

思想与社会读本

I 阅读、个人与历史



马来西亚，吉隆坡

曾剑鸣 编

2019年12月 一版

2022年3月 二版

如此的理解，不同于联想

曾剑鸣

居高临下 看见自由的底线
人群被带进 羊群的圈
我如此悬在 颠倒的空间
如同黑洞里的 一条飞狗
如此的飞 不同于想像
——崔健《飞狗》

迈入中年以后常问，假如遇上年少的自己，彼此会有什么对话，现在的自己会怪责过去的自己不学无术、道德冲动、好高骛远，而过往的愤青又会批评现在的中年颓废无能、妥协太甚吗？如果说这些年不是白活了，历练和经验的成长究竟带来什么，要说服愤青又要拿出什么道理，洞察世事的判断力和较为组织的知识吗？

阅读反映个人成长，新的经验产生疑问，让人去找寻知识回答问题；而深入的阅读又会扩宽经验，让思考更为宏观深邃，发掘新的问题，两者相互辩证、循环融合，知识和生命体验交互在一起。除了上述的自问，年趋中年碰上年少者，总会产生激荡，要怎样叙述自己的生命体验和知识，年少时的冲动激发什么探寻，而这些年来的思索有什么成果，这些问与答对新世代是否还有意义，经得起批判或有继承的价值吗？然而，要做到这些，首先就要自问如何归纳与检讨走过的道路，如何整理所学过的知识。

自我与世界：走出与复归

由此，就促成编辑这套《思想与社会》读本，为的不是提供指导，而是提供参照，权作后人的踏脚石。读本的内容是小结笔者过去的所读所思，也是尝试理解时下新课题，希望能够提供宏观的知识架构与历史视野，有助青年自学，尤其期待对将要离开学院与刚踏入社会谋事者有用。读本的宗旨，套用本读本吴叟人文章的说法就是，如何在踏入社会之前，“加速自己的心智成熟”，在未经考验的理想消融之前，对社会现实产生免疫力，而这得彻底地了解社会的本质。一言以蔽之，本读本就是希望青年学习走出自我，认识社会历史，乃至世界，最终返回自我，自问我是谁，我能做什么。如此的自我，才不是深陷狭隘经验的私我，评议事情时不是只把自己的道德感受当作绝对的前提，自鸣正义而置制度与历史不顾。

读本第一辑是从个人进阶到认识历史与文化。阅读历史人物，我们既能从个人的角度知道个人主观信念和冲动，也可以觉察时代、社会与历史的限制。我们可以用斗兽棋和象棋之别来做个比喻。在斗兽棋的世界里，我们只问个体先天的禀赋和后天得来的身份势力，只有杀敌求存，但却没有生命的方向，不

问个人所服务的目标。然而，象棋每个兵种，虽然势能不同，但目的都在服务将帅，杀敌的过程，可能弃车保帅，可能有种种的布阵、诱敌和韬略，这都是斗兽棋所没有的。斗兽棋里不管棋子的位阶，每次都只能走一步，然而象棋却有复杂的规则，不同的棋子都有各自的走法，而且在判断是否逼和也有游戏规则。人类的文化和制度就是由明言和未明言的规则组成的。换句话说，这里的比喻说的是仅仅考虑个人，就仿佛是斗兽棋的思维，不可能认识复杂的人类社会。

探寻现代社会之变迁

第二辑的主题是现代社会之变迁。人类的文明是多源头的，然而大约五百年前，西方因着一系列变迁从此步上现代的道路，技术的革新、思想的发明，新制度的建设使得西方社会有了天翻地覆的变化，尔后现代化的力量又席卷全球。西方的启蒙运动许诺人类从此步上理性进步的道路，自诩取代基督教的世界观。然而，现代化的发展也有其阴暗面，西方挟着炮舰船利，逼迫古老的华夏和印度文明打开大门，又在非洲、东南亚等地建设殖民地，奴役当地群体。传统社会终究难敌现代化的力量而崩解。这里还是以象棋为例，设想假如西洋象棋的皇后等兵种，杀进中国象棋棋盘，格子行进的规则遇上以线行进的规则，双方争议的不仅仅是游戏规则的改变，彼此的兵力也在较量。皇后直横斜行，无往不利，如此中国象棋的棋子守得住自己的将帅吗。

探讨现代变迁，也就是学习分析现代社会的方法，其中两大法门就是社会学与政治学。值得注意的是，女性主义揭示了社会学的不足，因为公私领域的划分，女性问题划入私领域而被忽视。同样的，传统社会制度变革之时，也是性别关系重组之时。第一辑单元二和第二辑单元五都有文章谈及中国新文化运动时的妇女问题。传统社会追寻现代化革新，历经器物、制度、价值层次的变革，要如何重建文化的自主性，同时又保持向普世价值开放？

日本赶上西方国家之时，却步上军国主义的道路，重演西方的殖民主义和帝国主义行径。这使得我们追问，现代化国家的发展是否趋同，都强调经济、军事与科技力量的强盛。传统社会追求现代化，似乎认为社会和文化的目标是一致的，引入社会经济现代化，就要引介西方的进步观、功利文化，否则不能达致现代化的目标。然则这样似乎证明现代化等于西化，于此陷入中体西用、抑或全盘西化等纠结。这其实都是片面理解现代性的结果，忽略其内在的复杂与矛盾。再者，启蒙运动倡导的理性，为何会走向反面，成为宰制人类的力量……这些问题全都可在“现代性反思”单元里得到回答。

审视二十世纪政治神话：兼及中国故事新挑战

二十世纪发生两次世界大战，德国和日本穷兵黩武，给世界的东西方造成巨大破坏、生灵涂炭。德国纳粹是如何崛起的，日本的南京大屠杀和纳粹屠杀犹太人有何异同？德国哲学家卡西尔（Ernst Cassirer）追溯西方专制思想的起源和发展，表述为政治神话与理性的斗争，蛊惑人心的政客在危急时刻，许诺可以解决一切问题，“如果理性使我们失望，便总会有某种‘终极的理性’，即非凡的和神秘的力量”。这些分析在今天目睹川普于美国崛起，不禁让人戚戚焉。西方如今有所谓民主退潮之说，而民粹主义是否是丰裕社会的福过灾生？

如果说西方殖民东方，不仅仅是靠物质的武器力量，在知识和文化上也矮化东方，这就是萨伊德所谓的“东方论”。二战后，殖民地纷纷独立，然而反殖民精英所承诺的自由和平等并没有到来，换来的是内部的殖民，民族政治强人取代殖民者的位置，宰制制度依旧。一些后发展国家艳羨西方国家，却也发展一套描述与认识西方的知识工具，往往是僵化的二元对立，如西方=自私个人主义，东方=共善的社群主义，这恰恰是“东方论”的颠倒，理论家名为“西方论/主义”。2001年，美国遭遇911恐怖袭击，即是强烈的反美思想产物，所引起的问题远远超越区域政治，指向现代社会的世俗与宗教之争。

除了反殖民运动挑战西方，西方内部也有自我颠覆的力量。从19世纪开始，就有强大的工会运动，最终发展出马克思所承诺的共产主义理想。工人运动在西方迫使资本主义社会改良，催生福利国制度，舒缓阶级对立。然而，共产主义却在东方结成恶果，苏联有斯大林的大清洗，中国有毛泽东发起的文化大革命，以及柬埔寨的红色高棉大屠杀等等。西方世界遂有《共产主义黑皮书》的发布，审议其所造成的祸害，而引起的讨论则是，究竟共产主义和纳粹主义有何不同。

1989年冷战结束，终结美苏对立，但冷战所形成的秩序并未瓦解。香港回归中国看似殖民的结束，但在体制上延续资本主义与社会主义的对峙，而且语言文化上有多股矛盾，英语、华语/普通话、粤语，形成多元杂多的世界。弹丸之地有着错综复杂的权力关系，有助思考殖民、帝国、后冷战、左右意识形态、民族主义与自由民主等问题。二十一世纪初叶，中国崛起后掀开新的历史篇章。晚近反送中运动引发嬗变，加上台海两岸对峙加剧，以及中美交锋，在华语圈内形成激烈辩论，中国模式或中国故事给普世价值、人权、自由民主论述带来强大挑战，方兴未艾，于此香港的经历与思考可能有借鉴之处。另外，中国因素冲击东南亚，南中国海的争端等等，都是待思考的问题。

全球化时代的困顿：经济、环境与瘟疫

传播理论奠基者马歇尔·麦克卢汉（Marshall McLuhan）在1960年代末提出“地球村”的概念，意味电子通讯的发展，必然加速讯息传播，从而使得全球联系一体化。冷战结束以后，经济全球化的脚步日益加快，跨国公司的生产链不再集中一地一国，而是分布全球，从此跨国资本的力量，对国族国家造成巨大挑战。托马斯·弗里曼（Thomas L. Friedman）曾乐观地将全球经济、社会和科技的整合形象化地描述为“地球是平的”。

然而全球经济一体化，也等于易于发生全球的金融危机。亚洲国家肯定不会忘记1997年的亚洲金融风暴，其在印尼和马来西亚触动政治危机，也深深揭露后进国家经济、政治结构的弊端。更甚的是，2008年金融海啸，导致美国几家大型投资银行倒闭，其影响冲击全球。其实，早在全球化理论兴起之时，从后发展国家角度而言，全球化即是机遇也是挑战，更是陷阱，先进国与后进国的差距，有些国家是拉近了，有些则是拉大了，有的地方兴起激烈的反全球化运动，这不得不让我们正视国家富裕与贫困的根源，而经济学者戴伦·艾塞默鲁（Daron Acemoglu）、政治兼经济学者詹姆斯·罗宾森（James A. Robinson）回答是，这是广纳性经济及政治体制与榨取性经济及政治制度之别。

踏入二十一世纪，除了全球化，另一个映入人类眼帘的就是环境危机。1990年代末印尼和马来西亚每年都会遭遇霾害，这是当地人最痛苦的记忆。油棕集团用最粗暴简便的方式开辟和焚烧森林，而政治领袖却毫无作为，坐视问题延续十多年。联合国的气候大会也屡屡上演工业国与后进国家关于碳排放的争端，讽刺的是聪明的人类发明“碳交易”这种奇特的手段，冀望既能舒缓问题，又能维持工业国既有的生产方式。2019年中下旬，亚马逊热带雨林与澳洲相继爆发森林大火。环境学家警告，若亚马逊森林衰亡，土地将从森林转为热带草原。澳洲的森林大火则连烧四个月，2020年元旦之时，部分地方天空呈橙黄色；烟霾飘至冰川，雪地竟呈褐色，平时只在艺术照片看到的极致颜色，此刻却带来深深的可怖。由于人类活动对气候和生态造成全球的影响，科学家拟将晚近的地质年代命名为“人类世”，而有者将1945年原子弹测试的时间定为人类世的起始。人类活动“大加速”，恐使得地球环境难以为继。

除了环境危机，就是眼下仍未解的2019冠状病毒全球大流行疫情。其实瘟疫全球传播早已不是新鲜事，上个世纪90年代末，非洲伊波拉病毒流行；2002年11月至2003年9月间，亚洲、北美等地区爆发严重急性呼吸系统综合症（SARS）疫情，早已见证其对全球的祸害，只是冲击不及当下的冠病疫情。经济学者查尔斯·肯尼（Charles Kenny）的《瘟疫周期：人口、经济与传染病的博弈循环》一书指出，过去200年的卫生和医疗革命，让人类摆脱瘟疫周期制约，但是人口膨胀、都市化和全球化，使得人类面对新的瘟疫更加不堪一击；另外，滥用抗生素也是一大隐忧。医疗、经济与瘟疫的博弈，形成新的循环往复的“瘟疫周期”。另外，疫情也引起制度优劣与人性自私的辩论，自由民主开放社会与威权专制社会的抗疫手段和效力有何差别，排他情绪更在此时大爆发。论者不得不感叹病原体是新的，政治却是旧的。

哲学学者赵汀阳提醒，冠病大流行使我们需一场形而上反思，追问现代社会文化的组织和价值原则。疫情带来两大冲击，一是“无处幸免状态”，以往的全球核大战、星体撞击地球等危机据说因为概率低，反而成了影视的娱乐和超现实感题材，而此刻的冠病疫情却使得世界无处幸免，压倒嘉年华的感染力。二是，疫情唤醒了“苦难”问题。现代文明掩饰人类对苦难的思考，疫情“把思想拉回到生活之初的逆境。假如人类的初始状态是快乐的，没有苦难，就不可能产生文明。”

限于能力，以上仅能粗略地勾勒读本的宏观问题脉络。这里不得不说，近年所谓的后真相氛围、影像取代文字等现象，使得情感与身份认同变得更重要，而读本强调主体与客观世界互动的知识探索，宛如走进黄昏的旧知识典范。然则人类真能放弃理性思索和用文字思考吗？这个问题得交由新一代来回答，笔者只能乐观地期待一起尝试。古人云薪火相传，文化不能没有继承，也不能没有批判和创造，这得需要老中青三代的相互激荡。笔者力有未逮，此刻交出读本，自忖尽了一份绵力，也期待后来者的检视和批判。

笔者期待来者能敞开读本，让阅读刺激思考和深化生活体验，如此换来的理解，不同于原有封闭、个人的小确幸耽想，重新体悟自我与世界，思索当下。

2022年4月19日于吉隆坡

读本使用方法

笔者曾编有《理想与社会批判：知识青年自学读本》（2007年一版，2021年修订）一书，而此读本正是其深化与延伸。早前的读本关注的是理想及其实践，讨论的是民主与社会运动，攸关制度改革，而如今则是探寻更基础和广泛的问题，涉及的是思想、文化与历史，关乎人类现代社会的命运。然则，两者的共同点均是希望提供相对完备的知识架构，廓清思维，帮助个人理解所处的社会与世界。

本读本是按照主题与点读的方式选辑文章，自然不及教科书那么系统与完备，但却希望简约地把握关键问题，提供入门与概览，而且是交汇多学科材料，从多面向理解问题，更契合实践的需要，当下碰到的问题都可以从学理认识得到周济，形成更为宏观的概念。这与高等教育的分科学习方式不同，后者虽然更为细致与专业，但却缺乏整体感。

简言之，本读本涵盖几种学科，如思想史、社会学、政治学、历史学、文学、环境史、经济史、区域研究等等。就文章的类别而言，既有思想与文学大家的牛刀小试之作，也有教科书章节概论；另有面向普通读者的入门普及文章，也有学术著作节选，乃至论文，端视读者的需要，循序渐进，浅尝小酌或精读皆可。

读本共有 83 篇文章，有志者自然可尝试读完大部分的主要文章，然而若感艰辛也不必气馁，笔者建议以下几种阅读方式，可更为简略，又不失焦点，读者可举一反三，自行选择适合自己的方式：

一、套餐式读法：a.初阶：读完单元一、二、三的主要文章；b.进阶：接着读完单元四、五、六的主要文章。

二、简餐式读法：挑选有兴趣的单元阅读。

三、精致餐式读法：按照热门主题，选读文章。举例如下：

- A. 性别：（二）8、9、10；（四）5、6；（五）10
- B. 去殖民：（五）1、2、3、4、5、12；（七）1、2、3、4、5、12；（八）3
- C. 瘟疫：（八）9、10、11
- D. 环境：（八）1、7、8

（以上括号内的汉字为单元，其后的阿拉伯数字则是文章序号，可参见附录，或读本电子档的书签。）

四、自由餐式读法：任意选读有兴趣的单篇文章。

五、全餐式读法：读完读本主要文章。意犹未尽，还可专研附录所列的延伸读物。

封面介绍：

读本 I 的封面照片是 1890 年左右的马六甲河，取自 Royal Collection Trust 网站。
读本 II 的封面画作是毕加索的作品，名为格尔尼卡（Guernica）。

目录

编者序言	2
读本使用方法	6

第一辑：阅读、个人与历史

单元一：阅读、思考与生命

张五常	读书的方法	10
伍尔夫	普通读者 附录：The Common Reader	14
伍尔夫	一个人怎样读书	16
叔本华	论阅读与书籍	25
张五常	思考的方法	36
叔本华	自我思考	45
叔本华	论教育	56
吴睿人	理想：深刻、成熟、自我期许	63
陈连馨	一名组织者的反思	67
弗洛姆	信条	78
周保松	活在香港：一个人的移民史	83

单元二：历史与人物

茨威格	滑铁卢的一分钟	106
Colin Evans	阿蒙森与斯科特	119
曾纪鑫	洪秀全：“天国”的实验与失败	137
曾纪鑫	曾国藩：天降大任的自觉承担者	164

曾纪鑫	严复：弱肉强食的危机与适者生存的图强	185
史景迁	《天安门：中国的知识分子与革命》（存目）	202
董国强	理想与现实的捍格 ——读《天安门：知识分子与中国革命》	204
盛思吾	从女侠秋瑾到学生李超 ——关于新女性之死的公共性阐释	208
许纪霖	文人与信徒的双重灵魂——再解丁玲之谜	219
许纪霖	沈从文：做志士还是绅士？	233
江弱水	一个观念的旅行故事	240

单元三：历史与文化

庞永	中国思想史简述	248
赵鼎新	《东周战争与儒法国家的诞生》：引论	256
赵鼎新	儒法传统与中国崛起	260
蒋廷黻	《中国近代史》（存目）	265
庞永	西方思想史简论	266
John Hirst	《你一定爱读的极简欧洲史》（存目）	277
陈嘉映	东西文化思想源流的若干差异	279
Jomo K. S.	马来西亚半岛历史之概略	290
Barbara Watson Andaya, Leonard Y. Andaya	《马来西亚史》：马来西亚历史中的一些主题	302
Donna J. Amoroso	Making Sense of Malaysia	311
附录：资料来源与延伸读物		326

单元一：阅读、思考与生命

读书的方法

一九八四年一月三日

新年时节，送些什么给学生呢？送他们一些读书的方法吧。

首先声明，我要谈的是为知识而读书的方法，不是为考试而读书的方法。后者，香港的学生是专家——猜题目、背课文之能，世间少有。为知识而读书可以帮助考试，为考试而读书却未必可助知识的增长。知识是读书的目的；考试只是一个方法。然而，香港学生（或教育制度）却把这两样东西颠倒过来。

我可在四个大前提下给学生们建议一些实用的读书方法。若能习惯运用，不但可以减轻考试的压力，对更重要的知识投资会事半功倍。

（一）以理解代替记忆

很多人知道明白了的课文比较容易记得。但理解其实并不是辅助记忆——理解是记忆的代替。强记理论不仅难记得准；当需要应用时，强记的理论根本无济于事。明白了理论的基本概念及含意，你会突然觉得你的记忆力如有神助。道理简单：明白了的东西就不用死记。但理论的理解有不同的深度，也有不同的准确性。理解愈深愈准确，记忆愈清楚，而应用起来就愈能得心应手了。所以读书要贯通——理论上的不同重点的连带关系要明白；要彻底——概念或原则的演变要清楚。

在这些方面要有显著的进步易如反掌，不需多花时间。学生只要能改三个坏习惯，一年内会判若两人。

第一个坏习惯，就是上课时“狂”抄笔记。笔记是次要，甚至是可有可无的。这是因为抄笔记有一个无法补救的缺点：听讲时抄笔记分心太大！将不明白的抄下来，忽略了要专心理解讲者的要点，得不偿失。我肯定这是一般香港学生的坏习惯。例如好几次我刻意将颇明显的错误写在黑板上，数百学生竟无一发觉，只知低着头忙着将错误抄在笔记上。

笔记有两个用途。一、将明白了的内容，笔记要点。如果觉得只记要点也会引起分心，就应放弃笔记。明白了讲者的内容是不会在几天之内忘记的。很多讲者的资料在书本上可以找到，而书本上没有的可在课后补记。老师与书本的主要分别，是前者是活的，后者是死的。上课主要是学习老师的思想推理方法。二、在课堂上听不懂的，如果同学太多不便发问，可用笔记写下不明之处，课后问老师或同学。换言之，用笔记记下不明白的要比记下明白的重要。

第二个坏习惯，是把课程内的每个课题分开读，而忽略了课题与课题之间的关系，理解就因而无法融会贯通。为了应付考试，学生将每一个课题分开读，强记，一见试题，不管问什么，只要是似乎与某课题有关，就大“开水喉”，希望“撞”中。这是第二个坏习惯最明显的例子。

改这个坏习惯，要在读完某一个课题，或书中的某一章，或章中可以独立的某一节之后，花点时间去细想节与节、章与章，或课题与课题之间的关系。能稍知这些必有的连带关系，理解的增长一日千里。这是因为在任何一个学术的范围内，人类所知的根本不多。分割开来读，会觉得是多而难记；连贯起来，要知要记的就少得多了。任何学术都是从几个单元的基础互辅而成，然后带动千变万化的应用。学得愈精，所知的就愈基本。忽略了课题之间的连贯性，不得其门而入。

第三个坏习惯，主要指大学生，选课的时候，只想选较容易的或讲课动听的老师。其实定了某一系之后，选课应以老师学问的渊博为准则，其他都不重要。跟一个高手学习，得其十之一二，远胜跟一个平庸的学得十之八九。这是因为在任何一门学术里面分开的各种科目，必定殊途同归。理解力的增长是要知其同，而不是要求其异。老师没有相当本领，不能启发学生去找寻不同科目之间的通论。

（二）思想集中才有兴趣

我们知道自己有兴趣的科目会读得较好。但兴趣是不容易培养出来的。思想要在科目上集中才能产生兴趣。可以培养出来的是集中的能力。任何科目，不管跟你的兴趣相差多远，只要你能对之集中思想，兴趣即油然而生。

对着书本几小时却心不在焉，比不上几十分钟的全神贯注。认为不够时间读书的学生是因为不够集中力。就是读大学，每天课后能思想集中两小时足够。要培养集中力很简单。第一，分配时间——读书的时间不需多，但要连贯。明知会被打扰的时间不应该读书。第二，不打算读书的时间要尽量离开书本——“饿书”可加强读书时的集中力。第三，读书时若觉得稍为勉强，应索性不读而等待较有心情的時候——厌书是大忌。记着，只要能集中，读书所需的时间是很少的。

将一只手表放在书桌上。先看手表，然后开始读书或做功课。若你发觉能常常在三十分钟内完全不记得手表的存在，你的集中力已有小成。能每次读书时完全忘记外物一小时以上，不用担心你的集中力。

（三）问比答重要

很多学生怕发问，是怕老师或同学认为他问得太浅或太蠢，令人发笑。但学而不问，不是真正的学习。发问的第一个黄金定律是要脸皮厚！就算问题再浅，不明白的就要问；无论任何人，只要能给你答案，都可以问。

从来没有问题是太浅的。正相反，学术上有很多重要的发现是由三几个浅之又浅的问题问出来的。学术的发展往往靠盲拳打死老师傅。很多学者要教书，因为年轻学生提出的浅问题，往往是知得多的人不能提出的。没有问得太浅这回事，但愚蠢的问题却不胜枚举。求学的一个重要目的，是要学什么问题是愚蠢或是多余。若不发问，很难学得其中奥妙。

老师因为学生多而不能给每个学生很多时间。认真的学生要在发问前先作准备工夫。这工夫是求学的一个重要过程。孔子说得好：“知之为知之，不知为不知，是知也！”要分清楚“知”与“不知”，最容易是做发问前的准备工夫。这准备工夫大致上有三个步骤：

第一，问题可分三类——A，“是什么”（What？）；B，“怎样办”（How？）；C，“为什么”（Why？）。学生要先判断问题是哪一类。A类问的是事实；B类问的是方法；C类问的是理论。问题一经断定是哪一类，学生会知道自己的“不知”是在哪方面，可免却混淆。如果要问的多过一类，要把问题以类分开。这一分就可显出自己的“不

知”所在。第二，要尽量把问题加上特性。换言之，要问的一点愈尖愈好。第三，在问老师之前，学生要先问答案是否可以轻易地在书本上找到。若然，就不应花老师的时间。大致上，用以上的步骤发问，答案通常自己可以找到。还要问老师的话，你发问前的准备工作会使他觉得你是孺子可教。

（四）书分三读——大意、细节、重点

学生坐下来对着书本，拿起尺，用颜色笔加底线及其他强调记号。读了一遍，行行都有记号，这是毁书，不是读书。书要分三读。

第一读是快读，读大意，但求知道所读的一章究竟是关于什么问题。快读就是翻书，跳读，读字而不读全句，务求得到一个大概的印象。翻得惯了，速度可以快得惊人。读大意，快翻两三次的效果要比不快不慢的翻一次好。第二读是慢读，读细节，务求明白内容。在这第二读中，不明白的地方可用铅笔在页旁打问号，但其他底线或记号却不用。第三读是选读，读重点。强调记号是要到这最后一关才加上去的，因为哪一点是重点要在细读后才能选出来。需要先经两读的主要原因，是没有经过一快一慢，重点很容易会选错。

在大学里，选择书本阅读是极其重要的。好的书或文章应该重读又重读；平凡的一次快读足够。研究院的一流学生，选读物的时间往往比读书的时间多。

虽然以上建议的读书方法着重于大学生，绝大部分也适合中小学生学习。自小花一两年的时间去养成这些读书的习惯，你会发觉读书之乐，难以为外人道。

普通读者 [1]

伍尔夫

刘炳善 译

在那些设备寒伧、不配称为图书馆，而收藏书籍倒也不少，可供平民百姓阅览求知的地方，很值得把约翰逊博士[2]《格雷传》里的一句话特别抄写出来，引起注意：“能与普通读者的意见不谋而合，在我是高兴的事；因为，在决定诗歌荣誉的权利时，尽管高雅的敏感和学术的教条也起着作用，但一般来说应该根据那未受文学偏见污损的普通读者的常识。”这句话把普通读者的素质加以阐明，赋予他们的读书宗旨以一种神圣意味，并且使得这么一种既要消耗大量时光，又往往看不出实效的活动，由于这位大人物的赞许而受到认可。

约翰逊博士心目中的普通读者，不同于批评家和学者。他没有那么高的教养，造物主也没有赏给他那么大的才能。他读书，是为了自己高兴，而不是为了向别人传授知识，也不是为了纠正别人的看法。首先，他受一种本能所指使，要根据自己的能捞到手的一星半点书本知识，塑造出某种整体——某位人物肖像，某个时代略图，某种写作艺术原理。他不停地为自己匆匆搭起某种建筑物，它东倒西歪、摇摇欲坠，然而看来又像是真实的事物，能引人喜爱、欢笑、争论，因此也就能给他带来片刻的满足。他一会儿抓住一首诗，一会儿抓住一本旧书片断，也不管它从哪儿弄来的，也不管它属于何等品类，只求投合自己的心意，能将自己心造的意象结构圆满就成，又总是这么匆匆忙忙，表述又不准确，而且浮浮浅浅——所以，作为批评家来看，他的缺陷是太明显了，无须指出了。但是，既然约翰逊博士认为，在诗歌荣誉的最终分配方面，普通读者有一定的发言权，那么，将自己这些想法、意见记录下来，也还值得一做，因为，它们本身尽管微不足道，却对于那么一件大事还能起到一定的影响。

注释

[1] 这篇文章原来放在《普通读者》初集的开头，实际上是维吉尼亚伍尔夫的自序。

[2] 约翰逊博士(Samuel Johnson)，英国十八世纪的著名学者、作家。此处所说的《格雷传》是他写的《英国诗人传》里的一篇。

本文收录于刘炳善编《伍尔夫散文》，2000，北京：中国广播电视

The Common Reader

Virginia Woolf

There is a sentence in Dr. Johnson's Life of Gray which might well be written up in all those rooms, too humble to be called libraries, yet full of books, where the pursuit of reading is carried on by private people. "...I rejoice to concur with the common reader; for by the common sense of readers, uncorrupted by literary prejudices, after all the refinements of subtilty and the dogmatism of learning, must be finally decided all claim to poetical honours." It defines their qualities; it dignifies their aims; it bestows upon a pursuit which devours a great deal of time, and is yet apt to leave behind it nothing very substantial, the sanction of the great man's approval.

The common reader, as Dr. Johnson implies, differs from the critic and the scholar. He is worse educated, and nature has not gifted him so generously. He reads for his own pleasure rather than to impart knowledge or correct the opinions of others. Above all, he is guided by an instinct to create for himself, out of whatever odds and ends he can come by, some kind of whole — a portrait of a man, a sketch of an age, a theory of the art of writing. He never ceases, as he reads, to run up some rickety and ramshackle fabric which shall give him the temporary satisfaction of looking sufficiently like the real object to allow of affection, laughter, and argument. Hasty, inaccurate, and superficial, snatching now this poem, now that scrap of old furniture, without caring where he finds it or of what nature it may be so long as it serves his purpose and rounds his structure, his deficiencies as a critic are too obvious to be pointed out; but if he has, as Dr. Johnson maintained, some say in the final distribution of poetical honours, then, perhaps, it may be worth while to write down a few of the ideas and opinions which, insignificant in themselves, yet contribute to so mighty a result.

一个人应该怎样读书？ [1]

伍尔夫

刘炳善 译

首先，我要请大家特别注意我这个题目末尾的问号。对于这个问题，即使我能为我自己做出回答，这个回答也只适用于我自己而不适用于你们。因此，关于读书方面，一个人能对另一个人所提出的惟一劝告就是：不必听什么劝告，只要遵循你自己的天性，运用你自己的理智，作出你自己的结论，就行了。如果我们之间在这一点上能取得一致意见，我才觉得自己有权利提出一些看法或建议，因为你们决不会允许它们去束缚你们自己的独立性，而这种独立性才是一个读者所拥有的最重要的品质。因为，说到底，对于书能制定出什么规律呢？滑铁卢之战是在哪天打的——这件事能够肯定。但是，《哈姆雷特》这个戏是不是比《李尔王》更好呢？谁也说不了。对这个问题，每个人只能自己给自己拿主意。要是把那些身穿厚皮袍、大礼服的权威专家们请进我们的图书馆，让他们告诉我们读什么书、对于我们所读的书估定出什么样的价值，那就把自由精神摧毁了，而自由精神才是书籍圣殿里的生命气息。在其它任何地方我们都可以受常规和惯例的束缚——只有在这里我们没有常规惯例可循。

但是，要享受自由，我们当然也得对自己有一定限制。我们不能徒劳无益地、愚昧无知地浪费掉自己的精力，为了给一个玫瑰花坛浇水，把半个宅子全喷洒得精湿。我们必须在当场准确有力地培养自己的能力。但是，很可能，这就是我们在图书馆里首先要面对的一个难题。“当场”是什么呢？猛然看起来很可能不过是杂七杂八的一大堆。诗歌和小说，历史和回忆录，词典和蓝皮书；各种性情、各种民族、各种年龄的男人和女人用各种文字所写的书全拥挤在架子上。屋外驴子在嘶叫，妇女们在抽水机旁聊天，马驹在田野上奔跑。我们从哪里开始呢？我们怎样才能把这数量巨大的浑沌一团理出一个头绪，以便从我们所读的书里获得最深刻、最广泛的乐趣呢？

说起来好像很简单：既然书有种种类别（小说，传记，诗歌），我们只要把它们分门别类，找出各自理应给予我们的东西就行了。但是很少有人向书要求它们能给予我们的东西。我们读书的时候，想法常常是模糊不清和自相矛盾的：我们要求小说一定要真实，诗歌一定要虚假，传记一定要把人美化，历史一定要加强我们的偏见。在我们读书的时候，如果我们能够先把这一类的成见全都排除干净，那就是一个值得赞美的开端。不要向作者发号施令，而要设法变成作者自己。做他的合作者和同伙。如果你一开始就退缩不前、持保留态度并且评头论足，你就是在阻止自己、不能从你所读的书中获得尽可能丰富的意蕴。但是，只要你尽可能宽广地敞开你的心胸，那么书一开头的曲曲折折的句子中那些几乎察觉不出的细微征兆和暗示，就会把你带到一个与任何别人都迥然不同的人物面前。沉浸于这些东西之中，不断熟悉它们，很快你就会发现作者是在给予你，或者试图给予你某种远远更为明确的东西。一部三十章的长篇小说（如果我们首先考虑的是如

何阅读小说的话)就是一种创造出来的像建筑物一样形式固定而又受到严格控制的东西。但是语言不像砖头,它是无法触摸的;阅读过程比观看过程更费时间也更为复杂。也许,要了解小说家创作的种种要素,最便捷的办法不是阅读,而是写作,是亲自动手,对于语言使用中的风险和艰难进行一番试验。那么,就回想一下在你心里留下清晰印象的一个事件吧——譬如说,你在街头走过时,碰到两个人正在谈话:一棵树正在摆动;一个电灯正在摇曳;谈话的腔调既有点滑稽、又有点悲哀;那一瞬间似乎包含着某种完整的幻象、某种精纯的构思。

但是,当你试图用语言把这个事件重新组合起来的时候,你却发现它分裂成为千百个印象碎片。有些印象必须削减,其它印象却要加强;在这过程中你也许会完全丧失对于情绪本身的控制。那么,丢开你那些模糊不清、凌乱不堪的稿子,再打开某个伟大小说家(笛福、奥斯丁或者哈代)的书吧。这时候你就更能体会到他们的高超技艺了。这时候,我们不仅是面对着作者这一个人,笛福、奥斯丁或者哈代,而且是在一个与众不同的世界里生活。譬如说,在《鲁宾逊漂流记》中,我们像是行走在平坦的大路上;事情一件接一件发生;细节和细节的顺序——这就是一切。但是,如果露天和冒险对于笛福意味着一切的话,它们对于奥斯丁可就毫无意义了。她的世界是客厅,是谈话的人们,是通过他们谈话的多种映照显示出的人们的种种性格。而当我们习惯于客厅生活及其种种印象之后,刚一走向哈代,我们又被旋转到了相反的方向。我们四周是荒野,我们头顶上是星辰。心灵的另一面这时也暴露出来了——在孤独之中阴暗面占了上风,而不是在交际场合里所显示的光明面。我们现在所要面向的不是人与人的关系,而是人与大自然和命运的关系。然而,尽管这种种世界如此不同,每个世界又是自有天地、和谐一致的。每一个世界的创造者都小心翼翼地遵守着他自己的视角规律,所以,不管他们对我们的理解力造成了多么沉重的负担,他们总不会像有些小作家那样使我们迷惑不解,因为小作家常常在一部小说里引进了不同种类的现实。这样,从这一个大小说家到另一个大小说家那里去——从奥斯丁到哈代,从皮考克【注:托马斯·拉夫,皮考克(1785—1866),英国小说家和诗人,雪莱的朋友。】到特罗洛普【注:英国小说家】,从司各特到梅瑞狄斯【注:英国小说家】——就好像是被揪着连根拔起来,先向这个方向再向另一个方向抛扔。读一部小说是一门困难而复杂的艺术。如果你打算利用小说家(伟大的艺术家)所能给予你的一切东西,你就必须不仅具备极其精细的感知能力,而且具备非常大胆的想像力。

但是,瞥一眼架子上那些品类不齐、乱七八糟的书本,就可以告诉你作者很少是“伟大的艺术家”;而且,通常的情况很多书压根儿就不是文艺作品。例如,那些跟小说和诗歌打头碰挤在一起的传记和自传,那些大人物的传记,那些早就死去并且已经被忘记了的人们的传记,难道因为它们不是“文艺作品”,我们就可以不读它们了吗?或者说,我们仍然要读它们,只是用不同的方法、带着不同的目的去读呢?打比方说,傍晚时分,我们徘徊在一所住宅门前,这时灯火已经点亮,窗帘尚未拉下,宅子里每一层楼房都向我们显示出人生的一个断面,我们的好奇心油然而生——难道我们不可以首先用满足这一类好奇心的态度去读传记吗?在这种时候,我们对于这些人的生活充满了好奇心:他们家的仆人们正在闲聊,绅士们正在用餐,一位姑娘正在打扮自己去参加晚会,一位老太太正坐在窗口编织东西。他们是谁?他们是何等样人?他们叫什么名字?他们的职业是什么,有些什么样的思想和经历?

传记和回忆录正是回答如此这般的问题，把许许多多这样的住宅照亮；它们向我们显示人们如何进行他们的日常事务，辛苦工作，失败，成功，吃喝，憎恨，热爱，直到死亡。有时候，我们正在观看的时候，住宅暗淡了，铁栅栏消失了，我们到了海上；我们去打猎，航行，战斗；我们置身于野蛮人和军人当中；我们去参加重大战役。再不然，要是我们高兴的话，也可以留在英国这里，留在伦敦，但场景仍然变换着；街道变得窄了，房屋变得小了，屋子里非常拥挤，镶着菱形的玻璃窗，发出恶臭气味。我们看见了那位诗人邓恩，他被迫逃出了这样一所房子，因为墙壁太薄了，孩子们一哭叫，他们的声音就能把它穿透。我们可以跟随着他，通过书里所写的路径，一直跟到退肯南【注：英国地名】，到贝德福夫人的庭园——那本是贵族们和诗人们的著名聚会之地；然后，我们移步来到威尔顿【注：英国地名】那所处于丘陵下的大宅子里，去听锡德尼向他的妹妹朗读《阿卡迪亚》【注：锡德尼应他的妹妹彭布鲁克伯爵夫人请求写的田园风格的传奇故事】；再漫游在那一片沼泽地带，看一看在那部著名传奇中频频出现的苍鹭；然后，再跟另一位彭布鲁克夫人安妮·克利福德向北旅行，去到她的荒原，否则就一头扎进城市，不过碰上身穿黑天鹅服装的加布里尔·哈威正和斯宾塞【注：哈威(1545—1630)和艾·斯·宾塞(1552—1599)均为英国诗人，二人为朋友】辩论诗歌问题的时候，千万不要笑出声来。没有什么比在黑暗与辉煌交错的伊丽莎白时代的伦敦磕磕绊绊地摸索行走更有趣的事情了。但是也不能一直待在那里。因为坦普尔【注：威廉·坦普尔(1628—1699)，英国外交家和散文家】和斯威夫特、哈利和圣·约翰【注：英国十八世纪政治家，均属托利党】在向我们招手；要理清他们之间的争论、破译出他们每个人的性格，需要花费一个又一个小时才行；如果我们对他们感到厌倦了，可以继续向前遛达，走过一位身上珠光宝气的黑衣贵夫人，去找约翰逊博士、哥尔德斯密斯和加里克【英国演员】；再不然，高兴的话，就渡过海峡，去会见伏尔泰、狄德罗和杜，德凡得夫人【注：法国贵族夫人(1697—1780)，她家的沙龙为著名学者伏尔泰等人的常往之处】；然后回到英国和贝德福夫人的庭园一度所在地、蒲柏【注：英国诗人，(1688—1744)】后来也住过的退肯南(有些地方、有些人就是这样不断重复出现!)，再到华尔浦尔【注：英国小说家，(1717—1797)】在草莓山的家里。但是，华尔浦尔又给我们介绍了一大群新相识，又有许多人家要去拜访，许多门铃要去拉，譬如说，在贝利斯女士的门台前面，我们就很可能要犹豫片刻，因为，看哪，萨克雷【注：英国小说家】也走过来了；他是华尔浦尔所爱的这个女人的朋友；如此看来，只消从这个朋友到那个朋友，从这个花园到那个花园，从这个宅院到那个宅院，我们就等于从英国文学的这一头走到那一头，而且常常会猛然醒悟，发现在眼前又回到了老地方——要是我们还能把眼前这一时刻跟从前所有已经消逝的时刻区分清楚的话。那么，这也可以当作我们阅读传记和书信的一种方法；我们可以用它们来照亮过去时代的许许多多窗口；我们可以看看那些早已死去的名人在日常生活中有哪些习惯，有时候还可以设想：我们既然和他们这样接近，说不定能意外发现他们的什么秘密；我们还可以抽出他们所写的一部剧本或者一首诗，看看当着作者的面把它读一读会产生什么不同的效果。但是这么一来就又引出另外一些问题。我们一定要问：一部书会在多大程度上受到作者生活经历的影响？——生活中的这个人去说明书的作者，这到底有多大的可靠性？而且，语言这东西既是这样灵敏、这样容易接受作者性格的影响，那么，我们对于他这个人在我们心中所引起的同情和反感，究竟应该在何种程度上加以拒绝、又在何种程度上予以接受

呢？这些就是当我们阅读传记和书信时压在我们心上的问题，对于这些问题我们必须自己作出回答，因为涉及到这样一个纯属个人的问题，要是完全听任别人的偏好来指导，那未免太危险了。

但是，我们也可以带着另外一种目的来读这一类的书籍，不是为了阐明文学作品，也不是为了熟知那些名人，而是为了提高和锻炼我们自己的创造能力。在书架的右边不是有一个打开的窗户吗？停止阅读、向窗外看一看该是多么愉快！那景致，正因为它那无意识、它那无关联、它那永远的变动不居，又是多么令人鼓舞：几匹马驹在田野上绕着圈子奔跑，一个女人在井边往她的水桶里装水，一只驴子把头高高仰起、发出长长的刺耳悲鸣。任何图书馆里大部分的书籍不过就是像这样的男人们、女人们和驴子们生活中短暂瞬间的记录罢了。任何文学，一旦过时，总会积累起它的废旧书堆，总会留下它那用已经老化的、颤抖无力的语言对于已消逝的时代和被忘却的世事所作出的记录。但是，如果你有兴致沉浸于阅读废旧书籍，你就会对于那些已被摒弃、任其腐烂的人世生活陈迹感到震惊，甚至被它们所折服。那也许是一封信——但它描绘出什么样的一幅图象！那也许只是几句话——但它们使人联想到什么样的一种远景！有时候，会碰到一篇完整的故事，充满妙趣和感染力，而且首尾完整，仿佛是某位大小小说家的手笔，然而它其实不过是一个旧时代的演员，泰特·威尔金生【注：英国演员】，在回忆琼斯上尉的奇特经历；或者只是威灵顿公爵【注：即阿瑟·韦斯利，英国将军和政治家】麾下的一个年轻中尉爱上了里斯本的一位漂亮姑娘；或者只是玛丽亚·艾伦【注：英国十八世纪音乐家查尔斯·伯尼的续弦夫人与其前夫所生的女儿】在空荡荡的客厅里丢下她手里的针线活，叹气说她多么希望自己早该接受伯尔内博士的好心忠告而没有跟她的利希私奔。这些材料没有任何价值，完全可以弃置不顾，但是当窗外的马驹在田野上绕圈子奔跑、一个女人在井边往她的水桶里装水、一只驴子在嘶鸣，这时候，偶尔翻翻这些废旧书堆，从遥远的往昔岁月中扒拉出几个指环、几把剪子或者几只打破的鼻子，又是多么引入入胜啊！

但是我们终久会对读废旧书籍厌倦的。我们会倦于在废旧书中搜寻，只为了找出所需要的东西，好将威尔金生、班伯利和玛丽亚·艾伦们所能提供给我们的一半实情补充完整。他们没有艺术家的驾驭和删简材料的能力；他们甚至不能把他们自己生平全部实情都说出来；他们把一个本来可以成为井井有条的故事弄得残缺不全。他们所能提供给我们的只是事实材料，而事实材料乃创作中的低级形式。因此，我们就产生了一种愿望，要结束这种不完全表现和近似估计，要停止搜寻人类性格中的细微差别，而要享有更大程度上的抽象，享有创作中更纯粹的真实。因此，我们就创造出那种情境，强烈而具有共性，不注意细节，而用某种有规律并反复出现的节拍来强调气氛，它的自然表现形式就是诗歌；当我们几乎能够写诗之时，也正是阅读诗歌的好时候。

西风啊，你什么时候才刮？

好让小雨轻轻落下。

我的爱何时回到我的怀抱？

我好安卧在自己的床榻。

【注：英国十六世纪一名无名诗人的诗】

诗歌的冲击力是强烈而直截了当的，在那片刻之间，除了为这首诗所感动之外再也不会有任何其它感觉。我们一下子就投入了何等深邃的境界！没有什么东西能够抓住；也没有什么东西阻挡我们的飞翔。小说给人的幻觉是逐渐形成的；小说的效果是有心理准备的；但是，当人们读这四行诗的时候，谁还会停下来问一问诗是谁写的，或者在心里想起邓恩的家或者锡德尼的秘书，再不然，把这四行诗卷入纷纭复杂的往昔岁月和连续不断的世代交替中去呢？诗人永远是我们的同时代人。初读诗的一瞬间，我们的身心是集成的、紧缩的，就像个人感情受到猛烈冲击时那样。但是，后来，那感触才像水波涟漪似的扩大着圈子在我们的心里展开，以致延伸到遥远的含意；于是开始了理性的探索和评论，我们也意识到回声和反射。强烈的诗情能覆盖广大的感情领域。我们只用比较一下，先体会面两行诗中开门见山的力量：

我要像一棵树似的倒下，找到自己的坟地，

万事皆空，只把我的悲痛回忆。

【注：英国莎士比亚同时代剧作家波蒙与弗莱彻合著的剧本《少女的悲剧》(1619)的台词】

再品味下面这段诗中抑扬顿挫的韵律：

在沙漏中，分分秒秒的时间

都用沙粒的沉落来计算；

我们的一生眼看白白过去，

时光在任欢中耗尽，走向坟墓，

到头来，一切都在悲哀中结束；

人，厌倦了放荡胡闹，回了家，

一面叹气，一面细数着黄沙，

沙粒落尽，长眠结束了灾难生涯。

【注：英国剧作家约翰·福特(1556—1639)的剧本《情人愁》(1628)中的台词】

再看看这段诗中的宁静沉思的情调：

无论我们年轻或年老，
我们的命运，我们生命的中心和归宿
都是，而且只能是，与无限同在；
也与那永远不死的希望同在，
还有努力、渴望和期待，
那努力，它永远存在。

【注：英国诗人威廉·华兹华斯的长诗《序曲》第四部中的一段诗】

把它和这四行十足完美、无限可爱的诗句放在一起：

看，巡行的月儿升上高空，
无挂无碍，哪里也不留停，
她轻轻柔柔地上升，
陪伴她的只有一两颗星星。

【注：英国诗人柯勒律治的长诗《古舟子咏》中的诗句】

或者，再比较一下这种光彩夺目的想像：

此人出没于森林，
信步漫游，一直不停，
猛然看，密林之中，
一片火海正在燃烧，
冉冉卷起一片火苗，
他灵机一动，想道：
番红花开放在树梢。

【注：出处不详】

现在，就让我们想一想诗人的多姿多彩的艺术手法；想一想他那使我们既做演员又做观众的能力；想一想他那熟谙人物性格、既创造出福斯塔夫又创造出李尔的能力；想一想他那既会压缩又会扩大、展示的能力吧。

“我们只用比较一下”——这句话说出了秘密，承认了阅读的复杂性。刚才说的第一步，以最大的领悟能力去接受书中的印象，只不过是全部过程的一半；如果我们想要从另外一个人所写的书中获得全部的乐趣，就得完成全部的过程。我们必须对这些形形色色的印象作出判断；我们必须根据这些一闪即逝的形象形成一个固定而持久的形象。但是也不必太急。且等灰尘落下、争论和疑问平息；不妨去散步，去聊天，去撕下玫瑰花的干枯了的花瓣，再不然就去睡一觉。然后，突然间，自己想也没有想到——因为大自然就是如此安排这种转变的——这部书又回来了，但是不一样了。它完完整整地浮现在心灵上面，而一部完完整整的书是与根据分散的词句所接受的零星印象大不一样的。种种细节都安放在各自适当的位置上。整个形体，从头到尾，我们都看得清清楚楚：这是一个谷仓、一个猪圈、或是一座大教堂。现在，我们才能把书与书进行比较，正像把建筑 and 建筑进行比较一样。但是这种比较行为也意味着我们态度的改变；我们不再是作者的朋友，而是他的裁判官；正像作为朋友，我们再体贴同情也不算过分一样，作为裁判官，我们再严厉苛刻也不算过分。难道那些浪费了我们的时间、滥用于我们的同情的书籍不是罪犯吗？难道那些写下虚假的书、捏造的书、使得空气中充满腐朽和病毒的书的作者们，不是全社会的阴险敌人、败坏者和污损者吗？那么就让我们对它们严加裁判，让我们把每一本书和同类中最伟大的作品进行比较。好在有一批评价早定的书形体鲜明地高悬在我们心目之中：《鲁宾逊漂流记》、《爱玛》、【注：英国小说家奥斯丁的作品】《还乡》【注：英国小说家哈代的作品】。就拿我们正读的小说跟它们来比——哪怕是最近的、最微不足道的小小说也有权利与最优秀的小说一同受到裁判。诗歌也是如此——当对于抑扬节奏的陶醉平静下来，辞藻的眩目光辉也消失了，一种想像中的整个形体就会出现在我们眼前，我们一定要拿它与《李尔王》、与《菲德尔》【注：法国剧作家拉辛所写的悲剧】、与《序曲》比较；否则，如果不与这些作品比较，就与那些同类中我们认为最优秀的作品相比。我们可以确信，新的诗歌和小说的新颖之处不过是它的极肤浅的特点，对于我们在裁判古老作品时所使用的种种标准，只需稍稍改动，不必另起炉灶。

不过，要是认为阅读过程的第二步，即判断和比较，也像第一步那样简单——认为对于那些纷至沓来的数不清的印象只用宽广地坦开心胸就行，那也未免太愚蠢了。撇开眼前的书本而将阅读过程持续下去，拿这一个整体印象和另外一个互相对比，既进行过足够广泛的阅读又有足够的判断力做出生动活泼而且富有启发的比较——这是一件困难的事。更困难的是再进一步提出：“我要求它不仅是这一品类的书，而且还是具有某种价值的书；因此，它在这个地方失败了，它在那个地方成功了；这里写得好，那里写得不好。”要想完成读者的这一部分任务需要有极大的想像力、洞察力和学识，恐怕任何一个人都很难具备这样的天资；哪怕最自信的人也只能在他自己身上找到这些才能的一点点萌芽。那么，把这一部分阅读任务干脆豁免，而让那些批评家，那些身穿厚皮袍、大礼服的权威专家们，去替我们对书的绝对价值作出决定，难道不是更聪明些吗？然而，不行！我

们可能会强调感应的价值；我们在读书时可能会设法把自己隐藏起来。但是，我们也知道，我们不可能完全抱着同感，也不可能把自己完全埋没起来；因为总有一个捣蛋鬼在我们心里悄悄说：“我恨，我爱”，而我们也无法使他不发声。的确，正因为我们有恨、有爱，我们跟诗人和小说家的关系才那样亲密，所以我们对于另外一个不相干的人插在中间出现感到不可容忍。即使意见与人不合，即使我们判断错了，我们的趣味，那能够使得我们身心激动不已的感应命脉，仍然是我们的主要照明灯；我们是凭借感情来学习的；我们不可压抑我们自己的癖好，使它贫乏。但是，随着时间的推移，我们也许可以培育一下我们的趣味，使它接受某种制约。当它已经贪婪而杂乱地吞吃过各种各样的书籍——诗歌，小说，历史，传记——然后停止阅读，而渴望着在活生生的世界的多样性和不协调之上寻求辽阔的空间，这时，我们就会发现它有点儿变了，它不是那么贪婪了，而是更注意思考了。它不光是给我们带来对于这本书那本书的判断，而是开始告诉我们某些书的某一共同特点。它会说：听着，这一点该叫作什么？它也许会先向我们读一读《李尔王》，再读一读《阿伽门农王》【注：古希腊悲剧作家埃斯库罗斯的代表作品】，以便向我们揭示出这种共同特点。这样，在我们自己的趣味引导之下，我们就可以大胆超越某一本书的范围，去寻求把某些书籍组合成为一类的那些特点；我们可以给它们起名字并且制定出某种法则，把我们的感受归纳得有条有理。这样分门别类，能使我们感到一种更深入一步的、更难得的乐趣。但是，法则的生存规律向来是在与书籍本身的接触中不断被打破的——在真空中制定出与客观事实毫无联系的法则是再容易不过、也再愚蠢不过了——那么，在这种艰难的尝试中，为了使我们自己保持稳定不乱，最好是求助于那些非常罕见的作家，他们能在把文学当作一门艺术这个问题上给我们以启发。譬如说，柯尔律治、德莱顿【注：约翰·德莱顿(1631—1700)，英国诗人和批评家】和约翰逊【英国作家、学者和批评家】的那些经过深思熟虑写下的批评文章，以及许多诗人和小说家的那些未经深思熟虑发表的种种言论，都常常是贴切中肯得令人吃惊——他们能把在我们心灵深处的云山雾罩中翻来滚去的那一团团模糊概念加以照亮并且固定成形。但是，当我们向他们请教时，头脑里必须装满了在我们自己的阅读过程中老老实实积累起来的问题和意见，他们才能对我们有所帮助。如果我们只是聚集在他们的权威影响之下、像一群绵羊躺在篱笆的阴凉中似的，他们对我们是无能为力的。而且，对于他们的裁决，只有当它与我们的判断发生冲突并已把它征服的时候，我们才能理解。

既然如此，既然像应该那样地读一本书需要具有想像力、洞察力和判断力这些罕见的素质，你们也许会下结论说文学是——一门非常复杂的艺术，那么，我们即使读一辈子书也不可能对于文学批评做出什么有价值的贡献了。是的，我们只能一直做读者；我们不可能戴上属于那些叫作批评家的稀罕人物的那只光轮。但是，我们作为读者，仍然具有我们自己的责任甚至重要性。我们所树立的标准、我们所做出的判断，悄悄散入空中，变成了作家们工作时所呼吸的大气层。我们创造出一种感应力，尽管它不能出现在书刊版面上，却仍然影响着作家们。特别是现在，由于必然的原因，文学批评还处于不稳定状态，读者的感应力，只要它是有文化教养的、生气勃勃的、富有特色和真心实意的，就会有重大价值。因为，现在书籍评论，就像打靶场上排队走过的动物，批评家只消花费一秒钟去装子弹瞄准、然后向它们射击，所以，他即使把野兔当作老虎、把鹰当作谷仓里的鸡，或者全打偏了，把他的弹药全浪费在远处田野上一头正在安静吃草的母牛身上，

我们也可以原谅他。如果除了报刊上这种不准确的炮火射击之外，作家能感觉到还有另外一种评论，那就是普通读者的舆论——他们只是为了爱读书而读书，不慌不忙地读，非专业性地读，他们的判断有时带着很大的同情，有时又非常严厉——难道这不能帮助作家提高工作质量吗？如果通过我们这种办法能使书籍变得更健全有力、更充实、更丰富多彩，达到这种目的也就很值得努力了。

然而，谁读书又是为了达到什么期望的目的呢？我们所不断追求的某些事业本身不就是有益的吗？乐趣不就是最终目的吗？读书不就是一种这样的事业吗？至少，我有时就梦见过：最后审判日来临，那些征服者、大法官、政治家都来接受他们的奖赏——他们的冠冕、他们的桂冠、他们的雕刻在大理石上的永垂不朽的名字，这时，当万能的上帝看见我们胳肢窝里夹着我们心爱的书本走过来了，他转过身去，不无妒忌地对圣彼得说：“看，这些人不用奖赏。我们在这里没有什么东西好给他们。他们爱好读书。”

注释

[1] 此文为作者根据自己1926年在英国肯特郡的一个女子学校的讲演大加修改后写成的。收录其《普通读者二集》。

本文收录于刘炳善编《伍尔夫散文》，2000，北京：中国广播电视

论阅读与书籍

1(§ 290)

无知只有当它被遇见和财富相伴,才会把人贬低。穷人为贫困所抑制;他的劳作取代了知识,占据着他的思想。反之,无知的富人只为欲望而生,与牲畜相似,一如我们日常所见。此外,还须责备他们,没有利用财富和闲暇,从事为他们提供最大价值的工作。

2(§ 291)

我们阅读的时候,别人在为我们思考;我们不过重复他的思维过程。这就像学生习字时用毛笔描摹教师用铅笔写出来的笔画。因此,我们阅读时,被免去了大部分思维劳动。所以,当我们从进行自我思考转到阅读,便有一种可感受到的轻松。但是,阅读时我们的头脑实在不过是别人思想的竞技场。所以,往往发生这样的情况,谁要是读得很多,几乎整天在读,只是间或从事无思想的消遣,渐渐就会丧失自己思考的能力,——正如一个老是骑马的人,最后忘记怎么走路一样。很多学者正是这样的情况:他们把自己读蠢了。因为持续不断的、一有闲暇就重新开始的阅读,比持续不断的手工更容易使人的精神瘫痪;因为后者

还可以沉湎于自己的思想。正如一根弹簧由于一个异体的持续重压最终丧失它的弹性一样,精神也会由于异己的思想的不断侵入而丧失自己的弹性。又如吃得太多会坏胃并因此损害整个身体一样,精神食粮太多也会塞满并窒息精神。因为读得越多,所读的东西在精神上留下来的痕迹便越少;它就像一块黑板,上面层层写了许多东西。所以,这就谈不上反刍;但是,只有通过反刍,才能把所读的东西化为己有。如果不断地阅读,后来不再对所读的东西加以思考,它就生不了根,大部分会丧失掉。总而言之,精神食粮无异于肉体食粮:吃进口的东西几乎吸收不到百分之五十:其余部分都经过蒸发、呼吸及其他方式消失了。

除了以上所说,留在纸上的思想一般并不比留在沙上的足迹更多;一个人看得清楚他所走的道路;但是,要知道他在路上看见什么,则必须使用自己的眼睛。

3(§ 292)

任何一种作家素质,如说服力量,词藻华丽,比较才能,表现上的雄浑或泼辣,或简练,或优雅,或流畅,以及俏皮机智,惊人对比,言简意赅,朴质无华等等,我们都不能通过阅读具备这些素质的作家而获得。但是,我们却因此能够在我们身上唤起这些素质,使它们为我们所意识,如果我们已经作为禀赋而潜在地具有它们;我们能够看见凭借它们而完成的一切,能够更其乐于或勇于利用它们,能够根据例证判断运用它们的效果,从而学习它们的正确用途;由此看来,我们肯定首先是在行动中才具有它们。那么,这就是阅读教导写作的唯一法门,因为它教导我们如何利用自己的天赋:也就是说,永远只是在具有天赋的先决条件下。反之,没有天赋,我们通过阅读只能学到冰冷的僵死的写作手法,从而变成肤浅的模仿者。

4(§ 292 续)

为了保护眼睛,卫生督察应当规定,印刷字体小到有一个不能跨越的最低限度。(1818年我在威尼斯,那时真正的威尼斯项链还在制造,一位金匠对我说,做这种项链的人,三十岁就会变瞎。)

5(§ 293)

正如地层一排排保存着过往时代的活物一样;图书馆书架上也一排排保存着过去的谬误及其阐述,它们像前者一样,当初曾经非常活跃,名噪一时,而今却僵硬、呆板地摆在那儿,只有文学上的古化石学家才屑于一顾。

6(§ 294)

据希罗多德^①说,薛克斯^②一看见他的一望无涯的军队,不禁大哭起来,因为他想到一百年之后,所有这些人没有一个还会活着:那么,看见书市上厚厚的图书目录,想到十年之后,所有这些书没有一本还会活着,谁又不想大哭一场呢?

7(§ 295)

在文学中跟在生活中没有两样:到处会遇见人类不可救药

① 希罗多德(公元前484—前425),希腊史学家。

② 薛克斯(公元前519—前465),波斯国王。

的群氓，他们成千上万地存在着，充塞一切，玷污一切，像夏天的苍蝇。所以，无数的坏书，这些丛生蔓延的文学莠草，它们从小麦吸取养料并把它窒息而死。就是说，它们攫取了读者的时间、金钱和注意力（这些理应属于好书及其高尚目的），而它们之所以写出来，不过是为了赚钱或谋职。因此，它们不但无用，而且肯定有害。我们当今整个文学有十分之九没有别的目的，只是为了从读者口袋里骗取几个塔勒^①而已：为此作者、出版者和评论者紧密地勾结起来。

使那些文人，混饭吃的作者，粗制滥造的作者对时代的良好趣味和真正修养得以售其奸的，正是一种狡黠的、下流的但又未可小视的恶作剧，他们搞得把整个上流社会用缰绳拴住，训练他们一致地阅读，就是说所有人始终读同一读物，即最新读物，以便在他们的圈子里有交谈的资料：为了这个目的，便用得上坏小说及出自昔日名笔的类似作品，如前些时施平德勒、布尔沃、欧仁苏等人^②的作品。但是，文学读书界竟有义务始终阅读最平凡头脑（他们只为金钱而写作，因此永远成千上万）的最新作品，而对于各个时代各个国家罕见而卓越的心灵的著作，则仅闻名而已——还有什么比这样一个文学读书界的命运更其悲惨的呢！文学报刊特别是一种精心炮制的狡计，用以剥夺文雅读者的时间，这些时间本来应当为了有益他们的修养，用来阅读这一类纯正作品的，结果反倒为那些平凡头脑的日常拙作所浪费。

所以，就我们的阅读而论，有所不读的艺术是十分重要的。那就是，那些任何时刻拥有更多读者的货色，最好因此不沾手，例如政治性或宗教性的小册子、小说、诗歌等等，尽管它们轰动

① 塔勒，十八世纪德国通用银币。

② 施平德勒(1796—1855)，德国作家，模仿司各特写历史小说；布尔沃，即布尔沃—利顿(1803—1873)，英国小说家，名著有《庞贝的末日》；欧仁苏(1804—1857)，法国作家，名著有《巴黎的秘密》。

一时,甚至在它们最初和最后几年一版再版:不如让我们记住,谁为傻瓜而写作,谁总找得到广大的读者,让我们把用来读书总嫌短缺的时间专门来读各个时代各个民族超越其他人类的伟大心灵的作品吧,这些作品的名声已经说明它们的价值。只有这些书才真正培养人,教育人。

坏书我们决不会少读,好书也不会多读:坏书是思想的毒药,它腐败着心灵。——

读好书要有一个条件,就是不读坏书:因为人生苦短,时间和精力都有限。

8(§ 295 续)

已经写过不少书,或论古代这一位大家,或论那一位大家,读者读这些书,并不是读大家本人;因为他们只想读新出版物,因为臭味相投,他们觉得当今一个平凡头脑之肤浅乏味的胡诌要比大家的思想更亲切更合口味。但我感谢命运之神,她当我年轻时引我读到奥·威·施莱格尔^①的一句优美的箴言,从此它便成为我的指路明灯:

勤读古人吧,真正的古人本身;

今人为他们所说一切并不值一文。

哦,一个平庸头脑和另一个何其相似!他们多像从一个模子铸出来的!他们每一个在同样的场合讲同样的话,毫无二致!此外还有他们卑下的个人目的。一个愚蠢的读书界就读这些家伙毫无价值的胡诌,只要它是今天印出来的,而大家们则被搁置在书架上。

^① 奥·威·施莱格尔(1767—1845),德国作家,浪漫派早期代表人物。

难以置信的是,读者竟如此愚蠢和荒谬,他们把各个时代各个国家各种最高尚最罕见的大家放着不读,偏要读每天出版的平庸头脑的粗制滥造,它们像苍蝇一样每年数不尽地孵化出来,——只因为它们是今天印出来的,油墨还没干。这些作品毋宁应当在它们出生之日就给扔在一旁,置之不理,正如它们在几年之后并从此永远无人问津一样,只能作为对于过去时代及其胡诌的一桩笑料而已。——因为人们不读各个时代的最佳作品,永远只读最新的东西,作家们便停留在流行观念的狭小圈子里,时代便越来越深地沉陷在它自己的粪土之中。

9(§ 296)

各个时代都有两种文学,彼此平行,互不相涉:一种是真的,一种则似真实假。前一种成长为永存的文学。它由那些为科学或诗而生的人们所推动,严肃而沉静地走自己的路,但却非常缓慢,每一百年在欧洲几乎创作不出一打作品,然而它们却永存着。后一种由那些靠科学或诗吃饭的人们所推动,在同伙者的鼓噪之下飞快地发展着,每年给市场提供好几千部作品。但是,几年后人们会问:它们哪儿去了?他们那么早、那么响当当的声誉哪儿去了?所以,可以把这一种称之为流逝的文学,把那一种称之为固定的文学。

10(§ 296 续)

如果把阅读它们的时间同时买来,那就算真正买到了好书,但是在大多数情况下,人们往往把买书和占有它的内容混为一谈。——

要求一个人把他所读过的一切保存下来,就像要求他把他

所吃过的一切留存在自己体内。他肉体上靠后者而活,精神上靠前者而活,并因此变成他现在的样子。但是,正如体内只吸收与之同质的东西,每个人只保存对他有兴味的东西,即适合他的思想体系或适合他的目的的一切。当然,后一种情况人人会有;但是,与一个思想体系相同的东西,却很少人会有:所以,他们对什么都没有一种客观的兴趣,他们所读之物没有一点附着在他们身上:他们什么也没有保存下来。——

“重复乃学习之母”。任何一种重要的书应当立即读两遍,一半因为到第二次才能按照前后关系更好理解其内容,只有知道结尾才能懂得开端;一半因为到第二次才在每个地方体会出与第一次不同的情调与兴致,从而留下不同的印象,仿佛在不同的照明之下看一件物品一样。——

作品是一个心灵的精华:所以,即使这个心灵是最伟大的,他的作品总比与他本人交往要有意义得多,从根本上补偿了后者的不足,——不,远远超过了它,把它抛在后面。即使是一个中等头脑的文章,也可能很有教益,值得一读,而且饶有兴味,正因为它们就是他的精华,是他所有思考和研究的成果,果实;——然而,与他本人交往,却未必使我们满意。所以,我们可以读我们毫不满意与之交往的那些人的书,因此高级精神文明转过来,又渐渐促使我们几乎只是在书本上,而不再是在人身上找到乐趣。——

对于心灵来说,的确没有比阅读古典作家更大的愉快了:只要手中捧着他们任何一位,哪怕只捧半小时,人们立即就会觉得爽快、轻松、纯净、高尚、强壮起来,仿佛饮过新鲜的矿泉。这个效果是源于古代语言及其完美呢,还是源于其作品历千年而不衰的心灵的伟大?也许二者兼而有之。但是,我还知道,如果古代语言的学习一旦停止(现在就有这种危险),就会出现一种新的文学,由如此粗鄙、平淡而恶劣的涂鸦之作构成,这是得未曾

见的；尤其因为德语虽然仍保留古语的若干优点，却由当今“现代”无耻的胡写作家们勤奋地有步骤地损坏着荼毒着，以致逐渐贫困化畸形化，沦为一种可怜的俚语了。——

有两种历史：政治史和文学艺术史。前者是意志的历史，后者是智能的历史。所以，前者一律危言耸听，甚至非常可怕：大量的恐怖，忧虑，欺骗和凶杀。反之，后者处处令人心旷神怡，宛如绝缘的智能，即使是在描述错误见解的时候。它的主枝是哲学的历史。本来，哲学是历史的主调低音，这个低音甚至响成了另一种历史，还可以从基础上引导见解：当然是这种历史在主宰着世界。^① 所以，历史经过适当理解，本来就是最强有力的物质力量；可是发生作用非常缓慢。

11(§ 297)

在世界历史中，总有半个世纪是很可观的，因为它的物质不断向前流动，总有些事情在发生。反之，在文学历史中，同样的时间却根本不算什么；正因为什么也没有发生：因为粗陋的尝试与它无关。这样，人还呆在五十年前那个地方。

为了说明这一点，不妨拿行星轨迹的形象来设想一下人类认识的进步。那么，且以托勒密的本轮^② 代表人类在每次重大进步之后不久往往陷入的歧途，本轮每转一周，人类仍然位于它进入歧途之前的地方。可是，伟大的头脑真正引导人类在那个行星轨道上前进，却并没有每次跟着那个本轮转。由此可知，为什么名垂后世是以丧失同代人的喝彩为代价而获得的，反之亦

① “哲学的历史”指关于哲学发展的历史；“另一种历史”指以哲学眼光观察世界的历史。“这种历史”指后者。

② 托勒密，公元二世纪著名天文学家，地心宇宙体系的创立者。“本轮”在托勒密体系中指行星均匀运动的轨迹。

然。——例如，菲希特和谢林的哲学，最后以黑格尔的哲学漫画到达顶峰，就是这样一个本轮。这个本轮是从康德最后画到那儿为止的一个圆圈开始的，后来我又在那儿接着把它继续画下去：但是在这段时间里，上述假哲学家及其他几位却在转他们的本轮，现在刚刚转完，跟着他们一起转的公众这才意识到，他们原来就在他们当初出发的地方。

与这个事态进程相关的是，我们看见大约每三十年科学、文学和艺术的时代精神要公开宣布一次破产。这就是说，在这段时期里，一再发生的错误会加重到在其荒谬行径的压力下崩溃下来，同时它们的对立面也随之增强了。于是情况发生转化：现在常常是一个相反的错误接踵而来。按其周期性的循环来表示这种事态进程，应当是文学史恰当的实用性的素材：但是，文学史却很少关心这一点。此外，由于这段时期相对短暂，其资料往往难于从遥远时代搜集：所以，人们可以极其方便地在自己的时代观察事情。如果想从实际科学中来举这方面的例子，就可举维尔纳^①的《海王星地质学》一书。不过，我仍坚持上面已经举过的、离我们最近的例子。在德国哲学中，紧接着康德的光辉时期，乃是另一个时期，人们不是说服而是致力于压服，不是做到彻底、明白而是致力于浮华、夸张，特别是晦涩难懂；甚至于不是寻求真理而是耍阴谋诡计。这样，哲学便根本不可能进步。最后便是这一整个学派及其方法的破产。因为在黑格尔及其同伙身上，一方面既是信口雌黄的厚颜无耻，另一方面又是胡吹乱捧的厚颜无耻，连同想整个做得冠冕堂皇的明显意图，达到如此巨大的规模，以致最后大家的眼睛不得不盯在整个坑蒙拐骗上，经过某种程度的揭露，上面的保护收回去了，捧场也就没有了。这是

^① 维尔纳(亚伯拉罕,1750—1817),德国地质学家,主张地壳的岩石经水作用而形成。

所有曾经有过的哲学垃圾中最卑劣的一种,以菲希特和谢林为先例,他们也被它拖进了名誉扫地的深渊。由此显示出在德国紧接康德之后一百年的上半叶整个哲学界的不够格,可同时人们还对外国夸耀德国人的哲学才能,特别是自从一位英国作家带着恶意的嘲讽,把他们称为思想家的民族之后。

但是,谁想要从艺术史中证实这里提出的本轮说的普通模式,只须观察一下在上个世纪,特别是它在法国的继续发展中,仍然兴旺的柏尼尼^①的雕塑流派,它所表现的不是古代的美,而是普通的自然,不是古代的单纯与优雅,而是法国舞场的礼仪。经过温克尔曼^②的指摘,接着发生向古代流派的回归,它便宣告破产了。——本世纪头二十五年还从绘画中提供了一个证据,这段时间原来仅仅把艺术当作中世纪宗教虔诚的手段和工具,从而选择教会题材作为它的唯一主题;现在这些题材已为缺乏那种信仰的真正严肃性的画家们所采用,但是他们经过上述迷误之后,却以弗朗赛斯柯·弗朗西亚,彼特罗·裴鲁基诺,安基洛·达·菲索尔^③等人为楷模,甚至比继他们之后的真正大师们更重视这些画家。关于这种迷误,并因为在诗歌中同时流行过类似的尝试,歌德写了《教士游戏》这篇寓言。连这个流派后来被认清是以奇思怪想为基础,也一样宣告破产了,接着发生了向自然的回归,显示在各种风俗画和生动场景中,尽管有时流于平凡。

与人类进步的上述过程相适应,文学史就其大部分而论,乃是一个怪胎陈列室的目录。这些怪胎赖以最长久地保存下来的

① 柏尼尼(1598—1680),意大利雕刻家,巴洛克艺术的代表之一。

② 温克尔曼(约翰,1717—1768),德国考古学家,著名学者。

③ 弗朗赛斯柯·弗朗西亚(1450—1517),彼特罗·裴鲁基诺(1445—1523),安基洛·菲索尔(1400—1455),均为意大利画家。

酒精是猪皮。^① 另一方面,也不需要在那里寻找少数顺产:它们仍然活着,可以在世界上到处遇见它们,它们作为不朽之作带着永远新鲜的青春气息出现。只有它们才构成前一节(§ 296)所说的真正的文学,它的角色不多的历史我们从青年时期起,就从所有有文化的人们口中,而不是从教材简编中学到了。——近来流行阅读文学史的偏执狂,为了能够侈谈一切,而不真正了解任何什么,对此我推荐利希滕贝格最值得一读的一段,见旧版第二卷第 302 页。

我倒真希望,有朝一日有人试写一本悲惨的文学史,写一写各个民族尽管把最高的自豪置于他们所拥有的大作家和大艺术家身上,而在后者生前究竟是怎样对待他们的;让我们看看各个时代各个国家的善与真是怎样不得不对每次猖獗一时的假与恶进行那场无休止的斗争;描述一下每个艺术部门中几乎所有真正的人类启蒙者、几乎所有大师们的殉道事迹;给我们讲讲他们除开少数例外,得不到赞赏,得不到同情,也没有门徒,一直在贫困和不幸中潦倒下去,而名誉、荣耀和财富却注定为其不称职的同行所占有,于是他们落得这样一个下场,仿佛以扫出门为父亲狩猎野物,而雅各乔装打扮在家中骗取父亲的祝福^②;还应谈到,尽管发生这一切,他们对于事业的爱却使他们保持正道,直到最后这样一位人类的教育者的艰苦奋斗大功告成,不朽的桂冠向他招手,这对他意味着:

沉重的甲冑变成翼状服,
痛苦短暂,欢乐永续。^③

① “怪胎”指拙劣的文学作品;“猪皮”指充作书籍封面的皮革。

② 本事见《旧约·创世记》。以扫和雅各是以撒和利百加的双生子,雅各以上述手段骗取了以扫的长子身份。

③ 席勒的名句。

思考的方法

一九八四年三月二十日

据说熊彼特（J.A.Schumpeter）曾经在课堂上批评牛顿，指责这个如假包换的物理学天才只顾闭门思想，没有将他思考推理的方法公开而留诸后世。这批评有道理。牛顿在物理学上的丰功伟绩，是他在逃避瘟疫的两年中想出来的；其后再没有什么重大发现——虽是昙花一现，但这“一现”非同小可。爱因斯坦的思考方法，屡见经传，可惜他天赋之高，远超世俗，要学也学不到。

有些朋友以为爱因斯坦既然可以不用资料而将相对论想了出来，他们也可照样推理。爱因斯坦可以想到的，跟他们有什么相干？不自量力，以此为最！爱因斯坦的思考方法很可能是那自命不凡的人的一种思想障碍。

我不仅不敢与牛顿或爱因斯坦相比，就是半个天才也算不上。正因为这个缘故，我倒可以写一点有实用性的思考方法。我的思考方法是学回来的。一个平凡的人能学得的思考方法，其他的凡夫俗子也可以学。天才的思考方法是天才的专利权，与我们无关。

在大学念书时，我从不缺课的习惯是为了要学老师的思考方法。所有要考的试都考过了，我转做旁听生。有一次，赫舒拉发

（J.Hirshleifer）在课后问我：“你旁听了我六个学期，难道我所知的经济学你还未学全吗？”我回答说：“你的经济学我早从你的著作中学会了；我听你的课与经济学无关——我要学的是你思考的方法。”

我这个偷“思”的习惯实行了很多年，屡遇明师及高手朋友，是我平生最幸运的事。这些师友中，算得上是天才或准天才的不少。我细心观察他们的思考方法，在其中抽取那些一个非天才也可用得着的来学习，久而久之就变得甚为实用。被我偷“思”的人很多，我综合了他们的方法，作为己用。虽然这些人多是经济学者，但天下思考推理殊途同归，强分门户是自取平凡。兹将我综合了普通人也可作为实用的思考方法的大概，分六点细说如下。

（一）谁是谁非毫不重要

假如你跟另一个人同作分析或辩论时，他常强调某观点或发现是他的，或将“自己”放在问题之上，那你可以肯定他是低手。思考是绝不应被成见左右的。要“出风头”或要“领功”是人之常情，但在思考的过程中，“自己”的观点不可有特别的位置。“领功”是有了答案之后的事。在推理中，你要对不同的观点作客观的衡量。

有些人认为弗里德曼好胜，往往强词夺理地维护自己的观点。这是错的。弗氏的思想快似闪电，但他认错更快！因为他认错太快，往往给人的印象是没有认错。在我认识的思想高人中，没有一个推理时把“自己”加上丝毫重量。事后“领功”是另一回事。

同样，学术没有权威或宗师这回事——这些是仰慕者对他们的称呼；我们不要被名气吓倒了。任何高人都可以错，所以他们的观点或理论只能被我们考虑及衡量，不要尽信。当然，高人的推理较为深入，值得我们特别留意。我们应该对高人之见作较详尽的理解，较小心地去衡量。但我们不要以为高人之见就是对。高手与低手之分，主要是前者深入而广泛，后者肤浅而狭窄。

我一向佩服斯密、密尔、马歇尔等人，但当我研究佃农理论时，我把他们的佃农理论一视同仁，没有把他们的大名放在心上。若非如此，我不会把他们的理论推翻。

（二）问题要达、要浅、要重要，要有不同答案的可能性

问题问得好，答案往往得了过半。在《读书的方法》一文内，我解释了求学的发问主旨。以发问作为思考的指引，有几点是要补充的。

第一，问题要一针见血。这是弗里德曼的拿手好戏。你问他一个问题，他喜欢这样回答：“且让我改一下你的问题。”（Let me rephrase your question.）他一改，就直达你要问的重心，十分清楚。我们凡夫俗子的仿效方法，是要试将一个问题用几种形式去问，务求达到重点的所在。举个例。当弗里德曼解释某法国学者的货币理论时，我问：“他的主旨是否若时间长而事情不变，人们就觉得沉闷？”他答：“你是要问，是否时间愈多，时间在边际上的价值就愈少了？”这

一改，就直达经济学上的“替代代价下降”（diminishing marginal rate of substitution）定律。他无需答我，答案已浮现出来了！

第二，问题要问得浅。这是阿尔钦（A.A.Alchian）的专长。谈起货币理论，他问：“什么是货币？为什么市场不用马铃薯作货币？”当经济学界为功用（utility）的量度困难吵得热闹时，阿师问：“什么是功用？什么是量度？我们用什么准则来决定一样东西是被量度了的？”这是小孩子的发问方式。后来阿师找到了举世知名的答案。量度不外是以武断的方式加上数字作为衡量选择的准则，而功用只不过是这些数字的随意定名。假设每个人要将这数字增大，就成为功用理论。这武断的方法若能成功地解释人类的行为，就是有用的，而功用本身与社会福利无关。

我自己的“佃农理论”也是由几个浅问题问出来的。传统的理论，以为土地的收成若要将一部分分给地主，那么地主以分账的方法征收租金，就好像政府征税一样，会使农民减少努力生产的意向，因而令产量下降。我问：“既然产量下降，租值就减少了，为什么地主不选用其他非分账的收租办法呢？”我再问：“假如我是地主，我会怎么办？假如我是农民，我又会怎么办？”

第三，要判断问题的重要性。在我认识的高人中，衡量问题是否重要是惯例。赫舒拉发更喜欢把这衡量放在一切考虑之前。学生问他一个问题，他可能回答：“这问题不重要。”然后想也不再想。认为是重要的问题呢，他会站起来！

判断问题的重要性不太难。你要问：“假若这问题有了答案，我们会知道些什么？”如果所知的与其他的知识没有什么关联，或所知的改变不了众所周知的学问，问题就无足轻重了。

有很多问题不仅是不重要，而且是蠢问题。什么是蠢问题呢？如果问题只能有一个答案，没有其他的可能，那就是蠢问题了。举个例子。经济学是基于一个“个人争取最大利益”的假设；这含意着个人生产是会尽可能减低生产成本。有一个学者大做文章，问个人的生产成本是否过高了，但基于这学者自己的假设，“过高”是不可能的。弗里德曼下评语：“愚蠢的问题，得到愚蠢的答案，是应有之报！”

（三）不要把预感抹杀了

逻辑是推理的规格；但若步步以逻辑为先，非逻辑不行，思考会受到压制。不依逻辑的推理当然矛盾丛生，不知所谓；但非经逻辑就想也不想的思考方法，往往把预感（hunch）抹杀了，以致什么也想不到。逻辑学——尤其是数学逻辑——是一门湛深的学问，但若以逻辑先入为主，会弄巧反拙。

念书时我拜读过爱因斯坦与逻辑学高手波普尔（K.Popper）辩论的书信。他们争论的是科学方法的问题。在这辩论中我以为波普尔胜了一筹，但科学上的贡献他是籍籍无名的。

逻辑是可以帮助推理的正确性，却不是思想或见解的根源。科学方法是用以证实理论的存在，但本身对解释现象毫无用处。那些坚持非以正确方法推断出来的思想是犯了规，不能被科学接受的观点，只不过是某些难有大贡献的人的自我安慰。这种人我遇过不少。他们胸有实学，思想敏捷，缺少了的是想象力。

纯以预感而起，加上想象力去多方推敲，有了大概，再反复以逻辑证实，是最有效的思考方法。只要得到的理论或见解合乎逻辑规格，是怎样想出来的无关重要。那些主张“演绎法”（deductive method）或“归纳法”（inductive method）的纷争，不宜尽听。苹果掉到牛顿的头上（或牛顿午夜做梦），万有引力的理论就悟了出来。有谁敢去管他的思考方法是否正确呢？

有些独具卓见的学者，其逻辑推理的能力平平无奇；他们的重要贡献是经后人修改而成的。英国早期的经济学家马尔萨斯

（T.Malthus），推理的能力比不上一般大学生！近代获诺贝尔奖的哈耶克及舒尔茨（T.Schultz），推理也没有过人之处。这可见思想见解（idea）是首要，逻辑次之。马克思的困难，是在推理上有问号，逻辑不清，而不少后人代为修改也弄得一团糟。那是说，马氏的预感有创见，但经不起逻辑的考验。

得到了一个稍有创见的预感，不要因为未有逻辑的支持而放弃。在我认识的学者中，善用预感的首推科斯（R.H.Coase）。我向他提出任何比较独特的意见，他通常立即回答“好像是对的”或“好像是不对的”。先有了一个假定的答案，然后慢慢地将预感从头分析。

一九六九年，在一个会议上，有人说大地主的农产品售价会是垄断的市价，缺乏市场竞争，对社会是有浪费的。我冲口而出：“怎么可能呢？假若全世界可以种麦的地都属我所有，我一定要将麦地分开来租给不同的农民耕种；麦收成后农民会在市场上竞争出售，那么麦价

是竞争下的市价。”科斯在旁立刻对我说：“你好像是对了。”三天之后，我再遇科斯时，他又说：“你好像是对了。”我问他我对了什么。他说：“麦的市价。”几个月后，在闲谈中，科斯旧事重提：“我认为在麦的价格上你是对了的。”对一个不是自己的预感而日夕反复推敲，是名家风范，值得我们效法。

另一个已故的朋友，名叫凯塞尔（R.Kessel），是行内知名的预感奇才。一九七四年（他死前一年）我有幸和他相聚几个月，欣赏到他的不知从何而来的预感。凯塞尔有一条座右铭：“无论预感是怎样的不成理，总比一点意见也没有为佳。”他又强调：“若无半点见解在手，你什么辩论也赢不了。”

预感是每个重要发现缺少不了的——从哪里来没有一定的规格，有时究竟是什么也不大清楚。思考上，预感是一条路的开端——可走多远，到哪里去，难以预先知道——但非试走一下不可。走这路时逻辑就在路上画上界线，将可行及不可行的分开。走了第一步，第二步可能较为清楚。好的预感的特征，是路可以愈走愈远，愈走愈清楚，到后来豁然开朗。“没出息”的预感的特征正相反。

不要以为我强调预感的重要，是有贬低逻辑及科学方法之意。我曾经是卡尔纳普（R.Carnap）的学生，怎会轻视这些学问？我要指出的是逻辑可以辅助预感的发展，用早了却可能把预感抹杀了。

（四）转换角度可事半功倍

任何思考上的问题可以用多个不同的角度来推敲。同样的问题，可用不同的预感来试图分析。这些，我认识的高人皆如出一辙——他们既不轻易放弃一个可能行得通的途径，也不墨守成规，尽可能用多个不同的角度来推想。转换角度有如下的效能：

第一，茅塞可以顿开。茅塞（mental block）是一个很难解释的思想障碍，每个人常有。浅而重要的发现，一个聪明才智之士可能绞尽脑汁也想不到。如果将思想的角度稍为转变一下，可能茅塞顿开。想不到的答案，大多数不是因为过于湛深，而是因为所用的角度难以看到浅的一面。重要的例子不胜枚举。

一间工厂为了生产，对邻近的物业造成污染而有所损害。历久以来，经济学者建议政府用几种办法去压制工厂的生产，从而减少邻近物业的损失。这个老问题到了科斯的手上，他把角度倒转了：“压制工

厂生产，等于邻近的业主对工厂有损害，究竟要被压制的应是哪一方？”科斯定律由此而生。

另一个例子是关于近十多年来在世界上大行其道的“财务投资学”（corporate finance）。这门学问其中的一个创始人夏普（W. Sharpe）的成名之作，是在有风险的情况下，首次在原理上断定了资产的市价。虽然这原理还有着明显的缺点，但对一个当时高手云集而不可解决的重要问题，稍可成理的答案已足令其驰名遐迩。夏普的“破案”出发点，是把一条当时众所周知的曲线倒转了来画。

第二，角度可以衡量答案。从一个角度看来是对的答案，换一个角度看可能是错了。任何推理所得的一个暂定的答案，都可以找到几个不同的角度来衡量。不同的角度皆不否决这个暂定的答案，我们对答案增加信心。当然，可靠的答案还是要经过逻辑及事实的考验的。

第三，角度有远近之分。在思考的过程中，细节与大要是互补短长的。无论细节想得如何周到，在大要上有困难的见解，思考者可能前功尽废。在大要上是对的，思想的补充通常是时间问题——就算是细节错了也往往无伤大雅。这方面的思考困难，是假若完全不顾细节，我们不容易知道大要。有了可靠的大要而再分析细节，准确性就高得多了。

思想一集中，脑袋就戴上了放大镜，重视细节——这是一般的习惯。善于思考的人会久而久之将问题尽量推远以作整体性的考虑。

（五）例子远胜符号

推理时可用例子，也可用符号；有些人两样都不用，只是照事论事，随意加点假设，就算是推理。后者是茶余饭后不经心的辩论，算不上是认真的思考。有科学性的思考，用例子是远胜于用符号的。

数学是以符号组合而成的一种语言；严格来说，任何语言文字都是符号。画面是没有符号的，但也是表达的一种方式。用大量的字来表达画面，就成了例子。思想是抽象的。要证实抽象思想的正确性，数学大有用途，因为它是最严谨的语言。但有效的思考方法要将抽象现实化。画面比符号较接近现实，因此较容易记；所以思考时，用例子就远胜于用符号了。

以善用数学而负盛名的经济学者，如萨缪尔森（P. Samuelson）、阿罗（K. Arrow）、宇泽弘文（H. Uzawa）、斯蒂格利茨（J. Stiglitz）等人，都是以例子帮助思考的。以数学求证是得了大要之后的事。其他少用数学而善于思考的人，用例子更是得心应手了。有些学者只用符号或少用例子，但有重要发现的很少见。中国人天分之高举世知名，但用例子的能力就比较弱了。这一点我实在不明白（可能佛学的例子过于抽象，造成不良影响）。以我之见，韩非子还算过得去，但孟子及孙中山所用的例子往往似是而非，不知所云；他们成不了推理高手，是不难了解的。

善用例子的人，再蠢也蠢不到哪里去。用例子有几个基本的法门，能否善用要看个人的想象力。现试将这些法门分列如下。

第一，例子要简单而贴切。以例子辅助推理，理论的重要特征要全部包括在例子之内。通常的办法是将例子内的枝节删去，使重点突出，务求在重点上例子与理论有平行的对比。简化例子要有胆量，也要有想象力。在经济学历史里，简化例子最有本领的是李嘉图（D. Ricardo）——所以李嘉图的经济模型的广博度，至今仍未有人能望其项背。那是说，例子简化得愈厉害，复杂的理论愈容易处理。

第二，例子要分真假。所有可用的例子都是被简化了的。以严格的准则来衡量，没有一个例子是真实的。但有些例子是空中楼阁，其非真实性与简化无关；另一类例子，因事实简化而变为非真实——我们称后者为“实例”。纯以幻想而得的例子容易更改，容易改为贴切，可帮助推理。但要有实际应用的理论，必须有实例支持。少知世事的人可先从假例子入手，其后再找实例辅助；实证工夫做得多的人，往往可省去前一步。经验对思考有很大的帮助，是因为实例知得多。

第三，例子要新奇（novel）。众所周知的例子缺乏吸引力；在思考上，较新奇的例子会较容易触发新奇的思想。第一个以花比美人的是天才，其后再用的就少了创见。工厂污染邻居的例子，庇古用时是新奇的；用得多了，启发力就减弱。科斯在同一问题上作分析，采用了牙医工具的声浪扰及邻居、大厦的阴影减少了隔邻泳池的阳光等。这些比较新奇的例子，都启发了一些新见解。

第四，要将例子一般化（generalise）。这一点，中国人是特别弱的。事实不可以解释事实；太多理论就等于没有理论。将每个例子分开处理，理论及见解就变得繁复，各自成理，无意中变成了将事实解

释事实。将多个不同的例子归纳为同类，加以一般化，是寻求一般性理论的一个重要方法。

马克思走李嘉图的路，将资本跟土地及劳力在概念上分开。所以马克思的《资本论》缺乏一般性，使剩余价值无家可归，要自圆其说，就指责资本家顺手牵羊，将这剩余的剥削去了。李嘉图自己从来不相信价值是单从劳力而来的；他想不通将不同资源一般化的方法，知道自己的理论有困难。这困难要到费雪（I.Fisher）才清楚地解决了。

在社会耗费（或社会成本）的问题上，庇古用的例子分类太多，导致他的理论模糊不清，前后不贯。这问题到了科斯手上，变为社会上每个人无论做什么对其他人都有影响；他于是将所有对人有影响的行为归纳为产权的问题。

在另一个极端，过于一般性的理论，因为没有例外的例子，所以没有解释的功能。有实用性的理论必须有被事实推翻的可能。因此，例子既要归纳，也要分类。分类的方法是要撇开细节，集中于重点上不同例子之间难以共存的地方。将例子分开来处理，我们也要找寻跟这例子有一般性的其他例子。世界上没有一个“无法一般化”的实例。要是有的话，逻辑上这实例是无法用理论解释的——这就变为科学以外的事了。

第五，要试找反证的例子（counter example）。思考要找支持的例子；但考证是思考的一部分——考证要找反证的例子。施蒂格勒（G. Stigler）、贝克尔（G. Becker）等人，辩论时喜用反证。可取的理论，一定要有可以想象的反证例子——如果反证的是实例，理论就被推翻了。

（六）百思不解就要暂时搁置

人的脑子有难以捉摸的机能——连电脑也能想出来的脑子，其机能当然要比电脑复杂得多。拼命想时想不到，不想时答案却走了出来，是常有的事。我们可以肯定的，是在不经意中走出来的答案，一定是以前想过的老问题。以前想得愈深，得来全不费工夫的机会愈大。日有所思，夜有所梦，可以置信。

百思不得其解的问题，时间并没有白费。将问题搁置一旁，过些时日再想，可有奇效。就是不再想答案也可能会在无意间得到的。我

的价格管制文章想了三年，公司原理十三年，玉器市场九年仍未开笔.....这些及其他文章加起来起码有百多年！不是言过其实，而是搁置着等时机成熟而已。贝克尔及阿尔钦等人的文章，好的都是下了多年的工夫。科斯有几篇等了三十多年的文章：他今年七十四岁了，等不到是经济学上的大损失。人各有法，而等待是思考的一个重要的步骤。

科学上的思考是一门专业。跟其他专业一样，熟能生巧。可以告慰的，是无论问题看来如何深奥，好的答案往往是出奇地浅的。

自我思考

1(§ 257)^①

最丰富的图书馆如不加以整理,其用途赶不上一个藏书有限、但却有条不紊的图书馆;同样,大量的知识如未经自己的思考加工,其价值赶不上为量甚小、但却经过反复思考的知识。因为,只有把所知道的东西加以多方面综合,把每种真理同另一种真理相比较,人才能完全占有自己的知识,并掌握它的威力。人只能熟思他所知道的东西;所以,人应当学到一点什么;但是,人也只知道他所熟思过的东西。

诚然,人们可以随意从事阅读和学习;但却不能随意从事思考。这就是说,后者必须由任何一种对事物本身的兴趣加以煽动和维护,犹如火之于风一样;这种兴趣或可是纯客观的,或只是主观的。主观的兴趣见于我们的个人事务中,而客观兴趣则限于天生善于思考的头脑,思考对于他们有如呼吸一样自然,但这样的头脑是很罕见的。所以,大多数学者身上少有这样的兴趣。

① 括弧内的编码为《附录与补遗》(原著)所有,下同。

2(§ 258)

自我思考对于心灵所起的作用,与阅读所起的作用,其差别之大令人难以置信;人们凭借头脑或从事思考或从事阅读,所以那种差别还将不断加大头脑之间的原始差别。这就是说,阅读把思想强加于心灵,那是些对心灵目前所有的志向与情绪陌生而异质的思想,恰如印章在火漆上印出了图印。心灵就这样承受着全部外来的压力,时而思考这个,时而思考那个,虽然它对此既无冲动亦无兴致。——与之相反,如果是自我思考,心灵便遵循自己固有的冲动,这种冲动目前或是由外部环境,或是由任何一件回忆引起的。这就是说,直观的环境并不像阅读那样,把一个确定的思想强加于心灵,而只给它以材料和动机,去思考适宜于其本性与当前情绪的东西。——所以,多读会使心灵失去一切弹性,正如不断加压会使一根弹簧失去弹性一样:因此,为了使自己不具有任何思想,最可靠的办法就是,一有空闲就手里拿起一本书。这种习惯正是博学会使大多数人比他们原本更迟钝,更愚蠢,使他们的著述毫无成就可言的所以然:他们始终像蒲伯^①所说的:

永远阅读别人,
从不被人阅读。

——蒲伯:《愚人叙事诗》第三卷第194节

学者是在书本中阅读的人;思想家,天才,世界启蒙者和人类的促进者,则是直接在世界之书中阅读的人。

^① 蒲伯(亚历山大,1688—1744),英国诗人。《愚人叙事诗》是一部针对文人的讽刺作品。

3(§ 259)

归根到底,只有自己的基本思想才有真实和生命:因为只有它,我们才真正完全理解。读来的别人的思想乃是别人的餐食的残羹剩汁,一个陌生人脱下来的衣服。

读来的别人的思想之与从我们心中产生的自己的思想相比,有如史前植物的化石痕迹之与春日盛开的植物相比。

4(§ 260)

阅读不过是自己思想的代用品。人们阅读时,是让自己的思想被别人用襟带牵着走。此外,书多适足以表示歧路多,表示如果跟着它们走,会有多大的迷途的危险。但是,为天才所引导的人,即自我思考、自动思考、正确思考的人,他却有找到正确道路的指南针。——只有当自己思想的源泉停滞时,才应当去读书;这种情况即使对于最优越的头脑也在所难免。但是,赶走自己的独创思想,以便拿起一本书来读,则是渎亵圣灵的罪过。不妨把这种人比作逃离广阔自然而去参观植物标本,或者在铜版上观赏美妙景色的人。

我们经过很大的努力,逐渐通过自己的思考和推断,才发现一点真理,一点见解,我们有时也可能不费吹灰之力地在一本书中现成地碰见它;但是,如果我们是通过自己的思考获得它的,那它就会贵重一百倍。因为,只有这样,这点真理,这点见解,才能作为不可缺少的部分,作为活生生的肢体,进入我们思想的整个体系,才能与这个体系保持完整而稳固的联系,才能连同这些联系的全部因果一起被理解,才能具备我们整个思维方式的色彩、色调、特色,才能恰在需要它的时刻到来,从而才能稳固下

来,再也不会消失了。因此,歌德的诗句

你从你父辈继承的一切,
要去挣得它,才能占有它。

(《浮士德》第一部)

在这里才得到最完善的运用和阐明。这就是说,自我思考者只是到后来才为自己的见解而去认识权威著作,那时这些著作也只不过用来确证他的见解,加强他自己而已;书本哲学家却从权威著作出发,他用搜集来的别人的见解为自己构成一个整体,这就像用非血肉材料拼成的一个机器人,而自我思考者的见解则相反,它像一个由人生出来的活生生的人。它所以像活人一样产生,是外在世界使思维着的心灵受孕,它随后才分娩了这个宁馨儿。

仅仅从书本学来的真理粘在我们身上,就像一只假肢,一颗义齿,一个蜡鼻,或者充其量像是用别人的肉制成的一个鼻形;而通过自己的思考获得的真理则像是天然的肢体,只有它才真正属于我们。这就是思想家和单纯学者的区别,所以,自我思考者的精神收获看来就像一幅优美的图画,它因明暗准确,色调含蓄,色彩完美和谐而栩栩如生。相反,单纯学者的精神收获则有如一块大调色板,充满五颜六色,必要时也可能有条不紊,但是缺乏和谐、联系和意义。

5(§ 261)

阅读就是用别人的而不是自己的头脑去思考。但是,用自己的头脑去思考,总是力求发展一个相互关联的整体,一个即使并非严密的体系,对于这种思考来说,没有什么比由于不断阅读而流入太多别人的思想更有害了;因为这些思想,每一个都出自

另一个心灵,属于另一个体系,带有另一种色彩,它们决不会自动汇合成一个包括思考、知识、判断力和信念的整体,毋宁会在头脑中造成一点点巴比伦式的七嘴八舌^①,而今更会使充满这些思想的心灵丧失一切明晰的判断力,并且几乎使之趋于瓦解。这种状况可以在许多学者身上看到,并使他们在健全的悟性、正确的判断和实践的机智等方面落后于许多不学无术者,后者总是把他们从外部通过经验、谈话和少量阅读获得的微薄的知识纳入自己的思考并使二者合而为一。连精通学理的思想家也是这样做的,不过是在一个较大的范围。虽然他需要许多知识,因此必须阅读许多,但是他的心灵是强大的,足以掌握这一切,同化它们,将它们并入自己的思想体系,从而使之从属于他的不断生长的宏伟的判断力之有机的整体;在这个过程中,他自己的思考有如管风琴的主调低音,永远支配着一切,决不为其他音调所掩盖,而在仅可称之为博学的头脑中,情况恰好相反,其中仿佛掺混着各种风格的音乐碎片,主调却简直听不见了。

6(§ 262)

在阅读中度过一生,从书本中汲取智慧的人,好像从许多游记中获得关于一个国家的详细知识的人。这些人能够传达许多消息,但是关于这个国家的实际情况,他们根本没有连贯的、明了的、基本的知识。相反,一生从事思考的人们,却像亲自在个国家居住过的人,只有他们才真正知道自己在说些什么,熟悉那里的实际状况,确实称得上内行。

^① 巴比伦,公元前四千年的国际大都市,居民五方杂处,用各种语言讲话。

7(§ 263)

一个自我思考者之于普通的书本哲学家,犹如一个目击者之于历史研究家:前者是根据自己对于事物的直接理解说话的。因此,所有自我思考者归根到底会相互一致起来,他们的区别只由于立场不同而已;但是,在这一点不影响什么的情况下,他们都说着同样的话。因为他们只是说出了他们客观理解的东西。我的著作中有许多话,由于它们似非而是,我在将它们公之于众之前曾经踌躇再三,后来我却带着令人愉快的惊异发现,它们在伟人们的古老著作中都被说过了。反之,书本哲学家却报道这个人说过什么,那个人想过什么,以及另一个人又反对过什么,等等。他比较、斟酌、批评不同的意见,试图探寻事物的真相;在这一点上,他同批评历史学家完全相似。例如,他将着手研究,莱布尼茨是否在某个时期一度曾是斯宾诺莎的信徒,等等。关于这里所说的一切,赫巴特^①的《道德与自然权利之分析性阐释》及其《论自由的书信》可以为好奇的慕仰者提供明白无误的例证。——人们可能很诧异,这个人竟为此花了这么大的气力;因为看起来,只要他愿意对事情本身略加观察,他便会通过一点自我思考,很快达到目的的。不过,这里还有一点小麻烦;因为这样做,并不取决于我们的意志:人们可以随时坐下来读书,但不能随时坐下来——思考。这就是说,对于思想,像对于人一样,不能随叫随到;相反,得等它们自己到来。对一个问题思考,必须自动出现,通过外在机缘和内在的情绪与注意力之幸福而和谐的巧合:那些人等不到的正是这一点。这点真实

^① 赫巴特(约翰,1797—1841),德国哲学家兼教育家,著述涉及心理学、教育学、数学等方面。

甚至可以拿涉及我们个人利害的思想来说明。如果我们在某种情况下必须做出一个决定,我们大概不能随便什么时刻为它坐下来,斟酌是非得失,然后下定决心:因为我们对它的熟思并不能正在那个时刻稳定下来,而是常常游移到其他事情上面去;这间或要怪我们对那件事情本身有所不快。在这种情况下,我们不应勉强从事,而应等待适当的情绪自动出现:它常常意外地并一再地出现;每个在不同时间出现的不同情绪会对问题投上另一种光。正是这个缓慢的过程,我们称之为“判断的成熟”。因为这项作业必须分开来做,许多过去被忽略的东西才会为我们所想起,而事情看得更清楚些,往往显得更可忍受些,嫌恶也就因此而消失了。——在理论工作中,同样应当等待恰当的时间,连最伟大的头脑也并非随时能够进行自我思考。因此,他不妨利用余暇从事阅读,这种阅读如前所说是自我思考的一种代用品,它只为心灵提供素材,这时是另一个人在为我们思考,虽然常常用一种非我们所有的方式。由于这个缘故,我们不应当读得太多,以免心灵习惯于代用品,荒疏了事情本身,以免习惯于一条踩烂了的小道,以免由于走别人的思想途径而对自己的途径感到陌生。我们最不应当由于阅读而对现实世界闭目不视;因为促成自我思考的机缘和心情,来自对现实世界的观察比来自书本要经常得多。因为直观的、现实的事物就其原生性与力量而言,正是自我思考的天然对象,最容易深刻激励思维的心灵。

由此看来,无怪乎自我思考者和书本哲学家容易从其发言方式加以识别;识别前者,应视其诚挚性、直接性及原生性等特征,视其全部思想与措辞的亲身阅历程度;识别后者,只须看到他所有的一切都是二手货,流传下来的观念,收集拢来的破烂,平淡无奇,一个复印之复印而已;他由传统的、陈腐的词句和流行的套话组成的风格,好比一个小国家;它的通货由外国的各种

真币构成,因为它自己不会铸造。

8(§ 264)

像阅读一样,单纯的经验也不能代替思考。纯经验之于思考,恰如吃喝之于消化与吸收。如果前者夸耀,唯有它通过其发现促进了人类的知识,这就像嘴巴夸耀,保持身体健康乃是它独有的功劳。

9(§ 264 续)

一切真正有才能的头脑的作品,正是以坚定性与精确性,以及由此产生的清晰与明朗,区别于其他作品,因为这样的头脑永远清楚明白地知道它们要表达什么,——不论在散文中,在诗歌中或者在音乐中都是一样。这种坚定性和明朗性是其他作品所缺乏的,它们正在这一点上立即被识别出来。

10(§ 265)

第一流心灵的特征是他的全部判断的直接性。他们所陈述的一切都是他们自我思考的结果,而且处处通过陈述显示其本色。因此,他们在心灵的帝国,与诸侯相似,有一种帝国直辖地位;其余的心灵都是附庸,这一点可以从其毫无个性可言的风格见出。

就此而论,每个真正的自我思考者或者还像一个君主:他不经委任,不承认任何人在自己之上。他的判断犹如一个君主的决断,从他自己的绝对权力产生,直接出自他本人。因为他不接受权威,正如君主不接受命令,除了他自己批准的,他不承认任

何事物。——反之，庸碌的头脑囿于各种各样流行的见解、威信和偏见，有如默默服从法律与命令的臣民。

11(§ 266)

热切而匆忙地通过引证权威来解决争议问题的人们，真高兴把别人的理解和判断力投入论战，来代替他们自己的，他们正缺乏这些。这种人成千上万。因为正如塞尼加^①所说，“人人宁愿要信仰，而不愿练习判断力。”因此，在他们的争论中，权威乃是共同选用的武器，他们用以相互攻击，谁要是不自觉陷进去了，最好不要拿理由和论断来抵御，因为对于这些武器，他们都是些皮肤角质化的西格弗里^②，在无能思考与判断的洪水里浸泡过的：他们会举起他们的权威作为一种使人自愧弗如的论据来迎击他，然后呼喊“胜利”。

12(§ 267)

我们活动在现实的领域里，不论其结局多么美丽、幸运和愉快，总要受制于需要不断加以克服的重力；反之，在思想领域里，我们则是无形体的精神，没有重力也没有困苦。所以，世上没有一种幸运比得上一个优美而丰饶的精神在吉利的时刻在自己身上发现的幸运。

① 塞尼加，即小塞尼加（卢修斯，公元前 4? —公元 65），罗马政治家兼哲学家，其名望大于其父，即修辞学家老塞尼加（公元前 55—公元 39）。

② 西格弗里，德国中古神话中的英雄，曾屠一龙，浴龙血中，遂使其身角质化而不致受伤。参阅《尼伯龙根之歌》。

13(§ 268)

一个思想的出现有如一个情人的出现。我们满以为,我们永远不会忘记这个思想,这个情人永远不会对我们冷淡。然而,离久情疏! 最优美的思想,如果不把它写下来,也有被忘却到再也记不起来的危险;而情人,如果不同她结婚,很可能从我们身边溜掉。

14(§ 269)

有许多思想对于思考它们的人有价值;但是,其中只有少数有力量经过弹回或反射而发生作用,就是说在把它们写下来之后,有力量赢得读者的同感。

15(§ 270)

但是,只有一个人首先仅为自己思考过的东西,才有真正的价值。这就是说,可以把思想家划分成一类首先为自己思考,另一类只为别人思考。前者是地道的思想家,是双重意义上的自我思考者:他们是真正的哲学家。因为只有他们才认真对待问题。他们的生存之愉悦与幸福正在于思考。另一些人则是诡辩家:他们只想冒充,并在他们希望借以从别人获得的东西中寻求幸福:他们的真意就在这里。一个人究竟属于两类中的哪一类,从他的整个风格和方式一看便知。利希滕贝格是前一类的典范,赫尔德属于第二类。^①

^① 利希滕贝格(格奥尔格,1742—1799),德国作家,文学警句大师,启蒙运动代表。赫尔德(约翰,1744—1803),德国作家兼哲学家,著作涉及神学、文学、哲学,曾对歌德产生影响。

16(§ 271)

如果人们考虑到,生存问题(这个暧昧的、被折磨的、倏忽即逝的、梦幻似的生存)是多么重大,多么迫切;——那么重大,那么迫切,以致人们一旦发觉它,它便使所有其他问题和目的黯然失色了;——如果人们眼见到,所有的人(只有极少数例外)并不清楚地意识到这个问题,甚至似乎根本不知道还有这个问题,不是为它而是宁愿为其他一切烦恼着活下去,只关心今天及其个人未来几乎并不很长的一段时间,或者断然拒绝那个问题,或者甘心使之与任何流行的形而上学体系相和解;——如果,我说,人们好好考虑一下这一点;那么,他们将会认为,人只能在非常模糊的意义上被称为一个会思考的生物,此后就不特别诧异于人身上无思无虑或头脑简单的特征,反而懂得就智力范围而论,普通人虽然超越动物(动物并不知道未来与过去,它的全部生存仿佛只是眼前),但也并不如人们惯于设想,他们的智力范围广阔无垠。

与以上所说相符的是,我们发现大多数人在谈话中,他们的思想被切得如此之短,恰像剁碎的青饲料,所以从中纺不出任何一点长纤维来。

如果这个世界住满了真正会思考的人,那就不可能让任何噪音那么无限制地响下去,就像对于那种最可怕而又无目的噪音^①一样。——但是,如果自然曾经规定人来思想,它就不会给他长耳朵,或者充其量只给他长我所羡慕的装有不透气活塞的蝙蝠耳朵。但是,事实上,每个人都是一个可怜的动物,它的力量生来只是用以维系它的生存,因此它需要永远张开的耳朵,好日日夜夜自动报告追踪者的来临。

^① 作者此处指鞭子的挥舞声,见《论噪音》一文。

论 教 育

1(§ 372)

按照我们智力的性质而论，概念是通过观察的抽象化而形成的，所以后者先于前者而存在。果真采取这个过程，像以自己的经验为教师、为书本的人那样，人们就会清楚了解，什么观察从属于他的某个概念，并为这个概念所代表：他深知二者，因此能正确处理他眼前发生的事情。我们可以把这个方法称之为自然的教育。

相反，不自然的教育则是，在对直观世界有任何一种扩大认识之前，你的头脑里通过预告、教授和阅读塞满了概念。经验随后才把对于所有这些概念的观察给你送过来；但是，到这时为止，你却一直是错误地运用那些概念，并按照它们错误地判断、错误地观看、错误地处理人和事。于是发生了教育使头脑走上歪路的情况，这就是为什么我们年轻时，经过长期学习和阅读之后，常常一半幼稚、一半乖戾地走进世界，处世行为则时而谨小慎微，时而妄自尊大；因为我们头脑里充满了我们当时争取加以运用、却几乎始终运用得不合适的概念。这就是概念在先，观察在后，直接违反心灵的自然发展过程——也就是那种所谓车前马后的结果，因为教师不是在儿童身上培养认识、判断和思考的能力，只是致力于给他们的头脑填塞别人现成的思想。然后，得

由一段长期的经验来纠正所有那些由于错误运用概念而产生的判断,并且很难彻底纠正。所以,很少学者像完全没有读过书的人那样,具有健全的常识。

2(§ 373)

根据以上所说,教育的要旨在于,从正确的一端开始,去熟悉世界,而使受教育者熟悉世界,可以说是一切教育的目的。但是,这一点如前所示,首先要看是否做到,在每件事情上观察先行于概念,此外狭隘概念先行于广泛概念,从而使整个教育沿着事物概念互为前提的顺序进行。但是,一旦这个顺序的某个环节被越过了,便会产生不完美的概念,而从这些错误概念最后又会产生一种以个人方式被歪曲了的世界观,这种世界观几乎在每个人头脑里都会保留很长时间,大多数人甚至永远保留下去。谁检验一下自己,就会发现,对于许多相当简单的事物和关系,他只是到十分成熟的年龄,才有正确的或者清楚的理解,有时还是恍然大悟似的。原先这里乃是他熟悉世界过程中的一个暗点,是由于他的初期教育脱漏某门课程而产生的,不论是传统的不自然的教育,还是以个人经验为基础的自然的教育。

因此,应当力图查明认识的真正自然顺序,以便按部就班地依照这个顺序使儿童熟悉世界的事物与关系,而不致在他们头脑里装进往往难以驱除的胡言乱语。尽管如此,还必须防止儿童使用一些他们根本不明其意义的词句。(儿童们一般有一个致命的倾向,即不想去理解事物,而满足于词句,背诵它们,以便将来在必要情况下借以摆脱困难。这个倾向此后还会持续下去,使得许多学者的知识不过是一堆废话。)但是,最重要的始终是,观察先行于概念,而不是相反,如一般的不利的情况,仿佛一个孩子首先用脚涉世,或者首先用韵读诗一样。这就是说,当儿

童的心灵还完全贫于观察时,就给它铭刻了一些概念和判断,严格意义上的先入之见:后来他观察世界,汲取经验,就凭借这些现成的参考资料,而不是像理所当然的那样,让他的种种概念从观察和经验中产生出来。一个人的观察是多方面的又是丰富的,所以它就简明与迅速而言,赶不上很快对付一切事物的抽象概念,要很晚才能纠正、或者根本纠正不完那些先人为主的观念。因为每当一个人发现,观察在某些方面显得与那个概念相矛盾,他便将观察所见暂时斥为片面,甚至加以否认,或者视而不见,以免那个先人为主的观念受到伤害。于是,许多人一辈子带着谎言、狂念、怪癖、幻觉和偏见到处跑,直到这些变成了固定观念。他从没有试图从观察和经验中为自己抽取基本概念;因为他从别人接受了现成的一切;正是这样才使得他,使得无数人,变得如此平凡而浅薄。因此,应当教育儿童不使用这种办法,而应当沿着自然教育的路线。任何概念都必须借助观察而被输入儿童的头脑,至少应当经过证明。这样,儿童的概念即使很少,才个个是有根有据的,是确切的。他将学会用自己的尺度,而不是别人的尺度,去测量事物。这样,他才会摆脱成百上千的狂念和偏见,不致需要大部分后来的经验和生活教训去驱赶它们;他的心灵才会一劳永逸地习惯于彻底性,明晰性,自己判断和不偏不倚。

一般说来,儿童在各方面都不应先从模本来学习生活,先从原物来学才是。所以,不应匆匆忙忙先把书本,仅仅把书本,塞在他们手里,而应使他们按部就班地熟悉事物和人际关系。首先应当考虑引导他们如实地不带偏见地理解现实,使他们能够直接从现实世界获得概念,而不是从别处(如从书本、童话或别人的言论)拽取它们,然后把这些概念现成地应用于现实,然后头脑里充满妄念,于是或者错误地理解现实,或者枉然试图按照妄念改造现实,从而陷入理论上或者实践上的歧途。早年培植

的妄念,由此产生的偏见,究竟会带来多大危害,实在令人难以置信:世界和现实生活后来给予我们的教育,不得不首先用来清除它们。戴奥吉尼斯·拉厄修斯记载过,有人向安迪斯特尼斯请教:什么知识最有必要?他回答道:把学到的谬见都忘掉!①说的就是这个意思。

3(§ 374)

正因为早年吸取的错误大都不可磨灭,而判断力又成熟得最晚,所以不应当给十六岁以下的儿童教授一切可能产生大错误的课程,如哲学、宗教和各种一般性见解,只应当让他们学一些或者不可能犯错误的课程,如数学,或者犯了错误也不很危险的课程,如语言、自然科学、历史等等,但一般说来,任何年龄的人都只应当学习易于为他们所接近、完全为他们所理解的学问。童年和青年是搜集材料、专门彻底熟悉个别事物的时间;反之,对普遍事物进行判断为时尚早,最后的解释还得推延到后期。判断力以成熟和经验为前提,不妨存而不论,倒须提防偏见抢先输入,以致把判断力永远麻痹掉。

另一方面,记忆力在青年时期最为强盛,最有韧性,所以是首先需要的,但是记忆什么,事先却必须认真细致地,经过深思熟虑地加以选择。因为青年时期记牢了的东西永远忘不了,所以这块美好的园地应当用来尽可能长庄稼。如果我们回忆一下,我们一生头十二年所认识的人是如何深刻地埋在我们的记忆里,还有那时的一些事件,以及一般说来,我们当

① 戴奥吉尼斯·拉厄修斯:公元三世纪希腊作家,所著希腊哲学家传记一书,为后世了解有关哲学家的唯一资料来源,本文所引轶事见该书第六卷第七章。安迪斯特尼斯(公元前445—前365),雅典哲学家,苏格拉底的学生,犬儒学派奠基人,倡言幸福有赖于德行。

时所经历的、听说的和学到的大部分东西,都已不可磨灭地铭记下来,那么我们自然会想到,要以青年头脑的感受性和韧性作为教育的基础,因为可以严格有计划、有条理地按照规定把所有印象纳入记忆。但是,因为人只有很短一段青年时间,记忆的容量一般说来毕竟有限,而个人的记忆容量就更有限,所以全看是否把多种最本质的、最重要的内容填充记忆,而把其他一切排除掉。至于什么是最本质的和最重要的,应由最能干的头脑即各部门的能手们深思熟虑地作出选择,其结果应当确定下来。这种选择必须区分出,什么知识对于一般人是重要的,是他必须知道的,什么知识对于各种特殊职业或专业是重要的,是其从业人员必须知道的。然后,再根据每人在其外部环境中可能有的一般教育程度,按照百科全书的方式,以按部就班的课程对第一类知识进行划分:从限于初级教育所必需的课程直到哲学专科的全部课程。但是,第二类知识仍得交由各部门真正的能手们来选定。整个体系将会为思想教育提供一个特别详细的规范,当然每十年还得修订一次。通过这样的安排,将可最有利地利用记忆的青春力量,还可给后来出现的判断力提供优越的素材。

4(§ 375)

知识的成熟,换言之,知识在每个个人身上所能达到的完善,在于他的全部抽象概念和他的观察见解之间建立一种确切的联系,也就是说,在于他的每个抽象概念直接或间接地以观察为其基础,只有这样才使它具有真正的价值;同样还可以说,在于他能够把他所作的每次观察纳入正确的、与之相当的概念。成熟只是经验的工作,因此需要时间。我们的观察知识和我们的抽象知识是分别获得的,前者沿着自然的途径,后者通过别人

或好或坏的教导和传授；因此，在青年时期，我们仅仅由词句固定下来的概念和我们通过观察获得的真正知识之间，往往很少一致和联系。后来二者才慢慢彼此接近，互相纠正；但是，只有当它们完全融为一体时，知识的成熟才是可能的。这种成熟完全不取决于每人能力可能具有的另一种或大或小的完善，后者不看抽象知识和直觉知识是否相联系，而看二者的深入细致程度如何。

5(§ 376)

对于务实的人，最必要的学习就是确切而彻底地认识世界的真实状况：但这也是最乏味的一种学习，一个人可能学到老也学不到家；而在科学领域，青年时期就可掌握最重要的知识。至于认识世界，青少年作为新手必须学习最初的最难的课程；但是，即使是成熟的大人也还有许多地方需要补课。这种本身已经够大的困难，现在将由小说而倍增，因为它们按照现实中没有发生过的情况来表现事物的进程和人际关系。青年人轻信，便把这些观点接受过来，并化为自己思想的一部分；这样一来，代替消极的无知，便出现了一连串虚假的前提，即积极的错误，这种错误后来甚至会把经验的教育弄得一塌糊涂，而使它的课程以错误的面貌出现。如果说青年原来是在黑暗中，现在他就由鬼火来引导了：少女尤其是这样。他们被小说强加了一种完全虚假的人生观，被引起了永远不能实现的期望。这通常会给整个一生造成极其有害的影响。青年时期没有时间或机会阅读小说的人，如手工业者之流，肯定在这方面要占便宜。少数几部小说可以例外地不受上述谴责，甚至起着相反的作用，首先应举《吉尔·布拉斯》和勒萨日的其他作品（或者不如举它们的西班牙原著）为例，此外还可举出《威克菲尔德的牧师》，以及瓦特·司各

特的一些小说。《堂吉诃德》则可视为那种错误道路的一种讽刺性的描写。^①

① 勒萨日(1668—1747),法国作家,《吉尔·布拉斯》为其代表作,以西班牙流浪汉小说为蓝本,描写一个城市青年一生的冒险经历。《威克菲尔德的牧师》是英国作家哥尔德斯密斯(1730—1774)的代表作。瓦特·司各特(1771—1832),英国作家,历史小说《艾凡赫》最为著名。《堂吉诃德》为西班牙作家塞万提斯(1547—1616)的名著,描写某穷乡绅阅读骑士小说入迷,企图仿效古代游侠骑士生活,干出许多荒唐可笑的蠢事。

理想：深刻、成熟、自我期许

吴叡人

由于每个人谈话的视野，都为他的生活经验所限制。因此，我将提供一个比较单一面向的观点来讨论。并且，由于我本身学的是政治，政治观察处理的对象，是政治现象；政治的现象，本身就是社会事实。所以，我希望从现实，以及理想两方面，来探讨大学生在理想与现实中的问题。另一方面，基于哲学的立场，我比较倾向于一个冲突论者，而不是一个有机论者。所以我习惯于在批判的角度，来批判一些现象后，再提出我的建议。以下我指的大学生，是特指本地、此间的大学生。亦即，在这样时空之下的台湾大学生。

两种「游戏规则」间的羔羊

今日台湾的教育，它的导向相当程度地在塑造一些形式主义的理想主义者。或说，教育的内容，在灌输、在提倡这种形式主义的理想主义。而所谓「形式主义的理想主义者」，它的本质，就是反理想主义的。因为，他对于现实的抵抗力，非常薄弱。换言之，一旦他跨入社会之后，他在大学里面所秉持的一些理想、观念世界中的符号，立刻被现实所击溃。像这样的一种教育内容，配合其他社会条件，使得今日大学生，在我现在所关照的课题下面，呈现了两个重要特质：第一点，就是对于现实薄弱的反应与关照能力。亦即，他对现实的理解与判断、掌握能力付之阙如。第二点，是大学生社会意识的匮乏；带有无法舍弃的「知识贵族」的身段。

这两种非常特殊的性格，乃是高度疏离于现实的结果，就第一点而言，有关对现实薄弱的反应能力，是很容易理解的。因为，我们不段灌输的这种理想主义，相当程度上是非常形式化的东西。而整个教育的导向，并不鼓励同学真正去理解这个社会冲突的本质。所以，易导于同学们去了解，或去相信，这个社会本质是和谐，以及善良的。

在这种情形下，进入大学以后，上焉者，在接受这样的一种教育价值以后，便容易培养出一种浪漫的、天真的理想主义。换句话说，他对整个社会、整个未来有一种非常浪漫的想法。这种想法，很可能是来自他本身接受教育时，所被灌输的那些形式主义的善。这种天真的理想主义者，我觉得当他一离开校园之后，最容易立刻放弃他的理想。换句话说，在校园四年的时间里面，他们所玩的是一套游戏规则。而当一旦跨入社会，离开校园之后，他发现整个社会的本质和遭遇到挫折之后，立刻扬弃这些游戏规则，换上另外一套游戏规则——这套游戏规则，就是社会游戏规则；其本质正是反理想主义或至少是反理想主义大于理想主义。这样的人，他们在受挫折失望之后，很容易退缩，而可能变成一个犬儒。他会对于很多社会的现象不满；他会加以嘲讽。但是，本身却已经失去维系与实践他理想的行动力。这样毋宁是非常可悲的。

这种人所持有的浪漫的理想主义，更退化下去，便出现了一种非常吊诡的情形：就是大学生在理想主义方面，是非常浪漫的，但是在现实主义上，却是过份成熟的。换言之，有些大学生很早就很世故了。他充分地掌握了社会流行的价值——非常世故而功利的价值——而完全扬弃理想主义的价值。这对于整个国家和社会来讲，是一种很不利，甚至很可悲的情形。

需有严肃深刻成熟的理想

我们目前所处的这个环境里，无论是社会体制或政治体系都不是非常健全的。也许我们承认，现在是在一种 critical time 里面，是在一个动荡的时代里面，也许此时要求一个完全健全的社会是一种奢求。但是，在这样的一个社会当中，我觉得更需要的是一群严肃，而且深刻、成熟的理想主义者；或者，我用另外一种语词来形容他，也就是一群现实的理想主义者。我希望他能有一种特质，就是当他已经了解和面临到，整个社会对理想冲突的本质之后，还能够抱有他的理想，还能够支撑下去，能够有一种道德上的一致性；或者不要讲道德，至少他有一种一致性而不要立刻扬弃他的理想。我觉得，我们的国家需要这样的一群人。而不是需要一群，在我们大学时代高喊理想，而到社会上立刻放弃理想的知识人。

此外，我认为有一个基本态度必须要了解，那就是，理想和现实的分野，应该只是实然的，绝不可被试为应然的。假如，我们认为理想和现实的分野是应然的，便很容易会造成我们今天对大学生这种态度的合理化。我可以举个例子。我们现在的大学教育，何曾能够再培养出一个像当年的段锡明、傅斯年这样的人？或是，什么时候又能够再出现一个像顾维钧这样的人？他在哥大的时候，以中国人的身份担任哥伦比亚大学学生会的主席，培养出他深邃的视野与能力。但是，在我们这种社会体制、教育体制下，大学的环境和格局，已经培养不出这样的人了。这牵涉到目前教育所灌输的内容。我认为，在这个观点上，大学与高中，甚至中学到大学，都是完全一致。它所灌输的理想，都是虚伪的，都带有一种伪善的本质。因为，它并不鼓励同学去透视这个社会。

大学应负有一种重要的使命，就是培养一群严肃、深刻，而且成熟的理想主义者；换句话说，就是现实的理想主义者，以符合目前社会环境的需要。这一点，正是目前非常缺乏的。比如 60 年代美国的学生运动，虽然后来转变成过激的学生运动，并不值得提倡。但值得我们注意的一点，就是在学生运动风起云涌的时代里，出来担任对于学生公共事务的领袖人物，后来有相当多成为美国社会的改革者。他们必须在事实的磨练上，具有对社会现实高度的了解。然后配合他们本身对理想的执著，使他们对于未来的整个美国社会的病态，有一种更批判性的了解。而不当他毕业之后，就被迅速地纳入社会的伪善体制里面。这证明理想与现实的鸿沟是可以跨越，现实的理想主义亦将因而持续下去。

青年的理想主义是国家的元气，也是社会的元气。但是只有在学院里面，一个很纯粹的理想主义才能被培养出来。换言之，一旦进入了社会之后，在整个社会条件上，很难再使学生有这个理想主义的倾向出现。因此，我们应该及早在学院的环境中，就让同学去蕴酿理想主义的倾向。但理想主义本身，必须是严肃、深刻，并经过反省，而有一种强烈的对社会现实屈服的免疫力。在这种情况下，我相信青年对于社会的变迁，将具有正向的功能。

养成高瞻远瞩的知识份子

但是，目前整个校园里面，对于学生的训练十分欠缺。例如，我个人刚刚从六月四日当选代联会主席，到现在已有两个多月的时间，我深深体认到我是整个社会，或者是整个教育体制之下的受害者。因为，这个教育体制从来没有教我，如何去管理一个庞大

的校园公共事务，和认识社会的本质。我想这已经不只牵涉到个人特质、个人能力的问题，而是涉及到严重的教育体制内的缺失。像校园公共事务的参与，以及学生事务的自我管理，这类的训练，本身就代表一个学生在理想主义的蕴酿期，对他的理想主义加以精鍊，使他更成熟，并且对社会具有一定的透视力的一种培养。

也许，我们国家经常以「国情不同」为由，而不采用某些制度。不过，我愿意举一个例子来证明此一理由显然是被过度膨胀的使用了。比方像亚洲，同样是中国人自己处理的香港大学而言，他们的学生会会长要读五年，其中有一年是不用修任何学分，而完全用来处理学生会的事务。这一年让他全心全力投入到学生会的事务中。我个人的理解是，当他们在做这一年无学分训练的时候，他本身已经对社会做了一种适应，并且强化了对理想的执著。这种训练正是我们所欠缺的。

至于，对所谓的新鲜人，我觉得还是有一些事值得对他们讲。根据我上面所提到，有关于目前台湾的教育格局底下，学生性格上的一些缺憾。我们先反省第一个问题，就是目前的教育到底没有给我们些什么，而这些东西对我们而言，却是迫切需要的？在未来重建中国的历程中，需要一群具有高瞻远瞩的知识份子。这些知识份子，不是那些只能空喊理想主义的人。而必须具有相当高度的实践能力，但这种实践能力，却是我们目前整个教育体制里面，并没有教给我们也无法培育出来的能力。所以对于新鲜人，我必须说由于目前教育的严重缺憾，使得我们不得不自我教育。因此，首先我们要做到心理准备，要认识到社会中理想与现实严重冲突的事实。

举个例子来说，去年，在台大里面，有一些针对某些校园的公共事务，甚至于针对整个社会事务的热烈论战出现。我的学弟、学妹们对于一年以来这种比较波动的现象，就我的感觉，他们的态度是害怕和恐惧。我一开始感到非常地可笑，继而也感到非常恐惧，恐惧的是，我们现在的教育体制已经把学生变成了多么无能的现象。他们对于比较具有批评性的事物，没有消化的能力，也没有接受的能力。究其原因，则可扣到整个教育政策，而这种教育政策引导的，必然是一种逸乐取向的校园文化。学生除了倾向于去游玩之外，最好的也不过只是希望在各种课外活动里，寻求自我人格的建立。除了自我人格的建立之外，他们不希望能够再跨出一步造成突破，而和整个社会扣在一起。所以，会对于整个论战，感到恐惧。我觉得，这是「非战之罪」也；亦即，非同学之罪，也不是论战之罪，也不是引起这些论战同学之罪。总之，必须要非常透澈地了解，整个社会现实与理想严重冲突的事实，然后做好心理准备。

充实知识深化反省和批判

继之而来的，就是要做到自我要求。由于，这个社会的教育，它不愿意，或事实上并没有提供我们很多必要的东西。所以，假使我能够重新计画大学四年，我会给自己订下一个 hard-working 的四年。我相信就我对整个社会，以及目前整个校园情形的理解，我觉得培养一个更成熟的理想主义的学生而言，hard-working 的四年是非常必要的。

至于有关自我要求，大致上可以提供几点比较具体的建议：第一点，就是把握机会来学习以及体验。当然，你不一定要做一个最积极的参与者，但至少也要训练自己成为一个深刻的观察者。亦即，在校园四年的成长过程里，不要放弃对于校园这个学术社区，以及对于校园以外整个社会严肃、深刻的思考和反省的机会。当然，进一步而言，还是

希望你够把握任何参与校园公共事务的机会，保持对自己权利的觉醒。在校园事务上，要求发言权，以及真正关怀自己的权利与义务。

第二点，就是读书：拼命地读书。虽然，在课内课业上面，我并不是顶用功。但是，二年级在台大法学院的时候，我发现几个宝库，就是社图和法政研图。于是，我一个礼拜要跑四、五天的社图和法政研图，拼命看原文书。当然，我最大的感受是，缺乏老师的直接指导和同学的相互讨论。我之所以如此做，是因为，企图使自己成为一个深刻而严肃的理想主义者的时候，知识的基础是很必要的。否则，我想将会流于一种盲动的革命者，非理性地浪掷他的热情而全然于事无补而已。在此，对于读书，我强调靠自修。但当然不排除在课内课业上积极的学习。总之，以上提到的这些建议，一个比较积极的目标，是希望使大学生的人格特质里，具有植基于知识上的反省批判能力与精神。

在六零年代的学生运动中有一个人物一直使我感到非常难忘。那就是 SDS 的早期的第二个主席，叫 Tom Hayden。他在一九六二年，写了一篇「休伦港文件」——SDS 的宣言，当时他是研究所的学生。在看过这篇文献之后，我的感觉是全然的惊讶，以及感觉到自己的无能。虽然，我们只差几岁，但是我们无法达到这样的一种境界。为甚么我们没有办法培养出来一位像他那样具有社会意识的改革者、校园的积极参与者，以及理想主义者？这只有靠对自己负责的自我要求，以及透过植基在知识上的反省与批判的能力和精神的培养，来加以塑造。

帮助自己稳健地踏进社会

总之，在透过比较积极的参与校园事务之后，使我理解到一个事实。那就是，在一个体质并非完全健全的社会里，假如希望自己成为一个首尾一致的理想主义者；亦即不要过份地叛离自己的理想，其不二法门就是，加速自己心智的成熟。并且，必须是有意的、主动的加速自己心智的成熟。换句话说，也就是培养自己，对社会现实的免疫力。这一切的努力，都是希望能够把我们对理想的执著，变得更坚强一点。至少使我们出校园之后，向下堕落的速度被减缓。这是我的一些看法，希望就教于各位师长。

来源：http://blog.yam.com/ntu_continent/article/6751882

（原载于中国论坛 1983.09.25）

馬來西亞

一名組織者的反思

陳蓮馨

作者註：這篇文章不是對一名組織工作者所有經驗的重建，而是企圖對經驗做一次綜合的反映。我會用問答的方式來展開我對自己組織經驗的反思，這種問答方式是我常用來引導女工進入反省對談的一種教育方法。

讀者在閱讀這篇文章時，應了解到文章中所涉及及的背景是發生在馬來西亞「自由貿易區」(Free Trade Zone)•馬來西亞女工素來以廉價溫馴、良好教育及靈巧聞名國際。在自由貿易區內大約有來自鄉村地區的九萬九千名女工，她們都沒有組成工會。向來，接受政府的協助一直是女工們習慣的規範，她們泰半缺乏對自己權益意識的認知。在過去幾年，每當經濟不景氣時，女工通常是第一批被資遣的。「馬來西亞女工

的經驗正是外銷出口工業國家中的一個典型例子。國家的親資方勞工政策和投資政策顯示，以出口形式出現的資本主義父權工業的發展，實有賴於吸收這羣勞動力，和這羣勞動力的順從。

前言

要寫出自己主動投身的某些經驗時，我必需要能建構出對自己行動意義的理解。在下面的篇幅中，我將描述自己做為一個組織者的觀點是如何發展的。這是一個有關我自己政治化與學習做一名女性主義組織者的過程；在這個過程中，我努力回應女工的狀態，並和她們發展像朋友、姊妹以及同為受雇者的關係。並將組織方法轉化為「逐步地組織女工，並讓她們經驗到發生在自己身上的改變力量」，而不是「由某一個人來組織工人」或「將她們組織成某些東西」。

在指出組織女工的幾個有效因素之前，我將先說明此一女工組織工作發生的環境，以及工人教育中心 (Workers Education Center) 的工作，因為這些都是重要的背景資料。所謂「由女工的主觀現實與客觀條件開始組織她們」是如何發生的？又是什麼意思呢？要如何才能一方面回應女工日常生活的需要及利益而另一方面又能將她們的經驗和較廣的政治範疇聯繫起來？我們又是否可能發展一種組織方式，能夠同時增加女工個人及集體的力量呢？在進入這些主要議題之前，我先針對我們早期的做法提出一些批評。

你是如何開始參與組織女工的工作的呢？投身在組織女工的工作中，對你自己發生了那些影響？

我是在一個偶然的機會中開始組織女工的。一開始，我並沒有刻意選擇和女工一起工作，我進入自由貿易區工作是因為一項社區教育計劃；此教育計劃是以跨國公司中的女工為教育對象。在我開始那項教育計劃時，只是抱著一種人道主義式的關懷——即改善女工的工作條件。我自己出身在一個貧窮的家庭，從孩提時代開始，我便深切地體認到窮人被歧視的滋味。我猜想我自己的成長經驗使得我對窮人的處境十分關切，我冀望自己能為窮人做些事情。

在這個教育計劃中，我和女工們互動的經驗使我認識到不公正及剝削的事實，我的學習並不是來自書本上的抽象理論，而是我身邊那些女性勞動者所親身體驗到的故事；這些故事不只發生在工廠中，也發生在社區生活中。在她們身上，我學習到有關騷擾、性別歧視、男性控制以及女性自我扭曲的各種經驗。我認識到壓迫有其社會、文化的面相，剝削也不僅是惡劣的工作條件與低工資；事實上，對多數的女工來說，低工資並不是她們在一開始就會知覺到的問題。這是因為對多數女工而言，由無償的家務勞動者轉變為支薪的受雇者，對她們的經濟生活發生了積極的作用，所以她們並未知覺到低工資的不公平。因此，即便客觀的分析資料一再地指陳出剝削的數據資料，但對女工而言卻是沒有什麼特殊意義的。事實上，她們擔心自己若做錯了一步，就可能喪失了受雇支薪的工作（雖然薪資低得可以！）。在這種情況下，工會將「剝削」

做為一個訴求的議題，當然不可能得到女工們的回應。

自由貿易區的社區教育計劃只維持了兩年，但計劃執行的過程卻帶來了有關外來財力支援與人民發展之間的矛盾、援助教育計劃與人民組織間的矛盾，以及工作人員之間的階層與權力關係的問題。我學習與經驗到沒有權力到底意味著什麼，體認到實施一個教育計劃和發展工人團結力量這兩者之間的差異。在參與這兩年的教育計劃的過程中，最令我震驚的便是發現支援與負責這項教育計劃的機構所關注的並不是這些女工，而是他們所支持的計劃是否成功。

上面的這些經驗使我由過去的一些錯覺或幻覺中清醒過來；這個過程伴隨著許多白我的矛盾、來自工人冷淡的回應、來自上層擁有權力的行政者的反對、以及投注心力卻得不到對等回應的挫折感。因為這些經驗，使我一度認為是我自己不適合做這一類的工作，並想到要退出這個工作。當時，心中有一部分的我合理化的告訴我自己：「我可以繼續參與，我所需要的只是換個位置和角色。也許我應該到一些中產階級組成的壓力團體中工作，就不會像現在這麼孤單了。」但我同時也發展出一種對抗不公正與剝削的強烈情感，以及一個人必須為了他所真誠關切的事物負責的態度。對我而言，和我這麼接近的女工不再只是「工人」這一種類別的人羣，而是我的朋友；她們的生命影響了我，她們所關切的事物也變成了我所關切的事物。當她們遭遇到不公正的對待時，我憤怒和生氣。政治的議題與經驗成為我個人生命經驗的一部份了！

當兩年計劃結束後，我不再是一名受雇的工作人員，這個較為抽離的身分，幫助我對自已先前的經驗進行分析並釐清我的兩難困境。一個不爭的事實是，在這些人道關懷的計劃中，只有非常少的人是直接進入

基層工作，這個事實對我這個自以為真誠投入的人帶來極大的挑戰；我甚至在想我是不是該進工廠做一個女工，由女工真實生活中的鬥爭開始。最後，我理解到我必需要重新運用自己中產階級位置的資源，尋找一個新的切入點。於是，我開始另覓維持生計的工作，同時尋找可以讓我繼續與女工一起工作的方法。

請你先簡單地描述你從事女工組織工作的處境，再告訴我們你做了那些事情

當時，自由貿易區整個內外情勢，瀰漫著非常反工會以及反組織化的氣氛。你試著想像資方及政府雇人嚴密監視工人行動的景象；工人任何形式的聚集以及非廠內員工出現在廠區時，資方的阻止行動便會隨之而來。資方與政府對工人及組織工作者的監視與打壓是不惜任何代價，也沒有任何道德顧慮的。一方面，資方對工人的控制系統十分嚴密，為方便管理，工人都住在緊鄰廠房的宿舍中；監控打壓的策略包括直接持續地恐嚇、騷擾以及各種限制工會成立的手段。另一方面資方與政府在這方面的合作是十分有效率的。雇主會毫不猶豫地將工廠內屬於一般工業關係的爭議事件移送警察處理；使工人經驗到恫嚇恐懼及困窘。資方對自己不當的做法會帶給女工恐懼與難堪，絲毫不在乎——事實上，這些做法正是管理女工並使她們被動與順服的有效手段。這並不是說組織工會是不合法的，馬來西亞的法律明白規定了工人組工會的權利，並使工人不因參與工會活動而被迫害；但法律歸法律，政府實際上所做所為卻完全背道而馳。政府不只偏袒資方，更透過警察系統全面對工人進

行分化。

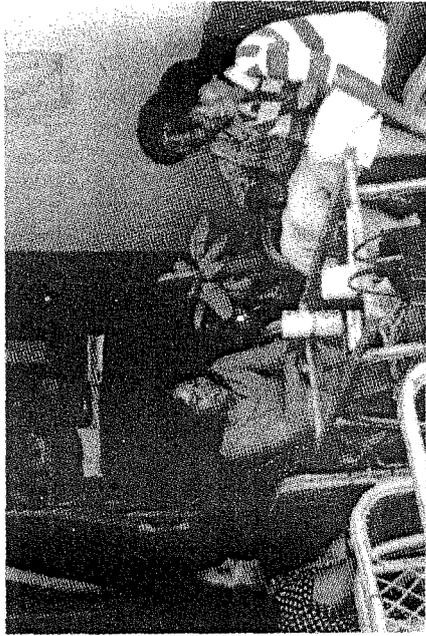
對大多數的女工而言，她們所關切的是多賺一點錢，找個好對象結婚，以便儘早離開工廠。換言之，經濟生活和生存壓力是她們最關切的問題。在這裏，一個重要的觀念是：「只要妳可以多忍耐一下，就可以得到一些好處。」這種想法將女工對壓力的容忍度推至極限（當然工廠中也有過偶發的抗爭事件）。灌輸對公司忠誠的宣導教育及升遷獎勵不只阻礙、否定也延宕了性別與工人意識的發展。輪班制使得勞動力的運用充滿彈性，但也幾乎讓女工找不到一個大家可以共同的聚會時間。

在以前，甚少有組織者能持續蹲在基層與女工一起工作，並協助她們組織起來；過去有限的努力也都未能通過有效的統籌成爲共同的策略。在我投入基層工作的這幾年中，開始有少數幾個人努力創造機會，來讓不同部門的女工互相接觸與認識。在已有工會的工廠中，我們的目標就在推動女工扮演較主動的角色；並以工會民主化的訴求來導引她們參與的理想。對尚未有工會的工人團體，工作的焦點則放在，注重女工的需要及生活中現實的壓力。我們的目標並不只是組成工會，而是協助女工發展，加強她們面對與解決問題的能力，讓女工在這樣的過程中對自身的力量有所肯定。

工會的立場一向公開批評政府與資方打壓工會的劣行。在過去，工會界一直努力推動工人加入工會，也極力爭取政府承認工會，尤其是在電子業（譯註）。當然，他們的努力是值得讚許的，但工會組織者沒有

譯註

馬來西亞政府一向禁止電子業工人組織工會或加入其他工會，這禁令雖然在1990年解除，但對工人組織工會，資方和政府仍然共同抵制和打壓。



尋求其他辦法，去組織沒有參加工會的工人，他們也沒有在組織工會的過程中向工人進行意識教育，他們純粹循法律的途徑來解決組織工人的問題。工會並沒有以女工作爲主體的角度以及從她們的需要出發來組織她們，他們反而把注意力全部放在如何吸收會員，和爲集體談判做準備。政府與資方對工會的成立一向採取強硬打壓的姿態，使得某些組織者只顧及如何成功成立工會，而忽略了他們給工人的印象是怎樣。

工人教育中心

我們所做的女工組織工作是逐步發展出來的。這些年來，它的取向、路線及組織的架構並不是一成不變的。通常，前一階段的經驗協助我們重新界定後一階段的發展。在過去十年中，除了少數幾個人一直參與外，工作小組的成員在不同階段都有不同的變化。這篇文章所陳述的經驗集中在1983—1987年之間，在這幾年間，我們的工作是在沒有外來財力支援，也沒有全職工作人員的情況下進行的。

我們鼓勵和動員工人去爲自己和爲其他工人提供支援服務。這背後

是我們的一個夢想，那就是讓工人去建立和發展一個屬於他們的組織，並由此建立起一種經驗和視野。工作的重點在培養女工的能力；鼓勵女工一起工作及互動，引發她們的女性與工人意識。我們透過設立工人服務中心來達到目的。工人稱這個中心為「我們的家」。

這個中心的目标及操作策略是大家集體創造出來的；原先共同設定的目標與做法，在往後的幾次檢討與規劃的聚會中做了修正。此一取向有助於工人的參與，工人因此覺得他們是此一教育組織的重要成員。「我們的家」也因此能持續發展工人技能、培育領導人才以及讓工人一起學習與反省和工作；它同時也是一個工人可隨時參與的一個服務中心。教育中心設有一些小組與趣味活動，針對更廣大的工人朋友，讓她們使用中心的資源，並能從活動中獲益，但不要求一定要貢獻什麼。教育中心也對不同參與程度的成員，提供某些特定主題的訓練課程，訓練內容不只是技巧或特定知識的學習，同時也進行價值觀與意識形成的培育。從這些過程中，工人們建立彼此間的團結及相互的支持。

上面的活動相互關聯，同時也是建構組織的基石。經由參與這些教育性活動，女性之間的聯繫被發展出來，而這些聯繫正是往後信任與人際網絡得以形成的基石；也正是在互信的人際網絡之中，所以從意識覺醒到具體組織化的過程才得以順利完成。在這裏，女工們學習肯定自己，認識到自己也有看法、也有能力。經由這些活動，核心團體的成員學習到如何領導與組織，她們有機會在實踐中負起領導的責任；她們通常是兩人一組地協同工作，互相支持與提供對方信心。然後在過程中不斷地反省自己所做的。女工們在參與活動中彼此關懷，女性的共同利益與立場，逐漸地推動她們更積極地投身組織工作。

教育中心是集體努力的成果；它創造了一個空間，女工們在這個空間中可以開放自己，一起工作並建立起互相關切的情懷。在工作的過程中，我們某些根深蒂固的假設與價值觀被揭露被挑戰；做為一個團體，我們一起建立新的價值觀。女工可以在她們同輩的具體經驗中、在她們的家庭、她們的工作環境，乃至可以在教育中心處發掘充分的材料，去處理兩性關係、種族歧視與法律等問題。我們不只關切這些議題與事件，同時也關切事件處理的方式與過程。總之，藉由發展各種富有創意的活動，有助於女工意識的啟蒙及建立新的價值觀。

教育中心成為女工可以自在地隨時出入，和沒有顧忌地傾吐生活與工作問題及焦慮的基地。藉此我們也感覺到自由貿易區的氣氛與脈動，並掌握不同工廠內發生的事情，而且學習如何回應女工在工作及家庭上的問題。當然，這並不是說我們所做的工作都是有效和成功的，但這些工作為女工創造了很有價值的學習機會。

對參與活動或工作的女工而言，小小的成就都具有重要的作用；它們鼓舞了女工並令她們感覺到自己的力量。對生活中的事件採取行動而不再任隨它擺佈，正是產生力量的來源。這些事例包括個別女工面對資方的警告時敢挺身而出、要求資方改變廠車的路線，及在宿舍中用集體的力量來對付與嚇退性暴露狂。最明顯的公開行動是在 1985 及 1986 年，教育中心動員工人面對被資遣的命運，進行一場持續的抗爭行動。此外，教育中心也推動既有的工會在組織工作上互相支持，例如，對某一工廠工人來說太過冒險的行動，可由另一家工廠的工人來承擔。我們也鼓勵已組成工會的工人去支持還未成立工會的工人。

經過多次的檢討與運籌，我們決定在 1987 年結束教育中心的工

作。結束教育中心的理由有幾個，最主要的原因是，教育中心逐漸感到無力去面對來自政府情治系統的恐嚇。當我們的教育活動愈有效，我們便愈感受隨時有遭到鎮壓的危險；同時我們也有內部問題。可能遭鎮壓的外在問題耗盡我們的心力，以至我們未能快速地面對和處理內部日益惡劣的緊張關係，雖然最後我們面對了內部問題，但它已經帶給所有工作者失望的感覺，包括我自己以內。



在有關組織女工的經驗中，妳學習到什麼？ 什麼因素有助於組織女工？

我是在投身過程中學習的。我組織女工的方法是建立在傾聽與回應女工的需要上，和聆聽她們生活中的脈動——她們擔心與焦慮的是什

麼？她們交談時是想訴說什麼？哪些事情符合她們的利益？哪些事會吸引她們的注意力？……她們害怕什麼，為什麼害怕？

「你做得愈多，就愈發現自己的不足之處。」對我而言，組織是一持續追尋的過程——發現別人在做什麼，他們是如何做的，然後學習他人的長處和借用他們的想法，憑直覺在錯誤中前進是我的實踐的方式。雖然沒有一個理想模式可以依循，但透過觀察工會組織工人的方式，傾聽工人的意見與反應，讓我了解到哪些是有效的做法以及它們為什麼有效。

我發現一個有效的工作方法是與女工建立一種互相支持的親密關係，同時避免立即威脅到女工固有的思考模式與行為。

女工們較能接受溫和勸說的方式；而太過大方與唐突的直接挑戰，則會讓她們受不了。因為女工通常是害羞和退縮的，所以直接的壓力或對質會使她們更沈默、困窘與退縮。

在許多不同的接觸與建立關係的方式中，維持持續性的個別接觸是最重要的的一種方式。組織者若不能與女工保持穩定的聯繫和交往就不易真正接近她們。建立信任與信心是第一步，維持這關係則是第二個挑戰。我們發現提供各種符合女工興趣的活動是有用的方式。我們花很多時間在活動中和她們溝通與傾聽她們的故事，了解她們個人的問題以增進彼此的信任與信心；除非能在關係發展初期建立起一定程度的互相信任的聯繫，否則要往前再推進就不容易。接下來，組織者可能會面對外來的各種阻力，在我的身上，曾經有過三次謠言的惡意中傷——作為一個華人，當我試圖和馬拉裔女工在一起時，便有謠言在說我想要改變馬拉裔（譯註）女性，管理階層散佈謠言說我瘦削的身體與蒼白的臉色

是因爲我是一個吸毒者；最後的一則謠言說我之所以對女工友善是因爲我想用女工的題材來寫論文以獲得我的博士學位。

光與女工建立私人關係是不夠的。組織者和她們的家人認識及建立關係，可以使女工感受到來自家庭的認可，因此我們常利用宗教節日的機會去拜訪女工的家庭。父母通常擔心他們的女兒交上壞朋友，女工家人直接與中心的工作者接觸，對中心的認可有助女工肯定自己的參與。

工人是不會積極的，除非她們切身的問題受關注。所以教育中心的支援性服務，教育與組織的活動均針對工人的問題、利益或需要；這些問題可以是個人的、家庭的以及工作的議題。在我們協助工人解決她們切身問題的同時，我們也將過程導向一意識覺醒及集體學習的過程。當一名女工個人身上發生某件事情時，我們會邀其他女工與她分享她們類似的經驗；這種分享突破了女工視自己的經驗爲個人問題的死胡同。我們常進行的實踐便是促使女工思索怎麼做才是最好的，並支持她們的行動。很重要的一點是開始時的活動不要對女工太具威脅性，但要能激發她們主動參與並催化她們的意識覺醒。

女性可以寬宏大量地彼此協助，卻也可以小心眼、高度敏感和容易受傷害。緊張的人際關係、衝突、因謠言而來的猜忌懷疑是常發生的，因爲說話和行爲（多半是無心的）經常遭誤解。在這些時候，如果團體要保持一致與團結的話，需要有人調停緩和各人的情緒。在一高度受注視的情境中，因爲只有一、兩個人變成焦點人物而團體其他的成員被忽

譯註

馬來西亞三個民族：馬拉人、華人、印度人。

略時，這種情況會變得特別嚴重。當團體成員間產生了某種不愉快而未能及時解決，誤解和怨言便會輕易地產生並導致團體的分裂。

女性之間的感覺與情緒是非常強烈而且容易產生的，這可以被用來做爲一種「動員的工具」，它的正面性也值得我們去培養。建立彼此之間的感情聯繫是建立女工互相支持和團結力量的重要黏合劑，對多數女工來說，她們的投身與動機並不是來自對剝削的政治分析，而是對她們自己問題與需要的體認，以及彼此的關懷和支持。另一種運用情緒的方式是建立一種「獻身」的精神，我們曾經相當成功地藉由歌唱重新創造鼓舞與獻身的精神，歌曲可以釋放和再激起高昂的情緒，歌詞若是女工們自己寫的話，就更是如此。

能重新界定及肯定工人所經驗到的某種特定的情緒，會有助於改變癱瘓與停滯的困境。在此我們藉某工廠裁員的案例說明這一點：一開始女工對自己被裁員或資遣覺得是一件丟臉的事；因爲她們怕回到鄉下時，別人會認爲她丟了工作是因爲她沒本事或是做了什麼壞事，許多女工甚至不敢讓家人知道。這個時候，讓女工們彼此交談、找出原因，給她們提供資訊和提出一種她們過去所未曾想過的想法，這有助於女工重新建構自己被資遣的意義到底如何。她們的情緒由開始的羞恥、難堪，轉化爲對工人尊嚴被傷害感到生氣，她們感到她們的憤怒是合理的，而這是一股很大的動力。爲了不讓羞辱的感覺變成無力的呻吟，能明白地辨識自己的感覺並轉化成具體行動是十分重要的。這便是我們動員被裁員女工的方法。

在馬來西亞的文化條件下，多數女性是不會主動接下領導角色的。而當她們在情勢壓力下，擔負了領導的角色及責任時，她們仍不時會尋

求他人的肯定。我學習到的是不把她們的態度視為依賴，而是運用機會肯定她們的信心及相互扶持的關係。我們會主動地找女性擔任領導的角色，通常領導角色是由兩個女工一起擔任或各人輪流負責，兩位女性一起擔負領導角色可以減低她們對承擔責任的恐懼，同時也促進彼此的合關係。

學習面對並認清自己的恐懼是重獲信心與自我解放的一個過程。

這整個過程的變化是令人訝異的，一開始，這羣女工對於聚會要怎麼才能發生作用一點主意也沒有，也沒有什麼主席及議程。但在三個月緊密工作中，她們已經可以一起籌備會議、排練開會以及會後檢討等，之後她們會自動自發地參與進來。團體所創造出來的一個支持環境有助於女工的參與，在這裏她們享受學習而不必擔心自己所做的事，及所表達的是對或錯。

將危機轉化成正面的和積極的行動可以有效地協助個人或團體往前躍進一步。教育計劃快結束時便遇到如何化危機為轉機的問題。當我們的教育計畫快結束時，我們對工人解釋實際的情況並提出如果工人願意的話，仍有繼續下去的方法，我們建議由工人來組織及管理他們自己的教育中心。建議蠻具有吸引力，但是工人一開始有些抗拒！「我們只是工人！沒有經驗，我們不知道要做什麼。」。建立信心需要具體的步驟，讓工人先投入特定的、小的、容易達成的行動上——這是建立集體信心的基石。集體信心的建立並不是來自理性的說服而是建立在具體的行動，使她們由「我不能」改變到「我們會試試看」。其實她們並不是不想做；只是遇到自己不確定或無信心的事，她們不敢承諾。女人的確是和男人不同的。男人，即使在自己不確定的時候也會承諾但卻又常不

去實行，女人則比較忠實可信。女工表現常易被誤解成缺少熱情、投入精神及信心。在和女工交往的過程中我學到重新界定她們的這種反應，而且具體地提供支持並和她們一起工作。

我們也認識到對多數女性而言，公開的場合與正規的運作方式會令她們覺得非常不自在而且疏離。當某些工作要求她們作穩定及長期的投入時，她們會猶豫。對女工來說，氣氛輕鬆而又不具強制性的非正式小團體是最有感染力的，這是為什麼我們在教育中心以及舉辦相關活動時均採開放式的。我們的策略是讓女工工作不同程度的參與——單一事件的參與、聯誼活動及工作團體。這些各種參與面度的活動提供了，團體成員不必具有正式會員資格但能認同團體的機會。當然，教育中心的核心理念則要求確定會員的身分、義務及界線。

我發現最重要的一件事便是創造一個空間，讓工人可以在其中學習參與和投入，就像許多女工常說的：「我們從來就不是任何一個團體的成員。」，女工們被剝削、歧視及壓迫的共同經驗並不會自動地轉化成共同的意識或一致的行動。因此，組織者當下所面對的挑戰是找尋進一步超越障礙的方法，從落實教育到意識啟萌到動員的過程，並體現女工對集體的需求。我們常使用社會分析來做羣眾教育就是一個特別有效的做法。考慮到女工目前的現實狀況，組織者最迫切的任務便是讓女工們聚集在一起，發掘他們共同的問題，並經由共同感受到的痛苦與歧視，建立起彼此間的連結；再者基於她們關心的議題和利益，創造集體行動的機會，讓她們體驗集體行動的正面經驗；重新創造不互相傾軋競爭而又強調每個人優點的互動方式，教育中心提供了可以實現這些目標的方法與環境。

做為組織者，我們需要學會尊重並敏感工人在參與過程中有各個不同階段。這種彈性是十分重要的，特別當我們了解到女工很容易被家庭及其它需要扯回原來的狀態。我們曾經犯過一項最大的錯誤便是，我們未能和那些一度積極參與的女工保持聯繫是以很多人在這條路上退了下來。只剩少數幾位我們持續接觸的女工，她們再度投身工人運動並持續走下去。

當我們專注在女工的組織工作時，我們同時需要注意組織者自己所面臨的兩難、矛盾以及能力上的種種限制；我們要主動繼續學習、行動，同時要避免自己疲憊不堪以致於無力工作；我們還要找出，在關注某些議題的方法（尤其是性別問題），避免在過程中被孤立和被漠視。此外，對我們殺傷力最大的通常不是來自於直接的鎮壓而是如前面提及的——藉由散佈謠言去破壞組織者的聲譽，令她不能繼續工作。

你認為未來有什麼可能性？

運用一個教育中心做為接觸及培訓女工的空間有其限制。對參與女工所進行的非常個人化的協助，以及要求組織者無論對個人或團體（尤其是核心小組）都注意到的工作方法，是非常耗力氣。這使得我們僅剩下很少的時間去組織中心之外的其它女工，所以雖然教育中心影響了那些中心的女工，但她們仍是自由貿易區中數以千計的工人的極少數。有人希望教育中心發揮延伸式服務角色。這種走出教育中心，將服務提供給中心之外的工人也是非常重要的發展方向，我們需要更多這樣的中中心，而且需要系統地訓練更多女工出身的組織者。



工人教育中心的另外一個做法，現在看來也是值得商榷的。我們一直致力於先培養出夠強的基層女性領導者，然後再由她們去組成正式的組織；但這種做法花了太長的時間在培育女性領導幹部，而具體的組織工作卻遲遲未能實現。在培訓的過程中，女性領導幹部不斷流失，我們卻沒有一個可令她們長期投入的機制。因此必須有一種更直接的組織方式，更集中地協助女性幹部組成女工組織。

教育中心未註冊登記也一直是個問題，這使我們一直備受威脅。教育中心非合法組織的性質使我們不能向官方與資方施加壓力；因此，我

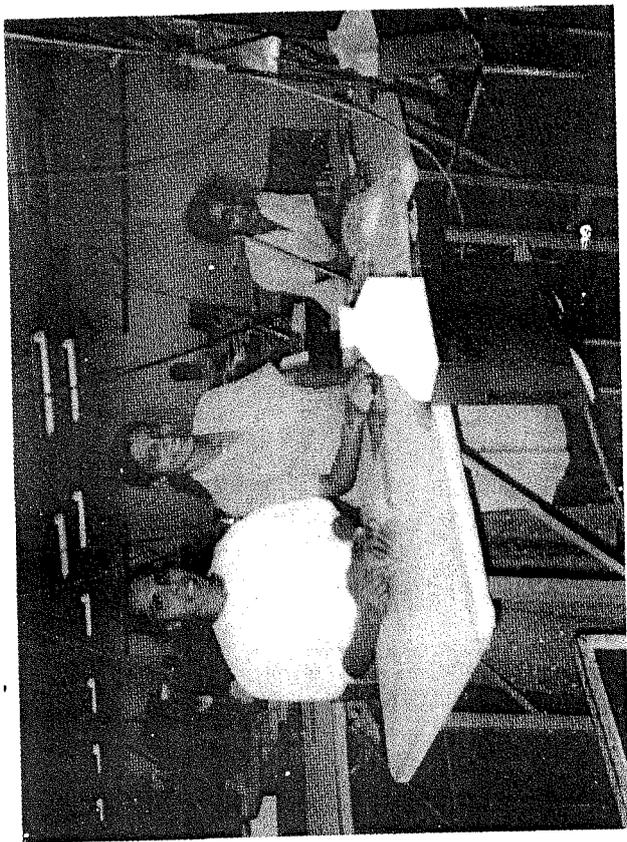
們也不可能更進一步地做為女工的代言人。要獲得集體力量，我們就必須去對抗那些生產與再生產工人無力感的權力結構。

目前，絕大部份的女工組織工作都集中在組織工會上，而無意發展出另外一種形式的工人組織。女工組織並不是一個新的概念，但公開的實驗與實踐卻也不多见。工人教育中心就是以組織女工做為其長程目標的。女工組織可以提供一個空間，讓女性與其它女性互動，彼此影響，它同時也是女工蘊釀集體力量的舞台，這個組織提供了一個空間，讓女工的信心凝聚起來。它在累積經驗的過程中發展出集體的策略，讓她們學習到如何組織以及如何組織中工作。儘管教育中心有這些功能，但它還是不能取代工會，教育中心並不是反工會的。事實上，它有助於民主工會的發展，在其中女性能扮演更平等更有效的角色。在現有的勞資關係中，女工組織不具有合法的集體談判權，也不可能被資方或官方認可為工人的代言人。但是，女工組織有潛力扮演有效的角色，它可以和其他的運動結盟，為女工做為女性的、工人及公民的多重身分，提出長期做戰的策略訴求。

為了實現這種想法，啟蒙、鼓勵和支援性服務、組織工作都是必要的。在女工中（不論是有沒有參加工會的女工），我們需要鼓吹這樣一種對女工組織的理想。將女工（特別是那些未參加工會的女工）組成團體，是很少見的，因此，找尋一個能將女工聚集形成團體的方法是第一要務。不論是否可能，我們需要透過各種管道（例如工會與社區團體），藉一些培育組織女工的工作坊來引發人們對此的興趣，促使他們支持後續的活動。建立團體基礎的培育計劃也可以同時展開，目的是使女性意識到她們的處境以及積極投入之必要性。經由幾次的團體聚會，

某些特定的議題可以逐漸產生，個人與團體也得以溶入一起工作的情境當中。這種組織形成的過程協助女工建立起彼此的信任以及尊重彼此的權力，使大家互相學習，並在缺點與能力上能相互補足，更重要的是共識，而策略性的工作關係也因而發展出來。組織者有意識的催化個人與團體共聚一堂是必要的，因為這樣才能創造合作的機會，並在這些合作的經驗中，培養共同經驗，作為未來進一步建立具體組織結構的基礎。

面對動員未組成工會的女工是困難重重，然而較樂觀的一種做法是，持續地從事一般女性勞工的教育工作，同時創造機會和參加工會的女工一起工作。藉由工會進入工人羣眾，可以讓我們初步取得女工的接



納，並與她們維持穩定的接觸，假如這個工會夠開放的話，這過程還可以協助工會增加女性會員。然而在絕大多數的工會中，女工的利益並沒有被照顧到，因此我們需要動員組織那些尚未加入工會的女工；而一個已加入工會的女工，則可以藉自己的工會會員身份，協助那些未加入工會的姊妹們。

爲了更有效地組織女工，我們需要理想及策略！缺乏清晰的理想以及基於對社會現狀分析的行動計劃，參與程度再高的服務性活動或權益性活動也是罔然。運動的發展需要我們將單一的、地域性的工作擴展開來，我們過去最大的限制之一便是我們過於謹慎。結果，我們的行動不是向內侷限在圈內人，便是防衛性的反應，因爲害怕這個團體早夭，我們泰半保留我們的想法而沒有試圖去說服或影響她人。總結而言，我們過去的做法對開始建立一女工團體的内部和集體的力量是有效的，但我們必須更主動地宣揚女工組織工作的重要性並實踐更多不同的組織形式。我們需要更勇敢的行動！！

作者：陳蓮馨，現任教於馬來西亞科技大學。

譯者：夏林清。

菲律賓

身爲女性、民族民主主義者及女工組織者

吉·克羅斯

人民運動

1981年，進步的工會聯盟在菲律賓誕生了。在被親資方工會及其領導者壟斷獨佔數十年後，工會運動起了革命性轉變，罷工浪潮此起彼伏，雖然有823號總統令和高壓的45號內閣議案罷工的法律，但是人們卻選擇突破這些法律禁令，並將其要求訴諸街頭，在這年頭6個月裡，有登記的罷工事件即有175件，參與的工人遠超過22000人。

動員人民參與的時機已經成熟，積極地組織工人是當時的首要任務。領導運動的口號是「抨擊親資方工會主義，堅決發展真正的、好戰的和民族主義的工會。」數百名志願組織者從全國各地被動員參加此次運動，各階層的活躍分子，包括男女青年、學生、專業人士、教會人士及婦女，不論有無經濟援助，他們都參與了工人行列。

信条

[德]弗洛姆

我相信，人是自然进化的产物；人是自然的一部分，但人又能超越自然，那是因为人具有理性和自我意识。

我相信，人的本质是可以搞清楚的。不过，这一本质并不是一种实体，它具有历史上一切时代人的特征。人的本质包括前面所论述过的、内在于人的生存中的矛盾，这一矛盾迫使人做出反应，以便找到解决矛盾的一种方法或途径。人在这种生存的矛盾中不可能是中立的、被动的。生活以及人之所以作为一个人的事实向人提出了这样一个问题，即为了达到与自己的同类和自然界融为一体的经验，如何克服人本身与外在世界之间的分裂？人必须在他生活的每时每刻对这个问题做出回答。不但——或者首先——用思想和语言文字来回答，而且也要通过自己的生存方式和行为方式对这个问题做出答复。

我相信，关于生存问题的答案是有限的，也是能够表达清楚的(宗教和哲学的历史便是这些答案的一本目录册)；然而，这些答案的基本范畴只有两个：一是通过倒退到人类以前的生存形式，取消人所固有的理性和爱情这些特性，来寻求人与自然的再次和谐；二是充分发挥人的力量，从而达到与自己的同类以及同自然界的最终的新的和谐。而这也正是人的最终目标。

我相信，第一种回答是注定要失败的。它只能导致死亡、毁灭、痛苦，永远也不可能获得和谐与力量，不可能使人得到全面的发展。第二种回答则需要消灭贪婪和自私自利者，它要求守纪律、有意志，尊重那些引路人。虽然，要做到这一点是很困难的，但这却是唯一不会失败的答案。事实上，在最终目标实现以前，为接近这个目标所扩大的活动和努力的范围都有一种相同的效果，它增强了人的生命力。

我相信，人的基本选择是生与死的选择。每一个行动都蕴含着这种选择。人有选择的自由，然而，这种自由是有限的，有许多有利的或不利的条件会使人屈服——他的心理结构，他所诞生的那个社会的状况，他的家庭、教师以及他所遇到的或选择的朋友。人的任务就是要扩大自由的领域，创造生的条件，取消导致死的状况。这里所说的生与死不是生物学的状态，而是指存在的状态，指人与世界发生关系的状态。生意味着不断变化，不断地产生。死意味着发展的停止。意味着僵化和重复。许多人的不幸命运就在于他们不能做出选择。他们既不是活着的，又没有死去，生活成了一种负担，一项无目的的事业，忙忙碌碌成了保护人不在阴暗王国受折磨的手段。

我相信，生命和历史都不具有一种终极的意义，它使每个人的生活都有意义或又使每个人的痛苦成为理所当然的事。考虑到扰乱人的生存的矛盾和软弱性时，这样一种看法便显得十分幼稚了，即人寻求一种“绝对”，正是这种绝对才使人对确定性产生了幻想，摆脱了冲突、怀疑和责任心。然而，上帝并不会披着神学、哲学或历史的外衣来拯

救或谴责人类。只有人才能找到生活的目的以及实现这一目的的手段。虽然，人不能找到拯救的最终的或绝对的答案，但是，人能努力争取达到经验的这一强度、深度和明晰性，这一经验使他获得丢掉幻想而生活的力量，使他获得自由的力量。

我相信，没有人能通过为别人做出选择而“拯救”了别人。一个人能为别人所做的就是真诚地、友好地向他表明各种各样的选择，而不带有任何感情色彩或幻想。与真实的选择相冲突能激起一个人内含的一切能量，并使他选择生，而反对死。如果他不能选择生的话，那么就没有人能向他注入生命。

我相信，有两种途径可以达到善的选择。一是责任和对道德律令的服从。这条途径是有效的。但是，我们必须认识到，几千年内，只有少数人才能做到(基督教的)十诫。许多人犯了罪，他们的罪行被那些颁布命令的权威人士所揭示。另一条途径乃是产生一种从善的幸福。我所说的幸福感，并不是指边沁主义或弗洛伊德所说的快乐。我指的是崇高的存在，从中可以肯定我自己的权利和同一性。

我相信，教育意味着使青年人能了解人类最优秀的遗产。但是，大部分遗产是用语言表达的，只有当这些语言在一个教师和社会的实践及其结构中成为现实的时候，这一遗产才是有效的。思想只有活生生地物质化的时候才能影响人。永远仅停留在字里行间的思想只能改变语言本身。

我相信人的完美性，这种完美性意味着人能够实现自己的目标，当然，这并不是说人必须要实现这个目标。如果一个人不选择生，不成长起来的话，他就必然要毁灭，必然要成为一具活着的僵尸。罪恶、自我的丧失与善和生命力一样，都是真实的，然而，这些只是人的第二潜在性，如果人不选择实现他的首要的潜在性的话。

我相信，人天生是一个圣人或一个罪犯，这仅仅是一个偶然的现象。许多人都有善和恶的倾向，尽管对这些倾向的侧重点因人而异。因此，我们的命运大都是由那些影响所决定的，这些影响改变和形成那些被给予的倾向。家庭是最重要的影响。不过，家庭本身主要还是社会的一个代理人，是一个社会想把那些价值和规范强加于其成员们身上的传送带。因此，个人发展的最重要的因素乃是人所诞生的社会的结构和价值。

我相信，社会既有促进的作用，又有阻碍的作用。人只有在与他人的合作中，在工作的过程中，才能发展自己的力量，人也只有在历史的过程中才能创造自己。但是，至今许多社会只为少数人的目的服务，这些少数人也只想利用大多数人，其目的则是为了阻止人们发展自己的力量，因此，他们不得不使用自己的权力来愚弄和威胁大多数人(因而，也间接地愚弄了他们自己)。由于这个原因，社会通常是与人性，与对每一个人都有效的普遍规范相冲突的。只有当社会的目的与人类的目的相一致的时候，社会也就不再使人残缺，不再出现罪恶了。

我相信，每一个人都体现着人性。虽然，我们在智力、健康、才能各方面有所不同，但我们都是人。我们都是圣人、罪犯、成年人和儿童，谁也不是谁的上级或法官。我们都由于释迦牟尼而觉醒，都由于基督而受苦，都由于极权者而遭到杀害和抢劫。

我相信，人只有实现自己的个性，永远不把自己还原成一种抽象的、共同的名称，

才能正视整个普遍人的经验。人一生的任务恰恰是既要实现自己的个性，同时又要超越自己的个性，达到普遍的经验这样一个充满着矛盾的任务。只有全面地发展个人的自我才能抛弃利己主义。

我相信，只有当一个新型的人出现的时候，一个正在出现的统一世界才能真正地存在。这个新型的人便是从古老的土壤和血缘的束缚中出现的，他感到自己就是人类的儿子，是世界的一个公民，而不是人类之外的任何存在物；他忠诚于人类和生命，热爱自己的国家，因为他爱整个人类，他的判断不会由于民族的忠诚而遭到歪曲。

我相信，人的成长即是一个不断获得新生和不断觉醒的过程。我们通常是处于半睡眠半醒着的状态，只有当我们去从事我们的事业的时候才足够的清醒；但是，我们在考虑生存的时候却不是这样，这是有关一个活生生的人的唯一任务。人类伟大的领袖乃是那些能使人从半睡眠状态中觉醒过来的人。人类最大的敌人则使人类陷于沉睡之中，而不管人类的安眠药是对上帝的崇拜还是对金钱的崇拜。

我相信，在过去 4000 年的历史中，人类的发展确实是令人惊奇和鼓舞的。人的理性发展到这样一个程度，即人能解开大自然之谜，并能使自己摆脱盲目的自然力量的权威。但是，正当人类取得伟大胜利的时刻，正当人类踏进新世界的门槛的时候，人又不得不屈服于所创造出来的产物与组织。人发明了一种新的生产方法，却把生产和分配当做自己的新的偶像。人崇拜自己的双手所制造出来的产品，并把自己还原成商品的奴仆。人徒劳地使用上帝、自由、人性、社会主义这些名称；他对自己的这些力量——炸弹和机器——感到自豪，他吹嘘自己毁灭的力量，目的都是为了掩盖人的软弱性。

我相信，将人类从自我毁灭中拯救出来的唯一的力量是理性；是认识人类所把握的许多思想的非真实性的能力，是认识被那些欺骗者和意识形态的鼓吹者所掩盖着的现实；理性不是认识的一种躯体，而是“一种能力，一种在其作用和效果中被全面理解的力量……”这种力量的“最重要的功能就是结合和分散的权力”。暴力和武器不能拯救我们，健全的理智和理性才能拯救我们。

我相信，当人具有希望和信仰的时候，理性才是有效的。歌德说过，各个历史时期之间的最明确的区别就在于信仰什么和怀疑什么。歌德还说，信仰占统治地位的一切时代都是光辉的、进步的、有成效的。而那些由怀疑所支配的时代则是渐趋灭亡的，因为谁也不会使自己对毫无成效的事物发生兴趣。歌德的这些话是正确的。13 世纪，文艺复兴运动、启蒙运动无疑都是信仰和希望的时代。我觉得，20 世纪的西方世界正是由于这样一个事实而欺骗了自己，即这个世界失去了希望和信仰，事实上，在西方世界，不存在任何对人的信仰，因此，对机器的信仰并不能从灭亡中将我们拯救出来；相反，这种“信仰”只能加速自身的毁灭。西方世界既不会出现一种人道主义的复兴(在这种复兴中，问题主要不在生产和工作，而在于人性的最全面的发展)，也不会取消许多其他伟大的文明世界所具有的一切。

我相信，认识真理首先不是一个智力问题，而是一个性格问题。最重要的因素是具有敢说个“不”字，敢于不服从权威的命令和公众舆论的命令的勇气；这种人不再处于熟睡状态，而成为人；他觉醒了，并失去了无能、无用之感。亚当和普罗米修斯是两个伟大的叛逆者，正是他们的“罪行”解放了人类。但是，具有说声“不”字的能力，从

意义上讲也蕴含着说声“是”的能力。对上帝做出“肯定”的回答，也就是给恺撒说声否定回答；对人的“肯定”，也就是对所有想奴役、剥削和愚弄人的那些人的否定。

我相信自由，相信人成为人的权力，相信人肯定自己并与所有试图阻碍人成为一个人的那些人作斗争的权力。但是，自由不只是残酷压迫的废除，它不只意味着“摆脱”，而意味着这样一种自由——获得“独立”的自由，全面发展的自由，而不是充分占有或使用物与人的自由。

我相信，无论是西方资本主义，苏联的还是中国的共产主义都不可以解决未来的问题。他们都产生了将人变为物的官僚主义机构。人必须将自然和社会的力量置于自己的意识和理性的控制之下；置于那些自由的、联合起来的生产者的控制之下，而不是置于一个管理物和人的官僚机构的控制之下。这些生产者管理着万物，并使万物服从人的意志，人是万物的尺度。不是“资本主义”和“共产主义”之间的选择，而是官僚主义和人道主义之间的选择。民主的、非集权化的社会主义正是这些状况的实现，这些状况对于实现全面发挥人的一切力量这个最终目的来说乃是必不可少的。

我相信，个人和社会中的最严重的错误之一便是遵守统一的思维选择。“是死还是活”“要一种异化的工业文明还是个人主义的前工业化的社会”“重新武装起来还是处于无能为力的状态”，这些都是这种思维的例子。当然只有在人们从陈腐思想的紧紧束缚下解放出来的时候，只有在人们允许发出人性和理性的声音的时候，才存在着或表现出别的新的可能性。“减少罪恶”的原则乃是失望的原则。在大多数情况下，这种原则只能延长罪恶的时期，直至更大的罪恶出现。冒险去从事正义的、人类的事业，相信人性和真理声音的力量，较之所谓的机会主义的现实主义更为现实。

我相信人必须摆脱奴役和使人麻木不仁的幻想，为了创造一个不需要任何幻想的世界，人必须意识到人本身内在的和外在于人本身的现实。只有丢掉幻想，人们才能获得自由和独立。

我相信，今天要注意的唯一一个主要问题便是战争与和平的问题。人似乎要摧毁地球上的一切生命或者要摧毁一切保存下来的文明生活和价值，建设一个野蛮的、极权主义的组织来统治人类所剩留下来的一切。意识到这种危险性，注意到这一切方面的双边谈话——这些谈话使人看不到自己正在陷入的深渊，这是现代人所必须正视的一种职责、一种道德和理智的律令。如果人们做不到这一点，那么，我们是注定要失败的。

如果我们都在核屠杀中被毁灭，这并不是因为人没有能力成为人，也不是因为人天生就是恶的，而是因为愚昧无知的舆论使人看不到现实，不能按真理行事。

我相信人的完美性，但是，对于人是否能实现自己的目标，我仍持怀疑的态度，除非人不久就能觉醒过来。

看守人，夜里如何？

看守人说：

早晨将到，黑夜也来了。

你们若要问，就问吧：

可以回头再来。

（《旧约》以赛亚书，第二十一章）

原文刊于《在幻想的锁链的彼岸》，张燕译，长沙，湖南人民出版社，1986。
摘自：夏中义主编《大学人文读本·人与自我》，2002，桂林：广西师范大学



活在香港：

一個人的移民史

周保松

我移民香港，22年了。

我是1985年6月30日跨過羅湖橋的。跨過去的時候，並沒想過後來種種。現在回過頭來，又顯得有點欲說無從。昔日的日記相片書信還在，多年來塵封不動。外面正是10年回歸大慶，我卻獨坐一室，茫然地整理個人的移民史。

1980年代至今，有近百萬新移民從中國來港。這百萬人一離開羅湖，便好像細流入深海，靜默無聲，不知那裡去了。再出現的時候，往往便是報紙頭條的倫常慘劇主角。這並非事出無因。對很多香港人來說，「新移民」一詞幾乎和社會問題同義，常常和家庭暴力、騙取社會保障援助、貧窮落後等關聯在一起，是個不光彩的標記。新移民既是外來者，同時又被視為社會問題製造者，遂背負雙重的道德原罪。很多人認為，解決問題的根本之道，在於將新移民儘快改造成香港人，洗去他們舊的、次等的、不文明的價值，接受新的、先進的、香港人的生活方式。新移民跨過羅湖橋那一刻，便須承認自己在文化上低人一等。這份深不見底

思想 6：鄉土、本土、在地

的自卑，令新移民不願面對過去，更加沒有勇氣在公共空間述說自己的歷史。而手握權力的主流社會，不僅沒興趣了解新移民的前世今生，甚至有意無意醜化他們的形象，漠視他們面對的種種困難和承受的諸多不義。於是，新移民這一龐大群體，在據說是自由開放的香港，形成了某種集體性消聲。

新移民明明無處不在，卻又彷彿並不存在；明明有話想說，卻又無法可說。這是一個非常奇特的文化現象，因為香港本身是個移民社會，1949年以降，歷經幾波的大移民潮，目前七百萬人口中，真正稱得上「原住民」的，少之又少。但在這樣一個移民城市，新移民的生存處境和精神狀態，卻甚少在公共領域受到關注。兩年前，我在報紙發表了一篇短文〈像我這樣的一個新移民〉，結果收到很多素不相識的讀者的電話和來信，分享他們的移民故事，情緒熱切而激動。這教我詫異。那一刻，我才知道有多少新移民的鬱結被這個城市壓抑著。他們渴望被聆聽被理解，渴望得到別人的肯認和尊重，但往往事與願違。

在過往大部分的新移民討論裡，經濟考慮是最重要，甚至是唯一的向度，例如新移民對香港人力資源的影響，對社會福利造成的壓力等。因此，政府最關心的，是如何用最有效的方法，令新移民脫胎換骨，成為有利於香港經濟發展的勞動力，並減少他們對社會福利的依賴。至於新移民作為有血有肉，有情感有過去的獨立個體，在新環境中的實存感受和真正需要卻往往被忽略。而對於經常發生的新移民家庭慘劇，整個社會也趨到近於麻木的地步，無意深究背後的原因。

1999年12月，林婕，一個品學兼優的新移民女生，不堪在港生活的苦楚，在最美好的18歲從高樓一躍而下，死後留下這樣的問題：「我很費解，我到底做錯了什麼？難道『我來自內地』就

是我的罪過嗎？」林婕的死，迫使香港社會作了一點道德懺悔。當時的教育署署長羅范椒芬，寫了一封信給全港老師，說：「作為土生土長的香港人，我感到十分羞愧；對林婕和她的母親，我有無限的歉意；作為教育署署長，我難以想像林婕所遭受的歧視，竟然發生在教育界、在學校裡。這真是莫大的諷刺。」林婕用她寶貴的生命，打破一池死水，讓香港社會一瞥新移民的艱難處境。但池水頃刻回復平靜，社會並沒任何改變，事件很快便被遺忘。人們或會自我安慰，林婕畢竟只是極少數不能好好適應香港的特殊例子。萬萬千千的年輕心靈，早已安安分分地完成改造。

我自己也以爲是這樣，以爲只是自己改造得不夠快不夠好，才做香港人做得如此吃力。20年過去，我才開始懂得問，爲什麼過百萬的新移民，會在這個喧嘩的城市失去聲音？爲什麼林婕要選擇死，來表達她對這個據說是東方之珠的城市的憎恨？我開始意識到，不應只是問如何改造，而要問爲何要這樣改造，改造的代價是什麼，誰去付這些代價。要回答這些問題，我只能從我個人的新移民史談起。

二

1985年6月下旬的某個傍晚，我放學回家，母親說過幾天便要移民香港。我呆了好一會，然後咬著牙說，我不去，眼淚便跟著流下來。

我不願意離開故鄉，一個廣東西部偏遠的小縣城，因爲我活得快樂。活得快樂，並不是因爲富有。事實上，我家裡一直很窮。我出生在農村，家庭成份是地主，父親五七年被打爲右派，全家備受政治折磨。我小時候在農村放牛打魚，後來才出到縣城讀

思想 6：鄉土、本土、在地

書。我那時正在讀中學二年級，既沒有考試壓力，也未懂得為前途擔憂，和一班同學相處融洽，揮霍著人生最無憂無慮的青春歲月。我走的時候，辦的是停學手續，而不是退學，因為我相信自己一定會回來。離別那天，全班三十多位同學到車站送我，大家都哭了。有同學送我一瓶從江中裝來的水，也有同學遞我一包泥土，希望我不要忘了故鄉的山水。20年來，我們這班同學仍然保持聯絡，幾乎年年一聚。

我們能夠來香港，是因為父親早在1981年來港探望幾十年不見的伯父時留了下來。父親1951年加入農業銀行工作，為人能幹正直，在單位受人敬重。他申請探親時，壓根兒沒想過留下來，伯父卻苦苦勸他。臨離開香港前，伯父寫了一首詩給父親：「扁舟飄忽到桃源，車水馬龍別有天。凡心未了留不住，他朝徒嘆誤仙緣。」伯父認為香港是桃花源般的仙境，希望父親不要再回到大陸那樣的人間。幾經掙扎，父親終於放下早已收拾好的行李。我後來才體會到，對父親來說，這是個艱難的抉擇。父親那時正當盛年，工資雖然不高，但事業發展順利，和同事合作愉快，工作帶給他很大的滿足感。一旦留下來，便等於放棄幾十年的事業，由最低層重新做起。而他探親期間在布匹公司做職員，一個月工資1000元，除去租金，早已所剩無幾。

我出來工作後，父親有次和我說，考慮職業時，一定要選擇有意義，能帶給自己滿足感的工作。這番說話，說來輕描淡寫，卻道盡了他的辛酸遺憾。人到中年而選擇離開故土，放棄前半生辛苦累積的工作經驗、地位、社會關係以至事業追求，在不確定的新環境中由零開始，代價不可謂不大。不少人認為新移民無論吃多少苦，都是值得的，因為即使做最底層的工作，甚至領取社會援助，收入也較國內高。選擇是否值得，每個人有不同判斷。

但財富多寡，和一個人是否活得有價值有尊嚴，並不總是劃上等號。我們習慣以金錢作為判斷生活是否美好的標準，卻忽略了其他價值的重要性，是對生命的一種曲解。而以這種標準去論斷新移民，對他們失去什麼和承受什麼視而不見，因而缺乏同情和理解，恐怕是一種看不見的傷害。

父親那一輩其實無路可退。他們既不能回到過去，卻又無力在新環境中賦予生活新的意義。他們面對的，是生存問題。唯一的出路，是接受現實，胼手胝足努力工作，並將所有希望寄託於下一代。至於曾經有過的理想和追求，只能壓抑於心底深處，並隨年月流逝而逐漸淡去。

父親留下來後，便申請我和媽媽來港。經過二十多年茹苦含辛的工作，家裡的經濟環境雖已大有改善，父親卻已垂垂老去。即使粗心如我，也常常感受到父親的寂寞。真正能提起父親興緻的是和他談起舊日國內生活種種，例如年少的輕狂，當年在銀行工作的情況以至農村生活種種趣事。即使是反右運動和文革時被批鬥的情形，父親回憶起來也津津有味。但我從來沒敢問父親，香港是否他的桃花源。今年6月30日，是我來港22週年。那天我們全家坐在一起吃了一頓飯。我問父親，回首過去，可曾後悔移民來香港。父親沉默良久說，看到你們今天活得很好，我不後悔。

香港沒有為社會貢獻的概念，因為社會只是抽象地指涉個體在其中追逐個人利益的場所，本身沒有任何共同目標。人們得到什麼失去什麼，一切歸於個人，和社會無涉。因此，父親只能說為他的子女付出了多少，卻不能說為香港付出了多少。在這個城市工作大半生後，這是他唯一的肯定自己生命價值的理由。我無法和父親說，你不僅為我們付出了許多，更加為香港的發展付出了許多，因為家的概念，延伸不到那麼遠。或許正因為此，我們

思想 6：鄉土、本土、在地

對於那些辛苦大半生卻老無所依的老人家，往往既沒同情之心，亦無虧欠感激之情。

三

未到香港前，我對香港的認識，來自流行文化。那個年頭香港電視劇剛開始流行，《大地恩情》、《萬水千山總是情》一出場便風靡一時。但真正令我著迷的，數《大俠霍元甲》。如果沒記錯，當時這套劇是晚上9點播放，而我們學校的自修課正好到9點結束。8時半過後，所有課室便出奇地安靜，人人收拾好書包文具，蓄勢待發。9點鐘聲一響，全校幾百人立即蜂湧而出，以最快速度飛身跳上自行車在街上橫衝直撞，鈴聲不斷，直奔家裡。

香港流行曲也開始普及，張明敏、鄧麗君、徐小鳳、許冠傑、林子祥一一登場。那時候，很多同學都有一本歌簿，將自己喜歡的流行曲歌詞抄在上面，彼此交換，下課後一起在走廊引吭高歌，又或躲在課室一角獨自吟唱。音樂課上教的那些革命電影歌曲，早已乏人問津。我班上有位同學的哥哥看準時機，開了一家唱片店，專門從香港買回歌星的最新錄音帶，然後大量翻錄轉售，幾塊錢一盒，在小鎮大受歡迎。

但我真正受香港文化「荼毒」的還數武俠小說。我自小沉迷書本，尤其喜歡小說傳奇神話，小學三、四年級時已將《三國演義》、《封神榜》、《三俠五義》、《大明英烈傳》、《水滸傳》、《鏡花緣》、《東周列國志》等囫圇吞棗地讀完。那時找書不易。鎮上有一間圖書館，但小得可憐，幾乎無書可借，唯一有印象的是在那裡借過張揚的《第二次握手》。另一個看書好去處，是鎮中心十字街口的新華書店。大概從1982年起，書店將部分書以開

架形式擺放，我遂可以在那裡「打書釘」。但我大部分的精神食糧，來自父親的同事。那時單位的人全住在一個大院，家家戶戶彼此熟悉。叔叔伯伯自小看著我長大，待我很好，我因此常到他們家借書。那時真是有書必讀，但有兩本卻實在啃不下去。一本是《紅樓夢》，因為受不了它的情節；另一本是托爾斯泰的《安娜·卡列尼娜》，因為受不了那些又長又難記的翻譯人名。

我第一次讀香港的新派武俠小說，是梁羽生的《萍蹤俠影錄》。這本書是當時正在追求我大姐的未來姐夫借我看的，我之前對梁羽生一無所知。誰知書一上手，便放不下來。我不眠不休，一口氣在兩天內將書讀完。我尤其記得，看完書後我走上天台，眼前一片暈眩，心中悵惘，書中主角張丹楓和雲蕾的影子在腦中揮之不去，只想盡情大叫。在我的閱讀史中，那是一個分水嶺。我的近視，也因此突然加深，但當時卻無眼鏡可配，上課時總看不清楚老師在黑板上寫些什麼，結果影響了升中學的考試成績。

接著下來，我發覺一本叫《武林》的月刊，正在連載金庸的《射雕英雄傳》，更把我弄得心癢難熬，每月都心焦地等待它的出版。很可惜，或許因為版權的緣故，連載幾個月後便中斷了，而我卻像吸毒者一樣，對武俠小說上了癮，在鎮上四處打探何處有梁羽生和金庸可借。上了中學，我從一位同樣是小說迷的高年級同學口中知道，鎮上某處真的有武俠小說出租。出租室有點神秘，要熟人介紹才可進去，內裡黑沉沉的，書架上排滿了金庸、梁羽生、古龍和一些台灣作家的作品，全是繁體字版，封面用牛皮紙包著。那個時代不如今天開放，出租港台圖書還相當顧忌。租書除了10元按金，租金要兩角一天。這是相當貴了。當時租連環圖才兩分錢一本，而我一個月也不過幾元零用錢。為了省錢，我必須以最快速度每天看完一本。我於是學會繁體字，也學會蹺

思想 6：鄉土、本土、在地

課。在別人專心上課時，我卻跑到學校後山的橡樹林，在午後陽光和聒耳蟬聲中，沉醉在俠骨柔情和刀光劍影的世界；在夜闌人靜時，我抱著書偷偷跑到公共廁所，藉著昏黃微弱的燈光，與楊過小龍女同悲同喜。

金庸和梁羽生的武俠小說，除了功夫和愛情，同時呈現了一個價值世界。對是非黑白的堅持、對弱者的同情、對朋友的道義、對承諾的重視、對民族的熱愛，是這些小說不變的主題。當讀者全情投入小說情節時，也不自覺地接受了背後的價值。可以說，武俠小說除了帶給我無窮的閱讀樂趣，也無形中影響了我的思想和情感。說來有點好笑，我在蹺課中完成了另類的人格教育，而我對此卻毫不知情。

我們是受香港文化影響的第一代。當時雖已開放改革幾年，整個社會仍頗為封閉落後。歷年政治運動磨盡了所有人的理想和熱情，1990年代全面資本主義的時代仍未到來，人人處於精神極度饑渴卻不知出路在哪的躁動狀態。香港的電視劇、電影、流行曲和文學的傳入，正好滿足了這種需要。香港文化商品最大的特色是使人歡愉。它沒有什麼政治道德說教，卻能深深打動我們的情感。鄧麗君的中國小調，《大地恩情》的鄉土情懷，金庸小說的俠義精神，甚至張明敏的《我是中國人》，著實滋潤了我們的心靈。儘管如此，我對香港並沒多大嚮往。父親去香港後，家裡的生活慢慢有了改善，開始有了電風扇，黑白電視和卡式錄音機，我間或也會向同學炫耀父親帶回來的斑馬牌原子筆。但記憶中我從沒想過要成為香港人。那是一個和我沒有關係的世界。

四

抵達香港那天，最初迎接我的，是深水埗地鐵站的北河街鴨寮街出口。當年的鴨寮街，和今天一樣熱鬧擠擁。舊攤檔滿地，叫賣聲盈耳。我和媽媽緊緊跟著父親，拖著行李，一步一步在人群中穿過。抬頭上望，只能隱隱見到天空的一抹藍。

我們住的地方，是北河街一個單位的板間房。這是一幢非常殘舊的「唐樓」，單位只有四百多平方尺，住了3戶人家，大家共用一個廚房和廁所。板間房再分為兩層，父母住下層，我住上層，算是閣樓吧。閣樓沒有窗，晦暗侷促，人不能站直，得彎著腰才能在茶几上讀書寫字。躺在床上，天花板好像隨時會塌下來。

初來的一年，日子難過。我當時有寫日記的習慣。最近重讀，發覺1985年7月7日寫下這樣的感受：「離回家還有358天。今天簡直悶得要發瘋了，真想偷渡到深圳回故鄉去。這幾天度日如年，心都快要滴出血了。想起在家裡能和同學們一起看書打球，多有意思。可是在這裡，一切都是夢。」（當時香港政府規定，必須住滿一年才可以領取回鄉證返回內地）。然後是7月8日：「我真後悔自己來香港，現在真是要我死都願意。」這樣的情緒，整本日記隨處可見。那時打長途電話很不方便，只能和故鄉的朋友通信。生活最大的寄託，便是等信和寫信。郵差每天派信兩次，早上10時一次，下午4時一次。我每天起來，臉未洗牙未擦，第一件事便是跑到樓下看信箱。如果有信，自然滿心歡喜，捧在手中讀完又讀。沒信，心裡失落，只好不安地期待下午另一次派信。那一年我寫了好幾百封信。

新移民最難適應的，也許並非居住環境惡劣，而是「生活世界」的突然轉變。生活世界是個複雜的意義系統，包括語言、傳統、價值、人際關係，以至日常的生活方式等。在這樣的系統裡，我們確定自己的身分，理解行動的意義，並肯定生活的價值。如

思想 6：鄉土、本土、在地

果我們由小至大活在一個穩定的世界，我們甚至不會意識到它的存在，以為一切均理所當然。但當我們由一個世界急速轉換到另一個世界，兩者又有根本斷裂時，人便容易迷失，覺得無所適從。我們會失去那種「在家」的自在感，並和新世界格格不入。

來港很長一段時間，我都活在這種疏離感中。表面上，我很快便適應下來，語言、讀書、生活各方面，均沒遇到多大困難。但在內心，卻一點也不覺得自己是香港人，更不知日後的路該如何行。走在街上，覺得所有人和自己一點關係也沒有；回到家裡，躺在黑暗的閣樓，腦裡便只有昔日的世界；看到中國和香港的運動員比賽，我會暗暗為中國隊打氣。來港最初幾年，每次返回國內，我都有種著地的感覺。即使去北方旅行，碰到素不相識的人，我也有著難言的親切。這種割裂，使我長期處於一種孤獨狀態。伴隨這種心境，我沉迷的不再是武俠小說，而是李煜、李清照、柳永那些憂傷的長短句。

讀到中四，我的迷惘更甚，變得憂鬱孤僻，覺得沒人理解自己。為求出路，我開始找老師討論人生的意義，跟同學去基督教會聽福音，甚至胡亂找些佛學書來讀。印象最深的一次，是某天放學後，夕陽斜照，我站在彌敦道和界限街交界的安全島，看著川流不息的汽車和匆匆的人群，突然有種完全無力行下去的感覺。我軟弱地斜靠在欄杆上，看著紅燈轉綠燈，綠燈轉紅燈，人動也不動，茫然四顧，不知何去何從。

苦悶的時候，我喜歡一個人在深水埗遊蕩。深水埗是窮人聚居之所，密密麻麻的唐樓又殘又舊，街道也亂糟糟的。那時南昌街中間仍是店鋪林立（後來拆了，變成現在的休憩公園），石硤尾街的天光墟（在天剛亮時將東西放在地上擺賣，故有此名）也在，黃金商場周圍還有無數的流動熟食小販，再加上福華街、福

榮街、長沙灣道的時裝批發店，北河街菜市場和鴨寮街的舊物和電器攤檔，令深水埗成了個無所不包的大市集。在這裡，你會見到蛇王在街頭當眾用口咬斷蛇頭，隨即挑出蛇膽，給客人和著酒一口喝下去；會見到櫃檯高高，令人望而生畏的老當舖；當然還有琳瑯滿目，堆積如山的色情雜誌。

我最喜歡的，還是到鴨寮街淘書。鴨寮街並沒書店，「收買佬」只是將收回來的書和其他雜物，隨意堆在一起。要挑書，便要不怕髒，而且需有耐性。我在那裡淘到最多的，是小說散文，但也找到一套3冊馬克思的《資本論》（譯者郭大力、王亞南，1937年讀書生活出版社出版），唐君毅的《哲學概論》和梁啟超的《飲冰室全集》等。後來讀大學時，我甚至在那裡用10元買到最近逝世的美國哲學家羅遜的成名作《哲學與自然之鏡》英文版。

住得久了，我便慢慢感受到深水埗的貧窮。我家的居住環境，還不算最惡劣。更差的，是那些住在「籠屋」的人，幾十人擠在一個單位，每人只有一個鐵籠般大小的床位。1990年12月南昌街籠屋大火，導致6人死亡，五十多人受傷，人們才知道香港仍有那麼多人居住在那樣的非人環境。張之亮當年拍攝的《籠民》，便是以此為題材。深水埗也有許多老無所養的獨居老人，天一亮便坐滿街角的小公園，有的在下棋打牌，有的在發呆。新移民也不少。只要在街上轉一圈，什麼口音都聽得到。我父母後來搬了兩次家，卻始終沒離開過這區，而我每次回家，依然那麼喜歡在深水埗鬧市散步。

五

1985年9月，我入讀大角咀福全街的高雷中學。父親為我讀

思想 6：鄉土、本土、在地

書的事，四處奔走，卻一直苦無頭緒，最後只好選擇這所自己同鄉會辦的學校，由中學一年級讀起。嚴格來說，這不算一所完整的中學。學校在一幢工廠大廈二樓，樓下是售賣五金鋼鐵的店舖，噪音不絕於耳。學校除了幾個課室，沒有任何設施。課程只辦到三年級，四年級以後學生便須另選他校。

學校離家不遠，步行15分鐘便到。第一天上學，我發覺全班五十多人，有7成是像我這樣剛到的新移民，以廣東和福建最多，但也有更遠的。大家一開口，便發覺人人鄉音不同，十分有趣。香港出生的同學，由於是少數派，不敢怎樣嘲笑我們。我們很快便混得很熟。從一開始，我便喜歡這班同學。他們純樸善良，彼此友愛沒機心，而且回憶起國內生活種種，易有共鳴。平時下課後，我們會聯群結隊去踢足球，在遊戲中心流連，到桌球室找樂，周末甚至試過一起去大角咀麗華戲院享受三級片早場的刺激。我們有心讀書，卻不知從何學起。學習環境實在太差，學生程度又參差不齊，老師難以施教。我們渴望融入香港社會，卻不知從何做起。我們對香港的歷史文化一無所知，父母教育水平普遍偏低，又要日以繼夜工作，對我們愛莫能助。我們好像活在一個隔離的世界，自生自滅。

開學不久，我們便一起去工廠做兼職。事緣有位同學的父親，在製衣廠專門負責穿褲繩（俗稱褲頭帶）的工序，方法是用鐵針將尼龍繩由短褲一端貫穿到另一端。由於工作多得做不完，同學便叫我們下課後去幫忙。工資按件計，一條一毫。如果熟手，1小時大約可賺到8元左右。工作本身極單調，但幾位朋友一起，加上工廠可聽收音機，因此不算特別苦悶。

我後來在工廠認識了一位負責牛仔褲包裝的判頭阿卓。由於他給的工資較高，而且工作較多，於是我和一位外號叫「大隻廣」

的朋友便過去跟他。阿卓和好幾間製衣廠有協議，那裡要人便去那裡，因此我們有時在大角咀，有時在長沙灣和葵涌。包裝是整個成衣生產流程最後一道工序，相當複雜，包括貼商標，摺疊，入膠袋，開箱封箱，以及用膠帶機將箱紮好。由於出口訂單有時間性，廠方往往要我們一兩天內完成大量包裝，非常消耗體力，而且有時要加班到很晚，不是易做的工作。

大隻廣是恩平人，比我大兩歲，人有點俠氣和流氓氣，好抱不平，喜飲酒抽煙，平時三句有兩句是粗口，上課常和老師作對，是我們這群同學的核心人物。我和他性格不同，卻很投契。他的數學很好，卻對英文完全沒興趣，所以讀了半年，已經對讀書失去興趣。有一次我們在葵興下班，已是晚上11點，天下著小雨，我倆不知為什麼抬起槓來，誰也不讓誰，結果決定一起步行回深水埗。那一夜，我們沒有傘，卻不畏雨，一邊健行一邊笑談彼此的夢想，回到家時已是深夜一點，嚇壞了在家久等的父母。我不記得大家說過什麼了，但當晚那份對未來的豪情卻一直長留在心。1986年夏天，當我領到回鄉證後，便和大隻廣聯袂返回故鄉，再會合我的4位好朋友，一同坐火車去桂林。我們在漓江暢泳，在桂林街頭放肆高歌追逐，在陽朔回味劉三姐的山歌，快意非常。

大隻廣讀完中三，便輟學回家幫父親做些中藥轉口的小生意，中間賺過一些錢，並請我們一班同學去鯉魚門嚐過海鮮。後來聽說他生意不景，又迷於賭博，以致欠下巨債而要避走大陸。再後來，便沒了音訊。我們的老闆阿卓，好幾年後聽說他原來是個偷渡客，遭警方發現，坐完牢後也被遣返國內。我們曾經工作過的製衣廠，也早已搬上大陸，工廠大廈則被推倒重建為幾十層高的住宅大樓。至於我那群新移民同學，絕大部分讀完中三或中五後便出來工作，最多是到髮型屋做學徒。就我所知，能讀上大

思想 6：鄉土、本土、在地

學的，不足3人。而我讀完二年級後，便透過考試轉到何文田官立中學做插班生。

六

1987年轉校後，我的生活起了變化。最大的不同，是大部分同學都是本地出生，而我的鄉音，便間或成了同學的笑柄。那談不上是歧視，但卻時時提醒我和別人的分別。這還只是表面的差異。我很快便發覺，我和我的香港同學，其實活在兩個世界，難以溝通，因為彼此的成長經歷完全不一樣。例如我從不看卡通片，也不喜歡漫畫，更不熱衷電子遊戲。但這三樣東西，卻是香港大部分男生的至愛。結果一年不到，我最熟絡的朋友，又變成學校中的新移民同學。

我們那一屆四班同學中，大概有一成多是新移民。這些同學和高雷的有些不同。他們早來幾年，很多從小學讀起，因此較易適應香港的生活，而且何官是所不錯的學校，學生自信心較強，也有較高的自我期望。他們很多喜歡看課外書，較為關心政治時事，甚至會坐下來認真討論一些人生哲理問題。中四那年，我和幾位同學成立了一個讀書小組，定期討論問題，並自資手寫出版一本叫《求索》的刊物，取屈原的「路漫漫其修遠兮，吾將上下而求索」之意。校長有點擔心，派了一位老師在我們開會時前來旁聽輔導，刊物內容亦須老師過目。我當年寫了一篇文章，批評很多人棄香港而移民他國是不應該的，結果被勸諭不要發表。

1988年夏天，我和國內一位同學，從廣州坐火車去北京旅行。我自小喜歡中國歷史，加上受武俠小說影響，對中國名山大川早已嚮往。旅費是兼職賺回來的，不用父母操心。只是到現在

我也不太理解，我當時年紀那麼小，爲什麼父母會放心讓我這樣去闖蕩。我們去天安門看了升旗禮，瞻仰了毛澤東的遺體，還登上了長城。玩完北京，我們再坐火車下江南。印象最深的，是我這個南方人第一次在火車上見到極目無山的華北大平原。我倚在窗口，敞開衣裳吹著風，「隨身聽」播著齊秦的《狼》，看著夕陽在天邊一點一點被地平線吞噬，大地一片蒼茫，良久無語。

3個星期後，當我從杭州坐火車回到廣州，對中國有了很不同的感受。除了遊覽名勝古蹟，我更近距離觀察了不同地方不同老百姓的生活，尤其是在長途的硬座火車旅程中，我從其他乘客口中聽到許多聞所未聞的故事，了解國內人生活的艱辛。在旅途上，當別人問我從那裡來時，我總說廣東，卻不願說自己是香港人。這有安全的考慮，但我心底的確希望像他們一樣，都是中國人。不同省份的人走在一起，讓我有種四海之內皆兄弟的感覺。我喜歡那種感覺，但對別人對自己來說，香港卻好像在四海之外。

從北京回來不夠一年，六四事件便發生了。1989年5月，在學校默許下，我在課室率先張貼了支持學生運動的標語，接著參加了幾次大遊行，天天看報紙追新聞，沉浸在大時代的亢奮中。六四那一夜，我一個人坐在漆黑的家中，看著沒有畫面的電視，聽著身在北京的記者電話中傳來的密集槍聲，一夜未眠。其後18年，只要在香港，六四夜我都會去維多利亞公園，和幾萬人一起點亮燭光，悼念那死去的英靈。

六四事件是我的移民史的分水嶺。六四前，我沒想過要在香港落地生根，總想著終有一天會回去。那幾年，我讀了不少文學作品，例如劉賓雁的《第二種忠誠》、戴厚英的《人啊，人！》、蘇曉康的《自由備忘錄》等，對1949年後的歷史多了一些認識，但對中國的未來依然充滿信心。我仍記得，1988年國內有一套紀

思想 6：鄉土、本土、在地

錄片叫《河殤》，中央電視台拍攝，探討的便是中國應往何處去，引起海內外很大爭論。教協辦了一次播映會，一次過播完6集。我一個人去看了。當看完最後一集《蔚藍色》，步出教協時，我心內激動，深信中國只要繼續改革開放，一定可以告別傳統，並與象徵西方的蔚藍色文明融合，振興中華。六四後，我有種強烈的無家可歸的失落。本來那麼崇拜的國家，本來那麼尊敬信賴的領導人，一夜之間卻變得如此猙獰如此陌生，誰還敢認同那是自己的家？大悲劇過後，政治的殘酷和暴力的可怖，在我和我那一代很多人身上，留下一道難以消褪的傷痕。回去已無可能，也無能力再度移民，留在香港，便成了沒有選擇的選擇。要安頓下來，第一件事便是要全心接受香港的價值觀，好好做個香港人。

七

當時我並不十分清楚這種轉變的後果。但會考過後，在對於報讀大學什麼學系一事上，我經歷了一次難忘的試煉。我一直的志願是中文系，因為這是最喜歡，也讀得最好的科目。我那時已試過投稿報紙的文藝版，也參加過一些徵文比賽得過獎。我特別崇拜劉賓雁，希望將來也能做個報告文學家。可是家裡及老師卻主張我報讀最熱門的工商管理，理由當然是日後的前途考慮。如果我堅持，家裡大抵也會尊重我的意願。但我自己也猶豫了。我當時的成績，是學校最好的幾個，因此並不太擔心錄取的問題。我的困擾，在於我當時認為這是兩種價值觀，兩種不同人生道路的抉擇。如果我選讀工商管理，便意味著我日後會在商界工作，以賺錢為人生最高目標，並放棄自己喜歡的文學和歷史，當然更不會有時間寫作。如果我本身很喜歡商業管理，很崇拜那些

億萬富豪，問題倒不大，畢竟人生總要有所取捨。但由小至大的讀書薰陶，令我並不嚮往那種生活。金庸筆下的大俠、中國歷史中的英雄、五四時期的作家，才是我欣賞的人物。

我被這個問題深深折磨，以至寢食難安。我請教過不同老師，所有老師都說，理想是當不得飯吃的，人最終要回到現實。然後我又發覺，過去幾年校內成績最好的同學，都進了工商管理學院。他們告訴我，如果我選讀了自己喜歡卻不熱門的學科，很可能會後悔，因為香港是個工商業社會，沒有多少選擇，畢業後還是要在市場上和人競爭。他們好像很有道理，於是我這樣說服自己：既然我以香港為家，便應努力做個成功的香港人，而成功的香港人，當然是像李嘉誠那樣能賺很多錢的人。要賺很多錢，便須熟悉商業社會的遊戲規則，並在激烈的競爭中擊敗別人，一步一步向上爬。而要有這種競爭力，當然得從大學做起。我被自己說服，最後亦如願入讀中文大學的工商管理學院。

這次抉擇，對我是一種挫折，也是一種解脫。我好像放棄了一些自己很珍惜的東西，好像作了某種屈服，另一方面卻又安慰自己，以後不用再為這些事煩惱，可以專心朝著目標努力。事實並非如此。入讀中大以後，我發覺自己完全不適合讀工商管理。這和性格有關，也和大學的經歷有關。我一進大學，便參加了中大學生報，整天忙於學生運動，同時選修了哲學系陳特先生的課，有機會有系統地思考一些困惑已久的人生哲學問題。我的大學生活，和工商管理所教所學，格格不入。經過兩年相當累人的糾纏，我在三年級時終於決定轉讀哲學。

如果我的掙扎，純是個人選擇問題，那倒沒有什麼特別。但這絕非個別例子。在我認識的朋友中，考試成績最好的一批，當年幾乎都選擇了工商管理，理由也差不多。這種情況在今天的香

思想 6：鄉土、本土、在地

港，更是有過之而無不及。容我武斷點說，香港的大學生，很少是為興趣和夢想而讀書的。大部分像我一樣，在未開始尋夢之前，已被現實壓彎了腰，少年老成，放棄實現理想和活出自我的機會，過早地順從社會設下的框框，走著一條非常相似的路。如果我們同意英國哲學家密爾（J. S. Mill）的觀察，人類並不是機器模塑出來的一式一樣的東西，而是各有個性的獨立生命，並在快樂的來源、對痛苦的感受，以及不同能力對人們所起的作用上有著巨大差異，那麼便很難不同意他的結論：「除非在生活方式上有相應的多元性存在，他們便不能公平地得到屬於他們的幸福，也不能在精神、道德及審美方面成長到他們的本性所能達到的境界。」（《論自由》）到底是什麼力量，令這個城市一代又一代優秀的年青心靈，即使曾經有過掙扎，最後也不得不妥協，放棄發展自己的個性和追求屬於自己的幸福？而這對一個城市來說，是健康的嗎？

要在香港行一條不那麼主流的路，同時又能肯定自己，的確很難。香港表面上是個選擇很多的城市，住得久了，便會發覺它的底層有個相當單一強勢的價值觀。過去幾十年，香港逐步發展成爲一個繁華先進的資本主義城市。香港之所以如此成功，其中一個重要因素，是令整個社會接受了其背後根深柢固的意識型態：崇尚市場競爭，擁抱個人消費主義，以追求效率、發展和無止境的財富增長作爲個人事業成功和社會進步的唯一標準。在市場中，決定一個人成敗得失和社會地位的，是他的經濟競爭力。因此，在一個高揚「小政府大市場」的社會，每個人由一出生開始，便被訓練打造成爲市場競爭者。競爭的內在邏輯，是優勝劣汰。市場中人與人之間最基本的關係，是對手的關係，是工具性的利益關係，而不是任何休戚與共、同舟共濟的合作關係。每個

人都是孤零零的個體。競爭中的失敗者，沒有尊嚴可言，更沒資格說應得什麼，有的最多只是勝利者給予的有限度施捨和同情。

香港是這樣純粹的一個經濟城市，人人以此為傲。君不見，回歸十年一片歌功頌德中，經濟成就不就是它唯一的賣點？要令這個神話延續，社會便須更有效地培養出更多更純粹的經濟人，並透過各種方式，強化這種價值觀的合理正當。嚴格而言，香港仍說不上是個現代政治城市，因為現代政治的基石，是肯定每個人都是平等的公民，並享有一系列不可侵犯的政治和公民權利。而社會正義的基本原則，是給予平等的公民相同的關懷和尊重，而不是將人單純地視為有差等優劣的市場競爭者。香港也算不上一個文化城市，因為文化城市的基本要求，是肯定文化生活作為相對獨立的領域，有其自身的運作邏輯，並承認文化活動有其自足的內在價值，而不應只是經濟利益的工具。

以上所談的三種城市性格，是有內在張力的。香港要成為一個政治或文化城市，便必須尋找其他的價值資源，而不能只從經濟人的觀點看待世間萬事。但就我觀察，這套市場至上的價值觀，近年變本加厲，不斷被強化神化，並以各種方式滲透複製到生活其他領域。明乎此，香港很多看來荒誕之事，也變得順理成章。以母語教育為例。我們應知道，母語教育對學生的心智成長、創造力、人格培養，以至對所屬傳統文化的認同等，有利而無害。但母語教育在香港，卻被視為次等，甚至被很多有識之士大力鞭撻。為什麼呢？因為據說母語教育會使學生英文水平下降，而英文水平下降，最大問題不在於學生無法有效學習知識或接觸英語文化，而在於影響學生的謀生能力和香港整體的經濟競爭力。對學生來說，語言是、也僅僅是謀生的工具；對社會來說，學生是、也僅僅是經濟發展的工具。全英文教育會否影響學生的心智成

思想 6：鄉土、本土、在地

長，削弱他們的求知欲，窒礙他們批判性思維能力的發展，打擊他們的自信心，以至限制他們日後成為積極的公民，是從來不被考慮的，因為這些價值沒有重要性。又例如環境保護。在香港，支持環保最強的理由，是污染會影響營商環境，嚇走外國投資者。至於環境污染對大自然及其他物種的傷害，以及導致環境破壞的經濟發展主義本身是否合理，卻沒多少人關心。又例如愈來愈嚴重的貧富不均現象。主流意見認為，只要貧富懸殊不會影響繁榮安定，阻礙經濟發展便沒問題，至於那些弱勢社群作為公民，是否享有公平的平等機會以及經濟分配的原則本身是否合理，是甚少在公共討論中被提及的。這樣的例子舉之不盡，在在說明香港的主流思維。

無疑，我們可以從不同角度描述香港的城市性格，以及呈現這種性格的香港人。但在我的生活經歷中，體會最深的便是這種資本主義意識型態對人的牢牢控制。它的力量如此強大，影響如此深遠，以致成為我們日用而不知的生活各個層面的價值判斷標準，以致我們難有空間和資源去想像這個城市和個人生活是否有其他更好的可能。要做一個成功的香港人，首先便須將自己打造成純粹經濟人。就此而言，界定香港人身分的不在於一個人的語言文化，又或出生地，而在於是否真心誠意接受這樣一套價值觀。

但就其本性而言，人並不只是純粹的經濟人。除了殘酷競爭和市場價值，人還有其他需要。人還需要愛，需要家庭和友誼，需要共同的社群生活，需要別人的尊重，需要活得有意義，需要政治參與和文化滋潤，還需要自由和公正。這些需要，是活得幸福很重要的條件，但卻往往和經濟人的理念不相容。道理很簡單。如果我們在生活中，只視所有人為滿足自己利益的工具，我們便無法享受到真正的友誼和愛，因為友誼和愛包含了承諾和犧

牲；如果生活只是一場無止境的競爭，我們的心靈便永遠無法安頓；如果我們視自身只為孤零零的自足的個體，我們便難以感受社群生活的好。

即使一個在香港出生的人，只要你不接受自己是純粹的經濟人，在生命的不同時刻——尤其面對抉擇時——內心一樣會烽煙四起，承受難以言狀的痛苦，一樣會對這個城市有某種生活在他鄉的疏離。你愛這個城市，卻又覺得並不真正屬於自己，因為主宰這個城市的根本價值，和你格格不入。個體如此卑微，既改變不了城市分毫，卻又不得不在此生活下去，遂有無力和撕裂。你最後往往別無選擇，只有屈服，向這個城市屈服。

那麼多年來，我目睹父母親一輩，在沒有任何選擇下，被迫放下生命其他價值，將自己變成徹底的經濟動物，努力撫養我們成人；我目睹很多同輩的新移民朋友，由於欠缺這個社會要求的競爭力，又不能從政府和社會中得到適當支援，被迫過早進入勞動市場，成為社會最低層的勞工；我目睹更多的，是那些有理想有能力對社會有關懷的朋友，大學畢業後雖然多番堅持，最後還是不得不棄守曾經堅持的信念。在繁榮安定紙醉金迷的背後，我無時無刻不感受到，一個個獨立生命為這幅圖像付出的代價。當然，更加悲哀的，是我們看不到這些代價，不願意承認這些代價，甚至謳歌這些代價。

我不知道出路在哪裡。不要說整個社會，即使在個人生活層面也是困難重重。但我並不過度悲觀。在1989年百萬人支援北京的民主運動裡，在其後年年數萬人出席的六四燭光晚會裡，在2003年50萬人的七一大遊行裡，在這兩年一波接一波要求保護文物古蹟，反對發展至上的社會運動裡，在很多朋友於每天平凡細微的生活中努力不懈活出自我和堅持某些價值裡，我看到力量。

思想 6：鄉土、本土、在地

我相信當我們的城市的公民社會愈趨成熟，累積的文化資源愈加豐厚，並對主流制度和價值有更多反思批判時，改變是有可能的。

當我一開始以這種角度，這種心態去理解自身和關心香港時，我的新移民史便已告一段落。我是以一個香港公民的身分，關心這個城市以及它的未來。我身在其中，無論站得多麼邊緣。

八

林婕死去的時候，才18歲。她在遺書中，說：「我很累，這5年來我憎恨香港，討厭香港這個地方，我還是緬懷過去13年在鄉間的歲月，那鄉土的日子。」林婕選擇離開的時候，已來香港5年，並由最初的鄉村小學轉讀一所一級中學，品學兼優，考試名列前茅，家裡也住進公屋。很多人無法理解，為什麼林婕會如此憎恨天堂一樣在香港，為什麼會覺得做一個香港人那麼累，以至如此決絕地一死以求解脫。但林婕並非例外。我便曾經走過一條和林婕非常相似的路。我較很多新移民孩子幸運，但也用了差不多20年時間，歷經折曲，才能讓自己在這個城市慢慢安頓下來。

香港每天有150個大陸新移民，每年有5萬4750人，10年便有54萬7500百人。他們是人，是香港的公民，也是香港的未來。

初稿完於2007年7月2日

周保松：英國倫敦政經學院博士，現任中文大學政治與行政學系助理教授，研究興趣為當代道德與政治哲學。

单元二：历史与人物

滑铁卢的一分钟

拿破仑

1815年6月18日

拿破仑·波拿巴（Napoleon Bonaparte, 1769—1821）原是科西嘉岛上一个破落贵族的儿子。1789年法国大革命爆发，20岁的拿破仑参加法国革命军，乘着法国大革命的多变局势平步青云。1799年11月9日（雾月十日），拿破仑发动政变，自任第一执政。1804年，元老院授予拿破仑皇帝称号，法国由资产阶级共和国变为资产阶级帝国。随着法国资本主义的发展，拿破仑的对外战争开始变为同英、俄争霸和掠夺、奴役别国的侵略战争，毕生东征西战，权势极一时之盛。1812年他兵败莫斯科。1814年3月31日被反法联军击败，被迫退位，被囚在地中海的厄尔巴岛。被推翻的波旁王朝路易十八（路易十六之弟）在反法联军的刺刀保护下在法国复辟。法国人民尽管对拿破仑有所不满，但更加痛恨波旁王朝的复辟。拿破仑利用这种情绪，于1815年3月潜回法国，3月20日返回巴黎，重登皇位。正在维也纳开分赃会议的欧洲各国君主又拼凑了第七次反法同盟，6月18日在比利时的滑铁卢再败法军，拿破仑第二次退位，被流放在大西洋的圣赫勒拿岛。

——译者题记

命运总是迎着强有力的人物和不可一世者走去。多少年来，命运总是使自己屈从于这样的个人：恺撒、亚历山大、拿破仑，因为命运喜欢这些像自己那样不可捉摸的强权人物。

但是有时候，当然，这在任何时代都是极为罕见的，命运也会出于一种奇怪的心情，把自己抛到一个平庸之辈的手中。有时候——这是世界历史上最令人惊奇的时刻——命运之线在瞬息时间内是掌握在一个窝囊废手中。英雄们的世界游戏像一阵风暴似的也把那些平庸之

辈卷了进来。但是当重任突然降临到他们身上时，与其说他们感到庆幸，毋宁说他们更感到害怕。他们几乎都是把抛过来的命运又哆哆嗦嗦地从自己手里失落。一个平庸之辈能抓住机缘使自己平步青云，这是很难得的。因为伟大的事业降临到渺小人物的身上，仅仅是短暂的瞬间。谁错过了这一瞬间，它绝不会再恩赐第二遍。

格鲁希

维也纳会议^[1]正在举行。在交际舞会、调情嬉笑、玩弄权术和互相争吵之中，像一枚嗖嗖的炮弹飞来这样的消息：拿破仑^[2]，这头被困的雄狮自己从厄尔巴岛的牢笼中闯出来了。紧接着，其他的信使也骑着马飞奔而来：拿破仑占领了里昂；他赶走了国王；军队又都狂热地举着旗帜投奔到他那一边；他回到了巴黎；他住进了杜伊勒里王宫。——莱比锡大会战和20年屠杀生灵的战争全都白费了。好像被一只利爪攫住，那些刚刚还在互相抱怨和争吵的大臣们又都聚集在一起，急急忙忙抽调出一支英国军队、一支普鲁士军队、一支奥地利军队、一支俄国军队。他们现在要再次联合起来，彻底击败这个篡权者。欧洲合法的皇帝和国王们从未这样惊恐万状过。威灵顿^[3]开始从北边向法国进军，一支由布吕歇尔^[4]统率的普鲁士军，作为他的增援部队从另一方向前进。施瓦尔岑贝格^[5]在莱茵河畔整装待发；而作为后备军的俄国军团，正带着全部辎重，缓慢地穿过德国。

拿破仑一下子就看清了这种致命的危险。他知道，在这些猎犬集结成群之前绝不能袖手等待。他必须在普鲁士人、英国人、奥地利人联合成为一支欧洲盟军和自己的帝国没落以前就将他们分而攻之，各个击破。他必须行动迅速，不然的话，国内就会怨声四起。他必须在共和分子重整旗鼓并同王党分子联合起来以前就取得胜利。他必须在富歇^[6]——这个奸诈多变的两面派与其一丘之貉塔列朗^[7]结成同盟并从背后捅他一刀以前就班师凯旋。他必须充分利用自己军队的高涨热情，一鼓作气就把自己的敌人统统解决掉。每一天都是损失，每一小时都是危险。于是，他就匆匆忙忙把赌注押在欧洲流血最多的战场——比利时上面。6月15日凌晨三时，拿破仑大军（现在也是他仅有的一支军队）的先头部队越过边界，进入比利时。16日，他们在林尼与普鲁士军遭遇，并将普军击败。这是这头雄狮闯出牢笼之后的第一次

猛击，这一击非常厉害，然而却不致命。被击败而并未被消灭的普军向布鲁塞尔撤退。

现在，拿破仑准备第二次猛击，即向威灵顿的部队进攻。他不允许自己喘息，也不允许对方喘息，因为每拖延一天，就意味着给对方增添力量。而胜利的捷报将会像烈性烧酒一样，使自己身后的祖国和流尽了鲜血、不安的法国人民如醉若狂。17日，拿破仑率领全军到达四臂村高地前，威灵顿，这个头脑冷静、意志坚强的对手已在高地上筑好工事，严阵以待。而拿破仑的一切部署也从未有像这一天那样的细致周到。他的军令也从未有像这一天那样的清楚明白。他不仅反复斟酌了进攻的方案，而且也充分估计到自己面临的各种危险，即布吕歇尔的军队仅仅是被击败，而并未被消灭。这支军队随时可能与威灵顿的军队会合。为了防止这种可能性，他抽调出一部分部队去跟踪追击普鲁士军，以阻止他们与英军会合。

他把这支追击部队交给了格鲁希元帅指挥。格鲁希^[8]，一个气度中庸的男子，老实可靠，兢兢业业，当他任骑兵队长时，常常证明是称职的。然而他也仅仅是一位骑兵队长而已。他既没有缪拉^[9]那样的胆识魄力，也没有圣西尔^[10]和贝尔蒂埃^[11]那样的足智多谋，更缺乏内伊^[12]那样的英雄气概。关于他，没有神话般的传说，也没有谁把他描绘成威风凛凛的勇士。在拿破仑的英雄传奇中，他没有显著的业绩使自己赢得荣誉和地位。使他闻名于世的，仅仅是他的不幸和厄运。他从戎20年，参加过从西班牙到俄国、从尼德兰到意大利的各种战役。他是缓慢地、一级一级地升到元帅的军衔。不能说他没有成绩，但却无特殊的贡献。是奥地利人的子弹、埃及的烈日、阿拉伯人的匕首、俄国的严寒，使他的前任相继丧命（德塞^[13]在马伦哥，克莱贝尔^[14]在开罗，拉纳^[15]在瓦格拉姆），从而为他腾出了空位。他不是青云直上登坐最高军衔的职位，而是经过20年战争的煎熬，水到渠成。

拿破仑大概也知道，格鲁希既不是气吞山河的英雄，也不是运筹帷幄的谋士，他只不过是一个老实可靠、循规蹈矩的人。但是他自己的元帅，一半已在黄泉之下，而其余几位已对这种没完没了的风餐露宿的戎马生活十分厌倦，正怏怏不乐地待在自己的庄园里呢。所以，拿破仑是出于无奈才对这个中庸的男子委以重任的。

6月17日，林尼一仗胜利后的第一天，也是滑铁卢战役的前一天，上午十一时，拿破仑第一次把独立指挥权交给格鲁希元帅。就在这一天，在这短暂的瞬间，唯唯诺诺的格鲁希跳出一味服从的军人习气，自己走进世界历史的行列。这不过是短暂的一瞬间，然而又是怎样的

一瞬间啊！拿破仑的命令是清楚的：当他自己向英军进攻时，格鲁希务必率领交给他的三分之一兵力去追击普鲁士军。这似乎是一项简单的任务，因为它既不曲折也不复杂。然而即便是一柄剑，也是柔韧可弯，两边双刃嘛！因为在向格鲁希交代追击任务的同时，还交代清楚：他必须始终和主力部队保持联系。

格鲁希元帅踌躇地接受了这项命令。他不习惯独立行事。只是当他看到皇帝的天才目光，他才感到心里踏实，不假思索地应承下来。此外，他好像从自己手下将军们的背后感觉出他们的不满。当然，也许还有命运的翅膀在暗中拨弄他呢。总之，使他放心的是，大本营就在附近。只需三小时的急行军，他的部队便可和皇帝的部队会合。

格鲁希的部队在瓢泼大雨中出发。士兵们在软滑的泥泞地上缓慢地向普军运动。或者至少可以说，他们是朝着布吕歇尔部队所在地的方向前进。

卡右的夜里

北方的暴雨下个不停。拿破仑的师团步履艰难地在黑暗中前进。个个浑身湿透。每个人的靴底上至少有两磅烂泥。没有任何蔽身之处，没有人家，没有房屋。连麦秆稻草也都是水淋淋的，无法在上面躺一下。于是只好让10个或12个士兵互相背靠背地坐在地上，直着身子在滂沱大雨中睡觉。皇帝自己也没有休息。他心焦如焚，坐卧不安，因为在这什么也看不见的天气中，无法进行侦察。侦察兵的报告十分含糊。况且，他还不知道威灵顿是否会迎战；从格鲁希那里又没有任何关于普军的消息传来。半夜一点钟，拿破仑不顾簌簌的骤雨，一直走到英军炮火射程之内的阵地前沿。在雾蒙蒙中，隐现出英军阵地上的稀薄灯光。拿破仑一边走着一边考虑进攻方案。拂晓，他才回到卡右^[16]的小屋子里，这就是他的极其简陋的统帅部。他在这里看到了格鲁希送来的第一批报告。报告中关于普军撤退去向的消息含含糊糊，尽是一些为了使人宽慰的承诺：正在继续追击普军。雨渐渐地停了，皇帝在房间里焦虑地踱来踱去，不时凝望着黄色的地平线，看看远处的一切是否最终能显现清楚，以便使自己下决心。

清晨五点钟，雨全停了，妨碍下决心的胸中迷雾似乎也消散了，皇帝终于下达了如下的命令：全军务必在九点钟做好总攻准备。传令

兵向各方出发。不久就响起了集合的鼓声。这时，皇帝才在自己的行军床上躺下，睡两小时。

滑铁卢的上午

时间已是上午九点钟。但部队尚未全部到齐。下了三天的雨，地上又湿又软，行路困难，妨碍了炮兵的转移。到这时候，太阳才渐渐地从阴云中露出来，照耀着大地。空中刮着大风。今天的太阳可不像当年奥斯特里茨^[17]的太阳那样金光灿烂，预兆着吉祥。今天的太阳只散射出淡黄色的微光，显得阴郁无力。这是北方的阳光。部队终于准备就绪，处于待命状态。战役打响以前，拿破仑又一次骑着自己的白色牝马，沿着前线，从头至尾检阅一番。在呼啸的寒风里，旗手们举起战旗，骑兵们英武地挥动战刀，步兵们用刺刀尖挑起自己的熊皮军帽，向皇帝致意。所有的战鼓狂热地敲响，所有的军号都对着自己的统帅快乐地吹出清亮的号音。但是，盖过这一切响彻四方声音的，却是雷鸣般的欢呼声，它从各个师团滚滚而来。这是从7万士兵的喉咙里迸发出来的、低沉而又洪亮的欢呼声：“皇帝万岁！”

20年来，拿破仑进行过无数次检阅，从未有像他这最后一次检阅这样壮观、热烈。欢呼声刚一消失，十一点钟——比预定时间晚了两小时，而这恰恰是致命的两小时！——炮手们接到命令：用榴弹炮轰击山头上的身穿红衣的英国士兵。接着，内伊——这位“雄中之杰”，率领步兵发起冲锋。决定拿破仑命运的时刻开始了。关于这次战役，曾经有过无数的描述。但人们似乎从不厌倦去阅读关于它的各种各样激动人心的记载，一会儿去读司各特^[18]写的鸿篇巨制，一会儿去读司汤达^[19]写的片段插曲。这次战役，无论是从远看，还是从近看，无论是从统帅的山头上看，还是从盔甲骑兵的马鞍上看，它都是伟大的，具有多方面的意义。它是一部扣人心弦的富于戏剧性的艺术杰作：一会儿陷入畏惧，一会儿又充满希望，两者不停地变换着位置。最后，这种变换突然成了一场灭顶之灾。这次战役是真正悲剧的典型，因为欧洲的命运全系在拿破仑这一个人的命运上，拿破仑的存在，犹如节日迷人的焰火，它像爆竹一样，在倏然坠地、永远熄灭之前，又再次冲上云霄。

从上午十一点至下午一点，法军师团向高地进攻，一度占领了村庄和阵地，但又被击退下来，继而又发起进攻。在空旷、泥泞的山坡

上已覆盖着1万具尸体。可是除了大量消耗以外，什么也没有达到。双方的军队都已疲惫不堪，双方的统帅都焦虑不安。双方都知道，谁先得到增援，谁就是胜利者。威灵顿等待着布吕歇尔，拿破仑盼望着格鲁希。拿破仑心情焦灼，不时端起望远镜，接二连三地派传令兵到格鲁希那里去；一旦他的这位元帅及时赶到，那么奥斯特里茨的太阳将会重新在法兰西上空照耀。

格鲁希犯的错误

但是，格鲁希并未意识到拿破仑的命运掌握在他的手中，他只是遵照命令于6月17日晚间出发，按预计方向去追击普鲁士军。雨已经停止。那些昨天才第一次尝到火药味的年轻连队士兵，在无忧无虑地、慢腾腾地行走着，好像是在一个和平的国度里，因为敌人始终没有出现，被击溃的普军撤退的踪迹也始终没有找到。

正当格鲁希元帅在一户农民家里急急忙忙进早餐时，他脚底下的地面突然微微震动起来。所有的人都悉心细听。从远处一再传来沉闷的、渐渐消失的声音：这是大炮的声音，是远处炮兵正在开炮的声音，不过并不太远，至多只有三小时的路程。几个军官用印第安人的姿势伏在地上，试图进一步听清方向。从远处传来的沉闷回声依然不停地隆隆滚来。这是圣让山上的炮火声，是滑铁卢战役开始的声音。格鲁希征求意见。副司令热拉尔^[20]急切地要求：“立即向开炮的方向前进！”第二个发言的军官也赞同说：赶紧向开炮的方向转移，只是要快！所有的人都毫不怀疑：皇帝已经向英军发起攻击了，一次重大的战役已经开始。可是格鲁希却拿不定主意。他习惯于唯命是从，他胆小怕事地死抱着写在纸上的条文——皇帝的命令：追击撤退的普军。热拉尔看到他如此犹豫不决，便激动起来，急冲冲地说：“赶快向开炮的地方前进！”这位副司令当着20名军官和平民的面提出这样的要求，说话的口气简直像是在下命令，而不是在请求，这使格鲁希非常不快。他用更为严厉和生硬的语气说，在皇帝撤回成命以前，他决不偏离自己的责任。军官们绝望了，而隆隆的大炮声却在这时不祥地沉默下来。

热拉尔只能尽最后的努力。他恳切地请求：至少能让他率领自己的一师部队和若干骑兵到那战场上去。他说他能保证及时赶到。格鲁希考虑了一下。他只考虑了一秒钟。

决定世界历史的一瞬间

然而格鲁希考虑的这一秒钟却决定了他自己的命运、拿破仑的命运和世界的命运。在瓦尔海姆的一家农舍里逝去的这一秒钟决定了整个19世纪。而这一秒钟全取决于这个迂腐庸人的一张嘴巴。这一秒钟全掌握在这双神经质地揉皱了皇帝命令的手中——这是多么的不幸！倘若格鲁希在这刹那之间有勇气、有魄力、不拘泥于皇帝的命令，而是相信自己、相信显而易见的信号，那么法国也就得救了。可惜这个毫无主见的家伙只会始终听命于写在纸上的条文，而从不会听从命运的召唤。

格鲁希使劲地摇了摇手。他说，把这样一支小部队再分散开来是不负责任的，他的任务是追击普军，而不是其他。就这样，他拒绝了这一违背皇帝命令的行动。军官们闷闷不乐地沉默了。在他周围鸦雀无声。而决定性的一秒钟就在这一片静默之中消逝了，它一去不复返，以后，无论用怎样的言辞和行动都无法弥补这一秒钟——威灵顿胜利了。

格鲁希的部队继续往前走。热拉尔和旺达姆^[21]愤怒地紧握着拳头。不久，格鲁希自己也不安起来，随着一小时一小时的过去，他越来越没有把握，因为令人奇怪的是，普军始终没有出现。显然，他们离开了退往布鲁塞尔去的方向。接着，情报人员报告了种种可疑的迹象，说明普军在撤退过程中已分几路转移到了正在激战的战场。如果这时候格鲁希赶紧率领队伍去增援皇帝，还是来得及的。但他只是怀着愈来愈不安的心情，继续等待着消息，等待着皇帝要他返回的命令。可是没有消息来。只有低沉的隆隆炮声震颤着大地，炮声却愈来愈远。孤注一掷的滑铁卢搏斗正在进行，炮弹便是投下来的铁骰子。

滑铁卢的下午

时间已经到了下午一点钟。拿破仑的四次进攻虽然被击退下来，但威灵顿主阵地的防线显然也出现了空隙。拿破仑正准备发起一次决定性的攻击。他加强了对英军阵地的炮击。在炮火的硝烟像屏幕似的挡住山头以前，拿破仑向战场最后看了一遍。

这时，他发现东北方向有一股黑魆魆的人群迎面奔来，像是从树林里蹿出来的。一支新的部队！所有的望远镜都立刻对准着这个方

向。难道是格鲁希大胆地违背命令，奇迹般地及时赶到了？可是不！一个带上来的俘虏报告说，这是布吕歇尔将军的前卫部队，是普鲁士军队。此刻，皇帝第一次预感到，那支被击溃的普军为了抢先与英军会合，已摆脱了追击；而他——拿破仑自己却用了三分之一的兵力在空地上做毫无意义、失去目标的运动。他立即给格鲁希写了一封信，命令他 不惜一切代价赶紧与自己靠拢，并阻止普军向威灵顿的战场集结。

与此同时，内伊元帅又接到了进攻的命令。必须在普军到达以前歼灭威灵顿部队。获胜的机会突然之间大大减少了。此时此刻，不管下多大的赌注，都不能算是冒险。整个下午，向威灵顿的高地发起了一次又一次的冲锋。战斗一次比一次残酷，投入的步兵一次比一次多。他们几次冲进被炮弹炸毁的村庄，又几次被击退出来，随后又擎着飘扬的旗帜向着已被击散的方阵蜂拥而上。但是威灵顿依旧岿然不动。而格鲁希那边却始终没有消息来。当拿破仑看到普军的前卫正在渐渐逼近时，他心神不安地喃喃低语：“格鲁希在哪里？他究竟待在什么地方呢？”他手下的指挥官们也都变得急不可耐。内伊元帅已决定把全部队伍都拉上去，决一死战（他的乘骑已有三匹被击毙）——他是那样的鲁莽大胆，而格鲁希又是那样的优柔寡断。内伊把全部骑兵投入战斗。于是，1万名殊死一战的盔甲骑兵和步骑兵踩烂了英军的方阵，砍死了英军的炮手，冲破了英军的最初几道防线。虽然他们自己再次被迫撤退，但英军的战斗力已濒于殆尽。山头上像箍桶似的严密防线开始松散了。当受到重大伤亡的法军骑兵被炮火击退下来时，拿破仑的最后预备队——老近卫军正步履艰难地向山头进攻。欧洲的命运全系在能否攻占这一山头上。

决战

自上午以来，双方的400门大炮不停地轰击着。前线响彻骑兵队向开火的方阵冲杀的铁蹄声。从四面八方传来的咚咚战鼓声，震耳欲聋，整个平原都在颤动！但是在双方的山头上，双方的统帅似乎都听不见这嘈杂的人声。他们只是倾听着更为微弱的声音。

两只表在双方的统帅手中，像小鸟的心脏似的在嘀嗒嘀嗒地响。这轻轻的钟表声超过所有震天的吼叫声。拿破仑和威灵顿各自拿着自己的计时器，数着每一小时，每一分钟，计算着还有多少时间，最后

的决定性的增援部队就该到达了。威灵顿知道布吕歇尔就在附近。而拿破仑则希望格鲁希也在附近。现在双方都已没有后备部队了。谁的增援部队先到，谁就赢得这次战役的胜利。两位统帅都在用望远镜观察着树林边缘。现在，普军的先头部队像一阵烟似的开始在那里出现了。难道这仅仅是一些被格鲁希追击的散兵？还是被追击的普军主力？这会儿，英军只能作最后的抵抗了，而法国部队也已精疲力竭。就像两个气喘吁吁的摔跤对手，双臂都已瘫软，在进行最后一次较量前，喘着一口气：决定性的最后一个回合已经来到。

普军的侧翼终于响起了枪击声。难道发生了遭遇战？

只听见轻火器的声音！拿破仑深深地吸了一口气：“格鲁希终于来了！”他以为自己的侧翼现在已有了保护，于是集中了最后剩下的全部兵力，向威灵顿的主阵地再次发起攻击。这主阵地就是布鲁塞尔的门口，必须将它摧毁，这主阵地就是欧洲的大门，必须将它冲破。

然而刚才那一阵枪声仅仅是一场误会。由于汉诺威兵团穿着别样的军装，前来的普军向汉诺威士兵开了枪。但这场误会的遭遇战很快就停止了。现在，普军的大批人马毫无阻挡地、浩浩荡荡地从树林里穿出来——迎面而来的根本不是格鲁希率领的部队，而是布吕歇尔的普军。厄运就此降临了。这一消息飞快地在拿破仑的部队中传开。部队开始退却，但还有一定的秩序。而威灵顿却抓住这一关键时刻，骑着马走到坚守住的山头前沿，脱下帽子，在头上向着退却的敌人挥动。他的士兵立刻明白了这一预示着胜利的手势。所有剩下的英军一下子全都跃身而起，向着溃退的敌人冲去。与此同时，普鲁士骑兵也从侧面向仓皇逃窜、疲于奔命的法军冲杀过去，只听得一片惊恐的尖叫声：“各自逃命吧！”仅仅几分钟的工夫，这支赫赫军威的部队变成了一股被人驱赶的抱头鼠窜、惊慌失措的人流。它卷走了一切，也卷走了拿破仑本人。策鞭追赶的骑兵对待这股迅速向后奔跑的人流，就像对待毫无抵抗、毫无感觉的流水，猛击猛打。在一片惊恐的混乱叫喊声中，他们轻而易举地捕获了拿破仑的御用马车和全军的贵重财物，俘虏了全部炮兵。只是由于黑夜的降临，才拯救了拿破仑的性命和自由。一直到半夜，满身污垢、头昏目眩的拿破仑才在一家低矮的乡村客店里，疲倦地躺坐在扶手软椅上，这时，他已不再是个皇帝了。他的帝国、他的皇朝、他的命运全完了。一个微不足道的小人物的怯懦毁坏了他这个最有胆识、最有远见的人物在20年里所建立起来的全部英雄业绩。

回到平凡之中

当英军的进攻刚刚击溃拿破仑的部队，就有一个当时几乎名不见经传的人，乘着一辆特快的四轮马车向布鲁塞尔急驶而去，然后又从布鲁塞尔驶到海边。一艘船只正在那里等着他。他扬帆过海，以便赶在政府信使之前先到达伦敦。由于当时大家还不知道拿破仑已经失败的消息，他立刻进行了大宗的证券投机买卖。此人就是罗斯柴尔德^[22]。他以这突如其来的机敏之举建立了另一个帝国，另一个新王朝。第二天，英国获悉自己胜利的消息；同时，巴黎的富歇——这个一贯依靠出卖而发迹的家伙也知道了拿破仑的失败。这时，布鲁塞尔和德国都已响起了胜利的钟声。

到了第二天早晨，只有一个人还丝毫不知滑铁卢发生的事，尽管他离这个决定命运的地方只有四小时的路程。他，就是造成全部不幸的格鲁希。他还一直死抱着那道追击普军的命令。奇怪的是，他始终没有找到普军。这使他忐忑不安。近处传来的炮声越来越响，好像它们在大声呼救似的。大地震颤着。每一炮都像是打进自己的心里。现在人人都已明白这绝不是什么小小的遭遇战，而是一次巨大的战役，一次决定性的战役已经打响。

格鲁希骑着马，在自己的军官们中间惶惶惑惑地行走。军官们都避免同他商谈，因为他们先前的建议完全被他置之不理。

当他们在瓦弗附近遇到一支孤立的普军——布吕歇尔的后卫部队时，全都以为挽救的机会到了，于是发狂似的向普军的战壕冲击。热拉尔一马当先，好像被一种不祥的预感所驱使，去找死似的。一颗子弹随即把他打倒在地。这个最喜欢提意见的人现在一声不吭了。随着黑夜的降临，格鲁希的部队攻占了村庄，但他们似乎感到，对这支小小的后卫部队所取得的胜利，已不再有任何意义。因为在那边的战场上突然变得一片寂静。这是一种令人不安的寂静，可怕的和平，一种阴森森、死一般的沉默。所有的人都觉得，与其是这种咬啮神经的惘然沉默，倒不如听见隆隆的大炮声更好。格鲁希现在才终于收到那张拿破仑写来的要他到滑铁卢紧急增援的便条（可惜为时太晚了！）滑铁卢一仗想必是一次决定性的战役，可是谁赢得了这次巨大战役的胜利呢？格鲁希的部队又等了整整一夜，完全是白等！从滑铁卢那边再也没有消息来。好像这支伟大的军队已经将他们遗忘。他们毫无意义地站立在伸手不见五指的黑夜中，周围空空荡荡。清晨，他们拆除营地，继续行军。他们个个累得要死，并且早已意识到，他们的一切行

军和运动完全是漫无目的的。上午十点钟，总参谋部的一个军官终于骑着马奔驰而来。他们把他扶下马，向他提出一大堆问题，可是他却满脸惊慌的神色，两鬓头发湿漉漉的，由于过度紧张，全身颤抖着。至于他结结巴巴说出来的话，尽是他们听不明白的，或者说，是他们无法明白和不愿意明白的。他说，再也没有皇帝了，再也没有皇帝的军队！法兰西失败了……这时，所有的人都把他当成疯子，当成醉汉。然而他们终于渐渐地从他嘴里弄清了全部真相，听完了他的令人沮丧颓唐、甚至使人瘫痪的报告。格鲁希面色苍白，全身颤抖，用军刀支撑着自己的身体。他知道自己殉难成仁的时刻来临了。他决心承担起力不从心的任务，以弥补自己的全部过失。这个唯命是从、畏首畏尾的拿破仑部下，在那关键的一秒中没有看到决定性的战机，而现在，眼看危险迫在眉睫，却又成了一个男子汉，甚至像是一个英雄似的。他立刻召集起所有的军官，发表了一通简短的讲话——眼眶里噙着愤怒和悲伤的泪水。他在讲话中既为自己的优柔寡断辩解，同时又自责自怨。那些昨天还怨恨他的军官们，此刻都默不作声地听他讲。本来，现在谁都可以责怪他，谁都可以自夸自己当时意见的正确。但是没有一个人敢这样做，也不愿意这样做。他们只是沉默，沉默。突如其来的悲哀使他们都成了哑巴。

错过了那一秒钟的格鲁希，在现在这一小时内又表现出了军人的全部力量——可惜太晚了！当他重新恢复了自信而不再拘泥于成文的命令之后，他的全部崇高美德——审慎、干练、周密、责任心，都表现得清清楚楚。他虽然被五倍于自己的敌军包围，却能率领自己的部队突围归来，而不损失一兵一卒，不丢失一门大炮——堪称卓绝的指挥。他要去拯救法兰西，去解救拿破仑帝国的最后一支军队。可是当他回到那里时，皇帝已经不在了。没有人向他表示感激，在他面前也不再有任何敌人。他来得太晚了！永远是太晚了！尽管从表面看，格鲁希以后又继续升迁，他被任命为总司令、法国贵族院议员，而且在每个职位上都表现出具有魄力和能干。可是这些都无法替他赎回被他贻误的那一瞬间。那一瞬间原可以使他成为命运的主人，而他却错过了机缘。

那关键的一秒钟就是这样进行了可怕的报复。在尘世的生活中，这样的一瞬间是很少降临的。当它无意之中降临到一个人身上时，他却不知如何利用它。在命运降临的伟大瞬间，市民的一切美德——小心、顺从、勤勉、谨慎，都无济于事，它始终只要求天才人物，并且将他造就成不朽的形象。命运鄙视地把畏首畏尾的人拒之门外。命运

——这世上的另一位神，只愿意用热烈的双臂把勇敢者高高举起，送上英雄们的天堂。

【注释】

- [1] 1814年4月6日拿破仑第一次退位后欧洲各国君主在维也纳举行的会议。
- [2] 拿破仑一世在1814年反法联盟军攻陷巴黎后，被放逐于厄尔巴岛，1815年他再度返回巴黎，建立百日王朝。
- [3] 威灵顿（Arthur Wellesley Wellington, 1769—1852），英国元帅，第一任威灵顿公爵，反拿破仑战争中的联盟军统帅之一，以指挥滑铁卢战役闻名于世。1828年后历任英首相、外交大臣等职。
- [4] 布吕歇尔（Gebhard Leberecht von Blücher, 1742—1819），普鲁士元帅，拿破仑百日王朝时反法联盟军的普军总司令。在滑铁卢战役中，由于他的及时增援而使拿破仑的军队全线崩溃。
- [5] 施瓦尔岑贝格（Karl Philipp Schwarzenberg, 1771—1820），奥地利元帅，在1813年击败拿破仑的德累斯顿和莱比锡战役中任反法联盟军的总司令，1814年率联盟军攻占巴黎。
- [6] 富歇（Joseph Fouché, 1763—1820），历任拿破仑的警务大臣，滑铁卢战役后力主拿破仑退位，后领导临时政府和反法盟国进行谈判，1816年被逐出法国。
- [7] 塔列朗（Charles Maurice de Talleyrand-Périgord, 1754—1838），曾任拿破仑第一帝国的外交大臣，复辟王朝初期又任路易十八的外交大臣，百日王朝后被迫辞职，后又于1830至1834年出使英国，以权变多诈闻名。
- [8] 格鲁希（Emmanuel de Grouchy, 1766—1847），法国大革命和拿破仑军队中的士兵，1794年任少将，在滑铁卢战役中指挥骑兵预备队，于1815年6月16日在林尼击败布吕歇尔将军的一个分遣队，但他未能阻止布吕歇尔的主力与威灵顿的部队会合，自己也未能及时去增援拿破仑，拿破仑失败后一度被流放，1831年又任法国元帅，1832年任贵族院议员。
- [9] 缪拉（Joachim Murat, 1767—1815），拿破仑的元帅，骑兵司令，战功赫赫，参与百日王朝活动，1815年5月2日至3日在布伦诺被奥军击败被俘，同年10月13日被处决。
- [10] 圣西尔（Saint-Cyr, 1764—1830），法国元帅，曾出征俄国，屡建战功，1817至1819年任国防大臣。
- [11] 贝尔蒂埃（Louis Alexandre Berthier, 1753—1815），法国元帅，曾随拿破仑进军意大利和埃及，历任国防大臣、总参谋长，1814年转而支持路易十八。
- [12] 内伊（Michel Ney, 1769—1815），法国元帅，随拿破仑征战欧洲，路易十八复辟时又任贵族院议员，但在百日王朝时又投靠拿破仑，滑铁卢战役中指挥老近卫军英勇奋战，拿破仑失败后，被贵族院判定犯有叛国罪，1815年12月7日被处决。
- [13] 德塞（Desaix, 1768—1800），拿破仑麾下的将军，1800年6月14日在意大利马伦哥战役中被奥地利军击毙。
- [14] 克莱贝尔（Jean-Baptiste Kleber, 1753—1800），拿破仑麾下的将军，1798至1800年驻军埃及，1800年6月14日被一名埃及狂热分子暗杀。
- [15] 拉纳（Jean Lannes, 1769—1809），拿破仑的元帅，屡建战功，1809年5月在奥地利的战斗中重伤身亡。
- [16] 卡右（Caillou），滑铁卢附近一小地名。

[17] 奥斯特里茨（Austerlitz），奥地利一地名，拿破仑曾于1805年12月2日在此大胜奥俄联军。

[18] 司各特（Walter Scott, 1771—1832），英国小说家、诗人。代表作《艾凡赫》，另著有《拿破仑传》等。

[19] 司汤达（Stendhal, 1783—1842），法国小说家，代表作《红与黑》，1806至1814年在拿破仑军中任职，随大军转战欧洲大陆，他在《巴马修道院》中所描写的滑铁卢战役是该小说的著名篇章。

[20] 热拉尔（Étienne Maurice Gérard, 1773—1852），拿破仑的将军，曾参加滑铁卢战役，失败后于1815至1817年被逐出法国，后又任路易-菲利普国王的国防大臣。

[21] 旺达姆（Dominique René Vandamme, 1770—1830），拿破仑的将军，百日王朝时指挥第三集团军。滑铁卢战役中，1815年6月18日在瓦弗一仗中建立奇功。拿破仑失败后被放逐。

[22] 南森·梅耶·罗斯柴尔德（Nathan Meyer Rothschild, 1777—1836），德国犹太大银行家罗斯柴尔德家族的后裔，1798年在伦敦开设交易所，他是第一个获悉拿破仑在滑铁卢失败消息的人，闻讯后立即返回伦敦，乘机进行证券投机买卖，获利百万。

摘自：

[美] 科林·埃文斯 (Colin Evans) 《历史上的九大冤家》，2003，北京：中信出版社。



罗尔德·阿蒙森



罗伯特·F·斯科特

第五章

阿蒙森与斯科特

争端年份：1909—1912

姓名：罗尔德·阿蒙森

罗伯特·F·斯科特

强项：关注细节，身体健康

勇气非凡，善于交流

弱项：故意遮遮掩掩

非专业的计划者，易怒，技术上没有资格应对（赢得）这样一次需高度耐久力的考验

争端焦点：成为“到达南极第一人”

从远古时起，探险就是人类的一种根本冲动。腓尼基人、罗马人、维京人、波利尼西亚人，几乎每一个大型文明都加入寻找可征服之地的行列；在探险过程中没有什么——哪怕来自土地、海洋、天空或者太空——抑制得住成为第一的神奇冲动！在20世纪初，地球上可以成为“首次”发现之地的数量迅速缩水。非洲、南美和亚洲的大部分地区已经画在地图上了，这迫使那些渴望着将自己的名字刻在记录册上的探险家去征服比以往更高的纬度和海拔，以满足那种渴望。从自然法则上看，这些挑战中最为残酷的就存在于拱卫两极的冰原和暴风雪中。两极都不得安宁。在北极，美国人罗伯特·彼利和弗雷德里克·库克发动了一场激烈的、经常变得尖酸刻薄的征服北极的竞争，使得历史都困惑于谁（如果真有人赢了的话）赢得了这场战斗；与此同时，在地轴的另一端，甚至更为荒凉的南极地区继续击退着所有的入侵者。但是南极的逍遥法外不可能持续下去，全世界都知道这一点。惟一的问题是：谁将第一个到达那里？

1910年10月12日晚，一艘满载着辎重的三桅捕鲸船“新地岛号”（*Terra Nova*）于前往南极的途中在澳大利亚的墨尔本靠岸。当晚，船主——42岁的英国海军军官罗伯特·法尔肯·斯科特上校上岸收取邮件。在大量信件当中，有一封10月初发自马德拉群岛的简短电报，当时“新地岛号”还在印度洋上。电报说：敬请知悉，“前进号”（*Fram*）正向南极进发。阿蒙森。

斯科特眉峰紧锁。这到底是怎么回事……？

逐渐地，逐渐地，困惑让位于忧心忡忡，然后让位于冷淡的、有节制的愤怒。这位健壮的英国人已经梦想和谋划这一时刻多年了：领导一次成功的南极探险，夺取最后一个伟大的陆上探险的战利品。声名、荣耀，更不要说可观的财富，正在等待着第一位能够将国旗插上地球最南端的探险家，而野心勃勃的斯科特确信命运已经选择了他做那第一人。现在却出了个什么危险的挪威人，要从他手中攫取这奖赏！斯科特咬紧牙关。这样的灾难绝不能、也不可能发生！

极地历史上最大的竞赛拉开了帷幕。

斯科特曾经在1901—1904年的英国南极探险中长过见识。他振奋人心的探险报告《发现之旅》描述了最艰苦条件下的艰辛与勇敢，使得一个在布尔战争——一小撮农民用鲜血让历史上最强大的帝国蒙羞——失败后苦苦寻找英雄的民族激动不已。这本书将一个喜欢梦想、头顶渐秃的海军军官变成了英国极地探险的风云人物。但是它也四面树敌，特别是《发现之旅》的远征队成员厄内斯特·沙克尔顿，他怨言颇多，因为他自己以及其他所有人的作用全被归于微不足道，同时斯科特却独自成为注意力中心。

斯科特和沙克尔顿之间的不和说明世纪之交的极地探险已经变得多么好勇斗狠。这是一个大舞台，充斥着膨胀的自我，恶性冲突成了家常便饭。一些极地探险的重量级人物如彼利和斯科特在冰原上开拓封地，希望他人将探测权让给他们，由他们独享。这就是为什么1908年12月的一系列事件让脾气暴躁的斯科特如此不安。当时沙克尔顿违背了不使用斯科特在麦克默多海峡的基地的诺言，一直前进到距南极点不到100英里的地方才被迫回转。

报告令斯科特震惊，他决定采取行动。“我想下面最好由我们来试一试。”他对一个同事这样说。

他野心勃勃地准备组建一支兵分两路的探险队。一方面，探险队将会做大量的科学分析，但王冠上那毋庸置疑的宝石却是斯科特到达南极的公开意图。赢得公众的想像是一回事，募集资金是另一回事。各部的吝啬迫使斯科特手里捧着个讨饭碗，从公司的会议室长途跋涉到演说厅，然后再折返回来，这足以让伦敦的《泰晤士报》悲叹说：“无论是由于人员或是金钱的匮乏，如果英国探险史光辉的最新纪录在即将诞生的时刻因此受阻，将令人深深遗憾。”终于，英国政府勉强吐口准许，其余的资金也从民用企业——主要是食品公司，它们急于使自己的品牌与这样一项露面率高的探险活动联系在一起——慢慢汇入。

无异于给一道味道已经很浓的菜添油加醋，1910年2月3日，美国国家地理协会宣布，它准备着手组织一次南极探险，开始日期是1911年12

月，目标是一年后抵达南极点。探险队的队长将由彼利担任，他1909年4月刚刚胜利到达北极。急于扩大发行量的报纸编辑们大肆宣传这场对英国南极探险霸主地位的挑战，在他们的煽动下，彼利保证说，这将是一场“全世界所见过的最激动人心、最伤脑筋的竞赛”。

然而，挑战终于来了，不是来自美国，而是来自一个小国，其独立存在只能以月计，而不是以世纪计。

挪威终于于1905年挣脱瑞典统治的枷锁，这标志着长达200年的争取独立斗争的结束。年轻、精力充沛、急于在国际舞台上证明自己的挪威，从地缘政治角度看不过是条小鱼，但其航海传统可以追溯到数千年前的维京人，罕有其匹；在特别的、往往致命的极地探险领域，它早已显示出世界级水准。其伟大的先行者是弗里特乔夫·南森，他在19世纪末以其著名的碟形船“前进”号使北极探险发生了革命性变化，这艘船加固的船舷是为抵御浮冰的挤压特别设计的。南森的丰功伟绩为其赢得了国家的感激之情，他后来出任了挪威驻英国大使。

然而现在，挪威最伟大探险家的衣钵传给了一个海员，他比其他人更能继承发扬无畏航海者的北欧古老传统。

罗尔德·阿蒙森于1872年7月16日生于一个海员和船主家庭。他在20出头的时候，出于对冒险的热爱放弃了医学职业生涯，3年后作为“比利时”号的大副，跟随阿德里安·德·热拉歇的比利时南极探险队获得了平生第一次极地探险经历。刚一回到挪威，认真好学的阿蒙森就着手准备进行他的首次独立探险。

这位瘦高的探险家极地探险的不朽声誉得自1905年，当时他乘坐“佳阿号”（*Gjøa*），成为首位成功经“西北航路”从大西洋进入太平洋的人，这一壮举使300多年来海运史上的伟大人物们相形见绌。

阿蒙森回到家乡，受到英雄般的欢迎。他渴望着将自己的名字更深地刻在极地探险的记录册上。出于本能以及地理上的考量，他准备去征服北极地区和迄今为止仍无人宣称占领的北极点，该点就位于距他祖国最北端区区2 000英里的地方。这一令他着魔的想法挥之不去。他的打算

是乘坐南森的“前进号”在漂流中穿过北极点。然后就传来了彼利胜利抵达北极的令人万念俱灰的消息。

阿蒙森后来直言不讳地写道：“假如我想保持一名探险家的声望，我就必须想办法漂亮地赢得一场胜利。我决定发动突然袭击。”而那，对于阿蒙森这样的冰上探险者来说只能意味着一件事——对南极来一次全场紧逼。

秘密计划

从一开始，阿蒙森就故意遮遮掩掩，使自己的计划处于秘密状态。他说，任何消息的走漏都只会有助斯科特占得先机。报纸报道暗示，英国人的筹款工作遇到了困难，但假如关于一支竞争对手探险队的流言开始传播，一切都可能在一夜之间改变。（经过最初的闹腾，显然彼利征服南极的野心胎死腹中了。）对于英国这样的全球超级强权来说，被挪威这样低下的国际舞台新手抢了风头是不可想像的。阿蒙森确信无疑：斯科特现在费尽周折找到的所有的保险箱和皮夹子，在饱受折辱的英国人重整旗鼓为“外国佬约翰尼”送行时，将会像红海一样打开。

阿蒙森的精明，有些人会说是狡猾，但他通过精明展示出他做事一心一意的天性。在公开场合，他一直假作要去北极海盆从事科学研究，这一声明曾使得斯科特主动联系他，希望同他共享科学资源。只可惜阿蒙森的表现古里古怪，难以捉摸。信件得不到回复，电话也不回。这些似乎都未引起斯科特的怀疑，也没有任何理由怀疑。作为著名的英国“绅士”探险家长长行列中的一员，“君子一言”是其荣誉的试金石，他的头脑中从未闪过这样的疑问：阿蒙森此行的目的地是别的什么地方，而不是他公开声明的目的地北极。这就是为什么他给阿蒙森寄了一套仪器，以便他们两人在北极和南极进行相应的测量；沉默寡言的挪威人极为尴尬地接受了这件礼物，此后也继续保持缄默。

阿蒙森另有沉默的理由。假如新成立的挪威政府——他的主要支持者之一——知道他的计划是故意破坏斯科特广为人知的征服南极计划，

他们可能会惊慌失措，撤回财政支持。此时，很少有欧洲国家，挪威当然包括在内，出于对可能遭到的报复的考虑，愿意去激怒英国人。后来，阿蒙森在为其备遭谴责的秘密计划辩解时说，有理由认为，如果他公开自己的计划，计划肯定会被扼杀在摇篮中。他悄悄地着手拼凑有史以来组织得最好的探险队，准备去南极探险。食品、衣物、装备、进度表，他花了几个月时间检查、再检查每一样东西，直至最微小的细节；没有什么是靠运气的。

另一方面，斯科特的准备工作似乎不够充分，几乎是漫画化地再现了老派英国人对专业技巧的不屑一顾——不愿意做准备，偏爱灵感。悲哀的是，并无足够的灵感供你取用。不过，在某一点上他是确信无疑的：爱斯基摩犬将在探险队中扮演次要的角色。斯科特对狗的不信任源自其《发现之旅》的日子，当时由于缺乏经验，训练很差的狗群可让他受够了罪。这一次他准备将信任付与矮种马，最好选用白色的，显然他相信这种颜色提供了对冰天雪地的某种免疫力！

阿蒙森惊得目瞪口呆。“斯科特……竟然得出这样的结论，在南极洲冰层上西伯利亚矮种马胜于狗一筹。在熟悉爱斯基摩犬的人当中，我想我应该不是惟一个听了这话而大吃一惊的人。”即便如此，出于怀疑和对自己利益的保护，阿蒙森仍为斯科特最终会改变主意、转而依赖狗的可能性寝食难安。头脑中存有这种想法的阿蒙森向他自己的狗代理商发了一张冷冰冰的便笺：“假如你接到其他人买狗的订单，我希望你记住，我是第一个。”

他根本没必要担心。斯科特已经被马力迷住了，至少认为旅程的第一阶段要借助马力。根据他的计划，他们要由矮种马拉雪橇翻越南极大冰障到达比尔德莫尔冰川，然后在那里屠宰它们作为食物；从那以后，探险队将依赖人力拖拉雪橇。较早时斯科特曾经写道：“完全由狗来完成的旅行不能达到一队人独力面对艰苦、危险和困难时所认识到的那种完美理念的高度。”这也许的确是高尚的情操，但却是可怕的南极高原上潜在的人类杀手，那里的温度可以降到华氏零下70度，任何未经防护的血肉都会在几秒钟之内结冻。

然而，到了1910年6月15日，这一切都无所谓了，这一天，威尔士海岸人山人海，大家列队欢送“新地岛号”。它从加的夫船坞的停泊处滑入水中，满载着一个国家的希望向南方的地平线缓缓驶去，进入开阔的远海。斯科特缺席这个场面，他准备其后与这艘船会合。

几个月之后出了件低调得多的事，“前进号”于8月9日几乎不为人知地滑出挪威水域，驶往合恩角——全世界都相信这一点，然后经南美洲前往南极圈。但还是很怪；在船上，一种奇怪的紧张气氛弥漫在空中。绝对有什么东西不对头……

斯科特在开普敦与“新地岛号”会合，并负责指挥横渡印度洋到澳大利亚的漫漫长途。他的计划是尽量多地访问帝国的殖民地，挥动联合王国的国旗，募集捐款，然后镇静地向南驶向南极。

但他在澳大利亚收到的那封电报改变了一切。

阿蒙森将自己的队伍隐在暗处，等待着，直到“前进号”于9月6日抵达马德拉，补充淡水和其他给养，然后将水手们集合到甲板上，透露他们此行真正的目的地。“我的目标是向南航行，派一队人登上南极大陆，尝试到达南极点。”

这个消息让人惊讶得下巴都能掉下来。但是不容任何人有暇与之争辩，阿蒙森精明地请求同伴们有点爱国精神，宣称现在这已成了同英国人竞速的问题。“万岁，”探险队的滑雪专家奥拉夫·比亚兰德大叫道，“这么说我们会第一个到达那里！”

就在“前进号”9月9日从马德拉出发之前，阿蒙森的兄弟莱昂拿到了一封不久就闹得声名狼藉的电报，电报上严格地指示将其发送日期推迟到10月，据阿蒙森计算，到那时其竞争对手将会在印度洋上某处，不在无线电通讯联系范围之内。没有受到一丝顾虑的困扰，至少在技术上是问心无愧的，阿蒙森已经准备好了目标南极的远征，仍然在检查自己的计划。

半个世界以外，“新地岛号”船上的气氛非常郁闷。好挖苦人、头脑

冷静的劳伦斯·奥茨是这支主要由海军构成的探险队中惟一的陆军士兵，他在日志中记录说，斯科特从听说阿蒙森正在向南航行的那一刻起就一直处于压力之下。

“阿蒙森的行动很可疑。”有一天斯科特嘟哝道。“在挪威，他想方设法躲着我，”他发狠道，“他要去的是南极，确定无疑。”但是他将怎样到达那里呢？“新地岛号”上的一致看法是阿蒙森将从威德尔海一侧直取南极点，而放弃大冰障一线——该路线传统上是英国人的专利。

回头看看伦敦，情绪糟糕透顶。哪个国家也不愿意在这场大卫与歌利亚之战中站在错误的一方，并因此丧失国家的威望；堂堂大英帝国竟然遭到一个（斯堪的纳维亚）暴发户如此彻底的欺骗，人们紧张地面面相觑。阿蒙森计划的曝光不啻一声晴天霹雳。斯科特长期以来的赞助人克莱门特·马克汉姆爵士怒斥阿蒙森为“无赖”，说他干下了“无耻勾当”，并且预言“无论如何，斯科特将远阿蒙森之前登陆并安顿下来——如果说阿蒙森也能做到的话”。

结果证明这是一个准确的预言。

当阿蒙森于1911年1月14日最终登上南极大陆的时候，斯科特已在麦克默多海峡的营地驻扎了9天，利用这段时间开始乏味然而必需的基础工作，为即将到来的探险设置跨越大冰障的补给站。在南极洲的夏季留给他们的3个月时间里，英国探险队推进到南纬79°30'，在那里贮存了大量食品，他们称之为“一吨补给站”。然后就是穿越暴雪和狂风前往麦克默多海峡的令人厌烦的艰苦跋涉。这时传来了一些令人震惊的消息。

远在南极大陆的另一端，阿蒙森在威德尔海建立了自己的大本营——以自己的船将其命名为弗拉姆海姆——更靠近大冰障，距离只有400英里。

冰上对决

“新地岛号”到鲸湾探测的时候发现了阿蒙森的探险队。英国探险队

将自己的愤怒和相当多姿多彩的骂人话咽了回去后发现，令他们颇为吃惊的是，他们很容易就与挪威人打成了一片。其中一个名叫威尔弗雷德·布鲁斯的队员走得最远，他说：“就人而言……都是些招人喜欢的人，甚至连那个背信弃义的阿蒙森也一样。”

然而，没有什么能够掩饰住潜在的紧张关系，倾轧争胜之风甚炽。此事大多涉及到斯科特那个广为人知的决定：在探险过程中使用3架未经检验的机动雪橇。阿蒙森坚信斯科特对狗的看法完全错误，但对这项新奇技术则远远不敢下断语，他哼哼哈哈了一阵子，然后紧张地询问机动雪橇的情况。一句冷冰冰的回答告诉他“它们中间已经有一架落在实地上了”，这让阿蒙森认为雪橇已经翻越大冰障，抵达了比尔德莫尔冰川。

后来，聚会散了，“新地岛号”驶出了鲸湾，阿蒙森焦急地皱着眉头：他一生的梦想处于危险之中，这都怪某种可恶的奇技淫巧。然而，英国人未及明言的是，那架机动雪橇在登陆的时候出了事故，实际上是沉没在麦克默多海峡的海底！阿蒙森到了后来已经无所谓的时候才意识到，他遭到了多么彻底的欺骗。

暂时，他至少满足于一项决定性的领先优势。不仅鲸湾易于航行、有充足的新鲜肉类如企鹅和海豹，而且它整个位于一条比麦克默多海峡更靠南的纬度线上，使得他较其对手接近南极点60英里，这就节省了以直线距离计算1364英里漫漫长途中的120英里，也就是说接近9%。要到非常后来，这点区别的重要性才变得如此残酷地显而易见。

像斯科特一样，阿蒙森沿着预定路线部署了食品补给。与斯科特不同的是，他不止建立了一座主要营地，而是在南纬80°、81°和82°建了好几座。他在距南极点480英里范围内贮存了一吨半以上的给养。现在只剩下一个问题——等待了，因为1911年4月21日，南极洲的太阳终于从视线中消失，宣告漫长的极夜来临。

这段时间对于两个人来说都很难熬。他们被禁锢在易使人患幽闭恐惧症的小窝棚里，心情越来越糟，想像力却与日俱增。斯科特的焦虑一

望便知。他在听说鲸湾的紧张相遇时的过度紧张反应，对他就是一个警示。据阿普斯利·切里-加拉德说：“斯科特大吃一惊……他说：‘天哪，我们错过了一个多么好的机会——我们本可以抓住阿蒙森，用船把他送回去的！’”

这是将日渐削弱斯科特探险队领导者地位的荒唐事的最初迹象。他自己过去的成就——沙克尔顿的成就则要小得多——使他逐渐形成了一个信念：大冰障在某种程度上就是大英帝国的前哨阵地，现在遭到一个侵略者的攻击。企图抓住阿蒙森、用船把他带离南极大陆的想法本身就已经非常可笑了，再将其形诸语言则近乎白痴了。

在英国探险队营地里的沙文主义的风言风语中，只有奥茨的日志保留了英国人惯有的区分轻重缓急的冷静。“他们说阿蒙森开始的时候行事诡秘狡诈，但我个人不认为闭上嘴巴把住口风就是狡诈……这些挪威人都非常坚韧。”

另外，挪威人的装备也非常精良。除了至关重要的狗，他们还有爱斯基摩人的皮毛衣服、特别减重的轻型雪橇，以及大量的食物和煤油。阿蒙森是个典型的计划者，他对自己的准备工作非常自信：假如1908年的沙克尔顿拥有这些补给品，“南极早就成为完结的一章了”。

然而在阿蒙森日志的其他地方，却流露出苦恼的心情。“我们的计划就一个……只有一个——到达南极点。为了那个目标，我已经决定将其余的一切抛在一边。”

8月24日，太阳首次出现，此后将高照4个月之久；即便如此，气温也一直低得危险。阿蒙森抓紧狗皮带。英国人在哪里？要是他们早已上路了怎么办？他们又耽搁了两个星期，这就使得他那已经发酸的部署凝结变质了。到了9月8日，他的耐心终于戛然而止。在华氏零下37°的低温中，他离开弗拉姆海姆向南极进发。

这是一项灾难性的事业。令他惊讶的是水银柱持续下降，一路降到华氏零下70°。阿蒙森浑身生满了冻疮，眼看着狗就在他脚边冻死，终于承认自己的决定是件事倍功半的蠢行，并且迷途知返，穿过暴风雪回到弗拉姆海姆的避难地。

他的鲁莽几乎让他的探险队全军覆没，而且完全无助于改善他暴躁易怒的情绪。“一想到英国人的存在他就寝食难安，”探险队的驭狗专家斯韦尔·哈塞尔写道，“因为我们要是不能首先到达南极点，还不如待在家里。”

终于，恶劣的天气结束了，10月20日，阿蒙森和比亚兰德、哈塞尔及另外两个人奥斯卡·威斯丁、海尔默·汉森一道启程，开始他们进入未知之地的历史性旅程。他们用了4架雪橇，分别由13只狗拉着。旅程的最初阶段几乎没费什么力气；有时候甚至可以任由狗群自己拉着雪橇，人们则抓住缰绳，一路逍遥前行。除了冰上的裂隙有时带来点小麻烦外，挪威人取得了巨大的进展，到10月24日，他们已经抵达了南纬80°的补给站。

人和狗拼命补充养分，好为前面的艰苦奋斗做好准备。尽管阿蒙森最开始的时候落后对手两个月和6 000英里，但现在已领先150英里了。

甚至要到一个星期之后，斯科特的探险队才离开麦克默多海峡。从一开始，作为先锋的机动雪橇在零度以下的气温中出了麻烦，5天以后不得不弃掉。另外，患了突发性膨胀症的矮种马令人绝望地不适合极地旅行，经常陷进深及腹部的雪中，把它们拉出来时它们的肋腹部都裹上了一层冰——这又花去好多宝贵的时间。在每一段路的末尾，早已筋疲力尽的人们还得梳刷马匹，给它们盖上毯子，然后筑起雪墙为它们挡风。驭马专家奥茨残酷地驱策这些可怜的牲口，直到它们倒地不起，然后再宰杀它们食用。斯科特从骨子里是个动物爱好者，一口马肉不吃。他神经质到了愚蠢的极点，拒绝让马匹承受超出必要限度的苦役，却忘记了让他的手下去承受结果更有害。

与此相反，阿蒙森那些维护成本低廉的狗轻盈地飞奔着翻越大冰障，每天结束时就在雪地里刨个洞取暖。阿蒙森的计划中也没有一丝一毫的感情用事。甚至在探险开始之前，他就计算好了要在哪一天把哪条多余的狗杀掉，以为它的同伴提供新鲜的肉食。

这一切都意味着，当阿蒙森有规律、不费力气地做到每天前进20英

里的时候，斯科特甚至在效果好的一天里也难得走上一半的距离。

11月7日，阿蒙森从他南纬82°的最后一个补给站出发，带够了100天的给养，这足以让他们支持到1912年2月6日。像往常一样，他为确保万无一失，让每个人带上比对手多出10倍的食物和燃料；在其后的4天里，他的探险队拖着一吨重的给养翻过阿克塞尔·海伯格冰川令人生畏的冰岭，一直到了南极高原，这是个不可思议的成就。5个人把这个障碍甩在身后，向最后的目标发起了冲击。哪怕迷人眼目的持续大雾也阻挡不了他们的前进脚步：队中有4个训练有素的领航员，阿蒙森根本不怕迷失方向。

与此同时，斯科特以一种糖浆流动的速度缓缓蜗行着。与挪威人不同的是，他只有一个经过训练的领航员，就是他自己，再说他的技艺也生疏了。繁冗的计算和频繁的错误导致了长时间的耽搁。在比尔德莫尔冰川脚下，奥茨按原定计划杀掉了最后几匹矮种马。从今往后，他们就只得靠人力一路拉着雪橇——有的雪橇重达700磅——走到南极点再折返回来，往返路程达1 000英里。

简直是精神不正常。

在10 000英尺高的南极高原上，他们历尽磨难的肺挣扎着从稀薄的空气中吸取足够的氧气，身体机能和精神上的分辨力都迟钝了。人们爬过布满孔洞、大得足以吞掉一座摩天大楼的冰隙，拖着雪橇越过连绵起伏的山脊，没有意识到由于斯科特对从事这样非人的体力劳动所需卡路里数量的灾难性的错误计算，他们正一步步地走向饥饿致死的深渊。

斯科特的探险队营养不良、精神沮丧，没有勇气同常常将他们围困在帐篷里达数天之久的狂风暴雪搏斗；与此同时，乘着雪橇、驾着狗的阿蒙森则拒绝向恶劣天气让步，毫不留情地强行前进。他击败斯科特的决心无比强烈。每一天挪威人都要向前推进一点点。

英国人士气低落

当疑虑开始侵蚀英国人士气的时候，奥茨最为恐惧。“假如这是一场

赛跑，阿蒙森有很大的机会到达终点，因为他一辈子都在投身于这种竞技比赛，而且他身后有一大帮强有力的人在支持他，可我们太年轻了。”

他的队友亨利·鲍尔斯也有同样的担心。“我得说，阿蒙森靠120条狗抢先我们一步的机会好像不错。”不过他在后来的一篇日记中流露出一种受挫感，纳闷“那些投机取巧、偷偷摸摸的无赖”进展得怎么样了。

回答是，进展得非常顺利。12月8日，艳阳高照，阿蒙森打破了沙克尔顿最南到达南纬88°23'的纪录，距离南极点只有不到100英里了。狗群饥疲交加，队员们浑身疼痛，脸上生满冻疮，然而探险队仍然在奋力推进。他们每向南极走近一步，都会加剧阿蒙森的不祥预感：斯科特可能已经战胜他们了。一种集体性恐慌开始刺激众人的神经。比亚兰德的话说出了所有人的恐惧。“我们会不会看到英国人的国旗？上帝可怜我们。我不相信。”

第二天，1911年12月15日下午3点钟，雪橇里程计告诉阿蒙森，他已经到达了地球的最南端。“停下”的喊声使探险队停了下来。裹着鹿皮的胡子拉碴的队长四下张望，没有看到任何东西；没有英国国旗，没有英国探险队，没有任何人类居留的迹象，只有一望无际的白茫茫的冰天雪地。

他的胜利已毋庸置疑。

阿蒙森自豪地将挪威的三色旗插在地理南极点上。甚至在这个他生命中最重大的时刻，情势也容不得他自鸣得意。实用主义到了骨子里的他知道，这胜利的意义并不在于他赢得了这场速度竞技，而是意味着他首先抓住了新闻的大字标题。现在的当务之急是尽快回到弗拉姆海姆。

12月18日，阿蒙森离开南极点，他脑子里只有一个念头——在电报中彻底战胜斯科特。他警告汉森说：“以我对英国人的了解，他们一旦开始就不会放弃……（斯科特）将在一两天之内到达。”

这一次阿蒙森可说错了。实际上，斯科特落后了360英里，还在爬比尔德莫尔冰川呢。

巧得很，元旦这一天两支探险队实际上相距不到100英里，只不过斯

科特刚刚摆脱了比尔德莫尔冰川，而阿蒙森正从南极高原下到下面的冰障上，沿着相反的方向走上坦途。两个探险队在态度上的差别可能没有得到注意。在阿蒙森看来，“情况好极了”，反之，斯科特则为他的探险队低落的士气担忧。他们没什么值得高兴的事。他们现在形容憔悴，生满冻疮，因墨镜有缺欠被雪晃得半盲，还不得不防备让他们的牙龈萎缩成软块的坏血症。

1912年1月3日这一天，英国8人探险队最后一次分割开，斯科特也犯下了他最大的错误。令人吃惊的是，他宣布，与大家的预期相反，他打算带4个而不是3个人跟他一起去南极点。这看来是一时兴起，也许是出于恐慌，因为整个远征的准备和计算工作，特别是食物和煤油的储备，考虑的都是最后仅有4个人参加南极冲击的情况。斯科特的突然变卦使得早已消耗殆尽、到了危及生命水平的物资供应更趋紧张，令人难以忍受。在即将返回基地的3个落选者的注视下，斯科特跋涉进冰冷的荒原。在最后阶段跟随他的有奥茨、鲍尔斯、强壮的水手埃德加·埃文斯，以及探险队惟一的执业医生爱德华·威尔逊博士。

而他们距最后的目的地尚有150英里。

一天又一天，斯科特和他拖泥带水的小分队艰难前行着。5个人意气极度消沉，都怀疑自己输掉了这场比赛，只有国家的荣誉激励着他们向前走。1月15日，斯科特在他的日志中写下了罕见的乐观主义词句：“想到两次长征将使我们抵达南极点真是太棒了。”只不过后来的话却与他目前的梦魇相冲突：“……而惟一糟糕的可能性是挪威人的旗帜先于我们的旗帜在那里飘扬。”

第二天，斯科特所担心的一切得到了证实：一具废弃的雪橇托架，一面黑色的旗子，以及许多狗的脚印。他早已脆弱不堪的精神终于崩溃了。“这说明了一切。挪威人已经先我们一步，首先抵达了南极点。这太令人失望了，我对我忠诚的伙伴们感到非常抱歉。”

1月17日，半死不活的英国探险队按时抵达了南极点。一面挪威国旗绑在勉强凑数的旗杆上挑战似地飘扬着，嘲弄他们最后的步伐。斯科特毫无胜利的喜悦，陷入了深深的失望。他在当天的日志中写道：“上帝

啊！这真是个可怕的地方！”

鲍尔斯尽力从失败中找回些许安慰。“我很高兴我们凭着优异的英国式人力拖运完成了任务。”他在给母亲的信中写道。奥茨此刻已经因为斯科特的无能开始瞧不起他了，他向阿蒙森致意，表示赞赏。“我得说，那个人的脑袋长得是地方。他们留下的用具状态良好，有了狗群，他们的旅行似乎非常舒服，与我们糟糕的人力雪橇很不一样。”

最让他们蒙羞的是，他们找到了阿蒙森搭的一顶帐篷。帐篷里有一些废弃的设备、一封致挪威国王哈康的信、一张致斯科特的随函所附便条。便条上写道：

亲爱的斯科特船长：

鉴于您有可能在我们之后第一个抵达这一地区，我请求您将此信转交给哈康七世国王。如果帐篷内所余物品适合您使用，请不要客气。衷心祝愿您返程顺利。

罗尔德·阿蒙森

谨上

斯科特和手下僵立着，沮丧到了极点。他们转身望着来路，情绪比周遭的气温还要低。前面还有700英里世界上最难通过的地带。更糟糕的是，现在已进入这个季节的末尾，南极短暂的夏天正在迅速结束。

前面还有几百英里，阿蒙森的探险队轻快地阔步前行。1月26日，他和他的分队滑雪进入弗拉姆海姆，心态就好像一群度假者刚刚在雪道上玩了一下午，尽兴而归；实际上，他后来描述这次远征时，好像它只略强于“一次体育特技表演”。4天后，他们将幸存的39条狗装上“前进号”，然后启航驶往澳大利亚。

那次旅行的每一英里对挪威人来说都是焦虑重重；甚至现在，斯科特都有可能赶超他，宣布拥有所有荣誉。一个多月以后的3月7日，当“前进号”终于开进塔斯马尼亚的霍巴特时，阿蒙森的头一句话就是打听

“新地岛号”的消息。听说什么消息都没有，他才静静地长吁了一口气。

他成功了！

阿蒙森的成功突然充斥了全球的各大报纸。好多天来，伦敦一直有流言在噉噉喳喳地传播，说斯科特赢得了这场伟大的竞赛；现在该面对现实了。酸葡萄成了当天的看家菜，特别是《泰晤士报》大发牢骚，说阿蒙森南下的突然决定及其保密工作“感觉上与公平精神和迄今为止南极探险上的公开竞争不是特别和谐”。

当新闻界将阿蒙森的小心谨慎当成耻辱加以嘲笑，认为那不足与斯科特采用的“外行先生”方法相提并论的时候，“作弊”和“专业主义”（请悄悄地念出这个词）的指责比比皆是。在英国人中只有沙克尔顿不吝赞美之词，他很高兴他的老对手遭到如此彻底的失败。沙克尔顿显而易见的幸灾乐祸惹得斯科特的妻子凯瑟琳情绪激愤：“我愿意为消灭那个人助一臂之力！”

这一点关系都没有；在除英国以外的全世界，罗尔德·阿蒙森成了一个超级探险明星，准备收获自己的劳动成果。于是，就在挪威胜利者走上大赚特赚的演讲之路并开始写书记叙自己伟大的探险之旅的时候，世界等待着斯科特和他的探险队的消息……

等待的时间先是以天计，然后是以星期计，后来则变成了以月计；然而电报始终不祥地保持着沉默。4月份，当冬天寒冷的影子再一次逼近，一切乐观的估计都随着夏日苍白的太阳一道褪色了。

到了10月末，一支搜索小分队才得以从麦克默多海峡启程，翻越白皑皑眩人眼目的大冰障。他们准备长途跋涉到南极高原，救援任务简单得令人心碎。11月12日，他们发现了一顶白雪覆盖的孤零零的帐篷。帐篷里面是斯科特、威尔逊和鲍尔斯挤作一团的冻僵的尸体。他们死在了距离“一吨补给站”和本来能救他们一命的给养仅仅11英里的地方。

斯科特痛苦不堪的归程当然要在伟大的探险史诗中占据自己应有的位置。我们只能猜测那种痛苦的深广程度，因为原始纪录都由斯科特自己保存；我们应当记住，他是一个杰出的作家，他的日志最终是要拿去

发表的。他知道如何精心打造一个神话，以确保他的同胞得以骄傲地高高挺起胸膛，而且他极度渴望将自己塑造成一个英勇领导者的角色，只可惜被一些超出他掌握的因素给毁掉了。幸运或者不幸乃是常见的主题，每一次挫折都躺在命运的门口。阿蒙森在后来的写作中驳斥了这样的借口。“胜利是为一切状况良好的人准备的——人们称之为幸运。失败当然是为疏于及时采取必要预防措施的人准备的——这就叫做不走运。”

无论多么刻意塑造自己的形象，斯科特的日志在记述5个人与暴风雪、高山和冰隙奋力搏斗、走向灭亡时，毕竟为非人条件下人类精神的力量提供了一个动人的明证。首先死去的是熊一般健壮的埃文斯。具有讽刺意味的是，斯科特如此看重的大块头在这种条件下却更致命；埃文斯比身材矮小的同伴需要更多的燃料才能继续前进。当其他人拖着雪橇翻过极度凶险的比尔德莫尔冰川时，埃文斯一言不发，烦恼、郁悒地拖曳着脚步走在他们身后。末日终于在2月16日来临，他失足滑倒，失去知觉，再也没有醒过来。

下一个月，4个幸存者在令人头晕目眩的暴风雪中盲目地跌跌撞撞，翻越大冰障。决定探险队命运的一刻也许是在3月17日来临的。这一天，奥茨旧伤复发，剧痛难忍，走路一瘸一拐的；他意识到他在阻碍同伴获得生还的机会，便作出了最大的牺牲。他对其他人喃喃道：“我出去一下，可能得一会儿才能回来。”然后蹒跚着走出帐篷，进入刺眼的雪野，再也没有出现。斯科特写道：“这是一个勇敢的人和英国绅士的行为。”

斯科特最后的日志是3月29日记下的：“我们将坚持到最后一刻，但是当然了，我们越来越虚弱，最后一刻也不会太远了。真是遗憾，但是我想我不能再写下去了。R·斯科特。”还有一句以颤抖的手写就的悲伤的临终遗言：“看在上帝的份上，眷顾我们。”

通讯的缓慢意味着3个月过后，斯科特遇难的消息才传到他的祖国。这场灾难给了英国人已经裸露在外的神经以沉重一击。国家的自豪感已经于1912年4月遭到“不沉的”泰坦尼克号（*Titanic*）悲剧的打击。现在又出了这事。然而忧伤是短命的。凭着英国人惯有的那种化失败为荣耀

的古怪思路，遭遇灭顶之灾的探险队成了知其不可而为之的英雄行为的一个隐喻。泪眼婆娑的读者们忽视了糟糕的准备工作、对人类生命近乎犯罪的漠视、十足的愚蠢，一味认可斯科特非凡的勇气、过人的毅力，认可他的同伴身上的这些品质，特别是英勇的奥茨，其无私的勇敢精神被认为代表了英国探险中最好的一面。假如探险队能够生还，历史很有可能根本不会记住他们。假如他们永远没有被找到，那么他们死亡的悲惨情形（得到了他们的队长如此机敏的记录）将永远是个不解之谜。实际上，斯科特的探险日志的出版，不仅确保了他自己和他的探险队永垂不朽，而且帮助了一个处于战争边缘的国家重振旗鼓。

有讽刺意味的是，整个事件最大的输家是阿蒙森本人。斯科特的悲剧不仅使他的伟大成就——同现代探险史上的任何成就一样伟大——失去了光彩，而且在某种程度上成功地将坚忍淡泊的挪威人定位为反面角色，但这有失公允。尽管他英勇地尽力挽回颓势，但他自己的书《南极》（*The South Pole*）却无力矫正遭到歪曲的历史的不平衡。缺少了斯科特的文学天赋，这本书就像他新近征服的南极大陆一样冰冷、没有生气。

阿蒙森一直没有完全从这个悲剧中恢复过来。在他的余生中^①，他一直无法摆脱内疚之痛：要是他在南极点给他的对手留下更多的给养就好了；要是他做事不这么诡秘、不这么争强好胜就好了；要是……要是……

到头来，他是被言辞而不是困难毁掉的。尽管取得胜利的是阿蒙森，但斯科特凭着他那支天才的笔攫取了荣誉。^②这是一个有益的暗示：与古老的格言所说的相反，历史并不总是由胜利者书写的。

^① 1928年6月，阿蒙森离开挪威，乘飞机前去营救朋友、探险家翁贝托·诺毕尔，后者在进行第二次北极飞行时飞艇坠毁。阿蒙森的飞机失踪，但诺毕尔后来遇救。几个月后，漂浮的飞机残骸被发现，证实了阿蒙森遇难的悲剧故事。

^② 阿蒙森-斯科特南极站的命名说明了世人对他们的成就的共同承认。

洪秀全：天国的实验与失败

曾纪鑫

一位名叫洪秀全的落第书生在广州街头获得了一本传教士的布道读物《劝世良言》。正是这套基督教的通俗册子，不仅改变了一个书生的命运，而且改变了大清帝国的发展走向，加速了它的崩溃与灭亡，甚至差点改变了一个民族的命运。

一

鸦片战争的结果大大出乎清朝统治者的意料之外，不仅没有收到禁烟之效，反而使得鸦片贸易合法化，带来了战争赔款、割让香港、开埠通商、自由传教、协商关税、领事裁判权、片面最惠国待遇等一系列屈辱条款。

《南京条约》签了，西人堂而皇之地来了，战后清廷，不仅没有吸取半点教训，奋起直追，对外开放，对内搞活，而是更加顽固地坚持闭关自守的传统“国策”，一方面不得不在表面上恪守约定，另一方面则敷衍其事，尽可能地将洋人的活动范围与影响限制在五口通商之地。

尽管如此，铁板一块的中华帝国仍被大不列颠帝国凿开了六扇大大的窗口——广州、厦门、福州、宁波、上海五个通商口岸与割让的香港。洋人虽不能进入内地，却可在六地自由出入、自由贸易，最为关键的是，长期遭禁的基督教在这些划定的地盘取得了合法身份证，可以修建教堂、自由传教了。

经济与文化，就这样以一种缓慢而顽强的方式，开始一点点地蚕食、改变、重塑古老帝国那已然衰朽的肌体。

基督教曾三次较大规模地进入中国，自唐代初期的“大秦景教”，到元代的也里可温教，然后是明末清初的天主教，令无数基督教徒伤心欲绝的是，无论当时多么兴盛，最后都免不了以“笙歌散尽花落去”的结局而收煞。透过枪炮胁迫而签订的《南京条约》，虔诚的基督教徒仿佛看到天国那神圣的光芒，正照临在曾让他们黯然神伤的中华版图，他们眼前，出现了一次前所未有的全新变局与有利机会。一时间，西方传教士纷纷涌入中国，以锲而不舍乃至舍生忘死的精神，加快传教步伐，尽可能地将影响深入内地。

正是在这样一种背景之下，一位名叫洪秀全的落第书生在广州街头获得了一本传教士的布道读物《劝世良言》。正是这套基督教的通俗册子，不仅改变了一个书生的命运，而且改变了大清帝国的发展走向，加速了它的崩溃与灭亡，甚至差点改变了一个民族的命运。

洪秀全是在 1836 年第二次参加科举考试名落孙山后获赠《劝世良言》一书的。科考落第，本属正常，不少人从小考到老考了一辈子也没考中秀才，何况洪秀全当时还只二十二岁，这于一般士子而言，根本算不得什么，可对洪秀全来说，却有着不同寻常的意义。

洪氏世代务农，家境贫寒，洪秀全排行老幺，上有两个哥哥，一个姐姐，七岁即入村中私塾就读，除诵读科举考试不得不研习的四书五经外，还自个儿阅读了不少古代历史方面的书籍。据族弟洪仁玕回忆：“其天禀呈聪，目不再诵，十二三岁经史诗文，无不博览。”家人、塾师、族人都十分看好洪秀全，认为他前程无量，日后必将发达。“确信他将及时取得功名，甚至成为翰林……这样，整个家族也将因他的高位而得到荣耀。”因此之故，家人哪怕节衣缩食，省吃俭用，也要供他继续念书。特别是父亲洪镜扬，更是对幼子寄予无限希望，将他视为光耀门庭的骄傲。平时聊天，父亲总是喜欢以幼子为话题，每当听到别人对洪秀全的赞许之辞时，洪镜扬便高兴得眉飞色舞，有时还兴犹未尽地将对方邀至家中，继续围绕幼子的聪颖刻苦与美好前程谈论不休。

可以想见的是，在这种环境与氛围中长大成人的洪秀全，对科举的一再落第该是多么失望与沮丧。考中秀才、举人、进士，不仅是他个人的期待与光荣，也是整个家族的企盼与荣耀啊。

就洪秀全的现存诗文及人生谋略而言，平心而论，他并非那种有着特殊天赋的奇才。只是他所出生的那个村子十分偏僻，人口也不多，约三百村民，作为其中的佼佼者，洪秀全的确当之无愧。然而，若在更大范围内进行比较，别说在中国古代科举史上，即使与当时的风云人物相比，他在才华上也要略逊一筹。洪秀全的落第，虽有几分遗憾，也并非特别冤。然而，封闭环境的长期生活，乡民“歌功颂德”的氛围熏陶，族人殷切期望的特殊影响，使得洪秀全不可能客观而真实地认识自己、评价自己，他不仅对功名利禄过于敏感，也形成了自视甚高的傲慢与狂悖。

第二次科举落第，洪秀全十分郁闷、痛苦而失望，连个秀才都考不上，更不用说什么举人、进士了。不能高中，又如何能够发迹高升、光宗耀祖？他感到无颜见江东父老，不禁徘徊在广州街头，迟迟不肯回到约九十华里之外的故乡——广东省花县（今广州市花都区）官禄土布村。踟蹰之际，他在龙藏街遇见了一名传教士，不由得驻足听了一会儿布道。根本就没有听出什么内容，不过觉得有趣，便稍加关注而已。第二天，惘然而失落的他，仿佛一种神秘力量的牵引，又不知不觉踱到那儿，并且得到了那位传教士赠送的《劝世良言》。

在广州逗留一段时间后，洪秀全强打精神回到家中，他决心继续攻读四书五经，以参加下次科考。整理行李时，自然翻出了那套《劝世良言》，他稍作浏览，便搁在了一个木箱之中。

一年后，洪秀全第三次来到广州应试，依然榜上无名，当即病倒在床。友人只好雇了一乘轿子，请了几名轿夫，准备将他抬回花县老家。返乡途中，洪秀全的意识尚较清醒，他吟诗一首道：“龙潜海角恐惊天，暂且偷闲跃在渊；

等待风云齐聚会，飞腾六合定乾坤。”洪秀全对自己的期望相当之高，而现实却如冰窖般冷酷无情，他怎么也接受不了这一连串的科举落第打击，不得不逃避现实，躲在自己构筑的虚幻世界中做着鹤唳冲天、风卷残云、唯我独尊的迷梦。回到家中，病情不仅没有好转，反而愈加沉重，进入谵妄与梦魇状态。他梦见自己飘升云天被人剖开肚腹换了五脏六腑，然后去见一位头披金发、身穿黑袍的老人。老人端坐在宝座之上，自称世间人类由他生育，亲手交他一柄斩妖宝剑，嘱他扫除妖魔，但不得妄杀兄弟姐妹；又赐他一块玉玺，此乃帝王权力的象征；同时，老人又回头呵斥站在一旁的孔子，说他撰述的典籍并未清楚地阐述人间真理，孔子唯诺认错不已……长期卧病期间，洪秀全神志不清，梦幻不断，他还梦见一位称作“长兄”的中年人助他杀妖。于是，病中的洪秀全，在现实中的举止便显得十分怪异，他时而歌唱，时而训人，时而高呼“斩！斩”，并从病床下跳下直扑房门口，摘下插在门墙上的菖蒲当作宝剑，挥舞跳跃，作出击斩杀状……偶尔清醒之时，洪秀全不禁悲观到了极点，以为不久于人世，而他念念不忘的，一是父母含辛茹苦供他念书的大恩大德无以回报，二恨自己不能一举成名天下知晓。于是，家人以为他真的快要病死了，而乡人则认为村里出了一名神经失常的疯子。

没有想到的是，四十多天后，洪秀全的病情竟慢慢好转并彻底痊愈。就现有资料来看，洪秀全病重期间，家人的精心照料自不待言，却无延医服药的文字记载，仿佛于不知不觉间，他的病说好就好了。

大病之后的洪秀全，性格发生了明显变化，善于健谈、喜形于色的他，一时间变得内敛收缩、不露声色，由过去外向型的活泼诙谐转为内向型的沉静庄严。尽管如此，他对科举仍未死心。科考是古代知识分子的唯一出路，洪秀全虽然在病中出现了无数怪诞奇异，日后被认为是神启的幻象，他的眼前却并未显现一条有别于科举的新路。只要还存有一丝希望，洪秀全就不想放弃。于是，在故乡与邻村继续担任塾师的同时，他仍全力准备着参加下次科考。

1843年，洪秀全第四次，也是最后一次赶赴广州参加秀才考试。面对又一次落第，他虽然悻悻不已，当时并无什么过激的反应与表现。回到家中，他将所有用于科考的儒家典籍全部弃掷在地脱口而道：“还是等我自己开科，来取天下之士吧！”

科举可以不参加，但日子却不能不过。于是，洪秀全只得重操旧业，设馆于三十里外的莲花塘继母侄子、表兄李敬芳家，以教书为生。一日，读过几年私塾的表兄李敬芳与洪秀全聊天，发现了那套《劝世良言》，借去一阅后，反过来极力向洪秀全推荐。直到此时，放在箱底搁置长达七年之久的《劝世良言》，才引起洪秀全的足够留意与真正重视。

《劝世良言》是一部由中国人编写的基督传教丛书，作者梁发（亦称梁亚发），在洋人开办的印刷厂里当过雕版工人，是基督教在中国的第一位华人牧师。面对基督教及《圣经》难以为中国人接受的事实，梁发从《新约》、《旧约》中精选六十多段文字，编写完成了约九万字的《劝世良言》。该书于1832年初刊，共计九卷，分订九册。若由今日眼光视之，《劝世良言》语句多处不

通，内容也十分浅薄。但它援引儒家典籍阐释国人陌生的概念名称、神迹故事等基督教义，不时穿插一些本土风情的描述，十分切合中国人的生活习惯、思维特点与欣赏口味，深得普通百姓的理解与接受。

《劝世良言》的主要观点有三：一、尊上帝为唯一真神，其余全是必须打倒的邪神、妖魔与鬼怪；二、世间之人都是上帝子女，在上帝面前人人平等；三、忍耐保守，逆来顺受。前两种观点，十分契合洪秀全当时心理，科举考试的连续失意使他对儒教深恶痛绝，必欲打倒而后快；洪秀全出身贫寒，对社会的贫富、贵贱尤为敏感，一直遭受不平等待遇的他，只觉得人人平等的口号就是他的心声；第三种观点，要求人们逆来顺受，他认为“殊不适用于今时，盖将无以管镇邪恶之世也”。

在对《劝世良言》经过一番认真研读之后，洪秀全发现书中所述内容，竟与第三次科场失意后大病中的幻觉十分吻合。那仿佛死水一潭的内心深处不禁涌起了阵阵波澜，因科举受挫长期压抑苦闷的心情顿时豁然开朗，平淡的人生由此峰回路转，进入一个全新的领域与境地。对此，瑞士传教士韩山文在《太平天国起义记》中写道：“这时他才明白，那位端坐在宝座之上，为世人所当敬拜者即天父上帝，助他杀妖的中年人即救世主耶稣，魔鬼即偶像，所谓兄弟姐妹即世间人类。”断续的梦境得到明确的印证与清晰的阐释，由此，洪秀全不得不“深信梦兆与该书都是可信的，而他便是由上帝指派让天下（即中国）重新奉真神上帝的人”。

表面看来，洪秀全的梦境显得十分神秘而巧合，神奇而怪诞，其实，只要我们稍加分析，就不难看出外国传教士的布道演说与第一次粗略翻阅《劝世良言》，在他的潜意识里留下了深深的印痕。与其说是他的梦境证实了《劝世良言》，不如说是《劝世良言》诱发了那些看似荒诞而实有所指的幻像。《劝世良言》是因，梦境是果；当洪秀全再次细阅研读《劝世良言》之后，这一因果关系却完全给颠倒过来了。也正是这一误读、梦境及其获得的自信，支撑着洪秀全建立起一个影响深远的太平天国。

由随意浏览，到心理暗示，而梦境幻像，再到现实世界，洪秀全再次认真研讨《劝世良言》，一个最大的收获，就是“觉已获得上天堂之真路，与及永生快乐之希望，甚为欢喜”。在一种强烈使命感的驱使下，洪秀全决心皈依上帝，传播真理，唤醒世人，清除邪恶，还世界以清平。

洪秀全最早的传教对象，就是表兄李敬芳。两人惺惺相惜，一拍即合，并根据自己的理解，举行了独特的施洗仪式：相互在对方头上洒上一些清水，表示“洗除罪恶，去旧从新”；然后对天跪拜，祈祷不已，发誓今后独尊上帝，不信邪神。

不久，洪秀全又依照大病期间梦中所见上帝亲手交他一柄斩妖宝剑的幻觉，找到著名铁匠“打铁罗”，锻造了一把铸有“斩妖剑”三字的所谓宝剑，一天到晚佩在身边，并赋《吟剑》诗一首：“手持三尺定山河，四海为家共饮

和。擒尽妖邪投地网，收残奸宄落天罗。东南西北孰皇极，日月星辰奏凯歌。虎啸龙吟光世界，太平一统乐如何。”

二

接受上帝信仰之后，洪秀全从任教的莲花塘返回官禄土布村传教，很快说服与他有着相似经历的表弟冯云山、族弟洪仁玕入教，并为他们施洗。因独尊上帝一神，他们首先去掉各自私塾中的孔子牌位，尔后动员乡亲撤除一切邪神偶像，摒弃一切传统迷信，结果在村里酿出许多纠纷，惹起轩然大波。洪秀全等人不得不作出远走他乡、出游传教的决定。

其实，洪秀全所信、所传之教，并非真正意义上的基督教，而是以《劝世良言》为蓝本，自行理解的上帝教。在传教过程中，洪秀全通过陆续撰写的《劝世真文》、《改邪归正》等五十余帙宗教诗文，逐步构建具有“洪氏风格”的宗教理论。这些诗文大多失传，留存至今的仅有《百正歌》、《原道救世歌》、《原道醒世训》等篇。

洪秀全传播上帝教的影响日增，自然引起了西方基督传教士的关注。美国南浸会传教士罗孝全便让他的中国助手周道行写信致意，邀请洪秀全前来广州他所设立的教堂粤东施蘸圣会。洪秀全也想见识一下真正的西方基督教徒，以验证自我领悟的上帝教知识，于是，他愉快地接受了邀请。1847年3月下旬，洪秀全在洪仁玕的陪同下来到广州罗孝全处，参加了教堂的《圣经》班，这才第一次直接读到《圣经》汉译本，不禁高声念诵不已，每天还聆听两小时的牧师布道。在罗孝全热情诚挚的感化下，洪秀全很快提出正式受洗入教的请求。然而，罗孝全的两名中国助手担心洪秀全入教后成为他们的竞争对手，寻机从中作梗，结果使得洪秀全受洗之事一拖再拖，最后不了了之。

科举落第以及与基督教失之交臂，这两件看似十分偶然的事情，就这样改变了洪秀全的个人命运，也影响了中国近代历史的发展进程。不说科举高中，哪怕仅仅得到一个秀才的功名，洪秀全就不会去信奉、传播什么上帝教了；要是他受洗入教成为一名真正的基督教徒，日后便不可能自行创立另一教派上帝会，他即使借教造反，性质也将大为改观，与此后建立的太平天国迥然有别。

其实，洪秀全之名，也并非本名，而是宗教的特殊“产物”。洪秀全原名洪仁坤，小名火秀，秀全是他假托上帝之言自己取的。据《太平天日》记载，洪秀全大病梦幻之时，天父上帝因他与妖魔勇战获胜十分欢喜，封他为太平天王大道君王全，并说道：“尔下去凡间时，或称洪秀时，或称洪全时，或称洪秀全。”建都天京后，他又对“秀”、“全”二字予以特别解释：秀，禾乃，“天国良民之主也”；全，“人王”也。只是洪秀全之名何时叫开，是大病梦幻之后，还是紫荆山传教之时，已无法考证。

未能受洗加入真正的基督教，洪秀全怀着失望懊恼的心情离开广州，前往广西与冯云山会合。作为洪秀全最早最忠的追随者，冯云山独自一人在广西紫荆山布道传教，不仅争取了大批教徒，并且一直遥奉洪秀全为教主，使得“每

村每处，皆悉有‘洪先生’而已，到处人人恭敬”。因此，洪秀全刚刚抵达紫荆山，就受到了当地教众的拥戴与追捧。如果说洪秀全以前只是传教——传播一种根据《劝世良言》自我领悟的上帝教，那么此时，在遭到西方基督传教士的冷遇之后，在众星拱月的朝拜与陶醉之中，洪秀全不由得开始考虑要创立一个以自己为教主的正儿八经的宗教——上帝会了。自我领悟毕竟有限，可巧的是，他刚刚接受了为期数月的正规基督徒训练，于是，便借鉴西方基督教部分内容、教规、礼仪，如祈祷文，十款天条，洗礼仪式，礼拜仪式等，对过去在传教过程中形成的宗教体系加以补充、改进，使之不断完善。由此可见，洪秀全创立的上帝会不是独立的宗教，而是依附基督教而衍生的一种寄生宗教，可视为基督教的一个派别，一条分支，一个变种。

人们一般将洪秀全、冯云山创建的宗教组织称为“拜上帝会”，近来有学者严加考证后认为，这一宗教组织应该称为“上帝会”，而不是“拜上帝会”。“拜”是古人表示恭敬的一种礼节，有拜会、加入、参加之义。拜上帝会，即参加上帝会的意思。笔者深以为然，因此，本文将一改过去工具书、教科书、论著中的相关称呼，称“拜上帝会”为“上帝会”。

上帝会成立之初，洪秀全并未产生使用武力推翻清朝统治的想法。他虽然早就对现实社会抱有强烈不满，并自认为受上帝委派下到凡尘扫除妖孽，却只想通过温和的传教方式，慢慢改变世道人心。此后的金田团营，揭竿而起，实为“逼上梁山”的被迫之举。对此，李秀成在被俘后留下的自述中写道：“自教人拜上帝之时，数年未见动静。自道光廿七八年之上下，广西盗贼四起，扰乱城镇，各居户多有团练。团练与拜上帝之人两有分别。拜上帝人与拜上帝人一和（伙），团练与团练一和（伙），各争自气，各逞自强，因而逼起。”

由名落孙山到四处传教而金田起义，循着这条线索，我们会清晰地发现，正是现实的逼迫与个人的抉择，洪秀全一步一步地走上了武力反抗清朝统治，建立太平天国的道路。

就在起义前夕，发生了一桩对此后太平天国内部影响极为深远的重大事件。

如果不是深入研究，一般人实难发现洪秀全的上帝会与西方基督教的内在区别。也正因为如此，上帝会利用清廷弛禁天主教之机，不仅避免了过去拜会结盟屡遭查禁、镇压的命运，而且迅速壮大，信众很快就发展到三万多人，势力直接威胁到地方团练的利益。特别是上帝会捣毁神像等举动对地方教化与秩序更是构成极大威胁，双方冲突势在难免，结果导致冯云山等人遭县衙拘押。为救出冯云山等人，洪秀全一时奔走无效，便专程返回广州，向外国教会及主持弛禁天主教的两广总督耆英¹求助。就在洪秀全离开不久，冯云山通过自己的努力获得自由回到了紫荆山，旋即赶往广东寻找意欲搭救自己的洪秀全。而此

¹耆英，字介春，满州正蓝旗人。第一次鸦片战争中受委派与英国代表谈判，签订近代中国第一个不平等的中英《南京条约》。第二次鸦片战争期间奉命于英法联军交涉于津，因擅自返京，被咸丰帝旨令自尽。

时的洪秀全在广州活动没有结果，只好重返广西紫荆山。就这样，两人在广西、广东往返途中相互错过。

当冯云山遭到羁押，洪秀全四处求助，两位首领匆匆奔走于道之际，上帝会一时群龙无首，人心涣散，处于失控状态。为笼络人心，不少教徒诡称神灵附体发号施令，其中最突出的当数以烧炭为生的穷苦山民杨秀清与萧朝贵。

民间长期流行着一种降僮巫术，如星宿下凡、死者转生、仙佛附体等，这不仅在当时的广西地区十分盛行，即便今日，也有着一定的“市场”。降僮的人称为僮子，僮子专以此职业为生。僮子降僮时，会进入走火入魔的痴迷状态——此时神灵已降附其身，凡治病、求财、求子、解疑等，都能各取所需地达到一定的效果。普通百姓对此深信不疑。

没有资料、证据表明杨秀清、萧朝贵做过专业僮子，但可以肯定的是，他们两人精通此术，至少是从中受到了启发。先是杨秀清假托天父上帝附体下凡，然后是萧朝贵托称天兄基督附身降旨，形式与降僮并无二致，上帝、耶稣附体时呈睡眠或痴迷状，醒来后还原为普通人。只是他们身上所附，不是僮子降僮时依附的当地神灵，而是天父上帝、天兄耶稣，回归常人后还得宣称自己获得天启，发布天父、天兄圣旨，从而达到预期的目的。

杨秀清、萧朝贵正是通过这种形式，代天父传言，预言灾难即将过去，号召教众团结一心，在一定程度上起到了安定人心、稳定局面的作用。等到洪秀全与冯云山双双返回紫荆山时，他们不仅获得了天父、天兄传言人的特殊资格，还得到了广大教众的信任，担当了主持上帝会日常事务的重任。在为教众的团结与局面的安定感到欣慰的同时，洪秀全对杨秀清与萧朝贵的擅权僭越不禁感到深深的忧虑。面对木已成舟的事实，他不得不作出一定的妥协，承认杨秀清与萧朝贵的“代言”权，缓和领导人内部的紧张局势，并对“天庭”座次作了相应排定：上帝为天父，长子耶稣为天兄，洪秀全为第二子，冯云山为第三子，杨秀清为第四子，萧朝贵为第五子。

正是这一不得不作出的妥协与让步，为太平天国此后的内讧与失败埋下了潜在的祸根。

三

1851年1月11日，从各地赶到广西桂平县金田村团营的男男女女教众约两万人，隆重庆祝教主洪秀全三十八岁生日，正式誓师起义。

所谓团营，就是将各地会众教徒汇聚在一起，编练成军队。营，即军队的编制单位。团营意味着上帝会在保有宗教因素的状态下，变成了一支强大的军队，军教由此合而为一。团营之初，太平军有男营、女营之分，皆以军为单位进行编制。“五人为伍，五伍为两，四两为卒，五卒为旅，五旅为师，五师为军。”男营每军计有官兵一万三千一百二十五人。女营组织略有不同，每军计

有女兵二千五百人。时人有诗赞女兵道：“绿旗黄袍女元戎，珠帽无龙结束工；八百女兵都赤脚，蛮衿扎裤走如风！”

以深信不疑的宗教信仰为支撑，以井然有序、整齐划一的编制为结构，以铁一般的严明纪律为保障，以教会认定的兄弟姐妹封建宗族关系为纽带……可以想见，如此结合而成的一支军队，一旦举事，会爆发出多么巨大的能量！

就教主洪秀全本人而言，此时也完成了一次超越性的过渡与转变：由个人的科场失意、压抑痛苦，升华为集团乃至民族的理想诉求。上帝会之所以如磁铁般吸引广大民众毁家纾难，全身心地投入参与，一个最重要的因素，就在于洪秀全的庄严承诺：恢复汉族山河，反清不复明，开创新王朝，建立一个“有田同耕，有饭同食，有衣同穿，有钱同使，无处不均匀，无人不饱暖”的人间理想社会——“太平天国”。

以金田村为起点，一场中国历史上规模最大的农民起义就这样以摧枯拉朽之势勇猛向前地铺排发展开来。

而此时的外部环境与一些极其偶然的因素，也促成着这场起义的燎原与席卷之势。派往广西镇压起义的钦差大臣林则徐路途染病长逝；率援军赶赴参战的前云贵提督、身经百战的老将张必禄也在途中病故（一说战亡）；而当时在广西主事的巡抚郑祖琛²是一个年老多病、只图粉饰的人物，没有半点威望，根本不能控制、协调部下；尔后派往广西的钦差大臣李星沅与两广总督徐广缙反目，新任广西巡抚周天爵又与广西提督向荣不和，军队不服从调遣，后勤供应不济，军政矛盾重重，文武相互掣肘，剿灭何从谈起？不久，李星沅又病逝于军营，导致清军一片混乱，无心恋战。有史料表明，当洪秀全得知林则徐前来平叛的消息之后，慑于他的威名，有过从海上逃遁的计划。如果林则徐不死，以他的成熟干练以及神奇的吸附力，必能游刃有余，调度有方，即使不能招抚镇压，至少可以阻止、延缓太平军的势头。

多重因素形成一股强大的合力，推动着太平天国以百米冲刺的速度，以风卷残云的凌厉，以排山倒海的力量，向着他们既定的目标进军。太平军从广西打到湖南，又从湖南打到湖北，占领武昌。尔后旌旗蔽日，浩浩荡荡，顺江东下，一举占领南京。虽然有过诸多失利败绩，但就总体而言，算得上一路前行一路凯歌。

从金田起义到攻占南京，仅用了两年多时间而已。而从武昌东下攻取南京，全程五百八十九公里，沿途十多座军事重镇，包括行军作战，总共只花了四十天，速度之快令人不可思议。然而，正是这势如破竹的背后，潜伏着诸多当时无法逆料的危机。

1851年3月23日，金田起义不过两个多月，在局势不甚明朗，前途一片迷惘之际，洪秀全就在东乡登极称王（天王），此后将这一天称为“登极

²郑祖琛，字梦白，浙江乌程人。曾任陕西布政使、广西巡抚等职。道光年间，镇压湘黔边界的天地会起义和苗民起义。咸丰年间，因太平天国起义，以懈怠防范被革职逮问。

节”，作为太平天国的六大节日之一，每年都要庆祝一番。9月25日攻占永安城后，更是颁布诏令，规定“小功有小赏，大功有大封”。12月17日，洪秀全举行封王大典，发布封王诏令：封杨秀清为东王，萧朝贵为西王，冯云山为南王，韦昌辉为北王，石达开为翼王，“以上所封各王，俱受东王节制”。过早封王，不仅树大招风，而且形成封建等级制度，带来腐化堕落、贪图享乐、追名逐利的负面效应。如果洪秀全能像朱元璋那样懂得一点韬光养晦之术，就会学学他的“高筑墙，广积粮，缓称王”政治策略，太平天国的结局必然有所改观。

洪秀全在一份移营动员令中曾明确提出建立“小天堂”的理念，至于具体建在哪里，太平天国高层领导人存在着一定的分歧，洪秀全的指向不明，颇有走一步看一步的味道；石达开在贵县训练教徒时高呼“一打南京，二打北京”；杨秀清的目光，则紧紧盯着南京（金陵）。当太平军在湖南益阳获得数千条民船，建立水营之后，领导层似乎达成了“专意金陵，据为根本”的志向。占据武昌之后，关于下一步的攻略计划，领导层又有过一番讨论与动摇，部分将领认为应该“遣兵道襄樊，北犯中原”，洪秀全也有将“小天堂”建在中原之意。而以杨秀清为代表的大部分将领则坚持东进，他们认为“金陵天府，饶富贵，宜踞为根本，徐图进取”。也就是说，先攻下南京作为大本营，然后再慢慢图谋发展。两种进攻方略，孰优孰劣，一时还真难判定。而实际结果是，太平军据守南京后不仅偏安一隅，难有大的发展作为，而且建立的“小天堂”长期成为一个无以摆脱的沉重包袱，最后遭致城破国亡的悲惨命运。

如果太平军挥师北上，以所向披靡之势迅速占领北京，不论当时的清朝统治者、冷眼旁观的西方观察家，还是后来研究太平天国的学者，都持赞同与肯定观点。太平天国奠都南京后派出一支仅有两万多人的北伐队伍，便能横扫江苏、安徽、河南、山西、直隶等地，行程数千公里，曾一度逼进距北京三百余里的保定，使得咸丰帝惊慌失措，一面加强京城防备，一面作好弃守逃跑的准备。如果没有定都南京的延宕，不给清军以喘息机会，数十万太平大军全力以赴直捣京城，真可谓囊中取物也。

令人遗憾的是，太平军不仅未能乘势攻取北京，而在进军南京之时，又忽略了武昌的重要战略地位，竟将它主动放弃，全军顺江东下。如果太平军分出一部分兵力守城，并不影响攻略南京。只要守住武昌，就可拥有武昌至南京的千里地带，以享有米粮仓之称的江汉平原之粮食，不仅可以保障天京的后勤供给，还能在版图上割裂清朝统治的完整性：“北兵不能渡江而南，两湖、两广、三江、闽浙之兵，不能渡江而北，章奏不克上达，朝命不能下宣。”一招不慎，错失良机，给日后带来许多意想不到的麻烦与损失。

就在太平军东下占领南京之时，各路清军也分头逼来，建立江北大营与江南大营，对南京形成夹击合围之势。因此，建都南京后首要军事任务，就是解除清廷南北两大军事营垒的威胁，将其彻底荡平，收到一劳永逸之效。而实际情形是，天京长期遭受清廷江南、江北大营困扰，每当太平天国有所作为之时，它们就在大本营牵制捣乱。太平天国从1853年建都天京，到1864年覆亡为止，清廷这一强大的军事压力与威胁一直相伴始终。

成功来得太顺太快，洪秀全、杨秀清等一班领导人被胜利冲昏了头脑，自我意识开始膨胀，以为“依揆情势，须俟三两月之间，灭尽妖清”。于是，在清廷不堪一击，胜利指日可待的欢歌声中，太平天国过于轻敌，仅只派出两万多人的北伐队伍，不足一万人的西征兵力，就想消灭尚有数十万之众的清军，从而夺取全国政权，简直乐观到了天真的地步，结果铸成一系列无法挽回的军事错误。

北伐失利，请求增援，洪秀全、杨秀清派出的援军又只一万余人。尽管太平军斗志昂扬、英勇善战，但数量太少，与清军几乎不成比例，无疑虎口投食。因此，北伐部队全军覆没在所难免。而西征军的情况也不美妙，后来虽不断增援，兵力达到四万，在湖北、湖南、江西、安徽等广阔战场取得了不少局部胜利，但就总体而言，也没有达到预期的战略目的。

北伐失败，西征失利，严重消耗了太平军的精锐部队与有生力量。1864年7月22日，李秀成兵败被俘，在《自述》中将北伐列为“误国之首”。

四

如果说洪秀全走向反清之路，最初动机不够纯粹，但当他超越个人恩怨之后，以建立人间天国为使命，便具有了为公不凡的性质与气概。他与太平天国其他领袖人物，也确曾以大无畏的反叛精神，进行过一番刻意改造现实的努力，但结果却总是背道而驰，令人慨叹深思不已。

太平天国是一个集宗教、军事、政治于一体的统治集团，先有宗教，尔后建立军队，由军队在血与火的攻伐中开辟根据地，从而建立世俗政权。

早在上帝会时，洪秀全就提出了“天下多男人，尽是兄弟之辈；天下多女子，尽是姊妹之群”的主张。金田团营，意味着宗教与军事合一。太平将士，特别是高级将领，都是举家入营，有的甚至全族团营，男女老幼随大部队一同行动。男女严格分营，即使夫妻也要分开，丈夫入男营，妻子归女营，小孩随母亲。一家人七日方能见面一次，哪怕这一周一次的见面，也有人监视，谈话要高声，不能私语，一切透明而公开，不存在任何个人隐私。分营制于起义之初，不仅便于调度，易于管理，适应当时的军事需要，也可保障家属安全，使得将士安心征战，还体现了天国兄弟姐妹相互平等、一视同仁的原则。上帝会早期成员以客家人居多，骨干成员洪秀全、杨秀清、萧朝贵、韦昌辉、石达开等都是清一色的客家人。客家人属中原移民，吃苦耐劳，耕读传家，女不裹脚。起事之地广西偏远闭塞，理学教化未能深入，底层妇女也不裹脚，被人称为“大脚蛮婆”。因此，最早团营的妇女少有生理束缚，她们与男人一样，也能挥刀舞枪，顽强地投入战斗。

太平军占领天京后，这一战时模式不仅严格执行，还掀起了分男行女行，入男馆女馆的高潮。上帝会认为两性关系不纯洁，必须严厉禁止，《天条书》

第七条便是“不可奸淫”，而建立的军队政权更是将其绝对化，哪怕是正常的夫妻关系，也属禁止之列，带有浓厚的禁欲主义色彩。

而贵为天王的洪秀全以及其他诸王，与普通将士则形成鲜明对比。金田起义时，洪秀全就有十五名美妃；一年后的广西永安围城战时，已增至三十六人；在湖南道州，洪秀全又接纳何贡生“进献”的美女四人；攻占武昌，选民女“有殊色者六十人”；定都南京后，据有关资料统计，天王府内计有嫔妃一千一百六十九人，又因太平天国不设太监，所以府内另有一千二百名服役“女官”，二者相加，也就是说，天王府内共有两千三百六十九名女人供洪秀全一人驱使。当时的清咸丰帝总共也只有十八名嫔妃，还被人称为有声色犬马之癖。相形之下，天王洪秀全可就比他“风光”多了。其他各王也拥有妻子多人，他们认为占有女人越多，就越显高贵。为了掩人耳目自圆其说，体现所谓男女平等的观念，太平天国诸王将便将所占女人改换名称，不再有妻妾之分，而是统一称妻。洪秀全的妻子多得连他自己也分辨不清，便以数码为序进行编号。他自称“天王洪日”，即太阳，那么妻子便是月亮了。他眼里的男女平等，就是将不可胜数的妻子统统称为月亮，封为“月宫”。

太平天国从广西一路打到南京，沿途征掳了不少女子，这些女子与早期女营将士一个最大区别，就是均有不同程度的裹脚。因此，女营的战斗力的渐次丧失，除两广妇女外，大多只能做一些背米负盐、担水搓麻、收割稻麦、抬砖运土之类的活路。据统计，南京女馆中妇女人数最多时高达十四万，她们的生活起居受到严格管制，没有半点自由，生理遭到压抑，人性受到扭曲，不满与逃跑时有发生。

民众起初对太平天国抱以热忱欢迎的态度，曾有民谣颂道：“洪杨到，百姓笑，白发公公放鞭炮。三岁孩童扶马鞍，乡里大哥吹号角。”当太平天国不仅对将士及其家属实行分营制，对普通民众也按军营方式管理之后，老百姓实在难以忍受苛刻的天条约束，不由得成批逃亡。太平军进入南京时原有百姓八十万，九个月后，仅剩十五万，其中妇女十一万，老弱男子四万。也就是说，行动方便的男子差不多都跑了。

后来，男女分馆的负面作用越来越大，洪秀全不得不下令取消女馆制，准许男女配偶，并设立媒官专门管理。于是，新的规定“出台”了：凡男女十五岁以上至五十岁皆可“报名指配”，丞相许配女十人，国宗可配八人，其他职务“以次递减”，无职者也可配女一名，由媒官“掣签指婚”。在这一乱点鸳鸯谱的抽签制下，出现了“有老夫得女妻，童子获衰妇者”，且不准更换调配，于是，“贞女节妇自裁者，数千余辈，女馆遂空。”面对这种人为制造的婚姻悲剧，躲在深宫里的洪秀全很有可能并不知情；即使知之，恐怕也打动不了贵为天王的洪秀全的铁石心肠；即使打动，为时已晚，也于事无补。

太平天国的另一重大举措，就是实行圣库制，天下一切财物，“皆天父所有，全应解归圣库。”起义之初，大多会众就是冲着“公平”二字投奔而来，一切财物归公，然后平均分配。奠都南京后，圣库制更是得到了认真切实的贯彻执行，太平军士除大官外，士兵军佐藏银但凡超过五两，一律杀头；民间也

不能私藏金银粮食，金银存在水西门灯笼巷的天朝圣库，粮食屯于丰备仓、复成仓、贡院三处。所有百姓都按太平军的军事化模式进行管理，按性别、年龄、特长、职业等分别编入诸匠营、百工营、女营、绣锦营、牌尾馆（或曰老民残废馆），然后一律实行不同等级，仅能够解决温饱的供给制度。

可普通军士百姓生产出来的物质，节衣缩食省下的财富，并没有成为天朝储备，而是供洪秀全、杨秀清、韦昌辉、石达开、李秀成等少数王侯挥霍享受。洪秀全刚刚进入南京，就开始大规模修建金碧辉煌的天王宫。不久被一场大火吞噬，又拆除明朝宫殿，利用其建材重新修造，竟比以前更加奢华。其他诸王也都建有王府，东王府周围六七里许，内有五层高楼。因太平天国没有设置中央政务机构，而由天王宫及诸王府分别行使权力，因此各王府的官员、杂役格外庞大。除洪秀全而外，杨秀清总揽行政军事大权，东王府的官员杂役多达3564人。北王韦昌辉、翼王石达开所修王府规模虽小于天王、东王，但府内均设有六部，只是官阶有所降低，人数相对减少而已。这些成百上千名官员，真正从事政务者极少，大多都是服侍的差役。比如杨秀清出门参加一个迎神赛会，前赴后涌的仪仗队伍就多达数千人。由此可见，圣库制的设立，就是榨取军士血汗，聚敛百姓财富，专为高层领导服务，正所谓“破万人之财，聚一人之财”。

严格实行圣库供给，自然得取消商业贸易。于是，南京城内，“既未看到商店，也无任何物品陈列求售，更不可能得到出租的船只、肩舆或马匹。”后来女馆取消，家庭团聚，军士、百姓除粮食等供应物质之外，一些无法统一配给的商品物件只有通过市场进行调节。在这种情况下，太平天国不得不允许南京城外摆摊设点，从事小型小额商品交易活动，但烟酒仍属严厉禁售之物。

太平天国的所谓天条、戒律、忌讳简直多如牛毛，等级制度严厉，繁文缛礼空前。比如各王、各臣的服饰、仪仗都有严格规定，连使用的公文信袋，信封的大小、花边都有等级之别；天王轿夫六十四人，东王四十八人，以下各王递减；诸王出行时，军民人等都得回避，躲闪不及者得毕恭毕敬地跪在道旁，等候仪仗通过。稍有违犯，处罚也重，动不动就是“斩首不留”。

太平天国最为后世所称道向往的，就是洪秀全颁布的《天朝田亩制度》，这也是他“开创天朝”，建立“人间天堂”的总体蓝图与目标。其中最重要的一条，就是废除封建土地私有制，平均分配土地，不论男女老幼，人人都可得到一份田亩。然后建立人无私产、平均分配的公库制度，实行“兵农合一”，设立礼拜堂教化民众。这些制度规划，有的实验过，效果都不甚佳。有的根本没有条件，或者说来不及施行，只能永远停留在空想阶段。空想与幻想、理想仅一字之差，退一步可视为幻想，进一步可看作理想，便为后人的诠释留下了广阔空间。比如平分土地，太平天国区域之内无前线后方之分，硝烟弥漫的战场，遑论分田分地？其实，即使诞生了和平安定的环境，将田地划分九等，然后相互搭配分给个人，施行一种绝对的平均主义，恐怕也难以实现。即使分田授地可行，结果又会怎样？私有废除，所产纳入公库，与南京城内曾经实行过的圣库制又有什么区别？“兵农合一”，不就是全民皆兵么，与男女别营又有什么两样？而处处设置礼拜堂，时时拜上帝教，以信仰制约百姓，以宗教凌驾

一切，这样神权合一的统治在中国历史上还从未有过。如果以上蓝图全部变成现实，那么一统天下的太平天国，将是一个真正意义上的集政治、宗教、军事于一体的特殊国度，严酷的统治肯定比集中营好不了多少。人们不仅看不到“人间天堂”的快乐与幸福，反而会产生“社会地狱”的恐怖与后怕。

五

1853年3月29日，洪秀全乘坐黄绸大轿，在文武官员的跪迎中踌躇满志、前呼后拥地进入南京，直到十一年后病逝，就再也没有迈出被他改名为天京的城门一步。大兴土木修建天王府后，洪秀全更是将自己的活动范围缩小在方圆十里的宫墙之内，唯一的一次走出宫门，就是乘坐六十四人抬的大轿，前往东王府探视卧病在床的杨秀清。他不仅自己足不出府，也不允许他人出入，只有东王杨秀清、北王韦昌辉、翼王石达开以及后来特批的燕王秦日纲四人，在获得他的批准之后，方可进入天王府金龙殿内。

洪秀全在天王府内的奢侈腐化令人叹为观止，“各种物品都是金制的”，王冠纯金制成，重八斤；金制项链一串，也重达八斤；绣金龙袍上的纽扣为金；在内宫升殿临朝，要乘坐金车，由美女手牵而前。据《天京游记》所述，天王进餐时，鼓声、钹声、锣声、炮声突然交作，直至膳毕方告停止。进膳之时，“圣门半开，好些软弱可怜的女子或进或出，各提盘碗筷子及其他用品，以侍候御膳用。”

过去几乎所有资料一致认为，洪秀全在进入南京之后变得意志消沉、腐化堕落了，便长年躲在深宫之内，玩物丧志、贪图享乐不已。洪秀全接受的传统教育及脚下这块土壤决定了他的骨子里不可能产生西方意义上的民主、平等、自由等思想，他参加科举的目的就是出人头地，这一目的没有达到，尔后通过立教传教、武力夺取政权等方式，使得昔日遭受严重压抑扭曲的心理得以转化、释放，不禁变本加厉。因此，暴殄天物、挥霍享受、腐化堕落难以避免。然而，若说他就此玩物丧志、意志消沉，那可真是冤枉了他。他自己就曾说过：“尔主哪得安乐在宫中？”进入南京之后，洪秀全比过去更忙了，工作量大得惊人，他得时刻设定规划，通盘考虑太平天国的国策、发展与未来。他所做的主要事情，就是狠抓意识形态不放松，完善自己的宗教理论体系，用以指导实践。他一天到晚深深陷入这些工作之中，将天国的一应大事、实事全部交付东王处理，正如时人所说的那样，“是事皆不过问，权柄应委于军事（杨秀清）便宜行事。”既不露面也不管事，给人的印象就是躲在深宫“宜享天福”。长期没有他的情报信息，致使民间、清廷传说他早已死去，只是为了迷惑骗人，杨秀清才不得不制造一个木偶出来用以服众。

洪秀全躲在深宫不出，既可追求安宁清静以达专心致志之效，也可制造距离增强神秘感，使得笼罩着的光环变得更加炫目。他长年坚持不懈做的在他看来属于“悠悠万事，唯此唯大”的事情，可用三个字予以概括：删、改、写。

洪秀全通过《劝世良言》受到启发创立教会，而《劝世良言》不过《圣经》的中国“简写本”而已，因此，上帝教教义的主要依托与来源，就是《圣

经》。洪秀全对《圣经》格外重视，定都南京后，很快下令出版管制，认为《圣经》与自己撰刊的书籍是“当今真道书”，并将《圣经》尊奉为上帝教经典大规模赶印，试图将之“颁行天下”；而对其他书刊，特别是儒家经典予以严厉查禁，“凡一切孔孟诸子百家妖书邪说尽行焚除，皆不准买卖藏读也，否则问罪也。”

但《圣经》的某些教义与洪秀全的上帝教之间，存在着尖锐的矛盾与冲突。比如按《圣经》所言，耶稣是上帝的独子，那么作为上帝次子、耶稣胞弟的洪秀全以及杨秀清等其他儿子又当作何解释？比如《圣经》持上帝纯灵论，“我们既看不见他的形象，也不能听见他的声音”，而洪秀全在梦中不仅看到上帝，还经常与他对话，更是难以自圆其说。为此，洪秀全不得不亲自捉刀上阵，对《圣经》进行大量批注删改，凡符合他本意的，予以保留，稍不顺心如意的词句，不是批注、删除，就是修改，使其与上帝教内容相互吻合、印证。这一工作看似简单，其实难度非常之大。以当时的印行为准，《圣经》合计七百二十多页，约三十四万八千字，仅认真阅读一遍，就要花费大量时间，而要揣摩理解，逐字逐句删改，其工作量之大可想而知。据有关资料统计，洪秀全批注《圣经》，以注释的方式给《圣经》定下基调，共有八十二条，篇幅长短不一；删改之处多得不可胜数，凡避讳字要改，比如太平天国将上帝名号列为避讳字禁止使用，那么所有《圣经》中僭皇称帝处一律改用“侯”字代替。而天国的避讳字又相当之多，稍不留意，就有所遗漏，作为全军全民奉读的经典读物，不得不慎之又慎；此外，《圣经》中与“十款天条”不符要改，故事与天国法令不符要改，原先翻译中所有使用清朝职官名要统一改为太平天国的职官名称，西方的一些说法要改为太平天国的文献习用语……

所有修订、编纂工作全由洪秀全一人完成，耗费了他大量的时间精力，使得视力严重减退。经洪秀全脱胎换骨彻底修改之后的《圣经》，由《旧约》、《前约》、《真约》三部分构成，常常出现文理欠通顺，结构不完整，内容不连贯的情况，个别地方，意思与原著甚至完全相反。它们大量印行之时，封面图案也没有以十字架作为宗教标志，而是采用中国传统的双凤朝阳或二龙捧日。

《圣经》在基督徒眼里是不容改动的真理，洪秀全修订《圣经》，被西方传教士视大逆不道之举，在南京逗留的西方传教士就此提出质疑与抗议，洪秀全回复说，他是尊奉上帝旨意，才这么做的。

删改《圣经》，只不过是洪秀全工作的一个部分而已。此外，他还管理后宫，发布诏令，创作大量的宫闱诗词，删改修订释道儒等其他书籍。

俗话说，三个女人一台戏，几千名女子齐集天王府，可以想见，会出现一种怎样的闹哄哄乱糟糟的无序情形。洪秀全虽不管外事，可眼皮子底下的宫闱内事还是要管的，且经常陷入女人之间纠缠不清的一些麻烦之中。一次杨秀清假托天父下凡，内容就是斥责、管束洪秀全对宫内女人打骂不断、处罚过严。1857年末，太平天国刊印《天父诗》五百首，除辑录天父天兄圣旨的政治诗十首外，其余四百九十首反映宫廷生活的宗教伦理诗全为洪秀全所作，目的就在

于规范嫔妃行动准则，便于指挥调教，并要她们认真背诵以作为行动指南。如第十七首写道：“服事不虔诚，一该打；硬颈不听教，二该打；起眼看丈夫，三该打；问王不虔诚，四该打；躁气不纯静，五该打。”第十八首曰：“讲话有大声，六该打；有喙不应声，七该打；面情不欢喜，八打该；眼左望右望，九该打。”这些所谓的天父诗文辞浅白，类似民俗口谣，全无诗歌美感意蕴，算不上严格意义的诗歌。但作为努力将宗教伦理、宫廷生活与诗歌艺术结合在一起的创作者洪秀全来说，这活儿干起来并不轻松，肯定要煞费苦心、绞尽脑汁。

洪秀全对待诸子百家严厉查禁，就连秦始皇手下留情的巫筮占卜之类的书籍也在焚毁之列。他这样做的目的，旨在广大民众与传统文化之间造成一种割裂，完成上帝教文化的传播与深入。但洪秀全早期接受的全是传统教育，儒家思想已深入骨髓，“但四书、十三经，其中阐发天情性理者甚多，宣明齐家治国孝亲忠君之道亦复不少”。在大举焚书的同时，洪秀全刊行了《太平诏书》修订本，其中便引用了不少儒家思想文字。无法完全禁绝诸子经典学说，洪秀全便改禁书、焚书、毁书为删书，专门成立删书衙，宣布所有经书只要经过删改，便可刊行诵读。这项工作又是洪秀全亲自上阵，他将早年所写《原道救世歌》、《原道醒世训》、《原道觉世训》及《太平天日》等重新审阅，进行修订刊印，文中所有袭用儒家经典语句，由他全部改写或删除。他还重写《三字经》、《千字文》、《幼学库》等通俗读物下发给太平军将士及少儿启蒙之用。随着年岁增加，洪秀全的视力越来越差，要将所有儒家经典全部改过，实在是心有余而为不足，于是，他便专门删改《诗经》一书，发与删书衙，作为删改其他儒教典籍的样板。凡是不能亲自动手删改之书，不论厚薄与否，都得经过洪秀全严格把关，一字一句审读，哪怕出版诏旨、布告之类的汇编本，最后也得由洪秀全亲自拍板审定，“真圣主御笔改正”，“待镌刻后再行诵读”。

洪秀全长年累月所做的这些事情，工作量之大，远远超过古代帝王的上朝拟旨，几乎耗尽了他被女人掏空后的虚弱身子内剩下的全部精力与心血。尽管洪秀全如此走火入魔地紧抓思想意识形态不放，但实际效果却并不佳，某些方面甚至适得其反。可就工作本身而论，说他是一个工作狂一点也不为过，这也足以证明洪秀全进入天京后直至病逝，并非一味贪图享乐、投机躲懒、无所事事，而是相当“敬业”，为他所想象、虚构的理想社会奋斗终生，完全可以称得上“鞠躬尽瘁，死而后已”。

六

太平天国奠都南京，铁板一块的古老帝国如火山爆发般突然涌出一大批力量强大、主动信奉《圣经》的“太平基督徒”，这一消息传到欧洲之时，西方人士喜不自禁，特别是欧洲教会，以为基督圣光普照中华大地的机会终于到来，立即着手教化的具体行动。1853年，英国基督徒便发起了一场旨在为中国印刷一百万册汉译《新约》全书的募捐活动。在华西方传教士更是跃跃欲试，他们不惜冒犯《南京条约》中只许在五个通商口岸传教的规定，偷偷潜入内地。然而，要突破清军防范严密的水陆禁区进入天京并非易事。尽管如此，仍

有不少传教士通过乔装打扮，或是以翻译身份随同西方使团来到南京。在最初的好感之后，随着了解与认识不断深入，他们不禁失望了。

进入天京后的传教士认为，太平天国是一个半政治半宗教的混合体，政体中没有皇帝只有王，对外国几乎一无所知，自称是全世界的统治者；在宗教方面，没有教会（起义后宗教的成分逐渐淡化了），没有举行礼拜的专用场所，没有类似于牧师的神职人员，有洗礼而无圣餐……美国公理会的裨治文牧师说：“尽管他们的宗教信条或许多多少承认《圣经》的全部教义或大部教义，但由于无知或曲解（或两者皆有）而带有谬误，变得一团糟。”最令西方人士难以接受的是，太平天国继承了传统的天朝意识，只承认西方是天国的一部分。“几乎全然不知世界上到底有哪些王国和国家，但他们统治全世界的要求却十分明确。”太平天国视洋人为“蛮夷”，但从上帝教教义出发，双方又是兄弟关系，便十分滑稽地称西人为“夷弟”。还从“天下一家”的角度强调洪秀全是上帝次子，乃万国之真主，因此“全世界人民必须服从并追随他”。在外交文书中，太平天国不是称“尔英人久已拜天，今来谒主”，就是“尔海外英民不远千里而来，归顺吾朝”，内容虽大同小异，但口吻始终一致。美国驻华公使麦莲率团访问镇江、南京、芜湖之后，在一份报告中写道：“不管对他们的政治权力制度做出怎样正确的判断，现在再也不能怀疑，我们不可能与他们在平等的条件下建立或维持交往。”

在所有来访教士中，罗孝全³是最受礼遇的一位。鉴于他与天王此前的特殊关系，并且洪秀全一直惦记着他，再三念叨他是一个“好人”，不时打听他的行踪，因此，他是唯一受邀访问南京的西方传教士。即使这位曾是洪秀全老师的罗孝全，在天王府拜见时，也得按照天国礼制下跪。作为一名西方人士，罗孝全没有下跪的习惯，他拒绝向任何人下跪。可当他随文武百官进入大殿后，就在群臣向洪秀全行下跪礼的刹那间，一个声音突然大声喊道：“罗孝全敬拜上帝！”他稍一犹豫，双膝竟被行了魔法般不知不觉地弯曲在地，但他有意不看洪秀全，而是别转面孔瞥向他方。这场发生在太平天国，类似于马嘎尔尼朝觐乾隆的礼仪之争，虽然没有引起什么风波，但罗孝全此后一直耿耿于怀。

宗教是太平天国的立国之本与精神支柱，洪秀全自然不许他人染指，更不可能改弦更张信奉正统基督教。洪仁玕作为一名纯正的基督徒，曾直言不讳地说道：“传教士不应当到这里来，因为彼此教义不同，而天王除了自己的教义外，不允许有别的教义存在。”因此，早期的“蜜月”一过，上帝教与基督教的冲突在所难免。罗孝全很快就发现了上帝教与基督教之间的区别，决心劝说天王，以纠正这些“错误”与“偏差”。没想到洪秀全反过来劝说罗孝全改信上帝教，并希望他成为一名新的信徒与传教士，将上帝直接呈示给天王的福音传入番邦。正因为出于信任，洪秀全还以君临世界的口吻下诏，封他为通事官领袖（外务丞相），负责与外国谈判及审理外国人在中国的所有犯罪事件。罗孝全对此十分气恼，自然坚辞不就。随后悄悄离开南京，与太平天国反目为仇，他在《北华捷报》发表的一篇文章中写道：“在他们中间生活十五个月以后，我的态度完全转变了。我现在反对他们的程度并不亚于当初我支持他们的

³ 罗孝全，美国人，浸信会最早来华的传教士之一，也是中国基督教浸信会的创始人，还是最先定居香港的外国传教士。晚年逝于美国。

程度……他的宗教自由和众多的教堂成了闹剧——不但对基督教毫无益处，而且比无用更坏。他仅仅为了传播自己的政治宗教。”罗孝全还指斥洪秀全“是个狂人，根本不适宜做一个统治者”。其他来访的传教士也持同样观点，如英国循道会郭修理牧师曾一针见血地指出：“我发现他们唯一的能耐就是作战和破坏，对民法和境内的民生漠不关心，他们又怎么能够成功地建立起一个王朝呢？我简直无法想象。”

罗孝全的离去与反目，成为太平天国与西方传教士、基督教彻底破裂的标志与象征。于是，过去曾持同情、观望态度的西方列强，将枪口对准了太平军将士。英、法两国除在上海外围与宁波地区直接出兵进攻太平军外，还准许戈登、日意格等现役或退役军官受雇于清廷，组织常胜军、定胜军、常捷军残酷围剿，给太平天国造成了极大的挫折与损失。

西方世界失去，国内百姓失望，令人扼腕的是，另一特殊而重要的阶层——传统文人、地方绅士，在太平天国与满清朝廷的殊死决斗中，不仅未能得到他们的同情、支持与拥护，反而成为不共戴天的死敌。

因科举失意导致对孔夫子的逆反，独尊上帝对其他教义的排斥，使得洪秀全极力排孔反孔。而传统士大夫阶层不仅从小浸淫在儒家典籍之中，对儒学有着一种透入骨髓的亲切与认同，而且因为科举考试以儒学为主要内容，士大夫们由此而获得功名利禄，从维护自己的利益出发，他们是孔学、孔教本能而天然的积极支持者与有力拥护者。洪秀全打着灭满兴汉的旗帜，使得四民纷纷归附，同时却又以前所未有的激进打倒孔家店，抽空自己的文化根基。太平天国因基督教而生，对西方文化茫然无知，而对汉文化象征的儒家孔学又激烈排斥，结果中西不靠，虚无悬空，也就难怪有人将其视为一个历史的“怪胎”了。

洪秀全敌视上帝教以外的一切人类文化，除极少数需加利用外，其余全在清除扫荡之列，可谓无像不灭，无书不焚，无庙不毁。如寺庙、书院、古迹、文物、书籍等，不是烧掉捣毁，就是改作兵营、仓库与屠场。营造天王府时，为了利用古建筑的部分建材，洪秀全几乎将南京城内六朝以来的古建筑全部拆光毁掉，举世闻名的大报恩寺塔、明代故宫，便毁于此时。

太平天国虚无过激的文化政策将天下读书人推向了反面，至少是使他们心存畏忌，望而却步。曾国藩正是以捍卫儒家道统之名，号召士大夫与太平天国为敌，他在《讨粤匪檄》中以充满激情与鼓动的文字写道：“士不以诵孔子之经，而有所谓耶稣之说、《新约》之书，举中国数千年礼义人伦诗书典则，一旦扫地荡尽。此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子孟子之所痛哭于九泉！凡读书识字者，又乌可袖手安坐，不思一为之所也！”太平天国与满清朝廷之争，就此演变为一场汉人与汉人之间你死我活的血腥大屠杀，仿佛当年清军入关夺取天下时的一幕重现。

当然，太平天国也对知识分子采取了一定的招诱举措，如开科取士、征求人才等。但开科取士首先看重的是考生的政治态度，文化程度则在其次，标准

也十分宽松。太平军打下南京城不久，百姓大量逃跑，读书人所剩不多，即使那些留在城中者，大多也不愿获取太平天国的功名，参考者更是寥寥无几，因此，“大约应考之人无不中试者”。太平天国官员升迁主要凭军功大小，且十分看重地缘、血缘关系，即使高中状元，也难受重用，仅被授予指挥一职，不能参与机要或跻身领导决策层。作为一个连秀才都没有考上的落第书生，洪秀全表面敬重读书人，但骨子里透出的，却是对天下士人的轻蔑与反感，使用但不重用知识分子，仅让他们做一些辅助性的文字工作而已。

而太平天国的劲敌曾国藩则与洪秀全完全相反，他自己就是进士出身，对天下士人的文韬武略与广泛号召力极其重视，尽可能地将他们纳入自己麾下，进入幕府，参与机要决策，放手重用。曾国藩幕府中四百九十七位幕僚，其中进士七十四人，举人七十三人，贡监生员一百五十四人，士人占幕僚总数的60%。他们之中，除饱读四书五经的传统士人外，还有李善兰、徐寿、华蘅芳等通晓西洋之学的人才。据罗尔纲先生统计，湘军将领中书生出身的比例为58%，统领一路乃至多路人马的高级将领则达67%。

太平天国的主要领导人洪秀全、冯云山、杨秀清、萧朝贵等人不是落第秀才，就是大字不识的穷苦农民。读书少，见识与谋略自然短浅。自己没有文化，只要真正重视天下读书之人，为我所用，也可弥补高层领导缺少文化之缺憾。可太平天国阵营中读书人极少，《武昌纪事》对此写道：“贼中无读书练达之人，故所见诸笔墨者，非怪诞不经，即粗鄙俚俗。此贼一大缺陷，盖天之所不与也。”不仅如此，哪怕太平天国统治区域的百姓之中，也“唯读书人最难度日”。

由此可见，太平天国与清廷的较量，也可视为一群农民与一批士人之间的交锋。时间一长，战局的结果与天平的砝码逐渐失衡，渐渐偏向代表清廷利益的曾国藩一方，也就势所难免了。

七

外部各种反对势力层层围剿、步步紧逼，而太平天国高层内部，又出现了兄弟失和、内讧倾轧的严重失控局面——这就是人所共知的天京事变。

早在广西紫荆山传教时期，洪秀全、冯云山与杨秀清、萧朝贵之间，就存在着十分微妙而复杂的关系。其转折点在于冯云山被捕、洪秀全营救，上帝会最高权力出现真空之时，杨秀清与萧朝贵乘虚而入。后又有韦昌辉、石达开二人，以实力、忠诚、勤勉脱颖而出。起义前夕，由洪秀全、冯云山、萧朝贵、杨秀清、韦昌辉、石达开等六名客家人共同构成上帝会核心领导阶层，并按上帝教解释，由耶稣与他们六人组成兄弟关系，耶稣为上帝长子，其余则以年龄为序分别为第二子到第七子。金田起义后，洪秀全与其他五人既是君臣关系，又是兄弟关系。起义前冯云山一直位列洪秀全之后，因他不仅与洪秀全一同创建了上帝会，而且以一己之力打开了广西传教的艰难局面。而当杨秀清、萧朝贵代天父天兄传言的资格被确定之后，冯云山的地位下降了。建国之初分封五军主将时，杨秀清为中军主将，萧朝贵为前军主将，冯云山为后军主将，韦昌

辉为右军主将，石达开为左军主将，冯云山已位居杨秀清与萧朝贵之后。永安封王时，洪秀全更是发布诏令，明确宣布西王萧朝贵、南王冯云山、北王韦昌辉、翼王石达开俱受东王杨秀清“节制”。

表面看来，杨秀清与萧朝贵的崛起只是导致了冯云山地位的下降，事实上则削弱了洪秀全至高无上的领袖地位。太平天国集宗教、军事、政治于一体，作为最高领导人，洪秀全自然也是集宗教教主、军事统帅、天国之王于一身。而当杨秀清、萧朝贵托天父、天兄下凡之时，一种相当奇特的现象出现了，作为上帝次子、耶稣胞弟的洪秀全不得不俯首于杨秀清、萧朝贵两人，恭听由他们口中转述的所谓上帝、天兄之言。

洪秀全的最高权力受到了严重挑战！

起义之初，因洪秀全、杨秀清、萧朝贵三人之间的相互制衡，加之忠诚厚道的冯云山居中调停，并未形成明显冲突。随着冯云山在蓑衣渡遇袭中炮身亡，萧朝贵攻打长沙遇难，权力平衡的态势就此打破。定都南京后，六王只剩四王，而韦昌辉、石达开资历较浅，于是，权力之争便聚焦在洪秀全与杨秀清两人身上。

定都天京后，洪秀全沉迷于意识形态的把握与主持，除重大事务的最终决策权外，一般不过问军事、政事，统筹全局的实际大权由杨秀清一人执掌。

洪秀全与杨秀清之间，纠缠着一些无法厘清的关系与难以解决的矛盾：洪秀全为宗教之主，杨秀清却时不时地代天父下凡干涉干扰；洪秀全是主掌政权的天王，而所有世俗大权却归于杨秀清一人；洪秀全是公认的太平军最高首领，可他却将军权完全下放，规定所有军队全归东王节制，弄得自己没有一支亲自掌控的武装力量可供驱驰，最后平叛之时，也不得不假韦昌辉之手。

杨秀清从小生长于闭塞的深山之中，五岁失去父母，由伯父抚养成人，真可谓“零丁孤苦，困厄难堪”。在受尽至贫至苦之磨难的同时，也培养了杨秀清坚韧不屈的精神。他虽“失学不识字”，但才智过人，天赋极高，据他自己所言，诗书典籍“但缓读给我听，我自懂得”。在与清军的多次殊死搏斗之中，杨秀清的实践经验、指挥才能得到了较好的发挥，说他是一位军事天才、政治天才一点也不为过，有时仅凭一股本能与直觉，就能在具体的取舍中择优弃劣。由广西转战天京，杨秀清指挥作战，无往而不胜。除洪秀全之外的所有太平军将士，他都有权指挥调遣，并握有生杀予夺之权。于是，昔日压抑自卑的心理不仅得到了有力的补偿，而身为孤儿所独有的无羁无绊、我行我素、缺少温情、孤傲残忍等更是暴露无遗，哪怕一人之上的洪秀全，也成为约束他的一块心病，一道阴影。攻取武昌之后，在进军奠都的重大决策上，作为读书之人的洪秀全，眼光毕竟比他高过一筹，力主进军中原。而杨秀清目光短浅，仅仅盯着富庶的南京，认为那里就是人间天国的温柔之乡，凭借实权与谋略，最终迫使洪秀全就范。他还经常以天父下凡的名义，将洪秀全玩弄于股掌之间，动不动就是天父附体，要洪秀全下跪听旨。在定都天京后的三年时间里，杨秀清以天父名义频频“下凡”多达三十余次，借以神化自己，教导、压

制、训诫、斥责洪秀全。一次，杨秀清以天父名义指斥洪秀全犯有踢打娘娘、教子无方等过错，欲杖责四十大板，众臣苦苦相劝才告罢休，弄得洪秀全颜面扫地、威风全失。此外，杨秀清还大肆制造舆论，把太平天国的一切功劳归于自己，差不多成为一名前无古人、后无来者的伟人，他授意编写的《行军总要》对他个人评价是：“功烈迈乎前人，恩威超乎后世。”

所有这些，洪秀全都忍了。究其原因，一则从全局出发，免得兄弟间伤了和气；二呢，洪秀全陷于自己制造的迷幻之中，久而久之，也真的相信天父附体这么一回事儿了；三者，他的确无意于世俗之权，放手让东王去办，只要不过离谱、不太僭越就行。

而杨秀清却半点也不懂得适可而止，个人欲望简直膨胀到了极点，竟然上演了一出逼封万岁的把戏。

在杨秀清眼里，洪秀全已成为他随意把玩的一个木偶。如果说占据武昌时两人还在定都及进军问题上有过分歧，那么奠都南京之后，一切大事小事，差不多都是杨秀清一人说了算，哪怕是最重要的大事，高兴了向洪秀全说一声，木偶似的天王从来不敢吐出半个“不”字。要是事情稍不顺心，他就借天父下凡找出一个冠冕堂皇的理由压制整治洪秀全。杨秀清对洪秀全如此，而对其他人等，就更不在话下了。同为上帝之子的北王韦昌辉、翼王石达开虽为朝中第三、四号人物，见了杨秀清也要行下跪礼。他曾借机杖责韦昌辉四十大板；惩处顶天侯秦日纲、佐天侯陈承谔、卫国侯黄玉昆，分别杖责一百、二百、三百大板；天官正丞相曾水源、东王府吏部尚书李寿春被人告密，说他们俩在东王重病期间无动于衷，杨秀清大怒，以“欺天欺东王”罪名向其“推出斩首示众”。

尽管飞扬跋扈到了极点，但杨秀清不得不借助洪秀全的天王权威与笼罩在头顶的神圣光环。他想篡夺天王之位，又恐众人不服，便逼洪秀全亲口封他万岁：“东王打江山，亦当是万岁。”“东王即万岁，世子亦便是万岁，且世代皆万岁。”在确定了赐封万岁的日期之后，杨秀清便得意忘形地忙着准备登极加冕礼去了。

杨秀清实在是低估了洪秀全的能量与能力，他根本就没有考虑自己为所欲为，对方会作何反应，也就没有采取任何防范措施，真可谓利令智昏，一叶障目。

洪秀全从小个性刚烈，且自视其高，当他成为上帝教领袖之后，锋芒变得内敛了。对杨秀清一再隐忍，哪怕以天父名义欲杖责四十大板，他也忍了。当杨秀清将他的忍耐视作无能，直逼权力峰巅之时，洪秀全再也忍不下去了。非不能也，乃不为也。洪秀全并非一般读物描写的那样昏庸无能，他的活动能力、政治魄力、组织才华、军事才干，特别是宣传鼓动方面，都远非一般人才所能比拟。只是他一心一意扮演宗教领袖这一角色，忽略了其他方面的发展，将权力完全下放给杨秀清不管不问。一旦决定采取行动之后，洪秀全便以快刀

斩乱麻的决断，全身焕发出特有的活力与能量，借助韦昌辉之手，向毫无防备的杨秀清祭起了锋利的屠刀。

战刀闪过，一片血光。只是这鲜血，不是来自敌对阵营，而是同一战壕的太平军将士。

洪秀全下令将杨秀清的首级悬挂示众，称其“窃据神器，妄称万岁，已遭天殛”。也不知杨秀清被韦昌辉手持天王洪秀全诏书被诛杀的最后时刻，是否有过忏悔与醒悟。首恶一旦惩处，洪秀全便想到此为止。没想到韦昌辉为泄私愤，同时担心报复，竟将杨秀清亲属及旧部两万多人全部诛杀。这两万多人都是从金田起义之时，便一直追随天王转战南北，身经百战的两广老兄弟、高层官员，是太平天国最为忠诚的将士、人才。有人做过统计，约有十分之八九的太平天国精英死于这次内讧。他们没有倒在疆场，却无辜地惨死于自己人之手，那一颗颗滴血头颅，在血泊中滚动着发出凄厉而无声的呼号。

天京事变因韦昌辉的私心膨胀与惩处过度，使得洪秀全一时间难以控制事态发展，局面差点到了不可收拾的地步：东王已死，另外两王也反目为仇，韦昌辉下令将石达开满门老幼全部抄斩之后，又以武力围攻天王府，逼迫洪秀全诛杀石达开，其丧心病狂比杨秀清有过之而无不及。内讧步步升级，洪秀全再次忍无可忍，只得下令讨韦。韦昌辉伏诛，事变并未结束。后石达开回朝主政，为防类似杨秀清独揽朝纲、尾大不掉的局面出现，洪秀全封长兄洪仁发为安王、次兄洪仁达为福王予以牵制。石达开时时受掣，无法施展手脚，不禁十分生气。他与洪秀全虽没有闹到翻脸的程度，但不信任的种子已然埋下，为求自保，只得悄然离京出走，并带走了几十万精锐将士，使得太平天国军力骤减，国力衰疲。为此，洪秀全不得不革去两位王兄爵位，以召回石达开及其部众。开弓没有回头箭，不论洪秀全如何许诺一再抛出橄榄枝，石达开直至兵败大渡河被俘处死，也未能回心转意。

尽管敌对势力不断围剿，但最致命的打击并非来自外部，而是不断升级的内讧，太平天国由此元气大伤。

以天京事变为转折，太平天国由盛转衰，进入后期，直至覆亡。

八

天京事变之后，太平天国内部出现了一股前所未有的精神与信仰危机。天兄天弟相互残杀，这对上帝教过去的宣传而言，实在是一个莫大的讽刺。于是，一首“天父杀天兄，江山打不通。长毛非正主，依旧让咸丰”的打油诗在太平天国内部广为流传，使得军心、民心大为动摇。

太平天国之所以势如破竹，就在于上帝教信仰，在于军心、民心的稳定，大家铆足了劲，拼死效力，要在地上建立一个理想的人间天堂。信仰一失，军心开始涣散，太平军再也没有过去铁的纪律，也少有打硬仗恶仗的精气神韵，从高级将领到普通士兵，投降敌军成了“家常便饭”。

太平天国最初所封六王，冯云山、萧朝贵战死，杨秀清、韦昌辉死于内争，石达开被俘处死，唯余洪秀全一人“硕果仅存”。这时的洪秀全，真的产生了一种孤家寡人的感觉，情绪败坏到了极点，精神郁闷不堪，一时难有振作之象。

正在这时，上帝教的早期创始人之一，洪秀全堂弟洪仁玕从香港来到南京。

洪仁玕于 1848 年因故与洪秀全分别，没能在广西发动会众，也没有亲自参加太平天国起义，但他一直关注着太平天国的发展。1854 年取道上海欲往天京未果，直到五年之后的 1859 年 4 月 22 日，历经十个月辗转跋涉，终于如愿以偿。

洪秀全见到阔别十年的族弟，在经过一番倾心交谈与暗中考查之后，发现他见多识广、知识渊博、非同一般。加上难得的亲情、友情，于是，精神不由得为之一振，心境也变得亮堂起来，决心委以重任，依托他的才华大干一番，力挽狂澜，拯救太平天国之危局。

半个月后，洪秀全便拜洪仁玕为军师及总理朝政的首辅，并一改削去安王、福王王爵后“永不封王”的决定，封洪仁玕为“开朝精忠军师顶天扶朝纲千王”。

洪仁玕在英国殖民地香港生活近十年，对西方资本主义社会制度，对真正意义上的民主自由有着深刻了解，比长期呆在“屋内”的那些所谓天才不知要高明多少倍，被外籍人士称为“是一个有识见的人”，“最开通的中国人”。洪仁玕走马上任，果然不负天王厚望，显示出卓越的政治才能。通过一系列改革措施，在短时期内就将涣散的人心重新凝聚在一起，加之涌现出了陈玉成、李秀成这样的优秀军事将领，很快就扭转了天京事变后的被动局面，出现了乱后重建的中兴气象。

洪仁玕长期为后世所称道的，是他留下的一部近万言的《资政新篇》。如果说《天朝田亩制度》带有浓厚的封建、空想色彩，那么《资政新篇》则体现出前所未有的资产阶级新风俗、新道德、新习惯，代表了近代中国改革的理论高峰与突出成就。洪仁玕强调改革变通，提倡引进西方资本主义的物质文明，向国人介绍世界各国情况，主张与其他国家自由贸易、平等交往，提出兴办交通、开办银行、发展工业、奖励开矿等一系列涉及经济、政治、外交、思想、文化等方面的新政策。《资政新篇》虽然因太平天国后期长期处于动荡不安的战争状态而无法贯彻执行，但它在中国农民起义史上显得相当另类而极其闪光，正因为诞生了这部有着不可忽视的进步意义，对后世的启示永远也不会过时的纲领性文件，太平天国在我们眼里才不至于显得过于灰暗而绝望。

然而，洪秀全本人、太平军将士以及太平天国那与生俱来的先天性、本质性缺陷，决定了后期难有大的作为、转变与起色，所谓乱后中兴，不过回光返照的假相而已。

洪秀全在经历天京事变的噩梦之后，多少有所警醒与振作，经常过问政事，临朝颁旨，接见官员，商量事宜。不久又开始沉溺于个人虚幻的世界之中，且性格更加多疑，心理严重变态。他不仅对异姓将领抱有戒心，时刻防范李秀成等人，哪怕对族弟洪仁玕，时间一长，也担心大权再次旁落，心生疑惧，不敢放手重用，致使洪仁玕不少决策难以实现。越到后来，他就越不相信他人，恨不得将所有权力独自一人抓在手中。而他本人仍像天京事变之前那样，专注宗教，不问政事。在攻打上海受挫，南京上游屏障安庆告急，军需供应得不到保证的关键时刻，洪秀全几乎全不关心这样的大事，还在一个劲地论证他本人是千真万确的受之于天的真命天子。不相信别人，却要别人相信他虚构的谎言。等到安庆被占，天京被围，洪秀全才真的急了，置太平天国的全盘战略于不顾，急命李秀成率军回援。作为晚期主要军事领袖之一的李秀成，对天国不谓不忠，但他做事优柔寡断，为人少有血性，缺少坚忍不拔的精神，且素怀私心，力求保存个人实力，特别看重自己的苏浙地盘。他好不容易凑齐十三个王，勉强组织起一支二十多万人的太平军精锐前来天京，经过四十六天的解围战，竟没有打垮又疲又病的五万湘军。

天京之围无法解除，而作为东南屏障的苏州等地又在接二连三地失陷，于是，李秀成建议洪秀全“让城别走”。要洪秀全离开做了十多年迷梦的温柔富贵之地天京，真比要他的命还难。天京自奠都之日起，就一直遭受清军江北、江南大营的威胁与围困，多少次了，都能化险为夷，转危为安。因此，洪秀全仍相信天京之围总有一天能够解除，且他一直以上帝之子迷惑他人，到了最后，连他自己也真的相信是上帝第二子了。因此，面对李秀成的建议，洪秀全不禁十分愤慨，他理直气壮、精气十足地回道：“朕奉上帝圣旨，天兄耶稣圣旨下凡，作天下万国独一真主，何惧之有？不用尔奏，政事不用尔理，尔欲出外去，欲在京，任由于尔。朕铁桶江山，尔不扶，有人扶。尔说地兵，朕之天兵多过于水，何惧曾妖者乎！”此时的洪秀全已无白天与黑夜、现实与梦幻、人间与天堂、此岸与彼岸之分，将它们全然混为一体了。

外敌当前，朝不保夕，而太平天国内部之糜烂，也到了无法收拾的地步。

当洪仁玕到来被洪秀全封以干王之后，规矩一旦打破，又封陈玉成为英王，李秀成为忠王。安庆失守，陈玉成贬职削去王位，令人不可思议的是，洪秀全却加封他的部下赖文光、陈得才、梁成富等七人为王。担心李秀成权势过重，为了牵制，又加封童容海、谭绍光、陈炳文等一大批人为王。“自此以后，日封日多，封这有功之人，又思那个前劳之不服，故而尽乱封之。”滥封之风一开，便不可收煞地愈演愈烈，凡两广起义的人都封王，洪秀全的本家亲属全封王，刚出生的婴儿也封王。到1864年6月天京陷落之前，太平天国“竟有二千七百多王”。在滥封诸王的同时，洪秀全又增多官阶，滥设官爵，使得官员数量增加。如此增官封王带来的后果，不仅使得财政开支更加困难，且各王占据地盘拥兵自重，成为当地一霸，修王府，选美人，办仪仗，出门前呼后

拥，小官百姓都要回避。正如当时民谣所言：“王爷遍地走，小民泪直流。”他们各自为政、拉帮结派、不服调遣、不思进取、欺压百姓，官员与官员、官员与王、王与王之间，层层节制，互相推诿，相互掣肘，互不买账，导致政令不出，行政效率极其低下，由此带来的负面效应不可估量。毫不夸张地说，正是这批王侯官员蛀空了太平天国后期的大厦与肌体。

1864年3月，当曾国荃率领的湘军攻克神策门，完成对天京的合围之势后，天京与外界的联系完全断绝，城内出现严重粮荒，许多人饥饿而死。尽管如此，洪秀全仍保持着旺盛的斗志，相信天京之围终有一天能够解除。他命人将苔藓野草之类的东西“取来做好”，美其名曰“甜露”，带头“食之”。因长期服食“甜露”，洪秀全不禁卧病在床，“又不肯食药方”，病情一天天恶化。临终前夕，洪秀全发布了最后一道诏书：“大众安心，朕即上天堂，向天父天兄领到天兵，保固天京。”他清楚地知道自己不久于人世，心中所念，仍是亲手创建的人间天堂，仍相信自己是上帝派下凡尘斩除妖魔的使者。另有一说洪秀全并非病逝，乃服毒而亡。只有陷入绝望之人，才会吞毒自杀。从他带头服食“甜露”，颁布的临终诏书内容来看，洪秀全绝不可能自杀身亡，自愿放弃一生所系的人间天国之大业。

因信奉上帝教创建太平天国，却又因为过于沉溺其中，发展为一种疯狂的迷信而毁掉了太平天国的前程，洪秀全就这样陷于一种神秘的怪圈与自我构筑的二律悖反中难以自拔。

九

1864年6月3日，随着洪秀全的病逝，太平天国气数已尽，加速走向穷途末路。

1864年7月19日，天京陷落。湘军经过一番大肆劫掠之后，又在天王府点燃一把冲天大火。熊熊火光在吞噬一切的同时，也照亮了一切……

早在1853年太平天国刚刚起事之初，马克思通过西方媒体获知相关信息，不由得万分高兴，对太平天国寄予热切期望：“世界上最古老最巩固的帝国八年来在英国资产者的大批印花布的影响之下已经处于社会变革的前夕，而这次变革必将给予这个国家的文明带来极其重要的结果。如果我们欧洲的反动分子不久的将来会逃奔亚洲，最后到达万里长城，到达最反动最保守的堡垒的大门，那么他们说不定就会看见这样的字样：中国共和国——自由，平等，博爱。”可九年之后，当太平天国的诸多真相被披露之后，马克思不由得十分失望地写道：“除了改朝换代以外，他们没有给自己提出任何任务……他们给予民众的惊慌比给予老统治者的惊慌还要厉害。他们的全部使命，好像仅仅是用丑恶万状的破坏来对立停滞与腐朽，这种破坏没有一点建设性的苗头……显然，太平军就是中国人的幻想所描绘的那个魔鬼的化身。但是，只有在中国才能有这类魔鬼，这类魔鬼是停滞的社会生活的产物。”

对洪秀全及太平天国的认识，一直存在着两种截然不同的历史评价：褒扬者将洪秀全捧上了天，视为彻底的反清反封建的革命领袖；贬斥者则称洪秀全为贼，太平军为“长毛”，对其持以完全否定的态度。

导致这两种不同模式的评价，一个重要原因，在于有关资料的缺失。太平天国被镇压后，正如洪秀全否定诸子百家一样，有关太平天国的一切物件、史书、典籍等全被清廷焚毁。孙中山曾说道：“洪朝亡国距今四十年，典章伟绩，概付焚如。”为推翻满清统治，孙中山十分推崇洪秀全的反抗精神，有意拔高太平天国的作用，并自命为“洪秀全第二”，借以鼓舞广大民众。影响所及，国民党政府一直将洪秀全视为革命前辈，蒋介石虽称颂曾国藩，但对太平天国也赞赏有加：“太平天国之战争，为 19 世纪东方第一之大战；太平天国之历史，为 19 世纪在东方第一光荣之历史。”新中国成立，特别是“文革”时期，更是将洪秀全视为值得歌颂的农民起义英雄与正面革命形象，毛泽东认为洪秀全等人“代表了中国共产党出世之前向西方寻找真理的一派人物”。其实，孙中山所赞扬的，只是洪秀全反清的民族革命性一面：“起自布衣，提三尺剑，驱逐异胡”；而对洪秀全浓厚的封建意识，却有着十分清醒的认识，他认为太平天国“只知有民族，不知有民权；只知有君主，不知有民主。即使成功了，也不过是历史上的一个封建王朝而已”。

随着近年来民间特别是海外有关太平天国绝大部分原始资料的发现，我们得以窥见洪秀全及太平天国的真相与实质，有助于我们撇开既往的二元模式，客观而真实地认识一段特殊的历史。比如 1919 年梁启超求学欧洲时，在海牙莱登大学图书馆发现了《天条书》、《太平礼制》、《太平条规》、《太平诏书》抄本及《颁行诏书》原刻本，雇人抄录后带回国内，却长年湮没无闻（现度藏于湖北省图书馆），直到 20 世纪 80 年代才为人所知。又如当年洪秀全颁布刻印的五百首《天父诗》，国内全本早已不见，而通过藏在伦敦不列颠博物院厚厚的完整本，我们至少可以剥除某些伪学者有意曲解的外衣，了解洪秀全当年造神及天王府内的有关真相。

尽管太平天国中西不靠，仿佛从天而降悬置空中，但它实实在在是西方基督教文化与中国封建传统文化相互嫁接而培育出来的一个“怪胎”。当天王府变成一片废墟任凭野鸟飞来飞去之时，太平天国也如一道云烟飘散消逝：太平将士土崩瓦解，太平天国分崩离析，就连洪秀全创立的上帝教，也随之消解，似乎连半点痕迹也没有留下，真是“其兴也勃焉，其亡也忽焉”。

然而，太平天国给古老而板结的中华大地所带来的影响实在是太深太远了。

清朝的正规军队八旗、绿营腐朽至极，形同虚设，凭他们的力量，怎么也剿杀不了太平天国。于是，清廷不得利用、倚重汉族大臣组织地方武装团练。曾国藩正是由此脱颖而出，锻炼出一支能打恶仗、硬仗，且带有私人性质的湘军队伍。湘军坐大，成为洪秀全最为凶悍而残忍的对手，并最终导致太平天国的覆亡。

湘军因太平天国而生，曾国藩不仅就此改变了满清政府的传统兵制，使得“兵为将有”，而且牵动了政治格局的演变，在地方上形成“督抚专政”的局面。如此一来，兵政实权逐渐下移，落于汉族督抚之手，构成近代力量分割大格局。表面看来，是曾国藩挽救了清廷，使其苟延残喘多达半个多世纪之久，实则由他掏空了清朝的根基。

为镇压太平天国，清朝统治者不得不在战争中积极变革，大量引进西方军事技术、科技成果，促成中西文化的实质性交流与融合。以曾国藩建立安庆军械所为先导，渐次发展为李鸿章倡导的洋务运动，其源流不得不追溯至太平天国。尽管《南京条约》已经签订，第二次鸦片战争继续重蹈前次失败的覆辙，但清廷并未产生真正的警醒与紧迫。只是由于镇压太平天国这一迫在眉睫的需要，才不得不掀起了一股实质性的学习西方热潮。

太平天国作为人类梦想带有缺憾的实践，并未因其失败而淡化远去，在遥远的古代历史深处有其回响，在其灭亡之后的日子里也有永久的记忆与复活的迹象——1862年11月23日，以文天祥自比，矢志忠于太平天国的干王洪仁玕被俘后押至江西南昌遇害，临刑前，他写下一首绝命诗道：“临终有一语，言之心欣慰。天国虽倾灭，他日必复生。”

是的，太平天国虽然灭亡了，但各种改头换面的“天国”在此后的世界确曾不断复活，并上演着一出大喜大乐、大悲大恸的人间活剧。

人类的潜意识里，总是对未来、前途怀有美好的憧憬，向往着没有剥削、没有压迫、没有邪恶、公平善良、正义纯粹的理想社会。于是，便有许多自命为救星，自称为先知，自托为人民代言人的所谓智者、伟人、圣人，比照现实社会的丑恶与想象中的理想世界的完美，推导、构想、设计出一个个天堂般的美景诱惑人们，并许诺只要按照他们的蓝图去做，人类就有福了，就会升入天堂——不必死后就能享受的人间天堂。

以空想、幻想、梦想切入现实，导致的负面效应远甚于正面作用！

救世者的动机无可怀疑，这些推导、设计出来的美好社会也具有难以抵御的诱惑，只是完全忽略了藏于人类心灵深处的邪恶。说到底，人类只是一种理性与非理性、天使与魔鬼兼具的动物。劣根性一旦激活，邪恶一旦释放，将给设计的美好蓝图带来颠覆性的解构效果，给人类带来前所未有的灾难与祸患。就曾有的所谓理想社会的施行、实现而言，仿佛中了邪魔一般，竟无一例外地重蹈着太平天国的一幕幕悲剧：摧枯拉朽的暴力革命，无可避免的镇压内讧与争权夺利，军营化的社会管理模式，视商品经济商业贸易为洪水猛兽，领导阶层的腐化堕落，理想与现实严重脱节，专制集权的野蛮，毁灭一切中西文化的虚无，假美好名义实行的暴政，绝对平均主义的空想，大公无私的口号，愚民主义的政策，禁欲主义的盛行，扭曲人性的邪恶……

美好的理想社会不可能从天而降，也无法凌空蹈虚，更不可能推翻一切后在一片废墟中建立诞生，只能一步步地改进完善，逐步过渡。

就人类现实生活的本质而言，纯洁无瑕、完美无缺的社会只是一种想象，是数学中的一个无穷值，只能接近、靠近、逼近，永远也不可能达到。

“天国”并不遥远，“天国”并未覆灭，“天国”若隐若现，它留给我们的话题，传给我们的警示，带给我们的启迪以及可供涂抹、诠释、扩张的空间实在是太多太多了。

本文收录于曾纪鑫，《千古大变局：近代中国的11个寻路人》，2015，北京：九州出版社。旧版本为《千古大变局：影响近代中国的十一个关键人物》，2008，广西：广西师大。

曾国藩：天降大任的自觉担当者

曾纪鑫

不得不特别提及的是，曾国藩临死前一天，还在阅读《理学宗传》，并写下了最后一篇日记。他死前也不像常人那样躺卧在床，而是端坐椅中而逝。

论及曾国藩，免不了将他与洪秀全进行一番比较。

两个从未见面的死对头，人生之初并无多大差异。与洪秀全一样，曾国藩家族也是世代务农，直到祖父曾玉屏时，曾家情况才略有改观。曾玉屏恪守祖辈留下的“以耕养读”传统，不仅置有大片田地，并以曾氏宗族首领身份，成为湖南湘乡白杨坪一带的地方精英。曾国藩大洪秀全三岁，五岁开始读书，七岁从父课读，九岁读完四书五经，十五岁攻读周礼、仪礼、史记、文选。两人从小接受的全是儒家传统教育，所读之书大同小异，且读书的目的十分明确，皆直奔同一“主题”——科举高中。

所谓期望越高，失望越大，洪秀全参加科举考试，连考四次，结果连最起码的功名——秀才也未捞到，转而求之西方传来的基督教，从而走上反清、反儒的叛逆之路。曾国藩参加科考，虽然艰难，也有过两次会试不中的记录，但一路走来，过五关、斩六将，考秀才，升举人，于1838年中进士，将三级功名一一纳入囊中。就在洪秀全第四次府试落第的1843年，已是翰林院检讨的曾国藩参加翰詹官大考，列二等第一名，升翰林院侍讲。1845年升翰林院侍讲学士，1847年擢内阁学士，1849年授礼部侍郎，此后四年遍兼兵、工、刑、吏各部侍郎，真可谓“春风得意马蹄疾”。出身“寒门”，没有任何背景与荫庇的曾国藩十年七迁，连跃十级，这在仕途冗乱的清朝末年极为罕见，连他自己都深感意外，在给诸弟的信中写道：“湖南三十七岁至二品者，本朝尚无一人。”清政府六个部门，曾国藩便在五部之中任过侍郎，使得他对清廷各部门的情况极为熟悉，见识、才能大为增加。他日后有着广阔的发展空间，与这段任职经历密不可分。

表面看来，曾国藩与洪秀全之间的分水岭在于科举之途。其实，在此之前，两人的发展道路就已显出不同端倪。

虽然曾国藩进京赶考的路费都向他人借来，但其家境要比洪秀全殷实，可以一门心思读书科考，不必为生计担忧。洪秀全则是举全家之力供他一人读书，第一次秀才不中，只好自谋生路，一边开馆授徒，一边准备科考。曾国藩得益于耕读传家的宗族渊源，最先就学于父亲，书也读得扎实而系统；洪秀全祖辈是地地道道的农民，就读于他人，书读得杂，学习方法不如曾国藩得当。两人资质自然都不错，算得上聪颖灵慧，但并非那种所谓的天才、神童之类。只是洪氏家族将洪秀全视为光耀门庭的支柱，洪秀全本人也在期待、吹捧的氛围中飘飘然不知东南西北，从小便萌生了一种“救世主”的味道与派头。而曾国藩家教极严，祖父曾玉屏、父亲曾麟书虽务农为生，并不是那种纯粹的农

民，父亲曾麟书四十三岁还考了个秀才功名，但他们念念不忘的是“吾家以农为业，虽富贵毋失其业”。祖父曾玉屏常以不少警句似的大白话教育曾国藩：“尔的官是做不尽的，尔的才是好的，但不可傲，满招损，谦受益，尔若不傲，更好全了。”鼓励与督责兼而有之，还教他做人处事要留有余地：“晓得下河，须晓得上岸。”这些，都成为曾国藩终生受用不尽的座右铭。因此，与洪秀全相比，曾国藩从小便懂得自我节制、适可而止，他常说自己天性“钝拙”，无超常之处，哪怕位居人臣之极，也保持着相当清醒的头脑，从未居功自傲。父亲曾麟书留给儿子的是“积苦力学”，以孝治家，并以儒家理念要求后辈，他曾自撰一联道：“粗茶淡饭布衣衫，这点福老夫享了；齐家治国平天下，那些事儿曹当之。”曾国藩从母亲江氏身上则继承了敢与困难周旋的倔强之气。这些都培养了曾国藩克勤克俭、倔强自立、坚持不懈的优秀品格。

当然，科考成败是决定他们走上不同道路的关键。洪秀全哪怕仅仅考中一个秀才，恐怕也不会转向基督创立上帝教揭竿而起。不过，要是曾国藩终生连个秀才也捞不到的话，肯定不会走上信教反清之路。他的故乡湖南湘乡白杨坪村，比洪秀全的故乡更为偏僻封闭，曾国藩当时到得最远的就是省城长沙，长沙不是通商口岸，连个基督教的影子也见不到。加之曾氏家族有着不信医巫、不敬鬼神的传统，祖父曾玉屏教导曾国藩要疏远六种人：风水先生、算命之士、医生、和尚、巫道及寄寓他人家中者。因此，哪怕曾国藩遭受再大的打击，肯定不会陷入装神弄鬼、走火入魔的地步。以曾国藩的家教及环境而言，如果他未能取得科举功名，也只能是像他的祖辈那样，继续奉行“以耕养读”的传统，一辈子默默无闻地终老故乡。

然而，曾国藩最终走出了大山的环抱与封闭的故乡，成为科举制度的受益者，成为封建官僚运转机构重要部位上的一颗“螺丝钉”。此后的道路与发展，曾国藩与洪秀全两人，更是泾渭分明判然有别，成为一对悬殊极大、反差强烈的比照：

洪秀全掀倒孔子牌位，焚烧儒家典籍，捣毁庙宇偶像；曾国藩以书生举兵，有意淡化满汉之争，打着维护恢复儒家名教的旗帜以复兴中国数千年礼义人伦为目的。

洪秀全进军南京建立太平天国后，沉迷于自己的幻想之中，除了删改典籍，写写宫闱诗，发布诏令，其他什么书籍都懒得看了，从未考虑吸取人类文明先进成果；曾国藩虽然走出书斋，率兵作战，但本质上仍是一介书生，常常手不释卷，他严格规定自己每天温点史书，每天写作，每天习字，孜孜不倦，正如他自己所言：“每日稍闲，则取班、马、韩、欧诸家文旧日所酷好者，一温习之，用此以养吾心而凝吾神。”“廿三史每日读十页，虽有事不间断。”这种阅读给曾国藩带来一个直接而明显的好处，就是对文字的感受能力相当敏感。因忙于军务政务，他不得不放弃诗文之类的创作，专写奏章、文告、书信、日记之类的应用文。曾国藩没有留下较为系统的专著，但他的应用文堪称古代此类体裁的典范之作，言之有物，要言不烦，意尽而止，决不多置一词。以至《曾国藩家书》、《曾国藩家书家训日记》、《曾胡治兵语录》等相关书籍成为后世畅销之作。

洪秀全金田团营不久，就开始腐化堕落，定都天京后更是深居内宫，躺在无数女人的温柔之乡；曾国藩常以“修身、齐家、治国、平天下”要求自己，对自己的私生活相当自律，他不近女色，不奢侈，不铺张，一生勤俭朴素，似乎不懂得什么叫享乐。

洪秀全自天京内讧后，不信他人，任人唯亲，只信洪氏一门，先封两位兄长为王，后封洪氏宗亲大王、小王无数，他们不仅未能帮助洪秀全建功立业，反而鱼肉百姓，蛀空天国根基，特别是长兄洪仁发、次兄洪仁达，自己本事平平不说，还一个劲地牵制石达开，不断“使绊子”，最终导致石达开离京出走，给太平天国带来了无可挽回的损失；而曾国藩对自己的几个弟弟及其子女的要求十分严格，常常写信督导他们如何学习怎样做人，弟弟曾国潢、曾国华、曾国荃、曾国葆都十分争气，特别是曾国荃率军攻破安庆、天京，为平定太平天国立下了汗马功劳。儿子曾纪泽作为晚清外交史上的重要人物，修改不平等条约，收回被俄国占领的伊犁，利用国际惯例和个人智慧最大限度地维护国家主权，取得的外交胜利在中国近代史上绝无仅有。曾国藩留下的一部《曾国藩家书》，不知感染、教育、勉励了多少后人。

洪秀全起事不久即称天王，在他的思想意识里似乎从来就没有“节制内敛”一词。既为“天王”，自然是老子天下第一，什么东方西方，传统现代，文化文明，全都不在话下，只要他心血来潮，就可以随心所欲地以“上帝之子”的名义将所有一切玩弄于股掌之间；而曾国藩一生如履薄冰，时时告诫自己，约束自己，哪怕湘军攻下天京大功告成之时，他的自我意识也没有膨胀，而是谨小慎微，主动裁军，自剪羽翼。

.....

曾国藩与洪秀全的区别我们还可以举出许多，他们之间一个最大的区别与落脚点，就是不同文化之间的剧烈冲突——洪秀全走不通科举之路，目光不由得转向他方，结果他得到的只是一本《劝世良言》，仅凭这样一本《圣经》中国版普通读物，便在中华大地点燃了一场燎原大火，闹起了一场轰轰烈烈的太平天国革命。洪秀全向西方寻找真理，找到的不是西方的先进精髓如科学、民主与自由，而是宗教，或者说是西方中世纪的落后与愚昧。限于中国当时的历史条件与社会环境，特别是满清的颀顽、保守与封闭，洪秀全不可能找到西方的伏尔泰、卢梭、洛克、达尔文、孟德斯鸠、马克思等人的先进思想，这不仅是洪秀全的悲哀，也是整个民族的悲哀。曾国藩所代表并与之抗衡的，是植根于中华大地的儒家思想。作为一种经过几千年发展变化的主流思想，儒学免不了鱼目混珠，泥沙俱下，加之本身固有的弊端，儒学也与衰朽的封建末世一样，身心疲惫、满身疮痍地苦苦挣扎不已。而曾国藩所吸取的，却是儒家思想之精华，正是在去粗取精、去伪存真的基础上，对儒家思想予以积极性的改造，使之重新焕发出青春般的活力。由孔子到董仲舒而朱熹，再到曾国藩，我们不难发现他们之间涌动着有一股内在的一脉相承的“血肉”关系。

二

有幅对联这样概括曾国藩的一生：“立德立功立言三不朽，为师为将为相一完人。”

“立德立功立言三不朽”，是中国古代知识分子追求的一种最高理想境界。如果没有洪秀全的反清起义，立德与立言于曾国藩而言，以他的个人努力及发展情形来看，似乎都不在话下。唯有“立功”一项，只有借助剿灭洪秀全的太平天国，曾国藩才有可能做到，集治身、治学、治家、治世、治政、治军于一身，从而达到为师、为将、为相的所谓“完人”。

从某种角度与意义而言，是洪秀全“成全”了曾国藩。

历史有着许多的机缘巧合。咸丰二年（1852年）六月，曾国藩被朝廷派往江西担任乡试主考官，并获准考试结束后两个月的回乡探亲假。当他行至安徽太和县境小池驿时，接到母亲江氏已于一个多月前逝世的讣闻。清廷强调“以孝治天下”，要求官民“移孝作忠”。于是，回乡守制压倒朝廷公务，曾国藩立即换服奔丧，由九江改道西上。行至武汉，得知太平军正猛攻长沙，便从岳州上船改走旱路，取道湘阴、宁乡，经过近一个月的旅途颠簸劳顿，好不容易回到故乡白杨坪。这段非同寻常的奔丧经历，使得长期处于和平环境中的曾国藩对战乱有了亲身感受，对太平军的排斥异教、捣毁孔庙、焚烧书籍等文化虚无主义产生了切肤之痛。

就在曾国藩回籍守制的短短几个月之内，太平军势力迅速扩大，兵锋所指，各地清军或一触即溃，或望风而逃。他们占岳州，取武昌，下南京，攻城略地，如入无人之境，大有席卷全国之势。朝野一片惊慌，咸丰帝清醒地认识到，清廷所倚重的国防力量——八旗、绿营早已不堪平叛重任，不得不加强兴办民间团练的力度。

所谓团练，又称乡兵、练勇、乡团、民壮等，是地方乡绅自行筹办的临时性武装组织。作为正规武装的一种补充，团练负有守卫家乡故土之责。“八旗子弟，人尽为兵。”清朝入关，定鼎中原，主要依靠八旗兵，不久即腐败蜕化，丧失了有效的战斗力。绿营是满清入关后改编、招募的汉人部队。康熙十二年（1673年）清廷平定三藩之乱，绿营便成了“开路先锋”，已不堪用的八旗只能扮演尾随其后的角色。时间一长，绿营又开始腐化。嘉庆、乾隆年间镇压川陕白莲教起义，靠的竟是地方团练。面对势如破竹的太平军，绿营更是不堪一击。于是，本属“业余”武装的地方团练，一跃而成为与太平军抗衡死拼的主要军事力量。

正是在这种情形之下，丁忧在家的曾国藩接到一份清廷让其帮办湖南团练的谕旨。作为一名科举制度的受益者，清廷器重的政府官员，镇压太平天国运动，恢复封建道德伦理秩序，是他的职责与义务所在。然而，内心深处又有着难以排遣的矛盾与顾虑。权衡再三，曾国藩决定拒旨不遵，马上写就一封奏疏，请允其在家终制。所谓终制，就是守满他母亲的三年丧期。

作为一介书生，要他马上转换身份带领一群以农为业的普通乡民，与清廷正规军都难以对付的太平军拼搏，其结果只要稍稍想想，就会让人心生颤栗。清军与太平军作战，因失败、溃逃被清廷免职、革职乃至杀头的钦差大臣、总督巡抚及都统将军先后共达三十多人。曾国藩并非贪生怕死之辈，凭着自己的一片“血诚”，他曾多次冒死犯颜，上书皇帝，希望咸丰帝革除自身的骄矜之气，清除朝廷的腐败之政，扭转时风流弊。特别是《敬陈胜德三端预防流弊》一疏上达后，咸丰帝还未阅完，就被其中的尖锐言辞所激怒，“怒摔其折于地，立召军机大臣欲罪之。”后在大学士祁隽藻¹的再三疏解转圜下，才免获其罪。他之所以请辞，一则于服孝守制期间出来任事，在道学家、理学家眼里属大节有亏之举；再则在京为官十三年，他已深刻地认识到清廷的腐败无能，与其日后受制于人事业无成，不如隐其锋芒避而不出。

没想到奏疏正待发出之时，好友郭嵩焘受湖南巡抚张亮基委托，从省城长沙匆匆赶赴曾家，力劝曾国藩出山：“今不乘时而出，拘于古礼，何益于君父？且墨经从戎，古之制也。”曾国藩“本有澄清天下之志”，郭嵩焘的一番话对他触动很大，但奏疏已拟，碍于面子，一时难以改变主意。郭嵩焘见他犹豫不决，又搬动其父曾麟书出面劝说。如此一来，曾国藩心头的疑虑涣然冰释——既可保全桑梓，又属遵循父命，可谓忠孝两全也。

明知时局难为，可曾国藩在强烈的道德使命感与文化使命感的驱使之下，满怀一股“天将降大任于斯人也”的豪情壮志，与郭嵩焘一同赶往长沙，投笔从戎，踏上了兴办团练扑灭太平天国的漫漫征程。

中国近代历史的汹涌河流，也因曾国藩这一人生的重大转折，拐了一个大弯。

咸丰帝当时下令兴办团练的在籍政府官员共一百多人，只有三人戴孝任命，可见敢于任事者少之又少。在整个镇压太平天国运动期间，清廷任命的全国团练大臣共计四十五人。也就是说，这四十五名团练大臣都拉起了各自的地方武装奔赴疆场，可影响最大、功绩最著者非曾国藩莫属。特别是战争后期，太平军最为强大而凶悍的敌人，就是曾国藩的湘军。

曾国藩能够脱颖而出，自然不排除偶然的机遇与幸运，但更多则在“人为”——他的确有着不同于常人的超越之处！

曾国藩在京任官十三年，不仅“饱更世故”，且视野自比一般人更为开阔，谋略也高于当时的普通政客，无论是看问题，还是做事情，往往能够抓住关键与核心所在。出任湖南团练大臣，他认为必须对团练进行大刀阔斧的改革，将过去不离家园、不离生产、不食于官的地主武装改编为离开故园、脱离生产、“粮饷取诸公家”的职业兵，才有可能收到与太平军一决雌雄的效果。在巡抚张亮基的支持下，曾国藩将湖南各地的团练齐集长沙，改为官勇，统一管理，完成了“募勇成军”的第一步设想。

¹ 祁隽藻，字颖叔，山西寿阳人，清代中晚期著名书法家。道光年间赴福建筹办海防，查禁鸦片。咸丰帝继位，更受到重用。后自请辞官。同治年间供职弘德殿，教同治帝读书。

第二步，便是“练勇为兵”，将仓促召集在一起的农民，练成一支真正的能打硬仗的军队。他认为一支军队是否具有战斗力，将领的选任至关重要：“今日将欲灭贼，必先诸将一心，万众一气而后可以言战。”他规定的选将制度十分严格，将“忠义血性”放在第一位，然后是廉明为用，简默朴实，智略才识，坚忍耐劳。为此，曾国藩一反古代兵家论将、选将之法，大量提拔书生为将。曾国藩清醒地看到，太平天国砸碎孔家店的做法，实则将所有书生推向了反面。据有关资料统计，清末全国绅士约一百四十五万，能进入朝廷为官者约十五万。也就是说，那些闲居乡野的其余一百三十多万绅士，只要具有功名之心、血性之气者，都是可堪重用的封建卫道士，潜在的太平天国死敌。湘军将领中，有名有姓可以考证的书生出身者占百分之五十八。曾国藩的练军之法，在很大程度上吸取了戚继光的兵法精华：统兵在原籍亲自招募朴实的山野农民，在地缘血缘的基础上，采取“取具保结”法。通过同乡、同族、亲友、师生、同学等多重关系，湘军形成了一个上下隶属、盘根错节、连环相扣的网络结构。这个结构的落脚点与指向，就是全军上下，都得严格服从、死心塌地地效命于曾国藩一人。如此一来，湘军不仅体格健壮，吃苦耐劳，善于奔袭，且兵丁因有保结，易于清查，不敢变乱或临阵脱逃，万众一心，战斗力大大提高。在编制上，曾国藩仿效戚继光以营为基本单位核定兵员。练习的主要阵法，也是戚继光的鸳鸯阵、三才阵，以及《握奇经》中的四面相应阵，后来的一字阵、二字阵、方地阵等。曾国藩反复强调技艺阵法之熟练：“技艺极熟，则一人可敌数十人；阵法极熟，则千万人可使如一人。”在纪律方面，曾国藩下决心改变过去“兵不如匪”的形象，强调义理教育，严肃军纪，并亲自创作了一首白话诗体的《爱民歌》：“三军个个仔细听，行军先要爱百姓。贼匪害了百姓们，全靠官兵来救人。百姓被贼吃了苦，全靠官兵来做主。第一扎营不贪懒，莫走人家取门板。莫拆民房搬砖头，莫踹禾苗坏田产。莫打民间鸭和鸡，莫借民间锅和碗。莫派民夫来挖壕，莫到民家去打馆……”这首深入浅出、情趣盎然、琅琅上口的莲花闹歌词很长，结尾是“军士与民共一家，千记不可欺负他。日日熟唱爱民歌，天和地和人又和”。此后毛泽东的《三大纪律八项注意》，肯定从中吸取了一定的灵感与养料。作为一名以理学家身份练兵带兵的大臣，曾国藩十分注重官兵的“政治思想”教育，强调义理之法的作用：“带勇之法，用恩莫如用仁，用威莫如有礼。”他常在官兵中进行训导，要求将领以父兄般对待士兵，士兵也应视将领为自己的父兄。每次训教后，兵丁们都万分感动，心潮澎湃，恨不得立时投入战场效命。领命出兵时，曾国藩又先声夺人地发表了一份亲拟的《讨粤匪檄》，声讨太平天国的不合国情与为害百姓，不仅使得湘军将士目标明确，同仇敌忾，知道为谁而战，为什么而战，也在民间引起广泛而强烈的共鸣，收到了“一纸檄文，抵兵百万”之奇效。

曾国藩的远见卓识，还在于他初创陆师之后，又大力筹办水师。清廷固然也有水师，但久已废弛，根本不能进行任何水战。太平军在益阳、岳州获得大批民船后，便建立起一支强大的太平军水营。奠都南京后，则完全控制了千里长江的水营权。有鉴于此，曾国藩认识到非创办一支力量强大的水师不可。可他一无资金，二无技术，三无人才，真正伤透了脑筋。而没有水师，要想与太平军争雄，不过是一句自欺欺人的空话而已。曾国藩硬是凭着一股韧劲，一步

步顽强地施行自己的计划：先是购买钩钩之类的民船进行改造；后奏请到一笔四万两的饷银设立制造总厂，自造战船；然后花重金从广东购置大批洋炮，最终建立起一支拥有大小战船 361 艘，大小炮 470 门，在技术与装备上大大超过太平军的内河水师，真可谓“赤地立军，别开生面”。

曾国藩识见高出他人，付诸行动时又有有条不紊，具有不达目的誓不罢休的决心，也就难怪他能够成其大业，达到他人难以达到的高度了。

三

正如当初所料，曾国藩“出山”不久，便受到了来自包括同僚及最高统治者在内的方方面面的制约、掣肘、猜疑、嘲讽与攻讦。

在长沙练勇时，曾国藩所带团练常与绿营官兵发生冲突，最终酿成一出“永顺兵事件”。一群绿营提标兵夜闯曾国藩行辕，枪伤其亲兵，他本人也险些中弹。事发之后，新任湖南巡抚骆秉章既未对肇事的永顺兵进行处罚，也未对其首领鲍起豹予以弹劾。遭受惊吓与羞辱的曾国藩不仅没有奏报朝廷惩办凶手，反而劝阻欲提兵火并，为他报仇雪恨的部下。通过这一给他心灵极大创伤的事件，曾国藩清醒地认识到，绿营已病入膏肓无可救药，要想成事，只有完全甩掉绿营另起炉灶。于是，他主动迁出长沙，移驻衡州，避开不必要的人事纠纷，一门心思埋头训练湘勇。

曾国藩有一句告诫自己的常用名谚，那就是“好汉打脱牙和血吞”。在深沉而无言的压抑与忍受中，分明透出一股直薄云天的血性与豪气。

曾国藩一心一意训练湘勇，欲成就一番大业，可湖南的一帮官吏、同僚、士绅，却总想看他的笑话。曾国藩奉旨出师衡阳，初战不利，湖南官绅议论纷纷，一时间“群疑众谤”，有的骂他无用，有的主张解散湘勇。靖港之战，太平军以少胜多，打得湘勇溃不成军。曾国藩更被推到了风口浪尖，这下可就不是议论了，而是恶毒攻击，那些与他有隙的官吏，更是推波助澜，要求参劾曾国藩。幸而战局很快好转，塔齐布取得湘潭大捷，太平军遭到前所未有的惨败，曾国藩的“募勇成军”获得咸丰皇帝的支持，他才在湖南官场的明争暗斗中逐渐胜出，由弱转强，站稳脚跟。

湘勇挟湘潭完胜之勇，一鼓作气地将太平军逐出湖南，咸丰帝特赏曾国藩三品顶戴。然后，湘勇又沿江而下，出湖南，入湖北，向占据武汉的太平军发起总攻。这也象征着曾国藩统率的团练脱颖而出，由守卫故土的地方业余武装，成为一支超越八旗、绿营的能征善战、最具实力的职业军队。然而，这支实质上的正规军仍称为湘勇，直到七年之后曾国藩攻克安庆，清廷才在上谕中一改成例，直呼湘军，不得不承认早已存在的事实。

曾国藩攻克武昌，咸丰帝总算在困顿糜烂的局势与极度的悲观失望中生出复兴的希望，不禁大喜过望地说道：“不意曾国藩一书生，乃能建此奇功。”当即任命他官至二品，署湖北巡抚，顶戴花翎。首席军机大臣祁隽藻乘机进言

道：“曾国藩以侍郎在籍，犹匹夫耳。匹夫居闾里，一呼崛起，从之者万余人，恐非国家之福。”一席话说得咸丰帝心惊肉跳，当即吓出一身冷汗。

曾国藩收到署理湖北巡抚的上谕，正为自己替清廷出力卖命整整八年，好不容易才授了一个实职而感到欣慰，自己的谦辞奏疏还未到京，没想到咸丰帝已经改变主意降下新旨：“曾国藩着赏给兵部侍郎衔，办理军务，毋庸置理湖北巡抚……”

曾国藩接旨，仿佛兜头被人泼了一瓢冷水，失望之余，犹有一种被人玩弄的羞辱。满人当权，对汉人处处设防，比如六部尚书，虽满汉各设一人，但握掌实权者非满人莫属。清圣祖康熙皇帝曾立下遗训，在宫中勒石立碑道：“谕满大臣知悉，本朝君临汉土，汉人虽悉为臣仆，然究非同族，今虽用汉人为大臣，然不过羁縻而已。我子孙须时时省记此意，不可轻授汉人以大权，但可使供奔走之役而已。各部院满大臣等宜时至大内敬谨阅看此碑，不可懈怠。”

面对不可重用汉人的清廷祖制，曾国藩除了认命领受，再次“好汉打脱牙和血吞”，又能怎样？

领兵在外，没有实权，仅受一兵部侍郎虚衔，曾国藩不仅地位身份十分尴尬，且“无土无财，无位无民”，在阿谀奉承、腐败黑暗的晚清官场，不禁时时受掣，事事遇阻。“第一不能干预民事”，“第二不能接见官员”，“第三不能联络绅士”，最为关键的是，湘军的饷银无法落实。依照成例，清廷对民间武装不给官饷。曾国藩自办团练以来，所有饷银都得自筹。随着队伍日渐扩大，活动范围也由湖南转入湖北、江西，以客军的身份与太平军作战。如果没有地方大吏支持，就难以筹集军饷。而没有军饷，湘军将不战自溃。作为清廷唯一倚靠的军事力量，曾国藩不得不寄人篱下，事事仰仗于人。在江西的时间一长，饷银难以到位，曾国藩只有自己聘用官员抽厘筹饷。这便侵犯了江西地方官员的利益，他们除了攻击谩骂外，自然要对曾国藩处处刁难，事事设防。长期处在夹缝之中如履薄冰的曾国藩，感到自己的日子过得实在是太窝囊了，一肚子苦水无处倾泻。

正在这时，他接到父亲曾麟书病逝噩耗，马上向朝廷奏报丁忧，陈请开缺。不待谕旨下达，便离军而去。一向谨小慎微的曾国藩，一则出于对父亲的孝敬，更主要是太过压抑急需发泄之故，竟犯了清廷之大忌，身负重任的领兵大臣自行委军而去，当从严治罪。幸而湖南巡抚骆秉章、湖北巡抚胡林翼²反复上疏说情，才得以开脱：委军一事免于追究，准予三个月开缺假期，假满后仍回江西办理军务。

眼看三月假期将满，只要回想这些年来的艰辛磨难与掣肘羁縻，曾国藩心中就愤愤不平。一向韬光养晦、涵养深厚的他忍无可忍，不禁露出了少有的锋

²胡林翼，字貺生，湖南益阳人，湘军重要首领，与曾国藩、左宗棠并称为“中兴三名臣”。曾绘制《大清一统舆图》，为我国早期较完整的全国地图。蒋介石、毛泽东等均受他的思想影响。

芒，在给咸丰帝的奏折中以替父守制三年相要挟，公然要官：“非位任巡抚，有察吏治权者，决不能以治军。”

谁知曾国藩一生中唯一的一次要挟，“出台”得不是时候，正赶上太平天国内讧后处于军事收缩与少有的低潮时期，咸丰帝以为撇开曾国藩，马上便可攻下天京。他本来就对汉人有所疑忌，此时更不可能授予曾国藩实权，便顺水推舟，批准了曾国藩在籍终制的请求。曾国藩以退为进，结果与本意大相径庭，不禁深感意外，更加苦闷惆怅。更令他没有想到的是，他的要挟之举遭到了来自方方面面的指责与非议，不少人都认为他是一个虚伪之徒，与平日所标榜的理学家面目相去甚远。处处碰壁，事与愿违，曾国藩忧心痛苦之余，不由得陷入深深的反思之中。他感到招讥引谤，实则咎由自取，怪只怪自己修养不够，常怀自命不凡之感，导致一叶障目，固执己见，一味蛮干。同时，也缺少超脱出世的潇洒，“歧、黄可医身病，黄、老可医心病，”他决心多从黄老之学中吸取养料，做到能屈能伸，能出能入，能沉能浮。

就在曾国藩守制反思之时，咸丰帝的日子并不好过。原以为荡灭太平天国指日可待，没想到离京出走的石达开实力尚存，在与清军的战斗中屡屡得手，扼制了皖、赣、浙三省交通枢纽，兵锋指向浙东，使得清廷富裕的后方战略基地严重告急。此时，各地战事正处于胶着状态，咸丰帝环顾四周，已是无兵可用，无将可派，不仅占领天京遥遥无期，就连自己屁股下的宝座也有摇摇欲坠之感。不得已，这才下了一道谕旨，再次起用曾国藩。已在家中闭门思过一年有余的曾国藩得到复出机会，再也不提统兵非任实职之类的要求，匆匆收拾行装，复任效命。

再次出山后的曾国藩变得比过去圆融通达了，他深刻地认识到仅凭个人一己之力，根本无法扭转官场腐败弊端。为了达到自己所追求的目的，不得不收敛锋芒、委曲求全，变得日趋世故、左右逢源。对自己的这一改变，曾国藩在一封家书中写道：“吾往年在官，与官场落落不合，几至到处荆榛。此次改弦易辙，稍觉相安。”

曾国藩复出不久，太平天国新任将领李秀成以其卓越的军事才能，一举再度攻破清军江南大营。为使湘军竭力效命，咸丰帝不得不做出一定的妥协与让步，授曾国藩兵部尚书衔，署理两江总督。后由署理改为实授，并以钦差大臣身份督办江南军务，大江南北所有水陆各军，尽数归其调遣。

经历千辛万苦，曾国藩终于如愿以偿地成为执掌实权、威震一方的地方诸侯。

四

作为一名从未经历战阵的书生，曾国藩自出山第一天起，就已作好不计成败得失，不顾安危祸福，抛却身家性命的准备。正如他在给江忠源的一封信中所言：“大局糜烂至此，不欲复执守制不出之初心，能尽一份力必须拼命效此一分，成败利钝，付之不问。”

在征剿太平天国的历次战阵中，曾国藩两次自杀，多次留下遗嘱，随时作好自杀效命的思想准备，真可谓提着脑袋干革命。正是这种不成功、便成仁的精神，影响了后代无数热血青年。

湘军初从衡阳出师，便遭靖港大败，水陆两千余人被击溃，四十多艘战船大半被损毁。曾国藩在座船上神情沮丧，灰心至极，决定一死了之。他乘机支开随从，纵身跃入水中，幸被机警的幕僚觉察，派人跟踪，将他从水中救出。湘潭大捷一举扭转颓势，他才打消了再次自戕的念头。

湘军攻下武昌后，挟胜利之威顺江东下，攻克田家镇，占领黄梅，战事重心由湖北移至江西九江、湖口一带。湘军被一连串胜利冲昏了头脑，弃却了稳扎稳打的战术原则，轻敌骄躁，在九江尚未攻下的情况下，东进湖口，兵力分散，水陆隔绝，犯下兵家之大忌，结果被太平军所利用，导致湖口水师惨败。曾国藩的座船遭太平军聚攻，管驾官、监印官被击毙，座船被掳，湘军大量文卷册牍、粮台银两尽数落入太平军之手。曾国藩愤不欲生，再次投水自杀，再次被人救起。此次失败，湘军水师被分割，一部退回上游，一部封死在鄱阳湖内无法突围。这也是他平生最为孤立无援、进退两难、痛苦不堪的艰难时期。正当曾国藩日益困窘、无力苦撑的紧要关头，石达开接到杨秀清调令，命其回军南京，参加第一次会攻江南大营战役。不久，太平军内部又爆发了天京事变的内讧，差点遭受灭顶之灾的曾国藩这才绝处逢生，重获转机。

曾国藩接任咸丰帝命他署理两江总督的圣谕，自是喜不自禁，决定驻节之地时，在展开的地图上一番搜寻，一下便看中了群山环绕的安徽祁门。他认为祁门东连浙江，南达江西，既可有效地节制两江属下的江西、江苏、安徽、浙江四省，周围又有天然大山屏蔽，是一个理想的军营驻扎之地。及至实地勘察，发现情况并非如此：祁门地势形如釜底，仅一条官马大道、一条蜿蜒小径、一条极狭的小河与外界相通，如果与这三条出路被切断，祁门便是一处兵家所谓的绝地。曾国藩后悔不该匆匆作出驻扎祁门的决定，可奏折已上报朝廷，只有硬着头皮暂且住下。幕僚们则纷纷劝说他及时离开祁门，别寻合适之地。正在这时，上谕已经到达，曾国藩认为随意更改决策，会给自己的刚刚接任造成极其不利的负面影响，便一意孤行，没有采纳幕僚的建议，并对再三劝谏的李鸿章厉声斥责不已。战事瞬息万变，不久，曾国藩的祁门大营便遭到了太平军威胁，两度陷入险境。1860年11月30日，李秀成部将刘官芳³率大军攻入安徽黟县羊栈岭，离祁门大营仅六十华里。而曾国藩身边只有三千士卒可用，他已写好遗嘱，准备殉职。幸而李秀成的目标并非进攻祁门大营，只是借道羊栈岭而已。1861年4月，祁门大营受到三路太平大军围攻，与外界的所有通道联系被切断，曾国藩又一次陷入险境，情绪极度悲观，再次写下遗嘱。自进驻祁门后，曾国藩便将自己置于险象环生、危机四伏之境，一刻也无法轻松，床前始终悬挂一把利剑，随时准备自刎。

³ 刘官芳，广西人，太平天国军事将领。咸丰年间，参加捣毁江南大营之役。同治年间，在金坛抗击常胜军之进犯，再转守长兴，后湖州失守，不知所踪。

胜利于曾国藩而言，来得真是太不容易了！然而，只要存有一份希望与可能，他就做出十分努力，不达目的誓不罢休。

曾国藩的成功，还与他的个人“定力”密不可分。凡是确定的方向，认准的事情，拟定的决策，他总是尽其所能地排除一切干扰，坚决贯彻执行。

移师衡阳练兵不久，因太平军攻击迅猛，兵锋所指，四处告急。清廷兵源有限，明知湘勇刚刚组建，却一个劲地催促不已，命其出征作战。曾国藩心里十分清楚，一支未经战事且尚未练好的军队，仓促拉出去与势头正健、能征惯战的太平军相搏，无疑虎口投食。与其全军覆没，不如抗旨不遵。因此，面对一份比一份措辞更加严厉的谕旨，他硬着头皮，以兵勇不足、船炮不齐等各种借口拒绝出征。直到条件基本成熟，才率所练陆军、水师，以整肃的军容从衡州出发，入湘江北上。

曾国藩署理两江总督后，同僚及部下都劝他放手大干，尽快进军东南。而他则坚持自己的进攻方略，将重心放在安庆。只有拔掉安庆这颗“钉子”，才能以上制下，反客为主，掌握两军对垒的战争主动权，最终达到围攻南京，彻底消灭太平天国的目的。为实现自己的战略构想，曾国藩紧紧围住安庆死命不放。太平军为解安庆之围，先是直接救援，被湘军击退。尔后又施行“围魏救赵”的军事行动，陈玉成与李秀成同时进军湖北，即使武昌危如累卵，曾国藩就是不为所动，不肯撤安庆之围增援。第二次鸦片战争期间，英法联军进攻北京，曾国藩冒着抗旨不遵、革职查办的风险，置咸丰帝命他带兵进京、北上“勤王”的谕旨而不顾，全力攻打安庆。后咸丰帝又下令，要他放弃即将得手的安庆，赶去即将失守的苏州救援，他又一次抗旨坚决不去。哪怕祁门大营危在旦夕，曾国藩置身惊涛骇浪之中，一天到晚提心吊胆，随时作好献身准备，也不肯调动围攻安庆之兵给自己解困。面对曾国藩如此坚韧而强劲的“定力”，尽管安庆城内的太平军将士苦苦坚守，洪秀全、李秀成、陈玉成等高层领导人多次设法营救，历经两年之久的安庆战役终以太平军的彻底失败而告结束。

安庆陷落，太平天国都城天京的最后一道坚固屏障被清除。千里长江门户洞开，曾国藩完全掌握了进攻太平天国的战略主动权。湘军挥师东下，围困天京，剿灭太平天国，不过时间迟早的事情罢了。

五

1861年8月21日，咸丰帝病逝，年仅六岁的载淳继承皇位。两宫皇太后与恭亲王奕訢联手发动宫廷政变，清除以肃顺为首的“赞襄政务大臣”集团。两宫垂帘听政后，慈禧一改咸丰帝慎用汉族将领的成规，上台仅十二天，就任命曾国藩统辖苏、皖、赣、浙军务，四省所有巡抚、提督、总兵以下各官，均归其节制。两个月后，又加赏协办大学士衔，使得曾国藩成为清朝立国两百年以来第一位外臣权位最高者。

位居人臣之极，曾国藩惊喜之余，更多的是疑虑与担忧。“皎皎者易污，峣峣者易折。”身居高位，他没有半点自傲自大，反比过去更加勤勉谨慎，唯恐无意间招致祸患。他的担忧并非没有道理，当时就有不少权臣向慈禧进言：“楚军遍天下，曾国藩权太重，恐有尾大不掉之势。”

1864年7月19日，曾国藩率军攻入天京，失去控制的湘军士兵为报久困城下、死伤惨重之仇，他们逢人便杀，遇财就抢，见屋即烧。与清朝整整对峙长达十一年之久的太平天国心脏之所在，就这样成为湘军的一处发泄之地，人性之恶如一头肆虐的恶魔横行无忌，昔日的繁华都会惨遭荼毒，顿时变成一片废墟。

天京陷落，也就意味着剿灭太平天国的目的业已实现，曾国藩的“事功”也由此而达至峰巅。

本该扬眉吐气、高兴陶醉的他，却面临着一连串新的操持、疑惧、忧心、困惑与烦恼。

攻克天京，原以为清廷会加功封赏，而实际得到的却是接二连三的严责与警告。如果说口头的或书面的指责尚能忍受，而军事上的防范之举却令曾国藩怎么也不能接受。就在湘军合围天京之时，清廷以种种借口调动其他军事力量，在长江中下游屯兵布防：僧格林沁屯兵皖、鄂交界之处，冯子材、富明阿把守镇江、扬州，官文驻扎武昌。清廷意图昭然若揭，针对的已不是太平军，而是对清王朝忠心耿耿的曾国藩了。一旦湘军轻举妄动，就会遭致其他清军围攻。不仅如此，清廷还暗中支持左宗棠的左系湘军脱离曾国藩，与其分庭抗礼，以收内部瓦解之功。

“狡兔死，走狗烹；飞鸟尽，良弓藏；敌国破，谋臣亡。”历史常以惊人的相似重复上演过去的一幕幕悲喜活剧，达至事业顶峰的曾国藩同样不得不面临中国古代历史的盲点与困局。

摆在他面前的道路无非三条：一、起兵反叛清朝，问鼎中原；二、保持实力，维持现状；三、裁撤湘军，自剪羽翼，以明心志。

此时的曾国藩如若反戈一击，只要他打出驱除鞑虏，恢复汉人江山的旗号，草拟一封类似于《讨粤匪檄》的《讨满清檄》，振臂一呼，必能起到豪杰景从，天下归心之效。他麾下所统湘军约十二万人，是一支能打硬仗恶仗，且仅只忠诚于曾国藩的带有私人性质的军队，国内没有任何一支军事力量能够与之抗衡争锋。那些驻扎四周的防范力量，除了激怒他外，根本起不到威胁震慑之效。曾国藩只要愿意，兵锋所指，不是归附，就是溃败。

就当时格局、势力而言，一批因湘军而崛起的湖南精英纷纷出任封疆大吏，以曾国藩的模式执掌地方军政大权。就在曾国藩攻克天京的前一年，即同治二年（1863年），全国总督八人，由湘军将领出任者三人；全国巡抚十五缺，湘军将领任有七缺；曾国藩所辖江、浙、赣、皖四省，其中江、浙二省富

甲全国，根本不必为兵饷、粮饷而担忧。如果将这些间接的、隐性的力量计算在内，曾国藩实际上已据有清朝半壁江山。

友人、幕僚、部将开始以各种形式劝说曾国藩了。要说龙袍加身对他没有半点诱惑，肯定是一句假话。受传统文化的熏陶，国人内心深处，都有着浓厚的帝王思想，只是有人表现得十分强烈，有人沉隐于潜意识之中。一生谨小慎微、临事如履薄冰的曾国藩，不得不犹豫再三、权衡不已。当初出山的目的是什么？不仅仅在于为清廷效命打江山，而是恢复中华传统文化，也就是两千年来一以贯之的儒家主流思想。作为理学家的他，曾以要挟咸丰帝伸手要官要权而遭致多方攻诘，如果再行起兵，不更将自己推向不忠不义、虚假伪善的境地吗？曾国藩当初出山想得最多的，是为道义而战，为使命献身，没想到还真的修成了正果。人要知足，位居人臣之极，更复何求？“尔的官是做不尽的”，想到祖父的训诫，他知足了。人的欲望是没有止境的，能进能退，见好就收，方为上人。况且起兵反清，也是一桩冒有极大风险的“活路”，弄不好会惹来杀身灭族之祸。即使成功登上九五之尊，又得经历一番战乱，导致生灵荼炭。他对湘军攻入天京后烧杀掳抢的残忍暴行一直负疚于心，认为这支军队已失却当初的朝气与血性，变得暮气深重，无以约束。特别是攻下天京，已是大功告成，将领升官，士兵发财，人心思归，谁还愿意继续卖命？加之湘军内部，除嫡系十二万外，又分出了李鸿章的七万淮军，左宗棠的五万左系湘军，如若起兵，他们会不会像太平天国那样，重演内讧的血腥惨剧？更何况，当皇帝有什么好处？得利者自然是曾氏家族，可后代只要有本事，犯得着先辈为他们捞取吗？历数各朝皇族，一遇改朝换代，没有一朝后代得以善终。表面看是为后代争利益，实则是贻害怕后人。

其实这都是曾国藩的个人谨慎考虑，湘军如若知道要进军中原攻打北京，只要曾国藩稍加鼓动，肯定会比过去更为凶猛。他还没有鼓动，这天晚上，刚审完被俘的李秀成进入卧室休息，就有三十多员湘军将领集于前厅“逼宫”，要求曾国藩接见表态，打到北京夺下“鸟位”。他良久不语，后命人取来纸墨，写上一副对联：“倚天照海花无数，流水高山心自知。”就在众人呈出咋舌、叹息、摇头、颌首、呆然等各种表情之时，曾国藩早已掷笔而去。

曾国藩以一个道学家的身份，似乎显得枯燥古板、面目可憎、索然无味，但也有幽默生动、妙趣横生、精彩纷呈的一面，特别是有着一股内在的人格魅力。李秀成被俘后，面对严刑拷打、威逼利诱，他始终坚贞不屈，算得上一条铮铮汉子。可曾国藩一来，情形就急转直下了，他不仅每天撰写被人讥称为投降书的《自述》，还向曾国藩表明心迹，愿收罗三十多万太平天国余部，听命于曾国藩，为他反满复汉当皇帝效犬马之劳。

然而，曾国藩放弃了中国近代史上一次改朝换代的机会！

这不能不说是一个极大的遗憾，华夏民族也因此而失去了一次难得的超越自我超越历史，追赶世界发展潮流，融入世界先进文明的复兴机会。

湘军挥戈北向，曾国藩取代清廷，以他的睿智与开放，洋务运动必成正果。因属汉人坐江山，国家政体极有可能很快转向英国似的君主立宪。退而言之，起码不会有义和团的极端排外，不会有慈禧太后歇斯底里地向世界各国宣战，不会有八国联军攻占北京，而日寇的两次侵华史也得重新改写。曾国藩以全身保家为务，维护了自己的道学家尊严，由此而获得了文韬武略、全始全终、圣贤完人之类的美誉，却置汉族百姓于不顾，最终丧失了国家的利益与民族的尊严。

如果从宿命的角度而言，这便是华夏民族的劫数——所谓在劫难逃也。

当然，如果曾国藩推翻了满清王朝，那也就不是历史的曾国藩，我们今天所知道、认识、评说的曾国藩了。

曾国藩最终采取的是策略，连保存实力也没有，而是大刀阔斧地自剪羽翼。以他的本意，原想将湘军全部裁撤掉。后经人劝谏提醒，才保留了约两万嫡系精英，一则北方捻军正盛，湘军还有可用之处；二则只有以实力作后盾，才能真正保住自己的利益地位不受侵犯、身家性命免遭伤害。

拥有重兵之人，要么问鼎皇权王位，要么被人打败击溃。像曾国藩这样主动裁剪，自行解散，自古以来，还只有他一人能够做到。那些因他而起的后代军阀，由湘军而分支的淮军，由淮军领袖李鸿章而栽培的袁世凯练出的新军，由新军而分化出的一大帮大大小小的北洋军阀，真可谓每况愈下，一代不如一代。到了北洋时期，各路军阀为了一己之利相互混战，给中华大地带来的深重灾难，真是罄竹难书。这是始作俑者曾国藩所没有料到的，同时也更加反衬出他的高风亮节与不同凡响。

六

越过峰巅，曾国藩就开始走下坡路了。

清军悍将僧格林沁亲王追剿捻军，反被捻军击败全军覆没，朝廷不得不再请曾国藩解困。接旨后他愁肠满腹、心绪不振，再也没有出征太平天国时的热血与激情了。他担心的不是捻军难剿，而是清廷的翻手为云覆手为雨。同时，自己过早裁撤湘军也使得这次出征缺少可用之兵，不得不依赖李鸿章的淮军。

亲临战场后，曾国藩很快就针对捻军飘忽不定的特点，制定出坚壁清野、划河圈地、重点设防、以逸待劳、以静制动的克敌方略。可那些调来的淮军，他们虽出自湘军，但将领皆由李鸿章提拔任命，对曾国藩并不怎么“买账”，在执行命令时常表现为消极拖延与暗中抵制。于是，曾国藩下令时必得事先征求李鸿章意见，然后由李鸿章将命令传达给淮军将领，军令要比实际军情落后半拍，常常贻误战机。加之其他一些难以克服的弊端，致使曾国藩剿捻一时间难有突破性的进展。于是，他再度受到他人的攻讦与参劾，受到清廷的严厉申饬。

曾国藩心灰意懒，只得奏请开缺。

两年艰辛坎坷的剿捻行动，结果落了个无功而返。曾国藩自然脸上无光，令他多少感到欣慰的是，学生兼幕僚李鸿章接过剿捻这支“接力棒”，并依照他制定的军事方略，终于完成了他的未竟之业，置捻军于死地。

如果说剿捻失败仅只是声望受挫的话，那么处理天津教案，则将曾国藩推到无法化解的矛盾与纠纷的“风口浪尖”，落了个“汉奸”、“卖国贼”的骂名。

天津教案的直接起因，源于一个年仅十九岁，以迷药诱拐幼孩的罪犯武兰珍。他被人扭送官府后当堂供称，是教民王三将他迷入法国天主教仁慈堂，然后由教堂提供迷药，命他诱拐孩童，并称拐一人即付洋钱五元。消息传出，天津绅士、民众群情激昂、义愤填膺，近万市民不约而同齐聚仁慈堂外，要求逮捕主犯教民王三，并将仇恨情绪转移到传教士、修女及一切外国人身上。

一个由罪犯提供未经核实的谣传，竟然使得天津士民深信不疑，成为炸药包的引信，其深层根源，在于民间长期关于教堂一些捕风捉影的胡乱推测与以讹传讹。

因为两次鸦片战争的失败，才有传教士、教会的“登堂入室”，民众对其有着一种本能的反感与敌意，这便决定了传教士、教民与官府、士人、百姓之间的难以沟通、交流与理解，而少数传教士的飞扬跋扈、教民的仗势欺人更是在相互隔膜的基础上变本加厉、火上浇油。此外，教堂的壁垒森严也为人们提供了神秘而诡异的想象空间，比如传教士、修女为行“拯救灵魂”的“善举”，常把一些濒临死亡者收入堂中作临终付洗。等到这些人死后，大多埋入教堂墓地。进入教堂的生命全都变成刻有十字的冷冰冰墓碑，几近百分之百的死亡率给人产生的联想实在是太丰富了。因此，关于教堂、教士、教民，无论多么荒诞不经的谣言，也会成为毋庸置疑的事实，旋风般吹遍大街小巷与每个角落。比如教堂内男女教徒同处一室共同礼拜，便为“男女授受不亲”的崇奉者士大夫们提供了恶意攻击的把柄，被诬指为教堂是一个教人淫乱的魔窟；教堂为临死儿童施行洗礼，则被百姓误认为“剖小儿心肝以制药饵”；医院将解剖后的死婴浸于酒精容器内，被士大夫视为“冲孕妇之腹，取胎儿制长生不老之药”……其实，自明末利玛窦入华传教开始，就有关于西方传教士“挖眼剖心”、“剖腹取胎”、“炼丹采生”之类的谣传。近三百年来，迷信与谣言不仅没有消解，反而更加强了：误解越来越深，仇恨越积越厚，矛盾与冲突渐次由隐而显，由暗到明。颇有趣味的是，作为中国传统文化底里的负面因素，直到 21 世纪的今天，诸如此类谣言仍有着一定的“市场”。据全国各大媒体报道，2007 年 1 月，重庆市奉节县朱衣镇便流传着一则“高速路建桥要童男童女献祭”的谣言，说是为了确保高架桥的稳固，将在朱衣镇寻找十八名十二岁以下的童男童女献祭，填埋于桥墩下面。如此荒诞的谣传竟然不胫而走，给当地学生、家长、学校带来了不必要的紧张与恐慌气氛。

炽烈的岩浆在地底冲撞奔涌，寻找着薄弱的突破口。

负责调查处理此案的法国大使丰大业依仗西方强势文明，根本不可能体察、了解中国的“国情”与“民情”，他盛气凌人地视黑压压的围观群众为无物，横蛮暴戾向清廷官员开枪，击中天津知县刘杰的随从高升，从而酿成一起血案。百姓惧怕清廷官员，清廷官员惧怕洋人，可百姓并不惧怕洋人，他们一拥而上，当场打死丰大业及其秘书西蒙。引信点燃了，滋滋作响，随后是炸药包那惊天动地的爆响：愤怒而失控的民众烧毁了望海楼教堂、仁慈堂、法国领事馆及十座英美耶稣教堂，杀死了沿途遇见的所有外国人，包括领事馆随从两名、传教士一名、修女十名、法国居民两名、俄国居民三名，另有中国神甫一名、中国教民三十多名。

天津教案持续四五个小时，事涉法、英、美、俄、德、比、西七国，他们一面联合向清廷抗议，一面麇集军舰示威天津海面。

正是这种困窘万分、危急四伏的情势之下，曾国藩受命处理天津教案。他接到手中的，无疑是一个滚烫的山芋。岂止烫手，简直就是各种虽为敌对势力，却不谋而合地纠集在一起而设下的一个陷阱，制造的一个悖论，打下的一个死结。表面看来，对立者只有洋人与清廷两方，实际则分别四个错综复杂的层次，除洋人与清廷外，还有士大夫与百姓。这四个集团有着各自不同的认识、观点与利益，都希望通过曾国藩而获得利益的最大化，稍不如意，他就会成为众矢之的。也就是说，指向他的四种力量，除了希冀与索取外，没有哪一种会去理解他、支持他、帮助他。曾国藩不可能让所有敌对集团全部满意，也不可能置某一集团的利益全然不顾，这就决定了无论天津教案处理结果如何，他都免不了要成为祭坛上的一只“替罪羊”。

曾国藩受命临行前，又一次写好遗嘱。到达天津后，明知凶多吉少、事不可为，但仍周旋于各方，尽可能地凭一己之力，妥善解决争端。经过一番调查了解与案情审讯，他很快写出了一份完整的调查报告，指出并无教堂拐骗丁口、挖眼剖心、诱污妇女之事：“杀孩坏尸，采生配药，野番凶恶之族尚不肯为。英法各国，乃著名大邦，岂肯为此残忍之行？”并详细分析了之所产生种种谣传的原因。在此基础上，曾国藩顶住法国公使要求处决府县抵命，清廷严厉催逼及凶手或藏匿难缉，或无人招供等多重压力，作出了自己的判决：府县张光藻、刘杰革职发配；判处二十名凶犯死刑，二十九名充军流放；赔偿（包括抚恤）白银四十九万七千余两；派特使前往法国道歉，表示中国愿与之“实心和好”。

议结方案一经公布，举国上下顿时一派哗然。法国提出的条件打了折扣，国内不满，甚而至于想调兵前来重理教案，只因普法战争爆发，分身无术，才勉强接受；清廷虽认为“当时事势，舍曾国藩之所办，更无办法”，但为了取悦国人，不得不摆出一副强硬姿态，造成一种朝廷似乎对曾国藩的方案持有异议的假象；老百姓则大骂曾国藩为“汉奸”、“卖国贼”；士大夫一个劲地攻击不已，特别是那些“清议派”，更是不依不饶，主张严惩曾国藩以谢天下；还有人写出一副对联讥讽嘲笑曾国藩：“杀贼功高，百战余生真福将；和戎罪大，三年早死是完人。”那些诋毁他的天津士民以及贬斥他最甚的湖南同乡，

皆属不知外情内形，跟着瞎起哄而已：“津人毁之，湖南尤毁之，及询以津事始末，无能知之者。”

其实，曾国藩要做一个民族英雄并不难，他本是一个血性之人，也可以将洋人抗议置若罔闻，不问青红皂白地慷慨激昂，振臂高呼，激发广大民众同仇敌忾的爱国情怀，号召国人“战至最后一兵一卒”。

如果曾国藩这样做了，肯定会成为舆论与清议中的民族英雄。他知道这样做给个人带来的利益与好处，可他不愿“弋一己之虚名，而使国家受无穷之累”，是以一种“我不下地狱谁下地狱”的无畏与担当，化解了一场危机与战争。曾国藩清醒地认识到，当时的满清帝国，刚刚结束第二次鸦片战争，平息太平天国与捻军起义，国力之孱弱已达至极点，一旦与洋人开战，并且是七个西方强国，其结果会怎样？必定是“全局瓦裂”，分割成西方列强的一块块殖民地。况且天津教案的主要过失在于中方，曾国藩只能在诸多不利条件下减少损失，争取更多的民族生存与发展空间。

天津教案之爆发，过失虽有多少、大小之分，但责任在于教会、暴民、天津官府、西人四方。可一等曾国藩到达天津，情势立即发生逆转，中外焦点全部聚集于他一身，应负责任的四方都可诿过，本无半点干系的他，似乎整个教案由他一手操纵造成，得承担来自方方面面的所有愤怒与指责。一番赤诚努力不仅没有换来赞赏与理解，反而成为千夫所指，审判席上唯一的受审对象。弄得追求道德完美的他也仿佛真的犯下一桩不可饶恕的弥天大罪，不得不灰头灰脸、诚惶诚恐地公开承认自己“举措失宜，悔憾无及”。在私人信件中，除引咎自责外，他更担忧的则是未来时局：“吾此举内负疚于神明，外得罪于清议，远近皆将唾骂，而大局仍未必能曲全，日内当再有波澜。”哪怕曾国藩再置个人名声毁弃于不顾，“拼却生命以顾大局”，岂能挽回老大帝国固步自封、颛顼愚昧而造成的天下之颓势？

纵观中国历代战争中的所有主和者与谈判者，最后无不落得个汉奸、卖国贼的嫌疑与下场。封建专制集权政体的一个主要特征，就是天无二日、唯我独尊，没有多元化，没有兼容并蓄，没有平等共存，只有征服屠戮、臣服朝贡。

七

曾国藩对国内外形势能有较为清醒的认识，主要得益于由他一手促成的洋务运动。

由理学家而洋务派，二者之间看似没有相通之处，但曾国藩很好地吸取了理学中经世致用、讲求实践的积极因素。在剿灭太平天国运动的过程中，他认识到取胜的关键，很大程度在于武器之精良。于是，曾国藩先是奏请咸丰皇帝支持湘军购买、装备西方新式武器，然后自己在安庆建厂制造火药、子弹，又内设军械所制造洋枪洋炮。中国没有主动向外国学习的传统，曾国藩开创中国最早的现代军工企业，算是开了一个先河。由生产弹药、造枪造炮，尔后又制造蒸汽机，建造轮船军舰。军械所先由安庆迁往南京，改名为金陵机器制造

局，后又迁至上海，建成江南制造总局。随着规模的不断扩大，一些相应的配套措施与发展需要也在逐步完善，比如办洋务就得新型人才，曾国藩慧眼识珠地引进了徐寿、华蘅芳、容闳等一大批精通西方洋务的精英；随着洋务实践的深入，自然科学的基础理论便显得十分重要，曾国藩组织大量人力物力，筹建翻译馆、印书处，通过外人口译、国人笔译的形式，翻译出版了以机械制造学为基础，涉及算学、化学、历史、地理、矿物学、天文学、博物学、医学、法律学、制造船学、水陆兵法等领域的西方大量科学著作，不仅培养了自己的科技人才，奠定了近代科学基础，对近代思想也产生了深远影响，康有为、谭嗣同等人正是从江南制造总局的这些译书中开始了解西学、认识西方。

早期洋务运动中，曾国藩有一项可谓高瞻远瞩的规划，那就是选送幼童赴美留学，为中国培养真正的西学人才。自古以来，只有日本、朝鲜等国派遣留学生来中国学习，从未有过堂堂天朝大国远赴外夷学习之先例。可以想见的是，此项“中华创始之举”该受到多大的非议与阻力。曾国藩虽未见到这项计划的最后施行，尽管留美教育过早夭折，但其先进的教育思想功不可没，成为日后大规模留学运动的先声与基础，选派的一百二十名留美幼童，涌现出了铁路专家詹天佑、北洋大学校长蔡绍基、外务部尚书梁敦彦、民国总理唐绍仪等一大批著名的科学家、教育家、社会活动家等各种专业人才。

曾国藩的洋务运动思想，其中最令人称道的是学习西方而不受制于西方。清廷曾出巨资向英国购买船炮，组成了一支聘任英国皇家海军上校阿思本为总指挥，英国海军官兵六百余人作为雇员，大小船只共八艘的中国现代化舰队，以帮助镇压太平天国。时任中国海关总税务司的英人李泰国未经清廷同意，与阿思本签订私下协议，认定他不仅为舰队总司令，所有官兵听其调遣任用，而且除接受中国皇帝的诏令外，不接受中国其他官员命令，即使皇帝命令也由李泰国转达，而李泰国对中国皇帝的命令又拥有否决权。面对英人控制中国军队的野心，积极支持购买舰船，本欲将这支舰队的指挥权掌握在自己手中的曾国藩，为避免日后喧宾夺主、受制于人乃至不堪设想的后果，不得不毅然采取“断臂”措施，马上上书朝廷，要求即刻解散阿思本舰队。清廷为此白白损失了六十六万余两白银，但从维护国家主权的长远利益出发，又是十分值得的。由此也可见出，曾国藩背负的“汉奸”、“卖国贼”骂名何其冤枉！

关于曾国藩的身后评价，长期以来有着两个不同的极端，正如章太炎所言：“誉之则为圣相，谥之则为元凶。”推崇他的人说他是“中兴第一名臣”，“中国历史上最著名人物”，德埒诸葛，功迈萧曹，文比欧韩，尊他为“理学宗师”、“圣哲”、“完人”，其文治武功超越前古。衣钵传人李鸿章说他“威名震九万里，内安外攘，旷世难逢天下才”；梁启超评论他“盖有史以来不二睹之大人也”，“岂唯中国，抑全世界不一二睹之大人也”；清史学家萧一山在其代表作《清代通史》中评价曾国藩“修内圣外王之学，无忝父母所生，不愧天地完人”；毛泽东早年说“愚于近人，独服曾文正”，即使晚年观念有所改变，也说“曾国藩是地主阶级最厉害的人物”；蒋介石对曾国藩顶礼膜拜不已，他置《曾文正公全集》于案头，终生常读不辍，还将蔡锷选编并作序的《曾胡治兵语录》作为培养高级将领的教科书……骂他者除“汉奸”、

“卖国贼”外，还有“曾剃头”、“镇压农民运动的刽子手”、“吾祖民贼”、“虚伪的道学家”等。

曾国藩之所以毁誉有加，与其行事难脱干系。在湖南长沙帮办团练时，坚决镇压各地会党组织，对那些抓来的所谓会党（实则农民），动不动便“就地正法”，显得相当残忍。他成立的审案局在短短四个月之内，便“立予正法”一百零四人，“立毙杖下”二人，“监毙狱中”三十一人，还不包括他指令湖南各县就地处死的九十二人。湘军攻陷安庆后大量杀俘，占领南京后烧杀掳抢等残暴行为，曾国藩也有不可推卸的责任。由他倡导实行的军队私有，最终演变成北洋军阀的地方割据势力，相互间长期混战不已，弄得国力衰竭，民不聊生，追根溯源，曾国藩显然难逃其咎。

就个体生命而言，曾国藩是一个相当矛盾的统一体。他严肃刻板，却又显得幽默风趣，据李鸿章言，曾国藩在军营的饭桌上“最爱讲笑话，讲得大家肚子都笑疼了，个个东倒西歪的”；他推崇仁爱，却滥杀无辜；提倡清廉，而对部下的贪脏枉法却睁一只眼闭一只眼；拥有一支虎狼之师，却以愚忠自剪羽翼，结果受制于清廷……特别是面对先进的世界文明大潮，曾国藩以其远见卓识，奋然投身其中，第一个上奏提出“师夷智以制船造炮”，第一个造出轮船，第一个派人出洋购买成套“制器之器”，第一个提出“官商督办”，第一个上奏提出派遣留学生计划……然而，在向西方学习的同时，他又是一个相当守旧之人，他所坚守的传统文化，并非全是精华，有很大一部分属于应该丢弃的糟粕。比如对西医没有正确认识，子女请西医给夫人看病，心中便十分不快；对厘税征收工作，坚决反对按照西方的科学管理方法；引进翻译西方自然科学，但对其政治制度、思想体系方面的内容，却视而不见。

曾国藩与普通人并无二致，一样有着七情六欲，有着善恶兼具的本性。难得的是，他总是严格要求自己，克制内心私欲，压抑人性中恶的一面。他小时候心胸并不宽容豁达，睚眦之仇必报；也非老练沉稳之人，稍有成功便沾沾自喜；心情浮躁，常与人争强好胜……这些不足，日后都被他在修身养性的功课中以坚韧的毅力一一克服。他笃信理学清心寡欲，可妻子欧阳氏经常患病，于是，内心便十分羡慕妻妾成群的同僚。一次赴宴见到进士同年的美妾，不禁心猿意马，“目屡邪视”，回家后听见卧病在床的妻子呻吟不已，心绪更是烦躁不已。等到夜深人静之时，曾国藩开始反省，不由得严厉责骂自己“真不是人，耻心丧尽，更问其他”。他平素有抽水烟的习惯，烟瘾极大，后意识到吸烟的危害，便开始戒烟。可戒烟的痛苦令他万般难受，戒烟中期时有反复，最后咬牙下定决心，经历三次戒烟，才终获成功，后半辈子的三十年间，再也不吃。“截断根缘，誓与血战”，曾国藩在成就一番伟业的壮志激励下，始终在理念与欲望相互斗争的困境中挣扎不已。他立有“三戒”，即戒烟、戒妄语、戒房闼不敬；写有“三字箴”即“清字箴曰：名利两淡，寡欲清心，一介不苟，鬼伏神钦。慎字箴曰：战战兢兢，死而后已，行有不得，反求诸己。勤字箴曰：手眼俱到，心力交瘁，困知勉行，夜以继日”；作有“五箴”，即立志、居敬、立静、谨言、有恒。“一日三省，慎之慎之！”他以“不为圣贤，便为禽兽；莫问收获，但问耕耘”为座右铭。他曾言道：“我欲仁，斯仁至矣。我欲为孔孟，则日夜孜孜，唯孔孟是学，人谁得而御我哉！”他将自己居

所名为“求阙斋”，取意于求缺于他事，求全于堂上。他给自己规定，每日必须做到十二条课程：敬、静坐、早起、读书不二、读史、谨言、养气、保身、日知所亡、月无忘所能、作字、夜不出门。哪怕戎马倥偬，他都坚持每天写日记的良好习惯，并且写得相当细致。记下白天的一切，也就是不断反省、不断改过、不断求知、不断前进的过程。他的精神核心可用一个“诚”字予以概括，诚心、诚敬、诚恳、诚笃、诚朴、诚实、诚挚，脚踏实地，不投机取巧，不作苟且之事。没有谁去要求他苛责他，可出于修身养性、自我锻铸的内在生命自觉，他为自己订立了一系列必须遵循的规矩，并且严格实行，将这些良好的人生习惯一坚持就是一辈子。

曾国藩留给后人一个最深刻的印象，就是毅力格外坚韧。队伍从衡阳刚拉出来不久，接连打了几次败仗，幕僚在写给朝廷的奏折中如实供述，称湘勇“屡战屡败”。曾国藩审阅时，当即挥笔改为“屡败屡战”。四字仍在，但位置一经调整，那种不服输、不气馁的刚毅气魄顿时跃然纸上。

曾国藩谦和内敛，以退为进，韬晦有术，从不张扬，没有半点文人的狂傲之气。在清政府的猜忌、地方大吏的排挤中求生存，在多重势力的夹缝中求发展，为人行事不得不如履薄冰、如临深渊、谨小慎微。“有福不可享尽，有势不可使尽。”时时刻刻、事事处处不忘适可而止。

曾国藩常以林则徐为榜样，提倡节俭，要做一名清官。他穿的是又短又小的马甲；睡的是布被草席；不食烟酒，每顿饭通常只有一个菜，“决不多设，虽身为将相，而自奉之啬，无殊寒素”，因他每食仅菜一品，时人谐称为“一品宰相”；随身之物只有两口小木箱，没有一件珍玩贵物；哪怕位居两江总督之时，家眷仍维持乡居生活状况，每天晚上，全家长幼女眷全在油灯下纺纱绩麻。对此，容闳在《西学东渐记》中写道：“当时，曾国藩无论名义上还是实际上，都是最高权威。虽然权力如此之大，但从未听说过他滥用职权，也没有利用财权自饱私囊，或肥其亲友。他不像李鸿章那样给子孙留下四千万银两的遗产，而是身后萧条，政绩没有受到玷污，留下了受人尊敬的正直、爱国、廉洁的美名。”

从早期担任京官上疏激怒咸丰帝开始，直至生命之终，曾国藩那勤勉严谨的身影，便一直活跃在中国历史舞台。即使身后，也影响改变着中国军事、政治、社会、文化等诸多方面的发展走向。也就难怪有人说曾国藩做了只有圣人才能做的事业。

就中国古代知识分子所追求的“三立”而言，曾国藩将道德转化为一种内在人格令人敬仰不已；留下的书信之类文字，从中见到的多是金玉良言；唯有事功一项，却是争议多多，可见任何行动都不可能十全十美，在那些美好的言辞面前，总是显得苍白无力、遥不可及。

曾国藩的一生，将社会人生的道义看得太重，主动承担的责任太多，而中西文化的冲撞又将他撕扯得太痛，时代激荡的风云对他的要求太高……如果以当代的休闲生活观视之，曾国藩一辈子，活得实在是太累太累了！

传说曾国藩出生之时，曾祖父曾竟希做了一个奇怪的梦：一条巨蟒从天而降，盘旋于曾家宅堂，尔后又进入内庭环绕不已。曾竟希惊悸而醒，这时家人前来报喜，说是孙媳妇生了一个男孩——他就是曾国藩。这个无法证实的神秘之梦几乎伴随曾国藩度过了富有传奇色彩的一生。他后半辈子长期为一种无法治愈的牛皮癣病所苦恼，病发之时，全身奇痒难耐，不得不挥舞双手全身搔挠不已，有时抓得全身是血，往往要搔落一层白鳞般的癣屑才告一段落。哪怕这种因牛皮癣病而癣文遍布、看似鳞甲的身体，也被视为曾国藩确乃巨蟒投胎转世的依据。这种病症的内在苦痛，无论怎么描述，外人都属皮相，只有患者才能真切感受那种内在的无法忍耐的折磨与痛苦。牛皮癣虽为顽疾，可恶难治，但于生命并无大碍。曾国藩的体质从小就比较孱弱，自立志成为一个理学家并躬行实践以来，时刻刻留心、时时忧惧、天天紧张，心理长期压抑，不禁经常失眠咯血。查办天津教案之后，外压与内疚更是弄得他“寸心焦灼，了无乐趣”，身体愈加虚弱：“精神衰惫”，“眩晕之症并发”，“左目久盲，右目亦极昏蒙”，“发疝气疾，右肾坚肿下坠”。正当诸种疾患并发之时，昔日久治不愈的牛皮癣也跑来“凑热闹”了，“癣疾大作，彻夜不能成寐。”

同治十一年二月初四日（1872年3月12日），回任两江总督的曾国藩午饭后至署内西花园散步，突感脚麻，一个踉跄，身子向一旁歪斜。陪同散步的儿子曾纪泽与随从赶紧将他扶住，夹着他继续前行。不一会，曾国藩全身就开始抽搐不已。叫人搬来一把椅子，让他坐在其中，然后抬入大厅。在一片惊呼声中，家人全都围了过来。曾国藩已不能说话，三刻后与世长辞，走完了六十一岁的人生旅程。

在此不得不特别提及的是，曾国藩临死前一天，还在阅读《理学宗传》，并写下了最后一篇日记。他死前也不像常人那样躺卧在床，而是端坐椅中而逝。

曾国藩虽然使得清廷军事大权下移，抽空了满清政权根基，但就当时情形而言，清朝确赖曾国藩而得以苟延残喘。因此，清廷获悉曾国藩死讯，举朝震惊，辍朝三天以示哀悼。又追赠太傅，谥号“文正”，入祀昭忠、贤良二祠，并于湖南湘乡、江宁金陵建立专祠，予以少有的殊荣。

作为中国近代史上最具影响的风云人物，中国本土最具勇敢坚毅的改革家，中国历史上最具完善人格的士大夫，中国传统文化最具理想的化身，曾国藩的逝世，象征着中国封建社会最后一尊精神偶像的消失。

圣贤已逝，大儒已亡，真正意义的儒学已然进入末世，而本质意义的西学欲进入中国却破门而不得其入。一个伟大的转型时代，按说早该到来却如难产的婴儿仍挣扎于母腹之中，使得中国近代历史前行的步履，变得那么迷惘而惶惑、彷徨而犹疑，蹒跚而踉跄……

本文收录于曾纪鑫，《千古大变局：近代中国的11个寻路人》，2015，北京：九州出版社。旧版本为《千古大变局：影响近代中国的十一个关键人物》，2008，广西：广西师大。

严复：弱肉强食的危机与适者生存的图强

曾纪鑫

林纾所能担当的，仅仅是一个翻译家的角色而已。“药治不了的，用铁。铁治不了的，用火。”只有严复，才将西学变成了照亮古老中国沉沉黑夜的冲天火炬。

一

严复出生于一个中医世家，曾祖父严焕然曾是一名举人，祖父、父亲虽以行医为业，但都有着较深的国学造诣。也许是对自己的弃儒从医心有不甘，父亲严振先对严复寄予殷切厚望，希望他在中国古代知识分子千百年来一以贯之的科举轨道上能够顺利地博取功名、光宗耀祖。于是，七岁时将严复送入私塾，为求良师，先后辗转多处。后又延请同邑黄宗彝开设家塾，专为他一人授课。作为一名当地颇负盛名的宿儒，黄宗彝渊博的学识、开阔的视野、士人的品格对儿时的严复产生了深刻的影响。如果不出意外，以严复的聪颖勤奋，考秀才，中举人，升进士，博个一官半职，应该不成什么问题。最不济的情形，大不了什么也考上不，那就子从父业，开家药铺接纳病人，或是背个药箱四处问诊，像他父亲一样，成为一名医术高明、经验丰富、闻名遐迩的传统中医。

然而，一根看不见的命运“魔棒”，仿佛不经意似的在严复头顶稍稍一点，他的人生之路，就此来了个意想不到的“急转弯”。

1866年8月，父亲严振先在福州南台苍霞洲行医抢救霍乱病人时，不幸染上瘟疫，突然撒手人寰。严振先平时积善好德，对许多前来就医的穷人不收诊费，加之嗜赌如命，结果病逝之后，家里穷得连殡葬费也拿不出。还是以前那些受过恩惠的病人送些香火钱，大伙七拼八凑，好歹办了一个葬礼，这才得以入土为安。

面对父亲病逝这一突如其来的灾难与打击，年仅十二岁的严复束手无策，不由得悲痛而无奈地叹道：“肩不能挑，手不能执，奈何？奈何？”是的，家里的支柱轰然倾塌，唯一的经济来源失去，严复不仅无法继续求学，而且五位家人，包括他、母亲陈氏、刚娶的妻子王氏、两个幼小的妹妹，就连生计也成了问题。于是，全家不得不离开省垣，搬回距苍霞洲十多公里的祖居——侯官县阳歧村大夫第，分得两间房屋栖身，靠母亲与妻子替人做些女红勉强度日。

不能继续延聘塾师，也就意味着断了科举求仕之途。年少的严复，不得不寻求新的进取之路，并且作为家里唯一的男子汉，还得挑起养家糊口的重任呵。正当他茫然四顾，急欲寻找出路以摆脱艰难困境时，适逢福州船政学堂招收公费生，学费、住宿费、伙食全免不说，每月还发放四两银子，另外学堂三月一考，成绩一等者可获奖金十元。既可继续求学，又可领取补贴，成绩优秀

还能获得额外奖励用以解决家庭生计，这样的好事，真是打着灯笼也难寻。严复得知消息，几乎没有半点犹豫地决定报考。

福州船政学堂，原为闽浙总督左宗棠着手创办的由铁厂、船厂、学堂组成的福州船政局的一部分，也是中国海军之萌芽。左宗棠不久外调，举荐正在福州老家因母丧守制的前江西巡抚、林则徐女婿沈葆楨接任船政大臣。主考官沈葆楨正值丧亲丁忧，拟定的考题便与父母孝道有关——《大孝终身慕父母论》。刚刚经受丧父之痛的严复提笔写来，不觉情真意切，加之较好的国学功底，文章写得情文并茂，十分感人。沈葆楨阅后大为赞赏，严复以第一名的优异成绩录取入学。

1866年，沉重的国门在迫不得已的情形下刚刚拉开一条缝隙，时人对国家的前途与民族的危亡并无紧迫之感，对洋务、船政、科学并无多少认识，也不想作更多的了解。在国人特别是传统知识分子眼里，唯有科举，才是升官发迹、光宗耀祖之正道。哪怕有着相当优厚的条件，前来报考船政学堂的学生并不多。严复如果不是出于家庭变故及生活所迫，肯定也不会前来应试，恐怕这一招生信息，都难以进入他的视野。神秘的命运之手，就这样通过父亲病故这一偶然事件，彻底改变了严复的人生之路。

福州船政学堂作为晚清海军人才成长的摇篮，设有前学堂与后学堂，前学堂开设轮船修理制造，培养造船人才；后学堂学习轮船驾驶技术，造就航海人才。严复上的是后学堂，学习英文、算术、几何、代数、水重学、电磁学、光学、音学、热学、地质学、天文学、航海术等课程。学堂雇募洋教习，管理、考试、奖惩相当严格。这与严复从前接受的传统私塾教育不仅形式有别，而且内容全为当时国人所不知晓的西方自然科学。五年船政学堂学习生活，展现在严复眼前的，是崭新的学问与广阔的天地。12岁至17岁，正是人生初步定型的重要时期，严复资质聪颖，加之父亲之死所受世态炎凉的刺激，因此学习特别用功，每次考试都名列前茅。在与传统国学的对比中，严复经受西方文化的洗礼，由惊奇仰慕到学习吸收，对西方社会的先进文明，有了初步的了解与认识。

1877年3月31日，严复作为清政府派遣的第一批欧洲留学生，从福州马尾港出发，前往英国学习。同行的有刘步蟾、萨镇冰、林永升、方伯谦、叶祖珪、林泰曾、何心川、黄建勋、蒋超英、罗丰禄、林启颖、江懋祉等十二人，他们都是马尾船政学堂后学堂的优秀毕业生。

1877年9月，严复、方伯谦、何心川、林永升、叶祖珪、萨镇冰等六人通过考试，进入英国皇家海军学院深造。1878年6月，他们以优异的成绩结束课堂学习，所不同的是，方伯谦、何心川、林永升、叶祖珪、萨镇冰等五人上英国军舰学习，严复则另外安排在格林尼茨海军学院再学习一个学期，以便回国后胜任海军教职。将严复确定为教职人选，自然是他平时成绩优异与表现突出的缘故，也与一个重要人物——郭嵩焘的极力推荐密不可分。

严复敏锐的思想与广博的才学，深得清廷第一任驻英大使郭嵩焘的器重。两人虽然年龄相差悬殊，但在许多问题上却有着相同的见解，于是，他们很快成了一对来往密切的忘年交，在心灵深处将对方引为知己与知音。郭嵩焘去欧洲各地访问时，也将严复带在身边，使得他有幸见识了巴黎天文台、下水道、卢浮宫、凡尔赛议政院、万国博览会等许多欧洲文化结晶。郭嵩焘思想深邃，对洋务派仅将“船坚炮利”视为国家强盛之途深感怀疑，认为只有掌握西方的政治、经济、文化、教育，才是真正的强国之本。这种独到的见解，在当时来说可谓凤毛麟角。正是基于这样的认识，郭嵩焘从西洋国家“君民兼主国政”的民主政治优越性出发，批评中国两千多年的封建专制；第一个对中西哲学思想、政治伦理观念进行比较研究；针对欧洲教育对社会发展所起的关键作用，力言教育为急务，主张多派留学生，大规模学习西方……郭嵩焘的这些“超前”思想，在铁板一块的封建专制统治下，自然难以引起共鸣，也无法得到统治者的采纳，但它们却深深地感染了严复，潜移默化地融入他的灵魂与血肉之中。

担任海军学堂教习、从事海防教育、培养海军人才这一安排，对严复日后的发展至关重要。这既决定了他将继续学习更为精深的海军专业知识，也为他进一步观察西方社会，研究西方社会科学提供了便利与可能。如果严复像其他同学那样成为一名出色的海军指挥官，驾驶战舰驰骋在辽阔而蔚蓝的海洋，日后将不可能从事理论研究，大规模地翻译、传播西学；并且在晚清腐朽的体制束缚下，不论个体生命如何卓越，也难有大的作为，等待着严复的，必将是与其他同学类似的悲惨结局——甲午海战中要么战死海疆英勇殉国，要么投降日军终生羞辱。

在留英的两年多时间里，严复一直研习阅读。享有世界声誉的近代思想家大多集中在英国，法国著名思想家的主要著作也有英译本，严复后来翻译，在论著、演讲中提及的众多英文著作，当时多已出版。他经常穿着格林尼茨海军学院的学生服，在图书馆埋头苦读，广泛涉猎社会科学，研读了大量对西方社会、文化、制度产生过重要影响的人文著作，倾心于亚当·斯密、孟德斯鸠、卢梭、边沁、穆勒、达尔文、赫胥黎、斯宾塞等人的理论学说。

二

严复留学归来，先在母校福州船政学堂当教习，次年调入李鸿章创办的另一所海军学校——北洋水师学堂担任总教习（即教务长），后出任该校校长。

此时的严复，可以称得上是一名西方文化的饱学之士，无论自然科学，还是社会科学，都达到了时人难以企及的高度。然而，严复对科举却情有独钟，儿时的传统教育及古老中国的社会氛围都希望严复对自己、对家人、对祖宗有一个交代与“说法”。这种交代与“说法”，千百年来似乎只有一途，那就是通过科举考试，获得升官晋爵的资本，进入士大夫阶层。虽然长期浸润在西方文化之中，可受传统文化的诱惑与制约，严复也未能免俗，他的内心深处，急切渴望得到这种社会与世俗的承认与肯定。

1885年，堂堂的天津北洋水师学堂总教习严复跑回福建参加“乡试”。这一举止在后人看来似乎滑稽可笑，但严复却是认真而虔诚的，并且充满深深的期望，可等待着他的结果，却是落选！只有“乡试”考中举人，才有资格参加“会试”；连个举人也考不上，自然与进士无缘，离闪耀着七彩光环的什么“状元”、“榜眼”、“探花”之类，就更是遥不可及了。

落第后的严复仍回天津北洋水师学堂任职。当时的他，肯定有点灰溜溜的味道，并且十分失望与郁闷，常常借酒浇愁。但是，对于科举正途，严复并未绝望。科举落第并不是一件怎么丢人现眼的事情，不少学子七老八十了还汲汲奔走于考场，而一旦高中，则顿时身价十倍。总教习也好，校长也罢，毕竟算不得一员正儿八经的朝廷官员，难以进入封建统治机构的运转轨道。严复虽然装了满肚子的“洋墨水”，但在“官本位”的封建专制社会里，没有一官半职，就“人微言轻”，遭人蔑视。于是，他更加发愤研习八股文，从西学转回早期的传统国学，大有不中不仕，绝不罢休之势。无奈天不遂人愿，第二次赴北京参加“顺天”考试，第三次回福建乡试，都以落第而告终。

四十岁时，严复经海军保荐“免试知府，以道员选用”。知府为四品官员，道员比知府高半个级别，属正四品。颇具讽刺意味的是，已是道员身份的严复仍因未能获取正式功名而深感不安，又一次跑回福建参加乡试，结果仍然落选。堂堂北洋水师学堂校长，中西文化的饱学之士，连一个举人都无法考中，这既是严复的悲哀，更是封建社会取仕的悲哀，也从一个侧面说明传统的科举制度已是穷途末路，走到了它的终点。

严复四次落第，还会继续参加第五次、第六次乃至更多次的科举考试吗？难说得很。然而，一件改变中国历史发展进程的事件彻底打碎了严复的“科举梦”——就在他参加第四次科举考试的第二年，中日甲午战争爆发了。泱泱大清帝国，竟然败于蕞尔岛国日本之手。北洋舰队全军覆没，中国陆军一败再败，日军直逼京畿，不知所措的清廷不得不派李鸿章赴日签订《马关条约》，承认日本对朝鲜的控制，割让辽东半岛、台湾全岛、澎湖列岛，赔偿军费二亿三千万两，开放沙市、重庆、苏州、杭州为商埠，允许日本在中国通商口岸开设工厂。

如果说败于英国、法国等西方列强之手尚能让人继续“优哉游哉”，而此次，竟然败于昔日的学生，且人口、领土与清朝简直不成比例的小小日本，这无疑扯掉了所谓天朝大国的最后一块“遮羞布”，国人不禁目瞪口呆，实在难以接受这一无可挽回的败北事实。如果说战争本身给国人造成的只是痛苦折磨的心理伤害，而《马关条约》带来的则是欺人太甚、迫在眉睫的生存危机。两次鸦片战争的失败也只是割让了当时国人并不知其地理位置在哪里的小小香港与九龙，赔款也不是太多；而《马关条约》一下子就割去一个台湾省，且赔款二亿三千万两，简直就是一笔天文数字了！亡国亡种的危机，比以往任何时候都来得紧迫而强烈，每一个关心国事、富有良知的中国人心头，都悬着一把达摩克利斯利剑。

面对甲午海战的彻底失败，严复比他人有着更为深刻的切肤之痛。壮烈殉国的“致远”号管带邓世昌、“超远”号管带黄建勋、“经远”号管带林永升、“扬威”号管带林履中，悲愤自杀的“镇远”号管带林泰曾、“定远”号管带刘步蟾以及因“临阵退缩”罪而斩首正法的“济远”号管带方伯谦，全是福州船政学堂培养出来的一代优秀海军将领，其中大多与严复一同留学英国，却在甲午海战中如流星般陨落了。

甲午一战，严复任教的北洋水师学堂也有不少学生战死海疆。皮之不存，毛将附焉？既然北洋海军全军覆没，为其培养人才的北洋水师学堂将不复存在。不唯北洋水师学堂，就连洋务派苦心经营长达三十年之久的自强事业，也因此而毁于一旦。甲午之战震醒了国人自我沉醉的天朝大国迷梦，更是惊醒了严复的“科举梦”。他为民族的命运、国家的前途不禁忧心忡忡，一股强烈的悲愤积郁于胸，不吐不快。于是，沉下心来伏案疾书，在短短的时间内连续创作、发表了《论世变之亟》、《原强》、《辟韩》、《救亡决论》等四篇极具影响力的论文。

在这些文章中，严复批判韩愈的“君权神授”论、“圣人创世说”，介绍达尔文的“进化论”以及斯宾塞的社会学原理，提倡“自由、平等”观念，阐述“鼓民力、开民智、新民德”的自强原则，要求引进西学，创立议院，希望通过符合国情的渐进变法，成为英国资本主义式的君主立宪国家。特别值得一提的是，他在《救亡决论》中，对科举制度来了个一百八十度的大转变，由汲汲以求一变而为猛烈抨击，视“六经五子”（“五子”指孔子及理学家周敦颐、程颢、程颐、张载、朱熹）为“华风之敝”的根源，剖析“八股”摧残人才的三大害处：锢智慧、坏心术、滋游手；提出“如今中国不变法则必亡，然则变将何先？曰：莫亟于废八股”；由自身的感受与认识，严复将废除科举八股制度视为国家变法维新的第一件头等大事。

四篇掷地有声的文章如同一出大戏、好戏的序幕，开启了严复“盗取”西方文明“火种”，“煮”华夏民族之“肉”，以达强国富民之效的翻译、启蒙伟业——马上着手翻译《天演论》。

《天演论》为英国生物学家、哲学家赫胥黎 1893 年在牛津大学的一部讲稿，原名《进化论与伦理学及其他》，内容相当深奥。为便于读者阅读理解，赫胥黎又补写了一篇导言介绍该书内容。赫胥黎是达尔文的朋友，达尔文的进化论为生物学上具有划时代意义的伟大贡献，被恩格斯誉为 19 世纪自然科学的三大发现之一（另两大发现为能量守恒定律与转换定律与细胞学说）。赫胥黎对达尔文的进化论特别推崇，不遗余力地加以介绍、传播。

严复没有直接翻译《物种起源》，而是以间接的方式通过译介赫胥黎而宣传达尔文的进化主张，是因为赫胥黎在讲稿中以达尔文学说为基础，指出生物从古至今，都在发展变化，这种变化缘于“物竞”与“天择”，并将达尔文的进化论由有机界、自然界、生物界推而广之，认为弱肉强食的动植物法则也是人类社会的真实写照。

面对列强瓜分、亡种亡国之危局，清廷尚未真正觉醒。“物竞天择，适者生存”，强者、智者自能生存，弱者、愚者必遭淘汰，这是中国古籍闻所未闻、见所未见的“进化公理”。严复翻译、介绍《天演论》的目的，就是要棒喝、警告晚清当局，唤醒广大民众，以求上下一心，奋力抗争，救亡图存，保种救国。

《天演论》名为翻译，实为著述。严复选取赫胥黎《进化论与伦理学及其他》一书中的序论、本论两篇，意译其主要内容，并依据中国国情、传统文化及个人识见予以取舍，但凡原文与自己观点不同之处，严复或加案语予以反驳，或按己意进行改写，以警醒当局，力求自强。他对“天演”一词的解释，是指宇宙处于不断变化的过程之中，这种变化并非简单的“变动”，而是由单纯到复杂，由流变到凝聚，由笼统混乱到定形分类。因此，《天演论》开宗明义，指出自然界及人类社会长期处于不断发展、不断变化的历史进程之中，并借赫胥黎之口，批判了中国几千年来“退化论”、“不变论”与“循环论”。

《天演论》的主要内容是物竞天择、优胜劣败、适者生存、合群保种、黜旧扬新、世道必进的自然与社会进化规律，这也是达尔文主义的基本内容。自然万物存在着谋求生存的严酷斗争，人种的竞争同样残酷无情，即使同种之间，也存在着激烈的竞争，强者胜，劣者汰，既要保群，就要变革图强。严复在译文中，赋予古代“人定胜天”思想以新的内涵，那就是以人持天，“与天争胜”，用以鼓舞国人奋勇前行的斗志。

受甲午战争、马关和约的强烈刺激，严复心中的激愤如地底奔涌的岩浆，他借翻译西方文字找到了一个适当的突破口，“火山”终于爆发了！他边译边著，只几个月时间，很快就完成了《天演论》译稿。根据有人发现1895年的刊本而论，说明《天演论》最迟已在1895年就已脱稿。然而，对出版之事，严复则十分慎重，经过多次修订，才于1898年由湖北沔阳卢氏慎始基斋木刻正式出版。

《天演论》刚一印行，便如一颗威力巨大的炸弹扔进一潭死水之中，震撼了整个中国。广大民众，早就不满于日渐衰微的满清朝廷，面对一系列丧权辱国的失败与条约，于压抑苦闷之中，也在苦苦地寻找，以期图强振兴，一展盛唐雄风。然而，四周似乎全是关闭的门窗，只有老大帝国的腐朽弥漫空中，民众看不到半点亮光。他们在等待，在盼望，在苦苦地寻找自强的崭新之路。就在这时，严复的《天演论》问世了！它第一次挣脱了古老的“不变论”、“退化论”与“循环论”，不仅阐述了物竞天择、强国富民的“公理”，还推崇西方社会政治制度，伸张民权，提倡民主，崇尚自由，强调发展科技、教育的重要性，并涉及人口及生态变异等内容……这些从未有过的观念，给长期封闭的古老帝国，注入了一股新鲜的空气与强劲活力，给传统哲学思想带来了一场深刻的革命，奠定了出生在19世纪末期的一代先进中国知识分子的思想基础，从根本上改变了国人的世界观与方法论。作为一部划时代的伟大作品，《天演论》成为中国近代思想转型的一道分水岭。此后，不论是资产阶级改良派、革命派，还是激进民主主义者，几乎都把进化论视为人类发展的普遍规律，作为

他们最基本的思想武器，为民族的发展与国家的强盛注入了一股强劲的内源性动力。

康有为称赞严复“译《天演论》为中国西学第一者也”；梁启超在《天演论》尚未出版时就借抄阅读，当即著文宣扬，认为“进化论实取数千年旧学之根柢而摧弃之，翻新之者也”；蔡元培在《五十年来中国之哲学》中写道：“五十年来，介绍西洋哲学的，要推侯官严复为第一……他译的最早、而且在社会上最有影响的，是赫胥黎的《天演论》。自此书出后，‘物竞’、‘争存’、‘优胜劣败’等词，成为人人的口头禅”；陈独秀在《青年》杂志上反复宣传进化论，认为“优胜劣败，理无可逃”；胡适在《四十自述》中回忆，当年求学上海澄衷学堂时，使用的教材就是严复的《天演论》删节译本，一次的作文题目也是“物竞天择，适者生存，试申其义”；鲁迅对《天演论》更是爱不释手，“一有空闲，就照例地吃侏饼、花生米、辣椒，看《天演论》”；毛泽东早年的知识结构除了私塾学习的《四书》、《五经》及一些中国古代历史人物传记、小说，就是在新学堂里读到的《世界英雄豪杰传》。他在湖南省立图书馆自学时，才较为系统地接触西方政治学说，当时读得最多最受启发的，便是严复翻译的西方名著……

可以毫不夸张地说，近现代几乎所有仁人志士、爱国英雄都受过进化论的熏陶与影响。《天演论》也在出版后的十余年间一版再版，拥有三十多个不同版本，这在当时的中国出版界，简直就是一个奇迹，严复也因此被人称为“严天演”。

三

严复以翻译家著称，他翻译的数量、质量、系统性、广泛性及深远影响，他人无法企及；他提出的“信、达、雅”译书三要求，长期以来为学界所认可信奉。然而，严复定位并镌刻在中国近代历史不朽丰碑上的，却不是翻译家，而是“启蒙思想家”的身份。

翻译介绍西学者多矣，因翻译而以启蒙思想家享誉后世的，似乎只有严复一人。

严复之前，自明末徐光启、李之藻介绍西方天文水利知识，到洋务派健将容闳、徐建寅等一大批知识分子翻译西书，据有关资料统计，仅上海机器制造局历年销售的西书，便多达一万一千多部。只是这些西书，少有反映西方社会政治学术理论的，绝大部分属工艺、兵法、医学、宗教之类。西学在这批翻译家手中，不过是一把工匠的凿子。他们的努力，局限于传统的眼光与方法。就拿与严复属于同一时代的著名翻译家林纾¹而言，他译过《茶花女》、《鲁滨逊漂流记》、《黑奴吁天录》等许多轰动一时的西方文学作品，据张俊才《林纾

¹林纾，原名群玉，字琴南，福建闽县人。一生著译不菲，翻译小说达二百多种，为近代中国罕见的“译界之王”。林纾小说始于光绪年间，法国小仲马《巴黎茶花女轶事》是第一部，当时风靡全国。

著作系年》统计，林纾翻译的外国文学作品，已出版者一百七十八种，未出版者十七种，北京图书馆尚存手稿七种，共计二百零二种，被人称为“译界之王”。他与严复同为福州人，也在苍霞洲生活、学习过，他们两人不仅有着共同的文化背景，还是一对肝胆相照的朋友，但林纾所能担当的，仅仅是一个翻译家的角色而已。“药治不了的，用铁。铁治不了的，用火。”只有严复，才将西学变成了照亮古老中国沉沉黑夜的冲天火炬。

严复之所以因翻译西学而被称为启蒙思想家，除了译中有著，阐发自己独特的思想见解外，还在于译书的选择。他因《天演论》“一炮走红”，尔后又继续精进，翻译了亚当·斯密的《原富》、斯宾塞的《群学肄言》、穆勒的《群己权界论》与《名学》、甄克思的《社会通论》、孟德斯鸠的《法意》、耶芳斯的《名学浅说》、卫西琴的《中国教育议》等十多部著作。严复之所以选择这些作品，一则因为它们都是西方当时最有影响、最具代表性的思想巨著，二则这些著作对改造中国社会、弥补历史缺憾、重铸国民性格，有着极强的针对性与现实意义。每一部译著，严复都在序言与注释中寄托自己的思想倾向与政治态度，“致力于译述以警世”。严复翻译《原富》的动机，是希望中国发展经济，以达富国强民之效，针对中国专制集权泯灭个性的传统，再三强调国家的富强只有解放个体，通过个人的活力与能力才能达到；中国缺少法治，以道德伦理为社会基础，于是，严复翻译《法意》一书，向国人介绍西方的法律制度与观念，宣传自由平等、法治民主，并将民主政治视为人类社会发展的制高点；严复看到，在西方科学取得巨大成就的背后，蕴藏着深厚的逻辑学基础，正如培根所言，逻辑学“为一切法之法，一切学之学”，而中国思想重视经验，相信先验，崇奉直觉，却长期缺失逻辑学说，为此，严复翻译《逻辑学》（即《名学》）一书，成立了近代中国第一个名学会，力图用逻辑学修残补缺。作为中国第一个系统介绍西方逻辑思想（主要是形式逻辑）的学者，严复从逻辑方法论的角度对中国古代旧学进行反思，对中西逻辑学进行比较，为后人对中西逻辑学说的分析研究开了先河……

严复的译著涉及哲学、经济学、教育学、社会学、法学等领域，成为完整地将西方哲学与科学方法论介绍到中国的第一人，开创了建立在西方自然科学基础之上的中国近代思想革命的新纪元，成为“向西方寻找真理的代表人物”。在这些译著的序言、按语及注释中，严复认为中国落后之因，在于传统文化阻碍了历史的进化与发展，只有注入并接受西方知识，国民才能摆脱受苦受难的无知状态，国家才能走向民主、繁荣与富强。严复所有译著的字里行间，全都透出一股浓厚而强烈的“全盘西化”倾向。

严复的翻译事业中，一个至今并未引起我们足够重视的社会现象，那就是自《天演论》轰动一时之后，他的其他译著，就质量而言，自然是一部胜过一部，但其影响似乎呈递减趋势，一部不如一部，一部弱于一部。人们提起严复，论及他的翻译，似乎仅只一部《天演论》，于后面的其他重要译著，总是有意无意地略而不谈、避而不论。其实，《天演论》所提供的不过是一种笼而统之的进化论原理与社会价值观，而《法意》、《名学》、《原富》、《中国教育议》等，才是彻底改变中国社会的具体路径。就当时的紧迫的社会形势而

言，救亡压倒了启蒙，人们局限于某种激昂的情绪，未能进行脚踏实地、认真细致的社会改造与建设工作，启蒙思想也有待于继续深入、广泛传播。

日本也在 19 世纪中叶被美国佩里舰队叩开国门，也曾将严复翻译的这些西方名著译介到国内，但其影响却截然有别。日本顺应时势，成功地开展明治维新运动，使得西方思想文明与物质文明一同顺利进入日本，国力顿时大增，也就少了亡国灭种的切肤之痛，因此，进化论在日本并未引起犹如中国类似的轰动效应。而日本启蒙学者中村正直翻译的约翰·穆勒名著《自由之理》（严复译《群己权界论》），却受到知识界特别是青年人的热烈欢迎，“当时知识青年几乎人手一册”。《自由之理》动摇了日本旧的思想规范，传播了反封建专制、倡民主政治的思想，“将世人从蒙昧中唤醒”，为日本全国性的自由民权运动之先声。而严复翻译的同一著作，在中国“却非常遗憾地毫无反响”，正如李泽厚先生在《中国近代思想史论·论严复》中所言：“在广大农村小生产的社会基础和农民革命为实质的中国近代，这种微弱的资产阶级自由主义的理想和要求，根本得不到任何力量的支持，只好消失在漫漫长夜了，连思想领域内的影响也微不足道。”《原富》、《法意》、《名学》等巨著的遭遇也相差无几，书中所倡导的西方民主政治思想及实践，在中国“没有任何可以称道的社会力量作依靠”，也就免不了沉寂落寞的命运。

严复翻译《天演论》，很大程度上出于悲愤、危机、责任与紧迫，根本就没有想到出版后会产生如此巨大的反响。于是，他一鼓作气，贾勇而进，希冀以西方文明对中国社会进行系统而彻底的改造，雄心不谓不大。然而，现实对他的努力作出的回响，却是无动于衷。所谓希望越大，失望也就越甚。面对自己耗费心机进行的系统改造工程所落得的寂然局面，严复肯定黯然神伤不已，不由得进行深刻的剖析。越反思，就越是觉得中国的历史与现实远非西方所能比拟——社会太复杂，文化太保守，思想太顽固，封建积淀太深厚，专制集权太残酷，而民众的识见又囿于沉重的历史束缚，显得那样短浅而愚昧……而民主制度的施行，人民的富裕与国家的富强，只有建立在广大民众的觉醒，科学知识的普及，文化水平的提高等基础之上，才有可能实现。在剖析与反思带来的客观与清醒中，面对几千年封建文化的传统与广大民众混沌未开的现实，严复不得不感叹维新变革的无望，甚至怀疑自己全身心投入其中的启蒙工作有何价值与意义。

置身古老的中华大地，谁也不能摆脱历史、超脱现实，更不可能变更基因、改换血统。看似熊熊燃烧的启蒙火焰，不期然而然地遭遇到一场场狂风暴雨，团团阴湿与弥漫而呛人的青烟阻隔了严复与历史的深度推进。于是，社会的改造，贲张的血脉，只能几千年一以贯之地局限于循环的表面与浅层。

一百多年过去了，中华民族不再有亡国亡种之虞，加之严复当年翻译《天演论》时，用的是文言，虽则精粹典雅、声韵铿锵，但作为一种不再使用的文字，今天的读者已不易读懂，即使能够读懂，也颇费力气，难以通读。于是，《天演论》离我们似乎已经十分遥远了。然而，只要我们回首历史，就不能不正视《天演论》曾经卷起的巨大风暴，曾在华夏大地留下的深深印痕。如果没有《天演论》问世，没有新的思想观念作指导，没有一批批热血志士的奋斗，

今日之中国，也许早就被列强瓜分得四分五裂了。而《天演论》中的“物竞天择，适者生存”等主要思想，不论何时何地，也不会过时。中华民族如果不思上进，不图富强，不竞争不求胜，随时都有被开除“球籍”的危险。

四

在英国皇家海军学院学习期间，一件事对严复的刺激很大。

那天上课，教师带领全班几十个学生练习挖土筑垒——按照有关规定，必须在一小时之内，筑成一个深入地面三尺左右，能够屏身自蔽的堞形掩体。到达目的地后，大家身穿短衣一字排开，但见一声令下，包括教师在内，全都挥动铁锹，开始一个劲地挖掘。大伙儿较着一股劲，谁也不愿落后。一个小时很快就到了，教师所筑掩体已按要求顺利完成，其他英国同学挖了一半，唯有严复等六名中国学生挖得最少，并且早已累得气喘吁吁、精疲力竭。

年轻的严复，由此认识到中国人与欧洲人在身体素质方面的差异。这种差异既有遗传因素，但更多的则是后天形成，与西人从小注重体育锻炼、合理的饮食结构及良好的生活习惯密不可分。

由身体素质的比较，引发了严复对中西社会、制度的思考。读书之余，他经常到格尼林茨的大街小巷认真观察。高耸的建筑，洁净的街道，各种设施齐全的公共服务体系，英国市民生活其中，严谨的秩序里分明透着一股向上的活力。这与当时中国农村、城市的贫穷、肮脏、混乱景象，形成一种强烈的对比与反差。中华民族不是有着几千年的文明历史与传统么？为何连一个此前我们从未放在眼里的小小“英夷”也不如？不仅是不如，而是相差甚远呵！怎么会出现这种情形呢？严复认为问题的关键，在于政治制度的不同——中国实行的是专制统治，英国属立宪政体。专制政治摒弃广大民众参政议政，老百姓只是官僚机构的苦力与工具，他们漠然政治，远离时事，“事不关己，高高挂起”，上下离心，政治因此变得越来越糟糕。而西洋各国的立宪政治、民主政治，上有议会代表之制，下有地方自治之规，官民一体，齐心协力，“合同为治，于以合亿兆之私以为公”。两种体制，孰优孰劣，立时可判。

与此同时，严复还经常到英国法庭参观了解，每每看到庭审时的精彩辩论，想到中国县官老爷升堂办案，所谓一言九鼎的弊端，他就感到深深地不安，喟然长叹不已。由英国的律师辩护、陪审制度等司法审判程序，严复渐渐悟出良好的法制，也是西方各国繁荣富强之由。

一番长期观察，苦苦思索，严复从历史观、伦理观、政治观、民俗观、学术观、自然观等诸多方面对中西文化进行深入的研究比较，他在《论世变之亟》中一针见血地指出道：“中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主，而西人隆民；中国贵一道而同风，而西人喜党居而州处；中国多忌讳，而西人众讥评。其于财用也，中国重节流，而西人重开源；中国追淳朴，而西人求欢虞。其接物也，

中国美谦屈，而西人务发舒；中国尚节文，而西人乐简易。其于为学也，中国夸多识，而西尊亲知。其于祸灾也，中国委天数，而西人恃人力。”

认识到中西差异，洞悉到自己不足，要想图存，唯有变法一途可取，舍此别无他法。于是，严复提出了“鼓民力、开民智、兴民德”的著名救国理论。他认为“此三者，自强之本也”。鼓民力，就是加强民众的体格训练，提高国民的身体素质，首先必须做好两件事——严禁鸦片、禁止缠足；所谓开民智，必须废除八股，提倡西学；而新民德，就是要创立议院，反对专制集权，让人民共举国君，共商国是。只有每个人的素质提高了，主观能动性发挥了，才有群体和国家的富强。严复早在19世纪末的“以自由为体，以民主为用”等改造民族素质与社会文化机制的论断，已经非常接近“五四”时期对西方科学与民主的认识水准了。

严复兼通古今、学贯中西、融会内外，又有留学英国、游历欧洲的亲身经历，其识见不仅远远超出过去的洋务派代表人物如曾国藩、李鸿章、张之洞、容闳等人，也超乎当时鼓吹西学的名流如康有为、梁启超之上。像这样对中国文化起着重大影响的媒介人物，古有玄奘，后有严复。玄奘带来了印度文化，严复介绍了西方资本主义文化精义，他们两人的一个共通之处，就是使得中国的思想文化在发展过程中，超出了原来的、固有的传统视野，注入了新鲜的血液与强劲的活力。就连非常自负的英国驻华公使朱尔典，也对严复敬佩有加：“像严先生这样伟大精深的学者，全世界至多只有二十位。”

严复所置身的时代，正是风云激荡的社会剧变时期，所谓“五千年来未有之创局”、“三千年一大变局”也。严复在理性上深刻地认识到西方之长，中方之短，似乎也找到了改造的良方；然而，在个人情感上，他怎么也摆脱不了传统文化的束缚与制约，特别是在具体操作与实践层面，有着一种深深的依恋与认同，难以割断与过去千丝万缕的联系与纽带。严复的内心，也就时时处于一种灵与肉、古与今、中与西、传统与现代、先进与落后、光明与阴暗、激昂与消沉的矛盾冲突之中。就个体生命而言，回国后的严复，特别是甲午战争之后的严复，在内心不断的痛苦撕扯与难以挣脱的怪圈中，他的日子过得并不愉快，也不滋润，用煎熬痛苦来形容，一点也不为过。

严复最初对传统四书五经的攻读，仅为科举作准备，回国后虽多次落第，仍乐此不疲地醉心其中，有着难以挣脱的“科举情结”。只因身受其害，才著文予以抨击。如果他是一名获利者，态度又会怎样呢？即使反戈一击，当光绪帝采纳设置经济特科这一变相的科举选才制后，严复受到几个官员的推荐，得到皇帝的批复，便感激涕零。而经济特科毕竟不是正儿八经的科举，直到1909年，年仅四岁的新皇宣统帝颁布一道圣旨，赐严复文科进士出身，伴随他大半辈子的“科举梦”，才在五十五岁时画上了一个看似圆满，实则悲哀的句号。

科举梦是严复一辈子挥散不去的情结，而科举的目的就是做官。因此，严复对从政也有着一种内在的冲动与渴求。但其狂傲矜张的性格缺陷，阻碍了升官进取之路。他就职于北洋水师学堂，也任着一官半职，但总教习、校长等属于“业务官员”的范畴，以中国的官本位观念而论，不属行政官员，就算不得

真正的朝廷命官。其实，严复也曾有过“出人头地”的机会，李鸿章就曾示意将他纳为“弟子”，严复却不屑为之。如果傍上了李鸿章这棵“大树”，成为他的亲信，不愁没有高官厚禄。1910年，清廷即将覆亡之时，大肆笼络社会名人，海军部这才授予严复一个协都统的职衔，他自是高兴得不行。1911年，又授海军一等参谋官，连长子严璩²也升至二品衔高官。正因为如此，辛亥革命后，严复还时常怀念满清朝廷。

严复精通英文，但最初掌握，最能得心应手的语言却是古文——其创作、翻译全用文言文，并将这种古老语言的张力发挥到了一般人难以企及的高度。文言版的《天演论》初问世，便有人作为国文范本教授学生。以至“五四”新文化运动反对八股文，提倡白话文代替文言文时，思想一直开放激进的严复却无法理解，认为文言文不可废除。文言形式在中国存活的几千年时间里，承载的多是儒家典籍，长期浸润其中的严复对其迷恋，就不仅仅是其形式，那依附其上的内容，会不知不觉地变成他的“血肉”。

严复对中西两种不同社会的本质了解得愈是深刻，就愈加觉得，中国封建皇权、专制愚昧的土壤经由两千多年的传统积淀而成，以西方引进的犁铧彻底翻耕，使板结的土壤松动，播上民主、自由之种，长成蔚为壮观的参天大树，并非一朝一夕之功。因此之故，严复主张改革渐进，反对疾风骤雨式的暴力革命。他极力鼓吹英国式的君主立宪制，认为中国民众素质太差，至少需要三十年时间的变异与同化，才能实行美国式的民主共和制。他特别强调教育的力量，民智不开，缺乏最基本的认识，缺少近代知识结构，所谓社会的发展，民主的改变，中国的进步，不过是一些空洞的口号而已。

1905年，严复随张翼前往英国，办理有关收回开平矿务局事务。当时孙中山正在伦敦，得知严复到达，特地前来拜访，两人就中国社会的变革与改造有过一番探讨。孙中山主张以暴力革命推翻满清，建立一个民主自由的国家。严复自然也欣赏并向往这一美好的社会蓝图，但基于中国的现实，他说道：“以中国民品之劣，民智之卑，即有改革，害之于除于甲者将见于乙，混于丙者将发之于丁。当今之计，唯急以教育上着手，庶几逐渐更新乎！”严复对革命的实际效果抱怀疑态度，视教育为扭转一切、改变社会的根本途径。孙中山回道：“俟河之清，人寿几何！君为思想家，鄙人乃实行家也。”孙中山自然也知道教育革新、提高国民素质的重要性，只是等到黄河水清，已然垂暮老矣，时不我待呀！

严复对当时社会涌现出来的许多新生事物都持一种怀疑的态度，比如男女平权，妇女解放，结婚自由，他就不能接受。尊重妇女、一夫一妻、自由婚姻是西方社会伦理的重要基石，严复亲眼目睹西方文明并陶醉其中，曾提出过解决中国人口过剩的办法，其中之一就是改革家庭婚姻制度，如早婚多妻及媒妁婚姻等。然而，严复说的是一回事，做的又是另一码事，语言与实践严重脱节。他一生娶过三个妻子，原配王夫人，小妾江莺娘，继室朱明丽，典型的一

²严璩，字伯玉，福建侯官人。早年游学英国。晚清时曾任广东省电政监督、驻法国使馆参赞，民国时期长财政部。受家学影响，曾与林纾合作翻译外国小说。传世之作有《越南视察报告》等。

夫多妻式；对自己的子女也取传统的“父母之命，媒妁之言”，致使长子、三子因包办婚姻而陷入终生痛苦。

严复深谙西方文明，又以科学知识为本致力于国民教育，却留有一片心灵空间，默默地容纳着冥冥之中的神灵及神秘物事。严复晚年深受疾病，特别是久治不愈的气喘病所困扰，他一边延请美国医生治病，一边进行扶乩、占卜、问卦等迷信活动，让儿子前往位于祖籍阳歧的尚书庙请丹画符。

严复曾大声疾呼禁食鸦片，颇具讽刺意味的是，这一点连他本人就没有做到。他在执教北洋水师学堂时染上毒瘾，李鸿章为此严厉告诫道：“汝如此人才，吃烟岂不可惜？此后当体吾意，想出法子革去。”严复也曾多次痛下决心戒烟，总是时断时续。有一次还请了一位号称“戒烟圣手”的医生，为他开出戒烟药方，严复吃后，第一次获得成功。但好景不长，仅几天后就故态复萌。直至逝世，严复基本没有中断鸦片，并且对鸦片的质量十分挑剔，市面上三元一二的便宜货根本看不上眼。这种难以根除的烟瘾，可能与其身体状况有着一定的关联，严复一直患有咳嗽、跳筋、失眠等毛病，只有借助鸦片，为疾病所困扰的痛苦才有所缓解。而由此造成的恶性循环也十分明显，嗜好鸦片又反过来加重咳嗽等病症，特别是后来染上的肺炎，便由吸食鸦片这一恶习所致。因吸食鸦片，严复屡屡受人攻击，其仕途不进也与此有关，比如在安庆主持安徽高等学堂受到攻击，辞去北大校长一职，多多少少就是嗜好鸦片惹的“祸”。

严复主张他人戒烟而自己无法做到，因此而留下了不好的名声，落了个终生笑柄。其实，这也是他一生矛盾痛苦、撕扯煎熬的一个象征与缩影。

在此，我们并非以今人的认识与观点来要求、苛刻严复。作为一位思想启蒙家，严复所能达到的高度，某些方面即使今天视之，仍具有一定的超前与深刻。只是他许多前后不一的观点，不少截然相反的言行，那辗转于先进与落后、激进与保守、西方与传统之间的彷徨与缠绵、犹疑与撕扯，不得不令我们深长思之。

五

严复一生最令人诟病的，是他发起筹安会，为袁世凯的洪宪帝制鸣锣开道。

表面看来，封建帝制与严复所推崇、实现的民主制度大相径庭，其实，只要我们循着他的思想发展轨迹与社会实践活动，便可从中寻到一条清晰而“合理”的脉络。

严复对中国的社会现实并不看好，且有着一种相当悲观的认识，对广大民众，更是以“民品之劣，民智之卑”一言蔽之。他虽然向往西方的民主政治制度，但以中国的实际情形，不可能一蹴而就，只能以渐进的方式缓慢推行。因此，严复对君主立宪几乎不遗余力地赞同拥护并付诸实践。在晚清象征性的立宪活动中，严复积极参与其中，以“硕学通儒”身份征为资政院议员。他心中

的理想制度，并非美国式的民主共和国制度，而是亲眼目睹的英国君主立宪制。清廷倒台，君主没有了，权威失去，严复担心民智未开的中国陷入失控状态。当然，他也决不会像康有为等人那样做一名清朝的遗老遗少，为其复辟摇旗呐喊。清廷覆亡，留恋也罢，遗憾也好，他在心底很快就认可了这一不可更移的历史事实，但君主立宪却长期弥漫心中挥之不去。他认为中国需要一个强人作为社会的主导与象征，不然就会缺乏凝聚力成为一盘散沙。袁世凯的出现，使他看到了新的希望，“世凯之才，一时无两”。他觉得袁世凯就是一个足以担当国家元首重任的强人，一个可以引导旧中国逐步走向英国式议会宪政的巨人，他甚至表示：“项城（袁为河南项城人）此时一去，则天下必乱，而必至于覆亡。”正因为如此，也就难怪一些非史学领域宣扬新权威的知识分子将严复视为中国近代权威主义的先驱了。而严复与袁世凯之间的亲密关系，更是加强了他的这种认识。早在天津北洋水师学堂任职时，严复就与小站练兵的袁世凯相识了，并且一直过从甚密。比如光绪死后载沣摄政，将袁世凯开缺回籍，前往送行的三四个友人，其中就有严复。当时的他，十分伤感地挥动手臂，目送袁世凯登车，仓皇离开京师。

患难之中见真情，袁世凯复出，严复自然受到器重，在南北和谈中，就被袁世凯任命为北方代表团的代表。在复杂多变的政局里，严复开始为袁世凯出谋献策。清帝退位，袁世凯当选为中华民国临时大总统，任命严复为暂管京师大学堂总监督事务，不久又任命他为大总统府顾问、参议院参政、约法会议议员，后又聘为宪法起草委员会委员。

有学者认为，严复的思想转变源于1914年爆发的欧洲第一次世界大战。他以英文为媒介，奉西学西制为圭臬，一场毁灭性的战争，让他感到了一股深深的失望：“西国文明，自今番欧战，扫地遂尽。”西方文明连自身都不能挽救，又如何拯救中国？“觉彼族三百年之进化，只做到‘利己杀人，寡廉鲜耻’八个字。回观孔孟之道，真量同天地，泽被圜区。”然而，当我们查阅史料，就会发现，早在第一次世界大战爆发之前的1913年，二百余人发起北京孔教会，严复便名列发起人之首。他在给熊纯如的书札中写道：“中国目前危难，全由人心之非，而异一线命根，仍是数千年来先王教化之泽。”“他日中国果存，必恃数千年旧有之教化，决不在今日之新机……”严复认为一个国家可以模仿他国的物质文明，但立国精神不能“乞灵他种之文明余唾”。此时的他，视“四书五经为中国最富矿藏”，撰文鼓吹“以儒教为中国国教”，奉“孔子为中国救主”，与早期对孔子儒教的猛烈批判形成鲜明对照。

严复的这种转变，与袁世凯欲行封建帝制的前奏自然有着一定关联。1912年，袁世凯宣布“中华立国以孝悌忠信礼义廉耻为人道之大经”，下令恢复孔教。1913年9月13日，北京举行癸丑仲秋丁祭的祭孔活动，严复在国子监发表公开演讲，标题为《“民可使由之不可使知之”讲义》。他还在中央教育会发表《读经当积极提倡》的演说，突出强调学习四书五经的重要性，为袁世凯的“尊孔读经”推波助澜。当年8月，严复与梁启超、夏曾佑等人联名上书国会，要求在宪法中将孔教明确为国教。

严复这种与早年判若两人的具体表现，以他心高气傲、不随流俗、直言不讳的个人品性，我们不能简单地仅仅理解为曲意奉承、依附袁世凯，或是归结于越到老年便越趋保守之类的结语。严复做着这一切，并非他人所逼，而是出自本心，干得十分积极而投入，且充满着一股强烈的责任感与道义感。严复晚年的个人思想与转轨，学界似乎已达成了一种大家认可的模式，那就是早年激进，晚年保守，从孔孟开始，绕了一个大圈，终又回归孔孟。这种分析论述固然有着一定的说服力，但如果我们继续探讨掘进，就会发现严复的一系列重大转变，自有其个体的与社会的合理性。他的思想，前后看似分野悬殊，却有着一脉相承的内在联系，只是不同时期的侧重点有别而已。他的复归孔孟，并非简单的皈依，而是深入探究的结果。如果说在英国留学时他就开始中西比较，认真而深入地探索富国强民之道，那么回国后，特别是甲午战争后，他的个人探求便一直没有止步。

早年的严复，将中国的腐朽落后归结于没有全盘西化的缘故，戊戌变法失败后更是如此。而八国联军占领北京之后，清廷开始实行新政，某些方面甚至超过了戊戌变法时期所颁布的改革措施，可中国社会仍处于混乱频仍、求治无望的状态，严复不禁大感失望。随着西学的大量涌进，各种观念思潮纷至沓来，往往泥沙俱下、“恣肆泛滥”，大家莫衷一是，不知其可，搅得社会一片混乱。而民国初期在实行“平等、自由、民权诸主义”的过程中，“橘生淮南则为橘，生于淮北则为枳”，免不了派生出许许多多的弊端出来，西方好的东西没有学到手，坏的方面则变得更其丑陋不堪。严复失望之余，免不了审慎视之，持论渐趋中庸。

这种中庸也反映在他的个人性格之中——优柔寡断，不做决绝之事。作为“筹安会”六君子之一，严复很大程度上是在杨度³的鼓动下被迫加入的。袁世凯称帝急需社会名流支持与捧场，时人眼中的大名流仅有三人——章太炎、梁启超、严复。章太炎正被袁世凯软禁于京，梁启超与袁世凯有所谓戊戌告密的血海深仇，唯一可以拉拢的，只有严复一人。袁世凯大儿子袁克定前往试探，结果碰了个软钉子。杨度三次前来拜访，当严复弄清其本意后，第四次前来时，便托词不见。当天夜晚，杨度派人送来一信，说非由严复作为筹安会的发起人不可，这是袁世凯的指令，如果坚持拒绝恐怕不好，并说已经替他签名，明天就要见报了。严复虽然认识到袁世凯复辟帝制的倒行逆施及不可为之，但他用软硬兼施的手段迫使严复就范，在潜逃无门的情况下，他只有保持沉默，听之任之。更何况，他与袁世凯有着近三十年不错的交情，碍于情面，也不好一下子撕破脸皮，只好采取明哲保身、虚与委蛇的态度——闭门谢客，深居简出，凡与筹安会有关的活动，都称病缺席。就在筹安会成立的第七天，梁启超发表《异哉所谓国体问题者》一文，极力反对帝制复辟，在社会上引起强烈震动。袁世凯环顾四周，认为只有严复出面撰文，才能驳倒梁启超，以达“正本清源”之奇效。他派亲信给严复送来一张四万元支票，请他写文章驳难，严复当时想也没想便予退回。

³ 杨度，原名称瓚，字皙子，湖南湘潭人，近代中国的奇人。生前投身截然对立的政治派别，争议不小。袁世凯宣布称帝仅八十三天，即于全国讨伐声中遽逝，死前大呼：“杨度误我！”

洪宪帝制在全国人民的一派反对声中结束，袁世凯一气之下卧病不起，病逝于新华宫。严复认为袁世凯的失败，并非帝制自为，而是“就职五年，民不见德”之故。他仍表示，共和万万无当于中国，只有君主立宪才能救中国。在一种相当复杂的情绪中，严复写了一首《哭项城归棹》以作悼念，然后就完全退居政界之外，沉浸于整理国故，批点《庄子》之中。尽管如此，他仍不断地关注着社会现实与世界变化，当欧战、内战爆发之时，他又著文评议。

1920年10月29日，病魔缠身的严复回到故乡福州，定居在郎官巷一幢由当时的福建省督军兼省长李厚基赠送的住宅中。

“投老还乡一小楼，身随残梦两悠悠。”精神追求的执著与社会现实的残酷，加之病情不断恶化，风烛残年的严复，在日益痛苦的折磨中，淡漠政治，洞穿人世，心绪显得十分迷惘、灰暗而悲观。他在致熊纯如的一封信中写道：“还乡后，坐卧一小楼，看云听雨之外，有兴时，稍稍临池遣日。从前所喜历史、哲学诸书，今皆不能看，亦不能看，亦不喜谈时事。槁木死灰，唯不死而已，长此视息人间，亦何用乎？”

1921年10月3日，严复预感来日不多，给儿女留下了六条遗嘱。其中第一条，便是“须知中国不灭，旧法可损益，必不可叛”。几千年封建专制统治孕育而出的“旧法”固然也有精华，但更多的则是糟粕，如果不叛不离，就无法走向现代文明。而遗嘱的最后一条，更是令后人深思不已：“事遇群己对待之时，须念己轻群重，更切毋造孽。”己轻群重，与他早年所追求的西方民主、自由似乎圆凿方枘。此时的严复，早年那种血脉贲张、激进图强的豪迈，已是他生命中十分遥远的童话。

1921年10月27日，严复在郎官巷故居终于走完了他那伟大而荣光、复杂而沉重的生命旅程，享年六十七岁。

当年的严复，确曾走得很远很远，即以今日视之，某些方面仍具有一定的先进性与超前性。他在分析中国国情特征时曾经指出，中国尚处于宗法社会阶段，强烈的排他性遏制了文明之机的浸入与长成，从而导致民智低下，民力不振。他据此有力地反驳康有为只需三年变法中国即可富强的偏至论，认为变革于中国之艰且难，除民众的德、智、力须大力推进外，还须破小人把持之局，抑侥幸之门，万众一心奋斗几十年，方能出现新气象。严复的这些言论在当时并未引起人们的重视，全都沉浸在一派过于乐观的气氛之中，以为一个自由繁荣、民主富强的新中国，转瞬之间就可诞生在世界的东方。几十年过去了，近百年过去了，当我们从是非恩怨、曲折徘徊的历史迷宫中走出，回首严复当年的启蒙之路，这才发觉他曾经推崇并期望过的东西，直到今天，仍没有完成，没有实现，甚至不具备施行的条件还在原地兜圈子，特别是某些方面，不仅没有进展，反而萎缩了、退步了，甚至走向了它的反面。

作为一位产生过巨大影响的启蒙思想家，严复晚年对君主立宪制度的推崇，对儒家孔孟之道的回归，绝不是在“中学”与“西学”这两极对立之间的简单往返，而是对中西文化的重新估定与评价，不由得引发我们对历史的深沉

思索，对现实的深切忧虑。如何建立一套不以西方文化价值观念为旨归，而是适合中国土壤的自我评价标准体系，从而实现传统文化的创造性转换，推动社会转型及现代化发展，依然是我们所面临的一个无法回避的严峻课题，一道难以超越又不得不超越的标高。正是从这样的角度与意义而言，严复的深刻与探索至今仍未过时。平心而论，我们对严复的研究一直不够深入，直至今日还受着某些固有成见的约束。严复终其一生，都在不断追求，努力探索，他一直寻找着的，是一种既高于中国传统文化，又优于西方近代文明的高级文化模式。这一虽然没有实现的文化模式，不仅是人类文明进化的发展方向，也是以严复为代表的中国知识分子苦苦追求的美好理想。因此，只要我们的现代化转型没有彻底完成，民主机制没有真正建立，自由的期许并未全部兑现，严复就永远也不会过时。

本文收录于曾纪鑫《千古大变局：近代中国的 11 个寻路人》，2015，北京：九州出版社。旧版本为《千古大变局：影响近代中国的十一个关键人物》，2008，广西：广西师大。

天安門：中國的知識分子與革命
The Gate of Heavenly Peace: The China
1980

作者： 史景遷
原文作者： Jonathan D. Spence
譯者： 溫洽溢
出版社： 時報出版
出版日期： 2016/05/24
語言： 繁體中文
定價： 臺幣 580 元
ISBN： 9789571366241



作者簡介

史景遷 Jonathan D. Spence

一九三六年出生於英國，是國際知名的中國近現代史專家，自一九六五年於美國耶魯大學歷史系任教，二〇〇八年退休。著作極豐，包括《追尋現代中國》、《雍正王朝之大義覺迷》、《太平天國》、《改變中國》、《康熙》、《天安門》、《曹寅與康熙》、《胡若望的疑問》（以上由時報文化出版）、《大汗之國：西方眼中的中國》（商務）、《婦人王氏之死》（麥田）、《利瑪竇的記憶宮殿》（麥田）。

內容簡介

這是一本關於中國知識分子的故事，一齣波瀾壯闊的史詩悲喜劇，記錄下一八九五到一九八〇年間劇烈變動的中國。從十九世紀末一群維新人士意圖改造清廷，到保皇與革命兩派導致清廷覆亡；從二十世紀初共和政府和軍閥割據的對立，到國民黨和共產黨鬥爭的大悲劇；從二十世紀中國土淪陷與光復，到中國政府激進的農村與文化改造。中國知識分子一方面是激起巨變的原動力，另一方面又被巨變的浪潮一一吞沒。這是中國史上空前絕後的一場悲劇，而在演出過程中又隨時透露出無奈而自嘲的喜劇意味。

史景遷精選少數最有代表性的人物作深入探討，交織成一幅中國精神面貌的整體圖像。其中以康有為、魯迅、丁玲等主線作為貫穿全書的「經」，秋瑾、沈從文、瞿秋白、徐志摩、聞一多、老舍六人則橫插在不同階段，構成了「緯」。在經緯交錯間，還有無數相關人物隨時進進出出，包括無可迴避的政治領導人孫文、蔣介石、汪精衛、毛澤東、周恩來、劉少奇、鄧小平；引領一時風騷的文化領袖鄒容、梁啟超、蔡元培、陳獨秀、李大釗、郭沫若、胡適、梁漱溟、茅盾、林徽音、胡風等；甚至外國訪者如羅素、泰戈爾、蕭伯納等也點綴其間。

書中觸及的每個人物，都有其獨特的生命風貌和生命力量，遠非「集體傳記」所能呈現的；史景遷藉其生花妙筆勾勒他們的人生，著墨知識分子在時代鉅變下，對自我定位的摸索與反省，也讓讀者瞭解一連串不尋常的事件，以及由這些事件堆疊構成的「中國革命」。當這群人物被捲入近代中國百年間的暴力和重生的過程中時，史景遷以歷史文化意涵豐饒的「天安門」之名，穿越一個世紀，召喚出繁花盛開的文人思想與時代精神。

目錄

余英時序

繁體中文版序

序

第一章 鼓天下之氣

第二章 願景與暴力

第三章 徬徨

第四章 遠處的天空

第五章 餓鄉

第六章 贊美涅槃

第七章 誰家的小孩兒

第八章 叫醒了春

第九章 告別世界的一切

第十章 難胞

第十一章 整風

第十二章 新秩序

第十三章 變節者的喧嘩

參考書目

理想与现实的捍格

——读《天安门：知识分子与中国革命》

董国强

《天安门：知识分子与中国革命》(THE GATE OF HEAVENLY PEACE: the Chinese and Their Revolution, 1895—1980)一书，是美国耶鲁大学历史系教授史景迁先生(Jonathan D. Spence)在八十年代初完成的一部关于近现代中国的历史论著。在这部近 27 万字的论著中，作者独辟蹊径，以知识分子为研究对象，通过转述他们对中国革命的切身感受，从一个侧面揭示了近一百年来中国历史发展变迁的轨迹。

本书涉及和引述的人物众多，其中较为我们熟知的包括：康有为、梁启超、秋瑾、陈独秀、鲁迅、瞿秋白、沈从文、徐志摩、闻一多、老舍、丁玲、王实秋等。他们的思想、言论和行为构成本书的中心。

在阅读的过程中，读者首先可能感受到的，是史景迁先生独特的叙述方式：通俗、流畅和富有激情。他具有丰富的背景知识，对有关史料和史实非常熟悉，综观全书，很象是一部回忆录。或是随想与杂感的集束，大量的引文似信手拈来，贴切自然，与作者的叙述浑然一体，不露痕迹。他的论述多持之有据，言之成理，却又很少拘泥学术论文的写作规范，因而也没有读学术著作的艰涩之感。书中章节和段落之间的衔接，有时随作者的思绪呈现跳跃，但整体上是连贯的，给人以一气呵成、“随心所欲不逾距”的感觉。此外，史景迁先生非常注意细节的描写，书中包含大量的趣闻逸事，读来令人兴趣盎然。这些特点使得这本书具有更广泛的受众。

不过，上述特点并不足以涵概该书的全部内容。在通俗、流畅和富于激情的表象背后，我们还可以分明地感受到作者作为一个学者所应有的睿智、严肃和冷静，史景迁先生在该书的英文版前言中写到：“这本书所涉及的人，只是众多中国男人和女人中的少数。我希望通过对他们生活的描述，让读者了解一些重大事件的不平常后果。”在该书的写作过程中，作者象他书中所记述的许多人物一样，运用了大量的象征与隐喻。这个特点可以从书名和小标题的拟定、全书的结构布局和引文的选择运用等方面明显地看出。如果不充分地意识到这一点，我们将无法把握本书的深刻寓意，将会津津乐道其生动有趣的细节的同时，忽略了它的思想价值和警世作用。

过去有一种颇为流行的看法，认为知识分子群体天生软弱，具有很强的依附性，毛泽东的“毛皮论”是这种意见最典型的、最生动形象的表述。现在看来，这种看法是不符合历史的本然的。

史景迁对中国知识分子的勇气和能力有着深刻的印象。他在书中写到：

“在我考察的这些中国人身上，可以反复看到，明知政治行动充满危险却又义无反顾，明知希望没有结果仍一如既往。生活在一个四分五裂、险象环生的世界上，他们表现出了非凡的生存能力和勇气。”

从史景迁的记述中我们不难看出，近代中国知识分子具有一种顽强的斗争精神和追求自身独立价值的倾向。他们所经受的苦痛，部分地源出于此。

近代自由知识分子群体的产生，是中国社会解构的结果。在传统社会中，“知识”是一种特权，一种社会的精神奢侈品，所谓知识分子通常只是士绅或官僚社会阶层和群体的诸多社会面相之一种。或者说，在传统社会里，知识分子与官僚和士绅的身份是合而为一，不可分割的。只有到了近代社会，知识分子才逐步成为一种独立的社会群体，有了自己独立的社会身份。

在中国的社会形态由传统向现代的转变过程中，当自由知识分子群体刚刚从旧的社会母体中离析出来的时候，他们的社会身份定位经历了一个不确定的阶段。在此期间，他们不得不为自己的精神和人格的独立付出代价。没有稳定的职业和经济收入曾使他们面临前所未有的物质生活的困窘。他们常常饥寒交迫，颠沛流离。他们不得不时时为了生计而从事自己不太喜欢的工作。但书中提到的许多人，最终抵制住了重返旧母体的诱惑，执着地坚守着自己的新身份定位。这不仅显示了他们与传统社会决绝的勇气，而且演绎出许多脍炙人口的文坛故事，使得他们的人格气节得到锤炼和升华。

按照史景迁的观点，近代中国知识分子最辉煌的时代是 20 世纪 10—20 年代。这是一个冲决传统罗网束缚的时代，是一个自由主义和人文精神狂飙突进的时代，是一个充满批评同时也充满宽容的时代。自由知识分子的独立身份得到初步的确认。中国近代新文化的不朽作品大多产生于这个时期。陈独秀、鲁迅、丁玲、沈从文、徐志摩等，也因为这个时期的突出表现，而永久地留存在人们的记忆中。

这一段历史表明，在一个多元化的、宽松的社会政治氛围中，知识分子往往更容易凸现其自身的个性和存在的价值。可惜的是，在近一百年来中国，这种适宜的社会政治氛围的存在总是短暂的。进入 30 年代以后，随着国民党独裁的逐步加强，中国的社会政治秩序又回复到一元专制的常态。思想自由与个性解放之花遭到摧残，不断凋谢。

值得强调的是，与晚清时代相比，30 年代以后的十数年间，中国的社会政治状况还具有一些自己的时代特点。我们不妨称之为“一元化”信条主导下的两极政治格局。在此期间，“革命的”与“反革命的”两种社会力量壁垒分明，尖锐对立，但同时双方又都尊奉“一元化”的信条，试图建立起一套以己派意识形态为核心的正统和道统。“一元化”的思维模式和两极对峙的政治格局，使得追求“价值中立”的自由知识分子群体处境尴尬，他们不得不承受来自两个方面的压力。他们的所作所为，常常被对峙的双方主观地冠以意识形态和阶级属性的分类。这极大地恶化了自由知识分子的生存环境，逐步侵蚀着他们的生存空间。即使他们想置身事外，也无处逃避。结果，处于夹缝之中的自由知识分子只能

有两种选择：要么坚守个人独立的理想信念，疏离丑恶的现实，在学术或艺术的象牙塔中独善其身；要么暂时放弃个人的理想信念，投身群众性的社会革命的洪流。前一种选择，保证了知识分子人格的独立和完整，但同时回避了知识分子的社会责任，从而使知识分子丧失了对现实政治的影响力；后一种选择，曾使得部分知识分子有了一种暂时的安全感和归属感，但同时也造成了他们的人格分裂。他们的内心深处常常存在着“个人”与“组织”、“个人信仰”与“主义”的激烈冲突。结果，有些人没能闯过“思想革命关”，被革命力量唾弃；有些人最终丧失了自我，沦为某种既定意识的追随者。这同样不能对现实政治发生积极的影响。

此外，按照史景迁的解释，自由知识分子与职业革命家具有显著区别，他们变革现实的愿望，更多地源于道德判断和理性思考，而不是“阶级觉悟”。与此相关，在变革社会的方法和途径上，他们往往反对激进的革命而倾向渐进的改良。他们认为以“暴力革命”的手段改造社会，社会所支付的成本太大，而且可能带来“以暴易暴”的结局，这样，只会造成历史的轮回，而不会带来社会的进步。这种发自内心的担忧，并非可以为任何人所理解。相反，在各种矛盾错综复杂、革命激情主宰革命行动的时期，这种渐进的改良主张常常被别人所误解和诟病。如康梁之主张维新反对革命，如闻一多、老舍在 30 年代的“反动”，如抗战胜利后关于中国“第三条道路”的主张等。

用阶级分析的观点和方法考察知识分子的思想与行为，固然可以形成一套自圆其说的理论学说。但是当我们跳出这套理论学说所预设逻辑体系之外，换一个视角发问，立刻便会发现这套理论的种种局限。譬如，阶级分析的观点和方法否认人类具有一般的共性，忽略了知识分子的执着与真诚，它无法解释邹容、秋瑾之慨然赴死，无法解释陈独秀、瞿秋白之思想转变，无法解释知识分子对国民党专制统治的批判，无法解释五十年代初期知识分子自觉的思想改造，无法解释知识分子在 1957 年鸣放中的所作所为……。从史景迁的记述中我们看到，知识分子本质上是热诚的、有良知的和富于使命感与牺牲精神的。在长期的专制统治和党派对立的氛围中，他们曾一度彷徨、沉沦、失语，但难能可贵的是，自由的精神、理性的观念并没有因现实政治的压迫而灭绝。在过去的数十年间，这种精神呈现周期性的脉动。这表明在特定的条件下，知识分子可能会对现实暂时采取一种妥协的态度，但是只要社会现实中存在各种丑恶的现象，只要知识分子的良知犹在，他们总是会以各种方式尽自己作为“牛虻”的义务。作为个人，有的人可能落伍，有的人可能变节，有的人可能逃避，但作为一个群体，知识分子总是前仆后继，薪火相传，不断地以自己的言论和行动体现出自身存在的价值。

同样值得一提的是，在对近中国知识分子进行个体解剖的时候，史景迁先生并没有忽略他们的缺陷和弱点。我很赞同他的观点。套用一個时下十分流行的表述句式，我们可以说“知识分子也是人”。从书中的记述我们可以看到，在他们身上或多或少地存在着人性中幽暗的一面：如自私、如势利、如冷漠、如懦弱。于是，便有了康有为主张女权解放而又妻妾成群；有了鲁迅的“一个都不饶恕”；有了丁玲解放前后的宦海沉浮；……

史景迁在书中还引用了鲁迅先生的下面这段话：

“革命是痛苦，其中也必然混有污秽和血，决不是如诗人所想象的那般有趣，那般完美；革命尤其是现实的事，需要各种卑贱的、麻烦的工作，决不如诗人所想象的那般浪漫；……所以对于革命抱着浪漫谛克和幻想的人，一和革命接近，一到革命进行，便容易失望”。

想来他对鲁迅先生的这个评语，是深以为然的。

近代中国自由知识分子命运多舛，这是我读《天安门》一书后最深刻的印象。在阅读和反刍该书的过程中，我总在想，在经历了数十年来那么多的变故之后，我们对近代中国知识分子的性质和作用应该有一个正确的评价。我们既不能无限夸大他们的智识和作用，也不能漠视他们的存在和贡献。我们无法想象没有知识分子存在与活动于其间的中国近现代史。是的，他们或许过分囿于个人情感而对革命缺乏凝聚力，或许思想偏执而易走极端，但我始终觉得，他们确实是同时代的中国人中最敏感、最睿智、最具有洞察力的一个社会群落。毕竟是他们最早唤起了中国人的革命意识。他们提出的种种变革现实和改造社会的设想，或许过于迂阔，不切实际，但其中所蕴涵的一些基本诉求——如公平、正义、自由、博爱等等，则具有永恒的意义。

理想永远是一种参照。理想与现实的捍格，往往昭示着变革现实的必要性与合理性。

本文原刊于《开放时代》2000年9月号。本文电子档取自《爱思想》网站。

从女侠秋瑾到学生李超 ——关于新女性之死的公共性阐释

盛思吾

摘要：在中国女子解放史上，有两位女性之死造成了较大的社会影响，一是为革命捐躯的女侠秋瑾，一是受家庭压迫病死与北京的女高师学生李超。本文试图以这两位新女性之死为标本，梳理当时公共空间对其的反应、阐释并对背后的历史线索进行探究。秋瑾之死得到公众重视，有赖于其传奇色彩。而对李超之死的关注，则更多地从女性的独立价值出发，体现了五四公共空间的新特质。

关键词：女子解放 秋瑾 李超 女高师 五四

在中国文化史上，把女性之死当作一种吟咏、讨论或移情对象，甚是常见。甄宓、绿珠、苏小小、杨贵妃、鱼玄机等美人的“红颜薄命”、“香消玉殒”往往能引起文人士大夫的同情，经过文学化的渲染而成为流传久远的文化符号。但是，这种同情渲染往往建立在怜才赏艳尚雅好奇的心理机制之上，这些女性得以进入文人士大夫视野主要是因为其美色才气或传奇色彩有讨论赏玩或借题发挥的价值，背后隐藏着物化女性的根深蒂固的男性权威。由女性自身发出的声音或从尊重女性生命主体价值出发的声音难以进入主流话语系统。到了近代，在欧风美雨熏陶下，不仅男性精英开始调整对女性的态度，女性自身的主体意识也逐渐被唤醒，男女平权思想从异端一步步走向主流。在新的公共空间里，对女性之死的阐释也发生了变化。鉴湖女侠秋瑾与女高师学生李超，一为反清革命中的女性领袖（她是光复会的骨干，也是同盟会的浙江主盟人，属于革命领导层人物），一为被新文化——五四运动呼唤起来的众多“娜拉”之一，两者功业相去不可以道里计，但她们的死都成为了具有标志性意义的公共事件。以秋瑾和李超这两位新女性之死为切入点，或许能使我们对近现代女子解放思潮的认识更为透彻。

一、“始信英雄亦有雌”——清末社会变革与新女性进入公共场域

一个国家的女性解放程度，很大程度上要看女性在公共场域的位置。中国古代女性参与政治甚至影响深远者不乏其人，既有吕后、武则天、萧太后、慈禧这类执政者，也有冼夫人、秦良玉等驰骋沙场的女将军和杨妙真、唐赛儿、齐王氏等揭竿而起的女头领。但是，她们是在特殊条件下凭借自身才干和资源在政坛上发挥或代替了男性的作用，并非男女平权机制的产物，对推动女性整体地位提高也无甚大帮助。李贽的男女平等思想、《红楼梦》的女性（准确来说是少女）崇拜，也只是士大夫中某些特立独行者的价值取向，影响有限。虽

然中国的女权基础薄弱，但随着清末剧烈的社会变革和西潮冲击，一种新的女性角色开始进入公共场域。

1892年，秋瑾之父调任湖南，全家随往。入湘之初，年仅十七八岁的秋瑾给《芝龛记》题了八首诗，皆奇女子建功显名之事，其中一首是：

莫重男子薄女儿，平台诗句赐蛾眉。
吾侪得此添生色，始信英雄亦有雌。[1]

诗中之“蛾眉”，即明末名将“白杆兵”首领秦良玉，因勤王有功得崇祯皇帝赐诗。此时之秋瑾尚为闺中女子，虽有效法古人之抱负，思想上还算不上成熟。但是，值得注意的是，秦良玉建功立业之舞台，乃中原板荡战火连天之际，而清末社会变革的剧烈和深刻程度，又远在明季之上。以秋瑾之天才敏锐，即使对时局尚缺清晰全面的判断，也肯定能感受到这是一个可以孕育“英雄”甚至“英雌”的时代，从其早期诗作来看，已颇有跃跃欲试之心。

皇权专制法儒帝国体系得以延续两千年不因个别王朝之灭亡而中断，与其中间力量——士人群体的主流意识形态和生活方式的相对稳定有很大关系，无论是佛教之类的外来文化碰撞，还是李贽、黄宗羲式的儒学内部异端逸出，都没有从根本上撼动这一格局。直到鸦片战争之后，中国才真正面临强势文明的冲击，儒家正统思想的吸引力和合法性受到巨大挑战，至少到1890年代前后，在许多精英士人心中儒学已不是唯一或最高的精神信仰和行为准则。另外，法儒帝国体系的核心在于中央政权，中央政权不稳，这一体系的控制力就会被削弱。多次外战失败、太平天国之乱、西洋势力介入、地方派系抬头，使清政府的威信和控制力受到重创。在这种环境下，一种或多或少受过西潮影响，甚至有一定在外国居住或留学背景的新式游士[2]群体形成，他们大多出身官宦士绅家庭，受过较好的教育，有较为丰富的社会资源和阅历，思想相对开明，周旋于高官大员、中下层士人和外国传教士之间，或著书办报，或聚众讲学，形成了一种不可低估的舆论集团。当他们的影响力积聚到一定程度时，就开始“以道抗势”，向现代知识分子转化。这种新式游士最早当然都是男性，女子解放也非他们关注的核心问题，但他们的亲族、人脉网络中不缺秋瑾这样天资聪慧、读书识字的女子，而且，随着公共空间的展开和公共讨论的深入，女性迟早会参与进来。

早在秋瑾作“始信英雄亦有雌”诗之前，女子上学、男女平等、废缠足等女子解放话语便已在中国流播，[3]只是总体影响有限。加速“才女”（官宦士绅家庭中的精英女子）向“英雌”（走向社会的新女性、女革命者）转化的最主要动力还是民族危机的加深。1894——1895年的中日战争中，中国惨败，给朝野上下造成了巨大的震动，中国的知识精英们在详细总结中日两国优劣时发现日本对女学的重视也是其取胜原因之一。梁启超在《创设女学堂启》中总结道：“夫男女平权，美国斯盛；女学布濩，日本以强。兴国智民，靡不始此。”[4]经元善亦云：“甲午后，创巨痛深，朝野之间，竞言兴学，今议开办女学，以冀中国自强本计。”[5]在危如累卵的时局面前，开发女性潜力成为一种必然的战略选择。不仅维新派人物基本达成了振兴女学的共识，朝廷态度也有所转变。1898年，中国女学堂正式成立。为了自强保种而提升女性地位，不

可避免地带有功利色彩，离彻底的女子解放尚有距离，但客观上大大增强了女子入学和走向社会的合法性。随着社会舆论的松动和知识眼界的拓展，女性精英关注甚至投身政治也成为一时潮流。秋瑾、唐群英、徐自华、吴芝瑛、吕碧城等女界豪杰就是在这样的背景下成长起来，加入新式游士的行列，她们凭着自身的才华见识和救国豪情，还有靠家庭和游学积累的人脉网络，得以和男性知识精英对话，而她们内部也通过结拜姐妹、和诗结社等方式形成自己的圈子，发出女性主体的声音，欲与男性精英分庭抗礼。

二、“秋风秋雨愁煞人”——秋瑾之死的多重面向

1907年7月15日，秋瑾就义于绍兴古轩亭口，从那一天起，就注定了她将会在中国文化史上成为一个圣女贞德般的精神图腾。秋氏之伟大毋庸置疑，其纯正彻底的自由精神、傲视天下男儿的革命血性，足以光照千古，其思想理论建树虽不如孙文、章太炎等辈，也非同凡响，有她的文章著述为证。另外，秋瑾的侠女风骨、绝代诗才、传奇经历乃至其英武端秀兼而有之的姿容[6]，都满足了现代文化人对理想人格的想象。

但是，如果我们回到历史现场，爬疏细节，也许会发现，作为公共事件的秋瑾之死有着多重面向。首先，值得注意的是秋瑾本人的态度。早在1905年底，秋瑾在致王时泽的信中称：“吾自庚子以来，已置吾生命于不顾，即不成功而死，亦吾所不悔也，且光复之事，不可一日缓，而男子之死于谋光复者，则自唐才常以后，若沈荇、史坚如、吴樾诸君子，不乏其人，而女子则无闻焉，亦吾女界之羞也。”[7]一直将民族革命和女子革命相挂钩的秋瑾早就意识到，女性献身革命，必然会成为一种影响深远的政治符号，而“我不下地狱，谁下地狱”，既符合她“身作自由钟”青史留名的浪漫志向，又是证明女性力量从而为女界争尊严争话语权的途径。因此，徐锡麟事败后，秋瑾得到消息，拒绝出逃，给友人徐小淑写了一封带有绝命词意味的信[8]，遣散大通学堂大部分人员，从容待捕。被审讯之时，又故意刺激主案官员，称“义父（当时的绍兴知府贵福，与秋相识，秋唤之为义父）乃是我同党”[9]，求死之心甚笃。[10]某些论者认为，女子一旦投身革命，往往比男子更敏锐激进，这可能与女性的精神世界更加诗化有关，也从一个侧面反映出女子被压抑得太久，是以反弹愈烈。

秋瑾被杀引起了巨大的舆论震动，倾向改良的《时报》、倾向革命的《神州日报》、相对中立的《申报》等媒体都对秋案进行了大篇幅的报道，多持为秋瑾鸣冤、谴责当局之态度。不仅新式知识精英批判清廷，民间也多对秋瑾抱同情态度，影响甚至波及海外，远远超过当局预计，使清廷在舆论上非常被动，主案者贵福、浙江巡抚张曾敫受千夫所指，名声尽丧，又畏惧报复，慌忙谋求调任，终黯然归隐。同情秋瑾的山阴县令李钟岳良心难安，不久自杀。虽然清政府已风雨飘摇，但尚掌握着政权和军队，能取得这样的舆论胜利，委实不简单。

但是，当时为秋瑾鸣冤者，除少数知悉内情者外，多认为秋瑾并非革命党人，只是一个回国办学办报的女才子、女学生，无端受徐案牵连而被诬杀。秋瑾本人没有供词，唯书“秋风秋雨愁煞人”之句，当局公布的秋瑾“供词”民间多不采信。[11]《文汇报》云：“绍府贵守，无端杀一女士，竟无从证实其罪，是诚大误。”[12]《大公报》发表《党祸株连实为促国之命脉》一文，称：“至秋瑾之株连被杀……但以一女子身，有何能力，有何设施，而谓党于革命……又无口供，遽处斩刑，斯岂非野蛮已极、暗无天日之世界乎？”[13]有的评论对杀秋之程序提出质疑，如《论浙狱公启》一文云：“虽在雍正、乾隆年间，先后大兴文字之祸，号为野蛮专制者，尚未闻有不由刑部定罪，即可妄杀之事。”[14]亦有论者赞扬秋瑾才气，如《申报》所刊《秋瑾之演说》一文云：“惟闻女士自幼通经史、诗词。”“闻女士又擅口才，每登讲坛，雄辩恣肆，往往倾动众耳，掌声如八面春雷。”[15]秋瑾之激进，在留日学生和革命党人所众知，其牺牲也是求仁得仁，而上述反应尚滞留于“才女冤死”之思路，与秋瑾所望显然有甚大差距。

公众不知内情，一时未意识到女性亦能“革命”，不足为奇。然而，当时革命者内部对秋瑾牺牲意义的估量也有所不足。罗兰夫人、苏菲亚等西方女革命者的事迹经梁启超等鼓吹，已广为进步人士所知，秋瑾之勇烈不让斯辈，中国的罗兰夫人、苏菲亚既已出世，理应充分重视。然而，当时革命派最重要的报纸《民报》虽也在第一时间纪念秋瑾，刊登了秋瑾照片（1907年第16期），但仅称之为“女士”（对徐锡麟则明确称“烈士”），未突出其为革命第一女烈士之地位。章炳麟将他为秋瑾集所作之序发表在《民报》上，却对秋瑾颇有微词：“瑾素自豪，言语无简择，尝称其乡人某为己死士，闻者衔之次骨。”“然瑾卒以漏言自陨，悲夫！”“余闻古之善剑术者，内实精神，而外修妥仪，则喋喋腾口者寡。读《吴越春秋》，有袁公越女之事，惜乎瑾之不忘此也。”认为秋瑾性格张狂、行事鲁莽，不足以成大事。至于秋瑾捐躯一节，则云“徐锡麟既诛恩铭，党祸寔寻及绍兴，遂牵连以告有司而贼之”，[16]并不认秋瑾为烈士，对秋瑾之特立独行不以为然，可见革命党人内部男权意识其实还很强烈，虽然他们希望女性参与革命，但对女革命者这种在身边崛起的新角色又缺乏充分的心理认同，甚至对她们挑战男权之言行隐然有些忌惮。后来民国创立，临时约法不涉女子参政内容，宋教仁等起草国民党纲领删去原同盟会的男女平权主张，引发唐群英、沈佩贞等女革命者反抗，此系后话，但在秋瑾之死中已见端倪。

对秋瑾之死定位最高者来自于女界自身。《女子世界》主办者陈勤得悉秋瑾噩耗后，创办了《神州女报》，宣称要继承秋瑾志向。秋瑾好友徐自华在其创刊号发表《神州女界新伟人秋瑾女士传》，称秋瑾“岂第巾帼罕有其匹，即求诸须眉，亦绝无而仅有也，仿之以玛利依之于佛，苏菲亚之于露，有过之而无不及也。”[17]吴芝瑛、孔繁淑等亦发表纪念诗文，评价均甚高。后来为秋瑾张罗后事、护灵护坟者，主要也是吴、徐等女界朋友。女界精英不遗余力地推崇秋瑾，既有私人情谊的因素，也显示为女性正名、凝聚女界力量的决心。本来就在女界名声甚大的秋瑾，从此更进一步更为全女界的共同精神偶像。后来秋瑾作为自由战士的定位逐渐为公众接受，既与其事迹逐渐明朗有关，也离不开“秋瑾们”（女界同仁）不遗余力的宣传。

总体而言，作为一场公共事件的秋瑾之死，呈现出晚清社会前沿的多声部状态。而“传奇性”（无论才女冤死还是女侠殉道，在公共语域中都是富于传奇色彩的，只是传奇程度有所不同，从文学史来看，秋瑾之死衍生的文学作品明显多于同为烈士的吴樾、徐锡麟等，在辛亥革命之前，以此为题材的小说、戏曲、剧本就不下十几种）充当了公共传播的核心驱动力，无论秋瑾主观意愿如何，其“传奇女性”身份是其能迅速获得公众尤其是一般市民同情的关键因素（而这反而可能是章炳麟等一时不愿充分肯定秋瑾的潜在原因，这点值得深研）。另外，即使公众理解并接受了秋瑾，对其个人的推崇，也不等于对一般女性人格和人权的正视。秋瑾做了她所能做的一切，然而，女子解放还有很长的路要走。

三、从“女侠”到“娜拉”——五四公共场域中的李超之死

1919年8月16日，国立北京女子高等师范学校（女高师）国文部学生李超病逝。李超出生于一个旧式大家庭，父母早丧，有两个姐姐、一个继兄。李超少时受过家塾教育，民国初年，进入梧州女子师范学校读书，顺利毕业，1915年和朋友组建了一个女子国文专修馆，一年后解散。这时有人上门提亲，李超不愿早婚，想去广州读书，其继兄、嫂子不支持，发生了一些矛盾，李超在其大姐、姐夫帮助下成行。后来，李超对广州的学校不满意，想去北京女子师范学校（1919年升为女高师）。其继兄希望李超尽快嫁人，得以早日独享家产。（按当时的宗族习俗女子出嫁后即失去继承权）为此家族矛盾愈烈。李超1918年9月于到北京入学，其兄嫂拒绝经济支持，李超得了肺病，不治身亡，其继兄谓之“执迷不悟死有余辜”。[18]

与秋瑾相比，李超之一生甚为平淡。然而，有一点值得注意，两者均经历了走出家庭这一过程。秋瑾1904年不顾丈夫王廷钧反对赴东瀛留学时，已经是两个孩子的母亲，而且，秋瑾留学的目的非常明显，就是要革命救国。论者在描述这一过程时，通常把王家置诸秋瑾的对立面，让人感觉王廷钧就是一个冥顽不灵之辈，这其实是不公允的。秋瑾秉性刚烈，在夫妻关系上其实比较强势，王虽温弱，也粗知洋文，对时局有一定了解，秋瑾在京活动，结识社会贤达，很大程度上依仗了王家的人脉资源。王素知秋思想激进，兼且儿女年幼，为家庭考虑不愿其留学，只能说人各有志，不宜因此苛责王家。秋瑾回国后，为光复军筹款，顺路回家看望儿女，王家予之数千金。作为夫家，对秋瑾所为不可能一无所知，仍然给予巨款支持，至少说明双方关系没有传言中那么差。[19]总体而言，秋瑾之出走虽有波折，尚算成功，这得益于王秋两家均属社会上层精英，并非闭塞不通之辈，而且秋瑾有自己的积蓄、人脉和社交圈子。

李超生于宗族势力发达之广西，家族中有人做官，级别不高，颇有家产，算是在地方上有影响之家族，活动圈子和见识广度远不能与秋王两家相比。在一个偏保守的家庭里，李超没有独立经济来源，更缺乏社会活动能力，若非其大姐、姐夫仁爱，处境之艰难尚不止如此。秋瑾之出走直接走向国外、走向革

命，而李超之出走是走向北京、走向求学，而女子师范学校这个秋瑾当年所缺乏的新场域，恰恰是我们解读作为公共事件的李超之死的关键线索之一。

1906年，慈禧太后决定实行女学。1908年清学部创办京师女子师范学堂，民国，1912年更名北京女子师范学校，1919年（即李超逝世之年）更名国立北京女子高等师范学校，方还为校长。1918年（李超到校之年）全校共有教职员50人，在校生244人，毕业生73人，教职员和在校生比例约为1:5。教职员人数在全国女子师范学校中排第一，学生人数也在前列。[20]这种规模和师生比例，既能保证同学间和师生间相互熟悉，又能形成一定的社会力量。学生们大多都与李超经历相似，是背负着一定压力并经过一番争取而得到入学机会的。后来成为著名学者的程俊英回忆女高师生活，说：“我们那时候能上学是不容易的，要冲破家庭的束缚，每个人都有一部同家庭的斗争史。”[21]际遇相似，志趣相通，相互间很容易亲近，学生结社甚多，如文艺研究会、辩论会、体育研究会等，程俊英、陈定秀、王世瑛、卢隐在学生中表现突出，合称“四公子”。

时值新文化运动大潮，学生政治热情普遍高涨，北洋政府内部矛盾重重，在思想文化领域的控制力非常薄弱，各路舆论领袖有充足的活动空间，竞相争夺话语高地，对学生而言无疑是极好的思想操练。女高师在方还当校长的时候管理较严，除放假回家外学生不准随意出校门，还有学监对学生行为进行监督。程俊英称：“学校门禁森严的看守，家长‘通知簿’的束缚，学监日夜的检查，绿布制服的装束，一切的一切，都迫使学生过着笼中鸟般的生活，吸不到一点新鲜气。”[22]陶淑范将方还治下的女子师范称为“一所桎梏人们精神和思想的‘监狱’”[23]。虽然回忆如此不堪，但客观而论，这些不自由是相对于北大之类的学校而言，实际上，学生还是能通过她们的老师以及阅读的报刊来获取最新信息，掌握思潮动态。特别是学生上书校长，撤掉保守派教师戴礼、陈树声（上书能够成功，本身就证明校方威权没有想象中那么大），请来北大哲学系毕业生陈中凡之后，陈中凡迅速利用其人脉，邀请新文化领袖胡适等和国故派大家刘师培、黄侃等来讲课，学术自由风气大增。

五四运动爆发后，男学生纷纷罢课上街，女校也很快得到信息，但由于种种原因（包括女校门禁、女生上学不易不愿轻易冒险等）没有第一时间参与街头行动。北大有学生代表过来串联，说要建立北京学界联合会，邀请女高师参与筹备，女高师遂开会讨论，成立了学生自治会，并于5月7日联系了协会女子大学、协会女医学校、培华女校、第一女子中学等十几所女校的代表在哈德门大街集会，通过了《告全国妇女书》，旋又组建了北京女学界联合会。6月3日，当局大规模逮捕学生，女学界忍无可忍，决定上街抗议。女高师校长方还为阻止学生，将校门锁上。6月4日，学生强行突破校门，下午3点，北京15所女校学生千余人齐聚天安门前，这是北京历史上第一支女子游行队伍。[24]因方还屡次为难学生运动，学生后来又发动“驱方运动”，方还辞职。

综上所述，在新文化——五四运动中成长起来的女高师，已经具备了公共性和自治性的特点。学生自治是现代大学最重要的要素之一，在自治的环境下，学生主体性得以彰显，形成一种足以和体制对话甚至纠正、打破体制的公

共力量，使教育更接近康德式的“自我启蒙”而非片面的自上而下的教化，这是塑造现代知识分子的基本条件。（如果没有这一条件，个别天才人物也能自发做到，但难以普及，而且发挥空间也相对较小。）而女高师这一场域，正是五四这个大场域中的一部分。

客观而言，李超在学生中并非激进派人物，对家庭之抗争也留有余地，来京之后，曾复信其姐夫道：“婚事一节，由伊等提议，听妹处裁。至受聘迟早，妹不敢执拗，但必俟妹得一正式毕业，方可成礼。”[25]可见并非彻底反叛之“娜拉”。由于生病，在学生活动中也不活跃。但是，已经在上街游行和驱方运动中大显身手的女高师学生正处于士气旺盛的阶段，同学之死立时成了导火线，女学生们悲伤之余，迅速收集整理李超生前信件文稿，并筹备悼念活动。10月15日，女高师学生在《少年中国》杂志上发表《李超女士追悼会筹备处启事》，称：“北京女子高等师范学生李超女子幼失怙恃，长受教育，深痛神州女界之沉沦，亟欲有所建树，矢志求学。不幸受家庭之虐待，横被摧残……其家素守女子无才便是德之说，牵制愈力，直欲置之死地而后已……女士只身万里，忧愤莫诉，至积悲成疾，赍志以歿……”[26]10月21日，《时报》刊登了《李超女士追悼会筹备处通告》，交代了事情始末后，总结道：“我们想不到旧家庭的压迫有这样厉害，实在要替有志的女子寒心……在此忍心害理的家长制度下就做了高压下的牺牲了！”[27]这些公告把李超定位为为女权事业而奋斗的志士，不排除是一种抢占道德高地的策略性话语（新文化——五四运动虽然反对旧道德，但实际上受道德主义思维的影响很重，“志士受迫害而死”无疑更容易引起知识界同情，而李超身前无甚业绩，只有“女学生”这一身份标识，也只能将她往女权志士的方向塑造）。作为女学生，求学过程中或多或少都受到过家庭的压力，李超之死使她们同仇敌忾，剑指旧家庭制度，是作为公共事件的李超之死一开始就选定的突破口。

一直关注女子解放和家庭问题的新文化领袖们迅速地捕捉到了这一契机。与清末女子解放话语相比，新文化同仁们更加强调“个人——家庭”这一二元对立结构，把家庭视为压迫妇女的起点。按照这种逻辑，走出家庭自然是女子解放的起点和关键之处。与秋瑾式的、具有浓烈的英雄主义色彩的女侠救国模式相比，更多地强调走出家庭这一环节，并不意味着目标的压低或道德期待的削弱，恰恰是因为新文化人比他们的前辈受西方个人主义思想的影响更深，对压抑个人之因素更难以容忍。（皇权专制法儒帝国素有“家国同构”的特征，君权、父权和夫权的内在逻辑具有相通性，创立民国和反袁运动后，虽然皇权专制的实际影响还一时难以消除，至少反对皇权已成为知识界的主流共识，而家庭专制比皇权专制更基础也更隐蔽，许多论者站在传统人伦道德的角度上为之辩护，而这正是新文化人要极力解构的。）《新青年》1918年第4卷第6号集中火力推出《易卜生专号》，把娜拉这一典型人物当作个人反叛家庭的标志推荐给公众，可谓在策略上准确地抓住了主要受众——青年学生的心理（女学生固不待言，即使是男学生，离开家乡来北京求学，从相对闭塞的空间来到崭新的公共地带，也容易为后者吸引而隐然把前者当作逃离对象）。

同为反抗者，“娜拉”区别于“女侠”之处在于弱化了传奇性叙事，更多地从女性自身的独立价值和主体尊严出发，女性可以堂堂正正地为自己而活，

像苏菲亚、秋瑾那样杀身救国固然可嘉，但不作强制性的道德要求，也不作女权合法化的前置条件。正如胡适在《介绍我自己的思想》中所说的那样：“娜拉抛弃了家庭丈夫儿女，飘然而去，只因她觉悟了自己也是一个人……这便是最健全的个人主义。救出自己的唯一法子便是把你这块材料铸造成器。”[28]但是，仅仅引入西方的娜拉是不够的，正如当年的革命党人期待中国的苏菲亚一样，新文化人也期待着中国的娜拉，而李超之死在这个节点上提供了极好的议题。

胡适在《李超传》末尾点题道：“我为什么要用这么多的工夫做他的传呢？因为他的一生遭遇可以用做无量数中国女子的写照，可以用做中国家庭制度的研究资料，可以用做研究中国女子问题的起点，可以算做中国女权史上的一个重要牺牲者。”胡适还由此引起四个问题：“家长族长的专制”、“女子教育问题”、“女子承袭财产的问题”、“有女不为有后的问题”。[29]李超悼念会之规格甚是隆重，北京的名流、学者如蔡元培、胡适、李大钊、梁漱溟、罗家伦、陈中凡、李济深等担当发起人。[30]11月30日追悼会现场，“男女约共千人以上，会场几无容足地”，“赠送诗文挽章者不下三百余份”[31]。12月13日、17日、22日刊发了蔡元培、陈独秀、梁漱溟、蒋梦麟、孙继绪五人在追悼会上的演说词。陈独秀的态度最为激进：“社会制度，长者恒压迫幼者；男子恒压迫女子；强者恒压迫弱者。李女士遭逢不幸，遂为此牺牲！”[32]要求彻底改变社会制度以避免悲剧重演。梁漱溟则希望通过启发女性的情感来推动女子解放：“情感便是那占有性的对头。能使情感丰富，那占有性便无猖獗之患。”他还对李超之死未能吸引更多公众关注表示遗憾：“北京的妇女不来吊一吊李女士，却华妆丽服坐汽车去街上跑，许多妇女并不要求妇女解放，这都是麻木。”[33]见解虽与陈氏不同，在注重李超之死的公共意义这点上则殊途同归。得到这群师长名流的支持后，女学生们更为自信，经过讨论后，认为还要反对包办婚姻，“于是冯沅君同学带头和几岁时在河南订婚的未婚夫退婚，其他同学纷纷响应。”[34]其他女校的一些学生也有类似之举。这些从“娜拉之死”中被召唤出来的新娜拉，在“出走”的方向上更加果决。

回顾李超事件的前前后后，与晚清相比，五四公共场域之中的新女性，已经以校园为依托，在新文化领袖的帮助下形成了一种主体性相对明显的公共力量，她们不仅可以和男学生平等对话，还在女子参政和公共活动领域有所拓展。对李超这样一位平凡女子的关怀，也体现出五四新文化人对男女平权思想之信奉及对弱势者之真诚关怀。就个体高度而言，五四一代新女性也许无法与秋瑾相比，但千百个娜拉的聚合，以及来自男性知识者的对男权话语的自觉批判，无疑留下了女子解放史上一幕令人振奋的图景。但是，必须注意的是，五四毕竟是因缘际会的产物，有其不可复制性，这群出走的娜拉一旦激情消退或离开北京学校，失去了师长同学间的相互扶持，回到动荡的严峻的乱世现实之中，仍然难以兑现她们的政治经济诉求，她们将面临更大的生存考验，也会带来巨大的心理落差。鲁迅“娜拉走后怎样”的先知式话语，如同一块沉重的尸体，将长久压在中国新女性乃至所有新派知识分子心上。

四、总结：女子解放与国民自由

胡适有句名言：“争你们个人的自由，便是为国家争自由！争你们个人的人格，便是为国家争人格！自由平等的国家不是一群奴才建立得起来的！”[35]此系正理。然而，在具体而复杂的历史进程中，操行起来却有很多困难。

中国女子解放运动的最大困难，就是受制于前现代国家形态这个大环境。美国女权主义运动兴起时，国家已经建立了宪政体制，政府与民间之间有比较稳定、公开、有序的对话机制。而中国女权基础既薄弱，又陷入严重的民族危机之中，辛亥革命斩断了二千余年皇权专制法儒帝国体系的头颅，却来不及清理其躯体，真正意义上的共和体制迟迟未能建立。在这样一个动荡的乱世中，国民自身安全尚且难以保全，公共空间极其不稳定，随着可能被外来的或国内的强权势力破坏，进行循序渐进改革的空间狭小。

早在1903年，主张缔造“女国民”的中国女权先驱金天翮在其名著《女界钟》里清醒地指出：“至于女权之剥削，则半自野蛮时代圣贤之垂训，半由专制世界君主之立法使然，然而终不可以向圣贤君主之手乞而得焉。”“自由与平权，为孪生之儿，自由特早一时而生者也。是故自由起而后平权立，平权立而后一夫一妻之制行……”[36]建立一个真正自由民主的国家，是女子解放的先决条件。“女国民”是双重主体的融合，既要求女子突破男尊女卑传统之网罗，昂然独立于男性话语权威之外，又要求女子与男子并肩作战，从被专制势力奴役的处境中挣脱出来，成为现代意义上的“国民”政治主体。无论是秋瑾式的英雄主义，还是“娜拉”们的平民主义，最终都只能指向这条坎坷之路。然而，虽然经历了秋瑾的牺牲和李超的悲剧，从晚清到新文化五四运动公共空间也朝着有利于女子解放的方向拓展，但是，女性手上所掌握的社会资源仍然太少，如果她们要投入更剧烈的社会运动中去，也意味着更沉重的压力和更大的牺牲。“以道抗势”固然是一种高尚的人文情怀和美好理想，但缺乏实力的“道”如何坚持下去，是每个理想主义者都不得不面对的问题。“娜拉”出走了，可能饿死，也可能回来，也有部分可能会变成“女侠”、“女匪”（后来的三一八惨案、女师大事件，某种程度上仿佛是“娜拉”向“秋瑾”的回归），无论如何，这些祭坛上的女性已经化为了自由之火的一部分，值得我们追思和缅怀。

注释：

[1] 郭长海、郭君兮辑注：《秋瑾全集笺注》，长春：吉林文史出版社，2003年，第4页

[2] 此处使用“新式游士”这一概念，是因为他们与春秋战国时期的游士有一定相似性，包括在朝野之间流动、以舆论学说干政等，另外，这些人中思想倾向复杂，有改良派、革命派、保皇派，也有投机主义的“新纵横家”，在此统一称之为“新式游士”。这群人的出现堪称晚清公共空间最鲜明的特色。

[3] 早在1844年英国传教士便在宁波兴办了教会女学，可参见陈景磐：《中国近代教育史》，北京：人民教育出版社，1985版，第73页；1870年传教士林

乐知在《教会新报》中刊登《缠足论》，1874年厦门戒缠足会成立，1883年康有为与区谔良创立不裹足会，参见夏晓虹：《晚清文人妇女观》，北京：北京大学出版社，第4、6页；又如郑观应1872年《救时揭要》一书中有《戒溺女文》，参见《郑观应集》，上海：上海人民出版社，1982年，第36页。聊举数例，不详论。

[4] 梁启超：《饮冰室合集》（珍藏版·文集·第二卷），北京：中华书局，2015年，第152页，标点为本文作者所加

[5] 经元善：《经正女学缘起》，载朱有瓛《中国近代学制史料》第一辑下册，上海：华东师范大学出版社，1986年，第892页

[6] 秋瑾有部分照片存世，其和服持刀之照片颇有中性美，流传甚广，成为秋瑾的标志性形象，其他照片则气质有所不如。服部繁子描述初见秋瑾时的印象：“脸色白得发青，大眼睛，高鼻梁，薄嘴唇。身材苗条，好一个潇洒的青年。”称之为“男装美人”。参见[日]服部繁子：《回忆秋瑾女士》，载郭延礼编著：《解读秋瑾》（上），济南：山东教育出版社，2013年，第119-120页。无论秋瑾真实容貌如何，人们怀着浪漫化的心态将她称为“美人”，也属情理之中。

[7] 王时泽：《回忆秋瑾》，载《辛亥革命回忆录》（四），北京：文史资料出版社，第229-230页

[8] 参见徐小淑：《记秋瑾》，内有“不须三尺孤坟，中国已无干净土”、“虽死犹生，牺牲尽我责任”等句，同载《辛亥革命回忆录》（四），第218页

[9] 此节可参见《秋瑾之波累》等文，载郭长海、秋经武编：《秋瑾研究资料·文献集·上册》，银川：宁夏人民出版社，第143页

[10] 秋瑾本系官宦人家出身，又多与官场众人多有来往，不可能不知道这种乱供的后果，从种种表现来看，她确实是决心一死。

[11] 当局公布的“秋瑾供词”见刊于《申报》1907年8月13日，关于近人对此供词真伪性的辨析，可参见马君毅：《“秋瑾供词”辨析》，《历史教学问题》2004年第4期；毛艳丽、郭建鹏、李博：《“秋瑾供词”考辩——兼与马自毅先生商榷》，《长春师范学院学报》2007年11月等文章。当时舆论多倾向于“无供词”之说，

[12] 周芾棠等辑：《秋瑾史料》，长沙：湖南人民出版社，1981年，第151页

[13] 《大公报》1907年7月30日

[14] 浙江省社会科学院历史研究所编：《辛亥革命浙江史料续辑》，杭州：浙江人民出版社，1987，第349页

[15] 《申报》1907年7月22日

[16] 章炳麟：《秋瑾集序》，《民报》1907年，第17期

[17] 《神州女报》1907年12月

[18] 关于李超生平，可参见胡适：《李超传》，《胡适文存》，北京：外文出版社，2013年，第207-224页

[19] 王家赠金之事，可参见秋瑾之弟秋宗章《六六私乘补遗》一文，载郭延礼：《秋瑾研究资料》，济南：山东教育出版社，第146-147页

[20] 参见何华玲：《新教育·新女性：北京女高师研究》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第61页

- [21] 程俊英：《五四时期的北京女高师》，党德信总主编，马玉田、舒乙主编，中国人民政治协商会议全国委员会文史资料委员会编：《文史资料存稿选编 24 教育》，北京：中国文史出版社，2002 年，第 385 页
- [22] 程俊英：《陈中凡老师在女高师》，吴新雷编：《学林清晖——文学史家陈中凡》，南京：南京大学出版社，2003 年，第 51 页
- [23] 陶淑范：《五四时期的女高师》，中国人民政治协商会议北京市委员会文史资料委员会编：《文史资料选编》第 4 辑，北京：北京出版社，1979 年，第 61 页
- [24] 参见北京市妇女联合会编：《巾帼春秋》，北京：中国妇女出版社，1988 年，第 14-15 页
- [25] 胡适：《李超传》，《胡适文存》，北京：外文出版社，2013 年，第 219-220 页
- [26] 《少年中国》1919 年第 1 卷第 4 期
- [27] 《时报》1919 年 10 月 21 日
- [28] 何卓恩编：《胡适文集 自述卷》，长春：长春出版社，2013，第 118 页
- [29] 参见胡适：《李超传》，《胡适文存》，北京：外文出版社，2013 年，第 223-224 页
- [30] 发起人名单参见《昨日李超女士追悼会情形》，《晨报》1919 年 12 月 1 日
- [31] 《昨日李超女士追悼会情形》，《晨报》1919 年 12 月 1 日
- [32] 《陈仲甫先生演说》，见《李超女士追悼会之演说词》，《晨报》1919 年 12 月 13 日
- [33] 《梁漱溟先生演说》，见《李超女士追悼会之演说词》，《晨报》1919 年 12 月 17 日
- [34] 朱杰人、戴从喜：《程俊英教授纪念文集》，上海：华东师范大学出版社，第 350 页
- [35] 胡适：《容忍与自由》，北京：同心出版社，2012，第 24 页
- [36] 夏晓虹编：《中国近代思想家文库 金天翻 吕碧城 秋瑾 何震卷》，北京：中国人民大学出版社，2015 年，第 26 页，第 40 页

取自《爱思想》网站，发布于 2019-02-22。

文人與信徒的雙重靈魂

——再解丁玲之謎

● 許紀霖

在中國當代作家當中，丁玲或許是最難以理解的。她成名很早，到延安也早，一度甚為得寵。1949年之後又是最早被拋出來，1957年成為「大右派」後流放到天寒地凍的北大荒。1980年代平反以後，卻比有所懺悔的周揚還「左」。在她的晚年，不喜歡人家提她的名著《莎菲女士的日記》、《我在霞村的時候》，再三說自己在北大荒是如何美好快樂，寫模範人物英雄事迹的特寫《杜晚香》是她最好的作品。人們覺得這老太太的言行匪夷所思，不是過於矯情，就是腦子壞了。

丁玲，是一個難解的謎，許多評論家試圖走進她的內心世界，但都只是在外圍徘徊。作為知識份子的研究者，丁玲引起了筆者強烈的好奇心。她的靈魂是複雜的、雙重的，有文人的一面，也有信徒的一面。文人希冀自由，信徒渴望獻身，這互相衝突的兩面共同構成了一個完整的丁玲。文人與信徒的雙重靈魂，正是那個時代革命知識份子的普遍精神症狀。

一 「我好比孫悟空，幹嘛要找一個緊箍咒呀」

一個人的終極選擇如何，要追溯到他的家庭背景與少年經歷。文學青年進入都市，是否走上革命的道路，最早的起因與家庭出身不無關係。筆者發現，許多左翼文學青年都有相似的家庭背景：破落的士大夫或地主富家子弟。若是貧民出身，他們所嚮往的只是安安分分地往上流動，在都市裏找一個穩定的職業，很少有叛逆的非分之想。若是大戶人家出身，家庭會為他們安排好錦繡前程，這些官二代、富二代要到1935年的「一二·九運動」之後，受亡國危機的刺激，才會投身革命。唯有那些曾經風光過、又開始走下坡路的官宦家庭的子弟，從小感受到世態炎涼，敏感而憤懣，最容易為左翼思潮吸引。

丁玲就是一個顯例。她原本姓蔣，蔣家在湖南常德安福縣是首屈一指的大戶人家，擁有一片一片的大房子。但丁玲的父親是個紈袴子弟，分

家之後，坐吃山空，給丁玲留下的印象總是躺在牀榻上抽鴉片。丁玲晚年回憶說：「總是講蔣家過去怎麼樣顯赫，有錢有勢，有派頭。可是我眼睛看見的，身臨其境的，都是破敗不堪，都是世態炎涼。」^①她三歲的時候父親死了，在家族中從此受盡冷落，看夠白眼。回到母親的家——這個世代官宦之家，也給幼小的丁玲灰暗的記憶。她一直記得，臘月時分，舅舅把丫頭捆在牀前的踏板上暴揍，打人的腦袋像敲木魚一樣。丁玲說：「正是這兩個家，在我心中燃起了一盆火，我走向革命，就是從這一盆火出發的。」^②丁玲童年的特殊經歷使得她對底層民眾、特別是女性的肉體苦難和精神痛苦特別敏感，形同身受，她既能寫出莎菲女士的內心苦悶，也能在《我在霞村的時候》中生動刻畫出一個受過日寇凌辱的鄉村女子貞貞對苦難命運的反抗。她的死對頭周揚對此頗為不屑：「丁玲說甚麼：『肩上擔負世界的痛苦』，擔負那麼多痛苦幹甚麼？這正是沒落階級的思想……」^③大地主家庭出身、從小裹在錦綉羅緞中長大的周揚，的確無法理解來自破落家庭的湖南同鄉丁玲童年積下的陰暗記憶。

丁玲與冰心是上個世紀20、30年代齊名的當紅女作家，她們的作品風格、人生姿態截然不同：一位是通體燃燒的火；另一位是淑女般柔和的冰。這與她們各自的童年經歷不無關係。冰心的家庭是安寧的、溫馨的，父母雙全，對她與弟弟充滿了關愛與柔情。冰心的童年記憶多的是母愛，但丁玲的童年更多的是恨。茅盾評論說，「如果謝冰心女士作品的中心是對於母愛和自然的頌讚。那麼，初期



丁玲成名早，名作家意識很濃，身上有一股孤傲之氣。(資料圖片)

的丁玲的作品全然和這『幽雅』的情緒沒有關涉」^④。

丁玲走上文學的道路純屬偶然，她不是因為喜歡文學而寫作，僅僅是感到苦悶。她說：「我精神上苦痛極了。除了小說，我找不到一個朋友。於是我寫小說了，我的小說就不得不充滿了對社會的鄙視和個人孤獨的靈魂的倔強掙扎。」^⑤丁玲早期的作品只有兩個主題：苦悶與虛無。她的成名作《莎菲女士的日記》之所以引起轟動，正是切中了瀰漫在都市青年中深刻的虛無主題。

丁玲在平民女校的老師茅盾對她的了解最為透徹，他說：「她的莎菲女士是心靈上負着時代苦悶的創傷的青年女性的叛逆的絕叫者」，「是『五四』以後解放的青年女子在性愛上的矛盾心理的代表者」^⑥。丁玲自己也說，莎菲女士「眼睛裏看到的盡是黑暗，她對舊社會實在不喜歡，連同生活在這個社會中的人她也都不喜歡、不滿意。她想尋找光明，但她看不到一個真正理想的東西，一個真正理想的人」^⑦。

五四之後的中國年輕人當中，普遍瀰漫着深切的精神苦悶，他們痛恨現實，在社會中找不到自己的位置，也看不到出路與希望何在，於是虛無主義成為一種時代病。大凡虛無主義者最後總是要尋求皈依，尋找新宗教，成為有信仰之人。丁玲的虛無是暫時的精神狀態，她在等待一次命運的突變，一次終極性的精神皈依。

丁玲最早接觸到馬克思主義是在平民女校和上海大學求學期間，她在那裏遇到了茅盾、瞿秋白、施存統、李達等最早一批共產黨員。早期的共產黨是一個知識份子的政黨，他們在思想上接受了馬克思主義，但在氣質上更接近傳統的士大夫，散發着濃郁的文人習氣，遠遠沒有以後那種類似清教徒團體的高度組織性與肅殺氣。對這些知識份子來說，革命與浪漫最初是合為一體的，創造社的蔣光慈就說過：「我自己便是浪漫派，凡是革命家也都是浪漫派，不浪漫誰個來革命呢？」^⑨那時候，風流倜儻的老師與單純多情的女生之間，留下了許多師生戀的故事：瞿秋白與王劍虹、楊之華，施存統與鍾復光，沈澤民與張琴秋……在這樣的浪漫氛圍中，丁玲雖然與共產黨走得很近，也迷戀革命，但這種革命是羅曼蒂克的，充滿了文藝青年的幻想。從上海大學出來的早期革命者多是充滿了浪漫情懷的小知識份子，具有文藝青年氣質的丁玲尤為如此，她把革命浪漫化、浪漫革命化，自由、戀愛、文學、革命與社會主義，這些元素混雜在一起，如此地激盪心靈，讓本來一片灰色的生活，突然變得陽光明媚，充滿了激情與意義。苦悶之後，便是反抗；虛無之後，便是革命，這一切對於少男少女來說，都需要愛情的助燃劑，讓枯

乾的心靈燃燒，讓相互愛戀的身體萌發出反抗與革命的激情。

繼描寫都市青年的苦悶與虛無之後，丁玲小說的第二個主題便是革命加戀愛，這是她試圖擺脫苦悶與虛無的不二途徑。唯有投身於革命與戀愛的激流之中，她的內心世界才感到充實，精神方得以救贖。1929年她創作的第一部長篇小說《韋護》，裏面的人物在現實生活都可以一一找到原型：瞿秋白、王劍虹、柯慶施、施復亮、鍾復光，還有她自己。晚年的丁玲對這篇小說頗不以為然：「只有在講戀愛，講朋友，在這些兒女之情以外，加上一點革命的東西，把這些東西生硬地湊在一起。這樣的作品，自然不會有甚麼生命力」^⑩。然而，《韋護》當年在大名鼎鼎的《小說月報》連載五期，是非常叫座的，很能迎合大革命失敗後都市小知識份子的心理情趣。

丁玲嚮往革命，但她更愛文學，想在精神的天空中自由自在地飛翔，不願加入共產黨，甚至連左翼作家聯盟，最初她也不想參加。丁玲心想：「共產黨是好的。但有一件東西，我不想要，就是黨組織的鐵的紀律……我好比孫悟空，幹嘛要找一個緊箍咒呀。」她的老師瞿秋白，一個至死都懷着作家夢的資深布爾什維克，一直鼓勵她走文學的道路：「你嘛，飛得越高越好，飛得越遠越好。」^⑪此時她已經是與冰心齊名、甚至風頭壓過冰心的最紅女作家了。

對於丁玲來說，寫作固然是她的生命，但當作家不是她的唯一人生，從幼年激發起的正義感始終燃燒着她的生命，而寫作只是其中的一種方式而已。從此以後，投身革命將是更重要的道路。早年的共產黨有道德感召

力，追求自由、平等和正義，對底層民眾充滿同情。像丁玲這樣來自破落士大夫家庭的文學青年，本來就是奔着個性自由來到都市，他們充溢着浪漫主義激情，對社會的黑暗又滿懷憤恨。自由、浪漫、憤恨和同情，這四大激情都是通向革命的心理路徑，丁玲統統具備了。只是之前她不喜歡組織，不想做一顆機器裏的螺絲釘，她想自由自在，不願加入組織。假如沒有丈夫胡也頻之死，丁玲或許一直只是共產黨的同路人，但胡也頻的死喚起了她內心的仇恨，她要為丈夫復仇，接過他未完成的事業。

丁玲1930年加入了左聯，擔任紅色刊物《北斗》的主編。原先她最喜歡寫的小說題材是革命加戀愛，但後來她在光華大學演講時，面對慕名而來的「粉絲」公開宣布：「革命與戀愛交錯的故事，是一個缺點，現在不適宜了。」^⑩1932年，她在黨旗下秘密宣誓加入了共產黨，丁玲說：我過去不想入黨，只要革命就可以了；後來認為做一個左翼作家也夠了；現在我感到，只作黨的同路人是不行的。我願意作一顆螺絲釘，黨需要做甚麼就做甚麼！^⑪

讓丁玲絕然皈依組織的，除了胡也頻之死，還因為另外一個更重要的人物，那就是她的精神戀人馮雪峰，那是丁玲一生當中唯一讓她愛得刻骨銘心的男人。兩人幾乎是一見鍾情，被愛情擊倒，但那個時候丁玲與胡也頻同居，馮不想捲入三角戀，遠遠地避開丁玲，娶了自己的學生為妻。丁玲擔任《北斗》主編之後，直接在左聯黨團書記馮雪峰的領導下工作。馮雪峰有文人氣質，但更多的是布爾什維克的堅定，這兩點都讓丁玲非常痴迷，缺了其中一個在丁玲看來都不算

完美：若只有文人氣質，丁玲周邊這樣的男人多的是，可愛而不可敬；若只剩鋼鐵般的堅定，又缺乏趣味，可敬而不可愛。而其貌不揚的馮雪峰，恰恰將文人的細膩與信徒的堅貞合二為一，丁玲覺得在這個世界上，沒有哪個男人能像馮雪峰那樣了解她的作品和靈魂。他對她作品的點評，從最初的成名作《莎菲女士的日記》到後來獲得斯大林文學獎的《太陽照在桑乾河上》，都讓她心悅誠服，崇拜得五體投地。在丁玲精神最灰暗的日子裏，是他的存在與鞭策讓她有了生存和奮鬥的精神動力：「雪峰說過假使冰之〔丁玲的字〕是一個沒有希望的人，那雪峰就不會愛冰之。正為了這句話，使冰之怕，怕失去這可貴的愛，冰之裝也要裝成一個有希望的人。」^⑫她要成為他所期望的人，一個有着堅定革命意志和忠貞信念的共產黨人，不再是多愁善感、浪漫情懷的女作家。在馮雪峰精神人格的照耀下，丁玲一步一步邁向革命的精神救贖，走入了有着同一意志與嚴密戒律的清教徒團體。

1933年丁玲被捕和在南京的三年軟禁生活，讓她深深感到失去組織、失去朋友的孤寂，一個人的堅守是如此地艱難，她疲憊軟弱，內心充滿了無力感，掙扎於絕望之中。西安事變之後形勢緩和了，丁玲有了一些活動的自由，她去見原先在平民學校的老師李達，希望通過他找到黨組織。李達雖然是一個堅定的馬克思主義理論家，但他不習慣、也不喜歡布爾什維克黨的宗教氣質與嚴密戒規，他自願脫黨，做了一個黨的同路人。李達再三勸告已經出名的丁玲專心寫作，無論如何不能再參加政治活動，更不要去找黨。但丁玲不聽，她像離

群很久受了傷的孤雁，急於回到熟悉的雁群，在那裏找到同伴，找到精神的慰藉。

終於，馮雪峰代表組織找到了丁玲，丁玲嚎啕大哭，好像失散多年的孩子終於回到了母親身邊。馮雪峰出奇地冷靜——不，應該說冷酷，他對她說：「你怎麼感到只有你一個人在受罪？有許許多多人都同你一樣在受罪，整個革命在這幾年裏也受着罪咧！」^④丁玲呆住了，瞬間感覺自己的渺小——比較起紅軍的爬雪山過草地，自己三年孤寂的軟禁生活，又能算得了甚麼？

原來組織希望安排丁玲到歐洲去，借助她作為名作家的國際影響為紅軍募捐，但剛剛擺脫囚禁生活的丁玲實在很怕一個人的孤獨，她死活不肯，要回到組織的懷抱，回到群體的溫暖。於是，她踏上了去陝北的征程。

二 「這是一個使徒的磨折」

抗戰時期的延安，以整風運動為界，分為早期與後期。早期的延安在精神狀態上是非常活躍的，中共歷史上有兩次知識份子入黨的高峰，第一次是在國民大革命期間，第二次是在「一二·九運動」之後，為抗戰和自由的激情所激奮的熱血青年紛紛奔赴延安，其中有許多來自清華、北大、燕京的大學生和上海租界的青年作家，寶塔山下聚集起一批中華民族的文化精英，他們思想激進，舉止浪漫，嚮往個人自由和個性解放，對社會的黑暗面異常敏感，有尖銳的批判意識。然而，按照共產國際模式所塑造的中共，是一個有着高度同一性信

仰與紀律的列寧式政黨，它要求所有革命的同志——無論是否黨員——必須克服自由散漫的習性，對黨組織與共產主義懷有不容置疑的虔誠信仰，絕對服從組織，像清教徒那樣有着堅毅的意志，具有墨子那樣的「摩頂放踵」的犧牲精神。於是，知識份子從都市中帶來的文人自由風氣與中共在農村的戰爭環境中長期形成的團契化生活，逐漸發生了嚴重的衝突。

丁玲懷着尋找組織、尋找家的願望來到陝北，她是最早進入延安的著名大作家，中共高層領導人毛澤東、周恩來、陳雲、任弼時、彭德懷對她非常客氣，他們還成了有私交的朋友。剛到延安，丁玲像眾多來到延安的知識份子一樣，讀的多是雪萊 (Percy B. Shelley)、拜倫 (George G. Byron)、尼采 (Friedrich W. Nietzsche)、羅蘭 (Romain Rolland)、陀思妥耶夫斯基 (Fyodor Dostoyevsky) 等十九世紀西方浪漫主義、意志主義作家的作品，身上洋溢着反抗黑暗、與天下為敵的意志衝動，有着強烈的個人主義英雄情結。她在窑洞裏貼了詩人裴多菲 (Sándor Petőfi) 的格言：「我要同運命來決戰，它不至於就完全征服了我，人生是如何的優美啊！我要聚千古生命於一身地生活下去。」^⑤她創作的小說《我在霞村的時候》，按照自己所欣賞的個人英雄主義模式，塑造了一個孤獨的、驕傲的和反抗的女共產黨員貞貞，以至於有評論認為貞貞完全不像一個農村姑娘，更像一個地主小姐或城市小資，言辭、行為、思想非同尋常。不錯，丁玲以自我的偶像想像共產主義女戰士，她不是一顆服從組織的螺絲釘，而是受盡苦難而精神不屈、頑強表現自我個性與奮鬥意志的拜倫式英雄。

此時，丁玲依然保持着上海時期文人的孤高、驕傲與任性，想到甚麼，見到甚麼，就要說出來、寫出來。於是，她寫了轟動一時的〈「三八節」有感〉，以尖銳潑辣的言辭激烈批評了延安的男尊女卑和等級制度。這種文章本來在上海寫寫算不了甚麼，但在延安立即招來了大麻煩。賀龍不滿地說：「丁玲，你是我的老鄉呵，你怎麼寫出這樣的文章？跳舞有甚麼妨礙？值得這樣挖苦？」毛澤東當時與丁玲的關係還比較親密，也提醒她：「賀龍、王震他們是政治家，他們一眼就看出問題，你就看不出來。」^⑥

然而，任性而單純的丁玲又如何看得出來呢！她只是一個充滿革命熱情的文人，完全不懂政治，更不懂得一個列寧式政黨要求革命者的只是虔誠的信仰，而容不得任何理性的質疑。丁玲善意的批評，本來只是對黨的「第二種忠誠」，然而在黨看來，對黑暗面的揭露，已經傷害了革命事業的神聖與純潔，特別是像丁玲這樣國內外知名的大作家，她的犀利批評更是羞辱了黨的尊嚴。丁玲晚年在談到這一事件時終於有所覺悟：老幹部「覺得寫文章批評領袖，有損領袖形象，不能容忍。我們打下這個地方，不是讓你們來批評的，都喜歡聽表揚」^⑦。

丁玲受到了很大的壓力，這種壓力不是來自黑暗的外部，竟然是來自革命大家庭的內部，來自自己的同志與戰友，「她終於懂得了延安與上海的不同，這裏有組織紀律約束，話是不能亂講的，牢騷不好隨意發的，作家不是自由職業者，而是黨領導的為實現革命目標而戰鬥的戰士，否則就為延安所不容」^⑧。她的個人主義意識與黨的團契精神水火難容，要麼離開延安，要麼改變自己。丁玲屈服

了，這是她人生中的第一次低頭。此時毛澤東在延安文藝座談會上講了話，在多個場合對丁玲有委婉的批評。毛要作家「將屁股移過來」，從地主階級、資產階級和小資產階級的立場移到工人、農民、勞苦大眾這一邊，高貴者最愚蠢，卑賤者最聰明。從北平、上海來到延安的知識份子的「三觀」被徹底顛覆了，原先的精英驕傲感如今成為了需要洗滌靈魂的原罪。丁玲更是惶恐，她出身於地主家庭，在南京被軟禁的三年又有說不清楚的「歷史污點」，她唯有屈服投降。

這種屈服，雖然不自願，卻又是自覺的。她從小就對底層的勞苦大眾有同情之心，痛恨社會的不義，早在上海辦《北斗》的時候，她就說過：「不要使自己脫離大眾，不要把自己當一個作家。記着自己就是大眾中的一個，是在替大眾說話，替自己說話。」^⑨不過，那個時代的大眾，對於丁玲而言只是一個抽象的概念，她以為參加了革命，加入了共產黨，就是在為勞苦大眾奮鬥。然而在延安文藝座談會之後，她惶然意識到自己還不是勞苦大眾中的一員，自己的立場有問題！剛到延安的時候，毛澤東半開玩笑地說丁玲「有名士氣派」^⑩，起初她還引以為豪。如今她才知道，這是領袖對自己的批評。丁玲成名早，名作家意識很濃，自我感覺良好，身上有一股孤傲之氣。在延安整風的時候，陳雲提醒她：「對於共產黨作家來說，首先是共產黨員，其次才是作家。」^⑪她逐漸明白，對於一個革命者來說，作家不過是政治化的個人，作家的靈魂不屬於個性，只能服膺黨，服膺革命的神聖事業。

在自由與同情、個性與服從、作家與戰士之間，丁玲始終是矛盾的，

她天生是一個作家，只有在暢快的寫作中，她才感覺到自由，感覺到靈魂的飛翔。但毛澤東反對的正是這種自由散漫、個性張揚的「自由主義」，黨要求每一個作家都是偉大事業中的螺絲釘，首先是工作，其次才是寫作。即使寫作，也要服從於黨的神聖事業，一切不是從個性、而是從革命的需要出發。擔任了領導職務的丁玲，最感痛苦的是工作與寫作的衝突，她不能像在上海那樣自由自在地寫作。但作家的本性難移，丁玲還是忙中偷閒，寫出長篇宏製《太陽照在桑乾河上》，以至於周揚對她很不滿意：丁玲怎麼搞的，不願工作，只想寫作²²？1949年以後，丁玲在一個公開場合含着眼淚說：「我有一個丈夫，還有一個愛人，我的丈夫是工作，我的愛人是寫作，我總是想着我的愛人，覺得我不能戀愛自由。」²³其實，即使在寫作當中，丁玲也不是自由的，也不能自由戀愛。她寫作《太陽照在桑乾河上》的時候，雖然明白作家是黨的文藝工作者而不是自由職業者的大道理，但在具體寫作中卻常常陷於苦惱，她發現光了解方向、有了生活還不夠，還要懂政策，要按照黨的不同時期的具體政策來分析處理生活素材。腦袋裏的框框和顧慮愈多，落筆愈有千鈞之重，更多的不是創作的愉悅，而是顧此失彼的惶恐。

因為在南京的那段歷史遲遲得不到審查通過，再加上〈「三八節」有感〉闖了禍，丁玲感覺灰心喪氣，不被理解，遭受了很大的誤解。她私下對蕭軍發洩內心的怨艾：「我未來這裏之先……我是抱着怎麼樣火的心情啊！將將由南京出來！誰知道……竟像掉在冰窖裏一樣！沒有溫情，沒有照顧！並不如我想的……是一家

人！」她耐不了延安的雨天，抱怨窩洞又小又冷，簡直是在坐土牢，不由懷戀起上海的雨天是多麼有詩意²⁴。丁玲在〈風雨中憶蕭紅〉一文中借懷人而吐苦水，給自己鼓氣。她從蕭紅想到馮雪峰和瞿秋白，說馮雪峰「受埋怨過，然而他沒有感傷，他對名譽和地位是那樣地無睹」，而瞿秋白「在政治生活中過了那麼久，卻還不能徹底地變更自己，他那種二重的生活使他在臨死時還不能免於有所申訴。我常常責怪他申訴的『多餘』，然而當我去體味他內心的戰鬥歷史時，卻也不能不感動，哪怕那在整體中，是很渺小的」²⁵。馮雪峰與瞿秋白都是她崇敬的偶像，她試圖從他們的命運遭際中尋找一點安慰，獲得些微堅持下去的勇氣。

在延安，丁玲與蕭軍的處境有點相似，都是個性張揚的名作家，也都受到一些打擊。據胡喬木回憶，延安文藝座談會最初的起因就是衝着這兩個人而來²⁶。丁玲與蕭軍一度走得很近，他們有共同的遭遇和牢騷，在延安也都很孤獨，需要彼此傾訴。丁玲向蕭軍訴苦，因為南京的經歷一無證據，二無證明，組織至今還在懷疑她是否叛徒，沒有恢復黨籍。蕭軍說：「政治的信仰這是一生的大事……一個人一生可以戀一百次愛，結一百次婚，但卻不能改變一百次政治信仰啊……」丁玲幾乎要哭出來了：「是啊！戀愛……沒有也就算了……（政治信仰）這樣磨難我，老實講我算要吃不消了……我不能忍受了啊！」她感到黨已經不信任自己了，甚至想離開延安，脫離組織，回歸自由之身。蕭軍很同情她，感嘆說：「這是一個使徒的磨折！」他在日記中寫道：「我對於作叛徒的人

固然不愛，而把一個人逼成叛徒的東西——人或制度——比叛徒更加可恨。」^{②7}

儘管如此，兩個人對黨的態度還是有微妙的區別。蕭軍同情革命，但他是非黨人士，是黨的同路人，但同路未必同心。丁玲是黨的人，視黨如自己的家、自己的親人，她對黨是有感情的。蕭軍發現^{②8}：

我們雖然是在一個方向前進着，但我們總是有着一條界線存在着，她愛她的黨，以至於最不屑的黨人；我愛我應該有的自由，我不願意把這僅有的一點小自由也捐給了黨！

當延安生活讓蕭軍愈來愈不堪忍受的時候，他的選擇是疏離黨，不願為了生存而改變自我。而丁玲則試圖將個性融合到黨性之中，向自己證明黨性就是個性，自己不是蕭軍那樣的黨的同路人，而是有着堅貞信仰和意志堅定的共產黨人。

三 「我相信黨，相信歷史總會為我作出公正的結論」

比起1949年之後的遭遇，丁玲在延安遭受的磨難只能算是小小的前奏。解放之後她風光了沒有幾年，便接連遭到更殘酷的政治打擊。之所以如此，與文藝界無窮的宗派鬥爭密切相關。列寧式政黨為了捍衛信仰的單一性與組織的嚴密性，必然有正統與異端之爭。傳統的文人相輕和宗派鬥爭，一旦被賦予了捍衛正義與黨的純潔性的神聖使命，便不復有良知的羈絆，不是你死，就是我亡，對不同觀點、利益與派別的同志的迫害打擊，

變得空前殘酷，非置對手於死地而絕不收手，而每個人都相信自己是神聖事業的真正信徒，是最虔誠的福音傳播者。

如前所述，丁玲的死對頭是「文藝界沙皇」周揚。周揚與丁玲在上海就屬於不同派系，到了延安，周揚領導的「魯藝」和丁玲為首的「文抗」，是文藝界的兩大山頭。周揚是有理論修養的大知識份子，從小養尊處優，對政策的領會能力強，甘願成為黨的馴服工具，有極強的權力欲，在毛澤東的支持下，要在文藝界一統天下。丁玲在黨內的資格不在周揚之下，在國內外的名氣要遠遠超過周揚，她看不慣周揚的領導派頭，更不服他的霸道，經常在場面上給這位「文藝界沙皇」難堪。而周揚也看不慣丁玲的明星做派，對她的桀驁不馴耿耿於懷，於是千方百計要整她，讓她在政治上垮掉，永遠翻不了身。誠如李輝所說：「宗派鬥爭意外地成為一帖興奮劑，在政治口號的背後，激發出所有捲入者的激情和創造性。」^{②9}

在革命隊伍當中，有兩類不同的革命者：一種是浪漫的文人革命家，另一種是嚴苛的職業革命家。他們在角色和性格上迥然不同，彼此之間有很大的衝突。文人革命家生性浪漫，個性張揚，多愁善感，即使入了黨、參加了組織，也很難收斂自己的個性表現，習慣於以自己的思想詮釋黨的意志，與森嚴的組織紀律發生碰撞。而職業革命家是黨的整體意志化身，是組織紀律的堅定執行者。他們沒有自己的個性，黨性就是唯一的自我意志。在他們身上，更多的是布爾什維克式的冷血和鋼鐵般嚴酷的意志，少的是文人的浪漫與世俗的溫情。夏濟安在研究瞿秋白的時候，將這兩類革

命家稱為「軟心腸的共產主義者」與「硬心腸的共產主義者」^⑩。顯然，丁玲屬於前一類文人革命家，而周揚則屬於後一類職業革命家。在文學領域，周揚的名氣遠遜於丁玲，但只要一進入權力的角鬥場，高下勝負立見分曉。王蒙說過：「丁玲是一個藝術氣質很深厚的人，她熾熱，敏感，好強，爭勝，自信，情緒化，個性很強，針尖麥芒，意氣用事，有時候相當刻薄。」^⑪缺乏政治敏感與不諳權力鬥爭的丁玲自然不是老謀深算的周揚的對手。

丁玲先是在1955年的反胡風運動中被打成「反黨小集團」，然後在1957年成為文藝界的「大右派」，被發配到北大荒，在那裏度過了十二個春秋，文化大革命中又被抓進監獄關了五年。箇中所經歷的苦難堪比古拉格群島，不僅是肉體上的磨難，更多的是精神上的難忍之痛。文革中丁玲的兒子從蘇聯來信，宣布與她劃清界限，不再與她保持聯繫，讓她痛不欲生：「難道這是真的嗎？這會是最愛我的兒子此刻寫給我的判決書嗎？」^⑫她在北大荒的時候，一改往常的孤高，媳婦來探親，她領着到隊長和職工家裏去串門，拉好關係；在路上遇見誰，陪着笑臉個個主動打招呼。人家對她愛理不理，不冷不熱，她也不生氣。她不斷給組織寫信，匯報思想，表示已經徹底認輸，「更多地贖罪，把罪贖完了，才能得到安寧」^⑬。沉入社會底層的丁玲已經與延安時期不一樣，她堅強了許多，也不再多愁善感，在命運的困頓之中，反而萌生了強烈的生存欲望和勇氣。她後來回憶說：「我不能學『士可殺，不可侮』的那個樣子，那不是個好辦法。我腦子裏只有一個想法，就是要

熬過去，要有一股韌性，不管你對我怎麼樣，我得活着！」^⑭

僅僅憑生存的本能，只能像動物一般屈辱地活下去，但對於丁玲來說，活着卻需要另外的精神支撐。在平反之前，兒子曾問她：「這些年裏，你是否一度萌生過一絲輕生的念頭？」丁玲搖搖頭：「從來沒有。我有信仰，有信念，我相信黨，相信歷史總會為我作出公正的結論。當然，我希望自己能活着見到這一天。」^⑮如果說過去的她更多地是一個充滿浪漫與反抗精神的文人的話，那麼遭遇苦難之後，她倒更像一個虔誠的信徒，內心的信仰似乎更堅固了。她說，受苦二十多年來，我在精神上從來沒有空虛過。因為我有信仰，有了信仰就不會空虛，就能挺過去^⑯。青年時代的丁玲，曾經是那樣地虛無與苦悶，回想一下，似乎有點「少年不識愁滋味、為賦新詞強說愁」的意味，如今當真正的苦難從天而降，丁玲反而從虛無與絕望中擺脫。那麼，支撐她內心的信仰究竟是甚麼呢？

用丁玲的話來說，可以稱為「四個相信」：相信黨、相信群眾、相信時間、相信歷史^⑰。許多在文革中被迫害的老幹部之所以能活下去，也與丁玲相似，相信歷史與人民最終是公正的，在末日審判之日，一切將真相大白，正義將降臨人間，邪惡將得到懲罰。歷史的弔詭在於，反基督教的馬克思主義，其具有所反對的對象的形式化特徵，無寧說是一種世俗化的宗教。世俗化的上帝就是人民，一個大寫的、整體意志的人民。上帝的意志化身為歷史的意志，客觀的、不可抗拒的歷史發展必然規律。雖然歷史意志在人間的展現過程之中，有曲折、有倒退、有黑暗，但總的發展趨

勢是確定的、不可改變的。只要你活下去，堅持到最後，一定會看到歷史的末日審判一刻：彌賽亞降臨人間，人民的意志、歷史的意志最終呈現，冤屈將得以平反，好人將會進入天堂，壞人終將進入地獄。

在北大荒那些最黑暗的日子裏，丁玲作為一個共產主義的虔誠信徒，她一直記得劉少奇在〈論共產黨員的修養〉中的話：「一個共產黨員要挨得起冤枉。」^⑧她之所以不斷地寫檢討，承認各種莫須有的罪名，不是真的心服，而是由於這既是求生存的現實策略，又是一種堅定的信念，相信歷史的最後審判，相信彌賽亞的最終降臨：「我相信五年十年之後，事情的真相，黨一定會弄清楚的。」^⑨

丁玲所期待的彌賽亞，就是黨。人民意志與歷史意志都是抽象的，意志的主體在人間的呈現需要一個代表，而黨就是人民意志的受託者，是客觀歷史法則在人間的執行人。黨代表了人民整體的公共意志，而公共意志按照盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 的說法，是至上的、唯一的、整體的與不可分割的，而且永遠不會犯錯。黨的個別政策會錯，但黨的整體意志永遠正確。如果黨犯了錯誤，帶錯了路，那是因為黨內出了壞人。作為歷史意志的整體化身、人民意志的受託者，黨永遠是偉大、光榮、正確的。現在我們明白，丁玲獲平反之後接受外國記者採訪，當老外不解地問她：「共產黨執政以來你老挨整受苦，你為甚麼還相信共產黨」時，她為何會如此大聲地回答：「不是共產黨錯了，是一一些人錯了，一些思想錯了。」^⑩對一個虔誠的信徒來說，錯的永遠是個別，而不是整體；黨是全

知全能的，犯錯的只可能是肉身的人，而不可能是永遠正確的人民意志及其受託者。

黨的意志，既是人民的集體意志，又是領袖的個人意志。領袖是黨的意志的人格化身。黨的領袖也有「國王的兩個身體」：一個是聖體，代表了黨與國家的整體意志，聖體是永遠正確的；另一個是肉身，領袖作為凡人也會犯錯，也會墮落。領袖的兩個身體，既是外部分裂的，又是內在合一的，就看他的肉身在哪種程度上體現了人民的整體意志。毛澤東是中共歷史上最最重要的領袖，作為領袖他同樣具有兩個身體：「毛澤東思想」作為黨的整體意志，是集體智慧的結晶，是顛撲不破、永遠正確的；但作為凡人的毛澤東的個人思想與實踐，有時候卻會違背作為人民意志的「毛澤東思想」，比如給中國帶來巨大災難的反右、大躍進和文革。

如此來理解丁玲對毛澤東的矛盾態度，許多疑惑就會迎刃而解。丁玲到延安比較早，與毛澤東有親密的私交，毛唯一為同時代作家寫的詩，就是寫給丁玲的：「昨天文小姐，今日武將軍。」毛與丁玲，既是領袖與文臣的政治關係，又有男女之間的私人情感，其中的恩恩怨怨，外人難以釐清。丁玲寫了〈「三八節」有感〉，引起了毛的不滿，但毛還是認為她與王實味不一樣，對黨有感情，「有批評，但也有積極的建議」^⑪。毛在延安保了丁玲，她對此也深懷感激。1949年以後，因為丁玲的任性、特立獨行，毛對她愈來愈不滿，周揚遂秉承最高領袖的意志，將她打入九層地獄。丁玲對此心知肚明，對作為凡人的毛一直暗懷怨恨，但對作為黨的

整體意志化身的毛，卻始終有崇拜、敬仰之心。她有一句名言：「他對我不怎麼樣，不管，但我對他是一往情深的。」^④

這種對毛澤東的矛盾態度，是文革中被打倒的老幹部的普遍精神症候。丁玲與周揚雖然在各方面是死對頭，但在對待毛的態度上卻具有同構性。周揚長期以來是毛在文藝界最得力的幹將，是黨的馴服工具，但在文革當中也被毛拋了出來，在秦城監獄囚禁了五年。迫害人的被迫害，吃人的被吃，晚年的周揚對此有刻骨銘心的反思，從他在紀念馬克思逝世一百周年大會上的講話中可以看出，在文藝界很少有人像他那樣對毛的晚年錯誤有如此深刻的理論反思。即使如此，周揚至死對毛依然不脫崇拜之情。他在1950年代初曾經這樣對兒子傳授秘訣：「有兩個東西你要崇拜，迷信。一個是蘇聯，一個是毛主席。」^⑤到了晚年，在為《鄧拓文集》寫序時，他依然如此說：「毛主席有學識，能統一中國很了不起。雖然毛主席整了我，我也不恨他。我有信仰。」^⑥周揚與丁玲一樣，堅信代表着歷史整體意志的黨是永遠正確的，毛作為黨的人格化身依然是偉大的，作惡的只是像林彪、「四人幫」那樣的壞人，犯錯的也只是作為凡人的毛。晚年的丁玲與周揚依然對黨和毛的信仰堅貞如一；錯的只是猶大，不會是基督。由於缺乏對悲劇的真正認識，丁、周兩人始終不肯和解，丁玲認定是周揚陷害了她，錯誤的淵藪是黨內的叛徒，而非領袖本身。

經過二十多年的磨難，丁玲終於等到了平反的那一天。1979年「七一」前夕，丁玲參加了全國政協的黨員會

議，她無比喜悅地寫道：「二十一年了，我被攆出了黨，我離開了母親，我成了一個孤兒！」^⑦「黨呵，母親！我回來了……整整二十一年了，我日日夜夜盼望着這一天。」^⑧在延安時期，她以文人的犀利，發表了〈「三八節」有感〉，此刻她以信徒的虔誠，將充滿了感恩之情的文章取名為〈「七一」有感〉，以此表白徹底的脫胎換骨。

晚年的丁玲在各種場合、甚至不分場合，一而再、再而三地傾訴自己在苦難中如何對黨的堅貞、對信仰的堅守，這使得她與1980年代思想解放的大氛圍頗為不協調，許多人感覺丁玲簡直不可思議。其實，丁玲以誇張的文學語言所要證明的是：苦難降臨於自己，只是黨對信徒的考驗；最終歷史證明了，是我——丁玲，而不是周揚，是黨的最堅定的信徒！在丁玲看來，在苦難中對黨保持忠誠，不是為了獲得甚麼好處，而只是向黨證明，自己是上帝最好的選民——是最終得以洗滌原罪、靈魂得救的那個人。就如上帝考驗約伯，讓撒旦去折磨他最忠實的僕人，奪去了他的家產、兒女和健康，讓他生不如死，每天在苦難中煎熬。但約伯依然不改初衷，他將所有的苦難視為上帝的恩典，是對自己最寵愛的僕人的考驗，神的恩寵不是通過福、而是禍來展現的。好人受苦，不僅是得救的必要條件，而且是信仰的日常維護；通過忠僕蒙冤，上帝之名得以繼續被信從。因信稱義，因苦難而得救。苦難，是神的最高恩典；通向天國的道路，不是鋪滿了鮮花，而是布滿了荊棘；靈魂的得救，不是通過世俗的福分，而是歷經苦難依然堅貞如一。

對晚年丁玲的理解，亦應作如此觀。二十多年的苦難是如此沉重，讓她在肉體上痛不欲生，更是精神的折磨與人格的羞辱。然而，支撐她活下去，在失去尊嚴的日子裏保持生存勇氣的，是對黨的信念。她相信，這是黨對她的考驗，她要承受一切的苦難，向黨和所有的人證明，她是黨最忠貞的信徒，是真正的共產黨人。她在後來回憶「牛棚」裏的囚禁生活時，說當時感覺是生不如死，死很容易，生很艱難，支撐自己活下去的，是意識到自己是共產黨員。雖然被開除黨籍十一年了，但她一直以黨員的標準自我要求，從未放棄^{④⑥}。

比較起肉體的生命，丁玲更在乎的是政治生命。她多次表示：「一個人失去了政治生命，就等於沒有了生命。」^{④⑦}在丁玲十八歲離開家鄉前往上海的時候，母親對她的叮囑只有一句話：要守身如玉！對於信徒丁玲來說，比身體的貞潔更珍貴的，是政治的名節。丁玲的名節感很重，她一生耿耿於懷的是，僅僅因為在南京被軟禁期間，為了「欺騙敵人」，寫了一張「回家養母，不參加社會活動，未經甚麼審訊」的字條，就有了說不清、道不明的歷史污點，一直為組織不信任，周揚等人抓住這點不放，將她誣陷為叛徒。丁玲甚麼都能忍受，就是無法忍受對她政治名節的懷疑。晚年的丁玲之所以痛恨沈從文，就是因為沈從文在《記丁玲》中將她表述為一個軟弱的革命者、一個個人主義的小資產階級。沈從文筆下的丁玲恰恰印證了周揚對她的污蔑，這讓丁玲怒火中燒。誠如王蒙敏銳地發現的，她不敢直接挑戰周揚，只能將一腔憤恨發洩到曾經的密友身上^{④⑧}：

她無法直接寫文章批××〔周揚〕，對××，她並不處於優勢，她只能依靠黨。與××鬥，那靠的不是文章而是另一套黨內鬥爭的策略和功夫包括等待機會，當然更靠她的思想改造的努力與恪忠恪誠極忠極誠的表現。對於沈從文，她則處於優勢，她戰則必勝，她毫不手軟，毫不客氣。她沒有把沈從文放在眼裏；打在沈身上就是打在害得她幾十年謫入冷宮的罪魁禍首身上。

殘酷的宗派鬥爭，讓丁玲在1980年代復出之後，依然要以令眾人驚訝的極端、誇張的言行，向自己的死對頭證明：我不是叛徒！我是比你更貨真價實的黨的堅貞信徒！

經過反覆的折騰與無盡的等待，1984年夏天，中共中央組織部派人到首都醫院向丁玲宣讀了恢復名譽的9號文件。當丁玲聽到組織肯定她是「一個對黨對革命忠實的共產黨員」時，她脫口而出地說：「我可以死了。」這位曾經如此孤高、風光的大作家，在二十多年的苦難歲月中，支撐她活下去的，就是上帝對約伯式忠貞的認肯，那是神的最高恩典，她得救了。丁玲發自肺腑地抒發感恩之情：「黨給我恢復了名譽，我還有甚麼要求呢？我甚麼都不需要了。一個共產黨員的名譽比生命還寶貴，這等於是給了我一個新的生命啊！」^{④⑨}

1979年美籍華裔女作家於梨華採訪丁玲，丁玲向她表示自己在北大荒的最高理想就是當一個養雞隊長，於梨華不解地問：你是作家，無法寫作，那怎麼行呢？丁玲回答：「哎呀，你不理解……我首先是一個共產黨員，其次才是一個作家。」^{④⑩}從上海

時期丁玲不願加入組織，到延安時期被周揚批評不願工作、只想寫作，最終經過北大荒苦難的煉獄，丁玲脫胎換骨，似乎換了一個人，從自由散漫的作家蛻變為期盼恩典降臨的虔誠信徒。當1980年代眾多作家在思想解放的洪流中重新回歸作家的本性與良知，連「文藝界沙皇」周揚對毛的左傾路線都有深切反思的時候，丁玲還是那樣不合時宜地顯得迂腐、不可理喻。難道丁玲真的是左派，真的變成一顆沒有了思想、失去了靈魂的螺絲釘嗎？王蒙對此有一個比較貼切的觀察，他舉了幾個例子，證明晚年的丁玲依然有個性，有作家的本能，她反對思想掛帥，公然說好的小說首先要看藝術性。這些挑戰毛澤東〈在延安文藝座談會上的講話〉的言論連王蒙都不敢說，丁玲竟然毫無顧忌地說出來了。她給青年作家上課，諷刺地說：「誰說我們沒有創造性，每一次政治運動，整起人來，從來沒有重樣過！」她還很得意地說：「甚麼思想解放？我們那個時候，誰和誰相好，搬到一起住就是，哪裏像現在這樣麻煩！」王蒙認為，即使到了晚年，丁玲依然有年輕時代的明星意識，她與周揚不同，有強烈的創作欲、競爭欲和名家派頭，她與一些藝術大腕兒一樣，很在乎是誰掛頭牌、誰唱主角，因此很遭領導的討厭^⑤。

正是這種明星意識，讓晚年的丁玲在有着信徒的呆板形象的同時，依然保有自己可愛的個性。李輝如此評價說^⑥：

明星意識對於丁玲，正是她人生意義的積極體現。……政治、文學在她那裏以一種獨特的方式結合着，所以

她特別看重自己作為左翼文學傑出代表這一地位。這便是與周揚不同的丁玲，也是與眾不同的丁玲。

晚年的丁玲還是丁玲，她不是平庸的螺絲釘，也不是僵化的意識形態左派，她只是黨的最虔誠的信徒。當執政黨從最初的信仰共同體逐漸蛻變為利益共同體的時候，丁玲依然將信仰視為最高的利益，因信稱義，因信得救。更重要的是，她的信念不是對黨的具體方針政策的無條件服從，而是有她自己的個性化理解，她服從的不是某個個人，而是黨的集體意志。為了黨的最高的善、最高的利益，對於她看不慣的人與事，她依然要挺身衛道。丁玲的位置，就在黨的整體意志與個別意志之間，她以她的個性來理解黨的整體事業，以此來衡量具體時期具體的人所體現的個別意志。具體的人會犯錯，而整體的事業永遠正確；對信仰的捍衛，就是對黨的神聖性的守護。丁玲將之理解為一種「韋護精神」，韋護菩薩嫉惡如仇，有個性，有批判性^⑦，而她所崇敬的老師瞿秋白正是「韋護精神」的人格象徵。丁玲的黨性裏面有其獨特的個性，而個性之上又有她自以為是的黨性。丁玲至死，既是一個虔誠的信徒，又依然是一個任性的文人，她是矛盾的雙面，而這兩面又彼此鑲嵌，難捨難離。

在丁玲生命的最後一刻，她寫下的最後一行字是：「你們大家高興吧，我肯定能成佛。」在神志不清的彌留之際，她喃喃自語：「我早成佛了。」^⑧一個至死對信仰忠貞不渝的信徒，相信自己因信而去受苦，因信而解脫，大徹大悟，進入了極樂淨

土；而一切作孽的惡人，將被打入九層地獄。她感覺很滿足，她成佛了。她的靈魂飄飄悠悠，到天上與她的終身戀人馮雪峰相會——一個像她一樣有着堅定信仰、又不無任性的共產黨人。

註釋

①⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓ 李向東、王增如：《丁玲傳》，上冊（北京：中國大百科全書出版社，2015），頁3-4；90；132；279；278；293；288；379；288。

㉔㉕ 許楊清、宗誠編：《丁玲自傳》（南京：江蘇文藝出版社，1996），頁4；237。

③④ 陳徒手：〈丁玲的北大荒日子〉，載《人有病，天知否：一九四九年後中國文壇紀實》（北京：人民文學出版社，2000），頁113；122。

④⑥ 茅盾：〈女作家丁玲〉，載楊桂欣編：《觀察丁玲》（北京：大眾文藝出版社，2001），頁205。

⑤ 丁玲：〈一個真實人的一生——記胡也頻〉，載張炯主編：《丁玲全集》，第九卷（石家莊：河北人民出版社，2001），頁67。

⑦ 丁玲：〈答《開卷》記者問〉，載《丁玲全集》，第八卷，頁9。

⑧ 轉引自夏濟安著，萬芷均等合譯：《黑暗的閘門：中國左翼文學運動研究》（香港：中文大學出版社，2016），頁55。

⑨⑩⑪ 丁玲：〈我是人民的兒女〉，載《丁玲全集》，第八卷，頁308；306；309。

⑫ 丁玲：〈我的自白〉，載《丁玲全集》，第七卷，頁2。

⑬⑭⑮⑯ 蕭軍：《延安日記，1940-1945》，上卷（香港：牛津大學出版社，2013），頁50；60；51-52；56；80。

⑰ 丁玲：〈對於創作上的幾條具體意見〉，載《丁玲全集》，第七卷，頁10。

⑲⑳㉑㉒ 李向東、王增如：《丁玲傳》，下冊，頁461；550；560；498。

㉓ 丁玲：〈風雨中憶蕭紅〉，載《丁玲全集》，第五卷，頁135。

㉔㉕ 李輝：〈往事已然蒼老〉，載《搖蕩的秋千——是是非非說周揚》（深圳：海天出版社，1998），頁19；27。

⑳ 夏濟安：《黑暗的閘門》，頁3-4。

㉑㉒㉓ 王蒙：〈我心目中的丁玲〉，載《觀察丁玲》，頁329；326-27；323。

㉔㉕ 丁玲：〈黨給了我新的生命〉，載《丁玲全集》，第六卷，頁285；286；287。

㉖ 蔣祖林：〈回憶母親丁玲〉，《人物》，2000年第12期，頁85。

㉗ 丁玲：〈我這二十多年是怎麼過來的〉，載《丁玲全集》，第八卷，頁93。

㉘㉙ 丁玲：〈講一點心裏話〉，載《丁玲全集》，第八卷，頁67；66。

㉚ 丁玲：〈答外國駐京記者問〉，載《丁玲全集》，第八卷，頁146。

㉛ 丁玲：〈解答三個問題〉，載《丁玲全集》，第八卷，頁62。

㉜ 高華：〈從丁玲的命運看革命文藝生態中的文化、權力與政治〉，載高華著，黃駿編：《歷史筆記》，第二冊（香港：牛津大學出版社，2014），頁335。

㉝ 李輝：〈與周艾若談周揚〉，載《搖蕩的秋千》，頁211。

㉞ 李輝：〈與露菲談周揚〉，載《搖蕩的秋千》，頁201。

㉟ 丁玲：〈「七一」有感〉，載《丁玲全集》，第八卷，頁16。

㊱ 丁玲：〈「牛棚」小品〉，載《丁玲全集》，第六卷，頁10。

㊲ 丁玲：〈與美籍華裔女作家於梨華的談話〉，載《丁玲全集》，第八卷，頁29。

㊳ 丁玲：〈韋護精神〉，載《丁玲全集》，第八卷，頁91。

㊴ 陳漱渝：〈乾涸的清泉〉。轉引自李輝：《李輝文集·往事蒼老》（廣州：花城出版社，1998），頁184。

沈从文：做志士还是绅士？

许纪霖

中国文坛的最大憾事，是丁玲与沈从文的交恶。

他们曾经是那样的接近，那样的亲密，20世纪20年代，沈从文、丁玲再加上胡也频，三个从内地来到都城的文学青年，同居一个屋檐下，共同打拼，以至于黄色小报绘声绘色，想象他们的暧昧关系。最终，胡也频被国民党当局杀害，丁玲与沈从文歧路分离，一个成为激进的左翼作家，另一个走向了自由派阵营。

让我好奇的是，是一些什么样的因素，会让两个同生死、共命运的文学青年分道扬镳？是各自的宿命，还是纯属偶然？

丁玲与沈从文都来自湘西，沈从文的故乡凤凰城与丁玲的老家常德相距数百里，一条河流将两地连接在一起。但他们的认识，却是在1925年的北京。一个冬天的清晨，刚刚认识丁玲没有几天就疯狂爱上她的福建青年胡也频，将丁玲带到沈从文的小屋。第一次的见面，沈从文后来有详细的描述。腼腆的丁玲胖乎乎的圆脸上，老是在笑，沈从文心里暗暗想：“你是一个胖子的神气，却姓丁，倒真好笑咧。”两个湘西人一见如故，用家乡话亲热地交谈起来，将胡也频晾在了一边。沈从文一生都自称为“乡下人”，他本能地认定丁玲与他是同类，因为都来自湘西，“这地方直到如今，也仍然为都会中生长的人看不上眼的。假若一种近于野兽纯厚的个性就是一种原始民族精力的储蓄，我们永远不大聪明，拙于打算，永远缺少一个都市中人的兴味同观念，我们也正不必以生长到这个朴野边僻地方而羞辱”。

从内地来到京城的三位“北漂”，住在潮湿发霉的公寓，开始了自己的文学梦。文学界是他们的向往，又无形中隔着一条藩篱。他们的内心是敏感的，自卑而又野心勃勃。三位青年互相磨砺，给京城最有影响的《语丝》、《晨报副刊》、《现代评论》投稿，他们用的是同样的狭行稿纸、硬硬的笔尖和蓝色的墨水，笔迹也变得彼此接近，编辑还以为是同一个作者的不同化名。以至于丁玲给在上海的鲁迅写信求助，鲁迅一看还以为是他讨厌的“休芸芸”（沈从文）冒充女性来捣鬼而置之不理，从此播下了沈从文对鲁迅和左翼的不满种子。

沈从文独特的才气与风格，得到了文坛大佬郁达夫、徐志摩的赏识，他得以在《晨报副刊》发表文章，但每一次到晨报馆去领稿费，都感觉受到了一次侮辱。先是在会计办公室门口，“老实规矩的站在那黑暗一角等候”，待领到可怜的稿费之后，还要被可恶的门房敲诈一笔回扣。发表是如何的艰难，穷困潦倒的文学青年们对大刊物上各种时髦的名字又爱又恨，沈从文不无嫉恨地说：“我们对这个时代是无法攀援的。我们只能欣赏这类人的作品，却无法把作品送到任何一个大刊物上去给人家注意的。”有一次胡也频打通关系认识了

周作人，帮助沈从文在《语丝》刊出了文章，沈从文抱着胡也频的肩头，竟然哭了。

丁玲的文学起步比沈从文、胡也频要晚一些，她不喜欢那座城市，讨厌京城的上流绅士社会。在绅士阶层面前，沈从文有自卑感，但压抑自己的厌恶想挤进去。丁玲只想与京城一刀两断，她写道：“我很恨北京！我恨死的北京！我恨北京的文人！诗人！形式上我很平安，不大讲话，或者只像一个热情诗人的爱人或妻子，但我精神上苦痛极了！”(1)全部用的是感叹号，足见丁玲内心的愤怒之火。

沈从文是喜欢文学而写文章，他的文字里是湘西的云与水，丁玲因为“精神的苦痛”而在小说中发泄，她说，“我的小说就不得不充满了对社会的鄙视和个人的孤独的灵魂的倔强”。奇怪的是，沈从文希望挤入都市，却在小说中怀恋乡村的自然与蛮荒；而痛恨京城的丁玲，却道尽了都市游子的苦闷与彷徨。她的成名作《莎菲女士的日记》之所以引起轰动，正是切中了弥漫在都市青年中深刻的虚无主题。

大革命失败之后，由于北方生存环境的恶化，各路文化精英纷纷南下上海，三位文学新星也先后来到了上海，在一起写小说、编副刊，甚至联手办了一家出版社。当年的上海，是比北平更加政治化的城市，三个年轻人看起来走得更近了，却渐渐地拉开了心灵的距离。热烈的胡也频读了许多红色书籍，思想越来越激进，加入了左翼作家联盟。沈从文对政治一直抱着深刻的怀疑，他也不满黑暗的社会，但觉得比起冲动的情感，冷静的理智对于知识分子来说，是更为需要的。从笼罩着原始神魅氛围的湘西走出的沈从文，对狂热的信仰保持着一份警惕。他有一段话，表明了“独立”与“信仰”的不容：

中国自从辛亥革命后，帝王与神同时解体，这两样东西原本平分了这个民族的宗教情绪，如此一来“信仰”无所适从，现状既难于满意，于是“左”倾成为一般人宗教情绪的尾闾，原是极其自然的结果。因此具有独立思想的人，能够不依靠某种政体的理想生存的，也自然而然成为所谓“无思想”的人了！(2)

沈从文有着“乡下人”般的独特与倔强，他不喜欢狂热的“左”倾，也不认同自由主义。他向往上层的绅士社会，但在思想上始终与后者保持一段距离，他有自己的眼睛和大脑，拒绝各种美丽的乌托邦与“政体理想”，他说：我只信仰“真实”。从社会底层走来的文学青年，原本是很容易为革命的乌托邦所感召的。但沈从文在少年的时候，看到了太多的残暴与屠杀。在他十岁的时候，因为苗民起义的失败，他的几位叔叔也遭到杀戮，他曾经跟随家人去县城，在几百颗悬挂的人头中，寻找亲属的遗体，他还发现了挂在木棍上的一串人耳朵。“人头如山，血流成河”——这一幕情景在他幼小的心灵中留下沉重的阴影，终身无法忘却。他目睹官府的残暴，也了解民间的报复同样血腥。沈从文向往一个文明的社会，他对秩序的破坏有天然的恐惧与反感。比较起对民众怀有玫瑰色想象的胡也频、丁玲，当过兵、见过杀人、有过底层社会经历的沈从文，更了解一旦唤起自发的民众，将有多么可怕的蛮性被释放出来！

沈从文很为狂热而单纯的朋友担心：“注意那些使人痛苦卑贱的世界，肮脏的人物，粗暴的灵魂，同那些人们接近，自己没有改造他们以前，就先为他们改造了自己。”(3)革命的启蒙者都以为自己能唤起和改造民众，但潘多拉的魔盒一旦被打开，原本被教养与文明压抑了的原始蛮性就再也无法收回，最终被改造的、受到伤害的，却是启蒙者自己。不过，沈从文依然理解胡也频的选择，他赞扬“这男性的强悍处，却正是这个时代所不能少的东西”(4)。相形之下，他反省自己的性格里面倒多了一些琐碎，这琐碎常常蚕食自己的生命，让自己陷到平庸的泥沼里面。

晚年的丁玲曾经尖刻地批评沈从文这种琐碎、平庸的绅士梦：“那时我们三人的思想情况是不同的。沈从文因为一贯与新月社、现代评论派有些友谊，所以他始终羡慕绅士阶级，他已经不甘于一个清苦的作家的生活，也不太满足于一个作家的地位，他很想能当一个教授。”(5)这究竟是诛心之论，还是有几分真实？

沈从文出身于湘西显赫的世家大族，家里曾经寄希望于他，能够像他的祖父那样，当一个有权有势、威震一方的将军。他14岁便被送去当兵。然而，比起出操、放枪，羸弱的沈从文更喜欢读书。后来他认识了一位印刷工头，阅读了《新潮》、《改造》等大量新文化刊物。他痛恨那个“杀人者杀人、杀人者又被人杀”的残暴社会，更不愿成为残暴社会的主宰，他向往一个斯文、光明的世界，他说：“知识同权力相比，我愿意得到智慧，放下权力。”(6)于是他告别家乡，来到北京。在《从现实学习》一文中，他记下了与自己的大姐夫的一段对话：

“你来北京，作甚么的？”

“我来寻找理想，读点书”。

“瞎，读书？北京大小书呆子，不是读死书就是读书死，哪有你在乡下作老总以后出息！”

“可我怎么作下去？六年中我眼看在脚边杀了上万无辜平民，除了对被杀的和杀人的留下个愚蠢残忍印象，什么都学不到！做官的有不少聪明人，人越聪明也就越纵容愚蠢气质抬头，而自己俨然高高在上，以万物为刍狗。被杀的临死时的沉默，恰像是一种抗议：‘你杀了我肉体，我就腐烂你灵魂’，灵魂是个看不见的东西，可是它存在。”(7)

为了拯救自己的灵魂，没有学历的沈从文幻想到北京考进一所好的大学，但不是看不懂考卷，就是交不起学费。虽然以自己出众的才气，他挤进了文学的殿堂，但内心总是更向往大学，向往都市中的上流绅士社会。在京城的人文雅聚中，他衣衫褴褛，不修边幅，这位从边城来的“乡下人”为都市中的文人绅士所侧目，但无地自容的自卑感更激发其挤入上层社会的强烈欲望。如果说丁玲对绅士阶级是愤怒的话，那么，沈从文则是嫉恨。愤怒者要从外部打倒它，而嫉恨者则要进入它的内部。

然而，以“乡下人”的气质，沈从文不仅与左翼无缘，其实与绅士在精神上也是格格不入的，终身皆是如此。他在给丁玲的一封信中，如此说：“绅士玩弄文学，也似乎看得起文学，志士重视文学，不消说更看得起文学了……我既不是绅士又不作志士……”（8）沈从文对胡也频这样的志士是敬而远之，对高高在上的绅士又可望不可即，在志士与绅士、左翼与自由派无尽的笔战中，他只想守住文学中的自己，一颗独立而倔强的灵魂，虽然身体最好安顿在绅士的安逸之中。

现在回过头来说丁玲。文学青年进入都市，是否最后走上革命的道路，最早的起因与家庭出身不无关系。我发现，许多左翼文学青年都有共同的家庭背景：破落的士大夫或地主官僚家庭。若是贫家子弟，他所向往的只是安安分分地往上流动，在都市里找到一个稳定的职业，很少有叛逆的非分之想；若是大户人家出身，但又不破落，家庭会为他安排好锦绣前程，这些“官二代”“富二代”一直要到1935年的“一二·九”运动之后，受亡国危机的刺激，才会投身革命。唯有那些风光过又开始走下坡路的富家子弟们，从小感受到世态炎凉，敏感而愤恨，最容易为左翼思潮所吸引。

丁玲就是一个很好的例子。她原本姓蒋，蒋家在湖南常德安福县是首屈一指的大户人家，一片一片的大房子，都属于蒋家。但丁玲的父亲是个纨绔子弟，分家之后，坐吃山空，给丁玲留下的印象总是躺在床榻上抽鸦片。丁玲晚年回忆说：“总是讲蒋家过去怎么样显赫，有钱有势，有派头，可是我眼睛看见的，身临其境的，都是破败不堪，都是世态炎凉。”三岁的时候父亲死了，丁玲在家族中从此受尽冷落、看够白眼。回到母亲的家，这个世代官宦之家，也给幼小的丁玲灰暗的记忆。她一直记得，腊月时分，舅舅打丫头，把丫头捆在床前的踏板上暴揍，打人的脑袋像敲木鱼一样。丁玲说：“正是这两个家，在我心中燃起了一盆火，我走向革命，就是从这一盆火出发的。”（9）

丁玲有一个新潮的母亲，向警予是她的同学，母亲从小给丁玲讲秋瑾和罗兰夫人的故事。丁玲在长沙求学期间受到陶斯咏、杨开慧这些新民学会的师生们影响，随后与后来成为瞿秋白夫人的王剑虹结伴到上海，先是在平民女校，后来在上海大学求学，在那里接触到瞿秋白、施存统、茅盾、李达等最早一批知识分子共产党员。但丁玲并没有加入共产党，她要自由，要飞翔，心里在想：“共产党是好的。但有一件东西，我不想要，就是党组织的铁的纪律……我好比孙悟空，干嘛要找一个紧箍咒呀。”连欣赏她的瞿秋白也不赞成丁玲入党：“你嘛，飞得越高越好，飞得越远越好！”（10）

当丁玲与胡也频、沈从文相识的时候，她只是一个激进的文学青年，怀着与沈从文同样的梦想：做一个出名的小说家。然而，丁玲与沈从文是完全不同类型的人。李辉如此比较说：“以性格而言，沈从文温和，丁玲泼辣；沈从文以一种虽然带着愤激，但总体是平和的目光审视人生和社会；丁玲则以火一样的热情和疾恶如仇的目光，对待一切使她不满的生活和社会。”

仇恨，又找不到出路，于是丁玲早期的作品只有两个主题：苦闷与虚无。她在平民女校的老师茅盾对丁玲的了解最为透彻，他说：“莎菲女士是心灵上

负着时代苦闷的创伤的青年女性的叛逆的绝叫者，是五四以后解放的青年女子在性爱的矛盾心理的代表者。”(11)丁玲自己也说，莎菲女士“眼睛里看到的尽是黑暗，她对旧社会实在不喜欢，连同生活在这个社会中的人，她也都不喜欢、不满意。她想寻找光明，但她看不到一个真正理想的东西，一个真正理想的人”(12)。

五四之后的中国年轻人当中，普遍弥漫着深切的精神苦闷，他们痛恨现实，在社会中找不到自己的位置，也看不到出路与希望何在。于是虚无主义成为一种时代病。大凡虚无主义者最后总是要寻求皈依，寻找新宗教，成为有信仰之人。丁玲的虚无是暂时的精神状态，她在等待一次命运的突变，一次终极性的精神皈依。

胡也频与其他四位“左联”作家的被捕，成为她命运的转折点。产后两个月的丁玲发疯似的，在冰冷的冬夜里奔走，到处托人营救。脚上生满了冻疮。曾经是丁玲老师的李达夫妇虽然早就脱党，但立即赶来，将丁玲母子接到自己家中。沈从文比任何人都着急，陪同刚做了母亲的丁玲去龙华探监，还找了徐志摩、胡适、蔡元培和邵力子，想把人捞回来。虽然自由派知识分子和国民党开明派对左翼作家的激进颇有异见，也频受左翼的攻击，但他们爱才，有同情心，也有基本的正义感。然而，蒋介石被党国内外这么多名人要员来说情而激怒，手令将“左联”五作家即刻枪杀。

沈从文午夜12点急匆匆赶来，将噩耗告诉丁玲。丁玲异常冷静，沈从文后来有一段非常细腻、充满感情的记述：“作母亲的这方面，显出了人类美丽少见的风度，只是沉默地把熟睡着的孩子，放到小小的藤摇篮里去，小孩略微转侧了一下，她便把手轻轻拍着那小孩子，轻轻的说：‘小东西，你爸爸真完了，他的事情还不完，好好的睡，好好的吃喝，赶快长大了，接手做爸爸还不完的事情。’”(13)

李达凭自己丰富的人生阅历，再三劝告已经出名的丁玲专心写作，无论如何不能再参加政治活动。但丁玲不听，胡也频的死激怒了她，唤起了她内心的仇恨，她要为丈夫复仇，接过他未竟的事业。丁玲与沈从文不同，写作固然是她的生命，但当作家不是她的唯一，从幼年激发起的正义感始终燃烧着她的生命，而写作只是其中的一种方式而已。从此以后，投身革命将是更重要的道路。共产党有道德的感召力，追求自由、平等和正义，对底层民众充满同情。像丁玲这样来自破落士大夫家庭的文学青年，本来就是奔着个性自由来到城市，他们充溢着浪漫主义激情，对社会的黑暗又满怀愤恨，自由、浪漫、愤恨和同情，这四大激情都是通向革命的心理路径，丁玲统统具备了。只是之前她不喜欢组织，不想做一颗机器里的螺丝钉，她想自由自在，不愿加入组织。但胡也频的死，让她改变了。

丁玲加入了“左联”，担任了红色刊物《北斗》的主编。原先她最喜欢写的小说题材是革命加恋爱，如今她在光华大学演讲，面对慕名而来的粉丝们公开宣布：“革命与恋爱交错的故事，是一个缺点，现在是不适宜的了。”(14)1932年，她在党旗下秘密宣誓加入了共产党，丁玲说：“过去曾经不想入

党，只要革命就可以了；后来认为，做一个左翼作家也就够了；现在感到，只做党的同路人是不行的。我愿意做革命、做党的一颗螺丝钉，党需要我做什么就做什么！”（15）

此刻的沈从文与丁玲，虽然还是好朋友，但胡也频死后，让他们原来就有距离的思想，愈加遥远了。沈从文对朋友一往情深，护送丁玲母子还家乡，模仿胡也频的笔迹给老人写信，为丁玲的《北斗》在北京组稿，但两个人开始分道扬镳，彼此的心灵渐行渐远。丁玲对沈从文回到北京与上层士绅阶级纠缠不清颇为不屑，认为他“不啻与虎谋皮”。沈从文回信辩解说：“我既不是绅士又不作志士……绅士骂不绅士，不绅士嘲笑绅士，这算是数年来文学论战者一种永不厌倦的副题，我觉得真不必需！”（16）

志士与绅士之间，沈从文选择的是“乡下人”的桀骜，他向往绅士的体面、文明和从容，但他的心灵永远是独立的、超脱的。他尊重志士，但怀疑浪漫的激情背后的幼稚与巨大的破坏力。而投身左翼阵容之后的丁玲，开始对老朋友渐生不满，她觉得沈从文是用低级趣味看待人与生活，对革命者采取居高临下的怜悯与嘲笑态度。晚年的丁玲读了沈从文写的《记丁玲》，当她读到这一段：

一页新的历史，应当用青年人的血去写成，我明白我懂。可是，假如这血是非流不可的，必需如何去流方有意义？……自己根本那么脆弱，单凭靠一点点信心，作着勇敢的牺牲，牺牲过以后，对于整个理想能有多少帮助，是不是还有人作过一番考虑？（17）

丁玲怒火中烧，拿起笔在此处批示：“我真讨厌你谈论革命。你懂得什么，只是庸俗的市侩。”

丁玲与沈从文，志士与绅士，孰是孰非？千古奇案，一切又重新来过，让今人选择，令人纠结。

注释：

（1）丁玲：《一个真实人的一生》，见《丁玲全集》（第九卷），河北人民出版社，2001年。

（2）沈从文：《三人行》，见《沈从文自传》，江苏文艺出版社，1995年。

（3）沈从文：《记胡也频》，光华书局，1932年。

（4）沈从文：《记胡也频》，光华书局，1932年。

（5）丁玲：《一个真实人的一生》。

- (6) 沈从文：《一个转机》，见沈从文：《从文自传》，中国国际广播出版社，2013年。
- (7) 沈从文：《从现实学习》，见《沈从文文集》（第十卷），花城出版社，1984年。
- (8) 沈从文：《三人行》。
- (9) 以上内容参见丁玲：《从创作要有情谈起》，见《丁玲全集》（第八卷），河北人民出版社，2001年。
- (10) 《丁玲全集》（第八卷），第306页。
- (11) 茅盾：《女作家丁玲》，见《茅盾文集》，人民文学出版社，1958年。
- (12) 冬晓：《走访丁玲》，见《开卷》杂志1979年第五期。
- (13) 《沈从文全集》（第16卷），北岳文艺出版社，2002年，第181—182页。
- (14) 丁玲：《我的自白》，见《丁玲全集》（第七卷），河北人民出版社，2001年。
- (15) 丁玲：《我所认识的瞿秋白同志——回忆与随想》，见《文汇报增刊》1980年第二期。
- (16) 沈从文：《三人行》。
- (17) 沈从文：《记丁玲》，江苏教育出版社，2005年。
- (18)

本文收录于许纪霖《安身立命：大时代中的知识人》，2019，上海人民。

一个观念的旅行故事： 《到芬兰车站》中译本序

江弱水

埃德蒙·威尔逊是二十世纪美国的头号文人。他于1972年去世，结束了半个世纪在美国文坛一言九鼎的生涯。但八九十年代中国知识界很少有人提及这个名字，那时候大家都热衷于各种西方的流行理论，像威尔逊这种文化学者与实践批评家不受待见，因为他的名字不能作形容词用，如萨特、海德格尔之类。但他真的是著作等身，重要的有《阿克瑟尔的城堡》、《三重思想家》、《爱国者之血》、《死海古卷》、《俄国之窗》、《向易洛魁人致歉》等，其兴趣之广泛多变，主题之繁富多样，令人咋舌。批评家范·维克·布鲁克斯(Van Wyck Brooks)称赞他是“文学界的自由人”，诗人奥登评价他是“知识上的纨绔子”。你读了他的上一本书，猜不到他下一本书写什么。

这与威尔逊给自己的角色定位有莫大关系。他从不自命为文学批评家，也非学院中人，不喜欢白璧德等人的新人文主义，与兰色姆们的新批评派也保持距离，宁愿称自己是作家和新闻记者，其最准确的描述就是文人(man of letters)。他长年为《名利场》、《新共和》、《纽约客》、《纽约书评》和《党派评论》杂志做编辑写稿，这使他更迅速而广泛地获得公众名声，也避免了学院象牙塔中人所难免的学究气。他谙熟学界所有的新进理论，也老练地使用这些理论，但绝不囿于某一理论，一根筋地拿它包打天下。我们见惯了那些冬烘的批评家，将术语搬来搬去，问题却岿然不动。威尔逊不然，他总是直奔问题的核心，从上下四方发动围剿，拷逼出作品与个人心灵史及时代精神的血脉相连，果断地予以定位与颁奖。在任何时候，他都脱略蹊径，直见性情，精辟，尖锐，甚至大胆到粗暴。他说奥斯卡·王尔德“尽管不是第一流的作家，但他作了第一流的表演”。托尔金的《指环王》是“菜鸟的垃圾”(juvenile trash)，“叙事上缺乏技巧，形式上绝无天分”。罗伯特·弗罗斯特“太迟钝了，只能写那些贫乏的诗”。华莱士·斯蒂文斯呢？“一位风格的大师，他搭配词语的天赋让人大惑不解又异想天开，但是靠得住：哪怕你不知道他在说什么，你都知道他说得好。”毛姆被高估了，而威尔逊给的评价最低：“三流杂志的末流稿件，有时候连小学生的作文还不如。”

这些人哪里出了问题？写得不好，或者写得好但没有意义。在关于加缪的一篇书评的开头，威尔逊说：

我只为那些在伟大的作品中表现出道德意义的作家写评论。倘若文化不是不断地探讨赋予它意义的人类命运和价值，那么文化究竟是指什么呢？人类永远置于历史的批判之下，伟大的作家在某种方式上时常为人类作见证。

他对作家的要求如此，对于批评家，则说：

显然，若不深入了解，进入作家的世界，掌握他基本的直觉，在他感性的活动中发觉他言论的奥秘冲动等情怀，人们将无法树立一种有价值的评论，而那种有价值的评论乃是集合剖析与友谊而汇聚成一种透视的努力。以诚实的代价而获得智慧是件奇妙的锻炼工夫。然而，若文学专论的第一个阶段必须写些客观的定义和友善的理解，只做此事而拒绝价值评判的话，它将沦于浮躁。

所以，威尔逊说他从不隐瞒自己的价值层次，处处运用积极的评判标准。他从来没有讨好人的习惯，友善的泛泛而谈不是他的风格，冒犯是他的天职。

可是，诚实的智慧促使威尔逊为我们发现了那么多的好作家、好作品。二十年代末期，在现代主义大师如叶芝、瓦雷里、艾略特、乔伊斯、普鲁斯特等人刚刚写出他们的代表作，但舞台的聚光灯还打在别处时，威尔逊就写出了《阿克瑟尔的城堡》，将他们看成一个统一而连续的文学运动的有机组合而揄扬备至，可谓“识英雄于风尘草泽之中，相骐驎于牝牡骀黄以外”，“衡文具眼，迈辈流之上，得风会之先”（钱锺书《管锥编》）。要做到这一点，既要有新闻记者的敏感，也要有学人之学，才人之才。

但这还不够。威尔逊弄文学，指归在行动，因此，在《阿克瑟尔的城堡》的最后部分，他才深致不满于他所评鹭的上述大师，认为他们与社会太隔离，比如普鲁斯特，“是纯粹知性的思想操作，却不为任何力量所驱使，对人类生活的可能性也没有任何渴望或创造性想象”。又比如叶芝和艾略特，一味沉浸在对中世纪贵族和十七世纪圣公会主教的自我想象中，都患上了“妄想肥大症”，有时将作品弄成了名副其实的文学博物馆。他说他更满意兰波，因为兰波后来不写了，走到以行动自决的活泼泼的生活中去了。《城堡》出版后，威尔逊在给编辑帕金斯的一封信中感叹说，欧洲文学的退避与幻灭是战后精神枯竭所导致的结果，那些观念和技巧跟我们的现实不相干，对我们的作家不相宜：“我相信，任何倾向于麻痹意志的文学运动都有一个严重缺点，那就是阻止文学成为行动；我认为现在是时候来反击这种运动了。”

行动比写作意义更重大，于是威尔逊写了这部《到芬兰车站》。

二

《阿克瑟尔的城堡》成书出版于1931年，《到芬兰车站》则出版于1940年，其间正好是西方的粉红色十年。据说，威尔逊几乎是带有几分欣喜地迎来1929年纽约股市大崩盘。在接下来的大萧条最严酷的两个冬天，他带着速记本，深入全美的矿山和工厂，走村串户，访贫问苦，触目惊心记录了蔓延的穷困和绝望、冲突与镇压。有一回，他乘车经过纽约最多黑人和移民聚居的布鲁克林区，眼见连绵几英里的密集肮脏的屋顶，为这巨大而无名的生活场景极度震撼。于是，他为《党派评论》写了“向进步人士的呼吁”，号召为一个激进的社会实验而奋斗。他发表个人声明，要投票给共产党竞选人。他以他特有的穷搜冥索、毕其功于一役的读书法，开始在海边度假胜

地普鲁文斯镇猛读有关苏联和社会主义的书籍。他开始学习俄文。威尔逊本来就有点左，现在是相当左了。

在大萧条的三十年代，资本主义世界哀鸿遍野，但苏联独完，就像霍布斯鲍姆在《极端的年代》里描述的，苏联的计划经济仿佛有免疫力，十年中工业产量提高了三倍，境内完全没有失业现象，令西方知识分子印象深刻，议论纷纭。威尔逊的姿态，可以代表欧美知识分子的集体向左转。多年以后，莱昂内尔·阿贝尔（Lionel Abel）曾回顾说，三十年代的纽约成了苏联最有意思的部分。另一个莱昂内尔，也就是特里林，也认为那时的左派观点成了美国知识阶级的存在特征，“三十年代的政治倾向更决定了这一阶级的风格——从激进主义中产生了道德紧迫感、危机意识、关怀人的拯救，正是这些标志着美国知识分子的存在”。

1935年夏天，威尔逊申请了一笔两千美元的古根海姆奖金，沿着《震撼世界的十天》的作者约翰·里德的路线，从列宁格勒到莫斯科，又顺着伏尔加河到敖德萨。他在敖德萨得了病，猩红热转肾炎，有幸与臭虫为伍了好几个星期，亲密接触了契诃夫《第六病室》的社会主义版本。那时大清洗还没有开始，但五个月的所见所闻，让他领教了斯大林的本质，怀疑起苏联的制度，不过也印证了他从前认为的，俄国人几乎拥有美国人所赞赏的全部品质：与理想结合的高效率和节约，在自豪的热烈的气氛中共同行动，干大事。“你在苏联感觉到自己生活在世界上道德的巅峰。”

威尔逊这本《到芬兰车站》，副题是“历史写作及行动研究”。“芬兰车站”是“历史行动”，而一个“到”（to）则是漫长的“历史写作”的蓄势。如作者序言一开头就揭出的，这本书大体可靠地记述了人类历史的一个重要的发展阶段如何形成，一个基本的“突破”（breakthrough）如何发生，一些革命家在为一个“更好的世界”如何努力。全书分三部，第一部从米什莱到法郎士，是怎样写作历史；第二部是主体部分，从圣西门、傅立叶到马克思、恩格斯，是怎样写作历史再到创造历史（making history），也就是历史的行动。第三部呢，列宁和托洛茨基，纯然是历史的行动。

历史本来就两重涵义，一是过去所发生的事实，一是记录和处理这些事实的文本。威尔逊笔下二义兼摄。从维柯到米什莱、勒南、丹纳，他从历史学家的撰述入手，透视他们如何理解历史事实，导致了处理历史文本的特定方式。《到芬兰车站》试图展现这种历史解释的力量。其主体部分，从马克思的历史理论，到列宁的革命实践，正是这种力量高强度的体现。

但威尔逊最着迷的乃是行动，文学的或历史的行动。他一再引述马克思的名言：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”换句话说，米什莱这样的历史学家的工作只是解释世界，所写的历史是没有建筑学上的“功能作用”的。而马克思、恩格斯的写作，对人类历史作出别样的理解，目的更在于改变世界。《共产党宣言》和《资本论》对人类过往历史提供了全新的阐释。这种阐释模式如何深刻地影响到人类历史的进程？这种涓滴形成的思想观念如何演变为波澜壮阔的实际斗争？一句话，历史的写作如何转化为历史的行动？威尔逊念兹在兹。

读这本书，像观赏一出连台大戏，剧中人物一个个走马灯似的登场，有舞台中央的马克思、列宁，也有跑龙套的拉萨尔、巴枯宁、蒲鲁东。威尔逊采用焦点式的叙述和戏剧性的对比手法，巧妙呈现他的人物，好像经济学家图表上的曲线，在时间中来回穿梭走动，文笔酷似他所称赞的米什莱，有一种荡气回肠的交响乐效果。威尔逊拿手的批评性叙事，变化多端的演奏方式，在书中发挥无遗。他复述人物的文章和思想，加以概念辨析和批判，又不时征引逸闻与趣事，随处穿插细节和场景，节奏感控制得恰到好处：高潮来了，又掐断了，织入另一波起伏中。

读这本书，又像披展一幅气势恢弘的长卷，河出伏流而一泻汪洋。入海的那一刹那，即威尔逊所谓“突破”，就是列宁登上那列火车穿越中欧与北欧到芬兰车站的那一历史时刻。威尔逊以雄浑的笔力写道：

1917年的列宁，带着用辩证法包装着的维柯的上帝的残余，不用害怕罗马教皇或新教大会，也不确定控制社会是否像司机控制机车载他前往彼得格勒这么简单，他估算他的机遇精确到百分之一，他正处在一个伟大时刻的前夜，人类第一次，手上握着历史哲学的钥匙，要打开历史的锁。

回过头去，再看马克思与恩格斯合作伊始，他们在布鲁塞尔会合，又一起前往曼彻斯特。威尔逊的句子强有力地结合了历史与诗：

二十五年后，恩格斯提醒马克思说，他们当时是如何从曼彻斯特图书馆的彩色凸窗望出去，天气一片晴朗，让他们感到，在围困着这座城市的污秽、畸零和疾病的非人恐怖中间，人类的智慧之光正趋于成熟，人的尊严将得到证明。

但这本《到芬兰车站》的魔力在于，威尔逊并不为他的历史命题所裹挟而滥情，他与笔下的人物在神光离合之间，时而投合其中，时而间离其外，对人物既同情又了解，从不藏起他批判的锋芒。雄浑，是的，但是冷峻。写马克思如此，写列宁亦然。作者善于将人物的身世与其文化背景、生活环境联系起来，给出“遗传解释”，从马克思的犹太背景赋予他的道德洞察力，写到他在伦敦的住所里刺鼻而且刺眼的烟草味和三条腿的椅子；从列宁身上的德国血统给予他的坚毅、效率和勤奋，写到他小时候的住宅里面的桃花心木家具、地图和地球仪。结合了马克思的社会学观点和弗洛伊德的心理学术视角，威尔逊的语境总是那么立体。

但这是一本什么性质的作品呢？思想家的连续剧，还是观念史的报告文学？我们见惯了那些高头讲章，把唯物史观与辩证法解释得要多枯燥有多枯燥，从没见过一本书，将马克思主义的起源与发展写得如此生动，有一种陌生化的效果，刷新或激活曾经激动过无数人的伟大思想。威尔逊说，勒南的历史是人类观念的形成史，观念在人类历史中是第一位的，其余部分只不过是背景的存在，是观念织网于其中的框架，我们卷入网中，探向网中央。《到芬兰车站》就是试图探讨社会主义的核心观念是如何在长时期纷繁复杂的历史背景中形成的，虽然作者承认，他无意于追溯所有的思想家对马克思恩格斯的影响，因为有许多来源未必讲得清楚。但此书又不属于平常的观念史著作，而是如克劳福德(Robert J. Crawford)所指出的，“这是一个观念的旅行故事，”

他说，“每一页上都有信念和启示与生活一起搏动。尽管我从来都不是共产主义的支持者，但绝对可以肯定，它让我感觉到梦想撩人的美丽。”

但自问世以来，这本书一直也受人批评，说它的文学气质多过政治历史气质。克鲁尔(M. A. Krul)认为：“如果你想好好了解社会主义的理论走向或那些时代的政治问题，绝对不要依赖这本书；然而你若对二战前主要社会主义者的个性和生活经历感兴趣，那么威尔逊的书是高质量的、有趣的、包你满意的指南。”他认为威尔逊缺乏理论理解，对辩证法的认识尤其幼稚简单。好在他猜测大多数人阅读关于社会主义的流行文学作品，对理论的技术性细节都不感兴趣，除非他们本身是社会主义者——可那样一来他们就会去直接读马恩原著了。

这本书好就好在它的文学气质。要知道，威尔逊是第一个把《资本论》当文学作品读的人。马克思写《资本论》，是把希腊神话、《圣经》、莎士比亚、歌德与调查报告和统计数字拉杂并置，就像乔伊斯《尤利西斯》和艾略特《荒原》的碎片拼贴，而在辛辣的讽刺上，威尔逊认为，他无疑是斯威夫特以后最伟大的讽刺天才。总之，《资本论》是一部史诗。威尔逊对马克思的文学天赋赞不绝口，因为他自己也拥有这份天赋。

四

但对威尔逊而言，文学只是外相，历史才是心魔。

在《三重思想家》里，威尔逊将过去的人文传统归结为“相信人之为人已经获得的高贵与美丽，崇敬作为这一进程之记录的文学”。他对文学价值的认同正系于此。在威尔逊的文学批评中，时代精神、历史命运是关键词。在《到芬兰车站》里，他略带讥嘲地说，德国人不断产生创造神话的天才，像歌德的“永恒女性”，康德的“无上律令”，黑格尔的“世界精神”和“纯粹理念”等，不但主导了当时德国人的心灵，而且还像传说中的神一般缠绕住整个欧洲。其实，这些神话更牢牢地缠绕住了威尔逊。在黑格尔看来，普鲁士国家体现了世界历史的顶峰；而在写《到芬兰车站》的威尔逊看来，顶峰一定是苏联。

难怪他这样想。试看1928年茨威格在《人类群星闪耀时》一书的最后一篇里，同样写到列宁从瑞士经过德国到圣彼得堡芬兰车站的那列火车：“1917年4月9日，下午三点十分，司机发出了信号，列车滚动起来，朝戈特马丁根、德国的边境站驶去。三点十分，从这个时刻起，世界的时钟有了另外的走法。在现代历史上没有一颗炮弹比这趟列车射得更远、更能决定命运的了。”世界、人民、命运、历史，现代社会最耳熟能详的词汇，在此无一遗漏。

多年以后，威尔逊读到帕斯捷尔纳克的《日瓦戈医生》，心潮澎湃，不能自己。书中斯特列利尼科夫的那些话，肯定在他心头产生了强烈的共鸣，因为简直可以借《到芬兰车站》的封底介绍语：

什么构成时代?十九世纪以什么划分成一个历史时期?社会主义思想的产生。发生了革命,富于自我牺牲的青年人登上街垒。政论家们绞尽脑汁,如何遏制金钱的卑鄙无耻,提高并捍卫穷人的人的尊严。出现了马克思主义。它发现了罪恶的根源和医治的方法。它成为世界强大的力量。

所以您瞧,整个十九世纪和它在巴黎的所有革命,……全部马克思主义,整个思想的新体系,新奇而迅速的推论和嘲弄,一切为怜悯而制定出来的辅助性残酷手段,所有这一切都被列宁所吸收并概括地表现出来,以便对过去进行报复,为了过去的一切罪恶向陈旧的东西袭击。俄国不可磨灭的巨大形象在全世界的眼中同他并排站立起来,它突然为人类的一切无所事事和苦难燃起赎罪的蜡烛。

但威尔逊对历史的决定论与圣物崇拜并非没有一点警惕。在本书的最后部分,威尔逊指出,托洛茨基在其历史写作中,把马克思主义得自黑格尔的历史观念,像神学家诠释神学那样发挥到淋漓尽致的地步:“历史的神旨般的力量(Providential power)出现在托洛茨基所有的作品中。如果说上帝在勃朗宁的诗中作为名词、动词、形容词、副词、感叹词及介系词而恪尽职守的话,托洛茨基笔下的历史也是如此。这大写的历史的严酷精神,当他写作、鼓动、训诫、赞许、给他勇气去挫败他指控的敌人时,曾一直站在他的椅子后头。直到晚近,当他在孤独与放逐中,才再也没有看到历史的那张脸。”

历史是现代人的心魔。托尔斯泰在《战争与和平》的后半部分尤其是结尾,大肆发挥其历史哲学,认为历史人物的意志在大多数情况下并不产生行动,而最直接参与事件的人承担的责任最小。莫斯科大火的时候俄国人都在同仇敌忾保家卫国?不,他们大部分只是在生活。于是托尔斯泰把历史科学比喻成微积分。帕斯捷尔纳克在《日瓦戈医生》里,又拿植物的生长来比喻历史的变化:“谁也不能创造历史,它看不见,就像谁也看不见青草生长一样。”二位都深刻认识到,在个体的、具体的生活与整体的、抽象的历史之间,一直充满紧张。威尔逊对这两部俄国小说都颇有研究,这一点他意识到了吗?

或者说,他笔下的人物意识到了吗?比如马克思,就有典型的德国人的那副德性,只对超验的东西感兴趣而忽略感性现实。他父亲很早就看出儿子的内心似乎被浮士德的精灵缠住,提醒他家庭生活的朴素欢乐,可后来的事实证明,像马克思那样不事产业抗拒谋生的人还真难找。在伦敦流亡三十年,向所有人欠钱,被所有人追债,他居然也只动过一次念头要去找一份固定工作。威尔逊没有详细叙述,那是1862年底,马克思下决心要做一份家业,于是去铁路局应聘书记员职位,却被认为字迹潦草,碍难叙用。但要说马克思不懂生活也不对。李卜克内西就记载过马克思一家带朋友提着装满食品的篮子去公园野餐的温馨场景。马克思跟朋友泡酒吧,喝多了回家,路上也会拣瓦片砸煤气路灯,这矮胖的中年人开溜倒快,警察追不上。看来,马克思并不短缺对家人和家常生活的柔情与敏感。恩格斯于此体会尤多,他爱衣着光鲜的女孩子,爱美酒,爱骑马,在子弹的尖叫声中还闻得到山野的花香。

但在马克思关于历史的宏大叙事中,日常生活细微而重大的意义被有意无意地屏蔽了。要知道,造成人的异化的,不单是社会分工,还有历史合力。正是被那个“大写的历史”弄瘸了日常生活的腿,日瓦戈医生才说出那警世的格言:“人是为生活而

生，不是为准备生活而生。”诺尔曼·布朗在《生与死的对抗》中，对浮士德式创造历史的人大施挞伐，认为人类需要摆脱历史的向上一路，历史意识需要转变为精神分析意识，只有这样，“已死的过去抓住方生的现在的那只手就会松开，人就有希望去生活而不是去创造历史”。生活与历史的两个维度，在此转换成马克思与弗洛伊德。好在威尔逊二者兼顾，在其大部分批评著作中，能看出他在历史与文学和生活现实之间游刃有余。

五

历史现在是得了产后抑郁症了。活力从腕上退潮，激情自心上，一种完成的虚脱爬上胸口。现在是只有生活，没有历史了。历史已经终结了。人类的龙种激昂了两个世纪，忙了两百年，跳蚤的子孙却只管打理微博和微信，按揭各自的一生了。生物学家斯滕特(Gunther Stent)早就说过，现在是进步中止了的黄金时代，“铁器时代的浮士德式的人会厌恶地看着那些富裕的后代把自己大量的闲暇用于感官的享乐。但浮士德式的人最好正视这一现实，那就是这个黄金时代才是他全部疯狂努力的成果”。北宋时有二宋，大宋宋庠，小宋宋祁，都少年勤苦，中年显贵。但大宋上元夜还在书院内读易经，听见小宋在别院烧灯夜宴，拥妓醉饮，第二天便派人去挖苦说：“你现在穷极奢侈，却还记不记得，某年上元夜咱俩一起在州学内就腌菜下饭的情景？”这位写过“红杏枝头春意闹”的小宋笑道：“倒想带句话给你：不知某年同在某处就腌菜下饭，是图个啥？”

我的意思，是不是威尔逊的《到芬兰车站》已经不合时宜，用不着读了？不是。如果一个基于公正、平等、自由之上的社会尚未达成，如果这世界还充斥着不公正、不平等、不自由，社会主义的信念就仍然会助燃我们的激情，左翼思想就仍然是我们永恒的冲动，历史就还没有进入垃圾时间，只是被叫了暂停而已。从这个意义上说，《到芬兰车站》没有过时，威尔逊也没有过气。威尔逊作为作家总是高人一筹，以赛亚·伯林说，他写的每一个句子都充满真正的思想和感觉，令人难以忘怀。“他把自己的血写进了自己的书。”在这个哈利波特比哈姆雷特更走俏的时代，威尔逊追求真理的那种热情、严肃、真诚、持久的品质，更稀罕也更珍贵。

本文收录于 Edmund Wilson 《到芬兰车站》，2014，桂林：广西师范

单元三：历史与文化

中国思想史简述

庞永

公元前 1027 年或 1122 年，位于渭水流域的周部落的酋长，即后来的周武王，会合大批反商部落攻入朝歌，商纣王被逼自杀。周武王去世后，周公又率兵东征，扑灭了一些王室成员和商遗民的联合反叛。战后，周王室让功臣和王室成员等到中原各地“分封建国”，从此确定了周朝在中国中原地区的统治地位。

从军事上看，和以前相比，这两场战争并无什么特别之处，但战后实施的封建制度却给了中国文化的发展以极大的启示。其实，在当时极为原始的交通、通讯条件下，周王室根本无力统治广大的地区，因此只能给各诸侯国以全权，而各诸侯国因与王室间的血缘和感情上的联系，自然也愿意承担进贡和派兵拱卫王室的义务；而在经济上实施的井田制，则使人口定居下来，从而使农业得到普遍发展。这样，封建、宗法、井田交相作用，终于在中国产生了辉煌的农业文明；这种文明以后将由孔子等学者在文化上加以说明。

不久以后，这种制度就显示出了它的缺点。到了西周末期，随着农业的迅猛发展和人口的大量增加，荒地得到大片开垦，原来各国间的无人地带已不复存在，各国接触之后冲突四起，实力政治在社会上慢慢抬头，宗法制度开始失效，周王室逐渐失去了仲裁力量。随着社会流动性的加大，先是使得贵族间的等级差别不容易保持，最后则连贵族和平民间的界限也变得模糊不清。虽然战争增多了，但生产也在增加，教育开始逐渐普及。到了春秋时期，孔子竟以布衣身份周游列国，而且受到了各诸侯王的正式接待。

孔子以后的战国时代，是中国历史上“百家争鸣”的时代，各种学说纷纷出现，思想深邃而又浅显易懂，富有内容而又活泼生动，互相论辩而又共同提高；以后的中国历史再也没有了这样的气象。思想家们既批判了当时社会的战乱和诸侯的腐败，也通过总结历史提出了各自的救世主张。孔子认为，周公制订的宗法制度体现了社会各等级间的均衡与和谐；其根本精神即是“爱人”。

只要我们本着君爱臣、臣爱君的精神按照这个制度的要求去做，社会必然能够臻于至善。在孔子看来，君主就像一个家庭的父亲，他应当受到家庭内其他成员的爱戴，他也有义务照顾好家庭内每个成员的生活。孔子认为，就像父亲的权威一样，君主的权威也是很自然的。但是，这并不是说君主可以为所欲为；而毋宁说君主的责任仅在于让人民生活幸福，而不能压迫、剥削人民去满足自己的私欲和野心。但是，孔子没有告诉人们，用什么办法才能保证君主不能违反这个原则。孟子后来补充说，如果君主违背了这个原则，则人民就有革命的权利。这个说法当然是很不错的，然而在专制政体下，人民不可能有讨论、评判君主的机会，人民这个字眼只能被君主们或野心家所利用；因此，孟子的解决方案其实并无任何实际意义。从今天的观点看，我们不能认为先秦儒家思想具有足够的深度。儒家们似乎认为，造成一切社会问题的关键都是因为

人类道德的沦落；因此，只有恢复周礼中的道德原则才是拯救人类的唯一途径。虽然孟子劝说君王们要行“仁政”；但在那个图强争霸的时代，君王们需要的不是道德说教而是强国壮军的具体措施，因此儒家的学说自然就被认为是迂阔而不切实用。道家则反对世间的政府和权威，因为正是这些“圣人”们的人为干预，使人失去了自由的本性，从而造成了人类的苦难和不幸。他们主张，应当让人类去过一种原始的、自然的、无拘无束的生活。道家认为，政治的原则就是无为而治；君主只有顺其自然、不加干预，那么社会才能达到至善。同样，如果君主违反了原则怎么办？道家说，认命吧。显然，这种思想对实际政治肯定无力干预，只能使明哲退而为隐士。道家的“到自然去”的号召，则奠定了今后中国文学、艺术的创作的方向。法家则认为，治国不能靠儒家式的道德说教，也不能靠道家式的默默无为，而只能靠强力。君主应当将自己的想法作为法律公之于众，服从者赏，不从者罚。只要将屠刀悬在每个人的头上，那么指挥一个大国就像指挥一个人那样容易。按照法家的学说，法律只能针对人民和贵族，而不能针对统治者。实际上，在法家那里，法律代表着统治者的意志，既不能受他人的约束，也不能受习惯或道德的节制。法家们支持独裁者，把人民看成是统治者实现自己意志的工具。客观地说，法家学说满足了当时诸侯们的强国需要，推进了以后中国秦汉式的统一大帝国的形成；但它也难辞残酷、卑鄙、无耻的恶名。

战国时的思想家们，不仅进行教育和学术探讨，也试图在政治上寻找用武之地。孟子不厌其烦地劝说国君们，只有慈悲为怀，才能统一天下；但他在当时的社会政治生活中却毫无建树。韩非则告诉国君们，为了国家的强大，君主应当不择手段；最后确实助成了中国的统一，后来再弄到焚书坑儒，然后再发展到明、清时期的文字狱，以后又还有中华人民共和国的反右和文革的烧书与癫狂；直到今天，思想自由和言论自由还是中国知识分子的奢望。道家们则是例外；庄子对当时的国君们已不抱任何希望，他主张各人在心灵上寻找安慰，在幻想中度过一生。

学术文化思想的繁荣需要具备三个条件：一个是社会具有基本的物质生活水平；另一个是社会的相对稳定；第三个是政府不干预意识形态，每一个人都可以独立地进行思考和自由地与别人进行讨论。春秋战国时期，中国正好具备了这三个条件，因而在学术上出现了百花齐放、欣欣向荣的局面。总的来说，秦朝以后，随着政府对意识形态干预的不断加深，前述的第三个条件已不复存在。其间虽然出现过物质生活较有保障、社会秩序也较为稳定的时期，但中国的学术思想却一直处在一种停滞和退化的状态之中。相应地，中国人民的物质生活水平渐渐地也就没有了提高的希望。春秋战国时期，可以说是中国历史上唯一的思想家辈出的时代。

随着秦始皇的统一中国，法家的政策次第展开。废封建、建郡县，废井田、开阡陌；车同轨，书同文，行同伦。强大的帝国幅员辽阔，威严的皇帝权力无边。宽阔的驰道四通八达，带来了交通的便利，也在路边留下了累累白骨；雄伟的长城蜿蜒万里，让历史学家赞叹于始皇帝的功业，也让孟姜女们流尽了血泪。13年后，陈胜、吴广斩木为兵，揭竿为旗，新造的帝国就像一幢陈年老屋，

顷刻间土崩瓦解；再过3年以后，皇室成员和始皇帝的重要臣僚（当然全部是法家人物）为法家理论的实践也全部搭上了性命。再10年以后，汉帝国代之而兴。经过国初的政策探索，到汉武帝时期，仿照秦朝构造了纯粹中央集权的政治结构，也宣布了官方的意识形态；但这回不是独尊法家而是“独尊儒术”。这个“儒术”中，包含有孔子所提倡的对祖先的仰慕（“祭”），对长辈的敬重（“孝”），爱的精神（“仁”），等级制的政治道德规范（“君君、臣臣、父父、子子”）；也包含有孟子所提倡的注意百姓生计的意见（“仁政”）；还包含有法家注重农业、抑制工商业的思想（“重本轻末”），官方专卖盐铁的政策，以及用严刑峻法统治人民的政治主张。

特别是，这个儒术中还包含一系列从迷信和阴阳家那里来的一些稀奇古怪的想法。汉代的“大儒”董仲舒说，世间的一切事物都有五种状态，对应于金、木、水、火、土这“五行”，而推动事物在这些状态间变化的原因则是“阴阳”。东、西、南、北、中这五个方向，仁、义、礼、智、信这五种品德（“五常”），五个前后相继的朝代的五种施政方法，都出于五行。一天昼夜的变化，一年四季的更替，君主的仁政与严刑，甚至包括朝代的治乱循环，都出于阴阳。

“阴阳”之道的关键是阳为尊、阴为卑；这又出于“天道”，“天不变，道亦不变”。在社会上，这“天道”即表现为君尊臣卑、父尊子卑、夫尊妇卑，或者说成是“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”。这个“三纲”，再加上“五常”，据说就是“天”为“人”所指定的社会政治原则。董仲舒们相信，这个阴阳五行理论，是宇宙的终极真理，宇宙间的一切事物已按这个完美的规律各就各位；宇宙间的一切现象也都可以据之进行解释。在社会上，当然一切都很合理。从此以后，一切理论探索均属多余；同样，在政治上，一切变革也都不再需要。

汉朝儒学作为今后中国文化的正统，在政治上论证了秦以后大一统的中国专制集权国家的合理性；但其理论在极权统治下一经确立，今后两千年再难动摇，其流弊至今犹未衰竭。

然而，汉朝的儒学也要为自己的荒唐付出代价。东汉时期，自由思想家王充即对它进行了严厉抨击；而且连孔子、孟子也都受到了他的批判。后世那些官方、半官方的理论家，对董仲舒们的理论也不得不进行一点改造。三国时期以后，由于社会的极度动乱不安，作为维护社会纲常伦理的儒教也自然失去了作用。饱受战乱之苦的人们，先是从古代的道家，以后则从由印度传入的佛教中去寻找精神慰藉。佛教的传入，拯救了人们的灵魂，也给了中国的哲学、文学、艺术、建筑等留下了久远的影响。三个多世纪以后，隋、唐帝国的重新统一，才结束了这种混乱的局面。

公元7世纪的初唐，是中国两千年的专制历史上最为辉煌的时代。均田、租庸调和府兵制的确立，奠定了帝国的经济、政治、军事的基础；中央三省的分工，减少了政治上的错误。作为帝国实际创建者的李世民，从各方面看都符

合于“内圣外王”的标准：他聪明绝伦而又博采众长，学识渊博而又从谏如流，富同情心而又能果敢决断，好奇心重而又有鉴别力，不惧危难而且也不辞劳苦。

帝国的文化政策也如李世民的个人品格，明智而开放，犹如海纳百川。儒家思想在国家意识形态中的地位重新得到了确立，科举考试制度打破了世族对权力的垄断；但对非儒教的思想国家也并不压制。高僧玄奘不辞万里赴印度取经，唐太宗亲自接见并为其佛经翻译工作提供种种便利；其他各种学者也都具有优渥的待遇。那时的帝国真是如日中天，到处一片兴旺，俨然今日之美国。帝国的声威突破了边界，其影响扩展到了日本、高丽、安南、印度和西亚；帝国的城市中还居住着波斯人、叙利亚人和阿拉伯人。广州港口外樯帆点点，丝绸之路上驼铃声声。

但是，我们决不能说唐太宗的制度完美无缺。在帝国内部既没有人民选举的议会也没有人民选举的领导人，三省分工也不是政府权力的三权分立，而且帝国也不会用法律来保障个人的自由权利。不管李世民如何开明，他的政体仍是一种专制政体，只是由于李世民的明智，才使他按照儒家的要求用自己的意志对自己的权力作一定的约束，以警惕其本身的腐败；这种意志的控制力极为有限，远没有现代国家的法律对政府所具有的约束力那样强大。晚年时期，李世民已经逐渐不能容忍别人的批评。李世民去世后，酷吏政治应运而生，文化上的开明政策也基本结束。李世民的个别后继者，例如唐玄宗李隆基，在中国的皇帝中也算是一个英主，但终于在极权的诱惑面前彻底投降，从而导致国事日非，最后招来了安、史之乱。其实，在安、史之乱以前的公元751年，唐朝军队就已在中亚地区被阿拉伯联军击败，帝国西南和长安以西的少数民族部队也开始反叛。安、史之乱以后，边关将领拥兵称雄，朝中太监飞扬跋扈；后来经过五代时期直到宋末，国家再未能重新统一。

在文化上，这段时间却不能说是毫无建树。中唐时期，孟子的性善论，道家的“道”不可说、事不可为的思想，已经渗入了佛教，产生了佛教的新宗派——禅宗。宋朝时期，学者们再将道、佛思想引入儒学，创造了中国历史上的新儒学——理学。

在政治上，这一时期也不乏统一的努力。北宋时期，朝廷即积极发展经济，以期有足够的力量来战胜北方国家。这种努力的最大表现就是宋神宗时期王安石的提倡新法。当时的北方民族，有的基本是一种游牧民族，也有的已经成为半农业国家。而宋朝作为一个成熟的农业国，社会结构不如北方国家的简单一致，那就只有建成强大的经济才有可能战胜对手。因此，政府发布了一系列的政策，希望由此将宋朝由农业国逐渐变成为一个商业国家。但这些政策最终归于失败。变法失败的原因，许多历史学家归之于王安石的用人不当和其政策的矛盾，但其中还有更深层的原因。中国的经济从周代以后一直是小农经济，秦汉以后虽然贵族阶级被消灭了，但小农经济的社会形态不仅未变，而且各个朝代的户籍制度和防止土地兼并的政策又不断地在强化这种经济形态；直到今天在中国农村的许多地方，农业生产方式还和两千多年前毫无二致。建立在这种小农经济基础之上的国家政治制度和意识形态（儒家学说可以看成是其

典型代表），只能代表农业文明，而不可能适应于工商业文明；它们必然会阻碍新的工商业生产方式的产生。从政治上看，偌大的一个帝国，皇帝即使是一个天才，也根本无力进行有效的统治；既然不愿走西周封建的道路（那时的统治者还不知道、当然也不会同意走现代自由民主的道路），那就只能对社会进行简化，在经济上造成无数的小自耕农，以保持一县、一郡乃至一国的均匀一致；而在各家族内部则极力提倡孝悌观念和家长、族长的权威，以维持社会最基本单元的绝对稳定，最大程度地减轻官僚的工作量。这样，适用于一县的办法，也适用于他县、他郡乃至整个国家。这样不管是皇帝还是官僚，都不再需要专门知识，也不需要去研究具体情况。他只要用道德和严刑不断地教化和恐吓人民，社会就能和谐运转。因之官僚的工作大大简化，官僚个人的作为变得无足轻重，官僚的位置也就可以任意互换。在中国现在还可以看到，一个人今天可能是化工局长，明天则可能变为教育局长。这样，整个大帝国也就可以在单一、雷同的状态下固定地保持不变。这种僵化的社会结构足以使任何经济改革计划付诸实施后不了了之；也使帝国在抵抗外部侵略时显得未战先败。这也说明，如果要保证经济改革的成功，政治改革必须同步进行。而如果仅希望改革经济基础（由农业改为工商业），对农业社会的政治、伦理等上层建筑不作触动，则这种改革注定要失败。王安石改革的失败说明了这个道理，清末自强运动的失败也说明了这个道理。宋朝改革的失败，开始使中国传统的政治制度及与它相关的意识形态暴露出了其致命的弱点；但当时的人们对此毫无认识，因此汉民族还要付出元、清两朝外族的统治和明朝的屠戮，以及近代西方列强的入侵等作为代价。也由于宋代政治变革的无望，促使知识分子们转向哲学上的研讨，导致了宋代教育和文化的繁荣。这时的新儒家们将道家和佛教的宇宙观嫁接到儒家的伦理学之上，说明了儒家的伦理代表了“天理”。他们一面谈论个人的性命感受，一面带着“隐于市”的思想在社会上满足地生活。从政治上看，他们大都是当时的“反对派”，只是他们的态度已和平而含蓄，而不象某些民主国家的反对派那样扯起嗓子、伸出拳头。他们的“主静”与“主敬”，已标志着先秦自由思想的彻底衰落；虽然其成就蔚为大观，但已是中国农业文明的回光返照。他们理论中的教条，不管是“存天理，灭人欲”，还是“饿死事小，失节事大”，都表示着他们的狭隘与偏见；明清时期统治者将这些思想推向极端，几乎彻底葬送了中华民族的生命。

元人以野蛮民族而入居中原，除了军事以外，政治、文化各方面都只有破坏而没有建树。90年后明朝起而代之。不知朱元璋是因为没有自信而防范心重，还是因为他觉得宋元两朝因治国不严而丧国亡身；总之他称帝后即大开杀戒，屠戮对象包括功臣宿将、地主乡绅、士人学生和普通百姓；其借口则无非是谋反或者贪污，有时因株连而一次被杀的就有上万人。明朝为了维护极度的中央集权，恐怖政治又应运而生。东厂、西厂、锦衣卫相继创立，特务们在帝国恣意横行。为了腾出精力专注于内部的恐怖统治，朱元璋宣布对日本、安南等15个周边国家（部落）“永不征伐”；而在倭寇侵扰沿海时，朝廷则命令沿海居民全部后撤。朱元璋还明令臣民不许泛海，从而断绝了帝国与外界的一切交往。

军事上，则加紧修筑北方的长城。在经济方面，朝廷在政策上实际取消了一切商业活动，禁止了白银的流通；只是后来实在无法禁绝也只好听之任之。

相应地，南宋理学家朱熹的思想被作为官方的正统思想，同时又建立了一套八股取士的制度；帝国的收缩终于完成。中国社会的本来特点就是趋于维持现状，这时再加上朝廷的极端高压和理学的注重内思的宇宙观，终于消灭了帝国上下的任何一点生气，以后明人只有沦落到比他们文化落后、人口稀少、但却比他们具有活力的少数民族的统治之下了。与注重内思的宇宙观相联系，中国知识分子的独立人格至此也丧失殆尽。

战国时期，由于学术的繁荣，教育的普及，知识分子的人格逐渐形成。学者们周游列国，求见诸侯，往往不是为了做官，而是为了实施自己的政治主张；意见不被采纳，必然辞官谢禄。民间不畏强暴的侠士精神，从今天的史书上还可以看到。就连不可一世的秦始皇，也还有荆柯刺之于咸阳宫，义士锥击于博浪沙。南宋以后，除了明清之交的一段时间以外，真正的思想家已彻底绝迹；就连小说中才可以见到的展昭们，也已开始效力于朝廷了；在二十世纪末的一部电影中，连荆柯也成了一个胆小鬼和卑鄙小人。当然，也还有一些好心的艺术家在白娘子和孙悟空这些动物们身上继续表现着不畏权威的反抗精神，让中华民族在绝望中继续抱着一线希望。

清人入关后，中国文化却并没有被中断。只要汉人承认其统治的合法性，他们也不去过多生事；随后他们则更将明朝的制度拿过来继续实行。于是我们看到，已经毫无活力的中国文化像一具木乃伊那样在清朝继续存在了下去，就像在明朝一样。19世纪的鸦片战争，首次产生了中国农业文明和西方工商业文明的冲突，彻底暴露了这个老大帝国的大而无当，和它的文化的老迈腐朽。即使是当时的开明官吏如林则徐，大敌当前也还在吟诗赏月，他给皇帝的章奏和对人民的布告仍以道德和想象代替实情。我们并不是说林则徐故意自欺欺人，而是因为在中国，真理并非出自客观的研究，而是出自统治者的意愿。而对于统治者来说，维持亿万农民的基本温饱和所有官吏的稳定在职，才是他唯一需要关注的事；其他各方面，例如财政上的改革和科技上的发展，国家的繁荣和人民生活的提高，都不是他要关心的目标。因此，鸦片战争失败后，清政府并未去调查事情的原因和各人的责任，当然也就谈不上寻找预防列强进一步侵略的办法。美国官员愿意提供制造船炮的蓝图，被一口回绝。南京条约里赔款和开放市场等各项苛刻待遇，满汉官员们都欣然接受；但条约中提及的今后双方要用平等语气对话，却使他们满怀愤恨。君臣们继续轻视西方的政治体制，将西方人讲究自由、平等作为他们缺乏道德文化的依据。

长期的锁国政策，使满汉臣僚们对世界上的科技、文化、政治、外交、军事诸方面一无所知，使得帝国在列强的侵略面前越发被动。列强的枪炮本是科技的产物，但许多大臣认为是“邪术”，因此就指望用巫术或“神兵”来战胜对方。他们不了解不平等条约的废除要通过实力和外交；因此他们就象对待自己的臣民那样，把和外国签定条约当成儿戏，授列强以进一步侵略的口实。条约是签了悔，悔了再挨打，挨打后再以大得多的代价再签；直到最后违反国际关系的最基本原则，派兵杀害外国外交人员，攻打外国大使馆；并向所有“远人”和“彼等”宣战，派义和团“神兵”和帝国军人手持长矛或赤手空拳与八国联军的炮弹搏斗。官僚们打了败仗还洋洋自得：“我朝以德服人，不在兵威。”渐渐地，租界出现了、增多了。朝鲜沦为日本的保护国，越南沦为法国

的保护国。英印侵入了西藏，香港割给了英国，澳门割给了葡萄牙，东北和台湾逐渐为日本所占领。北方大片土地则割给了俄国；外蒙先被俄国所控制，最后为苏联斯大林强力攘夺，到本世纪八十年代末变成了一个真正独立的国家；今天这两块土地同中国已彻底分离。

帝国大门的打开，给中国人民带来了更为深重的灾难，但也使一些先进的中国人认识到，帝国已经到了该改弦更张的时候了。先是魏源提出“师夷之长技以制夷”，但也有反对者认为即使亡国也不能“师事仇敌”。但一些较有头脑的地方官吏，已开始兴办一些近代军事工业，同时向国外派遣留学生。自强运动的方针是“旧学为体，新学为用”，即保留中国农业社会的专制独裁的政治制度和意识形态，同时建立现代的工商业；这种企图当然不会成功。以后的变法运动，则提出不仅要建立现代工商业，也要建立与之相适应的君主立宪的政治制度和以“自由、平等”为特征的现代意识形态。然而清政府不愿放弃其部分权力以与时俱进，因之有随后1911年的辛亥革命，中国终于结束了两千年的帝制，停止了国家对意识形态的干预；以后开始一步三回头地向现代国家缓慢演进。

随后的数十年，虽然战争几乎从未停止，但西方思想已大规模传入中国，使许多中国人的思想有了根本转变。科举考试制度早已正式停止，但现代文官制度到目前还未确立。然而，现代学校及其教育体系很快得到了实施，铁路、公路开始逐步修建，船舶、汽车、火车、电灯、电话开始走进中国人的生活。

但是，由于旧的文化观念的束缚，每前进一步，中国都付出了沉重的代价。因此，从1915年开始，一些先进的文化人掀起了新文化运动。新文化运动高举科学和民主两面大旗，向一切传统的伦理道德开展了猛烈的批判，对中国人的思想产生了极其重大的影响，为现代科学和政治、哲学等思想的引入扫清了大量的障碍。

虽然现代国家的建成似乎还遥遥无期，然而中国向现代社会前进的方向已是不可逆转。即使是袁世凯要复辟帝制，也要去找来“美国大政治学者”和“各国明达之士”，用他们的话说明“世界国体，君主实较民主为优，而中国则尤不能不用君主国体”，如人民不支持袁皇帝，“将爱国之谓何？国民义务之谓何？”除此以外，袁世凯还组织大批包括乞丐请愿团、妓女请愿团在内的各种请愿团体以代表“民意”；而不仅仅象以前的皇帝那样只说什么“君权神授”了。本世纪二、三十年代，由于西方近现代学术思想的引入和随之而起的各种学术争论，使人觉得中国似乎又要出现战国时期那样的“百家争鸣”的局面；然而这段时间显得过于短暂。随着日本对中国的全面侵略和中国人民的全面抗战，以及后来的内战，经济和文化建设的速度开始放慢，以后就是中华人民共和国在大陆的成立，马列主义、毛泽东思想被确定为国家的根本指导思想，随之结束了一切领域的学术争论。

产生于两千多年前的中国学术思想，曾在中国历史上创造过辉煌的成就；它里面的“仁”的观念，讲究礼仪的原则，因材施教的方法，很可能具有长久

的意义。但是，总的来说，作为一种农业文明的意识形态，中国古代思想早已到了它生命的尽头。它的保守，它的静态，它的不争，它的内向，它的等级观念，它的对极权统治的让步，它的对人的基本尊严的忽视，早已不能再支持我们民族的前进。我们应当坚决地抛弃古代的那种思维方式，向着现代文明的道路迅跑。当然，我们不能责怪自己的祖先；孔子、孟子从没有要后人固守他们的理论几千年不变。我们不能再固步自封、夜郎自大，而应当不断地学习、前进、创新，以保持我们民族的活力和辉煌。今天，要使现代发达的工商业和科学技术在我们国家真正开花结果，我们就必须建立起与它相适应的现代自由民主主义的政治经济制度和相应的自由主义意识形态；以后才可能在这样的基础上批判地继承古人的思想，从而创造出更为辉煌灿烂的文明。强调人的独立，强调人的自主精神，尊重人的人格，给每一个人说话、思考的权利，必将能够调动所有人的主动性、积极性和创造性，从而为我们民族的振兴、国家的强大提供不竭的动力源泉。“夫孝者，善继人之志，善述人之事者也。”为了人民的真正幸福，为了我们的民族能够自立于世界民族之林，也为了能够真正对得起我们的祖先，在这条道路上我们就只能义无反顾。

主要参考文献：

- [1] 黄仁宇著，《中国大历史》，生活·读书·新知三联书店，1997年。
- [2] 冯友兰著，《中国哲学简史》，北京大学出版社，1986年。
- [3] 董仲舒著，《春秋繁露》，上海古籍出版社，1989年。
- [4] 中华书局出版，《诸子集成》，1954年。
- [5] 司马光编注，《资治通鉴》，中华书局出版，1956年。
- [6] 上海古籍出版社、上海书店出版，《二十五史》，1986年。
- [7] 翦伯赞，郑天挺主编，《中国通史参考资料·近代部分（修订本）》，中华书局，1985年。
- [8] 钱穆著，《国学概论》，商务印书馆，1997年。

原刊于《思想评论》网站

第一章 引论

与世界上的其他文明相比，在长达两千多年的帝制时代中，中国历史至少呈现出了如下七项主要政治特征：

一、世界史上其他诸帝国一旦隳灭则不复重兴，唯有帝制中国自公元前221年秦帝国建立迨至1911年辛亥革命爆发，其间虽历经数番朝代兴衰隆替，但一个相似的帝国政体却得以延运续祚、绵久不绝。

二、早在秦朝统一前后，中国便出现了科层制政府并逐渐形成和完善了一套择优录用的科层选拔体制（meritocratically selected bureaucracy），远早于欧洲形成类似政制近两千年。⁽¹⁾

三、中国有世界几大文明中最为显著的强国家传统。

四、在古代世界的其他地方，军队将领一般拥有决定性的政治影响力，而在中国帝制时代的大大部分时间里，军队由文官控制，除非内战乱世，武将一般没有干涉政事的能力。

五、世界史上绝大多数帝国均凭借军事征服以实现领土扩张，而帝制中国的开疆拓土，特别是其在北方影响的扩展，常常是北方游牧民族入主中土之后自身汉化的结果（Creel, 1970：第197页）。

六、与其他世界文明体系相比，唯有在帝制中国，超验宗教未曾对政治发生重大影响，而政府又对各种信仰抱有较高的宽容态度。

七、与欧洲不同，商人阶级在帝制中国的政治舞台上不具有重要的政治地位，即使在商业化和城市化水平臻至顶峰的北宋（960—1127年）时期，亦是如此。

为什么中华文明的历史与其他文明，特别是西方文明相比会有上述诸多不同？在这本小册子中，我将对帝制中国的以上七个政治特征作出一个统一的解释。

春秋—战国时期（公元前770—前221年）至西汉前叶（公元前206—前140年）是中国历史模式形成的关键时期，帝制中国的上述特征，皆可于这一历史阶段察其端倪。因此，本书的另一主要目的便是对春秋—战国时期的历史演变进程作出分析和解释。本书的中心论点是：春秋—战国时代的封建制度导致了诸侯国之间频繁而输赢不定的局部性战争（frequent but inconclusive wars），正是在这类特殊类型的战争中所形成的竞争和冲突，促进了效率导向型的工具理性文化（efficiency-oriented instrumental culture）在军事、政治、经济 and 意识形态等领域的扩展，进而为春秋—战国时代社会各领域的演变提供了根本动力。但是，由于当时中国社会所具有的特殊的（譬如，与古希腊和中世纪欧洲相比）结构性条件，这一推动社会演进的战争力量最终却为国家所驯服。进而，在秦朝（公元前221—前206年）统一中国后的八十年中，或者说，在西汉时期（公元前206年—公元220年），中国逐步转型为一个以儒士为主导的科层制帝国，而武官和商贾阶层则被推至社会权力格局的边缘。正如下文将要阐明的，中国帝制时代的上述七项特征皆与这种国家—社会关系的独特结晶形态密切相关。

必须说明的是，以上所总结的帝制中国政治的七项特征都已在不同程度上受到质疑。在后现代学术思潮的影响下，每天都有众多的、有时堪称怪异的研究项目和设想粉墨登场，而在如此纷繁芜杂的学术混战中出奇制胜的诀窍就是不断地“推陈出新”，推翻寻常老论调，开创学术新“边疆”，提出研究新视角。于是乎，当有人提出帝制时代中国城市的主要功能是政治中心时，便有人反驳说，中国城市的性质在帝制时代经历了巨大变化，尤其在帝制时代晚期出现了大量主要以经济功能为主的小型市镇；当有人立论说帝制时代中国的军人势力在政治上处于附属地位时，便有人拿出军阀乱政的史实来反对；当有人强调帝制中国的内敛性时，便有人举出帝制中国历史上对周边地区的征伐活动，特别是李唐（618—907年）初年和朱明一朝（1368—1644年）的例子。同样，以早先历史学家所总结出的帝制中国的其他某些

政治特征为靶子，我们对帝制中国的历史也可以作出类似的批判，并拓展出相应的研究方向，这里就不再枚举了。但在此，我只想强调一点，帝制中国在不同历史时期确实经历了不同程度的变化，在同一时期不同地域之间也确实存在着很大差异——对这些方面进行研究自然是非常有意义的；但是，不管内部差异为何，倘将中国与其他文明，尤其是西方文明进行比较，中国帝制时代的上述七项特征均是能够成立的。诚然，帝制时代的中国确曾有过军阀乱国甚至建立军阀政府的情况，但若与军人在罗马帝国中的地位 and 影响相比，中国帝制时代的军队在政治上的影响便立刻显得微不足道。尽管帝制时代尤其是中唐以后，中国城市的性质较先前发生了巨大变化，但与前现代西方的城市相比，中国的城市从未产生过能够平衡、甚至对抗国家权力的力量。本书所概括的关于帝制中国的其他几项特征都可以用同样的方法予以辩护和证明，此处不再赘述。要言之，关注帝制中国在不同时期、不同地域之间的差异，无疑能够为我们带来许多有意义的研究课题和洞见，但是，它们并不可能对本书所概括的中国历史的上述七个政治特征构成根本性的挑战。

当然，这七个特征都不是笔者的创见。自卡尔·马克思与马克斯·韦伯以降，中国历史的这些特征不但曾经被广泛接受，而且还在各种分析和研究中被当作事实依据而广泛使用（如：Creel, 1970; Eisenstadt, 1986; Fairbank and Goldman, 1998; Hsu, 1965; Huang, 1997; McNeill, 1982; Wittfogel, 1957）。在对为什么中国不能产生近代欧洲式的“理性化过程”这一问题进行分析时，马克斯·韦伯（Max Weber, 1951, 1958）至少对上述七种历史特征中的四种进行过详细的讨论：强国家传统、缺乏政治自治性的城市；儒家对各色宗教和崇拜的容忍、文官政府（及其与近代欧洲“行政管理理性化”现象的相似之处）。在对中国与欧洲的封建制进行比较时，赫尔利·顾立雅（Creel, 1970：第1—28页）曾总结出上述七个历史特征中的绝大部分内容。最近在其力作《政府史》中，费讷（Finer, 1997）几乎提到了上述帝制

中国七个历史特征的全部内容。遗憾的是，顾立雅和费讷均未对上述历史特征形成的原因这一根本问题给予应有的关注。如果套用最简单的因果关系逻辑来类比，本书与韦伯著作的不同之处可以这样来看待：韦伯在其工作中将上述历史模式视为“自变量”，并用它来解释为什么中国未能发展出“理性资本主义”，本书则将上述历史模式视为“因变量”，试图探明其得以发轫和形成的原因。

(1) 马克斯·韦伯（Max Weber, 1951：第61—62页）指出，中国战国时代与近代欧洲都存在着一个相似的“行政管理理性化”过程。他是最早指出这一点的学者之一。

儒法传统与中国崛起

赵鼎新

中国的现代化，是在西方影响进入后被迫发生的。中国从一个奉行儒法政治模式的帝国发展为现代国家，儒教及中华帝国的遗产在现代中国继续发挥作用。

一、民族救亡是近代历史主题

1840年鸦片战争后，中国虽屡次被西方国家及日本打败，但在复制工业资本主义发展模式时却拥有诸多优势。不能建立以发展为导向的强大民族国家，是许多后发国家都面临的问题。然而，中国素有强势国家（strong state）的传统，广袤的核心领土，其广大人口共有同根同源的文化，而其精英群体则具有集体认同，所有这些或多或少地归功于千年之久的儒教国家传统。中国庞大的规模及相较其他文明更为同源的文化，不仅使外国列强在西方帝国主义全盛时期难以肢解或吞并中国，而且使中国人更易构建现代国家认同。尽管在19世纪期间中国不是一个以发展为导向的国家，但强势国家的传统是其后来取得经济突破的一大利好因素。

此外，中国悠久的科举考试传统孕育了一种文化，即强调通过教育取得成就的重要性。然而，这对中华帝国自主发展工业资本主义并非积极力量，因为儒家教育注重中国典籍而不是数学、科学或实用知识；并且，中国精英将通过科举考试成为高级官员视为成功的最高境界。不过，当其他条件成熟时，成就导向型文化便是中国赶上西方世界的重要优势。

直到最近数十年，中国一直是一个穷国。许多因素造成了中国发展的长期滞后，而这些因素的重要性随着时间推移发生着变化。在19世纪，中国的国力及优越感似乎是个主要问题。当欧洲人在世界各地殖民时，中国清政府也是一个正在崛起的强权，并在中国南部、西部及亚洲内陆大规模扩张。到19世纪，中国人仍然认为中国是世界文化乃至地理空间上的中心。帝国的规模给了清廷及精英强烈的安全感。此外，文化优越感使当年的中国精英学习迟缓。比如，当中国在鸦片战争中被英国打败时，战败给旁观的日本所带来的警示远甚于中国自身。在19世纪60年代，当中日都启动改革时，日本的目的是建立西方式的君主立宪制度，而中国则将采用更优良的西方武器装备作为首要目标。

中国在中日甲午战争中的失败在中国早期现代历史上是一个分水岭式的事件。在战争前，大部分中国人认为日本是半开化的小国。然而，在明治维新后不到30年，这个国家就能够打败中国。此外，与关注在华开放通商口岸和提升政治影响力的西方列强不同，日本从它崛起的第一天开始就垂涎于中国的领土。

自从中日甲午战争开始，民族救亡成了中国压倒性的议题。中国人的自豪感逐渐褪去，最后被对西方文化和理念（包括但不限于马克思主义、自由主义、民族主义和社会达尔文主义）几近盲目的崇拜所替代。儒教和中国文化的其他方面越来越多地被指责为中国落后的根源，所谓的“落后”是指中国无法抵御外国军事侵略，不能迅速且成功地复制西方的经济发展模式。因此，一代又一代的中国人为了民族救亡而进行更加激进的变革和革命。

同时，20世纪早期的每一个重要转折点都与日本的侵略有关。中国在甲午战争中的失败触发了愈加激进的变革及革命，直到1911年辛亥革命才终止。1919年五四运动的诱因是日本政府强加于中国政府的“二十一条”及巴黎和会，巴黎和会决定将德国在山东半岛的利益转交给日本，而不是交还给中国。

总之，20世纪前半期所发生的主要社会运动与革命都有一个清晰的目标，即拯救中华民族。为达到目标，中国人寻找当时所能找到的一切手段及任何他们认为有用的意识形态。振兴民族的早期措施收效甚微，促使后辈们越来越倾向于更激进的方案，直到1949年共产主义中国出现。

二、中国经济奇迹何以可能？

中国共产党夺取政权后在中国获得了有力的支持。它推行的土地改革有益于贫困农民，早期的工业政策给予了工人几年前做梦都没想到过的社会福利。中国的知识分子大部分都非常高兴，因为中共给中国带来了一个可以抵抗西方列强的强大政府，他们为此已经苦苦寻求了数代。朝鲜战争后，中国经济复苏，民众的民族自豪感达到新的高峰，大部分中国人将中国军队可以与美军打持久战视为中国国力恢复的标志，并倍感骄傲。中共夺取政权后仅数年内，中共就得到了广泛的支持，毛泽东也成为了全党全国共同的魅力型领袖。

人民对毛及共产主义意识形态的强烈信仰，给予政府无限的自主性，允许它几乎完全控制中国的军事及经济；尽管当时一些政策已经造成了可怕的后果，特别值得提到的是“大跃进”（1958-1960）和“文化大革命”（1966-1976）。“大跃进”是一次激进的工业化狂飙，导致了1959年至1961年的经济困难；“文革”后期，中国经济濒临崩溃的边缘。中国几近崩溃的经济状况及中国大众对贫困而不幸生活的普遍失望，推动邓小平领导下的中共在毛泽东去世后立即采取改革开放政策。改革造就了中国的经济奇迹。

将中国近来的经济表现说成奇迹有些言过其实。首先，世界上鲜有国家拥有中国这样辽阔的疆域、强势国家的传统、广泛存在的身份认同以及成就导向型文化。现在，中国人曾经的自豪感已经消失，向西方学习成为常态，当然，这也是近百年来改革及革命的结果。中国延续千年的强势国家及成就导向型文化已经完成向高度发展导向的转变。

其次，近一个世纪的现代化导向型的改革及革命，已经破坏或削弱了曾经阻碍中国建立工业国家的很多传统文化因素和社会结构。

再次，中国的崛起出现于一个较为良好的国际环境之中。基于共同的地缘政治利益，中美关系在 20 世纪 80 年代得到极大的改善；贸易自由主义观念在全球高涨；加上因为语言和文化相似，东亚国家的出口导向型发展经验及剩余资本易于被中国吸收。

最后，作为“文革”灾难性后果之一，中国社会的意识形态狂热消退了，这对经济发展带来了意想不到的正面效果。在 80 年代早期，中共领导人意识到，要维持政治稳定就必须坚持改革政策，中共的执政地位有赖于良好的经济表现，而非意识形态立场。然而，中国直到 90 年代仍然保持着革命政权的大部分组织和动员能力，所以国家还有很强的能力领导这样一场改革，并能够在发展经济方面取得良好的成绩。这种政治结构非常有利于经济发展。

三、儒教政治社会功能消失

中国已经从一个政治制度、文化完全异于西方，并对发展工业资本主义充满敌意的帝国，发展成世界第二大经济体和最大的制造业中心，当前中国仍然保持着良好的经济发展势头。在中国转型过程中，儒法国家的许多制度和文化遗产已经消失，但一些仍然留存了下来，并将对中国的未来产生影响。另外，中国的过去对其未来的影响也不会只是文化与观念方面一次简单的传承。在此过程中必定涉及相互竞争的、具有不同组织能力、资源和利益的社会行为体。这些社会行为体的行为及效力反过来又受到国家结构化行为、国际环境和新形势的调节。中国的历史及近百年来的现代化建设所带来的社会变革，将对未来中国的发展产生影响。

儒教政治模式及儒教文化在中国社会的统治地位已经消失。现代中国及未来短期内的中国所拥有的绝大部分特质或多或少都与这种结构性变革有关。1911 年的辛亥革命粉碎了长达千年的儒家政治体系。在 1919 年五四运动前后，中国知识分子开始将儒教及儒教文化视为中国积弱的根源。从那时起，中国政府和大部分知识分子便开始想方设法地摧毁中国传统文化，批判支撑这种文化的制度。在当今的中国，儒教道德及政治秩序再次受到一些知识分子的推崇，甚至获得政府的部分支持。然而，到目前为止，这些努力都是徒劳的。

中国在重塑儒教成为主流价值观方面所面临的困难，不仅仅来自一个世纪以来激进的现代化建设所带来的破坏性后果。如果这些因素是造成儒教崩溃的全部原因，今天中东的伊斯兰教、印度的印度教、美国和西欧的基督教以及东欧的东正教便应该遭遇类似的境况。现实却并非如此，因为上述每个宗教在现代化建设的冲击下均幸存下来，在社会中依然是一股强大的势力。儒教的崩溃在全世界宗教中是不同寻常的，与其本身性质有关。

尽管儒教被许多学者认为是宗教，但我们不能忽视事实，即这种宗教强调世界的内在道德秩序甚于超验神圣秩序。儒教之所以曾在中华帝国占据主导地位，一是因为它为国家权力提供了合法性基础，为社会提供了道德秩序；二是因为自宋代以降，帝国政权和社会或多或少都是依据儒教准则进行构建的；三是因为一些国家或社会组织发展出了某种类似于教会的功能。然而，上述社会条件一旦消失，儒教便失去了根基，从一种支持国家和社会的绝对组织力量退

缩为一种离散的、非强制性的意识形态或哲学。这恰好是那些试图恢复儒教传统地位的人所面临的问题。

儒教国家崩塌及儒教在社会中作用急剧下降带来了若干挑战。中国不是小国，拥有自己的文明。作为一种世界主要文明的创造者，中国人的自我形象将成为自己的负担。现在中国正在变得富裕，许多中国知识分子产生了建立另外一种道德、政治和国际秩序的强烈愿望，此种秩序吸收了许多西方因素，但儒教处于核心。这种努力遭遇的困难不仅来自自身，因为日益盛行的西方个人主义文化与集体导向的儒家价值观存在矛盾，更为重要的是，如前所述，儒教已经退化成为一种鲜有制度支持的意识形态或哲学。因此，短期来看，一些中国知识分子近来所倡导的儒学复兴并不会达到其所期望的结果，尽管社会对其制造的张力会出现真正的反弹。

四、儒法国家的转型挑战

在今天的中国，尽管知识分子们某些关注点受到广泛认同，但建设与倡导以儒教为中心的道德及政治愿景的参与者毕竟寥寥无几。西化仍然是当前中国发展的真正驱动力，特别是追求富裕的普遍诉求，越来越被接受的个人主义文化以及广泛存在的进步主义史观。在包括现代西方在内的其他主要文明中，各种世界宗教在现代化的冲击下幸存下来，并成为发展主义的制动器，平衡社会的进步冲动。几乎完全崩溃的儒教并没有为中国留下类似的制动器。与其他国家相比，中国的保守主义力量十分弱小。进步史观受到政府官员、知识分子和普通大众的普遍认同。因此，西化在中国得到了最毫无保留的展示。

儒教国家的崩溃及儒教文化社会影响力的衰落并不意味着过去的历史与今天的中国无关。在许多方面，儒教仍有非常重要的作用。例如，几乎每个阶层的中国人都注重教育的价值，直到今天，他们在子女教育上的投入依旧十分巨大。当然，这种文化不仅是儒教遗产，因为现代中国创建出许多机构来维持教育导向型文化。然而，现代中国政府如此容易地提倡教育导向型社会，中国民众又是如此自然而然地接受，这个事实展示了儒教遗产的重要性。

儒教国家传统在中国逐渐形成了一种强势国家的传统和文治的共识，这在后发国家间是很罕见的。中国的疆域如此广阔，任何一个军阀都很难单独通过武力来控制整个国家。在 20 世纪上半叶，尽管军阀主义主导着中国的政坛，但没有一个军阀公然宣称己方为军政府。他们反而在这段时期内，在其势力范围内促进并建立文职机构。当中国重新走向统一时，不论当政的是民族主义政府还是共产主义政府，国家都得以毫无阻力地推行各种分治和制衡机制。因为存在强势国家的传统和文治的共识，中国总是能迅速恢复文官统治，并致力于改善政府、社会的治理。

儒教国家传统的遗产迄今赋予了中国一种强烈的内向特质。中国悠久的历史及频繁变幻的帝国命运，使西方国家无法像在其他发展中国家那样在中国人心理上留下持久的印记。中国辽阔的疆域和庞大人口数量使中国人很少担心外部威胁，而是要求政府聚焦于无穷无尽的内部问题。到目前为止，中国奉行温和而非强硬的外交政策，某种程度上也是这一传统的表现。

就人类社会的政治经验看，有三种理想型途径可使国家权力合法化：允诺更好未来的意识形态、定期换届选举、政府治理绩效。中国从天命观念中继承了以绩效为基础的合法性的强大传统，改革开放以后，政府的经济绩效、道德表现是其统治权力的主要依据和来源。以绩效为基础的政权合法性促使中国政府更加积极地施政，因此，极大地促进了改革开放时代中国经济的快速发展，以及近年来人民生活水平的普遍提高。

另一方面，以绩效为基础的合法性也是社会张力的重要来源，将塑造未来的中国政治。在绩效作为合法性基础的问题上，中华帝国没有遇到太大的麻烦，因为当时政府面临的任务有限，维持权力实际上才是其首要目标。然而，现代中国是一个目标导向型国家，在此意义上，它承诺要让大部分中国人过上更好、更幸福的生活。毫无疑问，在过去的 20 年里，由于中国经济的成功，中国民众的生活水平大幅提升，但他们并不一定更加幸福。中国人很快认为过上富裕新生活是理所当然的，并有了更高的期望。此外，随着经济发展和开放政策出现新问题，比如，不平等加剧、社会冲突、贪腐、失业及环境污染。尽管中国社会投入越来越多的资金去解决这些问题，但骚乱、抗议、暴力冲突仍然不断增加。现阶段，受益于经济繁荣，中国政权并未面临重大危机。然而，当经济减速，社会危机很可能激化。

本文发表于《社会观察》2013 年第 11 期，第 8-11 页。后收录于赵鼎新《国家、战争与历史发展》，2015，杭州：浙江大学。本文电子档取自《爱思想》网站（<https://www.aisixiang.com/data/69942.html>）。

中國近代史

作者： 蔣廷黻

出版社： 商務

出版日期： 2013/07/01

語言： 繁體中文

定價： 臺幣 370 元

ISBN： 9789620744815

作者簡介

蔣廷黻

（1895—1965），湖南邵陽人，歷史學家，外交家。1911年赴美求學，先後就讀於派克學院、奧柏林學院和哥倫比亞大學研究院，攻讀歷史，獲博士學位。1923年回國，先後任教於南開大學、清華大學。從政後曾任中華民國駐蘇、駐美大使等職務。主要著作有《近代中國外交史料輯要》、《中國近代史》等。

內容簡介

本書是一部講述中國近代化歷程的歷史著作，也是奠定蔣廷黻在近代史研究領域學術地位的著作，全書從鴉片戰爭前夕寫起，到抗日戰爭前夕為止，中國能否近代化以及如何近代化，是本書論述的主線，作者對當時洋務派、維新派、義和團等各種力量的近代化方案都做了深入分析和解讀，並提出自己的見解。全書的最後，還附有蔣氏所撰相關文稿 6 篇，以助閱讀。



西方思想史简论

庞永

西方思想史最早可以追溯到古希腊时期，古希腊文化是西方文化的摇篮。古代希腊人都生活在不大的城邦之内，除了城邦这种政治体制之外，他们别无所知，即使是亚里士多德（虽然在他的时代城邦已经走向毁灭），也认为“人天生要过城邦生活”。在大部分城邦之中，公民的政治权利一律平等，在战争中俘获的外族战俘，则成为城邦公民的奴隶。虽然古希腊城邦实行的大都是民主制，但各城邦中公民的自由程度却大不相同。在斯巴达，全体公民都生活在军营之中，对于个人谈不上有多少自由；在雅典，公民则主要以经商为生，除了某些时候由于宗教和政治狂热而对少数人进行了迫害之外，公民在最好的时代里曾享有过不受国家所限制的极大的自由。斯巴达的整齐划一的生活方式不可能产生出发达的文化，而雅典的自由生活则大大促进了希腊人对自然科学和社会科学的思考。古希腊的哲学，从米利都学派和毕达哥拉斯学派开端（约公元前六零零年），中经苏格拉底、柏拉图而到达亚里士多德的时期，其学术思想的发展达到了最高峰。在这段历史发展过程中，雅典的公民参政程度不断扩大，克里斯梯尼时期以后，雅典步入了“全民政治”的时代。这时，每个公民都要担任一段时间的政府官吏；主要的政府官吏则由抽签而不是由原来的选举产生。这种制度固然扩大了普通民众的参政权，但许多时候却是由一帮鸡鸣狗盗之徒在管理着国家；这样，社会便自然走向衰败了。

针对古希腊民主制的这种流弊，思想家们提出了一些相应的解决办法。苏格拉底认为，只有具有知识的“最优秀的人”才能治理好国家。柏拉图继承乃师的思想，认为只有具有渊博学识的哲学家才有资格去管理政治、担当国王。柏拉图还说，为了维持人们对国家的向心力，还必须实行“共产”、“公妻”。

柏拉图的观点颇显偏激，就连他的弟子亚里士多德也不同意他的“哲学王”的主张和“共产”、“公妻”的方案。亚里士多德说，在当时的所有城邦之中，公民都可以分成为三个部分，即富人、穷人和介于两者中间的中产阶级。富人由于生活奢侈，只会发号施令，不能审慎地考虑问题；穷人则往往由于卑贱而自暴自弃，只知服从而不堪为政；同时，贫富两阶级互不信任，不管它们中的哪一个阶级执政，都会引起党争而发生动乱。只有以中产阶级为基础才能形成最好的政体；因为中产阶级较为稳定，他们既不象穷人那样希图别人的财物，也不象富人那样引起别人的觊觎；既不对别人抱有阴谋，也不会受人谋害；所以最适于当富人和穷人之间的“仲裁者”。在这种中产阶级统治的国家中，为了维持社会的稳定，还要实行以下几条原则：

- 第一，财产应私有公用，这样可以防止贫富两极分化；
- 第二，公民（这里主要指中产阶级）应轮流执政，不得搞终身制；
- 第三，必须实行法制，在法律面前人人平等；
- 第四，城邦不能太大，也不能太小。

然而，不管亚里士多德们化了多大的力气去企图解救城邦，但城邦制度毕竟还是悲壮地衰落了。就在亚里士多德还在世的时候，希腊北部的马其顿王国便于公元前三三八年征服了希腊，希腊的各自由城邦都成了马其顿帝国统治下的行省。到公元前一四六年，罗马并吞马其顿，希腊人又成了罗马治下的臣民；这样，希腊人的自由时代便成为过去了。

与这种社会巨变相适应，希腊人的思想观念也开始产生了相应的变化。由于城邦制的解体和社会政治越来越成为一种异己的力量，那种“人是天生的政治动物”的观念就消失了，而思考如何免除痛苦、获得幸福的个人主义思想却相应地逐渐抬头。伊壁鸠鲁认为，快乐就是至善，人生的目的就在于追求快乐。但伊壁鸠鲁的这种快乐，并不是放荡者的那种无度的物质享受或肉体享受，而是指身体的无痛苦和灵魂的无纷扰。斯多葛派认为，我们应当抑制个人的欲望，服从命运的安排，这样就能过上一种有德的生活；这种有德的生活乃是上帝对灵魂的要求，而不是国家对公民的要求；这种有德的生活才是人生的真正幸福的生活。这样，他们便为基督教铺平了道路；其实基督教和斯多葛主义一样，起初也是非政治性的；在它最初的三个多世纪里，它的信徒们都是对政府毫无影响的。然而随着教会组织的出现，基督教就又从个人主义走回到了一种固定的秩序之中。

随着希腊人的不自愿的引退，罗马人接着登上了欧洲社会的历史舞台。古代罗马国家经历了城邦时代、共和时代和帝国时代；在此过程中，其民主化程度不断减退，后来罗马帝国又分裂为西罗马帝国和拜占庭帝国（即东罗马帝国）。如果说古代希腊城邦的存在是由希腊人对城邦的爱国热忱和宗教热忱所保证的，那么古代罗马国家的存在则是靠强力所保证的；这种强力首先指的是军队的强力，尔后指的则是行政机构的强力。罗马军队、罗马道路、罗马法和罗马官吏相继创立了，随后又维系了一个强大的中央集权的国家。没有什么是可以归功于罗马思想的，因为根本就没有什么罗马思想。

在这个漫长的时期里，从自由的时代所继承下来的希腊观念经历了一番逐渐转化的过程。某些古老的观念，尤其是那些最富宗教色彩的观念，日益显现出其重要性；而另外那些更富理性主义色彩的观念则因为不再符合时代的精神，就被人们抛弃了。到了公元三、四世纪，基督教已经基本统治了西方人的精神世界。

基督教把一个早已为斯多葛派学说所包含了的、然而在古代却并无多大影响的观点给普及到了一般民众。这里所指的就是认为一个人对上帝的责任要比他对国家的责任更为重要的那种见解。象苏格拉底和基督的使徒们所说的“我们应该服从神更甚于服从人”的那种见解，在基督教成为罗马帝国的国教以前一直存在着；但当皇帝变成了正统的教徒以后，情况就有所变化了。在拜占庭帝国它却仍然潜存着，正如后来在俄罗斯帝国一样，俄罗斯帝国的基督教本是从君士坦丁堡传来的。但是在西方，天主教的皇帝们几乎是刚登上舞台（除了高卢的某几个部分而外）便被异教徒的蛮人征服者（日尔曼人）所取而代之，于是宗教忠贞应优越于政治忠贞的思想仍然保存了下来，而且迄今在某种程度上依然保存着。

日尔曼野蛮人消灭了西罗马帝国，他们的入侵中断了西欧文明达六个世纪之久。在拜占庭帝国，希腊文明以一种枯朽的形式继续存在着，就好像在一所博物馆里面一样，一直到一四五三年君士坦丁堡的陷落为止。然而除了一种艺术上的传统以及查士丁尼的罗马法典而外，世界上并没有什么重要的东西是出自君士坦丁堡的。

自五世纪末叶至十一世纪中叶，随着西罗马帝国的解体和西欧封建国家的形成，西方世界经历了一些非常有趣的变化。基督教所带来的对上帝的责任与对国家的责任两者之间的冲突，采取了教会与国王之间的冲突的形式。教皇的教权伸展到意大利、法国、西班牙、英国、德国和波兰。起初，除了在意大利和法国南部以外，教皇对于主教们和修道院长们的控制力量本是很微弱的，但自从格雷高里七世（十一世纪末）的时代以来，教皇对他们就有了实际而有效的控制力量。从那时候起，教士在整个西欧就形成了受罗马教廷所指挥的单一组织，巧妙地而又无情地追逐着权势；一直到十四、十五世纪，他们在与世俗统治者的斗争之中通常总是胜利的。教会与国家之间的冲突不仅是一场教士与俗人的冲突，同时也是古罗马世界与北方蛮族之间的冲突的重演，而教会的统一就是罗马帝国统一的回音。在中世纪，教会既代表着对过去的继续，又代表着当时最文明的东西。

反之，世俗权力则掌握在条顿血统的王侯们的手中，他们企图尽力保持他们从日耳曼森林里所带出来的种种制度。绝对的权力与这些制度是格格不入的；对于这些生气勃勃的征服者们说来显得是既沉闷而又毫无生气的那些法律制度，情形也是如此。虽然国王和封建贵族都忌讳对方的力量而不敢任意胡为，但是双方却也都希望不时地能够采取战争、谋杀、掠夺和奸淫的形式以发泄激情。君主们也可以忏悔，因为他们衷心里是虔诚的，而且忏悔本身毕竟也是激情的一种形式。

但教会却永远也不可能使他们具有一种循规蹈矩的良好品行了。对于这些王侯们来说，当精神激动的时候，如果不能喝酒、杀人、恋爱，那么征服这个世界又有什么用处呢？而且他们有勇敢的骑士队伍，为什么要听命于发誓独身而又没有兵权的书呆子呢？所以，尽管教会不同意，他们仍然以决斗和比武作为他们的裁判方法，后来他们还发展出了马上比武的方法和大献殷勤的恋爱。有时候，他们甚至一阵狂暴发作还会杀死显赫的教士。

所有的武装力量都在国王这方面，然而教会还是胜利的。教会获得胜利，部分地是因为它几乎享有教育的独占权，部分地是因为国王们彼此经常互相作战；但是除了极少数的例外，主要地却是因为统治者和人民都深深地相信教会掌握着天堂之门的钥匙。教会可以决定一个国王是否应该永恒地升天堂还是下地狱；教会可以解除臣民们效忠的责任，从而就可以鼓动反叛。此外，教会还代表着足以代替无政府状态的秩序，因而就获得了新兴的商人阶级的支持。尤其在意大利，这最后一点是有决定意义的。

条顿人希望能保持对于教会具有一定的独立性的企图，不仅表现在政治上，也表现在艺术、传奇、骑士道和战争上。但这一点却很少表现在知识界，

因为教育差不多是完全限于教士阶级的。中古时代的学术并不就是一面精确的时代镜子，而仅仅是教士阶级的思想镜子。

然而就在教士里面——尤其是弗兰西斯教团的修道士们——却有着相当数目的人，由于各种原因，是和教皇有分歧的。此外，在意大利，文化传播到俗人方面来要比在阿尔卑斯以北早上好几个世纪。弗里德里希二世曾试图建立一种新宗教，这把反教廷文化推向了极端；而在同时，托玛斯·阿奎那则对经院哲学进行了一番综合，完成了一个十分博大精深的基督教哲学体系，它成为直到今天的罗马教廷的正统神学理论。

不久以后，随着基督教会分裂以及教士生活的腐败，罗马教廷和基督教的威信便大大下降了。再加上西欧工商业的发展，市民世俗思想与宗教异端运动日趋结合，这样便于十四、十五世纪在意大利产生了文艺复兴运动，这个运动随后又扩展到了其他西欧国家。古代希腊自由思想在这时候的复活促使人们用怀疑的眼光去批判一切现存的理论教条，同时对新的知识产生了极大的热情。不过这些新的知识，无论是关于古代的还是关于地球表面的，都不再具有什么理论体系了，人们觉得理论体系是座心灵的监狱。在知识分子中间，对新事物的乐趣代替了对于推理、分析和体系化的乐趣，虽然在艺术方面文艺复兴仍然崇尚整齐有序，但是在思想方面这个运动却显得十分杂乱无章。

在这方面，蒙田是这一时代最典型的代表人物。

在政治理论方面，正象除了艺术而外的任何其他的事物一样，也发生了秩序的崩溃。中世纪，尽管事实上是动荡不宁的，但在思想上却被一种非常严谨的政治理论所支配着：一切权力都出自上帝，上帝把处理神圣事情的权力交给了教皇，把处理俗世事情的权力交给了皇帝。但是在十五世纪，教皇和皇帝都同样地丧失了自己的重要性。教皇变成了仅仅是意大利诸侯的一员，他在意大利的强权政治里面从事于种种令人难以置信的卑鄙而又无耻的勾当。在法国、西班牙和英国，新的君主专制的民族国家在他们自己的领土上所享有的权力，是无论教皇或者皇帝都无力加以干涉的。民族国家的形成，对人们的思想和意识产生了一种前所未有的影响，并且渐次地摧毁了罗马所遗留下来的对于西欧的文明统一的信念。

这种政治上的混乱情形在马基雅弗利的《君主论》一书中得到了表现。政治已没有任何指导的原则，而变成为赤裸裸的争权夺利了；至于怎样才能把这种赌博玩得很成功，《君主论》一书也提出了很精明的意见。在希腊的伟大时代里出现过的事，再一次出现于文艺复兴的意大利：传统的道德束缚消失了，因为它们被认为是与迷信结合在一起的；从羁绊中获得的解放，使得个人精力旺盛而富有创造力；但是由于否定和无视一切传统伦理而产生的道德败坏所造成的无政府状态和阴谋诡计，却使得意大利人在集体方面成为无能的了；于是他们也象希腊人一样，倒在了别的远不如他们文明的，但不象他们那样缺乏社会团结力的民族的统治之下了。

然而结局并不象在希腊那么惨重，因为这种状况主要还局限于亚平宁半岛。从十六世纪以后，欧洲思想史便以宗教改革占主导地位。

宗教改革是一场复杂的多方面的运动，它的成功也要归功于多种多样的原因。大体上，它是北方民族对于罗马的东山再起的统治的一种反抗。宗教曾经是征服了欧洲北部的力量，但是宗教在意大利已经衰颓了；教廷作为一种体制还存在着，并且从德国和英国吸取大量的贡赋。

但是这些仍然虔诚的民族对于教廷统治者鲍吉亚家族和梅狄奇家族却无法再怀有什么敬意了，这些家族借口要从炼狱里拯救人类的灵魂而收敛钱财大肆挥霍在奢侈和不道德上；他们甚至竟无耻地把他们的金碧辉煌的宫殿和为数众多的私生子都说成是上帝的“赠礼”。此外，国王们不久也看出来，如果他们自己领土上的教会完全变成为本民族的，他们就可以控制教会；这样，他们在本土上的地位就要比以往和教皇分享统治权的时候显得更加强而有力。由于这一系列的原因，路德们的宗教改革（即新教运动）在北欧的大部分地区，既受统治者欢迎，也受人民欢迎。

新教运动而特别是其中的清教运动在形式上是对道德败坏的罗马教廷的一种反动，但其实质却又是对已经衰败了的基督教的另一种形式的复兴。另外，当时西欧工商业的发展又给这种宗教复兴注入了许多新的内容（如尊重劳动和财富）。针对教士们的放纵奢侈，清教徒们重申，基督教徒的永恒安息在于来世，因此任何贪图享乐的思想都是一种罪过。但是，清教徒的禁欲主义与中世纪的禁欲主义完全不同。

清教徒认为，修道院中的生活逃避了人们现世的义务，它并不能使人得救。而只有进行持续不断的艰苦的劳动，才是符合上帝的旨意的行为。这样，世俗的劳动便有了宗教的意义。对清教徒来说，世俗劳动是一种“典型”的禁欲活动，上帝本身对其选民的赐福表现为他们的劳动取得了成就（即他们通过劳动获得了财富），而天主教的传统学说却认为金钱和财富是一种卑贱的东西。对于娱乐，清教禁欲主义认为，如果娱乐是为了一个合理的目的，即如果它是增强身体机能所必要的娱乐，那是可以接受的。而如果它成为一种纯粹享乐的手段，或者成为唤醒自豪感、原始本能或邪恶的赌博本能的一种手段，则应受到严厉谴责。因此，清教徒对任何没有直接宗教价值的物品都持怀疑的甚至反对的态度。然而认为清教对文化含有一种正经而且狭隘的蔑视又是不正确的，至少就科学而言，情况恰恰相反，但这不包括对经院哲学的憎恨。不过对于非科学的文学、艺术等，情形就完全不同了。

清教徒反对圣事庆祝活动，厌恶戏剧，而且绝对不能容忍谈情说爱和赤身裸体，所以带有激进观点的文学艺术就根本不存在；然而这并不全是坏事，因为清教的这种思想倾向促使它的信徒们都转向工商业和科学技术领域，从而造就了第一批数量众多而且异常勤奋俭朴的近代企业家和科学家；这样，清教就为资本主义的发展准备了人才条件。

不过，清教虽然鼓吹禁欲主义，攻击生活享受，清教徒们还是赞同合理地、从实用角度出发去使用财富。对他们来说，金钱并不必然地带有臭气；只有当财富诱使人们游手好闲、贪图享受时，它才是一种不良之物；只有当取得财富的目的是为了以后生活惬意、无忧无虑时，它才是一件坏事。但是，就其作为履行自己的天职义务而言，只要金钱的获取途径是正当的而且并未用于个

人的享受，那么获得财富不仅在道德上是允许的，而且在实际上是必要的。贫穷并不能为善行增添光彩，而是对上帝荣耀的贬损。尤其是一个能够工作的人去行乞，那就不仅犯了懒惰之罪，而且是对上帝的背叛。当然，对豪门的放纵挥霍和暴发户的奢华炫耀，清教徒都表示深恶痛绝；但在另一方面，它对中产阶级有节制的白手起家者却怀有最崇高的敬意。

一旦限制消费与谋利行为的解放结合起来，不可避免的结果显然是：强迫节省的禁欲导致了资本的积累；而勤奋的工作和谋利的意图则加快了这种积累。在财富消费方面的限制，自然增多了生产性资本的投资，这样就促进了社会经济的迅速发展。

在上述的过程之中，一种独特的资本主义经济伦理已经形成。由于意识到处于上帝的全面恩宠之中而且受到上帝的明显保佑，只要道德品质白璧无瑕而且在财富的使用上无可指摘，实业家们就可以尽其所能地追求金钱利益，同时感到这是一项必须完成的义务。这样，清教便在伦理上为资本主义的发展铺平了道路。此外，宗教禁欲主义的力量还为实业家们准备了一批有节制的、尽职的、勤奋异常的、把劳动视为上帝的召唤而一心扑在工作上的劳动者。

随后，清教徒的禁欲主义与经济合理主义思想和自由主义的政治制度相结合，便使得西方资本主义的发展成为事实。随着社会财富的不断积累，清教的理想又为财富的诱惑所取而代之。其实，和其他的宗教复兴一样，清教徒对基督教的这种复兴也不能长久持续，因为宗教必然同时产生勤奋与节俭（某些狂热的教派除外），而这两者只能产生财富。随着财富的增加，骄傲、享乐、懒惰以及各种世俗之爱也将增加，而这种结果是清教徒们所不希望的。不过，随后理性的复兴又对这种伦理的衰落起了一种制约作用，这样就保证了社会的比较稳定的发展。从此，在西方，寻找天国的热忱开始逐渐地变成审慎的经济追求；宗教的根系慢慢枯萎，最终为功利主义的世俗精神所取代。

这时，西方已经步入了现代资本主义社会。

与对教廷的憎恨相联系，新教徒们大力贬低圣事，根本否定教士的神圣作用。在天主教的传统学说里，上帝的启示并不因为有圣经而结束，而是通过教会的媒介一代一代传下来的；因此，个人的意见之服从于教会，就成为每个人的责任。反之，新教徒则否认教会是传达启示的媒介；真理只能求之于圣经，每一个人都可以自己解释圣经；如果人们的解释有了分歧，那么也并没有任何一个由神明所指定的权威可以解决这种分歧。在新教的理论里，灵魂和上帝之间是不应当有任何尘世的居间人的。

这一理论所起的作用是极其重大的。真理不再需要请权威来肯定了，真理只需要内心的思想来肯定。于是这样就发展起来了一种趋势，即在政治方面趋向于无政府主义，而在宗教方面则趋向于神秘主义。

这与天主教的正统体系始终是存在矛盾的。这时出现的并不只是一种新教而是许多的教派；并不只是一种与经院派相对立的哲学，而是有多少位哲学家就有多少种哲学；并不只是象十三世纪那样有一个皇帝与教皇相对立，而是有

许许多多的异端的国王。结果无论在思想上还是在文学上，就都有着一种不断加深的主观主义；起初这是一种从精神奴役下要求全盘解放的活动，随之它就借着惯性向着一个不利于社会健康的个人主义和个人孤立的方向而不断前进了。

宗教改革之后，西欧的工商业迅速发展，城市中的资本主义生产因素已经大量出现；而西欧的封建制度对它是无法适应的。宗教改革主要是减刹了罗马教廷对社会的影响，但封建国王们却乘机攫取了对社会的几乎全部控制权。有些新教教派（如路德教）承认了国王们的这种控制权，但其他的教派则否定国王的这种权力。对于这些首尾一贯的主观主义者说来，教廷的权威是有害的，国王的权威同样也是有害的。国王企图强迫人民成为国教的信徒，非国教派则起而反抗这种强权；双方的冲突后来发展成为遍及西欧的宗教战争。在这场冲突中，国教派与王权相结合，非国教派则与工商业者和广大市民联为一体。在十七世纪的英国，历时几十年的宗教战争使国王派失势了，但反对派也难以取得最后的胜利，于是对战争的疲倦感开始传播开来，宗教宽容思想逐渐产生，国王和反对派最后终于坐到了谈判桌旁。经过一番讨价还价，双方相互作了妥协和让步，于是封建的国家变成为君主立宪的国家，人民获得了信仰和行动的自由；君主仍保留“国王”的头衔，但其权力大部分转到了国会的手中。这样，近代形式的民主制度通过这个“光荣革命”在英国就基本上确立了下来。

在这种社会状况的影响之下，理论上就从主张宗教宽容的新教广教派中产生出了一种自由主义的学说。初期的自由主义是英国和荷兰的产物，它维护宗教宽容，提倡思想自由；它本身属于新教，但不是狂热的新教派而是温和的新教派，它认为宗教战争是蠢事。它崇尚贸易和实业，所以比较支持方兴未艾的中产阶级而不支持君主和贵族。

它非常尊重财产权，特别是当财产是所有者凭勤劳和节俭积蓄下来的，就更是如此。国王和贵族的特权没有被摒弃，但是在范围上比以前增加了限制；特别是它否定君权神授说，而认为至少在当初社会有选择自己政体的权力。显然，这时的自由主义是一种用财产权调剂了的民主主义。当时的自由主义自信乐观，但又理智冷静。自由主义反对一切哲学和政治里面的中世纪的东西，因为中世纪的学说曾被用来论证教会和国王的权力，为宗教和政治迫害提供依据，阻碍科学技术的发展；但它同样反对当时的各种狂热主义。自由主义在思想方面是个人主义的，但在伦理方面并不带有个人主义的气味，它想使政治上及神学上的斗争有一个了结，以便为象东印度公司和英格兰银行、万有引力说和血液循环的发现这类激奋人心的企业和科学事业解放出精力。

在英国和低地国家，顽固不化逐渐让位给开明精神，所有的阶级一天比一天兴旺，获得幸福生活的希望由无比清明的政治制度作出了保证。

一百年之间，没有发生任何事情在这些希望上面投下阴影。后来，这些学说和希望终于激起了法国大革命；然而法国大革命却又产生了拿破仑帝国，拿破仑帝国又引出了封建的“神圣同盟”。在这次打击之下，直到十九世纪自由主义才又缓过气来，其后它那复苏了的乐观精神接着又重新出现。

然而主观主义发展到新教和自由主义后并未止步，它还要求进一步否定国家权力以发扬自我；于是，就象一块从山顶经过山腰而滚向山脚的石块一样，主观主义就从自己的发端经过新教和自由主义而向着自己的山脚——无政府主义疾驰而去了。

近代哲学始于笛卡尔，他基本上所肯定为可靠的就是他自己和他的思想的存在，外在世界是由此而推出来的。这只是那个通过贝克莱、康德直到费希特的总的发展过程的第一个阶段，到了费希特遂认为万物都只是自我的流溢。这是不健康的；从此之后，哲学一直在企图从这种极端走到日常生活的常识世界里面去。

政治上的无政府主义总是和哲学上的主观主义携手并进。实际上，早在路德在世的时候，就有些不受欢迎而又不被承认的弟子们已经发展出了再洗礼的学说了。再洗礼派反对一切法律，因为他们认为好人是无时无刻不被圣灵所引导的，而圣灵又是不可能受任何公式的束缚的。在十九世纪又产生了另一种形式更激烈的、已经和宗教不再有联系的无政府主义；这种近代的无政府主义虽然是反宗教的，但是仍然具有很多的早期新教的精神；它和老的无政府主义的主要不同点仅在于把路德针对着教皇的那种仇恨转过来针对着世俗的政府。

主观主义一旦脱缰之后，便一泻到底而不能再被束缚于任何的界限之内。新教徒在道德上之强调个人的良心，本质上乃是无政府主义的。但在习惯与风俗的影响之下，新教徒们在伦理方面仍然是按照传统所确认的道德方式来行动的；但这并非是一种稳定的平衡。十八世纪的“感性”崇拜开始破坏了这种平衡：一种行为之受到赞美并不是因为它有好结果或者因为它与一种道德教条相符合，而是因为它有着那种把它激发起来的情操。由这种态度就发展出了象卡莱尔和尼采所表现的那种英雄崇拜，以及拜伦式的对于一切激情的崇拜。

浪漫主义运动在艺术上、在文学上以及在政治上，都是这种主观主义的一种表现形态，它不是把人作为我们应予关注的终极目标而是作为一种美感上的愉悦的观察对象。猛虎比绵羊更美丽，但是我们仍然把它关在笼子里。可是极端的浪漫派却要把笼子打开来，去欣赏猛虎猎食绵羊时那幕壮丽的纵身一跃。他鼓励着人们想象他们自己是猛虎；可是如果他的鼓励成功的话，人类就只好再进行大规模的自相残害了。

针对着近代主观主义的这种不健康的形式，出现了各种不同的反应。其中对它的最激烈的反对就是国家崇拜（即国家主义）的理论，这种理论把天主教所给予教会、甚至于有时候是给予上帝的那种地位给了政府。这种理论对集权制度和独裁制度不同程度地表示了它的同情和欢迎。霍布斯、卢梭和黑格尔代表了这种理论的各个不同的方面，而他们的学说在实践上就表现为克伦威尔、拿破仑和第一次世界大战之前的德国。第二次世界大战时期的法西斯党，则是尼采式的权力崇拜和霍布斯式的国家崇拜以及狂热的种族偏见三者的组合。共产主义在理论上和这些思想距离得是非常遥远的，但在实践上也表现为和权力崇拜、国家崇拜的结果极其相似的社会形态。

无政府主义者从中世纪的迫害中体验了专制制度的害处，因此他们宁愿不要政府；而国家主义者们则从意大利近代的混乱和法国大革命前后的狂热中看出了无政府主义的危害，于是他们便认为再坏的专制制度也比无政府状态要强。不久以后，人们就从这两者的争论中看出来，真理不在他们中的任何一方，而是在他们两者的中间。政府的权力是必要的，但要有个限度；个人的权力更是必要的，但也不能毫无止境；只有这两者的结合才能真正地保证人民的自由和幸福。在这种思想背景之下，沉默了一段不短时间的自由主义学说在十九世纪又以巨大的声势重新出现并席卷了北美和整个的欧洲。和英国的“光荣革命”是折衷妥协的产物一样，自由主义实际是一种折衷妥协的学说，它企图给个人和政府划定其各自的领域。这种学说的近代形式是从洛克开始的，洛克对于“热情主义”——即再洗礼派的个人主义——和对于向绝对权威的屈服以及对传统的盲目服从，是同样地反对的。在自由主义者看来，所有的人生而平等，生命、自由和追求幸福的权利是人们的神圣的不可让渡的权利；为了保护这些权利，人们才成立了政府。如果政府侵害了人民的这些权利，人民就可以用革命的手段去废除这个政府而建立新的政府。自由主义还认为，没有分权就没有自由，因为一切有权力的人都容易滥用权力；而为了防止滥用权力，就必须以权力制约权力；据此它提出了立法、行政、司法三权分立的学说。

在十九世纪，自由主义中的宗教色彩已经完全褪尽，它变成了主要阐释政治理论的学说了；它对政治理论的大量研究，推进、完善和发展了西方民主的政治制度；不久以后，完全现代形式的资本主义民主制度在西方已经完全建立。功利主义、实用主义、实证主义就是自由主义在十九世纪和二十世纪的进一步的表现形态。

从思想意识方面来说，清教学说从伦理上促进了西方资本主义的形成，而自由主义则从政治和社会制度方面保证了西方资本主义的发展。随后，它们与从纺纱机和蒸汽机开始的工业革命联合在一起，象魔法似地几乎一夜之间在西方堆起了座座金山。人们觉得，无论是经历了多少的波折、困苦和艰难，他们现在终于是真正地走进了天堂；这个天堂不再是在幻想中的天国，而是实实在在地就在人间。

从近代意义上来说，自由主义与民主政体不能混为一谈。自由主义是一种关于人类生活的目的——个人自由（当然以不损害他人的自由为限）——和对政权进行限制——三权分立——的一种学说，而民主政体则是关于执政者的选定方式——举行定期的民选——的一种制度。但是，自由主义通过“一切人生而平等”的原则必然导致民主政体，而真正的民主首先就要求尊重个人的言论、集会、结社的自由；选举如果没有选择的自由就毫无意义。从现代的观点看，洛克所开创的自由主义的重大缺点是对财产的过于尊重；但遗憾的是根据这个理由批评它的人，却常常是为了捍卫比资本家更有害的阶级，例如君主、贵族、军阀和独裁者的利益。自由主义还倡导了一种开明自利（利己而不损人）的观点，这和资本家的自私自利就有了某种相通之处。资本家的动机当然是纯粹的自私自利，但和王侯、军阀、独裁者们比较起来毕竟离公众利益更近一些。开明自利当然不是很崇高的动机，但同样令人遗憾的是那些贬斥它的人却常常有意无意地带着一些比它坏得多的动机，例如憎恨、嫉妒、盲从、愚民、权力欲等。总的来

讲，根源于洛克的倡导开明自利的学派，同借稳定、崇高、英雄品质或自我牺牲的名目鄙视开明自利的那些学派比较起来，对增加人类的幸福多作了些贡献，对增加人类的苦难少起了些作用。初期工业社会中劳动者的境况固然惨不忍睹，但毕竟是已经在这个制度内部减缓了下来。

自由主义思想是随着西方资产阶级大革命的产生而产生的，并且随着西方社会民主化的发展而得到了相应的发展；不过在本质上这种发展仍然只是对天赋人权和三权分立这两个观点的完善、发挥和具体化。今天，自由主义和民主主义的政治制度在欧美早已枝繁叶茂；它对于推翻西方封建的君主专制制度、实现西方的民主化、繁荣西方资本主义经济起了极大的推动作用，给了西方社会的发展以极其巨大的影响，并且直到今天仍然在震荡着整个世界。

在自从公元前六零零年直到今天这一人类社会的漫长的发展史上，思想家们可以分为希望加强社会约束的人和希望放松社会约束的人。

与这种区别相联系着的还有其他的区别。集权主义分子宣扬着某种或新或旧的教条体系，因此他们就不得不公开地或隐蔽地仇视科学，因为他们的教条并不能由理性加以说明。他们几乎总是教训人说，自由、民主并不是什么好东西；而唯有“忠心”、“服从”、“稳定”、“崇高”或者英雄主义才是应当提倡的。他们对于人性中的非理性的成分有着一种嗜好，因为他们感到理性是不利于集权统治的。另外一方面，则自由主义分子，除了极端的无政府主义者而外，都倾向于科学、功利与理性而反对迷信、专制和盲从，并且是一切暴政和冥顽不化的宗教的敌人。这种冲突早在我们所认为的人类文化兴起之前就在希腊存在着了，并且在早期的希腊思想中已经十分显著。它表现为各种形式，一直持续到今天，并且无疑地将会持续到未来的时代。

如果从对立的立场来进行观察，我们可以发现，社会稳定与个人自由，在各个历史时期里始终都处于一种冲突状态或不安的妥协状态。

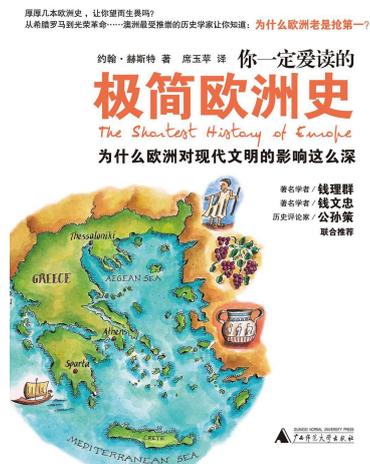
很显然，在这两者的对立的争论之中——就象许多经历了漫长时期而存留下来的其他对立的争论一样——每一方都是部分正确的而又部分错误的。社会稳定是必要的，但过度的所谓“稳定”只能是一种暴政；个人自由也是必要的，但不受限制的个人自由又必然要损害他人的自由。每一个社会都受着两种相对立的危险的威胁：一方面是由于过分讲究纪律和尊敬传统而产生的僵化，另一方面是由于个人主义和个人独立性的过分增长而使得合作成为不可能；两者都将造成既有社会的解体或者是对外来征服者的屈服。一般说来，重要的文明都是从一种集权和迷信的体系出发，逐渐地松弛下来的；在一段时间以后它就到达了一个辉煌灿烂的时期；这时，旧传统中的好东西继续保存着，而在其解体之中所产生的那些坏东西则还没有来得及发展。但是随着坏东西的发展，它就走向无政府主义，从而不可避免地又走向一种新的暴政，同时相应地产生出来一种新的集权和迷信的理论教条。自由主义的主张就是想要避免这种无休止的恶性循环的一种企图。自由主义的本质就是企图不根据非理性的教条而获得一种社会秩序，并且除了为保存社会所必须的约束而外，不再施以更多的约束；因此能够真正地保证社会的稳定，并且可以给未来留下足够的繁荣、发展的空间。

自由主义思想已经在当今世界获得了极大的成功；至于它以后是否仍然能获得成功，那我们就只好继续拭目以待了。

原刊于《思想评论》网站

你一定爱读的极简欧洲史

作者： [澳]约翰·赫斯特（John Hirst）
出版社： 广西师范大学出版社
出品方： 上海贝贝特
原名： The Shortest History of Europe
译者： 席玉萃
出版年： 2011-11
页数： 229
定价： 人民币 25.00 元
装帧： 平装
ISBN： 9787549501076



内容简介

“欧洲，为什么老是抢第一？”澳大利亚知名历史学家约翰·赫斯特在本书中的一场引人入胜的探索，为我们梳理出欧洲文明所以能改变全世界的各种特质。

作者从三大元素：古希腊罗马文化、基督教教义以及日耳曼战士文化开篇，描述了这三大元素如何彼此强化，又相互对立，最终形塑为欧洲文明的内核；继而在诸多世纪以来催生帝国与城邦，激发征服与十字军东侵，造就出许多性格截然分明的人物——如仁慈的皇帝、好斗的教皇、侠义的骑士，乃至世上第一批享受繁荣和启蒙果实的公民。哲学思维、民主制度的渊源、政治权力的传递、甚至是医学、生物学使用拉丁文的源始，这种种欧洲因素不断形塑了现代文明的各种特质，使欧洲遥遥走在现代世界的前列。

本书以清晰、幽默、发人深省的笔调，杂以活泼的插图，叙述了一个不同凡响的文明，及其对人类社会的巨大冲击与巨大贡献。

作者简介

约翰·赫斯特（John Hirst），澳大利亚与英联邦权威的社会暨政治历史学家、欧洲史专家。现任墨尔本的拉筹伯大学（La Trobe University）历史系教授。赫斯特教授曾是澳大利亚首相咨询委员会、澳大利亚国家博物馆评议会成员，并担任澳大利亚联邦公民教育委员会主席至今，常在澳大利亚各大报章杂志为文，对公民教育的提升着力甚深。著作包括《极简欧洲史》、《澳大利亚人：1770年以来的民族精神知情者与局外人》、《命运海岸上的自由：澳大利亚的第一块殖民地》、《澳大利亚史上的睿识与胡言》和《寻找澳大利亚》等。

目录

引言 历史，带领我们更贴近人生

Part 1 欧洲，是个混合体

第一章 从希腊说起，讲到日耳曼 ——古典时期到中世纪

第二章 神性到理性，科学到浪漫 ——近代欧洲

间奏篇 古典情怀今犹在

Part 2 迈入文明

第三章 争战一千年

第四章 民主意识，这样开始的

第五章 有国王的民主，没国王的极权

第六章 皇帝和教宗到底谁大？

第七章 语言：从两种变几十种

第八章 平民百姓的生活面貌

结语 欧洲，为什么可以抢第一？

东西文化思想源流之差异

陈嘉映

中西文化差异太多了，可以描述，也可以分析。“文化”这个词有人统计过有十几个定义，甚至有一本书里面列了160个定义。余英时先生曾经总结说这160个里面最重要是完整性和历史性，而我认为甚至连完整性在很大程度上都是由历史性规定的，所以讲文化要多从历史方面来讲。而且 culture 这个词本身就已经提示了一个强烈的历史纬度，现在讲文化规划，其实规划就是一个非历史性的词，文化靠生长、培养，没法靠规划。

文化背后都有一个问题，可以说是一个哲学问题，大致的意思是关于普遍性的问题。关于普遍性我们有两种比较基本的看法，一种普遍性我称它为抽象普遍性，各种文化的共相、共同点。各种文化究竟有没有共同点？这些共同点重要不重要？另外一种我叫它渗透的普遍性，或者延伸的普遍性，这是从特定的文化出发，然后进入一种对话、交往。我个人是持后一种态度的。讲到中西文化问题的时候，普遍性作为哲学问题肯定一直是在背后放着的。

文化比较这个概念是比较新的，而且慢慢形成了一个学科。作为一个学科好像是中性的研究，但是实际情况不完全是这样。其中有一条就是，文化比较在中国更多地是在对自己的文化不是那么天然自信之后才热衷起来的。以前中国人对自己的文化极为自信的时候，没有想到文化比较，甚至文化这个词就是指我们去化人家，这叫做文化。文化比较是一个相对而言比较弱势的文化容易采纳的事情。而一个强势的文化更多的是作“文化研究”。这种“文化研究”跟“文化比较”有点相反，更多的是从强势文化的角度去看待别文化，多多少少是站在一个较高的立场上的。说到底，“文化比较”、“文化研究”都是很难和我们的立场和感情完全分开的。这种情况有点像人类学，人类学好像天然是一个已经先进了的民族反过来研究较为落后的民族，比如说西方民族来研究中国、研究非洲等等。当然人类学现在也在反省这样一种姿态，但这种姿态多多少少是内在于这个学科的。

我简短地谈一下历史上出现的中西文化比较。文化比较作为一个概念虽然比较新，但回过头去看，可以说人们早就在1000年前、2000年前就开始做文化比较。中国比较早的时候的文化比较一般是用“夷夏之辨”这样的说法来进行的。什么是华夏文化，什么是蛮夷？某种意义上蛮夷就是没文化，华夏就是有文化，文化就是用华夏去化蛮夷。一般说来在鸦片战争之前漫长的中国历史上，基本上中国人都认为中华文明、华夏文化是文化，是最高文化，最好的文化。

西方不完全是这样。比如希腊人也跟中国的古人一样，把自己看作是文明人，把周边的民族看作是 barbarians。但是比如希罗多德（西方第一部历史著作的作者），他在《历史》，也叫《希波战争史》这本书里头，也说到希腊的文明、文化是最好的，但是他这个最好很大程度是在跟别的文化比较了之后得出的。这跟中国有点不一样，中国人不是在比较了之后觉得自己的文化是最好

的，而根本就是把中国文化是最好的当做不言自明的，当然这种心态和看法，最近一个半世纪以来强烈地改变了。

再进一步看中西文化比较的历史。虽然中西交通已经有很多年了，我们甚至跟罗马也有过交道，但是这些交道都是相当间接的。比较突出的事件是马可·波罗的《中国行纪》，这本书的真伪不能百分之百的肯定，但是从这本书出来之后一直到现在的影晌却是实实在在的。马可·波罗到中国来是元朝初年，那个时候中国文明可以说发展到了至少是最高峰之一，要从文治武功里面的文治来说，宋朝是各个朝代中文治程度最高的。反过来那个时候正是欧洲到中世纪刚刚进入小复兴的时期。马可·波罗眼中的中国，是一个绝对辉煌的文明。此后比较多的中西交通是西方人到中国人来传教。他们大多是一些传教士，是一些有信仰的人，在这个意义上他们当然会认为基督教是更高的文明。但当他们来到中国之后，中国的文化和中国文明给他们留下了深刻的印象。明朝虽然有种种问题，但是作为一个大的文明还是很昌盛的。

再下来中西交往就比较多了，我特别愿意提到 1793 年马戛尔尼访华，希望跟中国通商的事件。这个事件后来有个法国人写了一本书叫《停滞的帝国》。当时是乾隆晚年，马戛尔尼访华想要和中国通商，但后来灰头土脸地回去了，主要的争端是为了一件事情。按照天朝的规矩，马戛尔尼见到乾隆要跪着，但他没有这个习惯，他作为英王的代表也不能向外国的国王下跪，没有这个道理。为了这个细节双方反复地争论，最后马戛尔尼回去了。他是当时英国最有希望的政治外交的新星，但是由于这次失败，他回国之后政治生涯很不顺利。这对马戛尔尼个人来说是一次非常巨大的失败。

更大的失败则是中西这两个世界的交流。争论是在于跪与不跪，但这后面有个大背景。西方人要跟中国人做生意，他们觉得要签合同、要有一套谅解和手续，做生意是做平等的生意。而对于乾隆来说，对于清朝人来说，只有进贡和赏赐，他们要维持的是这个形式。最关键的是中国人不觉得缺什么，这在有关乾隆的记录中，以及好多其他文件都可以看到，中国人觉得什么都有，所谓贸易就是你来求我。

马戛尔尼访华是在 1793 年，读过雨果的《93 年》等小说的人都知道当时欧洲是什么样子，大概就是法国大革命前后的样子。在 1793 年之前的一个世纪，也就是 18 世纪，欧洲发生了翻天覆地的变化，诸如工业革命等等。如果马戛尔尼早一百年来中国，他会感到中华帝国是一个繁荣的国家，中国文明是一个高等的文明。但是当他访华回去，从有关记录，尤其是翻译官做的日记和笔记，已经能看出欧洲人对中国人站在了比较优越的地位上，虽然还没有鸦片战争之后那样的优越，但是可以看到他们对中国从老百姓的生活，一直到官员、我们的政治方式诸如此类的方面，颇看不起，多所批评。当然也有一些夸奖。这与元朝初年的中西态势已经完全不一样了。

下面从中国人的眼光来看。中国人通过跟传教士的交往，像徐光启、李鸿藻等人，从不多的西方传教士身上，从传教士所带来的科学和哲学中看到了有一个伟大的文明在他们的背后，从这种伟大的文明映照之下可以看到中国文化

传统当中的缺陷。这种缺陷中国人很难看到的，尤其是在宋明的时候。因为在周边地带，中华文明的辉煌和优秀是压倒性。

后面的故事我就从略，这一段其实更重要，只不过读者也更熟悉。鸦片战争中英国人派出来区区几艘军舰，我们大清帝国动用了全国的军队跟英国人作战，可以说在英国人的一方，原则上没有什么伤亡。把中华帝国这么一个巨大的帝国打败的战争，对方没有什么伤亡，大多数所谓伤亡是非战斗的伤亡，因为长途的海航得了痢疾，水土不服等等。1840 到 1861 年中英国力相差如此，中国人特别是士大夫阶层不可能看不到这一点，这种差别是摆在那的。像林则徐等相对先知先觉的人看得更清楚一些，到了后面，到了 19 世纪末的时候，可以说所有的有知识的人都看得很清楚。

这个时候掀起了中西文化比较的一轮高潮，这当然才是更重要的主题。大致可以这么说，我们这种文化比较一开始是从器物层面开始的，然后进入政治制度的层面，然后进入到文化的层面。一开始我们承认或者至少有一大批人开始承认西方的器物是高于我们，然后可能到了严复那里，这时候有一批先知先觉的读书人认识到西方政治制度优于我们。然后尤其是在“一战”前后更多的人开始谈论文化。

从此以后就有各种各样的观点，这些观点一直流传到今天，差不多一百年了，我们仍然在继续“五四”前后的这些争论。我不分析这些观点，我只说两个极端。一个极端就是像胡适他们讲的，他们认为中国文化独有的宝贝就是姨太太、小脚、拉洋车等等。你不叫中国特色吗，这些东西就是我们的特色。中国有没有好东西呢？有，中国有很多好东西，但好东西西方也有，真正中国有西方没有的就是这些东西。我并不是说胡适他们的主张就是主流，但是声势的确非常浩大。

这样的一种提法自然就带来了一种所谓反弹，就是关于中西文化的再反省，这是由梁漱溟这些人所代表的。这些代表就提出，文化谈不上西方文化更有优势，在文化上中国并不差，中国是差在器物、制度或者运气。当然这时候说中国文化一定比西方文化高或者好，这样的说法也比较少。我前面提到，文化比较这个话题往往是弱势民族的话题。这种话题基本上不是要用一种居高临下的角度去比较，而是想通过这种比较把大家拉平。因为文化是特殊的东西，西方人有西方人的文化，中国人有中国人的文化，怎么比呢？不大好比。所以文化比较争取的目标是一种持平。不过我后面会说到，等到真正比较下来之后，往往是通过这样的一种策略，最后还是要证明中华文明、中国的文化是一种更高明的文化。

我们也知道到了鼎革之后，也就是 1949 年之后，就谈不上什么文化比较了，基本上一切话题都政治化了。一直到 80 年代的时候，文化比较形成了又一次大高潮。80 年代的文化热，热得不得了，比如当时我们以甘阳为首的一批人组织出版了一套丛书，名字就叫《文化：中国与世界》，把所有的哲学等问题都笼在文化这个筐里了。这在很大程度上是 20 年代文化比较的翻版。实际上 80 年代我们那些人受教育不是很多，对以前的事情了解不多，所以经常是把前

人其实已经都讨论过的事情，因为当时不知道觉得很新鲜，又讨论了一遍，可能深度、广度还不一定比得上前人。不过80年代文化热还有一个原因，有些人其实是想谈政治，但不让谈，于是就迂回谈文化。这跟20年代就有些不一样了，20年代是先说政治，后来发现政治后面还有更深的东西是文化，这是从器物到制度到文化的一种脉络，80年代在很大程度上则是一下子就跳到文化上去了。

到今天，所有这些文化比较的话题还在重复，我个人看也未见得深入了很多。不过随着“中国崛起”，大家的感觉有点不一样了。应该说80年代的时候，中国人的文化自信是降到了极低的水平上，到今天可能情况已经不太一样。

我前面借着讲中西文化比较的历史，已经把中西文化比较的一些内容说出来了，其实这也不是我说的，我能说的新鲜的东西不多。现在我想讲讲文化比较的难处。

我虽然爱好历史，但本身不是读历史的，而是哲学，我对概念上的困难和概念上的东西更感兴趣。所以我想谈一下文化比较的难处。第一，“文化”这个概念非常宽，非常杂。到底什么是文化？比如饮食文化，甚至厕所文化也不是没有人说，各种各样的文化，到底谈的是哪一部分？另外“东方”和“西方”这两个概念也是又宽又杂。希腊也是西方，罗马也是西方，是不是希伯来也是西方？阿拉伯在西方人看来是东方，实际早的时候西方人说东方的时候不指咱们，咱们这块叫远东。他们讲东方一般就是指阿拉伯、小亚细亚这一块，后来发现还有更东的地方，“东方”已经用掉了，没有办法，所以叫远东了。阿拉伯在西方人看来是东方，但是在我们看来是不是西方？美国当然也是西方。日本是不是也算西方？还有印度呢？

“东方”当然有日本，有印度，有中国，诸如此类，但中国跟日本的文化差异有那么多，这方面的比较也很多。虽然我们老说日本人从中国汲取文化，但是日本人跟中国人太不一样了，无论是文化和个人性格都跟中国人差得特别多。例如有本书叫《菊花与刀》，其中讲到一点，美国人在“二战”之后进驻日本，原本想着日本人是那么不服输的民族，要占领得冒很大风险，他们设想美国人走到哪里都会受到攻击，结果事情完全不是如此。日本人他在认输之前搏斗绝对不要命，但是一旦认了输之后他就完全认了。从中就能看到中国人的性格和日本人的性格很不一样。

文化比较的困难除了地域上的广泛之外，还有一个历史上的广泛这一问题。历史的广泛问题还带来了另外一个问题，这个问题人们早就注意到了，就是哪些是属于西方文化的，哪些是属于近代文明的，这个特别的难分。几乎大多数的论者都会论及这一点，以前冯友兰先生也讲过这个话题，他持比较极端的观点，他认为所谓中西之差异就是古今的差异。现在可能没有什么人再持这样极端的观点，但是这中间肯定是有分不出来的东西。

再下面一个问题可能要比前面几个问题更困难一些，就是作为一门学问或者是一项研究，文化比较在多大程度上是真正的研究而不是一种感情的宣泄或者是一种感情的策略？人文学科一般说起来都带一点感情，哪些是感情，哪些是研究，经常会掺和在一起，这跟研究量子力学是不太一样的。比如我们经常会听到一些概括，说中国人讲“合”，西方人讲“分”。乍一听这好像是在公平地说双方各自的特点，其实，讲话人大概已经想好了，“合”总是比“分”要好一点。更不用说中国人讲“和谐”，似乎意味着西方人讲“不和谐”，你好像是在描述，但实际上已经占尽先机了。

比如梁漱溟的讲法好像是很中肯，说西方人是向前看，印度人是向后看，中国人是持中。这看起来也是一个描述，但后面实际上梁漱溟也讲到了中国人既不像印度人那样耽于轮回这类事情，也不像西方人一味功利，最后讲来讲去还是中国人的文化比较对。钱穆有一篇小文章讲“道理”，他一上来就讲中国这个民族是最讲道理的民族。他后面还有很细的分析，说“道”和“理”还不一样，道近于宗教而理近于科学。不过，说到最后，又说，道即理，理即道，于是乎道与理贯通融会，胜于西方人要么走向宗教的极端，要么走向科学的极端。

梁漱溟和钱穆都是大家，而且看起来都是以学术的方式来讨论这个问题。确实，谈文化是很动感情的，有的人讲西方好，西方好得不得了，他看中国什么都不对。反过来，尤其这些年国学热，有些人觉得中国好，你说一句中国不好他都要跟你急。这个话题很动感情，那么我们怎么能够把这个感情和客观公正联系在一起呢？关于这个问题，我想提一点。爱一个东西，爱中华民族和中华文化，这个原则上跟我们能看到她的缺点并不很矛盾。实际上像胡适、鲁迅、周作人他们批评中国文化批得很凶，讲西方好得不得了，但我们知道这些人都是爱中国文化爱得不得了的人。如果中国文化还有传承，那你恐怕绕不过鲁迅、周作人、胡适这些人。好像有个特点，夸中国文化好的都比较迂回，好像都是在讲文化平等，只是暗中夸中国。而骂中国文化的，骂得比较直，像鲁迅、胡适把中国文化骂成那个样子，他为什么敢骂，很大程度上是因为他爱中国文化，这一点人人都能看出来。所以我想说感情和批评、分析不是像表面看起来那么矛盾的，我甚至觉得非要把两者联系起来有点幼稚，字面上的幼稚，就好像小孩子他爱他爸爸和妈妈，就说他爸爸最有钱，他妈妈最漂亮。我们成年人一般不这样，在全世界成千上万的女儿里，我最爱我自己的女儿，但我不会说她是所有女孩里最聪明最漂亮最懂事的。

上述这些困难，差不多都牵扯到一个困难，就是过度概括的困难。我们一讲就是东方、西方，但你讲的“西方”是哪儿，西方那么多国家，那么长历史。但我们也不可能在反对概括这方面持非常极端的态度，干脆不做概括。那是做不到的。泛泛批评别人太概括，这样的批评不是中肯的批评，这样的批评太容易了。实际上，虽然都是概括，但有的概括就比另外的概括来得好，能够给你更多的启发。比如费孝通谈到中西文化差别的时候，他说中国文化是特殊主义的，是一种差序格局，不是一下子就人类都平等了，一下子都爱了，他是从爱亲人，爱亲近的人扩展出去的，一点点扩展出去的。这样的概括并不是要给你物理学那样的普遍真理，基本上是一种启发性的东西。

再比如许倬云对中国文化讲过一句好玩的话，他说中国文化有三原色，一个是亲缘团体，一个是精耕细作，还有一个文官制度。他接下来又讲，这三原色至少已经去了两个半了。我为什么觉得这个话有一点好玩呢？我们讲中西文化，可以想一想，中国人跟西方人现在到底在多大程度上还有文化差，这些文化差意味着什么？没有一个显而易见的回答。我们讲全球化也好，国际化也好，最最突出的特点就是我们从一生出来甚至还没生出来一直到现在，生活中的点点滴滴跟一个西方人差不太多，至少外部环境差的不太多。你在医院里出生，他也是医院里面生的；你上幼儿园，幼儿园是西方的，小学、中学、大学也都是西方的建制、西方的课程；你坐公共汽车，公共汽车也是西方的；你看电视，电视也是西方的。总而言之，这一整套东西有多少是西方的？这个问题的确需要重新想一想。

另外一方面，虽然我们老讲中西文化差异，但是如果眼睛不仅是只盯着西方，把其他的文化也放在视野里面，那么中国的文化传统跟欧洲的文化传统其实特别接近。这两个文化首先都是北半球文化，都是温带文化，跟热带、寒带的文化就不一样。这两大文化传统或者文明传统都讲究勤劳、上进、建功立业，相对而言，都是既重视政治制度的公平，也重视个人尊严。从地域上讲，我们跟日本、印度是邻国，但从文化上讲，我们中国人甚至很有可能觉得跟一个欧美人，一旦成为朋友，互相的理解会容易得多，更加的深入，比跟一个日本人、印度人要来得深入。

这两支文明都是所谓“成功”的文明，一直是生生不息的。有人说中国文明是全世界的文明中唯一一支没有中断的文明，西方文明的蜕变比中国文明是明显一点，但是这也是西方文明的一个特点，它通过蜕变来保持文明的延续发展。现在西方人仍然认希腊罗马为家园，这种感觉很像我们认先秦为家园、西周为家园。在这个意义上西方也是持续的文明。这两大文明可以说是人类文明史上真正持续两三千年的文明，一直是主流的文明。变化发生在十九世纪中西两个文明的相撞，清朝处在衰落时期，欧洲则正是在崛起的时候，在这么一个背景下相撞，这是中国比较不幸的地方。如果这种遭遇是在康熙年间，此后的世界格局至少从我们中国人的角度来看，肯定跟现在不一样。

中国文化人和欧洲文化人还有一个共同点，就是对自己的文化有高度的自豪感和优越感，这种优越感在多元文化背景下是需要一定程度或者一定意义上克服的，但是它的存在是一个事实。当然这个事实在中国方面这一百多年的历史当中要打些折扣。还跟这种文化优越感有关系的，就是这两个文化在比较强盛的时候都是高度宽容的。我们的汉朝、唐朝、宋朝，与外来文化的关系不是那么紧张的，我们今天对外国的东西，在观念上的那种紧张还超过了那些时候。

下面讲两个集中一点的话题，一个是政治文化方面的，一个是更靠近思想这一边的，这两者有点联系，可以当做一个事情的两个侧面来说。

中国的政治史，跟西方最突出的不同，就是中国基本上是一个以“合”为主流的比较单一的政治体，西方则是一个比较分散的政治体。和西方比，这种差别可能从周朝就出现了。周朝的版图，现在知道的不那么确切，大致是今天所谓的渭河河谷一直延伸过来，包括河南、河北、山东的北部、安徽的北部等等，这些地方已经有规模很大的文化群，这些文化区的互相认同有点像希腊人的互相认同，但是两者也有很大的区别。古希腊人在希腊文化上的确是认同希腊人，但是希腊人没有一个中心，不像我们整个周文化一直有一个中心。西周有一个中心，东周不太一样，东周是中国历史上一次所谓的分裂时期。不过即使是春秋战国时期，我们说仍有一种趋向于统一的趋势。甚至可以说，这种趋势从平王东迁以后就已经开始，基本上整个春秋战国是一个不断吞并的历史，从小的诸侯国合并成较大诸侯国，从较大诸侯国到大的诸侯国，最后被秦朝统一。为什么有这个趋势，我回答不了，像这样的问题也从来没有惟一的答案。大体上可以说，中国的历史分裂时期大概占到三分之一或者三分之一略强，总的来说是一个统一的文明。在中国人的心目中分裂始终是不正常的，中国人始终把一个大一统国家或者是大一统的文化看做是正常情况。这跟欧洲正好相反。欧洲真正的统一大概只有两次，一次是在亚历山大大帝的时候，这个时间很短。还有一次是在罗马帝国，在欧洲政治体中跟中国比较接近的就是罗马帝国，碰巧罗马帝国最强盛的那一段时间，中国是汉朝，可以说汉朝和罗马帝国有很多的可比性。总的来说欧洲是一种“分”的状态。这种“分”就使得欧洲与中国产生了很多差异，我提一点点可能前人讲的不是那么多的，就是这种“分”使得西方的城市跟中国的城市有了不同的意义。西方的城市，比如说希腊的城邦，和周朝的城邑可能是挺接近的，它们都像处在茫茫旷野中的据点。但是欧洲的城市一直就具有政治上的独立性，希腊城邦是最突出的例子，一个城邦(polis)就是一个国家，“polis”翻译成城市不行，翻译成城邦就是想取城市国家的意思。中国的城市则基本上没有起过政治独立的功能，更多的是商业功能、交通功能等其他的功能。欧洲政治文化中有一大块是关于“公民”的，公民身份、公民意识；citizen这个词当然是从城市、city来的，这种东西在中国政治中是从来没有的，只有周朝时候所说的“国人”有点接近之处。

我觉得，从这点考虑中国政治文化和西方的政治文化，有着根本的意义。比如说五四时候谈得最多的是科学与民主，认为科学与民主是西方的特点。把西方描述成民主的，对于当时的人来说有一定的道理，因为当时的发达国家实行的多是民主制，但是把民主拎出来作为西方的特点，从历史上来看就不行。我们知道民主政治基本上产生在古希腊，在古希腊的这些政治思想家是怎么考虑民主的呢？一般古希腊人认为有三种主要的统治方法，一种是一个人的统治，就是所谓王制，一种是少数人统治，就是寡头制，还有一种是多数人的统治，就是民主。希腊的政治哲学家当然观点各个不同，有的人喜欢王制，有的喜欢寡头制或民主制。多数人统治是否是最好的？应该说大多数人对民主制并不是太看好，从实行来说民主制也并不广泛。但是碰巧雅典实行的是民主制，而雅典是个优秀的城邦，并一度成为整个希腊世界的霸主。外在的成功当然会让我们更正面地看待那个政治制度，但是民主制是不是跟雅典兴盛有必然联系，这是值得研究的问题，今天的民主制跟西方的强大是何种联系，在多大程度上是偶然或者是内在的，这都是可以研究的。

在希腊之后，民主制在西方也差不多是灭绝的东西，所以从历史上来说，不能把民主制看作是西方的特点，但是在很大的程度上我们可以把“公民”当作西方的特点。公民在古希腊的重要性自然不用多说，民主制由谁来选举，当然是公民了。就算罗马，无论是在王政时期、共和时期还是帝国时期，“公民”也都是特别重要的政治概念。在中世纪仍然是一个重要的概念，虽然不如以前重要。再然后文艺复兴前后西方的这些城市又再次崛起。西方的近代化开始在城市，特别是意大利北部这些城市。这些城市都多多少少拥有自主权，它们的土地虽然属于某一贵族，但是城市人主要是指商人，他们买断了城市的行政权力——这些城市工商阶级保证为贵族提供更多的、更稳定的税收，贵族就可能出让他管辖城市的权力，这些城市就获得自治。

“公民”这个西方历史中的因素，贯穿希腊直到现代，但中国没有这个概念。即使今天，如果你要检查中国人的政治意识，会发现仍然特别缺乏公民意识。我这样说不是贬义，并不是说缺乏公民意识中国人的生活就没有了保障，西方就有保障。西方人有时候有保障，有时候没有。翻开历史我们会看到，中国历史上充满了残酷的压迫、剥削、残杀，但是欧洲也一样，历史上都是有那么多残酷。我们没有公民概念，对应地，中国有所谓民本思想。人民生活的保障，不是通过伸张权利，而是通过以民为本的传统思想，例如官员和士人为民请命之类。民本思想在欧洲不见得没有，但近代以前，一直不占主流。

民本思想一般地说开始于孟子。我们泛泛说到孔孟，都是儒家，但是孔孟差别很大。孔子的政治诉求更多是贵族之间的礼，关于民本说得不多。民本思想主要发源于孟子，历史上的儒家凡是强调民本的，多引孟子的言论。反过来统治阶级，像朱元璋，他要控制思想，删经典，首先就删孟子书中的民本主张。

民本思想和中国独特的政治结构有关系。简短说，这个政治结构就是，中国有士和士大夫的阶级，这个阶级在欧洲从来没有出现过，最多有什么东西跟它有一点儿相像。士的历史，我们有籍可查是从孔子开始，紧接着是墨子，之后是儒墨两家，然后是诸子百家。到秦汉之后，士的地位经历了一个巨大的转变。

士不像贵族或草莽英雄，由于血统或英雄气概获得权力，他们的长处是受过教育、富有理性。他们本身不是权力的来源，而是统治者的助手，帮统治者干事的。春秋战国时候，列国相持，士可以选择买家，此处不留爷，自有留爷处；秦统一中国之后，只有一个买家了，要干事，只能给一家皇帝干，不再有选择雇主的机会，最多是选择干还是不干，那时称作出世入世的问题。

士可以分成两种。一种只是统治者的工具，他们富有理性，但这个理性，相当于韦伯所说的工具理性。比如说我有一个小县城，不愿封给我的宗族，但还是需要有一个去管理，我就在士里选一个能干的去管理。另外一种士是像孔子、墨子、孟子这些人所提倡的，他们认为士不光是给统治者干事，士还有一个使命，这个使命后来叫做“道统”。道统的源头是三代的治道。传说中三代好得不得了，统治者都是合乎道的，因此就是治统和道统的合一。后来乱掉

了，治统和道统分开了，权力和道统分开了，皇帝是权力的源泉，而三代的完美统治方式是通过“道统”、通过士传承下来的。这时候，士只有一个可能的雇主，因此丧失了独立性，似乎只能依赖于皇权，但这种道统的意识形态给了士大夫阶层某种独立意识，他们并不只是皇帝的办事员，他们有某种独立的诉求——道统。构成道统的核心价值，就是民本。士大夫之所以要服从于皇帝，是因为需要皇帝的权力，皇帝赋予他权力才能来保证民本思想的实现。所以你看他们劝谏皇帝，上疏、进谏，有时候是不要命的，海瑞抬着棺材去给嘉靖皇帝上疏，进谏的内容最后都落实到老百姓怎么怎么样。我们讲中国政治文化中的官本位，老百姓不问制度只盼清官，这些说法都有道理。不过，中国的官不能完全理解成为韦伯意义上的纯粹工具理性的官僚，他是要传“道”的。在很大程度上，民本的思想是因士大夫阶层的存在而存在的。我们看到中国传统政治中更多是士大夫阶层通过落实民本思想来保障社会的安定和富足，而西方更多是通过每一个公民自己以及公民社会进行权利上的斗争来保障自己的利益。虽然今天的中国跟传统上的中国相比已经面目全非了，但这一特点仍然依稀可见，在中国人的政治心理上仍然相当明显。

这样一个士大夫阶层，英语没有好的翻译法，我见到十多个相对通行的译法，似乎有一种稍好些，scholar officials，大概说是学者官员的意思。这样一个皇权与秉持道统的士大夫阶层构成的统治结构是中国政治特有的。西方的统治结构主要是贵族制的，贵族之间联盟，大贵族小贵族之间联盟，构成统治阶级，贵族自己没有文化，极端一点说，贵族就是传了几代的强盗。他们也不靠一个士大夫阶层来统治，政治上的平衡靠各自伸张其权利，而不是靠谁为民请命。反过来，中国的贵族制度在汉朝就已经大规模瓦解，到唐朝再次受到重创，到宋朝贵族制度可以说完全没有了。欧洲的文化人，比中国的读书人更接近于我们今天所说的自由知识分子。中世纪的文化主要由僧侣、教士传下来。总的说来，西方的文化人或者说知识分子跟政权的联系相对松散，不像中国，整个士大夫阶层是作为帝国体制中一个稳定的阶层存在的，与政权有着内在的联系：没有他们就没有中国这两千年的政治史，反过来说，没有这样一个政治结构也就没有中国士大夫阶层这种特殊的群体。

无论从社会身份上还是从思想内容上说，中国的士人都不大像西方的自由知识分子。他在学问上在知识上首先有的都是政治关怀。他们的研究、他们的思考方式始终都是高度的政治化、社会化或者是说伦理化的。对于中国读书人来说，很难设想他会去从事纯粹智性上的追求，而和政治伦理无关。实际上在传统社会中，如果一个读书人那么做了，大家会觉得你是太古怪了，几乎要把你当做一个异类。不管是尊德性一派还是道问学一派，两派的基础都是尊德性，任何知识上的追求都是要跟齐家治国平天下连在一起，否则大家就会认为那只是低劣的知识，甚至是带有破坏性的知识。

我从这一点想讲到另外一点，也是大家经常提到的一点，就是为什么中国没有发展出科学。我写过一本小书叫做《哲学科学常识》，在里头谈到过这一问题。我在那里说，这个问题，所谓李约瑟问题的问法不太对，要问的不是中国为什么没有发展出科学，而是西方为什么发展出了近代科学。为什么呢？因为没有发展出近代科学是常态，除了欧洲，其他文明都没有发展出近代科学，

而只有针对例外的情况我们才能问为什么。李约瑟本人热爱中国文化，对中国文化在西方的传播做出巨大贡献，但所谓李约瑟问题的问法跟一大串政治文化比较中的问法一样，带有西方中心的惯性。只要跟西方不一样，我们就问为什么。它怎么没有民主制？它怎么没有发展出科学？它怎么没有公民意识？等等。因为西方被看作自然的或者正当的，你跟它不同就要找原因了。实际上不应该这样问，大家都没有发展出近代科学，只有西方发展出来了，所以比较富有意义的问法应该是：西方怎么发展出来了？

西方从古希腊开始就有一种非常独特的精神，这种精神就是纯粹智性的追求，对无关利害的真理的追求。有很多例子。比如有一个关于阿基米德的传说，讲罗马人攻占叙拉古，阿基米德正在沙盘上画一个圆，罗马士兵打进来的时候，他护住沙盘，说“不要动我的圆！”这个故事不管是不是真的，都只有在希腊传统中才会有，在西方传统中才会有。中国虽然也一直有人舍生取义、杀身成仁，比如崔杼杀了齐国国君，齐国的太史兄弟几位一个接一个甘愿杀头也非要纪录这件事，非要写下“崔杼弑庄公”这几个字。但是只有希腊传统的人才会为一个“圆”舍生取义，著名的例子是布鲁诺，在火刑柱上还坚持地球绕着太阳旋转。这些故事体现了西方人的纯智性追求，而这种追求在很大程度上就是理论能够得以发展的一个源头。

中国文化传统不像西方传统中那样富于纯智性追求，不是说中国人没有理性精神，中国人不科学。我想说中国在“理性”这个词的一般意义上不比西方人缺少理性。我刚才讲到中国人跟欧洲人有很多共同点，重理性就是一个突出的共同点。要说，欧洲还有宗教，还有长期的中世纪等等，不如说中国人是更加重理性的。中国人当然更不缺聪明和技术，在两千年中中国的技术不说比欧洲更发达，至少是不差。但是中国人始终没有理论兴趣，中国人的理论都是闹着玩的，不但历史上是这样，到今天也是这样，从阴阳五行理论到宋明新儒学的理论，一直到今天高喊的理论创新，没有当过真。中国人在理论建设上是最没有成就的。我们这一两代人给世界文明增添了什么我不知道，但是你要问理论，我敢说确是没有增添什么。人家有一个人类学理论、社会学理论，我们去做田野研究，给人家的理论作例证。

我们讨论文化比较，我是结合中西方的历史来讲的。我们一开始就说到，罗列中国文化和西方文化不同点，可以写满两个黑板，但是哪怕罗列得相当准确，我们都会觉得没多大意思。为什么呢？因为我们看不到这些特点之间的联系，而这些联系在很大的程度上是在深处的联系，这种深处恰恰就是历史。历史给予现实生活一种深度。它不止是一个学科，每行每业都有它的历史。英国哲学家伯纳德·威廉斯(Bernard

Arthur Owen Williams)说过一句话，他说历史会使我们熟悉的东西变得陌生，使陌生的东西变得熟悉。历史的眼光让你跟现实产生了一种距离。我们生活在此时此代，我们总是倾向于把自己生活的那种方式，自己的那种观念，自己的周边世界当做是理所当然的，但是当你跳开看历史的时候就会发现完全不是这样，你相信的东西，你认识的东西都不是那么理所当然的。

更进一步说，历史由于它是特殊的而给予了现实深度。我前面说到，爱我的祖国和文化并不意味着要把它说成是在平面比较的意义上最好的。你正好生活在中国，正好有这样的经历，碰到了这些人而不是那些人，这些并非完全必然的东西，这些带有偶然性的东西，对我们来说是最深刻的东西，是你最要执守的东西。历史特殊性、文化特殊性，常常被认为等同于历史相对主义或者文化相对主义。在另一个意义上，特殊的东西恰恰是抵制坏的意义上的相对主义的东西，因为只有特殊的东西才是你能够执守的东西。现在，整个世界的发展看起来是在削弱特殊的东西，比如说随着交通的便捷，随着英语成为一种霸权语言，随着其他很多因素，文化的特殊性确实在减弱。大城市里的人这样生活，小城市的人也这样生活，镇里的人也这样生活。一切都变成可以在同一个平面上进行比较的东西了，如果在美国我能挣更多的钱，我就移居到美国去。现实失去了深度，一切都放到同一个平面上来。然而，只有特殊的东西才是你生活意义的来源，这一种文化，这一个团体，他是你的儿子，她是你的老婆，这才是你的生活，这才是你全部意义的来源，那种抽象的普遍性，是我们智性生活中的中介物，不可能给我们的生活以意义。

本文原刊于《战略与管理》2012年第11/12期合编本，后收录于北京大学国家发展研究院编《中国问题》，2010，北京：上海人民。本文电子档取自《爱思想》网站。

馬來西亞半島歷史之概略

Jomo Kwame Sundaram 原著

針對馬來西亞半島社會經濟結構形成過程中的幾個重要的發展，我們現在將用社會科學的方法，尤其是經濟學來分析，以便來研究與瞭解馬來西亞的歷史。對國家歷史較深入的了解能使我們更能深入理解我們的國家。我們從前一個世紀出發來分析發展過程（即1874邦咯條約一象徵在英殖民統治下，祖國開始建設至今）。這一種討論將使我們的理解力更加敏銳。同時也希望回復人民反對帝國主義的意識，因為我們的人民到今天還在繼續面對外來的欺壓。

邦咯條約之前

19世紀中期半島上的馬來社會

在殖民期之前，村落已是馬來農業社會的基本單元。雖然如此，在村莊里沒有明顯的階級之分。一般上，生產是依靠家庭動力和社會集體勞動力（互助方式）。統治者通常住在合適的地點，以便能有效地徵稅，這一群人有權掌握奴隸與債務人。此外，他們也可召集村民為他們工作。在某些地區，尤其是需要灌溉的地區如吉打和吉蘭丹，統治者則可徵收地租或徵糧。

針對不同的經濟生活而言，會有不同的管理方式，其中包括耕種方法的差異。當時多以旱耕的方式進行耕種，通常土地的所有權是以土地是否有被運用或者是否繼續生產為依據。從殖民期至今所採行的土地私有制並不需要，故沒有出現；因此，土地不是一項交易或出租的商品，造成地主佃農階級並無出現。相反的，水耕法的農人卻必須定居在耕地裡。在水耕的地區，租賃制度開始廣被採用，因為水耕的耕地需要固定的水源。因此，從旱耕轉變到水耕也可說是不固定地點耕種法轉變成定點式耕種法。這不僅有利於土地租賃制度的形成，同時也形成了兩個族群，那就是地主與佃農。

歐洲資本主義之發展

接下來比較分析歐洲資本主義的發展與被引進的馬來西亞資本主義的發展。

歐洲貴族運用軍隊與封建思想來壓迫與剝削平民與奴隸。皇族與地方顯要則分享權力。（在此同時，中國，埃及和印度的前資本主義的農業社會由皇帝所掌控的國家機器統治）野蠻民族的侵略導致歐洲社會的權力分散。在封建貴族之間權力的分配使得城市興起。而這些城市成為商業中心，手工中心，工作坊中心到最後成為大量生產的工業中心。初期，封建領主對這些城市缺乏興趣，因為他們

的收入來自佃農，故在這些缺乏封建地主干涉下的城市內，資本主義開始發展。當資本主義在城市中不斷發展時，資本家與封建貴族的利益開始發生衝突。控制人力資源的競爭已變成財富的象徵，更深化利益的衝突。最終資本主義取代了封建主義。人力資源是財富的來源，因此對掌握人力資源的競爭使得資本家和貴族階級之間的衝突更為顯著。最後，資本主義代替了封建制度。社會變遷而產生的勞工階級是工業革命發生的重要條件，隨著機器的引用，大大提高了生產力。資本主義的成長產生了資產階級的政府；通過官僚制度、軍隊和警察、教育制度、公共建設及其他的管理工具，以維護有助於資本主義發展的穩定環境。

歐洲帝國主義之開始——由海上壟斷的貿易 [Merkantilisme] 到自由貿易

歐洲的前資本主義帝國，對於後來的資本主義發展有著極大的貢獻。這可從馬六甲被葡萄牙和荷蘭征服時期看出來。多數歷史學者稱這時期為海上貿易壟斷時期。這時期，西方各強權都互相競爭想控制國際間的貿易，尤其是西歐與其他大陸的貿易。英國工業革命的成功使其能在國際貿易中佔優勢。英國就利用這貿易優勢來鼓勵與海上壟斷的貿易相抵觸的自由貿易。18世紀末，英國勢力已開始把其貿易利益從印度延伸到馬來半島。英國和荷蘭的競爭使得馬來群島被不同的勢力所劃分。英荷條約（1824）象徵著東南亞回教地區的被劃分。這條約之後，英國的直接政治統治只限於海峽殖民地的貿易據點，因為歐洲的外商只對原產品的貿易控制有興趣。同時，發生了西班牙侵佔菲律賓，暹羅侵佔北大年及世紀初的英暹協約。條約簽訂後，英國政治權力還是只限於貿易中心的海峽各州（檳城、馬六甲和新加坡），因為歐洲商人的興趣還是限於歐洲所需原產品的控制。

歐洲帝國主義之成熟：殖民主義

在19世紀的中期，歐洲資本主義的需求已改變，工業資本家的利益遠勝於貿易資本家的利益，這轉變也影響他們的對外政策。由於工業之重要，使得原產品（農產品與礦產）的流通被迫通過控制以確保其來源。原產品的價格也就被減得最低（透過減少生產成本尤其是工資的減低）。其他地區資本家的出現（特別是歐陸如法國等）使得資本家之間相互競爭，故對原產品的直接控制變得更需要了。這需要特別的控制方式，那就是通過殖民帝國主義者對這些地方的直接管轄。歐洲迅速成長的工業也極需海外的市場，因為，產品之外銷能帶來利潤。當時的英國並不是只殖民馬來亞半島罷了。在全世界（主要是非洲和東南亞），英國、法國與歐洲其他強權正在擴張他們的帝國版圖。這是為了掌管與控制原產品的

生產。英殖民留下的影響是全球經濟脈絡下的國際分工。那是英國的資本家為了滿足英國本土的需要而在英殖民地從事生產。而至今雖然殖民政府已被取代，第三世界國家還是繼承了殖民時期的全球經濟架構在運作。

錫米、競爭與殖民

殖民之前，馬來半島的貿易吸引了許多外國商人。英國需要以錫米為原料的工業正蓬勃發展，而英國本土的錫產量卻供不應求，所以需要找尋新的來源。在舊的馬來社會裡，錫曾被開採與使用過。但是馬來統治者沒有大量的人力，故沒有大量開採。通常馬來農民都以自給自足的方式在耕作，所以不需要被僱用。因此，讓華人商人開採錫礦對統治者較有利，因為能徵收稅收。華商能控制來自中國窮苦的苦力，而這些苦力多被苛刻的契約所控制。當英國殖民政府想要削弱華人資本家的勢力，他們便改變制度（如廢除勞工制度等），使僱主控制勞工的能力減少。只有通過政治直接干預，英國才能打破華人對馬來西亞錫生產的控制權。接著想要獲得土地控制權，英國人也引進大量種植的耕種法（園坵）。在霹靂，馬來統治者對迅速成長的採礦區華人的控制力也較微弱。各礦區的利益競爭也使得黑社會的械鬥頻繁。同時，馬來政治也面臨各統治者之間的權力鬥爭。英方便利用這一良機來控制了幾個州，而這些州後來便成為馬來聯邦（Negeri-negeri Melayu Bersekutu）。直到這一世紀初，非馬來聯邦（除柔佛州）還在暹羅的統治下。因為北部有法國而南部有英國的壓力下，暹羅王朝漸漸變弱而最後被迫交出南方的幾個州給英國。

邦咯條約之後的變遷

英國殖民馬來政治的影響

英國殖民對馬來政治架構有何影響？表面上，權力集中在蘇丹的手上，但實質上卻操縱在英國顧問官的手裡。結果，馬來統治者的權力與影響力被削弱。奴隸制度、僱傭系統和其他經濟權力的廢除，譬如貨物在河流運輸的河稅對馬來統治者的經濟是個嚴重的打擊。因此，馬來統治者對抗英殖民並不會讓人覺得驚奇。有了這些經驗之後，英殖民便吸收馬來統治者進入英殖民的行政體系裡，或賦以土地和金錢給統治者，來減少他們的對抗。專為統治者和與皇族所設立的瓜拉江沙馬來學院（Kolej Melayu Kuala Kangsar）也在旨於吸收他們到中層階級進入管理層去。同時，英殖民從其他的殖民地所累積的經驗即為了避免馬來農民對英殖民的反叛，而引進土地與勞工政策。

英殖民的勞工政策

簡單的說，英殖民的勞工政策就是把勞工從外地帶進來，以便滿足他們在各經濟領域的勞工需求。資本部門的急速發展都是勞工們的血汗，而大部份是外來勞工。根據種族來分工是英殖民所持續的傳統。因為馬來農民有自己的土地，所以較難說服他們到這粗重，報酬低的工作領域。更何況這領域的工作條件差，薪水低。相反的，外來勞工因為自己沒有生產工具，因此被迫做那些出賣勞力的工作。他們大部分來自中國，印度與印尼。為了確保這群外來勞工不會有其他的工作選擇，因此他們不被允許擁有土地，這使得他們不能成為農民。英殖民卻說這是為了保護馬來農民，其實是要保護自己的利益。事實上，其餘尚未被馬來農民耕種的土地已被英殖民政府所管轄，而後來英殖民政府把它分別出來成為種植地或礦場。英殖民較重視印度勞工，因為他們比華人勞工較容易有效管理。這一政策影響了殖民行政機構下的勞工與其他英人企業領域的勞工之間的組合。

英殖民的土地政策

英殖民引進與加強土地私有制的概念。土地私有制是地主與承租人的租賃契約關係得以出現的先決條件。因為土地是私有財，所以土地可以被買賣或抵押來得到借款。因此，土地的所有權與使用權便分開了。英殖民的土地政策中，一個重要的政策是還沒被耕種的土地歸屬英殖民管轄。透過這管轄權，相較其他的種植方式，英殖民較鼓勵大量的種植方式。同時期，華人所有礦產地也相對減少。雖然馬來族人口增加，但可耕作的土地卻沒有增加，因為土地必須從英殖民那才能獲得。從這裡我們就可看出土地所有權與住民對土地契約的分離，由此我們能夠理解，農民面臨缺乏土地、租契、負債、土地零碎等問題都是源自英殖民的土地政策。不幸的是，英殖民結束後，英殖民留下的土地政策還是沒改變。英殖民壓搾農民的剩餘（透過了利息，租金和其他方式），都被得利者消費了或投資到別的地方去，導致了農村經濟的僵化。

在英殖民下的資本部門

資本部門的蓬勃發展，使到馬來半島成為英殖民地中較成功的一個。馬來半島的基本建設（如鐵軌、馬路、碼頭、社會福利與其他）比其他英屬殖民地來得多。但我們須記得基礎建設對英殖民政府的投資也有很大的好處。基礎建設的經費不是來自英國本土，而是來自殖民地的稅賦。而大部分基礎建設的原料都由英國資本家進口的。第二次世界大戰前，英殖民的稅賦都來自如鴉片，酒，煙草等。這一類的稅賦還比來自橡膠與錫的出口或是進口品（大部份來自英國）的稅收來得重要。這例子證明了稅賦政策被用來重新分配所得，使得有錢人的利益得以

保護。稅務是由勞工與農民承擔，而有錢的人卻免稅賦。橡膠，錫與其他商品的出口有助於英鎊的地位的鞏固。英鎊在第二次世界大戰前的經濟地位，就好像美元在第二次世界大戰之後的經濟地位一樣。馬來半島與其他英屬殖民地的出口被用來支付英國本土的進口。

英國及其他帝國的壟斷權力對殖民地市場有兩個重要的影響。第一，其限制了在本地生產，並銷售於本地市場的企業發展。相反的，這些企業如果從事貿易與貸款並與外商合作對他們會更有利。因為當時的馬來政治經濟當中，本土的資本階級的角色沒被馬來人重視，因為大部分的馬來精英都被引入到公共部門去了，而一般百姓則在郊外當農民。相反的，這個角色被一小撮跟外商有良好關係的外來者（尤其是華人）所扮演。第二，這一控制使得後來才冒出的資本主義國家（例如日本、德國和意大利）感到失望，因為它們都想在國際貿易上發展。這一事實最後演變成法西斯主義的興起，進而爆發了世界第二次大戰。

在殖民地之下的教育與分裂

英殖民地時代馬來半島的經濟特色與各階級的關係，可從當時的教育制度看出來。有幾點可以被提出來證明。一些專為馬來統治者的孩子設的學校，而唸完之後大都吸納到公共部門的中層階級。一些地方性的學校則各方面都缺乏。這些馬來農民的小孩被教育來繼承其父母的工作。園坵的小孩也一樣被安排到園坵裡的學校。當他們年齡足夠時，他們直接留在園里工作。在城市里，殖民地經濟對人力的需求有很大的不同。除了需要一些苦力也需要一些有技術的工人。因此，學校就必須培養出符合需求有技術的工人。

在城市上層社會的孩子也有受教育的需求，而這需求就由政府，教會或有錢的華人開辦的學校來滿足。不像郊區的學校，城市的學校提供各種訓練。但是，城市學校的學生也面對激烈的淘汰制度，而以進入英國大學為受教育的最高目標。這情況有別於郊區的學校，那就是郊區的學生受幾年教育後就停止，而且沒有機會攀升到上流社會。這樣的教育制度與當時的經濟活動有很大的關係。英殖民之後，政府致力發展郊區學校使其能和城市一樣。到目前為止，政府不再致力於消除（與階層化的職業和階級密切相關）階層化的教育（*susunlapis persekolahan*）。甚至對課程所做的努力反應出對過去的教育系統的支持以及設立符合目前經濟需求的階層化教育。

社會經濟結構

英殖民時代馬來半島的經濟發展應從當時跨國資本主義體制下的國際分工脈

絡來瞭解。這並不是說所有的非資本化關係已被掃除而被資本主義所取代。相反的，在消除與資本主義相衝突的領域同時，殖民政府也強化了一些與殖民政府不相衝突的領域，例如蘇丹的地位在殖民時期就被鞏固，而其他地方顯要的勢力卻被消除。因此造成上層社會的角色漸漸消失，而有一部分就被吸入英殖民的公共部門。國際的分工生產在全球資本主義脈絡是很重要的。這分工確定了某一國家在資本主義體制下改變的能力。例如：分工確定了某一國的工業化的極限，如馬來西亞就非常依賴外來的資本與技術，而比較容易反應世界市場的需求（相對於反應人民的需求）。階級關係確定了所得分配，而這又確定了有效的經濟需求。因此，在資本主義體制下的經濟需求並不能反應出窮苦老百姓的需求。

橡膠之生產

正如以上所討論的，英殖民時代馬來半島的經濟發展要從世界經濟與外國資本家的利益來分析。被殖民地地區的財富從其生產橡膠與錫所獲得的利潤便可看出來。有人會懷疑以上的描述，那就是如果殖民的橡膠生產政策單單只服務英國資本主義，那麼就無法解釋為什麼原有的農民企圖從事橡膠的生產。其實要說明這點並不難。我們必須明白有各種類型的資本家，這也包括了運用橡膠為生產原料的資本家。因為資本家最大的目的是欲獲得最多的利潤，一方面一些種植橡膠的資本家嘗試控制所有的橡膠生產以求提高價格進而增加利潤。另一方面，以橡膠為生產原料的企業家則為了使得橡膠的價格能壓低反對壟斷的橡膠生產。當然在英殖民時期，也有些企業家同時種植橡膠和生產橡膠產品（如 Dunlop），但這一類的企業很少。因為不同資本家利益的衝突才使得原有的農民有生存的空間。因為農民被引進市場經濟，他們漸漸地從自給自足的生產方式轉變成以銷售為目的的生產品，尤其是以世界市場為目標。因此，愈來愈多農民投入橡膠與其他經濟作物的生產。

無論如何，當橡膠價格下跌時，小量生產的農民所受到的打擊最大；這是因為1922年的史蒂文生（SKIM Pentekatan Stevenson）限量制度與1934國際橡膠條例的實施。這些條例為了提高價格而限制膠農的橡膠產量，然而當時這些小園主的橡膠生產力卻比大園主來得高。甚至英殖民地政府在其他政策上也都偏向大園主的利益而忽略了小園主的利益。例如橡膠稅收都花在公共建設上與研究上（橡膠研究中心，RRI），而這些建設所提供的便利都由大園主或大公司所獲得。1950年代之後，由於政治因素之考量，政府才被迫提高小園主的地位。

日本佔據時期

日据時期象徵著英殖民統治的結束。日本的入侵與英殖民的殘敗顯示英殖民時代的結束。由各種不同的角度來看日本侵略都遠比英殖民來得可怕。英殖民『分別統治』的種族政策在新侵略者的執行下，產生新的面貌。日本侵略者對住民的迫害，尤其華族，原因是華人支持中國的反日抗爭。這導致華人成為由馬共所領導的反日運動支持者。日本人曾經嘗試在東南亞地區鼓吹民族以抗衡歐洲殖民者。日本人在印度與印尼兩地所鼓吹的民族主義運動對馬來半島人民而言確實造成了影響力，尤其是那些在族群與文化上和那些運動者有關的馬來半島住民。不論對日本是支持或反對，無可否認的，日本的侵略促成了馬來半島民族意識的抬頭。

民族主義與緊急法令頒佈

由於其他原因，包括1929經濟大蕭條，而出現的勞工運動，以及其他以種族為主的民族運動在1930年代出現。然而這些反英的情緒和行動到了1937年中日戰爭爆發後，漸漸降溫。主要的原因是華人反英分子較趨向與英合作抗日。當日本侵馬來半島時，他們組成『馬來亞人民抗日軍』（MPAJA）從事地下反抗活動；然而另一反英集團，馬來青年學會（KMM），則公開進行活動。當英人返回馬來亞時，馬來亞共產黨向英殖民提出了獨立的8個階段。但當英方拒絕馬共的普選要求時，深受馬共影響的勞工運動變得更激進。英殖民政府頒佈了新的勞工法令，普通員工公會（Kesatuan Pekerja Am）被迫由全馬員工公會聯盟（Persatuan Kesatuan-kesatuan Pekerja SeMalaya）代替。但後來這聯盟也遭封禁。英方覺得繼續管轄馬來半島對他們很重要，尤其是面臨“民族主義份子的威脅”時。原因很明顯，那就是想繼續保有在殖民地的經濟利益。例如戰後馬來半島的出口就超過英國本土的出口，因此殖民地間接幫助了殖民國家的經濟復甦。

與此同時，馬來激進份子在巴哈奴丁阿海米，阿末波達曼（AHMAD BOESTAMAN）與依士海哈芝默哈末（ISHAK HAJI MOHAMMED）領導下組成了馬來亞馬來國民黨和同時期成立的民族主義集團如Putera-AMCJA建議以“人民憲法”做為獨立的基礎。當反英的示威活動愈來愈多時，英方則嘗試消除幾個傾左的團體。基於英殖民的壓迫，這些集團的成員被迫把活動轉移到地下，繼續以武裝來抗爭。這便造成了12年的游擊叛亂與消滅叛亂時期。

英方重新安置郊區居民，成功地切斷了郊區社會對叛亂份子的支持。韓戰使

半島的經濟振興，因而使得其能對抗叛亂份子，並恢復本身的實力。同時，英方也鼓勵其他有政治影響力團體（如巫統、馬華與國大黨）的活動。最後在1957，英方同意馬來聯邦獨立，並把政權移交這三黨。不同的背景及代表著不同的利益，巫統成員雖然曾經合作反對“馬來亞聯邦”，但是當時的巫統卻特別反應馬來上層社會的利益。大部分的巫統黨員都有皇族血統或曾為英殖民政府做事。

殖民時代結束的背景

雖然英方能在日本戰敗之後暫時重新管轄馬來半島，但是反殖民政府與民族主義已不能遏制。與此同時，英方對抗激進的民族主義份子，而拉攏較保守的民族主義份子。兩邊策略獲得成功，並使得英方政權的移交在1957年順利進行；標榜著殖民時代已正式的結束。另一促使讓殖民時代結束的原因是第二次世界大戰之後英國的領導地位開始沒落，美國的興起，企圖領導資本主義的世界或稱為“自由世界”。而英國也負擔不起管轄成本，尤其是處理緊急法令頒佈時與游擊份子對抗的防務費用。除這些原因之外，各強權相競而引發第二次世界大戰；第二次世界大戰之前的直接殖民，從整個世界資本制度的利益來看，已不適合了。故殖民強權（如英法）漸漸的撤出殖民地（始於美國撤出菲律賓）。只有那些第三級的勢力到1970年代才把政權交出，因為這些政權認為除了直接殖民之外，沒有其他方法可確保他們的利益與影響力。

獨立之後的馬來半島

殖民時期之後

殖民地上被殖民後的經驗產生了三種不同模式的源流。第一種，是社會主義源流，如越南、寮國、柬埔寨等。第二種，資本主義源流，而這些國家被民族主義份子治理，如 Nasser 統治下的埃及與蘇哈多統治下的印尼。第三種，被稱為經濟自由或資本主義國家，它們對外開放或依賴國際的資本體制。馬來半島可被歸入第三種類型。獨立之後的政府繼承了殖民時期的經濟，在根基上並沒有改變。從另一個角度，這一繼承成為資本主義發展的基石。為瞭解其過程與問題，我們將做以下的討論。

殖民時期後的階級、種族、與政府

後殖民時期的政府在資本經濟體制下扮演了外國勢力與地方勢力的中介者。在這時期，不只和外來勢力合作重要，與各權力集團間的合作，無論是外國或本國，都值得重視。在本地的利益之間，有些在經濟上具有影響力，但在政治上不一定能有那樣的影響力。在馬來半島，巫統的最高領導人沒有穩固的經濟基礎（

農業方面除外)。由於發覺到這一點，被巫統領導的聯合政府曾建議實行幾個方法來加強馬來人的經濟能力，這包括R I D A等其他計劃。獨立之後，這些計劃都沒有效但到了1969年中期，又在嘗試新的計劃。在1965年，由巫統領導人及馬來高級行政人員召開的第一屆土著經濟大會。大會之後成立了土著銀行，它成為馬來人的金融中心，而R I D A改名為MARA。獨立後的12年期間，政府從幾方面促進這一族群的發展，尤其是在公職人員的徵聘，在教育上享有特權及在私部門中享有優越的地位。與別族比較起來，他們的發展迅速，雖然開始時他們遠遠地落後。由於對他們自己環境的醒覺，這一群人要求更多的特權以便加速他們的發展，以增加全體馬來人的福利。1960年代的聯合政府沒有對這呼籲作出反應，導致到了60年代末期，巫統出現了具有影響力的少壯派。

在新經濟政策之前的成長與所得分配

獨立後，馬來半島的經濟快速地成長。這快速的成長證明了繼承英殖民的經濟架構的經濟政策是成功的。但是這經濟架構使得資產與所得的分配愈來愈不公平。根據1957和1970年的正式數據顯示馬來半島的所得分配不均已趨向惡化，有錢的愈有錢，貧困的愈貧困。這趨勢在每一種族群裡都發生。若與其他種族比較的話，馬來族的貧富差距惡化的速度比較快。無論如何，思想上重要的影響是它鼓吹了種族行為。因此，經濟上的落後也以種族的角度來解釋。很多馬來人認為馬來族的經濟落後是因為華人的經濟實力所造成。事實上，當時馬來半島的經濟卻是掌握在外國投資者和少數的華人資本家手裡。相反的，很多非馬來人也認為政治是掌控在巫統為主的聯合政府。雖然無可否認的大多數商人是華人，而政府官員多是馬來人，以及一小撮的華人商人，政客和馬來人官員是1960年代的經濟成長的最大受利者，但是這樣的種族觀點會混淆了社會經濟及政治的關係。這樣的失望可由1969年5月的大選證明，那就是接近一半的馬來人把票投給反對黨，而大部份的非馬來人也投票給反對黨。正如一般的說法，即是被某些特定的單位所利用，但如果不是各族的失望，513事件是不會發生的。

工業

英殖民時期，殖民政府將殖民地當成原料出口及成品進口地，它只允許幾種本地工業的發展。大部分的工業主要是為了減少出口與進口的運輸成本，例如錫加工廠或進口飲料的罐裝製造廠。本地工業發展面對很多困難，常常在與英國當局經濟關係減弱時，方能快速的成長，尤其是在經濟不景氣或是日本的統治時期。獨立後，1950年代末期，政府開始鼓勵工業發展，尤其以合資形式生產進

口的替代品。鼓勵進口的替代工業的工業政策而出現的工廠或公司，其實是外國的子公司。這些公司在政府的保護政策下把外國製好的貨品賣到本地來以便得到可觀的利潤。其實這些工業只是從將半製成品進口代替全製成品的進口而已。由於這些工業大部分都是資本密集的工業，不需太多勞工，導致在這工業狀況下，失業率與工資都提高。本地市場也有限，那是因為所得不均使得只有一小撮人買得起這些奢侈品。因此，在60年代中期，政府明瞭工業繼續發展的難題，為了鼓勵投資，在1965年成立FIDA（現在是MIDA）。

當時，國際性的大企業，尤其是美國企業決定把勞力密集工業搬到其他的地方以便削減生產成本。主要目的是把產品進口回先進國家的工廠，開始捷足墨西哥和東亞。基於這原因，加上對經濟政策有影響的外國專家的意見下，政府改變了經濟政策。在60年代末期，經濟政策則以出口為導向。

1968年設立工業鼓勵法，以及1969年勞工法的修改，都是為了提供更好的投資環境以吸引上述的廠家。除了新的鼓勵之外，政府也提供了其他的方便，如自由貿易區的設立，也是為了同一目的。一些需要廉價勞工的新工業成功地使得失業率降低。同時也降低了工人的工資，直到70年代當失業率降低後才使得工資提高。從新的一角度來看，以出口為導向的工業政策使得我們的經濟命運非常依賴世界的經濟的動向。

新經濟政策

60年代社會經濟的趨勢使得各族都失望。這可明顯反應在1969年的大選和513事件。在執政黨內部，權力則由東姑阿都拉曼移交敦拉薩及少壯派。新經濟政策公佈，是為了要不分種族地消除貧窮與重組社會，避免經濟目的與種族背景有關連，以達到團結全民的最終目的。以513事件來看，這政策的主要目的能被大眾所接受，而新經濟政策成為了政治重組的基礎，並吸引了幾個反對黨加入新的政治連線成為現在的國陣。

由於消除貧窮的努力是以沒被公佈的貧窮線為根據，也有人懷疑在正式的統計被模糊之下能達到目標的可能性。同時，貧窮之減少可以達成但是貧富差距卻繼續擴大。根據官方數據，70年代的高成長率可使貧窮減少，雖然所得分配的差距繼續，這是因為有錢人的財富迅速增加的緣故。貧窮的減少也是由於主要貨品—橡膠的價格在世界市場上提高，而本地稻米的價格是在消費者支持下才抬高價格的。雖然政府時常強調提高生產力是提高窮人所得主要方法。但是實際上其效果非常有限，尤其是在受薪階級與那些沒有其他經濟資源或生產工具的人。

社會重組的最終目標其實並不是重組社會經濟結構，而只是重組現有社會結構的種族所得。這目標在各族的低階層很容易就能達到，例如勞工階層。其實這政策產生了各族的競爭與緊張，尤其是中層與上層社會。以中層社會為例，有些非馬來人覺得他們應有資格享有教育、工作、升級等特權（這些特權是政府給予馬來族的）。在上層社會，尤其是眾資本家，除了競爭外，他們也有為了各自的利益而不分種族地合作，故在這階層的種族關係不會那樣緊張。自從新經濟政策被公佈之後，明顯的，新經濟政策的兩大目標漸漸趨向於重組，原本應該得利的貧窮線以下的人民卻只有少數得到好處。

農業建設

在獨立後工業化的速度非常快，但是馬來西亞還是一個農業型的國家。第二次世界大戰之後，從生產力的觀點來看，市場導向農業（尤其是園坵）的重要性已超過耕作部門。這優勢在幾個因素下更加顯著，這包括政府及大企業的輔導單位提供的協助等。在緊急法令頒佈時期，英政府重視小園主的難題，因為怕他們支持或參加游擊隊的反叛活動。在50年代初期，“翻種”〔重種〕計劃向橡膠園園主推出。這計劃的經費是由橡膠產出的稅賦支付，因為窮苦的小園主沒有能力重種，故大園主比小園主更快地從這計劃中得到好處，但不可否認這計劃已廣泛地提高橡膠的生產力。另外，在1955年的種稻農夫法（Akta Penanam Padi）與其他接下來的法令，直到現在還不能有效的控制田地的租賃。

由於執政黨的基礎在郊區，所以政府從來沒有施行公平的土地改革也不會讓人感到驚訝。雖然如此，FELDA成立並旨在於開闢新土地給缺乏土地的農民。不幸的是，根據FELDA主席指出每年通過FELDA被安頓的墾植者比失去土地的家庭來得少。運用FELDA的方法開墾土地也造成沉重的債務，這使得墾植者在還沒擁有土地之前便被迫先還債。FELDA也面對許多管理上的問題。從70年代中期開始，FELDA開闢了以園坵式的方法來開墾土地。那就是說墾植者是土地的擁有者但也是FELDA的員工。在幾個產米區，青色的革命（REVOLUSI HIJAU）被推出。這包括了灌溉系統使得稻米能一年產兩次、多產的品種、化學肥、農藥、機械的使用。這都使得稻米產量提高，但生產的成本也跟著提高。米農的所得提高最主要是因為政府對本地米市場的保護與保證最低價格的計劃。然而稻米收入的提高，並扣除在種植一年二收稻前，農民在農閒時的收入（例如在田裡捕魚）。

現時的幾個社會經濟趨勢

在經濟趨向新經濟政策的兩大目標邁進的同時，也有其他幾個趨勢需要注意。新經濟政策的結果使政府與公共部門在經濟領域裡扮演的角色提高，另一方面政府的經濟計劃日趨重要，法令、條例和政策也影響了經濟建設與貿易。同時，政府的角色並不侷限於維護私人企業的利益，通過公營事業或其他方法，政府以土族的名義擁有企業部門的利益。因為這些企業經營者並沒有直接地擁有這些公營企業，所以他們不以利潤做為成功的指標。這便造成貪污、紅包等問題的橫行。因為這是一種為了自己利益而運用的政治權力。

統治者也想繼續保障政治的穩定以便達到其目的。而其中的一個目標就是提供良好的投資環境。為達到這目標，幾個管理機構，條例，法令等都已成立或實施。這都是為了把經濟管理得更好以便符合當權者的要求。無論如何，由於社會緊張的根源還沒解決，以階級或其他意識形態為基礎的行動被禁止，政府繼續運用殘忍的手段壓迫異議者。因此造成異議者通過種族運動、宗教活動來反對政府，然而有些則把自己孤立起來。

新經濟政策提高了馬來受薪階級及在城市的馬來人，造成了馬來人對社會的醒覺也有所改變。這將會對馬來人與馬來西亞的政治有著重大的影響。我們可從1986—87年經濟衰退之後，1987年巫統內鬥來看出這樣的發展以及其他的發展將繼續影響祖國的政治文化，接下來政府及其政策才有可能改變，而這種情況是在獨立之後所不曾有的。

作者簡介：Jomo K. Sundaran

資本主義作為一種經濟的系統，正面臨著棘手的問題。雖然如此，資本企業界的權威仍在擴張。Prof. Dr. Jomo Kwame Sundaran曾在耶魯大學、哈佛大學和劍橋大學求學和教書，他的確是對資本主義有所了解。上面的文章節自Masyarakat Malaysia的一篇文章 Sejarah Semanjung Malaysia Sepintas lalu。從文章裡我們可看出Jomo先生不只是對資本主義有所了解，他對馬來西亞的歷史也有其獨特的詮釋方式。

结论：马来西亚历史中的一些主题

许多主题贯穿着马来西亚的历史进程，其中之一是该地区对外来文化所具有的开放性，这种开放特点无疑来自于它同外部世界悠久而频繁的交往。大约2 000年前，生活在现在马来西亚地区的居民就一方面见证了同印度、中东地区和欧洲的海上贸易发展，另一方面也积极开展同日本、朝鲜和中国的贸易往来。利用有利的地理位置和紧俏的商品，当地居民积极从事国际贸易，促成了几个贸易中心成功地崛起，这些早期海洋国家中最引人注目的是室利佛逝王国，它的传统一直延续到马六甲、柔佛和廖内王国。这些地方之所以闻名，不仅仅是由于其繁荣的贸易活动，也和它们宽容的宗教政策有关，对海峡内外许多知识阶层而言，宗教是一种交往的媒介。这样一来，该地区从来不是一潭死水，而是不断受到外部进步思想的影响，当地居民接受和适应了最适宜的事物以满足其需要。

最初，当地居民以同一种态度接受了16世纪欧洲人的到来，他们曾经欢迎早期的外来影响，认为加强交往联系可以获得实际益处。例如，一些小邦国没有把荷兰东印度公司看做贸易伙伴，更多的是看成一个保护国，保护它们免遭其强邻威胁。同时，各邦统治者和王公们也准备对变化而扩张的世界市场作出反应。到19世纪中叶，几个马来邦国已经重组传统的采集和再分配的贸易模式，以适应欧洲工业化国家对原材料产品日益增长的需要。这种应对反应在柔佛最为突出，但在其他各邦的欧洲人和中国人或马来王公们的经济合作中也得到反应。从更广阔的历史视野看，这种论断是有一定理由的，假如有时间和方法，沿海峡和婆罗洲的马来居民很可能像以往一样成功地适应这些新的外来影响。

但是，同过去的一个主要区别是19世纪的变化速度太快了，急剧的技术革新和变动的欧洲需求，先是原材料，继而是殖民，很快压倒马来人。工业化西方国家政权和经济力量联合产生了巨大能量，满怀自信地把整个世界看成一个可供开发、利用的领域，无情地扫荡了一切障碍，无论实际的还是想象的。欧洲帝国主义者坚持西方“文明”优越，决心通过重塑经济关系来确立对马来世界的统治地位。正是这种无情的做法迫使亚洲、非洲和大洋洲许多民族怀疑同西方密切交往是否明智。在伊斯兰世界，因为长期同基督教欧洲冲突敌对，争论日益激烈。

这种文化遗产在当地人民的态度中反映出来，也在马来西亚政府自1957年独立以来在制订政策中隐约显示出来，现在马来社会依然存在令人钦佩的适应变革环境的恢复力和特性，它已经成为当地居民2000多年以来的一种特殊品质。然而，同样也存在着对西方文化和经济侵略征服的忧虑。20世纪晚期，显而易见，马来西亚自信地同外部世界交往，因为它包含着“全球化”思想。通过扩大教育、国际旅行，接受外来观念已经获得了新的渠道，并且通过因特网极大地拓展了获取信息空间，然而，快速的变革速度和政府追求其“发展”目标的单一性，已经引起了人们的关注。有时，日益机警的民众通过因特网，将其激烈的反对意见和全球范围内意志相同的人们联结起来。对任何新政府而言，将来成功的议案都会更多地关注考虑阅历丰富、见多识广的公众所关心的那些问题。

从这个角度看，马来西亚历史的另一个主题就是执政者和民众之间关系的发展演进。根据马来神话，统治者和臣民之间的关系是通过所有马来人国王的祖先和民众代表之间的一种契约来加以保证的。作为对臣民真挚忠诚的回报，统治者要尊重其臣民的权利，即使统治者对其臣民犯下罪行，臣民也不应该反叛，而应该让万能的上帝作出公正裁决。尽管这种说教在马来社会具有很大影响，但是当统治者试图

以忠诚笼络追随者从而赢得那些独立王子和酋长们的效忠时，这种理想化的统治者和被统治者之间关系还是掩盖了他们之间潜在的紧张冲突。由于单纯暴力并不能确保人们服从王室命令，因此就需要一种更理性的方法来实行统治。于是，王室具有神圣血统的传统就被创造出来，强化王权权威，将背叛描述为一种重罪，必将遭到最高权力的惩罚。

历史上，在苏丹和其大臣们及酋长们发生竞争冲突时，统治者具有特殊权力的主张尤其会遭到质疑。虽然被赋予强大权力的人物偶尔也会出自普通人，但是对统治者心怀不满的臣民们通常还是在贵族中选择一个领袖，不过，领导权的改变不会削弱现存马来政府赖以为基础的政治潮流。只有在19世纪晚期和20世纪，马来社会才出现了对此种政治传统的真正挑战，才出现了要求更平等的社会呼吁。在马来西亚独立后，政治选举产生了新的领袖，不再依据出身和王室传统，而是依靠选民的数量，民众现在已经普遍认为这是治理现代社会所不可缺少的。但是，当代社会要求政治生活具有更大的透明性和公开性，使人回忆起马来历史早期，那时马来人寻求国王保障实行公正统治，作为他们承诺效忠的回报。

第三个相关的主题是统治中心不断同边疆的离心分裂倾向进行斗争。这些离心势力的出现从地理位置上可以得到部分解释，马来亚半岛上几个州被山脉和密林相阻隔。当地出现的早期“帝国”，也只是非常松散的政府，对属国权威有限，而在王国内部权力也同样分散。统治者与其首都一般坐落于主要的大河河口地带，中央对内陆地区大体上没有什么控制。各个地区在其酋长领导下独立发展，同统治者的首都松散地联系在一起，主要是通过偶尔的效忠和公开的臣服方式。直到19世纪晚期，半岛才试图建立一个将各边区同中央联系起来的统一机构。随着19世纪、20世纪中国移民和印度移民的流入，某些城市中心像新加坡，独立发展的可能性又创造了分裂碎化的机率。沙巴州和

沙捞越并入马来西亚进一步促成了中央权威的离心倾向，因为两个地区在地理上同马来半岛分离，很大程度上在文化上也不同于半岛各州。

反对离心势力的一个有效方法就是中心地区发挥重要作用，中心是商品货物和思想观念的主要接收和再分配地点。过去许多边区交出一部分权力以换取贸易利益，通过和主要中心的联系来提高地位以及得到保护、免遭敌人侵略。有时，中心地区采用暴力手段确保其经济统治地位，不过，使统一体得以维系的是中心是否有能力保障它的臣属各邦持续获得各自利益。但是，有一些地区从来没有对中心地区作出反应。在室利佛逝时期，这样的地区有吉打州和苏门达腊岛北部，在马六甲时期有吉打州和苏门达腊岛东海岸，自马来西亚联邦成立以来，这样的地区有沙巴州、沙捞越、新加坡、吉兰丹州和丁加奴州。马来西亚的分裂势力有时非常庞大，以至于中央和附属部门被迫重新考虑政策以保持现状。当收益抵不过损失时，中心和边区的联系纽带就会断裂，正如1965年联邦将新加坡开除出去。新加坡脱离事件使马来西亚领导人更加坚定地保持剩余各邦的统一。为了达到这个目标，马来西亚政府已经决定通过语言、正规教育甚至艺术，来创立一个统一的民族。

直到2000年，地区分立主义依然是一个重要的认同点，尤其是在沙巴州和沙捞越地区。因为它们与马来半岛具有不同的历史发展轨迹，所以婆罗洲各邦在1963年并入马来西亚联邦时得到承诺，可以维持其既定的一些做法。当它们开始融入联邦管理体制时，当地的大量土著居民和极为复杂的政治联盟一直使它们在马来联邦中与众不同。半岛东北部的吉兰丹州和丁加奴州则形成了另一个带有强烈地区自豪感的区域。1999年，两州民众公开对抗中央，拒绝政府的党派而选择泛马来伊斯兰党，重申其在马来文化的中心地位。

虽然马来半岛和婆罗洲地理上相分离，但现代高效的社会通讯联系表明，在地区分立主义问题上，感到不受中央重视比之地理距离更重要。中心和边缘区的紧张局面无疑还会持续，争议的关键点不是分立和脱离，而是要求更多地分享决策权力和更平等的财富再分配份额。不论它们抱怨什么，看来，所有地区都坚定地忠于马来西亚这一观念。

马来西亚历史上出现的第四个主题是“末罗瑜”或马来组成内容的变化。现已表明，“马来”作为一专有术语最初使用于马六甲早期，尽管这个名字第一次出现在7世纪的苏门达腊岛东南部的室利佛逝王国。在马六甲时期，“马来”变成了优雅和受欢迎程度的最后标准。当土著居民逐渐吸收融合了外来居民的语言和文化时，马来人保持了其独有的内涵，现在被用于区分马六甲和马来—印度尼西亚群岛其他地区，后者正在模仿它的语言、类型和习俗。事实是，马来变成了马六甲，该定义在15世纪中叶扩大到了伊斯兰教。随着时间的推移，对马来理解扩大了，包括了当地的更多事物，但是，伊斯兰教依然是其中至关重要的组成内容。当马来半岛北部受到泰国人威胁时，马来人联合起来强化一个民族的认同感，不仅建立在语言和习俗上，也是建立在伊斯兰教基础之上的。马来人感受到其文化被泰国佛教国家同化的威胁，迫切要求保卫马来人的政治统治，以确保马来人独特的生活方式能够延续下来。

在欧洲人殖民统治时期，“马来”被英国人定型了，用以将马来半岛、婆罗洲以及海中诸岛上生活的讲马来语的穆斯林同大量中国和印度移民区别开来。那些讲马来语或印度尼西亚语和信仰伊斯兰教的印度尼西亚移民同马来人融合了，因为西方殖民列强以宽泛的种族概念来划分当地居民。在两次世界大战期间，一些马来人的排外态度导致了“马来”内容扩大，包括了印度尼西亚和马来群岛所有土著居民。不过，通常而言，殖民政府关于马来人的类型划分一直保留到1957年独

立之前的大讨论，这时，有人建议“末罗瑜”用于指代那些希望成为新国家公民的人。该建议经考虑后被拒绝了，宪法将马来人定义为一个“说马来语、信仰伊斯兰教、遵守马来习俗的人”，实际上是确认了殖民地时期的做法。

尽管这种描述很精确细致，不过印度尼西亚和菲律宾南部的穆斯林移民没有什么困难就拥有了马来人的新身份。到下一代，他们的子女成为“纯”马来人，成为受欢迎的种族成员。在其他种族居民超过马来人的这种威胁时刻萦绕的日子里，印度尼西亚移民被视为保持种族平衡所不可缺少的群体。但1965年，新加坡从马来联邦脱离出去以及马来人的高出生率意味着，2000年马来人占到了总人口的60%。当更多的马来人开始争求政府职位时，早期对移民群体的宽容忍让就消失了。1997年晚期货币危机揭示了马来民族主义黑暗的一面，因为经济下滑，很多印度尼西亚人和菲律宾人被遣送回国。今天，马来人身份作为一种特权受到高度重视，一些人认为不应该惠及其他种族居民，就因为他们在宪法中仅仅履行了非常小的义务。其他人以积极眼光看待这种争议，援引了很多“马来人”的贡献，而他们的父母或祖父母都来自半岛以外地区。

在马来西亚形成后，沙巴州和沙捞越地区的大量土著居民并入，有必要重新修改一下原先种族划分的标准。尽管出于政治目的，婆罗洲居民已经被归类等同于半岛的马来人，但他们依然保持着一种独特性，因为其中大多数在语言、宗教或文化方面显然不是马来人。为了克服这种划分难题，“大地之子”被创造出来，用以指马来半岛的奥朗-阿斯里人、沙巴州和沙捞越地区的土著居民和马来人。实际上，政府在关于就业、教育和经济指标的统计方面，用“大地之子”类型取代了马来人分类。不过“大地之子”内部还存在很多差别。在半岛上，马来“大地之子”明显优越于奥朗-阿斯里“大地之子”，在沙巴州和沙捞越，婆罗洲“大地之子”优先于半岛来的“大地之子”，当地情况因宗教

争议纠纷而更加错综复杂。沙捞越的伊班族人和沙巴州的卡达山族（Kadazandusun）一般都是基督徒，其中一些人认为中央政府偏袒穆斯林“大地之子”如“马来人/米拉诺人”（Melanau）。此外，较小的“大地之子”群体为了能够争取联邦权益，已经重组为较大的团体。因此，在马来西亚形成了新的复合种族，如“达雅克人”（Dayak）、“奥朗-乌卢人”（Orang Ulu）和奥朗-阿斯里人都是由许多相关而又不同的种族居民组合形成的。要想成为一个“马来人”，现在越来越重视其经济内涵，这促使其他居民群体根据其占有的资源重新审视各自的种族身份。

马来西亚历史上另一个可识别的主题是政府试图将移民团体整合成一个较大的社会群体。在创造“新马来西亚人”的过程中，政府不是在从事一种奇思怪想，而是努力复活过去使用的那些方法。马六甲的建立者成功地确立其语言、文化，使其作为一个由移民和当地马来人——奥朗-阿斯里人和奥朗-劳特人组成的新社会的基础。随后的几个世纪，米南加保人、布吉斯人、爪哇人和其他居民群体认同马来社会的标准。造成这些居民群体同马来人融合的原因是它们具有基本相同的生活方式以及共同的宗教。这种共性在马来人和华人、印度人之间不存在，后者在体貌、文化和宗教信仰上不同于马来人。不过，民族融合过程在早期是成功的，主要是因为新来的移民数量很小，他们主动适应当地的社会环境。例如，“马-华混血”（Baba）和“马-印混血”（Jawi Peranakan）居民是通过异族联姻——当地马来女性和中国男性移民或印度男性移民结合而出现的。这两个居民群体都愿意接受马来人统治，在移民和当地社会之间担当文化桥梁角色，发挥了重要作用。

这种社会环境被欧洲殖民政府的政策迅速改变了，造成了规模大而又自给的移民团体出现，结果，原先的马来人融合同化模式几乎消失了。此外，大量中国和印度移民生活地区是英国人或和英国相关的

某些人统治管理的。可以理解，在各个殖民地，华人和印度人按照他们同殖民当局的关系来看待马来人和其他土著居民，每个人都被赋予一个角色，按照英国人规定来履行责任，马来人表面上和欧洲人共同实行统治权力，不过外来移民没有在法律方面和实际权力之间做出区分。对他们而言，英国人才是他们居住的这片土地上的真正的统治者。

正是“英属马来亚”、沙捞越和北婆罗洲自然而然获得的这些认同，构成了马来西亚在缔造一个统一民族中的事实上的障碍。二战末期，英国殖民当局继续为马来世界所有居民合并为一个平等、独立国家而作准备，但此种做法引发了许多马来人的愤怒。他们认为马来亚是他们的故乡，英国人只能充当“建议者”，并得到一些很有影响的英国前殖民官员的支持，这些官员认为，英国政府应该重视以往的协定，即承认马来统治者的主权。抵制马来半岛联盟的这些抗议活动有助于使马来人作为一个民族立即行动起来，正是这种史无前例的统一促使马来民族统一组织（UMNO，即巫统）形成，它很快成为马来人最杰出的政治代言人。

建立联邦这种做法不仅恢复了马来人以前的权威地位，而且奠基于一个设想：华人和印度人应该接受马来人为合法统治者。幸运的是，这个年轻的国家有一些领导人承认马来社会发生了巨大变化，认为建立一个忽视移民团体权利和需要的政府是愚蠢的。不过，问题依然存在：大量的少数民族如何合并统一为一个新的“马来西亚”民族？这种身份应该是什么？人们热烈地讨论着这些问题，但没有形成统一认识，直到1969年5月发生了悲剧事件。震撼全国的种族暴力事件，促使当局必须解决这些民族争议问题。因此，1969年后的马来西亚政府认为必须创造一个“新马来西亚”民族，在“国家忠诚条例”（Rukunegara）里得到支持，这种民族认同是建立在马来语言和文化但吸收了一些移民文化的基础上的。

通观马来西亚历史，移民群体来到马来半岛，已经成为当地社会的组成部分，尽管今天马来西亚的华人、印度人、印度尼西亚人和菲律宾人所处的环境不同于早期的移民团体，但马来西亚政府认为他们可以融合进马来人社会。为此，马来西亚领导人试图通过一系列精心设计的发展规划来重建社会，这就是著名的“新经济政策”。到1990年时，政府已经取得了显著进步，但并没有达到既定目标。十年的“国家发展政策”基本上是1970年开始的新经济政策关于社会和经济重建工作的一种“延伸”。虽然马哈蒂尔政府在方法和方向上出现了一些小的失误，但在新千年之初，从长远来看前景还是乐观的。很多重要的成就将取决于政府是否允许更多的“演员”在国家舞台上发挥积极作用，取决于政府在多大程度上愿意尊重他们所作出的贡献。

以上这些就是马来西亚漫长历史上频频发生的一些主题，虽然我们尽力感受那些小种族居民群体在马来西亚历史发展中的作用，但我们很难摆脱一个中间派的观点。如果马来西亚丰富的历史的全部内容得到考察和分析，这样的出发点还需要其他“边缘”观点来加以平衡调节。我们希望这些主题将有助于更好地理解马来西亚的过去，我们也希望它们对马来西亚年轻一代的成长能够起到指导作用，当进入21世纪时，这些年轻人的态度和观点将决定国家的未来。

Making Sense of Malaysia

Donna J. Amoroso

Cheah Boon Kheng
Malaysia: The Making of a Nation
Singapore / ISEAS / 2002
<http://www.iseas.edu.sg/pub.html/>

Farish A. Noor
The Other Malaysia: Writings on Malaysia's Subaltern History
Kuala Lumpur / Silverfishbooks / 2002
<http://www.silverfishbooks.com>

Two recently published and very different books by Malaysian academics preview what may become a season of assessments of the “nation-state” enterprise. The fifty-year anniversary of Malaysia’s independence, four years hence, will likely stimulate the commemorative and interpretive impulse of historians. New accounts of the pivotal late colonial period have appeared, based on newly available sources (Harper 1999; Kratoska 1998) and exploring popular memory (Lim and Wong 2000). Historians are also beginning to shift their attention from the “origins” and “making” to the history and socio-political landscape of the nation-state itself. Regional collaborations within the expanding membership of ASEAN and with its East Asian neighbors play a role as well. Cheah Boon Kheng’s *Malaysia: The Making of a Nation* is the first of a “history of nation-building” series resulting from workshops led by historian Wang Gungwu. Cheah, retired professor of history at Universiti Sains Malaysia and prominent scholar of Malaysian social and political history, has lived through the process of which he gives a very dispassionate account. (Volumes on the other original members of ASEAN are being written by Taufik Abdullah, Charnvit Kasetsiri, Reynaldo Iletto, and Edwin Lee.)

Malaysia’s recent past also encourages reflection about the foundations, definition, and resilience of the nation-state. The 1997 economic crisis, 1998 dismissal and subsequent trial of Deputy Prime Minister Anwar Ibrahim, dramatic erosion of legitimacy of the long-ruling United Malays National Organization (UMNO), and rise of an Islamist challenge to the secular, developmentalist state have coincided with and stimulated the growth of new public media (Khoo 2002). Farish A. Noor’s *The Other Malaysia: Writings on Malaysia's Subaltern History* is a collection of essays written in the midst of these developments for the news website *Malaysiakini.com*. Not only is this a new kind of writing, but one that has found a public through the availability of new and independent venues on the internet. Farish is a political scientist and human rights activist who has emerged as both a “liberal Muslim” and critic of the “demonization of Islam.” Writing about politics in several publications, he took advantage of “a

state of radical dislocation” to focus these essays on “the reactivation of the memory of the past and to bring to light aspects of Malaysia’s marginalized and subaltern histories and narratives that had been buried for so long” (v).

At this juncture, too, some of those marginalized voices are being recorded in individual, national, and regional “political memories” projects. The memoir of journalist and 17-year political detainee Said Zahari was published in Malay, Chinese, and English in 2001. (See FEATURES in this issue.) The memoir of the late Khatijah Sidek, who challenged the patriarchy of Malay nationalism in the 1940s and 1950s, appeared in Malay in 1995 and English in 2001. The stories of these and others – especially those who were detained without trial, who were exiled, and whose participation in public life was cut short – are currently being recovered to challenge conventional truths of national history (Tan and Jomo 2001; Zakiah 2000).

Such productive “dislocation” in the national narrative allows us to read the two books under review as a glimpse into an emerging “history of Malaysia.” The authors are of different generations – in age, experience, and intellectual proclivity – and their discursive strategies reflect it. Although both professional academics, they seek somewhat different audiences and draw different parameters around their subject. Yet in taking their measure of the nation-state both books display and engage the powerful socio-political discourse that has constructed “Malaysia” through state practice and academic writing.

Contests for Malaya

With its strict focus on electoral politics, national policy, and the administrations of the country’s four prime ministers, Cheah Boon Kheng’s *Malaysia* offers an explanation of how the nation has evolved in practice. He begins by asking *who*: “Who would inherit power from the British? Who would receive independence?” Very pertinent questions indeed, and the way they are asked and answered reveals paradigms that originated in colonial rule and have been naturalized in the first half-century of Malaysia’s life as a nation. Among these are communalism as the organizing principle of the nation-state, elite-centered narratives of the nation, and other fundamental continuities from the colonial era.

Cheah locates Malaysia’s primary cleavage in the ongoing tension between Malay ethno-nationalism and a broader Malaysian nationalism, between *ketuanan Melayu* (Malay dominance) and communal power-sharing. He finds a pragmatic “give and take” that never resolves what are seen as inherent tensions, but that allows the enterprise to keep moving forward. While this might seem self-evident in even a semi-democratic parliamentary system, “give and take” is also a political position condemned by “exclusivist” Malay nationalists, so-called “ultras” who want to see the full realization of a “Malay nation.” Cheah’s main argument is that each of the country’s prime ministers “started off... as an exclusivist Malay nationalist but ended up as an

inclusivist Malaysian nationalist” (236). Each of these men was concurrently president of UMNO, the dominant Malay political party. The two roles have different imperatives: the president of UMNO must attend to communal interests, while the prime minister of Malaysia must look after the whole, leading to that balancing of interests so deplored by exclusivists. That this has happened four times in the nation’s history suggests that the nation-state has developed its own logic, an imperative that makes everyone unhappy, but keeps everyone unhappy together.

A strong internal frame of reference structures Cheah’s account. His narrative begins in the postwar, pre-independence period of 1945-57, which established the constitutional, political, social, and economic form of the nation-state. It is followed by a chapter taking the argument through independent Malaya/Malaysia (1957-2001) and individual chapters on the administrations of the four prime ministers. Essentially a biography of the nation-state as self-made man, the childhood (1945-57) is that of an orphan. There are no references to structural or cultural predecessors, no “family history” to speak of. This is especially striking with respect to the components of the nation-state: “the Malays,” “the Chinese,” and “the Indians” appear on these pages without histories, fully-formed “communities” with self-evident interests to be advanced against each other. This will have implications for how the life of the nation is understood.

With knowledge of who the contestants are understood to be, we can return to the question, “who would receive independence?” The immediate post-war years were crucial, and Cheah argues that the Malays were cognizant of and engaged in the struggle to be born as a nation-state unencumbered initially by competition from the other communities. The postwar British plan to “impose direct rule” and replace the various legally sovereign sultanates and crown colonies with a Malayan Union providing equal citizenship to Malays and non-Malays was met solely by a “resurgent Malay nationalism.” Under conservative aristocratic leadership, the Malay community successfully mounted a broad-based and vigorous rejection of the plan, while the peninsula’s non-Malay residents, mostly immigrants and descendants of immigrants from southern China and the Indian subcontinent, responded with indifference. This ensured that negotiations to devise a successor state would take place almost entirely between British authorities and Malay representatives. Thus from 1946, “Malays [could] set the pace and agenda for the creation of a new ‘Malay’ nation-state” (2). Yet the leadership quickly retreated from its victory against equal citizenship to a position of pragmatic compromise in order to move toward self-government and independence. Cheah sees in the 1948 Federation of Malaya agreement “a major shift towards an *inclusionary* multi-ethnic nationalist perspective” on the part of an “enlightened leadership” (20).

This argument lends new insight to the familiar analytical framework of the “bargain,” one of several terms that have long been used to describe the arrangement that enshrines Malay political primacy in exchange for common citizenship, economic rights, and tolerance of non-

Malay cultural and religious practices. Cheah goes on to examine competing ethno-nationalisms in the context of this bargain from independence to the present. He shows how, from the beginning, the prime minister has held the power to decide what concessions to make to the Chinese, whose most zealous articulators of the community's cultural interests, the "chauvinists," are always trumped by the enduring threat of extremist Malay violence (as in 1969) that enforces the bargain.

This argument has explanatory power, but also functions as a closed analytical system, limiting "nation building" to the political and defining the political solely in communal terms. In scholarship, as in life, the meta-discourse of communalism in Malaysia determines what questions can be asked (Mandal 2003). Was there really no contest for Malaya in 1945-46? Both communism and Malay anti-"feudalism" (a term explored below) represent long-running critiques of the colonial/national state that were at their strongest in the immediate postwar period, as Cheah's previous work has discussed (Cheah 1983; 1988). It is likewise clear from this account, as it was at the time, that the Communist Party of Malaya (CPM) was fighting for independence – at the Baling talks in 1955, future first prime minister Tunku Abdul Rahman "challenged the arguments of the communists that they alone were fighting for nationalism and freedom from British imperialism. The Tunku argued that the Alliance was also doing the same" (31). CPM leader Chin Peng's offer to lay down arms in fact helped UMNO win "early" independence from Britain (i.e., before the armed insurgency had been militarily defeated). Further, Cheah points out that the communist party was not a "Chinese movement," despite its predominantly ethnic Chinese membership, because the CPM was in *ideological* opposition to the colonial government and its supporters, including other Chinese. But after 1957, the CPM figures in this account mainly in relation to communal balancing: "The communists' armed revolt was a constant reminder that dissatisfied non-Malays, particularly the Chinese, could run to the jungles to swell the ranks of the communist rebels and fight for social justice if the Alliance Government was seen to act unjustly towards Chinese and non-Malay rights" (80). And ultimately, the communist challenge is seen here as the means by which "the national government would justify the continuation of the draconian colonial Emergency laws which infringed fundamental human rights" and because of which "freedom was not fully nurtured" (33).

Yet even in the absence of an armed communist movement, we cannot seriously doubt that the national government would have retained these laws. (The formal end of the CPM's struggle in 1989 did not result in their repeal. At present, more than eighty people are being held under the Internal Security Act without charges and beyond the reach of habeas corpus.) Apart from the regional grip of the Cold War which legitimized the repression of the non-militant left, certain socio-political fault lines presented fundamental, though less publicized, threats to the state as constituted and the nation as imagined by that state. One was manifest in the explosion of popular anger against the Malay rulers' initial acquiescence in the Malayan Union plan. The

“taming” of the Malay royalty by Dato’ Onn bin Jaafar, first president of UMNO, during the 1946 anti-Union, pro-Malay sovereignty campaign is cited here as “the best example of the full flowering of Malay nationalism.” Cheah feels the aristocrat Onn “best exemplified these aspirations of the Malay struggle, when he coined the cry, ‘Hidup Melayu!’ (Long Live the Malays) ... instead of ‘Hidup Raja-raja Melayu!’ (Long Live the Rajas)” (17). Onn’s was a skillful maneuver in which long-mounting, repressed public anger against complicit and ineffectual leadership – both royal and aristocratic – was boldly channeled against the rulers in order to mobilize and modernize Malay politics within the party framework necessary to gain independence. But once the British government had agreed to negotiations that would lead to the Federation of Malaya, further democratic pressure threatened only aristocratic control of the nationalist movement. Onn then just as adeptly tamped down popular Malay participation in politics, a policy subsequently institutionalized by UMNO-led governments (Amoroso 1998). Emergency legislation soon drafted to contain communism had a chilling effect on all dissent, and not for the last time.

Communalism Enshrined

As indicated here, several political contests led to the independence of Malaya and the later formation of Malaysia. As these contests were interconnected through ethno-nationalist perception and mobilization, perhaps the most basic was the effort to uphold communalism as the organizing principle of politics and society. This is apparent in the debates surrounding the question of “Malayan” nationality that the British hoped to foster through the Malayan Union. Cheah quotes Tunku Abdul Rahman’s famous 1951 jibe, “who are these ‘Malayans?’” to introduce a useful recapitulation of the term’s history (5-15), which I will summarize even more briefly here. Perceived in opposition to *Melayu* (Malay), which provided the root for *Persekutuan Tanah Melayu* (Federation of Malaya, lit. federation of Malay lands), “Malayan” functioned as a rival root word, symbolizing the Union’s erasure of Malay sovereignty and elevation of non-Malays at Malay expense. This was largely agreed on by all sectors of Malay opinion. The radical nationalist and future PAS leader Dr. Burhanuddin Al-Helmy saw “Malayan” as a “colonial mold” that was narrower than, and destructive of, “Melayu.” On the conservative side, the Tunku always made a distinction between *bangsa Melayu* (Malay race or nation) as the nationality at the core of the Federation, and citizenship in that Federation. For this reason, as early as 1956, UMNO favored “Malaysia” as an inclusive yet Malay-centered name for the nation-state.

These words allow us to gain some understanding of the ongoing process of identity formation and the persistence of communalism. Cheah indicates the lack of a common political discourse between the Malay and English languages: Malay leaders might have used “Malayan” in addressing mixed audiences in English to describe “the country’s way of life and culture

inclusive of both Malays and non-Malays” – this is, in fact, how non-Malays themselves used it – but:

“when speaking to only Malay audiences, the Malay leaders would use the Malay terms for the country, ‘Persekutuan Tanah Melayu.’ They would also use the term ‘*bangsa*’ which means both ‘nation’ and ‘race’. Delivered to Malay audiences, it would literally mean *bangsa Melayu*, the Malay race” (8).

“Malayan” was a slippery word then, having positive, inclusive connotations when used in English conversation, but evoking exclusion and destruction in a Malay-language context. In contrast, *bangsa* seems to be a sticky word and *bangsa Melayu* stickier still, agglomerating meanings that should have been distinguished, but for the fact that UMNO thrived by keeping them stuck together. *Bangsa* triumphed over the Malayan Union in the guise of “race” – the Malay lands belong to the Malay race – and once UMNO had established itself and the Federation on this point, *bangsa Melayu* acquired the status of core “nation” of the emergent nation-state. This nation-state had a negotiated and gradually more inclusive citizenship, but in Malay discourse, citizenship was distinct from and secondary to nationality, which was based on a putatively primordial and native “race,” rather than on a commonly-held political identity or values vested in the modern nation-state (which do not preclude separately-held ethnic identities). This was a precarious basis for a nation-state that eventually featured full citizenship for its non-Malay members. The notion was challenged conceptually as well when Malaya expanded to include Sabah and Sarawak. These places had their own natives, but they were not Malay. Hence the importance of the ur-native category, *bumiputera* (sons of the soil). By that time it was too late for *bangsa* to expand its own sense as “nation,” as became apparent in 1991, when Prime Minister Mahathir introduced his vision of *Bangsa Malaysia*, leaving his Malay constituents underwhelmed and uneasy.

Actually, it was *Melayu* that had a chance of acquiring an expansive meaning, not as a *bangsa* but as a “nationality.” In 1948 a coalition of Malay and non-Malay oppositional parties presented the “People’s Constitutional Proposals” as an alternative to the communally-based polity negotiated by the government, UMNO, and the Malay rulers. Cheah writes that the Malay PUTERA with “its coalition partner AMCJA represented the first inter-racial alliance of any consequence in this post-war period” (20). But this left-leaning alliance had a different purpose – to explore the process, not of balancing communal interests, but of creating a new political community in a place with strong historical and cultural identity that had been reshaped and populated by colonial rule. Their constitutional proposals, characterized by democratic features and immediate self-government, included a “*Melayu* nationality” to be voluntarily acquired and equated with citizenship, Malay as the national language, and Malay rulers as constitutional sovereigns. This was an ambitious proposal that would have required careful nurturing – Malays along with Chinese and Indians would have to trust a new nationality not to destroy their existing

bangsa – but it was immediately dismissed by the government and UMNO. And the first attempt by a mainstream politician to move in this direction proved the danger of straying too openly from communalism. Dato’ Onn, after proposing to open up UMNO membership to non-Malays, had to leave the party he founded; his new non-communal Independence of Malaya Party lost early elections to the UMNO-led Alliance with the Malayan Chinese Association. The lesson learned, as Cheah sums it up: “The various communities seemed to prefer communal representation to look after their own communal interests” (28).

Despite his focus on electoral politics, election results, and political parties, Cheah does not allow his narrative to be overwhelmed by details. The historian’s long view shows how Malaysian politics has been ordered by Malay dominance within communalism, and his tight focus includes an integrated treatment of Sabah and Sarawak’s incorporation into the social contract through their leaders’ interactions with UMNO. Such communal ordering, of course, displaces the bloody fighting to internal arenas as groups struggle to articulate unified communal interests. This is the stuff of Malay politics and the crux of the dynamic Cheah explores in depth, such as factionalism within UMNO and rivalry between UMNO and the Islamic party PAS. But except for a few hints – as during the short-lived merger with Singapore, when the Tunku branded Malays there “traitors” for failing to elect UMNO candidates in the 1963 elections (100) – there is little attention to the process of creating and maintaining the borders of ethno-political identity. This account takes ethnic categories for granted, and by so doing, privileges the communal framework.

Cheah Boon Kheng’s linear narrative, focused on the balancing of tensions, asserts the existence of a multicultural, tolerant Malaysia, one in which *ketuanan Melayu* is here to stay but contained by the political logic of the nation-state. Farish A. Noor subjects that view of Malaysia and its paradigmatic underpinnings to cultural and historical interrogation. Although he acknowledges the nation’s success in achieving stability, he deplores its failure, which few would dispute, to create “a truly inclusive and all-encompassing national political arena and public space” (165), a logical outcome of the naturalization of communalism in the history and historiography of the nation. Farish seeks to deconstruct that historical narrative – along with its aura of inevitability – through three interconnected strategies. First, he recovers “forgotten aspects” of the past “that have been relegated to the margins or footnotes of political history” in order to remind his readers of historical contingency and affirm “the potential for change that remains with us still” (2). Second, he restores ideological motivation to the narrative, showing how and why certain erasures occurred and offering an alternative vocabulary to discuss Malaysian politics. Third, he examines the crippling consequences of a “flat and static historical narrative premised upon ... simple essentialist notions of identity and difference” (vi).

Lineages of Leadership

In these essays, Farish systematically recovers past alternatives to present realities. He does this to counterbalance current trends in public morality (“Porn and the Sheik”) and student quietism (“Fine Young Calibans: Remembering the Kesatuan Melayu Muda [Malay Youth Union]”) and to complicate simplistic notions of the past (“How the Penghulu Shaitan [Chief of the Devils] Brought Islam to the Malay World”). He also draws attention to patterns in Malaysian history (“‘Holy Terror’ All Over Again?”) and to colonial and pre-colonial precedents (“Sultan Iskandar Dzulkarnain’s *Mega-projek*’ [Mega-project]”). He reaches into the past most often, however, to illuminate exemplary leaders or discredit those whose failures seem prescient. The overpriced tower built by Sultan Iskandar Dzulkarnain against the advice of his ministers, for instance, wittily reminds us of “the lack of accountability and transparency ... in the feudal courts of the past” (13).

A bigger target is Sultan Idrus Shah of Perak, who was elevated to the throne in 1887, after Britain’s violent early years of rule in that state. He is perhaps best remembered today for the eponymous school that produced the first generation of secular Malay nationalists, the Sultan Idrus Training College (SITC). His reputation as a progressive leader was cultivated during the long years of his reign that saw the development of tin mining in his state, the profits and control of which moved from Malay to Chinese and hence to British hands. He is also known for voicing protest against Kuala Lumpur’s overweening administrative centralization, but he did not change his accommodating stance toward the colonial regime. Sultan Idrus, in short, can serve either a colonialist or nationalist reading of history. In 1913 he was awarded the Knight Grand Cross of the Victorian Order, an occasion recounted here to highlight the Malay inertia that lay at the center of the colonial order. Farish explains how the investiture “*incorporated* the native while *disabling* him... by reducing him to the status of passive recipient” of an award “he could neither match nor resist” (17-18).

In contrast to the Anglophile Sultan Idrus stands the *Anglicized* Sultan Abu Bakar of Johor, who was certainly not accommodating to the British and who managed to keep his state out of the colonial grasp for many years. Farish shows how his choices were historically determined by the relentless critique of “Oriental despotism” issuing from Singapore and the construction of racialized economies and administrations around him. But Abu Bakar, who mixed English habits with Muslim observances, outmaneuvered his opponents for quite some time by keeping on the move in ways both “discursive” and “geographical.” Refusing to “stay put” within the “epistemic and socio-political boundaries” of the colonial order of knowledge and power, he took his game to the enemy, hiring advisors in London, traveling to foreign capitals, and bolstering his international status as a sovereign ruler. At home, he effected the administrative and economic reforms the colonial power would itself have carried out, including bringing Chinese immigrants into his kingdom and its economy (as did King Chulalongkorn in Thailand). This tale of Malay ability and resistance to colonial power is not uncritical, however;

Farish notes that the Sultan never altered his autocratic style, a foreshadowing of authoritarianism to come (“The Sultan Who Could Not Stay Put,” 33-55).

More recent historical figures fill some awkward silences in official Malaysian history which, following colonial precedent, begins with the birth of UMNO in 1946. But Malaya, with its massive immigration and crucial commodity exports, surely existed in the same colonial world as, say, Indonesia or Vietnam. Although the numbers of those experiencing the wrenching changes of modernization and urbanization were smaller, they did indeed exist. Ibrahim Yaacob was a student at the SITC in the late 1920s, one of many Malay-speaking newcomers to the colonial capital in the 1930s (“freed from the shackles of court and tradition of the *Kerajaans* and in an environment where they, too, were foreigners”), a journalist, and a founder of the Kesatuan Melayu Muda in 1938. His was the crucial generation of Malay radicals who proved the failure of the colonial “strategy of containment and policing” through education (80). They went on to articulate both the anti-colonialism and the social critique of their own society that would be necessary for nationalism to take root. Working with the Japanese during the war, Ibrahim and his colleagues tried to pursue independence in conjunction with Indonesia. Although Farish allows this effort to seem closer to realization than it was, more important is his observation that “it was the radical Leftists and nationalists who... introduced the politics of nationalism and anti-Colonialism into the country.” Exiled in Indonesia, Ibrahim, like others who did the intellectual work of imagining an independent Malaya, was relegated to the footnotes by the conservative intellectuals and aristocrats who usurped the nationalist movement (“Ibrahim Yaacob and the Rise of the Malay Left,” 75-110). The lesson for today: there was “a time when Malaysian youth were able and willing to question the circumstances around them even when it seemed as if all hope was lost” (69).

Farish’s “other” Malaysia contains much besides political history – literature, art, and religion in particular – but undeniably makes many of its political points through stories of leadership. To this extent it intersects with Cheah Boon Kheng’s Malaysia, in which the nation progresses through the characters and careers of prime ministers Tunku Abdul Rahman, Tun Abdul Razak, Hussein Onn, and Mahathir Mohamad. In leader-centered historiography, individual lives become prisms through which the nation – its successes, failures, possibilities, disappointments – is viewed. What accounts for such leader-centeredness in Malaysia’s political life and historiography and what are the consequences?

As colonial Malaya filled up with immigrants (not just from China and India, but from other parts of the Nusantara), today’s “Chinese,” “Indian,” and “Malay” communities were constructed and naturalized through census, economic recruitment and restriction, land tenure, and cultural elaboration. Socio-politically, the British “kept the different ethnic groupings isolated along vertical cleavages of group-loyalty, while maintaining their patron-client bonds with each ethnic grouping in turn” (Farish, 22). The defense of this social structure in the

transition to independence – and its subsequent strengthening by the New Economic Policy of the 1970s and 1980s (Cheah, 144) – reinforced the vertical orientation within each group and empowered “enlightened” leaders who could balance the communally-channeled anger fomented by “ultras” or “chauvinists” with the compromise necessary to achieve viable citizenship, language, and educational policies.

There is no doubt that Malaysian politics has been dominated by the personality and power of such leaders, especially by the first and current prime ministers. But an analytical focus on the successes and failures of individual leaders perpetuates vast erasures in historiography. Among other things, it cannot explain how nationalism has (or has not) become “a state of mind, permeating the large majority of a people and claiming to permeate all its members” (Hans Kohn, quoted in Cheah, 42, n. 24). In focusing on the emotion-driven communal tendencies that pragmatic leaders must hold in check, it gives short shrift to democratizing movements from below. In privileging leaders’ pursuit of intra-communal unity, it colludes in suppressing analyses of gender, labor, the environment, and other “non-communal” concerns. Most importantly, the naturalization of leader-centered narrative effaces ideology from the analysis of politics and history. It is to this problematic that Farish addresses his most sustained argument.

Farish charges that “Malaysia today is ruled according to a neo-feudal political culture” in which “blind deference to authority” has been “re-invigorated and revived in no uncertain terms” (13). How can the words “feudal” and “neo-feudal” be applied to Mahathir’s relentlessly modernizing Malaysia? Is this a case of the political columnist’s aim for maximum reaction overcoming the scholar’s careful choice of terminology? In fact, by using this language Farish is situating himself within a current of Malay social criticism that can be traced back to Munshi Abdullah’s mid-nineteenth century condemnation of royal misrule (1970), through the radical, popular nationalism of the mid-1930s to 1940s, to more recent scholar-activists like Chandra Muzaffar (1979). In this vein, Farish reminds his readers of Malay leaders’ collusion with colonial rule. After European incursions disrupted networks of trade and wealth in the wider Southeast Asian world, ushering in a period of economic stagnation and disorder, colonial intervention on the peninsula was justified by “the notion of the disabled native” (18) whose decaying culture required European protection. But the imposition of central authority was obscured by the cooperation and entrenchment of elites like Idrus Shah of Perak. Native disablement, which also paved the way for the wholesale importation of labor, was then cemented in two ways: through a discourse labeling Malays as “superstitious,” “conservative,” “lazy,” “without method or order,” and having “proper respect for constituted authority” (Swettenham, quoted in Farish, 24); and through legislation that decreased their ability to move about geographically:

“The net effect was two-fold: Colonial ethnographic scholarship reconstructed the Malays as a backward race of agriculturalists and feudal serfs, while the newly-imposed Colonial legislation and regulations

ensured that the Malay peasantry would be kept in precisely those areas of economic activity that were deemed compatible with their ‘natural’ Malay character: manual labour, farming and fisheries” (26).

It was this society – defined by disability and an ossified class structure – that was the target of nationalist, reformist, religious, and other modernist critiques from the early twentieth century. By the 1930s and 1940s, the ruling class-colonial alliance was coming under increased pressure from Malay urbanization and literacy, demands for new economic and political roles by all groups, penetration of foreign media, Japanese occupation, and postwar communal violence. Reviving the language of the secular left critique goes hand in hand with restoring the contribution of the radical Malay nationalists to the historical record.

How does the charge of neo-feudalism hold up in post-colonial Malaysia, where Farish sees a “combination of modern material development and antiquated cultural values” (119)? This part is more contentious but equally engaging. Farish shows how UMNO leaders have pursued a developmentalist agenda – “Malaysia Boleh” (Malaysia can do it) – while holding onto the very same stereotypes of Malay disability that characterized colonial discourse. Mahathir’s influential *Malay Dilemma* (1970) and the UMNO-sponsored *Revolusi Mental* (Mental Revolution; Rahman, 1971) both “presented an image of Malays as an inherently backward, ill-educated and pathetic race that was trapped in a dark world of superstition, blind deference to authority and lack of economic sense.” Although these familiar traits are now deplored, they are still used to justify the supremacy of “a patron-class of rulers” (124). It is not at all far-fetched to see how the government’s patronage policies are bolstered by “the impression that the Malays [are] somehow unable to cope with change and development without the help of the State and the UMNO party in particular” (125). Even Mahathir’s recent, parting lament that his biggest regret is his failure to modernize his people bespeaks the historical agency arrogated by leaders to themselves, even as they banish political speech from university campuses and detain political opponents.

That this argument can be made for the opposition PAS as well tends to support its validity. Farish recounts the career of the independent-minded PAS veteran Ustaz Abu Bakar Hamzah to illustrate it. According to Farish, Ustaz Abu Bakar’s view of Islam was not incompatible with democracy, development, and tolerance. In advancing these views, he ran afoul of his party, especially in the 1980s, when *ulama* (the religious elite) were elevated to positions of leadership. “He attacked what he regarded as the excessive dogmatism and fanaticism of PAS members” and the *ulama*’s “emphasis on loyalty and blind obedience.” In response, he was accused of being “a *kafir* (infidel) and *munaḥik* (hypocrite)” and expelled from PAS. In the “use of Islam as a weapon to silence the comments and ideas of others and to label others as ‘bad Muslims’,” we hear echoes of Tunku Abdul Rahman’s Malay traitors (“Remembering the Other Face of Political Islam,” 130-35).

Essentialism and Multiplicity

Any attempt to understand Malaysia as a nation-state will ultimately grapple with the problematic of Malay centrality in the body politic. Farish observes that media coverage of politics at times “would give the impression that this country was made up of only Malay-Muslims” (164), and a major focus of Cheah’s analysis is the factionalism within the Malay community that constantly threatens its political primacy. Yet there is something troubling at this center that Farish’s discussion of the colonial past allows us to understand. The story of Sultan Abu Bakar (he who could not stay put) is a sobering reminder that even the most dynamic and privileged individuals could not escape the immobilizing power of colonial categorization for long. Despite its cosmopolitan, trade-centered, diversely-originated history, all of “Malay” society was eventually trapped within the “hierarchy of racial characteristics” that assigned Malays to agriculture and feudal domination, condemned in perpetuity to be Swettenham’s “Real Malay” who “venerates his ancient customs and traditions, fears his Rajas, and has a proper respect for constituted authority” (24). Farish’s most important argument begins – in his more academic essays – with how “the fluid, shifting world of pre-Colonial Malaya was gradually arrested in every sense, epistemically as well as physically,” leaving “the signifier ‘Malay’... eventually reduced to essentialist terms, restricting its play and movement” (25). Combined with their constructed disability – “The Malays will not work,” reported a British travel writer – and consequent need for protection, this diminishment of Malayness was perhaps the deepest, yet least recognized, violence of colonialism.

Not surprisingly, the perpetuation of communalism as the organizing principle of independent Malaya/Malaysia did little to challenge this. In fact, the Federal Constitution of 1957 enshrined a narrow, political definition of “Malay” as one who spoke the Malay language, followed Malay custom, and was a Muslim:

“Rather than accept and celebrate the fact that Malay identity was complex, overdetermined, fluid and evolving, the Federal Constitution’s precise but ultimately impoverishing definition of Malay identity invariably reduced Malayness to a stock definition, reminiscent of the colonial categories of racial identity and difference of the 19th century” (221).

Why have Malay political primacy and the efforts of its strongest leaders – one does not dispute Mahathir’s sincerity on this point – not been able to reverse the diminishment of Malayness? The logic of the nation-state, as identified by Cheah Boon Kheng, may provide an answer. Remembering his opening question, “Who would inherit power from the British?,” we realize that the Malays, as core *bangsa* (nationality), have *literally* inherited the position vacated by the British at the apex of the communal-patronage polity. Yet simultaneously, they retain their role as disabled *bangsa* (race) in need of protection, as reflected in the recurring theme in politics and literature of “Malays in danger.” This frustrated Malay dominance results in unresolved

anxiety and the ever-present threat of violence that in turn justifies repressive government. One fears that as long as Malaysia remains trapped in the logic of Malay vs. Malaysian nationalism – and Cheah makes a strong case for its resilience – it will be unable to solve the problem of disabled Malay centrality.

Will the Islamist alternative show a way out? To Cheah, PAS is a non-UMNO variety of Malay ultra: “As most Muslims in Malaysia are Malays, an Islamic state is actually another form of a ‘Malay nation’ except that Islamic principles become the basis of its administration” (240). And from his perspective, Farish condemns the Islamist search for purity that “narrowed the scope of Malay culture and identity and reduced Malay history to a mere few hundred years [since the arrival of Islam]” (42). But although Islam has lately colluded with UMNO in denying the richness and complexity of Malay culture (and added a shallow moralism to boot), Farish also shows that this was not inevitable.

It is in his discussion of Dr. Burhanuddin Al-Helmy, third president of PAS, that the most intriguing possibilities are raised. Detained in 1965, never to reenter politics, Dr. Burhanuddin has largely been written out of history by both official nationalism and his own party which reversed his legacy. As an author of the “People’s Constitutional Proposals” and its *Melayu* nationality, he “regarded national identity and cultural belonging as historically determined and ... evolving categories.” He was a pragmatic intellectual, not least in his Islam, which looked to the future, not the past, and which was centered on human will and struggles in the “here and now.” In the tradition of Muslim modernism that PAS has left behind, Dr. Burhanuddin sought commonalities among nationalism, Islam, and leftism. Most importantly, he recognized that “the universalism of Islam had its limits... [that it] remained a *particular* universalism that could not be entirely reconciled with other universalist discourses... [and that] negotiation with difference and alterity was the key to political action” (Dr. Burhanuddin Al-Helmy and the Forgotten Legacy of the Pan-Malaysian Islamic Party,” 56-62).

Unlike UMNO feudalism and PAS medievalism, these are old ideas with current value. As a political activist and a Muslim intellectual, Farish draws from precedents like these when he looks “beneath the façade of a seemingly unitary space [to the] multiplicity of ‘Malaysias’ that are now coming out into the open” (4). Figures and examples from the past can reawaken the possibility of change if historians use them to reclaim traditions of fluidity, flexibility, and negotiation. These are not a different set of tools than those used to construct mainstream Malaysia. If *Melayu* nationality was a lost opportunity to continue an historical process of identity construction through nationalism, many other semantic constructs remain in play – Malaysia, ethnic harmony, tolerance – that can still be filled with new or expanded meanings and help put the Malay world back in motion.

Cheah Boon Kheng sees Malaysia as the careful containment and balancing of difference, both within and between ethnic communities. Farish Noor looks beneath hard-fought unified façades to multiplicities he seeks to recover and legitimize. Their books are instructive to read together, as Farish articulates and critiques the paradigms underlying Cheah's biography and explicitly interrogates "the story of a multiracial Malaysia we constantly tell ourselves" (4). Together these authors illuminate the importance of paradigms in writing history and history writing's discursive power in making and performing the nation.

Donna Amoroso edits the *Kyoto Review of Southeast Asia*.

This essay benefited greatly from discussions with Jojo Abinales, Caroline Hau, and Sumit Mandal. I would like to express my thanks to Chiharu Takenaka for inviting me to the workshop "What is to be Written? Setting Agendas for Studies of History" at Meiji Gakuin University, 1-2 March 2003, at which an early version was presented.

This article was originally published in *Kyoto Review of Southeast Asia* 3 (March 2003)

References

- Abdullah bin Abdul Kadir, Munshi. 1970. *The Hikayat Abdullah*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Amoroso, Donna. 1998. "Dangerous Politics and the Malay Nationalist Movement, 1945-47." *South East Asia Research* 6, no. 3 (November).
- Chandra Muzaffar. 1979. *Protector? An Analysis of the Concept and Practice of Loyalty in Leader-led Relationships within Malay Society*. Penang: Aliran.
- Cheah Boon Kheng. 1983. *Red Star Over Malaya: Resistance and Social Conflict During and After the Japanese Occupation, 1941-1946*. Singapore: Singapore University Press.
- Cheah Boon Kheng. 1988. "The Erosion of Ideological Hegemony and Royal Power and the Rise of Postwar Malay Nationalism, 1945-46." *Journal of Southeast Asian Studies* 19, no. 1 (March).
- Harper, T.N. 1999. *The End of Empire and the Making of Malaya*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Khatijah Sidek. 2001. *Memoirs of Khatijah Sidek: Puteri Kesatria Bangsa*. Bangi: Penerbit UKM.
- Khoo Boo Teik. 2002. "Writing Reformasi." *Kyoto Review of Southeast Asia* 1 (March). <http://kyotoreview.cseas.kyoto-u.ac.jp/issue/issue0/index.html>
- Kohn, Hans. 1965. *Nationalism: Its Meaning and History*. New York: Van Nostrand.

- Kratoska, Paul. 1998. St. Leonards, NSW: Allen and Unwin.
- Lim, Patricia Pui Huen, and Diana Wong, eds. 2000. *War and Memory in Malaysia and Singapore*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Mahathir Mohamad. 1970. *Malay Dilemma*. Singapore: Times Books International.
- Mandal, Sumit K. 2003. "Transethnic Solidarities in a Racialized Context." *Journal of Contemporary Asia* 33, no. 1: 50-68.
- Rahman, Senu Abdul. 1971. *Revolusi Mental* (Mental Revolution). Kuala Lumpur: Penerbitan Utusan Melayu.
- Said Zahari. 2001. *Dark Clouds at Dawn: A Political Memoir*. Kuala Lumpur: Insan.
- Tan Jing Quee and Jomo K.S. 2001. *Comet in Our Sky: Lim Chin Siong in History*. Kuala Lumpur: Insan.
- Zakiah Koya. 2000. "Malaysia's 'Longest' Political Detainee [Kamarulzaman Teh]" *Malaysiakini.com*. November 2.
<http://www.malaysiakini.com/news/20001102001020.php>

附录

资料来源与延伸阅读

第一辑：阅读、个人与历史

单元一：阅读、思考与生命

1. 张五常 读书的方法
《吾意独怜才——五常谈教育》，2010，北京：中信
2. 伍尔夫 普通读者
刘炳善编《伍尔夫散文》，2000，北京：中国广播电视
3. 伍尔夫 一个人怎样读书
刘炳善编《伍尔夫散文》，2000，北京：中国广播电视
4. 叔本华 论阅读与书籍
绿原译《叔本华散文》，2008，北京：人民文学
5. 张五常 思考的方法
《吾意独怜才——五常谈教育》，2010，北京：中信
6. 叔本华 自我思考
绿原译《叔本华散文》，2008，北京：人民文学
7. 叔本华 论教育
绿原译《叔本华散文》，2008，北京：人民文学
8. 吴睿人 理想：深刻、成熟、自我期许 《中国论坛》 1983.09.25
9. 陈莲馨 一名组织者的反思
《殊途同归——亚洲女工组织工作经验集》1993，台北：台湾工运杂志社
10. 弗洛姆 信条
夏中义主编《大学人文读本·人与自我》，2002，桂林：广西师范大学
11. 周保松 活在香港：一个人的移民史，《思想》第6期，2007，台北：联经

延伸阅读：

- Neil Browne, Stuart M. Keeley 《学会提问》，2012，北京：机械工业
- Mortimer J. Adler, Charles Van Doren 《如何阅读一本书》，2004，北京：商务
- Matthew B. Crawford 《摩托车修理店的未来工作哲学：让工匠精神回归》，2014，杭州：浙江人民

单元二：历史与人物

1. 茨威格 滑铁卢的一分钟
《人类的群星闪耀时》，2009，北京：三联
2. Colin Evans 阿蒙森与斯科特
《历史上的九大冤家》，2003，北京：中信
3. 曾纪鑫 洪秀全：“天国”的实验与失败
4. 曾纪鑫 曾国藩：天降大任的自觉承担者
5. 曾纪鑫 严复：弱肉强食的危机与适者生存的图强
《千古大变局：近代中国的11个寻路人》，2015，北京：九州
6. 史景迁 《天安门：中国的知识分子与革命》，2016，台北：时报
7. 董国强 理想与现实的捍格——读《天安门：知识分子与中国革命》
《开放时代》2000年9月号
8. 盛思吾 从女侠秋瑾到学生李超——关于新女性之死的公共性阐释
《爱思想》网站，发布于2019年2月22日
9. 许纪霖 文人与信徒的双重灵魂——再解丁玲之谜
《二十一世纪双月刊》，2016年12月号，总第158期
10. 许纪霖 沈从文：做志士还是绅士？
许纪霖《安身立命：大时代中的知识人》，2019，上海人民
11. 江弱水 一个观念的旅行故事
Edmund Wilson《到芬兰车站》，2014，桂林：广西师范

单元三：历史与文化

1. 庞永 中国思想史简述，原刊于《思想评论》网站
2. 赵鼎新 《东周战争与儒法国家的诞生》引论
《东周战争与儒法国家的诞生》，2011，上海：华东师范
3. 赵鼎新 儒法传统与中国崛起
《国家、战争与历史发展》，2015，杭州：浙江大学
4. 蒋廷黻 《中国近代史》，2013，台北：商务
5. 庞永 西方思想史简论，原刊于《思想评论》网站
6. John Hirst 《你一定爱读的极简欧洲史》，2011，广西：广西师大
7. 陈嘉映 东西文化思想源流的若干差异，
北京大学国家发展研究院编《中国问题》，2010，北京：上海人民
8. Jomo K. S. 马来西亚半岛历史之概略
《1993 马来西亚独立历史专刊》，1993，台北：第21届马来西亚同学会
9. Barbara Watson Andaya, Leonard Y. Andaya 马来西亚历史中的一些主题
《马来西亚史》，2010，北京：商务
10. Donna J. Amoroso Making Sense of Malaysia, Kyoto Review of Southeast Asia. Issue 3: Nations and Other Stories. March 2003

延伸读物：

樊树志 《国史概要》，2018，上海：复旦大学

伊沛霞 《剑桥插图中国史》，2018，长沙：湖南人民

Donald Kagan, Steven Ozment Frank M. Turner

《西方的遗产》（上下），2009，上海：上海人民

Barbara Watson Andaya, Leonard Y. Andaya

《马来西亚史》，2010，北京：商务

Milton Osborne 《东南亚史》，2012，北京：商务

Anthony Reid 《东南亚史：危险而关键的十字路口》，2021，上海：上海人民

第二辑：现代变迁、全球化、环境危机与瘟疫

单元四：现代社会的形成与认识

1. 黄瑞祺 现代性的省察——历史社会学的一种诠释

《台湾社会学刊》第19期，1996年3月

2. Anthony Giddens 社会学：基调与问题

《批判的社会学导论》，1995，台北：唐山

3. Randall Collins, Michael Makowsky 社会与幻像

《发现社会之旅——西方社会学思想述评》，2006，北京：中华

4. C. Wright Mills 承诺 《社会学的想象力》，2017，北京：师范大学

5. Juliet Mitchell 妇女：最漫长的革命

李银河主编《妇女：最漫长的革命：当代西方女性主义理论精选》

2007，北京：中国妇女

6. Pamela Abbott, Claire Wallace, Melissa Tyler

女性主义与社会学的想像、女性主义社会学理论

《女性主义社会学》，2008，台北：巨流

7. Anthony Giddens What do sociologists do?
 Social Theory and Modern Sociology, 1987, Oxford: Polity Press
 附录：社会学家是做什么的？
 《社会理论与现代社会学》，2003，北京：社会科学文献
8. 包刚升 什么是政治？
 《政治学通识》，2015，北京：北京大学
9. Kenneth Minogue 政治中为什么没有专制者的位置
 《政治学》，1998，香港：牛津大学

延伸读物：

- Anthony Giddens 《批判的社会学导论》，1995，台北：唐山
- Randall Collins, Michael Makowsky
 《发现社会之旅——西方社会学思想述评》，2006，北京：中华
- Pamela Abbott, Claire Wallace, Melissa Tyler
 《女性主义社会学》，2008年，台北：巨流
- Kenneth Minogue 《政治学》，1998，香港：牛津大学
- Frederick Watkins 《西方政治传统：近代自由主义之发展》，1999，
 台北：联经
- 包刚升 《政治学通识》，2015，北京：北京大学
- Randall Collins 《暴力：一种微观社会学理论》，2016，北京：北京大学

单元五：现代对传统的冲击

1. Munsyi Abdullah 《阿都拉传》序言、后记，1998，新加坡：热带
2. Munsyi Abdullah 《阿都拉游记：吉兰丹篇》接到邀请、回返新加坡
 2000，新加坡：热带
3. 李元瑾 从文化殖民的视角重读新加坡海峡华人的失根与寻根
 《华侨华人历史研究》2014年6月第2期

4. V. S. Naipaul 旧有平衡 《印度：受伤的文明》，2003，北京：三联
5. V. S. Naipaul 土崩瓦解的世界 《印度：受伤的文明》，2003，北京：三联
6. 张灏 中国近代思想史的转型时代，
《二十一世纪双月刊》1999年4月号，总第52期
7. 余英时 中国现代价值观念的变迁
《知识人与中国文化的价值》，2008，台北：时报
8. 余英时 试论中国文化的重建问题
《史学与传统》，1985，台北：时报
9. 金耀基 中国现代化与文明转型
《中国文明的现代转型》，2016，广州：广东人民
10. 宋少鹏 革命史观的合理遗产——围绕中国妇女史研究的讨论
《文化纵横》2015年8月号
11. 唐君毅、张君勱、牟宗三、徐复观
为中国文化敬告世界人士宣言：我们对中国学术研究及中国文化
与世界文化前途之共同认识
原刊于《民主评论》1958年元月号。电子档取自网络
12. V. S. Naipaul 我们的普世文明 《我们的普世文明》，2014，海口：南海

延伸读物：

- 何伟 《寻路中国：长城、乡村、工厂，一段见证与观察的纪程》，
2013，台北：八旗文化
- 金耀基 《中国文明的现代转型》，2016，广州：广东人民
- 王政、陈雁 主编《百年中国女权思潮研究》，2005，上海：复旦大学
- 夏晓虹 《晚清女性与近代中国》（第二版），2014，北京：北京大学
- V. S. Naipaul 《印度：受伤的文明》，2003，北京：三联
- 刘绍华 《我的凉山兄弟》，2013，台北：群学

李元瑾 《东西文化的撞击与新华知识分子的三种回应：邱菽园、林文庆、宋旺相的比较研究》，2001，新加坡：国立大学中文系、八方文化企业

Farish A. Noor *Munshi Abdullah bin Abdul Kadir and the Predicament of the Modern Colonial Subject* (Part I-III) in *From Majapahit to Putrajaya: Searching for Another Malaysia*, 2005, Silverfish books.

Joel S. Kahn *Other Malays: Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*, 2006, NUS Press.

Wendy Mee and Joel S. Khan ed, *Questioning Modernity in Indonesia and Malaysia*, 2012, NUS Press and Kyoto University Press.

Donna J. Amoroso *Traditionalism and the Ascendancy of the Malay Ruling Class in Colonial Malaya*, 2014, SIRD & NUS Press.

单元六：现代性的反思

1. 钱永祥 纵欲与虚无之上：回顾韦伯的《学术与政治》
《纵欲与虚无之上——现代情境里的政治伦理》2001，台北：联经
2. 叶启政 传统与现代的斗争游戏（同下）
3. 叶启政 再论传统与现代的斗争游戏——正规化的揉搓形塑（同下）
4. Alan Bullock 《西方人文主义传统》，2012，北京：群言
5. Daniel Bell 领域的分裂 《资本主义的文化矛盾》，1989，台北：桂冠
6. 汪民安 导论、现代性的冲突 《现代性》，2012，南京：南京大学
7. 谢立中 “现代性”及其相关概念词义辨析
《北京大学学报》（哲学社会科学版）2001年第5期（总207期）
8. 黄崇宪 “现代性的”的多义性/多重向度
黄金麟、汪宏伦、黄崇宪编《帝国边缘：台湾现代性的考察》2010，台北：群学
9. 叶启政 启蒙人文精神的历史命运——从生产到消费
《传统与现代的斗争游戏》，2001，台北：巨流
10. 赵旭东 启蒙、秩序与发展综合症——法律人类学的中国思考
《广西民族大学学报（哲学社会科学版）》，2016年第1期

延伸读物：

Neil Postman 《童年的消逝》，2015，北京：中信

Neil Postman 《娱乐至死》，2015，北京：中信

汪民安 《现代性》，2012，南京：南京大学

钱永祥 现代性业已耗尽了批判意义吗？《纵欲与虚无之上》2001，台北：联经

单元七：从现代到帝国、殖民

1. Victor Kiernan 《人类的主人》导论、结论
《人类的主人——欧洲帝国时期对其他文化的态度》，2006，北京：商务
2. Pankaj Mishra 前言、含糊不明的报复
《从帝国废墟中崛起：从梁启超到泰戈尔，唤醒亚洲与改变世界》
2013，台北：联经
3. Geoffrey Barraclough 对西方的反抗——亚非对欧洲霸权主义的反应
《当代史导论》，1996，上海：上海社会科学院
4. Ian Buruma, Avishai Margalit 西方主义 《国外文学》2002年第2期
5. 石之瑜、谢明珊 西方不在西边：西方主义的自我认识方法
《东亚研究》，2008年6月，39卷第2期
6. Karl Jaspers 《时代的精神状况》导言
《时代的精神状况》1997，上海：上海译文
7. Erich Kahler 纳粹攫取权力、虚无主义文学
《德意志人》1999，北京：商务
8. 陈雁 评有关《共产主义黑皮书》的讨论
《二十一世纪双月刊》1998年10月号，总第49期
9. Ernst Cassirer 现代政治神话的技巧《国家的神话》2003，北京：华夏
10. 南京大屠杀与纳粹屠犹问题的比较视域——访王炜、王炎
《民主与科学》2005年04期
11. 许纪霖、吴冠军 世俗社会的宗教神经：“九一一”周年的反思
《二十一世纪双月刊》2002年10月号，总第73期
12. 罗永生 香港的殖民主义（去）政治与文化冷战
《台湾社会研究季刊》第67期，2007

延伸阅读：

- Donald Kagan, Steven Ozment, Frank M. Turner 《西方的遗产》（上下）
2009，上海：上海人民
- Karl Jaspers 《时代的精神状况》，1997，上海：上海译文
- Kurt Sontheimer 《魏玛共和国时期的反民主思想》，2017，北京：译林
- Richard Pipers 《共产主义简史》，2004，台北：左岸
- Dietmar Rothermund 《殖民统治的结束》，2000，台北：麦田
- Walther L. Bernecker 《第三世界的觉醒与贫困》，2000，台北：麦田

- Leften Stavros Stavrianos 《全球分裂：第三世界的历史进程》（上下），
2017，北京：北京大学
- Pankaj Mishra 《从帝国废墟中崛起：从梁启超到泰戈尔，唤醒亚洲与改变世界》
2013，台北：联经
- Tim Harper Underground Asia: Global Revolutionaries and the
Assault on Empire, 2021, Harvard University press.
- 陈光兴 《去帝国：亚洲作为方法》，2006，台北：行人

单元八：全球化、环境危机与瘟疫

1. John R. McNeill, William H. McNeill 《人类之网》导论：各种网络与历史，《人类之网：鸟瞰世界历史》，2011，北京：北京大学
2. Daron Acemoglu, James A. Robinson 理解富裕与贫困，《国家为什么会失败：权力、富裕与贫困的根源》，2013，台北：卫城
3. Sidney W. Mintz 食物、历史与全球化 《中国饮食文化》2006年第1期
4. 陈淑敏 契机与困境：读《全球化危机》
《二十一世纪双月刊》2000年4月号（总第58期）
5. Barrie Axford 全球化的过程
B. Axford, G. K. Browning, R. Huggins, B. Rosamond 《政治学的基础》，
2007，台北：韦伯文化
6. 瞿宛文 反全球化的意义何在？——回应“为何反全球化？如何反？”
《台湾社会研究季刊》，2002年3月，第45期
7. Donald Worster 为什么我们需要环境史，《世界历史》2004年第3期
8. John R. McNeill, Peter Engelke 《大加速》：导论
《大加速：1945年以来人类世的环境史》，2021，北京：中信
9. William H. McNeill 《瘟疫与人》引言
《瘟疫与人》，2018，北京：中信
10. 赵汀阳 病毒时刻：无处幸免和苦难之问，原刊于《文化纵横》2020年3期，
后收录于宋冰编《走出人类世：人与自然和谐共处的哲思》
2021，北京：中信
11. Alex De Wall New Pathogen, Old Politics,
原刊于“Boston Review”（2020.04.03）
附录：新的病原体，旧的政治（节译），原刊于微信账号“勿食我黍”

延伸阅读：

- Jerry H. Bentley, Herbert Ziegler 《新全球史：文明的传承与交流》（上中下），2014，北京：北京大学

- Daron Acemoglu, James A. Robinson 《国家为什么会失败：权力、富裕与贫困的根源》，2013，台北：卫城
- Jeffrey D. Sachs 《全球化简史》，2021，长沙：湖南科学技术
- Eric R. Wolf 《欧洲与没有历史的人》，2018，北京：民主与建设
- Sunil S. Amrith 《横渡孟加拉湾：自然的暴怒和移民的财富》，
2020，杭州：浙江人民
- Anthony Reid 《东南亚的贸易时代 1450-1680 年》（两卷），2013，北京：商务
附录：周鑫《东南亚的贸易时代：1450—1680 年》评介，2011 年 11 月，海洋史研究（第二辑）
- John L. Seitz 《全球议题》，2010，北京：社会科学文献
- David Held, David Goldblatt, Anthony McGrew, Jonathan Perraton
《全球化趋势与冲击》，2007，台北：韦伯
- Ulrich Beck 《全球化危机》，1999，台北：台湾商务
- Pietra Rivoli 《一件 T 恤的全球经济之旅：从经济学家观点看世界贸易的
市场、权力和政治》，2016，台北：宝鼎
- John R. McNeill, William H. McNeill 《人类之网：鸟瞰世界历史》，
2011，北京：北京大学
- John R. McNeill, Peter Engelke 《大加速：1945 年以来人类世的环境史》
2021，北京：中信
- J. Donald Hughes 《世界环境史》，2014，北京：电子工业
- J. Donald Hughes 《什么是环境史？》，2022，上海：光启
- William H. McNeill 《瘟疫与人》，2018，北京：中信
- Charles Kenny 《瘟疫周期：人口、经济与传染病的博弈循环》，
2021，北京：中信
- Michael T. Osterholm, Mark Olshaker 《致命敌人：为下一次大流行病做准备》
2020，北京：中信