

历史钩沉：有关周作人研究的几个问题：谈《春水》手稿发现、周作人与冰心的交往及其他[附：1938年“更生中国文化建设座谈会”中译文]

顾，伟良
弘前学院大学

<https://hdl.handle.net/2324/1913933>

出版情報：「『春水』手稿と日中の文学交流：周作人、冰心、濱一衛」国際シンポジウム論文集，2，pp.44-107，2018-02-06. 九州大学QR プログラム「人社系アジア研究活性化重点支援」「新資料発見に伴う東アジア文化研究の多角的展開、および国際研究拠点の構築」

バージョン：

権利関係：



历史钩沉：有关周作人研究的几个问题 ——谈《春水》手稿发现、周作人与冰心的交往及其他 [附：1938 年“更生中国文化建设座谈会”中译文]

弘前学院大学 顾伟良

论文提要 由日本九州大学图书馆滨文库发现的冰心手稿为中国现代文学研究的重大发现。本文由此来谈周作人赠冰心手稿、周作人早期翻译、推介冰心作品的情况、以及周作人与冰心的师生关系、他们之间的交往、书信往来。在中国现代文学史上这段鲜为人知的周作人与冰心的师生关系和交往，其意义之广有待深入研究和发掘新资料。期待周作人与冰心的往来书信早日公诸于世。此外本文围绕周作人研究与批评思想上的几个问题略作分析。

关键词 周作人批评 冰心 手稿 书信

一、关于《爱的实现》、以及周作人与冰心的交往

2017 年，在日本国立九州大学图书馆滨文库发现了冰心《春水》诗集手稿。据周作人日记记载，此手稿是由周作人装订成册并拟赠送给滨一卫。关于发现周作人赠送给滨一卫的《春水》手稿的情况详见日本九州大学中里见敬教授的撰文¹。冰心手稿的发现在日本的学界引起了轰动，日本各大新闻媒体都作了报道。中国国内新闻媒体也专此作了报道，日文版《人民中国》并转载了中里见敬教授的文章。中国驻日本国福岡总领事特地赶到九州大学图书馆滨文库观赏了《春水》手稿。

滨文库是指九州大学教授滨一卫去世之后建立的文库。滨一卫于 1934 年至 1936 年在北京留学，是与知堂长子周丰一在日本浪速高等学校念书时认识的校友，留学期间曾寄寓八道湾周家。他在北京逗留期间搜集了许多有关京剧方面的资料。为此九州大学图书馆于 2009 年举办了“滨一卫与京剧展”²，中里见敬教授撰稿对滨文库也作了详尽的介绍³。

¹ 详见《冰心手稿藏身日本九州大学——〈春水〉手稿、周作人、滨一卫》，中里见敬著，《中国现代文学研究丛刊》2017 年第 6 期。

² 『濱一衛と京劇展、濱文庫の中国演劇コレクション』、九州大学附属図書館、2009 年 5 月。

³ 『濱文庫の概要と現状——1930 年代を中心とする中国演劇資料の宝庫——』、中里見敬、中尾友香梨、山根泰志著、『九州大学附属図書館研究開発室年報 2011—2012』。

据周作人先生亲属所藏滨一卫致周作人的信（昭和十四年十一月二日）中写道：“这次收到惠赠的冰心女士的《春水》手稿，非常感谢。我连冰心的《繁星》都未读过，惭愧至极。将如此贵重的礼物赠送给我，不知如何感谢为好。我的书房里又多了一册珍本，甚喜。并感谢赠送各种书籍和杂志。……”⁴

《春水》诗集作为“新潮社文艺丛书”第1种刊于1923年5月。周作人时任丛书主编，他将《春水》诗集编入丛书。可见周作人十分器重冰心。

目前所知，周作人亲属仅存一页的孙伏园致周作人的信中提起过《春水》稿件：“冰心女士春水拟再版，乞便中去函一问下半部稿何时可寄来，费神。”，落款日期为3月18日，惜前页和信封由于文革抄家下落不明⁵。显然，周作人曾是冰心与出版社之间的桥梁，《春水》的发表和再版均与周作人有密切的关系。下面谈谈周作人早期翻译、推介冰心作品的情况。

日本友人中与李大钊、周氏兄弟早期交往的有清水安三、丸山幸一郎（又名丸山昏迷）等人。丸山昏迷与《北京周报》（1922年1月至1930年9月，第1号-第413号）创办人藤原镰兄是同乡（日本长野县安曇野）。丸山幸一郎（1894-1924）于1919年来到北京，他作为《北京周报》记者经常为报刊撰稿或组稿。他与周作人接触频繁，周作人在此刊物上也发表了不少文章和翻译，其中有冰心作品的两篇译文。丸山幸一郎患病英年早逝，当时在圣彼得堡做研究的文艺评论家片上伸在给周作人的信中也多次提及他，为他惋惜。

由周作人翻译的冰心两篇作品是《爱的实现》及《晚祷》，分别刊登于《北京周报》（1922年5月28日第18号、1923年1月14日第48号、署名仲密）⁶。冰心的诗作《繁星》（中文）也转载于《北京周报》（1922年3月12日第8号）。周作人日记（1922年5月25日、5月26日）记载：“……下午为北京周报訳冰心小说，未了……”、“……上午訳小说了。寄丸山函及件。”⁷《周作人年谱（1885-1967）》中亦有记载，《孔乙己》的翻译是应丸山昏迷之约⁸。目前，周作人先生亲属保存有丸山幸一郎致周作人的信数十通。

此外，周作人又将叶绍钧的《一生》（仲密译）、鲁迅的《孔乙己》（仲密译）、成仿吾的《一个流浪人的新年》（仲密译）译成日文，也分别刊登于《北京周报》（1922年5月14日、6月4日、8月27日、9月3日），介绍给日本读者。

《爱的实现》最初刊于1921年7月刊《小说月报》（第12卷第7号）。周作人在《关于〈爱的实现〉的翻译》一文中写道：“我的选择，差不多是无所依据的，只以自己的趣味为标准，或者觉得他可以代表著者的思想和艺术，也就收入。”⁹此文刊登在1922年8月28日刊《晨

⁴ 滨一卫致周作人信由知堂先生亲属提供。

⁵ 孙伏园书信由周作人先生亲属提供。

⁶ 引自《中国関係日本雑誌論説記事目録1》，近代中国研究センター，1964年。

⁷ 周作人日记由周作人先生亲属提供。

⁸ 《周作人年谱（1885-1967）》，第206页，张菊香、张铁荣编著，天津人民出版社，2000年。

⁹ 《周作人散文全集》第2卷，第748-749页，广西师范大学出版社，2009年。

报副镌》，署名仲密。

知堂在《个性的文学》一文中写道：“假的，模仿的，不自然的著作，无论他是旧是新，都是一样的无价值；这便因为他没有真实的个性。”¹⁰《爱的实现》显然是一篇富有真实的个性的作品，也是与周作人谈妇女儿童的思想一致的。这篇作品以童话般的故事情节描述了人间的爱透过童真来实现，并以完美的形式来实现。我们可以联想到童真、母爱、和平都离不开儿童。即儿童是爱的天使，儿童和母爱与人间、世界和平紧密地连在一起。从这篇散文中也可看出冰心的思想特征。

又在《日本的诗歌》（1921年）¹¹一文中对日本的诗歌沿革作了介绍，并对俳句的变迁作了分期解释。文中提到日本现代的和歌新派女诗人与谢野晶子，指出她的诗歌注重实感非技巧，即实感为条件，共有五项“真实、特殊、清新、优雅及美”。与谢野晶子的和歌重诗情来自于生活情感，她也是在追求一种美的生活。从这点来讲散文《爱的实现》也是重视真实的情感和清新的美感。

周作人早在1918年翻译了与谢野晶子的《贞操论》后在中国读书界引起了瞩目。他在译文前面附了一篇介绍与谢野晶子的短文，称她为“现今日本第一女流批评家，极进步，极自由，极为真实，极平正的伟大妇人，不是那一班女界中顽固老辈和浮躁后生可以企及，就比那些滑稽学者们，见识也胜过几倍。”¹²可知周作人的思想和与谢野晶子的精神是有共鸣的，他不断在追求妇女解放思想和散文精神。周作人的散文精神是追求文艺上的美的生活，也注重文艺与社会的调和，这一宗旨始终未变。

周作人在1918年10月15日《新青年》（5卷4号）上作了《爱的成年》（Edward Carpenter著）等介绍之后，相继发表了有关妇女解放和儿童的文章，并热衷于儿童文学的介绍和推广。他的愿望是在将来的社会上建立一种新的理想和新生活。冰心的出现，对周作人来说无疑是一个新生的希望。

日本汉学家一户务（1904-1977）在《斯文》学刊上发表的《近代中国文化的性格》（1944）一文中曾指出，中国近代文化的最大特点是口语文学发达。他对中国现代文学予以高度的评价，指出民国以来的新文化运动、即白话文文学创造了口语文学的音韵美和汉字的形式美¹³。从文体形式及内容的丰富性来讲，他认为沈从文老舍的小说并不亚于《水浒传》《红楼梦》。文中也提及鲁迅周作人茅盾。

一户务又在《冰心与丁玲——近代支那女流作家》（1931）的一篇评论中对冰心的才能予

¹⁰ 《周作人散文全集》第2卷，第289页，广西师范大学出版社，2009年。

¹¹ 《周作人自编文集·艺术与生活》，第113页，河北教育出版社，2002年。

¹² “贞操论”，周作人译，《周作人散文全集》第2卷，第32页，广西师范大学出版社，2009年。

¹³ 一户务《近代中国文化的性格》，《斯文》1编1号，斯文会[日]，昭和19年7月，第18-23页。此文由一户务先生亲属提供。

以高度的评价。他指出冰心与丁玲是近代中国的两个典型的女性，与冰心同一类型的是卢隐和绿绮，与丁玲同一类型的有白薇¹⁴。

冰心早期写作时白话文文学刚起步不久，她在《晨报》和《小说月报》上发表的许多作品对口语文学起了推波助澜的作用。她追求思想自由和建立新道德，是当时的一位引人瞩目的新型女性。冰心于1918年夏入北京协和女子大学。1920年3月协和女子大学合并到燕京大学。之后冰心一直在燕京大读书，直至毕业。

周作人自1922年第二学年起任燕京大学女校国文系主任。据胡适日记（1922年3月4日）记载，“十时半，燕京大学校长司徒雷登与刘廷芳来、启明来。燕京大学想改良国文部，去年他们想请我去，我没有去，推荐周启明去。（启明在北大，用违所长，很可惜的，故我想他出去独当一面。）启明答应了，但不久他就病倒了。此事搁置了一年，今年他们又申前议今天我替他们介绍。他们谈的很满意。”¹⁵

《周作人日记·中》中也有记载：“上午至適之处，同燕京大學司徒尔、刘廷芳二君相會，说定下学年任國文系主任事。”（1922年3月4日）¹⁶

在这之前，周作人曾赴燕京大学文学会作过演讲，题为《圣书与中国文学》（1920年11月30日）。冰心留学回国后在燕京大学任教，周作人等学者也一起参加了由冰心主持的文学讨论会。

从周作人日记中可以查到有关冰心的条目、书信往来、以及与冰心夫妇交往的记录，现摘录如下，按年月依次排列。¹⁷

1923年6月7日：上午往燕大讲演。闻冰心病，呕血。

1923年7月4日：得冰心函。

1923年8月4日：得冰心神户函。

1923年8月10日：寄冰心函，季荋函，辞兼课。

1924年8月23日：下午寄冰心函。

1924年10月2日：寄冰心函。

1924年10月23日：寄冰心函，语丝二份。

1929年1月17日：上午七时半雇汽车往燕大，下午四时半了。至子通处闲话。晚饭到者耀辰、岳霖、芝生、绍虞、叔存、仕廉共八人。七时至C楼赴国文学会讨论会，冰心主席，九时了。同耀辰、岳霖乘汽车进城。

1929年8月25日：发信：冰心。

¹⁴ 一户务《冰心与丁玲——近代支那女流作家》，《妇人画报》，昭和16年10月号，第140-143页。此文由一户务先生亲属提供。

¹⁵ 《胡适全集 第29卷》，第528页，安徽教育出版社，2003年。

¹⁶ 《周作人日记·中》，鲁迅博物馆藏，大象出版社，1996年。

¹⁷ 周作人日记均由周作人先生亲属提供。

1929年9月13日：受信：冰心。

1929年9月14日：发信：冰心。

1929年10月15日：午至南大地吴文藻君处，冰心招午餐。下午候车不至六时半始回家。

1929年11月14日：午冰心邀去便饭，地山亦来，下午四时后回家。

1930年7月7日：发信：冰心。

1930年7月14日：发信：冰心。

1931年9月9日：发信：冰心，受信：冰心。

1931年9月16日：受信：冰心。

1933年12月6日：午餐约冰心夫妇、振铎及张君。

1933年12月30日：下午三时往访冰心夫妇。

1934年1月6日：四时往访石川，不值。至二院参加国文学会，冰心、振铎二君谈话。六时至东兴楼宴会，来者谢、吴、郑、马、陈、杨、梁、朱、徐、刘、马等十二人，九时返。

另据从周作人先生亲属处得知，1929年吴文藻曾致信周作人（附带冰心的信），说婉莹贫血需要休养，故不能如约来任教，请谅解。1936年冰心有一封信是陶亢德转来，台头为“豈明师”，末尾问候周作人夫妇“并请双安”，落款为“谢婉莹拜 二月十七夜”。信中写道：“手示拜读，宇宙风写稿事，谨奉命。只是二月廿日以前，万来不及……。已有多年来写作不抄稿了，能保存原稿倒是好办法。近来很懒，又萧飒，自己的努力，还须前辈来催，真是太羞愧了。敬覆。”¹⁸

周作人在燕京大学授课时也谈及冰心的诗作和散文。又在《论小诗》一文中指出中国的小诗来源是在东方的（印度和日本），并提及冰心的诗作《繁星》（《周作人自编文集·自己的园地》，第45、46页）。可见知堂先生十分关注冰心的创作。从上述的信中也可看出，周作人对冰心的推介和帮助是十分重要的。

冰心在《我的大学生涯》一文中写道：“这时已是一九二三年的春季，我该忙我的毕业论文了。文科里的中国文学老师是周作人先生。他给我们讲现代文学，有时还讲到我的小诗和散文，我也只低头听着，课外他也从来没有同我谈过话。这时因为必需写毕业论文，我想自己对元代戏曲很不熟悉，正好趁着写论文机会，读些戏曲和参考书。我把论文题目《元代的戏曲》和文章大纲，拿去给周先生审阅。他一字没改就退回给我，说‘你就写吧’。”¹⁹

冰心在此文中虽然未详尽介绍与周作人的交往，但从现有资料中可看出他们之间的关系非常密切。周作人在冰心去美国留学之后即辞去燕京大学的兼课。

另据陈子善所著的《闲话周作人》（浙江文艺出版社，1996）一书，作者曾想了解知堂与

¹⁸ 冰心书信由周作人先生亲属提供。

¹⁹ 冰心《我的大学生涯》，《冰心全集 第7卷》，第599页，海峡文艺出版社，1999年。

冰心的师生关系，并写信给冰心被婉拒。

周作人与冰心的书信往来在中国现代文学史上为一大轶事。他们之间的交往无疑对新文化运动起了推波助澜的作用，其意义深远。如以周作人引用“不能有世界而无传统，亦不能有生命而无活动。”（葛理斯）²⁰的这句话来说，冰心的文学创作实现了新文化运动的理想和美的生活，并给新生中国带来了希望。

在中国现代文学史上这段鲜为人知的周作人与冰心的师生关系、以及他们之间的交往，是十分有意义的，有待发掘新资料和深入研究。

《春水》诗集是由周作人推进的小诗运动（1921-1923）中出现的一朵奇葩。周作人在其评论《论小诗》（1922）中曾谈及诗集《繁星》。小诗运动的主要精神是摄取希腊小诗、以及日本的短诗和写生文。小诗运动不管成不成功，它意味着散文体裁的交替，其意义甚大。周作人所追求的短诗形是艺术与生活上的一种“美意识”，并与日本的俳谐文学有密切的关系。如日本的写生文就是从俳谐文学延伸出来的，它具有悠久的历史沿革，日本文豪夏目漱石的文学就与写生文密切有关。周作人在评论中对写生文的“自然”着重作了介绍，此出自于他的卓越的审美意识，也是文艺上的“趣味”。从这点来讲，周作人的文学趣味与夏目漱石的文学也是一脉相承的。知堂在“明治文学之追忆”（《周作人自编文集·立春以前》）的一文中也谈及他读夏目漱石等作家的作品，感受甚多。关于周作人所追求的短诗形与俳谐文学的关系另文详述。

在中国现代文学史上对小诗运动要么漠不关心，要么持以否定的态度。这个问题有两方面的原因，一是对周作人所追求的短诗形与俳谐文学的关系不甚了解，二是涉及到二十年代文坛上的风云。如郭沫若对周作人的文学“趣味”极为反感，称之为资产阶级的情调。郭沫若在《我们的文学新运动》（1923）一文中猛烈地攻击新文化运动并作了宣战²¹。这篇文章可以说是“无产阶级文艺”的宣言书，文中语词激烈，可看出郭沫若的语言指向是以一种“阶级”的眼光来引导的，显然是与“独立之精神”、“学问之自由”的新文化运动精神背道而驰。文学艺术的宗旨是适于人和艺术、社会的调和，从这点来讲，郭沫若的一文是与艺术精神水火不相容的，失去了文艺批评的功能。郭沫若的意图是想把新文学运动推向与之相反的方向。也可看出带有“阶级”思想的眼光看问题是非常片面的，它往往出于某种目的性。中国新文艺刚刚起步就面临着困难重重，前程也是艰难曲折的。

周作人在其评论中也指出他并无反对无产阶级的出现，只是认为以一种阶级的眼光来反对文艺上的现象是不足取的，也是过激的思想行为。文坛上出现的这场论战甚至发展到后来对周作人所提出的“闭户读书论”也展开了批判。知堂曾在《论做鸡蛋糕》一文中说道：“古

²⁰ 《周作人自编文集·雨天的书》，第89页，河北教育出版社，2002年。

²¹ 郭沫若《我们的文学新运动》，1923年5月27日《创造周报》第3号，《郭沫若全集》第16卷，第3-5页，人民文学出版社，1989年。

希腊哲人云，‘多识不能益智’。……趣味的高尚，因是而理知与感情均进于清明纯洁之域。”

²²这句话意味深长，耐人寻味。也可看出知堂的讽刺精神是对事理的辩明非用来取笑攻击他人。

综观这一时期的知堂的文艺批评，《周作人·俞平伯往来通信集》²³是一部值得关注的文艺批评集。这部通信集里收录了二十年代和三十年代周作人与俞平伯的通信，里面畅谈了二十年代和三十年代的文艺动向，也谈及托尔斯泰的文艺思想。对了解知堂的文艺批评思想不失为是一部好书。俞平伯在书简中以辛辣的语气对后期的《语丝》²⁴所出现的急进的左倾思想作了批评。左倾思潮叫嚷的是文艺上的战斗精神，它将新文化运动推向与之相反的方向。文艺精神提倡的是人与社会的调和，人的精神、感情与社会的调和对开创新社会是至关重要的。值得关注的是这一时期的鲁迅为左翼文学领袖，后期的《语丝》与左翼思潮密切相关。惜乎在此之后中国未出现一部类似书简形式的文艺批评集。

本文开头提到丸山幸一郎，山下恒夫所著的《薄倖的先驅者·丸山混迷》²⁵一文对丸山幸一郎作了详细的介绍。现将此文部分内容译之如下。山下恒夫为《中国》杂志总编辑，与竹内好共同创办。

丸山幸一郎（笔名：丸山混迷）于1919年赴北京，担任藤原鎌兄（1878-1953）创办的《新支那》杂志记者。丸山混迷与藤原鎌兄是同乡，老家在长野县安曇野（丸山家在八坂村，藤原家在麻绩村）。藤原鎌兄作为《中央新闻》记者于1911年赴北京，翌年创办《新支那》，1922年创办《北京周报》。丸山幸一郎到北京后先在《新支那》当记者，《北京周报》成立后任此杂志记者。藤原鎌兄于1927年回日，之后一直在家乡从事报业。

此两家杂志当时未受到日方及中方的限制，言论自由。清水安三和丸山幸一郎分别在杂志上介绍李大钊鲁迅周作人，并发表了许多评论。丸山幸一郎又是李大钊加入日本社会主义同盟的介绍人。丸山幸一郎与1924年病故，死因为肾脏病。1924年他在北京日本医师川田医院治疗，同年8月离开北京回长野故乡，9月去世。临死之际全身浮肿。年仅30岁。丸山幸一郎唯一的著作《北京》（1921），此书为北京指南。他住在北京北池子井儿胡同。

又据《薄倖的先驅者·丸山混迷》的一文，中日两方人士有一次在陶園聚会，参加者有蔡元培、鲁迅、周作人、陳傳賢、藤塚鄰、藤原鎌兄、丸山幸一郎等人。陳傳賢是丸山幸一郎第一个认识的中国学者，他于东京大学毕业，经济学者。席间彼此畅谈北京，当提及北京一些文物遭到破坏时，日方学者感到可惜。对此鲁迅说到，这是日本人的看法，对我们来说这些文物都是无用的，最好统统破坏才好。无破坏便无新的出来。

从时间上推算，鲁迅时值北大执教。从他们的谈吐中可知鲁迅思想早先就非常急进，他

²² 《周作人自编文集 谈虎集》第270-271页，河北教育出版社，2002年。

²³ 《周作人·俞平伯往来通信集》，周作人、俞平伯著，孙玉蓉编注，上海译文出版社，2014年。

²⁴ 《语丝》分两期，第一期：1924年11月-1927年10月，主编：周作人、孙伏园；第二期：1927年11月-1930年，主编：鲁迅、柔石、李小峰。

²⁵ 『思想の科学』1986年9月号、10月号、11月号、12月号连载，思想の科学社，1986年。

走上革命文学道路盖非偶然。

山下恒夫又在文中提及他与清水安三的交谈。清水安三先生说周令飞曾从日本著名左翼作家中野重治夫人那里借了鲁迅葬礼时的照片未归还。此照片是作家鹿地亘参加鲁迅葬礼时拍的，后赠送给中野重治。周令飞得知这一消息后特地赶到中野重治夫人家借此照片名曰重洗之后归还，后一直未归还。因为是鲁迅孙子，中野重治夫人热情接待了周令飞，将此照片借给了他，但事与愿违。周令飞来日留学时的日方保证人是清水安三先生（当时为樱美林大学校长）。周令飞与张纯华结婚后去台湾，清水先生有一次出差去台湾时见到周令飞，周也不予理睬，连招呼都没打。此文发表时，清水安三先生时年 94 岁，他于 1988 年去世。

山下恒夫的这篇文章估计是他采访了清水安三先生之后整理写的。此文详细叙说了清水安三、丸山幸一郎于二十世纪初期在北京与李大钊、周氏兄弟等人物的交往，对了解当时的情况是有参考价值的。

二、关于周作人的历史遗留问题

周作人是一位明澈的伦理思想家和散文家，也是一位东洋文化的继承者，他在思想上继承了古希腊的自然伦理思想。他的思想在任何时代都与主流思潮保持距离，不迎合时流。在新文化运动影响之下，周作人原本是想把古希腊文明与中国文明结合起来建设中国的新文明，由于日中战争爆发这一设想终未实现。他是一位由日中战争所造成的不幸者，因过去的问题他受到了时代的冷遇和无情的打击。

2015 年 3 月末，日本主要新闻媒体(NHK、共同通讯社、朝日新闻、读卖新闻、每日新闻)及地方新闻在日本全国范围内对日本各界人士致周作人 1400 通信件作了集中的报道和专题报道，引起了轰动。对此中国国内的新闻媒体则鲜有报道。写信者有日本著名作家、诗人、艺术家、汉学家等各界人士三百余名，其中也有个别朝鲜人和中国人用日语写的信。滨一卫先生为来信者之一，其信函的整理工作也在进行中。作为知堂先生亲属的委托人和参与信件整理的笔者分别在朝日新闻、读卖新闻、圣教新闻撰文对周作人及其藏信作了介绍。关于日本文化学术界人士与周作人书信往来的情况，笔者另文也有作介绍²⁶。

从中日文化交涉史来看，这些书信意义之广毋庸赘言。其中年代最早的距今将近一个世纪。迄今在二十世纪中日两国文人、知识界人士的交流中尚未发现如此规模的信件来往，这些信件无疑将会对周作人研究以及其他相关研究起到重要作用。周作人研究和评价免不了从这些信件中获益良多。

²⁶ 「日中文化人の書簡交流にみる周作人の芸術と思想」，『世界の日本研究 2017』，国際日本文化研究センター，2017 年 5 月。

周作人研究涉及面广，本文不可能面面俱到，鉴于本章内容较多分成两部分。[第一部分]谈中国与日本的学者有关周作人研究的问题；[第二部分]围绕周作人的历史遗留问题，从四个方面来作分析，并谈一些问题的看法。

[第一部分]

1. 有关中国与日本的周作人研究状况

著名汉学家青木正儿（1887-1964）在《支那学》创刊号的“发刊词”中写道：“周末自由讨论学术，百家竞进，诸学并进，人无高低、学无轻重之分，可谓其盛亦可。”“百家竞进，诸学并进”，此精神源于“百家争鸣”的诸子思想，与“独立之精神，学问之自由”的新文化运动精神相符。《支那学》是由京都大学支那学会于1920年创办的中国学杂志，从而建立起了日本汉学研究体系。此杂志涉及面广，为促进中日文化交流、学术发展起到了重要作用。较之《支那学》的学风，中国学界在周作人研究上明显地缺乏“百家争鸣”的学术精神。

学术是讲究思想方法的一门科学，目的是为了沟通思想，促进学术发展和社会进步。重要的是发扬进取的精神，取长补短，目的并不是为研究而研究。当前中国的学术自由空气非但没有进步反而在倒退，不要说与新文化运动的精神相比，较之《周作人·俞平伯往来通信集》的文艺批评思想亦有逊色。如国内关于鲁迅与周作人的著述多拘泥于家庭琐事以及个人之间的感情，且多出自于臆测，有些文章甚至出现攻击周作人家属的人格，发生此种现象是遗憾的。此种著述缺乏严谨的学问方法，谈不上比较研究。周作人早在20年代就指出批评不可涉及人格，他积古希腊文明的“节制”之德，认为在文艺批评上也应该有节制。为此有必要建立起鲁迅与周作人的比较研究，从伦理思想文艺批评文明史等角度来进行缜密的研究，不能以民族主义的道德观来论断。

目前要想在中国国内发表一篇关于周作人研究有争论性的文章也是难上加难，而一些不像样的文章像纸片一样在飞舞。从这一现象来看，国内学界思想保守，缺乏真正的批评精神。至今在中国国内仍有美化鲁迅或贬低周作人的现象，有的文章装腔作势，文风不正。如黄轶在其所著的《论新文学初创期的鲁迅乡土小说批评》²⁷一文中出现对周作人的《关于阿Q正传》（1921）一篇评论断章取义，甚至误读。类似这样的例子举不胜举。学问无国界之分，有关周作人研究在中国国内也难以发表，学术无国界之分，任何学术研究都是无法阻挡的。周作人研究刚刚起步，相信会有更多的事实得到澄清。

针对国内的周作人研究，笔者曾在拙文中提出周作人研究应重视四个方面：原始资料、批评语言、思想根源、研究体系；并认为“重新评价周作人的意义在于把他的学问思想与文明史的知识经验连贯起来，打破周作人研究中的‘道德系谱’。即把周作人研究从某种观念性的

²⁷黄轶《论新文学初创期的鲁迅乡土小说批评》、《鲁迅研究月刊》2017年10月号、北京鲁迅博物馆。

价值观中释放出来，变为与文明史和社会有密切联系的知识经验的‘人的问题’。这样考虑是将知堂的学问思想建立在追究知识根源的诸问题上，此为我们应取的态度。知识的根源是超自然的，它超越人的权威性，在此基础上确立学问的科学方法。这就是本文提出建立批评思想的意义所在。”²⁸

周作人研究中最重要的一个问题是关于周作人的历史遗留问题。对于这个问题，中国学界于八十年代对日伪时期的周作人“督办”请愿活动作了论证和考察并发表了几篇重要文献，在学界引起了重视。应当说这是一个良好的开端，自此以后对这个问题的研究却销声匿迹，迄今未出现新的研究。这个现象值得关注，此到底是什么缘故呢？关于周作人研究值得注意的还有一个问题是周作人年谱中的日记内容篡改。国内学界对此问题视而不见，麻木不仁。

2016年10月刊出了高远东《汉奸如何裁判——从周作人初任伪职的时间说起——》²⁹的一文。高文谈及了周作人于日伪时期的任职情况，特别强调“汉奸”的事实，并在文章末尾指出周作人是民族的“耻辱”。高文回避了《周作人年谱》中的日记内容篡改问题，却对周作人日记作了一番像煞有介事的解释，颇有此地无银三百两的味道。言外之意，不存在周作人日记内容的篡改。高文思路紊乱，可看出此文是在矛盾重重的心理状态之中所写的，没有勇气承认周作人日记内容被篡改的一事。对于“督办”请愿活动，高文也只是一笔带过，含糊其辞，让读者觉得这一事实似有似无。从高文所谈及的内容来看，作者尚缺问题意识，谈不上是“历史论证”。其眼光只是停留在狭隘的民族主义的论调上，也可看出中国思想界对周作人的伦理思想漠不关心，缺乏伦理思想精神。

笔者并不反对谈“汉奸”问题，在学术上任何问题都可以讨论，没有禁区。高文提到的“汉奸”问题涉及到中国思想史等方面需要深入研究。但高文只是罗列了一些现象，并未从中国思想史角度上去论及，严格的说谈不上是问题研究。可看出围绕“督办”请愿活动的一事上国内批评界出现了一种“失语”现象，高文明显地表明了这一迹象。

日本有木山英雄的《周作人〈对日协作〉的颠末》³⁰研究一书，为旧版修正版。此书不足之处在于论点模糊，有些地方出现对周作人有揶揄的言辞。从内容上来看此书出现这些问题是与立论有关，因为作者是以“汉奸”为前提谈论周作人，而且旧版和修正版都以此为前提，说明此书尚欠思想方法论。

王升远在其所著的《战争期间日本作家笔下周作人的实像与虚像（中）》的一文中提到木

²⁸拙文“周作人研究与历史文献的阐释——兼论《周作人年谱》中的日记篡改”，《周作人研究通信第5号》，周作人研究会[日]，2017年1月。

²⁹高远东《汉奸如何裁判——从周作人初任伪职的时间说起——》，《鲁迅研究月刊》2016年10月号，北京鲁迅博物馆。

³⁰《周作人〈对日协力〉的颠末》，木山英雄著，岩波书店，2004年。

山英雄的一书，称此书为“沦陷时期的周作人研究最高水平”³¹。此文对该书的内容未作分析，也未举出具体问题考证。王的一文仅以《周作人先生的事》（方纪生编，1944）为蓝本，并以此为线索查到了一些人名。文中只是列举了一些人名，不知所云，很难说是第一手资料。关于周作人与日本文化人士的交流，仅仅举出人名是无济于事的。如文中提到的汉学家一户务，只是寥寥数语，可看出此文作者对一户务也是不甚了解。总之，对于周作人的历史遗留问题，目前在中国和日本有欠系统的研究。

2. 关于“更生中国文化建设座谈会”的概况

前述木山英雄研究的最大特点是作者通过与周作人打过交道的人士访谈，从中得到某些方面的证言。这点应当说是难得的。如书中提到的武田熙是一位重要人物，他是中国通，其身份特殊，为日本特务机构驻京使馆的重要头目（日本驻华使馆军机处处长）。木山英雄在其著中谈到他直接与武田熙本人有接触，书中也提及1938年2月9日召开的“更生中国文化建设座谈会”。

木山英雄在《北京苦住庵记：日中战争时代的周作人》中写道：“实际上出面邀请的是日本方面的出席者之一军特务部人员武田熙（据笔者向本人直接问询）。 ”³²

此外，木山英雄的书中还引用了周作人于1938年5月27日给周黎庵的复信中提到有关《大阪每日新闻》报道的一事。所引的信中写道：“大阪每日所载不知何事，容托查阅来看，以前津报曾说鄙人将做大学校长，或者亦此类乎？此事真伪自有事实可征，但世上有捕风捉影者及幸灾乐祸者，只可供他们去当材料，受其祸者无可奈何，造谣与抱怨各各满足之后，或自消沉耳。（见周黎庵《看人论事》译文所附“北平通讯”，收《华发集》）”³³

1938年2月16日《大阪每日新闻》报道了关于“更生中国文化建设座谈会”的情况，可知座谈会是由《大阪每日新闻》精心策划的。《周作人年谱》中将周作人出席这个“座谈会”视之为“附逆投敌起始”。从上述内容来看，实际情况显然有出落，“附逆投敌起始”的这句话是否适于当时的周作人尚需认真考虑，此问题严肃不能轻易下结论。从现有的资料来看周作人并非所知内情。

当时武田熙的公开身份是北京大学教授，他当然不会向别人透露自己的真实身份。武田熙所著的《治国之法——建学精神》³⁴一书中附有简历，现将此译之如下。

³¹ 《战争期间日本作家笔下周作人的实像与虚像（中）》、王升远著，《鲁迅研究月刊》2017年7月号，北京鲁迅博物馆。

³² 《北京苦住庵记：日中战争时代的周作人》，木山英雄著，赵京华译，三联书店，2008年，第58页。

³³ 《北京苦住庵记：日中战争时代的周作人》，木山英雄著，赵京华译，三联书店，2008年，第56页。

³⁴ 参见『国を定めるもの——建学の精神』，武田熙著，学書房，1985年。

大正 11 年(1922)国士馆高等部毕业，任国士馆副教授，大民社理事编辑长。

大正 13 年(1924)首次去北京留学，为期 4 年(汉语，中国史)。期间改组旧有的北京中文研修机构[支那语同学会](1903 年[明治 36 年 8 月]创立，由日本公使馆指导)，成立[北京同学会语学校]，专门研究中国语及中国民俗。任总办。

昭和 2 年(1927)任国士馆教授。

昭和 8 年(1933)第二次赴北京留学，为期 4 年(于国立北京大学研究中国古典制度)。

昭和 12 年(1937)卢沟桥事变发生之际，成功展开[勿把北京化为兵火之巷]之目的。

昭和 13 年(1938)任国立北京大学教授，国立外国语学校教授。

昭和 14 年(1939)任兴亚院调查官(官制改变之后，任北京大使馆调查官)。为“中国进行曲”(在五色旗下)作词(江文也教授作曲)，被选为中国学校音乐教材。提倡实现把[中国武术]作为正式科目编入中国各级学校教程。

昭和 21 年(1946)任大乘淑德学园理事、评议员。任埼玉县人事委员会事务局长。

昭和 33 年(1958)出任埼玉县出纳长。

昭和 37 年(1962)任淑德短期大学代理校长。埼玉县农业信用基金协会会长代理、东急建设 KK 顾问、浦和地区家庭裁判所调停委员、埼玉县保护观察协会监事等职务。

昭和 53 年(1978)任命为中华学术院哲士。

任亚东国际关系史研究会会长、埼玉县立博物馆、浦和图书馆审议委员。学校法人大乘淑德学园商议员、日本道教学会评议员、学校法人国士馆理事・评议员、国士馆大学同窗会顾问、国士馆大学埼玉县同窗会会长、中国武术“通背拳法”传授・日本宗家。

著作：《支那文献解题与方法》、《支那学概论》、《支那革命与孙文》、《说服的技巧》、《治国之法——建学精神》、《武田家族史》等。

中文著作有：《通背拳法》、《华北宗教年鉴》、《中国古迹古物综录》、《日本杂事诗》(自编)等。

围绕周作人的历史遗留问题，在中国对周作人参加 1938 年“更生中国文化建设座谈会”始终认为是“附逆投敌起始”。那么这个座谈会到底是什么内容，主办方是谁，到底有哪些人参加，周作人是在什么情况下出席的，他在会上作了些什么发言？

说实话，目前一般研究者和读者对此情况不甚了解，心里都没有一个底。为了解“更生中国文化建设座谈会”的内容概况，现将 1938 年 2 月 16 日《大阪每日新闻》报道的全文内容译之如下，供参考。

《大阪每日新闻》1938年2月16日[高桥特派员·于北京]³⁵

关于日中两国的文化合作问题，已出现中华民国临时政府机构的扩大以及活跃的动向，中国方面是当然的，在中国的邦人有志者也在积极考虑。一方面在内地也提起这一问题，广田外相于前日议会上所作的答辩中提及了具体对策，对于两国文化合作公布了我国政府的打算以及热情。鉴于上述情况，中国新首脑对此问题有何准备和抱负，还有在当地通过两国文化合作和双方握手，作为发挥各种作用的日本方面来讲，到底有何种方案，通过什么渠道来运作？为此本社北京支局于九号中午在北京饭店云集以下人士，召开了“更生中国文化建设座谈会”，从谈话中得到许多启发。

出席者

日方：大使馆参事森岛守人、新民学院教授法学博士泷川政次郎、特务部成田贡、特务部武田熙诸氏。

中方：议政委员长兼教育部总长汤尔和、新民会副会长张燕卿、前华北大学校长何其鞏、北京大学教授周作人、清华大学教授钱稻孙诸氏。

本社：三池支局长、关、和田、滨田、高桥各特派员

【照片人物】正面右起为三池支局长、何其鞏、周作人、张燕卿、森岛、汤尔和、泷川、成田、钱稻孙、后方站立的是武田、关。

“谈更生中国文化建设——打到唯我独尊的作风、与共产主义斗争的新民会对策、学制改革”

三池支局长：各位在百忙中莅临，非常荣幸和欣喜。大家知道日中两国文化具有悠久的历史，日本从古代汲取了中国文化，在咀嚼消化的过程中发展了独自的文化。在文化上中国曾是日本之兄。两国在文化上是兄弟之间的关系。十多年来，从中国的政治关系到合作困难，并以这次事变为机缘，再次进行明朗的合作，这一时机已来临。那么为什么要合作，与会者都是中日文化建设的权威人士，各位如能谈谈深谋远见当为不胜荣幸。首先想听听汤尔和先生的解释。

汤尔和氏：在座的有几十年来一直研究日本文化的专家，要谈日本文化是一件非常困难的事。依我所见，我国文化与日本文化是同一条根，此为毫无议论的余地。本人所感兴趣的是日本民族对世界各国文化的吸收能力，为之惊叹不已。不光是吸收经过消化后成为独自的日本文化。譬如说绘画，从这里拿到日本的东西也有不少，无论是什么画，一目了然便知道是日本的绘画。字画也是一样，从这里拿去的完全变为日本的东西了。其他东西如和服、各种道具等东西原先都是从中国传去的。中国当然也有吸收能力和消化能力，不过比起日本的速度要慢得多，吸收消化也不怎么快。两国之间过去有各种各样的纷争，与其说是政治，倒不如说

³⁵ 引自日本国立国会图书馆藏《大阪每日新闻》1938年2月16日。

是来自于感情方面。如果是文化、风土人情完全不同，难免会发生国家之间的冲突，暂且不说这些了。从这点来讲两国之间没有冲突的理由，从长远的眼光来看，我认为是乐观的。

三池支局长：关于日中文化合作外务省也有方案，想请森岛参事来谈谈。

森岛参事：关于合作的必要性，刚才三池已经谈了。值得庆幸的是临时政府已成立，像汤氏这样造诣高深的人士站了出来，日本方面也正在酝酿合作的时机。外务省于十六、七年前设立了对中文化事业部来考虑这方面的问题。由于政治方面的原因实际成绩并不佳。

对中文化事业部的事业是援助一般教育和文化，东京限于提供留学所需的各种设施、交换学生的介绍，并在各地设置医疗机构。从去年起开始在农业方面着手准备，在山东、河北设置了农业试验场，并扩大到一般产业方面。这些设施才盖到一半，遇上了事变。我来此地看了实际情况之后对日本的未来考虑了三方面的事。

第一方面是外务省的经费使用过于考虑五十年、一百年以后的事，被义和团的赔款所束缚，钱应该用于现在的教育文化事业上。五十年、一百年以后的事可以让给儿童或孙辈来做。第二是有无推进中日两国合作的方法，以前日本的做法是否犯了自以为是的老毛病？第三是有无缺乏综合的思维（原文为“意识形态”）？现在才是真正的两国文化合作时机的来到。

三池支局长：下面请张先生谈谈新民会在文化上的作用，即在文化领域中作为新民会要做些什么工作？

张燕卿氏：新民会的工作分思想和事业两个范围，对您所提到的关于思想范围可作一介绍。这一目标是以国民为主，复兴东洋文化。此与现在的共产主义思想不容相容。因此我们所做的事不仅仅是以东洋的古代学说来与共产主义相斗，也结合西洋各种学理在理论上与共产主义进行斗争。关于东洋古老的文化，大体上是儒家思想，既然是与共产主义斗争，要克服与日本作战的蒋介石的容共政策、以及国民党的理论和思想，不仅仅是抽象的宣传，以宣传册子及其他方式的文章可根据我们的新民主主义积极展开理论斗争。东洋文化的复兴，不仅仅在纸张上谈论儒教，要把日本已消化并产生效果的日本文明介绍给中国民众，或者以文章形式介绍日本的文明状态、历史、文明史，让中国民众知道日本是如何活用的。

与此同时作为将来的文化事业设立日本视察团体，尽量让中国国民去日本实地考察，提高认识。

“良药苦口——值得借鉴的日本文化的适应性”

三池支局长：文化建设有各种方向和具体的方面，下面请泷川先生谈谈具体的方面。

泷川博士：关于具体对策请成田先生来谈，作为学者我想谈谈理论方面的事。刚才汤先生谈到日本出色的地方是外来文化的消化，并要学习日本将此变为自己文化的适应性，这对日本的理解很深刻值得佩服。我想请汤先生考虑一个问题是，为什么中国在此问题上比日本弱，非甩掉中华独尊及夷狄的想法不可。

中国文化最辉煌的时代是唐代，那个时代的中国对伊斯兰文化敞开胸襟，此虚心坦怀的态度与日本相似，这一谦逊的态度确实有了实际的效应。最糟糕的是国民政府的民族主义，一定要打倒唯我独尊的民族主义。新民主主义的立场就是为了打倒这个民族主义，在此基础上日中文化合作需要反民族主义。这对中国来讲是困难的事，良药苦口，必须要下狠心。

大体上中国在一度消化文化后会发生泻肚，日本人即使从文化程度较低的回教文化中也想学到东西。中国在这个问题上非常冷淡。刚才汤先生所提到的民族感情问题，我也赞成。中国的东夷这一说法与其说是不愉快，不如说值得可怜。如斯坦因、保罗·佩里奥在新疆敦煌进行人体挖掘时，中国人大嚷这是文化侵略，此种态度值得表彰。

三池支局长：下面请成田先生谈谈关于具体的政策。

成田氏：这方面是汤先生的领域，作为个人意见是可行的。从根本上来看中国近代教育走错了，其结果发生了这次事变，首先应该着手教育改革。那么怎样进行改革呢？为此应该回到中国古代的禅让精神，进行学制改革。

在中国有很多外国人经营的学校，各自做为所欲为的教育，这种现象应该纠正。留学生一回国就成为官吏担任重要的职务，这种做法不好。如要当官吏，应该不问阅历做些适当的官吏教育即可。其次是中国的学者对时局的认识略有问题。改造学者的头脑当然有点怪，应该纠正对时局的认识。

三池支局长：周先生和钱先生是日本研究家又在做实际的教育工作，中国的学生是如何摄取日本文化的，请谈谈经验。

周作人氏：长期来我从事东洋文学及日本文学系的工作，当初我的想法是想让中国学生通过日本文学来研究日本，为此特请设立了日本文学讲座。但以十年的经验来看，其效果并不十分理想，还是去日本学点东西好。在这里学一点如何认识日本的政治即可，应该多让学生去日本学习。

钱稻孙氏：我与周先生也持同样意见。即使以充分的准备在北京学上三四年，不去日本也不行。北京无一所中学有教日语的，中学时代有必要教授日语。

何其鞏氏：（出席者中只有何氏不谙日语，武田氏为其作翻译）

关于两国文化合作的必要性，对此我也不亚于谁，平时也是这样考虑的。具体的在时间和空间上有制约，要作缜密的思考和探讨。在本来就具有文化融和的两国之间进行融和、合作当然是正常的事。

“一万人中的一人就学率 大学就学率低以及学力问题”

三池支局长：北京有许多大学，称为大学城是名副其实的，高等教育的复兴是一大问题。现就各大学的现状和设备等情况来谈谈。

武田熙氏：国立大学有交通、北平、北京、清华、北平师范五大学。此外，私立大学有中法、

燕京、辅仁，以及等同于大学的协和医学院。私立大学均为外国人经营，其中燕京、辅仁、中法各大学以及协和医学院已经开学。师范大学也于近期开学，此外有十几所专门学校。北京各大学的设备和内容，大体上相当于日本的专门学校，北京的专门学校的程度那就更低了。北平大学唯一具有农学、工学、医学部，以及女子文学、理学、法学、商学部的综合大学。

泷川博士：我认为提出大学复兴，此说法有问题。日本在对国民党的外围组织大学讨伐，但大学不能讨伐应该受到保护。因此不是大学复兴，真正的问题是新设大学。迄今中国的大学生只是集中在大学这个建筑物里面的蒋介石外围组织。

张燕卿氏：有必要强制大学生穿校服。像过去那样西服和便服要花钱，且在政治上服装也会利用。

三池支局长：受高等教育的比率是多少？

武田熙氏：据统计，接受中等教育的一万人中有十一人，其中受大学教育的一万人中只有一人。

泷川博士：中国大学生的学力贫乏，特别是数学自然科学方面的知识贫乏是令人惊异的。从新民学院（培养官吏的最高机构）入学考试的结果来看，只相当于日本中学三年级的考试内容，百分之七十的考生是零分，而且参加者都是大学毕业生。

三池支局长：

谢谢。今天到此为止，再次感谢各位。

以上是《大阪每日新闻》（1938年2月16日）报道的“更生中国文化建设座谈会”的全文内容。1938年5月14日《抗战文艺》第1卷第4号发表了茅盾等18人署名的《给周作人的一封公开信》³⁶。从《回望周作人》丛书中辑录的文章来看，对周作人的语词激烈，一片声讨声。

《周作人年谱》中记载：“1938年2月9日：午往北京饭店，出席日本《大阪每日新闻》社召开的“更生中国文化建设座谈会。”……这是周作人附逆投敌的起始。”³⁷

迄今有关周作人如何“出席座谈会”的情况却一无所知。我们从木山英雄的一书中才得知作者与武田熙本人交谈所得到的这一消息。再从上述报道内容来看，周作人的几句话仅仅谈了日语教育工作方面的经验，不带任何政治色彩。以此为据给周作人头上扣上“附逆投敌”的帽子未免有点言过其实了吧。看来事情并不那么简单。

值得注意的是《周作人年谱》中的日记内容篡改问题。此日记篡改事由决非是偶然发生

³⁶ 《给周作人的一封公开信》，1938年5月14日《抗战文艺》第1卷第4号《回望周作人·国难声中》，孙郁、黄乔生主编，河南大学出版社，2004年。

³⁷ 《周作人年谱》，第396页，张菊香主编，南开大学出版社，1985年。

的，即年谱编者在查阅周作人日记时未发现他们所想得到的内容，于是他们绞尽脑汁在日记内容上打定主意，巧妙地篡改了周作人日记内容。而且此事不可能与鲁博毫无关系，因为当时周作人日记书信均由鲁博控制，未经许可第三者是无法看到的。下面且来看他们采取什么样的计策来伪造“历史事实”的。

年谱中的史料篡改是指1939年1月12日周作人日记内容，里面记有“而事实上不能去当函覆之。”³⁸此段文字居然在《年谱》等资料中被一律改为意思完全相反的“而事实上不能不当”³⁹。读者看到的仅是编者以巧妙的方式篡改了的日记。先将周作人日记原文与被篡改的内容对照如下。

日记原文：“下午收北大聘书仍是關於圖書館事而事實上不能去當函覆之。”⁴⁰

年谱记载如下：

1月12日：收伪北京大学任命为北京大学图书馆馆长，即复函接受这一任命，并在当日日记中记：“下午收北大聘书，仍是关于图书馆事，而事实上不能不当。”这是周作人接任伪职的起始。⁴¹

《周作人研究资料·上》中也记有：“一九三九年一月十二日，他收下了伪北大任命他为北大图书馆馆长的聘书，当天的日记中记：‘下午收北大聘书，仍是关于图书馆事，而事实上不能不当。’”⁴²

增订本《周作人年谱1885—1967》也是同样的内容，只是将置入的前文改了两字。“即复函接受这一任命”改为“即复函接受这一聘任”⁴³。

笔者针对《年谱》中出现的日记内容篡改发表了《周作人研究与历史文献的阐释——兼论《周作人年谱》中的日记篡改》一文。拙文指出：“首先我们发现《年谱》的记载内容非日记原文，编者在篡改的日记内容前后各置一文。以鱼贯而进的方式让读者读了前文之后阅伪造的日记内容，再引入后文。后文是编者为了引出这段话而加上去的。从断章取义来看，编写人员疑似是在精心策划之下篡改日记原文后置入前后文的。一点是无疑的，这种篡改给‘周作人研究’蒙上了一层阴影。周作人日记居然在《年谱》中被编者巧妙地篡改，这是万万未料到的事。再仔细对照日记原文，发现原文并非难以认读，这难免让人猜想日记篡改是有目的性的。倘若初版本出现谬误或纰漏，为何增订本不加以修正呢？”⁴⁴

³⁸ 引自1939年1月12日周作人日记（周作人先生亲属收藏）。

³⁹ 《周作人年谱》，第411页，张菊香主编，南开大学出版社，1985年。

⁴⁰ 引自周作人日记（周作人先生亲属收藏）。

⁴¹ 《周作人年谱》，第411页，张菊香主编，南开大学出版社，1985年。

⁴² 《周作人研究资料·上》，第136页，张菊香、张铁荣编，天津人民出版社，1986年。

⁴³ 增订本《周作人年谱1885—1967》，第568页，张菊香、张铁荣编著，天津人民出版社，2000年。

⁴⁴ 详见拙文《周作人研究与历史文献的阐释——兼论《周作人年谱》中的日记篡改》，《周作人研究通信第5号》，

周作人年谱编订是当时国内关于周作人研究的第一手资料，在八十年代初期第三者根本无法查阅到周作人日记原本。文革期间由于遭到红卫兵抄家致使周作人所藏日记和大量的书信去向不明，周作人先生亲属后来才得知周作人日记信件等原物藏身于北京鲁迅博物馆，之后将日记书信等原物索回。

《年谱》刊行距今已有三十几载，它在学术上所造成的不良影响是难以想象的。三十多年来编者和有关方面人员对此默不出声，缺乏诚信。我们应遵循胡适之先生“有几分证据，说几分话”的精神来直面历史。以“知行合一”的科学态度，不可伪造历史。

如上所述，年谱编者及有关人员在日记内容上精心编制了一个“故事”，从而达到年谱编写目的。从时间上来推算，以1938年2月9日周作人“出席座谈会”视之为“附逆投敌起始”，并将1939年1月12日接受“伪北大任命他为北大图书馆馆长的聘书”篡改为“而事实上不能不当”。由此可见年谱编者着重年代前后的关联对日记内容作了篡改。而不知内情的一般读者当然信以为真。

根据上述推论，围绕周作人的历史遗留问题背后所发生的一系列的事情，可知决非偶然发生，完全是有目的性，值得重视。如下文讨论关于周作人任“督办”请愿活动的一事上也发现有类似情况的问题发生。

对于周作人的思想和历史遗留问题，如日本汉学家松枝茂夫与饭仓照平、木山英雄在三人鼎谈⁴⁵中也提到了日中战争时期周作人担任的伪职，但他们未从思想角度上去认识，只是就事论事，他们根本没有从周作人的伦理道德与中国道德思想上的关系、即“民生”这一角度去考虑。这个现象在周作人研究中也比较普遍存在，研究者都以旁观者的眼光看待这一问题。

周作人的一生受到命运残酷的戏弄，对其思想行为的理解不是一件容易的事；究其原因并非外在原因所致，他的思想行为与中国思想上的问题密切相关。关于这个问题，周作人在“1949年的一封信”中淋漓尽致地表露了自己的思想，丝毫未掩饰自己的思想行为，并对自己的思想行为与中国思想上的问题作了比较。倘若不了解中国思想上的问题，当然不会理解周作人的思想行为。

[第二部分]

目前在中国与日本的周作人研究有一个共通的现象是：即对于日中战争期间在文化思想方面所面临的“文化断绝”或“文化绝灭”这一前所未有的历史现象本应认真思考却出现了“思考停滞”的现象。

针对这一现象，笔者试从四个方面来看周作人的历史遗留问题。1.「历史钩沉——“督办”

周作人研究会，2017年1月。

⁴⁵ “〈鼎谈〉绍兴、鲁迅、及其周作人”（饭仓照平、木山英雄、松枝茂夫），《松枝茂夫文集》第二卷，第252-276页，研文出版，1999年。

请愿活动」；2.「从人类学角度来看——日中战争与“文化断绝”」；3.「历史与“个别性”——谈历史理性的诡谲」；4.「历史的“罪人”——周作人的悲剧性及其悲剧意义」。此外针对周作人研究中所出现的批评理论上的问题，另设两节来谈「文艺上的思想斗争与知堂的批评精神」、以及有关「马克思主义思想的日本研究」。本文仅限于笔者的问题意识，有些问题待考证。目的是为了探讨问题，谈不上是立论，仅供参考。

1. 历史钩沉——周作人任“督办”请愿活动

关于这个问题国内于八十年代中期曾发表过一些文献资料，距今已有三十多年之久仍未出现任何新的研究，无论怎么说这是一个非正常的现象。难道是无中生有的吗？其实不然。

在围绕“督办”请愿活动的问题上，目前国内很难找到一个合适的思维方式和解决方法，因为周作人的问题被打成了一个死结。其实对于这个请愿活动可以通过论证找到解决方法，国内思想界也好学界也好拘泥于细节上的一些问题纠缠不清，对“督办”请愿活动就是不愿去论证。从八十年代发表的一些文献资料来看，有许多疑点可以质疑，历史遗留下来的问题为什么不去弄清楚呢？于此仅举一例可认识到这个问题的严重性。

如当时参与周作人任“督办”请愿活动的主要人物许宝骥列举证言谈道：“王定南同志当时作为北平特委的一名负责人（王定南于 1937 年被任命为北平特委书记——引注）是参与了研讨并决定我方这一行动的。若没有他的同意，我是不会进行这项活动的。这算不算党组织的决定？”⁴⁶

许宝骥为“中国民主同盟”的主要发起人之一，也是“督办”请愿活动的主要牵线人。他的话道破了此事暗藏玄机，这些话是有分量的也是无法推翻的。值得注意的是文中的“我方”一词，既然有“我方”就会有第二方或有第三方。“我方”不可能是单独成立的，显然是指多党派的活动。凡事物都有规律性，不是凭空想象出来的。

许文提到的王定南（1910-1990）后来发表了《我对周作人任伪职一事的声明》⁴⁷一文，矢口否认了参与这件事。但从现有的资料来看，王定南作为“督办”请愿活动的主要负责人是无法推脱的。自八十年代以来关于“督办”请愿活动的考证变得销声匿迹，种种迹象表明周作人历史遗留问题的真相被掩盖，此事不仅仅局限于当事人如何参与的问题，说明在其背后无疑有抵制披露这一事情真相的动向。这就是围绕周作人的历史遗留问题最为重要的问题之一，当引起重视，

⁴⁶ 许宝骥“周作人任华北教育督办公署伪职的经过”，《团结报》1986 年 11 月 29 日，程光炜编《周作人评说 80 年》，中国华侨出版社、2000 年。

⁴⁷ 王定南“我对周作人任伪职一事的声明”，《山西政协报》、1987 年 2 月 20 日，孙郁·黄乔生主编《回望周作人·国难声中》、第 108 至 110 页，河南大学出版社，2004 年。

据笔者所知，周作人先生亲属所藏书信、日记，在追索回来前，曾由北京鲁博“收藏”了二十多年，鲁博等在其中选择发表了不少信件和日记，但某些日记、参与“督办”请愿活动的重要人物致周作人的信件、以及其他人物致周作人的有关信件却没有向外界透露。随着“新”资料的发现，有必要对周作人任“督办”一事重新梳理，挖掘事实真相。

语言永远是历史的表象。我们发现在“督办”请愿活动的一事上国内批评界出现了一种“失语”现象，如前述高远东的一文明显地表明了这一迹象。高文实际上缺乏谈问题的方法论，他不是谈问题，只是以民族主义的论调强调过去的问题而已。可看出他们把既成事实的历史现实看成是无可动摇的“历史过程”，即以“历史现实”或“历史过程”作为理论依据。这里当然与“历史观”有关系，换言之即“历史意识”。高文除了强烈的历史意识以外尚缺文明史意识，可见中国国内在围绕如何评价周作人的问题上“历史定位”已成为一种思维方式。对此笔者将于后文从批评理论上来分析这个问题，并证明以“历史过程”为理论基础非常脆弱，是站不住脚的（详见本章第二部分第6节：马克思主义思想的日本研究）。

我们有无考虑过这个问题，即“督办”请愿活动为何发生在周作人身上而不在别人身上发生？在谈论这个问题时有必要来认识“督办”请愿活动的实质性。对此笔者认为胡适有关“民族自救运动”的观点⁴⁸可适用于“督办”请愿活动。为此笔者曾写了一篇《关于周作人的历史事实及其公正评价——谈日伪时期周作人的贫民救济设想和教育问题》的一文（未发表）。笔者从“民族自救运动”的角度对周作人就任“督办”后的讲话中涉及到的贫民救济和教育问题作了考察，发现周作人的谈话与中国道德思想中的“民生”思想密切相关，并从“民生”思想角度谈及周作人的伦理道德与中国道德思想（儒教化以前）的关系。关于这个问题今后仍需进一步论证。总之从“民族自救运动”的角度来论证为最有效的方法，此方法尊重历史事实，不偏不倚。如从这一角度去谈这个问题方觉有意义，并能谈得更深刻且兼顾各方面。

围绕“督办”请愿活动的一事现已成为学术上的争论，必须重视在这一问题上的“失语”现象。此问题性质已变，在其背后出现了学术腐败现象。针对这个问题，笔者认为必须从三方面来论证。一，对八十年代所发表的文献进行认真梳理，结合新发现的资料进行论证；二，胡适关于“民族自救运动”的这一观点可适用于“督办”请愿活动，从这一角度来谈“督办”请愿活动更有意义；三，针对沦陷区亡国奴的这一历史现实，对沦陷区的教育现状与周作人在教育上所起的作用进行客观的分析和评价。此为尊重历史事实，应当对周作人作出一个如实的客观的评价。

如上所述，在围绕周作人任“督办”请愿活动一事上可知真相被掩盖，这是不应该的。我们应当遵循胡适所说的话，即“有几分证据，说几分话”。凡事物都有事理之分，任何人都无法任意推翻或改变，面对历史必须以实事求是的态度。此为严谨的学术态度，也是对历史

⁴⁸参见《胡适之先生年谱长编初稿》第三册，第1090～1092页，胡颂平编著，台北联经出版，1984年。

负责，不可轻视。但如周作人日记内容篡改问题，国内研究者在周作人研究上所作的胡作非为显然是一桩学术腐败事件，恐怕在中国近代学术史上也是罕见的。足见国内某些研究者缺乏严谨的学术精神和学术道德。

2. 从人类学角度看——日中战争与“文化断绝”

如何认识日伪时期的周作人的思想和道德行为是一个重要的方法问题，值得关注。笔者认为如从人类学角度来思考战争所带来的“物种绝灭”并导致“文化断绝”这一现象可以扩展研究视野，从这一现象来谈周作人对中国思想文化和日本文化所作的认识比较切题，更可以深入研究。不过这个问题涉及面广，不单单是著述，包括在日伪时期任职期间所起的作用在内，应当对周作人作出一个实事求是的评价。对此问题目前中国和日本尚无研究。下面且来谈谈这一问题的认识。

人类兼有自己保存与种族保存的两重本能。面对人类生存等问题，如何认识日伪时期的周作人的道德行为以及他所作的贡献是至关重要的。此为重要的方法论之一。

从人类学角度来看，任何一种物种或生物都在不利的条件之下经过长期的搏斗和磨练来确保自己的生存或以各种手段来对付外敌的侵袭。此为生存的本能，人类有史以来这是一条从未改变的规律。人作为社会的一个肌体，它所发挥的作用有各方面的也是巨大的，个人的思想也是如此。倘若一个社会失去机能或失去思想自由便会走向反面，生活变为单调，人的生活和思想也将会面临各种各样的危机。人类在面临生存危机之际每个人都有谋求自己的生存权利，不分阶层以及地位高低，人人一样。一点是无疑的，人不可去侵犯别人的利益。有能力的可去帮助别人，当然这属于个人道德行为不能强加于人。

日伪时期的周作人作为一名亡国奴的文人，他舍弃自己的名声为民为国做了一点事，他的行为并无违背自己的人格和伦理道德，作为一名公民也是无可非议的。一切都是战争所造成的。如周作人在他递交给法庭的“辩诉状”中理直气壮地写道：“被告以为学校可伪、学生不伪、政治虽伪、教育不可使伪。本人半生在华北教育界服务，平时人才众多，尚可偷懒。迨及国家存亡绝续之秋，青年教育关系重大，不可使中绝，尤不可使恶化，必须有人肯冒犯不韪，共为维持，努力抵抗敌方奴化政策，稍为国家及青年保存元气。”⁴⁹

“被告以为学校可伪、学生不伪、政治虽伪、教育不可使伪”，这几句话充分体现了周作人的人文主义教育思想。在当时“必须有人肯冒犯不韪，共为维持”，这句话也反证了包括周作人在内的沦陷区中国残留公民，他们都是亡国奴。从周作人的话可看出他并没有抹杀自己的责任，因为在他的伦理思想里人与社会生活是不可能分离的，他的文艺批评及散文精神也是如此。他以虚心坦怀的人生态度对待自己，他的行为是与他的伦理思想一致的。如他在“辩

⁴⁹ “周作人辩诉状”（1946年7月15日）、《回望周作人·国难声中》，第223页，河南大学出版社，2004年。

诉状”中只字未提参与“督办”请愿活动的人物，并未替自己辩解，说明他的人格高洁，作为一名亡国奴的文人承担起了自己的责任。可看出周作人的伦理思想重道德行为胜于感情。

周作人在其回忆录中曾谈到树叶忠荃的一则故事，寥寥数语，十分感人。“每片树叶在将落之前，必先将所有糖分叶绿等贵重成分退还给树身，落在地上又经蚯蚓运入土中，化成植物性壤土，以供后代之用，在这自然的经济里可以看出别的意义，这便是树叶的忠荃，假如你要谈教训的话。”⁵⁰在自然界中连一片树叶都尽到了自己的义务，那么人为社会所尽的义务是什么呢？我们用不着来说周作人的道德行为如何高尚，这段关于树叶忠荃的话即可说明周作人就像一片树叶一样尽到了自己的义务。

马尔库塞有句话：“遗忘过去的苦难就是容忍不去征服造就苦难的势力。”显然造成沦陷区的亡国奴的苦难无疑是日本侵略军，那么这些中国公民被遗忘不正是成为容忍不去征服造就苦难的势力吗？作为一名公民（包括沦陷区的中国公民）沦为亡国奴究竟是本人的责任，还是历史所造成的？关于这个问题尚不知中国国内学界有无讨论过？在此问题的背后也可看出历史理性的诡谲。

且来看看知堂回忆录中的一段话。“我不想写敌伪时期个人的行事，那么写的是那时候的心事么？这多少可以这样的说，因为在那个时期的确写了不少文章，而且多是积极的有意义的，虽然我相信教训之无用，文字之无力，但在那时候觉得在水面上也只有这一条稻草可抓了。其实最初我是主张沉默的，因为有如徐君所说在沦陷区的人都是俘虏，苦难正是应该，不用说什么废话。”⁵¹

徐君大概是指徐祖正（知堂门生之一，北京大学教授），他所说的“沦陷区的人都是俘虏，苦难正是应该”的这句话，也说明了问题的严重性。换言之，沦陷区的亡国奴是被遗弃的，得不到社会上的信任。由此可知中国人当亡国奴的苦衷和悲哀，其原因根深蒂固，主要在于中国社会的思想和人的问题。自古以来中国社会几经遭受异民族的侵袭，由于缺乏启蒙思想，始终未建立起人与社会的关系，社会情形也几乎未曾改变；缺乏对弱者的关心及宽容的精神与生命思想，更谈不上确立起“事人”的思想。

人类共同的意志和目标无非是为了求生存和文明进步，此与手的劳动和精神方面的工作是分不开的。如生存条件一旦被遭到破坏，谈何人类的理想。那么周作人挺身而出为民办事不正是为求生存又是什么呢？此与人类共同的意志和目标有什么不同呢？因为人类兼有自己保存与种族保存的两重本能。

关于这方面的思想，周作人早期在对日本新村运动所作的介绍中已有论述。笔者对此作了仔细的分析，发现周作人不仅仅是介绍新村运动，他将新村运动作为一个新事物，从人的

⁵⁰ 《知堂回想录·下》，河北教育出版社，2008年，第766-767页。

⁵¹ 《知堂回想录·下》，安徽教育出版社，2008年，第399页。

生活及精神上赞扬了新村运动的精神。这是社会的一个理想，即生活本身是目的不是手段，它需要通过各种努力去实现。周作人的文艺思想是为了达到文艺与社会的调和，他的散文精神主要是追求文艺上的美的生活。

周作人在介绍新村运动的同时也关注到中国社会情形与历史事迹，指出危险性极大，暴力绝对不可利用；并担心日本的黑铁赤血的“武力派”，希望日本的新人能够向和平正当的路走去（参阅《新村的理想与实际》等文，《周作人散文全集》第二卷）。可知周作人所关心的是人的生活及精神与社会的调和，反对利用暴力。也可以说是周作人的社会改造思想。

综观这一时期的周作人的思想，主张思想自由反对一统，追求生活及精神上的与社会调和为其特色。尤其是对日本的“武力派”的担忧后来上升为对战火逼近所持有的危机感出现于“关于命运”（《苦茶随笔》，1935年）、“禹迹寺”（《药味集》，1939年）等诸文中。亡国危机迫在眉睫，这些文章充分表露出了周作人对战争的危机感。

从周作人于三十年代和四十年代所写的有关中国思想文化及日本文化方面的文章来看，他对日本社会及文化上存在的问题作了重要的认识和批判。尤其是面临战火逼近或战争已成为现实，周作人对“文化断绝”接连表露出了危机感。在他的危机感中能看出有受善种学者蔼理斯的人类学思想的影响，即“物种绝灭”。对周作人来讲无论是中国文化还是日本文化，最重要的是文化延续。

如上所述，我们从“自己保存”和“种族保存”的本能上看到了问题的实质，周作人显然是受了善种学者蔼理斯的人类学思想影响。可是国内思想界对此却避而不谈，拘泥于教条的民族主义立场，难道连这些问题都不能辨别吗？大量的事实摆在面前就是视而不见，恐怕这不是学术上的观点如何的问题。在对待历史与人物的问题上国内研究者缺乏的是严谨的学术精神，尤其在周作人的历史遗留问题上避重就轻，吹毛求疵。

历史不可感情用事，它不是虚构的，只有事实存在。在历史问题上笔者更注重人物的思想行为，因为人的道德行为不可能与自己的思想无关。周作人也许未尽到力所能及或未达到自己的愿望乃至十全十美的地步，但至少挽救了不少人命和国家财产，这些都是有目共睹的。尤其是对沦陷区的教育作出了不可磨灭的贡献。如日军曾想在北京等地学校实行奴化日语教育，周作人坚决抵制，不同意实行奴化教育。他为北京大学也作出了重大贡献，挽救了数十万部珍贵的图书资料。

胡适在晚年对周作人评价是很高的。如《胡適之先生年譜長編初稿》中记载：“先生也谈起当时这些人中，有的离开北平之后，便发狂起来了，要作大师。有的死了，有的变节了，一直到现在继续不变的，只有先生和周作人两个人，周作人在敌伪时代确为北大作了事，买了几批有价值的书。”⁵²这个记录非常珍贵，可知胡适晚年在思想上认同周作人。作为一个亡

⁵² 《胡適之先生年譜長編初稿》第八册，第2837页，胡頌平編著、台北联经出版，1984年。

国奴的文人能做到这点是不容易的，周作人尽到了自己的责任。

此外日本的清水安三牧师在日军占领北京城之前对如何挽救北京城免于日军炮火绞尽脑汁做了方方面面的救援活动，周作人也积极参与了这一活动，这些活动都有据可查。在此提及一笔，清水安三是通过武田熙将“请愿书”交给日军宪兵司令部的，并将“请愿书”也交给了宋哲元将军。此“请愿书”里面有北京各大学的著名人士和学者的签名，周作人也是其中的一个。当时北大校长蒋梦麟先生亲自委托周作人留下管理北大财产，这些都是有据可查不可推翻的事。

我们看到日军侵略是一个历史现实，但较之这个现实更真切、更活生生的现实是沦陷区的亡国奴他们也要活下去，倘若他们通通死去的话也就不存在活不活的问题。在历史的背后我们应当关注沦陷区的亡国奴的生存问题，这是不可忽视的。亡国奴有亡国奴的生存权利，不可一笔勾销。他们都面临如何活下去的现实问题，此与“民族感情”或“理论”毫无相干。教条的历史唯物主义历史观的弊病在于“理论”当先，不重视人的问题。任何思想或理论都不可脱离人的问题，人的问题始终是第一位。历史唯物主义的历史观当然与马克思主义密切相关，它是以“阶级”来划分的，缺乏人文主义的思想。关于此问题后文也将谈及。

周作人当然不是什么“民族英雄”，也不是“卖国贼”。一点是无疑的，他为中日战争付出了自己的牺牲。难道对周作人还要强加于莫须有的罪名吗？从文明史角度来看，中国学界主流思想强加于周作人身上的一些论调也是儒教思想衰退的一个特征。儒教思想特征是以中国社会为中心的道德谱系，儒教的专制思想的最大缺陷是缺乏系统的知识体系，强调从属意识，憎恨异端思想，排外思想浓烈，更不愿接受异文化和新思想。周作人在随笔中多处抨击儒教并指出汉代以后的儒教不可置信是有道理的。应当指出周作人的伦理思想与儒教化以前的中国道德思想是相通的。

周作人是儒教思想的叛逆者，因此在如何看待周作人的问题上不仅仅是学术观点如何，也涉及到对文明史的认识。中国对待在自己的国土上度过一生且他的著作声誉世界、备受尊敬的一名文人，有什么理由可剥夺他的公民权利呢？如将中国对周作人的评价与哲学家海德格尔作一对比的话，德国学术界做到了对事不对人。较之周作人，德国学界对海德格尔的学问评价则是天壤之别，而且海德格尔是纳粹党的成员之一。应当看到这个差距并不是学术评价不一的问题，而是文化上的差异。

如上所述，我们面对的是“文化断绝”这一问题，而不仅仅是有关周作人的个人问题，这点是十分明确的。在中国基于国家民族主义的立场对“文化断绝”这一问题毫无关心，麻木不仁，将周作人的问题定为历史上的死结。倘若从日本侵略战争所造成的“文化断绝”这一角度来认识的话，便会发现问题并不是那么简单。对这一问题持有不同的认识或有不同的立场势必会出现分道扬镳。

周作人在思想上主张伦理之自然化，在行为上主张道义之事功化。前者取之于希腊文明

自然伦理思想，后者出自于中国道德思想（儒教化以前）。他于 1949 年在写给政府要人的一封信中对自己在日伪时期所做的事作了详细的说明，并对自己的伦理思想也作了解释。迄今中国国内对这封信的研究也无人问津。

上面提及清水安三，有必要对他的事迹略作介绍。

清水安三(1891—1988)毕业于同志社大学神学部，他于 1917 年 6 月以传教士身份从神户港坐船经由大连转至沈阳。他来中国时得到大阪六名基督教徒实业家的赞助。清水来到沈阳之后即在住所挂起一块“儿童馆”牌子，每天都有小孩来玩，他用药水给中国儿童消毒，用纸给他们擦鼻涕。这是他创办学校的第一步。1919 年 5 月他来到北京，1921 年于朝阳门外创办崇贞女子工读学校。

清水安三是一名虔诚的基督教徒。从他身上能看出有两种精神：一信奉人类平等精神，二世界主义精神与和平思想。他的唯一的宗旨是救济中国贫民百姓。在中国期间他与军阀头目打过交道，也与蒋介石宋美龄面晤过，蒋介石赠送他一幅“天下为公”的字画。1937 年日中战争爆发后，为使北平不毁于战火，他亲自跑到日本宪兵司令部论理，借用拿破仑的故事（拿破仑攻打克里姆林宫时叫俄军从里面出来转移到别处再与他们交火），希望不能与中国革命军开火，要保证宋哲元将军率部下撤出北京并不受其伤或在野外有利地形挖好战壕之后开战。为此他在北京居住的日本人士及一部分中国的大学教授名人之间发起签名活动，之后将签名书分别交给宪兵司令部和宋哲元将军。

清水安三到北京时才二十八岁，正好遇上华北地区严重的旱灾。为了救灾，他在朝阳门外一所作废的粮库里办起了儿童救济所。每天推着挂了铜铃的板车到周围的农村把挨饿的儿童先拉到停车场，然后让他们坐上货车载回儿童救济所。前后花了一个星期将八百多名儿童接到救济所。救济所内配了一名医师和护士、五名教员、一名文书、一名管财务的经理。每天给儿童吃小米粥、玉米窝窝头。第二年旱灾有所改善后儿童救济所才解散，解散时好多儿童的母亲赶到救济所来致谢。

民国八年华北五省严重的旱情得到了世界上许多人士的同情和援助。如日本著名实业家涩泽荣一在日本发起募捐，清水先生从他那里得到一笔赞助金（一万两千圆），他将这笔资金全部用于救济中国儿童。此年清水先生又获得帝国教育会的资助，他拿到这笔资金创办了崇贞女子工读学校。1923 年，清水安三的妻子（清水美穗）为创办女子学园献出了年轻的生命，她的骨灰也埋在崇贞学园里。她在照顾一位患肺病的中国妇女时不幸被传染。

当时的朝阳门外一带是北京闻名的贫民窟，那儿又是贩卖“丫鬟”的市场。一个丫鬟十元，终生成为买主的奴隶。穷人家养不起孩子就把女孩子卖掉，有的价钱甚至很贱，才值十个铜板或二十个铜板。清水先生夫妇以招生方法办起了女子工读学校，第一年招收了二十四名少女。据清水安三讲，为崇贞女子学园无私援助的日本人士共有三千余名（《清水安三手记·朝阳门外续》、清水安三著、桜美林学園出版部、昭和二十四年（第二版）。

现将崇贞女校校歌转抄如下。

一

崇贞女校美如花	美德教育冠中华
礼仪廉耻张四维	中华一统万古垂

教育平等是平权	空说解放亦徒然
富强责任男女均	庆祝崇贞万万春

二

我爱崇贞重知育	学有渊源文郁郁
光芒万丈吞四海	照耀东亚放异彩

三

女儿身体更宜强	体操唱歌乐洋洋
强国根基在少年	不让男子著先鞭

从这首校歌可看出崇贞女子工读学校的精神。此精神为男女平等、“学而事人”，此即清水安三夫妇的办学方针及信念。清水安三认为儒学是为己而学，光强调“学”与“习”，尚缺“事人”之精神，他要“学而事人”作为教学方针。“学而事人”贵在自由精神，通过学习掌握技能与方法，从束缚中将人解放出来。此思想上溯自古希腊，中世纪的欧洲各大学也相继发扬此精神。此精神在罗素的哲学思想中也占重要位置，新儒家梁漱溟受此影响极深。

崇贞女子学园的创办无疑为中国女子教育带来了文明精神，清水先生夫妇为提高中国妇女地位作出了贡献。清水安三所倡导的女子教育也与周作人的妇女解放思想不啻而合，他们在妇女解放思想上是有共鸣的。周作人著述中关于妇女解放的文章篇幅较多。当时崇贞女子学园理事会里中方人员有周作人钱稻孙等人士。

自日俄战争以后日本尚武精神愈演愈烈，尤其在中国推行的一系列的扩张政策都是为了侵占中国。清水安三在批判日本军阀的文章中也提到这一点，并指出美国以“庚子赔款”在中国办学，其目光远大，为日本望尘莫及；日本军阀却在中国耀武扬威，走到哪里都有流氓赌博军妓跟在后面。周作人针对《顺天时报》发表的文章中也曾谈到这一问题。清水安三发表的一系列的文章为最有力的反证材料。

清水安三自1917年到日本战败为止一直在中国传教，他从事女子教育事业，达三十年之久。作为一名传教士他对中国百姓做了应尽的义务，同时他也目睹了不可一世的日本军阀。由于他在《北京周报》上发表了一系列的批判文章遭到日本军阀的干涉，1935年《北京周报》（1922年1月22日～1935年9月28日、共计413期）被迫停刊。

清水安三信奉世界主义精神，他在中日战争期间被日本军部当局视为“非国民”或“国

贼”。对此他坦然自如，甚至在文章中驳斥日本军部的论调。在此背后可看出信仰的力量是无比强大的。

清水安三在其所著的《支那当代新人物》（大阪屋号书店，1914）一书中将周氏兄弟三人最早介绍到日本，文中也提及俄国盲诗人爱罗先珂对鲁迅的评论。清水将爱罗先珂介绍给周作人，于是周作人高兴地让他在八道湾住下。当时爱罗先珂被日本当局驱逐出境，由东京一家杂志（《我们》）的记者福冈诚一陪同来到北京找到清水安三先生。

清水安三在《回忆鲁迅》一文中谈到日本文人田山花袋、芥川龙之介、林芙美子、片上伸、福田德三、服部宇之吉、鹤见祐辅、长谷川如是闲、贺川丰彦、佐野学、中江丑吉等人士来北京时，清水安三陪同他们到八道湾访问鲁迅、周作人、胡适、李大钊。鲁迅移至上海后通过清水安三的介绍认识内山完造。

清水安三为中国女子教育作出了贡献，这段办学历史可歌可泣。为颂扬他的高德，在当时清水安三被誉为“北京的圣人”。战后清水安三牧师与再婚的妻子回到日本，在一片废墟上办起了樱美林女子学园，并在六十年代与周作人亦有书信往来。

时光荏苒，清水安三于1965年2月1日给周作人写了一封信。他在信中写道：“久未联系，从访问贵国回来的人得知有关先生的消息。我于一九四六年三月十五日搭乘美军LST级登陆舰从塘沽出发，于三月十九日抵达山口县仙崎港。三月二十二日回到东京，之后在一片废墟的东京西郊创办了本学院（即樱美林学园，信笺上印有樱美林学园五字）。如今有中学部、高中部、短期大学，有学生两千名，教员工两百七十名。虽然没有朝阳门外的崇贞学园……（后面两字不清楚待考证），但规模是崇贞的三倍。”⁵³信中还提及于1966年新设樱美林大学，正在筹备当中。

当周作人接到此信时他的生命正面临垂危之际。1967年5月6日，他被红卫兵关押在八道湾11号的东屋里遍体鳞伤孤独地离开了人世。

清水安三的晚年是在一个欣欣向荣的人权得到保障的社会里度过的，周作人的晚年却在一个充满暴力的社会中结束了自己的生命。他们俩人不同的晚年充分说明了在两种社会两个世界里对待人有不同的价值观。一点是无疑的，在无人权保障的社会里思想永远是沉寂的。

日本战败迫使清水安三放弃朝阳门外的崇贞女子学园，曾有人为他感到惋惜，他对此毫无心疼，认为崇贞女子学园不是他个人财产原本是为中国人民办的，相信崇贞精神永存不灭。他发誓回到日本后一定要创办大学。1946年他踏上日本国土之后不久在一片废墟中创办樱美林学园（名称为：樱美林高等女子学校）实现了他的夙愿。翌年创设樱美林中学部，1948年开设樱美林高中部废除高等女子学校。1949年创办樱美林短期大学，于1966年设立樱美林大学，现拥有学生一万多名。崇贞女子学园为樱美林大学的前身。

⁵³ 清水安三致周作人信由知堂先生亲属所藏。

清水安三先生不愧为是日本基督教界的三杰之一。世上有一种意志，此即信仰，但真正的信仰是无私的，它对任何权力不献媚不恐惧。有此信仰便不会失去希望，它不是任何人都能做到的。崇贞学园校歌中“强国根基在少年”之精神也体现在崇贞女子学校的校舍上。校舍外观完全是中国式样，但它不是砖瓦垒起来的，校舍结构全是用钢筋水泥筑成的。若以清水安三的话来说，校舍外观是中国式样，建筑结构的芯是育人精神，百年内不会倒塌。

从清水安三的著述中不难看出明治维新的文明开化确实给日本带来了欣欣向荣的景象，从近代日本文化角度来看这是无可否认的。换言之，明治维新是日本迈向近代社会的重要转折点，自此以后日本文化纳入了新的文明秩序。但这个文明秩序在日本并不牢靠，那场战争摧毁了日本，在日本历史上留下一大污点。在这点上，前面提到周作人所担心的日本的黑铁赤血的“武力派”成为现实。对于日本的侵略战争，日本文化人士也极其痛心，他们都有深刻的认识。

如八十年代中期谢晋与日本著名电影导演篠田正浩在一次谈话中说，你们日本有那么好的电影，为什么不拿到中国来呢？篠田正浩答曰：“我们日本人对那次战争都怀有内疚的心情，总觉得对不起中国，但在语言上又无法表达出来，为此日本艺术家相信只有通过艺术才能沟通世界。”这段话也适于周作人对艺术的态度，他是通过艺术来沟通世界的。学问与艺术一样也是来沟通世界的，但建立真正的学问思想需要几代人的努力，这不是说说而已。

战后日本走上了民主主义道路，推行文民政治，明文规定禁止军人从政。日本能迅速恢复主要靠的是民主主义制度及明治维新的文明精神，战后日本文化发展充分说明了这一点。从这点来讲，在一片废墟上并在暂短的时间内所创办的樱美林学园为日本战后文化的标识。我们没有任何理由来贬低日本战后文化的发展。

坐落在北京新街口的八道湾 11 号，从民国诞生之际直至“文革”结束，在一个世纪内成为国内外人士及社会上令人瞩目的地方。在过去的岁月里，八道湾曾经是中日文化交流的纽带，许多日本著名文化人士到此来访留下了珍贵的足迹。那里也曾给人们留下无数的记忆，如今八道湾的影子已无影无踪。

2015 年春季，日本主要新闻媒体报道了日本各界人士致周作人的一千四百多封书信。这些书信均未公开，有的将近一百年。信件人数达三百余名，有日本著名作家、诗人、艺术家、政治家、哲学家、评论家、汉学家、新闻界人士、民间艺人，还有其他领域的一流学者及人士。其中日本著名汉学家与周作人接触最多，几乎都在里面。

八道湾作为中日文化交流的纽带，它在中日文化交流史上起到了重要作用。从人物来看，如清水安三、青木正儿、松枝茂夫、安藤更生、宇野哲人、塩谷温、一户务等人士，他们都为中日文化交流作出了贡献。被誉为“北京的圣人”的清水安三是一位最突出的人物，许多日本人士来访问周氏兄弟都是通过清水安三介绍的。这段鲜为人知的事迹将成为友好史话，清水安三的精神是令人可敬的。

3. 历史与“个别性”——谈历史理性的诡谲

我们看到在围绕周作人的“历史问题”上狭隘的民族主义与人类主义精神形成了鲜明的对立。那么如何来认识这一问题呢？对此笔者提出一个方法论，即从历史与“个别性”的关系来看待周作人的“历史问题”。相信此认识方法对如何识别历史问题是有助的。如果不从这方面去认识，只能永远停留在民族主义的立场上或历史的表象上。

那么历史与“个别性”所指的是什么呢？下面且来谈谈这个问题。历史针对的是“个别性”，非一般性。因为历史是全体主义的概念，它不能容纳个人的思想，个人必须服从全体主义，国家主义或民族主义也是如此。因此在对待周作人的“历史问题”上历史是以“个别性”来处理的，并把他推向历史的边缘。这里可看出历史理性将个人与一般性的问题变换成了“个别性”的问题，此为历史的诡谲。谈到这一问题，不妨试想一下战争与个人的关系究竟是什么关系呢？倘若将民族道德问题全部推到个人头上岂不是天大的笑话吗？这个关系被颠倒了过来，从逻辑上讲不通。

我们知道诗人在古希腊具有独特的地位，即希腊文明重诗人胜于史。希腊神话中的伦理道德行为是指人的一般性非个别性，它更适合于了解人性（也即普遍性）。古希腊的自然伦理道德思想是建立在事物的一般性之上。自然伦理道德思想并不是什么高深的理论，它通过一个个神话故事揭示了真理。当然也与古希腊的自然科学思想有关，对此稍作解释。

公元前六世纪古希腊爱奥尼亚时代，这一时期的古希腊涌现出了大批的哲学家，通称为“诡辩学派”。如米利都学派（亦称为“爱奥尼亚学派”）的自然学者所做的最本质的工作，即先设定自然与超自然的界限，然后排除超自然的东西，再从事物中抽取纯粹的自然规律。他们的宇宙论是从事物观察以及精炼的作业中渐渐浮现出来的成果。这一成果来之不易，因为他们生活在一个对超自然的诸神持有绝对信仰的时代。古希腊自然哲学注重思索方法，从中折射出思想智慧，重在发现新事物。公元前六世纪在爱奥尼亚的土地上诞生了自然哲学和自觉的批判精神，这在人类史上是十分可贵的。较之中国文明，古希腊有其独特的文明思想。

公元前七世纪希腊沦为波斯帝国殖民地，当时的爱奥尼亚人并不灰心丧气，他们甚至对波斯帝国甚感兴趣，汲取对方长处，对事物保持进取的态度。继叙事诗之后出现的爱奥尼亚散文与这一时代背景密切相关。当时辩术在希腊蔚然成风，尤其是辩士非常吃香，著文辩说形成了一股风气，公元前五世纪是顶峰。散文小品的出现波及到直观思维方式，在语言上讲究精炼的文体，尽量去掉无用的修饰字句。可知荷马叙事诗篇诞生于这一时期是与散文密切相关。

从神话故事情节来看，希腊诗人重视人的行为胜于感情，希腊神话告诉我们，人生的意义在于冒险、试错，决不是停留在感情的世界里。此种人生观与情思绵绵、藕断丝不断的中国旧小说的思维方式迥然不同，显然是不同的文明思想。换言之，中国人自古以来重感情胜

于行为。古希腊自然伦理思想则重视人的道德行为。从这点来讲，古希腊神话史诗的意义也完全不同于二十四史的中国民族史。

凡思想多少都带有倾向性或有偏激的一面，惟独希腊自然伦理思想不偏不倚，也决无民族主义或国家主义的色彩。可以这么说，任何一个时代的思想即或带有多么神秘色彩的思想在古希腊自然伦理思想的面前都变得黯然失色。希腊神话艺术建立在自然伦理思想之上是有道理的，它不存在历史理性主义或世俗的民族主义的陋习，只有神圣的自然伦理思想与人间世俗的区别。希腊神话的最大特点不是以历史眼光或以作者个人思想角度来描述的。它只有一个准则，即个人行为不可触犯自然伦理道德，无论地位多高的国王和王后。

从周作人的著述来看，他的伦理思想主要取之于希腊文明思想。与古希腊诗人一样，周作人重伦理道德行为胜于感情。倘若对此尚无了解的话，恐怕无法理解周作人的伦理思想。

在处理历史人物的问题上我们还看到另一个现象，它是以“个别性”来区别对待的。如拿周作人与溥仪的例子来作对比的话，两者的区别则一目了然。在对战犯溥仪（在位期间：1934年3月1日～1945年8月18日）所采取的处理方式上显然带有政治目的性，这个问题值得关注。此说明了一个什么问题呢？由此可见，在对待周作人与溥仪的问题上充分暴露出了历史理性主义的诡谲和伪善性。也可看出国家主义和民族主义的赤裸裸的本性，缺乏伦理思想和宽容的精神，与人类主义的精神格格不入。

周作人于1924年曾写过一份致溥仪的公开书，《致溥仪君书》⁵⁴。周作人在公开书中建议青年溥仪进大学或出国留学深造，将来学成之后或可介绍溥仪来北京大学任教。当周作人写完这份公开书之后得知溥仪出奔日本驻京使馆。这封短短的公开信体现了周作人的人文主义和人道主义的精神，遗憾的是溥仪未接受这一建议，他也无法理解这一精神。对历史作假设是无用的，事后的结果已为大家所知，毋庸赘言。溥仪在“伪满洲国”灭亡之际仍不死心并仓皇出逃。不妨说溥仪在中国历史上所扮演的角色无非是历史小丑，这是有目共睹的。

本文中提及溥仪并不是为了取笑他的行为，应当看到在溥仪身上的血统意识是难以改变的，所以很难说溥仪是以改造好的“新人”面貌出现的。溥仪永远是“末代皇帝”，这点是无疑的。从溥仪问题也可看出，在中国任何政权上台都屈服于历史意识，缺乏真正的民主思想。这也许是中国社会的道德习俗的遗传。周作人作为新一代的文人，完全脱胎于旧的道德习俗，他以人文主义的精神来对待溥仪是出于他的学问思想，丝毫不含个人感情色彩。在这件事上也可看出知堂的伦理思想是建立在人的基础上的，他的思想贵在重人性非理论。

1949年国共两党内战急剧，胡适在离别大陆之际曾劝周作人一同去台湾，对此周作人作了深思之后婉拒。从周作人的思想来看，他是对社会主义抱有希望的。一点是无疑的，倘若周作人离开大陆后他对中国文化和世界文化会作出更卓越的贡献。

⁵⁴ “致溥仪君书”，《周作人自编文集·谈龙集》，第125页，河北教育出版社，2002年。

令人不可思议的是，近代中日关系的焦点不在溥仪身上却聚集在周作人身上，溥仪可以保全，为什么周作人不能保全呢？在此问题上可看出在中国这块土地上真正的诗人得不到尊重，应当看到围绕周作人的历史问题的悲剧性与此有关。笔者并非拘泥于个人得失，在对待溥仪和周作人的历史问题的处理方式上出现了一个是被改造好了的“公民”，另一个却被剥夺了公民权利。在人格上显然是对周作人极大的侮辱，他受到了“人非人”的冷遇。此也表明了现代中国政治的冷酷的一面。

中国国内几乎都从“背叛民族”的角度来看周作人，此目光短浅，仅仅停留在历史表象上。正如陈寅恪所说的那样“国可亡，史不可亡”，此语出自于中国传统文人的肺腑之言，也是对中国文艺复兴所寄予的希望。若用潘光旦先生一词来作解释的话，即：“‘哀莫大於心死，而身死次之’。将此两句话推广了说，即‘哀莫大於亡种，而亡国次之’。民族亡等于种亡，没多大分别（参见《潘光旦文集》，北京大学出版社）。”这几句话都说明了学术思想和文化继承高于一切，显然是与“文化断绝”有关。在中国发生的文化断绝之现象不仅仅局限于中日战争，这一现象是有目共睹的，现在不急于下结论。如“文革”结束之际，在学术领域里深受重灾的中国史学界所面临的最严重的一个问题是，即如何清算历史唯物主义的史学观。关于历史唯物主义后文也将谈及。

周作人在中日文化史上是一位重要的文人，当中日关系处在最危机的时刻他不顾个人得失挺身而出（在其背后有各党派拥护），为维护中日文化作出了个人牺牲和贡献。近代中日关系的焦点非在溥仪身上而集中在周作人身上可谓是历史的诡谲。

日本学者盐崎信雄曾在《周作人先生的事》一书的“解说”中对周作人与纳粹占领法国时期的宰相伯纳德作了比较，颇有参考价值。他谈道：“两者之间是有相同之处，如清高的风貌、文章风格以及趣味爱好较为相似，还有警句表达方式，甚至隐遁方式。不过这些相同之处只是在表面上。他们同样被骂为‘卖国贼’，但两者有截然相反的地方。即周作人虽然被敌军捏在手心里，但他忍辱保持了节操与道义。他在当时是挽救日中两国为数不多的人士之一。”⁵⁵并认为“日本人应该记住周作人是为日本与中国受尽了命运播弄的一位人物。”⁵⁵

盐崎信雄又写道：“事变发生之前昭和十一年（1936年）十月，长兄鲁迅去世之后失去了一家支柱，次男周作人肩负起护养一家人的重担。母亲鲁瑞、鲁迅妻子朱安、周作人妻子信子、长子丰一、长女静子以及静子的两个小孩、周作人弟弟周建人的妻子芳子、建人的三个孩子，共计十一人。带着这么多人怎么能容易转移呢？

‘不仅如此，周作人又是一名知日家。此时此刻为中国该如何考虑处身之地，他自己心里有底。倘若只有一个人的话，只身南下去抗战地区根本不在话下。且不说老小牵挂移动不便，对于那些无法逃离的众多的百姓，南下转移不正是可耻的行为吗？

⁵⁵ 引自盐崎信雄“解说”，《周作人先生的事》（复刻本），方纪生编，大空社，1995年。

“此时此际，舍身投入敌人怀抱，为占领地区受苦受难的同胞尽力改善待遇，难道不是上帝赋予的使命吗？周作人无疑是这么想的。”⁵⁶

我们看到在对待溥仪和周作人的问题上历史的焦距明显是两样的。一个是被拉远了，另一个是被拉近了。此表明了历史的尺度可任意拉长拉短，并无道德准则。这个处理方式实际上涉及到了历史的解释方法，周作人显然是被视之为敌对人物。历史为何变得如此黑白分明的呢？在这个问题上可看出“历史观”的因素占了重要位置。对此胡适关于“我们没有什么共同的历史观”的一句话是有参考价值的，这句话实际上是针对历史唯物主义的学说。胡适的学术思想是与历史唯物主义针锋相对的。周作人的文艺批评思想也与历史唯物主义的史观是水火不相容的。理由很简单，因为历史唯物主义是一种不科学的偏激的历史观，并对人类文化带来十足的危害性，已成为共识。

如上所述，在围绕处理溥仪和周作人的历史问题背后我们看到了历史的诡谲，历史只有全体主义或民族主义的逻辑。周作人虽然当了一名亡国奴的文人，但他认为文化不可断，面对日本军的侵略所造成的“文化灭绝”的现象，他义不容辞的保护了文化，并没有背叛自己民族的文化。此从三十年代和四十年代他所作的论述可作证。因此周作人的历史问题需要从文明史角度来认识，不能光从某种思想或以民族主义的感情来看周作人。

本文从历史与“个别性”的角度谈了周作人与溥仪的问题。关于溥仪的那段历史，绪方贞子所著的《满洲事变——政策形成的过程》（岩波书店，2013）一书中有详细的论述，对此有必要略作介绍。绪方贞子为战前日本首相犬养毅的曾孙女。现将该书摘要译之如下。

《日本与满洲的关系是日俄战争的遗产，这份遗产是俄国于1898年从清政府手里得来的。明治40年（1907）日俄签订日俄秘密协商，北满洲划为俄国，南满洲划为日本。日本的满洲权益期限到1923年为止。当时中国内部分裂激烈，西洋列强想瓜分中国，对此日本想力保清政势力，以求确保满洲。日本政府内部有支持清王朝的山县朋首相，也有支持革命派的犬养毅。田中内阁提出《对华二十一条要求》，以确保满洲权益。中日签订此条约后，日本获租借关东州九十九年及南满铁道等权益。之后引起中国反日浪潮，五四运动爆发为一例。当时美国也想得到满洲权益，极力反对日本进驻满洲。

日本原本想稳住张作霖不让其势力往关外扩张，即想把张作霖作为满洲代理人。但在日本陆军扶植下的东北虎张作霖站稳脚跟后拼命扩张势力并想统一中国，且与北伐军死战到底。日本反对张作霖扩张其势力，此时不料关东军在背后下手炸死了张作霖。张作霖死后满洲无代理人，张学良上台后满洲挂起了青天白日旗，中日关系起了决定性的变化，日本只好与蒋介石打交道，希望蒋介石的势力不伸向满洲，并支持蒋介石共同防止中国赤化。1922年蒋介

⁵⁶ 引自盐崎信雄“解说”（同上）。

石访日时同意日方意见。

第一次世界大战后发生世界经济恐慌后，中国国民经济反而有好转，日本经济却受之影响。在经济危机之下出现了一批国家主义者，如北一辉等人提出国家改造运动，由思想理论家大川周明撰写的《日本改造法案大纲》得到一部分青年将校的支持。大川周明在满洲铁道东亚经济调查局工作，后任东亚经济调查局理事长。他与青年将校有密切来往，致使他的革新思想逐渐渗透到陆军将校的头脑里。之后他们起来反对政党政治，主张以天皇为政治中心的国家。大川周明甚至提出天皇与国民的关系为父子关系，批判资本主义经济和政党政治，建议由国家统治国民经济。同时又提出大亚洲主义，声称日本为了确保亚洲安全将西洋势力从中国赶出去。同时大亚洲主义也得到左翼人士的拥护。

当时日本陆军装备比较落后，但日本军内旧势力顽固，不愿改革装备。对此陆军驻法国武官小林顺一郎辞去军队职务，发表《日本陆军改造论》提出实现军队近代化，确立国防。此改造论发表之后得到陆军青年将校的拥护，于是出现了军队内部的国家革新运动，并由青年将校组成“一夕会”，如东条英机为该会会员。在此影响下相继出现了由青年将校组成的樱花会及天剑党（陆军）或王师会（海军），这些成员后来都成为右翼分子并走向酝酿发动政变。其间暗杀事件频发，如曾发动军队内部政变但未成功。

张学良上台后采取排日措施，此引起满洲日人不满。他们对日本政党政治也有不满情绪，认为政党政治不得力，他们未得到保护。于是 1928 年组织了满洲青年同盟，无形中与日本国内的右翼势力不谋而合。为了确保满洲日人利益，由满洲青年同盟会打出了“民族协和”“满蒙自治国家”的旗子。关东军炸死张作霖的意图是想把满洲从中国本土分割开来，所以满洲青年同盟会的行动受到了关东军的青睐，关东军首领石原莞尔支持这一独立行动，后导致排挤张学良运动。

为此参谋总部对解决满洲问题提出了三阶段的方案。一通过外交交涉确保日本权益，二成立亲日政权，三军事占领满洲。当时满洲已在一触即发的危急时刻。

1931 年夏天，一日军大尉被中国军队杀死，引起关东军不满，此成为满洲事件导火线。1931 年 9 月 21 日朝鲜军司令官擅自出动一个旅团奔赴满洲，占领沈阳后扩大战事，之后满洲主要城市被关东军占领。关东军的行动得到了满洲日本人的拥护和支持。当时苏联生怕关东军扩大战事，只是在口头上谴责日本。日本天皇和元老西园寺对关东军的行动也非常不满，但无法阻止。中国政府于 1931 年 10 月 5 日提出撤兵，日本不予接受。之后日本政府发表声明希望关东军不准擅自行动，尊重保全中国领土。

1931 年 10 月，吉林省主席熙洽在受到关东军的威胁之后被迫发表了成立临时政府的宣言，辽宁省、黑龙江省也相继发表声明成立治安维持委员会，并于 11 月发表脱离张学良政府和中央政府。之后关东军极力推行北满行动，并成功策划溥仪逃往旅顺，又在《满蒙问题解决方案》（1931）中制定溥仪新满洲国首脑。溥仪本人对复辟清朝十分积极，甚至担心关东军说话

不算数，是否真能登基即位。其间罗振玉也积极参与活动，为成立满洲国在地方政府之间奔走。当时日本政府和军队最高将领都反对溥仪出任满洲国首脑，并发指令干涉关东军行动。主要原因是溥仪皇帝身份与日本天皇位置疑有抵触。因为天皇身份是神圣的，非由民意所定。于是关东军绞尽脑汁想出了一招，即满洲国成立是由满州人民决定的，此出自于民意。两年后发布的满洲国帝政，宣布满洲国皇帝受命于日本国天皇。

1932年2月召开幕僚会议，宣布新国家建设概略，由奉天吉林黑龙江三省主席组成中央政务委员会从中国政府分离独立。席间各省主席对君主制和共和制持不同意见，蒙古王侯主张君主制，会议最后由关东军决定宣布以宣统帝为国家元首。3月9日，溥仪宣布就位。

1932年12月犬养毅内阁诞生。新内阁对军部采取协调主义，唯一不同的是承认中国对满洲的主权，并派有关人员去南京联系。犬养毅一直支持国民革命军，为此与军部之间埋下了结怨的因素，关东军也对他极为不满。1933年5月15日，犬养毅在首相官邸遭到海军青年将校暗杀。

在此之前犬养毅内阁迫于国际舆论迟迟不宣布承认满洲国，军部对此施加舆论压力，连朝日新闻也发表社论敦促政府承认满洲国。犬养毅内阁迟迟未宣布的理由主要是不愿与列强之间发生正面冲突。犬养毅被暗杀之后，齐藤内阁上台立即宣布承认满洲国。之后遭到国际上的谴责，最后导致日本脱离国际联盟。

日本自日俄战争以后推行中国大陆扩张政策，客观上激化了中国社会内部矛盾。此外日俄战争以后的军队都是青年将校，血气方刚，他们看到中国败给日本，所以在行动上非常大胆。满洲事变正是在这种政治气候之下发生的。

满洲事变是日本外交的转折点，之后步步走向战争，陷入泥潭最终亡国。此书特点是从日本外交政策角度对满洲事变作了详细的阐释。》

上文中提及大川周明的“大亚洲主义”，它是一种极端的反近代西洋的民族主义。这个思想影响面极广，包括一些重要的文化人士也受此影响较深，如竹内好就是其中的一个。作家大江健三郎对战前日本出现的超国家主义的思想有深度的认识。下文对此略作介绍。

在日本文化思潮中有两种思想倾向值得关注。一是强调日本特殊化，在文学上如有日本浪漫派的思想，其特征为：“回归日本”；二是以兰学为代表的经世思想与科学精神，特征为：普济主义。兰学派思想反对日本特殊化，他们致力于发展普济主义。大江健三郎的思想属于后者。我们来看大江健三郎致中国作家郑义的一封信（摘译）。

大江在信中写道：“我忘不了‘悔恨’这一说法。日本人在上次的世界大战中战败，他们对自己招致的巨大的悲惨抱有强烈的悔恨。——即把亚洲拖入战火，并让战火扩展到世界，最后使东京及众多的城市遭到焚毁，长崎、广岛也成为核武器的标靶。一些政治思想史学者并不将此仅仅停留在单纯的情感层面上，而是对日本战前及战时的知识分子未能抵抗超级国

家主义进行反省并寻求新生之路。他们称此为‘悔恨共同体’。一些与丸山真男有共同志向的‘悔恨共同体’的知识分子，他们所主张的‘战后民主主义’，却遭到了年轻的‘低徊趣味’派和雄辩家们的嘲笑。而居心叵测的新国家主义者们，则把他们视为眼中钉。我觉得‘悔恨共同体’的成员无论成名与否，都亲身体验了残酷的战争。在一个多世纪的日本近代史上他们属于最优秀的知识分子，其他人根本无法与他们媲美。也许有人会问到，悔恨之类的想法能有创造性吗？当然悔恨本身是一种被动的情感，但我们有意识地反省并永远牢记它时便会产生一种积极的人生态度。您谈到现代中国从政治到文化阶层的官僚们缺乏悔恨的意识，如果我没理解错的话，这是出自于一种竭尽全力的、个人与国家相对抗的激烈的批评。而在日本企图改写教科书之辈们，将丸山真男的‘悔恨共同体’所持有的历史反省态度——如正视南京大屠杀——称之为自虐史观。然而让儿童忘却真实，将会培植出什么力量出来呢？我在与芝加哥大学 Tetsuo Najita 教授的通信中也曾谈到此悔恨感，并将此悔恨感置于伦理性的生活方式基础之上——此与现代化以前的大坂商人学者所拥有的‘德’的思想比较接近。他们借鉴贵国的儒教道德，用西洋思想的语言来说，即古希腊以后的伦理道德，也可称之为生活技术的一种现实力量。我希望肩负二十一世纪的日本青年人能拥有这一力量。”⁵⁷

“悔恨共同体”是指 1946 年成立的《二十世纪研究所》。这个组织是由东京大学的几位教授创办的，他们创刊了《季刊社会思想》。所谓“二十世纪”，是针对日本战前所使用的“皇纪〇〇年”而起的名称。意图是指日本跨入了新的世纪。大江健三郎的导师渡边一夫也是主要成员之一。渡边一夫是拉伯雷的著名研究者，他是日本战后的知识分子代表，他对西欧文艺复兴时期的人文主义思想有独到的研究。渡边一夫的思想方法有其特色，即对人性所持悲观怀疑，然对未来持有乐观态度。这一思想对他的学生和大江健三郎深具影响。渡边一夫对战前知识分子未能抵抗超级国家主义而感到内疚。他在日本投降之前写了一部《败战日记》。这部短短的日记(1945 年 3 月 11 日至 8 月 18 日)在他去世之后才被发现，里面记载了他的思想足迹。日记中最为感人之处是渡边一夫对人性弱点作了深刻反思。他在六月六日的日记中意味深长地写道：“这本小册子一定要保存下来。要让所有的日本人来读。”⁵⁸

大江健三郎的这封信的内容丰富，有助于理解战前和战后的日本思想状况。值得注意的是，信中提到的“超级国家主义”即指战前的“大亚洲主义”，此理论也与竹内好有关。竹内好在晚年甚至提出要为大川周明恢复名誉，此言论决非偶然，说明竹内好的思想与大川周明的“大亚洲主义”有所关联。

竹内好的《鲁迅》论在中国已有淋漓尽致的介绍或宣传，但竹内好的思想问题与鲁迅的关系复杂，非国内所想象的那么简单。总之思想问题不是单纯的表面现象，竹内好与鲁迅的关系也是一样，倘若对“大亚洲主义”与竹内好的思想关系毫无研究便不会看透他的鲁迅论。

⁵⁷ 「鄭義との往復書簡」、『暴力に逆らって書く』、219-255 頁、大江健三郎著、朝日文庫、2006 年。

⁵⁸ 『渡辺一夫 敗戦日記』、渡辺一夫著、串田孫一、二宮敬編集、岩波書店、1995 年。

严格地讲，中国国内对竹内好的《鲁迅》论尚未有深透的研究。如孙歌在其所著的《何谓竹内好》⁵⁹一书中也谈到了竹内好与鲁迅、中国文学研究会的关系以及中日战争的问题，但此书未从思想角度涉及到“大亚洲主义”，对竹内好的思想也未作大刀阔斧的剖析。此书未得出作者对竹内好的思想经验，这点是较为遗憾的事。

美国历史学家劳伦斯·奥尔森（Lawrence Olson）在其所著的《二律背反的近代》（“AMBIVALENT MODERNS”）一书第二章中论述了竹内好。劳伦斯·奥尔森指出：“竹内好的鲁迅研究大部分是对鲁迅的分类，即对鲁迅的政治素质及文学素质作了分类。《鲁迅》所写的是一部尚未确立自己的青年之作。至今仍不明白他为何从鲁迅中看到了自己，也许由他所受的教育和他去中国旅行以及其他偶然性起了作用。”⁶⁰寥寥数语，劳伦斯·奥尔森以他深邃的眼光点出了竹内好的《鲁迅》论的弊病，也指出了竹内好在思想上的实质问题。

著名文艺评论家小林秀雄对文艺批评有过一句话，意即文艺批评是自我写照。这句话是双关语，如研究对象不确立则批评难以成立，说明文艺批评之困难和严肃。换言之，竹内好写此著时还未确立研究对象。孙歌在其著中却声称竹内好的《鲁迅》论是“鲁迅研究纪念性的著作”，为“全世界的鲁迅研究者必读之书”⁶¹。尚不知作者从何角度来说此话，此语说明了孙歌对竹内好的思想也未必有深度的认识。竹内好的《鲁迅》论在中国被捧为鲁迅研究的经典，颇有“拾人牙慧”之嫌，也说明了中国学界对竹内好的思想不甚了解。更确切的说，中国学界对竹内好的思想及他所著的《鲁迅》论无批判性。同样鲁迅研究也存在此现象。

本文引用大江健三郎的这封信的意图是为了让读者了解战前战后的日本思想状况。上文中涉及到了竹内好与鲁迅的问题，笔者于此谈一点肤浅的看法供参考。无论从文学和思想角度来看，竹内好可以说是一个典型的近代主义者，鲁迅的思想和文学多多少少也带有近代主义的思想色彩。综观竹内好的思想，他的鲁迅论并未有新的突破。换言之，竹内好的思想始终在“二律背反”的矛盾的性格上徘徊，此为他的思想上的特点或缺陷。同样在鲁迅的思想和文学里也出现“二律背反”的现象，尤其在鲁迅小说里刻上了浓郁的色彩。对政治感兴趣的人来讲，“近代主义”是一个具有诱惑力的思想空间，在过去的历史上可目睹到许多人为之迷惑自拔不起。如从近代主义的角度来对竹内好与鲁迅的思想和文学作一比较，尚可发现两者近似的思想问题，虽然对中国和日本来讲“近代”的尺度和意义各有不同。任何思想家和文人，思想的形成无疑是其成长过程的必经之道。从这点来讲，竹内好的《鲁迅》论为其思想形成过程中的一个起点，我们可在《鲁迅》论中看到竹内好的思想足迹。较之周作人，在鲁迅身上尚欠人文主义的精神，这点是无可否认的。关于周氏兄弟的思想对比详见后文（第5

⁵⁹ 『竹内好という問い』、孫歌著、岩波書店、2005年。

⁶⁰ 『アンビヴァレント・モダーンズ』、第91頁、Lawrence Olson 著、黒川創、北沢恒彦、中尾ハジメ共訳、新宿書房、1997年。

⁶¹ 『竹内好という問い』、孫歌著、岩波書店、2005年、第30頁。

节：周作人的批评思想）。

大江健三郎虽然与周作人研究无直接关系，但他们的思想行为及伦理道德在方法上是一致的。大江健三郎是一名十分重视生活经验的作家，可见真正的思想者并不高谈什么“主义”，他们的思想与伦理道德及生活中的经验是不可分割的。在此还提及一笔，上述大江健三郎的信中提及作家郑义，中国国内有大江健三郎在斯德哥尔摩所作的诺奖致辞的译文，但把致辞中郑义的名字删去了。

周作人的历史问题除了历史原因以外还有一个重要的因素是，他对生活经验的重视。当时他为了保护自己的学问不受任何影响未离开他的苦雨斋。当然也有种种客观因素。换言之，对一个真正拥有自己的学问思想的文人来说，无论在任何时代里他不会轻易放弃自己的学问。对于这个问题，应当认识到知堂的选择与他的学问思想及东洋文化传统（非指“大东亚共荣圈”）的继承有关，关于这个问题另文再作考察。

周作人的思想最突出的一点是，无论在任何时代里他总是从历史的悖论这一角度并以文明史观来谈问题。谈文明史的问题也好文学上的现象也好，他总是以淡定的眼光谈自己的思想。任何时代的冲击或打击对他来讲只是在历史的长河中激起的浪花而已，他并不为之动摇。

由此可见周作人的历史遗留问题在思想和文化上具有重要的意义，他的问题决不是停留在狭隘的民族主义的“死结”上。周作人作为中国历史上的一个“悲剧”人物，在人类文化史上的意义远远超出莎士比亚剧作中的悲情人物，甚至胜于中世纪荒诞小说的鼻祖拉伯雷。那么周作人的悲剧意义到底是指什么呢？下面我们来谈周作人的悲剧性及其悲剧意义。

4. 历史的“罪人”——周作人的悲剧性及其悲剧意义

在中国周作人被定为历史的“罪人”，或被公认为“汉奸”，如何认识这个问题也需要方法论。实际上这个问题与周作人的伦理思想和道德行为是分不开的。笔者关注周作人作为悲剧人物的人格及其悲剧意义，从这一角度来谈这一问题。

周作人作为一个悲剧人物，他的思想和存在意义远远超出狭隘的民族主义。我们在这个历史的“罪人”背后看到一个非凡的人格，即周作人的悲剧意义是建立在他的人格及其伦理思想和人道主义之上，而且他未受到任何政治庇护。必须指出周作人的悲剧性及其悲剧意义的概念完全不同。

周作人的“悲剧性”恰恰表明了国家主义和狭隘的民族主义的陋习，也是道德习俗的遗传，它说明了历史理性的诡谲和伪善性。从“汉奸”这一词眼里可看出以儒教思想为中心的民族文化心理和狭隘的民族主义色彩。因此将周作人定为历史的“罪人”只是出于历史理性主义的偏激，是一种无知。废名曾在一篇回忆中谈及周作人以“非我族类”一语来形容他的境遇。此语出于《左传·成公四年》：“非我族类，其心必异”。可想而知儒教道德上的“从属”思想也起了作用。

周作人作为一名讽刺意义上的“悲剧”人物，他并不是希腊神话中的悲剧重演。因为希腊神话的悲剧几乎都是在无意识中所犯下的践踏自然伦理的行为。作为一名束手无策、沦为亡国奴的中国公民，周作人在人间剧场的社会里坚守了他自己的伦理思想道德才出现这一悲剧。这原本不是他本人的悲剧，应当指出这是中国历史或中国思想上的一个悲剧，当然这个悲剧是由日本侵略战争所造成的。周作人虽然受到了国家民族主义的裁决，但他本人却问心无愧，因为他并未践踏任何自然伦理的行为。

那么从中国思想史上如何看待周作人的问题呢？在谈这个问题之前首先要提出一个问题：在中国现代思想中是否有无伦理学谱系，也即是否有无自然伦理思想的谱系？上面提到儒教思想，它只有道德上的“从属”思想，缺乏宽容的精神。关于这个问题，其实在周作人的伦理思想中早有答案。如追溯远古时代，罗马帝政时期的希腊诗人也曾遇到希腊“文化断绝”之难，难道他们都成为希腊民族的“罪人”了吗？如翻开希腊文学史恐怕找不出这两字，世界文学史上也没有这两字。惟独在中国文学史上才能找出“汉奸”两字。

我们再从世界文学史上来认识周作人的悲剧意义，他远远超出中国历史民族文化。先来回顾罗马帝政时期希腊诗人的生活。当时希腊诗人均为异国贵族服务，因迫于生活希腊诗人只好以诗歌散文形式来歌颂罗马帝国。在罗马帝政时期有许多诗人都是靠写爱国主义题材来谋生，如希腊讽刺诗人路吉阿诺斯曾受到罗马帝国驻军高级官员的青睐。到了晚年他在埃及当上一名罗马帝国官吏（埃及总督书记官），其间与皇帝接近的机遇甚多，他成为一名罗马帝政时期的宠儿。据传他当上罗马帝国官吏也是由于生活拮据的关系。关于这方面的事情，在他所著的《辩明》篇中有所记述。他在这篇对话里嘲笑自己曾当过雇佣教师的地位，在《雇佣教师》篇中描写了罗马人在官邸庇护有教养缺钱的希腊文人。

到了中世纪以后，路吉阿诺斯声誉世界文坛，并为拉伯雷、莎士比亚等文学家所崇敬。在东方中国周作人也是其中的一位。倘若抛开狭隘的民族主义之类的蔽障，可将周作人称之为中国的“路吉阿诺斯”。一点是无疑的，必须承认周作人从希腊文明史汲取了比中国文明更先进发达的文化与思想，或者说他摄取了不同类型的文明思想。较之后者，前者的概念更为重要。同时他又从英国科学思想家蔼理斯（1859-1939）那里接受了西洋近代思想，领略了古今西洋文化。与蔼理斯一样，周作人的学问思想渗透到人生的两个面，即在情与知的人生球面上结合得非常得体。关于这方面的思想，可从周作人译著《路吉阿诺斯对话集》（上·下）、《欧里庇得斯悲剧集》（上·中·下）等著述中去思索。

周作人的伦理思想形成有三种因素是不可忽视的，即古希腊文明的自然伦理思想、儒教化以前的中国道德思想、蔼理斯的人类学思想。前两种思想关系到人的道德行为准则，蔼理斯的思想更具有自由性和普遍性或叛逆精神，因为它涉及到人类学、妇女解放、民主主义思想。蔼理斯的人类学思想告诉我们，人的肉体、精神、感情与社会的调和与对开创新社会是至关重要的。在这点上新文化运动体现了这一精神，周作人无疑是这一精神的继承者之一。

再从周作人接受葛理斯的思想来分析，周作人的思想并非与民族或社会对立，他的思想原本是与民族文化沟通并与异国文化之间相沟通。这个问题可能在日中战争时期是萦绕着周作人头脑中头等重要的事。因为在周作人的思想里曾有一个蓝图，他试想以希腊文明思想、或以东洋文化“美”的传统与中国文明相结合来建设新生中国的文明。由于日本的侵略战争摧毁了周作人的理想宏图，致使其理想遭到破灭。

任何学术思想和文学艺术，其宗旨都是用来人与社会的调和，离开这一宗旨无论多么高级的思想都是骗人的，不可予以置信。可以说古希腊的自然伦理思想是人类社会的最理想的调和剂，倘若社会道德本身遭到破坏谈何人类社会的理想。从周作人的著述中也可知，他对任何思想和宗教都抱有戒心。他将自己的人格建立在自然伦理思想上，不带任何偏激的思想或民族主义色彩。经过岁月的磨砺使他形成了非凡的艺术家的人格和灵魂，他以明澈的伦理道德思想来判断事物，决非以个人嗜好来目睹社会。

周作人针对道德习俗曾有这样一段话，同样也适用于对待周作人的历史遗留问题。他写道：“国粹可以分作两部分，活的一部分混在我们的血脉里，这是趣味的遗传，自己无力定他的去留的，当然发表在我们一切的言行上，不必等人去保存他；死的一部分便是过去的道德习俗，不适宜于现在，没有保存之必要，也再不能保存得住。”⁶²

又在另一文中指出：“凡不必要的束缚与牺牲之减少即是文明的信证，反是者为野蛮。”⁶³从文明史角度来看，至今仍将周作人视为民族的“耻辱”或定为“罪人”，其本身是对中国文化的侮辱，也是一种野蛮。此种野蛮造成了精神上的不必要的束缚，它是一种道德习俗的陋习应当剔除。因此在如何看待周作人的历史遗留问题上任何带有世俗的、政治偏见的评价都是毋庸的。我们并不期待历史对周作人所给予的任何解释和美化。拿胡适的一句话来说不存在“共同的历史观”。如缺乏对文明史的审视则另当别论。

回顾知堂先生度过的一生，他在二十世纪所经历的一切，若从近一点说的话，在他前面的谱系中有古代思想家李贽孔融等人，说远一点的话有中世纪的拉伯雷，如再远一点的话，有古罗马的塞内卡或波爱修斯、更有古希腊的苏格拉底等都经历过了。也许今天也是如此，明天也是同样。

知堂在其回想录里写道：“上下古今自汉至于清代，我找到三个人，这便是王充，李贽、俞正燮，是也。……我尝称他们为“中国思想界之三盏灯火，虽然很是辽远微弱，在后人却是贵重的引路的标识。”⁶⁴这几句话可看出周作人的思想特色，将来在中国有朝一日也许会发现周作人是中国思想界之一盏灯火。

⁶² “地方与文艺”，《周作人自编文集·谈龙集》，第13页，河北教育出版社，2002年。

⁶³ “论做鸡蛋糕”，《周作人自编文集·谈虎集》，第271页。

⁶⁴ 《知堂回想录·下》，第466页，安徽教育出版社，2008年。

总之如何看待周作人的历史问题不能简单化或带有狭隘的民族主义眼光。我们可从近几百年的中国思想发展过程中去深思。遗憾的是自古以来中国思想中尚缺宽容的思想，即缺乏人的概念。作为一个历史悠久几经遭受外族侵袭的中国来说，他对成败也许看得比什么都为重，尤其对敌对人物决不妥协形成了一个特点。也许这是中国民族的一种习俗。简而言之，我们仍处在一个不宽容的时代里，这个问题需要从人类文明史中去寻求答案。

5. 文艺上的思想斗争与知堂的批评精神

上面提到“历史观”的问题，对此我们先来看中国新文学史上的思想斗争。如李何林为《周作人年谱》（1985年）所作的“序言”中写道：“从‘五四时代’到一九四九年全国解放这将近三十年的中国现代文学史，其‘主流’是无产阶级思想领导的、反帝反封建反买办官僚资产阶级和其帮凶的、半殖民地半封建社会的新民主主义革命的文学。……中国现代文学史是在各种思想不断斗争中发展的，主流内部也有斗争。主流和直流和逆流，都曾用他们的文艺理论和批评以及他们的创作，进行过斗争，周作人也不例外。他不止一次地反对左翼文艺和和马克思主义文艺思想，这就是斗争。”⁶⁵

短短的几行字里充满了革命斗争的火药味，中国现代文学史成为一部血淋淋的革命思想斗争史。将文学史改为一部思想斗争史，恐怕在世界上找不出第二部像这样的文学史。历史唯物主义的历史观居然被适用于中国新文学的“理论”上，也是可悲至极。从中也可看出中国新文学从五四时代起就变为思想斗争的舞台，而将中国文坛变为革命思想斗争舞台的是从郭沫若的宣言文——“我们的文学新运动”（1923）伊始。引导文艺上的革命思想斗争武器，无疑是来自于历史唯物主义的历史观。

由那位文艺理论家所写的这篇“序言”里面提到与周作人作斗争，显然是将周作人视之为革命斗争的“劲敌”。必须指出这种论调来自于文坛上的思想斗争，在理论上是来自于历史唯物主义的历史观。由此可知，国内在周作人研究问题上从理论到资料封锁乃至“伪造历史事实”以及封杀所持异见的研究形成了一个圈子，此现象极其严重。从中也可看出那位文艺理论家对知堂的文艺批评思想不甚了解。关于周作人的批评理论上的一些问题于后文谈及，我们先来看思想斗争到底是一种什么思想行为。

（1）思想斗争——畸形的政治行为方式

首先必须明确政治是一种思想行为，作为一种制度它涉及到各个领域。日本著名文化人类学者山口昌男（1931-2013）对政治行为作了形象化的解释。他在《面向政治的象征——人类

⁶⁵ 李何林“序言”，《周作人年谱》，张菊香主编，南开大学出版社，1985年。

学》⁶⁶的一文中指出政治行为的解释可用“剧场”一词来作形容，古希腊语的“剧”字意为行为，“理论”一词也与“剧场”有相通的作用。这原本与神话密切相关。权力一词的象征性与其说是政治学概念，不如说是从神话原理中而来。一切政治权力，它是一种计算效果的装置，如同剧场中制作的演剧幻影一样。如文艺复兴时期的政治形态，王侯作为政治家必须具备演技能力。臣下都以王侯的演技为标准来模仿。政治操纵具有一种演剧性的性格，这是不足为奇的。王侯以现实图像作为自己的意愿来操纵政治。所以独裁政治充满了演剧性的危险，而民主政治体制形式则不太容易出现这一现象，政治的演剧性往往出现于选举场合。通常在独裁政治统治下，独裁政治家以演剧家的能力搞清一色的统治，从而达到完成民族统一、阶级统一的目的。如国家所举行的纪念仪式都是强调权力的象征，以此达到肯定他们自身的目的。为了保护自己的正统性，暴力是针对敌人的。如发生在斯大林统治时代的肃反运动，恐怖政治充分显露出了暴力手段。

2014年3月5日晚间，日本NHK电视台播放了法国电视台摄制的专题报道《斯大林的亡灵》（2013年拍摄）。据此报道，苏联在斯大林统治时代被镇压的人数达两千万左右，光是一九三六年至一九三八年的肃反运动被处决的人数竟达七百万至八百万，至今莫斯科对某些文件仍未对外公开。处决的对象为工人，农民，僧侣，知识分子，政府官员，还有军人。平均每月处决人数达四万左右，被杀害的都是无辜者。三十年代为苏联近代史上大屠杀时代，实际上是斯大林通过饥荒对乌克兰实行种族灭绝。至今被害者家属提及苏联时代的变相劳改集体农场（多为关押政治犯场所）时，泣不成声。号称在地球上最伟大最光荣最正确的共产主义国家里居然发生如此耸人听闻的惨剧，面对这样一个恐怖世界，人们不禁要打一个寒颤。共产主义社会到底是什么？

2014年《读书》杂志二月号刊登了朱永嘉的一篇文章，题为《重读〈宋书〉·刘穆之传》。朱为“文革”时期上海政坛的重要人物之一，他在提篮桥监狱被关押了六年之后首次在《读书》杂志上发表文章。文中自叹到当布衣的难得，以后再也不会担惊受怕，噤若寒蝉。可见他在精神上受到刺激不小，从中也不难看出他内心的苦衷。对一个有过重大波折的人来讲，出狱后难免作些感叹言辞。朱永嘉下狱可能出于政治原因，也许他并无触犯法律罪行。

这篇文章看不出作者有什么独特的思想，这也是预料之中。作者对文革未作出任何反思，只是谈历史人物的教训，或人物性格上的过失。不过这篇文章却指出了一个重要问题是，毛泽东与历史人物的关系。从中可看出注重历史教训为中国人思维方式的一个特征。此文也引起了笔者对历史教训或道德的教训有感兴趣。

毛泽东喜好史书，为人人皆知。文中谈到毛泽东于一九七五年两次重读《晋书》，并提到毛泽东在文革期间要上海写作组为他注释印行《刘牢之传》。朱永嘉（原为复旦大学历史系教

⁶⁶ 山口昌男「政治の象徴人類学へ向けて」、参见『12 仕掛けとしての政治』，岩波書店、大江健三郎・中村雄二郎・山口昌男編、1981年。

员)作为写作组领导参与了这项任务。后来他在狱中重读了《晋书》和《宋书》。刘牢之是个反复无常的人,毛泽东对此人物为何如此关心呢?中国史书主要记载人物、事件、国史,包括会要、史评等等。史书记载的人物事件,其真实性当然会受到质疑,但作为史书体裁决定了它的叙述性格。中国史书无论如何避免不了两点:一受君主权力的控制,二有时间性的差异。中国史书记载特点以权力之争为主,且人物突出、时代感鲜明。关于殷商时期的记载则无,原因有多种。一是缺少文字史料,二是殷商王朝政体以祭祀为主(也有战史文字记载)等等,与其他时代的政治形态明显不同。

从史记的年代到二十世纪在这两千多年的岁月中,中国的政治形态反复无常,与史书记载几乎无多大差别,这说明了一个什么问题呢?一点是无疑的,中国史书缺乏像古希腊历史学家喜罗多德撰写的世界上第一部史书《历史》(共九卷)所具有的文明史观,在喜罗多德的史书里不存在君主的权力象征。正如周作人所说的那样,中国的“史却是一座孽镜台,他能给我们照出前因后果来也。”⁶⁷

毛泽东在青年时代曾狂热崇拜过无政府主义思想,他本人也是一名无政府主义者,所以他对史书记载的历史人物产生兴趣是必然的。我们看到对无政府主义思想及历史人物的崇拜,是青年毛泽东和他晚年思想行为的一条主线。当他夺取政权之后,在政治集团里所扮演的是君王角色,为此中国形成了以毛泽东为中心的政治形态,对他又无制度的制约。所以说中国出现狂热的毛泽东个人崇拜现象绝不是偶然的,此现象由政治形态所决定。这是一种集团性的狂热,与伊朗出现霍梅尼的崇拜现象非常相似,带有某种宗教色彩。

毛泽东作为现代中国政治的象征性是否定不了的,以前也是如此,现在也是这样,也许将来也是如此。只是每个时代的象征意义不同。有一点是毫无争议的余地,即毛泽东时代为独裁政治形式,模拟苏联型的共产主义国家。当然与民国时期蒋介石的军政形式不同,也与以某种宗教仪式为主体的如太平洋岛国及其他岛国的政治形式不一样。谈论毛泽东并不是刻意贬低他,是因为由他决定了中国政治形态,离开毛泽东便无从谈起。政治涉及面广,它影响到社会的多层面。直面历史,我们应本着实事求是的治学态度。

我们再来看一个问题。为什么说毛泽东时代的中国为共产主义国家,而不是社会主义国家呢?这个讲法是有道理的。在某种意义上,共产主义为原始共产图腾社会的翻版,也是毛泽东最为心仪的原始共产社会。土改结束之后掀起的共产风,人民公社的成立是迫不急待的原始共产社会的现代翻版。随后是没完没了的阶级斗争和“四清运动”接踵而至。从五十年代、六十年代、至七十年代毛泽东不知搞了多少次的政治实验,其结果都以失败为结局。人民公社被誉为“社会主义大家庭”,它是现代版的“母权制”图腾社会,从而实现了毛泽东的政治意图。在中国这块土地上的人都被纳入体制内,无独立意义的个人存在。

⁶⁷ “关于命运”,《苦茶随笔》,岳麓出版社,1998年。

从神话角度来看，古代大禹治水成功之后将妻子石化，其意义在于“母权制”的解体，确立“父权制”。文革结束后人民公社被解体，即中国重新回到了父权制社会。也就是说儒家（法家）重新抬头。在中国历史上，只有毛泽东实现了现代版“母权制”的图腾社会，即乌托邦人民公社。“东方红，太阳升，中国出了一个毛泽东，他为人民谋幸福……”，采自民歌形式的这首歌的图腾意义远远超出政治现实意义。之所以今天有众多的中国人怀念毛泽东时代，其道理在于人们头脑里的图腾思想。有此思想存在，毛泽东将永远活在人们心中。就像西王母一样成为某些人的精神支柱，这就是中国道家思想的原理。毛泽东对“母权制社会”的憧憬，也可在他的诗歌形象中、或从他的幼年时代里找出迹象。从这点来讲，女妖江青扮演了“原母”的角色出现于审判台上，又退出了历史舞台。对江青裁判，海外的文化人类学者抱有极大兴趣。他们认为此审判是败笔，只是起到了示众效果。也许可以这么说，坐在审判台上的四个人物的表情都不一样，尤其是江青的演技多种多样，起到了活生生的演剧效果。

晚年毛泽东重犯了一个病理，即对身边的人存有疑心，放心不下。这也是不足为奇的，斯大林在晚年也是如此，此为独裁者的普遍心理状态。因为共产主义国家缺乏一个真正的公正的监督制度。这里提到的“共产主义国家”一词，并不是贬义词，它只是一个空想社会主义，即乌托邦社会。日本作家埴谷雄高以自己信仰马克思主义的亲身经历，指出空想社会主义是极为幼稚的科学幻想而已。因此毛泽东时代的中国还未达到真正意义上的社会主义国家，倘若与北欧型的国家作一对比即可明了。北欧社会实现了较完善的社会主义政策的福利型国家。换言之，真正的理想社会是福利完善的社会。所以“社会主义”绝不是一句空头口号，也不是以政治意识形态为主的，而是通往福利社会的一种社会形态。我们发现民主制度的社会是多功能型的，共产国家是政治社会，一切由意识形态来决定，单调是政治社会的特征，在思想文学艺术等领域里缺乏魅力。一个多功能的社会无疑是建立在健全的政治行为上，且有思想和学问的自由保障。

青年毛泽东狂热崇拜无政府主义，到了晚年怀疑的也是人的性格，证明他摆脱不了人神主义，最终在思想上未跳出人的圈子。实际上毛的性格也是反复无常的，可以说与刘牢之有相同之处。毛泽东的思想行为是以历史人物来作指导，在性格上他又无法摆脱君王性格。从认识论来讲，毛泽东把目光过于集中在历史人物的性格是出于他本身的知识结构和思想的局限性。我们看到从无政府主义到空想社会主义，毛泽东走了一条彻头彻尾的乌托邦之路。倘若作为一名思想家来探索尚可行，但作为政治的象征，让无以计数的中国人民遭受灾难人头落地。中国社会成了乌托邦思想的牺牲实验品。

上述提到的一些问题，多多少少与中国传统的思维方式密切相关。日本著名汉学家吉川幸次郎也曾指出，中国人遇到危机或困难时总是以史为鉴，往后看是他们的传统思考方式。此方法不能说不妥，那么为什么要“往后看”呢？笔者认为吉川幸次郎指出的问题是中国人的思维方式的特点，这是一种历史意识，即“回归历史”。不过此种历史意识在伦理思想上缺

乏对历史的审视，在思想上只能说是一种退缩行为。对历史的审视只是停留在历史人物上，此为历史的一个特性，当然与“人”的因素有关，与其说是悲剧不如说是伦理思想的贫瘠。

毛泽东思想的一个特点是：强调人的因素。此思想亦缺乏伦理学的方法，在理论上非常脆弱。此与马克思主义者宣称马克思主义是关于“人的解放”学说有关。可是在马克思思想里并无关于“人的解放”理论，马克思只认为人是“历史主体”。“人的解放”学说可能是从马克思关于人是“历史主体”的概念中脱胎而来的。关于这个问题后文也将谈及。

德国哲学家汉斯·格奥尔达·伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）曾说过，真正的经验是超乎预料性的，要想从历史中获取经验，必须彻底否定。可见经验是建立在否定上面的。如对文革作出的评价只是采取就事论事的态度，并不是对历史作出真正的否定，缺乏伦理思想方法。由人为所造成的中国历史上的一些悲剧，仅仅把它看成为是由某些人物的行为或性格所至，这是自欺欺人。此种思维方式只是停留在“个人行为”或“个人性格”上，体现不出真正的政治智慧。我们知道，“新时期文学”对建国后的“十七年文学”作了彻底的否定才出现了新的文学。“十七年文学”最大的特点是建立了一个“伪证”，即在文学中树立典型人物形象，此深受苏联社会主义文学的影响。“否定”是哲学思想上的一个重要方法，中国思想里缺乏这一方法论。

日本作家武田泰淳在其所著的《司马迁——史记的世界》（日本评论社，1943）中作了详尽的论述，此书对如何认识中国历史尚有参考价值。他称史记所记述的历史为“狼狗之争”。

武田泰淳作为侵略军一员曾赴中国战场，目睹了毁灭性的战争行为。他的手上也沾上了乌黑的血，从战场回归后迫使他反思中国文明，为此写下此著。此著构思于中国战场，使他认识到流血的战争能毁灭一切，同样残酷的政治也能摧毁文化。武田毕业于东京帝国大学（中国文学），曾为创办中国文学研究会（1934年）出力。

史记本纪世家中出现的人物只有胜者或败者，无思想者。即便世家中所描述的“丧家之狗”——孔子也是以败者出现。不过史记中的“丧家之狗”一词并非单指孔子，而是文化凋落的代名词。如从这点来讲，从孔子屈原到周作人都是历史上的文化符号，对他们需要从文化和文明思想角度来阐释。史记的孔子世家独具一格，儒家为了挽救乱世提出为政思想有其历史背景和积极意义。只是史记中未谈此意义。

司马迁的眼光是独特的，一重事实不带感情色彩，二否定精神主义，三物质主义为人之本能（此三点有待思考）。史记中描述的人物在文化史上承担了历史的一面，此为“人”的历史。史记中最突出的一个命题是“持续”。即持续·灭亡·再持续·再灭亡，两者无调和余地。荣枯盛衰、生者必灭乃是时间上的推移或变化。换言之，持续和灭亡是时间上的断裂，它不成为空间上的概念，只有文化持续才能构成空间概念。从这点来讲，中国政治社会的特点为不断的持续与灭亡，此与“发展”是两个概念。从“持续”与“灭亡”来看，可看出中国历

史与文化的特色，即文明形式的优劣之处。

由此看来，中国历史里只有绝对概念的持续与灭亡，于是出现了文化上的断层和衔接问题。对此绝对概念尚不知儒家思想来作如何解释。“文明”一词当然包含一个民族国家的政治形态和文化结构。中国政治社会结构形成了中国文明特点，这点是毫无疑问的。如史记中的“表”即为王侯非持续之现象，其背后有奸臣蓄谋计策，玩弄权术，大者叛逆，小者不法，乃至亡国。此为汉王朝“狼狗之争”的必然之路。中国历史上的王朝灭亡几乎都是如此，只是大同小异。此种遗传因子的习俗已灌入中国人的血液里，至今仍未得到根除。我们不可忽视政治遗传因子。

我们知道中国历史是一部政治谱系学。它建立了一个各种各样的隶属体系，从中可发现形形色色的强者和弱者以及统治与被统治的现象。不难理解世上有基督教的历史，也有马克思主义的历史，更有众多的哲学家历史家的历史。但在这些历史的背后历史的真实被扭曲，或成为学者哲学家们热衷于高谈关于真理价值的话题。如在对待周作人的历史遗留问题上明显地显露出了这一弊病。在中国历史的谱系里面也许找不出第二个文人受到如此不公平的“待遇”。因此如何看待中国历史必须达到一个共识，即识别权力与衰弱、高升与坠落、中毒与解毒之间的关系。决不可以“阶级”观点来划分，历史学必须成为一种药物治疗的学问。由此可见历史仅以黑白分明来看实为无稽之谈。

一部史记记载了自古以来中国人在政治上的遗传因子，尚缺伦理思想的智慧与想象力，由于缺乏想象力的启示遗传下来的只是奸诈的“狼狗之争”。如果要谈教训的话，可知遗传因子在文化上只是起破坏的作用。中国人好像有一种麻醉享受性，对此非常嗜好。古希腊神话悲剧揭示了人与神之间的想象力，即神是“美”的象征。在对诸神赞美的同时也是对力量的限制，英雄的力量决非胜于一切，它只是“权力”的象征而已。倘若要想在中国找出一部能胜于希腊神话悲剧的作品恐怕也是徒劳而已。

人生中有爱和死，也有憎恶恐惧复仇等等，希腊悲剧的诞生远远超乎一般人的想象或道德观念。对希腊人来讲，悲剧如同人生哲学，他们对道德哲学毫无兴趣。此为古希腊文明史特征。古希腊悲剧说明了希腊人对生的原理执著的追求，他们从文明伊始就对道德秩序不感兴趣，他们所感兴趣的是世界的真实是什么，什么是自然的真实。求生和求知为情与知的人生球面的两面，想要成全也不容易。这个世界给人设置了许多障碍，实在是身不由己。

古希腊人并非人们所想象的那般崇拜自然，恰恰相反的是他们早在公元前七百年发现了自然本身的缺陷。随后发明了超自然的科学——几何学，他们对自然原理有了独特的发见。可见人的世界并非单靠道德观念才能维持，它需要一种特殊的智慧。有趣的是这一智慧由希腊人独揽。不过他们并非凭空臆想，法国一位诗人说希腊人的智慧是从葡萄酒酿制中得出来的，此说颇有道理。公元前四世纪以后，古希腊迎来了哲学家时代和科学诞生。

知堂对古希腊悲剧和讽刺文学的译介凝聚了他的一生。他对希腊文明史和讽刺文学的执著的探求，在情与知的人生球面上给后世留下了智慧。若把周作人作为一名悲剧诗人，他所走的路是不平坦的，在文明史上也只是沧海一粟。周作人的一生在情感上有失落也有悲情，结合他对人生与文学执着的探求来作思考的话更有意义。倘若对希腊文明史稍有领略的话，世人无必要也无资格去责难他。悲剧不在周作人身上而在人世间，若想超越现实高谈周作人便无从谈起。

周作人从文明史角度对中国历史认识得清清楚楚，他坚持以文明史观批判中国式的文明延续，在他的著述中对文化的持续与保存尤为关注。此为周作人的特点。再有就是周作人极力反对文化为政治利用，因为他知道文化不能带有政治性目的。在此问题上他与鲁迅的急进思想迥然不同，这与他精通古希腊文明史密切有关。我们可在周氏兄弟身上清晰地看出他俩所汲取的不同的文明思想。周作人的思想里汲取了古希腊文明史观，为此他毫无隐讳承认自己是精神上的“叛徒”，但他绝不是民族的叛徒。今天我们是文明史观来谈此问题，可以说周作人是一名真正的文明思想和文化继承者（非国粹主义）。

谈到这个问题时，笔者觉得中国文化里缺少一门重要的学问是文化人类学，而这方面做得较为理想的是民国时期的学者。如周作人的学问思想与文化人类学息息相关，我们不可忘记是由周作人把文化人类学译介到中国。周作人是一名启蒙思想家，他的思想崇尚均衡之美，这原本与中国古代思想的“中庸”吻合。如果仅以“汉奸”的眼光对周作人不屑一顾的话，证明是鼠目寸光。

文学无终极，惟独生命不可停止创造活动。学问思想的宗旨是为了社会进步。真正的智慧产生于伦理思想与学问，而非取决于个人。人当然也是珍贵的社会财富。巴金曾在《随想录》中谈道：“文明社会应当爱惜它的人才，应当爱护它的作家。如果没有丰富的文化积累，如果拿不出优秀的现代文艺作品，单靠大量的出土文物，也不能说明我们的精神文明。……没有过去的文化积累，没有新的文化积累，没有出色的学术著作，没有优秀的文艺作品，所谓精神文明只是一句空话。”（《真话集》）

可见学术思想的自由和独立有无保障，为衡量一个社会文明程度的标识。在日本“百花齐放，百家争鸣”早已蔚然成风，而中国何以拒之门外呢？日本除了吸收西方文明以外，至今他们仍在积极地摄取中国思想文化，而且都是精华。如日本明治书院推出的《新释汉文大系》共 120 卷，它收录了中国古代典籍，包括思想、历史、文学等方面的经典。新释汉文大系于 2018 年将全部出齐，无疑对日本文化起到了重要作用，日本好几代的汉学家为之付出了心血。日本的汉文学源远流长，已成为日本文化中的一部分。平心而论，我们的祖先远比炎黄子孙聪慧伟大得多，如今我们祖先的思想传到邻国受到了青睐。一个底子丰厚、并有传统文化的民族，为何不把精美的伦理学精神作为学问思想基础，来宏扬本国文化呢？因袭的道德习俗势必失去生命力，我们不能再让创生期的祖先思想寂寞下去了。

(2) 周作人的批评思想

周作人的思想特色。简而言之，他的思想很难以一种“思想”来概括。知堂的思想方法特点是：在气质上应循自然伦理思想来判断事物，此为理知精神，他懂得什么是“美”。他与事物之间形成了一种自然生成的关系，即事物的好坏自然有果，此间无抽象也无精神上的分离。当然他也有自己的思想与认识上的矛盾，对此他多从人格上来判断。此为价值判断，非知识性的真伪。他的气质能使自己在价值观念上超越论理性的范围且保持中庸。所以知堂称自己的思想来自于传统中国的，“情”与“知”来自于日本与西洋。他在艺术生活上追求和谐的“美”，在思想上保持“中庸”。一切认识从事物的直观上得到启示，“中庸”与“美”合为一体，此为他的道德生活。“中庸”的思想在于“中”，它无上下之分，也无从属意识，即自然状态，与“即如”相近。在此必须指出中庸是一种价值观念，非道德观念。

文学的重读是对文学史及原有的文学观重新评价，此为批评运动。文艺批评并不是为了赞扬，它必须具备批判的眼光。重读周作人也是如此，目的不是为他个人歌功颂德。

周作人的思想复杂性在于非合理主义的思想体系，他对艺术与宗教的造诣非常之深。在学术上崇尚思想自由，对历史坚持以文明史观的批判眼光，不赞同急进思想。因此挖掘周作人的思想根源，一是发现他被埋没的学问思想的萌芽，二是为了继承文艺批评精神以及所失去的学问自由的思想。周作人的道德思想注重个人与社会关系的责任，他的文艺思想也是追求文艺与社会的调和。他的散文精神主要表现在文艺上的美的生活，这一宗旨始终未变。

周作人的学问思想涉及到文化的连续性，如他对日本文化的关注也是文化连续性。从历史角度来讲，周作人的问题是由历史所造成的，并加上意识形态，有些问题被故意掩盖或篡改，所以有必要对争论性的问题披露真相，还原历史真相。周作人评价是一个严肃认真的问题，必须尊重历史事实。

周作人并非摒弃中国文化而盲目崇拜日本文化，他是通过日本文化来发现东洋艺术之“美”。东洋艺术的“美”在于自然的美，决不是个性的美，它超越任何个性，甚至拒绝个性。东洋艺术的“美”盖与即如相近。也即非彼非是，无认识上的取舍，它达到一个完美的境地。从这点上来讲是与庄子哲学一致的。日本文化中无疑保留有中国早已失去的文化。

下面从翻译角度来谈周作人与鲁迅的特点。《周作人译文全集》（共十一卷，上海人民出版社，2014）中，一卷至四卷为希腊古典文学、五卷至八卷为日本古典（古事记、枕草子、平家物语、江户文艺）、日本近代诗歌短篇小说。另三卷为零星翻译。从内容来讲，谈日本文化的宗教性离不开《古事记》，《枕草子》为日本三大随笔之一，可知周作人尤为重视散文随笔。《平家物语》近似演义。知堂的日本文学翻译兼容了日本文学的各个时代作品，很有特色。

周作人从新文化运动伊始就提倡对日本文化研究的必要性。他注重文明史和文化体系，如古希腊神话、讽刺文学谱系，并对古希腊讽刺文学体裁修饰手法等多有研究。他的希腊神

话及日本文学的译介对中国文明灌进了异文化的血液。另对科学思想家葛理斯的关注也是周作人的思想特点之一。

鲁迅的翻译则以苏联文艺理论、革命小说《毁灭》及日本普罗文学理论为主，其他为零星翻译（参见《鲁迅译文全集》共八卷，福建教育出版社，2008）。从鲁迅翻译来看，在时间意识上他重视“近代意识”或“历史意识”。此为鲁迅翻译的一个特点，也是他的一种语言指向即或“革命志向”。

国内关于周氏兄弟的著述也不见少。有的从周作人、鲁迅的性格来论及他们的文学和批评，此种对比多以个人兴趣为主，满足于自己的口味，所得结论只是零碎数语，缺乏文学体系概念。倘若要谈两者差异的话，为何不从他们的译介入手呢？如从两者的译介来作比较的话，可发现鲁迅的翻译尚缺文明史体系以及他在思想上的明显的变化。如果要谈教训的话，自然从中可得出很多的道理。周作人与鲁迅的视野完全是不同的角度，这决不是性格不同所致。知堂的散文思想和文艺批评也大都来之于古希腊文明思想的根源。可见翻译是汲取文明的重要途径，甚至是决定一个文人思想的重要因素。

在此仅举一例来看中国研究者对周作人有关希腊文学译介的研究状况。如2017年第7期《中国现代文学研究》上刊登了一篇《论周作人的古希腊文学情缘与“文艺复兴”梦想建构》⁶⁸的文章，此文注释所列出的文献是清一色的周作人著述，不见任何其他一篇文献。且不说此文内容咋样，由此可见中国国内的希腊文学研究水准状况之一斑。文化史研究并不是靠“关系学”能建立起来的，它需要辛勤的劳动和平时一点一滴的积累，无捷径可走。

目前在中国找不出几本像样的希腊文明史方面的研究，关于这方面的翻译也是寥寥无几，根本无法与日本学界媲美。语言是思想交流不可缺少的东西，它最适于沟通不同文明之间的思想文化交流，其目的无疑是促进社会发展。因此无论从文明史角度和文化体系（如希腊文化、日本文化）、以及文艺批评等方面来讲，周作人研究的重要性并不亚于鲁迅研究。可以说周作人丰富了中国对希腊文明和日本文化的研究，随着时间的推移，一切将会佐证。

知堂虽然置身于中国文化里面但他的思想始终在文明史的交叉线上。他对希腊文明、神话·古典文学造诣之深，他从中国传统文化中取舍选择并创作了独具一格的小品文。他的散文艺术具有丰富的素养，尤其是散文体裁汲取了希腊诗人忒奥克里托斯的“小景诗”以及日本写生文的风格。日本汉学家安藤更生曾在“苦雨斋访问记”⁶⁹一文中提到，知堂试图以希腊文明与中国文明的融合来建立新生中国的文明。笔者认为在他的宏图里面也包含了东洋传统文化的“美”。从知堂的日本文学译介来看，他不愧为是东洋传统文化的继承者之一。

周作人在晚年曾谈到在日本文化中最受影响的是兼好法师。兼好法师即吉田兼好，为日

⁶⁸ 薛祖清《论周作人的古希腊文学情缘与“文艺复兴”梦想建构》，《中国现代文学研究》2017年第七期，中国现代文学馆。

⁶⁹ 安藤更生“苦雨斋访问记”，《大安》1964年1月号 Vol110No. 1，1-4页。

本中世纪随笔家，著有日本三大随笔之一的《徒然草》（1330～1331）。此作品对日本文化、尤其是对江户时代的文艺复兴和道德思想的解放产生了巨大影响，可以说是日本文艺复兴的思想起点。兼好法师的思想特点在于对生活的肯定，他对佛教不是无信仰而是不信。说明他对事物的判断有独到之处，这在佛教盛行的日本中世纪他的思想能达到这一境地是不简单的。知堂在晚年提及兼好法师，其意义非同小可，说明他与兼好法师有共同语言，值得研究。此研究将在中日文化史上深具意义。周作人不愧为是中国文化之瑰宝，像他那样深谙日本文化的学者文人在中国为数也不多。自周作人去世以后中国未出现一个能与知堂先生媲美的文艺批评家。

周作人的思想根基在于人格与精神之独立。当一种“真理”以权威思想出现之时，他本能地使自己在精神上保持人格独立；当思想无出现血肉的吻合，他在思考中思索。因为他无法容忍世上不承认超越理性范围或道德范围的思想行为。更确切地说，他对“权威思想”永远是退却（并非惧怕），此方法为思想迂回，在这过程中他一面寻思，一面以新的素材来丰富自己的想象力。从散文语言功能来讲，思考运动是间断的，非连续性。即思维需借助想象空间，不断地进行思想迂回。周作人的批评语言很有特色，是以散文形式来表达，此纯属艺术手法。如以他自己的话来表达，即“他的特色是要说自己的话，不替政治或宗教去办查”⁷⁰。此为他的散文思想。如追溯其根源，近之公安竟陵派、日本的随笔、以及法国的蒙田、英国的兰姆等文人的“essay”，远之恐怕要上溯至路吉阿诺斯的散文精神。

他努力使自己的文艺评论保持一种平衡性，此出自于几何学的美学。受此美学熏陶的思想者在思想方法上逐步养成一种气质，也就是说思想者对事物不断有新的发现，不断改变原有的认识状态，对事物产生不同的认识。思想需要操练，作为哲学思索的运动，它永无静止。

周作人是一位讲究趣味的文人。他写文章不喜欢立论，拿他本人的话来说“不喜做时式文章”，喜欢中庸。他对自己的思想运作也非常灵活，以此来应对社会上的思想。他的方法非常高超，无疑受到现代思想的熏陶。如从罗素的哲学思想中可知，现代思想的思维方式远远超出儒学的道德性。中国除了接受马克思列宁主义的思想之外，与现代哲学思想的发展方向背道而驰，从而形成了一个非常尴尬的思想局面。梁漱溟曾指出近代中国接受马克思主义思想是在理性认识上出了问题，应当从理性上重新认识。梁漱溟并企图汲取罗素的哲学思想方法来补救新儒学，此方法无疑是恰当的。周作人、胡适和梁漱溟都反对用暴力来解决社会问题。

如上所述，周作人的思想并非容易解读，他的思想有普遍性的也有非普遍性的，两者看起来好像是对立的不容调和的，其实是辩证的思想。他将自己的思想冷静地表露在生的两个球面上，即情与知的结合。值得关注的是周作人的思想具有东方思想和西洋思想的特色。本

⁷⁰ 引自《周作人自编文集·药味集》，第116页。

文中提到蔼理斯，周作人早年汲取蔼理斯的思想受其影响甚大。倘若对蔼理斯的思想用一句话来作出恰当的解释，即“合理的无政府主义”。

蔼理斯（1859-1939）生于伦敦郊外。他父亲是一名航海家，为《皇后号》船长，蔼理斯从六岁起跟随其父远渡秘鲁、荷兰等地周游了世界。他16岁时由其父带至澳大利亚，因生病在那里度过了三年生活，其间曾入悉尼大学未毕业。在这期间他写过诗，染上了文学爱好，他对植物感兴趣并对性研究也发生了兴趣。他在20岁时下了决心将来想当一名医生。回到伦敦考进医学系学医七年，当他获得医师资格后并未从事临床医。他在学生时代时即开始写文学评论，之后一生从事文艺思想评论。三十岁时他写了一部著作《新精神》（周作人有作介绍），博得好评。新精神是指近代科学、妇女解放、民主主义思想。他在此书中指出，肉体、精神、感情与社会的调和是开创新社会最关键的问题。他的第一部关于性的著作是《男性与女性》（1894）。

蔼理斯为性科学创始者，也是一名思想启蒙者。周作人受其思想影响甚大。蔼理斯的代表作为《性的心理研究》（六卷），此著首次将人的性生理现象作为性科学研究对象向社会推广。在谈性色变的维多利亚时代，“性”是社会道德的忌讳。第一卷《性欲倒错》（1897）刊行后即遭到禁止发行，为此蔼理斯被称之为“不道德作家”。之后在德国和美国相继出版了《羞耻感情的进化》《性欲倒错》《性本能的分析》《男性的性淘汰》《色情象征》《性欲与社会》。此六部著作其中心思想为：一是“色情的自我满足”，二是“性欲倒错”。对社会上存在同性恋和异性恋的问题作了客观分析，蔼理斯认为肉体与精神、感情是不可分割的。周作人的妇女解放思想等也受蔼理斯的思想影响不小。可见思想为精神上的“活物”，非可有可无。

周作人在“蔼理斯的时代”一文中指出：“他在现代文化上的存在完全寄托在他的性心理的研究以及由此了解人生的态度上面。”⁷¹这句话也适于周作人，他在现代文化上的存在完全寄托在他的中国文化与日本文化的研究上面（包括希腊文明）。他又在“新希腊与中国”一文中谈道：“希腊人有一种特性，也是从先代遗留下来的，是热烈的求生的欲望，他不是只求苟延残喘的活命，乃是希求美的健全的充实的生活。”⁷²此种精神也是知堂追求美的生活的意志。

周作人的思想特点是多层次的。一、他的利他主义精神有受佛教思想影响；二、在学术上崇尚自由意志和伦理思想（人文主义精神）；三、对中国历史坚持以文明史观来批判。他对文明思想的深度认识以及犀利的文艺批评使他看问题非常灵活。总之，周作人研究非同作家个别研究，他的研究与世界文明史密切相关，不可轻视。

罗曼·罗兰在撰写《约翰·克里斯多夫》之前写了米开朗基罗传记、托尔斯泰传记和贝多芬传记。他是从人性·宗教·艺术的角度来审视一位艺术家，在这基础上写下了巨作《约

⁷¹ “蔼理斯的时代”，《周作人自编文集·苦茶随笔》，河北教育出版社，2002年，第163页。

⁷² “新希腊与中国”，《周作人散文全集·第二卷》，第412页，广西师范大学出版社，2009年。

翰·克里斯多夫》。一部出色的人物传记，同样也是一部文学作品。遗憾的是在中国现代文学中尚未出现一部声誉世界的文学传记。同样对周作人也应当从追求人性、艺术以及伦理道德思想等方面去审视。

6. 马克思主义思想的日本研究

本文中提到了历史唯物主义的历史观，那么它到底所指的是什么呢！这个问题不了了之有点对不起读者。前几年因萧乾研究碰到思想理论上的一些问题，于是读了有关现代思想方面的书，也做了读书笔记。现将此读书笔记整理如下，也许对了解现代思想概况略有参考。

日本著名学者今村仁司与其他学者合著的《现代思想的潮流·马克思、尼采、弗洛伊德、胡塞尔》⁷³的一书论及了马克思主义和马克思思想。此书有助于我们认识清楚什么是马克思主义、什么是马克思思想。笔者觉得日本思想界并未贬低马克思思想，也未抬高马克思，他们的研究显示出了日本学者的风范及他们的治学精神，也体现出了人文主义精神。日本学者治学精神尊重学问思想，值得提倡。下面来介绍日本学者今村仁司关于马克思思想的阐述，并谈点肤浅的感想。

日本学者首先对马克思主义评论道：“二十世纪的‘马克思主义’思想动向，简而言之是马克思科学思想衰退的历史，他们把马克思的科学认识已变为零碎的辩护性的意识形态。所谓‘马克思主义’的实验已经到头，连仅存一点珍贵的真理也被淘尽了。”（《现代思想的潮流·马克思、尼采、弗洛伊德、胡塞尔》）

在马克思的经济思想中以经济为基础的想法并不成熟，他对经济决定一切并未下过任何结论。不过在理论上确实留下了空白，这为以后的社会主义空想创造了机会。苏联时代的理论家们所炮制出来的所谓“历史唯物主义”，其实都是僵化的教条主义理论，典型地显示出他们在理论上的贫困。所谓“唯物辩证法”也是如此。马克思主义的“唯物论”，是将观念哲学中的神或精神置换成为“物质”或“自然”的概念，于是摇身一变，成为形而下的“唯物论”。其实这也是一种形而上学的“唯物论”，因为他们把“物质”和“自然”当作理论依据。这和马克思在经济学批判中将人的主体（即历史主体）放在首位的方法是一致的。马克思主义又给唯物论添加了“历史”、或“辩证”一词，然后就变成历史唯物论或唯物辩证法，这些概念非常含糊。如今历史唯物主义又变成经济决定论，成为“科学的真理”。这些都是马克思主义教条化的结果。

任何思想必须从方法论去探索，如弗洛伊德关于“无意识”的精神分析理论具有独特的方法论，马克思的“唯物论”也是在费尔巴赫的理论基础上发展的。马克思在写《关于费尔巴赫的提纲》之际还停留在观念哲学上。他是想从旧的唯物论中摆脱出来，但《关于费尔巴

⁷³ 《现代思想的潮流·马克思、尼采、弗洛伊德、胡塞尔》，今村仁司·三岛宪一·鹫田清一·野家启一合著，讲谈社，1998年。

赫的提纲》中的许多解释都是空论。处在思想过渡时期的马克思，他的思考方法仍旧是在德国观念论的基础上进行的，所以无法摆脱传统哲学的框架。在《关于费尔巴赫的提纲》中马克思所提出的“实践”理论并不是他首创的。不过马克思所提出的关于社会生活的实践是有创意的，具有理论开拓性。因为传统的观念哲学从未把社会生活作为哲学思考的对象，在这点上显示出唯物论的独到之处。康德的主观能动性、黑格尔关于劳动生产精神活动等思想都属于主体实践的范畴。马克思的唯物论倒是一种发现问题的功能。也就是说，人的思维要去发现与传统哲学本质不同的问题。从这点来讲，马克思的唯物论在思想领域里具有“革命性”的意义。马克思的唯物论坚持无神论立场，其目的是想把传统的观念哲学以及一切宗教幻想从人的思考中统统驱逐出去。唯物论是反哲学的，它具有批判性。因此马克思的唯物论具有一定的思想性与科学性，他向思想界投了一枚炸弹。

马克思在完成《关于费尔巴赫的提纲》之后，又撰写了《德意志意识形态》。他猛烈批判了费尔巴赫等人。不仅批判，马克思还把传统的观念哲学颠倒了过来，他批判观念哲学的盲点在于排除社会经济生活。马克思在《关于费尔巴赫的提纲》中认为物质优于精神，而在《德意志意识形态》中却未提及物质优于精神。马克思改变了关于人的概念，即把人的概念定为社会关系的总和，最终目标是想改变世界。也就是说，马克思企图想创造一个科学性的历史社会和世界。马克思的“实践”概念范围非常之广泛，它所指的是社会生活过程的整体，包括社会关系、生产与再生产条件的整体、以及围绕所有制所产生的阶级斗争等等关系。

然而对人的存在方式只要得不出新的解释就无法产生新的科学认识。那么关于人的社会关系、存在论，势必要与科学认识发生冲突，两者无法成立。因此，马克思关于人的存在论自然也会陷入到观念哲学的意识形态中去。马克思去世后，恩格斯所面临的正是这一问题。二十世纪的“马克思主义”以恩格斯的《反杜林论》为出发点，抛弃了马克思关于人的社会关系论的可能性，他们将关系与构造(即经济构造)当作实体，并吹嘘为是“物质(自然)存在论”。

马克思在大学时代的学位论文是关于伊壁鸠鲁的自然哲学。伊壁鸠鲁是一名异端思想家，他的自然哲学论述了宇宙空间原子理论，他把宇宙空间的原子运动设定为三种运动。第一种运动为直线运动中的原子由上往下跌落，其他运动是原子在直线运动中发生偏差所引起的，第三种运动是由无数的原子相撞而引起的。就是说，宇宙空间原本不是由上帝创造的。马克思在伊壁鸠鲁的自然哲学中得到了重要启示，即“偏差”就是马克思唯物论的重要理论方法之一。

马克思思想中最抽象的一个概念：人是历史主体。这个概念也与“异化论”密切相关，“异化”的概念是由卢卡契提出来的。卢卡契对《资本论》第一卷中关于商品物化的概念作了仔细分析，提出了“异化”概念。不过卢卡契的异化概念也是在马克思关于无产阶级的概念中所发展的。因为马克思发现了历史主体的概念，即无产阶级(“无产阶级”是意识形态概念)。

可见主体论与异化论是一对双胞胎，都是马克思主义思想的重要组成部分。卢卡契之后又出现了萨特的实存主义思想，卢卡契和萨特在不同程度上都发展了马克思思想，他们的贡献是不可磨灭的。从中也可看到马克思的思想具有一种对现实的批判意识。萨特的实存主义思想对世界带来的影响之大，毋庸赘述。尤其是实存主义文学给世界带来了自由，富有一定魅力。但卢卡契和萨特都未摆脱马克思关于人是“历史主体”的抽象概念。马克思把人看作为是人类历史的主体和人类文化的主角，这一思想确实给世界带来了灾难，它是反人文主义的。如何超越实存主义思想，看来也是人类社会的一大挑战。

马克思丢弃了关于人类神话幻想之后，赤裸裸地把人的社会关系总和绑架在经济基础的十字架上。此也说明了马克思思想与古希腊文明是无缘份的，马克思是犹太人，或许深受犹太教原教旨主义的影响。马克思思想所具有的批判性，也许受到了早期资本主义世界的青睐。后来马克思成为一名勇猛的思想辩护士，以他犀利的犹太人的眼光描绘了早期资本主义黑暗的一面，并企图妄想以革命来瓦解资本主义世界，以此来拯救贫困的无产阶级。然而具有古希腊文明思想传统的欧美文化，他们懂得不能相信马克思主义=乌托邦会给世界带来福音，而用革命手段来摧毁国家则是最愚蠢的做法。从文化角度来讲一个社会的保守势力往往是保护社会的重要的一部分，它往往是文化精英不能将其消灭掉。反之，一个社会势必走向反面。从这点来讲中国社会革命并未成功，它给我们带来了惨痛的教训。自十月革命以来，历史的时针正好跨越了一个世纪，事实证明共产主义社会以失败而告终，它是反人文主义精神的。

综观二十世纪的思想潮流，在马克思后面出现了尼采、海德格尔、胡塞尔、本雅明、阿多诺、福柯等众多的思想家，他们对传统的观念哲学作了大刀阔斧的解体。同时他们也都是马克思主义的反叛者。马克思的确是一名杰出的异端思想家，他的思想给世界带来了极大影响。如弗洛伊德的精神分析学的“无意识”概念是与马克思的拜物神概念密切相关。前者带有个人精神性，后者带有社会性，两者都离不开无意识。马克思思想还与构造主义、索绪尔的语言学密切相关。总之，二十世纪的哲学思想、语言学都离不开马克思思想。应当看到西方哲学思想运用马克思的思想方法丰富了二十世纪的哲学思想。暂且不谈资本主义与共产主义阵营的区别如何，从二十世纪的哲学思想潮流与共产主义阵营的意识形态动向来看，可知两者分道扬镳，格格不入。也许出乎马克思的意料，在他的思想背后出现了新康德主义、柏格森的生命哲学。这分明是与马克思的朴素的唯物主义存在论相对抗的。生命哲学的出现意味着“想象力的复活”，也可以说是人文主义精神的复活。它给人类思维方式带来了自由，也给世界文化带来了希望。僵化的马克思主义只能停留在僵化的意识形态之中，因为它缺乏认识方法论。值得注意的是：“怀疑一切”的马克思主义具有“人神主义”的宗教特征，它对人文主义思想的摧毁力是极大的。

新康德主义哲学、伯格森的生命哲学早在明治末期传入日本，大正时期形成了一股强大的文化潮流。之后，生命哲学在日本蔚然成风，成为学术思想界主流。新康德主义范围很广，

它代表了一种精神文化，注重对文化的阐释。它贯串于文学艺术美学、科学思想、宗教历史学等方面，绝不是单方面的。可以说日本近代文化在这基础上逐渐发展起来的，并与中国古代思想相结合，形成了日本近代文化的特色。如《茶之书》（冈村天心著，1906）、《<粹>的构造》（九鬼周造著，1930）等名著都从不同角度对日本文化作了精湛的阐释。即使军国主义猖獗一时，但也无法遏止日本近代思想文化的发展。战后文化更是多样化迎来了好时机。近代日本文化有一个特点，即“中西和”三结合。如日本近代物理学遥遥领先中国，2008 年度以后日本物理学家连续获得诺贝尔物理学奖。笔者读过日本的一些物理学家所写的散文，里面充满了生活情趣和睿智。钱学森在中国被誉为导弹之父，他称毛泽东思想为“一尊”，作为一名科学家不知他具有什么思想？这个问题说明了科学与思想在中国是被分离开来的，这个现象在学术领域里也普遍存在。可以说在中国找不出像葛理斯那样的科学思想家，这并不是说中国科学家没有思想，是因为他们受到思想上的禁锢，也可看出人性被扭曲。

周作人在《知堂回想录·下》中说道：“我不相信艺术会有一尊或是正统，所以不但是人一派的主张觉得不免太隘，便是一国一族的产物，也不能说是尽了世间的美善，足以满足我们的全要求。”⁷⁴这段话印证了中国新文化运动的心声，说明了“学问之自由，精神之独立”的重要性。凡一个社会在思想上受到禁锢势必走向畸形发展，这是无疑的。

在当代中国马克思主义意识形态领域里有一位重要人物，即艾思奇。艾思奇被称为中国式的马克思主义思想家，也被誉为“人民的哲学家”。延安时期为抗日军政大学主任教员，其著《大众哲学》对毛泽东所起的影响甚大。艾思奇极力主张把马克思主义哲学通俗化和大众化。他在《哲学的现状和任务》（1938）一文中，也主张马克思主义哲学中国化。艾思奇于三十年代初期在其所著的《二十年来之中国哲学思潮》中起劲地批判从西方传入中国的生命哲学，即柏格森、狄尔泰、以及新康德主义等流派的生命哲学观。不难看出《二十二年来之中国哲学思潮》一文将经济关系、社会结构及文化定为“正当的公式”，并按此公式得出所谓的“真理”。此推论方式与其说是幼稚，倒不如说带有牵强附会的公式化。在其背后可看到思想依附于政治工具理性论极为浓烈，也可知马克思主义思想缺乏严谨的伦理思想方法。

四十年代初，以艾思奇为首的马克思主义者与叶青等人（被称为唯心主义反动哲学思想派）之间展开激烈的论战，实际上已成为国共两党之间的意识形态的论争。总而言之，“五四”以后马克思主义思想在中国影响甚广，有日趋大众化之势，致使柏格森的生命哲学及新康德主义等哲学在中国受挫，无法与中国传统文化接轨。此为中国近代文化所蒙受的最大的损失！实际上历史唯物主义的历史观适用于中国社会无疑是思想上的灾难，对此梁漱溟也有精辟的论述。

近读法国作家勒克莱齐奥（2008 年获诺贝尔文学奖）的作品，感触极深。他将人的生命

⁷⁴ 《知堂回想录·下》，安徽教育出版社，2008 年。

现象视为物质现象之一，生命如同其他物质一样连在一起。这种生命观出自于他对人类文明史的一种挑战。他谈到宇宙星辰运行和海洋大地气候的形成离不开物质原理，即宇宙中的每一种物质都有其生存方式，包括植物及小生物都一样。宇宙每时每刻都在创造生命，它没有死亡的终极，一切物质都在创造新的生命。诗人把生命的方式归结为创造，生命是创造过程，任何物质的生存方式都不带道德观念色彩。物理学告诉我们，宇宙空间中暗物质占了三分之一以上，至今人类对这一物质的存在还是一个谜。暗物质在宇宙空间里无处不有，并具有引力效应，用肉眼是无法看到的。可以说若不存在暗物质，一切生命现象都难以维持。从宇宙构成原理来讲，宇宙空间无绝对真理的存在，也无实践检验真理的标准，更无一统思想可来遏制社会。社会无人上人、人下人之分，你中有我，我中有你；人只有相对的自由，没有绝对的存在。一言以蔽之，宇宙创造一切。剩下的一个问题即是：上帝能否替代宇宙的创造？当谈到这个迷惑不解的问题时，我们好像又回到了伊壁鸠鲁自然哲学的时代。

勒克莱齐奥的文学思想，似乎又回到了柏格森生命哲学的原来的位置上，他对生命现象的解释与藏密教非常接近。在密教中死亡不等于终极，即没有生死的对立，也没有痛苦，一切随天意。实存主义思想发展到今天，已有一百多年的历史。此思想可追溯至十九世纪末的丹麦思想家索伦·克尔凯郭尔，后由雅斯贝尔斯等思想家于三十年代提出“实存哲学”。二次大战后再由思想家萨特、庞蒂莫里斯·梅洛展开此思想运动。实存主义哲学有其历史根源，即悖逆神学。笔者认为，勒克莱齐奥的生命思想超越了萨特的实存主义思想，他把人的生存与生命创造结合在一起，摆脱了道德观念。萨特的实存主义思想是观念性的，他忽视了生命创造规律。人绝不是孤独的生存，生命是无限的。勒克莱齐奥的文学思想表明了思想与文学、即或科学与思想不是孤立的现象，相互起了重要的影响作用。从人类文化规律来看，哲学思想势必与文学融会贯通，科学思想促进社会进步，最终由文学来描绘世界。

综上所述，教条的历史唯物主义与马克思的唯物论截然不同，历史唯物主义中断了认识方法论。思想如没有思维何以称之为“思想”呢？马克思的唯物论倒是一种发现问题的功能，是指人的思考要去发现历史的“偏差”。除发现历史的偏差以外，我们无法接近“历史”。

目前国内批评界出现一种“失语”现象，他们把既成事实的现实说成是无可动摇的“历史过程”，这就是他们所说的“现实认识”。此种认识把“历史现实”或“历史过程”视为理论依据，在认识论上非常脆弱是站不住脚的。他们自以为把住了“历史观”，实际上是被历史唯物主义所蒙蔽住了。如周作人研究中出现类似的情况也是将“历史过程”视为理论依据，可看到在一些问题上有关人员千方百计想抹去过去的记忆。此做法恰恰与马克思的唯物论相反，是风马牛不相及的。不去发现历史的偏差，怎么会有批判意识呢？更谈不上辨别是非。

历史是记忆的装置，它有各种各样的记忆，个人的记忆是无法抹去的。从八十年代所发表的文献来分析，周作人任“督办”请愿活动之所以成为历史事遗留件在其背后有各党派的活动，因此有关人员采取手段千方百计想否认此活动的存在。这个问题的焦点集中在各党派

的活动上，主要牵线人许宝騄是历史的证人，他留下的证言是无法抹去的。此事真相必将有个水落石出的结果，隐瞒不了。任何事物的产生都有自身的规律，它不以人的意志为转移。种种迹象表明在围绕“督办”请愿活动一事上，国内学者缺乏严谨的学术精神和学术道德。一言以蔽之，面对历史出现了“失语”现象，此来自于批评理论上的贫困和历史理性的诡谲。

出现于国内批评界的失语现象意味着思想的贫困，缺乏伦理思想，是批评思想走向衰退的一种迹象。我们应该从马克思的唯物论中学到点什么呢？现在我们可以把马克思的唯物论看成是一种自由思考的运动，它像偏差中所产生的原子运动那样去自由撞击。它没有任何哲学背景，不受任何权威性的意识形态所影响，它只管自己自由的思考运动。中国思想文艺批评也应建立这样一种自由思考的方法，它不受任何政治权威的意识形态干扰，批评者只凭自己的思想语言去发现问题。批评者当赋予神圣的批评思想，这是一种社会正义。批评者的人格是与伦理道德思想的社会正义不可分割的。反之，批评则不成立。因此，正确区分马克思主义与马克思思想的不同，这是关系到中国思想文学批评的命运。我们应当以理性的眼光来看待马克思思想，不能被教条的马克思主义所蒙住眼睛。愚昧是教条主义的最大特征。

宇宙原本是由无数的原子相撞而形成的，这一原理已由物理学证实。有趣的是这一原理也适于中国思想的产生，即“对立”与“全体”之辩证关系，此为中国古代思想的结晶。在中国这块土地上要想产生新的思想就必须允许不同思想的存在和出现。西洋的哲学思想之所以不会轻易被马克思主义所左右，是在于他们的伦理学方法得当；而以“史官文化”为本的中国传统文化，虽有儒家思想，但伦理学匮乏，缺乏认识论，所以经不起思想挑战。儒家讲究德治，在人文思想上非常脆弱。中国应该重视发展伦理学，因为伦理学是人文主义思想的基础，作为哲学思想是不可缺少的一部分。春秋诸子百家中曾出现过伦理学思想，惜乎为时太短。自春秋时代以后中国思想几度受挫，一蹶不振，其主要原因在于儒家过盛，伦理学太弱。我们在中国传统“史官文化”的背后看到了什么因素是最强的呢？是人神主义的“史官文化”，还是伦理思想？对于这个问题思想家顾准已作了精辟的论述，值得借鉴。

我们知道，马克思主义是以“历史进步”的面目扮演了一个历史角色。“怀疑一切”的马克思主义具有“人神主义”的宗教特征，对人文精神的摧毁力是极大的。人们以为有了基础科学或马克思主义思想的指导就可以解决一切问题，其实不然。从科学思想角度来看，“历史进步”这一说法非常含糊，它缺乏科学方法论。科学进步是指技术的重大发明或方法改进，以此来推进社会进步或思想进步。这从伽利略牛顿爱因斯坦等科学家的方法论上足以说明。如从文明史角度分析“历史过程”，可看出“历史进步”的观点是不成熟的，也说明马克思主义是历史主义的贫困。

二十世纪初期出现了量子论和相对论，它动摇了十七世纪以来的基础科学（即牛顿定律、加利略等）。相对论推翻了牛顿定律的概念，即绝对时间和绝对空间的概念。如构成物质最小单位的微粒子，它们的运动相互产生作用，不可能有绝对的时间和空间。因此生命在物质运

动的宇宙里无特殊，无论是何种教旨的宗教或党派。

罗素曾指出：“关于相对论，对哲学思考者来讲最为重要的是，即废弃单一的宇宙时间和单一的存在空间，将此置换为时空。”⁷⁵

相对性理论是在无电子与阳子的空间产生运动的研究中所发现的相对性理论重视中介媒体的连续性，它意味着在没有电子与阳子存在的空间里也有运动的连续性。由此看来老庄的“无为”思想与相对性理论有点相似，庄子也告诉我们，没有绝对的时间与空间的存在。可见思想是没有前提的。“无为”绝不是行动方式，它是中国自然哲学的一种思维方式，在思想上或可称为“相对论”。

二十世纪初期的相对性理论瓦解了绝对的无连续性和绝对的同时性，并带来了思想革命。如新文化运动受杜威罗素等思想家的影响，胡适梁漱溟等学者对中国思想文化起到了改造作用，在学术上有卓越的贡献。在新思潮影响之下民国时代的学问思想蔚然成风，创造了新的学问传统。但在“五四”学生运动中出现了一股思潮，即左翼思潮。对此胡适在《胡适之先生年谱长编初稿》中有详细的论述，指出“五四”学生运动是被政治所利用了。胡适曾谈道：“至于周树人，后来加入左翼作家之后，就没有一篇好的文章了。”⁷⁶从左翼思潮来看，鲁迅成为左翼文学领袖是值得关注的现象。一点是分明的，一个文人在其思想上发生突变大抵是与内因有关非外因所致。

科学哲学家库恩认为，科学思想的进步并不是量的积累，而是质的飞跃。不同的科学体系有不同的研究方法、研究重点和理论体系，即有不同的范式(paradigm)。“范式”是指一个包含各种科学、哲学、社会因素在内的综合体。“范式”比较复杂，科学思想的进步是指“范式”的更迭，旧的“范式”衰退和新的“范式”涌现与社会发生密切的关系。当积蓄了无法解决变则的事例并达到临界点时，将会产生对“范式”的信赖动摇出现危机状况。在此情况下会出现通常的科学走向“异常科学”，即新旧“范式”的对立，出现复数的代替“范式”的竞艳事态。

根据库恩的理论，我们来看马克思主义思想在苏联（包括东欧国家）和在中国的传播，它与国家权力意识形态发生了密切的关系。值得注意的是，马克思主义以“科学的马克思主义思想”自居，凌驾于一切学术之上（参见『胡适思想批判』，第一辑～第五辑，三聯書店，1955年）。即在苏联等国认为马克思主义思想是最科学的，此现象导致学术概念混淆，颠倒黑白，甚至出现荒唐的现象。在中国这一现象至少沿袭到“文革”结束，目前国内仍见到一些迹象，甚至出现马克思主义的复活。殊不知“科学的马克思主义思想”到底能说服谁，由

⁷⁵ 罗素《现代哲学》，第164页，高村夏辉译，筑摩文库，2014年。

⁷⁶ 胡颂平编著《胡适之先生年谱长编初稿》第八卷，第2837页，台北联经出版，1984年。

于国家主义意识形态的作用，至今仍无法开展对马克思主义思想的学术性批判。此做法本身尚缺科学态度，不受批判的学问思想怎么能进步呢？

从学问角度来看，我们不得不承认马克思主义思想并没有给世界带来“科学革命”，它只带来了另一种性质的“革命”。以阶级斗争为纲的马克思主义思想渗透到社会各个领域里，在“量”的积累上确实超越了通常的科学思想，却无“质”的飞跃。迄今马克思主义思想在概念上仍模糊不清，很难称得上是一种科学思想。因为马克思主义只是一种意识形态化的教条主义，愚昧和专横跋扈为其特点。当前学问思想在飞跃地发展，中国若在思想文化上不终结马克思主义所致的混乱，拿胡适的话来说即无真正的“中国文艺复兴”。亦即“‘问题’的本身，便是‘主义’制造出来的”（语出《胡适口述自传》，华东师范大学出版社，1997）。

必须指出胡适和梁漱溟的学问思想是与历史唯物主义的历史观针锋相对的，他们都反对使用暴力，始终坚持“学问之自由，精神之独立”的新文化运动精神。当今中国缺乏像胡适梁漱溟那样的思想家，也缺乏像知堂那样的文艺批评家。从今天的中国思想状况来看，在某种意义上还不如中世纪的拉伯雷时代，因为在拉伯雷时代还出现了波澜壮阔的文艺复兴。尽管中世纪的欧洲被称为是最黑暗的时代，但在那个时代里出现了欧洲最早的教育机构，即教会办的大学。如法律学、文法学、逻辑学、几何学，是神学以外的主要课程。逻辑学即指西方哲学的伦理学。可见人类社会的发展并非取决于物质文明的发达，哲学思想是一个极为重要的环节。

中国现代思想处在与二十世纪现代思想隔绝状态之中，所不幸的是成为“单一”的思想空间，致使中国思想走向封闭原始化。如今仍将马克思主义视之为“真理”不允许批判它，并想让其成为滴水不漏的思想空间。此种做法本身就是愚昧，为思想上的禁锢，仍未摆脱“史官文化”的蔽障。日本于1960年翻译了罗素著作集（15卷）。不知中译本有无罗素的《现代哲学》，相信此书将会对中国现代思想开辟新的视野。

罗素在《原子构造》一章中写道：“关于相对性理论和原子构造的最新学说，物理学领域与日常生活以及十八世纪的科学唯物论都有巨大区别。任何哲学都不可无视科学家对物理学概念所认定的革命性的变化。甚至可以这么说，可抛弃任何传统哲学，不必尊重过去的哲学体系，一切从头开始。较之过去任何一个时代，我们的时代对物性有了深邃的洞察力。尽管从十七世纪、十八、十九世纪的观念论中即或还可学到一点东西，若对此作过度的评价则太鄙视了自己。”⁷⁷

从罗素的论述中可知相对性理论对现代哲学思想的冲击如何之大。马克思主义只是建立在朴素的科学唯物论基础上的。至今连对马克思主义思想都不能批判的中国现代思想到底是建立在什么基础之上的呢？我们处在一个什么思想的时代？中国现代思想的出路在何方？

⁷⁷ 罗素《现代哲学》，第149-150页，高村夏辉译，筑摩文库，2014年。

文学和思想大抵是从人的生活经验中得来的，它是超越时空的。法国作家皮埃尔·加斯卡（Pierre Gascar, 1916-1997）在其所著的《绿色思考》一书中指出：“‘百花齐放’是中国古人在经过几个世纪从自然生命中得出的伦理思想的象征，为中国古代思想的结晶。中国古人将对立面作为整体的一个重要环节，以此来推进整体的多样化。即宽容与和谐须两立，此为中国古代伦理思想之源泉。”⁷⁸

中国古代伦理思想传至法国被认同，此乃识者为识之，说明思想无国界之分。与之相比，尚不知本家儒教有无“对立”与“全体”之关系的辩证思想，有无“宽容”与“和谐”的伦理思想？

皮埃尔·加斯卡在书中还风趣地写道：“遗憾的是‘百花齐放’的伦理思想在政治上一次也未被运用过，即便在诗人加独裁者毛泽东的政权下也未得到实现。‘百花’只是齐放在讲话中，如将‘百花’摆在花丛里，带刺的荆条都被拔掉了。”（《绿色思考》，第114页）

皮埃尔·加斯卡曾当过纳粹军的俘虏（1940），他是达豪营幸存者之一。他的人生中的一个贵重的经验就是从纳粹集中营中得来的。二战结束之后他当了一家报社记者并开始写小说。他以亲身经历的野兽般的时代，并以独特的眼光促使他对动物本能异常关注。他的小说几乎都是描写小动物及野兽的本能，这原本是对人性的反思，为此形成了皮埃尔·加斯卡的文学特色。一九五四年，中华人民共和国成立五周年之际，他随法国共产党代表团访问中国，并写了《开放的中国》（1955）一书。大江健三郎的早期小说也受皮埃尔·加斯卡的影响较深。

“百花齐放”象征了中国历史上的政治与文学的关系，皮埃尔·加斯卡以这句话形容了当代中国政治与文学的关系，即文学失去了思想自由。文学与思想原本是自由的，它是精神上的活物，与人的生命紧密相连并与社会调和，决不是精神上的束缚。文艺批评不能没有思想，思想是一种思考运动，怎么看也不可缺少。总之，人无思想的自由是不可想象的。

“百花齐放”曾一度出现于新文化运动时期，那个时代涌现出了一大批出色的文化人士，惜乎已一去不复还。欧洲文艺复兴告诉我们，良知的发现是建立在学问传统的信赖之上。文艺复兴就是建立在古希腊文明思想的基础上的。倘若缺乏这一传统的信赖就无法继承学问，也不会有良知的发现。新文化运动为近代中国学术思想的学问传统，周作人研究也离不开这个学问传统。凡学术思想必须在学问体系中确立，反之就不成立。中国国内的一些研究可证实这一点。

古希腊的学问思想为知识根源，倘若想在古希腊思想体系中划分一条界线将思想划为滴水不漏的思考空间，此种想法是未曾有过的。

三、结语

⁷⁸ 《緑の思考》，皮埃尔·加斯卡著，佐道直身译，八坂書房[日]，1995年，第114-115页。

我们知道在世界的背后存在有一统世界的上帝的意志，也有世俗的权力意志等等。总之历史的形成是与人的意志不可分割的。一点是不容置疑的，人的躯体在历史的长河里经历了各种难以承受的事件，忍受各种各样的艰难痛苦。在人的肉体里如实地记忆了痛苦的岁月。文学纪实所记录的是人的肉体和精神上的痛苦，它不含任何带有偏见的历史观。周作人也是一个普普通通的人。他有自己的生活，有自己的感情，并有自己的家庭。作为个人，他经历了风风雨雨的岁月和各种各样的历史事件，尤其在晚年他承受了肉体和精神上的巨大痛苦而离世。在他去世之际不是以什么“大师”之称离开人世的，不是别的而是躯体和精神上的痛苦。当时只有一种眼光，即以“汉奸”看待知堂老人。时隔几十载如今也是如此。

1927年4月28日李大钊被军阀政府处以斩首死刑，周作人为纪念李大钊写下“偶感”一文。文中写道：“有文化的民族，即有仇杀，亦至死而止，若戮辱尸骨，加以后身之恶名，则非极堕落野蛮之人不愿为也。……于此足见遗传之可怕，而中国与文明之距离也还不知有若干万里。”⁷⁹

时隔四十载，1967年5月6日周作人于“文革”期间受红卫兵的折磨在无人照看之下含愤离世。如今仍以恶名辱骂周作人，此不正是中国历史上遗传下来的“非我族类，其心必异”之陋习，又是什么呢？如丛书《回望周作人》刊登的不少文章都是恶骂周作人，此种陋习无疑是来自于文坛上的不良风气。此与新文化运动的精神不符，也是一种道德习俗的遗传。

中国历来是一个具有修史传统的国家，也是一个篡改历史闻名的国度。在中国大抵对敌对的历史人物怀有仇恨的情绪是与不良的道德习俗遗传有关，远之汉宋近之现在，其主要原因是尚缺尊重生命的思想、以及“宽容”的精神。倘若缺乏这一思想和精神人类无法进步。难道我们不能容纳宽容的思想吗？

下面且来看清水安三先生所写的一篇悼文《李大钊的思想及其人物》里对李大钊所作的介绍以及他被惨杀的情状。

“李大钊君从北洋大学毕业后，在孙洪伊（北洋大学同辈——引注）的帮助下赴日留学，他进了早稻田大学读社会经济学。当时早稻田已有陈独秀为首的群益社，纠集了一帮革命青年。李大钊在就学时结识陈独秀。

‘民国五年从早稻田毕业后回到北京，他与孙洪伊共同创办《晨钟报》小报，亲自任编辑主笔。并由北京大学文科学长陈独秀的介绍任图书馆主任。

‘当时我与丸山昏迷、铃木长次郎兄常去拜访他，为北京访问最愉快的一家。铃木兄不久回东京，他如同兄长一般引导李君思想颇有贡献。即便他在东京，若能见到李大钊的幽灵不会觉得不满足吧。李大钊身为图书馆主任经常在《新青年》上介绍马克思主义，在北大也

⁷⁹ “偶感”，『周作人自編文集·談虎集』，第180页。

教授马克思主义唯物史观。

‘他在女子高师也任过教，并在女学生中间发起了妇女参政运动。他的骨子里有组织群众运动的本领。在北大时发起了学生运动，到女子大学教学时也发起了妇女运动。如与工会发生关系的话，也会出现有唐山矿工的游行。

‘我要杀人所以人要必杀我’（原文中文——引注）。这是列宁的长兄阿力山大所说的话，李大钊常在自己的文章里引用。正如他所说，他被杀害了。

‘三月初，我给李君写了一封信，对他说住在交民巷很危险。这决不是戏言，因为英国公使馆就在俄国公使馆的后面，如直接包围住，会随时随地发生意外情况。我跟他说‘咱俩一块去南方吧’。这两年中我未见到他，不知如何是好。我从美国回来后即去拜访他，他的住所里挂着“招租”的牌子，都说他住在俄国公使馆里。我只写过一封信，之后我去了南方。果然不出所料，四月六日他被捕了。据说是一名侦探装扮成伙计进去察看动静。

‘四月六日遭到袭击时，俄国翻译官说了声‘走吧，将会把你们夺回来的。’于是他乖乖的被捕，李君是蹲在墙角下被发现抓走的。李夫人及六个孩子一起坐了牢，4月28日下午1时他与十九名同志一起被何丰林特别法庭主席宣判为死刑。之后立即命令拉上绞首台执行。李大钊君沉默不语，面不改色，从容不迫地走上了绞首台。

‘绞首台是搭在砖瓦阶梯上的木板台上。坐在木板上从上面掉下一根绳索，用绳索圈住头颈后木板台“啪”的一声掉落。李君就这样惨死了。他的两只眼珠子都被挖掉，头颅还连着身子，惨状不堪入目。

‘他投身于革命以来就想到了这一天，但在革命将要成功之际却离开了人世，实为遗憾至极。当天晚上我彻夜不眠，悲痛地想起与他见过的几次面，不禁失声痛哭。

‘哈尔纳克（1851-1930，德国自由主义神学家——译注）曾说过一句话：在人类历史上，尤其在文化转折点上总会出现鲜血淋漓的殉难者的墓碑，时代的变革无论如何会有流血的牺牲。李大钊君如今高兴地死去了，并成为一名烈士。人死是悲痛的，但比起被病魔缠身死去不知有多么光荣。

‘《北京周报》（一九二七年五月八日）报道‘李大钊与他的同志被绞杀’。在东交民巷农工使馆内被捕的李大钊等二十名共产党员，于二十八日下午一时在西交民巷看守所被执行绞刑，鲜血化为绞首台上的露水。氏名如下：

‘李大钊、路友于、莫同荣、张挹兰、杨景山、李昆、邓文辉、郑培明、范鸿劼、吴平地、陶永立、阎振三、方伯务、谭祖尧、姚彦、张伯华、谢伯俞、李银连、谢承常、英华。”⁸⁰

李大钊被处死后，周作人不顾个人危险为营救李大钊一家奔走，并将其子女送至日本留学。李大钊和周作人的命运多舛，最终他们死的不一樣，一个是光荣的死，另一个是被折磨

⁸⁰ 清水安三《李大钊的思想及其人物》，《北京周报》1927年5月8日。

而死的。

武者小路实笃为周作人的真挚的友人，他在给周作人的一封信中（邮戳不清晰，1920 年代是无疑的。）写道：“..... 在贵国人命得不到尊重，这是一件非常遗憾的事。不过将来会醒悟过来的，我能理解您的心情。.....”（周作人先生亲属所藏）。

他又在知堂先生去世之后写的一篇悼文中称道：“..... 从周作人的弟子那里得到了周作人兄的噩耗，他的弟子非常崇敬周作人，十分悲痛。我也非常崇敬他。作为新村兄弟的成员之一，他是一位非常出色的人。支那事变之际周作人兄被处在不幸的立场上，但在当时他的态度是非常出色的，这是事实。他对日本军丝毫没有显出奴颜卑屈的态度。..... 后来听到周作人作为人的价值被误解未得到幸福是十分遗憾的事。..... 目前在中国对周作人的评价有所欠佳，有朝一日将会对周作人的人物、对其文人的真正的价值作出公正的评价。”⁸¹

这是周作人先生故世以后唯一的一篇悼文，迄今中国未有人写过一篇悼文。国内学者也曾介绍过武者小路实笃写的有关周作人的文章，殊不知为何缘故惟独此篇悼文未作介绍。为纪念知堂先生去世 50 周年，笔者应《新村》杂志之邀写了《周作人共鸣的〈新村〉精神》（载于 2017 年 12 月号《新しき村》）的小文，以此悼念周作人。并期望有朝一日在中国建立一座像武者小路实笃纪念馆那样的周作人纪念馆，这是一项具有历史意义的里程碑。

自古以来中国是诗人的国度，这项皇冠到了近代终于被摘了下来。从近代中国文化性格来讲，左翼思潮占了主流，它的影响波及到各个领域，甚至渗透到人的灵魂深处，因此在中国难以出现反叛精神的诗人。从世界文学角度来讲，无论是艺术精神也好伦理思想也好，周作人是一位具有反叛精神的文人。他经历了风风雨雨的年代，任何时代的冲击和暴力都未摧毁他的精神。他始终保持了“独立之精神，学问之自由”的思想，在中国也是少见的。

从周作人度过的一生及他的著述中亦可得到甚多的文学经验。从这点来讲，对周作人的评价如何丝毫不影响他的文学价值。文学与评价是两码事，任何文人都是如此。周作人研究本应针对存在的问题，尤其是对历史遗留下来的问题作缜密的考证。

正如胡适所说的那样，“文化是一点一滴的造成的。文化史的研究，依我们的愚见，总免不了无数细小问题的解答。..... 但文史学者的主要工作还只是寻求无数细小问题的细密解答。文化史的写定终得倚靠这一点一滴的努力。我们没有什么共同的历史观。但我们颇盼望我们自己能够努力做到一条方法上的共同戒律：‘有几分证据，说几分话’。有五分证据，只可说五分的话。有十分证据，才可说十分的话。”⁸²

无论是过去还是现在，这段话印证了“新文化运动”的精神。“我们没有什么共同的历史观”这句话代表了胡适的学问思想，也是针对历史唯物主义的。

⁸¹ 《周作人兄》1967 年 7 月，《武者小路实笃全集》第 17 卷，第 720 页，小学馆，1990 年。

⁸² 胡颂平编著《胡适之先生年谱长编初稿》第五册，第 1933 页，台北联经出版，1984 年。

自甲午战争后近代中国一直受到日本朝野歧视，但日本文化界的精英却如此尊重周作人。此说明了他们十分敬重知堂的学问思想艺术以及他的人品；周作人一定使他们觉得中国文人不可欺，他一定在中日文化交流上作了不少工作；知堂先生与日本文化人士的书信交流可使读者看到中日文化交流中的可喜部分而不是一片漆黑。这些书信将来公开之后，可以使读者了解到周作人的思想以及他在中日文化史上所发挥的重要作用。

周作人先生亲属所藏国内外人士致周作人书信将近两万通（包括日文信），人数达两千五百人以上，年代从 1910 年代至 1960 年代。所藏书信尚在整理中。

本文中提到的周作人与冰心女士的书信往来，无疑在中国新文学史上具有重要意义。他们之间的交往体现了文学艺术的精神，这一精神的宗旨是适于艺术与社会的调和。期待今后早日公布周作人与冰心女士的往来书信，以便深入研究。

拙文遵循胡适所说的以谈问题为主，有些问题和思考是笔者的读书笔记，还不够成熟尚需进一步论证。拙文以这样的方式与读者见面，由九州大学中里见敬教授的大力支持是分不开的，于此深表谢意。

★拙文原载《爱心》总 63 期（2017 年夏季号，冰心文学馆），本次转载作了大幅度的内容增加，个别地方的纰漏或错讹作了补正。中文稿与日文稿的内容各有不同。本文在执笔过程中得到知堂先生亲属周吉宜先生提供的日记书信资料，于此深表感谢。

参考文献

胡颂平编著《胡适之先生年谱长编初稿》，1-10 卷，台北联经出版，1984 年

唐德刚译注《胡适口述自传》，华东师范大学出版社，1997 年

《性科学的先驱者霭理斯——有关他的作品》，第 59-66 页，中野正道著，《人的探究》第八期，[日]第一出版社、昭和 26 年 1 月

『ギリシア文明史 1～3』，アンドレ・ボナール著，岡道男・田中千春共訳、人文書院、1988 年

『ギリシア・ローマの盛衰』、村川堅太郎、長谷川博隆、高橋秀著、講談社学術文庫、1993 年

叢書『文化の現在』全十三卷、大江健三郎・中村雄二郎・山口昌男編、岩波書店、1981 年。

『ルキアノス選集』、内田次郎訳、国文社、1999 年

『エピクロスの園のマルクス』、F・マルコヴィッツ著、小井戸光彦訳、法政大学出版局、2010 年

高津春繁著『古代ギリシア文学史』、岩波書店、1977 年

高津春繁著『古典ギリシア』、講談社学術文庫、2006 年
川島重成著『ギリシア悲劇』、講談社学術文庫、1999 年
『石ころの生涯・桜美林学園創立者清水安三遺稿集』、キリスト新聞社、1988 年
清水安三著『北京清譚・体験の中国』、教育出版、1975 年
丁亜平著《水底的火焰——知識分子蕭乾：1949—1999》，中国人民大学出版社、2010 年
黄乔生著《周氏三兄弟》，浙江人民出版社，2008 年
孙郁著《鲁迅与周作人》，辽宁人民出版社，2007 年
黄乔生著《八道湾十一号》，三联书店，2015 年