

周作人：失去儒家制衡的 「個人主義」

• 劉 東

中國在急劇而普遍地市場化和世俗化。這兩種互為因果的變化，分別對應於社會的物質及精神層面，其共通的心理依據是，同步退隱到私人生活的狹小空間中。

准此，既迎合着圖書市場的旺盛需求，又迎合着文化消費的迫切要求，產生了持續的「周作人熱」。狹義上，這種時髦的體現是，周作人及其同好的小品文被競相結集，且在書攤上被長「炒」不衰。廣義上，這種風尚的反映是，周作人式的閒適格調被明裏暗中推許有加，遂使有意無心的仿作充斥於市。

這樣，對周作人的「復活」，就有必要進行深層的思想史和社會學分析。此項工作既涉及到潛藏在前此文明進程中的某些未知謎底，也涉及到蘊涵在今後歷史行程中的某些可能取向。

—

表面上，周作人的作品所以再度風行，最淺近的原委在其「好看」。此

類閱讀心態，或可借周氏本人的一個妙喻來解釋：無論一位作家的人品如何，都不妨礙人們去愛讀其作品，正如「說謊的廚子所做的包子之無礙其為好吃也」^①。相當多的導讀文章，都是循此「一分為二」的辯證邏輯進行辯解的。

但深究起來，這種似是而非的區分，實則很難經得起推敲：廚子的本份原本是做包子，故而無論其言談怎樣虛偽，只要他的物質產品尚屬「好吃」，就足見其中的內容並未撒甚麼謊；而作家的天職卻是寫文章，則既然其漂亮的文筆背後早已露出了「假餡」，人們還會欣賞那些言不由衷的精神產品，就難免要顯出自家的「嗜痂之癖」。

所以，在眼下對周氏的普遍鍾愛中，就勢必包藏着一個尖銳問題：在我們的社會共同體中，何以竟有如此多的成員，悄悄原諒或有意遺忘了過往犯下的「大惡」？而要解答這個問題，又須開宗明義地重新挑明另一個大是大非問題：周作人附逆的心理依據到底何在？

也許，在「民族國家」概念業遭到

在眼下對周作人的普遍鍾愛中，勢必包藏着一個尖銳問題：在我們的社會共同體中，何以竟有如此多的成員，悄悄原諒或有意遺忘了過往犯下的「大惡」？而要解答這個問題，又須開宗明義地重新挑明另一個大是大非問題：周作人附逆的心理依據到底何在？

普遍質疑和解構的今天，有人會不以為然地覺得，再沿用「漢奸」之類的話語去描述周作人，未免太臉譜化、政治化了。然而，民族認同感在現時代的逐漸稀釋，卻不足以勾銷當年歷史事件的實質，因為周氏那段不光彩經歷的真正要害，並非他主動選擇了某種不見容於世的獨特理念，而在於他居然於轉瞬間便投靠了他剛剛反對過的、而且就其公開宣揚的學理而言是非反對不可的東西！

如果周氏確因受到大和民族的「歸化」，而自問可以容忍襄助日本軍閥對父母之邦的侵略，則儘管後人仍有理由斥其「賣國」，問題卻終究單純多了。只是，歷史的真象遠比這複雜百倍。面對日益濃重的侵略形雲，他曾在其「第一故鄉」和「第二故鄉」間作過明確的抉擇^②：

無論我怎樣愛好日本，我的意見與日本的普通人總有極大的隔閡，而且對於他們的有些言動不能不感到一種憤恨。憤的是因為它傷了我的自尊心，恨的是因為它搖動了我對於日本的憧憬。

因此，他亦嘗言之鑿鑿地表白過自己的愛國態度^③：

我的思想到今年又回到民族主義上來了。我當初和錢玄同先生一樣，最早是尊王攘夷的思想……後來……一變而為排滿（以及復古），堅持民族主義計有十年之久，到了民國元年這才軟化。五四時代我正夢想着世界主義，講過許多迂遠的話，去年春間收小範圍，修改為亞洲主義，及清室廢號遷宮以後，遺老遺少以及日英帝國的浪人興風作浪，詭計陰謀至今未已，我

於是又悟出自己之迂腐，覺得民國根基還未穩固，現在須得實事求是，從民族主義做起才好。我不相信因為是國家所以當愛，如那些宗教的愛國家所提倡，但為個人的生存起見主張民族主義是正當，而且與更「高尚」的別的主義也不相衝突。

正是從這種立場出發，隨着國步日艱時局日危，他對日本帝國主義特別是其喉舌《順天時報》的批評也勢必漸趨激烈。比如他寫道：「非民治的日本，軍人與富豪執政的日本，對於中國總是一個威嚇與危險，中國為自存起見，不得不積極謀抵抗他，排斥他的方法……」^④「日本對中國就最不講道德。帝國主義的字典上本沒有道德這一個字……」^⑤

從更本質的層面講，如果民族主義還只是其權宜之策，那麼自由主義總該是他始終不渝的立場罷？而這種立場恰是要反抗任何奴役的，不管這類暴虐來自社會的內部還是外部！曾幾何時，正是從這種思想邏輯出發，他曾頓足痛惜國人不能識破《順天時報》的奴化宣傳^⑥：

恰巧又有不長進，不爭氣的同胞們，認賊作父地爭先購讀，真是世界無雙的現象：中國人的昏愚即此可見一斑，這樣地下去，真是「中國不亡是天無理」。

同樣基於這種邏輯，他還過甚其辭地針砭過自己的同胞^⑦：

中國人所最歡迎的東西，大約無過於賣國賊，因為能夠介紹他們去給異族做奴隸，其次才是自己能夠作踐他們奴使他們的暴君。我們翻開正史野史

如果周氏確因受到大和民族的「歸化」，而自問可以容忍襄助日本軍閥對父母之邦的侵略，則儘管後人仍有理由斥其「賣國」，問題卻終究單純多了。只是，他曾在其「第一故鄉」和「第二故鄉」間作過明確的抉擇，對日本帝國主義的批評也很激烈。

來看，實在年代久遠了，奴隸的癮一時難以戒絕，或者也難怪的——但是此後卻不能再任其猖獗了。照現在這樣下去，不但民國不會實現，連中華也頗危險……

但諷刺的是，他筆下的所有這些奇恥大辱，轉眼間就被周氏扣到了自己頭上，而且他還非但當時恬不覺恥，便在此後也只以「一說就俗」的推諉來閃爍其辭。這位「民族主義者」竟能不稍猶豫地幫助入侵者進行奴化教育，這位「自由主義者」竟能官腔十足地代替佔領軍加強思想管制，「彎子」轉得也實在太陡了，以至於不僅令當時的同儕為之頭暈，就連如今的研究家也還為之目眩。如果說，以往因政治緣故而多認定周作人「不值一談」的評論者，還可以把問題描述得比較簡單，要麼說其變節正好顯示了小資產階級知識份子的個人情思的弱點（何其芳）、要麼說其變節乃是出於對五四傳統的注定背叛（馮雪峰）、要麼說其變節是因為「必敗論」使之看不清

中國的前途（鄭振鐸）、要麼說其變節是因為認定自唐代以後便走向衰敗的中國必須與優秀有為的日本民族謀取親善（沈雁冰）^⑧，那麼，如今出於藝術考慮而總是覺得周氏亦尚有「可取之處」的評論家，則尤為其「親痛仇快」的行徑而尷尬。可以理解，後者對其「歷史問題」投以了更多的「同情式了解」，他們或者希望從思想深處追尋周氏的獨特病根（如舒蕪），或者希望在歷史過程去再現周氏的複雜際遇（如錢理群），而且此類解釋均不能說沒有一定的道理。但即便如此，在這些研究新著中，周氏的轉變還是顯得太匪夷所思了；而這也就意味着，現有的分析仍嫌不夠充分，尚不能使人真正信服。緣此，就不得不先來逐一檢討對周氏變節行徑的上述種種解釋：

——是因為小資產階級的個人情思的弱點嗎？這種標籤化解釋只怕最難站住腳。姑不講「小資」這個概念能否經得起推敲，亦不論「個人情思」何以偏偏投合於對個性的泯滅，我們總

如果認定五四思想轉型的主旨在於提倡「自由為體科學民主為用」，則周氏的事敵就既背叛了德先生，也背叛了賽先生。然而試問：為何一位新文化運動的老將「注定」要背叛自己的主張呢？或者反問：為何其他老將並未被命中「注定」如此呢？



還知道，那些懷着國恨家仇遷往抗戰後方的書生，甚至那些懷着一腔熱血投身到抗戰前線的書生，儘管選擇了跟周氏截然相反的道路，到頭來也還是被貼上了同樣的標籤，並在不斷的整肅運動中為此一再「洗腦」。因此，就算個性化的獨立思考難免與民族戰爭的集體戒律發生某種牴觸，但既然大多數「小資」份子並未貪生投敵，就無理由用這種簡單的階級劃分來解釋周氏的變節。

——是因為對於五四傳統的注定背叛嗎？倘先把「注定」這個字眼撇開，就會發現，這無非是一種倒果為因的解釋。的確，如果認定五四思想轉型的主旨在於提倡「自由為體科學民主為用」，則周氏的事敵就既背叛了德先生，也背叛了賽先生。然而試問：為何一位新文化運動的老將「注定」要背叛自己的主張呢？或者反問：為何其他老將並未被命中「注定」如此呢？故從邏輯上，此中的大前提無論如何也推導不出其結論。就算周氏變節的原委可以上溯到他在五四時期的某些主張，特別是其退潮時期的消沉情緒，其間的變因也要複雜、獨特和微妙得多，決不能以決定論的口氣一筆帶過。

——是因為「必敗論」使之看不清中國前途嗎^⑨？儘管這種解釋無疑有事實依據，但仍未觸及其實質。其實，休說一介文弱書生，即使雄才大略如丘吉爾，在事發之初也絕難逆料那場空前大戰的勝負；所以似無理由苛責周氏對於戰爭本身的絕望情緒，因為當時有許多投身抗戰的文人，也只是抱着「寧死不當亡國奴」的決心拚死一搏的。可話說回來，問題的關鍵卻在於：對於法西斯這種人類文明的

空前死敵，難道只有足以戰而勝之才應抗爭，否則就有理由投降偷生嗎？退一步講，他就算沒有勇氣而為民族大義去死節（回顧一下陳三立的「憂憤不食而死」），充當悲劇英雄^⑩，至少也沒有理由為虎作倀（再回顧一下梅蘭芳的「蓄鬚明志」），反串喜劇丑角罷？

——是因其判定衰敗的中華必與上進的日本謀求親善才能重獲生機嗎？這種解釋只怕距離事實更遠，因為正如方才反覆引證過的，周氏的內心原無此類「曲線救國論」。無論如何，他對東瀛的態度並非毫無保留：儘管他的確熱愛日本文化，但這種熱愛卻建立在對之的普世主義和人道主義理解上，跟他對希臘文化的熱愛如出一轍；正因乎此，他反而更有理由切齒痛恨日本軍閥財閥對自己心目中的日本形象的毀壞。另外，也恰恰基於上述判斷，他就並未數典忘祖，反覺得正是宋明理學的禁欲主義才中斷了華夏文明的優秀傳統，甚至以為效仿日本的民風有助於中國去恢復或重建舊有的自由、節制和文明：「日本雖然也很受到宋學的影響，生活上卻可以說是承受平安朝的系統，還有許多唐代的流風餘韻，因此了解生活之藝術也更是容易。」^⑪

——那麼，倘把上述命題顛倒一下，認定周氏的變節並非因其全盤厭棄國粹，反是因其部分保守了傳統，能否把問題解釋得清楚些呢？舒燕的論點恰是如此^⑫：

不論他怎樣調動了淵博的學識，從幾條戰線向封建文化思想進行了兜剿圍殲，他卻忽視了民族文化傳統向封建主義提供的營養和土壤：自我調節

周氏對東瀛的態度並非毫無保留：儘管他的確熱愛日本文化，但這種熱愛卻建立在對之的普世主義和人道主義理解上，跟他對希臘文化的熱愛如出一轍；正因乎此，他反而更有理由切齒痛恨日本軍閥財閥對自己心目中的日本形象的毀壞。

性，忽視了封建主義紮在民族文化土壤中的那個根：中庸主義。……中庸主義是頹廢的東西，是衰老的產物。古老的中華民族遇到生死存亡的危機，最迫切需要的是振作，是突破，是震撼那若醒若夢的渴睡似的人心；頹廢原非罪惡，但這時候頹廢會導致最大的罪惡……周作人抱着全部「精練的頹廢」，也帶着他的全部的功績和成就，一步一步離開人民，一步一步離開國家民族，這不是他個人的悲劇，而是古老的傳統的悲劇。

平心而論，儘管上文中使用的「封建主義」、「中庸主義」等概念殊欠精當，顯示了對中華文明的相應誤解和對西方學術的缺乏了解，但其作者的看法亦非全無是處，因為它畢竟朦朧地猜度出了：在一位激烈反傳統的幹將身上，有時反而更難擺脫傳統片斷的負面影響。對此，周氏本人亦嘗有所自省^⑬：

我相信，所謂國粹可以分作兩部分，活的一部分混在我們的血脈裏，這是趣味的遺傳，自己無力定他的去留的，當然發表在我們一切的言行上，不必等人去保存它；死的一部分便是過去的道德習俗，不適宜於現在，沒有保存之必要，也再不能保存得住。

不過，既然過去的傳統中（包括對「中庸」一詞的理解）包含着豐富的層次和諸多的歧義，其中也包括其兄魯迅講過的「民族的脊梁」，所以若僅因周作人耽於莊子式的游世態度和閒適趣味，便將其罪籠統歸咎於中華文明的全部歷史遺產，就太失公正了。

——要不，再把凡此種種排列迭加在一起，認定促使周氏淪落到如斯田地的緣由非常複雜巧合，故不必再追究單一肇因，會否得到更為圓滿的解釋呢？在研究周氏方面下力最勤的錢理群，正是循着這條思路展開其敘述的。他不僅以細密的考索漸次鋪陳了上舉的所有理由，還加添上了諸如北平陷落後周氏生計日益窘困、甚至連生命亦行將不保之類的外因^⑭，以期使讀者即使仍不能在精神氣節上完全原諒他，至少也能從具體的歷史情境中部分地體諒他。另外，錢理群還舉出了魯迅對周作人所下的那個「昏」字判語，暗示並非任何社會行動都經過深思熟慮和具備充足理由，故充滿隨機變化的歷史原可由「一念之差」而導致「謬以千里」的迷誤^⑮，這就更加重了其變節的偶然色彩。毫無疑問，上述解釋相對較為周全，也更能講出幾分道理。但即使如此，在反覆閱讀了錢理群的著作之後，仍令人遺憾地感到，由於作者未能更深地剖析主人公潛在的內心動機，遂使周氏的「下水」還是顯得太突兀、太不可思議了。退一萬步，就算他由於一時「犯混」而在「全生」和「全節」間選錯了路，非但未能做成他原想充任的蘇武，反而不期然地變成了他本覺不齒的李陵，那他在事後何以未能產生出錢謙益那類難以啟齒的內在緊張，反而生造出諸如「倫理的自然化」、「道義的事功化」等等他原本絕不可能欣賞的託辭，來替自己的附逆強辯呢？^⑯可見，真要理解周氏變節行為的底層動機，並進而理解該事件在中國現代史上的典型意義，就必須更加潛入到這位五四老將的內在理路中，為其失足找出更能首尾相接的發展線索。

錢理群舉出了魯迅對周作人所下的那個「昏」字判語，暗示並非任何社會行動都經過深思熟慮和具備充足理由，故充滿隨機變化的歷史原可由「一念之差」而導致「謬以千里」的迷誤，這就更加重了其變節的偶然色彩。

二

於是，我們的詢問就油然逼到了周氏潛在的思想癥結。而正是對這種癥結的診斷，才會使本文的探究獲得思想史上的普遍意義。

不過，即便是展開思想史方面的研究，亦遠非如尋常想像的那般輕車熟路。因為，它在本文範圍內勢必要涉及到「大傳統」（「顯文化」）與「小傳統」（「潛文化」）的分野，並由此涉及到克服「書寫歷史」和「實際歷史」的差異。換言之：作為文明之前定預設的潛移默化的生活態度，往往既不能喚起古代人民對之的清醒自省，又不能受到官修史學對之的同等重視，所以「小傳統」在中華文明進程中所起的作用，便經常很難與它在史冊中所佔的分量相稱；因而，也許只有長期涵泳於本土的特有生活氛圍中，方能憑切身體貼而部分還原前此歷史的本貌。

可以說，中國古代中的「楊朱學派」，正是這類備受正統話語洗汰的潛在「異端」之一。從現存文獻看，在這方面可資徵引的材料不光寥寥無幾，且大多殘存在儒家對之的批判中。不過，稍稍令人欣慰的是，即使只從《孟子》裏，我們仍可借片言隻語，來窺知與之相關的兩個重要側面：其一是該學派主張「為我、貴生」的極端利己主義，即所謂「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也」^⑩；其二是該學派在當時的影響不可低估，即所謂「楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊則歸墨」^⑪。

由此不禁要問：這個當年如此聲勢浩大的利己主義學派，在後世究竟是被聖人之徒徹底滅絕了呢，還是如鹽入水般地融進中國社會的特定結

構裏去了？——如果注意到《莊子》、《呂氏春秋》和《列子》中顯露出來的思想脈絡和精神傾向，結論自然會傾向於後者。

此外遠為重要的是，倘從更宏觀的視角來審視一個文明，則或許不難發現，文化理論中的「衝突學派」和「功能學派」，不過是各執了一偏，因為在其特定文化氛圍裏挾下，各個文明因子既有相互對抗的分水嶺，又有親族相似的接壤處，並就此共同形成了有效制衡。緣此具體就儒、楊之爭而論，我們便既不要因為孟子說過「楊墨之道不息，孔子之道不著」^⑫，就忘記儒家其實稟有和楊朱相近的「貴生」傾向，也不要因為儒家學派已在後世定為一尊，便誤以為它已把「人心」完全收拾成了「道心」。說到骨子裏，在人文精神相對早熟的先秦思想語境中，恰是鑒於理性精神的發達已使任何社會成員均不可能獲得始終作為西方道德支柱的「統一神」表象，才使明裏暗裏歸於楊朱的利己主義者多如過江之鯽，也才使與之針鋒相對的利他主義的儒家學說應運崛起，並在長期的試錯進程中經受住了歷史的檢驗，從而得以在古代的精神世界中逐漸樹立起一種基本的制衡。我們對於中華早期文明的此種特殊內在結構，決不可簡單套用外緣價值尺度妄加批判，因為它縱有自身難以克服的千般弊病，卻又不失保持肌體健全的內在張力，也即既由「天理」對「人欲」構成了節制性的「超我」（儘管難免招致「以理殺人」之譏），從而護持住了社會秩序的相對穩定，又由「人欲」對「天理」構成了恆常性的激發（儘管任何世界性宗教均會對泛濫的利益要求有所控制和收斂），遂使道德規範敞開着損益的契機。

在先秦思想語境中，恰是鑒於理性精神的發達，才使明裏暗裏歸於楊朱的利己主義者多如過江之鯽，也才使與之針鋒相對的利他主義的儒家學說應運崛起，並得以在古代的精神世界中逐漸樹立起一種基本的制衡。

在周作人看來，既無任何人足以做到終身「不違仁」，儒家的教誨便只能是假道學。從這種認識出發，他打心眼裏就瞧不起孔夫子。



但嚴峻性卻在於，上述中華文明的本有正常結構，尤其是儒家思想在這種結構中的原初獨特功能，到了周作人的年代，早已改變了味道！儘管儒家的修身學說一向是多層面的，既有成聖成賢式的自律自覺之道德，又有鄉規民約式的他律外在之訓條，但周氏卻從一開始就只願將其片面理解為後者，故也只把所謂禮教和道學視作對人性自由的野蠻壓抑。由此，他便勢必要號召在個性解放中對之進行大膽的開化與破蒙：「古人之重禮教，或者還有別的理由，但最大的是由於性意識之過強與克制力之過薄，這只要考察野蠻民族的實例可以明

白。道學家的品行多是不純潔的，也是極好的例證。」^②

本不足怪：任何正常文明的普泛道德理想，都不可避免地要與個體（也包括大力提倡這種理想的個體）的基本求生欲望構成一定的緊張，而且正因此才會對人們的社會行為起到範導作用。可在周氏看來，既無任何人足以做到終身「不違仁」，儒家的教誨便只能是假道學。從這種認識出發，他打心眼裏就瞧不起孔夫子^③：

我把《論語》白文重讀一遍，所得的印象只是平淡無奇四字。這四個字好像是一個盾，有他的兩面，一面凸的是切實，一面凹的是空虛。……這裏有好思想也是屬於持身接物的，可以供後人的取法，卻不能定作天經地義的教條，更沒有甚麼政治哲學的精義，可以治國平天下，假如從這邊去看，那麼正是空虛了。

從這種認識出發，他毫不留情地責怪朱晦庵^④：

《鶴林玉露》卷十二云：「胡澹菴十年貶海外，北歸之日飲於湘潭胡氏園，題詩云，君恩許歸此一醉，傍有梨頰生微渦，謂侍妓黎倩也。厥後朱文公見之題絕句云，十年浮海一身輕，歸對梨渦卻有情，世上無如人欲險，幾人到此誤平生。……」我所覺得奇怪者，只在胡澹菴因請斬秦檜而被貶十年之後，在席間留戀一歌妓的笑靨，便被狗血噴頭的痛罵，而罵的詩又傳為美談……大抵言文學者多喜載道主義，又不能虛心體察，以至物理人情都不了解，只會閉目誦經，張目罵賊，以為衛道，亦復可笑也。

從這種認識出發，他更劈頭蓋臉地痛斥梁漱溟²⁶：

自從不知是那一位梁先生高唱東方文明的讚美歌以來，許多遺老遺少隨聲附和，到處宣傳，以致青年耳濡目染，也中了這個毒，以為天下真有兩種文明，東方是精神的，西方是物質的，而精神則優於物質，故東方文化實為天下之至寶，中國可亡，此寶永存。這種幼稚的誇大也有天真爛漫之處，本可以一笑了之，唯其影響所及，不獨拒絕外來文化，成為思想上的閉關，而且結果變成復古與守舊，使已經動搖之舊制度舊禮教得了這個護符，又能支持下去了。

上述的呵儒罵祖之論，不僅在文明解體的今天早已司空見慣，便在文明尚在延續的過去也不乏其例。從周氏對王充、李贄和俞正燮三人的服膺中便可看出，他那番「疾虛妄」的駭世高論實乃其來有自的常談²⁷。正如前文中分析過的那樣，中華文明所以演進數千年而不墜，恰是借助「天理」「人欲」間的這種持續緊張和有效制衡。但這一切畢竟已時過境遷了：在外緣文明的強逼下，華夏民族正面臨着不得已的根本文化轉型。由此，五四運動在中國文化史上的重要地位，並不在於哪幾位具有異端傾向的書生在介身其中的文明內部發現了——其實任何堪稱正常的文明都必會以某種形式體現出來的——倫理規範的嚴峻一面，而在於隨着中國社會天平的傾斜，他們對綱常名教的逆反心理獲得了迥然的新意。所以說穿了，儘管周氏如此欣賞明季的士風與文風，他卻並非如其自述的那樣只是簡單再現了過去，因為他所身處的已不再是

哪個具體朝代的末年，而是整整一個文明的尾聲。他對於「自己的園地」的經營²⁸，對於「天放自然」的提倡²⁹，對於弱者權利的伸張³⁰，對於言論自由的捍衛³¹，均在（或許並非完全自覺地）為一次亙古未有的文化轉型和價值重估奠定着個人本位的基礎。

另外，當時那種文明行將解體的緊迫情勢，又不僅會造就許多周作人，還會造就更多熱衷他的讀者，這正是周氏昆仲應運躍升為新文學運動之「雙子星座」的基本背景。點明這一層，並不意味着打算絲毫抹殺歷史主體付出過的努力，因為周氏的名字所以風靡其時，一變而為新派文化人的重鎮，絕對與其深厚學養及過人悟性分不開。他於五四高潮中寫下的〈人的文學〉、〈思想革命〉諸文，大大深化了胡適陳獨秀倡導的「白話文運動」的主題，闡明了它是「希望從文學上起首，提倡一點人道主義思想」³²，而且在「文學革命上，文字改革是第一步，思想改革是第二步，卻比第一步更為重要」³³。就此而論，周氏對他所投入的這場文化運動，在某種程度上甚至比其主帥理解得還深。這方面最鮮明的例證，表現在由他領銜發起的跟「非基督教學生同盟」及其精神領袖陳獨秀的那場論辯上³⁴：

我們不是任何宗教的信徒，我們不擁護任何宗教，也不贊成挑戰的反對宗教。我們認為人們的信仰，應當有絕對的自由，不受任何人的干涉，除去法律的制裁以外。信教自由載在約法，知識階級的人應首先遵守，至少也不應首先破壞，我們因此對於現在非基督教同盟運動表示反對。

五四運動在中國文化史上的重要地位，並不在於哪幾位具有異端傾向的書生在介身其中的文明內部發現了倫理規範的嚴峻一面，而在於隨着中國社會天平的傾斜，他們對綱常名教的逆反心理獲得了迥然的新意。

令人驚嘆的是，儘管周氏在此並未使用「消極自由主義」之類的術語，卻無疑把握到了此種主張的主要神髓，足見其天份之高！因此，不光與僅僅為了「尋求富強」才倡導個人主義的前輩學者嚴復相比^②，甚至與最大張旗鼓地宣揚思想解放的同代新派學者相比，周氏都更勝一籌地領會到了這場文化轉型的核心內容，並在心靈深處向個人主義的價值本位祈求着益發徹底的蛻變^③。

只是，在長期由利他主義的「顯傳統」和利己主義的「隱傳統」共同烘托出來的特定文化氛圍中，這種「金蟬脫殼」果會如此徹底嗎？

三

歷史的弔詭在於：當兩大文明急劇碰撞的關口，由於中國古代的精神世界本有紛繁複雜的結構與功能，而舶自西方的思想內容亦有林林總總的側面與向度，加之身處文明邊際的歷史主體又各有微妙的先天稟賦、特殊的後天境域和偶然的個人選擇，遂使當時的文化接榫顯出多因多果和犬牙交錯的景象，而五四運動亦並非只為中國帶來了決定論意義上的單線進徑和單面影響。

也許周家兄弟（長庚與啟明）在這方面所表現出來的種種異同分合，再突出不過地驗證了康德「自由與必然二律背反」的命題：儘管他們有過幾乎不可能再多的相同背景，但人們絕對無法想像，西天的那顆金星也會犯下同樣的罪孽！

錢理群曾在其《周作人論》中花了大量篇幅分析魯迅與周作人的異同^④，本文尚須給出一個重要的補

充：儘管這昆仲二人在知識結構上都既受到了外緣文化的影響，又受到了本土文化的熏陶，但其潛在心向卻各自暗合了中國傳統思想的對立一極，即一位更傾向於其利他主義的層面，另一位則更傾向於其利己主義的層面，——或許正是這種深層動機的不同，才導致了他們後來涇渭分明地要麼「反抗絕望」，要麼心倦意冷。

而這種區別意味着，周氏從域外引進的個人主義，極易跟本有的利己主義嫁接，並對中國社會的「小傳統」構成「創造性轉化」^⑤。而且，在既破除了正統話語的主宰權威、又披上了「先進」文明的合法外衣後，他就更敢直言不諱地道出自己對儒家對立面的主動選擇^⑥：

我所說的人道主義，並非世間所謂「悲天憫人」或「博施濟眾」的慈善主義，乃是一種個人主義的人間本位主義。這理由是，第一，人在人類中，正如森林中的一株樹木。森林盛了，各樹也都茂盛。但要森林盛，卻仍非靠各樹各自茂盛不可。第二，個人愛人類，就只為人類中有了我，與我相關的緣故。墨子說兼愛的理由，因為「己亦在人中」，便是最透徹的話。

上述主張或在字面上與當時盛行的易卜生主義並無二致，但究其深層內涵，這種中西合璧式的個人主義卻與他從西天取來的「真經」有本質差異。其最重要之點是，周氏的個人主義更側重人類自身的生物性特徵，而非在與上帝對話中對自由人格的精神性追求。他帶着對道學的嘲諷口吻寫道：「讀一本《昆蟲記》，勝過一堆聖經賢傳遠矣」^⑦，因為「我們觀察生物的生活，拿來與人生比勘，有幾分與

魯迅與周作人在知識結構上都既受到了外緣文化的影響，又受到了本土文化的熏陶，但其潛在心向卻各自暗合了中國傳統思想的對立一極，即一位更傾向於其利他主義的層面，另一位則更傾向於其利己主義的層面。

生物相同，是必要而健全的，有幾分能夠超出一點，有幾分卻是墮落到禽獸以下去了：這樣的時常想想，實在是比講道學還要切實的修身工夫，是有新的道德的意義的事」³⁸。由此已不難想像，此類楊朱意義上的「貴生」傾向，早為他後來「螻蟻偷生」之舉埋下了伏筆。

但那畢竟是後話，而且是由各種外因湊成的後話。對於當時仍在新文化運動中深受景仰的周氏而言，最迫在眉睫的嚴峻問題是，這種對生物本能的過份強調，勢必使他從思想上龜縮回封閉的「小我」，進而以中國「小傳統」中特有的「實用理性」作為終極的取捨與考量標準³⁹。他把這種現世主義的人生態度稱作「唯物主義」：「我自己知道有特別缺點，蓋先天的沒有宗教的情緒，又後天的受了科學的影響，所以如不准稱唯物也總是神滅論者之徒，對於載道衛道奉教吃教的朋友都有點隔膜，雖然能體諒他們而終少同情，能容寬而心理還是疏遠。」⁴⁰緣此，他那篇〈閉門讀書論〉雖不乏諷世之意，卻也如實道出了內心的偏私⁴¹：

自唯物論興而人心大變。昔者世有所謂靈魂等物，大智固亦以輪迴為苦，然在凡夫則未始不是一種慰安……但是現在知道人的性命只有一條，一失足成千古恨，再回頭已百年身，只有上聯而無下聯，豈不悲哉！固然，知道人生之不再，宗教的希求可以轉變為社會運動，不求未來的永生，但求現世的善生，勇猛地衝上前去，造成惡活不如好死之精神，那也是可能的。然而在大多數凡夫卻有點不同，他的結果不但不能砥頑起懦，恐怕反要使得懦夫有臥志了罷。

傳統竟這般「疏而不漏」：遂使人們全力擯棄其一個側面時，反有可能不自覺地被其另一個側面俘獲，良可令人浩嘆！

這種因失去儒家制衡而膨脹起來的赤裸裸的「個人主義」或「利己主義」，在中國現代史的險惡環境中，具有雙重意義的和互為因果的消極作用。首先，既然個體的「小我」並不稟有向外超越的精神動因，狹隘和極端的自利情結就無助於社會成員在反覆博弈中逐步建立起「公共領域」，從而也勢必要妨礙或推遲社會的發育。其次，又恰因為「拔一毛而利天下不為也」的小算盤從來就目光短淺，無力鼓勵楊朱的悄悄信徒為超出一己之外的普遍理念獻身，這「一盤散沙」遂最容易被各個擊破，反會使其原本最看重的「私人領域」遭到最無情的侵犯。在此意義上，周作人其實很不會「做人」，他對個體生存的無條件信仰，不僅一開始就危及社會，到頭來也會危及自身。而順理成章的是，正由於他已「大徹大悟」地退隱到小我之中，不準備以任何積極行為去改變外在環境，歷史才在其筆下顯得如此令人絕望⁴²：

巴枯甯說，歷史的唯一用處是教我們不要再這樣，我以為讀史的好處是在能預料又要這樣了；我相信歷史上不曾有過的事中國此後也不會有，將來舞台上所演的還是那幾齣戲……五四運動以來的民氣作用，有些人認為曠古奇聞，以為國家將興之兆，其實也是古已有之，漢之黨人，宋之太學生，明之東林，前例甚多，照現在情形看去與明季尤相似；門戶傾軋，驕兵悍將，流寇，外敵，其結果——總之不是文藝復興！

周氏的個人主義側重人類自身的生物性特徵，而非對自由人格的精神性追求。此類楊朱意義上的「貴生」傾向，早為他後來「螻蟻偷生」之舉埋下了伏筆。周作人對個體生存的無條件信仰，不僅一開始就危及社會，到頭來也會危及自身。

這當然並不意味着，除了私人生活的細小體驗之外，周氏已決計絕口不談任何價值理念。相反，如果它們尚可把玩，就連自小就最不認同的教義，他也開始給予「無原則」的寬忍^④：

我近來的思想動搖與混亂，可謂已至其極了，托爾斯泰的無我愛與尼采的超人，共同生活主義與善種學，耶佛孔老的教訓與科學的例證，我都一樣的喜歡尊重，卻又不能調和統一起來，造成一條可以實行的大路。

只是，有了內心那個自我經營、自我保全的最後基點，他除了以此聊作談資外，其實甚麼也不會真心信奉：「我本來是無信仰的，不過以前還憑了少年的客氣，有時候要高談闊論地講話，亦無非是自騙自罷了，近幾年來卻有了進步，知道自己的真相，由信仰而歸於懷疑，這是我的『轉變方向』了。」^④既是「人死如燈滅」，一切就都「無可無不可」了^⑤：

我是尋路的人……現在才知道：在悲哀中掙扎着正是自然之路，這是與一切生物共同的路，不過我們意識着罷了。

路的終點是死，我們便掙扎着往那裏去……有的以為是往天國去，正在歌笑；有的以為是下地獄去，正在悲哭；有的醉了，睡了。我們——只想緩緩地走着，看沿路景色，聽人家的談論，盡量的享受這些應得的苦和樂；至於路線如何……那有甚麼關係？

准此就不妨說，從周氏最以天籟自然著稱的筆管中，其實多流出了一

個「假」字，唯有愛惜「個人的羽毛」才算例外！就算他還曾提筆抗議過專制政府對於公民權利的侵害^⑥，只怕也主要是為了顧全自己的形象，正像他那些斥責日本帝國主義的言論一樣，最終仍要根據作者個人的利害得失來定奪。對於超出一己本位的閒事，他原本就無意多去操心，惟恐妨礙自己以閒適散淡的心境去品味僅有一次的人生^⑦：

熱心社會改革的朋友痛恨閒適，以為這是布耳喬亞的快樂，差不多就是飽暖懶惰而已。然而不然。閒適是一種很難得的態度，不問苦樂貧富都可以如此，可是又並不是容易學得會的……夫好生惡死人之常情也……實在是「千年不復朝，賢達無奈何」耳，唯其無奈何所以也就不必多自擾擾，只以婉而趣的態度對付之，此所謂閒適也即是幽默也。

只有由此出發，才能順勢發現，周氏何以會如此稱賞舒蕪希望以「中庸主義」一詞來概括的人生境界。無論如何，這種「中庸」決非龐樸一廂情願過的「憂樂圓融」^⑧，而只是在不和諧外在環境中對於和諧內在感受的悉心守護，或在撇開巨大社會背景後對於細碎生活情趣的慘淡經營：「茶道的意思，用平凡的話來說，可以稱作『忙裏偷閒，苦中作樂』，在不完全的現世享樂一點美與和諧，在剎那間體會永久……」^⑨「我們於日用必需的東西以外，必須還有一點無用的遊戲與享樂，生活才覺得有意思。我們看夕陽，看秋河，看花，聽雨，聞香，喝不求解渴的酒，吃不求飽的點心，都是生活上必要的——雖然是無用的裝點，而且是愈精鍊愈好。」^⑩也許，只

從周氏最以天籟自然著稱的筆管中，其實多流出了一個「假」字！就算他還曾提筆抗議過專制政府對於公民權利的侵害，只怕也主要是為了顧全自己的形象，正像他那些斥責日本帝國主義的言論一樣，最終仍要根據作者個人的利害得失來定奪。

去批評它散淡閒適尚不夠全面，因為在他對那點可憐的美的陶醉玩好背後，隱藏着怎樣的一番良苦用心，遂使其「適意慵懶」的個人生活，反比那些並未死死縮回「小我」屏蔽之內的人更累！不明就裏者，或會對這位苦茶庵裏的老僧充滿艷羨，——焉知其中的滋味，怎一個「苦」字、「澀」字了得！

平心而論，周作人這種「唯我主義」姿態，從某種角度卻也成就了他，因為它曾促使他透過草木蟲魚這類細微末事，開拓了更為精緻的私人視野，並將與此種心緒相匹配的小品文推向了高峯。對於其思想風格與文章風格間的有機關聯，舒蕪曾作出過令人信服的分析：「他以對自己的信仰代替了其他一切信仰，所以他宣稱一無信仰也可以說毫無矛盾。正是這種『萬物皆備於我』的自信，和足以配得上這種自信的淵博的學識，形成了他的小品文的甚麼都可以談，甚麼都談得有意思，掉臂游行，捲舒如意的特色。」^⑤在此意義上，他作為中國現代文學的一代聖手，贏得過讀者的傾心，當然絕非偶然。

但無論如何也不應忘記，這種失去儒家制衡的「個人主義」，又相當致命地貽誤了他。真正的悲劇並不在於種種偶然際遇（包括未能被刺客一槍斃命）使之淪為了民賊，而在於既已認定唯個人生物性存在才有實在價值，他心中便已有「賊」了！緣此，在其尚未附逆前，論者們便已為他對國是民瘼的淡漠而吃驚了：

他有一篇〈野草的俗名〉，全文是談紹興關於八種花草的土俗名，文章真是寫得沖淡質素，無一點渣滓，無一絲

煙火氣。此文收入《藥味集》，一查文末所署，原來是「廿六年八月七日於北平」，實在令人吃驚。那是甚麼日子？那是盧溝橋事變之後的一個月，日本侵略軍進佔北平的前一天，身處危城中的周作人居然還寫得出這樣的文章，實在是太冷靜了，太可怕了，真是「從血泊裏尋出閒適來」，完全證實了魯迅的關於小擺設能將人心磨得平滑的預言^⑥。

在這國難鼎沸聲中，在「北平各大專校屢遭日軍搜查騷擾，教員學生受偵訊迫害，被迫停課，抓捕、拷打的消息隨處可聞」的情況，周作人卻一如既往地繼續追求「溫柔敦厚或淡泊寧靜之趣」，是不能不令人驚異的^⑦。

然則，這根本不值得大驚小怪：對一個徹頭徹尾的利己主義者來說，最易拋開的正是對他人命運的關切，最難忘懷的又恰是對自身生存的依戀，所以越在此種生死攸關的關頭，他的算度就越冷靜精確。周氏早就默想到了死亡的種種可怖：「竊察世人怕死的原因，自有種種不同，『以愚觀之』可以定為三項，其一是怕死時的苦痛，其二是捨不得人世的快樂，其三是顧慮家族。」^⑧一到有可能危及身家性命時，其抉擇就完全要合乎上述深層考慮。

諷刺的是，周氏竟在變節投敵且漸遭冷落後，反大談特談起儒家思想來了。他雖仍對此持半遮半掩的保留，卻似已含混地意識到，恰是這個曾被自己口誅筆伐過的中國精神的另一必備側面，才能強化國人對本民族文化的認同感和自豪感，從而在一定程度上取得對外族的心理優勢^⑨：

平心而論，周作人真正的悲劇並不在於種種偶然際遇使之淪為了民賊，而在於既已認定唯個人生物性存在才有實在價值，他心中便已有「賊」了！緣此，在其尚未附逆前，論者們便已為他對國是民瘼的淡漠而吃驚了。

五四運動其實並未存在過「鐵板一塊」的思想潮流，也絕未顯出過單純同質的歷史意義。周作人這個典型案例，足以令人更為全面地對五四進行評估，認識到由於失去儒家制衡而導致的價值失落和認同危機，決不可像往常那般等閒視之。

籠統的說一句，我自己承認是屬於儒家思想的，不過這儒家的名稱是我所自定，內容的解說恐怕與一般的意見很有些不同的地方。我想中國人的思想是重在適當的做人，在儒家講仁與中庸正與之相同，用這名稱似無不合，其實這正因為孔子是中國人，所以如此，並不是孔子設教傳道，中國人乃始變為儒教徒也，儒家最重的是仁，但是智與勇二者也很重要，特別是在後世儒生成為道士化，禪和子化，差役化，思想混亂的時候，須要智以辨別，勇以決斷，才能截斷眾流，站立得住。這一種人在中國卻不易找到，因為這與君師的正統思想往往不合，立於很不利的地位，雖然對於國家與民族的前途有極大的價值。

而此種「儒家文化中心論」裏暗含的對抗味道，亦隨即被日本軍國主義份子片崗鐵兵嗅了出來，遂把周作人斥為「反動老作家」，儘管他這種對於侵略的「反動」來得既太弱又太晚^①。

即便如此，他在淪為民族罪人後朦朧醒悟到的東西，仍值得今人反覆尋味。那個各派西說紛至沓來、各色人等參差不齊的五四運動，其實並未存在過「鐵板一塊」的思想潮流，也絕未顯出過單純同質的歷史意義。所以，外緣文化激活和變形本土文化因子的可能就是紛繁多樣的，從而中華民族在此後的道路也就是錯綜複雜的。本文對周作人的這個典型案例的分析，剛好揭示了一種曾經廣遭忽視的情況，它當然絕不會導致對於五四運動的全盤否定，但卻足以令人更為全面地對之進行評估，認識到由於失去儒家制衡而導致的普遍社會心理中

的價值失落和認同危機，決不可像往常那般等閒視之，須予以足夠警惕。

毋庸諱言，上述結論又由於周作人「復活」的現象而得到了加強。它足以提醒我們，那種為了自存自保而隨時準備背叛任何道義的心態，仍會以各種時髦形式表現出來。比如「後現代主義」這種對於人類權利的更高伸張，傳入中國後竟會變成對甚麼都不在意、因此對甚麼都樂於妥協的「痞子思潮」，恰和周氏當年對於個人主義的嫁接相似，暴露出一旦作為文明棟梁的「大傳統」傾覆，曾經受其抑制的「小傳統」會怎樣肆無忌憚地瘋長，並與舶來的文化因子雜交成怎樣的怪胎。雖然從一時看來，這種歷久彌新的楊朱主義確乎在支持着當代中國的發展，因為對於私利私欲的追逐與滿足，差不多可以說已是目前這場現代化運動的唯一心理動機，然而長遠觀之，這種並無精神祈求的現世主義的封閉「小我」，畢竟又在限定着當代中國的發展，因為全社會終須靠各成員超出自身的祈求，才能得到良好發育。

註釋

① 周作人：〈答芸深先生〉，《談龍集》（上海：開明書店，1927），頁162。

② 周作人：〈日本浪人與《順天時報》〉，《談虎集》（上海：北新書局，1929），頁507。

③ 周作人：〈元旦試筆〉，《雨天的書》（北京：北京新潮社，1925），頁190-91。

④ 周作人：〈排日平議〉，同註②書，頁520。

⑤ 周作人：〈山東之破壞孔孟廟〉，《永日集》（上海：北新書局，1929），頁309。

⑥ 周作人：〈再見《順天時報》〉，同註②書，頁517。

⑦ 周作人：〈孫中山先生〉，同註②書，頁274。

⑧⑨⑩ 錢理群：《周作人傳》（北京：北京十月文藝出版社，1990），頁504-506；438-41；430-31。

⑪ 鄭振鐸的這種說法是有切身體會的。錢理群曾援引其〈惜周作人〉一文而寫道：「據鄭振鐸回憶，他離開北平前，和周作人的一次談話中，周作人對他說：和日本作戰是不可能的。人家有海軍，沒有打，人家已經登岸來了。我們的門戶是洞開的，如何能抵抗人家？」參註⑩錢理群，頁418。

⑫ 對於文天祥、史可法等表現出來的「道德浪漫主義」，周作人早已打下伏筆進行顛覆了：「中國往往大家都知道非和不可，等到和了，大家從避難回來，卻熱烈地崇拜主戰者，稱岳飛而痛罵秦檜，稱翁同龢劉永福而痛罵李鴻章，皆是也。

武人之外有崇拜文人的，如文天祥史可法。這個我很不贊成。文天祥等人的唯一好處是有氣節，國亡了肯死。這是一件很可佩服的事，我們對於他應當表示欽敬，但是這個我們不必去學他，也不能算是我們的模範。第一，要學他必須國先亡了……第二，這種死於國家社會別無益處。」見周作人：〈關於英雄崇拜〉，《苦茶隨筆》（上海：北新書局，1935），頁316-17。

⑬ 周作人：〈生活之藝術〉，同註③書，頁39。

⑭⑮⑯ 舒蕪：《周作人的是非功過》（北京：人民文學出版社，1993），頁73-75；40；60。

⑰ 周作人：〈地方與文藝〉，同註①書，頁16。

⑱ 「1939年1月12日，他收下了北大任命他為圖書館館長的聘書，當天的日記卻是這樣寫的：『下午收北大聘書，仍是關於圖書館事，而事實上不能不當。』寥寥七個字，就將關係民族大義，也關係個人命運的

決定性的一步，交代過去了。周作人從此『走向深淵』，再也沒有回頭的餘地。——周作人此時意識到這一點麼？人們因此卻常常想起白居易那著名的詩句：『周公恐懼流言日，王莽謙恭下士時；假使當年身便死，一生真偽有誰知』，周作人真要死於1939年元旦那粒中左腹的子彈，他的『蓋棺論定』也許將……。但這『也許』也許是多餘的吧……」參註⑩錢理群，頁441。

⑲ 向以厭惡道德說教著稱的周作人，竟在抗戰後期自欺欺人地寫道：「我對於中國民族前途向來感覺一種憂懼，近年自然更甚，不但因為己亦在人中，有淪胥及溺之感，也覺得個人捐棄其心力以至身命，為眾生謀利益至少也為之有所計議，乃是中國傳統的道德，凡智識階級均應以此為準則，如經傳之廣說。」見周作人：〈後記〉，《立春以前》（上海：太平書局，1945），頁96。對於這種一反常態的狡辯，另請參閱註⑩錢理群，頁482-85中的詳述。

⑳ 《孟子·盡心上》。

㉑ 《孟子·滕文公下》。

㉒ 周作人：〈重來〉，同註②書，頁111。

㉓ 周作人：〈《論語》小記〉，同註③書，頁15-16。

㉔ 周作人：〈畫蛇閒談〉，《夜讀抄》（上海：北新書局，1934），頁288-91。

㉕ 周作人：〈婦女問題與東方文明等〉，同註③書，頁217-18。

㉖ 參閱周作人：《藥味集·序》（北京：新民書局，1942）。

㉗ 周作人以此來強調文學的個性化：「我們太要求不朽，想於社會有益，就太抹殺了自己；其實不朽決不是著作的目的，有益社會也並非著者的義務，只因他是這樣想，要這樣說，這才是一切文藝存在的根據。我們的思想無論如何的淺陋，文章如何平凡，但自己覺得要說便可以大膽的說出來，因為文藝只是自己的表現，所以凡庸的文章正是凡庸的人的真表現，比講高雅而虛偽的話要誠實多了。」見周作人：

《自己的園地·序》(北京：晨報社，1923)。

②⑤ 正是「愛好天然和崇尚簡素」的風俗人情，才使周氏對東瀛的民間生活始終不逾地充滿依戀。參閱周作人：〈日本之再認識〉，同註②④書。

②⑦ 對於由性別、年齡、階級、民族等分化而導致的各種歧視，周作人一無例外地予以抗議。請依次參閱其〈上海氣〉，《談龍集》；〈兒童的文學〉，《藝術與生活》；〈平民文學〉，《藝術與生活》；〈東京的書店〉，《瓜豆集》，茲不詳引。

②⑧ 周作人對保障言路和維護個性的祈求，突出表現在他對寬容精神的提倡中：「各人的個性既然是各各不同，(雖然在終極仍有相同之一點，即是人性)那麼表現出來的文藝，當然是不相同。現在倘若拿了批評上的大道理要去強迫統一，即使這不可能的事情居然實現了，這樣文藝作品已經失了他唯一的條件，其實不能成為文藝了。因為文藝的生命是自由不是平等，是分離不是合併，所以寬容是文藝發展的條件。」見周作人：〈文藝上的寬容〉，同註②④書，頁6。

②⑨③⑥ 周作人：〈人的文學〉《藝術與生活》，作於1918年。

③⑩ 周作人：〈思想革命〉，同註②書，頁8。

③⑪ 周作人：〈主張信教自由宣言〉，原載1922年3月31日《晨報》，轉引自註③⑥錢理群，頁253。

③⑫ 參閱史華茲著，葉鳳美譯：《尋求富強：嚴復與西方》(南京：江蘇人民出版社，1989)。

③⑬ 舒蕪對於周作人的個人主義立場進行了十點歸納，可資參照。見註②書，頁121-23。

③⑭ 參閱錢理群：《周作人論》(上海：上海人民出版社，1991)，頁3-77。

③⑮ 但這種「創造性轉化」也許並不像人們通常想像的那樣只具有積極意義。參閱劉東：〈「創造性轉化」的範圍與限制〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1995年8月號，頁139。

③⑯ 周作人：〈蠕範〉，同註②書，頁62。

③⑰ 周作人：〈「百廿蟲吟」〉，同註②書，頁229。

③⑱ 參閱李澤厚：〈孫老韓合說〉，《中國古代思想史論》(北京：人民出版社，1986)。

④⑩ 周作人：〈後記〉，《苦竹雜記》(北京：東方出版社，1994)，頁323-24。

④⑪ 周作人：〈閉門讀書論〉，同註⑤書，頁256-57。

④⑫ 周作人：〈代快郵〉，同註②書，頁172。

④⑬ 周作人：〈山中雜信〉，同註②書，頁304。

④⑭ 周作人：《藝術與生活·自序二》，作於1920年。

④⑮ 周作人：〈尋路的人〉，同註②書，頁391-92。

④⑯ 參閱周作人《談虎集》中〈前門遇馬隊記〉一文(作於1919年)，以及《澤瀉集》(上海：北新書局，1927)中〈碰傷〉(作於1926年)、〈關於三月十八日的死者〉(作於1926年)、〈死法〉(作於1926年)、〈新中國的女子〉(作於1926年)諸文。

④⑰ 周作人：〈自己的文章〉，《瓜豆集》(宇宙風社，1937)，頁247-48。

④⑱ 參閱龐樸：〈憂樂圓融——中國的人文精神〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1991年8月號。

④⑲ 周作人：〈喝茶〉，同註③書，頁71。

④⑳ 周作人：〈北京的茶食〉，同註③書，頁68-69。

④㉑ 周作人：〈死之默想〉，同註③書。

④㉒ 周作人：〈我的雜學〉，《苦口甘言》(上海：太平書局，1944)，頁60-61。

④㉓ 參閱註③錢理群，第8章第3、5兩節。

劉東 哲學博士，中國社會科學院外國文學研究所副研究員。