1977–2005

絕地守望

20世紀中國知識分子精神史三部曲

「20世紀中國知識分子精神史」三部曲，是錢理群教授橫跨二十年歲月寫成的當代知識分子精神歷史，分別寫共和國建立前、毛澤東時代及之後知識分子的命運與選擇，呈現「起承轉合」結構，將知識分子的個體命運與中華人民共和國的整體歷史交錯在一起。

毛澤東逝世後，知識分子從絕地對裏重生。錢理群教授肩負起知識分子之名，用自身的經歷和反思，為整代中國知識分子精神史作一個總合，冀歷經滄桑後也守望着知識分子的本分。《1977－2005：絕地守望》，是錢教授留給年輕一代和後人的思想結晶和祝福。

錢理群

CHEUNG HK PRESS

此頁空白
Blank Page

1977–2005：絕地守望

此頁空白
Blank Page

20世紀中國知識分子精神史三部曲

1977–2005：絕地守望

錢理群

CITY UNIVERSITY OF
HONG KONG PRESS
香港城市大學出版社

編　　輯　陳明慧
實習編輯　蔡東城（香港城市大學中文及歷史學系三年級）
書籍設計　蕭慧敏
排　　版　蘇少嫻
Création 城大創意製作

©2017 香港城市大學

本書版權受香港及國際知識版權法例保護。除獲香港城市大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何媒介或網絡，任何文字翻印、仿製、數碼化或轉載、播送本書文字或圖表。

國際統一書號：978-962-937-325-2

出　　版　香港城市大學出版社
香港九龍達之路
香港城市大學
網址：www.cityu.edu.hk/upress
電郵：upress@cityu.edu.hk

©2017 City University of Hong Kong

1977–2005: Guarding Faith in Despair
(in traditional Chinese characters)

ISBN: 978-962-937-325-2

Published by City University of Hong Kong Press
Tat Chee Avenue
Kowloon, Hong Kong
Website: www.cityu.edu.hk/upress
E-mail: upress@cityu.edu.hk

Printed in Hong Kong

目錄

總序 / vii

作者簡介 / xi

上篇：我的回顧與反思

引言 / 3

第一講、我的人生之路和治學之路(上) / 15

第二講、我的人生之路和治學之路(中) / 45

第三講、我的人生之路和治學之路(下) / 81

第四講、知識分子自我獨立性與主體性問題 / 105

第五講、知識分子和民眾的關係問題 / 135

第六講、關於啟蒙主義的反思 / 157

第七講、對於理想主義的反思 / 185

第八講、關於思想和行動的關係 / 207

第九講、自然人性論與個人主義問題 / 239

第十講、最後的話題：關於大學教育與北大傳統 / 265

下篇：我的精神自傳

前言　/ 319

一、歷史的中間物　/ 321

二、堂吉訶德與哈姆雷特　/ 347

三、倖存者　/ 373

四、學者、教師、精神界戰士　/ 403

五、真的知識階級　/ 449

六、思想者與實踐者　/ 481

七、漂泊者與困守者　/ 499

後記　/ 525

香港版後記　/ 533

「知識分子精神史」三部曲總序

「知識分子精神史」三部曲終於完稿，送到讀者手中，我特別欣慰，並有如釋重負之感。從 1996 年寫出第一部《1948：天地玄黃》，到 2007 年完成第三部《我的精神自傳》（現改題為《1977–2005：絕地守望》），第二部《1949–1976：歲月滄桑》又於 2015 年的此刻收筆，前後將近二十年。在這二十年間，外部世界相當喧鬧，中國與全球都發生了不少預料不到的事情，而我自己的生命與學術，卻逐漸沉潛下來，沉到歷史與現實的深處，自我心靈的深處，寫出了我最想寫的東西。

我多次說過，我的學術研究帶有強烈的自救自贖的性質，「所有的學術探討，對外部世界歷史與現實的追問，都最後歸結為自我內心的迫問，對於自我存在的歷史性分析和本體性追問：我是誰？我何以存在與言說？」在上個世紀 80 年代，終於走上學者之路的時候，我最想追問的，也就是構成了從事學術研究的內在動力的，就是我想弄清楚：自己作為一個知識分子，是怎樣接受「改造」的？我被「改造」成了什麼樣子，墜入了怎樣的精神深淵？我該如何自救？如何做堂堂正正的「人」，做一個真正的知識分子，活得像個樣子？我到哪裏去尋找精神資源？我知道，這不僅是我個人的問題，而且是整個 20 世紀中國知識分子，特別是 1949 年以後大陸知識分子的問題。要真正認清楚自己，就必須對知識分子的精神歷史作一番清理和總結。因此，在 80 年代我和朋友一起提出「20 世紀中國文學」的概念時，我自己最為傾心的是「20 世紀中國知識分子的精神史」，我知道，這才是屬於我的研究領域，我的魂之所繫。

因此，從一開始，無論是研究魯迅，周作人，研究曹禺，還是研究「堂吉訶德與哈姆雷特的東移」，都是在探討他們的精神發展史，試

圖從中尋找精神資源，總結歷史教訓。到 1997 年，就提出了一個「中國知識分子的心路歷程系列研究設想」。預計寫七本書：「(一) 20 年代：大學院裏的知識分子 —— 以北京為中心；(二) 30 年代：文學市場中的知識分子 —— 以上海為中心；(三) 戰爭流亡中的知識分子 —— 以西南聯大、魯藝（抗大）為中心；(四) 一個特殊的年代（1948 年）歷史轉折中的知識分子 —— 從南京到北京的中心轉移；(五) 50、60 年代：國家體制下的知識分子 —— 以黨為中心；(六) 70 年代：「無產階級專政下的革命」時代的知識分子 —— 以毛澤東為中心；(七) 80、90 年代「處於歷史交匯點的知識分子 —— 中心失落以後的無序狀態（即：1，重建「大學文化」的努力與困惑；2，落入商潮；3，面對國家意識形態、體制的修補；4，國際、國內大逃亡）」。

這個計畫顯然過於龐大，也過於完整了，具體操作起來，有相當的難度，就需要作一些調整。最後，就決定將研究的中心集中到共和國歷史時期，即書寫當代中國知識分子的精神史。這自然與我的「共和國情結」直接相關。可以說「當代中國」才是我真正興趣所在。歷史的研究也是指向當代的，我的魯迅研究的自我定位就是把魯迅資源轉化為當代思想文化教育資源，充當聯接「魯迅」與「當代中國」的橋樑。研究當代知識分子精神史也更能體現我的自我反省、反思的意圖。

於是，就有了這部「知識分子精神史」三部曲的寫作。這同時是我的「共和國歷史研究」的重要部分。我要講四個故事：毛澤東和黨的故事（《毛澤東時代和後毛澤東時代：歷史的另一種書寫》），民間思想者的故事（《拒絕遺忘：「1957 年學」研究筆記》），我自己的故事（《我的精神自傳》，《我的家庭回憶錄》，《一路走來：錢理群自述》），最後是這「三部曲」所講的知識分子的故事。此書一出，我的共和國研究也就基本畫上句號了。

這三部曲是自有一個「起承轉合」的結構的。《1948：天地玄黃》，寫共和國建立前玄黃未定之時，知識分子對新中國的想像與選擇，是其「起」，未來中國的許多基本命題（觀念、體制、心理、話語方式等等），都已孕育其中。《1949–1976：歲月滄桑》寫毛澤東時代知識分子的命運，是一個「承轉」即展開的過程，其中的核心是知識分子的「改造」與「堅守」。而以《1977–2005：絕地守望》作「合」，則是煞費苦心的。不僅有操作層面的考慮：要寫後毛澤東時代知識分子的命運與選擇，會涉及許多還健在的知識分子，不如就寫自己；更有更內在的原因：其實，我在講知識分子的故事時，自己已經隱含其間：我是以自己的歷史與現實的感受、生命體驗去觀察、描寫的，就需要最後現身，用自己在陷入「絕地」以後的反省，反思，來為整個知識分子的精神史作一個「總合」，即歷史經驗教訓的總結，以便「守望」住知識分子的本分。因此，我十分看重在書中所提出的六大問題：「知識分子自我獨立性與主體性問題」，「知識分子和民眾的關係問題」，「關於啟蒙主義的反思」、「關於理想主義的反思」，「關於思想與行動關係問題」，「自然人性論與個人主義問題」，這都是我從知識分子精神史的考察、研究裏，提煉出的知識分子基本思想、精神命題，這裏既有我們當年落入改造深淵的陷阱，更有歷經滄桑又必須堅守的東西。這背後可能還有相當大的理論提升的空間。我只能提出初步的思考，借此對自己的一生作個交代，即「多少明白了一點以後再去見上帝」。同時，也是我最想留給年輕一代和後人的帶血的思想結晶：我們只能「守望」，而他們更應該有新的開拓。這就是我近年不斷說的話：「在做完了可以、可能做的一切之後，將我的祝福送給年青的朋友。」

2015 年 4 月 20 日

此頁空白
Blank Page

作者簡介

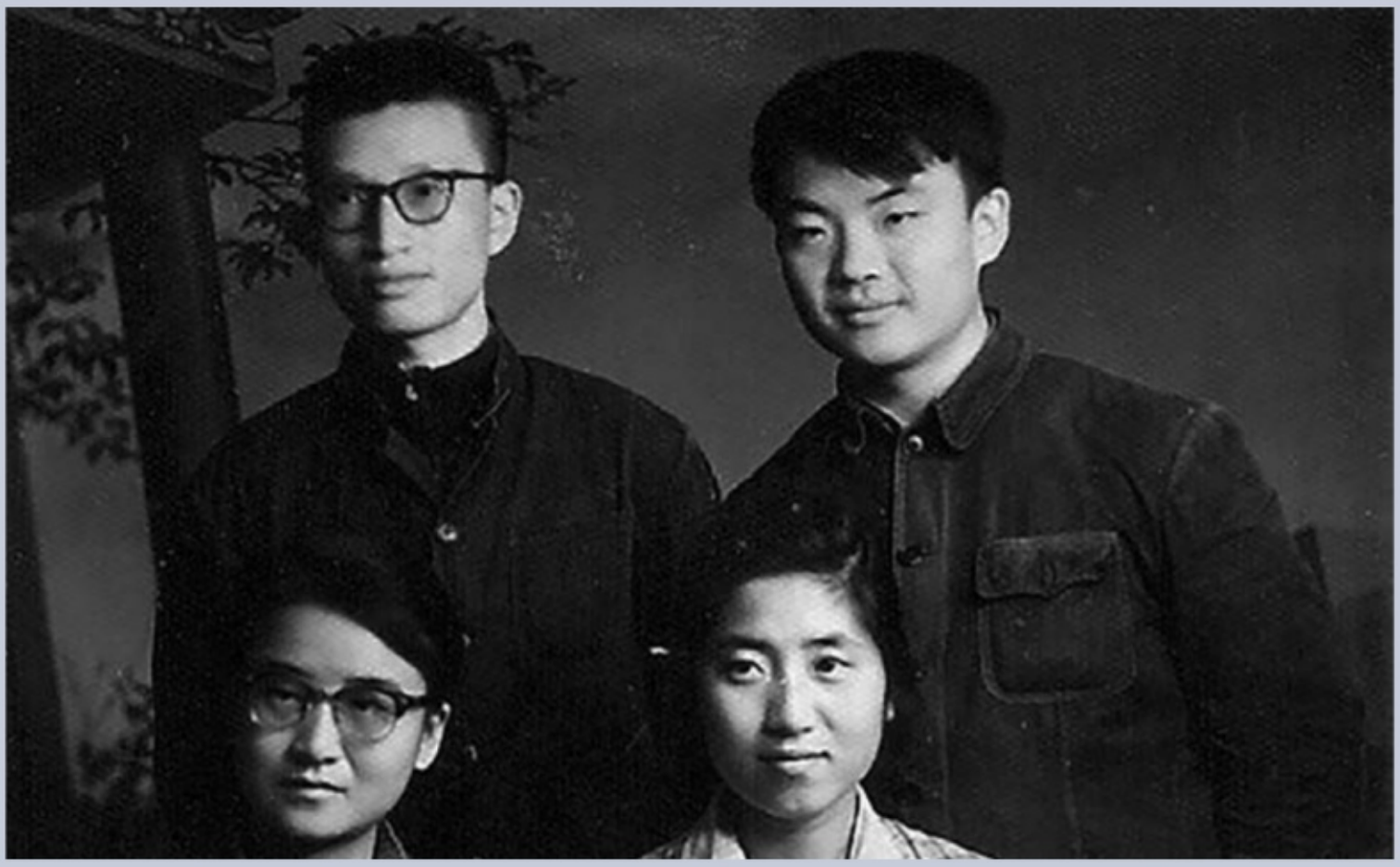
錢理群，當代著名學者，被譽為 80 年代以來中國內地最具影響力的人文學者之一。1939 年生，21 歲被分派至邊遠地區貴州中等專業學校教書。文革後考入北大中文系文學專業讀研究生，畢業後留校任教二十多年，於北大任教時因其獨立自由的思想與言論，一度被禁止作全校公開演講。

錢理群以研究魯迅、周作人等五四時期的現代文學而著稱，其對 20 世紀中國知識分子歷史與精神的審察，深得海內外的重視。2002 年北大退休後關注語文教育，同時從事現代民間思想史研究，被認為是當代中國批判知識分子的標誌性人物。

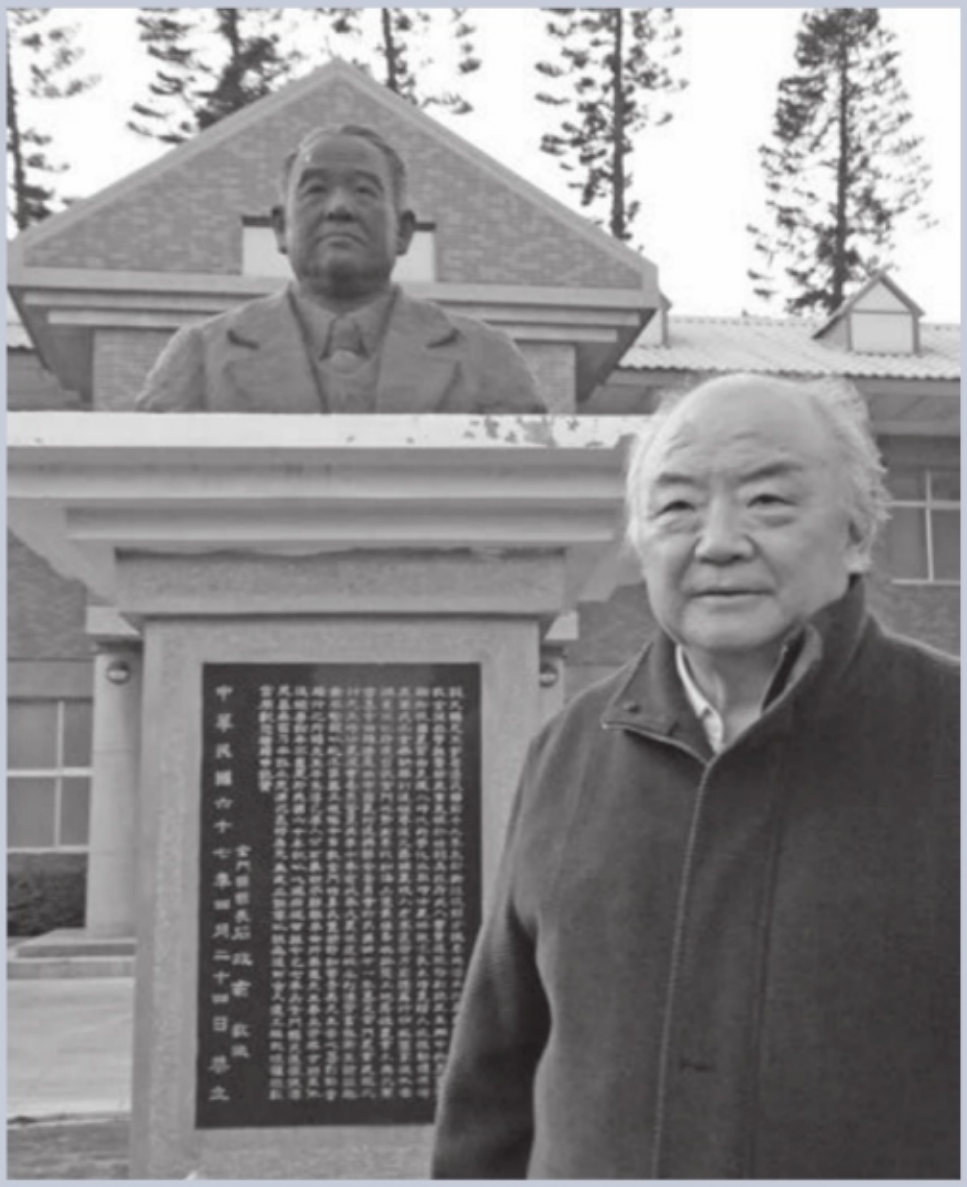
主要著作有《心靈的探尋》、《與魯迅相遇》、《周作人傳》、《周作人論》、《豐富的痛苦 —— 堂吉訶德與哈姆雷特的東移》、《大小舞台之間 — 曹禺戲劇新論》、《壓在心上的坟》、《魯迅作品十五講》、《中國知識份子的世紀故事 —— 現代文學研究論集》、《拒絕遺忘：「1957 年學」研究筆記》、《知我者謂我心憂 —— 十年觀察與思考 1999–2008》、《毛澤東時代和後毛澤東時代（1949–2009）：另一種歷史書寫》等。

錢理群是北京大學學生評出的最受學生歡迎的十佳教師，也是 1980 年代以來中國最具影響力、最受關注的人文學者之一。

錢理群與母親項浩。錢理群外祖父項蘭生是早期維新派人士，開辦安定學堂，創辦浙江興業銀行。母親從小受西式教育，請英語老師教英文。父親錢天鶴是安定學堂第五屆畢業生，也是留學美國康乃爾大學的農業科學家，抗戰時期曾任國民政府農林部次長。1948年本打算一家人從上海逃到台灣，抵上海後母親着錢天鶴先到台灣看看，一家人此後再沒有團圓過。



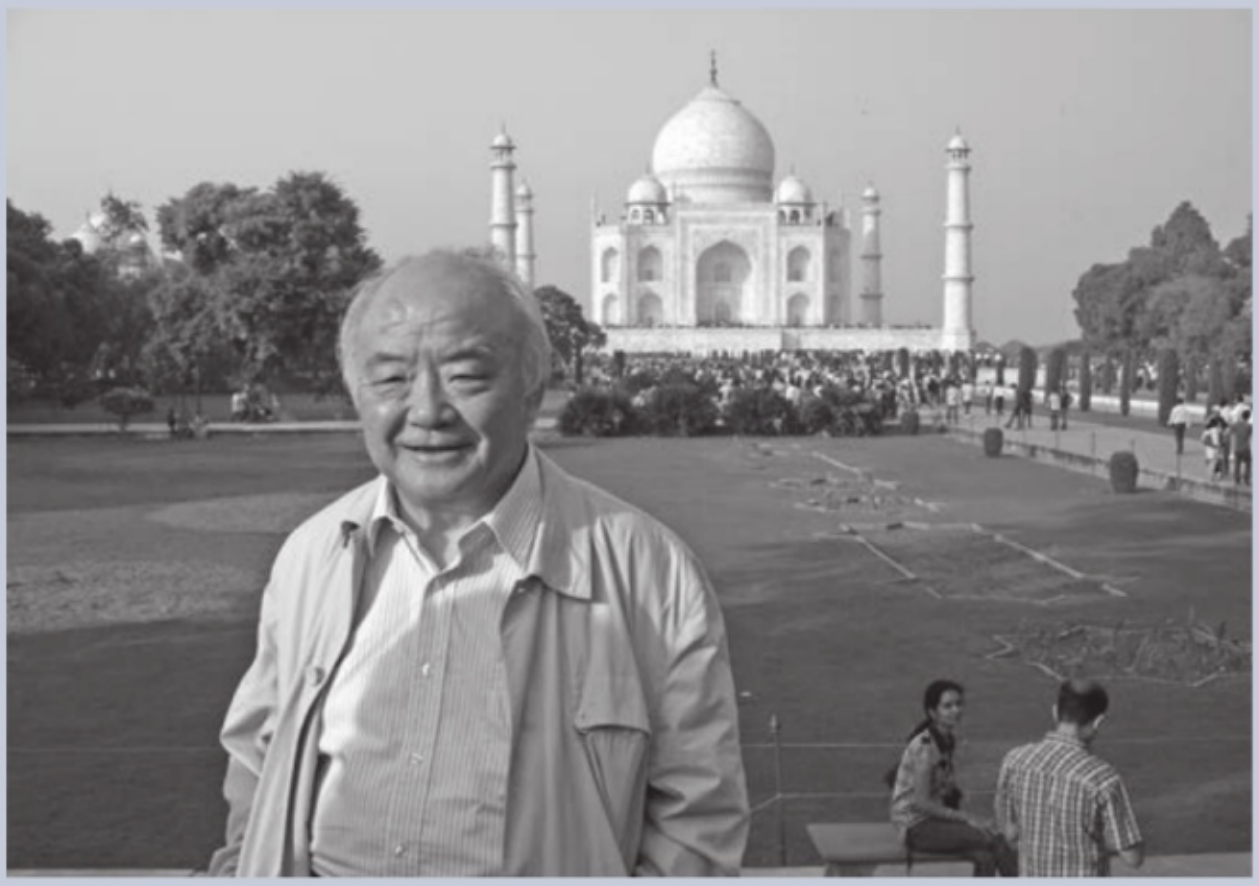
1960年代在貴州安順衛生學校任語文教員時與同事合影。「大學畢業後，分到貴州安順一所衛生學校教語文，業餘時間讀魯迅，特別是在文化大革命時期讀魯迅，慢慢地有了自己的一些想法，第一個念頭，就是回到北大講台上，向學生們講述『我的魯迅觀』。這樣一個夢想，支持着我度過了在貴州18年艱苦的歲月。」



錢理群於台灣金門島上父親錢天鶴的銅像前。錢天鶴先生1949年以後任台灣農業復興委員會農業組組長。因開發金門島有功，金門島人民在島上為錢天鶴先生建立銅像，以茲紀念。錢理群回憶，文革時被批為典型的「肖子肖孫」，抄家時要把僅存的父親的照片燒掉，「而且當時毫無痛苦，但是後來想起來非常可怕，這是我最恐懼的記憶：父親的照片被兒子親手燒掉。」

錢理群與姐弟為父母建立合墓

2002年6月27日，北京大學最後一堂課留影。北大學生問他退休後要幹什麼？他的回答是:「回歸家庭，回歸貴州，回歸中學」,表明了他的一種行為的走向，也是一個精神的趨向，即逃離中心，走向邊緣，走向底層，走向生命之源。



退休後，最愜意、最放鬆的，莫過於國外漫遊。旅途中，也讓錢理群思考與大自然的關係：「每次旅遊，我都沒有文字留下，我從不寫遊記。深層次的原因是，自然，包括自然風景，恐怕不是語言文字所能描述的。」

錢理群愛與青年朋友交談，常常從中獲得靈感，並藉此不斷讓自己的思想明晰起來。「在講課過程中，直接從學生那裏得到回饋，更是常有的事；在將講義整理成書時，我喜歡引用學生作業中的觀點，這正是出於對學生勞動的尊重與感激之情。我常説，沒有了青年朋友、學生，我將一事無成。」

錢理群與小朋友。「這些年，我每年都要和遍布全國的上百位沒有見過面的大朋友與小朋友通信，主要是三部分人：研究生、大、中、小學學生；中小學教師；民間思想者。……對於我，這正是與中國底層社會與年輕一代建立精神聯繫的一個重要的渠道。」

2014年準備搬家時在書房的留影。錢理群一直研究知識分子的精神痛苦，但他並不愁眉苦臉，經常放聲大笑。他説有初見面的朋友笑他似一尊彌勒佛，「這道理很簡單：人是立體的，書本、課堂上所顯示的，只是人的精神面貌的某一側面，僅根據人在特定場合的言説來對一個人作出判斷，往往會造成只知其一、不知其二的片面性。」

錢理群深受魯迅影響，一生也在研究魯迅，同時始終守住魯迅，更要「做溝通魯迅與當代青年的橋樑」。「有將近21屆的北大中文系與外系的學生聽過我的魯迅課或講座……退休以後兩年多以來在更大範圍內，特別是深入到中學生中去講魯迅，構成了一個以『講魯迅，接着魯迅往下講』為中心的將近四十年的教學生涯，這同時也構成了我的極為可貴的精神歷程。」

攝於北京大學校園未明湖畔。「我的生命就這樣與兩個空間——貴州與北京大學，一個群體——中國的年青人，建立了血肉般的聯繫，而與後者聯繫的主要紐帶則是魯迅。由此構成了我的生命中的『四大情結』：人生道路的支點，精神的後援，思想、靈感、想像力的源泉，學術的出發點與歸屬……。」

1977~2005

絕地守望

此頁空白
Blank Page

上篇

我的回顧與反思

此頁空白
Blank Page

引言
「以不切題為宗旨」

2002 年 3 月 12 日

這學期我要給大家講的是「我的回顧與反思」；但同學們在課表上看到的這門課的題目卻是：「現代文學研究的前沿課題」，這是怎麼回事呢？這背後有一個故事，簡單說，是我和我們教研室的主任陳平原教授合謀的一個結果。

大家知道，這些年學校教育一直在進行「制度化、體制化」的努力：開什麼課，課程的題目都是規定好的，並且是輸入電腦的。老師開的課，符合計畫要求的才算數，才算老師的工作量，給聽課的學生學分；不符合的，就不予承認。應該說，這樣的規定，並非毫無道理，教學的隨意性太大，也會亂套。但我這樣的自由慣了的，喜歡奇思異想，不怎麼守規矩的教授，就有點麻煩不便。理想的教育應該是既有規範，又給不規範的課程提供一定的空間。

應該說陳平原先生是頗懂此道的。因此，當上學期末，他問我這學期準備上什麼課時，我答以要講「我的回顧與反思」，他犯了難，卻馬上想出一個辦法，對我說：教學計畫中有「現代文學研究的前沿課題」這門課，你就報這個題目，至於上了課堂，你講什麼，怎麼講，我不管。

這真是一個好主意！我馬上想起了周作人對付命題作文的辦法，就是「以不切題為宗旨」。——對於一個追求自由的教師、學者、作家，任何規範都是難不住他的，這也是有傳統的。

因此，我今天的課，也是「以不切題為宗旨」：題目是「現代文學研究的前沿課題」，講的是「我的回顧與反思」。

記得我在北大開的第一個獨立課程，題目是「我之魯迅觀」。——在此之前，我上過一次「現代文學史」，是接着嚴家炎老師上的，當時老師有事，讓我接着上課。正式獨立的開課，是講「我之魯迅觀」，是1985年上的。今天這個課是我在北大講壇的最後一課，時間是2002年。第一課和最後一課相距十七年，始於「我之魯迅觀」，終於「我的回顧與反思」：這本身或許有某種象徵性，或者説顯示了我的做人與治學風格的某些側面。

這使我想起了「我之魯迅觀」這門課的某些命運。

我是給1981級的學生講的。——順便説一句：從1981級講到你們2001級，也就是説有二十一屆的北大學生聽了我的有關魯迅的課，我覺得挺高興的，也覺得很有意思：向連續二十一屆的學生講「我之魯迅觀」，我也不知道自己怎麼會有這樣大的勁頭。

而且講「魯迅」這樣的歷史巨人，卻要突出「我」，強調研究者、講課者的主體性，這在今天恐怕都有些出格，1981級學生聽起來自然覺得從未聽過這樣的講法。但北大畢竟是一個眼界開闊的學校，學生雖然覺得奇怪，但基本上是接受的。一傳到社會上，特別是魯迅學術界，就引起了出乎我意外的反響。

當時在武漢召開了一個學術討論會，討論在高校如何開魯迅研究課。本來我還只是個助教，儘管年紀也夠大了，但還沒有資格參加，我的導師王瑤下命令要讓我去，我只好去會上作了一個發言。沒想到引起強烈反響，當然有一部分人贊同，但更多是憤怒與嘲笑：錢理群

這人太狂妄了，什麼「我之魯迅觀」？！他竟敢把自己跟魯迅並提，居然宣稱「既不能仰視魯迅，也不能俯視魯迅，要平視魯迅」！——這個觀點在現在看來是常識，但是當時就被認為是對魯迅研究的「仰視」的既定格局的一個嚴重挑戰，這就難免被視為「狂妄」了。順便提一句，我這個觀點同時又受到一些年輕人的指責：錢理群平視魯迅不對，就應該俯視魯迅。這大概也很有象徵性：我這個人一輩子就處在年長者與年輕人的質疑中，受到兩方面的夾擊，這也是我的命運吧。

我的發言既然引起軒然大波，就要導師來收場。王先生處理得非常高明。他先聲色俱厲地把我批評一通，老師要找學生的碴兒太容易了。譬如我當時強調上課要跟學生交流，要重視學生的作用；他說：「這哪兒行啊，教師講課當然要以教師為主，不可片面強調學生的作用。」王先生這一說，那些人高興了：「你看，他的老師批評他了。」但最後王先生又輕輕說一句：「不過話說回來，我也在北大上過魯迅課，錢理群講課比我好。」我當時還沒領會老師的意思，覺得挺彆扭的，後來有朋友告訴我：「王先生說你上課比他好，這是極高的評價，就是對你的課的充分肯定，最大支持。」我這才恍然大悟，並且非常感動。

當時我已經四十五六歲了，但在學術界還是初出茅廬，有點「初生牛犢不怕虎」的勁頭。剛剛闖了禍，過幾天我又發表一個言論惹來了新的麻煩。我也搞不清是在一篇文章還是在一個公開場合，發表了這樣一個觀點：學術研究應該有想像力，掌握了一定材料後，就必須產生一個飛躍，提出一個假設性命題。你不可能掌握全部材料，因為歷史已經過去，你不可能重現歷史，你總是在有限材料基礎上，或者通過理論推理，或者通過想像，提出假設——不僅科學研究，文學研

究也需要假設。有了假設，再去發掘材料，新的材料可能否定或者修正你的假設，如果新材料證明你的假設，那麼假設就可能成立。如果我的話只說到這裏，大概不會捅太大的漏子，但我又多說了一句，批評有些研究者是「爬行現實主義者」，他永遠在材料上爬來爬去，不能產生飛躍。這就惹了大禍了。有些人就對號入座，說錢理群太狂妄了，竟然說我們都是爬行現實主義者！

我這個思考其實是作為一名北大學生，對老師的研究方法的一種領悟與理解。我非常欣賞林庚先生的研究，大家知道林先生有一個突出貢獻就是提出了「盛唐氣象」的概念。他這個概括在我看來是有材料有根據的，在材料基礎上又有他詩人特有的感悟力，特有的敏感與想像，從材料的積累到概念的提出，有一個飛躍與提升，是對研究對象（盛唐文學）的一個整體把握，是將個別現象排斥在外的。因此，總是可以找到好多材料來反駁，當時好多學者也是這樣提出種種質疑。但是經過歷史淘洗，他的這個概括今天看起來就特別有道理，非常有啟發性。

還有另外一個例子，是80年代李澤厚《美的歷程》，他也是在掌握材料基礎上提出一些飛躍性的概括，這些概括對我們很有影響。當然你也不難挑出它的許多毛病。但是這樣的研究會打開新思路，啟發新思考，抓住一些最大的問題，可能忽略某些細節。我把這種研究稱為「浪漫主義研究」。當然任何研究都有它的弊病，沒有任何一種完美的研究方法。我當時提出有現實主義的研究，也要有浪漫主義的研究，以浪漫主義反對爬行現實主義，不過是想尋求研究的多種途徑，打破既定的，在我看來多少有些僵化的研究格局，這在一個初入學界，又不想墨守成規的「年輕人」，是非常自然的。

但我又闖了禍，惹惱了當時的一群人，又驚動了老師。王瑤先生私下裏找我談話，他說了兩個意思，第一他說，錢理群你是對的，學術研究就是要有假設，我理解你的意思——後來我在看王先生著作時發現他也有類似意思，不過我當時沒看到，所以算是我自己的心得，不是從先生那裏偷來的。但緊接着王先生又勸我說：「你在學術界還沒有站住腳，你不要那麼衝；學術研究既要顯出你自己的東西，又要講策略，你得要存在，要不別人掀倒你太容易了。」後來在寫王瑤先生回憶文章裏，我對他的教誨有這樣概括：研究者本身不得不考慮保全自己的問題——魯迅說過一要生存，二要溫飽，三要發展，研究者也不得不考慮自己的生存問題；「如何做中國的學者」，這實在是一門大學問。王先生在這方面有豐富經驗。他一再告誡我，在學術研究中，既要有「求真」精神，絕不可作違心之論，但也要注意掌握分寸，掌握「什麼時候，可說，不可說，說到什麼程度之類的分寸」。後來我看到王先生在一篇紀念朱自清先生的文章中，引用朱先生〈論氣節〉一文中所說：「『氣』是積極的有所為，『節』是消極的有所不為。」先生自己於有所為，有所不為的分寸掌握得恰到好處。這使我想起人們常說魯迅是思想文化界的戰略家、策略家，其實一切希望在中國生存下去的文人學者都是不能不考慮戰略、策略，方法這類問題，王瑤老師不過是這方面更為自覺而已。他一貫主張的「打太極拳」、「擦邊球」，以及「外圓內方」之類，一定意義上都是自我保全的手段。對一個一意求真的學者，這樣的考慮是不得不然的；如果能夠不，最好不。但是在中國條件下，你就不得不然，並且伴隨巨大痛苦。而且「外圓內方」、「務實與求真」的要求是相輔相成的，甚至可以說「內方」、「求真」的要求是更為根本的。出賣原則的策略家仍然是魯迅和先生嗤之以鼻的做戲的虛無黨，堅持真理，愛恨分明才是先生的本色。這是很

複雜的問題。今天回顧我自己的道路，大體上是遵照王先生的教誨，但不完全，我這人性格太烈，常常就不是外圓內方，而是外也很方，就要出很多麻煩。當然根據自己的個性，每個人的情況不一樣，很難說那一種就是最好的。但有一點是具有普遍意義的，就是我們每一個人既然生存在中國大陸這樣的學術環境裏，就得認真地考慮「如何做中國的學者」，而無論如何，也得堅持為人為學的基本原則。

在以上的聊天中講了自己學術起點的情況，這大體上就決定着我的研究的特色、道路和命運。我在《六十劫語》有一篇文章有這樣概括：

> **錢理群在學術上有許多自己獨立的追求，但是在堅持以上方面的追求的同時，又不斷的進行自我質疑，對他的研究的得和失，學術界一直持有不同的評價和爭議。他的學術著作很少得獎，這本身就構成了錢理群學術風格的一個特點。**

這是確實的：我的研究工作在學術界從來是有爭議的，或者說是愛恨分明：喜歡就非常喜歡，討厭就非常討厭。我自己很滿意於這樣一個命運。因為一個學者，不能要求大家都說他好，有爭議就說明有特色，有特色就會有問題。這是一個錢幣的兩面。魯迅有一篇文章，題目就叫〈文化偏至論〉，我就希望自己做一個「偏至的學者」，而不願做一個四平八穩，面面俱到，人人說好的學者。

我在很多場合都說到我的研究是一個「野路子」，這是我和一個朋友王乾坤在通信中討論到的一個問題。我是這樣說的：

> **這又有什麼辦法呢？魯迅決非書齋裏的學者，它往往直接影響人的靈魂，進而影響整個民族發展進程。因此他永遠是現實生活**

> 中活生生的存在，我讀魯迅的書從出發點上就不是把它當作古董，或者作純學術的考究，而是帶着人生種種困惑，苦惱，渴求，到他那裏去尋求心靈的啟示，學習如何做人，在學習中慢慢知道其人其事，積累的多了，因為種種機緣，就傾訴而為書。我研究他，不是在學院中把他當作研究對象，而是把他當作引導者，首先學會怎樣做人，然後有體會，寫成書就是《心靈的探尋》。至於人們承認與否是無所謂的。

所以乾坤說：「學院裏的正宗理論家怎樣看待我的作品，遠不是我所關心的，但是如果引不起人們心靈的對話，這卻是我所害怕的。」就是說我的書是否得到理論家重視，在我看來不重要；即使成了廢紙，得不到感應，我也並不遺憾。因為我沒有閹割自己，而是抒寫了自己的思考，這也是人生一大樂事，一種基於生命的精神享受，這才是我的最高目的。這也許被認為大逆不道，但書既然出來了，就成為一種社會存在，再也抹煞不了。於是就會引起人們心靈的震動，也會引起一部分人不舒服，甚至罵娘，跳腳，不管怎麼樣，一些人心目中的一統天下就這樣被打破了。

這就是說我的學術道路，開始是野路子，不被學術界承認，但後來當你強大到一定程度，就不得不承認，好像我現在也被魯迅研究界承認了，而且好像還不大容易繞過。但我得承認在有些人眼裏，我又成為權威。當我被學術界承認，甚至某種程度上被認為權威時，我又面臨新的問題。首先，在承認的同時，就是把你規範化。魯迅先生講梅蘭芳，說他也是來自民間，有一點猥下，骯髒，但是潑辣，有生氣，後來把梅蘭芳請進宮廷，所謂被承認了，也就是把他罩進玻璃罩子去，待他化為天女，高貴了，然而從此死板板，矜持得可憐。魯迅

的這一分析，是被許多人視為「偏激」之論的；但我每回讀到這裏，都有心驚肉跳之感。因為我自己在被承認的同時，也面臨着被規範化的命運，因此就有了新的苦惱。而且你還要警惕：當你成為一個權威，你會自覺不自覺的使用你的話語霸權，成為新的壓迫者。

這裏我想說說我的一個隱痛：未曾公開的反省與懺悔。大概是前幾年的一次博士生面試，我是考官，當然掌有決定學生命運的生殺大權。有一個學生來參加考試，這個學生說了一些不恰當的大話，沒有什麼材料依據，也不加論證，就得出一個很可怕的大結論。而且這個學生在我看來是十分狂妄，覺得自己的就是最好最對，其實從學術上看毛病很多。我這人脾氣很好，但有時也會發脾氣，我也搞不清楚為什麼，突然憤怒起來，我就利用我的知識優勢，連續向他問四五個問題，並非常嚴厲的訓斥他。最初我很得意，但他驚恐又不以為然的神態使我一震。——應該說，指出學生的錯誤，提出質問，這本身並無問題，這也是教師的責任與權利；問題是我的權威心態，我的訓斥中的不平等態度與霸氣，這就形成了利用知識權力對學生的壓抑。現在我又想起這件事兒，就覺得臉紅與不安，而我已沒有機會再向這個學生道歉。我這樣做很可能使學生的自信心受到很大傷害，有可能影響他未來發展，在某種程度上這也可以稱為魯迅所說的「精神虐殺」。

這對我來說，是一個終身難忘的教訓：無論如何，不能以勢壓人，一定要與學生保持平等的關係。這還涉及另一個大問題，即對自己的講課和學術著作的基本定位和評價。我在給 1997、98 級上「話說周氏兄弟」這門課時，說了這麼一段話，我是很誠懇的，可是大家不大注意，這裏再重申一遍：無論是我的著作，還是我的講課，無非表示這樣一個意思，就是在這樣一個世紀末，有這樣一個人，這麼一

個錢理群，他對魯迅、周作人或者對現代文學有這麼一種看法，有這麼一種思考，如此而已。然後大家聽了我的課或看了我的文章，自己去做自己時代的獨立思考。每一代人，每一代個體生命，他們都有自己思考的題目、方式和結論，是他人所不能代替的。但同時各代人之間，各代個體生命之間，又有某種歷史連續性：我們既在繼續前人的思考，又在進行自己的獨立思考。

我講這門課的最終目的是希望大家去獨立的、自由的思考。當然會有同學拒絕思考，我也不要求大家都來思考，或者不要求大家都來做思想者。因為在現實中國，思想者既是艱難又是不合時宜的。但是即使你不做思想者，我對於你也有個小小的請求：請理解別人的思考。

今天我重複這一點，是要強調，我們這門課主要意義在於我自己：這是一門為我自己而講的課，借此機會做一點自我回顧，自我總結。對於同學們，一不是經驗介紹，更不是樹立樣板，建立規範；相反，我要強調的是自己的研究的時代性與個人性，以及某種意義上的不可重複性。當然，人生與學術問題也會有某種共同性，因此，講我自己的研究、思考與反省，特別是反省，可能在某一點上對於準備或開始走上人生之路與學術之路的年輕朋友起一點啟示作用：僅此而已。總而言之，我姑妄講之，諸位姑妄聽之就是了。

另一方面，我還要強調一點：任何特點都意味着某種局限與缺憾。我對我的《周作人傳》有一個評價，其實是對我的所有的學術著作的自我評價，就是這是一本「具有有缺憾的價值的書」。在這個意義上，我是一個有明顯缺憾的學者。因此，我前面説過，對我的學術與

講課存有爭議是正常的現象。我上這門課，給同學們講「我的回顧與反思」，還有一個目的，就是希望引發同學們對我的研究、思考，進行爭議，提出質疑，和我一起來反省反思。魯迅曾經說過：

> 凡有一人的主張，得了贊和，是促其前進的，得了反對，是促其奮鬥的，獨有叫喊於生人中，而生人並無反應，既非贊同，也無反對，如置身毫無邊際的荒原，無可措手了，這是怎樣的悲哀呵。

做教師的，最害怕的也是學生毫無反應。

我想講到這裏，大家可能知道我這個課的性質了。我這個課要自述、回顧、反省，是相當個人化的課程。我在北大教了二十多年的書，快要退休了，就想給自己這一段生命歷程做個小結。因此，對我這個人和學術無興趣的同學，完全沒有必要來聽這門課。而有興趣的只能是少數。所以我覺得今天來這麼多人是不正常的，現在把這門課的性質講清楚，同學們就可以有一個自由的選擇。最後留下來的，我希望能夠進行無拘無束的對話，親切的聊天。近年來，我經常感到自己和年輕人交流的機會越來越少，同學們也很難見到我。倒不是我有什麼架子，實在是太忙了，年紀也大了，精力有限。大家知道，我這個人要是離開跟年輕人的交流，我的思考、學問都沒有了，我是需要在和年輕人的撞擊中產生思想火花的。離開北大，對我最大的損失，就是失去一個固定的、經常和年輕人交流的機會，尤其是北大這群年輕人。所以我把這門課看作是和北大學生作一次比較系統的，長時間的，全面交談的最後一個機會。

大家上這門課，要看我的書的話，最主要的是以下幾本：關於魯迅的是《心靈的探尋》、《走進當代的魯迅》、《話說周氏兄弟》，以後還

會出一本《與魯迅相遇》；關於周作人有《周作人傳》、《周作人論》，最近天津古籍出版社新出的有《讀周作人》。另外學術著作，還有研究知識分子心靈歷程的《豐富的痛苦——堂吉訶德和哈姆雷特的東移》、《大小舞台之間——曹禺戲劇新論》、《1948：天地玄黃》。還有一本書可能會頻頻提到，就是《反觀與重構——文學史的研究與寫作》。另外幾本隨筆集：《壓在心上的墳》、《世紀末的沉思》、《六十劫語》，還有一本《拒絕遺忘：錢理群文選》，大家隨便翻翻就可以了。

此頁空白
Blank Page

第一講

我的人生之路和治學之路（上）

2002 年 3 月 12 日，3 月 21 日

現在開始講我的人生之路和治學之路。60 多歲講傳記材料似乎有點早，按照中國傳統應該到 70、80 歲。但是我又一想，萬一死掉怎麼辦？所以現在先來講一點，其實這些材料以前都在書裏寫過，今天不過是系統化一點，再補充一些細節。

我曾經說過，我的研究有兩個目的，一個是「還債」，一個是「圓夢」。

那麼，我有什麼「債」？簡單說起來，是三筆債：欠家庭的債，欠年輕人的債，欠自己的債。

一、我的家庭

先談家庭。我出身於世家。外祖父項蘭生，他一生經歷很豐富，從晚清到辛亥革命，到 1959 年去世。我昨晚還在看他的年譜，看得津津有味。外祖父出生於 1873 年，是晚清著名的維新派思想家王韜的學生。他的年譜裏有一段對王韜的回憶很有意思：「韜師住四馬路十路……韜師談論甚豪，論天下大勢，歷兩時許，滔滔不絕。」第二天他又請外祖父吃飯，「並贈著述十數種，以後往見數次，幾曾嘉許，頗得教益，並嘗通書後，對於八股文不必看的太重，務必多讀史書，認

識世界大勢，為立身行己基礎。功名問題，可以堅決放棄。」這裏記述了我外祖父受王韜那一代的影響，老師強調的是：八股不要看得太重，要多讀史書，認識世界大勢。這是一個非常開闊的眼光。後來我外祖父成為維新派人士，他最早在杭州辦白話報，開辦安定學堂；然後又擔任浙路公司公務科長。辦學堂，辦報紙，修公路，這都是開時代風氣之先的。以後他做了大清銀行的秘書官，他的日記記載了辛亥革命時大清銀行界對革命的反應，我看了覺得很有史料價值。以後他又創辦浙江興業銀行，擔任董事長，到 50 歲時就退休了，56 歲（1928 年）時完全退休。可以看出他是早期維新派人士，而且又較早參與中國銀行界，應該是江浙實業界的一個代表人物。

我的父親天鶴先生是安定學堂第五屆畢業生，外祖父就把長女嫁給自己的得意門生。我的母親從小受西式教育，請英語老師教英文。父親後來大概是 1906 或 1908 年去美國留學。他先是考取了清華學堂預科，然後從清華畢業後到美國康乃爾大學學農科。胡適也在那裏學農科，他應該是胡適同學。我曾談過 20 世紀初有兩次留學高潮：第一次是包括魯迅在內的留日學生，主要學習人文科學，學軍事，學政治；第二次高潮是我父親這一撥留美學生，主要學習自然科學。那時著名自然科學家竺可楨，語言學家趙元任等都是我父親的朋友。他們發起組織自然科學家團體，辦《科學》雜誌，我父親是最早發起人之一。我曾經研究過他們的《科學》雜誌。當時在中國比較早提倡民主科學，一個是《新青年》，另一個就是《科學》雜誌。我們過去對自然科學這一塊不夠重視，其實真要研究五四，自然科學家是不能忽略的，我父親基本主張農業治國，是農業方面的專家。後來「好政府主義」成為這批知識分子的共同追求，強調要改變中國面貌必須進入體制內，這與我們今天某些知識分子的思考非常接近。所以蔣介石 1928 年統一中國

後，國民黨也試圖走專家治國的道路，有一批專家進入國民黨政府機構內，我父親就是在這個背景下參加國民黨政府，在抗戰時擔任國民黨政府農業部的常務司長，相當於今天主持業務工作的副部長。我父親主持全國農業有十五年之久，在抗戰時期對大後方農業的發展起了很大作用。我研究了他的農業思想，覺得非常有意思。他提出一個觀點：發展農業最根本的目的是要提高農民經濟收入和生活水平，為達到這個目的要綜合發展，強調農業的商品性，發展商品農業，而且從金融，信貸，生產，流通，科技，教育——各個環節發展農業經濟，這些農業經濟思想與今天非常接近。但當時在國民黨政府的腐敗統治下不可能實現，實際上沒起多大作用。在我看來這也是個悲劇。總的說來，我父親屬於胡適這個體系。1948 年胡適準備組閣，我父親是他組閣名單中的農林部長。我另外一個哥哥，三哥，抗戰時從淪陷區逃到重慶，後來跟穆旦他們一樣作為大學生當美軍翻譯，以後進入外交界，1949 年從大陸到台灣，以後又到美國，作國民黨駐三藩市領事。他和父親都屬於國民黨系統。

我另外一個哥哥一個姐姐屬於共產黨系統。我們家庭有兩次大分離，一次是抗戰初期，父親隨國民黨遷重慶，就把幾個較大的哥姐留在上海外祖父和舅舅家，我生於重慶，當時哥姐還在上海淪陷區，我們沒見過面。我二姐抗戰時參加共產黨地下工作，從上海參加新四軍，成為一個文工團員。她的丈夫丁毅，就是《白毛女》的作者之一，是一個忠實的老共產黨員。我和二姐解放後才見面。還有一個在淪陷區的哥哥也參加地下黨，成了南京學生運動的一個領導人。在《1948：天地玄黃》有兩個地方提到我的哥哥姐姐，別人不知道，這裏告訴大家一個秘密。裏面有兩章比較特別，別的文學史家不會寫，這與我的家庭遭遇有關。其中一章寫學生運動中的文藝活動，可以說這一章是

為我的哥哥寫的。還有一章寫解放區的文工團活動，為的是紀念我姐姐，而且還引用了一段她的文字，是有關知識青年與戰士結合的感受，寫得非常生動。我用這種方式默默紀念我的哥哥姐姐，我之所以這樣做，是因為大家後來不提這些老共產黨員，我覺得不大公平，所以我盡可能的寫到他們當年的貢獻。

我們家第二次大分離是 1949 年前後。1948 年我父親把我們從南京帶到上海，當時準備從上海逃到廣州，再逃到台灣去。結果到上海後我母親不肯走，因為他們兄弟姐妹一家人都在上海，我外祖父的好朋友陳叔通和張元濟當時都是進步人士，跟共產黨有聯繫，所以我母親不肯走。於是就讓我父親到台灣看一看，一看就回不來了。所以這也帶有很大的偶然性，我曾經跟李歐梵先生開玩笑說（我們兩個同年），如果當年到了台灣，就是跟他在一起了，所以歷史是說不清楚的。這就是我們家第二次分離：我父親去了台灣，我當外交官的哥哥去了台灣，後來我大哥去美國留學。我們家後來再也沒團圓過，我曾用一句話來概括我們家的悲劇：生不團圓，死各一方：我父親葬於台灣，三哥葬於三藩市，母親葬於南京[1]。

我講這一段歷史有什麼意思呢？大家可以看到，我是研究現代文學，現代思想史，特別是研究現代中國知識分子的命運的，而我們家庭就是中國現代知識分子命運的一個高度縮影，中國知識分子的各種類型在我們家都有體現。我父親可以看作進入體制內的知識分子，而我留學美國的哥哥則可以看作自由主義知識分子，其實我父親也多少帶有自由主義知識分子的色彩，是代表自由主義知識分子進入體制的類型，我的參加共產黨的哥哥姐姐和姐夫是典型的忠誠的共產黨員，而我們最小的三個則是新中國以後培養出的人才。我們解放後都受到

比較完整的教育，我的小哥哥在清華大學學工科，姐姐讀北師大，我是在北大，但我們三個都因為家庭問題發送到邊遠的地方，我姐姐到新疆，哥哥到福建，我到貴州，這都很典型的體現了我們這種家庭出身在解放後的命運。改革開放後我們各自命運又發生巨大變化，變化最大的是我們最小的幾個，我哥哥成了福州大學校長，我姐姐是烏魯木齊市特級教師，我成了北大教授。我們整個家庭就是各類知識分子的濃縮，也就是說我的研究面對的不是與己無關的對象，某種程度上我是在研究我的家族，我的家庭，或者說研究我自己[2]。

我有一篇文章這樣講：政治家們，歷史家們常常出於不同的目的和需要在多個場合談論本世紀國共兩黨分分合合的歷史，卻很少人去關注、理會這種分分合合的歷史對由於種種原因參與其中或者受到牽連的個人和家庭的命運的影響，以及更為深遠的心靈的影響。這其實反映了我們歷史觀和歷史敘述的問題。在我們的歷史視野中，只有歷史事件而無人，或者只有歷史偉人而無普通人，只有群體政治而無個體心靈世界。對我而言，這段歷史是血肉的歷史，個體命運和家族命運連在一起的歷史，我更關注的是歷史事件對個體及家族心靈世界的影響，關心的是人而非事件，這也包含了我個人的痛苦經歷與體驗。我從出生就面臨家庭的一次次分離，尤其是1949年後的第二次分離，對我們家庭每個人的心靈和命運有巨大影響。對我來說，首先面對的就是要和我的父親，哥哥劃清界限，這對我來說是最大的痛苦。我曾在一篇文章中敘述過這種痛苦，那就是必須把我的父親，哥哥看作妖魔，看作醜惡的敵人，要和他們無情的劃清界限。這就形成了我內心最慘烈的記憶。我一直保留着父親的相片，先是在家裏掛父親像，後來不能掛了就取下來，我當年從北京發配貴州時就帶着這張照片。文革抄家時把照片抄出，我被批為典型的「肖子肖孫」，於是就把父親的

照片燒掉，而且當時毫無痛苦，但是後來想起來非常可怕，這是我最恐懼的記憶：父親的照片被兒子親手燒掉。

所以當我作為一個學者重新面對這段歷史時，我首先要面對這樣一個問題：這一切是怎麼發生的？為什麼會導致這樣一個結果？我苦苦探索中國這一段分離的歷史是怎麼造成的，它留下什麼教訓，我常常為「它會不會重演」這樣的問題所纏繞，驚恐不安。這是我的研究的一個強大的內在動力，是我還不清的債。我如果解釋不清楚，就無法去見地下的父兄[3]。

這同時也決定了我的研究的基本立場：因為我的家庭成員中，既有國民黨員，也有共產黨員，而且我的感覺中，他們都是好人，甚至我敢說他們都是中國最優秀的知識分子。歷史就是這樣：在20年代最優秀的知識分子站到國民黨那邊，三四十年代最優秀的到共產黨這邊來。我父親為了救國，加入國民黨，我哥哥姐姐為了爭取民主自由加入共產黨。這使我研究國共兩黨時都帶着很深的感情，我無法絕對站在共產黨這邊，也無法絕對站在國民黨那邊；我無法把共產黨妖魔化，也無法把國民黨妖魔化；我要寫出歷史的複雜性。我們必須對他們有同情的理解，儘管他們有自己深刻的歷史教訓：因為對理想的追求而加入某個政黨，最終與之同化，走到了自己願望的反面[4]。

二、我和青年

我的第二個「債」，就是欠年輕人的債。

我這個人一輩子愛和年輕人在一起，也就惹出了許許多多的麻煩。我曾經寫過一篇文章，叫做《壓在心上的墳》，也許有些同學看

過。講的是文化大革命初期發生的一件讓我終身難忘的事：有一個女學生，和我關係並不密切，在文革開始我被打成反革命的時候，出於良知，站出來為我說了幾句公正話，就被打成「為反革命分子錢理群辯護的現行反革命」，再加上她出身在一個地主家庭，按當時的觀點，就天生地有罪，在壓力之下，這個女孩最後就投湖自殺了。這件事給了我很大的刺激：一個年輕人，竟然因為我而自殺！我就反覆地審問我自己：即使我真的罪孽深重，與生俱來，也應由我一個人默默承受，為什麼偏不甘寂寞要用青年的熱情來慰藉一顆孤寂的心，結果卻讓他們付出如此巨大的代價，這豈不是用青年人生命之重來換取自己苟活之輕？我終於發現自己的責任：在無辜的青年面前我有罪！在貴州大地上的這樣一個墳就永遠地壓在我的心上。後來我離開了貴州，在更大的範圍內與年輕人、學生間交往，我總覺得有一具沉重的死屍橫埋在我和青年之間，向我預示着歷史可怕的結局會重新發生。在文章的結尾，我還寫了這樣一段話：「不！這不是歷史，而是真實的現實，或者說我已分不清夢魘與現實——」。這段話當然是有所指的，發表時被刪去了。

我確實經常在年輕人面前，有一種愧疚之感，在 80 年代末的風波裏，尤其強烈。我曾在這場風波中的一次公開演講中談到，正是因為我們成年人沒有把國家治好，才使得青年人不得不用絕食這樣的極端方式用生命介入，因此，在學生的行動面前，我們應該感到羞愧，如果再不支持他們，我們就有失師德和良知了。坦白地說，我正是懷着這樣的負疚感站出來說話的。但後來學生還是遭到了鎮壓，而我作為老師，卻沒有盡到保護學生的責任，儘管這是我無能為力的，但我仍無法擺脫內心的愧疚與不安，這至今仍是壓在我心上的墳。其實我寫〈壓在心上的墳〉這篇文章，並且特地以此為書名，就是為了表達對

「六四」風波的負疚感。不過一般讀者看不出來，我在這裏挑明了吧。這是我永遠擺脱不掉的夢魘，到現在都是這樣。而且這構成了我90年代以後的研究，寫作與講學的一個內在動力與心理背景。可以這樣說，我們這一代人的心上是有兩座「墳」的：文革的「墳」，六四的「墳」，不了解這兩座「墳」對我們的思考（問題意識，研究動力，價值立場等等）與心理的影響，至少是無法了解我這樣的學者的學術的。

最近我剛寫過一篇文章，從另一個角度討論了成年人的責任問題。大家知道，最近幾年出現了一批少年作者，也有人稱他們是「天才少年」，我讀他們的作品，發現了他們對學校教育，對社會、人生都充滿了調侃，從中透露出看透了一切的冷漠。我猛然警悟到在我們的大學生、中學生，甚至小學生中是不是出現了調侃的一代？太早地看透一切，太早地冷漠地對待一切，這是很可怕的。現在我們要追問，這調侃的一代是怎樣產生的呢？當然有很多原因，其中一個重要原因就是因為我們大人們都在演戲，老師、家長，我們這些知識分子都在演戲，孩子是敏感的，他作為觀眾，看你演戲，看來看去，就把什麼都看透了，覺得一切都是假的，都可以一笑了之，於是自然要調侃，而且自己也來演戲。所以我說，這是我們大人犯混，犯罪，在孩子身上得到了報應。這是很殘酷的。我始終有這樣一個負債情結，一種罪惡感：我們這個國家沒搞好，出了很多問題，是成年人的責任，是我自己的責任。我們沒有搞好，讓青年人承擔，在青年人身上得到報應，是不公平的。因此，我們這些年長者對我們的後代，對青年人是欠了債的[5]。

這樣的欠債感、罪惡感，就構成了我的教學與寫作的內在驅動力。我的寫作是有比較明確的對象的，就是年輕人。所以我的第一本

著作《心靈的探尋》前面有一個獻詞，就是「獻給正在致力於中國人和中國社會改造的青年人。」記得魯迅説過，他的寫作有三個對象：第一個對象是那些孤獨的改革者；第二個對象是正在做着好夢的青年；第三個對象就是敵人。我還大概沒有像魯迅那樣的「為敵人寫作」的意念，但確實是在為正在做着好夢的青年寫作，因為我所欠他們的債。

當然，這也可能構成我的一個弱點。就有人批評我，説我有「青年崇拜」的傾向。可能是這樣吧。我的心靈最軟弱的一面，就是容易被青年人利用，我不想回避這一點。我當然清楚，青年人是多種多樣的，有人會利用我。我不是不知道，但是我覺得與其被那些混蛋利用，不如被青年利用。我知道我的缺點，就是輕信。但我又記得馬克思説過：一個人最容易原諒的弱點就是輕信。我就是這樣，只要是年輕人，對我提出什麼要求，我就覺得很難拒絕，看到年輕人受難，我就受不了。這就免不了要上當受騙。但又是魯迅説的，我不能因為上過一次、若干次當，就把一切前來求助的年輕人都看作是騙子。當然，發現自己上當受騙以後，是非常痛苦的，有一種美好的感情被玷污的感覺。但獨自舔乾受傷的血跡以後，又忘了，遇到什麼事，又免不了繼續上當受騙，這幾乎成了宿命，大概也是知其不可為而為之吧。知道青年人不完全可靠，但是，你反過來想，青年人不可靠那你靠什麼呢？大家都知道，這些年我在關注中學語文教育，為什麼呢？我説得很清楚，就是到了世紀末，到了該退休的年齡，對一切都絕望了，一切都看透了，唯一沒有看透，更準確的説，唯一不敢看透的是年青人，是孩子們。如果孩子也看透了，那該怎麼辦呢？就什麼希望都沒有了，絕望到底了。我知道我把希望寄託在孩子身上，其實是給自己又造了一個夢，但是不造夢又怎麼辦呢？這是不得已而為之的，不得

已而為之中建立的一個信念，不得已而為之的一種選擇。説到底，不過是還債而已。這個觀念，在這個現代、後現代時代，可能顯得很陳腐，但我們這一代人就是如此，只能如此[6]。

三、我一生中不堪回首的記憶和隱痛

第三個債是自己的債，是我欠自己的債。我回顧自己的一生，這是一種充滿苦難與屈辱的記憶，最不堪的記憶還不在外在的壓力，而在於自己內心的動搖、屈服，以至叛變，自我人性的扭曲、醜惡，以至變態。這樣一些慘不忍睹的記錄，我的一生太多了，特別是前半生。太多的動搖、屈辱、背叛、扭曲、變態……。我無法抹去這一切，它夢魘般地壓在我的心頭，像一座座墳……

最近我剛做了一次貴州之行——大家知道我從21歲到39歲在貴州生活了十八年。這次我又回到當年生活過的地方，面對當年的很多老朋友，其中有些我對不起他們的老朋友，見面時心裏有一股説不出的滋味。這些年大家都在談文革，談懺悔，我沒有發言。其實我自己時刻在進行着文革的懺悔。我一生犯的最大的錯誤，或者説罪過，有兩個，都是文革中發生的。一個是我在前面已經講過的，也寫了文章，就是燒毀了父親的照片。另一個我從來沒有談過，今天我要把它説出來。

文革一開始我就被打成反革命，人們就給我加上許許多多你想像不到的莫須有的罪名，有一些是非常奇特的，在今天看來是非常荒誕的聯想。我舉個例子。文革最可怕的地方是發動你最親近人來揭發你。有一個和我關係最親密的學生揭發説，錢某人喜歡藍色，特別是天藍色，這是真的，因為我喜歡天空；但下面一句就是編造的了：説

我不喜歡紅色。這就麻煩了。於是一位美術老師就站出來分析，說錢理群為什麼喜歡藍色，因為國民黨的旗子是青天白日，他不喜歡紅色，因為他仇恨五星紅旗，你看他多反動，是個死心踏地的國民黨反動派的孝子賢孫！這位美術老師還從專業的角度給我加上一條罪名，說藍色是冷色，紅色是熱色，這暴露了他內心的陰冷，他對人民冷酷，對我們人民共和國沒有熱情[7]。同學們今天聽起來可能覺得好笑，但是當時卻形成了巨大的壓力。天天迫你檢討，迫你挖掘階級根源，社會根源，思想根源，沒完沒了。我看透了他們是要迫我說謊，不說謊過不了關。我就橫下心來，既然你們的分析、批判如此荒誕，我也可以胡編亂造。我當時還有個天真的想法，以為編得愈離奇，將來就愈好翻案。於是，我就把教材拿來，一篇篇的從反面想，說自己怎麼怎麼在課堂上放毒。我也特別能寫，一天一大摞檢討書。弄得那些「左派」都很驚奇：怎麼錢理群有那麼多反動思想呀。他們就覺得這個錢理群很有挖頭了[8]。我原來想用這個辦法來解脫自己，沒想到卻引來了更加頻繁的更加嚴厲的迫供。開始是迫我交代自己的反動思想，後來就追問我：你這麼放毒，別人，特別是你的朋友是怎麼反應的？他們說了什麼？你這麼反動，他們怎麼就不反動呢？我原以為把自己罵夠了，罵臭了，就可以過關，現在卻要牽連到他人了。開始我還想做一點反抗，堅持說就是自己在放毒，別人沒有反應。這顯然不合邏輯，說不過去。在壓力之下，我就犯了一個終身不能原諒的錯誤：我開始編造關於他人的謊言，連累了自己的朋友。為了擺脫自己的困境，連累朋友，這就越過了做人的底線。因此，這一次見到受到我的傷害的朋友，面對他們老態龍鍾的樣子，真是悔恨交加。當然，大家都不會提這些往事，也許有些朋友已經忘記了，但我心裏永遠不能原諒自己，這是我心中又一座搬不走的「墳」。

這正是文革最大的罪惡：它把人性中的惡誘發出來，讓其惡性膨脹，使人不成為人，由此而造成整個社會的惡。前一段，我說過一段話，引起許多爭議，其中也有誤會。我說，在現實生活中，人有時不得不說違心的話，但必須有幾個底線：第一，必須分清是非，必須明白說違心的話，是個錯誤，不能把說謊當作光榮；第二，必須是被迫的，不能主動去說謊，不能為了個人目的主動去說謊；第三條，不能傷害他人，說話的後果你自己承擔，絕對不能連累別人。大家不難看出，這其實是包含着我在文革中的最慘重的人生教訓的。我這麼說，是有着非常深的隱痛的[9]。

前面說過，我一生中犯過兩個大錯誤，大罪過；現在，我要趁退休前最後的上課的機會，公開說出來，而且是向我的學生——在座的諸位說。說出來，長期鬱結的內心的緊張就舒緩了，可以相對輕鬆地去安度晚年了。

四、學術動力：精神自省、自贖與自救

可以說，正是這樣的人生教訓、隱痛，這樣一些壓在心上的墳，成了我的研究、寫作的內在動力。前面說到的《壓在心上的墳》這本書，就分為三輯，有三個標題，其實就是思想的三個層面。首先是「我的悔恨」。懂不懂得「悔恨」，有沒有「知恥」之心，這是思考的基礎與前提。看起來很簡單，現實中卻很難做到。魯迅早就說過，中國人都是阿Q的子孫，最沒有記性，十分健忘。更可怕的是權力的強迫遺忘。於是，就有些知識分子寫文章做報告，從血泊中尋出美好來。魯迅說：「如果從奴隸生活中尋出『美』來，讚歎，撫摩，陶醉，那可簡

直是萬劫不復的奴才了」。可見，能否悔恨，其實是為人為奴的一條界限。第二是「我的自剖」。知恥、知罪不夠，還要解剖自己，要追問為什麼會這樣，必須對自己有一個清醒的認識，要自剖，自醒。作為一般的人，做到這兩點，能夠自悔自醒就行了。但是作為知識分子，作為學者，特別是研究這段歷史的學者，就不能停留在自悔和自醒當中，還要有第三層面的「我的反思」，要從歷史上追問這一切是怎麼發生的，作理論的思考，提高到理性的層面，總結歷史的經驗、教訓。我們不能僅僅咀嚼苦難，更不能去美化苦難，而是要從苦難中提煉出精神、學理。不是經歷了苦難人就必然變得聰明，很多人經歷了苦難，不知反思，結果照樣做蠢事。這是知識分子、學者的責任：把苦難轉化為精神資源。我寫過一篇文章，作為《壓在心上的墳》這本書的「代序」，明確提出，我的研究的根本出發點與歸宿，就是「把苦難轉化成精神資源」[10]。

而且，不僅是歷史的苦難，更是現實的苦難。我在現實中遇到挫折，遇到精神危機的時候，我就去讀書，做研究，所以學術研究對我來說，具有一種精神自贖、自救的作用。我就是通過《心靈的探尋》這本書的寫作走出文革的陰影，通過《大小舞台之間——曹禺戲劇新論》、《豐富的痛苦——唐吉訶德和哈姆雷特的東移》這兩本書的研究，克服了 80 年代末的風波引起的精神危機的。

最近的一次，在我遭到全國性的大批判的時候，我的感覺就是又經歷了一次文化大革命，所有外在的黑暗都會轉化為內在的黑暗，當你面對鋪天蓋地的批判，剎那間你會自己產生一種迷惑：我到底有必要這樣做嗎？這個時候你就需要尋求外在精神資源的支持，以喚起內心的光明，來抵禦外在的黑暗和內在的黑暗。我的辦法就是讀書，研

究，壓力愈大，愈要拼命讀書寫作。文革的時候，開完批判大會，第一件事情是去大吃一頓，一是慰勞自己身體，一是示威：你批我，我照樣活着，活得更痛快。然後照張像，現在還留着，叫「立此存照」。然後就回到房間裏，那時候是單人房，拼命的讀書，拼命的寫，實在寫不出就抄書，抄魯迅的著作。我有大量的魯迅研究札記，就是這麼在壓力下抄出來的。這一次遭遇大批判，也是如法炮製，去編書，就是這些年很有點影響的《新語文讀本》。那段時間，我早晨 7 點起牀，晚上 12 點休息，整天泡在古今中外的經典著作的閱讀與編選裏。我後來寫了篇文章，這樣描述在那非常時期非常奇特的生命的體驗：

> 彷彿超越了時空，突然和荷馬、蘇格拉底、但丁，和莎士比亞、賽凡提斯、雨果、托爾斯泰、泰戈爾，和居里夫人、愛因斯坦，和孔子、莊子、屈原、司馬遷、陶淵明、曹雪芹，和魯迅、老舍、沈從文、巴金相遇，和這些民族與人類文明史上燦爛的群星交談着，爭辯着。忽而暢懷大笑，忽而默默沉思。然後我牽着中學生的手，把他們引導到這些巨匠身邊，互作介紹之後，就悄然離開，讓他們，這些代表着輝煌過去的老人和將創造未來的孩子在一起心貼心的交流。我只躲在一旁，靜靜的想，時而發出會心的微笑。就為了這個瞬間，我無論付出什麼樣的代價，都是無怨無悔的啊……一面是咒罵聲不絕於耳，一面卻在進行着這些美妙無比的精神對話；頭頂着嚇人的罪名，和隨時會落下的懲罰的利劍，內心卻充盈着對孩子、對民族與人類未來的愛；自然時節正當酷暑，內心卻吹拂着陣陣溫馨的春風。冷與熱，善與惡，美與醜，真與假，愛與恨，光明與黑暗，就在同一時刻如此猛烈地加諸於一身，這是難遇的人生體驗。

後來，我寫出了《與魯迅相遇》這本書，某種程度上就是這樣的體驗的產物。研究與寫作，對於我來説，是一個自我證明：不管外在環境如何險惡，人仍然可以創造並堅守着自己的詩意而神聖的精神生活[11]。這是巨大的精神對抗，因此，無可否認，這同時是對人的身心的巨大傷害。在兩者對抗稍有緩解時，我就被擊倒了：前年10月生了一場病。學術研究就這樣和我的生命糾纏為一體，有巨大的收穫，也有巨大的付出。

這裏順便説一點，這也是我的學術研究的一個追求，就是期待與讀者心靈的溝通。我十分的重視讀者，在我看來，學術著作的生命是讀者那裏得到延伸的。我的第一本著作《心靈的探尋》裏就説過這樣一句話：我期待我的研究成果的最佳效果，是年輕一代朋友從中得到某些啟發，感到滿足，同時又發現了許多缺陷，感到不滿足，然後激起自己的創造欲，自己來修正，來補充，來發展。這種修正、補充就是我的學術生命的延伸。這也包括評論家的詰難，批評，闡釋與發揮。也就是説，一部學術著作是在讀者與評論者的參與和再創造中，得到價值的實現的，這與文學創作是一樣的。因此，所以我曾經把我的學術著作出版以後的反應，包括批評、討論，都彙集起來，以顯示學術生命的延伸。我覺得這是很有意思的。

而且，由於前面提到的我與年輕人的特殊關係，我特別重視跟年輕讀者心靈的溝通，所以用很大的精力來寫信。我可以自豪地説，除了台灣、西藏以外，幾乎所有的省都有我的通過通信而結交的朋友，後來有的見過面，更多的是始終沒有見過面。而這樣的通信對我的精神的支撐是難以言説的。因此我從來不認為給年輕人回信是增加我的負擔，這其實是雙向的：我既給青年以幫助，同時青年也支持幫助我。

這裏舉一個例子。就在我遭遇大批判，最困難的時候，我收到一個浙江的年輕的中學教師的來信。這位老師當年是北師大的畢業生，前幾年就寫信給我，說他感到中學語文教育有很多問題，想離開中學。我寫信鼓勵他，說你得堅持住。這回他來信說，錢老師，我實在無法再忍受下去，我已經考上某學校的研究生。他說中學教育留不住優秀的人，他們來了也走了，我終於要走了，我很幸運，也很失落：我就這樣離開了我熱愛的教育事業，離開了恰恰需要我這樣的老師的學生。信的最後他突然說了一句：「錢老師，我不知該說什麼，我只是想告訴你，我希望你能快活的生活，因為你是好人。我無力去阻止那些對您的傷害，我只能說更尊敬你，愛你。」這封信深深打動了我，我有一種說不出的幸福感。我在回信中也說了一段很動情的話：

> 你說我是好人，就如同我的學生說我很可愛一樣，都讓我開心，並感到一種溫暖。我們都是普通的人，自己面對壓力時只能默默忍受，看着他人受難，也只能以無言表示聲援。如你信裏所說：不知該說什麼，也許正是這個「不知該說什麼」，讓我深深感動。是的，我快活的活着，真的快樂。我的老伴就說我這幾天的心情特別好，原因就是我在給你這樣的朋友寫信，寫着寫着，心就變暖了，變軟了，以至什麼也說不出來……。

這裏有一種心靈的感應，正是在和這位中學教師，普通讀者的溝通中，我感到了自己的學術與生命的價值。

在我看來，我們大陸學者一個最大的幸運，就在於我們擁有了超出專業範圍之外的很多的讀者。我和許多外國學者交談，他們說他們的學術著作就在自己的圈子裏。而我們的學術著作，我的學術著作，

卻能走出專業圈子，得到普通的讀者的回應，我覺得這是中國學者獨有的優勢，是應該格外珍惜的[12]。

在一次頒獎會上，我曾經引用了莊子的「相濡相沫」來說明我和讀者與學術界朋友的關係，最後說了這麼幾句話：「我存在着，我努力着，我們又這樣互相攙扶着：這就夠了。但我又怎樣嚮往於那相忘於江湖的境界，那將是一個永遠的夢。」這大概就是我對自我價值的一個體認：我是用我的學術著作來證明我的存在，這是一種存在之美，存在着，這本身就是一種美。我又努力着，沒有荒廢，沒有懈怠，從中體味着生命的奮進之美。更重要的是我們在互相攙扶着，不是一個孤獨的人，有一群朋友，有自己的讀者，在攙扶中獲得生命的共同價值。

五、另一個動力：圓夢，好奇心，和發現的衝動

這段話裏，還說到更嚮往於「相忘於江湖」的夢，這就說到我的另一個寫作的動力，就是為了「圓夢」。

我這個人經常做夢，很喜歡做夢。而且我的第一篇公開發表的文章就是寫夢。也是在當研究生的時候，查舊報刊，就發現了民國三十七年，就是 1948 年 9 月 25 日《中央日報》上的《兒童周刊》上發表了一篇文章，題目是〈假若我生了兩隻翅膀〉，作者是中大附小錢理群。這就是我的第一次見諸於鉛字的作品。我今天朗讀一下 ——

> **假如我生了兩隻翅膀，一定要飛到喜瑪拉雅山的最高峰，去眺望全中國的美景：那帶子般的河流，世界上最長的長城，北平各種的古跡和古代的建築，繁囂的上海，風景優雅的青島，那時我是多**

麼快樂呀。假如我生了兩隻翅膀，一定飛到空中，去和小鳥、蝴蝶舞蹈，和白雲賽跑，數一數天空中亮晶晶的星兒，去拜訪月宮中的嫦娥，和白雪般的玉兔玩耍。可惜我沒有翅膀。假如我有了翅膀，是多麼有趣呀。

這是我的處女作，當時大概是小學五年級的學生。說老實話，在文革的時候如果被發現我可就完了。單憑「《中央日報》」、「民國三十七年」這幾個字就能給我戴上「反動文人」的帽子，儘管我還是個孩子！

大家看，我的生命起點就是做夢，其實現在還是做夢。我有一篇文章回憶我的中學時代，題目也是〈曾經有過自由做夢的年代〉。這一點可能和諸位不一樣，你們的中學回憶肯定是沉重的。而是我是在1950–1956年間在南京師大附中讀書，這是什麼意思呢？1950–1956年是中華人民共和國蓬勃向上的時期，因為新中國剛建立起來，有一種欣欣向榮的氣象，因此我有一個金色的童年，這一點可能和在座的各位不一樣。我曾經說過，中學時代奠定一個什麼樣的生命底色，是非常重要而關鍵的。我的童年生活的底色是充滿光明的。大家也許很難相信，那個時候沒有高考壓力，我1956年高中畢業，當年大學招生的人數比高中畢業生要多，就不存在考不上大學的問題，只是考什麼大學的問題。所以我學習非常之輕鬆，有許多時間，有很大的空間，自由地做夢。沒有多少作業，上課基本就全部掌握了，下課時間都是自己的，想怎麼玩就怎麼玩。我於是就讀書，讀閒書，各種各樣的書，漫無邊際，抓過來就讀，沒有目的，完全是興趣所至。像過癮一樣，翻下去，翻下去，翻累了就放下書來，任自己思想隨意馳騁，想想作者可能往下寫什麼，書裏的人物活到今天是什麼樣子，怎麼說話，怎

麼行動。想着想着就信手寫下，不管寫的詩還是小說，反正是自己寫的，經常是自己一個人看，從不給別人看，往往陶醉好幾天，過幾天再偷偷的讀，然後就厭倦了，不滿意了，甚至害羞了。結果呢，就把它撕了，一點也不覺得可惜，甚至慢慢忘記了曾經寫過這樣的作品。——今天來看，這就是真正的自由寫作。

那時候我每到星期六都幹什麼呢？和我一個好朋友，兩人在南京玄武湖上划船，划到荷花的深處，躺在船上仰望天空，像白雲漂浮一樣，任憑自己的想像，編故事，編童話。我記得我寫過一個童話，叫《神劍》。我編，那個同學會畫畫，幫我畫插圖。就這樣過着很詩意的，夢幻般的自由的生活。不知不覺的，學會了無拘無束地思考，想像，可以說，一個自由寫作者、思考者的種子，就這樣播下了[13]。

而且我還形成了一種理念，當時叫學習經驗。我在學校裏是品學兼優的好學生，高中畢業的時候，語文老師勸我考中文，數學老師勸我考數學，老師、同學都覺得我很可愛，喊我叫「錢大頭」，因為我頭特別大，目標顯著，大家都記得我，特別是我高中畢業的時候，在學習經驗會上有個發言，我自己也至今不忘，因為它是照亮了我的一生的。當時我說：學習最重要的是要有興趣，要把上每一門功課都當作精神的享受，學習就是探險的過程，每一次上課都會發現新大陸，要帶着好奇心，懷着一種期待感，甚至神秘感走進課堂。——這可以說是我的第一個獨立的學習觀，讀書觀，以後就發展成為我的研究觀，我對學術工作的一個基本理解與信念。

這就是我這些年經常說的，讀書，學習，研究，在本質上就是對未知世界的「發現」。這裏有一個我和世界的認知關係問題。世界是無

限豐富的，我作為一個生命個體所掌握的世界知識是有限的，還有許多未知的世界等着我去認識，我的認識能力是有限的同時又是無限的，這就充滿着對未知世界的期待和好奇。學術研究所面對的就是一個未知世界，你對它充滿期待與好奇。正是這種期待、好奇產生學習、探索的熱情和衝動，這是一切創造性的學習、研究、勞動的原動力。

學習和研究就是一個不斷的發現的過程。我的第一本研究魯迅的專著《心靈的探尋》一開頭就講了這樣一個認識論的問題：

> **人類愈來愈認識到魯迅其人其作品本身既是充滿着深刻矛盾的、多層次、多側面的有機體。不同時代、不同層次的讀者、研究工作者，都按照各自所處的時代與各人的歷史哲學、思想情感、人生體驗、心理氣質、審美要求，從不同角度、側面去接近魯迅本體，有着自己的發現，闡釋，發揮，再創造，由此而構成不斷接近魯迅本體，又不斷豐富魯迅本體的，永遠的也沒有終結的運動過程。**

其實我們所有的研究，都是這樣一個對研究對象的永遠沒有完結成的不斷發現，不斷接近的過程。而且每一個研究者都應該對研究對象有自己的獨立的新的發現。這樣你就永遠處於一種發現的衝動之中，並由此而產生無盡無限的興趣與樂趣。大家知道我有一個口頭禪是「好玩」，這種好玩的感覺就是來自於不斷的發現帶來的難以言説的愉悅，滿足感與充實感。所以在我的感受裏，學術研究是一種快樂的勞動。我看現在同學們愁眉苦臉地做學問，就覺得挺奇怪。當然，在研究過程中也會有苦惱，那是在探索中的苦惱，是苦中有甜的[14]。

我還想強調一點，我們說的學術研究中的發現，不僅是對研究對象的發現，更是一種自我發現，因此就會產生自我生命的昇華：學術研究的美妙之處就在這裏。

問題是怎樣使自己始終如一的處在探討、發現的狀態，由此獲得永恆的快樂？這是我的人生道路、研究生涯中必須面對的問題。在這裏我想介紹林庚先生的一個觀點，以及對我的影響。那是 1984 年左右，我剛留校做助教，嚴家炎老師是系主任，他提出要舉辦學術講座，請中文系已經退休的老師，來做最後的公開演講，讓我來做具體組織工作。於是就請來了吳組緗、林庚、王瑤、朱德熙這樣一些一流的北大中文系教授，那真是一次輝煌的「演出」，同學們未能趕上，是很可惜的。我記得林先生作了非常認真的準備，幾易其稿。那一天，他的穿着看似樸素，但是很美，很有風度，說不出的那種風度，一站在講台上，就把大家給震住了。講完以後，走出教室，他就幾乎倒下了，我把他扶到家裏去，回去就病了一場。他是拼着命來講這一課，講完了人就倒了：這真是「生命的絕唱」。正是在這次課上，他提出：詩的本質就是發現，詩人要永遠像嬰兒一樣，睜大了好奇的眼睛去看周圍的世界，去發現世界的新的美。」—— 我當時聽了，心裏為之一震：這正是說出了學術研究，以至人生的真諦啊。所謂「永遠處於嬰兒的狀態」，就是要以第一次看世界的好奇心，用初次的眼光和心態去觀察，去傾聽，去閱讀，去思考，這樣才能有不斷的新的發現。這是非常重要的，問題是怎麼使自己永遠處在一種嬰兒狀態。

後來我們的《新語文讀本》選了梭羅《瓦爾登湖》裏面的一篇文章，提出了一個概念，叫做「黎明的感覺」。「黎明的感覺」就是每天睡了一

夜醒來，這就意味着一段生命已經過去，一切重新開始。每天早上睜開眼睛，就意味着你獲得一次新生，你的生命開始新的一天，就有了黎明的感覺：一切對你來説都是新鮮的，你用新奇的眼光與心態去重新發現。這就是古人説的：「苟日新，日日新，又日新。」這樣一種新生狀態，就是真正的學術狀態，或者説是一種最理想的學術境界，人生境界。我們講「赤子之心」，就是指這樣的狀態與境界。北大大在哪裏，就是有一批大學者，他們都是汪曾祺説的「星斗其文，赤子其心。」人要一輩子保持赤子狀態，是非常非常困難的，特別是經過苦難以後。面對苦難的折磨，人會有兩種情況，一種是被苦難壓倒，另一種是歷經磨難以後還保持赤子之心，這就難上加難[15]。

這裏我想談談自己的經驗。我很同意梭羅説的另一句話，他説人無疑是有力量來提高自己的生命品質的。外界的環境我們管不了，因為我們都是普通老百姓，但你可以有意識地去提高自己生命的品質，通過自己主觀努力去創造一個有利於自己發展的小環境。

這講起來可能有點抽象，就説説我在大學畢業以後的經歷吧。我當時被分配到貴州安順的一所衛生學校去教語文。從北京到了一個偏僻的山區，而且在中專教書，對我來説，外部條件是夠惡劣的了。怎麼辦呢？我就想，不管怎樣，現在我在教書，上課。上課有兩種上法，一種是當作任務被動地上，一種是主動地寫一首「教育詩」，把教學工作變成富有創造性的，有詩意的勞動。當然，客觀條件並不具有詩意，記得我第一次上課，講台上就放着一個骷髏頭，嚇了我一跳，同學們因為是學醫的，普遍不重視語文課。因此，詩意是要自己去創造的。我很快就發現班上還是有幾個學生喜歡文學，我就為這幾個學

生上課，後來成了終身的好朋友。我乾脆搬到學生宿舍，和他們同吃同住同勞動，一起踢足球，當「教練」。其實我不會踢球，但我能和學生一起踢，大風大雨還在爛泥中打滾，踢得很投入。就在和青年學生的親密接觸中我獲得了寫詩的感覺。這還不夠，我要到大自然中去尋找詩意。貴州的大自然是很美的，我一大早，就跑到學校對面的山上去，等待太陽出來那一瞬間，把它畫下來；天下雨了我就衝到雨地裏去畫畫，雨水流淌在畫面上，彩色浸潤開來，真有象徵派繪畫的味道。學校附近有一個水庫，我半夜跑到水庫邊，看月光下的山是什麼樣子，月光下的水是什麼樣子，就畫一幅「月下的山和水」，還配一首詩，叫「詩與畫」:這是真的在寫詩了[16]。但在文革時就成了我的一大罪狀，說錢理群半夜三更跑出去幹什麼，他肯定是特務。當時我還真編了一本詩畫集，送給我的中學時代的好朋友。文革時為了收集我的罪狀，還派人外調，跑到南京把畫和詩取回來，一看，都是「兒童畫」，充滿童趣的畫，弄得那些「左派」也哭笑不得[17]。可惜這本詩畫集後來銷毀了，不然留到今天，那是多好的一個紀念。

直到今天我還形成了一個習慣，我的周圍人都知道，我總是給自己設置大大小小的目標，或者讀一本書，或者寫一篇文章，或者編一套書，甚至是旅遊，我都把它詩意化，帶着一種期待，想像，懷着一種激情，興致勃勃的投入進去，以獲得寫詩的感覺。我強調生命的投入，全身心投入，我跟前幾屆的北大學生都說過:「要讀書你就拼命的讀，要玩你就拼命的玩」，這樣，你就可以使自己的生命達到一種酣暢淋漓的狀態。我追求這種生命的強度和力度，酣暢淋漓的狀態，這同時是一種生命的自由狀態。我的全部研究，最終的目的，就是追求精神的自由，生命的自由[18]。

話說回來，這種狀態的付出太大，連玩都全身心投入，那太累了，所以我的經驗只是我個人的，絕對不是向大家推銷。每個人都有自己的活法。

註釋

1 北京大學的年輕教師賀桂梅對我這一段回憶，作了如下評點：「這個家庭故事包含的極其豐富複雜的意味，使我想起台灣學者陳光興的文章〈為什麼大和解不可能〉。那篇文章從 2000 年南北韓和 80–90 年代之交中國大陸和台灣許多家庭團圓的場面説起，他説在那些團圓的場面，人們所流的是『現代性的眼淚』。事實上，在 20 世紀中國的歷史中，造就種種甚至能分裂家庭親人的政治區隔，並不僅僅是冷戰，而幾乎是現代中國歷史的全部。當這一切以高度『濃縮』的形式聚集在一個家庭時，它給人以極大的震撼。而這種『現代性的眼淚』的歷史複雜性，在今天中國研究界，並沒有得到應有的深入而有效的討論。從這樣的角度，錢老師的這篇學術自傳對我，不僅是一個優秀學者和知識分子的自我回顧，同時也是閱讀一份從獨特角度展示 20 世紀中國的現代經驗史」。

2 賀桂梅的評點：「歷史和個人發生關聯的方式 —— 對於錢老師及那一代或幾代人而言，歷史是與個人血肉相連的。也就是説，歷史變動的後果直接作用於個人的身體，情感和心靈。『小』的個人很難和『大』的歷史剝離開來。這或許正是我們這些後革命時代成長起來的人相比最大的一個差別。我們常常困居於個人小小的悲歡之中，如此容易忘記歷史或感知不到歷史。也就是説，歷史是一個需要我們有意識地去理解的對象，無論對正在發生的當代史還是已經過去的現代史而言，都是如此。不知道這是幸還是不幸？」「在閱讀老錢的這份自傳時，我也始終能感到一份被歷史困縛、彼此糾纏不清的緊張。事實上應該説，在這裏，歷史與個人是完全一體的，個人被歷史左右，而歷史呈現為個人的喜怒哀樂。這裏的困惑不在於個人能否進入歷史，相反在於個人能否從歷史中掙脱出來。當我使用『掙脱』一詞時，其透露的涵義或許是一種歷史與個人的兩分法，而這裏的緊張卻是歷史與個人互為血肉，因此是根本無法分的」，「不過，這裏還是應該略略區分社會生活中私人空間的大小和大歷史事件直接作用於個人這兩個層面的內涵。或許在有些老師那裏關心的是前一個層面的內涵，而有趣的是，老錢的整篇自傳很少透露前者的焦慮，而主要表現為個人情感與大歷史的緊張呼應、交融與角力。因此應當説，他的生命故事是相當精英化的，是始終作為時代『弄潮兒』的生命體驗。在某種程度上，這就是錢老師的『情感結構』」。

3 賀桂梅的評點：「作為一個學者，強大的情感動力是至為寶貴的，儘管學術活動始終以理性自稱。知識和情感之間可以怎樣發生關聯？這也是我常常困惑的問題。那種『書成每為稻粱謀』的現象自然不值一提，對我們這一代來說，愈來愈糟糕的一種狀況是從知識到知識的『純學術』操作，研究者成了冷漠的『剖屍員』和知識生產的程式管理員。我們缺少的恰恰是錢老師所說的『血肉』。自然，這並非因為我們缺乏錢老師們作為漫長而酷烈的 20 世紀歷史的親歷者的經驗，我想更重要的是一種反觀、思考並提升個人經驗的習慣和能力。如果說錢老師的學術動力之一來自他特殊的家庭遭遇，那麼更重要的是他那種背負歷史債務的自覺意識。錢老師很有意味地使用了『債』一詞，而事實上，與其說錢老師欠下的歷史債，不如說他主動地承擔了這份債務，他也因此成為了 20 世紀中國痛苦遺產的繼承人。從這樣的角度看來說，重要的不是債務，而是承擔債務的勇氣」。

4 賀桂梅評點：「20 世紀中國歷史好像從來就不是完整的，而被切分為斷裂的時段，大至國共彼此對立的意識形態和歷史解釋，小至現當代學科的切分。如果 80 年代曾有過用『現代化』來整合現代、當代學科的努力，而人們今天已經發現這種整合方式所隱含的意識形態意味，那麼在今天，面對 20 世紀史，尋找更有效的整合首先意味着我們從自己曾經深陷的意識形態當中擺脱出來」。

5 賀桂梅的評點：「或許因為年齡，也或許因為性別的原因，我很少能體會到老錢這種對於青年的欠債感、罪惡感。自然，有人可能會因此簡單地將這種心態看作是一種精英主義或文化英雄情結，因為這其中更多地包含的是一種知識分子的自我想像。不過，在我看來，這種意識卻是 20 世紀現代中國歷史造就的一種最具『想像的共同體』色彩的一種文化性格，它幾乎可以在那些曾經深刻地影響過 20 世紀中國人的精神領袖身上或多或少地看到。在 20 世紀中國，不相信或沒有內在化民族 —— 國家（也包括階級 —— 國家）作為想像共同體的人，事實上是很難進入歷史的。從這一角度來說，老錢對『青年』的關切與重視，正是這樣的意識的呈現。相信青年，既是通達想像的共同體的方式，也是對『人性』的信任。這種情懷在後民族 —— 國家，乃至後現代的今天，確實是愈來愈稀少了。顯然，在青年 —— 成年的年齡序列中，有着十分明顯的啟蒙結構在。在某種意義上說，『青年』本身就是被 20 世紀初期啟蒙文化創造出來的一個社會群體。從這一點來看，老錢身上的啟蒙主義烙印是極其深刻的。但是，反省啟蒙文化並不意味着簡單地全盤否定這其

中知識分子發揮社會功用的方式。正如老錢後面寫到的，對青年的責任感與其說更多地因為青年的『純潔』，不如說主要因為一種創造『希望』的動力。這樣看來，『青年』就成為希望的動力學，正如它可以被置換為『未來』『希望』一樣，『青年』在這裏只是一種創造理想社會的『媒介』」。

6 賀桂梅評點：「『清醒的造夢者』。幾乎所有的能夠成功地創造夢想的人，都知道這是『夢』。這種夢與現實的張力，才能夠成就一個成熟的前行者。」

7 賀桂梅評點：「記得似乎是戴錦華老師說過，文革時期的中國人都是優秀的『符號學家』。這裏關於藍色 / 紅色的分析，實在太是符號學的分析方法了，而且非常『專業』」。

8 賀桂梅評點：「其實就馬克思主義的『現象』/『本質』兩分法來說，所有的『現象』大概都是『符號』，它僅僅是更深的『本質』的症狀。這樣看來，所謂『挖思想根源』的說法就是這種理論的呈現。不過，從解構主義的理論來看，恰恰是這種透過『現象』尋找『本質』的思路和行為本身，在『創造』着許多『本質』。看來，當時的大批判運動其實也是深諳這種『解構主義』的妙處」。

9 賀桂梅評點：「這段話及其引起的爭議，頗像 1994 年蕭乾所謂『說真話』引起的爭論。年輕一輩或許認為這其中包含着某種不那麼清高的妥協，不過那是因為他們幾乎完全無法了解文革當時的社會環境。所謂『文化革命』，就其初衷而言，是一個改造『主體』的革命，因此必然會對每一個個體，尤其是具有相對自覺而獨立意識的知識分子個體的自我和精神造成極大的衝擊。在今天看來，這種文化革命的後果顯然是弊大於利的。它造成的最大混亂是，這場文化革命並沒有創造更豐富的『新人』，相反由於操作方式的簡單化，它僅僅是把所有人的思想都強制地納入既定的框架中，而成為一種思想 / 身體的暴力。對於置身這種情境的知識分子來說，可能最大的恐怖在於林庚先生曾說的那種情形：你身邊所有的人都說你錯了，於是你也懷疑和動搖自己是否真的錯了，乃至最後相信你自己確實錯了。——必須『說』和說自己『錯』了，大概是當時不可抗拒的形勢，因此可能的選擇就只能在於如何『說』和怎麼『錯』了。這也就是老錢所謂三點前提。」

10 賀桂梅評點：「在我看來，這段話中所表現的思維方式和精神狀態，仍有許多是最能標識出老錢他們『一代人』特徵的東西。首先是個人與歷史的關係，我們恐怕很難體會這種『知恥知罪』的心態了。這或許應該說是拜歷史

所『賜』，因為我們有幸沒有遭遇老錢所遭遇的殘酷歷史，因此不必有個人與歷史之間的深刻糾纏。不過我們這個年齡的人的問題，或許是英國學者特里•伊格爾頓所説的那種『歷史失憶症』，不是遺忘了罪惡和恥辱，而是無法感覺歷史曾經如何存在。其次是，有意味的是，歷史的問題如何轉化成了『個人』的問題。在老錢這裏，真正撬起整個歷史的，是他的自我和自我承擔，他從不把問題歸咎於歷史環境，而總是將思考指向自己的精神構成。這個強大的精英主義自我，是他追問所有問題的起點。不過，我有時也想，從某種意義上來説，再沒有比老錢這樣的知識分子更為強大而執着的個人主義者了，因為他使歷史成為了創造自我的『資源』」。

11 賀桂梅評點：「或許這裏可以區分出兩個層面：一個是用學術研究來闡釋自己和闡釋歷史，一個是通過全神貫注地投入於學術研究來度過艱難的壓力時期。但這兩者很大程度上又是難以分開的，因為和那種將『生活』與『學術』分開的學者不同，老錢顯然使兩者水乳交融在一起了。因此，在他承受壓力的時期，所做的也都不是與生活無關的學術工作，而將現實生活中的問題和精神體驗轉移於學術研究中了」。

12 賀桂梅評點：「這也是我最近一直在考慮的問題。和老錢他們不一樣，我們這個年齡層的人卻是愈來愈學院化，這也意味着我們將愈來愈局限於學院和專業影響當中。從這個意義上，老錢的社會影響幾乎是不可複製的，儘管老錢始終在用『學術研究』這個語彙，不過在我看來，他的『學術』並不是『純學術』之學術，而始終包含了強烈的社會關注和問題意識在其中，這其實是他產生廣泛社會影響的重要原因之一。不過，對於今天這種愈來愈專業化的處境來説，老錢的啟示性還在於，他從來沒有把自己局限於學院，他對讀者和批評者的重視，正因為他研究的着眼點從來都是社會化的，到底是老錢的社會影響大所以他的學術超越了學院，還是因為他的學術超越了學院而產生大的社會影響，這兩者幾乎是難分難捨的。不過，對我來説，最重要的或許是那種從不把自己局限於學院的意識本身吧」。

13 賀桂梅評點：「這種童年生活恐怕是今天的孩子想都不敢想的。忽然想起『陽光燦爛的日子』。在許多定型化的想像中，毛澤東時代似乎充滿了苦難和壓抑，而很少正面討論這個革命體制所包含的某種在教育體制方面開創的『自由』空間。應該説，這種相對自由同時有保障的童年、少年教育，不僅存在於老錢他們的 50–60 年代，不僅存在於文革時期的軍隊大院，某種程度上也可以看作是 50–70 年代的一個普遍現象。如果説今天的初級教育存

在很多問題的話，那麼其源頭其實正來自從毛時代教育體制轉換為今天的教育體制。自然，兩種教育體制都有其自身的問題，但作為一種歷史態度，人們卻很少談論毛澤東時代在塑造『人性』方面的創造性」。

14 賀桂梅評點：「每一個優秀的學者都具有這種『苦中作樂』的品質。這或許正是他們選擇學術的原因」。

15 賀桂梅評點：「或許換一種說法，這裏所說的『嬰兒狀態』、『黎明感覺』，事實上都是在討論我們如何才能始終處在一種保持『新鮮感』的狀態當中，如何才能不陷入一種『厭倦』情緒。在我與現在學生的交往中，常常會發現許多人在最初從事研究的階段或許是很有發現的能力，也有研究和讀書的熱情，不過這種狀態很難持久，所以有許多學生在博士生甚至研究生階段之後，就放棄了『做學問』。這其中有許多原因，我想最重要的或許是無法建立起學術研究與個人生活之間的關聯形式。老錢的優秀品質不僅在於他樂於發現和創造的天性，我想更重要的是他具有通過語言或學術研究來反觀、創造自己生命意義的能力，還有他對學術研究的『愛』。其實，說到底，這是一個優秀的知識分子必須具備的品質，所謂『赤子之心』大約是指這一點」。

16 賀桂梅評點：「人們常常不缺少需要發現的事物，缺少的是發現的眼睛和發現的熱情，在這種純粹的『嬰兒狀態』中，『人』才能與『世界』詩意的相遇」。

17 賀桂梅評點：「這是『政治學』和『詩學』的滑精遭遇」。

18 賀桂梅評點：「許多時候我們並非不願意投入，而是偏執於使我們投入的動力學原因。這也正如我們並非不熱愛遊戲，而是因過分關注遊戲的意義而因此不能全神貫注地投入遊戲之中。從這樣的角度來說，所有那些有着堅韌信念的人，事實上也是最相信遊戲和最認真地投入遊戲的人，而遊戲和信念的意義事實上正是由這樣的人顯示出來。也許可以說，真正賦予生存以意義的，是我們的精神狀態；而投入的程度愈深，事實上愈能擺脫物質處境的限制而感覺到精神的深入，也就是『自由』的狀態」。

此頁空白
Blank Page

第二講

我的人生之路和治學之路（中）

2002 年 3 月 21 日

像我這樣一代的學者，還有一個非常重要的背景，就是文化大革命的背景。

要了解我們這樣一代的學者，對我們成長的大的社會環境要有所了解。我是在貴州經歷文化大革命的，我於 1960 年到貴州，1978 年考研究生回到北大，前後在貴州生活了十八年，也就是説，從 21 歲到 39 歲，正是一生最具有活力的歲月，我是在貴州度過的。而其中最重要的經歷就是參加了文化大革命的全過程。這同時就意味着，我是在中國的社會的底層，邊遠地區來參與、體驗文革的，這跟很多人在京城，在大城市裏的體驗是不一樣的。現在很多人都回避文革的話題，我自己也少在文章裏談及，今天因為是隨便聊天，就不妨説説我的文革體驗，但也不可能全部展開，因為時間有限，只能零星的講一點，講一些故事，可能同學們會有興趣，因為你們都沒有經歷過。

一、我對文革的預感

我是文革的積極參加者，而且從頭參加到尾，沒有當過一天逍遙派，知識界恐怕很少有人像我這樣的。我之所以積極投入，一個重要原因是，文革對我來説並不突然，文革前，懵懵懂懂中，我就有一種預感，某種意義上來説，文革的某些東西是我所期待的。

這是由我當時的經歷與處境決定的。我那時在安順衛生學校教書，可以說多是非常認真地在教書，因此在學生中有很高的威信，但就是和領導搞不好關係。有一天，我們的一個校長到我們教研室來，為一件事我們發生了不同意見，就爭論起來。那個校長是個很老的幹部，因為黨內鬥爭與省委書記發生衝突被貶到我們學校，當然就不把我這樣的小小語文教員看在眼裏，還要擺出馬列主義者、老革命的架子，引經據典把我訓了一頓。偏偏我年輕氣盛，也讀了很多馬克思、恩格斯的書，自然不服氣。不服氣不說，還跑到寢室拿來一大堆馬克思主義經典原著，和這位校長據理力爭。他當然辯不過我，下不了台，就利用權勢來整我。當時我們教工團支部正在評選五好團員，本來我的呼聲很高，校長一干預，自然就沒有選上。這還不說，他還布置同教研室的另一位語文老師來監視我，說錢理群家庭出身反動，你們要注意他的一言一行。這位老師為人非常正直，就把這件事向我透露了。所以我直到現在都和這位老師保持良好的關係，在那樣的政治環境中他能這樣做，是很不容易的。

這是我第一次和權力者、權勢發生衝突。我當然不服氣，而且因為我是學新聞的，政治上很敏感，那時已是文革前夕了，我就覺得形勢要發生變化了，可能有我這樣的平民老百姓說話的機會。於是，我決定和這位當權者鬥爭，既然你布置人監視我，我就準備整你的「黑材料」，這位校長每次講話，只要我覺得有問題我就記下來，我認定這樣的校長儘管自認老革命，卻利用權勢整群眾，其實是反馬克思主義的。

就在我和這位校長暗中鬥爭的時候，學校來了一位新的黨支部書記，來了沒多久，就和這位校長發生了矛盾，聽說我反對校長，就找我談話，說黨是理解你，支持你的。當時我真是激動萬分：終於得到黨的

支持了！但很快我又和這個支部書記發生了衝突。我這個人的性格大概有點毛病，一輩子總是不斷地和領導和權勢者發生衝突。我和領導的關係一般有三部曲：第一部，總是得到領導賞識，因為我確實能力比較強，做事也認真。第二部，因為我什麼事都有自己的想法，而且喜歡提意見，動不動就頂撞領導。把領導得罪了，於是必然有第三部：被領導整。我幾乎逃脫不了這樣一個命運。當時校黨支部準備發展一位「學習毛主席著作積極分子」入黨，這位老師有點假，比如他在一次學雷鋒的講用會上說，他像雷鋒那樣學習毛主席著作，眼睛亮了，在黑暗中都能看得很遠了，其實他是個近視眼，這完全是文學的誇張，老師們都在背後當笑話說。但黨支部卻要發展這樣的人入黨，還要開會徵求群眾意見，誰都明白這不過是走過場。就我不知天高地厚，發言反對。我一開炮，所有的老師，包括黨員都支持我，弄得支部書記很狼狽，暗地裏把我恨死了，我還蒙在鼓裏，以為黨是支持我的。

就在這時候，文化大革命爆發了。也是湊巧，當時我因為到農村勞動，得了傳染病，住在醫院裏，正發着高燒。我在報上看見毛主席肯定了北大聶元梓他們的大字報，號召群眾起來反對「走資本主義道路的當權派」，真是興奮極了：這正是我所期待的革命，毛主席為我們說話了！我立刻寫信給聶元梓們，以北大老校友的名義，表示支持，同時準備寫那位校長的大字報。結果我的大字報還沒有貼出來，那位校長就先組織寫大字報，公佈我的檔案材料，把我這個「國民黨反動派的孝子賢孫」(因為我的家庭出身)、「漏網右派」(反右運動時我被內定為「中右」) 揪了出來。而且很快發生了我在前一講提到的那位女學生因為同情我而被迫自殺的事情。而在我被揪出來沒多久，校長又被揪出來了，因為他當年得罪的省委書記也趁文化大革命之機下令再度把他打下去，和他本來有矛盾的支部書記自然也借機對他下手了。

文化大革命前和一開始發生在貴州小城的這些與我有關的事情，今天回過頭來看，其實還是有某種典型意義的。它至少説明，文革的發生，是與當時的社會矛盾和黨內的矛盾相關的。我曾經説過，在討論文革的時候，有一個事實是不能回避的，就是文革是一場全民參加的運動，所有的人，億萬人，都捲入了，這到底是怎麼回事，是必須做出解釋的。在我看來，各種人從不同動機，不同目的，不同原因捲入文化大革命，情況非常複雜，要做具體研究，具體分析。就我的體驗，處於底層的知識分子，普通工人，農民，青年學生，捲入文革，是因為他們感受到當時中國社會的一些矛盾，觸及他們的切身利益，這與上層的捲入，包含更多的權力鬥爭的成分是不一樣的。

就我所感受到的，或者説我看到的，有三大矛盾。一個是以家庭出身來決定一個人的社會地位、價值所造成的不平等。這一點我可以説是深有體會。你們看，無論是那位校長在文革前整我，還是文革一開始把我揪出來，都是抓住我出身不好這一條。其實在日常工作中，我也是受歧視的。舉一個例子：因為我跟學生關係太好了，所以學生都要求我當班主任，我自己也很想當班主任，但就不讓我當。後來我提出申請也不予理睬。到文革時這就成了我的一大罪狀，説錢理群處心積慮要和黨爭奪青年，不讓你當班主任你搶着當。這些事情今天都很難理解：現在是沒有人願意當班主任，而那時當班主任也是組織對你的信任，是一種權利，我這樣的所謂家庭出身不好的人，是沒有資格當班主任的。連談戀愛都很困難。因為家庭出身是要連累到後代的，當時什麼事情都要查三代，這種情況下，有誰願意和我這樣的父親是國民黨的高官，又跑到台灣去了的人結婚呢？一般出身不好的人都是夾着尾巴過日子，我卻偏偏不安分守己，還愛鬧事，人們都認為錢理群是很危險的，是一個不可接

觸的人。所以像我這樣的人捲入文化大革命，一個重要原因，就是要反抗這樣的由出身造成的社會不平等。

前面説過，我曾經和學生實行「三同」，即同吃同睡同勞動，我那個班當時有個很奇怪的名字，叫「社來社去班」。他們都是從人民公社招來的，畢業後再回到人民公社去。這些學生全部是貧下中農子女，出身都比較好，但他們卻感受到另一種不平等，就是我們今天所説的城鄉二元結構造成的對農民、農村人口的歧視：一個人的價值與社會地位，經濟待遇，取決於你出身在什麼地方：城市還是農村？所以我的這些學生，儘管家庭出身很好，但他們也捲入文化大革命，也起來造反，因為他們感受到另一種形態的不平等：城鄉二元結構造成的等級制度。

還有一類人，他們喜歡獨立思考，不是領導怎麼講他就相信什麼，還要自己想一想。而且這樣的人，能力都比較強，或許還有點狂妄，不大瞧得起基層領導，常常和領導發生衝突。而在 1957 年反右運動劃右派就有一條標準，就是：凡反對黨的基層領導，就是反對基層黨組織，就是反對黨，就是右派。因此，這些頂撞基層領導的人，都被看作是右派，或者有右派傾向的人。我與校長發生爭論，校長敢於派人監視我，就是根據這樣的邏輯。而我當時和校長辯論，還犯了一個大忌，就是我也來引經據典談馬克思主義。因為馬克思主義也是被壟斷的，解釋權只屬於黨的領導，像我這樣的小小教員怎麼可以隨意亂談自己對馬克思主義的理解，何況我還要引用馬克思的話來反駁領導的意見？這本身就是「打着紅旗反紅旗」。當時類似我這樣的有點獨立性，因而被基層領導視為異端或不好管教的人，是很多的，幾乎各單位都有，他們平時受到不同程度的壓抑，經常被領導「穿小鞋」，文

革一來，他們的捲入，起而造反，幾乎是必然的。當然，更多地是被「迫上梁山」的：文革開始，被領導拋了出來，打成「反革命」，就只能鋌而走險，也起來「造反」。

二、第一次當「右派」，以及第一次獲得「解放」

因此，我們這些人在文革一開始，是作為領導眼中的「右派」被揪鬥的。而這正是當時在北京領導文化大革命的劉少奇們的指導思想：他們試圖將文化大革命變成一場新的「反右運動」。這樣，我們這些處在社會底層的普通知識分子、普通老百姓的命運，就和黨的最高層的鬥爭發生了密不可分的關係：這正是文化大革命的一個基本特點。

當劉少奇們將運動的矛頭指向我們這樣的「右派」時，毛澤東卻認為是「干擾了運動的大方向」，因為毛發動文化大革命的目標是要整「各級黨組織的走資本主義道路的當權派」，要解決「大大小小的赫魯曉夫」即黨內反對派的問題。於是，就有了毛澤東的那張著名的大字報：

> **在五十多天裏，從中央到地方的某些領導同志，卻反其道而行之，站在反動的資產階級立場上，實行資產階級專政，將無產階級轟轟烈烈的文化大革命運動打下去，顛倒是非，混淆黑白，圍剿革命派，壓制不同意見，實行白色恐怖，自以為得意，長資產階級威風，滅無產階級志氣，又何其毒也！**

今天看來，毛澤東寫這張大字報的目的，顯然是要發動群眾，特別是受壓制的多少有些反抗思想的基層群眾，即他命名的「革命派」，來衝擊他所認為的以劉少奇為首的黨內官僚集團。這和他在 1957 年開始發

動「整風運動」，幾乎是出於同樣的動機，採取的也是類似的手法。但傳達到並不知道黨內高層鬥爭背景的基層，就有了完全不同的理解。我們所具體感受到的正是毛澤東所說的「白色恐怖」：讀到毛澤東的大字報時，我的眼前所閃動的就是那位因為我而自殺的女孩子的屍體，這真是血的「恐怖」啊！因此，我對毛澤東的大字報的第一個直覺反應是，我獲得了一次解放！後來，我也果真獲得了「平反」，從「反革命」變成了「革命群眾」，獲得了參加「革命群眾組織」的權利。隨後開展的對「資產階級反動路線」的批判，特別是對「馴服工具論」的批判，「造反有理」及「真理有時掌握在少數人手裏」等理念的強調，對我來說，是對自己長期以來心存疑惑的許多問題的一個明快解答，是一次思想的解放。可以說，大概是 1966 年 11 月、12 月，由於對「資產階級反動路線」的批判，地方各級黨組織全面癱瘓，文革前幾乎是無時無刻、無所不至的黨的全面控制突然被鬆動以至解除，突然獲得了結社、遊行、出版……的權利，我感到了空前的自由與解放。奇怪的是，這一幾乎是無人管理的時期，社會秩序卻特別的好，有人開玩笑說，連小偷也去鬧「革命」了。

這都是歷史當場的感覺與感受。今天回過頭來看，自然會有新的反省與反思。這個問題我下面再講。

三、第二次被逐出「革命隊伍」，第二次「解放」

這裏，還是先作一點歷史過程的敘述。前面已經說過，文革使我們這些底層知識分子和普通百姓的命運，和中國共產黨的上層鬥爭發生了奇異的關係。到 1967 年 1 月，毛澤東以上海的所謂「一月革命」

為樣板，在全國發動了全面的「奪權」鬥爭，到了貴州安順這樣的基層，就變成了「奪公章」的鬧劇。而實際上，是將文化大革命引入「全面內戰」。我在〈話說周氏兄弟——北大演講錄之一〉裏，有過這樣的描述：

> 群眾中分裂成各種派別，各派打得你死我活，目的就是奪權，就是爭奪那個公章。每一個人的利益都跟權力聯繫在一起，這是文化大革命的一個特點。你這一派掌權了，你就是「主人」的一分子，可以享受各種權利；你這一派的對立面掌了權，你就是「奴隸」，隨時都有可能被「專政」的鐵拳剝奪一切權利。這是非常具體、非常現實的，關係着每一個人的切身利益，無法保持中立的立場，每一個人的眼睛都紅了，全盯着這個「權」。這樣，就形成了一個根深蒂固的觀念：有權就有一切，沒有權就沒有一切。這種權力崇拜經過文化大革命這樣一種全國範圍的奪權鬥爭，可以說已經滲入到不同程度捲入「文化大革命」潮流中的中國人靈魂深處，並且遺傳到了後代。文革在思想上對中國人民毒害最深，而且至今還在影響着人們思想與行動的，有兩個觀念。一個是這個「有權就有一切」，還有一個是「只要目的是崇高的，就可以無所不為」，不擇手段，什麼都可以做。這已經成為中國國民根深蒂固的「集體無意識」。

正是在這樣的全面「奪權」的背景下，北京發生了眾多政治局委員「大鬧懷仁堂」，當時稱作「二月逆流」事件。按今天的說法，這是黨的高層圍繞文化大革命的合法性展開的一場鬥爭，而我們在基層的感受，則是繼文革初期之後，第二次在群眾中抓「反革命」，搞新一輪的「反右運動」，對前一段起來批判「資產階級反動路線」的造反派進行報

復。我所參加的群眾組織就這樣被宣布為「反革命組織」，頭頭被抓，而且很快影響到我自己：對立面的群眾組織突然宣布對我的「平反」無效，他們拋出了一直保留着的我的「反革命罪證」，主要是我寫的一些所謂「黑詩」，其中一首是寫我的一個奇思異想：如果能夠「一筋斗翻到西雅圖」，到地球那一邊的美國去玩玩，多有趣！批判者則說，這是我的「企圖投靠美帝國主義」的「狼子野心」的大暴露。這樣的批判，在當時是很有説服力的：因為在文革中美國是被視為「天字第一號敵人」的，我居然想（哪怕僅是想像）到美國去，這自然是反動透頂，我自己都覺得難以辯解。——其實在 60 年代，我還有一個到歐洲旅行的「夢想」，幸虧我沒有公開宣揚，否則就更是「反動透頂」了。我的歐洲夢直到退休後，也就是四十年後才得以實現；而在當時，我卻要為自己的美國旅遊夢付出代價：第二次被逐出「革命隊伍」，被剝奪了剛剛得到的一切權利，重新成為「專政」的對象。

1967 年 2 月發生的高層鬥爭，是以毛澤東的勝利結束的，於是，就有了對所謂「二月逆流」的批判與反擊，而且正式發布中央 117 號文件，為在「二月逆流」中被打成「反革命」的群眾組織和個人平反。這樣我就第二次獲得了「解放」。當時的激動心情是可以想見的，文革中有一首流傳很廣的歌，開頭第一句就是「造反方覺毛主席親」，這是很能反映我當時的心情的。後來我們這一派自命為「117 派」，就是對這第二次解放的紀念。正像一位文革的參與者在後來的回憶中所説，文革中人們是以「不同的社會階層的利益為前提基礎」去理解毛澤東及其思想的，有的人把毛澤東看作是其既得利益的代表及其「對『一小撮地富反壞右』的階級專政合法性」的象徵，因而對其表示擁戴崇拜；而另一些在極權統治下受到壓抑的人群卻「把毛澤東作為永生不背叛民眾的革命家領袖，作為反抗特權階層壓迫的正義帶頭人」，對於他們，「毛

主席甚至是具有『革命戰友』的意味的」。在當時，我們這些受到體制壓抑，具有反抗意識的底層人的心目中，毛澤東確實是我們的「帶頭人」，或者用當時流行的説法，就是我們這些「造反派」的「後台」。——而以後的事實卻證明了：這不過是我們的一廂情願，我們也將為這樣的天真而付出代價。

四、第三次成為「反革命」，並再也不被「解放」

毛澤東很快就顯出了他的「既得利益的代表」的這一面。在所謂「一月革命」的奪權鬥爭中，有過一個新的權力機構的名稱之爭，最初準備稱作「公社」，但毛澤東提出一個問題：成立「公社」，「黨的領導怎麼辦？」遂決定成立由「革命領導幹部」、「部隊代表」與「群眾組織代表」三結合的「革命委員會」。毛澤東顯然企圖通過革命委員會的成立，恢復以黨的領導為核心的秩序。而在我們這樣的剛剛從體制壓抑中獲得某種解放的人的感覺中，這就是要恢復舊秩序，舊體制，當然要反抗。於是，我們就成了革命委員會的反對派。而貴州是全國最早成立革命委員會的省份，是一個樣板。我們還要繼續反抗，就被視為「反對紅色政權」的「新生反革命」，就要對我們行使「無產階級專政」。於是，我也就第三次飽受專政之苦，而且不再被「解放」了。

這是毫不含糊的真正的「專政」，而且是具有「中國特色」的。這都是今天的同學們所難以想像的。所謂「中國特色」，就是「群眾專政」。也就是説除了運用專政機構對我們實行監控之外，還組織所謂「文攻武衛」的「群眾專政部」：利用擁護「紅色政權」的知識分子，用「批判的武器」對我們進行「文攻」；又發動工人農民實行「武衛」(「武裝保衛紅色政權」)，對我們這些反對派進行「武器的批判」，行使鎮壓之權。

我就曾在一次公開鎮壓的現場，目睹這些頭戴鐵盔的以大工廠的工人為主體的「武衛」隊員，掄起鐵棍，向手無寸鐵的學生猛擊的情景。開始我還是一個旁觀者（我在大學學的是新聞，儘管畢業以後沒有從事新聞工作，卻保持著一種新聞職業的敏感與責任感，這一次就是準備去做現場記錄的），但當我看到一位被追擊的學生從我身旁跑過，面臨危險時，就忍不住衝上前去，保護這位學生，和「武功隊員」撕打起來。幸虧當時一片混亂，我和這位學生最後都逃跑出來。事後想來確實有些怕，而那現場一灘灘年輕人的血，就永遠地留在我的心上了。

五、終生難忘的「逃亡」

而且我自己也終於沒有逃脫。大概是 1968 年，學校搞清查運動，這時候工人宣傳隊與軍人宣傳隊都已經進駐學校，主掌大權——這也是毛澤東利用軍隊和工人來控制被他放出來，卻已經不再馴服的學生的一個手段。清查運動一開始，工宣隊和軍宣隊就宣布，學校有兩股反動勢力，一股是反紅色政權，另一股就是前面說的「社來社去」班學生的造反，而這兩股潮流都跟錢理群有關，他是總後台。這兩撥學生確實得到了我的支持，這回我就在劫難逃了。——我這一輩子，總是因為和學生關係太密切，而造成許多麻煩，這也是我的宿命。而文革這一次，大概是最嚴重的。按當時的形勢分析，我很可能要被捕，於是我決定鋌而走險，逃到南京的家裏，去看看老母親，哪怕是看了一眼再被抓也好。

這是我終生難忘的「逃亡」經歷：那是極其可怕的，是超乎一般人的想像的。

我先是坐火車逃到貴陽，本來準備坐飛機直接去北京，這樣就可以最快地逃脱追捕。但當時買飛機票、住宿都要有單位證明。我預先準備了一份假證明，這也是一個學生幫我製作的。但我這樣的知識分子，第一次用假證件，就緊張得不得了，那位售票員只看了我一眼，我就嚇壞了，以為被他看出破綻，連忙逃跑。旅館也不敢住了，貴陽火車站也不敢上，就跑到貴陽南站，在旁邊的石頭山上去露宿了一晚。那真是難熬的一夜，真沒想到自己這樣一個有理想有抱負的年輕人（當時我只有 29 歲），竟然成了一個逃亡者，在這個社會無容身之地，實在是活不下去了，但一想到我一切都還沒有開始，連戀愛都沒有經歷過，就這麼死了，實在於心不甘，我不能自殺，就決定到北京去告狀，當時還是寄希望於毛主席的。

問題是如何儘快離開貴陽：我估計學校已經發現了我的逃亡，一定要派人到貴陽來抓我。而當時貴陽要上火車的人太多，根本擠不上去。情急之中，我決定學習《鐵道游擊隊》裏的游擊隊員，在火車開動的瞬間，跳了上去，緊扒着車門外的手把，整個身子都貼在上面。當時有很多人都這樣扒火車，所以車站上的人也不管。但這是非常危險的，特別是過山洞時，空間突然變得非常狹窄，而且濃煙倒流，憋氣得很，過一回山洞，全身都熏黑了。而貴州的山洞又特別多。而且長久地掛在車廂門外，稍有不慎，或支持不住，一鬆手就完了。後來車廂裏的人看我實在太可憐了，就把門打開讓我擠進去。坐下來，問身邊的人：你幹什麼的？他説：我是省公安廳的幹部，又把我嚇了一大跳：會不會是來抓我的？真的成了一個驚弓之鳥了。車到了桂林，不敢再坐下去了，就跳出來。和在車上認識的一個流浪兒童混在一起。當時社會秩序十分混亂，車上、車站上什麼人都有，我認識的這個流

浪兒童，其父母好像也是廣州軍區的什麼幹部，文化革命被關了起來，他就到處流浪，自然比我有經驗，反過來照顧我。

後來我還是設法買了上北京的火車票。但沒想到火車到了鄭州，突然停下來，上來了一群戴着鋼盔的「文攻武衛」隊員，說是要檢查證件。這又把我嚇壞了，我什麼證件也沒有哇，檢查到我身上就完了，單是鐵棍一陣亂打，我就受不了了。但我又不能有任何動作，只能聽天由命了。但是奇怪，他們在離我還有一兩個位置的地方，突然不查了，下車走了。我當時心裏想：真是天助我也！——人處於完全無助的情況下，真的只有相信命運了。

我好不容易逃到我大哥那裏，卻把他嚇了一跳，因為他當時是「反動學術權威」，也在被審查，家裏還住着一個監視他的人。我這一去正是自投羅網，馬上就關起來，然後打電話給學校，學校就派來了兩個學生，把我押送回去。押送的是一個「要犯」，在武漢要換火車，找旅館，都不肯收留，只能蹲在火車站裏。今天提到武漢，我就想起當年做被押解的犯人的滋味，有一種莫名的恐懼感，這是很難形容的。

後來車到了柳州，正趕上廣西兩派武鬥，上面子彈飛舞，我們就扒在車廂的地板上，隨時都有流彈穿窗打進來的危險，那又是一番恐懼。

一路押着，押到貴州。一下車，全校「革命師生」都在那裏等着，不由分說，戴上「117 黑參謀」的大牌子，走遍安順大街小巷，一路遊鬥。然後萬人大會批鬥。批鬥完了就把我關在地下室裏，半夜裏忽然被叫起來，電筒光一陣猛照，真把我嚇死了，以為要槍斃了。後來才知道這是神經戰，就是要製造恐懼。最後由於形勢變了（文革中的「形勢」是瞬息萬變的），大概是強調要「落實政策」吧，於是又把我放了。

但我卻從此知道了什麼叫「無產階級專政」，什麼叫「中國特色的群眾專政」，那樣一種恐懼感，真正是刻骨銘心，成為我最重要的生命體驗。或許正是這樣生命的體驗，決定了我今天的基本價值立場，就是要警惕與反對任何形式的「專政」，要維護人的不容侵犯的自由權利，首先是「免於恐懼」的自由。

但這樣的「紅色恐怖」並沒有壓倒我，反而更堅定了我的反抗意志。儘管一直處在嚴密的監控下，幾乎成了一個「不可接觸的人」，但我仍然參加了許多「地下活動」，這裏又有很多「故事」，因為時間關係，就不多說了。就說說我的又一次「死裏逃生」吧。

六、死裏逃生

當時「紅色政權」對我們這些反對派，實行「圍剿」政策。最後把我們迫到了一個工廠，這個廠的周圍都是山，山上由全副武裝的「群眾專政隊」控制着——現在，他們所有的已經不是原先的鐵棍，而是由軍分區發放的機關槍。當時我參加了宣傳隊，要到被包圍的車間去演出，經過一個開闊地，只見子彈橫飛，我們那時也不知道害怕，一陣猛跑，就衝過去了。又有一次，我親眼看見一個路過工廠的人，要從封鎖線過，我勸他不要走，他說有急事，非從那裏過，結果就中彈倒下了，我衝過去把他救回來，他因為流血過多，終於死在我的懷裏，我全身的衣服以至內衣全都被他的鮮血浸透了。

這是我第一次聞到血腥味，第一次面對無辜者的死亡。這也給我留下了刻骨銘心的記憶。我在許多文章中，都反覆談到「血的歷史教訓」，就是和這樣的「血的記憶」聯在一起的。我之所以不能容忍對無

辜者生命的剝奪，不管用了什麼名義，就是因為我曾經直接面對無辜者的死亡，任何為殺害無辜者的行徑辯解的說辭，我都從中嗅到了血腥味。

而當時我們這些「紅色政權」的反對派的處境卻十分險惡：封鎖圈愈來愈緊，有消息說，很快就要全面清剿我們困居其中的工廠，我們只得連夜逃跑。

那夜，正下着暴雨。我們就在夜色和風雨聲的掩護下，從嚴密把守的兩山之間，悄然無聲地偷越而過。這是非常驚險的一幕。——我一生經歷了不少險情，這恐怕是最危險的一次。同學們聽起來可能會覺得像是看驚險電影或電視，但我們當時都有命懸一線的感覺，而且非常的狼狽。一出門我的鞋就掉了，而且完全不習慣於走泥濘路，走一步滑一步，還是一位青年工人把他的鞋脫下，讓我穿上，我至今還感激這位似乎是沈姓的師傅，當時我們都在一個宣傳隊裏。在患難中我結識了不少工人朋友，以及其他階層的朋友，和下層社會的「三教九流」都有接觸，這或許對我以後的價值立場也有些影響。

我們逃到哪裏去呢？正好當時部隊換防，來了一支原來駐雲南的野戰部隊，或許是黨內、軍內鬥爭的緣故，他們到貴州來，就支持我們這些反對派。我們當晚就撤退到部隊的營地裏，得到了保護。後來聽說曾有滿滿一車「文攻武衛」隊員到我所在的學校捉拿我，幸虧我躲在兵營，才免於難。

我到了兵營不久，就寫了一首詩。詩云：

千炮轟，萬彈穿，水泡血浸烈火煉，一個個比鋼硬，比鐵堅，
頂天立地堂堂英雄漢。一身單衣，一本寶書，無牽無掛，任圍追堵

> **截，任血腥屠殺，老子只有一句話：為保衛毛主席，獻出這一百多斤又算個啥？**

這裏講「千炮」、「萬彈」自然是文學的誇張，而「老子」云云，則是典型的文革語言；但彈穿、水泡、血浸、烈火煉卻是真實的。而經過這樣一些磨煉，得出的結論卻是用生命「保衛毛主席」，儘管這也是真誠的，卻包含了應該吸取的某些教訓。

七、精神的迷誤：落入另一種「專政」

剛才說到，文革打破了很多我們崇拜的東西，批判劉少奇的「馴服工具論」，破除了長期束縛我們思想的「黨神話」。這樣的「黨迷信」在反右運動以後達到了登峰造極的地步，不僅黨制訂的政策，黨的號召，黨發動的運動，不能懷疑，而且對黨的各級組織、領導，以至黨的積極分子都不能持有批評意見，否則就是反黨，就是右派。因此，每一個人只能有一個選擇，就是絕對服從黨的意志，「理解的要執行，不理解的也要執行」，要當「黨的馴服工具」，黨指向哪裏，就打向哪裏。因此，文革一開始，在所謂「造反派」與「保守派」之間，就有一場爭論：對各級黨組織及領導人可不可以懷疑，可不可以批判；是「炮轟」還是「保衛」，成了鬥爭的焦點。從表面看起來，這是對各級黨組織的評價問題，其實背後仍然是一個利益關係問題。可以這麼說，「保守派」中相當多的人，特別是他們中的骨幹，實際是黨領導（控制）一切的體制下的既得利益者，所以他們一直宣稱自己對黨有「樸素的階級感情」；而「造反派」中的相當一部分人，特別是他們中的核心力量，則由於種種原因，和黨的組織、領導、積極分子有這樣那樣的矛盾，在不同程度上受

到了體制的排斥或壓抑。——當然，這樣的區分是就其「大體」而言的，實際情況比這複雜得多，不少體制的受壓者為了求得安全參加了「保守派」，也有不少體制的受益者也參加了「造反派」，有的還是其中的骨幹。像我這樣的人，參加造反派，有「迫上梁山」的成分，因為在保守派的眼裏，我永遠是「反革命」，只有造反派才同情、支持我，為我平反；同時，在參加造反的過程中，我獲得了精神的解放。

但這樣的解放卻是極其有限的，而且從一開始就是扭曲的。因為在解除了黨的神話與迷信以後，又製造了毛澤東的神話與迷信。當時的說法是，除了「以毛主席為首的無產階級司令部」之外，一切黨組織和領導人都可以懷疑。對毛澤東本人更是要「無限崇拜」，絕對服從，「理解的要執行，不理解的也要執行」，仍然是「毛主席指向哪裏，我們打向哪裏」。像我這樣的人，更是在相當時間內，成了「毛澤東主義」的信徒。

從一個意義上說，這樣的選擇並非完全出於盲從：不僅是毛澤東在文革中一再「解放」了我，使我感到他是代表我的利益的；更是因為「毛澤東主義」裏的烏托邦理想，民粹主義傾向，他的反特權、反體制的思想，以及他的不安於現狀，不拘一格，天馬行空的詩人氣質，都和我的思想、氣質有相通之處，對我有一種吸引力。但即使如此，仍不能否認與回避我的迷誤。首先，將「吸引」變成「迷信」與「崇拜」，成了「信徒」，就是一個最大的迷誤。因為它意味着自動放棄了獨立思考權利，而這樣的權利正是知識分子的「命根子」。而一味迷戀於毛澤東主義中具有一定的合理性的「迷人」之處，而忽略、遮蔽了他思想、實踐中的專制主義，則是更大的迷誤。我在前面已經說過，將毛澤東視為「反抗特權階層壓迫的正義帶頭人」，其實是我們這些底層反抗者

的「一廂情願」。在這個意義上，保守派對毛澤東的理解、認識是更到位的：他確實是「既得利益的代表，及其對『一小撮地富反壞右』的階級專政合法性」的象徵。他的反特權、反體制，他在文革中號召「造反」，鼓動「大民主」，都有一個底線，就是不能危害「黨專政」，他自己也說得很清楚，他發動文化大革命，就是要加強「無產階級全面專政」。只要他發現「造反」會危及這樣的專政，他就會毫不猶豫地對響應他的號召起來「造反」的人，實行嚴酷的鎮壓。1957 年反右運動如此，文化大革命也同樣如此。像我這樣的「造反者」，他可以為我們平反兩次，而當我們成了「紅色政權」的反對派時，他是絕不會給予平反的。我們的悲劇正在於，在我們受到了如此無情的鎮壓，反抗意志愈加強烈時，卻仍把希望寄託於毛澤東，依然將他視為「反抗特權階層壓迫的正義帶頭人」，在死裏逃生以後，依然願意為「保衛」他而獻出自己的生命。

這就說到了文化大革命中的「造反」的另一個方面的問題：這樣的底層反抗儘管有它的合理性、正義性，但感情裏有很強的狂熱和盲目的成分，是一種非理性的本能的反抗，因而很容易被利用，被誤導，走向歧途。

坦白地說，我是到文化大革命結束以後，才覺悟到這一點的。我當時讀魯迅的著作，看到他在一篇題為《雜憶》的文章裏，提到——

> 中國人所蘊蓄的怨憤已經夠多了，自然是受強者的蹂躪所致。但他們卻不很向強者反抗，而反在弱者身上發泄，兵和匪不相爭，無槍的百姓卻並受兵匪之苦，就是最近便的證據。再露骨地說，怕還可以證明這些人的卑怯。卑怯的人，即使有萬丈的憤火，除弱草之外，又能燒掉什麼呢？

讀到這裏，我真的出了一身冷汗：文革中的造反，在某種意義上，不就是這樣的「卑怯」的「反抗」麼？我們曾受到壓抑，心中鬱積着「怨憤」，文革給我們提供了一個發泄的機會，但我們這「萬丈怒火」，「除弱草之外」，又真的「燒掉什麼呢？」問題在於，在底層百姓和知識分子受到「強者的蹂躪」而產生的「怨憤」裏，除了「憤怒」，還蘊含着「怨毒」，前者可以引發出正大光明的反抗，而後者卻是一股邪氣，很容易被利用，引發出瘋狂的破壞。因此，魯迅提醒「點火的青年」：「對於群眾，在引起他們的公憤之餘，還須設法注入深沉的勇氣，當鼓勵他們的感情的時候，還許竭力啟發明白的理性」。而文革的點火者卻恰恰是要誘發底層受壓抑者內心的邪火，為其政治目的服務。這樣的利用與誤導，是一種精神的控制，其實是另一種形式的「專政」，是更為可怕而又不易察覺的。因而這樣的正當的反抗精神被利用，是更帶悲劇性的。

在我看來，文革中的着意誤導主要有兩個方面。首先，是將底層的不滿與反抗引向你死我活的對抗，這裏不僅是人為地激化矛盾，將鬥爭絕對化，拒絕一切妥協，而且將鬥爭理解為「你死我活」，一個消滅一個，包括肉體的消滅，這就在實踐中造成了文革中的殘酷的武鬥、公開的屠殺，以至全面內戰。後果是極其嚴重的。

文革中有一個盛行的口號：「把顛倒的歷史顛倒過來」。這也是毛澤東發動文化大革命的一個追求與目標。他的理論根據是「卑賤者最聰明，高貴者最愚蠢」。本來，強調「卑賤者聰明」，對打破鄙視卑賤者的傳統觀念，破除迷信，增強底層民眾的自信，是有合理性的，並且很容易在身受等級體制壓抑的底層社會引起共鳴，在文革中自然就起到了動員他們起來造反的作用。但「高貴者最愚蠢」的命題的同時提出，

就意味着將「卑賤者」與「高貴者」絕對對立起來，並引伸出一系列的對抗：「學問多的人」和「文化缺少者」，「社會地位高的」和「社會地位低的」，「大知識分子」和「小知識分子」，「大人物」和「小人物」，「老古董」和「年青人」……等等（以上引語均見毛澤東著作，在文革中廣泛流傳），毛澤東不但將二者絕對對立，而且賦予階級對抗的意義，不但在價值取向上絕對傾向後者，貶抑前者，而且號召後者起來打倒前者，「將顛倒的歷史顛倒過來」。這樣，就將底層因受壓抑的不滿引向反知識，反文化，反知識分子的歧途，文化革命中的許多暴行，就是在「把顛倒的歷史再顛倒過來」的旗幟下發生的。而所謂「把顛倒的歷史再顛倒過來」，就是魯迅一再引以為戒的中國歷代農民起義「彼可取而代之」的思路，這樣，底層的反抗，文革中的造反，就成了新一輪的「阿Q式」的造反和革命。

從另一個角度看，文革只是一個「罷官運動」，沒有觸及體制上的根本問題，也沒有進行任何制度建設。因此，建立起來的「紅色政權」，必然是一個新的官僚機構，或者借用魯迅的話説，還是一個大染缸，造反派進入這個體制，成為掌權者，其自身的官僚化與腐敗，蜕變為「新貴」，幾乎是必然的。而且在普通老百姓的眼中，這樣的靠文革造反爬上去的「新貴」，比之原來的「老官僚」更壞，因為他們是從底層陡然進入上層的「暴發戶」，所謂「得志便猖狂」，是更加殘暴，更加貪婪，更加不得人心的。就他們自身而言，則是一個自我的異化，壓迫他人者自己也是不獨立，不自由的。

在這個意義上，像我這樣的始終處於被壓制的，邊緣地位的造反者，是幸運的：我可以始終保持底層的，民間的獨立觀察與思考。

八、「民間思想村落」困惑中的艱難探索

這樣的獨立觀察、思考與探索，發生在文革的後期，特別是林彪事件之後。林彪是毛澤東的接班人，而且是載入了黨章的，突然之間「接班人」成了「叛徒」，於是，文革中製造的許多神話，都轟毀了，我們不能不對根本問題產生懷疑，重新思考一切。正像有些學者指出的，我自己也寫文章説過，在全國範圍內就出現了許多「民間思想村落」，以青年學生為主體的小團體，用今天的話來説，就是各種「沙龍」散布各地。在我的周圍，也慢慢地聚集了一批年青人。最近其中一位成員，寫了文章，有這樣的回憶——

> 在我們這個小城的西面，在距市區不遠的滇黔公路邊，有一條小路。小路穿過一片採石場，在一條狹長山窪的田野裏蜿蜒。路的盡頭，是所學校：安順地區師範學校。學校位於一片隆起的坡地上，旁邊有座水庫，依山傍水，是個讀書的好環境。

當時我就在這所師範學校裏教書。前不久我回到小城，故地重遊，確實感慨萬分。當年的種種情景，都一一重現。正像回憶中所説——

> 有段時間，我們這一小群人——工人、職員、代課教師，以及沒有找到工作的零工，男男女女十來個，幾乎每周一次，要到那小屋裏去聚會。我們常常沿着山窪裏的那條小路，翻上幾道高而陡的土埂，帶着自備的乾糧或採辦的蔬菜，在那小屋裏呆上整整一天。由於小屋的主人不擅烹調，我們必須為他（當然主要是為自己）幫

辦伙食。有時為了省事，就有自告奮勇的朋友，騎着車，專門跑到火車站的站台上，去買上一大包不要糧票的燒餅，然後就着一大鍋燒好的菜湯，一屋子人一邊嚷嚷着，爭論着什麼，一邊就啃着手中的乾餅。以至後來為這小屋的主人送別時，我還在一首不倫不類的詩裏寫下這樣的句子：「更難忘，婁山湖畔，登吟《井崗》（指一個雪天的早晨，我們一夥人爬上附近的山崗，齊聲朗誦毛澤東的《井崗山》）；陋室聚首，魯迅文章；朝來暮往，笑語喧堂。遙望共產主義理想，眼前燒餅與清湯……。」

是的，我們在這裏，談馬克思，談巴黎公社，談那些在傳抄中見到的手稿；當然我們也談文學，談魯迅。有段時間，小屋的主人還接連數次給我們講《野草》，講《故事新編》。還講過一次莫里哀的喜劇。（因為莫里哀的喜劇是「資產階級的」，不能公開講，就只好秘密地講，找個隱蔽的地方，大家分散地偷偷溜去聽講，就像電影裏的地下工作者）。有時，為了不太招人耳目，我們乾脆到外面，沿着傍湖小路，找個清靜的地方席地而坐；或者乾脆爬上臨近的小山，在那遠避塵俗的地方，討論一些敏感的政治問題。除此之外，我們也有輕鬆活潑的時候，猜謎，打鳥，野遊，朗誦，以至什麼「碰燈籠」之類的遊戲等等。至今我仍記得，是在毛澤東去世以後，有那麼一個夜晚，在依次朗誦了郭小川的詩，盧森堡的《獄中書簡》等等之後，主人餘興未盡，竟找出一封朋友的來信中抄錄的文章片斷，當眾朗誦起來。那蒼勁渾重的男中音，從那厚實的胸膛裏發出來，伴著信中慷慨激昂的情緒，極富感染力地落在我們心上，悄悄地撥動着每個人的心弦，翻湧起陣陣難以平靜的心潮……

在回憶中還談到了我在這些青年朋友中的印象——

那時的錢師（這是年輕朋友對我的共同稱謂），正處在政治和文藝的糾纏與徬徨中。一方面，他無法脱離現實，無法不被生活中那些與政治，與思想關聯度極大的問題所吸引；另一方面，他又不能忘情於他的文學研究，尤其是他的魯迅研究。因此，常陷入一種「兩條戰線作戰」的困惑和苦惱。談政治的朋友來了，他與他們談政治；搞文藝的朋友來了，他又與他們談文學，談創作；若遇有兩種朋友在場，那話題就相當繽紛了。好在他精力充沛，目光敏銳，一隻眼睛總是將文學盯得好好的。但凡文藝界有什麼動向，出現了哪些新人新作，總逃不過他的眼睛，並經常向我們推薦他的發現。記得剛剛顯露頭角的幾個作家，如克非，陳忠實，蔣子龍等，都曾受到他的推重。有意思的是，錢師當年的這種雙邊演串，過後竟也給他的治學留下烙印，形成他獨以思想分析見長的學術風格，足見當年經歷的影響。（以上回憶見籃子：〈剪不斷的思戀〉、〈奔突的地火——一個思想漂流者的精神歷程〉）

這一群人，聚集起來幹什麼呢？從前面引述的回憶可以看出，這一群人中，只有我一個人是大學生，其餘都只受過中學、小學的教育，但都喜歡讀書，有極強的求知欲；就其身份而言，只有我一個人是中專教師，其餘都是工人，代課老師，待業的零工，是真正的底層的邊緣人，「身無分文」，卻「心憂天下」，有極強的社會關懷和承擔意識，這是典型的文革時代所培育出來的一代理想主義者，也可以依稀看見「青年毛澤東」的影響（「身無分文，心憂天下」一語即來自青年毛澤東）。儘管面臨着林彪事件引發的思想困惑和混亂，卻依然堅持「共

產主義理想」，以更大的激情與責任感，來討論「中國向何處去，世界向何處去」，並且有了這樣的自覺：這是保留下來的當時的一封通信裏的一段話——

> 中國人民無疑等待着一個巨大而翻天覆地的變革。他們都對那些曾經是非常「神聖」的油彩已經感到失望，進而……，我想這樣的變革，是需要我們來推動的。領導億萬人民群眾來創造他們自己的歷史，而掀起一個波瀾壯闊的運動，這需要一個指導思想的理論，我們做的還不夠，我們所擁有的還遠遠趕不上這種革命的需要。我們要學習，學習，再學習！學習所有人的經驗，學習馬恩列斯毛的經典著作，我們要吸取新的知識！新的力量！給馬克思主義以活的靈魂。這是我們的任務，這個任務太重大了！它需要我們——若干有着遠大抱負的人去合力完成！(〈野崖致箭飛書〉)

這段話表明，當時已經到了文革的後期，我們這些人已經意識到中國將發生「巨大而翻天覆地的變革」。儘管當時誰也無法預計將會發生什麼，但「對那些曾經是非常『神聖』的油彩已經感到失望」，已經不能再按文革的路走下去，必定要有一個新的思想與社會運動，尋找新的出路，卻是大家的一個共識。不但敏感到將要發生的巨大的變革，而且覺得我們這些人有責任推動這個變革，首先要做的就是為變革作思想準備，鑄造新的理論武器。這就需要重新學習，「吸取新的知識，新的力量」。「民間思想村落」就這樣應運而生。

問題是到哪裏去「吸取新的知識，新的力量」。

就在這個問題上，我們這座小城的「民間思想者」裏，出現了兩種不同的選擇，並且引發了不同的爭論。一些朋友把他們的目光轉向「啟

蒙時代以來形成的西方自由、民主、人權思潮」，而我們這批人則「沿着馬克思、列寧的思想蹤跡，追溯從巴黎公社到十月革命的歷史，由此進入國際共產主義運動的視域」，「進而深入下去，進一步接觸到伯恩斯坦、考茨基，以及托洛斯基、布哈林、盧森堡……」這些所謂「修正主義思潮」。——正像一位朋友在他的回憶錄裏所說，這其實是預伏着以後中國知識界的不同路向的：前者逐步「通向現代西方憲政民主的自由之路」，後者則走向了「社會民主主義」之路（參看籃子：《奔突的地火——一個思想漂流者的精神歷程》）。不過這已經是後話。

而我們這些到馬克思、列寧那裏去尋找思想資源的民間思想者，當時所面臨的首要問題是，要打破官方對馬列主義的壟斷，獲得獨立研究、思考，重新檢驗、判斷一切的權利，發展馬克思主義，創造新的思想理論的權利。於是，就有了前引回憶中提到的毛澤東去世以後的一封通信裏的這段話——

> 我們這一代革命青年將遇到許多問題，是馬克思、列寧所沒有實踐過的。可以肯定，這一代革命者，不但負有進行革命實踐的任務，也有發展馬克思主義理論的光榮任務。這不是狂妄，每一個青年，只要他願意是自己成為無產階級革命事業的戰士，就要敢於想，應該想，這是唯一的科學態度。
>
> 要用自己的眼光來檢驗一切。只能肯定正確的、合乎今天階級鬥爭情況的經驗和理論，而一定要否定那些已經被發展着的歷史拋到後面去的東西。
>
> 我們要一面清除那些廢墟上的破磚爛瓦，把前人留下來的東西一一加以審查，一面把那些能夠為我們所用的武器、工具收集起

來，加以改造。有人會說我們對廢墟清除得太厲害了，對前人留下來的成果改革得太多了，他們是現狀的既得利益者；另一些人們從一開始就會指責不應該對繼承下來的現狀有所保留，他們要全盤否定前輩流血流汗留下來的所有成果，他們想在這塊土地上建設的原來是更加守舊、更加落後的醜陋建築。無論如何，我們新的戰鬥生活就是在這種種人的叫罵的喧囂聲中開始的。

這篇通信還理直氣壯地為「非正統」與「不滿現狀」辯護——

能夠繼承事業的，歷來不能百分之百的「正統」。歷史一再證明，號稱「正統派」的，又嚇人，又可憐，拉大旗，作虎皮，其實馬克思主義活的靈魂早就丟得精光，只剩下詞句。

不滿有兩種：一種是希望回到過去，一種是希望創造更好的未來。如果對一切都滿足了，那麼，還搞什麼革命呢？查一查人類歷史，「不滿現狀」不也是一種偉大的動力嗎？（曉明：〈我們這一代的歷史使命〉）

那一夜，或許正是這樣的公開宣示對現狀的不滿，敢於向「正統」挑戰的氣勢，讓我們這群人砰然心動。

這其實也是一個很好的自我命名：永遠「不滿足現狀」的批判者，非正統的民間的馬克思主義者。

這樣的民間馬克思主義者是出現在這樣的背景下的：一方面，馬克思主義成了國家意識形態，而這樣的國家意識形態性在文革中更是達到了登峰造極的地步，一切非馬克思主義的思想，都被宣布為「封（建主義）、資（本主義）、修（正主義）」而予以取締，馬克思主義就獲

得了「獨尊」的地位。而對馬克思主義的理解又是極其狹窄的，實際是獨尊「布爾什維克主義」，以至獨尊被稱為「當代馬克思主義頂峰」的「毛澤東思想」，馬克思主義的其他流派則一律被視為「修正主義」而予以根本否定，馬克思主義的創始人馬克思、恩格斯的原著事實上被置之高閣。更重要的是，由於馬克思主義成了國家意識形態，對它的解釋與發展就成了一種權利，而且必然為既得利益集團所壟斷。我與校長在對馬克思著作理解上發生分歧，竟被安上「打着紅旗反紅旗」的罪名，原因即在我對解釋權的僭越；而發展馬克思主義更是少數領袖的特權，任何人都不能問津。在這樣的情勢下，我們這批無權無勢的民間思想者，要讀馬克思主義原著，要研究馬克思主義的其他流派的思想，宣布要「重新審視」已有的一切，並要自覺擔當發展馬克思主義的歷史使命：這都必然被視為叛逆，是反馬克思主義、反黨，甚至是反革命的行為；後來我們才知道，我們這群人一開始聚集在一起，就處於當地公安部門嚴密監控下，事實上當時在全國其他地方的類似組織有的就被宣布為「反革命小集團」，其骨幹甚至被處以極刑，這樣的結果我們是清楚的，也可以說，我們是冒着生命的危險作出「民間馬克思主義者」的選擇的，這樣的事發生在一個號稱「以馬克思主義為指導」的國家裏，似乎是不可思議的，但卻是我們當時必須面對的現實。

另一方面，由於文革的失敗，在民間思想者中日益增長着對毛澤東思想，以至馬克思主義本身的懷疑，在這樣的情況下，我們仍然堅持對馬克思主義的信念，堅持毛澤東的「無產階級專政條件下的繼續革命理論」，又顯得比較保守，不合時宜。所以，如前引通信中所說，我們當時即意識到必須兩面作戰：既要反對壟斷馬克思主義的「既得利益者」，又要警惕對馬克思主義和革命歷史的「全盤否定」。

這就說到了我們和小城裏的另外一些民間思想者的分歧。這主要集中在對文化大革命的認識上。那些深受西方自由、民主、人道主義思想影響的朋友，自然着重於對文革的非人道、反人權方面的批判，他們因此對文革持全盤否定的態度。而我們對文革的態度則比較複雜，我們也是文革中被壓抑、迫害的對象，對文革中的反人道行為，我們自己就深有體會，但我們卻把它視為「過分行為」，是「革命過程中必須付出的代價」。對此，我後來有過一個反省，在一篇文章裏，這樣寫道：自己直到80年代才對「文革反人道、反文化」的本質，「有了更深切的認識，所謂『代價論』就發生了根本的動搖，並因為自己曾以『代價論』容忍了文革中的許多暴行而陷入深深的自責中」(《關於文革記憶與研究的通信》)。這樣的自責，不僅是為我自己認識上的局限，更是這樣的局限，還影響了我周圍的年輕人，這是我一直深感內疚的。

當時我們對文革的批判主要是它的不徹底性，未能觸及「官僚主義者階級」產生的基礎，是「一場沒有革命的革命」，我們經常引用馬克思的話說:「革命死了，革命精神萬歲」。我們當時之所以要堅持毛澤東的「無產階級專政條件下繼續革命」的理論，就是因為我們認同毛澤東的判斷：中國已經出現了「官僚主義者階級」，在我們看來，文革的「革命精神」的核心就是「反對官僚主義者階級」。因此，在前引通信裏，我們仍然強調：

> **我們正處在無產階級革命的一個新的階段，在新的歷史條件下，同新生的資產階級鬥，要在實踐和理論上解決革命的無產階級同新生資產階級，特別是黨內資產階級即官僚主義者階級鬥爭的問題。在此同時，還要利用社會主義制度的優越性，把我國建設成偉大的無產階級專政的強國。**

也就是說，在我們看來，在毛澤東去世以後，我們這一代所要擔負的兩大使命，一是要繼續從理論與實踐上解決社會主義國家出現「黨內資產階級即官僚主義者階級」的問題，一是要進行「建設」，以充分發揮「社會主義制度的優越性」。這也可以說是我們對文革歷史經驗教訓的基本總結。

這也就決定了我們對當時中國現實政治的態度：一方面，我們對以「四人幫」為代表的「文革新貴」極度反感，在前引通信中，就有這樣一段話：「在（革命）發展中，免不了魚目混珠，泥沙俱下。除非革命不再發展，才可能使野心家和陰謀家長久地佔據領導地位。運動愈深入，革命愈發展，就愈沒有他們的地位。正如毛主席曾經指出的那樣，在中國，這類人不可能長久，也不得安寧」。但另一方面，我們對被打倒的「走資本主義道路的當權派」也始終心存警戒：我們對恢復文革前的「黨專政」體制的任何意圖與做法都懷有高度的警惕。

因此，我們認為，要解決中國的問題，無論是官僚主義者階級的問題，還是進行社會主義建設的問題，關鍵是要建立「無產階級民主制」。我們當時主要的思想資源是列寧的後期思想。為此，通讀了列寧1916年末—1923年幾乎全部著作，作了詳盡的摘錄，準備系統地進行「過渡時期的政治與經濟問題」的研究，而首先討論的是過渡時期的國家形式——無產階級專政的「科學含義」問題。在〈過渡時期無產階級革命的幾個理論問題——列寧後期思想探討之一〉一文裏，我們反覆強調一個意思：

人們常常喜歡把專政和民主對立起來，以為專政與民主是互相排斥的，專政的確立就是對於民主的否定。這是大錯特錯了。其

> 實，專政與民主，這是對立的統一，專政本身就包含着民主……所謂無產階級專政，就是對於無產階級的最充分的民主。人們説的無產階級專政，就是説的無產階級民主。專政是相對於敵對階級而言。如果無產階級專政不同時就是無產階級民主，那麼，這個專政就不是（屬於）無產階級的，而只是（屬於）一小部分人的。民主也只是一小部分人的民主。

而我們當時所理解，所追求與嚮往的民主，是馬克思、恩格斯、列寧所總結的巴黎公社民主三原則：「廢除常備軍」、「實行全面普選」、「廢除高薪制」。在一篇題為〈馬列主義國家原理學習 —— 兼評蘇聯社會主義〉的文章裏，這樣強調：「國家力量的加強，並不意味着官僚機構的重疊繁複，專政不是專制，民主集中也不等於民主集權」，這裏表面上是對「蘇聯社會主義」的批判，其矛頭自然是指向文革中不但沒有削弱、反而加強了的「官僚主義者階級」的「專制」與「集權」。因此，我們對列寧後期以「改造國家機器的職能，促成官僚機構逐漸消亡」為核心的國家學説，感到極大的興趣，在文章裏一再引述：要「使所有的政權機構，從駕於社會之上的主人變成為社會服務的公僕」，「在社會主義社會裏，由工人代表組成的『某種類似議會的東西』，當然會制訂條例和監督『機構』的『行政』，可是這機構絕不是『官僚的』機構」，「為了防止這些人變成官僚，就會採取馬克思和恩格斯詳細分析過的辦法：1）不但實行選舉制度，而且隨時可以撤換；2）薪金不得高於工人的工資；3）立刻轉到使所有的人都來執行監督和檢察職能，使所有的人暫時都變成『官僚』，因而使任何人都不可能成為『官僚』」。

我們當時心目中的「無產階級民主」，是高於所謂「資產階級民主」的，這樣的幾乎是先天的優越感或許妨礙了我們以更開闊的視野，更

開放的心態去吸取、接受人類文明發展的一切成果，形成了某種局限。更重要的是，我們依然沒有從「無產階級專政」的思維中跳出來，我們所期待的只是「無產階級專政」前提與條件下的「民主」。正像我在為當年的年輕朋友寫的一篇書序裏所說：

> 那時候，不用說突破，連思想上任何一點小小的推進，都要經過痛苦的思想鬥爭與激烈的爭論。這種半是奴隸、半是掙扎的思考，是今天的年輕的讀者所難以理解的。他們看到我們當年的手稿，定會覺得陳舊而新意無多；作為當事人，只能報以苦笑：路就是這樣一步一步走過來的，最初哪怕很小的一步，也是艱難的。

我對文革後期的「民間思想村落」還作了這樣的評價：

> 從根底上說，這是一群「非知識分子」（或謂「明天的知識分子」）（像我們小組的成員，除我一人之外，都是才讀過小學與中學的「半大孩子」），在肩負時代已經提出的先進知識分子應當承擔的「為社會大變動熔鑄理論武器」的任務。在知識分子被迫整體性缺席的情況下，這些文化水平不高的年輕人毅然挑起重任，以體制外的民間獨立思考開啟了思想解放運動的先河，這無論如何是具有思想史的意義的。但提出的理論任務本身與擔當者的實際理論能力的巨大反差，也同時決定了文革後期的這一次「民間思想村落」的思考，「只能是一種不足月的精神分娩，一次走不到頭的思想漂流」，「他們思考的精神價值遠遠超過價值意義」。（籃子著《〈山崖上的守望〉序》）

——這樣的評價自然也是適用於我們那個小集體的。

對我個人來說，這一段經歷也是非常重要的。如果說我有什麼理論的根底的話，那就是我在文革中在馬克思主義經典原著的閱讀、研究上下過一點功夫，而且我們當時是為了尋找批判現實的理論武器去研究馬克思主義的，因此，馬克思主義在我心目中，永遠是一種批判性、革命性的學說。我至今還記得，我在讀恩格斯的《路德維希•費爾巴哈和德國古典哲學的終結》時，所受到的靈魂的震撼。恩格斯是這樣說的：

> **辯證哲學推翻了一切關於最終絕對真理和與之相應的人類最終對狀態的想法。在它面前不存在任何最終的、絕對的、神聖的東西；它指出所有一切事物的暫時性；在它面前，除了發生和消滅，無止境地由低級上升到高級的不斷的過程，什麼都不存在。它本身也不過是這一過程在思維着的頭腦中的反映而已。誠然，它也有保守的方面：它承認認識和社會的每一個階段對自己的時間和條件來說都有存在的理由，但也不過如此而已。這種看法的保守性是相對的，它的革命性是絕對的—這就是辯證哲學所承認的唯一絕對的東西。**

這樣的徹底的批判精神，在我看來，是與魯迅精神相通的：如前所說，文革期間，魯迅著作正是我閱讀與研究的另一個重點，魯迅對「精神界戰士」和「永遠的革命者」的召喚，對於我，也同樣是刻骨銘心的。這幾乎註定了我後半生的人生選擇與學術道路。在我的第一部學術著作《心靈的探尋》裏即引述了恩格斯的這段話，作為我對魯迅思想的一種理解，這當然不是偶然的。

文革後期的這段民間思想村落的批判性思考，對我的精神氣質的影響，也許是更為深刻而重要的。記得當時我曾確定了自己的「三個

座右銘」:一是魯迅引用的屈原的話:「路漫漫其修遠兮，吾將上下而求索」;二是魯迅在〈慶祝滬寧克復的那一邊〉(這是文革期間發現的魯迅的佚文）裏的話:「永遠進擊」;三是文革中盛傳的是毛澤東的話:「在命運面前碰得頭破血流也在所不惜」。這同樣也決定了我後半生的生命選擇與生命存在方式。

九、終於走上了學者的道路

文革終於結束了，改革開放的「新時期」開始了。它既是我們所預感的社會大變動，卻又與我們的設想、期待不完全相同——我們畢竟只是底層的民間思想者，對於歷史發展的大局，始終是無能為力的。但我們這批民間思想村落的朋友仍決定投身進去。但在用什麼方式參與問題上，卻發生了分岐。一部分人主張進入體制內推動自上而下的改革;有的則堅持在體制外的民間立場，發動民間社會運動，推動自下而上的民主變革。這其實是反映了我們對中國改革運動的一個設想的：它應該有自上而下與自下而上的雙重推動，以形成國家與民間的相互支持，又相互制約的良性互動。但具體到我們這批人的選擇，即我們應當將自己的主要精力投身到哪裏，就發生了激烈的爭論，最後爭到我這裏，叫我表態。那時我已經考上了北大研究生，自己也處於極度矛盾中。我這個人，天生地具有反體制的傾向，而且如前所說，由於文革的教訓，我對當權者始終心懷疑慮，而且他們當時的某些作為，也引起了我的很大警惕，不對他們寄以希望;我認為中國的希望，仍然是而且只能在民間，在人民之中，在真正站在人民立場上，無私地、勇敢地探索中國未來道路的民主戰士身上。當然，我也深知，這些「戰士」是複雜的，難免泥沙俱下，魚目混珠：這也是文革的

經驗告訴我們的。但我強調，不能因為預見到他們未來的分化而對他們採取指手畫腳的態度，唯一的正確態度是與他們並肩戰鬥，在鬥爭中結識真正的戰友。也就是說，在我看來，我們這樣的人，如果將自己的立場堅持到底的話，必然要走支持民間社會運動這條路。

但是，文革的另一方面的教訓，卻使我對政治本身產生疑懼，在這方面，魯迅的《文藝和政治的歧途》給了我很深的影響；後來我在第一本魯迅研究專著《心靈的探尋》裏，大談政治家與思想者的不同邏輯，正是我在文革後期與文革後一直思考的問題。就我個人氣質而言，既有「堂吉訶德氣」，因而有強烈的參與社會運動，充當戰士的衝動，又有「哈姆雷特氣」，對實際社會運動多有懷疑，因而猶豫不決。更重要的是，文學與學術，對我有一種永遠的近乎神秘的誘惑，如前面所引述的朋友的回憶，即使在文革時期，我也是腳踩政治與文學兩隻船的。於是，終於有了這樣一封信——

> 這一年，我一直在「當學者」與「當戰士」這兩條道路中徘徊，矛盾，鬥爭，苦悶。一條「學者」的大道正在面前展開，我周圍的同學都在奮力地走着這條路，周圍的人也希望我走這條路。然而我不能忘卻過去，我無法安下心來，周圍的一切政治事變都在我思想上引起強烈反應。我不能不憂國憂民，憂自己。而且我研究魯迅，如果安心於做一個不問世俗的學者，我就根本背叛了魯迅，我的業務不能與政治分開。但另一方面，你完全説對了：我是一個怯懦的知識分子，我本來是一個再「正統」不過的、厭倦政治的中國傳統知識分子，是文化大革命把我改造成現在這個樣子，但我的劣根——不習慣於、厭倦甚至害怕政治——未除。過去十年，我之所

以一直捲在政治鬥爭的第一線，一方面是客觀形勢把我推到了這個地位；另一方面，在很大程度上，也是你們這些學生，年青人推動着我走的。我離開了你們，成了孤獨的一個人，就失去了勇氣。我曾多次想，我如果不離開你們，或者你們都來到了北京，我也許就會在你們的推動下，不由自主地走上鬥爭之路。然而，現在沒有這個條件，而我卻不習慣於或者害怕去結識我所不熟悉的人，去尋找新的戰友，這樣我就只有深深地陷入苦悶之中了。我這樣概括了我的矛盾：當學者，不肯；當戰士，不敢；混日子，不願。我承認並且自責我的自私與怯懦，我畢竟不是一個真正的革命者，不過是一個知識分子中的理想主義者。我看到了我的前途：在矛盾、苦悶、徬徨中，牢騷滿腔地度過了我的一生。可是我不願如此，不甘於如此，我要掙扎，卻缺乏必要的勇氣。我過去不願在你們面前把我心靈深處最陰暗的東西暴露出來，因為我不願使你們失望，同時也不願增加你們心靈的負擔。但有時我常常自責，我是不是在欺騙你們呢？特別是這一年中，我心靈深處的陰暗面佔了上風的時候，我更是常常這樣問我自己，我不願再扮演一個「老師」的角色了，我已經不配再當你們的「老師」了。即使說我的某些見解在你們看來仍然不無「深刻」之處，但我言與行不能一致，這些「深刻」見解又有多少價值呢？

我覺得，我是一個過渡性的人，我應該退出你們生活的舞台了，我不希望我的思想成為你們繼續前進的一個阻力或者負擔。因此當我知道，你獨立作出了「走自己的路」的決定時，我是多麼的高興，可我又是多麼的慚愧啊！因此我不想對你說更多的鼓勵的話，因為我無權說這樣的話，我只想對你說一句話：堅定地走自

> 己的路！在尋找戰友中，注意保持自己的獨立性！此外我還要説的是，在你的前進中，無論什麼方面需要我的幫助的話，我仍然願意為你助一臂之力。我即使不能當一名戰士，當一名贊助者、支持者、同情者總可以吧？——寫到這裏，我不禁有些心酸：生活是多麼無情，它為我安排了怎樣一個角色呵！！！……

這封信在當年年輕朋友中，引起了強烈的震撼。但這封信也標誌着我和文革時代的生活告別了。

從此我在充滿了矛盾與苦悶之中，走上了學者之路。

第三講

我的人生之路和治學之路（下）

2002 年 3 月 28 日

一、80 年代北大校園風景：兩代人的相遇

我可以說是帶着「學術和政治」、「學者和戰士」的矛盾，走上學術研究道路的。

我屬於文革結束後的第一代研究生，而當時我又有一個很特殊的身份：我成長於五六十年代，1960 年大學就畢業了；但 70 年代末又來讀研究生。我的同學比我年齡要小七八歲，十多歲，而我的老師，例如謝冕、孫玉石，比我只高一班，更有意思的是，教文藝理論的，竟是我大學的同班同學李思孝。考試時，他來監考，我立刻想起了中學讀過的一篇課文：〈永不掉隊〉，講蘇聯衛國戰爭時期，大學教授當了戰士，戰爭結束後，他當年的團長又來做了他的學生，都是社會的激烈動盪時期造成人的身份的激烈變化。我出現在學術界是 80 年代，所以人們都把我看作是 80 年代的學者，而且因為和黃子平、陳平原一起發表〈論二十世紀中國文學〉，沾了他們的光，很長時期都被稱作「青年學者」，後來突然發現我老了，又把我叫作「老教授」。因此我常常說自己沒有中年，從「青年學者」一下子就跳為「老教授」。更重要的是，由此決定了我的思考，我的學術研究，就帶有跨代的特點，它的世界觀、人生觀，以至文學觀、學術觀的基礎是五六十年代的大學教育所奠定的，而又受到 80 年代的學術訓練，在學術眼光、觀念與方法上都

有鮮明的 80 年代的時代烙印，這就構成一個比較複雜的學術背景。我也因此受到了兩個方面的批評：從五六十年代的眼光看，我過於激進，是所謂「新潮學者」；從 80 年代 (更不用説 90 年代，以及新世紀了) 眼光看，我歷史包袱過重，不能與時俱進，過於保守了。我自己卻經常感到歷史的尷尬，不過也無可奈何，只能在夾縫中求生存吧。

但我有幸遇到了王瑤先生。

我在給研究生同學趙園的《艱難的選擇》這本書寫再版導言時，這樣談到「80 年代的學人」：

> **這一代人在 80 年代的思想解放運動中，通過痛苦的反思獲得一次真正的覺醒；同時又在歷史提供的特殊機遇中，與直接承續了「五•四」精神的老一輩學者相遇，不僅接受了嚴格的學術訓練，而且在精神譜系上，與新文化傳統相連結，並進而把自我的新覺醒轉化為新的學術。**

更為重要的是，我是在北大度過我的 80 年代的學術生涯的，我常説這是歷史對我的特殊照顧，或者説是補償吧。那時的北大，正是聚集了一大批劫後餘生的繼承了「五 • 四」傳統的知識分子。於是，就有了 80 年代的北京大學的特殊風景 ——

清晨，你早上起來跑步，會在北大圖書館前碰見堅持晨練的朱光潛先生。

傍晚，你漫步未名湖畔，會看見宗白華先生迎面走來，立刻聯想起他的《美學散步》。

還有一位拄着拐杖，凝視着湖面的老人，那是吳組緗先生。你從旁輕輕走過，不敢打攪他的沉思。

你來到燕南園。三松堂的白皮松樹下，有美髯飄飛的馮友蘭；竹林掩映中，林庚先生的歌聲竟是那樣清純……

當然，還有口銜煙斗，騎着單車，在校園中橫衝直撞的王瑤先生……

從五四的「學燈」(宗白華先生是「五四」四大副刊之一的〈學燈〉的編輯，是他最早發現了郭沫若；還有楊晦先生，是「火燒趙家樓」的英雄)，到 30 年代的清華大學院 (吳組緗、林庚這一代)，到西南聯大的火把 (從老師輩的馮友蘭，到學生輩的王瑤)：這是一批「五四」傳統最後的見證人，繼承人和倖存者。

這是一次奇遇：先生們長期被視為「資產階級代表人物」，現在第一次恢復了他們應有的歷史地位，而給他們的時間已經不多，因此急切地希望將自己的學術傳下去；而我們這一批學生，在「批判封資修」的環境下長大，在一片精神廢墟上成長，現在終於有了學習的機會，內心充滿對知識和精神的渴求，迫切希望登上學術的殿堂。當時我們讀書的勁頭，用「發瘋」來形容絕不過分，我們真像野牛闖進了菜園，吃不盡，嚼不夠。老師忘我地教，學生瘋狂地學，一方面想培養傳人，一方面渴望接班，兩代人的生命就這樣相遇，相交，相融，這是一個歷史的際遇，是我們這一代人的最大幸運，而且不會重複，是後代人難以想像的。

二、我理解的王瑤傳統

「師朱法魯」的學術淵源

而王瑤先生，因為他是研究現代文學的，他身上就有了更為強烈的「五四」傳統意識，以及將這一傳統傳下去的自覺性。

記得王瑤先生去世的時候，我們這些弟子們曾經送了一副挽聯，是陳平原起草的：「魏晉風度為人但有真性情，五四精神傳世豈無好文章」。「魏晉風度」和「五四精神」正是對先生人格、精神、氣質的一個高度概括。

王瑤先生對於「五四」可以說是獨有情鍾的，可以說他有一種永遠擺脫不掉的「五四」情結。當我和陳平原、黃子平提出「20世紀中國文學」這個概念時，先生對我們最尖銳的批評，就是不管你們主觀動機如何，你們把現代文學的起點上移到晚清，客觀上會導致對「五四」意義的貶低和否定。所以他後來寫了一篇文章，專門討論現代文學的起點和終結，很大程度上就是針對我們來的。這樣的師生之間的爭論，是很有意思的。

而王先生對「五四」傳統的繼承，主要通過兩個中介：一是他的研究生導師朱自清，一是魯迅。他的研究生同班同學季鎮淮先生曾說王瑤先生是「師朱法魯」，就思想與學術的傳承來說，這是很有道理的。後來，新加坡有一個學者叫鄭子渝，曾經描述過一個他以為的精神譜系，說「從周作人到俞平伯，到朱自清，再到王瑤」，有一條發展線索。將朱自清、王瑤的思想、學術上溯到周作人，這可能不大準確，這涉及對朱自清、王瑤的理解，有討論的必要。

我們先來看王瑤先生對朱自清先生的看法。這裏我想向大家介紹孫玉石先生的一個回憶。孫玉石先生是王瑤先生的大弟子，是個有心人，有時把王瑤先生的話記在日記裏，所以他的回憶就比較可靠，比較有根據。這是他記錄的王瑤先生的話：

> 研究歷史最重要的就是實事求是。聞一多先生受羅隆基的影響走上進步道路。羅隆基是搞政治的，皖南事變後他到昆明，同聞一多來往很多，拉聞一多加入民盟。當時陳果夫到雲南，來勸高級知識分子入國民黨。馮友蘭、雷海宗等人都加入了，聞先生也為之心動。他為此找朱自清先生，朱先生不同意，聞一多也就作罷了。聞一多犧牲後，許多文章都説朱自清先生受聞一多影響，朱自清先生看了以後很生氣。朱先生一直是支持進步的，「一二•九」時曾多次冒生命危險掩護進步學生。

王先生由此出一個結論：

> 聞一多熱情外露，他是詩人、學者、民主鬥士，幾個階段很分明。朱自清先生不同，他更內向一些。他一生皆是詩人，一生皆是學者，一生皆是戰士。

孫玉石先生回憶説：

> 説這段話時，王瑤先生是很激動的。這番藏在心底的聲音，説明王先生不是為朱自清先生而辯護，而是在為歷史的真實所辯護，在為一種實事求是的科學精神辯護。[1]

我看孫先生這段回憶，更感興趣的是王先生對朱自清的評價，說他「一生都是詩人，一生都是學者，一生都是戰士」。這個看法和通常看法不一樣。我們說聞一多是「詩人、學者、戰士」，好像朱自清和「戰士」是不沾邊的，因為在一般人心目中朱自清是一個純粹的學者，是學院派學者的一個典型代表。但是王瑤師作為學生，對朱自清自有更深的觀察與了解，他認為朱自清將「詩人，學者，戰士」統一為一身，貫徹於一生，這當然有他的道理與根據，在我看來，這是一個很獨到的見解，對我們理解朱自清先生，以及王瑤先生對朱自清傳統的繼承，都非常重要。

王瑤先生晚年寫過兩篇文章悼念他的老師：〈念朱自清先生〉和〈念聞一多先生〉，可以說是姐妹篇，對兩位恩師的為人與學問，都獨有會心，很值得注意。其中有一個判斷，就非常重要：他強調朱自清先生的新詩理論的核心是新詩的「現代化」問題。後來王瑤先生又主持他生前最後一個學術項目「中國文學研究的現代化進程」，並堅持要把朱自清先生加入進去，也就是說，在王瑤先生的心目中，朱自清先生是對中國學術的現代化及中國詩歌的現代化做出了傑出貢獻的這樣一個學者和詩人。從現代化這個角度來肯定朱自清，這顯然跟王先生自己的學術思想與學術追求有密切關係。我們知道，朱自清先生是最早在大學裏面開設新文學課程的，他 30 年代在燕京大學的講稿《中國新文學研究綱要》，對王瑤先生後來寫《新文學史稿》，在體例、結構與方法上都有直接的影響。

但是已經有研究者注意到一個很有意思的現象：王瑤先生在學術問題上經常提到朱自清和魯迅，但「他提起魯迅的次數大大超過朱自清；談到前者時所用的詞彙與和語氣的分量，也要明顯重於後者。——

比如一再指出魯迅的著述及其方法，為我們研究工作提供了『典範』、『範例』等，談到朱自清時，從未使用過這類詞語」，結論是：在王瑤先生「自身的學術工作中，魯迅也要比朱自清留下更多更深的印記」[2]。這也是一個很值得重視的分析。

王瑤先生對魯迅的特別重視，最集中地表現在他的一個基本觀點，他始終堅持魯迅的「方向」意義。也就是説，他理解的「五四」傳統，主要是魯迅的傳統。魯迅對王瑤先生的意義，我在一篇文章裏有過這樣的概括——

> 作為思想家、文學家的魯迅，是作為文學史家的王瑤的研究對象。王瑤先生儘管不是魯迅研究的開創者，但卻是 1949 年以來大陸魯迅研究的一個重要代表。他在極左思潮的干擾下，為維護魯迅研究的科學性，促進魯迅研究的學術化，作出了巨大的努力。
>
> 作為學者的魯迅對於王瑤先生更具有典範的意義。王瑤先生自己就多次指出，他是「由於十分欽佩魯迅關於魏晉文學的許多精闢的見解」才「決定從漢魏六朝一段來開始對中國文學史的研究工作」;「在現代文學研究方面」也「仍然是以魯迅的有關文章和言論作為自己工作的指標」。
>
> 作為人的魯迅，現代知識分子的代表，精神界的戰士的魯迅，對於王瑤先生的影響可能是更為深遠，也更為重要的。王瑤先生正是通過魯迅的中介，與中國的傳統文化中的「魏晉風度」，以及作為中國現代文化的集中代表「五四精神」，取得了內在的精神聯繫，或者説將魯迅的精神化為自己的血肉，從而成為「魯迅式的知

> 識分子」，實現了「做人與作文（研究）的統一」，形成了一種精神的力量。[3]

五四精神、魏晉風度：和魯迅的深度精神感應

這裏所說的「魏晉風度」和「五四精神」正好是構成王瑤先生的精神氣質的兩個側面。大家知道，魯迅曾經用「清峻」和「通脫」來概括魏晉風度，並且說他自己「有時很峻急，有時又很隨便」，其實「峻急」就是「清峻」，「隨便」就是「通脫」。而王瑤先生正是在這兩方面都有所繼承，而且形成了自己的特點。作為王瑤的學生，我們永遠不能忘懷的，是他那極有特色的「王瑤之笑」，以及銳利的，給人以威壓的目光，把他內在通脫與清峻，表現得淋漓盡致。在朋友、弟子圈裏傳誦一時的先生的名文：〈自我介紹〉，讓我們最為傾心的，也是這一點：

> ……邇來垂垂老矣，華髮滿顛，齒轉黃黑，頗符「顛倒黑白之譏」；而濃茗時啜，煙斗常銜，亦諳「水深火熱」之味。惟鄉音未改，出語多諧，時乘單車橫衝直撞，似猶未失故態耳。

這裏，幽默和通達之中，暗含着辛酸和倔強，包孕着多麼豐厚的人生體驗！此言此語，在當今學者中非王瑤莫為，卻很容易使我們想起魯迅。這就是說，王瑤之於魯迅，不僅是精神上的契合，更有一種生命的遇合，這樣一種深度的精神感應，這樣的魏晉風度與五四精神的膠合，正是我們這些學生所達不到的，我們無法進入那樣一種境界。

但也正是這樣的境界，深深地吸引了我，給了我極其深刻的影響。前面說過，我在文革前與文革中都在閱讀魯迅著作上下過很大的功夫；我也在很多場合都談過正是在文革中所經歷的絕望體驗，使我

接近了魯迅，也就是說，在遇到王瑤先生以前，我已經有了自己的準備，但只有成為王瑤先生的學生以後，我才感悟到了魯迅的精神氣質，或者說，發現了那樣一個我所達不到的境界：這樣的發現，無論對我的魯迅研究，還是我的精神發展，都是至關重要，可以說是決定性的。

無可彌補的知識與精神差距

於是，我在研究觀察、接近王瑤先生的時候，在研究魯迅的過程中，經常反省自己：我為什麼進入不了那樣的境界？差距在哪裏？首先發現的是自己知識結構上的缺陷。在某種程度上，我真正是「五四」所培養出來的一代，我沒有讀過私塾，從一開始接受的就是五四開創的「國語教育」，讀的現代白話文的新課本，我就是這樣成長起來的，先天地缺少傳統文化的薰陶，「五•四」新文化、新文學成了我的知識結構中的主體。我在中學階段就已經把「五•四」新文學的主要代表作，魯迅的《吶喊》、《彷徨》，茅盾的《子夜》，巴金的《家》，曹禺的《雷雨》、《日出》，等等，都讀過了。中學時期的另一個興趣，是如飢似渴地閱讀了大量的蘇聯作品，無論是經典的，還是流行的蘇聯作品差不多都讀過。到了大學期間，再來讀中國古典名著，讀外國文學作品，主要是文藝復興以來的西方文學，特別迷戀俄國的文學，後來我寫《豐富的痛苦》，談莎士比亞，歌德，海涅，屠格涅夫，就是依據大學裏的那點底子。大學畢業到了貴州，利用當地的圖書館，猛讀了一批北歐、東歐，以及東方被壓迫國家、民族的作品，同時也讀了一點古典詩詞，特別是讀了《莊子》。這個時期的閱讀，其實是以魯迅為中心的，讀被壓迫民族的文學，是因為魯迅的提倡，讀《莊子》，也是因為魯迅說他深受其影響。當時我雄心勃勃地制訂了一個很龐大的閱讀

計畫，就是魯迅作品中提到的書，我都要讀，當時還真的根據《魯迅全集》開列了一個長長的書單。也就是說，很自覺地要補課，以縮小自己跟魯迅之間的知識差距。但也只能說，其志向與勇氣均可嘉，而實際是做不到的。在那樣一個邊遠的小城，要讀的這些書根本找不到，只能從《莊子》這樣的基本經典讀起。但隨着文化大革命的爆發，我的閱讀興趣，如前所說，轉向了馬克思主義經典著作的閱讀。文革結束後，回到北京，才有了可能接觸到廣大的世界。當時很多同學，都在猛補外語，而我卻考慮到自己年齡已大，學習外語有相當的困難，而當務之急，是專業的補課。於是，放棄了外語的學習，集中於現代文學的研讀。而且和其他朋友、同學在80年代熱衷於西方哲學、文學理論，90年代又轉向中國傳統的補課不同，二十多年以來，我一直堅守於現代文學的研讀與寫作。而且我的寫作欲望愈來愈強烈，到後來幾乎沒有時間來系統地讀書。這固然造成了我在現代文學專業上的某些優勢，但同時也形成了巨大的缺陷與不足。

從以上的閱讀史的簡單回顧，不難看出，我的所有的知識儲備，完全是以五四新文學為中心的：不僅我始終以主要精力研讀中國現代文學作品，自覺接受以魯迅為中心的五四新文化傳統，左翼文學傳統，而且我對中國古典文學、外國文學的閱讀學習，也主要在五四新文學所接納的範圍內，接受的是中國文化中的所謂「人民性」傳統，西方文藝復興以來的人文主義文化傳統，俄國及東方被壓迫民族文化傳統，蘇聯革命文化傳統。這裏顯然存在着兩個盲點，兩大隔膜，即對中國傳統文化的隔膜，及對西方現代文化的隔膜。這都是致命的：一方面，雖然由於我對五四新文化，特別是對魯迅的迷戀與熟悉，使我能夠與王瑤先生有精神的相通，但，作為他的學生，我卻無法繼承他的「學通古今」的學術傳統，他所達到的高度是我不能企及的。也就

是說，「學貫古今、中西」這本是從魯迅到朱自清到王瑤的現代學術的重要傳統，但卻是我這樣的「學者」所望而止步的：非不願也，乃不能也。更重要的是，我的知識結構上的兩大缺陷，也使得我在根本上與我的研究對象，例如魯迅與周作人也是隔膜的，因為他們於中國傳統、西方現代文化都有很高的造詣與很深切的理解。也就是說，我對他們的研究，在達到一定的層次以後，就受到知識結構的限制，很難再深入下去。我經常說自己即使在學術上也只是「歷史的中間物」，就是看清了這樣的根本性的缺陷，而且這是無法彌補的，只能是永遠的遺憾；而且這是時代與命運造成，非我個人所能把握，因此在我的內心深處常有悲涼與無奈之感：人只能在歷史允許的範圍內做自己能做的有限的事情。

問題還在於，這不僅是知識結構上的缺陷，而且更是精神層面的。特別是對中國傳統與現代西方文化的隔膜，造成了我們精神世界，我們的視野，修養，情趣的狹窄，單一，淺薄，枯寂，與粗糙。問題是這是無法彌補的。這些年也有的人在努力表現自己的多種情趣，多般修養，冷眼看去，卻更像是附庸風雅，自顯其醜。內在氣質是不能裝假的，不如老老實實地承認自己的底氣不足。我常自嘲：這是歷史造成的沒有文化的一代學者，無趣無味的一代文人。這自嘲裏隱含着辛酸，還是不說了吧。

「戰士兼學者」的學術道路

仍然回到王瑤先生這裏來。我在一篇文章裏已經說過，「『王瑤的意義』已經成為現代思想、文化、學術史上的一個課題，引發了後來者的不斷追念，思考與論說」[4]。

而且，在學術界有了不同的認識，引發了不同意見的爭論。

有研究者認為王瑤先生是「學院派的一員」[5]，強調王瑤先生的魯迅研究體現了「對事實和價值，對學術和意識形態的清晰區分與界定」，對「意識形態要求」的「自覺的疏離」[6]，並且認為這是王瑤先生對魯迅研究的主要貢獻。

但樊駿先生在〈論文學史家王瑤——兼及他對中國現代文學學科建設的貢獻〉這篇文章裏，提出了不同的看法。他提醒人們注意以下事實：王瑤先生在清華大學讀書時，是「一二•九」運動一個骨幹，他是個左翼的文藝批評家，同時也是一個共產黨員，幾次被關進國民黨監獄，到抗戰時期，他脫黨走上了學術的道路。王瑤先生和其他學者不一樣，有很多學者都是從學術走向政治，他是從政治走向學術，他走的是一條逆向的道路。但是，王瑤成為學者以後，他的學術和早年「左翼理論家」之間，仍然存在着內在的聯繫，因此，「無法回避他的治學態度，學術風格，和學院派之間原則的區別」。

樊駿先生作了如下論證：第一，王瑤先生強調無論是研究作家作品或是其他問題，都應該注意，它既然是歷史的現象，就必然需要一種歷史感。與此同時，對於歷史的研究也必然與現實生活保持密切聯繫。也就是他從認識論的角度提出了「歷史感」和「現實感」的結合，一方面，強調歷史研究的客觀性，同時又強調研究的主體性。其二，王瑤還從史學的社會功能的角度，「強調歷史研究對於現實的積極作用」，他因此讚賞這樣的命題：「讓歷史告訴未來」。這就「超越了純粹學術的界限，很注意它們為現實提供歷史經驗的社會作用」。第三，王瑤先生的文學觀念，竭力推舉「為人生的文學」，強調人民本位的價

值標準，在他看來，這都是中國現代文學的本質特徵，因此，他強調歷史研究中「知人論世」的原則，重視文學和時代的關係。「他最善於聯繫時代抓住問題和説明問題；在這種場合特別顯示出他過人的才能和智慧，還常常提出發人深思的見解。這幾乎形成了他的普遍的思維定式和常見的論證模式」。其四，王瑤先生「不僅在青年時代活躍於政治鬥爭的第一線，而且終生都對於政治保持着濃厚的興趣」，「他的志趣不限於學術，不是一位單純的學者，不問世事的學院派」，「為人的這一特點，不可能不滲透在他的學術成果中，那就表現為相當濃厚的政治內涵和相當鮮明的政治傾向」。在時代和文學的關係當中，王瑤先生更關注的是政治對文學的影響，「他更多地從政治的角度（包括當時的政治形勢、政治事件、政治社會心理等），直接或間接地切入問題」。——孫玉石先生有一個回憶，也證實了樊駿先生的這一論斷。那是王瑤先生在他客廳的一次討論會上的即席講話，我也參加了討論，孫先生在他的日記裏有如下記錄：「我們搞現代文學的，不能離開政治談文化，不能一味的淡化政治」，這其實是對包括我在內的他的學生的一個批評。因為當時我們提出「20 世紀中國文學」，就是想擺脱文學史研究依附於革命政治史的研究格局，因而有意地淡化政治，突出文化與文學因素。王瑤先生理解我們的這一意圖，同時提醒我們不要走到否認政治的極端：

> **淡化政治，淡到了零的程度是不行的。政治這個東西是客觀存在，你不找它，它還要找你。現代文學離不開政治，生活裏的人誰也離不開政治。這政治過去看得太狹窄了，要把它看做是一個廣泛的範疇。但是怎麼廣也不能廣到沒有。**

樊駿先生根據以上四個方面的分析：王瑤先生對文學研究現實感的強調，對文學研究對於現實作用的強調，對文學和時代關係的強調，對文學和政治關係的強調，論證了王瑤先生不是為學術而學術的學院派的學者，並將其放在五四以後的學術史的視野裏，就作出了一個我認為極重要的概括。他說：「以五四新文化運動為起點，於二三十年代逐步出現一個新型的文化學術群體」，「有的接受實證主義的理論與方法，有的進而以馬克思主義學說為指標，以此來重新估價歷史遺產，探索發展文化學術的新路；把自己在文化學術領域的專業工作，視為推動社會進步、民族解放的組成部分——不僅沒有把前者游離於後者之外，而且自覺地以此作為自己服務於國家民族的主要手段：在學術觀點和政治傾向上，是進步的，革命的，往往兼有學者與戰士的雙重身份，在他們的觀念和工作實踐中，也是把文化學術與意識形態密切地聯繫在一起的」，「這個群體和學院派的區別，主要在於更多的政治色彩和意識形態方面的自覺性。」樊駿先生認為，魯迅、郭沫若就是其中的代表，而王瑤先生也應該屬於這樣一個群體，而且中國現代文學研究這門學科的主要開拓者，如李何林、唐弢、田仲濟等先生，也都這樣的「學者兼戰士」型的知識分子[7]。

我是同意樊駿先生的這一分析和論斷的。而且如果我們聯繫前面提及的，王瑤先生把他的研究生導師朱自清也視為「一生皆是詩人，一生皆是學者，一生皆是戰士」的知識分子，而魯迅無疑更是「學者兼戰士」型的知識分子，那麼，王瑤先生走上這樣的學術道路，固然是他的經歷，個人精神氣質所決定，也是自有學術淵源的。

特殊的價值、魅力和可能存在的陷阱

但是，即使是承認王瑤先生所走的是一條「學者兼戰士」的學術道路，緊接着產生的問題就是價值判斷：怎麼看待這樣一條學術道路，這樣一類學者的學術成就？應該説，在這個問題上，學術界是有不同意見的。

比如，有的研究者把王瑤先生對現實的關懷，特別是對政治的關懷，即所謂「關懷世務」，簡單地概括為「政治至上」、「革命崇拜」，並將其價值觀概括為：「族國本位＝經世致用＝政治至上＝『元價值』」；「個性本位＝不事王侯＝為隱而隱（為學術而學術）=無價值」。——這顯然是一個過於簡單化的概括，王瑤先生對學術和政治、現實關係的認識要複雜得多。但也必須承認，「政治至上」、「革命崇拜」對王瑤先生這一代中的革命知識分子的影響：這一點我們在下面再作詳細討論。問題是這樣的概括背後隱含着另一種價值判斷，即將「政治」狹隘化為一種「官本位」的「權力政治」，「革命」即是通向「王廷」之途，從政，或政治關懷，現實關懷，最多也是一個「時段性角色行為規範」，而不具有「終極性普適價值」；而惟有學術才具有終極性，「學術乃天下之公器，有比現實政治更長久的獨立價值」，惟有為學術而學術的純粹的學者才能真正實現「個人本位」的普世價值，「以學為本」才是真正的「傳道」[8]。這實際上是一種價值觀的顛倒，即以「為隱而隱，為學術而學術」為「元價值」，以「經世致用」、政治關懷、現實關懷為「無價值」。這樣的顛倒的價值觀（「學術至上」）與所要顛倒的價值觀（「政治至上」），其內在思維方式卻是驚人的一致：都是將「政治」與「學術」絕然對立，並將某一種選擇絕對化。

當然，我理解為「為學術而學術」的學院派所作的辯護，對其價值的着意強調，因為我們確實有簡單地排斥學院派的問題，而且直到今天，學院派在中國也沒有得到真正的發展：標榜者多，而認真實踐者少。因此，我認為真正的學院派在當今的中國仍然有它的特殊價值和意義，至少說在堅持學術獨立，堅持學術傳承，堅持精神自由，抗拒御用學術和商業學術上，是有着積極意義的。但反過來也不能把學院派的價值絕對化了，好像與學院派不同的選擇，另一條學術道路，比如說「戰士兼學者」的道路，就是背離了學術，就要將其逐出「學術殿堂」，至少認為其學術價值不高，這樣就實際上是要把學術的判斷權壟斷在自己手裏，這是不利於學術自由和多元化發展的。

而且一個學者選擇什麼樣的學術道路，不是完全決定於主觀意志，是和他的客觀條件，例如個人精神氣質有關係的。假如這個人對政治毫無興趣，你非要他去走戰士兼學者的道路那當然不行；反過來這個人他就是對政治有興趣，對現實有強烈關懷，他就不可能「為學術而學術」。我們之所以要強調學術道路的多元化，強調不同類型的學者的並存，就是為了充分發揮每一個學者不同的潛能，以達到合理、健全的學術生態平衡，而絕不能把任何一種價值絕對化。

從另一面說，任何一種選擇，在具有其獨特的價值的同時，都會存在着自己的盲點，局限，甚至會有某種危險的陷阱。因此，無論是「為學術而學術」，還是「學者兼戰士」，都應看到它的正面和負面，做比較複雜的分析。對王瑤先生的學術選擇與道路，也應該做更細緻、更具體的客觀分析。

我自己在一篇文章裏曾談到我在研究王瑤先生時注意到的一個現象：「王瑤先生從青年時代起，就與中國現代愛國學生運動和革命運

動發生密切的聯繫。」這不僅是指王瑤先生在清華大學學習期間即成為一二九運動的骨幹，而且也包括王瑤先生在 80 年代末那場學潮中的出色表現。那是王瑤先生生命的一次爆發，一個光輝的永恆瞬間。今天或許還不是談論的時候，在這個意義上，王瑤先生是一個還沒講完的話題。但是應該肯定，王瑤先生和學生運動、時代思潮的密切的關係，使得他的研究始終具有鮮明的時代性和現實感，他不斷從生機勃勃的現實生活中吸取生命的活力，所以讀王瑤先生的學術著作，你可以感覺到其背後的鮮活的生活本身所具有的生命感，以及嚴謹的論述中時時溢出的豐厚而銳利的思想帶來的衝擊力，同時煥發着一種人格、精神的力量，把你引入一個開闊而高遠的學術的，人生的，生命的境界：這都是王瑤先生的學術的特殊魅力所在。而作為中國現代知識分子的精神良心和情操的代表之一，王瑤先生的影響已經超出了學術範圍。王瑤先生「長期執教於中國現代思想、文化、學術中心的北京大學，他的的具有鮮明個性的出色的教學活動和學術研究，使他成為北京大學最有影響的教授之一，並在一定程度上成為『北大精神』的象徵和代表之一：並不是所有的學者都能達到這樣的境界，在這個意義上，王瑤先生的學術生命是具有一種特殊的光彩和意義的」，[9] 這顯然和他的「戰士兼學者」的這樣一種選擇有關，同時也有力地證明這樣一條學術道路的特殊意義和價值。

但另一方面複雜和變化萬端的中國現代政治運動對王瑤先生的影響也是明顯的，這種影響不僅表現在政治干擾使王瑤先生長期以來不能從事正常的學術活動，先生多次對我說他說 50 年代一年一本書，但是現在寫不出來了，以至有「千古文章未竟才」的永遠的遺憾。這是外在的影響。更重要的是，內在精神的傷害造成了王先生學術研究的某些局限和矛盾，這是我們不必回避的。

根據我在身邊近十年的觀察，先生對政治已經超出一般意義上的關注：這實在是他施展才華的場所。王瑤先生早年是一個左翼批評家，特別是他擔任《清華周報》主編期間，他的這種善於對複雜多變的政治形勢做出準確的判斷和預測的能力，已經得到了淋漓盡致的發揮。比如西安事變剛剛發生，一切處於混沌之中時，王瑤先生就作出了明確的論斷，並且為以後的事態發展所證實。儘管他後來成為學者，但是這樣的「政治分析家」的氣質、才能和興趣仍然對他產生潛在的影響和蠱惑。我們當年定期到先生家裏去聽他神聊，其中一個重要內容就是作各種各樣的政治與社會分析，那真是精彩極了。而且我們分明感到，這對王瑤先生是一種享受。我因此有時候想，如果在一個正常社會裏面，王瑤先生當一個專欄評論家真是再好不過了，他的政治、社會分析的才能或許能夠得到充分的發揮。而且我覺得有一個學者兼政治、社會評論家的王瑤對他自己也未必是壞事，這是符合他的「學者兼戰士」的氣質的。據我的觀察，王瑤先生並不具備政治實踐家的氣質（包括心理素質），他介入政治的最好方式就是寫政治、社會評論。但中國的現實卻使他的政治、社會分析只能變成清談，就是對學生或來訪者神聊。王瑤先生是嚴格把握好分寸的，他的政治分析絕對不寫進他的文章裏去，跟學術著作是完全分開的。所以王先生有兩套語言，一套是學術著作的語言，嚴謹，簡約，有時讀着有些枯燥；另一套是客廳裏的政治、時事、人事分析，那真是妙趣橫生，入木三分。我和平原曾私下商量，要把這些妙語錄下來，但還沒有來得及做，先生就撒手而去，留下了永遠的遺憾。這樣的沒有留下的清談，在某種意義上就成了才華的浪費。

更重要的是，這樣的時時處處作政治分析的習慣，形成了先生對政治的極度敏感。他一天幾個小時讀報紙，從報紙的字裏行間去分析

政治形勢、動向，有的分析極其獨特，有的就不免是過分敏感。對瞬息萬變的政治形勢的種種準確、不準確的分析、猜測，又總伴隨着對自己及周圍的人的實際命運的種種擔憂，這都大大加重了先生「戰戰競競，如履薄冰」的感覺，形成了無休止的、不堪承受的心理壓力，這不僅妨礙了先生進入單純而明淨的學者狀態，而且從根本上挫傷了他的學術積極性，看得太透，就什麼也不想做了。王瑤先生在生命的最後時刻，反覆叮嚀我們這些學生：不要再分析了，不要再瞻前顧後，沉下來做自己的事，實在是他自己的沉重的經驗之談。

尋找「政治」與「學術」，「戰士」與「學者」的契合點

這裏還提出了一個非常重要的問題，作為學者，他是應該有現實關懷和政治關懷的，但是學者的現實關懷和政治關懷應該表現在哪裏，也就是政治和學術、戰士和學者在哪裏找到契合點，是戰士兼學者型的學者所要考慮的。

這就涉及到我們在前面已經談到的「政治至上」、「革命崇拜」對王瑤這一代人的影響，而這樣的觀念更是深刻地影響着生活在政治掛帥年代的我們這一代知識分子。在很長一段時間裏，在我們心目中，「戰士」的價值是高於「學者」的。研究者注意到，在 1942—1948 年間，王瑤先生「雖已經當了學者，但心仍有所不安，魂仍有所不寧」[10]，正是這樣的價值觀所致。以此反觀我在上一講中所提到的給貴州朋友的信，就不難看出，信中所表達的痛苦和自責，背後隱含的也是這樣的價值觀。不過當時我所説的「戰士」是指民間的體制外的從事實際反抗運動的戰士，之所以會對「學者」的選擇形成壓力，一是因為選擇學者之路，就意味着進入體制，而我的內心深處，始終存在着一種反體制的情結。其二，這裏還包含着「行動的價值高於思想的價值」的價值

觀，這又和我這樣的知識分子身上的堂吉訶德氣質有關，後來我研究堂吉訶德的「東移」也不是偶然的。其三，民間的政治反抗是一條充滿風險的危途，而學者則意味着平靜、安寧的書齋生活，儘管為我所嚮往，但在前者的映照下，卻難免引起道德上的自責與心靈的不安，這裏根深蒂固的道德主義是直接影響我們的價值判斷的。

這裏有兩個可以討論的問題，一是所謂「行動高於思想的價值」，而同時又把「行動」理解得很狹窄，限制在直接的社會運動和革命運動。第二個問題，就是所謂「國師情結」。中國知識分子有一個傳統的苦悶，即所謂「報國無門」，就像臥藏隆中的諸葛亮一樣，知識分子在思辨中，常常能對歷史事變的發展，或其局部，作出驚人準確的預見、猜測，並且懷有自己的安邦治國的韜略，但是，並不是所有的人都有諸葛亮那樣的付諸實踐的機會。這就是「三顧茅廬」的故事在中國傳統及現代知識分子中都特別有影響的原因。希望找到一個「明君」，自己來當「國師」，這是很多知識分子的理想。在現代知識分子中馮友蘭先生就是一個典型，他先找蔣介石，再找毛澤東，最後找的是江青（他大概是把江青視為毛澤東的代表的），常常找到的是獨裁者，最後就成了幫忙和幫閒。這背後是隱藏着深刻的歷史的教訓。胡適其實也是想當「國師」的，不過他還是保持了自己的獨立性的：這正是他的難得之處。

這裏又有兩個問題：一是我們自己真有這樣的安邦治國的良策嗎？可能有的知識分子有，而像魯迅、王瑤這樣的懷疑的批判的知識分子，卻是沒有的，他們常常只是說「不應該這樣」，對「應該怎樣」，他們自然也有自己的理想，但卻不是策略家，無法提出可操作的實踐方案：那是幕僚、師爺們的事。其次，思想難道只有直接變成實踐，

才有價值嗎？其實，我們以後還會講到，思想和實踐是有不同的邏輯的，比如思想是超前的，而實踐是現實的；思想是徹底的，而實踐是講妥協的，沒有妥協就沒有政治。因此，有的知識分子可以把思想和行動結合起來，既思想又實踐，這也不失為一種很好的選擇。但恐怕對許多知識分子，至少是我這樣的知識分子，是不合適的。因為我們的精神氣質是不適於行動的，特別不適合政治，因為我們太天真了，太理想化了，太不懂得、也不願意妥協，搞政治謀略。因此，應該「還思想於思想者」，強調思想的獨立價值，做一個有思想的學者，不是政治家，不是社會活動家，也不是國師、幕僚。而且也要同時看到自己的限度。即你的思想是理想化的，是超前的，徹底的，思想家的思想是要通過實踐家把它轉化成行動的，在轉化過程中就必然有妥協，有通變，如果不經過這樣的轉換，直接付諸實踐，會產生許多副作用，弄不好是要天下大亂的。這也是我們反對當「國師」的一個原因：思想的合理性並不等於實踐的合理性，這是一條必須劃清的界限。這就說到了我的一個「北大夢」，就是希望北大能夠成為一個「思想特區」，國家要允許北大的教授、學生胡說八道，胡思亂想，沒有任何禁區。因為沒有胡思亂想、胡說八道，就不會有思想的發展，所有新的思想都是胡思亂想的結果，它同時對既成理論、觀念、學說形成挑戰，從既成理論、觀念、學說的角度看，它就是胡說八道。北大應該是一個允許胡思亂想允許胡說八道的地方，只有這樣給予最充分的自由，新的思想、學說，有批判力的思想、有開創性的學說才會產生。另一方面北大的教授、學生必須對政府與公眾有一個承諾，就是我的胡思亂想、胡說八道，只限於在課堂上、校園內的探討，不試圖立即、直接變成社會實踐。——其實我的這一想法本身就是不具有可操作性的，因此只能是一個夢。而且扯得也太遠，我們還是打住吧。

三、一個小結：走「學者」和「精神界戰士」相結合之路

不過，以上所說，對我們所討論的「學者兼戰士」的問題，並非完全無關，因為至少明確了一點：這裏所說的「戰士」，不是「政治運動實踐者」、「政治活動家」意義上的戰士，更不是用國師、幕僚的方式參與政治，而是精神層面的戰士，即魯迅呼喚與身體力行的「精神界戰士」。他對現實的關懷，對政治的關懷，最後都轉化為精神：學術的探討，思想的批判與創造。這樣的「學者兼戰士」的知識分子，他在現實中作用是兩個方面 ，一方面是學術的繼承與創造，闡釋、傳播民族文化、人類文明積澱下來的普適性的價值理想，又根據現實所提出的問題，進行創造性的轉化，並進行新的探討，提出一些新的價值理念，這是一項建設性的工作，並且在當下中國是有一種迫切性的，因為我們正處在一個信仰缺失的時代，面臨文化重建的任務。另一方面是思想的批判，精神的堅守，用在學術研究中確立的價值理念與理想，去考量歷史與現實，作出了嚴峻的批判。這樣的批判功能，正是精神界戰士的特殊意義所在。他的批判是全面而徹底的，只要是不符合價值理想的都要批判，而且是不講妥協的，超越現實利益、利害關係，超功利的。這樣的精神界戰士與現實的國家政治、政黨政治自然會發生種種複雜的關係，但都嚴格保持距離，任何時候都拒絕充當國師、幕僚；他們對民間政治儘管有相當的親和力，但也絕不充當民間代言人，而同樣有一定距離。如魯迅所說，真正的精神界戰士，他關懷現實，關懷政治，必須時刻警戒，不要落入「官的幫忙幫閒，商的幫忙幫閒，大眾的幫忙幫閒」的三大陷阱。既要介入政治，又要在任何時候，任何情況下，都保持政治、思想上的獨立性，不看別人臉色說話，只說自己的話。這樣的「學者兼精神界戰士」的知識分子，必然是邊緣化

的，或者用我的話來說，是「站在邊緣思考與言說時代的中心話題」。其價值就在這裏。而如前所說，這同時也意味着一種限度。——這就是我在成為王瑤先生的學生以後，在先生的學術傳統薰陶、影響下，特別是在研究魯迅的過程中，逐漸找到的自己的學術道路。這也是對我在文革後所面臨的「學術」與「政治」的關係，「學者」與「戰士」的關係的矛盾的一種解決方式。但在實踐的過程中，這樣的矛盾也依然存在，依然擺脱不了內心的騷動與不安。我們只能在不斷掙扎中尋找自己的人生之路與治學之路，而且是冷暖自知的。

註釋

1 孫玉石：〈他擁有綠色的永恆〉，《王瑤和他的世界》，133 頁，河北教育出版社，2000 年出版。

2 樊駿：〈論文學史家王瑤〉，《王瑤和他的世界》，441–442 頁。

3 錢理群：〈史家的風範 —— 王瑤先生的研究個性，學術貢獻與歷史地位〉，《返觀與重構 —— 文學史的研究與寫作》，59–60 頁，上海教育出版社，2000 年出版。

4 錢理群：〈編後記〉，《王瑤和他的世界》，537 頁。

5 王富仁：〈中國魯迅研究的歷史和現狀〉，《魯迅研究月刊》，1994 年 8 期。

6 高遠東：〈某種啟示：魯迅研究史過程中的王瑤先生〉，《王瑤和他的世界》，497 頁。

7 以上所引樊駿先生的意見，均見〈論文學史家王瑤 —— 兼及他對中國現代文學學科建設的貢獻〉，《王瑤和他的世界》，444 頁，430 頁，432 頁，435 頁，444 頁，445 頁，446 頁，447 頁。

8 參看夏中義：《九謁先哲書》，348 頁，349 頁，345 頁，405 頁，408 頁，上海文化出版社，2000 年出版。

9 錢理群：〈史家的風範 —— 王瑤先生的研究個性、學術貢獻與歷史地位〉，《返觀與重構 —— 文學史的研究與寫作》，52 頁，54 頁，上海教育出版社，2000 年出版。

10 夏中義：《九謁先賢書》，354 頁，上海文化出版社，2000 年出版。

第四講
知識分子自我獨立性與主體性問題

2002 年 4 月 8 日

一、八九十年代中國思想學術的一個個案研究

在這門課的「開場白」裏，我就說明了這是一次對我自己的思想學術的一個回顧和反思、反省。但我個人的這種反顧究竟有什麼意義，或者說為什麼要在新世紀初，來進行這樣的反省，老實說我自己思想上也不是太明確。最近讀了兩篇比我年輕的朋友的文章，受到了一些觸動，這門課應該怎麼上，它的任務是什麼，也就逐漸明確了。今天就先講這個，算是對「開場白」的一個補充吧。

先向大家推薦這兩篇文章。第一篇是賀照田發表在《開放時代》2002 年 1 期的〈制約中國學術思想界的幾個問題〉。文章涉及的問題很多，也都很重要。和我們的討論有關的，是他說：「要提出內在於我們歷史和現實的真問題」，強調要「回到原歷史脈絡和情境中去體會和理解」，以「重新獲得某些具體感」，使「對原有問題的理解更加複雜化」。他並且引述了艾略特的話：「一個問題的解決，將會曠日持久，而且需要幾代人都予以重視」。——這是很有啟發性的：作為中國學者，尤其是研究中國歷史的學者，處在「歷史與現實」中，他面對哪一些「內在於我們歷史和現實的真問題」，他是如何思考的，在這樣的思考中，可能有什麼遮蔽，以至失誤，又會產生知識者自身的什麼問題：這都需要我們進行反思。

我還想向同學們推薦一篇文章：發表在《中國現代文學研究叢刊》2002年2期的解志熙〈深刻的歷史反思與矛盾的反思思維〉。他提醒我們注意：對反思思維也應該進行反思。因為「反思」容易站在一個理想主義的立場上，追求一個毫無弊端的選擇。而所有的選擇都必然是有偏差的，同時也容易以「事後諸葛亮」的姿態，把所存在的偏差誇大：這不僅容易缺乏歷史感，而且也容易使自己走向另一種偏差。在這個意義上，我很贊同賀照田的看法：一定要「回到原歷史脈絡和情境」中去注意揭示歷史的「具體性」，並且使我們的理解和判斷更加複雜化。

這樣，我們這門課，就有了一種意義：可不可以以我自己的研究，作為一個個案——既然是個案，也就必然具有歷史的具體性——來對80、90年代的思想學術，作一次歷史的反思。我們要討論：在怎樣一種「歷史與現實」的具體情境下，提出了怎樣一些「問題」？而隨着歷史的發展，這些問題怎樣逐漸呈現出不同的層面？我作為一個現代文學的研究者，一個知識分子，由這些問題，激發出對歷史和現實怎樣的觀照與思考，並且怎樣隨着問題側面的不斷展示，而調整、發展自己的觀照與思考？在這些觀照和思考的過程中，發現了什麼，同時可能又遮蔽了什麼？將這些發現與遮蔽放到整個中國政治、經濟、文化的歷史實踐這樣一個大背景下來看，又暴露出怎樣的問題？置於當下的現實中，又有怎樣的意義？——這就是我這門課所要討論的問題。在這個意義上，這門課命名為「學科前沿問題」，也是可以的。

我現在初步擬定的在我的思考範圍內的八九十年代中國思想、學術界面臨的問題，大約有五六個題目。這些問題可能都屬於「將會曠日持久，而且需要幾代人都予以重視」的問題。因此我希望這些問題能

引起討論，特別是我現在對問題的思考，我的認識，可能存在什麼問題，或可能隱蔽着什麼問題：都希望聽取同學們的意見。

現在，我開始講第一個問題：知識分子自我獨立性與主體性問題。對這一問題的思考，是我 80 年代與 90 年代初的著作的主體，以後對此又有了許多新的思考。

二、對自我奴化與踐踏的反省引發出的「知識分子的獨立性與主體性」問題

《心靈的探尋》無論從什麼意義上都是我的第一部著作，是真正屬於我自己的研究的開始。其關鍵是我有了自己的問題意識，並且開始尋找自己的研究方法，以形成自己的研究風格。

在書的一開始，我就提出了這樣一個帶有歷史觀與方法論的命題——

> 人們愈來愈認識到，「魯迅」（魯迅其人，他的作品）本身即是一個充滿着深刻矛盾的、多層次、多側面的有機體。不同時代、不同層次的讀者、研究工作者，都按照各自所處的時代的與個人的歷史哲學、思想情感、人生體驗、心理素質、審美要求，從不同的角度、側面去接近「魯迅」本體，有着自己的發現，闡釋，發揮，再創造，由此而構成了一個不斷接近「魯迅」本體，又不斷豐富「魯迅」本體的，永遠也沒有終結的運動過程。也正是在各代人廣泛參預的過程中，「魯迅」逐漸成為民族共同的精神財富。

這裏，包含了幾個觀點：首先是承認有一個研究對象客體的存在，承認人們有可能「不斷接近」這個客體，但又不能「終結」，這就是人的認識、描述歷史的可能性與局限性；同時強調與重視研究者主體的作用，研究的過程是一個主客體相互接近、發現（用胡風的説法，就是「相生相剋」）的過程，參預的過程。問題是研究者自己怎樣才能有自己的發現、闡釋、發揮、再創造呢？其實就是帶着自己的歷史與現實的經驗和體驗，帶着自己的歷史與現實的問題，去激發對象，強化對象的某一側面。形象地説，就是用歷史與現實的問題、經驗、體驗，去「照亮」對象。

今天，回過頭來認識這一文學史研究的觀念與方法，我依然堅持其基本點；但卻要補充一點，就是我們在帶着歷史與當下現實的問題、經驗、體驗去「照亮」對象時，在發現、強化的同時，也有可能「遮蔽」了某些方面。儘管這樣的「照亮」與「遮蔽」是學術研究的歷史過程中幾乎是不可避免的；但對此有無自覺意識，對研究者來説，還是不一樣的。而今天我們來總結研究的經驗教訓，則應該承認，我們在80年代對可能產生的遮蔽是缺乏認識，缺乏警覺的。

那麼，在寫作《心靈的探尋》及80年代這些著作時，我要突出、強化什麼，其背後又隱藏着什麼樣的歷史與現實問題呢？

在《心靈的探尋》的一開始，就明確地指出——

如果説四五十年代，人們對魯迅的觀察視野集中在「民族英雄」的魯迅這一個層面上，帶有單向思維的性質；那麼，今天，人

們儘管仍然高度重視魯迅作為「我們民族的偉大代表」、「我們民族精神的大集合體」這一面，同時又把觀察視野縮小到作為「個人」的魯迅，對魯迅的「自我」——他的獨特的思維方式、心理素質、性格、情感……，感到了濃厚的興趣，又擴大到作為「人類」探討真理的偉大代表，從世界範圍內，從人類思想發展史的廣大空間來探討魯迅及其思想、藝術的價值。

這裏說的是從突出「民族」的魯迅，向強化「個人」的魯迅、「人類」的魯迅的轉化，而且強調「這兩種觀察視野都是自己時代的產物：在民族遭受異族侵略及外國勢力的封鎖的四五十年代，人們自然不能不把目標集中於民族的獨立、解放和民族精神的發揚上；而在中華民族再次覺醒、崛起的七八十年代，我們的民族不僅需要再度發揚民族精神，而且要補歷史的一課：重新認識、評價、發揚自我的價值——於是，年輕一代把目光轉向魯迅的自我；我們民族再一次走出了閉關自守的絕境，開始面對世界，以人類大家庭的一員的姿態積極參加世界文化的創造——於是，魯迅對人類文化發展的潛在價值被發掘了出來，成為人們關注的中心之一」。

這裏，強調的是歷史的補課：要「重新認識、評價、發揚自我的價值」；而我們當時關注的中心，是重新認識、評價、確立知識分子的自我價值。

這自然與當時整個中國「文革剛剛結束，人們從惡夢中醒來，改革開放的大潮初起」這樣一個特定的現實情境有關；更是和我自己的痛苦的歷史記憶緊密聯繫在一起的。

我當時正處在對文革的痛苦反思中。如前面的回憶中所說，我在文革中是一個堅定的毛澤東主義者，因此，我對文革的反思，首先就是要從對毛澤東的個人崇拜的迷誤中掙脫出來。於是，在《心靈的探尋》的〈後記〉裏就有了「知識分子與毛澤東的關係」的如下思考——

> 中國這一代知識分子對於毛澤東的英雄、領袖地位的確認，對於他的許多理論的接受，開始確實是一種理智的選擇——由於他代表了民族的利益，由於他領導的中國革命和建設的成功。但在發展的過程中，卻逐漸變成了盲從。人們開始是出於信任，以後則出於盲目的慣性作用，逐漸接受了這樣的理論與事實：探索中國發展道路的這些「大事」是毛澤東這樣的領袖的特權，而我們普通老百姓（包括知識分子）只需要按毛澤東的指示辦事，踏踏實實地作好本職工作。包括我自己在內的中國五六十年代成長起來的這一代知識分子中的大多數，就這樣作出了關鍵性的錯誤選擇：他們半是被迫、半是自動地放棄了探索真理的權利，放棄了獨立思考的權利；這不僅是從根本上背離了魯迅所開創的中國現代知識分子的歷史傳統，而且也是知識分子歷史品格的喪失：在社會分工中，以思考作為本職的知識分子居然停止了獨立思考，甘心做馴服工具，這真是歷史的大倒退，大悲劇，也是歷史的大嘲諷。但我們卻長期以來對此麻木不仁，安之若素，甚至沾沾自喜。當我重讀到魯迅的這段話：「……從奴隸生活中尋出『美』來，讚歎，撫摩，陶醉，那可簡直是萬劫不復的奴才了」。回想起我也長時間地「陶醉」於自己的馴服中，我覺得魯迅是在用鞭子抽打我的靈魂，我無地自容！[1]

這是一個刻骨銘心的記憶：曾經有過的對獨立思考、探索真理的權利的放棄，知識分子獨立人格的喪失，自我的奴化。

另一個痛苦記憶是：我自己，以及我們這一代人是這樣接受並被「改造」的——

> 我們這一代五六十年代成長起來的知識分子在繼承上一代傳下來的「知識分子和工農相結合」的正確傳統時，同時就接受了「知識分子工農化」的理論。在愈來愈明確地把與普通工農等同（劃等號）作為奮鬥目標時，知識分子與工農關係發生了曲扭：他們不再是互相支持，互相吸取補充的平等的社會變革力量，而人為地劃分成了改造者和被改造者，知識分子成了不「脫胎換骨」，就不允許存在的異己力量。先是對知識分子確實存在的弱點的誇大——具有「反省」傳統的中國知識分子很容易就接受了這種誇大，紛紛自覺地譴責自己；然後打出了「興無滅資，反對修正主義」的旗號——對西方及蘇聯的封鎖極端反感，被激起了民族主義、愛國主義熱情的中國知識分子，也很容易地從「保衛中國意識的純潔性和獨立性」的角度，接受這些口號；然後在「興無滅資，反對修正主義」的神聖旗幟下，把以科學與民主為中心的現代意識統統劃到「資產階級，修正主義思想」的範圍，而給予根本否定與徹底踐踏。這樣，中國現代知識分子賴以存在的基礎——與代表歷史前進方向的現代科學文化的密切聯繫，就從根本上遭到了否定與摧殘，以至發展到最後，「書讀得愈多愈蠢」，知識本身變成了罪惡：知識分子就是這樣「一步一步地，不知不覺地自己出賣了自己：終於相信了自己有罪，相信自己不經徹頭徹尾、徹裏徹外的根本改造，就失去了存在的價值」。[2]

這裏，關於對知識與知識分子的根本否定——由外在強力的否定到內在的自我否定，同樣刻骨銘心。

以上兩個方面：自我奴化與自我踐踏，正是70年代末、80年代初，我通過對文革的反思，所發現的自己的真實的生命存在狀態：這發現，是驚心動魄的。而且構成了我的永恆的生存記憶，成了我的思想的一個底線，一個敏感點：在任何時候，都對試圖奴役與否定知識分子的傾向保持高度的警惕。而作為一個歷史的研究者，我更要追問：這一切是怎麼發生的？其中包含着怎樣的歷史經驗教訓？我更要思考：怎樣才能重新確立知識分子的獨立性，恢復原屬於知識分子的獨立思考的權利，重新肯定知識、文化的價值，以及知識分子自身的價值，防止歷史的重演？——這些，都是70年代末、80年代歷史與現實提出的「真問題」，對這些問題的探討，就構成了我的80年代、90年代初學術研究的內在動力與主要方向。

三、魯迅、周作人、曹禺：我的三大知識分子研究

這一時期我主要研究了三個知識分子的典型：魯迅，周作人和曹禺，主要研究成果是四本書：《心靈的探尋》、《周作人論》、《周作人傳》、《大小舞台之間——曹禺戲劇新論》。

魯迅。從表面上看，魯迅一直被捧得很高，但實際上，建國以後，魯迅一直處在被「利用，限制，改造」的地位，面臨着不斷被「黨化」、「毛澤東化」的命運。文革中，魯迅更成了毛澤東的「小兵」，魯迅研究的任務，也變成了用魯迅來證明「毛澤東思想的正確性」。這就是說，無論是魯迅，還是魯迅研究，都在事實上失去了獨立性。因此，恢復魯迅及魯迅研究的獨立性，就成了我的魯迅研究的問題，也是我寫作《心靈的探尋》的主要追求——

首先是「回到魯迅那裏去」。這就必須承認，「魯迅」是一個獨立的世界：它有着自己獨特的思想及思維方式，獨特的心理素質和內在矛盾，獨特的情感和情感表達方式，獨特的藝術追求，藝術思維和藝術表達方式；研究的任務是從魯迅自我「這一個」特殊個體出發，既挖掘個體中所蘊含、積澱的普遍的社會、歷史、民族……的內容，又充分注意個體特殊的，為普遍、一般、共性所不能包容的豐富性。如果把魯迅獨特的思想、藝術納入某一現成理論框架，研究的任務變成用魯迅的材料來闡發、論證某一現成理論的正確性，那就實際上否定了魯迅的獨立價值，也否定了魯迅研究的獨立價值。[3]

於是就有了這樣的研究方法：用魯迅自己的「話語」，他的「單位觀念」與「單位意象」來描繪魯迅的獨特「思維」、「心境」、「情感」與「藝術」，正是要強調和恢復魯迅的「獨特個性」，在總體上突出了「個人的魯迅」。

而我的《周作人論》與《周作人傳》，所要處理的是一個由於歷史的複雜性而完全被否定的知識分子。我的研究任務也就變得複雜起來：一方面，我要努力開掘作為五四傳統開創者之一的周作人思想中的積極因素，主要是建立在自然人性論基礎上的人道主義思想，對個性獨立、自由的追求，以恢復他應有的歷史地位，並為新時期的思想發展提供精神資源，同時這也是我自己的一個自我發現的過程；但另一方面，我也不能回避周作人最後「墮入深淵」的事實，並作出我的批判。而我的批判立場既是「民族」的，又是「個人」的，因此，我認為，周作人的墮落是雙重的：「從民族的立場，他與入侵者合作，必然逃不脫『背叛祖國』的歷史罪責。即使從個人的立場，(當他成為日本傀儡

政權的官僚)，他也是異化為國家機器的『部件』，徹底地工具化了」，他「走到自我一切追求的反面」，「周作人參預開創的五四傳統，一是愛國救亡，一是個體自由，現在周作人於這兩者都徹底背離，說他『墮入深淵』就是由此而來。有人以為周作人雖有罪於民族，卻換取了自我的自主與自由，這是大悖於事實的」[4]。可見，當時我關心的重心還是知識分子自我獨立性的喪失，不過由外在社會、體制原因的探討轉向了對知識分子自身弱點的追問。

《大小舞台之間 —— 曹禺戲劇新論》，是把曹禺作為「知識者與文學被『改造』的標本」來研究的；討論的中心是知識分子「話語方式的改造」，所關注的是「文學家、知識者的個人話語方式與和一定的權力關係聯繫在一起的主流意識形態、話語規範之間的複雜關係」。我所要描述的是，「一位 20 世紀中國的軟弱的天才」，怎樣被一種更強大的意志與力量 —— 主流意識形態，及其背後的體制與權力支配，一步一步地放棄自己的個人的話語方式，喪失獨立思考、獨立創造的能力，以至「對於不必恐懼的事物恐懼，對於不必憂慮的事情憂慮」，「在不得不講的情況下講溢美之詞」，違心之言，「用虛偽的方式表達他的真誠」，到最後「明白」的時候，「人也廢了」，不僅是身體的老殘，更是心靈的殘廢。這樣一個藝術天才被毀滅的悲劇，是集中了大半個世紀的「知識分子改造」的殘酷性的。

四、我們遮蔽了什麼

以上這些研究，都有一個中心，都是強調作為「個人」的知識分子的獨立意義和價值，知識分子個性化的思維，情感，話語方式等等，這自然是包含了曾經有過的將「個人」消失在「群體」中的慘痛的歷史

經驗教訓在內的。這都是 80 年代的思想成果，其積極方面是應該肯定與珍惜的。但它同時也自覺、不自覺地遮蔽了一些東西。

最初讓我意識到這種遮蔽的嚴重性的，是我到上海去參加一位博士生的關於魯迅研究的論文答辯。作者特地引用了魯迅在〈今春的兩種感想〉的演講裏，對一種思維方式，一種思想、文化、文學現象的批評：「我們常將眼光收得極近，只在自身，或者放得極遠，到北極，或到天外，而這兩者之間的一圈可是絕不注意的」。魯迅說：

> 在中國做人，真非這樣不成，不然就活不下去，例如倘使你講個人主義，或者遠而至於宇宙哲學，靈魂滅否，那是不要緊的。但一講社會問題，可就要出毛病了……文學上也是如此。倘寫所謂身邊小說，說痛苦呵，窮呵，我愛女人而女人不愛我呵，那是很妥當的，不會出什麼亂子。如要一談及中國社會，談及壓迫與被壓迫，那就不成。不過你如果再遠一點，說什麼巴黎倫敦，再遠些，月界，天邊，可又沒有危險了。[5]

重讀魯迅這句話，我是很受震動的。我立刻就想起了前面引述過的對《心靈的探索》一書的設計：我不是正要談「極近」的「個人的魯迅」，「極遠」的「人類的魯迅」，而恰恰不談或少談「社會的魯迅」嗎？而恰恰是魯迅自己反覆強調，他最看重，也最着力的是「社會批評」與「文明批評」，他的任務就是要揭示中國社會的「壓迫與被壓迫」；離開了魯迅對社會問題的關注與批判，就從根本上失去了魯迅。儘管我在 80 年代強調「個人的魯迅」有它的現實針對性，也自有其價值，但對「社會批判的魯迅」的淡化，就從更根本的方面，遮蔽了魯迅，降低了魯迅的意義和價值。想到這一點，我又出了一身冷汗。

問題是，這樣的只談個人主義，身邊瑣事，高談玄學，海外天邊，而回避現實社會問題的傾向，在80年代末的大風波以後已經成為中國思想、文化、文學、學術的主要潮流。面對政治高壓，知識分子縮回了象牙塔，在新的「壓迫與被壓迫」現象面前閉上了眼睛。我因此想起了90年代初，關於「人文精神」的討論。當然，不能否認這樣的討論的意義和價值，但其中一個明顯的問題是，知識分子只是關心自身的邊緣化，而同時發生的中國社會嚴重的兩極分化現象卻根本沒有進入知識分子的視野。我們的思考和研究與整個社會脫了節！這難道不應該引起警戒和反思嗎？

五、中國改革道路的歷史反思

如果把我們的反思視野擴大一點，考慮到我們上述言說的更大背景，即在我們在八九十年代如此這般言說時，中國政治、經濟、文化的歷史實踐發生了什麼變化，出現了一些什麼問題，對我們這裏所討論的問題，可能會看得更清楚一些。——這裏必然要引發出對這個改革的反思。

我曾經在一篇文章裏說過，中國的改革是在文革後期孕育的。當時，有幾種力量都在思考中國的變革。一是鄧小平為代表的黨內改革派，當時，鄧小平在江西農場散步中的思考，幾乎是決定了以後中國的未來的；一是以顧準為代表的中國知識分子，他的思考對以後中國的改革也產生了很大影響；一是後來被稱為「民間思想村落」裏的，以知識青年為主體的民間思想者。這三種力量都意識到中國必須也必然發生變革，成為以後中國變革的推動力。但他們對中國的變革有不同

的述求，對中國未來的發展也有不同的想像，在以後實際發生的中國變革中，就形成了十分複雜的關係。

在文革結束後，中國迅速出現了兩條線路的改革運動，一是重新掌握了權力的黨內改革派所發動的自上而下的改革運動，一是由一部分民間思想者所發動的自下而上的改革。最初，他們在反對四人幫以及黨內保守派所代表的文革既得利益集團上，有着共同利益，因此，是相互配合的。但在進入了如何更深入的層面，在中國改革的方向與路線上，就發生了根本的分歧，其結果是前者利用政權的力量將後者打壓，中國的改革因此成了由執政黨主導的自上而下的單一的國家主義的現代化運動。

在這樣的歷史關頭，中國主流知識分子作出了與黨內改革派合作的選擇。因此，在某種意義上，80 年代，特別是 80 年代前期和中期，中國改革運動是在中國主流知識分子支持下由黨內改革派所主導的。而黨內改革派所推行的是將政治體制改革後置、以至擱置，而進行單一的經濟改革的路線，走的是一條「開明專制」的道路。應該看到，在政治體制改革後置這一點上，黨內改革派與知識分子之間，是存在矛盾的，這是發生 80 年代末的風波的重要原因。而在那場風波以後，中國知識分子元氣大傷，在推動政治體制改革方面，幾乎沒有什麼作為，而基本上是默認了這條「開明專制」的改革路線。這就是中國知識分子回避「壓迫與被壓迫」的社會問題，而只談個人的更深刻的內在原因。

六、知識分子精英集團的形成，自身的異化與分化：90年代的新問題

這裏，有兩個關口。從執政黨的角度看：當他們選擇推行「以經濟發展為中心，將政治體制改革後置」的改革道路，他們對知識分子的政策，與毛澤東時代相比，就發生了根本的變化。毛澤東時代對知識分子實行的是「利用，限制與改造」的政策，表現了對知識分子根本上的不信任，因此，總是關上大門，不發給「入場卷」，無論知識分子如何向其靠攏，如何改造，最後還是戴着「資產階級知識分子」、「反動學術權威」的帽子，成為文革「全面專政」的對象。而現在，既要以經濟建設為中心，就必然要向「知識精英」和「技術精英」敞開大門；並且為了使統治獲得新的合法性與活力，在政治領域也向知識分子開放，培養知識分子「政治精英」。同時，逐漸建立起了一套我稱之為的「新科舉制度」，以盡可能地吸納、收編願意合作的知識分子，即所謂「請君入甕」；而對堅持獨立批判立場的知識分子則繼續實行打壓，以盡可能縮小與控制其社會影響。而在80年代末的風波以後，知識分子中的活躍分子，一部分到了國外，一部分紛紛轉而經商，又出現了一批「經濟精英」。——這樣一個新的知識分子精英群體的形成與崛起，是90年代最引人注目的現象。

從知識分子這方面來說，有兩個方面的原因，促使他們事實上接受了這樣的「以經濟為中心，政治體制改革後置」的改革路線。首先，他們有一個幻想，以為隨着經濟的改革，市場經濟的發展，就會培育出中國的中產階級，中國政治改革就獲得了階級基礎與基本動力；在他們看來，在培育市場經濟與中產階級過程中所出現的種種弊端（社會不公，腐敗等等），都是所謂「原始積累」時期必須付出的代價。另

一方面，知識分子廣泛參政，充當「國師」，即所謂「專家治國」，本來就是相當一部分知識分子的幻想。胡適在 20 年代就提出過「好人政府」的政治設計，30 年代更是倡導「英傑政治」、「研究院的政治」，即「不但要有高等的智囊團來做神經中樞，還需要整百萬的專門人才來做手足、耳目」。但胡適及他的後繼者都有一個基本矛盾：他們所面對的都是極權政治體制，而且是不允許觸動的鋼性結構，按胡適的理想，知識分子的責任是實行「監督，指導與支持」，「指導」絕不允許，「監督」也只是形式，真正落實的就只有「支持」，這就必然淪為附庸。而且借用魯迅的說法，未加觸動的官僚體制本身就是一個「染缸」，落入其中，自身也不可避免，或者說身不由己地官僚化，即是魯迅所說：「一闊臉就變」。這兩個方面：無論是附庸化，還是官僚化，都意味着知識分子獨立性與主體性的喪失。

在「經濟建設為中心，政治改革置後」的改革路線下，知識分子在國家生活中地位的變化，知識分子精英集團的形成；以及體制化的知識分子自身的異化；由此而發生了知識分子的分化：這就是 90 年代所面臨的新問題。

七、思考中心的轉移：對知識分子自身問題的拷問

應該說，我對這一問題的認識，是有一個過程的。最早發現或提出了這樣一個問題的，是 80 年代末，1989 年 1 月 1 日所寫的〈歷史引出的隱憂〉。文章一開頭就說 ——

> **提高知識分子的地位，充分發揮知識分子在治理國家的作用，這是當前的熱門話題，也是人們近期的鬥爭目標。我作為知識分**

子，當然贊同，願意為之奮鬥，自是不在話下。但我卻在想一個也許會有些超前的問題：知識分子真的掌了權，實現了專家治國，又怎樣呢？會「一切都好起來」麼？我看（不如說擔心）未必。

這是第一次對「專家治國」路線所提出的質疑。我說我的這一隱憂與質疑「來自歷史」。這就意味着我的知識分子研究、歷史研究重心的一個轉移：如果説，80 年代我的知識分子研究，面對對知識分子的外在與內在的壓抑與奴役，着重於對知識分子歷史地位的肯定，其獨立價值的確立；現在，就開始轉向對知識分子靈魂的拷打與追問：知識分子到底出了什麼問題？為什麼會出現這些問題？

我首先談的是我在考察五四以後的歷史時的一個發現：在五四之後，中國要走什麼路，知識分子有各種各樣的設想，有的主張走俄國的路，有的主張歐美的路，有的主張科學救國，有的主張革命救國，槍桿子決定一切，有的主張實業救國。具體到文化上來説，有的主張「中學為體，西學為用」，有的主張「全盤西化」，有號稱「拿來主義」，對傳統文化當時有新儒學派，有儒釋道合流派，對外來文化有親英美派，有親日派，親俄派等等。五四時期打破了一個偶像，「上帝死了」，那麼，怎麼辦？產生了意見分歧，本來這是一個很正常的現象。問題是後來這種意見的分歧變成了什麼呢？很快就打起來了：每一方都宣布自己的這種選擇是絕對的，唯一的，百分之百正確的，要爭正統地位，要爭做新權威新偶像，同時迫不及待地宣布其他異己的選擇都是錯誤的，甚至是反動的，反革命的。最典型的是郭沫若，郭沫若本來是浪漫主義者，但他在五四之後突然選擇了現實主義，選擇現實主義也沒關係，但他接着宣布浪漫主義就是反革命。他輕易地把和自

己不同的選擇判作「反革命」。爭論最後就發展為「實際解決」。當年徐懋庸們就是這樣對魯迅說的：你的觀點跟我不一樣，你要另提口號，我們就要「實際解決」。魯迅勃然大怒：「什麼叫實際解決，充軍還是殺頭？」在中國「文治」與「武功」本就連在一起，由文學殺人到「實際解決」，只是一步之遙。

我在 1989 年初提出這樣的歷史的隱憂，其實就是現實的隱憂。因為到 80 年代末，對中國改革的方向，對未來中國發展的趨向的分歧，已經日趨尖銳：我真擔心歷史的重演。而我當時緊張地思考的是，如果發生巨大的歷史動盪，知識分子將作出怎樣的選擇？如果歷史重演，知識分子將扮演什麼角色？於是，又有了這樣的歷史的反思——

> 被「實際解決」的，自然首先是知識分子，而且是他們中間的傑出者；而「實際解決」的始作俑者，或作倀者，也大半是知識分子，而且其中也不乏聲名顯赫的大知識分子。（國民黨）清黨運動發難者之一即是「五四」運動的一位著名的先驅。

我由此得出一個結論：從這個意義可以說，「五四以後的中國思想文化史，就是中國知識分子互相殘殺的歷史」。我並且說：

> 真正的知識分子應有勇氣正視這淋漓的鮮血，結果如何呢？一大批民族的精英被「消滅」了，劫後倖存者也都大喪元氣（這才是真正的「自毀長城」！）殘殺的結果，出現了「罷黜百家，獨尊一家」的局面，這就從根本上杜絕了歷史發展的多種選擇，思想文化多元發展、互為補充的可能性。

這就是說，在歷史的罪惡中，知識分子不僅是受害者，同時又是參與者。——這自然是一個相當嚴峻的論斷，面對這樣的事實，我內心的沉重，是可以想見的。以後這卻成了我的一個罪名，但我至今不悔。

在我看來，知識分子的問題不僅僅在有的人在屠殺中為虎作倀，而且作為歷史的敘述者和研究者，也同樣欠了債。揭示歷史的真相，這本應是知識分子的職責；但在有的知識分子的筆下，卻有意無意地將歷史的血腥氣抹殺、洗滌乾淨。我們讀眾多的歷史著作，常常發現近百年發生的無數殺人的事實都在歷史的敘述中消逝，只剩下「一路凱歌行進」的光榮歷史。在北大百年校慶的時候，我就提出過這樣的質疑：難道北大百年只有光榮，沒有恥辱嗎？北大百年歷史是光榮的，這是誰也抹殺不掉的，但也是充滿恥辱的歷史，這也是抹殺不掉的，但知識分子作為歷史的敘述者，他常常有意突出前者而抹殺後者，這樣的對歷史的遮蔽，就是知識分子的失職。更有的歷史學家，按照「成者為王，敗者為寇」的歷史觀，一面為「勝利者」大唱贊歌，一面卻將由於種種原因未沒能實現的歷史可能性統統宣布為歷史的垃圾，甚至歷史的罪孽，這就將自己置於中國歷史上的「皇家史官」、「御用文人」的地位：這樣的知識分子的墮落，實在是可悲的[6]。

八、80年代末的批判：知識分子的專制

也就是在這段時間同時寫的第二篇文章：1989年3月10日寫的〈反思三題〉裏，我又提出了「知識分子的專制」的命題。我關注的是「知識分子掌權之後」的問題。在我看來，知識分子掌握了權力，雖然不是必然，卻有可能產生「知識分子專制」，這是必須有所警戒的。我說：

有時在默默觀察當今活躍在文壇與思想界的「名流」時，——無論是比我長一輩的，與我同輩的，以及比我年青一輩的，我都在他們身上發現了或多或少，或明或暗，或是自覺或不自覺的知識分子專制。

而且我將知識分子專制和愚民專制作了一個對比：

人們説愚民專制的可怕，在於不受任何約束的群體的瘋狂性；知識分子專制的可憎就在其精細、嚴密的合法化與科學化。但在崇尚獨尊、大一統，排斥個性、自由、少數、異己、分離、多元……上，則與帝王專制、愚民專制毫無二致。[7]

我這樣説，在 1989 年年初，多少有些聳人聽聞；但到今天，大家就會看得愈來愈清楚，知識分子專制的問題仍然是一個值得我們關注的歷史的話題和現實的問題。

在 80 年代末，我所提出的第三個問題，是「在中國，要『啟蒙』，先得『啟』知識分子之蒙』;要『改造國民性』，先要改造知識分子的『劣根性』」。對我個人來説，這是我的思想的一個發展，就是説，在 80 年代早期和中期強調啟蒙是對民眾的啟蒙，但到了 80 年代末，就開始意識到知識分子自身的素質問題的重要性與嚴重性。

我當時提出知識分子有三大劣根性。「一曰『酋長思想』。」唯我獨尊、獨革，不容忍異己、異端，以濫用權力，鍛煉人罪為樂。表面上看去喜歡多樣化，其實知識分子，特別是掌握了權力之後，他們最喜歡同一，不習慣多元。你可以發現一個規律：知識分子在野的時候談多元，在朝就談一元，絕對是一元，多元化是不符合中國知識分子的

思維習慣的。「二曰『二元論思維定勢』。」就是非此即彼，非白即黑，不是百分之百的正確就是百分之百的錯誤，不是革命就是反革命，喜歡搞你死我活。不懂得對立面可以互相滲透互相補充，老是強調一種絕對的對立，知識分子一旦發生爭論，爭論的結果不是說大家互補，達到一個更合理的認識，而是講究一個吃一個，絕對不允許對方的存在，非得爭個你死我活。「三曰『嗜殺傾向』。」不尊重人的生命，儘量地滿足自己的殘酷貪婪的本性。這話不是我說的，是周作人說的，他說在中國這是一個根深蒂固的遺傳病，帝王將相，學者流氓，無一不是這樣。他把學者和帝王聯繫在一起，有的學者還能接受，但和流氓聯繫在一起，就不能接受了。但這卻是事實。魯迅對知識分子也有一個非常精彩的概括，就是「才子加流氓」。必須是才子，沒有一點才華是不行的，但同時又必須是流氓。才子氣，加流氓氣，再加上帝王氣，有了這三氣，就可以橫行中國文壇、學界，無往而不勝了。——這話也講得早了一點，到新世紀初的今天，大家也看得比較清楚了[8]。

九、知識分子的三重「奴隸狀態」：獨立性、主體性在後極權時代再度喪失

到了90年代，如像前面所說的那樣，在知識分子愈來愈體制化的背景下，我在很多場合與文章裏，都反覆談到魯迅的一個重要的判斷：中國知識分子在歷史從來是官的幫忙和幫閒。這也可以說是在90年代的問題激發下，被重新發現與照亮的魯迅思想的一個重要方面。上次我們說過，中國知識分子歷來都有個「諸葛亮情結」，總是希望獲得統治者的眷顧與賞識，即所謂「三顧茅廬」。魯迅說，皇帝老子只有在兩種情況下才會想到知識分子，一是在開國的時候，他氣勢旺盛，需要

你來給他唱贊歌，讓你當他的清客，幫閒。譬如，漢代皇帝用了司馬相如，就是看上了司馬相如的才氣，讓他當幫閒。另一個情況，是統治出現了危機，衰敗了，沒轍了，於是「病急亂投醫」，不是說你知識分子有本事嗎？那我就聽聽你的意見，你這個時候能不能給我出點注意，知識分子自以為可以大顯身手，其實是「幫忙」而已。不是充當「幫閒文人」，就是充當「幫忙文人」：這就是中國傳統知識分子的歷史命運，任何時候都沒有獨立過。問題是在某種程度上，這是知識分子自己的選擇，即所謂「願者上鉤」：其可悲、可歎就在這裏。

問題是到了現代社會，統治者依然這樣要求知識分子，知識分子也依然這樣主動迎合。魯迅寫過兩篇很深刻的文章，題目就很有意思：〈同意和解釋〉（文收《准風月談》）、〈宣傳與做戲〉（文收《二心集》）。他說當官的對知識分子就四個要求：一是「同意」，他說什麼話，做出什麼決策，提出什麼口號、理論，你都堅決擁護，百分之百贊同，理解也支持，不理解也支持。二是「解釋」。就是把他的口號、他的政策加以理論化、合法化、學術化。引經據典，論證掌權者的決策、口號，怎麼怎麼深刻，怎麼怎麼偉大，怎麼怎麼的發展了什麼。三是「宣傳」，你知識分子不是善於製造輿論嗎？那就用你的三寸不爛之舌，為我抬轎子，做宣傳。四是「做戲」。魯迅說，宣傳「究竟還有一點影子」，做戲就幾乎是無中生有；「真的做戲，是只有一時；戲子做完戲，也就恢復為平常狀態的」，而現在卻要大家無時不刻地做戲：一到了做戲，就真走到末路了。問題是，統治者對他自己的話，儘管要你「同意」、「解釋」、「宣傳」，其實他自己也是不相信的，他講那些話，提出那些口號，也是在「做戲」，不過是要你知識分子也陪着做戲而已。——這四大要求，看起來好像很滑稽，其實是不可小看的，因為這背後有權力的運作：你只要按這四大要求辦（不管你心裏怎麼想），

你就擁有一切：職稱，房子，名譽，地位……應有盡有；如果你拒絕，就什麼都沒有你的份；如果你還要反其道而行，那就要受到這樣那樣的懲罰。可以説，現代極權、後極權社會裏的知識分子無時不刻都承受着這四大要求的壓力，面臨着艱難的選擇。所謂「重賞之下，必有勇夫」，不能否認，相當多的知識分子都在不同程度上接受了這四大要求，實際上就是被收編了。儘管他們在內心並不認同，從而陷入思想與人格的分裂，開始時還有些不自然，久而久之，就習慣成自然了。這同時意味着中國現代知識分子仍然逃脱不了中國傳統知識分子的「官的幫忙、幫閒」的可悲命運。

但現代知識分子又多了兩個危險，首先是成為商的幫忙幫閒，這是現代社會產生的新問題。魯迅早在 20 年代就説過：「自由固然不是錢所能買到的，但能夠為錢而賣掉。」[9] 我們回顧這一百年的歷史，我們曾經因為沒有錢而失去自由，但是到了 90 年代現在我們又面臨一個一切為了賣錢而失去自由。隨着 90 年代以來中國經濟的迅速發展，以及前述國家知識分子政策的改變，中國知識分子經濟地位的改變是有目共睹的：如果説在 80 年代曾有過「搞導彈的不如賣雞蛋的」這樣的現象，到 90 年代，「搞導彈的」與「賣雞蛋的」的生活就已經不可同日而語了。知識分子生活水平的提高，這本身應是歷史的進步；但也同時帶來了新的問題。我在 1994 年寫過一篇題為〈「幫忙」與「幫閒」的陷阱〉的文章，第一次提出：「20 世紀末的中國，一改走了大半個世紀的老路，走上了『經濟興國』的新軌道，由此而引起了社會、經濟、政治、文化、心理……結構的大變動」，造成「新的陷阱和新的危機」，其中之一，就是在「不可能從根本上改變對政治權力的從屬」的同時，卻「增加了成為（魯迅所説的）『商人』的『幫閒』、『幫忙』的危險」。——當時，因為這樣的趨勢才剛剛顯露，因此，我只是提出了這樣的命

題，卻並沒有展開。而到了今天，這個問題的嚴重性，也就看得更清楚了，這裏就不再多説了吧。在此之後，我對「商的幫忙、幫閒」的命題，還有進一步的展開，也不再引述了。

我在 1994 年寫的這篇文章裏，同時還談到了成為「『大眾』的『幫閒』、『幫忙』的危險」的問題[10]。這也是魯迅早在 30 年代就提出的命題[11]，但到了 90 年代，卻又有了一種現實的意義。因為我們又面臨着流行文化和大眾文化的挑戰，這是一個新提出的問題，非常值得注意和警惕。毫無疑問，我們不能對大眾文化、流行文化採取簡單的否認和拒絕的態度。我們不能當鴕鳥，必須面對現實。而且大眾文化確實有它的特點與優勢，有它的群眾基礎，對其採取貴族式的歧視、否認態度是不足取的。但是，同時也要看到，即使是最好的大眾文化、流行文化，也是顯示一個時代文化的平均數。如果完全沉迷於其中，拜倒於它，迎合它，進而為它所控制，那必然導致思想和文化的平庸化。它是一種消解力量，所謂休閒是有消解力的，會導致知識分子思想的批判鋒芒的喪失，思想的創造力的喪失。這就是大眾文化、流行文化的危險性所在，如果缺乏警惕，弄不好是會成為大眾的新幫閒的。

在 1997 年所寫的〈魯迅與 20 世紀中國〉一文裏，我對上述有關魯迅思想的新發現、新闡釋作了這樣的總結：

> **魯迅在考察本世紀中國知識分子的現實處境和命運時，發現他們非但沒有走出封建中國的奴隸困境，而且陷入了「三重奴隸」的更大困境：既是「官（自然又有了新名目）的幫忙、幫閒」，又是「商的幫忙與幫閒」，還是「大眾（以及各種「大眾代言人」）的幫忙與幫閒」。而且魯迅的這一驚心動魄的發現，又一次超前了。[12]**

所謂「超前」，就是強調魯迅「三重奴隸」的論斷的當代指向性：這也是90年代中國知識分子的現實困境。可以說是魯迅犀利的論斷幫助我們認識了自己真實的生存困境，我們也因此而深化了對魯迅思想的體認：這是一個非常奇妙的相互發現的過程。

我在這「三重奴隸」狀態中再一次發現了中國知識分子獨立自主性的喪失。說「再一次」，是因為如我在今天講課中，一開始就提到的，我在70年代末、80年代初反思文革時，就痛心地發現了這樣的獨立自主性的喪失。某種意義上，90年代的再發現，更加驚心動魄，也更為沉重。因為這是在所謂「太平盛世」的狂歡氣氛下，舒舒服服的，不知不覺的，更加自然，也更加自覺的喪失：這或許就是人們說的後極權時代的一種思想文化現象吧。

十、知識分子的末路危機：「我們還能做什麼」？

我意識、發現了這一點，就產生了極強的危機感。在1997年，我寫了一篇文章，題目就叫〈我們的危機在哪裏？〉這是看了秦暉先生在《讀書》上發的一篇文章而引發的感想。秦暉先生對俄國知識分子在俄國1905年革命前後到1917年革命表現出來的危機，有一個概括，說他們「在應當保守時激進，應當激進時保守」。這一概括引起了我的很大震動，我立刻就想到中國的知識分子。知識分子本來應該起一個社會清醒劑的作用，80年代整個中國社會非常的熱，整個思想界非常的激進，這個時候知識分子應該保守一點，但是80年代的知識分子比誰都激進。到90年代，中國明顯有一個保守主義的傾向，這個時候知識分子應該更加激進一點，但是這個時候他們卻更加保守。知識分子總是在趕潮流，喜歡「譁眾取寵」。我說：「或許問題正出在這『嘩

眾取寵』上」，「過去有『得風氣之先』的說法。所謂『風氣』，即是一個時代、時期大多數人的選擇和趨向，知識分子不但敏感於此，而且喜歡『為先』，即充當『風氣』中的風雲人物。這一方面是『趨時』，『從眾』，既可以在『共享』的名義下最大限度地獲取利益，又可以逃避責任以至罪罰：這正是表現了人性的軟弱方面。從另一個角度看，這又像是俄國與中國這樣的有着長期的奴隸制傳統的落後國家的知識分子，缺乏獨立思考（特別是不能進行逆向思考）、屈從個人和群體的專制意志的劣根性和奴性的表現」。本來，一個知識分子，按照自己的獨立思考，做出某種選擇，或者激進，或者保守，這都是正常的，是其自身的權利；而且既然是自主的選擇，也必然是要不顧利害和時尚地堅持下去，儘管一時不合時宜，但從長遠看，總是有意義的。而且從總結歷史經驗的角度看，「保守」與「激進」的互相對立和制約，也許是更有利於社會發展的。問題是，「中國知識分子的選擇，並不總是按生命的內在要求，作獨立選擇，而更多包含了自身利益的種種考慮，他們的選擇就不能不帶有不同程度的投機性。其結果必然是獨立批判意識自覺、不自覺地減弱」[13]。在我看來，這是構成了根本性的危機的。

知識分子就一直這麼投機下來，到了今天，就真到了末路了。我常常想，無數次地反省自己：作為知識分子，我們能做什麼？對中國社會的發展，能起到什麼作用？每想到這些問題，我都非常悲觀。我發現，本來知識分子可以做的事，我們都沒有做；本來知識分子可以起的作用，我們現在都起不到了。

知識分子應該而且可以憑藉自己的思想創造力和想像力，為社會提供新的思想、新的理念，新的價值理想，特別是在「上帝死了」的信仰缺失的當代中國，重建文化，重建價值理想，是一個歷史的迫切

要求，也是知識分子的基本職責所在。但是我們現在思想的創造力與想像力都已經衰退了，根本提不出新的思想、理論與理想，至少我提不出。退其次，你就堅守一個你自己的信念，哪怕它不是新的先進思想，僅僅是常識，你堅守常識，對社會的反常現象（真正是比比皆是！）提出你的批判與質疑，儘管無濟於事，至少可以起一點制約作用，表示還有不同的聲音的存在。但如前所說，我們的知識分子太喜歡趨時、趨勢、從眾了，我們的批判意識與功能已經徹底喪失了。第三，或許還可以參加實際運動，做一點實事吧，但知識分子又不敢，或者不屑幹。最後，做一點知識的傳授、傳播工作，總可以吧？但現在「假冒偽劣」的知識產品滿天飛，又有多少知識分子在認真教書、寫書？剩下就是自戀、自憐：我多聰明，活得多滋潤啊，我多可憐，多痛苦啊。最後就自娛，我玩自己的，一切不過是玩玩而已。落到這樣一個自戀、自憐、自娛的地步，就真是墮落了，自己把自己毀了。說老實話，現在社會早就已經把知識分子拋開了，將來中國不管發生什麼事情，都跟我們這些知識分子無關，因為我們自己早就躲開了。這一切到底是怎麼發生的？為什麼會發展到這樣一個地步？我們到底該怎麼辦？這是尚有良知的知識分子所面對的一個非常困難的問題。

我今天在《開放時代》雜誌讀到上海一位年輕學者倪偉的文章，題目就叫〈我們還能做什麼〉，文章中有這麼一段話：「書齋中的知識生產永遠是蒼白無力的。在你直接面對現實時，這種感覺會變得尤其強烈，那麼是否可以在知識之外尋找到另一種結合方式呢？」確實在現實面前，知識分子會異常的感覺到自身的限度，以我個人的體驗來說，當我面對民工子弟的那些天真可愛的孩子時，我首先想到的問題是自己究竟能為他們做些什麼。給他們上課，傳授點知識，這能從根

本上改變他們的處境嗎？所以當真正面對民眾時，你簡直會茫然不知所措。甚至還會感到一絲絕望：我究竟能做什麼呢？這種困惑和焦慮至少對我自己來說是異常真實的。我想可能我們大家都有這樣一種困惑和焦慮。我們現在還能做什麼？倪偉提出要「到知識之外尋找另一種結合方式」，這或許是一條出路，但也有問題：在社會分工中，從事知識生產，是知識分子的本職，作為其中的個體，我們當然有權另找出路，但作為知識分子整體，我們能放棄這樣的基本職能嗎？這一期《開放時代》還登了一篇另一位年輕作者賀照田的文章，主張「對自己倡導的信念、價值」，「身體力行」，從中獲得「反身而誠的樂趣」。其實這幾年我自己就是這樣做的，我提出「堅守」，提出「想大問題，做小事情」，也就是強調「反身而誠」。但我自己也時時警戒自己：要防止陷入「小事情」，而忘記了對「大問題」的思考與追求。對我來說，這是一個底線，再也不能退了。有一點，卻是可以感到欣慰的，就是我自己，以及有愈來愈多的朋友，特別是年輕朋友，都在思考：「我們還能做什麼」，並且努力在實踐中尋找出路。儘管還在彷徨，但尋找本身就多少有些希望，而且大家都在尋找，即我說的：「我存在着，我努力着，我們又彼此攙扶着」：這就是我在絕望中所看到、感到的微茫的希望。

十一、警惕「否定知識分子」思潮的再度泛起

這樣說來，就把對知識分子的反省推到了極致，一個相當悲觀和絕望的境地，在這個時候還得警惕會出現一個新的問題，會重新出現對知識分子、甚至對知識本身的否定。歷史是非常曲折的，就是你在強調知識分子作用的時候，推到極端，就會導致知識分子本身的異化

和分化，而當你自我審視與批判到極端的時候，又會反過來回到原來的那一點上去，又形成對知識的否定或對知識分子的否定。

這些年來好像又在出現類似的這樣一種思潮。這種思潮常常來自於更年輕的一代，我就曾經和一位年輕朋友發生過爭論。我不同意他的一些說法。比如說知識分子在文革中「罪不可赦」，「沉默也是有罪」，批評學院派知識分子的選擇是「表現了人格和精神的資源的稀薄」等等。當然知識分子是有其弱點的，如上所說，我自己就對知識分子（某種程度上就是對自己）很失望，甚至是絕望；但這樣的批判是應有分寸、有分析的，不能走向極端。特別是反省在一些歷史事件中知識分子所應負責任的時候，我們得注意幾點。首先，必須注意和正視一個基本的事實：在我們這裏，真正應對歷史的罪惡負責的人、體制、集團到現在為止還沒有任何認真負責的反省。在主要責任者沒有反省的情況下，過分的強調參與者的責任是有問題的。如魯迅所警告的，「倘使對黑暗的主力，不置一辭，不發一矢，而但向『弱者』嘮叨不已，則縱使他如何義形於色，我也不能不說——我真也忍不住了，他其實是殺人者的幫兇而已」[14]。魯迅還提醒我們注意：以為「文人美女必負亡國之責」，「卸責於清流或輿論」，這是古已有之的老調子[15]，這個傳統，我們今天是萬萬不能繼承的。其次，我一再強調，對知識分子的批判，是把自己放在內的，也就是說，不能把自己置於道德的審判者的地位，居高臨下地去審判別人，尤其是不能用「不是聖人就是罪人」的聖人道德去審判別人。道德是有高線和底線的，應該有一個彈性。譬如說在文革的時候，道德的高線就是反抗，像張志新像林昭那樣的反抗，這是我們民族的英雄，我們應該發揚他們的精神，但是英雄畢竟是少數，大部分人不能做到，如果都用高線，文革所有的人都該槍

斃了。沉默者當然有他的責任，但絕不能說「沉默就是罪惡」。這絕不是說，沒有道德評價的底線，如果你是個出賣者，是個幫兇，那是另一個問題。我們可以提倡聖人道德，但是不能將聖人道德作為一個標準來判斷人，特別是不能用這個來審判人。審判和批評不是一個概念，不能用不是聖人就是罪人這個邏輯對人橫加罪責。最後，一定要警惕：在對知識分子進行批判的時候，不能引向對知識分子和知識本身的否定。

這個問題還是一個現在沒有解決的問題，我現在的思考也只能到這樣一個水平。「知識分子的獨立性和主體性」還是一個需要繼續面對和思考的理論和實踐問題。

註釋

1 錢理群：《心靈的探尋》，307–308 頁，北京大學出版社，1999 年出版。

2 錢理群：《心靈的探尋》，311–312 頁。

3 錢理群：《心靈的探尋》，10 頁。

4 錢理群：《周作人傳》，478–479 頁，北京十月文藝出版社，2001 年 2 版。

5 魯迅：〈今春的兩種選擇〉，《魯迅全集》7 卷，409 頁，人民文學出版社，2005 年出版。

6 以上引文見錢理群：〈由歷史引出的隱憂〉，《壓在心上的墳》，135 頁，136–138 頁，四川人民出版社，1997 年出版。

7 錢理群：〈反思三題〉，《壓在心上的墳》，132 頁。

8 錢理群：〈由歷史引出的隱憂〉，《壓在心上的墳》，140 頁。

9 魯迅：〈娜拉走後怎樣〉，《魯迅全集》1 卷，168 頁，人民文學出版社，2005 年出版。

10 以上引文見錢理群：〈「幫忙」、「幫閒」的陷阱 —— 讀魯迅作品札記之二〉，《壓在心上的墳》，187 頁。

11 參看魯迅〈門外文談〉，文收《且介亭雜文》。

12 錢理群：〈魯迅與 20 世紀中國〉，《走進當代中國的魯迅》，122 頁，北京大學出版社，1999 年出版。

13 以上引文見錢理群：〈讀文有感 • 我們的危機在哪裡？〉，《壓在心上的墳》，190–191 頁。

14 魯迅：〈論秦理齋夫人事〉，《魯迅全集》5 卷，509 頁。

15 魯迅：〈致曹聚仁〉，1934 年 4 月 30 日，《魯迅全集》13 卷，87 頁。

第五講
知識分子和民眾的關係問題

2002 年 4 月 15 日

現在我講第二個問題：關於知識分子和民眾的關係問題。

一、80 年代初的問題：精神的迷亂是怎樣產生的

80 年代初，在文革剛剛結束的時候，「知識分子和民眾的關係問題」，是一個包括我在內的許多知識分子所面對的歷史和現實的真問題。

就我個人而言，這個問題是和我的痛苦的文革回憶連接在一起的。如前面幾講所介紹的，文革開始時，我在一所中等衛生學校教書，因為當時像我這樣的從北京去的大學生還很少，就憑這一點我就成了「反動學術權威」，「修正主義的苗子」，再加上我出身在一個舊官僚家庭裏，我的父親又在台灣，就被判定為「反革命孝子賢孫」。問題是，我自己對這樣一些「罪名」的態度：我不承認自己是「反革命」，但卻接受了「修正主義的苗子」的指責；而且我沒有任何的懷疑和反抗，而是努力地在自己「靈魂深處」去「爆發革命」。——中國知識分子歷來就有孔孟儒學提倡的自省傳統，在共和國成立以後又一直在鼓勵這種自省式的「修養」。在那樣的教育下，我們是不可能懷疑把自己打成「反革命」的黨的，只能在自己身上找原因。

為了給突然強加給自己的屈辱地位，找一個合理的解釋，一個自己能接受的解釋，我就去讀馬恩列斯的著作，同時讀魯迅的著作，抄了四大本語錄，至今還保留着：《馬克思列寧主義經典作家論革命》，《魯迅對小資產階級文學革命家的批判》，《魯迅的戰鬥精神——嚴肅地解剖自己》，《對革命歷史經驗的總結——魯迅思想改造的歷程》。抄的目的就是想從中找出一個解釋，我發現馬克思主義經典作家，毛澤東和魯迅都從知識分子與普通人民的關係的角度，嚴厲地批評了知識分子的弱點。這樣的批判使我受到了極大的震撼。

我終於從中找到了一個能夠説服自己的邏輯：人民是大多數，知識分子是少數，尤其我是剝削階級家庭出身的知識分子，就更是少數中的少數；而自己這個少數接受了大多數人民的哺育，卻又一心想着個人的發展，脱離了大多數人民：這本身就是違背了道義，自然是「有罪」的。現在的「革命」就是代表大多數人民來懲罰自己，這是「罪有應得」，自己也因此得以從「原罪」中解脱出來：這本身就是一種挽救。即使在懲罰中受到一些委屈，這不僅是革命中所難免，而且也是為了大多數人的利益必然要犧牲少數人的利益，要心甘情願——我甚至從這樣的自我犧牲中獲得了某種神聖感。

就這樣，一步一步地，不知不覺間，我相信了自己「有罪」，相信自己不經徹頭徹尾的根本改造，就失去了存在的價值，「心悦誠服」地接受了「無產階級專政」。

到文革結束，才猛然省悟：這不過是一種精神的迷亂。

我們必須追問：這一切是怎樣發生的？這樣的邏輯是怎麼形成的？這就必須對邏輯的前提進行根本的追問：應該怎樣看待知識分子

和人民的關係？——這就是 80 年代的學術研究：20 世紀知識分子精神史研究，現代思想史、文化史，現代文學史研究，所面對的問題。

知識分子和人民關係歷史的清理

在 80 年代我有一篇比較重要的論文，題目是〈胡風：「五四」傳統的歷史承擔〉[1]，從總結胡風切入，對於五四以來中國思想文化界關於知識分子與人民關係問題的思考與認識過程，作了一個歷史的考察和梳理。

文章首先指出，在 20 世紀初，列寧提出 20 世紀是「亞洲的覺醒」的時代，同時指出：「只有革命人民群眾的真實的英雄主義，才能『復興中國』」，因此，中國的「戰鬥的，真實的民主主義」，必然是「熱烈地同情勞動者和被剝削者」的[2]，這樣，「以『振興民族精神，改造民族靈魂』為己任的新文學，它與人民（特別是以工農為主體的下層人民）的血肉聯繫，是由其自身的性質所決定的」。我們通常說「五四」是人的發現的時代。其實這是一種籠統的說法，具體的說，「五四」人的發現有三大發現：婦女的發現，兒童的發現，以及以農民為主體的下層勞動人民的發現。魯迅後來回憶說，他從小受的傳統教育是把農民看成是花鳥一樣，到五四才懂得了農民也是人，有人的獨立價值和意義[3]。因此，他說他的寫作是「採自病態社會的不幸的人們中，意思是在揭出病苦，引起療救的注意」[4]。這裏所包含的對下層人民的「不幸」的真誠的同情，對啟發人民覺悟的重視是十分明顯的。但魯迅又強調「改造國民性」，也就是說，在知識分子和人民的關係問題上，他是更注重知識分子對國民的引導和啟蒙的作用的，所以他又有「現在沒奈何，也只好從智識階級……一面先行設法，民眾佚將來再談」的說法[5]。

這樣一個問題在30年代就開始發生變化。左聯成立以後，提出「文藝的大眾化」問題，並且展開了熱烈的討論。開始時還是強調知識分子是民眾的導師，知識分子有提高民眾意識的責任，基本沿着五四的啟蒙主義思路，後來就遭到瞿秋白的尖銳的批評，他說你們這些知識分子還沒有決心走進工人階級的隊伍，你自己以為是大眾的老師，你們有資格去引導大眾嗎？你們不配去引導大眾[6]！一方面他批評知識分子脱離群眾、蔑視群眾的傾向，他的這種批評在今天看來還是有一定的合理性的。但問題是他在批評知識分子的同時，又自覺不自覺的表現出一種貶低知識分子的傾向。他使用了「不配」的概念，這就把知識分子排除在民眾之外了。這種傾向，儘管還處於萌芽狀態，卻是一個危險的開端。當時魯迅就看出來了，他在〈門外文談〉裏指出：「凡有改革，最初，總是覺悟的知識者的任務」，這就堅持了「五四」啟蒙主義的原則。他同時強調，知識分子「只是大眾中的一個人」，他不比大眾高，也不比大眾低，也不在大眾之外，「他不看輕自己，以為是大家的戲子，也不看輕別人，當作自己的嘍囉」[7]。

但是魯迅的觀點在當時並沒有被普遍接受，倒是愈來愈傾向於瞿秋白的觀點，逐漸把知識分子從大眾當中排除出來了。到了40年代，就發生了急劇的變化。40年代是一個戰爭的年代，而中國的戰爭是一個以農民為主體的戰爭，在戰爭中知識分子的作用就很有限了，拿槍桿子的人在40年代中國的政治經濟文化生活中地位愈來愈重要，而拿槍桿子的主要是農民，所以40年代的時代思潮就主要向農民傾斜。知識分子的軟弱無力，魯迅早就感覺到了，他曾説過北洋軍閥孫傳芳我們寫一萬首詩也趕不走，一炮把他打走了。在嚴峻的歷史現實面前，在國家生死存亡的關頭，啟蒙主義往往顯得很軟弱無力。在這樣一種

背景下，毛澤東就提出一個命題：「知識分子如果不和工農民眾相結合，則將一事無成」[8]，這個命題在當時是深得人心的。知識分子在戰爭中特別感受到作為知識個體的無力與無用，迫切希望和有力量的人結合起來，融入一個戰鬥的集體，因此，毛澤東發出「知識分子和工農相結合」的號召是能夠得到知識分子自身經驗和反省的支持的。

但是，毛澤東又把這個命題再往前推一步，提出「知識分子工農化」的要求。而所謂「化」，毛澤東解釋說：「化者，徹頭徹尾徹裏徹外之謂也」[9]。這就把知識分子視為必須進行「脫胎換骨」的改造的對象，不僅外表要工農化，內在的心理、思維、情感，生活習慣、生活方式都得「工農化」，「化」的結果就是知識分子的消失。延安時期的文藝作品，知識分子的形象就真的沒有了，有也被當作改造對象，是非常可笑的人物。你看丁玲的《太陽照在桑乾河上》的文采多可笑，一出現就是醜的。趙樹理的作品裏是沒有知識分子的。這就是「徹裏徹外」的「化」。工農和知識分子「相結合」這一具有歷史合理性的命題，就變成了單一的改造知識分子的命題，工農民眾和知識分子的關係，也蛻變為改造與被改造，一方「化」(「吃」) 掉一方的關係。魯迅所擔心的「迎合大眾」，知識分子墮落為「大眾的新幫閒」的傾向終於發展到了極端。

當時對這種思潮提出質疑的是胡風。他仍然堅持魯迅的立場，強調「知識分子也是人民」，不能否定知識分子的作用，現代知識分子是和現代思想聯繫在一起的。否定知識分子就等於否定現代思想；也不能把人民美化、理想化，特別不能把農民美化，把小農經濟、小農意識美化，實際上這是一種民粹主義思想。胡風尖銳地指出：40 年代「文藝上文化上的農民主義」，正是「民粹主義死屍」的「復活」[10]。

胡風在這裏將40年代「知識分子與民眾的關係問題」上所發生的向民眾，特別是農民絕對傾斜，以至否定知識和知識分子的傾向，歸之於一種民粹主義思潮，在80年代引起了我的注意。我在〈胡風：「五四」傳統的歷史承擔〉中，這樣寫道：

> 我們當然不能誇大40年代民粹主義思潮（傾向）——如前所述，它並不佔據40年代思潮的主導地位，是被歷史的「正面」掩蓋着的「反面」，即使是胡風的反對者、批判者，也不能把他們的思想簡單地概括為「民粹主義」。但是，民粹主義思潮（傾向）的存在與影響又是無可回避的事實。指明這一點，並且弄清楚它的來龍去脈，有助於我們認清建國後民粹主義思潮或隱或顯的發展，也許還會有助於我們對建國後思想界、文化界、文藝界一些問題認識的深化。[11]

我這段話其實是暗含着這樣的意思：民粹主義思潮在40年代僅是萌芽，或者說還有着某種「正面」意義，到了建國後就有了進一步的發展，並日益顯露出其「負面」，到文化大革命就有了惡性的發展，需要認真清理了。

對民粹主義的反思

於是，在90年代初期，我的一部著作《豐富的痛苦》，在討論堂吉訶德和哈姆雷特關係問題時，就專門有一節討論俄國的民粹主義的問題。我關注、討論的是屠格涅夫的《處女地》，小說寫到了俄國「到民間去」的民粹主義知識分子的思考和選擇。這批俄國的民粹主義者都是貴族出身，他們覺得貴族身份本身就有一種罪惡，他們從貴族的有

罪感出發，「懷着幾分空想，幾分懺悔，幾分利他主義的神聖感，渴望着和『人民』打成一片，為他們服務，拋掉自己原有的一切，跟普通老百姓完全一樣，做一個『簡單化』的人」。小說主人公，一個貴族婦女甚至說：「做個洗鍋子、拔雞毛的邋遢姑娘」，「也許就會拯救祖國」了。

但他們放棄貴族身份，「走向人民」以後，卻陷入了深刻矛盾中：「我就像一個壞演員，扮着自己不擅長的角色，是非心和懷疑都不中用了，連那種挖苦我自己的、可憐的幽默感都不中用了」，「啊，我在那些時候，多麼詛咒我的神經質、敏感、感受性強，喜歡挑剔，這一切都是我的那個貴族父親留給我的遺產！他有什麼權利把我送到這個世界上來，……生出一個美學家—又扔他到污泥裏面！」這裏所謂「美學家」和「革命實踐家」的矛盾，貴族知識分子在走向民眾的時候的表演感，自卑，自怨，自我譴責、自我詛咒，以至自我嘲諷—都具有極大的真實性與概括力。

最可悲的是，這批脫離貴族家庭走向民眾的知識分子，就像當年堂吉訶德那樣，首先出賣他們的就是那些老百姓。他們去演講，農民不但不聽，反而將他們捆綁起來送交官府，帶頭人竟是被他們看作是「俄國老百姓的化身」的農民。結果這些知識分子又回去了。

記得當時我講到、寫到這裏時，是深深地歎了一口氣的：當時，我主要是從總結歷史的經驗教訓的角度，來看民粹主義的，其實這是一種自我清理。我從俄國民粹主義者那裏，看到了我自己；我在追問我在文革期間屈服於「群眾專政」的淫威的原因時，我找到了民粹主義思想對我的影響。我的結論是：民粹主義的路是走不通的，而且是應該拋棄的。

對中國現實中「堂吉訶德與桑丘關係」的追問

我當時關注的還有「堂吉訶德和桑丘的關係」。過去我一向認為，桑丘是堂吉訶德的崇拜者，屠格涅夫就說過，堂吉訶德對民眾總是有一種征服力量。但在90年代初，我重讀賽萬提斯的這本書，卻發現小說的後半部發生了變化：堂吉訶德慢慢向桑丘靠攏。

更重要的是，這是對中國知識分子精神史的一個發現：在40年代的中國，「堂吉訶德」與「桑丘」的關係發生了一個質變：思想界提出了一個「堂吉訶德向桑丘學習」的命題。而且這樣的知識分子向農民靠攏的傾向，不僅發生在革命的知識分子身上，還發生在一些在許多人看來是屬於自由主義派的知識分子身上。最典型的就是廢名。抗戰時期他是在家鄉農村度過的，他和當地的鄉親朝夕相處以後，就覺得農民才是社會的基礎。當然這是很有道理的。但他接着又反省知識分子，說知識分子最不懂得國家的根本，就提出了一個「皮之不存，毛將焉附」的命題。——在人們的印象裏，「皮之不存，毛將焉附」這句話的發明權應屬於毛澤東，毛澤東在建國以後，總是嘲笑知識分子是「樑上君子」，上不着天，下不着地，總得靠一張皮，唯一的出路就是接受改造，靠在「工人農民」這張皮上，靠在「共產黨」這張皮上。現在，我發現，在毛澤東之前，廢名也感到了這樣的「毛將焉附」的困惑，於是像廢名這樣的知識分子也自覺地向桑丘靠攏。

這裏有一篇非常有代表性的文章，叫〈一個知識分子的自白〉，作者是著名的女新聞記者楊剛。她這樣寫道：

> **在我的內心裏面那個要活的東西，不是我自己，而是一種更大更大的東西，比我大了幾萬倍還不止，我不過是他的形體之一。**

這個「更大更大的東西」就是「人民」,「千千萬萬的人民」——這也就是前述我在文革初期用以說服自己的「多數」的力量。深感自身的無力和渺小的知識分子於是渴望融入這「更大更大的」「多數」中，成為「人民」中的一員，「我們」中的一員，成為「他的形體之一」，而完全消融了自己。於是就獲得一個全新的信仰：「無論用怎樣的方式，做什麼工作，必須是於人民有利」,「要有一顆心，為人民而感覺，而痛苦，而憤恨，處心精慮」，為此而不惜「放逐了那些無謂的自我感傷」,「放逐了晦澀，放逐了輕靈，放逐了那種為將來寫作，把眼淚流在背脊上面的罪惡欲望」。儘管明知自己「不能夠理解」人民，卻要發誓：「一分一厘也不要浪費在寫人民以外的東西上」[12]。這樣，「人民」在這些知識分子這裏就成了一個「絕對物」，實際上是一種「人民至上」的「人民崇拜」。而且伴隨着某種道德的崇高感，但卻是精神迷誤的開始。

歷史教訓的總結：「人民崇拜」怎樣變成「黨崇拜」、「領袖崇拜」

問題在於，「人民」是個抽象的概念，「人民」最終就落實到作為「人民利益代表」的「革命隊伍」，當楊剛們宣布他們希望融入「更大更大的東西」時，實際上就是加入「革命隊伍」。而革命隊伍是中國共產黨及其領袖毛澤東所領導的，「人民至上」最後就必然落實為「黨至上」、「領袖至上」,「人民崇拜」也最後落實為「黨崇拜」和「領袖崇拜」，「人民本位主義」的理想的現實實現，必然是「人民代言人本位」。而且這樣的轉換似乎是順理成章，至少在歷史的當時，是很少有人懷疑的。

我們面對的就是這樣一個思想發展的邏輯過程。最初的起點：對人民力量的體認，和普通民眾的結合的願望，都具有一定的合理性；

但經過「人民至上」到「黨和領袖至上」的轉化，就成了導致知識分子精神奴化的枷鎖。——這些都是我在 80 年代、90 年代初期的思考所得出的結論。這樣的思考，主要是為了解決自己的問題，解決知識分子自身的問題，最後達到了對深刻影響自己的民粹主義、人民崇拜、人民代言人崇拜的反省。

被遮蔽的另一面

今天反過來看，這樣的反省是有必要的，其中的歷史經驗教訓，至今仍有意義。但也可能遮蔽了一些東西，如對「知識分子和工農相結合」的意義估計不足，對民粹主義的思考還有些簡單化。更重要的是，我這一時期的著作都集中在知識分子自身的反思，普通人民的生活與命運，卻在自己的關懷的範圍之外。這就又引發了新的反省和新的思考。

二、90 年代的新問題：知識分子與民眾的分離

首先是生活本身的變化，暴露出了過去未能審視的矛盾的新的側面：在 90 年代之後，知識分子自身愈來愈貴族化，愈來愈脫離中國的土地，特別是兩極分化之後知識分子愈來愈關注自己，自覺不自覺的陷入一種自戀、自憐、自娛之中，而忽略了身外的廣大的世界。而且在發展過程中也有知識分子把知識分子與民眾關係的問題推向極端，在他們心中，民眾就是「暴徒」，民眾的反抗總是非理性的。一個是知識的精英化，一個是對民眾的疑懼，這就導致了知識分子與民眾的分離。如果說過去我們面臨的問題是「民眾崇拜和民眾代言人的崇拜」，那麼現在，「知識分子與民眾的分離」就是我們必須面對的問題。

新的思考：到底應該怎樣看待民眾

正是在這樣的背景下，到 90 年代中後期，我就開始思考問題的另外一個側面。

首先提出的問題是：「到底應該怎樣看待民眾」。其實 40 年代胡風就已經提出這樣一個問題。他強調不能把民眾抽象化，概念化，而要把他具體化，真實的民眾，他們身上「精神解放」的要求和「精神奴役的創傷」，「承受勞動重負的堅強和善良」和封建主義的「安命精神」是糾纏為一體，難解難分的。在 90 年代中後期這個問題再一次提了出來。1997 年我在雜誌上看到上海的年輕學者薛毅寫了一篇《就精神問題致摩羅先生》，文章說：「張承志把『人民』推向神聖的位置，你把『人民』置於腳下，同樣是非常可疑的。在這塊土地上生存着的人們，千差萬別，民間既可以藏污納垢，也可以延續精神的火種」，「人民既不在我們之上，也不在我們之下」，「對『人民』的關注，理應轉化為對每一個具體的生命的關注」。文章特別提出：「我們都是從『人民』烏托邦中走過來的人，內心深處保留着對烏托邦的情感記憶。我不認為它應當被拋棄，而應置在恰當的地方。我堅持相信，在淳樸的民間，有着我們至今還未曾真正發現的美好的世界，但我絕不因此而將它推向可膜拜的高度，也絕不因此掩蓋日常生活中也有時常目睹的來自底層的暴虐」[13]。

這篇文章給了我很大的啟發：一方面，它促使我重新審視「人民烏托邦」的意義，同時又促使我重新思考「知識分子和底層人民的關係」。於是，我寫了〈又一個重要問題〉一文，並作了一個發揮，我提醒人們注意：在「知識分子和底層人民關係」問題上，曾經出現的兩方面的偏差——

> 在一些左翼知識分子那裏，由對底層人民的理想化發展到「人民至上主義」；而在中國的歷史條件下，這種「人民至上」，是必然要變作「人民代言人至上」的，最後就導致了專制主義。而另外一些自由主義知識分子則把對「多數專政」的警惕，發展成為對人民、群眾、多數的全盤否定，進而脱離了廣大底層人民，構成了中國自由主義知識分子的根本性弱點。而在我看來，這些偏差不僅是歷史的失誤，更是現實的危險。只要我們敢於正視，就不難看到，今日之中國，不僅仍有人在繼續鼓吹「人民和人民代言人至上」，而且流風所及，一些大眾傳媒也在極力美化民間道德，製造「人民烏托邦」，醜化知識分子。同時也要承認，這些年，一些知識分子如魯迅所説，只是「咀嚼着身邊的小小悲歡，而且就看這小悲歡為世界」，完全漠視底層人民的疾苦，對重新出現的社會不義、不公，對他人的災難與痛苦，失去了反應的能力與要求，重又走上了脱離底層人民的老路。而一些仍然與底層人民保持着可貴的精神聯繫的知識分子，又倒向了『底層人民崇拜』和對知識和知識分子的仇恨。這樣從一個極端到另一共同極端，就始終沒有走出將知識分子與底層人民截然對立，對其中一方絕對理想化的怪圈。[14]

在這裏，第一次提出了「知識分子脱離人民」的問題，這同時也是一個自我反省和自我警戒——對於我，所有的外在問題都最終轉化為自己的問題。因此，我的思考也發生了重心的轉移。

民眾自身的主體性問題

我所能做的，也依然是歷史的反思。我發現，中國的啟蒙主義有一個基本問題，它強調知識分子引導民眾，卻忽略了民眾自身的主體

性問題。解決民眾的問題最終靠誰？這是在以前很少考慮的。最近這幾年，我自己反覆考慮的是這樣一個「民眾自身的主體性」問題。

我還是從歷史的考察入手。我發現其實在文革的後期知識分子就開始涉及到這個非常重大的問題。去年《讀書》12 期發表了我的一篇文章，題目是〈二十九年前的一封書信〉，就提到在文革後期，一些民間思想者在思考、設計、預示將要到來的「新啟蒙運動」的時候，他們提出一個很重要的命題：「啟蒙的意義目的，就在於讓人民認識自己，使人民成為一個自覺的社會成員，而不是一個盲目的人類生存者」，要「使他們明瞭自己的義務和權力，而且明瞭自己有這種能力而應當去爭取這種能力的充分發揮。使他們明瞭自己不是被施恩者，不是單純的被療救者，他們自己就同時是創造者、療救者和創造物的所有者」，「勞動者一天不覺悟，一天不能認識自己的地位，一天不能掌握自己的命運，一天不能直接參加社會生產的管理，那麼他們也就一天不能結束自己過去的那種被人愚弄擺布的可悲地位。新的『資產階級』就一天不會成為自己實際的主人（而不是主義的）」。這封文革書信裏，還談到所謂「人民的代表」問題：「竭力掩住人民的耳目，混淆他們的視聽，卻將自己裝扮成人民的代表者的統治者是騙子強盜。不僅相信人民的力量，而且竭力使人民認識自己的力量、缺陷，使人民成為自己的自覺的主人者是人民的真正代表者」[15]。——這可以視為文化大革命的歷史經驗的深刻總結，是對知識分子和人民關係問題上的一個認識上的重要發展。但可惜這樣一個思路在文革之後中斷了，這些文章都看不到了，後人不能沿着當時所達到的高度繼續前進，又退回來了。所以我覺得今天我們有必要重新回到這樣一個命題上來：怎樣使人民自己認識自己，自己掌握自己的命運，這可能是問題的關鍵所在。

使農民成為「自由人」

1999年我又讀到了一篇文章，是對老共產黨員，原中共中央農村政策研究室和國務院政策研究中心主任杜潤生的一個採訪記錄。杜老提出，今後農村的改革（實際上整個中國的改革）的方向，是要使農民成為「自由人」。這本是馬克思、恩格斯《共產黨宣言》的一個基本思想：「每個人的自由發展是一切人自由發展的條件」，因而提出了「自由人」的「聯合體」的設想。杜老將馬克思主義的這一基本原理運用於中國農村實際，就提出要使農民成為「自由人」，其實質就是「使農民成為有完整權利的公民」，並且具體提出要保障農民的「三大權利」，即「經濟上的真正的自主權」，「政治上的民主權利」和「發展文化，受教育的權利」。所謂「政治上的民主權利」，除了選舉之外，更主要的是應該使農民有自己的組織，來維護他自己的利益和權利。如果發現了對他的權利的侵犯，不管來自哪方面，包括政府在內，農民應該有談判地位和自我保護的權利，有自己的代表去和政府談判。而「發展文化和受教育權利」則關係着在當下城鄉二元結構下，農民發展起點上的平等問題。在未來中國知識經濟的發展中，如果農民沒有受教育的權利，就必然造成起點上的不平等。我們現在在經濟上已經形成兩極分化了，如果在受教育問題上在文化問題上再發生兩極分化，那就會形成惡性循環。——在我看來，杜老所說的農民的「三大權利」，都是抓住了要害的。我因此寫了一篇文章，與之呼應，並作了這樣的發揮——

> **長期以來，我們一直強調政府就是人民（當然包括農民）的代表，即使是自己的利益受到了侵犯（甚至是來自政府方面的侵犯），人民只能反映（而且必須是逐層反映）意見，提出請求，而絕**

不能「具有談判地位和自我保護的權利」。如果各階層的人民要組織自己的團體與政府「對話」，就會反過來被認為是對政府權利的侵犯……[這]就事實上顛倒了「主人」與「公僕」的關係，「主人」只能處於被動地位，等待「公僕」對自己的關心，等待「為民作主」的「青天」的出現……而有的知識分子總是把人民看作是「暴民」，懷有先天的疑懼，寧願自己來做他們的「代言人」，而反對人民（農民）有自己的團體和相應的民主權利。且不說這種自任的「代言人」本身就很可疑，即使有的知識分子以一個朋友的身份，真誠地同情人民（農民），為他們說話，這本身當然是有意義的，應該受到歡迎，但這並不能代替人民（農民）的自我保護和自我爭取，其實這也是馬克思主義的基本原理：人民只能自己解放自己。[16]

這裏所討論的，依然是「知識分子和人民（農民）的關係」問題。知識分子要麼把農民當成暴民，要麼就自己去當農民的代言人，其實這都是有問題的。知識分子和農民是兩個獨立的群體，我們從自己的信念出發，重視普通人，特別是底層人民在社會生活和歷史發展中的地位和作用，因此，在向底層社會吸取精神滋養的同時，竭盡所力為他們呼籲，給以力所能及的幫助，這有點像朋友之間的關係：相互支持與幫助。是朋友的幫助，而不能把自己放在一個代言人的地位。

歷史與現實中的「精英政治」即「開明專制」論

現在有些知識分子的思路有問題，他們總覺得底層人民是一個非常可怕的力量，因此總想加以控制。我在「與魯迅相遇」的講課裏，特意對胡適的「精英政治」理念作了分析：

> 在胡適的知識分子精英的「開明專制」的現代化模式裏，是根本拒絕公民（即他所説的「阿斗」）的政治參與的；他也直言不諱：「獨裁政治的要點在於長期專政，在於不讓那些阿斗來畫諾投票」……在胡適這樣的有着強烈的精英意識的知識分子眼裏，民眾和民眾運動總是非理性的，他們有着幾乎本能的防備和疑懼；在他們看來，民眾運動如果有意義的話，不過是表達一種可供利用的「民氣」，最後還是要靠自己這樣的「負有指導之責者」。[17]

我覺得當下有的知識分子仍然延續了當年胡適的思路，他們的邏輯是：你們別動，由我們來代表你們去爭取民主、自由，爭取憲法賦予的權利，然後再來保護你的利益。而這恰恰是統治者的「為民作主」的邏輯，不過是一個當代版的「開明專制」。

魯迅的經驗

這裏我想講一點魯迅的經驗。魯迅在五四時期明確説過，我的文學是同情病態社會裏的不幸的人民的，但魯迅很清楚根本問題是要使中國沉默的人民自己出來説話，他説現在中國的人民是沒有話語權利的。原因有兩個：一是這些處於最底層的人民先天的被剝奪了生存和發展的權利；二是中國的漢字太難了，人民很難掌握漢字，這也在一定程度上限制他們的發言權，因此他説中國的底層人民是沉默的國民。根本的出路在哪裏呢？是沉默的國民自己出來説話。但沉默的人民要説話有許多條件，必須有政治經濟文化的解放才能説話，在這種情況下，他們不能説話，而作為知識分子我是可以説話的，我可以在我的作品裏反映他們。但是魯迅又説，我和他們是有「隔膜」的，我寫的是「我眼裏」看到的他們的靈魂，不是他們自己的靈魂，這從旁看到

的靈魂是有局限的[18]。所以大家看魯迅作品的人物有兩類，一類是知識分子，一種是下層人民。魯迅筆下的知識分子形象，像呂緯甫、魏連殳和子君、涓生，是非常生動、豐富、飽滿的，魯迅把自己感情、生命體驗，全都投入進去了。而他筆下的閏土、阿Q、祥林嫂，卻帶有很大的模糊性和象徵性，是一種隱喻的形象，這是和他無法真正深入到閏土們內心是有關係的。魯迅很清楚自己的局限性，他沒有把自己當成農民的代言人，當成是閏土們的代言人，他是「依了自己的覺察」，寫出「我眼裏」所看見的閏土。但中國的閏土們卻因魯迅之筆而進入中國文學，這本身就有重大的意義。

魯迅提示我們：知識分子應該關注底層人民，特別是他們不能發出自己的聲音的時候，應該反映他們的疾苦，並且盡可能的幫助他們，但是我們所發揮的作用也就僅此而已，你不能代替他們。你既不能居高臨下的以一種救世主的姿態出現，你也不能以代言人的姿態出現，你只是一個朋友，一個真誠的朋友，你的責任是說明他們認識自己，自己掌握自己的命運，最後要解決問題還要靠他自己。

三、一個小結：真的知識階級

最後，我還想向諸位介紹一篇魯迅的文章：〈關於知識階級〉，他講了幾種類型的知識分子，幾乎可以作為我們這一講討論的總結。

他首先說：「我並不是站在引導者的地位，要諸君都相信我的話，我自己走路都走不清楚，如何引導諸君？」——這是討論問題的前提：認定知識分子不是「引導者」，既不是學生的引導者，也不是人民的引

導者，知識分子和人民的關係是一個平等的關係：共同面對中國的問題，自己的問題，一起進行探討和實踐。

他接着提醒人們注意中國的特殊國情：一方面，總是有人在「罵知識階級」，「要打倒知識階級，再利害一點甚至於要殺知識階級了。知識就彷彿是罪惡」；但「一方面卻又有人以此為自豪」：「這種情形是中國所特有的」。——這是我們討論問題的一個出發點：中國政治、經濟、文化的落後，決定了中國始終存在着否定知識、否定文化、否定知識分子的思想暗流，隨時可能泛起；另一方面，中國獨尊儒家的傳統，又使得「儒生」(即儒家知識分子) 有很高的社會地位，在知識分子中很容易產生「國師情結」。忽而「知識 (知識分子) 有罪」，忽而「知識 (知識分子) 救世」：正是這兩個極端的擺動，造成了「知識分子和人民關係」問題上，近一個世紀的搖擺，這都是由中國這樣的國情所決定的。國情不變，這樣的擺動還會繼續下去，對此我們應該有充分的思想準備和自覺。

魯迅又尖銳地指出，中國和俄國等歐洲國家不一樣：中國少有「平民出身」的知識分子。他的解釋是：「歐洲人雖出身貧苦，也能做文章；這因為他們的文字容易學，中國文字卻不容易寫了」。他說，中國的「大學教授一向住在高大的洋房裏，不明白平民的生活」。——這又是一個重要的警示：中國知識分子是很容易脫離中國的平民百姓的。這一點，我們已經看得愈來愈清楚了。

魯迅接着談到了俄國平民知識分子的危機。他說，俄國知識分子確實「能替平民抱不平，把平民的痛苦告訴大眾」，「因為他們與平民接近，或自身就是平民」。但俄國的平民知識分子也有危險，因為他們為平民說話，平民歡迎他們，他們的地位就升高了，從而脫離了平

民，「變成一種特別的階級」，他們「不但不同情平民，或許還要壓迫平民，以致變成了平民的敵人」。——這是一個深刻的觀察。其實這些年中國的政治結構裏，也出現了不少平民出身但反過來壓迫平民的官僚知識分子。他們來自底層，所以想拼命往上爬，有於連情結。他們也自有邏輯：中國沒有權力什麼問題都解決不了，所以要爭取權力來為家鄉父老做好事。開始這可能是一個善良動機，但爬的過程中就變了，爬上去之後剛開始可能為父老鄉親做了一點好事，但做着做着自己就忘了，魯迅早就説過，中國的社會體制是一個「大染缸」，有強大的腐蝕、同化力量，特別是在擠進利益集團，成為一種「特別的階級」以後，就像魯迅説的那樣，「一闊臉就變」，就開始壓迫平民，「以至變成平民的敵人」了。在現實社會裏，這樣的悲劇發生的太多太多了。許多大貪污犯都是平民出身，他都經歷過這樣一個歷程。因此來自平民不等於就能成為「平民知識分子」，真正為平民説話。

魯迅正是根據他對中國知識分子的弱點的分析，和對俄國知識分子經驗教訓的總結，提出了「真的知識階級」的概念，其核心有兩條：永遠站在平民一邊，永遠不滿足現狀，是永遠的批判者。魯迅指出，這樣的「真的知識階級」是必然要和「實際的社會運動」相結合的[19]。這兩者之間是有着內在聯繫，相互支持的：因為堅持自己的彼岸理想，永遠不滿足現狀，就永遠站在處於社會弱勢地位的平民這一邊；因為站在弱勢的平民群體立場上，自然就對社會保持永遠的批判態度。

也還是魯迅説得好：

由歷史所指示，凡有改革，最初，總是覺悟的智識者的任務。但這些智識者，卻必須有研究，能思索，有決斷，而且有毅力。他

也用權，卻不是騙人，他利導，卻並非迎合。他不看輕自己，以為是大眾的戲子，也不看輕別人，當作自己的嘍囉。他只是大眾中的一個人，我想，這才可以做些大眾的事業。[20]

我想，我們也可以用魯迅這段話來結束我們這一講。

註釋

1 文收《精神的煉獄 —— 中國現代文學從「五四」到抗戰的歷程》，廣西教育出版社，1996 年出版。

2 列寧：〈中國的民主主義和民粹主義〉，《列寧選集》2 卷，362 頁，358 頁，人民出版社，1965 年出版。

3 魯迅：英譯本〈短篇小說選集〉自序，《魯迅全集》7 卷，411 頁，人民文學出版社，2005 年出版。

4 魯迅：〈我怎麼做起小說來〉，《魯迅全集》4 卷，526 頁。

5 魯迅：〈通信〉，《魯迅全集》3 卷，26 頁。

6 參看瞿秋白：〈「我們」是誰？〉，《普羅大眾文藝的現實問題》。

7 魯迅：〈門外文談〉，《魯迅全集》6 卷，104–105 頁。

8 毛澤東：〈五四運動〉，《毛澤東選集》，523 頁，人民出版社，1967 年出版。

9 毛澤東：〈反對黨八股〉，《毛澤東選集》，798 頁。

10 胡風：《論民族形式問題》。

11 錢理群：〈「五四」傳統的歷史承擔〉，《精神的煉獄》，123–124 頁。

12 參看錢理群：《豐富的痛苦》，283–2843 頁，北京大學出版社，2007 年出版。

13 薛毅：〈就精神問題致摩羅先生〉，《文藝爭鳴》1997 年 1 期。

14 錢理群：〈又一個重要問題〉，《拒絕遺忘》，37 頁，汕頭大學出版社，1999 年出版。

15 盧叔寧：《劫後殘灰》，277 頁，280 頁，281 頁，中國文聯出版社，2000 年出版。參看錢理群：〈二十九年前的一封書信〉，《生命的沉湖》，三聯書店，2006 年出版。

16 錢理群：〈一個真正的馬克思主義者的聲音〉，《生命的沉湖》，292 頁。

17 錢理群：《與魯迅相遇》，229–230 頁，三聯書店，2003 年出版。

18　參看魯迅：俄文譯本〈阿Q正傳〉序，《魯迅全集》7卷，83–84頁。

19　魯迅：〈關於知識階級〉，《魯迅全集》8卷，223–227頁。

20　魯迅：〈門外文談〉，《魯迅全集》6卷，104–105頁。

第六講

關於啟蒙主義的反思

2002 年 4 月 22 日，4 月 29 日

上次我們着重討論了知識分子和人民關係的問題。討論中涉及到一個非常重大的問題：我們應當怎麼看待和認識啟蒙主義。今天我就着重談這樣一個問題。

一、80 年代的啟蒙主義和 90 年代初的反思

大家知道，20 世紀 80 年代在中國思想文化的發展中是一個啟蒙主義的時代。中國啟蒙主義有兩個高潮：一個是五四啟蒙主義；一個是 80 年代的啟蒙主義。而後者是前者的一個呼應，80 年代啟蒙主義的核心口號就是「回到五四那裏去」。我們上次講課時講到「文革」後期已經孕育着或者説呼喚着這樣一個啟蒙主義時代的到來。這是可以理解的。因為在任何一個蒙昧時代結束以後，都會有一個啟蒙的時代，這個我不想多説。問題是在 80 年代末的那場風波以後，就有對啟蒙主義的反思。我自己應該説是 80 年代啟蒙主義的一個代表人物，到了 80 年代末 90 年代初，我也對啟蒙主義有一個反省。這主要是從兩個方面進行的：啟蒙主義可能包含了什麼危險或陷阱？啟蒙主義到底有多大的作用？這樣的反思，主要集中在我 1992 年所寫的《豐富的痛苦：「堂吉訶德」與「哈姆雷特」的東移》這本書裏面。其中特別是對《羅亭》中的主人公羅亭形象有個再闡釋，即在 90 年代初期對啟蒙主義反省的背景下重新來看俄國文學中的羅亭這個人物形象[1]。

二、羅亭：啟蒙者的魅力

我們這代人是深受俄國文學影響的，羅亭曾經是我們青年時期崇拜的英雄。在討論知識分子堂吉訶德氣質和哈姆雷特氣質的問題時，自然會注意到羅亭顯然有一種濃厚的堂吉訶德氣質。小說中在羅亭出場前，人們就這樣議論他：「真是口若懸河，會把你淹沒的」；而他一出場，就出現了這樣的場面：「……一刻鐘之後，客廳裏就只能聽見他的聲音，大家都擠成一圈，將他團團圍住」。這正是啟蒙主義者的羅亭：「詞句是左右逢源地、自由自在地流到他唇邊的，每一個字都好像是徑直從他的靈魂深處噴湧出來，燃燒着全部信仰的火焰。羅亭掌握着一種幾乎是最高的秘密——辯才的音樂。他知道怎樣去挑起一條心弦，而使其餘一切的弦全部轟鳴起來，顫動起來」，「羅亭的一切思想似乎都投向了未來；這使他的思想顯得熱情奔放，朝氣蓬勃」，「他站在窗邊，也並不一定望着什麼人，只顧談着」，「也許有的聽眾並不確切明白他講的是什麼，但他們的胸臆為之掀動，好像有什麼帷幕就在他們面前揭開，有什麼光輝就在他們眼前閃耀」。而羅亭本人「在普遍的同情和注意的鼓舞之下，在青年女性的接近和夜的美麗的激發之下，他不禁情感洋溢，達到了雄辯的高潮，詩的極致——憑他說話的聲音，懇切而且溫柔，就增加了語言的魅力；好像有什麼崇高的魔力，從他唇邊流吐出來，連同他自己也吃驚了……」。

這是一段極其形象的對啟蒙者的魅力的描述。這首先是語言的魅力，羅亭的言說竟能產生如此的迷惑力、感化力、煽動力，這確實是驚人的，甚至可以稱之為「語言的魔力」。而語言的魅力、魔力，只是一個外觀形態，隱藏其後的是信仰的火焰，是思想的豐富，是一切從靈魂深處迸發出來的自然真摯的情感和人格的魅力。可以說，這是

思想、信仰的魅力、魔力，與情感、人格的魅力、魔力，和語言自身的魅力、魔力三者的結合。我們知道，內在的思想及相關的信仰，人格，情感與外在的語言，這是知識分子的存在形態，可以説羅亭這樣的啟蒙主義知識分子，他是把知識分子存在的價值和意義發揮到了淋漓盡致的地步。

同時羅亭也把人的內在精神和靈性全部發揮出來。按照五四的説法，人本身是獸性和神性的統一，而人的靈性就是一種神性，自然有其神秘的、不可言説的方面，稱之為魅力和魔力，就是這個意思。因此羅亭這樣的啟蒙主義者是非常容易被英雄化和神聖化的，特別容易成為人們特別是女性心目中崇拜的偶像。

啟蒙者從「英雄」向「戲子」的轉化

小説中就寫到了一位以趕時髦為天職的貴婦人，聽羅亭講話逐漸成為她生活中的必需，如果不聽羅亭講話她就覺得耳中缺了點什麼。而且後來又發生了一個有趣的轉移，她開始聽羅亭講話，是被他的語言背後所顯示的信仰的力量、人格的力量、情感的力量所吸引，但聽到最後就變成單純的語言的迷戀，不再關注他講什麼，就聽他的語言本身。這就發生了一個很微妙、很重要的轉移，轉向了對語言本身的迷戀，進而發展成自身對語言的炫耀，她就會對別人説我聽羅亭怎麼怎麼説了。這是一個過程：由對信仰的迷戀、人格的迷戀轉向純粹的語言的迷戀，最後變成了語言的炫耀。

而反過來，羅亭自己也沉浸在語言的雄辯所造成的幻想之中了，他忘記了現實世界。羅亭講話時對着窗外，滔滔不絕地説着，然後就

產生了一種對語言的幻覺，把現實世界幻覺化了。從語言的迷戀到語言的炫耀，再到幻覺。而一旦到了幻覺，語言、說話就變成了一種表演了。這樣，啟蒙主義者就由「英雄」逐漸地向「戲子」轉化。本來堂吉訶德這個形象就有點戲子的味道，他當年就曾對桑丘說過：「我從小就喜歡看戲，對演戲這一行很感興趣。」堂吉訶德本身的行為就有着表演的成分，而到羅亭這裏這種表演的成分就更加突出了。

啟蒙的專橫：「專制主義的浪漫主義者」、「獨裁政治的堂吉訶德」

而且人們很快就發現，在聽羅亭講話，接受他的新思想的同時，又不知不覺地被他支配了。小說中一個人物這樣埋怨說：「他於是着手來解剖我們自己，解剖我們的關係，以及我們應該怎樣待人接物；他暴君似的硬要我們弄清我們的感情和思想」，人們接受他的影響，又被他壓抑，情不自禁地要反抗他。羅亭這樣的啟蒙主義者由「英雄」轉化成「戲子」，又從戲子轉化成「暴君」，而且形成了一個概念：「啟蒙的專橫」。

屠格涅夫能寫出羅亭這樣的人物形象也是有他的道理的，他寫羅亭是有原型的，羅亭的原型就是俄國著名的無政府主義者巴枯寧。而巴枯寧有什麼特點呢？人們說他是一個立論武斷，愛對他人橫加干涉，還以領袖自居，動輒訓人的人。他實際上就表現出了像俄國、中國等落後國家的啟蒙主義者的某些特徵。他們的啟蒙並不是真正立足於喚醒對象的自覺，以求達到對象的獨立自主，而是以一個領袖和導師的身份出現，居高臨下地把自己的主觀思想灌輸到對象中去，而灌輸本身就帶有強制性。這種啟蒙是干預式的，而非啟發式的。這種干

預式的啟蒙顯然帶有專制的特徵。但是這種啟蒙的專制是隱藏在堂吉訶德式的熱情無私的教誨背後的。不但啟蒙者自身不自覺，而且被啟蒙者也難以自察。問題在於，是被啟蒙者同意這麼做的，是被對象所歡迎的，所渴望的。這是崇高的理想和道德追求目標下的手段的專制，人們往往為了目標的崇高，而自覺或半自覺地接受這種專制。

人們由此概括出了三個概念：這是「堂吉訶德式的專制」，或者叫「專制主義的浪漫主義者」，或者叫「獨裁政治的堂吉訶德」。這三個概念是非常深刻的。「堂吉訶德式的專制」提醒我們注意：有一種「專制」是以「熱情彭湃的理想主義」的形態表現出來的。「專制主義的浪漫主義」則昭示人們：浪漫主義是可能導向專制主義的。而所謂「獨裁政治的堂吉訶德」則揭示了這樣的歷史和現實：如果一個政治領袖是堂吉訶德，但又是獨裁者，這就更加可怕。在我看來，毛澤東的統治就是「獨裁政治的堂吉訶德」的典型。毛澤東就是一個堂吉訶德，他有雙重性，既是一個理想主義者，烏托邦主義者，同時又是專制主義者。這種獨裁政治的堂吉訶德是很可怕的，他本質是專制、獨裁的，但好像目的是崇高的，而且彷彿具有獻身精神，這都會對本身就具有堂吉訶德氣質的知識分子產生迷惑作用。就像我們這一代人，像我自己一樣的人，我們都是小堂吉訶德，我們被大堂吉訶德籠罩着，這個大堂吉訶德掌握着一種絕對的不受制約、限制的權力，我們着了魔式的迷戀於他，認同和服從他的統治，這裏包含着深刻的歷史教訓。

據說拿破崙是非常喜歡堂吉訶德的，並對他有深刻的研究。當年拿破崙被放逐到小島上，他就和周圍的侍從一起朗讀有關堂吉訶德的篇目。在我看來，毛澤東也是喜歡堂吉訶德這樣的人的，不要把獨裁者看得簡單化，獨裁者往往熱情彭湃，拿破崙是這樣，毛澤東也是

這樣。這裏有一種很深刻的悲劇性的聯繫。啟蒙主義和浪漫主義這些人們看起來很美好的東西，往往和專制主義之間有着一種內在的精神聯繫。所以説啟蒙主義是一個陷阱，你怎麼啟蒙，是啟發對象的自主性還是把對象作為你的一個強制灌注的對象？你是把他內在的美好的東西啟發出來，讓他獨立地走自己的路，還是讓他服從你的思想和思路？這是一個很大的區別，是不同的啟蒙。啟蒙主義如果搞不好，它會成為一個巨大的陷阱，會導向專制主義。

女性堂吉訶德

我順便講一個非常有趣的現象，即所謂「女性堂吉訶德」。我剛才説了，羅亭是一個啟蒙主義者。而在屠格涅夫的小説裏，有一系列的女性形象，這些女性往往開始時是一個啟蒙主義者或堂吉訶德的崇拜者。《羅亭》裏的女主人公娜達麗亞，我們一提起她，首先想到的是她傾聽羅亭講話時的神態：「娜達麗亞臉上泛起了一陣紅暈，目光一動不動地注視着羅亭，眼睛裏一時感到迷惑，一時又發出異樣的色彩」，「她如飢如渴地傾聽着他的言語，可極力探索它們的意義，把自己的思想，自己的懷疑，都交給他來判斷；他成了她的導師，她的領袖」，她願意把把自己交給羅亭。她感到「神奇的美麗的世界，在她無限期待的眼睛之前展開來；從羅亭手中的書的篇頁裏，奇妙的憧憬，新的，光輝燦爛的思想，如淙淙的流泉一般地流入她的靈魂。而在她那受偉大感情的崇高喜悅所鼓舞的心靈裏，聖潔的熱情的火光就靜靜地燃成烈焰了……」。這完全是一種迷戀狀態，對於書本，對於語言的迷戀，進而達到講話者的迷戀。迷戀是一種神情恍惚的夢幻般的境界。正是語言喚起這位純潔的少女無羈的想像力，在想像的幻覺世界中，

就泯滅了語言所描述的世界和現實世界之間的界限，甚至用後者代替前者。女性的幻覺是有一個魔力的，能不由自主地將自己的意志、情感、思想無條件地交出，成為類似宗教徒那樣的信徒，從而喚起內心的神性，無限的忠誠、熱情和勇氣。女性美和堂吉訶德精神的結合使屠格涅夫筆下的娜達麗亞具有極大的魅力。而有意思的是到小說結束時，當需要將言詞製造的理想變為行動的時候，被視為領袖、導師的羅亭卻退卻了。一旦進入現實操作中，為現實生活中的利弊所趨，現實感要比女性強的男性會很快地作出妥協：羅亭露出來他下半身的「哈姆雷特」氣。而娜達麗亞卻一往無前，不顧一切，願意迎接任何困難。人們終於發現，女性一旦被喚醒，就決不回頭。而女性以她特有的極端性與韌性，把她已經做出的選擇堅持到底，她們才是真正的、徹底的堂吉訶德。而羅亭只是半吊子的堂吉訶德。這就是「女性堂吉訶德」，她們有兩個特點：一是容易生活在幻覺世界中；二是具有行動的極端性和韌性。

福樓拜的《包法利夫人》中的包法利夫人就是這樣的一個形象。她生活在幻覺裏，她的幻覺與現實脱離，從而造成了巨大的悲劇，文學上有時稱其為「包法利主義」。在我看來，包法利主義和女性堂吉訶德精神特別相像。中國文學中也有類似的情況。很有趣的現象是，在中國的男性與女性關係中，男性在開始的時候一般都扮演啟蒙者的角色。因為在中國社會裏，男性比較有條件較早地接觸更廣大的世界，男女談戀愛的時候，男性啟蒙女性，女性是受啟蒙者。但後來就出了問題：女性還要繼續往前走，追求自由就要自由到底，男性跟不上了，悲劇就這樣產生：女性把男性拋棄了，男性還保留着扮演啟蒙者角色的感覺，一時間痛苦萬分。

茅盾的《創造》寫的就是這樣的故事：男主人公把女主人公「創造」成了「新女性」，就顯示出啟蒙者專制主義那一面：我創造了你，你必須服從我，由我來改造。而已經覺醒了的新女性卻不管這一套，而且她還要往前走一步，男人就不能接受了。小說結束時，夫妻倆談話後，妻子走了，僕人告訴男主人：「她先走一步了！請少爺趕上去吧。少奶奶說，倘使少爺不趕上去，她也不等了。」還有一部是戲劇，即田漢的《古潭的聲音》，也是這個模式，具有很強的象徵性。先是男性把女主人公從城市肉的誘惑中解救出來，給她一個靈的神光，並送回老家，自己繼續在外面流浪。不料一年後回來，女主人已經到「遠方」去了。原來女主人公在被靈性之光照亮以後，立刻有一種被遠方的誘惑吸引住的感覺。她說她的靈魂告訴她，她不能停留，她聽見家裏的古潭中有一種神秘的聲音在呼喚着她，這是一個內在的神的意志的呼喚。最後她跳到湖裏去，追隨而去了。女性內在的、神的欲求被喚醒以後，就不再聽從男性啟蒙者的聲音，而只聽命於「古潭」所象徵的生命的內在的呼喚和內在的需求：這也是「女性堂吉訶德」。

三、我的自省與自警

在90年代初所寫的這本書裏，我努力地開掘「堂吉訶德」形象的豐富性：它的啟蒙主義的「英雄性」，「表演性」，以及內在的「專制性」，以及「女性堂吉訶德」的徹底性與反叛性。同學們不難聽出，我的這些發現，同時是自我發現，帶有濃厚的自我反省的意識。無庸諱言，我的研究與講課都有着濃厚的啟蒙主義的色彩。而我當時要做的，就是對這樣的啟蒙主義的研究與講課進行反思。

我上課是很受學生歡迎的。同學們聽課的熱情，以至迷戀，既讓我感動，又使我擔心，並總是引起我的反省：我的講課是不是帶有「專制主義堂吉訶德」那樣的色彩呢？我知道我講課是有魅力的，但是這魅力又是應該警惕的，也就是説，我這樣的啟蒙式的講課有優點也有明顯的弱點，它往往形成一個「場」，整個的教室就是一個「場」，這個「場」裏充滿了我的聲音，對諸位有吸引力，也有壓迫。我記得有一次課後一位同學對我説：「錢老師，我太喜歡聽您講課了。聽完課，一個星期中我們的寢室裏全是您的聲音啊。」這位學生當然是出於好意，但我聽後心裏很不舒服。因為如果全是我的聲音，壓制了，以至取消了同學們自己的聲音，那就完了，這跟我的追求——希望引發同學們的獨立思考——有着巨大的矛盾。這就使我想起了我第一個帶的研究生孔慶東説過：「我聽錢老師的課，開始時是非常迷戀，坐在第一排。後來就覺得不對勁，我有一種恐懼感，我也想聽，但我要抗拒，於是我就躲到最角落裏面。」這一躲，他就逃脱了困境。這樣的反抗是很能説明問題的：啟蒙主義的言説是有一種征服力的。某種意義上，這是啟蒙本身的要求：你要啟別人的蒙，就希望有吸引力，震撼力，發展到極端，就是征服力；但同時，這樣的「征服」本身就帶有一定的專制性。這是一個問題的兩個方面，啟蒙是一把雙刃劍，它有魅力，也有殺傷力。所以大家聽我的課，必須有強大的反抗力量，最後你必須堅守住自己的思想的獨立性，絕不應被任何東西，包括我的思想與言説所淹沒。其實讀書也是這樣。我多次講過，經典作品，無論是中國的，還是外國的經典，都是博大精深，你讀它會迷戀，不迷戀不行，否則進不去。但迷戀了你就要警惕，走進去不是目的，你還要能跳出來，獲得獨立自主性。啟蒙的目的是讓對象獲得自己的獨立，而不是將對象

征服，讓他臣服於你。所以啟蒙存在着很大的危險性。這是我對啟蒙主義的一個反省。不是説啟蒙主義不好，而是説啟蒙主義可能存在着某種危險或陷阱，而我們必須對此有清醒的認識。

四、「知識分子想、說、寫的困惑」十問

我對啟蒙主義的第二個反省是：啟蒙到底還有沒有用？它的作用是什麼？到底有多大？這是 1989 年以後，中國啟蒙主義知識分子面臨的問題，其實五四以後魯迅他們那一代也曾面臨過這樣的問題：每一次啟蒙運動以後，都會有對啟蒙作用的懷疑和反思。特別是中國這樣的環境，這個問題，就特別尖銳，讓人感到痛苦，又必須面對。

1993 年我寫有一篇對自己來説很重要的文章，題目是〈中國知識者想、説、寫的困惑〉，這是一篇「讀魯迅作品的札記」[2]。一開始就引用了剛才分析羅亭的那段話，強調知識分子的存在形態有兩個：一是想，一是説，寫。知識分子是幹什麼的？就是想和説，寫。可以説所有的知識分子都追求自由的獨立的思想和言説。但是問題就出在這裏，我們必須追問的是：「你能夠自由地獨立地思想嗎？你能夠自由地獨立地言説嗎？」對此我提出很多的問題。大概是一口氣問了十個問題。

首先，知識分子和別人不同，他是讀了很多書以後再來思想和説話的。和物質文化的創造者的工人、農民説話不同，知識分子在社會分工中是作為「傳統文化的接受者與傳播者」而存在的（當然他還有新文化創造的作用），因此，知識分子的想、説、寫從一開始就不是絕對獨立自主的，它必須受到作為潛在知識積累的前人的思想、文字的制

約。這就形成了一個陷阱，或者說潛在的危險：隨時都有可能（當然不是必然）迷戀於前人發展得十分精緻、完備的思想文化及語言文字的表達，從而失去了自我，似乎是自己在想、說、寫，實際上發出的卻是「唐宋時代的聲音，韓愈蘇軾的聲音，而不是我們現代的聲音」[3]。我們北大的學生有機會聽很多講座，演講的人都很雄辯，否則就上不了北大講台。但是只要你仔細聽，就會發現講座有兩種類型：有的人雖然滔滔不絕，說的卻不是自己的話，他其實是二道販子，販賣別人的思想和言辭。這就存在很大的危險性，他會成為前人或外國人的傳聲筒，他的腦子已被踐踏了，再來踐踏大家；第二種人是真正的知識分子，他博學，又能把很多東西消化，消化以後他能發出自己獨立的聲音，這就能啟發我們的獨立思考。這二者有很大的區別，同學們應當有識別力，不要被那些「二道販子」懵住了。

第二個問題：知識和強有力之間是衝突的。也就是說，知識分子說話他必然受到權力意志的干預和制約，這是任何人都不可能避免的。這也不僅是在中國，在我看來，世界上任何一個地方都沒有辦法避免權力意志的干預和制約。這樣的或顯或隱的干預和制約，就形成了知識分子言說的某些特點，魯迅就注意到許多中國知識分子的言說都有朦朧的特點。這有兩個方面的情況：有的知識分子與權勢有密切關係，甚至成為權力意志的代言人，但是他又不便於說明自己與權力的關係，說話就自然朦朧。而另一類知識分子是反抗權勢的，但即使他再勇敢也不能夠不怕關起來，不怕殺頭啊，所以說話也得朦朧一點。魯迅就說：我在寫作時自己先要抽掉幾根骨頭，送到編輯部去，編輯要抽掉幾根骨頭，主編又要抽掉幾根，抽來抽去，等到讀者看到文章，已經沒有多少骨頭了。我們大概也和魯迅一樣，我自己在寫文

章時也常常考慮哪些可能犯忌，有些話不能這樣說而要換另一種說法，這一換就模糊、朦朧了。朦朧的言說是故意為之的，這背後有權力的制約，而這制約又是不可避免的。因此，知識分子不可能擺脫權力的干預、制約而達到完全自由的言說。

第三個問題是：也許有的人說自己能不顧利害，殺頭也要說。這當然是很勇敢，很可貴的。但也還會面臨一個問題：你能想說什麼就說什麼嗎？也不行，還有其他的限制。你要經常面臨說與不說的兩難選擇。比如在魯迅的小說《傷逝》中，男主人公涓生就面臨這樣一個困境。他開始和子君談戀愛，後來感情發生變化，已經不愛子君了，但子君還愛着他。這時涓生就面臨一個難題：我告訴不告訴她呢？說真話呢還是說假話？不說，就是「說謊」，這是虛偽的，違背知識分子的基本品格；但說出真實，告訴子君：「我不愛你了」，卻等於把真實的重負卸給了對方，特別在當時的社會裏，子君會承受極大的社會壓力，最後她果然在孤寂中死去了，涓生也就無法擺脫內心的負疚。這就是說，無論「說」還是「不說」都要付出良心和道德的沉重代價。「說出真實」與「說慌」的兩難選擇，是終生折磨着魯迅和一切知識分子的人生和言說困境。其實，我們每一個人幾乎每天都面臨這樣的選擇的困境：說真話，還是說謊？只是我們沒有勇氣像魯迅這樣正視罷了。

其實，我們還有一種困境，這就是我們要問的第四個問題：面對苦難，「記住」，還是「忘卻」?大家還記得在中學的時候讀過的〈紀念劉和珍君〉這篇文章吧，其實未必都讀懂了：這篇文章重點不是在講劉和珍怎樣的勇敢，軍閥怎麼鎮壓，而是講魯迅自己內心的困惑。文章一開始，學生問：「先生，你寫了紀念文章沒有？」魯迅說：「沒有」。「你還是寫一點吧，劉和珍生前就很愛看先生的文章。」那就寫吧。可

是要寫了，魯迅又想：「寫了又有什麼用？」所以又想不寫。但不寫也不行啊。日子過去了，人們會忘記了。魯迅說：「忘卻的救世主快要降臨了吧，我正有寫一點東西的必要了。」但是寫了半天，又猶豫起來：寫了又有什麼用呢？寫了只不過徒然增加別人談話的資料而已。……整篇文章就是寫這「寫」還是「不寫」，「說」還是「不說」的矛盾。這背後就是一個「紀念」還是「忘卻」的困惑。所以後來魯迅還有一篇文章，題目就叫〈為了忘卻的紀念〉。這也是讓魯迅困惑終生的。其實，我們也會面臨這樣的困境：當你經歷了讓你痛苦萬分的事情，或者面對一個個的苦難，你是忘卻還是記着它？你竭力忘卻它，這就意味着回避，當然有問題；但你時刻記着，讓那麼沉重的記憶和現實壓着你的心，你能承受嗎？這就是兩難選擇。魯迅說：「為了忘卻的紀念」就是表明自己的感情實際是在「忘卻」與「紀念」之間糾纏。我有一本書叫《拒絕遺忘》，看起來很堅定，其實也是處在「拒絕遺忘又不能不遺忘」的矛盾中。這裏所說的紀念和忘記的矛盾，和前面說的說真話與說謊的矛盾，都是人言說時所面對的根本性的困境，這樣言說就很難進入真正的自由狀態。

就算你擺脫了這些困境，把一切都說出來了，你又會面臨第五個方面的問題：有人聽你說話嗎？魯迅說，要點火是需要火種的，撥動琴弦要有弦啊。沒有火種再播也無用；沒有弦再撥也不行。有些中國民眾既聾且啞，面對這樣的人，你說給誰聽呀？即使有人反對，也是一種反應，最可怕的是說了沒人聽，毫無反應，即無反對，也無贊同。這才是巨大的悲哀和寂寞啊！

我經常想這幾年是我的黃金時代。為什麼？因為我講話有人反對，也有人聽，即啟功先生說的：「有人喜歡有人罵」，這樣自己才覺得

說話有意義，最可怕的是到哪一天沒人聽我講話了。記得有一個台灣的學者對我說：「錢先生，你是想講話而不能講話，我們是講了話沒人聽。」這樣的「沒人聽」的無對象的虛空，或許是更為可怕的。

這就說到了第六方面的問題。說與寫不僅要有對象，還要有場所。這就是說，我們的說與寫必須面對一個交流、對話的場域，即語言場。在這個「場」裏已經形成一定的規則，如果你講話、寫作不符合這個規則，這個「場」就會對你的話進行反彈，不接受你。就是說，它已經形成了習慣性的思維和傾聽的訴求，習慣聽某些聲音了，如果突然出現了完全不同的另一種聲音，它就會認為是異端，是瘋子在說瘋話。任何一種新的思想和言說，在最初出現時，按照原來的標準來看，都是「胡思亂想」，「胡說八道」，就不能容忍你，千方百計地壓制你，不許你講和寫。其最有力的就是這樣的習慣性的「語言場域」的拒絕。像愛因斯坦的相對論剛出現時，在物理學領域裏就被許多人視為「荒唐的謬論」而不予接納，他被看成是物理學的異端，甚至瘋子。魯迅的老師章太炎，當他對現實提出批評，說了當局和輿論不能接受的話，報紙上就加上一個大標題，說〈章太炎發瘋了〉。但有一天他又說了不具反叛性、能為大家接受的話，報紙又有一個標題，說〈章瘋子居然不瘋〉。這裏的「瘋」和「不瘋」，標準就是是否符合千百年來所形成的，又被千百萬人所習慣了的傳統觀念，因此，一切具有獨立思想的知識分子都會像《狂人日記》中主人公那樣，發出疑問：「從來如此，便對麼？」但你要挑戰這樣的「從來如此」，你就要承受「狂人」的罪名，被視為「異端」。而在我們所說的習慣形成的具有天然保守性的接受場域裏，對異端是有着本能的排斥性的，也就是《狂人日記》裏「二十左右」的人所說的：「我不同你講這些道理；總之你不該說，你說便是你錯！」魯迅說有一種罪叫「可惡罪」，你說的話令人討厭，這便是罪。

面對由「君主的專制」和「愚民的專制」聯合操縱的接受場，就真的無話可說，也無以言說了。

第七個問題：我們還要面對一個「文字的遊戲國」，這是中國的言說環境和接受場的一大特點，也是魯迅的一大發現。魯迅說，中國人喜歡說「戲場小天地，天地大戲場」，中國的一切的思想、言說都會成了表演。其最顯著的特徵，就是內心所「想」和所「說」所「寫」的自覺割裂：「雖然這麼想，卻是那麼說，在後台這麼說，在前台又那麼說」，「有明說要做，其實不做的；有明說不做，其實要做的；有明說做這樣，其實做那樣的；有其實自己要這麼做，而非說別人要這麼做的；有一聲不響，倒做了的」，總之，想，說，寫，做，都是分離的，都是遊戲，不過「玩玩」而已。更可怕的是，已經形成了遊戲規則，明知在說謊，在做遊戲，但誰也不點破，「說」者與「聽」者之間達成了默契，遊戲就這麼維持下來。如有人不懂或不接受這個規則，偏要戳穿「西洋鏡」，說出真相，就會被覺得可笑，被視為異端。就像童話《國王的新衣》所講的，明知國王身上赤裸裸的，什麼也沒穿，大家都明白，但是又都不說破，維持着這場表演。突然有個孩子喊：「國王是光着屁股的」，所有的人都討厭這個小孩，因為他破壞了遊戲、表演的規則，掃了大家的興，就會被淘汰出局。

問題是，當真的知識分子的真實的思想，真實的話語，落入了這樣的「文字的遊戲國」的接受場裏，會遭到什麼命運？魯迅曾這樣描繪英國著名戲劇家蕭伯納，一位不熟悉中國這種遊戲式的語言交流方式的外國人，來到中國以後，如何被中國的聽眾（他們都是「戲劇的看客」）改造為「演員」：「他說的是真話，偏要說他是在說笑話，對他哈哈的笑，還要怪他自己不笑」。這就是說，在中國這樣的遊戲國裏，這

樣的語言環境下，一切嚴肅的思想，一切認真的言說，都會變成哈哈一笑，一切價值和意義都被消解為無。魯迅說：「人世卻也要完結在這些歡迎開心的人們之中的罷」。啟蒙主義的知識分子不僅眼睜睜地看着做戲的世界的完結，自己也在極其尷尬的狀態中隨之一起完結。這種完結是不會給人以任何悲壯感的。

第八個問題：說到底，說和寫本身就是無力和無用的。魯迅舉個例子：最厲害的動物從來不吭聲，老虎咬人，牠一口吃掉，不說也不會叫；會叫的是小老鼠，叫本身是軟弱無力的表現，真正強大的東西是不說話的。所以知識分子的說和寫，說到底只不過是一些小叫喚而已，這又有什麼用呢？啟蒙主義知識分子想通過語言的力量來改變現實世界，這是一個天真的夢。

還有第九個問題：說了不但沒用，反而可能有害。正如魯迅所說，本來鐵屋子裏的人都睡着了，不但不說不寫也不想，完全麻木不仁了。你卻要把他喚醒，讓他的神經重新變得敏銳起來，他於是痛苦萬分。但你又找不到改變現狀的現實道路，和改變現狀的真實力量——這正是啟蒙主義知識分子的根本弱點：他們能看到問題，指出社會弊端，卻不能解決問題。這樣就徒然增加了被喚醒者的痛苦。魯迅問：這不是有罪嗎？像羅亭那樣，實際上用虛構的語言和概念的世界來掩蓋真實的世界。

再如果把話說的更徹底一點，那麼，還有第十個問題：從根本上講，人的思想，是能夠完全地自由地用語言來表達的嗎？這就說到了語言本身的局限。事實上，人的個體生命的最深切的體驗和思想，是不能言說的，一說，就變味，走樣了。所以魯迅說：「當我沉默着的時

候，我覺得充實；我將開口，同時感到空虛。」真正自由的思想是存在於一個沉默着的世界裏的。這是人的語言的真正困惑。

五、質疑啟蒙主義，又堅持啟蒙主義

這連續不斷地十個追問，確實把「知識分子想、說、寫的困惑」講到了極致，把魯迅對啟蒙主義所製造的知識分子的語言（說與寫）及知識分子自身的種種神話的懷疑與詰難，作了充分的發揮，可以說，說到了絕望的頂點。但這也是魯迅思想的特點，到了頂點，就會有「對懷疑的懷疑」。因此，我這篇文章的結尾，又歸結為魯迅的雙重懷疑：「對啟蒙主義的懷疑，以及對『啟蒙主義懷疑』的懷疑，才構成了魯迅思想的真正特色」。也就是說，魯迅雖然對啟蒙主義提出了許多質疑，但他仍然堅持了啟蒙主義。這就是魯迅式的「反抗絕望」。

我的文章寫好了，並沒有在國內發表，而是先在韓國作報告。韓國的朋友聽了很震驚，和我同時去開會的王富仁先生卻在私下把我說了一頓。他說：

> **老錢，你這個人真是的，你說的都是真的，你講得非常精彩，你最後也沒有否定啟蒙主義；但你何必這麼說呢？現在，在國內，啟蒙主義正受到圍剿，堅持啟蒙主義的人也不多了，你可不能後退啊。無論啟蒙主義有多大問題，你可要堅持下去啊！**

他這番掏心窩子的話，讓我非常感動。我知道我這個人，我的理想主義，啟蒙主義已經滲透到血液裏了，我不可能根本放棄理想主義，啟

蒙主義。但我不能不面對現實，面對啟蒙主義自身所存在的問題，我要徹底地打破「啟蒙萬能」的夢。五四時有這個夢，80年代我們也有這個夢，以為啟蒙可以解決中國的一切問題。現在，這個夢必須被打破，啟蒙不是萬能的，啟蒙是極其極其有限的。但是它又不是沒有作用的，也就是說要把啟蒙放在一個恰當的位置上。打破啟蒙萬能的夢不等於不要堅持啟蒙，只有先打破這個夢，堅持啟蒙才有意義，否則所有的堅持都是虛幻的，是一種自欺欺人。我們必須打破它，重新建立一種啟蒙的意識。只有首先質疑啟蒙，然後才能堅持啟蒙。質疑啟蒙不僅要看到啟蒙的危險性，它可能導致專制主義，而且還有看到啟蒙的有限性，甚至是極端的有限性。我們需要的，是看到自己的陷阱和局限的，清醒的，理性的，低調的，有着明確的邊界意識，因而也是堅定的啟蒙主義。後來我又把它概括為「既質疑啟蒙主義，又堅持啟蒙主義」。這也是我在90年代初，經過這一番反思以後，一直堅持至今的一個基本立場。

六、90年代以後的新問題：民族精神、道德的危機

這就有了一個問題：我為什麼一直至今還要堅持啟蒙主義呢？這就涉及我對中國現實問題的觀察和思考。

在考察建國後中國人的精神發展史，考察這幾十年中國國民精神的病情，發現它有兩次大的內傷：第一次是「文革」的精神傷害；第二次發生在最近這二十多年來，中國社會的發展從另外一個方面對民族精神造成巨大的傷害。在我看來，人性是善惡並存的，問題是一個社會是引導人性向善的方面發展，還是誘導人性向惡的方面發展？「文

革」就是把人性中的惡誘發出來，使其惡性發展。「文革」對人的毒害，主要是鼓勵「群眾專政」，製造人與人之間的仇恨，誘發人的動物性的嗜殺性。文革中許多群眾暴力事件是令人髮指的。像北京、湖南、廣西，都發生過將所謂「地（主），富（農），反（革命分子），壞（分子），右（派）」及其子女斬盡殺絕，以至吃人的事件。還有大規模的武鬥，不同意見的群眾相互殘殺。更難以想像的是，一些女孩子會活活的把老師打死。這正是長期教育的結果。一方面，進行所謂「理想主義」的教育，把年輕人都訓練成極端的堂吉訶德，另一方面，又進行「階級仇恨」教育，培育「對敵人要秋風掃落葉一樣無情」，「奪過鞭子揍敵人」的「階級感情」，把年輕人訓練成狂熱的「階級鬥爭的戰士」。文革一開始，就把學校裏的校長，老師，都宣布為敵人。這回堂吉訶德面對的不是風車，而是「十惡不赦的妖魔」，他（她）們怎麼不會揮舞着鐵戈、長茅刺殺過去，致「敵」於死命？我們説過，「女性堂吉訶德」有她的極端性，你想娜達麗亞一旦發現羅亭是惡魔，她會怎麼樣？這樣的似乎是不可思議的「學生殺老師」的暴力，正是以一種血淋淋的極端形態，揭示了我們前面所談到的「理想主義向專制主義轉化」的可怕。從人性的角度看，這是使人墮落為嗜殺的動物，這對中國國民性的傷害是十分巨大慘烈的。

最近二十年，又把人的欲望不加限制地誘發出來。欲望的魔一旦被放出來，也很可怕，就出現了另一種殘忍。人們愈來愈多瘋狂追求私欲，人與人之間利益的衝突不斷，無情的利益爭奪變得你死我活，這是不亞於「文革」的另一種殺戮。現在社會上已經出現兒子弒母，母親殺子的惡性暴力。「文革」期間「為理想而殺人」，殺得天翻地覆，現在「為私利殺人」，也殺得地覆天翻，而且還不可遏制，任其發展。

在不斷地殺戮中，最容易培育民族的怨毒之氣。我曾和一位江西作家一起討論，發現怨恨已注入中國國民的血液裏。幾十年不斷地革命，革革命，這些年又不斷地為利益而爭鬥，所有的中國人，都在這之中循環和輪迴：忽而你革別人的命，忽而別人革你的命，或成功或失敗，翻來覆去，就造成了對他人對社會的怨恨之氣，整個民族的心靈被毒化了。我們經常談到國民性的奴化，而較少注意國民性的毒化。其實，這毒化的後果卻是不可低估的，而且奴化與毒化往往是交織在一起的：文革中學生之所以不假思索地就相信老師、校長都是敵人，並進而引發了暴力，正是長期奴化教育的結果。在 1989 年，我就寫過一篇文章，說整個中國充滿了怨恨，這種怨恨，特別是被壓抑者的怨恨有它的理由，有某種合理性，但卻是危險的。問題是，怨恨之火燒向哪裏？魯迅說，在中國，很可能就燒向弱者。阿 Q 受了假洋鬼子的欺負，卻在小尼姑身上出氣。現在，十八年過去了，中國大地更是處處升騰着怨恨之氣，這氣將燒向哪裏，依然令人擔憂。

另外我經常在想，一個不知道愛，不知道怕的民族是太可怕了。一個社會常靠兩個東西維繫：「愛」之外就是「怕」。小時候，老一輩的人常說，不要做傷天害理的事，做壞事，將來要遭報應，這是粗俗的宗教觀念，卻無形中維護了社會道德的一個底線。舉例說，也許假冒偽劣產品在任何社會和任何時候都會存在，但假冒偽劣也有一個限度，就是不能傷害人的生命。我買的這件衣服是假貨，穿了沒有幾天就破了，這當然壞，但不會因此讓我喪命。這就是底線，超過線就是「傷天害理」，為社會所不能容忍，這都是約定俗成的，即所謂「盜也有道」，做壞事也是有規矩，有約束的。而我們現在的問題是，這樣的底線被突破了。那麼多的讓人喪命的假藥假酒，那麼多的讓農民顆粒無收的假種子，什麼事都敢幹，沒有任何約束。我們經常用「無所

畏懼」這個詞來讚揚人，但我想，如果整個民族都無所畏懼，這就病入膏肓了。一個社會的道德底線破了，那麼這個社會就難以維持下去了。我想這個道理大家是都知道的。

我們正面臨着這樣的嚴重的民族精神危機，民族道德的危機，人心的危機，在我看來，這是當下中國最根本的問題。這樣一個有十幾億人口的民族精神的敗壞，要糾正，恢復元氣，引上正道，是很難很難的，而且需要幾十年，上百年的時間。這是從根本上制約着民族政治、經濟、社會持續、健康發展的。其問題的嚴重性，危險性，迫切性，其影響的深遠，是怎麼估計也不過分的。我甚至想，這可能就是我們對後代子孫所負欠的最大的債，如果我們不及早償還，將永遠受到良心的譴責！因此，我經常想起魯迅的話：「此後最要緊的是改革國民性，否則，無論是專制，是共和，是什麼什麼，招牌雖換，貨色照舊，全不行的」[4]。在我看來，魯迅的這一思想，在今天的中國，是有現實意義的，它昭示了啟蒙主義的新的迫切性。很多朋友都熱心於中國制度的變革和建設，這確實是當今中國的迫切任務。但如果僅有單一的制度變革、建設，沒有相應的國民性的改造，就會像魯迅所説的那樣，「每一新制度，新學術，新名詞，傳入中國，便如落在黑澀染缸，立刻烏黑一團，化為濟私助焰之具」[5]。只變制度，人不變，制度也會變質，「招牌雖換，貨色照舊，全不行的」。

七、新的教育啟蒙

這裏就説到了：我們不但要打破啟蒙萬能的夢想，還要打破制度萬能的夢想。現在有一種「制度崇拜」，以為只要引入某個外來的制度，中國的問題就解決了。這也是一個夢。知識分子不能不斷地製造

夢，既騙自己又騙老百姓，自欺欺人又害別人。我的觀點是：啟蒙主義需要，制度改革、建設也需要，它們都起着有效而又有限的作用，中國問題的解決，需要合力的作用。而具體到個人，也只能根據自己主客觀的條件，去做力所能及的有限的工作。對於我這樣的教師、學者，我所能做的，大概也就是啟蒙的工作。如前所説，這是對中國啟蒙主義反省之後的堅守。

最近這幾年來，我熱衷於中小學語文教育改革，就是這樣的重新進行教育啟蒙的自覺努力，即所謂「從娃娃抓起」，是着眼於民族精神的基礎建設和長遠發展的。但真正實行起來，卻是意想不到的艱難。

我也同樣遭遇了教育啟蒙的尷尬和困境。我曾收到一個剛剛大學畢業的中學語文老師的信，他在信中對我的中學教育啟蒙比較擔心。他説：

> 孔慶東先生提醒您小心被人利用，而利用您的卻恰恰是台下為您鼓掌的那些人。對此我有相似的看法。我知道您的課很受歡迎，您的著作都是暢銷書。但您的演講和著作在您的聽眾和讀者心中，所引起的並非都是一種痛感的共鳴，不是喚起他們心中的責任感和憂患意識，而是一種快感的消遣。社會中，所謂不得志者大有人在。由於水平和資歷都不夠，他們很難獲得一吐為快的機會，於是就只得從您的言語（作品）中去一聽（一睹）為快。這只是一個「看客的群體」，説不定哪天您就成了示眾的材料。

他接着談到了作為中學教師的自己：

> 事情有大有小，但道理卻往往是相通的。我站在講台上，我的處境如您在北大的尷尬一樣，我們都成了不諳世故的孩子，成了

> 「做戲的虛無黨」們台上供人玩笑的戲子！在我們把他們看得需要開化的觀眾的時候，他們卻將我們置於瘋子隊列的前沿。當然，我這麼說也只是針對效果而言，從本質上講，您的讀者（聽眾）群體和我的學生都不乏心靈的善良，然而他們可能對我們產生喜愛和尊重，但很少會在理智上接納和認可我們，可不會有什麼真正的行動。

他講的這些，我心裏都明白，但這位年輕的老師用這樣明確的語言點破，卻使人震撼。於是，我給他寫了這樣一封信——

> 你說我們的聽眾、讀者、學生本性都是善良的，他們現在成了看客，對我們的拒絕，是社會教育的結果。現實生活的邏輯比我們在課堂上所講的思想文化的邏輯有力得多：這幾乎是一切信奉教育至上的理想主義者共同的悲劇。因此，當我們直面自己的尷尬處境的時候，就應該對教育理想主義進行某種質疑，要充分地看到教育本身的局限。中國面臨的是整個社會生活的全面改造，離開了政治、經濟、文化的改革，單向的教育改革是很難奏效的。作為一個有限的生命個體，所能發揮的作用就更是微弱，幾乎是不能心存什麼希望的。因此，我們認真地教學，首先是為自己，是從自己的職業道德出發，為了對得起自己的良知，是只顧耕耘而無法預計效果的。在這個意義上，這也是反抗絕望，「絕望之於虛妄，正與希望相同」。

從另一面說，我們又要堅守崗位，不要完全放棄理想，為自己尋求某種價值與意義。剛好我正在為《新語文讀本》作最後的審讀。其中選了陀思妥耶夫斯基的《卡拉馬佐夫兄弟》中的一個片段。小說主人公在早夭的同學的墓前發表了這樣的演說：「一個好

> 的回憶，特別是兒童時代，從父母家裏留下來的回憶，是世上最崇高、最強烈、最健康，而且對未來生活最為有益的東西……。我們以後也許會成為惡人，甚至無力克制自己去做壞事……也許正是這一個回憶，會阻止他做出更大的壞事。」我想，作為一個教師，或者説作為一個啟蒙主義者，我們所追求的，而且也是我們唯一能做的，就是成為我們的學生兒童時代「一個美好的回憶」中的一個有機部分。儘管他們以後在現實生活影響下，會走上不同的道路，即使走向歧途，童年時代的美好、神聖的記憶卻是無法抹掉的。或許在某一時刻，由於某種機緣，在他們的心上，會掠過我們的身影，想起我們有意無意地説過的某一句話。那都會給他們的心靈帶來片刻的溫馨。這正是對我們今天勞動的一個回報。即使學生把我們忘卻了，我們仍會感到滿足，因為我畢竟試圖引導學生創造善良、美好的童年、青少年，或者用我習慣的話來説，有過一個做夢的時代。一個人有過、還是不曾有過這樣的人生經歷，是大不一樣的。我們的意義和價值正在於以自己的存在，向學生們證明，儘管不合時宜，人還可以以那樣一種方式生活的。[6]

這其實也是我給自己找到的一個自我評價，一個啟蒙教育者的意義和價值。這或許有一點阿Q氣，但從一個特定的角度説，有時人是不能不講一點「精神勝利」的。

八、我只是真理的探討者

最後，作兩點總結。今天我們要堅守啟蒙主義，首先就要警惕把啟蒙主義變成專制主義，和誇大啟蒙的作用。這裏的關鍵是，要恰當

地自我定位：我不是真理的代表，我也不是真理的宣示者，我不能霸佔真理，我只是真理的探討者。只有以這樣的一個啟蒙姿態，才有可能使啟蒙者與被啟蒙者，老師與學生之間處在一種平等的地位上：大家都是真理的探討者。而啟蒙的目的是要建立自我與對象的雙重主體獨立性。關鍵是自我的發現。人性本來有惡有善，啟蒙就是要把每一個生命個體中善的方面，把人性中被遮蔽的和被壓抑的美好的東西發掘出來，並把它發展深化。這是教育的目的。它建立在一個前提上，就是相信人性是有善的一面，是有真善美的追求的，只不過有時由於種種原因它被遮蔽了，被掩蓋了，需要啟蒙者去激發，需要用知識來培育，提高，昇華，使人成為自由的、獨立的生命主體。在這一過程中，老師或者說啟蒙者自身真、善、美的因子，也被激發，它是一個雙向的激發，達到相互的生命成長，相互的良性發展。

話語方式的選擇

其次，啟蒙總要落實到話語方式上。有三種話語方式：一種是宣講式的，布道式的，我講你聽，把聽眾當成一個受容器，把自以為的「真理」拼命地往裏灌。或者假設每一個聽眾都是一個筐子，滔滔不絕地把各式各樣的語言貨色，也包括語言垃圾，都扔進筐子裏，把它塞滿塞實。這就是我們所要警惕和反對的帶有專制色彩的「布道」式的「啟蒙」。另一種是對話式的，如從散文方面講，屬於「閒話風」的散文，就是大家坐在一起聊天、談話。就好像過去，在夏天，大家搬個小凳，坐在四合院或者胡同裏聊天。聊天能產生很多感受，記下來就是「閒話風」散文。這是一種寬鬆的、親切的、自然的談話，每一個人既是說話者，又是聽話者，不是我說你聽，而是大家都說都聽。說話者

和聽話者是一種平等的關係，與我說你聽、我啟你蒙的布道式的講話是大不一樣的。這種啟蒙親切、平易近人，不是把結論強加給別人，而只是把自己思考的收穫和別人交流，同時把在探討中的困惑也告訴別人。還有一種是獨語，像魯迅的《野草》，它是內審式的。獨語也有對話，但是自己跟自己對話，而不是跟他人對話；不是啟蒙主義的，而是對自己內心世界深的開掘和無情的審問，是對自我靈魂的嚴酷的拷問。他拒絕別人進入他的內心世界，因此有特殊的表達方式。不同的說話者、不同的說話目的、不同的說話姿態，都會有不同的語言和不同的言說方式。如果你把自己設想為是真理的宣示者、捍衛者，你就會以布道式的言說方式說話；如果你是真理的探索者，要與別人討論問題，就要選擇閒話式的言說方式；你如果要自我審視，專門討論自己的問題，要拒絕別人，那麼你就要用獨語。重要的是你如何認定自己的角色。

註釋

1 參看錢理群：《豐富的痛苦 ：「堂吉訶德」與「哈姆雷特」的東移》，時代文藝出版社，1993 年初版，第七章，124–133，頁 151–156 頁；北京大學出版社，2007 年出版，116–125 頁，141–146 頁。以下有關《羅亭》的分析的引文皆出於此。

2 文收《壓在心上的墳》，四川人民出版社，1997 年出版。

3 魯迅：〈無聲的中國〉，《魯迅全集》4 卷，12 頁，人民文學出版社，2005 年出版。

4 魯迅：〈兩地書 • 八〉，《魯迅全集》11 卷，32 頁。

5 魯迅：〈偶感〉，《魯迅全集》1 卷，480 頁。

6 錢理群：〈相濡以沫 —— 和中學教師的通信（十二）〉，《語文教育門外談》，170–172 頁，廣西教育出版社，2003 年出版。

此頁空白
Blank Page

第七講

對於理想主義的反思

2002 年 5 月 9 日

一、反思的兩個背景

我們在反思「啟蒙主義」以後，再來反思「理想主義」。這都是中國現、當代社會的重大問題，更是我個人生命中無法回避的問題：因為我在許多人心目中都是，事實上也是，一個不可救藥的啟蒙主義者和理想主義者。當然，我心裏也有數：我和啟蒙主義、理想主義的關係，遠要比人們想像的要複雜得多，因此，才會有「反思」。而我的反思，無論怎樣尖銳，也不會因此而將理想主義根本否定與拋棄，在這個意義上，由我來作反思，或許是比較合適的。

我（或許還有我們這一代人）反思理想主義問題，有兩個背景：一是文化大革命，一是中國和世界的共產主義運動。那裏是理想主義者的聚集地，那裏也是理想主義的悲劇的上演地，因此也積澱了豐富的歷史經驗與教訓。於是，我對理想主義的反思，也就必然和對文化大革命及共產主義運動的反思聯繫在一起。關於共產主義運動的反思，我在前面幾講中都已有涉及，而文化大革命是一個遠為複雜的問題，需要另作專門討論。今天，我想就從文化大革命中的一個問題，即「紅衛兵」問題談起。

我已經說過，對文革的記憶，是這一代學者的一個特點，我們是帶着文革的經歷和問題進入學術界，開始我們的思考與研究的。對於

我來說，如何看待「紅衛兵的理想主義」就是一個讓我困惑不已的問題；由此而上升為學術問題，就引發了對「理想主義」的持續了幾十年的追問與思考。這事實上構成了我的學術研究的內在線索之一：從作為起點的《心靈的探尋》(該書的〈後記〉就包含了最初的反思)，到中期的代表作《豐富的痛苦：「堂吉訶德」與「哈姆雷特」的東移》、《話說周氏兄弟》(特別是其中的〈論「做夢」〉、〈論「演戲」〉、〈論「吃人」〉幾篇)、《1948：天地玄黃》，以及同時期寫的一些隨筆，思想筆記，都有對問題的深入思考；到了晚年，更有對理想主義在質疑之後的堅守。這將近二十年的思考與實踐，既是對歷史所提出的疑問的回答，更是對現實問題的回應，因此，不同階段有不同的思考與言說重心。

二、「當代革命者」：「紅衛兵」的理想主義及其悲劇命運

而作為思考起點的「紅衛兵」問題，卻又是一個文革研究中充滿了誤解，曲解的領域，如何認識紅衛兵，成了一個當事人回避之不及，而觀察者又感到十分困惑的問題。這裏也不能展開來討論，只能略說幾句。首先要說明的是，「紅衛兵」的發展是有兩個階段的：開始是「老紅衛兵」，他們後來發展成為「聯動」，是恐怖的「紅八月」的製造者。在老紅衛兵逐漸退出以後，就出現了後起的「造反派」的「紅衛兵」。他們大都在文革初期劉(少奇)、鄧(小平)主持運動期間被打成的「小右派」，後來在毛澤東發動的「批判反動資產階級路線」運動中得到解放，並起而造反的。我所接觸的，基本上都是這樣的造反派紅衛兵；如我在前面的回憶中所說，我也是在「資產階級反動路線」中被打成「反革命」，獲得平反後就起來造反的，因此，我和這些造反派紅衛兵是有着同生死，共患難的命運的，我對他們有着更多的理解的同情，這

也是我不想回避的。當然，和任何群眾組織一樣，造反派紅衛兵也是複雜的，有隨大流，並無多少明確的思想與追求，也有投機造反，以謀個人利益的；但據我的接觸與觀察，造反派紅衛兵中的許多骨幹力量，他們開始可能是因為受到了體制的壓迫而自發的反抗，但在運動的發展過程中，卻逐漸產生了某種自覺意識，成了「當代革命者」(這是當年的一位造反派紅衛兵的自我命名)。對這批文化大革命中湧現出來的「新人」，後來成為著名的經濟學家的何清漣，在 90 年代有一個回憶和描述。因為這些人已經被歷史的塵埃所淹沒，何清漣的追憶就顯得特別重要，照錄如下 ——

> 60 年代中期的（湖南）邵陽市，曾生活着一批頗有「鐵肩擔道義，妙手著文章」之志的青少年，這批人後來成了該市「文革」中兩大圈子的核心人物。一個小圈子是以一批知青為核心的「小兵」圈子，另一個是以該市的重點中學二中六六屆高中學生為核心的「誰主沉浮」圈子。他們的才華在文革的特殊產物大字報上盡展風采。讀到這些大字報時，我還只是個小女孩，也被他們的文章的氣勢所震懾，更為那種被革命英雄主義和道德理想主義陶冶出來的精神氣質所感動。我是直到十五六歲，那兩個圈子的核心人物星流雲散而不復存在時，和其中的一部分人交上朋友。那時的他們已不再有文革初期那種激情和浪漫主義，多了幾分成熟和凝練。從他們那裏，我常借到一些 19 世紀俄羅斯古典文學和法國啟蒙主義的文學作品……。這一段時期的思想滋養以及影響我一生的那種道義責任感，幾乎全得益於這個圈子的一些朋友。……我無法估計這些朋友對我的影響，但我知道自己的思想成長史上確實打上了這段友誼的深深烙印：在他們中間，我懂得了什麼是人生的責任，萌生了人道主義思想的幼芽。……由於時代的原因，這些朋友只有少數

幾個人後來能進入大學深造，但這些人也幾乎沒有在中國當代思想史上留下痕跡。近十多年來與這些舊友偶然見過幾次，我常常為他們今日思想與生活的黯淡感到神傷。他們在青少年時代表現出來的那種敏銳的思維，博大的志向，對社會深切的關懷，使我有充足的理由相信，如果生長的環境正常，他們當時原本可以出不少傑出奇才。……也許是因為他們思想生命史上不應該有的夭折，我常常覺得自己現在做的事情，並不是代表我自己。……我現在用這本《現代化的陷阱》來祭奠我青少年時期的友誼和那批「思想史上的失蹤者」。——我永遠記得他們當年的知青和中學生身份憂國憂民的赤子情懷。

從何清漣對這些朋友的精神面貌的描述中，不難看出，這正是一代理想主義者。值得注意的是，他們出現在湖南邵陽這樣的中國內地的小城裏，可見在文革時期這樣的造反派紅衛兵中的理想主義者，幾乎是遍布中國城鄉的。何清漣談到了他們所受到的俄羅斯文學和法國啟蒙主義的影響，更是說明這些理想主義者的出現，不僅有着深刻的時代原因：正是文革曾經給他們以表演的舞台；更有着深厚的精神滋養和思想根源。更引人深思的，是何清漣不無感傷地談到的這些理想主義者的命運：文革只給他們提供了短暫的機會，但很快就將他們打壓和邊緣化了——何清漣沒有討論其中的原由，卻是應該追問的，不過我們今天也不能涉及；於是就有了那「黯淡」的結局。但種子已經播下，何清漣感到「自己現在做的事情，並不是代表我自己」，正是一個證明：理想主義者是不可能真正「失蹤」的。

但何清漣談到的「黯淡」出局，並不是這些文革造反派紅衛兵中的理想主義者命運的全部，他們的實際命運遠要嚴酷得多。他們中有的

「造反成功」，進入權力機構，參與了「權力和財產的再分配」(這是毛澤東和江青公開宣布的文革的目的與實質)，成了新的壓迫者，即所謂「文革新貴」；有的堅持造反，而脫離了已經愈來愈厭倦「造反」的大多數老百姓，走上了自我孤獨的道路，最後都不同程度地遭到了殘酷的鎮壓。而我們要着重反思的是，這些造反派的紅衛兵，是懷着他們的理想參加造反的，但他們的造反行為卻不但沒有觸動專制體制本身，卻被利用來強化了專制體制，並在革命理想的旗號下，製造了許多暴行，完全走到了自己理想的反面。這樣，紅衛兵的理想主義者就和專制主義體制形成了一種纏繞：或被鎮壓，或被邊緣化，或被同化，而同化的結局也許是最令人震撼的。問題是這樣的同化，是有着理想主義自身的內在根源的。於是，就有了這樣的追問：從理想主義的門進去，為什麼竟走進了專制主義的房間？

這正是文革結束以後，一直縈繞在我心中的一個必須回答的問題。

三、青春是可怕的

1994 年，我寫了一篇題為〈青春是可怕的〉的文章，在引述了米蘭•昆德拉在《玩笑》裏關於「青春是一個可怕的東西」的論述以後，這樣寫道 ——

> 20 世紀世界歷史中獨一無二的創造 —— 中國的文化大革命正是歷史為青春提供的一個「遊樂場」，中國的紅衛兵一知半解卻狂熱地相信人們教給他們的革命雄心壯志，以及相應的豪言壯語，決心橫掃一切牛鬼蛇神，把中國改造成純而又純的革命聖地，成為世界革命的基地和中心。—— 他們把中國傳統的浪漫主義烏托邦理想

與中華民族中心夢發揮到了極致。然而，也正是這「一群狂熱的孩子」，他們既是真誠又是虛假的「激情和幼稚的狀態」，卻真的「變成一個災難的現實」，他們也同樣把中國專制主義的殘忍、嗜殺、滅絕人性，發揮到了極致。在這個意義上，我們可以說，集「天使」與「惡魔」於一身：這就是中國的紅衛兵；「天堂」的夢與「地獄」之門並存，伊甸園與集中營同在，應該這樣來把握與描述中國的文化大革命。

我們從來都是說：「青春是美麗的」！——這是作家巴金的名言，也是中國作家、現代知識分子的共同信念，甚至成了中國現代文學的基本主題。但是，我們現在必須正視：「青春是可怕的」！連同所有與青春相聯繫的烏托邦幻想，一切非理性的抒情詩都有導向專制的可能。正如昆德拉所說，「人世間凡屬於上帝的一切也可以屬於魔鬼」。

昆德拉另一個判斷也同樣發人深思：應把「青春的罪惡」「僅僅看成是期待着長大的煩躁不安」。——我們在 20 世紀的中華民族身上，也同樣發現了這種青春期的煩躁不安。上一世紀末，沉迷於「中華中心夢」的古老的中國一覺醒來，突然發現自己成了「世界的嬰兒」，於是產生了「期待着長大」(趕上世界，潛意識中仍然沒有放棄「中華中心夢」) 的焦躁。我們這個民族從五四時期就不斷呼喚「青春」，這絕非偶然。它表現了中國現代民族蓬勃向上的精神，也顯示了它的不成熟性；以至長期以來，我們一直視「青春」為歷史的正題，而忽視它的負面。在某種意義上，20 世紀中國歷史舞台，不斷為青春的表演提供「遊樂場」，而最終演出了文化大革命那樣的青春專制暴力的大浩劫。20 世紀的民族青春史，也就

從正面轉向了負面，這可以說是歷史對我們民族不成熟的一個無情懲罰。

四、我的「五大反思」

這是一個沉重的話題。記得當年顧準也曾面臨這樣的「把革命理想主義轉變為保守的反動的專制主義」的歷史現實，他說自己面對這樣的現實「所需要的勇氣，說得再少，也不亞於我年輕時候走上革命道路所需的勇氣」。其實，對我們這樣的文化大革命中的理想主義者，又何嘗不是如此！我們首先要做的是，對自己的理想本身，即其觀念，以及背後的思維方式的反思。在 1995 年我在韓國作過一個題為《世紀之交中國大陸知識分子對歷史的反思與現實困境》的報告，其中就有「五大反思」——

一、關於在地上建造「天堂」，實現至善至美的「大同」世界、理想社會的反思。

對於理想社會的追求，本是人類自古以來就存在的；中國古代典籍中提出的「大同」社會，陶淵明筆下的「桃花源」就是人們所熟知的烏托邦理想世界。但是，儒家烏托邦的大同世界僅是傳統知識分子的一個追求目標，高懸於彼岸世界，作為一種純粹理想的存在，並不試圖變為現實——儒家所要建造的現實世界是一個小康社會。直到上一個世紀末，康有為在他對《大同書》裏，在傳統的大同理想中注入了現代民主主義的客觀內容，但他仍然讓「其思想恆窮於極大極遠」並不作為「行事」的具體現實目標，正像梁啟超所說，康有為「自發明一種新理想，自認為至善至美，然不願其實

現」。但歷史進入了 20 世紀，在中國實現大同社會，卻成了一代又一代激情澎湃的中國知識分子、革命者追求的現實目標。20 年代風行一時的新村運動即是第一次大膽的試驗；五四新文化運動大部分領導人，以及五四運動中成長起來的年輕一代，都捲入了這一試驗，毛澤東就是其中最熱心的倡導者與實行者之一。1949 年新中國成立，毛澤東即宣稱他所領導的中國革命已經找到了「一條到達大同的路」(〈論人民民主專政〉)。正是毛澤東運用他所掌握的強大的國家政權力量，將億萬中國人民最大限度地組織起來，在本世紀的中期 (1958 年)，在 960 平方公里的土地上，進行了人類歷史上空前的 (但願也是絕後的) 烏托邦試驗——試圖通過人民公社 (也即擴大了的「新村」) 的組織形式，以「大躍進」的速度，在中國建立一個徹底破除了「資產階級法權」的，政治上絕對平等，經濟上絕對平均的，人人都獲得全面發展的「共產主義」的人間「天堂」。一個無可回避的事實是，同樣充滿了浪漫主義幻想的中國知識分子，正是毛澤東這場大膽而荒謬的大試驗的最熱心的支持者，最熱情的歌頌者。連建國初期與毛澤東有過激烈的論辯、被認為最具獨立思考力的梁漱溟也寫了長篇論文，論證人民公社正是他多年追求的理想。這場試驗失敗以後，不到八年，不屈不撓的毛澤東又發動了文化大革命，儘管這次「革命」有着更為複雜的動因，但毛澤東在運動一開始就發布要把全國辦成一所打破社會分工的「大學校」的「五七指示」，這至少表明，對於毛澤東來說，文化大革命是他的又一次烏托邦試驗，而中國的知識分子對這一革命的試驗在一開始也是一致擁護的。然而，也正是這兩次大試驗使好不容易才初具建設規模的新中國的元氣大傷，給中國人民 (包括知識分子) 帶來無窮的災難，使中國的建設整整延遲了二十年。也就是在這二十年

間，包括日本、韓國在內的中國周邊國家獲得了飛速的發展。因此，我們可以說，前述中國政治、經濟、文化上的落後正是歷史對於毛澤東所發動的，得到中國知識分子支持的烏托邦試驗的無情懲罰。浪漫主義、理想主義的追求竟然結出這樣的惡果，這一嚴峻的事實，使中國人民、中國知識分子不能不正視浪漫主義理想的負面意義，它所可能落入的陷阱：至善至美的理想社會，只能存在於彼岸世界，是一個可望不可及的遠方目標。它的存在，使人們永遠也不會滿足於現狀，從而加強對於現實的批判與改造力量。但這種改造、變革的努力，只能使此岸世界不斷改善，不斷趨向、接近於理想，卻永遠也不能達到至善至美的境界。任何將彼岸理想世界此岸化的努力，都會給人類帶來災難，「天堂」的現實化即是「地獄」：這是 20 世紀中國歷史最慘痛的教訓，我們永遠也不能忘記。

二、關於至善至美的純粹的人性的追求，以及「人的改造」的反思。

毛澤東在青年時代即已認定：「欲動天下者，當動天下之心」（1917 年 8 月 23 日致黎錦熙書），中國以至世界的變革，關鍵在於人心的變革。在掌握政權以後，他更傾其全力地進行「人的改造」：這是他所發動的，20 世紀中國又一個最大膽，也是最荒謬的烏托邦試驗。

毛澤東首先着手的是倫理學的改造。在延安時期，即提出了他的人性理想，人的改造目標：在一篇題為《紀念白求恩》的文章裏，他號召人們要做「一個高尚的人，一個純粹的人，一個有道德的人，一個脱離了低級趣味的人」，他所提倡的正是一種至善至美的純粹的人性。從以後的一系列具體論述中可以看出，毛澤東所謂的

至善至美的純粹的人性，主要包括兩個方面。一是自覺地壓抑、克制人的動物性的本能欲望（從性欲到物欲），使人成為純精神、道德的存在物，即所謂「脱離了低級趣味的人」，一是自覺地壓抑、克制人的個人欲望，成為「毫不利己，專門利人」的「高尚的人」，實際上就是要求人的非動物化與非個人化。這種將人片面化與畸形化的人性觀、倫理觀與中國人強調的群體性的，主張「存天理，滅人欲」的傳統人性觀存在着內在的一致性，而毛澤東又自覺地將其與西方文明對立，強調「西人物質文明極盛，遂為衣食住三者所拘，徒供肉欲之發達已耳。若人生僅此衣食住三者而已足，是人生太無價值」（1917 年 9 月與張昆弟的談話）。而這兩方面——對於傳統人性觀、倫理觀的繼承，避免西方物質文明的弊端的設想，都極容易得到知識分子的認同與共鳴：後來大多數的中國知識分子都半是被迫，同時又半是自覺地接受了毛澤東的「人的改造」，並不是偶然的。

但對於毛澤東，他卻不能滿足於純粹的至善至美的人性的抽象強調，他一再指出，「在階級社會裏就只有帶着階級性的人性，而沒有什麼超階級的人性」（〈在延安文藝座談會上的講話〉），並且作了這樣的邏輯推理：無產階級是最先進的階級，因此，無產階級的人性（階級性）是善與美的；而無產階級政黨（中國共產黨）又是無產階級利益的自覺代表，因此，中國共產黨的黨性也就是無產階級的階級性（人性）的集中體現，從而具有至善至美性。這樣，前述抽象的「毫不利己專門利人」的非個人性的要求就變成了「個人利益絕對地服從黨的利益」的黨性原則，壓抑本能欲望的非動物化的要求就變成了「為實現黨的理想（崇高的精神原則）而奉獻一切」的絕對犧牲精神，用毛澤東引述的列寧的形象化的説法，就是自覺地成為黨所領導的革命機器裏的「齒輪與螺絲釘」（〈在延安文藝

座談會上的講話〉）。這樣，所謂「人的改造」就最後歸結於「人的工具化」，成為黨的馴服工具。這也正是毛澤東的真正目的所在。因此，所謂「人的改造」，其實質正是對人的統治與控制：從人的外在行為進入人的內在心靈，所謂「靈魂深處爆發革命」，自覺地克服一切「非黨（非無產階級）的思想」，以心悅誠服地接受黨的意識形態控制。中國知識分子就這樣從純粹的，至善至美的人性的理想主義追求出發，而落入自動、半自動地臣服於強權思想統治的陷阱，這教訓也是同樣深刻的。

三、關於追求思想的至善至美性、絕對真理性，將馬克思主義絕對化、宗教化的反思。

正像毛澤東所說，十月革命一聲炮響，給中國人民送來了馬克思主義。在探索中國民族振興之路時，有不少知識分子都選擇了馬克思主義作為自己觀察、分析問題的基本理論與方法。魯迅在給自己的朋友的通信中就明確地指出，馬克思主義的歷史唯物主義、辯證唯物主義，是極其明快的方法，許多糾纏不清的問題都因此迎刃而解。應該說，一些知識分子對馬克思主義的這種接受與接近，開始時完全是一種自覺的選擇。但是，後來人們卻試圖把這種選擇「樣板化」，將知識分子接受馬克思主義宣布為「歷史的必由之路」，將馬克思主義作為知識分子的必然歸宿與探索真理的最後終結。這就在實際上將馬克思主義置於真理壟斷者的地位，使其成為獨斷的，排他的，封閉的思想體系。一切非馬克思主義的思想、學說、理論都被宣布為非真理的偽科學，某些學說、理論，主要是自然科學的學說與理論之所以還具有某種科學性，也是因為其某些結論客觀上與馬克思主義的結論相符合。對於馬克思主義的這種獨斷

態度表明，在一些人的心目中，馬克思主義具有至善至美的絕對真理性；對馬克思主義的解釋權、發揮權，以及在馬克思體系內的發展權，自然也只能集中在少數具有「神性」的絕對權威手裏：這樣，就必然導致馬克思主義的神學化。而當毛澤東掌握了政權，將馬克思主義宣布為全民族必須接受的國家指導思想時，馬克思主義就在事實上成為一種國家宗教，對它的一切質疑、批評、批判，都是非法的，隨時有被宣布為「人民公敵」、「反革命」的危險。這不僅窒息了學術與思想的自由，妨礙了理論、學說的多元化發展，導致了民族思想的僵化；對於馬克思主義自身的發展，對於自動選擇了馬克思主義的知識分子本身也同樣是致命的。這樣，馬克思主義在東方大國中國知識分子中的廣泛傳播這種本來具有一定歷史意義的事件，就走到了自己的反面。這其中的教訓自然是發人深省的。

四、關於「人民」崇拜，關於人民和知識分子關係的反思。

「人民」（「人民群眾」）在毛澤東的理論體系中與中國意識形態宣傳中，一直佔有極其崇高的地位：人民被宣布為歷史的創造者，上帝，中國共產黨統治的合法權的源泉、依據。毛澤東在文化大革命中一再宣稱：「我們的權力是誰給的？是工人階級給的，是貧下中農給的，是佔人口 90% 以上的廣大勞動群眾給的」。說 20 世紀中國，存在着「人民崇拜」是大體符合實際的：人民英雄主義正是 20 世紀中國浪漫主義思潮的重要組成部分。毛澤東從參加革命的第一天起，就把自己的努力集中到一點上：把被稱為「一盤散沙」的中國人民（首先是中國的農民）組織起來。他也確實做到了這一點：依靠中國共產黨的力量，他把中國人民（首先是農民）組織成一支強大的軍隊，後又組織成「一支勞動大軍」（〈組織起

來〉），這是毛澤東及其領導下的中國共產黨在本世紀取得的最大成功，也是 20 世紀中國儘管災難深重，但仍取得了一些歷史性成就的最重要的原因。但這成功與成就是付出了巨大的代價的，而且存在着負面的影響。這裏只能論及其中的一個方面：只佔人口極少數，時時感到自身的軟弱無力的知識分子，本來就受到中國文化中「民本主義」傳統的影響，現在又面對着佔人口大多數的，已經組織起來的人民大眾，必然產生某種敬畏心理，從而並不困難地就接受了「人民崇拜」。更重要的是，中國共產黨及其領袖毛澤東作為人民的組織者，並領導他們戰勝了強大的敵人，奪取了國家政權，也就同時順理成章地取得了「人民代言人（或人民利益的代表者）」的資格。這樣，抽象的「人民」就具體地落實為一個階級群體的替代物，「人民本位主義」、「人民崇拜」理想的現實實現，就成了「人民代言人本位主義」、「黨崇拜」與「領袖崇拜」。這裏，也存在着一個似乎嚴密的邏輯推理：群眾是劃分為階級的；階級的最大利益與長遠利益是通過無產階級的政黨體現的；政黨是由一定的領導集團領導的；領導集團是必須由領袖代表的。這樣，由「群眾—階級—政黨—領袖」組成的金字塔結構，逐層推演的結果，處於塔尖地位的領袖就以處於基礎地位的人民的名義獲得了實際上不受任何監督與限制的權力，所謂「人民民主專政」的現實實現變成了「黨專政」、「領袖個人獨裁」。這裏，「人民群眾的高度組織化」與「黨（領袖）控制的高度嚴密化」是同一個過程，或者説，後者正是前者必須付出的代價：浪漫主義的「人民崇拜」最後結出這樣嚴峻的專制之果，恐怕是人們未曾料及的。

「高貴者最愚蠢，卑賤者最聰明」的思想是毛澤東「人民崇拜」的重要組成部分。在毛澤東的意識結構中，人群分為兩大陣營，一

方面是年輕人，貧人，賤人，被人看不起的人，地位低下的人，學問比較少的，被壓迫的，無名的人，小人物；與之相對立的，則是老年人，富人，貴人，被人看得起的人，地位高貴的人，學問比較多的，壓迫者，有名的人，大人物（參看毛澤東 1958 年 5 月 8 日的講話，毛澤東讀王勃〈秋日楚州郝司餞崔使君序〉所寫的批語）。在這個主要以人的社會身份為標準的多少有些奇怪的劃分裏，毛澤東的態度卻十分鮮明，在他的心目中，前者構成了「人民」的主要成份，是最聰明，最有道德，生命裏旺盛，迷信較少，因而是最有前途的；而後者則或是敵人，或者是人民中應被改造、鬥爭的對象。他們愚蠢，無道德，生命力衰退，顧慮重重，是最無前途的。這充滿了個人主觀情感的劃分，與馬克思主義的階級分析顯然相距很遠，卻相當充分地反映了毛澤東反既成觀念、體制、秩序的思想、性格、心理，他要把在他看來是「顛倒了」的歷史、觀念、秩序「再顛倒」過來。於是，他慨然宣布，歷來被尊為高貴者的知識分子，其實是最愚蠢的：他就是用這種反常的邏輯徹底剝奪了知識分子的知識資本，從心理上打掉了他們的「威風」，從而迫其就範。毛澤東的戰友朱德就直言不諱地告誡知識分子必須向勞動人民「投降」。他倒一語道破了毛澤東所說的「知識分子改造」的實質，從另一方面，也暴露了毛澤東的「人民崇拜」的反智主義的本質，這本身即構成了對中國現代化過程的歷史的反動。

五、關於將鬥爭（矛盾，反抗，運動）絕對化、神聖化的「鬥爭哲學」的反思。

魯迅曾經說過，人受了壓迫，為什麼不可以反抗？在備受民族壓迫與階級壓迫的 20 世紀中國，鬥爭的尖銳、複雜、激烈，本

是不可避免的社會現象，並且顯然具有歷史的合理性。但是，也必須看到，特別是在基本上實現了國家統一、獨立，需要相對穩定的社會秩序，進行和平的經濟建設時，中國社會卻不斷出現巨大的震盪，階級鬥爭的風浪一浪高過一浪。這裏，固然也是因為存在着外國帝國主義、霸權主義的封鎖，國內各階級、利益集團、派別之間種種矛盾的因素，但與領導者的主觀誘導、強化，以至製造顯然有關。毛澤東正是將鬥爭（矛盾，反抗，運動）的客觀性、合理性加以絕對化，形成了他的「鬥爭就是一切」的鬥爭哲學。他宣布「對立面的鬥爭」是馬克思主義哲學（實際上是他自己的哲學）的核心，而對立面鬥爭就是「一個吃掉一個」。在中國，到處流傳着毛澤東的鼓動鬥爭的名言：「鬥則進，不鬥則退，不鬥則修，不鬥則垮」，「天下大亂，達到天下大治。過七八年又來一次」，「與天奮鬥，其樂無窮；與地奮鬥，其樂無窮；與人奮鬥，其樂無窮」。而他離開動亂的中國與世界以前，留給中國人民的最後遺言，仍然是；「八億人口，不鬥行嗎」？

面對毛澤東為了掃除阻礙他實現他的目標的一個又一個的「敵人」，不斷發動的「大規模的群眾性的急風暴雨般的階級鬥爭」（毛澤東稱之為「不斷革命」），中國的知識分子一方面感到惶惑不安，卻每一次都身不由己地捲入鬥爭浪潮，參加全民族的大廝殺：既被別人殺，也殺別人，人的嗜殺性，中國人喜歡「窩裏鬥」的惡習，一切最惡的本性與欲望都被誘發出來，事實上，每一個中國知識分子都成了殘酷的生存競爭的參預者與受害者。而一些青年知識分子（如文革中的「紅衛兵小將」）則為毛澤東的鬥爭哲學中內含的浪漫主義的激情所吸引，從而自覺、不自覺地充當了毛澤東的階級鬥爭的急先鋒。這一切，對於中國人民，中國知識分子今天似乎已

經成為一場惡夢，但它所造成的精神內傷卻不容忽視。中國人、中國知識分子似乎已經被毛澤東的鬥爭哲學所改造，形成了新的國民性，在儒家中庸之道薰陶下形成的「溫良恭儉讓」的傳統似乎已經不存在，中國人、中國知識分子都變得好鬥、善鬥，精神氣質上充滿了騷動不安。這一切，都會對中國的現實以至未來，產生深遠的影響。

從以上的討論中可以發現，每一個命題在邏輯與歷史的起點上，都充滿了純粹、崇高的理想主義、浪漫主義的精神，而其邏輯的展開，歷史的實現的結果，卻顯示出了專制主義的血腥味。而且，應該強調指出，終點的專制主義並非是對起點的理想主義、浪漫主義的反叛，而恰恰是其邏輯的與歷史的展開的必然結果，也就是說，專制主義的後果，正孕育於起點的理想主義之中。這樣，理想主義、浪漫主義與專制主義互為表裏，就構成了 20 世紀中國，特別是 50 年代以後的中國大陸社會與歷史的基本特徵。正是中國知識分子本身所具有的浪漫主義和專制主義的雙重氣質，使得他們身處這樣的歷史情境，常常不能保持獨立的清醒的批判態度，往往身不由己地捲入其中，既是受害者，又是推波助瀾者：我們今天的反思正應該從正視這一嚴酷的事實開始。

五、專制的狂信導致對道德底線的突破

在我們這一代理想主義者的以上理念的背後，顯然存在着一種思維方式，即是對「絕對」、「純粹」物 —— 絕對的，純粹的社會，觀念，道德，人性 —— 的迷戀和崇拜。這正是一切原教旨主義者的特點：既

將自己的理想、信仰絕對化，神聖化，達到狂熱的地步；又絕對不容於任何異己者，並將其妖魔化，必要發動「聖戰」，滅之（不僅是精神的摧毀，更是肉體的消滅）而後快，這是其追求「純粹」的必然結果。我曾在〈說「做夢」〉一文裏引述周作人的一個概念：「專制的狂信」，這真是一語中的：理想、信仰一旦發展到「狂信」的極端，就必然導致專制主義。

順便說一句：現在大家都在譴責「恐怖主義」，在我看來，恐怖主義分子中相當一部分人就是這樣的陷入「專制的狂信」的理想主義者。他們也是追求宗教的絕對性與純粹性，對「異教徒」，他們所說的「帝國主義的妖魔」發動「聖戰」，不惜犧牲自己的生命，以及無辜平民的生命。而作為「恐怖主義」對立面的「布什主義」，又何嘗不是這樣的「專制的狂信」的理想主義者，他們也同樣把自己信奉的美國式的民主視為絕對真理，追求全球範圍的純粹的美式民主的絕對統治，而對「邪惡國家」發動「聖戰」，不惜犧牲無辜平民的生命。而無論是恐怖主義者，還是布什主義者，他們其實都奉行同一行為準則，有着同一理念：「目的就是一切」，「為了神聖的理想，為了達到崇高的目的，可以採取一切手段」。這樣的高論，無論打着怎樣的神聖的旗號，其實就是向人之為人的道德底線挑戰，是對人的嗜殺的動物性的誘發，製造人的精神迷亂：許多違反常理、常情的暴行就是這樣產生的。

思維方式之外，還有精神氣質問題。前面引述的文章裏，談到「中國知識分子本身所有的浪漫主義和專制主義的雙重氣質」，其實就是堂吉訶德氣。我曾寫有專著討論，在反思啟蒙主義時，已有涉及，這裏就不多談了。

六、「壓迫的腐蝕」，理想主義向虛無主義的轉化

還要補充的是，文化大革命時期的造反派中的包括我在內的理想主義者，如前所説，大都受到體制的不同程度的壓制，因而鬱結着一種怨憤情緒，這樣的怨憤和理想主義的情懷結合在一起，就會產生很大的反抗的力量。但如魯迅早已警告過的那樣，在群眾的怨憤中，如果不注入「深沉的勇氣」和「明白的理性」，就很有可能被利用。在某種程度上，文化大革命就是將群眾的怨憤引向「燒毀一切」的文化破壞和浩劫。我在 1986 年所寫的《心靈的探尋》的「後記」裏，就有過這樣的反省：

> 本世紀以來，中國已經多次發生全民族的非理性的狂熱，我自己親歷的就有 1958 年的大躍進和十年大動亂，每一次狂熱都是一種受壓抑的怨憤情緒的衝動下開始的，最後卻走到了反面。這樣的悲劇經常發生在迫切要求改變自己地位的落後國家，受壓迫的階層中。具有局部合理性的歷史要求的被利用，就特別令人感到悲哀和沮喪。這是歷史對不成熟的民族、階層及知識分子的懲罰。無論對我們民族，還是我自己，這都是一個沉重的歷史教訓。

後來，又讀到了張中曉的《無夢樓隨筆》，他從另一個角度，發出了重要的警告。他説：「在這多難的人間，人成為畜生的機會太多了」，「舉凡貧困、監禁、苦役等等，都能使人墮落為獸，使人性粗暴、脾氣乖戾、絕望與不近人情」，「在孤獨中，人失掉了愛、溫暖和友情」，人因此在「內心生長着獸性」。這就是説，當人處在受壓迫的地位，「失掉了愛、溫暖和友情」，卻有可能進而失去對「愛、溫暖和友情」這些人性的美好本身的信任和追求，進而扭曲了自身的人性，變得粗暴，乖戾，絕望，不近人情。張中曉把這叫做「壓迫的腐蝕」：受

壓迫的處境，恰恰是「人生向神和獸的十字路口，是天堂與地獄的分界線」。因此，「臨亢者固須理智克制，處卑時尤須理智照耀，不然陰毒之潰勝於陽剛之暴，精神瓦解，永墮畜生道矣」。——我們已經討論過，當受壓抑產生怨憤而反抗，處於「臨亢」狀態時，人有可能因失去理智而由「人」變成「獸」；現在，張中曉又提醒我們注意：當人「處卑時」，即在完全無力改變自己的處境，完全絕望時，又有可能因失去理智而陷入不相信一切的虛無主義的「精神瓦解」後的「陰毒」之中，同樣由「人」變成「獸」。張中曉的「在這多難的人間，人成為畜生的機會太多了」的感慨，正是揭示了人的一個根本困境：在專制體制的壓迫下，人很容易陷入「理想主義」和「虛無主義」的兩個極端，並在兩者間搖擺，不斷互換，而且總不能擺脫專制體制的控制，甚至成為其同謀。——如前面所討論的，理想主義的狂信極容易轉化為專制主義；而當人陷入虛無主義，失去了一切信仰，信念，追求時，就像在茫茫黑夜茫茫曠野中迷路的遊人那樣，一旦聽到強大的聲音的召喚，就會身不由己地跟着走，專制體制就是這「強大的聲音」，虛無主義者是極其容易被其俘虜的。而虛無主義的破壞力，比之理想主義，是有過之而無不及的。

七、 後極權社會的主流意識形態，一個全民無信仰的時代

而中國社會發展到 90 年代以後，虛無主義，以及市儈主義，犬儒主義，享樂主義，已經成為主要傾向。我多次說過：「這是一個消解神聖，消解浪漫、理想的追求，最終要將人的精神也消解殆盡的時代」(《獻身學術》)。這自然是中國社會迅速物質化，世俗化的反映。而我

想強調的，這更是「表面上堅持「主義」(甚至不斷「發展主義」)，而以實利主義與享樂主義、消費主義為其實質性內容」的主流意識形態灌輸和引導的結果。如果說信仰曾是維繫極權統治的槓桿之一，它之推行高調理想主義，既是統治手段，也多少有些真誠性；那麼，後極權統治就是一個從上到下 (從利益集團到普通百姓與青年) 全民無信仰的時代，完全用利益維繫，「為了自己的利益，什麼手段都可以採取」的利益邏輯已經替代了前面所說的「為了崇高的理想，什麼手段都可以採取」的革命邏輯。但以「國家利益至上」、「黨利益至上」為實質內容的「理想教育」，雖然誰都明白其虛假與無效，卻依然要「堅持」，這也是維護統治的合法性與連續性所必要。

八、再反思：重新認識理想主義

正是針對這樣的主流意識形態和思想文化狀況，我們今天需要重新認識「理想主義」問題。

首先，對我們前面所討論的「五大反思」，還需要進行「再反思」——

是的，我們必須吸取將「彼岸理想此岸化」的教訓；但是，我們能因此放棄對「烏托邦理想」的嚮往與追求嗎？

是的，我們要反對將人「非動物化」和「非個人化」的「思想改造」；但我們又能走到另一個極端，把人僅僅看作是動物性的，純個人的存在嗎？

是的，我們反對將馬克思主義絕對化，宗教化；但我們能夠從根本上拋棄馬克思主義嗎？

是的，我們反對「人民崇拜」；但我們又能鄙視人民，漠視他們的利益，完全脱離普通老百姓嗎？

是的，我們反對將鬥爭絕對化，但人受了壓迫，為什麼不能反抗？難道反抗國內階級壓迫與剝削，就是「破壞穩定」，反抗國際強權，就是「恐怖主義」嗎？

此外，還有許多相關的問題。比如，在歷史的再認識，再考察中，我們如何認識五四以來的激進主義的革命思潮及其實踐？如何認識社會主義運動的理論與實踐？等等。

這些問題都是我們必須認真對待與思考的。有的問題，我們在前幾講中已經有所討論；有的將在後面幾講裏再作討論；有的則只能另找機會，或留給大家思考了；坦白地説，有些問題，我自己也沒有想清楚，還需要繼續進行思考和探索。

九、我們所要堅守的理想主義

和我們的討論，最直接相關的，自然是：我們今天還需不需要理想主義，還要不要堂吉訶德精神？——在這個風行虛無主義、享樂主義、頹廢主義的時代，我們確實需要呼喚和堅守理想主義，我們仍然需要堂吉訶德精神；因此，我們今天討論中涉及的紅衛兵的理想主義，儘管他們的理想主義的被利用，以至異化留下了深刻的教訓，但紅衛兵理想主義的某些精神內核，如何清漣所描述的，那「鐵肩擔道義，妙手著文章」的博大志向，敏鋭的思維，那對社會的深切關懷，憂國憂民的赤子情懷，又是我們必須繼承的寶貴的精神財富。

當然，我們還要追問：要堅持怎樣的理想主義？如何看待理想主義的價值與局限？

首先要和極權統治和後極權統治所灌輸的「理想主義」劃清界限。那是一種欺騙，一種強加，是「偽理想主義」；而我們需要的理想，是自發的，是我們內在生命所要求的，獨立自主選擇的真正的信仰，信念。

其次，也是我們在這一講中反覆強調的，我們需要理想主義，又不要將其絕對化。我是主張採取「既堅持理想主義，又質疑理想主義」這樣一種比較複雜的態度的。

我們需要的理想絕不能成為「狂信」，它必須是魯迅所期待的那樣，貫注着「明白的理性」精神，是理性而非狂熱的。

我們需要的理想必須貫注「自我懷疑」的精神，看到理想主義的有限與局限，是低調而非高調的。

我們需要的理想必須有魯迅説的「深沉的勇氣」，貫注着魯迅式的「韌性」精神，為理想的實現，鍥而不捨，長期奮鬥。

我們需要的理想同時是開放的，而不是獨尊獨斷的，它堅守自己的信仰，又尊重別人的信仰，貫注着「思想、信仰自由」的精神。

這大概就是我們今天的討論的主要結論。

第八講

關於思想和行動的關係

2002 年 5 月 16、5 月 23 日

我們今天講一個新的題目 —— 關於思想和行動的關係的思考。

我自己對這樣一個問題的思考，已經持續了將近二十年，始終是思考的一個中心命題。大體上，可以分三個階段。

一、80 年代：對於行動，實踐的呼喚

首先是在 80 年代，主要是對於行動，實踐的呼喚。這突出的表現在我的第一部獨立的學術著作《心靈的探尋》裏。這正是 80 年代所提出的問題。當時最盛行的，就是尼采的說法：上帝已經死了。更準確地說，舊的上帝已經死了，新的上帝還沒有出來。過去我們這一代人都堅信沿着毛澤東指引的方向往前走就行了。到了 80 年代，經過對文化大革命的反思，破除了個人迷信，對這個問題產生了懷疑。但是，不跟着毛澤東走，不沿着毛澤東的路線走，我們走什麼路呢？這是當時所面臨的問題，大家都感到非常苦惱。

於是，我在書的第三章〈於無所希望中得救〉裏，談到魯迅的思想：「將先前一切自欺欺人的希望之談全部掃除，將無論是誰的自欺欺人的假面全都撕掉，將無論是誰的自欺欺人的手段，全都排斥，總而言之，就是將華夏傳統的所有的小巧的玩意兒全都放掉，倒去屈尊學

學槍擊我們的洋鬼子，這才可望有新的希望的萌芽」[1]，並重申了「曾經給無數在黑暗中摸索的人們以鼓勵和力量的。」魯迅那句名言：「希望是本無所謂有，無所謂無的。這正如地上沒有路；其實地上本沒有路，走的人多了，也便成了路」。——這裏透露出了：對終於打破了偶像和自欺欺人的幻想，獲得精神解放的「得救」感，和「傳統」決裂的決心，從西方世界（「洋鬼子」）吸取資源的渴望，以及從新的實踐裏尋找新的希望的期待：這都是「五四」時代的，也是80年代初期、中期的時代思潮與情緒，這是我所感受到和發現的二者的契合點。從今天來看，這樣的歷史重來，既是80年代的意義，也是它可能有的局限。

由此而形成了我的「五四觀」，其實也是對「80年代」的一種理解：「這是歷史的轉折時期、過渡時期。舊的規範、原則已經被否定，新的規範、原則還沒有建立。在沒有現成的規範可尋，即『沒有路』的情況下，人們只有一條出路：自己『選一條似乎可以走的路』『姑且走走』，一邊探索，一邊不斷校正方向，總結經驗，最後走出一條路來，並創造出新的規範，新的原則。正是這幾乎一無所有的空白的地上，給實踐提供了最好的機會。這是『實踐第一』的時代，是『實踐創造一切』的時代」，「對於革新者，這正是施展才能的大好時機，是進行新的開拓、創造的黃金時代。他們不唯信書，也不為人所束，充滿自信力，同時，腳踏實地，埋頭苦幹，在幹中創造出一切」。——這都可以看出時代的樂觀主義氣息：相信通過群體的實踐能夠為中國找出一條新的道路來。我們當時以為又一個「五四」時代已經到來。

文章接着又反過來對中國知識分子的歷史道路做了一個反顧：「缺乏實踐行動的機會與能力，曾經是中國知識分子最大的悲劇與致命弱點。歷來知識分子都有報國無門的哀歎，就像臥藏隆中的諸葛亮一樣，知識分子在思辨中，常常能夠對歷史事變的發展（或其局部）作出

驚人準確的預見，猜測，並且有自己的安邦治國的韜略，但是，並不是所有的人都有諸葛亮那樣的付諸實踐的機會。有高於一般的思想，在或一程度上預見到歷史事變的發展，卻不能參與歷史變革，對歷史發展施加自己的影響。心靈高飛了，身體卻陷在泥淖，思辨和實際脫節，只能清議空談，不能行動，也就成為古往今來一切有抱負有才能的知識分子最大的精神痛苦」。——這段話其實是夫子之道。如我在第二講裏所說，我們這批人在文革後期思考中國的未來，人類的出路，有許多的想法。可是身居邊遠地區的社會底層，沒有任何實踐的機會，只能限於空談。現在好了，改革開放了，給我們這些不見經傳的底層知識分子提供一個機會，來實現我們的理想和抱負。所以當時處於一種相當興奮的狀態，而我們當年這些「民間思想村落」的朋友也確實通過各種途徑，以各種形式，參與了 70 年代末和 80 年代的思想解放運動和改革開放的實踐。我當時的選擇，是通過學術研究，參與思想、文化的實踐。

這也影響到我對魯迅的認識：比較重視魯迅思想的實踐性，強調他對中國知識分子「隱逸」、「無為」傳統的批判，和埋頭苦幹，拼命硬幹，注重實踐、行動的固有傳統的深刻聯繫，以及他一再向青年發出的行動的召喚，強調「魯迅真正寄以希望的，也正是那些挺身於變革現實的實踐第一線的行動型的青年」，「他從中國共產黨人在馬克思主義理論指導下的革命實踐中看到了中國未來的希望」。

在這一章裏，我還特別引述了一位 83 屆的學生作業裏的一個觀點：

> **無論如何，我們應該把（毛澤東、周恩來）這一代知識分子看作魯迅之後的，努力克服知識分子弱點的而最終成為政治家的一代而加以認真研究。**

這位學生將兩代人作如此對比：魯迅是啟蒙的一代，毛澤東、周恩來是實踐的一代——

> 前者是對後者的呼喚，後者是對前者的繼承。然而在這繼承的過程中，肯定會拋棄其中許多豐富的東西，朝着更加實際的方向發展。發展過程中果然出現了前者曾思索過的潛在的危機。然而，前進就不能既患得又患失。只是在危機終於爆發，反過來阻止前進的時候，重新的思索、選擇，又成為新一代人的使命。這也許就是我們今天的現實。而對我們來説，我們所繼承的事業的先驅者的理想仍不失為值得回味的初衷。

這裏所談到的魯迅和毛澤東之間的聯繫，以及在繼承過程中出現的危機，和今天必須在反思中繼承：這些觀點，都引起了我的共鳴。這一點，是很有意思的：如前所説，「和傳統決裂」是當時的時代思潮，而80年代所要「決裂」的傳統，正是革命傳統。而我卻因為一直把毛澤東、魯迅視為精神導師，所以依然對革命、馬克思主義、毛澤東持或一程度的肯定態度，但同時認為應該對發展中出現的問題進行反思，以總結歷史經驗、教訓。而在當時的讀者看來，我的這個態度就不免有些保守，在閱讀《心靈的探尋》一書中對這一部分論述也不加注意。我自己有時也覺得這是自己的一個歷史的重負，想擺脱卻又擺脱不了。

這位學生最後對魯迅的評價也是我所認同的：魯迅「在屈原以來中國知識分子憤世嫉俗的硬骨頭傳統中，注入行動的血液和希望的光明。這就是在魯迅之後的青年把魯迅作為民族魂，作為旗幟，作為真正猛士的原因。」我由此而得出一個結論：「強烈的行動、實踐欲望，是魯迅和當代青年精神共鳴點之一：他們本來就共同生活在實踐走在理論前面的巨大變革的時代」[2]。

這就是我們當時對 80 年代的中國的改革開放的一個認識。這個認識是符合實際的。大家還記得鄧小平的一句話:「摸着石頭過河」,這和我們思想很合拍。「摸着石頭過河」就是要靠實踐中來解決問題。這樣一個指導思想在當時的歷史條件下,是有重要價值的,否則改革開放就無法進行下去。但這樣一種「摸着石頭過河」的選擇,其背後又隱藏着很多危險,但是這些危險,當時的人不可能看到。我也是一直到了 90 年代,在反顧從文革結束到 80 年代到 90 年代這段歷史時,才察覺到背後的問題。

二、 被遮蔽的問題:理論批判與創造的缺失,實用主義泛濫

這首先就是對理論的忽略。理論準備不足,這本來就是中國改革開放的一個先天性的問題。我在 1997 年寫過一篇文章,談到文革後期,我們這些民間的思想者,已經意識到中國將要發生巨大的變化,也意識到應該為這樣一個歷史大變革鑄造理論武器的歷史任務。這樣的理論準備工作本是應由知識分子來完成的,這是他的職責所在。但在文革的後期,中國的知識分子狀況是怎樣的呢?一方面被排斥,整體處於被壓抑的狀態,另一方面,經過這幾十年的改造,特別是文革的衝擊,他們成了驚弓之鳥,精神已經萎縮。處於這樣的現實環境和精神狀態的中國知識分子,在主客觀上都不能承擔歷史提出的為未來社會變革進行理論準備的任務。但其中少數傑出者還是做了一些工作,比如説顧準的思考就有很大的意義和貢獻,但似乎也只有一個顧準,因此,後來才有人説,幸虧有了顧準,不然,中國知識分子就繳了一份白卷。知識分子總體缺席,只能由當時的民間思想者來承擔。

而當時的民間思想者是什麼人呢？大多數是青年學生，有少數像我這樣的大學生，大多數是高中生，初中生，甚至小學生。我在文章中稱他們為「半大孩子」。這是個歷史概念。他們至多只是「未來的知識分子」，知識準備不足，更談不上理論修養，但歷史卻把他們推上了思想舞台，承擔起理論探討的任務。所以這是一次不足月的精神分娩，我在文章中說：「他們思考的精神意義遠遠超過價值意義」，從歷史角度看，很了不起，理論成果卻很有限。這樣，以後中國終於發生的社會大變動，即今天所說的「改革開放」，也就先天地存在「理論準備不足」的缺憾[3]。

現在可以看得很清楚：一方面，先天地理論準備不足，另一方面，在「摸着石頭過河」思想引導下，過分強調了行動與實踐，又忽略了理論的意義：這就造成了許多嚴重的問題。

首先無法避免實用主義，於是就有了帶指導性的「貓論」：不管黑貓白貓，逮到耗子就是好貓。引申出來的就是一整套說法：只要能發展生產，不管什麼辦法；只要能引進外資，不論付出什麼代價；發展就是一切，其他不管，等等，其所帶來的後果，今天已經是有目共睹。

整個思想文化界也顯得非常浮躁，缺少深入的學理的研究，探討。從表面上看，80年代理論界也非常熱鬧。大量的西方理論被引入，這對解放思想，培養新的一代人，確實有很大作用，也有很大影響。問題是，當時對西方思想的譯介是有一定的片面性的，這些年一直有人對此提出批評；更重要的是，還是魯迅當年早已指出的，許多人熱衷的僅是玩弄花樣翻新的「新名詞」，而並不注意其真實內涵與意義，更用西方的概念硬套中國現實，從而遮蔽了中國的真實問題：這都是學術研究中的實用主義。因此，80年代，我們高喊民主，法制，

但對民主的理念，法制的實質，都缺少理論上的深入討論，更不聯繫中國的實際。對中國自身的歷史實踐經驗，在「割斷傳統」、「全盤否定」的思潮下，自然少有理論的科學總結，許多寶貴的思想遺產因此被遮蔽，強制割斷；對歷史的失誤，一方面只限於道義的譴責，另一面又自設禁區，強制遺忘，幾乎沒有進行理論的科學批判，也談不上歷史教訓的認真吸取。因此，我們回顧 80 年代以來的中國學術，也許在翻譯闡釋，某些歷史研究，專業研究上，有所成就，或有可觀的成就，但理論創造和建設，卻是十分的稀薄，至今也沒有出現真正的理論家。與此同時，卻充斥着為執政者的路線、方針、政策作「解釋」的「偽理論」，而且在執政者的鼓勵（包括物質的刺激）下，有愈來愈泛濫之勢，大量的知識分子為體制所收編，已是不爭的事實。這樣，知識分子再一次整體缺席：既不能為社會，特別是為年輕一代提供新的價值理想，提供批判性思想武器，也不能為社會變革提供理論資源。知識分子放棄了自己的理論職責，這是一個根本性的失責。

說到底，這反映了我們民族的一些根本弱點。我曾經說過，我們民族有兩大弱點：一是理論思辨能力，抽象思維能力不足，一是想像力不足。我這個觀點受到很多人批評，但我仍堅持這一看法。其實我自己也是這樣：有濃厚的歷史研究的興趣，卻少有理論興趣，理論修養不足，在理論方面下功夫不夠，更缺少理論的創造力。這都是有愧於做一個真正的知識分子的。

三、啟蒙思想者面對群眾反抗行動的困惑

那麼剛剛說了，整個 80 年代都呼喚實踐，是一個行動的時代，當時有非常大的意義，也蘊藏着危險。到了 80 年代末，我曾有一篇《答

北大校刊記者問》，談「知識分子的角色轉換」問題，是 1989 年 2 月寫的，卻在 1989 年 5 月這樣一個很微妙的時刻發表在《人民日報》上，引起了很多人的注意。我在講話中指出，說中國知識分子可能發生分化，當時我分析有三種類型的知識分子，一部分將會積極的參政經商，投入到政治、商業和經濟的實際運動中去；另一部分知識分子是希望在學術領域從事基本的文化建設，屬於學院派；還有一部分知識分子仍然堅守着啟蒙的工作。我強調三種選擇各自有各自的價值，同時也各自面臨着自己的問題。其中特別談到了啟蒙主義知識分子所面臨的「啟蒙的社會結果與啟蒙者的願望相違背」的「困惑」：

> **作為思想啟蒙基本上是理性的，邏輯的，對後果也有足夠的考慮，希望朝良性的方向發展。但社會運動是非理性的，一旦興起，就難以控制。所以當它愈來愈激進的時候，許多倡言民主，呼籲改革的理論家往往啞口無言。**

在這篇採訪裏，我還首次提到了知識分子的「知行矛盾」：「作為思想者他必須有超前意識。思想可以超越模式，不受任何限制，但日常生活卻必然受制於社會規範」[4]。這篇講話雖然很短，對我卻很重要，因為它標誌着我對「思想與行動的關係」的觀察與思考重心的一個轉移。

我之所以在這個講話中，提出啟蒙知識分子的困惑，首先是因為我這時正在寫《周作人傳》，我在考察他在五四運動前後的思想時，就發現了這樣的矛盾：

> **思想文化的啟蒙必然導致被啟蒙者變革現實的直接政治行動，這是啟蒙者無法預先控制的。擴大了說，這是一切思想啟蒙者必然面臨的兩難境地：或者與自己的啟蒙對象一起前進——從思想走向**

> 行動，不僅必然按照行動（特別是政治行動）邏輯對思想的純正性作出某些必要的，與不必要的修正、妥協（在行動邏輯中這兩者本是難以劃分的），而且還必不可免地為狂熱的往往是偏激的群眾所裹挾，給自己帶來許多違心的煩惱，弄不好連自己也失去了啟蒙者所特有的理性精神，在與群眾同化的過程中發生自我的異化。如果拒絕這樣做，那又會最後被自己的啟蒙對象無情地拋棄，而且自己據以安身立命的一切，甚至那張平靜的書桌，也會被群眾的暴力毀於一旦——這正是啟蒙的必然結果。[5]

也許更為重要的是，這也是我自己在 1989 年的春天所面臨的矛盾與困惑。當時群眾反抗運動的風暴已在孕育中，我已經感受到那「風雨欲來」的氣氛。在某種意義上，這正是 80 年代的思想啟蒙，喚醒了青年學生的一個必然結果。我對它的支持，是絕對沒有問題的。但我也隱隱感到了其中的某些非理性的東西，是我並不贊同的。我開始預感到這樣的兩難，到訪談正式發表的 5 月，我就已經陷入了這兩難的境地，而且隨着運動的發展，這樣的困惑也愈加嚴重。儘管我始終沒有改變我的支持立場，也試圖施加自己有限的影響，使其更具理性，自然是毫無作用，只能讓自己認清在劇烈的政治運動面前知識分子的軟弱無力。

四、90 年代初思考重心的轉移：思想和行動的矛盾

這正是 80 年代末的六四風波中，我最感痛苦之處。到 1992 年，內心的風暴逐漸平息，我開始直面「思想和行動的矛盾」問題，進行有距離的學術化、歷史化的深入探討。這樣的思考的主要成果，集中在

我的《豐富的痛苦：「堂吉訶德」與「哈姆雷特」的東移》一書中。——此書涉及的問題很多，都不同程度地由那場風波及隨後的蘇聯、東歐事件所引發，而「思想與行動的矛盾」無疑是其中的核心問題之一。

我是從世界知識分子共同面臨的精神問題入手，來進行我的探討的。切入口又是世界文學的兩大典型：哈姆雷特和堂吉訶德。具體到「思想與行動關係」的討論，我首先關注的是莎士比亞研究史上最著名的所謂「哈姆雷特的『延宕復仇』」問題。這個由英國批評家托馬斯•漢莫於 1736 年提出的經典課題，揭示了作為思想者的知識分子的一個特點：常常因為思慮過多產生了行動上的猶豫不決；並引發了持續而廣泛的討論。18 世紀英國批評家寇爾列支就細緻地分析了知識分子的心理結構。他們的內心有幾對矛盾，一是想像世界和真實世界之間的矛盾，一是內在世界與外在世界的之間的矛盾，一是心靈的冥想和感官的感受之間的矛盾。他的智慧、思考和行動之間也會有矛盾。這幾者之間，本來是可以達到某種平衡的。但無論在哈姆雷特那裏，還是堂吉訶德那裏，這種平衡都明顯的被打破：哈姆雷特傾向內在的想像的智慧的世界，而排斥外在的真實的和行動的世界。而堂吉訶德則把這二者混同，以冥想代替感覺，以內部世界代替外部世界，把幻想當作實質，把現實和想像合一，造成思想的混亂。一種偏於狹隘，偏於思想型而不行動，另一種則是不顧一切的行動，不考慮後果。這正好是兩種極端。哈姆雷特和堂吉訶德是知識分子的兩種極端或者人性發展的兩個極端。

而引起我的興趣與思考的是，人們在批評哈姆雷特的猶豫不決，缺乏行動時，其背後的價值理念和標準，即認定行動是存在的主要目的，因此，思想必須轉化為行動，行動的價值高於思想的價值。這恐

怕無論在中國，還是世界，都是一個共識，很少有人質疑。我們批評知識分子，最通常的說法就是「思想的巨人，行動的矮子」。在前面我說的「實踐，行動的時代」就更是如此。——但這恰恰是需要質疑的。

五、「行動的後果」，「思想的實現即思想和思想者的毀滅」

這裏我們要談到一個非常重要的作家和思想家，就是德國的海涅。海涅對哈姆雷特和堂吉訶德都有深刻的把握。他重點討論的問題，就是思想和行動的關係。海涅關注這個話題，是有深刻原因的，這和海涅對德意志民族的精神缺陷的反思直接相關。海涅多次談到，當德國人在勞心焦思的要解決哲學問題的時候，英國人正本着他們實踐方面的理解在譏笑我們。他說，大陸屬於法國人、俄國人，海洋屬於不列顛人，只有夢中的天空王國屬於我們德國。他希望用英國人的模式改造德國人，少一點哲學，多一點實踐。因此，他反省哈姆雷特，就等於在反省德國民族。於是就有了海涅的名言:「思想是在行動之前，像閃電走在雷鳴前一樣。」他沒有完全否認思想，要德國人完全否認思想是不可能的；他說思想應該像閃電一樣，閃電之後就是雷鳴，之後就是行動。思想走在行動之前，思想是對行動的呼喚，接着應該是行動的到來。

但海涅真正要呼喚行動者的時候，他又猶豫了。他如此提出問題：我要呼喚的行動者，究竟是什麼人呢？他的回答是：很可能是一些先驗的唯心主義者，一些意志狂熱主義者，而且是武裝起來的。其實就是堂吉訶德，憑着先驗的主觀幻覺，主觀意志行事，狂熱而又掌

握了「槍桿子」的堂吉訶德，是十分危險的。這正是海涅所擔憂的：堂吉訶德們「行動的後果是什麼？」——這「行動後果」的追問，正是典型的海涅式的命題。

海涅這種擔憂是有現實根據的。他的依據就是法國大革命，像海涅這樣的德國知識分子對法國大革命的態度充滿了矛盾：一方面，法國大革命倡導的民主、自由、平等對知識分子有吸引力，但同時他們又恐懼於雅各賓專政。也就是說，他們欣賞盧梭的思想，但恐懼於雅各賓派的行動。這裏存在着一個思想家盧梭和行動者、實踐家羅伯斯庇爾的關係問題：某種意義上可以說，盧梭呼喚着羅伯斯庇爾，羅伯斯庇爾是對盧梭的回應，是盧梭思想的實踐，實踐的結果就變成雅各賓專政。這正是思想與行動的關係：思想要求變成行動，而行動的後果則往往使思想變形，變質，甚至走到思想的反面。在海涅著名的詩作《德國——一個冬天的神話》第六章裏，總有一個「喬裝假面的客人，陰森森的站在我的後面」。我問：「你是誰？你要做什麼？」他回答：「我具有的實踐天性」，「我要把你想的變成實際。你想，可是我卻要實行。」到第七章，「客人」就真的把我的「要清除過去的遺骸」的思想付諸實踐：「舉起刑刀，把可憐的迷信遺骸砍得粉碎，他毫無憐憫，把他們打倒在塵埃」。這裏顯然存在着思想、思想家的邏輯與行動、實踐家的邏輯的錯位：就「清除過去的遺骸」這一命題或歷史任務而言，思想家的理解和期待，只是思想的批判，揚棄，而變成實踐家的行動，就必然是暴力的摧毀，變成武器的批判，走到了思想家的願望的反面。

海涅所揭示的這一「思想與實踐的巨大反差，矛盾對立」現象，引起了我的興趣和長久的思考。我發現，這樣的反差、對立，不僅僅存在於法國大革命，盧梭與羅伯斯庇爾之間，或許是一個更為普遍的，

甚至帶有某種規律性的現象。比如，百科全書派的啟蒙主義者所設計的理想王國，與後來實現了的資本主義的社會現實之間，馬克思主義所設計的共產主義的理想社會，與後來實現了的社會主義社會的現實之間，都出現了巨大的反差，以至走到了反面。我據此而提出了一個重要命題：「思想的實現即思想自身以及思想者的毀滅」[6]。

我所提出的這一命題，引發了我的年輕朋友的熱烈討論。在《豐富的痛苦》一書的「後記」裏，就引述了甘肅天水師範的一位老師來信中，對這一命題的精彩闡釋和發揮——

> **思想與實踐的巨大的落差，甚至矛盾對立，這可能與人類思維和社會歷史自我發展的特徵有關。僅就人類思維而言，在原始社會階段，其內容無所不包，其形式也渾然一片，不知何為抽象思維，何為形象思維。此時，人類還分辨不出主體與客體、生命與無生命之間的巨大差別。所以，這自然也就不存在思想與實踐的關係問題。然而到了後來，隨着思維能力的進一步發展，思維方式的進一步完善，思維的結果——思想與被思維的對象現實之間也就有了一定的距離和差別。至少思想追求理性的普遍概括性、內在的聯繫性和必然的邏輯性。而現實畢竟是現實，它豐富多樣、五彩繽紛，發展變化有多種可能，並且這還是各種力量綜合作用的結果。這樣，思想與現實也就有了各自存在的方式和發展的方向。**
>
> **而實踐作為這兩者的中介和聯繫，也就不得不處在兩難的境地：一方面被思想所召喚，要把抽象的理性要求轉換化為客觀具體的現實存在；另一方面，這一過程自始至終又只能在現實條件的制約下來進行。因為這些條件是歷史流傳下來的，無論好壞都是一種**

客觀存在。人們只能在正視它的前提下，並以它為基礎才可能談得上新的創造和發展。但這樣，思想必然會在實踐的過程中產生變化，甚至還會因為各種因素的湊合，特定時空條件的作用而出現思想失落的情況。海涅所引的民諺「播下的是龍種，收穫的卻是跳蚤」正是此之謂也。於是，這就在人類的思想、文化和歷史現實之間不可避免地出現二律背反的社會現象。

正是與此相聯繫，我們不妨從功能品性上把思想分為實踐理性與精神理性這兩種。前者以實踐為目的，不僅注重現實對思想的需求，而且更注重各種現實因素對思想的制約，側重以此來達到思想向現實的轉換。因此，這種思想以歷史的具體性、實踐的策略性與操作性為其特徵。而後者則以人類社會的終極目標為目的，側重於相同的利益與統一的價值，試圖超越歷史的階段性和現實的具體性。因此，這種思想以理性的普遍性和永久性為其特徵。應當承認，這兩種思想在歷史上常處在矛盾中。……而且，就是在一個人的精神世界的構成之中，這兩種品性的思想也可能同時並存，並此起彼伏，相互消長。當然，在現實中，無論整個社會或個人，這些思想總得有個運動的結果，其矛盾也會解決。但最終這一切都只能是實踐所導致的必然結果。而且這「實踐」也還是諸多現實條件所制約決定下的實踐。這樣，也就進一步證明了你所揭示的那一命題——「思想的實現，即思想者思想的毀滅」。

這裏，對「精神理性」與「實踐理性」的區分，是重要的。長期以來，我們重視的是實踐和實踐理性，忽略以至否定精神理性，這背後的「實踐的價值絕對高於思想、精神、理論的價值」的價值理念，是應該質疑的。

六、「還思想予思想者」，我的自我定位

這也關係着知識分子的選擇問題。這也是我在思考上述問題的另一個重要背景。如前面所説，在 80 年代末的六四風波的前後，我在周作人的研究中，發現了啟蒙知識分子的兩難。在《豐富的痛苦》裏，我又再次回到這一命題上來，討論了周作人在五四以後的選擇問題。我這樣談到周作人的另一個思路：「既然行動的後果必然導致思想不同程度的異化，那麼，就應該切斷思想與行動的聯繫，把自己以及知識分子，至少是一部分知識分子的活動、價值實現控制在純精神的思想文化領域內，也即『還思想予思想者』。這樣，周作人不但拒絕了中國知識分子經世致用的傳統道路，而且也對作為哈姆雷特的延宕問題的前提 —— 行動是存在的主要目的的人生哲學，替出了質疑。這就是説，周作人式的『還思想予思想者』的命題，從根本上消解了思想與行動脱節的哈姆雷特命題，當然也就同時消解了以堅決的行動作為存在價值的堂吉訶德命題」[7]。—— 儘管我在這裏基本上是一個客觀敍述，談周作人的選擇，而且對他的這一選擇，我是有保留的，但仍不難看出，對「還思想予思想者」這一命題，我還是有相當的認同的。

這也關係着我自己的選擇。就在 1994 年我在韓國講學時，寫了一篇文章：〈自説自話：我的選擇〉。這篇文章的背景是 90 年代中國思想文化界曾經展開一個關於人文精神的討論，當時很多知識分子對自身的邊緣化很不滿意，有一種精神上的失落感。我對此作了一個反向的思考。在我看來，知識分子，特別是我這樣的人文知識分子，處在中心位置既不正常，還常常容易失去自己。就像當眾演講一樣，你説的不一定是你自己想要講的，而是聽眾期待你講的話，這是處在中心位置必然付出的代價。處在邊緣，就可以得到一種解放，可以説我自己想説的話，而不必看別人臉色説話。不僅指官方臉色，也指大眾的期待。

這裏的關鍵，是知識分子，特別是人文知識分子的自我定位，自我角色的認定。由此而引起我對自己在 80 年代對知識分子的自我期待的一個反省。在前面所引述的《心靈的探尋》裏的那段話裏，曾談到「臥藏隆中的諸葛亮」，其所反映的就是傳統知識分子的「諸葛亮情結」，自以為有「安邦治國的韜略」，就等着有一個「劉備」三顧茅廬，然後脫穎而出。現在經過 80 年代的風風雨雨和 90 年代初的反思，終於清醒了：第一，至少我自己絕沒有「安邦治國的韜略」，連自己的人生道路都還在探索中，因此，既當不了「導師」，更不是當「國師」的料，而且一切自命為「導師」、「國師」者，我都覺着可疑；其次，我也絕不能當「軍師」或「幕僚」，因為那就意味着把希望寄託在「明君」、「明主」身上，充當其附庸或僱員，這是和我的獨立自主和精神自由的追求根本違背的。同時，我也弄清楚自己的理想主義、潔癖，以及缺乏行動能力等等精神氣質與弱點，絕對不適於從事政治、經濟、文化的實踐活動。這樣，我終於弄清自己「不是什麼」，「不能做什麼」：一不是「導師」、「國師」，二不是「軍師」、「幕僚」，三不是「政治、經濟、文化實踐家」，相關的事都不能做。當然，這就同時意味着我也明確了：自己「是什麼」，「能夠做什麼」。於是，就有了「思想者」的自我定位，並且有了如下自我角色的認定——

> 所謂「知識分子」，尤其是他們中間的人文知識分子，就是思想者。「思想」是他唯一的職責和職能，人文學者關心的是「應該」怎樣，而不是「實際上」怎樣。也就是説，他對人和社會的關注本質上是一種「彼岸世界」的理想關懷。他是用彼岸理想的價值，來對照此岸現實的存在，從而不斷發出自己的批判的聲音。人文學者無須考慮現實政治、經濟、文化的實際運作，也不提供設計方案，

那是政治家、企業家和他們的智囊團的活動範圍。同時人文學者也必須小心地劃清「此岸」和「彼岸」的界限，清醒地認識自己的思想的彼岸性，即永遠是可望不可及的理想，認清思想的合理性並不就是現實的合理性，而絕不越位將彼岸理想現實化，此岸化。這自然不是説人文學者可以脱離、不關心此岸現實，他的超越性關懷必須建立在現實關懷的基礎上，而且他的作用也是通過對現實的批判性而實現的。只是需要強調，人文學者和此岸現實的關係與聯繫不同於小政治、經濟、文化實踐家，「批判」是人文學者與現實聯繫的極限，絕不能越位變成直接的現實行動。在這個意義上，可以把人文學者視為「批判者」，他的基本任務就是不斷揭示現實人生、社會現存思想、文化的困境，以打破有關此岸世界的一切神話。因

而作為思想者的人文學者絕不是政治、經濟、文化的實際運作者、實踐者的軍師，當然更不是「國師」，也不是附庸，二者既互補，又相互制約。

這裏，顯然把思想作為知識分子的本質。在我看來，知識分子必須也只能承擔兩個任務：

首先是為現實的與未來的變革鑄造思想和理論的武器。這當然不能脱離現實，問題意識必須從現實中來，但任務是鑄造理論武器，又必須與現實保持一定距離。所要進行的是根本性的思考，而不是面對具體的現實問題。

思想者，也即知識分子的第二個任務，就是以他的價值理念對現實提出批判，尖銳的毫不猶豫的批判。而且因為他不依附任何利益集團，他代表的是公眾的公共利益，因此可以不受制約地進行獨立的批判。

於是，我給自己作了這樣的定位：「自覺地站在邊緣位置，用自己的方式，說時代的中心話題」。

這裏，有幾層意思。一是認定自己所處邊緣位置，既看重它的特定價值，又清醒於其必有的限度，以及可能有的陷阱，這樣才能「從容而獨立地、不計效果地說自己想說的話，並因此而消解了因期待過殷而產生的浮躁之氣」。其二，「本性不改，仍然關心與思考社會、人生、政治、國家、民族、世界、人類的大事，即所謂『時代的中心話題』」。其三，「這種關心和思考，不帶現實功利性與操作性，而是有距離的，更帶專業性的，學理性的，更為宏觀，也更帶根本性的思考。對於我個人來說，更是偏於一種史的考察。思想、研究的題目是從現實出發的，思考、研究的心態與視角則是超越的」[8]。

這也就是我當時所理解的「還思想予思想者」的含義。

七、這又遮蔽了什麼：我的反思

今天，反過來看我這些定位，選擇，以及我所提出的「還思想予思想者」的命題，我想作兩個方面的反思和分析。一方面，我仍然認為，這樣的定位與選擇，對於我是合適的，而且是我還要堅守的，甚至可以說，也許到了最近這幾年，在我退休以後，才真正作到了「自覺地站在邊緣位置，用自己的方式，說時代中心的話題」，我尤其珍惜、看重的是其內含的邊界意識，只有充分認識自我選擇的有限性，才會有真正的自尊、自重。而這樣的選擇也是可以作為某一類知識分子的選擇

的：偏於理論創造，批判，和實際運動保持一定距離，不參與實際操作和具體實踐，這是必要的，有價值的。

但作為一個普遍性的命題，將知識分子簡單地還原為「思想者」，籠統提出「還思想予思想者」，則可能產生偏頗。首先是沒有和周作人的選擇劃清界限。周作人在大革命失敗以後所作出的選擇，自有它的意義，但也明顯存在兩個問題。首先，周作人，以及類似他的知識分子，之所以要將思想與行動脫鈎，就是因為他們認定，行動，特別是群眾的行動必然是非理性的，是應該規避的。這前提本身，其內含的精英意識，反群眾的傾向，就是可以，也應該質疑的。更為致命的是，周作人的「還思想予思想者」，實際上是要否認知識分子的社會責任感，要把自己還原成「純粹的個人」，根本斬斷個人和社會的聯繫，完全放棄知識分子的歷史使命。思想一旦失去了和實際生活的聯繫，就成了自娛自樂的智力遊戲：而這正是周作人所追求的——當然，他還有矛盾的另一面。

問題的嚴重性在於，在提出「還思想予思想者」這一命題的 90 年代初，周作人的選擇，正是剛剛經歷了 80 年代末的風波，面對日趨嚴峻的思想控制，因而不免心有餘悸的一些知識分子所需要借鑑的，所謂「崗位意識」就是在這樣的背景下提出的，而我當時對此是缺乏警覺的。儘管「還思想予思想者」的命題，對於我自己，不會，也沒有導致對現實的逃離，如前所說，我即使站在邊緣位置，也是在關心、思考時代的中心話題，這是由我以及我們這一代人的特殊經歷所決定的；但作為一個普遍性命題，籠統地不加分析地強調「還思想予思想者」，就可能給躲避現實的知識分子提供口實：這也是必須正視的。

八、 知識分子和實際運動的隔離：90年代中期以後的問題和我的矛盾

另一方面，強調知識分子的理論創造和批判功能，是完全必要的，如我在前面幾講中一再提到的，理論創造力與批判力不足，一直是中國知識分子的兩大問題，這是有負知識分子職責的。但如果因此而忽略或者沒有充分重視直接參與社會實際運動，特別是反抗運動的實踐型知識分子的意義和作用，也會產生偏頗。如前所說，80年代初，我們曾片面強調實踐和實踐型知識分子，後來又走到另一個極端。特別是到了90年代中期、後期，以至到了今天，遠離現實生活，脫離腳下土地，沉湎於知識名利場和小圈子，自戀，自憐，自閉，自我表演，自我玩弄，幾乎成了一種知識分子病。從整個中國的社會變革的大局來看，這個問題就更加嚴重。知識分子和民眾的隔絕，知識分子和實際社會運動的隔絕，已經成了一個社會問題。

這又使我想起了魯迅《關於知識階級》裏的話：

> **最可怕的情形，就是比較新的思想運動起來時，如與社會無關，作為空談，那是不要緊的，這也是專制時代所以能容知識階級存在的原故。因為痛哭流淚與實際是沒有關係的，只是思想運動變成實際的社會運動時，那就危險了。往往反為舊勢力所撲滅。**

我們今天也是如此，所謂「自由主義者」和「新左派」，吵得昏天黑地，當局根本不予理睬，就是因為都是「空談」，與社會無關。一有知識分子參與維權運動，就立刻予以強力干涉。這正是說明，當下中國知識分子參與實際社會運動是具有實際需要的，還是當年毛澤東說的那句老話：「知識分子不和工農相結合，則將一事無成。」

但魯迅還有一句話:「我並不想勸青年得到危險，也不勸他人去做犧牲。自己活着的人沒有勸別人去死的權利。」[9]這也正是我的矛盾所在。如前所説，我的選擇是偏於進行理論的創造和思想的批判，因而必須關注現實，包括社會實際運動，但又要保持一定的距離。這當然有局限，但卻是適合我的，包括我的精神氣質：總體上看，我是一個思想型，而非實踐型的知識分子。這就是我的問題：一方面我意識到知識分子參與實際社會運動的重要性和迫切性，但我自己做不到。而在中國的現實下，參與實際社會運動是有相當風險的，「自己活着的人沒有勸別人去死的權利」，我沒有權利勸別人，特別是沒有權利去勸青年人這麼做。

這裏，還有一個問題：不能把社會實際運動理想化和浪漫化。這也是魯迅的一個經驗。魯迅在 1927 年底在〈關於知識階級〉裏説了那番話以後，他自己就真的投入了社會實際運動，與反抗國民黨統治的共產黨合作。今天有些人居然説，這是魯迅的一個錯誤選擇。我真不知道這是從何説起。在國民黨白色恐怖下，這是需要非凡勇氣的，我就做不到。而更難能可貴的是，魯迅一方面參與共產黨領導的社會實際運動，一方面又依然保持着他的清醒和批判態度。這是有別於同時期的太陽社、創造社的知識分子的，他們一旦和工農社會實踐運動相結合，就將其理想化，絕對化，神聖化，完全放棄了知識分子自身的獨立批判性，成了大眾及其「代表」的幫忙幫閒。這其實就是當年魯迅和太陽社、創造社知識分子論戰的實質。魯迅自己也因此陷入了深刻的矛盾與痛苦中：一方面，要參與、支持社會實際反抗運動，因此而承受着各方面的巨大壓力 —— 如前所説，時至今日，這還是魯迅的一大「罪狀」；另一方面，他又要堅持知識分子，一個思想者的獨立批判

立場，因而發現運動的很多問題，而且發現了以後，還要進行鬥爭，這又要承受來自「自己人」的同樣巨大的壓力。但一面鬥爭，一面還要支持，因為這是當時唯一反抗國民黨統治的運動。在魯迅這裏，可以說是把思想與行動，理想、信仰與實際社會運動，思想者與實踐者之間的複雜萬端的糾纏關係，推到了極端。

九、採取多種方式建立思想與行動、實踐的有機聯繫

魯迅和其他先驅者的經驗對於我們無疑是非常重要的。問題是，今天我們究竟怎麼做，如何處理思想與行動的關係。

總結歷史的經驗教訓，我們首先要確立一個大前提：知識分子不能脫離社會現實，不能放棄應有的社會責任，必須關懷現實，和實際生活，和腳下的土地，土地上的人民，保持精神的聯繫，必須參與社會變革，建立思想與行動、實踐的有機聯繫。在這樣的大前提下，通過什麼途徑，以什麼方式，建立怎樣的聯繫，是可以，而且應該有多種選擇的。

一種是從現實問題出發，進行理論思考研究，為根本變革鑄造理論思想武器，為社會提供根本的價值理想。這樣一類理論家型的知識分子，其理論創造的抽象程度愈高，從表面看來似乎遠離現實，其實是和現實的更深層面，更高層次上的結合。這樣的知識分子的意義和價值不可低估。今天的中國，這樣的知識分子還沒有出現，但卻是我們今天這個價值失落的時代所迫切需要的：時代正呼喚着真正的理論家。

第二類是我在前文所提出的以批判作為和現實主要聯繫方式與極限的批判型知識分子。他們與現實的聯繫，自然比較引人注目，但也自有其限度。

第三類是直接參與政治、經濟、文化、教育實踐，以及不同形式的實際社會運動的行動型、實踐型的知識分子。

不可忽視的還有專家型的知識分子。他們主要從事專業知識的生產，積澱，傳授，傳播。而他們的專業知識有的與現實生活聯繫密切，有的則是間接的，更為隱蔽、曲折的，看似無關卻有關。尤其是他們中有的知識分子在主觀上是以遠離現實，躲進「象牙塔」作為自己的選擇。就我個人而言，我不贊成這種象牙塔選擇。但我覺得有一些人，他就關在房間中做研究，不問窗外事，只要他是認真的嚴肅的努力，創造，儘管有缺陷，但仍然有他的不可替代的價值，這樣的選擇，也應該得到尊重。我們要建立的是多元的思想、學術的生態平衡。

其實，說到底，我們這裏所說的所有的選擇，在自有其價值，因而有其存在理由的同時，都有其局限，都存在着走到極端就會落入的陷阱。

我們今天討論的這些問題，確實具有很大的現實尖銳性，到底怎麼處理這些關係，可以說是擺在我的面前，也是在座的諸位面前的一個嚴肅課題。我的思考到現在還沒有結束，我的思想有些混亂，可以聽得出有些前後矛盾，也就是說還沒有完全理清楚，說出來只是為供同學們的思考作參考。

還有一點時間，我們就來做課堂討論吧。請大家提問或發表意見——

發言者一：謝謝錢先生的講課。我覺得你很誠實，你做不到的你敢承認，這是非常難得的。你說你願意站在邊緣，害怕處在中心位置，怕被群眾情緒影響，怕辯論，這就證明你本身的思想還沒想透，自己還不堅定。因為一個真正掌握真理的人，不管什麼人，哪怕全體的人都反對他，也不怕。因為他相信，真理與他同在。

錢：你說得很對。我一直認為自己是一個非常軟弱的知識分子，有一種內在的軟弱。我有潔癖，這是知識分子的一個毛病，就是害怕在爭論中被別人潑髒水。魯迅就不怕，他不輕易和別人論爭，但如果覺得非爭不可，就勇往直前，也不怕潑髒水。而我卻顧慮重重。有時候就是你說的，自己沒有把問題想清楚，不敢隨便去講。你說真正掌握真理的人，是無所畏懼的，也許是這樣吧。我年輕的時候，甚至在 80 年代的時候，總覺得自己手裏有點真理，什麼都敢說。現在，也許是經歷多了，年紀大了，或者更準確地說，愈來愈看清自己了，就懷疑起來了，經常問自己：這樣想對嗎？這樣做對嗎？這麼說，自己做得到嗎？哪怕是對的，自己做不到，就不敢去要求別人。自己都沒把握的事情，到處去鼓吹，在我看來，這是犯罪。這就使自己常常顯得比較膽怯，不敢隨便說話。還有一點，也讓我膽怯。現在這個社會，特別是思想文化界，老是要你站隊，要你表態，旗幟鮮明地表明態度和立場：你贊成什麼，反對什麼，你擁護，還是不擁護？兩軍對壘中，你站在哪一邊？而我的考慮卻比較複雜。首先我不大相信人們信誓旦旦地說的話，他說得愈堅定，我愈懷疑，總覺得背後可能有陷阱，就不敢輕易表態。我對「不是白，就是黑；不是對，就是錯」這一類「兩軍對壘」的二元對立的思維、說話方式，也很懷疑。對於爭得你

死我活的雙方，我常常覺得他們各自在某些方面都有點道理，我都贊成；而在另外一些方面，又都沒有道理，我都不贊成。這就使自己的態度很曖昧，無法明確表態。如果把心裏的話，全都說出來，就是這也不贊成，那也不贊成，這兒有問題，那兒也有問題，都很可疑。我的立場，就在這種種懷疑之中，我只會說「不對」，要問我「應該如何」，「怎樣才對」，我也說不清楚。我知道，這都是「哈姆雷特思維」在作怪：思慮愈多，說話愈猶豫，行動就更猶豫。最近就有位年輕的批評家批評我，說我對金庸的評價，態度曖昧。我知道，擁金派與反金派立場都非常堅定：一方就是說金庸好，無論怎麼攻擊，都說金庸好；另一方就是反金庸，怎麼說也反。而我，卻是折衷派。我覺得金庸有他的價值，但似乎沒有說的那麼好，但要全盤否定金庸，我又覺得不對。我的立場就是不堅定，也不勇敢地捍衛自己的意見，對那位年青批評家的批評，我就不回應。我的文章發表了，意見說出來了，就完了。不管別人怎麼批評，都不回應。批評得對，心領就是；有的批評，心不以為然，也不辯駁，就採取這麼一種躲避的態度。我承認，這是潔癖，就是想保持一個真實的自我，最大限度地減少傷害的自我。

這裏也存在一個矛盾：要完全保持一個真實的自我，大概只有把自己密封起來，這又是我所不願意的；在公眾面前的自我，總免不了要變形。我的態度的曖昧，什麼都是，什麼都不是，形象就容易模糊。一個時候，兩軍對壘的雙方，都以為你是同道，同時又覺得你說的話不夠勁，沒有達到他們希望的樣子。另一個時候，又都認為你是他們的反對者，於是你就從雙方爭取的對象變成一致打擊的對象。這些年我在中國思想文化界的命運，就是如此。我之所以有這麼多的矛盾，大概就是你所說的，我不是真理的掌握者，只是一個真理的探索者，一個充滿困惑，甚至常常無可奈何的真理探索者。

發言者二：您提到自己面臨一個選擇時，馬上想到前面有一個什麼陷阱。我想這反映了您的一種自我反對傾向。我的問題是，當您選擇了走進魯迅先生的時候，你有沒有意識到前面陷阱的存在呢？

錢：這個問題提得很尖銳，問到了我和魯迅的關係。魯迅對我，確實有非同小可的意義。記得摩羅曾經說過，我們都是「無賴之徒」，就是說，我們失去了信仰，就沒有了可以仰賴，可以依靠的東西。我這樣的人，不信上帝，那麼靠什麼呢？坦白地說，我靠着魯迅，魯迅是我的思想的基本源泉，精神的基本依靠。但我又清楚地知道，魯迅不是上帝，魯迅並不可靠。他連導師都不肯當，他自己都處在探索中，自身充滿了矛盾，困惑，怎麼靠？但我又幾乎別無選擇，所以說，這是無可奈何的選擇。既然明知不可靠，為什麼還要靠呢？

我的理由也很簡單：第一，魯迅思想是深紮在中國這塊土地上的，既面對着他的時代的現實，又有很大的超前性，因此，他對於我們，又是「現在式」的存在，我們在現實中遇到問題，感到困惑，可以和他進行對話，交流，並總能夠獲得啟示。其二，正因為他不自命導師，他就不會束縛我，反而會促使，甚至逼迫我獨立思考。這是一個可以信賴的，能夠不斷提供精神資源的長者，先驅，簡單說，靠着他，我放心，心裏踏實。儘管我知道，他不能解決我所有的問題，說到底，最終還得靠自己。

我同時也清楚地知道，這樣的選擇，本身也就意味着一種局限。所以有人說，錢理群「走在魯迅的陰影下」。我從不回避：我的任務就是「講魯迅，接着魯迅往下講」，我自認為這是一個很大的價值，同時，也是一個很大的局限。

當然，我也希望自己能成為魯迅的對手。魯迅一生的最大遺憾，就是沒有遇到真正的對手，能真正擊中他要害的對手。研究的最高水準，最高目的，就是成為自己研究對象的對手，能夠超越對象的對手。這不是想不想的問題，而是能不能，有沒有超越其上的思想、文學的力量。我自認沒有這樣的能力，水平和境界。而且這不是個人的問題，某種程度上，這是歷史的局限，時代的局限。

發言者三：您反覆強調知識分子應面對中國的現實問題。最近許多人都在談三農問題，您是怎樣面對中國的農村問題的？

錢：最近，我讀了李昌平的《我給總理說實話》，看了心裏實在難過。我首先反省自己：我們這些人確實是在象牙塔裏呆慣了，對現實太隔膜也太冷漠了。我相信李昌平只不過向我們提供了一部分農村的真實，就已經讓人震驚了。現在大家都來談三農問題，說明中國知識分子開始關心現實，開始意識到自己與中國現實，與農村脫離的問題。這是很好的。但是我又有點警惕，我擔心這裏是否有新的炒作，是否有作戲的可能？是真的都在關心嗎？有許多知識分子又在開藥方了。開出的一些藥方我覺得可疑，比如有人說農村的出路是土地的自由買賣。對這樣的高論，我實在有些不放心。中國農民就剩這麼一點土地了，當然進城打工了，脫離了土地，但打工不成還可以回去，還有退路。這是中國農民比下崗職工好的地方，下崗職工一下崗，什麼也沒有了。農民實在不行，還有土地。如果土地可以買賣，一買賣就變成兼併了。而誰去兼併呢？還是中國的有錢者，農村的高利貸者，權力者們，這將給中國的農民帶來什麼呢？……我坦率地承認，我不了解中國的農村，也不知道自己可以為中國的農民做什麼事，當然，

我會努力地去尋找這樣的途徑，在我未找到之前，我寧願沉默。我總覺得空洞地表示對三農問題的關注，多少有點做戲的嫌疑。所以我現在不太想談三農問題。

發言者四：老師在課堂上講了許多痛苦。但我想，一個人可以陽光地活着，這不更好嗎？

錢：我所說的是「豐富的痛苦」。我當年在上大學時讀過一本俄國的劇作，題目就給我留下了很深的印象:《智慧的痛苦》，意思是說，真正的思考和智慧，一定是和精神的痛苦相伴隨的，這是沒有辦法的事情。這是代價，也是價值：思考與智慧的痛苦，是豐富的，它給你的是生命的充實感。因此，我常說，我因思考而痛苦，但我從未感到空虛，我每天都為新的探索，新的發現而興奮不已。這也是一種快樂，一種為思考、智慧的陽光所照耀的生活。當然，這是我這樣知識分子的選擇。人們完全可以選擇另外一種不那麼沉重的，更為輕鬆的，更偏重於物質享受與精神的愉悅的生活。那也很好。但要有一個前提：你的快樂是通過自己的誠實的勞動得來的，不能建立在別人的痛苦之上，不能靠掠奪別人傷害別人來換取你的快樂。

順便再說一點：你們聽我的課，聽我不斷地敍說知識分子的精神痛苦，這也可能造成某種誤解。我剛從韓國回來，就遇到一件事，可以說是一個笑話吧：一位初次見面的韓國朋友，他對我說：「錢先生，我以前通過讀你的著作來想像你，總覺得你一定是愁眉苦臉的，瘦骨伶仃的，整天生活在痛苦中的人。沒想到生活中的你，竟是一個開朗、樂觀，經常放聲大笑的胖子，簡直就像一尊彌勒佛！」這道理很簡

單：人是立體的，書本、課堂上所顯示的，只是人的精神面貌的某一側面，僅根據人在特定場合的言說來對一個人作出判斷，往往會造成只知其一、不知其二的片面性。

發言者五：老師講知識分子問題，但有一個方面似乎沒有涉及，就是知識分子和國家的關係的問題。我很想聽聽老師在這方面的看法。

錢：這個問題很大，也很重要，以後或許有機會來詳細討論。這裏簡單談兩點。我這個人有點無政府主義傾向，對權力，也包括國家權力都有點警惕，這當然是片面的，不能一般地否定國家權力。但對國家主義的警惕卻是有必要的。將國家作為一個絕對物，無條件地鼓吹國家至上，實際上是鼓吹作為國家代表的集團、個人利益至上，那就會導致國家專制主義，這方面我們是有沉痛的歷史教訓的。另一方面，現在還沒有到「世界大同」的時候，生活在現實時空下的知識分子，不能完全沒有愛國主義情懷和民族國家意識。不能用全球化來否定民族的獨立和國家利益，對國際霸權主義也要保持一定的警惕。當然，也要警惕極端民族主義：它是很容易被國家主義者所利用的。

發言者六：錢先生，你剛才談到了上帝。在我看來，中國上古的賢哲們，和上帝關係還是很好的。黃帝，文王，武王，孔子，老子，對上天理解非常透，所以，從這個角度來說，我們不是沒有上帝，只是缺少上帝的化身，也就是耶穌。我不明白，為什麼錢教授您說執意不相信上帝呢？

錢：我發現一個有趣的現象：很多基督教徒都拿我做傳教對象，總覺得我有可能信基督教。

發言者七：那位同學每回在公共場合，都要宣傳宗教。我覺得不好，我想對那位同學說，每個人都有不信仰宗教的自由，不要強迫別人。

錢：我還是來回答他所提出的問題吧。我是一個經驗主義者，我這一生中許多慘痛經驗使我很難接受任何具體的宗教。第一個經驗是，我沒有辦法使上帝成為我心中的上帝。在我的感覺中，上帝始終是他者，而我絕不會把自己交給任何一個他者，這是我們這一代的慘痛經驗：就是因為輕易地把自己無條件地交給他者，我們上了許多當。當然，我知道，在真正的基督教徒那裏，上帝不是他者，而是存在於自己心中，但我感覺不到，做不到這一點，我就沒有辦法把自己交給上帝。這是一個理由。第二，就是我上過太多太多的自稱自命的「聖徒」的當，因此，我對聖徒有先天的反感，所有的宣傳我都覺得可疑，儘管我知道這樣的懷疑也應該懷疑，但我無法排除自己的疑心，就只能這樣了。但我願意有宗教情懷，對宗教文化也很感興趣，就是無法皈依任何具體的宗教，成為宗教徒。當然，這只是我個人的選擇。宗教問題就如剛才那位同學所說的，有信的自由，也有不信的自由，大家可以討論。今天就到這裏為止。

註釋

1 魯迅：〈忽然想到（十一）〉，《魯迅全集》3 卷，102 頁，人民文學出版社，2005 年出版。

2 錢理群：《心靈的探尋》，60–64 頁，北京大學出版社，1999 年出版。

3 參看錢理群：〈思想尋蹤〉，《六十劫語》，108–111 頁，福建教育出版社，1999 年出版。

4 錢理群：〈當代知識分子的角色轉換〉，《人之患》，136–137 頁，浙江人民出版社，1993 年出版。

5 錢理群：《周作人傳》，230–231 頁，北京十月文藝出版社，2001 年第 2 版。

6 錢理群：《豐富的痛苦 ：「堂吉訶德」與「哈姆雷特」的東移》，90 頁，北京大學出版社，2007 年出版。

7 錢理群：《豐富的痛苦 ：「堂吉訶德」與「哈姆雷特」的東移》，186 頁。

8 錢理群：〈自說自話：我的選擇〉，《壓在心上的墳》，220–222 頁，四川人民出版社，1998 年出版。

9 魯迅：〈關於知識階級〉，《魯迅全集》8 卷，227 頁，229 頁。

此頁空白
Blank Page

第九講

自然人性論與個人主義問題

2002 年 5 月 30 日，6 月 6 日

自然人性論和個人主義，是 80 年代學術界研究的熱門話題，也是近年來爭論比較多的兩個話題，我僅從我自己的研究來談一談學術界對這兩個話題在認識上的發展過程。

一、自然人性論問題

80 年代所面臨的問題：革命禁欲主義

這兩個問題實際上都牽涉到人性問題。為什麼在 80 年代會成為主導性的話題呢？這跟人們的文革經驗直接相關。如前一講所談到的，毛澤東的人性觀的最大的特點，一是強調人的非動物化，二是強調人的非個人化。非動物化就是把人所有的欲望都看成是罪惡，所以要最大限度地克制人的欲望；非個人化則強調人是集體的，要將個人的東西壓抑到最大限度，這實際上是一種所謂的「革命禁欲主義」，它在文革時期發展到頂端。文革有兩個影響最大的口號，一個是「在靈魂深處爆發革命」，一個是「狠鬥私字一閃念」，甚至將這種觀念儀式化了，叫做「早請示，晚彙報」，每天請示、彙報的內容就是面對着毛主席像，「狠鬥私心一閃念」，報告、懺悔這一天自己曾經有過的「私心雜念」，成為一種儀式就標誌着對人的個人欲望的壓抑，已經深入了人們的日

常生活。實際這樣的懺悔不是始自文革，我記得在念大學的時候，反右運動以後，曾有「向黨交心」的運動，也是要求將個人的隱私，最隱蔽的東西向黨坦白，以示忠誠。非個人化不允許有私欲，也不允許有隱私，只要求人將最個人化的東西全部暴露在黨的面前，把一切交給黨。這樣的「向黨交心」運動後來發展到非常荒謬的地步，造成我們今天難以想像的後果。因為它製造一種氣氛，你説得愈醜陋，愈聳人聽聞，愈光榮。這也是有傳統的，延安後期有一個搶救運動，誰坦白自己是特務，就給誰戴大紅花，騎大馬，而且開小灶，請他吃特別伙食。我有一個中學同學，平時虛榮心就比較強，喜歡出風頭。上了大學以後，在「向黨交心」活動中，看到別人都在坦白，得到表揚，而他沒有什麼可坦白的，反倒弄得灰頭灰臉。為了製造「轟動新聞」，他腦子一熱，就去坦白：「我曾經有過一閃念：想暗殺毛主席！」顯然是編出來的。當天表揚了他，第二天就抓了起來，為這件事吃了幾十年官司，怎麼也説不清楚。事情雖然荒唐，卻很能説明問題的本質：所有這些「非動物化，非個人化」的人性論，以及相關的「向黨交心」、「早請示，晚彙報」這些運動，儀式，都是為了製造精神迷亂，以便實行黨和領袖對人的絕對的精神控制，但它打着的卻是對黨，對革命「忠誠，坦白」，追求「純粹的人性」這些美好的旗號，但其實質卻是一種具有「中國特色」的精神迫害。我説理想主義可能會造成專制主義，這又是一個例子。

在文革結束之後，我們所面對的就是這樣一種達到了荒誕程度的，近於可怕的所謂革命的禁欲主義。面對這樣的現實，我們開始思考，如何將這個現實話題變成一個理論問題，於是就有了「人性論」的討論：「人到底是個什麼東西」？就在這樣的背景下，五四所提出的「自

然人性論」就引起了 80 年代的學術界，特別是我這樣搞現代文學的學者的關注。

80 年代對五四「自然人性論」的闡釋

五四時期的自然人性論是針對傳統宋明理學「存天理，滅人欲」的理念提出來的。也就是說，「五四」面對的是中國傳統禁欲主義，而如前所說，80 年代我們面對的是革命禁欲主義，所以兩個時代所面對的問題確有相似之處。關於五四自然人性論的研究，在我的學術著作裏主要集中在兩篇文章：一篇收在《周作人論》裏，叫〈性心理研究與自然人性的追求〉，另一篇〈話說周氏兄弟〉中討論周氏兄弟的婦女觀和兒童觀時，也提到的自然人性論。

五四時期周作人有一篇很有名的文章，題目叫〈人的文學〉。首先討論「人」，強調人是一種動物，但又不是一般的動物，而是一種進化的動物，一種有精神性的動物。因此，人有肉與靈，神性和獸性兩個方面。首先，人是以動物的生活為生存基礎，作為基礎的是人的本能的欲望，是人的獸性。比如愛情，首先是生理上的吸引，愛情的基礎是人的本能的性欲。但人既然是精神性的動物，那麼，人的愛情，就不僅是生理上的吸引，還包括情感、人格的牽引。在周作人這些五四先驅者看來，人的動物性和精神性，肉和靈，是可以統一的。人有自然的本能，也有超越本能的理性，這兩個方面都屬於人的本性。凡人的自然欲求均不能阻擋而只能疏通，要讓人本能欲望自然發泄，但同時人也有精神追求，人有情與理兩個方面，有情欲也有理性，理性會自然地約束人的情欲，二者可以達到一種平衡。應讓人的這兩個方

面，獸性與神性，本能欲望和精神理性，都自然地發展，在發展過程中，自會形成相互的補充，制約，達到自然的平衡，而不要人為地去干預：這就是「自然人性論」。

在80年代我們闡釋五四時期的自然人的時候有幾個重點：首先是強調對人的自然本能的肯定，要批判「性不淨」思想。魯迅家鄉就有一個習慣，人挑水桶，第一桶是可以用的，第二桶是不可用的，為什麼呢？因為人在挑水的時候屁股可能會撞到第二桶水，因此是不乾淨的。所以周作人寫過〈上下身〉，說人的觀念中以為以肚臍眼為分界，肚臍眼之上都是美的，肚臍眼之下都是醜惡的。「性不淨觀」是怎麼產生的？周作人認為它其實是一種人的蠻性的殘留，是一種原始迷信的殘留。古代的人本能地認為植物的生長和人的繁衍之間有一種神秘聯繫。所以在原始人觀念中，夫妻在田野裏性交能使五穀豐收，但是如果是非法的野合就可能使莊稼歉收，在未婚制度下會導致人口品質的下降，進而影響植物的生長。因此，男女間的私人問題在原始社會就成了公共問題，五四時期認為「性不淨觀」就是這種原始蠻性的殘留，要給予批判。當時有一個著名的命題就是：人的一切生命的本能都是美的、善的、都應該予以滿足。這就賦予了人的本能的欲望以一種善的、美的品質。這應該是一種破天荒的觀念。

周作人從人的本能是美而善的一點出發，提出他要為蕩婦辯護。傳統觀念認為蕩婦是最不好的，傳統觀念裏對女性有兩個說法，一個是「蕩婦」，一個是「聖母」，女人要當聖母而不要當蕩婦，聖母就是指女人履行她繁衍的職責，而蕩婦則是從女性滿足她本能的欲望。在傳統觀點以為聖母是好的，蕩婦是不好的，周作人於是要為蕩婦辯護。雖然我們說愛情不僅有本能的欲望還有人格的牽引，但如果對某些人來說，

主導愛情的就只是本能的欲望，應該怎麼看呢？周作人要為她們辯護，就是說為性欲而性欲也是有價值的。他進而就提出來了，對頹廢這個問題應該怎麼看？頹廢一直以來就是個壞詞，而周作人提出他也要為頹廢作辯護。他認為頹廢無非就是對生命的歡樂的追求，這種追求看似有點毒性，但他認為這種毒性毒得有點兒甜味兒。他認為中國人太缺少對生命的歡樂的追求了，因而中國人也沒有對死的快樂的追求，既無死之歡樂，也無生之歡樂，所以中國人是太乏味了。追求生之歡樂和死之歡樂的頹廢，在中國是有意義和價值的。這種觀點在 80 年代也引起我們強烈的共鳴。當時我在北大講這些的時候台下的學生也很歡迎，對於革命禁欲主義而言這的確是思想的一個很大的解放。

然後就是關於性和文學的問題。五四時期郁達夫的小說《沉論》就出現了。《沉論》是最早從性、本能方面來寫人的愛情的。但實際上他並非單純寫性，雖然其中有比較露骨的性描寫。有一個年輕詩人叫汪靜之，他寫了這樣一句詩：「我瞟了一眼我的情人。」在今天我們覺得這根本不算什麼，但在當時卻引起了軒然大波，怎麼能在大庭廣眾之下瞟一眼他的情人？這一個字就引起了很大風波。周作人首先出來談了性和文學的關係。他說，性既然是人性當中不可回避的一個東西，性是人性中最重要的一個方面，因此文學就應該表現性。而且他提出來，在性愛的過程中，人的精神處於最敏感、最活躍、最自由的狀態之中，所以通過對性的描寫，能夠最微妙地表達人性中最本質的東西。他從這樣的角度來肯定性和文學的關係，當時他還做了保留，他說這樣的描寫性愛的作品應該主要讓成年人，有性生活經驗的人來讀，而不能讓未成年的孩子來讀，在 80 年代這種觀念也引起了積極的回應，我記得張賢亮在《綠化樹》中對裸體的女性進行了描述，當時引起了很大轟動。

五四時期引起80年代共鳴的另一個命題，是強調性生活是個人的事情。周作人認為兩性生活只要不造成畸性的後代，性是完全個人的，別人不能干涉。所以周作人提出「各人自掃門前雪，休管他人瓦上霜」。當時有些道學家喜歡管別人的性生活，周作人就指出那些道學家本人可能也是性生活最泛濫的人。周甚至提出，男女之間在性的問題上如果出現什麼毛病，應該原諒，應該採取寬容的態度。周作人甚至說了一句在80年代仍然很駭人聽聞的話，他說：「我的女兒是不是處女，這我一點也不感興趣。」在強調性的個人化和對於性的寬容態度的背後，還隱藏着他對於人性弱點應該寬容的觀點。他說：「我最厭惡那些自以為毫無過失，潔白如鴿子，以攻擊別人為天職的人。」他說人性的弱點是應該被原諒的。徐志摩就是一個因為性愛而引起軒然大波的人，但周作人是喜歡徐志摩的，他說徐志摩這個人的確有很多缺點，但缺點也只會讓人覺得他更可愛。

我們在80年代就強調了「五四」時期的自然人性論的這幾個方面。強調人的本能欲望，強調對人在性問題上的寬容態度，強調性和文學的關係等等。但我對周作人的觀點也提出了一個批評。因為周作人是主張在人的縱欲和性欲之間要有一個適當的平衡，他強調反對禁欲主義，不能走到縱欲主義的另一個極端，在我的著作裏對他的這個觀點提出了批評。我認為他這樣的觀點其實是中庸之道。從表面看起來，一方面不反對人的自然情欲，一方面又主張節制。這看起來是很好的，但是中庸之道是在自然情欲和理性都未得到充分發展的情況下人為地將二者合而為一，從表面看起來毫無偏頗，避免了片面性，是一種成熟的表現，但實際上是一種早熟甚至殘缺不全。我認為搞中庸會使得兩者都不能充分發揮，反而弄了個不倫不類。

90 年代遭遇的尷尬

這就是 80 年代我們對自然人性論研究的概況。但是歷史發展是無情的。今天再來看那時的研究，就發現了某種尷尬：當年為蕩婦辯護，今天蕩婦已經成了光榮；當年肯定人的自然本能，今天變成了人欲橫流；當年對禁欲主義的批判，今天發展成了縱欲主義；當年對人的非動物性的批判，今天發展成了人的動物化。記得魯迅曾説過：

> 倘以表現最普遍的人性為至高，則表現最普遍動物性——營養，呼吸，運動，生殖——的文學，或者除去「運動」，表現生物性的文學，必當更在其上（《「硬譯」與「文學的階級性》）。

現在，真的出現了「表現生物性的文學」，而且也打着「表現最普遍的人性為至高」的旗號：歷史真的會嘲弄人。

後極權時代縱欲主義與禁欲主義的結合

而我們要追問的是，這樣的思想、文化、文學現象的社會基礎是什麼？這樣一種欲望泛濫的根源在哪裏呢？我以為它還是存在於 90 年代以來的後極權政治的結構當中。錢權交易演變為錢權色交易，這種黃道、黑道、紅道統一的結構敗壞了整個民族的風氣，就是在這種情況之下出現了縱欲主義。而且我們應看到，在這種錢權色交易背後還有血腥的東西，在今天的中國，禁欲主義和縱欲主義是同時存在的。今天大量存在的買賣婚姻現象的背後，就隱藏着無法滿足的、畸性的性欲。如果你們看了《我向總理説實話》，就會發現很多農民靠男的打工，女的賣淫來生活，所以縱欲主義的背後暗藏了很多悲慘的東西。

在中國，禁欲主義與縱欲主義是有着共同的根源的：都是極權專制的產物，因此，從禁欲主義轉向縱欲主義是很容易的。一方面，是權力者自身的縱欲主義，另一面卻要求被統治者實行禁欲主義，現在，被統治者「覺悟」了，於是就「全民縱欲」了。同時還有大量的失業工人、市民，農民工，在基本生活沒有得到保障的情況下，不可能有正常的婚姻、家庭生活，性壓抑依然是嚴重存在的。這是另一種殘酷，也是不能忽略的。

而且依然會不斷出現，或者說不斷製造出新的「道學家」，進行新的道德說教：這也是維護極權體制的需要。北大在 90 年代中期，就突然貼出一個布告，說是禁止學生在公共場合摟摟抱抱等「有傷風化的行為」。「有傷風化」是道學家的詞彙，我當時大吃了一驚：這樣的道學家的語言堂而皇之地出現在「五四」新文化運動發源地的北大校園，這又意味着什麼呢？這些年這樣的露骨的道學家語言確實不多了，但你從那些道貌岸然的所謂「正面引導」中，仍然可以嗅到道學家的氣味，其實在有的人（包括知識分子）心目中，「道學家」早就成為「正面形象」，而且「青出於藍而勝於藍」了。而道學家的最大特點就是「滿口仁義道德，滿肚子男盜女娼」，對人禁欲主義，對己縱欲主義，這就是「兩手都要硬」。如我們前面的分析中所強調的：禁欲主義與縱欲主義的並存，是專制體制所需要的。如果說極權統治的重心在提倡禁欲主義，又以縱欲主義作為補充；那麼，後極權統治就在實行縱欲主義的同時，又不放棄禁欲主義的壓抑欲望，穩定社會秩序的功能，兩者的結合，就成了後極權統治的一個重要特點。

這樣的並存，也是有社會基礎的。我又想起了魯迅對中國社會的一個分析。他說：

> 中國社會上的狀態，簡直是將幾十世紀縮在一時：自松油片以至電燈，自獨輪車以至飛機，自鏢槍以至機關炮，自不許「妄談法理」以至護法，自「食肉寢皮」的吃人思想以至人道主義，自迎屍拜蛇以至美育代宗教，都摩肩挨背地存在」（《隨感錄。五十四》）。

在我看來，魯迅的這一分析，對當下中國社會仍有解釋力：我們就生活在「前現代」、「現代」與「後現代」都「摩肩挨背地存在」一起的這樣一個奇特的空間裏。於是，各個社會所面臨的問題，我們都遇到了。比如説，「禁欲主義」大概是「前現代」的主要問題，「縱欲主義」一般來説，是「現代」社會所帶來的突出問題，就有了「後現代」的批判與反思。而我們呢，既然三種社會形態並存，我們這裏所討論的人性發展中的各種問題也都同時並存，也就不奇怪了。

對「自然人性論」的歷史與現實的具體分析

認清這一點，非常重要。它提醒我們：在對 80 年代所進行的「自然人性論」的介紹、傳播與討論進行反思時，要有一個歷史與現實的具體的分析態度。我以為至少要作三方面的分析：一要看到：它所面對的是文革時期達於極致的革命禁欲主義，它是從這樣的問題意識出發的，因此具有歷史的合理性。二是要正視：它也因此遮蔽了一些問題，比如強調人的本能欲求的合理性，批判人的「非動物化」的傾向，卻對人的「非動物性」，即其「精神性」方面有所忽略以至遮蔽，對所要批判的「人的『非動物化』」傾向中的某些合理因素缺乏具體分析，而採取了籠統否定的態度，這樣的理論的片面與偏頗對後來的向「動物性」方面的發展，是有影響的。因此，今天有必要來進行反思。但這樣

的反思，卻不能走到對「自然人性論」的全盤否定的極端——這就是我要強調的第三方面的分析：不僅要看到它的歷史合理性，也要看到它的現實合理性：儘管如前所說，縱欲主義已成為社會的主要病害，思想、文化上的主要傾向，但禁欲主義的存在，以及體制性的縱欲主義與禁欲主義的相互轉換，就決定了自然人性論所具有的啟蒙、批判的功能依然存在。我們不能總在「欲望至上」與「精神至上」兩個極端間來回搖擺，我們可以隨着問題意識的變換，有不同的強調側面，變換我們的言說重心，但一定要防止「一種傾向掩蓋另一種傾向」，對自己在特定語境與問題意識下的言說，保持一種清醒，警惕其可能形成的某種新的遮蔽。這樣，就可以把自己的言說相對化：一方面，要有自信，相信它是有意義和價值的，否則就不用說了；但另一方面，又要有自省和自警，看到其有限性，承認其限度。這其實就是賦予自己的言說以某種開放性：它不是自我封閉的，而是有着不斷吸取、開拓新的思想資源，自我調整、發展的更大空間。

回到鐘擺的「中點」，追求動態的平衡

這裏，我還想回過頭來思考中國傳統的中庸之道的價值，其中就有一個問題：如何看待我當年對周作人的批評？今天上課前，我重讀了周作人的《生活之藝術》。這篇文章寫於五四之後，是對五四的反思。今天我們在80年代之後對80年代進行反思，也能認識到他的反思的意義和價值。他說：「中國人的生活方式現在只是兩個極端：非禁欲即是縱欲」，「二者互相反動，各益增長，而其結果則是同樣的污糟」，要麼無自由，要麼無節制，而「無自由，無節制，一切在禮教的面具底下實行迫壓與放恣，實在所謂禮者早已消滅無存了」。因此，周

作人提出，要恢復「本來的禮」，提倡一種合理的生活方式。他說：「動物那樣的，自然地簡易地生活，是其一法；把生活當作一種藝術，微妙地美地生活，又是一法：二者之外，別無道路」。「生活的藝術即在禁欲與縱欲的調和」，「歡樂與節制二者並存，且不相反而實相成」。他還說，中國傳統的中庸之道強調「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。教育就是教人「率性」而行，在兩者之間取得平衡，他說這就是禮的核心。今天回過頭來看，中國傳統的中庸之道，它所強調的「禁欲和縱欲之間的平衡，調和」，是有它的價值的，特別在我們今天總結歷史的經驗教訓，試圖尋求人性的健全合理發展，建設一種新的比較健全的生活的時候，它對我們應該是有很大的啟示意義的。但我要說的是，這是一種理想的狀態，它的現實實現，必然是一個充滿矛盾的，動態的過程，因此，必然出現魯迅說的「偏至」，而且只有有了「偏至」，才會使某一側面，充分地展開，發展，即所謂「矯枉必須過正」；在這個意義上，我當年批評周作人，說將「平衡，調和」絕對化，任何一個側面都未得充分發展，過分、過早地講調和，追求靜態的絕對的平衡，就會形成「早熟」現象，這不是沒有道理的。但我的批評又是片面的，因為我沒有同時強調，「偏至」狀態，只是追求人性健全發展過程中的一個階段，不能將其凝固化，理想化，我們追求的是人性（人的動物性與精神性）的「動態的平衡」，因此，對「偏至」狀態，是需要不斷突破，不斷調整的，不然，就會出現我們前面所說的狀態：不是「欲望至上」，就是「精神至上」，在兩個「偏至」中來回擺動。這樣的教訓我們實在太多了：我們需要回到「中點」上來，但又不將其絕對化，而要追求「動態的平衡」，即「不平衡中的平衡」。

以上所講，不僅是對我們這裏討論的人性問題認識的總結，或許還有更廣泛的意義。

二、個人主義問題

我講的第二個問題是關於個人主義的思考，這也涉及到如何看待「人的個人性、群體性的關係」問題，也是「人性」問題思考的一個部分。

20世紀初魯迅提出的問題：個人和國家，中國和世界的關係問題

這個問題，早在20世紀初，魯迅就提出來了。他說，當時知識分子中最流行的觀點有二，一說人是「世界人」，一說人是「國民」。現在，一百年過去了，到了21世紀初，當下的中國對於人的認識，好像也還是這樣兩種觀點：不是「世界主義」(現在叫「全球主義」)，就是「民族主義」。但魯迅當年卻對這兩種最時髦的「人論」，提出了質疑，他發現，無論「國民」，還是「世界人」，都是群體概念，缺少個人概念，也就是說，只有「群體的人」，而無「個體的人」。魯迅因此提出要用「個」的概念來對抗「類」的概念：這是魯迅思想發展起點上的一個基本觀點，在80年代，又引起了我們這一代人的強烈共鳴。

我們先來討論魯迅在20世紀初，提出這樣的「個」的概念的時代背景：其實是要回應當時的知識分子在思考中國和自身在新世紀發展道路時，必須面對的兩個問題：一是如何處理「個人」和「國家」的關係；一是如何看待和處理「中國」與「世界」的關係。——今天我們已經看得很清楚：這兩大「問題意識」是貫穿整個20世紀的，而且一直貫穿到今天。魯迅在問題一出現的時候，就敏銳地抓住了，這確實有眼光。而且他對問題的思考又不同於大多數人。

強調「人是國民」，這是典型的民族主義思想，發展到極端就是國家主義。當時最流行的觀點就是為了國家的利益應犧牲個人利益，個人自由，孫中山就是熱心鼓吹者之一，以後的政治家，政治領袖，也都鼓吹「國家至上」，延續至今。儘管不斷有人（魯迅就是其中的一位）質疑這種觀點，但國家至上始終佔主流地位。這當然不是偶然的：它牽涉到中國所走的現代化道路。中國是個後發國家，始終有一種趕超情結，要趕超就要進行最大限度的社會動員，這就要依靠着國家的強權，將人民最大限度地組織化，就是人們常説的「集中力量辦大事，搞大規模的建設」，這就需要限制個人的自由，魯迅説：「強有力不許人民有自由思想，因為這能使能力分散」（〈關於知識階級〉），就是看透了其間的矛盾。這樣一條以「富國強兵」為目標的國家主義的現代化道路，就決定了打着「愛國主義」旗號的「國家主義」必然成為現代中國的主流意識形態。從晚清，到民國，孫中山、蔣介石，毛澤東，鄧小平時代，無不如此，今天的中國也如此。對這樣的主流意識形態的質疑，在其產生時，即 20 世紀初就有了；但比較集中的批判是五四時期。五四當然有明顯的愛國主義傾向，但人們卻忽視了五四對國家主義的批判。陳獨秀就提出「我們應不應當愛國」的問題。他提醒要警惕有人利用國家主義來迫使人們無條件放棄個人幸福，他説片面強調愛國主義容易陷入非理性，容易被利用。這是很有遠見，為以後的許多事實所一再證明的。——不過這都是「後話」了。

我們還是回到 20 世紀初魯迅所面臨的問題上來。當時許多人都強調「世界人」，這是對前面説的「中國」與「世界」的關係問題的回應。這樣的「世界」眼光當然是對以「中國」為「天下」中心的傳統觀念的一個大突破，但問題是 20 世紀初的維新派眼裏，「世界」就是「西方」，

他們講要做「世界人」，就是要向西方靠攏，「言非西方之理弗道，事非西方之術弗行」（魯迅：〈文化偏至論〉）。魯迅要質疑的正是這樣的「世界」觀，和對西方的盲從態度。

因此，魯迅提出「個」的概念，正是對以上兩種主流意識形態的反抗：一方面，在「個人與國家」關係問題上，強調個人的獨立性與主體性；一方面，在「中國」與「世界」的關係上，強調中國自身的獨立性與主體性。而他的「個」的概念的核心，就是強調「個體精神自由」，主張「(中國) 將生存兩間，角逐列國是務，其首在立人，人立而後凡事舉；若其道術，乃必尊個性而張精神」（〈文化偏至論〉）。這樣一條「首在立人」而「立國」，強調以人的個體精神自由為前提、基礎的現代化道路，顯然是和前述佔主導地位的富國強兵的國家主義現代化道路相對立，而是和五四新文化運動的精神相一致的：強調個體生命的獨立、自主，自由，這就是五四時期的「個人主義」的基本含義。

80年代面臨的問題：非個人化和中華中心主義的極端形態

魯迅在20世紀初所提出的「個」的概念，「立人」的思想，以及五四的「個人主義」，「個性解放」，在30年代以後，就逐漸地邊緣化了，如前面所說，無論是蔣介石時代，還是以後的毛澤東時代，佔主流地位的，始終是「國家主義」的思潮。但到了80年代，卻突然引發強烈的迴響，一時成為思想、文化、學術、教育……的中心話題，可以說是深入人心，深刻地影響了一代人。這樣的爆發，當然不是偶然的。從思想、文化，意識形態的發展的角度說，這是在文革時期，國家主義發揮到了極限的一個必然反彈。一方面，「國家利益，集體利

益，黨的利益」被推到「至上」的極端地位，要求個人無條件地絕對服從與犧牲——強調的是國家、集體、黨的利益的絕對一致，並最後落實為對黨的意志的絕對服從，對個人利益和個性的徹底抹殺，從而將人的「非個人化」推於極致。另一方面，又強調「中國是世界革命的中心」，把民族主義的極端形態，傳統的「中華中心主義」推向極致。我們這一代在 80 年代進入學術界時，所面臨的就是這樣的「如何從『非個人化』的極端形態，從『中華中心主義』的民族主義的極端形態的精神束縛中解放出來」的問題。記得我在 80 年代曾説過這樣的狠話：我認准了兩個批判對象：一是專制主義，一是中華中心主義，我要用一生的精力，和它們死拼慢磨，「糾纏如毒蛇，執着如怨鬼」，不管它們採取什麼形式，變換什麼手法，只要我發現了，就要窮追猛打，「不克厥敵，戰則不止」。我這樣説，看起來有些絕對，但確實是我的「痛定思痛」之言，是我對自己以及我們那一代的痛苦經驗教訓的一個基本總結，包含了我對中國國情的一個基本認識：我認定「專制主義」與「中華中心主義」是我們民族的兩大痼疾頑症，是阻礙國家走向健全發展之路，並且和世界各民族友好相處的基本障礙，而且它基礎深厚，非以魯迅式的「韌性戰鬥精神」對付之不可。坦白地説，我的這一立場，是堅持到現在的，而且還準備繼續堅持下去：我把它看作是自己的「歷史使命」。

中華中心主義、民族主義，國際、國內問題的交織

關於 80 年代我以魯迅的「立人思想」，五四的「個人主義」為武器，對極權體制的國家至上主義、專制主義的批判，因為在其他各講裏，已經有所涉及，這裏就不準備多説。想談一談的是我對「中華中心主

義」的警惕和批判。1995 年我在〈關於民族主義思潮的訪談錄〉（文收《壓在心上的墳》），1997 年〈話説周氏兄弟〉裏，都反覆談到要警惕有人在民族主義的旗幟下販賣大中華中心主義。我是這樣説的：「我覺得當前中國正瀰漫着一種很可怕很糟糕的民族主義情緒。一種是保古主義，一種是獸性愛國主義」。我提到了由著名的知識分子提出，風行一時的「21 世紀是中國的世紀」論，指出：中國經濟剛恢復了「元氣」，開始起飛，就這樣的「自我擴張」，實在是可笑又可怕的，這就是中國的國民性：貧弱的時候裝「孫子」，強大了就要當「老子」。我特地選了當時一個雜誌上的一篇文章提出的一個「高論」，作批判的靶子：

> 進入 90 年代，隨着西式烏托邦夢的破裂以及一系列在西方邊制下的民族意識的本能的反應，民族情緒開始復興。新一輪的民族主義有一種使命意識，因為中國是偉大的，必須在世界範圍內有獨特、非凡的發言權，中國應該成為新世紀的文明發源地，中國應該發揮示範效應，使世界走向更美好的明天。

在我看來，「所謂『新一輪』者，是古已有之的中華中心主義與十年浩劫中喧囂一時的『世界革命中心與策源地』論的新版本」，因此發出這樣的質問：

> 我們做了一個世紀的中華中心主義的夢，文化革命中這種使命意識達到了登峰造極，給我們的民族帶來災難才過去 20 年，傷口未完全癒合，為何如此健忘？而且我實在弄不明白，為什麼中國人不能以平等的姿態，作為世界大家庭中的普通一員，取得一份應該取得的自己的獨立的發言權，偏要那麼獨特非凡。魯迅曾説過一句很沉重的話。他説，中國人對於異族歷來只有兩種稱呼，一種稱它

> 為禽獸，一種稱它為皇上，從來沒有稱它為朋友。這新一輪的民族主義又把外國人看成是禽獸。但是，禽獸很容易變成聖上，主人很容易變成奴才，主奴是很容易互變的，要知道，既可以獨特非凡地君臨於他國之上，也就可以獨特非凡地充當他國的附庸。

我還引述了魯迅的一段話：「用筆和舌將奴隸之苦告訴大家，這是不錯的。但要小心，不可使大家得出這樣的結論，到底還不如我們自己式的，做自己人的奴才的」，並作了這樣的提醒：在批評西方社會的弊病（這也是當時的一個時髦）時，「要警惕得出這樣的結論：西方帝國主義這麼壞，還是中國好。覺得當中國人的奴隸比當外國人的好，這種所謂『愛國主義』的邏輯，很容易迷惑人」，就特別應該保持高度的警覺。——這是 1997 年說的話。現在又過去了五年，這些話好像還沒有過時：這些年中國經濟有了新的發展，大概又要做新的「大國」夢了吧。

我們批評中華中心主義，另一方面我們能不能放棄民族主義？這其實是有歷史教訓的。周作人就是個例子。周作人為什麼成了漢奸呢？很重要的原因是他的國家觀念非常淡薄，日本提出亞細亞主義就引起他的共鳴。在這個問題上魯迅其實有所預感的，他在臨死之前和周建人的談話中談到周作人，他注意到北方的教授發表救國宣言，周作人沒有簽名。魯迅對此是理解的，因為在救國宣言簽名其實是一種表態，多少帶有表演性質。在魯迅、周作人這樣的思想比較深沉的知識分子眼中，這種表演式的愛國主義是沒有多大意義的。但魯迅緊接着又說了一句話：「還是簽名好。」就是說還得有個態度，民族主義、愛國主義的底線是不能越過的。周作人的悲劇在於他越過了這條底線。周作人的教訓今天還是有意義的，儘管大家都在大談「全球化」、「地球村」，但這畢竟不是「世界大同」，國家還存在，就有維護國家主

權，國家利益的問題，就不能沒有民族主義和愛國主義，這也是獨立的知識分子必須堅守的立場。就是說，我們反對、批判國家主義，同時又是愛國主義者；我們反對、警惕中華中心主義，也要反對、批判國際霸權主義：我們反對的是「一切霸權」，不能有任何例外。

我在這裏想談談科索沃事件時我的矛盾心境。我寫了一篇文章，題目叫〈無法言說〉。因為科索沃事件非常複雜，在事件當中中國各類知識分子的反應也引起像我這樣的知識分子的非常複雜的感覺。

首先，怎麼看待北約的轟炸？北約轟炸的理由是南聯盟對其境內的少數民族實行種族滅絕政策，但到現在我們還不了解到底有沒有種族屠殺，如果有，國際干預是否需要？這就涉及到應該以人道主義還是以國家主權為第一原則的問題。在我看來，一定的國際干預是需要的。如果你的鄰居在殺小孩，你該怎麼辦？是衝進去救還是站在旁邊喊「不要殺不要殺」？我認為還是衝進去救比較合適，那衝進去是不是會妨礙到別人呢？不會！所以我的觀點是允許干涉，現在世界一體化，國家問題在某種程度上也是世界問題，所以國際干預在科索沃真的發生了屠殺的前提下是必要的，但有一個問題就是干預的程度有多大。如果你動用軍事力量，傷及平民，那是不被容許的，當然我要聲明我不管操作的，完全是思想家的立場，不是政治家的立場。有一條原則不能違背，那就是不能濫殺無辜。所以北約這樣繞過聯合國來採取軍事行動，我認為是不對的。在北約轟炸的背後，確實隱藏着美國的霸權主義。冷戰時期美蘇對抗形成了一種相對的制約和平衡，而蘇聯的瓦解使美國擁有了絕對的權力，「絕對的權力必然導致絕對的腐敗」，我認為這種說法不僅適用於國內，也適用於國際社會。我有一個判斷：北約轟炸南聯盟意味着美國走向反面的開始，它以後發動伊拉

克戰爭，使自己陷入更大困境，不是偶然的。所以面對美國的霸權的威脅，民族主義是不能被取消的。實際上美國和歐洲的許多真正的知識分子是批判霸權主義的，權力的絕對泛濫是最大的威脅，因此我認為當時中國學生和民眾的抗議有它的正義性。我不同意一些知識分子把學生表達出來的強烈的民族主義情緒理解為一種極端的非理性的行為。另一方面也應該看到，在學生的抗議當中，確實包含很複雜的東西。當時我在北大，我發現和正義感同時存在的還有其他一些傾向。學生為什麼對科索沃事件反應強烈呢？因為學生普遍有一種幻滅感。在這之前我們的教育培養了學生的親美感，現在突然發現了美國的另一方面，幻滅感就會導致極端的反彈。當時一個學生把北大校園裏的大字報全部抄了下來，他也給我一份，這是很寶貴的資料。其中有一張大字報提出要變「經濟建設為中心」為「以打仗為中心」，在國際上要與俄羅斯結為聯盟、大幅提高軍費，在國內要堅決鎮壓異見者，同時加強對有分裂傾向的少數民族地區的控制。——這是典型的對外的極端民族主義和對內的極端法西斯主義：這裏所反映的情緒、傾向真的是挺可怕的，說明中國確實存在着這樣的極端民族主義、法西斯主義的土壤，同時說明了國際問題實際上是和國內問題聯結在一起的，在當時的氣氛下，就是強調「一致對外」，不准談國內問題，還有怒斥國內的不同政見者為「賣國賊」的，當局正是利用了民眾，特別是青年學生的愛國主義、民族主義，來強化極權統治。——我也正是從科索沃事件的國內反應中，看到了我們所面臨的問題的複雜性：人道主義與民族主義，人權與主權的矛盾，正當的民族主義、愛國主義與極端民族主義、法西斯主義的交織，反霸權主義與盲目排外的混雜，國際問題和國內問題的交錯，等等。

最後，戰爭結束了，天下太平了，我讀魯迅的《野草》，讀得驚心動魄：「一切鬼魂們的叫喚無不低微，然有秩序，與火焰的怒吼，油的沸騰，鋼叉的震顫相和鳴，造成醉心的大樂，布告三界：地下太平」，我這樣寫道：「這世界大概就要在這不死不活的狀態之中維持下去了。在這太平聲中，還有幾人能記得科索沃事件中犧牲的平民，那死屍的血痕，聽見母親深夜的哭泣？」—— 這其實也就是我們今天討論的問題：人們總是用「國家」、「民族」、「世界」、「人類」這些大詞，「類」的概念，掩蓋了歷史的真正承擔者，這些「普通百姓」的「個體」生命的真實的痛苦。我們也因此理解了魯迅在一百年前強調「個」的概念的深意。

80年代對20世紀初魯迅問題的遮蔽，對西方現代化模式的膜拜

我們現在再回到80年代的語境中去。同學們如果作細心的考察，就可以發現，在80年代，在我們對魯迅在20世紀初提出的「個」的概念，以及五四「個人主義」思想作出積極的回應的同時，我們卻忽視了魯迅同時期對維新派對西方的盲從態度的批評，形成了某種遮蔽。這當然不是偶然的疏忽，恰恰暴露了我們的問題：在80年代，我們的「世界」觀，實際上是承接了世紀初的維新派的思想，把「世界」等同於「西方」，而且也是「言非西方之理弗道，事非西方之術弗行」。那時我們確實有一個簡單的想法：「現代化就是西方化」，我們要走的現代化道路就是「英美的路」。這裏也有個沉重的教訓：50年代我們說要「走俄國的路」，「蘇聯的今天就是我們的明天」；到80年代我們又說「走英美的路」，「美國的今天就是我們的明天」：為什麼從來沒有想到要走「自己的路」呢？

當然，這裏也有一個理論的問題：到底有沒有「普世價值」？如何看待這樣的「普世價值」和西方的關係？五六十年代，我讀大學的時候，有一個非常響亮的口號：叫作「興無滅資」，就是要「大興無產階級思想，大滅資產階級思想」。而什麼是資產階級思想呢？記得我的大學畢業鑑定中有一條：「有比較系統的資產階級的自由、民主、人道、博愛的觀念」，後面還有一句：「不過經過教育，本人認識比較深刻。」有趣的是這個修飾語：「資產階級」，這就意味着把「自由、民主、人道、博愛」這些觀念都統統奉送給了資產階級。而「自由、民主、人道、博愛」其實是普世性的，是人類文明的結晶，可以說它是資本主義文明對人類文明的一個貢獻，但並不是資產階級所專有，獨有。對此，應該作兩個方面的理解：既然這是西方文明的一個貢獻，那麼，向英、美等西方資本主義國家的先進經驗學習，就是非常重要的，哪怕它們曾經侵略過我們。順便說一句：這也是魯迅終身堅持的一個基本立場，他有一個重要觀點，就是要向侵略者學習，他之所以要反對中華中心主義，就是因為它是一種盲目的民族自大，阻礙中國向世界，也包括西方世界開放。但另一方面，學習英美等西方國家的先進經驗，吸取西方文明所貢獻的普世價值，並不等於就要「全盤西化」。這裏有三個問題：一是不能把西方文化理想化，絕對化，製造「西方神話」，形成「西方中心主義」的西方文化崇拜——我們要反對一切文化神話，文化崇拜，一切中心論：搞中華文化神話，文化崇拜，中華中心主義不行；搞西方文化神話，文化崇拜，西方中心主義，也不行。其二，再先進的經驗，即使是普世價值，也不能「照搬」，而必須和自己的國情相結合，有一個本土化的問題。其三，不能因此而否認、放棄自己民族的文化傳統。事實上，人類文明是世界各民族共同創造的，我們重視英美文明的貢獻，卻不能因此而忽視，以至否認英、美之外的其他

西方國家文明，以及東方文明，也包括中華文明的貢獻。我們説的普世性的觀念、價值，應該包括東方文明、中華文明中所積澱的普世性價值觀念。

以此來觀照我們80年代的「世界」觀，就不難看出，我們把世界等同於西方，只認同西方文明中的普世價值，主張「現代化就是美國化」，這背後是有兩個問題的，一是應該構建怎樣的「世界圖景」？一是如何在全球化的當今世界，既最廣泛地吸取人類文明的一切成果，又保持自身思想與文化上的獨立性？而當時我們那種將西方世界「唯一化」的世界圖景，不僅是魯迅在世紀初就批判過的維新派的世界觀的再現，而且也是五四時期的世界圖景的一個倒退。同學們可以去翻一翻《中國新文學大系》的「史料卷」，裏面有五四時期翻譯作品的「總目」，儘管資料並不全，但仍可以看出，當時的翻譯視野是相當廣闊的，所囊括的國家、民族計有：歐洲的俄國，法國，德國，英國、義大利、希臘、西班牙、瑞典、挪威、丹麥、比利時、荷蘭、匈牙利、波蘭，亞洲的日本，印度，波斯，猶太（族），非洲的南非等。特別注重的是俄國和「被壓迫民族的文學」。周作人在〈北大的支路〉一文裏，特意提到北京大學「添設德法俄日各文學系，創辦研究所」，專門開班教授朝鮮、蒙古語，以為這「實在是很有意義，值得注意的事」。他強調，講「西方文化」，「只根據英美一兩國現狀而立論，未免有點籠統」，並提醒人們更要注意希臘文化、印度文化、阿拉伯文化和日本文化的介紹與研究：這都顯示了一種開闊的，多元的世界文化視野和圖景。相形之下，80年代我們自稱要「走向世界」，而我們的世界圖景卻是這樣的狹窄，我們的世界想像又是如此的單一！

最早向我們發出警示的，是我的導師王瑤先生。我在很多場合都提到王瑤先生和我的一次談話，他問我，你們講「20 世紀世界」，為什麼不講社會主義國家和民族獨立解放運動？可見你們的「世界」無非是「西方世界」。這真是一針見血之論：我們對社會主義和民族獨立解放運動的忽視，顯然和我們對「西方現代化」模式的膜拜有關；世界想像的背後，是一個現代化道路的選擇問題。但我對這個問題，真正有體悟，並開始新的思考，卻要到 90 年代中後期，那時候我才認識到前面所提到的「重構世界圖景」與「重建思想、文化獨立性」這兩大問題的重要性和迫切性。而到了新世紀，更是意識到了：在繼續廣泛的吸取世界文明成果，包括以「民主，自由，人道，博愛」為核心的西方文明所貢獻的普世價值（對這一點我是一直堅持，從未發生動搖）的同時，最重要的是，要直面「中國問題」，重視「20 世紀中國經驗」，以及東方、亞洲經驗，並從中國國情出發，進行新的實驗和創造，以尋求中國自己的現代化道路，並進行新的理論總結與創造，以為人類文明提供新的資源。——關於這方面的思考和實踐，涉及的問題比較多，以後或許可以另作詳細討論，這裏就只出一個題目吧。

劃清「個人主義」和「利己主義」的界線

在 80 年年代，我們對魯迅 20 世紀初的思想的遮蔽，還有一個方面，也很值得注意。魯迅在〈文化偏至論〉裏，特地提醒說，不能將「個人」的概念，理解為「害人利己之義」，那將是一個極大的「迷誤」。到了 30 年代，他又對「咀嚼着身邊小小的悲歡，而且就看這小悲歡為世界」的「有意低徊，顧影自戀之態」提出婉轉的批評（〈《中國新文學大系》

小說二集序〉）。但魯迅的這些提醒和批評，在 80 年代卻沒有進入我的視野，可以說是視而不見；直到我在 2001 年在上「和魯迅相遇」課，重讀魯迅著作時，才引起注意和思考，並因此對魯迅「個」、「己」的概念有了新的體認，在指出魯迅的「個」、「己」是「真實的、具體的人，而不是普遍的，觀念的人；是個別的、個體的人，而不是群體的人」，是強調「人的自主性」，即「擺脫了對『他者』的依賴關係，不依附任何其他力量，徹底走出了被他者奴役的狀態，從而進入了生命的自由狀態」的同時，又有了這樣的補充闡釋：「魯迅『個』的觀念的第二個含義是常常被人們忽略的。魯迅講的『己』，『我』並不是人們常說的利己主義的『己』，不只是看到眼前利益的、目光短淺、心胸狹隘的『己』」，於是，就引用了〈文化偏至論〉的這句話，並且說：「魯迅講的『個人』與『己』，是有着非常寬闊的胸襟的大寫的『人』，是和他人、萬物相通的」，「魯迅自己直到生命的最後一刻，還感到『無窮的遠方，無數的人們，都和我有關』，真可謂『心事浩茫連廣宇』，也就是說，整個人類，整個生命，以至整個宇宙都和他息息相通」，所以他說，「博大的的詩人」是必定「感得全人間事，而同時又領會天國之極樂和地獄之大苦惱的精神」，「看到別個捉去被殺」，「是比自己更苦惱」的。這就是說，「魯迅的個體生命自由觀，是包含着一種（「推己而及人，推人而及己」的）博愛精神，一種佛教所說的大悲憫情懷的。他所講的個體精神自由是一個非常大的生命境界」。——這樣的新的理解與闡釋，顯然和 90 年代以來，中國的政治、經濟、社會的變化，及其引起的思想、文化，以至倫理、道德觀念的變化，直接相關，是由時代產生的「新的問題意識」激發下的新的感悟和新的思考。這就是中國經濟的市場化引發的消費主義，政治、社會、文化生活商業化引發的實利主義，導致了人與人關係的利益化，利己主義思潮泛濫成災，毒化了社會風氣，毒化了年輕一代的

心靈。在這樣的新情勢下，劃清「個人主義」和「利己主義」的界限，更全面、科學地確立「個人」的意義，「個人」與「他者」的關係，就成了一個迫切的學術與教育的課題。

後極權時代「集體主義、愛國主義其表，利己主義其裏」的意識形態

這裏，還有一個重要背景：如果説在文革時期的極權社會裏，主流意識形態如前面所説，是將所謂「集體主義」、「國家主義」推向極端，那麼，到了後文革時期，主流意識形態就形成了某種分裂：一方面，推行實質上的「實利主義」，「利己主義」，這是市場與權力結合的必然結果；但另一方面，卻依然進行「集體主義」、「愛國主義」(實質是國家主義) 的灌輸，試圖繼續進行思想的控制，但已無法恢復當年的「威力」，而愈來愈成為一種虛假、虛偽的表演。這樣的「集體主義、愛國主義其表，利己主義其裏」的意識形態，大概也是後極權的一個特點。

建立更合理的「個人」和「他者」的關係

面對這樣的新意識形態，一方面，我們必須反抗利己主義事實上的支配性影響，在「個人主義」的理念中注入「人道主義」的理念和情懷，強調人的群體性，人是社會關係的總和，各個個體生命之間的相關，相通與互助，提倡對一切生命 (特別是弱勢群體的生命) 的關愛，在共同發展與自由中獲得自我生命的發展與自由；另一方面，我們同時要警惕權勢者利用所謂「集體主義」、「愛國主義（國家主義）」的灌輸來維護其既得利益，依然堅持 80 年代所強調的人的個體性，主體性，堅持魯迅的「立人」理想，自覺追求擺脱一切依附關係的人的個體

精神自由與獨立自主性。也就是說，我們對80年代的「個人主義」理念，既要看到它的局限和可能產生的遮蔽和曲解，因此要有發展，又要看到它今天依然具有的現實意義，因此又要有所堅持。由此而建立起更加合理健全的「個人」與「他者」的關係：在這方面，我依然相信五四時期所倡導的「自他兩利」的倫理觀（參看魯迅：〈我之節烈觀〉）。

第十講

最後的話題：關於大學教育與北大傳統

2002 年 6 月 13 日，6 月 20 日，6 月 27 日

我們這門課，講到現在，已經接近尾聲了：大概還剩下三次講課的時間，原來預定要講的有些內容恐怕講不了了。而這是我在北大，在大學正式講台上，最後一次講課，所以要利用最後的時間，說一說我最想對北大學生講的話。那麼，就談談我對大學教育的理解和期待，我對北大傳統的理解和期待。其實這些年我也陸續寫了不少這兩個方面的文章，如〈重新確立教育的終極目標〉、〈校園風景中的永恆〉、〈不容抹殺的思想遺產〉、〈北大百年：光榮與恥辱〉、〈現代文學與現代教育關係之考察〉、〈追求文、理的融通〉、〈關於研究生教育的思考〉、〈沉潛十年〉(以上收《學魂重鑄》)；〈想起了七十六年前的紀念〉、〈漫說北京大學與五四新文化運動〉、〈教育史上的一件往事〉(收《六十劫語》)；〈周氏兄弟和北大精神〉(收《壓在心上的墳》、《拒絕遺忘》)；〈北京大學教授的不同選擇——以魯迅和胡適為中心〉(講稿，為《與魯迅相遇》之一講，書待整理出版)，等等。同學們有興趣可以找來讀，這裏只能就其中的主要觀點，梳理出幾個問題，大略地談一談。

一、第一個問題：關於大學的理念

教育原點的追問

我開始思考與介入教育問題，大學教育和中小學教育問題，大概是在北大百年校慶前後。記得 1988 年，我曾經接受過一個記者關於

中小學語文教育的採訪，這也是我介入語文教育改革的開始，沒有想到，這一開口，就陷進去了，惹出了許多麻煩，也有許多故事，今天就不講了，關於我對中小學基礎教育的看法，以後有機會再專門談。不過，我那次談話，倒沒有就語文談語文，而是一開始就提出了一個大問題——

> **現在的問題不僅僅是中小學的問題，也不僅僅是大學的問題，而是整個國家教育的問題。其最根本的問題就是教育的精神價值的失落。如果要解決這個問題，首先要追問，追問到教育的原點上，追問到前提性的問題上。這就是說，我們辦教育是幹什麼的？大學是幹什麼？中學是幹什麼？小學是幹什麼？如果這些問題不解決，其他枝節問題就沒法講清楚。（〈重新確立教育的終極目標〉）**

這就是說，我對中國教育問題的關注與思考，首先抓住的是教育的「精神價值的失落」的問題。這個問題又連接着兩個更大的全局問題：教育精神價值的失落，不是孤立的，它是和 90 年代以來，中國社會整體性精神價值失落相聯繫的；而教育的精神價值的失落的深層原因，直接與教育體制問題相關，教育體制問題又是和國家的整個體制問題相關聯的。它的嚴重性，重要性，解決的難度，也都在這裏。而我們當時所能做的，就是提出教育的理念問題，進行教育原點的追問，在某種程度上，就是要進行教育思想的啟蒙，重新恢復或建立現代大學教育的理念。

歷史的起點：蔡元培校長的教育思想及其命運

既然要進行教育原點的追問，那就必須追溯到現代大學教育的起點。因此，我首先進行的是對我們北大蔡元培校長的教育思想的考

察。大家知道蔡先生是中國民國第一任教育總長，這是推翻封建專制王朝建立現代國家以後的第一任教育主管，他的教育主張與行動，自然引人注目。而他所做的第一件事，就是召開全國臨時教育會議，以作為「全國教育改革的起點」，今天我們講教育改革，其實就是從蔡元培先生那時開始的。他當時教育改革的目標是要變「君主政治時代」的教育為「現代民主政治時代」的教育。蔡先生在開幕式上即指出，君主時代的教育的最大特點與弊端就在於，引國民「遷就於君主或政府之主義」，使受教育者「皆富於服從心，保守心，易受政府駕馭」。因此，蔡先生所要進行的教育改革，其基本目的，就是要使受教育者，進而使國民從服從君主、政府……的奴役狀態中解放出來，獲得作為獨立個體的精神自由與解放。在他看來，這是現代民主政治時代的教育和君主政治時代的教育的根本區別所在。

為實現這樣的教育的根本轉變，蔡先生採取了兩項改革措施，可以說選擇了兩個突破口，一是廢除前清學堂管理通則中有關「拜孔子儀式」的規定，這顯然是要打破神聖不可侵犯的孔子偶像，以根本結束「定於一尊」的思想控制，這在當時確實是一個革命性的舉措。同時又提出要確立新的「教育宗旨」，從根本的教育理念，教育目的上解決問題。這當然也抓住了要害。蔡先生提出了「五大教育」並舉的方針，即：一，道德主義教育；二，軍國主義教育；三，實利主義的教育；四，世界觀教育；五，美感教育。

這五大教育的提出，可以說是蔡先生對中國，以至世界教育所面臨的問題的一個回應。蔡先生曾明確提出，要破除中外教育思想中的「二弊」:「一曰極端之國民教育」,「二曰極端之實利教育」。前者既是中國封建傳統的，又是「近世（西方）帝國主義」的教育，這種「極端之國民教育」實質上是國家主義的教育，是將教育與受教育者都依附於政治

與國家的強權意志，使人成為國家政治機器的工具，是反科學、反民主、反自由、反人道的強權教育。而後者，按蔡先生分析，則是「當今物質文明之當王，拜金主義之盛行」的產物，其特點是：「以致用之科學為足盡教育之能事，而摒斥修養心性之功者」，是集中體現了西方工業文明之弊端，使教育和受教育者依附於市場的實用主義的商業化教育，其目的是使人成為商業機器的工具。這兩者貌似兩個極端，有着不同的社會背景，但在教育的依附性和教育對象的工具化這兩個基本點上，卻是一致的。這正是蔡先生所要拒絕的。

但蔡先生在反對和警惕「極端之國民教育」和「極端之實利教育」的同時，又清醒地看到，特別是在中國這樣的貧窮、落後的國家，「國民教育」與「實利教育」的必要。他提醒人們必須正視這樣的中國現實：「我國地寶不發，實業界之組織尚幼稚，人民失業者至多，而國甚貧。而實利主義之教育，固也當務之急也」。在他看來，培養實用人才，以適應國家建設的需要，這也是教育的任務，對於中國這樣的落後國家而言，或許是具有某種迫切性的。這樣，既要適應現實，實行「國民教育」和「實利教育」，又要避免走向「極端」，而導致教育根本價值和目標的失落，這正是蔡先生，以及中國現代教育所面臨而又必須解決的問題。蔡先生的「五大教育」的思想，即是試圖解決這一中國現代教育的難題所做的最初嘗試。

大家知道蔡先生深受康得哲學的影響，他根據康得哲學關於「現象世界」與「實體世界」的劃分，把教育也分兩個層面：現象世界的教育與實體世界的教育。在他的設計裏，所謂「軍國民主義」，相當於今天説的「體育」；「實利主義」，相當於今天説的「智育」；「道德主義」，相當於今天説的「德育」：這三大教育都屬於「現象世界的教育」，是立足

於「現象世界」，即我們通常説的「此岸世界」，是服從於現實的國家的需要，是為實現國家的獨立、富裕、民主、平等，追求現世的幸福這樣的一個政治目的服務的。這樣的「現象世界的教育」，是隸屬於政治的，國家本位的，形而下的，經驗的，相對的，偏於「術」的。

但蔡先生又強調，同時還需要，或者説更加需要有「超軼（現實）政治之教育」，即「實體世界」（我們通常所説的「彼岸世界」）的教育。他因此提倡「世界觀教育」和「美育教育」兩大教育，其着眼點，是人的個體生命的自由全面的發展，是要培養學生的終極關懷，信仰，人格，情操，思想的獨立，精神的自由，個性的發展，創造力的開發。完全不同於智育、德育、體育等現象世界的教育，它是超越政治的，人的個體精神本位的，形而上的，超驗的，偏於「道」的。在蔡先生的教育思想中，這樣的「世界觀教育」才是教育的終極目標。——順便説一句：蔡先生倡導的「世界觀教育」和我們今天所進行的「世界觀教育」是有着質的不同的，我們的世界觀教育是「德育教育」的一部分，是一種政治的意識形態的強制灌輸。蔡先生的世界觀教育關注的是彼岸的，終極性的信仰，是具有某種宗教性的；但他又認為，宗教具有某種獨斷性，排他性，有可能形成新的專制，因此，他提出「以美育代替宗教」，以超越利害關係的，具有普遍性的美育來陶冶人的性情，培養高尚的情操，煥發人的內在的創造精神。

概括地説，在蔡先生的教育思想體系裏，此岸現象世界的德、智、體教育和彼岸實體世界的世界觀、美育教育，相互矛盾，又相互補充，制約，構成了一個有機整體，現代教育就實現在這二者的張力中，因而兩個方面，都是缺一不可的。而世界觀教育，美育教育又是更帶根本性的。

正是從這樣的教育理念出發，蔡先生給「什麼是教育」下了這樣的定義：「教育者，養成人格之事業也。使僅為灌輸知識、練習技能之作用，而不貫之以理想，則是機械之教育，非所以施於人類也」。同時，蔡先生又把高等教育分為兩類，一類是培養實用型的專門人才，他稱之為「專科」；而他所強調的「大學」，是「純粹研究學問之機關，不可視養成資格之所，亦不可視為販賣知識之所，學者當有研究學之興趣，尤當養成學問家之人格」。所以他提出大學必須「偏重文、理兩科」，並且在《大學令》中規定：「設法、商等科不設文科者，不得為大學；設醫、工、農等科而不設理科者，不得為大學」。他因此強調「文、理交融」，認為「終極價值體系」之「重建」是大學責無旁貸的任務。

蔡先生後來在回憶他的《大學令》裏的制度設計時說：「但此制迄未實行」。這就說到了蔡先生的教育思想在中國現實中的命運：儘管人們以蔡先生為中國現代教育之父，但他的教育思想卻從未完整地實行過。甚至可以說從一開始就被閹割了：前面說到的第一次全國臨時教育會議，蔡先生提出的兩個提案都遭到了很大的挫折。關於「廢除拜孔子的儀式」案，出席會議的議員認為，若將此案明白公布，恐引起社會無謂之風潮，只需在學校管理規程中刪去，此議案因此不予成立。蔡先生提出的「五大教育」宗旨，會議最後審查的決議卻是：「注重道德教育，以國家為中心，而以實利教育與軍國民教育輔之。至美育一層，議加入中小學校、師範學校教師，俾加注意」。後議長又加入世界觀三字付表決，贊成者少數。美育教育簡單地變成中小學音樂課、美術課，也就在實際上被消解了。這就意味着，蔡先生教育思想中最核心的「世界觀教育」和「美育教育」，被攔腰砍去了！

因此，中國的現代教育從其起點上就是一個半截子的教育。這又意味着什麼呢？蔡先生有一個明確的說明：「專制時代（兼立憲而含專制

性質者言之)，教育循政府方針以標準教育，常為純粹之隸屬政治者。共和時代，教育家得以立於人民之地位以定標準，乃有超軼政治之教育」。這就是說，如果教育只剩下下半截，局限於「國家本位」的「隸屬於政治」的教育（如前所說，這樣的教育是有必要，有意義的），而削去上半截，取消「超軼於政治」的「人的個體生命發展本位」的教育，教育就不能從根本上與專制時代（或含專制性質的時代）的教育劃清界限，也就談不上「共和時代」的「現代教育」，根本失去現代教育的終極目標、精神價值。

這樣的教育思想在起點上的閹割，對中國現代教育的影響是極為深遠的，又是致命的。可以看出，中國的現代教育始終沒有擺脫蔡先生所警戒的「極端之國民教育」和「極端之實利教育」，也即國家主義的教育和商業化教育的兩大陰影。這當然不是偶然的。蔡先生曾談及中國民族、國民黨政府「見小利，急近功」，少有超越性思維，對人的生命的根本關懷，因此，總是囿於國家發展的眼前的功利需要和商業的利益，而不能理解和接受終極性的，超功利，着眼於受教育對象長遠發展的教育的本性與本質，從而一再導致教育的終極目標和精神價值的失落。

我們今天面臨的問題

問題是，這樣的「極端之國民教育」和「極端之實利教育」，不僅源遠流長，而且於今尤烈。這正是 1998 年北大百年校慶前後，關心中國教育的人們所深感憂慮的。這也是這一時期我所寫的文章的批判重心所在。

首先質疑的，是一以貫之的「為國家（也即黨的）利益服務」的教育觀和「與時俱進」的「新教育觀」:「為市場服務，培養市場所需要的人才」。我將這樣的教育觀指導下的人才觀作了這樣的概括——

> 這將是怎樣的一種人才呢？他們有一種很強的能力，能夠正確無誤、準確無偏差地理解「他者」(在學校裏是老師、校長，在考試中是考官，以後在社會上就是上級，長官，老闆）的意圖、要求；自覺地壓抑自己的不同於「他者」要求的一切想法，然後正確、準確、周密地，甚至是機械、死板地貫徹執行，所謂一切「照章（規定，社會規範）辦事」，做到恰當而有效率，並且能夠以明確、準確、邏輯性很強而又簡潔的語言文字，作出總結，並及時向「他者」彙報。這樣的人才，正是循規蹈矩的標準化、規範化的官員、技術人員與職員。他們能夠提供現代國家與公司所要求的效率，其優越性是明顯的；但其人格局限也同樣明顯：一無思想，二無個人創造力、情感力和想像力，不過是能幹的奴隸和有用的工具。在這個意義上，他們也是齒輪與螺絲釘，而且是國家機器與商業機器的雙重齒輪與螺絲釘。(〈「往哪裏去？」〉)

不可否認，這樣的人才觀，反映了現代教育的一個悖論：一方面，它確實需要培養有能力有效率的專門的實用人才(包括技術官員)，但同時它又存在着使人工具化、奴隸化的陷阱和危險。如我們在前面所討論的，蔡先生也曾遇到過既需要「國民教育」和「實利教育」，又要防止其走向「極端」的困惑，他所提出的「五育並舉」的思想就是企圖在滿足不同層次的要求的教育之間取得某種平衡。而現在所提出的「新教育觀」與「新人才觀」不但延續了我們説的「半截子教育」，而且更推

向極端，這就必然和當年蔡先生等先驅者的教育理想、理念，背道而馳，並且愈走愈遠了。

於是，就有了這樣的批判：一方面，是「國家主義的教育」發展到極端，「今天有些教育者竟把教育對象，特別是喜歡獨立思考的學生，視為『不安定因素』，嚴加防範，千方百計將強迫納入既定的秩序，『思想者』竟成了『有問題者』，豈非咄咄怪事」(〈想起了七十六年前的紀念〉)；另一方面，是「實利主義的教育」也發展到極端：

> **大學裏的人文精神的嚴重失落，早已是掩蓋不了的事實。許多大學早已成了「養成資格之所」，學位、職稱成了不少師生唯一追求、奮鬥的目標，「做官、致富」早就成為學生上大學、家長培養子女上大學的公開的目的，能夠向學生販賣點貨真價實的知識，已算是好教師，販賣知識假貨的濫竽充數者愈來愈多。連蔡先生親自養育的北大在「實利主義」教育的巨大壓力下，也愈來愈向「專科化」的方向發展。各級領導忙於創收，忙於接待吃喝，機構的商業化、官僚化的結果是很少有人真正地（而不是形式主義地）關心科研與教學，最後，不可避免地導致了科研和教學的大幅度滑坡」。(〈校園風景中的永恆〉)**

如我前面所說的，教育問題的背後是整個中國社會、體制的問題。因此，在 90 年代中國大學教育中國家主義教育和實利主義教育的極端化發展，以培養「循規蹈矩的，標準化、規範化的官員、技術人員和職員」，使學生成為「國家和商業機器的齒輪與螺絲釘」為目標的工具化教育的盛行一時，實際上是整個國家所推行的「極端市場化的經濟路線和保守的政治路線」的一個反映。正因為如此，這樣的「極端之

國家主義教育」與「極端之實利主義教育」是不可能得到遏制的，它只會愈演愈烈。以後（1998年到今天）的中國大學教育的現實也證明了這一點，2000年後全面推行的教育「產業化」、「體制化」與「官僚化」的教育路線，更是將當年蔡先生早就警告過的這兩大極端之教育發展到登峰造極的地步，從而導致整個教育的大滑坡。因此，我們的批判與呼籲，不過是「反抗絕望」，而且我們也只能這樣繼續「絕望」地「反抗」下去。

關於大學教育的兩大功能的思考

但我們並沒有因此停止思考——畢竟思考是無法禁止的。在大學理念問題上，我的思考集中在一點：大學教育在民族精神、民族文化發展中應發揮什麼樣的作用，具有什麼功能？這也是從一個特定的角度來討論：「大學是幹什麼的？」

1. 積澱與傳承，大學的堅守精神

首先，大學教育擔負着民族文化與人類文明的積澱和傳承的任務。這又包含相互依存的兩個側面，一是知識的傳授，也就是將思想文化轉化為知識，並將其規範化和體制化；一是精神的傳遞。就拿我們現代文學這門學科來說，它是有一個形成和發展的過程的。它建立的基礎，首先是五四新文化運動開創的中國新文學的思想、文化、創作的實踐。這樣的實踐發展到一定程度，就要轉化、提升為知識，學術，成為一種精神資源，進入大學課堂，成為一門學科。也就是說，學科的形成就是將思想、文化的實踐成果轉化為知識，成為體系化、

規範化的學術與精神資源的過程。這樣的體系化、規範化的知識、學術和精神資源，作為一門課程進入課堂，就成為一種教育資源，通過教師的傳授與學生的學習，一代又一代地傳遞下去。可以說，現代文學就是通過中小學的語文教育，以及大學裏的我們這門學科的教學進入傳統，並在民族心靈上紮根的。而同學們到大學裏來，目的也很明確，就是要通過一門門的課程的學習，在教師的指導下，最廣泛的讀書，獲取知識，吸取最廣泛的精神資源，用民族文化和人類文明所創造的一切精神財富武裝自己，不僅學得專業知識，更為自己一生的精神成長打好底子，同時將民族文化和人類文明的基本經驗和精神傳統繼承與發揚下去。

大學的這樣一種「民族文化與人類文明的積澱和傳承」的功能與作用，就決定了大學的「保守性」特質。長期以來，我們不加分析地把「保守」作為一個貶義詞來使用，彷彿保守就意味着落後，守舊，因而就是愚昧，等等。這背後有一個「新比舊好，愈新愈好」的觀念，其實是大可質疑的。從知識發展的角度來說，是必須先有學習，繼承，借鑑，積累，而且在學習的初期，還有一個模仿，重複前人的過程，沒有「舊知」的積澱，絕不可能出「新知」。從精神發展的角度，就更是要有堅守，有些基本的東西是不能動的。其實，「保守」也就是「堅守」。從這一層面說，大學在民族、國家、社會的總體結構中，是一個民族文化傳統，民族精神的象徵，是堅守、保守文化傳統、民族精神的堡壘。在這個意義上，大學精神就是「堅守（保守）精神」。大學誠然不能脫離現實，但又必須和世風流俗保持一定的距離，即所謂遠離塵囂，保持乾淨，冷靜與清醒：它不但不能隨波逐流，更不能對歪風惡俗推波助瀾，而且應該起到社會清潔劑，清醒劑，中流砥柱的作用。尤其是在民族危難和社會失範的時期，大學的這樣的堅守精神就顯得特別的重要。

而我們現在所生活的，就是這樣的社會失範的時代。但也正是在我們這個時代裏，卻盛行着一個口號，叫做「與時俱進」，問題是它幾乎已經成了「國家意識形態」。這是典型的實用主義，其背後又隱含着虛無主義（除了時尚和利益，一切都不可信，不足靠，都可以在「與時俱進」的口號下放棄、拋棄）。這正是腐蝕着中國社會風氣和教育的兩大思潮。其在教育領域的表現和惡果，就是知識的實用化（拒絕一切和實用無關的知識）和精神的無操守（拒絕一切精神的追求與堅守）。這是一種真正的教育的墮落。

2. 質疑與創新，永遠的批判和創造精神

大學的作用、功能還有第二個方面，即要對社會發展的既定形態，對已有的文化、知識體系，以至人類本身，作不斷地反省、質疑與批判，並進行思想文化學術的新的創造；不僅要回答現實生活所提出的各種思想理論問題，更要回答未來中國以及人類發展的更根本的問題，思考看似與現實無關，卻是更帶原創性的所謂純理論（包括自然科學理論）的問題，以為民族、國家、人類社會的發展與變革，提供新的精神資源，提供新的思維，新的想像力與創造力。

這是大學功能中的「革命性」的方面。這同時也就決定了大學在關注社會和思想、文化的現實形態的同時，又要保持一定的距離。如一位學者所説，大學應和「現狀」（社會，政治，經濟，思想，文化，學術——的現狀）保持本質上的張力關係，保持某種懷疑的，批判的態勢，這才有新的創造的可能。——沒有批判（質疑和否定）就不會有創造（立新，建設），而批判的目的正是為了創造。至少説應該有一部分大學裏的教授和學者自覺地處於社會、學術的邊緣位置，以保持思想與學術的獨立性、超越性、徹底性與超前性，以及本質上的批判性與

創造性。大學裏對學生的培養和訓練，一個重要方面，就是要培養學生的逆向思維的能力，懷疑、批判的精神，不拘一格的想像力，獨立創造的精神與能力。大學是絕對不能成為「現狀」(無論是政治，社會的現狀，還是思想、學術的現狀) 的維護者，辯護者的，大學的基本精神就是魯迅所説的「永遠不滿足現狀的，永遠的批判和創造精神」。它和前述「堅守精神」相反相成，構成了「大學精神之魂」。

應該看到，當下我們正處在一個價值崩潰和混亂的時代，不僅我們每一個人，而且整個中國與世界都面臨着一個「價值理想，以至信仰的重建，文化重建」的任務。大學理應充分發揮自己的批判和創造功能，回應這樣的歷史性的要求。但在我們這裏卻恰恰相反，體制對大學的基本要求，就是要大學及大學裏的學者成為「現狀」的維護者與辯護士。所謂「教育為政治服務」,「教育為經濟服務」，以及大學裏的文科要為「國家決策服務」等等，都無一不在逼迫大學放棄作為其生命線的批判與創造功能。我在很多場合都反覆引用魯迅的兩篇文章的標題，説明當局對大學教授和知識分子的要求，就是八個字：一「同意」(對「黨和國家」的一切決策、理論、思想，都表示「擁護」、「支持」)，二「解釋」(運用自己的專業知識、術語將其理論化，學術化，合理化)，三「宣傳」(利用自己的話語權力向群眾和青年學生灌輸)，四「做戲」(自己內心相不相信都沒有關係，不是「信而從」，而是「怕和利用」，彼此都在「做戲」)。這是典型的「迫良為娼」，是對大學精神的踐踏，是從根本上瓦解、摧毀了大學的根基，我們説這些年中國經歷了教育的大崩潰，就是指此。

問題是，這樣的要求是得到有效的執行的。它已經直接影響到年輕的一代的教育，據我的觀察，中國的大學生、研究生中出現了一批

(當然不是全部)「做戲的虛無黨」，前面所說的實用主義、實利主義與虛無主義已經滲透其靈魂，他們很懂得如何配合體制，做各種表演，同時利用體制的力量，以最大限度地從中獲取自己的利益。而且這樣的人正在被培養成接班人。一切關心中國教育和中國社會未來發展的人們必須對此有一個清醒的認識和估計。

問題更在於，它是得到知識分子的主動、半主動的配合的。這乃是因為這樣的要求，是有相應的制度保證的。這就是這些年日見成熟的，我所說的「新科舉制度」。這是有一整套評價標準、競爭機制和操作程序的，如職稱的評定與競爭，學科帶頭人、人才工程的成員的評定與競爭，碩士點、博士點、重點學科、學術基地的評定與競爭，不同級別的科研項目的評定和競爭，不同級別的評獎的評定和競爭，等等。同學們都是大學中人，這其間的種種弊端，以至醜聞，都耳熟能詳，我就不多作分析了。我只想指出一點，這是典型的「請君入甕」，但它又是和每一個人的利益直接相關。最初是為獲得基本生存條件，不得不入，而一旦從中獲得好處，就會由無止境的利益衝動和欲望所驅動，入其中而得其樂，進而樂不思返，就真的被「收編」了。收編的代價就是放棄學術與精神的堅守，批判和創造，自動、半自動地拋棄大學精神和知識分子的職責與良知。——這就是我們正在上演，還會長期演下去「大學失精神，失靈魂」的悲劇，而許多場合已經變成鬧劇了。

我們現在就大學功能與作用問題作兩點小結。

3. 在相互矛盾、補充與制約中實現大學教育的生態平衡

首先，這些年，我們一直在談「創建第一流大學」，其實在我看來，真正的第一流的大學，就是能夠最大限度地發揮大學的兩大功

能，在民族和國家的思想文化結構裏，同時擔負着「學術、文化、精神的堡壘」和「新學術、新思想、新文化的發源地」的雙重重任的。在現代大學史上，五四時期的北京大學和抗戰時期的西南聯大都起到了這樣的作用。當然，我們也要看到，大學功能的這兩個方面，總的說來，自然是統一的，而且是相互滲透，很難截然分開的。但也存在某些緊張關係。如前所說，要完成思想、文化、學術的積澱和傳承，在一定程度上，需要將思想、文化轉化為知識、學術，並將其規範化和體制化；而新思想、新文化、新學術的創造，又是對既成的、被體制化的思想、文化、學術提出質疑與批判為前提的。這樣的「規範化，體制化」和「對規範、體制的突破」的雙重要求，就構成了大學與學院學術的內在緊張。大學教育實際上就是在這兩者的張力中進行的，是在相互矛盾和制約，相互補充中達到某種平衡，獲得比較健全的發展。事實上，大學教授是自然分為兩種類型的，一些教授是學問家，對傳統極其熟悉，如數家珍，雖然可能創造力有所欠缺，但能夠很好起知識的積澱和傳遞的作用，這樣的教授是絕對不能少的。但同時會另一批教授，他不斷對現有知識體系進行質疑，同時也試圖進行新的創造，自立新說，儘管並不成熟，但卻打開了一個新的思路，這樣的教授也是不可少的。作為學生，聽這兩類教授的課可能會有不同的感受：前者一般很有秩序，非常條理，合乎規範而有系統，有時略嫌枯燥，缺少創意；後者思想活躍，充滿活力，很能引發思考，但不太規範，合理性和荒誕性並存。學生們正可以從這兩類教授的相互比較與補充中，學到比一種類型、一個模式的教學更多的東西。這兩類教授彼此之間有時也會互有批評，前者常說後者不嚴謹，沒學問，後者老說前者知識陳舊，缺乏活力。其實正是說明了互補的必要。當然，校園裏的教授也不都是我們這裏所說的這麼極端，更大量的可能是複合

型的，但也都會有鮮明的個性，不同的治學方法，教學風格。我經常說，校園的林子裏什麼鳥都該有，不能讓學生只聽一種鳥鳴，這樣才能保持大學裏的「學術生態平衡」。

4. 大學獨立與思想、學術自由：大學的兩條生命線

這裏，實際上已經說到了我要總結的第二點：大學要真正發揮我所說的兩大功能和作用，是需要一定的前提和條件的，最重要的有兩條：一是「獨立」，二是「自由」。人們通常把大學視為「精神獨立和思想自由」的象徵，這是有道理的。

首先是「獨立」。這裏又有「精神獨立」和「體制獨立」兩個層面。其實我們在前面談到大學應該和社會、思想、文化、學術的「現狀」，和「世風流俗」保持一定距離，就已經隱含了大學所應採取的一定的超然的，獨立的立場。在某種程度上可以說，大學裏的教授、學者應該是「公共知識分子」，也就是說，他代表的是公共利益，堅守的是民族文化，人類文明中的普適性的價值理想，和個人的思想、學術追求，而絕不是國家的意志，也不是某個利益集團的利益，更要防止和拒絕自身成為一個利益集團。這樣才能保持精神的獨立。體制的獨立，除了學校和國家、政府的關係上要有更多的獨立性之外，涉及一個「校園民主」的問題，即學校裏的校長、教師、職員、工人和學生是否享有充分的民主權利，獨立自主權的問題。在某種意義上可以說，這正是中國大學教育所存在的帶有根源性的根本問題所在。前面所說的「極端之國家主義教育」和「極端之實利主義教育」，無論怎樣批評，都紋絲不動，而且變本加厲，原因就在高度集權的教育體制。這樣的等級授權的集權體制，以及所謂「黨委領導下的校長負責制」，都使大學喪失了

獨立性，形成了對大學自主權的嚴重干預和限制。同時使大學不可避免地體制化，官僚化，即人們通常所説的「衙門化」。行政權力的無所不至形成了對教師的學術權利、學術自由的嚴重干預。本來是教學主體的教師，特別是青年教師，才成了校園裏的「弱勢群體」。在官僚體制的腐蝕、誘惑作用下，高校裏的腐敗現象屢禁不止，使我們有理由提出這樣的問題：在中國的校園裏，是否有可能形成一個以權力作為支持和保護的，試圖佔盡大學資源（包括政治、思想、文化、學術、經濟諸方面）的既得利益集團，或者正在悄悄地產生？——這才是最值得憂慮的。

説起「自由」，人們自然要想起蔡校長當年在北大所實行的「兼容並包」的辦學方針。如蔡先生自己所説：

> 近代思想自由之公例，既被公認，能完全實現者，厥惟大學。大學教員所發揮之思想，不但不受任何宗教或政黨之拘束，亦不受任何著名學者之牽制。苟其確有所見，而言之成理，雖在一校中，兩相反對之學説，不妨同時並行，而一任學生比較而選擇，此大學之所以為大也。

我曾經討論過這樣一個問題：什麼是大學裏的「第一流的人才？」最重要的就是要有原創性與開拓性，同時，也就必然具有某種異端性。特別是開創思想與學術的新路的初期，他們必要向已被普遍認同，並多少被凝固化的「定論」與權威挑戰，在既定思想、學術秩序的維護者眼裏，他們的新思想、新學術都是「野狐禪」，是「胡思亂想」和「胡説八道」。這正是提醒我們，大學要培育、擁有第一流的人才，必須真正保證思想自由與學術無禁區，並實行「保護少數」的原則，要能夠容納甚

至鼓勵思想與學術的異端。不然的話，就有可能壓抑甚至扼殺最具有創造力的一流人才，而鼓勵循規蹈矩的平庸之才，並且形成不敢觸及思想與學術的重大問題，不敢獨立思考，謹小慎微、瞻前顧後、唯唯諾諾、人云亦云的委靡之風。這是我們的學術多年來缺少大格局、原創性，批判力、想像力、創造力不足的一個重要原因。

關於大學的理念問題，我們就談到這裏。下面談——

二、第二個問題：關於北大的傳統

這個問題也是北大百周年校慶前後提出來的。我這裏還保留着一份學生社團時事社的刊物：《時事》，這個社團和刊物很快被禁，所以今天保存下來，就很不容易了。重要的是這些北大學子所發出的聲音。時間是在 1997 年，也就是八九風波後八年，於是就有了這樣的痛心的反省和熱切的呼喚：「今天的北大，今天的北大青年似乎一下子推去了身上沉甸甸的責任，我們功利實用，我們胸無大志，我們冷漠，我們喪失了太多北大年輕人特有的品質，真正精粹的品質」，「時事社就是在這樣的危機的環境下誕生的。一群依舊充滿理想，一群依舊心懷天下，一群有着熱血與責任感的青年聚集在一起。他們只是想讓人知道，北大的青年依舊把自己和整個社會接連在一起，依舊用一雙雙年輕熱情的眼睛關注着民族的命運，依舊全身心的為這個國家的前途而思考」，「時事社為你，為北大，為中國撐起一方理想主義的天空，讓你聽到真北大的聲音，讓你感受到多少年來鼓舞了一代又一代青年的真北大的精神！」

儘管在百年校慶前後，在北大確實發動了一個以「尋找蔡校長，尋找北大真聲音」為中心的民間紀念活動，師生們自編《蔡元培》話劇

並上演，又舉行了多場蔡校長教育思想的報告會，並最後彙集出版了《校園風景中的永恆》一書，但這些聲音，很快就被前面所說的極端之國家主義教育和極端之實利主義的教育浪潮所淹沒了，這篇時事社編輯部的文章，後來我收入了《走近北大》(四川人民出版社，2000 年出版)，卻沒有任何反響。

現在是 2002 年，距離 1997 年，又過了五年的時光。我們今天再來談北大傳統，它能得到北大學子的心靈的回應嗎？

我還是從歷史說起，從我們的蔡校長說起。

「讀書不忘救國，救國不忘讀書」

據一位外國學者分析，蔡先生對北大的期待，就存在着矛盾的兩個方面：一方面，他期待北大成為一個「獻身學術研究和自我修養的一個封閉的聖地」，與社會隔絕，靜心做學問。—— 我們在前面談到大學的兩大功能，也談到了大學必須和社會現狀和世俗保持一定的距離，這樣才能使大學真正富有堅守精神與批判、創造精神。但這樣的堅守、批判與創造，又無不是對現實問題的回應，也就必然要有現實關懷作為其前提。蔡先生更是期待大學 (特別是北京大學) 能夠擔負起「指導社會」的作用，即蔡先生所說，「教育指導社會，而非隨逐社會也」。因此，他支持北大的老師辦《新青年》，學生辦《新潮》，通過現代傳媒把北大校園裏的思想傳播到社會中去。他還提倡平民教育，鼓勵學生走出校門，對平民進行宣傳、教育。他想通過這些方式，把北大的校園文化轉化為社會文化。這背後的理念就是知識分子應該對國家和社會發揮領導作用。在蔡先生看來，這正是中國的「清流傳統」:「往昔昏濁之世，必有一部分之清流，與敝俗奮鬥，如東漢之黨人，南宋之道

學，明季之東林」。這就是說，作為北大校長，蔡先生既想把校門關起來，成為一個封閉的學術聖地，又想打開校門去影響社會。他的初衷是希望這種影響限制在思想、文化、學術範圍內，期待北大僅僅成為思想、文化、學術中心，最好不要干預政治。但思想學術和政治有時就很難區分，想把影響限制在思想學術的範圍，和政治拉開距離，這在中國現實中幾乎是不可能的。到最關鍵的時刻，連蔡先生自己都要發動學生去干預政治。

據現在看到的材料，1919年5月2日深夜，外交部長秘密派人告訴蔡先生，說北洋政府已經決定在巴黎和約上簽字，情況萬分緊急，蔡先生只得發動學生上街遊行：可以說「五四學生愛國運動」這把火就是蔡先生點起來的。這也就是蔡先生陷入極度矛盾中。所以，當被捕學生一旦被釋放，他就立刻提出「讀書不忘救國，救國不忘讀書」，重申「以研究學問為第一責任」，「使大學為最高文化中心」，並告戒學生：「諸喚醒國民只任務，至矣，盡矣，無以復加矣」，萬不可為「參加大多數國民政治運動之故而絕對犧牲」自己的學業，要求學生回到課堂埋頭讀書。而學生的回答卻是：「奈何生居中國，感於國難，遂迫而犧牲神聖學術之光明，以從事愛國運動」，在學生看來，國難當頭，熱血青年不可能「兩耳不聞窗外事」。——這大概就是校長和學生在認識和選擇上的錯位吧。

這裏所謂「讀書」與「救國」之間的兩難選擇，在某種程度上是反映了教育和政治之間的複雜關係的。胡適一語點破了在中國現實境域中矛盾的焦點所在：「凡在變態的社會與國家內，政治太腐敗了，而無代表民意的機關存在着；那麼，干預政治的責任必然落在青年學生身上了」，「如果在常態的社會和國家內，國家政治，非常清明，且有各

種代表民意的機關存在着，青年學生就無需干預政治了，政治的責任就要落在一般中年人的身上了」（《五四運動紀念》）。問題是，我們必須長期面對這樣的現實：在建立健全的現代民主政治體制之前，青年學生的干預政治，發揮其先鋒和橋樑作用，是不可避免的；同時也必要付出相應的代價。——這個問題，我們在下面再詳談。

北大歷史上的三次輝煌

作為這樣的干預的正面影響，北大歷史上出現了三次輝煌。第一次是 1917 年至 1919 年間，蔡元培校長領導下的北大，作為獨立知識分子的自由集合體，成為五四運動（它包括新文化運動與學生愛國運動兩個部分）的中心和發源地，開創了中國現代思想、文化的新的時代。這是人們所熟知，並得到公認的，可以不多說。第二次卻被強制遺忘了：那是 1957 年夏季，北大人發動的「五一九民主運動」（因 5 月 19 日這一天北大學生自發開闢「民主牆」而得名）。運動的發動者明確指出，這是一次「群眾在擁護社會主義的前提下，自下而上地爭取擴大社會主義民主的政治運動」，提出了「要真正的社會主義」的口號，「我們有了一個社會主義的工業化，還應有一個社會主義的民主化」的思想，確立了「擴大民主，健全法制」的具體目標。同時，這也是一次「爭取思想解放的啟蒙運動」，運動中再一次重申五四提出的「重新估定價值」的口號，並且展開了對新的歷史條件下出現新的國民性的弱點的批判。1957 年的北大民主運動既是五四運動的繼承和發展，又是 80 年代的思想解放運動和經濟、政治改革的先聲。而 1989 年的「六四運動」所進行的「反特權，爭民主」的鬥爭，更可以視為「五一九民主運動」的繼承和發展，而且也有了相似的命運。

歷史的鏈條就是這樣連接起來的。記得美國著名的哲學家、教育家杜威對蔡先生有一個評價:「以一個校長的身份領導那個大學，並對那個民族、一個時代起到轉折作用的，除了蔡元培，恐怕還找不出第二個」。這同時可以視為對北大的評價：一所大學，在一個世紀中，能夠先後三次對自己民族、國家的政治、思想、文化的發展，社會的變革，歷史的進程產生直接與深遠的影響，確實罕見，稱之為「世紀輝煌」是一點也不過分的。北大也因此確立了它在中國現代歷史上，國家政治、思想、文化生活中，特別是國人心目中的崇高地位，幾乎成了社會變革與歷史進步的象徵和希望所在。在我看來，這可能是一個不堪重負的「光榮」，北大及北大人似應以一種較為灑脫的態度對待之。

最重要的是北大精神傳統

這裏，我想向大家介紹我在 1994 年所寫的一篇〈關於北大歷史命運的思考〉，因為話題比較敏感，寫出來沒有發表，以後大概也發表不了，那麼，就趁這最後的講課的機會，讀給大家聽，也算是一次發表吧 ——

中國有所北京大學。

北京大學有顆「啟明星」。

我欣然，慰然，甚至有幾分得意。

這是我在「六四」以後，為北京大學中文系的一個學生刊物寫的題辭。委婉的詞句中的意思仍是明確的：儘管有人想千方百計地消滅北京大學，至少要使其名存實亡 —— 當時當局採取的種種措施，例如，宣布北京大學新生必須軍訓；削減當年北京大學招

生名額；推遲北京大學開學的時間，等等，都無不包含着這樣的意圖。現在，這些氣急敗壞之下作出的驚人之舉，似乎已經為人們所忘卻，其實是應該載入中國教育史冊，至少是北京大學校史的——，但北京大學仍然以自己的存在嘲弄着這些倒行逆施者；而且只要北京大學不倒，中國就有希望。

這幾乎代表了所有的中國人（甚至是普通老百姓）在「六四」以後的共同信念。

但這信念的合理性有限的，至少是值得反思的。

不錯，「六四」愛國學生運動再一次把北京大學及青年學生推到了中國歷史舞台的中心位置；北大也因此有了繼「五四」愛國學生運動與新文化運動之後再一次輝煌。一所大學在一個世紀內能夠有兩次舉國（以至舉世）矚目的輝煌，確實罕見，也足以使北大師生感到自豪。（註：此文寫於 1994 年，當時還沒有意識到 1957 年那場民主運動的意義，所以只談兩次輝煌）

但也許這是最後一次輝煌。

應該清醒地看到，兩次輝煌都是政治與意識形態中心的產物。北京大學之所以成為萬眾嚮往的精神「聖地」，成為某種精神（文化）的象徵，是與人們渴望有一個政治與意識形態的中心的心理聯繫在一起的。因此，每一次輝煌的外在表現都是一種精神力量的空前高漲，神聖化，群眾的狂歡激情，以及群眾意志的高度集中、統一，以至導致整個社會生活的政治化、意識形態化與劃一化。

這正是預伏着危機，並且是不可能持久的。

而因此形成的北大人的「天賦精英」與「北大中心主義」的意識，其負面作用，是不能不引起警戒與反省的。

隨着經濟生活的中心化，隨着地方政治、經濟、文化的強化與多元發展，北京大學憑藉地處首善之區而獲得的天然中心地位遇到強有力的挑戰，是必然的。至少北京大學的學生再也不能扮演「登高一呼應者雲集」的英雄角色。

在這種情形下，北京大學學生自身「天下精英捨我其誰」意識的淡化，政治意識的淡化，更是無可避免。

北京大學也並非無可作為。它應該在建立新的學術品格，以及更自由的思考，更基本的人文精神（理想）的建造上，尋找自己新的歷史位置與用武之地。在社會生活日益物質化的新的歷史條件下，北京大學（也許還應該有更多的有條件的大學，例如各省的中心大學）可以而且應該在更廣泛的範圍與意義上發揮自己的「精神聖地」的作用。

北京大學依然擁有自己的雄厚的傳統資源。它的「兼收並蓄」，容納多元思想文化自由發展的寬容精神，將在新的歷史時代顯示出新的生命活力。它自身也應以這種「拿來一切」的寬闊胸襟與平等態度，積極參加學術、思想、文化競爭。優勢地位不可自封，也不能先定，但卻可以、而且應該爭取。

這是一個新的歷史起跑線。北京大學應該放下歷史包袱，重新清醒認識自身，把握住自己可以做什麼，不能做什麼，以便於輕裝前進。

1994 年 10 月 1 日夜寫於漢城韓國外國語大學專家宿舍

這裏所提出「如何看待北大的光榮傳統」以及「在新的歷史條件下，如何繼承、發揚傳統，並找到自己的位置」這些問題，都是今天的北大學生，也就是在座的諸位所應該認真思考的。我只想強調一點：重要的，也是更應該牢牢地把握住的，是這些輝煌的歷史瞬間所顯現，所培育的北大精神傳統。

對這一精神傳統，人們（包括北大人）有着不同的理解和闡釋，這是很正常的。同時也就會有不同看法之間的爭論，這也是正常的。對這些年流行的一些說法，我覺得就很有加以辨析的必要。比如有人說，北大的傳統就是傳播馬克思主義的革命傳統。有的人還說得更徹底：正因為如此，在馬克思主義已經成為國家指導思想的今天，再談北大的傳統是「兼容並包」，不但沒有必要，而且是有害的了。這種說法，似乎也有事實依據：確實在蔡先生所提倡的「兼容並包」的方針下，當時還被視為「洪水猛獸」的馬克思主義才得以在北大傳播，並影響到全國，這構成了北大傳統的一個重要方面。但把北大傳統只歸結為「馬克思主義的革命傳統」，不僅會以偏概全，而且會遮蔽也是以北大為起源的其他思想傳統，閹割了北大「精神自由」傳統，如果進一步只准一家獨佔，而不能「兼容」他家，那就更是背道而馳了。於是又有人鼓吹「北大的傳統，就是自由主義的傳統」，這似乎也有事實根據：以胡適為代表的自由主義知識分子在北大確實有深遠的影響；但這同樣是貶低，以至否定另外一些人，如陳獨秀、李大釗、魯迅等知識分子對北大同樣深遠的影響為前提的，仍然是對北大「兼容並包」傳統的一個閹割，而其背後的「爭正統、建法統」的心態和意圖，是更值得警惕的。

還有人説，北大的五四傳統就是「愛國傳統」，這也是似是而非：我們所説的「五四」，其實是包括五四新文化運動和五四愛國學生運動兩個方面的。學生運動中所提出的「外爭國權，內懲國賊」口號，其愛國主義的立場自是相當鮮明，而新文化運動也顯然存在「愛國救亡」的思想背景。但另一個事實卻是不能忘記和抹殺的：五四先驅者還同時展開了對打着愛國主義旗號的國家主義思潮的批判。陳獨秀甚至提出了「我們應不應該愛國」這樣的問題來進行討論，他指出，「愛國大部分是感情的產物，容易陷入「盲動」，「往往失去了理性」而被利用。他還寫文章提醒國人，要拒絕藉口國家利益至上而要求人民放棄「自由權利與幸福」，「供其犧牲」的蠱惑。正是出於對在愛國的口號下對人的自由與權利的剝奪的警惕，李大釗才着重提出：「我們應該承認愛人的運動比愛國的運動更重」。這對我們也是一個提醒：把五四傳統、北大精神簡單地歸結為「愛國主義」，是有可能蘊含着某些危險的。還有一種説法，五四傳統、北大精神就是「科學精神」。我在中文系的一次講話中就指出，這也是一種閹割：「科學」與「民主」是五四傳統、北大精神的兩個不可分割的基本側面。科學的發展必須以一定的民主為前提，而科學一旦與民主分離，就會產生極為嚴重的後果。魯迅早就指出，電的發明，既可以用來造福人民，也可以作為殘害人的生命的工具，給人類帶來無窮的禍害。而民主一旦離開了科學理性精神，也同樣會帶來災難。在今天的中國，只談科學而諱言民主，究竟意味着什麼，大家是可以看得很清楚的。因此，我在中文系的講話最後提醒説，在紀念五四，談到北大精神時，會聽到各式各樣的説法，大家一定要堅持獨立思考，最好自己去讀一些原始材料，自己研究，自己辨別，得出自己的結論。

現在談談我對北大精神的一個理解——當然，這是可以討論的。在很多場合，我都把我所理解的北大精神，概括為八個字，即「獨立，自由，批判，創造」的精神。這和人們通常說的「兼容並包，思想自由，獨立人格」的北大傳統，「科學與民主」的北大傳統，在精神上是一致的，它更是從我們前面所討論的大學的兩大功能出發，強調北大所開創的現代知識分子的基本品格。這首先是一種政治、社會、思想、文化的立場與態度——作為一個獨立、自由的知識分子，懷着終極性的彼岸關懷和理想，對此岸現實政治、社會、體制、現行觀念、價值體系……進行不斷地批判，又為社會與思想文化的發展提出極富創造性與想像力的前瞻性的理想，從而成為魯迅所說的「常與黑暗勢力抗戰的」、「常為新的改進運動的先鋒」。同時，這也是一種學術的立場與態度——強調學術自身的獨立性，追求作為學術研究的必要前提的個體的精神自由，堅持同樣是創造性的學術活動前提的懷疑主義和批判精神（包括對自身的懷疑和批判）。因此，「獨立，自由，批判，創造」，既是北大的思想、精神傳統，也是北大的學術傳統。——我這樣講，也是有感而發的。因為人們總把北大的思想傳統與學術傳統分割以至對立起來：前些年，人們只談北大思想、精神傳統，而忽略北大學術傳統；這些年，包括在北大百年校慶期間，總有些人只談北大學術傳統，而避談或極力淡化北大思想、精神傳統，而所談的「學術傳統」也限於學風問題，而避談其內在精神。這可能都會妨礙我們對北大精神的理解與繼承。

北大百年光榮與百年恥辱

我們在前面談到北大的三次輝煌時，提到學生干預政治，是要付出代價的。我在這裏再做一些說明和發揮。青年學生的干預政治，一

種「青春政治」，本身即會產生許多嚴重的問題，當年魯迅先生就曾針對由激情煥發起來的青年學生的群眾運動易陷於非理性，而提醒「點火的青年」，一定要對群眾「竭力啟發明白的理性」（〈雜憶〉）；魯迅更是一再地呼籲，不要「赤身上陣」、「虛擲生命」，對輕言「犧牲」者保持高度的警惕（〈空談〉）。充滿政治激情，而毫無政治經驗的、不成熟的青年學生，在複雜的政治鬥爭中，是很容易被某種勢力利用的。這在北大的百年歷史中，是有過慘痛的教訓的。我說的是被稱為「史無前例」的文化大革命。從表面上看，北大也是文化大革命的「發源地」，但那張被毛澤東稱為「第一張馬列主義大字報」卻是被操縱的。問題是，有那麼多的北大人，如此狂熱地捲入，並且在捲入過程中出現了大量的令人髮指的暴行，從而構成了北大歷史上最黑暗的一頁。這是不能回避的，也是應該認真總結經驗教訓的。其中最重要的一條，就是魯迅說的，要在政治參與中注入科學的理性精神，堅持獨立思考，懷疑、批判精神（包括自我懷疑和批判），民主意識，對個體精神自由的尊重和保護，也就是將我們前面所說的「獨立，自由，批判，創造」的北大精神，真正貫徹到政治參與中。這樣在複雜的政治鬥爭中我們才能始終保持獨立與清醒。

由此而引發出來的問題是：我們應該怎樣看待和分析北大的歷史，這也是北大百年校慶時爭論的一個焦點。我在一篇文章裏，這樣寫道：

> **我們在回顧北大百年歷史時，有意無意地回避了許多東西。我們高談北大的光榮，卻不敢觸及同樣驚心動魄的北大恥辱；我們一廂情願地描繪了一個「一路凱歌行進」的百年輝煌，卻閉眼不承認**

> 前進路途中的坎坷、曲折、倒退與失誤；我們用鮮花（有的竟是假製的紙花）與甜膩的歌唱掩蓋了歷史的血腥與污穢！而更無情的事實，還在於我們在片面描述，以至曲解、閹割歷史時，實際上正是在掩蓋現實北大的種種矛盾，諸多黑暗與醜惡！（《北大百年：光榮與恥辱》）

我們說過，懷疑與批判精神是北大的一個傳統；現在的問題是：這樣的懷疑、批判是否適用於北大自身？我在當時引起很大反響的《想起七十六年前的紀念》一文中所強調的，就是要把「校慶」變成一個「自我反省、批判」，而不是一味「歌功頌德」，自我陶醉。問題是，這樣的「歌功頌德」不僅會掩蓋歷史的錯誤與血腥，而且還會按掌權者的意志描述歷史，掩蓋了歷史的真正的光榮：事實上，在北大百周年紀念中，就把我們前面說的北大「第二次輝煌」：1957 年的「五一九民主運動」遮蔽了。因此，如果我們真的要走進北大真實的歷史（這是繼承北大傳統的一個前提），就不但要了解北大百年光榮，而且要正視北大百年恥辱；同時，還要善於識別真與假。

這都是我們必須正視的：蔡先生的教育理想在北大的現實實現也是有限的，短暫的，或許只有蔡先生實際主校的那七年間（1917–1923 年）。我們說的北大「民主，自由，寬容」的精神天地，是作為一種象徵，作為努力奮鬥的目標，而存在於每一個北大人的心靈深處的：它其實是我們共同的夢想。而在輝煌之後，常常是黑夜。我曾經說過，當北大「五一九民主運動」的先驅者們被監禁，流放時，北大就進入了自己歷史的黑暗期。而在「六四」以後，北大更籠罩在一片恐怖之中。校方悍然宣布三項指示：「醜話說在前頭：校園各處都安排有監聽器和

攝相機，一切活動都在我們監控之中」，「槍打出頭鳥」，「現在就要算賬」。我在一篇文章裏這樣寫道：

> 於是，我無論走到哪裏，都感到有一雙當年「狂人」見到過的「白而且硬」的魚也似的眼睛在盯着我，我毛骨悚然，為恐懼感所攫。而且真的有一次，我正在上課，突然一聲大吼：「你出來！」走出大門，一群彪形大漢堵在門口，説是要「檢查教學秩序」，戰戰競競好不容易將他們敷衍走了，卻無法繼續上課，總覺得有一雙眼睛在監視，並從此失去了安全感。《〈刪餘集〉前言》

——這都是北大的歷史，不能忘卻的歷史。

我還要説的是，在北大「獨立，自由，批判，創造」精神的哺育下，北大確實出現了一批又一批傑出的人才，真的知識分子，從而構成了北大傳統的正面。但同時也存在着大量的屈從於強權政治、經濟、文化、教育的奴隸，以及企圖從中分得一杯羹的奴才，這樣的假知識分子的負面傳統，也是代代相傳的。問題的複雜性和尖銳性還在於，我們這裏對真、假知識分子及其傳統的明確劃分，是就北大發展歷史的總體趨向而言的，具體到每一個北大師生的個體生命，就呈現出某種模糊的狀態：不僅會有昔日的獨立的，自由的知識分子後來變成奴隸，以至奴才；也有曾經是奴隸、奴才，後來又覺醒了的。事實上，每一個歷史時期，時刻，在重大問題上，每一個北大人，都會面臨這樣的問題：你繼承北大的什麼傳統，作一個「獨立，自由，批判，創造」的知識分子，還是作奴隸和奴才？

這些問題，不僅是歷史的追問，也是現實的拷問。當然，對在座的諸位年輕的北大人來説，首先要做的，是要了解北大的真實的歷

史。我說過：「正是光明的北大，與黑暗的北大，兩者的相互搏鬥，影響和滲透，構成了北大歷史的百年光榮和百年恥辱，忽略任何一面，都得不到北大歷史的真實」。而如何看待北大的歷史，又是和我們每一個北大人的現實選擇相關聯的。最後會歸結為一個問題：你要作怎樣的「北大人」，也就是你要作怎樣一個「人」？

這樣的討論，也許太嚴肅了。那麼，我們換一個話題：看看北大歷史上最有名的兩位文科教師，也是中國影響最大的知識分子胡適和魯迅，對北大傳統有什麼看法，對北大學子有什麼期待？

胡適：做「為中國造歷史，為文化開新紀元的學閥」

我們先說胡適，看他在北大的兩次演講。

在 1920 年北京大學開學典禮上，胡適明確地提出，北大要真正成為「新思潮的先驅」、「新文學的中心」，必須「從現在這種淺薄的『傳播』事業，回到一種『提高』的研究工夫」。他說：

> **若有人罵北大不活動，不要管他；若有人罵北大不熱心，不要管他。但若有人說北大的程度不高，學生的學問不好，學風不好，那才是真正的恥辱！我希望諸位要洗刷了它。我不希望北大來做那淺薄的「普及」運動，我希望北大的同人一齊用全力向「提高」這方面做功夫。研討創造文化、學術及思想，惟有真提高才能真普及。（〈普及與提高〉）**

1921 年北大的開學典禮上，胡適又有一個講話，談到「年來因有種種的風潮，學校的生命幾致不能維持，故考試不嚴，紀律也很難照

顧得周到」，因此強調要「嚴格考試」和加強紀律。接着又針對「外界人說我們是學閥」，講了這樣一番話：

> 我想要做學閥，必須造成像軍閥、財閥一樣可怕的有用的勢力，能在人民的思想上發生重大的影響；……所以我們一方面要做蔡校長所說的為知識而知識的精神，另一方面要造成有實力的為中國造歷史，為文化開新紀元的學閥，這才是我們理想的目的。（〈在北大開學典禮上的講話〉）。

胡適對北大學生的期待，顯然有兩個重點：一是要以「為知識而知識」的精神，下「提高」的研究功夫，「創造文化、學術及思想」，為此，必須建立嚴格的制度與紀律，致力於學院化、體制化的建設工作。這樣的努力和追求，就使得胡適成為中國現代學院派的最主要的代表，他是期待北大走向學院化的道路的。前面我們說到，蔡元培對北大的定位原來有兩個方面，一是「獻身學術研究個人修養的封閉的聖地」，一是「政治文化活動中心」，這構成了一個矛盾。現在胡適的主張，就是要取消後一個功能，希望北大遠離政治，使北大成為純粹的「研究學問的機關」，北大傳統也主要的是一個學術傳統——他依然強調學術的獨立與自由。但胡適其意又不僅在學術，而是要通過學術造成一種「像軍閥、財閥一樣的可怕的有用的勢力」，借學術「實力」來影響社會，「在人民思想上發生重大影響」，即為「天下師」，進而取得政治權力，為「國師」，「為中國歷史造歷史，為文化開新紀元」。所以他的遠離政治，主要是遠離民間反抗政治，而最終還是要進入國家政治體制，推行精英政治的。因此，他對北大學生的期待，不是一般的專家，而是有「勢力」的「學閥」，而且有可能要當「領袖」，用我們今天的話來說，就是培養「精英」，技術、文化精英和政治精英，而這兩者又是可以轉化的。

魯迅：不妨做「泥土」，北大應「常為新的，改革運動的先鋒」

魯迅沒有對北大學生作過演講。這和他在北大的地位有關：他不像胡適那樣，處於北大的中心位置，有指導學生的責任；他只是講一兩點鐘課的兼職講師，一般不對北大說三道四，只是北大二十七周年校慶時，應學生會之約，寫了篇〈我觀北大〉。

但魯迅有幾次在其他學校的演講，寄語青年學子，也應該包括北大學生在內吧。一次是在北師大附中，題目叫〈未有天才之前〉，其中有這樣一些話：「在座的諸君，料來也是十之九願有天才的產生罷」，但天才是「由可以使天才生長的民眾產生，長育出來的」，「沒有這種民眾，就沒有天才」；而「天才大半是天賦的；獨有培養天才的泥土，似乎大家都可以做。做泥土的功效，比要求天才還貼近」；而做「泥土」也不容易，它要「擴大了精神，就是要收納新潮，脫離舊套，能夠容納，了解將來產生的天才；又要不怕做小事業」；「泥土和天才比，當然是不足齒數的，然而不是堅苦卓絕者，怕也不容易做」。

魯迅的這段「寄語」有幾點很可注意：其一，他並不否認「天才」，但他更關注的是使天才得以產生的，作為社會、文化根基的「民眾」，這樣的「平民」立場與眼光，顯然不同於胡適的「精英」立場與眼光。其二，作為一個教育者，他在和青年討論人生目標的選擇的時候，更關注的是如何確立「大家都可以做」的更為「貼切」的目標，而不是少數具有天賦的學生的選擇。因此，他實際上是提醒年輕人要以「平常心」看待自己和人生，而不要陷於浪漫主義的英雄夢中。其三，魯迅其實是把自己也擺了進去的，他給自己的定位，也是做「常人」、「俗人」，也即「泥土」，他絕沒有胡適那樣的做「國師」、「天下師」的情結，他甚

至拒絕做年青人的「導師」。其四，但他並沒有降低對青年人和自己的要求，他説的「泥土」是能夠「收納新潮，脱離舊套」的「泥土」，按我的理解也是具有「獨立，自由，批判，創造精神」的現代知識分子，同時還「不怕做小事情」，這是一個很高的目標，魯迅稱之為「堅苦卓絕者」，這也是一個很高的評價。

1927年，魯迅在中山大學開學典禮上有一個〈致語〉，講到當時的大學生活：「現在，四近沒有炮火，沒有鞭笞，沒有壓制，於是也就沒有反抗，沒有革命」，學生們「在平靜的空氣中，度着探求學術的生活」。魯迅提醒説：「但這平靜的空氣，必須為革命的精神所瀰漫；這精神則如日光，永永放射，永遠弗到」。否則，「中山大學也還是無意義。不過是國內添了許多好看的頭銜」。

魯迅在這裏把「革命」與「大學」、「學術」聯繫起來，是有着深刻意義的。他所説的「革命」，就是我們前面所分析的「永遠不滿足現狀，永遠的懷疑、批判、創造」的大學精神，也就是魯迅所要強調，並提醒人們注意的是大學的革命性功能。魯迅顯然並不反對學生「在平靜的空氣中，度着探求學術的生活」，這樣的「平靜」本也是正常的學習與研究的必要條件；但魯迅確實看到了「平靜的空氣」可能潛在的危險：一旦凝固下來，就會形成自我封閉，完全脱離了實際生活，失去了鮮活的思想的碰撞，衝擊，校園裏的師生就陷入了「無問題」也就「無思考」的狀態，逐漸喪失了批判與創造的衝動與能力，導致精神的平庸和學術的萎縮和委瑣，而所培養出來的人才，如果都是一些塞滿了知識，精神卻是畸形的所謂「專家」、「教授」，那確實「不過是國內添了許多好看的頭銜」。這樣的大學教育是「無意義」的。

於是，我們也就懂得了魯迅的「北大觀」。魯迅在他的〈我觀北大〉的文章裏，一開頭就說，有人指他為「北大派」，他的回答是：「北大派麼？就是北大派！怎麼樣呢？」—— 我想，在座的北大同學聽了這話，會有一種說不出的親切感。魯迅說：「我覺得北大也並不壞」，他珍惜的是，北大有一種精神。什麼精神呢？魯迅說了兩句話：「第一，北大是常為新的，改進的運動的先鋒」，「第二，北大是常與黑暗勢力抗戰的，即使只有自己」。我們先看第二點。魯迅舉出的例子是：1923 年和 1925 年，北大因為北洋軍閥政府的教育總長在教育上倒行逆施，而先後兩次宣布與教育部脫離關係，這就是「常與黑暗勢力抗戰」，也就是捍衛了我們在前面所說的，作為大學教育的生命線的「教育的獨立性」，這確實極為難得，甚至是絕無僅有的。再看第一點：「北大是常為新的，改進運動的先鋒」，這正是和魯迅對大學的「革命」功能的強調相一致的。這裏所說的「新的，改進運動」，我理解應該包括兩個方面，一要堅持思想、文化、學術上的不斷的「新的改進」即新的批判與新的創造；二是要和「新的，改進」的社會、政治、思想、文化實際運動保持聯繫，以不斷獲取新的思想活力。而其中的一個關鍵，就是要堅持前面所說的，大學教育的另一條生命線：「思想、學術的自由」。

我已經盡可能如實地把胡適與魯迅對北大傳統的理解，對北大學子的期待，介紹給諸位了。可以看出，他們的意見是不一致的，這其實是顯示了兩種類型的中國現代知識分子的不同選擇的；但他們也有一致之處，比如都強調思想與學術的自由，要創造「新文化」，等等。同學們作為今天的北大學子，對這兩位老北大的師長的同和不同的期待，如何看待，作出怎樣的回應，是你們自己的事。在認真的思考中，將形成每一個北大人自己的北大觀，自己的北大期待，而這樣的北大期待，某種程度上，也是一個自我期待，自我選擇。

三、第三個問題：我對北大的期待

北大失精神：不可回避的現實

我想從現在喊得最響亮的一個口號說起：要把北大辦成「世界第一流大學」，這已經成為北大的奮鬥目標了。但在我看來，恰恰是應該質疑的。

首先，這裏所說的「世界」是一個什麼概念？當年周作人寫過一篇文章，叫〈北大的支路〉，說北大在「大家只知道尊重英文的時代」，「添設德法俄日各文學系」，以後又開設朝鮮、蒙古語班，這都是中國教育界、學術界的「重大事件」。為什麼「重大」呢？因為它顯示的是一個「兼容並包」的「大世界」觀：不僅是美國，還有其他西方國家，更有東方世界。但以後的「世界」就變得愈來愈狹窄了。我50年代上北大時，入學通知書上就寫着：祝賀你考取了「東方莫斯科大學——北京大學」。那時候的「世界第一流大學」就是「莫斯科大學」，北大以此為奮鬥目標，也進行了「一邊倒」的教育改革，結果導致了北大自身傳統的強制切斷。現在歷史似乎又在重演：據說這是一個「全球化就是美國化」的時代，美國的教育代表了世界一流水平和發展潮流，看來北大又要以成為「東方的哈佛大學」作為自己的奮鬥目標了。這是十分危險的。這可能導致中國大學教育，北大教育獨立自主性的喪失。

強調中國教育的獨立自主，當然不是拒絕接受外國的教育經驗，但這裏有三條線：一，必須是多元的吸取，而不能只限於某個單一的資源。二，必須吸取其「根柢」，即普適性的人類文明的結晶，而不是枝葉。事實上，我們這裏反覆討論的「教育獨立，思想、學術自

由」的思想，就是蔡元培先生那一代人吸取了西方教育的經驗，並和中國教育實踐結合的一個結晶，它是具有普適性的。而我們恰恰拒絕接受，或只在口頭上承認，不能變為實踐。這樣大談「世界第一流大學」，無異於南轅北轍。

這就談到了第三個方面：必須重視本國的教育資源。這不僅有中國古代的教育資源，更包括了中國現代教育百年的經驗，其中就有我們這裏講的北大傳統，我實在擔心，如果我們用「大換血」的方式來進行「改革」，很可能把北大那一點老底子都「改」掉了。我這裏隨便舉個例子，都說老北大治學有一股「散漫」之風，據說這就意味着「無效率」，不適應競爭社會的要求，必須改革。在我看來，這恰恰是北大之為北大，北大能出人才的原因之一。因為其背後不僅有着學術自由的理念，即放任學者按照自己的興趣和性情，在沒有任何外在干預與壓力下，做自己的學問；而且也包含着對學術邏輯的深刻理解與尊重：學術（至少是人文科學）是不能急功近利，不能求速效，不能以數量計，不能「計畫生產和組織」的，而且大多數情況下，都是個人的獨立、自由的精神勞動。所謂「散漫」，看似漫不經心，其實是一種沉潛狀態，是在淡泊名利，不急不躁的心態下，潛入生命和學術的深處，進行自由無羈的探討和創造。這樣做出來的學問，看似無用，卻有大用，看似無效（率），其實有大效、真效。我在和一些外國學者與留學生的接觸中，他們中許多人都對北大看似鬆懈，實則給教師的學術研究留下較大的空間，比較充裕的時間的學術環境，以及我們師生之間亦師亦友的關係（這也是中國古代教育的傳統），表示十分傾慕；據說在他們那裏，在競爭的壓力下，已很難按自己的意願從容地做學問，師生之間的關係已經愈來愈商業化了。我們當然反對「幹好幹壞都一樣」

的大鍋飯現象，需要有壓力與競爭；但這必須是學術的壓力和競爭，不能靠政治的壓力和競爭，也不能簡單地將商業競爭規則用於學術，以市場上的需求來要求和評價學術。在學術競爭方面，北大也有自己的經驗。我在北大工作二十多年，就時刻感到來自學術和教學的壓力和競爭，從不敢有半點鬆懈，而無需政治和經濟的壓力或誘惑。

這裏，實際上是提出了一個重大問題：能不能用政治的邏輯，經濟的邏輯來治理學校，指導教育改革？它將導致什麼結果？我們有過，現在依然有太多的政治干預，近年來無所不至的行政干預，更是使得北大愈來愈體制化，官僚化；現在，又在「創辦世界一流大學」的口號下，用經濟的邏輯，資本、市場的邏輯改造北大，使北大愈來愈商業化。而恰恰丟掉了思想的邏輯，學術的邏輯，教育的邏輯。正是在這大學體制化，官僚化，商業化的過程中，教育獨立，思想與學術自由這大學教育的兩大生命線，受到了根本性的摧毀，北大「獨立，自由，批判，創造」的思想傳統，學術傳統，都受到了根本性的破壞。總有些力量想「根本改造」北大。前面我們說過，在「六四」之後，有人曾想用「政治大換血」的辦法，根本改造北大，效果並不如意；現在，我們所面臨的，正是要用經濟的力量，資本的邏輯來根本改造北大這樣一股潮流。這使得一切關心北大命運的人們不能不產生一種擔憂：因為它正在奏效。我們也不能不像當年魯迅那樣，尖銳地提出「北大失精神」的問題。

1. 任何時候都不要拋棄「獨立，自由，批判，創造」的北大精神

我們都是普通的老師與學生，無力抵擋這一切。我們所能做的，也只是「堅守」：當極權政治的邏輯、資本的邏輯籠罩一切時，我們還要堅守思想的邏輯，學術的邏輯，教育的邏輯。

因此，我對北大學子有兩個期待。

首先是任何時候都不要拋棄「獨立，自由，批判，創造」的北大精神。

這就是說，同學們可以有不同的選擇，畢業後會走向不同的工作崗位，從事不同的事業，人生的道路也會有許多的變化，但有一點，應該是一致的，不變的，就是我們既為北大這塊土地所養育，我們就永不拋棄「獨立，自由，批判，創造」的北大精神。

你或許從政，但你必須做一個具有「獨立，自由」的思想，「批判，創造」精神的政治家，公務員，而不是謀求私利，隨風轉舵的政客和唯唯諾諾、無所事事的官僚。

你或許經商，但你必須做一個具有「獨立，自由」思想，「批判，創造」精神的企業家，經營者，而不是投機取巧，謀取暴利的奸商，無所作為的庸商。

你或許治學，任教，從事新聞出版工作，你也必須做一個具有「獨立，自由」的思想，「批判，創造」精神的學者，教師，編輯和記者，而不是出賣靈魂的幫閒、幫忙文人，混跡文壇學界的無用之人。

當然，如何堅持「獨立，自由，批判，創造」的北大精神，不同的人，有不同的環境，不同的機遇，也有不同的氣質和才能，因此，其表現形式，發揮程度是不一樣的。有的同學可能表現比較突出，發揮比較充分，成為一個傑出人才；更多的同學則盡職盡責，但也自有操守：有所為（創造），有所不為（懷疑，批判），更有獨立、自由的思考與人格。這是我們作為「北大人」的底線，是不能輕言放棄的。

我知道，在現實中國，要做到這一點，很難，很難，要堅持一輩子，就更難，更難。我們面對的是一個「大染缸」，是一個沒有建立公平、合理的遊戲規則，沒有民主監督的體制，在這個體制下，人是很容易被腐蝕的；又是一個不允許獨立、自由思想，壓抑批判、創造精神的體制，在這個體制下，人是很容易被壓垮的。因此，真要堅持「獨立，自由，批判，創造」的北大精神，是要付出代價的，這是一條充滿艱險的人生之路。我有時又想，我面對同學們，提出這樣的期待，是不是過於理想化，甚至會害了大家？但我又真誠地相信，這是一條通往真實的人生，充實的人生之路，那充滿「豐富的痛苦」的人生，才是真正有意義的。這是我一生的經歷，經驗告訴我的。記得我年輕時候讀魯迅的《與幼者》，他引述日本作家有島武郎的一句話：「幼者呵！……上人生的旅路罷。前途很遠，也很暗。然而不要怕。不怕的人的面前才有路。」每回讀到這裏，我都非常的感動。今天，我在這裏向諸位提出這樣的期待，也是要告訴大家，這條路，「前途很遠，也很暗」，但是，「不要怕。不怕的人們面前才有路」。——當然，我的期待，對諸位來說，只不過是人生選擇中的一個參考意見；路怎麼走，還是要自己選擇的。

而且，我還有第二個期待——

2. 目光永遠向前，向下，立足中國的大地

在 1999 年 12 月，我應北大學生會之約，寫了篇短文：〈新世紀寄語青年〉，講了兩點意思。首先是：「新世紀呼喚着新的思維，新的批判力、想像力與創造性，呼喚着更加自由的精神空間，我們每一個人都應為之作出貢獻」。——這包含了我的一個判斷：新世紀（也就是我們現在已經進入了的 21 世紀）人類面臨着「文化重建」的任務，又是一個

知識大發展，大交融，全人類文明大碰撞，大交流，大融合的時代，這樣的新世紀是特別呼喚批判，創造，自由的精神的，我之在前面如此強調不要拋棄北大精神，實際是着眼於這樣一個新世紀發展的大趨勢的，諸位作為一個新世紀的人才，如果拋棄了這樣的精神，是有可能被這個大時代拋棄的。

但我這篇短文的重點是表達這樣一個意思——

不想預測新世紀將給這個世界，給中國，給我們帶來什麼。只是希望北大學子，也希望我自己，目光永遠向前——要聽得見「前面的聲音」的呼喚，不停地往前走；同時又目光向下——要立足於中國的大地，沉入民間，更關注人民的真實生活，自己也要做一個真實的普通人。

這裏說「不想預測新世紀將給這個世界，給中國，給我們帶來什麼」，也是包含了我的一個判斷的：21 世紀，無論是世界，中國，以至我們自己，都會遇到非常複雜的，難以預測的情況，這將是一個既有大發展，又會有許多新的困惑，以至迷茫的時代。這就很容易產生「前方」等待着我們的「是什麼」，我們應該怎麼辦的問題。我今天也把這個問題提出來，和諸位討論。

當年魯迅在他《野草》裏的〈過客〉，就討論過這個問題。文章中的「小女孩」(或許就包括什麼都還沒有開始的在座的諸位) 說：前方是「花園」，但這很可能是一個一廂情願的美麗的夢；「老人」(大概就是我這樣的飽經風霜的一代人) 說：前面是「墳」，這或許是反映了更根本的真實。問題是面對這樣的前景的態度：「老人」宣布，他將「休息」，不再往前走；而魯迅筆下的「過客」(在一定程度上也是他自己) 卻在短

暫的猶豫以後，表示：我不能「回轉去」，也不能「休息」，因為「那前面的聲音叫我走」，「我只得走！」——「過客」的這種「明知前面是墳而偏要走」的精神，是很有啟發性的。這裏所說的「聲音」其實是自己內在生命的「絕對命令」，就是說，不管前面是什麼，即使是「墳」，也絕不後退，絕不停留，絕不氣餒，絕不放棄，要「走」，「往前走」，不斷地探索，尋找，在似乎沒有路的地方走出路來，「地上本沒有路，走的人多了，也便成了路」(魯迅：〈故鄉〉)。我在這裏鄭重地把魯迅的這一「過客精神」推薦給諸位，就是希望大家在今後的人生道路上，無論什麼情況下，即使是最困難，似乎絕望的時候，也不氣餒，不放棄，「目光永遠向前」，「不停地往前走」，保持積極向上，向前，在實踐中不斷探索的精神狀態，這其實也就是魯迅所說的「常為新的，改進運動的先鋒」的北大傳統，在我們每一個北大學子身上的體現。

我的「目光向下」的期待，則包含了我的一個隱憂。北大的教育愈來愈成為「偽精英教育」。本來，北大是應該培養「一流人才」的社會精英的。按蔡元培先生對大學結構的設計，北大應屬於「研究型」大學，而不是「實用型」的大學（蔡先生稱為「專科」）。我曾經說過，「北大首先要培養出一批為我們國家、民族，為學術發展提供新思維的思想家，魯迅所期待的『精神界的戰士』；同時，北大所培養的各專業的專家、學者都必須是思想者，必須是永遠不滿足現狀，永不停止思想探索的精神流浪漢」，「是本專業新的學術思想、新的研究領域和方向、新的技術和方法的開拓者」。因此「北大的教學和學術研究應更注重於基本的學理、基礎的理論，應更具有原創性、開拓性與超前性，更注重自然科學、社會科學、人文科學的相互吸取和綜合」。而現在的問題恰恰是北大放棄了自己研究型大學的優勢，在所謂「適應市場需要」的口號下，向實用型的專科靠攏，不但造成了學校定位的混亂，而且極大

地降低了學校教學、研究的水準與品位，距離前述培養高素質的具有思想與學術開拓性、原創性的精英人才的目標愈來愈遠。而真正的民族思想文化學術的精英，他也必然是人類、民族良知的代表，社會公共利益的代表，必然有着強烈的社會關懷，底層關懷，他的目光是既向上也向下的，即所謂「腳踏大地，仰望星空」。

而讓我感到憂慮的北大的「偽精英教育」傾向下所要培養的「精英」，卻是有其名而無其實的「假精英」。所謂「偽精英教育」的要害，實際是「學而優則士」的傳統，通過北大這座橋樑，擠進既得利益集團。這本是蔡元培那一代先驅所反對，所要竭力避免的。所以蔡校長在就任第一天的演說中，就諄諄教導說：「諸君須抱定宗旨，為求學而來。入法學者，非為做官；入商科者，非為致富」。以後他又在許多場合反覆強調一點：「大學為純粹研究學問之機關，不可視為養成資格之所，亦不可視為販賣知識之所」。大家不妨看看今日之北大，誰入學不是為了「做官」、「致富」，北大早已成為「養成資格之所」，「販賣知識之所」了！問題是，北大以及中國大學的這些蛻變是有社會基礎的。在應試教育下，諸位吃得「十二年（小學六年，中學六年）寒窗苦」，好不容易通過「千軍萬馬獨木橋」，闖進了北大這個「最高學府」，不要說為此不惜付出一切代價的家長，連你們自己，也都希望「近水樓台先得月」，用北大這塊牌子擠進各種既得利益集團。在某種意義上，你們，以及你們的家長，希望通過讀北大來改變自己和家庭的命運，被培養成社會精英，即所謂「跳龍門」，或者說社會底層成員的向上流動，這都是正當的，合理的，這也是一種基本權利。問題在擠進「既得利益集團」的意識（這也是社會培養的）。更嚴重的是，到了北大以後，所接受的又是前面我們所談到的，蔡校長竭力反對的「極端之國家主義教育」和「極端之實利主義的教育」，而這兩大極端教育，表現在北大這樣

的所謂「重點之重點大學」，就是我們這裏所說的「偽精英教育」，不是培養真正的社會精英所必有的公共利益意識，社會關懷，底層關懷，而是灌輸以「他人為敵人」的弱肉強食的所謂「競爭意識」，鄙視勞動，勞動人民，普通民眾，逃離土地，土地上的文化、人民的所謂「精英意識」(我們已經說過，這其實是「假精英」)。在這樣的教育下，所培養出來的所謂「尖子學生」，他們身上有兩個特點，一是極端的利己主義，而且是建立在高智商基礎上的，除了自己的利益之外沒有任何信仰、信念的，精密、精細籌謀的利己主義；二是對生養自己的土地，土地上的文化，人民，不僅存在認知上的陌生感，而且在情感和心理上都有一種疏離感，他們似乎都是「世界主義者」(儘管他們把「愛國主義」的口號喊入雲霄)，但其實不想、也不能進入他國世界，只有「孤立的個人」，這樣的「失根、無根」的狀態，可能會給他們帶來真正的痛苦，但他們在相當一段時間是不會感覺到的，因為這個社會會使他們感到遊刃有餘，他們正在被這個體制培養為接班人。——這也是必然的，能夠支撐後極權社會的人才，已經不可能是極權社會裏的信仰型(盲從型)人才，而必然是這樣的無信仰的，因而為謀利可以聽命一切，但又是具有現代科學知識，管理才能，善於和國際資本打交道，高智商，高水準的極端利己主義者，他們可以高效率地執行後極權統治的國家意志，並成為既得利益集團的骨幹成員，維護極權國家利益就是維護他們自己的利益。培養並輸送這樣的接班人，這是後極權國家賦予的使命，是北大正在貫徹的國家主義教育、實利主義教育之極端的「偽精英教育」的目標所在。完成這樣的國家使命，就是「一流大學」了，如果進一步還能夠執行國際資本的意志，那就是「世界一流大學」了。

而我們所能做的，依然是絕望的反抗。提出希望北大學子「目光向下——要立足於中國的大地，沉入民間，更關注人民的真實的生活，

自己也做一個真實的普通人」，正是要自覺地抵禦這樣的「偽精英教育」。這裏提出的，是一個「立足點」的問題，在人們所説的「全球化」的時代 (這是 21 世紀最基本的特點)，立足點是一個大問題。在世界範圍內，我們應立足於中國本土，然後才可能真正立足世界；在國內，我們應立足於民間，底層，普通百姓，那是國家、社會的根基，也是我們生命之根。所謂「目光向下」，就是要關注中國這塊土地上的大多數人的生存狀況，實實在在地為他們謀利益：這是我們做人的根本，也是做一個現代知識分子的根本。而強調「做一個真實的普通人」，則是要強調魯迅所提倡的「泥土」精神，作為年輕人，既要有高遠的理想，所謂「不想做將軍的兵絕不是好兵」，也要以一個「平常心」，更要有「不怕做小事情」的精神，這對北大人或許是尤其重要的，如許多人都談到的那樣，北大學子很容易犯的毛病，就是「志大才疏」,「眼高手低」。其實不肯、不屑、不能做小事情的人，也是幹不了大事情的。我們在前面講的「獨立，自由，批判，創造」精神都是要落實到一件件的小事情上的。我對北大學子的兩個期待，是相輔相成的，歸結為一句話，就是前面講的，「腳踏大地，仰望星空」。這是一個真的「人」的境界，也就是要做一個真正的「人」。

以上這番話：關於大學教育，關於北大傳統，關於我對北大學子的期待，都是一些「胡思亂想，胡説八道」，它很不切實際，也很不合時宜，有些話可能會犯禁。同學們也未必同意。但都是我的心裏話，已經憋了很久了。也算是我對北大的「告別詞」吧，説是「遺言」也可以。説出來，也就是「立此存照」，表明要一統天下也不那麼容易，總還有不同的聲音。講完了，我的使命就完成了。

四、最後一個問題：我與北大的關係

我是1956年考上北京大學中文系新聞專業的，那年，我17歲，距今已經四十六年了。讀到二年級，我們新聞專業和人民大學新聞系合併，1958年我就轉到人大去了。儘管我是人民大學的畢業生，但我始終感到自己是北大的學生。大學畢業後，分到貴州安順一所衛生學校教語文，業餘時間讀魯迅，特別是在文化大革命時期讀魯迅，慢慢地有了自己的一些想法，第一個念頭，就是回到北大講台上，向學生們講述「我的魯迅觀」。這樣一個夢想，支持着我度過了在貴州十八年艱苦的歲月。1978年，正是我離開北大二十年之後，我作為文革後第一批研究生，回到了北大。1981年留校任教，我的夢想，終於變成了現實。但到了「八九風波」之後，整個中國知識界惶惶不安，面臨着新的選擇。當時我就宣布自己的三大選擇，叫「三不離開」，第一，不離開中國，不管這個本土多麼讓你失望，我也要留在這裏，和大家一起共度艱難；第二，不離開北京大學，不離開北大的學生，這是我的根據地，我的精神家園；第三，不離開中國現代文學研究，特別是魯迅研究，這是我的陣地。這也可以算是我的三個堅守。正是這三大堅守支撐着我度過了「八九」以後那段最艱難的日子，一路堅持下來，到了現在我最後又要離開北大的講台。在這二十一年的北大講學生涯中，除了講現代文學之外，主要是講魯迅，我從1985年開始給81級學生講魯迅，一直講到現在，講到今天，此刻。就是說北大有21屆學生，幾代北大人聽過我講魯迅，這是我的北大講學史中最大的光榮，最引以為豪的。在《心靈的探尋》(這是我第一次給北大學生講魯迅的講稿) 的再版序裏，我這樣寫道：這是連續十幾年的「雖有起伏，卻從未間斷過的心靈的交流，精神的對話」，這十幾年「外部世界發生了多麼巨大的變化啊，而在北大這裏，卻奇跡般的堅持了心的追求與精神

的傳遞，貫通其間的正是魯迅等先驅開創的『北大傳統』。」我由而產生了三個「堅信」:「堅信魯迅的力量：他活生生地存在於當代中國與世界」;「堅信北大的力量：不管經歷怎樣的挫折，它永遠是中國的精神聖地」;「堅信精神的力量，人性的力量，人之為人，總是要有超越物質的精神的追求」。我最後說，這是「北大學生啟示我的這樣的信念」，因此，我永遠感激北大的學生，永遠懷念北大的講台。

四年前，我為自己六十年的人生旅程，作了這樣一個總結:

我的生命就這樣與兩個空間——貴州與北京大學，一個群體——中國的年青人，建立了血肉般的聯繫，而與後者聯繫的主要紐帶則是魯迅。由此構成了我的生命中的「四大情結」: 人生道路的支點，精神的後援，思想、靈感、想像力的源泉，學術的出發點與歸屬……，都在裏面了。

我在另一篇文章裏也談到，「我的精神基地有二：一是被人們稱作『精神聖殿』的北京大學，一是處於中國落後邊遠地區的貴州安順」。我也在和「社會的頂尖與底層，學院與民間」都保持密切的精神聯繫中受益，這或許是我的人生之路與治學之路的一個基本經驗。

我因此常常吟誦艾青的詩句:「為什麼我的眼裏常含淚水？因為我對這土地愛得深沉」。——我確實是太愛北大，太愛貴州了。

但這些年，我突然成了北大最有爭議的人物，許多人喜歡我，主要是學生，他們曾把我選作 1999 年「最受學生歡迎的十大教師」之首，或許正因為這樣，引起了一些人，一些部門的警惕與關注，於是，就有一種力量想把我趕出北大。之所以會這樣，無非是從北大百周年

校慶前後開始，我不斷地發出對北大，對中國教育的批判的聲音，原因也是我太愛北大，愛之愈深，也就罵得愈厲害。其實，我的批判或罵，就是我最後這幾次課所講的內容，不過是有自己的一些不同看法和想法而已。但說不定在有些人看來，我一直到今天還在這裏罵北大。我的發言、寫作成了「不和諧的聲音」，就非得消滅不可。這要感謝北大的學生和老師，沒有你們的支持，在那樣一個最高當局點名，全國範圍的大批判、大聲討的形勢下，我居然沒有被趕走，還在上課。許多朋友都對我說，如果你不在北大，在全國任何一所大學，你早就被「滅」了。對此我是深信不疑的。「疾風知勁草」：這就是北大！而且我在被封殺之後，北大講台成為唯一的精神的空間，唯一的能說話的地方，以至今天我還在這裏發出自己的聲音，繼續說某些人最不願意聽的話。除了感謝老師、同學們這些年對我精神的支持以外，我還感到了北大傳統的力量，北大精神的力量。

我也曾想，我在北大扮演一個什麼角色。我曾經說過，燕園的林子很多，各樣的鳥都有，我大概是一隻烏鴉，北大的一隻烏鴉。我說過，北大如果都是烏鴉也不行，都是喜鵲可能也不行，學術、教育的生態平衡需要各種各樣的鳥。這就叫「兼容並包」。我希望成為北京大學兼容並包的大的生態環境中有自己獨立個性的一個獨特的存在。我從來不試圖將自己的人生之路、治學之路，自己的思想觀點強加給學生，我最喜歡對學生說的話，就是「我姑妄講之，你們姑妄聽之」。記得這門課的一開始，我也是這麼講的。我只是希望通過自己的講課，顯示自己的生命存在，告訴學生，人還可以這樣存在。同學們或許會從這樣的存在中受到某種啟示，或者毫無感覺；或者在以後的某個瞬間，回想起在北大的生命歷程中還遭遇過這樣的一個生命個體，或許早就遺忘，這都不要緊。自己的生命與北大的生命有過聯繫，這就夠

了。我是極其珍惜這樣的聯繫的。但無可諱言，這些年我對北大愈來愈失望。而且，愈來愈感到，自己似乎不太適合在北大生存了，我大概是該走的時候了。

前兩天，我到貴州去，跟貴州師範學院的學生見面，他們提出的第一個問題就是：「北大怎麼了？你怎麼看？」我當時確實很受震動。我首先想到的是，在北大百周年校慶時，貴州安順的一份小報上，就有篇文章表示了對北大的失望：「開風氣之先的北大，您為什麼沒有今天的《新青年》呢？邊遠小城的書攤上人們看到的是《讀書》，《南方周末》，《雜文報》……，來自北大的聲音是什麼呢？」「敢於兼容並包的北大，為什麼到後來你所包容的聲音就愈來愈少了呢？」我突然意識到，很多中國的有精神追求的人，還在嚮往精神的獨立、自由的年輕人，他們眼睛是看着北大的，他們依然把北大看作是「精神流浪漢的精神聖地」，「最後一個精神堡壘」。這些年，我和許多北大以外的青年通信，是深感北大在這些年輕人心目中的地位與分量的。我當然知道這是一個「神話」，我寫回信的一個很大的任務就是要打破它；但我又不忍心打破：一個民族，特別是處於政治、經濟的雙重困惑中的民族，是需要相對超越的一方「淨土」的；一個民族的年輕人，如果失去了「夢鄉」，連夢都不能做，那就太可悲，太危險了。當意識到北大的表現使這麼多年輕人失望，我突然感到了自己應負的責任。因為我是北大一個成員，北大的問題和我有關。坦白地說，過去我在北大內部批判北大，就很少聯繫到我自己，現在聽到了北大外的年輕人批評的聲音，失望的聲音，就覺悟到這就是在批判我自己：我和北大同時站在被審台上，我們辜負了民族的期望，中國年輕人的期望！我毫不猶豫地向貴州的大學生表示了我的負疚感，同時又說，請大家相信，北大是一個有傳統的學校，北大開闢的精神獨立與自由的傳統總會一代一代地

以不同的方式傳下去的。我當時就作出一個決定，一定要把貴州同學對北大的關注和失望，以及我所受到的震撼，告訴北大的同學：今天我講出來了。

現在，我要離開北大的課堂，講台了。這意味着，一段與北大的因緣的結束，一段與課堂的因緣的結束，一段自我生命的「死去」。

但我的生命的活力還在，一段新的生命也就在結束、死去的這一瞬間開始。

有同學問我，老師，退休後你要到哪裏去？

我的回答是——

回歸到家裏去，開始我的新的研究，新的著述，同時要盡享家庭之樂。

回歸到我的「第二故鄉」貴州去，關注邊遠地區，社會底層所發生的事情，做力所能及的工作。

回歸母校，到中學去，繼續關注並參與教育的改革。

這「三回歸」就是回歸家園，回歸生命的起點。

同時要始終守住魯迅。

此刻，我的一生道路浮現在眼前。特別想起生命低谷時期的幾段「座右銘」，這或許集中了我一生的信念，堅守與經驗，就送給諸位，作為告別贈言吧。

這是文革的三個座右銘——

路漫漫其修遠兮，吾將上下而求索。(屈原)

永遠進擊。(魯迅)

在命運面前，即使碰得頭破血流，也絕不回頭。(傳說出自青年毛澤東)

這是 2000 年的「大批判」中所自撰——

我存在着。我努力着。我們又彼此攙扶着。——這就夠了。

該說的都說了。就到此為止吧。謝謝大家。

此頁空白
Blank Page

下篇

我的精神自傳

此頁空白
Blank Page

前言

此刻，正是 2005 年 1 月 17 日的早晨，面前放着我的第一本獨立完成的學術著作《心靈的探尋》，「後記」裏寫着「1986 年 4 月 27 日晚 12 時」完稿，那麼，我的寫作生涯已經持續二十年了。再過一個多月，我的人生道路也要邁過 66 歲的門檻：似乎到了作一番初步的清理的時候了。

於是，我坐下來開始寫「我的精神自傳」。

「我的精神自傳」，更準確地說，應該是「學術、精神自傳」，因為我的精神發展是與我的學術工作緊密聯繫在一起的，而且這背後是有我對學術研究的一種理解的，誇大點說，就是我的學術觀吧。在我看來，學術研究與創作儘管有不同的特點，例如後者強調、前者卻拒絕虛構，等等，但卻又存在着本質的一致性：都是一種創造主體的生命運動。於是就有了追求「自我生命與學術的一體性」的選擇：「學術的探討，同時也是生命的掙扎」；對研究對象的發現，同時也是對自我的發現；「隨着學術上的不斷開拓，自我生命也得到不斷的昇華」[1]。我喜歡在學術著作的後面，附一個長長的「後記」，講述寫作背後的「我的故事」，與著作中所講的「他人的故事」一起，構為一個有機的整體；並且將這樣的「後記」稱為「墓誌銘」，這並非戲言，因為我每寫完一本書，常有魯迅那樣的感受：「我的生命的一部分，就這樣地用去了，……逝去，逝去，一切一切，和光陰一同早逝去，在逝去，要逝去了」，編輯成書，不過是將「陳跡收存起來」，「掘坑」造「墳」而已[2]。

從積極意義上說，這樣一本又一本學術著作，就構成了一個又一個的人生腳印，劃出了一道在掙扎中前行的生命軌跡。

迄今出版的我的 30 部著作，就是一部我這二十年的「精神自傳」。

這不僅是因為其中投入了我的生命，更是因為，我的所有的學術探討，對外部世界歷史與現實的追問，都最後歸結為對自我內心世界的迫視，對自我存在的歷史性分析與本體性追問——

「我是誰？我何以存在與言說？」

這就是我的學術研究的自我反觀性。在這二十年的中國與世界前所未有的大變動、大轉型中，我一直緊張地審視、拷問着自己，並通過學術研究尋找自我的安身立命之地。

於是，在不同的歷史時期與相應的寫作階段，就有了不同的自我命名。

註釋

1 錢理群：〈有缺憾的價值〉，《壓在心上的墳》，59 頁，四川人民出版社，1997 年版。

2 魯迅：〈寫《墳》後面〉，《魯迅全集》1 卷，283 頁，人民文學出版社，1981 年版。

一、
歷史的中間物

在《心靈的探尋》扉頁，寫着：「謹獻給正在致力於中國人與中國社會改造的青年朋友們」，還有這樣一段題辭：「向青年學生講述我的魯迅觀，這是做了幾十年的夢。現在使命已經完成，我應當自動隱去。但仍期待於後來者——魯迅的真正知音必在中國當代青年中產生」。

這裏，有着鮮明的「歷史中間物」意識——這也是《心靈的探尋》一書的核心概念。這是我對作為研究對象的魯迅的一個發現[1]，也是對研究主體的自我的一個發現。

一、一代人的精神特徵與學術特點

「我也在其中」

在《心靈的探尋》的〈再版後記〉裏，我這樣寫到這本書：

> 這是我的《狂人日記》：第一次發現「以前的三十多年，全是發昏」；第一次明白：數十年「時時吃人的地方」，「我也在其中混了多年」，我也未必無意之中沒有吃過人！於是，有了我的第一次「反戈一擊」：面對幾十年形成的，幾乎滲入靈魂的、血肉的觀念，

> 準則，理性，信仰，第一次發問：「從來如此，便對麼？」同時有了我的第一次「掙扎」，第一次靈魂的呼號：「沒有吃過人的孩子，或者還有？救救孩子……」從此，義無反顧地走上了用懷疑的批判的眼光重新審視歷史，社會，現實，重新審視既成觀念中的先驗的前提的道路；這同時也是自我靈魂的煎熬與昇華之路。[2]

對這一段話，還有過這樣一個説明：

> 這裏説的不只是我自己，或許也包括……我的許多同代人。……而且這樣的與魯迅相類比，也並非想攀附前賢，不過是強調這一代人從以對人的奴役為特徵的政治文化的束縛中解放出來，與「五四」那一代人掙脱不把人當人的封建文化的束縛，是同樣艱難而偉大的。這時間上至少間隔了兩三代的兩代人也因此而結下了精神上的不解之緣。[3]

這大概是很能説明70年代末與80年代初期，在文革結束以後，像我這樣的五六十年代的知識分子的精神狀態的。既有一種擺脱在文革中發展到極端的「以對人的奴役為特徵的政治文化」的束縛以獲得解放的強烈欲求，卻又無法簡單、輕鬆地與之告別，因為「我也在其中」：這是一個最震撼心靈的發現。《心靈的探尋》的〈後記〉裏這樣談到了自己，以及這一代人的精神迷誤——

> 他們半是被迫、半是自動地放棄了探索真理的權利，放棄了獨立思考的權利；這不僅從根本上背離了魯迅所開創的中國現代知識分子的歷史傳統，而且也是知識分子歷史品格的喪失：在社會分工中，以思考作為本職的知識分子居然停止了思考，甘心作馴服工

> 具，這真是歷史的大倒退，大悲劇，也是歷史的大嘲諷。但我們卻長期以來對此麻木不仁，安之若素，甚至沾沾自喜。在本書的寫作過程中，當我重讀到魯迅這段話：「自己明知道是奴隸，打熬着，並且不平着，掙扎着，一面意圖掙脫以至實行掙脫的，即使暫時失敗，還是套上鐐銬罷，他卻不過是單單的奴隸。如果從奴隸生活中尋出『美』來，讚歎，撫摩，陶醉，那可簡直是萬劫不復的奴才了」。回想起我也曾長時間地「陶醉」於自己的馴服中，我覺得魯迅是用鞭子抽打我的靈魂，我無地自容！[4]

這裏，從奴隸向奴才的轉化，是真正可怕的。對於我來說，這或許還另有一種殘酷性：當我終於發現並承認自己已經被奴化與馴化，就意味着我必須同時承認與正視自己對魯迅傳統的背離：「研究了幾十年的魯迅，現在終於發現，自己在一些基本方面（當然不是全部）與魯迅是隔膜的，這自會引起一種難言的、挖心掏肺的痛苦」[5]。

「陷入重圍，進退失據，左右為難」的尷尬

研究周作人，則更是引發了內心的激烈衝突：「是周作人喚起了似乎已經忘卻、否定、埋葬了的本來的『自我』」——這個「自我」由於家庭的背景，由於幼年時期所受到的教育[6]，本能地趨向個性獨立與解放，自由、民主與人道主義；但經過以後的脫胎換骨的改造，又獲得了以追求社會平等的烏托邦世界，強調思想統一，意識形態化與崇尚鬥爭哲學為核心的革命意識形態，並形成了一個新的自我：「從外表的衣着、談吐，到內在的思維方式、知識結構、感情、文化心理、審美意趣……都發生了異化，形成了新的本能」。這樣的未經改造的舊我與改造了的新我，個人自由、民主觀念與革命意識形態的相互詰難，打

架，造成了價值判斷上的搖擺，而當時在心理上的感覺，則是彷彿「陷入重圍，進退失據，左右為難」，「尷尬極了，也難受極了」。以至在相當長的時間裏，寫不出自己滿意的文章[7]。文章發表了，也受到兩個方面的詰難。老派以維護革命正統為己任，認為我離經叛道，而且因為是內部造反，就如當年魯迅所分析的，「以為這是最可惡的叛逆，比異階級的奴隸造反還要可惡，所以一定要除掉」[8]。而新派則以為我的思想解放不夠徹底，仍不能擺脫革命意識形態傳統的束縛。

有缺憾的價值，生命不堪承受之重

而我當時是認同於新派的年輕人對我的批評的，但屈於歷史的教訓，我知道必須忠實於自己，即使是局限，也只能如實呈現，在未徹底想通並真正找到新路之前，不要輕易變動；於是，就有了這樣的自我反省：「可以說每邁一步，都強烈地感受到與時代、學科發展不相適應的舊的觀念、思維定勢、研究方法、知識結構，以至語言習慣，對我們的束縛；於是，我們只能一面掙扎，一面前進。我們不斷地反省自己，否定自己，修正自己的形象，經常處在『今是而昨非』的感慨與惶惑之中。我們十分清醒地意識自己研究成果的局限性，就如魯迅所說，『至多不過是橋樑中的一石一木，並非什麼前途的目標，範本』」[9]，在明確意識到自己「能做、能達到什麼」與「不能做、達不到什麼」的基礎上，就有了對自己的學術工作意義與價值的一個基本估計，我提出了「有缺憾的價值」的概念，在自我否定與批判的同時，也包含了有限度的自信與自我肯定。

而造成價值缺憾的一個重要原因，就是知識結構上的缺陷，這是我一再痛苦而無奈地談及的：我們這一代人是在文化斷裂的時代成長

起來的，由此形成的「先天的知識結構的欠缺，是以後怎麼努力也難以彌補的」，這就造成了某種歷史的尷尬：

> 一方面學術發展的客觀情勢要求我們擔當承上啟下的責任，我們現在也確實處於當代中國學術的中堅地位，但自身知識結構的先天缺陷卻使我們時有力不從心之感。我們的悲劇性正是在於，儘管就個人才華、天賦而言，特別是後天努力、勤奮的程度，我們未必就一定遜於前輩與後人，但身受「書讀得愈多愈蠢」的時代思潮造成的文化斷裂之害，致使我們中間很難出現大師、大家級的人物：非不願、不為，乃不能也。而這「不能」又確非自己的責任。這裏的痛苦是別代人很難理解、體味的。我們也不需要別人的憐憫，只能如魯迅所説，躲進叢林，自己舔乾淨身上的血跡……。如果有人抓住知識上的缺陷全盤否認這幾代人，我們只能報以苦笑。[10]

另一方面——

> 既對於學科的發展有着強烈的責任感與使命感，又清醒於自我的局限性，於是，在積極方面便時時產生一種危機感，緊迫感，迫使自己不斷學習，不斷探索，不敢有半點鬆懈；消極方面卻又形成了巨大的精神壓力：我們自己背起的十字架實在是過於沉重了。[11]

這確實是生命的不堪承受之重。我曾在一篇悼念文章裏談到這一代人的內心的苦楚：

> 時代先賦予我們熱情、天真的理想主義的氣質，接着又教我們懂得世故，現實。一次次的磨難，使我們變得似乎堅強，而我們內

心卻十分軟弱；我們憤世疾俗，又忍辱負重。歷史的使命感使我們強烈地要求為事業獻身；無情的現實卻使我們不能不瞻前顧後。我們的心向着未來，羨慕着青年人的勇敢；行動卻往往為古老的鬼魂所牽絆。歷史要求我們為上一代畫句號，又為下一代作引號；在許多人心目中，我們卻是無出息的一代。夾在老年與青年，歷史與未來，理想與現實……中間，我們身心憔悴；我們唯一的依靠，就是幾十年苦鬥中煉就的內在的堅韌力量。然而再堅韌的弓弦也會繃斷……。[12]

寫作的「自我懲罰性」，贖罪與還債

在另一篇文章裏，我談到了歷史記憶所造成的「心靈的風暴」，以及由此形成的寫作的「自我懲罰性」：

正是這樣的已經化為血肉的個人與家庭的苦難體驗和記憶，成為我觀察、理解本世紀中國歷史與文學，以至中國現實與未來的基礎。而且在我的苦難記憶中，最不堪回首的一頁頁，全是關於外在壓力下，內心的動搖、屈服，以至叛變，自我人性的扭曲、醜惡，以至變態……這樣一些慘不忍睹的記錄。我無法抹去這一切，它夢魘般地壓在心上，像一座座的「墳」。悔恨之蛇就這樣無時不刻咬嚙着我的靈魂，只有在傾訴於筆端的那一刻，才稍得舒緩。近二十年來，我從不放下手中的筆，不敢有一日的鬆懈，其實並非勤奮，實在是出於這內心的驅動。而且現在還看不出心靈的風暴已經停息、可以住筆自慰的任何徵兆——我大概就要這樣無休止地自我懲罰，寫下去的罷。[13]

「自我懲罰」也就是「贖罪」；此外，還有「還債」。在我的第一本隨筆集《人之患》裏談到了「在中國做『人』之難」：

> 處在「人倫」關係網中，每當提筆寫作時，總是覺得身後站着許多人——我的前輩（父母、兄長、老師……）與同輩人，他們養育、發現、塑造了我，在人生的關鍵時刻給我以支持與鼓勵，這種「恩惠」對於我都成了一種精神的威壓；另一面我又時時感到身前也站着許多年輕的朋友，我寄希望於他們，似乎又自覺承擔了某種義務與責任。正是承受着上下兩代人（還有同代人）的壓力，我常有生命不堪重負之感，惟有靠寫作來自尋擺脱。[14]

某種程度上可以說，我的寫作生涯的第一階段所做的，就是「還債」的工作：我不僅實實在在地為我的老師、父母、兄長編輯了文集、紀念集，寫了回憶、悼念文章[15]，而且將我的這一時期的著作全獻給了他們，即扉頁題辭中點明的「四大獻書」：「獻給正在致力於中國人及中國社會改造的青年朋友們」（《心靈的探尋》）、「獻給我的導師們」（《周作人論》）、「獻給我的同學和同代人」（《周作人傳》）、「獻給我的老伴可忻」（《大小舞台之間—曹禺戲劇新論》）」，此外，還有在「後記」裏説明「獻給貴州那一方土地上的我的精神兄弟姐妹」的《豐富的痛苦：「堂吉訶德」與「哈姆雷特」的東移》（儘管這已經是下一個時期的著作）。本以為債已還清，可以聳身一搖，使自己輕鬆一下，不料很快就意識到對同時代的犧牲者和養育自己的土地與人民的責任，開始了下文將要詳盡討論的新的寫作——看來，「負罪與還債情結」將永遠伴隨我的寫作，並成為自己的學術研究與寫作的一個基本特質。

帶着豐富的經歷闖入學術界[16]

在一篇文章裏，我還談到自己是帶着「豐富的『經歷』闖入學術界的」，「不僅曾在社會最底層經歷了（像文革這樣的）中國社會的大動亂，而且經歷了從狂亂的迷信到清醒的自省的精神的大蛻變」。這兩個方面的經歷都對我的思想與學術研究產生深刻的影響。首先是因此而對「中國社會、文化，中國國民性及自我靈魂中根深蒂固的封建主義（特別是其中的封建專制主義），抱有極度的敏感」與高度的警惕性，這也就形成了我的一個基本立場與底線：對任何時候、任何形態出現的專制主義，都堅持一種絕不妥協的批判態度。

另一方面，由於在自我反省中，「對自己曾一度放棄『自我』，有一種擺脱不掉的『內疚』情緒」，因而「反過來極度加強了對個性獨立與自由的追求」，這也構成了我的一個基本立場與底線[17]。在下文中還會談到，我正是帶着這樣的經歷與經驗去接受與理解魯迅的「立人」思想的，直到世紀末，我仍然堅持這樣的底線：「『個體精神自由』是絕對不能讓步的。這是『做人』還是『為奴』的最後一條線。」[18]這裏，顯然存在着對他人與自我的「奴隸」生存狀態與「奴性」極度敏感與高度警惕。我在好幾篇文章中都引述了增田涉的回憶：「魯迅的著作和他的日常談話裏，常常出現『奴隸』這個詞」；並且作了這樣的解説：「對於魯迅，這不是抽象的概念，而是『直接觸到內心』的現實，『這一現實是經常在他的生存中，經常在鼓動他的熱情，纏住他的一切思考』。對於『自己和自己民族奴隸地位的自覺』，也同樣屬於我們這一代」。——因此，這也是對魯迅與自我的一種雙重發現[19]。

二、歷史的追問：自我獨立性是怎麼喪失的？

也就是這樣的自省，觸發了我對「20 世紀中國知識分子精神史」的研究興趣，而且採取的是一種批判性的審視立場與態度。而最初階段的思考與研究，主要集中在兩個問題上。

首先是我們這一代人為什麼會發生半是自動、半是被迫地放棄知識分子獨立思考的權利、放棄了對個人獨立、自由的追求這樣的歷史悲劇？初步的結論有以下幾個方面：

在民族主義問題上所發生的迷誤

在《心靈的探尋》〈後記〉裏，我這樣寫道：「20 世紀五六十年代，中國大陸先後經歷了兩次外來封鎖 —— 50 年代以美國為首的西方社會的封鎖，60 年代以蘇聯為首的國際共產主義運動的封鎖，這對於在中國大陸成長起來的這一代知識分子的思想、性格、文化心理結構的形成與發展，產生了極其深刻的影響」，首先是形成了這一代人的強烈的民族主義情緒，為國家的獨立、富強獻身的巨大熱情，獨立自主、自力更生、奮發圖強的精神，這本是這一代人的一個特色與優越之處；但歷史的教訓在於這一代人卻由此出發，陷入了一個陷阱，這是魯迅早已警告過的：在強調「一致對外」時，要防止對國人正當權利的剝奪[20]。「20 世紀中國卻一再出現這樣的誤解：知識分子對民族、社會責任感的強調，總是要以知識分子的個性的喪失為代價。這其實是根本上反映了儒家文化傳統特點的；而中國知識分子作為傳統文化的承擔者，也就自然地繼承了這一傳統」，「這裏所發生的，正是魯迅所預言的悲劇：人們只注意了『一致對外，反帝反霸』，卻因此而放鬆了對國內封建（專制）主義的警惕」[21]。

迷誤的另一方面是，由於毛澤東與中國共產黨在五六十年代高舉起了民族主義的旗幟，在維護民族獨立與國家建設方面取得了矚目的成績，這就贏得了知識分子的信任，但發展到極端，就逐漸變成了盲從，並接受了這樣的理論與現實：「探討中國發展道路這類『大事』是毛澤東這樣的領袖的特權，而我們普通老百姓（包括知識分子）只需要按毛澤東的指示辦事，踏踏實實地做好本職工作」，如前文所分析，我們這一代知識分子就是這樣作出了關鍵性的錯誤選擇：「半是被迫半是自動」地放棄了知識分子的「獨立思考的權利」[22]。這裏有一個可悲的轉換：聽從「國家」的意志變成了聽從「國家代言人」的意志，服從「國家利益」為之犧牲，變成了服從聲稱「代表國家利益」的利益集團，為他們的利益犧牲。但這也正是一切「犧牲論」的實質[23]。

這裏所反覆出現的正是一個如何對待民族主義的問題。一方面，在民族國家存在的情況下，就不能沒有民族主義，強調民族利益，民族獨立自主，民族自尊、自強就自有其意義，在這方面，周作人的教訓是不能忘記的；另一方面，把民族主義發展到極端，就會變成「中華中心主義」，盲目排外，自外於世界文明發展的進程，對內實行在「民族、國家至上」旗號下的專制主義。而以上兩種情況，無論是對民族主義的簡單否定與拋棄，還是推行極端民族主義，都會導致奴隸主義與蒙昧主義，墮落為國際帝國主義、霸權主義，或國內專制主義體制的奴才。——而這樣兩個危險的陷阱，在20世紀末與21世紀的中國，又再次出現了：現實正是這樣警示我們歷史重演的可能。這是不能不予以警惕的[24]。

在處理知識分子與人民關係問題上所發生的迷誤

在《心靈的探尋》〈後記〉裏，我還這樣總結了歷史的教訓：「正像屈原反覆吟誦『長太息而流涕兮，哀民生之多艱』那樣，生活在中國這塊多災多難土地上的人民的苦難，始終在折騰着中國知識分子的靈魂」，「和人民共命運，成為中國知識分子最重要的傳統」，而在 20 世紀的歷史發展中，又形成了一個「知識分子與工農相結合」的傳統。而我們這一代五六十年代成長起來的知識分子，在接受了這一傳統的正面意義，使這一代人在精神上始終與底層人民有着血肉聯繫的同時，也受到了其負面的影響，即接受了所謂「知識分子工農化」的理論與「改造」實踐。「在愈來愈明確地把普通工農等同作為奮鬥目標時，知識分子與工農關係發生了扭曲：他們不再是相互支援，相互吸取、補充的平等的社會變革力量，而人為地劃分成了改造者與被改造者，知識分子成了不『脱胎換骨』，就不允許存在的異己力量」[25]。

這裏還存在一個可怕的邏輯迷宮：

> 先是對知識分子確實存在的弱點的誇大——具有反省傳統的中國知識分子很容易就接受了這種誇大，紛紛自覺地譴責自己；然後打出「興無（產階級思想）滅資（產階級思想），反對修正主義」的旗號——對西方與蘇聯封鎖極端反感，被激起了民族主義、愛國主義熱情的中國知識分子，也很容易地從「保衛中國意識形態純粹性、獨立性」的角度接受這些口號；然後，在「興無滅資，反對修正主義」的神聖旗幟下，把以科學和民主為中心的現代意識通通劃到「資產階級、修正主義思想」的範圍，而予以根本否定與徹底踐踏。這樣，中國現代知識分子賴以存在的基礎——與現代科學文化

> 的密切聯繫，就從根本上遭到否定與摧殘，以至發展到最後，「書讀得愈多愈蠢」，知識本身變成了罪惡。這是一個可怕的邏輯的迷宮：不但前提（「知識分子與工農相結合」）具有歷史的合理性，而且每一步推理，都有可以被接受的「理由」，似乎合乎邏輯。喜歡作抽象推理、邏輯遊戲的中國知識分子就這樣一步步地，不知不覺地自己出賣了自己，終於相信了自己有罪，相信自己不經「徹頭徹尾、徹裏徹外」的根本改造，就失去了存在的價值。[26]

這裏，同樣包含了深刻的歷史教訓。在 90 年代末，我又回到這一命題時，曾歸結為兩點。首先是「對知識分子弱點的批判，絕不能引向對知識分子和知識的貶抑與否定」，這樣的反文化、反智主義的思潮在中國是有社會基礎的，應時刻保持警惕。其次，「批判歷史與現實的『國民性的弱點』，不能因此而導致對民眾的蔑視、恐懼和排斥」，這樣的「精英主義」的傾向在歷史與現實中也是存在的，同樣應保持警惕。這背後還有一個不能忘記的基本歷史事實：「無論是普通國民，還是知識分子，他們中的大多數都是處於被奴役、壓迫的境地，儘管他們自身的弱點，特別是根深蒂固的奴性，成為強權統治的社會基礎，但『奴隸』與『主子』、『奴才』的區別卻是不可混淆的」，因此，應該像魯迅那樣，「把自己的批判鋒芒最終引向奴役者與奴役制度本身，並對任何有可能（無論有意還是無意）幫助壓迫者逃脫罪責的言行保持着高度的警惕」[27]。

在倫理觀上所發生的迷誤

在知識分子的「徹頭徹尾，徹裏徹外」的改造[28]中，一個重要方面，即是要求出身於上層社會的知識分子與自己的「反動」家庭與父

母「劃清界限」。本來，作為人之子作出不同於父輩的選擇，這是其人格獨立的權利，本身是無可非議的；問題是現在要求進一步視父輩為仇敵，從精神以至肉體上傷害自己的親人，這就越過了做人的底線。這正是前文所提到的我的精神自責中「最不堪回首」的一頁。我曾寫有〈哦，你是我的父親〉、〈這也是一種堅韌與偉大〉、〈無以表達的悔恨〉等文，作為自己的恥辱柱，銘刻在心，永志不忘。問題是這樣的迷誤是有所謂革命倫理觀作為支撐的，因此，它既是被迫的，同時又有某種自覺性：這裏所顯示的思想改造的魔力才是真正可怕的。因此，在進行歷史的反思時，就必須作去蔽破癥的工作。

我在一篇文章中這樣分析又一個邏輯的迷宮：「先是在理論上提出，在階級社會裏，人只有階級性，根本不存在『超階級的人性』，也就不存在魯迅當年所說的『離絕了交換關係利害關係的愛』。承不承認人倫關係中存在『天生的愛』，這是一條線，當年，我們知識分子正是從這裏作出了理論上的讓步、退卻，並由此開始了一系列理論、思想、情感、心理上的迷誤」：「然後，從儒家那裏搬來了『大義滅親』的倫理觀念，並將『義』加以意識形態化的解釋，例如『義』即『革命、階級、政黨、民族的理想、最高利益』等等。同時又把這樣的革命化的『義』神聖化，賦予絕對真理性，變成了所謂神聖不可侵犯的『革命大義』。在這樣的『革命大義』面前，一切人的本性的尊嚴，自由，一切人的欲求，以及人與人之間的愛，都微不足道，可以而且必須犧牲[29]。—這又是一個理論與倫理的關口：任何人、任何知識分子一旦作出讓步，妥協，產生迷亂，下面所發生的一切，都是身不由己：只要宣布人倫關係中任何一個環節（或父或子，或夫或妻，等等）是『革命的敵人』，他就自然被排斥在社會、倫理關係之外，人們也就用『革命』的名義與自己的被宣布為敵人的親人劃清界限，這就是所謂『大

義滅親』。正是這樣的作為『真理』化身的『革命大義』消解了人們在滅親時可能產生的心理障礙，以至罪惡感，甚至賦予一種自我崇高感：這是真正的精神迷魂劑」。而「所謂『服膺、聽從革命大義』，實際上就是服從自命的『革命化身、代言人』，服從他們對『革命大義』的因時因地不斷變化的各種解釋：這正是在革命、真理名義下的自我奴化」。「而這樣的自我奴化又是以滅親為代價的。滅親的結果是給自己的親人帶來無盡的災難，難以癒合的精神創傷，以至泯滅了民族精神的火種」，「刀刃的另一面，是對自身的傷害」：「泯滅了人愛的天性，就必然導致對人的內在獸性、嗜血性的放縱」，「文革中許多今天看來是不可思議的罪惡正是這樣產生的」[30]。

歷史觀的迷誤

在20世紀中國，知識分子本來就存在着不同的選擇。「其中最具影響的就是追求『民族獨立、社會平等、思想統一與意識形態化』的選擇，與追求『個性解放與自由、思想分離與超越』原則的選擇」。而中華人民共和國的成立，即革命的成功，就被宣布為前一選擇的絕對勝利，後一選擇的絕對失敗與破產，並簡單轉化為一種價值判斷，即「已經實現的選擇是不容置疑的絕對正確的，未能實現的選擇是無可懷疑的百分之百地錯誤的。在建國後高度政治化與組織化的歷史環境下，又迅速昇華為『進步』與『落後』，以至『革命』與『反革命』」。這背後實際上是蘊含着中國傳統的「成者為王，敗者為寇」的歷史觀。正是在這樣的歷史觀的壓力與影響下，許多曾經選擇「個性解放與自由」，因而對中國共產黨所領導的革命持保留甚至反對態度的知識分子，就產生了不同程度的負罪感，並急於向革命意識形態靠攏，即所

謂「回頭是岸」，這就是許多被稱為「個人自由主義者」的知識分子最終半是自願、半是被迫地接受改造，放棄對個性獨立與自由的追求的原因。

而懲罰還落到了歷史學家的身上，因為按照這樣的歷史觀，「歷史學家就只有一件事可做：為已經實現的選擇作出它『必然實現』(這一結論也同樣是在研究之前就『先驗』地存在的) 的『科學論證』」，這樣就使得「自身的價值等同於在中國歷史上每一次王朝更替都會出現的，為處於勝利地位的新王朝大唱贊歌的『皇家史官』，從而根本上喪失了知識分子的獨立品格」。——

> **當我的反思得出這樣的結論時，竟出了一身冷汗，並長時間地陷入了痛苦的自責之中：我們自稱歷史唯物主義者，為什麼竟連司馬遷為歷史的失敗者項羽寫本紀的膽識都沒有了呢？……**[31]

三、自我審問：知識分子在專制體制中扮演了什麼角色？

也正是這樣的「一身冷汗」，迫使我追問知識分子在專制體制中所扮演的角色，審視中國知識分子自身的劣根性：這也是我這一時期以及以後很長時期知識分子精神史研究的另一個重點。

我後來在一篇文章中，提出了「受害者的理性合作」的概念[32]，包括我自己在內的這一代知識分子，在專制體制中所扮演的正是這樣的雙重角色：既是「受害者」，又是「理性的合作者」。

於是，魯迅對知識分子的兩個概括：「幫忙、幫閒」與「才子加流氓」引起了我的關注與共鳴。——這又是一個對魯迅及知識分子自我的雙重發現。

幫忙與幫閒

在一篇閱讀札記裏，我發現孔乙己的悲劇在於其自我的主觀評價（「自認『讀書人』高人一等，是負有特殊使命的『君子』」）與其實際地位（「不過是一個供人取樂的玩物」）之間的巨大反差；並突然醒悟到，這正是再深刻不過地揭示中國知識分子自身的狀況：「正像魯迅所尖銳指出的，中國現代知識分子的實際地位，不過是『官』的『幫閒』與『幫忙』，和大眾的『幫閒』與『幫忙』，卻自認為時代的『良心』、民眾的『導師』、國家的『棟樑』」，即所謂「社會結構中的主體」：「現代中國知識分子的『奴化』竟然是在知識分子『自我崇高化』的心理過程中完成。這裏的悲劇性與荒誕性是遠遠超過了孔乙己們的」。因此，中國知識分子首先需要的是「清醒地正視自己的真實的生存處境」：在「新的社會格局中，我們一方面不可能從根本上改變對政治權力的依附，卻同時增加了成為『商人』的『幫閒』、『幫忙』與大眾的『幫閒』與『幫忙』的危險」[33]。

帝王氣，才氣和流氓氣

問題是，有相當一部分知識分子是相當主動地去充當這樣的「幫忙」與「幫閒」的；這就涉及到中國知識分子的一些根本性的弱點。這也是我一直在緊張而焦慮地觀察、思考的。

1989 年當「提高知識分子的地位，充分發揮知識分子在治理國家中的作用」成為一個「熱門話題」時，我卻「想着另一個也許有些『超前』的問題：知識分子真的掌了權，實現了『專家治國』，又怎樣呢？」我的這一隱憂來自歷史，也來自我對中國知識分子的一種觀察與理解。文章提出了中國知識分子的三大「劣根性」，希望引起警惕：「一曰『酋長思想』。即唯我獨尊、獨革，不容忍異己、異端，以濫用權力、鍛煉人罪為樂。好獨斷，喜『定於一』，不習慣、不允許多元、自由發展」；「二曰『二元論思維定勢』。非此即彼，非白即黑，不是百分之百正確，就是百分之百錯誤。不是革命，就是反革命。把不同意見，不同選擇極端化，只承認『你死我活』的絕對對立，不懂得、不接受『對立物相互滲透、補充』的觀念」；「三曰『噬殺』傾向。周作人說，不珍惜人的生命，儘量地滿足他的殘酷貪淫的本性，這在中國是一個根深蒂固的遺傳病，帝王將相，學者流氓，無不傳染得很深，『將來中國亡之根即在於此』。——周作人將『知識分子』與『帝王』、『流氓』混為一談，自然是對知識分子的大不敬；但我以為這正說明他對知識分子的病症看得很準，至少是中國的知識分子」。

這裏所說的，首先是中國知識分子的「帝王氣」，霸氣，殺氣。這是歷史告訴我的：在 20 世紀中國思想文化史上，知識分子之間的本屬正常的不同意見、不同選擇之間的爭論，最後都要借助政治之力進行「實際解決」（魯迅曾經憤怒地質問：「什麼叫實際解決？充軍還是砍頭？」），「被『實際解決』的，自然首先是知識分子，而且是他們中間的最傑出者；而『實際解決』的始作俑者，或作倀者，也大半是知識分子，而且其中也不乏聲名顯赫的大知識分子」，我因此得出一個結論：在這個意義上，「『五四』以後的中國思想文化史，就是一部中

國知識分子相互殘殺的歷史」。並且發出了這樣的現實隱憂：今天「掌了權的知識分子會不會也把他們自身的選擇神聖化，利用自己掌握的權力，將不同意見的知識分子『實際解決』呢？」[34]「在中國，『文治』與『武功』本就連在一起，由『文字殺人』到『真槍實彈殺人』僅是一步而已」[35]。後來，在有組織地對我進行的大批判中，這成了我的主要「罪狀」之一，這或許倒是反過來證明我的這一概括是擊中了要害的。而「我有時在默默地觀察當今活躍在文壇與思想界的『名流』時，我都在他們身上發現了或多或少，或明或暗，或自覺或不自覺的知識分子的專制」，我也時刻警戒自己身上的專制氣。「人們説愚民專制的可怕，在其不受任何約束的群體瘋狂性；知識分子專制的可憎就在其精細、嚴密的合法化與科學化。但在崇尚獨尊、大一統，排斥個性、自由、少數、異己、分離、多元……上，則與帝王專制、愚民專制毫無二致」。

「在中國，痞子之多，及其在歷史變革中所發揮的特殊作用，都可以看作是落後的經濟、文化加於中國變革事業的歷史包袱，或者是一個不大不小的歷史玩笑。這樣，作為經濟、文化落後國家的知識分子，中國文人學者在不屑與痞子為伍的同時，自己身上也沾染了痞子氣、流氓氣、匪氣」[36]。到了90年代我又回到這一命題上來，特意引述了魯迅的觀點：「無論古今，凡是沒有一定的理論，或主張，而他的變化沒有一定的線索可尋，而隨時拿了各種各派的理論來做武器的人，都可以通稱為流氓」，並且説：「當一個社會發生混亂的時候，舊的秩序破了，新的秩序沒有建立起來，在這樣一個轉型期間，就會出現這樣一些穿行其中的流氓」，「流氓的出現是一個『末路現象』。這幾年的中國正是這樣一個流氓橫行、沉渣泛起的時代。我們有泡沫經濟、泡沫政治，還有泡沫文化，這正是意味着時代要發生變化了」[37]。

在 21 世紀初的講課中，我再次詳細地討論了魯迅關於「才子加流氓」的論述，強調：「流氓文化」是「中國傳統文化與西方殖民文化、商業文化」的「惡性嫁接」，「『才子加流氓』氣正是封建傳統文人氣息與洋場文氓氣息的雜糅」，並且總結說：「有了這三『氣』：『才氣』、『流氓氣』與『帝王氣』，便可以在中國社會橫行無阻——這也是為中國歷史與現實所一再證明了的」[38]。

學術新貴，學霸，文化明星，二道販子

這時候中國知識分子的地位已經發生了變化。於是，在 2003 年所寫的〈中國大學的問題與改革〉一文中，又有了新的概括：知識界與大學裏出現了「學術新貴」、「學霸」，文化明星，以及「向中國販賣西洋貨，向外國販賣中國貨」的「學術二道販子」，他們都把前述「三氣」發揮到了極致，而且已成氣候，成了「利益集團的有機組成部分」：1989 年的預言不幸而言中了。更讓人憂慮的卻是，當局所採取的「豢養文士」的政策，所建立的新的科舉制度，導致知識分子的「精神軟化，學術批判力、創造力與獨立性的減弱」[39]：知識分子的奴化現象又以一種新的形態出現了。

警惕「偽士」，更無情地解剖自己

於是，就出現了對知識分子的墮落的尖銳批判，這樣的批判對促進知識分子的自醒無疑有當頭棒喝的作用。但如果批判者自身缺乏自省，並進而把自己置於道德審判者的地位，那也會落入傳統的道學家的陷阱。正是在這一點上，魯迅的「中間物意識」在 20 世紀末與 21 世紀初，再一次顯示出新的意義。在寫於 2001 年的《與魯迅相遇》裏，

我這樣寫出了我的新的理解，也可以說是對魯迅的新發現與對自我的新的警示：

> 要批判、否定舊思想、舊文化，就先得批判、否定自己……從絕對對立中發現自我與他者的糾結，從單向地批判外部世界的他者，轉向他我、內外的雙重、多重批判的纏繞……魯迅的批判、懷疑精神得到了徹底發展，批判的徹底不徹底就在於看能否批判自己。所以魯迅一再說，別人總是說我無情地剖析別人，其實我更無情地剖析我自己。在我看來，這樣一個具有徹底的自我懷疑、自我批判精神的魯迅，才是真正意義上的「魯迅」。

這也同時提醒我們，要警惕知識分子中的「偽士」：「真、偽與否的一個重要劃分標準就是看有沒有自我批判精神。如果只是一味猛烈地批判別人，從不批判自己，這就很應該懷疑一下」。「中國是一個盛產道學家的國家。道學家是『天國』的把門人，打着道德理想主義的旗號，卻幹着排除異己的勾當，彷彿不經過他的『嚴格』得可怕的法網的篩選，就休想進『天國』」，「這樣的知識分子看起來很是激昂」，其實「不過是『拉大旗，做虎皮』」，並且也是帝王氣、流氓氣十足，「魯迅說，愈激烈的人就愈要引起注意，這是大有深意的」[40]。

而對魯迅「歷史中間物」意識中的自我批判精神的認同，同時也就使得我的思考與寫作具有了一種「反省性」的品質：我所有的言說，都不是為了批判別人，當然更不是用以維護某個既定的秩序，而只是要反省自己，擺脫內心的黑暗，是一種自我清理、清洗、清算與警示，以便有一天清醒、乾淨而坦然地去見「上帝」。

註釋

1 在 80 年代學術界最早關注魯迅的「歷史中間物」觀念的還有汪暉，他在《歷史的「中間物」與魯迅小說的精神特徵》一文裏有精彩的論述。在《心靈的探尋》315 頁的一條註釋裏，特地提到汪暉的這篇文章，並說到「本文作者曾與汪暉討論過這些問題，從他那裏得到不少啟發」。

2 錢理群：〈《心靈的探尋》再版後記〉，《心靈的探尋》，319 頁，北京大學出版社，1999 年再版。

3 〈「將苦難轉化為精神資源」——《艱難的選擇》導讀〉，文收趙園：《艱難的選擇》，2–3 頁，上海文藝出版社，2001 年 2 版。

4 錢理群：〈後記〉，《心靈的探尋》，349–250 頁，上海文藝出版社，1988 年版。

5 錢理群：〈後記〉，《心靈的探尋》，351 頁，上海文藝出版社，1988 年版。

6 這在〈有缺憾的價值——關於我的周作人研究〉一文中有過簡要的說明，可參看。我所寫的關於家庭與早年所受教育的回憶，也可參看。分別收入《世紀末的沉思》、《壓在心上的墳》、《六十劫語》中。

7 參看錢理群：〈有缺憾的價值——關於我的周作人傳〉，《壓在心上的墳》，52–56 頁，四川人民出版社，1997 年版。

8 魯迅：〈《二心集》序言〉，《魯迅全集》4 卷，191 頁，人民文學出版社，1981 年版。

9 〈同代人的觀察與理解〉，《世紀末的沉思》，113–114 頁，河北教育出版社，1997 年出版。

10 錢理群：〈書《妄說「讀書」的口號》後〉，《壓在心上的墳》，155–156 頁。在此文中，我還談到：「我們中間有的人對確實存在的知識和精神氣質上明顯的缺陷，百般掩飾，採取『不承認主義』。他們自我感覺過分良好，或者為傳播媒介不恰當的吹噓所陶醉。——如果僅限於此，不過是文人的自大；有的人卻進而美化自己所成長的那個文化斷裂的時代，或者諱疾忌醫，不准許對『書讀得愈多愈蠢』的思潮作任何批判，那就不僅可怕，而且可惡了」。

11 錢理群：〈同代人的觀察與理解〉，《世紀末的沉思》，113–114 頁。參看〈有缺憾的價值〉，〈壓在心上的墳〉，61 頁。

12 錢理群：〈悼「第一個倒下者」〉，《世紀末的沉思》，5–6 頁。

13 錢理群：〈苦難怎樣才能轉化為精神資源〉，《壓在心上的墳》，2 頁。

14 〈序〉，《人之患》，1–2 頁，浙江人民出版社，1993 年版。

15 先後編輯了《王瑤文集》（北嶽文藝出版社，1995 年出版）、《王瑤全集》（河北教育出版社，1999 年出版）、《王瑤先生紀念集》（天津人民出版社，1990 年出版）、《先驅者的足跡》（河南大學出版社，1996 年版）、《王瑤和他的世界》（河北教育出版社，1999 年出版），《錢天鶴文集》（中國農業科技出版社，1997 年版，並在扉頁上表明：「謹借此書表達我們對父親、母親、大姐、大哥、三哥、二姐的懷念——願他（她）們在地下安息」）、《紀念錢寧同志》（清華大學出版社、水利電力出版社，1987 年版）、《遺愛永恆：錢臨三紀念集》（1994 年自印）。回憶、悼念文章則收入《人之患》、《壓在心上的墳》，可參看。

16 我的安順「小朋友」籃子君在讀了本書初稿後，來信提示說：「我覺得你對自己『學術準備期』的意義有點估計不足。這是一個十分特殊的『預備役』階段，對你後來的研究路向和治學特點有極為深刻的影響。舉例來說，你早先在魯迅研究及文學研究中養成的兩大特點：現實關懷和精神關懷（人文關懷），在你後來的研究中——尤其是在 90 年代中期以後——幾乎是一直貫穿到底的，且愈到後期愈顯突出和強烈。對此如不稍作提示，那麼，你後來的那些越界發言和廣泛言說似乎就顯得有些突兀，而不知這其實是淵源有自，一以貫之的。就我的觀察而言，你自進入專業研究以後，從『20 世紀中國文學三人談』起，一直到周作人傳、論寫作止，你的研究路徑似乎表現出更多的學院化特點，我認為，這是一段你渴望融入學院，爭取得到學院承認的『進入期』，因此也是一段有意（或無意？）要抑制和擺脫過去那種非學院化的民間研究習慣（民間野性，民間立場）的時期。但從《大小舞台之間》開始，這種被壓抑的野性與習慣卻突然得到某種程度的舒緩與釋放，或者說喚醒與激活。我知道，真正喚醒和激活這種民間野性、民間立場的，實質是八九那場大風波，大血難！此後一段時間，似是這兩種路徑、兩種傾向的矛盾、衝突，時有強弱的糾纏期，亦是你在這兩者之間猶豫、徘徊的時期。中經 1999 年的大批判之後，忽然大

徹大悟，兩者由矛盾轉趨平衡，且互為支撐，進退自如，也即俗話常説的『看透了』，用學術語言講則是漸入化境，獲得了某種意義上的自由和超脱。學術訓練成了言説的基礎與憑藉，而民間關懷（包括現世關懷，底層關懷和精神關懷）則成了學術動力和取向。過去長於政治觀察和思想分析的特點，在專業學術的浸潤下有了更多的學理色彩，同時，又打破了純粹學術和學院傳統的某些局限，由此形成了富有特色的治學之路和個性化的聲音，並使某些自我角色的選擇（轉化）和定位，如『精神界戰士』、『思想者』等，得到了加強和突顯。在某種意義上，你後期的治學之路，頗有點向『預備期』回歸的趨向；或者説，早期形成的某些治學特點，實際上一直潛伏在你的專業化研究之中，時強時弱，時隱時顯地影響着你，越到後期則越表現得明顯和自覺，並終於形成了在更高意義上的一種回復。有鑑於此，我認為，在你談到自己是帶着豐富的經歷闖入學術界的這一點時，似可以再稍作展開，略加提示。」—— 籃子君的這一意見，是有道理的。但考慮到我在《我的回顧和反思》中對我的「學術準備期」已有了一個初步的描述，這裏就不再展開了。而籃子君對我的學術道路的分析，我也是基本認同的，並有「知己者」之感，這是我要感謝籃子君的。

17 錢理群：〈有缺憾的價值〉，《壓在心上的墳》，60 頁，59 頁。

18 錢理群：〈絕對不能讓步〉，《六十劫語》，9 頁，福建教育出版社，1999 年版。

19 錢理群：〈有缺憾的價值〉，《壓在心上的墳》，60 頁。我在〈絕不能讓步〉一文中，這樣概括了我對魯迅的「基本思路」的理解：「把人當作人，還是使人成為奴隸（無論什麼形式與旗幟），是區分傳統社會、歷史、文化，還是現代社會、歷史、文化的基本標準與尺度；自覺為人，還是甘當奴隸（無論什麼形式和旗幟），是區分傳統人（知識分子）與現代人（知識分子）的基本標準。他的幾乎無所不至的社會批判和文化（文明）批判正是以此為價值尺度的」（文收《六十劫語》）。在周作人的研究中，我也十分重視他的「反奴性」的思想，見《反奴性 —— 基本命題之三》，見《讀周作人》（天津古籍出版社，2001 年版）。而周作人墮落為漢奸的一個重要教訓也就是他「參與開創的五四傳統一是愛國救亡，一是個體自由，現在周作人於這兩者都徹底背離」，並成為異國侵略者的奴才（見《周作人傳》，478–479 頁，北京十月文藝出版社，2001 年 2 版），並得出這樣的結論：「對一切形式的奴隸統治（不論是異族的，還是『我們自己』的），以及任何旗號下的出賣

民族與個人尊嚴自由的『奴才』行為，都應該受到譴責，而不能有任何的原宥，更不用説美化」。但同時我又強調，要對周作人「為什麼會事敵？是思想、文化及其他方面的什麼動因，是怎樣的思想邏輯使他落入陷阱？特別是作為一個曾經是民族優秀知識分子的周作人的失足，包含了怎樣的思想、文化，以至理論上的教訓？」都應該作學術的深入探討，不能只限於政治、道德上的譴責（參看〈周作人研究之我見〉，《讀周作人》，天津古籍出版社，2001年版）。

20 參看魯迅：〈華蓋集•忽然想到（十一）〉，《魯迅全集》3卷，92頁。

21 錢理群：〈後記〉，《心靈的探尋》，350頁，上海文藝出版社，1988年版。值得注意的是，到了90年代末與21世紀初，又有人重申儒家的這一傳統，以「糾正」西方傳統「過分追求個性獨立自由」之「弊」，對這類似是而非的説法，我仍持懷疑態度，而我以為更值得警惕的是，有人又在「維護國家、民族利益」的旗號下，剝奪人們（特別是弱勢群體）的個人利益與權利。

22 錢理群：〈後記〉，《心靈的探尋》，349頁。

23 籃子君讀了這一段論述後，在來信中作了這樣的補充與提醒：「這裏講知識分子在『民族主義問題上所發生的迷誤』，雖然明確講了知識分子『半是被迫半是自動』放棄了自己『獨立思考的權利』，但從第一點講形成強烈的民族主義情緒，到第二點講知識分子形成的社會傳統，以及第三點講從信任到盲從，事實上基本只講了『自動』的一面，而對『被迫』的一面卻有所忽略。這樣不僅使論述顯得不夠全面和準確，更重要的是容易讓人忽略或事實上遮蔽了知識分子在所謂的改造和批判中，尤其是在一波接一波的政治整肅中被迫強制性的沉默和失語，從而也就被剝奪了自己獨立思考的權利的現象。而我認為，這才是知識分子喪失其地位和權利的主要原因，這無論如何是不該被忽略的。因此，我建議是否以註釋形式（以免影響行文），對此稍加申論？」——我完全同意籃子的意見，特錄於此，也算是代我加了一個十分重要的註釋吧。

24 民族主義的問題一直是困擾我並反覆思考的問題。除了以上引述的文章外，我還寫有〈關於民族主義思潮的訪談錄〉（收《壓在心上的墳》）、〈外來文化觀（上）〉（收《話説周氏兄弟》）等，可參看。

25 籃子君在來信中建議：「在談到對知識分子的改造時，可否直接點明，『改造論』就是一種『原罪論』，即把知識分子都當作一種具有『原罪』（不與工農結合）的職業群體看待」。——「原罪論」確實是一個要害。

26 錢理群：〈後記〉，《心靈的探尋》，353–355 頁，上海文藝出版社，1988 年版。

27 錢理群：〈自序〉，《拒絕遺忘：錢理群文選》，3–4 頁，汕頭大學出版社，1999 年版。

28 我在〈無法擺脫的精神磨難〉（文收《刪餘集》）中曾經指出，「知識分子思想改造」是「毛澤東無數大膽而荒謬的幻想與實驗之一」，是他「為解決本世紀歷史中心課題之一——國際共產主義運動與知識分子的關係問題，在斯大林大規模血的鎮壓之後，所提出的一個新的模式；但毛澤東式的思想改造最終又不能不與斯大林式的血腥鎮壓結合起來，這本身就有發人深思的意義」；「這是在某種程度上決定了 20 世紀 40 年代以後的中國歷史面貌的，曾經獲得可怕而可悲的巨大成功，但終不免失敗的的『試驗』，應該成為中國現代思想文化史上不可回避的研究課題」，而且應該將其「置於 20 世紀國際共產主義運動的興起、發展、危機和變革的大背景下，而這一課題本身也就自然成為 20 世紀世界文化研究的一個部分」。此文為〈有缺憾的價值〉一文的一個部分，此段文字在《讀書》發表及收入《壓在心上的墳》時均被刪去。

29 籃子君在來信中對這一段分析，提出了一個問題：「何不直接點明過去用階級論來取代和否定人性論的實質（或要害）？我不是知你在這裏是否有點有意規避這種提法的味道？不然，本來呼之欲出，繞也繞不開的提法何以不見使用？事實上，從今天的眼光去看，採用這樣的提法並不意味着否定階級分析的合理性。階級論是一種社會分析方法。同時，與之並存且並不衝突的還有其他很多種分層、分群的方法，比如性別分析，代際分析，職業群體或利益集團分析，社群分析，信仰分析，民族分析等等。過去的謬誤是在於以階級分析來取代一切分析，否定一切分析，階級理論是唯一的社會（也包括歷史）分析理論，而且將這一唯一的社會分析取代了倫理分析，所以才出現了那麼多的反人性的現象」。——籃子君說得對，我之所以沒有採用「用階級論取代否定人性論」的說法，是擔心從另一極端將「階級論」與「人性論」絕對對立，從而忽視和否認階級論、階級分析方法的合理性。事實上在 90

年代以來，回避對中國社會現實的階級分析，已經成為一種主流意識形態了。而我對此是始終懷有警惕的。當然，我也反對「以階級論取代、否定人性論」，我們曾經有過的歷史教訓也是不能忘卻的。

30 錢理群：〈還要追問下去〉，《六十劫語》，21–22 頁。

31 錢理群：〈有缺憾的價值〉，《壓在心上的墳》，62–64 頁。

32 參看錢理群：〈和鳳鳴與她的《經歷——我的 1957 年》〉，文載《隨筆》2004 年 4 期。

33 錢理群：〈「幫忙」、「幫閒」的陷阱〉，《壓在心上的墳》，185–188 頁。

34 錢理群：〈由歷史引出的隱憂〉，《壓在心上的墳》，135 頁，140 頁，137 頁。

35 錢理群：〈反思三題，未來的憂患是什麼？〉，本段文字在收入《壓在心上的墳》時已刪去，現保留在自印的《刪餘集》中。

36 錢理群：〈反思三題，未來的『憂患』是什麼〉，《壓在心上的墳》，132 頁。

37 錢理群：〈論「演戲」〉，《話說周氏兄弟》，216 頁，218 頁，山東畫報出版社，2000 年出版。

38 錢理群：〈魯迅與太陽社、創造社的論戰〉，《與魯迅相遇》，314–317 頁，三聯書店，2003 年出版。

39 錢理群、高遠東主編：〈中國大學的問題與改革——我的追問與思考，以及我的言說立場〉，《中國大學的問題與改革》，281–283 頁，天津人民出版社，2003 年出版。

40 錢理群：〈十年沉默的魯迅〉，《與魯迅相遇》，98–99 頁。

二、
堂吉訶德與哈姆雷特

一、知識分子和共產主義運動的關係：80 年代末的歷史巨變所提出的問題

1992 年 8 月 17 日，在為剛剛「畫上記號」的《豐富的痛苦：堂吉訶德與哈姆雷特的東移》所寫的〈後記〉裏，我寫下了這樣兩段話——

這些年來，中國和世界所發生的歷史巨變，給我們提供了一個新的契機，回過頭來更深入地審視自我以及中國與世界的知識分子的精神歷程，以便為歷史如此這般的發展找到一個內在的精神發展的邏輯。我正是在這樣的背景下，發現了我自己與同類知識分子（中國的與世界的）精神氣質上的堂吉訶德氣、哈姆雷特氣，以及二者之間的對立，滲透，消長起伏的。

此刻回想起來，促成我決心寫書的，還有一個潛在的心理動因：也許是因為哈姆雷特的懷疑精神突然變得可疑，堂吉訶德的理想主義受到衝擊，我為一種失落感與壓抑感所攫住，並且像陷入了「無物之陣」似的，無以擺脫。過去，每有不快，只要到校園走一遭，一切痛苦都會自然平息。現在卻不能，（北大）校園已不再是「精神的聖土」[1]。我只能逃回我的書齋，如魯迅所説，「躲進小樓成一統，管它冬夏與春秋」。……在寫作過程中，我過着奇異的雙

> 重生活：忽而是有形的，無形的，説得出的，説不出的，有大名目的，瑣細、無名的……種種煩惱纏身，卻因此而煩躁，不安，覺得一切都是無聊；又突然轉入無羈的精神漫遊，誠實的心靈交流，天馬行空般的思想馳騁，雖不免是悲劇的，荒誕的，卻依然是嚴肅的真實追求，儘管永遠也無結果，尋不出任何解答，畢竟是全身心投入的認真的探索，因而感到精神的自由，心智的解放與生命的充實。因此，對於我來説，這本書的寫作，是再一次的自我拯救，是用精神的充裕來補救現實的缺憾的，阿Q式的，堂吉訶德式的自我掙扎。[2]

這裏所説的「這些年來，中國與世界所發生的歷史巨變」，指的是20世紀80年代末，中國所發生的政治風波，以及蘇聯的瓦解，東歐的嬗變。於是就有了那樣的校園、社會氣氛，那樣的生存處境，以及那樣的情感、心理反應，那樣的生命困惑與掙扎。而我更想強調的是，在那樣的生存與精神危機中，我的思考與反省。

按照當時及以後的流行的説法，這樣的結局意味着在社會主義陣營與資本主義陣營的搏鬥（又稱為「冷戰」）中，資本主義的全面勝利；有人更因此而宣布「歷史的終結」。但我立刻警覺到：這背後依然隱含着一個「成者為王，敗者為寇」的歷史觀，這正是我所不能接受的：如前文所説，在這方面，我們有過沉痛的歷史教訓。於是，我的思考與反省就有了另一個方向。儘管出現了這樣的巨大挫敗，卻不能否認與回避一個事實：社會主義的理想，共產主義運動曾經吸引了全世界的工人、農民、普通民眾和知識分子，其中也有像德國的海涅，法國的羅曼羅蘭，中國的魯迅這樣的各民族最傑出的代表。由此而產生的

問題是：社會主義理想、共產主義運動為什麼會產生這樣的吸引力？當知識分子投身於共產主義運動時，遇到了什麼問題，有着怎樣的命運，這其中包含了怎樣的歷史經驗與教訓？集中到一點，就是「知識分子與共產主義運動的關係」問題。這也正是我在 80 年代末、90 年代初發生的中國與世界的歷史巨變中，所面對的問題。

二、時代問題轉化為自我追問：「我是堂吉訶德」，「我和哈姆雷特」

這首先是我自己的問題，也就是說，它必然地要反觀於我自己，變成一個「我是誰」的自我追問。於是，就有了這樣的自我發現與反省——

不知道後人將怎樣觀察、評價我，我們這一代人；作為當事人，我卻想提醒人們注意：我們的青少年時代是生活在一個封閉的，卻又充滿了信仰、理想、浪漫精神的，製造「烏托邦」的時代文化氛圍裏，這一代人常常具有堂吉訶德的氣質：執迷於一種幻覺——一個絕對的，純粹的真、善、美的理想境界，不惜為之付出一切代價。

另一面（則是）哈姆雷特精神的被壓抑、扼殺，從而形成了我們精神發展的畸形狀態；以及在新時期到了之後，哈姆雷特精神在被喚醒以後又不斷受到威脅，堂吉訶德精神在遭到質疑以後又不斷被呼喚：這一切，構成了我們這一代人——20 世紀五六十年代成長起來的，新中國第一代知識分子精神史的一個重要側面[3]。

三、現實問題如何轉化為學術問題

當確認「我就是堂吉訶德」，並思考「我與哈姆雷特的關係」時，就已經將自己與同代人置於20世紀中國知識分子精神史、世界知識分子精神史中的堂吉訶德、哈姆雷特譜系之中。現實的思考轉化為歷史的考察，就有了《豐富的痛苦：堂吉訶德與哈姆雷特的東移》一書的寫作。而且有了一個很有意思的發現：17世紀初，一個西班牙人和一個英國人，創造了堂吉訶德與哈姆雷特；而這兩個「文學幽靈」卻跨越幾個世紀的門檻，從西方走到了東方的中國。在東移過程中，有兩個重要的中介：德國與俄國，這也正是馬克思主義的發源地與共產主義運動的中心。也就是說，堂吉訶德與哈姆雷特的東移與馬克思主義的傳播、共產主義運動的東擴，幾乎是同步的，這大概不是偶然的。這樣，《豐富的痛苦》一書，在考察「堂吉訶德與哈姆雷特的東移」的文學現象、精神現象的背後，就自然潛在着「知識分子與共產主義運動的關係」問題，或者說，我是從對知識分子身上（當然也是我自己身上）的「堂吉訶德氣」與「哈姆雷特氣」的剖析、自審這裏切入，來考察、反省歷史與現實的知識分子和共產主義運動的關係的。

四、一個真正意義上的自我審視與調整

在審視堂吉訶德時，首先注意到的是他對「黃金世界」的嚮往（見塞萬提斯原著第一部第十一章），並有這樣的闡述：「這是一個人人勞動，人人平等的，人與人之間、人與自然之間保持着和諧的，道德崇高的，公有制的理想的群體社會。(這) 是很容易想起塞萬提斯的前輩，

16 世紀英國思想家托馬斯・莫爾《烏托邦》一書對未來的「烏托邦」世界的描述的」。而堂吉訶德所特有的「天賦使命感」卻使他的烏托邦理想追求，「籠罩着一層神聖的光圈」，「正是這種浪漫主義的苦難哲學、鬥爭哲學，無限地煥發出了堂吉訶德的勇敢、意志力，和忠於信仰的精神，從而自塑出一個道德完善者的形象，或者説聖徒的形象」。

同時注意到的是，在「東移」中起到關鍵作用的俄國作家屠格涅夫，在他的著名演講中，把堂吉訶德和哈姆雷特視為「人類天性中賴以旋轉的軸的兩極」，他們表現了人的本性中「為他物而存在」與「為自己而存在」的兩種對立傾向；屠格涅夫因此而讚揚堂吉訶德「首先是表現了信仰」，將自我生命「作為他在世界上實現理想、確立真理與正義的手段」，因而「性格中有着崇高的自我犧牲的因素」，「是世界上最有道德的人」。

而尤其引起我深思的，是另一位「東移」中的關鍵人物德國大詩人海涅，這位馬克思、恩格斯的密友，在共產主義運動剛剛興起時，就「從真正的本質上發現了共產主義並且充當了他的熱情洋溢的預言者」，他説：「共產主義」「對我的心靈有一種不能抵禦的魔力」，這是因為共產主義運動的宗旨是「建立一個同等光榮、同等神聖、同等幸福的民主」，「是對一切民族的博愛，是財富歸眾人，歸地球上所有自由公民所有」；共產主義者「信奉的根本信條是絕對的世界主義」；而尤其吸引他的是共產主義者「從理論轉到行動，轉到一切思想的最終目的」的強有力的實踐品格與給敵人「以致命打擊」的意志與力量。但海涅也毫不隱晦自己對共產主義運動及將由這個運動建立起來的新社會的「憎惡和恐懼」：

> 他們將用長滿老繭的手毫不憐惜地砸碎我的心愛的大理石雕像……唉，我的歌集將被雜貨商摺成紙袋給未來的老太婆裝咖啡和煙草。唉！我預見到這一切，每當我想到毀滅，心裏就感到一種說不出的悲哀……。

在經歷了80年代末與90年代初的巨變以後，讀到海涅的這段話，所引起的震撼是可以想見的；於是，就有了這樣的分析：

> 在某種意義上可以說，海涅對共產主義運動既讚賞又疑懼的態度，正是他身上的堂吉訶德氣與哈姆雷特氣的反映，而這都是來自知識分子的本性，以至人的本性：既天生地有着追求「群體（人類）平等」的人道主義傾向，又本能地對個體精神自由、個性發展持有特殊的熱情與敏感。海涅在共產主義運動興起時所面臨的兩難選擇，是「共產主義運動與知識分子關係」問題的最初思考。以後人們將不斷地回到這個命題上來。[4]

——最後一句話實際上說的是我自己正回到歷史原點的追問，在某種程度上，也是前述「歷史中間物」的內在矛盾與自我反省在新的歷史條件下的一個繼續。而且應該說，思想與情感的振盪是更為激烈的。一方面，我仍然無法擺脫自己內心深處對堂吉訶德精神的迷戀，因為那是我的天性使然，在這個意義上，海涅所感到的社會主義、共產主義的吸引力以至「魔力」，對我依然存在，儘管它已經被宣告破產以至終結。但另一方面，我更不能不面對海涅的哈姆雷特式的問題，因為他的預見已經變成現實，而且釀成了嚴重的後果。對「成者為王，敗者為寇」歷史觀的拒絕，當然不能變成對歷史與現實的錯誤以至罪行的回避與否認。特別是這樣的錯誤還被某些人打着「社會主義、共產主義」

的旗號繼續、甚至是變本加厲地推行，在這樣的社會環境與語境下，我只能有一個選擇：將我的主要思考與言說，集中於對堂吉訶德精神的負面所造成的思想迷誤的反省，對「在哪裏，因為什麼落入陷阱」的檢討，也就是要將海涅的追問繼續下去。這既是對歷史經驗教訓的總結，同時也是對仍在現實生活中發揮作用的某些邏輯、理念的批判。

我因此常常想起魯迅在大革命失敗以後說的一段話：當軍閥們也在宣稱自己「信仰三民主義」的時候，「真的總理（按：指孫中山）的信徒，倒不會談三民主義，或者聽人假惺惺的談起來就皺眉，好像反對三民主義模樣」[5]。而且我也不擔心自己對堂吉訶德精神的反省會導致對其全盤否定與拋棄，因為心裏有數：在根底上我始終是一個堂吉訶德，這樣的本性是不會變的。現在所要做的，依然是一個自我清理，以便以一種更加清醒、更加理性的態度，對待堂吉訶德精神與自己身上的堂吉訶德氣，同時喚起內在於自己、卻長期被遮蔽的哈姆雷特氣，並加以批判性的審視，以形成更加複雜的具有張力的新的心理結構：這將是一個真正意義上的自覺的自我調整。這才是歷史巨變以後「我的工作」。

當時的思考與反省主要集中在以下幾個方面——

對烏托邦理想的反省：劃清「此岸」與「彼岸」的界限

這是我們必須面對的「從這個門進去，卻從另一個門走出來」的悲劇：烏托邦理想的合理性與令人迷戀，是無可懷疑的；但為它的實現的努力與奮鬥，卻變成了血腥的專制主義。這也就是當年顧準所提

出的問題：「革命理想主義轉變為保守的反動的專制主義」。這裏的原因自然是複雜的，下文所要討論的，其實也都是這個問題。首先要說的是，迷誤之一就是我們在追求烏托邦理想，將其作為自己的嚮往的目標與信仰時，忽略並進而否認了它的彼岸性。於是，就有了這樣的反省：

> 至善至美的社會，實際是一個終極目標，只能存在於彼岸世界，可以不斷去接近它，但永遠也達不到。一旦將彼岸目標此岸化，就會帶來巨大的災難。不能簡單地否認烏托邦的作用，但是烏托邦只能在彼岸照亮此岸，以發現此岸世界的種種缺陷，然後才不斷地進行變革；沒有烏托邦理想的追求，人們很容易對現實表示滿足，失去變革的動力。但如果有人要把它搬到現實中來，把它此岸化，就會走向反面……本世紀最大的教訓，就是忘記了這條彼岸與此岸的界限。[6]

「『天堂』的現實化，即是『地獄』」：這正是 20 世紀歷史對我們的最大懲罰。

在某種意義上，這也是海涅當年所探求的「思想與行動的後果」的關係的問題，這正是一個典型的哈姆雷特命題。海涅是這樣預言思想變成行動的後果的：「它們可能變成一些最危險的現象……可能像瘋狂的酒神節遊行隊伍那樣衝擊一切國度……可能用酒杖打爛我們那些最為純潔的花朵……」。在《豐富的痛苦》一書裏，我將海涅的這一困惑概括為「思想的實現，即思想自身以及思想者的毀滅」的命題[7]。我的這一概括是可以得到許多歷史事實的支援的，例如「充滿理想主義色彩的盧梭思想，一旦轉化為現實，就成了羅伯斯庇爾的專政。啟蒙

主義思想家，百科全書派的理性的理想王國，它們的現實實現卻是罪惡的資本主義」，等等，現在共產主義理想似乎也面臨着同樣的命運[8]。——這是一個相當有意思的理論問題，在下文（第六節）還會有更進一步的展開。

對道德理想主義的反省：人的「聖人」化即人的「工具」化

烏托邦理想在追求至善至美的純粹的社會的同時，還追求至善至美的純粹的人性。堂吉訶德無疑是一個道德理想主義者，如前文所説，他的身上有着一道神聖的光圈，是被視為「聖徒」的。而與這樣的至善至美的純粹人性追求相聯繫的，就是對人的改造：將「凡人」改造成為「聖人」，即所謂「六億神州盡舜堯」。如前文所説，這是 20 世紀中國所進行的最大膽也最荒謬的試驗之一。在中國式的改造中，所奉尚的至善至美的純粹的人性，主要包括兩個方面。一是「擺脱人的生物根源，壓抑（以至取消）人的本能欲望，以實現『人的非動物化』」，即成為所謂「脱離了低級趣味的人」；一是「強調對人的個人欲望的壓抑與克制」，以實現「人的非個人化」，即成為所謂「毫不利己，專門利人」的「高尚的人」。而「『人的非動物化』必然導致人的倫理化，使人成為一種『倫理工具』；而人的『非個人化』更是提倡個人成為某個群體的工具」[9]。這樣，「人的改造就最後歸結為人的工具化」，「其實質正是對人的統治與控制」，「中國知識分子就這樣從純粹的、至善至美的人性的理想主義的追求出發，而落入自動、半自動地臣服於強權思想統治的陷阱，這教訓也是同樣深刻的」[10]。

對政治浪漫主義和經濟浪漫主義的反省：拒絕做夢，回到常識

海涅曾經預言，未來革命的推動者，將是一些「夢想家」，即現代堂吉訶德們，而他們最顯着的精神特徵，就是「意志狂熱主義」與「先驗唯心主義」[11]。應該説這是一個極其深刻的概括與發現。20 世紀後半期中國的最大失誤與迷誤之一就是 1958 至 1960 年的全民做夢，「其本質就是政治浪漫主義、經濟浪漫主義、道德理想主義與不受限制、不受監督的權力的結合，從而造成了很大的災難」。而其背後的所謂「大躍進」哲學就是海涅所説的「意志狂熱主義」與「先驗唯心主義」，可以概括為「四大迷信」：

> 首先是迷信主觀精神和意志，並將其誇大到極點。提出的口號是：「人有多大膽，地有多大產」、「不怕做不到，只怕想不到」；……第二，迷信群眾運動，「中國人多議論多，熱氣大幹勁大，一張白紙正好畫又新又美的圖畫」，強調多數人的力量可以創造奇跡，迷信多數；……第三，迷信權力，將不受監督的權力與群眾運動結合起來，彷彿什麼人間奇跡都能創造；……由此，引申出迷信青春，迷信無知，等等。……（所謂）「卑賤者戰勝高貴者，年青的戰勝老年的，無知的戰勝有知的，小人物戰勝大人物，這是規律」……迷信主觀精神意志的同時，是反科學，反理性；迷信群眾運動的另一面，是反專家，反知識分子；在迷信多數的同時壓制少數；在迷信權力的同時壓制民主；在迷信青春的同時反對老年人。所以「狂信」的另一面，就是周作人所説的「專制」。[12]

以後我還專門寫了一篇文章談「青春是可怕的」，總結了文革中紅衛兵「集『天使』與『惡魔』於一身」的歷史悲劇，強調「連同所有與

『青春』相聯繫的烏托邦幻想，一切非理性的『抒情詩』都有導向專制的可能」[13]。

在 20 世紀末，我在一次講課中，特地說了這樣一番話：

> 回顧這一百年的歷史，我有這樣一個感慨：中國的歷史是在一亂一治中循環前進的，好像有這麼一個規律：一亂就殺人，一治就做夢。亂了就殺人，人殺夠了，天下太平了，就講治；而一講治就做夢，不顧主客觀條件亂來一氣，又造成災難，又亂，又殺人。在做夢與殺人之間不斷反覆，好像這就構成了本世紀的一部歷史。結果無論是做夢還是殺人，都造成大規模的人的死亡，恐怕本世紀是中國歷史上是死亡人數最多的。

於是，就有了這樣的新世紀的期待：

> 一個是不要輕易殺人，一個是從容不迫地搞改革搞建設。這看起來是低調，其實講的是人類的常識，希望中國人能夠回到常識中來。[14]

對民粹主義的反省：走向被奴役與自我否定之路

我們仍然從海涅對堂吉訶德與他的僕人桑丘關係的認識說起：他發現，並且強調，歷來被認為是堂吉訶德的附屬的桑丘，「始終比那好高騖遠，不切實際的主人明曉事理」，他進而提出：「肉體有時候似乎比精神看問題更深刻，人們用脊樑和肚皮思考往往比用腦袋思考更加正確」。「海涅之所以如此思考和提出問題，是因為他從他的企圖『通過毀滅物質來美化精神』的德國知識分子和德國同胞身上，看到了堂吉

訶德的幽靈」，顯然帶有「強烈的民族自我批判意識」[15]。這樣的「堂吉訶德與哈姆雷特的關係」即「知識分子與人民關係」的主題，爾後在屠格涅夫的筆下，就有了新的展開：在《處女地》等作品裏，出現了俄國民粹黨人的形象；在《豐富的痛苦》裏我作了這樣的分析與描述：

> 這些俄羅斯的哈姆雷特在發現和承認自己的軟弱時，就把「人民」（抽象的，他們所不熟悉，在想像中就有了一種神秘感）美化，以至神聖化，沉湎於只要和人民打成一片，就能「把整個世界翻轉過來」的浪漫主義的神話裏。懷着幾分空想，幾分懺悔，幾分利他主義的神聖感，天真的、激情澎湃的知識分子渴望和人民打成一片，為他們服務，拋棄自己原有的一切——在他們看來，那都是貴族的「罪惡」。跟普通老百姓完全一樣，做一個「簡單化」的人，成為他（她）們真誠的內心追求。

但結局卻相當嚴峻：當他們到農民中作宣傳鼓動，「農民們非但沒有跟着他走，反而將他捆起來送交官府，帶頭人竟是一位被看作是『俄國老百姓化身』的農民」[16]。——可以看出，在描述俄國民粹主義者時，我是相當動感情的：因為在某種程度上，我也在講述着中國知識分子，以及我自己的故事。而我們所面臨的更大悲劇是，這樣的「與人民結合」是一種政治強權力量強制推行的「勞動改造」，而中國知識分子之所以馴服地接受，又確實是內心深處的民粹主義情結所致。——除了將人民理想化、神聖化之外，還有將苦難神聖化，這都會導致對專制的容忍與屈從。[17] 這裏還存在着另一種迷誤，即「用『勞動者』的鐵的邏輯，不但否定了堂吉訶德的精神幻覺和精神追求衝動，也否定了哈姆雷特的精神痛苦，即以物質的東西全部否定了精神，也就否認了知識

分子賴以存在的基礎」[18]。由民粹主義走向被奴役與自我否定之路：這教訓是慘痛的[19]。

對啟蒙主義的反省：「啟蒙者的專橫」與「獨裁政治的堂吉訶德」

屠格涅夫還創造了一個「下半身是哈姆雷特，上半身是堂吉訶德」的羅亭的形象，這也是我們這一代人最為熟知的俄國文學典型，是一位「把新思想灌輸到某部分人中間去的傳播者，是啟蒙者，宣傳鼓動家」。在他身上，體現着「思想、信仰的魅力，與人格、情感的魅力，語言自身的魅力三者的結合」，「這既是知識者價值的充分自由的發揮，也是人的精神靈性、神性方面的充分自由的發揮」。但屠格涅夫卻在他身上發現了「啟蒙者的專橫」，這又是一個具有歷史深度的命題。在《豐富的痛苦》裏，我這樣寫出我的理解：

> （這）實際上是表現了俄國這樣的文化落後的國家的啟蒙主義者的某些特徵的。他們的啟蒙，並不是真正立足於喚起對象的自覺與獨立自主，而是以「領袖」、「導師」的身份，居高臨下地將自己的主觀思想灌輸於對象。灌輸就帶有某種強制性，是干預式而非啟發式的……這是一種隱藏在堂吉訶德式的熱情無私教誨背後的專橫，不僅啟蒙者自身不自覺，連被啟蒙者也很難察覺……困惑也正在這裏：這是崇高的理想、道德追求、目標下的手段的專制，人們往往為了目標的崇高而自覺、半自覺地接受這種專制……一方面是一種人格的魅力的吸引，另一方面又是專制所必然帶來的災

難性後果，人們常常因為這兩者的巨大反差而在對「堂吉訶德的專制」的評價上發生搖擺。

研究者卻因此提出了「專制主義的浪漫主義者」與「獨裁政治的堂吉訶德」的概念（莫洛亞：《屠格涅夫傳》）[20]。這是一個十分重要的命題，還有待作更深入的研究與展開。

啟蒙主義者最容易產生的迷誤也就是誇大啟蒙的作用，而回避甚至無視現實的真實的生存與言說困境。因此，對啟蒙主義的反省也必須從直面真實的困境開始。我為此在90年代初寫了《中國知識者「想」、「說」、「寫」的困惑》，詳盡討論了魯迅對知識者的言說及知識者自身的種種神話的懷疑和詰難，同時強調魯迅對自己的懷疑也表示了懷疑，「正是這雙重懷疑——對啟蒙主義的懷疑，以及對『啟蒙主義懷疑』的懷疑，才構成了魯迅思想的真正特色」[21]。我也正是在魯迅的啟發下，找到了自己的立足點與基本立場：既質疑啟蒙主義，又堅持啟蒙主義；既質疑理想主義、烏托邦主義，又堅持理想主義、烏托邦主義：在質疑中堅持，在堅持中質疑。

對精神皈依的反省：又一個走向奴役與自我否定之路的陷阱

這也是堂吉訶德東移史上的著名命題：「堂吉訶德的歸來」。有意思的是，周作人在1922年所寫的最早的介紹文章裏，就特地談到塞萬提斯小說結尾，「山差」（桑丘）的一聲高喊：「我所懷慕的故鄉，請你張開眼睛看他回到你這裏來了！」認為這是「全書的精義」[22]。這也是

我在 80 年代末與 90 年代初所關注的命題。本來，「皈依」是人的生命的本能的欲求，我在一篇文章中，就談到：

> 「上天」與「下地」，「出走」與「回歸」，「向前」與「反顧」，以至「驚新」與「懷舊」，「開拓」與「保守」，「破壞」與「穩定」，「躁動」與「安寧」，「變」與「不變」……，構成了人生的生命欲求的兩極；人從來就是在這兩極選擇中徘徊，不斷地傾斜，同時伴隨着巨大的精神痛苦。[23]

但在 20 世紀中國知識分子精神史中，這樣的出於本能的皈依欲求卻產生了精神迷誤。我曾寫有〈「流亡者文學」的心理指歸〉一文，對抗日戰爭中一部分知識分子的精神發展軌跡，作了一個描述。這是心靈的三部曲：首先是在戰爭與流亡中，陷入了極端的孤獨，絕望，以至虛無；於是開始尋找「軟弱、孤獨的個體賴以支撐自己的歸宿」，並在幻想與想像中將「作為歸宿的國家、民族、家庭、土地、人民（農民）、傳統文化…… 詩化，浪漫化，抽象化與符號化，並賦予宗教的神聖靈光」，從而「製造出種種現代神話與現代崇拜」：我將其概括為「戰爭浪漫主義」；正是這樣的尋找歸宿的戰爭浪漫主義情懷，使這批戰亂中的中國的堂吉訶德走向革命，他們把革命政權、組織與領袖視為「祖國、民族、土地的化身，人民（農民）的代言人，母親、傳統、家庭的象徵」，從而達到了「精神的皈依」。他們將確實存在的「新社會」的「新現象」在量與質上加以誇張，虛幻出了「一個純粹、至善、至美的『聖地』、『聖人』與『聖徒』」，將其視為「沒有任何矛盾、缺陷的絕對存在與終極歸宿」，這就不但失去了對現實存在的真實感覺，正視現實的缺陷與黑暗的膽識，並實際上「將自己置於絕對地無條件地承認、滿足並進而服從『現實』的地位，自動地放棄了作為知識分子存在標誌的獨

立思考與批判權利」[24]。這樣，中國的渴望自由、解放與民族獨立的知識分子的皈依之路，也同樣成了走向奴役與自我否定之路。我們所面對的正是追求皈依的悖論：這是人的本能欲求與本性，為人所難免；卻因此有可能導致人對強大的異己力量的依附。

這確實是一個精神的陷阱。在21世紀開始，當許多人處於絕望、虛無中時，我又回到這一命題上來，在一篇文章中提出這樣的警告：「尋找支撐自己的歸宿，這本是人的一種本能的欲求；當個體生命因虛無主義而陷於極端悲觀、絕望、孤獨時，是很容易被充滿自信的強有力者的堅定、獨斷所吸引，進而被其俘虜的。一個沒有自己的精神家園的人，是不可能有真正獨立的人格的」，「從虛無主義走向對強權的依附」：這同樣也是一條被奴役之路[25]。

對「鬥爭哲學」的反省：堂吉訶德和他的「發瘋的徒弟」

海涅在預言將出現「先驗唯心主義」與「意志狂熱主義」的現代堂吉訶德時，還說他們將是「武裝起來」的革命者：這是對堂吉訶德精神的另一個重要的發現。其實在塞萬提斯的作品裏，堂吉訶德早就被人稱為「拿槍桿子的光輝榜樣」，西班牙騎士本人則不但自稱「耍槍桿子是我的職業」，而且有「法律不靠槍桿子就站不住」的理論，還曾義憤填膺地高喊：「誰說拿筆桿子的行業比拿槍桿子的高，那就請他們滾出去!」可見堂吉訶德早就是一個「槍桿子崇拜者」。這是他的「好鬥」本性所決定的，他早就認定自己是「把戰鬥當職業」的「扶弱濟貧」的「游俠騎士」的繼承人。而他因此而表現出來的反抗精神、鬥爭精神與犧牲精神也正是其魅力之所在[26]。

但在十月革命以後的蘇聯作家，卻發現了堂吉訶德和他的「發瘋的徒弟」革命者之間的矛盾與衝突。在盧那察爾斯基著、瞿秋白翻譯的《解放了唐吉訶德》裏，堂吉訶德堅持他對「自由、平等、博愛、仁慈」的「黃金時代」的「超越一切時間與空間」的絕對理想，因而「要求乾淨的手段」，「不要做兇惡的事情」，反對暴力與專政；而自稱他的「徒弟」的革命者，卻堅持「我們的真理是有時間與空間的」，「目的的偉大，什麼手段都可以用」，「為了達到目的，可以犧牲一切」，他們肯定堂吉訶德精神與理想作為終極目標的合理性，卻強調其「用新世紀的慈愛，去對抗舊世界的強暴」的主張的現實不可行性，因而採取了「為了最終實現『博愛，仁慈』的理想原則，而必須先施行革命暴力」並使自己成為「壓迫者」的思路與實踐，並因此而將堅持理想與原則的堂吉訶德送進監獄，堂吉訶德則怒斥他的「發瘋的徒弟」為「穿着紅大氅的殘忍的專制魔王」[27]。——在 20 世紀 90 年代初重觀這場發生在 30 年代的以文藝形態出現的論爭，自然會有許多感慨：此後歷史的發展，革命的暴力與專政，不僅僅是一種手段，而成為目的本身，人類終於沒有走出以暴易暴的怪圈，以消滅奴役與壓迫為目的的革命卻製造了新的奴役與壓迫，並因而走到了自身的反面。

這裏仍然存在着一個關於反抗、鬥爭、革命的悖論：如魯迅所說：「人被壓迫了，為什麼不鬥爭？」[28] 反抗、鬥爭、革命的歷史合理性是絕不能否認的，不然我們就會陷入屈從壓迫與奴役制度的奴隸哲學與奴才哲學；但如果將其絕對化、神聖化，發展成「鬥爭就是一切」的鬥爭哲學，不斷地設置一個又一個的鬥爭對象（其內在邏輯就是一切妨礙實現自己的目標的人都是敵人），而鬥爭就是「一個吃掉一個」，為了實現目標，可以不擇手段，任意地濫殺無辜，並且經常採取群眾性的暴力，這樣，就必然將「人的嗜殺性，中國人喜歡『窩裏鬥』的

惡習，一切最惡的本性與欲望都誘發出來」，形成全民族的大廝殺，每一個中國人，包括知識分子都成了「殘酷的生存競爭的參與者與受害者」，從而導致了人的動物化。而一些青年知識分子（如文革中的「紅衛兵小將」）則為鬥爭哲學中內含的浪漫主義激情所吸引，從而自覺、不自覺地充當了這樣的殘酷鬥爭的急先鋒[29]。——這些都是我們經歷過的「歷史」。但這樣的人類相互殘殺的歷史並沒有結束，如何走出「以暴易暴」的怪圈，仍然是困惑着我們的問題[30]。

問題是我們為什麼會接受，甚至迷戀於這樣的鬥爭哲學？在這方面，我是有慘痛的歷史教訓的。在《心靈的探尋》的〈後記〉裏，曾有過這樣的自省：由於「處在社會的最底層」，對於「一部分當權的幹部與群眾之間的尖銳矛盾有着十分具體、強烈的感受，以至產生了相當嚴重的對立。在滿腔怨憤急待噴發的心理和情緒支配下，自然很容易地就接受了毛澤東將矛盾、對立絕對化的鬥爭哲學；而我則更進一步將魯迅的鬥爭精神絕對化，把魯迅對中國中庸主義的傳統文化的批判絕對化，從另一個極端歪曲了魯迅」。

> 前幾年重讀《魯迅全集》，看到魯迅早在 1925 年就已發出警告：「我覺得中國人所蘊蓄的怨憤已經夠多了」，「當鼓舞他們的感情的時候，還須竭力啟發明白的理性」，否則，「是非常危險的」，我受到了極大的震動，由此而想到，本世紀以來，中國已經多次發生全民族非理性的狂熱，我自己親歷的就有 1958 年的大躍進和十年大動亂，每一次「狂熱」都是在一種受壓抑的怨憤情緒的衝動下開始的，最後卻走到了反面。這樣的悲劇經常發生在迫切要求改變自己地位的落後國家，受壓抑的階層中。具有局部合理性的歷史要求的被利用，就特別令人感到悲哀和沮喪。

我們始終處在兩個極端：在壓迫面前，不是忍辱妥協不作反抗，就是走向非理性的復仇，以至濫殺無辜。什麼時候才能有魯迅所期待的「有理性的反抗」呢[31]？

對追求「歷史合題」的哲學觀、世界觀的反省：拒絕一切精神避難所，反抗絕望

在80年代末與90年代初所進行的前述七個方面的反省，既是對歷史與現實的反省，更是一個自我反省，可以說是對我內在的堂吉訶德氣、浪漫主義氣質的一次集中的批判性審視，一次全面的清理；而這樣的清理最後又必然指向更為根本的哲學觀、世界觀。於是，在1993年所寫的〈我這十年研究〉一文中就有了這樣的反省：一位年輕朋友對我的《心靈的探尋》強調的「心靈辯證法」提出了批評，認為我在「揭示了魯迅人格與心靈的種種矛盾與困惑」的同時，又宣布「這些矛盾和困惑最終都得到了解決，即由對立達到了辯證的統一」，而這是不符合事實的。這是一個及時的提醒，它使我意識到了自己的魯迅研究的根本缺陷，更「指明了我的世界觀的矛盾」。而「認真思考自己世界觀的缺陷，則是在發生了那場歷史性的事變以後，如一個朋友所說，我『從中心走向了邊緣，從意欲改變世界到處於被世界改變的威脅中』，對『無人地帶』的充分自覺，使我必須重新面對破碎而無以彌合的自我，對自我的絕望而產生了重新調整自我的強烈欲求。也就是說，我是從自我的破碎的發現與自覺，進而思考他人（包括研究對象）、人性、人自身，以至世界、宇宙的破碎，並進而發現了彌合破碎的一切努力的可悲與可笑。我終於明白，我所謂的『心靈辯證法』，不過是黑格爾的歷史合題，最後必然導致泯滅矛盾、追求絕對存在、承

認現狀的統治者的歷史哲學，這就走向了出發點的反面」[32]。——意識到這一點，我確實又出了一身冷汗。

就是在這樣的自我反省中，我對魯迅的「歷史中間物」的命題又有了新的認識與發現：「對他來說，『中間物』既是他對處於大轉折時期的歷史個體『在』而『不屬於』兩個社會的歷史地位的一種確認，又是他對世界本質的一種體認」。「他把世界的本體既不理解為『圓而神』的混沌，也不理解為『周而複』的連續，而看作無限發展之鏈與中間環節的對立統一：世界是無限進化、發展的，而這種無限是由有限的中間物來構成的。這樣，他就從根本上確認，中間物與有限是萬事萬物的存在方式」。並因此「首先拒絕了完美與圓滿，不承認歷史發展、社會形態、人生、藝術道路的『極境』即至善至美性，進而確認了不圓滿、有缺陷才是歷史、社會、人生、人性、藝術的正常存在的形態，以至客觀發展法則」；「魯迅同時拒絕了全面，斷然否定了毫無流弊的改革，毫無偏頗的選擇，進而確認無論什麼都是有弊的，都是在偏頗中發展的」；「魯迅還拒絕了永久、永恆，否定歷史社會生命中的凝固與不朽，確認萬事萬物的過渡性，一切都是環節、中介，在具體的時空下存在，並必然在另一種時空下喪失存在的理由與價值」[33]。

魯迅所要拋棄與拒絕的是將烏托邦世界此岸化的幻覺，關於此岸世界的絕對性、至善至美性、全面性、永恆性的神話，這些「通常是處於現實苦難中的人們的精神避難所，魯迅卻要杜絕、堵塞一切精神逃藪、退路，只給人們，以及自己留下唯一的選擇：正視、直面現實、人生的不完美，不圓滿，缺陷，偏頗，有弊與短暫、速朽，並從這種正視、直面中殺出一條生路」：[34]這就是魯迅式的「反抗絕望」的哲學，並且通過痛苦的反省而內化為我自己的哲學[35]。

四、一個重要的提醒：區分「真假堂吉訶德」

1933 年魯迅用自己的筆名發表了瞿秋白的一篇題為《真假堂吉訶德》的文章，以後又將此文收入自己的文集《南腔北調集》，他顯然認同於文章所提出的警示：「中國的江湖派和流氓種子，卻會愚弄堂吉訶德式的老實人，而自己又假裝着堂吉訶德的姿態」，「你要是把假癡假呆當作真癡真呆，當真認為可笑可憐，那就未免傻到不可救藥了」[36]。其實堂吉訶德性情中就多少有點表演的成分，曾有過「大家一樣都是演戲的」的高論，而西班牙看客也將他看作是供取樂的「戲子」，屠格涅夫筆下的羅亭也有人將他譏諷為「一個戲子」[37]。但魯迅、瞿秋白關注的是中國的假堂吉訶德，在他們看來，堂吉訶德「這種書呆子，乃是西班牙的書呆子，向來愛講『中庸』的中國，是不會有的」。[38] 中國的文化土壤，更容易產生假堂吉訶德。

因此，魯迅在觀察中國知識分子時，始終把關注點集中在區分真、假上。這是貫穿他一生的基本命題。早在 20 世紀初，他就在中國的維新派知識分子那裏發現了「偽士」。20 世紀最後一年在遭到當代偽士的圍剿以後，我對魯迅的這一命名有了新的領悟與發現，並作了這樣的闡述：

> **「偽士」有這樣幾個特點：第一，他們都是無信之士，沒有信仰的知識分子；第二，他們卻要扼殺別人的信仰，不許別人信仰；第三，他們又把自己打扮成信仰的捍衛者[39]。**

同時注意到的是，魯迅 20 世紀 20 年代在自稱「特殊的知識階級」的現代評論派的紳士身上，發現了「做戲的虛無黨」。他們也是「毫無特操，是什麼也不信從的，但總要擺出和內心兩樣的架子來」[40]。由此

而想到的是堂吉訶德在當代中國的命運與意義的問題。記得在寫作《豐富的痛苦：堂吉訶德與哈姆雷特的東移》時，曾與友人薛毅討論過這樣的問題，他曾發表過這樣的意見：

> 堂吉訶德式的純潔，善良，真誠，熱情，和諧……這一切都是叫人神往，叫人渴望的。可這些在現實中卻是脆弱、易逝的，至少是無法遏止住人性的虛偽，陰暗，險惡的。它們永恆地存在於烏托邦中，存在於聖母那裏，那就得讓它們永恆，完整地保存在那裏，使之成為一道神聖的陽光，照亮現實深淵，照亮人性殘缺。但在中國，在沒有認真思考文革這場大災難之前，在沒有真正有力地解剖中國紅衛兵的狂熱，50 年代知識者的真誠等等之前，堂吉訶德精神的合理部分是不可能被人們接受的。要麼是魯迅所說的假堂吉訶德，要麼是使堂吉訶德精神連帶着一種既可貴又過於夢幻的天真的品格。現在真正的堂吉訶德並沒有出現，我們所做的是為他的出現而作準備。[41]

或許他說的是有道理的吧。

註釋

1 在自印的《刪餘集》「前言」中，我對那場風波以後的北大氣氛作過這樣的描述：「(校園的一切) 壓得我喘不過氣來。以後又傳出了『醜話説在前面』、『槍打出頭鳥』、『現在就要算賬』之類的『指示』。於是，我無論走到哪裏，都感到有一雙當年狂人見到過的『白而且硬』的魚也似的眼睛在盯着我，我毛骨悚然，為恐懼感所攫。而且真的有一次，我正在上課，突然一聲大吼：『你出來!』走出門外，一群彪形大漢堵在門口，説是要『檢查教學秩序』，戰戰兢兢好不容易將他們敷衍走了，卻無法繼續上課，總覺得門外有一雙眼睛在監視，從此失去了安全感」。

2 錢理群：〈後記〉，《豐富的痛苦：堂吉訶德與哈姆雷特的東移》，328 頁，時代文藝出版社，1993 年版。

3 錢理群：〈後記〉，《豐富的痛苦：堂吉訶德與哈姆雷特的東移》，326–327 頁。我對自我與這一代人的堂吉訶德精神的發現，是通過對早逝的貴州的好友劉尚沸的精神感悟與分析而達到的，在這篇〈後記〉裏有詳細的説明，可參看（見同書 326 頁）。

4 錢理群：《豐富的痛苦：堂吉訶德與哈姆雷特的東移》，12–14 頁，113–115 頁，96–98 頁。

5 魯迅：〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉，《魯迅全集》3 卷，513 頁，人民文學出版社，1981 年版。

6 錢理群：〈外來文化觀〉(下)，《話説周氏兄弟》，104 頁，山東畫報出版社，2000 年出版。

7 錢理群：《豐富的痛苦：堂吉訶德與哈姆雷特的東移》，94–85 頁。

8 錢理群：〈外來文化觀〉(下)，《話説周氏兄弟》，104 頁。

9 錢理群：〈現代中國人精神史的一個側面〉，《六十劫語》，258–260 頁，福建教育出版社，1999 年出版。

10 錢理群：〈世紀之交大陸知識分子對歷史的反思與現實困境〉，未刊稿。

11 錢理群：《豐富的痛苦：堂吉訶德與哈姆雷特的東移》，90–91 頁。

12 錢理群：〈談做夢〉，《話説周氏兄弟》，193 頁，190–191 頁。

13 錢理群：〈青春是可怕的〉，《壓在心上的墳》，160 頁。

14 錢理群：〈談做夢〉，《話説周氏兄弟》，196–197 頁。

15 錢理群：《豐富的痛苦：堂吉訶德與哈姆雷特的東移》，88 頁，87 頁。

16 錢理群：《豐富的痛苦：堂吉訶德與哈姆雷特的東移》，147 頁，150 頁。

17 在〈和鳳鳴與她的《經歷 —— 我的 1957 年》〉（載《隨筆》2004 年 4 期）一文裏，有過這樣的分析：「這正是那一代革命者與嚮往革命的青年共同的精神特徵：將勞動和勞動人民理想化、聖潔化，知識者天然有罪的民粹主義的信念，將苦難神聖化，在苦難中純淨靈魂，成為『新人』的『聖徒』情結，這裏顯然存在着俄羅斯文化對這一代人的深刻影響。這樣的信念與情結的道德自律的純潔性，是無可懷疑的；但魯迅早就警告過，『陀思妥夫斯基式的忍從』是有可能導致『對於橫逆之來的真正的忍從』的。現在所發生的，正是對自我道德完善的追求，卻導致對專制的迫害的忍從的悲劇。」

18 錢理群：《豐富的痛苦：堂吉訶德與哈姆雷特的東移》，145 頁。

19 我在〈胡風：五四傳統的歷史承擔〉（收《精神的煉獄》）一文中，對民粹主義在中國的影響有所論述，可參看。

20 錢理群：《豐富的痛苦：堂吉訶德與哈姆雷特的東移》，133 頁，125 頁，128 頁，129 頁。

21 錢理群：〈中國知識者「想」、「説」、「寫」的困惑〉，《壓在心上的墳》，167–184 頁。在此文之前，我於 1988 年還寫過〈啟蒙者的兩難選擇〉一文，也收入同書中。

22 參看錢理群：《豐富的痛苦：堂吉訶德與哈姆雷特的東移》，169 頁。

23 錢理群：〈蘆焚：知識者的漂泊之旅〉，《精神的煉獄》，249 頁，廣西教育出版社，1996 年出版。後來我又把這樣的認識擴展到對「周氏兄弟」的體認：「周氏兄弟在生命形態選擇上的困惑就其本質而言，又是超越民族、國家與時代，是屬於人自身的，也就是所顯示的是人天性中的悖論：人始終是在『劇變』與『穩定』，『破壞』與『凝固』，『創造』與『保守』，『躁動』與『安寧』，『激情』與『溫情』，『粗暴』與『溫和』，『失衡』與『平

衡』,『無序』與『秩序』,『衝突』與『和諧』,『悲慨』與『閒適』,『崇高』與『平凡』……,也就是生命之『重』與『輕』這樣的生命形態、心理、情感的兩極選擇的張力中搖擺」。周氏兄弟與堂吉訶德、哈姆雷特一樣,也是「體現了人類天性中的兩個根本對立的特性」,只是具有不同的典型意義。參看〈有意味的參照〉,《讀周作人》,252–253 頁,天津古籍出版社,2001 年出版。

24 錢理群:〈「流亡者文學」的心理指歸〉,《精神的煉獄》,147 頁,151 頁,152 頁,廣西教育出版社,1996 年出版。在《豐富的痛苦》第十二章,在「何其芳找到歸宿以後」的討論中,也涉及這一問題,可參看。

25 錢理群:〈重在建構孩子自己的精神家園〉,《追尋生存之根:我的退思錄》,94 頁,廣西師範大學出版社,2005 年 1 月出版。

26 錢理群:《豐富的痛苦:堂吉訶德與哈姆雷特的東移》,91–92 頁,14 頁。

27 錢理群:《豐富的痛苦:堂吉訶德與哈姆雷特的東移》,252–256 頁。

28 魯迅:〈文藝與革命〉,《魯迅全集》4 卷,83 頁。

29 錢理群:〈世紀之交的中國大陸知識分子對歷史的反思和現實困境〉,未刊稿。

30 我在〈說「食人」〉中對「以暴易暴」問題有過簡單的討論,可參看。見《話說周氏兄弟》,173–175 頁。

31 錢理群:〈後記〉,《心靈的探尋》,359–360 頁,上海文藝出版社,1988 年出版。1989 年 3 月我曾寫過一篇題為《反思三題》的文章,一方面表示了「由『文學殺人』到『真槍實彈殺人」的隱憂,同時又強調,「今天,由於種種原因,我們又面臨着群眾『蘊蓄的怨憤已經夠多了』的現狀」,「在這種情況下,首先在知識分子中提倡科學的理性精神,並通過知識分子,將理性與勇氣注入民眾中,是具有一種現實的迫切性的」。文收《壓在心上的墳》,有刪節,全文收《刪餘集》(自印本)。

32 錢理群:〈我這十年研究〉,《精神的煉獄》,2–3 頁。

33 籃子君在來信中對這一段分析,作了如下補充和提醒:「在論述魯迅的『歷史中間物』命題時,強調他『拒絕完美與圓滿』,『不承認歷史發展、社會形

態、人生、藝術道路』等等的『極境』即至善至美，進而確認了只有『不圓滿』、『有缺陷』才是歷史、社會、人生等的常態。這裏是否也應該考慮到，這種『確認』本身也是一個悖論？即一方面承認世界是不圓滿的，有缺陷的，但另一方面似也應該承認，人也有對這種不完美，有缺陷的東西進行改進和改革的必要，就是説，人也應該有他對不完美的不滿，有對缺陷、弊端等等進行變革的權利，指出和允許這種不滿與權利，才意味着給人們變革現實的努力與必要留出空間，這樣論述在邏輯上才顯得周全。否則，只承認不完滿，有缺陷，恐怕又會走向另一個極端：讓人在缺陷、弊端、不足等等方面無所作為，消極對待。這一層是不能不考慮的。」

34 錢理群：〈作為思想家的魯迅〉，《走進當代的魯迅》，66–67 頁，北京大學出版社，1999 年出版。此文係與王乾坤先生合作，上述概括中也包括了他的一些思考成果，我從中受到了很大啟發。

35 在 90 年代中期我以〈魯迅《野草》裏的哲學〉為題在北京大學與全國許多高校演講，介紹魯迅「反抗絕望」的哲學，引起了大學生們的強烈反響。文收《壓在心上的墳》、《拒絕遺忘》、《走進當代的魯迅》諸書。

36 魯迅：〈真假堂吉訶德〉，《魯迅全集》4 卷，519 頁，520 頁。

37 參看錢理群：《豐富的痛苦：堂吉訶德與哈姆雷特的東移》，36–39 頁，126 頁。

38 魯迅：〈中華民國的新「堂吉訶訶德」們〉，《魯迅全集》4 卷，352 頁。

39 錢理群：《與魯迅相遇》，88 頁，三聯書局，2003 年出版。

40 魯迅：〈馬上支日記〉，《魯迅全集》3 卷，328 頁。

41 參看錢理群：〈後記〉，《豐富的痛苦：堂吉訶德與哈姆雷特的東移》，332–333 頁。

三、
倖存者

在 80 年代後期，我與黃子平、陳平原共同提出了「20 世紀中國文學」的概念，為學術界所注目；90 年代初，我們分別出了三本書，而書名卻意味深長：《豐富的痛苦》（錢理群）、《千古文人俠客夢》（陳平原）、《倖存者的文學》（黃子平），這是可以視為我們對剛剛過去的風暴的心靈反應的。後來我在一篇文章中說到，當看到黃子平新書上的「倖存者」三個字時，「我甚至受到了靈魂的震動」[1]，從此，這一命名就與我的寫作糾纏為一體了[2]。

一、我的問題：為誰寫作？為何寫作？

倖存者的寫作

我曾經一再追問自己：為誰寫作？為什麼要寫作？於是，就有了這樣的自白：

> 我是有了曲折的經歷，和我們國家和人民一起經歷了巨大的苦難以後，才投身於現代文學研究的；從我從事學術研究那一天起，就把自己的研究目的、任務，歸結為「將苦難轉化為精神資源」。因此，將自己的寫作命名為「倖存者的寫作」。所謂「倖存者」有兩個意思：在我所經歷的歷次運動中，許多遠比我優秀的人都犧牲

了，而我還活着[3]；在當下的中國，還有許多優秀的人才，他們仍在追求，思考，甚至寫作，但卻沒有話語權，是我所説的「民間思想者」，而陰差陽錯，我成了學者，多少有了點發出聲音的條件。作為這樣的倖存者，對於那些被毀滅的生命，對於沉默的大多數，就多多少少有了點義務和責任。他們存在於我的學術生命之中：無聲地站在我的身後，支持我，激勵我，又要求我，當我提起筆時，無法不聽從這些無聲的命令：我是為他們寫作的。[4]

拒絕遺忘

但在當今中國，作為倖存者的寫作，要將「苦難轉化為精神資源」卻是十分困難的。

首先是「轉化」的前提：「苦難」是否存在，也都成了問題。這是因為歷史記憶本身是會觸犯某些既得利益集團的，而且「不是所有的倖存者都能聽見並記住犧牲者和他們的親人的『地獄裏的哭聲』的。他們在自以為的『天堂』裏活得如此的自在，已經覺得如果現在還要哭泣，就會破壞了他們的好心情，成為新的罪孽了」。於是，就有了「強迫遺忘者」與「健忘者」[5]。我在一篇文章中這樣寫道：「中國歷史上曾有過對歷史記載的『重修』。魯迅揭露説，這其實就是對古書大加刪改，或毀，或抽，目的是將歷史的血腥氣全部抹掉。而現在的做法就更加乾脆，也更徹底：不讓當時人回憶，不讓後人討論，不許學術界研究，從一開頭就不予記載，不准進入歷史的敍述，進而從根本上消滅歷史的記憶。遺忘殆盡，就不再有血的鎮壓，歷史就真的成了一片光明」。這樣，年輕一代「面對歷史敍述中的這一段空白，就只能接受官方的解釋，而不可能有自己的任何獨立的思考與判斷。這樣的全

民族的遺忘，意味着導致反右、文革這樣的歷史錯誤的文化觀念與體制上的弊端，沒有得到認真的反省和清理，當然更談不上實質的糾正與變革，就完全有可能在某種歷史條件下，被今人或後人所繼承和發展，甚至將歷史的罪孽當作神明重新供奉起來，以另一種形式重演 20 世紀的歷史悲劇」。

被強迫遺忘的還有歷史運動中的有血性的人物，那些中國的脊樑。「思想先驅者之被人為的遮弊與抹煞，他們的思想成果不能為後人所知，這就導致了思想的不斷中斷，每一代人都不能在前人思考已經達到的高度上繼續前進，而必須一次又一次地從頭開始：這應該是中國當代思想始終在一個低水平上不斷重複的重要原因」。「而這種精神傳統的硬性切斷，對整個民族精神的損傷也許是更大的：堅卓者的滅亡，必然導致妥協、鄉願之風盛行，活命哲學猖獗，實際也是整個民族精神的墮落」。

於是，就有了「拒絕遺忘」的呼喚和努力，恢復歷史記憶的掙扎。

在某種程度上，這也是一個全球性的呼喚。我在前引文章裏這樣寫道：

> **每個民族在回顧 20 世紀時，都有一些不堪回首的記憶：這是民族的恥辱，也是精神的隱痛。敢不敢揭露這樣的全民族的精神創傷，正視其中淋漓的鮮血，正確地總結沉痛的歷史教訓，這是一個民族是否真正通過苦難走向成熟的重要標誌[6]。**

我的這段話引起了我所尊敬的日本學者丸山升先生的共鳴，他在一篇演講裏特意指出：

> 我認為現在這句話對日本人特別有意義。同時不但如此，它把問題把握為「每個民族」，也就是由於人類共同弱點而來的問題。[7]

我的工作：將苦難轉化為精神資源

但要真正恢復歷史的記憶，也是極端艱難的。我曾在一封通信裏與台灣學者討論過文革記憶的諸多難處，這裏只引述其中一點。我們所經歷的文革、反右等一系列的政治運動，都是一種群眾專政——這正是「中國特色」，是我們在下文將要詳盡討論的。幾乎每一個中國人，都是「被專政」的對象，同時又「參與專政」，其心靈的傷害與扭曲都是非常嚴重的。「文革的最可怕之處，就是在一種非正常的狀態下，把人（而且是每一個人）人性中醜的因數誘發出來，並使其惡性發展。人一旦回到正常狀態，再回顧這段歷史，就會有不堪回首之感。在這個意義上，可以說幾乎每一個中國人的文革回憶，都是一種殘酷的回憶。我甚至認為，如果強制每一個中國人都來回憶這段歷史，檢討自己的責任，這本身也構成了一種殘酷。有些人，特別是普通老百姓，想像一場惡夢一樣，將其徹底忘卻，從記憶中驅除，是有它的合理性的」。

這樣，我們就面臨着一個兩難選擇：一方面，「人的記憶總是避重就輕，自覺、不自覺地回避那些不堪回首的，痛苦的，醜惡的，因而給自己以沉重壓力的記憶，而突出、強化那些輕鬆、美好的，能給自己陶醉感的記憶，這也是人之常情，是人性的弱點，是應該給以理解的同情的」；另一方面，如前文所說，如果整個民族對自己民族最不堪的歷史都採取回避的態度，那就會造成極大的民族隱患。我認為，「在解決這一矛盾，有責任感的知識分子是有很多工作可以做的，至少是

『從我做起』，對那段歷史，包括自己在那段歷史中的全部表現，作出毫不回避的反思和認真的清理。只有在這個基礎上，才可能有相對真實的回憶和相對客觀與全面的研究」。但「這樣做，無異於要重新撕裂自己記憶的傷疤，這是絕難做到的。這種『絕難做到』的苦境，卻是非親歷者所難以理解—他們不知道文革的創傷有多麼嚴重和殘酷！」[8]

而且還不能止於記憶：「對於一個個體生命，對以往的苦難，既知道了悔恨，又有了這幾分清醒，大概也就夠了。但對於一個人文學者，也即扮演了某一社會角色的個體，他的思慮應該更為深廣：既要從個體的苦難體驗與記憶出發，又不能止於此，還要經歷思想的飛躍與昇華，才能超越一己的經驗局限，達到更為普遍性的認識」。這就是說，「苦難並不能直接提供豐富的精神資源，它是智慧的伴隨物，至多說是蘊涵着可能引發出智慧的因子，卻不是智慧本身。因此，它需要發掘，轉化，也就是我們所說的需要反思。其所能達到的豐富的程度，取決於是否具有反思的精神、內在要求，以及是否具有足夠的思想力與想像力。而尤其重要的，又是是否具有強大的批判精神與力量」[9]。

這正是我要做的工作：反思歷史，總結經驗教訓，將苦難轉化為精神資源。

二、我的研究一：追問苦難背後的原因和教訓

具體地說，我主要是進行了兩個方面的研究。首先是在「正視淋漓的鮮血」的基礎上，追問背後的原因與歷史教訓。

決定人的命運的體制問題

1. 關於單位所有制的追問與思考

啟發思考依然是魯迅的思想：「錢，高雅的說罷，就是經濟，是最要緊的。自由固不是錢所能買到的，但能夠為錢所賣掉」[10]。人們在回顧歷史時，都不免要提出這樣的問題：「為什麼新中國成立後的歷次運動中，知識分子的表現都如此軟弱？為什麼幾乎無一例外的批判誰，誰就檢討?」其實這背後正是有一個魯迅所說的經濟問題，自由是「為錢所賣掉」的：共和國成立初期，「政府對知識分子採取一個『包下來』的政策。所有的知識分子都被安排在某一個單位裏，都有工作。這項政策在當時受到知識分子的歡迎。因為在國民黨統治下，許多知識分子都飢寒交迫，無法維持生活。成為國家單位裏的人後，衣食住行，子女教育，一切都有了保障。但誰也沒有注意到這項政策背後所隱藏的更深遠的影響，這便是單位所有制對於人的束縛」[11]，「知識分子本來是自由職業者，現代知識分子的最大特徵便是職業化。但四九年以後，自由職業者以合理的方式被消滅了。但同時自由主義知識分子的經濟基礎也被消滅了」，「單位領導認定你是反革命，要批判你，你只能檢討，否則就被開除。開除以後，你便一無所有，沒有容身之地。即使有硬骨頭，說什麼『我不怕』，但你可以做伯夷，你的妻兒呢？這種單位所有制形成的是一種更嚴重的並且是無以擺脫的奴役關係」[12]。

應該說，這樣的單位所有制對人的控制，有一個發展的過程。其中的關鍵環節是1957年的反右運動。反右運動以後，確定了一個原則：黨的領導必須落實到每一個單位的具體領導；因此，反對單位黨的領導就是反對黨的領導。同時，還在群眾中根據其家庭出身與在政治運動中的表現劃分「左派」、「中間派」與「右派」。而劃分右派的標準中，更

有「攻擊各級領導機關和領導成員，誣衊工農幹部和革命積極分子」者即為右派的明確規定。這樣，就在單位內部建立起了一個等級依附結構：每一個基層組織中，單位領導，特別是第一把手，享有不可批評的絕對豁免權，可以不受限制、不受監督的使用權力，對單位每一個成員都掌有絕對的控制權，個人與領導之間也就必然形成或一程度的依附關係。領導之下，有一個「左派」群體，他們處於雙重地位：「一方面，他的左派位置是領導賜予又隨時可以收回的，因此，對於領導就先天地具有一種依附性；另一方面，他又享有不受領導之外的任何人監督、批評的特權，以及按照領導旨意任意監督、迫害右派的特權。處於最底層的右派則要承受領導與左派積極分子的雙重管制」。但如果從整個社會結構來看，單位領導的權力又不是絕對的：「每一個等級上的領導，都要聽從上一層領導的指示與安排」，這「又是與等級授權制相一致的：各級領導的權力來自上級組織領導的任命」，下級領導與上級領導之間也就有了或一程度的人身依附關係。而且形成了這樣的官場規則：只要取得上級領導個人的信任，在本單位就可以為所欲為；同時，也就極容易形成官僚體制中的關係網，層層依附，又官官相護。

而且這樣一個單位所有制的等級依附結構還有着嚴密的制度、法律的支撐與保證。這就是早已存在、反右以後又極度強化的「單位證明」、「檔案」制度，規定「人的一切行動，外出乘車購票，在旅館投宿，以至在報刊上發表文章，都需要單位證明：證明你的身份，政治的可靠程度」[13]。而個人表現、家庭與社會關係均要記錄在檔案裏，凡有「不良記錄」，都將打入「另冊」，控制使用，即所謂「內控」。在反右運動以後，又制定了《勞動教養條例》，規定如不服從單位的分配、安置和調動，即所謂「無理取鬧，妨礙公務，屢教不改」，或被單位開

除，就要被送去勞教，甚至勞改，對之實行專政。這樣，「全體中國人，只能有一個選擇：安心於單位的控制，老老實實地做好組織交給自己的工作，無條件地服從組織的任何調動與安排，就可以獲得基本的生活和發展的條件；一旦被單位除名，就只有被勞教甚至勞改的唯一出路。即使要逃跑，僅沒有單位證明這一點，就在偌大的中國，找不到一處立足之地」[14]。

2. 關於制度性歧視的追問與思考

在〈一個人的命運及其背後的社會體制的整體運動〉一文中，曾提到 1955 年中共中央肅反運動十人小組所下發的一個文件，規定凡有海外關係，或直系親屬被殺者一律不能在要害部門規定工作，並作了這樣的分析：「毛澤東當時的一個內部指示中，曾規定『有反革命的歷史問題和現實問題的人』，即使不逮捕，也要在單位內處於『領導控制與群眾監督之下』。而這裏卻將控制和監督擴大到『有海外關係者』與『直系親屬有被殺者』，將他們置於『准專政』的地位，其背後的理念則是因為社會關係與血緣關係而具有某種原罪。而剝奪其在要害部門工作的權利，則顯然是一個制度性歧視。這是一個開端：血統論從此愈演愈烈，並逐漸形成了所謂用人制度上的階級路線，一個建立在血緣關係與社會關係上的新的等級制度也在開始孕育」。後來在文化大革命中圍繞「出身」問題所展開的激烈論爭，實際上正是維護，還是衝破這樣的制度性歧視的鬥爭，這是很能說明文化大革命爆發的社會基礎與內在衝突的。——因此，這是一個還有待深入探討的重大問題，現有的思考僅是一個開始。

該文還提到 1957 年 12 月 13 日與 18 日中共中央與國務院發出的《關於各單位從農村招用臨時工的暫行規定》與《關於制止農村人口盲

目外流的指示》，明確規定：城市「各單位一律不得私自到農村招工和私自錄用盲目流入城市的農民」，並作了這樣的分析：

> 這樣，實際上，就是要推行「城鄉隔離的二元對立」的社會結構，建立「非農業戶口」與「農業戶口」的等級身份制，將農民強制留在農村，一面承受國家工業化的代價，一面卻不能享受城市居民的許多權利，置於近乎二等公民的境地。這也是一種按出身劃分（農民，還是非農民）的制度性歧視，與我們前文所談到的以家庭出身（反動家庭，還是革命家庭）劃分的制度性歧視，是等級制社會結構的兩大支柱，它們都是在 1957 年以後得到強化並最後成型，這恐怕不是偶然的。[15]

3. 關於思想文化文學體制的追問與思考

在《插圖本中國文學史》裏，我第一次以「計畫化控制」概括當代中國的文學體制，並作了這樣的分析：

> 1945 年 6 月 2 日，延安《解放日報》發表了文藝界黨的領導周揚的一篇題為〈關於政策與文藝〉的文章，強調「在新社會制度下，現實的運動已不再是一個盲目的、無法控制的、不知所終的運動，而變成一個有意識有目的有計畫的工作過程」，這裏也自然包括文藝運動在內……由於逐漸實行了「以階級鬥爭為綱」的國策，文學藝術也被視為「階級鬥爭的晴雨表」，進而提出了「文學藝術必須置於黨的絕對領導與監督下」的要求，文學藝術創作問題列入從中央政治局到各級黨組織的議事日程，也成為國家計畫的重要組成部分，從而納入了「計畫化」的軌道。從全局性的文藝方針，文

> 藝政策，到具體的創作題材的比重，以至作家的創作方式。創作方法……都有明確的規定，逐漸形成了一些創作模式，有形無形地影響、制約則作家的創作。由於文學作品的出版、發行，以及一切傳播媒介也都無一例外地納入國家的計畫軌道，這樣，就形成了文藝作品從生產（作家創作）到消費（讀者接受）的計畫網路，實現了全面的計畫化控制。[16]

以後，我又通過對丁玲的《太陽照在桑乾河上》的個案研究，對這樣的計畫化文學體制作了更具體深入的分析：

> 儘管文學作品還保留着某種商品的外殼（仍然需要通過買、賣的商業行為發行），但文學市場的需求已不再成為文學生產（寫作）與流動（銷售）的驅動力，而代之以政治（黨的利益）的需求。文學市場的悄然隱退意味着文學藝術的生產與傳播機制的根本變化，從此納入黨所領導的國家計畫的軌道，也即納入體制化的秩序之中，「文藝成為政治的工具，黨的機器中的螺絲釘」才真正得到體制上的保證。

文章還特地提到了文學期刊、媒體、文學批評與文學批判運動的特殊功能：它是對計畫體制的必要補充，除了嚴格的政治審查制度，還有意識形態的監控的機制：一旦發現出版的著作不符合意識形態的要求（而這樣的要求又是隨着政治形勢的變化而不斷變化的），就可以通過意識形態批判（包括大規模的批判運動）來進行糾正，「其目標與任務非常明確，即是要加強『文藝戰線上的計畫性、組織性、紀律性』，以實現『更強有力的思想上組織上的集中與統一』，『把小資產階級的落後的反動的，甚至地主、資產階級的思想驅逐出文藝戰線之外』」，這

就在「實際上宣布要建立一個壟斷話語權的文學秩序。在某種意義上，這似乎是一個必然的結果：與高度集中的政治、經濟權力結合為一體的文學，也一定要求文學話語權力的高度集中與統一，也即將維護秩序作為自身的目的與最終追求」[17]。

4. 關於群眾專政的追問與思考

這恐怕是最具「中國特色」的。在〈一個人的命運及其背後的社會體制的整體運動〉一文裏，有過這樣的描述與分析：

> **它以空前的思想控制力與社會動員力，煽動起全民族的仇恨和鬥爭狂熱，用群眾運動的方式來進行階級鬥爭，參加者以千人、萬人、數十萬人、數百萬人計的群眾鬥爭大會遍布中國每一個角落，真正做到了普天之下，無一處不是鬥爭的場所……這樣的全民性的鬥爭會，就是要把全民訓練成隻會撕咬同類的嗜血的動物。這也是一種政治動物，其革命警惕性之高，達到了不可思議的地步。凡是敵人，他的一舉一動無不暗藏反革命的陰謀；更進一步，所有的人，都可能是敵人，所有的小事，都可能反映了「階級鬥爭的新動向」。而這樣的心理、氛圍的背後，卻隱藏着一種普遍的恐懼和不安全感：既然可以懷疑別人是反革命，當然也就不能避免自己被別人懷疑，這樣的人人自危，就迫得每一個人更加「革命」地去揭發別人，以示忠誠而自保。**

這樣的檢舉、揭發、告密，就成為中國群眾專政的最顯著的特徵。

而這樣的檢舉揭發常發生在親密者之間，這「反映了『群眾專政』創造者更深的用心：只有將專政深入到、落實到被專政者的家庭、親

屬、朋友內部，才能真正置敵於死命。因此，必要動用體制的強大力量，或進行『劃清界限，大義滅親』的思想灌輸，或施行『反戈一擊，立功贖罪』的誘惑，或利用人的私欲，朋友之間、家庭內部的矛盾，或發動『坦白從寬，抗拒從嚴』的恩威並舉的採訪政策攻勢……，由此布下親人親手製造的陷阱，從而將『敵人』置於孤立無緣，走投無路的絕境」[18]，「這就最後堵住了人賴以躲避外在風浪的精神退路，在歷次運動中，很多人就是在這最後的絕望中走向絕路的」[19]。

正是這樣的體制，編織了一個極權統治的「網」：

> **它網路一切，全中國，每一個人，每一個家庭，每一個地方，全在控制之下，無一漏網；它極其嚴密，甚至到了精緻的地步，用高度集中的權力，動員了一切政治、經濟、文化、教育、法律、法規、政策、道德、觀念、輿論……的力量，將社會每一個成員的物質生活，精神生活，以至最隱蔽的私生活，都控制得嚴絲合縫，少有疏漏；而且有嚴厲的監控、懲治機制，不僅有監獄、勞教所、收容所這樣的專政、准專政的國家機器，還有群眾專政的系統，將「鑽網」的一切努力消滅於萌芽狀態之中，如有試圖破網者更是嚴懲不殆。這是真正的「天羅地網」，使一切掙扎、抗爭都顯得無用與無效，所需要的只是絕對服從。**

——當然，網的神威又是有限的，而且再嚴密的網也並非毫無縫隙，於是，就有了鑽網的掙扎與破網的反抗。因此，現實與歷史遠要豐富與複雜，一切概括與分析都是要以對歷史的簡化為代價：我也是時時以此為警戒的。

這樣的具有整體動員性的專制體制，必然造成國民精神的極大傷害與扭曲，形成病態的國民性；而這樣的國民性弱點又反過來成為極權統治的社會思想基礎。在回顧一幕幕歷史悲劇與喜劇時，其最驚心動魄之處，正是這樣的國民（也包括我們自己）的精神創傷，這也是每一個倖存者所必須正視的。於是，我對歷史經驗教訓的總結，也就有了第二個方面的內容。

專制體制下的國民性病態

這其實是五四時期魯迅所提出的「改造國民性」命題的一個繼續。因此，魯迅對中國國民性的批判，就在新的歷史語境下被重新激活，成為我的追問與審視的基礎與起點，在某種程度上是接着魯迅的命題往下說，是又一個對魯迅與自我的雙重發現。

1. 說「食人」

這是魯迅對中國國民性的一個基本判斷，他在 1918 年寫給許壽裳的信中，談到《狂人日記》時，這樣說道：「偶閱《通鑒》，乃悟中國人尚是食人民族，因成此篇。此種發見，關係亦甚大，而知者尚寥寥也」。本來人類在追求生存過程中，特別是在災荒中，在戰爭中，在原始社會的歷史中，都有食人的記載。但中國特色在於，一是數量大，持續時間長，二是多為習得性食人，即「在倫理道德的美名之下，在道德理想主義旗幟下食人」，在中國，「『食人』是與『忠』、『孝』這樣一些中國傳統的儒家主流文化的基本概念聯繫在一起的」。而且這樣的食人還延續到現代，而且還形成了新的革命倫理：一是「為革命而犧牲」，

鼓吹一種「整體性思維，即為整體性的利益必須犧牲個人的利益，包括個人的生命」，其背後的理念是「個人的生命沒有價值」。魯迅因此而感慨：造物主「實在將生命造得太濫，毀得太濫」，並發出忠告：「革命是並非教人死，而是教人活的」。其二是「殺反革命」，「總要宣布別人是『反革命』，好像革命一到，一切反革命就得死」，再進一步泛化為「殺不革命」，「所有的異己者都該死」。於是，如魯迅所說：「革命的被殺於反革命的。反革命的被殺於革命的，或被當作反革命的被殺於革命的，或並不當作什麼而被殺於革命的或反革命的。革命，革革命，革革革命，革革……」，「這樣中國近百年的現代歷史就成了不斷地殺人，輪回地殺人的歷史」，形成了民族的噬殺性，對人的個體生命的極度漠視。

2. 談「做夢」

在前文檢討政治浪漫主義與經濟浪漫主義時，對「做夢」現象已有討論，這裏從國民性的角度再作一點補充，即這樣一種全民性的做夢現象，也是有國民性基礎的。周作人當年講「專制的狂信」也是指這樣的國民性弱點。我曾這樣描述專制的狂信下的「革命狂歡節」：「這首先是語言的迷信，語言的狂歡」，全民寫詩，全民狂發豪言壯語，「這種狂熱的語言可以稱為群眾的『高調邏輯』，對人有催眠作用。這裏還包含『從眾心理』，在群體中，在語言魔力的召喚下，人變得大膽了，勇敢了，富有幻想，無所顧忌了，無論做什麼事情都可以不負責。這實質上是用精神、語言的魔力將人的本性迷惑。人的語言也變成施暴的力量」，所謂「大批判，大辯論」就是對不同意見者施行語言專政，這是為「實際解決」開路的。「但沒有人對此有任何反省，因為每個人都

處在高度興奮的狂熱中，都有一種莫名的神聖感，彷彿自己在創造歷史，為真理而戰」。我對此作了這樣的分析：

> 在某種程度上，我們可以說這樣一種專制的狂信，是本世紀（按：指 20 世紀）才有的。過去的中國，是一個講中庸之道的民族，不容易狂熱。但是在本世紀，這個民族一而再、再而三地陷入狂熱之中，所以我認為這是一種新的國民性。原因就在於本世紀中國始終處在想趕上、超過西方先進國家的民族渴望中，或者說，我們民族始終處於一種被包圍的狀態，被圍狀態形成突圍心理，所謂高速度，好大喜功都是由這種民族主義情緒而產生的。正因為與專制主義聯繫起來的浪漫主義有這種群眾民族主義情緒的基礎和社會基礎，所以我們必須警惕，這樣的歷史是有可能重演的。

3. 論「演戲」

這是魯迅對中國國民性的另一個重要概括：中國是一個「文字的遊戲國」[20]。這就是說，中國的語言是可以游離於想與做之外的，有自由流動的特徵，這就是魯迅所說的：在中國「有明說要做，其實不做的；有明說不做，其實要做的；有明說做這樣，其實做那樣的；有其實自己要這麼做，倒說別人要這麼做的；有一聲不響，而其實是倒做了的。然而也有說這樣，竟這樣的」[21]。而我想追問的是，這樣的語言的遊戲性與大一統的權力結構的關係。「當一個人處於權力者的地位(這裏不僅是指最高的統治者，每個等級中的每一個人都有權力者的這一面）時，他的語言形態的特點就是權力和語言的合一，形成語言的霸權」，而其極端形態就是「指鹿為馬」，這是「權力意志發展到極端而形

成的（語言）遊戲」。「在專制統治下，奴隸經常的語言形態是沉默，成為沉默的大多數」，「但他們要生存又不能不說話，這時語言的意義，就是如何養生保命。唯一的辦法就是被動地迎合，也未嘗不可說是一種愚君政策」，因此，「極權統治下語言的遊戲化，就變成奴隸與奴隸主之間的相互欺騙，而且雙方心照不宣」。還有一種就是「強迫說話」，「奴隸既無說話的權利，也無不說話的權利」，強迫表態就「必然帶有表演特點，是奉旨表演」。而奴才則是「主動、自覺地充當做戲的虛無黨」。奴才的語言藝術就是魯迅所說的「二醜藝術」。這是一種雙重表演：「既演給現在的主人看，又是給現在的主人的對立面看，因為他們可能成為他的新主人」。「又要對現在的主人表示忠誠，又要保持一定距離」，「他的特殊表演技巧就是折衷主義的語言方式」，「似是而非，左右逢源，這是最富有彈性的語言，也是遊戲語言的最大特點」。——這裏所討論的極權體制下的語言方式，是國民精神的載體的問題，其重要性是不言而喻的，現在的討論僅是一個開始。在文章中，我還提出了「『毛語言』——我講的『毛語言』是包括毛澤東時代所形成的一種思維方式、情感方式、心理方式以及語言方式—對中國人的，對中國國民性的影響」問題，這或許是一個更有意義的研究課題。

魯迅還有一個重要論斷：「群眾——尤其是中國的，——永遠是戲劇的看客」[22]。所謂「看客」是包含兩種身份的：既看別人，又被別人看；既看戲，又演戲，這「構成了中國人的基本生存方式，也構成了人與人之間的基本關係」。而在看的過程中，既把別人的真實痛苦，變成自己「娛樂的材料，從中獲得快感，也轉移了自己的痛苦」，同時又「把啟蒙者看成演員，把（啟蒙者）莊嚴、神聖的死戲劇化、遊戲化」，將一切真實的努力、奮鬥的意義全部消解：這都顯示了中國國民性的殘酷與麻木。

4. 析「主與奴」

這又是魯迅對中國國民性的一個重大發現：人們通常說中國人有奴性，魯迅卻發現中國人的「奴性」不是單獨地存在，它是和他的「主子性」同時存在的：有權時無所不為，失勢時即奴性十足。這自然與中國的社會結構有關：魯迅曾引用《左傳》的話，說中國的大一統統治的最大特點，是一個金字塔式的等級制度。每一個人對上面的人來說，他是奴才，對下面這一層的人來說，他是主人。我們每一個人都有這樣的雙重地位，由此造成了中國人性、國民性中的奴性與主子性的並行與相互轉化。因此，在中國，歷史上的農民造反和近代的革命，並不是要使人改變自己的奴隸地位，不過是爭一把椅子，也即爭奪誰做主人。

中國大一統的權力結構決定了權力在整個政治、經濟、思想、文化、社會生活中，起到了決定性的作用。在這種情況下，主奴轉化完全決定於權：「有權就是主人，沒權就是奴才」。因此，在中國很容易產生權力崇拜，產生權力至上的觀念。文革在思想上對中國人民毒害最深，而且至今還在影響着人們思想與行動的，有兩個觀點，一個是「有權就有一切」，一個是「只要目的是崇高的，就可以無所不為」，不擇手段，什麼事都可以做。這已經成為中國國民根深蒂固的集體無意識。因此，在當今的中國，不僅少數人利用自己手裏的特權，肆無忌憚地把國家資產轉換為私有財產，形成新的官僚資本，而且幾乎每一個人都最大限度地利用自己的由於社會分工而掌握的權力，既為自己撈取物質的利益，又在施虐於他人中，得到自我精神的滿足。另一方面，人們又在形形色色的精神暴政面前，處處顯出麻木、忍從的奴相。跟阿 Q 似的，在對他人更加肆無忌憚的報復中，贏得精神的補償與自慰。由此形成惡性的循環[23]。因此，在中國，一切都是全民性

的：全民腐敗，全民暴政，全民奴性：這正是中國式的大一統體制的可怕之處。

5. 釋「怨憤」

這也是魯迅所提出的一個重要命題：「我覺得中國人所蘊蓄的怨憤已經夠多了，自然是受強者的蹂躪所致的。但他們卻不很向強者反抗，而反在弱者身上發泄」，這正「證明這些人的卑怯。卑怯的人，即使有萬丈的憤火，除弱草之外，又能燒掉甚麼呢？」[24] 而這樣的怨憤在中國卻是愈演愈烈，發展成一種怨恨。於是，又有了這樣的檢討：

> 怨恨確實已經注入了中國國民的血液之中。幾十年反覆的折騰，不斷地「革命，革革命，革革革命……」（魯迅語），使所有的中國人都在成功與失敗，整人與被人整……中輪迴，就造成了對他人，對社會的極度怨恨，毒化了整個民族的精神。—我們在反省極權體制對人的心靈的影響時，注意了奴化這一面，卻忽略了毒化。其實，這也許是更為深刻的。這個民族已經不懂得愛，不知道對生命（人的生命，大自然的生命）的敬畏，而是無所畏懼，肆無忌憚地怨恨、踐踏、破壞、毀滅一切有價值的東西。問題是不僅是掌權者、勝利者如此，就是受迫害者、失敗者也是如此。這是一個全民族的怨恨，破壞，腐敗與專制，是極為可怕的，是中國式的極權結出的最大惡果。要真正從我們民族心靈中消解這種浸入骨髓的怨毒，恐怕要經過幾代人的努力。[25]

三、我的研究二：「看地底下」的「中國的脊樑」

面對這些體制與國民性中的「淋漓的鮮血」，首先是要敢於直面，因此，必須破除民族「自欺力」。但又不能導致民族「自信力」的喪失，走向民族虛無主義。這個問題也是魯迅提出的，他在一篇題為〈中國人失掉自信力了嗎〉一文中指出：

> 我們從古以來，就有埋頭苦幹的人，有拼命硬幹的人，有為民請命的人，有捨身求法的人，……雖是等於為帝王將相作家譜的所謂「正史」，卻往往掩不住他們的光耀，這就是中國的脊樑。這一類的人們，就是現在也何嘗少呢？他們有確信，不自欺，他們在前仆後繼的戰鬥，不過一面總在被摧殘，被抹殺，消滅於黑暗中，不能為大家所知道罷了。

魯迅最後告誡我們：

> 要論中國人，必須不被搽在表面的自欺欺人的脂粉所誆騙，卻看看他的筋骨和脊樑。自信力的有無，狀元宰相的文章是不足為據的，要自己去看地底下。[26]

其實這也是我在 20 世紀 90 年代與新世紀初所遇到的問題：如前文所說，被強迫遺忘與抹殺的不僅是淋漓的鮮血，更有那些作為中國的脊樑的血性的人物。要反抗這樣的「被遺忘」，就必須如魯迅所說，不以欽定的歷史教科書（那都是當代的「狀元宰相的文章」）為據，而要「自己去看地底下」。——這也就是我作為一個倖存者所要做的工作：「將苦難轉化為精神資源」的第二個重要內容。這方面的發現與研究，主要集中在兩個方面。

1957年的民間「社會主義民主運動」

這首先是對現有的「正史」敍述的置疑：1998年北大百年校慶時，「我翻遍令人眼花撩亂的各類圖書，竟然發現關於1957年這一段，在北大的歷史敍述、記憶裏已經消失，變成一片空白，彷彿什麼也不曾發生，不留半點痕跡。僅有的一本卻仍然把這一段歷史描繪成一小撮『右派』學生在『誣衊』、『攻擊』」。正是這正式歷史記載的有意遺漏與繼續歪曲，喚起了我的歷史記憶——1957年我是北大中文系新聞專業二年級的學生，是歷史的在場者與倖存者；同時激發了我的研究激情。於是，就有了《原上草——記憶中的反右運動》一書對原始材料——當年的「右派」大字報的重新發掘，與初步的研究成果：《不容抹煞的思想遺產——重讀北大及外校「右派」的言論》。文章以大量的史實說明：1957年在以北大為中心的中國大學校園裏，所發生的是一場民間的「社會主義民主運動」。學生們自覺地高舉「社會主義民主與法制」的旗幟，猛烈批判打着「社會主義」旗號的專制主義；同時高舉「社會主義公有制」的旗幟，反對從根本上動搖社會主義基礎的特權體制。學生們同時呼喚「社會主義時代的五四新文化運動」，高舉「重新估定價值」的思想旗幟，「在一個高度集權的社會主義國家裏，爭取思想的自由，精神的解放，進行新一輪的『國民性改造』」，並且使五四精神獲得了新的時代內容，形成了所謂「右派」精神傳統，這就是「不懈地探索，勇敢地捍衞真理與正義，始終堅守思想的獨立，自由，批判，創造的精神」，「永遠不滿足現狀，永遠說真話，因而是永遠的批判者的精神」。由此而得出結論：「1957年『廣場』上的思考與吶喊，正是80年代中國思想解放運動的先聲；舉世矚目的中國改革的思想基石，正是這樣一些中國民間的年輕的先驅者以異端的形式，用自己的生命和鮮血奠定的」，「更為重要的是，他們當

年所提出的問題與任務，仍然是今天中國的改革者需要繼續解決與完成的，他們當年的思考今天依然保持着新鮮的生命的活力，他們思考的成果，以及思考過程中可能有的不足與失誤，對於後來者，都是極其寶貴的啟示。遺忘、不承認、漠視、拒絕這份浸透着鮮血的思想遺產，不僅愚蠢，而且有罪」。

因此，對 1957 年「右派」遺產的發掘，所引起的是內心的強烈自責。我沉痛地寫道：「我們的歷史學家（也包括我自己）失職、失責了！」「這是我們每一個有良知的過來人、學者的恥辱啊！」於是，在發出撕心裂肺地一聲高喊：「所有『右派』兄弟姐妹，你們在哪裏？」以後，又給自己與中國的學術界提出了一個新的任務：「建立 1957 年學，作為現代政治史、思想文化史、知識分子心靈史……的重要組成部分，為正在進行的中國人與社會的改造提供思想資源」[27]。從此，這一任務就成了精神的債務，至今也還在還債。

文化大革命中的民間思想者

最早提出這一課題的是朱學勤先生在《讀書》上所發表的〈思想史上的「失蹤者」〉。它卻喚起了我和我的貴州朋友的歷史記憶：因為文革後期，我們也有這樣一個思想群體，正是朱學勤所說的「民間思想村落」。這樣的記憶與現實的思考產生了〈民間思想的堅守〉一文。文章論述了「民間思想村落」出現的背景，以及所意識到的歷史使命：「在文革後期，特別是在林彪事件以後，人們再也不能不面對現實了，當理想的面紗脫落，露出猙獰面目時懷疑開始並且逐日增長了。於是體制之外的民間獨立思考，就由少數的先驅者發展到相當的範圍」，民間思想村落也就應運而生。而且這些人的聚合「是有着自覺的歷史

意識的，他們的民間思考也是有着明確的方向的，即是為必然、也必須到來的中國與社會的歷史性大變動作思想的準備，鑄造新的理論武器」。「這其實是一個在歷史大變動的前夕，先進的知識分子所應該擔負的歷史使命。但當時的中國知識分子卻正在作為被『全面專政』的對象，而受到全面的打擊，而在殘酷的迫害下，特別是在長期的思想改造的結果，知識分子自身也正處於整體性的萎縮狀態，客觀與主觀兩個方面都不可能自覺地擔負起實際上已經成熟的這樣的歷史使命」。這就使得民間思想村落的主體部分都是當時的知識青年，學歷最高的也只是高中畢業生，也就是我所説的「半大孩子」。「在知識分子被迫整體缺席的情況下，這些文化水平不高的年輕人毅然挑起重任，以體制外的民間思考開啟了中國思想解放運動的先河，這無論如何是具有思想史的意義的。但提出的理論任務本身與擔當者實際理論能力的巨大差異，也同時決定了文革後期的這一次民間思想村落的思考，只能是一種不足月的精神分娩，一次走不到頭的精神漂流，他們思考的精神意義遠遠超過價值意義」，這同時也使得以後終於發生的改革開放運動「先天地存在着理論準備不足的缺憾」。

但對於我來説，文革後期自己參與其間的思想村落的重新發掘，也同樣引發了自省與自責：因為在這樣的民間村落裏，我這樣的50年代的大學生，是處於老師的地位的，而當時我的思想狀況卻是：「儘管經過文革的教訓，開始思考一些問題，卻沒有從幾十年思想改造所形成的奴隸思想狀態中根本解放出來」，自我思想的局限也影響了周圍年輕的朋友，「就大大限制了整個思想村落思考的深度」[28]，這是我一直深感內疚與歉意的。

當然，對文革後期的民間思想村落的重新發掘，也打開了對文革認識的一個新的思路，至少是提醒注意：文革的遺產並非一片廢墟，文革中的民間思考就是一個被遮蔽、遺忘的思想資源與精神資源。我曾在一篇文章中談到，「這一民間思考產生了一批重要的理論成果，例如對極權體制的政治批判（李一哲：〈關於社會主義民主與法制〉），哲學批判（顧準：〈一切判斷都得自歸納，歸納所得的結論都是相對的〉、〈辯證法與神學〉等）與政治經濟學批判（陳爾晉：〈論無產階級民主革命〉），其所達到的思想深度在某些方面今天也未必超越」。「這是一批真正的精神界的戰士，他們在『知識有罪，思想有罪』的年代堅持獨立思考，明知飢餓，監禁，死亡……在前方等待着自己，也仍然堅持要説出真理。幾乎每一位作者都經歷了批鬥，囚禁，逃亡，其中好幾位（王申酉，林昭，陸秀蘭）甚至將自己的生命獻給了真理的祭壇」[29]。當然，文革的複雜性，決定了這樣的資源的開掘與研究的難度更大，但也因此具有更大的吸引力，這將是我下一步研究的主攻方向。

「精神界戰士」譜系的自覺承續

同時引發思考的是，不僅是昨天、更是今天的民間思想者的意義，以及我和他們的關係。我並不想美化民間思想者，但我仍然要強調「民間思想者存在的本身，對於中國的現在與未來的思想和學術發展的不可忽視與抹煞的價值」，而現在的問題正在於他們至今還是一個不被承認的群體。事實上，一個民族思想學術的發展，儘管一般説來，是以學院的專業研究作為主力，同時又必須以民間的業餘的研究作為基礎與後盾，而二者的界限又不是絕對的，是可以而且必須互相

交流與轉換的。而我自己則一再談到：「我的學術研究是不能離開我的這些散落在民間的精神兄弟的，他們對我的意義不僅是一種精神的支持和監督，他們既是我的寫作也即精神對話的主要物件，而且也是我的思想、靈感的一個來源，我們之間確實存在着心靈的感應」[30]。我極其珍視、並且竭力地保持與這些民間思想者的精神聯繫[31]。

我把自己所做的以上工作，稱之為魯迅所開創的「精神界戰士譜系的自覺承續」，並有這樣的闡述：魯迅在20世紀初，憚精竭慮地「為中國在20世紀的變革提供新的理想與價值；為此，他提出了『首在立人，人立而凡事舉；若其道術，乃必尊個性而張精神』的理想，從而在現代中國歷史上高舉起了『個體精神自由』的旗幟。魯迅認為，要實現立人的理想，關鍵是要有一批精神界的戰士」[32]。

下文將會談到，世紀之交我又回到魯迅這一命題上來，曾對「精神界戰士」作過這樣的解說：「精神界戰士首先具有『摩羅』也即『惡魔』的特點，魯迅有一個概括，說：『惡魔者，說真理者也』」，他們「正是魯迅所期待的首先立起來的人，首先覺醒的知識分子，他們有信仰，自覺地追求個體精神自由，有自由創造精神和想像力，更有強大的主體獨立意志，『惟向所信是指，舉世譽之而不加勸，舉世毀之而不加沮』，同時又『尊俠尚義，扶弱者而平不平』」。「他們最顯著的特點，一是反抗，是批判的戰鬥的知識分子，而且這種批判是廣泛而徹底的，有一種『不克厥敵，戰則不止』的勁頭。二是注重行動，是具有很強的實踐精神的知識分子」[33]。但魯迅對精神界戰士的呼喚，在20世紀初的中國，竟是應者寥寥，於是，他仰天長歎：「今索之中國，精神界戰士者安在？」「但在荒原中畢竟走出了第一批精神界戰士，而且在焦慮的期待中，陸續有了後繼者，經歷了『五四』直至抗戰的千錘

百煉，中國終於有了一個以魯迅為先驅的精神界戰士的譜系。但是，接着出現的，卻是精神界戰士的被懲罰、被改造，以至導致肉體與精神死亡的大悲劇。」[34]

但上文所引述的我的研究卻表明，無論是 1957 年的右派學生，還是文革中的民間思想者，無不具有精神界戰士的精神與品格，這是魯迅所説的「地火在地下運行，奔突」[35]，精神的火種永遠不會熄滅：魯迅開創的精神界戰士的譜系經過 50 年代與 60 年代兩代青年反叛者的艱苦卓絕的奮鬥、犧牲，在中國的民間得以承續，這真是歷史最悲壯的一頁[36]。

而我更關注的是，這樣的精神譜系在現實中國的年輕一代中的承續。坦白地説，我曾經感到失望與憂慮。這是有根據的：經歷了那場大風波以後，大學生們曾有過一段沉寂，以後商品經濟的浪潮的衝擊，又產生了精神的困惑。記得在 90 年代初給大學生講魯迅時，就引發了激烈的論爭，表面上是爭論「魯迅應該進博物館，還是依然存在於我們生活中」，背後卻是每個人的人生選擇：是選擇生命之重，還是生命之輕[37]。但到 1997 年我在講「話説周氏兄弟」的選修課時，卻意外地引起了強烈的反響與共鳴，情況幾近於 80 年代。

就在這樣的氣氛中，我讀到了這樣一份由北大學生社團時事社所寫的題為〈尋找真北大的聲音〉的宣言：「一群依舊充滿理想，一群依舊心憂天下，一群有着熱血和責任感的青年聚首一起」，「他們試圖以自己的行動宣稱北大的精神不會消滅」，「批判地叛逆地永遠抗爭，積極地建設地不斷開拓，這才是北大的真精神。而時事社正是以這種中國從來罕有的精神品質為社團靈魂，並努力將這種精神散播開來」[38]。這顯然是對魯迅所開創的精神界戰士傳統的自覺承續。也在這一階段，我

接觸到了一些北大與校外的學生、青年寫作者，對這一代人的精神歷程有了更切實的了解，就有了這樣的判斷與分析：

> 有那麼一批年輕人，在80年代至90年代末這段時間內，經歷了一場精神的蛻變：他們通過自己的、而非外部權威暗示的絕望體驗，開始面對這世紀與自我真實的、而非虛幻的生存境遇，試圖尋找自救、自贖之路……我們這一代或幾代人中的部分人，是通過文化大革命中的絕望體驗才真正認識與選擇了魯迅的，由此引發了我們在80年代思想解放運動中的種種思考；而現在年輕一代中的部分人又在世紀末的絕望體驗中，發現了魯迅，而又不止於魯迅，這是有別於我們這一代的。魯迅所開創的精神界戰士的傳統，正是在更具有獨立性的新一代這裏自覺承續。[39]

有如沙漠中發現了綠洲，我內心的喜悅是可以想見的，或許也因此多多少少將年輕人理想化，這大概也是我們這一代人的一個弱點，我自己尤其如此；但當年輕人開始走出迷惘，走自己的路時，為他們吶喊，給予鼓勵與支持，卻是我義不容辭的責任，是「歷史中間物」的應有之義。於是，我先後寫了〈我看九十年代北大學生——余傑《火與冰》序〉、〈「精神界戰士」精神譜系的自覺承續——摩羅《恥辱者手記》序〉、〈喜讀《新青年文叢》〉等文，在青少年中引起很大反響，但也遭到了許多指責，我卻至今不悔。

註釋

1 錢理群、黃子平、陳平原著：〈歲月無情又多情〉，《二十世紀中國文學三人談 • 漫說文化》，144 頁，北京大學出版社，2004 年出版。

2 籃子來信說：「你用的那個『倖存者』的意象極好。我讀至此時，不覺心裏一動，一下子也覺得有些異樣，彷彿被什麼東西擊中了一般的感覺。及至愈往下，愈覺得這個有些蒼涼，有些悲愴的命名，實在是意味深長」。

3 這裏所說的運動，對於我來說，最主要的就是反右、文革與八九風波，我是作為這三大運動的倖存者進行寫作的。

4 錢理群：〈為中國的讀者寫作〉，《追尋生存之根：我的退思錄》，237 頁，廣西師範大學出版社，2005 年出版。

5 錢理群：〈和鳳鳴與她的《經歷 —— 我的 1957 年》〉，載《隨筆》2004 年 4 期。

6 錢理群：〈拒絕遺忘：中國知識界恢復歷史記憶的掙扎〉，載日本《世界》雜誌，2001 年 2 月，岩波書店。

7 丸山升：〈活在二十世紀的魯迅為二十一世紀留下的遺產〉，《魯迅研究月刊》2004 年 12 期。

8 錢理群：〈關於文革記憶與研究的通信〉，《追尋生存之根：我的退思錄》，48 頁。

9 錢理群：〈苦難怎樣才能轉化為精神資源〉，《壓在心上的墳》，5 頁，6 頁，四川人民出版社，1997 年出版。

10 魯迅：〈娜拉走後怎樣〉，《魯迅全集》1 卷，161 頁，人民文學出版社，1981 年出版。

11 籃子在來信中對「單位所有制」問題提出了這樣的看法：「在論及單位所有制的『深遠影響』時，是否有必要點明，單位所有制的經濟基礎就是公有制（這才是實質所在，要害所在），如果不便或不願這樣說，可否換為國有制？因為不捅破這層紙，這個問題的背後所隱藏的『經濟問題』也就是自由被錢所賣掉的說法就會有些不着邊際？同理，後文說到的自由知識分子的

『經濟基礎』，我以為其實就是私有制，但在這方面，恐怕我們的看法還有分歧。所以也只是試着提出供你參考。國有制的這個概念卻是可以用的，也是符合實際的，它至少不是馬克思所設想的那種公有制」。——這個問題是我沒有考慮過的：我因為不懂政治經濟學，對所有制的問題考慮得很少。籃子這裏提出的「單位所有制的基礎就是公有制」，我更是沒有想清楚，也許我們之間確實存有分歧，也許只是說法問題：用「國有制」（而且是中國特色的國有制）的說法，我更容易接受些。不管怎樣，單位所有制的經濟基礎，以及它和政治體制的關係，這些確實是應該思考和討論的問題。

12 〈析「主與奴」〉，《話説周氏兄弟》，266–267 頁，山東畫報出版社，2000 年出版。

13 直到 1977 年我的一篇雜文就因為政治審查「不過關」而未能在刊物上發表。詳見附錄於《走進當代的魯迅》一書中的〈佚文舊事——關於《老譜新用》〉一文。

14 錢理群：〈一個人的命運及其背後的社會體制的整體運動〉，未刊稿。

15 錢理群：〈一個人的命運及其背後的社會體制的整體運動〉，未刊稿。

16 董乃斌、錢理群主編：〈新世紀的文學 • 計畫化軌道〉，《彩色插圖本文學史》，347–348 頁，貴州人民出版社，2004 年出版。

17 錢理群：〈「新的小説的誕生」〉，《1948：天地玄黃》，197 頁，212–213 頁，山東教育出版社，1998 年出版。

18 錢理群：〈一個人的命運及其背後的社會體制的運動〉，未刊稿。

19 〈和鳳鳴與她的《經歷——我的 1957 年》〉，載《隨筆》2004 年 4 期。

20 參看魯迅：〈逃名〉，《魯迅全集》6 卷，396 頁。

21 魯迅：〈推背圖〉，《魯迅全集》5 卷，91 頁。

22 魯迅：〈娜拉走後怎樣〉，《魯迅全集》1 卷，163 頁。

23 以上分析，均見《話説周氏兄弟》第七、八、九、十、十一講。還需要説明的是，以上分析也吸取了他人的研究成果，例如，關於「中國語言的遊戲性與大一統權力結構關係」的論述，就吸取了薛毅的一些觀點。

24 魯迅：〈雜憶〉，《魯迅全集》1 卷，225 頁。

25 錢理群：〈心有靈犀一點通 —— 一束通信〉，收《生命的沉湖》，待出版。

26 魯迅：〈中國人失掉自信力了嗎〉，《魯迅全集》6 卷，118 頁。

27 錢理群：〈不容抹煞的思想遺產〉，《學魂重鑄》，20 頁，38 頁，31 頁，39 頁，42 頁，文匯出版社，1999 年出版。

28 錢理群：〈民間思想的堅守〉，《拒絕遺忘：錢理群文選》，439 頁，440 頁，441 頁，442 頁，441 頁，汕頭大學出版社，1999 年出版。

29 錢理群：〈拒絕遺忘：中國知識界恢復歷史記憶的掙扎〉。

30 錢理群：〈民間思想的堅守 —— 籃子《山崖上的守望》序〉，《拒絕遺忘：錢理群文選》，444 頁。

31 我後來還寫有〈帶着血蒸氣的醒過來的人的真聲音〉，即是為一位民間的思想者而寫。文收《拒絕遺忘》。這些年來，我一直保持着與全國各地的民間思想者的通信聯繫，我們都是沒有見過面的朋友。

32 〈「精神界戰士」譜系的自覺承續 —— 摩羅《恥辱者手記》序〉，《拒絕遺忘 ： 錢理群文選》，457 頁。

33 錢理群：《與魯迅相遇》，89–90 頁，三聯書局 2003 年出版。

34 錢理群：〈「精神界戰士」譜系的自覺承續 —— 摩羅《恥辱者手記》序〉，《拒絕遺忘 ： 錢理群文選》，458 頁。我還寫有〈精神界戰士的大悲劇〉一文，以胡風派作家路翎為個案，對精神界戰士「精神死亡」的現象作了分析與解剖。文收《壓在心上的墳》與《拒絕遺忘》。

35 魯迅：〈野草 • 題辭〉，《魯迅全集》2 卷，159 頁。

36 我還寫有〈思考在繼續 —— 魯迅與穆旦、顧準〉，討論精神界戰士傳統在知識分子中的承續。文收《拒絕遺忘》。

37 參看錢理群：〈魯迅與九十年代北大學生〉，文收《走進當代的魯迅》，北京大學出版社，1999 年出版。

38 北大《時事》編輯部：〈尋找真北大的聲音〉。時事社很快就被扼殺了，我只能將他們的這份宣言收入我所編輯的《走近北大》一書（四川人民出版社，2000 年出版），以作紀念，並將其精神保存於歷史中：在我看來，它與 1957 年《廣場》發刊詞具有同樣的意義：都是北大校史上不可抹煞的一頁。

39 錢理群：〈「精神界戰士」譜系的自覺承續——摩羅《恥辱者手記》序〉，《拒絕遺忘 ： 錢理群文選》，460–461 頁。

四、學者、教師、精神界戰士

一、選擇的困惑

小學五年級老師徵求「我長大了做什麼」的簽名，我填的就是當老師：這是年輕時候第一個夢。到了中學，就想當作家，而且是兒童文學家，在某種程度上，也可以看作是教師夢的一個延伸[1]。就是懷着這樣的夢想而成了北京大學中文系新聞專業的學生。但很快就發現自己沒有文學創作的才能，於是轉而想當學者。1957 年鳴放期間，公開宣稱同意費孝通教授的觀點，並宣布自己嚮往的就是「一間屋，一支筆，一本書」的書齋生活，卻因此番言論戴上了「走白專道路」的帽子，沒有被打成右派，已是萬幸。大學畢業時，欲讀研究生而不准，理由是「你的書已經讀得太多，因此變蠢了，應該到實際生活中去鍛煉改造」。於是，又陰差陽錯，當上了教師，先後在貴州安順衛生學校與師範學校教語文，一教就是十八年。

到 1978 年成了王瑤先生、嚴家炎先生的研究生，學者道路終於在我的面前敞開。但我卻發生了猶豫。原因是我骨子裏的堂吉訶德氣，使我迷戀行動，有一種當一名「戰士」的內在衝動。那時中國正處在歷史大轉折的關頭，每一個人都面臨着新的選擇。在做研究生的第一年裏，我一直在「當學者」與「當戰士」（直接投身於當時正蓬勃發展的社會民主運動）這兩條道路中徘徊，矛盾，鬥爭，苦悶。但最終還是走上了學者之路，並且愈來愈沉迷其中。

二、學術與政治的關係，學院派的價值與危機

但矛盾並未解決，而且轉化為一個「學術」與「政治」的關係問題。而這也是80年代以來學術界一直爭論不休的問題。曾有過這樣的觀點：「政治」就是「官本位」的「權力政治」，「革命」即是通向「王廷」之途，從政，或政治關懷，現實關懷，最多也是一個「時段性角色行為規範」，而不具有「終極性普適價值」；而唯有學術才是具有終極性，「學術乃天下之公器，有比現實政治更長久的獨立價值」，唯有為學術而學術的純粹的學者才能真正實現「個人本位」的普世價值，「以學為本」才是真正的「傳道」等等[2]。這實際上是一種價值觀的顛倒，即以「為隱而隱，為學術而學術」為「元價值」，以「經世致用」、政治關懷、現實關懷為「無價值」。這樣的顛倒的價值觀（「學術至上」）與所要顛倒的價值觀（「政治至上」），其內在的思維方式卻是驚人的一致：都是將「政治」與「學術」絕然對立，並將某一種選擇絕對化。

對這樣一種將學院派的選擇絕對化的傾向，我當然不能認同，但卻有一種理解的同情。因為，在中國，學院派的追求實際上並沒有得到認真的實踐，即使是論者所說的「學術本位」的呼籲盛行一時的90年代，也很快為商業化的浪潮所淹沒，「純學術」甚至也成為一種包裝，在這樣一個表演型的「假學者」橫行於世的時代，一個「不讀書」的時代，真正的學者堅守學術本位，不為政治與商業的誘惑所動，保持學術的獨立，淡泊明志，一頭鑽進象牙塔，埋頭從事自己感興趣的專業研究，也是需要勇氣，而且是值得尊重的。因此，當90年代末到本世紀初，學院派受到愈來愈多的責難以至否定的時候，我倒是願意為真正的學院派辯護的。

當然，我也同樣看到了學院派的危機。在我看來，除外在的學術環境實際上不利於學院派的發展之外，危機更來自學院派不能清醒地意識自身的有限性，對可能出現的陷阱缺乏必要的警覺。我曾在一篇文章裏表示了這樣的「憂慮」：

> 在一些知識分子那裏，「退回學院」卻意味着歷史與現實「問題」的淡出，創造性思考的退化，把學術研究變成純粹的技術操作，成為證明某種西方流行理論的有效性的智力遊戲，從而失去內在的生命底蘊與活力。[3]

我在另一篇文章裏則談到，某種程度上，這正是「現代學術」自身的危機：

> 當現代學術研究愈來愈趨向職業化，研究工作逐漸成為可規範的，具有可操作性的專業行為，這一方面促成了研究的精密化、科學化，但同時也可能使研究成為純粹的學術操練，……這樣的「無魂的研究」是手段變成目的而結出的苦果；……當現代學術研究與現代文化市場發生愈來愈密切的聯繫，研究工作逐漸成為商業性的行為，這一方面為研究成果的傳播，社會接受，以及向實踐的轉化，提供了廣闊的可能性，並且必然成為學術研究新的推動力；但它同時也孕育着學術研究完全商品化的危險，人們同樣將手段變成目的，……(造成了)「泡沫學術」與「假冒偽劣的學術產品」。[4]

學院派的學術不能回避的還有與體制的關係，在學術研究愈來愈體制化的情況下，一方面學院裏的學者有可能在我所說的「新的科舉制度」(它有一套非常嚴密的等級式的量化評價標準與繁瑣的操作程序）的控

制下，失去獨立自主性，同時也會有少數的學院派學者在新的權力關係網絡中成為「學霸」。在一篇關於大學教育的文章裏，我還談到，有「一些學者，他自己的學術可能做得不錯，但卻為一己的學術思路所拘，從而對不同於己的新的學術追求失去了判斷力，常常因其存在某種不足和缺憾而給予簡單的否定，而任何一個新的創造，在其草創階段，總是毛毛糙糙，顯示出某種不成熟性的」，這樣的學者或許還沒有達到「學霸」的程度，但卻也會因將自己的研究觀念、方法絕對化而有意無意地壓抑了學術的創造力[5]。

在某種程度上，這也就是我的問題，或者說，是我在走上學術道路時，所面臨的問題：怎樣既不重踏政治至上，學術為政治服務，成為政治的附庸的覆轍，又能夠避免淡化歷史與現實問題，而失去學術活力的危機？也就是如何在學術與現實、政治之間保持必要的張力？經過此後二十年的思考與實踐，在世紀末的一次學術座談會上，我這樣談到了自己的認識：

> 我努力地追求自己的研究與當代生活保持一種有機的聯繫，這包括以下幾層意思：一是充分重視中國本土的經驗；二是研究的問題意識產生在當代中國與世界的現實，但思考與研究則要保持一定距離，應該是學理的，更帶根本性與超越性的，以實現現實關懷與超越性關懷的有機結合；三是要處理好當下性與歷史性的關係，既要對當事人在什麼樣的歷史情境與歷史語境下，作出這樣的選擇，有一種理解的同情，又要正視與揭示這種選擇所造成的後果，這後果是歷史當事人所不能預知，又是研究者所面臨的當下現實。[6]

——這也算是我的學術研究經驗的一個總結吧。

以上是對我初入學界，在研究生學習階段的困惑所引發的一些討論，現在再回到歷史的「當時」——

三、學者的生命形態與魅力

1981 年畢業留校，擔任了王瑤先生助手；而我做的第一件工作，就是協助先生撰寫《〈故事新編〉散論》，這是先生晚年最重要的學術論述，是為紀念魯迅誕生一百周年而寫，卻準備了二十多年。於是，我有了一個機會近距離地觀察、感受作為學者的王瑤，感悟學者的生命形態與魅力：

工作一開始，先生就拿出一大堆大小不等的紙片，讓我熟悉材料。我打開一看，只見這些紙片，有的是剪報，有的是正規的卡片，有的竟是香煙盒、舊日曆；上面或密密麻麻地抄錄着原始材料，或歪外斜斜寫着三言兩語偶而掠過的思考，有的就只有有關材料的出處。再仔細看，這些紙片的時間跨度竟長達幾十年，我現在能夠想起的，就有 1956 年 9 月 5 日《人民日報》所載徐淦〈魯迅先生和紹興戲〉一文的剪報，1962 年 4 月 25 日《人民日報》所載佐臨〈漫談「戲劇觀」〉一文的剪報，1963 年 3 月 14 日《光明日報》載周企何〈川劇丑角藝術〉的剪報，寫着「1980 年《戲劇學習》2 期丁揚忠《布萊希特與中國古典戲劇》」幾個字的紙條；還有幾張紙條則是先生平時在欣賞電台廣播的肖長華、姜妙香合台的京劇唱片《連升店》，尚小雲、荀慧生合演的《樊江關》時，隨手記下的，時間大概總是五六十年代；另一張好像是文化大革命以前先生在觀看了拍攝成電影的湖南花鼓戲《補鍋》後記下的幾句台

> 詞……看着這一堆已經發黃的紙片，想到先生為了解決《故事新編》中的「油滑」問題這一魯迅研究中的難題竟思考、醞釀、準備了二十五個年頭，想到先生時時刻刻都處在學術研究的狀態中，連平時看報、聽戲、看電影都能隨時賦予他學術的靈感，我突然強烈地感覺到了學術研究的艱辛與樂趣，學者生涯的特殊魅力。
>
> 把幾十年的研究心得寫成正式的學術論文，這在先生是一個收穫的季節。但他仍是極其認真，甚至可以説是小心翼翼地做着最後的文字工作。我至今還清楚地記得，文章的每一個小標題，他都與我仔細推敲過，先生的要求十分嚴格，既要能概括文中的內容，又要文字簡明，還要前後字數統一，具有形式上的勻稱美。我發現，精心選擇、調遣語言文字，對先生簡直是一種享受，他是那樣興致勃勃，甚至是怡然自得地品味，吟哦，陶醉於其間，神態又是那般灑脱、從容……整整半個月，先生彷彿卸去了外在角色加於他的一切，沉浸在真正的學者的單純與明淨中。我不禁從旁欣賞起來，並且受到了深深的感動。[7]

我突然明白：這就是我所需要的，這「單純與明淨」正是這幾十年來一直夢寐以求的學術境界，人生境界！儘管我在與先生相處十多年間，這樣的狀態僅見過這一次，但就是這瞬間印象卻幾乎照亮了我此後的學術與人生道路：無論處在怎樣的外在與內在的困境之中，只要一步入學術的幽林，就安靜、平息下來，進入生命的沉潛狀態。如我在《與魯迅相遇》的「後記」裏所説：這「不是對現實痛苦的回避，而是使這種痛苦更加刻骨銘心，並超越一己的痛苦，思考國家、民族、人類的大問題，感受人生的大悲歡，生命因此得到了昇華與自贖」[8]，在這樣的生命的高峰體驗中，自我心靈就達到了單純與明淨。

四、學術研究對我有天生的吸引力

我知道，我自己的本性或許是更接近學術的。學術研究對我有一種天生的吸引力。這首先是一種歷史的誘惑。我曾談到「每回埋頭於舊報刊的灰塵裏時，就彷彿步入當年的情境之中，並為此而興奮不已」[9]。按我的理解，所謂「步入當年的情境」，就是與作為研究對象的「故人」進行超越時空的心靈的對話與交流。我在《周作人傳》中曾寫有「風雨故人來」的專節，這是我寫得最為動情的文字，記得有一位學者（好像是陳思和君）在評論《周作人傳》時，特地提到了這一節：他算是看懂了我的文字。文中所說的周作人的讀書與寫作境界其實是包含了我自己對學術研究的理解與追求的：「就像當年陶淵明所說的那樣，『歷覽千載書，時時見遺烈』，在與『遺烈』結緣、對話中，使自己寂寞的內心得到慰藉，精神也得到昇華。讀書的過程，就是一個『物我』的迴響交流的過程。一方面用自己的胸襟和眼光去發現古人，另一面又通過這種發現進一步地肯定自己，擴大、豐富自己，建立起支撐自我的精神柱石」，「正是通過這種努力，將自我與歷史聯繫起來，也就是在歷史存在中找到自我存在的理由與根據」[10]。

我後來在《讀周作人》中又引述周作人的〈《風雨談》小引〉，這樣描寫了和故人結緣的讀書與寫作的心理過程及所構成的意境：有如「風雨故人來」，「始而『寒雨荒雞，無聊甚矣』，遂盼故人之來；既而『暴雨如注，群雞亂鳴』，仍不見故人，以至『積憂成病』；『雨甚而晦，雞鳴而長，苦寂甚矣』，正當絕望之時，故人忽來，則『喜當何如』」，這淡淡的憂鬱中的淡淡的喜悅，所謂「寂寞的不寂寞之感」，自然不只是讀書、治學的境界，更是一種人生境界[11]。我經常談到自己感到「熱鬧中的寂寞」時，就去讀書與研究，以求「寂寞中的充實

與喜悅」，所說的正是在這出入於學術的心境。這樣的與故人結緣的研究，是有嚴格的選擇的，即有所謂「有緣」還是「無緣」之分。現在想起來，我真正有緣的故人並不多，經常造訪的，主要是周氏兄弟，此外不過是曹禺、艾青、穆旦、蕭紅、路翎、師陀等五六人而已。外國朋友則有莎士比亞、塞萬提斯、海涅、屠格涅夫諸位，都是從小就十分仰慕的。

吸引我的，更有語言文學的美，我的文學研究的真正動力其實是來自對語言的迷戀。我多次談到，「文學作品，從根本上說，是語言的藝術」，「真正的文學大師筆下的語言，是具有生命的靈性的，它有聲，有色，有味，有情感，有厚度，力度與質感，是應該細心去體味，沉吟，把玩，並從中感受到一種語言的趣味的」[12]。這是人們所不知道的：我的研究起點，常常是對作品的朗讀，通過如癡如醉的曼聲吟哦，進入作者的語言世界和內心世界；我曾經這樣談到我的經驗：

> 魯迅作品不能只是默看，非得朗讀不可。他作品裏的那種韻味，那種濃烈而又千旋萬轉的情感，裏面那些可意會不能言傳的東西，都需要通過朗讀來觸動你的心靈。這已經是我的經驗：講魯迅作品最主要的是讀，靠讀來進入情境，靠讀來捕捉感覺，產生感悟，這是接近魯迅內心世界和他的藝術的入門的通道。[13]

——這不僅是閱讀、講解魯迅，自然也包括研究魯迅。我還這樣描述一次難忘的集體研討的經歷：

> 我們黎明即起，在桂林山水的掩映下，大聲地朗讀作品，流連於語言文字的聲光色影之中……最難忘的，是那一刻（彷彿是

> 一位朋友正在朗讀《果園城記》）沒來由地突然感動，淚水滿盈，一句話也説不出；但或許就在這一瞬間，我懂得了什麼是文學與文學研究。[14]

儘管我是通過感悟語言來進入作家作品研究的，而且我還始終對作品的形式，即所謂「有意味的形式」保持着極為濃厚的興趣；但我受到知識結構的限制，在自己的研究論著中，卻很少討論藝術問題，文學形式與文學語言的問題，這就構成了一個矛盾，以至於「有時深夜翻讀自己的有關魯迅的研究著作和文章，在感到欣慰的同時，又隱隱有一種莫名的不安，甚至負疚感」。於是，就有了這樣的反省：

> 我無法回避自己內心深處對文學形式，特別是文學語言的迷戀，更確切地説，它們對於我是一種近乎神秘的誘惑。我知道自己的精神氣質與文學藝術有着本能的親和，而我所受的教育與在扭曲的時代裏所形成的多少被扭曲了的積習，又使我與文學的審美之間，橫隔着某種障礙。在我有可能來獨立設計自己時，時間的緊迫感使我不得不選擇一條駕輕就熟的路，以避免作大幅度的調整。這樣陰差陽錯，我終於與文學形式、語言失之交臂，成為了生命中永遠的遺憾。[15]

當然，儘管沒有專門的論述，對文學語言的關注，還是貫穿我的全部研究的，如果仔細察看，是不難看出這樣的研究內在思路與線索的。同時，我也以極大的熱情關注、支持朋友們（特別是年輕朋友）有關研究，並作了一些組織工作，如提出「對 20 世紀中國文學的經典作品進行精細的文本分析，抓住『有意味的形式』這一中心環節，總結中國現代作家的藝術創作經驗，進行理論昇華，逐步建立『中國現代詩學』」

的設想[16]，主編《詩化小說研究書系》等；我也多次表示對大學中文系的本科生、研究生教育「文學本性的喪失」的不滿：「習慣於不着邊際的宏觀神侃和繁瑣的所謂科學分析，而不注重文本的細讀，特別是對文學語言的品味，失去了起碼的藝術感悟、敏感和直覺力」，以及對「現代文學學科發展的全局」的憂慮：「包括我自己在內的許多人都把注意力放在文學外部關係的研究，從思想史、學術史、文化史的角度切入，在這方面已經或將要取得的成績都是無可厚非的」；但「對文學形式與審美研究的忽略，則有可能導致文學本體的喪失」。正是基於這樣的憂慮，從90年代末開始，我用了很大的精力從事文學教育，先後在北大開設理科「大一語文」，中文系本科學生的「現代文學經典文本細讀」，研究生的「《野草》研讀」；還和一些朋友先後編撰了《二十世紀中國小說讀本》、《現當代文學名著導讀》、《大學文學》等讀本或教材。我對中小學語文的關注，其中心點之一也是倡導真正的文學的閱讀。在我看來，對大中小學生的文學教育實際上是一個國民的基本素質的培育；對我自己而言，則是一種精神欠缺的補償，是對自己的「文化、思想史背景下的文學史研究」可能產生的弊端的一個必要彌補[17]。

對我來說，學術研究的魅力更在於它的創造性與想像力。在這方面，我或許更多地受到了吳組緗先生與林庚先生的啟示。——他們與王瑤先生一起被稱為北大中文系文學專業80年代的三大巨頭，對我們這些研究生的影響也確實巨大。我曾在一篇吳組緗先生小說選的序言裏，這樣談到「吳先生做人與作文的追求」：「務去陳言爛調，絕不人云亦云，無論如何要有自己的東西，言他人所不能言，寫他人所不能寫」，因此，他「每有一作，必在對於生活、人生、人性的開掘與藝術形式上，都有新的探索，新的創造」，並且認為「這樣的獨立創造的精

神，是『五四』的傳統，也是現代文學精神的一個重要方面」[18]。記得王瑤先生也曾給我們的研究提出了一個高標尺：每寫一文，必要對所研究的課題有所推進，或提供新材料，或提倡新的觀點、思路，必要有自己的發現；而所寫的重要論著，則應成為所研究的課題的一個不可忽視的存在，別人的研究可能也必然超過你，但卻不能繞開你的研究。老師們的教導，成為我的自覺努力的方向：我的每一部代表性的著作，從《心靈的探尋》、《周作人傳》，到《大小舞台之間——曹禺戲劇新論》、《豐富的痛苦：「堂吉訶德」與「哈姆雷特」的東移》，到《1948：天地玄黃》、《與魯迅相遇》，不僅在研究領域上不斷地有新的開拓，而且每一部著作在研究方法、結構方式、敘述方式……上都有不同的新的探索。我因此提出了「文學史敘述學」的概念，在這個意義上，可以說我的這些著作都是學術文體的實驗之作，這樣的實驗性學術給我帶來的興奮、喜悅是難以言說的。而這樣的實驗欲求，本身就構成了研究的內在動力。我在總結《1948：天地玄黃》一書的寫作時就這樣寫道：

> **對於一個文學史家，每一次文學史的寫作實踐，不僅要考慮描述內容，也要努力探尋與其內容相適應的形式——文學史結構與敘述方式（包括敘述視角，敘述語調等等），這一點與作家的創作並無實質的區別。我的這一次寫作衝動恰恰是來自一種文學史寫作形式（結構與敘述方式）的試驗欲求，在人們往往忽視文學史寫作形式的時候，這也許是不無意義的吧。**

這樣的形式實驗的研究，在某種意義上，也可以說是「為學術而學術，為研究而研究」[19]，其吸引力就在這樣的實驗是真正具有創造性的。

而更讓我醉心的是那樣的研究：「帶有強烈個人性的，不受『趨向』、『潮流』限制的研究。在這些更富有想像力的研究中，將出現人們意想不到的課題，思路，角度與方法，它是不可規範，無以歸類的。人們開始可能因為其研究路數的野，以及不可避免的種種疏漏、缺陷，而不能接受，但這類研究往往給學術帶來新的可能性，注入新的活力，即使在某些方面它是不可重複的，但也仍然顯示出創造性生命的魅力，並且真正體現了學術研究的個體性本質。—對這樣的境界，雖不能至，卻心嚮往之」[20]。這正是我所追求的：一是學術研究的個性化，一是學術研究的「不可規範，無以歸類」性。這類研究，常有神來之筆，是連自己都無法重複的，自我的創造力能夠得到這樣自由無羈的發揮，無論付出什麼代價，都是值得的。在我的研究中，每遇到這樣的創造的快感，我都是分外珍惜的。

照亮我的學者之路的還有林庚先生的一番話。那也是我的學術生涯中的永恆記憶：林庚先生在他的最後一次公開講課時，將他一生寫詩、治學、做人的經驗，生命的追求，凝結為一句話：「詩的本質就是發現；詩人要永遠像嬰兒一樣，睜大了好奇的眼睛，去看周圍的世界，去發現世界的新的美」。直到現在，每天早上醒來，我都會突然湧現出許多新的寫作思路，各種不合常規的構想與想像，層出不窮的計畫、設想——不僅是我自己的，也還有關於整個學科發展的計畫與設想，弄得興奮不已，然後就急急忙忙地趕緊寫，趕快做[21]。我經常陶醉在這樣的執着而瘋狂的投入性的研究中，從中獲得了極大的樂趣，這是真正的學者的樂趣。我曾經這樣審視自己：

我有一個不安定的靈魂，我的內心深處，時時湧動着不斷地破壞與創造的生命欲求，我缺乏足夠的耐心，在一個領域深挖細刨，

總是渴望着到未知的「遠方」去作新的開拓……我真的像魯迅筆下的「過客」，永遠聽見前面有一個聲音在召喚，（更確切地説是一種誘惑），同時又感到後面有一根無形的鞭子在抽打着我，我就這樣被冥冥中的一種力量所驅使，一刻不停地向前奔突、探索，無休止地做着新的試驗。明明知道，周圍的朋友（包括學生）也不斷地告誡，這樣做會帶來許多問題，缺陷，遺憾，這是學術上不成熟的表現，還會經常把自己置於狼狽不堪的境地，等等；我也不是沒有猶豫過，多少次試圖皈依，但終於發現我不能、也不願改，我無法按照別人以及某一程度的我自己的要求、期待我的那樣去做，我彷彿命中註定，只能做這樣有缺憾的選擇，這才會保持一個真實的自我。就為這一點，付出再大的代價，也許仍然是值得的。[22]

五、教育的誘惑

其實，在八九十年代我所受到的不只是學術的誘惑，更有教育的誘惑：我曾在一篇寫於 90 年代初的文章中這樣寫道：「因為寫了幾本書，於是有人稱我為『學者』，但我更願意人們把我看作『老師』」，也就是説，在自我身份的認定中，「老師」是居於首位的：「老師，更是我的鍾愛，我的追求，更適合我的內在氣質」，我的第一本隨筆集命名為《人之患》就隱含了這樣的意思：「借用一下『人之患在好為人師』這句孟老夫子的古話，對於我，既是寫實，又是自嘲，該是恰當的」[23]。而且還有這樣的闡述：

> 有朋友説，聽我講課，比看我的書，印象要深刻得多，這大概是有道理的。我的學術著作，其實並非嚴格的學者的研究成果，而

> 是一種教師的講授：那處處可以察覺到的強烈的宣講欲，那滔滔不絕的語勢，以及過於明晰的表達和特意強調的語氣……無不閃動着一個沉醉於自己職業的教師的影子。更有意思的是，我的研究，竟也遵循着教學相長的原則。青年朋友（其中有許多人都自稱是我的學生），既是我的著作的接受者，又是共同創造者，更準確地說，他們參加了我的研究工作的全過程。我的研究起點往往不是獨自的沉思默想，而是在書房的高談闊論之中：我常從青年朋友的交談中，獲得靈感，產生最初的思想萌芽，以至原始的創作衝動。而我一旦醞釀着某種想法，又總是迫不急待地向來訪的年輕朋友（熟識的與不熟識的）傾訴，不厭其煩地一遍一遍地重複，正是在這重複敘述過程中，自己的思想逐漸明晰起來，同時在談話對象的不斷補充中獲得豐富和發展。因此，待到一切成竹在胸，奮筆直書時，我所寫下的，早已不單純是個人的創造。至於在講課過程中，直接從學生那裏得到回饋，更是常有的事；在將講義整理成書時，我喜歡引用學生作業中的觀點，這正是出於對學生勞動的尊重與感激之情。我常說，沒有了青年朋友、學生，我將一事無成，這絕非誇大之辭。[24]

我經常開玩笑說，要懲罰我，最好的辦法就是將我與青年學生隔離開來。——後來有關部門真的這麼做了，儘管未必有效。我一輩子頭頂上都懸着一個「爭奪罪」，這大概也是我的一個宿命。

如前文所說，我從小就有當老師的理想；但在20世紀八九十年代，以至新世紀我如此醉心於教師的職業，顯然有新的思想文化背景與自我的動因：這是與「歷史中間物」的自我定位直接相聯繫的。作為「中間物」的具體化，就是「做溝通魯迅與當代青年的橋樑」。而最能

發揮這樣的橋樑作用的，又是北京大學這樣的教育空間。簡言之，就是「在北京大學的講台上講我之魯迅觀」，這就是年青時代的一個夢，是決定了我的後半生的最重要的決定性的自我選擇，而且二十多年以來，從未動搖，也重未間斷過。從 1985 年上半年給中文系文學專業 1981 級本科生開設《我之魯迅觀》課，到 2001 年上半年給中文系與外系 2000 級本科生講《與魯迅相遇》，下半年為研究生開設《最後十年的魯迅》的討論課，前後講了十七年的魯迅，有將近 21 屆的北大中文系與外系的學生聽過我的魯迅課或講座，這可能是我的後半生事業的最可觀的成就。它與我前半生在貴州中等專業學校執教十八年（教學的一個重要內容也是講魯迅，特別是到了文革後期，更是自覺地向年輕人傳播魯迅思想），與退休以後兩年多以來在更大範圍內，特別是深入到中學生中去講魯迅，構成了一個以「講魯迅，接着魯迅往下講」為中心的將近四十年的教學生涯，這同時也構成了我的極為可貴的精神歷程。

六、無法回避的內心的疑慮，以至恐懼

當我沉湎於大學裏的學術與教學生涯的寧靜時，我的內心深處卻又時時湧起陣陣不滿，不安與自責，終於在 1997 年由一本《恩怨錄 —— 魯迅和他的論敵文選》引發了一次集中的噴發 ——

> **為了擺脫內心的孤獨感，（我）時時想到魯迅的「罵人」，企望從中得到些許精神的支援。汪暉在他為《恩怨錄》所寫的序裏反覆引用的魯迅的那句話：「在這樣的境地裏，誰也不聞戰叫：太平」，我也是常常記起的；因為正像汪暉所説，「這是平和中正的時代，**

> 退居寧靜的學者的時代，用各種各樣的牆各各相隔絕的時代」，而我正生活在這校園裏的牆內，被社會認定，扮演着「寧靜的學者」的角色。這或許正是現代文明的追求，是發展現代學術的需要和必然，而且也不能説對我毫無蠱惑，在某種程度上這正是我長期奮鬥的一個結果與歸宿。但我無法回避內心的疑慮，擔憂，恐懼和悲哀。我擔心與世隔絕的寧靜，有必要與無必要的種種學術規範會窒息了我的生命的活力與學術創造力和想像力，導致自我生命與學術的平庸與萎縮。我還憂慮於平靜生活的惰性，會磨鈍了我的思想與學術的鋒芒，使我最終喪失了視為生命的知識分子的批判功能。我更警戒、恐懼於學者的地位與權威會使我自覺、不自覺地落入權力的網路，成為知識的壓迫者和政治壓迫的同謀與附庸。我同時又為成了學術名人陷入傳播媒體的包圍中，在與普通百姓及年輕人的交往中增添了許多不必要的障礙，而感到悲哀。於是，我的內心深處，時時響起一種生命的呼喚：像魯迅那樣，衝出這寧靜的院牆，「站在沙漠上，看看飛沙走石，樂則大笑，悲則大叫，憤則大罵，即使被沙礫打得遍身粗糙，頭破血流」，也在所不惜，那是一個真正令人神往的精神境界：「那獨立、自由意志的高揚，批判精神的充分發揮，那大愛與大憎的結合，不正是我們當下社會、今日中國知識分子，以及我自己，所匱缺的嗎？」[25]

這樣的情感的噴發，當然不是偶然的：有我自己的情感、心理發展的內在邏輯，也有深刻的中國社會思想文化發展的背景。

七、自我學術遭遇引發的心靈風暴

先說我自己的學術命運，以及由此引起的心靈的風暴。我從不諱言：我的學術研究屬於「野路子」，總要觸犯政治的或學術的戒律，因此，無論寫作還是出版，總是不得安寧。首先是難過發表關與出版關，幾乎沒有一部著作沒有經過不同程度的刪改，主編、編輯，還有我自己，層層動手術，與讀者見面時已是遍體鱗傷，慘不忍睹，我都一一記錄在案，寫有《立此存照》18 篇，可參看。而幾乎每書（自己寫的，編的）一出，都要引起軒然大波，或譽或毀，都很極端，可謂愛恨分明。自然，其中也有中肯的批評，嚴肅的心平氣和的不同意見的學術商討，以及借題發揮式的學術討論。這些正常的與不正常的學術反應，我也有記錄，曾編為一輯：《學術的延伸——關於我的學術研究》，收入《六十劫語》一書中，可參看。在某種程度上，這也是我自己的追求，一方面，我深信：「文學研究與文學創作一樣，都應該是開放的，即是說，它的學術生命將延伸到讀者（包括評論家）的詰難、批評、闡釋、發揮中，在讀者的再創造中得到真正的價值實現」，因此，這些討論式的反應正是我所期待的[26]。另一方面，我又信奉魯迅的文學觀：「詩人者，攖人心者也」[27]，而且在我看來，學術研究也是如此，它是要攪動人的靈魂的：或引起心靈的震撼，夜裏睡不着覺；或觸動某些人的某根神經，氣得跳腳，罵娘，由此引發的毀譽分明的多少有些情緒化的評價、論爭，也是正常的。問題是，在中國的國情下，總是有人要利用自己手中的政治權力或學術權力，對自己不贊同、看不慣的異端進行懲罰；更有些人手中並無權力，於是就進行告密式的揭發批判，以望引起掌權者的注意，而予以懲罰，而這類魯迅說的「乏走狗」的伎倆，卻往往得逞。這些都必然引起我的憤怒，卻又因無權無力反抗而陷入深深的痛苦中。

這裏要討論的是來自學院派的某些批評與詰難。可以說，有一種批評性的意見，即「不嚴謹」、「主觀性太強，六經注我」，以及「過度闡釋」等等，幾乎一直伴隨着我的學術研究，而且好像至今也還有這樣的非議。對此，我有具體的分析，因而採取了不同的態度。大體有三個方面。其一是，它促使我反省自己的研究所確實存在的問題，在某種程度上，是我的一些先天性的缺陷。如前文所説，我的知識結構是存在着嚴重缺陷的，因此，在我的著作中時有常識性的錯誤，記得我的《周作人傳》寫出後，曾請舒蕪先生審稿，他指正了數十個錯誤，真讓我羞愧難言；後來，舒蕪先生要寫書評，問我要不要指出這些問題，我回答説：當然要寫，但他最後還是沒有提及，而是對全書給予了相當高的評價，我當然知道這是對我的愛護與鼓勵，內心的感激也是難言的。對類似的批評指正，包括最近一次我的《與魯迅相遇》中的一處錯誤一位讀者在《文匯讀書周刊》上提出公開批評，我都是欣然接受，並心懷感激，不安與內疚的。出現這樣的錯誤，還與我的前述過於強烈的寫作欲望，急急忙忙往前趕的寫作狀態與方式直接有關，因而我寫得太多太快，難免不拘小節，顯得粗疏，留下易被抓住的小辮子。這甚至暴露了我精神氣質上的某些弱點，我的一位同窗好友因此提醒我：「今後你要在學得魯迅的敏銳、峻急、憤激的同時，也學一學他的從容、鎮定和通脱」[28]。這確實是擊中要害，卻又涉及人的本性難以改變，我也因此常有無奈之感。

其二，這顯然是兩種不同的學術觀念、方法與追求之間的爭論，而對這類學派之爭，我的態度一貫是兩條，一是「堅持自己的意見的合理性，即所謂據理力爭」—— 不過我奉行的是「不爭論」原則，對一切善意的、以及不善意的挑戰，我通常的對應辦法是不予回應，我行我素，用研究實績來證明自己研究的合理性與價值。這裏其實是隱含

着一種學術自尊、自信與自省的，在第一部學術著作《心靈的探尋》的〈引言〉裏，我就對自己的研究作了這樣的估計與期待：

> 它既自尊，清楚自己的價值，又自重，絕不以否定或攀緣別一種研究道路來換取對自己的肯定。它更公開宣布自己的不足，因此也就為自己取得了開放的姿態。人們不但可以從這樣的研究中得到啟示，而且可以從其不足處開始，進行新的更富有創造性的開拓。其研究的生命力恰恰也在這裏。[29]

二是「要尊重對方的意見，要善於從對方的不同意見中發現某些合理的因素，從對方對自己的駁難中警覺自身可能存在的盲點或陷阱」[30]。比如，面對「過度闡釋」的詰難，我一面仍然堅持自己的主體介入的研究方式，同時也以此為警戒，要求自己掌握好其中的「度」。而如何發掘對方意見中的合理因素，實質上是一個在異中求同，避免陷入非此即彼的二元對立的陷阱的問題。在我看來，在注重第一手的原始材料在研究工作上的意義這一點上，我與我的批評者之間就有一致之處。在這個意義上，我也可以承認自己屬於學院派。我深受魯迅與王瑤先生重視「史料的獨立準備」傳統的影響，可以說，我的每一部重要的學術著作都有新的學術眼光照耀下的史料的新發掘，像《豐富的痛苦：堂吉訶德與哈姆雷特的東移》這樣的著作甚至因為引文過多而影響了行文的流暢。——當然，無可否認，這也是一種寫作策略，一個必須的妥協，是為獲得現行學術體制的承認而不得不付出的代價。但在更深層次的史料觀上，我仍然堅持自己的生命史觀：「史料本身是一個個活的生命存在在歷史上留下的印跡，因此，所謂『輯佚』，就是對遺失的生命（文字的生命，及文字的創造者人的生命）的一種尋找與激活，使其和今人相遇與對話；而文獻學所要處理的版本、目錄、校

勘等整理工作的對象，實際上是歷史上的人的一種書寫活動與生命存在方式，以及一個時代的文化、文學生產與流通的體制和運作方式」。因此，在我看來，強調史料的獨立準備，不僅是為了強調學術研究的科學性，「同時也是包含了一種新的研究思路，即把現代文學的文本還原到書寫、發表、傳播、結集、出版、典藏、整理的不斷變動中，去把握文學生產與流通的歷史性及其與時代政治、思想、文化的複雜關係」[31]。——這大概就是「異中求同」，又「同中守己」吧。

其三，不可否認，有的批評、指責，是把自己的具有某種合理性的研究思路誇大為一種評價標準，符合自己的研究思路的即為「學風嚴謹，具有科學性」，不同者即為「學風不嚴謹，科學性不足」。本來作為個人，要堅持這樣的評價標準，至多不過是一種偏見，因此，對這類純屬個人的批評，我雖不能同意與接受，但仍尊重其批評的權利；但如果這樣的偏見與一定的學術權力，甚至行政權力結合起來，就會形成對學術上的不同意見與追求的一種壓抑，而我對此類權力的壓迫是特別敏感的，情緒反應也特別的強烈，常因此而受到極大的傷害。問題的複雜性還在於，批評者所採取的常是一種「抓住一點，不及其餘」的策略，即他所抓住的確是你的「小辮子」，但卻借此而進行全盤否定。我就遇到過這樣的批評：抓住的是《周作人傳》中的兩條常識性的錯誤，在此之前也有人批評過，得出的結論卻是：這樣的人能當博士生導師嗎？——我一生中，不斷被這樣的質問所困擾，這一次是學術的，下文將要談到的，則是政治的，這都說明我這個所謂「學者」大概是不適合在當下中國的政治與學術的生態環境中生存的。而且還要給我加上可怕的罪名，這回是：有了這樣的「知識分子和文化人」，「我們的民族文化遺產恐怕會很快就『辯證』地消亡泯滅了」。而這樣的批評很快就得到了體制的支持：北大校學術委員會開會審批博士生

導師資格時，有關部門違反常規地在會上散發了這篇文章，結果自然是「未獲通過」[32]。這樣，我所要面對的實際上是學術批評、爭論背後的學院學術體制，不僅無力抵抗，有時為了獲得起碼的物質的與學術的生存條件，而不得不作出許多妥協，這都會帶來巨大的精神痛苦。

這樣的痛苦我自己是能夠承受的，因為我畢竟是壓不住的；真正讓我覺得難以忍受的，是對不成熟的年輕人的壓抑。我在〈關於研究生教育的思考〉一文中，曾專門談到「如何對待『特別』的學生的問題」：

> **這樣的學生，常常有一些以尋常的眼光看來是比較怪的想法，他們的思維是反常規的，經常讓導師都大吃一驚。很顯然，這樣的學生，連同他們的古怪想法，是很容易被否認或抹煞的。但如果仔細分析，就會發現，他們的怪念頭有的恰恰是極富創造性的，甚至是超前的；但同時又是與一些混亂不清的、甚至是謬誤的東西混雜在一起，一時難以區分。在這種情況下，作為導師，就有責任保護這樣的學生的極其可貴的創造性，那些屬於未來的創造的萌芽，同時也要指出其問題，加以引導——引導也是保護。這樣做的前提，是導師要有自我質疑的精神，不能簡單地認為，自己不懂的，不能理解與接受，與自己不同的，就是錯的、不好的。**[33]

這自然是有感而發：因為缺乏自我質疑，以自我學術為標準，有意無意地壓抑了學生的創造性的問題，是在學院學術與教育中經常發生的事情。我身處其中，又具有強烈的中間物意識，就很容易和這樣的學院體制發生衝突。同時又不滿意於學生的「不爭氣」，面對學生論文中的明顯的疏漏，有意保護而不能，這就經常陷入尷尬的境地與難言的痛苦中。

八、北大與學術「失精神」引發的危機感

而在 1997 年前後，我所在的北京大學正臨近它的百周年紀念，它引發了人們對北大現實的批判性審視。首先感到校園危機的是敏感的年輕學生。在前文已經提到的《時事》編輯部的文章〈尋找真北大的聲音〉裏，這樣寫道：

> 在炎熱的燕園，眼前不斷變換着景物，…… 一切的大興土木似乎在表明北大是欣欣向榮的。可是我感受不到一點新鮮的氣息，只有壓抑的感覺。因為三角地只有 TOFEL 培訓和招聘的廣告了，因為民主草坪上只是坐着相互擁抱的情侶了，因為圖書館裏只有一張張透出英語單詞和微積分的麻木的面孔了，理想與責任感已經在我們的頭腦中缺席了。我實在難以找尋到北大的氣息，青春的活力。我不斷地問自己我是在北大嗎，怎麼我聽不到五四的吶喊，怎麼我看不到三角地的指點江山，怎麼我聽不清理想主義的聲音，怎麼我看不到熱血沸騰的青年，怎麼我感受不到心憂天下的責任…… 失去了精神的北大正如一個被抽去脊柱的巨人，他的肌肉在不斷發達，可他總也立不起來。[34]

這呼喚或有片面之處，但卻是絕對真誠的。後來，我應時事社之約，作過兩次演講，其中一次好像是在校外，因為校內已經不允許他們舉辦這樣的講座，而不久就聽説時事社被封殺了，我大為震動，前來報告的學生「閃爍着的淚光，像火一樣燒灼我的心」。於是，寫下了這樣一段文字：「我要以史家之筆，作出這樣的判斷：《時事》、《微光》、《大學》這些學生民間刊物，衝破了 90 年代的精神禁錮與商品經濟所造成的思想沉寂狀態，重新高舉『思想（精神）自由與獨立』的旗幟，

表現了極其可貴的批判、創造精神與勇氣，他們為北大傳統所寫下的這新的一頁，將會載入史冊」。但又立刻引起了這樣的自責：

> **我恨自己的軟弱與無力。就連此刻我所寫下的這一切，所謂史家的判斷，又有什麼用呢？說穿了不過是阿 Q 式的自慰，而孩子們需要的是現實的保護和抗爭啊！**[35]

——這樣的自責與內疚，就是我後來在北大百年校慶時站出來說話的一個最直接的動因，我依然是在還債，而且我很清楚，我不過是將這些被扼殺的年輕人的聲音放大，公開說出而已。

接着又一件事讓我震驚，事情就發生在我的身邊：中文系一位年輕教師，在報上發表文章，揭露北大的問題，呼籲北大應正視自己所面臨的精神危機與學術、教學危機，卻招致高層領導的震怒，於是校內校外展開了對這篇文章的批判與圍剿。我想起了魯迅 1933 年所說的一句話：「北大墮落至此，殊可歎息，若將標語各增一字，作『五四失精神』，『時代在前面』，則較切矣」[36]。難道歷史真的又循環了麼？……由此激發出一種批判、行動的激情，但前述歷史的經驗教訓又使我不斷質疑這樣的激情，而多所猶豫。在 1997 年 10 月所寫的一篇文章裏，我這樣寫道：

> **因為北大精神的失落感，以及追回失去的精神的焦灼感，以及對這些失落感、焦灼感的質疑，由此引起的自我嘲諷……這一切都攪成一團，弄得我不得安寧，而且隨着百周年校慶的臨近而愈加強烈，而且看不到平息之日……。**

順便說一句，這篇文章是應正在籌辦中的一個學生刊物之約而寫的，但刊物卻因不合適宜而被扼殺在搖籃裏[37]。這更是從一個側面揭示了北大百年校慶前的校園氣氛。

而這樣的「失精神」的現象，並不只是北大的問題；或者說，北大的問題只是90年代中國思想、文化、學術問題的一個集中反映。而我所從事的專業——現代文學研究，特別是魯迅研究，因為它與五四新文學運動的血肉聯繫，對這樣的「五四失精神」的現象的反應，自然是格外敏感與強烈，而且引發了學科發展的危機感，並產生了激烈的爭論。在《中國現代文學研究》1997年第一期，發表了「現代文學研究十五人談」的一組文章，即有學者尖銳地指出：「新時期以來，中國現代文學曾有過爭鳴的輝煌歷史，但近年來卻陷入了沉寂的泥沼而不能自拔，尤其是面對當下的許多重大的文化與文學思潮問題，放棄了發言權」，在這位學者看來，作為一個現代文學的研究者、現代知識分子，繼承與發揚「五四文化批評精神」，「永遠和時代與社會保持一種離心力，一種文化批判姿態」，具有現實的迫切性。而另外一位學者則更進一步指出，不應用「學術化」來「掩蓋思想力的貧弱，掩蓋對重大問題的缺乏反應能力」與「學術的貧困」：「我怕有一天，這學科會成為一個看似自由的學術沙龍，因自言自語而沾沾自喜，在與外界缺乏交流的封閉狀態中自我消磨」。而另一些學者則提出了相反的意見，主張「改變一下心態、思路與方法—把歷史還給歷史，讓學術成為學術，用平常的心態看待我們的學科，但用更嚴格的『古典化』學術標準和研究方法來從事我們的研究工作」，因而呼籲「加強一點史學的品格，理性的節制，客觀的精神和傳統的學術規範，而不是一味地追求批評性的激情，當代的興趣與主體性的發揮」[38]。在某種程度上，這正是「精神界戰士兼學者」的學術傳統與「為學術而學術」的學術傳統之間的論

爭的繼續。我當然是站在前者的立場上，但我對後者也有一種同情的理解，而且從我強調學術研究的個人性的立場出發，在我看來，一個學者選擇什麼樣的學術道路，是與自身的精神氣質直接相關的，是不能、也不必勉強的，在這個意義上，爭論並無多大意義，只能是各自陳述，各行其是。對於我來說，最終走向精神界戰士之路，同時又對之不斷進行質疑，都是由我內在精神氣質與生命欲求所決定的，是一種宿命。

九、魯迅「精神界戰士」傳統的再發現

討論中所提出的「對當下許多重大的文化與文學思潮」的挑戰的「應對」問題，當然不是無的放矢。我在一篇文章裏，曾有過這樣一個概括：「這是一個饒有興味的思想文化現象：在 90 年代的中國的文壇學界，輪番走過各式各樣的『主義』的鼓吹者，而且幾乎是毫不例外地要以『批判魯迅』為自己開路」：

> 風行一時的保守主義者反省激進主義，把「五四」視為導致文化大革命的罪惡的源頭，魯迅的啟蒙主義變成專制主義的同義詞。「悄然興起」的「國學風」裏，民族主義者，還有新儒學、新國學的大師們，鼓吹新的中國中心論，自然以魯迅為斷裂傳統的罪魁禍首。在某些人眼裏，魯迅甚至免不了「漢奸」之嫌。號稱「後起之秀」的中國後現代主義者視理性為罪惡，以知識為權力的同謀，用世俗消解理想，告別魯迅就是必然的結論。用後殖民主義的眼光看「五四」那一代人，他們的改造國民性的思想，魯迅對阿 Q 的批判，不過是對西方文化霸權主義的文化擴張的附和。自由主義鼓

> 吹寬容，炫耀紳士風度，對「不寬容」的「心胸狹隘」的魯迅自然不能寬容，他被宣判為極權政治的合謀。還有自稱「新生代」的作家，也迫不急待地要撇開魯迅這塊「老骨頭」，以「開創文學的新紀元」。[39]

如前文所説，在 80 年代末的大風波以後，我對啟蒙主義、激進主義思潮曾經有過反思，特別注意到其有可能導致專制主義的危險與歷史教訓，但現在所面臨的卻是對啟蒙主義與激進主義的全盤否定，這卻是我所不能接受的，並引起了我的高度警惕。而面對現實生活中所發生的嚴重的國民精神危機與嚴重的兩極分化、社會不公，啟蒙主義與激進主義的正面價值卻反而得到了顯現。我曾經説過：「這是一個消解神聖，消解癡情、激情，消解浪漫、理想的追求，最終要將人的精神也消解殆盡的時代」[40]；在這樣的時代氛圍裏，重新強調理想、神聖、激情與啟蒙，自然有其反撥的意義，但又極容易落入完全忽視歷史曾經有過的教訓，將其重新理想化、絕對化的陷阱，這同樣也是我所不能同意，並始終保持高度警惕的。正是在這樣的兩難選擇中，魯迅的經驗又被重新發現與觀照。我後來這樣概括魯迅在五四時期的立場：「儘管懷疑『鐵屋子』是否能徹底破毀，但卻仍堅持破毀『鐵屋子』的努力；儘管懷疑啟蒙主義究竟能起多大作用，但仍不放棄啟蒙的努力」[41]；可以説我是在魯迅這一「『懷疑啟蒙又執着啟蒙』的知其不可為而為之的選擇」[42]啟示下，找到了自己的立足點。

也可以這樣説，在 90 年代末，當魯迅成為思想文化學術界一些人的主要批判「靶子」時，包括我在內的另一部分知識分子卻重新發現了作為精神界戰士的魯迅的榜樣的意義。如汪暉在他的〈死火重溫〉裏所説：

> 正是在這樣的知識狀況下，在「有機知識分子」成為一種日益邊緣化的文化現象的時代，魯迅所創造的輝煌業績值得我們思考：在一個日益專家化的知識狀態中，在一個媒體日益受控於市場規則和消費主義的文化狀態中，魯迅對社會不公的極度敏感，對知識和社會關係的深刻批判，對文化與公眾關係的持久關注，以及他的靈活的文化實踐，都為在新的歷史條件下再創知識分子的「有機性」提供了可能性。——這是中國知識分子的偉大傳統[43]

對於我來說，這是不僅是對魯迅的傳統認識的一個深化，更是尋找自我位置中的一個重要結論。如前文所說，在文革結束，重回北大校園一開始，我就存在着一個「做戰士，還是當學者」的矛盾，而當時的「戰士」概念主要是指從事實際的社會運動，但我事實上是並不具備政治實踐家的素質的，這是自我的內在矛盾的一個重要方面；而現在「精神界戰士」的追求或許是更適合於我自己的。後來，我對「精神界戰士」作過這樣的界說：「不同於一般的戰士，他關注的始終是精神現象，人的精神問題，他要反抗的也主要是精神奴役現象」[44]。這樣，學者與精神界戰士之間就獲得了內在的統一：都同樣以「精神現象，人的精神問題」為自己的對象，學者從事的是學理的探討，歷史的考察；而精神界戰士的工作是現實的社會批判、文化批判與思想啟蒙。前者為後者提供批判的理論與歷史資源，後者則是將前者的思想成果轉化為現實的批判力量，為更廣大的讀者所掌握，在某種程度上可以看作是學術的普及工作。但二者又存在着一定的矛盾：除了時間與精力之外，也還有類似魯迅所說的「研究是要用理智，要冷靜的，而創作須情感，至少總得發點熱(文化批判也一樣——錢註)」的矛盾，「於是忽冷忽熱，弄得頭昏」[45]。因此，在具體操作中必然在不同時期、

不同境遇下，有不同的側重，其社會角色也會發生相應的重點轉移。就我個人而言，如果說在 1981 至 1996 年這十五、六年的時間以主要精力從事學術研究，從 1996 年末開始，由於前述種種內在與外在的因素的推動，就將主要精力轉向社會、文化批判與啟蒙工作，也即學術的普及工作：這是我的以「將苦難轉換為精神資源」的學術追求的題中應有之義。

十、社會角色的重心轉移

這樣的重心轉移是以兩篇演說（1996 年 10 月 25 日晚在北大作〈周氏兄弟與北大精神〉的公開演說，1996 年 11 月整理的《魯迅〈野草〉裏的哲學》的演說），一門課程（1997 年下半年開設的《魯迅、周作人思想研究》課程，後以《話說周氏兄弟》為名整理成一書，還以講課中的部分內容在北京及各地高校作公開演講），三篇文章（1998 年先後發表於《讀書》、《方法》等雜誌的為北大百周年校慶所寫的〈想起了七十六年前的紀念〉、〈不容抹煞的思想遺產 —— 重讀北大及校外「右派」的言論〉，以及〈「精神界戰士」譜系的自覺承接〉）為標誌，在校內、外引起了強烈的反響。後來，這些文章及在此前後寫的系列文章編為《壓在心上的墳》、《拒絕遺忘：錢理群文選》兩本思想隨筆，就產生了更大影響。這些演說、課程與文章、文集，顯然是以我的周氏兄弟、知識分子精神史研究作為學術後盾，是前文所說的我作為「歷史中間物」、「唐吉訶德與哈姆雷特」與「倖存者」的思考的結晶，包含了對北京大學傳統與現實的反思，歷史與現實的體制的批判，知識分子的反省，國民性弱點的剖析，背後的倫理觀、歷史觀、哲學觀、話語方式的追問，以及精神界戰士的追尋，等等，其中貫穿了對「獨立，

自由，批判，創造」精神（在我看來，這正是北大傳統與現代知識分子傳統的核心）的呼喚，自然引起了年輕一代強烈的共鳴。——我實際上是試圖在 90 年代的中國，重新推動新的思想的啟蒙，在某種程度上是五四啟蒙傳統的一個繼承和發揚；對我這樣的五四新文學的研究者而言，其實就是不但「講五四」，而且「接着往下講，往下做」了。

我的研究與寫作也因此走出了校園與學術圈子，並且逐漸形成了一個相對穩定的所謂「忠實讀者」的群體，我曾有過這樣的分析：

> 我們正處在一個社會大轉型的時代。一方面是現世主義、實利主義、消費主義盛行一時，物欲橫流，精神則處於被消解的地位；另一方面，卻又存在着與之相對抗的選擇與努力：一部分人仍在堅持獨立思考，由於處在現實生活的種種矛盾之中，經常處於精神苦悶之中，從而產生了強烈的精神飢渴；他們在中國人口總數中所佔比例極小，但由於中國的人口多，絕對數卻並不小。其中有大、中學的青年學生，他們本來就是現當代文學的主要接受對象，自然也是我們的研究著作的主要讀者。我在這裏還要特別強調的是，一些遍布中國的大、中、小城市與鄉鎮的「文化人」，有的在地方文化、教育部門任職，有的則是普通的工人、公務員，正式他們構成了我們的重要接受對象。一方面，作為我們的忠實讀者，如飢似渴地讀我們的書，同時又向更廣大的人群（朋友，學生）介紹、宣傳我們的思想和觀念。有了這樣的社會基礎，我們的學術就有可能走出專業的範圍，產生了更大的社會影響。

這又反過來影響了我的學術研究與寫作，於是，對「我為誰寫作」就有了新的思考與追求：「我『為中國讀者寫作』，我從對中國社會、

思想、文化的關注與思考中獲得問題意識，以此作為我的學術研究的出發點與歸宿，並以中國讀者對我的研究成果的接受與評價，作為自己學術價值的主要依據和體現」，「我更希望我的學術著作能夠走進更廣大的人群中，因此，我更『為中國的普通讀者而寫作』，在某種程度上，我更重視中國普通讀者對我的學術的接受與評價。由此形成了我的一個基本追求，即所謂『學術性與普及性的統一』」。我「一直在尋找一種既適合於專業對象，又為專業外的普通讀者所能接受的學術語言和學術文體。因此我儘量少用專業性過強的術語，力避艱澀的過於歐化的表達方式，力求明白易懂，並且有意識地以一種坦誠、親切的與讀者交心的方式，採用多少有些感性化的詩性的語言，注重細節呈現，強調現場感，將分析寓於描寫之中」；「這些年還自覺地嘗試『對話體』、『漫遊體』、『講課實錄』等學術文體：這都是為了使自己的學術著作走向中國的普通讀者，獲得更廣闊的空間」，發揮思想啟蒙的作用[46]。這仍然是在追求學者與精神界戰士的統一。

十一、又陷入了新的困境

但當我把自己的學術研究成果轉化為社會批判與文化批判，進行某種程度上的角色轉換時，卻沒有想到竟會引起軒然大波，並使自己陷入了困境之中。

我在有關北大的多次演講與文章中，都反覆強調了「北大應該有一種危機感與迫切感」。我指出：「任何沒有危機感的個人，學校，民族，都是沒有前途的」[47]，「如果不知反省，不以不足、失誤為羞恥，反過來掩蓋確實存在的嚴重問題，以至危機，甚至以『否定成績，破壞

安定團結』等等藉口，來壓制北大的任何反省，那麼無論怎樣信誓旦旦，都不是真的愛北大，至多不過是自欺欺人的表演而已。」而我對北大的反省則集中在「北大失精神」這一點上：「教育精神價值失落，這正是當前北大（也許是中國教育）存在的突出問題」。在我看來，這主要表現在兩個方面，其一是蔡元培提倡的構成了北大生命線的「精神自由，兼容並包」精神的失落：「今天有些教育者把教育對象，特別是喜歡獨立思考的青年學生，視為『不安定因素』，嚴加防範，千方百計將其強迫納入既定秩序，『思想者』變成了『有問題者』豈非咄咄怪事？」

其二是蔡元培力主的「所謂大學者」，實為「共同研究學術之機關」的教育理念與傳統的失落，北大成了蔡元培所批判的「養成資格之所」，「拜金主義的盛行」使北大的教育變成了「使教育者與被教育者依附於市場的實用主義的商業化教育」。這樣，對北大教育，以至整個中國教育的反省，就不能不回到起點、原點上，即對教育本質的追問：「什麼是教育？什麼是大學？大學教育的目的是什麼？我們要把北大辦成一所什麼樣的大學？」[48] 我的這些文章在北大百年校慶期間發表，引起了幾乎是爆炸性的反應，廣大校友與師生，以及社會上許多人對北大校慶活動的政治化與商業化早已不滿，對我所強調的反省精神就自然引起強烈共鳴，於是爭相傳看，學生還將我寫的一篇紀念蔡元培校長的文章〈校園中的永恆〉在校園裏廣為張貼，再加上我參與組織的《蔡元培》話劇的上演，更將人們對蔡元培開創的北大傳統的懷念推向高潮。在校方看來，這都構成了對他們的一個威脅。炙手可熱的黨委書記早就殺氣騰騰地宣布：「今年校慶誰和我們黨委過不去，我們就和他過不去」。我自然成了第一個和黨委「過不去」的人，於是，也與我「過不去」：悍然禁止我這樣一個在職的教授在學校作公開學術演講，

這在北大校史上也是罕見的。我寫信給校長，提出抗議，校長卻無力干涉。校方對我的壓抑，引起了學生的強烈反應，於是就借學校評選「最受學生歡迎的十佳教師」之機，將我選為 1999 年「十佳」之首，以示對我的支持。

學生的這一反應，竟然使得黨內的極左派大為震驚。他們在此之前召開的一個座談會上早已斷定，中國的大學正在成為「培養無產階級掘墓人」的場所，現在我這樣的「資產階級教授」竟然在北大學生中擁有這樣大的影響，他們在震驚之餘就認定我是「資產階級在大學裏的代理人」。而他們所要堅持的正是當年毛澤東發動文化大革命的邏輯與立場：「大學是一個陣地，無產階級不去佔領，資產階級就要去佔領」，這樣，他們就終於找到了一個大批判的靶子。於是，由他們把持的《中流》雜誌首先發難，並在其所能掌握與影響的報刊、雜誌上，從 1999 年末開始，對我進行了長達半年之久的點名批判。其罪名有三：「以最惡毒的敵意，最瘋狂的仇恨，最放肆的誹謗，圖謀瓦解中國共產黨領導全國各族人民經過八十年團結奮鬥建立起來的思想基業和政治基業」[49]；「企圖以資產階級的意識形態，甚至反愛國主義、反集體主義、反社會主義的意識形態，來篡改我們的社會主義教育方向」，「爭奪下一代的這塊陣地」[50]；「代表着百餘年來在中國大地上被推翻的勢力進行自覺的階級鬥爭」[51]。這與三十四年前文化大革命開始時，我作為「資產階級反動學術權威」被「革命師生」揪出來時的三大罪名：反黨反社會主義、與黨爭奪青年、反動階級的孝子賢孫，完全同出一轍。

在我的感覺中，我又經歷了一次文化大革命的浩劫：同樣是知識分子製造輿論在先，而且是一成不變的大批判邏輯、大批判手

法：斷章取義，無中生有，無限上綱，指鹿為馬。其中最為惡劣的就是大搞株連：將《審視中學語文教育》一書與我有來往的編者，以及我並不相識的作者，都聯在一起，稱為「錢理群等」，將同一本書中出現的年輕人的文章中的偏激觀點都算在我的頭上，打成一個以錢理群為首的「散布嚴重違反四項基本原則的錯誤言論」的集團。同時，對我實行全面封殺：不准報刊、雜誌發表文章，嚴禁廣播、電視上出現我的名字和形象，已出版的《拒絕遺忘：錢理群文選》則被查禁。在一邊倒的「群眾」（這回主要是知識分子，也有工人，青年和摘帽右派）的「強烈要求」下，最後是權力出場：從北大黨委書記布置大批判，到中宣部的「吹風」，直到中央領導的點名批判——在此之前，我的〈論「食人」〉（前述北大講稿中的一章）與〈不可抹煞的思想遺產——重讀北大與外校右派言論〉二文已引起了最高當局的注意，點名批判的文章即〈論「食人」〉，並提出了「這樣的人能當博士生導師嗎？」的質問，這實際上就是文革中的「組織處理」，與「全面專政」只差一步。——如前文所說，對文革及其內在理念、體制的反思，是我作為「倖存者」的學術研究的一個重要方面，現在我當作歷史研究過的這一切，竟然作為現實在我身上重演一遍，這確實是出乎我的意料的。我更清楚地知道，這並不只是我個人的命運，而是一個警示：在中國，文革並沒有真正成為歷史，它已經在局部範圍內重現，並具有以新的形態在更大範圍內重現的危險。這乃是因為在「後文革」時代，儘管在經濟上得到了發展，但導致文革的基本觀念、思維方式，以至言說方式，仍然深刻地影響、支配着中國的政治、思想、文化生活，導致文革的體制（特別是政治體制）更是基本上沒有變：這才是真正令人觸目驚心的。

對於我個人來說，這是「一次漫長的精神磨難」。我在一篇文章裏，這樣寫道——

> 且不說沒來由的封殺，不將道理的語言暴力，無端的栽贓……，都會引起你的憤懣、屈辱與無奈，更難以忍受的是一種整體的被動狀態：權勢者可以在任何時候，採取任何手段整治你，如果暫時不想或不便整治，也可以把你晾在一邊。你時時感到，一把劍始終懸在頭上，卻一直不落下來，這不但會使你煩躁不安，會有時時襲來的恐懼感，更會激發你對可能出現的迫害的瘋狂的想像——對於一個敏感的知識分子，一個文學研究者，這樣的想像是極可怕的。
>
> 權勢的迫害將你置於政治與思想風暴的旋渦中心，同時又剝奪你作出任何反抗、以至反應的可能，這樣一個無力保護自己的公眾人物，是最容易被傷害的。任何一個無聊的文人（我們這個一切流氓化的時代正不斷滋生着這樣的文人）都可以將最骯髒的污水潑在你的身上；而見利忘義的商人與準商人甚至從你的受迫害中發現了利益而妄加利用；一些自稱是你的朋友與學生的人，也有意無意地向你射來流彈；而當受迫害成為一種資本，一些不相干的人，也把你視為同道，你甚至忍不住要拒絕承認自己受到迫害……。這一切，對於一個具有道德潔癖的書生的精神創傷，是難言的，它所產生的汙濁感是永遠擺脫不掉的。它不僅會將由於反抗迫害而帶來的某種崇高感消釋殆盡，而且連自己也會覺得無聊起來。
>
> 即使是與同情者、支持者之間也存在着隔膜，也依然有着不被理解的悲哀。當有年長或年輕的朋友把我視為什麼「代表」，表示

> 對我寄以「厚望」時，我總感到惶惑不安。權勢者已經把我當作「資產階級代表人物」，因此必除之而後快；如果另一種力量把我視為「代表」，因而必要「保衛」之，那我自己的獨立的個體生命將置於何地呢？其實期待本身對我追求的個體精神自由也是一種侵犯。我真的經常這樣想：我就是我，我是為自己說話的，為什麼要成為某種「代言人」，說人們希望我說的話呢？我之所以對自己成為公眾人物感到不安，煩躁，就是日益感到了失去自我自由的危險。[52]

這裏還有一個「故事」：一位年輕讀者來信把我當作「代表」，說了許多熱情的話，我回信感謝他的信任，又委婉表示不願扮演這一角色，他又寫信，仍然堅持那樣的我不堪承受的期待，我突然被激怒了，就寫了一封信斷然拒絕，他也被激怒了，寄來一封「信」，裏面只有一張白紙，大概是借此表示對我的蔑視。我卻頓時感到輕鬆：他對我的失望與斷絕，正是我所期待的，我們都保持了自己的獨立性。

還有的年輕人（包括北大學生）稱我為「精神導師」。我心裏很明白，這不過是說說而已，不能過分當真。儘管如此，每當有人這樣說，我總是感到惶惑不安，並且總要當面或公開表示拒絕。原因很簡單：「精神導師」是要給別人指路的，而我自己還在尋路過程中；因此，我無論是上課，寫文章，還是私下交談、通信，總是坦率地將自己的矛盾、困惑如實地告訴讀者和學生，我願意是與青年人一起切磋學問、探索真理的朋友，而絕不是自以為真理在握，專門訓導他人的「導師」，這樣的「導師」身上濃厚的道學家氣息正是我深惡痛絕的。

在與年輕人的交往中，我也常有喚醒了卻不能指出道路，徒然增加他們的痛苦，甚至給他們帶來災難的內疚。這正是啟蒙主義的最大

困惑。這又是一個我永遠難以忘懷的一幕：一位山東農村的男孩，因為讀了我的書，以及其他人的書，受到了思想啟蒙，開始反抗現行教育體制，他先是從中學退學，卻憑着自學考上了一所著名的大學，但他很快又發現了大學的種種弊端，於是一再逃課，讀自己想讀的書，並且不斷給班主任與學校領導寫信，提出種種尖銳的批評。校方就以曠課太多為名要將他除名，家長來求情，學校要求他做檢討，他拒絕承認錯誤，終於被開除了。在絕望中，他給我打電話，我連忙以魯迅不要赤膊上陣、要善於保護自己的思想勸他作必要的妥協，以獲得繼續讀書的機會。他只說了一句話：「你為什麼不早說？現在說什麼都來不及了!」就將電話掛上，連名字都沒有留下，就失蹤了。整整一夜，我無法安眠，此後只要一想起這件事，我的心就隱隱作痛，一種刻骨銘心的負罪感永遠跟隨着我，而且沒有補償的機會。我由此而深知，所面對的是敏感而易走極端的年輕人，自己思想上的片面性，寫作中的疏忽，都有可能在年輕人那裏引出災難性的後果。從此，我提筆寫作或演說時，就時有如履薄冰之感。

在與年輕人的接觸中，我還有一種緊張感，深怕自己的異端身份連累了他們。這次遭遇大批判時，當我從北大網站上看到一些學生表示要「不惜一切代價，挽留錢先生」時，更是立刻想起了文革中那恐怖的一幕：一位女學生就是因為對我表示了某種程度的同情而被打成反革命，以至最後被迫自殺。我曾為此寫過文章，說這是「永遠壓在心上的墳」。這樣的歷史當然不能重演：即使今天我在當局眼裏依然「罪惡深重」，也應由我一人承擔，而絕不能讓青年學生付出任何代價。這對我來說，也是一個底線，否則我將永遠愧為人師。

同時，我又時刻警戒自己：不能把年輕人，以及自己的讀者、聽眾，演説效果理想化：「青年崇拜」與「語言幻覺」正是啟蒙主義的兩個陷阱。在一次對北大學生的公開演講中，我説過這樣一番話：「我在這裏演講，看起來是我講你們聽，你們受我影響，實際上我是被你們牽着鼻子走。我講到某處，你們鼓掌了，我也興奮起來，我立刻明白，你們期待我講什麼，於是，我就順着你們的期待講下去，愈講愈起勁，卻越講越走火。事後想起來，會覺得害怕：哎呀，我講了些什麼呀，這根本不是（或不全是）我自己的意思，我上了聽眾的當了！當年魯迅説，聽眾的鼓掌是會把人的命送掉的，這是很有道理的」。聽到這裏，學生都笑了，我卻怎麼也笑不起來：這是一種相當沉重而苦澀的生命體驗。後來我在一篇文章裏這樣寫道：

> 説的不是自己要説的話，而是別人（讀者，聽眾）要（期待，希望）你説的話，説與寫變成了表演，而且是別人（讀者，聽眾）提線，你演傀儡戲。這就是魯迅所説的，知識分子成了幫忙與幫閒：官的幫忙、幫閒，商的幫忙、幫閒，大眾的幫忙、幫閒，後者不易察覺，就更為可怕與可悲。[53]

在這個一切都商品化的時代，如同要區分真、假堂吉訶德一樣，還要區分真、假精神界戰士。我因此不得不寫文章劃清界限：「由於思想的超前，或者如魯迅説的比別人更敏感，看得更透，精神界戰士身居大眾之中，也會有一種孤獨感、寂寞感與絕望感。但首先這是一種建立在對國家、民族、大眾、他人，以至人類、世界、宇宙的大關懷、大悲憫基礎上的大孤獨、大寂寞、大絕望，而絕不是對一己的感傷的咀嚼，那只能顯示自我精神之小。終日愁眉苦臉、呼天搶地的，

是魯迅批評的零餘者，而絕非精神界戰士」；「真正的精神界戰士確實在尖銳地批判着、反省着國民性與知識分子的弱點，但人們可以從中感受到一種對人的愛與寬厚之心，他們絕不以道德與真理的化身自居，作苛刻的道德與政治的判決，在這方面，精神界戰士可以説是歷史與現實中的道學家的天敵」[54]。——這同時也是一種自我警戒。

這樣，我的精神界戰士之路就不能不是反抗絕望的掙扎。而我的尷尬之處正在於，如前文所説，就本性而言，我是更適應於閉門寫作，與三五好友、幾個學生在客廳裏高談闊論的學者生活方式的；一旦走出個人獨處的書齋，就會陷入面對眾多矛盾不知如何應對的狼狽境地：既要堅持自己的基本信念，又不得不作出妥協；既要保持自我道德上的純正，卻又時時面對各種污穢。特別是當整個社會的空氣被毒化，人們總不憚以最壞的惡意去猜度他人（有時我們自己也難免），再加上商業社會無法避免的媒體炒作，就會形成種種流言，不僅有口難辯，而且辯誣本身就是一種屈辱。而我又沒有魯迅那樣的「將潑來的污穢以加倍的力量扔擲回去」的勇氣與智謀，或者説，我有魯迅所深惡痛絕的知識分子的潔癖，害怕在一片混戰中弄髒了自己，帶來更大的精神傷害，於是，對來自一切方面的誤會、流言、攻擊都隱忍不言：這樣的處境，對於一個無力自衛而又敏感的學者的損害之深，是非親歷者所絕難體會的，只能如魯迅所説的那樣，獨自逃離人群，自己舔乾淨身上的血痕。它更會使你對自己的選擇產生懷疑：我做這些事到底有什麼意義？值得嗎？人們真的需要我嗎？而每一次動搖，又會帶來新的自我譴責：人啊，你為什麼如此的軟弱？……

而更為隱蔽也更為要害的卻是精神的內傷。我曾在一篇文章裏這樣寫道：「專制主義的壓迫，由此形成的人的孤獨感、壓抑感、屈辱感

等等，不僅會激發正當的憤怒與反抗，也會傷害自身，突出地表現為一種怨毒，對他人、世界的敵意，對愛與光明這些人性中的最柔和的部分有意無意的排除，這種人性的硬化、粗暴與乖戾，構成了自我精神的內傷，魯迅所說的他痛恨而又除不去的內心的『毒氣』與『鬼氣』，說的就是這種在反抗外在的黑暗時傷及自身的精神的黑暗。專制主義不僅造成了人的奴化，也毒化了受害者的心靈，這不僅是在更深意義上剝奪了人的精神自由，而且也會使被壓迫者在『以惡抗惡』中由人變成了獸」。於是就有了這樣的自省：「在各方擠壓下，我陷入了極度的煩躁中。我愈來愈發現自己與周圍世界的不和諧，從而產生某種敵意；愈來愈意識到自己的思想與他人的分歧，從而產生深刻的孤獨感。我變得格外的敏感與脆弱，也格外的憤激」，「我同樣處於向『神』與向『獸』的十字路口。我在向社會的黑暗宣戰的同時，必須向自我精神的黑暗宣戰。或者說，外在的黑暗愈濃，我愈要喚起內心的光明，外在的敵意愈多，我愈要激發出內心的愛。『處事貴己心自由。能超越事上，也不被事所限制。於是能從容，能主動，能無私，能達權（將事能彌，遇事能救，既事能挽），能長慮（未事知來，始事知終，定事知變）。能提得起，放得下，算得到，做得完，看得破，拋得開。能耐煩，能鎮定。己心清醒警惕，能應變』。—這是一個更高的境界，應努力追求」[55]。

十二、渴望回到生命的沉潛狀態

就在這樣的心理背景下，我不只一次地想重新回到學術，回到生命的沉潛狀態。正是在 1998 年我向我的研究生作了一個「沉潛十年」的報告，要求他們「一定要『沉靜』下來，『板凳甘坐十年冷』，着眼

於長遠的發展，打好做人的根基，學術的根基，而且要『潛入』下去，潛到自我生命的最深處，歷史的最深處，學術的最深處」[56]。這其實也是我內心的生命欲求。這裏也內含着我的「兼學者與精神界戰士」的選擇的矛盾。我很清楚，自己的社會批判與文化批判是以長時期的學術研究成果作為資源的，但這樣的言說，又不免是對我的研究成果的一種簡化，許多人（特別是非同專業的讀者）完全根據我的這些思想隨筆來了解我，不僅會使我的學術研究被忽略，而且因此造成了一些誤會，有時我就會產生不被理解的悲哀。1998 年年底所寫的《話説周氏兄弟》的〈後記〉裏，我還談到了自己某些危機感：「再不進行新的開拓，我將要重複自己了」，並發出這樣的自我警戒：「我需要停下來，作新的補充，新的思考，新的探索。這將是一個新的挑戰，對自我創造力、想像力的挑戰」[57]，也就是説，我要重新回到學術研究上，強化學者的角色，經過一段沉潛，再對社會發言，那或許將是更有力的聲音。——但這樣的轉變由於種種原因，至今也還沒有完成。

註釋

1 以後，我也一直沒有忘記自己的「兒童文學夢」。在 2004 年寫給一位年輕的兒童文學研究者的信中這樣寫道：「研究兒童文學，這可能是我在生命最後階段所要做的事，是我最後一個研究計畫。這也是我的一個浪漫想像：在七八十歲時，通過對兒童文學的研究，實現人生老年與童年的相通，這是一件真正富有詩意的事情」。

2 參看夏中義：《九謁先哲書》，348 頁，349 頁，345 頁，405 頁，408 頁，上海文化出版社，2000 年出版。

3 錢理群：〈二十世紀中國知識分子空間位置的選擇與移動〉，《追尋生存之根：我的退思錄》，45 頁，廣西師範大學出版社，2005 年出版。

4 錢理群：〈警惕現代學術的陷阱〉，《返觀與重構 —— 文學史的研究與寫作》，207 頁，上海教育出版社，2000 年出版。

5 錢理群、高遠東編：《中國大學的問題與改革》，87 頁，廣西師範大學出版社，2005 年出版。

6 錢理群：〈我的憂慮，困惑與掙扎〉，未刊稿。

7 錢理群：〈從麻木中擠出的回憶〉，《王瑤先生和他的世界》，172–173 頁，河北教育出版社，2000 年出版。

8 錢理群：〈後記〉，《與魯迅相遇》，318 頁，三聯書局，2003 年出版。

9 錢理群：〈我怎樣想與寫這本書 —— 代後記〉，《1948：天地玄黃》，324 頁，山東教育出版社，1998 年出版。

10 錢理群：〈周作人傳〉，325–326 頁，北京十月文藝出版社，2005 年第二版第八次印刷。

11 錢理群：〈閒適意境：寂寞的不寂寞之感〉，《讀周作人》，172 頁，173 頁，天津古籍出版社，2001 年出版。

12 錢理群：〈用文學經典滋養下一代〉，《學魂重鑄》，152 頁，文匯出版社，1999 年出版。

13 錢理群：〈與魯迅相遇〉，138 頁。

14 錢理群：〈文學本體與本性的召喚——《詩化小說研究書系》總序〉，吳曉東著：《鏡花水月的世界：廢名〈橋〉詩學研讀》，廣西教育出版社，2003 年出版。

15 〈文學本體與本性的召喚——葉世祥《魯迅小說的形式意義》序〉，《遠行以後——魯迅接受史的一種描述》，165 頁，貴州教育出版社，2004 年出版。

16 錢理群：〈目標與選擇——我的中國現代文學研究大綱〉，《返觀與重構：文學史的研究與寫作》，179 頁，上海教育出版社，2000 年出版。

17 錢理群：〈文學本體與本性的召喚——《詩化小說研究書系》總序〉，文收吳曉東：《鏡花水月東的世界：廢名〈橋〉的詩學研讀》，5 頁。

18 錢理群選編：〈吳組緗時代小說 • 序〉，《吳組緗時代小說》，2 頁，上海文藝出版社，1997 年出版。

19 錢理群：〈我怎樣想與寫這本書——代後記〉，《1948：天地玄黃》，324 頁。當然，即使是《1948：天地玄黃》也依然掩飾不住我的研究的強烈主觀色彩與現實關懷，參看同書 324–328 頁。

20 錢理群：〈研究的想像力——對現代文學研究趨向的展望〉，《返觀與重構：文學史的研究與寫作》，185–186 頁。

21 我對於現代文學研究有着近乎天生的迷戀，極強烈與自覺的學科發展的責任感，始終關注着學科發展的每一個新的動向，以及本學科出現的新人，並盡力給以支持，同時不斷提出有關學科發展的新設想，新課題，並盡可能地通過現代文學研究會的學會工作與《中國現代文學研究叢刊》的編輯工作，以及學術研究叢書的出版的籌畫，進行民間的學術組織工作，在這方面投入了大量精力，並樂此不疲。這方面的思考與倡導已編輯為《返觀與重構：文學史的研究與寫作》一書。退休後儘管自己的研究已走出現代文學，但學科的發展仍是關注的一個重點，有關文章已收入《追尋生存之根：我的退思錄》：現代文學研究也是我的一個根。2004 年還寫有〈我們走過的道路：《中國現代文學研究叢刊》一百期回顧〉等長文：這已經是現代文學學科發展史、學術思潮史的研究了。

22 錢理群：〈後記〉，《讀周作人》，265–266 頁。

23 錢理群：〈序〉，《人之患》，1 頁，浙江人民出版社，1993 年出版。

24 錢理群：〈離題的追念〉，《人之患》，7–8 頁。

25 錢理群：〈尋求精神支援（二）〉，《走進當代的魯迅》，322–323 頁，324 頁，北京大學出版社，1999 年出版。

26 錢理群：〈《心靈的探尋》、《周作人傳》、《周作人論》的延伸〉，《六十劫語》，283–284 頁，福建教育出版社，1999 年出版。

27 〈摩羅詩力說〉，《魯迅全集》1 卷，68 頁，人民文學出版社，1981 年出版。對魯迅的「攖人心」的文學觀，我在《與魯迅相遇》一書中，有過具體的分析，可參看該書 75–76 頁，116–117 頁，三聯書局，2003 年出版。

28 〈《豐富的痛苦 —— 堂吉訶德和哈姆雷特的東移》的回應〉，《六十劫語》，325–326 頁。

29 錢理群：〈引言〉，《心靈的探尋》，27 頁，上海文藝出版社，1988 年出版。

30 錢理群：〈致于漪先生書〉，《語文教育門外談》，395 頁，廣西師範大學出版社，2003 年出版。

31 錢理群：〈史料的獨立準備及其他〉，《追尋生存之根：我的退思錄》，246 頁，廣西師範大學出版社，2005 年出版。

32 錢理群：〈《心靈的探尋》、《周作人傳》、《周作人論》的延伸〉，《六十劫語》，312–315 頁。

33 錢理群：〈關於研究生教育的思考〉，《學魂重鑄》，102–103 頁，文匯出版社，1999 年出版。

34 錢理群：〈尋找真北大的聲音〉，《走近北大》，282 頁，四川人民出版社，2000 年出版。

35 錢理群：〈「真北大的聲音」與它的現實命運和歷史意義 —— 1997 年北京大學的歷史記事〉，未刊稿。

36 〈致台靜農〉，1933 年 12 月 27 日，《魯迅全集》12 卷，309 頁，人民文學出版社，1981 年出版。

37 錢理群：〈舊文重抄並抄後感〉，《六十劫語》，179 頁。

38 參看丁帆：〈對《中國現代文學研究叢刊》的幾點建議〉，趙園：〈關於現代文學研究的隨想〉，解志熙：〈「古典化」與「平常心」—— 關於中國現代文學研究的若干斷想〉，均載《中國現代文學研究叢刊》1997 年 1 期。2004 年我曾寫有〈我們所走過的道路〉一文，論及這場爭論。文載《中國現代文學研究叢刊》2004 年 4 期，可參看。

39 《遠行以後 —— 魯迅接受史的一種描述》，100–101 頁，貴州教育出版社，2004 年出版。

40 錢理群：〈獻身學術〉，《學魂重鑄》，189–190 頁，文匯出版社，1999 年出版。

41 錢理群：〈「為人生的文學」〉，《與魯迅相遇》，110 頁。

42 錢理群：〈魯迅的多疑的思維方式〉，《走進當代的魯迅》，181 頁。

43 汪暉：〈死火重溫〉，收《21 世紀：魯迅和我們》，184 頁，人民文學出版社，2000 年出版。

44 錢理群：〈以「立人」為中心〉，《與魯迅相遇》，92 頁。

45 魯迅：〈讀書雜談〉，《魯迅全集》3 卷，441 頁。

46 《為中國的讀者寫作》，237 頁，248 頁，廣西師範大學出版社，2005 年出版。

47 錢理群：〈周氏兄弟與北大精神〉，《壓在心上的墳》，275 頁，四川人民出版社，1997 年出版。

48 錢理群：〈想起了七十六年前的紀念〉，《拒絕遺忘：錢理群文選》，349 頁，351 頁，348 頁，347 頁，汕頭大學出版社，1999 年出版。

49 宏羊文：〈為了憲法和教育法的尊嚴 —— 批判錢理群等在《審視中學語文教育》中的謬論〉，載《文藝理論與批評》2000 年第 3 期。本文及有關批判文章後來編為一書：《改革還是改向》，由大眾文藝出版社於 2001 年出版。在新世紀初，還出版這樣的大批判文集，這本身就構成了一個有意味的思想文化、出版現象。

50 艾農：〈他們究竟要幹什麼？〉，《中流》1999 年 11 期。

51 〈這是什麼話？〉，《青年文化通信》第 8 期，2000 年 1 月出版。

52　錢理群：〈絕不後悔——2000 年總結（之一）〉，未刊稿。

53　錢理群：〈自說自話：我的選擇〉，《壓在心上的墳》，219 頁。

54　錢理群：〈序言〉，《拒絕遺忘：錢理群文選》，4–5 頁，。

55　錢理群：〈新年伊始〉，收《生命的沉湖》，待出版。

56　錢理群：〈沉潛十年〉，《學魂重鑄》，197 頁，文匯出版社，1999 年出版。

57　錢理群：〈後記〉，《話說周氏兄弟》，306 頁。

此頁空白
Blank Page

五、
真的知識階級

在 2000 年遭遇全國範圍的大批判以後，我因為身心付出太多太大，免疫力急劇下降，終於病倒；在病中作回顧時，卻突然有了這樣的懷疑與自省：「我如此喋喋不休地談論自己這一年的種種遭遇與心境，是不是也存在着某些問題？我想起了魯迅的自我警戒：『我時時説些自己的事情，怎樣地在『碰壁』，怎樣地在做蝸牛，好像全世界的苦惱，萃於一身，在替大眾受罪似的：正也是中產階級的壞脾氣』[1]」。「我們不能只看到自身言論自由的被剝奪，更應該關注廣大底層人民基本權利的被剝奪。正是在 2000 年，下崗職工與農民的境遇更為困難，他們不僅面臨基本生存的威脅，而且他們的呼號更是沒有任何公開表達的可能，而被淹沒在世紀末的狂歡之中。中國的問題也不限於知識分子問題，有許多遠為重大、複雜的問題需要我們去關注，去思考與研究」[2]。

我能作出這樣的自省，並非偶然：某種程度上，我已經思考、反省五年了。

一、世紀末中國知識分子的生存危機和精神危機

這就需要從 1995 年説起。當時我正在韓國外國語大學任教，就有了可能有距離地思考一些更為根本的問題。記得當時我寫了五篇「異國

沉思錄」，即〈未名湖畔的老人——悼吳組緗先生，並悼北大〉、〈關於北大歷史命運的思考〉——後來我關於北大的許多言說正源於這些思考；〈目標與選擇——我的現代文學研究大綱〉——這是對我以後的學術研究的一個總體規劃；〈自說自話：我的選擇〉——這是對自我的一個新的定位，下文我們還將作詳盡討論；〈世紀之交中國大陸知識分子對歷史的反思與現實困境〉——這是一次全面的思想清理與自我反省，它更是決定了我以後的思想發展與選擇，或許是五篇沉思錄中最重要的，這裏摘錄其中部分內容——

在改革開放的初期，中國大多數知識分子都滿懷理想主義、浪漫主義的激情地期望與相信，經過改革開放，將消除中國的一切弊端，出現全新的中國，全新的社會，全新的人：這仍然是一個毛澤東式的現代神話，甚至使用的語言也是毛澤東式的。這個事實正是一個有力的提醒：毛澤東的幽靈仍在中國大陸徘徊，他的思想將繼續影響着中國的歷史進程，以及中國知識分子的精神歷程。

中國知識分子曾對市場經濟寄以很大的希望。但卻沒有料想到，市場經濟的魔鬼一旦從神瓶中釋放出來，就由不得人的支配，而按照自己的鐵的意志，掃蕩一切，改造一切，不僅對長期禁錮中國的封建專制主義和官僚體制進行了有力的衝擊，促進了中國經濟的也許是過高速度的發展，而且幾乎在同一時刻，又將剛剛解放的人的欲望無節制地膨脹，引向人們毫無思想準備的惡的方向，中國社會與中國人以驚人的速度世俗化與現世化，並被引向超前消費。由此而引發出理想的喪失，道德狀況的惡化，以及整個社會風氣的毒化，出現了嚴重的社會治安問題。另一方面，由於在堅持專制體

制不變的情況下實行市場經濟，就必然出現錢權交易，從而產生了依靠權力而攫取大量財富的，類似官僚資產階級的新的特權階層。為社會、經濟體制轉型作出犧牲的，卻是廣大的工人、農民，他們的生存狀態的日益惡化，使得貧富不均成為十分觸目的社會現象，蘊藏着巨大的社會、政治、經濟危機。

這就是改革開放以後中國的基本現實。處於這樣的社會現實中，中國知識分子再一次吞食着理想破滅的苦果，並且陷入了嚴重的生存危機和精神危機。

首先是生存危機。毛澤東專制體制的堅持，使得中國知識分子至今仍然沒有作為自由獨立存在的前提的言論、思想、學術自由，所有的傳播媒介都被官方壟斷與嚴密控制，使知識分子無法公開、直接、明確地發出自己獨立的聲音，無法與社會進行正常的傳播與交流。當然，商品經濟對傳播媒介的衝擊與滲透，也給知識分子提供了某些機會和空隙，使得有可能進行或一程度的反控制的鬥爭，但這也是十分艱難，而又是非常有限的。這種情況，使得中國知識分子對於言論、思想、學術自由的要求日趨急切，但他們的這一迫切心情卻未必為普通人民所充分理解。對於大多數中國老百姓最迫切需要解決的仍是生存與溫飽，思想、言論自由並非他們所急需。而知識分子自身，鑑於歷史的經驗教訓，也出於安定的內在要求，對採取激烈手段進行爭取自由的鬥爭多所顧慮，事實上也不具備這樣的客觀條件。這樣，中國知識分子既渴望自由，又找不到有力而有效的鬥爭手段，不能不陷入深刻的苦悶中。正是在這一問題上，中國知識分子特別感到自身的軟弱無力。

而市場經濟的無窮掃蕩，又把知識分子，特別是他們中的人文學者，從改革開放初期的思想啟蒙階段所處的中心位置推向了時代的邊緣，在全民經商熱的大潮之中，人文學者突然發現，彷彿一夜之間，無論官方還是民間，誰也不再關心他們在想什麼，誰也不願或者沒有時間傾聽他們的嚴肅的不合潮流的聲音了。這種被社會冷落的狀況，使仍然一腔熱血、憂國憂民的知識分子陷入相當尷尬的境地。而居高不下的通貨膨脹，又使得知識分子，尤其是青年知識分子直接面對溫飽的威脅，與政治、經濟部門一些人的暴富相比，更造成心理上的巨大不平衡。這樣，一方面，是否、能不能、怎樣堅持知識分子的精神陣地，又一次成為知識分子（尤其是青年知識分子）面前的十分尖銳與嚴重的問題。

另一方面，市場經濟的法則同樣無情地滲入精神領域，造成了知識分子的世俗化及其精神產品的商品化，從而引起了知識分子更加深刻的精神危機。

這是一次相當全面的精神危機。除了前述自身的商品化危機以外，我以為，更為重要的，是選擇、確立自身批判立場的困惑。這主要表現在以下幾個方面。

一、前述理想喪失，道德惡化與社會風氣毒化的現狀，重新提出了理想主義的價值，精神的意義，集體主義的倫理觀是否還有生命力的問題，而廣大工人、農民的生存狀況的日益惡化，也再一次提出了知識分子與工農關係的問題。這樣，對我們在歷史的回顧裏所提到的對理想主義、浪漫主義的負面作用的批判，就發出了一個要防止「將孩子與水一起潑出去」的警告。但另一方面，在前述以

理想主義與專制主義互為表裏為主要特徵的毛澤東思想、文化體系沒有得到認真清理的情況下，人們很容易產生對毛澤東時代的唯尊精神、崇尚個人犧牲的清教徒社會的懷舊情緒。因此，過分強調追求物質與個人利益所造成的精神危機，會不會忽略、否定了物質欲望、個人主義精神在今天中國仍然具有的積極意義；對於理想、精神、集體主義、與工農相結合……的重新強調，會不會導致對毛澤東時代及仍然在當今中國嚴重存在的專制主義的默認與肯定，從而與官方重新恢復毛澤東主義的權威意識形態的統治與控制的努力劃不清界限。

二、在中國現實經濟、政治、文化生活中出現了不同程度的資本主義化，這恐怕是不容忽視與否認的事實。（至於中國是否已經發生了整個社會資本主義一體化，則還是一個可以討論的問題。）這就必然提出了一個對於資本主義文化，資本主義的現代化道路的批判問題。由於這一問題也是當前資本主義發達國家所面臨的，正是這樣的國際文化背景更加強了中國知識分子對這一問題的關注與思考。問題的提出，顯然具有積極意義：不僅有助於打破一些知識分子美化西方現代化道路的幻想，這在反省東方專制主義時是極容易產生的，而且提醒中國知識分子要關心中國的現實問題，對中國已經出現的資本主義化問題不能採取回避、漠不關心與緘默的態度。但是照搬資本主義發達國家對西方現代性、西方資本主義文化的批判卻是危險的。因為中國的現實不僅存在着正在發展着的資本主義化，更嚴重地存在與保留着專制主義的基本體制。一位年輕的學者在與我的通信討論中，曾這樣提醒人們注意：「有些東西，在西方是極須批判的，在中國，卻發揮着有效的作用；或在中國，被證明是反動的東西，在西方卻是療效的良方」。他舉例説，「人道

主義在西方，不僅僅是對人的關懷，更是人與自然主奴關係的確立，是認識論上的理性主義、科學主義的確立。因此，人道主義在西方是一種現代性，它產生了一系列可怕的後果，必須被消解。但人道主義在中國，更多的意義是在對人的關懷，它要對抗的是極權主義的政治。如果以同樣的方式消解中國的人道主義，那實在是理論上的誤區」。我以為，這一警告，是重要的，不容忽視的。我們知道，毛澤東多年所提倡的是一種反西方現代化道路的中國的現代化道路，因此，資本主義發達國家的知識分子在批判西方現代性時，或許可以從毛澤東思想中獲得某些理論資源；但對於中國的知識分子，在前述毛澤東思想體系沒有得到徹底清理以前，卻要十分警惕，不要重踏以專制主義批判、代替資本主義的歷史覆轍。

可以清楚地看出，中國知識分子的困惑，既來自中國資本主義與打着社會主義旗號的專制主義並存的現實，又來自知識分子對於資本主義與社會主義的雙重否定與超越欲求，他們不滿意於西方資本主義社會，必然導致對西方資本主義文化、價值觀念的懷疑與否定，而他們在不滿與批判中國的專制主義時，又不能不借助於西方的資本主義文化。社會主義旗號下的專制主義是他們急欲打破的，但他們又不願意在中國實行全面的資本主義化。前者是他們已經飽嘗而不願繼續下去的災難，後者是他們開始感受到、並且是可以預見的災難。固然可以由此而在理論上提出「各取社會主義、資本主義之長，去社會主義、資本主義之短」的綜合社會的理想，但這一理想是否可以實現，又如何實現，會不會又是一個烏托邦的幻夢，都是一個問題。於是，人們不能不陷入彷徨無路的苦悶與惶惑之中。縱觀 20 世紀，曾有過社會主義文化與資本主義文化，東方文化

與西方文化的長期對立，並因此出現將自己選擇的文化絕對化與理想化的種種文化神話，最終導致不同意識形態的兩大陣營的對峙與衝突。20 世紀也是上述文化神話逐漸破滅的時代。到了世紀末，人們終於承認，無論社會主義文化與資本主義文化，東方文化與西方文化都有過輝煌的歷史，同時又都存在着嚴重的缺陷與危機。中國偉大作家魯迅説過，最可怕的是「夢醒了以後無路可走」。現在，處於世紀之交的中國的，以及世界的知識分子所面臨的，正是這社會主義與資本主義文化的神話夢醒了以後尋找新的出路的歷史性困惑。

三、對中國現實中的資本主義文化批判任務的提出，自然也就提出了「馬克思主義在中國的生命力」的問題。已經有人注意並提出了當今中國眾多的文化思潮中，馬克思主義者缺席的問題。這又使我想起魯迅説過的一段話 ，他説當出現了對孫中山的三民主義學説的種種歪曲以後，真正的三民主義信徒反而羞於承認自己是三民主義者了。在當代中國，馬克思主義的牌號是被一些極左派即最壞的專制主義的維護者壟斷着的，他們連現有的存在着很多局限的改革、開放也不允許，隨時準備在中國實行全面復辟。中國知識分子對這些人是十分警惕的；中國的真正的馬克思主義者首先要做的，就是和他們劃清界限。同時，也還需要對毛澤東思想、文化對自己的深刻影響進行徹底的清理，這是一個十分艱難與痛苦的過程，一時的沉默是可以理解的。中國的一些年輕的學者近年來對西方馬克思主義產生了濃厚的興趣，但由於他們對於經典的馬克思主義的修養不足，世界觀尚未成型，要將這些新的理論用來解決中國的實際問題，也還需要一個過程。但毫無疑問，破除了將馬克思主義神學化、宗教化的傾向，對於馬克思主義自身也是一種解放。作

為具有很大科學性的世界觀與方法論，作為一種對資本主義的批判武器，馬克思主義必將在中國重新顯示出它的生命活力。同時，需要強調的是，馬克思主義合理性的重新肯定，絕不意味着恢復其已經被社會主義歷史消解掉了的意識形態功能及其壟斷地位，這是不可能恢復、也是不應該恢復的。強調這一點，至少對當前的中國，仍是有極大的現實意義的。

這裏也涉及毛澤東思想在中國的命運問題。毛澤東思想包含着兩個互相矛盾、衝突的方面。一方面，毛澤東構建了以黨的全面專政為核心的國家體制，通過對於人的全面控制與改造，最大限度地把中國人民組織起來，建設現代國家；另一方面，毛澤東又具有反體制的天性，他通過不斷革命，發動大規模的群眾階級鬥爭，不斷地、無休止地衝擊和摧毀在他看來日趨資本主義化的現存體制，以實現他的烏托邦夢想。這樣，毛澤東思想就同時兼具建構與強化體制與反體制的兩重性，這就使中國社會的各種力量——要求全面恢復毛澤東時代舊體制的力量，希圖維持「中學（毛澤東體制）為體，西學為用」的現體制的力量，必然出現的反舊體制與現體制的力量，都有可能從毛澤東那裏找到相應的理論根據，並從中吸取力量。現在，「毛澤東」在中國大陸底層人民中已經成為能夠幫助他們避禍得福的「神」；可以預計，在今後中國社會的變動中，毛澤東的旗幟仍然會為多種政治勢力所反覆利用。事實上，毛澤東思想、文化已經滲透於幾代中國人的靈魂深處，並成為中國現代文化的一個不可忽視的部分。因此，要真正深刻地理解現在以及未來的中國大陸，就絕不能繞開、回避毛澤東時代的歷史性存在與影響：這是 20 世紀留給中國的最重要的遺產。

以上所述 20 世紀末中國知識分子的生存危機與精神危機，自然也包括我自己。按照我的思維習慣，所有外在的社會、思想、文化問題，都會轉化為我自己的問題。

首先是，對 90 年代中國出現的社會、思想文化、精神危機——

二、我應負什麼責任？

這是一個典型的「歷史中間物」的命題：「從絕對對立中發現自我與他者的糾結，從單向地批判外部世界的他者，轉向他我、內外的雙重、多重批判的纏繞」[3]。知識分子不處於掌權的地位，從表面看來，他們對於 90 年代出現的貧富不均，兩極分化，理想的喪失，道德狀況的惡化，社會風氣的毒化，似乎並無責任，許多知識分子在批判這些現象時，所採取的旁觀的，甚至居高臨下的姿態，似乎也是理所當然的。但我面對這些問題時，卻無法旁觀與平靜，總是要想到「我也在其中」。於是，就引發了對 80 年代的改革開放，與包括我在內的知識分子所扮演的角色的反省與反思。

在前文中談到，在 70 年代末，文革剛剛結束時，我和我的貴州朋友曾經有過不同的選擇，或進入體制內推動改革，或堅持體制外的民間民主運動，這就是說，在當時，中國的改革是存在着兩種推動力與思路的，即體制內自上而下的改革運動與體制外自下而上的民間民主運動。我們當時設想，這兩個運動是可以而且應該相互補充、相互制約，形成良性互動的。但歷史發展的結果卻是後者被扼殺，中國的改革就成了一個由當權者意志決定、國家主宰的單一的自上而下的運

動，走的是一條權威主義的國家主義的改革路線。正因為缺少了民間運動的補充，制約與壓力，中國最後走向「經濟開放，政治體制改革嚴重滯後」的畸形改革的道路就絕非偶然。這正是產生經濟發展卻帶來了嚴重的社會、精神危機的後果的根本原因。問題是，我們這些進入體制的知識分子，在這個歷史轉折的關頭，事實上是默認了對民間運動的扼殺，與當局形成了某種合謀；至少在 80 年代的初期與中期，中國主流派的知識分子是無條件地支持黨內改革派，而又基本上處於依附地位的。在這個意義上，中國單一改革的格局是在中國主流知識分子的支持、參與下形成的，這就是我所說的「自己也在其中」的意思：直到其產生的後果嚴重暴露的 90 年代中後期，我才意識到這一點，並感到了內心的沉重。

當然，這種情況到 80 年代末是有所改變的，知識分子開始表現出某種獨立性，並試圖重建自下而上的民間運動，卻同樣遭到了扼殺。而在 90 年代初，中國改革更加走向畸形，政治體制的改革出現了全面的倒退，其後果也開始顯現，在這又一個歷史的關鍵時刻，中國知識分子最為關注的是人文精神的失落，這樣的批判性的關注，在整個社會風氣趨向遠離現實、遠離政治的情況下，自然是有積極意義的；但形成對照的，卻是知識分子對同時發生的兩極分化現象，工人、農民生存狀態的急劇惡化，反應的遲鈍，他們對自身邊緣化的敏感，就多少帶有自憐、自戀的病態。在某種程度上可以說，這種邊緣化也是知識分子自身造成的。我在好幾篇文章裏對包括自己在內的知識分子的狀態作過這樣的反省：「回顧中國 80 至 90 年代的社會政治、文化思潮，以及中國知識分子的表現，不正是應當『保守』時『激進』，應當『激進』時『保守』？而在中國未來發展中，中國的知識分子都將處於無能為力的地位，甚至更壞一些，繼續充當譁眾取寵的滑稽角色。」[4]

「正是這十年裏，中國知識分子始終陷於自憐與自戀之中，事實上已經脱離了中國民眾的大多數，失去了對現實生活中的問題作出反應的欲求與能力。將來中國無論發生什麼，知識分子都將被無情地拋棄，這幾乎是一個無可改變的趨向。而這樣的結果不僅是中國知識分子這個群體的悲哀而已」[5]。事實上，到了世紀之末，中國知識分子在利益的驅動下，已經發生了嚴重的分化。由於體制對知識分子採取了積極吸納的政策，並逐漸趨向「精英治國」的道路，一些知識分子成為既得利益集團的代言人，而另外相當一部分人卻陷入了前文所提到的新的科舉制度的窠臼，既被其控制，又在不同程度上獲得了利益，從而在一定程度上削弱甚至喪失了知識分子的獨立批判性與創造性。此時，中國知識分子的主流派與人們所説的「後極權時代」的體制，已經糾纏為一體，難解難分了。

三、反省我和體制的關係：「在」與「不在」的尷尬

而我這樣的既在體制內，又堅持某種程度上的批判立場的知識分子，就陷入了極大的困境之中。既在體制中，當然也就分享了某種利益，同時也無法擺脱與體制的糾纏；但又在思想上不認同體制，有着自覺的批判意識，也不為體制所容納，處在邊緣位置。這樣的「既在」又「不在」的狀態，正是典型的「歷史中間物」的特徵。於是就不可避免地受到多方面的擠壓：在當權者看來，這是「吃了肉還罵娘」，犯了「可惡罪」；在甘當幫忙、幫閒的知識分子看來，這是嘩眾取寵，有意使自己難堪，實屬可惡，甚至是加倍的可惡——魯迅曾引述過德國馬克思主義的理論家梅林的觀點：

> 在壞了下去的舊社會裏，倘有人懷着一點不同的意見，有一點攜貳的心思，是一定要大吃其苦的。而攻擊陷害得最凶的，則是這人的同階級的人物。他們以為這是最可惡的叛逆，比異階級的奴隸造反還可惡，所以一定要除掉他。[6]

而在受到體制壓抑的某些人，特別是某些自認為弱勢群體的代言人的知識分子看來，一切體制內的人都有可惡罪，批判也是做戲，而且因為有欺騙性而更加可惡。這樣，從不同的角度，站住不同的立場上看，作為「歷史中間物」的知識分子都難逃可惡罪，處在這樣的羅網之中，精神壓力是可以想見的。但對於我來說，這是可以承受的：如我經常所說的那樣，這是宿命，既然做了這樣的選擇，在因此而獲得某種生命的價值（這才是我最為看重的），就必須付出這樣的代價。

真正成為壓力的，還是自身的問題。我在一次學術討論會上這樣說道：

> 所有的外在黑暗都會轉化為內心的黑暗，產生根本性的焦慮與困惑：我已經沒有能力來解釋周圍的世界，也沒有能力作出明確的判斷。而我們又處在要求站隊的時代，總是要求人們明確表態：贊成，或者反對。而我的反應、態度卻往往是複雜的，立場就不免是模糊的，很可能是既不贊成、反對這，又不贊成、反對那，把所有的話都講出來，就會成為「公敵」，就得「橫戰」。而實際上我贊成什麼、主張什麼，自己也想不清楚。我只能說「不應該」這樣那樣，對「應該」怎樣怎樣，交的是一張白卷。而且說到底，我對自己的立場與態度也是懷疑的。於是就只剩下無詞的言語，只能沉默」。[7]

正是在這樣的境遇與心理背景下，我對魯迅在《野草・題辭》裏所說「當我沉默着的時候，我覺得充實；我將開口，同時感到空虛」，對他在《頹敗線的顫動》裏所描寫的「無詞的言詞」，產生了強烈的共鳴，有了新的理解與闡釋：

> 這裏所反映的「戰士」與現實世界的感情關係是極其複雜的：作為被遺棄的異端，當然要和這個社會「決絕」，並充滿「復仇」、「殲除」與「咒詛」的欲念；但他又不能割斷一切情感聯繫，仍然擺脱不了「眷戀」、「愛撫」、「養育」、「祝福」之情。在這矛盾的糾纏的背後，是他更為矛盾、尷尬的處境：不僅社會遺棄了他，他自己也拒絕了社會，在這個意義上，他已經「不在」這個社會體系之中，他不能、也不願與這套體系中任何語言來表達自己；但事實上他又生活「在」這社會之中，無論在社會關係上，還是感情關係上都與這個社會糾纏在一起，如果他一開口，就有可能仍然落入社會既有的經驗、邏輯與言語之中，這樣就無法擺脱無以言説的困惑，從而陷入了失語狀態。「她於是舉兩手儘量向天，口唇間漏出人與獸的，非人間所有，所以無詞的言語」。這又是一個非常深刻的也是很帶悲劇性的「無」的選擇：不能、也拒絕用現實人間社會的言語表達自己，而只能用「非人間所有，所以無詞的言語」。一個真正獨立的批判的知識分子，他的真正的聲音是在沉默無言中體現的。

而且還有了這樣的對魯迅〈過客〉的闡釋：「過客無法拒絕前面的聲音，這是他內在生命的『絕對命令』——往前走。一起都可以懷疑，但有一點不能懷疑，就是往前走。走的結果怎樣，怎麼走，這些都可

以討論，但有一點不容討論，就是必須走。這是生命的底線，這一點必須守住。」[8] 在某種程度上這也是我在 20 世紀末與 21 世紀初所能夠作出的選擇。

四、面對現實，應該確立怎樣的價值理想？

身處 20 世紀末與 21 世紀初的中國，我經常想起、並在演說中不斷提起及的，還有魯迅在給許廣平的信中說的一段話：在人生的路上，遇到岐路與窮途時，就「選一條似乎可走的路再走」。[9] 在這一段時期，很多年輕朋友都和我討論信仰問題；我也認為中國正面臨文化重建的任務，而文化重建的核心就是信仰的重建。但我又認為，這並非一日之功，在未建立起新的信仰以前，不妨尋找一個至少可以使自己信服的價值理想，作為自我在中國與世界的現實中的精神立足點，這大概也是「選一條似乎可走的路」吧。

於是，我再一次到魯迅那裏去尋找精神的資源。1995 年與 1997 年我寫了兩篇重要文章：〈魯迅對現代化諸問題的歷史回應〉、〈魯迅與二十世紀中國〉[10]，其背後的問題意識正是由前述 90 年代中國的現實引發的對中國現代化道路的歷史反思與檢討。

五、對魯迅「立人」思想的重新發現

魯迅在 20 世紀初所提出的「立人」思想，就是在這樣的觀照中被重新激發，並有了這樣的闡釋：「當魯迅面臨時代提出的如何建立中國的『近世文明』（也就是我們今天所說的『現代化道路』的選擇）這

一歷史課題時，他沒有採取將西方現存的現代化道路全盤搬來的明快而簡單的作法，而是採取了有分析的，因而不免是複雜的甚至矛盾的態度。他在《文化偏至論》、《科學史教篇》、《破惡聲論》等著作中，把西方工業文明中的幾個基本命題：『物質』、『科學』、『理性』、『民主』、『平等』，放到科學史、人之歷史及西方思想文化發展史中進行歷史的考察。一方面，對於上述命題對促進西方社會進步的作用給予了充分的肯定，在魯迅看來，這都是中國傳統社會和傳統文化中所缺乏的，自然有極大的借鑑作用。另一方面，魯迅同時又清醒地指出，在巨大的無可否認的價值背後，卻隱藏着同樣巨大的危機：對物質文明的追求如果發展成物質崇拜，就必然導致『芸芸眾生，物欲來蔽，社會憔悴，進步以停』的嚴重後果。同樣，如果『以科學為宗教』，『人生必大歸於枯寂，如是既久，則美上之情感漓，明敏之思想失，所謂科學，亦同趣於無有矣』。魯迅還發出這樣的警告：如果把民主變成『眾數』（多數，人民，群眾，等等）崇拜，就必然陷入歷史的循環：『以獨制眾者古，以眾虐獨者今』，專制、暴虐的本質始終不變。而如果把社會平等理解為『使天下人人歸於一致』、『無差別』，其結果一定是『夷峻而不湮卑，若信至程度大同，必在進步水平之下」。

這些分析都非常銳利而給人以啟發；但我更感興趣，也更受啟發的，卻是魯迅式的思維方式：「他從不對某一個單一的命題作孤立的考察，而總是同時提出、關注與之對立的反題，也即在正反題的對立中（例如『科學』與『非科學』，『理性』與『非理性』，『物質』與『精神』，『群體、多數的民主』與『個體、少數的自由』，『平等』與『不平等，差異』，等等），進行辯證的思考。他從不把正、反題的對立絕對化，對任何一方作絕對肯定或否定的價值判斷，他總是在肯定的同時提出質疑，又在質疑的同時作出肯定，這種雙重肯定與雙重否定、質疑的

立場、態度，使他的價值判斷帶有很大的相對性。但他又從不追求折中的合題：與其說他在抹平正、反題之間的矛盾、對立，毋寧說他在正視正、反題的對立的同時，更不回避自身在選擇上的矛盾與困惑：他在肯定、質疑中往返、反覆，正是深刻地反映了他已經將正、反題的外在矛盾內內化為自我精神上的矛盾和痛苦。而他自己最後的個體選擇又始終是偏至的；他更強調個體的精神自由。但在強調中又充滿矛盾：他從不試圖給世人提供一個毫無偏頗、矛盾、缺陷，全面而完美的救世良方」，他要尋找的是個人的似乎可走的路，對他人來說，不過是「姑妄說之，姑妄聽之」。——但恰恰是這樣的雙重懷疑的思維方式與將自我判斷相對化、個人化，因而不免猶豫不決的態度，提供了一個在面對當下中國與世界問題（甚至是學術問題）時我所能接受的思維方式與態度。

因此，魯迅「對中國『近世文明』（現代化道路）的設計，就包含了矛盾的兩個方面：從民族主義的立場出發，他強調『立國』，用今天的術語來說，就是建立獨立、統一、民主、富強的現代民族國家，以『雄厲無前，屹然獨見於天下』；但他又強調這樣的現代民族國家必須是『人國』，即以『立人』為前提與基礎，而『立人』的要義就在『尊個性而張精神』。他明確地表示，不能單一地『以富有為文明』，『以路礦（即科學技術——引者註）為文明』，『以眾治（即民主政治——引者註）為文明』，而必須把人（首先是個體的人）的精神自由作為中國現代文明的基本指標。」「這樣的中國的現代化目標（更準確地說，是一種理想）的提出，無疑具有重要意義。而尤其值得注意的是，魯迅的個體精神自由的思想具有雙向批判性。它首先是指向中國傳統文明中的專制主義的，但同時也是針對前述西方工業文明的種種弊端的。魯迅曾總結性地將前者稱為『本體自發之偏枯』，將後者看做是『以交通傳來的新

疫』，二者並稱為『二患』。這是意味深長的。它表明包括魯迅在內的中國現代知識分子，始終懷有對傳統的專制主義與西方現代文明病的雙重恐懼和憂慮，這樣的心理重負無疑影響着他們對中國現代化道路的思考與選擇。」[11]

因此，魯迅的「立人」思想的意義並不在於他提供了怎樣的現代化模式——他的由「立人」而「立國」的思路，帶有明顯的啟蒙主義與理想主義的色彩，某種程度上是一個烏托邦的理想目標，甚至帶有一定的彼岸性，因而不具有可操作性，這本也不是魯迅給自己提出的任務。而且魯迅的「立人」與「立國」理想也顯然內含着「個人本位」與「國家本位」的矛盾，某種程度也是我們今天所面臨的矛盾，它是根植於人的本性的個體性與群體性的矛盾的。魯迅對我們的啟示正是要正視這樣的矛盾，也包括前述對傳統專制主義與西方文明病的雙重憂慮，在正視中尋找出路。

魯迅立人思想的最大價值是對現實病症的無情揭示，它所具有的巨大的批判力量。我從中感到的震撼在於，我在 20 世紀末的中國所看到的，正是魯迅在 20 世紀初即已提出的「二患交伐」的危機。並由此引發了對一個世紀以來中國現代化道路的反思與反省：

> **鴉片戰爭以後，面對西方殖民主義侵略的威脅，怎樣使落後的中國趕上西方國家，迅速成為一個獨立、統一、富強的現代民族國家，就成為一代又一代的中國現代知識分子奮鬥的目標，形成了一個恐怕至今還沒有擺脫的所謂「趕超情結」—其實我們今天倒是應該對於這樣的作為前提的「趕超情結」提出質疑的。問題還在於怎樣實現「趕超」？最容易產生的思路就是利用國家強權、政治強權**

> 的力量，把全國人民組織起來，以實現最大限度的社會總動員，以及思想、行動的高度統一，以便集中力量「辦大事」，進行國家現代化建設。這條富國強兵的國家主義的道路，對於有着強烈的民族主義情緒的不發達國家的知識分子是有吸引力的。但是這條國家主義的道路又是以犧牲個人的獨立與自由，絕對服從所謂民族國家整體利益為前提的。[12]

這條以「富國強兵」為目標的國家主義的現代化道路，在操作層面就是一條從 19 世紀末的洋務運動開始的「中學為體，西學為用」的道路：在極權政治體制下，充分發揮其社會動員力量的優勢，通過對西方的技術模仿實現經濟快速發展。應該承認，這條道路可以在一定時期，在一定程度上，促進經濟的高速發展，實現國家獨立與統一，但它所內在的危機也是明顯的：不僅要以犧牲人的個體精神自由為代價，而且在引進西方科學技術的同時，也必然使魯迅極為警惕的西方文明病泛濫，從另一個方面扼殺人的個體精神自由。傳統的專制主義與西方文明病，即所謂「壞社會主義」與「壞資本主義」的惡性嫁接，也將最終導致現代化走向方面。我們在世紀末所產生的危機感正源於此。

可以看出，對於魯迅，「立人」思想不僅是一個實現國家現代化（即他所說的「近世文明）的目標，同時是一個價值理想：這或許是我更為看重的。我在《魯迅與二十世紀中國》裏，這樣寫道：魯迅作為一個現代思想家，他「始終抓住了『人』這個軸心，他最關心的是『人』在中國社會結構與中國歷史中所處的地位與真實處境」。「在魯迅的觀念中，『把人當作奴隸』還是『把人當作人』是區分傳統社會、歷史、文化，與現代社會、歷史、文化的一個基本價值標準與尺度」。因此，「對個體的人的獨立自由精神的渴望，對人的被奴化的危險的警惕，就

構成了魯迅思想、心理、情感的兩個基本側面」，也正是他的立人思想的正題與反題。「魯迅還由此形成了一種特殊的敏感點：一切有可能導致人的奴化的危險，都會引起魯迅的高度警惕和強烈反應」。前述魯迅對西方文明病的批判，其實集中到一點，就是他發現人成了物質的奴隸，科學技術的奴隸，多數的奴隸，發現了「新的奴役關係的再生產，再建構」。而且他「幾乎在一切方面都發現了這種關係的延續和再生產」。他又有了這樣的恐懼：『我覺得革命以前，我是做奴隸；革命以後不多久，就受了奴隸的騙，變成他們的奴隸了』」。於是，在 1925 年，魯迅得出了這樣的結論：「我覺得什麼都要重新做過」。接着是十數年的奮鬥，但到了魯迅離開這個世界的 1936 年，他所面對的依然是歷史的循環，於是，就立下了對一切奴役人者，一切奴役制度的辯護士「一個都不寬恕」的遺言：這依然是呼喚：「什麼都要重新做過」。在我看來，「魯迅的『立人』思想，以及這樣一種九死不悔，百折不撓的執着追求與奮鬥精神，正是 20 世紀不斷奮起，不斷受挫，仍然掙扎的民族歷史的精神結晶」。

面對這樣的世紀精神遺產，我不能不感到心靈的震撼。因為在魯迅逝世六十年多的世紀末，「如果要做世紀總結，卻依然是魯迅當年說過的那些話。歷史又一次無情地循環，我們再度回到原來的起點上：『什麼都要重新做過』」。「所謂『重新做過』，就是要回到、也即堅持原來的目標上：徹底走出『人的奴隸時代』，掃除對人的一切形式的奴役、壓迫，還人以原屬於人的精神獨立與自由」。這樣，在邁進人生旅途第六十個里程時，我終於有了這樣的覺悟：「經過十數年的苦苦探索與體驗，魯迅的『立人』思想已經由外在的理性認識內化為自己的生命追求，因此這是一次自我的安身立命。把個體精神自由確定為彼岸性的終極追求，這也就確立了在中國現實變革運動中思想文化上的徹底

的批判立場：堅持對一切形態的奴役體制、奴役現象的揭示與批判，堅持對一切人（特別是知識分子）各種奴性形態的揭示與批判，堅持對自我已經或可能出現的奴性與壓抑他人的傾向的揭示和批判」。

在確定了這樣一個自己可以接受的價值理想與價值立場以後，我沒有忘記同時給予一個限定：「我不想否認這一選擇所具有的啟蒙主義、理想主義色彩，但它同時也包含了對啟蒙主義和理想主義可能導致的專制主義的警惕與批判。另一方面，則是對自我這一選擇的個人性與有限性的一種清醒與自覺：個體精神自由僅是自己所能體認的終極追求，對於他人（包括我的讀者，學生，後人）不具有任何示範的意義。真正的意義在自己：不僅是對青年時代的『消滅一切人壓迫人、人剝削人的現象』的理想更高層面的確認與昇華，同時奠定了今後歲月生命的新的基礎」[13]。

六、對革命意識形態、革命精神和馬克思主義的再認識

確實，「真正的意義在自己」。如前文，特別是〈歷史中間物〉與〈堂吉訶德與哈姆雷特〉兩章所言，近二十年我的精神發展的起點，是對革命意識形態的批判性審視，對其由理想主義走向專制主義的歷史過程的無情揭示；這同時是一種自我批判，是對革命意識形態的消極影響的清理，對自己由理想主義走向精神奴化的心靈創傷的更加無情的解剖，以及歷史教訓的總結，反覆追問一個問題：我們究竟在哪裏，由於什麼原因發生了失誤，落入了陷阱？這追問是痛苦而徹底的，因而所總結的血的教訓就是刻骨銘心的，已經內化為生命中的永恆的記憶。

但也如前文所強調，對於我來說，這樣的批判沒有也不可能導致對革命意識形態，及其內含的革命精神的全盤否定與拋棄，因為它是與我的堂吉訶德的精神氣質聯繫在一起的，那樣一種深刻的源自內在生命欲求的精神聯繫，是不可能割斷的。因此，當歷史走到另一個極端，當革命意識形態及革命精神被徹底拋棄，並因而產生了嚴重的後果，在這樣的新的思想文化背景下，將革命意識形態、革命精神的合理內核從充滿污穢與血腥的歷史中所產生的種種謬誤裏剝離出來，搶救出來，使之成為新的批判性的精神資源的一個有機組成部分，就是歷史的需要，更是我內在生命的欲求。「消滅一切人壓迫人、奴役人、剝削人的現象」的彼岸理想，追求社會平等的社會主義價值理念，對被壓迫者，對社會弱勢群體的同情與關注，與社會底層人民的血肉聯繫，對一切壓迫、奴役、侵略的非正義行為的反抗，為理想而獻身的精神，博大情懷，堅強意志，等等，這些被新的歷史血腥所遮蔽了的精神，終於重新浮現出來，在自我生命的深處得到新的激發。

這裏需要提及一篇沒有引起關注，我自己卻是非常重視的寫於2001年8月的文章，題目是〈堅守我們的信仰，在今天的中國〉。文章一開頭即指明一個事實：我們這一代「是讀馬克思主義的經典著作，毛澤東著作，以及魯迅著作長大的」。我在另一篇文章裏談到，「因此，要總結自己的一生，是不能回避『我和馬克思主義的關係』這個問題的」。並且有了這樣的回顧：

> **開始，完全是一種外在強制性的灌輸，馬克思主義真正對我的精神世界產生影響，是在文化大革命的後期。無情的現實擊碎了我們的許多幻想，必須尋找新的出路。我們開始拋棄那些打着馬克思主義旗號的小冊子，而直接去讀馬克思主義的原著：這在我的思想**

發展中幾乎是決定性的一步。於是，我們發現了一個與學校教育灌輸給我們的完全不同的馬克思學說，並且發自內心地接受了它。

我不敢說自己是一個馬克思主義者，但我真正下了功夫研讀的理論著作卻只有馬克思主義的原著，其餘的西方理論老實說都是道聽塗說的，在這個意義上，可以說，我的思想與學術研究的理論基礎與方法論基礎，是馬克思學說所奠定的。我當然不是馬克思主義的信徒，我對「信徒」一直持懷疑態度；但馬克思主義對我的人生道路與思想發展的影響，卻是不爭的事實。我在文革結束以後所寫的第一本著作《心靈的探尋》裏，就這樣寫下了我對馬克思學說與魯迅思想的理解：「馬克思對自己思想和任務的說明，也同樣適用於魯迅和他的同時代人：『新思潮的優點恰恰就在於我們不想教條地預料未來，而只是希望在批判舊世界中發現新世界」，「我們的任務不是推斷未來，和宣布一些適合將來任何時候的一勞永逸的決定」，「而是對現存的一切進行無情的批判」，「魯迅就這樣『永遠結束了以為人的思維和行動的一切結果具有最終性質的看法』，達到了與馬克思哲學相一致的看法」[14]。

如果仔細考察我在八九十年代的著作，就不難發現：打破對所謂「盡善盡美的社會、國家、制度、人性、學說，所謂終極性真理」的幻想，正是貫穿性的基本思想線索；在我自覺地「對現存的一切進行無情的批判」的時候，馬克思學說徹底的批判精神顯然是我的重要的思想資源之一。但在這一時期，我，以及中國的思想學術界所面臨的問題是：馬克思主義的批判、懷疑精神是否適用於自身？正像我在一篇文章裏所說，「在現實生活中這不是一個學理的問題，而是與利益直接相關：既得利益者從現存秩序的絕對穩定出發，對此作出了絕對否定的回答，這就實際上賦予馬克思主義以一種最終的絕對真理性，而如

恩格斯所説，這樣的最終的絕對真理性正是馬克思的辯證哲學所要竭力推翻的。事情就是這樣：當人們試圖閹割馬克思主義學説的批判性與革命性時，就開始了對它的背離」[15]。但現實的中國，馬克思主義革命精神的閹割者卻扮演着正統的馬克思主義的捍衛者的角色，並且霸佔着話語權；而堅持馬克思主義的革命精神反而要被視為反馬克思主義而遭到圍剿、封殺，以至更嚴厲的懲罰。在馬克思主義被他的背離者壟斷的情況下，我反而不談馬克思主義了。

但當馬克思主義被某些人從理論到實踐全面拋棄的時候，我又不能不談論「馬克思主義對我的影響」了。就在〈堅守我們的信仰，在今天的中國〉裏，我引述了對我影響最大的馬克思主義的兩個基本觀點。其一是恩格斯在《路德維希•費爾巴哈和德國古典哲學的終結》裏所説「這種辯證哲學推翻了一切關於最終的絕對真理和與之相應的人類的絕對狀態的想法。在它面前，不存在任何最終的，絕對的，神聖的東西」，其二是馬克思、恩格斯《共產黨宣言》裏所説「代替那存在着階級和階級對立的資產階級舊社會的是這樣一個聯合體，在那裏，每一個人的自由發展是一切人的自由發展的條件」。我認為，「這兩點正是馬克思主義與魯迅思想根本相通之點」；正是這樣的「永遠的批判精神與追求個體精神自由的理想，經過幾十年的磨難，已經成為我們的基本信仰，決定了我們在現實生活中的基本立場與選擇」。而我想強調的是：

> **我們必須堅守這一切，儘管在今天的中國，一切理想與信仰都變得不合時宜。我們必須堅守這一切，儘管我們清楚理想與現實的距離，儘管我們認識到自己的理想、信仰的某些烏托邦性。但我們仍然要堅守這一切，不僅因為人是不能沒有烏托邦的，更是因為我**

們只有有了彼岸的理想、信仰的追求，我們才能永遠不滿足現狀，對現實保持清醒，不斷地發出我們的批判的聲音。[16]

當然，對於我來說，重提馬克思主義與革命意識形態的價值理想，革命精神，這又絕不是簡單的全面回歸，更不是對歷史存在的血腥的規避與美化，因為歷史的教訓早已成為生命記憶的不可抹煞的部分，更因為同樣是生命記憶體的哈姆雷特的懷疑主義的理性精神的日益強化，並且已經形成了前文一再強調的往返質疑的思維方式。因此，當我在重新喚起那些革命精神的同時，已經開始了新的質疑，我清醒地知道，與歷史合理性同時存在的是歷史的局限性，甚至內蘊着某種陷阱。而且現實生活中很快就出現了對革命歷史的美化傾向，既來自官方，也來自某些不滿現實卻又沒有歷史記憶的年輕人；又不得不與之劃清界限。這樣，到了世紀末與新世紀初，我已經不可能如20世紀80年代、甚至90年代初期中期那樣，充滿自信、決斷地言說，而只能在質疑中堅守自己的價值理想，同時強調它的個人性；我同樣害怕「在尋求中」的「未熟的果實偏偏毒死了偏愛我的果實」的年輕人[17]。

在質疑中堅守這樣的價值理想，就決定了我在20世紀末與21世紀初的中國思想文化界的自我定位。這正是我一直緊張思考的第三個問題。

七、「真的知識階級」，批判的知識分子：我的選擇與命運

啟發我思考的仍然是魯迅的一篇演說〈關於知識階級〉及一篇文章〈學界三魂〉。

魯迅所提出的「真的知識階級」的概念，過去也知道，王得後兄在80年代評論我的《心靈的探尋》時就引述過，但我並沒有特殊的感覺；一直到了20世紀末，一讀就讀進去了，竟有豁然開朗之感。魯迅說：真的知識階級「他們對於社會永不會滿意的，所感受的永遠是痛苦，所看到的永遠是缺點，他們準備着將來的犧牲，社會也會因為有了他們而熱鬧，不過他的本身永遠是苦痛的」；真的知識階級又「與平民接近，或自身就是平民」，因此，他們拒絕「在指揮刀下聽令行動」，而要「發表傾向民眾的思想」，而且「想到什麼就說什麼」，是「不顧利害的」[18]。我立刻意識到：這正是最適合於我的選擇，是我所要堅守的：「一是永遠不滿足現狀，作一個永遠的批判者；一是永遠站在受侮辱、受損害的底層民眾，社會弱勢群體這一邊，做他們真誠的朋友」[19]。這可以說是我的前述價值理想導致的必然選擇：我以「消滅一切奴役現象」的終極理想照亮此岸的一切黑暗，它的批判必然是全面而徹底的，並且是永遠的；我以「每一個人的個體精神自由」為追求，其內在邏輯必然是「只要還有一個人或一個群體沒有獲得自由的發展，我們自己就是不自由的，我們自身的發展也是不健全的」，也就必然將社會弱勢群體的生存與精神發展，視為自身的生存與精神發展問題，也就是說，對弱勢群體的關注，是自我生命的內在要求。

這樣的「真的知識階級」的選擇，不僅如魯迅所說，會帶來永遠的苦痛，並且將自身置於永遠的邊緣化的境遇之中。

20世紀末、21世紀初，中國思想文化學術界影響最大的，大概就是所謂自由主義與「新左派」之爭。我沒有介入這場論戰，因為從一開始我就認為這樣的命名，特別是對「新左派」的命名是不準確的，而由此進行的排隊與非此即彼的站隊、劃線，就更讓我反感，從年輕時候

開始，每一次政治運動(反右，紅專辯論，反修學習，直至文化大革命)都沒完沒了地要求不斷「站隊」，沒想到到了「新時期」，還要繼續「站隊」，這真可謂幾十年不變的「中國特色」。儘管自覺地退避三舍，但仍逃脱不了，忽而成為雙方爭取的「同盟者」，忽而又成了雙方討伐的對象，弄得我自己也莫名其妙。仔細想想，這大概是與我「什麼都是，又什麼都不是」的立場有關，我因此在給朋友的信中，自稱為魯迅所説的「蝙蝠」，是「毫無立場」，即無以歸類的。而蝙蝠，如魯迅所説，是常常被作為「騎牆的象徵」而被「大家」所討厭的[20]。與論戰雙方堅定不移的鮮明立場相比，我確實是「騎牆」的：不是沒有立場，而是在選擇了某一立場，作出了某一判斷的瞬間，就產生了懷疑，而且對毫無自我質疑的堅定立場本身，也是懷疑的：這都是前述我的雙向質疑的思維方式所決定，即所謂本性難移。從另一個角度看，卻又是一種相當徹底的批判態度，即對既定的各種立場、態度，都投以懷疑的眼光：或不能認同，或有所認同，但同時又有懷疑與保留[21]。我曾在一篇文章裏，具體地提出了我對論戰雙方的認同與懷疑：

> 我追求民主和自由，因此認同自由主義者中大多數人對極權體制的批判，爭取民主的努力；但對他們中的有些人的精英意識，以及與當下中國日趨精英化的政治、經濟、文化權力結構的曖昧關係保持高度的警惕。我嚮往平等，因此認同「新左派」中大多數人的平民意識，對弱勢群體利益的關注與維護，他們對中國社會官僚資本主義化傾向的批判。但對他們中的某些人在批判極權體制，爭取民主問題上的消極態度，在對毛澤東時代的歷史觀照中不加批判即簡單肯定的態度，因此可能形成與極權體制的曖昧關係，我同樣保持着高度的警惕。在我看來，當今的中國，既存在着傳統的極權體

> 制的舊病，又存在着資本主義全球背景下的國家官僚資本主義化的新疾，都應該成為批判的對象。而自由主義與所謂「新左派」都各執一端，有意無意地忽略、掩飾另一方面，從而削弱了自身批判的徹底性與全面性。而且雙方都把對方看作是「最危險的敵人」，非批倒批臭而後快，而將本應該共同批判的現行體制輕輕地放過了。

——這正是我最為不滿的。

我更清楚，自己和自由主義者與所謂「新左派」的分歧，從根底上說，是因為他們都有一個「國師情結」，都是以「治國平天下」為己任的，並自以為有治國的韜略良方，希望為「知己者」所用，也就必然要與這樣、那樣的權勢集團發生各種曖昧關係，而這恰恰是我所警惕，並要不斷質疑的。我所要堅持的，實際就是一個獨立的邊緣知識分子的獨立批判的立場，不參與性與拒絕歸類的特異性。

這樣，我對自己的立場也必然有一個自我質疑，或者說有一個自我限度的清醒認識：「我十分清楚，自己的理想的彼岸性與烏托邦性，也即非現實性。如果真要按我的理想去治國，真正把它完全現實化，此岸化，那是反而會造成災難的」[22]。這其實正是 20 世紀中國最大的悲劇，是毛澤東的最大悲劇，對此，如前文所述，我已經作過反省與歷史教訓的總結，這樣的歷史是不能重演的。肯定這一點，當然並不意味？對自己的烏托邦理想的堅守就毫無意義，我這樣的知識分子就只能限於空談。這是因為強調理想的彼岸性，同時也就是承認這樣的理想雖不能至，卻是可以不斷趨近的，因此，也就能夠成為向理想不斷奮進的一個強大的動力，在這個意義上，我所要堅守的烏托邦理想正是魯迅〈過客〉裏的「前面的聲音」，有、還是沒有這樣的聲音，聽、還

是不聽這樣的聲音的召喚是大不一樣的。更重要的是，這樣的彼岸理想是一個批判此岸現實世界的種種黑暗的強大的思想力量。因此，所謂「真的知識階級」，更準確的命名應該是「批判的知識分子」，批判是他與社會的唯一聯繫，他按照自己的理想，對違背理想的現實的種種弊端，一切對人的奴役、壓迫，提出批判，對可能產生的奴役、壓迫現象提出預警，以引起社會的注意，起到某種制約的作用，社會清醒劑的作用。他的力量、作用在這裏，限度也在這裏，越過一步，要具體的干政，做政治實踐的指導者，那就是越位，並且會走向自己的反面。我在與北大學生的一次演講中，曾自嘲地將自己，也將這樣的批判的知識分子稱為「烏鴉」。我說：校園與社會都不能沒有烏鴉，但都是烏鴉恐怕也不成；健康的校園與社會環境會容納烏鴉的存在，讓牠自由地叫喚，聽取牠的警示，但不一定完全照他的意見辦；當一個校園和社會不能容納這樣的烏鴉，要千方百計扼殺牠的聲音，就說明校園與社會環境出了問題，至少是校園與社會的主事者失去了自信，變得軟弱，甚至是陷入了危機：這是一個比烏鴉的叫喚更加不祥的預兆。

後來，我在研究魯迅與現代評論派的「特殊知識階級」的論戰時，重讀了魯迅的〈學界三魂〉，魯迅談到知識分子有三魂：官魂，匪魂與民魂；我對所說的「民魂」產生了強烈的共鳴，並有了這樣的理解：魯迅所說的「民魂」，就是「真的知識階級」，「他是自外於官、匪之外的。按王富仁先生的說法，他是以一個公民的身份，一個社會普通成員的身份來說自己想說的話」。「民魂不是官，他說的話是沒有法律效應的，別人不是非聽他不可，也不是非照他辦不可，他只是姑妄說之，別人也就姑妄聽之，僅供參考而已。民魂他也不是匪，因此它說話是要負責任的，他是要人活，不是要人死的。民魂同樣不是導師，不是

國師，因此它並不要教訓別人，指導別人，不承擔治國平天下的神聖使命。民魂唯一的願望就是說自己想說的話，他對社會的唯一要求就是能聽他講話，只要聽就夠了，就完了。因此，這樣的民魂在學界三魂中是唯一背後沒有權力的：官魂背後有政治權力，匪魂就是明天的官，他也有潛在的政治權力。因此，民魂是最獨立的，同時也是最沒有力量的，他也是最孤獨的，最容易受到傷害的」[23]。

這大概就是我的選擇與命運。

註釋

1 魯迅：〈二心集 • 序言〉，《魯迅全集》4 卷，191 頁，人民文學出版社，1981 年出版。

2 錢理群：〈絕不後悔 —— 2000 年總結（之一）〉，未刊稿。

3 錢理群：〈十年沉默的魯迅〉，《與魯迅相遇》，98 頁，三聯書局，2003 年出版。

4 錢理群：〈讀文有感 • 我們的危機在哪裏〉，《拒絕遺忘：錢理群文選》，368 頁，汕頭大學出版社，1999 年出版。

5 錢理群：〈心有靈犀 —— 一束通信〉，收《生命的沉湖》，待出版。

6 魯迅：〈二心集 • 序言〉，《魯迅全集》4 卷，191 頁。

7 錢理群：〈我的憂慮，困惑與掙扎〉，收《生命的沉湖》，待出版。

8 錢理群：〈《朝花夕拾》與《野草》〉，《與魯迅相遇》，286 頁，288 頁。

9 魯迅：〈致許廣平（1925 年 3 月 11 日）〉，《魯迅全集》11 卷，14 頁。

10 此二文均收《走進當代的魯迅》，與收入同書的〈作為思想家的魯迅〉及〈創造新形式的先鋒 —— 魯迅小說論〉、〈生命體驗和話語方式 —— 魯迅散文論〉、〈適合自己的文體 —— 魯迅雜文論〉等六篇文章，是我繼 80 年代出版的《心靈的探尋》以後，90 年代有關魯迅研究的主要成果。

11 錢理群：〈科學總結二十世紀中國經驗〉，《追尋生存之根：我的退思錄》，26–27 頁，廣西師範大學出版社，2005 年出版。

12 錢理群：〈二十世紀中國知識分子空間位置的選擇與移動〉，《追尋生存之根：我的退思錄》，35–36 頁。

13 錢理群：〈六十劫語（代序）〉，《六十劫語》，2–3 頁，福建教育出版社，1999 年出版。

14 錢理群：《心靈的探尋》，7 頁，24 頁，上海文藝出版社，1988 年出版。

15 錢理群：〈絕不後悔 —— 2000 年總結（之一）〉，未刊稿。

16 錢理群：〈堅守我們的信仰，在今天的中國〉，收《生命的沉湖》，待出版。

17 魯迅：〈寫在《墳》後面〉，《魯迅全集》1 卷，284 頁。

18 魯迅：〈關於知識階級〉，《魯迅全集》8 卷，191 頁，188 頁，190 頁。

19 錢理群：〈2004 年總結〉，未刊稿。

20 魯迅：〈談蝙蝠〉，《魯迅全集》5 卷，203 頁。

21 參看〈一封致友人的信〉，《追尋生存之根：我的退思錄》，322 頁。

22 錢理群：〈2004 年總結〉，未刊稿。

23 錢理群：〈魯迅與現代評論派的論戰〉，《與魯迅相遇》，265 頁。

此頁空白
Blank Page

六、思想者與實踐者

在前述討論中已經涉及思想與實踐、行動的關係問題，在這裏，作更進一步的展開。這可以說是纏繞我近二十年的一個理論與實踐問題。

一、質疑「實踐至上」，「還思想予思想者」

在前文的回述中曾經談到初讀研究生時，所面臨的「做學者，還是當戰士」的困惑，這背後顯然有一個「實踐、行動至上」的理念。這其實是一個很傳統的觀念。在日常生活中，對知識分子最尖銳的批評就是「思想的巨人，行動的矮子」。記得在大學讀書時，我就因為常陷於冥想卻缺乏行動能力，而在小組會上不斷受到這樣的指責，弄得不知所措。後來我研究堂吉訶德與哈姆雷特，才知道西方思想、文學界在對哈姆雷特身上發現了一個「猶豫不決的思想者」，「由於缺乏行動造成思想與行動的分離」，因而引發了對所謂知識分子弱點的自省時，其實是反映了一種時代哲學主題：「行動是存在的主要目的」[1]。而馬克思主義的一個基本點也是「不僅要批判舊世界，而且要改造舊世界」，共產主義運動對海涅這樣的知識分子最初的吸引力之一就是其「從理論轉到行動」的強有力的實踐品格[2]。而魯迅所呼喚的「精神界戰士」的一個基本特徵也是「指歸在動作」的實踐性。因此，我在作為思想探索起端的《心靈的探尋》裏，首先強調的也是這樣的實踐傳統。但在《心

靈的探尋》裏，我同時注意到了「主要從事精神產品創造的知識分子」與「主要從事政治活動的政治家」，由於「處於不同的社會地位，有着不同的勞動方式、生存方式，進而造成了他們不同的思維方式、心理素質，這是形成政治家與知識分子歧路的一個重要原因」[3]。這裏，就已經暗含着思想者與實踐者不同的思維方式、思想邏輯的問題：這正是我後來要進一步展開的思想命題。

在前文談到的 80 年代末的政治風波以後，我在探討「知識分子與共產主義運動關係」問題時，注意到了海涅等對「思想與行動的後果」的關係的思考，開始面對彼岸理想此岸化所造成的災難，面對「思想的實現即思想與思想者的毀滅」的事實，於是對「行動是存在的主要目的」與「思想必須轉換為現實」這一類前提性的命題產生了懷疑[4]。一位年輕的朋友在和我討論這些問題時發表了很好的意見。他提出「不妨從功能品味上將思想分為『實踐理性』與『精神理性』這兩種。前者以實踐為目的，不僅注重現實對思想的需求，而且更注重各種現實因素對思想的制約，側重以此來達到思想向現實的轉換。因此，這種思想以歷史的具體性，實踐的策略性與操作性為其特徵。而後者則以人類社會的終極目標為目的，側重於統一的價值，試圖超愈歷史的階段性與現實的具體性。這種思想是以理性的普遍性與永久性為其特徵的」。在這位朋友看來，不僅可以將思想文化史上的知識分子、思想者劃分為這兩種類型，而且「就是在一個人的精神世界的構成之中，這兩種品行的思想也可能同時並存，並此起彼伏，相互消長」[5]。

這樣的討論自然是能夠引發思考的。我因此提出了「還思想予思想者」的命題，這一命題雖是從周作人的選擇中概括出來的[6]，但我卻賦予了不同的意義，即是延續我在《心靈的探尋》中的思考，強調「思

想家（知識分子）與實踐家（政治家、企業家……）之間的合理分工與相互制約的問題。前者提出新的思維與理想；後者在實踐、現實化的過程中，就要充分考慮現實條件的制約，最大限度地減少可能產生的各種負面後果。思想家與實踐家兩者的思維邏輯、方式、心理素質……各方面都是不同的：思想家要有想像力，要求思想的超前性，實踐家則更要有現實感，注重實現的可能性；理論要求徹底，實踐則不能沒有妥協」[7]。

之所以作這樣的區分，提出「還思想予思想者」這樣的命題，首先是對知識分子「是幹什麼的」，我自己「能夠做什麼」的一個反思。在前文提到的在韓國所寫的《自說自話：我的選擇》裏，我強調「知識分子，尤其是人文學者，就是思想者，思想是他唯一的職責與職能。人文學者關心的是『應該』怎樣，而不是『實際是』怎樣。也就是說，他對人和社會的關注本質上是一種彼岸世界的理想關懷，他是用彼岸世界的價值，來對照此岸現實的存在，從而不斷發出自己的批判的聲音」，「在這個意義上，可以把人文學者視為批判者，他的基本任務就是不斷揭示現實人生，社會現存思想、文化的困境，以打破對此岸世界的一切神話」。我同時又強調：「人文學者無須考慮現實政治、經濟、文化的實際運作，也不提供設計方案，那是政治家、企業家和他們的智囊團的活動範圍」。這樣，就把我所認同的人文學者，或曰批判知識分子，與以充當「國師」、「謀士」、「幕僚」、「智囊」為己任的傳統的與現實中的許多知識分子劃清界限。這樣的人文學者，批判的知識分子就無須因為現實中的利弊考慮，而僅在所謂「大壞、小壞」中作出選擇，而可以將自己的價值理想貫徹到底，堅持批判的徹底性與全面性；同時也擺脫了與各種利益集團的糾葛與依附關係，保持了思想與言說的相對獨立與自由，用我的話來說，就是「可以不顧及別人的

願望，不看別人的眼色，自說自話——說自己想說、願意說的話」。我自己也由此找到了一個個人定位：「自覺地站在邊緣位置，用自己的方式，關心與言說時代的中心話題」：站在邊緣位置，就可以「從容而獨立地、不計效果地說自己想說的話，並因此而消解了因期待過殷而產生的浮躁之氣」；「其二，是本性不改，仍然關心與思考社會、人生、政治、國家、民族、世界、人類的大事，即所謂『時代的中心話題』」；「其三，這種關心與思考，不帶現實功利性與操作性，而是有距離的，更帶專業性的，學理的，更為宏觀，也更帶根本性的思考」[8]。

提出「還思想予思想者」，也是為了強調批判的知識分子的有限性，也即我「不能做什麼」：「批判是人文學者與現實聯繫的極限，絕不能愈位變成直接的現實行動」[9]。我在對北大學生的演講中，反覆提醒，也是自我警戒：思想的合理性並不就是現實的合理性，「思想家不顧條件與可能，把自己在理論形態上具有極大合理性的思想直接變為現實，就會釀成天下大亂」。因此，「我們在要求思想的無羈無忌地自由馳騁的同時，也要承擔一種責任：在將自己的自由思想、理想變為社會實踐時，必須慎而又慎，要充分考慮現實實現的可能與條件，要最大限度地減少其負面作用。也就是說，思想要自由，激進，而行動則要穩健」，或者說「開始要早，步子要慢」。我對學生說：「不要小看這幾個字，這是總結了本世紀無數的經驗教訓，其中還包括血的教訓以後，才得出來的，千萬不要忘記」[10]。——我這番話，引來了學生的熱烈鼓掌，但願北大學生是理解我的。

二、以「思想者」的立場，介入中小學語文教育改革

到了 1999 年，發生了一件影響我以後的思考、寫作方向，並進而影響了我的生活與命運的事情，即是我對中小學語文教育改革的介入。這樣的介入開始是被動的，不過是接受了一次採訪（〈重新確立教育的終極目標 —— 錢理群訪談錄〉），應約寫了一篇評論高考試卷的文章（〈往哪裏去?!〉），參加了一次教育部召開的座談會，卻不料引起強烈反響，從此欲罷不能。而最初介入，所堅持的是思想者的立場。其實是延續了我前兩年由對北大教育的反思而引發的關於中國教育的思考，因此，第一次接受採訪時，談的是「重新確立教育的終極目標」這樣的宏觀的問題，提出要進行前提性的教育原點的追問：「我們辦教育是幹什麼？大學是幹什麼的？中學是幹什麼的？小學是幹什麼的？」強調「如果這些問題不解決，其他枝節問題就沒法講清楚」。因此，我從一開始就提出了我的教育理念與理想，提倡「以『立人』為中心」的教育，強調中小學教育的根本目的是要為人的一生的健全發展打好兩個底子，精神的底子與終生學習的底子[11]。不難看出，這其實就是我的追求個人精神自由的價值理想在教育方面的具體體現，「立人」的概念就是直接取自於魯迅的思想。

我就是從這樣的價值理想與理念出發，對現行的中國中小學教育體制與理念進行了尖銳的批判。我指出，「1949 年以來，許多失誤可能可以彌補，但有兩個大的失誤卻是很難彌補的。一個是人口問題，這使我們現在面對如此龐大的人口毫無辦法；其次就是教育問題」[12]。我的批判集中在兩個方面。一是中國傳統的奴化教育，在我看來，「我們這些年所貫徹的教育，就是被攔腰砍斷的教育（即忽視了『立人』，對人的獨立意志、自由精神的培育的教育 —— 補註），是片面的，殘缺

的，喪失終極目標的教育。而這種教育從根本上還沒有擺脱傳統的專制教育的影子」[13]，「我們現在是培養學生不説自己的話，專説別人的話。更嚴重的問題在於，我們已經形成了一整套機制，專門訓練學生説假話」，而「培養一個人怎樣寫作，在另一個意義上，就是培養一個人怎樣做人。説別人的話就是奴隸，説假話、講歪理就是奴才」[14]。很顯然，這正是前文提及的我的關於在大一統權力結構中奴隸、奴才的話語方式的思考的一個向教育的延伸。而我批判或反思的重點卻是「為適應國家工業化要求與趕超戰略目標的現代教育」，也即有的學者所説的「國家主義教育」。這也是前文提到的我對「富國強兵的國家主義的中國現代化道路」的反思的一個延續與重要方面：

為實現趕超，所謂多快好省地培養國家急需的建設人才，於是就建立起了國家包攬、控制一切的高度集權、統一的計畫化的剛性教育體制，不但完全取消了教育的社會職能與社會的有機聯繫，也剝奪了所有教育者與被教育者的自主權。而工業化所要求的是專業化程度愈來愈高的專門人才，強調知識的專一化與標準化。現代化邏輯滲透於整個教育，就形成了一系列的教育理念，如重實用知識，輕普遍知識；重科技，輕人文；強調理性，壓抑非理性；強調知識的積累，壓抑知識的創新；強調職業技能的訓練，壓抑心靈、智慧、能力的開發；鼓勵思維與行為的趨同，壓抑逆向的、批判性、發散性的思維；強調被動的接受性的教育，壓抑主動性的創造性的教育。而這背後更是隱藏着一種目標預設，所要培養的是循規蹈矩的標準化、規範化的官員、技術人員和職員。他們能夠提供現代國家與公司所要求的效率，其優愈性是明顯的；但其人格局限也同樣明顯：一無思想，二無個人創造力、情感力與想像力，不過是

> 能幹的奴隸和有用的工具。在這個意義上，他們也是齒輪與螺絲釘，而且是國家機器與商業機器的雙重齒輪與螺絲釘。

但同時我對這樣的批判也產生了一個警惕，即是否會因此而遮蔽了現代性邏輯的某種合理性？並因此而產生另一方面的後果？於是，我的言說也就顯得複雜起來：

> 我們所面對的，正是現代教育的一個悖論：一方面，它確實需要培養有知識有效率的專門科學技術人才，但它同時又存在着使人工具化與奴隸化的陷阱與危險。與今天我們整個民族是在追求現代化與反思現代化的矛盾張力中尋求發展一樣，在教育上，也同樣要在承認現代性邏輯的某些合理性，注重知識的積累，科學理性精神的發揚，邏輯思維能力與語言的準確性、簡明性的培育與訓練，滿足國家建設的需要，與警惕、防止教育與人的工具化，注重對人的知識創新能力，思維的批判性、發散性的培養，人文精神的薰陶、想像力、創造力的開發這二者矛盾的張力中尋求發展。[15]

可悲的是，我這樣的模糊化、複雜化的立場並不為人們所理解。無論是支持者還是反對者（姑且這麼說），都把我的思想簡單化與片面化了。我成了爭論一方的代言人，另一方的假想敵，其實都是違背我的意願，強加於我的。而反應的強烈程度更是出乎我的意外。反對者甚至借助於權力的力量對我進行封殺，非將我逐出他們所霸佔教育領地。在前文所提到的 2000 年大批判中，中學教育界的某些權威人士是扮演了極不光彩的角色的：利益確實是會讓人瘋狂的。但權力的介入並不能阻止我將自己的關注視野由學術擴展到中小學教育，不僅因為在外在壓力下，堅守本身就具有了一種反抗的意義，更是因為這樣的

參與是我內心的欲求。這就是我在〈以「立人」為中心〉一文一開始就明確說明的：

> **在自己歷經滄桑、步入老年時，又處於世紀之末，我愈來愈感到，或許為正在成長中的孩子做點事，才是更為實在而有意義的——這幾乎是看透了一切之後，唯一沒有、也不願、不敢看透的一點。**[16]

這背後有三層意思。其一是出於我對中國問題的一個判斷：在我看來，中國的問題很多，但影響最為深遠的，是中國的人心，中國的國民性出了問題，也就是說，中國的眾多危機中，人的精神危機是更為根本的。而要解決人的危機，固然需要以制度的改造為基礎，但教育，特別是中小學的基礎教育，卻是一個基本的關鍵環節。也就是中國社會和人的改造與建設要從青少年抓起：他們將決定中國的未來。這就表明，我之所以介入中小學語文教育改革，實際上是希望進行新的思想啟蒙。這其實是 1998 年北大百年校慶前後我在北大所推動的民間紀念，在大學生中進行思想啟蒙，是同一個思路：現在把它深入到中小學生裏了。而這樣一個認識，是承襲了五四新文化運動的先驅者的思路的，他們那一代人，從蔡元培、胡適，到朱自清[17]、葉聖陶都不同程度參與中小學語文教育改革，並將其作為五四新文化運動的有機組成部分，這當然不是偶然的。我因此寫有《五四新文化運動與中小學教育改革》的長文，實際是要表明，我這樣的五四新文學的研究者關注、參與中小學語文教育改革，既是繼承五四新文化運動的傳統，也是履行自己的一種職責。其三，這樣的具體介入，也與我愈來愈感到批判的無力，有一種生命的空泛的危機感有關：我愈來愈希望能夠做一些更為「實在」的工作。

三、由思想者轉向實踐者：角色的轉換

這樣，我也就必然要實行某種角色的轉換：由一個思想者轉向實踐者。這樣的轉換，也是中小學教育改革的需要。改革不能只停留於批判，更需要建設：我們曾經有過只破不立的慘重教訓。而且我當過中學語文老師，深知教育改革的最終落實要依靠處於第一線的老師，儘管他們也渴望新的理念，新的信息，但更關注的可能是具體的操作，希望能給予更具體的幫助。這樣，我對中小學語文教育改革的參與，就必須擔當思想者與實踐者的不同角色，按照不同的邏輯行事：

> 思想者着眼於新的教育理念的建設，並從自己的教育理念出發，對現行教育的弊端作出批判，從而形成一種思想、輿論的壓力，以促成改革，並為其所呼喚的改革提供思想資源；因此，要求思想的徹底，並具有一定的超前性，因而帶有理想主義的色彩，而不考慮現實的操作。實踐者面臨的是教育的現狀，不僅感受到改革的必要性與迫切性，更要考慮在現實的主客觀條件下，改革的可能性與有限性，因而奉行「逐步推行」的改良策略，這其中也包括必要的妥協，而不可能像思想者那樣徹底，這樣，改革才可能穩步而有效地進行，最大限度地避免可能產生的負面作用。很明顯，對於中國的教育改革，思想者與實踐者都是不可或缺的，他們既互補又相互制約。如果沒有思想者所提供的大視野與新理念，及其銳利的批判所形成的巨大的衝擊力，改革或者根本不可能進行，或者只能在既有框架下打轉，變成換湯不換藥的表演；反之，如果沒有實踐者對於思想者的理想的調整和具有可行性的操作與實驗，也會因理想與實踐脱節、過於超前而帶來災難性的後果。[18]

我選擇的實踐工作有二：一是主編一套課外讀物《新語文讀本》，二是參加清華大學雲舟網路教育實驗室主持的網路評價試驗：在我看來，中國的中小學教育改革除了要根本改變觀念以外，在操作層面上，最關鍵的兩個環節，一是教材與課外讀物的改革，一是評價觀念、方法與制度的改革。這兩方面的改革，當然主要依靠國家、政府的力量，但民間參與也是必要的；改革能否達到預期的目的，關鍵又在於能否建立在科學研究與實驗的基礎上。因此，我將自己參與方式明確地規定為兩條：一是堅持「民間性」——這一方面是因為我在成了「欽點要犯」以後，事實上已經被排斥在體制之外，後來我主編的《新語文讀本》竟然不能署名，就是一個明證。另一方面，民間立場也使我獲得了一種不受意識形態限制與干預（這樣的限制與干預是體制內的教材編寫不可避免的）的相對獨立與自由，是更適合於我的一種介入方式。也就是說，我想推動的是一個自下而上的民間教育改革運動，作為自上而下的教育改革的補充與制約因素。其二是堅持「科學實驗性」，即將課外讀物的編寫與網路評價的試驗都當作學術工作來做，這也是我作為一個學者所應該採取的介入方式，後來我也確實寫了一批總結性的文章，對中小學語文教育，包括閱讀教育、寫作教育，課外讀物的編寫，都作了一些理論的探討，並結集為《語文教育門外談》一書。這樣，我的學術領域就從現代文學研究擴展到中小學語文教育的探討，儘管所取得的成果有限，但總算是一個新的開拓吧。

或許更為重要的是，作為教育領域的思想者與實踐者，我給自己的行為方式也規定了兩條。首先是高揚理想主義。《新語文讀本》的編寫一開始就明確：這是一群理想主義者的聚合，我們的目標是「要用我們民族與全人類最美好的精神食品來滋養我們的孩子，讓他們身心得到健康的發展，為他們的終生學習與精神成長打底」。因此，我們

提倡「閱讀經典，走近大師」，並且強調「教育必須注意學生的可接受性，但教育也應該有一定的超前性，為學生設置一定的難度，使學生在克服困難中成長，而一旦戰勝困難，就會使每一個學生的語言感悟能力與精神境界提高到一個前所未有的高度，教育當然應該照顧大多數，但對有着更大學習潛力的學生卻也不可忽視。這應該是因才施教的一個重要方面。《新語文讀本》所要樹立的或許是一個較高的標尺，它既能滿足一些希望進一步學習的學生的欲求，對中等程度的學生也自會有吸引力，這樣一種『更上一層樓』的境界在中學教育（也包括語文教育）中是必不可少的」[19]。

我的另一個夢，則是為千千萬萬的農村的孩子編一套書，「裏面集中了民族與人類精神文明的精華，這些孩子即使沒有機會和條件讀其他的書，只要有這一套書在手，通過反覆閱讀而步入文明的殿堂，並終生受益」。坦白地說，促使我編《新語文讀本》的最強大的動因就是這樣一個夢：在我看來，城市裏的孩子有機會接觸各類課外閱讀的選本，用不着我去錦上添花，而真正處於精神飢渴狀態的農村的孩子也許是需要我去雪中送炭的。但這樣一個想法與前一個高標尺的理想又確實存在某些矛盾，這就使得《新語文讀本》總體上偏深，再加上篇幅過大，價格也就自然偏高，這都使得《新語文讀本》事實上難以深入農村。後來我又編選了《新語文讀本》農村版，算是一個彌補，但效果也不甚理想。對此我是「耿耿於懷」的，因為它涉及我的基本教育理念：在我一開始介入中小學語文教育改革，就將「公平的觀念」作為我的兩個基本的教育觀念之一（另一是「參與的觀念」）。我對教育的介入，沒有選擇高等教育為重點（儘管我也寫了不少以北大為中心的關於大學教育的文章，也參與了大學文學選本的編寫工作），而以義務的，基礎的教育為中心，就是因為基礎教育關係每一個人基本教育權的享

有，屬於基本的人權，關係着成才與經濟發展的競爭中起點的平等。[20] 而要實現教育的平等，關鍵又在農村的教育：這自然也是前述我的真正的知識階級也即批判的知識分子選擇在教育觀念上的一個自然延伸。

在堅持理想主義的同時，我又強調了在實際操作中的現實主義。一是強調從一件一件的具體的甚至是瑣碎的事做起，做踏踏實實的建設工作，因此，我絕不做空頭主編，而實實在在地參加每一個具體的編輯工作，以至積勞成疾。另一是低調行事。首先是從一開始就為自己劃定一條線，認清自己能做什麼，不能做什麼；能做的，在有什麼價值的同時又存在着怎樣的限度。因此，我對《新語文讀本》的定位是：這是一本課外讀物，而不是教材；它的對象是有了語文學習的基本能力以後希望繼續提高的學生，而不是面對全體學生；它是文學、文化讀本與精神讀本，偏於文學語言與人文精神的薰陶，而不以語文知識的傳授與語文能力的訓練為自己的主要任務。這既是《新語文讀本》的特色，特殊價值所在，同時也是它的一個限度。於是，在《新語文讀本》〈編者的話〉中就有了這樣宣言：

> **我們所提出的語文教育學的理念與原則、設想，在擁有自己的價值的同時，也存在着不足與缺憾，因而是可以、並且歡迎討論的，我們自己也將在他人的批評、質疑和自我反思與認識深化的過程中，不斷對之進行修正與逐漸完善。我們也只是期待《新語文讀本》能夠成為眾多的課外讀物中有自己特色的一種。這裏，始終貫穿着一種自我質疑的精神，或許這正是這套《新語文讀本》的最大特色。[21]**

但可悲的是，《新語文讀本》推向社會以後，它的命運就是我們自己所不能操縱的。開始，它受到極大的擠壓，幾乎被扼殺在搖籃裏；

但當它在市場中表現出生命的活力以後，就產生了愈來愈大的影響。對此，我當然感到欣慰：這樣的民間對體制的影響，正是我們所追求的目標之一；但我更感到憂慮，因為超出《新語文讀本》自身限度的影響，就不是我們所期待的，比如說，如果將其視為教材的樣本，再加上並不關心、也不了解《新語文讀本》的基本精神，完全出於功利與商業目的的模仿，搬用，那就會走向反面，在某種程度上，可以看作是對《新語文讀本》的另一種形式的傷害。我們對此也同樣幾乎完全無能為力。所幸，我自己從一開始對所做的這些事就持有懷疑的態度，我心裏很明白，這不過是又一次反抗絕望。這是我一再說明的：我的一切努力，掙扎，儘管耗盡心血，其成效只是小數點零點零零零幾，但我確信是正數，這就夠了。據說《新語文讀本》最多已發行到二十多萬冊，但如果其中有幾百人真正讀進去，產生不同程度的影響，我也就心滿意足了。

四、想大問題，做小事情

到了新世紀初，這逐漸成了我的生命存在方式，我將其概括為一句話：「想大問題，做小事情」。坦白地說，這是包含了許多無奈，也具有某種反抗的意味。面對日趨嚴重的打壓與收編，面對「同意與解釋」、「宣傳與做戲」的四大要求，我給自己定了三條線：「一是底線，維護自己『不（不同意，不解釋，不宣傳，不做戲）』的權利，沉默的權利；二是只要有可能就發出自己的獨立的真的聲音，做社會狂熱中的清醒者，做一個批判者；三是如果沒有這個可能，仍不放棄自己的獨立思考。同時仍要積極做事，做自己願意做，力所能及，又是有條件做的，並於己既無害，還有利於社會的事情。這些事情可能作用很

小，微不足道，但對我自己來說，則是一種堅守，即畢竟把自己的信念化作了日常生活倫理和具體的行為」，即所謂「反身而誠」。這就是「做小事情」的意思。

所謂「想大問題，做小事情」就是「將思想的天馬行空與做事的腳踏實地結合起來，將由於對自己的信念的堅守而表現出來的思想的徹底，激進，與現實操作的低調行事結合起來，在兩者之間形成某種張力」。「這樣做，既可以使自己的日常生活為理想之光所照耀，於是，所做的小事也就被賦予了一種詩意；同時理想的追求又可以落實到日常具體生活中，具有很強的可操作性，從而避免了空談與無所事事，而在內心世界裏，又可以在總體的焦慮中獲得生活瞬間的踏實感」。我曾說：「這或許可以部分地解釋許多朋友都感到的『文章裏的錢理群』的憂心忡忡與『生活中的錢理群』的興致勃勃之間的矛盾」[22]。——在日常生活中我確實是興致勃勃的，我曾向年輕的朋友這樣描述我的生命存在形態：「（我的）生命歷程中，有高峰，也有過低谷，我都始終如一地堅持不斷給自己設置大大小小的理想與現實的目標，大至要不斷攀登思想與學術的高峰，小至讀一本、一批書，或者寫一篇、一組文章，一本書，或者編一套書，甚至策劃一次旅遊……我都是帶着一種期待、想像，懷着一種激情，衝動，全身心地投入，陶醉於其間，用嬰兒的眼睛去重新發現，把它看作是自我生命的新的開拓與創造，從中去獲取詩的感覺。我追求生命投入的強度，因此，我有一句話，叫作『要讀書就玩命地讀，要玩就拼命地玩』，這種生命的自由的酣暢淩冽的狀態，正是我所嚮往的」。當然，我也同時聲明：「這或許是我的個性所致，而且生命的支出太大，只是適合於我而已。」[23] 同時，我也在警惕陷入阿 Q 主義的陷阱。

五、存在着，努力着，彼此攙扶着

在反抗絕望中常能得到同道者的理解與支持：這也是我的悲觀主義中的樂觀主義。我在參與中小學語文教育改革的一開始就提出，儘管目前有志於改革的老師在教師的總數中，比例還不算大，但中國人口多，教師隊伍也相當龐大，因此有理想、有追求的老師絕對數量還是相當可觀的，這些人「應該相互了解，相互支持，進行心靈的與實際經驗的交流，在相濡以沫中，會感到自己並不孤獨，還有真同道在」[24]。《新語文讀本》編委會就是這樣的同道者的聚合，而且在《新語文讀本》產生較大影響以後，朋友們又乘勢開拓許多新的項目，新的領域，聚合了一批新的同道，這樣就如同滾雪球一般，形成了相互獨立又相互支持的志在推動教育改革的力量。這或許是編寫《新語文讀本》的最大收穫。而且我們相信，還有更多的並不相識的同道，在不同方面，不同角度，不同領域，作着各自的努力，而社會的進步與理想的實現，正是仰賴於歷史合力的作用。我因此而懂得了魯迅所說的「無窮的遠方，無數的人們，都和我有關」的深意[25]。而尤其讓我感動，並且給我以慰藉的是，當語文界的大人物、自命的所謂權威對我大加砍伐時，我收到了大量的來自基層的老師與同學的來信，充滿了理解、信任，更有許多真知卓見，也有善意的批評與提醒，這是我真正應該傾聽的聲音。這些年，我每年都要和遍布全國的上百位沒有見過面的大朋友與小朋友通信，主要是三部分人：研究生、大、中、小學學生；中小學教師；民間思想者。我用極大精力一一回覆，這是一種雙向的生命運動：在我給需要我的年輕人以說明的同時，也從他們那裏得到更豐厚的回報，對於我，這正是與中國底層社會與年輕一代建立精神聯繫的一個重要的渠道。

在 2000 年 10 月 28 日〈長江讀書獎頒獎會上的講話〉裏，我說了這樣一句話：「我存在着。我努力着。我們又這樣攙扶着。——這就夠了。」這是從我作為思想者與實踐者的生命歷程中提煉出來的座右銘，誇大一點，說這是我的哲學與信念也可以。

> **正是這樣一種「存在之美，奮進之美，人性、人情之美」的不懈追求，構成了我內心深處的光明，並以此抵禦一切外在與內在的黑暗。**[26]

註釋

1 錢理群：《豐富的痛苦 ：「堂吉訶德」與「哈姆雷特」的東移》，52 頁，55 頁；97 頁，時代文藝出版社，1993 年出版。

2 錢理群：《豐富的痛苦 ：「堂吉訶德」與「哈姆雷特」的東移》，52 頁，55 頁；97 頁。

3 錢理群：《心靈的探尋》，55 頁，56 頁，35 頁，上海文藝出版社，1988 年出版。

4 參看錢理群：《豐富的痛苦 ：「堂吉訶德」與「哈姆雷特」的東移》，89–98 頁。

5 錢理群：〈後記〉，《豐富的痛苦 ：「堂吉訶德」與「哈姆雷特」的東移》，330–331 頁。

6 錢理群：《豐富的痛苦 ：「堂吉訶德」與「哈姆雷特」的東移》，196–197 頁，我將周作人在 20 世紀 30 年代所作的選擇作了這樣的概括：「要切斷思想與行動的聯繫，把自己的活動、價值實現限制在純精神的思想文化領域內」，這也是一種「還思想予思想者」。

7 錢理群：〈周氏兄弟與北大精神〉，《壓在心上的墳》，271 頁，四川人民出版社，1998 年出版。

8 錢理群：〈自説自話：我的選擇〉，《壓在心上的墳》，220 頁，221 頁，222 頁。

9 錢理群：〈自説自話：我的選擇〉，《壓在心上的墳》，221 頁。

10 錢理群：〈周氏兄弟與北大精神〉，《壓在心上的墳》，272 頁。

11 錢理群：〈重新確立教育的終極目標〉，《語文教育門外談》，52 頁，54 頁；53 頁，廣西師範大學出版社，2003 年出版。參看收入同書的〈以「立人」為中心——關於九年制義務教育中的語文課程改革的一些思考〉。

12 錢理群：〈語文教育的弊端及其背後的教育理念問題〉，《語文教育門外談》，72 頁。

13 錢理群：〈重新確立教育的終極目標〉，《語文教育門外談》，52 頁，54 頁；53 頁。參看收入同書的《以「立人」為中心——關於九年制義務教育中的語文課程改革的一些思考》。

14 錢理群：〈語文教育的弊端及其背後的教育理念〉，《語文教育門外談》，78 頁。

15 錢理群：〈以「立人」為中心〉，《語文教育門外談》，5–6 頁。

16 錢理群：〈以「立人」為中心〉，《語文教育門外談》，3 頁。

17 朱自清是我的導師王瑤先生的老師，他生前做的最後一件事就是中學語文教材的編選；因此，我之參與中學語文教育改革，編選課外讀物，從一開始就是以繼承朱自清先生的傳統自勵的。

18 錢理群：〈我與清華大學的網路評價試驗〉，《語文教育門外談》，237 頁。

19 錢理群：〈《新語文讀本》編者的話〉，〈《新語文讀本》編寫手記〉，《語文教育門外談》，275 頁，302 頁。

20 錢理群：〈以立人為中心〉，《語文教育門外談》，7 頁。

21 錢理群：〈《新語文讀本》編者的話〉，《語文教育門外談》，281 頁。

22 錢理群：〈面對二十一世紀：焦慮，困惑與掙扎〉，《追尋生存之根：我的退思錄》，14–15 頁，廣西師範大學出版社，2005 年出版。

23 錢理群：〈我的人生之路與治學之路〉，《我存在着，我努力着》，9–10 頁，黑龍江人民出版社，2004 年出版。

24 錢理群：〈教育的真諦〉，《語文教育門外談》，127 頁。

25 魯迅：〈「這也是生活……」〉，《魯迅全集》6 卷，601 頁，人民文學出版社，1981 年出版。

26 錢理群：〈後記〉，《我存在着，努力着》，247 頁。

七、
漂泊者與困守者

一、「離去——歸來——離去」：一個文學模式的發現

首先，這是一個文學的發現。1989 年 7、8 月，我寫了研究 40 年代作家的兩篇論文：《蘆焚：知識者的漂泊之旅》、《無名氏：生命的追尋與幻滅》。我在作家蘆焚筆下的曠野中的「跋涉者」身上，發現了「向遠方凝望」的神態，發現了「要到神秘的，未知的遠方去探險，去尋找沒有人知道的命運」的渴望，「正是這永遠達不到的追求健全生命的絕對理想，這永遠不能滿足的欲望，構成了人的生命本質，驅趕着精神與肉體尚未萎縮的人們掙脫生活給戴上的無形的鐐銬，拋棄了安身立命的家的老巢，離別了生養自己的鄉土，走上了四處漂泊的人生之路」。但「當他們一步入城市，就立即被淹沒在『大旅館』的熙熙攘攘的人群之中，突然失去了自己的聲音，自己的色彩」，「待到真正在這金錢支配的、機械的城市安頓下來，這些懷着獲取新的生命活力的希望流亡而來的跋涉者，竟然發現了另一種生命形態的枯萎」，「於是，這些曾經有着浪漫主義的豪勇的跋涉者，成了真正的精神流浪漢」，他們哀歎「我們得到了沒有期待的，失去了我們期待的」，並且「回答不出『我是誰？我到哪裏去?』」。於是心靈深處又「響起『歸去』的呼喚」。但待到真正歸來，「他走到大街，『在任何一條街岸上』，都看見『狗正臥着打鼾，牠們是絕不會叫喚的，即使是用腳去踢也不』」，「他走進人家，『屋子裏的陳設仍舊跟好幾年前一樣，……所有的東西幾乎全不曾變

動，全在老地方』」。「於是，彷彿又有一種聲音在身邊響着：『你到這裏來幹什麼呀？』尋求靈魂的安寧麼？獲取生命的新源泉麼？這裏什麼也沒有，只有生命的墳墓。蕩子們重又感到了失落，並且突然發現，對於朝思暮想的家鄉，自己不過是一個陌生的客人」，「這些永遠不大實際的靈魂和這永遠不變的小城，從根底上是不能相容的」，「他們於是只有兩種選擇：或者匆匆趕來一見之後，又匆匆離去，並且永遠埋葬了這思鄉的舊夢；或者留滯在這裏，卻永遠不被承認，彷彿小城裏『根本沒有他這人，只在人家的笑談中才存在』」。「離去——歸來——再離去：人事實上已經陷入了永遠走不出的怪圈。真可謂『上天無路，入地無門』，哪裏也不是靈魂的安置，更不用説安息處。」[1]

後來，我在魯迅的著作中，也發現了這樣的「離去——歸來——離去」的生命軌跡與文學模式[2]，隨着研究的深入，就更加意識到這其實也是中國現代文學的一個基本的敘述模式，這自然是深刻地反映了中國現代知識分子的生存困境的。

二、漂泊與困守：我的基本生命命題，精神命題

而且這樣的歷史正在重演，我這裏對作家筆下的40年代中國大地上的跋涉者生命軌跡的描述，讀起來竟像是在描述正在從農村湧向城市的90年代的中國農民和鄉村知識分子的命運。但在1989年的夏天，引起我強烈共鳴的，卻是自我生命無可着落、無所歸依的漂泊感。

或許正是在這樣的心理背景下，「我與貴州安順」的關係，成了我的生命命題。一年以後，也即1990年7月，我寫了一篇文章，評論我的安順朋友與學生寫的劇本《故鄉人》，此劇描寫的正是一個「由農村

流向城市」又「回到故鄉」，發生種種衝突以後，又不得不再度「離去」的故事，當時正在北京演出，引起京城戲劇界的關注。我在文章中卻借題發揮，幾乎是原封不動地抄了前文所引述的那一大段文字，最後才點題：「我眷戀安順，又害怕回歸安順，只好在異鄉繼續做生活的精神的流浪」，又加了一句：「這裏所說的『安順』，既是實指，又是象徵」。這裏所說的既「眷戀」又「害怕」的心態，是符合我當時的思想狀況的：如「堂吉訶德與哈姆雷特」一節所言，剛剛經歷了那場風波，我正在對自己身上的堂吉訶德氣進行反省，其中一個重要方面就是所謂「堂吉訶德的歸來」，我對精神皈依的欲求，是既理解，更警惕其可能落入的陷阱的。

文章發表後，在安順友人中立即引起了反響，籃子君還專門寫了一篇回應文章，從另一個「新的視角」，對「更多的是根植於群體的並非源之於個人的，與『離去』相反的『困守』心態」與精神，作了相當深刻的分析與闡發：「離去者一走了之，將一切都置於腦後。而困守者卻只能守住命運的塹壕，無可退讓地承受起離去者所避開的一切輕與重」，「與離去通常所獲得的成功相比，困守只有無言的艱辛和默默的忍耐，儘管也會有不滿和抱怨，但他卻不能拒絕，也不能推諉」，「當他們習以為常，不聲不響地輾轉於那從四面八方擠壓過來的艱苦與繁巨、沉重與壓抑、痛苦與失望、庸俗與瑣碎時，他們所表現出來的那種沉着和平靜，是怎樣一種默默無聞的英雄氣概啊！於是，在平淡無奇、見慣不驚的凡庸之下，我們發現了一種被無數不引人注目的『同名數』所掩蓋起來的困守精神——一種只有從整體的把握中才能去體悟、去領會的集體精神狀態，這是一個國家、一個民族最深層強固的存在基礎，最悠久綿長的成長根鬚。這是一種無言的偉大，卑俗的崇高，一種貌似柔弱和順從的頑韌和不屈不撓」[3]。

籃子的文章引起了我的極大震撼。後來我將自己的這一篇劇評與籃子的回應合成一篇，以〈鄉之子的漂泊與困守〉為題收在我的一本隨筆集裏。從此，「漂泊者」與「困守者」就成了我的一個基本的生命命題與精神命題。

籃子的文章所提出的是一個關涉歷史觀與文化觀的重大問題。我後來在一篇文章裏就提到，歷史書所記載的「只是決定憶萬人民命運的大人物的歷史活動，恰恰忽略了那億萬人的活動」，而如籃子所説，他們在大地上的困守才真正構成了「一個國家，一個民族最深層強固的存在基礎」；人們一談起文化，總是關注記載在歷史典籍裏的文化，而忽略了普通人的日常生活中的文化，「它不顯山露水，甚至不易被覺察，卻極其頑強」，「深紮在普通民眾精神結構的深處」，因而構成了民族文化的底蘊。而真正決定一個民族命運的，也是這個民族普通人的生活邏輯，或者説，不論歷史發生什麼變動，最終總要回到這塊土地上的大多數人的生活邏輯上來，這變動中的「不變」，所具有的「最悠久綿長」的生命力，也是一個民族的真正力量所在，儘管處於歷史輝煌位置的大人物永遠不會承認這一點，而以群體顯示存在的普通平民百姓，大地的困守者們，也永遠是沉默的[4]。

三、自覺建立兩個精神基地

意識到這一點，我就能從更高的角度來看待我與貴州安順的關係，後者正是我的生命存在之根。而具體到我與安順朋友的關係，在某種意義上，是可以視為漂泊者與困守者的關係，這兩者是可以而且應該互補的。在一封與安順朋友的通信中我這樣寫道：

> 像我這樣的一個生活在抽象精神的象牙之塔裏的知識分子，常常會羨慕世俗生活的現實感與人情味。而你身處於世俗中，卻苦悶於「雜事如蠶絲一樣纏得人日益消沉，人的精力就是這樣毫無意義地一點點地消失，如指縫間不斷漏落的砂子」。理想的人生大概是應該自由地出入於精神的象牙塔與世俗生活之間吧。[5]

於是，就有了建立「兩個精神基地」的自覺：「一是被人們稱作『精神聖殿』的北京大學，一是處於中國邊遠地區的貴州安順」，「我相信，社會的頂尖與低端，學院與民間之間是可以也應該相通的」。[6] 坦白地說，我很為有這樣兩個精神基地而感到自豪，一個學者，一個知識分子能夠自由地出入於其間，這是一種特殊優勢，因此對北大與貴州安順，我有着永遠的懷想與感激。

四、「沉入於國民中」

正是因為有了這樣的經驗，我對魯迅為擺脱辛亥革命後的苦悶，「沉入於國民中」的努力[7]，就產生了強烈共鳴，有了新的理解，並以此作為對年輕一代的一個基本要求。在一篇題為〈沉潛十年——對新一代研究生的期待〉的講話中，我對「沉入國民之中」這一命題作了四個方面的闡述：一，學者、知識分子「應該保持與中國國民、普通老百姓的日常生活的有機聯繫」，學術研究的問題意識應「立足於中國本土的現實」。二，「在這歷史的轉折時期，在中國國民的日常生活中，在中國人口密集的廣大農村，也就是歷史地平線的下面，一方面正在發生深刻的變化；另一方面，也保持着某種不受外在時勢變動影響的永恆的常態」。「新一代學者擔負着為中國發展提出新思想、新理想的

歷史使命，而新思想、新理想的提出，是不能脱離，甚至是要仰仗於對上述『變』與『常』所決定的中國國情的深刻了解的，否則我們的創造就會成為無根之木」。三，「學院裏的學術要不斷從民間學術、民間思想中去吸取養料」。「學院的體制化，一方面是學術發展的必要，另一方面也有可能形成對學術創造力的一種壓抑。在這些方面，具有某種野性，即不規範、也因此不受約束的民間思想、民間學術就能夠對學院的學術起到補充的作用」。四，「一個學者的精神世界應該是極為開闊的」，「如果學者的胸襟、視野像他所生活其中的書齋那樣狹窄，那就太可悲了」，「真正的學者是最熱愛生活，熱愛生命的」，「他對人，特別是普通人的日常生活有着最通達的理解，正因為書齋生活相對枯燥，也因為學者因思想的超前而時常咀嚼寂寞與孤獨，他對平凡人生中濃濃的人情味，就有了本能的嚮往與摯愛，以至於依戀」[8]。——這裏，自然都滲入了我自己的生命體驗與欲求。

五、新的困惑：面對科索沃戰爭、911事件和伊拉克戰爭

重新回到這一命題，是在新世紀初，又有了新的思想文化背景，即全球化的背景。因此，有必要將我對全球化問題的認識過程先作一個簡要的回顧。

在80年代，以至90年代初，我們雖然也提出了「中國文學走向世界」這樣的命題，但至少像我這樣的知識分子關注的中心仍是中國自身的問題；記得有一位與我們關係相當密切的日本朋友，為此感到十分詫異，他問我：為什麼全世界知識分子都非常關注的一些話題，你們卻很少談及？我正是由這樣的提醒，發現自身思考視野的狹窄：

我們這一代人要真正走出自我封閉，是要有一個過程的。但很快，中國又走向另一個極端：「與國際接軌」突然成了一種時髦的口頭禪與行為規範，我這樣的人又不免產生許多疑惑。

而真正引起我認真思考的，是 1999 年的科索沃事件。我在這一年年末所寫的一篇題為〈無法言說〉的文章裏，對我的思想作了一個清理。首先引起震驚的是「美國與北約對南聯盟的狂轟濫炸，正是其世界霸權主義的集中暴露，如此的霸道與專制，完全容不得任何不同的聲音，不作任何妥協，並且根本不把他國（特別是弱小國家）人民的生命當作一回事，與對本民族人民生命的重視形成鮮明的對比，從而暴露了潛意識裏的種族主義，把國際強權政治推向極端」。由此引發了我對冷戰時期與冷戰結束後的世界格局的重新思考：「以蘇聯為首的社會主義陣營與以美國為首的資本主義陣營的對立，這樣的冷戰格局所造成的消極影響，是這些年人們談論得比較多的。人們卻因此忽略了另一方面，即社會主義與資本主義二元對立結構的相互制約、滲透與影響，所具有的積極意義。在某種程度上，資本主義制度在經歷了自己的種種危機以後，之所以還保持了某種生命活力，很大程度上，是因為經過他們國內的許多社會主義者（包括許多共產黨人）的頑強鬥爭，在某些方面吸取了社會主義理想中的積極因素，從而獲得了某些自我調節的功能。而社會主義對資本主義的絕對拒絕，甚至為了所謂的純潔性，而不惜將自身某些合理因素推向極端，這恰恰是導致某些社會主義國家瓦解的重要原因。從表面上看，到世紀末，資本主義在世界建立了全球一體化的統治，但這勝利其實是孕育着某種危機的：在基本上失去了社會主義體制的制約，獲得了全球範圍的絕對權力以後，資本主義的內在的專制性就會得到毫無顧忌的惡性引發，從而導致了自身的腐敗。『絕對的權力導致絕對的腐敗』的客觀法制同樣適用於資

本主義」。——這可以說是我第一次遭遇全球化問題，並有了這樣的最初的思考。

當然，最讓我震驚的，還是暴露出來的國內問題。而且我突然發現，自己立場的複雜、模糊與難以言說。我堅持我的「立人」理想，強調人的生命價值，強調個體精神自由，反對一切奴役與壓迫，就必然地，一反對南聯盟領導人對科索沃少數民族的種族滅絕；二反對美國與北約對南聯盟的狂轟濫炸，傷及無辜平民；三反對中國當局對學生、民眾抗議的控制與利用，在人權問題上的雙重態度；四反對極端民族主義的「公意」；五不贊同自由主義知識分子對青年學生與民眾中正當的民族情緒的簡單否定，以及他們的全盤美國化的主張；六不同意所謂新左派根本不承認或忽視極端民族主義的危險性的態度。我知道自己的立場也自有矛盾之處，比如我既是一個人道主義者，因此我反對藉口維護主權侵犯人權，但我又是一個民族主義者，在我看來，無論怎樣強調世界一體化，世界大同始終是一個彼岸理想，在此岸世界是不可能完全消滅民族國家的，也就不能完全放棄民族主義，因此，我也反對藉口維護人權而侵犯主權，同時又對盲目排外的極端民族主義懷有高度的警惕。這樣，我所堅持的就是一個思想者的全面而徹底的批判立場，在現實的政治、外交中是不具有可操作性的，如前文所說，在我看來，這樣的操作、實踐不是我的職責。我所能做與要做的，僅是自由地說出我的意見。但在現實中國，卻不具備這樣的自由，且不說我的觀點為當局所不容，而且我把自己的全部意見都說出來，就要準備成為「公敵」，中國的「公意」也是不能容忍不同意見的。而且我必須承認，我沒有魯迅那樣的敢於「橫站」，與多方面的論敵同時作戰的勇氣與智慧，我從根底上是軟弱的，於是，就只有沉默了。而我最感痛苦的是，「戰爭結束了，天下太平了」，「在這太平聲

中，還有幾人能記得躺在南聯盟土地上那些死屍的血痕，聽見母親深夜的飲泣？」[9]

新世紀一開始，「9•11」事件的發生，使我再一次陷入了言說的困境。在 20 世紀末，我曾寫過一篇關於對新世紀的期待的短文，和眾多的豪言壯語相反，自認唱的是低調，只是提出了兩點希望，一是「懂得愛惜人的生命，不要動不動就要人死」，二是「回到常識」，不要再做夢[10]。發生在美國本土的爆炸將我的「不再殺人」的幻想擊得粉飾。而隨後發生在中國的極端民族主義與極端美國化的反應，更使我目瞪口呆。眾多的中國民眾與年輕人的幸災樂禍，對人的死亡的冷漠；某些中國知識分子「從此開始美利堅時代，順之者昌，逆之者亡」的預言，都讓我不知所措。處於這兩個時代高調的夾擊之中，我感到窒息並無以言說。接着是「新帝國論」的出籠，「先發制人」、「打擊邪惡軸心國」被宣布為美國國策，一個以美國為主宰的「國際新秩序」終於浮出地平線。我開始緊張地思考：全球化將給我們帶來什麼？在上海召開的有關全球化的一個座談會上我第一次提出了自己的困惑：「有朋友提醒我們，全球化也即世界一體化已經成為我們的生活事實，是誰也回避不了的。我承認這一點，卻又確實想不清楚。有人許諾我們，也有人一廂情願地想像、希望：全球化將給我們帶來富裕，帶來自由，民主，帶來全人類的協調、合作，帶來人類公理的確立，帶來『世界融入中國，中國影響世界』的輝煌……。但我怎麼也看不到這樣的前景」，在我看來，這都像是在說夢話。說實在話，在 20 世紀我們已經吃夠了做夢的苦頭，至少是我，再也不願意沉湎於幻覺中自欺欺人了，「9•11」事件後，「直覺告訴我：世界將不得安寧，中國恐怕也未必太平。21 世紀將依然是一個充滿矛盾，充滿對立和鬥爭的動盪的年代」[11]。

2003年美國繞開聯合國發動的伊拉克戰爭，又使我面臨着對自己信念的一次嚴重考驗。在我看來，布殊政府不顧國際輿論的反對，悍然發動對伊戰爭，當然不是所宣稱的「解放伊拉克人民」，也不僅僅是為了控制伊拉克的石油，這實際上是要建立一個一切由美國説了算的「美利堅世界帝國」的一個關鍵性步驟。面對這樣一個打着民主旗號的重建有着濃厚的種族主義傾向的世界奴役秩序的倒行逆施，我當然要反對。但布殊所要推翻的薩達姆政權卻是一個獨裁統治，許多善良的中國人，也是懷着對專制主義的痛恨，而支持這場戰爭的，其中有許多人是我的朋友，或者是我的「忠實讀者」，這都對我形成了巨大的壓力，我要堅持反戰，就難免引起誤會。但這又是我不能愈過的底線，即是要反對一切對人，特別是無辜平民生命的殺戮，反對一切形式的奴役；在這艱難的選擇中，我多次想起魯迅的提醒：我們既不能做自己人的奴隸，也不能做異族的奴隸[12]。於是，我再一次堅守了作為批判的知識分子，一個思想者的立場，公開宣布：「布殊、薩達姆、本•拉登所代表的三種勢力，正在構成對人類文明的根基—人的個體生命的存在的巨大威脅，對人類文明的基本原則—人道，人權，民主，自由，法制與和平的根本性挑戰。在我看來，這正是21世紀一開始，世界所面臨的危機」。我將這三位勢不兩立的「當代英雄」符號化，同視為人類文明的敵人，是因為我發現了他們之間內在的思想邏輯的相通，甚至用語上都驚人的一致：「比如他們都宣布對方是『邪惡力量』（『9•11』恐怖分子與薩達姆都指美國為『魔鬼』，美國則直稱伊拉克等國為『邪惡軸心國』），這樣，就把自己置於正義、真理的化身，替天行道的地位，佔領了道德的制高點。實際是將自己所信奉的文明原則，自己所屬的文化絕對化、神聖化，並將不同於自己的文明、文化妖魔化，為了追求文明、文化的純潔化，而不惜動用武力殲滅一切異

端。這其實正是人類歷史上一切宗教戰爭的邏輯，現在在 21 世紀又以新的現代形式復活了」[13]。如果說，當年社會主義的統治者曾試圖用戰爭輸出革命，以「解放全人類」為己任，造成了巨大災難，也使自身走向反面；現在資本主義的總代表、總頭目，又正在試圖用戰爭輸出民主，以「解放邪惡國家」為己任，儘管目前氣勢正盛，但前途也未必美妙：歷史最終是無情的。21 世紀一開始就重演 20 世紀的悲劇，只是變了主角，這樣的循環，令人感到歷史的殘酷。如〈歷史中間物〉與〈堂吉訶德與哈姆雷特〉兩節所說，我在八九十年代既已總結過的歷史教訓這麼快就獲得了這樣的現實意義，也使人感慨萬端。

六、「全球化」的悖論：追求普適價值和文化多元化與本土化

這背後還存在一個重要的理論與實踐問題：如何理解全球化？我們需要什麼樣的全球化？這正是我在 2003 年到貴州，和朋友們一再討論的問題。在我們看來，「全球化是一個悖論。在消抹差別，追求統一的同時，它還需要用差異性、地方性與多樣性來加以支撐。換言之，失去了地方性與多樣性，全球化不僅沒有意義，而且必然造成災難。全球化並不僅僅只是單純地與國際慣例接軌，它還應有注重地方性與本土性的一面，因為全球化是以多元化為基礎的，沒有多元化就沒有全球化。所以，地方性與本土性，或者說個別與差異，這是制約單一化的手段，也是全球化的內在張力」。「文化的多元化與尤其不可忽略的。人類有普適價值，也有共同的文明規範。不過，這種普適價值和共同規範是由世界人類共同提供的，是由不同國家、不同民族和不同文化共同參與構建的，它沒有也不該有什麼『中心』、『核心』，當然也

就沒有什麼『邊緣』與『依附』。要警惕將某一種文化絕對化與普適化，將全球化變成用某一種文化征服世界，形成單一的世界文化格局中的文化霸權主義。所以，統一與分殊，普適價值與多元文化，正是全球化悖論中不可分割的兩個方面」[14]。

強調「普適價值與多元文化」的不可分割，顯然是針對國內思想文化界的兩種思潮，一是拒絕普適價值，拒絕向西方學習的極端民族主義，主張「拿來主義」、堅持批判傳統封建主義的魯迅，這些年不斷被某些人，包括部分年輕人指責為「漢奸」，就是這種思潮的極端表現；另一則是將西方文化，特別是美國文化絕對化、普適化的「美國化即全球化即現代化」的思潮。我在 2003 年討論北大教育改革的一篇長文裏，即指出了這樣的危險：

> 如果在「與國際學術接軌」的口號下，將外國的學術界，包括西方漢學界理想化，絕對化，甚至產生新的迷信，以「中國學術的西方化、美國化」為目標，這不但會從根本上喪失學術自信心力，而且有失去學術獨立性的危險。這些年所出現的學術研究中的中國歷史、現實問題的淡出，創造性思考的退化，將用中國的材料來證明西方某種流行理論的有效性作為學術規範與追求的傾向，就充分顯示了這樣的危險。

文章還指出，在有些人看來，「美國的教育就代表了當今世界第一流水平，甚至代表了世界教育發展的『潮流』，中國大學要進入『國際主流』，就是要瞄準美國頂尖級大學，把美國哈佛大學的理念和體制，稍加改變，搬到中國來，把北大改造成『中國的哈佛』」—— 這其實正是 20 世紀 50 年代「向蘇聯一邊倒」、把北大改造成「東方莫斯科大學」

的思路的翻版，是又一個歷史的重演：「什麼時候我們真正能夠跳出『一邊倒』的依附性思維，走獨立自主的中國大學之路呢？」

七、「認識腳下的土地」：漂泊者和困守者的內在矛盾與危機

同時存在的還有中國母語的危機。北大人事改革的最初方案中規定以能夠用外語講課為評定教授的條件，試圖以外語（主要是英語）作為大學的教學、工作用語，正是這樣的母語危機最突出的表現。我因此想起了這樣的詩句：「為什麼這麼多的人移居英語？/ 努力成為黃種白人，而把漢語 / 看作離婚的前妻，看作破鏡裏的家園？究竟 / 發生了什麼？我獨自一人在漢語裏幽居，/ 與眾多的紙人對話，空想着英語，/ 並看着眾多的中國人躋身其間，/ 從一個象形人變成一個拼音的人」[15]。

這不僅是民族文化的危機，更是人的存在危機：「當人們，特別是年輕一代，對生養、培育自己的這塊土地一無所知，對其所蘊含的深厚的文化，廝守在其上的人民，在認識、情感，以至心理上產生疏離感、陌生感時，就是在實際上失落了不只是物質的，更是精神的家園」，「這不僅可能導致民族精神的危機，更是人自身的存在危機：一旦從養育自己的泥土中拔出，人就失去了自我存在的基本依據，成為無根的人」。

本節所討論的重點「漂泊者與困守者」的內在矛盾與危機，就在這樣的視野下，重新進入了我的思考，這也是 2003 年返回貴州時，與朋友們討論最多的一個問題，這是前述 1990 年的討論的繼續與深入：「漂泊與堅守，是人的兩種生命形態。兩種生命選擇，也是人的兩種

心理欲求。它們交織在一起，糾纏在一起，矛盾，衝突，形成一種內心的緊張與選擇的張力，也形成一種奇異的心理伴生現象：漂泊者有渴望堅守的一面，堅守者也有渴望漂泊的一面。也就是説，兩者常常是錯位互換的：漂泊之中有堅守，堅守之中有漂泊—尤其是精神的漂泊。但這裏還有一個更根本的問題，即有沒有精神家園的問題。對於漂泊者來説，如果有了一片靈魂依歸、精神寄託的家園，那麼，即使他人在旅途，即使生活在別處，他仍是有根的；反之，他踏上的就是一條精神的不歸路。而對於堅守者來説，如果他對這塊土地及土地上的人民、文化毫無感情，渾然不知，熟視無睹，一心只想逃離，所謂身在曹營心在漢，那麼，這種人即使走不出去，被迫留下成為困守者，他也是無根的」，「因此，不管是漂泊者還是堅守者，都有一個構建自己精神家園的問題」[16]。

而這也正是我自己的問題，或者説，我所更加強烈地感受到的是自我的存在危機：這又是一次外在危機向自身的內轉。如前文所説，我一直將貴州安順視為我的第二故鄉，我的精神基地，而現在所提出的問題卻是：「我了解這塊土地，了解這塊土地上的人民和文化嗎？」再進一步追問：「我有根嗎？」這問題是驚心動魄的，也是令自己頗為難堪的。於是，就有了這樣的自省：「是的，我在那裏生活、工作了十八年，但我對世世輩輩根植在這塊土地上的安順普通百姓，他們的日常生活、習俗，他們的情感、內心渴求，他們的行為方式，人際關係，思維習慣……其實是十分陌生的，識其面而不知其心，我只不過是曾在這塊土地上匆匆行走的過客」；「我發現自己一生竟是在不斷地遷徙、奔走中度過的，於是，許多的城市：重慶、南京、上海、杭州、北京、安順……都和我發生過關係，卻都不深，缺乏刻骨銘心的生命的血肉聯繫。這也跟我自己的生活方式有關：走到哪裏，都是關在

校園或公寓的封閉環境中，過着與世俗生活隔離的書齋生活，我當年在安順的十八年也是這麼度過的。這在某種程度上就將自己從看似凡俗、具體、瑣細，其實是更生動、活潑，也更真實的人的生活土壤中拔出，成了無根的人」。進一步反思則發現：

> 這樣的無根化的悲劇，恐怕並不只是發生在我一個人身上，它有着更深刻的時代根源：應該説迅速變化流動的現代生活本身，即容易使人成為失根的漂泊者；而我們那個時代對人的世俗生活的絕對排斥（一律斥為『資產階級、小資產階級情調』），對人的純精神化的要求與精心培植，就自然產生了像我這樣的畸形人。據我的觀察與感受，前一方面的問題，將隨着全球性的流動變得更加突出和複雜；而後一方面的問題，卻並不具有普遍性，甚至出現了反向的排斥精神的現象。應該警惕的倒是對世俗生活的關注與表現，也變成是純物質的，而忽略了其精神內涵：這也是一種消解，而且是帶根本性的。[17]

八、追尋生存之根，重建精神家園

這樣，到 2002 年 8 月，我從北京大學退休以後，就有了一個新的思想命題與生命命題：追尋生存之根，重建精神家園[18]。

首先，這樣的命題的提出，是以前文分析的關於全球化的思考為背景與基礎的，就獲得了更為闊大的視野，更豐厚的歷史內涵。我在一次「答記者問」中這樣説道：「退休，對於我來説，是一個精神的解脱，從此可以不再扮演『北京大學現代文學專業教授』這一角色，因此

也就擺脫了這一角色所必有的、必要與不必要的清規戒律，以及自己套上的種種重負，也可以不再受專業限制，關注與思考一些更重大的問題，更自由地馳騁於更廣闊的領域，做更無忌的想像與言說」，簡言之，就是可以「胡思亂想」與「胡說八道」了[19]。具體地說，在退休後的兩年半中，我的思考集中在由這一總命題引發出的三個分命題上，即「總結 20 世紀中國經驗」、「構建精神家園與漢語家園」、「認識腳下的土地」。

「總結 20 世紀中國經驗」可以說是對我的近二十年學術工作的一個概括與提升；其實，從前文的回顧中，就不難看出，無論作為「歷史中間物」、「堂吉訶德與哈姆雷特」、「倖存者」，還是「學者，教師，精神界戰士」、「批判的知識分子」、「思想者與實踐者」，我的一切研究、思考與活動，都是從「關注中國問題」出發，立足於「總結 20 世紀中國經驗教訓」，並力圖為「創造中國理論」提供歷史與思想資源。現在有了這樣更加明確的表述，也就意味着有了更大的自覺性。在一次學術討論會上，當朋友們提出如何使我們的研究「能夠對變化中的社會和世界作出應答與解釋」，「如何處理文學所凝聚的本土經驗，如何通過此種豐富經驗的描述、分析和闡發，向當代世界提供多樣的思想資源」；我發表了這樣的意見：或許對中國社會主義文化的研究，對 20 世紀中國經驗教訓的總結，可以在這方面作出某種回應：

> 我特別看重的是這一課題本身所具有的理論前景。如果說對蘇聯、東歐經驗的總結曾產生過巨大的理論成果，那麼，遠為豐富與複雜的中國式社會主義文化的研究，也同樣有可能取得某些理論上的突破。這是中國的人文學者有可能為世界思想文化的發展作出獨特貢獻的一個領域，至少我們是可以這樣期待的。[20]

——當然，我同時也十分清楚，自己所能做的工作是極其有限的：不過是提供一個歷史當事人的一種觀察、體驗、思考而已。

「構造精神家園與漢語家園」同樣也是對我的關於中小學教育思考的一個概括與提升，是我在前一階段所提出的「打好精神底子與終生學習的底子」思想的一個發展，而「漢語家園」概念的提出，則顯然針對日趨嚴重的母語危機，並賦予我對中小學語文教育改革的參與以新的意義。「認識我們腳下的土地」則是一個全球化背景下提出的新的教育課題，前文已有論述，不再多說。

更重要的，「追尋生存之根，重建精神家園」這是我的生命的需要。在 2002 年 6 月 27 日上最後一課時，北大學生問我：老師，你退休後要幹什麼？我的回答是「三回歸」：回歸家庭，回歸貴州，回歸中學。這表明了一種行為的走向，也是一個精神的趨向，即逃離中心，走向邊緣，走向底層，走向生命之源。我仍住在京城，主要閉門著述，盡可能減少參加會議；我的主要社會活動全在「遠方」：或去貴州——我在那裏度過了從 21 歲到 39 歲一生中的最美好的時光，在我人生的艱難歲月是這塊土地接納了我，我帶着新編的《貴州讀本》與老朋友及當地大學生們進行心靈的交流；或去南京師範大學附中學——那裏是我的生命遠行的出發點，為母校中學生上課，是舊夢重溫，也是新的開拓；或去南方（上海、杭州、廣東等地）講學——在我遭到大批判、大圍剿時，那裏的朋友給了我最有力的支持。這都可以看作是一種回報，但更是一次次的精神吸取與滋養：「彷彿回到真實的大地，感受到某種永恆的東西」[21]。

「回到大地」還有一個題中應有之義，即是「回歸自然」。退休後，最愜意、最放鬆的，莫過於與老伴一起兩次國外漫遊：2003 年的歐洲

五國的浪漫之旅，2004年的加拿大的家庭休假。前者是我在20世紀60年代就作過的夢——那個年代會有這樣的夢，真是不可思議。而後者卻是難得盡享天倫之樂，並留下了〈旅加日記〉，其中就有「我與大自然的關係，及其表達」的思考：

> 每次旅遊，我都沒有文字留下，我從不寫遊記。深層次的原因是，自然，包括自然風景，恐怕不是語言文字所能描述的。語言文字僅是人的思維與表達的工具，在自然面前，就顯得無能為力。坦白地説，在大自然面前，我常有人的自卑感，在自然奇觀面前，只感到心靈的震撼，而無以言説。也正是這一點，顯示了攝影（包括電影攝影）的力量和作用。所謂攝影，本質上是人與自然發生心靈感應的瞬間的一個定格，是我經常喜歡説的「永恆瞬間」。它所表達的是一種直覺的、本能的感應，又有極強的直觀性，也就保留了原生形態的豐富性與難以言説性，這正是語言文字所達不到的。攝影所傳達的是人與自然的一種緣分：攝影者經常為抓不住稍縱即逝的瞬間而感到遺憾，這實際上是意味着失去了（或本來就沒有）緣分……因此，我的自我表達，也就有了這樣的分工：用文字寫出來的文章、著作，表達的是自我與社會、人生，與人的關係；而自我與自然的關係，則用攝影作品來表達。我經常在學生和友人中強調攝影作品在我的創作中的重要性，甚至説我的攝影作品勝過我的學術著作的價值，這其實並非完全是戲言。對於我來説，與自然的關係是更為重要的；我本質上是更親近大自然的。只有在大自然中，我才感到自由，自在與自適，而處在人群中，則經常有格格不入之感。愈到老年，愈是如此。即使是旅遊，我對所謂人文景觀始終沒有興趣，我總覺得其中虛假的成分太多。真正讓我興奮、醉心的，永遠是那本真的大自然。這樣的類似自然崇拜的心理，還

> 有相關的小兒崇拜，其實都來自「五四」，我承認，自己本質上是「五四」之子。

這裏，還有一個有趣的感受：

> 在花園裏遇到了許多中國人，來自台灣，大陸，香港的都有。於是，就聽到了許多華語。按説他鄉聽鄉音是一件極高興的事，我卻有一種陌生感，想來大概是因為來加拿大以後，我都為兩種語言所包圍：英語和廣東話，這都是我聽不懂的。這樣，這半個月來，我除了與老伴用語言（漢語）交談以外，與人的交流（包括兩個孩子）都是借助於某個眼神、動作與表情，更多的是與大自然進行無聲的對話。我幾乎已經習慣於這樣的近乎原始的交流方式，現在突然置於熟悉的語言世界中，反倒覺得不習慣了。這也算是一個獨特的生命體驗吧。

在融入了大自然之後，精神家園的內涵也就更為豐厚。在那一個早晨，獨自坐在屋前的平台上讀書，突然發現、更準確地説感受到了寂靜：「它無聲，卻並非停滯，在無聲中有生命的流動：樹葉在微風中伸展，花蕊在吸取陽光，草叢間飛蟲在蠕動，更有人的思想的跳躍和飛翔。這就構成了一種寂靜之美」[22]，而我的生命又進入了從容、沉潛的狀態：這或許就是「詩意地棲居在大地上」，這是非常之美的。

九、和青年志願者的相遇

而尤感欣慰的是，在尋找精神家園時，我與中國更年輕的一代人相遇了。由於某種機緣，我與北京大學生中的青年志願者群體，發生

了聯繫。據說，到 2004 年 5 月，全國各大學已經成立了 120 個這樣的社團，北京地區已達三十多個。年輕人自發地組織起來，利用假期下鄉開展支農調研、支教扶貧活動，同時又積極參與城市農民工的法律諮詢和他們的子弟的教育。2004 年暑期一部分北京學生社團組織了「西部陽光」活動，把支農支教與西部開發結合在一起。經過一段摸索，許多青年志願者逐漸將工作重點放在鄉村建設的實驗點上。可以說，一個「關注農村，塑造自我，建設新鄉村」的熱潮正在中國的大學校園悄悄興起。這對我又是一個驚喜的發現，並且毫不猶豫地給予支持。我不僅向「西部陽光行動」提供捐助，幫助他們在邊遠地區建立了五個鄉村圖書室，參與北師大「農民之子」社團組織的北京市首屆打工子弟學校作文競賽評選工作，還由此引發了新的思考，對青年志願者運動作了歷史與理論的闡述，以「我們需要農村，農村需要我們——中國知識分子『到農村去』運動的歷史回顧與現實思考」為題，在北大、北師大等校作公開演講，引起了大學生們的強烈反響。我關注的是一個世紀思想文化現象：在 20 世紀，從 20 年代到 70 年代，整整五代知識分子幾乎是前仆後繼地奔赴農村，走向民間；在 80 年代、90 年代中斷了將近二十年後，到了新世紀初，又有第六代年輕人重新走向廣大的農村。我要和年輕人討論的是這背後的歷史的動因與歷史經驗教訓。我這樣講道：

> **這裏有一個最簡單、最基本的事實：生活在中國這塊土地上的，絕大多數人是農民，正是中國的農村：土地上的房屋，河流與森林……構成了一個永恆的存在；因此，不認識中國的農民和農村，不了解他們真實的生存狀態，不懂得他們的思想感情，不知道他們的要求、願望，陌生於他們的文化，就很難說真正認識中國這**

> 塊土地。在我看來，在過去一個世紀，一代又一代的現代知識分子之所以這樣「前仆後繼」地走向農村，其內在的動因就是要尋找認識與改造中國的根基，要尋求自己的生命之根。在這個意義上説，在新世紀初，你們的青年志願者運動，也是一個尋根運動，是在補你們生命歷程中不可或缺的一課：重新認識你腳下的土地，重建你的精神家園。

我同時強調的是，「當下中國最迫切、最重大的兩大問題，無論是解決兩極分化，發展不平衡的問題，還是推動政治民主改革，其關鍵都在農村的改造與建設」，「我們今天尤其應該明確地提出：農民不富裕，就談不上國家的富裕；農民沒有充分享有民主、自由的權利，就談不上國家的民主、自由；農民沒有根本改變落後、愚昧狀態，就談不上國家的文明；農民沒有從種種束縛下解放出來，就談不上國家的解放。應該以這樣的觀念與追求，作為我們建立現代國家的基本理念與目標」，而如果不打好鄉村民主建設的基礎，中國的政治民主改革就會成為「沙上建塔」，如五四先驅者所説，「若想得到個立憲的政治，先要有個立憲的民間」，「這樣的農村，才是培養民主主義的沃土」。我得出結論是：「到了新世紀初，又重新產生了『有理想、有獻身精神的知識分子與渴望改變農村面貌的農民相結合』的歷史要求，新的青年志願者運動也就這樣應運而生」。——在這裏，依然貫穿着我的啟蒙思想：新農村建設運動在某種意義上，也是一個民間的思想啟蒙運動，一個自下而上的民主運動；而青年志願者參與其間，也將獲得自身思想的啟蒙與精神成長。這樣，我在這十年中所做的三件大事：組織北大百年校慶的民間紀念，推動中小學民間教育改革，參與青年志願者運動，實際上是有着內在聯繫的：都是在推動民間的思想啟蒙運動。這同樣

也是一個雙向運動：在這一過程中，我自身的生命也獲得了不斷深化和昇華。

在我看來，大學生中的青年志願者運動，對中國的學術界與教育界是一個有力的挑戰。於是，就有了這樣的反省：「中國這塊土地，中國農民，普通人民的生存狀態，正在發生書齋裏很難想像的深刻的變化，也面臨着空前複雜而尖銳的問題，而我自己，以及我們許多知識分子，對這些卻知之甚少，了解一些，也是失之籠統，更缺乏深切的體驗，我們事實上是愈來愈陌生於腳下這塊土地了。現在許多人都在談論中國的學術危機，思想危機，在我看來，這或許是一個更帶根本性的危機」。「在所有關於中國大學教育改革的設想與實踐中，鄉村建設問題都沒有進入我們的視野，我們從來沒有想過中國的大學應該擔負培養鄉村建設人才的重任。我們的大學教育—恐怕還不只是大學，而且還包括中、小學教育，我們的整個教育都嚴重地脫離了中國農村的實際，也就是脫離了中國最基本的國情，這難道不應該引起我們深刻的自省嗎？」

我同時注意到，這樣的志願者行動，這樣的鄉村改造與建設運動，並不只是限於中國，在某種程度上，這是一個世界範圍內的運動，也就是說，對它的觀察與思考也必須置於全球化的背景之下。我對大學生們說：「志願者行動是一個理想主義者的運動。這也是一個國際現象：西方國家、東方國家的知識分子，發達國家、發展中國家的知識分子，經過了一個世紀的風風雨雨，大家心中的『上帝』都死了，都面臨着一個理想重建、價值重建的任務。『今天還要不要堅持理想主義，如何堅持？理想主義者的出路在哪裏？』這都是全球性的思考問題，也是全球性的實踐課題」。「而鄉村改造與建設運動，則是發展中

國家，東方知識分子所關注的問題」，「除了自身的意義以外，還是一個尋求不同於西方社會的東方民族國家的現代化道路的自覺嘗試」。這也是我們所面臨的問題：「在中國的鄉村改造與建設中，如何整合中國傳統的鄉土資源，走出一條既吸取了西方現代化建設的成功經驗，又有別於他們的中國自己的鄉村改造與建設的道路來。這同時又是一個現代民族文化的重建過程。或許這也是我們正在進行的鄉村改造與建設的更深層次的目標與意義吧」。

我當然沒有忘記，向年輕人講述一個世紀的知識分子「到農村去」運動的教訓，這正是我在前述對堂吉訶德與哈姆雷特精神的反思中已經總結過的：「知識分子到農村去，熟悉遇到的就是與農民的關係問題。而最容易發生的又是兩種傾向：或者是以救世主的姿態，包打天下，把農民當作救濟、施恩的對象，這是一種英雄主義、貴族主義的態度；或者將農民理想化，將農村小生產的生產方式與生活方式美化，把自己置於被改造的地位，這是我們一再提及的民粹主義的傾向」，對歷史上發生過的這兩種傾向都應該保持必要的警惕。對理想主義也要有一個正確的態度，「提倡一種低調的，理性的理想主義，首先是堅持理想主義，同時又理性的估計與正視理想主義實現的有限性」，「這背後其實是包含了魯迅先生所提倡的韌性精神的，就是認準一個目標，就不計效果地、不問收穫地、持續地、一點一點地做下去。既清醒於個人作為的局限，又相信歷史合力的作用，也就是魯迅說的，地上本沒有路，走的人多了，也便成了路」[23]。

十、「那前面的聲音叫我走」

這是一條漫漫長途，我曾追隨以魯迅為代表的先驅者和我的老師們往前走，曾經和我的同代人相互攙扶着走，曾經和知青那一代人、八九那一代人一起走，現在又與世紀初的青年志願者走到了一塊，而始終與我相伴隨的，則是我的貴州、安順的朋友。而且還要這樣繼續走下去。

「你是怎麼稱呼的？」——「我不知道」。

「你是從哪裏來的呢？」——「我不知道」。

「你到哪裏去？」——「我不知道」。

「你已經這麼勞頓了，還不如回轉去。」——「那不行！我只得走。回到那裏去，就沒一處沒有名目，沒一處沒有地主，沒一處沒有驅逐與牢籠，沒一處沒有皮面的笑容，沒一處沒有眶外的眼淚。我憎惡他們，我不回轉去！」

「(你) 還不如休息一會的好罷。」——「但是，那前面的聲音叫我走」。

「他似乎曾經也叫過我，……我不理他，他也就不叫了，我也就記不清了「——(徘徊，沉思，忽然吃驚) 然而我不能！我只得走。我還是走好罷……」。

(過客向野地裏踉蹌地闖進去，夜色跟在他後面。)[24]

註釋

1 錢理群：〈蘆焚：知識者的漂泊之旅〉，《精神的煉獄 —— 中國現代文學從五四到抗戰的歷程》，246 頁，247 頁，248 頁，249 頁，250 頁，251 頁，廣西教育出版社，1996 年出版。

2 參看錢理群：〈創造新形式的先鋒〉，《精神的煉獄 —— 中國現代文學從五四到抗戰的歷程》，75–77 頁。

3 錢理群：〈鄉之子的漂泊與困守〉，《世紀末的沉思》，192 頁，194 頁，河北人民出版社，1997 年出版。

4 錢理群：〈共和國歷史的另一種書寫〉，收《生命的沉湖》，待出版。

5 錢理群：〈一束信〉，收《生命的沉湖》，待出版。

6 錢理群：〈世紀末的心靈相通〉，《六十劫語》，23 頁，福建教育出版社，1999 年出版。

7 參看魯迅：〈《吶喊》自序〉，《魯迅全集》1 卷，418 頁，人民文學出版社，1981 年出版。

8 錢理群：〈沉潛十年〉，《學魂重鑄》，202 頁，203 頁，204 頁，205 頁，文匯出版社，1999 年出版。

9 錢理群：〈無法言說〉，未刊稿。

10 錢理群：〈世紀總結與期待〉，《六十劫語》，50 頁。

11 錢理群：〈我的憂慮，困惑與掙扎〉，收《生命的沉湖》，待出版。

12 參看魯迅：〈半夏小集〉，《魯迅全集》6 卷，595 頁。

13 錢理群：〈面對二十一世紀：焦慮、困惑與掙扎〉，《追尋生存之根：我的退思錄》，4 頁，11 頁，10 頁，廣西師範大學出版社，2005 年出版。

14 籃子：〈歸來的學魂 —— 錢理群 2003 年貴州之旅〉，收《追尋生存之根：我的退思錄》，209 頁，210 頁。

15 錢理群：〈中國大學的問題與改革〉，《追尋生存之根：我的退思錄》，63 頁，70 頁，79 頁。

16 籃子：〈歸來的學魂〉，收《追尋生存之根：我的退思錄》，213 頁。後來籃子在給我的來信中又作了這樣的補充與提醒：「精神家園，既具有彼岸性，也有此岸性。作為彼岸性的東西，它包含有某種終極關懷的意蘊，而作為此岸性的東西，它無非是人在現實生活中的一種立足點，以及與之相應的那些信念、觀念、準則等等。因此，有根無根的問題，實則也就是一個心是否有所繫，命是否有所安的問題。它既離不開一定的地緣文化，又不能把它簡單地理解為一個狹隘的地緣性，具象化符號，勿寧說，它更多是一種地緣象徵和文化認同的心理指歸。總之，我想得也不是很清楚，只是覺得需要劃清某種界限，以免把它誤會為一種狹隘的地方性或地方性文化」。——這自然是一個重要的釐清。

17 〈戴著《一個人的安順》序言〉，收戴明賢：《一個人的安順》，1–2 頁，人民文學出版社，2004 年出版。

18 退休後的思考後來彙集成了一本思想隨筆，題目就是《追尋生存之根：我的退思錄》，由廣西師範大學出版社於 2005 年 1 月出版。

19 錢理群：〈面對二十一世紀：焦慮、困惑與掙扎——答《文藝爭鳴》記者問〉，《追尋生存之根：我的退思錄》，32 頁。

20 錢理群：〈我的憂慮，困惑與掙扎〉，收《生命的沉湖》，未出版。

21 錢理群：〈「因為我對這土地愛得深沉」〉，《追尋生存之根：我的退思錄》，201 頁。

22 錢理群：〈旅加日記〉，未刊稿。

23 錢理群：〈我們需要農村，農村需要我們——中國知識分子「到農村去」運動的歷史回顧與現實思考〉，未刊稿。

24 魯迅：〈過客〉，《魯迅全集》2 卷，189 頁，191 頁，192 頁，194 頁。

後記

我於 2002 年 8 月退休，到現在已經五年了。在這五年中，除了從更大範圍從事社會文化教育實踐活動 —— 關注和參與中學語文教育，西部農村教育，地方文化研究，青年志願者運動外，主要的興趣和精力還在學術研究：先後出版了《魯迅作品十五講》(2003 年，北京大學出版社出版)，《魯迅九講》(2007 年，福建教育出版社)，《錢理群講學錄》(2007 年，廣西師範大學出版社) —— 這三本書或是學術演講，或為學術普及著作，都還是「業餘研究」，我的真正學術主業，花大力氣寫的主要是兩本書。一本是剛由牛津大學出版社出版的《拒絕遺忘 —— 「1957 年學」研究筆記》，我在書的後記裏說：「這本書竟糾纏了我四年之久」。另一本就是剛收筆的這部《錢理群精神自傳》，它糾纏我的時間更長：書的第一部分《我的回顧與反思》是 2002 年 3 月至 6 月，在北大講「最後一門課」的講稿，因此有《北大演講錄之三》的副題 —— 《之一》是 1997 年下半年講的《話説周氏兄弟》；《之二》是 2001 年上半年講的《與魯迅相遇》；書的第二部分《我的精神自傳》，是 2005 年應一位雜誌主編之約而寫，最初只準備寫一篇文章就算交卷，不料愈寫愈長，愈寫愈認真，竟有了書的規模；2006 年、2007 年，又在朋友的催促下，將學生錄音、整理的《我的回顧與反思》的講稿正式成文，作了一些補充與發揮，還補寫了幾篇文章，最後成書，已經耗費了五年時光，更是傾注了退休前後的主要心血。

這本書，在我的學術著作中，確實佔據了相當獨特的地位：它既是我的自傳，學術自傳與精神自傳，又是一部學術史、思想史、知識分子精神史的著作。

它首先是我的自傳。本來，傳記寫作就是我的學術研究的重要組成部分：《周作人傳》自然是寫傳記的自覺嘗試，而《與魯迅相遇》、《大小舞台之間——曹禺戲劇新論》其實也都可以看作是魯迅、曹禺的精神史、生命史的書寫。最近有一位年輕的研究生還發表過這樣的看法：「對於錢理群一代人而言，最適用也最好操作的，就是傳記學批評方法和心靈史模式」[1]。這大概有點道理，我自己也說過，我的現代文學研究的「目標」就是「探討隱藏在大量文學現象背後的人的生存境遇、體驗和困惑，以顯示一個歷史時代人的生命湧動的軌跡」[2]。在這個意義上，我的學術研究具有廣義的傳記性，是一種「生命史」的研究與寫作。而不同於以往的著作，這回我寫的是自己的傳記，自己的生命史。而寫「自傳」也是新文學的一個傳統，胡適就是自傳寫作的鼓動者、倡導者，他還有過「四十歲寫兒童時代，五十歲寫留學時代到壯年時代，六十歲寫中年時代」的浪漫設想[3]。那麼，我在望七之年寫自傳，也是情理之中的。

不過，我要寫的自傳，卻並不符合胡適的要求。他在《四十自述》自序裏，曾表示「希望社會上做過一番事業的人」，「赤裸裸的記載他們的生活，給史家做材料，給文學開生路」，那麼，他期待的是寫「瑣碎生活」的實錄體的自傳[4]。而我所寫的主要不是自己的人生經歷，日常生活，而偏重於精神歷程，學術生涯，不是用實錄的方法，而偏於自我解剖，自我分析。我的自傳，其實就是對自己的思想、學術的一次

清理、反省和反思，在另一個意義上，也是對自己的學術著作的一個自我解讀。

為什麼要作自我解讀？這又和我的學術研究的兩個特點有關。

我的研究是有強烈的問題意識和思想創造的欲求的。也就是說，我總是直面「內在於現實，歷史和自我」的「問題」，到我的專業——現代文學史、思想史的研究中去作「歷史」的追溯，並努力從中提升出某些「思想」的命題，以達到「現實——歷史——思想」的互動、交融。而作為這些自覺追求的成果和體現的學術著作，它的外在表現形態主要是一種歷史的敘述，而問題意識是隱含其後的，其所提出的思想命題也大都點到即是，而且是分散的。這就需要通過「回顧」，既說明每一部著作背後的問題意識，及不同階段的著作之間的問題的關聯，又將其中的思想命題貫穿起來，形成思想的或一程度的系統性。「回顧」的另一面，還有「反思」，即是清醒地意識到，作為一個受到現實制約的學者，知識分子，在面對問題進行思考與研究，在有自己的時代的「發現」的同時，又會有所「遮蔽」，從而產生自身和時代的新問題。這就需要經過「反思」，弄清自己的在特定時空下的學術研究，「發現了什麼，可能又遮蔽了什麼？」並且「將這些發現與遮蔽，放到整個中國政治、經濟、社會、文化的歷史實踐這樣一個大背景下來看，又暴露了怎樣的問題，置於當下現實中，又有怎樣的意義？」這樣的反思本身就具有精神的價值，並且能夠成為新的思考與研究的新的起點。——這就是本書的第一部分《我的回顧與反思》所要作的工作。

我的研究還追求「自我生命和學術的一體性」：學術的探討，同時也是生命的掙扎；對研究對象的發現，也是對自我的發現；隨着學術

的不斷開拓，自我生命也獲得不斷深化，昇華，以至新生。因此，我說過，在我這裏，「所有的學術探討，對外部世界歷史與現實的追問，都最後歸結為自我內心的追問，對於自我存在的歷史性分析和本體性追問：我是誰？我何以存在與言說？」——本書第二部分《我的精神自傳》，所要揭示的，就是在一定的生命歷程中的學術著作的背後，我的自我存在的追尋，我的自我「精神命名」。

這樣，我就把自己赤裸裸地暴露給讀者了。這或許有助於你們讀「懂」我的著作，有助於我們一起來解剖這個叫做「錢理群」的人，他的思想與學術，同時，也反思我們自己，創造我們自己。然而我又擔心，這會形成新的遮蔽，因為任何學術著作的實際內涵都是小於或大於作者自己的主觀追求與預設的，在這個意義上，根據作者的自述去讀其書，是危險的，不僅有可能被誤導，也會妨礙作為具有自身主體性的讀者的獨立理解與發揮。而這樣的獨立理解與發揮，才是閱讀的意義所在。

我的「野心」很大：這本書又是一部關於 80 年代以來的中國思想史、學術史、知識分子精神史的研究著作。

我曾經和友人黃子平、陳平原一起提出「20 世紀中國文學史」的概念，其實我自己最為傾心的卻是「20 世紀中國知識分子精神史」。我的寫作策略，是「拎起中間，帶動兩頭」：因此，首先選擇了「1948 年」，考察在這個歷史轉折的關頭中國知識分子的選擇和心路歷程，寫了《1948：天地玄黃》。接着就着手考察 1949 年以後半個世紀的知識分子的精神之旅。我沒有按一般的思路，把目光投向上層知識分子，而關注被強迫遺忘的，作為民間思想者存在的青年知識分子，於是，就有了《拒絕遺忘：「1957 年學」研究筆記》的寫作。同時又無法擺脫研

究現實生活中的知識分子，80 年代以後的中國思想、文化、學術界的誘惑。但又深知其難：一是缺乏距離，難以把握；二是身處其中，難於應對非學術的干擾。這就想到以自己的研究為個案，兩個難題都好解決。記得我的導師王瑤先生説過，由於「我們現在仍然處在歷史進程之中，因此，要寫出一本高品質的學術思想史或文化史還很有很多困難，甚至像黃宗羲《明儒學案》、梁啟超《清代學術概論》這類縱觀全局的書籍，一時也還難以出現」，「如果只選擇一個適當的角度或審視點」，來考察時代思想、文化、學術的發展，「可能是既具體有徵而又能體現發展軌跡的，在現階段也比較容易着手」：這就是所謂「從一個人看一個世界」，「通過某一審視點來總攬全局」[5]。而我之所以「毛遂自薦」地選擇自己的研究作「審視點」，是因為我屬於文革後第一屆研究生，在這段歷史中正處於承前啟後的地位，而我研究的中國現代文學領域也正是這一時期的「顯學」，它和現實的政治、思想、文化、學術思潮，以及其牠人文科學、社會科學的研究都有比較密切的聯繫，這樣，我所面對的問題，對問題的思考，處理方式，以及產生的問題（遮蔽，失誤，等等），都具有一定的「典型性」。

而且這都是自己所親歷，並滲透了自身的生命體驗，就容易如一位學者所説，「回到原歷史脈絡和情境中去體會和理解，以重新獲得具體感」，而達到「複雜化」的理解[6]。——這樣，我就把自己的研究賦予了某種「典型現象」的意義。因此，我的研究的研究，就超愈了一般的自傳的寫作方式，而有更多的分析，審思，以及背後的「時代思想、文化、學術問題」的追問與反思。

和我的所有的學術著作一樣，本書的寫作，也有研究方法及學術敍述學上的自覺追求和設計。除了以上所説，以自己的學術作個案來

審視 80 年代以來的中國大陸思想、學術，是王瑤先生所倡導，我長期堅持的「典型現象」研究方法的新的嘗試以外，我還設想過，請一批比我年輕的朋友，也即另一個時代的學者，對我的這些「回顧與反思」，以及所涉及的 80 年代以來的中國思想、學術問題作評點，包括批評和質疑，以形成多個視點，形成一種包含了思想交鋒（不僅和我，也在評點者之間）的對話關係，這就將大大擴展本書的思考，並使本書的敘述也進一步複雜化。應該說，這是一個很有吸引力的設想。我和一些年輕的朋友最初都為之興奮不已。但操作起來卻很困難，主要是這些年輕朋友都太忙了，我也不好意思用自己的著作去太多地打攪他們。最後，只有北大的賀桂梅君對《我的回顧與反思》中的第一講〈我的人生之路和治學之路（上）〉作了詳盡評點，我的貴州老友籃子君對「我的精神自傳」作了部分點評，但我已經獲益不淺，現一一照錄於相關部分的註釋中，以形成局部對話，務請讀者留意。我也希望以後還有機會再作這樣的嘗試。

不知道有沒有讀者，在讀完本書以後，還有興趣提起筆來，評點一番？

2007 年 10 月 18 日

註釋

1 吳佳燕：《論錢理群的現代文學研究》，電子文件稿。

2 錢理群：〈現代人的生存困境及審美形態 —— 我這十年研究〉，《返觀與重構 —— 文學史研究與寫作》，155 頁，上海教育出版社，2000 年出版。

3 胡適：〈《四十自述》自由中國版自記〉，《胡適全集》18 卷，3 頁，安徽教育出版社，2003 年出版。

4 胡適：〈《四十自述》亞東版的自序〉，《胡適全集》18 卷，7 頁。

5 王瑤：〈希望看到這樣一本書〉，《王瑤全集》8 卷，50 頁，河北教育出版社，2000 年出版。

6 賀照田：〈制約中國學術思想界的幾個問題〉，《開放時代》，2002 年 1 期。

此頁空白
Blank Page

香港版後記

本書是「中國知識分子精神史」的第三部，於 2007 年尾完稿，2008 年初出版，當時題為《我的精神自傳》。此三部曲的第一部《1948：天地玄黃》寫於 1998 年，第二部《1949–1976：歲月滄桑》2015 年才完稿，2016 年在大陸東方出版中心出了一個刪節版，第三部曲《我的精神自傳》大陸出版時也是刪節版，現在，承蒙香港城市大學出版社的厚愛，將「三部曲」一次性推出，而且是完整稿，為和全書體例統一，改題為《1977–2005：絕地守望》。這樣，從 1998–2008–2017 年，經過近 20 年的努力和曲折，我的「中國知識分子精神史」終於以全貌呈現在讀者面前。這是不能不讓人感慨萬千的。這本身也自有一種「史」的意義。

在《1948：天地玄黃》二版「後記」裏，我還提到，另有一部「民間思想史」三部曲。現在，可以向關心我的寫作的讀者彙報的，是繼 2007 年由香港牛津大學出版社出版的第一部《拒絕遺忘：「1957 年學」研究筆記》，2017 年仍將由牛津大學出版社出版第二部《爝火不息：文革民間思想研究筆記》，第三部《未竟之路 —— 80 年代民間思想研究筆記》還正在寫，或許明後年就可以完稿並出版吧：這又是一個十年。

是的，那「前面的聲音」永遠在催促着我，不管還會遭遇什麼，我仍要這樣寫下去，走下去。而且總會有人從旁攙扶、支持我。因此在此書即將付印之際，我要特別對香港城市大學出版社的總編、責

編表示由衷的感謝。我深知，在當下中國與香港日趨嚴峻的出版條件下，能夠出版這樣三大本書，實屬不易。

我又想起了大約是 2000 年說過的一句話——

「我存在着。我努力着。我們又彼此攙扶着。——這就夠了」。

2017 年 6 月 7 日

此頁空白
Blank Page

錢理群

當代著名學者，被譽為80年代以來中國內地最具影響力的人文學者之一。1939年生，21歲時被分派至邊遠地區貴州中等專業學校教書。文革後考入北大中文系文學專業讀研究生，畢業後留校任教二十多年，於北大任教時因其獨立自由的思想與言論，一度被禁止作全校公開演講。他以研究魯迅、周作人等五四時期的現代文學而著稱，其對20世紀中國知識分子歷史與精神的審察，深得海內外的重視。2002年北大退休後關注語文教育，同時從事現代民間思想史研究，被認為是當代中國批判知識分子的標誌性人物。

CITY UNIVERSITY OF HONG KONG PRESS
香港城市大學出版社

ISBN 978-962-937-325-2

9 789629 373252