉。这是一项定义颇为狭窄的“成人任务”，但它仍然被一件事复杂化，那就是：“分离和个体化”有它自身的惯性，多半会在人一生中导致从一个分离到另外一个分离。但是，除了自慰之外，性终究是“二人的文法”，至于“个体化”则是反其道而行。讽刺地，弗洛伊德本人视弑父娶母情结受现实原理的镇压为人生最原初的“异化”，但同时以为这个分离对成熟性爱的发展至关重要。但性终归是溶解自我疆界的，而一个性高潮不得不是理性控制的暂时丧失，也因此是朝人格发展的早期阶段“堕落”。耐人寻味的是：一个受弗洛伊德启发的美国治疗术，叫作“人际关系的分析”（transactional analysis），它一方面把“成人对成人”的交往当作理想的规范，同时却把男性和女性之间的挑逗沦降到“儿童对儿童”交往的范畴里——但对一个受到维持“生殖器为主”或保持人工“性感”之压力的美国人来说，是不

得不去从事这类挑逗游戏的^①。在另一方面，一部弗洛伊德小说，托马斯(D. N. Thomas)的《白色旅馆》(*The White Hotel*)向往最令人满足的性爱，认为它是逆退回到前弑父娶母或“口腔”阶段的那种，在其中两个性伴侣是互相把对方吞噬的——但这种性爱现代人已经失落。因此，即使在美国人的想法里也弄不清到底是理性还是全面盛开的性爱才是“成人格局”的标准。

对当代美国人来说，姑不论他们人工式的性感和仪礼性的挑逗，性爱是一个充满紧张的事项。对中国人来说，动了情欲的两人在做出提议之始总会微感困难甚至假作正经。在美国，人们不会浪费时间，有这个兴趣就把它表达出来。但是，在一个十分肤浅的接触后，其结局多半是把对方“往外推”和他保持距离——因此，其开头固然简洁利落，其清算方式也同样草率。第一次双方遇见后，第二次约会的目的已经变成了让自己解除对方的魅力。似乎第二次肯前往赴约都是因自己被外物所牵动而必须及早地活过这一段。亦即：既发生了这个“不自然”的情况，就有必要把暂时离开了自己下锚地方的不安感作个了结，并且得十分赶紧。此外，既为对方吸引又害怕自己失掉立足点，一个人会把约会不断延期，把感兴趣的对方永远固定在边缘上，结果变成一种犹豫不决的拒绝法。换言之，不论开头时如何被吸引，到头来个人自主性的情力总是占上风。当一个个人系统受到程序设计必须对周遭“全面控制”，那么任何来自第二者的干预都会减少这种“权力”，不是引起烦躁，就是厌恶，在这里其实也没有多少选择。亲密的前景会导致被害妄想，怕遭对方“并吞”。或许在一个大家都摆明为一己利益服务的情况里，一方能否完全托信另一方而

① Eric Berne, *Games People Play* (New York: Grove Press, Inc., 1967), pp. 33—34.

不会感到自己被愚弄(不用说受到伤害)的可能性就在不太遥远的地平线上徘徊? 在新教的西方,男女关系里也存在一种让中国人感到钦佩但认为不可行的严重性质。中国人不会如此这般强调西方的浪漫理想,它要求个人用他或她的全灵、全意、全身去使一个关系有效,否则就不是“有意义”和“充实”的。此外,基督教理想是让一个成人离开父母去和配偶居住而他俩永不分离^①。

我的一些欧洲友人曾对我诉苦说:美国人只有在对其自身“有利”的情况下才不会失约。这是个不客气的说法,它针对的是一个执著于个体自主的民族,但这个毛病也会令中国人感到缺乏人情味。一份对台湾留美学生的研究跟踪一群台湾大学的学生到威斯康辛大学,发现他们“对主人国家的国民产生幻灭”,因为美国人在社交方面开了一个头后就缺乏持续的意愿,这令台湾学生感到困惑,因此更加把他们推上已经走熟了的道路,那就是利用“和居美的同胞团体亲近”来替代留在台湾的亲朋^②。中国人不愿意为全面的自主付出代价,就必须让个体陷入一个相互承担义务的网络里。这样强烈的相互依赖在美国人眼中是“躁狂”(他们让你永无宁日)。在另一方面,依赖感虽然导引人

① 我对美国式人格的解释有异于克里斯多佛·莱许(Christopher Lasch)一类人的“自恋狂”概念。美国人对另一个人投注情感很难持久,我认为是“分离和个体化”冲力的结果,它使人执著于全面控制一己的人生以及增加一己对环境的“权力”。“自恋狂”则是以母子关系为依据的,和依赖感或日本人称作 *amae* 者有关。中国人的人我界线不明朗反而更易导致自恋狂。在这个情况里,一个人倾向于把别人当作一己需求的延伸而不是分离的物体。他也会视一己之认同为别人舆论镜子中映照之物。我认为用“自恋狂”来理解当代美国文化会造成误导。它之被误用来谴责当代美国文化这件事本身正好透露:理性的自我对失去控制和退回人生早期阶段产生焦虑。

② Marjorie H. Klein, Milton H. Miller, A. A. Alexander, “The American Experience of the Chinese Students: On Being Normal in an Abnormal World”, in A. Kleinman and Tsung-yi Lin, eds., *Normal and Abnormal Behavior*, pp. 323—325.

团聚,却对一个人表达性的兴趣之原动力具禁制作用,并造成一定程度的被动。

问题仍然存在:在一个社会冷漠的环境里是否可能有全面盛开的性?当代美国的情感构造在其表达方式上或许是不收敛、不禁止,至为轮廓鲜明的,它不会像冲淡了的中国式情感构造那样从对准了的目标处游移开,但同样地会从目标身上猛力地弹开。如果它只需一刹那就可以俯冲到一个社交或性爱的目标身前,从这个目标处撤退也只不过一瞬间。这样的情感构造不利于牢固的社会凝聚,因为它的档数是调到接收强烈和短暂的刺激上头,但凭它的操作方式,恐怕连达到这个目的也会遭受自我挫败。

(六) 从牺牲学(victimology)的角度研究中国文化

西方人的爱欲(eros)和死亡(thanatos)的概念共享同一个意象:自我溶解并融入它周遭的环境里,或者自我被非我并吞。澳洲电影《噶利普里》(Gallipoli)里有一幕是一名澳洲士兵(男主角)冲向土耳其阵地的机关枪巢,必死无疑,他的感觉是自己沉浸在一个“比真实生命更庞大”(larger than life-size)的物体里。这个概念化的场所本是一个疆界防范严谨的个人系统,但同时渴望被包含在更大更完整的物体里。我建议以一个集体主义的文化模式去考察“自我牺牲”的问题,这个文化就是视个人不完整为自明之理的中国。在西式叙事里,个体性的存在是靠“思想”(thought)维持的,而非理性的“情绪”(sentiments)则会导致它的溶解,对它的存在造成威胁。在中式模型里,个人的情感表达倾向于变得“自私”,而自私的个人则被要求用脑筋去“识”大体。

在中国人之间,当有需要让个人去为国捐躯或为团体利益牺牲之时,常会上“牺牲小我,完成大我”的口号。一个研究人的发展的中国学者田多娜(Dora Dien),在分析这个口号里两种

“我”内涵的紧张之先，引用路易斯·卡普兰(Louise Kaplan)对一个普遍的人间状态之真知灼见：我们总是受到两方的牵扯，一方是重建婴儿早期和母亲“一体不分的极乐状态”的渴望，另一方是“同等强烈的分离和个体化自我格局之需求”^①。然而，田氏所引用的中国人自我牺牲的例子都和“渴望重建一体不分的极乐状态”相差十万八千里。“例如，在1979年一个受媒体瞩目的上海离婚案中，一对感情破裂的夫妇奉令和解，理由是为了孩子、家庭和国家。法官甚至训斥提出离婚控诉的那名妇人缺乏纪律”^②。

为了“他人”而不得不和已被自己的生命抛在后头的人继续生活下去，何“极乐”之有？而如果“纪律”是这个情况的指导理念，它和自身沉浸在一个“比真实生命更庞大”的物体里的沉醉感有何共同之处？后一类叙事令人想起吃迷幻药的经验，它主要建立在自我之上，具有西方式的背景，对田氏论文想处理的中国人自我牺牲的条件不适用。甚至在今日中国，我们仍能听到一种说法：第一次婚姻是为了他人，万一有幸结第二次婚的话，就挑选合自己心意的。在这里，自己和他人是分得清清楚楚的；想把一体和另一体融合的欲求根本不存在。相反地，如何设定优先考虑项是根据“社会责任”的考虑，牺牲是在隔离情感的计算之下作出。

在中国式牺牲场景里，即使唤来了“母亲”，想和她融为一体的“渴望”也很少出现在典型中国型叙事里。山西电视台1986年的长篇连续剧《鲁迅在日本》里有一幕拍出鲁迅的寡母把一场婚姻强加在不乐意的男主角身上，她表达年老时有人照顾的意愿——新娘是她挑的，比较更合她的心意，她会在鲁迅远在日本

① Dora Shu-fang Dien, "Big Me and Little Me: A Chinese Perspective on Self", *Psychiatry*, vol. 46, no. 3 (August 1983), no. 3 (August 1983), p. 281. 这句引文来自 Kaplan 的 *Oneness and Separateness: From Infant to Individual* (New York: Simon and Schuster, 1978), p. 27.

② Dien, "Big Me and Little Me", p. 284.

期间照顾她的婆婆。寡母说出了这个心愿后，下面紧接的一个镜头就是她佯装身体有病痛。男主角唯有违背自己的感觉，屈服于她的意愿底下。相当讽刺地，紧接这一幕的是男主角发誓献身给中国母亲，为了“报答”她的“养育”之恩。这是欠债而不是神秘地融为一体的比喻。电影虽然用了“反封建”的八股，但叙事却是不折不扣中国型的^①。

田氏指出在中国的文化环境里，当一个人感到烦厌和近乎疯狂——亦即心怀自私情绪——他或她常会被忠告“想通”或“想开”一点，“意思是把事情放在一个更广大的脉络里，从和事物总体的关系看自身，以便作出更大的自律”。这个“自律”取向基本上有异于西方的宣泄(catharsis)概念，后者指“为了心理治疗目的宣泄情感”。在中国，感到烦厌的个体也会获得劝解多想想现在和未来，而不要执著于过去，但把过去的“情感事态重新经验一遍”却为弗洛伊德学派精神分析所主张。田氏认为中国式“自律”更为接近日本的“静穆治疗法”，它们都涉及“静穆的内省和冥想而不是宣泄”，治疗目的是帮助苦恼的个人“在其被期待的恰当社会角色内发挥功能”，而不是去为自主的个人寻觅意义^②。田氏的观察和赫勒斯贝在

① 中国人的母亲情结反爱敬而较为接近相互依赖和实际考虑。在我对方志敏的《可爱的中国》——它是中国人母亲情结最全面的文字表达——的分析里说：“方氏和中国母亲讽喻式的恋爱最醒目之处是骑士精神的不存在，例如圣乔治屠龙救美一类。在应该有骑士的长矛坚甲的地方，我们却看到中国人被描写成一群必须受母鸡保护的小鸡，以免它们遭老鹰捕食。把和母亲的‘结合’作如此构想，实在欠缺私人的、存在的，以及思想的深度；它对所涉双方来说都只有外在性质。似乎中国式的想像掌握不了与祖国母亲作灵与肉的结合，虽然这个象征符号能为俄国人所掌握。”译本人的“Beloved China: Imagery of ‘Mother China’ in Modern Chinese Political Thinking”, in Varik Volkan, Joseph V. Montville, and Demetrios A. Julius, eds., *The Psychodynamics of International Relationships*, vol. 1 (MA, Lexington Books, 1990), pp. 146—147.

② Dien, “Big Me and Little Me”, p. 285.

1940年代末的观察合拍。后者在中国人面临抑郁场合时发现他们有一种“平静的灵活性”，对这个情况坦然处之，把它当作“好事和坏事”的集成，因此并不出现“不规则的高潮，也无所谓宣泄(catharsis)”^①。

日本人的内观可算作上述“静穆治疗法”的一例。内观要求接受治疗的人在自己和社会的关系间回忆“己方得到很多，回报很少，为他人制造了许多麻烦和无理”等情节。内观的自省通常从受治疗者童年阶段的母亲开始考量。它敦促受治疗者“试试采取母亲的观点”，尤其尝试“和她对他示爱的用心、她努力克服受他伤害和因他而遭麻烦的用心产生共鸣”。然后，同类的负欠感之灌输进一步包括受治疗者和他或她的父亲、兄弟、祖父母、老师、老板，以及朋友。内观教导“我们每一个人，按照他或她自身的标准，也没能过收支平衡的生活——我们拿的时候不假思索，更不用说感恩了”。治疗课程的结果通常是觉悟到必须感恩以及“感激必须用服务来表达”^②。

内观作为一种治疗法反映日本文化的一般。学者们指出“自我指控的压力是深植于日本的道德系统之内的”，它达到这样一个程度，以致“先生夜里十分晚才回家，太太会认为自己不够亲爱，遂更努力去尝试……”简言之，“在美国人认为先生表

① 安德鲁·帕克斯(Andrew H. Plaks)有关中国式叙事(Chinese narrative)的理论亦指出：帝制晚期的中国小说其布局并不强调高潮。反而，中国式的叙事结构暗示一种世界观，在其中所有的一切——无论好事和坏事——都在“整体大观”里扯平。译 *Archetype and Allegory in the Dream of the Red Chamber* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976)。

② David K. Reynolds, *Naikan Psychotherapy, Meditation for Self-Development* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1983), pp. 1, 8.

现差劲的情况里”，一个日本女人“反而会责备自己”^①。

自然，在西方人眼中，日本式的治疗是反治疗，在一个人身上制造了罪恶感、负面的自我形象，甚至自我鞭挞的症候群。相形之下，当代美国的治疗法目的都是建构一个正面的自我形象、提高自尊。理论上，个人必须先由自爱才能爱别人。在实践上，治疗的效应大体上是强化自己以便防御别人，甚至贬人抬己。例如，自我伸张的训练帮助一个人站稳本身立场，培养拒绝他人不情之请的能力。对一个强奸受害者辅导的第一步通常是不要把责备归己而是归罪于强奸犯。同样的咨商在“女权”的离婚辅导中也常出现，但不见得同等恰当，它劝告妇女把全部的过错通通堆在先生的门前，“一步都不要放过他”。问题不在女权。在美国社会里，不论男女，都必须爱自己胜过任何人（否则别人不会代你做），那么自我如何能承担任何不利自爱的责备？甚至在婚姻状态里，美国也有防身术手册教导弱势的一方——一般是女性——如何提防先生用言词摆布造成掌控之势。再度重申：这个问题的表面上是女权，但归根到底与“权力”攸关，它落实为全面“自主”的个人怕受宰制的被害妄想。美国治疗术的目的也是“发泄”情感，包括攻击性——这个导向符合诿过于人不反求诸己的倾向。

美国的措施不过是西方人共同性的较突出的表现而已。我认识的一位北欧女士试图对自己和别人解释她的学术生涯为何搁浅。她回顾过去，发现从小时候起她的“自我”就被父母、小学老师、中学老师、大学教授，而最终自然是她的先生所压扁。她

① Takie Sugiyama Lebra, "Self-Reconstruction in Japanese Religious Psychotherapy", and George De Vos, "The Relation of Guilt Toward Parents to Achievement and Arranged Marriage Among the Japanese", in Takie S. Lebra and William P. Lebra, eds., *Japanese Culture and Behavior: Selected Readings*, revised edition (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 357, 89.

用来重新发现自己的策略和从事日本内观治疗法的人所用者正好相反，而更像是一堂美国式自我申张训练课程。显然，在她心目中，学术生涯与“权力意志”息息相关，和努力用功的关系反而不大。换言之。她展示一种对占上风和宰制欲的执著。在东方人眼里，西方式的自我无疑是患了恶性肿瘤病。

日本的高度资本主义发展和西方者同，但日本文化却和中国的近似。那种让个人在资本主义日本更好地发挥功能的“治疗术”和社会主义中国的“思想改造”前提相类似。在1950年代，新政权对旧社会的知识分子采取这种措施，目的是为了打击他们的自信心，让他们相信自己向来都是替剥削阶级和帝国主义服务，因此“欠”下人民的债。然而，“思想改造”不过是东亚文化集体主义逻辑的一个较强烈和意识形态化的变量而已。社会主义中国和资本主义日本共同享有一个[文化]倾向，那就是个人通过和“重要他人”的关系去定义，而在个人身上总是灌输他“亏欠”的想法。

我们会在《海港》和《高山下的花环》等中国大陆电影里找到和内观治疗法类似的叙事结构。这些电影有关与外敌作战，但不是凭兰勃式的个人英雄主义，而是提倡一种把自私的个人重新纳入集体的精神，以便共御外敌。前一部电影摄制于“四人帮”时代。在故事里，由于一名青年工人的精神涣散，几乎令敌特破坏支持第三世界反帝斗争的一船补给品的图谋得逞。一名老工人让青年工人回忆起他父亲为革命斗争而牺牲，使青年感到羞耻而心理痊愈。后一部电影制作于80年代中期，有关70年代的中越冲突。一个青年人被委派为西南某省的一个连队的政委，这个委任是通过他妈妈运动的结果，她想让儿子在这个岗位上蹲一下，为日后调回北京坐办公室铺路。因为这个缘故，年轻人在岗位上没有敬业心，但连长想拉拢他而给予他特权。令年轻人和把他宠坏的妈妈气恼的是：中越战争爆发了，连队被

派往前线。连长和副连长都在战斗中阵亡，军长的儿子也战死。生还的主角则整个人都改变了；他现在立志要全心地为祖国献身，因为他欠下对死者的债，他们是为了他的国家捐躯的。

于是，在中国文化里，个人是经由一种负欠感推动去作出牺牲的。这个原理是说一个人在未诞生前已经有了赤字，首先欠下怀胎的父母，然后是他们的养育之恩。的确，回报双亲成为社会上所有相互关系的原型。如果按照一个西方哲学家的看法，相互关系是“按我们收到好处的比例”作出的回赠，以及对“我们造成的伤害的赔偿”^①，那么，形成“牺牲”者是对自己已经获得的仁慈的补偿。换言之，所谓牺牲该是一种建立在相互关系上的互惠。

许烺光认为“报”是中国的主要文化机构，它比美国的个人爱欲能维持更大的团体凝聚力^②。自然，在中国人眼里，“个人主义的”西方人似乎不受相互关系之承担义务的约束。颇能说明这问题的是西方完全缺乏“孝道”观念。此外，西方人似乎不觉得有对别人的友善回报之义务。这个倾向好像在美国被发展至极端，如果相互关系妨碍个人的自主性和自由选择的话，则对其避之大吉。社会学者们的共识认为相互关系是任何人类社会的道德基石，因此我比较赞同艾尔文·古德纳(Alvin Gouldner)的说法：相对其他社会来说，“相互关系的规范非文化主流能强加在美国人身上者”^③。和强调如五伦之类的双元社会形式的中国文化不同，美国文化规范尊重每个成年人作出他或她自己的决定。在他们主观的知觉里，美国人可能以为他们只从事对自身“富有意

① Lawrence C. Becker, *Reciprocity* (London, Routledge & Kegan Paul, 1986), p. 3.

② Francis L. K. Hsu, "Eros, Affect, and Pao", *op. cit.*

③ Alvin W. Gouldner, "The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement", *American Sociological Review*, vol. 25, no. 2 (April 1960), p. 171.

义”的相互关系。但从文学题材里有“羁绊”(bonding)一项看来,美国人也把人间状况视为个人意志不能奈何的网罗。但是,在西方文学里“羁绊”一般被当作存在的经验,仍有别于中国人把承担义务当作与生俱来。换言之,中国人把它当作天经地义。因此,把相互关系说成是美国人的社会现实而非制度化承担义务的形式,大致上不会错。把一个还未出生的人陷在相互关系网络里,预先决定了他未来的一些抉择,因此危及他对自己环境的“全面”掌控(即使只是这种控制的幻觉也罢),和美国人的精神简直不符。然而,一份把台湾的中国人和新墨西哥的美国人作比较的研究指出:“中国人帮助陌生人的倾向不如美国人……”^①美国人的“善良的撒马利亚人”(good Samaritan)式场景恰好是不会把人陷在一个永久的相互连锁网里,那种会让自己的决定依据于别人的决定的关系,因此颠覆了对一己行动和抉择的全面掌控。中国人甚至不能对“全面”自决的幻觉加以想像。文化评论家柏杨诉苦说:你不能拒绝一个所谓“朋友”的请客吃饭,否则就会得罪人,但一旦首肯,你就推辞不掉他对你的拜托^②。

现成有关相互关系的理论忽略了给予和关怀动作所内涵的一个反讽:它们亦暗含期待和控制。这个盲点使这类理论对现实生活中爱憎双重性的掌握不足。中国人不是对“人情”十分天真的话,就是对人间状态里这个反讽有知觉但宁可保持彼此好感的“形式”。西方人则倾向夸大羁绊和承担义务的陷阱并放大被掌控、宰制和受害的魅影。在“自我”犹如一个神圣的主权国家的当代美国,出现一股用放大镜去查看最亲近的人对己“危害”之潮流。大卫·雷诺(David Reynolds)提到一个“美国法庭

① 引自 Kwang-kuo Hwang, "Face and Favor, The Chinese Power Game", *American Journal of Sociology*, vol. 92, no. 4 (January 1987), pp. 951—952.

② 柏杨:《中国人,你受了甚么诅咒》,香港:香港书城,1987年,第28页。

的判例，它让一个孩子(已长大成人)从他的父母处获得一笔钱，因为他的成长过程出了岔”^①。这真是相互关系到了家，因为这个概念也可被理解为“以怨报怨”。

知名的理论家也倾向在真空中看相互关系原理的操作，不为其他考虑所减轻或变形。在西方人的社会交往里，一个优势的考虑就是维持对等地位，或者维持对自己周遭环境的权力，特别是对方也有同样的企图(亦即当自己和他者形成相互环境时)。在这种情形里，来自对方的恩惠或帮助很易被解释为对自我的一个打击，它必须被矫正，但不是凭承认己方欠恩的办法，因为这样会把自己放在顺从地位，而是用一种能把对方的优势就地化解掉的反动作。为了这个缘故，即使公平原理也必须让位给对等原理。这个反动作可以是一种佯信：那个恩典是不请自来的，乃是对方单方面的决定[与己无关]，或者说服自己和对方他只在某些方面优胜但在其他方面就不行，因此在这些方面就需己方替他出主意，而这些主意才真正是不请自来的。

在西方人眼中，东方人的报恩理想有点像终身把自己典卖为奴或者是借高利贷。一名美国人娶了一个泰国妓女为妻，让她能移民美国。她达到了目的后就和一个英国人私奔。一位泰国学生听闻此事，认为是泰国之“耻”，遂陪同那名美国人一起寻找她，并且如此说教：“如果人家帮助你拿到绿卡，你就该感恩，把自己给他！”我问：“她如果不爱他怎么办？”他听我提及个人喜恶这类“无关宏旨”之事，微感惊讶。绝大部分有现代头脑的中国人想法已非和这个泰籍华人一般见识，但他那个漫画化的例子仍足以把一个文化理想浮突出来。

该名泰籍华人娶了一名泰国女子为妻，条件是她必须要孝顺他的妈妈。但婚后的发展却非如此，两个女人吵架，他就把老婆遣送回娘家。按照他的说法，他娶亲时已经“付了价钱”，因此

^① Reynolds, *Naikan*, p. 3.

老婆在妈妈对她发号施令时不该“还嘴”；她应该逆来顺受，直到有一天也熬成了家婆地位，就可以把这一套重演在媳妇身上获得补偿！显然，这名泰国华人赞许中国传统的婆媳关系，而我只从老旧的故事里才听说有这回事。这个特殊的形态或许已经淡化，但它仍然突显中国人的一个普遍倾向：把来自威势者的加害内在化，然后把它转移给处于自己权力底下的人。在五四时代（1917—1921），反传统的鲁迅将中国人描写成既是受害者也同时是加害者，而整个民族等于是个“食人族”。自从五四的反传统时代以来，中国知识分子可能夸大了旧时代父母的坏形象，他们总是通过包办婚姻破坏子女幸福。并不是所有的包办婚姻都是不幸福的，即使有破坏子女幸福的父母，也少出自恶意。但在另一方面，如认为传统的中国人顺从父母的意愿不考虑自身幸福，到了人生后期再把这个模式重演在自己子女身上，这个说法也不离谱。一个人如何能把自己的牺牲合理化，如果别人在同一个情况里能豁免？于是，受害和加害的反应弧就一代一代地持续下去。今日，在都市化的中国人身上，这个“孽”的连锁已经被现代化切断。但是，某些父母养儿育女是为了防老的企图依然存在。在一个现代化时代，当人的概念已经朝个人格局和个体性方向重新定义，养一个人以便利用他这样目光如豆的措施，在制造“全面”的人方面肯定失败。这个文化延误无疑解释了当代中国“人的发展”的危机。对那些父母本身来说，他们只是依据中国人相互关系的文法，把自己的父母对己之要求重演在下一代身上。

受第二者打击却从第三者身上讨补偿是权威主义等级思想的中心特色。一个权威主义人格总是以被虐狂方式遵从上司并把上司对他的施虐重演在自己的下属头上^①。东亚的社会关系

① 我的被虐施虐是权威主义人格的特征的概念是来自 Erich Fromm, *Escape from Freedom* (New York: Avon Library, 1965)。

比西方的更为等级化，补偿机制得以通过“集体主义”的管道发挥功能：一个人能够把受自第二者的打击转嫁到无辜的第三者身上，人们在一生中等待轮到他们重演“加害”的契机，而这个“加害”是自己幼小时或位低时曾承受过的。甚至中国的魔鬼观也反映这个补偿作用。和基督教的地狱和撒旦不同，中国的鬼都是死去的人，而恶鬼则是受冤屈或横死者。中国的魔鬼观相信上吊自杀的人受到一个隐形的“吊死鬼”之协助，而一个“水鬼”则会拖游泳者的脚，导致他的死亡。在这两种情形里，鬼魂都需要找一个替身。这个中国母题对人间状态作出很深的透视，因为这种补偿机制是普世的。美国家庭暴力的研究显示施暴的成年人往往是童年阶段的受害者。在米兰·昆德拉(Milan Kundera)的《笑话》(*The Joke*)里，一个捷克共产党政权的受害人，从集中营放出来后，就对社会的其他成员报复。一个真实的案例是一位曾是“文化大革命”受害者的大陆女作家，她自此以后养成一种习惯，就是伤害亲近她的人，对援助者倒打一耙。在近期历史出现的典型例子是德国在第一次世界大战中战败后把犹太人当作代罪羔羊；受害的犹太人则把气出在巴勒斯坦人身上，然后轮到巴勒斯坦人加害泛美航空公司的乘客。

这个补偿的机制虽然是普世的，中国人把社会的相互关系制度化令它更易预测。杨联陞有一看法固然言过其实，但也道出些许真实：“中国人相信人与人之间、人与灵之间相互关系的动作(恩与仇、赏与罚)该和因果关系般精确，因此，当一个中国人行动时，他总是期待有回报。”^①如果一个人作出了牺牲、期待相互关系的出现却没有得到，他或她会在其他地方觅取补偿。根据玛嘉丽·沃尔夫(Margery Wolf)的观察，在当代中国尤其

① Lien-sheng Yang, "The Concept of Pao as a Basis for Social Relations in China", in John K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), p. 291.

在农村里，中国成年男子是在情感上依附母亲的。沃尔夫用“权力”去解释这个现象，她相信：生活在父权社会结构底下的中国妇女虽然处于弱势，她们却用占有儿子的方法成功地建构了一个不正式的“母胎化家庭”(uterine family)^①。从我们的角度看，因为丈夫更为接近妈妈的缘故，中国女人从她的丈夫身上得不到满足，她就试图从儿子身上讨回补偿。中国人不会像美国式思维那样把这种安排想成是一名男子被他妈妈“加害”，因为中国的文化脉络很不一样：一个人不是属于他自己或某一人而是被所有重要的他人所共享；对男性被女性化的嫌恶也不如美国之甚，对“相公”的恐惧症几乎不存在；此外，在文化里既然缺乏一个耶稣偶像，中国人遂用母亲偶像填补了这个空当。

从西方人的观点看，中国人“迂回改道”式的补偿措施看起来近乎懦弱。但它被一些事实所决定：其一，中国人的抉择往往得依据别人的决定，因此衍生一定程度的被动性或对情况的“失控”；其二，在一个“集体主义”的安排底下会有其他的补偿渠道。当一个中国人想从第二者处讨回借出去的物品或金钱，他往往不把这个意愿传达给对方知道，反而向一个中立的第三者诉说第二者缺乏自觉心。这个第三者多半是另一个朋友，也只好花费自己的时间和心情容忍这种放任。

相形之下，现代西方——尤其是美国——的文化则歌颂自立的个人这个理想，它能够自己面对问题，当有这个必要时，不惜作出逾越界限来增加自己对环境的主宰。他尤其该当有保卫自己利益的能耐，如有必需甚至能发动暴力。西方故事或电影情节(例如 *Straw Dog*, *Extremities*, *The Predator*, *Lady Beware*, *The Fantastist*, *Dead Calm*)里的一个得人心的母题是有关加害者和受害者、捕食者和饵食、猎人和被猎者。

^① Margery Wolf, *Revolution Postponed: Women in Contemporary China* (Stanford: Stanford University Press, 1985), pp. 9—11.

被捕猎者为了扭转他或她的猎物命运,停止逃跑,掉转头来和猎人理个正着,然后把捕食者沦为“受害者”地位。这个主题在近期的“女权”电影里尤其流行,它显示身为传统受害者的女人如何打败她的男性加害者——在原本是逃跑的情形下,她掉头面对迫害者并作出反击。这种思维方式基本上和个体化理念相配合,可由某些故事情节中看出,例如在乌苏拉·勒葵因(Ursula Le Quin)的荣格主义的小说《山海三部曲》(*The Earthsea Trilogy*)里,那位“猎人”其实是主角自己的非意识里的“阴影”。主角终于回转身去和自己的“阴影”扭打并战胜了它,从此达成一个更齐全的人格整合并且增强了“权力”。美国“民主的个人主义”传统的依据是一种“被害妄想”型的人格,它有充分的心理准备,在需要用暴力时就得发动暴力。对一个全面个体化的人格来说,一定程度的被害妄想与暴力或许是抵御被他者“并吞”的必备条件。

八 飞蛾的沉默：美国大众文化里的“第三性”与东方人

(一)《沉默的羔羊》之解码

电影里有关系列杀手(serial killer)的故事,因挖掘人性黑暗面,多能引人入胜。大众文化固然是娱乐,也是文化密码之组合。这类大量出现在美国电影里的故事,香港电影也可以抄袭,似乎超越国界,但取其形者恒忘其神,传达不了同样的讯息。这类故事在美国总跳不出一个窠臼:“性别角色认同”之混淆。对中国观众来说,多半不知所云。

1991年,美国出产了《沉默的羔羊》(*The Silence of the Lambs*)这部电影。故事里,一名女联邦调查员为了追捕一名连续杀害妇女的凶手,专程前往极度安全设防的精神病院拜访请教另一名犯人——汉尼拔·勒克特(*Hannibal Lecter*),他是心理学家、天才、疯子,因杀了人并食其肉而被关禁。他从案情里揣测犯案者有可能是他从前的一名病人,该人心理的问题是出在“性别角色认同”呈现错乱。他杀死女人,并剥她们皮,勒克特猜想是为了制造人皮衣给自己穿上,因此总是挑胖大的女子下手。勒克特医生还想到该心理变态者曾向美国仅有的三家特别医学中心申请施行变性手术,但因具犯罪记录而遭拒绝。

后来在剧中现身的变态凶手詹姆·伽姆(Jame Gumb,“野

牛比尔”）果真是在家中缝纫，涂口红，穿女装，在乳头上戴环，并裸体披了薄纱翩翩起舞。当女探员闯入他家，被他困在黑暗里，他用红外线眼镜看到她“太纤细，对他无多大用场”，那层皮虽不管用，但她那头秀发倒可以剥下来做假发的①。

伽姆喜欢养飞蛾，并在每一具被害的女尸口里放一只飞蛾作为他的签名式。在与女探员推敲凶手的心理背景时，敏锐的勒克特医生立时作出联想：飞蛾是行凶者的自我意象，“意象”的拉丁文字源乃 *imago*，即有翼的昆虫之义，飞蛾是可以从毛虫化蝶的昆虫，象征他希望从男性化为美丽的女性；但 *imago* 亦为精神分析学的一个专用词，“乃从婴儿期起即深埋在非意识内的家长的意象，它与婴儿式的情感有密切关联”②。这里强烈暗示凶手男性性别角色不稳定，可能乃童年时受到父母性侵犯所致——这种说辞颇迎合当今美国的时代精神。

我们还可以作一个跨文本的指涉。《沉默的羔羊》作者哈里斯不知有否参阅赫佛洛克·葛理士 (Havelock Ellis) 的《性心理学》(*Psychology of Sex*)？葛理士在讨论“性的逆转”(sexual inversion) 的一节里即引用飞蛾研究的成果：

两个不同族类的个体交配的结果，例如两个不同族的蛾类（在蛾类里这现象是有人特别研究过的），其子息往往不太正常，雄的子息可以有向雌性方面发展的趋势，或者，在其他情势之下，雌的子息有向雄的方面发展的趋势。在研究的人的印象里，前者的血缘似乎是“转强为弱”，而后者则“转弱为强”③。

这里所指的“有人特别研究过”，即加州大学教授苟尔德斯密特 (Richard Goldschmidt)。他是动物学里“间性状态”(the

① 这段心中独白乃电影中无，见于小说。Thomas Harris: *The Silence of the Lambs* (New York, St. Martin's Press, 1988), pp. 346—347.

② 同上书，第 163 页。

③ 葛理士原著，潘光旦译著：《性心理学》，北京：三联书店，1987 年，第 290 页。

intermediate sex)的专家,在1938年发表这方面的权威性著作。所谓“间性状态”,亦即“中性”,或本文里所用的“第三性”。蛾类研究或许是这个现象的典范例证,但从生物学范围飞跃到社会领域的“纯性别论”甚或“纯种论”,则是透过文化媒介化的意识形态产品。

在《沉默的羔羊》原著小说中,凶手签名式所用的飞蛾很普遍,从加拿大到墨西哥湾到夏威夷都找得到^①。但电影把它改了,说联邦调查局找专家验证的结果,发现这种飞蛾的品种是只能在“亚洲”才找得到。剧终时,联邦调查局女探员把凶手击毙,镜头则转移到他家墙角上挂的一个用竹和纸糊成的日本式螺旋,用大特写强调上面的东洋画就是一只飞蛾。

(二) 和男性争夺“阳具”的女权

如果性别角色错乱的正恶是美国文化的不变话题,《沉默的羔羊》的时代性则在于突显当代女权的抬头。为了投射两性权力对比的主客易势,它用戏剧幻想的叙事把传统的性别角色对换掉。阳刚原理如今由朱迪·福斯特(Jodie Foster)扮演的女联邦调查员克拉丽丝·史达琳(Clarice Starling)代表:她能打斗,具杀伤力,但并不乱杀人,而是站在正义和执法的一方,用高度的理性组织能力和敢于独闯龙潭的胆子,把社会的祸害铲除掉。相形之下,代表邪恶的男性却想做变性手术,亦即希望被阉割。他人格瓦解,理性失去控制,只能用残杀妇女来重掌“控制”权。但《沉默的羔羊》在把女性“男性化”把男性“女性化”之余,同时又把后者东方化。该部电影得该年度奥斯卡五项大奖,在洛杉矶举行颁奖典礼时,美国同性恋运动在场外游行示威,抗议电影对同性恋的丑化。其实,该故事是在发挥“性的逆转”之主题,不涉及诬蔑同性恋者,他们无疑是过度敏感。相反地,亚裔则毫无知觉,无人去示威。

^① Harris, *The Sils*, 第105页。

关于“东方化”问题，容后再谈。至于男女主客易势的愿望，表露得最露骨的莫如憎恨男性、反对性交的女权论者安菊亚·德沃金(Andrea Dworkin)的一段话。她说：从两性“政治”考虑出发，女方唯一能接受的性，就是男方“阴茎柔软无力”(a limp penis)情形下的那一种^①。这类女权思想跳不出把“阳具”当作权力象征这个前提，只不过要求女性获得这个“阳具”，把男人降处被阉割的女性化地位。

女权与否，在美国文化的价值观里“女性化”邪恶如故，连女性都想把它卸掉，希望把它转移到男性身上。在这方面，学院派的女权理论无济于事，它们把传统的“女性化”说成是父权体制下的产品，论说在推翻这个体制的期间，个人可从传统的性别角色底下释放出来，不拘于一格。但这个“解放”并非在文化真空或超历史的条件下进行。美国个体化理想是具进攻性、主宰性、组织力与权力意识，与此相对的就是被动、依赖、松垮和权力意识低沉或遭到变态扭曲。前一种情形历来由男性代表，现在时代不同了——不论是进入性别平等的乌托邦，还是进入晚期资本主义——目前女性亦趋于原先由男性体现的个体化理想，并且还要和男性比高下。在这里，并不是自由任择的不拘于一格，而是出于两途：有势还是无势？——亦是判别“赢家”还是“输家”的标准。

美国女权的理论框架基本上是一个两可之词。一方面是非本质论，认为传统驯良的、权力意识低沉的“女性化”乃父权社会的人工构造，另一方面则诉诸本质主义，亦即认为不论在任何时代和国度，女性都先天上比较懂得“关心”别人。后一种论调以卡罗·吉里根(Carol Gilligan)为翘楚，与提倡“母性优越”的女权论相呼应。美国基本上是一个“杀母”的文化，此点我在近著

^① Stephanie Gutmann, "Waging War on Sex Crimes and Videotape", *Insight* (May 3, 1993), p. 16.

《未断奶的民族》一书中已有论述。在这种文化氛围里，“关心”常具有妨碍他人自主、控制他人的嫌疑，或被视为自身情感不独立的征候，至于替他人着想，向对方谦让，非但不会把对方扣住，反成为示弱的暗示，恐怕立时招致吃眼前亏。因此，吉里根之论基本上难行。如果嘴巴上谈“关心”，着眼的是“权力”，则另当别论。纵使用“关心”这个内容定义的“女性化”具见于任何时代和国度，但在当代美国亦独缺。如今，美国女性提出离婚的比例已经超出男性。美国由1963年允许堕胎合法化至今——亦即与“母性优越论”被大书特书的同期间——堕胎已经超出3000万之数，主要理由是为了重获个体人身自由，这和中国为了控制人口的堕胎迥异。

与东方集体化的个人不同，美国个体化的个人绝不是以母性化的“关心”而是以象征式暴力来获得权力的。在早四五十年前的电影里，女性意象多半是不善于发挥暴力、无助，必须由男性拯救和保护。例如在一部西部电影里，一个篷车遭到印第安人袭击，当救兵刚抵达时，作为唯一生存者的女主角躲在树丛后，也不看清楚来人是谁就胡乱开枪，但子弹乱飞却构不成威胁，因为每一颗都离目标十万八千里，领队的男主角只需漫步过去，把她的枪一把夺过来便得。这类比儿童还不堪的女性写照，如今已成为“政治上不正确”。今日美国影视贩卖的新女性形象，即具把男人伤害到家(hurt him back)的能力，当她对男人动武时，也不再是传统淑女式的打巴掌，而是对准鼻子一拳。用拳头打架，自然男性化得很，但女性暴力还比男性多了一招，那就是飞腿踢男人的下体。

（三）从笼里到笼外

《沉默的羔羊》里的两性主客易势，除了女探员克拉丽丝·史达琳和詹姆·伽姆这一组关里外，还有她和汉尼拔·勒克特的关系：他是关在笼子里的变态心理犯，而她则是站在笼外的

正义和执法之化身。在个体化的美国，所谓自主的个人健康成长，必须表现为情感为理性所调节，不妨碍或危害他人，至于理性失控、情感泛滥无状，就必须受到他制他律。当女权未兴，自主的个人历来由男性作示范，女性则认为须由男性去调节。“女性化”象征理性失控，在早期大众文化里的讽喻是精神病院，这似乎也是它的自然归宿。

田纳西·威廉斯(Tennessee Williams)1947年的剧本《欲望号街车》(*A Streetcar Named Desire*)，用白兰许(Blanche)代表女性化的非理性，她因绯闻被逐出原居地，到纽奥连依附妹妹和妹夫，但却在他们面前制造自身优越感，谎称自己是贵妇，为南方士绅们所追逐，但她这种妄想夸大狂连自己也讹骗在内。作家用妹夫斯丹利(Stanley)代表男性原理，他粗鲁不文并不高尚，但好比真理往往是粗暴的一般，斯丹利的粗暴适足以粉碎白兰许的虚妄——他把她强奸一顿后，送进精神病院去。作者这一招不知是否服膺心理学家荣格(C. G. Jung)的教导：和非理性、无法用逻辑说理的女人争辩，最佳方式就是把她“打一顿或予以强奸”^①。

1947年的电影《附魔》(*Possessed*)，故事说一名精神不正常的女子，痴缠一名男子，得不到手，就用手枪把其击毙，最后被关进了精神病院。片名取魔鬼附体的意象。在基督教义里，魔鬼与女人的关系是特别密切的。

1948年的电影《蛇坑》(*The Snake Pit*)有关一座全女性精神病院。称女性精神病院为“蛇坑”，显然有《圣经·创世记》里蛇和女人导致人类堕落的联想。电影标题灵感或来自《旧约》，但画面的意象成语却是世纪末风情画：病院里的女性病人痉挛颤抖，东歪西倒，如群蛇乱舞。而身穿制服、挺直、威严、控制力

① *Aion*, in *The Collected Works of C. G. Jung*, vol. 9, Part II (New York: Pantheon Books, 1959), p. 15.

十足的男医生则穿插其间，充分象征理性主宰力量对混沌势力的控御。有一幕，身为病人的女主角在男医生的办公室听他分析病因，办公室墙上却挂了一幅庞大的弗洛伊德半身照片，眼神带着父性的威严与怜悯，居高临下地笼罩下来。

1951年出产的《有关夏娃的一切》(*All About Eve*)和《天生就是坏》(*Born To Be Bad*)两部电影，暴露女性化的夺权和谋利方式，与男性的正面攻击、中央突破不同，两个故事表现了曲线的“处处替他人设想”的阴谋和手腕。电影的主人公都是心术不正的女人，运用“女性化”的对人恭顺、关怀、热心，谋夺属于他人的地位、财富和名声。但其真面目逐渐露出，终为人所不齿。

1957年出产的电影《三面夏娃》(*The Three Faces of Eve*)，有关一个人格分裂成三人的女人，她名叫夏娃。到最后，心理医生把病症溯源至她儿时的一段痛楚：她在屋底下玩耍，她妈妈硬把她拖出来，叫她亲亲外婆的脸再见，外婆原来是躺在灵堂里的一具尸体，大家都和她的遗体告别，只等外孙女和她亲亲，好盖棺，小女孩被强迫和尸体接触，心灵受了创伤，长大后在某个条件底下就爆发人格分裂症。在已经可以公开处理上一代对下一代性侵犯题材的今日，上述那个“精神病成因”轻描淡写得有点可笑。但它却达到一个目的，即象征地说明：女人的神智不健全是外婆、妈妈、女儿“三代夏娃”(three generations of Eves)造成的，“夏娃”又是《圣经》故事中女人的始祖，因此它代表了女人的传承(the descent of women)。至于在故事中把夏娃治疗好的医生，自然是代表理性主宰的男性，一名叫做“路德医生”(Dr. Luther)，另一名叫作“日光医生”(Dr. Day)。路德是基督新教的创始人，“日光”则是阳光普照的理性，寓意着他们能驱散女性的黑夜。

在今日美国，几乎无一例外地把人格分裂症的病因归罪于强奸子女的父亲；但在40年前，却只能把它说成是纯女性化的

问题,由此可看出时移势易,性别斗争两方力量的此消彼长。在西方,以女性代表黑暗势力的基督教教义,在启蒙时代得到进一步加强。在莫扎特的歌剧《魔笛》里,即由男性原理代表光明与启蒙,女性原理的化身则是“黑夜皇后”。

美国 1944 年的电影《处于黑暗里的女士》(*Lady in the Dark*),是对当时被广泛针砭的“阳具型女人”(phallic woman)的一帖对症良药。电影里面,事业心强的女主角感情生活出了问题。她进行精神分析,精神分析师从她的梦境和被压抑掉的童年经验里发现:她受到爸爸和男同学打击而对自身性别魅力产生怀疑,并且为了不再受辱,养成必须主宰一切的性格。精神分析师治疗她的配方,就是叫她找一位能主宰她的男人。

《楼梯顶的黑暗》(*The Dark at the Top of the Stairs*)是威廉·英格(William Inge)1945年写就的舞台剧,1958发表,于1960搬上银幕。楼梯顶是二楼,乃一般美国家庭的睡房所在地。剧中的家庭主妇珂拉(Cora)和先生闹矛盾,久已不和他进行房事,而身为丈夫的鲁宾(Rubin)晚上也常不回家。鲁宾常不回家,原来是被雇主辞退,但死撑男性尊严,对妻子密不透风,也就不好意思回家。剧终时,夫妇经由谈话互相谅解而和好如初。珂拉要求丈夫不要隐瞒心中的恐惧,鲁宾就口吐真言:“一个男子汉,即使对他自己也难于承认心存恐惧。”珂拉问何解,鲁宾说:“他总害怕会变成……你姐夫摩理司那样。”摩理司(Morris)是珂拉姐姐乐蒂(Lottie)的丈夫,在专横的老婆面前常吃瘪。珂拉一直羡慕姐姐能对丈夫专横。乐蒂最后吐真言:“对,我能对摩理司专横,因为他貌合神离,早已放弃了反抗。我专横不专横,对他来说都一样。”当珂拉说“他至少不动手打你”,她姐姐的回答令她吃惊,她说情愿被丈夫打,至少这是表现打者爱她,“总比目前这个空洞无物好”。乐蒂的专横,乃因为丈夫没有发挥男儿的主宰性,造成她心理空洞的一种补偿。果然,乐蒂一连

串的供认,坦白她在性事上从来未享受过高潮,引起她妹妹连续的吃惊。妹妹一直羡慕姐姐的大胆开放、敢讲脏话,至此方知这也是心理补偿。摩理司和乐蒂这对夫妇无疑是故事里的反面教材^①。

男性的理性组织力量必须压服女性的混沌——这个讯息现于1960年由伊力·卡山(Elia Kazan)执导的《野河》(*Wild River*)中。其故事是30年代罗斯福新政时代,田纳西流域管理局(Tennessee Valley Authority)的一位年轻干部,和一位住在一个岛上不肯搬迁、阻梗治河的老妇人之斗争。他对她晓之以大义,解说人定胜天的道理,她则反驳说,大自然既然不是整齐的,就该听其自然。最后当局终于把她逼迁,正当岛上的树木和老妇人的旧屋付之一炬之际,传来了她在新居中去世的消息。结尾是一个俯镜头,从高空拍弯弯的河道,然后镜头缩小成一个圆圈,集中到河弯的水坝上。

无理性调节的女性化情感是混沌势力,也是一种狂热病。1958年的电影《热昏》(*Hot Spell*)是关于一个家庭的故事。故事刚开始,妈妈给人的印象是家庭团结的维系者,但剧情越到后来真相越大白:妈妈整天在做脱离现实的白日梦,认为目前家庭不团结,是由于搬离了很久以前曾住过的小城镇,因此她总是主张举家再搬回去。它象征妈妈根本不懂得人的成长就是“分离”,她试图逆退回人生早期阶段,把大家都固定死在她心目中的“家庭团结”里。妈妈的蒙昧终于导致爸爸在车祸中丧生。在爸爸死后,妈妈又想攀附两子一女,他们都很不以为然。至此,妈妈才恍然悟到自己毕生的错误。故事由始至终一直笼罩上空的一股热浪也散去,觉醒了的妈妈说:“热浪终于散去了!”

1958年,田纳西·威廉斯的剧本《夏日惊魂》(*Suddenly,*

① William Inge, *The Dark at the Top of the Stairs*, (New York, Random House, 1958), pp. 102, 73—74.

Last Summer) 在百老汇舞台上演出,翌年即被好莱坞搬上银幕。故事围绕美国南方的一位大家族女家长。她为了保持她是儿子生命中唯一女人的地位,不惜把他搞成同性恋,而儿子的断袖癖终于导致他的惨死。女家长的南方华厦两层楼之间有一座小型升降机,电影将它改编成重要的象征符号:当大家都在楼下等她来临,女家长则坐在升降机里,从天而降,“有如拜占庭女皇帝坐在用机械操作升降的宝座上”。

1964年的《笼中的夫人》(*Lady in a Cage*)是有关一位不良于行的妇人,因家中停电而被困在两层楼间的小型升降机里,目睹匪徒入屋洗劫而束手无策。在这个过程中,匪徒无意间展示了儿子给她的留书,才恍然大悟多年来用“母爱”窒息了儿子的人格成长。《夏日惊魂》中象征“拜占庭女皇帝的宝座”的升降机,到了这个故事里就变成一个笼子,象征着女人的性压抑,也讽喻一个作茧自缚的女人(a woman all wrapped up in herself):她把无法正常表达的性欲扭曲为“母爱”,但她母性大发,其实只是非理性的、无比自私的自我发泄,阻碍了儿子的成长而浑然不觉。

(四) 精神病杀手的家谱学

《沉默的羔羊》里涉及的男性,因无法形成性别角色而造成来自地狱般的精神幽暗,其实并无新意,这个造型可上溯至1960年希区考克(Alfred Hitchcock)制作而至今仍脍炙人口的《惊魂记》(*Psycho*)。该故事有关一个外表是成人但只具儿童人格(man-child)的精神病患者:诺尔曼·贝斯(Norman Bates)。他拥有一个处于偏僻地点的小旅馆,他的精神病导致他前后杀了7个路过的女住客。他年幼时母亲精神有问题,害得他在精神上也从未断奶。在诺尔曼少年时代,他妈妈与情夫的关系令他妒火中烧,遂把两人都毒死。犯了杀母的大罪,他的精神就全面失常,他把妈妈的尸体挖了出来,制成标本,放在家中,又把自

己的人格一半分给妈妈,把自己的声音变成男女两种,互相对话,恍如母子在一起过生活,事实上,他变成一身具双重人格、阴阳两性。由于亡母的阴影始终盘踞于心,所以对凡挑起他性欲的妇女都予以杀害——在他扭曲的心灵中,则是“占有欲很强的妈妈”必须置那些侵夺儿子的妇女于死地。在杀害那些女子时,他穿上妈妈的服装,戴上女人的假发,使自己变成了妈妈,而不再是他原来的自己。

《惊魂记》这部电影改编自勃洛克(Robert Bloch)1959年的同名小说。勃洛克的故事改写自一宗真实案件。小说家住在威斯康辛州的一个小镇,离该地39英里的另一小镇普兰非尔德(Plainfield),在1957年发生一宗骇人听闻的案件:警察因追查一名妇人失踪事件,在一个孤独者爱德·坚(Ed Gein)的农庄里搜出来十几个女人肢体,其中有人骨、人皮以及其他器官,有些是被他谋杀的,有些则盗墓所得,而他所盗的墓都在他亡母的墓附近。这些女尸的脸、前身与头发被他制成面具、前胸带乳腺的人皮背心和假发,他晚上就把它戴在身上,把自己变成女人。也有蛛丝马迹引起他可能与妈妈发生乱伦的猜想:他农庄的大屋二楼有五间房间,其他都尘封,唯有客厅与亡母的睡房打扫得一尘不染。该杀手被终身关进精神病院,死于1984年。勃洛克把他改写成“诺尔曼·贝斯”,根据作者说:他还加进一些弗洛伊德的“恋母”理论^①。

《沉默的羔羊》里的剥皮犯,其实比《惊魂记》更接近爱德·坚这个原型。60年代还比较保守,不便坦白处理剥人皮制背心的情节,只在对白里提到诺尔曼·贝斯把妈妈的尸体挖了出来剥皮制成标本,而他本人则在行凶时穿上妈妈的衣服,戴上女人假发。爱德·坚的故事到今天已被轻描淡写化——1993年的

^① Stephen Rebello, *Alfred Hitchcock and the Making of Psycho* (New York, Harper Perennial, 1990), chapters 1 and 2.

《爱德和他的死鬼母亲》(*Ed and His Dead Mother*)即用胡闹剧的方式处理这个主题。

从《惊魂记》到《沉默的羔羊》的演变,凶手的病源或已从恋母演变为曾遭受男性长辈的性侵犯。事实上,时至今日,大众文化已同时强调两类成因。虽然目前提倡泛强奸论的女权分子认为:没有爸爸的单母亲家庭对男童和女童来说都比较安全,大众文化的公式亦稍受其调整,但总的来说,在大众文化公式化框框里,男性对自身人格质疑,力图用暴力来重建一己雄风,其心理多半仍处于妈妈的阴影笼罩下,如果是患多重人格分裂症又憎恨男人的女性杀手,其成因多半是童年时遭父亲性侵犯。泛性化的美国对待双亲的态度似乎已简单化为:在“阉妈”和“强奸犯父亲”两恶之间悉随君便,择其轻者。

概括地说,在美国的两性战争里,把爸爸说成是“衣冠禽兽”是方兴未艾的女权颠覆父权的高性能炸药,而“杀母”则是男性攻击女性原理的杀手锏。但后者的高峰时期是五六十年代,如今已接近陈腔滥调。

在爱德·坚案件大幅度扩充人们的想像力前,大众文化已在生产恋母狂的罪犯。就笔者所知,最早要算1949年的《白热》(*White Heat*),里面由詹姆士·格尼(James Cagney)饰演的匪徒患周期性偏头痛,必须坐在妈妈的膝盖上才会好,妈妈死了,他就整个精神崩溃,最后,他在一个爆炸的油箱上大呼妈妈而身亡。至于恋母狂的系列杀手,或许最早出现于艾拉·勒文(Ira Levin)1953年的小说《孽吻》(*A Kiss Before Dying*),故事中的穷小子为了完成妈妈“望子成龙”的心愿,就想尽办法与铜业大王的女儿结婚,但追求期间计划出了纰漏,他连续谋杀了互不知情的幼女和二女,再接再厉去追求亦蒙在鼓里的大女儿,也成功到手,但在订婚后阴谋终于败露,畏罪自杀身亡。

但《惊魂记》具有里程碑的意义,它面世后即成为典范,同类

作品如汗牛充栋，至今未衰。限于篇幅，不便一一列举。在此处只需指出：在大众文化的想像背后，其实是一些为美国人普遍接受的心理医学前提。

美国心理学泰斗哈利·斯德克·苏理文(Harry Stack Sullivan)是师承弗洛伊德学说并将其进一步发展者。弗洛伊德的“弑父娶母”学说大体上只能顾及神经机能症(neurosis)的成因。苏理文为了解释精神病(psychosis)成因，则着眼于人格发展的“前弑父娶母”阶段。“弑父娶母”是儿童已经知道自己和妈妈分属不同性别，因此是异性恋冲动的萌芽，只是如处理不善会造成固置，留下心理伤痕。但这个问题远比精神病来得轻，后者乃人格固置在“前弑父娶母”阶段，男孩完全和妈妈认同，根本没有想到自身是对立的性别。在此前提下，苏理文学说基本上是把精神分裂(schizophrenia)和同性恋倾向等同。20年代，苏理文曾在一所精神病医院成立一个全男性的精神分裂症病房，在此病房里，他不只把所有注册女护士统统辞退，用男性工作人员代替，而且“从来不允许女性踏入这个病房一步”^①。

美国人对男性性别内容无法形成的恐惧，也反映在肯·凯西(Ken Kesey)1962年的小说《飞越杜鹃巢》(*One Flew over the Cuckoo's Nest*)里。故事用一座全男性精神病院讽喻日趋女性化的当代美国社会。该机构里由“大护士”(Big Nurse)掌权。一名病人对她的权威进行挑战，鼓动其他的病人重振男性雄风，结果受到大脑被施手术(lobotomized)的惩罚(象征被阉割)，变得形同植物。只有一名病人——象征大地的生命力的印第安人——成功地逃离了象征日趋女性化的美国文明之精神病院。

但苏理文的学说无疑包含有文化偏见，因为今日的研究

① Helen Swick Perry, "Introduction", in Harry Stack Sullivan, *Schizophrenia as a human Process*, (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1962), pp. xvi—xvii.

指出：同性恋可以由先天遗传因素决定，因此同性恋、精神分裂、恋母三者之间是否能划全等号，已成问题。此外，美国这套性别两极分化的模式基本上很难把东方人纳入其中，即使勉强纳入，我们是否可将之归入“变态”一类，也成了大大的疑问。

（五）此“第三性”不同于彼“第三性”

这个疑难，即见于从20世纪40年代末到50年代初的一次大型的中国国民性研究。它是哥伦比亚大学的“当代文化研究”之一环。它一方面受到苏理文的影响，而其时又适逢美国大众心理涌现“杀母”高潮，但另一方面，从文化人类学出发的研究者又必须谨守文化相对主义的信念，因此出现多重话音：它判定母权在中国过分膨胀之余，既对中国人阴盛阳衰侧目，又庆幸在中国女人有当权机会（这个研究计划大体上由具女权意识的女人类学家主持）。结论是：和美国相比，中国人性别角色似乎刚好颠倒，但既然说不上有美国那般明显强烈的“性别角色认同”，遂不能将中国人看作性别错乱。该计划之中国组从未发表的报告大致上仍维护了文化相对主义原则，但个别小组成员到外面去发表文章，却又用中国人的材料来透露他们自身的“闾妈恐惧症”^①。

如果性别角色不明朗、不突显乃中国人常态，那么，在大众文化里中国人也无须变成精神病杀手，甚至还可以受到相当正面的处理。美国大众文化里的中国英雄是陈查理（Charlie Chan）。他还没有现身银幕前，是侦探小说家艾尔·第尔·毕格斯（Earl Derr Biggers）的造物。在毕格斯1925年的第一部陈查理小说里，这个中国神探以如下描写登场：“他确是过分地肥胖，但走起路来步伐轻盈如女子。”（He was very fat indeed,

① 详笔者《缺乏“性”与“暴力”：非美国式人格》。

yet he walked with the light dainty step of a woman.)^①

但早期美国电影也把东方男性贬成迹近太监的奴才。1932年的《红尘》(*Red Dust*)里头,男主角有一名中国或越南仆人(演员是华人),有一个镜头描写他在做高加索种男性绝无可能干的事——摸女人的内衣裤。他因接触到女人的亵衣而亢奋,遂一边怪叫一边把它们抖起来让大家看,形同小丑。这类中性化的奴仆,迟至1967年的《金色眼里的反照》(*Reflections in a Golden Eye*)里仍出现。

战后大众文化里的东方人意象其实已呈多样化。李小龙的功夫在暴力意义上可和西方人拉平。此外,对种族主义的反感和多元文化主义之盛行,都有助于冲淡传统的种族刻板形象。美国大众文化的题材很多,东方人的意象无须定于一格,但凡遇将“性别角色认同”问题化,似乎仍一成不变地以东方人作为讽喻。

1980年的喜剧《郊区贵族》(*Serial*)和1984年的科幻故事《梦境》(*Dreamscape*),用颠倒方式和正面方式指涉东方男性的“性无能”。1986年女导演丽兹·宝尔登(Lizzie Borden)制作的《捞女》(*Working Girls*),采用纪录故事片(docudrama)手法描写纽约市妓女工作一天的情景,其中一幕描写华人连嫖妓都是一躺倒就瘫在那里,不合作,一副等待服侍的样子。1993年上市的《捣毁者》(*Demolition Man*)这个科幻故事,把未来美国西海岸描写成像日本那样温文有礼,犯罪率很低,而多元文化主义在这个地方已开花结果,市民服色繁多,但很大一部分是日本式和服。人们互相之间问候,也用二次大战期间日本心战广播员“东京玫瑰”的“问安与致敬”(greetings and salutations)。但这个

① Ken Hanke, *Charlie Chan at the Movies, History, Filmography, and Criticism* (Jefferson, North Carolina: McFarland & Company, Inc., 1989), p. xi.

社会里的人,尤其是男性,完全无法面对暴力——尤其是市长的一名助理,身穿和服,体态臃肿,唇红齿白,发型像梳了一个髻,阴阳怪气,看到暴力行为则像女人一般晕倒。

《沉默的羔羊》里东洋画之飞蛾,岂是孤立插曲?

但传统的西方性别角色认同,和被视作父权社会基石的异性恋霸权一般,在今日同受到女权和同性恋运动的摇撼。后现代主义的理论姿势把所有的界限视作人工的——尤其是性别差异。因此,20世纪90年代以来国际间出现了一连串提倡性别越界的作品:英美的《奥兰度》(*Orlando*) (1992)、《哭泣的游戏》(*The Crying Game*) (1992)、香港大陆合作的《霸王别姬》(1993)和欧陆的《法日奈里》(*Farinelli*) (1994)。在这以前,已有黄哲伦的百老汇舞台剧《蝴蝶君》(*M. Butterfly*) (1988),取材于中法间谍丑闻案,主旨则在颠覆把西方男性化、把东方女性化之传统公式,可归入后殖民地主义的作品。

(六) “后殖民地主义”的迷惘

自洋务运动以来,中国人有否跳出过文化搬运主义?例如,在当今台湾女权分子间,即有曾在美国留过几年学、上过几节“文化研究”(cultural studies)课,回国以后就大肆攻击“阳具中心论”。事实上,中国男性的阳具性(genitality)根本不突显,中国父权社会的阳具中心论是集体式的“传宗接代”,个体——不论男女——都沦为工具,和西方男女个体之间的战争并非一回事。

男女不平等一直都存在,此点不容争辩。但在中国争取性别平等,是否用得上美国的文化符号?基督教视女性为邪恶,启蒙运动以女性原理代表黑暗,但中国传统宇宙观里的唯一“邪恶”反而是阴阳失调。被美国推衍至极端的西方阳刚原理,其树立自身的方式是把对方整体镇压、全面取消,其基本精神接近法西斯。美国女权师承之,也不免出现法西斯倾向。

不必否认，美国性别两极分化的措施对中国人的两性成长能发挥批判作用。两性必须分庭抗礼才唱得成对台戏，如果一方垮了，垮成母子关系，这台戏就唱不成。这自然是以异性恋戏剧为天经地义的设计。但磁石的异性相吸定律，不一定全面适用于两性间操作。两性尽量地分化，到头来也会愈走愈远，势成水火，形同敌国——这正是今日美国性别政治的写照。相形之下，把异性恋和同性恋界限模糊化的梁山伯与祝英台式恋爱反而显得水乳交融。

今日奢谈“后殖民地主义”理论者，总认为宗主国的理论也为边缘地区所掌握，并且在“中央”和“地方”都是人为划分的体会下，宗主国的中央性也随着倾覆。但宗主国的理论朝边缘地区流传，也可以造成土著彼此之间讨论问题也不过是鹦鹉学舌宗主国的问题，与本地的国情反而脱节。一篇对在香港举行的“华人女性主义文学”会议的报道把内容总结为下列一系列对立的文学理论批评概念：“诸如主流与边缘、崇高与优美、理性与情感、形而上与形而下、严肃与通俗、客观与主观、传统与个人，等等。”^①问题在于：在中国文化里，理性与情感、精神与肉体、形而上与形而下有否像基督教文化那般两极对立，甚至顺理成章地化为男女对立的代号？有一点大家有目共睹：在中国基本上不存在把自然当作必须由阳刚的理性克服的一团混沌之概念，自然往往具有“母怀”的意象。

① 王光明：《谈谈华文世界的女性主义写作》，《二十一世纪》1996年10月号，第80页。

九 缺乏“性”与“暴力”： 非美国式人格

国民性研究的角度之一，是透过“男性化”与“女性化”二元对立看问题。这类论述很重要的一环是心理动力学（psychodynamic）的人格论，而弗洛伊德主义乃其中最具代表性者。用这个角度研究中国国民性，在战后的美国曾开花结果，在中国则少为人知，因为这种研究角度完全着眼于“个人成长”，与“救国”无关。中国人历来探讨国民性都是为了“救国”，美国人用研究“中国人”借题发挥者，却是如何“救个人”。他们研究中国人性格，归根到底是在谈自己，但仍提供了一个对中国人本身陌生的角度。

弗洛伊德学说基本上以性的成长定义个人成长。美国文化对性别的规范，特别强调两性的性征都该全面盛开，充分明朗化，特别是指心理和人格方面。因此，当美国人应用弗洛伊德学说看问题，就透露出恐惧男性性心理不成长的严重焦虑，其程度远甚于欧洲的弗洛伊德思想。在美国文化观点里，男性阳刚的堕沉就是女性化，就是身上受了过多的女性——尤其是妈妈——的影响。弗洛伊德学说有“恋母”命题，被美国人修改了，用来解释此现象。

20世纪40年代末，哥伦比亚大学举行过一次对中国人性

格的研究,其后继者延续到 50 年代初。毫不令人感到意外,该类研究得出“中国男性受妈妈影响过多”,亦即中国人阴盛阳衰的结论。到了 60 年代,美国某些政治学家继其余绪,用心理动力学研究中国式“权威主义人格”,亦得出中国人无法正当处理“攻击性”的结论。换言之,用美国人格理想——一个成人,尤其是男性,必须有处理“性爱”与“攻击性”的心理能力——作为标尺衡量中国式人格,后者显得心理发育不全,被截短了一大段。

在探讨美国人的中国人论之先,必须对美国文化里性别两极化现象作简短说明。

(一) 美国人性别的两极分化

任何人类社会都有“男女有别”的规范。传统上,它方便父权社会支配整个女性性别。今日男女趋于平等,并不等于性别本身的差别趋于泯灭。反而,在今日女权运动最发达的美国,两性心理距离愈拉愈远,到了互不理睬、反目成仇的地步。女权运动和男权运动的极端分子甚至主张分道扬镳,有如 20 世纪 60 年代某些黑权与白权分离分子,索性走上各自成立“国家”的地步。

这场战争,在理论上先发动攻势的是男性。远的不说,至 19 世纪末,在西方,这个攻势开始披上“科学”的外衣,达尔文进化论。男女性别分化被认为是生物在较高进化阶段才出现的,因此,男人的“女性化”或女人的“男性化”,都是返祖现象(atavism),亦即退化(degeneration)^①。世纪末仇视女性的理论家首推奥国的奥图·怀宁格(Otto Weininger)。到了 20 世纪,对女性的仇视导引出法国的昂利·蒙特朗(Henri de Montherlant)和美国的菲力普·怀里(Philip

^① Bram Dijkstra, *Idols of Perversity, Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siècle Culture*. (New York, Oxford University Press, 1986), pp. 158—159, 219—220.

Wylie)的仇母论。怀里创“大妈咪主义”(Momism)一词,为文痛辟之。20世纪的论述,已逐渐从生理学转化为心理学,例如40年代初的怀里就称颂弗洛伊德。

在19世纪初,美国母亲教养儿子的角色比重远不如今日,但到了世纪末,母亲的角色变成主导。同时,小学里开始聘用女老师,女性“阴”影沉沉地笼罩在男童头上。大众传媒亦敲响“男性被女性化”的警钟。这个焦虑在20世纪初催生了童子军运动,它“具有减轻童军教练及其所教练的男童之男性化焦虑的功能”。第一次世界大战期间,美国的征兵部门发现近一半的男丁在心身方面都不适合服兵役,引起极大震荡。至30年代,在心理学领域里出现路易斯·特曼(Lewis Terman)与凯塞琳·迈尔思(Catherine Miles)的“性别角色认同”(sex-role identity)理论,模仿智商测量,制作出“男性化-女性化”(Masculinity-Femininity,简称MF)量表,被广泛采用。这个量表里出现最极端的性别偏差就是“同性恋”。该学说提出之初并无偏重男性研究,盖其理论基础仍然是生理学化的心理学,即把“先天”性气质差异作简单的罗列。后来“性别角色认同”学说发展到一面倒,偏重男性研究,乃是受了心理动力学影响的结果。该角度从人生早期出发谈人格成长,就多了一个与“父亲”还是与“母亲”认同的命题。母亲既然支配对子女的教养,而女孩与母亲的角色认同又比较不会出问题,于是男孩就变成最容易产生性别混淆的“问题人物”。至战后,甚至有学者发展出一套从FF到MM的测量:FF就是全面女性化,男孩从这个全面与妈妈认同的初级阶段出发,以能达到MM的全面成熟阶段为理想^①。

19世纪末以来,弗洛伊德的精神分析学兴起,用个体后天

^① Joseph H. Pleck, "The Theory of Male Sex-Role Identity: Its Rise and Fall, 1936 to the Present," in Harry Brod, ed., *The Making of Masculinities*. (Boston: Allen & Unwin, 1987), pp. 22—33.

心理成长阶段论取代品种的生物进化阶段论,但归根到底仍然是将性别混淆判为“低级阶段”。按弗氏学派之说,男性同性恋是男子过分与妈妈认同的结果。至于女性,其成长之阻滞,则是由于“阳具妒忌”(penis envy)而产生对自身性别之否定,也有导致同性恋的可能。与男人性别认同的女性,被称为“阳具型女人”(phallic woman)。该词的含义并非指解放,反而是身心不协调的意思。

但弗洛伊德本人则提出人生必须过“弑父娶母”(Oedipal)这一关的说法,在这个理论框架里,“妈妈”是推动男孩与爸爸竞争的动力,反而是培养男性性格的很重要因素。由“恋母”发展出“仇母”理论者,乃是弗洛伊德主义之美国化。不过,弗氏晚期的理论已开始注意“弑父娶母”与“前弑父娶母”(pre-Oedipal)阶段——又别名为“生殖器”(genital)与“前生殖器”(pre-genital)阶段——所造成的心理问题的不同性质。一般来说,一个人“弑父娶母”的内心冲突未获妥善解决(例如形成罪恶感),到人生较后期会出现神经机能症(neurosis),但这类心理问题远远轻于精神病(psychosis)。后者可回溯到“前弑父娶母”阶段上出的问题。在这个阶段上,男孩是完全与妈妈认同,根本没有想到自己是“男人”而必须和爸爸抢女人,换言之,精神病的内容是连“弑父娶母”这一关都过不了的极幼稚阶段。

弗洛伊德本人设计出的一套治疗技巧如释梦、自由联想,都是用来解决神经机能症的,对精神病完全用不上。开始针对精神病的,乃是美国“新弗洛伊德派”的泰斗哈利·斯德克·苏理文(Harry Stack Sullivan)。毫不意外,苏氏用人际关系——尤其是“母子关系”——修改了弗洛伊德的人格发展之内在阶段性。他把妈妈的不良影响、男性同性恋和精神分裂等同。

在40年代,美国连官方都攻击“妈妈”。当时正值二次大战期间,实行全国征兵,但和一次大战时一样,大量被召入伍的男

丁在心身方面都不及格。当时，作战部长的一位心理学顾问解释：这类人的母亲们没有完成为人母的基本任务，“让儿子在感情上与实质上断奶”^①。美国军方对同性恋者的排斥持续至今，虽经克林顿总统在1993年试图废除限制，但积极与消极的抵制仍多方面存在^②。

不同于第一次世界大战，在第二次大战期间，美国军方已充分掌握了最流行的心理学武器。除了上述“性别角色认同”学说和苏理文的理论之外，在1943年，有心理学家勒维(David Levi)著书，指出母亲“过分保护”造成孩儿日后社会适应的困难；1945年，史碧兹(Rene Spitz)以童年缺乏母爱作为人格错乱之成因；1946年，亚历山大(Franz Alexander)视由未断奶造成的“口腔式依赖”(oral dependency)为其病人之主要症状^③。这个美国母亲动辄得咎的年代刚好也是史卜克(Benjamin Spock)儿童中心教养论盛行时代——该论发表于1946年。

40年代末，正好是哥伦比亚大学“当代文化研究”开始的时期。

① Mary Beth Norton, *A People and a Nation*, (Boston: Houghton Mifflin co., 1982), vol. 2, p. 877.

② 荷马史诗《伊利亚特》里，希腊勇士阿基里斯(Achilles)因同性恋爱人被敌首黑陀(Hector)所杀，为爱人复仇，奋勇把敌首杀死。因此，美国军方认为军中同性恋有碍战斗，实基于一种文化偏见。此外，如果电影能反映文化心理，中国军人当也不至于有美国军方的妈妈恐惧症。以中越战争为背景的《高山下的花环》，中那位柔弱的连级政委，就是典型的中国“母胎化”男性，他由身居高干的妈妈通过走后门安插在部队里，原意是让他到部队里蹲一蹲，转一圈，好调回中央坐办公厅，却没预料到中越战争爆发。那个完全由他妈妈摆布的男主角，到了部队里，连长期待他领导政治工作，先对全连训话，他羞答答如处女，喃喃不能言。连长心知他不会久留部队，为了争取他，就连反部队里每人自己洗衣服的规定，指派一名勤务兵洗他的衣服，副连长则看在眼里，烙在心头。这里值得注意的是：连长为了讨好连政委，用的仍是妈妈在家宠坏儿子的那一套法子。

③ Reuben Fine, *A History of Psychoanalysis* (New York: Columbia University, 1979), pp. 152—159.

(二) “当代文化研究”如何看中国人性格

1946年,美国海军研究机关(Office of Naval Research)提供人类学家露芙·班尼狄克(Ruth Benedict)一笔经费,让她于翌年在哥伦比亚大学从事“当代文化研究”(research in contemporary cultures)计划,研究各国的国民性。班尼狄克于1947年去世,计划主任一职由玛嘉列·米德(Margaret Mead)继任。该计划以当时美国文化人类学当红的“文化与人格说”(culture-and-personality)为理论基础。班氏和米氏都是该学说的创始人。在30年代,该学说肇始期间,受到弗洛伊德派的心理动力学的影响。该说把“文化”当作一个放大的“人格”,把“人格”则当作一个具体而微的“文化”,两者都是一系列互相冲突的需求之统合形态。这个学说最基本的一环,就是用儿童教养、人格成长的方式定义文化^①。

“当代文化研究”计划中一个重要单位就是“中国小组”。当时,“中国小组”的成员不能去大陆作研究,只能以纽约唐人街的移民为对象,这些人多半是来自广东乡下的男性,属劳工阶级,小组成员遂以来自中国城市中上阶层的女留学生作补充,共计158人,大多是40岁以下,以此代表民国时代的中国人样品。研究成果由小组召集人露芙·本采尔(Ruth Bunzel)总结在一份报告中。

在本采尔的报告里,表现对中国人格成长最早期阶段之羡慕,因为断奶与喂食都不像美国人般有定时,排泄训练亦

① Philip K. Bock, *Rethinking Psychological Anthropology: Continuity and Change in the Study of Human Action* (New York: W. H. Freeman And Company, 1988), pp. 41—43; William C. Manson, *The Psychodynamics of Culture: Abram Kardiner and Neo-Freudian Anthropology* (New York: Greenwood Press, 1988), pp. 42—44. 苏理文与该学说亦有密切关系,他于1937年创立《心理医学》(Psychiatry)杂志,多年来作为“文化与人格说”的主要论坛。

不如美国人那般严格；中国人对粪便也不如美国人那般感到污秽；小孩子穿开裆裤露出生殖器官，亦没有基督教由性引起的罪恶感，家中的成年人甚至可以玩弄男孩的生殖器（在今日的美国，这是很严重的对儿童的性侵犯）——凡此种种，都比较顺乎自然，顺乎本能^①。

中国人的人生早期无疑是放纵的，令美国人羡慕，但他们对中国人在更高阶段的发展则不以为然，因为中国的儿童“没有实现独立与自足的训练”，大人禁止小孩动手操作，甚至禁止整个身体的机动性，使他们这些方面的能力都不发展，被培养的只是用眼睛“观察”的能力。中国个体之自主能力被摘掉，正是为了使他们不要搞个人主义，服服帖帖变成家族的工具。在儿童到了可以施教的年龄，他受到的责骂，与较早时的喂食、排泄训练一般，都是没有规律、无预测性的。妈妈常以小孩为出气袋，用来发泄“她对丈夫、家婆，以及整个家族情况的不满”。美国人在这里暗示：女人是非理性、缺乏自我控制的动物；女人当了妈妈，仍然自我中心的话，就不能顾及孩子的心理——在这里，很明显有史卜克的儿童中心教养论的影响。

人生早期的放纵，令中国人对妈妈加在他们身上的纪律，以及必须对家族承担的义务感到加倍异化，因此对人生最早期特别缅怀，常思回归之，在他们的心理深处，特别把喂食时期的妈妈理想化。

没有自主性的中国人个体，其婚姻也是为了家族之目的，而不是个人浪漫的追求。在这里，本采尔也看到了一些值得美国人羡慕的地方：在中国，男与女都该服从长辈，辈分对立取代了

^① 下列有关引文不易加注，皆出自 Ruth Bunzel, *Explorations in Chinese Culture* (*Research in Contemporary Cultures*, Columbia University, New York, 1950)。此乃打字本，只在哥伦比亚大学东亚图书馆阅览室发现一本。

性别对立,男女之间不像美国那般出现两极分化。在中国,男孩看到爸爸在祖父与祖母面前也是俯首帖耳的,纵使后者“只是一个女人”。换言之,中国爸爸不像美国爸爸那般是“男性角色模范”。在中国,既然不像在美国一样强调“女人必须有女人的样子,男人必须有男人的样子”,因此,中国妇女如果有自己的专业,在社会眼中她只是“个性很强”,不会像美国专业妇女那样被判为“男性化的女人”(masculine woman)。“当代文化研究”计划中,女人类学家占很大比重——特别是领导圈子——她们无疑用研究中国来借题发挥,抗议美国社会把她们看作“阳具型女人”(phallic women)。

不过,借题发挥之余,美国人仍透露中国人阴盛阳衰,不足取法。在中国的儿童成长过程中,为了预防个人进行浪漫式爱情,家中的老妇人常用狐仙女鬼的故事恐吓男孩。因此,沉淀在男孩心理中的女性意象,唯一正面的就是他6岁以前那些给养分、具保护性的家内女性,甚至对他施罚的妈妈亦构成“威胁性”。至于爸爸,则被形容成“不具威胁性”。爸爸在祖母面前矮了半截,不足以当儿子的“性别角色模范”,于是儿子在妈妈面前也终身矮了半截。在中国,“男性至上的文化安排受到威胁,因为男人必须服从妈妈,长期以来全面地依靠她”,结果是“他永不可能摆脱这位压倒性的女人在他身上制造的一种敬畏加上依赖的情结”。至于女孩,在成长过程中,感情方面的支持常来自父亲与长兄,如果她是长女的话,就被分派帮助妈妈打理其他的小孩,“变成妈妈之下的副司令”,因此,中国家庭虽然重男轻女,但女孩“看出她在男人世界中的角色并不是单纯地服从,而是在形式上服从背后则潜藏有掌权的可能性”(美国人的思考总不离“权力”!)

出乎“中国小组”研究员的意外,受访问提供资料的中国女性比男性来得不害羞,说话也比男的条理分明。这些女性“比男

性更愿意亦更能描述实际发生的行为”。男性资料提供者谈得比较多的是“他们在性方面遇到的困难”。在留学生组中，年轻的中国女性常采取主动接触“当代中国研究”计划的人，为了找工作，或者为了解决移民问题，已结婚者也替丈夫去面对这些问题。（中国男人保持“清高”，“抛头露面”的事总由女人去做！）在接受访问时，她们常代表闷声不响的丈夫发言。在唐人街组中浮现的形态则是：男性去找社会工作者是感到被遗弃，没有人爱；女性则把社工当作一个“服务站”，利用它解决自己未婚先孕而又必须瞒住父母的问题，但“从无一人认为她们本身有任何私人〔情绪〕问题”。美国土生的华侨女性，常能“按照美国风土人情，敢于表达敌意，敢于面对她们的性问题”。美国土生的华侨男性则感到“他们不足以应付美国土生的女孩，总是想与中国出生的女孩结婚，虽然现成的一个都没有”。至于男性移民，则索性叫妈妈替他们在乡下找好，以便他们回去结婚。

小组成员许焯光与阿尔贝（Theodora Abel）用罗夏墨迹图片测验中国人，结果符合上述留学生组与唐人街组的形态。它显示出：在适应环境与处理内心冲突方面，中国生长与美国土生的华人女性都比男性测验对象表现出更强的“自我力量”（ego-strength）^①。本采尔则在中国男性的“被阉割幻想”（castration fantasies）里，辨认出“一种普遍存在的不能胜任感”，他们总是想“回家、回到母亲身边、回中国”，连“他们的艺术与诗歌都是怀乡病的”。她预测未来的中国将是“强烈的女性导向的”（这里自然又是美国女权的借题

① T. M. Abel and F. L. K. Hsu, "Responses of China-born and American-born Chinese to the Rorschach Test" (1949), 美国国会图书馆特别文件收藏室玛嘉列·米德档案《当代文化研究》部分, G-29, Ch-Doc, v. 29, Ch-679.

发挥!)

“当代文化研究”计划描绘的中国人格成长过程里，不怎么提到中国“爸爸”，好像他并不存在似的，这与我们所惯知的传统“严父”意象不符。该计划找的中国研究对象里，唐人街组的尽是一些移民，都是其父离乡别井 30 年，待其儿子长大后，才将他们召来美国，因此都在父亲缺席情形下由母亲一手养大。除了这个因素外，研究者还把当时美国“男性衰落”的忧虑，借中国研究之题发挥。这个忧虑表现在 30 年代开始的名漫画连环集《勃朗黛》(Blondie)，其中把勃朗黛的先生大梧(Dagwood)描写得很不中用，完全摆不出父亲权威的样子，远不如他太太精明能干。顺着同一路子，60 年代的电视节目《蛊惑》(Bewitched)里，把先生大廉(Darrin)描写得更惨：他是他太太与岳母这两个女巫手上的玩物。

(三) 弗洛伊德化的中国国民性

作为“当代文化研究”理论基础之“文化与人格说”，其前提之一是文化相对主义，因此，它虽受弗洛伊德学说影响，但不便公然地把弗氏性成长论当作全世界人格成长的典范，甚至还偶尔借中国来摇撼美国性别观的绝对性。然而“中国小组”成员中亦有属于精神分析派的人，他们拿了该计划从未发表的研究成果，自己到外面去发表文章，就连文化相对主义的假面也摘下，赤裸裸地用中国材料去印证弗洛伊德学说，把后者的有效性视作超文化的。

在这群人里，华纳·闵斯特贝格(Warner Muensterberger)发表论台山人的《口腔性与依赖感》一文，指出中国社会表面上是父权社会，但女性往往比男性更具自信与安全感，在家庭里也具比外表看来更大的影响，尤其是母亲对儿子的支配。吊诡之处是：中国社会一直重男轻女。以西方标准看，中国母亲对幼童的教养已是无节制地溺爱，对男孩则变本加厉，例如

喂食并无时间性，只要一哭闹，就塞食物，也一直让他与父母同睡，直到第二胎生出来为止。这种放任也反映在“开裆裤”式的排泄习惯中。但另一方面，中国式的襁褓却是将幼童的手脚绑住的，造成他的无助感与被动。在脱离幼小阶段后，儿童之教养即由放纵转趋严厉，为了灌输他对家庭成员承担义务。但灌输的方法多半是强制的，于是助长他由襁褓时代形成的无助感，使被动心理进一步深化。在长大后，就出现这样的一种人格：他一方面让权威约束自己，另一方面在面临成人的性任务时，有往人生早期放纵的、沉溺的“口腔阶段”倒退逃避的倾向。

闵氏的那几位(唐人街的?)男性研究对象都沉迷于赌博。他认为：这个沉溺背后的心理动力与“抽鸦片和同性恋有着紧密的联系”，都是朝“前生殖器阶段的施虐狂与被虐狂经验”之倒退。抽大烟者与滥赌者一般，“享受在母亲乳房面前那种婴儿式万能感觉”。赌徒赢了的话，就是万能的妈妈(命运)之眷顾。如果输了，他就被虐狂般以砍手指的方式体现“被阉割”的愿望，这样，他可以回归婴儿期在妈妈面前“无助”的理想状态。闵氏指出：即使很辛勤的中国人，也视“休息”为一个终极理想，对他来说，工作往往是一种“假的活动”，让他可以借此“躲开危险的卷入和避免与外界打交道”(当时的美国华侨——尤其是唐人街不谙英语的下等阶层——或会给美国人如下印象：他们以埋首讨生活为借口，从而与周围的环境绝缘)。

虽然“中国小组”的召集人本采尔曾指出：在中国，“阳具型女人”这个概念并不适用，但闵氏还是用这个弗洛伊德概念去论证中国两性内容的倒错。与他那几位不中用的男性研究对象相比，闵氏的中国女性研究对象都“显得具有威胁性、危险性与阉割性”；她们具有“强烈的阳具愿望与阳具妒忌”。中国的民间故

事多把年轻貌美的女性描写成“阉割的、谋命的、毁灭性的”，反映出“自我功能”遭到“非自主化”(de-autonomized)的中国男性，在成人的性任务面前，出现“被阉割”的焦虑感。这种焦虑唯有朝“口腔阶段”的方向倒退，才能加以抵御。这样， he 可以从母亲或母亲替代物——用彼此请客吃饭联系的熟人圈子——处重获童年阶段的慰藉。

中国儿子用“口腔化”——亦即“非生殖器化”——的形式恋母，也避免了西方式“弑父”冲突(这是个人人格确立必经的一关，亦即是说：中国男性的心理成长从未过关)。至于中国女性，则必须借生育男孩子方能奠定自己的地位。男孩可以填补她的“阳具愿望”，因此，她对儿子就一方面过分地保护，另一方面则诸多期待与控制。凡此种种，皆不利中国男性人格之雄健性发展^①。

另一名“中国小组”的成员维珍妮亚·海耶(Virginia Heyer)，在1953年发表中国民间故事的分析，亦指出：主角多是白面书生型、性格被动的男性，但他之被动到最后总会获得报酬，而且无须由自己动手得到。相形之下，故事中常出现主动与独立的女性，最盛行的一个类型即为“女剑客”，其宝剑可以说是阳具象征。在这类故事中，美艳的女性对男主角来说同时也是危险的。海耶举了一个香蕉精与毒蛇入酒坛的故事，说明在民间意识中“阳具化”的女性对男性造成威胁。由此类推，我们还可以列举白蛇精、蜘蛛精、蝎子精、吸男人元气的狐仙，来反映较弱的中国男性不胜应付比自己强大的对手，而出现“被阉割”之

^① Warner Muensterberger, "Orality and Dependence: Characteristics of Southern Chinese", *Psychoanalysis and the Social Sciences*, vol. 3 (New York: International University Press, Inc., 1951), pp. 37—68. 在西方的意象符号学中，过分地强调“吃食”与“休息”似乎乃“被去势”之表象。1988年的北欧电影《征服者裴里》(*Pelle the Conqueror*)，描写一个丹麦地主到处拈花惹草，终于被夫人乘他熟睡时把他阉割，过了一段期间，他再现身银幕时，却是在大白天也盖着一张毯子躺在沙发上，不断地吃零食，其夫人则坐在身旁“母性地”照顾他。

焦虑，恐惧自己会“精尽人亡”。

海耶指出：在这类故事中，“年轻的男主角，在遇到具危险性的女人时，总是完全被她屈服……（在故事中）母亲也总是一成不变地支配儿子”。中国人的夫妇关系往往模拟母子关系，“显示出婚姻状态中的男性有向婴儿期倒退之愿望，而女性则在母亲与妻子的角色间宁取前者。……唯有像母亲型的妻子，才能使中国男性安心，符合他们母亲形象投射之女性，则能满足他们一切幻想”^①。

海耶写作该文时，正值美国麦卡锡主义（McCarthyism）时代，凡知识分子类型的人都易背上“左仔”（commies）的嫌疑，同时他们也被反共者丑化为“相公”（faggots）——这两项罪名的共同点是“非美国式行动”（unAmerican activities）。研究美国国民性的英国学者乔佛黎·戈勒（Geoffrey Gorer）——也是“当代文化研究”计划的成员——曾著《美国民族：国民性的研究》（*The American People: A Study in National Character*）一书，指出大部分美国男性都受到同侪压力，为了证明“他们不具女人气（sissies），不是同性恋”，一般不敢碰“女性化”的文学与艺术，甚至连“所有智力方面的兴趣也多少染上这方面的色彩”^②。美国人的英雄从来都不是知识分子，而是运动员，在校园里，甚至女同学都这样想。即使今日社会风气已经比较多元化，情形也不见得有多大变化，一般来说，艺术圈子仍然是同性恋者的集中地，因此在这些圈子里艾滋病也就特别流行（我在加拿大某地居留时，听说当地的一个艺术团体甚至不接受异性恋

① Virginia Heyer, "Relations between Men and Women in Chinese Stories", in Margaret Mead and Rhoda Metraux, eds. *The study of Culture at a Distance* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953), pp. 221—234.

② Geoffrey Gorer, *The American People, A Study in National Character*, revised edition (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1964), p. 129.

的成员)①。

除了冈斯特贝格和海耶之外，“中国小组”的另一组员约翰·维克兰(John H. Weakland)也是精神分析派的。他认为，在中国文化里，即使男性在进行异性关系时，亦往往用“口腔词汇”去设想性行为。他说中国人的母子关系或可解释这种“口腔化想法”之起源。这种想法是将“性”当作是一种“采补”、一种滋养，而且总是将女性所能提供的养分视作无穷，把男性的精液当作有限，因此主张男方含精不射，而去吸取女方的。“精”与“气”这一类词汇都有一个“米”字根，也与吃食有关。这种“口腔化想法”无疑是因心理错位而弱化的男性之投射，他们把女方作不切实际的强大化。

① 1965年美国电影《哈露》(Harlow)是30年代红星珍·哈露(Jean Harlow)的传记，其中有关她丈夫自杀事件的前因后果，在电影里受到不符事实的渲染，盖叙事里的刻板形象乃深植于美国文化里的偏见。哈露的丈夫自杀后，有谣传说导因于他性无能，后来证明不确。电影不但把谣传当历史，而且用如下情节交代：故事里哈露受两名男士追求，一名是风流的电影小生，另一者是电影公司里颇有造诣的名编剧，前者约会哈露时，总把她带往较嘈杂有生气的酒店，或去看拳击比赛，后者则总在比较幽静的酒店，或去听古典音乐演奏会；哈露终于选择了那名文静的编剧，犯下终身大错，新婚洞房之夜，哈露即离家哭哭啼啼地去找她的经理人，说发现丈夫原来“不行”，他需要的是“一名妈妈，不是一名妻子”！后来哈露与他闹离婚，丈夫说自己很有文化，可以教会她很多东西，哈露说：“文化！我不会自己去图书馆吗！我要的是一名男子汉！”丈夫终于羞愧自杀。

在今日所有先进国家之间，美国文盲率最高，难道是意外吗？我在美国大学教书的经验是：连上大学的人都反对读书，缺乏最基本的文化，并以无知为荣。但这样又是否证明自己“很行”呢（不如索性以猩猩或猕猴作为“角色模范”算了！）？

从我和今日台湾与大陆女性谈话里，得知她们的理想对象仍以“书生型”居多，虽然，基于经济和社会地位的考虑，这个“书生”已经是偏向理工科或财经范围为妙，而不再是文科。中国女性对“书生”的爱好，很形象化地表现在台湾女作家曹台生的《我爱博士》里。早些时候，在台湾和香港女性之间都流行过“梁山伯与祝英台”热。显然，中国人并无美国人过分的性别两极分化，男的和女的都差不多，因此产生不了美国人性别之间的仇视，同性恋亦不构成对社会的严重威胁。

但维氏不同意闵斯特贝格之中国男性面临成人世界时朝“口腔期”倒退的说法。他认为中国人的“口腔期”亦不是顶安适的，他们对这个失掉了的乐园之怀旧，乃想像成分多于事实，事实上，口腔满足常因经济匮乏而遭剥夺。中国男性在性事中有己方“被吸干”的恐惧，或许反映出幼小时被喂食所造成的被动性格，因为控制权在母亲那一方，“中国母亲对幼儿主动的要求感到头痛，但如果幼儿限制一己活动与自主性的话，(母亲)就会去满足他被动的、承受式的口腔需求”。因此，归根到底，又牵涉到权力关系。中国母亲从一己利益(便于控制)出发，在孩童身上养成对环境的“依赖式适应法”，又为口腔期以后来自父母之其他禁制所加强^①。

弗洛伊德派的泛性论，虽然与“当代文化研究”有一定距离，但该计划亦深受其影响，这可从领导人不打算发表的随便谈话的记录中看到。同一批人继“当代文化研究”后，在纽约市自然史博物馆举行“中国人政治性格”(Chinese Political Character)研究计划，留下座谈记录。在1951年1月份的一次座谈中，出席者有米德、维克兰、本采尔、梅卓洛丝(Rhoda Metraux)、莱特思(Nathan Leites)、沃尔芬斯坦(Martha Wolfenstein)。下面是会议记录中间的一段：

维：中国传统的美艳妇人的形象是十分脆弱的。

米：也是令人惊恐的。

维：如果你伸手去要她，是十分危险的事。

本：她愈美艳、纤细，就愈危险。

米：这或能说明点什么。

莱：这是如何一个危险法？会发生什么？

梅：无人知晓。

^① John H. Weakland, "Orality in Chinese Conceptions of Male Genital Sexuality", *Psychiatry*, vol. 19, no. 3 (August 1956), pp. 237-247.

沃：〔中国人〕是怎样把这个危险形容给小孩子知道的？

莱：美艳妇人如何具有毁灭性质？

维：她夺走〔男人的〕精力。

本：〔她〕耗竭男子的生殖能力与生命元气。

维：在这一点上，我们还发现其他方面。在一皮影戏中，一个美艳妇人原来是一条白蛇。

沃与莱〔同声〕：白娘子(Mrs. White)！

莱：怀理(Wylie)的一个故事^①。

这一段话，与其说在谈中国人心理，毋宁更像精神分析的“自由联想”(free associations)治疗术，让在座各人透露心头的阴影。座谈可预料地扯到把“大妈咪主义”说成是美国流行病的怀理。令人感到意外的倒是：米德在30年代发表南太平洋岛屿社会的研究，指出“性别角色认同”因文化而异，批判美国性别定义之文化局限性。但上引未发表材料里透露：米德思想的深层处仍然是不折不扣美国式的。

在座6人中有4人是女性，而且都有自己一番事业，乃冲破当时社会性别藩篱的女性专业中佼佼者，但她们看问题的角度，丝毫没有背离男性化的崇尚阳刚。这批美国女性的立场，可说是20世纪60年代女权运动的先声——女性既然要争“权”，自然亦尽力抗拒使个体弱化，把个人独立能力“阉掉”的妈妈化影响。换言之，她们自身不免落入了“阳具型女人”之窠臼。

上述这类中国人阴盛阳衰论，与后来心理医学的一些研究呼应，例如研究“缩阳”(koro)或“怕冷”(frigophobia)这类中国男人才有的文化症(culture-bound psychosis)。“缩阳”精神病的患者都是男性，他们有自己的阳具不断缩小的幻觉，并相信当

^① 美国国会图书馆米德档案《当代文化研究——中国人政治性格》部分，G-63，《中国人政治性格会议记录》内1951年1月16日部分，第5—6页。

阳具缩进身体里,整个不见的时候,人就会死亡,因此是一种阉割恐惧症。“怕冷”的病例也集中于男性,乃是恐惧自己身子亏弱,达到执著与强制性地步——例如,大热天亦穿层层衣服。两者的共同点是男性对阳气耗损与生命元气丧失之焦虑,都与“中国人对性的基本观念深切有关”。专家的看法是:“缩阳”源于童年时母爱不足,“怕冷”则由妈妈过分保护造成^①。

这些所谓文化特有症,病例其实只有几宗,而且集中在华南与东南亚,因此不如说是亚洲亚热带的文化症来得妥当。民国以来,华南的体质不如华北的看法,已经是共识。20世纪上半期,当种族理论还盛行时,甚至有亚热带的人种比北温带的“退化”之说法^②。弗洛伊德化的中国国民性探讨偏重后天的心理成长,但亦指出相类倾向。即使南方的中国人心理成长较多受“妈妈”阻滞,“当代文化研究”之类的研究倾向把台山人当作中国人的样板,亦会把这个特质夸大为全民性的。

(四) 中国式人格无法正当处理攻击性

用弗洛伊德典范看中国人格,既然得出中国人过分与“妈妈”的性别认同,男儿性不彰,自然也涵示中国男性成长过程没有过“弑父”这一关。“当代文化研究”计划已指出:中国式父亲也是在祖母面前俯首帖耳的,纵使后者“只有一个女人”,既然如此,父亲根本就不足胜任儿子的性别角色模范,也不是儿子在成长过程中必须造反的对象。中国人性别分化根本不彻底。

① Rin Hsien, “Koro: A Consideration on Chinese Concepts of Illness and Case Illustrations”, *Transcultural Psychiatric Research*, no. 15(1963), pp. 23—30; Rin Hsien, “Two Forms of Vital Deficiency Syndrome among Chinese Male Mental Patients”, *Transcultural Psychiatric Research*, vol. 3(1966), pp. 19—21; Chang Y. H., Rin H., Chen C. C., “Frigophobia: A Report of Five Cases”, *Bulletin, Chinese Society of Neurology and Psychiatry*, vol. 1, no. 2(1975), pp. 9—13.

② 孙肇基:《中国区域发展的差异,南与北》,《二十一世纪》(香港中文大学中国文化研究所),1992年4月号。

“当代文化研究”计划“中国小组”成员、华人人类学家许烺光，对西方式的父、母、子铁三角论提出异议。他在1953年发表《美国人与中国人》(*Americans and Chinese*)一书，指出中国式家庭成员众多，孩儿不一定只亲爸爸妈妈，还有祖父祖母、外公外婆、叔伯姨妈舅舅，不像美国核子家庭父、母、子的铁三角，因此“弑父娶母”的理论不见得适用于中国人，而且，美国人过分强调“性”，看任何问题都采此角度，中国人无此执著。

但中国家庭归根到底是发挥父系祖先崇拜功能的单位，纵使许烺光认为在中国家庭里亲情是扩散的，而不像美国那样乃三人之间竞争、看谁独占的奖品，他仍得承认中国家族制度有一个主轴。在1948年发表的《祖荫下》(*Under the Ancestors's Shadow*)里，许氏说：中国亲属制度的主轴是非性化的“父子关系”，美国的则是以性为主导的“夫妇关系”。这里引起一个问题：夫妇关系则是同代人之间的，父子关系则是上下代的，前者至少在理论上是平等的，后者则肯定是不平等的。那么，中国人的人格内容里权威主义因素是否偏高？许氏指出父子关系乃权威性的，但没有大量著墨。

1950年，法兰克福学派的《权威主义的人格》(*The Authoritarian Personality*)一书发表，掀起该论题的高潮。在60年代之美国，就导致政治学家白鲁恂(Lucian Pye)及其弟子所罗门(Richard Solomon)对中国人权威主义人格的研究。此时正值中国“文化大革命”以及美国校园造反如火如荼之际，反权威是时代精神，谈权威问题很合时。但白鲁恂与所罗门师徒二人途径迥异于法兰克福学派的社会心理调查，他们的偏向仍然是投美国人所好的弗洛伊德化的心理动力学。而且，他们都曾参考过“当代文化研究”的成果中已发表的部分。

白鲁恂的《中国政治精神：政治发展中的权威危机之心理文化研究》(*The Spirit of Chinese Politics: A Psychocultural*

Study of the Authority Crisis in Political Development)发表于1968年。他认为中国异于其他由反帝而独立的前殖民地,后者都经过一番寻找自我认同的“认同危机”(identity crisis),唯独中国人面临现代世界所经历的转变是“权威危机”(authority crisis)。

白氏的方法与“当代文化研究”相同,都是用儿童成长方式定义文化内涵。他认为在中国家庭里,个人无法养成由自己节制攻击性,必有赖外在权威——爸爸——来控制它,现代化过程导致外在权威弱化,在中国人心理上造成莫大的焦虑。中国人因权威弱化而释放的攻击性,正是这种焦虑的表现,但他们这种攻击性并没有导致“自我”确立。中国人“造反”——最典型的是“文革”——并不是反权威,而是责怪当权派“权威性”不够,造反的目的乃为了树立更纯正、更绝对的权威。

中国家庭要求个人遵守孝道,屈服于父亲权威底下,因此个人申张性从无建立,反而,它以“俯首听命于权威性父亲的诸般残忍”来建立自尊,养成一种“道德上的被虐狂”(moral masochism),亦即只有在自己成为“受害者”的时候,方能满足一己的自恋、自大与优越感。换言之,面临与他人利益冲突的场合,中国式个体往往无法发挥一己之攻击性,因为它不懂得自我调节,任何对抗场景都会引起焦虑,到了发作出来的时候,已经是失控的撕破脸地步。于是,他只好忍让,亦即不保卫自己,反而期待对方不发动攻击,但如果对方不就范,中国式个体既然已把攻击性导向内,心里就会出现愤恨,把发挥正常攻击性、控制了情况的对方说成是加害者,比自己在道德上低一等。

对自己的命运不掌握,反而责怪已放手拱让了控制权的对方,怪他没有猜度己方意思去把情况控制好,反而是控制成对己方不利,同时,又把自己的无能转化为万能与道德上的优越——凡此种种,都有熟悉的感觉,是否乃鲁迅所指的“阿Q精神”?

但白鲁恂把中国现代整个反帝意识说成是“哭闹儿童”(cry-baby)的耍赖,则无视政治、经济、国际形势诸因素,堕落为任何现象都可以精神分析的唯“心”论了。

所罗门的《毛式革命与中国的政治文化》(*Mao's Revolution and the Chinese Political Culture*)于1971年问世。他师承白鲁恂,用父子关系解释中国式权威主义人格的形成,并认为这个“支配与服从”模式影响其他关系,在中国,兄弟关系也拟于父子关系,因此也是不平等的,至于友情则是一个理想,因为中国式个体倾向压抑私人思想感情,平等关系遂不发达,甚至平等关系的进行也多透过“中间人”,不是由自己去面对。中国人的成长过程从无像西方人那般过了“弑父”这一关,中国人在与爸爸发生冲突的场合,总是躲到了妈妈背后,叫妈妈去当“中间人”,因此自我就永远没有确立。

所罗门亦继承了“当代文化研究”的方法,用儿童成长方式定义文化,并像闵斯特贝格与维克兰等人一般,认为中国人人格成长被阻滞在口腔期。不过,闵、维诸氏强调的是“性”,因此滞留在口腔阶段的含义就是“被阉割”。所罗门注意的则是攻击能力之受损,因此中国人的口腔化到了他手里,就变成权威主义人格的心理基础。所罗门说,中国式权威表象是“口”,有权威的人才能说话,无权的人只有“听话”的分,他们不能吐,只能吞,因此无权就得“吃苦”与“吃亏”。中国式个体既然没有确立,其攻击性必须由外在权威控制,这个权威一旦崩溃,不懂得自我调节的中国人就会出现“天下大乱”局面,因此攻击性在中国人心理上总会引起焦虑。

中国的现代革命只是把人格从“口腔阶段”进展到“肛门阶段”而已。毛泽东叫先前“吃苦”、“吃亏”的老百姓“吐苦水”,他在演说与文章中也喜用“放屁”意象,而“解放”也有排泄的意思。

这种攻击性的释放，自然导致“天下大乱”，但毛式革命已经克服了口腔式人格对发挥攻击性所造成的焦虑，反而能操纵这个“天下大乱”为己之用。中国人攻击性是发泄出来了，但仍与个人之确立无关，因为不论是大乱式的还是被操纵的，都不是经由个体自己调节的。因此，中国人的现代革命虽然把人格从“口腔阶段”升等为“肛门阶段”，但其人格仍然是“前生殖器阶段”的。换言之，没有经由自己面对攻击性，与没有经由自己面对性问题一般，都是个人生命力“被阉割”状态。

必须承认，性与攻击性有一定的联系，它们动用的心理资源是同一个：能不退缩，能由自我面对，以及能克服障碍。但在今日美国，“性”与“暴力”关系之密切，世上无出其右。美国男性的雄健理想是敢于克服，他们除了去获得女性之外，还必须克服自己身上的女性化因素和心理上的女性阴影，不论是心理的外射还是内射，克服的对象是同一个：女性。在“个人如城堡”的美国文化里，美国女性个体化之完整、个人确立之全面性，在当今之世亦无出其右者。她们在保卫自我疆界时必须发动暴力（真实的或象征的），亦无异于男性。换言之，美国女性乃最难“克服”者^①。在这场美式足球里，“性”终不可避免与“暴力”混为一谈。

① 这与性是否开放是两回事。有人指出：今日美国的女权意识是婊子和维多利亚时代假正经的混合物。女权分子一方面教唆教育当局必须传授性知识，免费发避孕套，否则就是“压迫妇女”，但她们和男性约会后，又动辄呼喊强奸，令男方锒铛入狱。女权最极端的一派提出泛强奸论，认为凡性交皆强奸，受众者则认为不是由女方发动的性皆可作强奸论。因此，对大多数美国妇女来说，并不是不要性，归根到底还是一个权力问题，亦即看谁“克服”谁。

- 大历史不会萎缩 黄仁宇
- 明代的漕运 黄仁宇
- 黄仁宇书信集 黄仁宇
- 中国文化的深层结构 孙隆基
- 历史学家的经线 孙隆基
- 黑暗的闸门 夏济安
- 多余的话 夏秋白
- 小说稗类 张大春



牙油維其醫藥

9 787563 243151 2



9 787563 243151 2

9 787563 243151 2

9 787563 243151 2