

胡适 陈独秀 鲁迅

- 一 提倡白话文与新范式
- 二 革命战士
- 三 提倡启蒙,超越启蒙

“五四”是一个群星明灿人才喷涌的时期,许多人在历史上留下了名字,不仅在当时而且在以后还有持久影响的也不少。其中,胡适、陈独秀、鲁迅,无疑是屈指先数的前三名。

一 提倡白话文与新范式

胡适以 26 岁的青年,在《新青年》首倡白话文学,同年归国任北大教授,积极参加和领导了当时新文化启蒙运动,“暴得大名”并终身显赫。

1916 年他从美国寄回的《文学改良刍议》所提出的八项主张是:“(一)须言之有物;(二)不模仿古人;(三)须讲求文法;(四)不作无病之呻吟;(五)务去滥调套语;(六)不用典;(七)不讲对仗;(八)不避俗字俗语”。这个非常平淡的“八不主义”,却居然成为五四时期掀起巨浪狂风的白话文运动的第一炮。

胡适当然不止于提出“八不”，而且也在一片嘲讽讥笑中努力提倡了白话诗的创作。他自己率先“尝试”，不顾成败，尽管作品的确很不成功^①，却毕竟带了头。接着便涌现了康白情、沈尹默、俞平伯、冰心、郭沫若等第一批新诗作者。

所以，胡适是开风气者。开风气者经常自己并不成功，肤浅浮泛，却具有思想史上的意义。胡适当时给白话文运动的思想理论依据便是一种相当肤浅的“历史的”观念：

“一言以蔽之，一时代有一时代之文学。……古人已造就古人之文学，今人当造就今人之文学。……观古今文学变迁之趋势，以为白话之文学种子已伏于唐人之小诗短词。……自宋以来，虽见摒于古文家，而终一线相承，至今不绝”^②。这大概便是他后来写《白话文学史》的张本，即为白话文学找一个传统的基础和依据。但是，形势超过意想，现实的要求比历史的依据更有力量。一年之后，胡适便提出“要替中国创造一种国语的文学”。明确要以能“表情达意”即表达现在人们的思想情感的白话文学，来与“死文字”的文言文相对立相对抗：

我并不曾说凡是用白话做的书都是有价值有生命的。我说的是，用死了的文言决不能做出有生命有价值的文学来。为什么死文字不能产生活文学呢？……一切语言文学，作用在于达意表情，达意达得妙，表情表得好，便是文学。那些用死文言的人，有了意思，却须把这意思翻成几千年前的典故；

① 如他自己多次征引以为“可称得我自己的新诗进化的最高一步”的如“热极了/更没有一点风/那又轻又细的马缨花须/动也不动一动/”《胡适文存·尝试集再版自序》一集，卷一第288页。

② 《胡适文存·历史的文学观念论》一集，卷一第48页。

有了感情,却须把这感情译为几千年前的文言。……请问这样做文章如何能达意表情呢?既不能达意,又不能表情,那里还有文学呢?①

到1919年,胡适总结白话文的胜利时,便更加明确了文字形式与文学内容的辩证关系,由“八不”的形式改革进到“新精神”的内容联系:

文学革命的运动,不论古今中外,大概都是从“文的形式”一方面下手,大概都是先要求语言文字文体等方面的大解放。欧洲三百年前各国国语的文学起来代替拉丁文学时,是语言文字的大解放;十八世纪法国器俄、英国华次活等人所提倡的文学改革,是诗的语言文字的解放;近几十年来西洋诗界的革命,是语言文字和文体的解放。这一次中国文学的革命运动,也是先要求语言文字和文体的解放。新文学的语言是白话文,新文学的文体是自由的,是不拘格律的。初看起来,这都是“文的形式”一方面的问题,算不得重要,却不知形式和内容有密切的关系。形式上的束缚,使精神不能自由发展,使良好的内容不能充分表现。若想有一种新内容和新精神,不能不先打破那些束缚精神的枷锁镣铐……②

胡适反驳了那些故意贬低白话文运动的论调,那些论调认为这只是形式改革,即不过是文言改白话,文学革命重要的是内容,等等。胡适说:

① 《胡适文存·建设的文学革命论》一集,卷一第82页。

② 《胡适文存·谈新诗》一集,卷一第233—234页。

……说文学革命决不是形式上的革命,决不是文言、白话的问题,等别人问他们所主张的革命大道是什么,他们可回答不出了。……我们认定文字是文学的基础,故文学革命的第一步就是文字问题的解决……先要做到文字体裁的大解放,方才可以用新思想新精神的运输品。^①

这比较清晰地讲出了形式变革和形式解放的巨大意义。白话文运动带来的确乎远不只是文学形式甚至也不只是文学新精神的问题,它反映和标志着中国现代的民族觉醒。的确有如欧洲书面语言从拉丁文解放出来而发展成各国文字一样,五四时期的白话文运动把书面语言从少数人垄断下的陈陈相因的局面下解放出来,成为能迅速反映和代表广大人民说理抒情的有力工具。所以,立刻就受到了广大学生、青年和知识界多数人的拥护、赞同和支持,白话文被激情地接受和热烈地传播开来,它一往无前,势如破竹,一切腐旧势力均无可抵挡,即使由留学欧美深通西文的教授学者出马阻挡,也无济于事。1919年一年之中就有四百种白话报刊如雨后春笋似地出现,1920年北京的教育部终于决定中小学开始使用白话的语文教材。过了几年,当上教育总长的章士钊也不得不承认“天下悦胡君之言而响之者众”!“举国趋之若狂”,^②以至痛斥当时青年们“以适之为大帝,绩溪为上京,遂乃一味于《胡适文存》中求文章义法,于《尝试集》中求诗歌律令,目无旁骛,笔不暂

① 《胡适文存·尝试集自序》一集,卷一第284页。

② 章士钊:《评新文字运动》,见张若英编《中国新文字运动史资料》第237页,光明书店,1934,上海。

停,以至酿成今日的底他它吗呢吧咧之文变。”^①

这表明胡适在当时风靡中国的情况。以《胡适文存》为例,初版于1921年,八年之中印行十二版,四万七千部,1930年又重排第十三版。《尝试集》1920年出版,两年之内,增订四版。胡适还翻译了好些短篇小说,情文并茂,也一直畅销。章士钊把“的底他它吗呢吧咧之文变”归罪胡适,其实不知道这是当时整个局势才使白话文运动能发展得这样迅速和顺利。胡适曾指出过陈独秀在提倡白话文运动中的重要作用。但更重要的是,当时整个新文化启蒙运动和爱国救亡运动携手同行的时代新内容,需要白话文作为它的必要形式。白话文作为工具和武器,极大地加速了启蒙新文化运动的宣传鼓动力量和社会影响局面,也极大地帮助学生爱国救亡运动与民众的大联合。当时大量的具有政治性质的宣传鼓动文章便如此。青年一代有了这个文字形式的新武器和使用这种武器的范例,于是大家大胆破旧,勇于创新,达意表情,痛抒胸臆。^②正是当时中国的这种政治形势和思想文化形势,使五四的白话文运动不像晚清小说和白话文那样影响很小,更没有如严复所预测的那样,将如“春鸟秋蝉”,“自鸣自息”,无人响应。中国近现代历史以政治为核心和车轮的特征,即使在文学形式的变迁上也起了主宰作用。没有五四学生运动,白话文不会如此迅速地取得决定性的胜利;而没有白话文运动,五四也不会有那样的规模、声势和影响;它们相辅相成地造成了现代史的新序幕。但是,在这个以喜剧形式出现的戏剧中,实际却蕴藏着无可逃脱的深刻悲剧:形式没有取得应有的现代独立性。胡适曾想分开启蒙与救亡,这不但根本没办到和办不到,而且也说明他并不了解白话文运动及

① 章士钊:《评新文化运动》,同上书,第229页。

② 参阅《启蒙与救亡的双重变奏》。

其倡导者自己之所以能在思想史上拥有如此地位的真实历史原因。历史向来就这样嘲弄着人们。

胡适在中国现代思想史上的第二个主要贡献,是给当时学术界以破旧创新的空前冲击。这主要是他1919年2月出版的《中国哲学史大纲》上卷和以《红楼梦考证》为代表作的一系列历史考证和研究论著文章。

哲学是时代的精华,哲学史是民族的魂灵。尽管胡适在旧学根柢、新(西)学知识、思想深度、理论突破等各方面都属中等水平,并不高明,甚至还远逊其同辈、先辈、后辈中的好些人,^①但他却又是出来打头炮的。胡适的《中国哲学史大纲》第一次突破了千百年来中国传统的历史和思想史的原有观念、标准、规范和通则,成为一次范式性(Paradigm)的变革^②。但这种范式性的变革,与其说是学术性的,毋宁说是思想性的。因为在真正学术意义上,有如金岳霖所说,胡适的书好像是“一个研究中国思想的美国人”写的,“兼论中西学说的时候,就不免牵强附会”^③,在学术上并没有真正新的开创,并没有建立能为后人继续扩展开拓的理论范式或基本范例,甚至这本书很快便已不堪卒读。但是,在思想变革上,在与当时政治休戚相关的思想意义上,它却与白话文运动在文学形式上所发动的冲击一样,的确起了典范的意义和前驱的作用。所以,经历了六十年的风风雨雨,今天这一点仍然被承认着:

① 中国现代曾出现王国维、陈寅恪等史学巨匠以及如顾颉刚、汤用彤、钱穆、金岳霖等等,在学术上,都非胡适所能比拟。但他们在思想史上的地位却远不能与胡适相比。这就是思想史与学术史的区别。

② 参阅余英时《中国近代思想史上的胡适》,联经出版事业公司,1984,此书强调了胡适所作出的学术上的范式变革。

③ 金岳霖:《冯友兰中国哲学史审查报告》。

五四前夕,胡适出版了《中国哲学史大纲》(上卷),这本书得到了当时提倡新文化的进步人士蔡元培的赏识,随后又得到社会上的广泛重视……。胡适打破了封建学者不敢触及的禁区,即经学。“经”是圣贤垂训的典籍,封建社会的一切成员,只能宣传它,解释它,信奉它,不能怀疑它,不准议论它,更不能批判它。尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子都是圣人,只能膜拜,不能非议,这是封建社会的总规矩(西方中世纪对《圣经》也是如此)。据当时人的印象,读了胡适的《中国哲学史大纲》,使人耳目一新。……当时人认为“新”的地方,主要在于它不同于封建时代哲学史书代圣贤立言,为经传作注解,而敢于打破封建时代沿袭下来的不准议论古代圣贤的禁例。他把孔丘和其他哲学家摆在同样的地位,供人们评论,这是一个大变革。^①

胡适后来曾总结此书,其中两条是:一是从老、孔讲起,一是将孔子与诸子平列。正是这两点从思想上,而不一定在学术上,对当时起了震撼的作用。纯从学术讲,老、孔前的思想包括周公“制礼作乐”的研究考证(如王国维在《殷周制度论》)便仍然重要;但从思想上,甩开尧舜禹汤文武周公,在当时思想文化界却的确是一件惊天动地的事。而这种思想又是通过学术,通过大学讲堂上传达出来的,便具有某种“科学”的形式。尽管胡适这本书在今天已完全过时,远不及王国维那些古董更有学术价值,但它所具有的上述思想史的价值,却是王国维等人的著作所没有的。胡适在这里,正如梁启超在晚清一样。梁的思想极不深刻,也毫无创见,但他在晚清宣传了输入了西方资本主义的新空气,使人们思想得到了极大的

① 任继愈:《学习中国哲学史的三十年》,《哲学研究》1979年第9期。

启发和解放。胡适把这种新空气具体地吹进了学术殿堂。于是，紧接着跟上来了一批学人。

梁启超老将一马当先，支持胡适。他跟在比自己小二十岁的胡适之后，不仅作白话文，而且积极参与这种胡适称之为“整理国故”的新的学术活动，发表、出版了许多学术著作，与胡适进行广泛的学术讨论，梁启超由晚清的著名政治家、宣传家，成为二十年代有广泛影响的学术人物。

当然，受胡适直接指导和影响、崛起兴起的是年轻一代，特别是以顾颉刚为代表的“疑古派”的历史研究工作。顾在《古史辨自序》中回忆他在胡适上述中国哲学史的课堂上所受到的思想震动：“这一改把我们一班人充满着三皇五帝的脑筋骤然作一个重大的打击，骇得一堂中舌折而不能下。许多同学都不以为然，只因班中没有激烈分子，还没有闹风潮。我听了几堂，听出一个道理来了。对同学说，他虽然没有伯弢（即陈汉章）先生读书多，但在裁断上是足以自立的”。^①

1921年，胡适给顾颉刚信说：“大概我的古史观是：现在先把古史缩短二三千年，从诗三百篇做起，将来等到金石学、考古学发达上了轨道以后，然后用地底下掘出的史料，慢慢地拉长东周以前的古史。至于东周以下的史料，亦须严密评判，‘宁疑古而失之，不可信古而失之’”。^②

在史书成千上万、资料极端丰富的中国，要开始新的近代科学研究，首先采取怀疑的态度和方法，来仔细甄审材料，并以地下的实物与文献来印证，这在当时不但是崭新的见解，而且也不失平稳的学术态度。但是，在当时，这种态度，其思想意义却大于学术意

① 《古史辨》第一册，第36页，朴社，1926，北京。

② 胡适《自述古史观书》，同上书，第22—23页。

义。激进的钱玄同曾主张废姓,他强调“研究国学的第一步便是弃伪”^①,这主要就是要对千百年来被看作神圣典籍的“六经”发动攻击:“我以为推倒‘群经’比疑伪‘诸子’尤为重要,”^②因为“‘经’则自来为学者所尊崇,无论讲什么,都要征引它,信仰它。”^③并且,即使“六经”中不全伪,我们也“不能因其为真书,就来一味的相信它”。^④“以前的人们总受着许多旧东西的束缚……时时要奔赴腕下,驱之不肯去,所以无论发挥怎样的新思想,而结果总不免有一部分做了前人的话匣子。”^⑤可见,学术的“疑古”是为了思想的解放。学术与意识形态在现代中国一开始不但纠缠在一起,而且后者总是要求和驱使前者服务和服从自己。

顾颉刚正是在胡适、钱玄同等人的这种思想引导下来搞古史辨伪工作的。他说:“要是不遇见孟真(傅斯年)和胡适之先生,不逢到《新青年》的思想革命的鼓吹,……要是适之、玄同两先生不提我的編集辨伪材料的兴趣,奖励我的大胆假设,我对于研究古史的进行也不会这般的快速。”^⑥

《古史辨》成绩斐然,在七大册中提出了一大堆中国古代史的重要问题,这是学术成就,并不只是意识形态的工作。尽管许多具体结论、观念今天都已过时,但它毕竟替中国现代史学脱开旧模式旧观念打下了基础。尽管以后不一定再疑古再辨伪了,但那近代学院式的细密考订的科学精神、实证态度和微观方法,却日益丰富发展了。它的学术的和意识形态的双重影响,一直延续到以郭沫

① 同上书,第103、52页。

② 同上书,第103、52页。

③ 同上书,第41页。

④ 同上书,第232页。

⑤ 同上页⑥。

⑥ 《古史辨》第一册,第80页。

若为代表的马克思主义史学逐步进入史坛之后。

胡适在中国现代思想史的第三个但并不成功的贡献,是他企图在哲学上介绍和提倡一种认为能普遍适用的方法论,这就是杜威的实用主义。胡适对杜威哲学并不很了解,他所提出并且影响最大的,是他从内容到形式都予以中国化的“实验主义”。这实验主义又以他概括的所谓“十字真言”(“大胆的假设,小心的求证”)为最通俗、最著名:

实验主义只是一种方法,只是研究问题的方法。他的方法是:细心搜求事实,大胆提出假设,再细心求实证。^①

胡适认为这种方法,清儒考据学家便已具有:

……我想上文举例很可以使读者懂得清代学者的治学方法了。他们用的方法,总括起来,只是两点:(1)大胆的假设(2)小心的求证。假设不大胆,不能有新发明;证据不充足,不能使人信仰。^②

胡适虽然竭力介绍了一些杜威的真理论、思维术等等,但真正在中国学术界留下了思想痕迹的,却仍是他这简要的“十字真言”。甚至包括熊十力在内,也认为:“在五四运动前后,适之先生提倡科学方法,此甚紧要。”^③

那么,这个方法到底给中国学术界留下了些什么呢?是否对自然科学家从丁文江到杨振宁有所影响呢?似乎还没有人认真研究过。

① 《胡适文存·我的歧路》二集,卷三第99页。

② 《胡适文存·清代学者的治学方法》卷二第575页。

③ 《十力语要初续》。

对同时巨匠王国维、陈寅恪的关系,也并不很清楚。杜威对中国教育界的影响则另有途径,并非来自胡适。胡适的学术影响主要在文史领域。在这个领域,胡适自己以及所谓“胡适派”的许多人的工作,却多半表现为一些细枝末节的考证、翻案、辨伪等等。例如胡适写的《井田辨》、《尔汝篇》、《吾我篇》,给王莽翻案、给李觏立案、疑屈原、崇费密等等,当然还有那著名的《红楼梦考证》开一代新红学。但就总体来说,胡适以及“胡适派”的学者们对中国通史、断代史,或思想史、哲学史,都少有具有概括规律意义的宏观论点、论证或论著。这倒正如胡适自己所标榜的:

实验主义注重在具体的事实与问题,故不承认根本的解决。
他只承认那一点一滴做到的进步……^①

胡适不仅在政治上拒绝和反对谈“主义”,谈“根本解决”,而且在学术上也如此。他之所以永远不能完成他的《中国哲学史》,而花几十年去搞《水经注》的小考证,都反映了、代表了、呈现了他的这种方法论,^②而且这不正是方法论,同时是他的世界观和个性特点。梁启超在《清代学术概论》中把胡适说成“亦用清儒方法治学”,是乾嘉汉学的尾声,也就不奇怪了。从而,这里的所谓“新方法”“科学方法”,如果真作为方法看,也就并不怎么新了。

胡适是既决心当学者,自称“已在中国哲学史的研究上寻着我的终身事业”^③,但又“是一个注意政治的人”^④。《胡适文存》二集里便有一大本是政治短论。胡自称是“我的歧路”。其实这也是中

① 《胡适文存》。

② 余英时在上引书中论证了胡适不能作宏观概括的特点,可参考。

③ 《胡适文存·我的歧路》,二集,卷三第95页。

④ 同上。

国近现代知识分子、特别是搞文科的知识分子所普遍遭遇到的“歧路”。一些人如陈独秀、李大钊专心去搞政治了,就是一些纯学者教授如鲁迅、周作人、闻一多、朱自清、傅斯年等人,也不得不多多少少地卷入政治,只是各人选择的政治立场和政治态度不相同罢了。

中国现代两军对垒的尖锐的阶级斗争和民族危机,迫使即使是学术界的上层知识者也无法保持其超然和独立。这当然给整个中国现代学术思想,从文艺到历史和哲学,都打上了各种特殊的痕迹。人物更是如此。

胡适在政治上或政治思想上毫无可言。他的政治见解、主张和观念都极其浅薄(如所谓“五鬼——贫穷、疾病、愚昧、贪污、扰乱闹中华”之类)、无聊和渺小到可以不予理会。唯一值得注意的是,胡适由一个主张西方民主的自由主义者,为何会最终走向了蒋介石的独裁政权。在整个二十年代,胡适是比较明朗地反对北洋军阀政府的,1923年毛泽东把胡适划为“非革命的民主派”,1925年瞿秋白认为“从五四运动前后直到如今,胡适之总算还是社会上公认的民治主义者”。1929年胡适还著文批评国民党的统治,如《人权与约法》《我们什么时候才有宪法》等都强调人权、法律、自由,并曾遭到国民党的文字围攻和文章查禁。但从三十年代起,胡适却迅速地倒向蒋政权,在“攘外必先安内”(剿共)等基本立场上与蒋基本一致,甚至不惜与蔡元培、宋庆龄等人的民权保障同盟相决裂,而这一切又仍然是在强调“法律”等自由主义口号下进行的。所以,如瞿秋白所嘲讽:“文化班头博士衔,人权抛却说王权,朝廷自古多屠戮,此理今从实验传。”^① 胡适在青年中于是迅速失去地位和影响,日益成为官方或半官方的学者了。

^① 鲁迅:《伪自由书·王道诗话》。

自由主义的民主派不是向左就是向右。他们在中国政治舞台上(甚至某种程度在学术舞台上)始终没能扮演一个独立的角色,作出自己的独立演出。这是中国现代的特点,也是它的悲剧。

二 革命战士

与胡适相比,陈独秀在中国现代史(不只是现代思想史)上的地位重要得多,他的历史作用也大得多。然而,他的遭遇和待遇却不幸得多。在国民党统治时期,他的名字因为是“共党头目”而遭扼杀查禁;在1949年后,因为他是“右倾机会主义者”和“托派”,又遭彻底冷遇。其实,如果没有陈独秀创办《新青年》,没有陈独秀那么早地积极搞建党活动,即使中国现代史的面貌可能也不会大变,但恐怕也将有许多的不同。

与胡适一生基本上是学者不同,陈独秀一生是革命家和政治活动家。他的主要兴趣是在政治,是在“挽救祖国,唤起人民”。从“康党”到“革党”,从办《甲寅》到办《新青年》,从领导五四到领导五卅到大革命,他总是站在时代和斗争的主流和急流中^①,尽管他最后被急流冲刷到岸边,但他仍然在思考着流速和方向。

所以,如果说胡适在五四新文化运动中企图以文字形式的革新来闯开新路的话,那么,陈独秀则以思想内容的主题为大炮,猛烈轰炸着旧营垒。主要是他而不是胡适,以其勇猛坚决的态度和明确急进的思想,率领着千军万马夺取了胜利。仅就文学方面说,

^① 1903年陈组织“安徽爱国会”,1904年办《安徽俗话报》,1905年组织成立“岳王会”秘密革命组织,1912年任安徽都督秘书长,1913年反袁,1914年与章士钊办《甲寅》杂志,五卅时“成天忙着到工厂演讲写文章,……深入工运前亲自战斗和指挥”,尽管其中也有荒唐、有失误(如曾对袁世凯有过幻想,如托派活动),但就整体来说是积极向前的。

有如胡适自己所论述：

“第一篇胡适的《文学改良刍议》还是很和平的讨论，……他的历史癖太深，故不配作革命的事业。文学革命的进行，最重要的急先锋是他的朋友陈独秀。……陈独秀的特别性质是他的一往直前的定力。……（胡）态度太和平了，若照他这个态度做去，文学革命至少还须经过十年的讨论与尝试。但陈独秀的勇气恰好补救了这个太持重的缺点……。当日若没有陈独秀‘必不容反对者有讨论之余地’的精神，文学革命的运动决不能引起那样大的注意”。^①这所谓“不容反对者有讨论之余地之精神”，指的就是陈独秀那种不是要求进行学术商讨而是要求打倒传统的革命劲头。紧接着胡适《刍议》，陈独秀发表了著名的《文学革命论》：

余甘冒全国学究之敌，高张“文学革命军”大旗，……旗上大书特书吾革命军三大主义：曰推倒雕琢的阿谀的贵族文学，建设平易的抒情的国民文学；曰推倒陈腐的铺张的古典文学，建设新鲜的立诚的写实文学；曰推倒迂晦的艰涩的山林文学，建设明瞭的通俗的社会文学^②。

陈独秀把文学形式的变革创新，与题材内容的变革创新紧紧连在一起，与改造国民性和“革新政治”紧紧连在一起，从根本上突破了胡适的“八不主义”。陈独秀是从政治角度来看待这次文学革新的，所以此文一开头便开章明义：

……政治界虽经三次革命，而黑暗未尝稍减……盘踞吾

① 《胡适文存·五十年来之文学》二集，卷二第194—198页。

② 《文学革命论》，《独秀文存》一，第136页，亚东图书馆，1922。

人精神界根深蒂固之伦理道德文学艺术诸端,莫不黑幕层张,垢污深积……,此单独政治革命所以于吾之社会,不生若何变化,不收若何效果也……

今日吾国文学,悉承前代之敝……,其形体则陈陈相因,有肉无骨,有形无神,乃装饰品而非实用品;其内容则目光不越帝王权贵神仙鬼怪及其个人之穷通利达。所谓宇宙所谓人生所谓社会,举非其构思所及,……此种文学盖与吾阿谀夸张、虚伪迂阔之国民性,互为因果。今欲革新政治,势不得不革新盘踞于运用此政治界精神界之文学。^①

所以尽管在创办《新青年》时,陈独秀曾声称:“改造青年的思想,辅导青年之修养,为本志之天职,批评时政,非其旨也”^②。但实际陈独秀是一直关注政治的,只是这政治是国民政治,而不是“政党政治”,即是唤醒人民参与政治,而不是当时少数人把握控制的国会中的党派政治。在陈看来,中国需要有一种新的民主政治。

宪政实施有二要素,一曰庶政公诸舆论,一曰人民尊重自由,否则虽由优秀政党掌握政权,号称政党政治则可,号称立宪政治则犹未可,以其与多数国民无交涉也。^③

必须要广大人民真正参与政治,而不是通由代言人的政党来安排,因此就需要启蒙。陈独秀当时之所以集全力于伦理、于文学、于“最后觉悟之觉悟”,其原因和理由均在此。与文学革命并行

① 《文学革命论》,《独秀文存》一,第137—139页。

② 《新青年·通信》一卷一号。

③ 《独秀文存》四,第12页。

而略先的“伦理道德革命”之以“打倒孔家店”为旗号(1916年11月《新青年》开始发表了一系列全面批孔的文章),直接的和根本的原因也在此:

若夫别尊卑,重阶级,主张人治,反对民权之思想之学说,实为制造专制帝王之根本原因,吾国思想界不将此根本恶因铲除净尽,则有因必有果,无数废共和复帝制之袁世凯,当然接踵应运而生,毫不足怪^①。

分明挂了共和招牌,而国会议员居然大声疾呼,定要尊重孔教。按孔教的教义,乃是教人忠君、孝父、从夫。无论政治、伦理,都不外这种重阶级尊卑的三纲主义。……

分明挂了共和招牌,而学士小人,对于颂扬功德铺张宫殿田猎的汉赋和那思君、明道的韩文、杜诗,还是照旧推崇。偶然有人提倡近代通俗的国民文学,就是被人笑骂……

这腐旧思想布满国中,所以我们要诚心巩固共和国体,非将这班反对共和的伦理、文学等等旧思想,完全洗刷得干干净净不可。否则不但共和政治不能进行,就是这块共和招牌也是挂不住的。^②

这也就是陈独秀当年的逻辑:“欲图根本之救亡,所需乎国民性质行为之改善;”^③“一国之民精神上物质上如此堕落,即人不伐我,亦有何颜面有何权利生存于世界”^④。所以要集全力来批传

① 《袁世凯复活》,同上书,第127—128页。

② 《旧思想与国体问题》,同上书,第150—151页。

③ 《我之爱国主义》,《独秀文存》,第87、88页。

④ 同上。

统,批孔批儒,“建设必先之以破坏”^①。在陈独秀批孔批儒反传统中,有两点值得注意。一是陈独秀反对把原始儒学(孔孟)与后世儒学(宋明理学)截然划开,把罪恶归诸后者,而认为两者实一脉相承,这样就彻底堵住了尊孔者的辩护:

足下分汉宋儒者以及今之孔教孔道诸会之孔教,与真正孔学之教为二,且谓孔教为后人所坏。愚今所欲问者:汉唐以来诸儒,何以不依傍道、法、杨、墨,人亦不以道、法、杨、墨称之?何以独与孔子为缘而复败坏之也?……今之尊孔者多丑诋宋儒,犹之足下谓孔教为后人所坏……。孔门文史,由汉儒传之;孔门伦理道德,由宋儒传之,此事彰著,不可谓诬。^②

……顾实君谓宋以后之孔教,为君权化之伪孔教;原始孔教为民间化之真孔教。三纲五常属于伪孔教范畴。取司马迁之说,以四教(文、行、忠、信)四绝(毋意、毋必、毋固、毋我),三慎(斋、战、疾)为原始孔教之真孔教范畴……。愚以为三纲说不徒宋儒所伪造,且应为孔教之根本教义,何以言之?儒教之精华曰礼。礼者何?……曲礼曰,夫礼者所以定亲疏,决嫌疑,别同异,明是非也。又曰,君臣上下,父子兄弟,非礼不定。礼运曰,礼者,君之大柄也。……是皆礼之精义,尊卑贵贱之所由分,即三纲之说之所由起也……不必讳为原始礼教之所无。^③

第二点是,陈独秀强调指出了孔教儒学中的民本主义与近代

① 《我之爱国主义》,《独秀文存》,第55页。

② 同上书,第25页。

③ 《宪教与孔教》,《独秀文存》一,第107—110页。

西方的民主主义是根本不同的两回事：

夫西洋之民主主义乃以人民为主体……，所谓民视民听、民贵君轻，所谓民为邦本，皆以君主之社稷——即君主祖遗之家产为本位，此等仁民、爱民、为民之民本主义，皆自根本上取消国民之人格而与以人民为主体，由民主义之民主政治，绝非一物。……以古时之民本主义为现代之民主主义，是所谓蒙马以虎皮耳。^①

所谓大道之行，天下为公，乃指君主禅让而言；与民主共和，绝非一物。^②

现代生活以经济为之命脉，而个人独立之义乃经济学生产之大则，其影响遂及于伦理学，故现代伦理学上之个人人格独立，与经济学上之个人财产独立，互相证明，其说遂至不可动摇。而社会风纪、物质文明，因此大进。中土儒者，以纲常立教，为人子为人妻者，既失个人独立之人格，复无个人独立之财产，父兄畜其子弟……，子弟养其父兄……，此甚非个人独立之道也。康先生（指康有为）……谓……个人独立主义，孔子早已有之，此言真如梦呓。^③

有趣的是，所有这两点在今天仍有其意义。七十年过去了，海内外仍有好些论者硬要把中国古典的“为民作主”的民本主义混同为近代西方“人民作主”的民主主义，把原始儒学与后世儒学、把“道统”与“政统”、私学与官学……截然划开。当然这两者是有区

① 《再质问东方杂志记者》，《独秀文存》二，第328—329页。

② 《独秀文存》四，第39页。

③ 《孔子之道与现代生活》，《独秀文存》一，第117页。

别的,但它们的共同点,它们所凭借生长的共同土壤和基本性质却是主要的方面。肯定和继承、吸取传统中包括孔门儒学中的某些东西,这是不成问题的^①,但当时甚至今天,更重要的是,应该着重指出建立在宗法封建社会基础上的孔学儒家在中国走向现代化中巨大的阻碍作用。陈独秀当年正是这样,他以“新旧之间绝无调和两存之余地”^②的勇猛精神,坚决地指出“本志诋孔,以为宗法社会之道德,不适于现代生活”,从各个方面论证了儒学不适应现代的社会、家庭和学术^③。陈独秀用从西方搬来的“人权”、“进化”和

① 包括当年反孔高潮中的陈独秀也曾再三说:“所谓君道臣节名教纲常,不过儒家之主要部分,而亦非其全体。”(《独秀文存》二,第329页)“孔学优点,仆未尝不服膺。”(《文存》四,第38页)“记者非谓孔教一无可取……”(同上第48页)“记者之非孔,非谓其温良恭俭让信义廉耻诸德及忠恕之道不足取,士若私淑孔子立身行己思想有耻,固不失为一乡之善士,记者敢不敬其为人?”等等。

② 《独秀文存》四,第48页。

③ 如:“吾国大家族同居制度,根据于儒家孔教之伦理见解,倘欲建设新式的小家庭,则亲去其子为不慈,子去其亲为不孝,兄去其弟为不友,弟去其兄为不恭,此种伦理见解倘不破坏,新式的小家庭势难生存于社会酷评之下”。(《独秀文存》四,55页)“中国学术不发达之最大原因,莫如学者自身不知学术独立之神圣。譬如文学自有其独立之价值也,而文学家自身不承认之,必欲攀附六经,妄称文以载道,代圣贤立言,以自贬抑。史学亦自有其独立之价值也,而史学家自身不承认之,必欲攀附春秋,着眼大义名分,甘以史学为伦理学之附属品。音乐亦自有其独立之价值也,而音乐家自身不承认之,必欲攀附圣功王道,甘以音乐学为政治学之附属品……”(《独秀文存》三,第58页。)“忠、孝、贞操三样,却是中国固有的旧道德,中国的礼教(祭祀教孝、男女防闲是礼教的大精神)、纲常、风俗、政治、法律,都是从这三样道德演绎出来的,中国人的虚伪(丧礼最甚)、利己、缺乏公共心、平等观,就是这三样旧道德助长成功的。中国人分裂的生活(男女最甚)偏枯的现象(君对于臣的绝对权、政府官吏对于人民的绝对权、父母对于子女的绝对权、夫对于妻男对于女的绝对权、主人对于奴婢的绝对权)一方无理压制,一方盲目服从的社会,也都是这三样道德教训出来的,中国历史上现社会上种种悲惨不安的状态,也都是这三样道德在那里作怪”。(《调和论之旧道德》《独秀文存》四,第71页)

“社会主义”^①来作为反传统的武器，并号召建立起新时代的人生观。这人生观有如他所概括的：

(一)人生在世，个人是生灭无常的，社会是真实存在的。

(一)社会的文明幸福，是个人造成的，也是个人应该享受的。

(一)社会是个人集成的。除去个人，便没有社会；所以个人的意义和快乐，是应该尊重的。

(一)社会是个人的总寿命，社会解散，个人死后便没有连续的记忆和知觉，所以社会的组织和秩序，是应该尊重的。

(一)执行意志，满足欲望(自食色以至道德名誉，都是欲望)是个人生存的根本理由，始终不变的。(此处可以说‘天不变，道亦不变’)。

(一)一切宗教、法律、道德、政治，不过是维持社会不得已的方法，非个人乐生的原意，可以随着时势变更的。

(一)人生幸福，是人生自身出力造成的，非是上帝所赐，也不是听其自然所能成就的。若是上帝所赐，何以厚于今人而薄于古人？若是听其自然所能成就，何以世界各民族的幸福不能够一样呢？

(一)个人之在社会，好像细胞之在人身；生灭无常，新陈代谢，本是理所当然，丝毫不是恐怖。

(一)要享幸福，莫怕痛苦。现在个人的痛苦，有时可以造成未来个人的幸福。有主义的战争所流的血往往洗去人类或民族的污点。极大的瘟疫，往往促成科学的发达。

总而言之：人生在世究竟为的什么？究竟应该怎样？我

^① 见《法兰西人与近世文明》，《独秀文存》一，第11—12页。

敢说道：个人生存的时候，当努力造成幸福，享受幸福，并且留在社会上，后来的个人也将能享受，递相授受，以至无穷^①。

这是何等理性、乐观、平易、清晰，这是标准的十八十九世纪的启蒙思潮。它的确集中地全面地表达了五四时期中国进步知识分子群所寻求的宇宙观和人生观，即西方资本主义上升时期的理性主义、乐观主义和怀疑精神，以生活进步和个人幸福为基础的社会改革便是所追求的目标。胡适以自由主义的姿态，陈独秀以急进民主主义的姿态表述了这一要求和理想。他们并未像鲁迅那样，深刻地感染和表述了二十世纪更深刻的思绪心潮（详下）。但在五四，陈、胡却更有代表性。就是鲁迅，他在《呐喊》中的好些小说、《热风》中的许多杂感，也是在陈独秀这种思想“将令”下的创作，陈独秀就以这样的世界观人生观发动、领导和传播了新文化运动。

不过，就在上述陈独秀的思想中，便也可看到救亡（政治）与启蒙这个潜藏着的矛盾。陈独秀是为救亡、为政治、为彻底改造国家而高喊启蒙，极力反孔。启蒙与反孔必须以西方近代个人主义为武器、为理论、为基础。因此，当他列举“人权说”（资产阶级个人主义）与“社会主义”（阶级的或国家的集体主义），作为理论依据时，他没有也不可能发现二者之间，特别这二者在中国追求实现时所必然产生的矛盾。这是《救亡与启蒙的双重变奏》一文中所讲过的问题。

陈独秀在其同代人中的另一特征，是在组织、行动上的突出贡

^① 《人生真义》，《独秀文存》一，第184页。

献^①和与青年一代密切联系,同步前进。他迅速地继李大钊^②之后接受了马克思列宁主义。他追求理论上的彻底性和实践性,使他在接受、宣传和捍卫马克思列宁主义、批判各种无政府主义、社会改良主义以及社会民主党时,表现出是一位勇冠三军、不愧群雄之首的真正战士。而这,却又仍然是他那毫不衰退的政治激情和一贯顽强的个性表现。

本文不拟评述陈独秀作为马克思列宁主义者的后半生。需要指出的是,自陈独秀全面接受了唯物史观、剩余价值论、建党理论、无产阶级专政论以后,便告别了他过去崇奉的“德谟克拉西”。他再三强调西方民主是“资产阶级的专政”:

他们(指“修正主义”)天天跪在资产阶级特权专政下歌功颂德,一听说劳动阶级专政,马上就抬出德谟克拉西来抵制,德谟克拉西倒成了资产阶级护身符了。我敢说:若经过阶级战争,若经过劳动阶级占领权力阶级地位的时代,德谟克拉西必然是资产阶级的专有物,也就是资产阶级永远把持政权抵制劳动阶级的机器。^③

民主主义是什么?乃是资产阶级在从前拿他来打倒封建制度的武器,在现在拿来欺骗世人把持政权的诡计。……资本和劳动两阶级未消灭以前,他两阶级的感情利害全然不同,从哪里去找全民意?^④

① 陈独秀促成了胡适《文学改良刍议》的写作和发表,他拉来了吴虞、刘半农等批孔健将,他鼓励催促着鲁迅写小说:“这里我必须纪念陈独秀先生,他是催促我做小说最着力的一个。”(鲁迅:《南腔北调集·我怎样做起小说来》)

② 李大钊较之陈、胡,思想更深刻,但当时影响却远不及。当在另文中论述。

③ 《谈政治》,《独秀文存》,三,第555页。

④ 《民主党与共产党》,《独秀文存》三,第110页。

自此以后,陈独秀与欧美自由主义民主主义告别,迈开了一条艰难、漫长、曲折和痛苦的革命道路。建党、总书记、五卅、北伐、武汉时期、开除党籍、托派、监狱、出狱、贫病交加死于江津。

不容讳言,陈作为政治领袖,在中国不可能成功。他远远缺乏与中国社会极其复杂的各个阶级、阶层打交道的丰富经验,也缺乏中国政治需要的灵活性极强的各式策略和权术,更缺乏具有人身依附特征的实力基础(如军队、干部)。正因为中国不是资本主义的近代社会,中国没有近代民主制度和民主观念,在实践上成功的中国政治领袖不是靠演说、靠文章、靠选票,而是靠实力、权术、政治上的“得人心”、组织上“三教九流”和五湖四海。这位书生气颇重的教授是注定要失败的。并且,在政治纲领上,陈独秀也确有严重错误。这主要是要忽视了农民作为中国革命主力的地位(所以反对苏区和红军),认为中国革命既然是资产阶级革命,便应由国民党(代表资产阶级)去领导和完成,这便从理论上取消了自己。以后他又夸大了中国社会的资本主义性质,继续否认中共的革命路线。

中共领导的革命的胜利似乎证明了陈独秀在理论上和实践上的“错误”。如果陈独秀在抗战时期还说“现在乱哄哄的时代,谁有过谁无过还在未定之天”,“回党工作固我所愿,惟悔改之事确难从命”,拒不承认错误;那么,是非对错,不久之后便被认为是非常清楚的了。

但是,历史并不如此简单,相反,值得特别注意的是,他晚年由斯大林肃反扩大化事件再次思考了民主问题,提出了他的“最后见解”:

苏联实行无产阶级专政,专政到反动派,我举双手赞成。

但专政到人民,甚至专政到党内,难道是马克思、列宁始料所及吗?此无他,贱视民主故也”^①“十月后的苏俄,明明是独裁制产生了斯大林……,十月以来,轻率的把民主制与资产阶级的统治一同推翻……”^②

似乎经过了一个否定之否定,又回到五四时期的“德谟克拉西”。其实这些并不是“托派思想”^③,特别经过文化大革命后,更不应该再去责备陈独秀的这些思考了。陈独秀当时把国民党政权看作资本主义的政权,否认中国当时是半封建半殖民地社会,尽管有错误,^④但如果联系今天的台湾(基本上是资本主义社会)看,也还是可以进一步作科学探讨的学术问题。

总之,陈独秀是一位有热血有良知的急进民主主义者和马克思主义者。尽管他在政治上的彻底失败以至被人们故意遗忘,但历史将公正地证明他的历史地位和思想影响的。

毛泽东从早年到后来曾多次肯定了陈独秀。1919年7月,毛在《陈独秀之被捕及营救》一文中高声呼喊“我祝君至坚至高的精神万岁”,“陈君万岁”。在与斯诺谈话中,一再讲“他影响上比任何

① 转引自《试论陈独秀与托派的关系》,《历史研究》1981年第6期。

② 同上。

③ 此外,陈独秀出狱后的一些基本事实:“胡适拉他去美国,他不为所动;后又劝他参加国防参议会,他又拒绝。张国焘叛党后,要陈再组织一个伪字号的共产党,他不予理睬;蒋介石派朱家骅找,要陈组织一个‘新共党’,并答应供给十万元经费,他坚决不干,蒋又派人劝陈当劳动部长,他断然拒绝,并斥蒋是‘异想天开’,还说他与蒋‘不共戴天’。高语罕见了一下蒋介石,陈骂他是‘无耻之徒’,就连谭平山先生要他组织第三党,他也无意于此。他又派罗汉与中国共产党联系,表示他要去延安,他本人也与党的领导人发生接触,这些确乎都是事实。”(任振河《论陈独秀出狱后的托派问题》,《党史研究》1985年第1期。)

④ 参看本书《记中国现代三次学术论战》。

人更大”^①。在《七大工作方针》中，毛也再次讲到，“斯大林在一篇演说里把列宁、普列汉诺夫放在一起，联共党史也说到他（指普）。关于陈独秀，将来修党史的时候，还是要讲到他”^②，等等，等等。

这已经足够说明问题了。

三 提倡启蒙 超越启蒙

比较起胡适和陈独秀以及其他五四时期的风云人物来，鲁迅是完全不同的人物。和陈独秀一样，鲁迅参加过辛亥革命；和胡适一样，鲁迅搞过专门的学术研究，但是他仍迥然不同于他们。在中国近代思想史上，只有他才是真正深刻的。他在发掘古典传统和现代心灵的惊人深度上，几乎前无古人，后少来者。

鲁迅自度过其热情昂奋的青年期之后，在辛亥前便有点消沉，辛亥后更是如此。即使在五四时期，他也不是那么积极。他的名气不仅远在陈、胡而且也在他的弟弟周作人之下，以至当时喜欢访贤问道的毛泽东在拜往京华名人时，却偏偏把他给遗漏了。

鲁迅尽管自1918年起在《新青年》发表了《狂人日记》等一系列小说、随感，猛烈地抨击着旧道德旧文学，但他所呐喊的所鼓吹的所反对的，如果从思想角度说，尽管深度远超众人，但在基本思想、主张上，却与当时他的朋友和战友们大体相同，并没有什么独特之处。

鲁迅真正日益激动和积极起来，是他二十年代卷入女师大风潮，目击刘和珍被杀，被章士钊罢官，跟“正人君子”笔战，以及和许广平的恋爱，这使他由北京而厦门而广州而上海，现实生活和政治

① 《西行漫记》第133、135页。

② 转引自王洪模《关于陈独秀一生活动的评价》，《中国社会科学》1985年第5期。

斗争使他由孤独者一步步走上马克思主义左派战士的道路。但是,鲁迅后期基本上并没有成功的小说,他的力扛九鼎叱咤千军的著名杂文,尽管在狠揭烂疮的思想深度和喜笑怒骂的文学风采上,始终是鹤立鸡群、无与伦比;但在思想实质和根本理论上,与当时瞿秋白、冯雪峰等人也基本相同,也并无特殊。

然而,鲁迅却始终是这样独特地闪烁着光辉,至今仍然有着强大的吸引力,原因在哪里呢?除了他对旧中国 and 传统文化的鞭挞入里沁人心脾外,我以为最值得注意的是,鲁迅一贯具有的孤独和悲凉所展示的现代内涵和人生意义。关于鲁迅,人们已经写得够多了,本文作者十年前也发表过一篇^①。因此这里只想继续论胡、陈之后补充一小点。胡适说过:“世界上最强有力的人就是那个最孤立的人,”但自称为“不可救药的乐观主义者”的浮浅的胡适并不理解这句话。只有鲁迅,才真正身体力行地窥见了、探求了、呈现了这种强有力的孤独。

这当然与他早期接受尼采哲学作为人生观有关。贬视庸俗,抨击传统,勇猛入世,呼唤超人,不但是鲁迅一生不断揭露和痛斥国民性麻木的思想武器(从《示众》到《铲共大观》《太平歌诀》),而且也是他的孤独和悲凉的生活依据(从《孤独者》到《铸剑》到晚年的一些心境)。鲁迅那种背负因袭重担,肩住黑暗闸门所具有的极其深刻沉重的社会历史内容的孤独悲凉,已经有好些论著反复讲过了。本文觉得重要的是,这种孤独悲凉感由于与他对整个人生荒谬的形上感受中的孤独、悲凉纠缠溶合在一起,才更使它具有了那强有力的深刻度和生命力的。鲁迅也因此而成为中国近现代真正最先获有现代意识的思想家和文学家。

尼采说,上帝死了。陀斯妥也夫斯基说,如果没有上帝,便什

^① 《略论鲁迅思想的发展》,见拙著《中国近代思想史论》。

么事情都可以干了。并且上帝死了,也就没有什么事情必然发生,一切都是偶然的。总之,是没有什么客观规律、法则、伦理、道德可以遵循了。个体已经从所有这些束缚中解脱出来醒觉出来。于是,面对着的便是一个充满了偶然从而荒谬的世界,所深切感受的,只是自己感性真实的此刻生存,和自己必将走向死亡。

……我常觉到一种轻微的紧怯,宛然目睹了“死”的袭来,但同时也深切地感着“生”的存在。

……也许有人死伤了吧,然而天下却似乎更显得太平。窗外的白杨树的嫩叶,在日光下发乌金光;榆叶梅也比昨日开得更烂漫……。^①

托尔斯泰《战争与和平》描述过安德烈死亡前对天空等大自然的生的感受,左拉《溃灭》也有类似的描写,其中似乎都有某种宗教意绪,某种对永恒宁静的本体赞颂,然而鲁迅这里却是意识到“死”时所感受到的“生”的光彩,仍然是中国式的刚健情调。正因为这,鲁迅才蔑视那“超然无事地逍遥”,而热爱那“被风沙打击得粗暴”的青年们的“人的魂灵”：“我爱这些流血和隐痛的魂灵,因为他使我觉得是在人间,是在人间活着。”^②

这是鲁迅在比较高昂的情绪中(一九二六年四月)写的。在《野草》的这些抒情散文中,多次描写到死。在这里,展示了鲁迅这个“生”的魂灵总是在对“死亡”的意识中,在对人生极大的悲观中,加深了存在的“强力意志”(will to Power)^③。

① 《野草·一觉》。

② 同上。

③ 旧译“权力意志”,此从周国平译。或译“冲力意志”亦可。

……窥见死尸，胸腹具破，中无心肝。而脸上却绝不显哀乐之状，但蒙蒙如烟然。

……

……抉心自食，欲知本味。创痛酷烈，本味何能知？……

……痛定之后，徐徐食之。然其心已陈旧，本味又何由知？……①

这不正是向“绝不显哀乐之状，但蒙蒙如烟然”的活着的死亡去追问本体么？但本体（也即是“本味”）是不可知的，如果创痛酷烈的人生搏斗不是“本味”，那“痛定之后”的人生已经陈腐麻木，更不会是“本味”了。于是只能“于浩歌狂热之际中寒，于天上看见深渊，于一切眼中看见无所有，于无所希望中得救。”②于是，“这是死火，有炎炎的形，但毫不动摇，全体冰结，像珊瑚林……使这冰谷，成红珊瑚色”③。

这里遭遇的远不是个体的死亡意识，而且是那死亡似的人生冰谷。生的火焰在这冰谷里冻僵、死灭，却并不甘心，它使红影无数映照在这昔日冰冷的死谷之中……。

……我的心也曾充满过血腥的歌声，血和铁，火焰和毒，恢复和报仇，而忽而这些都空虚了，但有时故意地填以没奈何的自欺的希望。希望，希望，用这希望的盾，抗拒那空虚中的暗夜的袭来，虽然盾后面也依然是空虚中的暗夜……

……悲哉死也，然而更可悲的是他的诗至今没有死。

① 《野草·墓碣文》。

② 同上。

③ 《野草·死火》。

但是，可惨的人生！……

我只得由我来肉搏这空虚的暗夜了……但暗夜又在那里呢？现在没有星，没有月光以至笑的渺茫和爱的翔舞……，竟至于并且没有真的暗夜。

绝望之为虚妄，正与希望相同^①。

多么惨淡深重的悲哀，连可以搏斗的对象（“暗夜”）和可以为之搏斗的“身外的青春”（“星”、“月光”、“笑的渺茫和爱的翔舞”），也可以至于没有。那么，人还值得活么？人生道路和生存意义究竟何在呢？于是：

我不过一个影，要别你而沉没在黑暗里了。然而黑暗又会吞并我，然而光明又会使我消失。然而，我不愿彷徨于明暗之间，我不如在黑暗里沉没。

然而我终于彷徨于明暗之间，我不知道是黄昏还是黎明。我姑且举灰黑的手装作喝干一杯酒，我将在不知道时候的时候独自远行。

……

我独自远行，不但没有你，并且再没有别的影在黑暗里。只有我被黑暗淹没，那世界会属于我自己^②。

一切都值得怀疑，一切都可能虚妄，一切都并无意义和价值，连绝望本身也虚妄得好笑……，但人却还得活着，还得彷徨于明暗是非之间。于是我奋然前进，孤独地前行，没有伙伴，没有歌哭，面

① 《野草·希望》。

② 《野草·影的告别》。

对惨淡的人生,向死亡突进。

所以,鲁迅喜欢安特也夫,喜欢迦尔洵,也喜欢厨川白村。鲁迅对世界的荒谬、怪诞、阴冷感,对死和生的强烈感受是那样的锐敏和深刻,不仅使鲁迅在创作和欣赏的文艺特色和审美兴味(例如对绘画)上,有着明显的现代特征,既不同于郭沫若那种浮泛叫喊、自我扩张的浪漫主义,也不同于茅盾那种刻意描绘却同样浮浅的写实主义,而且也使鲁迅终其一生的孤独和悲凉,具有形而上学的哲理风味。可惜加缪晚生,否则加缪将西西福斯(Sisyphus)徒劳无益却必须不停歇的劳动(向山上推石头,石头刚推到山顶就滚下来,又重新开始向上推)比作人生,大概是会得到鲁迅欣赏的吧?鲁迅虽悲观却仍然愤激,虽无所希冀却仍奋力前行。但正因为有这种深刻的形上人生感受,使鲁迅的爱憎憎憎,使鲁迅的现实战斗便具有格外的深沉力量。鲁迅的悲观主义比陈独秀、胡适的乐观主义更有韧性的生命强力。

事实上,这里有两种不同的因素或方面的融合,构成了鲁迅独有的孤独和悲怆(悲凉)。一个方面是形上的人生意义的感受和寻求,鲁迅认真钻研过佛学,鲁迅从尼采到安特也夫的现代西方文艺中感受到现代意识,可能还包括日本文学所表达的人生悲哀无托的影响,都使鲁迅的孤独与悲凉具有某种超越的哲理风味。另一方面,由于日益卷入实际的战斗历程,与旧文化战,与旧势力战,与章士钊、杨荫榆、陈西滢战,与创造社、太阳社、新月派战,与“革命阵营里的蛀虫战”,与“四条汉子”战……,他所感受、承担和认识的现实的黑暗、苦难的深重、战斗的艰难、前景的渺茫、道路的漫长、人民大众的不觉醒、恶势力的虚伪凶残以及他屡次被革命者和一些青年所误解、反对和攻击,受着“来自同一阵营”的冷枪暗箭……,都使他感到孤独和悲怆。这是一种具有非常具体的社会历史内容的孤独与悲怆。

然而,正是这两者结合交融才构成了鲁迅的个性特色。因为有后一方面,鲁迅才不会走向纯粹个人主义的超人幻想,才不是那种纯粹个人的失落感、荒谬感、无聊厌倦和脱离现实。因为有前一方面,鲁迅才没有陷入肤浅的“人道主义”、“集体主义”以及科学主义、理性主义中,而忘却对个体“此在”的深沉把握。鲁迅后期的政治色彩异常确定鲜明,几乎压倒其他一切,但他却并没有完全政治化。鲁迅是伟大的启蒙者,他不停地向各种陈旧传统作韧性的长期的尖锐斗争;但同时却又超越了启蒙,他有着对人生意义的超越寻求。他早年所说“向上之民,欲离是有限相对之现世,以超无限绝对之至上”^①的精神、观念并未完全消失,尽管他不再认为“迷信可存”,宗教当兴。鲁迅是启蒙者又超越了启蒙,这就使他的启蒙比陈、胡具有更深沉的力量、激情和智慧。

有如一些研究者所注意,鲁迅热爱某些鬼魂。夏济安曾说:

鲁迅无疑背负着某些鬼魂,……甚至隐藏着一种秘密的爱恋。他对目连戏鬼魂形象的态度就是一种偏爱。很少有作家能以这样大的热忱来讨论这些令人毛骨悚然的主题……

目连戏中最突出的形象是无常和女吊。他们吓人的外貌在鲁迅一生中都保持着魅力。……表现了更深一层的含意:死的美和恐怖,透过浓厚的白粉胭脂的假面,窥探着生命的奥秘。鲁迅并未完成对这一奥秘更深的探究,他谈得更多的是对社会罪恶愤怒的抗议。然而,使他区别于他的同时代人的,正是他承认这种秘密,而且从不否认它的威力,他甚至可以被生活中存在的这种黑暗的威力所镇魔。他同情那些脱离了他

^① 《集外集拾遗·破恶声论》。

们的社会环境而处于孤独时刻的个人^①。

这可能说得有点过分,但鲁迅的特点却确乎在于,他把具有具体现实内容的对“社会罪恶愤怒的抗议”,与具有超越社会的形上人生孤独感融合在一起。鲁迅当时还没有,后来他也不知道欧洲的存在主义思潮。但即使知道了,他也仍然不会是现代存在主义者。鲁迅毕竟置根在中国社会的现实土地上,对“社会罪恶愤怒的抗议”和人道主义的历史使命感,要远远大于个体存在的意义寻求。个体的那种现代的荒谬、畏惧、烦厌、孤独,在民族危亡、搏斗剧烈的环境和时刻中,毕竟不能占据中心地位。鲁迅刚强忠挚、爱憎鲜明,基本上和实质上是积极入世的人格个性,无疑也是使鲁迅的形上感受具有着现实战斗内容的重要因素^②。

但鲁迅即使在激烈的战斗中也仍时时抚摸着生和死,惊心动魄着生命的逝去和灭亡的总将来临。鲁迅不像周作人,用麻醉和麻木来抵挡和掩盖深刻的悲观,用苦茶和隐士的自我解嘲来解脱人生。鲁迅恰恰相反,以愈战愈强的勇士情怀来纪念着这生和死,赞颂着这生和死。所以,鲁迅不仅歌唱复仇的女吊,赞叹“那怕你钢墙铁壁,那怕你皇亲国戚”的无常,而且早就歌颂“死火”、暗影、死尸和北方的飞雪:

在无边的旷野上,在凛烈的天宇下,闪闪地旋转升腾着的
是雨的精魂……

是的,那是孤独的雪,是死掉的雨,是雨的精魂^③。

① 《国外鲁迅研究论集》第375、378页。北京大学出版社,1983,北京。

② 参阅拙作《略论鲁迅思想的发展》。

③ 《野草·雪》。

鲁迅在自己著作的题记里，也总记下这是他生命的掷去所赢来的坟墓：

现在是一年的尽头的深夜，深得这夜将尽了。我的生命，至少一部分的生命，已经耗费在写这些无聊的东西中，而我所获得的，乃是我自己灵魂的荒凉和粗糙。但是，我并不惧怕这些，也不想遮盖这些，而且实在有些爱他们了，因为这是我辗转而生活于风沙中的斑痕^①。

这总算是生活的一部分的痕迹。所以，虽然明知道过去已经过去，神魂是无法追蹙的，但总不能那么决绝，还想将糟粕收敛起来，造成一座小小的新坟，一面是埋藏，一面也是留恋。至于不远的踏成平地，那是不想管，也无从管了^②。

我是很确切地知道一个终点，就是：坟。然而这是大家都知道的；无须谁指引。问题是在从此到那的道路^③。

正因为“一面是埋藏，一面也是留恋”；正因为死亡之后会希望有“坟”，即使不久它也将被踏平；也正因为“问题是在从此到那的道路”；所以，生命和死亡于鲁迅便不完全同于现代派。鲁迅把温暖和爱恋仍然留给了人间，即使写于“颓唐”中的《野草》诸篇，仍然洒泻着生命的力量。《希望》、《死火》、《墓碣铭》、《过客》、《影的告别》，在惨痛和死灭中仍有奋起；而《秋夜》、《风筝》、《雪》、《腊叶》、《淡淡的血痕》，在冷峻中便藏着

① 《华盖集·题记》。

② 《坟·题记》。

③ 《坟·写在坟后面》。

极大的和暖、情爱和温柔。鲁迅在这里显然不同于卡夫卡、沙特以及陀斯妥也夫斯基，他更温暖，他的人文味更强。他不是那永远折磨着人的残酷的上帝。鲁迅把他的情感化为本体，放在他的创作中，留给了人间。

也许，这仍然是儒家“知其不可而为之”，“惟其义尽，所以仁至”的传统？也许这就是“中国的脊梁”，“民族魂”？它毕竟不同于加缪的西西福斯的无谓劳动。但鲁迅已经把传统精神置放在现代意识的洗礼下深化了，升华了，具有了超越的形上光彩。

所以，鲁迅的孤独和悲凉才有这强大的力量。

把体验着生和死、背负着一切苦难和黑暗、面对着历史的废墟和荒坟的情感心理，化为形上本体，它就将哺育着人间。他也就是人的主体性，他也就是那“使造物者也羞惭”的人间的猛士。

叛逆的猛士出于人间；他屹立着，洞见一切已和现有的废墟和荒坟，记得一切深广和久远的苦痛，正视一切重叠淤积的凝血，深知一切已死，方生，将生和未生。他看透了造化的把戏；他将要起来使人类苏生，或者使人类灭尽，这些造物主的良民们。

造物主，怯弱者，羞惭了，于是伏藏。天地在猛士的眼中于是变色。^①

这就是现代人的“参天地，赞化育”。这是一种尼采和中国传统精神的奇异的融合。这是人的主体性的超人式的昂扬，这也就是艺术所呈现的巨大的心理本体。

① 《野草·淡淡的血痕》。

鲁迅思想和文学的潜在力量就在这里。

* * *

如果比较一下,胡适、陈独秀、鲁迅便明显地区分出三种迥然不同的个性、三个不同的侧面和三层不同的境界。

胡适是温文尔雅的学者。他宁静、清晰、平和,然而软弱。他的兴趣是在学术,认为考证一个古字和发现一颗新星具有同样价值。从待人处世到政治倾向,他都尽量照顾周全,平稳妥当。他相信并主张自由主义,提倡“好人政府”,但在中国现代的条件下,却不得不最终依附在独裁政权下。他创作了《终身大事》,歌颂自由恋爱,但在中国的条件下,他却不能也不愿与母亲包办的旧式婚姻决裂,而宁可自己忍受一生。“又向蛮方作寒食,强持卮酒对梨花”,他满足在由成功所带来的小康舒适的人生境地中。^①

陈独秀则不然,他是意志刚烈的革命家,勇敢、坚决、顽强,但是肤浅。他当了一生的反对派。反满、反袁、反北洋军阀、反国民党蒋介石到反共产党。陈独秀有比较彻底的理论兴趣和概括能力,密切关怀着国事民瘼,积极行动,但他由思想领袖变而为政治领袖,既是中国现代必然会有的历史误会,也是他个人的悲惨命运安排。“衣带渐宽终不悔,为伊消得人憔悴”,陈独秀一生处在革命的人生境界中。

鲁迅与陈、胡迥然不同。鲁迅是深沉锐敏的文学家和思想家。他的思想充满了爱憎强烈的情感色彩和活生生的现实气息,他的情感充满了思想的力量和哲理的深意。他的作品比起陈、胡来,显然具有远为强大长久的生命力。陈、胡的思想和作品(包括思想的、政治的、文艺的和学术的),今天已基本过时而无需重读了,但

① 直到晚年与铃木大拙(Suzuki)关于禅宗的辩论中,也表现出自始至终胡未脱离他的科学主义、理性主义,而不能像鲁迅那样有更深刻的非理性的形上感受和观念。

鲁迅却至今仍可激动着人们。“前不见古人,后不见来者”,鲁迅的孤独、悲凉的人生境界也是超越和伟大的。

胡适、陈独秀、鲁迅都开创了思想范式(Paradigm),从而都指导、决定和影响了很大一批人。胡适在学术领域内,陈独秀在革命领域内,鲁迅在文学领域内,都各有一大批承继者、追随者、景仰者。他们作为先驱在现代思想史上留下了不可磨灭的痕记。

(原载《福建论坛》1987年第2期)

青年毛泽东

- 一 “动”、“斗”的宇宙—人生观
- 二 “贵我”的“道德律”
- 三 “通今”的经验理性

不管你是爱是恨，是赞扬还是批判，毛泽东比任何其他人物在中国现代留下了远为庞大的身影。这身影覆盖了、主宰了、支配了数亿人和几代人的生活、命运和悲欢，^①他将是长久被人反复研究的对象。由于许多主客观条件，本文只拟摘抄一些成为马克思主义者以前的青年毛泽东的某些思想资料，作为研究探讨的准备，并着重于注意青年毛泽东思想的某些特征。这些特征似乎在其一生的活动和思想中都留下了或浓或淡的痕记。

① 与中国近现代一些政治大人物如孙中山、袁世凯、蒋介石有所不同，毛主要是以其通过政治树立的思想权威作了这种主宰和支配，所以具有重要的思想史的位置。