

知识分子心灵史：大时代中的知识人

作者：许纪霖

内容简介

目录

- 曾国藩：中国式的入世禁欲(1)
- 曾国藩：中国式的入世禁欲(2)
- 曾国藩：中国式的入世禁欲(3)
- 曾国藩：中国式的入世禁欲(4)
- 黄远生：忏悔中的精神升华(1)
- 黄远生：忏悔中的精神升华(2)
- 黄远生：忏悔中的精神升华(3)
- 黄远生：忏悔中的精神升华(4)
- 黄远生：忏悔中的精神升华(5)
- 黄远生：忏悔中的精神升华(6)
- 胡适：新观念背后的旧魂灵(1)
- 胡适：新观念背后的旧魂灵(2)
- 胡适：新观念背后的旧魂灵(3)
- 胡适：新观念背后的旧魂灵(4)
- 胡适：新观念背后的旧魂灵(5)
- 胡适：新观念背后的旧魂灵(6)
- 梁漱溟：狂出真性情(1)
- 梁漱溟：狂出真性情(2)
- 梁漱溟：狂出真性情(3)
- 梁漱溟：狂出真性情(4)
- 梁漱溟：狂出真性情(5)
- 林同济：紧张而丰富的心灵(1)
- 林同济：紧张而丰富的心灵(2)
- 林同济：紧张而丰富的心灵(3)
- 林同济：紧张而丰富的心灵(4)
- 林同济：紧张而丰富的心灵(5)
- 林同济：紧张而丰富的心灵(6)
- 林同济：紧张而丰富的心灵(7)
- 林同济：紧张而丰富的心灵(8)
- 周作人：现代隐士的一幕悲剧(1)
- 周作人：现代隐士的一幕悲剧(2)
- 周作人：现代隐士的一幕悲剧(3)
- 周作人：现代隐士的一幕悲剧(4)
- 周作人：现代隐士的一幕悲剧(5)
- 翁文灏：一个科学家的错位(1)
- 翁文灏：一个科学家的错位(2)
- 翁文灏：一个科学家的错位(3)
- 蒋廷黻：瓷器店中的猛牛(1)
- 蒋廷黻：瓷器店中的猛牛(2)
- 丁文江：出山不比在山清(1)
- 丁文江：出山不比在山清(2)
- 丁文江：出山不比在山清(3)
- 丁文江：出山不比在山清(4)
- 陈布雷：“道”与“势”之间的人生挣
- 陈布雷：“道”与“势”之间的人生挣
- 陈布雷：“道”与“势”之间的人生挣
- 陈布雷：“道”与“势”之间的人生挣
- 傅斯年：一代豪杰傅大炮(1)
- 傅斯年：一代豪杰傅大炮(2)
- 叶公超：误入宦途侯门深(1)
- 叶公超：误入宦途侯门深(2)
- 叶公超：误入宦途侯门深(3)
- 金岳霖：走出阁楼之后
- 朱自清：从象牙塔到十字街头(1)
- 朱自清：从象牙塔到十字街头(2)
- 闻一多：激情的归途(1)

闻一多：激情的归宿(2)
闻一多：激情的归宿(3)
吴晗：可怜一觉开封梦(1)
吴晗：可怜一觉开封梦(2)
吴晗：可怜一觉开封梦(3)
吴晗：可怜一觉开封梦(4)
张中晓：思想史上的又一位先知(1)
张中晓：思想史上的又一位先知(2)
张中晓：思想史上的又一位先知(3)
顾城：在诗意与残忍之间(1)
顾城：在诗意与残忍之间(2)
顾城：在诗意与残忍之间(3)
顾城：在诗意与残忍之间(4)
史铁生：另一种理想主义(1)
史铁生：另一种理想主义(2)
王小波：他思故他在(1)
王小波：他思故他在(2)
王小波：他思故他在(3)
王小波：他思故他在(4)
后记(1)
后记(2)

内容简介

在知识分子研究中，我特别喜欢个案研究。个案研究是整体研究的基础，整体研究假如缺乏个案研究的基础，通常会流于“知性化”、教条化，无法处理各种很复杂的问题，而个案里面通常各种复杂的思潮、观念、心态交织在一起，更有一种逼真感，更能达到某种分析的深度，历史的还原性更好。今天，我回过头去读二十多年来积累的近百篇文章，暗自感到还有点保留价值的，似乎多是这些有关知识分子心态史的研究——在这一领域，多少形成了我个人的独特的研究风格。通过这些个案的研究，部分解决了我一直在思考的问题。不过，这些个案研究只是我整个知识分子研究的阶段性成果。我个人的愿望，是希望在我有生之年，写一部现代中国知识分子的历史，他们的心灵史或者精神史，但是我现在不忙于马上把它写出来，想通过更多的个案的积累和重要问题的思考，最后再来写这部历史，它才是真正属于我自己的，不是人云亦云的。这是我的一个心愿。希望在我退休之年，或者退休以后，最后能够完成这样一部史诗，通过一幅简洁、独特的画面，把现代中国知识分子的整个心灵和精神勾勒出来，像别尔嘉耶夫《俄罗斯思想》那样的经典。

目录

曾国藩：中国式的入世禁欲

黄远生：忏悔中的灵魂升华

胡适：新观念背后的旧魂灵

社会改造中的理性贫困

中国自由主义的乌托邦

梁漱溟：狂出真性情

最后一个儒家

文化民族主义者的心路历程

林同济：紧张而丰富的心灵

周作人：现代隐士的一幕悲剧

翁文灏：一个科学家的错位

蒋廷黻：瓷器店里的猛牛

丁文江：出山不比在山清

陈布雷：道与势之间的挣扎

傅斯年：一代豪杰傅大炮

叶公超：误入宦途候门深

金岳霖：走出阁楼之后

朱自清：从象牙塔到十字街头

闻一多：激情的归途

吴晗：可怜一觉开封梦

张中晓：思想史上的又一位先知

顾城：在诗意与残忍之间

史铁生：另一种理想主义

王小波：他思故他在

曾国藩：中国式的入世禁欲(1)

他之所以赢得同时代和后人的崇敬，说到底是因为他“德、功、言”全面发展，而且成就皆不俗，实乃儒林中一大景观。更难得的是，他身居一朝重臣之显位，依然不恃不求，以德自重，倘若纯粹以德性论，即使在曾国藩的同代人中亦不乏盖过他之佼佼者。

在整个 19 世纪下半叶、20 世纪上半叶，曾国藩可一直是经久不衰的人格偶像。梁启超、蔡锷、青年毛泽东、蒋老先生都曾经崇拜之至。不仅带兵的、为官的、有政治抱负的服膺他，连一般读书人也对他敬佩不已，视之为儒家内圣外王理想人格的完美体现。

内圣外王的各方面成就实在要求太高，虽然其为各代儒家所心仪，但每一代儒者都不免抱残守阙，“三不朽”之伟业，令一般儒林士子无法三全，终身抱憾矣。偏偏到了中华帝国的末世，在儒家文化大江东去的前夕，却回光返照似地出了一个曾国藩。从他完成的业绩来看，确乎是前无古人，后无追者：作为晚清名臣，统帅湘军、平定叛乱，中兴王朝；又在“三千年未有之大变局”中，识大势，顺潮流，办洋务，开中国现代化之滥觞，此为事功之业。作为最后一个理学家，一宗宋儒，又不废汉学，以经世致用之精神，不拘一家一说之定规，博采群学，淹贯众流，义理、训诂、词章、经济均不偏废，各有所得；尤其是得桐城姚鼐之遗风，在“古文”写作上达到了开宗立派的成就，此为学问之业。作为一代人师，身居一品高位，仍然勤廉为本，慎独、主敬、求仁、习劳，以一己之道德形象凝聚千军万马、百官同僚，成为儒家伦理的人格楷模，此为德性之业。事业、学业和德业，能在一个方面有所成就，就足以留芳百世，何况三业并举，自然令后人仰慕不已了。

我觉得，曾国藩在许多方面颇类似亭林先生。曾本人对明末清初的那批名耆也是推崇备至。他说：“国藩尝采辑国朝诸儒，言行本末，若孙夏峰、顾亭林、黄梨洲、王而农、梅勿庵之徒，皆硕德贞隐，年登耄耋，而皆秉刚直之性。寸衷之所执，万夫非之而不可动，三光晦五岳震而不可夺。故常全其至健之质，跻之大寿而神

不衰，不似世俗孱懦竖子依违濡忍，偷为一切，不可久长者也。”亭林先生在明末清初是斥理气性命之玄谈、开经世致用风气之人，他留心经世之学，广抄经史子书。他在江河破碎、土风败坏之世，又高风亮节，以浩然正气撑起一片天地。正所谓“博学于文、行己有耻”也。顾亭林的学业、德业成就之高，是曾国藩难以望其项背的，倘若生逢其时，完全有可能取得彪炳万世的非凡事功。因为他并非冬烘先生，从潜质上说完全是不可多得的治世之才。可惜历史不曾给他这样的机遇。

曾国藩：中国式的入世禁欲大时代中的知识人相形之下，曾国藩是幸运的。他处于王朝末年的乱世之中，太平军的造反、满清贵族的无能，为他提供了在朝廷体制之外充分施展才能的历史空间。乱世出英雄，曾国藩遂得以一举成名。一代晚清重臣为拯救时世所召，重新拾起前朝耆儒的经世致用传统，义理实学并重，以知进德，以德致用，终于成就立功立德立言之伟业。

不过，如此招人眼红的“三不朽”之业，实在说来也多少是后人的溢美之词。旁的不说，即使以儒家内圣外王的自家标准，在理想人格一层当然还算说得过去，但儒者的终极关怀并非止于个人的成圣成王，而是尧舜之世的再现。内圣外王在社会政治层面的意思是说理想的社会乃是合乎伦理原则的人际秩序，这一理想的实现有赖政治精英个人的道德素质，因此由圣人执政是解决社会政治问题的有效途径。亭林先生在世之时，一直期望着“正人心，厚风俗”的名教之治，他自己的一举一动无不具有为天下立身的用世之意。曾国藩亦作如此观：“风俗之厚薄奚自乎？自乎一二人之心之所向而已。此一二人者之心向义，则众人与之赴义；一二人者向利，则众人与之赴利。众人所趋，势之所归，虽有大力，莫之敢逆。……今之君子之在势者，自尸于高明之地，不克以己之所向转移习俗而陶铸一世之人才，而翻谢曰无才，谓之不诬，可乎？然转移习俗而陶铸一世之人，非特处高明之地者然也，凡一命以上，皆与有责焉。”

曾国藩：中国式的入世禁欲(2)

曾国藩之所以一生慎独，严于律己，不也是希望以此“转移习俗，陶铸人才”么？在他的周围、幕中曾聚集了一批晚清王朝最出色的人物：胡林翼、左宗棠、郭嵩焘、李鸿章、沈葆楨、薛福成、容闳等等。曾国藩能够吸引一时之英豪，除了他标举的事业有号召力和识才擅用之外，还与他的人格魅力有关。曾国藩是一个补天型的治世英雄，而非拆天型的乱世豪杰，并非像他的对手洪秀全那样是半神半人般的先知，其魅力从来不诉诸于“奇里斯玛”（Charisma）的宗教迷狂。曾国藩的人格魅力是儒家圣贤型的，以个人踽踽道德表率 and 清明的理性涵养成为众人的行为楷模。这样的人格缺乏思想的魅力和改朝换代、称帝为王的气魄，却被志为“帝王师”的士大夫所景仰。因此晚清帝国士大夫阶层中有心补天的才俊纷纷云集曾的麾下，希望再现远古道德清明的尧舜之世。

然而，曾国藩的精忠报国尽管取得了所谓的“同治中兴”，但仅是昙花一现而已，内忧外患始终伴随着他。更令人沮丧的是，“中兴”之后反而世风日下，不说紫禁城里的颀颀迂腐，即使亲手培植的湘军，攻下南京之后也是腐败丛生，千夫指骂。一生心仪礼教之治的曾国藩临终前肯定是万般无奈，心情惆怅，纵然功成名就，但比较起儒家的终极关怀来说，那些东西只不过区区小事，连长治久安也谈不上！从这一点上说，生于末世的曾国藩又是不幸的，个人的成就并未带来世道的清明，这样的“不朽”又有多大的意义呢？

再进一步究之，说是立功立德立言，真正在历史中排得上号的恐怕还是立德。所谓立功立言，仅是差强人意而已。以事功来说，平定洪杨之乱属见仁见智之事，假如不是满清政府，而是汉人当政——即使这个汉人信的不是孔夫子，而是上帝——中国是否会走明治维新式的道路，也尚未可知。在推进政制变革方面，曾国藩也远不及秦朝的李斯、唐朝的魏徵、宋朝的王安石和明朝的张居正。当然，曾国藩开洋务运动之先河功不可没，但论功行赏，洋务的最大功臣不是曾，而是他的弟子李鸿章。再说立言，曾国藩除了在“古文”上别树一帜，于义理、训诂并无原创性的建树。中国历史上向有经师、人师之分，曾国藩应该属于人师之列。他之所以赢得同时代和后人的崇敬，说到底是因为他“德、功、言”全面发展，而且成就皆不俗，实乃儒林中一大景观。更难得的是，他身居一朝重臣之显位，依然不恃不求，以德自重，倘若纯粹以德性论，即使在曾国藩的同代人中亦不乏盖过他之佼佼者。作为一介寒士、在野乡绅或清流党人，要显示君子之德并不算难，因为人性尚未经受功名利禄的逼人诱惑。我们已经见得太多的权力对道德的腐蚀和对名士的戕害，而曾国藩虽然权倾朝野，名盖天下，却仍能恪守儒道，真不失为一个德性中人。

以我个人的感觉，曾国藩德性的先天条件并不算好。天性淳朴的人往往比较单纯，总是天真地相信人性的普遍之善，相信世道应该如希望的那样纯洁美好。而曾国藩过于精明敏感，他太懂人情世故，太擅长洞察人性的阴暗和陷溺，以至于自己的心思无法不周密。一般来说，这样的人最好的也就是应对有度，无从进入圣人的境界。偏偏曾国藩以圣人之道自任，所以活得格外心累。要成为有德之人，他比之一般天性淳朴之人要付出十倍乃至几十倍的修炼功夫，他不仅要与外界种种无法避免的功名利禄周旋，而且还要与内心过于洞察世态炎凉、人情世故的魔鬼作斗争，明知善心不一定有善报，也坚持“不问收获，但问耕耘”，追求“仰不愧而俯不怍”的良

知和自得自乐的境界。

曾国藩毕竟不是性情中人，纵然有真性情，处于那样错综复杂的位置，也不敢拿出来随意表露。为了事情的圆妥，他不得不虚与委蛇，以术取胜。曾国藩不是一个书生气十足的误入官场的儒生，他懂权术，而且日见老到。刚出山时曾国藩还一味迷信“乱世用重典”，得了个“曾剃头”的恶名，以后经过若干挫折，又受黄老之学的启发，他的权术磨炼到炉火纯青的地步。自称“含刚强于柔弱之中，寓申韩于黄老之中：斯为人为官之佳境”。在曾国藩看来，作为一个成熟的政治家，德和术两者是不可偏废的，为了在其中保持张力，游刃有余，他费尽了脑筋。比如，他总结与人周旋既要有真意又要文饰：“若无真意，则不足以感人；然徒有真意，而无文饰以将之，则真意亦无所托之以出。”不过，如此行事，常常会给外人落下一个城府极深的印象。他的内心除非极亲近之人，一般人无法揣摩悟透。尽管他以“诚”自命，但周旋得太艺术，反而造成了“虚伪”的嫌疑。老友左宗棠就一度作如此误解。这令曾国藩耿耿于怀多时，说别的也罢了，偏偏“虚伪”二字足使他这位以德自律的儒者抱冤终身！当后来左宗棠终于冰释前嫌，重归于好时，曾国藩的兴奋是可以想象的，没有什么比朋友的谅解更重要的了。相比之下，其珍贵甚至超越了浩荡的皇恩！

曾国藩：中国式的入世禁欲(3)

他的确比一般人更需要别人的谅解。“君子之道，莫大乎以忠诚为天下倡”，说是说，一旦置身于官场，往往身不由己，不是以“德”只能用“术”来处理棘手问题，以调和义与利的尖锐冲突。这里就涉及一个儒家义理的缺陷问题。儒家的政治学是一种道德理想主义，那种以“义”为唯一诉求的王道哲学所体现的只是信念伦理，而缺乏实际政治操作所必不可少的责任伦理，用牟宗三先生的话说，是只有“政道”，而无“治道”。更确切地说，儒家在中国文化中仅提供了一种高高上悬的、道德化的政治哲学，而可以付诸实践的政治学（包括制度设置、法律规范、权力的操作技术等）却是由法家、兵家和道家提供的。这就意味着，如果不在其位，仅仅是书生议政，儒家的那套“为帝王师”之高论自然足矣；一旦身居要职，就有一个如何将“为帝王师”之哲学转化为“帝王之学”，既然孔老夫子、孟老夫子不屑言之，就只好到申韩、黄老那里去讨智慧了。但后者是价值中立的技术之学，只讲利害，不论道德的，当一个人权术把玩到登峰造极的臻境，难免要与德性磕磕碰碰，发生冲撞。自然，人们不能以纯粹的伦理标准衡量政治家的行为选择，但行为违背道义毕竟有损于政治家的清望，在曾国藩的从政史中，不是没有留下这样的道德污点，比如杀韦俊、包庇九弟曾国荃等皆是出自湘军一己之私利，于公德、私德都有大愧。即使像曾国藩这样看重道德的政治家在官场也不能免俗，常常要做违心之事，以至于“外惭清议，内疚神明”，又遑论一般功利之徒！从绝对的意义上说，官场无疑是良知的失乐园。

精明的曾国藩在政治利害关系上当然从来不曾迂腐到“以义害利”，但其难能可贵之处却是只要不涉及“公”的利益（比如王朝和湘军的利害关系），而只是一己私利，便毫不含糊地“舍利取义”。能够握有近乎“绝对的权力”而拒斥哪怕是相对的“腐败”，在中国历史上委实罕见，尤其是到了帝国的末世，更属不易。曾氏晚年，功盖天下，权倾朝野，不少人处于这样的地位早已是利令智昏，刚愎自用，但曾国藩却异常冷静，常作退隐之想。在家书中一而再、再而三地流露出不能久做官，还是告老还乡，以耕读为本。对于子孙，也全无培植太子党之意。他对儿子说：“凡人多望子孙为大官，余不愿为大官，但愿为读书明理之君子。”曾国藩尽管做了几十年的大官，但内心深处仍然没有改变儒者的本色，仍以儒家的读书明理为自己的生命关怀。他擅权而不贪权，在位而不恋位，除了得益于先儒的教诲之外，还与老庄思想有关。在黄老之学里面，曾国藩吸取的不仅是用权的艺术，还有人生的真谛，因而在德性上大有长进，这正是他比起一般功利之徒来的不同凡响之处。许多士大夫接受老庄往往是人生失意的时刻，而曾国藩在仕途炙手可热时能够体悟人生，并化为内在德性，颇为难得。

当曾国藩步入晚年，他似乎参透了生命的意义。在他看来，仕途不过是过眼烟云，最要紧的还是做一个圣贤。富贵功名，皆由命定，惟作圣贤，全靠自己。因此晚年的曾国藩几乎以入圣为贤为生命的终极追求。以他个人的经验，明白对于像自己这样功成名就之人，德性的最大敌人莫过于“伎”（嫉贤害能）和“求”（贪利贪名）。他说：“伎不常见，每发露于命业相侔、势位相埒之人；求不常见，每发露于货财相接、仕进相仿之际。……伎不去，满怀皆是荆棘；求不去，满腔日即卑污。余于此二者常加治，恨尚未能扫除净尽。为了自警，曾国藩特作诗二首，告诫自己“善莫大于恕、德莫凶于妒”、“知足天地宽、贪得宇宙隘”。他在为人待物上的确值得称道，左宗棠对他的成见一度如此之深，又几次不顾情面让曾难堪，按照常理，朋友一旦疏远往往易成心理上的仇敌，但曾国藩仍然能够以恕道待之，甚至称赞左为“当今天下第一人”。如此虚怀若谷的气度在大政治家里恐怕真是太稀罕了。

曾国藩：中国式的入世禁欲(4)

马克斯·韦伯说过，一个真正的政治家必须拥有三方面的禀赋：一是对自己认定的价值目标的生命关切和献身热忱，二是基于上述关切而产生的现实使命感并具有实现这一使命所必需的责任伦理，三是对现实超越感情的冷静判断和深刻理智的洞察能力。韦伯理想中的政治家是既在世俗又不为世俗，拥有权力又不迷恋权力，在工具理性的行动过程中实现价值理性的神圣目标。显然，这是西方清教徒的形象。曾国藩自然不是清教徒，但在他的身上多少也体现出了中国式的“入世禁欲”精神。与一般清谈义利之辨的儒家官员不同，他具有十分出色的经世致用才能和行政领导能力；与许多追名逐利的官僚政客比起来，又始终不失终极性的价值追求和清廉正直的个人私德。晚清毕竟是一个从传统跨入现代、封闭走向开放的“三千年未有”之大时代，在这样的时代里，最有可能出现既有传统献身精神和道德关怀又具现实应变能力和责任意识的非凡人物。曾国藩就是这样承命而来，应运而生，在“入世禁欲”精神的导引下，成为“三不朽”的传统典范。可惜的是这样的精神不能维持良久，当社会日趋世俗、时务日趋复杂的情形下，个人的道德和仅剩的一点书卷气大概都显得过于迂腐了，于是后人变得更加机谋权变、精明练达，而在道德上却无所顾忌了。曾国藩门下的第一高徒李鸿章在才干上比起他的恩师有过之而无不及，但私德上却差之千里。从“入世禁欲”到“入世纵欲”，难道这是历史不可违抗的法则么？

相隔一个半世纪以后，当又一个大时代来临之际，曾国藩的再度走红是可以理解的。不过，以我书生之愚见，当人们津津有味地读着《曾国藩》，吸取的多是些技术性的“领导艺术”一类，而独独忽略了他难得的德性，忽略了他经世才略背后体现出的精神关怀。倘若真是这样，曾公地下有知，是否也会发出这样的感慨：我播下的是龙种，收获的却是跳蚤？

黄远生：忏悔中的精神升华(1)

“似乎一身，分为二截：其一为傀儡，即吾本身，另自有人撮弄，作诸动作；其一乃他人之眼光，偶然瞥见此种种撮弄，时为作呕。”

在西方思想文化史上，以“忏悔录”名书者，代不乏人，其中以圣奥古斯丁和卢梭的两本最为知名。然而也许是笔者孤陋寡闻，类似的“忏悔录”在中国思想文化史上却鲜有所见。不过，近来偶然浏览七十年前的《东方杂志》，竟然意外地检得一篇《忏悔录》，作者是黄远生，再回头索查商务印书馆1984年重新影印出版的《远生遗著》，方知己全文收录。这便不由得撩起了我对《远生遗著》特别是收入其中的《忏悔录》，以及透过黄远生所映现出的近代知识分子的人格心态的盎然兴味。

“似乎一身，分为二截”的分裂人格

黄远生，江西九江人，1883年出生于“文采秀发”的书香门第，原名为基，字远庸，远生是他的笔名。他年方二十一岁便高中光绪甲辰进士，成为清末最后一批进士中最年轻的一个。然而他却绝意仕进，以新进士的资格东渡日本留学，辛亥革命后投身新闻界，不过短短几年时间便蜚声于世，被人目为“报界之奇才”。不过在旧中国，幸运的出名往往又是不幸运的渊藪。1915年秋，袁世凯称帝的闹剧启幕，有意借重黄远生的名声为其复辟大张其势，遂命黄作一篇赞助帝制的文章。远生大窘，拖了七八天想延宕不作，却又经不起袁府威逼催讨，终于写了一篇“似是而非”、自己以为“并非怎样赞成”帝制的文章加以搪塞。友人劝他如此应付实在不妥当，总以不作为妙。他面露难色地回答：“我们的情形，难道旁人不知道？横竖总有人体谅的。”他将那篇文章改了又改，比原作分量更轻。袁世凯看了当然不满意，命其重作。于是黄远生“再无可转身了”，在那“人格上争死活的最后一关”，他决然逃离北京，跑到上海隐居起来，声明“此后当一意做人，以求忏悔居京数年堕落之罪”（《致甲寅杂志记者》）。《忏悔录》就是在这种背景下写就的，因而整篇文章给人以沉重的压抑之感。

黄远生：忏悔中的精神升华大时代中的知识人也许是对刚刚经历的一幕感触过深，黄远生一开首即诉说自我的不幸分裂：“似乎一身，分为二截：其一为傀儡，即吾本身，另自有人撮弄，作诸动作；其一乃他人之眼光，偶然瞥见此种种撮弄，时为作呕。”（《忏悔录》，以下凡引此文不再注明）“为傀儡”的自我是异化了的“非我”，而犹如“他人之眼光”在一边冷眼旁观的自我才是“本我”，不由为“非我”在强权者的“种种撮弄”下被迫“作诸动作”而“时为作呕”。然而倘若从真正的“他人之眼光”看来，可作观照的，并以此作价值评判的形象只能是那个外在的“非我”，而他的真实灵魂、那个内在的“本我”却是无从体察的。这正是黄远生的悲哀所在。他不得不承认自己灵魂虽存，却早已成为躯壳之囚犯：“吾身如一狱卒，将此灵魂，囚置于暗室之中，不复能动，真宰之用全失。”

这是一重东方式的灵与肉冲突：灵者，独立人格之灵魂也；肉者，个体生存之肉体也。人格与生存，在东方专制主义的严苛环境下，往往是熊掌与鱼不可兼得：你欲维护社会之正义、人格之尊严，就得时刻准备着付

出生命的代价；而你欲苟全自己的肉体，就最好乖乖地交出那颗惹是生非的灵魂。近代中国知识分子多少年来所面临的的就是如此严峻到近乎残酷的现实抉择。像鲁迅那样彻底超脱了生的执着的“特立独行”之士毕竟罕见，自甘堕落的行尸走肉之辈亦属少数，更多的知识分子则企求在灵魂与肉体、正义与生存之间保持一种适度的张力，寻得某种微妙的平衡。用一位近代人士的话说起来，叫做“外圆内方”。远生起初也未尝没有类似的想法。然而入世愈深，距离政治旋涡愈近，他就悲哀地发现，灵与肉的冲突并非是那么容易调和的。圆得过多，妥协过多，日积月累，就会渐渐地在内心中失去方正。在不自觉中“魂为躯役”。他不无失望地将人的一生活比作“盖如由平地而渐入隧道，蜿蜒曲折，渐由光明而入于黑暗，其先光明，渐渐熹微，渐渐微黑，渐渐真黑，最后堕落，达于极地”。

黄远生：忏悔中的精神升华(2)

如果说在“堕落”中灵魂就此死去，倒也一了百了，断了病根，然而偏偏是“魂实未死”，“魂为躯役”，这就强烈地感触到双重自我的分裂痛楚。对此苦境，黄远生有一段逼真的描述：

方其(指灵魂——引者注)桎梏之初，犹若槛兽羁禽，腾跳奔兀，必欲冲出藩篱，复其故所，归其自由。耗矣哀哉，牢笼之力大，抵抗之力小，百端冲突，皆属无效。桎梏既久，遂亦安之。此所谓安，非真能安。盲不忘视，跛不忘履，则时时从狱隙之中，稍翼须臾，窥见天光。惨哉天平，不窥则已，一窥则动见吾身种种所为，皆不可耐，恨不能宰割之，棒逐之。综之，恨不能即死。质言之，即不堪其良心苛责而已。

从这段若非身历其境、决不可能写得这般触目惊心的文字中，我们可以窥见在自我分裂的知识分子内心深处，煎熬着两重焦虑。一重是压抑焦虑。“本我”为“非我”所囚禁，欲出不得，欲抗不能，犹如远生在另一处所感叹的：“夫人生之最惨，莫惨于良心之所不欲言者，而以他故不能不言，良心之所急于倾吐者，而乃不得尽言，而身死或族灭乃次之。”(《少年中国之自白》)中国的士大夫是重生、爱国的，然而良心的被压抑竟被视作比“身死或族灭”更为残酷，足见那是何等深沉的哀痛！另一重是道德焦虑。“非我”对“本我”的冲动抗拒得愈厉害，后者对前者的良心审判也就愈严峻，作用力与反作用力相等的物理学原理在这里也是显而易见的。“非我”那种“皆不可耐”的丑陋形象，在“本我”看来，“恨不能宰割之，棒逐之”。不过既然它自身的自由亦不可复得，又何来“棒逐”“非我”的力量？徒有在道义上宣判后者的死刑而已。这反过来却在已有的焦虑之上又叠加了一层新的焦虑，使人格主体辗转在“恨不能即死”的极度苦痛之中。黄远生的友人林志钧说过，远生却“没有卢梭的胆力，又没有托尔斯泰的宗教信仰，所以他格外苦”(《远生遗墨》林序)。

一般人的神经很难能够长久忍受得了这种精神折磨，于是苦难者会不由自主地去寻求彻底的解脱。黄远生说，他们的人格演变趋向大致可分以下三途，其一，“魂以瘐死，一死不可复活，自此以后，永永堕落”，成为“人头而畜鸣者”。对死亡威胁的过分恐惧，“非我”对“本我”的过分压抑，使得“本我”不仅被幽禁在潜意识层，而且还进一步被驱赶到无意识层，这样一来，灵魂被肉体彻底扼杀，良心全然为利害所泯灭，在混沌的麻木之中，堕落为不可救药的人格失落症患者。像在蒋介石身边长期当幕僚的张群即是“人头而畜鸣”的典型一例。他曾公开声称：“我只是个厨子，主人喜欢吃什么菜，我做什么菜。”而且还颇有自知之明：“张群何人？蒋介石走狗也。”其二，灵魂“破狱而出，出魔入道，出生入死”，成为“有道之君子”。像闻一多就是在良心的反省中拍案而起，让灵魂冲决肉体之网罗，直面血淋淋的人生，嘶哑着嗓子高声怒斥黑暗，呐喊正义。纵然他在特务冒烟的枪口前倒下了，但却在生命的寂灭中实现了人格的涅槃，升华为像鲁迅那样铮铮傲骨的“特立独行”之士。其三，“灵魂日与躯壳奋战，永无和议之望”，“憔悴忧伤，悲歌慷慨”，直至“灵魂与躯壳之战死”。这是大部分自我分裂的知识分子的命运归宿。他们上不能超升为无所畏惧的“特立独行”之战士，下不甘堕落为依附权势的“人头畜鸣”之流，唯有在自我冲突的旋涡中挣扎着、奋争着、哀怨着……尽管中华民族是世界上最富于智慧的民族之一，然而其知识精英的很大一部分聪明才智，却不能用于征服自然和改造社会，而不得不疲精耗力于自我间的交战、自我间的苦苦厮杀！黄远生本人的一生恰恰就是这种“灵魂日与躯壳奋战”的不幸缩影。

也许，人世间最可哀的不是人食人，而是这种人的自食。

“既不能为真小人，亦不能为真君子”

倘若黄远生的忏悔仅止于哀怨，那么还谈不上是真正的忏悔。事实上，在那哀怨的背后，作者在竭力发掘自身“堕落”的缘由。“余之忏悔，含有自责与自恕二义，盖余以为余及世间人所犯一切之罪恶与过失，其自身之原因与社会上之原因，各占若干成分者也”。这就使得他的忏悔之笔触探到了社会和个人隐秘黑暗的深处。

黄远生：忏悔中的精神升华(3)

首先是社会环境的黑暗。在中国，近代意义上的独立人格只是到了近代才具备了诞生的社会前提和精神前提：信仰和职业选择的多元化。然而根深蒂固的东方传统依然顽固地抗拒着与西方世界的同化，透过中华民国那层现代面纱，一种“准大一统”的容貌仍然历历可辨。仿佛与上述两大变化相抗衡，近代知识分子又面临着两大传统的困境：其一，文化结构的半独立性。“古人论秦以不养客而亡，今客有不待国家之养而自养者，……然今乃有人专以断绝社会生利自养之途为快，则余固莫之何已”。不是么？民初北京的民营报纸虽然繁荣，然而绝大多数都有一定的政治背景，即令主观上想洁身自好，军阀政客们也绝对不容许你“生利自养”。难怪黄远生要喟然叹曰：辛亥革命后，吾“立意不作官，不作议员，而遁入于报馆与律师，然其滋味乃正复与官相同”！其二，意识形态结构的半自由化。“余于前清时为新闻记者，指斥乘舆，指斥权贵，肆其不法律之自由，而乃无害。及于民国，极思尊重法律上之自由矣，顾其自由不及前清远甚，岂中国固只容无法律之自由，不容有法律之自由乎”？报人们的胆战心惊并非毫无缘由，翻版的文字狱在近代真是屡见不鲜，像沈荇、邵飘萍、林白水、史量才等都因争取言论自由而惨遭杀戮。

这样，近代知识分子一方面是取得了一定的职业和经济自主，另一方面却享受不到独立于政治的实际保障；一方面是精神和心灵的自由解放，另一方面却遭受外界环境的残酷压抑，这种种极不和谐的命运遭际，就在黄远生他们的内心深处挑起了紧张的心理冲突，陷入欲摆脱耻辱的依附似乎又摆脱不得、渴望灵魂自由而又有所恐惧的矛盾心境，从而发生了自我的痛苦分裂，致使“灵魂为躯壳所囚狱”。

其次是个人内心的黑暗。黄远生的自责并非仅止于为袁氏称帝敷衍为文，而是由此发掘“心理堕落”的不自觉历程及其病灶。他的良心犹如一个大义灭亲的无情法官，狠狠抖落了另一个黄远生少年以来的全部“秘史”：十七岁时充当南洋公学罢学运动的学生领袖，电贺发起“学界革命”的南洋公学全体学生“脱离专制学校之苦”，但不久竟主动去投考“专制学校”南洋公学；明明内心渴慕新学，厌恶旧学，却拗不过“家人所促迫，而陷入科举”；虽然早就“立意不作官”，但自日本归国后为谋生计却又不得不厕身官场，“以极可爱之青年光阴，而潦倒于京曹”……最后，良心的法庭对自我作出了如下评判：

综其平生受病之原，不外于理欲交战。……理不胜欲，故以堕落，欲又不能胜理，故以苦痛。愈苦痛则愈堕落，愈堕落则愈苦痛。二者循环相生，扰扰不绝，遂令一生非驴非马，既不能为真小人，亦不能为真君子。推究病根所在，由于生活太高，嗜欲太广，思想太复，道力太乏而已。

黄远生自责的勇气不谓不强，病根之发掘亦不谓不深，但将一切归咎于“理欲交战”似乎总缺点什么背景的衬托。应该注意到，他所处的时代正是一个新旧交替的过渡时代，诚如远生所述：“自西方文化输入以来，新旧之冲突，莫甚于今日。”（《新旧思想之冲突》）不仅时代如此，而且这个时代人们的内心又何尝不翻腾着新旧冲突之波澜？这在有着从进士到记者生涯的远生身上表现尤甚。他曾经吐露过自己在“过渡时代之悲哀”：“吾人以一身立于过去遗骸与将来胚胎之中间，赤手空拳，无一物可把持，徒彷徨于过渡之时期中而已。”（《想影录》）他的苦闷、他的彷徨实际都渊源于此：未来之新观念、新人格虽心向往之，却仅是“胚胎”而已，濒死的旧文化、旧心态虽已成“遗骸”，却依然寄生于彼。他是清醒的，但清醒反而带来了可怕，那种清醒地看着自己“堕落”的可怕。他意识到教唆自己“堕落”的文化传统中那些蠹虫的作祟，在一篇题为《国人之公毒》的文章中，他明白地揭露了中国传统对个性自由和人格独立的戕害：

黄远生：忏悔中的精神升华(4)

以中国之社会制度言之，无复个性之存在，大抵人之一身，为其祖父之奴隶（奴隶与孝义不同），为其家族之奴隶，为其亲党之奴隶，为其同乡人之奴隶。其柔懦者，则拘挛束缚，安于乡愿；其桀黠者，则恣睢暴戾，牺牲一切，并其人生应尽义务而不尽。张公百忍，千古传为美谈。忍！忍！忍！一切皆忍，是可名为忍的笼统主义。

作为一个身受其害的清醒的“堕落者”，远生的这段分析可谓入木三分，击中要害。中国传统社会中的宗法主义、家族主义不正是培植知识分子依附人格的沃壤么？中国文化心理中贬斥个人、群体至上的价值观念以及相忍以为善、克己以为德的伦理意识不正是阻碍近代独立人格崛起的隐性屏障么？令人遗憾的是，黄远生意识到自己思想中的黑暗，但他却无力驱散这黑暗；他向往人格的光明，渴慕自我的新生，但却眼睁睁地看着社会的黑幕和内心的蠹虫吞噬着自己的灵魂；他鄙视传统的自我，却又缺乏一个崭新的自我足资自信，于是“赤手空拳，无一物可把持”，痛苦地踟躅在光明与黑暗、新生与僵死的交替之中。

这，不仅仅是黄远生个人的悲剧所在，也是那个新旧交替时代知识分子的悲剧所在。

“灵魂的拷问”与人格的升华

尽管他的命运充满着挫折，他的内心浸透着苦痛，但远生终究没有沉沦。究竟是一种什么样的信念支撑着这个对自己极度失望的不幸者，他深沉地说：

以新发生之现象，不如吾人理想中之现象故也。……此失望之新现象，固至可宝贵，因此失望，而吾人良心，自发生一种新现象，其将来之结果，正无穷也。……吾敢断言，最后之光辉，必灿烂而无极，以前之罪恶及错误，皆为吾曹此后忏悔及进步之最可宝贵之材料。（《消极之悲观》）

故而，他的《忏悔录》消极而不悲观，失望而不绝望。他将灵魂的忏悔作为自己新生的洗礼，作为人格超升的支点。在沉痛的反省之后，他决意不再为“政治界之一寄生虫”，立志做“纯粹洁白自食其力之一种精神上之工人”（《游美随记·第一信》），“提倡独立自主，提倡神圣职业，提倡人格主义……吾之忏悔，此物此志而已”。庄严的忏悔使忏悔者的心灵得到了洗涤，得到了拯救，从而得以净化和升华。他超越了他自己。仅就这点而言，黄远生忏悔的意义就远非寻常。

忏悔不是中国文化的土产，而是西方文化的舶来品。它渊源自基督教的原罪意识。所谓原罪，并非罪人之罪，而是指此时此刻所存在的自我形象在现实尘世中发生了异化（“非我”），与上帝原本设计的自我理想（“本我”）有了疏离感，需要通过灵魂的忏悔和肉体的折磨以消除现实中的异化，实现向“本我”的回归。尽管当代西方人的宗教观念在科学理性的冲击下日趋淡薄，然而基督教那种在灵魂与肉体的对立冲突中，在灵魂深层的撞击震荡中寻求赎罪的超越精神，依然是当代西方文化的基本元素之一，也深深地渗透于西方知识分子的心态结构。西方知识分子不论其是否是基督徒，对现实人生往往持相当严峻的态度，他们十分强调自我的良心，强调个体的道德责任，时常进行严肃的忏悔。忏悔是为打破那种平庸而麻木的心理和谐，在灵魂的震撼骚乱中否定故我，以获得人格超升的精神源泉。忏悔对他们来说并非是自我宽恕、自我解脱的廉价良方，而是自我拯救、自我完善的神圣之道。尽管它本身是痛苦的，但这痛苦却又掺杂着超凡脱俗的莫大愉悦。就是在这种自觉的心理洗涤过程中，西方知识分子一次又一次地实现着自我的净化和人格的升华。

反观中国知识分子及其所凭借的儒道互补的文化传统，则严重缺乏这种自觉的忏悔意识和自我超越精神。在人格设计上，如果说西方文化是一种在和谐中追求不和谐自我超越型的话，那么中国文化则是一种在不和谐中寻求和谐自我调适型。儒家学说的内在精义是中庸之道，和谐是其最高的理想境界，不仅大自然与人类之间的“天人合一”，人与人之间的“和为贵”，更重要的是保持个人内心的“矜而不争”。尽管在现实层次上灵魂与肉体、理智与情欲之间充满着种种尖锐的冲突，但在心理层次上有可能，也有必要依循中庸的原则合二而一，维系自我的稳定。当然曾子也有“吾日三省吾身”之说，但这种儒家式的内省与西方的忏悔却大相径庭，它不是在自省中寻求灵魂的震荡以完成精神的超越，而是剔除灵魂中骚乱的成分，恢复原先的平衡状态。正如李泽厚已指出的，对应西方文化那种“罪感文化”，中国文化更显现出一种“乐感文化”的特征。它极力避免凄厉崇高的命运冲突，避免冷峻悲壮的灵魂交锋，宁可让一切或在或潜在的对立因素都消融在主观心理的平静安宁之中，消融在肯定现实人生的达观愉悦之中，从而也就失去了任何自我超越和人格升华的现实可能。

黄远生：忏悔中的精神升华(5)

置身于这样一种非超越性文化背景下的中国知识分子，在人格上给人留下一一种光滑的平面感觉自然就不足为奇了。他们中的不少人总是保持着良好的自我感觉，经常以一种甚为得体的谦逊方式论证着自我形象的合理性甚或完美性。即使有了难堪的过失，也习惯地归咎于“不可抗拒”的客观因素，仿佛自身就没有一丁点儿道德责任。当然有些人也不乏痛苦的忏悔、良心的审判，然而审判的结局却往往与西方大为迥异，他们的灵魂不是在反省中得到洗涤、净化和升华，而是自我开脱、自我安慰和自我谅解！当人生的挫折和内心的焦虑使他们寝食不安时，他们很少像西方知识分子那样直面人生，直面自我，在与外界黑暗与内心丑陋的搏斗中开拓出新的精神意境；相反地，却常常求助于自我调适的心理防御机制，或为压抑（抑制“本我”的能量冲动）、或为幻想（在白日梦中得到虚幻的满足）、或为文饰（为丑陋的“非我”形象辩白）、或为补偿（以学术中自我的光彩慰藉政治上堕落的自我）……总而言之，为鲁迅所一语中的：“中国的文人，对于人生，——至少是对于社会现象，向来就没有正视的勇气。”“中国人的不敢正视各方面，用瞒和骗，造成奇妙的道路来，而自以为是正路。在这路上，就证明着国民性的怯弱、懒惰，而又巧滑”。

那位提倡“苦茶主义”的周作人不正是如此么？他将日本茶道视作“忙里偷闲，苦中作乐”的清雅之道，以为大可移植于中国，“当于瓦屋纸窗之下”，“同二三人共饮，得半日之闲，可抵十年的尘梦”，“在不完全的现

世享乐一点美与和谐，在刹那间体会永久”。这种自欺欺人的泰然自若，当然只是一个极端的例子。不过那种“苦中作乐”的自适心态在中国知识分子群落中却绝非个别。每当人生陷入困顿，良心骚动不安时，那种自我调适的功能就犹如一个安全阀，不断将积郁在心理底层的惭愧、愤懑、幽怨……一一舒缓地释放出来，既预防了“在沉默中爆发”，也避免了“在沉默中死亡”。如果说西方知识分子多少具有宁可玉碎、不为瓦全的英雄主义气概的话，那么中国知识分子倒更多地表现出一种非凡的忍耐，对悲惨命运和自身丑陋的忍耐，以及在任何时候都显得从容不迫的达观。这就是为什么在中国那种撕心裂肉、“拷打灵魂”的“忏悔录”是如此稀少，独多的倒是温柔敦厚、心平气和、文过饰非的“名人自传”！

于是乎，在那一大片“自我感觉良好”的自传书林里，远生的《忏悔录》就更显得奇峰突起，令人肃然起敬。倘若远生也像自己的同胞那样悠然自得，他将有足够的理由为自己辩白，他有大量的公开文字足以证实自己从来不乏斥责“袁大总统”的勇气，何况他其实并没有堕落，他及时在悬崖边刹住脚了，何况当时的社会舆论有那样深的误解，以为众所敬佩的黄远生真的堕落了。不，他岂但没有申辩，反而比产生误解的旁人更严厉地谴责自己，发掘灵魂深处那几乎酿成失足的另一面，而且不是在私下悔过，而是在知识界几乎人人必读的《东方杂志》上作公开的“灵魂拷问”，对于一向看重面子的中国士大夫来说，这是何等磊落的壮举！然而黄远生竟然做到了。在苦痛的忏悔中，他失去的仅是故我的脸面，得到的却是人格上的超升。令人扼腕的是，他在写下《忏悔录》后几个月就不幸在旧金山饮弹身亡，然而远生那种极其可贵的忏悔精神却是不死的。

我不由想起了继承并光大这种精神的巴金老人，他作为一个十年“文化大革命”无可争议的受害者，今天却在严肃地忏悔在那疯狂的年代里自我的怯弱和“丑陋”。相形之下，那些曾经扮演了某些不光彩角色，而如今却“当仁不让”地将自己划入受害者行列的人们，清夜扪心，又当作何感想？黄远生当年在辛亥革命胜而复败之时曾经说过：“今日非吾人怨望愤恨烦闷之时，乃吾人椎心泣血深自忏悔之时也；非吾人日暮途远倒行逆施之时，乃吾人闭门反省补过迁善之时也。”（《消极之悲观》）我想，倘若当代中国知识分子都能够像黄远生和巴金那样直面人生，直面自我，在严肃的反省中实现人格的升华，则必将对正在进行的现代化改革事业大有裨益。因为“个人者，社会之根柢也”。个人如果只是一味满足于人格上的自我调适，社会也势必在死水一潭的和谐中不复有进步，而人人追求超越，追求不和谐，那么在超越自我的同时也意味着对现实的超越，进而实现社会意义上的自我超越。

黄远生：忏悔中的精神升华(6)

最后请允许笔者以《忏悔录》中的结束语作为本文的结束：“今日无论何等方面，自以改革为第一要义，夫欲改革国家，必须改造社会，欲改造社会，必须改造个人。”

胡适：新观念背后的旧魂灵(1)

胡适虽然是一个近代文化史中的悲剧人物，但他本人却很难表现出深邃的、低沉的、惨厉的悲剧精神，因而他的人生过于贫乏，过于安逸，他的个性也过于实用，过于达观，以至于导向某种浅薄。这与他的同时代人鲁迅那种敏感地洞察黑暗、绝望地追求理想的悲剧人格形成了强烈的对比。

胡适是近代文化史上开一代风气的急进大师，同时又是颇具传统色彩的知识分子。据说在他逝世之时，台湾的“蒋总统”曾送过一副挽联，曰：

新文化中旧道德的楷模

旧伦理中新思想的师表

这寥寥二十个字，勾勒出了胡适这个形象在历史上的全部复杂性和矛盾性。

胡适的自我矛盾和自我冲突渊源于他所置身的整个时代历史背景。那是一个新与旧、西学与中学、青春的与垂死的激烈碰撞、残酷交锋的时代，这种碰撞和交锋不仅发生在上下两代知识分子之间，而且也潜伏于每个知识分子的内心世界。其中，以胡适这一代辛亥知识分子为甚。这代知识分子大多出生于19世纪八九十年代，

他们与其前后两代的知识分子无论在所受教育抑或思想方面都有着明显的区别。如果说他们的前辈戊戌一代知识分子(如康有为、梁启超)仅是初通若干新知的传统士大夫的话,那么他们正是中国新型知识分子的开山元老。不过,他们又不同于自己的后辈五四一代知识分子(如闻一多、傅斯年)具有纯粹的近代学人血统,他们是新学与旧学的混血儿,是传统士大夫向近代知识分子蜕变的雏蛹。换言之,他们既像前者那样在幼时诵读过“四书”“五经”,又同后者一样有过漂洋过海留学域外的经历。不惟如此,在他们的青少年时期,更有过一段“前无古人,后无来者”的洋学堂生涯。

胡适早年在上海曾先后就读过“梅溪”和“澄衷”两个学堂。清末这类学堂的最显著特色是“不中不西,既中既西”。所设课程既有格致、理财、体操等新学,又保存经学、词章、修身等旧学,犹如一盆大杂拌。正是这种既非书院、又非学校,却又似书院、又似学校的洋学堂生活,使胡适这一代知识分子终其一生刻下了某种过渡时期的印记。尽管他们以后在西洋经受了新学的系统训练和全面洗礼,使他们所信奉的整个价值观念系统都是地道西方的,然而,在他们的心理深层即心态结构中,却依然弥留着传统的深刻痕迹。因之,当不是需要他们夸夸其谈,而是要付诸具体的实践时,他们的行为模式、情感态度以及思维方法等却又分明使人感到与其像一个近代知识分子,不如说更接近一个传统士大夫。于是,他们的表层意识与深层心态,价值观念与行为模式之间发生了分裂,被时代撕成自相抵牾的两半。

胡适:新观念背后的旧魂灵大时代中的知识人作为这一代知识分子的代表,胡适的自我矛盾颇具典型意义。下面让我们从胡适的多重形象——作为学者、社会活动家以及儿子、丈夫这几个侧面细细观赏。

1917年胡适自美国学成归国,上岸伊始,他决意做一个纯粹的学者,发誓二十年不入政界,“二十年不谈政治”。在做学问的态度上,他也一反中国传统的“为人生的学问”的经世致用精神,力倡西方学者“为学术而学术”的治学宗旨。当时,许多学者激于亡国灭种的民族危机,皆以学术为救国的工具,借整理国故激烈抨击传统。胡适却认为:“若以民族主义或任何主义来研究学术,则必有夸大或忌讳的弊病。我们整理国故,只是研究历史而已,只是为学术而作功夫,所谓实事求是也。从无发扬民族精神感情的作用。”他反复强调:“做学问的人当看自己性之所近,拣选所要做的学问,拣定之后,当存一个‘为真理而求真理’的态度。……学问是平等的,发明一个字的古义,与发现一颗恒星,都是一大功绩。”然而,纵然胡适在理念层次上可以企及西方学者那种“为学问而学问”的境界,在心态层次上却与绝大多数近代中国知识分子一样,镌刻着儒家实用理性的深刻印痕。他从骨子里而言仍不失为一位儒生,正是他第一个坚守不住“为学问而学问”的初衷。他为故纸堆里“有无数无数的老鬼,能吃人,能迷人”所激愤,慨然宣布自己整理国故的“目的与功用”就是为了“打鬼”、“捉妖”。他也忘却了前不久自己刚刚劝人整理国故不必抱“有用无用”之成见,感慨万千地说:“现在一班少年人跟着我们向故纸堆去乱钻,这是最可悲叹的现状。……这条故纸堆的路是死路。三百年前的第一流聪明才智消磨在这故纸堆里,还没有什么好成绩,我们应该换条路走走了。”

胡适:新观念背后的旧魂灵(2)

这种在深层意识中根深蒂固的儒家经世致用心理,不仅与价值观念系统中“为学问而学问”的治学宗旨发生了矛盾,而且也使“二十年不谈政治”的人生态度改变了方向。不及二年,当马克思主义在中国掀起浪潮时,胡适就“看不过了,忍不住了”,“于是发愤要想谈政治”。从1919年7月挑起“问题与主义”论战开始,从此一发而不可收。起先是偶然有感而发,随之创办刊物大谈特谈。尽管有不少朋友劝说他全力著书或教书,免为“梁任公之续”,但胡适仍然表示不能放弃“言论的冲动”。最后,当抗日战争爆发之时,他甚至连“二十年不入政界”的诺言也维持不下去了,遂应蒋介石之邀,飞赴华盛顿任驻美大使。很难说胡适对自己谈论政治、介入政界的实际成效究竟有多少自信,但他是一个儒家意义上的“好事者”,深信“多事总比少事好,有为总比无为好”。他自称“我的神龛里,有三位大神,一位是孔仲尼,取其‘知其不可而为之’;……嗜好已深,明知老庄之旨亦自有道理,终不愿以彼易此”。这种与现实政治须臾不可分离的入世精神固然由于近代内忧外患的环境压力所致,但更重要的恐怕还在于稳稳占据在他意识中心的,不是别的,正是他在观念层次上屡屡要推翻、打倒的孔姓大神。

然而观念与心态之间毕竟构成了冲突。胡适的内心世界仿佛分裂成两个“自我”:一个是学者的自我,希冀超然于世俗社会之上,以学问丰富自己的人生;另一个是“好事者”的自我,要求介入现实政治之中,实现治国平天下的抱负。在他的一生中,人生的天平自然倾向于后者。他唯有靠发誓或想象来慰藉被委屈的学者自我。当上任驻美大使时,他发誓“至迟到战争完结时,我一定回到我的学术生活中去”。当《东方杂志》问他个人有何梦想时,他的梦想竟然是一个“理想的牢狱”,在里面囚禁个十五年,将所有的著述全部作出,“岂不快哉!”但他既逃脱不了那个风雨交加的环境,更超越不了儒者的自我,在出世与入世、超然与介入、退隐与进取之间的矛盾之中,他痛苦地踟蹰着,尽管痛苦对胡适而言,从来都是一种浅层次的情绪体验。

胡适在学术与政治间的彷徨,在观念上是基于西方自由主义知识分子对政治的一种基本立场,即“不感兴

趣的兴趣”(disinterested—interest)。这意味着，知识分子必须对现实政治保持一段有分寸的距离，可以在野之身通过舆论影响参与政治，而不必以政治家的身份投入其间，尤其是入朝做官更不足取。确乎，胡适终其一生是基本恪守了这一自由主义者立场的，尽管国民党政府再三邀他入阁上朝，他始终表示愿“保存这一点独立的地位”。然而，胡适尽管维系了外在的独立身份，却很少表现出内在的独立人格。甚至，那苦守身份独立的用意，除了想保持“一点思想言论自由”之外，大半竟为了替国民党政府“说公平话”、“做面子”！1933年4月8日，他在给汪精卫的信上说：

我终自信，我在政府外边能为国家效力之处，似比参加政府为更多。我所以想保存这一点独立的地位，决不是图一点虚名，也决不是爱惜羽毛，实在是想要养成一个无偏无党之身，有时当紧要的关头，或可为国家说几句有力的公道话。……以此之故，我很盼望先生容许我留在政府之外，为国家做一个诤臣，为政府做一个诤友。天下竟有如此滑稽之事。当胡适在观念上承受了西方知识分子的独立精神时，落实到具体的行为模式上竟演变为一种类似“帮闲文人”的奴性人格！

胡适这种精致的自觉奴性究竟溯源于何方？在他本人的思维中，并没有意识到自己对独立精神的背叛，因为在他看来，自由主义与政府权威之间不仅不相颉颃，而且前者还以服从后者为前提。应该说，胡适对自由主义的理解在纯理论层次上并非有误。实际上，西方自由主义发展到20世纪确乎日益趋向温和，它始终坚持和强调在既存社会秩序和政府体制之下图得渐进的政治改良。我们只须去阅读胡适的美国老师杜威的有关论述便可窥知其大概。然而，胡适仅仅记住了洋先生的结论，却偏偏忽略了这结论所蕴涵的不可或缺的历史前提，这就是那自由主义所服从的社会秩序和政府权威必须是民主的。在这方面，蒋介石的封建法西斯独裁政权与美国的资产阶级民主制度相去何止千里。正是因为意识到中西间的这一巨大差异，许多自由主义知识分子，如罗隆基、王造时等回国之后，都先后转向了激烈批评国民党政府，乃至赞同人民革命的激进立场。唯独胡适执迷不悟。尽管以其精到的政治目光，未必不能察觉蒋介石政府的无可救药，但他依然要“帮政府的忙、支持他”，这就不是那种以民主和法制为前提的西方自由主义立场所能解释得了的。戳穿了说，无非又是胡适心理深层的儒家意识作祟的缘故。

胡适：新观念背后的旧魂灵(3)

儒家哲学的真谛在乎“中庸”。中庸之道所企求的最高境界乃是“和谐”，即各种对立的矛盾因素通过“执两用中”得到消解、妥协和折中。反映在政治层面上，儒家自然就强调安定至上、秩序至上和温和改良主义。孔子有言：“不得中行而与之，必也狂狷乎！”。狂者，即豪放进取的“特立独行”之士；狷者，即超然物外的隐者居士。按照中庸的目光来看，放弃责任的狷者固不足取，而激烈进取的狂者又未免破坏有余，建设不足，唯有“允执厥中”，在现存的秩序之下图谋改革，方才吻合“圣人之道”。儒家文化传统的这一特质在中国知识分子的身上得到了人格化的鲜明体现。杜维明说过一段很有见地的话：

在中国文化的发展中，过分强调协同、和谐、渐进，以至于对既有的现实制度，对那些即使是最不合理的政治统治集团，也需以一些委曲求全的方式来容忍它，希望从内部来转化它。因此在中国这种类型的文化发展中，最大的恐惧就是农民革命。农民革命是大风暴，一切都得摧毁。知识分子即使中央政权腐败到了极点，自己深受其害，也不希望革命。……这也是中华民族得以源远流长的重要原因——是要求同存异。是要委曲求全。即使在最痛苦、最困难的情况下，也不能放任，让既有的积层解体，因而中国传统的知识分子一致认为农民革命是不幸的。甚至是不可容忍的。胡适之所以如此仇视中国共产党领导的人民武装革命，之所以如此倾心于腐朽没落的国民党保守政权，除却政治因素之外，不正渊源于传统知识分子上述那种文化心理么？在那种心理的驱使、支配下，胡适可以对当局作一些“和风细雨”式的批评，但骨子里却浸透着敬畏现有秩序、膜拜国家政权的庸俗的市侩气息。当1933年福建人民政府宣告成立时，胡适气急败坏地指责说：“在这个时候，无论打什么好听的旗号来推翻政府，都有危害国家的嫌疑。”他主张：

必须先要保存这个国家，别的等到将来再说！这个政府已够脆弱了，不可叫它更脆弱；这个国家够破碎了，不可叫它更破碎。“人权”固然应该保障，但不可拥着“人权”的招牌来做危害国家的行动。

因此，他始终自觉自愿地以“为国家做一个诤臣，为政府做一个诤友”作为自己的最高职责，犹如传统士大夫将“应帝王”、“作宰辅”、“为帝王师”作为梦寐以求的终极理想一般。至于国民的基本人权，个人的独立人格，至少在胡适的潜意识中，是屈从于国家和政府的次一价值。从观念层次而言，胡适对自由人权的呼吁，对民主独立的渴望似乎不亚于其他自由主义知识分子，但他这种为儒家奴性文化所戕害的软骨病却使得他始终未能近代中国为知识分子的独立不羁树立起一个人格的榜样；相反地，一谈及人格而非理念时，胡适作为一个自由主义者的肖像总是显得像一张变了形的漫画。

胡适的这种对现实的容忍和对秩序的膜拜不惟表现在他的公共生活中，而且也反映在他的私生活领域。五

四时期的青年都依稀记得，胡适是一个妇女解放的积极倡导者。然而胡适口头上如是说，一涉及自己的婚姻大事，那种激烈反传统的勇气便荡然无存。原来，在他十二岁时，母亲曾为他订下一门亲事。后来胡适赴美游学，尽管在新思潮影响之下心中对此事渐生芥蒂，但却一直不敢存反抗之意。他宁愿自我牺牲，而“不忍伤几个人的心”。他采取的是在默认既存事实前提下的点滴改良，几度写信给未婚妻江冬秀，希望她能放脚，读书识字。不仅如此，他还在给母亲的信中百般寻找屈从旧式婚姻的理由：

自由结婚固有好处，亦有坏处，正如吾国婚制由父母媒妁而定，亦有好处有坏处也。女子能读书识字固是好事；既不能，亦未必即是大缺陷。书中之学问，纸上的学问，不过人品百行之一。吾见有能读书作文而不能为良妻贤母者多矣。吾安敢妄为责备求全之念乎？

胡适真不愧为中国传统意义上的孝子，因此，当后来胡适与江冬秀成婚时，博得了旧派人物一片喝彩声。

胡适：新观念背后的旧魂灵(4)

从这里，我们可以洞察到胡适这个人无论在生活或私生活中，都活得很有分寸，很有理性。他态度平和，随遇而安，与物推移。除青年期偶尔一二次之外，很少表现出情感的冲动和浪漫的幻想。他有着健全的心理防卫机制。如果内心世界之中有什么非分的念头在骚动的话，他总是善于及时地将它消解、融化、转移，回复到原先那种心安理得的平衡状态。他从来不希冀超越现存的秩序或现实的可能去追求某种轰轰烈烈的、血气方刚的事业。他的现实态度和容忍的耐心往往冷静到令人吃惊。

当举国唱抗日的高调时，他“不怕唱低调”，因为他感到中国比起日本来处处不如人，与其拿血肉去同现代武器拼命，倒不如苟且偷安，苦撑待变。他甚至公开宣称，我宁愿亡国，也不愿主张同日本作战。

在那种传统的实用理性精神笼罩之下，胡适成为一个最最实用的现实主义者。当然，他在美国皈依了杜威的实用主义肯定是一个很重要的原因，但这皈依本身恐怕也蕴涵着胡适的主观心理图式在选择时的自觉成分。胡适生平鄙视一切理想主义者，从共产主义、无政府主义乃至到一切主义，因为主义总多少含有“根本解决”的幻想，而“我们因为不信根本改造的话，只信那一点一滴的改造。所以我们不谈主义，只谈问题；不存大问题，也不至于大失望”。将理想的目标订得很低，因此他从来没有感受到浮沉的失望。即使在最令人沮丧的环境之下，胡适也常常能够发现现实存在的合理性和点滴改良的可能性，所以显得分外的旷达、乐观。他自称自己是一个“不可救药的乐观主义者”，相信“种瓜总可以得瓜，种豆总可以得豆”。在这方面，他的洒脱个性很类似二千年前的孔夫子。在《论语》与胡适的论著中，分明有着一种在“乐感文化”覆盖下共通的风格。胡适虽然是一个近代文化史中的悲剧人物，但他本人却很难表现出深邃的、低沉的、惨厉的悲剧精神，因而他的人生过于贫乏，过于安逸，他的个性也过于实用，过于达观，以至于导向某种浅薄。这与他的同时代人鲁迅那种敏感地洞察黑暗、绝望地追求理想的悲剧人格形成了强烈的对比。也许多少渊源于此，鲁迅有铮铮的反骨，对现实中的一切不合理现象至死也不加宽恕，而胡适则对此表现出非凡的宽厚和容忍，力求在两相妥协中寻得社会的和谐。因此，在近代那样一个漫无尽头的黑暗之中，鲁迅最终在悲愤中郁郁而死，而胡适却可以知足常乐地生活下去！

有个台湾学者为胡适画了这么一幅肖像：

胡适在思想领域上，虽为历久弥新的人物，但综观其一生所表现的行为，则为一个服膺旧道德，实践旧伦理的纯正儒士。他是一个孝子，一个慈父，一个标准丈夫，一个忠实朋友，一个诲人不倦的教师。

确实，对胡适这样一个在观念上鼓吹“全盘西化”的人来说，他的心态结构又多多少少依然是“全盘儒化”的。这种自我间的矛盾和冲突在不同的程度上也许属于整个近代中国知识分子。他们是旧社会的最后一批士大夫，又是新时代的第一批知识者，他们的社会身份、文化教养乃至思想灵魂都是双重的，他们的整个生命都被历史分割着，同时也真实地体现着历史的联系和历史的矛盾。更确切地说，他们摆脱不了列文森(Levenson)所揭示的那种理智上接受西方，情感上面向传统的困境。而胡适，只不过是其中的一个显例而已。

社会改造中的理性贫困

20世纪的中国是一个风云激荡的大年代，面对着“三千年未有之变局”，无论激进的、自由的，还是保守的知识分子都认同“变”是顺乎潮流的大趋势，但变革的目标、途径、速度如何，长期以来一直成为聚讼纷纭的公案。作为中国自由主义精神领袖的胡适，从“五四”时期开始，就独树一帜地提出了实验主义的点滴进化社会的改造思想，这一思想浓缩地呈现了自由主义在中国的价值取向的现实境遇，在现代中国政治文化中具有独特

的象征意义。

胡适：新观念背后的旧魂灵(5)

实验主义的观察问题方法

当代西方著名的哲学家、思想家卡尔·波普将人类的社会改造工程分为乌托邦社会工程和渐进社会工程。所谓乌托邦社会工程，乃以理性建构主义为特征，相信历史有其不可抗拒的规律和自明性的终极目的。为了实现这一乌托邦目标，需要计划一个整体性的、无所不包的计划和蓝图，用以对社会进行全盘性的改造。这一整体主义的社会改造工程，其气魄宏大的计划与纲领是从超验的理念中推演出来的，既无法证实，也无从证伪，因而匮乏实证有效的纠错机制；在推进方式上常常是激进的、极权主义的。与此对立的渐进社会工程，乃以批判理性主义为原则，否认历史有任何外在的规律或终极目的，它与自然工程一样，都将目的置身于技术领域之外，认为任何社会建构都是在原有结构中自然生长的，社会工程的任务只是技术性的改造和利用现存社会建构，从事局部的、小规模的社会试验和技术设计，只有这样才具有实证的可能，可以在不断的试验中实现社会的进步。

社会改造中的理性贫困大时代中的知识人从整体上说，胡适的点滴进化社会改造思想属于波普所说的渐进社会工程。胡适的直接思想师承尽管不是比他小十岁的波普，却也是两位西方哲人：赫胥黎(Thomas H. Huxley)和杜威(John Dewey)。他自己说过：“赫胥黎教我怎样怀疑，教我不信任一切没有充分证据的东西。杜威先生教我怎样思想，教我处处顾到当前的问题，教我把一切学说理想都看作待证的假设，教我处处顾到思想的结果。”与大多数“五四”一代知识分子一样，胡适早年熟读赫胥黎的《天演论》，达尔文思想中拒斥目的论的物种进化理论与机械主义的因果论对这位易名为“适之”的少年思想之形成具有决定性的影响，成为其一生的思想支柱。当以后留学美国，成为杜威的实用主义信徒后，胡适遂坚信真理只是从生活经验中概括而来，而非从超验的神的意志或“绝对理念”中衍生出来。他拒斥任何形式的形而上学，怀疑历史进化中有什么“必然之因”或终极目标的设定，更不存在什么绝对的“善”和“真”。

当胡适留洋归来的时候，古老的中国文明正面临深刻的秩序和意义危机。由于由儒学提供的一整套传统社会秩序和符号象征系统失却了合法性，逼迫中国知识分子将目光投向西方，重新确证和寻找社会变革的终极目标和价值支持。无政府主义、马列主义、新村主义、基尔特社会主义……这些来自异域的主义学说大多源于唯理主义的大陆哲学，以一种符合绝对的善或客观历史规律的形式构建各自的理论框架，并具有“根本解决”社会问题的现实承诺，一时间，各种各样的新思潮在中国思想界竞相争妍，令人眼花缭乱。

正在此时，胡适站了出来，以英美经验主义的态度，大声疾呼：“多研究些问题，少谈些‘主义’！”在他看来，无论是形而上的玄学，还是整体主义的意识形态，都是没有实践意义的空泛之言，其最大危险在于“使人心满意足了，自以为寻着包医百病的‘根本解决’，从此用不着费心力去研究这个那个具体问题的解决方法了”《多研究些问题，少谈些“主义”！》，《胡适文存》，一集，亚东图书馆1921年版。。后来，他又进一步将这种对主义的空谈斥之为“名教”的遗留，像老祖宗一样，以为“名”(文字)有不可思议的神力，贴几张标语，啦几句口号，就可以得胜归朝《名教》，载《新月》第一卷第五期。。当然，胡适并不是不要任何学理或主义，比如实验主义就是他的金科玉律，但胡适认为实验主义并不承认任何特定的目的或承诺任何特定的结果，它只是一个有用的工具或方法，“使我们用这个方法去解决我们自己的特别问题”《杜威先生与中国》，《胡适文存》，二集，亚东图书馆1924年版。。推而广之，胡适强调“一切主义，一切学理都该研究，但是只可以作一些假设的见解，不可认作天经地义的信条；只可以作参考印证的材料，不可奉为金科玉律的宗教；只可用作启发心思的工具，切不可用作蒙蔽聪明、停止思想的绝对真理”《三论问题与主义》，《胡适文存》，一集。。

胡适：新观念背后的旧魂灵(6)

胡适上述对整体主义改造哲学的批判，在当时中国思想界不啻具有振聋发聩的意义。近代中国自戊戌变法以降，那种目标预设型的整体主义改造工程在大部分时间里主宰着中国的前途，而渐进的社会改造工程往往只能以边缘化的身份充当历史的配角。在洋溢着乌托邦浪漫主义的时代背景下，胡适以其充满英美经验主义传统的理性声音，批判充斥着知识界的以大陆唯理论哲学为源头的新教条主义狂热和整体主义思维观，尽管理论上

流于浅薄，但不乏真知灼见。

.....

梁漱溟：狂出真性情(1)

一个人要狂并不难，无论在历史还是现实之中，狂者也不乏其人。但一般人之狂，大多要么是缺乏真性情的虚骄，要么是才气有余、德性不足的傲慢。狂，最难的是狂出意境，狂出真性情，狂出德性之善。

在现代中国知识圈里，狂者可谓不少，但最狂的大概非梁漱溟莫属。1942年，梁漱溟从沦陷的香港只身突围，一路惊险，别人都在为他的生命安危担心，但梁本人却非常自信，他说：我相信我的安危自有天命。今天的我将可能完成一非常重大的使命，而且没有第二人代得。从天命上说，有一个今天的我，真好不容易。我若死，天地将为之变色，历史将为之改辙，那是不可想像的，乃不会有的事！

这些狂话本来是写在给儿子的家书里，后来信被朋友拿去在桂林《文化杂志》上发表了，自然在社会上引起轰动。但梁漱溟并不以为忤，他以为这些狂言原出自家书，不足为外人道，但既然已公开发表了，亦不须再门必，只要读者不必介意，就好了。

大凡自命不凡的人内心都有点狂，但在中国这个以谦虚为美德的国度里，狂在表面的毕竟不多，且也多为俗世所不容。实际上，在儒家老祖宗那里，狂并非是大逆不道之事，相反倒还是一种甚为可贵的美德。孔子有言：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”按照孔老夫子的意思，如果能兼有狂者和狷者的长处，取中行之道，自然最好；若不可得，退而求次，或狂或狷，亦不失为圣人。

的确，狂未尝不是儒家文化的精神遗产。如果说孔老夫子的中行之道修炼得十分到家的话，那么到孟夫子那里，狂与狷就大大失衡，狂放之气溢于言表。翻开《孟子》，触目皆是“万物皆备于我”、“天将降大任与斯人也”、“欲平治天下，当今之世，舍我其谁也”一类嚶嚶之言。

孟子的这种狂气到明代王学发展到了极致。王阳明说：“我在南都之前，尚有些子乡愿的意思。我今信得这良知真是真非，信手行去，更不着些覆藏。我今才做得个狂者的胸次，使天下之人都说我行不掩言也。”有人说王学的精神就在于一个狂字，此言可谓不虚。以后的王门弟子，出来之后一个比一个狂放，成为晚明一大景观。

梁漱溟的人格和学脉都来自王学，自然也继承了从孟夫子到王阳明的这路狂气。1924年，泰戈尔来华，梁漱溟向他介绍儒学之ABC，对狂狷之气大加发挥，重点推崇。他告诉泰氏：“狂者志气很大，很豪放，不顾外面；狷者狷介，有所不为，对里面很认真；好像各趋一偏，一个左倾，一个右倾，两者相反，都不妥当。然而孔子却认为可以要得，因为中庸可能，则还是这个好。其所以可取处，即在各自其生命真处发出来，没有什么敷衍迁就。……狂狷虽偏，偏虽不好，然而真的就好。——这是孔孟学派的真精神真态度。”

梁漱溟：狂出真性情大时代中的知识人以梁漱溟的真性情，要他像孔老夫子那样得“中行之道”，显然是有点勉为其难，所以他宁愿取狂放的偏路。好在狂也是“中行”的题中之义，不失为儒家精神之一种。

不过，从孟子、王阳明一直到梁漱溟，他们狂的哲理依据和心理资源究竟是什么呢？余英时先生在《钱穆与新儒家》一文中有句断语，叫做“良知的傲慢”。话虽苛刻了点，但确是这么个意思。且以梁漱溟为例。梁像孟子、王阳明一样，将人心与天地万物视为一体，他说：“吾人生命原自与天地万物一体而无隔，顾人不自觉，却堕于形气之中，分别物我而小之耳。”梁相信宇宙与“我”本是“通而为一”的，只有我们精神堕落时，宇宙才与“我”分开。一个天资卓越出群的人乃不为尘世所蔽，能够以个人的道德修炼和内在的精神超越通过不断的反求诸己“致良知”，与天地宇宙合二为一，世界本我，我本世界。肉体降临现世，是为奉天的意志，拯救众生，这就是儒家文化里面的“承天命”。个人的良知既与天地结通，又有天命在身，自然超凡脱俗，有了狂的资本和资格。

梁漱溟：狂出真性情(2)

梁漱溟对自己“承天命”是深信不疑的。还是在那封给儿子的信中，他踌躇满志地写道：孔孟之学，现在晦塞不明，没有人能够深窥其学说之真谛，此事除我之外，当世无人能作。古人云：“为往圣继绝学，为万世开太平”，此是我一生的使命。要等到《人心与人生》等三本书写成，我才可以死；而今后中国的大局以至建国工作也正需要我，我更死不得。这一自信，完全为确见我所负使命重大而来。

使命感，这是儒家精英主义的根本所系，对于一个确信自己承受了天命的狂者来说，因此而无限放大自我，将一己之自然生命与整个民族和文化的前途接通。人格的豁达总需要某种超越意识，梁漱溟坚信自己与天地相通，所以，无论是冥冥之中的死神，还是现世中的淫威，皆不足为惧了。见过梁漱溟的人，都会发现他老先生身上有一种大气象，这大概就是孟老夫子常爱讲的那种难以言之、至大至刚、充塞于天地之间的浩然之气。它也是一个儒者狂的底气。

底气足不足，不是一个个人意志的问题，而是一个道德修炼的问题。用孟子的话说，浩然之气是要“养”的。儒家的狂放与一般浅薄之徒的狂妄的最大区别就在于在其狂的背后有德性和知性支撑着。

按照儒家的内圣外王精神，一个圣人要治理天下，不仅要有治国的谋略——这还不是主要的，尚属雕虫小技，更重要的是为天下树立自身的道德表率，即由孟子提出、后来为明末泰州学派的领军人物心斋先生所发挥的那层安身为本，反求诸己，身正而天下归也的道理。梁漱溟在为学为人方面与心斋先生最是相投，他将身正的意义也看得很重。30年代搞乡村建设时，他在对自己的学生讲话中说：“我觉得必须有人一面在言论上为大家指出一个方向，而且在心地上、行为上大家都有所信赖于他。然后散漫纷乱的社会才仿佛有所依归，有所宗信。一个民族的力量，要在这个条件下才能形成。我之所以自勉者唯此，因我深切感到社会多年来所需要者唯此。”

在梁漱溟看来，个人的道德修养，不仅是个人呈现良知、成圣成王的必要功夫，而且关系着国家民族的盛衰安危。正是怀着这样为天下立身的重大责任，梁漱溟长期以来一直过着完全合乎儒家道德规范的严谨生活，对自己的要求比清教徒还要苛刻。在儒家的道德功夫论里，他独重“慎独”二字，以为此道是孔门修己之学的精髓：“修齐治平都在诚意上用功，都在慎独；慎独是贯内外的活动，亦即修身为本之实行。”他的慎独之彻底，不用说平时的言行，连自己隔夜做的梦都要认真地加以检点。1951年4月7日，他在日记中自责“梦中念头可耻”，次日又记：“思议大学修身为本疑问若干则，夜梦起念头可耻马上自觉。”不用说，这样严厉的道德自律，一般人很难坚持下去，只有梁漱溟这样胸怀大志的人才能几十年如一日地要求自己。

嵇文甫在30年代出版的《左派王学》一书中曾对心斋先生的格物说过一段评语：“他讲格物之‘格’如格式之格，殊有意味。他要以身为家国天下的‘格式’，……这样讲法，个人地位特别重要。帅天下以仁，‘出为帝者师，处为天下万世师’。看这样个人何等的伟大，这也是表现出一种狂者的精神。”梁漱溟的狂，未尝不可以作如此解读。

一个人要狂并不难，无论在历史还是现实之中，狂者也不乏其人。但一般人之狂，大多要么是缺乏真性情的虚骄，要么是才气有余、德性不足的傲慢。狂，最难的是狂出意境，狂出真性情，狂出德性之善。

梁漱溟的狂是很见真性情的。孔孟二位老夫子“中行”不可得，退而求次求狂狷，看中的也是狂狷中所透出的真性情。钱穆在《论语新解》中说：中行之道“退能不为，进能行道，兼有二者之长也。后人舍狂狷而别求所谓中道，则误矣”。如果“中行”之中少了狂狷二气，则与孔夫子、孟夫子咬牙切齿所痛恨的“乡愿”也相差无几。梁漱溟在这点上看得很真切，他说，乡愿没有他自己生命的真力量，而在社会上四面八方却应付得很好，人家称他是好人，这种人外面难说不妥当，可惜内里缺乏真的。

梁漱溟：狂出真性情(3)

近代中国险恶的政治环境与1949年以后连绵不绝的政治运动，使得许许多多知识分子失去了真性情，聪明者以“外圆内方”的方式处世，而更多的人则流于乡愿，如孟子所抨击的“非之无举也，刺之无刺也，同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉洁，众皆悦之，自以为是，而不可与入尧舜之道”。多少过去是那么自负的知识分子经历思想改造，尤其是暴风雨般的政治大批判之后，早就失去了狂气，也就是那种“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的大丈夫气概，在权势面前只剩下谦卑和怯懦。

唯独梁漱溟，还是一如既往地狂放。这自然引起了与权势的冲突，爆发了那场有名的同毛泽东的当面顶撞。这是现代中国两位同样自认“承天命”的伟人之间的人格较量。不过，一个代表着政统，另一个代表着道统。梁

漱溟在政统面前之所以没有其他知识分子那种虔诚的谦卑，乃是因为他自信作为一个儒者，对于王者负有义不容辞的进谏义务。按照儒家的观念，王者必须有“道”，必须施仁政。一个政权是否是仁义的，不能由其自身判定，只能由代表着道统的士来裁决。即使是英明的王者，也必须时时接受士的进谏和教诲。梁漱溟就是以“为王者师”的傲慢姿态出现在毛泽东的面前，他以这种传统古老的典型方式表达了自己对毛泽东、对新政权的忠诚。他希望自己是魏徵，而毛泽东则是 20 世纪的唐太宗。于是他狂得那么忘乎所以。可惜的是梁漱溟完完全全看错了一切，他在错误的时间、错误的空间，面对着错误的对象，悲剧性地扮演了一个错误的角色。

然而，如此多的历史磨难似乎并没有使他改变什么，在以后的岁月里，他仍然是那样的真，那样的直率，那样的狂放。他一直到死都不曾世故过，都没有学会乡愿。无论做对做错，人格总是透明的，始终不失其单纯的赤子之心。他的个性是执拗的，当批林批孔人人都附和着时势、鹦鹉学舌时，他老人家偏偏要站出来为自己一直崇拜的孔子辩护。梁漱溟不赞成批孔，这倒也就罢了，更令人惊奇的是，他明明恨林彪，却非要同众人死辩林彪就是没有一条“政治路线”，尽管这给他带来的政治麻烦要远远超过前者。戴晴说他有百分之九十九的同意也非要把剩下的百分之一争个明白，这正证明他的迂直。在那个充诛着假话的年代里，梁漱溟保持了敢于说皇帝没有穿衣服的童真，他捍卫了自己说真话的尊严。

最使人震惊的是，当人们问他受批判的感想时，梁漱溟几乎是脱口而出：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志。”梁漱溟的狂在此刻达到了巅峰，以至超越了二十年前那次与毛泽东的顶撞。因为这次他没有看错什么，他对环境的险恶、自身的卑微看得明明白白。一个身处逆境之士，即使按照儒家的准则，也大可不必一味冒进，完全可以以退为进，改守为道。但梁漱溟毕其一生修身功夫，可以“慎独”几十年如一日，独独没有学会如何“中庸”。他在任何境遇之下，狂气始终不衰，面对着气势汹汹的逼问，他慨然回答：“‘匹夫’就是独自一个，无权无势。他的最后一着只是坚信他自己的‘志’。什么都可以夺掉他，但这个‘志’没法夺掉，就是把他这个人消灭掉，也无法夺掉！”

这就是梁漱溟的狂。在那个年代里，他的确狂出了意境，狂出了真性情，狂出了德性之善，狂出了一个知识分子的人格尊严。

尽管从现代的角度来看，我们可以指出梁漱溟所表现的儒者之狂潜在具有的种种问题，比如内中的“承天命”意识可能导致独断的唯意志论，那种道德理想主义的精神内容无助于现代民主政治的建立等等。然而，儒家的狂所透出的人格的真性情、道德的操守、特立独行的精神和“居天下之广居、立天下之正位、行天下之大道”的大丈夫气魄，无疑是超越时代、超越具体内容，具有永恒的精神传承意义的。

1975 年，梁漱溟完成了最后一部著作《人心与人生》之后，觉得自己已无所留恋，可以去矣。他的学生以为老先生过于消极，写信劝说。梁漱溟从容地解释说：吾自是一“非常人物”，莫以俗人看我。我从来自己认为负有历史使命——沟通古今中外学术文化的使命。相信我的著作将为世界文化开新纪元，其期不在远，不出数十年也。梁漱溟觉得自己负使命而来，而今使命完毕，可以欣然而去，死而无憾了。

梁漱溟：狂出真性情(4)

晚年的梁漱溟依然是这样的狂气不敛，不能不令人肃然起敬。十年之后，他的著作出版了。但梁老先生生前不曾料到的是，在他的身后却是一个不再有超越、不再有狂气的俗世，满街行走的是将生命托付给当下、追求及时行乐、失去了精神灵魂的俗人。梁漱溟若地下有知，是感到有些许惆怅呢，还是仍然执拗地自信数十年后必有知音？

最后一个儒家

内圣外王，是儒家义理结构中的核心命题，也是多少年来儒家知识分子孜孜以求的社会和人格理想。到了 20 世纪，尽管这一理想随着儒家的式微而影响减弱，但作为一种历史文化传统，在部分知识分子之中，仍然有其不可低估的号召力。而梁漱溟，可能是 20 世纪中国知识分子中身践行儒家内圣外王理想的最为典型之人物。尽管梁的同代人熊十力以及牟宗三等在内圣外王学理方面的成就要比他高得多，但作为一个人格和社会理想的实践者，梁漱溟确乎是特立独行，后无追者。

—

“内圣外王”一词最早见于《庄子·天下篇》，但它一直是儒家义理结构中的核心理念。关于内圣外王的内

涵，有着前后递进的两个层次。第一层涵义指的是儒家的人格理想，认为人的生命具有普遍的内在之善，内在之善通过个人道德上的修身成仁成圣，进而向外扩展经世治国、兼善天下，是儒家人格发展的终极理想；由此引申的第二层涵义指的是儒家的社会政治理想，认为理想的社会乃是合乎伦理原则的人际秩序，此一理想的实现有赖政治领袖的道德素质，因此，由圣人执政是解决社会政治问题的有效途径。

《大学》中的三纲领、八条目最集中地表达了儒家内圣外王理念的内在逻辑。在“格物致知诚意正心修身齐家治国平天下”之中，依次涉及知识（格物致知）、道德（诚意正心修身）和社会政治（齐家治国平天下）三个层面的问题。在宋儒刘彝看来，它们呈现出体（道德）、用（政治）、文（知识）的等级关系。

最后一个儒家大时代中的知识人内圣外王可以说是儒家的理想类型，孔子提出了理想原型，他虽然没有直接提出“内圣外王”一词，但孔子的仁学已经揭示了其荦荦大端，所谓“修己以安百姓”所涉及的正是圣与王的两个方面，而且二者的关系也表达得很清楚。从内圣外王所包含的知识、道德和政治三者关系来看，先秦之儒还比较注重它们之间的圆通和平衡。不过在孟子和荀子那里已经分别表现出内圣和外王的两歧性指向，孟子一方面通过性善说高扬心性修养在整个儒家结构中的核心地位，另一方面又提出了仁政说，将儒家的道德政治意念化、具体化了。荀子作为先秦之儒的集大成者，对内圣外王以“尽伦”和“尽制”加以明确的分疏，但相对而言，他更强调外在的事功一面，将政治提升到比道德更高的位置。

以后的各代儒家对内圣外王都有其各自侧重点，以较具典型意义的汉儒、宋儒和清儒来说，分别以立功（政治）、立德（道德）和立言（知识）形成了自己的一代特色。

汉儒继承了荀子的脉络，分外突出了政治的功用。董仲舒的阴阳五行宇宙图式将神化了的政治秩序视作比个人的德性更具有优先性，道德修养虽然有其位置，但政治活动却是实践道德的最佳途径。孔子原来在孟子那里被推崇为“圣之时者也”，有趣的是到汉儒这里却以“素王”的面目出现，特重其事功。汉儒之风气于此可见一斑。

到宋明时代，程朱陆王重新发掘孟子的传统，将儒家的道德之学发展到极致，在圣王的义理系统中，本来在汉儒那里作为手段而存在的内圣现在上升到“本”的地位，事功则流为“末”业。尤其是王安石变法失败以后，外王之路为客观环境堵死，更助长了向内的发展。如果说朱熹、王阳明还有什么外业的话，那只是局部性的底层社会伦理组织如社仓、乡约之类的重建而已。由于成德成为“格致诚正修齐治平”系列中的中心一环，知识于是只是成德的准备，朱熹相对来说还比较主知，到王阳明提出“知行合一”，明儒转向重行，尽管他们的“行”还只是个人的道德实践，但毕竟为明末清初的经世致用作了铺垫。

梁漱溟：狂出真性情(5)

在儒家历史上，最值得注意的是明末清初两位异军突起的人物顾炎武和黄宗羲。顾主张的“博学于文，行己有耻”第一次将知识与道德分离、并列，为以后清儒的知识主义开了先河；黄的“有治法而后有治人”说打破了儒家传统的道德政治模式，离现代民主政治只是一步之遥。顾黄二人分别从人格理想和政治理想两个角度从圣王结构中有所突围，可惜的是他们开拓的新方向并没有传接下去。

继之而起的以乾嘉学派为代表的清儒沿承了顾的致知风气，但阉割了其经世致用的精神，毕生训诂考据，皓首穷经，颇具知识主义的风采。但这些经学大师们内心仍难以抹去内圣外王的群体意识，如段玉裁晚年自责太喜考证，舍本求末。不过，清儒以道德和事功上的缺陷，换来了空前巨大的学术贡献。

.....

林同济：紧张而丰富的心灵(1)

从外表看来，人们都会以为他是一个再标准不过的儒家徒，但只有他自己知道，他的内心是道家的，姿态是尼采的。他以尼采补庄子，遂成为独特的道家回归主义人生。这样的人生，既参透“苍天”，又听从“大地”的召唤，以悲壮的战斗姿态，将“天”“地”沟通。

在现代中国思想史中，民族主义是最强大而持续的思潮之一，从最广义的意义上说，民族主义几乎是所有中国知识分子的重要信念。然而，民族主义是否可以代替儒家的传统信仰，成为现代知识分子的终极价值？这是一个值得研究的问题。本文拟从一个民族主义者的极端个案——林同济的思想出发，来进行考察。

林同济作为“战国策派”的核心成员，在过去的若干年里，因为其激烈的民族主义主张，曾经一度被视作是为国民党统治张目，甚至有“法西斯主义的倾向”。近十年来，学术界对林同济的研究有了很重要的深入，对战国策派的历史评价也趋于客观公正，江沛等学者的专题研究成果，标志着在该研究领域的重要突破。不过，林同济本人的思想，又非一个战国策派的群体研究可以囊括的。他是一个政治学出身的学者，在美国加州大学伯克利分校获得的是政治学博士学位，但与一般同时代的知识分子不同，林同济不满足于当一个专业学者，他的关怀和眼光极其宽广，对历史哲学、文化哲学和人生哲学涉猎广泛，其思想格局之大，绝非一个“战国策派”的知性定位可以囊括。

林同济的内心世界和知识疆域是丰富的，但其内在结构又充满了紧张。以赛亚·伯林说：有两种思想家，一种是刺猬，另一种是狐狸按照以赛亚·伯林的描述，刺猬有一知，善于创造思想体系，狐狸有多知，没有成体系的思想，但具有思维的发散性。林同济本意想做一个创造体系的刺猬，但按其不安分的气质来说，还是一个充满了知识好奇、思维发散而又不无冲突的狐狸。如何在他散漫的论述中，寻找其思想的内在结构，是本文最重要的目标。根据已有的和新发现的史料加以分析，我发现，在他的思想中，具有三种不同的境界：国的境界、力的境界和宇宙的境界。这三种境界，在他一生的心路历程中，逐次递升，层层推进，其中，为人们所广泛注意的“国家民族至上”的国的境界是最浅层的；以力本论为基础的力的境界是其思想的核心，却依然不是他的终极理想；林同济所期盼、所追求的最高境界乃是审美的、和谐的、天人合一的自然境界。即使在这三种境界内部，也洋溢着饱满的张力：个人与国家、尼采与庄子、儒家与道家、世俗与宗教之间具有无法完全消解的紧张和冲突。而在紧张和冲突的人生中，试图寻求终极之物的意义，又是林同济个人思想的矛盾和复杂性所在。

林同济：紧张而丰富的心灵大时代中的知识人一、国的境界：“国家至上是世界时代精神的回音”

中国的民族国家观念，即现代的国家主权观念，在中国文化传统之中，本来并不是自明的。过去中国人只有天下的概念，而没有国家的意识，用梁漱溟先生的话说：“每个人要负责卫护的，既不是国家，亦不是种族，却是一种文化。”如果说传统中国有民族主义的话，那仅仅是一种文化民族主义，以是否认同中华文化作为区别我族与他族的根本标准。19世纪中叶以后，在西方列强用炮火逼迫中国卷入全球化的背景下，中国知识分子开始萌生了现代的民族国家意识。从晚清梁启超“群”的观念到“五四”时期的民族主义，民族国家观念在中国知识分子之中逐渐成为主流意识形态。然而，民族国家观念是一回事，将民族国家作为最高的价值，成为“至上”的境界，又是另一回事。将民族国家观念视作至上的价值，在现代中国思想史中，除了曾琦、李潢、左舜生的国家主义派，张君勱、张东荪的国家社会主义派之外，就要算抗战时期的战国策派了。

作为战国策派的核心成员，林同济民族国家意识的萌生应该发生在青年时代。他16岁考入清华。在当年这所留美预备学校，虽然接受的是全盘的西化教育，但学生们的民族意识反而比一般的学校更加敏锐。林同济虽然入学较晚，在“五四”爱国运动的三年之后方跨入校门，但上海的五卅惨案、近在眼前的三·一八惨案，都给他留下很大的心灵震撼，有一种强烈的“国将不国”的忧患感。直至他出国留学，国家被瓜分的忧虑依然像死结一般缠绕在心头。在伯克利攻读学位的时候，他用了很多功夫收集日本在东北铁路的资料，通过仔细的研究，发现日本对东三省有鲸吞的计划。1930年，他同时用中文和英文发表《日本对东三省的铁路侵略：东北之死机》一书，用大量的资料揭露日本的侵略野心。不及一年，林同济的预见不幸言中参见林同济：《日本对东三省的铁路侵略：东北之死机》，上海华通书局1930年版。林同济在美国深受刺激，强烈感觉到中国的落后，不仅是国力不如人，更重要的是，中国人的文化和人生观都有问题，而最紧迫的问题，是在一个国与国之间力的竞争大格局中，缺乏以民族国家为单位的有组织的力量。

林同济：紧张而丰富的心灵(2)

林同济回国以后不到三年，抗日战争爆发。他与雷海宗等人办《战国策》杂志，开始全面宣传“民族至上”、“国家至上”的理念。为什么民族国家拥有至上的地位和价值？林同济有一套他称之为“文化形态历史观”为其论证。他深受欧洲的汤因比和斯宾格勒的影响，相信在历史的演化背后，有着深层的“文化模式”或“文化形态”起着决定性的作用。历史学家的任务，就在于用文化综合或文化统相（cultural configuration）的方法，发现文化形态演化的规律。他相信，凡是成体系的文化，都会经过三个大的历史阶段：封建阶段、列国阶段和大一统帝国阶段。中国如此，希腊罗马如此，世界上几个重要文明无不如此。在封建阶段，社会的分层是上下结构的世袭等级制，国与国之间的统治阶级彼此可以通婚，互相打通。但到了列国阶段，“上下之别”就变成了“内

外之分”。种族的差异超过了阶级的差别，由此产生了民族主义的自觉。两个大潮流在列国阶段激荡不已：一是个人意识的伸张，二是政治组织的加强。而民族主义正是在这两个矛盾的观念之间，搭起一座桥梁，使之融合于一体。那么，20世纪的中国处于什么样的历史阶段？林同济明确地说：是列国（战国）阶段。眼下的世界大战，正是列国为了生存而产生的激烈竞争。在此列国纷争格局下，中国唯有以民族至上、国家至上，作为自己唯一的选择，这不仅是抗战时期的特殊口号，也是一种世界时代精神的回音。

林同济的民族主义是一种以种族认同为基础的民族主义。然而，现代的民族主义仅仅是打破阶级的沟壑，产生于种族的集体认同吗？除此之外，是否还有民族的文化历史传统与政治共同体建构的内容？关于这些问题，林同济为了照顾其整体的形态历史观，都是无瑕顾及的。即使作为一种历史哲学，形态历史观的许多理论预设和经验细部也需要反复斟酌。然而，这些瑕疵并不重要，重要的在于，林同济并不是真的要在学术层面提供一种新的研究范式，而是为民族主义的新意识形态建立合法性论证。他不是作为专业的学者，而是作为公共知识分子，从事这项工作。

当民族主义作为一种意识形态，而非专业学理来建构的时候，林同济碰到的问题在于：对于一般的知识分子，可以通过一般的知识论证民族主义的合理性，但对于广大蒙昧的民众来说，你如何让他们接受国家民族本位？中国老百姓是有信仰传统的：信神灵、信菩萨、信祖宗，而且在民间还有一整套完整的宗教礼仪。民族主义和现代国家是否可以代替它们，作为现代公民的膜拜对象？林同济对此是很犹豫的。作为科班出身的政治学博士，他明白，无论是民族还是国家，都是世俗创制的产物，它缺乏超越性，无法与神圣之物相关，因而难以成为信仰的对象。当民族国家与信仰无关的时候，它就无法成为平民百姓的普世性意识形态。事实上，林同济关心的，与其说是民族国家的绝对价值，倒不如说是如何在激烈竞争的战国时代，使得中国的民众有一个公共的集体认同，并以此建立团结有效的政治共同体。当民族国家作为有限之物，无法满足百姓的终极信仰时，林同济所能想到的替代物，则是宗教：一种有限对无限、自我对无穷充满虔诚敬畏的自然宗教。这样的自然化宗教没有具体的人格神，只是对“一”作为无穷的终极之物的膜拜。林同济希望通过一整套传统的祭天礼仪，将现代的公民与国家的世俗关系，纳入到个人与天（天的核心内容为“一”）、自我与无穷的神圣网络之中，从而让民族国家这一凡俗的共同体拥有神圣的超越意义，以解决民族的公共认同。现代民族主义的基础通常是在特定种族或文化的历史性中获得合法性的论证，但林同济显然意识到在时间的维度中建构起来的民族共同体是单薄的、有限的，他力图在“一”这个神秘的无限之物中，通过空间维度的再造，为民族主义提供厚实的认同基础。然而，就是在这里，内含着一个民族主义的自我否定的可能性：既然“自我”有可能通过个人的信仰与“无穷”沟通，在逻辑上就不必再需要民族国家这样的中介物，从而民族主义的集体目标被个人主义的自我价值所颠覆。我们接下来将会看到，正是沿着这一逻辑，林同济后来慢慢地从群体的民族主义走向了个人的审美之境。

林同济：紧张而丰富的心灵(3)

事实上，即使在文化形态历史观中，群体与个体、国家与个人之间也具有某种紧张性。在林同济的论述中，列国时代有两个相冲突的大潮流：“个性的焕发”和“国命的整合”。前者是“根据着个人才性的尊严与活力而主张自由平等，是一种离心运动，针对着封建阶段的层级束缚而奋起的”；而后者“注重统一与集权，是一种向心应对，目的要在层级结构被打翻后，再把那些日形‘原子化’、‘散沙化’的个人收拾起来而重建一个新集体”。在欧洲历史上，这两个潮流是先后发生的，有时间上的序列，但在现代中国，当“个性的焕发”尚未完成之际，由于民族危亡的压迫，已经有了“国命的整合”的迫切要求。“我们却要同一时间内，两者并行，一面赶造强有力的个人，一面赶造有力的社会与国家”。这就构成了某种内在的紧张和冲突。在“国”与“人”之间，什么才是林同济关怀的重心？

我发现：虽然林同济一再强调民族国家的至上，但他思考的真正着眼点毋宁说是人。林同济在《战国策》中所有的论述，归结到最后，可以说是基于这样一个核心问题意识：在这样一个以力为中心的战国时代，为了民族国家的重建，我们究竟需要什么样的人格？这一思想脉络显然是晚清梁启超的“新民说”、“五四”时期《新青年》的“改造国民性”的历史延续。张灏先生曾经深刻地分析过“五四”思想中的复杂的两歧性：理性主义与浪漫主义、怀疑精神与“新宗教”、个人主义与群体意识、民族主义与世界主义等。这就意味着，“五四”思想中，不仅有法国式的理性启蒙主义，同时也有德国式的狂飙运动传统。林同济以及雷海宗、陈铨这批战国策派，所继承和发扬的，正是注重个人的感性生命和意志力量、力图建构现代民族国家的狂飙运动精神。而狂飙运动所关怀的问题核心，表面看起来是民族主义，实则却是人，作为民族精神的国民人格。林同济从民族和国家出发，他苦苦思考的终极目标却是国民：中国的传统国民性问题在哪里，为什么不再能适应“力的竞争”的战国时代？在民族主义的大目标之下，又如何重建新的国民人格？

二、力的境界：“力乃一切生命的表征，

一切生物的本体”在中国思想传统之中，人心的秩序与宇宙的秩序具有同一性，人格的塑造首先取决于对

世界本质的理解，有什么样的宇宙观，就有什么样的人生观。在战国策派成员之中，雷海宗富于历史意识，陈铨很有文艺理论修养，相比之下，林同济是最具有形而上气质的。为了论证民族主义的合理性，特别是建构战国时代新人格的需要，林同济首先需要解决的是一个从宇宙观、社会观到人生观的整合性世界观。

1940年，他在著名的《力！》一文中，提出了一个力的世界观：

力者非他，乃一切生命的表征，一切生物的本体。力即是生，生即是力，天地间没有“无力”之生，无力便是死。……生、力、动三字可以说是三位一体的宇宙神秘连环。林同济：《力！》，《战国策》，第3期，1940年5月1日。

在林同济看来，这个宇宙的本质就是力，他引用哥白尼的话说：“无穷的空间，充满了无数的力的单位，在力的相对关系下，不断地动，不断地变。”欧洲的文化精神实则就是哥白尼的这种力的宇宙观林同济：《柯伯尼宇宙观：欧洲人的精神》，《大公报》，1942年2月14日。林同济不仅把力作为宇宙的本源，而且将其看作泛生命存在的根本，赋予了其本体性的意义，从而提出了一种力本论的思想。

在中国思想传统中，力的位置一直是缺席的。在原始社会，为了获取事物，与大自然搏斗，力作为一种感性的生命力量，尚有一席之地。然而，当进入文明社会以后，在西周和儒家的思想中很早就出现了德的概念，德成为从宇宙秩序到社会秩序乃至心灵秩序的核心，世界之所以是有意义的，乃是因为它是有德的，宇宙的德性与人间的德性相通，构成了以儒家为中心的中国思想的内核。

林同济：紧张而丰富的心灵(4)

以德为中心的世界是一个礼的世界，它是与中国历史上的天下意识一致的。只要天下不亡，这个世界就依然以华夏的礼为核心，按照普遍的、同一的德性原则来安排宇宙、社会和人心秩序。然而，19世纪中叶以后，天下在西方的坚船利炮冲击下轰然倒塌，以华夏为中心的礼的世界彻底崩溃了。礼的世界瓦解以后，将是一个以什么为主宰的天下？汪晖指出，在晚清，传统天理观的崩溃，带来的是各种以科学为中心的公理观的出现。其中最重要的、最有影响的公理观，是严复介绍进来的“物竞天择”的社会进化论。这就为力在中国的登台亮相，提供了一个广阔的思想舞台。严复虽然讲力，讲“鼓民力”，但在他这里，力的含义比较狭窄，局限在感性生命的体力层面。梁启超也谈力，但在梁那里，力的内涵要复杂得多，有“心力”、“胆力”和“体力”三种，涵盖了知性、意志和体力三个层面。值得注意的是，在晚清，梁启超已经有了力本论的思想，他将力视作宇宙的本原，认为整个宇宙充满了一种宇宙力。力是万物的动力，是世界的源泉，世界之所以发生日新月异的变化，其渊源就在于这种无所不包的动力。

作为中国最早的启蒙思想家，梁启超的本意并不在真的对自然的宇宙秩序感兴趣，他的关怀点仅仅在于：当德的世界崩溃之后，中国人应如何适应这个为“物竞天择”所主宰的世界？既然宇宙秩序与社会秩序和人心秩序相通，那么，当宇宙将力作为自身的发展动力的话，那么社会秩序和人心秩序也当如此。人的“心力”、“胆力”和“体力”，作为宇宙力的一部分，也应当成为人们世界的核心。这样，力就代替德，成为从晚清到“五四”一股思想启蒙的狂飙。从这里我们可以看到，西方的现代性世界观是以事实与价值的分离作为前提的，也就是说，从机械论的物理世界的客观事实中，无法推出人间社会应当如何的结论。但在中国知识分子这里，因为受到传统的“天人合一”思维模式的影响，当需要论证力作为人生观的价值合理性的时候，依然需要借助宇宙论的事实性叙述。

林同济显然继承了梁启超的这种思维模式，他将欧洲科学革命以来的机械论宇宙观予以泛化，用来解释社会的变化和人生观。不过，由于他受到了叔本华、尼采的唯意志论的影响，他所理解的力，就不仅仅是物理世界的机械作用，而是包含着人的意志力量的生命之力、创造之力。他相信，一切物都是力，一切人也是力。每一个人虽然力有大小，但力是人之所以为人的本质。林同济以诗人的豪迈宣布：“我即是力！”“有一分力，发一分光，那怕你不过是一萤火”！力不仅是人的本质，而且也是最基本的人生观：在力的相互竞争的世界中，一切取决于与四周万物的相对关系。你变动，人家会变动，你就会退步落后。因此，“你必须警醒，必须拼命，必须唤出全副的精神”。林同济说，这种以力为中心的竞争拼命的人生观，是哥白尼宇宙观所赋予的重要启示。

林同济的力本论，以机械论的宇宙观为基础，加以尼采式的唯意志论改造，为力建立了一个超越的宇宙论背景。力，不仅是宇宙的本原，也是战国时代的社会准则、人的本质规定和人生的奋斗意义所在。在儒家的唯德世界观解体之后，林同济与梁启超一样，试图重构一个力本位的世界观，以适应他们所认为的社会进化论所支配的战国时代。或者说，为战国时代提供一个从宇宙论到历史观和人生观的全盘性的解释。

不过，林同济的关怀不在宇宙的客观法则——他对宇宙本原的探讨最终还是为了回到人事；也不在社会的

发展秩序——身为科班出身的政治学学者，他对制度层面的建构令人奇怪地缺乏兴趣。说到底，林同济所真正关怀的只是人，国民性和国民人格的再造。力的宇宙观和社会发展观最后要落实到人格的改造，否则一切都将是没有意义。林同济后来说：中国人的思想其终极的关注点是人格，这是第一位的。人格的改造本来是晚清到“五四”由梁启超开创、又为鲁迅等人继承的现代主题，但林同济所继承的不是其中的道德内涵，而是意志的再创造。如何重建中国人战士式的人生观，是一个力本论世界中所要解决的根本问题。

林同济：紧张而丰富的心灵(5)

儒家也重视人格，但那是指道德的修养。林同济对儒家的德性人生观可谓深恶痛绝。他愤怒地说，在中国，“鸦片可抽，‘花瓶’可掬，公款可侵，国难财可发，而‘力’的一个字，期期不可提！”林同济：《力！》。为什么会如此？林同济认为，儒家的德感主义要负大半的责任。从孔子开始，就将力与乱、怪、神并列，作为“子不语”的忌讳。德感主义将“应当有”（what ought to be）与“必定有”（what is）混为一谈，将道德“应当”感人，武断地理解为“必定”感人。而且将“以力服人”与“以德服人”人为地对立起来，造成历代士大夫只会吟诗作文，不懂尚武用兵。在儒家的道德高调之下，“义”流为“面子”，“礼”流为“应酬”，久而久之，在中国士大夫当中形成“柔道人格型”，只会在专制皇权下猎取功名，毫无进取创造的能力。

在儒家的唯德世界观之下，只可能产生士大夫的“柔道人格型”，这显然无法在战国时代有立足之地。那么，一个力的世界中，究竟需要什么相应的人格呢？对应士大夫的“柔道的人格型”，林同济相应地提出了一个大夫士的“刚道人格”的历史理想型。他说，在中国历史上一轮的战国时代，有一个大夫士阶层。根据其文化的历史形态观，士大夫产生于大一统时代，是专制皇权下的官僚文人，而大夫士是贵族武士，是封建的层级结构的产物。大夫士作为分封时代一个特殊的社会等级，在庶民、奴隶之上，天子、诸侯之下。大夫士作为世袭的贵族武士，帮助天子、诸侯实行统治，他们最可贵的是具有“世业”和“守职”的古典职业精神，就像欧洲中世纪的贵族武士以“荣誉”为人格标准一样，中国的大夫士是以“义”为自己的立身风范。“义”有四大准则：所谓的忠、敬、勇、死。这四位一体构成了大夫士的“刚道的人格型”林同济：《大夫士与士大夫》。。林同济感叹的是，到了大一统时代，随着大夫士被士大夫所替代，这种“刚道人格”也湮没在历史之中，最终造成中华民族缺乏力的精神，毫无竞争力，最后在新一轮的战国时代的时候，不敌西方，败下阵来！

在抗战的烽火硝烟之中，林同济大声呼唤大夫士人格的复归，呼吁中国人要从德的人格走向力的人格，在这里，我们可以看到林同济身上那种西周古典的贵族精神，那不是德性的圣人崇拜，而是以成败论的英雄崇拜。用林同济的话说，这是一种“战士式人格”，只要世界上有恶势力存在，“战士式人格”在价值上就有存在的理由，他不是儒家德性的那种“爱人如己”，而是充满力战精神的“嫉恶如仇”。

显然，在林同济的“战士式人格”身上，有尼采的投影。的确，尼采思想是战国策派最重要的外来思想渊源，对林同济本人也是如此。他在美国留学的时候，就读了大量的尼采的著作，对尼采崇拜得五体投地。林同济后来在为陈铨的《从叔本华到尼采》一书的序言中说：“人间三部曲，我百读不厌：庄子的南华经、柏拉图的共和国、尼采的萨拉图斯拉。庄子谈自然，柏拉图谈正义，尼采谈最高生命力的追求。”尼采代表了超人的气质：“是生命力饱涨的象征，浑身生命力。”在林同济看来，尼采所代表的超人气质正是他所主张的“战士式人格”的内核所在。在现代中国思想史上，尼采影响了整整一代中国知识分子，李大钊、鲁迅、郭沫若等都受到尼采唯意志论的思想洗礼，因此而形成了“五四”与理性主义相互激荡的浪漫主义传统。作为“五四”浪漫主义传统的继承者之一，林同济的“战士式人格”显然有深刻的尼采的“超人”痕迹。然而，林同济的“战士式人格”与尼采的“超人”究竟有什么样的区别呢？

在尼采那里，人是一个意志的存在，人的强力意志是创造的本原。关于这一点，林同济有充分的体认，认为“超人必是具有最高度生命的”。尼采的“超人”是无所拘束的，他的意志就是其目的本身。但林同济的“战士式人格”之上，却有一个“国”的制约。虽然如上节所分析的，在国与个人之间，他更重视的是个人，但林同济并非是一个彻底的个人主义者，人格的再造，倒过来又是为了服从民族的目的本身。特别是在战国年代，他特别强调不能再以个人为本位，而必须以国家为本位。为了国与国竞争的需要，个人不得不将忠——对国家的绝对忠诚作为具有优先性的第一美德。这样的忠，也是林同济所欣赏的大夫士所必须有的“义”的第一准则。这样，“战士式的人格”就被置于一个规约其中的更高的目的存在，个人意志的自由创造力与第一美德的“忠”在林同济的理想人格型中发生了内在的紧张。这种紧张对他本人来说，未必是意识到的，我们在鲁迅身上也曾经见过类似的个人与群体、个性解放与民族主义之间的紧张关系。可以说，对于现代中国这些尼采的崇拜者来说，最终都无法逃脱这样的矛盾宿命。

林同济：紧张而丰富的心灵(6)

不过，林同济与鲁迅等其他尼采的中国崇拜者不同的是，他特别注意到了尼采超人思想的合自然性质。他说：“超人必是具有大自然所施予的德性的。”林同济：《我看尼采》。作为古希腊酒神精神的鼓吹者，尼采继承了古希腊的自然精神，自然成为人的行为合目的存在的终极源泉。超人的创造意志，最终也是合乎大自然本性的。应该指出的是，在中国早期的尼采崇拜者那里，包括鲁迅、郭沫若等人，只是从唯意志的角度强调人的意志的无限创造力，几乎没有一个人注意到尼采强力意志的合自然性质，但战国策派的林同济、陈铨注意到了这一问题，而且给予了特别的强调。可以说，在现代中国思想史上，真正在学理上全面理解尼采的，除林同济、陈铨之外，可能无他人。为什么林同济会从合自然性的角度去理解超人的特质？除了他熟悉西洋历史包括古希腊史、对尼采有很好的研究根基之外，还有一个很重要的因素在于：在林同济的思维模式中，人性与自然宇宙的本性应当是相通的，都统一于力的本原之中，超人的生命创造力的本性，应当与大自然的力的本质同一，也就是说，人格的合理性必须在自然的目的论那里得到证明。中国的“天人合一”传统在这里又一次在林同济思想中显现出来。然而，既然人的创造意志必须合乎自然的本性，那么，在逻辑上就有可能不是“唯意志”的，人的意志要与自然的本性相协调，接下来我们将看到，林同济正是从这一逻辑的思路，从尼采走向了庄子，从强力意志的肆意征服走向了与大自然的和谐。

三、自然的境界：“最根本的东西是宇宙。”

人格是人性与超人性的综合”1942年，林同济在《大公报》战国副刊上发表了一篇很值得注意的文章《寄语中国艺术人》，以尼采式的诗的语言，酣畅淋漓地号召三种人生的境界。第一步是“恐怖”，看透时间与空间的无穷，在这无穷之中看出自家的脆弱，那终究不可幸逃的气运——死亡和毁灭。灵魂因此而发抖，因发抖而后能追求，能创造。第二步境界是“狂欢”。狂欢生于恐怖，又战胜了恐怖，我思故我在，我在故我能。把握着宇宙的节拍，与宇宙打成一片，我征服了宇宙，我就是宇宙。我就是创造，一个混乱的创造。最后一步境界是“虔恪”。什么叫虔恪？是“自我外发现了存在，可以控制时空，也可以包罗自我”。在自我与时空之上，发现了一个无限的绝对体，它伟大、崇高、至善、万能，虔恪就是在“神圣的绝对体面前严肃屏息崇拜”。

在这里，林同济令人惊讶地表现出了强烈的宗教意识。这是他所崇拜的尼采所竭力要破除的。尼采大声地宣布：上帝死了。这意味着：不仅基督教的上帝死了，而且一切形而上的绝对之物都死了，古希腊以来维持欧洲思想几千年的逻各斯精神终结了。从此，价值只具有相对的意义，一切取决于人的自我选择、自我创造。只有在绝对之物死亡的废墟上，尼采的超人才有自己的生存之地。然而，林同济从一开始，就相信天命的存在，相信宇宙间时空的无穷之令人敬畏。虽然他以一种存在主义的姿态，号召反抗宿命，战胜恐怖，但他的归宿点依然是“和宇宙打成一片”，最后是对宇宙这样一个“无限的绝对体”的膜拜！尼采不相信彼岸世界的存在，形而上世界的存在，只是要“忠实于大地”，忠实于现实人生本身，但林同济却相信形而上的绝对存在，人们所要忠实和崇拜的，不是“地”，而是“天”，中国传统意义上的“天”，作为形而上的宇宙自然神。

林同济是民族主义者吗？林同济是尼采的信徒吗？答案是矛盾的，可以说是，也可以说不是。国家与个人，虽然在他的文化形态史观中，占有重要的地位，甚至被人误解为鼓吹法西斯国家主义和超人，然而，在林同济的内心，所谓的国家民族也好，个人的强力意志也好，统统不具有终极价值，他的终极关怀在超验的世界，在冥冥中的“天”。那是一个形而上的“无穷”所主宰的世界，是一个由“一”所规定、所创造的世界，在这样一个自然宇宙之神（不是人格神，而是形而上之神）面前，无论是国家，还是个人，都是卑微的。所以，在鼓吹民族主义的时候，林同济一直感到国家和民族缺乏神圣的渊源，为了使中华民族真正成为一个有公共信仰的共同体，他要主张恢复传统的“祭天制”，所祭的是天的神秘的无穷性。同样，他在鼓吹尼采式的超人的时候，又会要求“我们的理想人格，是热腾腾的爱与恨，再加上深抑郁的一个悔”。这个悔，不是儒家式的道德自我反省，林同济将它看作是“小悔”。他所提倡的是一种宗教式的“大悔”。“大悔”与限于“知过”的“谦冲”不同，乃是一种达于“知天”的心灵体验，一种神秘的“谦悃”感。他说：

林同济：紧张而丰富的心灵(7)

小悔只检到“行为”，始终超不出“人的境界”。大悔要检到人生的“本体”，势必牵到整个宇宙问题，而“神的境界”乃无形中托出。任你叫它为绝对、为上帝、为自然、为道，那无限性的体相，刹那间要掠过了你的灵魂。是极伟大极庄严的刹那。

可能是感到《战国策》中的言论被世人误解至深，林同济在1942年以后逐渐从对民族主义的狂热转向自

然宗教的省思，而且对中国传统的道家越来越感兴趣。本来老庄思想中就有“天道”的形而上成分，也有与尼采“超人”思想默契的道家式个人主义，林同济力图将这些思想打通，以道家为中心，为中国人建立一个人格的基础。经过多年的思考，1947年，他用英文在美国著名的《思想史杂志》上，发表了一篇题为《中国心灵：道家的潜在层》的文章。针对国外一般学者认为中国人都是儒教徒的普遍看法，林同济说：实际上，每一个中国人都同时信奉道家学说，中国人的性格中具有双重性。我们从社会层面尊重儒家，而在个人层面信奉道家。显然，林同济在儒、道之间，更中意的是后者，因为在他看来，道家代表了一种“我行我素”的自由精神，表现出的是一种唯美的性情，“它不断地寻求表现，但绝不愿意固化为制度形式”。接下来，林同济把道家与西方的个人主义者和佛教徒作了比较，在他看来，道家与尼采的精神是相通的，“道家思想可以被定义为经过尼采口中的‘伟大的不信任’之火洗礼的浪漫个人主义”，他所表现出来的正是一种“狄俄尼索斯式的叛逆”。

儒家与道家，构成了中国知识分子的双重心灵。林同济是儒家，还是道家？从他对儒家的唯德世界观的激烈抨击来看，似乎他不应该是一个儒家。然而，中国知识分子的特点在于，他的观念意识与其行为模式之间常常是矛盾的。就像鲁迅一样，在他激烈批评儒家的姿态背后，又有着明显的儒家的精神痕迹：深刻的忧患意识、以天下为己任的担当等。在这个意义上说，林同济也是一个儒家徒。民族主义的张扬需要儒家的入世精神，问题在于，他与真正的儒家区别在于：儒家的安身立命所在是通过内圣而外王，最后所希冀的是人心与宇宙相通的道德境界。但林同济从骨子来说，追求的却是天马行空式的自由精神，他的终极理想之境是那种自由的心灵与宁静的自然合二为一的道家式审美境界。然而，在一个国破家亡的乱世之中，他果真能够安下心来做一个超脱的道家？又如何调和奋斗的儒家与逃逸的道家之间的紧张？

为了解决这一冲突，将民族主义所必须的儒家入世传统、尼采的生命强力意志和道家的精神自由整合在同一个人格之中，林同济将道家分为三种类型。第一种类型是道家的原初形态——“叛逆加隐士”。中国人的潜意识中都有道家的反叛和退隐意识，不管他是否真的叛逆还是退隐。“道家信徒之所以隐，是因为他藐视一切；但这种藐视不带痛苦成分，他是兴高采烈的退隐的”。隐士所追求的是中国山水画的境界，那种“人与自然合二为一的境地，这种艺术给人的最大满足在于它的泛神式的宁静”，中国的道家徒正是通过山水画而使自由王国永存。显然，沉湎于自然超越境界的林同济最希冀的，是当这样一个自由自在的叛逆式隐士。但他知道，在一个硝烟弥漫的战国年代，那是过分的奢望，也不是一般人能够做到的。说一般中国人是道家徒，实际上他们通常是以第二种类型表现出来的，那就是“流氓”。在道家看来，一个人内心体验可以与他的外部行为区别开来，因此广大的“流氓”虽然内心有自己的价值观，但依然高高兴兴地从众，随波逐流。或者倒过来说，“尽管每一个中国人都继承了儒家的无数繁文缛节，他的心灵仍像空中的飞鸟一样自由”。但这样的“流氓”是为林同济所不屑的。于是，林同济提出了道家人格的第三种类型——“回归主义者”：这样的道家徒在断然出世后又决定重返社会。他曾经批判自我和所有形式，带着火燃尽后的余灰退隐山间；现在又像虔诚的斗士一样高举形式的火把冲进山谷。经过大胆的否定之否定，这位道家信徒用意志力使自己成为最积极的人。回归主义道家信徒是中国文化所能产生的最高层次的人格。在中国人眼中，他身为道家却为儒家思想奋斗，是最伟大的政治家。

林同济：紧张而丰富的心灵(8)

就这样，林同济通过将儒家与道家、尼采与庄子的结合，展现了一种道家回归主义者的悲壮人格。这种入世的、战斗的道家，表面看起来与儒家无异，但他的内心充满悲凉，知道一切终究是空，一场空。但他以一种西西弗斯式的存在主义精神，唱着《福者之歌》中的著名词句：“让我来做这一切，我心系永恒，无所企盼。我说：‘这不是我的’，无所悲哀，准备战斗”，坚定地前行，不在意成功或失败，直到生命的最后一口气。

国思想的某种深度和广度。

.....

周作人：现代隐士的一幕悲剧(1)

游世的境界高则高矣，美则美矣，然而一旦在现实中遭际那种非此即彼的境遇，就会依照其自身的逻辑毫不留情地跌落，径直跌进地面上那最肮脏、最丑陋的泥坑中去。

这，就是周作人的人格悲剧。

在现代中国知识分子群体中，周作人算得上一个最为复杂的人物。他的一生是一幕悲剧，常令后人看得感叹不已。周作人的悲剧，作为现代知识群中一种典型的精神现象，时下已引起众多研究者的瞩目。专题论文姑且不论，仅就专著而言，近年间即有三种面世：张菊香、张铁荣的《周作人年谱》、李景彬的《周作人评析》和舒芜的《周作人概观》。当我细读着这些颇具功力的著作时，困扰着我的是一个难以驱散的疑惑：周作人的悲剧究竟意味着什么？

人格新生的两重屏障：纲常伦理与和谐意境

令当今的研究者庆幸的是，周作人在世时常常喜欢谈自己，谈自己的心境、情致、意绪乃至灵性。我觉得其中有一段话十分值得注意。他坦露说：在自己的心头住着两个鬼：“绅士鬼”和“流氓鬼”，它们“在那里指挥我的一切的言行”。“有时候流氓占了优势我便跟了他去徬徨，什么大街小巷的一切隐密无不知悉，酗酒、斗殴、辱骂，都不是做不来的，我简直可以成为一个精神上的‘破脚骨’。但是在我将真正撒野，如流氓之‘开天堂’等的时候，绅士大抵就出来高叫‘带住，著即带住！’说也奇怪，流氓平时不怕绅士，到得他将要撒野，一听绅士的吆喝，不知怎的立刻一溜烟地走了”。

大致说来，在1927年之前，尽管这两个鬼在周作人头脑中冲突争斗，相互夺抢着“执政权”，但毕竟是“流氓鬼”稍占上风，呵斥礼教，嘲骂军阀，颇有放荡不羁的凛然之气。1928年以后，迫于环境之险恶，那“绅士鬼”逐渐将“撒野”的“流氓鬼”“带住”，一改“五四”之“浮躁凌厉”，日益显得“敦厚温和”、“平和冲淡”，将自己装扮成古色古香的现代隐士。然而，最后却在日本人刺刀的威逼下，从隐逸的角落里爬上舞台，穿上了汉奸的戏袍。

周作人：现代隐士的一幕悲剧大时代中的知识人对于周作人这样一段从“流氓”到“绅士”的历史演变，舒芜指出：

如果不仅从周作人的后期历史来看，而是从他的整个历史来看，应该说这是中国文化传统的悲剧，是知识分子命运的悲剧。中国知识分子肩负着中国文化传统，在国家命运突然面临着几千年未有的大变局之时，每个人都有一个人命运的问题：或是不能克服文化传统中的消极核心而失败，一切文章学问，功绩成就同归于尽，这就是周作人的悲剧；或是毕生同这个消极核心战斗，鲁迅就是这样谱出了胜利的乐章。

这一分析很有见地，点到了周作人悲剧的关键所在。

在那样一个“不是死，便是生”(鲁迅语)的大时代里，中国知识分子们面临着艰难苦痛的自我嬗变。他们之所以如此艰难，如此苦痛，乃在于他们的身上承受着双份现实重负，不仅有社会环境的外在险恶，也有文化传统的内在黑暗。对于前者有时候或许能仗着一时的血性战而胜之，而对于后者，即令在勇士看来也是防不胜防，因为传统之于自己往往难以分离，传统属于我们，我们也属于传统。正如鲁迅所感叹的：“我自己总觉得我的灵魂里有毒气和鬼气，我极憎恶他，想除去他，而不能。”这种窒息着中国知识分子自我新生的“毒气和鬼气”究竟是什么？我以为传统的中国文化心理之于现代人格的形成有两层路障。一层是“纲常伦理”，它以儒家学说为代表，“教导封建的君怎样做好君，臣怎样做好臣，父怎样做好父，子怎样做好子，总之就是每一个人怎样做好一个封建的人，这就是所谓‘君君臣臣父父子子’，就是所谓‘人伦日用’之学”。另一层是“和谐意境”。它体现于知、情、意诸子结构中，其认知方法为实用理性，情感态度为乐感文化，行为模式为中庸主义，而最高的理想境界则为天人合一。概而言之，乃是一种“和谐的文化”，“就是每一个人都使其内心与环境，使其自我与其现实地位达到最好的和谐，如果人人都做得到，现实世界结构就会正常运转，井井有条，这就是天下大治”。如果说“纲常伦理”仅是外在的人际规范的话，那么“和谐意境”已内化为自觉的价值规范，它几乎为儒、道、玄、佛诸家所共有，代表着中国文化的普遍精神。

周作人：现代隐士的一幕悲剧(2)

自清末梁启超发表《新民说》开始，中国知识分子就为冲破传统的文化心理屏障，争取人格新生进行不懈的奋争，到“五四”形成了一个要求个性解放的启蒙高潮。然而中西启蒙运动毕竟迥然有别：在西方近代的历史主题是反专制争人权，而中国近代之当务所急在于民族救亡，因而个性解放必须服从于民族解放，而争国权的呼声也始终压制了争人权的呐喊。“五四”启蒙运动也不免染上了那样的时代印迹。其个性自由的要求从出发点到最后归宿都取决于民族的整体需求，因为共和政体的失败，因此需要个人的“伦理觉悟”，而新人格的培养最终又是为了实现共和的重建。这样，尽管鲁迅等个别人已经觉察到中国文化的深层核心“和谐意境”对国民心灵的戕害，但大多数杰出的“五四”知识分子仍然将他们的矛头集中于纲常名教上，陈独秀所称的“吾人最后之觉

悟”还只是“伦理的觉悟”。“五四”新文化运动从反传统的角度而言不过是反对“纲常伦理”的思想统一战线，更深层的东西很少有人能够超越时代的局限加以洞察反省。

对传统文化心理的反思深度直接影响了杰出的“五四”知识分子们自身与传统人格心态的分离程度。显然，对于知识分子个体来说，这种分离彼此之间是差距悬殊的。倘若以此作为度量，“五四”之后的知识分子至少可分为三种类型：狂人、儒生和隐士。一部分知识分子既超越了“纲常伦理”的表层阻挠，也突破了“和谐意境”的深层屏障，显现出与传统人格断然决裂具有新时代意义的狂人姿态，鲁迅可以说是其中的卓越典范。另一部分知识分子不仅未曾冲决传统心态的深层屏障，而且连“纲常伦理”的壕堑恐怕也没有真正地跨越，其实际生活中的所作所为仍然只是古代儒生的现代翻版。像胡适便是此类中绝妙一例。还有一部分知识分子尽管逃脱了传统表层的外在束缚，却无法抵御“和谐意境”的内在诱惑，结果成为蛰居闹市的现代隐士。而周作人则是这一群人的最突出的代表。

周作人已不再是传统意义上的那种儒生。在对“纲常伦理”的态度取向上，他与胡适迥然异趣。胡适尽管在理念上是一个“全盘西化”论者，抨击名教亦不遗余力，但他的一生却证明其骨子里依然是一个“忠孝爱国”的传统儒生。在私生活上，他是一个顺从旧式婚姻的大孝子、伟丈夫；在公共生活上，则更是一个自觉地“以无偏无党之身”替政府“说公平话”，“做面子”的好公民、诤臣。为着所谓的“国家整体利益”，他甘愿牺牲个人的一切，包括人格、良心和气节。相形之下，周作人则要大彻大悟得多。在“五四”时期，周作人与鲁迅一样，都是思想界出名的反礼教斗士。鲁迅挣脱了儒家群体至上的观念框限，毕生都在呼唤着中国国民的人的自觉和个性解放，周作人在这方面比鲁迅走得更远，他从人道主义的立场鼓吹自我中心和个体至上，认为“人爱人类，就只为人类中有了我，与我相关的缘故”，甚至因此而卸去了对国家和民族的责任重担，成为无所羁绊的个人主义者。

然而，恰恰是在中国文化的深层核心这一层次上，周氏兄弟明显地分道扬镳了。鲁迅勇敢地突破了传统士大夫的和谐心态，他的内心燃烧着生命的炽热，充溢着感性的冲动，表现了彻底的特立独行精神。而周作人则同胡适一样，陷入了“和谐意境”而终生不能自拔。不过，两人在表现这一中国文化共同的方式上是颇为迥异的。如果说胡适是以一种入世的儒者形象出现的话，那么周作人则更多地显露出某种出世的老庄风度。他曾说过：“我从小读《论语》，现在得到的结果除中庸思想外，乃是一点对隐者的同情。”他崇拜陶渊明，“在30年代，有人称他是现代的陶渊明，他便高兴地引为知己”。甚至他之所以钟爱释家，多半也是因为道释在隐逸上一脉相承的缘故。

周作人与庄子的精神联系是如此的密切，可以说，正是从这里开始，酿成了他的人格悲剧。

周作人：现代隐士的一幕悲剧(3)

现代隐士的正、反、合：傲世、顺世与游世

从某种意义上说，庄子精神的所有精义可以浓缩为一个“游”字。庄子的人生哲学是一种游世哲学。这是理解庄子，也是理解周作人全部复杂性的要害所在。

游世，对于周作人来说具有双重的意蕴，它既是一种处世之道，又是一种人生意境。

作为一种处世之道，游世内含着两个彼此矛盾又相互依存的对立层面。首先是傲世。周作人有着极为玄高的理想追求，他愤世嫉俗，对世间的昏暗和周围的庸俗极为鄙视，他的情绪深处充满着牢骚、不平和叛逆。在这一点上，他同习惯于将现实合理化、“不可救药的乐观主义者”胡适截然不同，“四·一二”政变后不久，胡适在上海对“江浙党狱”不置一词，却大谈特谈人力车不文明。周作人在北京愤然作文诘责，他列举了大量血腥屠杀的事例后问道：“不知胡先生以为文明否？”即令到了1936年，当谈到有人赞扬他文字写得平淡时，他仍然感慨地说：“中国是我的本国，是我歌于斯哭于斯的地方，可是眼见得那么不成样子，……真不禁令人怒从心上起也。在这种情形里平淡的文情哪里会出来，手底下永远是没有，只在心目中尚存在耳。”周作人是孤高的、愤世的，但这一切仅仅蛰伏于内心世界中，一旦置身于现实，他既然不能像鲁迅那样立志反抗，就只能走向傲世的反面——顺世。现实是如此的黑暗，而个人又是那样的渺小，在他看来，最佳的选择莫若在乱世中避灾远祸，存身活命。他很欣赏“忍”，并对释、儒、道三家的忍耐观作了比较，觉得释家主张的“被刑残而不恨”颇为玄妙莫测，而儒家的“小不忍则乱大谋”不过是“钻狗洞以求富贵”之末技，唯有道家的“安莫安于忍辱”最切合他的“苟全性命于乱世”的选择，他半是嘲讽半是真情地说：

除非你是在做官，你对于现实的中国一定会有好些不满或是不平。这些不满和不平积在你的心里，正如噎患者肚里的“痞块”一样，你如没有法子把它除掉，总有一天会断送你的性命。那么，有什么法子可以除掉这

个痞块呢?.....我想了一天才算想到了一个方法,这就是“闭门读书”。趁现在不甚适宜于说话做事的时候,关起门来努力读书,翻开故纸,与活人对照,死书就变成活书,可以得道,可以养生,岂不懿欤?

一重是睥睨一切的傲世,一重是乐天知命的顺世,这二者在周作人那里便统一为一个互补的游世。游世的精义在于“外化内不化”、“顺人不失己”和“内直而外曲”。换言之,在精神层次上保持人格的独立、个性的自由,而在现实层次中又明哲保身,随遇而安,依违于无可无不可之间。这种游世之道犹如鲁迅所刻画的那样:“对于世事要‘浮光掠影’,随时忘却,不甚了然,仿佛有些关心,却又并不恳切。”显然,这是中国文化以一种非儒的形态所体现出来的中庸理性,即庄子式的中庸理性。它也是以理抑情,不过是将生命的情感挤压到内心世界或幻想世界中,在现实生活中起主宰的依然是那个实用理性。如此这般,既不同于鲁迅的奋然抗争,又不似胡适那样的毫无感情生命,周作人十分细腻地将两个自我加以艺术的整合,并在这双重的生活中透出中庸的完美。

游世之于周作人,不仅意味着处世之道,更象征着某种人生意境。游者,游戏娱乐也。周作人多次声称自己作文全为游戏,“我于这玩之外,别无工作,玩就是我的工作”。这种表白虽有自嘲之意,却多少含有某种真实。他深知尘世之苦,未必能玩得痛快、玩得淋漓,但他却愿意苦中求乐,玩赏这苦味本身。他很喜欢杜牧之“忍过事堪喜”这句诗,说“我不是尊奉它作格言,我是赏识它的境界,这有如吃苦茶,苦茶并不是好吃的,平常的茶小孩也要到十几岁才肯喝,咽一口酽茶觉得爽快,这是大人的可怜处。人生的‘苦甜’,如古希腊女诗人之称恋爱。诗云,‘谁谓茶苦,其甘如荠’”同上。。这就是当时名噪一时的苦茶主义。

周作人:现代隐士的一幕悲剧(4)

周氏的苦茶主义不是儒家那种随时准备应召出山的独善其身,也不仅是游戏人生的处世态度,它已经升华为一种至上至善至美的理想境界。周作人有一段话颇能代表他对此境此界的企羡:

我实在是想在喧闹中得安全地,.....我在十字街头久混,到底还没有入他们的帮,挤在市民中间,有点不舒服,也有点危险(怕被他们挤坏我的眼镜),所以最好还是坐在阁楼上,喝过两斤黄酒,望着马路吆喝几声,以出胸中闷声,不高兴时便关上楼窗,临写自己的《九成宫》,多么自由而且写意。

应该说,周作人遁入此境并非一蹴而就,他之学庄子,当隐士,大致经过了由低层次到高层次的二个阶梯。在20世纪20年代末30年代初,他尽管已有意隐逸、出世,但毕竟还不那么情愿,以小品文创作为例,以前他是近乎每年结集出版,而在此期间却陷入了难产,三年方凑满一集。他在高压之下尚有着满腹的牢骚、温热的怨气,却又苦于无从发泄。他幽怨地写道:“我们的生活恐怕还是醉生梦死最好罢。——所苦者我只会喝几口酒,而又不能麻醉,还是清醒地都看见听见,又乏力高声大喊,此乃是凡人之悲哀,实为无可如何者耳。”那种“人类能言本来是多此一举”、“苟全性命于乱世是第一要紧”之类的话你很难分辨究竟是讽世还是自警。确切而言,此时周作人的游世还游得不那么自如、潇洒,至少他的心里是惶惶不安的。

然而,在那样一种生存环境的长久刺激下,周作人身上那原本存在的“绅士鬼”渐渐得志,主宰了他的全部生命。他企及了老庄的高层意境。而对世道的黑暗、混浊,他不再那么“浮躁凌厉”而日益显得平心静气,他似乎已沉浸于“忘”的世界。鲁迅说过:“我们都不大有记性,这也无怪,人生苦痛的事太多了,尤其是在中国。记性好的,大概都被厚重的苦痛压死了;只有记性坏的,适者生存,还能欣然活着。”周作人为了生存下去,唯有借助于“忘”。他不再感到“老是写不出文章”,在“草木虫鱼”中他重新找到了生活的乐趣。他洋洋洒洒,信笔漫谈,迎来了小品文创作的第二期高峰。他在“‘过去与未来相遇之处’为自己找一个安身立命之点”,借英国性心理学家霭理斯之语,自称心里“有一个叛徒与一个隐士”,“既要作隐士,又要使别人相信并且特别是要自己相信仍然是旧世界的叛逆者,或者说,把向旧世界作战的全副武装从战场上带回来,装点在隐士的幽居之中,这就是周作人找到的安身立命之处。

到这个时候,他已很少那种不自信的自嘲,他欣赏自己这种集叛徒与隐士于一身的游世风度,他的自我感觉愈来愈良好。他“大傲若谦”,宣称自己无所信仰,对一切均取怀疑态度,“自知无所知”。实际上,“他是自信已经洞察一切,先前相信过的这个那个主义固然已经不值再提,霭理斯等等也只是为我所用,他只相信自己,他以对自己的信仰代替了其他一切信仰”。他自以为已经超越于一切世俗的功利、人间的善恶之上。所有的冲突和对立到他这里都得到了完美的均衡,一切强烈的东西在他的精神结构里都失去了地位,“他主张人的脸上只需要淡淡的表情,例如微微一笑,或是眼光中的一种流露,只要这样就好,他把一切强烈的表情都说成‘掀起鼻子,露出牙齿,仿佛是要咬人的样子’”。“他甚至从根本上否定感情,明确地说:‘感情是野蛮人所有,理性则是文明的产物’”。

既然自己的精神是如此的脱俗,那么任何行为的庸俗也就无伤大雅,甚至可以化俗为雅。即令日后屈辱附

逆，干了为国人所不齿之事，他也要拼命维护自我的良好感觉。他对自己的堕落不辩一词，几次援引“倪元镇为张士信所窘辱，绝口不言，或问之，元镇曰，一说便俗”这则故事，好像“他们处世与附敌的一切‘无所谓’而又一切都‘深有理由’似的”（冯雪峰语）。实际上，周作人表面故作镇静，装出莫测高深的架势，但在其深层意识里，却不得不求救于一定的心理防卫机制以恢复自感倾斜的心理天平。我觉得，当周作人出任伪职之后之所以一反常态鼓吹起儒的人世哲学，文学主张也从“言志”转向“载道”，其原因与其说像“评析”作者所认为的那样有“谋官”动机，倒毋宁说是借助“理性作用”以消解内心的焦虑，“入世”并非其本意，乃是一种自欺，一种精致得多的阿Q心理。这种“化俗为雅”的姿态，正如冯雪峰当年所沉痛指出的那般：当人们“正要像对一个被强辱的妇人一样替她叫屈的时候，她又说这是出于她自主、由她自己的高兴，这真够说明那堕落与颓丧的不可收拾了”。游世的境界高则高矣，美则美矣，然而一旦在现实中遭际那种非此即彼的境遇，就会依照其自身的逻辑毫不留情地跌落，径直跌进地面上那最肮脏、最丑陋的泥坑中去。

周作人：现代隐士的一幕悲剧(5)

这，就是周作人的人格悲剧。

“生”“乐”“和”：美得可怕的传统魅力

周作人悲剧的意义不仅在于他个人，而是他代表了现代中国相当一部分知识分子。他们有的蛰居于书斋，有的隐逸在实验室，尽管不一定都沦为汉奸，但那内在的游世之魂却是与周氏心心相通的。这些知识者成为隐士有各种各样的个人原因，但令人惊讶的是其中不少人早年也像周作人那样曾经有过一段“狂”的经历。换一个角度亦可发现，中国的狂人们除却鲁迅等个别人之外，大部后来也都演变为隐士。从狂人到隐士，这里有一种什么样的魔法在驱使着他们呢？

.....

翁文灏：一个科学家的错位(1)

翁文灏的悲剧几乎是宿命的。“生于末世运偏消”的他，仅仅凭借其出色的行政能力和道德感召，是无法扭转一个专制体制必然厄运的。这样一个体制，总是扼杀具有宏大眼光和变革意识的真正的政治家，只会将本来更适于坐在处长位置上的行政官吏，错置于部长甚至更高的高位。

谈到现代中国的科学家，大概要数地质学界诸位最令人刮目相看。从丁文江到翁文灏、李四光，不仅专业上响当当，而且个个行政能力极强，都是治国平天下之才。尤其是翁文灏，官至“宰相”一级，按照过去的说法，就是一人之下，万人之上，可谓达到了传统士大夫仕途的极致。

不过，翁文灏的弃学从政，并非其本愿，纯属阴差阳错，命运的不经意安排而已。地质界的三杰，李四光暂且不论，丁文江与翁文灏有颇多相近之处，两人年龄仅相差两岁，关系在师友之间，都有留洋欧洲的经历，一前一后出任地质调查所所长。而且，做研究、办实业、写政论、处理行政事务，样样得心应手。不过，有一点不同的是，丁文江常常是身在江湖，心在朝廷，他的最大旨趣是做“治世之能臣”。而翁文灏要本分得多。尽管他也关心政治，也有言论的冲动，但仅止于在《独立评论》上发发议论。骨子里还是书生本色，相信科学救国，“以人的力量开发地的资源，而后国家始可发生力量”。

丁文江是有意栽花花不发，欲做“治世之能臣”而不得；而翁文灏呢，却是无心插柳柳成荫，一向对做官兴味索然，偏偏仕途对他敞开了大道。1932年春天，由钱昌照推荐，翁文灏作为若干专家学者之一，赴庐山为蒋介石讲学。庙堂讲学，本是中国士大夫“为帝王师”的古老传统，翁文灏自然乐于前往。没想到他与蒋大概是前世有缘，这么多前去布道的“帝王师”中间，蒋对翁文灏竟然情有独钟。蒋喜用浙江人，翁文灏出生在浙江鄞县，又算得上蒋的宁波小同乡。他忠厚诚笃，又颇具才干，是蒋最欣赏的那种德才兼备之人。于是，求贤若渴，蒋当下就邀翁文灏留下，出任新成立的政府高级咨询机构——国防设计委员会的秘书长。翁文灏做梦也没有想到蒋会有如此之举，再三推辞而不得，最后，商定由钱昌照出任副秘书长，在南京执行常务，而翁文灏则挂一个虚名，依然回北平，主持他的地质调查所。不久，南京政府在不征求他意见的情况下，发表他为教育部长。

翁文灏又藉口“丁忧”，为继母守孝而坚辞不就。

不过，翁文灏的挂牌南京，却具有深刻的象征意义。它意味着南京政府与北平自由知识分子携手合作的开端。与翁文灏同时在国防设计委员会挂牌的，还有胡适之、丁文江、蒋梦麟、陶孟和、周炳琳、杨振声、周鯨生等人。在亡国灭种的危机之下，在上一面，蒋介石也知道要借助知识分子的力量搞专家治国了，而在下一面呢，本来向南京争人权、要法治的自由知识分子也开始认同政府的合法性了。

翁文灏尽管挂的是头牌，但在这一大帮知识流中，翁文灏的庙堂意识恐怕是最淡的。他不是缺乏行政的能力，只是少了一点做官的兴趣。翁文灏毕竟是“五四”一代知识分子，不再像传统士大夫那样，将自己的安身立命完全寄托于治国平天下的狭隘仕途。翁文灏有自己的专业关怀，而这样的关怀同样具有救国救民的功能，可以作为安身立命之所在。然而，命运真是不可违拗，一个偶然的事件改变了翁文灏的整个人生。1934年春节，翁文灏在浙江武康境内遭遇车祸，蒋介石得报，命令医院不惜一切代价抢救，还派来医生，接来家属，将这个体重仅九十磅的垂危病人从死神那里夺了回来。如果说庐山讲学，翁文灏对蒋介石的“不耻下问”有“知遇之恩”的话，那么武康脱险之后，无疑又加一层“救命之恩”了。以翁文灏之忠厚，不可能知恩不报。当第二年蒋邀他在学者如云的“人才内阁”中出任行政院秘书长，翁文灏无法再推托了。于是正式入京，与蒋廷黻等人一起，从此弃学从政，开始了自己的仕途生涯。

翁文灏：一个科学家的错位(2)

虽然是迫不得已，但起初也未尝不雄心勃勃。在《独立评论》时期，翁文灏就自信将政治看清楚了。政治是什么？“政者正也，其最重要的目的只在有法子使好的、有能力的人能够上去当政，不行的或不相宜的能够和平的下来”。熟悉20年代《努力周报》的人们都知道，翁文灏的政治观显然是20年代丁文江、胡适一辈鼓吹的“好政府主义”的流风余韵。当初受此鼓舞而产生的王宠惠领衔的“好人内阁”，虽然昙花一现，流为历史笑柄，却没有惊醒多少自由知识分子“好人政治”的乌托邦美梦。尤其是科学家出身的丁文江，一直对此笃信不已。翁文灏是否受丁的影响，我们无从知晓，但这两个地质学家对政治的确都有一种幼稚的、一厢情愿的幻想，以为政治只是一个好人当政的问题。翁文灏以如此的道德理想主义精神起步政坛，既有一种自我牺牲的道德满足感，同时也不乏科学家的自信。传统的“好人政治”到了现代，虽然内中的灵魂未变（仍然以“好人”为核心），但“好人”的内涵毕竟有所演变。“好人”不仅要有儒家式的道德修养，而且也要具备现代的科学知识和管理能力。而后者，正是丁文江、翁文灏他们这些科技专家所赖以自豪的。

大凡科学家从政，都容易将政治简单化、技术化，以为只要按照一套科学的方法管理政治，就可以药到病除，马到成功了。他们不喜欢讨论政治中的哲学问题，那些令人头痛的“主义”之类，以为这是空洞的形而上学，于实际问题的解决无补。当胡适与丁文江在《独立评论》上为民主与独裁争得一塌糊涂的时候，翁文灏承认自己“对于各种深奥的主义从未用心研究，各种特别的理论也不十分明白”，“对于那种政治社会问题，或是现在所流传的各种主义都没有什么特别意见可说”。但他的态度比信奉实验主义的胡、丁二位还要实用：“实际问题的研究和解决，比什么独裁双裁、民主宪政等名词争辩更为重要。”同上，第81—85、34—40页。

于是，一旦入政，就像他解决科学问题一样，翁文灏的全部精力就用于行政中一个个具体问题的处理上。与他同时入阁的历史学家蒋廷黻还会去研究整个政府的体制弊端，提出了行政改革方案，而翁文灏却更相信那套科学的管理方法，对整个体制始终不置一词。结果，蒋廷黻得罪了体制里面众多的既得利益者，被外放到苏联做大使。而翁文灏一直留在中枢，而且数年之间扶摇直上，从经济部长、接收委员会主任，直至行政院长。翁文灏的官运亨通，自然与蒋介石的信任有关。一个专制者最喜欢的部下，往往不是具有政治眼光的政治家，而是只管埋头拉车、不抬头看路的行政官吏。因为政治家具有价值理性，容易与专制者发生政治分歧，而行政官吏所具备的只是工具理性，他们所关心的只是行政效率的高下，只为管理是否合理化负责。

作为一个行政官吏，翁文灏可能是属于一流的。他所管辖过的部门工作都是井井有条，效率极高。他的个人私德无可挑剔，做了十几年的高官，且多是油水极多的肥缺，最后弃官而去时还是清风两袖。而且，在复杂的人事关系中，翁文灏超脱于任何派系之上，淡泊名利，人缘甚佳。丁文江评价“他是个性极强的人而主张温和；他是极明察的人而待人很厚道；他是极清廉而处世很平易”。丁甚至告诫青年读者：“有人告诉你‘社会是万恶的’，‘世上没好人’，你不要相信他，因为翁先生就是一极好的反证。”丁文江：《我所知道的翁咏霓》，《独立评论》，第97号，1934年。

那么，好人当政的结果又是如何？蒋介石主政的整个三四十年代，至少为“好人政治”提供了两次实验的机会：1935年的“人才内阁”和1948年的“行宪内阁”。每当濒临危机时，蒋介石总是选择翁文灏这样的公认的才俊组阁，以期挽狂澜于未倒。在这两次实验中，翁文灏都是不可缺少的要角。1935年他出任行政院秘书长，而十三年以后他又进一步出面组阁，连司徒雷登也为此欢欣鼓舞，以为将开出“行宪”后的“新气象”。可惜的是，

翁内阁仅仅存在了六个月零两天就呜呼哀哉。从表面来看，翁文灏是被那个自以为是的王云五所误（这个商务老总以为推广金元券就像推广他的四角号码词典一样简单），实际上，国民党腐败到那个份上，即使币制改革成功，也最终难免一败。政治体制不变革，纵然有一打翁文灏这样的好人当官，又何尝能补大局于万一？

翁文灏：一个科学家的错位(3)

翁文灏的悲剧几乎是宿命的。“生于末世运偏消”的他，仅仅凭借其出色的行政能力和道德感召，是无法扭转一个专制体制必然厄运的。这样一个体制，总是扼杀具有宏大眼光和变革意识的真正的政治家，只会将本来更适于坐在处长位置上的行政官吏，错置于部长甚至更高的高位。在这种体制中，阴差阳错的翁文灏与其说是幸运儿，倒毋宁说是牺牲品，一个为腐败体制陪葬的牺牲品。

尽管翁文灏是不懂政治又误入仕途的一介书生，但他毕竟是一个“极明察”之人。到1948年年底，当他看清了这个政权的症结所在，便决意与跟随多年的“恩主”分手。在蒋介石的另一宠臣陈布雷服药自杀、为蒋殉葬的时候，翁文灏却不顾蒋的再三挽留，辞去了行政院长的职务。翁文灏与陈布雷在经历上有不少相似之处。他们差不多是同龄人，且都是蒋所信任的宁波人。两人皆书生本色，都是一再推辞而不得，捱到1934年，才前后到蒋的身边就职。同样的知遇之恩，同样的士为知己者死，同样的到1948年年底看清大势、顿悟人生。相比之下，陈布雷的传统文人气太重，竟然弃世而去，临死前的遗言中还对蒋战战兢兢，忠诚不贰。而翁文灏，毕竟在欧洲接受了四年西洋的教育，作为中国第一代现代知识分子，虽然身上还残留着传统士大夫的心态习性，但整个人格较之陈布雷已经独立了许多。同为救国心切，陈布雷无法将国家与蒋氏王朝区别开来，翁文灏却能在最后一刻发现二者之间的疏离，并决然弃蒋而去，投入和平的阵营。在纠正错误这一点上，翁文灏倒表现出了科学家的潇洒本色。

1950年年初，翁文灏在英国拜访李约瑟爵士，目睹昔日老友著作等身，学业鼎盛，不由得触景生情，黯然神伤。一个科学家，一个传统意义上的“好人”，为国家利益驱使，不惜牺牲自己的专业，弃学从政，官至一品。但最后留在历史上的，竟是一纸辛酸。如此结局，又如何不让人悲哀！

在现代中国，像翁文灏这样既有传统功名（早年曾经中取秀才）、又有洋博士头衔的知识分子，是少而又少的。半中半西，本是“五四”知识分子的时代印记，翁文灏的所有悲剧似乎都可以在他的知识背景中找到某种解释。如果有幸遇上一个太平盛世，一个开明体制，也许还不至于牺牲得如此廉价。然而，种种错位，种种短拙，竟然巧合在一起！翁文灏，究竟是你负时代呢，还是时代负你？

历史已经过去，一切早已纠缠不清，我们所能记住的，只是在那个时代里，一个不乏正直、才干和德性的科学家，那些错了位的故事……

蒋廷黻：瓷器店中的猛牛(1)

在他晚年的时候，有一次学术圈的老友李济问他：“廷黻，照你看是创造历史给你精神上的快乐多，还是写历史给你精神上的快乐多？”蒋廷黻没有回答，反问李济一个问题：“济之，现在到底是知道司马迁的人多，还是知道张骞的人多？”

如今的读者，对蒋廷黻大约已不甚了了，只知道他写过《中国近代史大纲》，其他还有什么呢？当年，他与胡适一样，可是个风云人物。在他的履历表上，有哥伦比亚大学哲学博士、清华大学历史系主任、国民政府行政院政务处长、中国驻苏联大使……此外，上不了履历的，还有《独立评论》的发起人、“新式专制”的鼓吹者等等。然而，看一个人履历，依然无法窥得他的全貌，我们还是从头说起罢。

大致来说，蒋廷黻在中国自由知识分子中属于弃学从政的那一批人。早在20世纪20年代末，当清华改制为国立大学，他被校长罗家伦从南开挖到清华，领导了一个学术重镇的历史系。中国史学当时还是乾嘉的天下，刚到清华，他就碰到一件怪事。他想找众所公认的汉史权威杨树达先生教授汉朝历史。他问：“杨教授，你能给学生和我正确扼要地讲一讲汉代四百年间都发生过什么事，汉代重要的政治、社会和经济变化如何吗？”杨先生面露难色：“我从未想过这些，书中没有讨论过这类问题。”蒋廷黻发现，西方的史学经过若干年

积累，已经形成了一套大家共同接受的历史知识。但中国的史学只有丰富的史料，对历史却没有一个整体的理解和共同的规范。每个人都是专家，研究都是开天辟地，从头开始，往往重复别人的工作，进步有限。他决定大刀阔斧地改革，发掘了一批年轻有为的学者如张荫麟、吴晗等开新课。前年，何炳棣先生访问上海，曾经谈到，当年的清华历史系在蒋廷黻和雷海宗先后领导下，隐约形成了一种学派，这就是与清华国学院的王国维、陈寅恪迥然不同的另一种清华学派：重分析，重综合，重对历史的整体理解。蒋廷黻本人就是这一学派的身体力行者。你看一本薄薄的《中国近代史大纲》，将史料都吃透了，融合在他对历史的独特看法之中。半个世纪以来，又有几本近代史著作超过了它？当今专为获奖度身制作的“煌煌巨著”，通通加起来也不及这本小册子的份量。什么叫经典？这才是经典。李济之先生说过，蒋廷黻的著作虽然不多，但他“为中国近代史……建立了一个科学的基础，这个基础不只是建筑在若干原始材料上，更要紧的是他发展的几个基本观念”。

不过，从骨子里看，蒋廷黻与其说是一个学者，还不如说是一个士大夫。这是“五四”那一代知识分子的通态。他们不会仅仅安于治学问，还要走出书斋，匡治天下。这也与蒋廷黻对知识分子的反省有关。民国以来，政治坏得不得了，知识分子常常痛责知识分子自己不争气，没有担负起天下兴亡的责任。蒋廷黻也这样认为：“中国二十年内乱之罪，与其归之于武人，不如归之于文人。”为什么呢？因为中国的文人——知识阶级重文字而轻事实，多讲道理而少常识。中国知识分子太怕清议，爱惜羽毛，不肯牺牲自己的名誉。他甚至咬牙切齿地说：“我国几千年来最无贡献的阶级是士大夫。我心发火的时候，不免要对秦始皇的焚书坑儒鼓掌。这当然是气头话，当不得真，但从中可以看出蒋廷黻对宋明以来士大夫空谈心性、大谈道德高调的痛恨。李敖对多少前人长辈嗤之以鼻，偏偏对蒋廷黻赞不绝口，说“这种真正的民胞物与经世致用的精神，才是蒋廷黻的真精神，才是蒋廷黻所要求于中国知识分子的真精神”。

李敖说得不错，蒋廷黻心目中理想的人物正是那种敢于担当、敢于牺牲、敢于行动的经世之士。曾国藩可以说是他最崇拜的英雄，但又可惜曾文正公生得太早，对西洋文化、现代化不甚了解。他认定，知识分子要做现代人，而现代人是动的，不是静的；是入世的，不是出世的。所以他不会满足于清华园内的安谧与舒适。他听到的，常常是校园外隆隆的炮声和饥民的啼哭。这使他良心不安，坐立不宁，很想动动，走出去有所作为。

蒋廷黻：瓷器店中的猛牛(2)

“九·一八”事变以后，蒋廷黻、胡适、丁文江、傅斯年、翁文灏等一群自由知识分子常常聚在一起，讨论知识分子在国难时期应该承担什么样的责任。蒋廷黻建议办一个周刊，胡适很是犹豫，因为《努力周报》留给他太多的教训。蒋廷黻一再坚持，并取得了丁文江的支持，最终胡适也同意了。每个发起人每月捐出收入的百分之五，作为经费。这样，便有了那份著名的《独立评论》。胡适虽然是刊物的灵魂，但蒋廷黻当之无愧为《独立评论》之父。

丁文江：出山不比在山清(1)

一个现代意义上的知识分子，本来应该是既在山中又在山外，“在山”固然干净，“出山”也未必不洁，就看怎么个“出”法。然而，事与愿违，丁文江的一生，偏偏是“出山不比在山清”。掩卷扼腕，我只能长叹一声：丁文江，可惜了。

说起丁文江，如今一般的读者对他的印象似乎很模糊了。依稀记得他是个地质学家，在20世纪20年代与张君勱有一场出名的科学与玄学论战，其余大约就不甚了了。近来丁君颇有点时来运转，仅今年的《读书》杂志，就有多篇文章提到他。尽管语焉不详，却评价甚高，有“罗素精神的真正传人”之誉。这倒勾起了我对丁文江的注意，恰巧手头有两本丁文江的传记，一本是胡适1956年作的《丁文江传》，另一本是美国的夏绿蒂·弗思1970年出版的《丁文江：科学与中国新文化》。这两本书，以前在研究胡适的时候曾经浏览过，如今的阅读兴趣移到传主身上，自然别有一番滋味。本来，我也企盼在传记中找到一个现代中国的罗素，不幸的是，竟让我大大失望了。注视着丁文江那张身穿中式绸衫、一脸忠厚表情的遗像，我好像目睹了一个半新半旧知识分子活脱脱的悲喜剧，一场说不尽道不完的人生错位。

熟悉现代中国思想史的都知道，二三十年代的北京城，前后有两个著名的自由主义政论刊物，前者为《努力周报》，后者为《独立评论》。主持它们的，一个是胡适，另一个就是丁文江。刊物的周围，有一批京城著

名的自由知识分子，大都是名牌大学的文科教授，惟有丁文江是搞地质学的。按照他的专业和职业，本来应该与政治最远，但在所有人当中，偏偏丁文江用世最切。可以说，如果没有丁文江，就不会有《努力周报》，也不一定以后的《独立评论》。《努力周报》创办于1922年，据胡适讲，最早提倡此事的，正是丁文江。当初，胡适还热衷于文学革命、思想改革和文化建设，丁文江对此颇不以为然，常常对朋友说：“不要上胡适之的当，说改良政治要先从思想文艺下手！”。

有趣的是，当时丁文江刚刚辞掉政治的饭碗，出任北票煤矿公司的总经理。在此之前，他做了五年的地质调查所所长，这是一个附属于北洋政府的半行政、半科学的机构。从1913年出任工商部矿政司一个小科长算起，到1921年辞职，他已经在衙门里足足呆了八年。后来，在他虚拟的一个外国朋友与中国留学生的对话中，透露出其中的酸甜苦辣。这个留学生（也就是丁自己）本来一直相信，好人应该努力去做官，政治就有办法了。但是，辛辛苦苦干了几年的事业，一个无知无识的官僚只消一道部令，就可以完全推翻。在万般无奈之中，丁文江终于有了一点醒悟：“知道政治一天不清明，一天就没有好人可做的官。”于是只好改行，下海经商去了。

不过，这仅仅是迫不得已而为之，丁文江的内心很不甘心，也十分矛盾。还是在那个虚拟的对话中，当外国朋友（丁文江的另一个自我）听了留学生的诉说，冷冷问道：你出来做买卖，政治就会清明吗？留学生沉默半晌，勉强答道：自己也知道不能放弃政治，所以在经商之余，也拿余力来谈谈政治。外国朋友慨然反驳：政治是实行的，不是资谈助的；政治是要全力干的，不是以余力来消遣的。……留学生是中国知识最完全的人，也是享社会最大权力的人，所以我一面祝你买卖成功，一面希望你不要忘了政治！

通过内心深处两个自我的对话，丁文江似乎更坚定了“干”政治的信念。丁文江这代人，从他们出生的那天起，就与政治结下了不解之缘，亡国灭种的危机、腐败黑暗的政治，刺激着他们不得不关心时事。在中国历史上，丁文江、胡适这些留洋归来的，属于第一代现代意义上的知识分子，与上一代人康有为、梁启超等末代士大夫比较，虽然有了自己独立的职业，也具备了知识人的专业关怀，但对政治的兴趣，依然是有过之而无不及。胡适说他自己对政治是“不感兴趣的兴趣”，这是书生议政，是圈外人的兴趣。而丁文江的兴趣要更进一层，更接近梁启超。胡适是“谈”政治，丁文江却要“干”政治。在体制里面一时干不了，就在体制外面干，而说服胡适一起办《努力周报》，就成为“干”政治的第一步。

丁文江：出山不比在山清(2)

一般认为，胡适是《努力周报》的灵魂，这也许不错，但胡适的灵魂，当时却是丁文江，因为彼时的胡适，深受丁文江的感染，也不满足于“谈”政治，而“干”起政治来了。同样是纸上谈兵，“谈”与“干”是有区别的。“谈”只是谈政见，发时论；而“干”，就要提对策，画蓝图。自由知识分子参与政治的方式通常是发乎情而止于礼，批判多于建构，严守“谈”的界限，决不越俎代庖，直接去“干”政治（搞对策性研究、给统治者“支高着儿”，是谋士们的专利，是纵横家“干”的活）。相信“点滴进步”的实验主义信徒胡适，偏偏鬼使神差，让丁文江牵了鼻子走，起草了一份正面的、建构的、完整的可行性方案《我们的政治主张》。胡适在当天的日记中承认，这是自己“第一次做政论，很觉得吃力”，但毕竟交了卷，这不能不归功于丁文江的魔力。

《我们的政治主张》俗称“好政府宣言”，因为其中的要旨是主张建立一个“宪政的”、“公开的”和“有计划的”好政府，以此作为各色派别改革政治的最低限度的要求。这些诉求，固然不错，大致符合自由主义的政治理想。然而，更要紧的问题是：在这样一个军阀统治下的乱糟糟的地方，究竟如何建立一个“好政府”呢？胡适、丁文江们的药方竟然是如此的简单：好人出来奋斗！在这群自由知识分子看来，民国政治坏到这样的地步，就是因为“好人自命清高”。只要好人起来了，而且奋斗了，政治清明就有希望了。

孔老夫子说过：“己欲立而立人，己欲达而达人。”丁文江、胡适之所以要联合十六个著名知识分子公开发表宣言，就是为了要给国人，尤其是知识界树立一个“好人”挺身而出的道德表率。也许刚刚从传统士大夫脱胎而来，当年这批“五四”知识精英是颇为自负的，自以为一言九鼎，举足轻重，只要出山振臂一呼，不说扭转乾坤，也足令地球抖三抖。对政论的作用，胡适后来有段名言：“政论是为社会国家设想，立一说或建一议关系几千万或几万万人的幸福与痛苦。一言或可以丧邦，一言也可以兴邦。”丁文江讲得更彻底。他有一篇演讲，题目就叫《少数人的责任》。他以达尔文的生物学观点作为依据，认为自然哺育了一种超人，即少数人，他们主宰了社会进步，“组织政府当然也是少数人的事”。同样强调知识精英的神圣责任，胡适的兴趣主要在体制外面，知识分子替代民意机关，主持正义、舆论干政。而用世之心更切的丁文江，则不满足于“谈”，他更希望“干”，尤其到政府里面，去履行“少数人的责任”。一旦出现这样的机会，丁文江是不肯轻易放过的。

所谓的“精英政治”或“好人政治”，无论在东半球还是西半球，都是历史悠久，源远流长。不过，同样是鼓吹“一打好人”，中国与西方的知识分子语境与重心是有差别的。现代西方的自由主义者如罗素之流，他们所面对的政治体制，虽然局部有这样那样的毛病，但整体架构早已是民主制，所以只要有“一打好人”出场，加以修

补，自然会更趋完善。但可怜的中国自由知识分子所要对付的，是再黑暗不过的强盗政治，体制问题不解决，纵然有“十打好人”，也于事无补。其次，西方人相信人性本是自私的，所谓“精英”、“好人”不一定意味着道德上必定是圣人（如果是自然更好），而是有专业知识，有行政特长，所谓“专家治国”也。但是，丁文江、胡适他们所强调的“好人”，道德气味极浓。胡适认为，“好人”标准有两条，一是“人格上的可靠”，二是“才具上可以作为”，“进可以有有益于国，退可以无愧于人”。胡适总算全面，还讲两点论，道德和能力都讲。而丁文江，比胡适更看重道德。他最欣赏曾国藩的“原才”思想，所谓“一二人者之心向义，则众人随之赴义”。丁文江坚信：“只要有少数里面的少数，优秀里面的优秀，不肯束手待毙，天下事不怕没有办法的。”也就是说，只要有“一打好人”出山，天下风气就要变一变，政治问题也就迎刃而解。为了替将来的出山做准备，丁文江甚至考虑组织一个“好政府党”，首要任务就是进行个人的道德训练，在道德上，保存“好人”的资格，等等。

丁文江：出山不比在山清(3)

毕竟是从小背诵“四书”“五经”出身，丁文江、胡适纵然啃了多年的洋面包，他们的知识结构仍然是中西掺杂、新旧并存。在他们的内心深处，在“五四”知识分子的“集体潜意识”中，始终飘飘荡荡、若隐若现地游走着—一个传统的幽魂，这就是儒家政治哲学中的道德理想主义——圣王精神。按照张灏的说法，这一精神的实质在于认定“人类社会最重要的问题是政治的领导，而政治领导的准绳是道德精神。因为道德精神是可以充分体现在个人人格里，把政治领导交在这样一个‘完人’手里，便是人类社会‘治平’的关键”。显然，从个人道德训练入手“干”政治的丁文江，他的思维脉向是—不出“修齐治平”、“内圣外王”这类传统路数的。

“好人政治”成为圣王精神在现代中国的翻版，这真是对所谓“中国现代史上第一次稍为有点模样的自由知识分子运动”的绝妙讽刺！丁文江、胡适这些“五四”时期最具代表性的自由知识分子，竟然会不自觉地被传统的“圣王精神”摆布，真的以为只要将“好人”推上台，就能建立起“好政府”。这并非政治的幼稚所致，而是一种根深蒂固的乌托邦情结在作怪。千万不要以为，乌托邦情结在 20 世纪的中国只是激进主义或保守主义的专利，有的时候，自由知识分子也会犯乌托邦的毛病，而且，病得也不轻。20 年代的“好政府主义”运动就是一场大发作，后来，30 年代鼓吹“新式独裁”又是一次旧病复发。并非偶然地，这两次乌托邦大发作，都与丁文江本人大大地有关。

如果真的要论现代中国自由知识分子运动的发生学史，也许 1920 年 8 月 1 日发表在《晨报》上的《争自由宣言》更值得注意。宣言的内容卑之无甚高论，只是要求北洋政府废止限制个人自由的种种条例，切实保障言论、出版、集会结社和书信秘密四大自由以及最基本的人身自由。署名人是胡适、蔡元培、李大钊等七位著名知识分子，其中没有丁文江的名字。个中原因如今无从考证，从丁文江的终极关怀来看，恐怕并非偶然。《争自由宣言》虽然不及后来的“好政府主义宣言”影响巨大，却更接近自由主义的真谛：一个连个人的基本自由都无法保障的社会，哪里还谈得上“好政府”！这两份宣言的不同遭际，似乎暗示了中国自由主义运动从一开始就命运奇诡：争个人自由，应者寥寥；谈政治改造，却反响热烈。

“好政府宣言”一出台，立即在知识界和社会上引起轩然大波，赞成反对者莫衷一是。观念上的争论最后总是取决于现实的裁决。这裁决来得之快，令人始料不及。当年 9 月，在宣言中署名的王宠惠、罗文干、汤尔和三人，受命组织内阁，分别出任内阁总理、财政总长和教育总长，人称“好人内阁”。丁文江、胡适等人大喜过望，以教练自任，频频在场外指导王、罗、汤三人如何在政坛踢球。不料事与愿违，“好人内阁”并无实权，一切均须看直系军阀吴佩孚的脸色行事。最后只存在了两个月零六天，便偃旗息鼓。“好人政治”以一种典型的实验主义方式证明了自己的破产。

有一段话不得不记。下场之后的汤尔和懊丧地抱怨场外指导胡适、丁文江们：“我劝你不要谈政治了罢。从前我读了你们的时评，也未尝不觉得有点道理，及至我到了政府里面去看看，原来全不是那么一回事！你们说的话，几乎没有一句搔着痒处的。你们说的是一个世界，我们走的又另是一个世界，所以我劝你还是不谈政治了罢。”对于这场失败，丁文江与胡适的反应是不一样的。一年以后，《努力周报》宣告停刊，胡适写了《一年半的回顾》，对“好人政治”作了全面检讨，承认“我们谈政治的人，到此地步，真可以止了壁了”。他调转路向，重新操起“思想革新”的旧业。胡适是明智的，“好政府主义”的失败给了他十足的教训，即使以后再谈政治，也不再寄希望于所谓“好人”，而是直接从制度层面——人权和宪政上努力。而丁文江呢，似乎还是那样地执迷不悟，那样一如即往地相信“少数人的责任”。“好人内阁”的失败，仅仅使他对北京政府失望而已。他转而将希望投向地方军阀，盼望有“好”军阀出现。他相信，只要在“好”军阀身边安排几个学者精英，就能使一介武夫的智力得以“开化”，“好政府”便梦想成真了。

丁文江：出山不比在山清(4)

丁文江是不甘寂寞的，他“干”政治的努力，永远不缺乏“百折不回的决心”和“拔山蹈海的勇气”。果然，到1926年，丁文江觅得了出山的良机，他辞去了总经理的职位，上岸从政，在军阀孙传芳手下，就任淞沪商埠督办公署的总办（相当于如今的上海市市长）。平心而论，丁文江不是一个有政治野心的政客，他只是一个颇为能干的官僚。对于这一点，傅斯年有很精到的判断。他说丁文江是一个“顶好的”Bureaucrat（官僚），而绝不是个Politician（政治家）。的确，在他那一群知识分子之中，丁文江的行政才能是出类拔萃的，无论是创办地质研究所、管理北票煤矿，还是执掌淞沪的行政，或者后来当学官，当中央研究院总干事，他都能将行政事务管理得井然有序，而且成绩斐然，众所公认。然而，这个英国归来的工科留学生，却不具备一个政治家最起码的政治识见。正如傅斯年所犀利指出的那样，政治对于丁文江，大体与行政无异。丁文江聪明一世，也糊涂终生，他无法区分政治与行政的不同，始终将政治的问题看作是一个行政的问题。政治属于价值理性的范畴，行政属于工具理性的范畴，丁文江，更像一个工具理性的操作者，他关心的只是操作，是如何在既定的目标下实现最高的效率，至于目标的价值合理与否，并非他的关切所在。胡适还有自己执着的自由主义政治信念，而丁文江的政治理念一再在民主与独裁之间摇摆不定，恐怕与那种实用主义的行政思维不无关系。

作为一个科学家，丁文江又是一个科学主义的信徒，他从来不具形而上的眼光，对纯哲学的问题一向讨厌。比较起来，在“五四”知识分子当中，既有形而上的关怀，又有政治兴趣的，是张君勱，但在科学与玄学的论战中，丁文江却嘲笑张君勱是“玄学鬼”。丁文江坚信科学是万能的，既然科学能够解决“信仰”这类形而上的东西，就不用说对付“政治”这种形而下的问题了。在丁文江那里，政治问题被简单地化约为一个纯粹的“科学方法”问题，即行政效率。似乎只要方法找到了，政治的一切问题都会迎刃而解。他反复呼吁的“干”，无异是一种实验主义的行动哲学。政治上的实验主义或点滴改良，在一个现代民主的架构中或许行得通，但在中国这样一个毫无政治规则可言的乱世里岂非梦呓！丁文江曾经多次以“治世之能臣”自喻，可惜的是他投胎投错了国度。傅斯年说他徒有处置行政的天才，却没有“拨乱反正”的能力，可谓一语中的。丁文江后来自己就悲哀地承认：“我们这班人恐怕只是‘治世之能臣、乱世之饭桶’罢！”在孙传芳部下的经历，成为丁文江一生的污点，使他的名声大损。不过，这场政治的失足，似乎并没有给丁文江带来什么精神上的反思。他还是他，仍然像过去一样对政治怀有一厢情愿的热情。“干”政治的机会不再有了，但纸上谈兵的兴味依旧盎然。1932年，丁文江、胡适在一批朋友的怂恿下，又创办了《独立评论》。在三年之中，丁文江给杂志写了六十四篇文章，自称是《独立评论》最出力的投稿人。他既谈中国的工业化问题，也研究日本的内政、外交。但最引人注目的，要算在民主与独裁的论战中，积极鼓吹“新式的独裁”了。

我只能长叹一声：丁文江，可惜了。

.....

陈布雷：“道”与“势”之间的人生挣扎(1)

在“道”与“势”的剧烈冲突面前，从政的陈布雷既然不能像张治中那样据“道”力争，那么为了消弭内心的焦虑，他就只能以“势”为“道”，认“君”作“道”了。这，恰恰为他日后殉蒋铺下了道路。

关于陈布雷之死，时人已评论颇多，本不必再来凑这份趣。然而，种种议论虽各有所长，却大多停留于表层诱因的罗列，鲜有从陈氏作为一个从政的知识分子这一视角透视的。我总觉得，在这一类型之中，陈布雷多多少少算得上一个典型的个案，我们可以从中窥探出这些从政者内在的心理困惑以及这些心理所凭藉的社会文化背景。本文所展现的就是一幅浓缩于陈氏个人的“道”与“势”冲突的图景。

为什么“弘道”必须“择势”

陈布雷原是一个地地道道的书生。他教过书，编过报，甚至一度教书兼编报。从1921年起，他在《商报》供职，任社评主笔。在大革命时期，那“畏垒”的笔名因嘲骂北洋军阀之狠而威震江南。他自己也多次表白：做一个报人，是他的终生所愿。那么，为何这样一位名声显赫的报人以后竟会弃文从政，投身于蒋介石的幕下，为人捉刀代笔呢？

欲破译这个中的奥秘，似乎应该从存在于中国知识分子之中的“道”与“势”的关系入手。

知识分子的基本特征之一在于他们凭藉的不是某种有形的物质生活条件，而是一种无形的内在信念——“道”。当代西方社会学家的研究表明：无论是中国、印度，还是希腊、希伯来，这世界四大古代文明圈内知识阶层的产生都与某种“哲学的突破”密切相关。“哲学的突破”意味着一个民族价值符号系统的初步定型，从此文化结构与社会结构分化，具有相对的独立性质，这就为知识分子的产生提供了“道”的基础。在公元前1000年到前700年左右，中国和西方几乎同时实现了“哲学的突破”，古希腊出现了苏格拉底、柏拉图和亚里士多德，中国则诞生了老子、孔子和墨子，他们都是各自“道”的先觉者。然而，中西之“道”在内涵上颇为迥异。西方的“道”具有一种“超然”性，其运思情趣往往在现世之外。古希腊哲人所孜孜以求的是大自然万千表象背后的终极原因。亚里士多德说，希腊人“探索哲理只是想脱出愚蠢，显然，他们为求知而从事学术，并无任何实用的目的”，因而他们沉浸于其中的是一个超尘世的逻辑思辨世界。希伯来人追求的是沐浴着上帝恩惠之光的幸福彼岸，他们在此岸人生中的使命只是洗涤灵魂的罪恶，获得宗教的超升。无论是古希腊抑或希伯来，它们的“道”都不理人间俗事，与主宰现实命运的“势”（权势），互不相扰，因此西方的“道”具有充分的自在性和独立性。

中国的“道”就耐不得这份寂寞了。它关切的主要对象即是人间世俗之事，对尘世采取的是一种“介入”姿态。中国的“道”既无心于日月星辰这些身外之物，也对前生来世颇为冷淡，它所着意的就是构建社会的政治伦理秩序。这就决定了中国知识分子的最终使命不在于求知，求真理，也不在于传播上帝的福音，拯救人的灵魂，而在于治国平天下，“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。在西方，“上帝的事归上帝管，凯撒的事归凯撒管”，但在中国，“道”的世俗性质却要求知识分子干预“凯撒的事”，遂埋下了“道”与“势”之间数不清的纠葛。

如果中国的“道”与在现代西方一样，本身就是一种“势”（舆论之势），那么它尽管是世俗性的，却仍然可以保持自身的独立，不必转化为“势”（政权之势）来实现自己。但中国的“道”并不具备西方的“道”那种足以维系独立的舆论阵地或道统组织。如余英时先生指出的，中国的知识阶层自与贵族阶层分离之后，其最初的社会身份是一种“游士”。他们犹如一叶自由自在的浮萍，纵然有了其精神依托——“道”，却没有任何社会的依托，因而常常贫困潦倒，“无以为衣食业”。但他们又肩负着“弘道”的社会使命，于是只能游说四方，靠君主的赏识以实现自己的“道”。“为王者师”、“做宰辅”遂成为他们唯一的职业选择。如此一来，由士而仕，中国知识分子的社会身份也就从先秦的“游士”蜕变为秦汉的“士大夫”，最后通过察举、科举诸制度得以固定化。这就意味着，中国的“道”欲实现其自身，必须对象化，必须投射于“势”，体现为“势”，转化为“势”。知识分子的最高使命纵然在于“弘道”，但“弘道”的现实途径唯有“择势”！

陈布雷：“道”与“势”之间的人生挣扎(2)

这就是两千年中国古代知识分子的历史命运。及至近代，这一命运方才有了些微改观。社会职业结构的近代化使知识分子们有了自己的文化阵地，像陈布雷所栖身的便是“纵论天下之事”的报界。与此相适应，近代知识分子也萌生了阶层的自我意识，他们不再把入仕作为自己的人生选择，开始意识到知识分子之所以为知识分子乃在于求知或求真理，纵然负有社会良心的使命，也须保持身份的独立，以社会舆论干预政治。当陈布雷立志做一个报人时，这一切之于他未必能达到理性的自觉，但毕竟是影响他选择职业的社会心理背景。

然而，“择势”的传统在近代知识群中并没有就此断绝，在某种时代氛围的刺激下反而有所光大。近代中国是一个内忧外患、危机四伏的乱世，沉重的国难、腐败的政治需要知识分子去关切、拯救。但在政治权势一统天下的格局下，社会舆论很难起到在现代西方多元化系统中所能起到的那种对政治的干预效果，相反的，舆论界本身倒常常遭到政治强权的粗暴干涉，稍有社会正义感的知识分子有的被杀（如邵飘萍），有的被关（如成舍我），而幸存者无一不在种种重压下苦撑。陈布雷主持《商报》时就因自己的直言不讳而招来不少麻烦。1927年北伐军攻克武汉时，《商报》以大字标题予以报道评说，军阀们对此极为不悦，报社的董事们也万分惊恐，认为“本报何能开罪吴佩孚？”竟派人来报社审查言论及新闻。此举虽为陈布雷所抵制，却给他留下了深刻的印象，深感舆论的不自由和无所作为。

陈布雷是一个爱国至深的知识分子，他有自己的政治理想，有自己的救世之道。原本他确实想以一支直笔报效国家，在天下兴亡之际尽匹夫之责。但他渐渐地对自己的选择失望了。显然，在那样一个社会环境下，唯有投身于现实政治，直接从政，仿佛才能切实起点作用。近代知识分子纵然在主观上欲以舆论实现“道”，但客观情形却逼迫着他们不得不将“道”转化为“势”，移情于“势”。

中国知识分子入政的关键取决于是否遇上了明君。明君的标准有两条：一是能够行“道”，二是对士人表示足够的尊重。孟子当年在回答“古之君子何如则仕”问题时，认为“迎之致敬以有礼；言，将行其言也，则就之。礼貌未衰，言弗行也，则去之。其次，虽未行其言也，迎之致敬以有礼，则就之。礼貌衰，则去之”。这就是说，既“迎之致敬以有礼”，又“将行其言”，此已属明君，理当迅速“就之”；虽不能行“道”，但对知识分子优礼有加，照顾他们面子上尊严的，亦可酌情“就之”。

蒋介石当时在陈布雷的心目之中就属于一位“明君”。1926年春天，蒋托人到沪转送给陈布雷一张附有亲笔签名的戎装照片，遥致推重之意。翌年开春，陈布雷遂应邀去南昌会蒋。“蒋总司令”对他热情非凡，让他住入总司令部西花厅，并亲自介绍他参加了国民党。这使陈布雷受宠若惊，感激万分，虽未明言，但已有了“士为知己者死”的报答之情。在他看来，蒋不仅“迎之致敬以有礼”，而且还“将行其言”，能够实行陈氏素所崇仰的三民主义之“道”。陈布雷晚年曾向下属透露过一段心曲：

先总理所说训政结束以后，是否还有各党各派问题，在民国十六年以后不久，我早就问过胡汉民先生，胡先生答：“依总理遗教所言，不应有各党各派。”我又问吴稚晖先生，则答：“此问题甚重要，但尚未深思，暂不能作答。”问蒋先生，则答：“此问题极好，惟在未提出此问题之前，实从未想过。不过，以我想法，中国国情不同，不应取人家一党专政的办法，顶好将来要各党各派共同负起建国的责任。”我觉得蒋先生的看法，胸襟远大，于国家有利，故从那时就死心踏地为他服务。

在国民党诸领袖之中，陈布雷决意择定“蒋先生”了。但是否从政尚在犹豫之中。中国知识分子与君主的关系有两种形式，一种是介乎于师友之间的个人私交，另一种是君臣相对的行政隶属。陈布雷实在太留恋报人那种自由自在的生涯，深知自己的个性也不适合入朝做臣，甚至连形象也不甚匹配，自感“像我这样一个人，矮小，瘦弱，站也站不直，摆在礼堂上也不太像样子”。他遂向蒋表示：机关重职，非己所能胜任，只愿跟随先生左右，充任先生的私人秘书。他颇欲避免为臣的那种拘束地位，只想以个人的身份从旁协助“蒋先生”，报答“明君”的知遇之恩。正如其夫人所说的：

陈布雷：“道”与“势”之间的人生挣扎(3)

先夫子一介书生，从政本非素愿，且以生性不近，时作摆脱之想，故先期历任政府职务，仅自赁旅舍以居，从不携眷，盖每以为不数月即可辞归也。

然而，一旦他入了此道，便身不由己了。《时事新报》主笔、中央党部书记长、浙江省教育厅长、教育部次长、中宣部副部长……陈布雷与蒋的关系愈贴愈近，愈来愈具有“臣”的性质，直到1934年出任“蒋委员长”侍从室主任，遂从此数十年如一日，朝夕不离蒋介石之左右，成为蒋氏须臾不可缺少的“文胆”。

从独立的报人到君主的宠臣，引导陈布雷由此及彼蜕变的乃是“弘道”的宿愿。既然在中国“道”的弘扬只能寄情于“势”，那么无论陈布雷个人如何推却，最终乃逃脱不了从政的宿命。

从“道”乎？从“势”乎？

一个知识分子，当他入政之后，面临的是一个从“道”还是从“势”的两难困境。

这一困境发源于知识分子与君主之间的微妙关系：从道统这方面来说，知识分子负有指导君主明“道”、行“道”的使命，他们的关系是师徒；从政统那方面来说，君主享有指挥整个官僚行政机器的至上权力，他们的关系又是君臣。师徒关系与君臣关系，这是两种差异颇深的社会规范，知识分子在前者发挥的是价值功能，理当“道”尊于“势”，以“道”驭“势”；在后者发挥的是工具功能，自然“势”尊于“道”，“道”服从“势”。显然，这两种角色规范在性质上相去甚远，“道”与“势”的关系也截然相反。但作为从政者来说，偏偏须一身兼二任焉，这就难于回避从“道”还是从“势”的严峻抉择。

在这一问题上，儒法两家理论上的回答是不同的。儒家认定的原则是“从道不从君”。孟子反复强调臣事君必须以道义为基础，不能以顺为上，一味顺从只是“妾妇之道”。他认为，为臣者须有不向权势低头的浩然正气：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。此之谓大丈夫。”《孟子·滕文公下》。与此相反，法家主张的是“势”高于“道”，甚至“势”本身就是“道”。韩非认为，为臣的唯一使命就是贯彻君主颁布的法令，不得越雷池一步：“明主之道，臣不得以行义成荣，不得以家利为功。功名所生，必出于官法。法之所外，虽有难行，不以显焉。”这等于说，违法固须惩罚，法之外立功亦应惩罚，因为表现为法的君主个人意志是绝对至上的。

以上述两种理论为指导，中国从政的知识分子自古以来就分为两种类型：儒家型理想主义者与法家型技术官吏。像范仲淹、王安石、海瑞等皆属于前者，他们凭藉着“道”的信念，力图变革现实中的不合理成分，与昏庸的君主权势做着悲壮的抗争。而法家型技术官吏从个人品质来说从正直到卑劣的都有，但有一共通点，即都满足于充当贯彻君主意志的人格化工具，在庞大的行政官僚系统中发挥系统所赋予自己那部分的既定功能，而对系统本身的改革却毫无兴趣。

及至近代的国民党文武大员中，我们依然可以找到这两类从政的知识分子。张治中与张群是一对色彩反差相当鲜明的例案。他们两人同是蒋介石十分倚重的亲臣，但为臣之道却大相径庭。张治中是一个儒家型的理想主义者，他富于改革精神，对国民党内“群僚百工，中于明哲保身之毒，只求禄位之保持，不图事业之推展”的现象深恶痛绝，常常在蒋介石的面前直言上谏，是国民党上层官吏中“最肯也是最敢说话的一个”。如1948年张治中经再三考虑，不惜冒丢乌纱帽以至丢头颅的风险，向蒋上呈了长达数万言的《对当前国是之检讨与建议》，对国民党执政以来的各项保守政策予以严厉批评，并将之归咎于“领袖”本身的领导失当、独断专行，甚至在文中有蒋“为世界各国领袖中脾气最坏之一人”等语。而张群，尽管从资格来说还是蒋介石早年留学日本的老友，但一俟确定君臣名分，张群便在蒋的面前唯唯诺诺，矮了三分。他老于世故，不思有进，以揣摩蒋的心理、保住禄位为能事。每每见蒋，即备甲乙二案相机行事。他公开透露过自己的为官之道：“我只是个厨子，主人喜欢吃什么菜，我就做什么菜。”还颇有自知之明地承认：“张群何人？蒋介石走狗也。”那么，本文的主人公陈布雷究竟属于哪一类呢？应该说，陈布雷既非儒家型理想主义者，亦非法家型技术官吏，他似乎介于二者之间。陈布雷有自己的救国之道，虽然长期当蒋的幕僚，为蒋起草文告，参与筹划国策大计，但他从未像张群那般政客一样，只是一味顺从，以迎合“领袖”为职责。他毕竟还能够相机进言，委婉地在蒋面前表露自己的看法，提出若干忠告。但他又极注意君臣位分，为臣者，为忠君计理应对君“知无不言”，但也须适可而止，不可一意任性逞能。陈布雷生来胆怯怕事，他不敢像张治中那样义无反顾地死谏，他谨慎从事，常常在不宜说话的时候保持缄默，压抑自我。犹如他的同僚所评价的：陈布雷“忠于领袖，处处牺牲小我，成全大我”，“他将自己‘缩小’，俾领袖可无限‘扩大’，位分遵守得非常严格，确是一个标准的好幕僚”。

陈布雷：“道”与“势”之间的人生挣扎(4)

然而唯其如此，陈布雷比一般人(包括张治中与张群)要作出更大的牺牲。因为他外表上虽然酷似一个只知埋头苦干的技术官吏，但其内心仍不失为一个颇有主见的理想主义者。他的朋友程沧波写道：

布雷先生的忧，是无法解除的。因为私忧可以解除，公忧是难以解除的。布雷先生终身之忧，不关个人的穷通利达，而终朝戚戚的，是天下国家之忧。……“君子有终身之忧”，正是布雷先生一生的写照。

这段话固有溢美之词，却也透出了几分真情。确乎，在陈布雷终日蹙紧的眉头中幽含着内心无限苦衷。他明明有自己的为国之忧，但这忧却不能向“领袖”直言倾吐；他明明有自己的思想，却不能不思维着别人的思想；他的笔不再听从自己的头脑使唤，而是任别人随意摆布。他暗暗感叹说：

我自脱离报界以来，即不能舒畅自如地用我的笔表达我所欲之言。我只不过是一个记录生罢了，最多也不过书记生罢了。

也许是再也不能自由地思想，痛快地直抒己见，陈布雷虽然为蒋介石写了二十二年文章，却不复感到是一件乐事，相反的，却抱怨“为根本不懂文字的人写文章真是世界上最大的苦事”同上。。他说过，自己的文章，全是呕心沥血之作。最使他难堪的是西安事变后那一次，蒋介石命他为自己编造一篇《西安半月记》。他坐在写字桌前，半天写不出一个字，内心隐隐发见了自己为人捉刀的可怜状，不由羞恼并起，拿着狼毫在墨盒里乱戳，一连戳坏了几支，仍不解心头烦躁。他在日记里无限惆怅地写道：

余今日之言论思想，不能自作主张。躯壳和灵魂，已渐为他人一体。人生皆有本能，岂能甘于此哉！

在“道”与“势”的激烈冲突之中，陈布雷的内心被撕裂了。那撕裂的苦痛煎熬着他，令他终日不得笑颜。这苦痛必须在心理层中得到消解，否则那折磨着他的神经衰弱症将更趋严重。他是如何消解这些苦痛的呢？

得深思的启示。

……

傅斯年：一代豪杰傅大炮(1)

他相信精英的道德感召力，相信曾国藩的“风俗之厚薄奚自乎？自乎一人心之所向而已”，认为“中国虽至今日犹有三分廉耻，此则系于二三人之努力”。他真的那么自信？真的以为一两个人的道德勇气可以改变风俗、整治吏风？当然，这也是一种豪杰气，一种唐吉珂德大战风车的悲壮精神。

谈到有独立人格的知识分子，人们通常想到的是鲁迅、储安平、陈寅恪等。他们似乎不是站在政府的对立面，就是与政治保持隔离的智慧。有没有一种知识分子，既坚决地拥护政府、站在政府一边，又守护其独立立场，不失其批判意识呢？想来想去，在现代中国，这样的知识分子，好像非傅斯年莫属。

傅斯年是史学大家，也是最一流的学术组织家，海峡两岸顶尖的学术机构，从中央研究院到北京大学、台湾大学，能有今日之辉煌，都有他当年的一份功劳。除此之外，傅斯年还是一个自由主义的知识分子。自由主义，当然是讲自由的，但这一自由，按照哈耶克的意思，是法治下的自由。而自由的法治秩序，又不能依靠理性的设计或革命的暴力所能实现，只能靠社会的自然演化，在有序的变革中逐渐达成。因此，自由主义往往不愿与政府作对，只要政府不是迂腐到了愚不可训，自由主义者倒是常常好为“帝王师”，走上层路线，自上而下地推行改良。

傅斯年就是这样的知识分子。他从大革命时代起，因为担任广州中山大学文学院长的缘故，与国民党就有着很深的历史渊源。南京政府成立以后，他的老师胡适由于与国民党过不去，在上海倡人权，受到政府的打压，傅斯年倒是一门心思扑在筹建中央研究院历史语言研究所上。他知道，在中国，要搞学术，首先要有一个安定的环境。而中国的政治，若离开了国民党，便等于没有了政府。国民党不是没有问题，但还算差强人意，有政府总比没有政府要好。由于他重要的社会地位，傅斯年到20世纪40年代被选为国民参政员和立法委员，与最高层有了更多的接触，在常人看来，也属于政治上腾达一类了。

不过，傅斯年的拥护政府，绝非没有底线，如阿谀之徒一般。他是有原则的。这就是中国士大夫的“道尊于势”的原则。本来，傅斯年在社会上并不出名，正是国民参政会的大舞台，令他成为令人敬佩的公众人物。所谓参政会，说起来也是一个“说了也白说”的质询机构，但既然被请了来，自然不会以唱唱“我们是光荣的参政党”为乐事，各路人马演起戏来，却是真枪实弹，有声有色。傅斯年是其中最活跃的人物，他最痛恨的对象除了反科学之辈，就是危害国计民生的贪污腐败。常常带头发炮，打得贪官污吏闻风丧胆。因此有了“傅大炮”的美称。

罗家伦有一篇回忆文章，题目叫做《元气淋漓的傅孟真》，里面说：“孟真的号召力和攻击精神，则与伏台尔(Voltaire)相似。他们都愿意为自由和开明而奋斗。对于黑暗和顽固有强大的摧毁力，而且爱打抱不平，也是相似之处。不过伏台尔不免刻薄，而孟真则坦白率真。”傅斯年的天性嫉恶如仇，看到天下不平之事就要管，就要骂。一般名人到了他这个身份，就颇爱惜羽毛，胡适就是如此。但傅斯年偏偏任着性子，坦然地说：“我的名誉反正不佳，只求问心无愧而已。”抗战结束，他以代理校长的身份，接收北大，坚决拒绝与伪北大的师生来往，别人觉得有点过分，他却固执地说：“‘汉贼不两立’，连握手都不应该！”对那些下水当汉奸的，哪怕学问再好，他也绝对的不宽恕。每次提到罗振玉，必加“老贼”二字，称之为“老贼罗振玉”。

不过，这些还是区区小事，“傅大炮”最为人乐道的，还是将中国两个最显赫的皇亲国戚孔祥熙和宋子文轰下台来。这两位掌管了国库钥匙的党国要人，在先后担任行政院长期间，不仅纵容手下人贪污，自己也大捞好处。因为有最高领袖做靠山，一般人都敢怒不敢言。但傅斯年的眼睛里，却容不得半点沙子。他愤怒地说：“我拥护政府，不是拥护这班人的既得利益，所以我誓死要和这班败类搏斗，才能真正帮助政府。”他的后半生，几乎大半的精力都在与特权阶级的既得利益搏斗。程沧波将这场斗争，形容为“士大夫与买办阶级的争持”。士大夫阶级没有既得利益，有超越的公平意识，天然与既得利益者势不两立。傅斯年，很有一点传统士大夫的豪杰气。豪杰气，不是每一代士大夫都会有的，按照钱穆的看法，只有战国、三国、唐代和宋朝的知识分子有豪杰气。豪杰气背后必要有凭藉，三国和唐代的士大夫凭藉的是封建门第，是不可一世的贵族之气。但在战国和宋朝，贵族士大夫衰落，平民知识分子崛起，他们一无凭藉，支撑他们信念的是孔老夫子遗留下来的儒家道统。到20世纪，传统士大夫消亡了，士大夫的精神依然存在，光大于傅斯年这样的现代知识分子身上。他们也是平民出身，没有门第的荫护。虽然孔夫子之道已经被抛弃，但取而代之的是一个更强大的道统：现代知识。傅斯年等现代知识分子正是凭藉新的知识道统，与政统中的既得利益搏杀。

傅斯年：一代豪杰傅大炮(2)

新的知识道统，到20世纪，不再是云游四方的孤魂，而是开始有了自己的社会建制，那就是现代的大学、报馆、出版业和研究机构。傅斯年脑瓜子很清楚，知道离开了这些知识根据地，知识分子将一钱不值，成为官僚、政客或商人把玩的对象。这位当年“五四”爱国游行的总指挥，对政治虽然有兴趣，但正如程沧波所说：

“他对政治，喜欢谈论，而容易厌倦。偶然奋不顾身的一击，并不是对政治有兴趣，而是激发于士大夫的责任感。”早在“五四”时期，傅斯年就看透了中国政治的不可为：“中国的政治，不特现在是糟糕的，就是将来，我也以为是更糟糕的。……在中国是断不能以政治改政治的。”不能以政治改政治，而又负有士大夫匡正天下的责任，那就只有以知识为凭藉，在公共领域大行其道了。到20世纪40年代，因为傅斯年的名气实在太大，对国家也忠心耿耿，而其行政能力又众所公认，蒋介石几次动脑筋，要把他请入政府里面。知道他不肯做，还让陈布雷发动一帮人去劝。但傅斯年偏偏不肯就范，他知道，一入宦门，苦海无边，哪里还有自由放炮的机会！他给蒋写了一封信，力陈“斯年实愚憨之书生，世务非其所能，如在政府，于政府一无裨益，若在社会，或可偶为一介之用”。最后，再三推却而不得，勉强做了个立法委员，一来还在政府的外围，二来放起炮来也方便。

傅斯年自己不做官，而且还力阻胡适误入侯门。1947年，蒋介石改组政府，考虑拉胡适入阁，担任国府委员兼考试院长。时为北大校长的胡适虽然对政治也仅是“不感兴趣的兴趣”，但他碍于情面，且对蒋尚存幻想，一度颇跃跃欲试。傅斯年心急如焚，函电交驰，劝阻老师千万不要上当。他对胡适说，蒋表面上要改革政治，实则缺乏起码的改革诚意。借重先生您，全为大粪堆上插一朵花！只要先生您坚持不可，非任何人能够勉强。您三十年之盛名，不可废于一旦，令亲者痛，北大瓦解。傅斯年这番话，最后还是发挥了作用，甚至是决定性的作用，胡适留在了北大。

傅斯年的不入政府，并非权宜之计，这与他现代知识分子的自我理解有关。他相信，只有守住舆论的公共领域，知识分子才有自己最好的政治发挥。在给胡适的信中，他有一段话，说得极透彻：“我们自己要有办法，一入政府即全无办法。与其入政府，不如组党；与其组党，不如办报。……我们是要奋斗的，惟其如此，应永远在野，盖一入政府，无法奋斗也。”永远在野，这也是豪杰气，这样的豪杰气，已经远远超越了传统士大夫的性格，很有点现代知识分子的味道了。

……

叶公超：误入宦途侯门深(1)

然而，官场真的是那般好混，真的如像清华北大一般是名士的伊甸园？叶公超未免太天真了。作为一个书生，他只知道展现自己的聪明才智，哪里懂得官场的尔虞我诈，政治的曲折复杂？何况，在一个专制者手下打工，处处要仰人鼻息，看主子的脸色。

当年的国民党政府，可以说是精英内阁。不少本来已经颇有名气的大知识分子，弃学从政，服务政界，如翁文灏、王世杰、蒋廷黻、叶公超、吴鼎昌、吴景超、王云五等。其中，最具传奇色彩的要数叶公超。这位曾经主编过《新月》杂志的江南才子，堂堂清华、北大的英美文学教授，后来竟然入驻内阁，把玩政治外交，成为现代中国士林中的一大景观。

像大多数江南才子一般，叶公超也出身于书香门第，世代以诗书相传，曾祖、祖父都是一时名重的进士、举人。父亲做官，曾当过九江知府。父亲死得早，叶公超很小由其叔父叶恭绰带大。这位叶恭绰当年可是大名鼎鼎，官至民国交通部长还算小事，他的诗文书画比其官衔更出名，还玩得一手好古董。中国传统士大夫本来就是诗、士、仕三位一体，叶公超后来所继承的也是这祖上的风气，算不上是歧出。

叶公超从小喜欢读书，先是在国内的南洋模范小学、南开中学，后来又去英国和美国读中学、大学，最后师从大诗人艾略特，从剑桥大学毕业。凭着一张剑桥文学硕士的文凭，叶公超昂首步入北大英文系出任教授。这一年，他才二十三岁，据说是北大历史上最年轻的教授，比胡适当年入北大还要年轻四岁。坐在下面的学生，论年龄大多比他年长，废名就比他大四岁。即便是最小的梁遇春，也只比他小两岁。不过，面对叶公超一口比国语还流利的剑桥英语，又是莎士比亚，又是艾略特，坐在下面的，纵然百般挑剔，也不得不服。特别是那些纯情的女学生，个个佩服得如痴如醉，恨不得立即以身相许。

叶公超风度翩翩，少年得志，又迅速打入了北京自由知识分子的核心圈子——新月社，前途可谓光芒万丈，不可限量。不过，一个人不怕聪明，怕的是太聪明。智慧超人的天生才子，兴趣太广，什么都行，最后往往因为小猫钓鱼，缺乏深入和韧劲，落得个一事无成。叶公超后来的发展，不幸也验证了这条铁律。

他还是个八面玲珑之人，朋友多得不计其数，三教九流无不交纳。在这一点上他很像胡适，胡适靠的是修养，叶公超则完全出自天性。不过，胡适是老派绅士，待人接物，一以贯之，以诚相待。叶公超却人小鬼大，很有点小魔头的本领，可以“见人说人话，见鬼说鬼话”，优雅粗俗，易如翻掌。周作人说过，自己心中有两个鬼，一个是绅士鬼，另一个是流氓鬼，叶公超想必也是如此。大约家道中落，寄人篱下出身的，都有这套世家的看家本领。

叶公超：误入宦途侯门深大时代中的知识人因为好友、随和，他也像胡适那样比较宽容，无论对朋友，还是对论敌。在新月文人中，他与梁实秋都是学英美文学的同行，梁比较尖刻，常常要与鲁迅打笔仗，而且语句颇伤人。叶则温厚多了，他主持《新月》期间，是杂志最浪漫、最醇厚的一段，他理想中的《新月》，不是刀光剑影的古战场，而是月下把酒论诗的田园梦。他看人论物，也不以圈子为重，能够超越党派之争，持公正之论。徐志摩是圈内的自己人，鲁迅是新月的仇敌，但叶公超偏偏认为：“我觉得鲁迅的散文比徐志摩的好。”鲁迅逝世以后，在自由知识分子圈中掀起波澜。气量比梁实秋还小的女作家苏雪林，虽然鲁迅没什么开罪过她，竟然气急败坏地给胡适写信，把鲁迅骂了个狗血喷头，又是“刻毒残酷的刀笔吏”，又是“阴险无比、人格卑污又无比的小人”，大有鞭尸而后快。她还要胡适出面带领自由主义的大伙儿，反击上海左翼搞的“鲁迅宗教”。幸而胡适脑瓜子比较清醒，没有上这个小女人的当，还以长辈的口吻开导了一番苏雪林，为鲁迅说了一些公道话。作为一方盟主，有这样的肚量、雅量、气量，无论出自真心，还是虚意，都颇不容易。

叶公超：误入宦途侯门深(2)

即便如此，论及对鲁迅的公道，胡适依然比不上叶公超。鲁迅谢世之后，他花了几个星期的时间，把鲁迅的所有作品又重读了一遍，在天津《益世报》增刊发表了《关于非战士的鲁迅》。他历数鲁迅在小说史、小说创作和散文上的成就，指出鲁迅作为非战士的另一面之伟大。他特别赞扬鲁迅的文字：“我有时读他的杂感文字，一方面感到他的文字好，同时又感到他所‘瞄准’(鲁迅最爱用各种军事名词的)的对象实在不值得一颗子弹。骂他和被他骂的人实在没有在一个在任何方面是与他同等的。”这话褒贬分明，不知梁实秋和苏雪林读了以后，是否会觉得叶公超吃里扒外，是新月的叛徒？现在我们所知道的是，胡适看了有点不高兴。这位中国自由主义的盟主，可以对论敌宽容，但骨子里还是根深蒂固的圈子意识，他责怪叶公超：“鲁迅生前吐痰都会吐在你头上，你为什么写那样长的文章捧他？”叶公超倒是一脸的坦然：“人归人，文章归文章，不能因人而否定其文学的成就。”他言犹未尽，接着在《北平晨报》文艺副刊上，又发表了一篇更长的文章《鲁迅》，对这位敌对阵营的旗手作了更全面、更公正的分析。叶公超说，“五四”之后，国内最受欢迎的作者无疑是鲁迅。主要的原因是在他能满足一般人尤其是青年们在绝望与空虚中的情绪。不过，鲁迅那反抗的咆哮，无情的暴露，只能充实一时的空虚，有时还能给我们一种膨胀的感觉，但转眼之间又依然是空虚与绝望。其实，连鲁迅自己也很明白这一点，常常劝大家不要弄到恨恨而死。他不但能怒，能骂，能嘲笑，能感慨，而且还能忏悔，自责，当众无隐讳的暴露自己。叶公超还写道，鲁迅其实是一个有浪漫气质的人，他是抒情的，狂放的，整个自己放在稿纸上的。但一个浪漫气质的文人被逼到讽刺的路上，实在是一件很不幸的事。在文章的最后，叶公超再次热烈地称赞鲁迅的杂文：“在这些杂感里，我们一面能看出他的心境的苦闷与空虚，一面却不能不感觉他的正面的热情。他的思想里时而闪烁着伟大的希望，时而凝固着韧性的反抗，在梦与怒之间是他文字最美满的境界。”

20世纪30年代的北平与上海，自由主义与左翼之间，早已是泾渭分明，水火不容，一个新月派的文人，能够说出这样的公道话，且是那样地贴切、理解，除了叶公超，再无他人。也许，在北平自由主义的核心圈中，他是一个最无党派歧见的人，他以自己的唯美主义立场看待一切，因而能够超越狭隘的帮派意识，作为一个文艺批评家，守护住了自己职业的道德和独立的尊严。

虽然淡于党派意识，但叶公超有自己的正义和良知。当日本人的炮火逼近北平，他无法再从容下去。“一二·九”运动的时候，他在清华大学当教授。那几天清华园里人心惶惶，宋哲元派警察来校园抓学生领袖。这天，叶公超去图书馆看书，偶然发现自己的学生、清华学生会主席华道一正在图书馆看报。他很惦念学生的安全，走上去拍拍华的肩膀：“如果晚上没地方住，可以到我家来！”果然，华道一得到了梅校长的通风报信，知道自己上了黑名单，于是躲到了老师的家里。叶公超让学生在客厅的长沙发上睡了一夜后，第二天早上正式地招待了他一顿西式早点，送他回无锡老家躲避。

侵略者的坦克终于开进了北平，叶公超随西南联大转移到了昆明。时局越来越危险，教授的生活待遇也日落千丈，享受惯安逸的叶公超有点受不了，经常发牢骚说：“还不如去从政呢！”不过，以文人的清高，不是一个芝麻绿豆官就可以屈就的，即令出山，也要待价而沽。所以叶公超又半开玩笑地补充说：“我要足够大的官才做。”

没有想到，一个偶然的事情竟然令玩笑成真。叶恭绰当年有一件西周的青铜器：毛公鼎，上面刻有传世青铜器中最长的铭文。抗战爆发，叶氏躲避香港时，来不及带走，留在了上海。叶妾潘氏欲侵吞这件国宝。叶公超衔叔父之命赶赴上海处理。日本宪兵接潘氏密告，突击搜查叶宅。国宝没有找到，倒查出手枪两支。叶公超因此而被捕入狱，刑讯逼供，又是鞭笞，又是灌辣椒水，吃足了苦头。叶公超虽然是一介书生，性格倒是外柔内刚，就是死不开口。最后由其兄具结作保出狱，携毛公鼎秘密逃到香港。就是这次入狱，种下了叶公超对日本人仇恨的种子，他再也无法平静地回到校园教书，惟愿只身贡献抗战。他的朋友、时任国民党中宣部副部长

的董显光博士趁机动员他出山，为国家服务。就这样，叶公超决然告别了学界，步入了仕途。

叶公超：误入宦途侯门深(3)

从小小的国际宣传处驻马来亚专员起步，短短几年间，叶公超平步青云，官运亨通：欧洲司司长、外交部次长，直至外交部长。英语好、交际能力强自然是本钱，同时也与最高领袖的赏识有关。当年的蒋介石虽然是行伍出身，却不妒忌学问比自己大的知识分子，很是重才。只要有才，还是可以在政府中冒尖。

叶公超在学校是一副名士派头，他将名士派头同样带进了官场，豁达、开朗，不拘小节，令外交部气象一新。他放手让副手和部下工作，笑呵呵地公开宣布：“我一天只看五件公文，其他的都不必送上来了。”部长当到如此潇洒，大概也无出其右了。

然而，官场真的是那般好混，真的如像清华北大一般是名士的伊甸园？叶公超未免太天真了。作为一介书生，他只知道展现自己的聪明才智，哪里懂得官场的尔虞我诈，政治的曲折复杂。何况，在一个专制者手下打工，处处要仰人鼻息，看主子的脸色。叶公超纵然从小八面玲珑，毕竟是大户人家出身，免不了骨子深处的贵族傲气。他自称做人的座右铭是“见大人则藐之”，然而在官场里面，有些大人你是藐不得的。谁藐谁就受气。叶公超官场二十年，究竟受了多少气，谁也不清楚，只有他的部下和女人略知一二。在外交部工作的人，都知道只要叶公超被蒋介石训斥以后，回到部里必定训斥司长。有人回忆当年的叶公超说：“他的脾气一天有如春夏秋冬四季，你拿不准去见他时会遇上那一季，大家凭运气，可能上午去看时还好好的，下午就被骂出来。”这是专制统治下的悲哀：见了狮子是羊，见了羊是狮子。做官不如狗呵。

在叶公超担任台湾国民党外交部长期间，应该说他是为蒋立了大功的，保全台湾性命的两个重要条约：《台美共同防御条约》和《台日和约》都是他任上签订的。但这又怎样呢？功劳永远是领袖的，是领袖领导有方，奴才永远只是奴才。假如自不量力，恃才傲物或功高震主，反而招祸。

1958年，叶公超外放，担任驻美大使，本以为可以自由一些，将在外君命有所不受，但现代的领袖独裁统治，远远要比古代的专制厉害，纵然远隔重洋，依然是蒋手中的牵线木偶。孙悟空跳不出如来佛掌心。三年以后，因为外蒙加入联合国问题，叶公超成为美国与蒋之间的受气夹板。蒋尽管碍于美国主子的面子，勉强同意弃权，但这口鸟气却撒在叶的头上。叶公超被急召回国，一下机场，他被冷冷地告知：将另有安排，你就不必再回美国了！不久，发表他为政务委员，如同一件被主人玩厌的古董一般，被闲置起来，且剥夺了出国的机会，实际上形同软禁。行政院开会时，别人都来去自由，叶公超呢，哪怕上一个厕所，都有人贴身陪同，名曰“保护”！

.....

金岳霖：走出阁楼之后

小阁楼中的金岳霖毋宁是理性的、清醒的。当他走出阁楼，投身政治的时候，那理性似乎就消失了，代之的是一种喷薄而出的激情。这激情在金岳霖内心蛰伏很久，以前被压抑着，如今一旦被解放出来，心情就异常地通畅，精神也分外亢奋。

在现代中国，真正称得上有自己体系的哲学家，金岳霖可以算一个。他在20世纪三四十年代先后完成的《逻辑》《论道》和《知识论》，从方法论、本体论和认识论层面构建了一个完整的金氏哲学架构。让人不可理解的是，解放以后金岳霖对自己的哲学作了全面的否定，而且是那样地彻底，即使到80年代，至死都不曾后悔过。金岳霖的变化，自然是知识分子思想改造的成功范例。国外一些研究者在论述思想改造运动时，多强调其外在强制的一面。但“强制说”却无法解释，为什么在50年代，有那么多的知识分子虽非自愿、却是如此自觉地接受改造，而且，越到后面，越显得心悦诚服。金岳霖就是“强制说”无法破译的反常个案，他成为一个令人困惑的历史之谜。

近年来，有关金岳霖的回忆和研究，陆陆续续出版了一些。在那些语焉不详的记忆断片之中，我们是否能

够找到那条通向谜底的幽径呢？

解放前的金岳霖，按照他的知识出身，属于英美派自由知识分子。1914年从清华学校毕业，留学美国，六年后在哥伦比亚大学拿到政治学博士学位。一般研究政治学的，往往对参政有浓厚的兴趣，像王世杰、张君勱就是如此。但金岳霖回国之后，发现国内政治黑暗得一塌糊涂，他既无力改变社会，也不想被社会改变，遂从此不问政治，一头扎进形而上的哲学世界。在清华园里，他是一个近乎不食人间烟火的怪物，整天沉浸在他自己抽象的逻辑世界中，为心中的挚爱林徽因女士终身不娶，家中除了书，就是一只与他同食一桌饭的大斗鸡。浪漫、风流而率性，视名利若粪土。冯友兰说他有魏晋风度，很像大玄学家嵇康，“越名教而任自然”，可谓一语中的。

尽管超然物外，也不是对现实世界一点没有感觉。至少，道义上最起码的好恶还是有的。他看不起国民党，起先是因为不抗日，后来是由于太腐败。到40年代后期，整个清华园越来越激进，金岳霖也多次在教授们抗议国民党暴政的联名信上签名。到1948年年底，解放军围住了北平城，蒋介石派专机接清华、北大的名教授们南下。胡适、梅贻琦两位校长为盛名所累，很不甘心地抛下学校走了，陈寅恪也因为“不赞成俄国式的共产主义”而南下广州。金岳霖也面临着一个何去何从的两难选择。他不想替蒋介石陪葬，更不愿到国外做白华，对共产党也不了解。中国知识分子虽然有自己的正统观念，但到王朝末年，政治腐败到不可忍受的时候，也往往愿意接受来自社会底层的改朝换代。最后，他决定留下来，理由是共产党毕竟是同胞，不是洋人侵略者，还是可以接受的。这想法在当时颇具普遍性，一般教授都觉得又不是日本人入城，自己是搞学术的，再怎么样，学术自由总还是有。

低调的期待，反而有了意外的收获。共产党不是李闯王，所率领的军队也不是一批乌合之众。他们有信仰，有纪律，也有文化。刚刚解放的清华园，目击者的传说不胫而走：“共军纪律极好，不扰民。见老百姓称呼老大爷、老大娘……”，金岳霖想必也有所闻。不过，真正触动他感觉的大概还是梁思成、林徽因夫妇亲身经历的事情：解放军在准备攻城之前，奉毛泽东亲自起草的急令，特地找来请求他们在地图上标出北平重要的古建筑，以便攻城时避免炮火。解放军走后，梁思成、林徽因两人激动得紧紧拥抱，欢呼懂文化的“义师”来了！以金岳霖与他俩的亲密关系，梁、林的感情变化不会不影响到他。再比较蒋介石派飞机到解放了的清华园来投炸弹，政治天平开始向一边倾斜了。

……

朱自清：从象牙塔到十字街头(1)

即使走出了象牙塔，站在十字街头，朱自清依然不喜欢狂热，依然愿意保持理智的清醒。他开始全面接受一种新的思想体系，但并不愿无条件地皈依它、信仰它；他的内心依然笼罩着难以驱散的虚无，不可能像年轻人那样以为从此找到了光明和真理，从此就那样乐观与自信。

朱自清留给历史的，似乎是两个截然不同的形象，一个是写了《背影》《荷塘月色》这样经典名作的白话散文大家，另一个是毛泽东亲定的“宁可饿死，不领美国的‘救济粮’”的“现代伯夷”。我知道，这两重形象一个代表着朱自清的早年，另一个象征着他的晚年，但我依然被他们之间的巨大反差所疑惑。我总是想寻找两者之间的某种关联，不想以习以为常的“转变”二字简单地搪塞过去。

在他去世前八个月，朱自清曾经写过一篇《论不满现状》的杂文，在最后谈到像他这样的自由知识分子的现实境遇：

早些年他们还可以暂时躲在所谓象牙塔里。到了现在这年头，象牙塔下已经变成了十字街，而且这塔已经开始在拆卸了。于是乎他们恐怕只有走出来，走到人群里，大家一同苦闷在这活不下去的现状之中。如果这不满人意的现状老不改变，大家恐怕忍不住要联合起来动手打破它的。

象牙塔与十字街头，在现代中国话语中，是两个众所周知的隐喻。朱自清当了二十年的清华资深教授，是标准的塔中之人。像他这样的自由知识分子，究竟是一种什么样的历史潮流，推动着他走向十字街头，加入扭秧歌的人群？又是一种什么样的内在驱力，促使他改造思想，自觉地从“知识阶级的立场”到“人民的立场”？以前的研究多是从时代的外部因素分析朱自清的“转变”，但我以为，朱自清的“转变”是内在的，有其自身的思想背景，那就是从“五四”时期播下的民粹主义种子。

朱自清：从象牙塔到十字街头大时代中的知识人理解了朱自清的民粹主义思想背景，就理解了他的“转变”并非突如其来，也就可以理解现代中国知识分子为什么会变得日趋激进，理解为什么说中国知识分子的思想改

造实际上从 40 年代末就已经悄悄地开始。

一、“五四”时期的民粹洗礼

在现代中国知识群体之中，有两类影响比较大的知识分子，一类是自由知识分子，另一类是民粹知识分子。这两类知识分子，并非实际意义上的思想或政治派别的划分，而仅仅是一种粗线条的类型学意义上的区别。顾名思义，他们分别受到了现代中国两种极有势力的社会思潮的影响，一种是自由主义，另一种就是民粹主义。这两种思潮，从“五四”新文化运动开始，就几乎同时出现在中国，深刻地影响着知识界的思想政治取向，主导着知识群体的分化。

民粹主义思潮在中国虽然不像俄国那样有比较独立的、充分的发展，但依然有其不可忽视的潜在动能。民粹主义（POPULISM）亦可翻译为平民主义，从广义的角度看，是指“与农村小生产者在现代化中面临的问题相关的众多运动和理论。这类运动常常把农村生活中的社会传统理想化，想在大规模的资本主义和官僚社会主义两极之间走一条温和的中间道路”。按照顾昕的研究，中国的民粹主义，与世界各国的民粹主义一样，具有知识庞杂的特征，有无政府主义的劳动主义、卢梭人民主权论式的民主思想以及俄国民粹主义的意识形态。民粹主义者寻求通过社会改造，以建设一个社会公正与平等的新秩序。中国的马列主义在诞生之时也受到了民粹主义的知识滋养。不过，民粹主义在中国始终没有发展成一种独立的、有着自己鲜明旗帜和主张的社会思潮，而是作为一种隐性的、又相当普遍化的精神要素，深深地渗透到除自由主义之外的众多流派与群体之中，比如李大钊、毛泽东为代表的中国化的马列主义，鲁迅、郭沫若等左翼激进知识分子，梁漱溟、陶行知、黄炎培等乡村改革派，以及一大批温和的、具有本土色彩的平民知识分子。

朱自清：从象牙塔到十字街头(2)

朱自清并不是一个严格意义上的民粹知识分子，比较确切地说，他应该属于具有民粹倾向的自由知识分子。朱自清出身北大，他是新潮社的成员。“五四”时期北大的两大学生社团新潮社和国民社，前者比较具有自由主义色彩，后者更多民粹主义倾向，但在当时这两大思潮都是属于西方的新学，一般知识分子都同时经受了自由主义与民粹主义的双重洗礼，他们暂时没有能力将二者加以选择和区别，因此新潮社的成员在“五四”时期也往往具有朦胧的民粹倾向。比如，在《新潮》第一期上，罗家伦就发表文章，认为 20 世纪的浪潮将是俄国式的社会革命，它将使民主战胜帝王、平民战胜军阀、劳工战胜资本家。朱自清也是这样。因为对新文学、新文化的兴趣，朱自清参加了新潮社，但他与国民社的成员尤其是邓中夏的关系也不错。在民粹主义的思潮鼓荡下，1920 年 3 月北大成立了以国民社为骨干的平民教育讲演团，以“增进平民知识，唤起平民自觉心”。新潮社的一些成员也参加了，朱自清更是成为其中的活跃分子，担任讲演团的第四组书记，到城里和郊县四处作讲演，向平民大众解释“平民教育是什么”、“我们为什么要纪念劳动节”、“我们为什么要求知识”等等。

“五四”时期的青年学生是激进的，新潮社的激进表现在文化变革上，而国民社的激进表现在社会改造上。但朱自清却是温和的。与他一起编过《新潮》稿件的孙伏园后来回忆说：

佩弦（朱自清的字号——引者）有一个和平中立的性格，他从来不用猛烈刺激的言词，也从来没有感情冲动的语调。虽然那时我们都在二十岁的年龄。他的这种性格近乎少年老成，但有他在，对于事业的成功有实际的裨益，对于纷歧的异见有调解的作用，甚至他一生的学问实业也奠基在这种性格。

温和的不仅是性格，还有他对各种主义和流派的宽容和兼容并蓄。在这一点上，朱自清很像他的老校长蔡元培先生。无论对中国的文化传统还是西方新文化，无论是自由主义，还是民粹主义，朱自清都以一种开放的态度加以吸取。作为一个诗人、散文家和学者，朱自清的知识结构是庞杂、多元的，因而也具有多种发展的可能。即使以后新文化运动分裂了，知识分子分化成自由主义与民粹主义两大阵营，朱自清依然与各家各派保持着良好的关系，这不仅仅因为是性格的中庸，更重要的是他思想底处的杂色——自由主义与民粹主义兼而有之。因此，无论与后来成为激进的革命者邓中夏，还是与新潮社的其他自由主义成员都可以找到部分共同的语言。他是一个在自由主义与民粹主义边缘行走的知识分子。

1925 年，朱自清经新潮社的好友俞平伯的推荐，回到北京，进入清华中文系教书，一直到死都不曾离开过清华。清华、北大、燕京等北京的高等学府长期以来是自由知识分子的大本营。在这些国立或教会大学里任教的教授们，大都从欧美留学归来，享受着优裕的工资收入，呼吸着自由的学术空气，很容易形成一种自由主义的思想氛围。这样的环境，对于朱自清来说，自然是很感亲切的，也对他起到了某种潜移默化的作用。不过，在清华园里，居于主流位置的是那些留学西洋的“洋教授”，而像朱自清这样没有啃过洋面包的“土教授”，即使是北大名牌出身的，也总是有点被人看不起。反过来说，朱自清他们也看不惯那些“洋教授”身上的贵族味。他的清华中文系同事、东南大学毕业的浦江清，因为讨厌徐志摩一类西化教授的“滥情”与“肉麻”，甚至提议办一

个杂志，名曰《逆流》，意思是“以打倒高等华人、建设民族独立文化为目的”，“逆流者，逆欧化之潮流也”。朱自清对此应该也有同感。

……

闻一多：激情的归宿(1)

闻一多是太需要激情了，他不太喜欢太讲理性的东西，更厌恶繁琐的理论；他喜欢讲良心，诉诸于内在的良知，这就意味着他需要的是一种善恶分明的信仰/行动系统，一种既拥有终极价值的乌托邦理想、又具有简明实践品格的现实奋斗纲领。

关于闻一多，曾经是一门显学。由于毛泽东当年号召写“闻一多颂”，所以，所谓的“闻一多道路”——从自由主义者向革命民主主义者的转变，已经被众多的研究者谈论得太多太多，成为中国知识分子走向革命的一个经典性范本。然而，当今天回过头来重新细读闻一多的资料时，我依然为一连串的问题所吸引：罗隆基当年说过闻一多有“三变”：从20年代的国家主义者变为30年代的书斋隐士，再变为40年代的革命斗士，但在闻一多的内心，是否还有一些不变的因素，决定了他变化的走向？假如说“闻一多道路”真的是20世纪中国知识分子的普遍归宿，那么背后的动因又是什么？……我试图在众多的因素中寻觅，最后发现了一把解读的钥匙，那就是——浪漫主义激情。

浪漫主义激情的跌宕起伏构成了闻一多一生的主线：它从“五四”的狂飙运动中萌芽，在20年代与民族主义诉求相结合，形成热烈的国家主义情愫；30年代重返清华，激情为无尽的沉闷所困顿，暂时蛰伏在学术的象牙塔中；到40年代为国民党的腐败和复古所激怒，更重要的是为新发现的人民意识形态所激励，再次喷发出火山式的激情，浪漫主义最终找到了自己信仰上的皈依。

抓住了其浪漫主义激情的底色，就比较容易理解为什么身在自由主义大本营的闻一多，最终皈依的却不是自由主义；推而广之，在意义系统解体、公共信仰发生危机的20世纪中国，急需重构精神乌托邦的知识分子无法通过自由主义解决自己的信仰危机，安顿自己的激情归宿，人民意识形态恰逢其会，为自己找到了一大批充满激情的精神信徒。

以下，我试图展现的，将是“闻一多道路”的另一种解读。

一、“我爱一幅国旗在风中招展”

(1899—1931)在19世纪即将结束的时候，闻一多出生了。世纪之交出生的一代中国知识分子，与“五四”有着割不断、理还乱的精神联系，他们是“五四”运动的精神产儿。1912年，十三岁的闻一多从家乡湖北考取了清华学校，一直到1922年毕业赴美留学，在清华足足生活了十年。这不是普通的十年，幸运的他经历了一个完整的“五四”，从新文化运动到爱国学生运动。闻一多以后所有的人生，几乎都可以在这段岁月中找到青春的线索。

根据张灏的研究，“五四”思想具有极其复杂和吊诡的两歧性：

就思想而言，五四实在是一个矛盾的时代：表面上它是一个强调科学、推崇理性的时代，而实际上它却是一个热血沸腾、情绪激荡的时代；表面上五四是以西方启蒙运动主知主义为楷模，而骨子里它却带有强烈的浪漫主义的色彩。一方面五四知识分子诅咒宗教，反对偶像；另一方面，他们却极需偶像和信念来满足他们内心的饥渴；一方面，他们主张面对现实，“研究问题”，同时他们又急于找到一种主义，可以给他们一个简单而“一网打尽”的答案，逃避时代问题的复杂性。

张灏的这段话，是开启闻一多转变之谜的钥匙。

“五四”既是一场理性主义的启蒙运动，也是一场浪漫主义的狂飙运动。如果说德国的狂飙运动是对法国理性主义的反弹，带有某种文化民族主义意味的话，那么中国的狂飙运动从发生学上说，却与理性主义并驾齐驱，是对中国传统的主流文化儒家思想的反叛。从谭嗣同的“冲决网罗”到李大钊的讴歌“青春”，都可以看到热血沸腾、情感奔放的浪漫主义对传统的背叛激情。闻一多身处这样的文化氛围，不能不受此感染。

闻一多是楚人，楚人多浪漫，且狂放不羁。这样的情感无疑是诗人的气质。闻一多对于诗歌是很早就喜欢的。1919年春天，他“决志学诗”，两年之内读遍所有古诗。不久，北京爆发了“五四”爱国运动，清华园因为

在城外，闻一多是到5月4日晚上才得知消息，他感到有一种无可名状的情感在内心膨胀，那时他还不会作诗，但似乎只有诗的语言才能将内心的情感释放出来。当晚，他兴奋地抄下岳飞的《满江红》，悄悄地贴到学校食堂的墙上，希望用诗唤起同学们的民族热情。

闻一多：激情的归途(2)

他开始作诗了。当时白话文运动已经如火如荼，闻一多也以白话诗人的姿态崛起，很快就确立了自己在诗坛上的地位。“五四”是一个充满浪漫激情的时代，诗歌热得发烫。闻一多自负地认为，在众多新诗人之中，自己的诗在胡适、俞平伯、康白情之上，惟有郭沫若算是劲敌同侪，第165页。照他看来，“诗是被热烈的情感蒸发了水气之凝结”，诗人应该“跨在幻想的狂恣的翅膀上遨游，然后大胆引吭高歌”，所以，白话诗首先应该是诗，至于白话不白话倒是次要的。在这里，我们可以发现，闻一多最看重的还是浪漫的激情，那是诗的靈魂。胡适、俞平伯这些新诗人新则新矣，但都过于理性、节制，缺乏万丈豪情和狂恣的幻想，难怪闻一多对他们颇不以为然了。而视为唯一劲敌的郭沫若，是“五四”最富浪漫气质的激情诗人。闻一多承认：“我生平服膺《女神》几于五体投地，这种观念，实受郭君人格之影响之大。”当《女神》出版的时候，他热情洋溢地写了一篇诗评，称赞郭沫若的精神“完全是时代的精神——二十世纪底时代的精神”，这精神中有动、有反抗、有激越。闻一多说：

现在的中国青年——“五四”后之中国青年，他们的烦恼悲哀真像火一样烧着，潮一样涌着……他们的心里只塞满了叫不出的苦，喊不尽的哀。他们的心快塞破了，忽地一个人用海涛底声响替他们全盘唱出来了。这个人便是郭沫若，他所唱的就是《女神》。我们的诗人不独喊出人人心中底热情来，而且喊出人人心中最神圣的一种热情呢！

就这样，早在“五四”时代，闻一多本能地疏远启蒙阵营中胡适领军的理性主义，而将郭沫若为代表的浪漫主义引为知己，自身也成为浪漫主义诗潮中的一员大将。这就为40年代以后的思想转变埋下了早年的伏笔。

由于反叛的对象是传统的纲常伦理，“五四”时代的浪漫主义带有强烈的自我扩张和个性解放意味。郭沫若在《天狗》中自豪地宣称“我是X光线底光，我是全宇宙底ENERGY底总量！”气魄是多么的宏大。闻一多也不甘示弱，在清华临近毕业时也喊出了“如今羲和替我加冕了，我是全宇宙底王！”这种气吞万物的个人意志张扬，对闻一多来说，有着鲜明的地域文化传统。闻一多出生在楚地，古代的楚国不仅诞生了屈原这样的浪漫主义大诗人，而且也出了一位躬耕自食、佯狂不仕的楚狂接舆。接舆的狂放是出了名的，闻一多对这位故乡的远古先人一直视为人格的楷模。在早年的诗篇《李白之死》开首，郑重引了李白的诗句：“我本楚狂人，凤歌笑孔丘”，在青年闻一多的心里，颇有点将自己看作楚狂的精神传人。到40年代拍案而起，成为斗士以后，更是再三提到楚狂接舆，强调他的不合作和狂放精神。不过，在“五四”时代，中国知识分子的狂飙突进、自我放大还是主要受到欧洲浪漫主义、特别是尼采哲学的影响。尼采对闻一多的影响，是潜在的，又是深刻的，直到他生命的最后一段日子，在给别人刻的石印边款上，还特意刻了尼采的一句话：“每个诚实的人的足音是响的。”不过，“五四”时代的浪漫主义很快就从自我扩张走向了另一面：与某种群体性的献身目标相结合。作为一种反抗传统伦理价值的社会思潮，“五四”的浪漫主义有打碎一切偶像的诉求，然而一旦旧的偶像被抛弃，价值信仰系统出现了真空，浪漫主义却无法自我填补这一真空，因为它只是一种情感的狂飙，一种意志的冲动；它有足够的破坏力，而缺乏建构新信仰的理论架构。正因为如此，浪漫主义较之理性主义更不自信，更需要一种外在的新偶像，作为激情的依附对象。自我崇拜、自我扩张当然是一种选择，但“个人”却无法提供超越性的乌托邦，提供足以安身立命的终极价值，于是只能到各种“群体”之中去寻觅：或者是国家，或者是某一阶级，或者是某种更抽象的善的共同体（如新村主义），等等。

闻一多选择的是国家主义。中华民族，成为他激情投射的最初对象，成为青春时代的新偶像。民族的情感，最初是在“五四”爱国运动中播下的，但那时还不那么炽热，从他出国留学前所写的诗来看，也印证了这一点。“五四”知识分子虽然有民族主义的诉求，但他们的情怀毋宁是世界主义的，相信有一种普世的、人类的、大同式的现代文明的存在。然而，一旦他们真的出国，置身于西方的文明世界，就会发现那个世界对东方民族是多么地歧视，多么地不讲平等，于是刺激起中国留学生强烈的民族情绪。不管原先在国内是愤世嫉俗还是超凡脱俗，到了国外几乎无一例外地成为了热烈的爱国者。闻一多在美国的三年，也许是他一生中最痛苦的岁月，他感受到的异乡感和屈辱感是那样地强烈，以至于他出国后所作的大部分诗篇都充满了对祖国的狂热依恋。闻一多学的是艺术，他不懂政治，也没有理论，仅仅凭着炽热的情感，认定爱国这一死理，甚至到了偏执的程度。一起留美的清华同学潘光旦当时已经改学优生学，闻一多严肃地警告他：“你研究优生学的结果，假使证明中华民族应当淘汰灭亡，我便只有先用手枪打死你！”

闻一多：激情的归宿(3)

.....

吴晗：可怜一觉开封梦(1)

吴晗对于他所信仰的事业的确是忠心耿耿，然而，一个知识分子的忠诚感，一旦失去了清明的个人理性和独立思考作为学理的资源，就有可能是一种海瑞式的愚忠，甚至比海瑞都不如。

讲到“文化大革命”，就不能不提到《海瑞罢官》，而《海瑞罢官》，又是与吴晗的名字分不开的。一个人与一出戏，竟然成为一场历史浩劫的导火线，在多灾多难的中国历史上，恐怕也是不多见的。

吴晗被历史学家们公认为是悲剧性的人物。不过，时下的一些研究，将吴晗的悲剧仅仅解释为一场政治阴谋的牺牲品，就“文化大革命”的整体而言，也许是这么一回事。但就吴晗个人来说，似乎应有更深的蕴味。与“三家村”中其他两位文人邓拓、廖沫沙不同，吴晗并非左翼出身，原先不过是一个远离政治的象牙塔中人。一个一度为胡适所器重的明史专家，为何以后会弃学从政，以至于自觉地迎合政治的需要，去写最后招来杀身之祸的《海瑞罢官》——这里，或许蕴藏着吴晗人生悲剧中更深沉的一面。

30年代初，当吴晗还是清华历史系学生的时候，他已经被史学界视作明史研究中年轻的希望之星了。这来得颇早的学术名声，除了吴晗个人的史学天赋之外，不能不感谢当年中国公学时期的校长、恩师胡适先生的慧眼青睐。一篇考证扎实的论文《西汉的经济状况》以及《胡应麟年谱》，使胡适相信这个来自于浙江义乌乡村的穷学生，是大有潜力的可造就之才，他亲自作函给清华校长，请求给予吴晗以特殊的关照；以后又拨冗回吴晗一长信，建议他“训练自己作一个能整理明代史料的专家”，并授之以治学的秘方。

那个时候的吴晗，也对得起适之先生的一片苦心。清华求学三年，吴晗在学界风头甚健，又是发表《胡惟庸党案考》等学术力作，又是担任《清华周刊》文史栏主任，又是筹办史学研究会，又是出任郑振铎主编的《文学季刊》编委，吴晗的学术才华和组织能力众所公认。到1934年毕业，傅斯年和蒋廷黻都抢着要这位才华横溢的学界新秀，清华破例将这个没有留洋经历的本科学子留校任教。吴晗在中国最高的学府取得了一席之地。

吴晗：可怜一觉开封梦大时代中的知识人不难想象，假如沿着学者的道路走下去，吴晗在史学上的成就也许不在胡适的其他几个高足，如顾颉刚、傅斯年、罗尔纲之下。除了胡适，当年影响吴晗学术风格的，还有清华诸师长蒋廷黻、雷海宗、陈寅恪、张荫麟等大家。胡适教会吴晗的，是考据学，蒋、雷二人，教导他治史还必须运用综合研究方法；而介乎于师友之间的年轻才子、史学家张荫麟则启发吴晗，史学作品要文采斐然。另外，陈寅恪的考据方法对他的影响也非同一般。因为博采众长，而且一开始就有方法上的自觉追求，吴晗本来是有希望为中国的现代史学提供一种新的范型的。

可惜得很，吴晗所处的时代，并不是一个能够让学者们坐在书斋里安心治学的时代。几乎就在他考取清华的同时，“九·一八”的隆隆炮声就从东北方向隐隐传来，令人揪心，令人不安。在吴晗的性格中，有沉得下心的内向一面，但也有骚动不安的外向一面。就在人们以为吴晗潜心学问的时候，他那洋溢着良知和热血的心灵深处，却隐藏着难以言状的苦闷。在胡适留在大陆的大捆来往书信中，保留着一封颇有价值的吴晗来信。在信中，吴晗以令人惊讶的激烈语调抨击了在国难面前“卑鄙无耻、丧心病狂的政府”和“麻木不仁、浑浑噩噩的国民”。他悲愤地说：“看着人家出卖你的父母兄弟，听着若干千万同胞的被屠宰的哭声，成天所见到的消息又只是‘屈服’、‘退让’，假使自己还是个人，胸膛中还有一点热血还在着的时候，这苦痛如何能忍受！”

这是一个热血青年发自内心的痛苦，这痛苦几乎贯穿了吴晗的半个人生，以后他的种种变化都可以从中找到端倪。“五四”以后的中国知识分子，通常同时具有两种关怀，一种是与自己的专业志向相联系的知识关怀，另一种则是与知识分子普遍良知相关联的社会/政治关怀。比较起来说，前一种关怀比较“现代”一些，那是要等到“五四”以后，知识分子作为一种独立的职业群体出现以后才产生的；而后一种关怀则源远流长，是中国士大夫独特的精神遗产和历史传统。如果处于太平盛世，像吴晗这样具有学术天赋的学者，本来仅凭明史这门专业就足以安身立命。但他偏偏身处乱世，知识分子内心那普遍的良知不可能不折磨他。在危机四伏的现代中国，一个学者欲潜心问学，是要付出一点代价的。不仅要有“隔离的智慧”，而且还要有点“学者的自私”。但年轻的

史学家吴晗纵然有“隔离的智慧”，却不能强迫自己心如枯井，漠然世事。他毕竟是有良知的。良知使他痛苦，又不知何去何从，这等于承担了双份的痛苦。无奈之中，只能向自己所信任的恩师求助，希望胡适能够指点迷津。

吴晗：可怜一觉开封梦(2)

胡适究竟有何回复，如今已无从查考。但几个月以后，胡适在《赠与今年的大学毕业生》文章中，教导学生在国家蒙辱的关头，更要有科学救国的信心这一番话，不妨视作对吴晗的间接回应。看来吴晗是受了一点胡适影响的，他在《清华周刊》上发表的第一篇杂文，就嘲笑了学生进城搞爱国运动是“一窝蜂”和“赶时髦”。不过，不介入政治运动，并不意味着吴晗内心风暴的平息，只不过换了一个方式，在书斋内部，通过读书和治史，缓缓发泄而已。我们可以发现，这一时期吴晗所选的一些明史题材，多少与内心未实现的那一层社会关怀相关，比如《胡惟庸党案考》考证的是明朝初年朱元璋为独揽国权，迫害宰相胡惟庸而制造的特大冤案。作为一个明史专家，他最敬佩的是明末那些有骨气、有气节的东林党人。1933年春，吴晗在旧书摊觅得一册描写东林党人与阉党斗争事迹的《碧血录》，激动地在书后写道：“读完此书，胸中不知是甜是辣，因想及自己将来如何死，若死在床上则未免太笨拙，最好是自己作一主意，想一洒脱干净死法，活得不耐烦，便撒手告别，岂不快哉！”尽管是一介书生，吴晗的内心还是有一点壮烈情怀的，东林党人，这大概是他心目中理想的知识分子，充满正义和良知。虽不能至，仍然心向往之。吴晗从学者到斗士的转变，自然是后来40年代的事，但在30年代初他的安身立命之中，已经可以找到若干潜因了。傅斯年曾经对胡适说过：“我们的思想新，信仰新，我们在思想方面完全是西洋化了；但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人。”胡适认为“此论甚中肯”。连胡、傅那些留学西洋、受过欧风美雨浸润的大学者，安身立命之处都不免“传统”，何况吴晗这样从未留过洋的本土知识分子呢。

不过，在北平学界浓郁的学术气氛笼罩之下，整个30年代吴晗基本上还是守住了自己的专业岗位，连“一二·九”运动和“七七事变”都没有动摇他的知识关怀，让他离开安静的书斋。直到40年代初，事情才慢慢发生了一些变化。浏览西南联大的历史，我们可以发现在它的前期，尽管战争是那样地残酷，物质条件也大不如前，但因为坚信抗战必胜，相信政府的领导能力，联大的教授们内心仍然充满了定力，学术气氛也一如30年代那般浓郁。从40年代初开始，由于通货膨胀，教授们的生活水准一落千丈，从贵族沦落为平民，整天为温饱犯愁。社会地位下降了，政治态度也会发生微妙的变化。吴晗因为夫人多病，而且要同时赡养两个家庭，无疑在诸教授中首当其冲，第一个陷入贫困。书斋是呆不住了，心情又是那样的压抑，再加上国民党政治的黑暗与腐败也日益明显，这些外部因素使得吴晗内心那潜伏已久的社会关怀，再也无法抑制下去。1940年以后，三十岁出头的年轻教授吴晗终于走出了象牙塔，开始过问政治。一般的联大教授（包括闻一多），通常要到1943年下半年以后，才有强烈的政治关怀。吴晗显然先行了一步。在这其中，夫人袁震起着某种非常重要的作用。袁震原是董必武的学生，她很早就参加革命，思想左倾，她对吴晗的影响显然是不言而喻的。后来吴晗与中共发生紧密的联系，都是袁震牵的线。这样，吴晗的介入政治，从一开始就不是自由主义的态度，而是激进的左翼立场。

吴晗的挚友罗尔纲，曾以八个字评价亡友的性格：“豪放不羁，忠厚诚笃。”豪放不羁，意味着吴晗具有东林党人嫉恶如仇、敢说敢为的壮烈情怀。在那个需要知识分子站出来说话的年代里，吴晗表现出惊人的正义感和道德勇气。由于他在民主运动中太活跃、太激进，传说清华将不给他发聘书。好心的人劝他少讲点话，吴晗顿时瞪大了眼睛，情绪激动地说：“什么？要我少讲话？解聘了，我更自由。我是学历史的，在中国历史上，每个朝代灭亡时，总有些殉国的志士，今天中国到这种局面，也该有殉难的人了，我早就准备好了，有什么关系！”。当年联大的教授们，虽然因为各自的信仰差别，有唱高调的，也有唱低调的，但他们的人格与信念往往是一致的。像吴晗和闻一多，不会因为抗议专制政治有人身危险，或者要掉饭碗，就转而玩聪明的把戏，不打主人专打走狗，在同道身上发泄仇恨，施行道德的拷问，以满足一己之崇高快感。他们不会这样卑劣，他们总是以血肉之躯直面最黑暗的势力，最腐朽的体制。那些温和的甚至保守的同事尽管对他们的激进不一定赞同，甚至颇有微词，但无不佩服他们的人格，佩服他们的言行如一。

吴晗：可怜一觉开封梦(3)

除了豪放不羁，吴晗的性格中还有忠厚诚笃的另一面。他的大部分知识来自传统的古籍，较少西方个人主

义的理念和色彩，因此在他身上体现出更多的是中国士大夫的精神传统。作为一个历史学家，吴晗对知识分子的理解似乎没有更多的现代色彩，仍然以“忠诚”为核心，只不过后来以阶级分析的眼光，强调忠诚的对象，是上层统治阶级呢，还是底层的贫民大众。对于他而言，知识阶层永远是一张皮，自身无法独立地生存，最后总是要依附于一定的阶级。所以，在吴晗的心理深层，对群体有着强烈的依赖感，他不习惯天马行空，独往独来。为了实现与黑暗的抗争，吴晗必须寻找正义的化身，寻找自己的群体归宿。一旦自认为找到了真理，找到了奋斗的正确方向，他就愿意将自己全部交出去，交给这个代表着光明和真理的事业。吴晗的政治头脑是单纯而又率真的。那种对组织的忠厚诚笃，使得吴晗渐渐丧失了自我的判断能力，无论正确还是错误，一切都取决于组织。可以说，从吴晗过问政治的起初，他那种对知识分子的理解和参与政治的方式，就埋下了往后人生悲剧的种子。

作为一介书生，吴晗与黑暗势力抗争的武器是那么地有限，首先想到的自然是“以笔作枪”。1943年以后，吴晗的学术论文骤然减少，代之而起的是大量充满批判性的时文。吴晗写时文有他的专业特点，不像闻一多那样直抒胸臆，而是通过历史影射现实，所谓“古为今用”。本来，为了服从政治斗争的需要，“古为今用”式的影射策略在时文中用用，自然也无妨。但久而久之，竟然不知不觉地变为吴晗的思维习惯，带进了学术研究之中。最明显的例子，莫过于他的三改《朱元璋传》了。

这本吴晗的代表作（1944年初版的书名叫《明太祖》），原初的写作动机就有“通过明太祖攻击蒋介石，指桑骂槐”的意思。1948年作第一次修改时影射的色彩更浓了，朱元璋几乎成为蒋介石的化身。这本书后来得到了毛泽东的重视，多次与吴晗当面讨论书中的细节，指示说“朱元璋是农民起义领袖，是该肯定的，应该写的好点，不要写得那么坏（指朱的晚年）”，还专函希望他以“历史唯物主义作为观察历史的方法论”，“加力用一番功夫”。根据最高领袖的旨意，吴晗在解放之后，又两次修改书稿，根据阶级分析的方法再塑朱元璋之形象。应该说，接受过严格史学训练的吴晗在史料考据上比之以前是严谨了，但修改后的整体质量却大不如前。如果说，解放前的稿子还带有吴晗强烈的学术个性和流动生辉般文采的话，那么，那奉旨修改的后两稿，显得是那般的平庸、呆板，一如同时代的大部分史学著作，焉焉然无生气也。

吴晗所丧失的，岂止是一部有希望的史学传记，更重要的是，他失去了作为一个学者，其职业道德所要求的独立品格。一个知识分子，既可以扮演社会批评者的角色，也可以扮演学者的角色，这两种角色有各自独立的价值和意义，也有各自不同的角色逻辑和操作道德。如果一个学者想尽点良知的责任，尽可以通过议政的方式，而不必连学术也搭进去，将之沦为政治的附庸。按照韦伯的说法，学者在从事学术工作时是应该“价值中立”的，求知是其最高的也是唯一的目的，这是一个学者对自身职业尊严和专业价值最好的维护，也是最起码的职业道德。然而，30年代以后的左翼史学界，却有一种流弊深远的“影射史学”传统，一种“史学为政治服务”的党派意识。吴晗是深得其害的。将学术作为政治斗争的工具，其短期效果也许十分过瘾，但对学术的戕害却不言而喻。当学术被学者们自觉地绑在政治战车上面的时候，其个人命运也注定由不得自己了，是座上客还是阶下囚，统统取决于领袖的一己意志和整体布局。作为历史学家的吴晗，解放之后那从荣贵到受辱的大喜大悲人生，岂非正是如此？

尽管吴晗将自己整个身心包括学术事业都献给了革命，而且还担任了民盟北平支部的负责人，但从骨子里说，他依然是一名学者，渴望早日回到自己的书斋，回到久违的学术岗位。他曾经与闻一多相约，“等到民主政治实现，便立刻退回书斋，去充实自己，专心著作”。然而，新中国成立后的第二个月，尚未征求吴晗本人的意见，新政府便任命他为北京市副市长。时在苏联访问的吴晗连忙向周总理辞职，表示实在不愿从政当官，还是愿意留在清华，“继续从事史学研究和教育工作”。但此时此地，早已是由不得他了。后来为了这件事，吴晗还狠狠自我检讨了一番自己“知识分子的洁癖”。

吴晗：可怜一觉开封梦(4)

一个本来有可能成为学术大师的书生，就是这样弃学从政，开始了不无惊险的仕途生涯。应该说，在那个岗位上，吴晗为发展新中国的史学是做了许多力所能及的工作的，换任何一个别的人上去，都不会比他做得更好。但作为吴晗本人，也就此牺牲了自己的学术事业。他整天限于没完没了的会海之中，有一个星期一共开了六十四四个会，平均每天八个会！1957年以后，吴晗开始挤出时间写一些史学札记和政治杂文，当夜阑人静，吴晗埋头于灯下时，我们可以想象，以他史学家的本能，间或也许还会冒出若干真知灼见。但这些灵感不是被自我扼杀，就是被禁锢在阶级分析话语的硬壳之中。在那个时代，一统的政治立场规定了一统的治学方法，而一统的治学方法又限制了学术观点的原创性。再加上行政职务带来的政治敏感，吴晗的史学生命自然凋谢了。

.....

张中晓：思想史上的又一位先知(1)

当命运残酷地将张中晓抛到社会的底层，远离接踵而至的一波又一波政治运动的时候，反而使得他有可能独具慧眼，冷眼旁观，比一般人更深入地洞察人世。

前不久，王元化先生送了我一本他作序的书，是张中晓的《无梦楼随笔》。他再三对我说，这本书很值得一读，比起顾准，张中晓可以说一点也不逊色。我想起（1989年）初春，也是王先生向我郑重推荐顾准的遗稿，当时书稿刚刚打出清样，王先生正在为它作那篇脍炙人口的、后来被人反复引用的序。可惜的是，我那时心浮气躁，略略浏览了一遍就匆匆还了。等到重新注意它，已经是人人谈顾准的时候了。这些年，王先生作序评定的几个思想界故人的遗著，比如顾准、杜亚泉等，都激起了知识界的广泛反响。这次的张中晓恐怕也不会例外，因为待我读完《无梦楼随笔》，不由得再一次佩服王元化先生的好眼力：张中晓，不愧为思想史上的又一位先知！

张中晓故去将近三十年了。经历过50年代反胡风运动的人，也许还依稀记得这个名字。当时的御批曾经颇有声色地提到过他：“还是这个张中晓，他的反革命感觉是很灵的……”真是一句顶一万句，张中晓由此定了终生，至死都不得洗冤。从他生前唯一留下的一张照片（还是与别人的合影）看，当时年仅二十五岁的张中晓不过是一个脸色苍白、身材瘦削的文学青年而已。因为与胡风通过几封信，并在其中写了几句偏激的话，就此酿成终身的惨剧，被捕、开除公职、保外就医送回绍兴原籍，从此，饥饿、贫困、病魔和苦难就再也没有离开过他。

生活是异常地匮乏。每天的食粮只有三两定量，半饥不饱，连牙刷毛巾也买不起，只能用破布条刷牙、旧布片洗脸。然而，这还不是最恐惧的。对一个有着强烈精神关怀的知识分子来说，最恐惧的莫过于内心的那种孤独感，那种无所依傍、无所寄托、慢慢吞噬着灵魂的孤独感。在十年的苦难岁月之中，张中晓除了要与饥饿、疾病抗争之外，还要与自己内心的孤独搏斗。他写道：“贝多芬曾说过：‘孤独、孤独、孤独……’”，“在孤独中，人的内心生长着兽性，在孤独中，人失掉了爱、温暖和友情；在孤独中，人经历了向兽的演变……孤独是人生向神和兽的十字路口，是天国和地狱的分界线。人在这里经历着最严酷的锤炼，上升或堕落，升华与毁灭”。这是一种何等痛苦、何等沉重的感受！孤独可以使一个正常人发疯，可以摧毁强者钢铁般的意志，可以令高尚的人自甘堕落。为了与可怕的孤独作斗争，孑然一身的张中晓想尽一切办法了解时事，保持自己的精神关怀和知识兴趣。没有钱订报纸，就每天来回坐六个小时的手摇船，不管刮风还是下雨，在县城的报栏前站立几个小时；没有资格听广播，就每天晚上将一根铁管子通到阴沟里，以便从邻居家的有线广播中听到新闻；生活是那样地艰难，连饭都吃不饱，竟然还饿着肚子省下钱去买书，几年之中积累了满满两箱子；没有一个人可以交流谈心，就将各式各样的废纸裁成一般大小，钉成本子，在上面密密麻麻地记下读书的心得……

张中晓：思想史上的又一位先知大时代中的知识人应对非人的逆境和可怕的孤独，最好的办法莫过于营造一个自己的世界，一个仅仅属于自己的内心世界。张中晓以自己顽强的求知欲望和人格尊严，营造了这样的世界。正如与张中晓同时蒙冤的王先生在序言中所说：“人的尊严越是遭到凌辱，人的人格意识就愈是变得坚强起来。这是施加暴虐的人所无法理解的。”在无尽的苦难之中，外表羸弱的张中晓竟然战胜了逆境，超越了孤独，他读了康德、黑格尔、罗曼·罗兰、孔子、荀子、朱熹等一大批古今中外名人的名著，记下了三大本读书笔记，这就是我们今天看到的《无梦楼随笔》。

与顾准那些写给弟弟的信一样，张中晓的读书笔记也不是为发表而作的。尽管他的直觉告诉他这些笔记也许以后会有用，恳求父亲将它们保存好（可怜的老父亲为此在“文化大革命”中被禁闭吊打，受尽磨难），但当他在阴冷的寒夜、昏暗的灯光下苦苦思考、斟字酌句的时候，肯定是为了自己内心那份不泯的良知，那份对真理的执着信念。他坚信：“知识人的道德责任，[在于]坚持人类的良知。只有正直的人们，才不辜负正义的使命。”一个书生，可以被剥夺公民的身份，以至求知的权利，却无法剥夺他内心的良知和对真理的执着。三军可夺帅，匹夫不可夺志也。张中晓只身坚守的，不过是一个知识分子最起码的道德责任，对知识的、真理的责任。这责任对于他来说早已不是外在的义务，而是一种自觉的内在信仰，一种只能如此的生存方式。是的，张中晓只能如此活着，对知识的渴望和对真理的探求，成为他生命存在的唯一理由和意义所在。命运愈是坎坷，生活愈是艰难，就愈加显得这意义的沉重。

张中晓：思想史上的又一位先知(2)

同样作为当代中国思想史上的先知，张中晓的理论风格与顾准是迥然异趣的。顾准的性格冷峻严肃，思考问题富于历史感和逻辑性，思想的跨度大，学理性强。而年轻的张中晓的个性更接近文学家，敏感、热烈而尖锐。他的那些读书笔记没有明晰的逻辑结构，只是一块块思想的碎片，一段段富于哲理的智者隽语。然而，只要我们有少许的耐心，将那些似乎是互不关联的只言片语连缀起来，仍然能辨析出他思考的重心所在。

以我初步的阅读，发现反复缠绕着张中晓的，并引起他深入思索的，至少是这样三个问题，第一是对黑格尔哲学的反思，第二是关于人的自由和个人价值的思考，第三是对中国政治和国民性的批判。暂且不论张中晓思考问题的深度，就单单提出这些问题本身而言，已经是那样地令人震撼。要知道，这些笔记都是写于1956年到1962年期间，在那个年代里，绝大多数中国知识分子都还在熟读《联共（布）党史》，普遍地陷于教条主义而不自知。即使像顾准这样的思想先知，也是要等到“文化大革命”发生以后，才有最后的大彻大悟，从理想主义无反顾地走向经验主义。而张中晓却早在五六十年代，在绍兴县城偏僻的一隅，在那个家徒四壁的陋居无梦楼，在常人难以想象的饥寒交迫之中，已经异常敏锐地意识到那些问题，那些我们后来经历了多少艰难曲折、付出了多少历史代价，才好不容易意识到的问题。张中晓这位思想界的奇才，竟然领先了时代整整三十年！

自“五四”以后，黑格尔主义的幽灵就开始在中国知识界回荡，到1949年以后更是借助意识形态的力量，成为主宰中国知识分子思辨的主流模式。不少作家、学者在大环境的作用下，自觉进行思想改造，以黑格尔主义的历史规律、必然性和绝对真理等概念重新编织自己的学术和思想，以今日之我否定昨日之我。然而，独居乡野的张中晓却孤军深入，以其敏锐的理论直觉，却开始了对黑格尔主义的反思。张中晓明白指出：“历史的道路不是预先设定的，不是先验的途径，相反，它是既往的人类行动的结果和将来的人类行动的开始。走到哪里算哪里——实验主义历史观也。”当他的同代人正在孜孜探求历史规律的时候，张中晓却大胆地提出了实验主义的历史观，而且断然宣布“必然性可以休矣”，这不能不令后人惊叹不已！张中晓对历史必然性的批判，来自于他对历史本相的独特观察。他发现：世界并不是历史规律的裁判所，而只是人生活的地方。历史什么事情也没有做，在历史舞台上活动的只是人，现实的、活生生的人。“历史不是把人当作达到自己的目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己的目的的人的活动而已”。对人的本位，尤其是个人本位的高度重视，成为张中晓批判黑格尔主义的原始出发点。

张中晓对黑格尔主义独断的绝对真理观也有清醒的反思。他感到：“过去认为只有一个真理，现在感到许多不同的思想都有一定的道理，特别是历史上有地位和成体系的大家，他们都代表真理发展的一个环节。”对绝对真理的怀疑，使张中晓对那个时代中司空见惯的狂热的盲从十分不屑。他认为，热忱可以是求真的激情，也可以是一种成熟的虚骄自大之气。后者由于惰性和缺乏科学思考的能力，会把热忱中所包含的一些知识作为知识的唯一方式，成为独断的哲学意见，并成为一种无知和激情交织的东西。张中晓的眼光是那样地深邃，头脑是那样地冷静，他在一派狂热的激情背后所洞见的只是一种无知的虚妄，而虚妄的学理渊源正来自黑格尔主义可怕的独断论。

的确，在那个年代里，黑格尔主义借尸还魂，它的阴魂几乎无所不在，很少有人能够冲破它的概念硬壳，脱颖而出。连张中晓都感到某种窒息，感到在黑格尔的概念威力面前，任何逻辑思考都软弱了，空疏了，任何理智也僵化了，干枯了。老黑格尔布下的似乎是一个巫阵，只要你一思考，一进入逻辑演绎，就会不自觉地深陷其中而不能自拔。然而，张中晓不甘心，他一定要破一破这个巫阵。他发现，对付黑格尔概念硬壳的最好办法，也许是某种感性的语言，因为它还保持着生活的鲜艳性和生动性。如同尼采、鲁迅那样的道德格言，是一种“有一定的人生价值和思辨的形式”，以这种方式写作，有可能挣脱黑格尔的概念巫阵，自由地放出灵感的火花。现在我们可以理解了，为什么张中晓要选择文感性色彩浓郁、却多少令人费解的杂感语体写作：除了因为环境恶劣，不得不遮人耳目之外，还不正是为了冲决内心世界的网罗。从某种意义上说，一部当代中国思想史，可以说是从崇拜黑格尔到告别黑格尔的历史，李泽厚的告别黑格尔是在70年代后半期，顾准的告别要早一些，而张中晓的告别则更早，早得令人称奇，正所谓东方欲晓，莫道君行早——前头更有早行人啊。

张中晓：思想史上的又一位先知(3)

张中晓的告别黑格尔，不仅得益于鲁迅、尼采式的杂感语体，更重要的是来自他内心那坚定不移的信念，也就是对个人价值和自由的高度尊重。在中国的左翼阵营中，曾经有一批经受过欧洲启蒙运动和俄国人道主义思想洗礼的自由知识分子。年轻的张中晓接受过他们的影响，无疑是那些精神传统的继承者。而1955年无端蒙受的清白之冤，更使得他对摧残个人自由和人的尊严有着切肤之痛。他深切地知道，失去了自由对于一个人来说意味着什么：“只有在自由中，人才可能发现他真正是怎样的。只有作为个人，才会感到欢乐和痛苦。”由个人的命运遭际触发，张中晓开始反省造成个人悲剧的整个社会背景。他像鲁迅一样，到中国的历史、文化和制度中去搜寻非人化的因素。他从古老的文化传统中发现，中国的古文化缺乏思维的自由和个人的反思，“对人是陌生的，僵硬的、死相的”；他从当时流行的经济学中觉察到：“某些经济学家的学说由于沉迷于抽象之中，

忘记了人，忘记了所有并应该享受一切财富的人。”他更感到中国人的理论著作，读来如死气沉沉的命令，没有个性和人格的投入，“或者是抄袭，或者是枯燥的理智，或者是宫廷语言的堆积”同上，第20页。。张中晓厌烦了这一非人化的文化传统和社会现实，他深深地感到，离开了个人，侈谈任何美好的理想，通通不过是乌托邦的虚妄。

.....

顾城：在诗意与残忍之间(1)

在朦胧诗人里面，北岛是愤世嫉俗的，舒婷充满了生命的情趣，而顾城却是反社会的，他怀疑人与人之间沟通的必要和可能，他怀疑语言的可靠性和真实性，甚至拒绝对这个他无奈生存其间的世俗社会承担一切义务和责任。

1993年中国诗坛的最大事件莫过于顾城之死。每一个朦胧诗的爱好者都感到分外的震惊，谁也难以将一个写下了大量优美诗篇的童话诗人与一个残忍地用利斧劈死爱妻的杀人犯联系在一起。但事实不幸就是如此，令人们困惑不已。

在众多的评论中间，我注意到评论者们的尴尬，他们中的大部分人所面对的只是顾城的某一个侧面，或者将诗人之死诗意般地美化，小心翼翼地对他的罪恶表示惋惜；或者义愤填膺地要“除他‘诗’与‘人’之名”，对舆论诗化顾城之死看作是社会良知的堕落。然而，这一事件的意义也许不在于褒贬顾城本身。盖棺论定，关于诗人的是是非非，我相信每一个有起码正义感和道德心的人都会达成基本的共识。对于我们来说，如何将顾城那似乎是截然相反的形象加以整合，找出其内在的逻辑关联，并从中窥见人性的隐秘，这才应该是人文关怀的真正所在。

一、抽象的诗人世界

关于顾城，王安忆有那么一段在我看来是极为精当的评论，她说：“顾城的世界是抽筋剥皮的，非常非常抽象，抽象到只有思维。……生活在如此抽象的世界里，是要绝望的。假如我们都很抽象地看世界，都会绝望。我们不会去死，因为我们对许多事情感兴趣，我们是俗人。”

大凡诗人都有自己的世界，这是他梦中的伊甸园，是他超越世俗、用诗的语言拼砌成的彼岸圣地。然而诗人不免要生活在此岸之中，他同时又是一个凡夫俗子，人所具有的他皆具有，就在两个世界之间，诗人保持着灵与肉、价值与功利、审美与理性的微妙平衡。唯独顾城，在他的人格之中只有一重世界，那就是自孩提起他大脑袋里面所装的自我迷恋的形而上世界。

顾城称自己是“被幻想妈妈宠坏的任性的孩子”。他早熟，当别的孩子还是拖着鼻涕、懵然无知的年龄，他已经开始了用诗构筑自己的童话王国。但他又是一个永远长不大的孩子，用舒婷的话说“是一个不肯长大的孩子”，只相信自己编织的童话。孩童的意识里自我的世界与现实的世界是同一个空间，世界应当如他所想象的那般单纯美丽，或者说，我就是整个世界。顾城也相信自己的心灵与天地万物的同一：“我们相信习惯的眼睛，我们视而不见，我们常常忘记要用心去观看，去注视那些只有心灵才能看到的本体。日日、月月、年年，不管你看到没有，那个你，那个人类的你都在运行，都在和那些伟大的星宿一起烧灼着宇宙的暗夜。”他甚至坚信，诗人应该像上帝一样，“具有造物的力量”。

拒绝长大的诗人所愿意面对的是那个诗境中天地万物与我同一的世界，他只有自我放逐，将自己与世俗世界隔离，不仅遁世，连自己的身体都感到讨厌，最好不食人间烟火，全身心地逃避于抽象的彼岸世界。可以这样说，顾城的肉体对他来说已经不存在或不愿存在，他只为了他的精神而活着，为那些整日折磨着他的奇奇怪怪的念头活着。

在朦胧诗人里面，北岛是愤世嫉俗的，舒婷充满了生命的情趣，而顾城却是反社会的，他怀疑人与人之间沟通的必要和可能，他怀疑语言的可靠性和真实性，甚至拒绝对这个他无奈生存其间的世俗社会承担一切义务和责任。像所有的乌托邦理想主义者一样，他对现代化的大都市充满了厌恶之情，认定一切按部就班的城市缺乏生命的活力，他相信“在我的诗中，城市将消失，最后出现的是一片牧场”。最后顾城果然远离城市，远离人群，在偏僻的小岛上开垦自己的伊甸园，伴着晨露，伴着鸟语，也伴着乌托邦的幻想。

顾城那著名的诗句“黑夜给了我黑色的眼睛/我却用它寻找光明”，个中的“黑夜”大约指的还是世俗的昏暗，诗人欲以超越性的精神追求，去拥抱一个“光明”的彼岸世界。如果仅仅到这里为止，诗人的确意义非凡。在我

们这个物欲过于泛滥、凡夫俗子主宰人类、世人普遍丧失超验精神的地球上，顾城以自己童话般的梦想震撼了每一颗不甘沉沦于俗世的心灵，他那陶渊明式的现代田园生活也令每一个留恋大自然的都市中人羡慕不已。

顾城：在诗意与残忍之间(2)

二、乌托邦王国的逻辑

不过，诗人的童话世界实在是太纯洁了，纯洁到令人怀疑的程度，它除了在人类的精神追求中存在之外，难道真的还可以付诸实践？倘若如此，又是怎样一种景观，又如何维持其生活的秩序？

顾城既已决然将自己放逐于人类社会之外，他只有到一个远离人群的地方才能建立自己的乌托邦独立王国。南太平洋的激流岛成了诗人的真正家园，他的实现梦幻的新大陆。就在这片陌生的土地上，顾城与他的两个妻子开始了一种创世纪的隐居生活。

在这个封闭的世界里，诗人是全能的主宰，他就是造物主，他就是法律，他就是道德；或者说，诗人已经超越了人类社会现有的法则，他不再受世俗的种种道德的和律令的束缚。他可以超越常规拥有两个妻子，可以蔑视人间社会的一切权威——如果有权威的话，他也会以一种极端的方式加以反抗，就像当警方认定他养鸡未曾登记，属于非法，他会在一夜之间将那上百只下蛋母鸡统统杀光一样。

当自己的伊甸园成为一片屠宰场时，我们不知道诗人的心里有何作想。也许这血淋淋的报复正是乌托邦王国的铁的逻辑。为了捍卫理想的纯洁性和坚定性，哪怕牺牲再多的生灵也在所不惜，生命算得了什么东西，比起诗意的终极性价值，简直微不足道。在顾城的理念中，他已经等同于整个世界，他的意志具有绝对的意义，世界的一切必须为他而存在，为他所创造、所追求的理想而存在。

不过，要维持想象中的世界纯洁性，除了用暴力之外，还能指望什么更可靠的工具呢？有人认为顾城有“斧子情结”。的确，木匠出身的诗人最大的癖好是将家里的利斧磨得光光的，最乐此不疲的是替朋友们磨快钝刀。最令人惊奇的是顾城送给谢烨的订婚礼物是一把匕首，这既暗示了两人关系的某种性质和谢的宿命式悲剧，也颇能说明诗人的理想王国除了教主本身的魅力之外，还要靠什么得以维系。

事实上，任何乌托邦只有当其以纯精神的形态存在时，才是美好又富于诗意的。一旦它的发明者突然异想天开地将之付诸实践，多半要伴之以血腥的暴力。道理很简单，在那个乌托邦王国里，只能有一种意志，这就是教主的意志，其余所有的生命只有为其奉献时才能显示出存在的价值。而教主的逻辑用韦伯的说法是只有信念伦理，而决无责任伦理；他只对自己坚定不移的信念负责，至于别的什么不过是奔向那个宏伟目标途中可以随便践踏的小草而已。

要维持这样的乌托邦王国，自我封闭、离群索居是必不可少的存在前提。顾城出走异国他乡如今看来并非偶然，他只有摆脱一直纠缠他的熟悉母语、远离像他一样的黄皮肤、黑头发的同胞才得以确立自我的中心。在那个语言不通的海岛上，拒绝说英语的诗人以他神秘的微笑与世俗隔开了一道不透明的铁幕。凭借这道铁幕，给外界不明真相的人们以一种诗意般的想象空间。

不仅教主有必要保持与世隔绝，而且他的臣民们也应如此这般行事。我们看到，顾城与谢烨的最初裂痕就是由此发端。对此小说《英儿》有清楚的交代：“顾城的理想是要摒弃一切社会生活，甚至更进一步，要把桃花源化为太虚幻境。而他的妻子则在现实的绝壁面前，感到应当还是过一种比较正常的生活。她不顾丈夫的反对，开始与人交往，……顾城却感到他正在滑向社会的途中，他把理想寄托在一直与他通信的英儿身上。”英儿来了。诗人王国的危机因为出现了浪漫的妻妾和睦局面而暂告缓和。但是顾城所惧怕的依然是英儿与外界的交往。尤其是那个充满了世俗情欲的洋“老头”，更令诗人感到一种棋逢对手般的威胁。最后，英儿果然背叛了顾城，随“老头”私奔而去。

书中的顾城决定自绝。这的确是对诗人的毁灭性一击。这不是简单的情场失意，而是乌托邦王国在世俗社会面前耻辱的“滑铁卢”。诗人的魅力竟然抵不上一个俗不可耐的洋“老头”，这一“信念危机”摧毁了顾城的所有自信，他的全部赖以生存的根基。既然精神已经遭受重创，那么活着还有什么意义？

顾城：在诗意与残忍之间(3)

至于现实中的顾城还能活下去，肯定与谢烨的支撑有关。谢成了他存在理由的唯一依据。诗人需要隐居般的生活，但他不可以没有信徒，如果谢也背叛了他，那么就象当初诗人杀鸡一样，必须玉石俱焚，用鲜血和生命来缝合乌托邦王国的破裂，奠祭诗人的纯洁信念。

于是，悲剧按照它自身的逻辑走向了终幕。为生活所迫，谢烨与顾城准备假离婚，恰在这时，谢的追求者“大鱼”来到了海岛。在神经错乱的顾城脑海中，出现了最后一个叛徒的影像，摇摇欲坠的诗人王国轰然倒塌。为捍卫乌托邦理想的纯洁和尊严，为维系“太虚幻境”的绝对秩序，诗人毫不犹豫地举起了利斧。

三、最后的理想主义者

在这幕悲剧中，最令人洒一掬同情之泪的不是顾城，而是那个善良温柔的谢烨。然而，她在里面究竟扮演的是一个什么角色呢，仅仅是受害者么？

从留下的遗作来看，谢烨也是一个童心未泯的才女，她是我们这个社会最后一代理想主义者。她与顾城一样，心里充溢着各种各样美丽的幻想。她是诗人的崇拜者，她没法摆脱诗意世界“奇里斯玛”（charisma）魅力的诱惑。

在生前，顾谢被世人视为一对诗坛的金童玉女。但她与他之间已经超越了一般的情人或伴侣的关系，显然，两人在精神和权力上是极其不平等的，他是她的精神主宰和教主，而她不过是他的追随者和仰慕者。

谢烨留给我的更多的是女圣徒的形象。当她的教主走火入魔时，她也跟着赴汤蹈火。没有她的理解和帮助，很难设想缺乏起码生活能力的诗人能够实践那些匪夷所思的幻想。《英儿》中透出的奇妙的三人世界，按常理而言谢的处境是最尴尬的，但谢却是“太虚幻境”的积极策划者和实行人。为了诗人，她几乎奉献出了一切，先是为妻的尊严，再是作为母亲的权利，最后是一己之自然生命。

不过，谢烨又并非单纯愚昧之辈。比较起不食人间烟火、终日沉浸在形而上意境的顾城，她仍然充满着世俗的理性。诗人完整地生活在彼岸世界里，而谢烨却是分裂的，她的一半追随顾城而去，另一半依然羁留在此岸世界。一个分裂的人格多半是痛苦的，谢烨希望以自己的方式将它统一起来，“用正常的方法，过异常的日子”。但正因为她的尘根未尽，引起了诗人的不满，构成了两人的尖锐冲突。

以谢烨的聪明未必看不明白诗人乌托邦之梦的虚妄。她在给母亲最后一封家书中说：“恨死了顾城的伟大……假如为了小木耳，任何事业对我都是可笑的。”她还对王安忆讲过：“在现代社会里要过原始生活是很奢侈的，要付出很大的代价。”王不解地问她：“那么你是为了爱情？”谢低沉地回答：“这是命运。”

千万不要把谢烨的思想层面低估为“嫁鸡随鸡嫁狗随狗”的现代祥林嫂。如果说最初的她对顾城还抱有少女般的浪漫激情的话，那么我相信随着日子的推移她比谁都看透诗人的所有弱点和负面。如果说她像英儿一般信奉实用主义的话，也许早就弃顾城而去。但她偏偏是一个执拗的理想主义者，她的人生是为美丽的乌托邦而生存的，在她的生命之中，她不能没有理想，否则活着就失去了意义。像她这般年龄的人，从懂事的时候起所受的就是理想主义教育，但恰恰生于末世运偏消，没有赶上那个理想主义的时代。但她依然想在一个世俗的时代里重温诗意的旧梦。命运的安排让她遇上了顾城，他成了她梦想的人格承担者。尽管她可以看透承担者的虚妄，甚至也悟出理想原本的虚妄，但她却没法改变自己作为理想主义者的人生。正像吴宓当年清楚地知道“道德理想功业，无非幻象”，但仍然要“利用此幻象”维系信仰一样，谢烨也必须忠实于自己的理想，为理想殉身。这，就是谢烨自称的“命运”。爱情可以破灭，但命运却是永恒的，一旦将痛苦归结为命运，也就一切坦然了。

于是她与顾城一起在小岛上编织了那团理想主义的神话，她是远非自愿的，却是十分自觉的。在某种意义上说，最后她成为神话的牺牲品，未尝不是自觉选择的结果。

顾城：在诗意与残忍之间(4)

王晓玉在《我为谢烨一哭》中写道：“从她遭到那要命的一斧头，到还剩一口气被人发现，再到一个半小时后不治身亡，她大不幸地苟延残喘了许久。死，已非她所愿；苟延残喘，更使她非但不得不细细领受肉体上的折磨，而且要加倍地品味那因为临死前的大彻大悟而不能不正视的事实所带给她的的心灵上的痛苦。”谢烨

已离世人远去，我们已无法猜度死者弥留时的心思。也许如王晓玉所说的梦醒之后晚到的彻悟，也许她依然在梦中，为终于殉了那份理想而自慰。暂且撇开价值评价，从人道角度出发，我宁愿是后者，这样也可以多少减轻死者临终前的痛楚。

这是中国最后一代理想主义者的悲剧，尽管是以那样一种极端的形式演给我们看。在今天这样一个物欲横行、精神失落的时代里，它的意味是异常复杂的。我们需要精神的乌托邦，以显示人类文明自我批判和超越精神的永恒价值。但我们又不得不小心翼翼地避免将这种精神的乌托邦直接还原为现实，以诗意的世界去整合世俗的世界。诗意与残忍，仅仅只有一步之遥，类似的乌托邦悲剧我们已经看到得太多太多：法国的大革命、中国的“文化大革命”、美国的“人民圣殿教”……这次不过是在一个孤独的小岛上、一个孤独的诗人那里重演了一遍而已。悲剧的语境不一、角色不同，但性质却总那么似曾相识。

诗的魅力是永恒的，但万万离不得这个远不美好的俗世。

史铁生：另一种理想主义(1)

这就是史铁生的理想主义，一种个人的、开放的、宽容的、注重过程的、充满爱心的理想主义。它以虚无为背景，又超越了虚无，它是人生悲剧中的微笑，荒谬命运中的浪漫，俗世社会中的精神乌托邦。

一个世俗社会的来临，总是伴随着一场深刻的精神危机。在市场经济的背景下，个人如何获得生命的意义，重建人文关怀以及坚守理想主义的立场，成为中国知识分子关切的中心问题。从人文精神的讨论，到“二王”（王蒙与王彬彬）和“二张”（张承志与张炜）之争，人文精神、理想主义、精神家园一直是争论的关键词。作为高擎理想主义旗帜的坚定旗手，张承志和张炜因为其激烈的反抗世俗立场几乎吸引了公众的所有视线，而那些更具思想价值和建设意义的人物却落入了被忽略的寂寞命运。而历史的经验经常提醒我们，在一场万众瞩目的文化思潮中，浮在表面的、风头最劲的，有可能是昙花一现的思想泡沫，而在波涛下面的沉静之处，倒常常可以发掘到跨越时代的精神金矿。

史铁生，就是这样一个被严重忽视的人物。

他一度被列入所谓“抵抗投降”者的行列，但这不啻是一种严重的误读，史铁生的姿态与其说是抗议的、批判的，不如说是沉思的、建设的。在理想主义重建的意义上，史铁生留给我们的，是比张承志、张炜多得多的东西。

从年龄来说，1951年出生的史铁生属于红卫兵一代。这是理想主义的一代人，他们后来的许多行为都可以在青春时代找到早年的踪迹。尽管在20世纪80年代初期这代人对自己青春期的幼稚、冲动和迷惘有过痛心疾首的忏悔，但尚未来得及进行更深入的历史清算和理性反思，到90年代初，面对市场经济的汹涌浪潮和信仰虚无主义的泛起，张承志等一批老红卫兵就再度举起理想主义的旗帜，匆匆上阵应战。应战的姿态是悲壮的，但所用的武器却是那样的陈旧，几乎只是60年代青春期的翻版，以至于缺乏足够的思想魅力和现代价值吸引新一代的年轻人。人们敬佩的只是张承志的血性人格，但对他与张炜那种偏激的、红卫兵式的道德理想主义或多或少持有某种保留的意见。

在红卫兵一代中，史铁生也许是极少数能够超越自身、具有现代意识的作家。他与张承志同样至今仍是一个坚定的理想主义者。但与前者不同的是，史铁生的理想主义不再以群体为本位，而代之以明确的个人立场；生命的意义不再与历史的或形而上的终极目标发生关联，而是对虚无困境的战胜和超越；他的理想主义也不再是咄咄逼人的、侵略性的，而是温和的、宽容的、充满爱心的。

当种种政治乌托邦、道德理想主义在人间播种下始料不及的罪恶以后，信仰上的虚无主义开始在青年一代中蔓延。虚无主义对理想主义的挑战，逼得我们在重建个人信仰的时候，必须回应这样的问题：如何避免理想的乌托邦在实践的过程中再次破灭，再次陷入虚无的循环？张承志、张炜在重构自己的理想主义时并没有意识到这一问题，他们对抗虚无，却绕开了虚无所提出的问题，仍然将理想实有化，将信仰同一种历史的或形而上的具体目标相联系。在建构信仰的方式上，他们仍然是传统的。这样一种重建，并不能彻底战胜虚无主义，也无法为新生代提供重建信仰的示范。

史铁生就不同了，他所重构的理想主义整体上超越了红卫兵一代的思想局限，回应了虚无主义的尖锐挑战。这种回应说来也很简单，首先是承认虚无，随后超越它，战胜它，在信仰的废墟上重建理想，获得生命的意义。

一种脱胎换骨的人生转变，往往肇始于一个偶然的事件。如果没有21岁时骤然降临的双腿瘫痪，我们很

难设想史铁生能够比同时代人跨越得更远。生理的残缺使得生命的意义发生了问题，是生，还是死？只有当人被逼到考虑生死时刻，才有可能在精神上获得新生。加缪说过：“真正严肃的哲学问题只有一个：自杀。”这种纯粹个人性的精神危机，要比那些群体性的精神危机真切得多，也更有震撼力。

史铁生：另一种理想主义(2)

在深刻的绝望之中，史铁生发现生命的偶然和苦难的无常。残缺和苦难，就像人的出生一样，都是偶然的，无法自我把握的。人的命运被偶然之网所笼罩，人生充满了荒诞感和虚无感。在当代中国作家之中，史铁生是最具荒诞感的作家之一，这使得他与自己的同代人有了某种精神距离，而与新一代发生了思想接榫。

史铁生感到，人有三种根本的困境：一是孤独，人生来注定只能是自己，无法与他人彻底沟通；二是痛苦，人生来有无穷的欲望，而实现欲望的能力永远赶不上欲望的能力；三是恐惧，人生来不想死，但总是要走向死亡。这些困境是永恒的，无法克服的，它们构成了虚无感的人生背景。每一种困境都意味着生命的残缺，人生注定是残缺的、荒谬的和不完美的，即使我们人为地进行好运设计，最后也会沮丧地发现它并不存在。

在阅读史铁生的时候，常常会让我们想到加缪。加缪认为荒谬是人与世界之间联系的唯一纽带，荒谬是不可能被消除的，人只能带着裂痕生活。但是人必须超越荒谬，在荒谬的生活中获得意义。史铁生也是这样。他意识到人生的困境和残缺，却将它们视作获得生命意义的题中应有之义。如果没有孤独，爱就失去了意义；如果没有欲望的痛苦，就得不到实现欲望的欢乐；如果人永远不死，那么人生就像波伏娃的名著《人皆有死》中那个死不了的福斯卡那样，变得乏味透顶。生命的残缺，人生的虚无状态，反而为人战胜自己、超越困境和证明存在的意义敞开了可能性空间。

人的生存是荒谬的，没有任何理由的，但在一个理想主义者看来，必须赋予它以意义，必须有东西证明它的意义。“只有人才把怎样活着看得比活着本身更要紧，只有人在顽固地追问并要求着生存的意义”。对生存意义的追问，是人文精神的骨髓所在，也是人区别于动物的主要标志。人必须选择一种东西作为生存意义的证明。史铁生选择的是写作。但是，写作以一种什么样的方式存在？如果作为一种生存的目的，作为一种具体的、功利的目标，那么人就会被写作囚禁起来，就会失去生存的意义本身。而在史铁生看来，写作无非是一种生命的存在方式，一种意义的证明，“只是因为我活着，我才不得不写作”。

.....

王小波：他思故他在(1)

在回答“我为什么要写作”这一问题时，王小波幽默地以一个登山家的故事作为答案：“有人问一位登山家为什么要登山——谁都知道登山这件事既危险，又没有什么实际的好处，他回答道：‘因为那座山峰在那里。’”

历史常常出现这样的图景：有些人生前声名显赫，死后很快被人忘却；另一些人一生寂寞，身后却被发现有特别的价值。王小波应该属于后一类人。尽管在他活着的时候，曾经得过海外多种文学、电影奖项，但基本是墙内开花墙外红，国内的文学圈一直对他保持着沉默——不是出自敌意，仅仅是因为无法理解他。

在中国文化的精神谱系上，王小波似乎是某种异数：不仅其文学风格无法归类，而且这个人也难以理喻。从年龄来说，王小波属于红卫兵一代人，但偏偏最缺乏红卫兵的狂热激情，反过来倒多了一份英国式的清明理性；从思想脉络来说，他似乎是半个世纪以前中国自由主义的精神传人，但又不似胡适、陈源那样带有自命清高的绅士气。我们很难想象在中国文化的内部，会有王小波这样的人出现，但其人其书又分明不是西方文化的产物。王小波，成为一个向评论家智慧挑战的阐释对象。

王小波的一生是实验性的。他只活了四十五岁，但他将这短暂的一生都用来了探索——文体的与思想的。关于文体的探索，因为非我本行，只能留待文学专家去研究；令我更感兴趣的，倒是王小波的思想探索，他的几乎是独一无二的自由主义精神独白。

王小波的遗孀、社会学家李银河说过这样一段话：

有人说，在我们这样的社会中，只出理论家，权威理论的阐释者和意识形态专家，不出思想家，而在我看来，小波是一个例外，他是一位自由思想家。自由人文主义的立场贯穿在他的整个人格和思想之中。读过他文章的人可能会发现，他特别爱引证罗素，这就是他所谓气味相投吧。他特别崇尚宽容、理性和人的良知，反对一切霸道的、不讲道理的、教条主义的东西。

王小波：他思故他在大时代中的知识人一个罗素的信徒、热爱理性和思考的自由主义者、独立不羁的民间撰稿人——作为思想家的王小波，留给后人的，就是这样的形象。

一、“与说话相比，思想更加辽阔饱满”

王小波给人的一个最深刻的印象，是他的理性，那种清晰的、冷静的英国式的经验理性。具有这样理性精神的人，即使在当代中国自由知识分子中间，也属于凤毛麟角。

王小波曾经狂热过。他这一代人，或多或少有过一段失却理性的日子。以十七岁的弱冠之年，响应伟大领袖的号召，只身跑到云南边疆，战天斗地，未始不是一种革命时代的青春骚动。然而，严酷的现实很快覆盖了理想主义的乌托邦想象，王小波开始沉默。“在我不会说话的时候最想说话。在我真正能说，知道的东西越来越多的时候反倒沉默了”。他成为了“沉默的大多数”中的一员。语言的沉默是对流行话语的抗拒，但内心的思考就此起程。在那个狂热的时代，人们说得太多太多，而想得太少太少。说话是为了获取话语的霸权，而思考仅仅是为了求得真知。

当时，在那些乡村思想家俱乐部里，许多陷于迷惘的红卫兵也在思考。然而，王小波依然是独特的。有些人思考，是因为落入了“失语”的困境，或者被剥夺了话语的权力。为了重新获得“说”的资格、话语的权力，不得不后退一步，磨砺思想的利器。以后，当历史又重新提供了话语舞台的时候，就迫不及待地出山说话了。这些人，是永远不甘沉默的，“说”的冲动大于“想”的兴趣，渴望话语权力成为思考的终极追求。而王小波呢，对“说”似乎没有什么兴趣，对权力话语更是兴味索然，有意思的是“想”，是“思维的乐趣”。“与说话相比，思想更加辽阔饱满。……没有思想，在我看来，这是比死亡更可怕的事”王小波在接受王锋采访时的谈话，。

王小波：他思故他在(2)

追求思想，而非权力话语，是知识分子更本质的属性。知识分子要有思想，首先须有知识。但在中国知识界，尤其是那些风头最劲的顶尖精英，常常是思想有余，知识不足。虽然，他们在公众眼里有思想的魅力，但那些魅力大多来自道德的激情、修辞的华丽和可怜的一点小聪明，背后的知识底蕴却薄得像一张遮羞的窗纸。相形之下，王小波尽管很少以知识分子自称，但他比那些自命不凡的知识精英更知识分子。他喜欢知识，不是由于知识有用，会提高科技生产力，或带来权力话语，而仅仅是因为知识是好的。大学期间，给他印象最深刻的，是数学老师在课堂上的一段话：“我现在所教的数学，你们也许一生都用不到，但我还要教，因为这些知识是好的，应该让你们知道。”王小波所追求的，正是那些好的却并非有用的知识。否则怎么能够想象一个商业经济科班出身的，以后会弃商从文，成为一无凭藉的自由撰稿人？自由撰稿人，如今已经成为一种时尚，甚至连某些紧抱铁饭碗不放的人也以“大陆自由撰稿人”自居（因为“自由撰稿人”=“自由思想家”？），但王小波辞掉铁饭碗，仅仅是为了探求好的知识，为了更自由的思考和写作。

王小波明白，知识实在是太重要了，它是知识分子安身立命的最终凭藉。古代的教士和儒士拥有《圣经》或《论语》，因而也拥有话语的权力。现代知识分子不再手握圣书，却拥有知识，知识本身可以取信于人，尽管它不一定能带来权力。这些年，我们谈论了知识分子的岗位意识，谈论了“自由之思想、独立之精神”。王小波没有参与谈论，但他的处世立身却提供了一个很好的人格范型。知识分子的岗位在哪里？就在其独有的求知领地；他的所有自由与独立，首先依据于知识的至上性与自怡性。知识的最高境界就在于求知本身，至于为人生、为民族也好，虽然未尝不可，但与求知比较，都低了一个层次。

在回答“我为什么要写作”这一问题时，王小波幽默地以一个登山家的故事作为答案：“有人问一位登山家为什么要登山——谁都知道登山这件事既危险，又没有什么实际的好处，他回答道：‘因为那座山峰在那里。’”同样，另一座山峰也吸引着王小波，他感到了登山的有趣。对于一个智者来说，没有什么比求知更为快乐的事了。热衷于为求知而求知的西方知识分子，常常乐在其中，乐此不疲。维特根斯坦临终时心满意足地说：“我度过了美好的一生。”另一个物理学家海森堡说得更绝：“我就要死了，带上两道难题去见上帝。”王小波提到这两件事，就特别感慨：在天堂里享受永生的快乐嫌不够，还要在那里讨论物理！爱知者，必乐知也。王小波

生前一说到探求智慧，就掩饰不住内心的快乐。知识是好的，求知的人生是更好的。

知识还是表面的东西，知识的背后有一种精神，那就是人类的理性。在一个疯狂的时代里保持沉默，也等于守护自己的理性。王小波看得十分清楚，理性对于知识分子来说，就像空气一样要紧。知识分子最怕活在不理智的时代，因为他只会以理服人，不讲理，毋宁死。王小波是从一个大唱“文化大革命就是好！就是好！”的盲从年代里走过来的，他对信仰总是持着某种怀疑，因为那种“就是好”的信仰逻辑根绝了任何讲道理、讲理性的可能性。一度他曾经变得极端地排斥信仰。到了美国之后，是他的老师说服了他，令他承认：“不管是信神，还是自珍自重，人活在世界上总得有点信仰才成。”但他依然警惕着信仰的滥用。无论在中国，还是西方，以崇高的名义迫害异己的龌龊事情实在是太多了。信仰是一条随时有可能咆哮泛滥的河流，惟有理性的河床才能防范它。信仰是为了达到善，但善的里面不能有假的成分，否则就是比不信还要坏的伪善。

当年法国大革命期间，上了雅各宾断头台的罗兰夫人有句名言：自由，有多少罪恶假汝之名义推行！在中国，未尝不可以这样说：至善，有多少罪恶假汝之名义推行！真与假，事实与谬误，是无法通过信仰解决的，那属于人类理性的范畴。为了防止以善作恶，保持清明的理智是最要紧的。王小波不是一般地反对信仰、反对至善，他所厌恶的仅仅是理性缺席的信仰和没有是非的善良。对于知识分子来说，认真的思索，真诚的明辨是非，这就是善，就是一切信仰的根基。

王小波：他思故他在(3)

二、“知识分子的最大罪恶是

建造关押自己的思想监狱”说到理性，有两条路径，一条是欧陆唯理主义的，另一条是英美经验主义的。现在说起来，这似乎是一个老生常谈的哲学常识，但时光倒退十年，却是一个匪夷所思的问题。刚刚从盲从时代走出不久的中国知识分子，只是大声吆喝着思想解放、理性启蒙，却懵然不知理性还有经验主义与唯理主义之分，以至于不知不觉地被唯理主义所摆布。理性变成一个全知全能的人间上帝，变成科学时代的理性神话、理性宗教和理性崇拜。那个时候，黑格尔的阴魂不散，绝对真理的神话尤在，乌托邦的社会改造工程仍然绵延不绝。

王小波相信理性，但他选择的是另一条与众不同的路径，即英美的经验理性。在经验理性的世界里面，没有抽象的理念，没有目标的预设，也没有终极的价值，只有人们的生活经验和实实在在的现实功利。王小波喜欢马基雅维里，是因为“他胆敢把信义、信仰全抛开，赤裸裸地谈到利害”，而“赤裸裸地谈利害，就接近于理智”。基于同样的理由，他也喜欢中国的墨子，墨子思路缜密，具有实证精神，而且也赤裸裸地谈“交相利”。一说到功利主义，中国人总要吓一跳，以为功利与自私是一家兄弟。但是，按照在功利主义的家乡英国留学多年的储安平先生分析，功利与自私实为两个概念，前者重的是结果，后者为的是享受。盎格鲁—撒克逊民族因为与拉丁文化接触较短，其抽象能力比较弱；但生活的智慧、经验的理性大为发达。处理问题一切以实际的环境为转移，决不会像法国人那样，囿于抽象的价值观念。这种功利的、经验的理性主义，成为英美自由主义的思想底色。

在美国留学多年的王小波耳濡目染，对经验理性大为推崇。在他看来，许多被意识形态和乌托邦理念搞得稀里糊涂的问题，只要按照日常生活的经验理性去判断，立即会变得心明眼亮。比如，大跃进期间放卫星，粮食亩产放到三十万斤，某些大名鼎鼎的科学家还昏昏沉沉地为之论证，但王小波的姥姥，一位裹着小脚的农村老太太，却死也不信。不信的理由十分简单，只是自己的生活常识而已。王小波后来多次提到这件事，认为他姥姥的态度就叫做有理性。

人的经验是有限的，因而人的理性也不可能是全知全能的，所谓绝对真理不过是黑格尔制造的神话般的“宏大叙事”而已。对于在中国大陆弥漫多年的唯理主义真理神话，王小波基于自己的经验主义立场，倾注了其毕生的批判。他一再嘲笑中国知识分子虚妄可笑的知识观，从孔夫子到当代的所谓知识精英，为了争夺话语霸权，都要显得一副全知全能、真理在握的模样，好像自己肚皮里的那些货色，可以包治百病。那种大包大揽的姿态，与街头上卖大力丸的江湖郎中几乎没有什么两样。即使世界上真的存在什么真理，也是具体的、多元的，很经验、很个人的。真理是无法灌输的，不能强迫别人接受你自以为是的的东西。人与人之间的尊重和宽容，都建立在这种多元、个人的立场上。没有这样一种立场，就会发生知识者相互之间的残杀。无论在历史上还是现实中，知识分子的悲剧与其说来自政治权力，毋宁说更多地来自知识分子同道——那些自以为占有了真理、欲控制所有话语空间的独断论者。从这个意义上说，知识分子的思想监狱是自我营造的。对此，王小波有十分透彻的认识，他尖锐地指出：“知识分子的最大罪恶是建造关押自己的思想监狱。”在这里，一个最关键的词是“个人”。这是自由主义的核心。欧陆式的自由主义强调的是“积极自由”，是个人思想与意志的自主。但这还不够。“积极自由”如果过于扩张，没有边界，就有可能侵犯别人的自由。红卫兵的造反行动、文化精英的话语霸

权，就是最好不过的现实标本。英国式的自由主义，恰好能够弥补“积极自由”的这一缺陷，它看重的是“消极自由”，是每个人的思想、言论与人身自由不受非法的侵犯关于“积极自由”与“消极自由”两种自由的区分。“消极自由”尽管目标卑微，不及“积极自由”那般崇高、奋发进取，却是个人自由最真实、最可靠的保障。

王小波：他思故他在(4)

极富英国自由主义精神气质的王小波反复申说的，就是自由的消极一面：“你有种美好的信念，我很尊重，但要硬塞给我，我就不那么乐意。”他对别人的尊重和容忍，不是因为他们有崇高的情感、明辨是非的能力，而仅仅是因为他们也是一个人，有着与自己同样的自由权利，包括选择信仰、判断是非和如何生活的权利。早几十年，胡适之先生曾经讲了一句饱经风霜的至理名言——容忍比自由更重要。可惜的是，这种具有英国风范的消极自由传统，在中国大陆早被无休无止的“积极自由”狂热骚动拦腰斩断，如今，王小波以只手之力，续接断脉，其境其情，怎能不令人感叹！

在他那代知识分子之中，王小波是孤独的，可以说是特立独行的。他曾经写过一篇脍炙人口的杂文，叫做《一只特立独行的猪》。他说：“我已经四十岁了，除了这只猪，还没见过谁敢于如此无视对生活的设置。相反，我倒见过很多想要设置别人生活的人，还有对被设置的生活安之若素的人。”中国的知识分子太热衷于设置别人的生活了，他们的使命感太强，总是觉得该搞出点给老百姓当信仰的东西。他们不仅想当牧师，而且想做圣人和上帝。

.....

后记(1)

读者可能已经注意到了，本书所辑录的二十多篇文章，都是关于现代中国知识分子的个案研究，这一研究的方法，我将之理解为心态史研究。

在西方史学史中，最早开创心态史研究的，是法国的年鉴学派。当年鉴学派将历史研究的重心从上层移到了下层，从少数精英移到了普通民众以后，就不再满足于研究上层知识精英的思想观念，而转而感兴趣于底层老百姓的集体意识，即所谓的心态（mentality）。心态史研究的代表人物，是年鉴学派的创始人吕西安·费弗尔。

不过，我最初从事心态史研究，并没有受到年鉴学派的影响，而且，我这里所说的心态史，与年鉴学派所说的心态史不一样，不是底层民众的心态史，而是知识分子的心态史。为什么我会从事知识分子的心态史研究呢？这要从我大学毕业留校说起。

1982年在华东师范大学毕业留校后，组织上分配我到中共党史教研室，从事中国民主党派史研究。我从事的第一个研究就是《黄炎培传》，接下来又做了一个《沈钧儒传》。我的研究生涯是从中国民主党派研究开始的。一般民主党派研究专家都把民主党派作为一个政党史来研究。但我这个人常常想法比较特别，从小我喜欢文学，因为文学更多地涉及人的心灵和人性。别人从民主党派历史中看到是政治，我发现的却是中国知识分子的心路历程。民主党派特别是中国民主同盟，它的成员大部分是知识分子，尤其是自由主义知识分子。我从事知识分子的研究纯属偶然，完全是兴趣的导引。民主党派中都是一些大知识分子，特别是像民盟、民建、民进、九三学社，聚集了多少大知识分子：沈钧儒、罗隆基、章伯钧、章乃器等，真是名流如云。他们波澜壮阔的人生经历、复杂斑驳的心路历程非常吸引我，我感觉自己能和他们产生心灵的对话和碰撞。这也是我最初非常不自觉地心态的角度切入知识分子个案研究的原因。

从心态史的角度研究知识分子，与一般的从思想史、政治史或社会史角度研究，是有所不同的。如果从思想史角度切入，主要是根据知识分子留下的文本，从观念层面讨论他们的思想变迁。而从政治史领域出发，会特别关心知识分子的政治倾向、政治实践以及与各种政治力量的关系互动；假如从社会史的角度入手，则着重于知识分子的内部分层、外部交往，以及与社会文化背景的互动。而我理解的心态史的研究，虽然也要结合上述思想史、政治史和社会史的不同研究取向，但更主要的，是透过知识分子的思想观念，进一步发掘其心理、

情感、文化习性和行为模式，不仅考察通过理性层面所呈现的直觉的观念，而且还要观察其非理性层面的不自觉的心态人格，

后记大时代中的知识人我最早作的心态史料研究，都是在1987年发表的。一个是群体性的考察：《中国知识分子群体人格的历史探索》，刊登在《走向未来》杂志第一期，另外一篇是个案研究：《从中国的〈忏悔录〉看知识分子的心态人格》，发表在《读书》杂志该年第一期。前一篇文章我考察了古代的知识分子到现代知识分子人格的历史演变。后一篇文章我是从民国初年的著名记者黄远生写的《忏悔录》来看中国知识分子“灵与肉”之间的冲突。从此一发不可收拾，二十多年来，陆陆续续发表了二十多篇知识分子的个案研究以及若干篇知识分子群体研究的论文。

在知识分子研究中，我特别喜欢个案研究。个案研究是整体研究的基础，整体研究假如缺乏个案研究的基础，通常会流于“知性化”、教条化，无法处理各种很复杂的问题，而个案里面通常各种复杂的思潮、观念、心态交织在一起，更有一种逼真感，更能达到某种分析的深度，历史的还原性更好。今天，我回过头去读二十多年来积累的近百篇文章，暗自感到还有点保留价值的，似乎多是这些有关知识分子心态史的研究——在这一领域，多少形成了我个人的独特的研究风格。通过这些个案的研究，部分解决了我一直在思考的问题。不过，这些个案研究只是我整个知识分子研究的阶段性成果。我个人的愿望，是希望在我有生之年，写一部现代中国知识分子的历史，他们的心灵史或者精神史，但是我现在不忙于马上把它写出来，想通过更多的个案的积累和重要问题的思考，最后再来写这部历史，它才是真正属于我自己的，不是人云亦云的。这是我的一个心愿。希望在我退休之年，或者退休以后，最后能够完成这样一部史诗，通过一幅简洁、独特的画面，把现代中国知识分子的整个心灵和精神勾勒出来，像别尔嘉耶夫《俄罗斯思想》那样的经典。

后记(2)

这或许是一个可望不可即的乌托邦梦想。但有梦想总比没有梦想要好，取法其上，得乎其中。希望我的读者们为我加油鼓劲儿，而我所理解的最好的加油方式，就是真诚与理性的批评。

怀着这样的期待批评的愿望，我将这些中国知识分子个案研究的文章整理成集。恰巧中华书局的马燕小姐一再向我邀稿，遂将这本著作交给中华书局出版，作为我个人向这一有着悠久人文传统的出版世家的敬意。

作者谨识

2006年岁末于沪西丽娃河畔