

孙歌 著

历史与人

重新思考普遍性问题

生活·讀書·新知

历史与人

重新思考普遍性问题

孙歌 著

生活·讀書·新知三聯書店

Copyright © 2018 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

历史与人：重新思考普遍性问题 / 孙歌著. — 北京：
生活·读书·新知三联书店，2018.3

(三联精选)

ISBN 978-7-108-06107-2

I. ①历… II. ①孙… III. ①思想史—研究—中国
IV. ①B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 231186 号

特约编辑 张 婧

责任编辑 冯金红

装帧设计 鲁明静

责任校对 夏 天

责任印制 宋 家

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司

版 次 2018 年 3 月北京第 1 版

2018 年 3 月北京第 1 次印刷

开 本 850 毫米 × 1092 毫米 1/32 印张 7

字 数 122 千字

印 数 0,001—5,000 册

定 价 36.00 元

(印装查询：01064002715；邮购查询：01084010542)

代序

浅谈李贽与鲁迅

薛毅

2016年春，我邀请孙歌老师来上海师范大学人文与传播学院做系列演讲。其间我陪孙歌去植物园散步，不知聊到什么话题，孙歌劈头说了一句：“要不，你研究李贽去吧！”我挺摸不着头脑的。李贽这名字，在“文革”“批林批孔”期间经常听到，那时候鲁迅和李贽几乎是并举的，都被作为最坚决地反对孔孟之道的战士。“文革”之后则不太有人谈起他了。中文系课程稍稍提及他的童心说，几乎是用浪漫主义的方式重新解释的。近年来，国学热正当时，更不见这个异端的影子。只有在孙歌主编的“沟口雄三著作集”中，李贽有着独特的地位，他是沟口理解中国思想史的切入口。

沟口的著作《作为方法的中国》1996年被翻译成中文，是我非常喜欢的一本书。这本书的第一章批判性地讨论了竹内好的《中国的近代和日本的近代》，在阅读孙歌的相关论著之前，我对竹内好的兴趣倒首先是被沟口的论述激发的。他批评了竹内好自我否定式的构造导致将中国革命理想化，从

而无法客观化地讨论日本和中国。但是，我不认为竹内好的思路必然会产生这个结果。竹内好依照亚洲的经验提炼出了两种近代化的范型，他最大的关注点在于亚洲如何产生主体。在一定程度上，沟口相对隔开了西方的冲击对现代中国的铸造力，而着重讨论前现代中国在现代环境下的再生。对比竹内好的观点，沟口论述现代中国的部分显得平和、松弛了很多，不像竹内好那样充满紧张，似乎在任何一个论述点上都要处理无数矛盾冲突。对我而言，沟口的工作是在竹内好思想的延长线上得到解读的。竹内好强调现代中国创造出了超越欧洲的东西，而沟口从中国思想传统中发现中国的原理，以此面对未来。这在根本上非常一致。但孙歌提示说《作为方法的中国》不能被单独阅读，沟口一生中最重要的著作是处女作《中国前近代思想的屈折与展开》。这书早在1997年就有汉语译本，但或许是翻译问题，更可能是我知识积累不够，我竟没读懂。在阅读孙歌主编的沟口著作集时，我有点畏惧这本处女作，故意绕开了它。

在上师大的系列演讲中，孙歌的第三讲讨论的就是沟口的中国思想史研究，在听讲的过程中我时不时感觉李贽的位置与鲁迅在现代中国的位置挺像。演讲完毕后我连夜阅读《中国前近代思想的屈折与展开》，越来越感觉李贽与鲁迅有着隐秘的内在关系。最明显的地方是，沟口笔下李贽与传统中

国的关系，神似竹内好笔下鲁迅与现代中国的关系。我认为，在处理问题的方法上，沟口继承了竹内好。沟口说：“李卓吾作为此一时期最具典型意义的思想者——很像民国时期的鲁迅——被提炼出来加以研究，也即是说，李卓吾的生涯将明末这一时期的历史性矛盾极为尖锐地呈现出来。”^{〔1〕}沟口称李贽是那一历史时期最具典型的“生活者”，这个说法也让我想起竹内好说的鲁迅是热烈的、强韧的生活者。沟口说：“李卓吾对异端的自觉意识、他的孤绝的自觉意识，不是由于他脱离了世俗之后才获得的，相反，这是他最为真挚地生活于世俗世界的结果。他通过将世俗生活中的矛盾呈现于自身，在受到伤害的自身的痛感之中，磨砺了他自身的自觉意识。”^{〔2〕}这段话几乎可以原封不动地用来说明鲁迅，或者说，几乎是对竹内好笔下的鲁迅很恰当的概括。

孙歌演讲中说起李贽的一个故事。李贽在北方周游时天寒地冻，多日没有进食。好心人给他一碗饭，他狼吞下去，觉得美味无比，而问主人是否是大米饭，主人回答这只是通常的黍米。李贽因为饿所以觉得美味，分不清是大米还是小米。李贽

〔1〕 沟口雄三：《中国前近代思想的屈折与展开》，生活·读书·新知三联书店2011年版，107页。

〔2〕 沟口雄三：《中国前近代思想的屈折与展开》，164页。

感叹道：“使余之于道若今日之望食，则孔、老、佛，基督教、伊斯兰教的界限被饥饿感打破了。所谓“真饥者无择”。

从饥饿感入手讨论李贽与传统中国思想，是一个全新的、非常有启示性的角度。饥饿感的存在肯定了人的最基本的欲望，肯定了老百姓的日用，所谓穿衣吃饭即是人伦物理。更重要的是说，人间的内在秩序需要以伦物为基点开拓出来，而不是寄托于高高在上的圣人之言，这种内在秩序也不是无视它而奢谈良知可以建立起来的。通常，从西方主义角度来看，李贽要做的工作似乎应该是以欲望为中心，建立起一套证明其合理性的理论体系，从而成为中国式的卢梭。李贽没有这样做，这似乎只能证明李贽的自我矛盾。但实际上，李贽恰好与卢梭不同，他更没有身体力行纵情于欲望世界，他的观察点没有离开欲望世界但并不跃入其间。沟口提示说：“还有一个自我在旁观、在宣告：你把黍饭忘我地吞下了，丧失了你自己。这个宣告者不是陷入饥饿的自我，而是意识到饥饿的自我，是从被意识到的饥饿的底层宣告‘三教界限不存在’的那个自我。”^[1]在沟口的解读中，这个故事如果被理解为任何食物都能填饱肚子所以不用在意食物的区别，那意味

[1] 沟口雄三：《中国前近代思想的屈折与展开》，112页。

着自我的丧失。而李贽要建立起的是“真饥者”的自觉，他要张扬的是“自身之空洞状态”：“依靠现存的既有事物并没有使自我得到满足”。^{〔1〕}这是思想层面上的自觉，所以声色犬马非但不能解决思想层面的饥饿感的问题，反而会丢失李贽以前所未有的方式进入中国思想历史的契机。只有维系这种饥饿感，保持自我的空洞状态，李贽才能将欲望问题、百姓的生活世界带入思想层面，并质疑宋以后建立起来的儒家秩序。李贽作为生活者的意义也在于“于伦物上识真空”，体察庶物人伦，求证思想史上一切言论的真理性。如果将心学及其发展理解为儒家由精英之学转向平民之学的巨变，李贽的位置则处在心学的裂口，他摆脱了心学所设的任何前提，用沟口的话说，他由纲常的悬崖向悬空处飞翔。他断绝了儒家的羁绊，因为这一切都不能与赤裸裸的人性百态相契合。这并不妨碍他夸赞前人的艰难思考，不妨碍他发现其中的“吐心吐胆之语”。但他坚持否认现成的思想能为人间打造出安身立命的大厦，所以他至死仍然保持着自我的空洞状态。

同样的情况存在于鲁迅身上。鲁迅对青年发出最为坚决明确的号召：“我们目下的当务之急，是：一要生存，二要温饱，三要发展。苟有阻碍这前途者，无论是古是今，是人是鬼，是

〔1〕 沟口雄三：《中国前近代思想的屈折与展开》，113页。

《三坟》《五典》，百宋千元，天球河图，金人玉佛，祖传丸散，秘制膏丹，全都踏倒他。”^{〔1〕}在另一处，鲁迅对这个号召做了比较复杂的表达。他说这三事是“为别人设计的话”。鲁迅常说他为别人和为自己的设想是两样的，而他自己则“正站在歧路上，——或者，说得较有希望些：站在十字路口。站在歧路上是几乎难于举足，站在十字路口，是可走的道路很多”^{〔2〕}。直观地看，这是矛盾的。既然以当务之急而打倒一切阻碍者，歧路之说似并无必要。鲁迅有一个基本判断，中国传统文化与当务之急中的三事——即人作为生活者的要求——毫不匹配，但这个判断并没有让鲁迅有信心迅速建立起围绕三事的思想系统。事实上，鲁迅也不相信他所处的时代发明的新学说。在《野草》中，面对新与旧、光明与黑暗的种种说法，鲁迅给予自己的位置不过是一个“影”，存在于明暗之间，而光明会让自己消失，黑暗同样会吞没自己，自己只能“彷徨于无地”。这样的自我在死后的墓碣文上写着“于浩歌狂热之际中寒，于天上看见深渊”。这样一个否定性的决绝的自我，与沟口所说的李贽那种自我的空洞状态非常相似，而且二者同样都基于对生活的体察。

〔1〕 鲁迅：《华盖集·忽然想到（6）》，《鲁迅全集》第三卷，人民文学出版社1981年版。

〔2〕 鲁迅：《华盖集·北京通信》。

换言之，对鲁迅而言，当务之急越强烈，自我的否定和决绝也越强烈。既然现有的一切说法不能让生活者安身立命，那么，自我在现有的一切说法之中只能担当否定性的力量。

在鲁迅研究历史中，讨论鲁迅思想、文学与人格的中国传统渊源一般会说起魏晋时代，少数学者会谈及李贽与鲁迅的关系，但查遍《鲁迅全集》，只有在讨论《水浒传》版本的时候才有李贽的名字出现，其他地方踪影全无。倒是周作人很多次说起李贽对自己的影响，但阅读周作人的文字，我觉得在很大程度上，周作人把李贽“公安三袁”化了。袁中道说他虽爱好李贽的学问，但不能学，也不愿学。李贽的清节凛凛，深入至道见其大者，直气劲节不为人屈，都是不能学的。而他的好刚使气，快意恩仇，意所不可，动笔之书，既已离仕而隐，即宜遁迹名山，而乃徘徊人世，祸逐名起，则是不愿学的。^{〔1〕}袁中道对李贽的总结几乎也画出了鲁迅的人格形象。鲁迅与周作人，似可比附为李贽与公安三袁的关系。而三十年代鲁迅主动发起的与周作人、林语堂有关性灵主义的论战，则显示出鲁迅尽管不会反对言志的主张，但坚决拒绝那条将自我与尘世隔开，转而遁迹名山的自救之路。

而鲁迅与李贽最相似的地方体现在文字论战上面。在中国

〔1〕 参见袁中道：《珂雪斋集》卷一七，上海古籍出版社2007年版。

的古代和现代历史中，鲜有像他们那样，将论战作为非常主要的思想方式，不仅全身心投入其中，不屈不挠，而且将论战文字悉数收入文集中。鲁迅不仅与主张复古的国粹主义论战，也与反传统的西方主义论战，还与同一阵营里的左翼论战。竹内好对此有这样一段描述：

在论争中，他的对手遍及所有阶层，亦遭受了来自所有阶层的嘲骂。若有人看不过，对他表示同情，他会对同情者的同情态度做出激烈的反弹。这已到了类似偏执狂的程度，无可救药了。但他所抗争的，其实却并非对手，而是冲着他自身当中无论如何都无可排遣的痛苦而来的。他把那痛苦从自己身上取出，放在对手身上，从而再对这被对象化了的痛苦施加打击。他的论争就是这样展开的。可以说，他是在和自己孕育的“阿Q”搏斗。因此，论争在本质上是文学的。^[1]

这段文字很精彩，但并不好懂。对敌的论战为什么会被理解为与自己搏斗？为什么论战本质上是文学的？竹内好对鲁迅的文学有这样的理解：“鲁迅所看到的是黑暗。但他是以满腔

[1] 竹内好：《近代的超克》，生活·读书·新知三联书店2005年版，108-109页。

热情来看待黑暗，并绝望的。对他来说，只有绝望才是真实。但不久绝望也不是真实了。绝望也是虚妄。‘绝望之为虚妄，正与希望相同。’如果绝望也是虚妄，那么人该做什么才好呢？对绝望感到绝望的人，只能成为文学者。不靠天不靠地，不以任何东西来支撑自己，因此也就不得不把一切归于自己一身。于是，文学者鲁迅在现时性的意义上诞生了。”^{〔1〕}沿着竹内好的启示，我的理解是：鲁迅介入论战时没有站在国粹主义、西方主义、左翼之外的第四种思想和立场上对前三者进行否定和驳斥，这就是所谓不靠天不靠地，不依傍现成的思想观念；更重要的是，从晚清到二十世纪三十年代的大潮中，鲁迅也不能自外于国粹主义、西方主义和左翼思想。他当然不会满意这些主义的当下形态，但是，与这些当下形态进行论战，而不是构建或设想更好的形态去取代它们，是鲁迅当下自觉担当的使命。好比李贽热衷于读佛、读老庄，但他并没有以佛老之学替换儒学的念头，李贽手头并没有另开一路关乎自家性命生死之道的学问。这也是鲁迅自称的仍然在歧路上的缘故。因此，论战而“不立论”，在文章的形式上体现为不以自己的语词概念来否定对方的语词概念，而是进入到对方内部，使用对方的语词概念，恰如李贽所说：“凡人作文皆从外边攻进里去，我为文章只就

〔1〕 竹内好：《近代的超克》，107页。

里面攻打出来，就他城池，食他粮草，统率他兵马，直冲横撞，搅得他粉碎，故不费一毫气力而自然有余也。”^{〔1〕}

鲁迅将身处论战中的自己理解为战士进入“无物之阵”。“那些头上有各种旗帜，绣出各样好名称：慈善家、学者、文士、长者、青年、雅人、君子……头下有各样外套，绣出各式好花样：学问、道德、国粹、民意、逻辑、公义、东方文明……”^{〔2〕}战士在无物之阵中大踏步走，所见都是一式点头，声称自己的心在胸膛中央，与别的偏心的人类两样。而战士举起投枪，偏侧一掷，正中了他们的心窝。但是，倒地的只有外套，其中无物。无物之物已经逃走。从字面上看，这似乎概括了鲁迅的敌手们的共同特点：言行不一。鲁迅对人的评判以区分真伪作为首要的也是最重要的标准，优先于任何其他标准。李贽也多次用言不顾行、行不顾言来斥责论敌。但是，这不应该被看成仅仅是对个人的道德评判。就像“无物之阵”这个意象所标明的那样，它指的是知识学说的总体特征：语词概念与事物脱落，呈分离态势，文字世界与生活世界毫无关联。而战士的使命就是在无物之阵中撕开这条裂口。鲁迅称西方主义者为“伪士”，并认为“伪士当去，迷信可存”是今日最急迫的事情。如竹内

〔1〕 李贽：《续焚书》卷一《与友人论文》，中华书局2009年版。

〔2〕 鲁迅：《野草·这样的战士》，《鲁迅全集》第二卷。

好所说：“面对自由、平等以及一切资产阶级道德的输入，鲁迅进行了抵抗。他的抵抗，是抵抗把它们作为权威从外部的强行塞入。”“他并不相信从外部被赋予的救济。”^{〔1〕}这些外部权威只能遮盖“心夺于人，信不繇己”的事实。

早年鲁迅有一个再造文字世界的大构想，鲁迅用心声来命名这个文字世界，“心声者，离伪诈者也。”伪诈意味着心与声的关系的彻底断裂，意味着世间只有好看的标语口号和冠冕堂皇的文字。伪诈既不出乎心，也就无法传达到人心之中，也使文字世界堕落成为文字游戏和表演。而作为极致的心声，心有着神思之力，鲁迅说：“盖人文之留遗后世者，最有力莫如心声。古民神思，接天然之宫，冥契万有，与之灵会，道其能道，爰为诗歌。”^{〔2〕}而在“本根剥丧，神气彷徨”的时代，人心隔离，根本不可能“冥契万有”。因此，鲁迅后来将心声的构想调整为只要真诚地说出自己的话：“我们能够大叫，是黄莺便黄莺般叫；是鸱鸢便鸱鸢般叫。我们不必学那才从私窝子里跨出脚，便说‘中国道德第一’的人的声音。”^{〔3〕}就言行关系而言，儒家传统发达的是用言来约束、规范行为，而李贽和鲁迅则把这个

〔1〕 竹内好：《近代的超克》，148页。

〔2〕 鲁迅：《坟·摩罗诗力说》，《鲁迅全集》第一卷。

〔3〕 鲁迅：《热风·随感录四十》，《鲁迅全集》第一卷。

传统倒转过来，以是否“切于身心”来评价人的一言一句，以此重建最基本的写作伦理。但是，鲁迅又多次坦率声明自己的写作并没有全露出自己的血肉，他必须顾及他人和论敌的存在，所以不得不在身上留几片铁甲，无法做到披沥真实的心。这也让人想起李贽说自己“动与物迁，口与心违”^{〔1〕}，“然安知我无商贾之行之心，而释迦其衣以欺世而盗名也耶？有则幸为我加诛，我不护痛也。”^{〔2〕}否定性的矛头只有对准自我，才能使自己不外在于时代和批判的对象。另一方面，如何从古人的文字世界中读出“切于身心”的含义，也是重建心声的努力方向。李贽说“纸上陈语皆千圣苦心苦口”^{〔3〕}，读之若未见契合处则日夜焦心。“经中一字透不得，即是自家生死透不得”^{〔4〕}。国学如果要真成为立国之学，需要的就是李贽这样的努力。

沟口把李贽作为明清思想史上一个重要的环节，发现了中国历史的“向量”。这类似于竹内好的方式，把鲁迅作为中国现代革命历史中的环节，去观察和描述中国能动的思想活力。环节之所以是环节，在于沟口和竹内好都没有把李贽和鲁迅作为与中国思想与文化的对立面来看待，而是将他们作为中国内

〔1〕 李贽：《焚书》卷三《自赞》，中华书局2009年版。

〔2〕 李贽：《焚书》卷二《又与焦弱侯》。

〔3〕 李贽：《焚书》卷一《复宋太守》。

〔4〕 李贽：《焚书》卷四《观音问》。

部的自我否定力量来看待。同样，环节之所以是环节，也不能把他们身后的历史看成他们所提出的一切问题的解答和完成。相反，只有看到其未完成性，环节的重要性才能彰显。诸如对什么才是平民之学，什么才是平民的安身立命处这类问题的回答，都需要我们重新回到李贽和鲁迅的思考之中。

代序 浅谈李贽与鲁迅 薛毅 1

第一讲 重新思考普遍性问题 1

一、为什么关注普遍性问题 3

二、重新讨论关于“普遍性”的问题 12

三、进入差异：关注特殊性本身 22

四、建立新的普遍性感觉 30

五、“无名者”的界定问题 38

六、关于动态思维的提示 50

第二讲 历史与人 61

一、“昭和史论争”的基本轮廓 62

二、论争的基本结构及内容 75

三、偶然性与必然性 95

四、关于丸山政治学 112

第三讲 中国历史的“向量” 128

一、沟口中国思想史的历史背景 131