

漫说文化丛书

生生死死

陈平原 编



复旦大学出版社

生 生 死 死

陈平原 编

復旦大學 出版社

图书在版编目(CIP)数据

生生死死/陈平原编. —上海:复旦大学出版社,
2005.5

(漫说文化丛书)

ISBN 7-309-04469-X

I. 生… II. 陈… III. 散文-作品集-中国-
当代 IV. I267

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第028755号

生生死死

陈平原 编

出版发行 复旦大学出版社

上海市国权路579号 邮编200433

86-21-65118853(发行部) 86-21-65109143(邮购)

fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

责任编辑 孙晶

装帧设计 孙曙

总编辑 高若海

出品人 贺圣遂

印刷 同济大学印刷厂
开本 850×1168 1/32
印张 7.75
字数 151千
版次 2005年5月第一版第一次印刷
印数 1—5100

书号 ISBN 7-309-04469-X/I·309

定价 12.00元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社发行部调换。

版权所有 侵权必究

漫说“漫说文化”

陈平原

据说,分专题编散文集我们是始作俑者,而且这一思路目前颇能为读者接受,这才真叫“无心插柳柳成荫”。当初编这套丛书时,考虑的是我们自己的趣味,能否畅销是出版社的事,我们不管。并非故示清高或推卸责任,因为这对我们来说纯属“玩票”,不靠它赚名声,也不靠它发财。说来好玩,最初的设想只是希望有一套文章好读、装帧好看的小书,可以送朋友,也可以搁在书架上。如今书出得很多,可真叫人看一眼就喜欢,愿把它放在自己的书架上随时欣赏把玩的却极少。好文章难得,不敢说“野无遗贤”,也不敢说入选者皆“字字珠玑”,只能说我们选得相当认真,也大致体现了我们对 20 世纪中国散文的某些想法。“选家”之事,说难就难,说易就易,这点如鱼饮水,冷暖自知。

记得那是 1988 年春天,人民文学出版社约我编林语堂散文集。此前我写过几篇关于林氏的研究文章,编起来很容易,可就是没兴致。偶然说起我们对 20 世纪中国散文的看法,以及分专题编一套小书的设想,没想到出版社很欣赏。这样,1988 年暑假,钱理群、黄子平和我三人,又重新合作,大热天闷在老钱那间 10 平方米的小屋里读书,先拟定体例,划分专题,再分头选文;读到出乎意料之外的好文章,当即“奇文共欣赏”;不过也淘汰了大批徒有虚名的“名作”。开始以为遍地黄金,捡不胜捡;可沙里淘金一番,才知道好文章实在并不多,每个专题才选了那么几万字,根本不够原定的字数。开学以后又泡图书馆,又翻旧期刊,到 1989 年春天



才初步编好。接着就是撰写各书的前言,不想随意敷衍几句,希望能体现我们的趣味和追求,而这又是颇费斟酌的事。一开始是“玩票”,越做越认真,变成撰写20世纪中国散文史的准备工作的。只是因为突然的变故,这套小书的诞生小有周折。

对于我们三人来说,这迟到的礼物,最大的意义是纪念当初那愉快的学术对话。就为了编这几本小书,居然“大动干戈”,脸红耳赤了好几回,实在不够洒脱。现在回想起来,确实有点好笑。总有人问,你们三个弄了大半天,就编了这几本小书,值得吗?我也说不清。似乎做学问有时也得讲兴致,不能老是计算“成本”和“利润”。惟有一点遗憾的是,书出得不如以前想象的那么好看。

这套小书最表面的特征是选文广泛和突出文化意味,而其根本则是我们对“散文”的独特理解。从章太炎、梁启超一直选到汪曾祺、贾平凹,这自然是与我们提出的“20世纪中国文学”概念密切相关。之所以选入部分清末民初半文半白甚至纯粹文言的文章,目的是借此凸现20世纪中国散文与传统散文的联系。鲁迅说五四文学发展中“散文小品的成功,几乎在小说戏曲和诗歌之上”(《小品文的危机》),原因大概是散文小品稳中求变,守旧出新,更多得到传统文学的滋养。周作人突出明末公安派文学与新文学的精神联系(《杂拌儿跋》和《中国新文学的源流》),反对将五四文学视为欧美文学的移植,这点很有见地。但如以散文为例,单讲输入的速写(Sketch)、随笔(Essay)和“阜利通”(Feuilleton)固然不够,再搭上明末小品的影响也还不够;魏晋的清谈,唐末的杂文,宋人的语录,还有唐宋八大家乃至“桐城谬种选学妖孽”,都曾在本世纪的中国散文中产生过遥远而深沉的回音。

面对这一古老而又生机勃勃的文体,学者们似乎有点手足无措。五四时抬出“美文”的概念,目的是想证明用白话文也能写出好文章。可“美文”概念很容易被理解为只能写景和抒情;虽然由于鲁迅杂文的成



就,政治批评和文学批评的短文,也被划入散文的范围,却总归不是嫡系。世人心目中的散文,似乎只能是风花雪月加上悲欢离合,还有一连串莫名其妙的比喻和形容词,甜得发腻,或者借用徐志摩的话:“浓得化不开”。至于学者式重知识重趣味的疏淡的闲话,有点苦涩,有点清幽,虽不大容易为入世未深的青年所欣赏,却更得中国古代散文的神韵。不只是逃避过分华丽的辞藻,也不只是落笔时的自然大方,这种雅致与潇洒,更多的是一种心态、一种学养,一种无以名之但确能体会到的“文化味”。比起小说、诗歌、戏剧来,散文更讲浑然天成,更难造假与敷衍,更依赖于作者的才情、悟性与意趣——因其“技术性”不强,很容易写,但很难写好,这是一种“看似容易成却难”的文体。

选择一批有文化意味而又妙趣横生的散文分专题汇编成册,一方面是让读者体会到“文化”不仅凝聚在高文典册上,而且渗透在日常生活中,落实为你所熟悉的一种情感,一种心态,一种习俗,一种生活方式;另一方面则是希望借此改变世人对散文的偏见。让读者自己品味这些很少“写景”也不怎么“抒情”的“闲话”,远比给出一个我们认为准确的“散文”定义更有价值。

当然,这只是对20世纪中国散文的一种读法,完全可以有另外的眼光另外的读法。在很多场合,沉默本身比开口更有力量,空白也比文字更能说明问题。细心的读者不难发现我们淘汰了不少名家名作,这可能会引起不少人的好奇和愤怒。无意故作惊人之语,只不过是忠实于自己的眼光和趣味,再加上“漫说文化”这一特殊视角。不敢保证好文章都能入选,只是入选者必须是好文章,因为这毕竟不是以艺术成就高低为惟一取舍标准的散文选。希望读者能接受这有个性有锋芒因而也就可能有偏见的“漫说文化”。

1992年9月8日于北大

附记

旧书重刊,是大好事,起码证明自己当初的努力不算太失败。十五年后翩然归来,依照惯例,总该有点交代。可这“新版序言”,起了好几回头,全都落荒而逃。原因是,写来写去,总摆脱不了十二年前那则旧文的影子。

因为突然的情事变故,这套书的出版略有耽搁——前五本刊行于1990年,后五本两年后方才面世。以当年的情势,这套无关家国兴亡的“闲书”,没有胎死腹中,已属万幸。更让我们感到欣慰的是,这十册小书出版后,竟大获好评,获得首届(1992)新闻出版署直属出版社优秀图书选题一等奖。我还因此应邀撰写了这则刊登在1992年11月18日《北京日报》上的《漫说“漫说文化”》。此文日后收入湖南教育出版社版《漫说文化》(1997)和北京大学出版社版《二十世纪中国文学三人谈·漫说文化》(2004),流传甚广。与其翻来覆去,车轱辘般说那么几句老话,还不如老老实实在地引入这则旧文,再略加补正。

丛书出版后,记得有若干书评,多在叫好的同时,借题发挥。这其实是好事,编者虽自有主张,但文章俱在,读者尽可自由驰骋。一套书,能引起大家的阅读兴趣,让其体悟到“另一种散文”的魅力,或者关注“日常”与“细节”,落实“生活的艺术”,作为编者,我们于愿足矣。

这其中,惟一让我们很不高兴的是,香港勤+缘出版社从人民文学出版社购得该丛书版权,然后大加删改,弄得面目全非,惨不忍睹。刚出了一册《男男女女》,就被我们坚决制止了。说来好笑,虽然只是编的书,也都像对待自家孩子一样,不希望被人肆意糟蹋。



漫说文化丛书

也正因此,每当有出版社表示希望重刊这套丛书时,我们的要求很简单:保持原貌。因为,这代表了我們那个时候的眼光与趣味,从一个侧面凸现了神采飞扬的八十年代,其优长与局限具有某种“史”的意义。很感谢复旦大学出版社,除了体谅我们维护原书完整性的苦心,还答应帮助解除人文版印刷不够精美的遗憾。

2005年4月13日于京西圆明园花园

导读

陈平原

不知天下是否真有齐死生因而超死生的至人；即便此等与造化为一的至人，恐怕也无法完全不考虑死生问题。“生而不言，死而不祸，知始终之不可故也”（《庄子·秋水》），也还是因知觉生命而顺应生命。怕不怕死是一回事，想不想死、说不说死又是一回事。古今中外确实真有因各种原因而不怕死者，可除了傻瓜，有谁从不考虑死生问题？“死去何所道，托体同山阿”（陶渊明），“生时不须歌，死时不须哭”（王梵志），此类哲人诗句固是极为通脱豁达，只是既如是，又何必老把生死挂在嘴上？可见说是忘却生死，其实谈何容易。

毕竟死生事大，人类最难摆脱的诱惑，或许就是生的欲望和死的冥想。而这两者又是如此紧密地联系在一起，以至谈生不忘说死，说死就是谈生。死生殊途，除了寓言家和诗人，谁也不会真的把死说成生或把生当作死。问题是死必须用生来界定，生也只有靠死才能获得定义。在物理意义上，既生则非死，既死则非生；可在哲学意义上，却是无生即无死，无死即无生。因此，了解生就是了解死，反之亦然。故孔子曰：“未知生，焉知死”（《论语·先进》）；程子曰：“知生之道，则知死矣”（《二程集·粹言·论道篇》）。

人掌握不了死，可掌握得了生，这是一方面；人不可能知道生之由来，可清醒地意识到死之将至，这又是一方面。依据前者，应着重谈生；依据后者，则不妨论死。实际结果则是谈生中之死（死的阴影、死的足音）与



死中之生(生之可爱、生之美丽)。

单纯赞颂青春之美丽、生命之可贵,当然也可以;不过,只有在面对死亡的威胁时,这一切的意义才真正显示出来。死促使人类认真思考生命的价值以及人作为人的本质规定。一个从不思考死的人,不可能真正理解人生,也不可能获得深刻的启悟。所有的宗教家、哲学家、文学家,在他们思考世界、思考存在时,都不可能不直面“死亡”这一无情的事实,有时这甚至就是思考的基点和灵感。在此意义上,“死”远比“生”深刻,不妨颠倒孔夫子的名言:未知死,焉知生?

文人多感伤,在生死话题上,自然更偏于后者。像何其芳那样称“我能很美丽地想着‘死’”者(《独语》),或者像梁遇春那样颇为幽默地将“人生观”篡改为“人死观”者(《人死观》),在文人中并不罕见。只是喜欢谈论死神那苍白而凄美的面孔者,未必真颓废,也未必真悲观。把人的一生说成是不断地逃避死神的追逐,固然残忍了些;可比起幻想白日飞升长生不老,或者靠“万全的爱,无限的结合”来超越生死(冰心《“无限之生”的界线》),还是更能为常人所接受。重要的是如何摆脱恐怖,在那神秘的叩门声传来之前,尽情享受人生的乐趣。在这里,作家们的妙语,有时与宗教家的祷告、心理分析家的谈话很难区分清楚:都不过是提供一种精神慰藉。只是话可能说的漂亮些,且更带情感色彩。

“生”的价值早为常人所确认,需要论证的是“死”的意义。不是“杀身成仁”或者“舍身饲虎”的伦理意义,而是作为生命自然终止的“死”的正面价值。在肯定生的同时肯定死,表面似乎有点逻辑矛盾;其实不然,之所以肯定死原是因为其有利于生。不过如今真信不死药者已不多,即便达官贵胄,也只能如齐景公临国城而流涕:“奈何去此堂堂之国而死乎?”(《晏子春秋》)正因为死亡不可避免,方才显示生命之可贵可爱。倘若真能长生不老,恐怕世人将会加倍憎恶生之单调乏味空虚无聊——神仙境界也未必真的那么值得羡慕。周作人曾引十四世纪的日本和尚兼好法師



的隽语：“人生能够常住不灭，恐世间将更无趣味。人世无常，或者正是很妙的事罢”（《笠翁与兼好法师》）；而十八世纪的中国文人钱咏也有过类似的说法：“生而死，死而生，如草木之花，开开谢谢，才有理趣。”（《履园丛话·神仙》）用一种超然的眼光来观赏人生，才能领略生死交替中的“趣味”与“理趣”。

人生一世，当然不只是鉴赏他人和自己的生生死死，更不是消极地等待死神的来临。就像唐弢笔下那死亡之国里不屈的灵魂，“我不怕死”，可我更“执着于生”；只要生命之神“还得继续给予人类以生命”，“我要执着于生”（《死》）。在死亡威胁的背景下执着于生，无疑颇有一种悲壮的色彩，也更能激动人心振奋斗志，故郁达夫将此归结为死亡的正面价值：“因感到了生也有涯，而知也无涯之故，加紧速力去用功做事业的人也不在少数，这原是死对人类的一种积极的贡献。”（《说死以及自杀情死之类》）

话是这么说，世人还是怕死的多。对于常人，没必要探究怕死到底是贪恋快乐还是舍不得苦辛，也没心思追问死后到底是成仙还是做鬼，只是记得这一点就够了：“大约我们还只好在这容许的时光中，就这平凡的境地中，寻得必须的安闲悦乐，即是无上幸福。”（周作人《死之默想》）

二

正因为生命是如此美好、如此值得留恋，人类才如此看重死亡，看重关于死亡的仪式。生命属于我们只有一次，同样，死亡属于我们也只有一次，实在不容等闲视之。古人讲礼，以丧祭为重点，不是没有道理的；正是在丧祭二礼中，生死之义得到最充分的表现。故荀子曰：“礼者，谨于治生死者也。”（《荀子·礼论》）

死人有知无知，死后是鬼非鬼，这于丧祭二礼其实关系不大。墨翟批



评儒家“执无鬼而学祭祀”（《墨子·公孟》），恰恰说到了儒家的好处。照儒家的说法，生人注重丧礼和祭礼，并非为了死者的物质享受，而是为了生者的精神安慰。既不忍心祖先或亲友就这样永远消失，靠丧祭来沟通生死人鬼，使生命得到延伸；也不妨理解为借丧祭标明生死之大限，提醒生者珍惜生命，完成生命。就好像佛教主张护生，实是为了护心；儒家主张重死，实是为了重生。“事死如生，事亡如存”（《荀子·礼论》），关键在于生者的感觉，死者并没有什么收益。说丧祭之礼是做给生人看，虽语含讥讽，却也是大实话。只是丧祭之礼之所以不可废，一是“人情而已矣”（《礼记·丧祭》），一是“慎终追远，民德归厚矣”（《论语·学而》）。借用毛泽东《为人民服务》中的话，一是“用这样的方法寄托我们的哀思”，一是“使整个人民团结起来”。前者注重其中个体的感受，后者则突出其在群体生活中的意义。后世谈丧祭者，也多从这两方面立论。

儒家由注重丧祭之礼而主张厚葬，这固然可使个体情感得到满足，却因此“多埋赋财”，浪费了大量人力物力，影响了社会生产力的发展。墨子有感于儒家的“厚葬靡财而贫民”，故主张“节财薄葬”（《淮南子·要略》），虽有利于物质生产，可似乎过分轻视了人的精神感受。将厚葬薄葬之争归结为“反映阶级之分而外，还表现了唯心与唯物这两种世界观的对立”（廖沫沙《身后事该怎么办？》），难以令人完全信服。现代人容易看清厚葬以及关于丧祭的繁文缛节的荒谬，落笔行文不免语带嘲讽；可难得体察这些仪式背后隐藏的颇为深厚的“人情”。夏丐尊讥笑送殡归途即盘算到哪里看电影的友人，真的应了陶渊明的说法“亲戚或余悲，他人亦已歌”（《送殡的归途》）；袁鹰则挖苦披麻戴孝“泣血稽颡”的儿女们，“有点悲伤和凄惶是真的，但又何尝不在那儿一边走一边默默地计算着怎样多夺点遗产呢”（《送葬的行列》）。至于烧冥屋、烧纸钱及各种纸制器物的习俗，则被茅盾和叶圣陶作为封建迷信批判，以为如此“多方打点，只求对死者‘死后的生活’有利”，未免愚昧荒唐（《冥屋》、《不甘寂



奠》)。其实古人早就意识到死后生活的虚妄，之所以还需要这些象征性的生活用具，只不过是用来表达生者的愿望和情感。《礼记·檀弓》称：“孔子谓为明器者，知丧道矣，备物而不可用也。”“备物”见生者之感情，“不可用”见生者之理智。反之，“不备物”则死者长已生者无情，“备物而可用”则生者徒劳死者无益。

当然，世人中真正领悟这些丧祭仪式的精神内涵者不多，黎民百姓颇有信以为真或逢场作戏者。千载以下，更是仪式徒存而人心不古。在接受科学思想不信鬼神的现代人看来，不免徒添笑料。可是，我以为，可以嘲笑愚昧麻木的仪式执行者，而不应该责备仪式本身——在种种现代人眼中荒诞无稽的仪式后面，往往蕴藏着先民们的大慈悲，体现真正的人情美。也就是周作人说的：“我们知道这是迷信，我确信这样虚幻的迷信里也自有美与善的分子存在。”（《唁辞》）体验这一切，需要同情心，也需要一种距离感。对于执着于社会改造者，民众之不觉悟与葬仪之必须改革，无疑更是当务之急，故无暇考虑仪式中积淀的情感，这完全可以理解。不过，颂扬哲人风度，提倡豁达的生死观，并不意味着完全不要丧祭之礼。具体的仪式当然应该改革，可仪式背后的情感却不应该丢失。胡适主张删除“古丧礼遗下的种种虚伪仪式”和“后世加入的种种野蛮迷信”，这样做的目的不是完全忘却死者，而是建立一种“近于人情，适合现代生活状况的丧礼”（《我对于丧礼的改革》）。

对于那些辛苦一场然后飘然远逝的先人们，生者难道不应该如李健吾所描述的，“为了获得良心上的安息，我们把虔敬献给他们的魂灵”？（《大祭》）表达感情或许还在其次，更重要的是生者借此理解人类的共同命运并获得一种真正的慈悲感与同情心。当年冯至在异国山村记录的四句墓碣诗，其实并不如他说的那般“简陋”，甚至可以作为整个人类丧祭礼仪的象征：



漫说文化丛书

一个过路人，不知为什么
走到这里就死了
一切过路人，从这里经过
请给他作个祈祷

(《山村的墓碣》)

三

将人生比作旅途，将死亡作为旅行的终结，这比喻相当古老。既然死亡的阴影始终笼罩着整个旅行，可见死不在生之外，而是贯串于生之中。因此，当我们热切希望了解应该如何去“生”时，就不能不涉及怎样去“死”。

人们来到世间的途径千篇一律，离开世间的方法却千差万别。这不能不使作家对死亡的方式感兴趣。周作人把世间死法分为两类，一曰“寿终正寝”，包括老熟与病故；一曰“死于非命”，包括枪毙、服毒等等（《死法》）。两相比较，自是后者更值得文人费口舌。因前者早在意料之中，就好像蹩脚的戏剧一样，还没开幕，已知结局，没多少好说的；后者则因其猝不及防，打断现成思路，颇有点陌生化效果。还有一点，前者乃人类的共同命运，超越时空的限制：唐朝人这么死，现代人也这么死；西洋人这么死，中国人也这么死。最多用寿命的长短或死前苦痛与否来论证医学的发展，此外还能说什么？后者可就不一样了，这里有历史的、民族的、文化的各种因素，足可作一篇博士论文。

在“死于非命”中，又可分出自杀与他杀两类。从鲁迅开始，现代小说家喜欢描写杀人及看杀人的场面，尤其突出愚昧的世人在欣赏他人痛苦中流露出来的嗜血欲望。现代散文中也有此类控诉与批判，像周作人的《关于活埋》、聂绀弩的《怀〈柚子〉》、靳以的《处决》，都表示了对人性



丧失的忧虑。五四新文化运动的一个主要理论成果就是人的觉醒,可心灵的麻痹、感情的粗暴岂是几篇文章就能扭转的?但愿能少一点“爱杀人的人”,也少一点“爱看杀人的人”,则中华民族幸甚!

“他杀”如果作为一种文化现象,理论价值不大。因被杀者的意愿不起作用,主要考察对象是杀人者。这主要是个政治问题,作家没有多少发言权。不若“自杀”,既有环境的因素,又有自身的因素,可以作为一种真正的文化现象来考察。这就难怪现代作家多对后者感兴趣。

自杀之值得研究,不在于其手段的多样(吞金服毒、上吊自沉等等),而在于促成自杀的原因复杂以及评价的分歧。对于绝大多数苟活于世间的人来说,自是愿意相信自杀是一种罪恶,这样可以减轻自身忍辱负重的痛苦,为继续生存找到根据。对于以拯救天下生灵为己任的宗教家来说,自杀起码也是人生的歧途。倘若人人都自行处理生命,还要他救世主干吗?而对于社会改革家来说,自杀体现了意志薄弱:“我们既然预备着受种种痛苦,经种种困难,又为什么要自杀呢?”(瞿秋白《林德扬君为什么要自杀呢?》)当然,也有另一种声音,强调自杀作为人与生俱来的权利,将理想的实现置于个体生存之上,主张“不自由毋宁死”,而鄙视“好死不如赖活着”。

不过,在二十世纪的中国,尽管也有文人礼赞自杀,可仔细辨认,都带有好多附加条件。瞿秋白称“自由神就是自杀神”,因为自杀“这要有何等的决心,何等的勇敢,又有了何等的快乐”;有此念头,就不难“在旧宗教,旧制度,旧思想的旧社会里杀出一条血路”(《自杀》)。李大钊称青年自杀的流行“是青年觉醒的第一步,是迷乱社会颓废时代里的曙光一闪”,但结论还是希望青年“拿出自杀的决心,牺牲的精神,反抗这颓废的时代文明,改造这缺陷的社会制度,创造一种有趣味有理想的生活”(《青年厌世自杀问题》)。瞿、李二君实际上都是借自杀强调人的精神价值,是一种反抗社会的特殊姿态,乃积极中之积极,哪里谈得上厌世?



在二十世纪的中国,发生过好些次关于自杀的讨论;其中分别围绕三个自杀者(陈天华、梁巨川、阮玲玉)而展开的讨论尤其值得注意。讨论中既有相当严谨的社会学论文(如陶履恭的《论自杀》和陈独秀的《自杀论——思想变动与青年自杀》),也有不拘一格的散文小品——由于本书的体例关系,后者更使我感兴趣。

一九〇五年底,留日学生陈天华鉴于国事危急而民众麻木,为“使诸君有所警动”,毅然投海自尽。死前留下《绝命辞》一通,期望民众因而“坚忍奉公,力学爱国”。其时舆论普遍认为陈氏自杀是一种悲烈的壮举,整个知识界都为之震动,对唤起民众确实起了很大作用,故成为近代史上一件大事。

一九一八年深秋,六十老人梁巨川留下《敬告世人书》,在北京积水潭投水而死。遗书称其自杀既殉清朝也殉道义,希望以此提倡纲常名教,救济社会堕落。此事也曾轰动一时。因其自言“系殉清朝而死也”,遗老遗少们自是拍手叫好;新文化阵营里则大多持批评态度。不过,也有像陈独秀那样,否定其殉清,但肯定其以身殉道的精神(《对于梁巨川先生自杀之感想》)。

一九三五年,电影明星阮玲玉自杀身亡,遗书中没有以一死唤醒民众的警句,而只是慨叹“人言可畏”。因其特殊身份,阮氏自杀更是成为特大新闻。在一片喧嚣声中,不乏小市民“观艳尸”的怪叫和正人君子“自杀即偷安失职”的讨伐。于是,鲁迅等人不得不站出来为死者辩护,反对此类专门袒护强权而欺负弱者的“大人先生”。

从世纪初梁启超称“凡能自杀者,必至诚之人也”(《饮冰室自由书·国民之自杀》),到对陈天华自杀的众口称颂,再到对梁巨川自杀的评说纷纭,再到对阮玲玉自杀的横加指责,再到七十年代统称一切自杀为“自绝于人民”、“死有余辜”,几十年间中国人对自杀的看法变化何其迅速。这一变化蕴涵的文化意义确实发人深思。说不清是中国人日益重视生命



的价值呢，还是中国人逐渐丧失选择的权利。近年虽有不少诗文小说为特殊政治环境下的自杀平反；可作为一种精神文化现象，自杀仍然没有得到很好的研究。

四

用断然的手段自行终止生命，在一般情况下自是不宜提倡。人生虽说难免一死，生命毕竟还是如此苍凉而又如此美丽。一味欣赏“死”当然是病态，只会赞叹生则又嫌稚气。不说生死齐观，只要求用一种比较超然的眼光鉴赏生也鉴赏死。而这，似乎更吻合中年人的心态。在青年人那里，生的意志占绝对优势，基本不考虑死的问题。在老年人那里，死的冥想占绝对优势，尽管生的愿望仍很强烈。只有在中年人那里，“生”、“死”打了个平手，故态度比较客观。

比起宋元明清文人，这个世纪的中国作家确实多点青春气息。不说推崇少年赞美青春的诸多名篇，也不说老夫聊发少年狂，自把八十当十八的“豪言壮语”，最值得注意的还是由已届中年的作家写作的描述中年人心态的文章。因为“一个生命会到了‘只是近黄昏’的时节，落霞也许会使人留恋、惆怅”（冰心《霞》），再豁达的人也无法为之辩解。硬要说“既不知‘老去’，也不必‘悲秋’”（王了一《老》），总觉得有点矫情。而古往今来，骚人墨客关于老死的吟咏，也就那么几句话，颠来倒去，变不出什么新花样。

中年可就不一样，古人对人生这一盛衰交界的重要阶段似乎不大在意。杜牧诗云“只言旋老转无事，欲到中年事更多”（《樊川外集·书怀》），金圣叹文曰“人生三十而未娶，不应更娶；四十而未仕，不应更仕”（《第五才子书施耐庵水浒传·序》），都只是朦胧意识到中年乃是人生转折点，却并未加以认真界定和论述。有一点值得注意，丰子恺等人