

许纪霖 著

大时代中的 知识人

曾国藩

黄远生 胡适

梁漱溟 林同济 周作人 翁文灏

蒋廷黻 丁文江 陈布雷

金岳霖 朱自清

闻一多 吴晗

张中晓 顾城

史铁生

王小波



中華書局

ZHONGHUA BOOK COMPANY

K820.5

9

许纪霖 著

大时代中的 知识人



中華書局

ZHONGHUA BOOK COMPANY

图书在版编目(CIP)数据

大时代中的知识人/许纪霖著. —北京:中华书局, 2007. 7
ISBN 978-7-101-05660-0

I. 大… II. 许… III. 知识分子-研究-中国
IV. D663.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 057066 号

书 名 大时代中的知识人

著 者 许纪霖

责任编辑 马 燕

出版发行 中华书局

(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)

<http://www.zhbc.com.cn>

E-mail: zhbc@zhbc.com.cn

印 刷 北京未来科学技术研究有限责任公司印刷厂

版 次 2007 年 7 月北京第 1 版

2007 年 7 月北京第 1 次印刷

规 格 开本/700×1000 毫米 1/16

印张 17 插页 2 字数 320 千字

印 数 1—6000 册

国际书号 ISBN 978-7-101-05660-0

定 价 29.00 元

目 录

曾国藩：中国式的入世禁欲	1
黄远生：忏悔中的精神升华	8
胡 适：新观念背后的旧魂灵	18
社会改造中的理性贫困	26
中国自由主义的乌托邦	39
梁漱溟：狂出真性情	55
最后一个儒家	60
文化民族主义者的心路历程	70
林同济：紧张而丰富的心灵	81
周作人：现代隐士的一幕悲剧	98
翁文灏：一个科学家的错位	111
蒋廷黻：瓷器店中的猛牛	116
丁文江：出山不比在山清	125
陈布雷：“道”与“势”之间的人生挣扎	135
傅斯年：一代豪杰傅大炮	149

目 录

叶公超:误入宦途侯门深	156
金岳霖:走出阁楼之后	162
朱自清:从象牙塔到十字街头	173
闻一多:激情的归途	195
吴 晗:可怜一觉开封梦	219
张中晓:思想史上的又一位先知	228
顾 城:在诗意与残忍之间	237
史铁生:另一种理想主义	244
王小波:他思故他在	252
后 记	264



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

曾国藩:中国式的人世禁欲

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

内圣外王的各方面成就实在要求太高,虽然其为各代儒家所心仪,但每一代儒者都不免抱残守阙,“三不朽”之伟业,令一般儒林士子无法三全,终身抱憾矣。偏偏到了中华帝国的末世,在儒家文化大江东去的前夕,却回光返照似地出了一个曾国藩。从他完成的业绩来看,确乎是前无古人,后无追者:作为晚清名臣,统帅湘军、平定叛乱,中兴王朝;又在“三千年未有之大变局”中,识大势,顺潮流,办洋务,开中国现代化之滥觞,此为事功之业。作为最后一个理学家,一宗宋儒,又不废汉学,以经世致用之精神,不拘一家一说之定规,博采群学,淹贯众流,义理、训诂、词章、经

济均不偏废,各有所得;尤其是得桐城姚鼐之遗风,在“古文”写作上达到了开宗立派的成就,此为学问之业。作为一代人师,身居一品高位,仍然勤廉为本,慎独、主敬、求仁、习劳,以一己之道德形象凝聚千军万马、百官同僚,成为儒家伦理的人格楷模,此为德性之业。事业、学业和德业,能在一个方面有所成就,就足以留芳百世,何况三业并举,自然令后人仰慕不已了。

我觉得,曾国藩在许多方面颇类似亭林先生。曾本人对明末清初的那批名耆也是推崇备至。他说:“国藩尝采辑国朝诸儒,言行本末,若孙夏峰、顾亭林、黄梨洲、王而农、梅勿庵之徒,皆硕德贞隐,年登耄耋,而皆秉刚直之性。寸衷之所执,万夫非之而不可动,三光晦五岳震而不可夺。故常全其至健之质,跻之大寿而神不衰,不似世俗孱懦竖子依违濡忍,偷为一切,不可久长者也。”^①亭林先生在明末清初是斥理气性命之玄谈、开经世致用风气之人,他留心经世之学,广抄经史子书。他在江河破碎、士风败坏之世,又高风亮节,以浩然正气撑起一片天地。正所谓“博学于文、行己有耻”也。顾亭林的学业、德业成就之高,是曾国藩难以望其项背的,倘若生逢其时,完全有可能取得彪炳万世的非凡事功。因为他并非冬烘先生,从潜质上说完全是不可多得的治世之才。可惜历史不曾给他这样的机遇。

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

不过,如此招人眼红的“三不朽”之业,实在说来也多少是后人的溢美之词。旁的不说,即使以儒家内圣外王的自家标准,在理想人格一层当然还算说得过去,但儒者的终极关怀并非止于个人的成圣成王,而是尧舜之世的再现。内圣外王在社会政治层面的意思是说理想的社会乃是合乎伦理原则的人际秩序,这一理想的实现有赖政治精英个人的道德素质,因此由圣人执政是解决社会政治问题的有效途径。亭林先生在世之时,一直期盼着“正人心,厚风俗”的名教之治,他自己的一举一动无不具有为

① 曾国藩:《陈仲鸾父母七十寿序》,载《曾国藩全集:诗文》,岳麓书社1986年版。

天下立身的用世之意。曾国藩亦作如此观：“风俗之厚薄奚自乎？自乎一二人之心之所向而已。此一二人者之心向义，则众人与之赴义；一二人者向利，则众人与之赴利。众人所趋，势之所归，虽有大力，莫之敢逆。……今之君子之在势者，自尸于高明之地，不克以己之所向转移习俗而陶铸一世之人才，而翻谢曰无才，谓之不诬，可乎？然转移习俗而陶铸一世之人，非特处高明之地者然也，凡一命以上，皆与有责焉。”^①

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

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

再进一步究之，说是立功立德立言，真正在历史中排得上号的恐怕还是立德。所谓立功立言，仅是差强人意而已。以事功来说，平定洪杨之乱属见仁见智之事，假如不是满清政府，而是汉人当政——即使这个汉人信的不是孔夫子，而是上帝——中国是否会走明治维新式的道路，也尚未可知。在推进政制变革方面，曾国藩也远不及秦朝的李斯、唐朝的魏徵、宋

① 曾国藩：《原才》，载《曾国藩全集：诗文》，岳麓书社1986年版。

朝的王安石和明朝的张居正。当然，曾国藩开洋务运动之先河功不可没，但论功行赏，洋务的最大功臣不是曾，而是他的弟子李鸿章。再说立言，曾国藩除了在“古文”上别树一帜，于义理、训诂并无原创性的建树。中国历史上向有经师、人师之分，曾国藩应该属于人师一列。他之所以赢得同时代和后人的崇敬，说到底是因为他“德、功、言”全面发展，而且成就皆不俗，实乃儒林中一大景观。更难得的是，他身居一朝重臣之显位，依然不忤不求，以德自重，倘若纯粹以德性论，即使在曾国藩的同代人中亦不乏盖过他之佼佼者。作为一介寒士、在野乡绅或清流党人，要显示君子之德并不算难，因为人性尚未经受功名利禄的逼人诱惑。我们已经见得太多的权力对道德的腐蚀和对名士的戕害，而曾国藩虽然权倾朝野，名盖天下，却仍能恪守儒道，真不失为一个德性中人。

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

曾国藩毕竟不是性情中人，纵然有真性情，处于那样错综复杂的位置，也不敢拿出来随意表露。为了事情的圆妥，他不得不虚与委蛇，以术取胜。曾国藩不是一个书生气十足的误入官场的儒生，他懂权术，而且日见老到。刚出山时曾国藩还一味迷信“乱世用重典”，得了个“曾剃头”的恶名，以后经过若干挫折，又受黄老之学的启发，他的权术磨炼到炉火纯青的地步。自称“含刚强于柔弱之中，寓申韩于黄老之中：斯为人为官之佳境”。在曾国藩看来，作为一个成熟的政治家，德和术两者是不可偏废的，为了在其中保持张力，游刃有余，他费尽了脑筋。比如，他总结与人周旋既要有真意又要文饰：“若无真意，则不足以感人；然徒有真意，而无文

饰以将之，则真意亦无所托之以出。”^①不过，如此行事，常常会给外人落下一个城府极深的印象。他的内心除非极亲近之人，一般人无法揣摩悟透。尽管他以“诚”自命，但周旋得太艺术，反而造成了“虚伪”的嫌疑。老友左宗棠就一度作如此误解。这令曾国藩耿耿于怀多时，说别的也罢了，偏偏“虚伪”二字足使他这位以德自律的儒者抱冤终身！当后来左宗棠终于冰释前嫌，重归于好时，曾国藩的兴奋是可以想象的，没有什么比朋友的谅解更重要的了。相比之下，其珍贵甚至超越了浩荡的皇恩！

他的确比一般人更需要别人的谅解。“君子之道，莫大乎以忠诚为天，下倡”^②，说是说，一旦置身于官场，往往身不由己，不是以“德”只能用“术”来处理棘手问题，以调和义与利的尖锐冲突。这里就涉及一个儒家义理的缺陷问题。儒家的政治学是一种道德理想主义，那种以“义”为唯一诉求的王道哲学所体现的只是信念伦理，而缺乏实际政治操作所必不可少的责任伦理，用牟宗三先生的话说，是只有“政道”，而无“治道”。更确切地说，儒家在中国文化中仅提供了一种高高上悬的、道德化的政治哲学，而可以付诸实践的政治学（包括制度设置、法律规范、权力的操作技术等）却是由法家、兵家和道家提供的。这就意味着，如果不在其位，仅仅是书生议政，儒家的那套“为帝王师”之高论自然足矣；一旦身居要职，就有一个如何将“为帝王师”之哲学转化为“帝王之学”，既然孔老夫子、孟老夫子不屑言之，就只好到申韩、黄老那里去讨智慧了。但后者是价值中立的技术之学，只讲利害，不论道德的，当一个人权术把玩到登峰造极的臻境，难免要与德性磕磕碰碰，发生冲撞。自然，人们不能以纯粹的伦理标准衡量政治家的行为选择，但行为违背道义毕竟有损于政治家的清望，在曾国藩的从政史中，不是没有留下这样的道德污点，比如杀韦俊、包庇九弟曾国荃等皆是出自湘军一己之私利，于公德、私德都有大愧。即使像曾国藩这样看重道德的政治家在官场也不能免俗，常常要做违心之事，以至于“外惭清议，内疚神明”，又遑论一般功利之徒！从绝对的意义上说，官场无疑是良知的失乐园。

精明的曾国藩在政治利害关系上当然从来不曾迂腐到“以义害利”，但其难能可贵之处却是只要不涉及“公”的利益（比如王朝和湘军的利害

① 《曾国藩家书》，第284页，湖南大学出版社1989年版。

② 曾国藩：《湘乡昭忠祠记》，载《曾国藩全集：诗文》，岳麓书社1986年版。

关系),而只是一己私利,便毫不含糊地“舍利取义”。能够握有近乎“绝对的权力”而拒斥哪怕是相对的“腐败”,在中国历史上委实罕见,尤其是到了帝国的末世,更属不易。曾氏晚年,功盖天下,权倾朝野,不少人处于这样的地位早已是利令智昏,刚愎自用,但曾国藩却异常冷静,常作退隐之想。在家书中一而再、再而三地流露出不能久做官,还是告老还乡,以耕读为本。对于子孙,也全无培植太子党之意。他对儿子说:“凡人多望子孙为大官,余不愿为大官,但愿为读书明理之君子。”^①曾国藩尽管做了几十年的大官,但内心深处仍然没有改变儒者的本色,仍以儒家的读书明理为自己的生命关怀。他擅权而不贪权,在位而不恋位,除了得益于先儒的教诲之外,还与老庄思想有关。在黄老之学里面,曾国藩吸取的不仅是用权的艺术,还有人生的真谛,因而在德性上大有长进,这正是他比起一般功利之徒来的不同凡响之处。许多士大夫接受老庄往往是人生失意的时刻,而曾国藩在仕途炙手可热时能够体悟人生,并化为内在德性,颇为难得。

当曾国藩步入晚年,他似乎参透了生命的意义。在他看来,仕途不过是过眼烟云,最要紧的还是做一个圣贤。富贵功名,皆由命定,惟作圣贤,全凭自己。因此晚年的曾国藩几乎以入圣为贤为生命的终极追求。以他个人的经验,明白对于像自己这样功成名就之人,德性的最大敌人莫过于“忮”(嫉贤害能)和“求”(贪利贪名)。他说:“忮不常见,每发露于命业相伴、势位相埒之人;求不常见,每发露于货财相接、仕进相仿之际。……忮不去,满怀皆是荆棘;求不去,满腔日即卑污。余于此二者常加治,恨尚未能扫除净尽。”^②为了自警,曾国藩特作诗二首,告诫自己“善莫大于恕、德莫凶于妒”、“知足天地宽、贪得宇宙隘”。他在为人待物上的确值得称道,左宗棠对他的成见一度如此之深,又几次不顾情面让曾难堪,按照常理,朋友一旦疏远往往易成心理上的仇敌,但曾国藩仍然能够以恕道待之,甚至称赞左为“当今天下第一人”。如此虚怀若谷的气度在大政治家里恐怕真是太稀罕了。

马克斯·韦伯说过,一个真正的政治家必须拥有三方面的禀赋:一是对自己认定的价值目标的生命关切和献身热忱,二是基于上述关切而产

^① 《曾国藩家书》,第441页。

^② 同上,第574页。

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

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



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

黄远生：忏悔中的精神升华

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

“似乎一身，分为二截”的分裂人格

黄远生，江西九江人，1883年出生于“文采秀发”的书香门第，原名为基，字远庸，远生是他的笔名。他年方二十一岁便高中光绪甲辰进士，成

为清末最后一批进士中最年轻的一个。然而他却绝意仕进，以新进士的资格东渡日本留学，辛亥革命后投身新闻界，不过短短几年时间便蜚声于世，被人目为“报界之奇才”^①。不过在旧中国，幸运的出名往往又是不幸运的渊藪。1915年秋，袁世凯称帝的闹剧启幕，有意借重黄远生的名声为其复辟大张其势，遂命黄作一篇赞助帝制的文章。远生大窘，拖了七八天想延宕不作，却又经不起袁府威逼催讨，终于写了一篇“似是而非”、自己以为“并非怎样赞成”帝制的文章加以搪塞。友人劝他如此应付实在不妥当，总以不作为妙。他面露难色地回答：“我们的情形，难道旁人不知道？横竖总有人体谅的。”他将那篇文章改了又改，比原作分量更轻。袁世凯看了当然不满意，命其重作。于是黄远生“再无可转身了”，在那“人格上争死活的最后一关”，他决然逃离北京，跑到上海隐居起来，声明“此后当一意做人，以求忏悔居京数年堕落之罪”（《致甲寅杂志记者》）。《忏悔录》就是在这种背景下写就的，因而整篇文字给人以沉重的压抑之感。

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

这是一重东方式的灵与肉冲突：灵者，独立人格之灵魂也；肉者，个体生存之肉体也。人格与生存，在东方专制主义的严苛环境下，往往是熊掌与鱼不可兼得：你欲维护社会之正义、人格之尊严，就得时刻准备着付出生命的代价；而你欲苟全自己的肉体，就最好乖乖地交出那颗惹是生非的灵魂。近代中国知识分子多少年来所面临的的就是如此严峻到近乎残酷的

^① 见戈公振：《中国报学史》，第215页，上海古籍出版社2003年版。

现实抉择。像鲁迅那样彻底超脱了生的执着的“特立独行”之士毕竟罕见,自甘堕落的行尸走肉之辈亦属少数,更多的知识分子则企求在灵魂与肉体、正义与生存之间保持一种适度的张力,寻得某种微妙的平衡。用一位近代人士的话说起来,叫做“外圆内方”。远生起初也未尝没有类似的想法。然而入世愈深,距离政治旋涡愈近,他就悲哀地发现,灵与肉的冲突并非是那么容易调和的。圆得过多,妥协过多,日积月累,就会渐渐地在内心中失去方正。在不自觉中“魂为躯役”。他不无失望地将人的一生比作“盖如由平地而渐入隧道,蜿蜒曲折,渐由光明而入于黑暗,其先光明,渐渐熹微,渐渐微黑,渐渐真黑,最后堕落,达于极地”。

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

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

从这段若非身历其境、决不可能写得这般触目惊心的文字中,我们可以窥见在自我分裂的知识分子内心深处,煎熬着两重焦虑。一重是压抑焦虑。“本我”为“非我”所囚禁,欲出不得,欲抗不能,犹如远生在另一处所感叹的:“夫人生之最惨,莫惨于良心之所不欲言者,而以他故不能不言,良心之所急于倾吐者,而乃不得尽言,而身死或族灭乃次之。”(《少年中国之自白》)中国的士大夫是重生、爱国的,然而良心的被压抑竟被视作比“身死或族灭”更为残酷,足见那是何等深沉的哀痛!另一重是道德焦虑。“非我”对“本我”的冲动抵抗得愈厉害,后者对前者的良心审判也就愈严峻,作用力与反作用力相等的物理学原理在这里也是显而易见的。“非我”那种种“皆不可耐”的丑陋形象,在“本我”看来,“恨不能宰割之,棒逐之”。不过既然它自身的自由亦不可复得,又何来“棒逐”“非我”的力量?

徒有在道义上宣判后者的死刑而已。这反过来却在已有的焦虑之上又叠加了一层新的焦虑,使人格主体辗转在“恨不能即死”的极度苦痛之中。黄远生的友人林志钧说过,远生却“没有卢梭的胆力,又没有托尔斯泰的宗教信仰,所以他格外苦”(《远生遗著》林序)。

一般人的神经很难能够长久忍受得了这种精神折磨,于是苦难者会不由自主地寻求彻底的解脱。黄远生说,他们的人格演变趋向大致可分以下三途,其一,“魂以瘐死,一死不可复活,自此以后,永永堕落”,成为“人头而畜鸣者”。对死亡威胁的过分恐惧,“非我”对“本我”的过分压抑,使得“本我”不仅被幽禁在潜意识层,而且还进一步被驱赶到无意识层,这样一来,灵魂被肉体彻底扼杀,良心全然为利害所泯灭,在混沌的麻木之中,堕落为不可救药的人格失落症患者。像在蒋介石身边长期当幕僚的张群即是“人头而畜鸣”的典型一例。他曾公开声称:“我只是个厨子,主人喜欢吃什么菜,我做什么菜。”^①而且还颇有自知之明:“张群何人?蒋介石走狗也。”^②其二,灵魂“破狱而出,出魔入道,出生入死”,成为“有道之君子”。像闻一多就是在良心的反省中拍案而起,让灵魂冲决肉体之网罗,直面血淋淋的人生,嘶哑着嗓子高声怒斥黑暗,呐喊正义。纵然他在特务冒烟的枪口前倒下了,但却在生命的寂灭中实现了人格的涅槃,升华为像鲁迅那样铮铮傲骨的“特立独行”之士。其三,“灵魂日与躯壳奋战,永无和议之望”,“憔悴忧伤,悲歌慷慨”,直至“灵魂与躯壳之战死”。这是大部分自我分裂的知识分子的命运归宿。他们上不能超升为无所畏惧的“特立独行”之战士,下不甘堕落为依附权势的“人头畜鸣”之流,唯有在自我冲突的漩涡中挣扎着、奋争着、哀怨着……尽管中华民族是世界上最富于智慧的民族之一,然而其知识精英的很大一部分聪明才智,却不能用于征服自然和改造社会,而不得不疲精耗力于自我间的交战、自我间的苦苦厮杀!黄远生本人的一生恰恰就是这种“灵魂日与躯壳奋战”的不幸缩影。

也许,人世间最可哀的不是人食人,而是这种人的自食。

① 江南:《江南小语》,第44页,中国友谊出版社1985年版。

② 见《文史资料选辑》,第42辑,第197页。

“既不能为真小人,亦不能为真君子”

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

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

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

其次是个人内心的黑暗。黄远生的自责并非仅止于为袁氏称帝敷衍为文,而是由此发掘“心理堕落”的不自觉历程及其病灶。他的良心犹如