

我的精神自传

钱理群

引言“以不切题为宗旨”

这学期我要给大家讲的是“我的回顾与反思”，但同学们在课表上看到的这门课的题目却是：“现代文学研究的前沿课题”，这是怎么回事呢？这背后有一个故事，简单说，是我和我们教研室的主任陈平原教授合谋的一个结果。

大家知道，这些年学校教育一直在进行“制度化、体制化”的努力：开什么课、课程的题目都是规定好的，并且是输入电脑的。老师开的课，符合计划要求的才算数，才算老师的工作量，给听课的学生学分；不符合的，就予以承认。应该说，这样的规定，并非毫无道理，教学的随意性太大，也会乱套。但对我这样的自由惯了的、喜欢奇思异想、不怎么守规矩的教授，就有点麻烦不便。理想的教育应该是既有规范，又给不规范的课程提供一定的空间。

应该说陈平原先生是颇懂此道的。因此，当上学期末，他问我这学期准备上什么课时，我答以要讲“我的回顾与反思”，他犯了难，却马上想出一个办法，对我说：教学计划中有“现代文学研究的前沿课题”这门课，你就报这个题目，至于上了课堂，你讲什么，怎么讲，我不管。

这真是一个好主意！我马上想起了周作人对付命题作文的办法，就是“以不切题为宗旨”。——对于一个追求自由的教师、学者、作家，任何规范都是难不住他的，这也是有传统的。

因此，我今天的课，也是“以不切题为宗旨”：题目是“现代文学研究的前沿课题”，讲的是“我的回顾与反思”。

记得我在北大开的第一个独立课程，题目是“我之鲁迅观”。——在此之前，我上过一次“现代文学史”，是接着严家炎老师上的，当时老师有事，让我接着上课。正式独立的开课，是讲“我之鲁迅观”，是1985年上的。今天这个课是我在北大讲坛的最后一课，时间是2002年。第一课和最后一课相距十七年，始于“我之鲁迅观”，终于“我的回顾与反思”：这本身或许有某种象征性，或者说显示了我的做人学与治学风格的某些侧面。

这使我想起了“我之鲁迅观”这门课的某些命运。

我的回顾与反思

我是给1981级的学生讲的。——顺便说一句：从1981级讲到你们2001级，也就是说有二十一届的北大学生听了我的有关鲁迅的课，我觉得挺高兴的，也觉得很有意思：向连续二十一届的学生讲“我之鲁迅观”，我也不知道自己怎么会有这样大的劲头。

而且讲“鲁迅”这样的历史巨人，却要突出“我”，强调研究者、讲课者的主体性，这在今天恐怕都有些出格，1981级学生听起来自然觉得从未听过这样的讲法。但北大毕竟是一个眼界开阔的学校，学生虽然觉得奇怪，但基本上是接受的。一传到社会上，特别是鲁迅研究界，就引起了出乎我意外的反响。

当时在武汉召开了一个学术讨论会，讨论在高校如何开鲁迅研究课。本来我还只是个助教，尽管年纪也够大了，但还没有资格参加，我的导师王瑶下令要让我去，我只好去会上作了一个发言。没想到引起强烈反响，当然有一部分人赞同，但更多的是愤怒与嘲笑：钱理群这人太狂妄了，什么“我之鲁迅观”？！他竟敢把自己跟鲁迅并提，居然宣称“既不能仰视鲁迅，也不能俯视鲁迅，要平视鲁迅”！——这个观点在现在看来是常识，但是当时就被认为是对鲁迅研究的“仰视”的既定格局的一个严重挑战，这就难免被视为“狂妄”了。顺便提一句，我这个观点同时又受到一些年轻人的指责：钱理群平视鲁迅不对，就应该俯视鲁迅。这大概也很有象征性：我这个人一辈子就处在年长者与年轻人的质疑中，受到两方面的夹击，这也是我的命运吧。

我的发言既然引起轩然大波，就要导师来收场。王先生处理得非常高明。他先声色俱厉地把我批评一通，老师要找学生的碴儿太容易了。譬如我当时强调上课要跟学生交流，要重视学生的作用；他说：这哪儿行啊，教师讲课当然要以教师为主，不可片面强调学生的作用。王先生这一说，那些人高兴了：你看，他的老师批评他了。但最后王先生又轻轻说一句：不过话说回来，我也在北大上过鲁迅课，钱理群讲课比我好。我当时还没领会老师的意思，觉得挺别扭的，后来有朋友告诉我：王先生说你上课比他好，这是极高的评价，就是对你的课的充分肯定，最大支持。我这才恍然大悟，并且非常感动。

当时我已经四十五六岁了，但在学术界还是初出茅庐，有点“初生牛犊不怕虎”的劲头。刚刚闯了祸，过几天我又发表一个言论惹来了新的麻烦。我也搞不清是在一篇文章还是在一个公开场合，发表了这样一个观点：学术研究应该有想象力，掌握了一定材料后，就必须产生一个飞跃，提出一个假设性命题。你不可能掌握全部材料，因为历史已经过去，你不可能重现历史，你总是在有限材料基础上，或者通过理论推理，或者通过想象，提出假设——不仅科学研究，文学研究也需要假设。有了假设，再去发掘材料，新的材料可能否定或者修正你的假设，如果新材料证明你的假设，那么假设就可能成立。如果我的话只说到这

里，大概不会捅太大的漏子，但我又多说了一句，批评有些研究者是“爬行现实主义者”，他永远在材料上爬来爬去，不能产生飞跃。这就惹了大祸了。有些人就对号入座，说钱理群太狂妄了，竟然说我们都是爬行现实主义者！

我这个思考其实是作为一名北大学生，对老师的研究方法的一种领悟与理解。我非常欣赏林庚先生的研究，大家知道林先生有一个突出贡献就是提出了“盛唐气象”的概念。他这个概括在我看来是有材料有根据的，在材料基础上又有他诗人特有的感悟力，特有的敏感与想象，从材料的积累到概念的提出，有一个飞跃与提升，是对研究对象（盛唐文学）的一个整体把握，是将个别现象排斥在外的。因此，总是可以找到好多材料来反驳，当时好多学者也是这样提出种种质疑。但是经过历史淘洗，他的这个概括今天看起来就特别有道理，非常有启发性。

还有另外一个例子，是八十年代李泽厚的《美的历程》，他也是在掌握材料基础上提出一些飞跃性的概括，这些概括对我们很有影响。当然你也不难挑出它的许多毛病。但是这样的研究会打开新思路，启发新思考，抓住一些最大的问题，可能忽略某些细节。我把这种研究称为“浪漫主义研究”。当然任何研究都有它的弊病，没有任何一种完美的研究方法。我当时提出有现实主义的研究，也要有浪漫主义的研究，以浪漫主义反对爬行现实主义，不过是想寻求研究的多种途径，打破既定的、在我看来多少有些僵化的研究格局，这在一个初入学界又不想墨守成规的“年轻人”，是非常自然的。

但我又闯了祸，惹恼了当时的一群人，又惊动了老师。王瑶先生私下里找我谈话，他说了两个意思。第一他说，钱理群你是对的，学术研究就是要要有假设，我理解你的意思——后来我在看王先生著作时发现他也有类似意思，不过我当时没看到，所以算是我自己的心得，不是从先生那里偷来的。但紧接着王先生又劝我说：你在学术界还没有站住脚，你不要那么冲；学术研究既要显出你自己的东西，又要讲策略，你得要存在，要不别人掀倒你太容易了。后来在写王瑶先生的回忆文章里，我对他的教诲有这样概括：研究者本身不得不考虑保全自己的问题——鲁迅说过一要生存，二要温饱，三要发展，研究者也不得不考虑自己的生存问题；“如何做中国的学者”，这实在是一门大学问。王先生在这方面有丰富经验。他一再告诫我，在学术研究中，既要有“求真”精神，绝不可做违心之论，但也要注意掌握分寸，掌握“什么时候，可说，不可说，说到什么程度之类的分寸”。后来我看到王先生在一篇纪念朱自清先生的文章中，引用朱先生《论气节》一文中所说：“‘气’是积极的有所为，‘节’是消极的有所不为。”先生自己于有所为，有所不为的分寸掌握得恰到好处。这使我想起人们常说鲁迅是思想文化界的战略家、策略家，其实一切希望在中国生存下去的文人学者都是不能不考虑战略、策略、方法这类问题，王瑶师不过是这方面更为自觉而已。他一贯主张的“打太极拳”、“擦边球”以及“外圆内方”之类，一定意义上都是自我保全的手段。对一个一意求真的学者，这样的考虑是不得不然的；如果能够不，最好不。但是在中国条件下，你就不得不然，并且伴随巨大痛苦。而且“外圆内方”、“务实与求真”的要求是相辅相成的，甚至可以说“内方”、“求真”的要求是更为根本的。出卖原则的策略家仍然是鲁迅和先生嗤之以鼻的做戏的虚无党，坚持真理、爱憎分明才是先生的本色。这是很复杂的问题。今天回顾我自己的道路，大体上是遵照王先生的教诲，但不完全，我这人性格太烈，常常就不是外圆内方，而是外也很方，就要出很多麻烦。当然根据自己的个性，每个人的情况不一样，很难说哪一种就是最好的。但有一点是具有普遍意义的，就是我们每一个人既然生存在这样的学术环境里，就得认真地考虑“如何做中国的学者”，而无论如何，也得坚持为人为学的基本原则。

在以上的聊天中讲了自己学术起点的情况，这大体上就决定着我的研究的特色、道路和命运。我在《六十劫语》有一篇文章有这样概括：钱理群在学术上有许多自己独立的追求，但是在坚持以上方面的追求的同时，又不断地进行自我质疑，对他的研究的得和失，学术界一直持有不同的评价和争议。他的学术著作很少得奖，这本身就构成了钱理群学术风格的一个特点。这是确实的，我的研究工作在学术界从来是有争议的，或者说是爱憎分明：喜欢就非常喜欢，讨厌就非常讨厌。我自己很满意于这样一个命运。因为一个学者，不能要求大家都说他好，有争议就说明有特色，有特色就会有问题。这是一个钱币的两面。鲁迅有一篇文章，题目就叫《文化偏至论》，我就希望自己做一个“偏至的学者”，而不愿做一个四平八稳、面面俱到、人人说好的学者。

我在很多场合都说到我的研究是一个“野路子”，这是我和一个朋友王乾坤在通信中讨论到的一个问题。我是这样说的：“这又有什么办法呢？鲁迅绝非书斋里的学者，他往往直接影响人的灵魂，进而影响整个民族发展进程。因此他永远是现实生活中活生生的存在，我读鲁迅的书从出发点上就不是把它当作古董，或者作纯学术的考究，而是带着人生种种困惑、苦恼、渴求，到他那里去寻求心灵的启示，学习如何做人，在学习中慢慢知道其人其事，积累的多了，因为种种机缘，就倾诉而为书。我研究他，不是在学院中把他当作研究对象，而是把他当作引导者，首先学会怎样做人，然后有体会，写成书就是《心灵的探寻》。至于人们承认与否是无所谓的。”所以乾坤说：“学院里的正宗理论家怎样看待我的作品，远不是我所关心的，但是如果引不起人们心灵的对话，这却是我所害怕的。就是说我的书是否得到理论家重视，在我看来不重要；即使成了废纸，得不到感应，我也并不遗憾。因为我没有阉割自己，而是抒写了自己的思考，这也是人生一大乐事，一种基于生命的精神享受，这才是我的最高目的。”这也许被认为大逆不道，但书既然出来了，就成为一种社会存在，再也抹煞不了。于是就会引起人们心灵的震动，也会引起一部分人不舒

服，甚至骂娘、跳脚，不管怎么样，一些人心目中的一统天下就这样被打破了。

这就是说我的学术道路，开始是野路子，不被学术界承认，但后来当你强大到一定程度，就不得不承认，好像我现在也被鲁迅研究界承认了，而且好像还不容易绕过。但我得承认在有些人眼里，我又成为权威。当我被学术界承认，甚至某种程度上被认为是权威时，我又面临新的问题。首先，在承认的同时，就是把你规范化。鲁迅先生讲梅兰芳，说他也是来自民间，有一点猥下、肮脏，但是泼辣、有生气，后来把梅兰芳请进宫廷，所谓被承认了，也就是把他罩进玻璃罩子去，待他化为天女，高贵了，然而从此死板板，矜持得可怜。鲁迅的这一分析，是被许多人视为“偏激”之论的，但我每回读到这里，都有心惊肉跳之感。因为我自己和被承认的同时，也面临着被规范化的命运，因此就有了新的苦恼。而且你还要警惕：当你成为一个权威，你会自觉不自觉地使用你的话语霸权，成为新的压迫者。

这里我想说说我的一个隐痛：未曾公开的反省与忏悔。大概是前几年的一个博士生面试，我是考官，当然掌有决定学生命运的生杀大权。有一个学生来参加考试，这个学生说了一些不恰当的大话，没有什么材料依据，也不加论证，就得出一个很可怕的大结论。而且这个学生在我看来是十分狂妄，觉得自己的就是最好最对，其实从学术上看毛病很多。我这人脾气很好，但有时也会发脾气，我也搞不清楚为什么，突然愤怒起来，我就利用我的知识优势，连续向他问四五个问题，并非常严厉地训斥他。最初我很得意，但他惊恐又不以为然的神态使我一震。——应该说，指出学生的错误，提出质问，这本身并无问题，这也是教师的责任与权利；问题是我的权威心态，我的训斥中的不平等态度与霸气，这就形成了利用知识权力对学生的压抑。现在我又想起这件事儿，就觉得脸红与不安，而我已经没有机会再向这个学生道歉。我这样做很可能使学生的自信心受到很大伤害，有可能影响他未来发展，在某种程度上这也可以称为鲁迅所说的“精神虐杀”。

这对我来说，是一个终身难忘的教训：无论如何，不能以势压人，一定要与学生保持平等的关系。这还涉及另一个大问题，即对自己的讲课和学术著作的基本定位和评价。我在给 1997、1998 级上“话说周氏兄弟”这门课时，说了这么一段话，我是很诚恳的，可是大家不大注意，这里再重申一遍：无论是我的著作，还是我的讲课，无非表示这样一个意思，就是在这样一个世纪末，有这样一个人，这么一个钱理群，他对鲁迅、周作人或者对现代文学有这么一种看法，有这么一种思考，如此而已。然后大家听了我的课或看了我的文章，自己去做自己时代的独立思考。每一代人、每一代个体生命，他们都有自己思考的题目、方式和结论，是他人所不能代替的。但同时各代人之间、各代个体生命之间，又有某种历史连续性：我们既在继续前人的思考，又在进行自己的独立思考。“我讲这门课的最终目的是希望大家去独立地、自由地思考。当然会有同学拒绝思考，我也不要求大家都来思考，或者不要求大家都来做思想者。因为在现实中国，思想者既是艰难又是不合时宜的。但是即使你不做思想者，我对于你也有个小小的请求：请理解别人的思考。”

今天我重复这一点，是要强调，我们这门课主要意义在于我自己：这是一门为我自己而讲的课，借此机会做一点自我回顾、自我总结。对于同学们，一不是经验介绍，更不是树立样板、建立规范；相反，我要强调的是自己的研究的时代性与个人性，以及某种意义上的不可重复性。当然，人生与学术问题也会有某种共同性，因此，讲我自己的研究、思考与反省，特别是反省，可能在某一点上对于准备或开始走上人生之路与学术之路的年轻朋友起一点启示作用：仅此而已。总而言之，我姑妄讲之，诸位姑妄听之就是了。

另一方面，我还要强调一点：任何特点都意味着某种局限与缺憾。我对我的《周作人传》有一个评价，其实是对我的所有的学术著作的自我评价，就是这是一本“具有有缺憾的价值的书”。在这个意义上，我是一个有明显缺憾的学者。因此，我前面说过，对我的学术与讲课存有争议是正常的现象。我上这门课，给同学们讲“我的回顾与反思”，还有一个目的，就是希望引发同学们对我的研究、思考，进行争议，提出质疑，和我一起来反省反思。鲁迅曾经说过：“凡有一人的主张，得了赞和，是促其前进的，得了反对，是促其奋斗的，独有叫喊于生人中，而生人并无反应，既非赞同，也无反对，如置身毫无边际的荒原，无可措手的了，这是怎样的悲哀呵。”做教师的，最害怕的也是学生毫无反应。

我想讲到这里，大家可能知道我这个课的性质了。我这个课要自述、回顾、反省，是相当个人化的课程。我在北大教了二十多年的书，快要退休了，就想给自己这一段生命历程做个小结。因此，对我这个人学术无兴趣的同学，完全没有必要来听这门课。而有兴趣的只能是少数。所以我觉得今天来这么多人是不正常的，现在把这门课的性质讲清楚，同学们就可以有一个自由的选择。最后留下来的，我希望能够进行无拘无束的对话，亲切的聊天。近年来，我经常感到自己和年轻人交流的机会越来越少，同学们也很难见到我。倒不是我有什么架子，实在是太忙了，年纪也大了，精力有限。大家知道，我这个人要是离开跟年轻人的交流，我的思考、学问都没有了，我是需要在和年轻人的撞击中产生思想火花的。离开北大，对我最大的损失，就是失去一个固定的、经常和年轻人交流的机会，尤其是北大这群年轻人。所以我把这门课看作是和北大学生作一次比较系统的、长时间的、全面交谈的最后一个机会。

大家上这门课，要看我的书的话，最主要的是以下几本：关于鲁迅的是《心灵的探寻》、《走进当代的鲁迅》、《话说周氏兄弟》，以后还会出一本《与鲁迅相遇》；关于周作人有《周作人传》、《周作人论》，最近天津古籍出版社新出的有《读周作人》。另外学术著作，还有研究知识分子心灵历程的《丰富的痛苦—

—“堂吉诃德”与“哈姆雷特”的东移》、《大小舞台之间——曹禹戏剧新论》、《1948：天地玄黄》。还有一本书可能会频频提到，就是《反观与重构——文学史的研究与写作》。另外几本随笔集：《压在心上的坟》、《世纪末的沉思》、《六十劫语》等，大家随便翻翻就可以了。

我的人生之路与治学之路（上）

现在开始讲我的人生之路和治学之路。六十多岁讲传记材料似乎有点早，按照中国传统应该到七十、八十岁。但是我又一想，万一死掉怎么办？所以现在先来讲一点，其实这些材料以前都在书里写过，今天不过是系统化一点，再补充一些细节。

我曾经说过，我的研究有两个目的，一个是“还债”，一个是“圆梦”。

那么，我有什么“债”？简单说起来，是三笔债：欠家庭的债，欠年轻人的债，欠自己的债。

我的家庭

先谈家庭。我出身于世家。外祖父项兰生，他一生经历很丰富，从晚清到辛亥革命，到1959年去世。我昨晚还在看他的年谱，看得津津有味。外祖父出生于1873年，是晚清著名的维新派思想家王韬的学生。他的年谱里有一段对王韬的回忆很有意思：“韬师住四马路十路……韬师谈论甚豪，论天下大势，历两时许，滔滔不绝。”第二天他又请外祖父吃饭，“并赠著述十数种，以后往见数次，几曾嘉许，颇得教益，并尝曰通书后，对于八股文不必看的太重，务必多读史书，认识世界大势，为立身行己基础。功名问题，可以坚决放弃。”这里记述了我外祖父受王韬那一代的影响，老师强调的是：八股不要看得太重，要多读史书，认识世界大势。这是一个非常开阔的眼光。后来我外祖父成为维新派人士，他最早在杭州办白话报，开办安定学堂；然后又担任浙路公司公务科长。办学堂，办报纸，修公路，这都是开时代风气之先的。以后他做了大清银行的秘书官，他的日记记载了辛亥革命时大清银行界对革命的反应，我看了觉得很有史料价值。以后他又创办浙江兴业银行，担任董事长，到五十岁时就退休了，五十六岁（1928年）时完全退休。可以看出他是早期维新派人士，而且又较早参与中国银行界，应该是江浙实业界的一个代表人物。

我的回顾与反思

我的父亲天鹤先生是安定学堂第五届毕业生，外祖父就把长女嫁给自己的得意门生。我的母亲从小受西式教育，请英语老师教英文。父亲后来大概是1906或1908年去美国留学。他先是考取了清华学堂预科，然后从清华毕业后到美国康乃尔大学学农科。胡适也在那里学农科，他应该是胡适的同学。我曾谈过二十世纪初有两次留学高潮：第一次是包括鲁迅在内的留日学生，主要学习人文科学，学军事，学政治；第二次高潮是我父亲这一拨留美学生，主要学习自然科学。那时著名自然科学家竺可桢、语言学家赵元任等都是我父亲的朋友。他们发起组织自然科学家团体，办《科学》杂志，我父亲是最早发起人之一。我曾经研究过他们的《科学》杂志。当时在中国比较早提倡民主科学，一个是《新青年》，另一个就是《科学》杂志。我们过去对自然科学这一块不够重视，其实真要研究“五四”，自然科学家是不能忽略的。我父亲基本主张农业治国，是农业方面的专家。后来“好政府主义”成为这批知识分子的共同追求，强调要改变中国面貌必须进入体制内，这与我们今天某些知识分子的思考非常接近。所以蒋介石1928年统一中国后，国民党也试图走专家治国的道路，有一批专家进入国民党政府机构内，我父亲就是在这个背景下参加国民党政府，在抗战时担任国民党政府农业部的常务司长，相当于今天主持业务工作的副部长。我父亲主持全国农业有十五年之久，在抗战时期对大后方农业的发展起了很大作用。我研究了农业思想，觉得非常有意思。他提出一个观点：发展农业最根本的目的是要提高农民经济收入和生活水平，为达到这个目的要综合发展，强调农业的商品性，发展商品农业，而且从金融、信贷、生产、流通、科技、教育——各个环节发展农业经济，这些农业经济思想与今天非常接近。但当时在国民党政府的腐败统治下不可能实现，实际上没起多大作用。在我看来这也是个悲剧。总的说来，我父亲属于胡适这个体系。1948年胡适准备组阁，我父亲是他组阁名单中的农林部长。我另外一个哥哥，三哥，抗战时从沦陷区逃到重庆，后来跟穆旦他们一样作为大学生当美军翻译，以后进入外交界，1949年从大陆到台湾，以后又到美国，做国民党驻旧金山“领事”。他和父亲都属于国民党系统。

我另外一个哥哥一个姐姐属于共产党系统。我们家庭有两次大分离，一次是抗战初期，父亲随国民党迁重庆，就把几个较大的哥哥留在上海外祖父和舅舅家，我生于重庆，当时姐姐还在上海沦陷区，我们没见过面。我二姐抗战时参加共产党地下工作，在上海参加新四军，成为一个文工团员。她的丈夫丁毅，就是《白毛女》的作者之一，是一个忠实的老共产党员。我和二姐解放后才见面。还有一个在沦陷区的哥哥也参加地下党，成了南京学生运动的一个领导人。在《1948：天地玄黄》有两个地方提到我的哥哥姐姐，别人不知道，这里告诉大家一个秘密。里面有两章比较特别，别的文学史家不会写，这与我的家庭遭遇有关。其中一章写学生运动中的文艺活动，可以说这一章是为我的哥哥写的。还有一章写解放区的文工团活动，为的是纪念我姐姐，而且还引用了一段她的文字，是有关知识青年与战士结合的感受，写得非常生动。我用这种方式默默纪念我的哥哥姐姐，我之所以这样做，是因为大家后来不提这些老共产党员，我觉得不大公平，所以我尽可能的写到他们当年的贡献。

我们家第二次大分离是1949年前后。1948年我父亲把我们南京带到上海，当时准备从上海逃到广州，再逃到台湾去。结果到上海后我母亲不肯走，因为他们兄弟姐妹一家人都在上海，我外祖父的好朋友

陈叔通和张元济当时都是进步人士，跟共产党有联系，所以我母亲不肯走。于是就让我父亲到台湾看一看，一看就回不来了。所以这也带有很大的偶然性，我曾经跟李欧梵先生开玩笑说（我们两个同年），如果当年到了台湾，就是跟他在一起了，所以历史是说不清楚的。这就是我们家第二次分离：我父亲去了台湾，我当外交官的哥哥去了台湾，后来我大哥去美国留学。我们家后来再也没团圆过，我曾用一句话来概括我们家的悲剧：生不团圆，死各一方。我父亲葬于台湾，三哥葬于旧金山，母亲葬于南京。北京大学的年轻教师贺桂梅对我这一段回忆，作了如下评点：“这个家庭故事包含的极其丰富复杂的意味，使我想起台湾学者陈光兴的文章《为什么大和解不/

可能》。那篇文章从八十至九十年代之交中国大陆和台湾许多家庭团圆的场面说起，他说在那些团圆的场面，人们所流的是‘现代性的眼泪’。事实上，在二十世纪中国的历史中，造就种种甚至能分裂家庭亲人的政治区隔，几乎是现代中国历史的全部。当这一切以高度‘浓缩’的形式聚集在一个家庭时，它给人以极大的震撼。而这种‘现代性的眼泪’的历史复杂性，在今天中国研究界，并没有得到应有的深入而有效的讨论。从这样的角度，钱老师的这篇学术自传对我，不仅是一个优秀学者和知识分子的自我回顾，同时也是阅读一份从独特角度展示二十世纪中国的现代经验史。”

我讲这一段历史有什么意思呢？大家可以看到，我是研究现代文学、现代思想史，特别是研究现代中国知识分子的命运的，而我们家庭就是中国现代知识分子命运的一个高度缩影，中国知识分子的各种类型在我们家都有体现。我父亲可以看作进入体制内的知识分子，而我留学美国的哥哥则可以看作自由主义知识分子，其实我父亲也多少带有自由主义知识分子的色彩，是代表自由主义知识分子进入体制的类型，我的参加共产党的哥哥、姐姐和姐夫是典型的忠诚的共产党员，而我们最小的三个则是新中国以后培养出的人才。我们解放后都受到比较完整的教育，我的小小哥哥在清华大学学工科，姐姐读北师大，我是在北大，但我们三个都因为家庭问题发送到边远的地方，我姐姐到新疆，哥哥到福建，我到贵州，这都很典型地体现了我们这种家庭出身在解放后的命运。改革开放后我们各自命运又发生巨大变化，变化最大的是我们最小的几个，我哥哥成了福州大学校长，我姐姐是乌鲁木齐市特级教师，我成了北大教授。我们整个家庭就是各类知识分子的浓缩，也就是说我的研究面对的不是与己无关的对象，某种程度上我是在研究我的家族、我的家庭，或者说研究我自己。贺桂梅的评点：“历史和个人发生关联的方式——对于钱老师及那一代或几代人而言，历史是与个人血肉相连的。也就是说，历史变动的后果直接作用于个人的身体、情感和心灵。‘小’的个人很难和‘大’的历史剥离开来。这或许正是我们这些后革命时代成长起来的人相比最大的一个差别。我们常常困居于个人小小的悲欢之中，如此容易忘记历史或感知不到历史。也就是说，历史是一个需要我们有意识地去理解的对象，无论对正在发生的当代史还是已经过去的现代史而言，都是如此。不知道这是幸还是不幸？”“在阅读老钱的这份自传时，我也始终能感到一份被历史困缚、彼此纠缠不清的紧张。事实上应该说，在这里，历史与个人是完全一体的，个人被历史左右，而历史呈现为个人的喜怒哀乐。这里的困惑不在于个人能否进入历史，相反在于个人能否从历史中挣脱出来。当我使用‘挣脱’一词时，其透露的涵义或许是一种历史与个人的两分法，而这里的紧张却是历史与个人互为血肉，因此是根本无法分的”，“不过，这里还是应该略略区分社会生活中私人空间的大小和大历史事件直接作用于个人这两个层面的内涵。或许在有些老师那里关心的是前一个层面的内涵，而有趣的是，老钱的整篇自传很少透露前者的焦虑，而主要表现为个人情感与大历史的紧张呼应、交融与角力。因此应当说，他的生命故事是相当精英化的，是始终作为时代‘弄潮儿’的生命体验。在某种程度上，这就是钱老师的‘情感结构’”。

我有一篇文章这样讲：政治家们、历史家们常常出于不同的目的和需要在多个场合谈论二十世纪国共两党分分合合的历史，却很少人去关注、理会这种分分合合的历史对由于种种原因参与其中或者受到牵连的个人和家庭的命运的影响，以及更为深远的心灵的影响。这其实反映了我们历史观和历史叙述的问题。在我们的历史视野中，只有历史事件而无人，或者只有历史伟人而无普通人，只有群体政治而无个体心灵世界。对我而言，这段历史是血肉的历史，个体命运和家族命运连在一起的历史，我更关注的是历史事件对个体及家族心灵世界的影响，关心的是人而非事件，这也包含了我个人的痛苦经历与体验。我从出生就面临家庭的一次次分离，尤其是 1949 年后的第二次分离，对我们家庭每个人的心灵和命运有巨大影响。对我来说，首先面对的就是要和我的父亲、哥哥划清界限，这对我来说是最大的痛苦。我曾在一篇文章中叙述过这种痛苦，那就是必须把我的父亲哥哥看作妖魔，看作丑恶的敌人，要和他们无情的划清界限。这就形成了我内心最惨烈的记忆。我一直保留着父亲的相片，先是在家里挂父亲像，后来不能挂了就取下来，我当年从北京到贵州时就带着这张照片。文革抄家时把照片抄出，我被批为典型的“肖子肖孙”，于是就把父亲的照片烧掉，而且当时毫无痛苦，但是后来想起来非常可怕，这是我最恐惧的记忆：父亲的照片被儿子亲手烧掉。

所以当我作为一个学者重新面对这段历史时，我首先要面对这样一个问题：这一切是怎么发生的？为什么会这样导致这样一个结果？我苦苦探索中国这一段分离的历史是怎么造成的，它留下什么教训，我常常为“它会不会重演”这样的问题所缠绕，惊恐不安。这是我的研究的一个强大的内在动力，是我还不清的债。我如果解释不清楚，就无法去见地下的父兄。贺桂梅的评点：“作为一个学者，强大的情感动力是至为宝贵的，尽管学术活动始终以理性自称。知识和情感之间可以怎样发生关联？这也是我常常困惑的问题。那

种‘书成每为稻粱谋’的现象自然不值一提，对我们这一代来说，越来越糟糕的一种状况是从知识到知识的‘纯学术’操作，研究者成了冷漠的‘剖尸员’和知识生产的程序管理员。我们缺少的恰恰是钱老师所说的‘血肉’。自然，这并非因为我们缺乏钱老师们作为漫长而酷烈的二十世纪历史的亲历者的经验，我想更重要的是一种反观、思考并提升个人经验的习惯和能力。如果说钱老师的学术动力之一来自他特殊的家庭遭遇，那么更重要的是他那种背负历史债务的自觉意识。钱老师很有意味地使用了‘债’一词，而事实上，与其说钱老师欠下的历史债，不如说他主动地承担了这份债务，他也因此成为了二十世纪中国痛苦遗产的继承人。从这样的角度看，重要的不是债务，而是承担债务的勇气。”

这同时也决定了我的研究的基本立场：因为我的家庭成员中，既有国民党员，也有共产党员，而且我的感觉中，他们都是好人，甚至我敢说他们都是中国最优秀的知识分子。历史就是这样：在二年代初中期最优秀的知识分子站到国民党那边，三十年代最优秀的到共产党这边来。我父亲为了救国，加入国民党，我哥哥姐姐为了争取民主自由加入共产党。我要写出历史的复杂性。我们必须对他们有同情的理解，尽管他们对自己深刻的历史教训。贺桂梅评点：“二十世纪中国历史好像从来就不是完整的，而被切分为断裂的时段，大至国共彼此对立的意识形态和历史解释，小至现当代学科的切分。如果八十年代曾有过用‘现代化’来整合现代、当代学科的努力，而人们今天已经发现这种整合方式所隐含的意识形态意味，那么在今天，面对二十世纪史，寻找更有效的整合首先意味着我们从自己曾经深陷的意识形态当中摆脱出来。”

我和青年

我的第二个“债”，就是欠年轻人的债。

我这个人一辈子爱和年轻人在一起，也就惹出了许许多多的麻烦。我曾经写过一篇文章，叫做《压在心上的坟》，也许有些同学看过。讲的是文化大革命初期发生的一件让我终身难忘的事：有一个女学生，和我关系并不密切，在文革开始我被打成反革命的时候，出于良知，站出来为我说了几句公正话，就被打成“为反革命分子钱理群辩护的现行反革命”，再加上她出生在一个地主家庭，按当时的观点，就天生地有罪，在压力之下，这个女孩最后就投湖自杀了。这件事给了我很大的刺激：一个年轻人，竟然因为我而自杀！我就反复地审问我自己：即使我真的罪孽深重，与生俱来，也应由我一个人默默承受，为什么偏不甘寂寞要用青年的热情来慰藉一颗孤寂的心，结果却让他们付出如此巨大的代价，这岂不是用青年人生命之重来换取自己苟活之轻？我终于发现自己的责任：在无辜的青年面前我有罪！在贵州大地上的这样一个坟就永远地压在我的心上。后来我离开了贵州，在更大的范围内与年轻人、学生交往，我总觉得有一具沉重的死尸横埋在我和青年之间，向我警示着历史重新发生。

我确实经常在年轻人面前，有一种愧疚之感。永远摆脱不掉的梦魇，构成了我九十年代以后的研究、写作与讲学的一个内在动力与心理背景。最近我刚写过一篇文章，从另一个角度讨论了成年人的责任问题。大家知道，最近几年出现了一批少年作者，也有人称他们是“天才少年”，我读他们的作品，发现了他们对学校教育、对社会、对人生都充满了调侃，从中透露出看透了一切的冷漠。我猛然警悟到在我们的大学生、中学生，甚至小学生中是不是出现了调侃的一代？太早地看透一切，太早地冷漠地对待一切，这是很可怕的。现在我们要追问，这调侃的一代是怎样产生的呢？当然有很多原因，其中一个重要原因就是因为我们大人们都在演戏，老师、家长，我们这些知识分子都在演戏，孩子是敏感的，他作为观众，看你演戏，看来看去，就把什么都看透了，觉得一切都是假的，都可以一笑了之，于是自然要调侃，而且自己也来演戏。所以我说，这是我们大人犯混，犯罪，在孩子身上得到了报应。这是很残酷的。我始终有这样一个负债情结，一种罪恶感：如果我们这个国家没搞好，出了很多问题，那是成年人的责任，是我们自己的责任。我们没有搞好，让青年人承担，在青年人身上得到报应，是不公平的。贺桂梅的评点：“或许因为年龄，也或许因为性别的原因，我很少能体会到老钱这种对于青年的欠债感、罪恶感。自然，有人可能会因此简单地将这种心态看作是一种精英主义或文化英雄情结，因为这其中更多地包含的是一种知识分子的自我想象。不过，在我看来，这种意识却是二十世纪现代中国历史造就的一种最具‘想象的共同体’色彩的文化性格，它几乎可以在那些曾经深刻地影响过二十世纪中国人的精神领袖身上或多或少地看到。在二十世纪中国，不相信或没有内在化民族—国家（也包括阶级—国家）作为想象共同体的人，事实上是很难进入历史的。从这一角度来说，老钱对‘青年’的关切与重视，正是这样的意识的呈现。相信青年，既是通达想象的共同体的方式，也是对‘人性’的信任。这种情怀在后民族—国家，乃至后现代的今天，确实是越来越稀少了。显然，在青年一成年的年龄序列中，有着十分明显的启蒙结构在。在某种意义上说，‘青年’本身就是被二十世纪初期启蒙文化创造出来的一个社会群体。从这一点来看，老钱身上的启蒙主义烙印是极其深刻的。但是，反省启蒙文化并不意味着简单地全盘否定这其中知识分子发挥社会功用的方式。正如老钱后面写到的，对青年的责任感与其说更多地因为青年的‘纯洁’，不如说主要因为一种创造‘希望’的动力。这样看来，‘青年’就成为希望的动力学，正如它可以被置换为‘未来’‘希望’一样，‘青年’在这里只是一种创造理想社会的‘媒介’。”

这样的欠债感、罪恶感，就构成了我的教学与写作的内在驱动力。我的写作是有比较明确的对象，就是年轻人。所以我的第一本著作《心灵的探寻》前面有一个献词，就是“献给正在致力于中国人和中国

社会改造的青年人”。记得鲁迅说过，他的写作有三个对象：第一个对象是那些孤独的改革者；第二个对象是正在做着好梦的青年；第三个对象就是敌人。我还大概没有像鲁迅那样的“为敌人写作”的意念，但确实是在为正在做着好梦的青年写作，因为我所欠他们的债。

当然，这也可能构成我的一个弱点。就有人批评我，说我有“青年崇拜”的倾向。可能是这样吧。我的心灵最软弱的一面，就是容易被青年人利用，我不想回避这一点。我当然清楚，青年人是多种多样的，有人会利用我。我不是不知道，但是我觉得与其被那些混蛋利用，不如被青年利用。我知道我的缺点，就是轻信。但我又记得马克思说过：一个人最容易原谅的弱点就是轻信。我就是这样，只要是年轻人，对我提出什么要求，我就觉得很难拒绝，看到年轻人受难，我就受不了。这就免不了要上当受骗。但又是鲁迅说的，我不能因为上过一次、若干次当，就把一切前来求助的年轻人都看作是骗子。当然，发现自己上当受骗以后，是非常痛苦的，有一种美好的感情被玷污的感觉。但独自舔干受伤的血迹以后，又忘了，遇到什么事，又免不了继续上当受骗，这几乎成了宿命，大概也是知其不可为而为之吧。知道青年人不完全可靠，但是，你反过来想，青年人不可靠那你靠什么呢？大家都知道，这些年我在关注中学语文教育，为什么呢？我说得很清楚，就是到了世纪末，到了该退休的年龄，对一切都绝望了，一切都看透了，唯一没有看透，更准确地说，唯一不敢看透的是年轻人，是孩子们。如果孩子也看透了，那该怎么办呢？就什么希望都没有了，绝望到底了。我知道我把希望寄托在孩子身上，其实是给自己又造了一个梦，但是不造梦又怎么办呢？这是不得已而为之的，在不得已而为之之中建立的一个信念，不得已而为之的一种选择。说到底，不过是还债而已。这个观念，在这个现代、后现代时代，可能显得很陈腐，但我们这一代人就是如此，只能如此。贺桂梅评点：“‘清醒的造梦者’。几乎所有的能够成功地创造梦想的人，都知道这是‘梦’。这种梦与现实的张力，才能够成就一个成熟的前行者。”

我一生中不堪回首的记忆和隐痛

第三个债是自己的债，是我欠自己的债。我回顾自己的一生，这是一种充满苦难与屈辱的记忆，最不堪的记忆还不在于外在的压力，而在于自己内心的动摇、屈服，以至叛变，自我人性的扭曲、丑恶，以至变态。这样一些惨不忍睹的记录，我的一生太多了，特别是前半生。太多的动摇、屈辱、背叛、扭曲、变态……我无法抹去这一切，它梦魇般地压在我的心头，像一座座坟……

最近我刚做了一次贵州之行——大家知道我从二十一岁到三十九岁在贵州生活了十八年。这次我又回到当年生活过的地方，面对当年的很多老朋友，其中有些我对不起他们的老朋友，见面时心里有一股说不出的滋味。这些年大家都在谈文革，谈忏悔，我没有发言。其实我自己时刻在进行着文革的忏悔。我一生犯的最大的错误，或者说罪过，有两个，都是文革中发生的。一个是我在前面已经讲过的，也写了文章，就是烧毁了父亲的照片。另一个我从来没有谈过，今天我要把它说出来。

文革一开始我就被打成反革命，人们就给我加上许许多多你想象不到的莫须有的罪名，有一些是非常奇特的，在今天看来是非常荒诞的联想。我举个例子。文革最可怕的地方是发动你最亲近的人来揭发你。有一个和我关系最亲密的学生揭发说，钱某人喜欢蓝色，特别是天蓝色，这是真的，因为我喜欢天空，但下面一句就是编造的了：说我不喜欢红色。这就麻烦了。于是一位美术老师就站出来分析，说钱理群为什么喜欢蓝色，因为国民党的旗子是青天白日，他不喜欢红色，因为他仇恨五星红旗，你看他多反动，是个死心塌地的国民党反动派的孝子贤孙！这位美术老师还从专业的角度给我加上一条罪名，说蓝色是冷色，红色是热色，这暴露了他内心的阴冷，他对人民冷酷，对我们人民共和国没有热情。贺桂梅评点：“记得似乎是戴锦华老师说过，文革时期的中国人都是优秀的‘符号学家’。这里关于蓝色/红色的分析，实在是太是符号学的分析方法了，而且非常‘专业’。”同学们今天听起来可能觉得好笑，但是当时却形成了巨大的压力。天天逼你检讨，逼你挖掘阶级根源、社会根源、思想根源，没完没了。我看透了他们是要逼我说谎，不说谎过不了关。我就横下心来，既然你们的分析、批判如此荒诞，我也可以胡编乱造。我当时还有个天真的想法，以为编得越离奇，将来就越好翻案。于是，我就把教材拿来，一篇篇地从反面想，说自己怎么怎么在课堂上放毒。我也特别能写，一天一大摞检讨书。弄得那些“左派”都很惊奇：怎么钱理群有那么多反动思想呀。他们就觉得这个钱理群很有挖头了。贺桂梅评点：“其实就马克思主义的‘现象’/‘本质’两分法来说，所有的‘现象’大概都是‘符号’，它仅仅是更深的‘本质’的症状。这样看来，所谓‘挖思想根源’的说法就是这种理论的呈现。不过，从解构主义的理论来看，恰恰是这种透过‘现象’寻找‘本质’的思路和行为本身，在‘创造’着许多‘本质’。看来，当时的大批判运动其实也是深谙这种‘解构主义’的妙处。”我原来想用这个办法来解脱自己，没想到却引来了更加频繁的更加严厉的逼供。开始是逼我交代自己的反动思想，后来就追问我：你这么放毒，别人，特别是你的朋友是怎么反应的？他们说了什么？你这么反动，他们怎么就不反动呢？我原以为把自己骂够了，骂臭了，就可以过关，现在却要牵连到他人了。开始我还想做一点反抗，坚持说就是自己在放毒，别人没有反应。这显然不合逻辑，说不过去。在压力之下，我就犯了一个终身不能原谅的错误：我开始编造关于他人的谎言，连累了自己的朋友。为了摆脱自己的困境，连累朋友，这就越过了做人的底线。因此，这一次见到受到我的伤害的朋友，面对他们老态龙钟的样子，真是悔恨交加。当然，大家都不会提这些往事，也许有些朋友已经忘记了，但我心里永远不能原谅自己，这是我心中又一座搬不走的“坟”。

这正是文革最大的罪恶：它把人性中的恶诱发出来，让其恶性膨胀，使人不成为人，由此而造成整个社会的恶。前一段，我说过一段话，引起许多争议，其中也有误会。我说，在现实生活中，人有时不得不说违心的话，但必须有几个底线：第一，必须分清是非，必须明白说违心的话，是个错误，不能把说谎当作光荣；第二，必须是被迫的，不能主动去说谎，不能为了个人目的主动去说谎；第三条，不能伤害他人，说话的后果你自己承担，绝对不能连累别人。大家不难看出，这其实是包含着我在文革中的最惨重的人生教训的。我这么说，是有着非常深的隐痛的。贺桂梅评点：“这段话及其引起的争议，颇像 1994 年萧乾所谓‘说真话’引起的争论。年轻一辈或许认为这其中包含着某种不那么清高的妥协，不过那是因为他们几乎完全无法了解文革当时的社会环境。所谓‘文化革命’，就其初衷而言，是一个改造‘主体’的革命，因此必然会对每一个个体，尤其是具有相对自觉而独立意识的知识分子个体的自我和精神造成极大的冲击。在今天看来，这种文化革命的后果显然是弊大于利的。它造成的最大混乱是，这场文化革命并没有创造更丰富的‘新人’，相反由于操作方式的简单化，它仅仅是把所有人的思想都强制地纳入既定的框架中，而成为一种思想/身体的暴力。对于置身这种情境的知识分子来说，可能最大的恐怖在于林庚先生曾说的那种情形：你身边所有的人都说你错了，于是你也怀疑和动摇自己是否真的错了，乃至最后相信你自己确实错了。——必须‘说’和说自己‘错’了，大概是当时不可抗拒的形势，因此可能的选择就只能在于如何‘说’和怎么‘错’了。这也就是老钱所谓三点前提。”

前面说过，我一生中犯过两个大错误、大罪过，现在，我要趁退休前最后的上课的机会，公开说出来，而且是向我的学生——在座的诸位说。说出来，长期郁结的内心的紧张就舒缓了，可以相对轻松地安度晚年了。

学术动力：精神自省、自赎与自救

可以说，正是这样的人生教训、隐痛，这样一些压在身上的坟，成了我的研究、写作的内在动力。前面说到的《压在身上的坟》这本书，就分为三辑，有三个标题，其实就是思想的三个层面。首先是“我的悔恨”。懂不懂得“悔恨”，有没有“知耻”之心，这是思考的基础与前提。看起来很简单，现实中却很难做到。鲁迅早就说过，中国人都是阿 Q 的子孙，最没有记性，十分健忘。更可怕的是强迫遗忘。于是，就有些知识分子写文章做报告，从血泊中寻出美好来。鲁迅说：“如果从奴隶生活中寻出‘美’来，赞叹，抚摩，陶醉，那可简直是万劫不复的奴才了。”可见，能否悔恨，其实是为人为奴的一条界限。第二是“我的自剖”。知耻、知罪不够，还要解剖自己，要追问为什么会这样，必须对自己有一个清醒的认识，要自剖，自醒。作为一般的人，做到这两点，能够自悔自醒就行了。但是作为知识分子、作为学者，特别是研究这段历史的学者，就不能停留在自悔和自醒当中，还要有第三层面的“我的反思”，要从历史上追问这一切是怎么发生的，作理论性的思考，提高到理性的层面，总结历史的经验、教训。我们不能仅仅咀嚼苦难，更不能去美化苦难，而是要从苦难中提炼出精神、学理。不是经历了苦难人就必然变得聪明，很多人经历了苦难，不知反思，结果照样做蠢事。这是知识分子、学者的责任：把苦难转化为精神资源。我写过一篇文章，作为《压在身上的坟》这本书的“代序”，明确提出，我的研究的根本出发点与归宿，就是“把苦难转化成精神资源”。贺桂梅评点：“在我看来，这段话中所表现的思维方式和精神状态，仍有许多是最能标志出老钱他们‘一代人’特征的东西。首先是个人与历史的关系，我们恐怕很难体会这种‘知耻知罪’的心态了。这或许应该说是拜历史所‘赐’，因为我们有幸没有遭遇老钱所遭遇的残酷历史，因此不必有个人与历史之间的深刻纠缠。不过我们这个年龄的人的问题，或许是英国学者特里·伊格尔顿所说的那种‘历史失忆症’，不是遗忘了罪恶和耻辱，而是无法感觉历史曾经如何存在。其次是，有意味的是，历史的问题如何转化成了‘个人’的问题。在老钱这里，真正撬起整个历史的，是他的自我和自我承担，他从不把问题归咎于历史环境，而总是将思考指向自己的精神构成。这个强大的精英主义自我，是他追问所有问题的起点。不过，我有时也想，从某种意义上来说，再没有比老钱这样的知识分子更为强大而执著的个人主义者了，因为他使历史成为了创造自我的‘资源’。”

而且，不仅是历史的苦难，更是现实的苦难。我在现实中遇到挫折，遇到精神危机的时候，我就去读书，做研究，所以学术研究对我来说，具有一种精神自赎、自救的作用。我就是通过《心灵的探寻》这本书的写作走出文革的阴影，通过《大小舞台之间——曹禺戏剧新论》、《丰富的痛苦——“唐吉珂德”和“哈姆雷特”的东移》这两本书的研究，克服了后来的精神危机。

最近的一次，在我遭到一些人批判的时候，我的感觉仿佛又经历了一次文化大革命。当你面对铺天盖地的批判，刹那间你会自己产生一种迷惑：我到底有必要这样做吗？这个时候你就需要寻求外在精神资源的支持，以唤起内心的光明来抵御。我的办法就是读书，研究，压力越大，越要拼命读书写作。文革的时候，开完批判大会，第一件事情是去大吃一顿，一是慰劳自己身体，一是示威：你批我，我照样活着，活得更痛快。然后照张相，现在还留着，叫“立此存照”。然后就回到房间里，那时候是单人房，拼命地读书，拼命地写，实在写不出就抄书，抄鲁迅的著作。我有大量的鲁迅研究札记，就是这么在压力下抄出来的。这一次，也是如法炮制，去编书，就是这些年很有点影响的《新语文读本》。那段时间，我早晨 7 点起床，晚上 12 点休息，整天泡在古今中外的经典著作的阅读与编选里。我后来写了篇文章，这样描述在那非常时期非常奇特的生命的体验：“仿佛超越了时空，突然和荷马、苏格拉底、但丁，和莎士比亚、塞

万提斯、雨果、托尔斯泰、泰戈尔，和居里夫人、爱因斯坦，和孔子、庄子、屈原、司马迁、陶渊明、曹雪芹，和鲁迅、老舍、沈从文、巴金相遇，和这些民族与人类文明史上灿烂的群星交谈着，争辩着。忽而畅怀大笑，忽而默默沉思。然后我牵着中学生的手，把他们引导到这些巨匠身边，互作介绍之后，就悄然离开，让他们，这些代表着辉煌过去的老人和将创造未来的孩子在一起心贴心地交流。我只躲在一旁，静静地想，时而发出会心的微笑。就为了这个瞬间，我无论付出什么样的代价，都是无怨无悔的啊”，“一面是咒骂声不绝于耳，一面却在进行着这些美妙无比的精神对话；内心充盈着对孩子、对民族与人类未来的爱；自然时节正当酷暑，内心却吹拂着阵阵温馨的春风。冷与热，善与恶，美与丑，真与假，爱与恨，光明与黑暗，就在同一时刻如此猛烈地加诸一身，这是难遇的人生体验”。后来，我写出了《与鲁迅相遇》这本书，某种程度上就是这样的体验的产物。研究与写作，对于我来说，是一个自我证明：不管外在环境如何，人仍然可以创造并坚守着自己的诗意而神圣的精神生活。贺桂梅评点：“或许这里可以区分出两个层面：一个是用学术研究来阐释自己和阐释历史，一个是通过全神贯注地投入于学术研究来度过艰难的压力时期。但这两者很大程度上又是难以分开的，因为和那种将‘生活’与‘学术’分开的学者不同，老钱显然使两者水乳交融在一起了。因此，在他承受压力的时期，所做的也都不是与生活无关的学术工作，而将现实生活中的问题和精神体验转移于学术研究中了。”这是巨大的精神对抗，因此，无可否认，这同时是对人的身心的巨大伤害。在两者对抗稍有缓解时，我就被击倒了：前年十月生了一场病。学术研究就这样和我的生命纠缠为一体，有巨大的收获，也有巨大的付出。

这里顺便说一点，这也是我的学术研究的一个追求，就是期待与读者心灵的沟通。我十分的重视读者，在我看来，学术著作的生命是在读者那里得到延伸的。我的第一本著作《心灵的探寻》里就说过这样一句话：我期待我的研究成果的最佳效果，是年轻一代朋友从中得到某些启发，感到满足，同时又发现了许多缺陷，感到不满足，然后激起自己的创造欲，自己来修正，来补充，来发展。这种修正、补充就是我的学术生命的延伸。这也包括评论家的诘难、批评、阐释与发挥。也就是说，一部学术著作是在读者与评论者的参与和再创造中，得到价值的实现的，这与文学创作是一样的。因此，我曾经把我的学术著作出版以后的反应，包括批评、讨论，都汇集起来，以显示学术生命的延伸。我觉得这是很有意思的。

而且，由于前面提到的我与年轻人的特殊关系，我特别重视跟年轻读者心灵的沟通，所以用很大的精力来写信。我可以自豪地说，除了台湾、西藏以外，几乎所有的省都有我的通过通信而结交的朋友，后来有的见过面，更多的是始终没有见过面。而这样的通信对我的精神的支撑是难以言说的。因此我从来不认为给年轻人回信是增加我的负担，这其实是双向的：我既给青年以帮助，同时青年也支持帮助我。

这里举一个例子。就在我遭遇批判，最困难的时候，我收到一个浙江的年轻的中学教师的来信。这位老师当年是北师大的毕业生，前几年就写信给我，说他感到中学语文教育有很多问题，想离开中学。我写信鼓励他，说你得坚持住。这回他来信说，钱老师，我实在无法再忍受下去，我已经考上某学校的研究生。他说中学教育留不住优秀的人，他们来了也走了，我终于要走了，我很幸运，也很失落：我就这样离开了我热爱的教育事业，离开了恰恰需要我这样的老师的学生。信的最后他突然说了一句：“钱老师，我不知该说什么，我只是想告诉您，希望您能快活地生活，因为您是好人。我无力去阻止那些对您的伤害，我只能说更尊敬您，爱您。”这封信深深打动了，我有一种说不出的幸福感。我在回信中也说了一段很动情的话：“你说我是好人，就如同我的学生说我很可爱一样，都让我开心，并感到一种温暖。我们都是普通的人，自己面对压力时只能默默忍受，看着他人受难，也只能以无言表示声援。如你信里所说：不知该说什么，也许正是这个‘不知该说什么’，让我深深感动。是的，我快活地活着，真的快乐。我的老伴就说我这几天的心情特别好，原因就是我在给你这样的朋友写信，写着写着，心就变暖了，变软了，以至什么也说不出来……”这里有一种心灵的感应，正是在和这位中学教师、普通读者的沟通中，我感到了自己的学术与生命的价值。

在我看来，我们大陆学者一个最大的幸运，就在于我们拥有了超出专业范围之外的很多的读者。我和许多海外学者交谈，他们说他们的学术著作就在自己的圈子里。而我们的学术著作，我的学术著作，却能走出专业圈子，得到普通的读者的回应，我觉得这是中国学者独有的优势，是应该格外珍惜的。贺桂梅评点：“这也是我最近一直在考虑的问题。和老钱他们不一样，我们这个年龄层的人却是越来越学院化，这也意味着我们将越来越局限于学院和专业影响当中。从这个意义上，老钱的社会影响几乎是不可复制的，尽管老钱始终在用‘学术研究’这个语汇，不过在我看来，他的‘学术’并不是‘纯学术’之学术，而始终包含了强烈的社会关注和问题意识在其中，这其实是他产生广泛社会影响的重要原因之一。不过，对于今天这种越来越专业化的处境来说，老钱的启示性还在于，他从来没有把自己局限于学院，他对读者和批评者的重视，正因为他的研究的着眼点从来都是社会化的，到底是老钱的社会影响大所以他的学术超越了学院，还是因为他的学术超越了学院而产生大的社会影响，这两者几乎是难分难舍的。不过，对我来说，最重要的或许是那种从不把自己局限于学院的意识本身吧。”

在一次颁奖会上，我曾经引用了庄子的“相濡相沫”来说明我和读者与学术界朋友的关系，最后说了这么几句话：“我存在着，我努力着，我们又这样互相搀扶着：这就够了。但我又怎样向往于那相忘于江湖的境界，那将是一个永远的梦。”这大概就是我对自我价值的一个体认：我是用我的学术著作来证明我

的存在，这是一种存在之美，存在着，这本身就是一种美。我又努力着，没有荒废，没有懈怠，从中体味着生命的奋进之美。更重要的是我们在互相搀扶着，不是一个孤独的人，有一群朋友，有自己的读者，在搀扶中获得生命的共同价值。

另一个动力：圆梦、好奇心和发现的冲动

这段话里，还说到更向往于“相忘于江湖”的梦，这就说到我的另一个写作的动力，就是为了“圆梦”。

我这个人经常做梦，很喜欢做梦。而且我的第一篇公开发表的文章就是写梦。也是在当研究生的时候，查旧报刊，发现了民国三十七年，就是1948年9月25日《中央日报》上的《儿童周刊》上发表了一篇文章，题目是《假若我生了两只翅膀》，作者是中大附小钱理群。这就是我的第一次见诸铅字的作品。我今天朗读一下——

“假如我生了两只翅膀，一定要飞到喜马拉雅山的最高峰，去眺望全中国的美景：那带子般的河流，世界上最长的长城，北平各种的古迹和古代的建筑，烦嚣的上海，风景优雅的青岛，那时我是多么快乐呀。假如我生了两只翅膀，一定飞到空中，去和小鸟、蝴蝶舞蹈，和白云赛跑，数一数天空中亮晶晶的星儿，去拜访月宫中的嫦娥，和白雪般的玉兔玩耍。可惜我没有翅膀。假如我有了翅膀，是多么有趣呀。”

这是我的处女作，当时大概是小学五年级的学生。说老实话，在文革的时候如果被我发现我可就完了。单凭“《中央日报》”、“民国三十七年”这几个字就能给我戴上“反动文人”的帽子，尽管我还是个孩子！

大家看，我的生命起点就是做梦，其实现在还是做梦。我有一篇文章回忆我的中学时代，题目也是《曾经有过自由做梦的年代》。这一点可能和诸位不一样，你们的中学回忆肯定是沉重的。而我是在1950—1956年间在南京师大附中读书，这是什么意思呢？1950—1956年是中华人民共和国蓬勃向上的时期，因为新中国刚建立起来，有一种欣欣向荣的气象，因此我有一个金色的童年，这一点可能和在座的各位不一样。我曾经说过，中学时代奠定一个什么样的生命底色，是非常重要的而关键的。我的童年生活的底色是充满光明的。大家也许很难相信，那个时候没有高考压力，我1956年高中毕业，当年大学招生的人数比高中毕业生要多，就不存在考不上大学的问题，只是考什么大学的问题。所以我学习非常之轻松，有许多时间，有很大的空间，自由地做梦。没有多少作业，上课基本就全部掌握了，下课时间都是自己的，想怎么玩就怎么玩。我于是就读书，读闲书，各种各样的书，漫无边际，抓过来就读，没有目的，完全是兴趣所至。像过瘾一样，翻下去，翻下去，翻累了就放下书来，任自己思想随意驰骋，想想作者可能往下写什么，书里的人物活到今天是什么样子，怎么说话，怎么行动。想着想着就信手写下，不管写的是诗还是小说，反正是自己写的，经常是自己一个人看，从不给别人看，往往陶醉好几天，过几天再偷偷地读，然后就厌倦了，不满意了，甚至害羞了。结果呢，就把它撕了，一点也不觉得可惜，甚至慢慢忘记了曾经写过这样的作品。——今天来看，这就是真正的自由写作。

那时候我每到星期六都干什么呢？和我一个好朋友，两人在南京玄武湖上划船，划到荷花的深处，躺在船上仰望天空，像白云漂浮一样，任凭自己的想象，编故事，编童话。我记得我写过一个童话，叫《神剑》。我编，那个同学会画画，帮我画插图。就这样过着很诗意的、梦幻般的自由的生活。不知不觉的，学会了无拘无束地思考想象，可以说，一个自由写作者、思考者的种子，就这样播下了。

而且我还形成了一种理念，当时叫学习经验。我在学校里是品学兼优的好学生，高中毕业的时候，语文老师劝我考中文，数学老师劝我考数学，老师、同学都觉得我很可爱，喊我叫“钱大头”，因为我头特别大，目标显著，大家都记得我，特别是我高中毕业的时候，在学习经验会上有个发言，我自己也至今不忘，因为它是照亮了我的一生的。当时我说：学习最重要的是要有兴趣，要把上每一门功课都当作精神的享受，学习就是探险的过程，每一次上课都会发现新大陆，要带着好奇心，怀着一种期待感，甚至神秘感走进课堂。——这可以说是我的第一个独立的学习观、读书观，以后就发展成为我的研究观，我对学术工作的一个基本理解与信念。

这就是我这些年经常说的，读书，学习，研究，在本质上就是对未知世界的“发现”。这里有一个我和世界的认知关系问题。世界是无限丰富的，我作为一个生命个体所掌握的世界知识是有限的，还有许多未知的世界等着我去认识，我的认识能力是有限的同时又是无限的，这就充满着对未知世界的期待和好奇。学术研究所面对的就是一个未知世界，你对它充满期待与好奇。正是这种期待、好奇产生学习、探索的热情和冲动，这是一切创造性的学习、研究、劳动的原动力。

学习和研究就是一个不断地发现的过程。我的第一本研究鲁迅的专著《心灵的探寻》一开头就讲了这样一个认识论的问题：“人类越来越认识到鲁迅其人其作品本身即是充满着深刻矛盾的、多层次、多侧面的有机体。不同时代、不同层次的读者、研究工作者，都按照各自所处的时代与各人的历史哲学、思想情感、人生体验、心理气质、审美要求，从不同角度、侧面去接近鲁迅本体，有着自己的发现，阐释，发挥，再创造，由此而构成不断接近鲁迅本体，又不断丰富鲁迅本体的，永远的也没有终结的运动过程。”其实我们所有的研究，都是这样一个对研究对象的永远没有完结的不断发现、不断接近的过程。而且每一个研究者都应该对研究对象有自己的独立的新的发现。这样你就永远处于一种发现的冲动之中，并由此而产生无尽无限的兴趣与乐趣。大家知道我有一个口头禅是“好玩”，这种好玩的感觉就是来自于不断的发现带来的难以言说的愉悦、满足感与充实感。所以在我的感受里，学术研究是一种快乐的劳动。我看现在同学

们愁眉苦脸地做学问，就觉得挺奇怪。当然，在研究过程中也会有苦恼，那是在探索中的苦恼，是苦中有甜的。

我还想强调一点，我们说的学术研究中的发现，不仅是对研究对象的发现，更是一种自我发现，因此就会产生自我生命的升华：学术研究的美妙之处就在这里。

问题是怎样使自己始终如一地处在探讨、发现的状态，由此获得永恒的快乐？这是我的人生道路、研究生涯中必须面对的问题。在这里我想介绍林庚先生的一个观点以及对我的影响。那是 1984 年左右，我刚留校做助教，严家炎老师是系主任，他提出要举办学术讲座，请中文系已经退休的老师，来做最后的公开演讲，让我来做具体组织工作。于是就请来了吴组缃、林庚、王瑶、朱德熙这样一些一流的北大中文系教授，那真是一次辉煌的“演出”，同学们未能赶上，是很可惜的。我记得林先生作了非常认真的准备，几易其稿。那一天，他的穿着看似朴素，但是很美，很有风度，说不出的那种风度，一站在讲台上，就把大家给镇住了。讲完以后，走出教室，他就几乎倒下了，我把他扶到家里去，回去就病了一场。他是拼着命来讲这一课，讲完了人就倒了：这真是“生命的绝唱”。正是在这次课上，他提出：“诗的本质就是发现，诗人要永远像婴儿一样，睁大了好奇的眼睛去看周围的世界，去发现世界的新的美。”——我当时听了，心里为之一震：这正是说出了学术研究，以至人生的真谛啊。所谓“永远处于婴儿的状态”，就是要以第一次看世界的好奇心，用初次的眼光和心态去观察，去倾听，去阅读，去思考，这样才能有不断的新的发现。这是非常重要的，问题是怎么使自己永远处在一种婴儿状态。

后来我们的《新语文读本》选了梭罗《瓦尔登湖》里面的一篇文章，提出了一个概念，叫做“黎明的感觉”。“黎明的感觉”就是每天睡了一夜醒来，这就意味着一段生命已经过去，一切重新开始。每天早上睁开眼睛，就意味着你获得一次新生，你的生命开始新的一天，就有了黎明的感觉：一切对你来说都是新鲜的，你用新奇的眼光与心态去重新发现。这就是古人说的：“苟日新，日日新，又日新。”这样一种新生状态，就是真正的学术状态，或者说是一种最理想的学术境界、人生境界。我们讲“赤子之心”，就是指这样的状态与境界。北大大在哪里？就是有一批大学者，他们都是汪曾祺说的“星斗其文，赤子其心”。人要一辈子保持赤子状态，是非常非常困难的，特别是经过苦难以后。面对苦难的折磨，人会有两种情况，一种是被苦难压倒，另一种是历经磨难以后还保持赤子之心，这就难上加难。贺桂梅评点：“或许换一种说法，这里所说的‘婴儿状态’、‘黎明感觉’，事实上都是在讨论我们如何才能始终处在一种保持‘新鲜感’的状态当中，如何才能不陷入一种‘厌倦’情绪。在我与现在学生的交往中，常常会发现许多人在最初从事研究的阶段或许是很有发现的能力，也有研究和读书的热情，不过这种状态很难持久，所以有许多学生在博士生甚至研究生阶段之后，就放弃了‘做学问’。这其中有许多原因，我想最重要的或许是无法建立起学术研究与个人生活之间的关联形式。老钱的优秀品质不仅在于他乐于发现和创造的天性，我想更重要的是他具有通过语言或学术研究来反观、创造自己生命意义的能力，还有他对学术研究的‘爱’。其实，说到底，这是一个优秀的知识分子必须具备的品质，所谓‘赤子之心’大约是指这一点。”

这里我想谈谈自己的经验。我很同意梭罗说的另一句话，他说人无疑是有力量来提高自己的生命质量的。外界的环境我们管不了，因为我们都是普通老百姓，但你可以有意识地去提高自己生命的质量，通过自己主观努力去创造一个有利于自己发展的小环境。

这讲起来可能有点抽象，就说说我在大学毕业以后的经历吧。我当时被分配到贵州安顺的一所卫生学校去教语文。从北京到了一个偏僻的山区，而且在中专教书，对我来说，外部条件是够恶劣的了。怎么办呢？我就想，不管怎样，现在我在教书、上课。上课有两种上法，一种是当作任务被动地上，一种是主动地写一首“教育诗”，把教学工作变成富有创造性的、有诗意的劳动。当然，客观条件并不具有诗意，记得我第一次上课，讲台上就放着一个骷髅头，吓了我一跳，同学们因为是学医的，普遍不重视语文课。因此，诗意是要自己去创造的。我很快就发现班上还是有几个学生喜欢文学，我就为这几个学生上课，后来成了终身的好朋友。我干脆搬到学生宿舍，和他们同吃同住同劳动，一起踢足球，当“教练”。其实我不会踢球，但我能和学生一起踢，大风大雨还在烂泥中打滚，踢得很投入。就在和青年学生的亲密接触中我获得了写诗的感觉。这还不够，我要到大自然中去寻找诗意。贵州的大自然是很美的，我一大早，就跑到学校对面的山上去，等待太阳出来那一瞬间，把它画下来；天下雨了我就冲到雨地里去画画，雨水流淌在画面上，彩色浸润开来，真有象征派绘画的味道。学校附近有一个水库，我半夜跑到水库边，看月光下的山是什么样子，月光下的水是什么样子，就画一幅“月下的山和水”，还配一首诗，叫“诗与画”：这是真的在写诗了。贺桂梅评点：“人们常常不缺少需要发现的事物，缺少的是发现的眼睛和发现的热情，在这种纯粹的‘婴儿状态’中，‘人’才能与‘世界’诗意的相遇。”

但在文革时就成了我的一大罪状，说钱理群半夜三更跑出去干什么，他肯定是特务。当时我还真编了一本诗画集，送给我的中学时代的好朋友。文革时为了收集我的罪状，还派人外调，跑到南京把画和诗取回来，一看，都是“儿童画”，充满童趣的画，弄得那些“左派”也哭笑不得。贺桂梅评点：“这是‘政治学’和‘诗学’的滑稽遭遇。”可惜这本诗画集后来销毁了，不然留到今天，那是多好的一个纪念。

直到今天我还形成了一个习惯，我的周围人都知道，我总是给自己设置大大小小的目标，或者读一本书，或者写一篇文章，或者编一套书，甚至是旅游，我都把它诗意化，带着一种期待、想象，怀着一种激

情，兴致勃勃地投入进去，以获得写诗的感觉。我强调生命的投入，全身心投入，我跟前几届的北大学生都说过：“要读书你就拼命地读，要玩你就拼命地玩”，这样，你就可以使自己的生命达到一种酣畅淋漓的状态。我追求这种生命的强度和力度，酣畅淋漓的状态，这同时是一种生命的自由状态。我的全部研究，最终的目的，就是追求精神的自由，生命的自由。贺桂梅评点：“许多时候我们并非不愿意投入，而是偏执于使我们投入的动力学原因。这也正如我们并非不热爱游戏，而是因过分关注游戏的意义而因此不能全神贯注地投入游戏之中。从这样的角度来说，所有那些有着坚韧信念的人，事实上也是最相信游戏和最认真地投入游戏的人，而游戏和信念的意义事实上正是由这样的人显示出来。也许可以说，真正赋予生存以意义的，是我们的精神状态；而投入的程度越深，事实上越能摆脱物质处境的限制而感觉到精神的深入，也就是‘自由’的状态。”

话说回来，这种状态的付出太大，连玩都全身心投入，那太累了，所以我的经验只是我个人的，绝对不是向大家推销。每个人都有自己的活法。

我的人生之路与治学之路（中）

像我这样一代的学者，还有一个非常重要的背景，就是文化大革命的背景。

要了解我们这样一代的学者，对我们成长的大大的社会环境要有所了解。我是在贵州经历文化大革命的，我于1960年到贵州，1978年考研究生回到北大，前后在贵州生活了十八年，也就是说，从二十一岁到三十九岁，正是一生最具有活力的岁月，我是在贵州度过的。而其中最重要的经历就是参加了文化大革命的全过程。这同时就意味着，我是在中国的社会的底层，在边远地区来参与、体验文革的，这跟很多人在京城、在大城市里的体验是不一样的。这里不妨说说我的文革体验，但也不可能全部展开，因为时间有限，只能零星地讲一点，讲一些故事，可能同学们会有兴趣，因为你们都没有经历过。

我对文革的预感

我是文革的积极参加者，而且从头参加到尾，没有当过一天逍遥派，知识界恐怕很少有人像我这样的。我之所以积极投入，一个重要原因是，文革对我来说并不突然，文革前，懵懵懂懂中，我就有一种预感。

这是由我当时的经历与处境决定的。我那时在安顺卫生学校教书，可以说多是非常认真地在教书，因此在学生中有很高的威信，但就是和领导搞不好关系。有一天，我们的一个校长到我们教研室来，为一件事我们有不同意见，就争论起来。那个校长是个很老的干部，因为党内斗争与省委书记发生冲突被贬到我们学校，当然就不把我这样的小小语文教员看在眼里，还要摆出马列主义者、老革命的架子，引经据典把我训了一顿。偏偏我年轻气盛，也读了很多马克思、恩格斯的书，自然不服气。不服气不说，还跑到寝室拿来一大堆马克思主义经典原著，和这位校长据理力争。他当然辩不过我，下不了台，就利用权势来整我。当时我们教工团支部正在评选五好团员，本来我的呼声很高，校长一干预，自然就没有选上。这还不说，他还布置同教研室的另一位语文老师来监视我，说钱理群家庭出身反动，你们要注意他的一言一行。这位老师为人非常正直，就把这件事向我透露了。所以我直到现在都和这位老师保持良好的关系，在那样的环境中他能这样做，是很不容易的。

我的回顾与反思

这是我第一次和权力者、权势发生冲突。我当然不服气，而且因为我是学新闻的，政治上很敏感，那时已是文革前夕了，我就觉得形势要发生变化了，可能有我这样的平民老百姓说话的机会。于是，我决定和这位当权者斗争，既然你布置人监视我，我就准备整你的“黑材料”，这位校长每次讲话，只要我觉得有问题我就记下来，我认定这样的校长尽管自认老革命，却利用权势整群众，其实是反马克思主义的。

就在我和这位校长暗中斗争的时候，学校来了一位新的党支部书记，来了没多久，就和这位校长发生了矛盾，听说我反对校长，就找我谈话，说党是理解你，支持你的。当时我真是激动万分：终于得到党的支持了！但很快我又和这个支部书记发生了冲突。我这个人的性格大概有点毛病，一辈子总是不断地和领导和权势者发生冲突。我和领导的关系一般有三部曲：第一部，总是得到领导赏识，因为我确实能力比较强，做事也认真。第二部，因为我什么事都有自己的想法，而且喜欢提意见，动不动就顶撞领导。把领导得罪了，于是必然有第三部：被领导整。我几乎逃脱不了这样一个命运。当时校党支部准备发展一位“学习毛主席著作积极分子”入党，这位老师有点假，比如他在一次学雷锋的讲用会上说，他像雷锋那样学习毛主席著作，眼睛亮了，在黑暗中都能看得很远了，其实他是个近视眼，这完全是文学的夸张，老师们都在背后当笑话说。但党支部却要发展这样的人入党，还要开会征求群众意见，谁都明白这不过是走过场。就我不知天高地厚，发言反对。我一开炮，所有的老师，包括党员都支持我，弄得支部书记很狼狈，暗地里把我恨死了，我还蒙在鼓里，以为他是支持我的。

就在这时候，文化大革命爆发了。也是凑巧，当时我因为到农村劳动，得了传染病，住在医院里，正发着高烧。我在报上看见毛主席肯定了北大聂元梓他们的大字报，号召群众起来反对“走资本主义道路的当权派”，我立刻准备写那位校长的大字报。结果我的大字报还没有贴出来，那位校长就先组织写大字报，公布我的档案材料，把我这个“国民党反动派的孝子贤孙”（因为我的家庭出身）、“漏网右派”（反右运动时我被内定为“中右”）揪了出来。而且很快发生了我在前一讲提到的那位女学生因为同情我而被迫自杀的事情。而在我被揪出来没多久，校长又被揪出来了，因为他当年得罪的省委书记也趁文化大革命之机下

令再度把他打下去，和他本来有矛盾的支部书记自然也借机对他下手了。

文化大革命前和一开始发生在贵州小城的这些与我有关的事情，今天回过头来看，其实还是有某种典型意义的。它至少说明，文革的发生，是与当时的社会问题和党内关系的紧张相关的。我曾经说过，在讨论文革的时候，有一个事实是不能回避的，就是文革是一场全民参加的运动，所有的人，亿万人，都卷入了，这到底是怎么回事，是必须做出解释的。在我看来，各种人从不同动机、不同目的、不同原因卷入文化大革命，情况非常复杂，要做具体研究，具体分析。就我的体验，处于底层的知识分子、普通工人、农民、青年学生，卷入文革，是因为他们感受到当时的一些问题，触及他们的切身利益，这与上层的卷入，是不一样的。

就我所感受到的，或者说我看到的，有三大问题。一个是以家庭出身来决定一个人的社会地位、价值所造成的不平等。这一点我可以说是深有体会。你们看，无论是那位校长在文革前整我，还是文革一开始把我揪出来，都是抓住我出身不好这一条。其实在日常工作中，我也是受歧视的。举一个例子：因为我跟学生关系太好了，所以学生都要求我当班主任，我自己也很想当班主任，但就不让我当。后来我提出申请也不予理睬。到文革时这就成了我的一大罪状，说钱理群处心积虑要和党争夺青年，不让你当班主任你抢着当。这些事情今天都很难理解：现在是没有人愿意当班主任，而那时当班主任也是组织对你的信任，是一种权利，我这样的所谓家庭出身不好的人，是没有资格当班主任的。连谈恋爱都很困难。因为家庭出身是要连累到后代的，当时什么事情都要查三代，这种情况下，有谁愿意和我这样的父亲是国民党的高官，又跑到台湾去了的人结婚呢？一般出身不好的人都是夹着尾巴过日子，我却偏偏不安分守己，还爱闹事，人们都认为钱理群是很危险的，是一个不可接触的人。所以像我这样的人卷入文化大革命，一个重要原因，就是要反抗这样的由出身造成的社会不平等。

前面说过，我曾经和学生实行“三同”，即同吃同睡同劳动，我那个班当时有个很奇怪的名字，叫“社来社去班”。他们都是从人民公社招来的，毕业后再回到人民公社去。这些学生全部是贫下中农子女，出身都比较好，但他们却感受到另一种不平等，就是我们今天所说的城乡二元结构造成的对农民、农村人口的歧视：一个人的价值与社会地位、经济待遇，取决于你出生在什么地方：城市还是农村？所以我的这些学生，尽管家庭出身很好，但他们也卷入文化大革命，因为他们感受到另一种形态的不平等：城乡二元结构造成的差别。

还有一类人，他们喜欢独立思考，不是领导怎么讲他就相信什么，还要自己想一想。而且这样的人，能力都较强，或许还有点狂妄，不大瞧得起基层领导，常常和领导发生冲突。而在1957年反右运动划右派就有一条标准，就是：凡反对党的基层领导，就是反对基层党组织，就是反对党，就是右派。因此，这些顶撞基层领导的人，都被看作是右派，或者有右派倾向的人。我与校长发生争论，校长敢于派人监视我，就是根据这样的逻辑。而我当时和校长辩论，还犯了一个大忌，就是我也来引经据典谈马克思主义。因为那时马克思主义也是被垄断的，解释权只属于党员领导，像我这样的小小教员怎么可以随意乱谈自己对马克思主义的理解，何况我还要引用马克思的话来反驳领导的意见？这本身就是“打着红旗反红旗”。当时类似我这样的有点独立性，因而被基层领导视为异端或不好管教的人，是很多的，几乎各单位都有，他们平时受到不同程度的压抑，经常被领导“穿小鞋”，文革一来，他们的卷入，几乎是必然的。当然，更多的是被“逼上梁山”的：文革开始，被领导抛了出来，打成“反革命”，就只能铤而走险，也起来“造反”。

第一次当“右派”，以及第一次获得“解放”

因此，我们这些人在文革一开始，是作为领导眼中的“右派”被揪斗的。而这正是文化大革命初期某些人的思想：他们试图将文化大革命理解成一场新的“反右运动”。毛泽东却认为这是“干扰了运动的大方向”，因为毛泽东发动文化大革命的目标是要整“各级党组织的走资本主义道路的当权派”，要解决“大大小小的赫鲁晓夫”的问题。于是，就有了毛泽东的那张著名的大字报：“在五十多天里，从中央到地方的某些领导同志，却反其道而行之，站在反动的资产阶级立场上，实行资产阶级专政，将无产阶级轰轰烈烈的文化大革命运动打下去，颠倒是非，混淆黑白，围剿革命派，压制不同意见，实行白色恐怖，自以为得意，长资产阶级威风，灭无产阶级的志气，又何其毒也！”今天看来，毛泽东写这张大字报的目的，显然是要发动群众，特别是受压制的多少有些反抗思想的基层群众，即他命名的“革命派”，来冲击他所认为的“资产阶级司令部”。但传达到并不知道斗争背景的基层，就有了完全不同的理解。因此，我对毛泽东的大字报的第一个直觉反应是，我获得了一次解放！后来，我也果真获得了“平反”，从“反革命”变成了“革命群众”，获得了参加“革命群众组织”的权利。随后开展的对“资产阶级反动路线”的批判，特别是对“驯服工具论”的批判，“造反有理”及“真理有时掌握在少数人手里”等理念的强调，对我来说，是对自己长期以来心存疑惑的许多问题的一个解答。大概是1966年11月、12月，由于对“资产阶级反动路线”的批判，地方各级党组织全面瘫痪。

这都是历史当场的感觉与感受。今天回过头来看，自然会有新的反省与反思。

第二次被逐出“革命队伍”，第二次“解放”

到1967年1月，毛泽东以上海的所谓“一月革命”为样板，在全国发动了全面的“夺权”斗争，到

了贵州安顺这样的基层，就变成了“夺公章”的闹剧。而实际上，是将文化大革命引入“全面内战”。我在《话说周氏兄弟——北大演讲录之一》里，有过这样的描述：“群众中分裂成各种派别，各派打得你死我活，目的就是夺权，就是争夺那个公章。每一个人的利益都跟权力联系在一起，这是文化大革命的一个特点。你这一派掌权了，你就是‘主人’的一分子，可以享受各种权利；你这一派的对立面掌了权，你就是‘奴隶’，随时都有可能被‘专政’的铁拳剥夺一切权利。这是非常具体、非常现实的，关系着每一个人的切身利益，无法保持中立的立场，每一个人的眼睛都红了，全盯着这个‘权’。这样，就形成了一个根深蒂固的观念：有权就有一切，没有权就没有一切。这种权力崇拜经过文化大革命这样一种全国范围的夺权斗争，可以说已经渗入到不同程度卷入‘文化大革命’潮流中的中国人灵魂深处，并且遗传到了后代。文革在思想上对中国人民毒害最深，而且至今还在影响着人们思想与行动的，有两个观念。一个是这个‘有权就有一切’，还有一个是‘只要目的是崇高的，就可以无所不为’，不择手段，什么都可以做。这已经成为中国国民根深蒂固的‘集体无意识’。”

正是在这样的全面“夺权”的背景下，北京发生了众多老革命家“大闹怀仁堂”，当时称作“二月逆流”事件。按今天的说法，这是党的高层围绕文化大革命的合法性展开的一场斗争。在一些基层则是继文革初期之后，第二次在群众中抓“反革命”，搞新一轮的“反右运动”，对前一段起来批判“资产阶级反动路线”的造反派进行报复。我所参加的群众组织就这样被宣布为“反革命组织”，头头被抓，而且很快影响到我自己：对立面的群众组织突然宣布对我的“平反”无效，他们抛出了一直保留着的我的“反革命罪证”，主要是我写的一些所谓“黑诗”，其中一首是写我的一个奇思异想：如果能够“一筋斗翻到西雅图”，到地球那一边的美国去玩玩，多有趣！批判者则说，这是我的“企图投靠美帝国主义”的“狼子野心”的大暴露。这样的批判，在当时是很有说服力的：因为在文革中美国是被视为“天字第一号敌人”的，我居然想（哪怕仅是想象）到美国去，这自然是反动透顶，我自己都觉得难以辩解。——其实在六十年代，我还有一个到欧洲旅行的“梦想”，幸亏我没有公开宣扬，否则就更是“反动透顶”了。我的欧洲梦直到退休后，也就是四十年后才得以实现；而在当时，我却要为自己的美国旅游梦付出代价：第二次被逐出“革命队伍”，被剥夺了刚刚得到的一切权利，重新成为“专政”的对象。

随着当时对所谓“二月逆流”的批判与反击，117号文件发布，为第二次被打成“反革命”的平反。这样我就第二次获得了“解放”。

第三次成为“反革命”，并再也不被“解放”

在所谓“一月革命”的夺权斗争中，有过一个新的权力机构的名称之争，最初准备称作“公社”，毛泽东认为夺权后的机构还是叫革命委员会，由“革命领导干部”、“部队代表”与“群众组织代表”三结合组成。而在我们这样的刚刚获得某种解放的人的感觉中，这就是要恢复旧秩序、旧体制，当然要反抗。于是，我们就成了革命委员会的反对派。而贵州是全国最早成立革命委员会的省份之一。我们还要继续反抗，就被视为“反对红色政权”的“新生反革命”，就要对我们行使“无产阶级专政”。于是，我也就第三次饱受专政之苦，而且不再被“解放”了。除了运用专政机构对我们实行监控之外，还组织所谓“文攻武卫”的“群众专政部”：利用拥护“红色政权”的知识分子，用“批判的武器”对我们进行“文攻”；又发动工人农民实行“武卫”（“武装保卫红色政权”），对我们这些反对派进行“武器的批判”，行使镇压之权。

终生难忘的“逃亡”

而且我自己也终于没有逃脱。大概是1968年，学校搞清查运动，这时候工人宣传队与军人宣传队都已经进驻学校，主掌大权——这也是毛泽东利用军队和工人来控制被他放出来，却已经不再驯服的学生的手段。清查运动一开始，工宣队和军宣队就宣布，学校有两股反动势力，一股是反红色政权，另一股就是前面说的“社来社去”班学生的造反，而这两股潮流都跟钱理群有关，他是总后台。这两拨学生确实得到了我的支持，这回我就在劫难逃了。按当时的形势分析，我很可能要被捕，于是我决定铤而走险，逃到南京的家里，去看看老母亲，哪怕是看了一眼再被抓也好。

这是我终生难忘的“逃亡”经历：那是极其可怕的，是超乎一般人的想象的。

我先是坐火车逃到贵阳，本来准备坐飞机直接去北京，这样就可以最快地逃脱追捕。但当时买飞机票、住宿都要有单位证明。我预先准备了一份假证明，这也是一个学生帮我制作的。但我这样的知识分子，第一次用假证件，就紧张得不得了，那位售票员只看了我一眼，我就吓坏了，以为被他看出破绽，连忙逃跑。旅馆也不敢住了，贵阳火车站也不敢上，就跑到贵阳南站，在旁边的石头山上去露宿了一晚。那真是难熬的一夜，真没想到自己这样一个有理想有抱负的年轻人（当时我只有二十九岁），竟然成了一个逃亡者，在这个社会无容身之地，实在是活不下去了，但一想到我一切都还没有开始，连恋爱都没有经历过，就这么死了，实在于心不甘，我不能自杀，就决定到北京去告状，当时还是寄希望于毛主席的。

问题是如何尽快离开贵阳：我估计学校已经发现了我的逃亡，一定要派人到贵阳来抓我。而当时贵阳要上火车的人太多，根本挤不上去。情急之中，我决定学习《铁道游击队》里的游击队员，在火车开动的瞬间，跳了上去，紧扒着车门外的手把，整个身子都贴在上面。当时有很多人都这样扒火车，所以车站上的人也不管。但这是非常危险的，特别是过山洞时，空间突然变得非常狭窄，而且浓烟倒流，憋气得很，过一回山洞，全身都熏黑了。而贵州的山洞又特别多。而且长久地挂在车厢门外，稍有不慎，或支持不住，

一松手就完了。后来车厢里的人看我实在太可怜了，就把门打开让我挤进去。坐下来，问身边的人：你干什么的？他说：我是省公安厅的干部，又把我吓了一大跳：会不会是来抓我的？真的成了一个惊弓之鸟了。车到了桂林，不敢再坐下去了，就跳出来。和在车上认识的一个流浪儿童混在一起。当时社会秩序十分混乱，车上、车站上什么人都有，我认识的这个流浪儿童，其父母好像也是广州军区的什么干部，文化大革命被关了起来，他就到处流浪，自然比我有经验，反过来照顾我。

后来我还是设法买了上北京的火车票。但没想到火车到了郑州，突然停下来，上来了一群戴着钢盔的“文攻武卫”队员，说是要检查证件。这又把我吓坏了，我什么证件也没有哇，检查到我身上就完了，单是铁棍一阵乱打，我就受不了了。但我又不能有任何动作，只能听天由命了。但是奇怪，他们在离我还有一两个位置的地方，突然不查了，下车走了。我当时心里想：真是天助我也！——人处于完全无助的情况下，真的只有相信命运了。

我好不容易逃到我大哥那里，却把他吓了一跳，因为他当时是“反动学术权威”，也在被审查，家里还住着一个监视他的人。我这一去正是自投罗网，马上就关起来，然后打电话给学校，学校就派来了两个学生，把我押送回去。押送的是一个“要犯”，在武汉要换火车，找旅馆，都不肯收留，只能蹲在火车站里。今天提到武汉，我就想起当年做被押解的犯人的滋味，有一种莫名的恐惧感，这是很难形容的。

后来车到了柳州，正赶上广西两派武斗，上面子弹飞舞，我们就扒在车厢的地板上，随时都有流弹穿窗打进来的危险，那又是一番恐惧。

一路押着，押到贵州。一下车，全校“革命师生”都在那里等着，不由分说，戴上“117 黑参谋”的大牌子，走遍安顺大街小巷，一路游斗。然后万人大会批斗。批斗完了就把我关在地下室里，半夜里忽然被叫起来，电筒光一阵猛照，真把我吓死了，以为要枪毙了。后来才知道这是神经战，就是要制造恐惧。最后由于形势变了（文革中的“形势”是瞬息万变的），大概是强调要“落实政策”吧，于是又把我放了。

那样一种恐惧感，真正是刻骨铭心，成为我最重要的生命体验。或许正是这样生命的体验，决定了我今天的基本价值立场。但这样的“红色恐怖”并没有压倒我，反而更坚定了我的反抗意志。尽管一直处在严密的监控下，几乎成了一个“不可接触的人”，但我仍然参加了许多“地下活动”，这里又有很多“故事”，因为时间关系，就不多说了。就说说我的又一次“死里逃生”吧。

死里逃生

当时“红色政权”对我们这些反对派，实行“围剿”政策。最后把我们逼到了一个工厂，这个厂的周围都是山，山上由全副武装的“群众专政队”控制着——现在，他们所有的已经不是原先的铁棍，而是由军分区发放的机关枪。当时我参加了宣传队，要到被包围的车间去演出，经过一个开阔地，只见子弹横飞，我们那时也不知道害怕，一阵猛跑，就冲过去了。又有一次，我亲眼看见一个路过工厂的人，要从封锁线过，我劝他不要走，他说有急事，非从哪里过，结果就中弹倒下了，我冲过去把他救回来，他因为流血过多，终于死在我的怀里，我全身的衣服以至内衣全都被他的鲜血浸透了。

这是我第一次闻到血腥味，第一次面对无辜者的死亡。这也给我留下了刻骨铭心的记忆。我在许多文章中，都反复谈到“血的历史教训”，就是和这样的“血的记忆”联在一起的。我之所以不能容忍对无辜者生命的剥夺，不管用了什么名义，就是因为我曾经直接面对无辜者的死亡，任何为杀害无辜者的行径辩解的说辞，我都从中嗅到了血腥味。

而当时我们这些“红色政权”的反对派的处境却十分险恶：封锁圈越来越紧，有消息说，很快就要全面清剿我们困居其中的工厂，我们只得连夜逃跑。

那夜，正下着暴雨。我们就在夜色和风雨声的掩护下，从严密把守的两山之间，悄然无声地偷越而过。这是非常惊险的一幕。——我一生经历了不少险情，这恐怕是最危险的一次。同学们听起来可能会觉得像是看惊险电影或电视，但我们当时都有命悬一线的感觉，而且非常的狼狈。一出门我的鞋就掉了，而且完全不习惯于走泥泞路，走一步滑一步，还是一位青年工人把他的鞋脱下，让我穿上，我至今还感激这位似乎是沈姓的师傅，当时我们都在一个宣传队里。在患难中我结识了不少工人朋友，以及其他阶层的朋友，和下层社会的三教九流都有接触，这或许对我以后的价值立场也有些影响。

我们逃到哪里去呢？正好当时部队换防，来了一支原来驻云南的野战部队，或许是党内、军内斗争的缘故，他们到贵州来，就支持我们这些反对派。我们当晚就撤退到部队的营地里，得到了保护。后来听说曾有满满一车“文攻武卫”队员到我所在的学校捉拿我，幸亏我躲在兵营，才幸免于难。

我到了兵营不久，就写了一首诗。诗云：“千炮轰，万弹穿，水泡血浸烈火炼，一个个比钢硬，比铁坚，顶天立地堂堂英雄汉。一身单衣，一本宝书，无牵无挂，任围追堵截，任血腥屠杀，老子只有一句话：为保卫毛主席，献出这一百多斤又算个啥？”这里讲“千炮”、“万弹”自然是文学的夸张，而“老子”云云，则是典型的文革语言，但弹穿、水泡、血浸、烈火炼却是真实的。而经过这样一些磨炼，得出的结论却是用生命“保卫毛主席”，尽管这也是真诚的，却包含了应该吸取的某些教训。

精神的迷误

像我这样的人，参加造反派，有“逼上梁山”的成分，因为在保守派的眼里，我永远是“反革命”，只有造反派才同情、支持我，为我平反；同时，在参加造反的过程中，我获得了精神的“解放”。但这样

的“解放”却是极其有限的，而且从一开始就是扭曲的。

这就说到了文化大革命中的“造反”的另一个方面的问题：这样的底层反抗感情里有很强的狂热和盲目的成分，是一种非理性的本能的反抗，因而很容易被利用，被误导，走向歧途。

坦白地说，我是到文化大革命结束以后，才觉悟到这一点的。我当时读鲁迅的著作，看到他在一篇题为《杂忆》的文章里，提到“中国人所蕴蓄的怨愤已经够多了，自然是受强者的蹂躏所致。但他们却不很向强者反抗，而反在弱者身上发泄，兵和匪不相争，无枪的百姓却并受兵匪之苦，就是最近便的证据。再露骨地说，怕还可以证明这些人的卑怯。卑怯的人，即使有万丈的愤火，除弱草之外，又能烧掉什么呢？”读到这里，我真的出了一身冷汗：文革中的造反，在某种意义上，不就是这样的“卑怯”的“反抗”么？我们曾受到压抑，心中郁积着“怨愤”，文革给我们提供了一个发泄的机会，但我们这“万丈怒火”，“除弱草之外”，又真的“烧掉了什么呢”？问题在于，在底层百姓和知识分子受到“强者的蹂躏”而产生的“怨愤”里，除了“愤怒”，还蕴含着“怨毒”，前者可以引发出正大光明的反抗，而后者却是一股邪气，很容易被利用，引发出疯狂的破坏。因此，鲁迅提醒“点火的青年”：“对于群众，在引起他们的公愤之余，还须设法注入深沉的勇气，当鼓励他们的感情的时候，还须竭力启发明白的理性。”

文革中有一个盛行的口号：“把颠倒的历史颠倒过来。”这也是文化大革命发动者的一个追求与目标。他的理论根据是“卑贱者最聪明，高贵者最愚蠢”。本来，强调“卑贱者聪明”，对打破鄙视卑贱者的传统观念，破除迷信，增强底层民众的自信，是有合理性的，并且很容易在身受等级体制压抑的底层社会引起共鸣，在文革中自然就起到了动员他们起来造反的作用。但“高贵者最愚蠢”的命题的同时提出，就意味着将“卑贱者”与“高贵者”绝对对立起来，并引申出一系列的对抗：“学问多的人”和“文化缺少者”，“社会地位高的”和“社会地位低的”，“大知识分子”和“小知识分子”，“大人物”和“小人物”，“老古董”和“年轻人”，等等（以上引语均见毛泽东著作，在文革中广泛流传），将二者绝对对立，而且赋予阶级对抗的意义，不但在价值取向上绝对倾向后者，贬抑前者，而且号召后者起来打倒前者，“将颠倒的历史颠倒过来”。这样，就将底层因受压抑的不满引向反知识、反文化、反知识分子的歧途，文化革命中的许多暴行，就是在“把颠倒的历史再颠倒过来”的旗帜下发生的。

从另一个角度看，文革只是一个“罢官运动”，也没有进行任何制度建设。因此，建立起来的“红色政权”，必然是一个新的官僚机构，造反派进入这个体制，成为掌权者，其自身的官僚化与腐败，蜕变为“新贵”，几乎是必然的。而且在普通老百姓的眼中，这样的靠文革造反爬上去的“新贵”更坏，因为他们是从底层陡然进入上层的“暴发户”，所谓“得志便猖狂”，是更加残暴、更加贪婪、更加不得人心的。

在这个意义上，像我这样的始终处于被压制的、边缘地位的造反者，是幸运的：我可以始终保持底层的、民间的独立观察与思考。

“民间思想村落”困惑中的艰难探索

这样的独立观察、思考与探索，发生在文革的后期，特别是林彪事件之后。林彪是毛泽东的接班人，而且是载入了党章的，突然之间“接班人”成了“叛徒”，于是，文革中制造的许多神话，都轰毁了，我们不能不产生怀疑，重新思考一切。正像有些学者指出的，我自己也写文章说过，在全国范围内就出现了许多“民间思想村落”，以青年学生为主体的小团体，用今天的话来说，就是各种“沙龙”散布各地。在我的周围，也慢慢地聚集了一批年轻人。最近其中一位成员，写了文章，有这样的回忆——“在我们这个小城的西面，在距市区不远的滇黔公路边，有一条小路。小路穿过一片采石场，在一条狭长山洼的田野里蜿蜒。路的尽头，是学校：安顺地区师范学校。学校位于一片隆起的坡地上，旁边有座水库，依山傍水，是个读书的好环境。”

当时我就在这所师范学校里教书。前不久我回到小城，故地重游，确实感慨万分。当年的种种情景，都一一重现。正像回忆中所说——“有段时间，我们这一小群人——工人、职员、代课教师，以及没有找到工作的零工，男男女女十来个，几乎每周一次，要到那小屋里去聚会。我们常常沿着山洼里的那条小路，翻上几道高而陡的土埂，带着自备的干粮或采办的蔬菜，在那小屋里呆上整整一天。由于小屋的主人擅烹调，我们必须为他（当然主要是为自己）帮办伙食。有时为了省事，就有自告奋勇的朋友，骑着车，专门跑到火车站的站台上，去买上一大包不要粮票的烧饼，然后就着一大锅烧好的菜汤，一屋子人一边嚷嚷着，争论着什么，一边就啃着手中的干饼。以至后来为这小屋的主人送别时，我还在一首不伦不类的诗里写下这样的句子：‘更难忘，娄山湖畔，登吟《井冈》（指一个雪天的早晨，我们一伙人爬上附近的山冈，齐声朗诵毛泽东的《井冈山》）；陋室聚首，鲁迅文章；朝来暮往，笑语喧堂。遥望共产主义理想，眼前烧饼与清汤……’

“是的，我们在这里，谈马克思，谈巴黎公社，谈那些在传抄中见到的手稿；当然我们也谈文学，谈鲁迅。有段时间，小屋的主人还接连数次给我们讲《野草》，讲《故事新编》。还讲过一次莫里哀的喜剧。

（因为莫里哀的喜剧是‘资产阶级的’，不能公开讲，就只好秘密地讲，找个隐蔽的地方，大家分散地偷偷溜去听讲，就像电影里的地下工作者。）有时，为了不太招人耳目，我们干脆到外面，沿着傍湖小路，找个清静的地方席地而坐；或者干脆爬上临近的小山，在那远避尘俗的地方，讨论一些敏感的政治问题。除此之外，我们也有轻松活泼的时候，猜谜、打鸟、野游、朗诵，以至什么‘碰灯笼’之类的游戏等等。

至今我仍记得的，是在毛泽东去世以后，有那么一个夜晚，在依次朗诵了郭小川的诗，卢森堡的《狱中书简》等等之后，主人余兴未尽，竟找出一封朋友的来信中抄录的文章片断，当众朗诵起来。那苍劲浑重的男中音，从那厚实的胸膛里发出来，伴着信中慷慨激昂的情绪，极富感染力地落在我们心上，悄悄地拨动着每个人的心弦，翻涌起阵阵难以平静的心潮……”

在回忆中还谈到了我在这些青年朋友中的印象——“那时的钱师（这是年轻朋友对我的共同称谓），正处在政治和文艺的纠缠与彷徨中。一方面，他无法脱离现实，无法不被生活中那些与政治，与思想关联度极大的问题所吸引；另一方面，他又不能忘情于他的文学研究，尤其是他的鲁迅研究。因此，常陷入一种‘两条战线作战’的困惑和苦恼。谈政治的朋友来了，他与他们谈政治；搞文艺的朋友来了，他又与他们谈文学，谈创作；若遇有两种朋友在场，那话题就相当缤纷了。好在他精力充沛，目光敏锐，一只眼睛总是将文学盯得好好的。但凡文艺界有什么动向，出现了哪些新人新作，总逃不过他的眼睛，并经常向我们推荐他的发现。记得刚刚显露头角的几个作家，如克非、陈忠实、蒋子龙等，都曾受到他的推重。有意思的是，钱师当年的这种双边演串，过后竟也给他的治学留下烙印，形成他独以思想分析见长的学术风格，足见当年经历的影响。”（以上回忆见篮子：《剪不断的思恋》、《奔突的地火——一个思想漂流者的精神历程》）

这一群人，聚集起来干什么呢？从前面引述的回忆可以看出，这一群人中，只有我一个人是大学生，其余都只受过中学、小学的教育，但都喜欢读书，有极强的求知欲；就其身份而言，只有我一个人是中专教师，其余都是工人，代课老师，待业的零工，是真正的底层的边缘人，“身无分文”，却“心忧天下”，有极强的社会关怀和承担意识，这是典型的文革时代所培育出来的一代理想主义者，也可以依稀看见“青年毛泽东”的影响（“身无分文，心忧天下”一语即来自青年毛泽东）。尽管面临着林彪事件引发的思想困惑和混乱，却依然坚持“共产主义理想”，以更大的激情与责任感，来讨论“中国向何处去，世界向何处去”，并且有了这样的自觉：这是保留下来的当时的一封通信里的一段话——“中国人民无疑等待着一个巨大而翻天覆地的变革。他们都对那些曾经是非常‘神圣’的油彩已经感到失望，进而……我想这样的变革，是需要我们来推动的。领导亿万人民群众来创造他们自己的历史，而掀起一个波澜壮阔的运动，这需要一个指导思想理论，我们做的还不够，我们所拥有的还远远赶不上这种革命的需要。我们要学习，学习，再学习！学习所有人的经验，学习马恩列斯毛的经典著作，我们要吸取新的知识！新的力量！给马克思主义以活的灵魂。这是我们的任务，这个任务太重了！它需要我们——若干有着远大抱负的人去合力完成！”（《野崖致箭飞书》）

这段话表明，当时已经到了文革的后期，我们这些人已经意识到中国将发生“巨大而翻天覆地的变革”。尽管当时谁也无法预计将会发生什么，但“对那些曾经是非常‘神圣’的油彩已经感到失望”，已经不能再按文革的路走下去，必定要有一个新的思想与社会运动，寻找新的出路，却是大家的一个共识。不但敏感到将要发生的巨大的变革，而且觉得我们这些人有责任推动这个变革，首先要做的就是为变革作思想准备，铸造新的理论武器。这就需要重新学习，“吸取新的知识，新的力量”。“民间思想村落”就这样应运而生。

问题是到哪里去“吸取新的知识，新的力量”？

就在这个问题上，我们这座小城的“民间思想者”里，出现了两种不同的选择，并且引发了不同的争论。一些朋友把他们的目光转向“启蒙时代以来形成的西方自由、民主、人权思潮”，而我们这批人则“沿着马克思、列宁的思想踪迹，追溯从巴黎公社到十月革命的历史，由此进入国际共产主义运动的视域”，“进而深入下去，进一步接触到伯恩斯坦、考茨基，以及托洛斯基、布哈林、卢森堡……”这些所谓“修正主义思潮”。——正像一位朋友在他的回忆录里所说，这其实是预伏着以后中国知识界的不同路向的：前者逐步“通向现代西方宪政民主的自由之路”，后者则走向了“社会民主主义”之路（参看篮子：《奔突的地火——一个思想漂流者的精神历程》）。不过这已经是后话。

而我们这些到马克思、列宁那里去寻找思想资源的民间思想者，当时所面临的首要问题是，要打破对马克思主义的垄断，获得独立研究、思考，重新检验、判断一切的权利，发展马克思主义，创造新的思想理论的权利。于是，就有了前引回忆中提到的毛泽东去世以后的一封通信里的这段话——“我们这一代革命青年将遇到许多问题，是马克思、列宁所没有实践过的。可以肯定，这一代革命者，不但负有进行革命实践的任务，也有发展马克思主义理论的光荣任务。这不是狂妄，每一个青年，只要他愿意是自己成为无产阶级革命事业的战士，就要敢于想，应该想，这是唯一的科学态度。

“要用自己的眼光来检验一切。只能肯定正确的、符合今天阶级斗争情况的经验和理论，而一定要否定那些已经被发展着的历史抛到后面去的东西。

“我们要一面清除那些废墟上的破砖烂瓦，把前人留下来的东西一一加以审查，一面把那些能够为我们所用的武器、工具收集起来，加以改造。有人会说我们对废墟清除得太厉害了，对前人留下来的成果改革得太多了，他们是现状的既得利益者；另一些人从一开始就会指责不应该对继承下来的现状有所保留，他们要全盘否定前辈流血流汗留下来的所有成果，他们想在这块土地上建设的原来是更加守旧、更加落后的丑陋建筑。无论如何，我们新的战斗生活就是在这种种人的叫骂的喧嚣声中开始的。”

这篇通信还理直气壮地为“非正统”与“不满现状”辩护——“能够继承事业的，历来不能百分之百的‘正统’。历史一再证明，号称‘正统派’的，又吓人，又可怜，拉大旗，作虎皮，其实马克思主义活的灵魂早就丢得精光，只剩下词句。

“不满有两种：一种是希望回到过去，一种是希望创造更好的未来。如果对一切都满足了，那么，还搞什么革命呢？查一查人类历史，‘不满现状’不也是一种伟大的动力吗？”（晓明：《我们这一代的历史使命》）

那一夜，或许正是这样的公开宣示对现状的不满，敢于向“正统”挑战的气势，让我们这群人怦然心动。

这其实也是一个很好的自我命名：永远“不满足现状”的批判者，非正统的民间的马克思主义者。

这样的民间马克思主义者是出现在这样的背景下的：一方面，马克思主义成了国家意识形态，一切非马克思主义的思想，都被宣布为“封（建主义）、资（本主义）、修（正主义）”而予以取缔，而对马克思主义的理解又是极其狭窄的，马克思主义的其他流派则一律被视为“修正主义”而予以根本否定，马克思主义的创始人马克思、恩格斯的原著事实上被置之高阁。更重要的是，由于马克思主义成了国家意识形态，对它的解释与发展成了一种权力，而且为一部分人所垄断。我与校长在对马克思著作理解上发生分歧，竟被安上“打着红旗反红旗”的罪名，原因即在我对解释权的僭越；而发展马克思主义更是少数领袖的特权，任何人都不能问津。在这样的情势下，我们这批无权无势的民间思想者，要读马克思主义原著，要研究马克思主义的其他流派的思想，宣布要“重新审视”已有的一切，并要自觉担当发展马克思主义的历史使命：这都必然被视为叛逆，是反马克思主义、反党，甚至是反革命的行为。后来我们才知道，我们这群人一开始聚集在一起，就处于当地公安部门严密监控下，事实上当时在全国其他地方的类似组织有的就被宣布为“反革命小集团”，其骨干甚至被处以极刑，这样的结果我们是清楚的，也可以说，我们是冒着生命的危险作出“民间马克思主义者”的选择的。

另一方面，由于文革的失败，在民间思想者中日益增长着对现状与理论的怀疑，在这样的情况下，我们仍然坚持对马克思主义的信念，坚持毛泽东的“无产阶级专政条件下的继续革命理论”，又显得比较保守，不合时宜。所以，如前引通信中所说，我们当时即意识到必须两面作战：既要反对垄断马克思主义者，又要警惕对马克思主义和革命历史的全盘否定。

这就说到了我们和小城里的另外一些民间思想者的分歧。这主要集中在对文化大革命的认识上。那些深受西方自由、民主、人道主义思想影响的朋友，自然着重于对文革的非人道、反人权方面的批判，他们因此对文革持全盘否定的态度。而我们对文革的态度则比较复杂，我们也是文革中被压抑、迫害的对象，对文革中的反人道行为，我们自己就深有体会，但我们却把它视为“过分行为”，是“革命过程中必须付出的代价”。对此，我后来有过一个反省，在一篇文章里，这样写道：自己直到八十年代才对“文革反人道、反文化”的本质，“有了更深切的认识，所谓‘代价论’就发生了根本的动摇，并因为自己曾以‘代价论’容忍了文革中的许多暴行而陷入深深的自责中”（《关于文革记忆与研究的通信》）。这样的自责，不仅是为我自己认识上的局限，更是为这样的局限，还影响了我周围的年轻人，这是我一直深感内疚的。

这也就决定了我们对当时中国现实政治的态度：一方面，我们对以“四人帮”为代表的“文革新贵”极度反感，在前引通信中，就有这样一段话：“在（革命）发展中，免不了鱼目混珠，泥沙俱下。除非革命不再发展，才可能使野心家和阴谋家长久地占据领导地位。运动越深入，革命越发展，就越没有他们的地位。正如毛主席曾经指出的那样，在中国，这类人不可能长久，也不得安宁。”但另一方面，我们对被打倒的也心存警戒。

因此，我们认为，要解决中国的问题，关键是要建立“无产阶级民主制”。我们当时主要的思想资源是列宁的后期思想。为此，通读了列宁1916年末至1923年几乎全部著作，作了详尽的摘录，准备系统地进行“过渡时期的政治与经济问题”的研究，而首先讨论的是过渡时期的国家形式——无产阶级专政的“科学含义”问题。在《过渡时期无产阶级革命的几个理论问题——列宁后期思想探讨之一》一文里，我们反复强调一个意思：“人们常常喜欢把专政和民主对立起来，以为专政与民主是互相排斥的，专政的确立就是对于民主的否定。这是大错特错了。其实，专政与民主，这是对立的统一，专政本身就包含着民主”，“所谓无产阶级专政，就是对于无产阶级的最充分的民主。人们说的无产阶级专政，就是说的无产阶级民主。专政是相对于敌对阶级而言。如果无产阶级专政不同时就是无产阶级民主，那么，这个专政就不是（属于）无产阶级的，而只是（属于）一小部分人的。民主也只是一小部分人的民主”。

而我们当时所理解、所追求与向往的民主，是马克思、恩格斯、列宁所总结的巴黎公社民主三原则：“废除常备军”、“实行全面普选”、“废除高薪制”。在一篇题为《马列主义国家原理学习——兼评苏联社会主义》的文章里，这样强调：“国家力量的加强，并不意味着官僚机构的重叠繁复，专政不是专制，民主集中也不等于民主集权。”因此，我们对列宁后期以“改造国家机器的职能，促成官僚机构逐渐消亡”为核心的国家学说，感到极大的兴趣，在文章里一再引述：要“使所有的政权机构，从驾于社会之上的主人变成为社会服务的公仆”，“在社会主义社会里，由工人代表组成的‘某种类似议会的东西’，当然会制订条例和监督‘机构’的‘行政’，可是这机构绝不是‘官僚的’机构”，“为了防止这些人变成官僚，就

会采取马克思和恩格斯详细分析过的办法：1，不但实行选举制度，而且随时可以撤换；2，薪金不得高于工人的工资；3，立刻转到使所有的人都要来执行监督和检察职能，使所有的人暂时都变成‘官僚’，因而使任何人都不能成为‘官僚’”。

我们当时心目中的“无产阶级民主”，是高于所谓“资产阶级民主”的，这样的几乎是先天的优越感或许妨碍了我们以更开阔的视野，更开放的心态去吸取、接受人类文明发展的一切成果，形成了某种局限。更重要的是，我们依然没有从“无产阶级专政”的思维中跳出来，我们所期待的只是“无产阶级专政”前提与条件下的“民主”。正像我在为当年的年轻朋友写的一篇文章序里所说的：“那时候，不用说突破，连思想上任何一点小小的推进，都要经过痛苦的思想斗争与激烈的争论。这种半是奴隶、半是挣扎的思考，是今天的年轻的读者所难以理解的。他们看到我们当年的手稿，定会觉得陈旧而新意无多；作为当事人，只能报以苦笑：路就是这样一步一步走过来的，最初哪怕很小的一步，也是艰难的。”

我对文革后期的“民间思想村落”还作了这样的评价：“从根底上说，这是一群‘非知识分子’（或谓‘明天的知识分子’）（像我们小组的成员，除我一人之外，都是才读过小学与中学的‘半大孩子’），在肩负时代已经提出的先进知识分子应当承担的‘为社会大变动熔铸理论武器’的任务。在知识分子被迫整体性缺席的情况下，这些文化水平不高的年轻人毅然挑起重任，以体制外的民间独立思考开启了思想解放运动的先河，这无论如何是具有思想史的意义。但提出的理论任务本身与担当者的实际理论能力的巨大反差，也同时决定了文革后期的这一次‘民间思想村落’的思考，‘只能是一种不足月的精神分娩，一次走不到头的思想漂流’，‘他们思考的精神价值远远超过价值意义’。”（《篮子著〈山崖上的守望〉序》）——这样的评价自然也是适用于我们那个小集体的。

对我个人来说，这一段经历也是非常重要的。如果说我有什么理论的根底的话，那就是我在文革中在马克思主义经典原著的阅读、研究上下过一点功夫，而且我们当时是为了寻找批判现实的理论武器去研究马克思主义的，因此，马克思主义在我心目中，永远是一种批判性、革命性的学说。我至今还记得，我在读恩格斯的《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》时，所受到的灵魂的震撼。恩格斯是这样说的：“辩证哲学推翻了一切关于最终绝对真理和与之相应的人类最终对状态的想法。在它面前不存在任何最终的、绝对的、神圣的东西；它指出所有一切事物的暂时性；在它面前，除了发生和消灭，无止境地由低级上升到高级的不断的过程，什么都不存在。它本身也不过是这一过程在思维着的头脑中的反映而已。诚然，它也有保守的方面：它承认认识和社会的每一个阶段对自己的时间和条件来说都有存在的理由，但也不过如此而已。这种看法的保守性是相对的，它的革命性是绝对的——这就是辩证哲学所承认的唯一绝对的东西。”这样的彻底的批判精神，在我看来，是与鲁迅精神相通的：如前所说，文革期间，鲁迅著作正是我阅读与研究的另一个重点，鲁迅对“精神界战士”和“永远的革命者”的召唤，对于我，也同样是刻骨铭心的。这几乎注定了我后半生的人生选择与学术道路。在我的第一部学术著作《心灵的探寻》里即引述了恩格斯的这段话，作为我对鲁迅思想的一种理解，这当然不是偶然的。

文革后期的这段民间思想村落的批判性思考，对我的精神气质的影响，也许是更为深刻而重要的。记得当时我曾确定了自己的“三个座右铭”：一是鲁迅引用的屈原的话：“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索”；二是鲁迅在《庆祝沪宁克复的那一边》（这是文革期间发现的鲁迅的佚文）里的话：“永远进击”；三是文革中盛传的毛泽东的话：“在命运面前碰得头破血流也在所不惜”。这同样也决定了我后半生的生命选择与生命存在方式。

终于走上了学者的道路

文革终于结束了，改革开放的“新时期”开始了。它既是我们所预感的社会大变动，却又与我们的设想、期待不完全相同——我们毕竟只是底层的民间思想者，对于历史发展的大局，始终是无能为力的。但我们这批民间思想村落的朋友仍决定投身进去。但在用什么方式参与问题上，却发生了分歧。一部分人主张进入体制内推动自上而下的改革；有的则坚持在体制外的民间立场，推动自下而上的改革。这其实是反映了我们对中国改革运动的一个设想的：它应该有自上而下与自下而上的双重推动，以形成国家与民间的相互支持又相互制约的良性互动。但具体到我们这批人的选择，即我们应当将自己的主要精力投身到哪里，就发生了激烈的争论，最后争到我这里，叫我表态。那时我已经考上了北大研究生，自己也处于极度矛盾中。我这个人，由于文革的教训，对当权者始终心怀疑虑，我认为中国的希望，仍然是而且只能在民间，在人民之中，在真正站在人民立场上，无私地、勇敢地探索中国未来道路的战士身上。当然，我也深知，这些“战士”是复杂的，难免泥沙俱下，鱼目混珠；这也是文革的经验告诉我们的。但我强调，不能因为预见到他们未来的分化而对他们采取指手画脚的态度，唯一的正确态度是与他们并肩战斗，在斗争中结识真正的战友。也就是说，在我看来，我们这样的人，如果将自己的立场坚持到底的话，必然要走支持民间社会这条路。

但是，文革的另一方面的教训，却使我对政治本身产生疑惧，在这方面，鲁迅的《文艺和政治的歧途》给了我很深的影响；后来我在《心灵的探寻》里，大谈政治家与思想者的不同逻辑，正是我在文革后期与文革后一直思考的问题。就我个人气质而言，既有“堂吉诃德气”，因而有强烈的参与社会运动，充当战士的冲动，又有“哈姆雷特气”，对实际社会运动多有怀疑，因而犹豫不决。更重要的是，文学与学术，

对我有一种永远的近乎神秘的诱惑，如前面所引述的朋友的回忆，即使在文革时期，我也是脚踩政治与文学两只船的。于是，终于有了这样一封信——“这一年，我一直在‘当学者’与‘当战士’这两条道路中徘徊，矛盾，斗争，苦闷。一条‘学者’的大道正在面前展开，我周围的同学都在奋力地走着这条路，周围的人也希望我走这条路。然而我不能忘却过去，我无法安下心来，周围的一切政治事变都在我思想上引起强烈反应。我不能不忧国忧民，忧自己。而且我研究鲁迅，如果安心于做一个不问世俗的学者，我就根本背叛了鲁迅，我的业务不能与政治分开。但另一方面，你完全说对了：我是一个怯懦的知识分子，我本来是一个再‘正统’不过的、厌倦政治的中国传统知识分子，是文化大革命把我改造成现在这个样子，但我的劣根——不习惯于、厌倦甚至害怕政治——未除。过去十年，我之所以一直卷在政治斗争的第一线，一方面是客观形势把我推到了这个地位；另一方面，在很大程度上，也是你们这些学生，年轻人推动着我走的。我离开了你们，成了孤独的一个人，就失去了勇气。我曾多次想，我如果不离开你们，或者你们都来到了北京，我也许就会在你们的推动下，不由自主地走上斗争之路。然而，现在没有这个条件，而我却不习惯于或者害怕去结识我所不熟悉的人，去寻找新的战友，这样我就只有深深地陷入苦闷之中了。我这样概括了我的矛盾：当学者，不肯；当战士，不敢；混日子，不愿。我承认并且自责我的自私与怯懦，我毕竟不是一个真正的革命者，不过是一个知识分子中的理想主义者。我看到了我的前途：在矛盾、苦闷、彷徨中，牢骚满腔地度过了我的一生。可是我不愿如此，不甘于如此，我要挣扎，却缺乏必要的勇气。我过去不愿在你们面前把我心灵深处最阴暗的东西暴露出来，因为我不愿使你们失望，同时也不愿增加你们心灵的负担。但有时我常常自责，我是不是在欺骗你们呢？特别是这一年中，我心灵深处的阴暗面占了上风的时候，我更是常常这样问我自己，我不愿再扮演一个‘老师’的角色了，我已经不配再当你们的‘老师’了。即使说我的某些见解在你们看来仍然不无‘深刻’之处，但我言与行不能一致，这些‘深刻’见解又有多少价值呢？”

“我觉得，我是一个过渡性的人，我应该退出你们生活的舞台了，我不希望我的思想成为你们继续前进的一个阻力或者负担。因此当我知道，你独立作出了‘走自己的路’的决定时，我是多么的高兴，可我又是多么的惭愧啊！因此我不想对你说更多的鼓励的话，因为我无权说这样的话，我只想对你说一句话：坚定地走自己的路！在寻找战友中，注意保持自己的独立性！此外我还要说的是，在你的前进中，无论什么方面需要我的帮助的话，我仍然愿意为你助一臂之力。我即使不能当一名战士，当一名赞助者、支持者、同情者总可以吧？——写到这里，我不禁有些心酸：生活是多么无情，它为我安排了怎样一个角色呵!!!……”

这封信在当年年轻朋友中，引起了强烈的震撼。但这封信也标志着我和文革时代的生活告别了。

从此我在充满了矛盾与苦闷之中，走上了学者之路。

三我的人生之路与治学之路（下）

八十年代北大校园风景：两代人的相遇

我可以说是带着“学术和政治”、“学者和战士”的矛盾，走上学术研究道路的。

我属于文革结束后的第一代研究生，而当时我又有一个很特殊的身份：我成长于五六十年代，1960年大学就毕业了，但七十年代末又来读研究生。我的同学比我年龄要小七八岁，十多岁，而我的老师，例如谢冕、孙玉石，比我只高一班，更有意思的是，教文艺理论的，竟是我大学的同班同学李思孝。考试时，他来监考，我立刻想起了中学读过的一篇课文：《永不掉队》，讲苏联卫国战争时期，大学教授当了战士，战争结束后，他当年的团长又来做了他的学生，都是社会的激烈动荡时期造成人的身份的激烈变化。我出现在学术界是八十年代，所以人们都把我看作是八十年代的学者，而且因为和黄子平、陈平原一起发表《论二十世纪中国文学》，沾了他们的光，很长时期都被称作“青年学者”，后来突然发现我老了，又把我叫作“老教授”。因此我常常说自己没有中年，从“青年学者”一下子就跳为“老教授”。更重要的是，由此决定了我的思考，我的学术研究，就带有跨代的特点，它的世界观、人生观，以至文学观、学术观的基础是五六十年代的大学教育所奠定的，而又受到八十年代的学术训练，在学术眼光、观念与方法上都有鲜明的八十年代的时代烙印，这就构成一个比较复杂的学术背景。我也因此受到了两个方面的批评：从五六十年代的眼光看，我过于激进，是所谓“新潮学者”；从八十年代（更不用说九十年代，以及新世纪了）眼光看，我历史包袱过重，不能与时俱进，过于保守了。我自己却经常感到历史的尴尬，不过也无可奈何，只能在夹缝中求生存吧。

但我有幸遇到了王瑶先生。

我在给研究生同学赵园的《艰难的选择》这本书再版导言时，这样谈到“八十年代的学人”：“这一代人在八十年代的思想解放运动中，通过痛苦的反思获得一次真正的觉醒；同时又在历史提供的特殊机遇中，与直接继承了‘五四’精神的老一辈学者相遇，不仅接受了严格的学术训练，而且在精神谱系上，与新文化传统相联结，并进而把自我的新觉醒转化为新的学术。”

我的回顾与反思

更为重要的是，我是在北大度过我的八十年代的学术生涯的，我常说这是历史对我的特殊照顾，或者说是补偿吧。那时的北大，正是聚集了一大批劫后余生的继承了“五四”传统的知识分子。于是，就有了

八十年代的北京大学的特殊风景——

清晨，你起来跑步，会在北大图书馆前碰见坚持晨练的朱光潜先生。

傍晚，你漫步未名湖畔，会看见宗白华先生迎面走来，立刻联想起他的《美学散步》。

还有一位拄着拐杖，凝视着湖面的老人，那是吴组缃先生。你从旁轻轻走过，不敢打搅他的沉思。

你来到燕南园。三松堂的白皮松下，有美髯飘飞的冯友兰；竹林掩映中，林庚先生的歌声竟是那样清纯……

当然，还有口衔烟斗，骑着单车，在校园中横冲直撞的王瑶先生……

从“五四”的“学灯”（宗白华先生是“五四”四大副刊之一的《学灯》的编辑，是他最早发现了郭沫若；还有杨晦先生，是“火烧赵家楼”的英雄），到三十年代的清华大学院（吴组缃、林庚这一代），到西南联大的火把（从老师辈的冯友兰，到学生辈的王瑶）：这是一批“五四”传统最后的见证人、继承人和幸存者。

这是一次奇遇：先生们长期被视为“资产阶级代表人物”，现在第一次恢复了他们应有的历史地位，而给他们的时间已经不多，因此急切地希望将自己的学术传下去；而我们这一批学生，在“批判封资修”的环境下长大，在一片精神废墟上成长，现在终于有了学习的机会，内心充满对知识和精神的渴求，迫切希望登上学术的殿堂。当时我们读书的劲头，用“发疯”来形容绝不过分，我们真像野牛闯进了菜园，吃不尽，嚼不够。老师忘我地教，学生疯狂地学，一方面想培养传人，一方面渴望接班，两代人的生命就这样相遇，相交，相融，这是一个历史的际遇，是我们这一代人的最大幸运，而且不会重复，是后人难以想象的。

我理解的王瑶传统

“师朱法鲁”的学术渊源

而王瑶先生，因为他是研究现代文学的，他身上就有了更为强烈的“五四”传统意识，以及将这一传统传下去的自觉性。

记得王瑶先生去世的时候，我们这些弟子们曾经送了一副挽联，是陈平原起草的：“魏晋风度为人但有真性情，五四精神传世岂无好文章”。“魏晋风度”和“五四精神”正是对先生人格、精神、气质的一个高度概括。

王瑶先生对于“五四”可以说是情有独钟的，可以说他有一种永远摆脱不掉的“五四”情结。当我和陈平原、黄子平提出“二十世纪中国文学”这个概念时，先生对我们最尖锐的批评，就是不管你们主观动机如何，你们把现代文学的起点上移到晚清，客观上会导致对“五四”意义的贬低和否定。所以他后来写了一篇文章，专门讨论现代文学的起点和终结，很大程度上就是针对我们来的。这样的师生之间的争论，是很有意思的。

而王先生对“五四”传统的继承，主要通过两个中介：一是他的研究生导师朱自清，一是鲁迅。他的研究生同班同学季镇淮先生曾说王瑶先生是“师朱法鲁”，就思想与学术的传承来说，这是很有道理的。后来，新加坡有一个学者叫郑子渝，曾经描述过一个他以为的精神谱系，说“从周作人到俞平伯，到朱自清，再到王瑶”，有一条发展线索。将朱自清、王瑶的思想、学术上溯到周作人，这可能不大准确，这涉及对朱自清、王瑶的理解，有讨论的必要。

我们先来看王瑶先生对朱自清先生的看法。这里我想向大家介绍孙玉石先生的一个回忆。孙玉石先生是王瑶先生的大弟子，是个有心人，有时把王瑶先生的话记在日记里，所以他的回忆就比较可靠，比较有根据。这是他记录的王瑶先生的话：“研究历史最重要的就是实事求是。闻一多先生受罗隆基的影响走上进步道路。罗隆基是搞政治的，皖南事变后他到昆明，同闻一多来往很多，拉闻一多加入民盟。当时陈果夫到云南，来劝高级知识分子入国民党。冯友兰、雷海宗等人都加入了，闻先生也为之心动。他为此找朱自清先生，朱先生不同意，闻一多也就作罢了。闻一多牺牲后，许多文章都说朱自清先生受闻一多影响，朱自清先生看了以后很生气。朱先生一直是支持进步的，‘一二·九’时曾多次冒生命危险掩护进步学生。”王先生由此出一个结论：“闻一多热情外露，他是诗人、学者、民主斗士，几个阶段很分明。朱自清先生不同，他更内向一些。他一生皆是诗人，一生皆是学者，一生皆是战士。”孙玉石先生回忆说：“说这段话时，王瑶先生是很激动的。这番藏在心底的声音，说明王先生不是为朱自清先生而辩护，而是在为历史的真实所辩护，在为一种实事求是的科学精神辩护。”孙玉石：《他拥有绿色的永恒》，《王瑶和他的世界》，页133，河北教育出版社，2000年。我看孙先生这段回忆，更感兴趣的是王先生对朱自清的评价，说他“一生皆是诗人，一生皆是学者，一生皆是战士”。这个看法和通常看法不一样。我们说闻一多是“诗人、学者、战士”，好像朱自清和“战士”是不沾边的，因为在一般人心目中朱自清是一个纯粹的学者，是学院派学者的一个典型代表。但是王瑶师作为学生，对朱自清自有更深的观察与了解，他认为朱自清将“诗人、学者、战士”统一于一身，贯彻于一生，这当然有他的道理与根据，在我看来，这是一个很独到的见解，对我们理解朱自清先生，以及王瑶先生对朱自清传统的继承，都非常重要。

王瑶先生晚年写过两篇文章悼念他的老师：《念朱自清先生》和《念闻一多先生》，可以说是姐妹篇，对两位恩师的为人与学问，都独有会心，很值得注意。其中有一个判断，就非常重要：他强调朱自清先生

的新诗理论的核心是新诗的“现代化”问题。后来王瑶先生又主持他生前最后一个学术项目“中国文学研究的现代化进程”，并坚持要把朱自清先生加入进去，也就是说，在王瑶先生的心目中，朱自清先生是对中国学术的现代化及中国诗歌的现代化做出了杰出贡献的这样一个学者和诗人。从现代化这个角度来肯定朱自清，这显然跟王先生自己的学术思想与学术追求有密切关系。我们知道，朱自清先生是最早在大学里面开设新文学课程的，他三十年代在燕京大学的讲稿《中国新文学研究纲要》，对王瑶先生后来写《新文学史稿》，在体例、结构与方法上都有直接的影响。

但是已经有研究者注意到一个很有意思的现象：王瑶先生在学术问题上经常提到朱自清和鲁迅，但“他提起鲁迅的次数大大超过朱自清；谈到前者时所用的词汇和语气的份量，也要明显重于后者。——比如一再指出鲁迅的著述及其方法，为我们研究工作提供了‘典范’、‘范例’等，谈到朱自清时，从未使用过这类词语”，结论是：在王瑶先生“自身的学术工作中，鲁迅也要比朱自清留下更多更深的印记”。樊骏：《论文学史家王瑶》，《王瑶和他的世界》，页441—442。这也是一个很值得重视的分析。

王瑶先生对鲁迅的特别重视，最集中地表现在他的一个基本观点，他始终坚持鲁迅的“方向”意义。也就是说，他理解的“五四”传统，主要是鲁迅的传统。鲁迅对王瑶先生的意义，我在一篇文章里有过这样的概括——

“作为思想家、文学家的鲁迅是作为文学史家的王瑶的研究对象。王瑶先生尽管不是鲁迅研究的开创者，但却是1949年以来大陆鲁迅研究的一个重要代表。他在极‘左’思潮的严重干扰下，为维护鲁迅研究的科学性，促进鲁迅研究的学术化，作出了巨大的努力。

“作为学者的鲁迅对于王瑶先生更具有典范的意义。王瑶先生自己就多次指出，他是‘由于十分钦佩鲁迅关于魏晋文学的许多精辟的见解’才‘决定从汉魏六朝一段来开始对中国文学史的研究工作’；‘在现代文学研究方面’也‘仍然是以鲁迅的有关文章和言论作为自己的工作指针’。

“作为人的鲁迅，现代知识分子的代表、精神界的战士的鲁迅，对于王瑶先生的影响可能是更为深远，也更为重要的。王瑶先生正是通过鲁迅的中介，与中国传统文化中的‘魏晋风骨’，以及作为中国现代文化的集中代表‘五四精神’，取得了内在的精神联系，或者说将鲁迅的精神化为自己的血肉，从而成为‘鲁迅式的知识分子’，在自己的学术工作中，实现了‘做人与作文（研究）的统一’，形成了一种精神的力量。”钱理群：《史家的风范——王瑶先生的研究个性、学术贡献与历史地位》，《返观与重构——文学史的研究与写作》，页59—60，上海教育出版社，2000年。

“五四”精神、魏晋风骨：和鲁迅的深度精神感应

这里所说的“魏晋风骨”和“五四精神”正好是构成王瑶先生的精神气质的两个侧面。大家知道，鲁迅曾经用“清峻”和“通脱”来概括魏晋风度，并且说他自己“有时很峻急，有时又很随便”，其实“峻急”就是“清峻”，“随便”就是“通脱”。而王瑶先生正是在这两方面都有所继承，而且形成了自己的特点。作为王瑶的学生，我们永远不能忘怀的，是他那极有特色的“王瑶之笑”，以及锐利的、给人以威压的目光，把他内在的通脱与清峻，表现得淋漓尽致。在朋友、弟子圈里传诵一时的先生的名文：《自我介绍》，让我们最为倾心的，也是这一点：“……迩来垂垂老矣，华发满颠，齿转黄黑，颇符‘颠倒黑白之讥’；而浓茗时啜，烟斗常衔，亦谙‘水深火热’之味。唯乡音未改，出语多谐，时乘单车横冲直撞，似犹未失故态耳。”这里，幽默和通达之中，暗含着辛酸和倔强，包含着多么丰厚的人生体验！此言此语，在当今学者中非王瑶莫为，却很容易使我们想起鲁迅。这就是说，王瑶之于鲁迅，不仅是精神上的契合，更有一种生命的遇合，这样一种深度的精神感应，这样的魏晋风度与“五四”精神的胶合，正是我们这些学生所达不到的，我们无法进入那样一种境界。

但也正是这样的境界，深深地吸引了我，给了我极其深刻的影响。前面说过，我在文革前与文革中都在阅读鲁迅著作上下过很大的功夫；我也在很多场合都谈过正是在文革中所经历的绝望体验，使我接近了鲁迅，也就是说，在遇到王瑶先生以前，我已经有了自己的准备，但只有成为王瑶先生的学生以后，我才感悟到了鲁迅的精神气质，或者说，发现了那样一个我所达不到的境界：这样的发现，无论对我的鲁迅研究，还是我的精神发展，都是至关重要，可以说是决定性的。

无可弥补的知识与精神差距

于是，我在研究观察、接近王瑶先生的时候，在研究鲁迅的过程中，经常反省自己：我为什么进入不了那样的境界？差距在哪里？首先发现的是自己知识结构上的缺陷。在某种程度上，我真正是“五四”所培养出来的一代，我没有读过私塾，从一开始接受的就是“五四”开创的“国语教育”，读的现代白话文的新课本，我就是这样成长起来的，先天地缺少传统文化的熏陶，“五四”新文化、新文学成了我的知识结构中的主体。我在中学阶段就已经把“五四”新文学的主要代表作，鲁迅的《呐喊》、《彷徨》，茅盾的《子夜》，巴金的《家》，曹禺的《雷雨》、《日出》，等等，都读过了。中学时期的另一个兴趣，是如饥似渴地阅读了大量的苏联作品，无论是经典的，还是流行的苏联作品差不多都读过。到了大学期间，再来读中国古典名著，读外国文学作品，主要是文艺复兴以来的西方文学，特别迷恋俄国的文学，后来我写《丰富的痛苦》，谈莎士比亚、歌德、海涅、屠格涅夫，就是依据大学里的那点底子。大学毕业到了贵州，利用当地的图书馆，猛读了一批北欧、东欧，以及东方被压迫国家、民族的作品，同时也读了一点古典诗词，

特别是读了《庄子》。这个时期的阅读，其实是以鲁迅为中心的，读被压迫民族的文学，是因为鲁迅的提倡，读《庄子》，也是因为鲁迅说他深受其影响。当时我雄心勃勃地制订了一个很庞大的阅读计划，就是鲁迅作品中提到的书，我都要读，当时还真的根据《鲁迅全集》开列了一个长长的书单。也就是说，很自觉的要补课，以缩小自己跟鲁迅之间的知识差距。但也只能说，其志向与勇气均可嘉，而实际是做不到的。在那样一个边远的小城，要读的这些书根本找不到，只能从《庄子》这样的基本经典读起。但随着文化大革命的爆发，我的阅读兴趣，如前所说，转向了马克思主义经典著作的阅读。文革结束后，回到北京，才有了可能接触到广大的世界。当时很多同学，都在猛补外语，而我却考虑到自己年龄已大，学习外语有相当的困难，而当务之急，是专业的补课。于是，放弃了外语的学习，集中于现代文学的研读。而且和其他朋友、同学在八十年代热衷于西方哲学、文学理论，九十年代又转向中国传统的补课不同，二十多年以来，我一直坚守于现代文学的研读与写作。而且我的写作欲望越来越强烈，到后来几乎没有时间来系统地读书。这固然造成了我在现代文学专业上的某些优势，但同时也形成了巨大的缺陷与不足。

从以上的阅读史的简单回顾，不难看出，我的所有的知识储备，完全是以“五四”新文学为中心的：不仅我始终以主要精力研读中国现代文学作品，自觉接受以鲁迅为中心的“五四”新文化传统、左翼文学传统，而且我对中国古典文学、外国文学的阅读学习，也主要在“五四”新文学所接纳的范围内，接受的是中国文化中的所谓“人民性”传统，西方文艺复兴以来的人文主义文化传统，俄国及东方被压迫民族文化传统，苏联革命文化传统。这里显然存在着两个盲点，两大隔膜，即对中国传统文化的隔膜，及对西方现代文化的隔膜。这都是致命的：一方面，虽然由于我对“五四”新文化，特别是对鲁迅的迷恋与熟悉，使我能够与王瑶先生有精神的相通，但，作为他的学生，我却无法继承他的“学通古今”的学术传统，他所达到的高度是我不能企及的。也就是说，“学贯古今、中西”这本是从鲁迅到朱自清到王瑶的现代学术的重要传统，但却是我这样的“学者”所望而止步的：非不愿也，乃不能也。更重要的是，我的知识结构上的两大缺陷，也使得我在根本上与我的研究对象，例如鲁迅与周作人也是隔膜的，因为他们于中国传统、西方现代文化都有很高的造诣与很深切的理解。也就是说，我对他们的研究，在达到一定的层次以后，就受到知识结构的限制，很难再深入下去。我经常说自己即使在学术上也只是“历史的中间物”，就是看清了这样的根本性的缺陷，而且这是无法弥补的，只能是永远的遗憾；而且这是时代与命运造成的，非我个人所能把握，因此在我的内心深处常有悲凉与无奈之感：人只能在历史允许的范围内做自己能做的有限的事情。

问题还在于，这不仅是知识结构上的缺陷，而且更是精神层面的。特别是对中国传统与现代西方文化的隔膜，造成了我们精神世界，我们的视野、修养、情趣的狭窄、单一、浅薄、枯寂与粗糙。问题是这是无法弥补的。内在气质是不能装假的，不如老老实实在地承认自己的底气不足。我常自嘲：这是历史造成的没有文化的一代学者，无趣无味的一代文人。这自嘲里隐含着辛酸，还是不说了吧。

“战士兼学者”的学术道路

仍然回到王瑶先生这里来。我在一篇文章里已经说过，“‘王瑶的意义’已经成为现代思想、文化、学术史上的一个课题，引发了后来者的不断追念，思考与论说”《编后记》，《王瑶和他的世界》，页 537。。

而且，在学术界有了不同的认识，引发了不同意见的争论。

有研究者认为王瑶先生是“学院派的一员”，王富仁：《中国鲁迅研究的历史和现状》，《鲁迅研究月刊》1994年8期。强调王瑶先生的鲁迅研究体现了“对事实和价值，对学术和意识形态的清晰区分与界定”，对“意识形态要求”的“自觉的疏离”，高远东：《某种启示：鲁迅研究史过程中的王瑶先生》，《王瑶和他的世界》，页 497。并且认为这是王瑶先生对鲁迅研究的主要贡献。

但樊骏先生在《论文学史家王瑶——兼及他对中国现代文学学科建设的贡献》这篇文章里，提出了不同的看法。他提醒人们注意以下事实：王瑶先生在清华大学读书时，是“一二·九”运动一个骨干，他是个左翼的文艺批评家，同时也是一个共产党员，几次被关进国民党监狱，到抗战时期，他脱党走上了学术的道路。王瑶先生和其他学者不一样，有很多学者都是从学术走向政治，他是从政治走向学术，他走的是一条逆向的道路。但是，王瑶成为学者以后，他的学术和早年“左翼理论家”之间，仍然存在着内在的联系，因此，“无法回避他的治学态度、学术风格，和学院派之间原则的区别”。

樊骏先生作了如下论证：第一，王瑶先生强调无论是研究作家作品或是其他问题，都应该注意，它既然是历史的现象，就必然需要一种历史感。与此同时，对于历史的研究也必然与现实生活保持密切联系。也就是他从认识论的角度提出了“历史感”和“现实感”的结合，一方面，强调历史研究的客观性，同时又强调研究的主体性。其二，王瑶还从史学的社会功能的角度，“强调历史研究对于现实的积极作用”，他因此赞赏这样的命题：“让历史告诉未来”。这就“超越了纯粹学术的界限，很注意它们为现实提供历史经验的社会作用”。第三，王瑶先生的文学观念，竭力推崇“为人生的文学”，强调人民本位的价值标准，在他看来，这都是中国现代文学的本质特征，因此，他强调历史研究中“知人论世”的原则，重视文学和时代的关系。“他最善于联系时代抓住问题和说明问题；在这种场合特别显示出他过人的才能和智慧，还常常提出发人深思的见解。这几乎形成了他的普遍的思维定式和常见的论证模式。”其四，王瑶先生“不仅在青年时代活跃于政治斗争的第一线，而且终生都对于政治保持着浓厚的兴趣”，“他的志趣不限于学术，

不是一位单纯的学者、不问世事的学院派”，“为人的这一特点，不可能不渗透在他的学术成果中，那就表现为相当浓厚的政治内涵和相当鲜明的政治倾向”。在时代和文学的关系当中，王瑶先生更关注的是政治对文学的影响，“他更多地从政治的角度（包括当时的政治形势、政治事件、政治社会心理等），直接或间接地切入问题”。——孙玉石先生有一个回忆，也证实了樊骏先生的这一论断。那是王瑶先生在他客厅的一次讨论会上的即席讲话，我也参加了讨论，孙先生在他的日记里有如下记录：“我们搞现代文学的，不能离开政治谈文化，不能一味地淡化政治”，这其实是对包括我在内的他的学生的一个批评。因为当时我们提出“二十世纪中国文学”，就是想摆脱文学史研究依附于革命政治史的研究格局，因而有意地淡化政治，突出文化与文学因素。王瑶先生理解我们的这一意图，同时提醒我们不要走到否认政治的极端：“淡化政治，淡到了零的程度是不行的。政治这个东西是客观存在，你不找它，它还要找你。现代文学离不开政治，生活里的人谁也离不开政治。这政治过去看得太狭窄了，要把它看做是一个广泛的范畴。但是怎么广也不能广到没有。”

樊骏先生根据以上四个方面的分析：王瑶先生对文学研究现实感的强调，对文学研究对于现实作用的强调，对文学和时代关系的强调，对文学和政治关系的强调，论证了王瑶先生不是为学术而学术的学院派的学者，并将其放在“五四”以后的学术史的视野里，就作出了一个我认为极重要的概括。他说：“以五四新文化运动为起点，于二三十年代逐步出现一个新型的文化学术群体”，“有的接受实证主义的理论与方法，有的进而以马克思主义学说为指针，以此来重新估价历史遗产，探索发展文化学术的新路；把自己在文化学术领域的专业工作，视为推动社会进步、民族解放的组成部分——不仅没有把前者游离于后者之外，而且自觉地以此作为自己服务于国家民族的主要手段：在学术观点和政治倾向上，是进步的，革命的，往往兼有学者与战士的双重身份，在他们的观念和工作实践中，也是把文化学术与意识形态密切地联系在一起的”，“这个群体和学院派的区别，主要在于更多的政治色彩和意识形态方面的自觉性”。樊骏先生认为，鲁迅、郭沫若就是其中的代表，而王瑶先生也应该属于这样一个群体，而且中国现代文学研究这门学科的主要开拓者，如李何林、唐？

、田仲济等先生，也都是这样的“学者兼战士”型的知识分子。以上所引樊骏先生的意见，均见《论文学史家王瑶——兼及他对中国现代文学学科建设的贡献》，《王瑶和他的世界》，页 430、432、435、页 445—447。

我是同意樊骏先生的这一分析和论断的。而且如果我们联系前面提及的，王瑶先生把他的研究生导师朱自清也视为“一生皆是诗人，一生皆是学者，一生皆是战士”的知识分子，而鲁迅无疑更是“学者兼战士”型的知识分子，那么，王瑶先生走上这样的学术道路，固然是他的经历、个人精神气质所决定，也是自有学术渊源的。

特殊的价值、魅力和可能存在的陷阱

但是，即使是承认王瑶先生所走的是一条“学者兼战士”的学术道路，紧接着产生的问题就是价值判断：怎么看待这样一条学术道路，这样一类学者的学术成就？应该说，在这个问题上，学术界是有不同意见的。

比如，有的研究者把王瑶先生对现实的关怀，特别是对政治的关怀，即所谓“关怀世务”，简单地概括为“政治至上”、“革命崇拜”，并将其价值观概括为：“族国本位=经世致用=政治至上=‘元价值’”；“个性本位=不事王侯=为隐而隐（为学术而学术）=无价值”。——这显然是一个过于简单化的概括，王瑶先生对学术和政治、现实关系的认识要复杂得多。但也必须承认，“政治至上”、“革命崇拜”对王瑶先生这一代中的革命知识分子的影响：这一点我们在下面再作详细讨论。问题是这样的概括背后隐含着另一种价值判断，即将“政治”狭隘化为一种“官本位”的“权力政治”，“革命”即是通向“王廷”之途，从政，或政治关怀、现实关怀，最多也是一个“时段性角色行为规范”，而不具有“终极性普适价值”。而唯有学术才具有终极性，“学术乃天下之公器，有比现实政治更长久的独立价值”，唯有为学术而学术的纯粹的学者才能真正实现“个人本位”的普世价值，“以学为本”才是真正的“传道”。参看夏中义：《九谒先哲书》，页 348、349、345、405、408，上海文化出版社，2000年。这实际上是一种价值观的颠倒，即以“为隐而隐，为学术而学术”为“元价值”，以“经世致用”、政治关怀、现实关怀为“无价值”。这样的颠倒的价值观（“学术至上”）与所要颠倒的价值观（“政治至上”），其内在思维方式却是惊人的一致：都是将“政治”与“学术”绝然对立，并将某一种选择绝对化。

当然，我理解为“为学术而学术”的学院派所作的辩护，对其价值的着意强调，因为我们确实有简单地排斥学院派的问题，而且直到今天，学院派在中国也没有得到真正的发展：标榜者多，而认真实践者少。因此，我认为真正的学院派在当今的中国仍然有它的特殊价值和意义，至少说在坚持学术独立，坚持学术传承，坚持精神自由，抗拒御用学术和商业学术上，是有着积极意义的。但反过来也不能把学院派的价值绝对化了，好像与学院派不同的选择，另一条学术道路，比如说“战士兼学者”的道路，就是背离了学术，就要将其逐出“学术殿堂”，至少认为其学术价值不高，这样就实际上是要把学术的判断权垄断在自己手里，这是不利于学术自由和多元化发展的。

而且一个学者选择什么样的学术道路，不是完全决定于主观意志，是和他的客观条件，例如个人精神

气质有关系的。假如这个人对政治毫无兴趣，你非要他去走战士兼学者的道路那当然不行；反过来这个人他就是对政治有兴趣，对现实有强烈关怀，他就不可能“为学术而学术”。我们之所以要强调学术道路的多元化，强调不同类型的学者的并存，就是为了充分发挥每一个学者不同的潜能，以达到合理、健全的学术生态平衡，而绝不能把任何一种价值绝对化。

从另一面说，任何一种选择，在具有其独特的价值的同时，都会存在着自己的盲点、局限，甚至会有某种危险的陷阱。因此，无论是“为学术而学术”，还是“学者兼战士”，都应看到它的正面和负面，做比较复杂的分析。对王瑶先生的学术选择与道路，也应该做更细致、更具体的客观分析。

我自己在一篇文章里曾谈到我在研究王瑶先生时注意到的一个现象：“王瑶先生从青年时代起，就与中国现代爱国学生运动和革命运动发生密切的联系。”这不仅是指王瑶先生在清华大学学习期间即成为“一二·九”运动的骨干，而且也包括王瑶先生晚年的出色表现。王瑶先生和时代思潮的密切的关系，使得他的研究始终具有鲜明的时代性和现实感，他不断从生机勃勃的现实生活中吸取生命的活力，所以读王瑶先生的学术著作，你可以感觉到其背后的鲜活的生活本身所具有的生命感，以及严谨的论述中时时溢出的丰厚而锐利的思想带来的冲击力，同时焕发着一种人格、精神的力量，把你引入一个开阔而高远的学术的、人生的、生命的境界：这都是王瑶先生的学术的特殊魅力所在。而作为中国现代知识分子的精神良心和情操的代表之一，王瑶先生的影响已经超出了学术范围。王瑶先生“长期执教于中国现代思想、文化、学术中心的北京大学，他的具有鲜明个性的出色的教学活动和学术研究，使他成为北京大学最有影响的教授之一，并在一定程度上成为‘北大精神’的象征和代表之一；并不是所有的学者都能达到这样的境界，产生这样的影响，在这个意义上，王瑶先生的学术生命是具有一种特殊的光彩和意义的”，《史家的风范——王瑶先生的研究个性、学术贡献与历史地位》，《返观与重构——文学史的研究与写作》，页 52、54。这显然和他的“战士兼学者”的这样一种选择有关，同时也有力地证明这样一条学术道路的特殊意义和价值。

但另一方面复杂和变化万端的中国现代政治运动对王瑶先生的影响也是明显的，这种影响不仅表现在政治干扰使王瑶先生长期以来不能从事正常的学术活动，先生多次对我说他五十年代一年一本书，但是现在写不出来了，以至有“千古文章未竟才”的永远的遗憾。这是外在的影响。更重要的是，内在精神的伤害造成了王先生学术研究的某些局限和矛盾，这是我们不必回避的。

根据我在身边近十年的观察，先生对政治已经超出一般意义上的关注：这实在是他施展才华的场所。王瑶先生早年是一个左翼批评家，特别是他担任《清华周报》主编期间，他的这种善于对复杂多变的政治形势做出准确的判断和预测的能力，已经得到了淋漓尽致的发挥。比如西安事变刚刚发生，一切处于混沌之中时，王瑶先生就作出了明确的论断，并且为以后的事态发展所证实。尽管他后来成为学者，但是这样的“政治分析家”的气质、才能和兴趣仍然对他产生潜在的影响和蛊惑。我们当年定期到先生家里去听他神聊，其中一个重要内容就是作各种各样的政治与社会分析，那真是精彩极了。而且我们分明感到，这对王瑶先生是一种享受。我因此有时候想，如果在一个正常社会里面，王瑶先生当一个专栏评论家真是再好不过了，他的政治、社会分析的才能或许能够得到充分的发挥。而且我觉得有一个学者兼政治、社会评论家的王瑶对他自己也未必是坏事，这是符合他的“学者兼战士”的气质的。据我的观察，王瑶先生并不具备政治实践家的气质（包括心理素质），他介入政治的最好方式就是写政治、社会评论。但中国的现实却使他的政治、社会分析只能变成清谈，就是对学生或来访者神聊。王瑶先生是严格把握好分寸的，他的政治分析绝对不写进他的文章里去，跟学术著作是完全分开的。所以王先生有两套语言，一套是学术著作的语言，严谨、简约，有时读着有些枯燥；另一套是客厅里的政治、时事、人事分析，那真是妙趣横生，入木三分。我和平原曾私下商量，要把这些妙语录下来，但还没有来得及做，先生就撒手而去，留下了永远的遗憾。这样的没有留下的清谈，在某种意义上就成了才华的浪费。

更重要的是，这样的时时处处作政治分析的习惯，形成了先生对政治的极度敏感。他一天几个小时读报纸，从报纸的字里行间去分析政治形势、动向，有的分析极其独特，有的就不免是过分敏感。对瞬息万变的政治形势的种种准确、不准确的分析、猜测，又总伴随着对自己及周围的人的实际命运的种种担忧，这都大大加重了先生“战战兢兢，如履薄冰”的感觉，形成了无休止的、不堪承受的心理压力，这不仅妨碍了先生进入单纯而明净的学者状态，而且从根本上挫伤了他的学术积极性，看得太透，就什么也不想做了。王瑶先生在生命的最后时刻，反复叮嘱我们这些学生：不要再分析了，不要再瞻前顾后，沉下来做自己的事，实在是他自己的沉重的经验之谈。

寻找“政治”与“学术”、“战士”与“学者”的契合点

这里还提出了一个非常重要的问题，作为学者，他是应该有现实关怀和政治关怀的，但是学者的现实关怀和政治关怀应该表现在哪里，也就是政治和学术、战士和学者在哪里找到契合点，是战士兼学者型的学者所要考虑的。

这就涉及到我们在前面已经谈到的“政治至上”、“革命崇拜”对王瑶这一代人的影响，而这样的观念更是深刻地影响着生活在政治挂帅年代的我们这一代知识分子。在很长一段时间里，在我们心目中，“战士”的价值是高于“学者”的。研究者注意到，在 1942—1948 年间，王瑶先生“虽已经当了学者，但心仍有所不安，魂仍有所不宁”，《九谒先贤书》，页 354。正是这样的价值观所致。以此反观我在上一讲中所

提到的给贵州朋友的信，就不难看出，信中所表达的痛苦和自责，背后隐含的也是这样的价值观。不过当时我所说的“战士”是指民间的体制外的战士，之所以会对“学者”的选择形成压力，一是因为选择学者之路，就意味着进入体制，而我的内心深处，始终存在着一种反对的情结。其二，这里还包含着“行动的价值高于思想的价值”的价值观，这又和我这样的知识分子身上的堂吉诃德气质有关，后来我研究堂吉诃德的“东移”也不是偶然的。其三，选择战士是一条充满风险的危途，而学者则意味着平静、安宁的书斋生活，尽管为我所向往，但在前者的映照下，却难免引起道德上的自责与心灵的不安，这里根深蒂固的道德主义是直接影响我们的价值判断的。

这里有两个可以讨论的问题，一是所谓“行动高于思想的价值”，而同时又把“行动”理解得很狭窄，限制在直接的社会运动和革命运动。第二个问题，就是所谓“国师情结”。中国知识分子有一个传统的苦闷，即所谓“报国无门”，就像卧藏隆中的诸葛亮一样，知识分子在思辨中，常常能对历史事变的发展，或其局部，作出惊人准确的预见、猜测，并且怀有自己的安邦治国的韬略，但是，并不是所有的人都有诸葛亮那样的付诸实践的机会。这就是“三顾茅庐”的故事在中国传统及现代知识分子中都特别有影响的原因。希望找到一个“明君”，自己来当“国师”，这是很多知识分子的理想。在现代知识分子中冯友兰先生就是一个典型，他先找蒋介石，再找毛泽东，最后找的是江青（他大概是把江青视为毛泽东的代表）。这背后隐藏着深刻的历史的教训。胡适其实也是想当“国师”的，不过他还是保持了自己的独立性的：这正是他的难得之处。

这里又有两个问题：一是我们自己真有这样的安邦治国的良策吗？可能有的知识分子有，而像鲁迅、王瑶这样的怀疑的批判的知识分子，却是没有的，他们常常只是说“不应该这样”，对“应该怎样”，他们自然也有自己的理想，但却不是策略家，无法提出可操作的实践方案：那是幕僚、师爷们的事。其次，思想难道只有直接变成实践，才有价值吗？其实，我们以后还会讲到，思想和实践是有不同的逻辑的，比如思想是超前的，而实践是现实的；思想是彻底的，而实践是讲妥协的，没有妥协就没有政治。因此，有的知识分子可以把思想和行动结合起来，既思想又实践，这也不失为一种很好的选择。但恐怕对许多知识分子，至少是我这样的知识分子，是不合适的。因为我们的精神气质是不适于行动的，特别不适合政治，因为我们太天真了，太理想化了，太不懂得、也不愿意妥协搞政治谋略。因此，应该“还思想于思想者”，强调思想的独立价值，做一个有思想的学者，不是政治家，不是社会活动家，也不是国师、幕僚。而且也要同时看到自己的限度。即你的思想是理想化的，是超前的，彻底的，思想家的思想是要通过实践家把它转化成行动的，在转化过程中就必然有妥协，有通变，如果不经这样的转换，直接付诸实践，会产生许多副作用，弄不好是要天下大乱的。这也是我们反对当“国师”的一个原因：思想的合理性并不等于实践的合理性，这是一条必须划清的界限。这就说到了我的一个“北大梦”，就是希望北大能够成为一个“思想特区”。扯得太远了，我们还是打住吧。

一个小结：走“学者”和
“精神界战士”相结合之路

不过，以上所说，对我们所讨论的“学者兼战士”的问题，并非完全无关，因为至少明确了一点：这里所说的“战士”，不是“政治运动实践者”、“政治活动家”意义上的战士，更不是用国师、幕僚的方式参与政治，而是精神层面的战士，即鲁迅呼唤与身体力行的“精神界战士”。他对现实的关怀，对政治的关怀，最后都转化为精神：学术的探讨，思想的批判与创造。这样的“学者兼战士”的知识分子，他在现实中作用是两个方面的，一方面是学术的继承与创造，阐释、传播民族文化、人类文明积淀下来的普适性的价值理想，又根据现实所提出的问题，进行创造性的转化，并进行新的探讨，提出一些新的价值理念，这是一项建设性的工作，并且在当下中国是有一种迫切性的，因为我们正处在一个信仰缺失的时代，面临文化重建的任务。另一方面是思想的批判，精神的坚守，用在学术研究中确立的价值理念与理想，去考量历史与现实，作出了严峻的批判。这样的批判功能，正是精神界战士的特殊意义所在。他的批判是全面而彻底的，只要是不符合价值理想的都要批判，而且是不讲妥协的，超越现实利益、利害关系，超功利的。这样的精神界战士与现实的国家政治、政党政治自然会发生种种复杂的关系，但都严格保持距离，任何时候都拒绝充当国师、幕僚；他们对民间尽管有相当的亲和力，但也绝不充当民间代言人，而同样有一定距离。如鲁迅所说，真正的精神界战士，他关怀现实，关怀政治，必须时刻警戒，不要落入“官的帮忙帮闲，商的帮忙帮闲，大众的帮忙帮闲”的三大陷阱。既要介入政治，又要在任何时候、任何情况下，都保持政治、思想上的独立性，不看别人脸色说话，只说自己的话。这样的“学者兼精神界战士”的知识分子，必然是边缘化的，或者用我的话来说，是“站在边缘思考与言说时代的中心话题”。其价值就在这里。而如前所说，这同时也意味着一种限度。——这就是我在成为王瑶先生的学生以后，在先生的学术传统熏陶、影响下，特别是在研究鲁迅的过程中，逐渐找到的自己的学术道路。这也是对我在文革后所面临的“学术”与“政治”的关系，“学者”与“战士”的关系的矛盾的一种解决方式。但在实践的过程中，这样的矛盾也依然存在，依然摆脱不了内心的骚动与不安。我们只能在不断挣扎中寻找自己的人生之路与治学之路，而且是冷暖自知。

知识分子自我独立性与主体性问题

八九十年代中国思想学术的一个个案

在这门课的“开场白”里，我就说明了这是一次对我自己的思想学术的一个回顾和反思、反省。但我个人的这种回顾究竟有什么意义，或者说为什么要在新世纪初，来进行这样的反省，老实说我自己思想上也不是太明确。最近读了两篇比我年轻的朋友的文章，受到了一些触动，这门课应该怎么上，它的任务是什么，也就逐渐明确了。今天就先讲这个，算是对“开场白”的一个补充吧。

先向大家推荐这两篇文章。第一篇是贺照田发表在《开放时代》2002年1期上的《制约中国学术思想界的几个问题》。文章涉及的问题很多，也都很重要。和我们的讨论有关的，是他说：“要提出内在于我们历史和现实的真问题”，强调要“回到原历史脉络和情境中去体会和理解”，以“重新获得某些具体感”，使“对原有问题的理解更加复杂化”。他并且引述了艾略特的话：“一个问题的解决，将会旷日持久，而且需要几代人都予以重视。”——这是很有启发性的：作为中国学者，尤其是研究中国历史的学者，处在“历史与现实”中，他面对哪一些“内在于我们历史和现实的真问题”，他是如何思考的，在这样的思考中，可能有什么遮蔽，以至失误，又会产生知识者自身的什么问题：这都需要我们进行反思。

我还想向同学们推荐一篇文章：发表在《中国现代文学研究丛刊》2002年2期上的解志熙《深刻的历史反思与矛盾的反思思维》。他提醒我们注意：对反思思维也应该进行反思。因为“反思”容易站在一个理想主义的立场上，追求一个毫无弊端的选择。而所有的选择都必然是有偏差的，同时也容易以“事后诸葛亮”的姿态，把所存在的偏差夸大：这不仅容易缺乏历史感，而且也容易使自己走向另一种偏差。在这个意义上，我很赞同贺照田的看法：一定要“回到原历史脉络和情境”中去注意揭示历史的“具体性”，并且使我们的理解和判断更加复杂化。

我的回顾与反思

这样，我们这门课，就有了一种意义：可不可以以我自己的研究，作为一个个案——既然是个案，也就必然具有历史的具体性——来对八十、九十年代的思想学术，作一次历史的反思。我们要讨论：在怎样一种“历史与现实”的具体情境下，提出了怎样一些“问题”？而随着历史的发展，这些问题怎样逐渐呈现出不同的层面？我作为一个现代文学的研究者，一个知识分子，由这些问题，激发出对历史和现实怎样的观照与思考，并且怎样随着问题侧面的不断展示，而调整、发展自己的观照与思考？在这些观照和思考的过程中，发现了什么，同时可能又遮蔽了什么？将这些发现与遮蔽放到整个中国政治、经济、文化的历史实践这样一个大背景下来看，又暴露出怎样的问题？置于当下的现实中，又有怎样的意义？——这就是我这门课所要讨论的问题。在这个意义上，这门课命名为“学科前沿问题”，也是可以的。

我现在初步拟定的在我的思考范围内的八九十年代中国思想、学术界面临的问题，大约有五六个题目。这些问题可能都属于“将会旷日持久，而且需要几代人都予以重视”的问题。因此我希望这些问题能引起讨论，特别是我现在对问题的思考，我的认识，可能存在什么问题，或可能隐藏着什么问题，都希望听取同学们的意见。

现在，我开始讲第一个问题：知识分子自我独立性与主体性问题。对这一问题的思考，是我八十年代与九十年代初的著作的主体，以后对此又有了许多新的思考。

“知识分子的独立性与主体性”问题

《心灵的探寻》无论从什么意义上都是我的第一部著作，是真正属于我自己的研究的开始。其关键是我有了自己的问题意识，并且开始寻找自己的研究方法，以形成自己的研究风格。

在书的一开始，我就提出了这样一个带有历史观与方法论的命题——“人们越来越认识到，‘鲁迅’（鲁迅其人，他的作品）本身即是一个充满着深刻矛盾的、多层次、多侧面的有机体。不同时代、不同层次的读者、研究工作者，都按照各自所处的时代的与个人的历史哲学、思想情感、人生体验、心理素质、审美要求，从不同的角度、侧面去接近‘鲁迅’本体，有着自己的发现，阐释，发挥，再创造，由此而构成了一个不断接近‘鲁迅’本体，又不断丰富‘鲁迅’本体的，永远也没有终结的运动过程。也正是在各代人广泛参与的过程中，‘鲁迅’逐渐成为民族共同的精神财富。”

这里，包含了几个观点：首先是承认有一个研究对象客体的存在，承认人们有可能“不断接近”这个客体，但又不能“终结”，这就是人的认识、描述历史的可能性与局限性；同时强调与重视研究者主体的作用，研究的过程是一个主客体相互接近、发现（用胡风的说法，就是“相生相克”）的过程、参与的过程。问题是研究者自己怎样才能有自己的发现、阐释、发挥、再创造呢？其实就是带着自己的历史与现实的经验和体验，带着自己的历史与现实的问题，去激发对象，强化对象的某一侧面。形象地说，就是用历史与现实的问题、经验、体验，去“照亮”对象。

今天，回过头来认识这一文学史研究的观念与方法，我依然坚持其基本点，但却要补充一点，就是我们在带着历史与当下现实的问题、经验、体验去“照亮”对象时，在发现、强化的同时，也有可能“遮蔽”了某些方面。尽管这样的“照亮”与“遮蔽”在学术研究的历史过程中几乎是不可避免的，但对此有无自觉意识，对研究者来说，还是不一样的。而今天我们来总结研究的经验教训，则应该承认，我们在八十年代对可能产生的遮蔽是缺乏认识，缺乏警觉的。

那么，在写作《心灵的探寻》及八十年代这些著作时，我要突出、强化什么，其背后又隐藏着什么样

的历史与现实问题呢？

在《心灵的探寻》的一开始，就明确地指出——

“如果说四五十年代，人们对鲁迅的观察视野集中在‘民族英雄’的鲁迅这一个层面上，带有单向思维的性质；那么，今天，人们尽管仍然高度重视鲁迅作为‘我们民族的伟大代表’、‘我们民族精神的大集合体’这一面，同时又把观察视野缩小到作为‘个人’的鲁迅，对鲁迅的‘自我’——他的独特的思维方式、心理素质、性格、情感……感到了浓厚的兴趣，又扩大到作为‘人类’探讨真理的伟大代表，从世界范围内，从人类思想发展史的广大空间来探讨鲁迅及其思想、艺术的价值。”

这里说的是从突出“民族”的鲁迅，向强化“个人”的鲁迅、“人类”的鲁迅的转化，而且强调“这两种观察视野都是自己时代的产物：在民族遭受异族侵略及外国势力的封锁的四五十年代，人们自然不能不把目标集中于民族的独立、解放和民族精神的发扬上；而在中华民族再次觉醒、崛起的七八十年代，我们的民族不仅需要再度发扬民族精神，而且要补历史的一课：重新认识、评价、发扬自我的价值——于是，年轻一代把目光转向鲁迅的自我；我们民族再一次走出了闭关自守的绝境，开始面对世界，以人类大家庭的一员的姿态积极参加世界文化的创造——于是，鲁迅对人类文化发展的潜在价值被发掘了出来，成为人们关注的中心之一”。

这里，强调的是历史的补课：要“重新认识、评价、发扬自我的价值”；而我们当时关注的中心，是重新认识、评价、确立知识分子的自我价值。

这自然与当时整个中国“文革刚刚结束，人们从噩梦中醒来，改革开放的大潮初起”这样一个特定的现实情境有关，更是和我自己的痛苦的历史记忆紧密联系在一起。

我当时正处在对文革的痛苦反思中。我对文革的反思，首先就是要从对毛泽东的个人崇拜的迷误中挣脱出来。于是，在《心灵的探寻》的《后记》里就有了如下思考——

“中国这一代知识分子对于毛泽东的英雄、领袖地位的确认，对于他的许多理论的接受，开始确实是一种理智的选择——由于他代表了民族的利益，由于他领导的中国革命和建设成功。但在发展的过程中，却逐渐变成了盲从。人们开始是出于信任，以后则出于盲目的‘惯性作用’，逐渐接受了这样的‘理论’与事实：探索中国发展道路的这些‘大事’是毛泽东这样的领袖的特权，而我们普通老百姓（包括知识分子）只需要按毛泽东的指示办事，踏踏实实地做好本职工作。包括我自己在内的中国五六十年代成长起来的这一代知识分子中的大多数，就这样作出了关键性的错误选择：他们半是被迫、半是自动地放弃了探索真理的权利，放弃了独立思考的权利；这不仅是从根本上背离了鲁迅所开创的中国现代知识分子的历史传统，而且也是知识分子历史品格的丧失：在社会分工中，以思考作为本职的知识分子居然停止了独立思考，甘心做驯服工具，这真是历史的大倒退、大悲剧，也是历史的大嘲讽。但我们却长期以来对此麻木不仁，安之若素，甚至沾沾自喜。在本书写作过程中，当我重读到鲁迅的这段话：‘……从奴隶生活中寻出‘美’来，赞叹，抚摩，陶醉，那可简直是万劫不复的奴才了’。回想起我也曾长时间地‘陶醉’于自己的驯服中，我觉得鲁迅是在用鞭子抽打我的灵魂，我无地自容！”钱理群：《心灵的探寻》，页 307—308，北京大学出版社，1999年。

这是一个刻骨铭心的记忆：曾经有过的对独立思考、探索真理的权利的放弃，知识分子独立人格的丧失，自我的奴化。

另一个痛苦记忆是：我自己，以及我们这一代人是这样接受并被“改造”的——“我们这一代五六十年代成长起来的知识分子在继承上一代传下来的‘知识分子与工农相结合’的正确传统时，同时就接受了‘知识分子工农化’的理论。在越来越明确地把与普通工农等同（划等号）作为奋斗目标时，知识分子与工农关系发生了曲扭：他们不再是互相支持，互相吸取、补充的平等的社会变革力量，而人为地划分成了改造者和被改造者，知识分子成了不‘脱胎换骨’，就不允许存在的异己力量。先是对知识分子确实存在的弱点的夸大——具有‘反省’传统的中国知识分子很容易就接受了这种夸大，纷纷自觉地谴责自己；然后打出了‘兴无灭资，反对修正主义’的旗号——对西方及苏联的封锁极端反感，被激起了民族主义、爱国主义热情的中国知识分子，也很容易地从‘保卫中国意识形态的纯洁性、独立性’的角度接受这些口号；然后在‘兴无灭资，反对修正主义’的神圣旗帜下，把以科学与民主为中心的现代意识统统划到‘资产阶级、修正主义思想’的范围，而予以根本否定与彻底践踏。这样，中国现代知识分子赖以存在的基础——与代表历史前进方向的现代科学文化的密切联系，就从根本上遭到了否定与摧残，以至发展到最后，‘书读得越多越蠢’，‘知识’本身变成了罪恶”：知识分子就是这样“一步一步地，不知不觉地自己‘出卖’了自己：终于‘相信’了自己‘有罪’，‘相信’自己不经‘彻头彻尾、彻里彻外’地根本改造，就失去了存在的价值”。《心灵的探寻》，页 311—312。

这里，关于对知识与知识分子的根本否定——由外在强力的否定到内在的自我否定，同样刻骨铭心。

以上两个方面：自我奴化与自我践踏，正是七十年代末、八十年代初，我通过对文革的反思，所发现的自己的真实的生命存在状态：这发现，是惊心动魄的。而且构成了我的永恒的生存记忆，成了我的思想的一个底线，一个敏感点：在任何时候，都对试图奴役与否定知识分子的倾向保持高度的警惕。而作为一个历史的研究者，我更要追问：这一切是怎么发生的？其中包含着怎样的历史经验教训？我更要思考：怎

样才能重新确立知识分子的独立性，恢复原属于知识分子的独立思考的权利，重新肯定知识、文化的价值，以及知识分子自身的价值，防止历史的重演？——这些，都是七十年代末、八十年代历史与现实提出的“真问题”，对这些问题的探讨，就构成了我的八十年代、九十年代初学术研究的内在动力与主要方向。

鲁迅、周作人、曹禺：我的三大知识分子研究

这一时期我主要研究了三个知识分子的典型：鲁迅，周作人和曹禺，主要研究成果是四本书：《心灵的探寻》、《周作人论》、《周作人传》、《大小舞台之间——曹禺戏剧新论》。

从表面上看，鲁迅一直被捧得很高，但实际上，建国以后，鲁迅一直处在被“利用，限制，改造”的地位，面临着不断被意识形态化的命运。文革中，鲁迅更成了毛泽东的“小兵”，鲁迅研究的任务，也变成了用鲁迅来证明某种现成理论的正确性。这就是说，无论是鲁迅，还是鲁迅研究，都在事实上失去了独立性。因此，恢复鲁迅及鲁迅研究的独立性，就成了我的鲁迅研究的问题，也是我写作《心灵的探寻》的主要追求——“首先是‘回到鲁迅那里去’。这就必须承认，‘鲁迅’是一个独立的‘世界’：它有着自己独特的思想及思维方式，独特的心理素质及内在矛盾，独特的情感和情感表达方式，独特的艺术追求，艺术思维及艺术表现方式；研究的任务是从鲁迅自我‘这一个’特殊个体出发，既挖掘个体中所蕴含、积淀的普遍的社会、历史、民族……的内容，又充分注意个体‘特殊’的，为‘普遍’、‘一般’、‘共性’所不能包容的丰富性。如果把鲁迅独特的思想、艺术纳入某一现成理论框架，研究的任务变成用鲁迅的材料来阐发、论证某一现成理论的正确性，那就实际上否定了鲁迅的独立价值，也否定了鲁迅研究自身的独立价值。”《心灵的探寻》，页10。

于是就有了这样的研究方法：用鲁迅自己的“话语”，他的“单位观念”与“单位意象”来描绘鲁迅的独特“思维”、“心境”、“情感”与“艺术”，正是要强调和恢复鲁迅的“独特个性”，在总体上突出了“个人的鲁迅”。

而我的《周作人论》与《周作人传》，所要处理的是一个由于历史的复杂性而完全被否定的知识分子。我的研究任务也就变得复杂起来：一方面，我要努力开掘作为“五四”传统开创者之一的周作人思想中的积极因素，主要是建立在自然人性论基础上的人道主义思想，对个性独立、自由的追求，以恢复他应有的历史地位，并为新时期的思想发展提供精神资源，同时这也是我自己的一个自我发现的过程，但另一方面，我也不能回避周作人最后“堕入深渊”的事实，并作出我的批判。而我的批判立场既是“民族”的，又是“个人”的，因此，我认为，周作人的堕落是双重的：“从民族的立场，他与入侵者合作，必然逃不脱‘背叛祖国’的历史罪责。即使从个人的立场，（当他成为日本傀儡政权的官僚，）他也是异化为国家机器的‘部件’，彻底地工具化了”，他“走到自我一切追求的反面”，“周作人参与开创的‘五四’传统，一是爱国救亡，一是个体自由，现在周作人于这两者都彻底背离，说他‘堕入深渊’就是由此而来。有人以为周作人虽有罪于民族，却换取了自我的自主与自由，这是大悖于事实的”。钱理群：《周作人传》，页478—479，北京十月文艺出版社，2001年第2版。可见，当时我关心的重心还是知识分子自我独立性的丧失，不过由外在社会、体制原因的探讨转向了对知识分子自身弱点的追问。

《大小舞台之间——曹禺戏剧新论》，是把曹禺作为“知识者与文学被‘改造’的标本”来研究的；讨论的中心是知识分子“话语方式的改造”，所关注的是“文学家、知识者的个人话语方式与和一定的权力关系联系在一起的主流意识形态、话语规范之间的复杂关系”。

我所要描述的是，“一位二十世纪中国的软弱的天才”，怎样被一种更强大的意志与力量支配，一步一步地放弃自己的个人的话语方式，丧失独立思考、独立创造的能力，以至“对于不必恐惧的事物恐惧，对于不必忧虑的事情忧虑”，“在不得不讲的情况下讲溢美之词”，违心之言，“用虚伪的方式表达他的真诚”，到最后“明白”的时候，“人也废了”，不仅是身体的老残，更是心灵的残废。

我们遮蔽了什么

以上这些研究，都有一个中心，都是强调作为“个人”的知识分子的独立意义和价值，知识分子个性化的思维、情感、话语方式，等等，这自然是包含了曾经有过的将“个人”消失在“群体”中的惨痛的历史经验教训在内的。这都是八十年代的思想成果，其积极方面是应该肯定与珍惜的。但它同时也自觉、不自觉地遮蔽了一些东西。

最初让我意识到这种遮蔽的严重性的，是我到上海去参加一位博士生的关于鲁迅研究的论文答辩。作者特地引用了鲁迅在《今春的两种感想》的演讲里，对一种思维方式，一种思想、文化、文学现象的批评：“我们常将眼光收得极近，只在自身，或者放得极远，到北极，或到天外，而这两者之间的一圈可是绝不注意的。”鲁迅说：“在中国做人，真非这样不成，不然就活不下去。例如倘使你讲个人主义，或者远而至于宇宙哲学，灵魂灭否，那是不要紧的。但一讲社会问题，可就要出毛病了”，“文学上也是如此。倘写所谓身边小说，说苦痛呵，穷呵，我爱女人而女人不爱我呵，那是很妥当的，不会出什么乱子。如要一谈及中国社会，谈及压迫与被压迫，那就不成。不过你如果再远一点，说什么巴黎伦敦，再远些，月界，天边，可又没有危险了”。鲁迅：《今春的两种选择》，《鲁迅全集》卷7，页409，人民文学出版社，2005年。重读鲁迅这句话，我是很受震动的。我立刻就想起了前面引述过的对《心灵的探索》一书的设计：我不是正要谈“极近”的“个人的鲁迅”、“极远”的“人类的鲁迅”，而恰恰不谈或少谈“社会的鲁迅”吗？而恰

恰是鲁迅自己反复强调，他最看重，也最着力的是“社会批评”与“文明批评”，他的任务就是要揭示中国社会的“压迫与被压迫”；离开了鲁迅对社会问题的关注与批判，就从根本上失去了鲁迅。尽管我在八十年代强调“个人的鲁迅”有它的现实针对性，也自有其价值，但对“社会批判的鲁迅”的淡化，就从更根本的方面，遮蔽了鲁迅，降低了鲁迅的意义和价值。想到这一点，我又出了一身冷汗。

问题是，这样的只谈个人主义，身边琐事，高谈玄学，海外天边，而淡漠现实社会问题的倾向，在八十年代末以后已经成为中国思想、文化、文学、学术的主要潮流。知识分子缩回了象牙塔。我因此想起了九十年代初，关于“人文精神”的讨论。当然，不能否认这样的讨论的意义和价值，但其中一个明显的问题是，知识分子只是关心自身的边缘化，而同时发生的中国社会严重的两极分化现象却根本没有进入知识分子的视野。我们的思考和研究与整个社会脱了节！这难道不应该引起警戒和反思吗？

中国改革道路的历史反思

如果把我们的反思视野扩大一点，考虑到我们上述言说的更大背景，即我们在八九十年代如此这般言说时，中国政治、经济、文化的历史实践发生了什么变化，出现了一些什么问题，对我们这里所讨论的问题，可能会看得更清楚一些。——这里必然要引发出对这个改革的反思。

我曾经在一篇文章里说过，中国的改革是在文革后期孕育的。当时，有几种力量都在思考中国的变革。一是邓小平为代表的党内改革派，当时，邓小平在江西农场散步中的思考，几乎是决定了以后中国的未来的；一是以顾准为代表的中国知识分子，他的思考对以后中国的改革也产生了很大影响；一是后来被称为“民间思想村落”里的，以知识青年为主体的民间思想者。这三种力量都意识到中国必须也必然发生变革，成为以后中国变革的推动力。但他们对中国的变革有不同的述求，对中国未来的发展也有不同的想象。

在文革结束后，中国迅速出现了两条线路的改革运动，一是重新掌握了权力的党内改革派所发动的自上而下的改革运动，一是由一部分民间思想者所发动的自下而上的改革。他们在反对四人帮以及保守派上是相互配合的。中国的改革因此成了由执政党主导的自上而下的现代化运动。在这样的历史关头，中国主流知识分子作出了与改革派合作的选择。因此，在某种意义上，八十年代，中国改革运动是在中国主流知识分子支持下由党内改革派所主导的。

知识分子精英集团的形成，

自身的分化：九十年代的新问题

这里，有两个关口。“以经济发展为中心”的改革道路，对知识分子的政策，与极“左”时代相比，就发生了根本的变化。极“左”时代对知识分子实行的是“利用、限制与改造”的政策，表现了对知识分子根本上的不信任，因此，总是关上大门，不发给“入场券”，无论知识分子如何向其靠拢，如何改造，最后还是戴着“资产阶级知识分子”、“反动学术权威”的帽子，成为文革“全面专政”的对象。而现在，既要以经济建设为中心，就必然要向“知识精英”和“技术精英”敞开大门；在政治领域也向知识分子开放，培养知识分子“政治精英”。而在八十年代末以后，知识分子中的活跃分子一部分纷纷转而经商，又出现了一批“经济精英”。——这样一个新的知识分子精英群体的形成与崛起，是九十年代最引人注目的现象。

从知识分子这方面来说，有两个方面的原因，促使他们事实上接受了这样的“以经济为中心”的改革路线。首先，他们认为随着经济的改革、市场经济的发展，就会培育出其他方面改革的基础与基本动力；在他们看来，在培育市场经济与中产阶级过程中所出现的种种弊端（社会不公、腐败等），都是此时期必须付出的代价。另一方面，知识分子广泛参政，充当“国师”，即所谓“专家治国”，本来就是相当一部分知识分子的幻想。胡适在二十年代就提出过“好人政府”的政治设计，三十年代更是倡导“英杰政治”、“研究院的政治”，即“不但要有高等的智囊团来做神经中枢，还需要整百万的专门人才来做手足、耳目”。

在“经济建设为中心”的改革路线下，知识分子在国家生活中地位的变化，知识分子精英集团的形成，以及体制化的知识分子自身的变化，由此而发生了知识分子的分化：这就是九十年代所面临的新问题。

思考中心的转移：对知识

分子自身问题的拷问

应该说，我对这一问题的认识，是有一个过程的。最早发现或提出了这样一个问题的，是八十年代末，1989年1月1日所写的《历史引出的隐忧》。文章一开头就说——“提高知识分子的地位，充分发挥知识分子在治理国家的作用，这是当前的热门话题，也是人们近期的斗争目标。我作为知识分子，当然赞同，愿意为之奋斗，自是不在话下。但我却在想一个也许会有些超前的问题：知识分子真的掌了权，实现了专家治国，又怎样呢？会‘一切都好起来’么？我看（不如说担心）未必。”

这是第一次对“专家治国”路线所提出的质疑。我说我的这一隐忧与质疑“来自历史”。这就意味着我的知识分子研究、历史研究重心的一个转移：如果说，八十年代我的知识分子研究，面对极“左”时期对知识分子的外在与内在的压抑与奴役，着重于对知识分子历史地位的肯定，其独立价值的确立；现在，就开始转向对知识分子灵魂的拷打与追问：知识分子到底出了什么问题？为什么会出现这些问题？

我首先谈的是我在考察“五四”以后的历史时的一个发现：在“五四”之后，中国要走什么路，知识分子有各种各样的设想，有的主张走俄国的路，有的主张走欧美的路，有的主张科学救国，有的主张革命

救国，枪杆子决定一切，有的主张实业救国。具体到文化上来说，有的主张“中学为体，西学为用”，有的主张“全盘西化”，有的号称“拿来主义”，对传统文化当时有新儒学派，有儒释道合流派，对外来文化有亲英美派，有亲日派，亲俄派，等等。“五四”时期打破了一个偶像，“上帝死了”，那么，怎么办？产生了意见分歧，本来这是一个很正常的现象。问题是后来这种意见的分歧变成了什么呢？很快就打起来了：每一方都宣布自己的这种选择是绝对的、唯一的、百分之百正确的，要争正统地位，要争做新权威新偶像，同时迫不及待地宣布其他异己的选择都是错误的，甚至是反动的，反革命的。最典型的是郭沫若，郭沫若本来是浪漫主义者，但他在“五四”之后突然选择了现实主义，选择现实主义也没关系，但他接着宣布浪漫主义就是反革命。他轻易地把和自己不同的选择判作“反革命”。争论最后就发展为“实际解决”。当年徐懋庸们就是这样对鲁迅说的：你的观点跟我大不一样，你要另提口号，我们就要“实际解决”。鲁迅勃然大怒：“什么叫实际解决，充军还是杀头？”

我在那时提出这样的历史的隐忧，有了这样的历史的反思——“被‘实际解决’的，自然首先是知识分子，而且是他们中间的杰出者；而‘实际解决’的始作俑者，或作俑者，也大半是知识分子，而且其中也不乏声名显赫的大知识分子。（国民党）清党运动发难者之一即是‘五四’运动的一位著名的先驱。”“真正的知识分子应有勇气正视……结果如何呢？一大批民族的精英被‘消灭’了，劫后幸存者也都大丧元气。（这才是真正的‘自毁长城’！）结果出现了‘罢黜百家，独尊一家’的局面，这就从根本上杜绝了历史发展的多种选择，思想文化多元发展、互为补充的可能性。”

这就是说，在历史的罪恶中，知识分子不仅是受害者，同时又是参与者。——这自然是一个相当严峻的论断，面对这样的历史，我内心的沉重，是可以想见的。

在我看来，知识分子的问题不仅仅在有的人在罪恶中为虎作伥，而且作为历史的叙述者和研究者，也同样欠了债。揭示历史的真相，这本应是知识分子的职责，但在有的知识分子的笔下，却有意无意地将历史的血腥气抹煞，洗涤干净。我们读众多的历史著作，常常发现近百年发生的无数杀人的事实都在历史的叙述中消逝。在北大百年校庆的时候，我就提出过这样的质疑：难道北大百年只有光荣，没有耻辱吗？知识分子作为历史的叙述者，他常常有意突出前者而抹煞后者，这样的对历史的遮蔽，就是知识分子的失职。以上引文见《由历史引出的隐忧》，《压在心上的坟》，页 135、页 136—138，四川人民出版社，1997 年。

八十年代末的批判：知识分子的专制

也就是在这段时间同时写的第二篇文章：1989 年 3 月 10 写的《反思三题》里，我又提出了“知识分子的专制”的命题。我关注的是“知识分子掌权之后”的问题。在我看来，知识分子掌握了权力，虽然不是必然，却有可能产生“知识分子专制”，这是必须有所警戒的。我说：“有时在默默地观察当今活跃于文坛与思想界的‘名流’时，——无论是比我长一辈的，与我同辈的，以及比我年轻一辈的，我都在他们身上发现了或多或少，或明或暗，或是自觉或不自觉的知识分子的专制。”而且我将知识分子专制和愚民专制作了一个对比：“人们说愚民专制的可怕，在其‘不受任何约束’的群体的‘疯狂性’；知识分子专制的可憎就在其精细、严密的‘合法化’与‘科学化’。但在崇尚独尊、大一统，排斥个性、自由、少数、异己、分离、多元……上，则与帝王专制、愚民专制毫无二致。”《反思三题》，《压在心上的坟》，页 132。——我这样说，在 1989 年年初，多少有些耸人听闻。

在八十年代末，我所提出的第三个问题，是“在中国，要‘启蒙’，先得‘启’知识分子之蒙”；要“改造国民性”，先要改造知识分子的“劣根性”。对我个人来说，这是我的思想的一个发展，就是说，在八十年代早期和中期强调启蒙是对民众的启蒙，但到了八十年代末，就开始意识到知识分子自身的素质问题的重要性与严重性。

我当时提出知识分子有三大劣根性。“一曰‘酋长思想’。”唯我独尊、独革，不容忍异己、异端，以滥用权力、锻炼人罪为乐。表面上看去喜欢多样化，其实知识分子，特别是掌握了权力之后，他们最喜欢同一，不习惯多元。你可以发现一个规律：知识分子在野的时候谈多元，在朝就谈一元，绝对是一元，多元化是不符合中国知识分子的思维习惯的。“二曰‘二元论思维定势’。”就是非此即彼，非白即黑，不是百分之百的正确就是百分之百的错误，不是革命就是反革命，喜欢搞你死我活。不懂得对立面可以互相渗透互相补充，老是强调一种绝对的对立，知识分子一旦发生争论，争论的结果不是说大家互补，达到一个更合理的认识，而是讲究一个吃一个，绝对不允许对方的存在，非得争个你死我活。三曰不尊重人的生命，尽量地满足自己的残贪的本性。这话不是我说的，是周作人说的，他说在中国这是一个根深蒂固的遗传病，帝王将相，学者流氓，无一不是这样。他把学者和帝王联系在一起，有的学者还能接受，但和流氓联系在一起，就不能接受了。但这却是事实。鲁迅对知识分子也有一个非常精彩的概括，就是“才子加流氓”。必须是才子，没有一点才华是不行的，但同时又必须是流氓。才子气加流氓气，再加上帝王气，有了这三气，就可以横行文坛、学界，无往而不胜了。《由历史引出的隐忧》，《压在心上的坟》，页 140。

知识分子的三重状态

如像前面所说的那样，我在很多场合与文章里，都反复谈到鲁迅的一个重要的判断：中国知识分子在历史上从来是官的帮忙和帮闲的。

上次我们说过，中国知识分子历来都有个“诸葛亮情结”，总是希望获得统治者的眷顾与赏识，即所

谓“三顾茅庐”。鲁迅说，皇帝老子只有在两种情况下才会想到知识分子，一是在开国的时候，他气势旺盛，需要你来给他唱赞歌，让你当他的清客、帮闲。譬如，汉代皇帝用了司马相如，就是看上了司马相如的才气，让他当帮闲。另一个情况，是统治出现了危机，衰败了，没辙了，于是“病急乱投医”，不是说你知识分子有本事吗？那我就听听你的意见，你这个时候能不能给我出点主意，知识分子自以为可以大显身手，其实是“帮忙”而已。不是充当“帮闲文人”，就是充当“帮忙文人”：这就是中国传统知识分子的历史命运，任何时候都没有独立过。问题是在某种程度上，这是知识分子自己的选择，即所谓“愿者上钩”：其可悲、可叹就在这里。

问题是到了现代社会，统治者依然这样要求知识分子，知识分子也依然这样主动迎合。鲁迅写过两篇很深刻的文章，题目就很有意思：《同意和解释》（文收《准风月谈》）、《宣传与做戏》（文收《二心集》）。他说当官的对知识分子就四个要求：一是“同意”。他说什么话，做出什么决策，提出什么口号、理论，你都坚决拥护，百分之百赞同，理解也支持，不理解也支持。二是“解释”。就是把他的口号、他的政策加以理论化、合法化、学术化。引经据典，论证掌权者的决策、口号，怎么怎么深刻，怎么怎么伟大。三是“宣传”。你知识分子不是善于制造舆论吗？那就用你的三寸不烂之舌，为我抬轿子，做宣传。四是“做戏”。鲁迅说，宣传“究竟还有一点影子”，做戏就几乎是无中生有；“真的做戏，是只有一时；戏子做完戏，也就恢复为平常状态的”，而现在却要大家无时无刻地做戏：一到了做戏，就真走到末路了。问题是，统治者对他自己的话，尽管要你“同意”、“解释”、“宣传”，其实他自己也是不相信的，他讲那些话，提出那些口号，也是在“做戏”，不过是要你知识分子也陪着做戏而已。——这四大要求，看起来好像很滑稽，其实是不可小看的，因为这背后有权力的运作。所谓“重赏之下，必有勇夫”，不能否认，相当多的知识分子都在不同程度上接受了这四大要求，尽管他们在内心并不认同，从而陷入思想与人格的分裂，开始时还有些不自然，久而久之，就习惯成自然了。这同时意味着中国现代知识分子仍然逃脱不了中国传统知识分子的“官的帮忙、帮闲”的可悲命运。

但现代知识分子又多了两个危险，首先是成为商的帮忙帮闲，这是现代社会产生的新问题。鲁迅早在二十年代就说过：“自由固然不是钱所能买到的，但能够为钱而卖掉。”《娜拉走后怎样》，《鲁迅全集》卷1，页168。我们回顾这一百年的历史，我们曾经因为没有钱而失去自由，但是到了九十年代现在我们又面临一切为了卖钱而失去自由。随着九十年代以来中国经济的迅速发展，以及前述国家知识分子政策的改变，中国知识分子经济地位的改变是有目共睹的：如果说在八十年代曾有过“搞导弹的不如卖鸡蛋的”这样的现象，到九十年代，“搞导弹的”与“卖鸡蛋的”的生活就已经不可同日而语了。知识分子生活水平的提高，这本身应是历史的进步，但也同时带来了新的问题。我在1994年写过一篇题为《“帮忙”与“帮闲”的陷阱》的文章，第一次提出：“二十世纪末的中国，一改走了大半个世纪的老路，走上了‘经济兴国’的新轨道，由此而引起了社会、经济、政治、文化、心理……结构的大变动”，造成“新的陷阱和新的危机”，“增加了成为（鲁迅所说的）‘商人’的‘帮闲’、‘帮忙’的危险”。——当时，因为这样的趋势才刚刚显露，因此，我只是提出了这样的命题，却并没有展开。而到了今天，这个问题的严重性，也就看得更清楚了，这里就不再多说了吧。在此之后，我对“商的帮忙、帮闲”的命题，还有进一步的展开，也不再引述了。

我在1994年写的这篇文章里，同时还谈到了成为“‘大众’的‘帮闲’、‘帮忙’的危险”的问题。以上引文见《‘帮忙’、‘帮闲’的陷阱——读鲁迅作品札记之二》，《压在心上的坟》，页187。这也是鲁迅早在三十年代就提出的命题，参看鲁迅《门外文谈》，文收《且介亭杂文》。但到了九十年代，却又有了一种现实的意义。因为我们又面临着流行文化和大众文化的挑战，这是一个新提出的问题，非常值得注意和警惕。毫无疑问，我们不能对大众文化、流行文化采取简单的否认和拒绝的态度。我们不能当鸵鸟，必须面对现实。而且大众文化确实有他的特点与优势，有它的群众基础，对其采取贵族式的歧视、否认态度是不足取的。但是，同时也要看到，即使是最好的大众文化、流行文化，也是显示一个时代文化的平均数。如果完全沉迷于其中，拜倒于它，迎合它，进而为它所控制，那必然导致思想和文化的平庸化。它是一种消解力量，所谓休闲是有消解力的，会导致知识分子思想的批判锋芒的丧失，思想的创造力的丧失。这就是大众文化、流行文化的危险性所在，如果缺乏警惕，弄不好是会成为大众的新帮闲的。

在1997年所写的《鲁迅与20世纪中国》一文里，我对上述有关鲁迅思想的新发现、新阐释作了这样的总结：“鲁迅在考察本世纪中国知识分子的现实处境和命运时，发现他们非但没有走出封建中国的奴隶困境，而且陷入了‘三重奴隶’的更大困境：既是‘官（自然又有了新名目）的帮忙、帮闲’，又是‘商的帮忙与帮闲’，还是‘大众（以及各种‘大众代言人’）的帮忙与帮闲’。而且鲁迅的这一惊心动魄的发现，又一次超前了。”钱理群：《鲁迅与20世纪中国》，《走进当代中国的鲁迅》，页122，北京大学出版社，1999年。

“我们还能做什么？”

我意识、发现了这一点，就产生了极强的危机感。在1997年，我写了一篇文章，题目就叫《我们的危机在哪里？》，这是看了秦晖先生在《读书》上发的一篇文章而引发的感想。秦晖先生对俄国知识分子在俄国1905年革命前后到1917年革命表现出来的危机，有一个概括，说他们“在应当保守时激进，应当

激进时保守”。这一概括引起了我的很大震动，我立刻就想到中国的知识分子。知识分子本来应该起一个社会清醒剂的作用，1980年代整个中国社会非常的热，整个思想界非常的激进，这个时候知识分子应该保守一点，但是1980年代的知识分子比谁都激进。到1990年代，中国明显有一个保守主义的倾向，这个时候知识分子应该更加激进一点，但是这个时候他们却更加保守。知识分子总是在赶潮流，喜欢“哗众取宠”。我说：“或许问题正出在这‘哗众取宠’上”，“过去有‘得风气之先’的说法。所谓‘风气’，即是一个时代、时期大多数人的选择和趋向，知识分子不但敏感于此，而且喜欢‘为先’，即充当‘风气’中的风云人物。这一方面是‘趋时’，‘从众’，既可以在‘共享’的名义下最大限度地获取利益，又可以逃避责任以至罪罚：这正是表现了人性的软弱方面。从另一个角度看，这又像是俄国与中国这样的有着长期的封建专制传统的国家的知识分子，缺乏独立思考（特别是不能进行逆向思考）、屈从个人和群体的专制意志的劣根性和奴性的表现”。本来，一个知识分子，按照自己的独立思考，做出某种选择，或者激进，或者保守，这都是正常的，是其自身的权利，而且既然是自主的选择，也必然是要不顾利害和时尚地坚持下去，尽管一时不合时宜，但从长远看，总是有意义的。而且从总结历史经验的角度看，“保守”与“激进”的互相对立和制约，也许是更有利于社会发展的。问题是，“中国知识分子的选择，并不总是按生命的内在要求，作独立选择，而更多包含了自身利益的种种考虑，他们的选择就不能不带有不同程度的投机性。其结果必然是独立批判意识自觉、不自觉地减弱”。以上引文见《读文有感》，《压在心上的坟》，页190—191。在我看来，这是构成了根本性的危机的。

知识分子就一直这么投机下来。我常常想，无数次地反省自己：作为知识分子，我们能做什么？对中国社会的发展，能起到什么作用？每想到这些问题，我都非常悲观。

知识分子应该而且可以凭借自己的思想创造力和想象力，为社会提供新的思想、新的理念、新的价值理想，特别是在信仰缺失的当代中国，重建文化，重建价值理想，是一个历史的迫切要求，也是知识分子的基本职责所在。但是我们现在思想的创造力与想象力都已经衰退了，根本提不出新的思想、理论与理想，至少我提不出。退其次，你就坚守一个你自己的信念，哪怕它不是新的先进思想，仅仅是常识，你坚守常识，对社会的反常现象（真正是比比皆是！）提出你的批判与质疑，尽管无济于事，至少可以起一点制约作用，表示还有不同的声音的存在。但如前所说，我们的知识分子太喜欢趋时、趋势、从众了，我们的批判意识与功能已经彻底丧失了。第三，或许还可以参加实际操作，做一点实事吧，但知识分子又不或者不屑干。最后，做一点知识的传授、传播工作，总可以吧？但现在“假冒伪劣”的知识产品满天飞，又有多少知识分子在认真教书、写书？剩下的就是自恋、自怜：我多聪明，活得多滋润啊，我多可怜，多痛苦啊。最后就自娱，我玩自己的，一切不过是玩玩而已。落到这样一个自恋、自怜、自娱的地步，就真是堕落了，自己把自己毁了。

我今天在《开放时代》杂志读到上海一位年轻学者倪伟的文章，题目就叫《我们还能做什么》，文章中有这么一段话：“书斋中的知识生产永远是苍白无力的。在你直接面对现实时，这种感觉会变得尤其强烈，那么是否可以在知识之外寻找到另一种结合方式呢？”确实现实面前，知识分子会异常地感到自身的限度，以我个人的体验来说，当我面对民工子弟的那些天真可爱的孩子时，我首先想到的问题是自己究竟能为他们做些什么。给他们上课，传授点知识，这能从根本上改变他们的处境吗？所以当真正面对民众时，你简直会茫然不知所措。甚至还会感到一丝绝望：我究竟能做什么呢？这种困惑和焦虑至少对我自己来说是异常真实的。我想可能我们大家都有这样一种困惑和焦虑。我们现在还能做什么？倪伟提出要“到知识之外寻找另一种结合方式”，这或许是一条出路，但也有问题：在社会分工中，从事知识生产，是知识分子的本职，作为其中的个体，我们当然有权另找出路，但作为知识分子整体，我们能放弃这样的基本职能吗？这一期《开放时代》还登了一篇另一位年轻作者贺照田的文章，主张“对自己倡导的信念、价值”，“身体力行”，从中获得“反身而诚的乐趣”。其实这几年我自己就是这样做的，我提出“坚守”，提出“想大问题，做小事情”，也就是强调“反身而诚”。但我自己也时时警戒自己：要防止陷入“小事情”，而忘记了对“大问题”的思考与追求。对我来说，这是一个底线，再也不能退了。有一点，却是可以感到欣慰的，就是我自己，以及有越来越多的朋友，特别是年轻朋友，都在思考：“我们还能做什么”，并且努力在实践中寻找出路。尽管还在彷徨，但寻找本身就多少有些希望，而且大家都在寻找，即我说的：“我存在着，我努力着，我们又彼此搀扶着。”

警惕“否定知识分子”思潮的再度泛起

这样说来，就把对知识分子的反省推到了极致，一个相当悲观和绝望的境地，在这个时候还得警惕会出现一个新的问题，会重新出现对知识分子、甚至对知识本身的否定。历史是非常曲折的，就是你在强调知识分子作用的时候，推到极端，就会导致知识分子本身的异化和分化，而当你自我审视与批判到极端的时候，又会反过来回到原来的那一点上去，又形成对知识的否定或对知识分子的否定。

这些年来好像又在出现类似的这样一种思潮。这种思潮常常来自于更年轻的一代，我就曾经和一位年轻朋友发生过争论。我不同意他的一些说法。比如说知识分子在文革中“罪不可赦”，“沉默也是有罪”，批评学院派知识分子的选择是“表现了人格和精神的资源的稀薄”等等。当然知识分子是有其弱点的，如上所说，我自己就对知识分子（某种程度上就是对自己）很失望，甚至是绝望，但这样的批判是应有分寸、

有分析的，不能走向极端。特别是反省在一些历史事件中知识分子所应负责任的时候，我们得注意过分地强调参与者的责任是有问题的。其次，我一再强调，对知识分子的批判，是把自己放在内的，也就是说，不能把自己置于道德的审判者的地位，居高临下地去审判别人，尤其是不能用“不是圣人就是罪人”的圣人道德去审判别人。道德是有高线和底线的，应该有一个弹性。譬如说在文革的时候，道德的高线就是反抗，像张志新像林昭那样的反抗，这是我们民族的英雄，我们应该发扬她们的精神，但是英雄毕竟是少数，大部分人不能做到，如果都用高线，文革所有的人都该枪毙了。沉默者当然有他的责任，但绝不能说“沉默就是罪恶”。这绝不是说，没有道德评价的底线，如果你是个出卖者，是个帮凶，那是另一个问题。我们可以提倡圣人道德，但是不能将圣人道德作为一个标准来判断人，特别是不能用这个来审判人。审判和批评不是一个概念，不能用不是圣人就是罪人这个逻辑对人横加罪责。最后，一定要警惕：在对知识分子进行批判的时候，不能引向对知识分子和知识本身的否定。

这个问题还是一个现在没有解决的问题，我现在的思考也只能到这样一个水平。“知识分子的独立性和主体性”还是一个需要继续面对和思考的理论和实践问题。

知识分子和民众的关系问题

八十年代初的问题：

精神的迷乱是怎样产生的

八十年代初，在文革刚刚结束的时候，“知识分子和民众的关系问题”，是一个包括我在内的许多知识分子所面对的历史和现实的真问题。

就我个人而言，这个问题是和我的痛苦的文革回忆连接在一起的。如前面几讲所介绍的，文革开始时，我在一所中等卫生学校教书，因为当时像我这样的从北京去的大学生还很少，就凭这一点我就成了“反动学术权威”、“修正主义的苗子”，再加上我出生在一个旧官僚家庭里，我的父亲又在台湾，就被判定为“反革命孝子贤孙”。问题是，我自己对这样一些“罪名”的态度：我不承认自己是“反革命”，但却接受了“修正主义的苗子”的指责；而且我没有任何的怀疑和反抗，而是努力地在自己“灵魂深处”去“爆发革命”。——中国知识分子历来就有孔孟儒学提倡的自省传统，在共和国成立以后又一直在鼓励这种自省式的“修养”。在那样的教育下，我们是不可能怀疑那个把自己打成“反革命”的，只能在自己身上找原因。

为了给突然强加给自己的屈辱地位找一个合理的解释，一个自己能接受的解释，我就去读马恩列斯的著作，同时读鲁迅的著作，抄了四大本语录，至今还保留着：《马克思列宁主义经典作家论革命》、《鲁迅对小资产阶级文学革命家的批判》、《鲁迅的战斗精神——严肃地解剖自己》、《对革命历史经验的总结——鲁迅思想改造的历程》。抄的目的就是想从中找出一个解释。我发现马克思主义经典作家，毛泽东和鲁迅都从知识分子与普通人民的关系的角度，严厉地批评了知识分子的弱点。这样的批判使我受到了极大的震撼。

我的回顾与反思

我终于从中找到了一个能够说服自己的逻辑：人民是大多数，知识分子是少数，尤其我是剥削阶级家庭出身的知识分子，就更是少数中的少数；而自己这个少数接受了大多数人民的哺育，却又一心想着个人的发展，脱离了大多数人民：这本身就是违背了道义，自然是“有罪”的。现在的“革命”就是代表大多数人民来惩罚自己，这是“罪有应得”，自己也因此得以从“原罪”中解脱出来：这本身就是一种挽救。即使在惩罚中受到一些委屈，这不仅是革命中所难免的，而且也是为了大多数人的利益必然要牺牲少数人的利益，要心甘情愿——我甚至从这样的自我牺牲中获得了某种神圣感。

就这样，一步一步地，不知不觉间，我相信了自己“有罪”，相信自己不经彻头彻尾的根本改造，就失去了存在的价值，“心悦诚服”地接受了“无产阶级专政”。

到文革结束，才猛然省悟：这不过是一种精神的迷乱。

我们必须追问：这一切是怎样发生的？这样的逻辑是怎么形成的？这就必须对逻辑的前提进行根本的追问：应该怎样看待知识分子和人民的关系？——这就是八十年代的学术研究：二十世纪知识分子精神史研究，现代思想史、文化史、文学史研究，所面对的问题。

知识分子和人民关系历史的清理

在八十年代我有一篇比较重要的论文，题目是《胡风：“五四”传统的历史承担》，文收《精神的炼狱——中国现代文学从“五四”到抗战的历程》，广西教育出版社，1996年。从总结胡风切入，对于“五四”以来中国思想文化界关于知识分子与人民关系问题的思考与认识过程，作了一个历史的考察和梳理。

文章首先指出，在二十世纪初，列宁提出二十世纪是“亚洲的觉醒”的时代，同时指出：“只有革命人民群众的真实的英雄主义，才能‘复兴中国’”，因此，中国的“战斗的，真实的民主主义”，必然是“热烈地同情劳动者和被剥削者”列宁：《中国的民主主义和民粹主义》，《列宁选集》卷2，页362、358，人民出版社，1965年。的，这样，“以‘振兴民族精神，改造民族灵魂’为己任的新文学，它与人民（特别是以工农为主体的下层人民）的血肉联系，是由其自身的性质所决定的”。我们通常说“五四”是人的发现的时代。其实这是一种笼统的说法，具体得说，“五四”人的发现有三大发现：妇女的发现、儿童的发现，以及以农民为主体的下层劳动人民的发现。鲁迅后来回忆说，他从小受的传统教育是把农民看成是花

鸟一样，到“五四”才懂得了农民也是人，有人的独立价值和意义。《英译本〈短篇小说选集〉自序》，《鲁迅全集》卷7，页411。因此，他说他的写作是“采自病态社会的不幸的人们中，意思是在揭出病苦，引起疗救的注意”。《我怎么做起小说来》，《鲁迅全集》卷4，页526。这里所包含的对下层人民的“不幸”的真诚的同情，对启发人民觉悟的重视是十分明显的。但鲁迅又强调改造国民性，也就是说，在知识分子和人民的关系问题上，他是更注重知识分子对国民的引导和启蒙的作用的，所以他又有“现在没奈何，也只好从智识阶级……一面先行设法，民众俟将来再谈”的说法。《通信》，《鲁迅全集》卷3，页26。

这样一个问题在三十年代就开始发生变化。左联成立以后，提出“文艺的大众化”问题，并且展开了热烈的讨论。开始时还是强调知识分子是民众的导师，知识分子有提高民众意识的责任，基本沿着“五四”的启蒙主义思路，后来就遭到瞿秋白的尖锐的批评，他说你们这些知识分子还没有决心走进工人阶级的队伍，你自己以为是大众的老师，你们有资格去引导大众吗？你们不配去引导大众！参看瞿秋白：《“我们”是谁？》，《普罗大众文艺的现实问题》。一方面他批评知识分子脱离群众、蔑视群众的倾向，他的这种批评在今天看来还是有一定的合理性的。但问题是他在批评知识分子的同时，又自觉不自觉地表现出一种贬低知识分子的倾向。他使用了“不配”的概念，这就把知识分子排除在民众之外了。这种倾向，尽管还处于萌芽状态，却是一个危险的开端。当时鲁迅就看出来了，他在《门外文谈》里指出：“凡有改革，最初，总是觉悟的知识者的任务”，这就坚持了“五四”启蒙主义的原则。他同时强调，知识分子“只是大众中的一个人”，他不比大众高，也不比大众低，也不在大众之外，“他不看轻自己，以为是大家的戏子，也不看轻别人，当作自己的喽罗”。《门外文谈》，《鲁迅全集》卷6，页104—105。

但是鲁迅的观点在当时并没有被普遍接受，倒是越来越倾向于瞿秋白的观点，逐渐把知识分子从大众当中排除出来了。到了四十年代，就发生了急剧的变化。四十年代是一个战争的年代，而中国的战争是一个以农民为主体的战争，在战争中知识分子的作用就很有有限了，拿枪杆子的人在四十年代中国的政治经济文化生活中地位越来越重要，而拿枪杆子的主要是农民，所以四十年代的时代思潮就主要向农民倾斜。知识分子的软弱无力，鲁迅早就感觉到了，他曾说过北洋军阀孙传芳我们写一万首诗也赶不走，一炮把他打走了。在严峻的历史现实面前，在国家生死存亡的关头，启蒙主义往往显得很软弱无力。在这样一种背景下，毛泽东就提出一个命题：“知识分子如果不和工农民众相结合，则将一事无成”，《五四运动》，《毛泽东选集》，页523，人民出版社，1967年。这个命题在当时是深得人心的。知识分子在战争中特别感受到作为知识个体的无力与无用，迫切希望和有力量的人结合起来，融入一个战斗的集体，因此，毛泽东发出“知识分子和工农相结合”的号召是能够得到知识分子自身经验和反省的支持的。

毛泽东又把这个命题再往前推一步，提出“知识分子工农化”的要求。而所谓“化”，毛泽东解释说：“化者，彻头彻尾彻里彻外之谓也。”《反对党八股》，《毛泽东选集》，页798。这就把知识分子视为必须进行“脱胎换骨”的改造的对象，不仅外表要工农化，内在的心理、思维、情感，生活习惯、生活方式都得“工农化”，“化”的结果就是知识分子的消失。延安时期的文艺作品，知识分子的形象就真的没有了，有也被当作改造对象，是非常可笑的人物。你看丁玲的《太阳照在桑乾河上》的文采多可笑，一出现就是丑的。赵树理的作品里是没有知识分子的。这就是“彻里彻外”的“化”。工农和知识分子“相结合”这一具有历史合理性的命题，就变成了单一的改造知识分子的命题，工农民众和知识分子的关系，也蜕变为改造与被改造，一方“化”掉一方的关系。

当时对这种思潮提出质疑的是胡风。他仍然坚持鲁迅的立场，强调“知识分子也是人民”，不能否定知识分子的作用，现代知识分子是和现代思想联系在一起的。否定知识分子就等于否定现代思想；也不能把人民美化、理想化，特别不能把农民美化，把小农经济、小农意识美化，实际上是一种民粹主义思想。

胡风在这里将四十年代“知识分子与民众的关系问题”上所发生的向民众，特别是农民绝对倾斜，以至否定知识和知识分子的倾向，归之于一种民粹主义思潮，在八十年代引起了我的注意。我在《胡风：“五四”传统的历史承担》中，这样写道：“我们当然不能夸大四十年代民粹主义思潮（倾向）——如前所述，它并不占据四十年代思潮的主导地位，是被历史的‘正面’掩盖着的‘反面’，即使是胡风的反对者、批判者，也不能把他们的思想简单地概括为‘民粹主义’。但是，民粹主义思潮（倾向）的存在与影响又是无可回避的事实。指明这一点，并且弄清楚它的来龙去脉，有助于我们认清建国后民粹主义思潮或隐或显的发展，也许还会有助于我们对建国后思想界、文化界、文艺界一些问题认识的深化。”《“五四”传统的历史承担》，《精神的炼狱——中国现代文学从“五四”到抗战的历程》，页123—124。——我这段话其实是暗含着这样的意思：民粹主义思潮在四十年代仅是萌芽，或者说还有着某种“正面”意义，到文化大革命就有了恶性的发展，需要认真清理了。

对民粹主义的反思

于是，在九十年代初期，我的一部著作《丰富的痛苦》，在讨论堂吉珂德和哈姆雷特关系问题时，就专门有一节讨论俄国的民粹主义的问题。我关注、讨论的是屠格涅夫的《处女地》，小说写到了俄国“到民间去”的民粹主义知识分子的思考和选择。这批俄国的民粹主义者都是贵族出身，他们觉得贵族身份本身就有一种罪恶，他们从贵族的有罪感出发，“怀着几分空想，几分忏悔，几分利他主义的神圣感，渴望着和‘人民’打成一片，为他们服务，抛掉自己原有的一切，跟普通老百姓完全一样，做一个‘简单化’

的人”。小说主人公，一个贵族妇女甚至说：“做个洗锅子、拔鸡毛的邋遢姑娘”，“也许就会拯救祖国”了。

但他们放弃贵族身份，“走向人民”以后，却陷入了深刻矛盾中：“我就像一个坏演员，扮着自己不擅长的角色，是非心和怀疑都不中用了，连那种挖苦我自己的、可怜的幽默感都不中用了”，“啊，我在那些时候，多么诅咒我的神经质、敏感、感受性强、喜欢挑剔，这一切都是我的那个贵族父亲留给我的遗产！他有什么权力把我送到这个世界上来……生出一个美学家——又扔他到污泥里面！”——这里所谓“美学家”和“革命实践家”的矛盾，贵族知识分子在走向民众的时候的表演感、自卑、自怨、自我谴责、自我诅咒，以至自我嘲讽……都具有极大的真实性与概括力。

最可悲的是，这批脱离贵族家庭走向民众的知识分子，就像当年堂吉诃德那样，首先出卖他们的就是那些老百姓。他们去演讲，农民不但不听，反而将他们捆绑起来送交官府，带头人竟是被他们看作是“俄国老百姓的化身”的农民。结果这些知识分子又回去了。

记得当时我讲到、写到这里时，是深深地叹了一口气的：当时，我主要是从总结历史的经验教训的角度，来看民粹主义的，其实这是一种自我清理。我从俄国民粹主义者那里，看到了我自己；我在追问我在文革期间屈服于“群众专政”的原因时，我找到了民粹主义思想对我的影响。我的结论是：民粹主义的路是走不通的，而且是应该抛弃的。

对中国现实中“堂吉诃德与桑丘关系”的追问

我当时关注的还有“堂吉诃德与桑丘的关系”。过去我一向认为，桑丘是堂吉诃德的崇拜者，屠格涅夫就说过，堂吉诃德对民众总是有一种征服力量。但在九十年代初，我重读塞万提斯的这本书，却发现小说的后半部发生了变化：堂吉诃德慢慢向桑丘靠拢。

更重要的是，这是对中国知识分子精神史的一个发现：在四十年代的中国，“堂吉诃德”与“桑丘”的关系发生了一个质变：思想界提出了一个“堂吉诃德向桑丘学习”的命题。

而且这样的知识分子向农民靠拢的倾向，不仅发生在革命的知识分子身上，还发生在一些在许多人看来是属于自由主义派的知识分子身上。最典型的就是废名。抗战时期他是在家乡农村度过的，他和当地的乡亲朝夕相处以后，就觉得农民才是社会的基础。当然这是很有道理的。但他接着又反省知识分子，说知识分子最不懂得国家的根本，就提出了一个“皮之不存，毛将焉附”的命题。于是像废名这样的知识分子也自觉地向桑丘靠拢。

这里有一篇非常有代表性的文章，叫《一个知识分子的自白》，作者是著名的女新闻记者杨刚。她这样写道：“在我的内心里面那个要活的东西，不是我自己，而是一种更大更大的东西，比我大了几万倍还不止，我不过是他的形体之一。”这个“更大更大的东西”就是“人民”，“千千万万的人民”——这也就是前述我在文革初期用以说服自己的“多数”的力量。深感自身的无力和渺小的知识分子于是渴望融入这“更大更大的”“多数”中，成为“人民”中的一员，“我们”中的一员，成为“他的形体之一”，而完全消融了自己。于是就获得一个全新的信仰：“无论用怎样的方式，做什么工作，必须是于人民有利”，“要有一颗心，为人民而感觉，而痛苦，而愤恨，处心积虑”，为此而不惜“放逐了那些无谓的自我感伤”，“放逐了晦涩，放逐了轻灵，放逐了那种为将来写作，把眼泪流在背脊上面的罪恶欲望”。尽管明知自己“不能够理解”人民，却要发誓：“一分一厘也不要浪费在写人民以外的东西上。”参看钱理群：《丰富的痛苦——堂吉诃德与哈姆雷特的东移》，页 283—284，北京大学出版社，2007 年。这样，“人民”在这些知识分子这里就成了一个“绝对物”。

被遮蔽的另一面

今天反过来看，这样的反省是有必要的，其中的历史经验教训，至今仍有意义。但也可能遮蔽了一些东西，如对“知识分子和工农相结合”的意义估计不足，对民粹主义的思考还有些简单化。更重要的是，我这一时期的著作都集中在知识分子自身的反思，普通人民的生活与命运，却在自己的关怀的范围之外。这就又引发了新的反省和新的思考。

九十年代的新问题：知识分子与民众的分离

首先是生活本身的变化，暴露出了过去未能审视的矛盾的新的侧面：在九十年代之后，知识分子自身越来越贵族化，越来越脱离中国的土地，特别是两极分化之后知识分子越来越关注自己，自觉不自觉地陷入一种自恋、自怜、自娱之中，而忽略了身外的广大的世界。而且在发展过程中也有知识分子把知识分子与民众关系的问题推向极端，在他们心中，民众就是暴民，民众总是非理性的。一个是知识的精英化，一个是对民众的疑惧，这就导致了知识分子与民众的分离。如果说过去我们面临的问题是“民众崇拜和民众代言人的崇拜”，那么现在，“知识分子与民众的分离”就是我们必须面对的问题。

新的思考：到底应该怎样看待民众

正是在这样的背景下，到九十年代中后期，我就开始思考问题的另外一个侧面。

首先提出的问题是：“到底应该怎样看待民众”。其实四十年代胡风就已经提出这样一个问题。他强调不能把民众抽象化、概念化，而要把他具体化，真实的民众，他们身上“精神解放”的要求和“精神奴役的创伤”，“承受劳动重负的坚强和善良”和封建主义的“安命精神”是纠缠为一体，难解难分的。在九十年中后期这个问题再一次提了出来。1997 年我在杂志上看到年轻的学者薛毅写了一篇《就精神问题致

摩罗先生》，文章说：“张承志把‘人民’推向神圣的位置，你把‘人民’置于脚下，同样是非常可疑的。在这块土地上生存着的人们，千差万别，民间既可以藏污纳垢，也可以延续精神的火种”，“人民既不在我们之上，也不在我们之下”，“对‘人民’的关注，理应转化为对每一个具体的生命的关注”。文章特别提出：“我们都是从‘人民’乌托邦中走过来的人，内心深处保留着对乌托邦的情感记忆。我不认为它应当被抛弃，而应置在恰当的地方。我坚持相信，在淳朴的民间，有着我们至今还未曾真正发现的美好的世界，但我绝不因此而将它推向可膜拜的高度，也绝不因此掩盖日常生活中也有时常目睹的来自底层的暴虐。”薛毅：《就精神问题致摩罗先生》，《文艺争鸣》1997年1期。

这篇文章给了我很大的启发：一方面，它促使我重新审视“人民乌托邦”的意义，同时又促使我重新思考“知识分子和底层人民的关系”。于是，我提醒人们注意：在“知识分子和底层人民关系”问题上，曾经出现的两方面的偏差：在一些左翼知识分子那里，由对底层人民的理想化发展到“人民至上主义”……而另外一些自由主义知识分子则把对“多数专政”的警惕，发展成为对人民、群众、多数的全盘否定，进而脱离了广大底层人民，构成了中国自由主义知识分子的根本性弱点。而在我看来，这些偏差不仅是历史的失误，更是现实的危险……同时也要承认，这些年，一些知识分子如鲁迅所说，只是“咀嚼着身边的小小悲欢，而且就看这小悲欢为世界”，完全漠视底层人民的疾苦，对社会不义、不公，对他人的灾难与痛苦，失去了反应的能力与要求，重又走上了脱离底层人民的老路。而一些仍然与底层人民保持着可贵的精神联系的知识分子，又倒向了“底层人民崇拜”和对知识和知识分子的仇恨。

在这里，第一次提出了“知识分子脱离人民”的问题，这同时也是一个自我反省和自我警戒——对于我，所有的外在问题都最终转化为自己的问题。因此，我的思考也发生了重心的转移。

民众自身的主体性问题

我所能做的，也依然是历史的反思。我发现，中国的启蒙主义有一个基本问题，它强调知识分子引导民众，却忽略了民众自身的主体性问题。解决民众的问题最终靠谁？这是在以前很少考虑的。最近这几年，我自己反复考虑的是这样一个“民众自身的主体性”问题。

我还是从历史的考察入手。我发现其实在文革的后期知识分子就开始涉及到这个非常重大的问题。去年《读书》12期发表了我的一篇文章，题目是《二十九年前的—封书信》，就提到在文革后期，一些民间思想者在思考、设计、预示将要到来的“新启蒙运动”的时候，他们提出一个很重要的命题：“启蒙的意义目的，就在于让人民认识自己，使人民成为一个自觉的社会成员，而不是一个盲目的人类生存者”，要“使他们明了自己的义务和权力，而且明了自己有这种能力而应当去争取这种能力的充分发挥。使他们明了自己不是被施恩者，不是单纯的被疗救者，他们自己就同时是创造者、疗救者和创造物的所有者”，“劳动者一天不觉悟，一天不能认识自己的地位，一天不能掌握自己的命运，一天不能直接参加社会生产的管理，那么他们也就一天不能结束自己过去的那种被人愚弄摆布的可悲地位”。这封文革书信里，还谈到所谓“人民的代表”问题：“竭力掩住人民的耳目，混淆他们的视听，却将自己装扮成人民的代表者的统治者，是骗子强盗。不仅相信人民的力量，而且竭力使人民认识自己的力量、缺陷，使人民成为自己的自觉的主人者是人民的真正代表者。”卢叔宁：《劫后残灰》，页277、280、281，中国文联出版社，2000年。参看钱理群：《二十九年前的—封书信》，《生命的沉湖》，生活·读书·新知三联书店，2006年。——这可以视为文化大革命的历史经验的深刻总结，是对知识分子和人民关系问题的一个认识上的重要发展。

使农民成为“自由人”

1999年我又读到了一篇文章，是对老共产党员，原中共中央农村政策研究室和国务院政策研究中心主任杜润生的一个采访记录。杜老提出，今后农村的改革（实际上整个中国的改革）的方向，是要使农民成为“自由人”。这本是马克思、恩格斯《共产党宣言》的一个基本思想：“每个人的自由发展是一切人自由发展的条件”，因而提出了“自由人”的“联合体”的设想。杜老将马克思主义的这一基本原理运用于中国农村实际，就提出要使农民成为“自由人”，其实质就是“使农民成为有完整权利的公民”，并且具体提出要保障农民的“三大权利”，即“经济上的真正的自主权”，“政治上的民主权利”和“发展文化，受教育的权利”。所谓“政治上的民主权利”，除了选举之外，更主要的是应该使农民有自己的组织，来维护他自己的利益和权利。如果发现了对他的权利的侵犯，不管来自哪方面，农民应该有谈判地位和自我保护的权利，有自己的代表去谈判。而“发展文化和受教育权”则关系着在当下城乡二元结构下，农民发展起点上的平等问题。在未来中国知识经济的发展中，如果农民没有受教育的权利，就必然造成起点上的不平等。我们现在在经济上已经形成两极分化了，如果在受教育问题上在文化问题上再发生两极分化，那就会形成恶性循环。——在我看来，杜老所说的农民的“三大权利”，都是抓住了要害的。我因此写了一篇文章，与之呼应，并作了这样的发挥——

“长期以来，我们一直强调政府就是人民（当然包括农民）的代表，即使是自己的利益受到了侵犯（甚至是来自政府方面的侵犯），人民只能反映（而且必须是逐层反映）意见，提出请求，而绝不能‘具有谈判地位和自我保护的权利’，如果各阶层的人民要组织自己的团体与政府‘对话’，就会反过来被认为是对政府权利的侵犯。”这“就事实上颠倒了‘主人’与‘公仆’的关系，‘主人’只能处于被动地位，等待‘公仆’对自己的关心，等待‘为民做主’的‘青天’的出现”。“而有的知识分子总是把人民看作是‘暴民’，

怀有先天的疑惧，宁愿自己来做他们的‘代言人’，而反对人民（农民）有自己的团体与相应的民主权利。且不说这种自任的‘代言人’本身就很可疑，即使有的知识分子以一个朋友的身份，真诚地同情人民（农民），为他们说话，这本身当然是有意义的，应该受到欢迎，但这并不能代替人民（农民）的自我保护和自我争取，其实这也是马克思主义的一个原理：人民只能自己解放自己。”《一个真正的马克思主义者的声音》，《生命的沉湖》，页 291—292。

这里所讨论的，依然是“知识分子和人民（农民）的关系”问题。知识分子要么把农民当成暴民，要么就自己去当农民的代言人，其实这都是有问题。知识分子和农民是两个独立的群体，我们从自己的信念出发，重视普通人，特别是底层人民在社会生活和历史发展中的地位和作用，因此，在向底层社会吸取精神滋养的同时，竭尽所能为他们呼吁，给以力所能及的帮助，这有点像朋友之间的关系：相互支持与帮助。是朋友的帮助，而不能把自己放在一个代言人的地位。

历史与现实中的“精英政治”论

现在有些知识分子的思路有问题，他们总觉得底层人民是一个非常可怕的力量，因此总想加以控制。我在《与鲁迅相遇》的讲课里，特意对胡适的“精英政治”理念作了分析：“在胡适的知识分子精英的‘开明专制’的现代化模式里，是根本拒绝公民（即他所说的‘阿斗’）的政治参与的；他也直言不讳：‘独裁政治的要点在于长期专政，在于不让那绝大多数阿斗来画诺投票’”，“在胡适这样的有着强烈的精英意识的知识分子眼里，民众与民众运动总是非理性的，他们有着几乎出于本能的防备与疑惧；在他们看来，民众运动如果有意义的话，不过是表达一种可供利用的‘民气’，最后还是要靠自己这样的‘负有指导之责者’”。钱理群：《与鲁迅相遇》，页 229—230，生活·读书·新知三联书店，2003 年。我觉得当下有的知识分子仍然延续了当年胡适的思路，他们的逻辑是：由我们来代表你们去争取争取权利，然后再来保护你的利益。

鲁迅的经验

这里我想讲一点鲁迅的经验。鲁迅在“五四”时期明确说过，我的文学是同情病态社会里的不幸的人民的，但鲁迅很清楚根本问题是要使中国沉默的人民自己出来说话，他说现在的人民是没有话语权利的。原因有两个：一是这些处于最底层的人民先天地被剥夺了生存和发展的权利；二是中国的汉字太难了，人民很难掌握汉字，这也在一定程度上限制他们的发言权，因此他说中国的底层人民是沉默的国民。根本的出路在哪里呢？是沉默的国民自己出来说话。但沉默的人民要说话有许多条件，必须有政治、经济、文化的解放才能说话，在这种情况下，他们不能说话，而作为知识分子我是可以说话的，我可以在我的作品里反映他们。但是鲁迅又说，我和他们是有“隔膜”的，我写的是“我眼里”看到的他们的灵魂，不是他们自己的灵魂，这从旁看到的灵魂是有局限的。参看《俄文译本〈阿 Q 正传〉序》，《鲁迅全集》卷 7，页 83—84。所以大家看鲁迅作品的人物有两类，一类是知识分子，一种是下层人民。鲁迅笔下的知识分子形象，像吕纬甫、魏连殳和子君、涓生，是非常生动、丰富、饱满的，鲁迅把自己感情、生命体验，全都投入进去了。而他笔下的闰土、阿 Q、祥林嫂，却带有很大的模糊性和象征性，是一种隐喻的形象，这是和他无法真正深入到闰土们内心是有关系的。鲁迅很清楚自己的局限性，他没有把自己当成农民的代言人，当成是闰土们的代言人，他是“依了自己的觉察”，写出“我眼里”所看见的闰土。但中国的闰土们却因鲁迅之笔而进入中国文学，这本身就有重大的意义。

鲁迅提示我们：知识分子应该关注底层人民，特别是他们不能发出自己的声音的时候，应该反映他们的疾苦，并且尽可能地帮助他们，但是我们所发挥的作用也就仅此而已，你不能代替他们。你既不能居高临下地以一种救世主的姿态出现，你也不能以代言人的姿态出现，你只是一个朋友，一个真诚的朋友，你的责任是帮助他们认识自己，自己掌握自己的命运，最后要解决问题还要靠他自己。

一个小结：真的知识阶级

最后，我还想向诸位介绍一篇鲁迅的文章：《关于知识阶级》，他讲了几种类型的知识分子，几乎可以作为我们这一讲讨论的总结。

他首先说：“我并不是站在引导者的地位，要诸君都相信我的话，我自己走路都走不清楚，如何引导诸君？”——这是讨论问题的前提：认定知识分子不是“引导者”，既不是学生的引导者，也不是人民的引导者，知识分子和人民的关系是一个平等的关系：共同面对中国的问题，自己的问题，一起进行探讨和实践。

他接着提醒人们注意中国的特殊国情：一方面，总是有人在“骂知识阶级”，“要打倒知识阶级，再厉害一点甚至于要杀知识阶级了。知识就仿佛是罪恶”，但“一方面却又有人以此以为自豪”：“这种情形是中国所特有的。”——这是我们讨论问题的一个出发点：中国政治、经济、文化的状况，决定了中国始终存在着否定知识、否定文化、否定知识分子的思想暗流，随时可能泛起；另一方面，中国独尊儒家的传统，又使得“儒生”（即儒家知识分子）有很高的社会地位，在知识分子中很容易产生“国师情结”。忽而“知识（知识分子）有罪”，忽而“知识（知识分子）救世”：正是这两个极端的摆动，造成了“知识分子和人民关系”问题上，近一个世纪的摇摆，这都是由中国这样的国情所决定的。

鲁迅又尖锐地指出，中国和俄国等欧洲国家不一样：中国少有“平民出身”的知识分子。他的解释是：

“欧洲人虽出身贫苦，也能做文章；这因为他们的文字容易学，中国文字却不容易写了。”他说，中国的“大学教授一向住在高大的洋房里，不明白平民的生活”。——这又是一个重要的警示：中国知识分子是很容易脱离中国的平民百姓的。这一点，我们已经看得越来越清楚了。

鲁迅接着谈到了俄国平民知识分子的危机。他说，俄国知识分子确实“能替平民抱不平，把平民的痛苦告诉大众”，“因为他们与平民接近，或自身就是平民”。但俄国的平民知识分子也有危险，因为他们为平民说话，平民欢迎他们，他们的地位就升高了，从而脱离了平民，“变成一种特别的阶级”，他们“不但不同情平民，或许还要压迫平民，以致变成了平民的敌人”。——这是一个深刻的观察。其实中国也出现了不少平民出身但反过来压迫平民的官僚知识分子。他们来自底层，所以想拼命往上爬，有于连情结。他们也自有逻辑：中国没有权力什么问题都解决不了，所以要争取权力来为家乡父老做好事。开始这可能是一个善良动机，但爬的过程中就变了，爬上去之后刚开始可能为父老乡亲做了一点好事，但做着做着就忘了，“以至变成平民的敌人”了。在现实社会里，这样的悲剧发生的太多太多了。许多大贪污犯都是平民出身，他都经历过这样一个历程。因此来自平民不等于就能成为“平民知识分子”，真正为平民说话。

鲁迅正是根据他对中国知识分子的弱点的分析，和对俄国知识分子经验教训的总结，提出了“真的知识阶级”的概念，其核心有两条：永远站在平民一边，永远不满足现状，是永远的批判者。鲁迅指出，这样的“真的知识阶级”是必然要和“实际的社会运动”相结合的。《关于知识阶级》，《鲁迅全集》卷8，页223—227。这两者之间是有着内在联系，相互支持的：因为坚持自己的彼岸理想，永远不满足现状，就永远站在处于社会弱势地位的平民这一边，因为站在弱势的平民群体立场上，自然就对社会保持永远的批判态度。

也还是鲁迅说得好：“由历史所指示，凡有改革，最初，总是觉悟的智识者的任务。但这些智识者，却必须有研究，能思索，有决断，而且有毅力。他也用权，却不是骗人，他利导，却并非迎合。他不看轻自己，以为是大众的戏子，也不看轻别人，当作自己的喽罗。他只是大众中的一个人，我想，这才可以做些大众的事业。”《门外文谈》，《鲁迅全集》卷6，页104—105。

我想，我们也可以鲁迅这段话来结束我们这一讲。

关于启蒙主义的反思

上次我们着重讨论了知识分子和人民关系的问题。讨论中涉及到一个非常重大的问题：我们应当怎么看待和认识启蒙主义。今天我就着重谈这样一个问题。

八十年代的启蒙主义和九十年代初的反思

大家知道，二十世纪八十年代在中国思想文化的发展中是一个启蒙主义的时代。中国启蒙主义有两个高潮：一个是“五四”启蒙主义；一个是八十年代的启蒙主义。而后者是前者的一个呼应，八十年代启蒙主义的核心口号就是“回到‘五四’那里去”。我们上次讲课时讲到文革后期已经孕育着或者说呼唤着这样一个启蒙主义时代的到来。这是可以理解的。因为在任何一个蒙昧时代结束以后，都会有一个启蒙的时代，这个我不想多说。问题是在八十年代末以后，就有对启蒙主义的反思。我自己应该说是八十年代启蒙主义的一个代表人物，到了八十年代末九十年代初，我也对启蒙主义有一个反省。这主要是从两个方面进行的：启蒙主义可能包含了什么危险或陷阱？启蒙主义到底有多大的作用？这样的反思，主要集中在1992年所写的《丰富的痛苦——“堂吉诃德”和“哈姆莱特”的东移》这本书里面。其中特别是对《罗亭》中的主人公罗亭形象有个再阐释，即在九十年代初期对启蒙主义反省的背景下重新来看俄国文学中的罗亭这个人物形象。参看钱理群：《丰富的痛苦——“堂吉诃德”与“哈姆雷特”的东移》，时代文艺出版社，1993年，第七章，页124—133，151—156；北京大学出版社，2007年，页116—125，141—146。以下有关《罗亭》的分析的引文皆出于此。

罗亭：启蒙者的魅力

我的回顾与反思

我们这代人是深受俄国文学影响的，罗亭曾经是我们青年时期崇拜的英雄。在讨论知识分子堂吉诃德气质和哈姆莱特气质的问题时，自然会注意到罗亭显然有一种浓厚的堂吉诃德气质。小说中在罗亭出场前，人们就这样议论他：“真是口若悬河，会把你淹没的”；而他一出场，就出现了这样的场面：“……一刻钟之后，客厅里就只能听见他的声音，大家都挤成一圈，将他团团围住。”这正是启蒙主义者的罗亭：“词句是左右逢源地、自由自在地流到他唇边的，每一个字都好像是径直从他的灵魂深处喷涌出来，燃烧着全部信仰的火焰。罗亭掌握着一种几乎是最高的秘密——辩才的音乐。他知道怎样去挑起一条心弦，而使其余一切的弦全部轰鸣起来，颤动起来”，“罗亭的一切思想似乎都投向了未来；这使他的思想显得热情奔放，朝气蓬勃”，“他站在窗边，也并不一定望着什么人，只顾谈着”，“也许有的听众并不确切明白他讲的是什么，但他们的胸臆为之掀动，好像有什么帷幕就在他们面前揭开，有什么光辉就在他们眼前闪耀”。而罗亭本人“在普遍的同情和注意的鼓舞之下，在青年女性的接近和夜的美丽的激发之下，他不禁情感洋溢，达到了雄辩的高潮，诗的极致——凭他说话的声音，恳切而且温柔，就增加了语言的魅力；好像有什么崇高的魔力，从他唇边流吐出来，连同他自己也吃惊了……”

这是一段极其形象的对启蒙者的魅力的描述。这首先是语言的魅力，罗亭的言说竟能产生如此的迷惑

力、感化力、煽动力，这确实是惊人的，甚至可以称之为“语言的魔力”。而语言的魅力、魔力，只是一个外观形态，隐藏其后的是信仰的火焰，是思想的丰富，是一切从灵魂深处迸发出来的自然真挚的情感和人格的魅力。可以说，这是思想、信仰的魅力、魔力，与情感、人格的魅力、魔力，和语言自身的魅力、魔力三者的结合。我们知道，内在的思想及相关的信仰、人格、情感与外在的语言，这是知识分子的存在形态，可以说罗亭这样的启蒙主义知识分子，他是把知识分子存在的价值和意义发挥到了淋漓尽致的地步。

同时罗亭也把人的内在精神和灵性全部发挥出来。按照“五四”的说法，人本身是兽性和神性的统一，而人的灵性就是一种神性，自然有其神秘的、不可言说的方面，称之为魅力和魔力，就是这个意思。因此罗亭这样的启蒙主义者是非常容易被英雄化和神圣化的，特别容易成为人们尤其是女性心目中崇拜的偶像。

启蒙者从“英雄”向“戏子”的转化

小说中就写到了以赶时髦为天职的贵妇人，听罗亭讲话逐渐成为她生活中的必需，如果不听罗亭讲话她就觉得耳中缺了点什么。而且后来又发生了一个有趣的转移，她开始听罗亭讲话，是被他的语言背后所显示的信仰的力量、人格的力量、情感的力量所吸引，但听到最后就变成单纯的语言的迷恋，不再关注他讲什么，就听他的语言本身。这就发生了一个很微妙、很重要的转移，转向了对语言本身的迷恋，进而发展成自身对语言的炫耀，她就会对别人说我听罗亭怎么怎么说了。这是一个过程：由对信仰的迷恋、人格的迷恋转向纯粹的语言的迷恋，最后变成了语言的炫耀。

而反过来，罗亭自己也沉浸在语言的雄辩所造成的幻想之中了，他忘记了现实世界。罗亭讲话时对着窗外，滔滔不绝地说着，然后就产生了一种对语言的幻觉，把现实世界幻觉化了。从语言的迷恋到语言的炫耀，再到幻觉。而一旦到了幻觉，语言、说话就变成了一种表演了。这样，启蒙主义者就由“英雄”逐渐地向“戏子”转化。本来堂吉诃德这个形象就有点戏子的味道，他当年就曾对桑丘说过：“我从小就喜欢看戏，对演戏这一行很感兴趣。”堂吉诃德本身的行为就有着表演的成分，而到罗亭这里这种表演的成分就更加突出了。

启蒙的专横：“专制主义的浪漫主义者”、

“独裁政治的堂吉诃德”

而且人们很快就发现，在听罗亭讲话，接受他的新思想的同时，又不知不觉地被支配了。小说中一个人物这样埋怨说：“他于是着手来解剖我们自己，解剖我们的关系，以及我们应该怎样待人接物；他暴君似的硬要我们弄清我们的感情和思想”，人们接受他的影响，又被他压抑，情不自禁地要反抗他。罗亭这样的启蒙主义者由“英雄”转化成“戏子”，又从戏子转化成“暴君”，而且形成了一个概念：“启蒙的专横”。

屠格涅夫能写出罗亭这样的人物形象也是有他的道理的，他写罗亭是有原型的，罗亭的原型就是俄国著名的无政府主义者巴枯宁。而巴枯宁有什么特点呢？人们说他是一个立论武断，爱对他人横加干涉，还以领袖自居，动辄训人的人。他实际上就表现出了像俄国、中国等落后国家的启蒙主义者的某些特征。他们的启蒙并不是真正立足于唤醒对象的自觉，以求达到对象的独立自主，而是以一个领袖和导师的身份出现，居高临下地把自己的主观思想灌输到对象中去，而灌输本身就带有强制性。这种启蒙是干预式的，而非启发式的。这种干预式的启蒙显然带有专制的特征。但是这种启蒙的专制是隐藏在堂吉诃德式的热情无私的教诲背后的。不但启蒙者自身不自觉，而且被启蒙者也难以自察。问题在于，是被启蒙者同意这么做的，是被对象所欢迎的、所渴望的。这是崇高的理想和道德追求目标下的手段的专制，人们往往为了目标的崇高，而自觉或半自觉地接受这种专制。

人们由此概括出了三个概念：这是“堂吉诃德式的专制”，或者叫“专制主义的浪漫主义者”，或者叫“独裁政治的堂吉诃德”。这三个概念是非常深刻的。“堂吉诃德式的专制”提醒我们注意：有一种“专制”是以“热情澎湃的理想主义”的形态表现出来的。“专制主义的浪漫主义”则昭示人们：浪漫主义是可能导向专制主义的。而所谓“独裁政治的堂吉诃德”则揭示了这样的历史和现实：如果一个政治领袖是堂吉诃德，但又是独裁者，这就更加可怕。

据说拿破仑是非常喜欢堂吉诃德的，并对他有深刻的研究。当年拿破仑被放逐到小岛上，他就和周围的侍从一起朗读有关堂吉诃德的篇目。不要把独裁者看得简单化，独裁者往往热情澎湃，拿破仑是这样。这里有一种很深刻的悲剧性的联系。启蒙主义和浪漫主义这些人们看起来很美好的东西，往往和专制主义之间有着一种内在的精神联系。所以说启蒙主义是一个陷阱，你怎么启蒙，是启发对象的自主性还是把对象作为你的一个强制灌注的对象？你是把他内在的美好的东西启发出来，让他独立地走自己的路，还是让他服从你的思想和思路？这是一个很大的区别，是不同的启蒙。启蒙主义如果搞不好，它会成为一个巨大的陷阱，会导向专制主义。

女性堂吉诃德

我顺便讲一个非常有趣的现象，即所谓“女性堂吉诃德”。我刚才说了，罗亭是一个启蒙主义者。而在屠格涅夫的小说里，有一系列的女性形象，这些女性往往开始时是一个启蒙主义者或堂吉诃德的崇拜者。

《罗亭》里的女主人公娜达丽亚，我们一提起她，首先想到的是她倾听罗亭讲话时的神态：“娜达丽亚脸

上泛起了一阵红晕，目光一动不动地注视着罗亭，眼睛里一时感到迷惑，一时又发出异样的色彩”，“她如饥似渴地倾听着他的言语，可极力探索它们的意义，把自己的思想，自己的怀疑，都交给他来判断；他成了她的导师，她的领袖”，她愿意把自己交给罗亭。她感到“神奇的美丽的世界，在她无限期待的眼睛之前展开来；从罗亭手中的书的篇页里，奇妙的憧憬，新的，光辉灿烂的思想，如淙淙的流泉一般地流入她的灵魂。而在她那受伟大感情的崇高喜悦所鼓舞的心灵里，圣洁的热情的火光就静静地燃成烈焰了……”这完全是一种迷恋状态，对于书本，对于语言的迷恋，进而达到讲话者的迷恋。迷恋是一种神情恍惚的梦幻般的境界。正是语言唤起这位纯洁的少女无羁的想象力，在想象的幻觉世界中，就泯灭了语言所描述的世界和现实世界之间的界限，甚至用前者代替后者。女性的幻觉是有一个魔力的，能不由自主地将自己的意志、情感、思想无条件地交出，成为类似宗教徒那样的信徒，从而唤起内心的神性，无限的忠诚、热情和勇气。女性美和堂吉诃德精神的结合使屠格涅夫笔下的娜达丽亚具有极大的魅力。而有意思的是到小说结束时，当需要将言辞制造的理想变为行动的时候，被视为领袖、导师的罗亭却退却了。一旦进入现实操作中，为现实生活中的利弊所趋，现实感要比女性强的男性会很快地作出妥协；罗亭露出来他下半身的“哈姆莱特”气。而娜达丽亚却一往无前，不顾一切，愿意迎接任何困难。人们终于发现，女性一旦被唤醒，就决不回头。而女性以她特有的极端性与韧性，把她已经做出的选择坚持到底，她们才是真正的、彻底的堂吉诃德。而罗亭只是半吊子的堂吉诃德。这就是“女性堂吉诃德”，她们有两个特点：一是容易生活在幻觉世界中；二是具有行动的极端性和韧性。

福楼拜的《包法利夫人》中的包法利夫人就是这样的一个形象。她生活在幻觉里，她的幻觉与现实脱离，从而造成了巨大的悲剧，文学上有时称其为“包法利主义”。在我看来，包法利主义和女性堂吉诃德精神特别相像。中国文学中也有类似的情况。很有趣的现象是，在中国的男性与女性关系中，男性在开始的时候一般都扮演启蒙者的角色。因为在中国社会里，男性比较有条件较早地接触更广大的世界，男女谈恋爱的时候，男性启蒙女性，女性是受启蒙者。但后来就出了问题：女性还要继续往前走，追求自由就要自由到底，男性跟不上了，悲剧就这样产生：女性把男性抛弃了，男性还保留着扮演启蒙者角色的感觉，一时间痛苦万分。茅盾的《创造》写的就是这样的故事：男主人公把女主人公“创造”成了“新女性”，就显示出启蒙者专制主义那一面：我创造了你，你必须服从我，由我来改造。而已经觉醒了的新女性却不管这一套，而且她还要往前走一步，男人就不能接受了。小说结束时，夫妻俩谈话后，妻子走了，仆人告诉男主人：“她先走一步了！请少爷赶上去吧。少奶奶说，倘使少爷不赶上去，她也不等了。”还有一部是戏剧，即田汉的《古潭的声音》，也是这个模式，具有很强的象征性。先是男性把女主人公从城市肉的诱惑中解救出来，给她一个灵的神光，并送回老家，自己继续在外面流浪。不料一年后回来，女主人已经到“远方”去了。原来女主人公在被灵性之光照亮以后，立刻有一种被远方的诱惑吸引住的感觉。她说她的灵魂告诉她，她不能停留，她听见家里的古潭中有一种神秘的声音在呼唤着她，这是一个内在的神的意志的呼唤。最后她跳到湖里，追随而去了。女性内在的、神的欲求被唤醒以后，就不再听从男性启蒙者的声音，而只听命于“古潭”所象征的生命的内在的呼唤和内在的需求：这也是“女性堂吉诃德”。

我的自省与自警

在九十年代初所写的这本书里，我努力地开掘“堂吉诃德”形象的丰富性：它的启蒙主义的“英雄性”、“表演性”、内在的“专制性”，以及“女性堂吉诃德”的彻底性与反叛性。同学们不难听出，我的这些发现，同时是自我发现，带有浓厚的自我反省的意识。毋庸讳言，我的研究与讲课都有着浓厚的启蒙主义的色彩。而我当时要做的，就是对这样的启蒙主义的研究与讲课进行反思。

我上课是很受学生欢迎的。同学们听课的热情，以至迷恋，既让我感动，又使我担心，并总是引起我的反省：我的讲课是不是带有“专制主义堂吉诃德”那样的色彩呢？我知道我讲课是有魅力的，但是这魅力又是应该警惕的，也就是说，我这样的启蒙式的讲课有优点也有明显的弱点，它往往形成一个“场”，整个的教室就是一个“场”，这个“场”里充满了我的声音，对诸位有吸引力，也有压迫。我记得有一次课后一位同学对我说：“钱老师，我太喜欢听您讲课了。听完课，一个星期中我们的寝室里全是您的声音啊。”这位学生当然是出于好意，但我听后心里很不舒服。因为如果全是我的声音，压制了，以至取消了同学们自己的声音，那就完了，这跟我的追求——希望引发同学们的独立思考——有着巨大的矛盾。这就使我想起了我带的第一个研究生孔庆东说过：“我听钱老师的课，开始时是非常迷恋，坐在第一排。后来就觉得不对劲，我有一种恐惧感，我也想听，但我要抗拒，于是我就躲到最角落里面。”这一躲，他就逃脱了困境。这样的反抗是很能说明问题的：启蒙主义的言说是有一种征服力的。某种意义上，这是启蒙本身的要求：你要启别人的蒙，就希望有吸引力、震撼力，发展到极端，就是征服力，但同时，这样的“征服”本身就带有一定的专制性。这是一个问题的两个方面，启蒙是一把双刃剑，它有魅力，也有杀伤力。所以大家听我的课，必须有强大的反抗力量，最后你必须坚守住自己的思想的独立性，绝不应被任何东西，包括我的思想与言说所淹没。其实读书也是这样。我多次讲过，经典作品，无论是中国的，还是外国的经典，都是博大精深，你读它会迷恋，不迷恋不行，否则进不去。但迷恋了你就要警惕，走进去不是目的，你还要能跳出来，获得独立自主性。启蒙的目的是让对象获得自己的独立，而不是将对象征服，让他臣服于你。所以启蒙存在着很大的危险性。这是我对启蒙主义的一个反省。不是说启蒙主义不好，而是说启蒙

主义可能存在着某种危险或陷阱，而我们必须对此有清醒的认识。

“知识分子想、说、写的困惑”十问

我对启蒙主义的第二个反省是：启蒙到底还有没有用？它的作用是什么？到底有多大？这是九十年代以来，中国启蒙主义知识分子面临的问题，其实“五四”以后鲁迅他们那一代也曾面临过这样的问题：每一次启蒙运动以后，都会有对启蒙作用的怀疑和反思。

1993年我写有一篇对自己来说很重要的文章，题目是《中国知识者想、说、写的困惑》，这是一篇“读鲁迅作品的札记”。文收《压在心上的坟》。一开始就引用了刚才分析罗亭的那段话，强调知识分子的存在形态有两个：一是想，一是说、写。知识分子是干什么的？就是想和说、写。可以说所有的知识分子都追求自由的独立的思想 and 言说。对此我提出很多的问题。大概是一口气问了十个问题。

首先，知识分子和别人不同，他是读了很多书以后再来思想和说话的。和物质文化的创造者的工人、农民说话不同，知识分子在社会分工中是作为“传统文化的接受者与传播者”而存在的（当然他还有新文化创造的作用），因此，知识分子的说、想、写从一开始就不是绝对独立自主的，他必须受到作为潜在知识积累的前人的思想、文字的制约。这就形成了一个陷阱，或者说潜在的危险：随时都有可能（当然不是必然）迷恋于前人发展得十分精致、完备的思想文化及语言文字的表达，从而失去了自我，似乎是自己在想、说、写，实际上发出的却是“唐宋时代的声音，韩愈苏轼的声音，而不是我们现代的声音”。《无声的中国》，《鲁迅全集》卷4，页12。我们北大的学生有机会听很多讲座，演讲的人都很雄辩，否则就上不了北大讲台。但是只要你仔细听，就会发现讲座有两种类型：有的人虽然滔滔不绝，说的却不是自己的话，他其实是二道贩子，贩卖别人的思想和言辞。这就存在很大的危险性，他会成为前人或外国人的传声筒，他的脑子已被践踏了，再来践踏大家；第二种人是真正的知识分子，他博学，又能把很多东西消化，消化以后他能发出自己独立的声音，这就能启发我们的独立思考。这二者有很大的区别，同学们应当有识别力，不要被那些“二道贩子”懵住了。

第二个问题：知识和强有力之间是冲突的。也就是说，知识分子说话他必然受到权力意志的干预和制约，这是任何人都不能避免的。在我看来，世界上任何一个地方都没有办法避免权力意志的干预和制约。这样的或显或隐的干预和制约，就形成了知识分子言说的某些特点。鲁迅就注意到许多中国知识分子的言说都有朦胧的特点，这有两个方面的情况：有的知识分子与权势有密切关系，甚至成为权力意志的代言人，但是他又便于说明自己与权力的关系，说话就自然朦胧；而另一类知识分子是反抗权势的，但即使他再勇敢也不能够不怕关起来，不怕杀头啊，所以说话也得朦胧一点。鲁迅就说：我在写作时自己先要抽掉几根骨头，送到编辑部去，编辑要抽掉几根骨头，主编又要抽掉几根，抽来抽去，等到读者看到文章，已经没有多少骨头了。自己在写文章时也常常考虑有些话不能这样说而要换另一种说法，这一换就模糊、朦胧了。朦胧的言说是故意为之的，这背后有权力的制约，而这制约又是不可避免的。因此，知识分子不可能摆脱权力的干预、制约而达到完全自由的言说。

第三个问题是：也许有的人说自己能不顾利害。这当然是很勇敢，很可贵的。但也还会面临一个问题：你能想说什么就说什么吗？也不行，还有其他的限制。你要经常面临说与不说的两难选择。比如在鲁迅的小说《伤逝》中，男主人公涓生就面临这样一个困境。他开始和子君谈恋爱，后来感情发生变化，已经不爱子君了，但子君还爱着他。这时涓生就面临一个难题：我告诉不告诉她呢？说真话呢还是说假话？不说，就是“说谎”，这是虚伪的，违背知识分子的基本品格，但说出真实，告诉子君：“我不爱你了”，却等于把真实的重负卸给了对方，特别在当时的社会里，子君会承受极大的社会压力，最后她果然在孤寂中死去了，涓生也就无法摆脱内心的负疚。这就是说，无论“说”还是“不说”都要付出良心和道德的沉重代价。“说出真实”与“说谎”的两难选择，是终生折磨着鲁迅和一切知识分子的人生和言说困境。其实，我们每一个人几乎每天都面临这样的选择的困境：说真话，还是说谎？只是我们没有勇气像鲁迅这样正视罢了。

其实，我们还有一种困境，这就是我们要问的第四个问题：面对苦难，“记住”，还是“忘却”？

大家还记得在中学的时候读过的《纪念刘和珍君》这篇文章吧，其实未必都读懂了：这篇文章重点不是在讲刘和珍怎样的勇敢，军阀怎么镇压，而是讲鲁迅自己内心的困惑。文章一开始，学生问：“先生，你写了纪念文章没有？”鲁迅说：“没有。”“你还是写一点吧，刘和珍生前就很爱看先生的文章。”那就写吧。可是要写了，鲁迅又想：“写了又有有什么用？”所以又想不写。但不写也不行啊。日子过去了，人们会忘记了。鲁迅说：“忘却的救世主快要降临了吧，我正有写一点东西的必要了。”但是写了半天，又犹豫起来：写了又有有什么用呢？写了只不过徒然增加别人谈话的资料而已……整篇文章就是这“写”还是“不写”，“说”还是“不说”的矛盾。这背后就是一个“纪念”还是“忘却”的困惑。所以后来鲁迅还有一篇文章，题目就叫《为了忘却的纪念》。这也是让鲁迅困惑终生的。其实，我们也会面临这样的困境：当你经历了让你痛苦万分的事情，或者面对一个个的苦难，你是忘却还是记着它？你竭力忘却它，这就意味着回避，当然有问题，但你时刻记着，让那么沉重的记忆和现实压着你的心，你能承受吗？这就是两难选择。这里所说的纪念和忘记的矛盾，和前面说的说真话与说谎的矛盾，都是人言说时所面对的根本性的困境，这样言说就很难进入真正的自由状态。

就算你摆脱了这些困境，把一切都说了出来，你又会面临第五方面的问题：有人听你说话吗？鲁迅

说，要点火是需要火种的，拨动琴弦要有弦啊。没有火种再播也无用；没有弦再拨也不行。有些人既聋且哑，面对这样的人，你说给谁听呀？即使有人反对，也是一种反应，最可怕的是说了没人听，毫无反应，即无反对，也无赞同。这才是巨大的悲哀和寂寞啊！

我经常想这几年是我的黄金时代。为什么？因为我讲话有人反对，也有人听，即启功先生说的：“有人喜欢有人骂”，这样自己才觉得说话有意义，最可怕的是到哪一天没人听我讲话了。记得有一个台湾的学者对我说：“钱先生……我们是讲了话没人听。”这样的“没人听”的无对象的虚空，或许是更为可怕的。

这就说到了第六个方面的问题。说与写不仅要有对象，还要有场所。这就是说，我们的说与写必须面对一个交流、对话的场域，即语言场。在这个“场”里已经形成一定的规则，如果你讲话、写作不符合这个规则，这个“场”就会对你的话进行反弹，不接受你。就是说，它已经形成了习惯性的思维和倾听的诉求，习惯听某些声音了，如果突然出现了完全不同的另一种声音，它就会认为是异端，是疯子在做疯话。任何一种新的思想和言说，在最初出现时，按照原来的标准来看，都是“胡思乱想”、“胡说八道”。其最有力的就是这样的习惯性的“语言场域”的拒绝。像爱因斯坦的相对论刚出现时，在物理学领域里就被许多人视为“荒唐的谬论”而不予接纳，他被看成是物理学的异端，甚至疯子。鲁迅的老师章太炎，当他面对现实提出批评，说了当局和舆论不能接受的话，报纸上就加上一个大标题，说《章太炎发疯了》。但有一天他又说了不具反叛性、能为大家接受的话，报纸又有一个标题，说《章疯子居然不疯》。这里的“疯”和“不疯”，标准就是是否符合千百年来所形成的，又被千百万人所习惯了的传统观念，因此，一切具有独立思想的知识分子都会像《狂人日记》中主人公那样，发出疑问：“从来如此，便对么？”但你要挑战这样的“从来如此”，你就要承受“狂人”的罪名，被视为“异端”。而习惯形成的具有天然保守性的接受场域里，对异端是有着本能的排斥性的，也就是《狂人日记》里“二十左右”的人所说的：“我不同你讲这些道理；总之你不该说，你说便是你错！”鲁迅说有一种罪叫“可恶罪”，你说的话令人讨厌，这便是罪。

第七个问题：还要面对一个“文字的游戏国”，这也是鲁迅的一大发现。鲁迅说，中国人喜欢说“戏场小天地，天地大戏场”。一切的思想、言说都会成了表演。其最显著的特征，就是内心所“想”和所“说”所“写”的自觉割裂：“虽然这么想，却是那么说，在后台这么说，在前台又那么说”，“有明说要做，其实不做的；有明说不做，其实要做的；有明说做这样，其实做那样的；有其实自己要这么做，而非说别人要这么做的；有一声不响，倒做了的”。总之，想、说、写、做，都是分离的，都是游戏，不过“玩玩”而已。更可怕的是，已经形成了游戏规则，明知在说谎，在做游戏，但谁也不点破，“说”者与“听”者之间达成了默契，游戏就这么维持下来。如有人不懂或不接受这个规则，偏要戳穿“西洋镜”，说出真相，就会被觉得可笑，被视为异端。就像童话《皇帝的新装》所讲的，明知皇帝身上赤裸裸的，什么也没穿，大家都明白，但是又都不说破，维持着这场表演。突然有个孩子喊：“皇帝是光着屁股的”，所有的人都讨厌这个小孩，因为他破坏了游戏、表演的规则，扫了大家的兴，就会被淘汰出局。

问题是，当真的知识分子的真实的思想、真实的话语，落入了这样的接受场里，会遭到什么命运？鲁迅曾这样描绘英国著名戏剧家萧伯纳，一位不熟悉中国这种游戏式的语言交流方式的外国人，来到中国以后，如何被中国的听众（他们都是“戏剧的看客”）改造为“演员”：“他说的是真话，偏要说他是在说笑话，对他哈哈地笑，还要怪他自己不笑。”这就是说，在这样的游戏国里，这样的语言环境下，一切严肃的思想，一切认真的言说，都会变成哈哈一笑，一切价值和意义都被消解为无。鲁迅说：“人世却也要完结在这些欢迎开心的人们之中的罢。”

第八个问题：说到底，说和写本身就是无力和无用的。鲁迅举个例子：最厉害的动物从来不吭声，老虎咬人，它一口吃掉，不说也不会叫；会叫的是小老鼠，叫本身是软弱无力的表现，真正强大的东西是不说话的。所以知识分子的说和写，说到底只不过是一些小叫唤而已，这又有什么用呢？启蒙主义知识分子想通过语言的力量来改变现实世界，这是一个天真的梦。

还有第九个问题：说了不但没用，反而可能有害。鲁迅说过，本来铁屋子里的人都睡着了，不但不说不写也不想，完全麻木不仁了。你却要把他唤醒，让他的神经重新变得敏锐起来，他于是痛苦万分。但你也找不到改变的道路和力量——这正是启蒙主义知识分子的根本弱点：他们能看到问题，指出弊端，却不能解决问题。这样就陡然增加了被唤醒者的痛苦。鲁迅问：这不是有罪吗？像罗亭那样，实际上用虚构的语言和概念的世界来掩盖真实的世界。

再如果把话说的更彻底一点，那么，还有第十个问题：从根本上来讲，人的思想，是能够完全地自由地用语言来表达的吗？这就说到了语言本身的局限。事实上，人的个体生命的最深切的体验和思想，是不能言说的，一说，就变味，走样了。所以鲁迅说：“当我沉默着的时候，我觉得充实；我将开口，同时感到空虚。”真正自由的思想是存在于一个沉默着的世界里的。这是人的语言的真正困惑。

质疑启蒙主义，又坚持启蒙主义

这连续不断地十个追问，确实把“知识分子想、说、写的困惑”讲到了极致，把鲁迅对启蒙主义所制造的知识分子的语言（说与写）及知识分子自身的种种神话的怀疑与诘难，作了充分的发挥。但这也是鲁迅思想的特点，到了顶点，就会有“对怀疑的怀疑”。因此，我这篇文章的结尾，又归结为鲁迅的双重怀疑：“对启蒙主义的怀疑，以及对‘启蒙主义怀疑’的怀疑，才构成了鲁迅思想的真正特色。”也就是说，

鲁迅虽然对启蒙主义提出了许多质疑，但他仍然坚持了启蒙主义。这就是鲁迅式的“反抗绝望”。

我的文章写好了，并没有在国内发表，而是先在韩国做报告。韩国的朋友听了很震惊，和我同时去开会的王富仁先生却在私下把我说了一顿。他说：“老钱，你这个人真是的，你说的都是真的，你讲得非常精彩，你最后也没有否定启蒙主义，但你何必这么说呢？现在，在国内，启蒙主义正受到非难，坚持启蒙主义的人也不多了，你可不能后退啊。无论启蒙主义有多大问题，你可要坚持下去啊！”他这番掏心窝子的话，让我非常感动。我知道我这个人，我的理想主义、启蒙主义已经渗透到血液里了，我不可能根本放弃理想主义、启蒙主义。但我不能不面对现实，面对启蒙主义自身所存在的问题，我要彻底地打破“启蒙万能”的梦。“五四”时有这个梦，八十年代我们也有这个梦，以为启蒙可以解决中国的一切问题。现在，这个梦必须被打破，启蒙不是万能的，启蒙是极其极其有限的。但是它又不是没有作用的，也就是说要把启蒙放在一个恰当的位置上。打破启蒙万能的梦不等于不要坚持启蒙，只有先打破这个梦，坚持启蒙才有意义，否则所有的坚持都是虚幻的，是一种自欺欺人。我们必须打破它，重新建立一种启蒙的意识。只有首先质疑启蒙，然后才能坚持启蒙。质疑启蒙不仅要看到启蒙的危险性，它可能导致专制主义，而且还有看到启蒙的有限性，甚至是极端的有限性。我们需要的，是看到自己的陷阱和局限的清醒的、理性的、低调的、有着明确的边界意识，因而也是坚定的启蒙主义。后来我又把它概括为“既质疑启蒙主义，又坚持启蒙主义”。这也是我在九十年代初，经过这一番反思以后，一直坚持至今的一个基本立场。

九十年代以后的新问题：

民族精神、道德的危机

这就有了一个问题：我为什么一直至今还要坚持启蒙主义呢？这就涉及我对中国现实问题的观察和思考。

在我看来，人性是善恶并存的，问题是一个社会是引导人性向善的方面发展，还是诱导人性向善的方面发展？文革就是把人性中的恶诱发出来，使其恶性发展。文革对人的毒害，主要是制造人与人之间的仇恨，诱发人的动物性的嗜杀性。文革中许多群众暴力事件是令人发指的，各地对所谓“地（主）、富（农）、反（革命分子）、坏（分子）、右（派）”及其子女残酷打击，还有大规模的武斗，不同意见的群众相互残杀。一方面，进行所谓理想主义的教育，把年轻人都训练成极端的堂吉诃德，另一方面，又进行阶级仇恨教育，培育“夺过鞭子揍敌人”的“阶级感情”，把年轻人训练成狂热的“阶级斗争的战士”。文革一开始，就把学校里的校长、老师，都宣布为敌人。这回堂吉诃德面对的不是风车，而是“十恶不赦的妖魔”，他（她）们怎么不会挥舞着铁戈、长矛刺杀过去，致“敌”于死命？这对中国国民性的伤害是十分巨大惨烈的。

最近二十年，把人的欲望不加限制地诱发出来。欲望的魔一旦被放出来，也很可怕，人们越来越多疯狂追求私欲，人与人之间利益的冲突不断，无情的利益争夺变得你死我活。

我经常在想，一个不知道爱、不知道怕的民族太可怕了。一个社会常靠两个东西维系：“爱”之外就是“怕”。小时候，老一辈的人常说，不要做伤天害理的事，做坏事，将来要遭报应，这是粗俗的宗教观念，却无形中维护了社会道德的一个底线。举例说，也许假冒伪劣产品在任何社会和任何时候都会存在，但假冒伪劣也有一个限度，就是不能伤害人的生命。我买的这件衣服是假货，穿了没有几天就破了，这当然坏，但不会因此让我丧命。这就是底线，超过线就是“伤天害理”，为社会所不能容忍，这都是约定俗成的，即所谓“盗亦有道”，做坏事也是有规矩，有约束的。而我们现在的问题是，这样的底线被突破了。那么多的让人丧命的假药假酒，那么多的让农民颗粒无收的假种子，什么事都敢干，没有任何约束。我们经常用“无所畏惧”这个词来赞扬人，但我想，如果整个民族都无所畏惧，这就病入膏肓了。一个社会的道德底线破了，那么这个社会就难以维持下去了。我想这个道理大家是都知道的。

我们正面临着这样的严重的民族精神危机，民族道德的危机，人心的危机，在我看来，这是当下中国最根本的问题。要纠正，恢复元气，引上正道，是很难很难的，而且需要几十年、上百年的时间。这是从根本上制约着民族政治、经济、社会持续健康发展的。其问题的严重性、危险性、迫切性，其影响的深远，是怎么估计也不过分的。我甚至想，这可能就是我们对后代子孙所负欠的最大的债，如果我们不及早偿还，将永远受到良心的谴责！因此，我经常想起鲁迅的话：“此后最要紧的是改革国民性。”《两地书·八》，《鲁迅全集》卷 11，页 32。在我看来，鲁迅的这一思想，在今天的中国，是有现实意义的，它昭示了启蒙主义的新的迫切性。很多朋友都热衷于中国制度的变革和建设，这确实是当今中国的迫切任务。但如果仅有单一的制度变革、建设，没有相应的国民性的改造，就会像鲁迅所说的那样，“每一新制度，新学术，新名词，传入中国，便如落在黑色染缸，立刻乌黑一团，化为济私助焰之具”。《偶感》，《鲁迅全集》卷 5，页 506。

新的教育启蒙

这里就说到了：我们不但要打破启蒙万能的梦想，还要打破制度万能的梦想。现在有一种“制度崇拜”，以为只要引入某个外来的制度，问题就解决了。这也是一个梦。知识分子不能不断地制造梦，既骗自己又骗老百姓，自欺欺人又害别人。我的观点是：启蒙主义需要，制度改革、建设也需要，它们都起着有效而又有限的作用，中国问题的解决，需要合力的作用。而具体到个人，也只能根据自己主客观的条件，去做

力所能及的有限的工作。对于我这样的教师、学者，我所能做的，大概也就是启蒙的工作。如前所说，这是对中国启蒙主义反省之后的坚守。

最近这几年来，我热衷于中小学语文教育改革，就是这样的重新进行教育启蒙的自觉努力，即所谓“从娃娃抓起”，是着眼于民族精神的基础建设和长远发展的。但真正实行起来，却是意想不到的艰难。

我曾收到一个刚刚大学毕业的中学语文老师的信，他在信中对我的中学教育启蒙比较担心。他说：“孔庆东先生提醒您小心被人利用，而利用您的却恰恰是台下为您鼓掌的那些人。对此我有相似的看法。我知道您的课很受欢迎，您的著作都是畅销书。但您的演讲和著作在您的听众和读者心中，所引起的并非都是一种痛感的共鸣，不是唤起他们心中的责任感和忧患意识，而是一种快感的消遣。社会中，所谓不得志者大有人在。由于水平和资历都不够，他们很难获得一吐为快的机会，于是就只得从您的言语（作品）中去一听（一睹）为快。这只是一个‘看客的群体’，说不定哪天您就成了示众的材料。”他接着谈到了作为中学教师的自己：“事情有大有小，但道理却往往是相通的。我站在讲台上，我的处境如您在北大的尴尬一样，我们都成了不谙世故的孩子，成了‘做戏的虚无党’们台上供人玩笑的戏子！在我们把他们看得需要开化的观众的时候，他们却将我们置于疯子队列的前沿。当然，我这么说也只是针对效果而言，从本质上讲，您的读者（听众）群体和我的学生都不乏心灵的善良，然而他们可能对我们产生喜爱和尊重，但很少会在理智上接纳和认可我们，可不会有什么真正的行动。”他讲的这些，我心里都明白，但这位年轻的老师用这样明确的语言点破，却使人震撼。于是，我给他写了这样一封信——

“你说我们的听众、读者、学生本性都是善良的，他们现在成了看客，对我们的拒绝，是社会教育的结果。现实生活的逻辑比我们在课堂上所讲的思想文化的逻辑有力得多：这几乎是一切信奉教育至上的理想主义者共同的悲剧。因此，当我们直面自己的尴尬处境的时候，就应该对教育理想主义进行某种质疑，要充分看到教育本身的局限。中国面临的是整个社会生活的全面改造，离开了政治、经济、文化的改革，单向的教育改革是很难奏效的。作为一个有限的生命个体，所能发挥的作用就更是微弱，几乎是不能心存什么希望的。因此，我们认真地教学，首先是为自己，是从自己的职业道德出发，为了对得起自己的良知，是只顾耕耘而无法预计效果的。在这个意义上，这也是反抗绝望，‘绝望之于虚妄，正与希望相同’。

“从另一面说，我们又要坚守岗位，不要完全放弃理想，为自己寻求某种价值与意义。刚好我正在为《新语文读本》作最后的审读。其中选了陀思妥耶夫斯基的《卡拉马佐夫兄弟》中的一个片段。小说主人公在早夭的同学的墓前发表了这样的演说：‘一个好的回忆，特别是儿童时代，从父母家里留下来的回忆，是世上最崇高、最强烈、最健康，而且对未来生活最为有益的东西……我们以后也许会成为恶人，甚至无力克制自己去做坏事……也许正是这一个回忆，会阻止他做出更大的坏事。’我想，作为一个教师，或者说作为一个启蒙主义者，我们所追求的，而且也是我们唯一能做的，就是成为我们的学生儿童时代‘一个美好的回忆’中的一个有机部分。尽管他们以后在现实生活影响下，会走上不同的道路，即使走向歧途，童年时代的美好、神圣的记忆却是无法抹掉的。或许在某一时刻，由于某种机缘，在他们的心上，会掠过我们的身影，想起我们有意无意地说过的某一句话。那都会给他们的心灵带来片刻的温馨。这正是对我们今天劳动的一个回报。即使学生把我们忘却了，我们仍会感到满足，因为我毕竟试图引导学生创造善良、美好的童年、青少年，或者用我习惯的话来说，有过一个做梦的时代。一个人有过、还是不曾有过这样的人生经历，是大不一样的。我们的意义和价值正在于以自己的存在，向学生们证明，尽管不合时宜，人还可以以那样一种方式生活的。”钱理群：《相濡以沫——和中学教师的通信（十二）》，《语文教育门外谈》，页 170—172，广西师范大学出版社，2003 年。——这其实也是我给自己找到的一个自我评价，一个启蒙教育者的意义和价值。这或许有一点阿 Q 气，但从一个特定的角度说，有时人是不能不讲一点“精神胜利”的。

我只是真理的探讨者

最后，作两点总结。今天我们要坚守启蒙主义，首先就要警惕把启蒙主义变成专制主义和夸大启蒙的作用。这里的关键是，要恰当地自我定位：我不是真理的代表，我也不是真理的宣示者，我不能霸占真理，我只是真理的探讨者。只有以这样的一个启蒙姿态，才有可能使启蒙者与被启蒙者，老师与学生之间处在一种平等的地位上：大家都是真理的探讨者。而启蒙的目的是要建立自我与对象的双重主体独立性。关键是自我的发现。人性本来有恶有善，启蒙就是要把每一个生命个体中善的方面，把人性中被遮蔽的和被压抑的美好的东西发掘出来，并把它发展深化。这是教育的目的。它建立在一个前提上，就是相信人性是有善的一面，是有真善美的追求的，只不过有时由于种种原因它被遮蔽了，被掩盖了，需要启蒙者去激发，需要用知识来培育、提高、升华，使人成为自由的、独立的生命主体。在这一过程中，老师或者说启蒙者自身真、善、美的因子，也被激发，它是一个双向的激发，达到相互的生命成长，相互的良性发展。

话语方式的选择

其次，启蒙总要落实到话语方式上。有三种话语方式：一种是宣讲式的、布道式的，我讲你听，把听众当成一个收容器，把自以为的“真理”拼命地往里灌。或者假设每一个听众都是一个筐子，滔滔不绝地把各式各样的语言货色，也包括语言垃圾，都扔进筐子里，把它塞满塞实。这就是我们所要警惕和反对的带有专制色彩的“布道”式的“启蒙”。另一种是对话式的，如从散文方面讲，属于“闲话风”的散文，

就是大家坐在一起聊天、谈话。就好像过去，在夏天，大家搬个小凳，坐在四合院或者胡同里聊天。聊天能产生很多感受，记下来就是“闲话风”散文。这是一种宽松的、亲切的、自然的谈话，每一个人既是说话者，又是听话者，不是我说你听，而是大家都说都听。说话者和听话者是一种平等的关系，与我说你听、我启你蒙的布道式的讲话是大不一样的。这种启蒙亲切、平易近人，不是把结论强加给别人，而只是把自己思考的收获和别人交流，同时把在探讨中的困惑也告诉别人。还有一种是独语，像鲁迅的《野草》，它是内审式的。独语也有对话，但是自己跟自己对话，而不是跟他人对话；不是启蒙主义的，而是对自己内心世界深的开掘和无情的审问，是对自我灵魂的严酷的拷问。他拒绝别人进入他的内心世界，因此有特殊的表达方式。不同的说话者、不同的说话目的、不同的说话姿态，都会有不同的语言和不同的言说方式。如果你把自己设想为是真道理的宣示者、捍卫者，你就会以布道式的言说方式说话；如果你是真道理的探索者，要与别人讨论问题，就要选择闲话式的言说方式；你如果要自我审视，专门讨论自己的问题，要拒绝别人，那么你就用独语。重要的是你如何认定自己的角色。

关于理想主义的反思

反思的两个背景

我们在反思“启蒙主义”以后，再来反思“理想主义”。这都是中国现当代社会的重大问题，更是我个人生命中无法回避的问题：因为我在许多人心目中都是，事实上也是，一个不可救药的启蒙主义者和理想主义者。当然，我心里也有数，我和启蒙主义、理想主义的关系，远要比人们想象的要复杂得多，因此，才会有“反思”。而我的反思，无论怎样尖锐，也不会因此而将理想主义根本否定与抛弃，在这个意义上，由我来作反思，或许是比较合适的。

我已经说过，对文革的记忆，是我们这一代学者的一个特点。我们是带着文革的经历和问题进入学术界，开始我们的思考与研究的。对于我来说，如何看待“红卫兵的理想主义”就是一个让我困惑不已的问题，由此而上升为学术问题，就引发了对“理想主义”的持续了几十年的追问与思考。这事实上构成了我的学术研究的内在线索之一：从作为起点的《心灵的探寻》（该书的《后记》就包含了最初的反思），到中期的代表作《丰富的痛苦——“堂吉诃德”与“哈姆雷特”的东移》、《话说周氏兄弟》（特别是其中的《论“做梦”》、《论“演戏”》、《论“吃人”》几篇）、《1948：天地玄黄》，以及同时期写的一些随笔、思想笔记，都有对问题的深入思考；到了晚年，更有对理想主义在质疑之后的坚守。这将近二十年的思考与实践，既是对历史所提出的疑问的回答，更是对现实问题的回应，因此，不同阶段有不同的思考与言说重心。

“红卫兵”中的理想主义及其命运

我的回顾与反思

而作为思考起点的“红卫兵”问题，却又是一个充满了误解、曲解的领域。如何认识“红卫兵”，成了一个当事人回避之不及，而观察者又感到十分困惑的问题。这里也不能展开来讨论，只能略说几句。首先要说明的是，“红卫兵”的发展是有两个阶段的：开始是“老红卫兵”，他们后来发展成为“联动”，是恐怖的“红八月”的制造者。在“老红卫兵”逐渐退出以后，就出现了后起的“造反派”的“红卫兵”。他们中有些在文革初期被打成“小右派”，后来在毛泽东发动的“批判反动资产阶级路线”运动中得到解放，并起而造反的。我所接触的，基本上都是这样的造反派“红卫兵”；如我在前面的回忆中所说，我也是在“资产阶级反动路线”中被打成“反革命”，获得平反后就起来造反的，因此，我对他们有着更多的理解的同情，这也是我不想回避的。当然，和任何群众组织一样，造反派“红卫兵”也是复杂的，有随大流，并无多少明确的思想与追求的，也有投机造反，以谋个人利益的，但据我的接触与观察，造反派“红卫兵”中的许多骨干力量，他们开始可能是因为受到了压抑而自发的反抗，但在运动的发展过程中，却逐渐产生了某种自觉意识，成了“当代革命者”（这是当年的一位造反派“红卫兵”的自我命名）。

在文革时期这样的造反派“红卫兵”中的理想主义者，几乎是遍布中国城乡的。他们所受到的俄罗斯文学和法国启蒙主义的影响，更是说明这些理想主义者的出现，不仅有着深刻的时代原因：正是文革曾经给他们以表演的舞台，更有着深厚的精神滋养和思想根源。更引人深思的，是这些理想主义者的命运：文革只给他们提供了短暂的机会，但很快就将他们边缘化了，于是就有了那“黯淡”的结局，但有的“造反成功”，进入权力机构，参与了“权力和财产的再分配”，成了所谓“文革新贵”；有的坚持造反，而脱离了已经越来越厌倦“造反”的大多数老百姓，走上了自我孤独的道路。

我们要着重反思的是，这些造反派的“红卫兵”，是怀着他们的理想参加造反的，但他们的造反行为却在所谓的“革命理想”的旗号下，制造了许多暴行，完全走到了自己理想的反面。这样，“红卫兵”的理想主义就和当时的体制形成了一种缠绕：或被镇压，或被边缘化，或被同化，而同化的结局也许是最令人震撼的。问题是这样的同化，是有着理想主义自身的内在根源的。于是，就有了这样的追问：从理想主义的门进去，为什么竟走进了别的房间？

这正是文革结束以后，一直萦绕在我心中的一个必须回答的问题。

青春是可怕的

1994年，我写了一篇题为《青春是可怕的》的文章，在引述了米兰·昆德拉在《玩笑》里关于“青春是一个可怕的东西”的论述以后，这样写道——“文化大革命正是历史为青春提供的一个‘游乐场’，中

国的红卫兵一知半解却狂热地相信人们教给他们的革命雄心壮志，以及相应的豪言壮语，决心横扫一切牛鬼蛇神，把中国改造成纯而又纯的革命圣地，成为世界革命的基地和中心。——他们把中国传统的浪漫主义乌托邦理想与中华民族中心梦发挥到了极致。然而，也正是这‘一群狂热的孩子’，他们既是真诚又是虚假的‘激情和幼稚的状态’，却真的‘变成一个灾难的现实’……

“我们从来都是说：‘青春是美丽的！’——这是作家巴金的名言，也是中国作家、现代知识分子的共同信念，甚至成了中国现代文学的基本主题。但是，我们现在必须正视：‘青春是可怕的’！连同所有与青春相联系的乌托邦幻想，一切非理性的抒情诗都有导向负面的可能。正如昆德拉所说，‘人世间凡属于上帝的一切也可以属于魔鬼’。

“昆德拉另一个判断也同样发人深思：应把‘青春的罪恶’‘仅仅看成是期待着长大的烦躁不安’。——我们在二十世纪的中华民族身上，也同样发现了这种青春期的烦躁不安。上一世纪末，沉迷于‘中华中心梦’的古老的中国一觉醒来，突然发现自己成了‘世界的婴儿’，于是产生了‘期待着长大’（赶上世界，潜意识中仍然没有放弃‘中华中心梦’）的焦躁。我们这个民族从‘五四’时期就不断呼唤‘青春’，这绝非偶然。它表现了中国现代民族蓬勃向上的精神，也显示了它的不成熟性；以至长期以来，我们一直视‘青春’为历史的正题，而忽视它的负面。在某种意义上，二十世纪中国历史舞台，不断为青春的表演提供‘游乐场’，而最终演出了文化大革命那样的青春专制暴力的大浩劫。二十世纪的民族青春史，也就从正面转向了负面，这可以说是历史对我们民族不成熟的一个无情惩罚。”

我的“五大反思”

这是一个沉重的话题。我们首先要做的是对自己的理想本身及其观念，以及背后的思维方式的反思。在1995年我在韩国做过一个报告，其中就有“五大反思”：

一，关于在地上建造“天堂”，实现至善至美的“大同”世界、理想社会的反思。

对于理想社会的追求，本是人类自古以来就存在的；中国古代典籍中提出的“大同”社会，陶渊明笔下的“桃花源”就是人们所熟知的乌托邦理想世界。但是，儒家乌托邦的大同世界仅是传统知识分子的一个追求目标，高悬于彼岸世界，作为一种纯粹理想的存在，并不试图变为现实——儒家所要建造的现实世界是一个小康社会。直到十九世纪末，康有为在他的《大同书》里，在传统的大同理想中注入了现代民主主义的客观内容，但他仍然让“其思想恒穷于极大极远”并不作为“行事”的具体现实目标，正像梁启超所说，康有为“自发明一种新理想，自认为至善至美，然不愿其实现”。但历史进入了二十世纪，在中国实现大同社会，却成了一代又一代激情澎湃的中国知识分子、革命者追求的现实目标。二十年代风行一时的新村运动即是第一次大胆的试验；“五四”新文化运动大部分领导人，以及“五四”运动中成长起来的年轻一代，都卷入了这一试验，毛泽东就是其中最热心的倡导者与实行者之一。1949年新中国成立，毛泽东即宣称中国革命已经找到了“一条到达大同的路”（《论人民民主专政》）。正是毛泽东运用他所掌握的强大的国家政权力量，将亿万中国人民最大限度地组织起来，在二十世纪的中期（1958年），在九百六十万平方公里的土地上，试图通过人民公社的组织形式，以“大跃进”的速度，在中国建立一个彻底破除了资产阶级法权的，政治上绝对平等，经济上绝对平均的，人人都获得全面发展的“共产主义”的人间“天堂”。一个无可回避的事实是，同样充满了浪漫主义幻想的中国知识分子，正是这场大试验的最热心的支持者，最热情的歌颂者。连建国初期与毛泽东有过激烈的论辩、被认为最具独立思考力的梁漱溟也写了长篇论文，论证人民公社正是他多年追求的理想。这场试验失败以后，不到八年，毛泽东又发动了文化大革命。正是这两次大试验使好不容易才初具建设规模的新中国的元气大伤，给中国人民（包括知识分子）带来无穷的灾难，使中国的建设整整延迟了二十年。也就是在这二十年间，包括日本、韩国在内的中国周边国家获得了飞速的发展。浪漫主义、理想主义的追求竟然结出这样的恶果，这一严峻的事实，使中国人民、中国知识分子不能不正视浪漫主义理想的负面意义，它所可能落入的陷阱：至善至美的理想社会，只能存在于彼岸世界，是一个可望而不可即的远方目标。

二，关于至善至美的纯粹的人性的追求，以及“人的改造”的反思。

当时所提倡的是一种至善至美的纯粹的人性。从一系列具体论述中可以看出，所谓的至善至美的纯粹的人性，主要包括两个方面。一是自觉地压抑、克制人的动物性的本能欲望（从性欲到物欲），使人成为纯精神、道德的存在物，一是自觉地压抑、克制人的个人欲望，实际上就是要求人的非动物化与非个人化。这种将人片面化与畸形化的人性观、伦理观与中国人强调的群体性的，主张“存天理，灭人欲”的传统人性观存在着内在的一致性。而这两方面——对于传统人性观、伦理观的继承，避免西方物质文明的弊端的设想，都极容易得到知识分子的认同与共鸣。这样人的改造导向了人的工具化。

三，关于追求思想的至善至美性、绝对真理性的反思。

正像毛泽东所说，十月革命一声炮响，给中国人民送来了马克思主义。在探索中国民族振兴之路时，有不少知识分子都选择了马克思主义作为自己观察、分析问题的基本理论与方法。鲁迅在给朋友的通信中就明确地指出，马克思主义的历史唯物主义、辩证唯物主义，是极其明快的方法，许多纠缠不清的问题都因此迎刃而解。应该说，一些知识分子对马克思主义的这种接受与接近，开始时完全是一种自觉的选择。但是，后来一切非马克思主义的思想、学说、理论都被宣布为非真理的伪科学，某些学说、理论，

主要是自然科学的学说与理论之所以还具有某种科学性，也是因为其某些结论客观上与马克思主义的结论相符合。在一些人的心目中，马克思主义变成了至善至美的绝对真理；对马克思主义的解释权、发挥权，以及在马克思主义体系内的发展权，自然也只能集中在少数绝对权威手里。这样，就必然导致马克思主义的绝对化，影响了理论、学说的多样化发展，导致思维的僵化。

四，关于人民和知识分子关系的反思。

人民在中国意识形态中，一直占有极其崇高的地位。只占人口极少数、时时感到自身的软弱无力的知识分子，本来就受到中国文化中“民本主义”传统的影响，现在又面对着占人口大多数的，已经组织起来的人民大众，必然产生某种敬畏与崇拜心理。

“高贵者最愚蠢，卑贱者最聪明”的思想是极“左”观念的重要组成部分。在极“左”的意识结构中，人群分为两大阵营：一方面是年轻人、贫人、贱人、被人看不起的人、地位低下的人、学问比较小的、被压迫的、无名的人、小人物；与之相对立的，则是老年人、富人、贵人、被人看得起的人、地位高贵的人、学问比较多的、压迫者、有名的人、大人物；前者构成了“人民”的主要成分，是最聪明、最有道德、生命力旺盛、迷信较少，因而是最有前途的；而后者则或是敌人，或者是人民中应被改造、斗争的对象。他们愚蠢、无道德、生命力衰退、顾虑重重，是最无前途的。于是，历来被尊为高贵者的知识分子，其实是最愚蠢的。这种反常的逻辑彻底剥夺了知识分子的知识资本，从心理上打掉了他们的“威风”，这里带有反智主义的倾向。

五，关于将斗争（矛盾、反抗、运动）绝对化、神圣化的“斗争哲学”的反思。

鲁迅曾经说过，人受了压迫，为什么不可以反抗？在备受民族压迫与阶级压迫的二十世纪前半期的中国，斗争的尖锐、复杂、激烈，本是不可避免的社会现象，并且显然具有历史的合理性。但是，也必须看到，特别是在基本上实现了国家统一、独立，需要相对稳定的社会秩序，进行和平的经济建设时，中国社会却不断出现巨大的振荡，阶级斗争的风浪一浪高过一浪。这里，固然也是因为存在着外国帝国主义、霸权主义的封锁，国内种种矛盾的因素，但与极“左”领导者的主观诱导、强化，以至制造显然有关。毛泽东正是将斗争（矛盾、反抗、运动）的客观性、合理性加以绝对化，形成了他的斗争哲学。在当时，到处流传着毛泽东的鼓动斗争的名言：“斗则进，不斗则退，不斗则修，不斗则垮”，“天下大乱，达到天下大治。过七八年又来一次”，“与天奋斗，其乐无穷；与地奋斗，其乐无穷；与人奋斗，其乐无穷”。

面对不断发动的“大规模的群众性的急风暴雨般的阶级斗争”，知识分子感到惶惑不安，却每一次都身不由己地卷入斗争浪潮。事实上，每一个中国知识分子都成了残酷的生存竞争的参与者与受害者。而一些青年知识分子（如文革中的“红卫兵小将”）则为斗争哲学中内含的浪漫主义的激情所吸引，从而自觉、不自觉地充当了阶级斗争的急先锋。这一切，对于中国人民、中国知识分子今天似乎已经成为一场噩梦，但它所造成的精神内伤却不容忽视。在儒家中庸之道熏陶下形成的“温良恭俭让”的传统似乎已经不存在，中国人、中国知识分子都变得好斗、善斗，精神气质上充满了骚动不安。这一切，都会对中国的现实以至未来，产生深远的影响。

从以上的讨论中可以发现，每一个命题在逻辑与历史的起点上，都充满了纯粹、崇高的理想主义、浪漫主义的精神，而其逻辑的展开，历史的实现的结果，却显示出了别的歧向。正是中国知识分子本身所具有的浪漫主义和专制主义的双重气质，使得他们身处这样的历史情境，常常不能保持独立的清醒的批判态度，往往身不由己地卷入其中，既是受害者，又是推波助澜者。

专制的狂信导致对道德底线的突破

在我们这一代理想主义者的以上理念的背后，显然存在着一种思维方式，即是对“绝对”、“纯粹”物——绝对的、纯粹的社会、观念、道德、人性——的迷恋和崇拜。既将自己的理想、信仰绝对化、神圣化，达到狂热的地步；又绝对不容于任何异己者，并将其妖魔化，必要发动“圣战”，灭之（不仅是精神的摧毁，更是肉体的消灭）而后快，这是其追求“纯粹”的必然结果。我曾在《说“做梦”》一文里引述周作人的一个概念：“专制的狂信”，这真是一语中的：理想、信仰一旦发展到“狂信”的极端，就必然导致专制主义。

顺便说一句：现在大家都在谴责“恐怖主义”，在我看来，恐怖主义分子中相当一部分人就是这样的陷入“专制的狂信”的理想主义者。他们也是追求宗教的绝对性与纯粹性，对“异教徒”，他们所说的“帝国主义的妖魔”发动“圣战”，不惜牺牲自己的生命，以及无辜平民的生命。而作为“恐怖主义”对立面的“布什主义”，又何尝不是这样的“专制的狂信”的理想主义者，他们也同样把自己信奉的美国式的民主视为绝对真理，追求全球范围的纯粹的美式民主的绝对统治，而对“邪恶国家”发动“圣战”，不惜牺牲无辜平民的生命。而无论是恐怖主义者，还是布什主义者，他们其实都奉行同一行为准则，有着同一理念：“目的就是一切”，“为了神圣的理想，为了达到崇高的目的，可以采取一切手段”。这样的高论，无论打着怎样的神圣的旗号，其实就是向人之为人的道德底线挑战，是对人的嗜杀的动物性的诱发，制造人的精神迷乱：许多违反常理、常情的暴行就是这样产生的。

理想主义向虚无主义的转化

还要补充的是，文化大革命时期的造反派中的包括我在内的理想主义者，如前所说，大都受到不同程

度的压制，因而郁结着一种怨愤情绪，这样的怨愤和理想主义的情怀结合在一起，就会产生很大的反抗的力量。但如鲁迅早已警告过的那样，在群众的怨愤中，如果不注入“深沉的勇气”和“明白的理性”，就很有可能被利用。在某种程度上，文化大革命就是将群众的怨愤引向“烧毁一切”的文化破坏和浩劫。我在1986年所写的《心灵的探寻》的“后记”里，就有过这样的反省：“本世纪以来，中国已经多次发生全民族非理性的狂热，我自己亲历的就有1958年的大跃进和十年大动乱，每一次‘狂热’都是在一种受压抑的怨愤情绪的冲动下开始的，最后却走到了反面。这样的悲剧经常发生在迫切要求改变自己地位的落后国家，受压迫的阶层中。具有局部合理性的历史要求的被利用，就特别令人感到悲哀和沮丧。这是历史对不成熟的民族、阶层及知识分子的惩罚。无论对我们民族，还是我自己，这都是一个沉重的历史教训。”

后来，又读到了张中晓的《无梦楼随笔》，他从另一个角度，发出了重要的警告。他说：“在这多难的人间，人成为畜生的机会太多了”，“举凡贫困、监禁、苦役等等，都能使人堕落为兽，使人性粗暴、脾气乖戾、绝望与不近人情”，“在孤独中，人失掉了爱、温暖和友情”，人因此在“内心生长着兽性”。这就是说，当人处在受压迫的地位，“失掉了爱、温暖和友情”，却有可能进而失去对“爱、温暖和友情”这些人性的美好本身的信任和追求，进而扭曲了自身的人性，变得粗暴、乖戾、绝望、不近人情。张中晓把这叫做“压迫的腐蚀”：受压迫的处境，恰恰是“人生向神和兽的十字路口，是天堂与地狱的分界线”。因此，“临亢者固须理智克制，处卑时尤须理智照耀，不然阴毒之溃胜于阳刚之暴，精神瓦解，永堕畜生道矣”。——我们已经讨论过，当受压抑产生怨愤而反抗，处于“临亢”状态时，人有可能因失去理智而由“人”变成“兽”；现在，张中晓又提醒我们注意：当人“处卑时”，即在完全无力改变自己的处境，完全绝望时，又有可能因失去理智而陷入不相信一切的虚无主义的“精神瓦解”后的“阴毒”之中，同样由“人”变成“兽”。张中晓的“在这多难的人间，人成为畜生的机会太多了”的感慨，正是揭示了人的一个根本困境：在压迫下，人很容易陷入“理想主义”和“虚无主义”的两个极端，并在两者间摇摆，不断互换，而且总不能摆脱控制，甚至成为其同谋。

九十年代以后的状况

而中国社会发展到了九十年代以后，虚无主义，以及市侩主义、犬儒主义、享乐主义，已经成为重要倾向。我多次说过：“这是一个消解神圣，消解浪漫、理想的追求，最终要将人的精神也消解殆尽的时代。”（《献身学术》）这自然是中国社会迅速物质化、世俗化的反映。

再反思：重新认识理想主义

正是针对这样的主流意识形态和思想文化状况，我们今天需要重新认识“理想主义”问题。

首先，对我们前面所讨论的“五大反思”，还需要进行“再反思”……

是的，我们必须吸取将“彼岸理想此岸化”的教训，但是，我们能因此放弃对“乌托邦理想”的向往与追求吗？

是的，我们要反对将人“非动物化”和“非个人化”的“思想改造”，但我们又能走到另一个极端，把人仅仅看作是动物性的、纯个人的存在吗？

是的，我们反对“人民崇拜”，但我们又能鄙视人民，漠视他们的利益，完全脱离普通老百姓吗？

……

此外，还有许多相关的问题。比如，在历史的再认识、再考察中，我们如何认识“五四”以来的激进主义的革命思潮及其实践，如何认识社会主义运动的理论与实践，等等。

这些问题都是我们必须认真对待与思考的。有的问题，我们在前几讲中已经有所讨论；有的将在后面几讲里再作讨论；有的则只能另找机会，或留给大家思考了。坦白地说，有些问题，我自己也没有想清楚，还需要继续进行思考和探索。

我们所要坚守的理想主义

和我们的讨论，最直接相关的，自然是：我们今天还需不需要理想主义，还要不要堂吉诃德精神？——在这个风行虚无主义、享乐主义、颓废主义的时代，我们确实需要呼唤和坚守理想主义，我们仍然需要堂吉诃德精神，需要那“铁肩担道义，妙手著文章”的博大志向，敏锐的思维，那对社会的深切关怀，忧国忧民的赤子情怀，又是我们必须继承的宝贵的精神财富。

当然，我们还要追问：要坚持怎样的理想主义？如何看待理想主义的价值与局限？

首先，我们需要的理想，是自发的，是我们内在生命所要求的，独立自主选择的真正的信仰、信念。

其次，我们需要理想主义，又不要将其绝对化。我是主张采取“既坚持理想主义，又质疑理想主义”这样一种比较复杂的态度的。

我们需要的理想绝不能成为“狂信”，它必须是鲁迅所期待的那样，贯注着“明白的理性”精神，是理性而非狂热的。

我们需要的理想必须贯注“自我怀疑”的精神，看到理想主义的有限与局限，是低调而非高调的。

我们需要的理想必须有鲁迅说的“深沉的勇气”，贯注着鲁迅式的“韧性”精神，为理想的实现，锲而不舍，长期奋斗。

我们需要的理想同时是开放的，而不是独尊独断的，它坚守自己的信仰，又尊重别人的信仰，贯注着

“思想、信仰自由”的精神。

这大概就是我们今天的讨论的主要结论。

关于思想与行动的关系问题

我们今天讲一个新的题目——关于思想和行动的关系的思考。

我自己对这样一个问题的思考，已经持续了将近二十年，始终是思考的一个中心命题。大体上，可以分三个阶段。

八十年代：对于行动、实践的呼唤

首先是在八十年代，主要是对于行动、实践的呼唤。这突出地表现在我的第一部独立的学术著作《心灵的探寻》里。这正是八十年代所提出的问题。当时最盛行的，就是尼采的说法：上帝已经死了。过去我们这一代人都坚信沿着毛泽东指引的方向往前走就行了，到了八十年代，经过对文化大革命的反思，破除了个人迷信，对这个问题产生了怀疑。因此，我们走什么路呢？这是当时所面临的问题，大家都感到非常苦恼。

我在《心灵的探寻》的第三章“于无所希望中得救”里，谈到鲁迅的思想：“将先前一切自欺欺人的希望之谈全部扫除，将无论是谁的自欺欺人的假面全都撕掉，将无论是谁的自欺欺人的手段全都排斥，总而言之，就是将华夏传统的所有的精巧的玩艺儿全都放掉，倒去屈尊学学枪击我们的洋鬼子，这才可望有新的希望的萌芽”，《忽然想到（十一）》，《鲁迅全集》卷3，页102。并重申了“曾经给无数在黑暗中摸索的人们以鼓励和力量的”鲁迅那句名言：“希望是本无所谓有，无所谓无的。这正如地上没有路；其实地上本没有路，走的人多了，也便成了路。”——这里透露出了：对终于打破了偶像和自欺欺人的幻想，获得精神解放的“得救”感，和“传统”决裂的决心，从西方世界（“洋鬼子”）吸取资源的渴望，以及从新的实践里寻找新的希望的期待：这都是“五四”时代的，也是八十年代初期、中期的时代思潮与情绪，这是我所感受到和发现的二者的契合点。从今天来看，这样的历史重来，既是八十年代的意义，也是它可能有的局限。

我的回顾与反思

由此而形成了我的“五四观”，其实也是对“八十年代”的一种理解：“这是历史的转折时期、过渡时期。旧的规范、原则已经被否定，新的规范、原则还没有建立。在没有现成的规范可寻，即‘没有路’的情况下，人们只有一条出路：自己‘选一条似乎可以走的路’‘姑且走走’，一边探索，一边不断校正方向，总结经验，最后走出一条路来，并创造出新的规范，新的原则。正是这几乎一无所有的空白的地上，给实践提供了最好的机会。这是‘实践第一’的时代，是‘实践创造一切’的时代”，“对于革新者，这正是施展才能的大好时机，是进行新的开拓、创造的黄金时代。他们不唯信书，也不为人所束，充满自信力，同时，脚踏实地，埋头苦干，在干中创造出一切”。——这都可以看出时代的乐观主义气息：相信通过群体的实践能够为中国找出一条新的道路来。我们当时以为又一个“五四”时代已经到来。

文章接着又反过来对中国知识分子的历史道路做了一个反思：“缺乏实践行动的机会与能力，曾经是中国知识分子最大的悲剧与致命弱点。历来知识分子都有报国无门的哀叹，就像卧藏隆中的诸葛亮一样，知识分子在思辨中，常常能够对历史事变的发展（或其局部）作出惊人准确的预见、猜测，并且有自己的安邦治国的韬略，但是，并不是所有的人都有诸葛亮那样的付诸实践的机会。有高于一般的思想，在或一定程度上预见到历史事变的发展，却不能参与历史变革，对历史发展施加自己的影响。心灵高飞了，身体却陷在泥淖，思辨和实际脱节，只能清议空谈，不能行动，也就成为古往今来一切有抱负有才能的知识分子最大的精神痛苦。”——这段话其实是夫子自道。如我在第二讲里所说，我们这批人在文革后期思考中国的未来，人类的出路，有许多的想法。可是身居边远地区的社会底层，没有任何实践的机会，只能限于空谈。现在好了，改革开放了，给我们这些不见经传的底层知识分子提供一个机会，来实现我们的理想和抱负。所以当时处于一种相当兴奋的状态，而我们当年这些“民间思想村落”的朋友也确实通过各种途径，以各种形式，参与了七十年代末和八十年代的思想解放运动和改革开放的实践。我当时的选择，是通过学术研究，参与思想、文化的实践。

这也影响到我对鲁迅的认识：比较重视鲁迅思想的实践性，强调他对中国知识分子“隐逸”、“无为”传统的批判和埋头苦干、拼命硬干，注重实践、行动的固有传统的深刻联系，以及他一再向青年发出的行动的召唤，强调“鲁迅真正寄以希望的，也正是那些挺身于变革现实的实践第一线的行动型的青年”，“他从中国共产党人在马克思主义理论指导下的革命实践中看到了中国未来的希望”。

在这一章里，我还特别引述了一位1983届的学生作业里的一个观点：“无论如何，我们应该把（毛泽东、周恩来）这一代知识分子看作鲁迅之后的，努力克服知识分子弱点的而最终成为政治家的一代而加以认真研究。”这位学生将两代人作如此对比：鲁迅是启蒙的一代，毛泽东、周恩来是实践的一代，“前者是对后者的呼唤，后者是对前者的继承。然而在这继承的过程中，肯定会抛弃其中许多丰富的东西，朝着更加实际的方向发展。发展过程中果然出现了前者曾思索过的潜在的危机。然而，前进就不能既患得又患失。只是在危机终于爆发，反过来阻止前进的时候，重新的思索、选择，又成为新一代人的使命。这也许就是我们今天的现实。而对我们来说，我们所继承的事业的先驱者的理想仍不失为值得回味的初衷”。——这

里所谈到的鲁迅和毛泽东之间的联系，以及在继承过程中出现的危机和今天必须在反思中继承：这些观点，都引起了我的共鸣。这一点，是很有意思的：如前所说，“和传统决裂”是当时的时代思潮。而我却因为一直把毛泽东、鲁迅视为精神导师，但同时认为应该对革命发展中出现的问题进行反思，以总结历史经验、教训。而在当时的读者看来，我的这个态度就不免有些保守，在阅读《心灵的探寻》一书中对这一部分论述也不加注意。我自己有时也觉得这是自己的一个历史的重负。

这位学生最后对鲁迅的评价也是我所认同的：鲁迅“在屈原以来中国知识分子愤世嫉俗的硬骨头传统中，注入行动的血液和希望的光明。这就是在鲁迅之后的青年把鲁迅作为民族魂，作为旗帜，作为真正猛士的原因”。我由此而得出一个结论：“强烈的行动、实践欲望，是鲁迅和当代青年精神共鸣点之一：他们本来就共同生活在实践走在理论前面的巨大变革的时代。”《心灵的探寻》，页 60—64。

这就是我们当时对 1980 年代的中国的改革开放的一个认识。这个认识是符合实际的。大家还记得邓小平的一句话：“摸着石头过河”，这和我们思想很合拍。“摸着石头过河”就是要靠实践中来解决问题。这样一个指导思想在当时的历史条件下，是有重要价值的，否则改革开放就无法进行下去。但这样一种“摸着石头过河”的选择，其背后又隐藏着很多危险，但是这些危险，当时的人不可能看到。我也是一直到了九十年代，在回顾从文革结束到八十年代到九十年代这段历史时，才察觉到背后的问题。

被遮蔽的问题：

理论批判与创造的缺失，实用主义泛滥

这首先就是对理论的忽略。理论准备不足，这本来就是中国改革开放的一个先天性的问题。我在 1997 年写过一篇文章，谈到文革后期，我们这些民间的思想者，已经意识到中国将要发生巨大的变化，也意识到应该为这样一个历史大变革铸造理论武器的历史任务。这样的理论准备工作本是应由知识分子来完成的，这是它的职责所在。但在文革的后期，中国的知识分子状况是怎样的呢？一方面被排斥，整体处于被压抑的状态，另一方面，经过这几十年的改造，特别是文革的冲击，他们成了惊弓之鸟，精神已经萎缩。处于这样的现实环境和精神状态的中国知识分子，在主客观上都不能承担历史提出的为未来社会变革进行理论准备的任务。但其中少数杰出者还是做了一些工作，比如说顾准的思考就有很大的意义和贡献，但似乎也只有顾准，因此，后来才有人说，幸亏有了顾准，不然，中国知识分子就交了一份白卷。知识分子总体缺席，只能由当时的民间思想者来承担。而当时的民间思想者是什么人呢？大多数是青年学生，有少数像我这样的大学生，大多数是高中生、初中生，甚至小学生。我在文章中称他们为“半大孩子”。这是个历史概念。他们至多只是“未来的知识分子”，知识准备不足，更谈不上理论修养，但历史却把他们推上了思想舞台，承担起理论探讨的任务。所以这是一次不足月的精神分娩，我在文章中说：“他们思考的精神意义远远超过价值意义”，从历史角度看，很了不起，理论成果却很有限。这样，以后中国终于发生的社会大变动，即今天所说的“改革开放”，也就先天地存在“理论准备不足”的缺憾。参看钱理群：《思想寻踪》，《六十劫语》，页 108—111，福建教育出版社，1999 年。

现在可以看得很清楚：一方面，先天的理论准备不足，另一方面，过分强调了行动与实践，又忽略了理论的意义，这就造成了许多严重的问题。

首先无法避免实用主义。如只要能发展生产，不管什么办法；只要能引进外资，不论付出什么代价；发展就是一切，其他不管，等等，其所带来的后果，今天已经是目共睹。整个思想文化界也显得非常浮躁，缺少深入的学理的研究、探讨。从表面上看，八十年代理论界也非常热闹。大量的西方理论被引入，这对解放思想、培养新的一代人，确实有很大作用，也有很大影响。问题是，当时对西方思想的译介是有一定的片面性的，这些年一直有人对此提出批评；更重要的是，还是鲁迅当年早已指出的，许多人热衷的仅是玩弄花样翻新的“新名词”，而并不注意其真实内涵与意义，更用西方的概念硬套中国现实，从而遮蔽了中国的真实问题：这都是学术研究中的实用主义。因此，八十年代，我们高喊民主、法制，但对民主的理念、法制的实质，都缺少理论上的深入讨论，更不联系中国的实际。对中国自身的历史实践经验，在“割断传统”、“全盘否定”的思潮下，自然少有理论的科学总结，许多宝贵的思想遗产因此被遮蔽、强制割断；对历史的失误，一方面只限于道义的谴责，另一面又几乎没有进行理论的科学批判。因此，我们回顾八十年代以来的中国学术，也许在翻译阐释，某些历史研究，专业研究上，有所成就，或有可观的成就，但理论创造和建设，却是十分的稀薄，至今也没有出现真正的理论家。与此同时，却充斥着伪理论、伪学术。知识分子放弃了自己的理论职责，这是一个根本性的失责。

说到底，这反映了我们民族的一些根本弱点。我曾经说过，我们民族有两大弱点：一是理论思辨能力、抽象思维能力不足，一是想象力不足。我这个观点受到很多人批评，但我仍坚持这一看法。其实我自己也是这样：有浓厚的历史研究的兴趣，却少有理论兴趣，理论修养不足，在理论方面下工夫不够，更缺少理论的创造力。这都是愧于做一个真正的知识分子的。

启蒙思想者的困惑

那么刚刚说了，整个八十年代都呼唤实践，是一个行动的时代，当时有非常大的意义，也蕴藏着危险。到了八十年代末，我曾有一篇《答北大校刊记者问》，谈“知识分子的角色转换”问题，是 1989 年 2 月写的，发表在《人民日报》上，引起了很多人的注意。我在讲话中指出，说中国知识分子可能发生分化，当

时我分析有三种类型的知识分子，一部分将会积极地参政经商，投入到政治、商业和经济的实际运动中去；另一部分知识分子是希望在学术领域从事基本的文化建设，属于学院派；还有一部分知识分子仍然坚守着启蒙的工作。我强调三种选择各自有各自的价值，同时也各自面临着自己的问题。其中特别谈到了启蒙主义知识分子所面临的“启蒙的社会结果与启蒙者的愿望相违背”的“困惑”：“作为思想启蒙基本上是理性的，逻辑的，对后果也有足够的考虑，希望朝良性的方向发展。但社会运动是非理性的，一旦兴起，就难以控制。所以当它越来越激进的时候，许多倡言民主、呼吁改革的理论家往往哑口无言。”在这篇采访里，我还首次提到了知识分子的“知行矛盾”：“作为思想者他必须有超前意识。思想可以超越模式，不受任何限制，但日常生活却必然受制于社会规范。”钱理群：《当代知识分子的角色转换》，《人之患》，页 136—137，浙江人民出版社，1993 年。这篇讲话虽然很短，对我却很重要，因为它标志着我对“思想与行动的关系”的观察与思考重心的一个转移。

我之所以在这个讲话中，提出启蒙知识分子的困惑，首先是因为我这时正在写《周作人传》，我在考察他在“五四”运动前后的思想时，就发现了这样的矛盾：“思想文化的启蒙必然导致被启蒙者变革现实的直接政治行动，这是启蒙者无法预先控制的。扩大了说，这是一切思想启蒙者必然面临的两难境地：或者与自己的启蒙对象一起前进——从思想走向行动，不仅必然按照行动（特别是政治行动）逻辑对思想的纯正性作出某些必要的与不必要的修正、妥协（在行动逻辑中这两者本是难以划分的），而且还必不可免地为狂热的往往是偏激的群众所裹挟，给自己带来许多违心的烦恼，弄不好连自己也失去了启蒙者所特有的理性精神，在与群众同化的过程中发生自我的异化。如果拒绝这样做，那又会最后被自己的启蒙对象无情地抛弃，而且自己据以安身立命的一切，甚至那张平静的书桌，也会被群众的暴力毁于一旦——这正是启蒙的必然结果。”《周作人传》，页 230—231。

九十年代初思考重心的转移：

思想和行动的矛盾

到 1992 年，我开始直面“思想和行动的矛盾”问题，进行有距离的学术化、历史化的深入探讨。这样的思考的主要成果，集中在我的《丰富的痛苦——“堂吉诃德”与“哈姆雷特”的东移》一书中——此书涉及的问题很多，都不同程度地由国内问题及苏联、东欧事件所引发，而“思想与行动的矛盾”无疑是其中的核心问题之一。

我是从世界知识分子共同面临的精神问题入手，来进行我的探讨的。切入口又是世界文学的两大典型：哈姆雷特和堂吉诃德。具体到“思想与行动关系”的讨论，我首先关注的是莎士比亚研究史上最著名的所谓“哈姆雷特的‘延宕复仇’”问题。这个由英国批评家托马斯·汉莫于 1736 年提出的经典课题，揭示了作为思想者的知识分子的一个特点：常常因为思虑过多产生了行动上的犹豫不决，并引发了持续而广泛的讨论。十八世纪英国批评家寇尔列支就细致地分析了知识分子的心理结构。他们的内心有几对矛盾，一是想象世界和真实世界之间的矛盾，一是内在世界与外在世界之间的矛盾，一是心灵的冥想和感官的感受之间的矛盾。他的智慧、思考和行动之间也会有矛盾。这几者之间，本来是可以达到某种平衡的。但无论在哈姆雷特那里，还是堂吉诃德那里，这种平衡都明显的被打破：哈姆雷特倾向内在的想象的智慧的世界，而排斥外在的真实的和行动的世界。而堂吉诃德则把二者混同，以冥想代替感觉，以内部世界代替外部世界，把幻想当作实质，把现实和想象合一，造成思想的混乱。一种偏于狭隘，偏于思想型而不行动，另一种则是不顾一切的行动，不考虑后果。这正好是两种极端。哈姆雷特和堂吉诃德是知识分子的两种极端或者人性发展的两个极端。

而引起我的兴趣与思考的是，人们在批评哈姆雷特的犹豫不决，缺乏行动时，其背后的价值理念和标准，即认定行动是存在的主要目的，因此，思想必须转化为行动，行动的价值高于思想的价值。这恐怕无论在中国，还是世界，都是一个共识，很少有人质疑。我们批评知识分子，最通常的说法就是“思想的巨人，行动的矮子”。在前面我说的“实践，行动的时代”就更是如此。——但这恰恰是需要质疑的。

“行动的后果”：

“思想的实现即思想和思想者的毁灭”

这里我们要谈到一个非常重要的作家和思想家，就是德国的海涅。海涅对哈姆雷特和堂吉诃德都有深刻的把握。他重点讨论的问题，就是思想和行动的关系。海涅关注这个话题，是有深刻原因的，这和海涅对德意志民族的精神缺陷的反思直接相关。海涅多次谈到，当德国人在劳心焦思地要解决哲学问题的时候，英国人正本着他们实践方面的理解在讥笑我们。他说，大陆属于法国人、俄国人，海洋属于不列颠人，只有梦中的天空王国属于我们德国。他希望用英国人的模式改造德国人，少一点哲学，多一点实践。因此，他反省哈姆雷特，就等于在反省德国民族。于是就有了海涅的名言：“思想是在行动之前，像闪电走在雷鸣前一样。”他没有完全否认思想，要德国人完全否认思想是不可能的；他说思想应该像闪电一样，闪电之后就是雷鸣，之后就是行动。思想走在行动之前，思想是对行动的呼唤，接着应该是行动的到来。

但海涅真正要呼唤行动者的时候，他又犹豫了。他如此提出问题：我要呼唤的行动者，究竟是什么人呢？他的回答是：很可能是一些先验的唯心主义者，一些意志狂热主义者，而且是武装起来的。其实就是堂吉诃德，凭着先验的主观幻觉、主观意志行事，狂热而又掌握了“枪杆子”的堂吉诃德，是十分危险的。

这正是海涅所担忧的：堂吉诃德们“行动的后果是什么？”——这“行动后果”的追问，正是典型的海涅式的命题。

海涅这种担忧是有现实根据的。他的依据就是法国大革命，像海涅这样的德国知识分子对法国大革命的态度充满了矛盾：一方面，法国大革命倡导的民主、自由、平等对知识分子有吸引力，但同时他们又恐惧于雅各宾专政。也就是说，他们欣赏卢梭的思想，但恐惧于雅各宾派的行动。这里存在着一个思想家卢梭和行动者、实践家罗伯斯庇尔的关系问题：某种意义上可以说，卢梭呼唤着罗伯斯庇尔，罗伯斯庇尔是对卢梭的响应，是卢梭思想的实践，实践的结果就变成雅各宾专政。这正是思想与行动的关系：思想要求变成行动，而行动的后果则往往使思想变形，变质，甚至走到思想的反面。在海涅著名的诗作《德国——一个冬天的神话》第六章里，总有一个“乔装假面的客人，阴森森地站在我的后面”。我问：“你是谁？你要做什么？”他回答：“我具有的实践天性”，“我要把你想的变成实际。你想，可是我却要实行”。到第七章，“客人”就真的把我的“要清除过去的遗骸”的思想付诸实践：“举起刑刀，把可怜的迷信遗骸砍得粉碎，他毫无怜悯，把他们打倒在尘埃。”这里显然存在着思想、思想家的逻辑与行动、实践家的逻辑的错位：就“清除过去的遗骸”这一命题或历史任务而言，思想家的理解和期待，只是思想的批判、扬弃，而变成实践家的行动，就必然是暴力的摧毁，变成武器的批判，走到了思想家的愿望的反面。

海涅所揭示的这一“思想与实践的巨大反差，矛盾对立”现象，引起了我的兴趣和长久的思考。我发现，这样的反差、对立，不仅仅存在于法国大革命，卢梭与罗伯斯庇尔之间，或许是一个更为普遍的，甚至带有某种规律性的现象。比如，百科全书派的启蒙主义者所设计的理想王国，与后来实现了的资本主义的社会现实之间，出现了巨大的反差，以至走到了反面。我据此而提出了一个重要命题：“思想的实现即思想自身以及思想者的毁灭。”钱理群：《丰富的痛苦——堂吉诃德与哈姆雷特的东移》，页 90，北京大学出版社，2007 年。

我所提出的这一命题，引发了我的年轻朋友的热烈讨论。在《丰富的痛苦》一书的“后记”里，就引述了甘肃天水师范的一位老师来信中，对这一命题的精彩阐释和发挥——

“思想与实践的巨大的落差，甚至矛盾对立，这可能与人类思维和社会历史自我发展的特征有关。仅就人类思维而言，在原始社会阶段，其内容无所不包，其形式也浑然一片，不知何为抽象思维，何为形象思维。此时，人类还分辨不出主体与客体、生命与无生命之间的巨大差别。所以，这自然也就不存在思想与实践的关系问题。然而到了后来，随着思维能力的进一步发展，思维方式的进一步完善，思维的结果——思想与被思维的对象现实之间也就有了一定的距离和差别。至少思想追求理性的普遍概括性、内在的联系性和必然的逻辑性。而现实毕竟是现实，它丰富多彩、五彩缤纷，发展变化有多种可能，并且这还是各种力量综合作用的结果。这样，思想与现实也就有了各自存在的方式和发展的方向。

“而实践作为这两者的中介和联系，也就不得不处在两难的境地：一方面被思想所召唤，要把抽象的理性要求转换为客观具体的现实存在；另一方面，这一过程自始至终又只能在现实条件的制约下来进行。因为这些条件是历史流传下来的，无论好坏都是一种客观存在。人们只能在正视它的前提下，并以它为基础才可能谈得上新的创造和发展。但这样，思想必然会在实践的过程中产生变化，甚至还会因为各种因素的凑合，特定时空条件的作用而出现思想失落的情况。海涅所引的民谚‘播下的是龙种，收获的却是跳蚤’正是此之谓也。于是，这就在人类的思想、文化和历史现实之间不可避免地出现二律背反的社会现象。

“正是与此相联系，我们不妨从功能品性上把思想分为实践理性与精神理性这两种。前者以实践为目的，不仅注重现实对思想的需求，而且更注重各种现实因素对思想的制约，侧重以此来达到思想向现实的转换。因此，这种思想以历史的具体性、实践的策略性与操作性为其特征。而后者则以人类社会的终极目标为目的，侧重于相同的利益与统一的价值，试图超越历史的阶段性和现实的具体性。因此，这种思想以理性的普遍性和永久性为其特征。应当承认，这两种思想在历史上常处在矛盾中。……而且，就是在一个人的精神世界的构成之中，这两种品性的思想也可能同时并存，并此起彼伏，相互消长。当然，在现实中，无论整个社会或个人，这些思想总得有个运动的结果，其矛盾也会解决。但最终这一切都只能是实践所导致的必然结果。而且这‘实践’也还是诸多现实条件所制约决定下的实践。这样，也就进一步证明了你所揭示的那一命题——‘思想的实现，即思想者思想的毁灭’。”

这里，对“精神理性”与“实践理性”的区分，是重要的。长期以来，我们重视的是实践和实践理性，忽略以至否定精神理性，这背后的“实践的价值绝对高于思想、精神、理论的价值”的价值理念，是应该质疑的。

“还思想于思想者”：我的自我定位

这也关系着知识分子的选择问题。这也是我思考上述问题的另一个重要背景。如前面所说，我在周作人的研究中，发现了启蒙知识分子的两难。在《丰富的痛苦》里，我又再次回到这一命题上来，讨论了周作人在“五四”以后的选择问题。我这样谈到周作人的另一个思路：“既然‘行动’的‘后果’必然导致‘思想’不同程度的异化，那么，就应该切断‘思想’与‘行动’的联系，把自己（以及知识分子，至少是一部分知识分子）的活动（价值实现）限制在纯精神的思想文化领域内，也即‘还思想于思想者’。这样，周作人不但拒绝了知识分子‘经世致用’的传统道路，而且也对作为‘哈姆雷特的延宕’问题的

前提的‘行动是存在的主要目的’的人生哲学，提出了置疑。这就是说，周作人式的‘还思想于思想者’的命题，从根本上消解了‘思想与行动脱节’的哈姆雷特命题，当然也就同时消解了以坚决的行动作为存在价值的堂吉诃德命题。”《丰富的痛苦——堂吉诃德与哈姆雷特的东移》，页 186。——尽管我在这里基本上是一个客观叙述，谈周作人的选择，而且对他的这一选择，我是有保留的，但仍不难看出，对“还思想于思想者”这一命题，我还是有相当的认同的。

这也关系着我自己的选择。就在 1994 年我在韩国讲学时，写了一篇文章：《自说自话：我的选择》。这篇文章的背景是九十年代中国思想文化界曾经展开一个关于人文精神的讨论，当时很多知识分子对自身的边缘化很不满意，有一种精神上的失落感。我对此作了一个反向的思考。在我看来，知识分子，特别是我这样的人文知识分子，处在中心位置既不正常，还常常容易失去自己。就像当众演讲一样，你说的不一定是你自己想要讲的，而是听众期待你讲的话，这是处在中心位置必然付出的代价。处在边缘，就可以得到一种解放，可以说我自己想说的话，而不必看别人脸色说话。

这里的关键，是知识分子，特别是人文知识分子的自我定位，自我角色的认定。由此而引起我对自己在八十年代对知识分子的自我期待的一个反省。在前面所引述的《心灵的探寻》里的那段话里，曾谈到“卧藏隆中的诸葛亮”，其所反映的就是传统知识分子的“诸葛亮情结”，自以为有“安邦治国的韬略”，就等着有一个“刘备”三顾茅庐，然后脱颖而出。现在经过八十年代的风风雨雨和九十年代初的反思，终于清醒了：第一，至少我自己绝没有“安邦治国的韬略”，连自己的人生道路都还在探索中，因此，既当不了“导师”，更不是当“国师”的料，而且一切自命为“导师”、“国师”者，我都觉着可疑；其次，我也绝不能当“军师”或“幕僚”，因为那就意味着把希望寄托在别的什么身上，充当其附庸或雇员，这是和我的独立自主和精神自由的追求根本违背的。同时，我也弄清楚自己的理想主义、洁癖，以及缺乏行动能力等精神气质与弱点，绝对不适于从事政治、经济、文化的实践活动。这样，我终于弄清自己“不是什么”，“不能做什么”：一不是“导师”、“国师”，二不是“军师”、“幕僚”，三不是“政治、经济、文化实践家”，相关的事都不能做。当然，这就同时意味着我也明确了：自己“是什么”，“能够做什么”。于是，就有了“思想者”的自我定位，并且有了如下自我角色的认定——

“所谓‘知识分子’，尤其是他们中间的人文知识分子，就是思想者。‘思想’是他唯一的职责和职能，人文学者关心的是‘应该’怎样，而不是‘实际上’怎样。也就是说，他对人和社会的关注本质上是一种‘彼岸世界’的理想关怀。他是用彼岸理想的价值，来对照此岸现实的存在，从而不断发出自己的批判的声音。人文学者无须考虑现实政治、经济、文化的实际运作，也不提供设计方案，那是政治家、企业家和他们的智囊团的活动范围。同时人文学者也必须小心地划清‘此岸’和‘彼岸’的界限，清醒地认识自己的思想的彼岸性，即永远是可望不可及的理想，认清思想的合理性并不就是现实的合理性，而绝不越位将彼岸理想现实化，此岸化。这自然不是说人文学者可以脱离、不关心此岸现实，他的超越性关怀必须建立在现实关怀的基础上，而且他的作用也是通过对现实的批判性而实现的。只是需要强调，人文学者和此岸现实的关系与联系不同于小政治、经济、文化实践家，‘批判’是人文学者与现实联系的极限，绝不能越位变成直接的现实行动。在这个意义上，可以把人文学者视为‘批判者’，他的基本任务就是不断揭示现实人生、社会现存思想、文化的困境，以打破有关此岸世界的一切神话。因而作为思想者的人文学者绝不是政治、经济、文化的实际运作者、实践者的军师，当然更不是‘国师’，也不是附庸，二者既互补，又相互制约。”

这里，显然把思想作为知识分子的本质。在我看来，知识分子必须也只能承担两个任务：

首先是为现实的与未来的变革铸造思想和理论的武器。这当然不能脱离现实，问题意识必须从现实中来，但任务是铸造理论武器，又必须与现实保持一定距离。

思想者，也即知识分子的第二个任务，就是以他的价值理念对现实提出批判，尖锐的毫不犹豫的批判。他代表的是公众的公共利益，因此可以进行独立的批判。于是，我给自己作了这样的定位：“自觉地站在边缘位置，用自己的方式，说时代的中心话题。”

这里，有几层意思。一是认定自己所处的边缘位置，既看重它的特定价值，又清醒于其必有的限度，以及可能有的陷阱，这样才能“从容而独立地、不计效果地说自己想说的话，并因此而消解了因期待过殷而产生的浮躁之气”。其二，“本性不改，仍然关心与思考社会、人生、政治、国家、民族、世界、人类的大事，即所谓‘时代的中心话题’”。其三，“这种关心和思考，不带现实功利性与操作性，而是有距离的，更带专业性的，学理性的，更为宏观，也更带根本性的思考。对于我个人来说，更是偏于一种‘史’的考察。思想、研究的题目是从现实出发的，思考、研究的心态与视角则是超越的”。《自说自话：我的选择》，《压在心上的坟》，页 220—222。

这也就是我当时所理解的“还思想于思想者”的含义。

这又遮蔽了什么：我的反思

今天，反过来看我这些定位、选择，以及我所提出的“还思想于思想者”的命题，我想做两个方面的反思和分析。一方面，我仍然认为，这样的定位与选择，对于我是合适的，而且是我还要坚守的，甚至可以说，也许到了最近这几年，在我退休以后，才真正做到了“自觉地站在边缘位置，用自己的方式，说时

代中心的话题”，我尤其珍惜、看重的是其内含的边界意识，只有充分认识自我选择的有限性，才会有真正的自尊、自重。而这样的选择也是可以作为某一类知识分子的选择的：偏于理论创造、批判，和实际运动保持一定距离，不参与实际操作和具体实践，这是必要的、有价值的。

但作为一个普遍性的命题，将知识分子简单地还原为“思想者”，笼统提出“还思想于思想者”，则可能产生偏颇。首先是没有和周作人的选择划清界限。周作人在大革命失败以后所作出的选择，自有它的意义，但也明显存在两个问题。首先，周作人，以及类似他的知识分子，之所以要将思想与行动脱钩，就是因为他们认定，行动，特别是群众的行动必然是非理性的，是应该规避的。这前提本身，其内含的精英意识，反群众的倾向，就是可以，也应该质疑的。更为致命的是，周作人的“还思想于思想者”，实际上是要否认知识分子的社会责任感，要把自己还原成“纯粹的个人”，根本斩断个人和社会的联系，完全放弃知识分子的历史使命。思想一旦失去了和实际生活的联系，就成了自娱自乐的智力游戏；而这正是周作人所追求的——当然，他还有矛盾的另一面。

问题的严重性在于，在提出“还思想于思想者”这一命题的九十年代初，周作人的选择，正是一些知识分子所需要借鉴的，所谓“岗位意识”就是在这样的背景下提出的，而我当时对此是缺乏警觉的。尽管“还思想于思想者”的命题，对于我自己，不会，也没有导致对现实的逃离，如前所说，我即使站在边缘位置，也是在关心、思考时代的中心话题，这是由我以及我们这一代人的特殊经历所决定的，但作为一个普遍性命题，笼统地不加分析地强调“还思想于思想者”，就可能给淡漠现实的知识分子提供口实：这也是必须正视的。

九十年代中期以后的问题和我的矛盾

另一方面，强调知识分子的理论创造和批判功能，是完全必要的，如我在前面几讲中一再提到的，理论创造力与批判力不足，一直是中国知识分子的两大问题，这是有负知识分子职责的。但如果因此而忽略或者没有充分重视直接参与社会实际的实践型知识分子的意义和作用，也会产生偏颇。如前所说，八十年代初，我们曾片面强调实践和实践型知识分子，后来又走到另一个极端。特别是到了九十年代中期、后期，以至到了今天，远离现实生活，脱离脚下土地，沉湎于知识名利场和小圈子，自恋、自怜、自闭、自我表演、自我玩弄，几乎成了一种知识分子病。从整个中国的社会变革的大局来看，这个问题就更加严重。知识分子和民众的隔绝，知识分子和实际社会的隔绝，已经成了一个社会问题。

我们今天所谓“自由主义者”和“新左派”，吵得昏天黑地，社会根本不予理睬，就是因为都是“空谈”，与社会无关。我的选择是偏于进行理论的创造和思想的批判，因而必须关注现实，但又要保持一定的距离。这当然有局限，但却是适合我的，包括我的精神气质：总体上看，我是一个思想型，而非实践型的知识分子。这就是我的问题：我意识到知识分子参与社会的重要性和迫切性，但我自己做不到。

不能把社会实际运作理想化和浪漫化。这也是鲁迅的一个经验。鲁迅在1927年底在《关于知识阶级》里说了那番话以后，他自己就真的投入了社会实际，与反抗国民党统治的共产党合作。今天有些人居然说，这是鲁迅的一个错误选择。我真不知道这是从何说起。在国民党白色恐怖下，这是需要非凡勇气的，我就做不到。而更难能可贵的是，鲁迅一方面参与共产党领导的社会实际运动，一方面又依然保持着他的清醒和批判态度。这是有别于同时期的太阳社、创造社的知识分子的，他们一旦和工农社会实践运动相结合，就将其理想化，绝对化，神圣化，完全放弃了知识分子自身的独立批判性。这其实就是当年鲁迅和太阳社、创造社知识分子论战的实质。鲁迅自己也因此陷入了深刻的矛盾与痛苦中：一方面，要参与、支持社会反抗运动，因此而承受着各方面的巨大压力——如前所说，时至今日，这还是鲁迅的一大“罪状”；另一方面，他又要坚持知识分子，一个思想者的独立批判立场，因而发现运动的很多问题，而且发现了以后，还要进行斗争，这又要承受来自“自己人”的同样巨大的压力。但一面斗争，一面还要支持，因为这是当时唯一反抗国民党统治的运动。在鲁迅这里，可以说是把思想与行动，理想、信仰与实际社会运动，思想者与实践者之间的复杂万端的纠缠关系，推到了极端。

采取多种方式建立思想

与行动、实践的有机联系

鲁迅和其他先驱者的经验对于我们无疑是非常重要的。问题是，今天我们究竟怎么做，如何处理思想与行动的关系。

总结历史的经验教训，我们首先要确立一个大前提：知识分子不能脱离社会现实，不能放弃应有的社会责任，必须关怀现实，和实际生活，和脚下的土地、土地上的人民，保持精神的联系，必须参与社会变革，建立思想与行动、实践的有机联系。在这样的大前提下，通过什么途径，以什么方式，建立怎样的联系，是可以，而且应该有多种选择的。

一种是从现实问题出发，进行理论思考研究，为社会改革铸造理论思想武器，为社会提供根本性的价值理想。这样一类理论家型的知识分子，其理论创造的抽象程度越高，从表面看来似乎远离现实，其实是和现实的更深层面、更高层次上的结合。这样的知识分子的意义和价值不可低估。今天的中国，这样的知识分子还没有出现，但却是我们今天这个价值失落的时代所迫切需要的：时代正呼唤着真正的理论家。

第二类是我在前文所提出的以批判作为和现实主要联系方式与极限的批判型知识分子。他们与现实的

联系，自然比较引人注目，但也自有其限度。

第三类是直接参与政治、经济、文化、教育实践，以及不同形式的实际社会工作的行动型、实践型的知识分子。

不可忽视的还有专家型的知识分子。他们主要从事专业生产、积淀、传授、传播。而他们的专业知识有的与现实生活联系密切，有的则是间接的，更为隐蔽、曲折的，看似无关却有关。尤其是他们中有的知识分子在主观上是以远离现实，躲进象牙塔作为自己的选择。就我个人而言，我不赞成这种象牙塔选择。但我觉得有一些人，他就关在房间中做研究，不问窗外事，只要他是认真的严肃的努力、创造，尽管有缺陷，但仍然有他的不可替代的价值，这样的选择，也应该得到尊重。我们要建立的是多元的思想、学术的生态平衡。

其实，说到底，我们这里所说的所有的选择，在自有其价值，因而有其存在理由的同时，都有其局限，都存在着走到极端就会落入的陷阱。

我们今天讨论的这些问题，我的思考到现在还没有结束，我的思想有些混乱，可以听得出有些前后矛盾，也就是说还没有完全理清楚，说出来只是为供同学们的思考作参考。

还有一点时间，我们就来做课堂讨论吧。请大家提问或发表意见。

发言者一：谢谢钱先生的讲课。我觉得你很诚实，你做不到的你敢承认，这是非常难得的。你说你愿意站在边缘，害怕处在中心位置，怕被群众情绪影响，怕辩论，这就证明你本身的思想还没想透，自己还不坚定。因为一个真正掌握真理的人，不管什么人，哪怕全体的人都反对他，也不怕。因为他相信，真理与他同在。

钱：你说得很对。我一直认为自己是一个非常软弱的知识分子，有一种内在的软弱。我有洁癖，这是知识分子的一个毛病，就是害怕在争论中被别人泼脏水。鲁迅就不怕，他不轻易和别人论争，但如果觉得非争不可，就勇往直前，也不怕泼脏水。而我却顾虑重重。有时候就是你说的，自己没有把问题想清楚，不敢随便去讲。你说真正掌握真理的人，是无所畏惧的，也许是这样吧。我年轻的时候，甚至在八十年代的时候，总觉得自己手里有点真理，什么都敢说。现在，也许是经历多了，年纪大了，或者更准确地说，越来越看清自己了，就怀疑起来了，经常问自己：这样想对吗？这样做对吗？这么说，自己做得到吗？哪怕是对的，自己做不到，就不敢去要求别人。自己都没把握的事情，到处去鼓吹，在我看来，这是犯罪。这就使自己常常显得比较胆怯，不敢随便说话。还有一点，也让我胆怯。现在这个社会，特别是思想文化界，老是要你站队，要你表态，旗帜鲜明地表明态度和立场：你赞成什么，反对什么，你拥护，还是不拥护？两军对垒中，你站在哪一边？而我的考虑却比较复杂。首先我不大相信人们信誓旦旦地说的话，他说得越坚定，我越怀疑，总觉得背后可能有陷阱，就不敢轻易表态。我对“不是白，就是黑；不是对，就是错”这一类“两军对垒”的二元对立的思维、说话方式，也很怀疑。对于争得你死我活的双方，我常常觉得他们各自在某些方面都有点道理，我都赞成；而在另外一些方面，又都没有道理，我都不赞成。这就使自己的态度很暧昧，无法明确表态。如果把心里的话，全都说出来，就是这也不赞成，那也不赞成，这儿有问题，那儿也有问题，都很可疑。我的立场，就在这种种怀疑之中，我只会说“不对”，要问我“应该如何”，“怎样才对”，我也说不清楚。我知道，这都是“哈姆雷特思维”在作怪：思虑越多，说话越犹豫，行动就更犹豫。最近就有位年轻的批评家批评我，说我对金庸的评价，态度暧昧。我知道，拥金派与反金派立场都非常坚定：一方就是说金庸好，无论怎么攻击，都说金庸好；另一方就是反金庸，怎么说也反。而我，却是折中派。我觉得金庸有他的价值，但似乎没有说的那么好，但要全盘否定金庸，我又觉得不对。我的立场就是不坚定，也不勇敢地捍卫自己的意见，对那位年青批评家的批评，我就不回应。我的文章发表了，意见说出来了，就完了。不管别人怎么批评，都不回应。批评得对，心领就是；有的批评，心不以为然，也不辩驳，就采取这么一种躲避的态度。我承认，这是洁癖，就是想保持一个真实的自我，最大限度地减少伤害的自我。

这里也存在一个矛盾：要完全保持一个真实的自我，大概只有把自己密封起来，这又是我所不愿意的；在公众面前的自我，总免不了要变形。我的态度的暧昧，什么都是，什么都不是，形象就容易模糊。一个时候，两军对垒的双方，都以为你是同道，同时又觉得你说的话不够劲，没有达到他们希望的样子。另一个时候，又都认为你是他们的反对者，于是你就从双方争取的对象变成一致打击的对象。这些年我在思想文化界的命运，就是如此。我之所以有这么多的矛盾，大概就是你所说的，我不是真理的掌握者，只是一个真理的探索者，一个充满困惑，甚至常常无可奈何的真理探索者。

发言者二：您提到自己面临一个选择时，马上想到前面有一个什么陷阱。我想这反映了您的一种自我反对倾向。我的问题是，当您选择了走进鲁迅先生的时候，你有没有意识到前面陷阱的存在呢？

钱：这个问题提得很尖锐，问到了我和鲁迅的关系。鲁迅对我，确实有非同小可的意义。记得摩罗曾经说过，我们都是“无赖之徒”，就是说，我们失去了信仰，就没有了可以仰赖、可以依靠的东西。我这样的人，不信上帝，那么靠什么呢？坦白地说，我靠着鲁迅，鲁迅是我的思想的基本源泉，精神的基本依靠。但我又清楚地知道，鲁迅不是上帝，鲁迅并不可靠。他连导师都不肯当，他自己都处在探索中，自身充满了矛盾、困惑，怎么靠？但我又几乎别无选择，所以说，这是无可奈何的选择。既然明知不可靠，为

什么还要靠呢？

我的理由也很简单：第一，鲁迅思想是深扎在中国这块土地上的，既面对着他的时代的现实，又有很大的超前性，因此，他对于我们，又是“现在式”的存在，我们在现实中遇到问题，感到困惑，可以和他进行对话、交流，并总能够获得启示。其二，正因为他不自命导师，他就不会束缚我，反而会促使，甚至逼迫我独立思考。这是一个可以信赖的，能够不断提供精神资源的长者、先驱，简单说，靠着，我放心，心里踏实。尽管我知道，他不能解决我所有的问题，说到底，最终还得靠自己。

我同时也清楚地知道，这样的选择，本身也就意味着一种局限。所以有人说，钱理群“走在鲁迅的阴影下”。我从不回避：我的任务就是“讲鲁迅，接着鲁迅往下讲”，我自认为这是一个很大的价值，同时，也是一个很大的局限。

当然，我也希望自己能成为鲁迅的对手。鲁迅一生的最大遗憾，就是没有遇到真正的对手，能真正击中他要害的对手。研究的最高水准、最高目的，就是成为自己研究对象对手，能够超越对手。这不是想不想的问题，而是能不能，有没有超越其上的思想、文学的力量。我自认没有这样的能力、水平和境界。而且这不是个人的问题，某种程度上，这是历史的局限、时代的局限。

发言者三：您反复强调知识分子应面对中国的现实问题。最近许多人都在谈三农问题，您是怎样面对中国的农村问题的？

钱：最近，我读了李昌平的《我向总理说实话》，看了心里实在难过。我首先反省自己：我们这些人确实是在象牙塔里呆惯了，对现实太隔膜也太冷漠了。我相信李昌平只不过向我们提供了一部分农村的真实，就已经让人震惊了。现在大家都来谈三农问题，说明中国知识分子开始关心现实，开始意识到自己与中国现实，与农村脱离的问题。这是很好的。但是我又有点警惕，我担心这里是否有新的炒作，是否有做戏的可能？是真的都在关心吗？有许多知识分子又在开药方了。开出的一些药方我觉得可疑，比如有人说农村的出路是土地的自由买卖。对这样的高论，我实在有些不放心的。中国农民就剩这么一点土地了，当然进城打工了，脱离了土地，但打工不成还可以回去，还有退路。这是中国农民比下岗职工好的地方，下岗职工一下岗，什么也没有了。农民实在不行，还有土地。如果土地可以买卖，一买卖就变成兼并了。而谁去兼并呢？还是有钱者，农村的高利贷者，权力者们，这将给中国的农民带来什么呢？……我坦率地承认，我不了解中国的农村，也不知道自己可以为中国的农民做什么事，当然，我会努力地去寻找这样的途径，在我未找到之前，我宁愿沉默。我总觉得空洞地表示对三农问题的关注，多少有点做戏的嫌疑。所以我现在不太想谈三农问题。

发言者四：老师在课堂上讲了许多痛苦。但我想，一个人可以阳光地活着，这不更好吗？

钱：我所说的是“丰富的痛苦”。我当年在上大学时读过一本俄国的剧作，题目就给我留下了很深的印象：《智慧的痛苦》，意思是说，真正的思考和智慧，一定是和精神的痛苦相伴随的，这是没有办法的事情。这是代价，也是价值：思考与智慧的痛苦，是丰富的，它给你的是生命的充实感。因此，我常说，我因思考而痛苦，但我从未感到空虚，我每天都为新的探索、新的发现而兴奋不已。这也是一种快乐，一种为思考、智慧的阳光所照耀的生活。当然，这是我这样知识分子的选择。人们完全可以选择另外一种不那么沉重的，更为轻松的，更偏重于物质享受与精神的愉悦的生活。那也很好。但要有一个前提：你的快乐是通过自己的诚实的劳动得来的，不能建立在别人的痛苦之上，不能靠掠夺别人伤害别人来换取你的快乐。

顺便再说一点：你们听我的课，听我不断地叙说知识分子的精神痛苦，这也可能造成某种误解。我刚从韩国回来，就遇到一件事，可以说是一个笑话吧：一位初次见面的韩国朋友，他对我说：“钱先生，我以前通过读你的著作来想象你，总觉得你一定是愁眉苦脸的，瘦骨伶仃的，整天生活在痛苦中的人。没想到生活中的你，竟是一个开朗、乐观，经常放声大笑的胖子，简直就像一尊弥勒佛！”这道理很简单：人是立体的，书本、课堂上所显示的，只是人的精神面貌的某一侧面，仅根据人在特定场合的言说来对一个人作出判断，往往会造成只知其一、不知其二的片面性。

发言者五：老师讲知识分子问题，但有一个方面似乎没有涉及，就是知识分子和国家的关系的问题。我很想听听老师在这方面的看法。

钱：这个问题很大，也很重要，以后或许有机会来详细讨论。这里简单谈两点。我这个人权力，也包括国家权力都有点警惕，这当然是片面的，不能一般地否定国家权力。但对国家主义的警惕却是必要的。将国家作为一个绝对物，无条件地鼓吹国家至上，这方面我们是有沉痛的历史教训的。另一方面，现在还没有到“世界大同”的时候，生活在现实时空下的知识分子，不能完全没有爱国主义情怀和民族国家意识。不能用全球化来否定民族的独立和国家利益，对国际霸权主义也要保持一定的警惕。当然，也要警惕极端民族主义：它是很容易被国家主义者所利用的。

发言者六：钱先生，你刚才谈到了上帝。在我看来，中国上古的贤哲们，和上帝关系还是很好的。黄帝、文王、武王、孔子、老子，对上天理解非常透，所以，从这个角度来说，我们不是没有上帝，只是缺少上帝的化身，也就是耶稣。我不明白，为什么钱教授您说执意不相信上帝呢？

钱：我发现一个有趣的现象：很多基督教徒都拿我做传教对象，总觉得我有可能信基督教。

发言者七：那位同学每回在公共场合，都要宣传宗教。我觉得不好，我想对那位同学说，每个人都有不信仰宗教的自由，不要强迫别人。

钱：我还是来回答他所提出的问题吧。我是一个经验主义者，我这一生中许多惨痛经验使我很难接受任何具体的宗教。第一个经验是，我没有办法使上帝成为我心中的上帝。在我的感觉中，上帝始终是他者，而我绝不会把自己交给任何一个他者，这是我们这一代的惨痛经验：就是因为轻易地把自己无条件地交给他者，我们上了许多当。当然，我知道，在真正的基督教徒那里，上帝不是他者，而是存在于自己心中，但我感觉不到，做不到这一点，我就没有办法把自己交给上帝。这是一个理由。第二，就是我上过太多太多的自称自命的“圣徒”的当，因此，我对圣徒有先天的反感，所有的宣传我都觉得可疑，尽管我知道这样的怀疑也应该怀疑，但我无法排除自己的疑心，就只能这样了。但我愿意有宗教情怀，对宗教文化也很感兴趣，就是无法皈依任何具体的宗教，成为宗教徒。当然，这只是我个人的选择。宗教问题就如刚才那位同学所说的，有信的自由，也有不信的自由，大家可以讨论。今天就到这里为止。

自然人性论与个人主义问题

自然人性论和个人主义，是八十年代学术界研究的热门话题，也是近年来争论比较多的两个话题，我仅从我自己的研究来谈一谈学术界对这两个话题在认识上的发展过程。

自然人性论问题

八十年代所面临的问题：革命禁欲主义

这两个问题实际上都牵涉到人性问题。为什么在八十年代会成为主导性的话题呢？这跟人们的文革经验直接相关。如前一讲所谈到的，当时主导的人性观的最大的特点，一是强调人的非动物化，二是强调人的非个人化。非动物化就是把人所有的欲望都看成是罪恶，所以要最大限度地克制人的欲望；非个人化则强调人是集体的，要将个人的东西压抑到最大限度，这实际上是一种所谓的“革命禁欲主义”，它在文革时期发展到顶端。文革有两个影响最大的口号，一个是“在灵魂深处爆发革命”，一个是“狠斗私字一闪念”，甚至将这种观念仪式化了，叫做“早请示，晚汇报”，每天请示、汇报的内容就是面对着毛主席像，“狠斗私字一闪念”，报告、忏悔这一天自己曾经有过的“私心杂念”，成为一种仪式就标志着对人的个人欲望的压抑，已经深入了人们的日常生活。实际这样的忏悔不是始自文革，我记得在念大学的时候，反右运动以后，曾有运动，也是要求将个人的隐私，最隐蔽的东西坦白出来，以示忠诚。非个人化，不允许有私欲，也不允许有隐私，只要求人将最个人化的东西全部暴露。这样的运动后来发展到非常荒谬的地步，你说得越丑陋，越耸人听闻，越光荣。这也是有传统的，延安后期有一个“抢救运动”，谁坦白自己是特务，就给谁戴大红花、骑大马，而且开小灶，请他吃特别伙食。我有一个中学同学，平时虚荣心就比较强，喜欢出风头。上了大学以后，在交心中，看到别人都在坦白，得到表扬，而他没有什么可坦白的，反倒弄得灰头灰脸。为了制造“轰动新闻”，他脑子一热，就去坦白：“我曾经有过一闪念：想暗杀毛主席！”显然是编出来的。当天表扬了他，第二天就抓了起来，为这件事吃了几十年官司，怎么也说不清楚。事情虽然荒唐，却很能说明问题的本质：所有这些“非动物化，非个人化”的人性论，以及相关的这些运动、仪式，都是制造精神迷乱，但它打着的却是美好的旗号。

我的回顾与反思

在文革结束之后，我们所面对的就是这样一种达到了荒诞程度的，近于可怕的所谓革命的禁欲主义。面对这样的现实，我们开始思考，如何将这个现实话题变成一个理论问题，于是就有了“人性论”的讨论：“人到底是个什么东西？”就在这样的背景下，“五四”所提出的“自然人性论”就引起了八十年代的学术界，特别是我这样搞现代文学的学者的关注。

八十年代对“五四自然人性论”的阐释

“五四”时期的自然人性论是针对传统宋明理学“存天理，灭人欲”的理念提出来的。也就是说，“五四”面对的是中国传统禁欲主义，而如前所说，八十年代我们面对的是革命禁欲主义，所以两个时代所面对的问题确有相似之处。关于“五四自然人性论”的研究，在我的学术著作里主要集中在两篇文章：一篇收在《周作人论》里，叫《性心理研究与自然人性的追求》；另一篇《话说周氏兄弟》中讨论周氏兄弟的妇女观和儿童观时，也提到了自然人性论。

“五四”时期周作人有一篇很有名的文章，题目叫《人的文学》。首先讨论“人”，强调人是一种动物，但又不是一般的动物，而是一种进化的动物，一种有精神性的动物。因此，人有肉与灵，神性和兽性两个方面。首先，人是以动物的生活为生存基础，作为基础的是人的本能的欲望，是人的兽性。比如爱情，首先是生理上的吸引，爱情的基础是人的本能的性欲。但人既然是精神性的动物，那么，人的爱情，就不仅是生理上的吸引，还包括情感、人格的牵引。在周作人这些“五四”先驱者看来，人的动物性和精神性，肉和灵，是可以统一的。人有自然的本能，也有超越本能的理性，这两个方面都属于人的本性。凡人的自然欲求均不能阻挡而只能疏通，要让人的本能欲望自然发泄，但同时人也有精神追求，人有情与理两个方面，有情欲也有理性，理性会自然地约束人的情欲，二者可以达到一种平衡。应让人的这两个方面，兽性与神性，本能欲望和精神理性，都自然地发展，在发展过程中，自会形成相互的补充、制约，达到自然的

平衡，而不要人为地去干预：这就是“自然人性论”。

在八十年代我们阐释“五四”时期的“自然人”的时候有几个重点：首先是强调对人的自然本能的肯定，要批判“性不净”思想。鲁迅家乡就有一个习惯，人挑水桶，第一桶是可以用的，第二桶是不可用的，为什么呢？因为人在挑水的时候屁股可能会撞到第二桶水，因此是不干净的。所以周作人写过《上下身》，说人的观念中以为以肚脐眼为分界，肚脐眼之上都是美的，肚脐眼之下都是丑恶的。“性不净观”是怎么产生的？周作人认为它其实是一种人的蛮性的残留，是一种原始迷信的残留。古代的人本能地认为植物的生长和人的繁衍之间有一种神秘联系。所以在原始人的观念中，夫妻在田野里性交能使五谷丰收，但是如果是非法的野合就可能使庄稼欠收，在未婚制度下会导致人口质量的下降，进而影响植物的生长。因此，男女间的私人问题在原始社会就成了公共问题，“五四”时期的“性不净观”就是这种原始蛮性的残留，要给予批判。当时有一个著名的命题就是：人的一切生命的本能都是美的、善的，都应该予以满足。这就赋予了人的本能的欲望以一种善的、美的品质。这应该是一种破天荒的观念。

周作人从人的本能是美而善的一点出发，提出他要为荡妇辩护。传统观念认为荡妇是最不好的，传统观念里对女性有两个说法，一个是“荡妇”，一个是“圣母”，女人要当圣母而不要当荡妇，圣母就是指女人履行她繁衍的职责，而荡妇则是指女性满足她本能的欲望。在传统观点看来，圣母是好的，荡妇是不好的，周作人于是要为荡妇辩护。虽然我们说爱情不仅有本能的欲望还有人格的牵引，但如果对某些人来说，主导爱情的就只是本能的欲望，应该怎么看呢？周作人要为她们辩护，就是说为性欲而性欲也是有价值的。他进而就提出来了，对颓废这个问题应该怎么看。颓废一直以来就是个坏词，而周作人提出他也要为颓废作辩护。他认为颓废无非就是对生命的欢乐的追求，这种追求看似有点毒性，但他认为这种毒性毒得有点儿甜味儿。他认为中国人太缺少对生命的欢乐的追求了，因而中国人也没有对死的快乐追求，既无死之欢乐，也无生之欢乐，所以中国人是太乏味了。追求生之欢乐和死之欢乐的颓废，在中国是有意义和价值的。这种观点在八十年代也引起我们强烈的共鸣。当时我在北大讲这些的时候台下的学生也很欢迎，对于禁欲主义而言这的确是思想的一个很大的解放。

然后就是关于性和文学的问题。“五四”时期郁达夫的小说《沉沦》就出现了。《沉沦》是最早从性、本能方面来写人的爱情的。但实际上他并非单纯写性，虽然其中有比较露骨的性描写。有一个年轻诗人叫汪静之，他写了这样一句诗：“我瞟了一眼我的情人。”在今天我们觉得这根本不算什么，但在当时却引起了轩然大波，怎么能在大庭广众之下瞟一眼他的情人？这一个“瞟”字就引起了很大风波。周作人首先出来谈了性和文学的关系。他说，性既然是人性当中不可回避的一个东西，性是人性中最重要的一个方面，因此文学就应该表现性。而且他提出来，在性爱的过程中，人的精神处于最敏感、最活跃、最自由的状态之中，所以通过对性的描写，能够最微妙地表达人性中最本质的东西。他从这样的角度来肯定性和文学的关系，当时他还做了保留，他说这样的描写性爱的作品应该主要让成年人、有性生活经验的人来读，而不能让未成年的孩子来读，在八十年代这种观念也引起了积极的回应，我记得张贤亮在《绿化树》中对裸体的女性进行了描述，当时引起了很大轰动。

“五四”时期引起八十年代共鸣的另一个命题，是强调性生活是个人的事情。周作人认为两性生活只要不造成畸形的后代，性是完全是个人的，别人不能干涉。所以周作人提出“各人自扫门前雪，休管他人瓦上霜”。当时有些道家喜欢管别人的性生活，周作人就指出那些道家本人可能也是性生活最泛滥的人。他甚至提出，男女之间在性的问题上如果出现什么毛病，应该原谅，应该采取宽容的态度。周作人甚至说了一句在八十年代仍然很骇人听闻的话，他说：“我的女儿是不是处女，这我一点也不感兴趣。”在强调性的个人化和对于性的宽容态度的背后，还隐藏着他对人性弱点应该宽容的观点。他说：“我最厌恶那些自以为毫无过失，洁白如鸽子，以攻击别人为天职的人们。”他说人性的弱点是应该被原谅的。徐志摩就是一个因为性爱而引起轩然大波的人，但周作人是喜欢徐志摩的，他说徐志摩这个人确有很多缺点，但缺点也只会让人觉得他更可爱。

我们在八十年代就强调了“五四”时期的自然人性论的这几个方面。强调人的本能欲望，强调对人在性问题上的宽容态度，强调性和文学的关系，等等。但我对周作人的观点也提出了一个批评。因为周作人是主张在人的纵欲和性欲之间要有一个适当的平衡，他强调反对禁欲主义不能走到纵欲主义的另一个极端，在我的著作里对他的这个观点提出了批评。我认为他这样的观点其实是中庸之道。从表面看起来，一方面不反对人的自然情欲，一方面又主张节制。这看起来是很好的，但是中庸之道是在自然情欲和理性都未得到充分发展的情况下人为地将二者合而为一，从表面看起来毫无偏颇，避免了片面性，是一种成熟的表现，但实际上是一种早熟甚至残缺不全。我认为搞中庸会使得两者都不能充分发挥，反而弄了个不伦不类。

九十年代遭遇的尴尬

这就是八十年代我们对自然人性论研究的概况。但是历史发展是无情的。今天再来看那时的研究，就发现了某种尴尬：当年为荡妇辩护，今天荡妇已经成了光荣；当年肯定人的自然本能，今天变成了人欲横流；当年对禁欲主义的批判，今天发展成了纵欲主义；当年对人的非动物性的批判，今天发展成了人的动物化。记得鲁迅曾说过：“倘以表现最普通的人性的文学为至高，则表现最普遍的动物性——营养，呼吸，

运动，生殖——的文学，或者除去‘运动’，表现生物性的文学，必当更在其上。”（《“硬译”与“文学的阶级性”》）现在，真的出现了“表现生物性的文学”，而且也打着“表现最普遍的人性为至高”的旗号：历史真的会嘲弄人。

纵欲主义与禁欲主义的结合

而我们要追问的是，这样的思想、文化、文学现象的社会基础是什么？这样一种欲望泛滥的根源在哪里呢？我以为它还是存在于九十年代以来的社会结构当中。钱权交易演变为钱权色交易，败坏了整个民族的风气，就是在这种情况下出现了纵欲主义。在今天，禁欲主义和纵欲主义是同时存在的。如果你们看了《我向总理说实话》，就会发现有些农民靠男的打工、女的卖淫来生活，所以纵欲主义的背后暗藏了很多悲惨的东西。同时还有那些底层民众，在基本生活没有得到保障的情况下，不可能有正常的婚姻、家庭生活，性压抑依然是严重存在的。

对“自然人性论”的历史与现实的具体分析

认清这一点，非常重要。它提醒我们：在对八十年代所进行的“自然人性论”的介绍、传播与讨论进行反思时，要有一个历史与现实的具体的分析态度。我以为至少要作三方面的分析：一要看：它所面对的是文革时期达于极致的革命禁欲主义，它是从这样的问题意识出发的，因此具有历史的合理性。二是要正视：它也因此遮蔽了一些问题，比如强调人的本能欲求的合理性，批判人的“非动物化”的倾向，却对人的“非动物性”，即其“精神性”方面有所忽略以至遮蔽，对所批判的“人的‘非动物化’”倾向中的某些合理因素缺乏具体分析，而采取了笼统否定的态度，这样的理论的片面与偏颇对后来的向“动物性”方面的发展，是有影响的。因此，今天有必要来进行反思。但这样的反思，却不能走到对“自然人性论”的全盘否定的极端——这就是我要强调的第三方面的分析：不仅要看到它的历史合理性，也要看到它的现实合理性：尽管如前所说，纵欲主义已成为社会的主要病害，思想、文化上的主要倾向，但禁欲主义的存在，就决定了自然人性论所具有的启蒙、批判的功能依然存在。我们不能总在“欲望至上”与“精神至上”两个极端间来回摇摆，我们可以随着问题意识的变换，有不同的强调侧面，变换我们的言说重心，但一定要防止“一种倾向掩盖另一种倾向”，对自己在特定语境与问题意识下的言说，保持一种清醒，警惕其可能形成的某种新的遮蔽。这样，就可以把自己的言说相对化：一方面，要有自信，相信它是有意义和价值的，否则就不用说了，但另一方面，又要有自省和自警，看到其有限性，承认其限度。这其实就是赋予自己的言说以某种开放性：它不是自我封闭的，而是有着不断吸取、开拓新的思想资源，自我调整、发展的更大空间。

回到钟摆的中点，追求动态的平衡

这里，我还想回过头来思考中国传统的中庸之道的价值，其中就有一个问题：如何看待我当年对周作人的批评？今天上课前，我重读了周作人的《生活之艺术》。这篇文章写于“五四”之后，是对“五四”的反思。今天我们在八十年代之后对八十年代进行反思，也能认识到他的反思的意义和价值。他说：“中国人的生活方式现在只是两个极端：非禁欲即是纵欲”，“二者互相反动，各益增长，而其结果则是同样的污糟”，要么无自由，要么无节制，而“无自由，无节制，一切在礼教的面具底下实行迫压与放恣，实在所谓礼者早已消灭无存了”。因此，周作人提出，要恢复“本来的礼”，提倡一种合理的生活方式。他说：“动物那样的，自然地简易地生活，是一法；把生活当作一种艺术，微妙地美地生活，又是一法；二者之外，别无道路。”“生活的艺术即在禁欲与纵欲的调和”，“欢乐与节制二者并存，且不相反而实相成”。他还说，中国传统的中庸之道强调“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。教育就是教人“率性”而行，在两者之间取得平衡，他说这就是礼的核心。今天回过头来看，中国传统的中庸之道，它所强调的“禁欲和纵欲之间的平衡、调和”，是有它的价值的，特别在我们今天总结历史的经验教训，试图寻求人性的健全合理发展，建设一种新的比较健全的生活的时候，它对我们应该是有很大的启示意义的。但我要说的是，这是一种理想的状态，它的现实实现，必然是一个充满矛盾的、动态的过程，因此，必然出现鲁迅说的“偏至”，而且只有有了“偏至”，才会使某一侧面充分地展开、发展，即所谓“矫枉必须过正”；在这个意义上，我当年批评周作人，说将“平衡、调和”绝对化，任何一个侧面都未得充分发展，过分、过早地讲调和，追求静态的绝对的平衡，就会形成“早熟”现象，这不是没有道理的。但我的批评又是片面的，因为我没有同时强调，“偏至”状态只是追求人性健全发展过程中的一个阶段，不能将其凝固化、理想化，我们追求的是人性（人的动物性与精神性）的“动态的平衡”，因此，对“偏至”状态，是需要不断突破、不断调整的，不然，就会出现我们前面所说的状态：不是“欲望至上”，就是“精神至上”，在两个“偏至”中来回摆动。这样的教训我们实在太多了：我们需要回到“中点”上来，但又不将其绝对化，而要追求“动态的平衡”，即“不平衡中的平衡”。

以上所讲，不仅是对我们这里讨论的人性问题认识的总结，或许还有更广泛的意义。

个人主义问题

我讲的第二个问题是关于个人主义的思考，这也涉及到如何看待“人的个人性、群体性的关系”问题，也是“人性”问题思考的一个部分。

二十世纪初鲁迅提出的问题：

个人和国家、中国和世界的关系问题

这个问题，早在二十世纪初，鲁迅就提出来了。他说，当时知识分子中最流行的观点有二，一说是“世界人”，一说是“国民”。现在，一百年过去了，到了二十一世纪初，当下的中国对于人的认识，好像也还是这样两种观点：不是“世界主义”（现在叫“全球主义”），就是“民族主义”。但鲁迅当年却对这两种最时髦的“人论”，提出了质疑，他发现，无论“国民”，还是“世界人”，都是群体概念，缺少个人概念，也就是说，只有“群体的人”，而无“个体的人”。鲁迅因此提出要用“个”的概念来对抗“类”的概念：这是鲁迅思想发展起点上的一个基本观点，在八十年代，又引起了我们这一代人的强烈共鸣。

我们先来讨论鲁迅在二十世纪初，提出这样的“个”的概念的时代背景：其实是要回应当时的知识分子在思考中国和自身在新世纪发展道路时，必须面对的两个问题：一是如何处理“个人”和“国家”的关系；一是如何看待和处理“中国”与“世界”的关系。——今天我们已经看得很清楚：这两大“问题意识”是贯穿整个二十世纪的，而且一直贯穿到今天。鲁迅在问题一出现的时候，就敏锐地抓住了，这确实有眼光。而且他对问题的思考又不同于大多数人。

强调“人是国民”，这是典型的民族主义思想，发展到极端就是国家主义。当时最流行的观点就是为了国家的利益应牺牲个人利益、个人自由，孙中山就是热心鼓吹者之一，以后的政治家、政治领袖，也都鼓吹“国家至上”。尽管不断有人（鲁迅就是其中的一位）质疑这种观点，但国家至上始终占主流地位。这当然不是偶然的：它牵涉到中国所走的现代化道路。中国是个后发国家，始终有一种赶超情结，要赶超就要进行最大限度的社会动员，这就要依靠着国家的强权，将人民最大限度地组织化，就是人们常说的“集中力量办大事，搞大规模的建设”，这就需要限制个人的自由，鲁迅说：“强有力不许人民有自由思想，因为这能使能力分散”（《关于知识阶级》），就是看透了其间的矛盾。这样一条以“富国强兵”为目标的国家主义的现代化道路，就决定了国家主义必然成为现代中国的主流意识形态。晚清以降莫不如此。对这样的主流意识形态的质疑，在其产生时，即二十世纪初就有了，但比较集中的批判是“五四”时期。“五四”当然有明显的爱国主义倾向，但人们却忽视了“五四”对国家主义的批判。陈独秀就提出“我们应不应当爱国”的问题。他提醒要警惕有人利用国家主义来迫使人们无条件放弃个人幸福，他说片面强调爱国主义容易陷入非理性，容易被利用。

我们还是回到二十世纪初鲁迅所面临的问题上来。当时许多人都强调“世界人”，这是对前面说的“中国”与“世界”的关系问题的回应。这样的“世界”眼光当然是对以“中国”为“天下”为中心的传统观念的一个大突破，但问题是在二十世纪初的维新派眼里，“世界”就是“西方”，他们讲要做“世界人”，就是要向西方靠拢，“言非西方之理弗道，事非西方之术弗行”（《文化偏至论》）。鲁迅要质疑的正是这样的“世界”观，和对西方的盲从态度。

因此，鲁迅提出“个”的概念，正是对以上两种主流意识形态的反抗：一方面，在“个人与国家”关系问题上，强调个人的独立性与主体性；一方面，在“中国”与“世界”的关系上，强调中国自身的独立性与主体性。而他的“个”的概念的核心，就是强调“个体精神自由”，主张“（中国）将生存两间，角逐列国是务，其首在立人，人立而后凡事举；若其道术，乃必尊个性而张精神”（《文化偏至论》）。这样一条“首在立人”而“立国”，强调以人的个体精神自由为前提、基础的现代化道路，显然是和前述占主导地位的富国强兵的国家主义现代化道路相对立，而和“五四”新文化运动的精神相一致的：强调个体生命的独立、自主、自由，这就是“五四”时期的“个人主义”的基本含义。

八十年代面临的问题：

非个人化和中华中心主义的极端形态

鲁迅在二十世纪初所提出的“个”的概念，“立人”的思想，以及“五四”的“个人主义”，“个性解放”，在三十年代以后，就逐渐地边缘化了，占主流地位的，始终是国家主义的思潮。但到了八十年代，却突然引发强烈的回响，一时成为思想、文化、学术、教育……的中心话题，可以说是深入人心，深刻地影响了一代人。这样的爆发，当然不是偶然的。从思想、文化、意识形态的发展的角度说，这是在文革时期，国家主义发挥到了极限的一个必然反弹。一方面，国家利益、集体利益被推到“至上”的极端地位，要求个人无条件地绝对服从与牺牲——强调的是国家、集体利益的绝对一致，并最终落实为绝对服从，对个人利益和个性的彻底抹煞，从而将人的“非个人化”推于极致。另一方面，又强调“中国是世界革命的中心”，把民族主义的极端形态，传统的“中华中心主义”推向极致。我们这一代在八十年代进入学术界时，所面临的就是这样的“如何从‘非个人化’的极端形态，从‘中华中心主义’的民族主义的极端形态的精神束缚中解放出来”的问题。在八十年代我认准了两个批判对象：一是封建专制主义，一是中华中心主义。这是我对自我以及我们那代的痛苦经验教训的一个基本总结，包含了我一个基本认识：我认定“封建专制主义”与“中华中心主义”是我们民族的两大痼疾顽症，阻碍国家走向健全发展之路。

中华中心主义、民族主义，国际、国内问题的交织

我对“中华中心主义”的警惕和批判。我在1995年《关于民族主义思潮的访谈录》（文收《压在心上的坟》），1997年《话说周氏兄弟》里，都反复谈到要警惕有人在民族主义的旗帜下贩卖大中华中心主义。我是这样说的：“我觉得当前中国正弥漫着一种很可怕很糟糕的民族主义情绪。一种是复古主义，一种是

兽性爱国主义。”我提到了由著名的知识分子提出，风行一时的“二十一世纪是中国的世纪”论，指出：中国经济刚恢复了“元气”，开始起飞，就这样“自我扩张”，实在是可笑又可怕的，这就是中国的国民性：贫弱的时候装“孙子”，强大了就要当“老子”。我特地选了当时一个杂志上的一篇文章提出的一个“高论”，作批判的靶子：“进入九十年代，随着西式乌托邦梦的破裂以及一系列在西方遏制下的民族意识的本能的反应，民族情绪开始复兴。新一轮的民族主义有一种使命意识，因为中国是伟大的，必须在世界范围内有独特、非凡的发言权，中国应该成为新世纪的文明发源地，中国应该发挥示范效应，使世界走向更美好的明天。”在我看来，“所谓‘新一轮’者，是古已有之的中华中心主义与十年浩劫中喧嚣一时的‘世界革命中心与策源地’论的新版本”，因此发出这样的质问：“我们做了一个世纪的中华中心主义的梦，文化革命中这种使命意识达到了登峰造极，给我们的民族带来灾难才过去二十年，伤口未完全愈合，为何如此健忘？而且我实在弄不明白，为什么中国人不能以平等的姿态，作为世界大家庭中的普通一员，取得一份应该取得的自己的独立的发言权，偏要那么独特非凡。鲁迅曾说过一句很沉重的话。他说，中国人对于异族历来只有两种称呼，一种称它为禽兽，一种称它为皇上，从来没有称它为朋友。这新一轮的民族主义又把外国人看成是禽兽。但是，禽兽很容易变成圣上，主人很容易变成奴才，主奴是很容易互变的，要知道，既可以独特非凡地君临于他国之上，也就可以独特非凡地充当他国的附庸。”我还引述了鲁迅的一段话：“用笔和舌将奴隶之苦告诉大家，这是不错的。但要小心，不可使大家得出这样的结论，到底还不如我们自己式的，做自己人的奴才的”，并作了这样的提醒：在批评西方社会的弊病（这也是当时的一个时髦）时，“要警惕得出这样的结论：西方帝国主义这么坏，还是中国好。觉得当中国人的奴隶比当外国人的好，这种所谓‘爱国主义’的逻辑，很容易迷惑人”，就特别应该保持高度的警觉。——这是1997年说的话。现在又过去了五年，这些话好像还没有过时：这些年中国经济有了新的发展，大概又要做新的“大国”梦了吧。

我们批评中华中心主义，另一方面我们能不能放弃民族主义？这其实是有历史教训的。周作人就是个例子。周作人为什么成了汉奸呢？很重要的原因是他的国家观念非常淡薄，日本提出亚细亚主义就引起他的共鸣。在这个问题上鲁迅其实是有所预感的，他在临死之前和周建人的谈话中谈到周作人，他注意到北方的教授发表救国宣言，周作人没有签名。鲁迅对此是理解的，因为在救国宣言上签名其实是一种表态，多少带有表演性质。在鲁迅、周作人这样的思想比较深沉的知识分子眼中，这种表演式的爱国主义是没有多大意义的。但鲁迅紧接着又说了一句话：“还是签名好。”就是说还得有个态度，民族主义、爱国主义的底线是不能越过的。周作人的悲剧在于他越过了这条底线。周作人的教训今天还是有意义的，尽管大家都在大谈“全球化”、“地球村”，但这毕竟不是“世界大同”，国家还存在，就有维护国家主权、国家利益的问题，就不能没有民族主义和爱国主义，这也是独立的知识分子必须坚守的立场。就是说，我们反对、批判国家主义，同时又是爱国主义者；我们反对、警惕中华中心主义，也要反对、批判国际霸权主义：我们反对的是“一切霸权”，不能有任何例外。

我在这里想谈谈科索沃事件发生时我的矛盾心境。我写了一篇文章，题目叫《无法言说》。因为科索沃事件非常复杂，在事件当中中国各类知识分子的反应也引起像我这样的知识分子的非常复杂的感觉。首先，怎么看待北约的轰炸？北约轰炸的理由是南联盟对其境内的少数民族实行种族灭绝政策，但到现在我们还不知道到底有没有种族屠杀，如果有，国际干预是否需要？这就涉及到应该以人道主义还是以国家主权为第一原则的问题。在我看来，一定的国际干预是需要的。如果你的邻居在杀小孩，你该怎么办？是冲进去救还是站在旁边喊“不要杀不要杀”？我认为还是冲进去救比较合适，那冲进去是不是会妨碍到别人呢？不会！所以我的观点是允许干涉，现在世界一体化，国家问题在某种程度上也是世界问题，所以国际干预在科索沃真的发生了屠杀的前提下是必要的，但有一个问题就是干预的程度有多大。如果你动用军事力量，伤及平民，那是不被容许的，当然我要声明我不管操作的，完全是思想家的立场，不是政治家的立场。有一条原则不能违背，那就是不能滥杀无辜。所以北约这样绕过联合国来采取军事行动，我认为是不对的。在北约轰炸的背后，确实隐藏着美国的霸权主义。冷战时期美苏对抗形成了一种相对的制约和平衡，而苏联的瓦解使美国拥有了绝对的权力，“绝对的权力必然导致绝对的腐败”，我认为这种说法不仅适用于国内，也适用于国际社会。我有一个判断：北约轰炸南联盟意味着美国走向反面的开始，它以后发动伊拉克战争，使自己陷入更大困境，不是偶然的。所以面对美国的霸权的威胁，民族主义是不能被取消的。实际上美国和欧洲的许多真正的知识分子是批判霸权主义的，权力的绝对泛滥是最大的威胁，因此我认为当时中国学生和民众的抗议有它的正义性。我不同意一些知识分子把学生表达出来的强烈的民族主义情绪理解为一种极端的非理性的行为。另一方面也应该看到，在学生的抗议当中，确实包含很复杂的东西。当时我在北大，我发现和正义感同时存在的还有其他一些倾向。学生为什么对科索沃事件反应强烈呢？因为学生普遍有一种幻灭感。在这之前我们的教育培养了学生的亲美感，现在突然发现了美国的另一面，幻灭感就会导致极端的反弹。当时一个学生把北大校园里的大字报全部抄了下来，他也给了我一份，这是很宝贵的资料。其中有一张大字报提出要变“经济建设为中心”为“以打仗为中心”，在国际上要与俄罗斯结为联盟、大幅提高军费……这是典型的对外的极端民族主义和对内的极端法西斯主义——我也正是从科索沃事件的国内反应中，看到了我们所面临的问题的复杂性：人道主义与民族主义，人权与主权的矛盾，正当的民族主义、爱国主义与极端民族主义、法西斯主义的交织，反霸权主义与盲目排外的混杂，国际问题和

国内问题的交错，等等。

最后，战争结束了，天下太平了，我读鲁迅的《野草》，读得惊心动魄：“一切鬼魂们的叫唤无不低微，然有秩序，与火焰的怒吼，油的沸腾，钢叉的震颤相和鸣，造成醉心的大乐，布告三界：地下太平。”（《失掉的好地狱》）我这样写道：“这世界大概就要在这不死不活的状态之中维持下去了。在这太平声中，还有几人能记得科索沃事件中牺牲的平民，那死尸的血痕，听见母亲深夜的哭泣？”——这其实也就是我们今天讨论的问题：人们总是用“国家”、“民族”、“世界”、“人类”这些大词，“类”的概念，掩盖了历史的真正承担者，这些“普通百姓”的“个体”生命的真实的痛苦。我们也因此理解了鲁迅在一百年前强调“个”的概念的深意。

八十年代对二十世纪初鲁迅问题的遮蔽，

对西方现代化模式的膜拜

我们现在再回到八十年代的语境中去。同学们如果作细心的考察，就可以发现，在八十年代，在我们对鲁迅在二十世纪初提出的“个”的概念，以及“五四个人主义”思想作出积极的回应的同时，我们却忽视了鲁迅同时期对维新派对西方的盲从态度的批评，形成了某种遮蔽。这当然不是偶然的疏忽，恰恰暴露了我们的问题：在八十年代，我们的“世界”观，实际上是承接了世纪初的维新派的思想，把“世界”等同于“西方”，而且也是“言非西方之理弗道，事非西方之术弗行”。那时我们确实有一个简单的想法：“现代化就是西方化”，我们要走的现代化道路就是“英美的路”。这里也有个沉重的教训：五十年代我们说要“走俄国的路”，“苏联的今天就是我们的明天”；到八十年代我们又说“走英美的路”，“美国的今天就是我们的明天”：为什么从来没有想到要走“自己的路”呢？

当然，这里也有一个理论的问题：到底有没有“普世价值”？如何看待这样的“普世价值”和西方的关系？五六十年代，我读大学的时候，有一个非常响亮的口号：叫作“兴无灭资”，就是要“大兴无产阶级思想，大灭资产阶级思想”。而什么是资产阶级思想呢？记得我的大学毕业鉴定中有一条：“有比较系统的资产阶级的自由、民主、人道、博爱的观念”，后面还有一句：“不过经过教育，本人认识比较深刻。”有趣的是这个修饰语“资产阶级”，这就意味着把“自由、民主、人道、博爱”这些观念都统统奉送给了资产阶级。而“自由、民主、人道、博爱”其实是普世性的，是人类文明的结晶，并不是资产阶级所专有、独有。对此，应该作两个方面的理解：既然这是西方文明的一个贡献，那么，向英美等西方资本主义国家的先进经验学习，就是非常重要的，哪怕它们曾经侵略过我们。顺便说一句：这也是鲁迅终身坚持的一个基本立场，他有一个重要观点，就是要向侵略者学习，他之所以要反对中华中心主义，就是因为它是一种盲目的民族自大，阻碍中国向世界，也包括西方世界开放。但另一方面，学习英美等西方国家的先进经验，吸取西方文明所贡献的普世价值，并不等于就要“全盘西化”。这里有三个问题：一是不能把西方文化理想化、绝对化，制造“西方神话”，形成“西方中心主义”的西方文化崇拜——我们要反对一切文化神话、文化崇拜，一切中心论。搞中华文化神话，文化崇拜，中华中心主义不行；搞西方文化神话，文化崇拜，西方中心主义，也不行。其二，再先进的经验，即使是普世价值，也不能“照搬”，而必须和自己的国情相结合，有一个本土化的问题。其三，不能因此而否认、放弃自己民族的文化传统。事实上，人类文明是世界各民族共同创造的，我们重视英美文明的贡献，却不能因此而忽视，以至否认英美之外的其他西方国家文明，以及东方文明，也包括中华文明的贡献。我们说的普世性的观念、价值，应该包括东方文明、中华文明中所积淀的普世性价值观念。

以此来观照我们八十年代的“世界”观，就不难看出，我们把世界等同于西方，只认同西方文明中的普世价值，主张“现代化就是美国化”，这背后是有两个问题的，一是应该构建怎样的“世界图景”？一是如何在全球化的当今世界，既最广泛地吸取人类文明的一切成果，又保持自身思想与文化上的独立性？而当时我们那种将西方世界“唯一化”的世界图景，不仅是鲁迅在世纪初就批判过的维新派的世界观的再现，而且也是“五四”时期的世界图景的一个倒退。同学们可以去翻一翻《中国新文学大系》的“史料卷”，里面有“五四”时期翻译作品的“总目”，尽管资料并不全，但仍可以看出，当时的翻译视野是相当广阔的，所囊括的国家、民族计有：欧洲的俄国、法国、德国、英国、意大利、希腊、西班牙、瑞典、挪威、丹麦、比利时、荷兰、匈牙利、波兰，亚洲的日本、印度、波斯、犹太（族），非洲的南非等。特别注重的是俄国和“被压迫民族的文学”。周作人在《北大的支路》一文里，特意提到北京大学“添设德法俄日各文学系，创办研究所”，专门开班教授朝鲜、蒙古语，以为这“实在是很有意义，值得注意的事”。他强调，讲“西方文化”，“只根据英美一两国现状而立论，未免有点笼统”，并提醒人们更要注意希腊文化、印度文化、阿拉伯文化和日本文化的介绍与研究：这都显示了一种开阔的、多元的世界文化视野和图景。相形之下，八十年代我们自称要“走向世界”，而我们的世界图景却是这样的狭窄，我们的世界想象又是如此的单一！最早向我们发出警示的，是我的导师王瑶先生。我在很多场合都提到王瑶先生和我的一次谈话，他问我，你们讲“二十世纪世界”，为什么不讲社会主义国家和民族独立解放运动？可见你们的“世界”无非是“西方世界”。这真是一针见血之论：我们对社会主义和民族独立解放运动的忽视，显然和我们对“西方现代化”模式的膜拜有关；“世界”想象的背后，是一个现代化道路的选择问题。但我对这个问题，真正有体悟，并开始新的思考，却要到九十年代中后期，那时候我才认识到前面所提到的“重构世

界图景”与“重建思想、文化独立性”这两大问题的重要性和迫切性。而到了新世纪，更是意识到了：在继续广泛地吸取世界文明成果，包括以“民主、自由、人道、博爱”为核心的普世价值（对这一点我一直坚持，从未发生动摇）的同时，最重要的是，要直面“中国问题”，重视“二十世纪中国经验”，以及东方、亚洲经验，并从中国国情出发，进行新的实验和创造，以寻求中国自己的现代化道路，并进行新的理论总结与创造，以为人类文明提供新的资源。——关于这方面的思考和实践，涉及的问题比较多，以后或许可以另作详细讨论，这里就只出一个题目吧。

划清“个人主义”和“利己主义”的界线

在八十年代，我们对鲁迅二十世纪初的思想的遮蔽，还有一个方面，也很值得注意。鲁迅在《文化偏至论》里，特地提醒说，不能将“个人”的概念理解为“害人利己之义”，那将是一个极大的“迷误”。到了三十年代，他又对“咀嚼着身边小小的悲欢，而且就看这小悲欢为世界”的“有意低徊，顾影自恋之态”提出婉转的批评（《〈中国新文学大系〉小说二集序》）。但鲁迅的这些提醒和批评，在八十年代却没有进入我的视野，可以说是视而不见；直到2001年我在上“和鲁迅相遇”课，重读鲁迅著作时，才引起注意和思考，并因此对鲁迅“个”、“己”的概念有了新的体认，在指出鲁迅的“个”、“己”是“真实的、具体的人，而不是普遍的、观念的人；是个别的、个体的人，而不是群体的人”，是强调“人的自主性”，即“摆脱了对‘他者’的依赖关系，不依附任何其他力量，彻底走出了被他者奴役的状态，从而进入了生命的自由状态”的同时，又有了这样的补充阐释：“鲁迅‘个’的观念的第二个含义是常常被人们忽略的。鲁迅讲的‘己’、‘我’并不是人们常说的利己主义的‘己’，不只是看到眼前利益的、目光短浅、心胸狭隘的‘己’”，于是，就引用了《文化偏至论》的这句话，并且说：“鲁迅讲的‘个人’与‘己’，是有着非常宽阔的胸襟的大写的‘人’，是和他人、万物相通的”，“鲁迅自己直到生命的最后一刻，还感到‘无穷的远方，无数的人们，都和我有关’，真可谓‘心事浩茫连广宇’，也就是说，整个人类，整个生命，以至整个宇宙都和他息息相通”，所以他说，“博大的诗人”是必定“感得全人间事，而同时又领会天国之极乐和地狱之大苦恼的精神”，“看到别个捉去被杀”，“是比自己更苦恼”的。这就是说，“鲁迅的个体生命自由观，是包含着一种（‘推己而及人，推人而及己’的）博爱精神，一种佛教所说的大悲悯情怀的。他所讲的个体精神自由是一个非常人的生命境界”。——这样的新的理解与阐释，显然和九十年代以来，中国的政治、经济、社会的变化，及其引起的思想、文化，以至伦理、道德观念的变化，直接相关，是由时代产生的“新的问题意识”激发下的新的感悟和新的思考。在这样的新情势下，划清“个人主义”和“利己主义”的界限，更全面、科学地确立“个人”的意义，“个人”与“他者”的关系，就成了一个迫切的学术与教育的课题。

建立更合理的“个人”和“他者”的关系

一方面，我们必须反抗利己主义事实上的支配性影响，在“个人主义”的理念中注入“人道主义”的理念和情怀，强调人的群体性，人是社会关系的总和，各个个体生命之间的相关、相通与互助，提倡对一切生命（特别是弱势群体的生命）的关爱，在共同发展与自由中获得自我生命的发展与自由；另一方面，我们同时要警惕各种伪态，依然坚持八十年代所强调的人的个体性、主体性，坚持鲁迅的“立人”理想，自觉追求摆脱一切依附关系的人的个体精神自由与独立自主性。也就是说，我们对八十年代的“个人主义”理念，既要看到它的局限和可能产生的遮蔽和曲解，因此要有发展，又要看到它今天依然具有的现实意义，因此又要有所坚持。由此而建立起更加合理健全的“个人”与“他者”的关系：在这方面，我依然相信“五四”时期所倡导的“自他两利”的伦理观（参看鲁迅：《我之节烈观》）。

十最后的话题：关于大学教育与北大传统

我们这门课，讲到现在，已经接近尾声了：大概还剩下三次讲课的时间，原来预定要讲的有些内容恐怕讲不了了。而这是我在北大，在大学正式讲台上，最后一次讲课，所以要利用最后的时间，说一说我最想对北大学生讲的话。那么，就谈谈我对大学教育的理解和期待，我对北大传统的理解和期待。其实这些年我也陆续写了不少这两个方面的文章，如《重新确立教育的终极目标》、《校园风景中的永恒》、《不容抹煞的思想遗产》、《北大百年：光荣与耻辱》、《现代文学与现代教育关系之考察》、《追求文、理的融通》、《关于研究生教育的思考》、《沉潜十年》（以上收《学魂重铸》）；《想起了七十六年前的纪念》、《漫说北京大学与五四新文化运动》、《教育史上的一件往事》（收《六十劫语》）；《周氏兄弟和北大精神》（收《压在心上的坟》），《北京大学教授的不同选择——以鲁迅和胡适为中心》（《与鲁迅相遇》之一讲），等等。同学们有兴趣可以找来读，这里只能就其中的主要观点，梳理出几个问题，大略地谈一谈。

第一个问题：关于大学的理念
教育原点的追问

我开始思考与介入教育问题，大学教育和中小学教育问题，大概是在北大百年校庆前后。记得1988年，我曾经接受过一个记者关于中小学语文教育的采访，这也是我介入语文教育改革的开始，没有想到，这一开口，就陷进去了，惹出了许多麻烦，也有许多故事，今天就不讲了，关于我对中小学基础教育的看法，以后有机会再专门谈。不过，我那次谈话，倒没有就语文谈语文，而是一开始就提出了一个大问题——

“现在的问题不仅仅是中小学的问题，也不仅仅是大学的问题，而是整个国家教育的问题。其最根本的问题就是教育的精神价值的失落。如果要解决这个问题，首先要追问，追问到教育的原点上，追问到前提性的问题上。这就是说，我们办教育是干什么的？大学是干什么？中学是干什么？小学是干什么？如果这些问题不解决，其他枝节问题就没法讲清楚。”（《重新确立教育的终极目标》）

最后的话题：关于大学教育与北大传统

我的回顾与反思

这就是说，我对中国教育问题的关注与思考，首先抓住的是教育的“精神价值的失落”的问题。这个问题又连接着两个更大的全局问题：教育精神价值的失落，不是孤立的，它是和九十年代以来，中国社会整体性精神价值失落相联系的；而教育的精神价值的失落的深层原因，直接与教育体制问题相关，教育体制问题又是和整个体制问题相关联的。而我们当时所能做的，就是提出教育的理念问题，进行教育原点的追问，在某种程度上，就是要进行教育思想的启蒙，重新恢复或建立现代大学教育的理念。

历史的起点：蔡元培校长的教育思想及其命运

既然要进行教育原点的追问，那就必须追溯到现代大学教育的起点。因此，我首先进行的是对我们北大蔡元培校长的教育思想的考察。大家知道蔡先生是中华民国第一任教育总长，这是推翻封建专制王朝建立现代国家以后的第一任教育主管，他的教育主张与行动，自然引人注目。而他所做的第一件事，就是召开全国临时教育会议，以作为“全国教育改革的起点”，今天我们讲教育改革，其实就是从蔡元培先生那时开始的。他当时教育改革的目的是要变“君主政治时代”的教育为“现代民主政治时代”的教育。蔡先生在开幕式上即指出，君主时代的教育的最大特点与弊端就在于，引国民“迁就于君主或政府之主义”，使受教育者“皆富于服从心、保守心，易受政府驾驭”。因此，蔡先生所要进行的教育改革，其基本目的，就是要使受教育者，进而使国民从服从君主、政府……的奴役状态中解放出来，获得作为独立个体的精神自由与解放。在他看来，这是现代民主政治时代的教育和君主政治时代的教育根本区别所在。

为实现这样的教育的根本转变，蔡先生采取了两项改革措施，可以说选择了两个突破口，一是废除前清学堂管理通则中有关“拜孔子仪式”的规定，这显然是要打破神圣不可侵犯的孔子偶像，以根本结束“定于一尊”的思想控制，这在当时确实是一个革命性的举措。同时又提出要确立新的“教育宗旨”，从根本的教育理念、教育目的上解决问题。这当然也抓住了要害。蔡先生提出了“五大教育”并举的方针，即：一、道德主义教育；二、军国民主义教育；三、实利主义的教育；四、世界观教育；五、美感教育。

这五大教育的提出，可以说是蔡先生对中国，以至世界教育所面临的问题的一个回应。蔡先生曾明确提出，要破除中外教育思想中的“二弊”：“一曰极端之国民教育”，“二曰极端之实利教育”。前者既是中国封建传统的，又是“近世（西方）帝国主义”的教育，这种“极端之国民教育”实质上是国家主义的教育，是将教育与受教育者都依附于政治与国家的强权意志，使人成为国家政治机器的工具，是反科学、反民主、反自由、反人道的强权教育。而后者，按蔡先生分析，则是“当今物质文明之当王，拜金主义之盛行”的产物，其特点是：“以致用之科学为足尽教育之能事，而摒斥修养心性之功者”，是集中体现了西方工业文明之弊端，使教育和受教育者依附于市场的实用主义的商业化教育，其目的是使人成为商业机器的工具。这两者貌似两个极端，有着不同的社会背景，但在教育的依附性和教育对象的工具化这两个基本点上，却是一致的。这正是蔡先生所要拒绝的。

但蔡先生在反对和警惕“极端之国民教育”和“极端之实利教育”的同时，又清醒地看到，特别是在中国这样的贫穷、落后的国家，“国民教育”与“实利教育”的必要。他提醒人们必须正视这样的中国现实：“我国地宝不发，实业界之组织尚幼稚，人民失业者至多，而国甚贫。而实利主义之教育，固也当务之急也。”在他看来，培养实用人才，以适应国家建设的需要，这也是教育的任务，对于中国这样的落后国家而言，或许是具有某种迫切性的。这样，既要适应现实，实行“国民教育”和“实利教育”，又要避免走向“极端”，而导致教育根本价值和目标的失落，这正是蔡先生，以及中国现代教育所面临而又必须解决的问题。蔡先生的“五大教育”的思想，即是试图解决这一中国现代教育的难题所做的最初尝试。

大家知道蔡先生深受康德哲学的影响，他根据康德哲学关于“现象世界”与“实体世界”的划分，把教育也分两个层面：现象世界的教育与实体世界的教育。在他的设计里，所谓“军国民主义”，相当于今天说的“体育”；“实利主义”，相当于今天说的“智育”；“道德主义”，相当于今天说的“德育”：这三大教育都属于“现象世界的教育”，是立足于“现象世界”，即我们通常说的“此岸世界”，是服从于现实的国家的需要，是为实现国家的独立、富裕、民主、平等，追求现世的幸福这样的一个政治目的服务的。这样的“现象世界的教育”，是隶属于政治的，国家本位的，形而下的，经验的，相对的，偏于“术”的。但蔡先生又强调，同时还需要，或者说更加需要有“超轶（现实）政治之教育”，即“实体世界”（我们通常所说的“彼岸世界”）的教育。他因此提倡“世界观教育”和“美育教育”两大教育，其着眼点，是人的个体生命的自由全面的发展，是要培养学生的终极关怀，信仰、人格、情操、思想的独立，精神的自由，个性的发展，创造力的开发。完全不同于智育、德育、体育等现象世界的教育，它是超越政治的，人的个

体精神本位的，形而上的，超验的，偏于“道”的。在蔡先生的教育思想中，这样的“世界观教育”才是教育的终极目标。——顺便说一句，蔡先生倡导的“世界观教育”和我们今天所进行的“世界观教育”是有着质的不同的，我们的世界观教育是“德育教育”的一部分，蔡先生的世界观教育关注的是彼岸的、终极性的信仰，是具有某种宗教性的，但他又认为，宗教具有某种独断性、排他性，有可能形成新的专制，因此，他提出“以美育代替宗教”，以超越利害关系的、具有普遍性的美育来陶冶人的性情，培养高尚的情操，焕发人的内在的创造精神。概括地说，在蔡先生的教育思想体系里，此岸现象世界的德、智、体教育和彼岸实体世界的世界观、美育教育，相互矛盾，又相互补充、制约，构成了一个有机整体，现代教育就实现在这二者的张力中，因而两个方面，都是缺一不可的。而世界观教育、美育教育又是更带根本性的。

正是从这样的教育理念出发，蔡先生给“什么是教育”下了这样的定义：“教育者，养成人格之事业也。使仅为灌输知识、练习技能之作用，而不贯之以理想，则是机械之教育，非所以施于人类也。”同时，蔡先生又把高等教育分为两类，一类是培养实用型的专门人才，他称之为“专科”；而他所强调的“大学”，是“纯粹研究学问之机关，不可视养成资格之所，亦不可视为贩卖知识之所，学者当有研究学问之兴趣，尤当养成学问家之人格”。所以他提出大学必须“偏重文、理两科”，并且在《大学令》中规定：“设法、高等科不设文科者，不得为大学；设医、工、农等科而不设理科者，不得为大学。”他因此强调“文、理交融”，认为“终极价值体系”之“重建”是大学责无旁贷的任务。

蔡先生后来在回忆他的《大学令》里的制度设计时说：“但此制迄未实行。”这就说到了蔡先生的教育思想在中国现实中的命运：尽管人们以蔡先生为中国现代教育之父，但他的教育思想却从未完整地实行过。甚至可以说从一开始就被阉割了：前面说到的第一次全国临时教育会议，蔡先生提出的两个提案都遭到了很大的挫折。关于“废除拜孔子的仪式”案，出席会议的议员认为，若将此案明白公布，恐引起社会无谓之风潮，只需在学校管理规程中删去，此议案因此不予成立。蔡先生提出的“五大教育”宗旨，会议最后审查的决议却是：“注重道德教育，以国家为中心，而以实利教育与军国民教育辅之。至美育一层，议加入中小学校、师范学校教师，俾加注意。”后议长又加入“世界观”三字付表决，赞成者少数。美育教育简单地变成中小学音乐课、美术课，也就在实际上被消解了。这就意味着，蔡先生教育思想中最核心的“世界观教育”和“美育教育”，被拦腰砍去了！

因此，中国的现代教育从其起点上就是一个半截子的教育。这又意味着什么呢？蔡先生有一个明确的说明：“专制时代（兼立宪而含专制性质者言之），教育循政府方针以标准教育，常为纯粹之隶属政治者。共和时代，教育家得以立于人民之地位以定标准，乃有超轶政治之教育。”这就是说，如果教育只剩下下半截，局限于“国家本位”的“隶属于政治”的教育（如前所说，这样的教育是有必要、有意义的），而削去上半截，取消“超轶于政治”的“人的个体生命发展本位”的教育，教育就不能从根本上与专制时代的教育划清界限，也就谈不上“共和时代”的“现代教育”，根本失去现代教育的终极目标、精神价值。

这样的教育思想在起点上的阉割，对中国现代教育的影响是极为深远的，又是致命的。可以看出，中国的现代教育始终没有摆脱蔡先生所警戒的“极端之国民教育”和“极端之实利教育”，也即国家主义的教育和商业化教育的两大阴影。这当然不是偶然的。蔡先生曾谈及中国民族、国民党政府“见小利，急近功”，少有超越性思维及对人的生命的根本关怀，因此，总是囿于国家发展的眼前的功利需要和商业的利益，而不能理解和接受终极性的超功利，着眼于受教育对象长远发展的教育的本性与本质，从而一再导致教育的终极目标和精神价值的失落。

我们今天面临的问题

1998年北大百年校庆前后，关心中国教育的人们所深感忧虑的，也是这一时期我所写的文章的重心所在。

首先质疑的，是一以贯之的为利益服务的教育观和“为市场服务，培养市场所需要的人才”的新教育观。我将这样的教育观指导下的人才观作了这样的概括——

“这将是怎样的一种人才呢？他们有一种很强的能力，能够正确无误、准确无偏差地理解‘他者’（在学校里是老师、校长，在考试中是考官，以后在社会上就是上级、长官、老板）的意图、要求；自觉地压抑自己的不同于‘他者’要求的一切想法，然后正确、准确、周密地，甚至是机械、死板地贯彻执行，所谓一切‘照章（规定，社会规范）办事’，做到恰当而有效率，并且能够以明确、准确、逻辑性很强而又简洁的语言文字，作出总结，并及时向‘他者’汇报。这样的人才，正是循规蹈矩的标准化、规范化的官员、技术人员与职员。他们能够提供现代国家与公司所要求的效率，其优越性是明显的，但其人格局限也同样明显：一无思想，二无个人创造力、情感力和想象力，不过是能干的和有用的工具。”（《“往哪里去？”》）

不可否认，这样的人才观，反映了现代教育的一个悖论：一方面，它确实需要培养有能力有效率的专门的实用人才（包括技术官员），但同时它又存在着使人工具化、奴隶化的陷阱和危险。如我们在前面所讨论的，蔡先生也曾遇到过既需要“国民教育”和“实利教育”，又要防止其走向“极端”的困惑，他所提出的“五育并举”的思想就是企图在满足不同层次的要求的教育之间取得某种平衡。而现在所提出的“新教育观”与“新人才观”，这就必然和当年蔡先生等先驱者的教育理想、理念，背道而驰，并且越走越远了。

于是，就有了这样的思考：一方面，“今天有些教育者竟把教育对象，特别是喜欢独立思考的学生，视为‘不安定因素’，严加防范，千方百计将其强迫纳入既定的秩序，‘思想者’竟成了‘有问题者’，岂非咄咄怪事”（《想起了七十六年前的纪念》）；另一方面，是“实利主义的教育”发展到极端，“大学里的人文精神的严重失落，早已是掩盖不了的事实。许多大学早已成了‘养成资格之所’，学位、职称成了不少师生唯一追求、奋斗的目标，‘做官、致富’早就成为学生上大学、家长培养子女上大学的公开的目的，能够向学生贩卖点货真价实的知识，已算是好教师，贩卖知识假货的滥竽充数者越来越多。连蔡先生亲自养育的北大在‘实利主义’教育的巨大压力下，也越来越向‘专科化’的方向发展。各级领导忙于创收，忙于接待吃喝，机构的商业化、官僚化的结果是很少有人真正地（而不是形式主义地）关心科研与教学，最后，不可避免地导致了科研和教学的大幅度滑坡”（《校园风景中的永恒》）。

关于大学教育的两大功能的思考

但我们并没有因此停止思考。在大学理念问题上，我的思考集中在一点：大学教育在民族精神、民族文化发展中应发挥什么样的作用，具有什么功能？这也是从一个特定的角度来讨论：“大学是干什么的？”

积淀与传承，大学的坚守精神

首先，大学教育担负着民族文化与人类文明的积淀和传承的任务。这又包含相互依存的两个侧面，一是知识的传授，也就是将思想文化转化为知识，并将其轨范化和体制化；二是精神的传递。就拿我们现代文学这门学科来说，它是有一个形成和发展的过程的。它建立的基础，首先是“五四”新文化运动开创的中国新文学的思想、文化、创作的实践。这样的实践发展到一定程度，就要转化、提升为知识、学术，成为一种精神资源，进入大学课堂，成为一门学科。也就是说，学科的形成就是将思想、文化的实践成果转化成为知识，成为体系化、规范化的学术与精神资源的过程。这样的体系化、规范化的知识、学术和精神资源，作为一门课程进入课堂，就成为一种教育资源，通过教师的传授与学生的学习，一代又一代地传递下去。可以说，现代文学就是通过中小学的语文教育，以及大学里的我们这门学科的教学进入传统，并在民族心灵上扎根的。而同学们到大学里来，目的也很明确，就是要通过一门门的课程的学习，在教师的指导下，最广泛地读书，获取知识，吸取最广泛的精神资源，用民族文化和人类文明所创造的一切精神财富武装自己，不仅学得专业知识，更为自己一生的精神成长打好底子，同时将民族文化和人类文明的基本经验和精神传统继承与发扬下去。

大学的这样一种“民族文化与人类文明的积淀和传承”的功能与作用，就决定了大学的“保守性”特质。长期以来，我们不加分析地把“保守”作为一个贬义词来使用，仿佛保守就意味着落后、守旧，因而就是愚昧，等等。这背后有一个“新比旧好，越新越好”的观念，其实是大可质疑的。从知识发展的角度来说，是必须先有学习，继承，借鉴，积累，而且在学习的初期，还有一个模仿，重复前人的过程，没有“旧知”的积淀，绝不可能出“新知”。从精神发展的角度，就更是要有坚守，有些基本的东西是不能动的。其实，“保守”也就是“坚守”。从这一层面说，大学在民族、国家、社会的总体结构中，是一个民族文化传统、民族精神的象征，是坚守、保守文化传统、民族精神的堡垒。在这个意义上，大学精神就是“坚守（保守）精神”。大学诚然不能脱离现实，但又必须和世风流俗保持一定的距离，即所谓远离尘嚣，保持干净、冷静与清醒；它不但不能随波逐流，更不能对歪风恶俗推波助澜，而且应该起到社会清洁剂、清醒剂、中流砥柱的作用。尤其是在民族危难和社会失范的时期，大学的这样的坚守精神就显得特别的重要。

而我们现在所生活的，就是这样的社会失范的时代。但也正是在我们这个时代里，实用主义、虚无主义，正是腐蚀着中国社会风气和教育的两大思潮。其在教育领域的表现和恶果，就是知识的实用化（拒绝一切和实用无关的知识）和精神的无操守（拒绝一切精神的追求与坚守）。

质疑与创新，永远的批判和创造精神

大学的作用、功能还有第二个方面，即要对社会发展的既定形态，对已有的文化、知识体系，以至人类本身，作不断地反省、质疑与批判，并进行思想文化学术的新的创造；不仅要回答现实生活所提出的各种思想理论问题，更要回答未来中国以及人类发展的更根本的问题，思考看似与现实无关，却是更带原创性的所谓纯理论（包括自然科学理论）的问题，以为民族、国家、人类社会的发展与变革，提供新的精神资源，提供新的思维，新的想象力与创造力。

这是大学功能中的“革命性”的方面。这同时也就决定了大学在关注社会和思想、文化的现实形态的同时，又要保持一定的距离。如一位学者所说，大学应和“现状”（社会、政治、经济、思想、文化、学术……的现状）保持本质上的张力关系，保持某种怀疑的、批判的态势，这才有新的创造的可能。——没有批判（质疑和否定）就不会有创造（立新、建设），而批判的目的正是为了创造。至少说应该有一部分大学里的教授和学者自觉地处于社会、学术的边缘位置，以保持思想与学术的独立性、超越性、彻底性与超前性，以及本质上的批判性与创造性。大学里对学生的培养和训练，一个重要方面，就是要培养学生的逆向思维的能力，怀疑、批判的精神，不拘一格的想象力，独立创造的精神与能力。大学的基本精神就是鲁迅所说的“永远不满足现状的，永远的批判和创造精神”。它和前述“坚守精神”相反相成，构成了“大学精神之魂”。

应该看到，当下我们正处在一个价值崩溃和混乱的时代，不仅我们每一个人，而且整个中国与世界都

面临着一个“价值理想，以至信仰的重建，文化重建”的任务。大学理应充分发挥自己的批判和创造功能，回应这样的历史性的要求。

据我的观察，中国的大学生、研究生中出现了一批（当然不是全部）“做戏的虚无党”，前面所说的实用主义、实利主义与虚无主义已经渗透其灵魂，他们很懂得如何配合，做各种表演，同时利用体制的力量，最大限度地从中获取自己的利益。一切关心中国教育和中国社会未来发展的人们必须对此有一个清醒的认识和估计。

问题更在于，它是得到知识分子的主动、半主动的配合的。这乃是因为这样的要求，是有相应的制度保证的。这是有一整套评价标准、竞争机制和操作程序的，如职称的评定与竞争，学科带头人、人才工程的成员的评定与竞争，硕士点、博士点、重点学科、学术基地的评定与竞争，不同级别的科研项目的评定和竞争，不同级别的评奖的评定和竞争，等等。同学们都是大学中人，这期间的种种弊端，以至丑闻，都耳熟能详。最初是为获得基本生存条件，不得不入，而一旦从中获得好处，就会由无止境的利益冲动和欲望所驱动，入其中而得其乐，进而乐不思返，放弃了学术与精神的坚守、批判和创造，自动、半自动地抛弃大学精神和知识分子的职责与良知。——这就是我们正在上演，还会长期演下去“大学失精神”的悲剧，而许多场合已经变成闹剧了。

我们现在就大学功能与作用问题作两点小结。

在相互矛盾、补充与制约中实现大学教育的生态平衡

首先，这些年，我们一直在谈“创建第一流大学”，其实在我看来，真正的第一流的大学，就是能够最大限度地发挥大学的两大功能，在民族和国家的思想文化结构里，同时担负着“学术、文化、精神的堡垒”和“新学术、新思想、新文化的发源地”的双重重任的。在现代大学史上，“五四”时期的北京大学和抗战时期的西南联大都起到了这样的作用。当然，我们也要看到，大学功能的这两个方面，总的说来，自然是统一的，而且是相互渗透，很难截然分开的。但也存在某些紧张关系。如前所说，要完成思想、文化、学术的积淀和传承，在一定程度上，需要将思想、文化转化为知识、学术，并将其规范化和体制化；而新思想、新文化、新学术的创造，又是对既成的、被体制化的思想、文化、学术提出质疑与批判为前提的。这样的“规范化、体制化”和“对规范、体制的突破”的双重要求，就构成了大学与学院学术的内在紧张。大学教育实际上就是在这两者的张力中进行的，是在相互矛盾和制约、相互补充中达到某种平衡，获得比较健全的发展。事实上，大学教授是自然分为两种类型的，一些教授是学问家，对传统极其熟悉，如数家珍，虽然可能创造力有所欠缺，但能够很好地起到知识的积淀和传递的作用，这样的教授是绝对不能少的。但同时会有另一批教授，他不断对现有知识体系进行质疑，同时也试图进行新的创造，自立新说，尽管并不成熟，但却打开了一个新的思路，这样的教授也是不可少的。作为学生，听这两类教授的课可能会有不同的感受：前者一般很有秩序，非常条理，合乎规范而有系统，有时略嫌枯燥，缺少创意；后者思想活跃，充满活力，很能引发思考，但不太规范，合理性和荒诞性并存。学生们正可以从这两类教授的相互比较与补充中，学到比一种类型、一个模式的教学更多的东西。这两类教授彼此之间有时也会互有批评，前者常说后者不严谨，没学问，后者老说前者知识陈旧，缺乏活力。其实正是说明了互补的必要。当然，校园里的教授也不都是我们这里所说的这么极端，更大量的可能是复合型的，但也都会有鲜明的个性，不同的治学方法、教学风格。我经常说，校园的林子里什么鸟都该有，不能让学生只听一种鸟鸣，这样才能保持大学里的“学术生态平衡”。

大学的两条生命线

这里，实际上已经说到了我要总结的第二点：大学要真正发挥我所说的两大功能和作用，是需要一定的前提和条件的。我们在前面谈到大学应该和社会、思想、文化、学术的“现状”，和“世风流俗”保持一定距离，就已经隐含了大学所应采取的一定的超然的、独立的立场。在某种程度上可以说，大学里的教授、学者应该是“公共知识分子”，也就是说，他代表的是公共利益，坚守的是民族文化、人类文明中的普适性的价值理想和个人的思想、学术追求，而绝不是他者的意志和利益，更要防止和拒绝自身成为一个利益集团。这样才能保持精神的独立。学校要有更多的独立性，学校里的校长、教师、职员、工人和学生要能享有充分的民主权利。高度集权的教育体制使大学不可避免地体制化、官僚化，即人们通常所说的“衙门化”，高校里的腐败现象屡禁不止，这是最值得忧虑的。

说起“自由”，人们自然要想起蔡校长当年在北大所实行的“兼容并包”的办学方针。如蔡先生自己所说：“近代思想自由之公例，既被公认，能完全实现者，厥唯大学。大学教员所发挥之思想，不但不受任何宗教或政党之拘束，亦不受任何著名学者之牵制。苟其确有所见，而言之成理，虽在一校中，两相反对之学说，不妨同时并行，而一任学生比较而选择，此大学之所以为大也。”我曾经讨论过这样一个问题：什么是大学里的“第一流的人才”？最重要的就是要有原创性与开拓性。特别是开创思想与学术的新路的初期，他们必要向已被普遍认同，并多少被凝固化的“定论”与权威挑战，在既定思想、学术秩序的维护者眼里，他们的新思想、新学术都是“野狐禅”，是“胡思乱想”和“胡说八道”。这正是提醒我们，大学要培育、拥有第一流的人才，必须真正保证思想自由与学术无禁区，并实行“保护少数”的原则，要能够容纳甚至鼓励思想与学术的异端。不然的话，就有可能压抑甚至扼杀最具有创造力的一流人才，而鼓励循

规蹈矩的平庸之才，并且形成不敢触及思想与学术的重大问题，不敢独立思考，谨小慎微、瞻前顾后、唯唯诺诺、人云亦云的委靡之风。这是我们的学术多年来缺少大格局、原创性，批判力、想象力、创造力不足的一个重要原因。

关于大学的理念问题，我们就谈到这里。

第二个问题：关于北大的传统

这个问题也是北大百周年校庆前后提出来的。我这里还保留着一个学生社团的一份刊物。时间是在1997年，重要的是这些北大学子发出了这样的痛心的反省和热切的呼唤：“今天的北大，今天的北大青年似乎一下子推去了身上沉甸甸的责任，我们功利实用，我们胸无大志，我们冷漠，我们丧失了太多北大学生特有的品质，真正精粹的品质”，“时事社就是在这样的危机的环境下诞生的。一群依旧充满理想，一群依旧心怀天下，一群有着热血与责任感的青年聚集在一起。他们只是想让人知道，北大的青年依旧把自己和整个社会接连在一起，依旧用一双双年轻热情的眼睛关注着民族的命运，依旧全身心地为这个国家的前途而思考”，“时事社为你，为北大，为中国撑起一方理想主义的天空，让你听到真北大的声音，让你感受到多少年来鼓舞了一代又一代青年的真北大的精神！”

尽管在百年校庆前后，在北大确实发动了一个以“寻找蔡校长，寻找北大真声音”为中心的民间纪念活动，师生们自编《蔡元培》话剧并上演，又举行了多场蔡校长教育思想的报告会，并最终汇集出版了《校园风景中的永恒》一书，但这些声音，很快就被时尚淹没了，这篇时事社编辑部的文章，后来我收入了《走近北大》（四川人民出版社，2000年），却没有任何反响。

现在是2002年，距离1997年，又过了五年的时光。我们今天再来谈北大传统，它能得到北大学子的心灵的响应吗？

我还是从历史说起，从我们的蔡校长说起。

“读书不忘救国，救国不忘读书”

据一位外国学者分析，蔡先生对北大的期待，存在着矛盾的两个方面：一方面，他期待北大成为“献身学术研究和自我修养的一个封闭的圣地”，与社会隔绝，静心做学问。——我们在前面谈到大学的两大功能，也谈到了大学必须和社会现状和世俗保持一定的距离，这样才能使大学真正富有坚守精神与批判、创造精神。但这样的坚守、批判与创造，又无不是对现实问题的回应，也就必然要有现实关怀作为其前提。蔡先生更是期待大学（特别是北京大学）能够担负起“指导社会”的作用，即蔡先生所说，“教育指导社会，而非随逐社会也”。因此，他支持北大的老师办《新青年》，学生办《新潮》，通过现代传媒把北大校园里的思想传播到社会中去。他还提倡平民教育，鼓励学生走出校门，对平民进行宣传、教育。他想通过这些方式，把北大的校园文化转化为社会文化。这背后的理念就是知识分子应该对国家和社会发挥指导作用。在蔡先生看来，这正是中国的“清流传统”：“往昔昏浊之世，必有一部分之清流，与敝俗奋斗，如东汉之党人，南宋之道学，明季之东林。”这就是说，作为北大校长，蔡先生既想把校门关起来，成为一个封闭的学术圣地，又想打开校门去影响社会。他的初衷是希望这种影响限制在思想、文化、学术范围内，期待北大仅仅成为思想、文化、学术中心，最好不要干预政治。但思想学术和政治有时就很难区分，想把影响限制在思想学术的范围，和政治拉开距离，这在中国现实中几乎是不可能的。到最关键的时刻，连蔡先生自己都要发动学生去干预政治。据现在看到的材料，1919年5月2日深夜，外交部长秘密派人告诉蔡先生，说北洋政府已经决定在巴黎和约上签字，情况万分紧急，蔡先生只得发动学生上街游行：可以说“五四学生爱国运动”这把火就是蔡先生点起来的。这也就使蔡先生陷入极度矛盾中。所以，当被捕学生一旦被释放，他就立刻提出“读书不忘救国，救国不忘读书”，重申“以研究学问为第一责任”，“使大学为最高文化中心”，并告诫学生：“诸生唤醒国民之任务，至矣，尽矣，无以复加矣”，万不可为“参加大多数国民政治运动之故而绝对牺牲”自己的学业，要求学生回到课堂埋头读书。而学生的回答却是：“奈何生居中国，感于国难，遂迫而牺牲神圣学术之光明，以从事爱国运动”，在学生看来，国难当头，热血青年不可能“两耳不闻窗外事”。——这大概就是校长和学生认识上的错位吧。

这里所谓“读书”与“救国”之间的两难选择，在某种程度上是反映了教育和政治之间的复杂关系的。胡适一语点破了在中国现实境域中矛盾的焦点所在：“凡在变态的社会与国家内，政治太腐败了，而无代表民意的机关存在着；那么，干预政治的责任必然落在青年学生身上了”，“如果在常态的社会和国家内，国家政治，非常清明，且有各种代表民意的机关存在着，青年学生就无需干预政治了，政治的责任就要落在一般中年人的身上了”（《五四运动纪念》）。

北大历史上的辉煌

1917年至1919年间，蔡元培校长领导下的北大，作为独立知识分子的自由集合体，成为“五四”运动（它包括新文化运动与学生爱国运动两个部分）的中心和发源地，开创了中国现代思想、文化的新的时代。记得美国著名的哲学家、教育家杜威对蔡先生有一个评价：“以一个校长的身份领导那个大学，并对那个民族、一个时代起到转折作用的，除了蔡元培，恐怕还找不出第二个。”这同时可以视为对北大的评价：一所大学，能够对自己民族、国家的政治、思想、文化的发展，社会的变革，历史的进程产生直接与深远的影响，确实罕见，称之为“辉煌”是一点也不过分的。北大也因此确立了它在中国现代历史上，国

家政治、思想、文化生活中，特别是国人心目中的崇高地位。

最重要的是北大精神传统

如何看待北大的光荣传统以及在新的历史条件下，如何继承、发扬传统，并找到自己的位置这些问题，都是今天的北大学生，也就是在座的诸位所应该认真思考的。我只想强调一点：重要的，也是更应该牢牢地把握住的，是这些辉煌的历史瞬间所显现、所培育的北大精神传统。

对这一精神传统，人们（包括北大人）有着不同的理解和阐释，这是很正常的。同时也就会有不同看法之间的争论，这也是正常的。对这些年流行的一些说法，我觉得就很有加以辨析的必要。比如有人说，北大的传统就是传播马克思主义的革命传统。有的人还说得彻底：正因为如此，在马克思主义已经成为国家指导思想的今天，再谈北大的传统是“兼容并包”，不但没有必要，而且是有害的了。这种说法，似乎也有事实依据：确实在蔡先生所提倡的“兼容并包”的方针下，当时还被视为“洪水猛兽”的马克思主义才得以在北大传播，并影响到全国，这构成了北大传统的一个重要方面。但把北大传统只归结为“马克思主义的革命传统”，不仅会以偏概全，而且会遮蔽也是以北大为起源的其他思想传统。于是又有人鼓吹“北大的传统，就是自由主义的传统”，这似乎也有事实根据：以胡适为代表的自由主义知识分子在北大确实有深远的影响，但这同样是贬低，以至否定另外一些人，如陈独秀、李大钊、鲁迅等知识分子对北大同样深远的影响为前提的，仍然是对北大“兼容并包”传统的一个阉割，而其背后的“争正统、建法统”的心态和意图，是更值得警惕的。还有人说，北大的“五四”传统就是“爱国传统”，我们所说的“五四”，其实是包括“五四”新文化运动和“五四”爱国学生运动两个方面的。学生运动中所提出的“外争国权，内惩国贼”口号，其爱国主义的立场自是相当鲜明，而新文化运动也显然存在“爱国救亡”的思想背景。但另一个事实却是不能忘记和抹煞的：“五四”先驱者还同时展开了对打着爱国主义旗号的国家主义思潮的批判。陈独秀甚至提出了“我们应不应该爱国”这样的问题来进行讨论，他指出，“爱国大部分是感情的产物，容易陷入‘盲动’”，“往往失去了理性”而被利用。他还写文章提醒国人，要拒绝借口国家利益至上而要求人民放弃“自由权利与幸福”，“供其牺牲”的蛊惑。正是出于对在爱国的口号下对人的自由与权利的剥夺的警惕，李大钊才着重提出：“我们应该承认爱人的运动比爱国的运动更重。”这对我们也是一个提醒：把“五四”传统、北大精神简单地归结为“爱国主义”，是有可能蕴含着某些危险的。还有一种说法，“五四”传统、北大精神就是“科学精神”。我在中文系的一次讲话中就指出，这也是一种阉割：“科学”与“民主”是“五四”传统、北大精神的两个不可分割的基本侧面。科学的发展必须以一定的民主为前提，而科学一旦与民主分离，就会产生极为严重的后果。鲁迅早就指出，电的发明，既可以用来造福人民，也可以作为残害人的生命的工具，给人类带来无穷的祸害。而民主一旦离开了科学理性精神，也同样会带来灾难。因此，我在中文系的讲话最后提醒说，在纪念“五四”，谈到北大精神时，会听到各式各样的说法，大家一定要坚持独立思考，最好自己去读一些原始材料，自己研究，自己辨别，得出自己的结论。

现在谈谈我对北大精神的一个理解——当然，这是可以讨论的。在很多场合，我都把我所理解的北大精神，概括为八个字，即“独立、自由、批判、创造”的精神。这和人们通常说的“兼容并包，思想自由，独立人格”的北大传统，“科学与民主”的北大传统，在精神上是一致的，它更是从我们前面所讨论的大学的两大功能出发，强调北大所开创的现代知识分子的基本品格。这首先是一种政治、社会、思想、文化的立场与态度——作为一个独立、自由的知识分子，怀着终极性的彼岸关怀和理想，对此岸现实政治、社会、体制、现行观念、价值体系……进行不断地批判，又为社会与思想文化的发展提出极富创造性与想象力的前瞻性的理想，从而成为鲁迅所说的“常为新的，改进的运动的先锋”。同时，这也是一种学术的立场与态度——强调学术自身的独立性，追求作为学术研究的必要前提的个体的精神自由，坚持同样是创造性的学术活动前提的怀疑主义和批判精神（包括对自身的怀疑和批判）。因此，“独立、自由、批判、创造”，既是北大的思想、精神传统，也是北大的学术传统。——我这样讲，也是有感而发的。因为人们总把北大的思想传统与学术传统分割以至对立起来：前些年，人们只谈北大思想、精神传统，而忽略北大学术传统；这些年，包括在北大百年校庆期间，总有些人只谈北大学术传统，而避谈或极力淡化北大思想、精神传统，而所谈的“学术传统”也限于学风问题，而避谈其内在精神。这可能都会妨碍我们对北大精神的理解与继承。

北大百年光荣与百年耻辱

在北大的百年历史中，是有过惨痛的教训的。我说的是被称为“史无前例”的文化大革命。从表面上看，北大也是文化大革命的“发源地”，但那张被毛泽东称为“第一张马列主义大字报”却是被操纵的。问题是，有那么多的北大人，如此狂热地卷入，并且在卷人过程中出现了大量的令人发指的暴行，从而构成了北大历史上最黑暗的一页。这是不能回避的，也是应该认真总结经验教训的。其中最重要的一条，就是鲁迅说的，要在政治参与中注入科学的理性精神，坚持独立思考，怀疑、批判精神（包括自我怀疑和批判），民主意识，对个体精神自由的尊重和保护，也就是将我们前面所说的“独立、自由、批判、创造”的北大精神，真正贯彻到政治参与中。

由此而引发出来的问题是：我们应该怎样看待和分析北大的历史，这也是北大百年校庆时争论的一个焦点。我在一篇文章里，这样写道：“我们在回顾北大百年历史时，有意无意地回避了许多东西。我们高

谈北大的光荣，却不敢触及同样惊心动魄的北大耻辱；我们一厢情愿地描绘了一个‘一路凯歌行进’的百年辉煌，却闭眼不承认前进路途中的坎坷、曲折、倒退与失误；我们用鲜花（有的竟是假制的纸花）与甜腻的歌唱掩盖了历史的血腥与污秽！而更无情的事实，还在于我们在片面描述，以至曲解、阉割历史时，实际上正是在掩盖现实北大的种种矛盾，诸多问题！”（《北大百年：光荣与耻辱》）我们说过，怀疑与批判精神是北大的一个传统；现在的问题是：这样的怀疑、批判是否适用于北大自身？我在当时引起很大反响的《想起了七十六年前的纪念》一文中所强调的，就是要把“校庆”变成一个“自我反省、批判”，而不是一味“歌功颂德”，自我陶醉。

这样的讨论，也许太严肃了。那么，我们换一个话题：看看北大历史上最有名的两位文科教师，也是中国影响最大的知识分子胡适和鲁迅，对北大传统有什么看法，对北大学子有什么期待？

胡适：做“为中国造历史，为文化开新纪元的学阀”

我们先说胡适，看他在北大的两次演讲。

在1920年北京大学开学典礼上，胡适明确地提出，北大要真正成为“新思潮的先驱”、“新文学的中心”，必须“从现在这种浅薄的‘传播’事业，回到一种‘提高’的研究工夫”。他说：“若有人骂北大不活动，不要管他；若有人骂北大不热心，不要管他。但若有人说北大的程度不高，学生的学问不好，学风不好，那才是真正的耻辱！我希望诸位要洗刷了它。我不希望北大来做那浅薄的‘普及’运动，我希望北大的同人一齐用全力向‘提高’这方面做功夫。研讨创造文化、学术及思想，惟有真提高才能真普及。”（《普及与提高》）

1921年北大的开学典礼上，胡适又有一个讲话，谈到“年来因有种种的风潮，学校的生命几致不能维持，故考试不严，纪律也很难照顾得周到”，因此强调要“严格考试”和加强纪律。接着又针对“外界人说我们是学阀”，讲了这样一番话：“我想要做学阀，必须造成像军阀、财阀一样的可怕的有用的势力，能在人民的思想发生重大的影响……所以我们一方面要做蔡校长所说的为知识而知识的精神，另一方面要造成有实力的为中国造历史，为文化开新纪元的学阀，这才是我们理想的目的。”（《在北大开学典礼上的讲话》）

胡适对北大学子的期待，显然有两个重点：一是要以“为知识而知识”的精神，下“提高”的研究功夫，“创造文化、学术及思想”，为此，必须建立严格的制度与纪律，致力于学院化、体制化的建设工作。这样的努力和追求，就使得胡适成为中国现代学院派的最主要的代表，他是期待北大走向学院化的道路的。前面我们说到，蔡元培对北大的定位原来有两个方面，一是“献身学术研究个人修养的封闭的圣地”，一是“政治文化活动中心”，这构成了一个矛盾。现在胡适的主张，就是要取消后一个功能，希望北大远离政治，使北大成为纯粹的“研究学问的机关”，北大传统也主要的是一个学术传统——他依然强调学术的独立与自由。但胡适其意又不仅在学术，而是要通过学术造成一种“像军阀、财阀一样的可怕的有用的势力”，借学术“实力”来影响社会，“在人民思想上发生重大影响”，即为“天下师”，进而取得政治权力，为“国师”，“为中国造历史，为文化开新纪元”。所以他的远离政治，主要是远离民间反抗政治，而最终还是要进入国家政治体制，推行精英政治的。因此，他对北大学子的期待，不是一般的专家，而是有“势力”的“学阀”，而且有可能要当“领袖”，用我们今天的话来说，就是培养“精英”，技术、文化精英和政治精英，而这两者又是可以转化的。

鲁迅：不妨做“泥土”，

北大应“常为新的，改进的运动的先锋”

鲁迅没有对北大学生作过演讲。这和他在北大的地位有关：他不像胡适那样，处于北大的中心位置，有指导学生的责任；他只是讲一两点钟课的兼职讲师，一般不对北大说三道四，只是北大二十七周年校庆时，应学生会之约，写了篇《我观北大》。

但鲁迅有几次在其他学校的演讲，寄语青年学子，也应该包括北大学生在内吧。一次是在北师大附中，题目叫《未有天才之前》，其中有这样一些话：“在座的诸君，料来也十之九愿有天才的产生罢”，但天才是“由可以使天才生长的民众产生，生育出来的”，“没有这种民众，就没有天才”；而“天才大半是天赋的；独有这培养天才的泥土，似乎大家都可以做。做土的功效，比要求天才还切近”；而“做土”也不容易，它要“扩大了精神，就是容纳新潮，脱离旧套，能够容纳，了解那将来产生的天才；又要不怕做小事业”；“泥土和天才比，当然是不足齿数的，然而不是坚苦卓绝者，也怕不容易做”。

鲁迅的这段“寄语”有几点很可注意：其一，他并不否认“天才”，但他更关注的是使天才得以产生的，作为社会、文化根基的“民众”，这样的“平民”立场与眼光，显然不同于胡适的“精英”立场与眼光。其二，作为一个教育者，他在和青年讨论人生目标的选择的时候，更关注的是如何确立“大家都可以做”的更为“切近”的目标，而不是少数具有天赋的学生的选择。因此，他实际上是提醒年轻人要以“平常心”看待自己和人生，而不要陷于浪漫主义的英雄梦中。其三，鲁迅其实是把自己也摆了进去的，他给自己的定位，也是做“常人”、“俗人”，也即“泥土”，他绝没有胡适那样的做“国师”、“天下师”的情结，他甚至拒绝做年青人的“导师”。其四，但他并没有降低对青年人和自己的要求，他说的“泥土”是能够“容纳新潮，脱离旧套”的“泥土”，按我的理解也是具有“独立、自由、批判、创造”精神的现代知识

分子，同时还“不怕做小事业”，这是一个很高的目标，鲁迅称之为“坚苦卓绝者”，这也是一个很高的评价。

1927年，鲁迅在中山大学开学典礼上有一个《致语》，讲到当时的大学生活：“现在，四近没有炮火，没有鞭笞，没有压制，于是也就没有反抗，没有革命”，学生们“在平静的空气中，度着探求学术的生活”。鲁迅提醒说：“但这平静的空气，必须为革命的精神所弥漫；这精神则如日光，永永放射，无远弗到。”否则，“中山大学也还是无意义。不过使国内添了许多好看的头衔”（《中山大学开学致语》）。

鲁迅在这里把“革命”与“大学”、“学术”联系起来，是有着深刻意义的。他所说的“革命”，就是我们前面所分析的“永远不满足现状，永远的怀疑、批判、创造”的大学精神，也就是鲁迅所强调，并提醒人们注意的是大学的革命性功能。鲁迅显然并不反对学生“在平静的空气中，度着探求学术的生活”，这样的“平静”本也是正常的学习与研究的必要条件，但鲁迅确实看到了“平静的空气”可能潜在的危险：一旦凝固下来，就会形成自我封闭，完全脱离了实际生活，失去了鲜活的思想的碰撞、冲击，校园里的师生就陷入了“无问题”也就“无思考”的状态，逐渐丧失了批判与创造的冲动与能力，导致精神的平庸和学术的萎缩和委琐，而所培养出来的人才，如果都是一些塞满了知识，精神却是畸形的所谓“专家”、“教授”，那确实“不过是国内添了许多好看的头衔”。这样的大学教育是“无意义”的。

于是，我们也就懂得了鲁迅的“北大观”。鲁迅在他的《我观北大》的文章里，一开头就说，有人指他为“北大派”，他的回答是：“北大派么？就是北大派！怎么样呢？”——我想，在座的北大同学听了这话，会有一种说不出的亲切感。鲁迅说：“我觉得北大也并不坏”，他珍惜的是，北大有一种精神。什么精神呢？鲁迅说了两句话：“第一，北大是常为新的，改进的运动的先锋”，“第二，北大是常与黑暗势力抗战的，即使只有自己”。我们先看第二点。鲁迅举出的例子是：1923年和1925年，北大因为北洋军阀政府的教育总长在教育上倒行逆施，而先后两次宣布与教育部脱离关系，这就是“常与黑暗势力抗战”，也就是捍卫了我们在前面所说的，作为大学教育的生命线的“教育的独立性”，这确实极为难得，甚至是绝无仅有的。再看第一点：“北大是常为新的，改进的运动的先锋”，这正是和鲁迅对大学的“革命”功能的强调相一致的。这里所说的“新的，改进的运动”，我理解应该包括两个方面，一要坚持思想、文化、学术上的不断的“新的，改进的”即新的批判与新的创造；二是要和“新的，改进的”社会、政治、思想、文化实际运动保持联系，以不断获取新的思想活力。而其中的一个关键，就是要坚持前面所说的，大学教育的另一条生命线：“思想、学术的自由”。

我已经尽可能如实地把胡适与鲁迅对北大传统的理解，对北大学子的期待，介绍给诸位了。可以看出，他们的意见是不一致的，这其实是显示了两种类型的中国现代知识分子的不同选择的，但他们也有一致之处，比如都强调思想与学术的自由，要创造“新文化”，等等。同学们作为今天的北大学子，对这两位老北大的师长的同和不同的期待，如何看待，作出怎样的回应，是你们自己的事。在认真的思考中，将形成每一个北大人自己的北大观，自己的北大期待，而这样的北大期待，某种程度上，也是一个自我期待，自我选择。

第三个问题：我对北大的期待
不可回避的现实

我想从现在喊得最响亮的一个口号说起：要把北大办成“世界第一流大学”，这已经成为北大的奋斗目标了。但在我看来，恰恰是应该质疑的。

首先，这里所说的“世界”是一个什么概念？当年周作人写过一篇文章，叫《北大的支路》，说北大在“大家只知道尊重英文的时代”，“添设德法俄日各文学系”，以后又开设朝鲜、蒙古语班，这都是中国教育界、学术界的“重大事件”。为什么“重大”呢？因为它显示的是一个“兼容并包”的“大世界”观：不仅是美国，还有其他西方国家，更有东方世界。但以后的“世界”就变得越来越狭窄了。我五十年代上北大时，入学通知书上就写着：祝贺你考取了“东方莫斯科大学——北京大学”。那时候的“世界第一流大学”就是“莫斯科大学”，北大以此为奋斗目标，也进行了“一边倒”的教育改革，结果导致了北大自身传统的强制切断。现在历史似乎又在重演：据说这是一个“全球化就是美国化”的时代，美国的教育代表了世界一流水平和发展潮流，看来北大又要以成为“东方的哈佛大学”作为自己的奋斗目标了。这是十分危险的。这可能导致中国大学教育、北大教育独立自主性的丧失。

强调中国教育的独立自主，当然不是拒绝接受外国的教育经验，但这里有三条线：一，必须是多元的吸取，而不能只限于某个单一的资源。二，必须吸取其“根柢”，即普适性的人类文明的结晶，而不是枝叶。事实上，我们这里反复讨论的“教育独立，思想、学术自由”的思想，就是蔡元培先生那一代人吸取了西方教育的经验，并和中国教育实践结合的一个结晶，它是具有普适性的。三，必须重视本国的教育资源。这不仅有中国古代的教育资源，更包括了现代教育百年的经验，其中就有我们这里讲的北大传统，我实在担心，如果我们用“大换血”的方式来进行“改革”，很可能把北大那一点老底子都“改”掉了。我这里随便举个例子，都说老北大治学有一股“散漫”之风，据说这就意味着“无效率”，不适应竞争社会的要求，必须改革。在我看来，这恰恰是北大之为北大，北大能出人才的原因之一。因为其背后不仅有着学术自由的理念，即放任学者按照自己的兴趣和性情，在没有任何外在干预与压力下，做自己的学问；

而且也包含着对学术逻辑的深刻理解与尊重：学术（至少是人文科学）是不能急功近利，不能求速效，不能以数量计，不能“计划生产和组织”的，而且大多数情况下，都是个人的独立、自由的精神劳动。所谓“散漫”，看似漫不经心，其实是一种沉潜状态，是在淡泊名利、不急不躁的心态下，潜入生命和学术的深处，进行自由无羁的探讨和创造。这样做出来的学问，看似无用，却有大用，看似无效（率），其实有大效、真效。我在和一些外国学者与留学生的接触中了解到，他们中许多人都对北大看似松懈，实则给教师的学术研究留下较大的空间，比较充裕的时间的学术环境，以及我们师生之间亦师亦友的关系（这也是中国古代教育的传统），表示十分羡慕；据说在他们那里，在竞争的压力下，已很难按自己的意愿从容地做学问，师生之间的关系已经越来越商业化了。我们当然反对“干好干坏都一样”的大锅饭现象，需要有压力和竞争，但这必须是学术的压力和竞争，不能靠其他的压力和竞争，也不能简单地将商业竞争规则用于学术，以市场上的需求来要求和评价学术。在学术竞争方面，北大也有自己的经验。我在北大工作二十多年，就时刻感到来自学术和教学的压力和竞争，从不敢有半点松懈，而无需政治和经济的压力或诱惑。

这里，实际上是提出了一个重大问题：能不能用政治的逻辑、经济的逻辑来治理学校，指导教育改革？它将导致什么结果？现在，又在“创办世界一流大学”的口号下，用经济的逻辑，资本、市场的逻辑改造北大，使北大越来越商业化。而恰恰丢掉了思想的逻辑、学术的逻辑、教育的逻辑。正是在这体制化、官僚化、商业化的过程中，教育独立、思想与学术自由这大学教育的两大生命线，北大“独立、自由、批判、创造”的思想传统、学术传统，都受到了很大破坏。现在，我们所面临的，正是要用经济的力量、资本的逻辑来根本改造北大。这使得一切关心北大命运的人们不能不产生一种担忧：因为它正在奏效。我们也不能不像当年鲁迅那样，尖锐地提出“北大失精神”的问题。

任何时候都不要抛弃

“独立、自由、批判、创造”的北大精神

我们都是普通的老师与学生，无力抵挡这一切。我们所能做的，也只是“坚守”，我们还要坚守思想的逻辑、学术的逻辑、教育的逻辑。

因此，我对北大学子有两个期待。

首先是任何时候都不要抛弃“独立、自由、批判、创造”的北大精神。

这就是说，同学们可以有不同的选择，毕业后会走向不同的工作岗位，从事不同的事业，人生的道路也会有许多的变化，但有一点，应该是一致的，不变的，就是我们既为北大这块土地所养育，我们就永不抛弃“独立、自由、批判、创造”的北大精神。

你或许从政，但你必须做一个具有“独立、自由”的思想，“批判、创造”精神的政治家、公务员，而不是谋求私利、随风转舵的政客和唯唯诺诺、无所事事的官僚。

你或许经商，但你必须做一个具有“独立、自由”思想，“批判、创造”精神的企业家、经营者，而不是投机取巧、谋取暴利的奸商，无所作为的庸商。

你或许治学、任教、从事新闻出版工作，你也必须做一个具有“独立、自由”的思想，“批判、创造”精神的学者、教师、编辑和记者，而不是出卖灵魂的帮闲、帮忙文人，混迹文坛学界的无用之人。

当然，如何坚持“独立、自由、批判、创造”的北大精神，不同的人，有不同的环境、不同的机遇，也有不同的气质和才能，因此，其表现形式、发挥程度是不一样的。有的同学可能表现比较突出，发挥比较充分，成为一个杰出人才；更多的同学则尽职尽责，但也自有操守：有所为（创造），有所不为（怀疑、批判），更有独立、自由的思考与人格。这是我们作为“北大人”的底线，是不能轻言放弃的。

我知道，要做到这一点，很难，很难，要坚持一辈子，就更难，更难。真要坚持“独立、自由、批判、创造”的北大精神，是要付出代价的，这是一条充满艰险的人生之路。我有时又想，我面对同学们，提出这样的期待，是不是过于理想化，甚至会害了大家？但我又真诚地相信，这是一条通往真实的人生、充实的人生之路，那充满“丰富的痛苦”的人生，才是真正有意义的。这是我一生的经历、经验告诉我的。记得我年轻时读鲁迅的《“与幼者”》，他引述日本作家有岛武郎的一句话：“幼者呵！……上人生的旅路罢。前途很远，也很暗。然而不要怕。不怕的人的面前才有路。”每回读到这里，我都非常的感动。今天，我在这里向诸位提出这样的期待，也是要告诉大家，这条路，“前途很远，也很暗”，但是，“不要怕。不怕的人们面前才有路”。——当然，我的期待，对诸位来说，只不过是人生选择中的一个参考意见；路怎么走，还是要自己选择的。

而且，我还有第二个期待。

目光永远向前，向下，立足中国的大地

在1999年12月，我应北大学生会之约，写了篇短文：《新世纪寄语青年》，讲了两点意思。首先是：“新世纪呼唤着新的思维，新的批判力、想象力与创造性，呼唤着更加自由的精神空间，我们每一个人都应为之作出贡献。”——这包含了我的一个判断：新世纪（也就是我们现在已经进入了的二十一世纪）人类面临着“文化重建”的任务，又是一个知识大发展、大交融，全人类文明大碰撞、大交流、大融合的时代，这样的新世纪是特别呼唤批判、创造、自由的精神的，我之所以在前面如此强调不要抛弃北大精神，实际是着眼于这样一个新世纪发展的大趋势的，诸位作为一个新世纪的人才，如果抛弃了这样的精神，是

有可能被这个大时代抛弃的。

但我这篇短文的重点是表达这样一个意思——

“不想预测新世纪将给这个世界，给中国，给我们带来什么。只是希望北大学子，也希望我自己，目光永远向前——要听得见‘前面的声音’的呼唤，不停地往前走；同时又目光向下——要立足于中国的大地，沉入民间，更关注人民的真实生活，自己也要做一个真实的普通人。”

这里说“不想预测新世纪将给这个世界，给中国，给我们带来什么”，也是包含了我的一个判断的：二十一世纪，无论是世界，中国，以至我们自己，都会遇到非常复杂的、难以预测的情况，这将是一个既有大发展，又会有许多新的困惑，以至迷茫的时代。这就很容易产生“前方”等待着我们的“是什么”，我们应该怎么办的问题。我今天也把这个问题提出来，和诸位讨论。

当年鲁迅在他《野草》中的《过客》里，就讨论过这个问题。文章中的“小女孩”（或许就包括什么都还没有开始的在座的诸位）说：前方是“花园”，但这很可能是一个一厢情愿的美丽的梦；“老人”（大概就是我这样的饱经风霜的一代人）说：前面是“坟”，这或许是反映了更根本的真实。问题是面对这样的前景的态度：“老人”宣布，他将“休息”，不再往前走；而鲁迅笔下的“过客”（在一定程度上也是他自己）却在短暂的犹豫以后，表示：我不能“回转去”，也不能“休息”，因为“那前面的声音叫我走”，“我只得走！”——“过客”的这种“明知前面是坟而偏要走”的精神，是很有启发性的。这里所说的“声音”其实是自己内在生命的“绝对命令”，就是说，不管前面是什么，即使是“坟”，也绝不后退，绝不停留，绝不气馁，绝不放弃，要“走”，“往前走”，不断地探索，寻找，在似乎没有路的地方走出路来，“地上本没有路，走的人多了，也便成了路”（《故乡》）。我在这里郑重地把鲁迅的这一“过客精神”推荐给诸位，就是希望大家在今后的人生道路上，无论什么情况下，即使是最困难，似乎绝望的时候，也不气馁，不放弃，“目光永远向前”，“不停地往前走”，保持积极向上，向前，在实践中不断探索的精神状态，这其实也就是鲁迅所说的“常为新的，改进的运动的先锋”的北大传统，在我们每一个北大学子身上的体现。

我的“目光向下”的期待，则包含了我的一个隐忧。按蔡元培先生对大学结构的设计，北大应属于“研究型”大学，而不是“实用型”的大学（蔡先生称为“专科”）。我曾经说过，“北大首先要培养出一批为我们国家、民族，为学术发展提供新思维的思想家，鲁迅所期待的‘精神界之战士’；同时，北大所培养的各专业的专家、学者都必须是思想者，必须是永远不满足现状，永不停止思想探索的精神流浪汉”，“是本专业新的学术思想、新的研究领域和方向、新的技术和方法的开拓者”。因此“北大的教学和学术研究应更侧重于基本的学理、基础的理论，应更具有原创性、开拓性与超前性，更注重自然科学、社会科学、人文科学的相互吸取和综合”。而现在的问题恰恰是北大放弃了自己研究型大学的优势，在所谓“适应市场需要”的口号下，向实用型的专科靠拢，不但造成了学校定位的混乱，而且极大地降低了学校教学、研究的水准与品位，距离前述培养高素质的具有思想与学术开拓性、原创性的精英人才的目标越来越远。而真正的民族思想文化学术的精英，他也必然是人类、民族良知的代表，社会公共利益的代表，必然有着强烈的社会关怀、底层关怀，他的目光是既向上也向下的，即所谓“脚踏大地，仰望星空”。

蔡校长在就任第一天的演说中，就谆谆教导说：“诸君须抱定宗旨，为求学而来。入法学者，非为做官；入商科者，非为致富。”以后他又在许多场合反复强调一点：“大学为纯粹研究学问之机关，不可视为养成资格之所，亦不可视为贩卖知识之所。”而我们希望北大学子“目光向下——要立足于中国的大地，沉入民间，更关注人民的真实的生活，自己也做一个真实的普通人”，正是一个“立足点”的问题。在人们所说的“全球化”的时代（这是二十一世纪最基本的特点），立足点是一个大问题。在世界范围内，我们应立足于中国本土，然后才可能真正立足世界；在国内，我们应立足于民间、底层、普通百姓，那是国家、社会的根基，也是我们生命之根。所谓“目光向下”，就是要关注中国这块土地上的大多数人的生存状况，实实在在地为他们谋利益：这是我们做人的根本，也是做一个现代知识分子的根本。而强调“做一个真实的普通人”，则是要强调鲁迅所提倡的“泥土”精神，作为年轻人，既要有高远的理想，所谓“不想做将军的兵绝不是好兵”，也要以一个“平常心”，更要有“不怕做小事业”的精神，这对北大人或许是尤其重要的，如许多人都谈到的那样，北大学子很容易犯的毛病，就是“志大才疏”，“眼高手低”。其实不肯、不屑、不能做小事情的人，也是干不了大事情的。我们在前面讲的“独立、自由、批判、创造”精神都是要落实到一件件的小事情上的。我对北大学子的两个期待，是相辅相成的，归结为一句话，就是前面讲的，“脚踏大地，仰望星空”。这是一个真的“人”的境界，也就是要做一个真正的“人”。

以上这番话：关于大学教育，关于北大传统，关于我对北大学子的期待，都是一些“胡思乱想，胡说八道”，它很不切实际，也很不合时宜，同学们也未必同意。但都是我的心里话，已经憋了很久了。也算是我对北大的“告别词”吧。讲完了，我的使命就完成了。

还有一点时间，讲最后一个问题——

我与北大的关系

我是1956年考上北京大学中文系新闻专业的，那年，我十七岁，距今已经四十六年了。读到二年级，我们新闻专业和人民大学新闻系合并，1958年我就转到人大去了。尽管我是人民大学的毕业生，但我始终感到自己是北大的学生。大学毕业后，分到贵州安顺一所卫生学校教语文，业余时间读鲁迅，特别是在文

化大革命时期读鲁迅，慢慢地有了自己的一些想法，第一个念头，就是回到北大讲台上，向学生们讲述“我的鲁迅观”。这样一个梦想，支持着我度过了在贵州十八年艰苦的岁月。1978年，正是我离开北大二十年之后，我作为文革后第一批研究生，回到了北大。1981年留校任教，我的梦想，终于变成了现实。但后来整个中国知识界面临着新的选择，当时我就宣布自己的三大选择，叫“三不离开”：第一，不离开中国；第二，不离开北京大学，不离开北大的学生，这是我的根据地，我的精神家园；第三，不离开中国现代文学研究，特别是鲁迅研究，这是我的阵地。这也可以算是我的三个坚守。正是这三大坚守支撑着我度过了最艰难的日子，一路坚持下来，到了现在我最后又要离开北大的讲台。在这二十一年的北大讲学生涯中，除了讲现代文学之外，主要是讲鲁迅，我从1985年开始给1981级学生讲鲁迅，一直讲到现在，讲到今天，此刻。就是说北大有二十一届学生，几代北大人听过我讲鲁迅，这是我的北大讲学史中最大的光荣，最引以为豪的。在《心灵的探寻》（这是我第一次给北大学生讲鲁迅的讲稿）的再版序里，我这样写道：这是连续十几年的“虽有起伏，却从未间断过的心灵的交流，精神的对话”，这十几年“外部世界发生了多么巨大的变化啊，而在北大这里，却奇迹般地坚持了心的追求与精神的传递，贯通其间的正是鲁迅等先驱者开创的‘北大传统’”。我由而产生了三个“坚信”：“坚信鲁迅的力量：他活生生地存在于‘当代（中国与世界）’”；“坚信北大的力量：不管经历怎样的挫折，它永远是中国的精神圣地”；“坚信精神的力量，人性的力量：人之为人，总是要有超越物质的精神的追求”。我最后说，这是“北大学生启示我的这样的信念”，因此，我永远感激北大的学生，永远怀念北大的讲台。

四年前，我为自己六十年的人生旅程，作了这样一个总结：“我的生命就这样与两个空间——贵州与北京大学，一个群体——中国的年青人，建立了血肉般的联系，而与后者联系的主要纽带则是鲁迅。由此构成了我的生命中的‘四大情结’：人生道路的支点，精神的后援，思想、灵感、想象力的源泉，学术的出发点与归属……都在里面了。”我在另一篇文章里也谈到，“我的精神基地有二：一是被人们称作‘精神圣殿’的北京大学，一是处于中国落后边远地区的贵州安顺”。我也在和“社会的顶尖与底层，学院与民间”都保持密切的精神联系中受益，这或许是我的人生之路与治学之路的一个基本经验。

我因此常常吟诵艾青的诗句：“为什么我的眼里常含泪水？因为我对这土地爱得深沉。”——我确实是太爱北大，太爱贵州了。

我也曾想，我在北大扮演一个什么角色。我曾经说过，燕园的林子很多，各样的鸟都有，我大概是一只乌鸦，北大的一只乌鸦。我说过，北大如果都是乌鸦也不行，都是喜鹊可能也不行，学术、教育的生态平衡需要各种各样的鸟。这就叫“兼容并包”。我希望成为北京大学兼容并包的大的生态环境中有自己独立个性的一个独特的存在。我从来不试图将自己的人生之路、治学之路，自己的思想观点强加给学生，我最喜欢对学生说的话，就是“我姑妄讲之，你们姑妄听之”。记得这门课的一开始，我也是这么讲的。我只是希望通过自己的讲课，显示自己的生命存在，告诉学生，人还可以这样存在。同学们或许会从这样的存在中受到某种启示，或者毫无感觉；或者在以后的某个瞬间，回想起在北大的生命历程中还遭遇过这样的生命个体，或许早就遗忘，这都不要紧。自己的生命与北大的生命有过联系，这就够了。我是极其珍惜这样的联系的。

前两天，我到贵州去，跟贵州师范学院的学生见面，他们提出的第一个问题就是：“北大怎么了？你怎么看？”我当时确实很受震动。我首先想到的是，在北大百周年校庆时，贵州安顺的一份小报上，就有篇文章表示了对北大的失望。我突然意识到，很多中国的有精神追求的人，还在向往精神的独立、自由的年轻人，他们眼睛是看着北大的。这些年，我和许多北大以外的青年通信，是深感北大在这些年轻人心目中的地位与分量的。我当然知道这是一个“神话”，我写回信的一个很大的任务就是要打破它，但我不忍心打破：一个民族，特别是处于困惑中的民族，是需要相对超越的一方“净土”的；一个民族的年轻人，如果失去了“梦乡”，连梦都不能做，那就太可悲、太危险了。当意识到这么多年轻人失望，我突然感到了自己应负的责任。因为我是北大一个成员，北大的问题和我有关。坦白地说，过去我在北大内部批评北大，就很少联系到我自己，现在听到了北大外的年轻人批评的声音，就觉悟到这就是在批判我自己：我和北大同时站在被审台上。我毫不犹豫地向我贵州的大学生表示了我的负疚感，同时又说，请大家相信，北大是一个有传统的学校，北大开辟的精神独立与自由的传统总会一代一代地以不同的方式传下去的。我当时就作出一个决定，一定要把贵州同学对北大的关注，以及我所受到的震撼，告诉北大的同学：今天我讲出来了。

现在，我要离开北大的课堂、讲台了。这意味着，一段与北大的因缘的结束，一段与课堂的因缘的结束，一段自我生命的“死去”。

但我的生命的活力还在，一段新的生命也就在结束、死去的这一瞬间开始。

有同学问我，老师，退休后你要到哪里去？

我的回答是——

回归到家里去，开始我的新的研究，新的著述，同时要尽享家庭之乐。

回归到我的“第二故乡”贵州去，关注边远地区、社会底层所发生的事情，做力所能及的工作。

回归母校，到中学去，继续关注并参与教育的改革。

这“三回归”就是回归家园，回归生命的起点。

同时要始终守住鲁迅。

此刻，我的一生道路浮现在眼前。特别想起生命低谷时期的几段“座右铭”，这或许集中了我一生的信念、坚守与经验，就送给诸位，作为告别赠言吧。

这是文革的三个座右铭——

“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索。”（屈原）

“永远进击。”（鲁迅）

“在命运面前，即使碰得头破血流，也绝不回头。”（传说出自青年毛泽东）

这是 2000 年自撰——

“我存在着。我努力着。我们又这样彼此搀扶着。——这就够了。”

该说的都说了。就到此为止吧。谢谢大家。

(完)