

July 2013

## A Hypoplastic Philosophic Fiction: A Reperusal of Li Ping's *When the Sunset Disappears*

Dongfeng Tao

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

---

### Recommended Citation

Tao, Dongfeng. 2013. "A Hypoplastic Philosophic Fiction: A Reperusal of Li Ping's *When the Sunset Disappears*." *Theoretical Studies in Literature and Art* 33, (4): pp.22-32.  
<https://tsla.researchcommons.org/journal/vol33/iss4/2>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

# 一部发育不全的哲理小说

## ——重读礼平《晚霞消失的时候》

陶东风

**摘要:**本文是对80年代曾经轰动一时的长篇小说《晚霞消失的时候》的重读。这篇充满争议的小说提出了一系列在今天看来仍然具有重要意义的理论问题,如理性和感性的关系,文明和野蛮的关系,宗教宽恕与世俗惩罚的关系,等等。作为一个时代有代表性的知识分子群体的代表性作品,《晚霞》依然是值得我们重视的,它体现了七十年代末、八十年代初知青作家思考和书写“文革”时难以摆脱的模式:对具体社会历史问题的抽象化、哲学化、道德化处理。这种模式体现了典型的知青思维,不但在当时的知青文学中很典型,而且在其他“文革”题材小说中也普遍存在,即使在今天也有很大的市场。

**关键词:**野蛮 文明 理性 宗教 宽恕

**作者简介:**陶东风,文学博士,现为首都师范大学中文系教授、博士生导师,首都师范大学文化研究院首席专家、常务副院长。主要从事文学理论研究、文学批评与文化研究。电子邮箱:dftao2002@yahoo.com.cn 本文系首都师范大学文化研究院重点项目“社会主义核心价值观与大众文化价值观”[项目编号:ICS-2012-A-02]的阶段性成果。

**Title:** A Half-Developed Philosophical Novel: A Rereading of *When the Afterglow Disappears*

**Abstract:** This paper is a rereading and a reinterpretation of Li Ping's once sensational novel *When the Afterglow Disappears* published in the 1980s. The novel raised quite a few theoretical questions which are still significant, such as the relationships between reason and sensibility, civilization and barbarism, religious forgiveness and secular punishment, etc. As the novel is a representative work of a representative intellectual group in an important period, it deserves critical reflection. The novel presents a pattern of thinking among the “Zhiqing” (Educated Youth) writers, and they tended to treat specific socio-historical issues in an abstract philosophical and moral way when thinking and writing about the Cultural Revolution. This typical pattern in “Zhiqing” literature still prevails in current thoughts and culture.

**Key words:** barbarism civilization reason religion forgiveness

**Author:** Tao Dongfeng, Ph. D., is a professor at the School of Literature and the Institute of Cultural Studies, Capital Normal University (Beijing 100048, China), with research interests covering literary theory, literary criticism and cultural studies. Email: dftao2002@163.com

### 一、写作缘起

礼平的《晚霞消失的时候》(以下简称《晚霞》)发表于1981年第1期《十月》,后又出了单行本。这部小说属于所谓“地下文学”,即创作于“文革”期间、发表于“文革”结束后的非主流文学作品。除《晚霞》外,比较著名的“地下文学”还有赵振开(即北岛)的《波动》(创作于1974-1976,发表于1982,地下流行时署名“爱珊”)、靳凡的《公开的情书》(发表于1980)等(当然还有为数不少的“地下诗歌”)。这些小说的作者多是“文革”时期的所谓“民间思想家群落”,作品的共同

特点是具有比较浓重的思辨化、哲学化、诗意化倾向,情节简单,以表达哲理和抒发情感为主,试图在哲学层面上思考社会、历史和人生,故事情节的背景几乎全部是“文革”。

《晚霞》发表后反响强烈(特别是在青年读者中),《青年文学》还为它召开了专门的座谈会,会上出现了不同意见,评价各异。作者也在会上做了发言(相关报道和文章见该刊1982年第3期)。在众多关于《晚霞》的评论中,以王若水(署名“若水”)在《文汇报》发表的长篇论文《南珊的哲学》(1983年9月27-28日连载),影响最大,最有代表性,文章的核心观点是站在马克思主义立场批评《晚霞》宣扬了宗教思想。

《晚霞》作为 80 年代初期的知青小说,有当时知青小说(其中很多可以归入“伤痕文学”,如《枫》、《伤痕》、《在小河那边》等)的一些共同特点:好发议论,喜欢抒情,偏爱戏剧化叙事,情节和场景的安排充满奇遇性,带有人为编造的明显痕迹(像王安忆的《本次列车终点》那样讲一个平平淡淡的日常生活故事的知青文学在当时还很少)。<sup>①</sup>《晚霞》更是几乎通篇都在谈论关于自然宇宙、人类历史的抽象高深的哲学问题,作品中的人物很少有自己的自主性和性格发展逻辑,甚至沦为作者思想的传声筒。<sup>②</sup>

毋庸讳言,在今天看来,《晚霞》从艺术上讲乏善可陈。

即使从思想层面看,《晚霞》对宇宙、社会、历史和个人问题的思考也谈不上深刻,其中不少地方像是在贩卖阅读“灰皮书”时获得的思想碎片和知识碎片,存在明显的生吞活剥、似是而非的倾向。从这篇小说似乎可以看出,这些差不多和共和国一起长大的“民间思想家”的知识来源相当混杂,他们常常既信仰宗教,又崇尚科学,还可能相信不可知论,懂点马克思主义。<sup>③</sup>

《晚霞》的另一个突出特点是精英主义。作品中的人物一个个都脱离凡俗、高谈阔论、自命不凡、不可一世,一付思想家的派头。他们谈论的都是惊人的大题目:文明与野蛮的关系,宗教和政治的关系,科学与宗教的关系,文明的起源等,和日常生活隔着十万八千里。<sup>④</sup>

然而,作为一个时代有代表性的知识分子群体的代表性作品,《晚霞》依然是值得我们重视的,它相当典型地体现了 70 年代末、80 年代初知青作家思考和书写“文革”时的基本模式:对具体社会历史问题的抽象化、哲学化、道德化、人格化处理。这种模式非常具有代表性,不但在当时的知青文学中很流行,而且在其他“文革”题材小说中也普遍存在,即使在今天也有很大的市场。<sup>⑤</sup>正因为如此,我认为《晚霞》所涉及的问题,特别是若水在长篇论文《南珊的哲学》中提出的一些问题,即使在今天还值得继续讨论。

职是之故,本文既是对《晚霞》的一次重读,也算与若水文章的一次对话。

## 二、关于文明与野蛮、暴力与正义

《晚霞》探讨的第一个重要问题,就是文明和

野蛮的关系。小说第一章写到男主人公李淮平(即第一人称叙事者“我”)与南珊偶遇在公园,李淮平发表了一通关于野蛮和文明的“高论”。这番“高论”尽管颠三倒四、逻辑混乱、概念不清(一会儿把野蛮等同于骂人,一会儿等同于铁的发明,一会儿等同于战争和革命),想不到却很快征服了南珊,动摇了她之前对于野蛮的看法:“是啊,这是一个无法解决的矛盾。从前我一直认为,野蛮是人间一切坏事的根源。而今天,你却和我证明了它可能是好的”(28)。

15 年后,他们在泰山顶上相遇。面对南珊,李淮平悔爱交加,心潮起伏,浮想联翩,唯独忘掉了与南珊初次见面时自己关于“文明与野蛮”的那番高论;而南珊呢,她早已失去当年的热情,唯独对这番高论念念不忘。经历了“文革”灾难,她越发认为其“发人深省”:“你的那些话,就是这样深地启发了我。使我想整整十四年。十四年来,你在我的记忆中模糊了,遗忘了,但你说的这些话在我心中却始终没有淡漠,没有泯灭。为了找到它的答案,我思索了这样久”(163)。

她思索的结果是什么呢?是彻底的相对主义、不可知论以及虚无主义:“几千年来,人类为了建立起一个理想的文明而艰难奋斗,然而野蛮的事业却与文明齐头并进。人们在各种各样无穷无尽的斗争和冲突中,为了民族,为了国家,为了宗教,为了阶级,为了部族,为了党派,甚至仅仅为了村社和个人的爱欲而互相残杀。他们毫不痛惜地摧毁古老的大厦,似乎只是为了给新建的屋宇开辟一块地基。这一切,是好还是坏?是是还是非?这样反反复复的动力究竟是什么?这个过程的意义又究竟何在?”(162)。结合上下文看,促使南珊(也可视为作者)发表这番感慨的,是“文革”时期走火入魔的“革命理想主义”。如果这种思考能够深入下去,的确是有价值的:到底什么是“革命”?什么样的理想主义在什么情况下(特别是制度环境下)会走火入魔、走向其初衷的反面?我们应该如何在坚持理想(否则就会坠入虚无主义或犬儒主义)的同时保持对理想的警惕?但南珊没有能够沿着这个思路思考下去,而是直接跌入了虚无主义和不可知论。当“我”(李淮平)追问南珊什么是其思考的“最后答案”时,她摇了摇头:“远不是一切问题都能最后讲清楚的。尤其是当我们试图用好和坏这样的概念去简单地解释

历史的时候,我们可能永远也找不到答案。”“我非常认同南珊的解说,认定“再也不会比南珊说的更好的答案”(163)。

如果考虑到这番高论出现于南珊本人和整个社会经历了真正的野蛮行为之后,那么,有理由认为,南珊和李淮平的这番“顿悟”是针对中国的特定历史即“文革”而发的,她显然完全没有理解这场浩劫以及自己的命运到底是怎么造成的,也没有能力对它进行社会理论层面上的反思,于是只能走向不可知论。用不可知论来解释“文革”和其他走入人魔的理想主义,显然没有任何积极的建设意义。不管作者的主观意图是什么,这样的结论客观上给读者的感觉是:“文革”到底是好是坏,是文明还是野蛮,都是一笔糊涂账。这样处理“文革”是不负责任的。

王若水对此又是如何解释和评价的?在其看来,历史对南珊“之所以显得不可知”,是因为“南珊仅仅是思索而没有好好学习理论;尽管她很好学,看过许多书,我却怀疑她是否认真读过马克思主义”(若水“南珊的哲学”)。即南珊的错误在于不会用马克思主义(主要是历史唯物主义和阶级斗争理论)解释文明和野蛮的关系,只会用抽象的道德解释历史:“南珊的错误在于:她企图用一个固定不变的抽象的道德尺子去衡量历史,而一旦发现这是行不通的时候,她就觉得要根本抛弃‘好’和‘坏’,‘是’和‘非’这样的概念”(若水“南珊的哲学”)。王若水说:道德不能解释历史,“科学”才能解释历史。这个“解释历史的科学”在其看来就是马克思主义的历史唯物论和阶级斗争理论:“对于好和坏,善与恶,各个阶级有不同的观念。但是,从历史唯物论的立场看,凡是促进生产力发展的,就是促进社会进步的;而这一点又随着历史条件的改变而改变。在一种条件下是好的东西,在另一条件下会是坏的”(若水“南珊的哲学”)。在掌握了“阶级斗争”理论和“历史唯物主义”的王若水看来,南珊的提问方式就不对,就“注定了正确答案的不可能。”王若水质疑道:

“为了国家”——为了什么样的国家?帝国主义国家、法西斯国家还是被压迫国家、社会主义国家?“为了阶级”——为哪个阶级?剥削阶级还是被剥削阶级?进步阶级还是反动阶级?这

样的问题不分清楚,可以笼统地回答“好”或“坏”,“是”或“非”吗?“互相残杀”——历史上的战争并不都是“互相”残杀,被压迫阶级起来反抗奴役,被压迫民族起来反抗侵略,这就不能说是双方互相残杀。革命战争、民族解放战争属于正义战争,它们是好的,是“是”;反革命战争、帝国主义的侵略战争是非正义战争,它们是坏的,是“非”。难道可能不作区别而笼统地斥之为‘互相残杀’吗?“摧毁古老的大厦”也要作具体分析。如果这座大厦本身已经腐朽不堪,摇摇欲坠,而它又占据了人们可用的基地,如果人们在摧毁它以后建起了适合时代需要的新的厦(这不妨碍利用古老大厦中某些有用的材料并把其余的东西送进博物馆保存),那就不能说这是“野蛮”而予以简单否定。(若水“南珊的哲学”)

王若水的这个“科学解释”简单归纳起来就是要用阶级斗争理论来区分革命的暴力和反革命的暴力、进步的暴力与落后的暴力。他批评南珊是一个抽象的人性论者,“把一切战争都视为野蛮而加以谴责,不区别正义战争和非正义战争,不区别革命的暴力和反革命的暴力”(若水“南珊的哲学”)。好像一旦做了这样的区分,就万事大吉了,就不“笼统”了。

问题恰恰在于:王若水对于阶级斗争理论和暴力革命理论本身丝毫也没有反思。他用以解释战争和暴力是否合理、正义的依据,就是阶级理论,为了无产阶级的新大厦而摧毁资产阶级旧大厦就是合理、正义的,否则就是不合理、非正义的。问题是:首先,在宗教的理论视野(南珊的视野在很大程度上就是宗教的视野)中,阶级的解释框架是全然无效的,两者不可对话。因为宗教反对把人分为阶级,也不依据阶级界定“正义”;其次,“文革”就是打着马克思主义的“阶级斗争”旗号、打着“革命”和“正义”的旗号发动的,就是以消灭“剥削阶级”、“打倒帝国主义”自居的。把这种现象完全归结为一小撮人对马克思主义的“歪曲”和“阴谋”,是不能令人信服的。阶级斗争理论把人分为不同的“阶级”,并断言:其中所谓“落后腐

朽的阶级(比如“文革”时期的“黑五类”、“残渣余孽”)是“注定要”灭亡,也应该灭亡的,消灭他们就是“正义”的,就是“替天行道”。既然如此,通过暴力把“阶级敌人”消灭掉又有什么错?不但没有错,而且是在“推动历史前进”。要破除这种以“阶级斗争”意识形态为合法化手段的暴力和屠杀,需要的恰恰就是为王若水所不齿的所谓“抽象人道主义”:不管特定的意识形态(种族主义也好,阶级斗争也罢)把“地富反坏右”、把犹太人如何非人化(“臭虫”、“人渣”、“魑魅魍魉”),他们首先是人,是不可化约的个体,是与你我一样的人。阶级斗争理论之所以会演变为极权主义,最大的原因就在于它的类型化思维,它不重视个体生命本身,而是把个体化约为“集体”(阶级或种族)的分子,化约为“进步”的和“落后”的人、代表历史发展方向的人和违背历史发展方向的人。从而,前者对后者的歼灭和屠杀,就变得合理而且正义了。

因此,在我看来,王若水的局限与盲点恰好在于没有超越阶级斗争理论和暴力革命理论,在于依然用意识形态话语来解释暴力和战争。南珊的确没有区别正义战争和非正义战争、革命暴力和反革命暴力。但是也正因为这样,她不自觉地超越了政治的尺度和意识形态的尺度,在某种程度上,她对极权主义的批判要比王若水深刻。

当然,作为不久之后被批判的人道主义思潮的代表之一(这点很讽刺),王若水在驳斥南珊的抽象人性论和抽象人道主义的同时,不经意间也会滑进自己所否定的那个主义。比如,在批判南珊说的“军人之间是天生的敌人,你们的存在就是为了准备在战场上打死那些和你们一模一样的人”(174)的时候,王若水说:“我们不应该忘记,对把奥斯维辛集中营变成杀人工厂的纳粹分子来说,犹太人、波兰人决不是和他们一模一样的人;对在南京实行大屠杀甚至进行杀人比赛的日本军国主义分子来说,中国人也决不是和他们一模一样的人。他们也的确和普通人不一样,因为他们把自己变成了灭绝人性的野兽。难道可以把他们的侵略、屠杀和人民的自卫、反抗都说成是杀人而等量齐观吗?”

王若水大概没有意识到,他自己在这里援用的已经不是马克思主义,不是阶级理论,而是抽象人道主义了。因为“人性”恰恰是一个抽象人道主义术语,“灭绝人性”恰恰是不能用阶级意识形

态和阶级政治加以解释的人道主义灾难。他举的法西斯主义所犯的就是典型的反人性罪,而不是反阶级罪。对这种反人性罪,用所谓的“阶级斗争”学说能够清算彻底吗?如果按照王若水说的那样,要对暴力、战争等等做阶级分析,做进步和落后、正义和非正义的分别,那就无从谈论什么“灭绝人性”的兽行,只能谈“违背进步阶级的兽行”或“违反历史进步方向的兽行”,而代表进步方向和先进阶级是不会有“兽行”的。这就像“文革”时期那些高喊阶级斗争口号批斗老师、屠杀“黑五类”、“残渣余孽”的造反派们,从来不可能认为自己的所作所为是灭绝人性的极权主义暴行,对他们而言,对“落后阶级”的仁慈就是对“先进阶级”的犯罪。这里不可能有什么抽象的“灭绝人性”的兽行。

当然,这不是说世界上就没有“兽行”了。兽行是有的,但只有反人类的兽行而没有反阶级、反进步的兽行,对于这种反人类的兽行,用阶级理论是清理不了的,因为反人类的兽行本来就是打着“阶级斗争”、“推动历史前进”的旗号实施的。

南珊虽然糊里糊涂地把“文化大革命”也当成了好坏是非说不清的一场运动,但在整个小说中,无论是南珊、李淮平还是作者,对这场动乱是否定的。作者的问题在于一方面从人道主义的立场做了否定,另一方面又从虚无主义和不可知论的角度认为它是“说不清的”。王若水的批评却不同。他先是肯定革命的暴力可以起进步作用,可以引起道德上和精神上的巨大高涨,然后补充说“这当然不适用于‘文化大革命’。‘文化大革命’必须否定”。为什么?因为“这一点党的十一届六中全会决议已经作了结论。”很遗憾,党的六中全会“决议”虽然是正确的,但仅仅援引“决议”不是一种学理的论证。何况特定时期党的某个决议也可能是错的。比如“伟大的无产阶级文化大革命万岁”也曾经写入党的决议。党的伟大不是体现在党的每个决议都是对的,而是体现在党能够勇于承认和改正错误的决议。

### 三、关于历史和道德的二律背反

在李淮平和南珊对野蛮和文明关系的不成熟思考中,还包含了历史和道德的悖反这个深刻的主题。李淮平举例说,铁的发明确是历史的进

步(按照马克思主义的唯物史观也是如此),但是这种进步付出的是很惨重的道德代价(用铁制造武器)。王若水虽然也承认这个代价,但却认为这个代价是次要的、应该付出的,不能因此怀疑历史进步。他引证了黑格尔的历史观:当人们看到古往今来人类精神所创建的繁荣帝国所遭受的祸害、罪恶和没落,便不禁悲从中来,而感到一种“道德上的凄苦”或者“良善精神的义愤”,从而产生这样的问题:这些巨大的牺牲究竟是为了什么?究竟要达到什么最后目的?在王若水看来,黑格尔不认为这些问题是找不到答案的,也反对用感伤的态度看历史而不去努力解答历史之谜。黑格尔的观点是:历史的进步“不是一个平滑的过程,而是通过无数矛盾和冲突,由较高阶段代替较低阶段,由较高文明代替较低文明的过程。这个过程有它的必然规律,同时又是自由的不断实现”(若水“南珊的哲学”)。王若水对此的总结是:“在人类历史发展中,总的说来,人类是由野蛮走向文明,由低级文明走向高级文明”(若水“南珊的哲学”)。尽管这个过程是在“矛盾中进行的”,它也“只是表明好事和坏事的关系是辩证的,并不表明好事与坏事是区别不清的。”在王若水看来,最能合理解释历史的辩证发展的,当然还是马克思主义的历史唯物论:“历史唯物论用物质资料的生产来解释历史,这就解开了历史之谜。对于好和坏,善与恶,各个阶级有不同的观念。但是,从历史唯物论的立场看,凡是促进生产力发展的,就是促进社会进步的;而这一点又随着历史条件的改变而改变。在一种条件下是好的东西,在另一条件下会是坏的”(若水“南珊的哲学”)。

王若水的观点看起来很辩证,但实际上仍然是一种简单化的历史决定论。我们要问:生产力的标准就是绝对的、完美的吗?特别是当我们分析的对象是文学活动的时候,我们应该追问:文学的评价尺度可不可以与历史学家不同?可不可以与“生产力”的标准不同?如果小说家一定要站在生产力发展的立场,站在所谓“先进阶级”(即先进生产力代表)的立场(其实也就是革命和进步的立场)写作,那为什么曹雪芹为封建没落阶级(亦即不代表生产力发展方向的阶级)唱挽歌的《红楼梦》那么美?为什么巴尔扎克小说的魅力恰恰在于“其所有的同情都在那个注定要灭亡的贵族身上”(恩格斯语)?为什么福克纳站在南

方奴隶制度(它可是阻碍生产力发展的腐朽制度!)立场写的小说那么富有艺术魅力?

这里面其实涉及到文学创作中历史尺度和道德尺度的关系这个重要问题。我曾经在以前的文章中指出:一般而言,作家在反映与评价社会历史(包括历史事件与历史人物)的时候常常有两个尺度,即历史尺度与道德尺度,历史尺度主要就是生产力尺度,它表现为经济发展,财富增长、物质生活水平的提高等看得见的指标;而道德尺度则主要表现为价值与人性的尺度,比如道德的进步、人的幸福感等等。两种尺度的不同组合关系可以衍生出不同的创作模式与美感类型。其中有两个基本的模式:

第一种模式是历史尺度与道德尺度的吻合模式或统一模式,其所产生的要么是颂歌式作品,要么是诅咒式作品。在颂歌式作品中,被作家从历史角度赋予肯定性(或否定性)的人物或事件,同时也是从作家从道德角度加以赞美(或否定)的人物或事件。在中国当代文学(1949-1978)中这样的创作模式一直占据主流。所谓“三红一创”及所有的“样板戏”,几乎都是这样的作品。作品中被作家赋予历史发展必然性的人物,同时也是道德上的完人(如梁生宝、高大泉、李玉和、郭建光等等),而被剥夺了历史发展必然性(注定要灭亡的“阶级敌人”)的人,一定同时是罪该万死的恶棍(如黄世仁、南霸天)。由于这类作品在道德尺度与历史尺度上没有出现错位或悖反,因而在思想和艺术风格上具有简单化特点。这一模式虽然也产生过一些艺术精品(主要是一些戏剧作品),不应全盘否定,但毋庸讳言,其评价标准的单一性常常是建立在对于历史,特别是人性的简单化理解上,它人为地掩盖、至少是忽视了人类历史发展中存在的悲剧性二律背反(即历史与道德的悖反、工具理性与价值理性的悖反、制度系统与生活世界的悖反)现象,慷慨地甚至是廉价地为历史发展(主要是生产力发展)唱赞歌,掩盖历史发展的复杂性和人性的复杂性:即一个人的道德品质与他(她)的历史命运之间常常存在的悲剧性悖反。由于看不到历史与人性的悲剧性二律背反,所以在这种作家的笔下常常表现出一种廉价、浅薄的乐观主义和进步主义信仰。

第二种模式是历史尺度与道德尺度的错位模式或二元对立模式,它所产生的挽歌式作品

(“夕阳无限好,只是近黄昏”)。美的、具有道德合理性的人或事,却因跟不上生产力发展的步伐而处于被历史淘汰的地位;而代表先进生产力、因此体现了所谓“历史必然性”的人或事,又恰恰缺乏道德合理性。挽歌所歌咏的对象须符合两个条件:既是美好的(否则不值得哀悼),又是短暂的(否则用不着哀悼)。挽歌是混合了眷恋、无奈、感伤等情感元素而成的、最有哲学意味和情感张力的审美感受。

挽歌式作品看到了并且勇敢地正视人类社会中出现的历史与道德的悲剧性二律背反,看到了历史进步付出的常常是良知、正义和诗意的代价。中外历史上伟大的作家、艺术家在面对历史时总是充满愁绪与感伤,他们常常既不是简单、天真地让历史发展服从自己的道德目标,也不是(或者说更不是)简单地认同历史的所谓“不以人的意志为转移的规律”,化身为历史的代言人,为历史发展唱廉价的赞歌。他们诚然也知道历史潮流“不可阻挡”,他们并不缺乏历史意识,但是他们决不简单认同所谓历史的“铁律”,他们以自己的作品记录了历史发展的代价。他们的社会历史见解有时甚至是反历史、逆潮流的。这使得他们的作品充满凝重的悲剧感和悲壮感。

在古今中外的文学史上都不难发现此类对历史发展唱“反调”的挽歌式作品。挽歌是专门献给夕阳的,朝霞与挽歌无缘:恰因已近黄昏,夕阳才更显其美,美得深沉,美得让人心碎。它没有“历史”前途,但不失道德正当性与审美价值,从而让作家梦魂萦绕,悲从中来。既有历史前途又有道德正当性的东西只能产生颂歌,没有历史前途又缺乏道德正当性东西则只能产生咒语。它们都产生不了挽歌。

中外历史上的许多不朽之作都属于这样的挽歌模式。曹雪芹的《红楼梦》写出了封建社会必然衰落的历史命运,但是作者对此感到无限怅惘与惋惜;巴尔扎克笔下丧失了历史合理性的贵族,恰恰是作者深刻同情的对象,而蒸蒸日上的资产阶级(如拉斯蒂尼)则被描述为惟利是图的势利之徒(恩格斯称之为“现实主义的伟大力量”)。

进入新中国后,挽歌式作品逐渐减少乃至完全消失,大约因为它对历史和道德所持的背反式思考方式与主流意识形态存在内在的紧张。到了新时期,挽歌式作品一度大量出现,如李杭育的

《最后一个渔佬儿》、《沙灶遗风》,王润兹的《鲁班的子孙》。它们都在历史尺度与道德尺度之间“徘徊”,并保持了内在的张力。《最后一个渔佬儿》写一个老年的渔佬儿固执地坚持用原始的工具打鱼,他跟不上、也不想跟上时代历史的发展(具体体现为捕鱼工具的现代化)。他执着地迷恋原始的捕鱼工具,主要原因是不愿放弃与这种工具内在联系在一起的生活方式。在现代化的捕鱼方式的挤压下,在人们都追赶现代化浪潮的环境下,这个“最后的渔佬儿”好像显得不那么“与时俱进”,但他顽强坚持自己生活方式的精神难能可贵。这种坚持显示了一种强大的人格力量。这使得作品表现出一种内在的张力:在特定的历史时期,具有历史合理性的事或人并不必然都具有道德合理性;而反过来,具有道德合理性的事或人,却常常被历史发展抛在一边。这样的二元对立模式把人类社会的复杂性写出来了。<sup>⑥</sup>

从哲学角度看,这类作品触及到了人类历史的悲剧性二律背反。历史之所以呈现悲剧性二律背反,是因为两个同样是正面的价值、同样具有合理性的要求(如物质发展与道德完善、现代化城市化与美丽宁静的田园风光)在特定的历史时期常常却不能共存,必得牺牲一方才能发展另一方,它们之间呈现出悲剧的对抗。这也就是黑格尔说的“悲剧”的含义。在这种情况下,历史的发展总是出现合理性与不合理性共存的现象。一个批判的知识分子的使命就是:站在被历史主潮所忽视或压制的那个边缘一方,让人们看到历史主潮的合理性背后的不合理性。这样做的目的从根本上说不是彻底否定这个主潮,而是纠正主潮的片面性,使之更加完善。<sup>⑦</sup>

显然,上述历史和道德的双重视野在王若水那里是缺失的,他只有历史视野而无道德视野。在他那里,代表先进生产力的无产阶级的暴力是革命的、必要的、无可指责的:“让我们看看恩格斯对杜林的批评,杜林把暴力看成是绝对的恶事,驳斥暴力行动玷污了迄今为止的历史,叹息暴力使人道德堕落,恩格斯指出,杜林没有看到事情的另一面,那就是:暴力在历史中还起着革命的作用,暴力是新社会的助产婆,是为社会运动开辟道路并摧毁僵化的垂死的政治形式的工具。而每一次革命的胜利都引起了道德上和精神上的巨大高涨”(若水“南珊的哲学”)。如果按照王若水的

标准,那么,《飘》就应该歌颂美国南北战争中的“先进”暴力,而不是陷入抽象的、伤感的、多愁善感的人道主义,福克纳也不应该反对用暴力推翻南方的庄园制度,因为这种暴力代表了历史的先进要求。王若水还谴责南珊的“悲天悯人”的宗教情感,我不禁要问:如果没有这种“悲天悯人”的情怀,我们还会有伟大的文学吗?

#### 四、关于宽恕和仇恨

《晚霞》第三章写到:南珊的爷爷、原国民党将领楚轩吾在火车上送别去农村插队的南珊,两人之间发生了一段关于宽恕和仇恨的对话。这位爷爷觉得外孙女读书太多了,担心她会变得“恃才傲物”,产生“骄妄之心”。他告诫说:“如果你由于书看得太深太多而学得只会以理性的眼光来看待人类生活的一切,那你无疑已经成为一个心地冷酷的人[……]珊珊,人之所以为人,就在于他不尽失赤子之心,所以我虽愿你心中有理,却不愿你心中无情,无情之心,对己尚可,若对人,就是有罪”(98)。这段话本身充满了似是而非的逻辑混乱(比如为什么看书就会导致心地冷酷?读什么样的书?)不过这且不去说它。有意思的是南珊的回答。她说到她本来是如何自卑,有强烈的屈辱感,是爷爷身上的“沉着、渊博、深思、宽厚和乐观”等美德,启发她去追求那种“至善至美的人格”。当她终于相信自己在人格上“丝毫不低于他人”时,就从那种根深蒂固的自卑中解脱了出来,获得了自己的尊严,而且学会了宽恕所有人:“我的人格并不因为我无力抗衡屈辱就有了亏欠,不,人的品格不是任何强权所能树立,也不是任何强权所能诋毁的。既然我生活中最宝贵的东西丝毫没有受到损害,我又何必计较呢?乐得宽容所有的人[……]爷爷,这就是我的自尊与自信。它并不是建筑在仇视他人或鄙视他人的基础上的”(104-05)。

我当然不同意南珊的这种观点。南珊的自卑和屈辱显然是来自特定时期的制度化政治歧视,这点只要稍具常识的人都会清楚。但是南珊本人好像并不清楚,她说“[……]我永远也无法知道,我怎么会带着这样一种自卑到世上来,也可能我的心灵带着天赋的残缺,也可能是由于我从小缺少母爱”(99-100)。这就把自己的自卑情感神

秘化了,把社会悲剧(制度化的政治歧视)当成了命运悲剧(天生如此)。就是在这样一种糊里糊涂的情况下,南珊把抽象的、莫名其妙的“人品”当作了克服屈辱、化解仇恨的妙方:外祖父的“宽厚”、“乐观”、“深思”等“至善至美的”美德帮助她克服了自卑和屈辱。她说:“我是多么庆幸,庆幸我有一个庄严的外祖父,有一个慈祥的外祖母,还有一个善良的郑姨。爷爷,我处身的环境以及我生活的经历,使我在那样年幼的时候就在努力去寻找那种至善至美的人格”(103)。南珊完全没有对于制度的反思,也忘记了消除屈辱的方法不是靠莫名其妙的“人格”,而是靠**改变制度**(否则和阿Q有什么差别?)。

但我也不同意王若水在这个问题上的观点。对于南珊的这种恕道,王若水认为应该反其道而行之。他认为“南珊的哲学”比那种自暴自弃或同流合污的态度虽然高出一筹,“然而同马克思主义的观点相比却是很低的”(若水“南珊的哲学”)。他理解的马克思主义的观点仍然是上面介绍过的阶级观点和历史唯物主义观点,也就是不能宽恕一切人,要进行阶级分析,对李准平可以宽恕,他毕竟年少无知;但是对林彪、江青就要仇视、鄙视。这种“正义的仇恨”“决不会‘腐蚀心灵’,相反,如果连这种感情都没有了,那才是可悲的麻木”,“我们要学习鲁迅的爱憎分明,对人民、对祖国的爱和对敌人、对邪恶势力的恨是不可分的”(若水“南珊的哲学”)。

在王若水心仪的阶级理论框架中,“善良的人”就是无产阶级,“邪恶势力”实际上就是“阶级敌人”。<sup>⑧</sup>但王若水的阶级分析方法和南珊的人格理论一样,都没有触及宽恕的本质及其与惩罚的关系。宽恕是宗教的概念。南珊的错误是以莫名其妙的“人格”解释宽恕,根本没有触及宗教宽恕的根本(虽然在作品中她多次承认自己信仰基督教)。余虹教授的《有一种爱我们还很陌生》对宽恕作了很好的解释。2007年余虹在美国访学时,正好经历了弗吉尼亚理工大学枪击事件,一位凶手开枪打死了32个人,凶手本人也饮弹自尽。让余虹感到惊讶的是:美国人在悼念活动中竟然连凶手一起悼念。哀悼的人们在守夜仪式上点了33根蜡烛,为33个生命祈祷,其中一个就是凶手的生命。一位牧师看着33根蜡烛说:“这里的每一根蜡烛都象征着一个生命,它们现在都很平静,

我相信他们都在上帝那里得到了安息。当那位凶手在开枪的时候,我相信他的灵魂在地狱里,而此刻,我相信上帝也和他的灵魂在一起,他也是一个受伤的灵魂”。在弗吉尼亚理工大学举行的悼念仪式上,放飞的气球是33个,敲响的丧钟是33声,安放在校园中心广场草坪上半圆的石灰岩悼念碑也是33块,其中一块碑上写着“2007年4月16日赵承熙”。赵承熙(即凶手)的悼念碑旁边也放着鲜花和蜡烛。对此,余虹发表了自己的看法:“一种化恨为爱的爱不是一种与社会正义冲突的爱,不是一种不要社会正义的爱,而是一种在正义的要求与实施中将爱贯彻到底的爱。一个有圣爱情怀的人也会主张惩罚凶手,因为一个人必须为自己的罪行承担责任,这是社会正义的基本要求,但他不会怀着对罪犯的仇恨来实施这种惩罚,而是在惩罚中有一种巨大的悲伤和怜悯,他会因一个生命被罪行所毁而痛惜,他会为罪人的不幸堕落而伤心”。<sup>⑨</sup>写得多么好啊。

世俗的惩罚和宗教的宽恕不是矛盾的,而是互补的:通过世俗法律惩罚罪犯与在宗教意义上宽恕罪犯并不矛盾。用宗教的宽恕代替世俗的法律惩罚当然是幼稚的,但在法律惩罚之后,仍然应该给予罪犯以宗教式的宽恕(罪犯被看作是“迷途的羔羊”而引发了我们的悲悯),否则世俗的正义实施之后留下的依然是恨。这里,南珊的问题不是不够马克思主义,而是没有理解真正意义上的宽恕。她所崇拜的爷爷的那种人格(所谓“沉着、渊博、深思、宽厚和乐观等美德)是抽象的,至少看不出从中能够生长出宽恕。其实,整个中国传统文化根本就没有这种基督教式的宽恕。

王若水则走到了另一个极端:他强调了“仇恨”的必要性。但即使在世俗层面,作为情感的仇恨也不能起到惩罚的作用。世俗惩罚要靠制度。如果情绪就能解决问题,我们还要法律干什么?我们能靠仇恨这种情绪来惩罚“四人帮”吗?可见,王若水不但没有达到宗教意义上的宽恕,也没有理解制度意义上的惩罚。他只强调了一种情绪,似乎这种情绪就能解决问题。

## 五、关于理性

在南珊和爷爷的对话中还涉及理性问题。楚轩吾担心,如果南珊“由于书看得太深太多而学

得只会以理性的眼光来看待人类生活的一切”,会成为一个“心地冷酷”的人。如上所述,这是一种似是而非的观点,“看书太多”的结果也可能更加感情用事而不是更加理性。但是真正重要的不是这个,而是楚轩吾满意地听完南珊关于人生哲学的表白后提出的另一个重要问题:“你将怎样选择自己的政治道路呢?你看了许多书,心中自有许多你自己的道理[……]现在有许多不知天高地厚的年轻人,动辄以改革社会为己任,自命可以操纵历史进程,假如你也抱定了某种理想或信念,而这将涉及许许多多人的命运,那么,你会不会在一旦掌握了力量的时候,就把它强加到并不信奉它的人头上呢?[……]我曾亲眼看到许多青年学生这样懵懵懂懂地卷到邪恶的斗争中去了”(104)。楚轩吾在此已经接触到了信仰(理想和信念)和理性(理论)的限度问题:不能把自己的信仰强加于别人的根本依据在于真理和理性的局限性,否则我们就无法说清楚为什么不能“强加”(比如信奉绝对真理的极权主义者从来不认为自己的“强加”是不合法的,甚至认为这根本就不是强加)。

对于爷爷的这个提醒,南珊的回答是:“我完全知道,我看的那些书并不全是济世的良药。这个世界的希望,更多地是在人类自己的心灵中和行动中,而不是在那些形形色色的立说者的头脑中。[……]我永远不会因为自己坚信了什么理想就把它强加到别人的意志和心愿上”(105)。

这里面涉及的又是一大堆问题。首先,“看了许多书”是不是一定导致楚轩吾所担心的把自己的信念强加于别人?红卫兵的暴行属于“读书太多”而把自己的信念或理想强加于别人吗?对此,王若水给予了有力批驳:“‘文化大革命’中的许多红卫兵并没有‘读书太多’,恰恰相反,他们只读一本小红书。他们的无情也不是由于‘理性’太多,恰恰相反,他们的理性被迷信蒙蔽了,从而产生一种盲目的狂热。”这个分析和批评无可挑剔,完全正确。

其次,南珊的“希望在心灵中”的说法反映出80年代很多知识分子所共有的道德理想主义幼稚病,它某种程度上是中国传统的人格治国、道德治国论的翻版。南珊似乎完全不懂社会变革的希望在于制度建设,而一味把希望寄托于神秘的“心灵”,好像这种神秘的“心灵”就可以抵挡“形

形形色色的立说者”的理论蓝图的诱惑。更何况所谓“心灵”也是一种文明和公民教育培养的,是环境培养的,不是什么神秘的个人品质。

但这段话也包含了一个尽管未发育成熟却不乏深刻的思想因子,这就是理性和世俗信仰(“形形色色的立说”)的局限。对此,哈耶克、波普尔、阿伦特在自己的一系列著作中都有深刻的分析,他们都注意到了自柏拉图以降西方政治思想传统中哲学王理想(让掌握“绝对真理”的哲学家依据理性设计的社会蓝图统治世俗世界,这种理性主义被哈耶克称之为大陆“建构理性主义”,与英美“进化理性主义”相对)的危险性。然而王若水在批评这段话的时候却抓住“形形色色的立说者”反问道:“‘形形色色的立说者’也包括马克思吗?”显然,在王若水看来,尽管其他理论都是有局限性的,但马克思主义却是例外。王若水大概忘记了,马克思从来没有认为自己是绝对真理的掌握者,是不会出错的。何况“文革”期间也有不少人就是打着马克思主义旗号倒行逆施。王若水批评南珊“没有共产主义理想”,因此“终究不是强者”,“感到她无力改造社会,只能缩到她个人的小天地中去,独善其身,离开了社会斗争而去寻求道德上的自我完善。”“独善其身”或许不是最好的防止理性滥用(即把自己的信念强加于别人)的方法,但自以为真理在握、无所顾忌地“替天行道”的“强者”更糟。

当南珊对“形形色色的立说者”一概加以怀疑的时候,她用的是**全称判断**,这也许歪打正着地说出了一个真理:世界上任何理性设计都是有局限的,都不是济世良药(马克思自己从来不否定自己的局限)。她虽然没有因此走向对极权主义的反思,没有提出一种新的社会建设方案(比如被哈耶克和波普尔所激赏的“试错法”),而是走向莫名其妙的“心灵主义”或怀疑主义,但是至少在否定任何理性可以成为规划社会的唯一蓝图方面,她是对的。同时,当楚轩吾说“绝不能因为自己信奉了什么就投身到将某种意志强加于人的斗争中去”的时候,他也已经接触到了信仰的绝对限度问题:不能把自己的信仰(不管是什么信仰)强加于别人。但是他没有说出的是:不能这么做的根本依据在于真理和理性的局限性,否则我们就无法说清楚为什么不能“强加”。

遗憾的是,南珊在懵懵懂懂地觉到所有理性

(形形色色的立说)均有自己的局限之后,不但没有能提出建设性的社会理论,甚至也没有真正走向宗教,而是抬出了令人莫名其妙的“人格尊严”来对抗“理性”。她对爷爷说:“我常常受到您的赞许和夸奖,这些夸奖成了对我的巨大鼓励,它扶植了一个孩子的尊严。这尊严对于我的整个人生都是无比宝贵的。但是,对它的获得却使我深深感到,只要自己的行为端正,谁都可以树立起这种尊严,从而免去心灵上由于自责和羞愧而受到的种种折磨。也正是当我终于相信,我自己在人格上丝毫不低于他人的时候,我才终于从那种根深蒂固的自卑中解脱了出来”(103)。

这里的根本问题在于把“尊严”、“人格”当作与制度、环境无关的个人私有物——不管是精神的还是道德的。“人格”、“尊严”固然离不开自尊,但只有自尊是不够的。尊严并不是绝对自足的东西。以为一个人“只要自己行为端正”、“自己觉得有尊严”就可以有尊严,这是一种尊严主权论——一个人的尊严和他人的承认以及制度对个人尊严的保护无关,是中国古代“修己”论的一种变体。西方的“承认的政治”理论告诉我们:一个人的尊严离不开别人的承认,离不开与别人的交往,从而不是自足的东西。不是我认为自己有尊严就有尊严了。<sup>⑩</sup>

最后,南珊在回答爷爷的提醒时把爷爷的担心归结为爷爷的特殊经历:“我理解您的心情。在那个时代,您曾经卷入一场严酷的政治冲突。那个铁一般无情的理论和制度,摧毁了您的家庭,夺去了您的亲人,更使国家经受了巨大的创伤。您在那个洪流中,做了许多违反您革命初衷的事情。[……]的确,在那惨酷无情的命运中,一个人要保持天良是不容易的,尤其是当国民党将法西斯主义散布全中国,使许多人都相信靠少数英豪可以拯救民族,靠铁腕强权可以改造中国的时候,这来自德国民族的理论就彻底摧毁了中国古老的道德风范”,“请您放心,哪怕整个年轻一代都被重新卷入这种事业中去了,我也不会重复您的过去,琛琛也不会。因为这条道路对于我们这个家庭的教训实在太惨重了”(105)。

按照南珊的逻辑,爷爷担心的原因是错把自己得自于国民党的经验挪移到共产党身上了。所谓国民党的“铁一般无情的理论和制度”,到底是什么?从下面“来自德国的理论”看,就是极权主

义,即作者似乎认为,国民党奉行的是法西斯极权主义。但这是一个错误的观察,很少有证据证明国民党奉行的是德国法西斯主义;更加错误的是,她还断定这种法西斯主义的理论和经验不适合“我们这一代”(南珊自己生活的环境)。为什么?一是“我们生活中的冲突更深刻而不是更严酷”(这句话莫名其妙,等于什么也没说);二是家庭和个人的遭遇(“这条道路对于我们这个家庭的教训实在太惨重了”)。这也是靠不住的。事实证明,受极权主义迫害家庭的人对于极权主义的信奉常常更加疯狂。“文革”时期很多出身不好的孩子种种令人发指的恶行可以证明这一点。

## 六、关于宗教

南珊(还有男主人公李淮平)在宗教问题上也是颠三倒四、前后矛盾的。她第一次谈到“上帝”是在列车上和爷爷的谈话(第三章)中:“我还应该感谢一个不可知的力量。是他在完全可以变成另外一种样子的时候,使我变成了今天的样子。这使我非常感激。”这个“不可知的力量”是什么?南珊接着说:“这力量是伟大而神秘的。有人说,那是一个神圣的意志,有人则说那是一个公正的老人。我更愿意相信后者。我相信他高踞在宇宙之上,知道人间的一切,也知道我的一切。我并不怀疑我的生命和命运都受过他仁慈的扶助。因此,尽管我不可能见到他,但是我依恋他,假如他真的存在,那么当我终于有一天来到他面前的时候,我一定为我自己,也为他所恩赐给我的家庭,向他老人家深深鞠躬,表示一个儿女的敬意。”爷爷问:“我的孩子,你是在赞美耶和華吗?”“是的,耶和華。我深深地爱着他”(110-11)。这就明确表明南珊是信基督教的,这大约是新时期的作品中最早流露出的基督教立场。从这几句话看,基督教至少是使南珊经历“文革”而继续保持完满人性的原因之一,不是笃信基督教的人不可能说这种话。

但在小说的最后一章(即十多年后南珊和李淮平在泰山之巅对话的那章),当李淮平问到南珊是否和她陪同的西方旅游者一样信仰“上帝”时,南珊却又否认了:“在信仰问题上,我们中华民族自己有着更好的传统。[……]中国人那种知天达命的自信和对于生死浮沉的豁达态度,成

了中国文化思想中许多最优秀的传统之一。你可能以为我在外国文化中找到了心灵的寄托,可是我的感情却一直更倾向于自己的祖先”(169)。这就莫名其妙了:到底是信基督还是不信?到底是作者自己逻辑混乱,还是迫于当时的形势欲盖弥彰?当王若水等人批评作者的宗教观时,礼平解释说,南珊只是“在宗教的大门前徘徊了一阵”,后来就“从理论上战胜和抛弃了早年的宗教情绪”了(礼平,“谈谈南珊”)。这个解释很难成立,只能说南珊(以及作者)的信仰是非常混乱的。<sup>⑩</sup>

王若水认为南珊需要宗教因为她不是强者,有“依赖感”,“觉得自己软弱无能,所以需要依赖一个万能的神。”在王若水看来,南珊的问题仍然在于没有学好马列:“南珊拿出来同外国的宗教相对立的,并不是马克思主义,却是‘知天达命’的‘儒家风范’。什么叫做‘知天达命’?这仍然是一种毫无战斗性的随遇而安的处世哲学,它并不是儒家哲学中积极的东西,荀子的‘制天命而用之’不是好得多吗?”(若水“南珊的哲学”)。我并不是儒家的信徒,但是我认为“制天命而用之”比“知天达命”好不到哪里去,甚至更坏。这种狂妄的“人定胜天”思想和极权主义结合造成的结果有大跃进的悲剧为证。

王若水驳斥作者的另一个例子是李淮平对长老的宗教观的态度。李淮平一开始不相信宗教,原因是宗教不符合科学的真实性原则。长老的回答是:“对真善美的追求,才是人类精神生活的全部内容。而追求真的,是科学,追求美的,是艺术,追求善的,这就是宗教[……]艺术既然可以不真实,宗教又为什么一定要真实?”。“宗教的意义不在于真而在于善[……]可见宗教以道德为本,其实与科学并不相干”(146)。李淮平觉得这是他“从未听过的崭新的思想”。对此,王若水讽刺道:这只能怪李淮平读书不多,因为西方的基督教传统同样求“真”(耶稣说:“我就是真理。”)“任何宗教都坚持自己的神是真实的,否则就不成其为宗教。如果仅仅是求‘善’,那么道德伦理就够了。为什么一定要宗教?”无神论者也求“善”。求“善”不是宗教的专利。当然,在王若水看来最重要的还不是这个长老的宗教理论水平太差,而是李淮平“忘掉自己是共产党员了”,居然认为长老的那番话“思路严谨,条理分明”,“博大精深”,“玄奥精深”,“涵养极深”。王若水的意思很明

白:作为共产党人,李准平应该坚持马克思主义而不是对宗教理论顶礼膜拜。

王若水的确指出了李准平、南珊以及作者礼平本人的逻辑混乱(所谓“朦胧”),他下结论说:“我希望青年们认真学习马克思主义,包括马克思主义的关于人的学说,他们将能从这里找到关于社会和人生问题的正确答案,马克思主义并不冷冰冰,它充分肯定人的价值。马克思主义不相信救世主,它相信人民的力量”。这无异于要用马克思主义取代宗教,这个宗教的“救世主”是“人民”:“晚霞在天际消失,太阳沉没了。它还会升起,它正在升起。但这是一个新的太阳,既不是天上的神也不是地上的神——它就是人,它就是人民”(“南珊的哲学”)。好一个“人民”宗教!读一点卢梭的政治理论,再看看法国大革命和中国“文革”的悲剧,我们要问:“人民”成为“神”、“救世主”会比“上帝”好吗?相信经历过“文革”的人对此会有自己的回答。即使不是从马克思主义的框架理解,而从卢梭的角度理解,这样的“人民”成为“神”也是可怕的,因为这个集体的“人”到头来其实只能由独裁者来代表,法国大革命时期的雅各宾专制充分说明了这一点。

#### 注释[Notes]

①戏剧化、奇遇化叙事是七十年代末、八十年代初“知青文学”、“伤痕文学”的共同特点,其主人公的人生遭际常常充满了不可思议、常人难以想象的奇遇。这个时期的知青作家到底为什么如此偏好戏剧性的场景和情节,是一个非常值得进一步思考的问题,它也许反映了知青一代蔑视平淡、庸常的日常生活的价值取向。

②在《晚霞》和《公开的情书》等作品中,作者经常非要让笔下的人物把作者自己想要讲的话全部讲完才结束某个章节。

③这个特点在《晚霞》中就非常突出。比如第一次与李准平(第一人称叙述着“我”)见面时,女主人公南珊就结合马克思主义的阶级理论来分析莎士比亚:“恩格斯说过:资产阶级的伟大人物并不仅仅属于他自己的阶级,他们属于整个人类。”南珊居然还知道马克思手稿中有关于莎士比亚的专论,会背诵《自然辩证法》“导言”里的话。但她同时又信仰基督教。

④这种追求宏大的审美倾向在作品的景色描写中也能看出来。结合张承志和梁晓声等人作品中的景色描写,可以发现相当数量的知青作家好像都不甘于描写“平庸的”景色,仿佛只有壮美的景色才可以和他们博大深刻的思考相匹配。

⑤对“文革”“知青”这段历史的道德化、抽象化处理在今天依然活跃的著名知青作家梁晓声那里就表现得非常突

出,不仅梁晓声80年代和90年代的知青作品(《今夜有暴风雪》、《这是一片神奇的土地》、《雪城》、《年轮》),即使是其最近发表的《知青》(以及同名电视剧),都是这方面的代表性作品。

⑥以上两段论述参见拙文:“作家的边缘立场与文学的批判精神”,《探索与争鸣》1(2011):64-68。

⑦参见拙文:“历史尺度与道德尺度的二元对立”,《文艺评论》3(1987):37-42;与“作家的边缘立场与文学的批判精神”,《探索与争鸣》1(2011):64-68。当然,对于文学创作中历史尺度和道德尺度的关系模式的上述概括和描述,是非常初步的,实际情况肯定要复杂得多。比如,在历史和道德的二元对立模式与道德尺度压倒历史尺度的模式之间,就存在非常明显的过渡性,两者之间的界限经常不是十分明确的:道德尺度强化到一定尺度就破坏了二元紧张的结构,导向道德压倒历史的模式。因此,我们应该在具体的作品解读中灵活使用这种模式分析法,模式的意义是帮助我更好地把握社会现实与艺术世界,而不是为了模式而牺牲社会现实与艺术世界。

⑧顺便指出,王若水拿“四人帮”作为例子不能说明问题,因为“四人帮”不是一个理论概念,不能用作普遍有效的标准。

⑨参见余虹:“有一种爱我们还很陌生”,《南方周末》2007年5月30日。

⑩参见查尔斯·泰勒:“承认的政治”,《文化与公共性》(上海:三联书店,1998年)290-337。

⑪参见礼平:“谈谈南珊”,《文汇报》1985年6月24日。礼平在援引南珊的话为自己辩护的时候,带有明显的选择性。实际上,他的小说中的同一个人物(南珊)既说过自己深深爱着上帝,也说过在信仰的问题上中华民族有更好的传统(言下之意是自己并不信仰西方的宗教)。

#### 引用作品[Works Cited]

礼平:《晚霞消失的时候》。北京:中国青年出版社,1981年。  
[Li, Ping. *When the Afterglow Disappears*. Beijing: China Youth Press, 1981.]

——:“谈谈南珊”,《文汇报》1985年6月24日:4。

[ - - - . “A Comment on Nanshan.” *Wenhui Daily* 24 June 1985: 4.]

若水:“南珊的哲学”,《文汇报》1983年9月27、28日。

[Ruoshui. “Nanshan’s Philosophy.” *Wenhui Daily* 27 & 28 September 1993.]

查尔斯·泰勒:“承认的政治”,《文化与公共性》。北京:三联书店,1998年。290-337。

[Tyler, Charles. “Politics of Recognition.” *Culture and Publicity*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1998. 290-337.]

余虹:“有一种爱我们还很陌生”,《南方周末》2007年5月30日:D31。

[Yu, Hong. “There Is Still A Love Unfamiliar to Us.” *Southern Weekly* 30 May 2007: D31.]

(责任编辑:王嘉军)